

『金剛般若経』の逆説と初期唯識派の「無の有」

小池 一郎

—

釈迦 (Gotama Buddha) は「我」「我がもの」といつ思いに捉とらわれることによつて、人々の苦しみが生まれる。だからこれらの思いに捉とらわれてはならない、と教える。最古の仏教経典「スッタニパータ」⁽¹⁾から、釈迦の言葉を引いてみよう。原典はパーリ語による。

・ Anattani attamaṇaṃ passa lokam sadevakaṃ nīvittham nāmarūpasmiṃ ‘idaṃ saeccaṃ’ ti maññati.

見よ、世間と神々は「我でないもの」を「我」と思いなして、名前と形にとらわれ、「これは真実である」と思っている。

(七五六)

・ Socanti jānā mamāyīte, na hi santi niccā pariggaha, vinabhāvasantam ev ‘idaṃ, iti divvā nāgāraṃ āvase.

人々は「我がもの」と思ったもののために憂える。なぜならば、所有物は恒久のものではないからである。この世にはただ喪失があるだけである」と見て、在家のままに留まってはならない。(一八五)

また釈迦は、名前や形にこだわらず、何ものにも執着せず、世界を「空」と観察するにちかちかして、人々は苦しみから解放される」と説く。

・ Yam etaṃ pañhaṃ apucchī, Ajita taṃ vadāmi te, yattha nāmaṃ ca rūpaṃ ca asesam uparujjhati : viññāpassa nirodheṇa eṭṭhaṃ uparujjhati.

アシタよ、あなたの問いに答えよ。識別作用の消滅にちかちかして、諸々の名前と形が消滅したとき、これ(名前と形)は「空」に消滅せよ。(一〇二七)

・ Na dīṭṭhiyā na suṭiyā na nānena / munīdha Nanda kusālā vadanti, / visenikavā anighā nirāsā / caranti ye, te munayo ti brūmi. /

ナンダよ、(正しい道に)熟達した人々は、見解や学問や知恵にちかちかして聖者とは呼ばない。(欲望の)軍勢を制圧して、苦しみなく、欲なく歩む人々、彼らをこそ私は聖者たちと呼ぼう。(一〇七八)

・ Suñāto lokam avekkhassu Mogharāja sadā satō attānuditthim ūhaeca, evaṃ maccutitaro siyā : evaṃ lokam avekkhamānam maccurājā na passati.

モークハラージャよ、常に自己(に執着する)邪見を破壊して、世界を「空」なりと観察せよ。このちかちかにすれば、死を超えることができる。このちかちかに世界を観察する人を、死王(死神)は見ることがない。(一一一九)

このように釈迦の言葉は、同じくパーリ語経典の「ダンパダ」(法句経)にも見るべきである。(2) 「空」でも、名前と形に

とらわれることなく、全ては無常であると知って、何ものにも執着することがなくなれば、静寂な状態に達せられることが教示されている。

・ *kodhañ jāhe, vippaṭṭheyya mānaṃ / saṃyojanam sabbam atikkameyya / taṃ nāmarūpasmin asajjānaṃ / akincanaṃ nānupatanti dukkhā /*

怒りを棄てよ。おごりを捨てよ。すべての束縛を棄つことよ。名前と形にとらわれることなく、何ものをも所有しない人を、苦しみが攻め立てることはない。
(三三三)

この一節は、漢訳『法句経』(吳・維祇難書説)に於

捨恚離慢、避諸愛念、不著名色、無為滅苦

悲りを捨て、慢りを離れ、諸々の愛会を避けて、名色に著せず、為す無ければ苦を滅せん。

とある。⁽³⁾『タンマパダ』の例をもちいて挙げよう。

・ *'sabbo saṅkhārā amiccā' ti yadā paññāya passati / aha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā //*

「全て形成されたものは無常である」と、もし明智によって見るならば、その時、人は苦しみより離脱する。これこそが清浄への道である。
(二七七)

・ *chinda sotāṃ parakkamma kāme paṇuda brāhmaṇa / saṅkhārānaṃ khayam ātvā akataññī si brāhmaṇa //*

流れを断て、勇敢に諸々の愛欲を排除せよ。バラモンよ。諸々の形成力の消滅を知って、バラモンよ、なさぬことを知る人であれ。
(三八三)

以上に引いたような、釈迦の、「何ものにもとらわれず」、「世界を空なりと観察し」、「なさぬことを知る」という教えを、

大衆に向かつて、繰り返し繰り返し詳細に説いたのが、一連の「般若経」経典である。「般若経」経典は新旧さまざまな層に分かたれるが、今、その古層に属する『八千頌般若経』の、さらにその初期の成立と考えられている冒頭部分から、若干の頌句を引いてみよう。⁽⁴⁾ここでは特に、「心」の存在について議論がなされている。(A)(B)二段に分けて、サンスクリット原典を引用し、後に訳をつける。

(A) *punaraparam bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caratā prajñāpāramitāyāṃ bhāvayatā evaṃ sīkṣitavyaṃ yathā asau sīksamānaṣ tenāpi bodhicittena na manyeta | tatkaśya netoḥ ? tathā hi tacittamacittam | prakṛticaitasya prabhāsvarā*
(ブライティヤ本 三頁 一六〇—一八行)

さらにまた、尊者よ、悟りを求める人・偉大な人によって、知恵の完成に至る道が追求され、修習される時には、次のような方法で学ばねばなりません。学ぶものが学びつつ、その悟りを求める心によって、高慢になってしまわないように。それは何故でしょうか。それは何故かといえは、その心は、実は心ではないからです。心の特徴は透明に輝いているのです。

右の部分は、後秦・鳩摩羅什の漢訳では、次のようになっている。

後次世尊、菩薩行般若波羅蜜時、応如是学、不念是菩薩心、所以者何、是心非心、心相本淨故、

後次に世尊よ、菩薩の般若波羅蜜を行なう時には、⁽⁵⁾心には、⁽⁶⁾如く⁽⁷⁾の如く学ぶべし。是れ菩薩の心なりと念わざれ。所以者何ぞ。是の心は心に非ず。心の相は本淨らかなるが故なり。

一方、現存最古の般若経テキストと考えられる後漢・支婁迦讖訳の『道行般若経』⁽⁸⁾卷一・道行品では、該当部分を次のように漢訳している。

菩薩当念作是字、当念作是住、当念作是字、入中心、不当念是菩薩、何以故、有心無心、

菩薩は当に是の字を作らざると念ひて、当に是の住（修めざる）を作らざると念ひて、当に是の字を作らざると念ひて、中心（心の中）に入りては、当に是の菩薩（悟りを求めざる）を念ひてからず。何を以ての故に。「心無れど、有ればなむ。」

『八千頌』の原文「*taccitamaccittam*」が『道行』では「有心無心、なほつこつ」⁽⁹⁾「*praktisācittasya prabhāsvatā*」（この本體は輝いてくる）の部分に漢訳に出している。この句のみ後に付け加えられた可能性がある。『道行』はただ「（悟りを求めざる）思ひが有るも、その時に、本智の心とつこつの中は無くなる、と進んでつこつの中をのびぬ。」⁽⁹⁾とつこつは『道行』のこの句への解釈とつて、後のチキストに追補されたのではないかと推定した。

なほ、毘耶の『タンプピタ』⁽⁹⁾「*ttatpiti*」⁽⁹⁾「無善くの（*visuddhivā*）類、*ttatpiti*」⁽⁹⁾また『金剛般若経』（後卷）のこの「清淨な心（*citta-prasāda*）」⁽⁹⁾「*ttatpiti*」⁽⁹⁾

(B) *atha khaṭvāyusmān śāriputra āyusmantam subhūtimetadavocāt kiṃ punarāyusman subhūte asti taccittam yaecittamaccittam ? evamukte āyusmān subhūtirāyusmantam śāriputrametadavocāt kiṃ punarāyusman śāriputra yā acitātā, tatra acitātāyāmasitā vā nāsitā vā vidhate vā upalabhyate vā ? śāriputra āha na hyetadāyusman subhūte | subhūtirāha sacedāyusman śāriputra tatra acitātāyāmasitā vā nāsitā vā na vidhate vā nopalbhate vā, api nu te yukta eṣa paryannyogo bhavati yadāyusmān śāriputra evamāha asti taccittam yaecittamaccittam ? evamukte āyusmān śāriputra āyusmantam subhūtimetadavocāt kā punareṣā āyusman subhūte acitātā ? subhūtirāha avikārā āyusman śāriputra avikalpā acitātā atha khaṭvāyusmān śāriputra āyusmate subhūtaye sādhu kārāmadāi sādhu sādhvāyusman subhūte |*

そこで上座の長老シャーリプトラは、長老のスピーティに次のように言った。

(ヴァイディヤ本、三頁、十九行～二九行)

「さて、長老スピーティよ、心ではない心は存在するのだろうか」と。このように問われて、長老スピーティは長老シャーリプトラに次のように答えた。「長老シャーリプトラよ、心が無いというその心なき状態においては、実在あるいは非実在が有ったり、あるいは受け取られたりするでしょうか」と。シャーリプトラは言った。「そうではない。長老スピーティよ。」スピーティは言った。「もし、長老シャーリプトラよ、その心なき状態において、実在あるいは非実在が有りもしないし、認められもしなければ、長老スピーティよ、あなたが『心ではない心』の存在するのだろうか」と言われた時、この質問はあなたにとって正しいのでしょうか。「このように言われて、長老シャーリプトラは長老スピーティに次のように答えた。「それでは、長老スピーティよ、その心なき状態とは、いったい何なのか。」スピーティは答えた。「長老シャーリプトラよ、心なき状態とは、変化せず、区別せざるものです。」

