

Kamalasila著『中観光明論』における”世俗知に依拠した無自性性論証”の成立について

Keira, Ryusei / 計良, 龍成

(出版者 / Publisher)

法政哲学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政哲学 / 法政哲学

(巻 / Volume)

9

(開始ページ / Start Page)

15

(終了ページ / End Page)

27

(発行年 / Year)

2013-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008785>

Kamalaśīla 著『中觀光明論』における

『世俗知に依拠した無自性性論証』の成立について^①

計 良 龍 成

一、はじめに

インド仏教後期中観派の学者 Kamalaśīla (c.740-795) は、主著と見なされる『中觀光明論』(*Madhyamakaloka* 以下、MA)の中で、一切法の無自性性 (*nirsvabhāva*)^②、即ち、「一切の存在(法 *dharma*)は勝義として (*paramārthas*) 本性(自性 *svabhāva*)を持たないこと」を積極的に論証することを企てた。その論証において、彼が実際行っているのは、世俗の事物の上に勝義として存在していると他者によって捏造(増益 *samāropa*)された本性(自性)を推論(*anumāna*)によって否定することである。即ち、彼は「一切法は、勝義として〔存在すると他者によって捏

造・構想された〕自性を持たない」という命題を中観派自らの主張として論証しているのである。^③ 彼は世俗の自性の存在は認めており、それを否定することはない。勝義の自性 (*svabhāva*) の空(＝欠如・非存在)のみを論証するのである。

中観派は、Nāgārjuna (龍樹 c.150-250) 以来、勝義 (*paramārtha*) と世俗 (*samvṛti*) との二つの真理から成る二真理(二諦 *satyadvaya*) 説を学説として採用している。この説は、空性思想に関する自己矛盾、例えば、一切が空(＝非存在)ならそれを説く言葉も空であり、従って空思想を説くことはできないといった自己矛盾を解消するなど、空性論証が成立するための学説上の基盤を与えるものであった。後期中観派の二真理説によると、「離一多」等

の五つの論証因 (*hetu*) を述べる推論は、その推論の言葉・推論式自体は、世俗に位置づけられ、世俗的存在と認められるが、その推論の結果として生じる知は、その知自体も勝義的存在ではないものの、勝義についての理解を助けるものである。サンスクリット語の「勝義」(*paramārtha*) という複合語の解釈の一つ、所有複合語 (*bahuvrīhi*) の解釈に基づいて、それも「勝義」と見なされている⁽⁴⁾。

さて、インド後期中観派の無自性性論証に関する従来の研究は、この勝義の理解を助ける点で「勝義」と見なされる無自性性論証 (のみ) を研究対象として扱い、無自性性論証のそれ以外の解釈の可能性については、殆ど考察されることはなかったと思われる。ところが、Kamalaśīla の中観思想を分析すると、「勝義」と見なされる無自性性論証とは別の無自性性論証も解釈として受け入れていたのではないかと思われるのである。

そこで、本稿では、思想史研究の立場から右記のことを明らかにするために、Kamalaśīla の無自性性論証における論証対象 (*sādhya*)、即ち「勝義」として無自性であること」(＝勝義の自性の否定) に含まれる否定の解釈の分析と、無自性性論証が成立するための学説上の基盤を与える二真理説とそこに組み込まれる彼の三性・三無性解釈の分

析とを行う。それらの分析を通して、Kamalaśīla が解釈として受け入れたと思われる、勝義と見なされる無自性性論証とは別の無自性性論証とは、勝義の自性の定立的否定 (*pariyudāsa*) を論証する、世俗知 (実世俗知) に依拠した無自性性論証であることを明らかにする。

