

## セッションNo.8の発表に対するコメント

桂 紹隆

研究発表者と発表タイトル

- (一) 小林 久泰 (広島大学) 「外界非実在論において仏教は成立するのか」
- (二) 阿部 貴子 (大正大学) 「『瑜伽師地論』「声聞地」の行者観」
- (三) 北野 新太郎 (九州大学) 「唯識の思想と実践」

二〇一二―二〇一三年度の共同研究テーマ「信仰とは何か」サブテーマ「仏弟子ということ」のもとに三人の瑜伽行唯識学派の研究者が研究発表を行なった。

小林氏は、ミーマーンサー学派のクマールラ (七世紀頃) の唯識仏教批判に対して、仏教徒であるプラジュニャーカラグプタ (八世紀頃) がどのように答えたかを紹介して、解脱者・教示者としての仏陀に教示される輪廻者としての仏弟子という視点から本研究テーマに迫っている。

クマールラの批判の要点は、次のようである。外界の実在性を否定する唯識学派の立場に立てば、善と悪・教示者である仏陀と教示される仏弟子の間の区別が成立しないはずであるが、仏教経典には明らかにそのような区別が説か

れているから、唯識説は仏説と矛盾する。さらに解脱者と被束縛者（＝輪廻者）との間の区別が成立せず、解脱の為に努力することは無意味である。

これに対して、プラジュニヤーカーラグプタは答える。經典中にそのような区別が説かれるのは、未だ区別の潜在印象を断ち切っていない被教示者（＝輪廻者）の理解を前提としているからであり、彼らも解脱すれば、そのような区別は無意味となる。解脱者である仏陀は、輪廻者たちが事実誤認を犯すことをよく承知しており、そのうえで善悪などを区別して説かれたのである。しかし、究極的には、解脱者と輪廻者の間の区別は存在しない。

小林氏は、原文テキストとその和訳を提示して、右のような議論を正確に提示している。ところで、プラジュニヤーカーラグプタの回答は、一見クマールラが指摘した唯識説と仏教經典との矛盾を会通しているように見えるが、真の意味で回答になっているのであろうか。

原文には「究極的には／勝義としては」(paramarthataḥ) という表現は見られるが、「常識的には／世俗としては」(samvṛtya) という表現は見られない。しかし、二諦論的視点から答えが与えられていることは明瞭である。究極的には、ただ識のみ、すなわち「自己認識」のみが存在し、善と悪・解脱者と輪廻者などの区別は一切存在しないから、解脱の為に努力する必要もないという、プラジュニヤーカーラグプタの答えは、修道論を重視して来た唯識派の伝統では違和感を禁じ得ない。如来蔵・仏性思想を介して、東アジアで流行した本覚思想との近似性を強く感じさせるものである。

阿部氏の研究発表は、大正大学の声聞地研究会の成果である。阿部氏は、「仏弟子とは仏説にもとづいてヨーガを

実践するものたち」すなわち「ヨーガ行者」であると定義して、「声聞地」の行者観を通して仏弟子を考えようとしている。

まず、ヨーガの熟達者が初心者を指導するとき、不浄観・慈愍観・縁性縁起観・界分別観・入出息念観の「五停心観」を教えることが指摘される。本発表では「縁性縁起」に焦点を当てて論じられる。阿部氏は、「声聞地」から縁起に言及する七つのパッセージを引用、和訳し、そこに引用される阿含經典を同定している。すなわち、「縁経」「縁起経」「勝義空経」「人契経」「分別縁起初勝法門経」である。氏は、これらの経文が瞑想のための「観文」として用いられ、「声聞地」の作者の意図は、これらの観文を用いて瞑想のマニュアルを作成することにあつたと結論づけている。さらにこれらの経は、有部にとっては未了義の經典であるが、世親にとっては了義であることに注意して、『俱舍論』中の世親の経量部説が瑜伽論にトレースされるといふ近年の学説を支持している。

阿部氏は、さらに『達磨多羅禪経』と『坐禪三昧経』の縁起の記述を「声聞地」の記述と比較し、大乘の瑜伽行を強調する点で前者は後者と異なると考えている。

原典にもとづく綿密な研究であるが、一点気になったのは、*dharmasanketa*（法仮）を「諸事物に対する仮説」と理解していることである。この語はしばしば「此あれば彼あり。此生じるが故に彼生ず。此なければ彼なし。此滅するが故に彼滅す」という「此縁性」の定型句と一緒に登場し、「諸法に関する約束事、きまり」を意味しているはずである。

