

瑜伽行中觀派の思想

一 郷 正 道

唯今御紹介に預りました一郷でございます。たいへん恐縮して聞いておりました小川先生のお話の中にもありませんように、丁度今から十年前の今日が、我々の恩師の山口益先生の御命日にあたるわけでございまして、そのような日に私に話をしようアレンジして下さいました学会の関係者の御計らいにある種の感慨を覚えます。ここで大学生活を送らせていただき、今日こうしてお招きに預り伝統ある学会の場所でお話させていただけるということは身に余る光栄に存じます。お見受けしますと、お世話になった先生方や先輩もお越し下さいまして話を聞いて下さるようでございますが、さきほど御紹介下さいました小川先生を始めとしてみなさま方の友情、励ましによって細々と研究をつづけることができましたことを思うと、いささか気持の昂ぶりというものを禁じ得ません。

学会ということがありますから、本来ならば新たな資料を提出して、それによってみなさま方の御批判を仰ぐというのがあるべき姿であろうと思いますが、掲げましたタイトルは、「瑜伽行中觀派の思想」でありましてこれまでにわかったことをお話させていただく以外何もございません。資料的にはほんの一つしか新しいものを御紹介できませんが、聴衆は若い学生さんが主であることに免じてどうか御許しただきたく思います。

私が「瑜伽行中觀派」という名前を初めて知りましたのは、山口先生の『般若思想史』によってでありました。話は聊か横道にそれますが、この『般若思想史』という書物は、仏教の思想史というものは縁起の思想によって一貫し

ているということを教えて下さるという点で今でも貴重な仏教思想史の入門書だといってまちがいなかろうと思いません。かつて、哲学者の田辺元博士が、鈴木大拙博士の『仏教の大意』と山口先生の『般若思想史』が、田辺先生をして仏教を理解するのに非常に有益な書物であったと述べておられるのを、この際申し添えておきたいと思えます。^①

今では瑜伽行中観派の思想を知ろうと思えば「註」に示しておきましたような書物、論文をお読みいただければいいわけです。これまで瑜伽行中観派の思想というものは、チベット人の学説綱要書(Grub Eṅga)の記述から報告されるものが多かったわけですが、その場合、結論的なことばかりが述べられまして、どうしてそのような思想が形成されるかということの説明する点には欠けるものがあるように思えてなりません。が、現在では、瑜伽行中観派の思想を語る第一資料としての『中観莊嚴論』という書物の内容が大体明らかになってまいりましたので、これによって瑜伽行中観派の思想、この学派を背負ったシャーントラクシタ(Santarakṣita)の思想を、私達は把握できるようになっていると思います。今日も、その『中観莊嚴論』の記述に基づきまして、その根本となる思想について、若干、整理お話しさせていただきます。

今、瑜伽行中観派の思想を理解する第一資料として『中観莊嚴論』(Madhyamakālamkāra)という書物を掲げたわけですが、その著者であるシャーントラクシタの履歴について一言触れたいと思います。この学者はインド仏教史において、龍樹、世親、法称と並んで四本の指に入る偉大な人物であったと思えますが、シャーントラクシタの生存年代は学者の見解が一致せず、大凡、八世紀後半に活躍した人物とされます。南インドはベンガール、ザホルのパンガ王朝の流れに生まれ、ナーラーンダで研鑽を積んだ学者とされています。例によってインド側の資料は非常に乏しいわけですから彼の前半の生涯に関してはほとんどわからないのでありますが、御存知のようにシャーントラクシタは、チベットへ仏教を移入する大役を果たした重要な人物でありましたから、比較的チベットの資料において、その名前が多く語られております。チベットではウパードフファヤーヤ(Upaḍhyāya)あるいはまたアーチャールヤボーデ

イサットヴァ (Acāryabodhisattva) というような名前で、有名であったわけですが、サムエ寺院の初代の管長でありました。最初に彼がチベットへ入ったのは、七六三年以後とされていますが、ネパールを経てチベットへ入ったといわれます。

その後、いったんチベットから出て行きまして、二回めには七七〇年頃入って、それ以後ずっとチベットに滞在し、馬に蹴られて亡くなったと言われるのですが、それまでチベットに滞在したと、今では考えられています。彼の著作としては、今チベット大蔵経を見ておきますと、だいたい十程の作品を見出すことができますが、サンスクリットで残っているもので有名なものとして『真理綱要』(Tattvasaṅgraha)があるわけです。しかし、瑜伽行中観派の思想を語るものとしては、その『真理綱要』よりも後に書かれました『中観莊嚴論』こそ注意すべき書物かと思えます。