二、勝義の自性の定立的否定

Kamalaśīla が、勝義と見なされる論証とは別の無自性性論証を解釈として受け入れ可能と示唆するのは、「離一多」という論証因を扱う MA 中の一節の、対論者による反論に対する答論においてである。対論者は、「離一多」という論証根拠 (*sādhana*) (＝論証因) と「勝義」として無自性であること」(＝勝義の自性の否定) という論証対象 (*sādhya*) が、否定対象とは別の存在の成立を含意する否定である定立的否定 (*pariyudāsa*) の形を採る場合と、その二つが否定対象とは別の存在の成立を含意しない否定である純粹否定 (*prasajyaparisēdha*) の形を採る場合とに分けて考察し、どちらの場合も、論証因は不確定 (*anāikāntika*) という誤謬を持ち、論証に誤りが生じると中観派に対して反論する⁽⁵⁾。ここでは、本稿の主題と関わる、論証根拠と論証対象が定立的否定の形を採る場合の反論の

みを採り上げる。対論者は、論証対象の解釈問題には直接言及せず、定立的否定の形を採る論証根拠の解釈だけを問題とし、「離一多」即ち「一性・多性の定立的否定」という論証根拠が、「一性でも多性でもない勝義の实在物」を意味すると解釈する。そのように解釈して、対論者は、「一性でも多性でもない勝義の实在物」と「無自性性」との間には含意関係 (*nishā* 遍充関係) が成り立たないから、離一多が必ず無自性性を含意するとは限らず、含意しない場合もあることとなるので、離一多という論証因は不確定という誤謬を持つと述べるのである。右記の反論に対する答論の中で、Kamalaśīla は、論証根拠だけでなく、論証対象についても定立的否定による解釈を問題として、次のような考えを述べる。

〔論証対象と論証根拠とが〕定立的否定〔の形をとる〕という見解に関する〔対論者の〕批判も全く正しくないのである。〔それら二つが〕定立的否定という形で述べられたというただ単にそれだけのことで、何もどこにも、勝義の实在物としては成立しないのである。——(中略)——

① 实在論者たちにとってさえも、一性と多性を欠いた真実の实在物は全く存在しないのであり、その結果、「一性でも多性でもない真実の实在物が無いことは」「既に

成立した事柄を〔再度〕論証すること」(*siddhasādhana*) となるであろう。そのようなもの（＝一性でも多性でもない真実の实在物）は、考えられ得る対象でもないからであるし、一〔性〕と多〔性〕がすべての自性を遍充するのであると既に我々は論証しているからである。

② 勝義として自性の無い、幻等と無区別であるそのようなものに対してさえ、「汝が」「实在物」という名前を付けるならば、「中観派の論証が」排撃されることは少しもないのである。（これは、汝が）承認する〔实在論者の〕見解が崩壊することから、汝自身を論駁するだけのこと
に過ぎないのである。^⑦

① では、「離一多」という論証根拠が定立的否定の形を採ったとしても、勝義の实在物を含意することはないという考えが述べられている。自性には一性と多性以外の第三の可能性はあり得ないから、「一性でも多性でもない勝義の实在物」などあり得ない。勝義の实在物も自性を持つなら、それは一性か多性かどちらかではないのである。従って、この論証根拠が定立的否定の形を採ると解釈されても、論証因に関する誤謬は何も生じない。

② は、論証対象（＝勝義の自性の否定）が定立的否定の形を採ると見なされた場合に（つまり Kamalaśīla の見解

が示されたものと思われる。そこで彼が述べているのは次のようなことである。――対論者は、その論証対象も定立的否定の形を採れば勝義の実在物が成立すると考えるが、それは正しくない。むしろ、勝義の自性の定立的否定は、「勝義の自性をもたない、幻等に等しいもの」を意味すると考えるべきだからである。もし対論者がそのような「幻等に等しいもの」に対してさえ「実在物」と名付けるならば、それがするように名付けられても、「勝義の自性をもたない」幻等に等しいもの」を論証対象とすることに実質変わりはないから、中観派としては異論はないし、無自性性論証に誤謬が生じることは全くない。それをそのように名付けることによって、対論者（＝実在論者）の見解に自己矛盾が生じ、対論者の見解が崩壊するだけのことである。

Kamalaśīlaは、勝義の自性の定立的否定が「幻等に等しいもの」を意味するという考えを、積極的には言い難いが、論証対象の解釈として受け入れているようである。従って、その場合、「諸事物は、一性・多性を欠いているから、幻等に等しいものである」という論証も、無自性性論証として誤謬無く成立するという考えを彼はもっていたのだと思われる。

