

円成実性の位置

池 田 道 浩

I 問題の所在

『中辺分別論』は以下の有名な偈で始まる。

abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate /
sūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate //

(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, I, 1, Nagao ed. Tokyo 1964, p. 17)

虚妄分別は有る。そこ（虚妄分別）に二つのものは存在しない。しかし、そこ（虚妄分別）に空性が存在し、そこ（空性）にまたそれ（虚妄分別）が存在する。

かつて、長尾雅人博士はこの偈に対し以下のような解釈を示された。

『中辺論』の場合は、①ただ一つの同じ物、すなわち虚妄分別が、「存在しない」無と「存在する」有との両者の主語である。虚妄分別にとって本質的な主観・客観の二者が否定され、それ故に空性がある。そして空であるものの空性そのものは、決して否定されず、決して無ではなく、そのような空性の世界のまっただ中において、新たに虚妄分別が見出される。これが「無の有」ということにつながる。ここでは、②同じ一つのものが、いわば存在と非存在という「二重構造」を持つことになる。（長尾雅人「空性に於ける「余れるもの」」「中観と唯識」1978年, pp. 551-552, 下線および①②の番号は引用者）

長尾博士の解釈は「①一つの同じものが有と無との主語であり、②その同じ一つのものが存在と非存在という二重構造を持つ」という二点に要約されると思われる。

私見によれば、①の解釈は適切ではないように思われる。なぜなら、存在すると規定されているのは虚妄分別であり、存在しないとされているのは「二 (dvaya)」である。それぞれの主語は異なっており「同じ一つのもの」ではない。ここには虚妄分別の存在と空性の存在という二つのものの存在が説かれていると考えられる。

筆者に引っかかっているのは②の解釈である。『中辺分別論』では虚妄分別が依他起性であり、空性は円成実性と規定されている¹⁾。「依他起性としての虚妄分別」と「円成実性としての空性」という二つは、はたして「同じ一つのものとして二重構造をなしている」と考えることができるのかというのが筆者の疑問である。依他起性と円成実性との関係は、基体と属性、有法と法、dharmin と dharma という関係でいえば、どちらが上であり下なのか。このような依他起性と円成実性との位置関係は、唯識説導入以前の三性説と導入以後の三性説では異なっているようにも思われるのである。

本稿は、円成実性がどの場所に位置しているかという点を中心に、依他起性と円成実性との関係を考察するものである。

II 『中辺分別論』における円成実性の位置

先の『中辺分別論』第一章第一偈に対し、世親は「余れるもの (avaśiṣṭa)」としての空性が説かれているとしている²⁾が、この偈では虚妄分別と空性とが共存しており、「余れるもの」を説くほどにはまだ徹底された状態ではない。なぜなら『中辺分別論』ではこの状態よりもさらに一步先の段階が存在し、そこで最終的に残存するものが説明されるからである。その段階とは、依他起性である虚妄分別すらも消滅した円成実性のみの状態だと考えられる。以下の記述はその状態を表現したものと解釈できるのではなかろうか。

artha-satvâtma-vijñapti-pratibhâsam prajāyate /
vijñānaṃ nâsti câsyârthas tad-abhāvât tad apy asat // I, 3 //
abhūtaparikalpatvaṃ siddham asya bhavaty atah /
na tathā sarvvathā 'bhāvât tat-kṣayān muktir iṣyate // I, 4 //

(Nagao ed. pp. 18-19)

対象として、有情として、我として、識別として顕現した識が生じる。しかし、それ(識)の[四つの]対象は存在しない。それ(対象)が存在しないからそれ(識)も存在しない。

それ故に、それ(識)が虚妄分別であることが成立する。なぜなら、[識は]そのままであるのではなく、まったく存在しないのでもないからである。それ(識)の滅によって解脱があると認められる。

この記述には、虚妄分別である識の消滅する状態の存在することが説かれてい

る³⁾。また、以下の記述では、円成実性だけが勝義において存在し、遍計所執性と依他起性は存在しないことが述べられている。

paramārthan tu ekatah // III, 10d // (Nagao ed. p. 41)