『中観莊嚴論』という書物は、わずか九七偈から成る小さな書物でございしますが、シャーンタラクシタ自身のブリッティ (vṛtti) と弟子のカマラシーラ (Kamalaśīla) の著わしたパンジカー (pañjikā) とがあります。幸か不幸かいずれもチベット訳でしか残っておらず、漢訳もありません。この書物について私達は実は山口先生から一年間講義を聴く機会がございました。その最初の講義の冒頭で、先生がこの『中観莊嚴論』全体を理解することは今の自分には難しいという趣旨のことをおっしゃったわけでございます。その先生の正直なと申しますか非常に謙虚な態度というものに心打たれるものがありまして、そのことが、結局私にとりまして研究課題になってきたんだというふうに思えてならないわけでありませう。

「瑜伽行中観派」というふうに申しますけれども、そういう名称を持った学派が本当にインドにあったのかどうかということは、現在でもはっきりしません。ただチベットの学説綱要書に出るチベット語 *na'i byor spyod pa'i dbu na pa* というそのチベット語から、私達は *Yogācāramādhyanika* という学派名を想定しているわけですが、今までのところインドの文献の中に、この名称を発見していません。しかしながら、この名称が意味するような、指

示するような思想を抱いていた思想家が、存在していたことは事実だと思えます。しかも、この名称がバーヴァヴィ
ヴェーカ (Bhavavivēka・清弁) を代表者とした、Sautrāntikamādhyanika を念頭に置いていることも間違いありま
せん。

ここで、御牧さんが作って下さっておりますインド仏教史の年表をちょっと御覧いただけたいと思います^③。右側
方に中観派の歴史が図示されておりますが、御存知のように、インドの中観派というものは、空性の論証方法をめ
りまして、プラーサンギカ (Pśāṅgika) とスヴァータントリカ (Svāntika) に分裂しました。ブッダパーリタ (Bud
dhapālika) とか、あるいはチャンドラキールティ (Candrakīrti) を代表者といえますプラーサンギカは、論理学や
言語というものは、空性の習得にはやはり障害になると考えたのに対しまして、バーヴァヴィヴェーカのスヴァータ
ントリカは、空性の論証は、論理学によって可能であると考えたわけです。そのスヴァータントリカの歴史の流れに、
実は瑜伽行中観派は存在したわけです。そして、この瑜伽行中観派の歴史というものは、六世紀前半のアルヤヴィ
ムクティセーナ (Arya-Vimuktisena) に始まり、七世紀のシェリーグプタ (Śīlaguṭṭha)、八世紀のシェニャーナガルバ
(Jhanagarbha) をその学派の先駆者といまして、シャーンタラクシタ、カマラシーラによって大成し、さらにハ
リバンドラ (Haribhadra) にも継承されていったように思えます。

ついでながら申しますならば、このスヴァータントリカ中観派の歴史というものは、初めから Sautrāntikamād
hyanika と Yogācāramādhyanika とが対立関係にあって、両者が平行して別々に展開していったと見るべきな
のか、あるいは中間にシェニャーナガルバのような人物を介在しまして、Sautrāntikamādhyanika から Yogā
cāramādhyanika へと展開したものであるのか、まだ確認できません。一切法が勝義としては無自性であり、真如
である勝義諦が決して顕現することはない、とする点ではあくまでも中観派的でありながら、一方で経量部の思想や、
唯識派の思想の影響を受けながら展開していったのが、スヴァータントリカ中観派の歴史であったのでしょうか。なお

チベットの学説綱要書において、その所屬がまちまちでありますジュニャーナガルバを瑜伽行中観派の先駆者と見なすべきだという点につきましての論証も今日は時間の関係上、省略します。^④

さて、瑜伽行中観派というこの名称は、私達に中観派と瑜伽行派とが、合体、統合した学派であるかの印象を与えてくれます。事実『中観莊嚴論』の第九三偈は次のようになっております。

〔中観派と瑜伽行派の〕二つの学説を携行する馬車に乗って、論理学の手綱をとる人々は、それゆえ、文字通り
の大乗教徒の地位に達する。

ここに出ております、二つの学説、という言葉葉をカマランソーラは、中観派と瑜伽行派とを指すというふうに注釈しておるわけですから、まさに中観と唯識との統合・synthesis というものを見ることができると思えます。中観と唯識との統合・合体というこの現象は、歴史的にはシャーンタラクシタに先立ちまして、実は六世紀位から模索されていたんじゃないかと思われれます。例えば、唯識家のステイラマティ (Sthiramati) が、『中論』へ注釈を書いたり、あるいはまた、ダルマパーラ (Dharmapāla) が、『四百論』への注釈を書く、あるいはまた、中観派のバーヴァヴィヅニエーカ (Dignāga) の論理学と認識論に非常に負っていると、いったことが見られるからです。それでは、このシャーンタラクシタ自身においては、その統合・合体ということは、どんな形でもって説明されているのかということになります。『中観莊嚴論』第九一、九二偈に次のように述べられております。