すると、長老シャーリプトラは長老スピーティに向かって、「よくやった、よくやった、長老スピーティよ」という感嘆の言葉を贈った。

次に、(B)の部分に相当する『道行』本文を示そう。

舍利弗謂須菩提、云何有心無心、須菩提言、心亦不有、亦不無、亦不能得、亦不能知処、舍利弗謂須菩提、何而心亦不有、亦不能得、亦不能知処者、如是亦不有、亦不無、亦不有有心、亦不無無心、須菩提言、亦不有有心、亦不無無心、舍利弗言、善哉、須菩提。

舍利弗、須菩提に謂いていわく、「云何ぞ心無き心有るや」と。須菩提言わく、「心は亦有らず、亦無からず、亦得る能

わず、亦^も処^{ところ}を知る能^よわ^すず」と。舍利弗、須菩提に謂^いいてい^いわ^く、「何^なに^して、心は亦有^もら^ず、亦得^もる能^よわ^す、亦^も処^{ところ}を知る能^よわ^する者^{もの}なるに、是^この如^{ごと}く亦有^もら^ず、亦無^もから^ず、亦心有^もること有^らず、亦心無^もきこと無^もから^ずざるや」と。須菩提言^いわ^く、「亦心有^もること有^らず、亦心無^もきこと無^もから^ずざればなり」と。

舍利弗言^いわ^く、「善^よき^が故^ゆに、須菩提よ」と。

右(B)部の末尾ちかく「長老シャーリフトラよ、心なき状態とは、変化せず、区別せざるものです、相当の部分が『道行』では欠けている。羅什訳では「不壞不分別」となっていて、『八千頌』に一致している。般若経の原初形態では、「心」の「有」「無」(存在・非存在)に的をしばった、素朴な問答形式であったものと考えられる。

二

さて、右に見てきたよつな「心」の「存在」「非存在」ということ、更にはまた「もの」の「存在」「非存在」ということについて、これを独自の立場で追究したのが『金剛般若経』である。⁽⁹⁾この経典は、「空」(śūnya)と⁽¹⁰⁾いう言葉は用いず、人々に「ものへのとらわれ」から離脱すべきことを語りかける。一例を挙げてみよう。

yāvan kaścīti sattvadhātu-prajñāpyamānaḥ prajñāpyate, te ca mayā sarve 'nupadhiseṣe nirvāṇa-dhātāu parinirvāpayaītyāḥ. evaṃ aparimāṇaṃ api sattvān parinirvāpya na kaścīti sattvaḥ parinirvāpito bhavati. tat kasya hetoḥ? sacet Subhite bodhisattvasya satva-saṃjñā pravarteta, na sa bodhisattva itī vaktavyaḥ. tat kasya hetoḥ? na sa Subhite bodhisattvo vaktavyo yasya-ātma-saṃjñā pravarteta, satva-saṃjñā vā jīva-saṃjñā vā pudgala-saṃjñā vā pravarteta.

生物界に属すると、考えられる限り考えられたものは何でも、すべて私によって、個体の要素が完全に消滅した、静寂の状態に到達させられなければならない。しかし、たとえこのように、無数の生き物たちを消滅の状態に到らせたとしても、いかなる生き物も、静寂の状態に入ったのではない。それは何故か。もし、スプーティよ、「生き物」といふ思いが、悟りを求める人に生じたならば、彼は「悟りを求める人」と言われるべきではない。それは何故か。スプーティよ、その人の「自己」への思い、「生き物」の思い、あるいは「生」の思い、「身体」の思いが起こり始めたならば、その人はスプーティよ、「悟りを求める人」とは言われるべきではないからだ。(3)

この対話では、人々をものへのとらわれから救うこと、しかし、悟りを求める人自らそのことを意識すべきでないこと、自らがものへの思いにとらわれていては、人々を救うことはできないこと、が語られている。『金剛般若経』はまた、「ものがない」ことへの思いにもとらわれてはいけないと、説く。その例を引く。

saced a-dharma-samjñā pravarteta, sa eva teṣām āma-grāho bhavet, sattva-grāho jīva-grāhaṇ puṅgala-grāha iti. tat kasya hetoḥ? na khalu punaḥ Subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharmā udgrahaṇītyyo na-adharmān.

もし「ものがない」といふ思いが生じたならば、彼らにとって、自我へのとらわれが生じている。生きていくことへのとらわれ、個体へのとらわれ、個人へのとらわれが生じている。それは何故か。さて、また、スプーティよ、悟りを求める者・偉大な者に「実体のあるもの」が取り上げられてはいけないし、「実体のないもの」が取り上げられてもいけない。(6)

『金剛般若経』の説法の大きな特徴は、鈴木大拙によつて、「即非の論理」と名付けられた、独特の逆説的語りかけである。それを一括して、「即非の論理」と呼んでよいかどうかについては、後述するまづに、筆者には疑問があるので、本稿では

ただ「金剛般若経の逆説」と呼ぶことにする。さて次に、そのような「逆説」の典型的な例を三例挙げてみよう。

(1) buddhadharmā buddhadharmā ti Subhūte, buddhadharmās caiva te Tathāgataena bhāṣitāḥ. tenocyante buddhadharmā ti.

「目覚めた人の諸々の教え、目覚めた人の諸々の教え」といっつのは、スプーティよ、「目覚めた人の諸々の教え」ではない、とまた、如来（釈迦）によって云われている。それ故にこそ、「目覚めた人の諸々の教え」と言われるのだ。(8)

(2) Bhagavān āha : yañ kaścit Subhūte bodhisattva evaṃ vaded : ahañ kṣetra-vyūhān niṣpādayiṣyāmi-ti, sa vitathañ vadet. tat kasya hetoḥ? kṣetra-vyūhāñ kṣetra-vyūhā ti Subhūte, vyūhās te Tathāgataena bhāṣitāḥ. tenocyante kṣetra-vyūhā ti.

尊者は言った。スプーティよ、ある目覚めた人が次のように言ったとしよう。「私は(仏)国土の建設をしよう」。これは眞実のことを言ったのではない。それは何故か。「国土の建設、国土の建設」といっつのは、スプーティよ、建設ではない、と如来によって云われているからだ。それ故に、「国土の建設」と言われるのだ。(10)

(3) parameta te Bhagavann aścaryeṇa samanvāgātā bodhisattvā bhaviṣyanti ya ita sūtre bhāṣyamāne śrutvā bhūta-saṃjñāṃ upādāyisyanti. tat kasya hetoḥ? yā caisā Bhagavan bhūta-saṃjñā saiva-abhūta-saṃjñā. tasmāt Tathāgato bhāṣate bhūta-saṃjñā bhūta-saṃjñeti.

(14)

尊者よ、(この)経が語られる時にそれを聞いて、眞実たという思いの生じるような、「悟りを求める人」はこの上もない、奇特な性質を具えた人々でありましょう。何故かといっつ、尊者よ、この「眞実という思い」は、それはまた、「眞実という思い」がないことだからです。それ故に、如来は、「眞実という思い、眞実という思い」と説かれたのです。

鈴木大拙によって命名された『金剛般若経』のいわゆる「即非の論理」については、たとえば、末木文美士著『仏教言葉

の思想史』(岩波書店、一九九六年)の第五章「即非」に詳しい紹介、分析がある。「AはAでない。ゆえにAである」という、その独特の説法を、大拙は「凡てわれわれの言葉・観念、または概念といふものは、さういふ風に、否定を媒介にして始めて肯定に入るのが、本物の物の見方だといふのが、般若論理の性格である」(傍点筆者)と解す。¹³⁾ 末木は、その著において、「即非の論理は決して抽象的に何にでも当てはめられる論理ではない。むしろ、既存の実践体系の枠を使いながらその固定性を流動化させ、それをより高次な世界に向けて進ませる極めて実践的な指向性をもった表現形式なのである」(二八八頁、傍点小池)と言う。この点に関して、末木が影響を受けたと思われる谷口富士夫の論文『金剛般若経』における「言語と対象」(『佛教学』三〇号、佛教思想学会、一九九一年三月)は、『金剛般若経』の「即非の文に三つ現われるA」を順に、

仏の極に属するもの、または対象
より凡夫に近い者の側に属するもの、または対象

その両方をともに表す言葉、または名前

を指すものとし、「実践論的に、仏の側の立場から説法をする必然性を示したものと結論づけている(三八・三九頁)。このように、谷口、末木両氏によつて、『金剛般若経』の「逆説」の実践性が強調されていることに留意したい。一方、立川武蔵は、論文『『金剛般若経』に見られる「即非の論理」批判』(『印度学佛教学研究』四一卷二号、平成五年三月)において、『金剛般若経』に特有ないわゆる逆説の構造「は、「Aは非Aである。ゆえにAといわれる」と表現できる一方、「Aは非存在である。ゆえにAといわれる」とも表現できる」とし、「Aは存在しない。ゆえにAといわれる」というように形式化される場合(例えば、阿羅漢というものはいない。ゆえに阿羅漢といわれる。小池引)を例にとつて、次のように述べている。「あるもの」(「は日常の言葉の次元においては、「Aである」と考えられているが、究極的な立場においては、つまり、空の立

場においては、かのもの()は存在しないのである。しかし、空とはなから活動のない虚無というわけではない。もの()が存在しないからこそ、言葉があり、活動が有り得るとというのが、『金剛般若経』や『中論』の立場である。(一七九頁)

私は、右の三氏の考えに教えられつつも、私自らの立場で、こわらの問題について再検討してみようと思う。『金剛般若経』の「逆説」＝「AはAでない。それゆえにAである」は、様々な変形を有しつつも、もっとも基本的な形は、私が先に挙げた三例に見られる形である。これを、各例ごとに整理してみると、次のようになる。

(1)「目覚めた人の諸々の教え、目覚めた人の諸々の教え」というのは、目覚めた人の諸々の教えではない。(如来の教示)

それ故に、「目覚めた人の諸々の教え」と言われる。(尊者のスピーチへの言葉)

(2)「国土の建設、国土の建設」というのは、建設ではない。(如来の教示)

それ故に、「国土の建設」といわれる。(尊者のスピーチへの言葉)

(3)「真実という思い」というのは、「真実という思い」がないことである。(スピーチの尊者への言葉)

それ故に、「真実という思い、真実という思い」と説かれた。(如来の教示)

谷口、末木の二氏は言及していないことであるが、私はここで、右三例に共通に見えている繰り返し表現に注意する必要があると考える。各例とも、如来が教示する言葉として出ている。『金剛般若経』のなかから、もう一つ、同じような例を追加しよう。

(4) yo`sau Bhagavan punya-skandhas Tathāgatena bhāṣītaḥ, a-skandhaḥ sa Tathāgatena bhāṣītaḥ, tasmāt Tathāgato bhāṣate :
punya-skandhaḥ punya-skandha iti.