しかし勝義は「三つの自性のうち円成実性という」一つにもとづく⁴⁾。

さて、このような『中辺分別論』の円成実性は基体レベルであるのか、それとも、属性レベルに位置しているのかを考察しよう。

まず、この円成実性は基体レベルではなく属性レベルであるとも考えることもできなくはない。即ち、基体である依他起性が遍計所執性という属性を捨てて、円成実性という新しい属性をもつという解釈である。『中辺分別論』に則して言えば、「世俗においては依他起性である虚妄分別は遍計所執性を伴い、あたかも外界に対象が存在するかのようであるが、勝義においては遍計所執性を捨てて、外界の非存在という空性を属性として持つ」ということになるであろう。しかしながらこのような考え方は「基体としての依他起性の存続」を前提にしている。この場合、勝義において円成実性と依他起性（正確に言えば「世俗において依他起性とよばれていたもの」という二項が必要となるが、『中辺分別論』で勝義に実在するのは円成実性のみであり、そこにはもはや依他起性は存在しない。また、この「依他起性の無い円成実性のみ」という状態を「基体なき空性のみ⁵⁾」と解釈し、円成実性が属性レベルにあるとすることも、以下の理由によって不可能だと思われる。

『中辺分別論』において空性が基体レベルであること、つまり円成実性が基体であることを論証することはそれほど難しいことではない。なぜなら、以下の記述に明らかだからである。

tathatā bhūta-koṭiś cānimittam paramārthatā /
 dharma-dhātuś ca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ // I, 14 //
 ananyathā-'viparyāsa-tan-nirodhārya-gocaraiḥ /
 hetutvāc cārya-dharmmāṇām paryāyārtho yathā-kramam // I, 15 //

(Nagao ed. p. 23)

真如、実際、無相、勝義、法界、これらが空性の同義語である。

不変異、不顛倒、その滅、聖者の認識領域であることによって、また、聖なる法の原因であることによって、順次に同義語の意味が「知られるべきで」ある。

界(dhātu)が、円成実性であるところの空性の同義語であるならば、『中辺分別論』の見解は以下の『大乘阿毘達磨經』の所説とも共通することになるであろう。

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ /
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇāhigamo 'pi vā //

(*Trimsikā*, Lévi ed. p. 37, ll. 12-13)

無始時來の界は、一切法の同一の所依である。それがあるとき一切の趣があり、涅槃の獲得もある⁶⁾。

以上のように、『中辺分別論』における円成実性は、属性ではなく、基体レベルに位置していると考えることができる⁷⁾。

III 実在論的三性説における円成実性の位置

三性説という思想がその当初から唯識説に結びついていたのではないことはすでに多くの研究者によって指摘されている⁸⁾。また、唯識説の導入による三性説の変化も明らかになっている⁹⁾。

唯識説の導入以前、瑜伽行派では外界の事物 (vastu) の実在が素朴に主張されていた¹⁰⁾。無我説を標榜する仏教にあって、瑜伽行派は一時的にせよ、個物の勝義的実在を大っぴらに表明した学派であると判断することは誤りではないと考えられる。『瑜伽師地論』『攝決択分』は『菩薩地』『真実義品』の見解を継承し、事物を真如と規定する。

真如とは何か。法無我によって特徴づけられたもの (rab u phyed pa, prabhāvita) であり、聖者の智の領域であり、一切の言語表現の言葉の基体となっていない事物である。(*Viniścayasamgrahani*, D. ed. Zhi, 287b²⁻⁴, P. ed. Zi, 302b³⁻⁴)

三性説を説く最初期の文献である『解深密経 (Samdhinirmocanasūtra)』がこのような実在論の強い影響を受けていることは以下の記述にも明白である。

「善男子よ、一切法が一切法と言われるのはただ二つだけである。即ち、有為と無為である。そのうち、有為は有為でもなく無為でもないのである。無為は無為でもなく有為でもないのである。」