原因や結果としてあるものも、ただ知識にすぎない。〔対象なくして〕自ら成立しているもの、それは知識であると決定される。(第九一偈)

唯心 (の理論) によって外界のものは無であるを知るべし。〔一切法無自性という〕この理論によって、そこ
〔唯心の理論〕においても、真に、無我であることを知るべし。(第九二偈)

シャーンタラクシタにとりましては、中観と唯識との統合、合体ということは、彼自身の教相判釈を示すものでも

ありました。すなわち、説一切有部や經量部の唱える外界實在論から、有相唯識さらには無相唯識の唯識論へと展開し、そして中觀へと段々に向上を示していくものであります。それを宗教的に言うならば、この世俗の世界がそのまゝ実は唯識の世界であつて、その唯識の世界も実は勝義の立場からすれば無我でなければならぬ、というふうには説明されるもの、それがシャーントラクシタの基本的な立場であつたように思えます。こういう彼の基本的な立場は經典によつても支持される、と彼は考えました。その際、彼が引用するのがあの有名な『入楞伽經』第十章の第二五六、二五七偈であります。それはしばしば書物でごらんになっていると思ひますので、今日は別な經典を紹介することにします。それは『華嚴經』の「離世間品」ならびに『法集經』の一文です。^⑤

『華嚴經』は、

お、勝者の子たちよ、さらにまた、三界に属するものは、ただ心にすぎないと理解される。三時も心と等しいと理解される。

ここに三界を心に帰すということが見られるわけです。そして、

その心もまた、(阿)極と中間のないものである、と理解される。

というこの一文に今度は唯識から中觀への展開を読みとることができるでしょう。

さらに『法集經』の文は

世尊よ、一切法は、遍計所執をその核心とし、唯心と決定され、実体がなく、幻影の如く、根のない存在である。

というふう述べております。この二つの經典は、一切の存在というものをまず心に帰しておいて、そしてその心も、幻の如く実体のないものである、という展開となっていると思ひます。

統合と言つたのであります。このシャーントラクシタにとりまして、その統合とは実は教相判釈であつたわけで

す。中観派と唯識派の思想をどのように、扱っていたかと申しますと、一切法無自性・空という中観派の思想を最終の目標に掲げ、唯識派の思想は勝義の世界に向うための方便と見なしておりました。世俗の世界は唯識説で説明し、勝義の世界は中観派の空性と見なす、というのがシャーンタラクシタの立場であつたわけです。つまり、統合とはいふものの教相判釈としては、中観思想、空の思想を優位なものとなすのが、彼の立場でありました。それは、次のような資料からわかります。ひとつは『入楞伽経』に見られる「不生 (anupāda)」という言葉の解釈を示しまして、そこに中観派の思想が、唯識派の考え方よりも優位であることを教えてくれます。

「五種の」因縁の否定と能作因の否定〔によって〕唯心を確定することが、「唯記識性の理論における」「不生」ということであると私は説く。(十・五九二)

諸法は、外的な存在でもなく、心に撰せられる存在でもない〔と私は説く〕。あらゆる見解が否定されるから、(諸法は)「不生」を相とする。〔これが中観派の理論における「不生」である。〕(十・五九五)

カマラシーラは、パンジカーにおいてこの『入楞伽経』の五九二偈の方を唯識派の不生を語るものと考え、五九五偈の方が中観派の不生を語るものだ、というふうに解説しております。

外的な五因と一因を合わせた六因を否定して、あらゆるものの発生の根拠を心に帰します。そういうふうに唯心を確立するということが、唯識派にとっては「不生」ということだというふうに考えるわけです。

一方、中観派における不生ということは、内にも外にも存在がなくて、あらゆる見解が否定されること、としていくわけです。同じ *anupāda* ということの言葉を使っておきながら、それではどこに相違があるかと申しますと、中観派にとつての不生ということは、実はあらゆる見解が否定されることなんだ、ということを行っているわけであります。この「あらゆる見解」の「あらゆる」という言葉の中に、実は唯識派の見解がふくまれているわけです。このことに気付いた時に、シャーンタラクシタの思想的立場というものがはっきりしてきたわけなんです。

同じような発見の喜びは、次の、龍樹の『六十頌如理論』を理解する場合にもありました。その第二一偈と第三四偈を引用しましょう。

（二一）
なんら生ずる法もなく、滅する法もない。ただ知識だけが生じ滅している。

所説の大種は知識に帰せられる。（しかし）それ（知識）は（正しい）知によって断たれるから（それも）不当な想像ではないか。
（三四）

第二一偈の方は、生滅するものは知 (Grasende) だけである、と言っているわけでした。これの理解には問題ありません。問題は第三四偈の読解だと思いますが、このサンスクリットを *Jñānasrimitranibandhavali* の中に偶然発見した時の喜びも格別なものがありません。特に第三四偈は、サンスクリットの偈文そのものも、非常に読みにくいものでありますけれども、このサンスクリットがなくて、チベット訳だけでしたならば、これから紹介するような解釈というものもなかなか生れて来なかつたんじゃないかというふうに感ずるわけです。