しかしながら、この「諸事物は幻等に等しい」という命題の論証が無自性性論証として成立すると彼が考えていた

としても、その論証は、彼の学説上、どのような無自性性論証として理解すればよいのか、その位置付けが明らかでない。彼の中観思想において、無自性性論証が成立するための学説上の基盤を与え、論証を位置づけるのは二真理説であるので、その説において、その命題の論証が無自性性論証の一種として成立するものとしてどのように基礎付けられ、位置付けされるのか、それを以下に考察することとする。

三、Kamalaśīlaの三性・三無性解釈と二真理説

三性 (*trisvabhāva*) と三無性 (*trividhā nishvabhāvatā*) の説は、どちらも本来瑜伽行派が学説として採用しているものである。瑜伽行派は、『般若経』(*Prajñāpāramitāsūtra*) 等が説く無自性説を、了義 (*nirāttha*)（＝文字通りの意味 (*valhanvāttha*) で理解して良い教説のその文字通りの意味）を説くものとは見なさず、未了義 (*neyattha*)（＝文字通りの意味では理解するべきではない教説の意味）を説くものと見なし、その教説は文字通りの意味とは別の意味 (*arthantarā*) である三無性を意図して説かれた密意（趣） (*abhiprāya*) 説（＝文字通りの意味とは別の意味を意図して説かれた説）であると言う。その別の意味として説かれ

た三無性とは、三種の無自性性という意味であり、即ち、生起の無自性性（生無性 *utpattiniṣvabhāva*）・特徴の無自性性（相無性 *lakṣaṇaṇiṣvabhāva*）・勝義の無自性性（勝義無性 *paramārthanirṣvabhāva*）の三種である⁽⁸⁾。

瑜伽行派によれば、三無性は三性（＝三種の存在のあり方）、即ち、他に依るあり方（依他起性 *paratantrasvabhāva*）・構想されたあり方（遍計所執性 *parikalpiyasvabhāva*）・完成されたあり方（円成実性 *pariṇipannasvabhāva*）を基盤として成立する。生起の無自性性は、他に依るあり方（＝縁起するあり方）に基づき成立し、原因・条件という他のものに依拠して生じるものは、それ自体として生じているものではないので、それは生じているような本性（自性）は持たないことを意味する。特徴の無自性性は構想されたあり方に基づき成立し、構想されたものには構想された通りの特徴・本性が無いことを意味する。構想されたあり方は、他に依るあり方のものの上に何らかの本性・特性が構想・捏造されることにより成立するあり方である。そして勝義の無自性性は完成されたあり方（＝他に依るあり方のものが構想されたあり方を離れたあり方）に基づき成立し、完成されたあり方は他に依るあり方の諸法の真実のあり方（真如 *tathatā*）であり、それは聖者の知（勝れた知）の対象（義）であるから、勝義であり、勝義は一切法無我・

無自性性によって特徴付けられるから、勝義の無自性性である。瑜伽行派は、構想されたあり方は本来非存在であるが、その構想されたあり方が成立する基盤としての他に依るあり方のものと、それが構想されたあり方を離れたところの完成されたあり方との二つは実在すると考えるのである。

三性と三無性に関する瑜伽行派の以上の考えは、中観派にとっては学説として受け入れ不可能なものである。中観派は無自性説を、未了義ではなく、了義を説くものと見なし、勝義においては一切は無自性・非存在と考え、三性はすべて無自性・非存在と考えるからである。しかしながら、Kamalaśīlaは、MAの中で、中観派も三性・三無性の教説を学説として受け入れることは可能であると述べるのである⁽⁹⁾。

Kamalaśīlaは、三性・三無性の教説を受け入れるために、それらを中観派の学説と両立しうるものとして解釈するのである。三性・三無性の解釈を打ち出すことで、彼は中観思想と瑜伽行派の思想との両立化を企てるように思われる。両立化といっても、両者をそのまま対等な立場で両立させようというのではない。あくまでも、これは中観派側からの思想的接近であり、瑜伽行派の学説を中観派の立場から解釈し、中観思想を思想的に上位に置きながらも、

