

中觀と唯識の關係に対する 円測の認識の特徴 — 『般若經』と空有論争の認識を 中心として—*

張 圭 彦**

(韓国 金剛大学校)

<凡例>

1. 大藏經 略号

- T : 大正新修大藏經 (CBETA 電子版)
- ZZ : 新纂 大日本統藏經 (CBETA 電子版)
- WX : 已統藏經 (藏經書院版)、台北: 新文豐出版公司 影印、民国 66 (1977)
- ZhT : 藏文 中華大藏經、中国藏学研究中心大藏經對勘局 對勘*、北京: 中国藏学出版社、2001 (*sDe dge 版底本、Peking · Narthän · Cone 版 对照)
- 韓仏全: 『韓国仏教全書』、ソウル: 東国大学校 仏典刊行委員会、1977-2004

2. 『解深密經疏』 および 『解深密經疏』 チベット語訳の校勘・標点の関 連符号

A. 『解深密經疏』 テキスト関連符号

- <> : A - 原文の A を B に校訂。
- () : (A) - 原文に欠落した A を補充。
- : A - 原文の A を削除。
- ' : A'BC 「DE」 - 原文の BC を DE に校訂。
- 【】 : 【A】 - 漢文 A に対応するチベット語訳がない。
- [] : AB [cd] - cd は本文 AB の挟注である。

* 原題「中觀과 唯識의 관계에 대한 圓測 인식의 특징— << 般若經 >> 과 空有 논쟁 인식을 중심으로—」。

** 장규언 (チャン・ギョオン)。金剛大学校仏教文化研究所 HK 研究教授。

B. 『解深密經疏』チベット語訳 関連 符号

P. : Peking 版

N. : Narthañ 版

C. : Cone 版

- : 例：“P.N. -ni”はPeking版とNarthañ版にはniが無いことを意味する。

+ : 例：“C. +la”はCone版にはlaがあることを意味する。

その他「」、()、—、'などはすべて漢文一次テキストの符号に準ずる。

序論：主要な研究成果

既存の研究者たちが円測の教判論のなかで最も注目した部分は、『般若経』が了義であり三性を説いたと見る点と、第二時と第三時の教えの間に優劣をつけない点である。

これと関連した主要な研究成果を紹介すれば、まず羽溪了諦は、円測が第二時の般若無相教を、未了義でありながら同時に了義と見ることとできる点¹と、円測の『仁王経疏』が唯識の教義をもって般若の経文を解釈しようとする試みが目立つという点を指摘しながら、その実例として、いわゆる「三性色」を媒介とした不住の解釈の試み²（脚注2の第二解釈＝『撰大乘論』で代表される唯識の立場）に注目している³。

次に、世界最初に『解深密経疏』のチベット語訳を研究した稲葉正就は、(1)『解深密経疏』「無自性相品」のほか、「序品」（＝第一巻）の漢文は欠落してチベット語訳だけ保存した部分⁴を補助資料として活用したことに言及しており、(2)円測が、般若が三無性を説いている点に基づいて、第二時と第三時の説法間の優劣をつけなかったことを指摘し、(3)窺基が第二時を批難したという点を挙げ、その点で円測と対比されると述べている⁵。

飯田昭太郎は、円測と窺基との対比をもう少し具体化させ、稲葉が大藏経の位置だけを言及した『成唯識論述記』第一巻の中の資料⁶を英訳して紹介した⁷。そこでは明示的に言及していないが、窺基が第二時の『般若

経』は、その説法の対象が空執に陥ってしまう運命を持った中間程度の根機の衆生〔中根〕であるという点で、第三時の『解深密経』に比べて低く不完全であると見たものと理解したようである。次いで彼は『解深密経疏』『無自性相品』の注釈で円測が第二法輪と第三法輪とが、ともに無相を説いており、理において深淺の差がなく、よってみな了義であり、「實際、般若も三性を説いているために、当然、了義である。」という破格的な主張と、その経証である無性『摂大乘論釈』の中の『般若経』の句説までの文章⁸をみな英訳して紹介した後⁹、『般若経』研究者として、三性を説く『般若経』の句説に注目した円測の眼目を高く評価した¹⁰。また、上の「無自性相品」の三性説を通した『般若経』注釈が、前に羽溪が紹介した『仁王経疏』の注釈部分と連続線上にあることを逃さずに指摘している。あわせて三性説により『般若経』を注釈することが、全く円測だけの独自なものではなく、陳那も三性説の観点から『般若経』を要約した点があることを喚起させた¹¹。

丁永根は、窺基『大乘法苑義林章』の「言非顯了、所詮不究竟、名不了義、言若顯了、所詮究竟理、名了義経。」¹²を根拠として、窺基の了義と不了義は、それぞれその教えの主題〔所詮〕自体の深淺と関連していることを明らかにし、円測の教判論の特徴を対比的に表わした¹³。

以上、羽溪以来の研究者たちは、窺基との対比の中で目立つ円測の教判論の主要な特徴を逃さずよく指摘しているが、円測の教判論の全体の構図の下で、上の特徴を持つ具体的な意味に対して十分に解明されてこなかったことが惜まれる。ところで、筆者が最近「序品」の教体論のチベット語訳の中から新たに発掘した資料の中には、第二時と第三時の説法の間の同一性と差異とに対する円測の認識の解釈学的根拠を確認できるもの（資料2と3）もあり、また既存の研究が窺基との対比の中で指摘した円測の教判論と相反して見える認識が盛り込まれているもの（資料1）もあり、あわせて新発掘資料に続く議論（付録2の13～15）は、資料2と3で明示された認識の延長線上になされた清弁と護法のいわゆる「空有論争」評

価（資料4）を含んでおり、やはり眼目を引く。以下、本稿で筆者は、上の「新発掘資料」（資料1～3）、および資料4、上の研究で具体的に言及されなかった議論を含めた、円測の著作の中に散在する資料を根拠として『般若経』を了義と認識する円測の解釈学的根拠が、具体的に何であり、またそれがどのように「空有論争」に対する和諍論理として使われているのかを重点的に明らかにし、中観と唯識の関係に対する円測の認識の特徴を素描しようと思う。

本論：第二時と第三時との間の差異と同一性に対する認識

1. 了義と不了義との差異に対する認識

周知のように『解深密経』の注釈家・円測の教判は『解深密経』「無自性相品」で定型化された次の「三時教判」の説法を解釈学的な前提としている。

爾時勝義生菩薩復白仏言、(1) 世尊初於一時… (2) 世尊在昔第二時中惟為發趣修大乘者、依一切法皆無自性・無生無滅・本来寂靜・自性涅槃、以隱密相轉正法輪、雖更甚奇、甚為希有、而於彼時所轉法輪、亦是上有、有所容受、猶未了義、是諸諍論安足処所。(3) 世尊於今第三時中普為發趣一切乘者、依一切法皆無自性・無生無滅・本来寂靜・自性涅槃無自性性、以顯了相轉正法輪、第一甚奇、最為希有、于今世尊所轉法輪、無上、無容、是真了義、非諸諍論安足処所。¹⁴

経文にしたがって、第二時と第三時の説法の間を整理してみると、両者は、(1) その主題は空（＝一切法皆無自性・無生無滅・本来寂靜・自性涅槃）で同じであるが、(2) それを理解する修行者の志向の差異により、それぞれ異なる方式で〔以隱密相／以顯了相〕説かれた教えであるが、(3) 論争の発端と終息という観点から見る時、「結果的に」両者の間には、

未了義 (= 不了義) と真了義 (= 了義) の優劣が存在する。

しかし『解深密經』の經文だけでは把握し難い点は、了義と不了義が、教えの主題の性格なのか、説法の方式の性格なのか、説法の対象の受容の側面の性格なのか、である。この問題を中心として円測自身の了義と不了義の解釈を検討しよう。『般若心經贊』の、いわば「教体論」で円測はこれと関連した自己解釈を付け加える。

然則応物有時、隨機接引、所以如來說三法輪。未入法者令趣入故、波羅奈國施鹿林中、創開生死涅槃因果、此則第一四諦法輪、能除我執。為已入者迴趣大乘、鷲峰山等十六會中、說諸般若、此是第二無相法輪、由斯漸斷有性法執。而於空執猶未能遣、是故第三蓮華藏等淨・穢土中、說深密等了義大乘、具顯空・有兩種道理、雙除有・無二種偏執。此即教之興也。¹⁵

