

Pañcakrama における三智・

三空と *prabhāsvara*

——タントラ仏教における空性理解の問題点——

吉 水 千鶴子

I 序

タントラ仏教は瑜伽行中観思想をその思想的根拠として求め、自らの聖典と成就法についての解釈を展開させた。8～11世紀の仏教史を断面図によって見るならば、唯識思想と中観思想の折衷、その上での中観思想の優位ということは、ひとつの大きな思想潮流と認められよう。タントラ仏教の解釈学はその支流でもある。タントラ聖典の成立は確かにそれ以前の仏教思想と本質的に関わりをもたなかったかもしれない。大乘仏教教団とは全く異なった社会、異なった階層の人々の間からそれは生まれたのかもしれない。だが一度それが仏説として歴史に登場するや否や、タントラの徒達は、それを正統な仏教思想の間に位置づけんとする飽くなき試みを始めた。タントラ部の夥しい論書は、儀軌の細説と共に、そのような使命をおびて作製されたものである。そして時を同じくして、大乘思想において瑜伽行中観と後に呼ばれる思想が展開し始める。タントラ仏教徒はこれを自らの儀軌、成就法を正統たらしめる思想的根拠として用いたのである。

このことを私は既に機会のある度に述べてきたし、ここでもまた書いている。だが今回は、タントラ仏教と瑜伽行中観思想との結びつきを探ることによって浮かび上がってきた新たな問題を考えてみるつもりだ。それはタントラ仏教における空性理解の問題である。私は主として *Guhyasamājatantra* の註釈書について調べてきたが、Jñānapāda 流、聖者流共に瑜伽行中観思想に依拠するとはいえ、むしろ簡単に図式化された唯識と空観の折衷に基づいている。つまり、Śāntaraksita や Kamalaśīla の論に見られ

るような中観の立場からの唯識説批判はなく、ただ「唯心によって外境を空と観じ、その心もまた空と観ずる」という冥想の過程が、修習の理論づけに応用されているだけの場合が多い。しかしながら彼らにとって一タントラ注釈者達にとって、これによって自らの立場を中観である、と表明できることが極めて重要だったのである。なぜ、例えば聖者流の著者達が敢えて Nāgārjuna, Āryadeva などの中観学匠の名を称し、「一切空」を繰り返して唱えたのか。私はこれには以下の3つの理由が挙げられると思う。

1. 当時（8～11世紀）の大乗思想の流れが、唯識を包含しながらも、中観思想に最も高い評価を与える傾向にあった。
2. タントラ仏教は絶対者と個人の本質的同一を本来その基本理念としており、それは「梵我一如」に通じる非仏教的理念と共通であるため、実在論や一元論に近づきやすい。そのような印象を払拭するために殊更空性を強調した。
3. 空を説くのは中観派に限ったことではないが、この時代には既に仏教とは空を説くものであり、それを正しく説くのは中観派である、という通念ができ上がっていたのではないかと想像される。

このようにタントラ仏教徒が意識的に中観を標榜したことは、結果的にタントラ仏教にとって良い方へ作用したことは明らかである。以後インド、チベットに亘って、タントラ仏教は、目指すところは中観の説く悟りと同じであり、その方法が異なるにすぎない、という考えのもとに展開し、遂には他の大乗思想を凌ぐ地位を与えられることになるのだから。

一方唯識思想もタントラの成就法を説明するのに都合な面をもっていた。タントラの修習の多くは、三昧において心を媒介として行なわれる。『大日経』で「如実知自心」と説かれたことに始まる心の観察は、『真実撰経』の五相成身観を経て、無上瑜伽タントラの修習に継承される。そこでは常に心は唯識思想との関連をもって説明される。

従って、タントラ仏教が瑜伽行中観思想と結びついた、ということは単に前者が後者を利用したという以上の重要な問題を含んでいる。「心」と「空」はタントラ解釈の中でそれぞれ重要な役割を担っている。では「心」とは、「空」とは、「心もまた空である」とはいかなる意味なのか。おそらく同じことが Śāntaraksita や Kamalaśīla の思想について問われるべきなのだろう。だがタントラ仏教にとってこれらの問いは、また全く別な意味

をもってくる。なぜならば、タントラ仏教は本質的に空思想とは無縁な（と私は考える）独自の成仏の論理をもっており、それに仏教的脚色をするために空思想を用いているからである。即ちタントラ仏教にとって空思想は生来のものではなく後得のものである。このことはまた後で述べよう。しかしながらこのような問いを発するうちに、私は前に述べた3つの理由の第3に思い至ったのであるが、それは同時に自らに仏教理解への反省を迫る結果となった。「仏教とは空を説くものである」という通念は、千年前のインドに負けず劣らず、むしろそれ以上に現代の我々の間にも存在している。僧侶や研究者のみならず、一般の人々にさえ、である。誰もが『般若心経』の「色即是空、空即是色」という文句を耳にしたことがあろう。しかしながらその「空」とは何か、ということは未だ誰にとっても明らかではない。多くの人々がなおそれを考え、議論しているのである。このように「空とは仏教の深遠なる真理である」という通念と、その意味するところの不明さとのギャップが、過去の人々と同じく我々にとっても落とし穴の如く口を開けている。賢明な人々はこんな所に陥ることはないのだろうが、例えば多くのタントラ論書が口をそろえて「空性」を唱えるのを聞いて、「これは空を説いている、だから中観思想を説いている」と思い込んでしまうことが、現代の我々にも、過去の人々にも、果して起こり得なかったであろうか。「空」と聞けば、何か素晴らしい仏教の真髓を説いていると錯覚しなかったであろうか。私は「仏教は空を説く」ことに全く異論はない。ただ「空」の意味するところをよく吟味せず、仏教研究を行なうことの危険を私自身が痛切に感じただけのことである。タントラ論書の説く「空」とはいかなる意味をもつのか。ほとんどの場合テキストはそれを直接説明してくれることはない。だが私は幾つかの文献を読んでいるうちに、そこで「空」といわれているものが、今まで私が常識的に漠然と抱えてきた空の概念と違うのではないかと思うようになってきたのである。私は「空」とは、「ものは縁起するものである」とか「無常」とか「無我」ということを意味するのだ、と曖昧にはあるが考えてきた。だがそのような意味での「空」をタントラ論書が説いているとはどうしても読みとれないのである。確かにタントラ聖典が出現するよりずっと以前から、「空」は極めて多義に解釈されてきたのだろう。そのひとつの行末として、タントラ仏教が「空」にどのような意味をこめていたかが明確に把握され