第三四偈の a・b 句は、やはり心の主導と申しますが、唯識的思考を示すものでありますから、そんなに難しいものじゃありません。問題は c 句です。サンスクリットの c 句を御覧になりますと、*taj jñāne vīgamāni yati* というこの文章があるわけでございます。最初の *taj* が a 句に見られます *vījāna* であろうことは大体想像できます。 *vīgamāni yati* というこの表現は、死滅に至る、否定される、消滅する、という意味であります。そうしますと、*vījāna* が *jāna* において消滅する、否定される、破壊される、ということになるわけですが、一体 *vījāna* が *jāna* において、否定される、あるいは破壊されるとは一体どういうことなのか、ということなのです。

何回もパンジカーを読んでいますと、その中にある *yan dag pa'i ye ses la de mi snān ba* という文章がひとつの理解の手掛になるんじゃないかということが見えてきました。つまり、サンスクリットの *jāna* が、カマランーラのパンジカーでは、*yan dag pa'i ye ses* と置換えられているわけです。それをサンスクリットに直しますなら

は、*tattvajñāna* か *saṃyagjñāna* だろうと思いますが、そうしますと a 句に出て来ております *viñāna* は *tattva-* あるいは *saṃyagjñāna* には現われて来ない、否定される、というふうには理解されます。そうすると、*viñāna* と *jñāna*、サンスクリットのこの二つの言葉は、実は異なった「知」を意味しているんだということに気付くわけですから、唯識の *vijñāna* が別な知、すなわち中観派と言いますか、勝義の知によっては、否定されているんだと読めてくるわけです。そう読むことによって、この第三四偈の意味というものが、はっきりわかってきますし、しかも『中観莊嚴論』の終りの方において、この龍樹の二つの詩頌というものが引用されてくるその意味合いというものもまたはっきりしてきたわけなんです。

まあこのように私は解釈していったのでありますが、その後になって、実はラトナーカラシャーナンティ (*Ratnakara-sānti*) の *Prajñāparāmitopādeśa* (PPU) という書物を見ておりましたら、実はそこに、今紹介しましたような理解を支持してくれる解釈が出ておりました。もっとはやくにラトナーカラシャーナンティの PPU をていねいに読んでおれば、そんなに苦勞しなくて済んだのではないかと、いうことを感ずるわけでございます。^⑧ それはラトナーカラシャーナンティ自身が同じこの龍樹の『六十頌如理論』の第三四偈を引用いたしましたして、それに注釈を加えているのですが、その注釈には、この *viñāna* と *jñāna* というものを別なものと見なしております。『*jñāna* を「全く迷乱のない知」という言葉で置換えているわけです。したがいまして、ラトナーカラシャーナンティが、*jñāna* の方を *viñāna* よりもすぐれた智慧と見なしていたということが、わかるわけなんです。

まあこんな具合にして、後から見ればまさにコロンブスの卵であります。『入楞伽經』に出てきますその *saṃyag-dṛṣṭi* の *saṃyag* の内容、あるいはまた *viñāna* と *jñāna* との内容の相違というものに気付くことによって、実はシャーンタラクシタの思想的立場というものを発見することができたわけです。まあこんなところにテキストを読むことの意味と申しますか、楽しみ、あるいは喜びといったようなものを経験することができたわけなんです。

今、第九一偈と第九二偈の二つの偈の中に、教相判釈・批判哲学の形をとりまして、シャーンタラクシタの瑜伽行中観派の基本的思想というものが、述べられているんだということを紹介したわけでございますが、その点をもう少し詳しく追っていきましょうと思います。第九一偈と第九二偈とパラレルな論述というものを私達は『中観莊嚴論』の第六四偈から六六偈の中に見ることができるようになります。

世俗的なものは、自性として、(1)厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきもの、(2)生滅する属性をもつもの、(3)効果的作用能力をもつもの、と理解されるべきである。(第六四偈)

厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきものは、やはり、前々の自己の原因に依って、後々に同じような「世俗的な」結果が生ずることである。(第六五偈)

それゆえ、「世俗が無因であるならば、不合理である」ということも正しい。もしこの「世俗的な」因が、真実な(勝義の)ものであるならば、それを説明せねばならない。(第六六偈)