上によれば、ブツダが真理〔道理〕の有と空 (= 無) の二つの側面を完全に表そうという「一つの意図」をもって有執と無執 (= 空執) に陥っている「相違した聴衆の修行的な志向に合わせて」それぞれ第二時と第三時の教えを説いたと見た点から、円測は了義と不了義との差異が、「説法の聴衆の受容の性格」と関連していると理解しているが、同時に、もちろんこれとかがみ合っているが、第三時の説法が第二時の説法の空の理とともに第一時の説法で明示されたが〔隱空説有〕第二時の説法で明示されなかった〔隱有説空〕¹⁶ 有の理まで表した点を強調している点で、両者の差異を、聴衆と関連した「ブツダの説法方式」に求めてもいる。

そして残る問題は、教えの主題と了義／不了義の関係である。第二時と第三時の説法の主題が空ということで同じであるという前の「無自性相品」の經文を想起すると、第二時の説法が表わそうとする無 (= 空) の理と第三時の教えがともに明かそうとする有の理は「空」ということで同じではないか？ 同じならば両者の間に優劣を想定できるのか？ これに対して円測は「無自性相品」の三時教判の經文に対する注釈で、次のように答える。

後明了・不了者、且依此經、於三輪中、初二不了、第三為了。所以者何？
如上所說、第一法輪、隱空說有、第二法輪、隱有說空、第三法輪、具足顯
示空・有道理、故名了義、非謂所詮有淺深故名不了。所以者何？第二第
三所弁無相、理無淺深、而具分別顯故名了、不具足說隱故不了。¹⁷

ここで円測は、両者の説法の主題は、みな無相の真理という点で優劣を論じることはできず、有と空（＝無）の側面をみな包括していることを再度、確認している。円測は、この無相の有の側面を「三性」により明示しており¹⁸、また無相の無の側面を、三性を基準として無自性を三つに分けた「三無性」と見た点¹⁹に照らしてみると、円測において無相と三性（および三無性）は事実上、同じ主題として認識されている。

2. 第二時と第三時との間の差異と同一性の認識の根拠

上で我々は、第二時と第三時との説法の主題は無相（＝空＝三性）ということによって同一であるという円測の認識を確認することができた。しかし、現存の漢文本の中で、このような認識の解釈学的な根拠を具体的に発見するのは難しい。その点で「新発掘資料」は円測の認識の基盤となる、中観と唯識思想の関係に対する認識を含めた仏教史観を盛り込んでおり注目に値する。

1) 無相は了義の観点でだけ正しく理解される

まず、後代に編集されたと見られる漢文が保存している議論の始めの部分から紹介すると次の如くである。

約時弁宗、(諸部一一雖別、而依時説、)*

有其三種。一四諦法輪、如四阿笈摩、雖有諸部、四諦為宗。【[梵音阿笈摩、此翻云伝、故瑜伽論八十五云、「仏及南印度立五阿笈摩、弟子展転伝来于今、故名笈摩、謂四阿笈摩外、別立百部阿笈摩經、四阿笈摩者、一雜、二中、三長、四増壹。」広如瑜伽八十五釈。】二無相大乘、如諸般若、遣所

執性、無相為宗。三了義大乘、如此經等、用三性等為所詮宗。三種法輪、至第二卷、当広分別。²⁰

上の現存漢文本は、三種法輪に対する議論を「無自性相品」に譲っているが、興味深いことにチベット語訳は、そこで言及しなかった議論を含めた詳細な説明を保存している。チベット語訳はまず、前の「無自性相品」の経文を引用し、三種法輪を大略的に説明した後、ついで『阿毘達磨俱舍論』を根拠に第一の四諦法輪に対する代表的な解釈として、説一切有部と経量部の説を紹介する²¹。次いで関心の焦点となる「第二無相と第三了義との差異」に対して玄奘訳『瑜伽師地論釈』を引用して次のように説明する。

資料1：この中、第二の無相と第三の了義、その二つの差異は、『瑜伽師地論釈』にある如くである。そこでは次のように述べる。「ブツダが涅槃に入られた後に魔の所行が横行し、部派の主張が競って興ったが、大概、有見に執着したために、龍猛（＝龍樹）菩薩が極喜地を得られ、大乘の無相空の教えに依拠して『中論』などを造り、真の本質を詳細に広げ、彼等の有見を除去し、聖提婆菩薩など、諸の立派な論師たちが『百論』などを造り[無相空の]大意を広く闡明なされた。これにより衆生たちは再び空見に執着したために、無著菩薩が初地におられながら法光定を得られ、大神通を得た偉大な慈尊（＝彌勒）を招いて、この論（＝『瑜伽師地論』）を説かれることを請われたのであり、[『瑜伽師地論』は]全体の意味[理]も無窮であり、具体的な事物[事]も無窮であり、言表[文]も解釈されないことはなく、意味[義]も解釈されないことがなく、疑心も除去されないことがなく、執着も破されないことはなく、修行も修めないことがなく、結果も得ないものがないので…菩薩とその他の乗の修行者のために広く闡明なさった。」²²

上の叙述は、大乘の思想家と関連して第二時と第三時との差異を説明し

ているが、興味深いことに円測は、「結果的に」衆生たちに「空執を呼び起こした」という点で、龍樹と提婆の無相の理解を否定的に評価したような印象を与える。この点は続く議論において、自身が支持する無相理解が何であるかを確認する部分で明らかになる。

資料2：以上、彼の釈（＝『瑜伽師地論釈』）で「無相と了義の」二つの宗旨だけを説いたが、二つの宗旨それぞれに対しても、三つの説がある。その中、無相の宗旨に対しても三つの論師の説がある。（1）一部では、三性で必ず三無性を詳細に説くが、例えば清弁などがそうである。ために『掌珍論』の偈頌で「真性〔から見れば〕有為法は空であるが、魔術のような原因により生じたためであるという。〔真性から見れば〕無為法には実在がないが、生じないことが空中の花と同じ〔ため〕であるという。」と述べた。（2）一部では、ただ〔遍計所執性と依他起性の〕二つの性だけを否定するのみで円成実性は否定しない。よって契経に対する執着の否定だけ〔ブツダの〕真理〔自体を〕完全に否定するのではない。（3）一部は三つの〔性〕の中で遍計所執性を一時的に否定するが、例えばこの経（＝『解深密経』）の後の部分（＝「無自性相品」）で三無性を明かすことにより遍計所執性を論破する場合である。三つの説があるが、玄奘の意は最後の説にある。²³

ここで円測は、三性と三無性とを基準として無相を理解する三つの方式を紹介した後、第三の『解深密経』「無自性相品」の「三無性を通した遍計所執性の否定」を無相と理解したことが、自身が権威とする玄奘の正説であることを明らかに述べている。もちろん円測により間接的に否定される、龍樹と提婆を継承した第一清弁の「三無性を通した三性全体の否定」は、資料1の空執を呼び起こす不完全な無相理解と連結して認識することができるであろう。要するに円測は玄奘の権威を借りて、『解深密経』を信奉する瑜伽行思想家たちの無相（＝『般若経』）理解、すなわち三無性の観点から遍計所執性だけの否定が正しく、また「結果的に」空執を引き

起こす中観思想家たちの解釈、すなわち三無性を通した三性の全面的な否定よりも、さらに完全であるという信を持っていたものと見られる。

2) 第二時と第三時の説法の主題は「究極的観点から」同一である

次いで円測は、同一の三性と三無性とを準拠として、今度は弥勒の了義に対する三つの理解方式を紹介する。

資料3：弥勒の了義に対しても三つの説がある。(1) 第一に、真諦三蔵は三性すべてを否定し三無性を立てたが、いわば分別性を否定して分別無相性を立て、第二に、依他性を否定して依他無生性を立て、第三に、真实性を否定して真実無性性を立てた。しかし清弁と異なる点は、また三性は〔言語により〕立てられる真理であるが、三無性の実在〔三無性義〕は〔言語により〕立てられないために、清弁のようにすべて否定して〔言語を〕立てなかったのではない。(2) 第二は、〔遍計所執性と依他起性の〕二つの性だけを否定するだけで円成実性は否定しない。原因と条件により生じたものが正しく空性であるためである。(3) 第三には、遍計所執性だけを否定し〔依他起性と円成実性〕の二つの性を否定しないが、『瑜伽師地論』などの場合である。このように三つの説があるが、最後の説が正しい。この経（＝『解深密経』）にある文と一致し、意味が矛盾することが無いからである。²⁴