尊者よ、如来によって「善行を積む」と言われたことは、如来によって言われた「善行を積むことではない」ということです。それ故に如来は、「善行を積む、善行を積む」と言われたのです。(8)

これを、先の例と同じように整理すると、次のようになる。

(4) 「善行を積む」と如来が言ったことは、如来が言った「善行を積むことではない」ということである。(スピーティの尊者への言葉)

それ故に、

「善行を積む、善行を積む」と如来は言った。(スピーティの尊者への言葉)

例(1)(2)の後半は無主語文になっているが、これも如来の言葉、またはそれと同等の価値を有する言葉と考えるとよいであろう。したがって、全体を如来の言葉と理解して不都合はないであろう。例(1)(2)と(3)(4)では繰り返し位置は異なるが、しかし、四例共、一箇所の繰り返し表現を持つ点では共通する。そして、それは、如来が衆生(14)多くの生きとし生けるもの(15)に向かつて説教をする言葉の中に現れるようである。繰り返し事例は、谷口が列挙する(15)に、これら四例の他にも多くあるが、基本形はここに挙げた(1)(2)の型(その他、谷口の番号ではQ、S、T、V、Wなど)である。と考えるとよいであろう。右の(3)(4)例は基本形の変形であると思なされる。

右例(1)(2)に典型的に現れている逆説表現の基本形における論理展開は次のようなものである。「A、A、と私(如来)が強調して説く言葉は、実際には真のAではない。(真のAはそのような言葉では表現できないから。)それは、あくまでも、衆生を救うために発した便宜上の言葉」^{いかた}「筏」なのである。衆生を直接Aに導くことは不可能である。だから、Aという言葉を手段として用いて衆生を救おうとするのだ。「この私の理解は、「実践性」という点では前記谷口の解釈に教えられる所があるが、谷口の言う(本稿三〇二頁)のAと、のAの捉え方が逆になっている。繰り返し表現に重きを置くか、否かによって

この相違が生じたものと私には思われる。

さて、『金剛般若経』には、以上のような逆説的論理展開と並行する形で、もう一つの論理の進め方が存在する。本稿既出の例(三〇〇)頁を振り返ってみよう。

1 「生き物たちを消滅の状態(涅槃)に到らせた」

2 「いかなる生き物たちも消滅の状態には入っていない」

3 「何故か」

4 「生き物たちを消滅の状態に到らせた」という思いが生じる」

5 「悟りを求める人と言つべきでない」

これを、補足説明を加えつつ、簡略化すれば、次のような基本形となるであろう。

1 「A」 2 「非A」 3 「何故か」 4 「Aへの思いが生じる」(このAは真のAではない) 5 「ものにとらわれた

人を悟りを求める人と言つべきでない」

ここに挙げた論理形式(ここでは、1と2の部分に逆説表現が含まれている)と、先に見た逆説的表現を取った論理形式とは、根本においては一つのものであり、それが『金剛般若経』の基本的論理形式であると見なされる。それでは、これら二つの論理形式に共通のものは何か。私は次のように考える。すなわち、「A」という言葉は、それが悟りを求める為のものである、何であれ、虚偽のものなのであり、それは、名前と形へにとらわれ、自我へにとらわれの現れなのである。悟りを求める者は、まず初めに、このことを自覚していなくてはならない。あるいはまた、このことを衆生に教えて、衆生をものへにとらわれ、自我へにとらわれから救わねばならない。そして、この衆生を救つためには、以上のことを自覚した上で、「A

という言葉を発して、衆生に語りかける必要がある。

かく見ると、『金剛般若経』の「逆説」の論理は、『スッタニパータ』、『ダンマパダ』、そして古層の般若経典の教えを忠実に受け継ぎ、発展させていることが分かる。

三

『金剛般若経』の、「このような「存在」「非存在」また「言葉」についての説法に大いなる関心を示し、そこから多くを学び取ろうとしたのが、無着 (Asaṅga) 世親 (Vasubandhu) に代表される初期唯識派の理論家たちである。彼らの唯識論は、

vijñapti-mātram evedam asad-arthābhāsanaṁ /
yadvat taimirikasyāsat-keśondukādi-darśanam //

全くこれは表象のみのものである。在りもしない対象が現れるのであるから。あたかも、眼を病める人が、在りもしない髪（毛）の網（網）なごを見るように。

に始まる世親の『唯識二十論』や、また同『唯識三十頌』⁽¹⁷⁾にその全体像を見ることができ。世親の兄・無着には『唯識論の理論と実践と形而上学をあますところなく総合し、整然と体系化した』⁽¹⁸⁾と称せられる『撰大乘論』⁽¹⁸⁾がある。（この著については後に触れることがある。）この無着にはまた、『金剛般若経』を誉めたたえた『金剛般若経論頌』があり、弟の世親にはこの『論頌』に対する注釈『金剛般若経論釈』がある。無着の『論頌』はトッチ (Tucci) の手により、サンスクリット原典チベット語訳、および英訳が出版されている。漢訳は北魏・菩提流支と唐・義浄の二訳がある。これに対して、世親の『論

『空の論理』を主張する『金剛般若経』を、初期唯識派の理論家たちがどのように解釈し、自らの理論の裏付けとしていくのか、興味深いものがある。『論頌』と『論釈』についての文献学上の問題については、宇井伯寿『金剛般若経釈論研究』に詳しい分析がある。⁽²¹⁾ また、『論頌』の内容分析については、長尾雅人の論文「金剛般若経に対する無着の釈偈」(『東方学会創立二十五周年記念 東方学論集』東方学会、一九七二年)が詳しい。長尾はこの論文において、「瑜伽行学派(小池注)唯識派のこと、以下同。瑜伽行はヨーガの修行のこと)が、『般若経』を無視、あるいは否定するものでないことは、よく知られている。むしろ『般若経』的な世界を基礎として、その上に立って瑜伽行学派の思想なり教義なりが構成されたと考えられる」(五六頁)と述べ、『般若経』の特色的な文章、「菩薩は菩薩としてありながら、菩薩を見ない」をはじめ、多くの量の文章が彼らに引用されていることを指摘している(五五七頁)。ただし長尾は、瑜伽行唯識派の論書においては、『般若経』の空の思想は、瑜伽行の対象として実践面において引用されていて、理論的な面において唯識の思想は『般若経』からは容易に出てこないことも、同時に指摘している(以上、長尾五六―五五八頁)。さらに長尾の論文から引けば、『無』のみならず、『無の有』と積極的に説くところに、瑜伽行学派的に進んだ空の解釈が見られる(五六六頁)、「しかしながら、瑜伽行学派の論書においても、『この』無く、無の有』という表現が、それほど多く見られるのではない。それが、今の『無着頌』(『論頌』のこと)の中には、はっきりと見出される」(五六七頁)ということである。長尾はこの後、論証のために、全七十七頌のうち第十一頌他を例示して検討を加え、中観派との比較において、「龍樹が、むしろ空の論理的な解明に力を注いだのに比較すれば、瑜伽行の対象としての『心』や『識』において空を見出すこと」に無着をはじめとする瑜伽行唯識派の「進

んだ」面を見ている（五六七頁）。私は次に、長尾の論考を手がかりにしつつ、無着の『論頌』を検証してみよつと思つ。

まず、長尾が例示した『論頌』第十一頌の検証から始めよう。トッチによって、サンスクリット原文と菩提流支(a)、義淨(b)の漢訳を示す。(日本語訳、訓読は小池による。以下同。)

sarvābhāvād abhāvasya sadbhāvan nābhīṭyatan |

abhiṭāpapyogāc ca dharmasamjñā caturvidhā

全ては存在しないから、非存在は実在であるから、言葉に表わせないものであるから、しかも、言葉に表わすということが行われるので、実体という思いには四種類あることになる。

(a) 一切空無物、実有不可説、衣言辞而説、是法相四種

一切は空にして無物なるも、実有にして説く可からず。(しかも)言辞に依りて説く。是れ法相(実体の姿)は四種なり。

(b) 皆無故非有、有故不可説、是言説因故、法想有四種

皆無なるが故に、非有は有なるが故に、説く可からず。是れ言説の因なるが故に、法想(実体という思い)には四種有り。

サンスクリット原文では、奪格(ablative case)を四回繰り返し返していて(b)の「故」に当たる)並列的に議論がなされているが如くであるが、実際は(1)空であり、非有であり、無である状態、(2)しかし、虚無ではなく、実際には無(非存在)が存在している、(3)その状態は言葉で表現できない、(4)しかしながら、実際にはその状態が言葉で表わされている、というように、実体についての四段階の見方が、順を追って述べられている。世親『論釈』の流支訳は、右の第二の段階について、「彼法無我空、実有故」(彼の法は無我なる空なれども、実には有なるが故に)、第四の段階については、「於無言処依言相説」(無