ねばならない。既に私はそのための拙稿を、聖者流の Nāgārjuna (9~10 世紀) が著した生起次第の修習を説いた *Piṇḍikṛtasādhana* を中心に書いたので⁽¹⁾、今回は同じ Nāgārjuna 作の究竟次第を扱った書 *Pañcakrama* によって考察してみようと思う。前回の論文で私は、タントラの基本理念として三昧の万能性と絶対者の個への内在を挙げ、それに基づいて生起次第の修習が成立していること、及びそこには縁起説や利他行が欠如していることを指摘したのであるが、その論証に主に用いたのが āloka, ālokābhāsa, ālokopalabdhi という三智（これが同時に śūnya, atīśūnya, mahāśūnya の三空ともいわれる）と、それらを包摂する prabhāsvara (sarvaśūnya) についての教説であった。この三智と prabhāsvara は *Piṇḍikṛtasādhana* よりむしろ *Pañcakrama* 第 2 章心清浄次第 (Cittaviśuddhikrama) の主題である。そこで今回はこの *Pañcakrama* の第二次第を中心に扱い、絶対者と自己の同一性が保証されるためには空思想を前提とする必要はない、ということ再度考察してみるつもりである。

II 三智・三空と prabhāsvara (以下 pr.) の解釈

1. *Pañcakrama* (以下 PK.) における教説

1896年、L. de la Vallée Poussin によって *Pañcakrama* と題する梵本テキストが校訂出版された⁽²⁾。そこには、生起次第を扱った *Piṇḍikṛtasādhana* と究竟次第を扱ったこの PK. という Nāgārjuna の二大著作が収められている。Poussin は両書を合わせて全体を 6 章としているが、インド、チベットの註釈を見るに、古くからこの五次第の設定の仕方にはいろいろな説があったことがわかる。また第二次第は様々な名称で呼ばれるのだが、ここでは最もその内容を適確に表わしていると思われる「心清浄次第」(Cittaviśuddhikrama) を採用しよう⁽³⁾。その名の通り、心の観察とその清浄なる本性を悟ることがこの次第の目的である。心は āloka, ālokābhāsa, ālokopalabdhi⁽⁴⁾ という 3 つの輝きの段階に分類され、その三智が清浄なることが pr. (光明)、または sarvaśūnya と呼ばれる。pr. は最高の悟りの内容であり、境地でもある。これが釈迦をはじめとする一切諸仏の悟りなのだ、とこの次第は力説する。この聖者流に極めて特徴的な三智と pr. の教説をまず概観しよう。

三智は三空等の異名によっても呼ばれ、それぞれ 33, 40, 7 の本性

(prakṛti) を具えている。これらの本性とは、貪、苦、快といったような我々の感覚、感情から、諦 (satya), 不諦 (asatya), 決定 (niścaya) といった判断をも含んだ心作用全般である。テキストはこれを「(自己) 認識のみである知」と呼んでいる。

saṃvittimātrakaṃ* jñānam ākāśavad alakṣaṇam/
kiṃ tu tasya prabhedo 'sti saṃdhyārātridivātmanaḥ//30

*Tib., rang rig tsam

「(自己) 認識のみである知は虚空の如くに無相である。しかしながら昼夜の間際及び昼と夜とを本性とするそれに区別はある。」

「区別がある」とは三智の区別を指し、āloka は夜、ālokābhāsa は昼、ālokopalabdhi はその間際に割りふられている。夜は月の輝き、昼は太陽の輝き、その間際は薄明の輝きを表わす。こうした輝きであり知である三智が清浄であることが第 4 の pr. であり、sarvaśūnya である。

śūnyatrayaviśuddhir yā prabhāsvarā ihocyate/
sarvaśūnyapadaṃ tac ca jñānatrayaviśuddhitāḥ//53

「三空清浄なるものがここで光明といわれる。(これが) 一切空の境地であり、それはまた三智清浄でもある。」

三智清浄とは v. 30 で説かれた「自己認識のみの知が虚空の如くに無相である」というのと同義であろう。それは無分別知でもある。一方、我々の分別がはたらくことによってそこに心の動きが生じ、三智の区別と計 80 の prakṛti の活動が生じるのである。それをテキストは虚空における雲に喩えている。

payodharā yathā naike nānāsamsthānavarṇakāḥ//41cd
udbhūtā gaganābhogāl layaṃ gacchanti tatra vai/
evaṃ prakṛtayaḥ sarvā ābhāsatrayahetukāḥ//42
nirviśya viśayān kṛtsnān praviśanti prabhāsuarā/43ab

「様々な形と色をもった多くの雲が生じ、虚空に遍満してから、まさにそこへ消えていくように、3 つの顕現を原因とするすべての本性は、すべての対象に入ってから、(ひとつの) 光明に入る。」

このように三智を因として生じたすべての本性は、pr. へと帰滅する。三智は、我々の分別によって pr. が分化し、生じたものである。この生起と帰滅のあり方が、生起次第の成就法では次のように冥想されたのだ⁽⁵⁾。

pr. ⇔ (ālokapālabdhi ⇔ ālokābhāsa ⇔ āloka) ⇔ 四大 ⇔ 五蘊

四大・五蘊は外的対象の如くに顕現する知の形象である。主客の分別を離れることによってそれらは心である三智に帰滅し、三智もまた pr. に帰滅する。同様に究竟次第もこの pr. への帰滅・合一を目指すものだ。その構造は基本的には生起次第と変わりはない。では実際にこの三智と pr. はどのように解釈されているのか、を見ていくことにしよう。

2. 釈タントラと註釈書における解釈

(1) 釈タントラ

聖者流は *Guhyasamājantra* (以下 GST.) をその根本聖典とすることはもちろんなのであるが、三智・三空、pr. に関する教説を GST. 中に見出すことはできない。聖者流独自の教説はむしろ GST. の釈タントラ (Ākhyānatantra) 類に依っているとされる。三智・三空説も、*Vajramālātantra* (VMT., D. No. 445, P. No. 82), *Vajrajñānasamuccayatantra* (JVST., D. No. 447, P. No. 84), *Śrījñānavajrasamuccayatantra* (JVST., D. No. 450) という3つの釈タントラ中に見出される。しかしながらこれらの釈タントラは必ずしも聖者流論典に先行して成立していたものではない。つまり聖者流は自らの教説をこれらのタントラを典拠として構成したのではなく、逆に教説の典拠を聖典の中に作り上げるために聖者流自ら釈タントラの作成、増補に加わっていた、ということが松長有慶博士によって検証されている⁽⁶⁾。上記3つの釈タントラと聖者流の基本論典 *Piṇḍikṛtasādhana*, PK., *Pradīpoddyotana* は前後しながら完成されていく。JVST. の成立はかなり後れて三論典の完成後である。従ってここでは VMT. と JVST. における三智の解釈に注目しよう。