[以下のように] 言った。

「おお仏の子よ。どのように、有為は有為でもなく無為でもなく、無為もまた無為でもなく有為でもないのでしょうか。」

「善男子よ。有為と言われているそれは、教主によって設定された語句であり、およそ何であれ教主によって設定された語句は、分別より生じたものであり言説として言語表現されたものであるが、およそ何であれ分別より生じたものであり言説

として言語表現されたものは、様々な分別の言説として言語表現されたものであり、全く成立していないため、有為ではないのである。

善男子よ、無為と言われているそれもまた言説の範囲に属すものであるが、有為と無為に属さない何らかのものも、言語表現されるならば、それもそれと同じようなものとなり、それもそれと同じようなものとなるであろう。

言語表現は事物無くしてはありえない。その事物とはいかなるものか。諸々の聖人が聖智と聖見によって言語表現することなく現等覚しているものであって、言語表現できないその法性を現等覚させるために有為という名称を設定したのである。

善男子よ。無為と言われているそれも、教主によって設定された語句であり、およそ何であれ教主によって設定されたその語句は、分別より生じたものであり言説として言語表現されたものであるが、およそ何であれ分別より生じたものであり言説として言語表現されたものは、様々な分別の言説として言語表現されたものであり、全く成立していないため、無為ではないのである。

善男子よ、有為と言われているそれもまた言説の範囲に属すものである。有為と無為に属さない何らかのものも、言語表現されるならば、それもそれと同じようなものとなり、それもそれと同じようなものとなるであろう。

言語表現は事物無くしてはありえない。その事物とはいかなるものか。諸々の聖人が、聖智と聖見によって、言語表現することなく、現等覚しているものであって、言語表現できないその法性を現等覚させるために、無為という名称を設定したのである。(Samdhinirmocanasūtra, Lamotte ed. Louvain 1935, I, 1-3, D. ed. No. 106, Ca, 3a⁵-b⁶, P. ed. No. 774, Ngu, 3a⁶-4a²)¹¹⁾

[中略]

「愚かなる本性を持っておらず、真実を見、聖なる出世間の智慧を獲得して、一切法の言語表現できない法性を明白に知っている有情は、その有為と無為を見、あるいは聞き、以下のように考える。すなわち、「有為であれ無為であれ、なんであれ顕現するものは存在しないが、有為と無為の想と、有為と無為の同義語の想を生じ、分別を生じ、幻のようなこの行の相は存在し、慧を迷乱させるこのことは存在する」と考えて、彼等を見た通り聞いた通りにそれに非常に強く固著し執着して「これは真実だが他は偽りである」と言説をなさないが、以上のように意味を知らしめるために言説をなすのである。彼はそれらに関して後に考察する必要がないのである。

善男子よ。そのように諸々の聖人はその事物を聖智と聖見によって言語表現する

ことなく [現等] 覚し、言語表現できないその法性を現等覚させるために有為と無為という名称を設定したのである。 (Lamotte ed. I, 5, D. ed. Ca, 4b⁶-5a³, P. ed. Ngu, 5a2-5a8)¹²⁾

以上の記述によれば、言語表現不可能な事物がまず先行して存在し、その事物に「有為」とか「無為」という名称がたまたま付けられているということになるであろう。ここには「言語表現に対する事物の絶対的先行性」が説かれており、この記述を文字通りに理解すれば、事物とは有為であるとも、無為であるとも言えないということになる。

ここに説かれている事物が基体レベルに位置することは容易に想像がつくように思われる。基体としての事物に対し、世俗においては何らかの言語表現が属性として結びつき、勝義においては「言語表現の無」が結びつく。このような構図においては、属性であるところの言語表現はあくまでも暫定的のものであり、基体である事物それ自体は永遠に言語表現されることがないのである。

さて、『解深密経』の三性説を検討しよう。本稿の基本的問題は、円成実性とは基体なのか、それとも属性なのか、という点である。

『解深密経』の三性説の規定は以下の通りである。

グナアーカラよ、諸法の特質はこれら三つである。三つとは何か。遍計所執の特質と依他起の特質と円成実の特質とである。

グナアーカラよ、そのうち、遍計所執の特質とは何か。どんなものに対してであれ、言語表現が仮設されたために、諸法の自性あるいは差別として、名称や符牒として設定されたものである。