言の処ところに於いて、言相に依り説くまをとしてゐる。第二の段階の義淨訳には「即彼非有非有性」(彼の非有に即して、非有性有り)と見える。これに関して『論頌』第十五頌に対する世親の『論釈』流支訳には、「非非法者、彼真如無我相実有故」(非法に非らざる者、彼の真如は我相無くして、実には有なるが故なり)、また同所の義淨訳には「復非非法、由彼無自性体是有故」(復た非法に非らざるは、彼の無自性体は是れ有なるに由りての故なり)とあつて、「非有性」(実体がないといふ本性)の根拠に、「真如」「無自性性」を置いてゐる。

さて、このように存在の諸相を四段階に分けて考える方法は、前述した立川の論法に似ている。立川では、(1)かもの()の存在しない空の立場、(2)しかし、活動のない虚無といつわけでない、(3)もの()が存在しないからこそ、(4)言葉が有り、活動が有り得るといふ論理展開であつた。立川の(3)の段階を「不可説」と見立ててよいである。そうすると、立川の立論は、無着『論頌』のそれと、ほぼ完全に重なり合ふ。立川は「空」の思想を、無着と同等の視線で見ていると言へるであらう。次に、この『論頌』第十一頌に対する長尾の見解を見てみよう。

「すへてが無であるか否いかん」(sarvābhavā) (法の観念は菩薩に生じないのであり、「その無といふことは、真実在であるから」(abhāvasya sabbhavā) 非法といふ観念も生じない」と、これはまさに「無と無の有」に合致する。(長尾五六七頁)

長尾の指摘するやうに、ここに明らかに、無着、そしてまた世親の「無と無の有」の考えが見受けられる。順序が逆になつたが、この『論頌』第十一頌の対象になつてゐる『金剛般若経』の經文は次の通りである。

na-api tesām Subhūte bodhisattvānaṃ mahāsattvānaṃ dharmā-saṃjñā pravartate, evaṃ na-adharmā-saṃjñā, na-api tesām Subhūte saṃjñā na-asamjñā pravartate . (6)

また、スプーティよ、悟りを求めるものたち・偉大なものたちにとっては、ものが有るといふ思ひは起こらない。同

じく、ものは無いという思いも起らない。また、スプーティヤ、彼らには、思いや思いがないというところも起らないのだ。

このように、経文では「もの」に対する思いが生じないことを言うのみで、「無の有」という考えは見出されない。「無の有」というのは、あくまでも、無着が自らの立場で経文を解釈したのである。

さて、もう少し他の例にも当たってみよう。先に述べたように、『金剛般若経』は「空」の思想を説き、「もの」に「らわれぬ」ことを言いが、『論頌』では「無の有」もその一つであるが、「もの」の実体化が随処でなされている。例えば、第十七頌には、「経を理解し、説くこと」は「svābhāvīkāpīṅhetuvā」（自身の本質に属するものを獲得するための第一原因であり...）とあって、「svābhāva」（自的存在）が肯定的に捉えられている。流支の漢訳では「於実了了因」となっていて、意を取り難いが、義浄訳は「得自性体因故」（自性体を得る因の故なり）と明解である。

先に「国土の建設」に関する『金剛般若経』特有の逆説を挙げた（10b）が、この部分に対する無着『論頌』の言及が、第二十頌である。第二十頌では、²³「*ma*」前半は

jñānaniśyandavijñāpimātravāḥ kṣetramodgrahaḥ |

知識の流れ・意識だけ（唯識）のものなのに「国土」は、捉えられるものではない。

義浄訳「智流唯識性、国土非所執」（智流・唯識性にして、国土は執る所に非らず）

とあって、「*vijñāpī-mātra*」（唯識）の立場からの「逆説」理解が試みられている。続く第二十頌後半には「*ma*」である。

avīgrahaivād agravād avyūḥaṇṇ) vyūḥatā mā

身体性がなく、最も優れているのに、「（真の）建設とくじもの」は、「建設」ではない、と言われる。²³

義浄訳「無形故勝故、非嚴許嚴性」(無形の故に、勝なるが故に、非嚴に嚴性を許す)

「身体性がない」とは、「意識だけ」ということである。ここで無着によって『金剛般若経』の逆説的論理展開が、正当に理解されているとは認められない。『金剛般若経』が最も注意を払った部分に、無着は無頓着であったように思われる。

そして『金剛般若経』の経文 14. 50 は、次のような、典型的逆説が示されている。

na tatra satyaṃ na miśā. (中略) evaṃ a-vastu-patīo bodhisattvo draśtavyo yo 'vastu-patīo danam patīyajati.

そこには真理もなく、虚偽もない。(中略)このように、ものにとらわれずに布施をする、悟りを求める人は、ものにとらわれていないと見るべきである。

この部分は無着『論頌』では第三十四頌に相当する。前半部分、サンスクリット原文はテキストが欠けている。

..... [aj]ābhata |

ajñānāt sapraśiṣṭhena jñānād anyena lābhata

..... 知らわれのある者によつては、無知なるが故に得られない。その他の者(とらわれのない者)は、智慧あるが故に得るべきである。

前半部は、⁽²⁵⁾トツチ本チベット語訳は、

de bžin ŋid ni rtag tu yan |

kun la yod bžin mi a' ob pa

となつており、「真実はいつでも、また、どこにも在るが、得られない」の意。流支訳は「時及処実有、而不得真如」(時及び処において実の有れども、真如を得られず)、義浄訳は「常時諸処有、於真性不獲」(常時、諸処に有れども、真性に於いては獲

られず。チベット語訳、一漢訳によって原テキストの欠けた部分を補って、前半部を訳しなおせぬ。真理はいつても、またどこにでも在るが、とりわかれのある者によっては、得られぬ。

となる。これは、明らかに、無着による原典の読みかえ、あるいは原典からの逸脱と見なされるをえない。「真理もなく、虚偽もない」「すなわち」「空」から、「常時、到る所に存在する真如・真性（真実という実体）」への変化。初期唯識派の思想が『金剛般若経』の逆説の解釈をめぐって、はつきりと姿を見せている。

あと一つ、以上のことに関連のある『論頌』を挙げよう。経文17dに対する第四十四頌である。まず経文を引く。

sarva-dhammā iti Subhūte a-dhammās Taḥāgataṇa bhāsīti. tasmād ucyante sarva-dhammā (Buddha-dhammā) iti.

全ての存在というのは、スプーティよ、存在がないことだ、と如来によって語られた。それ故に、全ての存在（悟った存在）と言われる。(17a)

羅什訳「所言一切法者、即非一切法、是故名一切法」(言う所の一切法者、即ち一切法に非らず、是の故に一切法と名づく) ()内の「Buddha-dhammā」(悟った存在)は、トツチ本によれば、ギルギット本他には欠けている箇所であり、衍文の可能性がある。あるいは、また、逆説表現に於ける繰り返し表現の名残り(dhammāが繰り返されている)とも考え得るであろう。この経文も、やはり、『金剛般若経』の基本的論理展開を示している。次に該当の『論頌』第四十四頌を引く。サンسكريット原文は、やはり前半部を欠く。

..... na mṛsā paridṛpā |

dhammās tato buddhadhammāṇ sarve 'bhāvasvalakṣaṇāṇ

テキストの欠けた所はチベット語訳によって補いつつ、訳してみよう。(26)

(悟りの本質は)特徴がないということと特徴とすることによって、虚妄ではないということとを完全に説かれた。それ故に、全ての存在の在り方は、目覚めた人の(説かれた)存在の在り方である。全ては非存在という自らの特徴を持つ。

末句のみ漢訳を示すと、流支は「一切自体相」(一切は自体の相なり)、義浄は「皆非有為相」(皆、非有もて相と為す)としている。世親の『釈論』では、これを「真如」という語を用いて解している。流支訳では「一切法は真如体なり」、義浄訳では「一切法は真如を以て自性と為す」という解説である。無着は『金剛般若經』の解釈を通して、本物とは似て非なる結論を導き出した。それは、むしろ『金剛般若經』が最も忌避した方向でさえある。無着、世親に相対的に稀薄なのは、「衆生」への説き聞かせ、「衆生」の救済の意識であり、この意識の稀薄さが、彼らがついに『金剛般若經』を正確に理解し得なかった、その根本原因ではなかったか、と思われる。

四

横山紘一は、その著『唯識の哲学』(平樂寺書店、一九七九年)において次のように述べている。「瑜伽行派(=唯識派)は、一切諸法が決定的に無自性であることに反対し、ある意味で自性をもつ存在を認めようとする。」(二七〇・二七一頁、括弧内の注、傍線は小池による。)無着の『金剛般若經論頌』での態度は、初期唯識派に一般のものであった。横山はまた言つ、「瑜伽行派は、空を論理の世界から自己の体験の世界に引きもどし、自己の心という具体的な認識活動の場において空を体験的に把握しようとしたのである。」(二七二頁)

長尾雅人は、この「自性をもつ存在」を、論文「空性に於ける余れるもの」(長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、

所収⁽²⁶⁾で、「余れるもの」という言葉で捉えている。長尾がそこに引く『瑜伽師地論』の『菩薩地』サンスクリット本に次のようにある。(五五七頁注三) 訳は小池による)

yad yatra na bhavati tat tena sūnyam iti samanupāsyaṭi | yat punar atrāvaśiṣṭam bhavati tat sad ihāstīti
yathābhūtam prajānāti.