まず JVST. において、三智は三識 (vijñānatraya, rnam shes gsum) と表現されるが、その三識とは何か、という菩薩達の問いに対して世尊は、「pr. から生じたものであり、citta, manas, vijñāna である」と答えている (P. ca, 291a³⁻⁴)。また不生不滅の縁について知らないことによって pr. から無明が生じ、無明の縁によって心所が、心所の縁によって心が生じ、更に四大と蘊処界が生ずる、とも説かれる (290b⁵⁻⁷)。即ち縁起についての無知によって無明が生じ、無明から心作用、心が、心から外的対象が生ずるのである。JVST. では中心となる表現は三智よりもむしろこの citta,

caitasika, avidyā であり、それに三智、三識、三空の異名が与えられている。そして心的活動の根本は無明であり、その対極となるのが pr. だと言えよう。

一方、VMT. では三智、三識を中心として説が展開される。但しこれは59章のみにおいてであり、全68章のうち他の章では、āloka 等の名称が散見されるにすぎない⁽⁷⁾。この59章は、VMT. の中でも特殊な章であり、“evaṃ mayā śrutam/ekasmin samaye bhagavān sarvatathāगतakāyavāk-cittahrdayavajrayoṣidbhageṣu vijahāra” という GST. の開経の文句を一音節ごとに区切り、ひとつずつに偈を作って、二次第の修習を簡潔に説明するというものである。A. Wayman はこれを forty nidāna verses と呼び、*Pradīpoddyotana* に全く同じ40偈が見出されることによって、その梵文と英訳に研究を付して提示した⁽⁸⁾。VMT. と *Pradīpoddyotana* とのどちらにおいて先にこれらの偈が用いられたのかはわからないが、これはまさに聖者流の教説と瑜伽をコンパクトにまとめたものであり、聖者流の手によるものであることに間違いはない。従って VMT. にも後で挿入された可能性は高いであろう。さて、ここでは三智は最初 vijñāna と呼ばれている。

śru/śrutam yad iha vijñānam ābhāsatrayalakṣaṇam/
prakṛtīnām idaṃ mūlaṃ sattvadhātor aśeṣataḥ//⁽⁹⁾

「ここで3つの顕現を相とする、と聞かれている識は、衆生界の残らず全ての本性の根本である。」

そしてこの三識は風を乗り物とし、地水火風の四大の姿をとって三界に生じる (taṃ~ka)。それより蘊処、貪等の執著が生じる (smin~bha)。しかし五蘊を五仏、四大を四明妃などと観ずることによって、瑜伽行者は三界と曼荼羅世界との無二 (advaya) を見、三智 (jñānatraya) を見る (ga~thā)。ここで ābhāsamātra が知られるのである (ga)。またこの三智の異名として、citta, caitasika, avidyā と prajñā, upāya, upalabdhi かと śūnya, atīśūnya, mahāśūnya が与えられる (cittam)。瑜伽行者はまた、金剛と蓮華の結合によって三智を知り (va), 更に三智を言説 (vyavahāra) と知って prabhāsvara に入るのである (ṣu, vi)。このようにここでは vijñāna → jñāna という転換が見られ、また三智を vyavahāra とするなど、唯識的表現と中観的表現が用いられている。この背景に我々は瑜伽行中観思想というベースを憶測しうる。そしてこれは、JVST. よりも、また

VMT.の他の章よりも遥かに成熟した聖者流の教説を語っている。では更に進んで、PK.の註釈書類ではどうであろうか。

(2) *Caryāmelāpakapradīpa* (CMP.) Āryadeva 著, P. No. 2668

ここでは数多いPK.の註釈書のうちから比較的その解釈方法が明確なものを6点取り上げるつもりだが、中でもこのĀryadeva著のCMP.は最も古く、かつ他の註釈書によって最もよく引かれるものである。聖者流の聖者父子とは、NāgārjunaとĀryadevaのことであるのだから、典拠とされるのも当然であろう。まず彼は言う。

「金剛乘に住し、正等覚を得んと欲する者は、善知識に仕え、自心の本性を求めるべきである。」(Gi, 85a⁴)

その教証として『真実撰経』に「善男子よ、等至によって自心を知り」と説かれ、『大日経』に「菩提とは自心を如実に知ることである」と説かれることを挙げる(85a⁵⁻⁶)。そして「JVST.などの積タントラに従って、三識の自性である顕現を理解すべきである」(85a^{8-b1})として『楞伽経』に「菩薩摩訶薩は、自心の顕われである所取・能取の分別の境界をあまねく知ろうと欲することによって、身体の病と散漫と眠気と障害が無くなるのである」と説くのを引く(85b¹⁻²)。このように密教經典における「如実知自心」の心と、唯識思想の心識説とを三識に結びつけて解釈しようとするのである。外境は三識の顕われであり、また三識は自己認識の知である。

「ここで識とは一切事物の因となっているものである。…つまり三界の、感官の諸々の境界は三識に他ならないのである。」(85b², 85b⁴)「このように識とは色無く、相無く、形無き本性をもった自己認識の知のみ(rang rig pa'i ye shes tsam)であると大乘の經典に説かれている。また金剛乗のGST.等の大瑜伽タントラに住さずには、ガンジスの砂の数と等しき劫のすべてによっても、自心のあるがままを知ることはできず、世俗諦を見ることはできないのである。それ故にJVST.などの大瑜伽タントラに従って、師のお言葉の恩恵によって三識のあるがままの真実を知るべきである。」(86b^{8-87a3})

JVST.はVJST.を増広し、更に詳しくした、まさに聖者流の典拠となるべくして作られた積タントラである。Āryadevaはこれに依拠し、かつ

三識の典拠を大乘經典にも求めて自らの教説を権威づけることに努めている。その上で金剛乗の優位を主張し、二諦の区別によって最高の境界を示す。即ち、「自心のあるがまま」である三識は「世俗諦」であり、その「三識のあるがままの真実」たるpr.が勝義諦である、という区別がこの一文中でなされていると思われる。瑜伽行中観的理解を金剛乘に結びつけた、まさに聖者流の意図そのものの解釈方法である。私はこれがJñānapāda流とも共通な、GST.解釈学の基本となった方法だと考えるのだが、その後、註釈者によってそれぞれ少しずつその重点がずれていくことになる。

(3) *Pañcakrama-ṭikhā-mañimālā* (PTM.) Nāgabodhi 著, P. No. 2697

Nāgabodhiが三智・三空説を唯識思想によって解釈していることは、次の一文と*Madhyantavibhāga* I-9ab.の引用に端的に表われている。

「心清浄のこの段階で、心と心所という妄分別(rnam par rtog pa)を理解せずして他のものを観ずることはありえない。即ちMaitreyaは『虚妄なる分別は三界の心と心所である』ということに仰言っているのである。」(Ngi, 87a⁶⁻⁷)