両学説の思想的・教義的対立関係を解消し、瑜伽行派の思想を中観派の思想に調和させ、連結させるための両立化であり、また別の見方をすれば、瑜伽行派説の支持者達をも中観思想に、つまり中観派の説く真実智 (*tathvajñāna*) に導き入れるための両立化でもある。¹⁰⁾ 以下の三項 a b c で、我々は Kamalāśīla の三性と三無性の解釈を分析し、その分析から、彼の解釈において、二種の無自性性論証が成立する根拠となるものが見出されることを明らかにする。

a、構想されたあり方・特徴の無自性性

構想されたあり方と特徴の無自性性は、MĀ D151a2-7 で次のように解釈される。

幻等と区別の無い、まさにその他に依るあり方 (依他起性) のものに対して、恒常・無常等の勝義の本性 (*rang gi ngo bo*) を捏造することが、構想されたあり方である。その「構想されたあり方のもの」がまた、構想された通りの特徴 (相) 「をもつこと」は不成立であるから、特徴は無自性である (＝相無性) と確立されるのである。この「特徴の」無自性 (＝相無性) も、客観的事実としては (*vastuhas*)、¹¹⁾ 「勝義の本性が構想されたのと」同じ他に依るあり方のものにおいて確立されるのである。そ

の同じ「他に依るあり方の」ものが、その「勝義の本性」という特徴「をもつもの」として構想されたからである。

——(中略)——

また、『聖解深密経』の中で、

従つて、私 (＝世尊) は、特徴の無自性性を意図して、一切法は不生起であると説いたのである。

と説かれたそのことについても、「世尊は、」文字通りの意味で「不生起を」理解することを否定しているのであり、世俗の他に依るあり方のものにおいて上述の構想された本性の無いこと (欠如) を証明して、否認し得ない世俗のあり方をも説示しているのであり、まさに勝義として「その構想された本性が他に依るあり方のものにおいて無いことを説示しているの」ではないのである。¹¹⁾

Kamalāśīla は、構想されたあり方を、幻と無区別な他に依るあり方のものに対して勝義の本性を捏造 (付託) することと解釈する。他に依るあり方のものは、次項 b に見るが、世俗のものを意味するので、構想されたあり方とは、世俗のものに勝義の本性を捏造することと彼は解釈していることとなる。また特徴の無自性性については、彼は、構想されたあり方のものには構想された通りの特徴が無いことと解釈し、それは、世俗と見なされる他に依るあり方の

ものにおけるその構想された勝義の本性の欠如を意味している。つまり、Kamalaśīla の特徴の無自性性の解釈は、捏造された勝義の本性を欠いた、世俗の他に依るあり方の成立を示すものである。

Kamalaśīla 等の後期中観派の二真理説によると、世俗は正しい世俗（実世俗 *taḥyasanyiti*）と誤った世俗（邪世俗 *mihyasanyiti*）とに分けられ、構想されたあり方は邪世俗と見なされる。邪世俗としての存在で、構想されたあり方の勝義の本性等は、実際に見られるものではなく、顕現しないものであり、何らかの学説に基づき成立しているに過ぎず、一般にその存在が承認されるものではないのである⁽¹⁵⁾。

b、他に依るあり方・生起の無自性性

他に依るあり方と生起の無自性性の解釈は、MA DI 50a45 で次のように示される。

その「三性の」内、考察されない限り一般的に承認され、顕現した通りのもので、幻の如く「原因・条件に」依存して生じる事物、それが他に依るあり方（依他起性）のものである。その「他に依るあり方のもの」はまた、世俗として幻の如くに、他の条件の力によって生じるので