グナアーカラよ、諸法の依他起の特質とは何か。諸法の縁起にほかならない。すなわち、「これある故に彼あり、これ生ずるが故に彼生ず、すなわち、無明の縁によって諸行あり」から「そのように純大苦蘊が生じる」に至るまでである。

グナアーカラよ、諸法の円成実の特質とは何か。諸法の真如であり、菩薩達が精進を因とし、良き如理作意を因とすることによってそれ（真如）を理解し、その理解の修習を完成することによってまた無上正等覚に至るまでを完成するところのものである。 (Lamotte ed. VI, 3-6, D. ed. Ca, 14a⁵-b², P. ed. Ngu, 15a⁸-b⁶)¹³⁾

以上の記述では円成実性は真如として説明されているが、これだけでは円成実性が基体レベルのもの、つまり「それ以前まで「依他起性」と呼ばれていた、遍計所執性の存在しなくなった依他起性」であるのか、属性レベルのもの、つまり「依

他起性に遍計所執性が存在しないという概念、観念」であるのかがはっきりしない。

先に引用した「摂決択分」では基体レベルに存在する事物が真如と規定されており、この『解深密経』の円成実性も真如と規定される。この二つの真如を同一と判断し、円成実性を「それ以前まで「依他起性」と呼ばれていた、遍計所執性の存在しなくなった依他起性」とする解釈もある¹⁴⁾が、それにもかかわらず、筆者はこの円成実性を「依他起性に遍計所執性が存在しないという概念、観念」と考えたい。この私見の論証は極めて難しいと考えられるが、ここでは以下のごく素朴なことを指摘したい。

『解深密経』においては円成実性は三無自性性のうちの勝義無自性と規定され「虚空」に喩えられる¹⁵⁾。また、そのような主張自体は了義であるとし、その了義の教えが「干生姜 (bca' sga, sunṭhi)」「絵の台版 (ri mo bri ba'i gzhi, citrādhāra)」「バター (chab mar, ghrta)」「虚空」の四つに喩えられている¹⁶⁾。このような表現からは「森羅万象に遍在するもの」という概念的観念的なイメージが伝わってくるが、この比喩は「言語表現に絶対的に先行する事物」という個物にはあてはめられない。従って、『解深密経』で説かれる円成実性は事物ではなく、概念的なもの、観念的なものと考えたい。筆者のこの推論からいえば、『解深密経』の円成実性は基体レベルではなく属性レベルに位置していると判断できる。

このことは以下の三性説に対する比喩のほうが理解しやすい。

グナーカラよ、ちょうど、例えば、とても透明な水晶が色と合わさる、そのように依他起の特質における遍計所執の特質の言説の熏習を知るべきである。ちょうど、例えば、とても透明な水晶を、宝石であるサファイアやブルーサファイアやルビーやエメラルドや黄金であると誤って把握する、そのように依他起の特質における遍計所執の特質であると把握されると知るべきである。グナーカラよ、ちょうど、例えば、とても透明な水晶それ自体のように、依他起の特質を知るべきである。ちょうど、例えば、とても透明な水晶それ自体は、宝石であるサファイアやブルーサファイアやルビーやエメラルドや黄金の特質としては永久に永遠に成立しておらず無自性である、そのように依他起のその特質は、遍計所執のその特質としては永久に永遠に成立しておらず、無自性であることによって円成実の特質を知るべきである。 (Samdhinirmocanasūtra, Lamotte ed. VI, 9, D. ed. Ca, 15a¹⁻⁵, P. ed. Ngu, 16a⁶-b³)¹⁷⁾

(46)

円成実性の位置 (池田)