また、「声聞地」に直接引用される阿含經典の文を瞑想に用いる「観文」と見なしているが、特にそれをサポートする先行研究もあげられていない。初期唯識研究者の間では常識となつているのかもしれないが、必ずしも一般常識と

なっているとは思わないので、何らかの説明が必要である。

最後に、北野氏の研究発表であるが、氏は長年にわたって唯識思想の理解に関する「上田・長尾論争」を検証することを通じて、「唯識」や「三性」という基本的な概念の再解釈に取り組んで、多くの論考を発表している。本発表もそれらの延長線上に「唯識無境には二義あり、vijñaptimātrata と vijñānamātrata とは違う。したがって、円成実性にも二義ある。」と主張している。これにコメントするためには、北野氏の一連の論考を考慮しなければならないが、その準備はないので、「三性説」に関する私見を述べて北野氏の発表に対するコメントに代える。

かつて、北川秀則先生は、日本印度学仏教学会の学術大会において、「svabhāva に対する一考察——三十頌安慧釈の範囲内に於いて」という研究発表をされ、三性説を構成する「遍計所執性」(parikalpita-svabhāva)、「依他起性」(paratantra-svabhāva)、「円成実性」(pariniṣpanna-svabhāva) という三つの複合語、特に「svabhāva」という語の解釈について一石を投じられた。(『印度学仏教学研究』第十六卷 第二号、一九六八)しかし、唯識研究者からの反応は寡聞にして知らない。先生のご意見は、これら三つの複合語が時に所有複合語として、時には同格限定複合語として用いられ、さらにその両者が等値されるということである。結論として、先生は「svabhāva」を「性」ではなく、「体」と翻訳することを提案しておられる。

評者もまた、「svabhāva」で終わる複合語がしばしば所有複合語であることに注目したい。所有複合語はそれ自体で意味が完結することはなく、複合語の構成要素以外の〈何か〉を説明する修飾語である。したがって、〈何か〉が分

別構想された性質を持ち (parikalpita-svabhāva) 、他に依存する性質を持ち (paratantra-svabhāva) 、完成された性質を持つ (pariṇspanna-svabhāva) のである。つまり、〈何か〉が分別構想されたものであり、他に依存するものであり、完成されたものなのである。この〈何か〉に入るのは、認識されるこの世界全体でもいいし、「この世界は識の顕現である」という唯識思想にたてば、識そのものでもいい。したがって、この世界が三つの性質 (svabhāva) を持っているというのが「三性説」の第一の意味である。

「性質」と訳した語「svabhāva」は、説一切有部のアビダルマ文献では「自性」と訳される。例えば、地元素 (大地) という色法には〈固さ〉という自性があるとされる。換言すれば、地元素とは固さそのものであることになる。このように、彼らが実有と認める諸法にはそれぞれ独自の性質 (アイデンティティ) がある。「本質」という現代語訳には、それほど違和感を感じない。このような考え方は、必ずしもアビダルマ仏教に共通のものではない。スリランカに残った上座部 (テーラワダ) のアビダンマ文献では諸法をカテゴリーに分類する際に「自性」 (sabhāva) の概念は一定の役割を果たすようであるが、有部のように存在論や時間論の根幹に係わる部分で登場することはない。そのような変化が生じたとすれば、有部のアビダルマを熟知していたと思われるブツダゴーサがスリランカに渡って以降のことではないかと、評者は想像たくましくしている。

一方、周知の通り、紀元前一世紀頃から登場する大乘經典の嚆矢である、般若經典は「一切法は無自性であり、空である」と説き、その伝統を引き継いだ大乘仏教中観派の祖、龍樹 (後二世紀頃) も有部の法の理論の根幹にある「自性」 (svabhāva) の概念を徹底的に批判している。ところが、同じ大乘仏教に属しながら、瑜伽行唯識学派は「svabhāva」という語を採用して、「三性説」すなわち「三自性説」を展開したのであった。ここにも仏教における

「無」の伝統に対して、「有」の伝統を擁護しようとした唯識派の姿勢が見られるのである。

唯識派は、有部の「自性」の概念をそのまま受け継ぐわけではない。彼らも中観派と同様に「一切法は有自性である」という有部アビダルマの主張を否定して、「一切法は唯識という意味で、空である」と主張する。しかし、その識あるいは識の顕現であるこの世界には、先に述べた三つの「自性」(svabhāva)があると言うのである。この場合の「自性」は、有部の場合のように、諸法にそれぞれ独自の「自性」があるという、存在論的な意味での「本質」ではなく、この世界は三通りに認識されるという意味で、三つの「性質」(svabhāva)を持つと理解されているのである。