上で円測が支持する了義に対する第三説は、三性と三無性の関係に対する認識を基準として見る時、実際は前の無相に対する第三説と、その内容が同じである。ただ、依他起性と円成実性の肯定（＝真理の有の側面）と、遍計所執性の否定（＝真理の無の側面）の中、特定の一面だけをそれぞれクローズアップして述べた違いがあるだけである。ここで円測は、遍計所執性の否定（＝無）が、無相の第一説である清弁と、了義の第一説（清弁の思惟と似る）である真諦の理解とは異なり、同時に依他起性と円成実性の肯定を意味することを暗示すると認識する。この点は、「無自性

相品」の経文「然由有情、於依他起自性及円成実自性上、増益遍計所執自性故、我立三種無自性性。」²⁵に対する注釈で、次のように述べているところから明らかとなる。

〔依他起と円成実の〕二つの性の上の〔無駄に付け加えられた〕遍計所執相は、〔言語を通して誤って想定した固有な本質なだけで〕²⁶ 固有な特徴〔自相〕を立て、特徴〔相〕とするのではないために、相無自性性（＝特徴に固有な本質が無いこと）〔という名前を〕立て、依他起に対しては〔その上の遍計所執相のように原因が無く〕自ら生じ〔自然生〕無駄に付け加えられた〔増益〕ものではないために、生無自性性（＝生ずることには固有な本質が無い）〔という名前を〕立て、円成実に対しては、この〔遍計〕所執性〔という誤って想定された固有な本質〕が無いために勝義無自性性（＝究極がすなわち固有な本質が無いこと）〔という名前を〕立てただけで、〔遍計所執性、依他起性、円成実性の〕三つの本質それぞれを本質と見たために〔その、それぞれに対応する〕三つの本質が無いこと〔無自性性〕を説いたのではない。²⁷

ここで円測は、遍計所執性の否定（＝無相）が、依他起性と円成実性の本質を解明するのに根本の意図があったと述べながら、無相は清弁と真諦が理解するような三性全体の否定ではなく、依他起性と円成実性の肯定を含蓄していることを極めて明瞭に述べている。要するに円測は、『般若経』の無相説法は実は『解深密経』の三性の無の側面での本質（＝三無性）に対する解明であるために、両者の説法の主題は事実上、同一であり、またその点で両者の間に優劣を論じることはできないと認識したものと見られる。次いで円測は、以上の観点が護法に依っていることを間接的に明らかにする。要するに円測は、護法と玄奘にしたがって、『解深密経』に説かれた三性（＝有）と三無性（＝無＝空）の真理という了義の観点から正しく理解した時、第二時の無相は、実際は第三時の了義と差異がないと見たのであった。

3) 第二時『般若経』も「究極的観点」から見る時は了義であり得る

我々はここで、次のような質問を投げかけることができる。もし第二時と第三時の説法の主題が無相と三性ということで同一であれば、第二時も了義と見る余地もあるのではないか？「無自性相品」の三時教判、『般若心経賛』の引用文、上の「序品」資料1～3の認識などを総合してみると、第二時の無相の教えは、「主題または第三時の観点から」第三時の三性の教えと同一に認識されながらも、「聴衆の根機にしたがう説法の方式の差異」と「説法の否定的遺産（＝空執）」の側面から依然と不了義と認識されている。

ところで興味深いことに、円測は「無自性相品」の三時教判の経文の注釈において、第二時の説法と関連して、了義と不了義に対する新たな判断基準を提示しており注目に値する。これと関連して、まず前にIidaが注目した「般若も三性を説いているために了義である」という、多少、破格的な主張が載せられている部分を検討してみよう。

於中第二第三法輪所説無相、理無淺深、若依此理、皆是了義、而今第三為了義者、具顯三種自性等故。拋實、般若【亦説三性、】應是了義、從多分説、故言不了。故無性撰論第一卷云、...²⁹

ここで了義の基準として新たに提示されたのは、第三時『解深密経』の「説法の主題」である「三性など（＝三性と三無性）」である。前にIidaが指摘したように、円測は無性『撰大乘論釈』が引用する、珍しく発見された『般若経』のなかの三性（遍計所執性、依他起性、円成実空無我性）を経証として「実際には[拋実]」第二時『般若経』も三性を説いているために了義であると断言している。円測のこのような観点は、前に羽溪が言及した『仁王経疏』の中の無著『撰大乘論』の三種色で確認できるように、『般若経』の「空である」という言説の隠れた主語を「三性」と理解している唯識思想家たちに基づいている³⁰。ここで円測は、「三性と三無性という説法の主題」を根拠として、『般若経』さえも了義と断定しながら

ら第二時説法を不了義と明示した経文の解釈学的な前提を崩してしまうような印象を与える。ただ円測もこの破格の危険性を意識していたのか、「多数の場合 [多分]」という条件を付け、「多数の『般若経』」では「明示的に」三性を説かないために、般若を不了義と呼ぶと解明している。

次いで円測は、『般若経』自体を了義と見ることができる、また別の根拠として、般若という「説法の主題」自体が「説法の聴衆」によっては了義と不了義とに区分されることを挙げる。

又解、般若自有二種、一深、二浅、深即了義、浅即不了。故智度論第一百云、「.. 復次般若有二種、一者共声聞説、二者但為十方住第十地大菩薩説、非九地所聞。... 般若総相は一、而深淺有異。」... 准知波若有了・不了。³¹

円測は、中観論書である『大智度論』を経証として、般若の教え自体は、聴衆の能力とは関連しない普遍的な特徴〔総相〕を持っているが、受容の側面から見ると、優劣〔深淺〕が厳然と存在することを認定している。すなわち、無相を正しく理解できる第十地の菩薩にだけ説かれた般若（不共般若）は深奥な教え（＝了義）であり、それより低い境地の修行者たちにもあわせて説かれる般若（共般若）は深奥でない教え（＝不了義）として区分している。これによれば、第十地の菩薩は『解深密経』のような明瞭な説明なしに『般若経』の無相の教えを直ちに真理として直観できる修行者であり、その心の中では無相がすなわち了義であるために、論理的には第三時の説法が不必要となるであろう。

要するに円測は、第二時の無相が了義となり得る根拠として、「三性」という説法の主題と修行者の「高い境地」とを挙げているが、筆者が見る時、二つの場合どちらも一種の「観点の転換」を前提としているものと見られる。これと関連して注目すべきは「拋実」という表現である。筆者の読書経験によれば、円測の言語習慣において「拋実」または「理実」は、認識論的な脈絡において「究極的な見地から見ると」程度の語感を持って

おり、修辞学的な脈絡において結論的な判断を下す場合にだけ用いる、重みのある表現である³²。特に前者と関連して、自身の主張と食い違って見える異説を「自身の究極の観点」から再解釈して同一に認識する時に「拋実」が用いられる場合が見える³³。上の場合にも円測は「無自性相品」経文において、「含蓄的に空を説いた」不了義経『般若経』は、「実際に究極の観点から見れば」、「明示的に三性を説いて」いるために、了義経であると再解釈しているようである。