このように『解深密経』の三性説では、勝義においても依他起性と円成実性との二つの要素が存在している。世俗において遍計所執性が位置していた場所に、そのまま、勝義において円成実性が位置することになる¹⁸⁾。この構図は先に検討した唯識説を前提とする『中辺分別論』のそれと同一ではない。

IV 結論

以上の考察による結論は平凡なものである。

* 『解深密経』の三性説と『中辺分別論』の三性説は、円成実性の位置が異なっている。

(1998年7月7日)

注

- 1) 『中辺分別論』においては、虚妄分別=依他起性、二の無=空性=円成実性と規定される。「妄想されたもの(遍計所執性)、他に依るもの(依他起性)完全に成就されたもの(円成実性)が説かれたのは[それぞれ順次に]対象であるから、虚妄なる分別であるから、二が存在しないからである。(kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca / arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ // *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, I, 5, Nagao ed. p. 19)」
- 2) evaṃ yad yatra nāsti tat tena sūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīty aviparītaṃ sūyatā-lakṣaṇam udbhāvitam bhavati / (*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 18, ll. 4-7), 「余れるもの」については以下の研究を参照。長尾雅人「余れるもの」『印仏研』16-2, 1968年, pp. 497-501, 同「空性に於ける「余れるもの」」『中観と唯識』1987年, pp. 542-560, D. S. Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du gotra*, Paris 1969, pp. 320-332, 向井亮「『瑜伽論』の空性説—『小空経』との関連において—」『印仏研』22-2, 1974年, pp. 900-907, 同「阿含の<空>に対する大乘の解釈とその展開」『印仏研』31-2, 1983年, pp. 785-788, 水尾寂芳「瑜伽行派における「余れるもの」の展開」『印仏研』32-1, 1983年, pp. 182-183, 袴谷憲昭「空性理解の問題点」『理想』610, 1984年, pp. 50-64 (後に『本覚思想批判』1989年, pp. 35-54に収録)。「余れるもの」を考察する場合、その「余れるもの」の位置と、他にも「余れるもの」が存在していないかということに注意すべきだと考えられる。『中辺分別論』の場合、もちろん空性も余っているであろうが、同時に虚妄分別も余っているのである。

- 3) この記述に関する問題点については拙稿「依他起性、雑染、清浄」『駒澤短期大学仏教論集』第3号、1997年、pp. (19)-(28). ただし、安慧は「識=虚妄分別=依他起性」の滅とは解釈せず、遍計所執性である「二 (dvaya)」の滅と解釈している。「それ故に、決定的に虚妄分別は有り、二は無いと承認されるべきである(ato 'vaśyam abhūtapalikalpabhāvo 'bhyupagantavyo dvayābhāvaś ca, *Madyāntavibhāgaṭikā*, Yamaguchi ed. repr. 1966, p. 21, ll. 24-25, 山口益『中辺分別論釈疏』再版、1966年、p. 29)。」
- 4) この個所はツォンカパ(Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419)が、唯識派における勝義の規定の矛盾を論じる際に問題にする個所である。拙稿「二種の三性説に対するツォンカパの見解」『曹洞宗研究員研究紀要』第28号、1997年、p. 341. このツォンカパの見解はチョナン派のトゥルプパ(Dol bu pa Shes rab rgyal mtshan, 1292-1361)に対するものである。拙稿「トゥルプパの三性説解釈とツォンカパの批判説」『日本西藏学会々報』第41-42号、1997年、pp. 51-19も参照されたい。
- 5) 松本史朗「ツォンカパと離辺中観説」『チベット仏教哲学』1997年、pp. 248-349参照。松本博士は、「諸法の自性」を勝義と解釈するチャンドラキールチが「諸法の自性(空性)」という勝義と「自性(空性)だけ」という勝義を区別していたことを指摘され、この区別は Bhāviveka の説を継承したものであると論じられた。
- 6) この偈の思想的意味については、松本史朗「唯識派の一乗思想について——乗思想の研究(II)——」『駒澤大学仏教学部論集』第13号、1982年、p. 306参照。瑜伽行派における法界の解釈については袴谷憲昭「真如・法界・法性」『批判仏教』1990年、pp. 256-165, 勝呂信静「初期唯識思想の研究」1989年、pp. 371-381参照。また、以上の『中辺分別論』の円成実性解釈は松本博士による dhātu-vāda の規定にもおおむね合致する。「一切は下にある“locus” [以下Lと略]と上にある“super-locus” [Sと略]とに二分されるが、“dhātu-vāda”の構造上の特徴を挙げれば、次の通りである。①LはSの基体(locus)である。②故にLはSを生じる[原因である]。③Lは単一であり、Sは多である。④Lは実在であり、Sは非実在である。⑤LはSの本質(ātman)である。⑥Sは非実在ではあるが、Lから生じたものであるから、またLを本質とするから、ある程度の実在性をもつ、または、実在性の根拠をもつ。(松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」『縁起と空——如来蔵思想批判——』1989年、p. 5)」
- 7) しかし、問題が無いわけではない。『中辺分別論』では五事のうち、正智(samyagjñāna)と真如(tathatā)とが円成実性に配当されており(III, 13cd)、円成実性は認識主体である智であると同時に、その智の対象でもあるという構図をとっている。「認識の主体」と「認識の対象」という二つの円成実性を両方とも基体