まず第六四偈と第六五偈の訳文から検討します。

勝義としては無自性とされる一切の存在は、世俗としては有的な色々な姿、相というものを持っているわけですが、その世俗の相というものが、第六四偈では三つの項目を持って示されるわけです。ひとつは(1)厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきもの、(2)生滅する属性をもつもの、(3)効果的作用能力をもつもの、という三つです。ここに、世俗諦というものはどういうものであるかということが、シャーンタラクシタによって示されているわけです。特に日本語としてはどうもきれいな訳語になっていませんが、「厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきもの、」というこの表現は実は、瑜伽行中観派の世俗諦の定義としては、非常に重要なものでありうと思います。これに相当するサンスクリットは *avicāramāṇya* というものです。この同じ表現が、第九一偈では「原因や結果としてあるもの」ということばで表わされており、第六四偈では三項目をもって示されているわけです。

そしてそういう世俗諦というものは決して、原因がないものではない、世俗の諸相は前々の自己の原因に依って、現じているものである、と第六五偈は語ります。つまり世俗の根拠というものが、識の流れに帰せられているわけです。それが第九一偈では、「ただ知識にすぎない」とか第九二偈では、「唯心（の理論）によって外界のものは無である」と知るべし」というふうに表示されていたわけなんです。このように第六四偈から六五偈及び第九一偈において、世俗諦が唯識に帰せられている点を見ただけですが、この点についてさらに別の資料によって、補強しておこうと思いません。

まず、ジュニャーナガルバ (Jñānagarha) という人でありますが、その人の『二諦分別論註』という書物の中で、世俗諦を定義いたしましたして、*ji har srañ ba* 顕現せるがままのもの、サンスクリットはたぶん *yathadarsanam* だろうと思えますけれども、そういう言葉でもって世俗諦というものを定義しております。このジュニャーナガルバの世俗諦の定義に対しまして、その『二諦分別論註』に注釈を書きましたシャーントラクシタが次のように注釈しているわけです。

世俗は顕現せるがままのものである、とは直接知覚 (*pratyakṣa*) という意味である。^⑨
とまず言っております。さらに

分別という悪事に汚されていず、依他起を自性とし、ただ識の顕現である色等の体は、否定することができないばかりか、もし「否定を」行なうならば、否定する人が、後に、直接知覚〔や推理知〕等によって拒斥されるだけである。

というジュニャーナガルバの文章^⑩がありますが、それに対して次のような解説をシャーントラクシタはするわけです。
（「色等の体」は）どのようなものかというならば、因と縁に依って生じているから依他起を自性とする。なにゆえ（色等の）体は、分別という悪事による汚れを有していないのか、と問うならば（つぎのように答える）。

ただ識の顕現であって、分別を欠く知識の顕現、という意味である。「ただ」という語は分別を伴なうことを否定している。そのような色等は、自証知 (svasahvedana) であるから、否定することができないばかりか、否定を行なうならば、否定する人が後に拒斥されるだけである、と (文章は) 連結する。なにによってかといえば、答える。直接知覚等によって、と。等という語によって推理知等が内にふくまれるはずである。^⑩

さらに、シャーントラクシタ自身の言葉に

自己認識 (svasahvedana) 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、ということと説きおわたことになる。^⑪

というものが見られます。

次に、カマラシーラの文章によって見てみたいと思います。

因縁性のもは、厳密に検討が加えられない限り、好ましく黙認されるものであるが、勝義としてではない。^⑫
つまり、因縁生ということが、avicaryaramaniya ということだということのカマラシーラは、そこで言うわけなん
です。さらに同じカマラシーラの『中観の光 (Madhyamakaloka)』を見てみますと、次のような文章が出てまいりま
す。

その (三性の) うち、吟味されずに承認され、顕現するがままのもので、依って生じている存在、それが依他
起性である。^⑬

以上の資料をつき合わせますと、次のような、等式が出来上がると思います。シャーントラクシタは、世俗諦を言う
時には、実世俗 tathyasahviti という言葉だけでその内容を説明していったのでありますが、その実世俗というも
のは、顕現せるがままのもの || 直接知覚 || 因縁生 || 依他起性 || 唯識の顕現 || 自証知 || 否定することができないもの、
であります。その「否定することができないもの」というのが、換言しますならば、「十分に検討せず黙認すべきも

の」という言葉で表現されるわけです。つまり、われわれが住んでいるこの世俗の世界、それは直接知覚の識の世界であって、因縁によって生じている世界であり、唯識の言葉を借りるならば依他起性の世界であって、まさにこれは識の顕現以外何物でもない、と。現実にはわれわれが生を受けているこの世界は、そっくりそのまま、あんまりあだこうだ言わずに認めるべきものである、というのがシャーンタラクシタの世俗諦の理解であります。そしてその世俗諦というのは、再々申しておりますように、識の流れによって顕現しているものでありますから、世俗諦は、識に帰せられる、とシャーンタラクシタは理解していたわけです。その点が実は、Yogācāra と言われる Yogācāra という側面であったわけだろうと思います。