それならば円測自身が立っている「究極の観点」は何であるか？これと関連して、『解深密経疏』の冒頭に登場する、次の叙述は注目に値する。

じっと考えて見ると、真性は甚だ深く、多くの現象を超越しながらも現象となり、[ブツダの] 円音は秘密的であり多くの言説を繰り広げながらも言わないが、これはすなわち [円音は] 言説と触れ合いながらも言説が無く、[真性は] 現象ではないながら現象を通して表われるという意味である。現象ではないが現象を通して現れるために、[真性の] 真理は寂靜であるが談ずることができ、言説と触れ合いながらも言説が無いために、[円音の] 言説は繰り広げながらも言うことがない。言うことがないために、[維摩居士は] 部屋の中で不二に対して沈黙し、話すことができるので [弥勒菩薩は] 兜率天で三性を弁じた。そのため慈氏（＝弥勒）菩薩は真諦と俗諦をお説きになりながら、[現象の固有な本質の無いこと（＝自性空）と、原因と条件に依存して存在すること（＝縁生有）を]³⁴ともに肯定した反面、龍猛大士は[現象の固有な本質が] 空であることと、[現象が原因と条件に依存して] 存在することを語りながら、[現象が固有な本質として存在すること（＝実有）と、現象自体の空なること（＝悪取空）を]すべて否定なさった。そうであれば、[慈氏の自性空と縁生有の] 肯定が [龍猛の実有と悪取空の] 否定と矛盾しないために、唯識の意味が遍く明らかになり、[龍猛の実有と悪取空の] 否定が、[慈氏の自性空と縁生有の] 肯定と矛盾しないために、無相の意味が常に成立する。[誤って想定された現象の固有な本質は] 空であり [亦空]、[現象は原因と条件に依存して] 存在するので [亦有]、[真諦と俗諦の] 二諦の宗旨に符合し、[誤って想定された現象の固有

な本質は] 存在せず [非有]、[現象自体は] 空ではないので [非空]、中道の真理に符合する。ゆえに知るべきである！迷える者は [現象の本質が] 空であることを語りながらも、[その空なることが実体として] 存在すると執着するが、悟れる者は [現象が原因と条件に依存して] 存在することを明かし、[その縁生有の本質がまさに] 空 [性] であることを直観する。³⁵

上によれば、真性と円音とにより表現されるブツダの真理は、沈黙と言説との二つの方式により伝達されるが、円測はその中、維摩居士の沈黙の説法を継承した中観思想家・龍樹と、三性を説いた弥勒 (= 慈氏) を、前に無相と了義の宗旨の解釈の中の第三説の支持で暗示されたように、根源的に同一の真理を説いた者と理解している。すなわち因果関係の中で把握される現象 [縁生法] の肯定 [有] と固有な本質 [自性] の否定 [無] を同時に語ることにより、沈黙に幻惑され、現象すら存在しないと見る虚無主義 (= 無辺) も否定し [非空]、同時に言説に幻惑され固有な本質に執着する実体主義 (= 有辺 = 遍計所執性) も否定する [非有] 龍樹の中道の無相の論理が、同時に因果関係を通して存在する現象 (= 依他起性) の存在を肯定するという点で唯識の意味を積極的に解明していると見ている。反面、「究極の真理 [勝義諦 = 真諦] の観点から」、語ることでできない円成実性の存在を認定しながらも、同時に「世の約束の観点 [世俗諦 = 俗諦] から」、依他起性の存在を認定する弥勒の二つの真理 [二諦] は、固有な本質に対する執着 (= 遍計所執性) を除去し、現象 (= 依他起性) の本質 (= 円成実性) である無相 (= 遍計所執性の空) の意味を解明すると見ている。両者の連続性と同一性の根拠をもう少し具体的に確認するために、表に整理すると次のようになる。

〈表1：二諦と三性の観点から統合的に理解された唯識と中観の相互関係〉

	ブツダの真理 (真性 = 円音) の二つの側面	
	沈黙 (超衆象 = 不言 = 言亡 = 非象 = 理寂 = 無説)	言説 (為象 = 布群言 = 即言 = 象著 = 言弘 = 可談)

象徴的 事件		維摩居士の沈黙	弥勒菩薩の三性説法
弥勒の 解釈	二諦	「真諦の観点から」 空 (= 自性空 = 空性) 肯定 [存] *	「俗諦の観点から」有 (= 縁生有 = 縁生法) 肯定 [存]
	三性	円成実性肯定 [亦空] ↓ ** // 遍計所執性 否定 = 実有の否定 <非有> * //	依他起性 肯定 [亦有] ↓ // 悪取空の否定 <非空> //
龍樹の 解釈	二諦	「真諦の観点から」有 (= 実有) の否定 <遣> = <非有>	「俗諦の観点から」空 (= 悪取空) 否定 <遣> = <非空>
	三性	遍計所執性 否定 ↓ // 円成実性 肯定 //	// 依他起性 (有 = 縁生有) 肯定 //
同一 性の 地平	唯識と無相	唯識は無相 (= 遍計所執性の否定) を通して解明される存在 (= 依他起性) の本質 (= 円成実性 = 唯識性) である。	
	二諦と中道	ブツダは真諦の次元から空性 (= 無) の真理を明かし [亦空] 実体論的執着 (有性法執 = 有執 = 有見) を除去し [非有]、また俗諦の次元での縁生法 (= 有) の真理を明かし [亦有]、虚無論的な執着 (空執 = 無執 = 空見 = 悪取空) を除去すること [非無] により、すべての衆生をして有と無の両極端から脱し中道を悟らせるようにしようとした。	

* [] : 肯定の観点、< > : 否定の観点

** // // : 明示されていないが、実質的に含意されている意味

上の論理によれば、円測は弥勒の二諦の観点に立ち、龍樹が述べた無相 (= 空性) は「日常的真理の観点から」認識される因果的現象である「依他起性」 (= 法、dharma) は、「究極的真理の観点から」見れば「遍計所執性」がない「円成実性」 (= 唯識性) がその本質 (= 法性、dharma) であることを意味すると再解釈しており、またこの点で無相は「実際に」三性を説いたと認識しているものと見られる。よって、問題の『般若経』が三

性を説いているために了義であるという言葉は、それを不了義と断定した「無自性相品」の経文と矛盾なく理解しようとすれば、「究極的真理の観点」から見る時、『般若経』もやはり「三性」を説いている点を円測が強調したものと読むことができる。また、このような観点から見る時、続く解釈の中、第十地菩薩は、「究極的真理の境地」に到達した存在と理解できるであろう。加えて、このような観点、または境地から見れば、上の文章の弥勒と龍樹がそうであるように、第二時と第三時の説法間の差異は「事実上」なくなってしまう。資料2と資料3に見える「了義の観点から正しく理解した無相」と「了義」とが「事実上」同じという認識も、このような脈絡で理解できるであろう。

3. 「空有論争」に対する和諍論理

龍猛（＝中観）と弥勒（＝唯識）を、同一性と連続性の地平の上から見ようとする円測の観点は、清弁と護法のいわゆる「空有論争」に対する解釈からも見出される。付録2で確認できるように、チベット語訳は、資料1～3の直後に、これに対する一種の敷衍の説明として、前に言及した第二時無相と第三時了義が、みな「無相」を宗旨とするという点で優劣がないことを再度確認した後（前の脚注28）、すぐに中観思想家・清弁と唯識思想家・護法との間の「無相」解釈の差異に対して次のように述べる。

三性の中、どのような性を否定するために無相であるというのか？〔それに対して〕二つの説があるが、護法の宗旨によれば、所執性だけを否定するためであり、清弁の宗旨によれば依他性だけを否定するためであるが、『広百論』と同じである。³⁶

前に清弁は、『解深密経』の三性などは無所得（＝空＝無相）を解明できないため『般若経』より水準が低い教えであるとの前提の下で（脚注28）、三性全体の否定を無相と理解したが（資料2）、ここでは護法の『広百論』（＝『大乘広百論釈論』）を根拠として、護法との対論の中で彼が強

調しようという無相は、他でも無い「依他起性の否定」であることが具体的に明示されている。反面、清弁の論敵として登場する護法は、資料2で確認したように「遍計所執性だけの否定」を無相と理解しながら、資料3で確認したように「依他起性の肯定」を最後まで固執する。この点は、続く『広百論』の対論が、清弁と護法とがそれぞれ依他起性の否定と肯定とを往復した後に、護法の次のような宣言により引用を終えるところに確認できる。