レベルと解釈できるかは疑問であり、筆者には判断しかねる(認識主体と認識対象との二つに分けて考えるという時点で既に唯識的ではないのかもしれない)。しかし、先に引用した空性の同義語を示す I, 15 では「認識の主体」という意味は薄い。この種のテキストに文脈上の温度差があるのは仕方のないところではあるが、判然としない点が残る。「円成実性は認識主体であると同時にその対象でもある」という問題は、チャンキャ (I Can skya Rol pa'i rdo rje, 1717-1786) も詳しく論じている (*Grub mtha' rnam bzag, Śatapiṭaka series, Vol. 233, Buddhist philosophical systems, Ka, 169a¹-176a³*)。『中辺分別論』の勝義の解釈が中観派の Bhāviveka にも強い影響を与えていることについては、Akira Saito, *Bhāviveka and Madhya(anta)vibhāga / -bhāṣya, Journal of Indian and Buddhist Studies*, 46-2, 1998, pp. (23)-(29)参照。

また、空性 (= 円成実性) が基体であるとすれば、その空性の定義とそもそも矛盾してしまうという問題が生じる。冒頭に引用した I, 1 および I, 5 では空性が「二の無」と定義され、世親釈ではこの「二の無」は「所取能取の無」とされている。世親釈の通りであるとすれば、空性 (= 円成実性) とは単に「遍計所執性の無」であり、虚妄分別 (= 依他起性) の属性の域をでない。菅原泰典「初期唯識思想に於ける三性説の展開」『文化』48-3・4, 1985年, pp. 40-47 では「二の無」を「遍計所執性と依他起性の無」とする可能性が指摘されている。この見解がうまく論証できればこの問題も消滅すると思われる。

- 8) 例えば、勝呂信静「唯識説における真理概念」『法華文化研究』第2号、1976年、pp. 38-39, p. 41, 同「唯識説の体系の成立」『講座・大乘仏教』8、唯識思想、1982年、p. 81, 85, 同「唯識と法性」『平川彰博士還暦記念論集、仏教における法の研究』1985年、p. 244, 同『初期唯識思想の研究』1989年、pp. 306-307, 高崎直道「瑜伽行派の形成」同 pp. 17-18, 竹村牧男「唯識の構造」1985年、p. 49, 兵藤一夫「三性説における唯識無境の意義(1)」『大谷学報』69-4, 1990年、pp. 25-26.
- 9) 前掲兵藤論文、および、同「三性説における唯識無境の意義(2)」『大谷学報』70-4, 1991年、pp. 1-23. 兵藤氏は唯識説の採用によって生じた nimitta の解釈の変遷を指摘している。また、筆者も「勝義における依他起性の非実在」という観点からいくつかの考察をしたことがある。拙稿「依他起性は実在するか」『駒澤大学仏教学部論集』第27号、1996年、p. (47)-(59), 「『菩薩地』「真実義品」における二つの vastu」『印仏研』45-1, 1996年、pp. (151)-(153), 「トゥルプパの三性説解釈とツォンカパの批判説」『日本西藏学会々報』第41-42号、1997年、pp. 51-59, 「依他起性、雑染、清浄」『駒澤短期大学仏教論集』第3号、1997年、pp. (19)-(28), 「二種の三性説に対するツォンカパの見解」『曹洞宗研究員研究紀要』第28号、1997年、pp. (33)-(43).