あるものがそこに存在しないような、その様なことは、そのものに於いては空である、とあるがままに考える。そしてそのように、ここに留まっている残されたもの、それはここに存在し続けている、とあるがままに知る。

長尾によれば、右の文は、もとはパーリ語経典「小空經」に発する。参考のために、その原文を長尾により引き、訳を付す(五五八頁注六)。

Iti yaṃ hi kho tathā na hoti, tena taṃ suññaṃ samanupassati ; yaṃ pana tathā avasīṭhaṃ hoti, taṃ santam idam atthīti
prajānāti.

実に、そのものがそこに存在しないような、それは、そのものについては空である、と、彼は見なす。しかし、そこに残っているものがあり、それは、そこになお存在し続けている、と知る。

分かり難く、かつ微妙な文章なので、その長尾により『菩薩地』のチャット語訳を挙げて(小池)訳を付す(五五八頁注一四)。

“gaṇṭha gaṇṭha med pa de ni des stonṇ par yaṇṇ dag par mthonṇ la |

‘di la llaḡ na gaṇṇ yin pa de ni ‘di na yaṇṇ dag par yod do zēs yaṇṇ dag pa ji lta ba bzin du rab tu sēs pa’

そこにそのものが存在しない、ちがひ、それは、そのものについては空である、と確かに見る、一方で、また、ここに残

っている何かあるもの、それはここに確かに存在するということをや、確かに、あるがままに、よく理解する。

長尾は、別書でこう言っている。(長尾雅人訳注『大乘仏典15世親論集 中央公論社、昭和五十一年、解説四一六頁])

あらゆるものが空であることはたしかであるが、なおそこに「余れるもの」(avasiṣṭam)、「言いあらわしえない実体」(nirahitīpya-svabhāva)が、夢幻のごとく空なるものすべての基体(āśraya)としてある、そしてそれは仏陀の知の対象ではない、と認めるところから唯識思想ははじまる。

思うに、初期唯識派は「空」を認めるに耐え難かったようである。「余れるもの」「すべての基体」の存在を認めることは、彼らの意図に反して、むしろ常識、日常の感覚があるが、まことに認めることであつたであらう。しかし、「ここには」「空」の思想の生まれ来たつた由来が忘却されているか、またはつち捨てられている。

この面での考察を、さらに多面的に進める為に、やや後の唯識派(中期唯識派)思想家ティグナーガ(Diṅnāga 陳那)の般若経解釈について検討してみよう。この部分は、すべて服部正明の論文「ティグナーガの般若経解釈」(『大阪府立大学紀要人文・社会科学』巻九、一九六一年三月)に教えられている。服部によると、ティグナーガ著の『般若経の要義』には、彼の唯識思想の形而上学的側面(最高の実在が如何なる性格のものであるかを明らかにする)が表現されている。それによれば、「般若波羅蜜多」(般若経で説く最高の智慧)は「無二知(advayaṃ jñānam)」である。すなわち、「対象と主観の分かれたれぬ知」「実在そのものを証得する知」である。以下服部の論文より引く。

空空(小池注 十六種の空の一、空の空)は、身体等の空を知る知も内的なものであるから無である、という意味に解釈された。唯識説に於いては、先ず外的対象の実在性を否定し、それはただ識に表象されている限りに於いてあるにすぎぬとなす。然し識もまた実有ではない。被把握物たる対象の非実在性についての自覚は、把握者たる識の根拠を無

化し、その結果として把握者・被把握物の空、即ち完全存在が証得される。

(二二六頁)

ここで言う「完全存在」が長尾言つてこの「余れるもの」であるか。いずれにせよ、「非存在」「空」が、最終的に「存在」へと転化している。それは、「般若経」の教えには見られないものである。ディグナーガ『般若経の要義』よりの服部の引用をさらに引くと(二三三頁)

真理を知る者はすべての名称を存在物に対応するものとは決して認めない。従つて、此のことは語「そのもの」の否定なのではない。

(四五 五三)

「尊者は」「般若波羅蜜多も、仏も、或は同じまた菩薩も名称のみに過ぎない」と説くのである。「然し」事物「そのもの」は否定されない。

(四八 五一)

右に言う「語の意味するもの」と「存在物」の対応の否定については、『金剛般若経』然りであった。しかし、「語そのもの」の否定ではない」という論断を見ると、『金剛般若経』には、言語表現への二段構えの対応が有り、それが独特の逆説を生む原因となっているということに対する認識が、唯識派の思想家たるディグナーガには欠落していると考えざるを得ない。また、「事物そのものは否定されない」という断定については、『金剛般若経』に照らせば、「事物」はこだわりの対象としてはいけない、それは名と形へのこだわりから生まれる、という意味において、「事物」は、決して「否定されない」とは言えないはずである。というよりも、このような命題の立て方そのものが、『金剛般若経』の教えからすると、根拠がないのである。以上、ディグナーガの見解をめぐって、服部によりつ、私自身の考えを述べてみた。

ここでもう一度、無着に戻る。前述のように、無着には、自らの唯識の立場を全面的、体系的に述べた『撰大乘論』がある。これには、長尾雅人が訳注を施している(『インド古典叢書 撰大乘論 和訳と注解(上・下)』溪淡社、昭和五七、六二年)。

今、玄奘訳により、二、三の例を挙げよう。まず、三 一七に、『分別瑜伽論』を引いて、次のように言う。

菩薩於定位 菩薩は定位(禪定)に於いて、

觀影唯是心 影(現象)は唯だ是れ心なるのみと觀す。

義想既滅除 義の想いは既に滅除せられ、

審觀唯自想 審かに唯だ自ら想するのみと觀す。

如是住内心 是くの如く内に心を住せしめ、

知所取非有 取る所(対象)は非有なりと知る。

次能取亦無 次に能く取る(主觀)も亦た無なりとして、

後觸無所得 後に無所得(認識)では得られぬものに觸る。

『撰大乘論』はサンスクリット原典は伝わらないので、長尾が訳注書に収録しているチベット語訳によって、右文を見てみ
 ちう。⁽²⁸⁾

byan chub sems dpah mñam g'zag pas / gzugs brñan yid du mthob ba ni /

don gyi 'du śes bzlog nas su / ran gi 'du śes nes par gzun /

de lta' nani du sems gnas so / gzun ba med pa rab rogs byos /

de phyir 'hdzin pa med rogs byos / des na dmigs pa med la reg /

悟りを求める人が禪定するときには、姿(現象)はただ心のみと見る。そして(もの)意味の想いはすでに消滅して、
 自身の思いが知る、と(この)心を見る。このちうに内部に心を落着き、受け取られるもの(対象)は存在しないとよ

く観察し、次に、見るもの(主観)は存在しないと観察することによって、その後に、取られることのないもの(無所得)に触れる。

この部分は、他書からの引用の形をとってはいるが、無着および初期唯識派の考えをうまく要約している。そして、それはまた、ディグナーガの思想の前身と考えることができる。禅定を通して主観と対象を「無」と観察する。その後に余ったもの(無所得)が浮かび上がってくる。それは、「有」であるといつことである。

次に、『撰大乘論』の三十八を取り上げよう。今度は、『大乘莊嚴論』からの引用で、これは、サンスクリット原文が残っている。同じく、長尾の訳注書に引用するものによつて、原文を左に示す(下九四頁)。

arthān sa vijñāya ca jalpanātārān / samīkṣate tan-nibha-cittamātre |
pratyakṣatām eti ca dharmadhātus / rasnād viyukto dvaya-lakṣaṇena

彼(悟りを求める人)は、対象はただ言葉のみであると知つて、それ(対象)に似た心のみである、との立場に立つ。そして、存在の根源(dharmadhātū)はそれ故に、二つの特徴(主観と対象)から離れているとの明証に達する。

玄奘訳も示す。

若知諸義唯是言 若し諸義は唯だ是れ言なるのみと知り、

即住似彼唯心理 即ち彼に似たる(唯だ)心のみとの理に住せば、

便能現証眞法界 便能く眞法界の、

是故二相悉(禪)除 是の故に二相の悉く(禪)除せられたるを現証せん。

唯識派の論者に様々な言い回しで出てくる、「存在の根源」は、すなわち、唯識派にあっては、アラヤ識とされる。これに

いては『撰大乘論』の冒頭(一一)で、『阿毘達磨大乘経』なる書を引き、「阿頼耶識(玄奘の訳語)の由来を説明しているのが参考になる。この部分、長尾によれば別書にサンスクリット原文が収録されているといふことで、今、それを引く。⁽²⁹⁾

anādikāliko dhātuh sarvadharmasamāstrayaḥ |

tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca

無始以来の要素(アラヤ識)が、あらゆる存在にとって等しく拠り所となっている。それが故に、全ての(迷いを生む)行動があり、静寂への到達(ニルヴァーナ)がある。

「無始」とは、まだ時間もなかったような、太古をいう。次に、玄奘訳を示そう。⁽³⁰⁾

無始時来界 無始の時(以)来の界は

一切法等依 一切の法の等しく依るところなり

由此有諸趣 此れに由りて諸々の趣

及涅槃証得 及び涅槃の証得有り

チベット語訳も示しておこう。⁽³¹⁾

thog ma med paḥi dus kyi dbyinḥ |

chos mams kun gyi gnas yin te |

de yod pas na hgro kun dan |

mya nan hdas paḥan thob hgyur |

無始の時以来の領域は、諸々の存在すべての拠り所であって、それが故に、行動すべてと、苦の消滅もまた得ら

れるのである。

右に挙げた「dharu」「界」「dhyāna」などが、究極の存在、「無の有」といふことにならなくてはならない。

五

無着の『金剛般若経論頌』に見られる「般若経 理解は 龍樹 (nāgārjuna) の『中論』⁽³²⁾に最も端的かつ理論的に述べられている「空観」「中観」の立場からすれば、釈迦の教えから大きく逸脱するものである。次に、『中論』の本文に即して、このことについて考えてみよう。龍樹は「空観」の立場に立つて、ものの「存在」を一切認めない。

na sthitabhāvasūśhatyashitabhāvo na tīśhahi /
na tīśhahi tīśhamānah ko 'nuppanāśca tīśhahi //