あり、それ自体のみ「で生じるの」ではないので、生起は無自性である（＝生無性）と確立されるのである⁽¹⁶⁾。

後期中観派の二真理説からすると、他に依るあり方それ自体は実世俗と見なされる。『中観莊嚴論註』（*Madhyamakalampkaravṛtti*、以後、MAV）DT1a1 では、「実際に見られ（＝顕現するもので）」（一般に）認められ、縁起している事物は、考察に耐え得ないので、実世俗である」と説かれている⁽¹⁷⁾。実世俗としての他に依るあり方とは、構想されたあり方を離れて成立するそのあり方それ自体のことであり、『二諦分別論頌』（*Satyadvayavibhāṅgahṛīkā*、以後、SDVK）8abc では、「構想されたものを離れて、〔原因・条件〕に依拠して生起する事物それ自体のみ（*dhūso (po) tsam*）」が実世俗であると知られるべきである」と説かれる。従って、実世俗とは、世俗のものについて勝義の本性を捏造する構想されたあり方を離れて成立する、幻等と無区別な他に依るあり方それ自体のことなのである。

先述の Kamalaśīla による生起の無自性性の説明は彼独自の考えに基づくものではなく、『解深密経』（*Saṃdhinirmocanaśūtra*、以後、SNS）や他の瑜伽行派のテキストでも見付けられる説明である⁽¹⁸⁾。しかしながら、Kamalaśīla は、生起の無自性性のその説明に加えて、中

観思想の立場から、それに別の解釈を与える。即ち、中観派は、縁起しているものは勝義として自性を欠いていると考えるので、他に依るあり方は勝義あるいは真実として存在する本性 (*yang dag pa'i ngo bo nyid*) ではなく、それは勝義としては生起せず非存在の幻等と異ならないあり方なのである。それゆえ、それは、生起に関して無自性であると確立されるのである。⁽¹⁶⁾ 生起の無自性性のこの解釈は、他に依るあり方のものそれ自体は勝義として生起せず、勝義真理のレベルでは非存在であることを意味する。

c、完成されたあり方・勝義の無自性性

完成されたあり方と勝義の無自性性は、MĀ DIŚAI-2で次のように解釈される。

一切法は勝義として常に本性上無自性に他ならないと確定されることが、完成されたあり方である。その「完成されたあり方」は、常に捏造された「勝義の本性等」が全く無いものとして成立しているからである。またそれは、認識手段 (*pramāṇa*) によって成立することを本性とするものであるから、「勝義」とも言われるし、「勝義は」無自性によって特色づけられる (*prabhavita*) から、「無自性性」でもあるのである。従って、この「完成さ

れたあり方」は、勝義として無自性であるのである。⁽¹⁷⁾

完成されたあり方は勝義の無自性性を意味し、実世俗として成立した他に依るあり方それ自体についても捏造・構想されたあり方が否定され、勝義として一切は無自性（非存在）であると確定されることである。⁽¹⁸⁾ 他に依るあり方のものは、世俗として生起し顕現し、世俗としては本性（自性）をもつと見なされても、幻等に等しいと理解されるべきものであり、勝義として非存在であるから、勝義の生起や本性という捏造・構想されたあり方をもつことはない。従って、実世俗の他に依るあり方それ自体についても、その構想されたあり方が否定されることで、一切は勝義として不生起・無顕現・無自性として、完成されたあり方となるのである。

以上の Kamalasila の三性・三無性解釈と二真理説を総合して考えると、邪世俗は他に依るあり方のものの上に構想されたあり方が捏造されていること、実世俗は、他に依るあり方のものが構想されたあり方を離れて成立していることである。従って、後期中観派の二真理説における世俗は、瑜伽行派説と同様、二分依他の構造をとっている。⁽¹⁹⁾ そして、勝義は勝義無自性性として完成されたあり方であ

り、実世俗としての他に依るあり方それ自体についても構想されたあり方が否定され、一切が無自性・非存在であることである。

Kamalaśīlaの三性・三無性解釈からすると、世俗のものについて勝義の本性等を捏造する構想されたあり方の否定・除去には、二種類あるいは二つのレベルがあることが理解される。一つは、構想されたあり方が否定・除去されることで、幻等に等しい他に依るあり方が成立する実世俗レベルでの否定。もう一つは、幻等に等しいと理解されるべき他に依るあり方それ自体についても、勝義の生起・本性といった構想されたあり方が否定・除去され、一切が不生起・無顕現・無自性となる勝義レベルでの否定である。