三識と三智・三空は対治される側と対治する側とに明確に区別され、彼によって初めて、三識とは6つの転識(prāvṛttivijñāna)、染汚意(kliṣṭamanas)、アーラヤ識(ālayavijñāna)を指すという解釈が示される。厳密に言うならば、三識が三空という対治によって三智へと転ずるのである。その時、一切空なるpr.が達成される。

「空性(sūnyatā)という輝き(āloka)の智慧(jñāna)が生じたとき、転識が断たれるが故に(空性は転識の)対治なのである。同様に極空(atisūnyā)は、輝きの顕現(ālokābhāsa)という智慧が生じたとき、染汚意の識が断たれるが故に、対治なのである。同様に大空(mahāsūnyā)は、輝きの獲得(ālokopalabdhi)という智慧が生じたときにアーラヤ識が断たれるが故に、対治なのである。四番目の一切空(sarvasūnyā)は、光明(pr.)が生じたときに、三智と異名である他の3つの空性が断たれるが故に、果といわれるのである。」(87b⁴⁻⁷)

三識の対治とは、それぞれの本性(prakṛti)が空であると観ずることによる。諸々の本性は「自己認識の直接知覚(rang rig pa'i mngon sum)によって決定される」(90a¹)のものであり、それが所取・能取の形象を離

れて唯識性であることが、PK. II. 30 に説かれた「(自己) 認識の知は虚空の如くに無相である」ことの意味である。

「所取と能取の形象を離れた、本性について空である (rang bzhin gyi stong pa), 瑜伽の直接知覚の量によって認識される対象が、自己認識のみ (rang rig tsam), 即ち法身の自性なのである」(94b⁴)

このような転識得智の構造とその果である自証知として三智・三空と pr. を Nāgabodhi は解釈する。Nāgārjuna, Āryadeva に続く聖者流の相承者である Nāgabodhi が、こうした全く唯識的な解釈を行なうことがチベットでは承認されなかったのだろう。Bu ston も Tsong kha pa も実はこの著作 PTM. を Nāgabodhi に仮託された偽作であるとして、聖者流の系譜から除外してしまうのである⁽¹⁰⁾。しかしながらこうした解釈がこの時代にあったことは少しも不思議ではない。唯識思想はタントラ解釈学の中でなお重要な役割を果たしていたのだ。

(4) *Pañcakrama-mata-tīkā-candraprabhā* (PMTĀC.) Abhayākara-gupta 著, P. No. 2700

Nāgabodhi に対して Abhayākara. は再び瑜伽行中観的理解を提示する。彼は三智・三空によって唯心が悟られるが、それは勝義ではない、勝義としての一切法無自性が pr. において悟られるべきだ、と考えるのである。「所取と分別されるものの幾らかを離れているので空であり、歡喜 (dga' ba) と輝きを本性とする。所取と分別されるもの全てと能取と分別されるものの幾らかを断じているので極空であり、それは最高歡喜 (mchog tu dga' ba) であり、輝きの顕現を自性とする。能取と分別されるもの全てを離れているので大空であり、離喜 (dga' bral) と輝きの獲得の決定である。このように説かれたところの所取・能取を離れた楽なる心が勝義において存在するという増益を離れていないので、一切法の空 (chos thams cad stong) 即ち一切法無自性と一味である世俗の俱生歡喜 (lhan cig skyes pa'i dga' ba) を自性とする。」(Ngi, 268a²⁻⁵) 四空は四歡に相応せしめられ、空とは所取・能取の形象の空を意味している。故に唯心としての三空は一切法無自性の中観的立場から見れば、世俗のレベルなのだ。pr. である「一切空」, 「勝義の俱生」と一味であるとしても。

「俱生という勝義においては一切法は無自性である。(その) 俱生という部分が似ているから、俱生なる世俗は大楽なのである。いずれも俱生を本性としてもつ歡喜、即ち俱生歡喜である。光明 (pr.) においては双入 (zung 'jug) が、能取を離れ、勝義として最高の楽なる唯心が有る等の増益の分別一切の闇を離れた大楽を感受するが故に、自内証されるのである。なぜならば (大楽は) その本性としている光明が転じたものであるから。」(269b⁷-270a³)

ここでは楽というタントラの表現が用いられているが、主客の形象の無→唯心→一切法無自性という段階が二諦にも結びつけられて、三智と pr. の解釈に採り込まれていることは明らかであろう。なお Abhayākara. は既に CMP. を参照していることがその引用から知られる。(271b³⁻⁴)

(5) *Pañcakrama-tīkā-kramārtha-prakāśikā* (PTĀKP.) Lakṣmī 著, P. No. 2705

Lakṣmī は GST. の啓示を受けたという Uddiyāna の王 Indrabhūti の妹といわれている。タントラ仏教史上の重要人物であるこの2人の名は、伝説や聴聞録 (gSan yig) にしばしば登場するが、その実像は明らかではない。この PTĀKP. は119 folio に亘る長大な註釈で、内容的にも極めて重要である。小乗からタントラに至る全ての仏教諸派の教説を教判的に位置づけながら、無上瑜伽タントラを頂点とした、ひとつに統合された体系を完成させようとしたのが彼女の意図ではなかったかと思われる。三智と pr. に関する彼女の解釈の特徴は、pr. を cittapr. (sems kyi 'od gsal) と prakṛtipr. (rang bzhin gyis 'od gsal) とに分け、心清淨次第で悟られるのは cittapr. のみであり、それを無形象唯識と考えることであろう。

「光明 (pr.) に二種ある。心の光明と自性光明である。そのうち心の光明とは、無形象の識 (rnam pa med pa'i rnam rig) であり、自性光明とは一切空であり、第四次第で得られるのである。ここ (第二次第) では尊師 (Nāgārjuna) によって、心の光明のみが認められているのであり、さもなければ重複してしまうが故に、第四次第が無意味になってしまうだろう。」(Ngi, 458b³⁻⁵)

このように pr. の分類は第二と第四次第の説が重複しないようにとの配慮であるかもしれないが、それを無形象唯識と考える根拠は、やはり

PK. II-30ab “saṃvittimātrakaṃ jñānam ākāśavad alakṣaṇam”にある。

「これ（第30偈）について、自からではなく他からではなく、という等の正理によって三界を考察するならば空のみなのであるが、しかしながら瑜伽行中観の主張では自己認識のみの知（rang rig tsam gyi ye shes）が内外の色として顕現するのである。そして有形象の識を説くものよりすぐれたものが何かあるのかというならば、（次のように）語られる。『虚空の如くまさに無相である』と。（これを）この（自己認識の）知もまた、相、即ち生起等、を離れている、即ち生滅等を離れているものである（とするのが）中観の宗義である。これによって自己認識について（も、自、他、自他の両者、無因から生じたもの）ではないという如くである。即ち自己認識は成立しないので、（それは）不可言なる段階なのである。」（449a²⁻⁶）