すでに存在しているものは、存在しない。未だ存在しないものは、存在しない。現に存在するものは、存在しない。生じもしない一体何が、存在する⁽³³⁾のか。(七二二)

羅什訳は「不住法不住 住法亦不住 住時亦不住 無生云何在」(住せざる法は住せず、住せる法も亦住せず、住せる時も亦住せず、生るる無きもの云何にか在らんや)である。一方、龍樹は「非存在」をも認めない。

bhāvasya cedaprasiddhirabhāvo naiva siddhyati /
bhāvasya bhavyathābhāvamabhāvaṃ bruvate janāḥ //

もし存在が成立しなければ、非存在も成り立たない。存在の別様の在り方を、人々は非存在と呼ぶのであるから。

羅什訳は、「有若不成者、無云何可成、因有有法故、有壞名為無」(有若し成らずんば、無云何にか成る可けんや。有法有るに因りての故に、有の壞るるなきまじけて無と爲す)。龍樹はまた、「存在」と「非存在」が同時にあることまない、と言つ。

saśaśca tāvadhāvasya nirodho nopapadyate /

ekatve na hi bhāvasāca nābhāvasācopapadyate //

まず第一に、現に存在している存在の消滅はあり得ない。なぜならば、同時に存在でもなく、非存在でもないということが成り立ってしまつからである。

(七三〇)

羅什訳は、「若法是有者、是即無有滅、不應於一法、而有有無相」(若し法是れ有ならば、是れ即ち有の滅する無し。応に一法に於いてして、有と無の相有るべからず)。また、龍樹の言に、次のようにある。

yadyastivam prakṛtyā syāma bhavedasya nāstīā //

prakṛteranyatābhāvo na hi jātipapadyate //

もし実在といつことが、性質においてあるならば、この実在にとつて、非実在といつことはあり得ない。性質にとつて、別様の在り方といつことは全くあり得ないのだから。

(二五八)

羅什訳は、「若法実有性、後則不應異、性若有異相、是事終不然」(若し法に實に性有らば、後には則ち應に異なるべからず。性に若し異相有らば、是の事終に然らざるべし)。

この龍樹の考えは、唯識派の「余れるもの」が存在するといつ、「無の有」の見解を、正面から否定するものである。すなわち、「空」といふ性質をもったある所に、何かあるものが存在することはあり得ない。龍樹は、このような「無」と

(二五五)

「有」への「ただわり」をらわねを捨てるべくありを言ひ。

astīti śāsvatagraho nāstītyuchchedaśānam /

tasmādaśtīvanāstīve nāstīryeta vicakṣaṇah //

「有る」といふのは、不変にあらわれた見方であり、「無い」といふのは、断絶した見方である。それ故に賢明なる人は「有る」と、「無い」といって執着すべきではない。

(一五 一〇)

羅什訳は、「定有則善断、定無則善断、是故有智者、不応善有無(有りとは定むれば、則ち常に善せよ、無しとは定むれば、則ち断に善せよ。是の故に智者は、常に有る無とに善すべきからず)」。『中論』において求められるのは、「存在」でも、「非存在」でもない、静寂(ニルヴァーナ)である。

prahāṇam cābravīcchāstā bhavasya vibhavasya ca /

tasmāna bhāvo nābhāvo nivāṇamī yujyate //

また、存在と非存在との放棄を師は語られた。それ故に、静寂(nivāṇa)は存在でも非存在でもない、というのが適切である。

(一五 一〇)

無着、唯識派では、「空」は「無」は「有」は「有」、すなわち「絶対存在」と考えられた。また、対象は「無」、それを認識する「心」も「無」、この両者の「無」を知って、それらを離れた時に、絶対的「有」に達すると考えられた。龍樹はこの点においてこそ、「空觀」の立場を明確に述べている。

śūnyatā sarvadvīṣṭīnāṃ proktā nihsaraṇam jinaih /

yeśāṃ tu śūnyatādvīṣṭīnāsādhyān bahhāśire //

「空虚」とは、全ての見解を離れることであると、勝者（仏陀）たちによって語られた。しかし、「空虚」を自らの見解とするような人々を、正しく導くことはむずかしいと、また彼らによって語られた。

(十三八)

無着・世親に代表される唯識派こそが、まさに「空虚を見解とする人々」ではないか。これに対して、諸々の見解・とりわれを捨てるのが釈迦の教えであった。龍樹は、全ての見解を離れることを、次のような表現で言つ。

sarvam tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃeva ca /
 naivātathyaṃ naiva tathyaṃtadbuddhānūsāsanaṃ //

全とは「真実である」、または「真実ではない」、「真実であり、また真実ではない」、「真実でないこともなく、真実であることもない」。これが、諸々の仏の教えである。

(十八八)

羅什訳は、「一切実非実、亦実亦非実、非実非非実、是名諸仏法」（一切は実なり、実には非らず、亦実にして亦実には非らず、実には非らずして非実にも非らず。是れ諸仏の法なりとす）。

今、「真実（実）である」ということを「A」と置いて考察してみよう。右の文では、「A」と「非A」と「Aであり、非Aである」（矛盾律）と「非Aでもなく、Aでもない」の四つの場合が同時に肯定されている。この四つの場合は、もの有り様の全ての可能性を覆い尽くしている。そして、その全てを同時に認める。ということとは、つまりは、「A」という言葉をめづって、自らの見解を立てぬことに等しい。自らは一つの見解を立てず、しかも時に応じて言葉を発する。その言葉は一つの見解から発せられるのではなく、自覚めし人の教え（anusāsana）の場で、教えの必要のために発せられるのである。そしてこのことは、一種類の真理を認める龍樹の考え方と関係がある。やはり『中論』に

dve satye samupāsṛīya buddhānām dharmadeśana /

lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramārthatāh //

二つの真理に基づいて、目覚めし人々の法の教えがある。世間の中から起る真理と、最高の意味あるものとしての真理とである。

(二四八)

羅什訳は、「諸仏依二諦、為衆生說法、一以世俗諦、二第一義諦（諸仏は二諦に依りて、衆生の為に法を説く。一は世俗諦を以てし、二は第一義諦なり）。『中論』にまた

vṛvāhāramanāśrītya paramārtho na deśyate /

paramārthamanāgamyā nirvāṇam nādhigamyate //

曰帝の習慣（世俗の言葉）によらなごて、最高の真理は示されない。最高の真理に達しないで、完全な（苦しみからの）離脱は達せられなご。

(二四一〇)

羅什訳は、「若不依俗諦、不得第一義、不得第一義、則不得涅槃」（若し俗諦に依らずんば、第一義を得ざらん。第一義を得ざれば、則ち涅槃を得むらひん）。『金剛般若経』の、衆生に向けて、根気強く、彼らに分かる言葉で語りかけよとする姿勢と共通のものがここに見られる。そして、このような姿勢が、『金剛般若経』特有の反語表現を生んだのである。これに対して、初期唯識派は、ひたすらに口の「心」に沈潜しよとする姿勢を堅持し、その結果、「無」の彼方に「有」＝「絶対存在」を認めるに至る。思考の営為はそこで停止し、今度は、到達された「絶対存在」から順次下降するようにして、外界に向かい合う意識の検証が行われることになる。

さて、ここまで、サンスクリット原典と漢訳、また一部チベット語訳を併用しつつ考察を続けてきたが、最後に、仏典の漢訳の問題について考えてみよう。すなわち、漢訳仏典は以上論じてきたような、初期唯識派と般若・中観派との食い違い、乖離を正しく反映しているであろうか。本稿でここまで引用してきた漢訳部分について、この面から改めて振り返ってみよう。

漢訳仏典では、「bhāva」（存在）には「有」、「abhāva」（非存在）には「無」が対置される場合がほとんどである。「abhāva」の「a」は、後置の語を否定する。ただし、より正確に言えば、それが存在しないことを指示する語である場合もある。⁽³⁴⁾この場合は、訳語としては、「非」が適当であろう。「無」は、時に「非有」と訳されることがあるが、これは「abhāva」の直訳と考えられる。「有」「無」はしかしながら、漢訳において、一般の漢語がそつであるように、ただ単に「ある」「ない」を言つ時にも多く用いられている。

『金剛般若経』8の逆説部分には、前述の如く「須菩提、所謂仏法者、即非仏法」、同10bには、「莊嚴佛土者、則非莊嚴、是名莊嚴」、14aには、「世尊、是実相者、則是非相、是故如来説名実相」とある。右の例、すべて原典の繰り返し表現を欠いている。羅什訳のほつが、サンスクリット・コンズ本より古形であると考えられているので、⁽³⁵⁾古形では繰り返しが無かつたとも考えられなくはないが、わたしはこれらの場面では、古層において既に有つたものを、漢訳する場合に、不要なものとして省いたものと考えたい。また、右の始め二例が「是故」を欠いているのは、『金剛般若経』の逆説の論理を正確には写しとっていないと言えよう。なお、14aの「非相」は、コンズ本の「a-bhūta-samjñā」ではなく、中央アジア本の「asamjñā」を訳しているものと思われ、⁽³⁶⁾これが古形であろう。羅什訳は、意味の翻訳において正確さを欠くことがある一方