Kamalaśīlaの無自性性論証は、冒頭に述べたように、「一切法は、勝義として「存在すると他者によって捏造・構想された」本性を持たない」という命題を論証し、世俗のものについて勝義として存在すると捏造された本性等、即ち、構想されたあり方を推論によって否定することである。そのことからすると、次の二種類・二つのレベルの無自性性論証が成立すると理解することが可能である。——一つは、構想されたあり方を否定することで、そのあり方を離れた正しい世俗の事物は、幻等に等しい他に依るあり方のものであることを論証する、実世俗の理解に基づく無

自性性論証（これは、事物が幻等に等しいと理解することから、勝義の自性を持たないことを間接的に理解させる）。もう一つは、勝義の生起・本性等の構想されたあり方が否定・除去されることで、一切は勝義として不生起・無自性であるという勝義についての理解を、論証により直接的にもたらし無自性性論証。

四、まとめ

以上の考察から、Kamalaśīlaは、論証対象（＝勝義の自性の否定）が定立的否定の形を採り、「幻等に等しいもの」を意味することで成立する、「諸事物は幻等に等しいものである」という命題の論証も、誤謬のない論証として受け入れ、その論証は、彼の二真理説とそこに組み込まれる三無性・三性解釈からすると、実世俗についての理解に基づく無自性性論証として成立することが分かった。

この論証においては、しかしながら、論証根拠・論証因の解釈について、まだ未解決の問題が残っている。「一性・多性を欠いているから」という離一多の論証因は否定を論証する無知覚因 (*anupalabdhihetu*) なのか、事物を肯定的に論証する論証因の一つである自性因 (*svabhāvahe*) と解するべきなのか、そのことに関するKamalaśīla自身

の考えは、現段階では明らかではない。⁽²⁰⁾ 彼は、MA⁽²¹⁾の中で、自性因や結果因 (*karṇahetu*) によっても無自性を論証することは可能であると述べているので、その考えとその考えの根拠とを明らかにした上で、再度考察を試みることにしたい。

Kamalaśīlaは、勝義と見なされる無自性性論証とは別の無自性性論証の解釈が可能であることを示した点で、彼の論証解釈は、中観思想展開史上注目されるべきものだと思う。チベット仏教では、Kamalaśīla等後期中観派が「勝義の自性の定立的否定」の論証を受け入れたかどうかを巡って、無自性性論証の解釈問題が引き起こされていく。チベット仏教では、この解釈問題は、インド後期中観派の無自性性論証を理解し、チベット仏教における中観思想を確立する上で重要な問題と考えられていたようである。⁽²²⁾

しかし、Kamalaśīla自身は、「幻等に等しい」という「勝義の自性の定立的否定」の論証を解釈として認めたが、それは単に論証上の誤謬回避のためと考えていた可能性もあり、その解釈に無自性性論証としての意義・必要性を積極的に認めていたとは言い難いのではないかと考えられる。⁽²³⁾ チベット仏教における解釈問題を分析した上で、この問題についても再度考察を試みることにしたい。

【注】

- (1) 本稿は、平成二四年六月二三日に行われた法政哲学会第三二回大会における筆者による同題の発表の内容を、紙面の制約上、一部を省略し、要約したものである。
 - (2) Kamalaśīlaの生涯とMAの基本情報に関しては、R. Keira, *Madhyamika and Epistemology*, WSTB 59, Vienna 2004, pp. 1-9を見よ。
 - (3) MA D179b5-180a2, KEIRA *ibid.*, 2004, pp. 30-33を見よ。
 - (4) 「勝義」(*parama-artha*) という複合語の三種の解釈、即ち、同格限定複合語 (*karmadhāraya*) の解釈・格限定複合語 (*taḍpuruṣa*) の解釈・所有複合語 (*bahuvrīhi*) の解釈については、KEIRA *ibid.*, 2004, p. 28, fn. 61を見よ。
 - (5) 定立的否定 (*pariyudṣa*) と純粹否定 (*prasajyapraisedha*) とは、インド思想における二種の否定を意味する語であり、定立的否定とは否定対象とは別の存在の成立を含意する否定で、例えば、「彼はバラモンではない」と否定した場合、バラモン以外の階級であるクシャトリーヤ(王族)等を定立する否定である。それに対し、純粹否定は否定対象とは別の存在の成立を含意しない否定で、例えば、「二つに壺はない」と否定した場合、壺以外のものを定立することのない、壺の単なる非存在・欠如のみを示す純粹な否定である。Y. Kajiyama, "Three kinds of affirmation and two kinds of negation in Buddhist philosophy," *WZKS* 17, 1973-74 R. Keira, *ibid.*, 2004, p. 33, fn. 67を参照。
- MAにおける対論者の反論については、MA D139a1-7を見よ。