以上で瑜伽行中観派におきまして、世俗の存在というのが、ただ識、唯心に帰せられている跡を見ることができたとお思います。今度は、その唯心にも執着してはならないこと、唯心とされることも無自性であり、勝義としては、実有でない、とされる点を述べてみたいとお思います。その点は、第六六偈では、世俗の因——識のことです——が、真実な勝義のものではない、といわれております。もしそれが真実なものであるならばそれを説明せよ、と云っているわけです。それが、先程の第九二偈では、c d 句で、

「一切法無自性という」この理論によって、そこ「唯心の理論」においても、真に、無我であることを知るべし。という言葉として、出ているわけであります。

つまり、私達はこのシャーンタラクシタの唯識批判というものを見ることができるところです。先程も述べましたように、唯識の思想というものは、シャーンタラクシタにとりましては非常にすぐれた思想として映っていたわけですが、中観の勝義というものを最高の究極の目標としていたわけですから、唯識の思想は、勝義へ行くための方便として大きな意義を持っていたわけでありませう。

それではこのシャーンタラクシタの唯識批判というものがどうなっているかと申しますと、有相唯識、無相唯識の

両方の唯識に向けられます。有相唯識、無相唯識と言いますが、唯識派である限りは知覚の対象すなわち形象 *ākāra* が、無始爾來の習気の成熟による迷乱の所産である、と考えている点では同じであります。

それではシャーントラクシタにとりまして両者の相違はどこにあるかと申しますと、その習気の成熟によって生じた形象 (*ākāra*) を *tattvika* のものと見るのか、*avicaryaramaniya* のものと見るのか、という点に相違があると考えました。この形象を *tattvika* と判断したのが有相唯識であり、*avicaryaramaniya* と考えていたのが無相唯識であったわけです。

時間の関係上一切の論証を省きまして、この二つの唯識派に対する批判の要点だけを述べておきます。

まず有相唯識派に対しては、かれらが形象の実有性ならびに複数性と識の単一性を主張する点に批判が集中されまゝです。識は一なる単一なもの、知覚の対象である形象は複数ですから、識の「一」と形象の「多」というこの矛盾がどうしてもつきまとうわけでありまして、その矛盾に対してシャーントラクシタは鋭い批判を向けていくわけです。そして、かれら有相唯識派が、形象の実有性をあくまでも主張する限り、その実有ということには空間的な拡がり (*deśa-avānāvasthita*) な、しは空間上の間隙なき存在 (*desanānantaryāvasthāna*) がかならずつきまとうことを認めざるを得ません。これに対しシャーントラクシタは極微論批判を適用したわけです。ここにシャーントラクシタの有相唯識批判の獨創性を見ることができると思います。そして、かれらはその矛盾を解決できないわけですから、知覚作用を合理的に説明できず、従ってシャーントラクシタにとっては与することのできない唯識説となるわけです。

一方、無相唯識派にとりましては、無相ということは知識には形象がないということですから、知識に形象が存在しないと云っていながら、形象が知覚されるという点に批判が向けられます。無相唯識派は、勝義として形象を持っていない識が、迷乱によって生じてくる虚偽な、あるいは遍計所執性としての形象を把握するという、そういう知覚の構造を考えているわけでありませぬ。これに対しシャーントラクシタは、その識と形象というものが、何か峻

別された異なるものとして考えられている点に批判を集中します。

シャーンタラクシタ自身は、自己認識 (svasattvedana) の理論を自己の立場とします。識が自己と同じ識を把握するという構造で知覚が成り立つと考えますから、識は必ず形象を有しているわけです。その場合の形象は識そのものであって識と形象とは内容を同じくするものということになります。その識というものは Prakṣāṭya 照明性を本性としており、また、能・所の二を欠いた不二なるものであって無自性である、とされます。かかる識の顯現は勝義としても認められていたわけです。

従いまして、このような彼の識論からいきますと、後のチベットの伝承で問題になっているシャーンタラクシタは形象真实派なのか、あるいは形象虚偽派なのかというこの議論に関しては、有相唯識派のそれとは異なるという注釈付きでなら形象真实派と言ってもいいでしょう。しかし、誤解を招く恐れがあるとなれば、シャーンタラクシタは瑜伽行中観派の論師としておく方が無難でありましょう。

最後に、以上のようなシャーンタラクシタの瑜伽行中観派としての立場を示すと思えるカマラシーラ及びハリバドラの文章を紹介してまとめるといたします。

実に、一時に、一切法が無自性であると理解できない人は、まず唯心に依って、次第に外境の無自性を理解する。それゆえ、「論理的に検討している人びとには所取も能取も否定される」(『入楞伽經』一〇・一五四前半)といわれる。そのあとで、次第に、心の自性を吟味してそれも無我であると理解して、深遠な理解を¹⁵⁾理解する。