護法は[次のように]述べる。もし原因により生じた心と心理現象が、遍計所執性のようにすべて本質が空ならば、空中の花のようなものであろうに、どのように三界の衆生の生死輪廻を作り出すことができるのか?したがって依他起性は本質が無いのではない。論を造った者(=提婆)の本意も、確実にそのようであろう。もしそうでなければ、なぜ[『百論』偈頌で]「非存在の分別の束縛は空性を悟り除去できる[妄分別縛証空能除]」と言ったのか?亀の毛[のように無いもの]が[我々に]束縛を作ることと、[それが]兎の角[のように実は無いもの]であることを悟ることと、[それを通して束縛を]除去することを誰が見るというのか?これを通して、心と心理現象はあるが、心の外に分別された多くの対象は無いということがわかるであろう。「詳細なことはそこ(=『大乘広百論釈論』)に説かれた如くである。³⁷

円測によれば、護法は生死輪廻を生みながら同時に空性を悟り、非存在の分別[虚妄分別]の束縛を脱する主体でもある依他起性としての心と心理現象が、修行の観点から、必ず必要であることを反語法的に力説している。興味深い点は、続く空有論争に対する評価である。円測が「究極的に」護法の立場に立っていることは、ここでも再度確認されるが、それが必ず「依他起性の否定」を主張する清弁に対する否定的評価を意味しない。この点は、続く三時法輪の解釈史に対する三蔵たちの見解の引用と、それと連続線上でなされた円測自身の空有論争に対する次のような評価を

通して明白に確認できる。

資料4：三蔵たちは次のように解釈する。「その三つの法輪もまた〔それに対する多様な解釈が存在するが、まず〕仏滅百余年に至り、二十名の論師たちがそれぞれ自身の智慧をもって第一法輪を解釈した。その後、仏滅二百年後に龍樹菩薩が『般若経』に依拠して多くの論を造ったが、すなわち『智度論』、『中論』などである。そこでは遍計所執性を否定することにより無相の意を表した。その後、聖天等がその宗旨を正しく受容し、一つずつ継承して発展させた。仏滅九百年後に至り、弥勒菩薩が『解深密経』などに依拠して、多くの論を造ったが、すなわち『瑜伽師地論』、『弁中辺論』などである。師・無著と世親はその宗旨を正しく受容し広めた。この時、ブッダの真理は一味であったため、たとえ空と有とを説いたとしても彼等の間に論争は無かった。ゆえに師・親光は、千年前にはブッダの真理は一味であったが、それ以来、記憶と智慧とが徐々に衰退し、空と有との論争が世の中で流行するようになったと述べた。」

さあ、〔これまで私が〕様々な菩薩が異論を説いたのも、また如来の教えの深奥さにより、彼等互いが木霊のような方式でブッダの真理を表すことを明かす〔のと同じ〕理由で³⁸、外道であるサーンキヤ学派に対しても、如来は解脱菩薩と述べたのである。〔清弁と護法〕二人の上士（=菩薩）は、わが〔ブッダの〕真理に対して、智慧と根機が最も勝れた者として、自ら聖者の教えと遠ざかることをしないのはもちろんである。よって彼らがこのように〔論争を行ない〕述べることも、〔ブッダの〕教えを大きく広めるためのものであると知らねばならないであろう。³⁹

ここで我々が注目すべき点は、大きく二つである（下線部）。第一に、資料1とは異なり、円測は三蔵たちと親光の権威を借りて、龍樹が立てた無相もまた「遍計所執性の否定」（=資料2の第三説）であることを確認

した後、それに根拠して龍樹・提婆の第二時の空の解釈と弥勒・無著・世親の第三時の有の解釈の間には、何らの葛藤もなかったと解釈した点である。第二に、このような認識の延長線上で、それ自ら清弁と護法との空有論争自体がブッダの真理の空（＝無）と有との二つの側面を完全に表すのに寄与している点で、肯定的な機能を果たしたと評価した点である。円測が、このように中観と唯識との連続性と同一性ととの地平の上から空有論争を解釈し、さらに和諍させようとしたことは、『般若心経賛』の「照見五蘊皆空」の注釈において、もう少し具体的かつ明らかに表れる。

親光は「千年前には、ブッダの教えが一味であったが、千年が過ぎた後には、空と有とに分かれて互いに論争するようになった。」と解釈なさった。ブッダが涅槃に入られてから千年が過ぎた後、南印度の境界の健至国⁴⁰で二人の菩薩が同時に世に登場したが、一人は清弁であり、もう一人は護法である。[彼らは]衆生にブッダの真理を悟らせるために、各自、空の宗旨[空宗]と有の宗旨[有宗]とを立て、ともにブッダの[説法]の趣旨を具現した。清弁菩薩は空を主張して有を排斥し、有に対する執着[有執]を除去させ、護法菩薩は有を主張して空を排斥し、空に対する執着[空執]を除去させた。そうであれば、[清弁が主張した]空は、[護法が主張した]有に相違しないので「[色が]すなわち空だ」という理が自然と成立し、[護法が主張した]無いものではないこと[非無＝有]は、[清弁が主張した]空に相違しないので「[空が]すなわち色だ」という説が自然に成立する。[究極的真理の観点から自性は]空であり[世の中の真理の観点から縁生法は]存在するために[亦空亦有]、次々と[究極的真理と世の中の真理の]二つの真理[二諦]を成立させ、[縁生法自体は]空でなく[自性として]存在もしないので[非空非有]、中道にぴったり合うが、ブッダの真理の偉大な宗旨が、どうしてこれでないことがあるのか！

問う。有と無とに分かれて互いに論争するのが、どうしてブッダの趣旨に符合するといえるのか？答える。アートマンを主張するヴァイシェーシカ哲学[勝論]が、[たとえ]聖者の教え（＝ブッダの教え）に極めて相違するが、ブッダが自ら解脱菩薩であると認定されたといえるのであれば、まし

てや〔清弁と護法〕二人の菩薩が互いに影と木霊となり、衆生〔物〕をして悟りが生じるようにしたのに、〔どうして〕ブツダの趣旨に相違するといふことがあろうか？⁴¹

円測は、『般若心経』の色即是空のように清弁の無は、現象である有に対する執着を除去し、その本質が空性であることを悟らせてくれる教えである半面、空即是色のように護法の有は、現象の本質として説かれた空性が、実は現象と別個のものではなく、有を指す言葉であることを想起させ、空に対する執着を除去する教えとして理解している。また、亦空亦有の二諦と非空非有の中道は、みな現象（＝色）と現象の本質（＝空）に対する正しい理解のために説かれた方便説法であり、その意味は事実上、同一であるという点を再度、確認している。

結 論

以上、『般若経』と空有論争の理解とを中心として中観と唯識の関係に対する円測の認識の特徴的な面を簡略に見てきた。まず、新発掘資料を中心として、両者の差異と同一性とに対して円測の認識が基づく解釈学的、または仏教史観的な根拠を照明し、円測が自ら空を真に理解していると自負する唯識の了義の立場に立ち、第二時「無相」を第三時「三性」との関係の中で「了義」と再解釈することにより、両者を統合的に認識しようとしたことを指摘した。次いで、上の延長線上で、第二時『般若経』が三性を説いているために了義」という円測の、一面では破格的な主張も「究極的真理の観点」から、無相は三性を説くものと認識される意味と解釈される余地があることを明らかにした。最後に円測は、第二時と第三時とを根源的に同一に見る、このような認識論的地平の上に立ち、空有論争もやはり和諍させようとしたことを明らかにした。

以上、中観と唯識の関係に対する円測の認識は、資料2と資料3の第三

説の公認と資料4の仏教史観によく表れているように、第三時の観点から第二時を包括することにより両者間の連続性と究極的な同一性を強調しようという傾向が顕著である。ツォンカパ (Tsong Kha pa, 1357-1419) がその著作『Kun gshiḥi dkaḥ ḥgrel』の中で資料4を経証として「選択的に」受容した理由も、大きく見れば同じ脈絡であると見ることができるであろう⁴²。