テキストの古い姿を留めているところもある。

無着『論頌』の漢訳の場合はどうであろうか。第十一頌を見てみよう。流支訳では、「一切空無物」「実有」と有り、原文には無い「空」が「無物」の前に訳出されている。一方、義浄訳はその点正確に、「皆無故」「非有有」と直訳している。世親『論釈』の訳を見れば、流支訳では「彼法無我空、実有」とやはり「空」を訳語に入れているが、義浄訳では「即非非有、非有有性」とあり、直訳により近かったものと思われる。しかしながら、義浄訳の場合も、「非有性」という訳語は原文より一步解釈を進めている可能性が残る。『論頌』第三十四頌では、流支訳「時及処実有、而不得真如」、義浄訳「常時諸処有、於真性不獲」とあって、「真如」「真性」が「真実」の訳語に当てられているのが注目される。『論頌』第四十四頌は、経文17dに相当する部分である。経文の羅什訳は、

所言一切法者、即非一切法、是故名一切法、

言う所の一切法は、即ち一切法に非ず。是の故に一切法と名づく。

この第四十四頌の末句は、サンスクリット原文(三三三頁既出)では、「全ては、非存在という自らの特徴をもつ」となっており、流支訳「一切自体相」はかなりの意識であるのの対して、義浄訳「皆非有為相」はほぼ直訳と言えよう。ただし、⁽³⁷⁾「svas」(自)が語数(五言リズム)の関係で訳出されていない。

次に、『撰大乘論』の玄奘訳から再度引くと、

菩薩於定位 菩薩は定位(座禪)に於いて、

觀影唯是心 影(現象)は唯だ是れ心なるのみと觀す。

義想既滅除 義想は既に滅除せられ、

審観唯自想 審かに唯だ自ら想するのみと観ず。

如是住内心 是くの如く内に心を住せしめ、

知所取非有 取る所(対象)は非有なりと知る。

次能取亦無 次に能く取る(主観)も亦た無なりとして、

後触無所得 後に無所得(認識では得られぬもの)に触る。

玄奘の唯識論理解の高い水準もあって、非常に明解で、的確な訳文となっている。その正確さはチベット語訳と対照しても明らかである。時代が降るに従い、唯識論を訳するに適した訳語・訳文が成長してきているのが認められる。超越的実体があるという思想の記述において、漢訳語は優れた能力を獲得したと言えよう。しかしそれはまた、唯識の約束事、前提に立つての狭い世界へと収斂していく性向を持つものでもあった。

さて、ここで『中論』の羅什訳に眼を向ければ、事情は逆転する。その一五 五(三二頁既出)に、

有若不成者 無云何可成 因有有法故 有壞名為無

右三、四句目において、サンスクリット原文の正確な理解が得られていない。「有が壞れて無に移行する」という誤解を生む恐れがある。または、そのような恣意的な訳が施された可能性もある。『中論』二五 一〇(三二頁既出)の羅什訳は、

如仏經中説 断有断非有 是故知涅槃 非有亦非無

仏の經中に説くが如く、有を断ち非有を断つ。是の故に知る、涅槃の、有に非ず亦無に非らざるを。

「非無」は本来「非非有」とすべきであったであろう。しかし、五言リズムに収めるために「無」が必要であった。「有」に

対するに「非有」ではなくて、「無」とされる。その「無」は「有」と同一地平にあることになる。すなわち「無」も実体を持つという連想を呼びやすい。(漢語では「有」は動詞であるとともに、全く同じ語形で、名詞としても働きの。「無」も状態語であるとともに、同型で名詞で有り得る。)この辺りに、漢語語と、サンスクリット原典との間に隙間が生じる一つの原因があるものと思われる。すなわち、漢語とサンスクリット語の語法上の相異を意識しつつ翻訳に当たって行かなければ、方向を誤る恐れがある。『中論』十八 八(本稿三三頁既出)では本来は、世俗の真理に依拠しつつ、衆生に諸仏の在り方を語つたものであるが、漢訳では、サンスクリット原文の「na」と「a」の区別、「va」「ca」「eva」などの不変辞および「na」の否定形などの意味が、語数を五言リズムに収める必要もあり、十分には訳文に組み込まれていない。その結果『中論』本来の趣旨から離れて、「実」「非実」が一人歩きする余地を生んでいる。しかるにまた、「存在」に関する語の一人歩き、独り立ちこそが、唯識論の拠ってきた所なのである。

漢語は、一語一語が文法的に独立している。それ故に、微妙なところを省略しても意が通じる。全てを言い切ってしまうずに、語間に含蓄を持たせた方がむしろ好まれる。この漢語に特有の特徴は、唯識論の翻訳に際して十分に發揮されていると、私は考える。

最後に、漢語による唯識論翻訳の最も進化したもの一つと考えられる『大乘起信論』を取りあげて、検討してみよう。『大乘起信論』は、馬鳴作、真諦訳とされるが、サンスクリット本もチベット語訳も伝わらず、漢訳二種が残るのみである。この書が伝えられる通り、西方での著作であるのか、それとも中国人撰述のものであるのか、明確でなく、いずれが正しいか、現在に至るまで研究者の間で決着が付いていない。それはともかくとして、現代の中国の研究者の多くが、中国人撰述説に立っていることは、この『起信論』の文章が、語彙、語法、文章のリズムの全ての点で、漢語として十分に成熟してい

ることを示しているであらう。そして、「このような疑惑を向けられているのが、他でもなく、唯識の書であることは、決して偶然ではないと思われる。ここで『起信論』の真諦訳と言われているテキストから幾つか文章を引いてみよう(句読点訓読は小池による)。まず、解釈分・第一章「顕示正義」から。

一切諸法、唯依妄念而有差別、若離心念、則無一切境界之相、是故一切法、從本已來、離言說相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有變異、不可破壞、唯是一心、故名真如、

一切の諸法は、唯だ妄念に依りて差別有り。若し心の念いを離れれば、則ち一切境界の相(特徴)無し。是の故に一切の法は、本從り已來、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁(心の対象)の相を離れたり。畢竟平等にして、變異有る無く、破壊す可からず。唯だ是の一心なるのみ。故に真如と名づく。(二四頁)

一切の存在の諸相は、妄想によって心に起こっているものであり、本来は、それらは「無」である。だから、それら一切を除いた後には「心」だけが残る。この「心」は「真如」すなわち実在なのである。「余れるもの」即ち「無の有」の唯識思想が、より整った形でここに述べられている。同じく「顕示正義」の中から、

真如自性、非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相、非異相、非非異相、非一異俱相、
真如の自性は、有の相に非ず。無の相に非ず。非有の相に非ず、非無の相に非ず。有無俱なる相に非ず。一相に非ず、異相に非ず。非一の相に非ず、非異の相に非ず。一異俱なる相に非ず。(二六頁)

右の一節の内容は、『金剛經』の逆説、その唯識的解釈、『中論』の空觀等を経て出てきているものと考えられるが、逆説をもって説く本来の目的がここでも忘れ去られていて、ただ、「無の有」を導くために言葉が余分に用いられている。「真如」はいかなる場合、いかなる関係においても、いかなる特徴とも無関係に自ら存在する。これに対して、『金剛經』にあつて

は、逆説表現は、衆生に真理を説くための、過不足のない、ぎりぎりの表現であった。『起信論』「顕正正義」章には、引き続いてこうある。

依一切衆生以有妄心、念念分別、皆不相応、故説為空、若離妄心、実無可空故、

一切は、衆生妄心有るを以つて、念念分別するに依りて、皆（心）の眞の在り方とは（相）應せず。故に説きて空と爲す。若し妄心を離るれば、実に空す可き無きが故なり。
(二六・二八頁)

「妄心」有るが故の「空」である。「妄心」が無くなつたあととは、「空」ではなくなる。それを『起信論』はこのすぐ後で「不空」と言っている(二八頁)。『起信論』は「一心二門」説を立てる。「真如門」(不生不滅門)と「生滅門」である。「生滅門」は「空」、「真如門」は「不空」とされる。柏木弘雄著「大乘とは何か」『大乘起信論』を読む「によると」、「心生滅」するのが「アラヤ識」で、「真如(不生不滅)」は従前以来の「勲習(移り香)」によつて生じた「如来蔵」(41)、「自性清浄心」である。「アラヤ識」は、いわば「如来蔵」が本来的に持っている「生滅心」の風によつて心中に起こされた波動なのである。『起信論』解釈分・第二章「対治邪執」では、修行の効果といふことに着目しつつ、やはり次のように述べている。

所謂一切境界、唯心妄起故有、若心離於妄動、則一切境界滅

所謂一切の境界は、唯だ心妄起するが故に有るのみ。若し心妄動より離るれば、則ち一切の境界滅せん。(七〇頁)

また、この箇所(のすぐ後(同じく七〇頁))には、「真如涅槃之性、唯是其空」(真如、涅槃の性は、唯だ是れ其れ空なるのみ)との「邪見」に対して、「真如法身自体不空、具足無量性功德故」(真如の法身自体は不空なり。無量性の功德を具足するが故に。)といふことを明らかにすべきを説いている。「真如」の实体は「不空」、やはり「無の有」なのである。それが、『金剛般若経』・「中論」の「空觀」から大きく逸脱し、むしろそれとは相容れぬ性質のものであることは、既に述べた通りである。

なお、『起信論』の言語は、初期唯識派の漢訳語の延長上にあり、そこから大きくは離れていないものと考えられる。ただし、『起信論』中国人撰述説について早急に判断を下す用意は、今のところ私にはない。

注

(1) 『スッタニパータ』のテキストは次のものによる。

“Sūta-nipāta” Pali Text Society, Oxford, 1990.