この、『中観の光』の文章は、前述した、いわゆる教相相積を支持する言葉であろうと思えます。

さらに、唯一の未発表資料であるハリバドラ (Haribhadra) の文章を紹介したいと思います。¹⁶⁾

アートマン等をしりぞけて、外境に(心を)止めて、後で、遍計、依他、円成の(三)性を語って「三界は唯心なり」との理解に身を寄せ、その後で、正しい効果的作用に適った実世俗、適なわなない邪世俗という区別によ

る二つの世俗諦を「吟味し」、厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきものは前々の自己の原
因に依存するものである、と説明し、実世俗に立つて顕現せるがままに、幻人によるが如くに、布施等がおこな
われるべきである。そして、勝義としては不生が修習されるべきである、という次第によって、般若波羅蜜に入
るべきである。

この文章の中の「正しい効果的作用に適った実世俗、適なわなない邪世俗」という表現は、次のようなジュニャーナガ
ルヴァの『二諦分別論』第十二偈に相応しております。

（知識が）顕現しているという点では同じであっても、効果的作用能力があるから「実」であり、能力がないか
ら「邪」である、と世俗の分類がなされる。

また、右のハリバドラの文章中の「厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきものは前々の自己の原
因に依存するものである」は、既述のシャーンタラクシタの『中観莊嚴論』第六五偈に相応するといえましょう。こ
のようにして、シャーンタラクシタの思想の基本的立場として紹介しましたものが、ハリバドラの言葉の上にそっく
りそのまま現われているのではないかと思えるわけでございます。

尚、瑜伽行中観派の思想ということでありますならば、ダルマキールティからの影響を見過すことはできません。
しかしながら、今日は時間の都合上一切省略しますが、認識論上の問題につきましては雲井先生の古稀記念論文集へ
一文を寄せておきましたのでそれを参照していただければ結構ですし、論理学上の問題点に関してはローザンヌ大学
のトム・ティレマン氏の論文^⑩を参照していただきたいと思います。

以上、拙い話でございましたが最後まで御静聴下さいましてどうもありがとうございました。

（本稿は昭和六十一年十月二十一日、本学尋源講堂で行われた大谷大学仏教学会公開講演会の筆録に加筆したものである。）

註

- ① 『田辺元全集』第十一卷筑摩書房、一九六三年、「哲学入門」補説第三、四五一—四六〇頁。
 - ② 山口益『般若思想史』法蔵館、一九五一年。
梶山雄一『仏教の思想』空の論理へ中観▽角川書店、一九六九年。
同 “Later Mādhyamika on Epistemology and Meditation,” *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, ed. by Kiyota M., Honolulu, 1976.
 - D. S. Ruegg, “The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India,” *A History of Indian Literature*, Wiesbaden, 1981.
 - 一郷正道「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。
同『中観莊嚴論の研究—シャーメンタラクシタの思想—』文栄堂、一九八五年。
 - 松本史朗「後期中観派の空思想」『瑜伽行中観派』についで『理想』六一〇号、理想社、一九八四年。
 - ③ K. Mimaki, *La Réputation bouddhique de la permanence des choses (sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhaṅgasiddhi)*, Publications de l'Institut de civilisation indienne série in-8°, Paris, 1976, pp. 6-7.
 - ④ 註②に示した一郷論文参照。及び H. Inagaki, *The Anantamukhanirhāra-Dhāraṇi Sūtra and Jñānagarbha's Commentary, A Study and the Tibetan Text*, Nagata Bunshodo, 1987, p. 84, p. 98, p. 100, 参照。
 - ⑤ M. Ichigō ed. *Mādhyamakālaṅkāra*, Buneido, 1985, p. 296.
 - ⑥ *ibid.*, p. 301.
 - ⑦ 『六十頌如理論』第三四偈 cf. Ichigō ed., *op. cit.*, p. 302.
mahābhūtaḍi vijñāne proktaḥ samavarudhyate /
taj jñāne vīgamam yāti nann mithyā vikalpitaḥ //
 - ⑧ PPU, Der. 143a. 4.
- 海野孝憲「Mādhyamakālaṅkāropadeśa の和訳解説」『名城大学人文紀要』第三二集（二〇卷一号）一九八四年、一五頁。