しかし同時に資料1の龍樹の『中論』と提婆の『百論』が、「結果的に」一部の衆生たちに空執を呼び起こした認識⁴³と、これと対比される『瑜伽師地論』の完璧さへの賛嘆、資料2の間接的な清弁批判、第二時説法の否定的遺産としての空執の指摘などを通して部分的に暗示されるように、円測の心の中には、第三時の了義が第一時の説法が誘発するようになる有執の極端と第二時説法が陥りやすい無執の極端をみな弁証法的に止揚したという点で、第二時無相より、さらに高い教えであるという優劣意識が依然と存在するようである。これはある意味、論争の終息という観点から完全な教えと認識された『解深密経』を最高権威と認定する「瑜伽行思想家」円測の運命に起因したものかもしれない。

このように円測の教判論には「究極的真理の観点から」、第三時の立場で第二時を統合し、両者を連続的に理解しようという論理とともに、やはり「学派的観点から」第三時を第二時より高い教えと見、両者の優劣を指そうとする傾向が混在している。この点で羽溪以来の既存の研究者たちが、円測の両面性に十分に注目することができず、円測と窺基とをあまりに単純に対比した点も、修正の余地があるように見える。

【注】

- 1 羽溪了諦、1916 (b)。509頁。
- 2 T33 381b17-c3: 経。不住色 (至) 不住非非色。 釈曰。第二弁観、文別有二、初観色陰、後類釈四陰、此即初也。然釈此文、諸説不同。(1) 一本記云、「不住色者、第一句遮色、色是色蘊、即質礙義。非色者、第二句遮四蘊、

即了別心等。非非色者、第三句重遮色・心、若具応言不住非色非非色、為存略故、但言非非色。」此意釈云、能縁之智、觀彼真如、離色、離非色、雙離色・非色也。(2) 一云、言不住者、謂内証智不執著故、名為不住。如撰大乘、色有三種、一分別色、即是遍計所執、二種類色、是依他起、三法性色、是円成実。由三無性、遣三性色、故言不住色、乃至不住非非色。(3) 一云、法性真如、離四句、絶百非、言不住色等者、若具応言不住色、不住非色、不住亦色亦非色、不住非色非非色、以存略故、除第三句及第四句中非色兩字。標点、番号、下線、太字は、すべて以後の議論の便宜のため、発表者が表示した(以下同じ)。

- 3 羽溪了諦、1916 (a)。75-76 頁。
- 4 この部分に対する稲葉の次の指摘 (Inaba Shoju、1977。110 頁) は傾聴に値する：「チベット語訳でだけ見える第一卷の文章は信頼に値する。しかし現存の漢文本の文章は、チベット語訳と比較した時、断片的なものに見える。これは恐らく第一卷のこの部分のテキストは、逸失したテキストを復元しようという後代の編集者の試みを反映したためであろう。もしそうであれば、第一卷は実際に完全ではなく、一部が伝承過程で欠落した可能性もある。」筆者も稲葉の指摘に同意する。
- 5 稲葉正就、1951。46-47 頁。
- 6 『成唯識論述記』卷第一 (本) T43 229c13 以下：弁説教時會者、如來設教隨機所宜、機有三品不同、教遂三時亦異。諸異生類、無明所盲、起造惑・業、迷執有我、於生死海淪沒無依、(1) 故大悲尊初成仏已、仙人鹿苑轉四諦輪、説阿笈摩除我有執、令小根等漸登聖位。(2) 彼聞四諦、雖斷我愚、而於諸法迷執実有、世尊為除彼法有執、次於鷲嶺説諸法空、所謂摩訶般若經等、令中根品捨小趣大。彼聞世尊密義意趣説無破有、便撥二諦性・相、皆空為無上理。(3) 由斯二聖、互執有・空、迷謬競興、未契中道、如來為除此空・有執、於第三時演了義教、解深密等會説、一切法唯有識等、心外法無、破初有執、非無内識、遣執皆空、離有・無辺、正処中道、於真諦理悟証有方、於俗諦中妙能留捨。
- 7 Shotaro Iida、1986。12-13 頁。
- 8 X21 294b4-15; WX34 828a18-b12。
- 9 注 7 論文、13-14 頁。
- 10 注 7 論文、14 頁。
- 11 Shotara Iida、1980。267-268 頁。

- 12 『大乘法苑義林章』 T45 245c-246a。
- 13 丁永根、1991。468 頁。
- 14 T16 697a23-b9。
- 15 T33 542c-543a。
- 16 脚注 17 下線参照。
- 17 X21 293b1-6; WX34 826a15-b3。
- 18 X21 292a15-18; WX34 824a5-9: 普為發趣一切乘者、說教所(為)*。今此法輪、是了義教、如是分別二空・三性等義、是故三乘各証自果。故顯揚論第六卷云、「方便者、謂了知知<如>**是三種自性、能作一切聲聞・獨覺・無上正等菩提方便。」(* 対応するチベット語訳 (ZhT68. 892. 6-8) /theḡ pa thams cad la yañ dag par ṣugs pa rnamś la ṣeś bya ba ni bstan pa gsum paḥi dgoñś pa bstan te/ に照らして見る時、正統蔵本の校勘記のように「所」の次に「為」を補充するのが正しい。** 漢文の文法と『顯揚聖教論』原文に照らして見る時、「知」は「如」の誤記であることが明らかである。『顯揚聖教論』卷第六 撰淨義品第二 T31 508c5-6: 方便者、謂了知如是三種自体、能作一切声聞獨覺無上正等菩提方便。)
- 19 『仁王經疏』上卷(本)序品第一 T33 360b28-c7: 問。若爾如何第二無相名為不了? 解云。拋実具說三種無自性性、理無淺深。以隱密相言一切法無自性等、而不分別配三無性。深密經等、廣顯三種無自性性、是故第三法輪門中加無自性性四字、意顯別有三無性理。由是名為了不了義、非理淺深名不了。若広分別、如広百論第十卷中、有三師積、一瑜伽学徒立依他有、二清弁菩薩說依他空、三護法菩薩雙破兩執。
- 20 X21 178a4-9; WX34 595a3-8。* 下のチベット語訳 (ZhT68.57.19-58.4) の下線部に依拠して漢文を補充してみた: de la dus kyi dbañ du mdsad nas rnam par bśad paḥi gśuñ ṣeś bya ba ni sde rnamś kyi rjeś su so ṣoḥi gśuñ tha dad mod kyi/ dus la brten te brjod na rnam pa gsum las med de/ dañ po ni bden pa bṣiḥi chos kyi ḥkhor lo ste/ ji ltar luñ rnam pa bṣi la sogs pa sde* mañ po yod kyañ bden pa bṣi gśuñ du gyur pa lta buḥo/ /gñiś pa ni mtshan ma med paḥi gśuñ ste/ ḥphags pa ṣeś rab kyi pha rol tu phyin pa la sogs pa lta buḥo/ /gsum pa ni **ñeś paḥi don gyi gśuñ ste/** mdo ḥdi ñid la sogs paḥo/ (*P. N. de)
「二無相大乘」以下の部分が、現存漢文とチベット語訳とが部分的に一致しない。(太字に対応する翻訳がない)
- 21 現存漢文本とチベット語訳との間の構成上の差異に対しては張圭彦、2014。