「正理」とは *Mūlamadhyamakārikā* I-1 に他ならない。こうした中観の立場を最勝のものとして前提しながらも、もし瑜伽行中観の主張に依るならば自己認識の知を認めうるとして、それを有形象ではなく無形象の知と定義するのである。これが citta_{pr} である。これは中観の見には依らないが、その前主張、了義に対する未了義として説かれているので誤った説ではないことを Lakṣmī は、PK. II-60cd. に、

prabhāsvaraṃ tu ālambyam ākāśatalavat param//

「虚空の表面の如く、最勝の観察対象は光明である。」

と説くのを積して述べる。

「『虚空の表面の如く』というのは、雲、闇、雪などによって虚空がたとえ覆われようと、（虚空は）本質として汚れが無いように、それ（自身）と異なった虚偽の諸形象を離れた真実（心の光明＝無形象の知）が虚空の表面の如くに観察されるべきである。まさにその故に（それは）「最勝」であり、つまり有形象知のみを語るものより勝れているのである。なぜならば諸形象の自性は不成立であるが故に。もしこれについて、聖者（Nāgārjuna）の主張における宗義ではないとしても、しかしながら第四次第に依拠しているので、（中観の見に対する）前主張の仕方では説かれているのであり、過失は無いのである。この教説はまた未了義であって義ではないのである。」（458b⁶-459a²）

Lakṣmī は中観の見解を明らかに「自派の宗義」と呼んでいる⁽¹¹⁾。彼女

が有形象唯識よりも無形象唯識を高く評価していることは確かであり、また PTKP. の中では幾つかの箇所では教諸派の宗義の区分がなされている。その基本は、声聞、独覚、瑜伽行派、中観派という、Śāntaraksita, Kamalaśīla, また Jñānapāda と共通な分類法であるが、彼女に特徴的なのは中観派を3つに分けることである。即ち経中観（mdo sde'i dbu ma pa）、瑜伽行中観（mal 'byor spyod pa'i dbu ma pa）、般若中観（rgyal ba'i yum gyi dbu ma pa）である⁽¹²⁾。

「自派の宗義」がこのうちのどの中観の見に相当するのかは明白ではない。最終的な彼女の結論は、第四次第で悟られる現前菩提たる自性光明こそが真実に他ならず、それを悟るならばすべての道を悟ることになり、諸派の見解の相違も依の違ひによるのである（464b⁴⁻⁵）、という、極めて包括主義的なものである。しかしながらこの心清浄次第に関して、そこでの pr. を無形象唯識と定義したことは、やはりそこで求められるものが、所取と能取の形象を離れた清浄なる心であるという PK. 自身の教説に依る必然と考えられる。そして瑜伽行中観思想を適用することによって、唯識思想による解釈を可としうるのだと言えよう。

(6) *Rim lnga'i dmar khrid kyi man ngag yid bzhin gyi nor bu rin po che'i za na tog* (*dMar khrid*), Bu ston 著⁽¹³⁾

Bu ston の三智・三空説の解釈については既に前論文で論じたので、ここでは簡単に記述するにとどめたい。この *dMar khrid* も *bsKyed rim gsal byed*⁽¹⁴⁾ と同様、瑜伽行中観的理解を表明したインドの註釈書に従っており、独自性は認められない。

「心寂靜（＝心清浄）の所知とは（以下の如くである）。言説（tha snyad）において一切事物が三心を本性とするものであり、その心もまた根本無く、無住、無基体、無相、形と色無く、感官を越えた、論理家（rtog ge ba）たちの境界ではなく、虚空の相をもつものと知るべきである。心寂靜の所捨とは（以下の如くである）。前の諸々の道によって捨てられたその残りである所取・能取としての分別がこの心の本性（ngo bo）を知ることに対する、明らかに顕われた種々なる障害である。」（Tha, 8a⁵⁻⁷）

Bu ston の時代に至ると、通常の状態から三昧へ、覚醒から睡眠へ、生

から死へと入る際の分別意識の消滅という生理現象を瑜伽の中へ応用することによって **pr.** を直接体験するという実践方法が体系的に確立し、三智・三空も人工的に三昧によって現出せしめられる。その実践についての詳細は、平松敏雄氏の『秘密集會』の「五次第」と「ナーローの六法」について」という御論文を参照していただきたい⁽¹⁵⁾。

(7) *Rim lnga rab tu gsal ba'i sgron me (Rim lnga)*, Tsong kha pa 著⁽¹⁶⁾

これは Tsong kha pa の **PK.** に関する著作のうち、最も大きなものである。Tsong kha pa の無上瑜伽タントラ解釈の基本は、これのみが一生のうちに成仏できる道であるが、その果は空性の智慧を得ることであり、波羅蜜乗と変わらないと考えることである。更にその果としての空性の理解を中観帰謬論証派の空の理解と一致せしめるというところに彼の独自性がある。従って彼以前の、唯識に多く依存した瑜伽行中観的解釈とははっきり区別されねばならない。このことが *Rim lnga* の初めに明記される。

「(空性の意味について) まとめて言うならば、すぐれた諸論にある空の主張に上下の4つの次第がある。即ち次のよう(である。)(1)経量部が確認する人無我であり、中観帰謬派以外の大乗の宗義を語る人々もそれと一致して承認しているものと、(2)瑜伽行派が主張する異なった所取・能取と諸法において自己の本性と区別されて仮設された、自相として成立している分別 (*rang mtshan gyis grub pa'i kun brtags*) について空である空性と、(3)中観自立論証派が、言説 (*tha snyad*) として自相として成立していることのみは否定できず、そうではない真実執著 (*bden grub*) を否定する空性と、(4)帰謬派が、自相として成立している対象を二諦それぞれにおいて否定する無自性の見、という4つである。そのうち無上なる真言乗の教化の対象である、宝石のような人を主となさって、楽空 (*bde stong*) を結び合わせてお説きになった空性のは4番目のものであり、他の教化の対象の楽空を結び合わせた空においては、唯心派と自立論証派の2つの見いづれもが、教化の対象の力量に応じてあるのである。」(Ja, 51b³-52a²)