- (6) MĀ D139a1.
- (7) MĀ D221b2-6.
- (8) 三性・三無性に関する瑜伽行派の見解は、SNSの所説に従っている。無自性説を未了義と見なす考えは、E. Lamotte, *Saṃdhirimocanaśāstra: L'Explication des mystères*. Université de Louvain, Louvain: Bibliothèque de l'Université, Paris: Adrien Maisonneuve, 1935, p. 75, 4-9 を見よ。また無自性説は三無性を意図して説かれた説であることが、E. Lamotte, *ibid.*, 1935, p. 67, 26-30 を見よ。密意説は文字通りの意味を説くものではないので、瑜伽行派は「密意説ならば、それは未了義説」と考える。その派の正義・未了義・密意説と Kamalaśīla の了義・未了義解釈について、R. Keira, "The description of *nīsvabhūta* and its intentional meaning: Kamalaśīla's solution for the doctrinal conflict between Mādhyanika and Yogācāra," *Acta Tibetica et Buddhica* 2, 2009 を見よ。
- (9) MĀ D149b6-150a4. R. Keira, *ibid.*, 2009, p. 13 と fn. 28 を見よ。
- (10) Kamalaśīla の衆生救済論の核となる一乗 (*ekayāna*) 思想においては、一切の衆生は如来蔵 (*tathāgatagarbha*) を有し、この上ない正しい悟り（無上正等覺 *anuttara saṃyaksambodhi*）の本性を有するので、発心し修行すれば、その悟りに達することも可能である。瑜伽行派のヨーガ行者や声聞のヨーガ行者（即ち、説一切有部や経量部のヨーガ行者）達でも、中観派の説く瞑想の階梯についての考えを受け入れ、それに従うことにより、中観派の説く瞑想に住し、真実智を獲得し、その結果、彼等も無上正等覺に到達可能になるのである。より詳しくは、R. Keira, *ibid.*, 2009, p. 3, fn. 7 を見よ。
- (11) MĀ D151a2-3 の対応文は、Abhayākara-guṇa の『牟尼本宗莊嚴論』 (*Mūnimatāṅkara*, 次後 MMA) D138b5-7, P167a7-167b1 に記される。SNS からの引用については、E. Lamotte, *ibid.*, 1935, pp. 69, 33-70, 2 を見よ。
- (12) SDVKS8d: 「構想されたもの（「じゆ」）邪なるもの（＝邪世俗）である。」SDVK8d に対する『三諦分別論註』 (*Saṅgadvayabhāṅgavṛtti*, 以後「SDVY」D5b6-7 を参照。一般に承認されたもの (*prasaṅgha*) の範囲を超えて構想されたものが邪世俗であることについては、MĀ D230a4-5 を見よ。構想されたあり方のものは無顕現であることについては、SDVY D5b5 を見よ。
- (13) 対応文は Abhayākara-guṇa の MMA D138b4 に見られる。
- (14) 次も見よ。MAV の詩頌 (MAK) 64: 「考察されない限り欲はじつもの (*anīvarāṇakāmaṇīya*)」で、生・滅の属性を有し、結果を生み出す能力のあるもの (*arthakriyāsamartha*) である〔事物〕それ自体が〔実〕世俗であること理解〔すべし〕である。」
- (15) E. Lamotte, *ibid.*, 1935, p. 68, 11-13⁷ また瑜伽行思想研究会編、梵蔵漢対校「E-text, *Abhidharmasamuccaya* and *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Shiga (<http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyo/>), 2003, p. 697, 10-13 (Tatia edition, p. 114, 21-23) を見よ。
- (16) MĀ D150a5, D150b7-151a1 を見よ。
- (17) MMA D1386-7 に引用される。