- ⑨ 『二諦分別論細註』 Pek. vol. 100, 299, 47-8
- ⑩ 『二諦分別論註』 Der. No. 3882, 12b²-3.
- ⑪ 『二諦分別論細註』 Pek. vol. 100, 300, 1^a-2ⁱ.
- ⑫ 『中觀莊嚴論註』 Ichigō ed. op. cit., p. 290, 7-8.
- ⑬ 『中觀莊嚴論細註』 ibid., p. 213, 6-7.
- ⑭ 『中觀之光』 Pek. vol. 101, 46, 48-7.
- ⑮ Ibid., Pek. vol. 101, 49, 5^a-50, 1^a.
- ⑯ 『現觀莊嚴の光明』 U. Wogihara ed. p. 594, 18-25.
- atmānāhīkaraṇena bāhye'rthe pratiṣṭhāpya, paścāt kalpitaparatantrapariṇiṣpannasvabhāvākathanena traidhātu-kacitanmātrāvagame niyojya, tadanu samyagarthakriyāsu योगam ayogyam tathyātathyabhedena samvritisatyadvayam avicāraikaramyam⁽²⁾ pūrvaṇpūrvasvākāraṇādhiṇaṇ nirḍiṣya, tathyasamvrtan shtivā yathādarśanaṇ māyā-puruṣeṇeva dānādy ācaritavyaṇ, paramārthato 'nutpādāś ca bhāvayitavyaḥ ity evaṇ krameṇa prajñāpāramitāyām avatārayitavyaḥ.
- (1) -dvayam の後へ、チベツト譯 rnam par dpyod do に相当する Skt. を補なつて和訳する。cf. Pek. vol. 90, 171, 1.
- (2) Wogihara ed. 伏, -ramya-pūrva-
- ⑰ 一郷「タルモキールテイヒンシャーインタラクスタ」『雲井昭善博士古稀記念 仏教と異宗教』平楽寺書店、一九八五年。
- ⑱ Tom Thillemans:
- The [neither one nor many] argument for *Sūnyatā*, and its tibetan interpretations: background information and source materials, *Etudes de Lettres*, 1982 no. 3, Université de Lausanne.
- The "neither one nor many" argument for *Sūnyatā* and its tibetan interpretations, *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, Heft 11, Wien 1983.
- Two tibetan texts on the "neither one nor many" argument for *Sūnyatā*, *Journal of Indian Philosophy* 12, 1984.

追記

右の講演後、松本史朗氏より拙著に対する書評「後期中観思想の解明にむけて——一郷正道氏『中観莊嚴論の研究』を中心に——」（『東洋学術研究』第二五卷第二号、昭和六一年十一月十日）が出た。それは、小生のテクニストの誤読、不十分な理解、勉強不足を指摘されたきびしいものであった。それらの御批判は謙虚に受けとめ、感謝し、今後の研究に資するつもりである。同時に、瑜伽行中観派乃至シャーントラクシタの思想理解にあたっての見解の相違も一層はつきりしたように思えるゆえ、右講演録の掲載も無意味ではないと考える。

氏は、「シャーントラクシタ師資は、言説においては、外境が有ると主張した」というシャーキャチャクデンの理解を支持して御自分の見解を述べられる。そのような主張が『中観莊嚴論』にあるとは思えないが、その根拠は、世俗諦の定義である「厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきもの」という言葉にあるようである。つまりシャーントラクシタにとって、世俗とは世間極成ということであるから、有外境論も唯識派の厳密な検討がくわえられれば否定されるが、一般の人の理解では許されることである、という理解であると推測される（『書評』一九七頁、『理想』一九八四年六〇一号、一五七—一五八頁）。

しかし、右講演の末尾にも引用したが、ハリバドラも「厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきもの（＝世間極成）は、前々の自己の原因に依存するものである」といっている。これが『中観莊嚴論』の第六五偈の内容であることは既述の通りである。カマラシーラが「世俗の因は、前々の無始爾来のものであるといわれている故に」と注釈している（*Tejig ed. op. cit.*, p. 211, 8-9）ことからしても、この「前々の自己の原因」（*purvaparivatsakāraṇa*）とは、識の流れを意味するとしか理解できない。とすれば、世間極成＝唯識と宣言しているに他ならない。又、問題の第九一偈は、再説すれば、a句の「原因や結果としてあるもの」とは因縁生のことであり、それを「ただ知識にすぎない」（b句）といっている。が、その「因縁生」は、「世間極成」と並んで世俗諦の定義であることも既述した通りである。従って、シャーントラクシタが世俗において外境有を認めているとはいえないと思う。そして、『中観莊嚴論』第六四—六六偈と第九一—九二偈とは同一内容を語るものと理解する小生は、松本氏の「仮説的用語」である「世俗唯識説」も「方便唯識説」も『中観莊嚴論』には述べられているように思えてならない。シャーキャチャクデン流のシャーントラクシタ観もツォンカバ流のそれも同一テクニストに依っているとすれば、テクニストの読解の相違がこのような相反する結果を招いているわけである。