これは明らかに Tsong kha pa 自身の意図である。それ故に却って、それ以前の解釈方法とのずれをどう説明するかが彼にとっての難題であっただろう。

「真言の諸註釈書のうちには、唯心の見を主として楽空を結び合わせた主張をする方軌が見られるけれども、前に説明した人無我の見(=小乗の説く空性)のみを主としてそのように結びつけたものは見られないのである。従って楽空の結び合わされた空に(ついて)少なくとも唯識の方軌である、所取・能取が異なったものとして空であるという空性にすぎないものについて(も)正しく(理解を)得ることが必要であり、それらの設定はまた詳しく別の所で説いたのである。」(Ja, 52a³⁻⁵)

「別のところ」とはどこであるか不明である。或いは顕教の著作を指すのかもしれない。ともあれいづれの説明も苦しげだ。実際の三智の説明においても、Tsong kha pa は極力唯識的表現を回避しようとするが、かなりの歯切れの悪さを私は感ぜずにはいられない。

「心寂靜」の修習の教証として、Tsong kha pa は **CMP.** に倣って『楞伽經』等を引き、「このように識とは色無く、相無く、形無き本性をもった自己認識の知のみであると大乘の諸經に説かれている」と **CMP.** の文句を繰り返しながらも、それを次のように解釈し直してしまう。

「この心は勝義としてすべての相について空であり、言説として色無く、形無く、他の能知 (*rig byed*) に依らずして自らによって対象を知る知のみと仰言っているのである。」(200a¹⁻²)

つまり Tsong kha pa にとって「心」は、勝義においても世俗においても唯識ではありえない。彼は「自己認識のみの知」の意味もすり換えている。そして続けて『六十頌如理論』vv. 26-27 とその註釈 (*Candrakīrti*) を引用して、一切事物は縁によって起こり、自性として存在せず、幻の如くである、と付け加える。「心寂靜」で学ばれるべき心の真実とは無自性に他ならない。三智の異名についても彼は、「転識、染汚意、アーラヤ識という名称が説かれることがあるけれども正しくはない」とはっきり否定している (203b²⁻⁴)。三智・三空は次のように説明される。

「分別を動かす風が消え入り、月光の如く輝くことから“輝き”といわれ、それは80の分別をともなったものとして空であるから“空”である。日光の如くに増々明るいことから“輝きの増”であり、風をともなった“輝き”について空であるから“極空”である。日出日没時の暗さの如く明るくなく輝き、光明に近づいているので“輝きの近得”であり、風をともなった“増輝”として空であるから“大空”であり、明るくない

から“無明”とも名づけられ、“近得”の一方の名前でもある。」
(205b¹⁻⁴)

ここで特徴的なことは、80の *prakṛti* を分別 (*kun rtog*) としていることである。それを自己認識の直接知覚とはいわない。風とは更に微細な分別で、*pr.* に到るまで完全に滅することはない。「風によって動かされることにより、諸々の感官を通じて対象を認識する知 (*shes pa*) と諸本性 (= *prakṛti*) が生ずる」(209b⁴) のである。その逆としての三智の階梯は、対象に対する執著である妄分別を除いて、完全なる一切法空性の理解へと達するものである。80の *prakṛti* が滅しても、風が滅しなければ三空の区別があり、風も滅すれば *pr.* が顕現する (214b⁴)。その *pr.* を *Tsong kha pa* は *Lakṣmī* のように第二次第と第四次第との二種に区別する。「喩えの光明」(*dpe'i 'od gsal*) と「真義の光明」(*don gyi 'od gsal*) である (226b¹)。しかしこの「喩えの光明」とは *Lakṣmī* のように自己認識のみの知でもなく、心の本性清浄でもない。

「このとき瑜伽行者は自心は分別について空である顕現のみ (*snang ba tsam*) と知る。」(230b²)

ここに *tsam* というのは「にすぎない」という意味であろう。分別が空なることが“輝き” (*snang ba*) であったが、心もまた無自性、空にして縁によって顕われているもの (*snang ba*) にすぎないのである。ここで最終的に *Tsong kha pa* の解釈は『六十頌如理論』の説と一致せしめられる。

このように *Tsong kha pa* は、自らの新しい解釈を確立するために、インドの註釈者達の説を排除し、或いはすり換え、或いはかわしながら論を進めねばならなかった。この彼の強引な解釈に、そもそもの *PK.* 自体の教説との大きな隔たりを感じさせられるのだが、どうであろうか。

III 聖者流における空性の意味

以上の如く三智・三空と *pr.* についての教説及び解釈を概観して、ここで我々はいかなる問題を考えるべきであろうか。

PK. 自身の教説の骨子は、三智が自己認識の知であることと、三智の清浄が *pr.* であるということである。この考え方の直接のルーツは明確ではなく、何故心を3つの段階に分けたのかもはっきりしないが、少なくとも

もその背景に、自己認識の知を考える唯識思想と、自性清浄心を説いた如来蔵思想を想定することはできよう。その両者がタントラ仏教本来の理念と極めて密接な関係にある。まず前者は三昧の重視とつながる。タントラの修習とは、即ち冥想に入って、その中で自己と本尊との一体、五蘊と五仏との一体などの仏の世界の曼荼羅を観ずる三昧体験そのものであり、外的対象を観察するものでは決してない。また後者は、そのような内面重視の方向から三昧体験の有効性を保証する、自己自身に生来具わった、仏と等しい清浄なる本性を想定することにおいて結びつく。この2つの思想はまた、「如実知自心」、「心本性清浄」を説いた『大日経』、『真実撰経』を経て継承されたものであろう。このような教説の背景を *Nāgārjuna* に最も近かった *Āryadeva* の註釈 *CMP.* はよく証明してくれる。即ち彼は唯識を説く大乘経典と前の2つの密教経典を教証として引くのだ。自性清浄心というものがタントラ仏教の理念の基本であることに疑いはない。それこそが *pr.* である。だが *pr.* が一切空といわれたこと、つまり自性清浄心が空であるとはいかなることであろうか。心と空はどのようにして結びつくのであろうか。聖者流にとってその2つはどうしても結びつかねばならないものであった。だからこそ彼らの多くは瑜伽行中観思想に依拠しようとしたのだ。しかし唯識と中観の批判的対照なしに「心もまた空である」と言う時の安易さと曖昧さはいかんともし難いものではないだろうか。*Tsong kha pa* は自己認識の知を全く認めなかった。彼にとって唯識の空と中観の空とは相容れないものだったからだ。*Nāgabodhi* は聖者流の名に反して、唯識思想に全面的に依拠した。*Lakṣmī* はやむをえず「心清浄次第」は唯識を説くことを認め、その後の次第でそれを越えた中観の空が悟られると考えた。このような形でしかこの曖昧さは克服できない。三智を世俗諦、*pr.* を勝義諦としてみたところで心の空がいかなる意味をもつのか説明はできない。単純な割りふりは却って中観派を表明せんがためのみのように聞こえる。ここで瑜伽行中観思想に依拠する聖者流は岐路に立つのだ。いや、岐路に立つのはむしろ我々かもしれない。彼らにはタントラの修習と中観思想を折衷しようという意図があった。だが我々はその意図に無思慮に随順すべきではない。彼らは「空」という言葉を用いて実のところ何を語っているのか。既に私は生起次第についての論文の中で、*pr.* たる *sarvaśūnya* の意味は『宝性論』での如く、「一切の汚れの空なる