- 10) 代表的なものに、「菩薩地」「真実義品」のいわゆる「空性の定型句」がある。「更にまた、どのように空性は正しく理解されるのか。そこ(A)にそれ(B)が存在しないなら、それ(A)はそれ(B)について空であると正しく観察し、更にそこに余れるもの(C)があれば、それはここに存在すると如実に知る。このことが如実であり不顛倒な空性に入ることだと言われる。例えばそれは、既に説かれたような、色等と名付けられる事物(A)には、「色である」云々という仮設された言葉(*prajñapti-vāda*)を本質とする属性(B)は存在しない。それ故に、その色等と名付けられる事物(A)は、その「色である」云々という仮設された言葉を本質とすること(B)について空である。更に、その色等と名付けられる事物において余れるもの(C)とは何か。すなわち、まさにその「色である」云々という仮設された言葉の拠り所(*āśraya*) [が余れるもの(C)]である。そして、その二つ、すなわち、「ただ事物のみが存在していること」と「ただ事物のみに対してただ仮設のみがあること」とを如実に知る。
(*Bodhisattvabhūmi*, Dutt ed. p. 32, ll. 12-19, Wogihara ed. p. 47, l. 16-p. 48, l. 2)
- 11) 伊藤秀憲「和訳チベット訳解深密経(一)」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第6号、1972年、pp. 4-5, John Powers, *Wisdom of Buddha, The Saṃdhinirmocana Sūtra*, Berkeley 1995, pp. 10-14 参照。
- 12) 前掲伊藤和訳 p. 6, Powers, *op. cit.* pp. 18-20 参照。この個所に対する諸注釈の見解の相違については栗原広海「『解深密経』における二諦と三性—註釈書による第一章の研究—」『真宗研究』第20輯、1975年、pp. 1-15 参照。
- 13) 伊藤秀憲「和訳チベット訳解深密経(二)」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第7号、1973年、pp. 6-7, 袴谷憲昭「唯識の解釈学—『解深密経』を読む—」1994年、pp. 80-87, Powers, *op. cit.* pp. 81-83 参照。
- 14) 例えば、中観派の Kamalaśīla (740-795) は「中観光明論 (*Madyamakāloka*)」で「中観派も三性説の規定を承認しないわけではない (D. ed. No. 3887, Sa, 150a³, P. ed. No. 5287, Sa, 162b⁵⁻⁶)」と言い『解深密経』の三性説を以下のようにまとめている。「考察されず一般に承認され、顕現するままのものであり、幻のように、依って生じている存在、それが依他起性である (D. ed. Sa, 150a⁴, P. ed. Sa, 162b⁶⁻⁷)」「幻等と相違の無い他ならぬその依他起性において、常や無常等の勝義的なものの自性として増益されたもの、それが遍計所執性である (D. ed. Sa, 15ab²⁻³, P. ed. 163b⁶⁻⁷)」「一切法が勝義として、常に本性としては他ならぬ無自性として存在していることが円成実性である (chos thams cad don dam par rtag tu rang bzhin gyis ngo bo nyid med pa kho nar gnas pa gang yin pa de ni yongs su grub pa'i ngo bo nyid yin te, D. ed. Sa, 151b¹, P. ed. 164a⁷, 一郷正道「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(2)」『京都産業大学論集』22-3, 1993年、pp. 111-113 参照)」
Kamalaśīla の記述では円成実性が事物であるのか概念であるのか、基体なのか属