付録 2 参照。

- 22 ZhT68.62.12-63.12. チベット語テキスト校訂は張圭彦、2014。資料 1 参照。引用部分は『瑜伽師地論釈』一卷本地分五識相応地の関連句説 (T30 883c12-22) をほとんどそのまま写しているが (「採集」に該当する語だけ la brten nas とあり同じではない) 「正為菩薩」以下の部分は、その内容を要約して引用する形式 (下線参照) を取っている。: 仏涅槃後、魔事紛起、部執競興、多著有見、龍猛菩薩証極喜地、'採集 < 依 > * 大乘無相空教、造中論等、究暢真要、除彼有見、聖提婆等諸大論師、造百論等、弘闡大義。由是衆生復著空見、無著菩薩位登初地、証法光定、得大神通、事大慈尊、請說此論、理無不窮、事無不盡、文無不積、義無不詮、疑無不遣、執無不破、行無不修、果無不証、正為菩薩、令於諸乘境行果等、皆得善巧、勤修大行、証大菩提、廣為有情、常無倒說、兼為餘乘、令依自法、修自分行、得自果証。如是略說此論所因。(* 文章の流れの上で、チェドゥプとツォンカバ** の la brten nas にしたい「採集」を「依」に校訂するのが自然である。) ** 張圭彦、2014。「付録 1A」参照。
- 23 ZhT68.63.12-64.6. チベット語テキスト校訂は張圭彦、2014。資料 2 参照。
- 24 ZhT68.64.6-65.3. チベット語テキスト校訂は張圭彦、2014。資料 3 参照。
- 25 ZZ21 265b13; WX34 769b21-770a1。
- 26 ZZ21 261c1-9; WX34 762a13-b3: 此由假名安立為相、非由自相安立為相。釈曰。第四依徵別釈。此由假名安立為相者、此釈相言。謂依名言所立相故。非由自相安立為相者、釈無性言。総解意云、遍計所執情有之相以理無故、説為無性、由此即説彼所執相以為自性。故顯揚云、「謂所執性体相無故、名無自性性。」又三無性云、「如所顯現是相實無、故分別性無相為性。」瑜伽七十三云、「云何相無自性性? 謂一切法世俗言説自性。」
- 27 ZZ21 265b15-19; WX34 770a3-7: 此意説云、於二性上遍計所執相、非由自相安立為相故、立相無自性性、於依他起上、無自然生增益故、立生無自性性。於円成実上、無此所執性故、立勝義無自性性、非謂別觀三種自性為自性故、故説三種無自性性。
- 28 ZZ21 178a9-15; WX34 595a8-14: 問。諸般若宗明無相、此經了義、淺深何異? 清弁解云、深密等經、弁有所得、淺而非深。諸部般若、顯無所得、為最深。護法等説、二時所説無相之理、理無淺深。而説深密為了義者、約三性義、決判諸經有(無) * 道理顯了説故、名為了義、非無相中有淺深故説了義也。 * 対応するチベット語訳 (ZhT68.65.3-66.2) は有道理に対応する部分

として med pa (無) が保存されている。チベット語訳は漢文と必ずしも一致せず、内容もより詳細となっている。チベット語テキスト校訂および韓国語翻訳は張圭彦、2013。23 頁脚注 25 参照。

- 29 X21 294b4-15; WX34 828a18-b12。
- 30 円測は『般若心経賛』の「五蘊皆空」の注釈でも『中辺分別論』の三種色を引用している。(T33 544c3: 中辺曰、「蘊有三種、一所執蘊、二種類蘊、三法性蘊。」)。
- 31 X21 294b15-c1; WX34 828b12-829a4。
- 32 拋実と理実とは、ともに yañ dag pañi don du na (正義によれば) と翻訳される。例えば X21 173b20 以下 ; WX34 586a6 以下 : 所以如是諸教異者、三藏解云。拋実、皆用名等為体、而諸聖教、各拋一義、故不相違。ZZ21 265c4-5; WX34 770a16-17: 理実、二性皆離名言、而由遍計所執相故、於二相中、有言說起。
- 33 例えば、龍樹も唯識思想家たちと同様、八識を信じたという点を強調しながら拋実を用いる (X21 240c9 以下 ; WX34 720a16 以下) : 問。.... 問。豈不龍猛唯立六耶 ? 解云。拋実、龍猛等信有七・八。位在極喜大菩薩故。而彼論中說六識者、述大品經等意、故不相違。
- 34 [] の中は無相と了義の宗旨に関する先立つ議論と二諦と三性とを中心に「アビダルマ - 中観 - 唯識」に至る仏教解釈学史を扱った既存の議論 (李鐘徹、1999 ; 齋藤 明、2010) を参照して補充した。『解深密経疏』「無自性相品」の中、清弁と護法の善取空と悪取空を対比した箇所 (X21 279a3; WX34 797b12 以下) に、これと関連した詳細な議論があるが、紙幅の関係上、ここでは省略した。今後補充するか、あるいは別稿で扱う予定である。読者の諒解を請う。
- 35 X21 171b19-c3; WX34 582a6-14: 竊以、真性、甚深、超衆象而為象、円音、秘密、布群言而不言、斯乃即言而言亡、非象而象著。(非象而象著)*、理雖寂而可談、即言而言亡、言雖弘而無說。(無說) 故嘿不二於丈室、可談故弁三性於淨宮。是故慈氏菩薩、說真俗而並存、龍猛大士、談空有而雙遣。然則、存不違遣、唯識之義彌彰、遣不違存、無相之旨恒立。亦空亦有、順成二諦之宗、非有非空、契合中道之理。故知 ! 迷謬者、說空而執有、悟解者、弁有而違空。

* 対応するチベット語訳 (ZhT68.3.20-4.12) は、たとえ部分的に句読が自然でないが、忠実な直訳であるため、下線部を根拠として漢文を補充できる。

(続く無説も同様) : yañ dag pañi ño bo ñid ni śin tu zab cin gzugs kyi dños po rnam pa sna tshogs las yoñs su ḥdas kyañ/ gzugs kyi dños por snañ la (/) yoñs su rdsogs pañi gsuñ gsañ ba skye dguñi rjes su gsuñ bar mdsad kyañ gsuñ ba mi mñah ste/ de ni ḥdi skad du/ (tshig tu brjod kyañ) ** tshig las rab tu dben śin **gzugs ma yin pa yañ** gzugs su ston te/ gzugs ma yin par 「pa」*** yañ gzugs su ston pañi tshul ni rab tu śi ba yin mod kyi/ tshig tu brjod pa yañ yod do śes stan to/ /tshig tu brjod kyañ tshig las rab tu dben la/ bstan pa rgya cher gsuñs kyañ tshig med do/ tshig med pañi phyir dri ma med par grags pañi gnas su cañ mi smra bar gyur pa dañ/ (tshig tu brjod pa yañ yod pañi phyir) **** gsal med khañ yoñs su dag par ño bo ñid gsum rnam par phye ba yin te/ deñi phyir ḥphags pa byams pa las don dam pa dañ/ kun rdsob gñi ga yod par rnam par gśag la/ skyes bu chen po klu sgrub kyis ni stoñ pa dañ/ yod pa gñis ka yañ yoñs su gsal 「bsal」***** ba yin no/ (** 「即言」に対応する翻訳を補充するのが自然である。*** 「非象而」に対する翻訳語（直前の太字）の一貫性の側面から、par を pa に校訂するのが自然である。**** 「可談」に対応する翻訳を補充するのが自然である。*****P. N. にしたがって gsal を bsal に校訂するのが正しい。)

- 36 ZhT68.66.2-7. チベット語テキストは張圭彦、2013. 43 頁 資料 10 参照。
- 37 ZhT68.72.4-19. チベット語テキスト校訂は張圭彦、2013. 44 頁 資料 11 参照。
- 38 対応するチベット語訳に対する Hirabayashi と Iida の翻訳を参照した。: Here, I [Wöñch'uk] have made an exposition in the manner of a chorus of distant echoes on the controversy among those Bodhisattvas who have voiced [the abstruse points] of the Buddha-dharma. (Hirabayashi, Jay and Iida, Shotaro, 1977, 355 頁)
- 39 ZhT68.72.19-74.5. チベット語テキスト校訂は張圭彦、2013. 脚注 52 参照。
- 40 『大唐西域記』卷第十 T51 931b29-c1 .. 931c7-8: 達羅毘荼国、周六千餘里、国大都城號速志補羅、周三十餘里 .. 速志補羅城者、即達磨波羅 (唐言護法) 菩薩本生之城。
 健至国は建志補羅 (kāñcīpura) の翻訳語と推測される。なぜなら現代中国語を基準としてみても、建志 (jian-zhi) は健至と音が同じであり、また補羅に該当する pura が「城、都市」を意味するが、古典漢文で、国が城の意味として用いられる場合は茶飯事だからである。
- 41 『般若心経贊』T33 544a17-27: 親光积曰、「千年已前、仏法一味、過千年後、空有乖諍。」仏滅没已一千年後、南印度界健至国中、有二菩薩一時出世、一者清弁、二者護法。為令有情悟入仏法、立空有宗、共成仏意、清弁菩薩執

空撥有、令除有執、護法菩薩立有撥空、令除空執、然則空不違有、即空之理、非無不違空、即色之說自成、亦空亦有、順成二諦、非空非有、契会中道、仏法大宗豈不斯矣！問。有無乖諍寧順仏意？答。執我勝論、甚違聖教、仏自許為解脱菩薩、況二菩薩互相影嚮、令物生解、違仏意乎？