こと」であると理解した。従って空性とは煩惱の清浄と同義である。そこには決して空ではない清浄な心が存在する。或いは心の清浄性といってもよいだろう。なぜならばタントラの修習の基盤は、個人が絶対者と同一なる本性をもつということだからである。私はこの考えを変えるつもりはない。だがもう一步進んで、絶対者と個人の同一性を保証する本性として空性が考えられるだろうか、もし考えられるならばそれはどのような意味であるのか、という問題を考察してみたい。

タントラ仏教が絶対者と自己との合一をめざす、ブラフマニズム的宗教だということは、密教学者ならずとも多くの学者が承認している⁽¹⁷⁾。と同時に、「自心本不生」ということによって、密教經典においても常住を否定し、縁起を説くという「空観の反省」があるとも解釈されている⁽¹⁸⁾。だが『真実撰経』、無上瑜伽タントラの本尊瑜伽の行法において、本尊との本質的同一を保証してくれるのは「空」とか「無常」とか「縁起」などではありえず、個人が生まれながらにもっている「本来清浄性」のみなのだ。しかも絶対者は一切万物の展開する根源であるとも考えられる。もし一切が空であり、本性をもたず縁起しているならば、何ものか一者から一切が生ずるということがありえようか。Nāgārjuna は一切は空であると言いながら、一切の根源として **pr.** を説いた。**pr.** 以外の一切が **pr.** を本質とし、空であるにすぎない。ここにブラフマニズム的梵我一如の理想と如来蔵の本性常住の思想を継承しながら、中観的空にこだわり続けた聖者流の解釈学の矛盾がある。そしてこの矛盾は今日の我々研究者の間にもなおもちこされているように思われる。「大乘思想の儀軌化」ということに関する以下の松長有慶博士の論述にも私は矛盾を感じざるをえない。博士は「『真実撰経』の五相成身観が、まず心の観察から入り、それを自性清浄、空と捉える点は、『大日経』住心品と基本的に相違はない。」(傍線筆者)(『密教經典成立史論』法蔵館、S. 55, p. 147)

と述べられながら、一方では、

「『真実撰経』の五相成身観では、心を無自性空とみる立場を越えて、自性として清浄光明ととらえる。そしてその心の中に月輪を、そのなかに金剛を観想し、その過程を通して自己と絶対との相即をはかり、有限なる人間の身体の中に、絶対なる如来をみて、両者の本質的な同一性を了解するにいたる。」(同、p. 157)、「自己のなかに自性としての清浄光明

をみだし、人間のなかに存在する如来性を知るための五段階の観法である。」(同、p. 156)

と入我我入観を説明されるのである。「心を無自性空とみる立場を越えて」とは、どのような意味なのであろうか。また、

「つまり、『秘密集会タントラ』における)身語心金剛は一切を発生せしめる根源でありながら、しかも一方では無自性、不可得無所縁、空を自性とするという構造をもっている。空なる金剛より一切諸法への展開を生起次第なる観法体系に組織し、また一方、現象界より空なる本源への還元を究竟次第として儀軌化するのが無上瑜伽部密教の修道法の基本形態となっている。」(同、p. 149)

とも説明される。だがこのような空とはいかなる空か。一切の根源と空とがひとつのものとして結びつきうるとはどうしても私には理解できない。しかし多くの研究者はこれを矛盾として指摘してこなかった。ただ津田真一氏は密教は空を否定するものだとして解釈されるが⁽¹⁹⁾。また、空思想そのものが絶対者との合一を保証しようという考え方もある。

「一切の存在は真実としては空であるとの前提により、仏と衆生、絶対的存在と行者とは本質的に同一であることが保証され、一定の実践法により現実世界で絶対者と同一化する、すなわち成仏することが可能となる。」(野口圭也「無上瑜伽密教の灌頂について」、『南都仏教』第54号、1985、p. 52上)

これについて野口氏よりご教示を頂いた御手紙によって補足させていただくならば、「自己と絶対者とは同一であるというテーゼによる実践法を行ないながら、当時の仏教徒達には、なお仏教であることを自らに納得させる理論上の保証が要求されたのではないか」というのが氏のご理解である。私もこの点は全く同感である。聖者流がかくも中観派・空にこだわったのも、まさに彼らの実践が仏教であることを自他に納得させるためであったからに他ならなかったためであり、彼ら自身、空によって本尊との一体が保証されうると本気で信じていたのかもしれない。しかしながらそれが真に論理的保証になりうるといふことに私は反対する。凡夫が凡夫という本性をもたず空であり、仏も仏という本性をもたないが故に、凡夫が仏に転換しようという理は認めよう。しかし空という共通性によって、直ちに両者は本質的に同一であり、凡夫=仏である、という公式は成り立たな

いし、成り立ったとしても何の意味もない。それでは机は薪になりうるから、机と薪は同一であるというのと同じではないか。仏も無常、我々も無常である。だからといって我々が覚った人であるとしてどうして保証されよう？

もし空を説きながら、絶対者との同一な本性を保証するのであれば、その時「空」がその本性自体となる以外はない。ひとつの恒久的真理として絶対視される運命を免れえないのである。空は一切事物の本質であり、根本原理となる。従って絶対者としての本尊は真理の人格化である。修行者は自らに内在するこの真理に気づきさえすれば、直ちに本尊と一体となる。これ以外に前の矛盾を解消する道はない。そして Nāgārjuna の踏み込んだ道もまさにここであった。pr. とは原理化された最高の真実としての空であり、個々に内在する俱生の清浄性なのだ。所取・能取の形象は空である。心もまた空である。しかしながら心が空であるという意味は、心の本質は一切の汚れを離れた清浄性であり、それは仏と同一なる本性として俱生である。これが pr. である。それは輝かしき本性であり、無常なるものとは無縁である。密教がこのように空を原理として捉えていることは、広く承認されているように思われる。