(18) 『一切法無自性論証』(SDNS) D287b6:「世俗として幻

等のように生起する」他に依るあり方について、上述の「勝義としての生起等を捏造する」構想されたあり方が無いこと、それが完成されたあり方である。それは認識手段によって成立することとして、常に成立するからである。」Kamalaśīlaによると、認識手段によって確定され、成立することこそが、勝義・完成されたあり方であり、認識手段によって排斥・否定されることこそが、構想されたあり方である。従って、世俗として諸事物の生起は一般に認められるが、真実としては認識手段によって排斥されるので、それは構想されたあり方である。Mā D236b23を見よ。またSDNS D287a6-7も参照。

(19) 瑜伽行派の三性説は、本来、汚れた煩惱の世界を否定して清浄の世界を実現するというヨーガ行者による修行の循環として理解されるべきものである。三性の中心は他に依るあり方であり、それを軸として、構想されたあり方から完成されたあり方へと修行者の認識の転換が行われるのである。つまり、他に依るあり方が二つに分けられ、構想されたあり方がその汚れた状態で、完成されたあり方がその清浄な状態であり、汚れた状態としての他に依るあり方が清浄な状態の他に依るあり方へと転換するのである。他に依るあり方はこのような構造を持つことから、二分依他と言われ、二分依他の考えは『攝大乘論』において特にはっきり説明されている。長尾雅人『攝大乘論』和訳と注解(上)』、講談社、1982, pp.376-377, 229Aを見よ。

(20) 本稿では、紙面の都合上、カダム派の学僧 Phya pa chos kyi seng ge (1109-1169) によるインド後期中観派の無自

性性論証解釈の分析は省略した。Phya paの解釈を略説すると、離一多という論証因が勝義の自性の純粹否定を論証する場合は、それは勝義と見なされる無自性性論証を指すと思われ、その論証因は否定を論証する能遍の無知覚因(*vyākāṃpabādhihetu*)と見なされる。またその論証因が勝義の自性の定立的否定を論証する場合は、それらは世俗知による無自性性論証と解釈され、論証因は自性因と見なされている。

チベット仏教においては、「勝義の自性の定立的否定」を論証対象とする無自性性論証を認めるかどうかにより、解釈問題が起り、ゲルク派の開祖 Tsong kha pa (1357-1419) は、Kamalaśīlaの無自性性論証の論証根拠も論証対象も純粹否定の形のみを採るものであり、定立的否定の形は採らないとみなし、Phya paの解釈とは異なる解釈を提示している。以上については、R. Keira, *ibid.*, 2004, p.217, fn.399を見よ。

(21) KamalaśīlaはMā D176a5-6で、自性因や結果因によっても無自性性を論証することは可能であるとはっきり述べる。彼は、Mā D176b7-177a2で、次のような自性因を、我(*ātman*)等の無自性を論証するものとして認めている。――「含意関係」構想されたあり方のものは全く虚偽なものである。不妊で出産不可能な女性の子等の如し。〔主題所属性〕我等は構想されたあり方のものである。〔結論〕我等は全く虚偽なものである。〕

自性因・結果因による無自性性論証についての彼の考えが実際の程度 Dharmakīrtiの論理学に基づくものなのか、現段階では不明である。

(22) 本稿注(20)を見よ。

(23) 「諸事物は幻等に等しいものである」という命題の論証は、無自性性論証の目的と見なされる、捏造(増益 *samutopa*)と否認(損滅 *aparada*)の排除による中道の実現のために企てられたものとは見なし難い。中道の実現という中観派の重大目標からすれば、「幻等に等しい」と理解することの必要性・重要性は、否認という極端の排除、つまり、諸事物の世俗としての存在性(＝幻のように世俗として在ること)の理解にあるのであつて、それらの勝義としての非存在性・無自性性(＝幻のように勝義として無いこと)の理解にあるのではないと思われるからであり、また、捏造という極端を排除するには、勝義と見なされる無自性性論証があれば、実質それで十分であるとも言えるからである。