- 41 張圭彦、2014。"付録1B"参照。
- 43 ツォンカパは『クンシ・カンテル』で、この部分以下を省略し、直前のアビダルマ論師の有執を破すために龍樹が登場したという部分だけを経証として引用する機智を発揮している。張圭彦、2014。"付録1A"参照。

参考文献

一次テキストおよび原典翻訳

円測撰『解深密経疏』（ZZ21; WX34-35; 韓仏全1）

円測撰『般若心経賛』（T33; 韓仏全1）

円測撰『仁王経疏』（T33; 韓仏全1）

Hphags pa dgoñs pa zab mo ñes par hgrel pa hi mdo rgya cher hgrel pa (ZhT68-69)

その他、円測が引用する経典と関連する漢文経典（CBETA 電子版）

第二次資料

（日本語訳者註：*印の論文は韓国語の論文）

李鐘徹 1999 「論疏の伝統から見た仏教哲学の自己理解」（『哲学史と哲学：韓国哲学のパラダイム形成のために』、哲学と現実社、pp.79-110）*

張圭彦 2014 「第二時と第三時説法の関係に対する円測の認識の特徴－『解深密経疏』チベット語訳の中の新発掘資料に対する紹介を兼ねて」（『仏教学研究』第39号）（近刊）*

_____ 2013 「『解深密経疏』チベット語訳の史的価値－最新発見資料の紹介を兼ねて」（『仏教学研究』第35号、pp.7-60）*

丁永根 1991 「円測の教判態度」（『李箕永博士古稀記念論叢 仏教と歴史』韓国仏教研究院 pp.464-476）*

稲葉正就 1951 「朝鮮出身僧'円測法師'について」（『朝鮮学報』第二輯、pp.41-51）

羽溪了諦 1916 (a) 「唯識宗の異派」（『宗教研究』1-1、pp.65-85）

_____ 1916 (b) 「唯識宗の異派」（『宗教研究』1-3、pp.505-547）

齊藤明 2010「二諦と三性—インド中観・瑜伽行両学派の論争とその背景—」(『印度哲学仏教学』第25号、pp.348-335)

Hirabayashi, Jay and Iida, Shotaro, 1977. "Another Look at the Mādhyamika vs. Yogācāra Controversy Concerning Existence and Non-existence", *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Lewis Lancaster and Luis O. Gómez (ed.) , Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, pp.341-360

Iida, Shotaro,1980. *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*, Tokyo: The Hokuseido Press.

_____ 1986. "Who best can re-turn the Dharma-cakra? -a Controversy between Wönch'uk (632*-696) and K'uei-ch'i (632-682) -", 『印度学仏教学研究』34-2, pp.11-18 (*632 は 613 の誤記)

Inaba, Shoju,1977. "On Chos-grub's Translation of the Chieh-shen-mi-ching-shu", *Buddhist thought and Asian civilization: essays in honor of Herbert V. Guenther on his sixtieth birthday*, Leslie S. Kawamura and Keith Scott (ed.) , Emeryville: Dharma Pub., pp.105-113.

(翻訳担当 佐藤厚)

張圭彦氏の発表論文に対するコメント

橋川 智昭*

(日本 東洋大学)

唯識思想の教説観として、初時＝有教、第二時＝空教、第三時＝非空非有中道教という三時説が提唱されたことはよく知られるが、本発表は、円測の唯識思想において第二時教と第三時教との同一性を強調する傾向があったことを主として論じている。すでに以前より、『解深密経疏』の「問、諸般若宗明無相、此経（解深密経）了義。浅深何異。清弁解云、深密等経弁有所得浅而非深、諸部般若顕無所得為最甚深。護法等説、二時所説無相之理、理無浅深」という一節が着目され、円測には第二時空教への同調的態度があったことが先学によって指摘されてきた。張先生による一連の円測研究は、『解深密経疏』の蔵訳をはじめ、従来以上に非常に多くの資料を緻密に調べながらなされた成果ばかりであり、今回の発表も精力的かつ丹念に議論がくみ立てられており、まず心より敬意を表したい。コメントの紙幅は限られているので、評者の関心事から問題点をしばって疑義と質問を立てたいと思う。

一つは、円測唯識学の特質をうかびあがらせるための比較材料として、慈恩基系の法相宗の考え方をおさえることが前提となるが、この部分を張先生はどの程度まで検証したかという点である。唯識思想の三転法輪説は、いわゆる教判論とうけとめられて三時教判とも称される。この場合は異なる主義主張を区別して、優劣をつけて整理したものとしてうけとめる見方である。いかなる教えも全て仏の悟りから表出されたものであるにせよ、ここには有教や空教という教説を額面通りに強調して理解して誤解を

*東洋大学文学部講師、東洋学研究所客員研究員。

生じた人たちの主張の弁別問題と、誤解を生みがちな教説そのものの不完全性の弁別というところに比重がある。本論文の脚注6に示されているものがそれであり、張先生の比較材料のひとつになったと思われる。ただ『成唯識論述記』の記述はそれだけではない。「漸教法門以弁三時。若大由小起、即有三時年月前後。解深密經說唯識是也」とか「若頓教門、大不由小起、即無三時前後次第。即花嚴中說唯心是」という文がある。前者には浅深の対比は認められようけれども、漸悟の菩薩が歩むひとつの向上の道であり、少なくとも他者の思想を批判的に整理するものではない。後者は頓悟の菩薩が三時の教えのどれによっても仏意を解了しようということであり、浅深なく共通に一時の教えとされ、同じ基の『大乘法苑義林章』や慧沼の『成唯識論了義灯』でも同様に示される。両説に言えるのは、誤解を生みやすいとか、不完全な教説といった他教観ではなく、むしろ三時の教説の根底に一貫した真理が横たわっているという自覚から導かれているということである。これらを考慮する場合に、円測の思想はどうなるのかお聞きしたい。

二つめに、はたして経の注釈書というものが、経の内容を発端としつつ、そこから離れて注釈者の自説を自由に展開したものなのかという問題がある。私は、そういうこともなくはないであろうけれども、経の注釈書というのは、かりに付会の説が披露されるにせよ、経の内容を探求して作られたとうけとめておくのが原則であって、読む側はその姿勢を守って向き合ってみることが順序として先であると考えている。『解深密經』の無自性相品をいま改めて読むと、その対告衆は勝義生菩薩であるが、勝義生菩薩は最初、六門境界・七科道品の諸相について教え（有教）をうけ、その後「一切諸法皆無自性、無生無滅、本来寂靜、自性涅槃」という教え（空教）をうけて「未審」と感じて仏に請問する。そして三無性の説示をへて、第三時の教えとして一切乗（声聞乗・大乘）のために仏の意趣として無性義のあることが示されたと領解する。つまり勝義生菩薩は、第二時空教が説かれた段階で初時教との矛盾に疑念をいだいてうけいれることが

できなかったのである。それが、初時と第二時とでは表向きは意を尽くしていない点で矛盾してみえたけれども、根底には矛盾はなかったと疑念が除かれる結果を得た。唯識教学はここを不定種生という漸悟者においてみるのであるが、いずれにせよ、すでに経の趣旨として第二時を捨てるところに成り立つ第三時とはなっていないところに留意すべきと思われる。円測が第二時教と第三時教とを同等視したのは、注釈対象の経からはずれないようにして、探求してそううけとめているからなのであり、経から距離を置く態度を示しているのではないと私は考える。張先生にはこうした点をふまえた上で、『解深密経』の内容と絡めてもう少しほりさげてお考えをお尋ねしたい。

唯識思想は仏教思想史において後世勢力が強まる立場からとかく批判の対象となるために、批判に都合のよいように歪められたり特定の部分が誇張されたりして、再吟味が行われなまま定着しがちである。円測研究はただちに円測の独自説として結論を急ぐべきではなく、むしろ広く東アジア唯識思想の再考に導かれるものであることを提起しておきたい。

橘川智昭氏のコメントに対する回答

(当日欠席のため、張圭彦氏の回答はありません)