唯識派が、「三自性」に対応させて「三無自性」を説くのは、当然予想される中観派からの批判に答える為であったが、同時に「本質」あるいは「本体」として理解される有部の「自性」とは違う、「自性」を立てているという意識があったと想像できる。その「自性」を「性質」と訳するのが妥当であるか否かは、他の研究者の検討を待たねばならないが、少なくとも「三種の存在形態」というような存在論的な用語を用いることには異議を申し立てておきたい。

なお、一旦この世界が三種の性質を持つと提言されると、その個々の性質が所有複合語という形容詞ではなくて、同格限定複合語の実名詞として用いられるようになる。その結果、北川先生が指摘されたような現象が起きるのであるが、「〇〇性」という所有複合語が指す「この世界」あるいは「識」と同格限定複合語・実名詞としての「〇〇性」が等値されるのは、性質 (dharma) とその保持者 (dharmin)、あるいは「法」(dharma) と「法性」(dharma) とが本質的に区別されない仏教哲学の基本的な姿勢を反映しているに過ぎない。

さて、この世界／識が、分別構想された性質 (parikalpita-svabhāva) と、他に依存する性質 (paratantra-

svabhava」と、完成された性質 (parinispanna-svabhava) とを持つというが、この三つの性質は、観察者である我々の資質、ものの見方に依存して決定されるものである。すなわち、唯識派によれば、我々は生まれながらにして、この世界を自と他、認識主体（能取）とその対象（所取）、より具体的には、五根による感官知＋反省的意識とその対象、自我意識とその対象の「自己／私」という（二分法）によって把握するという習性（二取の習気／薰習）がしみ込んでいる。したがって、我々はこの世界を（所取と能取）という枠組みで捉える。この段階で、捉えられる世界は、本当の世界ではなく、分別構想された世界であり、その意味で、世界は分別構想された性質（遍計所執性）を持っているのである。しかし、分別構想された世界は、単なる妄想の所産であり、何らのリアリティを持たず、「無」であると言われる。

次に、仏教の教えに触れると、やがて我々が捉えているこの世界は因と縁から生じたもの（縁起生）であるという認識が生じる。唯識派によれば、この世界は先行する（アーラヤ）識が後続する（アーラヤ）識を次々と生み出して行くプロセス（識転変）の一コマに過ぎない。この段階で捉えられる世界は、因と縁という他に依存する性質（依他起性）を持つ。この「縁起」という視点から捉えられた世界は、唯識派的には「識」に他ならないのであるが、リアルな世界であり、「有」とされる。

さらに、仏道修行が進むと、この世界は「識のみ」（唯識）であるが、その識は本来的に（所取と能取）という二分法を欠いているものであり、その意味でいかなる欠陥もない「完成されたもの」（円成実）であるという自覚が生じる。このことは、唯一のリアリティである識、すなわち依他起性が、単に構想されたものに過ぎない所取・能取という遍計所執性を欠いていること、あるいは前者が後者の点で空であること（二取空性）などと表現される。修行者は、常

識的な世界観から「縁起」の教えに目覚め、さらに縁起するのは唯識であるという自覚から、「空性」に目覚めるのである。そこに至って、識は本来的に常に所取・能取のとらわれから自由な存在である、すなわち「本来清浄」であるという自覚に達するのである。唯識派は、『大乘涅槃經』などが説く「仏性」や「如来蔵」にほとんど言及しないが、この識が本来清浄であるという主張は、如来蔵思想と本質的に通底する思想であることは否定できない。

以上のように、「三性説」は何よりもまず修道論の視点から構築された世界観であるというのが、評者の三性説理解である。そこには、外界の存在（所取）を識（能取）が認識するという常識的な世界観から始まって、外界の存在を否定する「唯識性」によって「縁起」を理解し、さらに「唯識性」という対象（所取）すら「二取空性」によって止揚して、「本来清浄心」を自覚し、そして、ついにはいかなる能取をも拒絶する「無心」の境地に達するという直線的な修道論が前提されている。

一方、「二分依他起」という「三性説」理解がある。これは、唯一の実在である識Ⅱ「依他起性」を中心において、それが未覚のものには「遍計所執性」という汚れた姿で、覚者には「円成実性」という清らかな姿で顕現するという理解である。ここにも修道論的視点がない訳ではないが、唯一の識がいかにして多様に顕現するかという、存在論的視点から構築された世界観であると考えるものである。

評者の以上のような三性説理解が、北野氏の三性説理解と相容れるものであるか否か、いつかの機会にご教示願いたい。