性なのかという区別は曖昧である。Kamalaśīla の年代については H. Krasser, *On the Relationship between Dharmottara, Śāntarakṣita and Kamalaśīla, Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, NARITA 1989, Narita 1992, Vol. 1, pp. 151-158* 参照。

兵藤一夫氏は『解深密経』の三性説について以下のように解釈する。

「『解深密経』に説かれる三性説は次のように言えるであろう。本性として無自性・不可言説な縁起する諸法が遍計所執相である言語表現の所依とされることによって雑染な依他起相に変貌する。しかし、この依他起相に対して遍計所執相として執着しない、即ち言語表現を離れるならば、円成実相、即ち本来の諸法の本性である無自性・不可言説の法相が現れる。(兵藤一夫「三性説における唯識無境の意義 (1)」『大谷学報』69-4, 1990年, p. 33)」そして引き続き、「摂決択分」の三性説を検討して以下のようにおっしゃっている。「遍計所執性は因相に対して言語表現することによって生じた自性や属性である。依他起性は、遍計所執性に対する執着を伴った縁起性であって、雑染なものである。即ち、依他起性は言語表現の所依となった事物であり、因相である。円成実性は真如である。即ち、遍計所執性を離れた、言語表現の所依ではなくなった事物、本来の不可言説なあり方をした事物である。この三性のそれぞれは、『解深密経』のそれと同じものである。(兵藤一夫「三性説における唯識無境の意義 (2)」『大谷学報』70-4, 1991年, p. 3, 下線引用者)」このように氏は『解深密経』の円成実性を事物と解釈している。

竹村牧男博士は「いずれにせよ、『解深密経』の三性説では、言語世界と、その所依となる縁起・有為の世界と、それが言語上の有を離れているという真如等の、三つの世界としての三性説が「一切相品」「無自性相品」を通して説かれているのである。(『唯識三性説の研究』1995年, p. 74, 下線引用者)」と、円成実性を概念的なものとして解釈なさっている。

勝呂信静博士は接尾辞「-tā」に注目し、個物と観念、物と概念とを厳密に区別し、その間に揺れる円成実性を論じておられる。勝呂信静「唯識と法性」『平川彰博士還暦記念論集、仏教における法の研究』1985年, pp. 241-265 同「初期唯識思想の研究」1989年, p. 395, 註42参照。

この種の学術的な論文においては先行業績を全て網羅すべきであるが、本稿にそれが欠けていることを遺憾に思う。ただし、『解深密経』の三性説に対する解釈には異論が少なくないことがその注釈書にも伝えられている。前掲栗原論文参照のこと。

- 15) *Samdhinirmocanasūtra*, Lamotte ed. VII, 7, D. ed. Ca, 17b²⁻³, P. ed. Ngu, 19a²⁻³, 伊藤秀憲「和訳チベット訳解深密経 (三)」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第8号, 1974年, p. (3), 前掲袴谷和訳, p. 141, Powers, *op. cit.* pp. 100-103 参

照。

- 16) *Samdhanirmocanasūtra*, Lamotte ed. VII, 28, D. ed. Ca, $24a^2 \cdot b^3$, P. ed. Ngu, $26a^3 \cdot b^5$, 伊藤秀憲「和訳チベット訳解深密経（四）」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第9号, 1975年, pp. (3)-(4)。前掲袴谷和訳, pp. 200-203, Powers, *op. cit.* pp. 134-137 参照。
- 17) 前掲伊藤和訳（二）、p. 8, 前掲袴谷和訳, pp. 102-103, Powers, *op. cit.* pp. 85-87 参照。
- 18) ここで注意しなければならないと思われるのは、依他起性に対する不言及である。遍計所執性が存在する場合に依他起性と呼ばれていた基体は、その遍計所執性が消滅して円成実性が現れたときにはどのような状態にあるのか。このような基体としての依他起性の行方について『解深密経』は何も言及しない。乱暴な表現で言えば「言わなくてもわかるだろう」といった暗黙の了解の磁場がここには満ち満ちていると筆者には感じられる。