なお、中村元訳『ブツダのごとく スッタニパータ』(岩波文庫 一九八四年)参照のこと。

(2) 『ダンマパタ』のテキストは次のものによる。

S. Radhakrishnan (ed. & tr.): “The Dharmapada”, London, Oxford University Press, 1950. (Indian Impression, 1992)

なお、中村元訳『ブツダの真理のごとく・感興のごとく』(岩波文庫 一九七八年)参照のこと。

(3) 『大正大蔵経』巻四・二二〇『法句経』巻下第三五忿怒品

(4) 梶山雄一訳注『八千頌般若経(上)』(大乘仏典巻一、中央公論社 昭和四九年)参照。

(5) P. L. Vaidya, ed., “Aśāśāstrīkā Prajñāpāramitā”, Buddhist Sanskrit Texts No. 4, Darbhanga, 1960.

(6) 『大正大蔵経』巻八・二二七『摩訶般若波羅蜜経』巻一、初品第一。

(7) 『大正大蔵経』巻八・二三四。なお、拙稿「訳の力 『道行般若経』をめぐって」(『同志社外国文学研究』第七七号、一九九七年)を参照されたい。

(8) 『心の清浄』については、山口瑞鳳の論文『般若経に如来蔵思想が説かれているか』(『インド学密教学研究』上 宮坂有勝博士古稀記念論文集 『法蔵館』一九九三年)に詳しい。本稿との関連では、『般若経』における心の「特性」の「明浄」の項が特に参考になる。

(9) 『金剛般若経』の訳には、中村元『般若心経・金剛般若経』(岩波文庫、昭和三五年)および長尾雅人、戸崎宏正『般若部経典』(大乘仏典巻一、中央公論社、昭和四八年)がある。この経典の成立事情については、両書の解説に詳しい。サンسكريット原典テキストは、左記のものによる。

『Vajracchedikā Prajñāpāramitā』, ed. & tr. Edward Conze, Roma, ISMEO, 1974.

(10) 原文は「satvadhātur-prajñāpāramāṇāḥ. じあるが、中村元が「satvadhāṭṭh. prajñāpāramāṇāḥ. じあすべし」とあるに従う。(中村『金剛経』訳、一三三頁、注三二)

(11) 鈴木大拙『金剛経の禪』の「二、般若即非の論理」。『鈴木大拙全集(増補新版)』巻五(岩波書店、二〇〇〇年)所収。もと『日本の靈性』(大東出版社、昭和十九年)所収。

(12) コンスの注に「*abhiṭṭa-samjñā*」は Pargier (中央アジア)本では「*asamjñā*」となっている。これにちなみ「思いがない」の意になる。

(13) 鈴木前掲書二八一頁。

(14) 『岩波仏教辞典』(中村元他編、岩波書店、一九八九年)の「衆生」の項による。

(15) 谷口論文の末尾に資料として挙げられている(三九〜四三頁)。

(16) 『大乘仏教巻十五 世親論集』(中央公論社、昭和五年)の梶山雄一解説(四一八頁)によれば、無着は三二五〜三九〇年頃、世親

は三二〇〜三八〇年頃のインドの人である。

- (17) 前掲『世親論集』に、梶山訳「唯識二十論」および荒牧典俊訳「唯識二十論」を収める。「唯識二十論」の引用原文は、Srielan Anacker, "Seven Works of Vasubandhu" Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1984. に付載の Sylvain Lévi 一九二五年本による。Anacker の英訳も参照した。

(18) 前掲『世親論集』梶山解説の四一八頁。

- (19) Giuseppe Tucci, "Minor Buddhist Texts Part I", 1956. Roma. 『論頌』菩提流支訳は『大正大藏経』巻二五・一五一一、義浄訳は同巻一五・一五二四所収。なお、長尾訳の『金剛般若経』(大乘仏典巻一)に、併せてこの『論頌』の訳が載せられている。

(20) 『大正大藏経』巻二五・一五一一に流支訳「金剛般若波羅蜜経論」三巻、同巻二五・一五二二に義浄訳「能断金剛般若波羅蜜多経論釈」三巻を載せる。

(21) 宇井伯寿『大乘仏典の研究』(大乘仏教研究一、岩波書店、昭和三八年)所収。

(22) 前掲立川論又一七九頁。

(23) トッチが「avyūha」と「vyūhātā」の間に「u」を補って読むのに従う。長尾『金剛経』訳では、「光輝でないものが、光輝」といわれる」とあり、原文のままに読んだものと思われる。私は、トッチの処理の方が、文脈を正しく捉えうると考えるが、チベット語訳、一漢訳とも長尾訳に等しい。

(24) チベット文字のローマ字転写法については、山口瑞鳳『チベット語文語文法』(春秋社、一九九八年)一五〜一七頁参照。本稿では引用テキストの表記法をそのまま使用するので、転写法は引用文により一致していない所がある。

(25) トッチチベット語訳とその和訳を次に示す。「dei mis'an med pai mis'an hīd kyis | rdsun pa med ces yōns su bstan de p'yr c'os

namas sahs rgyas c'os | t'ams cad dros med ran mis'an rid」(その特徴がないことを特徴とする)によって、虚構ではない、といふことを完全に説かれた。その故に、法の二つ二つは仏の法である。全く、存在がないことを自己の特徴とする)

- (26) もと『印度等佛教学研究』第一六卷「号掲載」
- (27) 『大正大藏経』卷三十一の一五九四、一五九七、一五九八に、三種の玄奘訳が収録されている。今、長尾の校正に従つ。
- (28) 長尾『撰大乘論上』末尾のチベット語訳テキスト六八頁。
- (29) 長尾『撰大乘論上』末尾のチベット原文・遷元梵文の部九頁。
- (30) 長尾『撰大乘論上』七五頁。
- (31) 長尾『撰大乘論上』末尾のチベット原文九頁。
- (32) 『中論』のテキストは次のものによる。
- Louis de la Vallée Poussin, *Mahāmadhyamakakārikās* (Mahāyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Bibliotheca Buddhica IX, 1903-1913. (First Indian Edition, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992)
- 同時に、三枝充應編『中論偈頌総覧』(第三文明社、一九八五年)を参照した。チベット語原文はこの書によっている。また、拙論「龍樹『中論』における言語の位置」(『同志社外国文学研究』第七九号、平成十年)を参照されたい。
- (33) 「」に述べられていることの論証については、前注拙論の二一―二二頁に詳述したので、参照されたい。
- (34) 『金剛般若経』の否定の「a」と「na」の違いについては、前掲立川論文に詳しい考証がある。
- (35) 『金剛般若経』のテキストの新旧については、渡辺智悟「金剛般若の法滅句」(『印度等佛教学研究』卷四八第一号、平成十一年)に教えられることが多かった。

- (36) 本稿三〇一頁既出。
- (37) 本稿二七頁既出。
- (38) 例えば、高振農『大乘起信論校釈』（中華書局、一九九二年）の序言には、「我認為起信論（中略）出於中國人的手筆」（二四頁）とあり、方天立『中国仏教心本原説的創立和發展』（『文史』第四七輯、中華書局、一九九八年）には、「《大乘起信論》是吸取中国伝統哲學的、性善、"反求諸己"的思想 and 体用觀念、繼承印度佛教如来蔵学説、加工整合而成的創作。」とある（一六四頁）。
- (39) 真諦（Paramārtha）は四九九―五六九年、インドの人。五四八年、梁の都・建康に來たり、以後訳經に従事した。テキストは、宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』（岩波文庫、一九九四年）による。
- (40) 春秋社、平成三年。
- (41) 「如来蔵」思想は、本来唯識論とは別系統のものであるが、『起信論』で両者は統合されている。

《金刚般若经》的反论与初期唯识派的“虚无（无）之存在（有）”（内容提要）

小池一郎

释迦牟尼说，要不拘泥于任何东西，把世界看成是“空”，才能达成涅槃（静寂的境地）。般若诸经典面向大众详细地说明了这个释迦牟尼的教导。初期般若经典之一的《八千颂般若经》说，连“追求悟性的心”也不应该有。《金刚般若经》用“如来称为A，A的A，不是A。因此说A”的反论表现，来教导人们应该脱离“对物的贪恋”。我对这个反论表现的理解如下；如来称为A，A的A，不是真正的A。真正的A不能通过言词表示，因为言词就是对物的贪恋。可是，只有使用A这个言词，才能从痛苦里救出大众。因此，教导大众的人使用A这个言词。

一个初期唯识派的思想家无着，对《金刚般若经》寄予关心，写成了这个《金刚般若经论颂》的注释。他从《金刚般若经》的反论表现中，引出了“虚无（无）之存在（有）”这个想法。他的弟弟世亲称这个“存在”为“真如”。可是，我们不能在《金刚般若经》里发现这样的想法。初期唯识派的思想家们认为，所有的东西皆是“虚无”，不过，还存在着“多余之物”。无着对于《金刚般若经》的解释也是与这同样的想法。无着在他的著作《摄大乘论》里说，离开主体和客体时，存在的根源（基体）会出现。

无着关于《金刚般若经》的如上理解，从龙树的空观来看，是大大越出了释迦牟尼的教导的。龙树全不承认所有的“存在”和“非存在”。他主张，只有离开全部见解，才能达到涅槃。他还主张，应该用日常语言向大众说明这样的教理。

汉译佛教经典用汉译语正确地抄录了唯识思想，而且，通过翻译工作，越发明确了其思想内容。但另一面，我想，在翻译空观思想时，汉语包含着的暖

昧性也阻碍了一些思想的正确翻译。只留有汉译经典的《大乘起信论》，以更系统的形式给我们说明了“虚无之存在”。因为有妄心，于是是“空”。妄心丧失之后，才有“真如”留下。“真如”即“不空”。不用说，这个想法与般若诸经典和龙树的空观正好相反。

Paradox of the *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* and
“Being of Non-being” in the Early Vijñānavāda (Yogācāra) School

Ichiro KOIKE

Key words: paradox, *Vajracchedikā-Prajñāpāramitā*, “being of non-being”,
Yogācāra School, Asaṅga