「Vajrayāna というときには、「空」(śūnyatā) の原理を強調する。空であるという真理を除いてすべてのものは滅び去る。ただ「空」の原理は金剛石のごとくに永遠に存在する。」(中村元「真言密教の成立」、『現代思想』vol. 11-9, 青土社, 1983, p. 72下)

「空性の真理がマントラによって象徴され、マントラの形をとって具体化する」(梶山雄一『空の思想』人文書院, 1983, p. 145), 「(マントラは) 一面で実在の象徴として真理の顕現でありながら、他面で表現を超えた実在の代理として人間の合理的な言葉を拒否する。」(同, p. 150)

そしてまた、このような解釈は密教に始まったことではなく、およそ「空」という言葉が仏教史に登場した直後から存在したであろうことは容易に想像できる。それは今日もなお多くの人々の心に根強く存在する。およそ空を定義するほど難しいことはないだろう。空とは言語習慣の否定だとも言われる。ところが我々は言葉によってしかものを理解できない。故に空を言説の及びえない、神秘的なもの、特殊な行法によって直接体験されるのみの深遠なる真理、と見なすことはむしろ我々には易しい。その時、

もはや言葉は及ばないのであるから「空」が何を意味していたのかは捨象されてしまう。それは空と呼ばれなくともよい。或いはそれが一切法の根源ともなれば、「空」と呼ぶことはむしろ躊躇されよう。タントラの註釈者達も、それを空と同一だと繰り返しながらも、結局は「無二の智慧」⁽²⁰⁾ とか「光明」とか名付けた。

唯識説を越えて中観の空を証得することを目指した聖者流の解釈学は、その実践を支えるブラフマニズム的理論と、無自性・空の思想との永遠の矛盾を自らかかえこんでしまった。これはその後のタントラ仏教全般に共通し、また今日の問題でもある。本家 Nāgārjuna —つまり『中論』の著者である Nāgārjuna は『中論』の中で、空という原理を想定する考えを批判している (MK. XIII. 7, 8)⁽²¹⁾。私はここで、彼を模倣し、その名を名のった第二の Nāgārjuna が考えていた「空」とは、タントラの理念の制約の中でいかなるものであったか、またあらざるをえなかったか、を明らかにしたかったのである。

(1987年7月23日)

註

- (1) 拙稿“The Theoretical Basis of the bskyed rim as Reflected in the bskyed rim Practice of the Ārya School”, 『日本西蔵学会会報』第33号, 1987.
- (2) L. de la Vallée Poussin, *Pañcakrama, Études et Textes Tantriques*, Gand, 1896.
- (3) 第二次第についてはもうひとつ問題がある。即ちこの次第のみに限って、作者が Nāgārjuna ではなく Śākyamitra とされていることである。彼は Nāgārjuna の弟子と言われるが、この理由についても註釈者達の間でいろいろな憶測、解釈がある。今は紙面の都合で紹介できないが、どれも決定的なものではない。この論文では Nāgārjuna と Śākyamitra との間に思想的差異は認められないと考え、Nāgārjuna を PK. 全体の作者と呼ぶことにする。
- (4) チベット訳は snang ba, snang ba mched pa, snang ba nye bar thob pa である。第二をチベット訳に合わせて ālokavṛddhi ということもある。
- (5) 拙稿参照。
- (6) 『密教経典成立史論』法蔵館, S. 55, pp. 274-315.
- (7) 第25, 52, 65章。
- (8) Alex Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra*, New Delhi, 1977.
- (9) Wayman 前掲書 p. 5.
- (10) Bu ston, *gSang ba'i sgo 'byed*, Ta 37a¹, The Collected Works of Bu ston,

Part 9, Śatapiṭaka Series, New Delhi, 1967. Tsong kha pa, *Rim lnga*, Ja 30a⁵,
The Collected Works of Tsong kha pa, Part 11, New Delhi, 1978.

cf. 羽田野伯猷「Tāntric Buddhism における人間存在」p. 25, 『東北大学文学
部研究年報』第9号, 1958.

(11) PTKP, Ngi 504a⁸-504b³, 508b²-508b⁶.

(12) この Lakṣmī による中観派の分類に関する記述が、チベットの宗義文献で
ある 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje の *Grub mtha' chen mo* に典拠として引
かれていることが袴谷憲昭氏によって指摘されている。'Jam dbyangs bzhad
pa は「瑜伽行中観派」、「経量中観派」という二種の中観派の分類の典拠とし
て Lakṣmī の記述を引くのであるが、第三の般若中観には言及していない。
袴谷氏のご指摘を受けて、松本史朗氏、梶山雄一博士も 'Jam dbyangs bzhad
pa による引用を紹介しておられるが、やはり般若中観への言及はない。これ
はチベットの宗義文献には普通見られない中観派の名称である。Lakṣmī に
よればその主張は、「見道と修道によって煩惱を断ち、法身を得る」というこ
とである (Ngi, 464a⁹)。この他にも Lakṣmī の学派分類に関しては特筆すべ
きことも多くあるが、またの機会に述べてみたい。

cf. 袴谷憲昭「中観派に関するチベットの伝承」、『三蔵』117号, S. 51, pp. 7
~8.

松本史朗「Ratnākaraśūnti の中観派批判」(下), 『東洋学術研究』19-2,
S. 55, p. 163. 同「*Ita ba'i khyad par* における中観理解について」, 『曹洞
宗研究員研究生研究紀要』13, 1981, pp. 104-105.

梶山雄一「中観思想の歴史と文献」, 『講座大乘仏教』7, S. 57, pp. 34-35.

(13) The Collected Works of Bu ston, Part 10 (Tha), Śatapiṭaka Series, New
Delhi, 1967.

(14) *ibid.*, Part 9 (Ta), Śatapiṭaka Series, New Delhi, 1967.

(15) 山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』所収, 春秋社, 1986.

(16) The Collected Works of Tsong kha pa, Part 11, New Delhi, 1978.

(17) 宮坂有勝「密教・マンダラと風土」, 『現代思想』Vol. 11-9, 青土社, 1983,
p. 95上。

梶山雄一『空の思想』人文書院, 1983, p. 146.

松長有慶『密教経典成立史論』法蔵館, S. 55, p. 150.

(18) 氏家昭夫「入楞伽経の唯心説」, 『密教学研究』第2号, S. 45.

松長有慶前掲書 p. 139.

(19) 津田真一「密教と空」, 仏教思想7『空下』, 平楽寺書店, 1981, pp. 609~
642.

但し津田氏の考えておられる「空」は、『中論』的空ではなく、『華嚴経』,
『大日経』的曼荼羅の世界の空である。

(20) advayaīnāna. Jñānapāda 流では、最高の真理をこのように呼ぶ。

(21) cf. 中村元『空上』, 平楽寺書店, 1981, pp. 279-287.