

ナーガールジュナ（龍樹）と道元

——二諦論からの『正法眼蔵』読解の試み——

吉村 均

序

和辻哲郎「沙門道元」¹以来、道元の教えは思想書として読まれてきた。しかし、釈尊自身が説いているように、仏教は思想的言説ではなく、苦しみからの解放の方法である。²『正法眼蔵』は思想の書ではなく、道の書として読まなければならない。

「それ、修証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。」道元『弁道話』
(一・二八)³

道元は修証一等なるものとして仏教を捉えた。修行（手段）と結果としての悟り（目的）を分けて捉えるのは「外道」の考えであり、そのような「二乗」⁴（声聞乘・縁覚乘）の仏教理解は、核心を捉えたものではない。『正法眼蔵』は難解とされるが、そ

こで指し示されているのは修証一等なる仏教であり、したがって修証一等がいかなるものであるかが理解できれば、『正法眼蔵』は一貫した意図を持ったものとして現れてくるはずである。本稿では『正法眼蔵』理解の鍵として、ナーガールジュナ（龍樹）の二諦論を取り上げ、それを踏まえて『正法眼蔵』を読み解くことを試みたい。

ナーガールジュナは阿含經典の言葉に基づき（『中論』一五章六、七偈）、有と無の両極を離れたあり方こそが釈尊自身の立場だとして、相手の素質・能力に応じて説かれた対機説法の教えを体系化し、大乘仏典を阿含經典では主題には説かれていない仏陀の境地に至る教えとして位置つけた。⁵ ナーガールジュナは『中論』の冒頭で「不滅、不生、不断、不常、不一義、不異義、不来、不去、戲論が寂滅しており、吉祥である、そのような縁起を説示さ

れた、正しく覚った者に、もろもろの説法者のなかで最もすぐれた人として、私は敬礼する」と、二元論を離れた境地を示した方として釈尊に礼拝している。この（漢訳の言い方では）不生不滅；戲論の寂滅が有と無を離れた境地のことであることは、『中論』二五章で示されている。

ナーガールジュナは禅の二伝統では西天一四祖とされ、道元は「西天東土、出家在家の菩薩・祖師おほしといふとも、龍樹祖師におよばず」正法眼蔵『出家功德』（四・六八）、「…龍樹・提婆師資よりのち、三国の諸方にある前代後代、まゝに仏学する人物、いまだ龍樹・提婆のごとく道取せず。いくばくの経師論師等か、仏祖の道を蹉過する」正法眼蔵『仏性』（二・一〇一）と、極めて高く評価し、『正法眼蔵』にはナーガールジュナの作とされる『大智度論』からの引用が数多く見られる。これは単にナーガールジュナがインド仏教を代表する高僧だからというのではないだろう。道元の入宋時の記録である『宝慶記』は師の天童如浄の次のような言葉を伝えている。

「慧聞禪師はそのかみ、背手にして経を探り、龍樹が造る所の中観論を得て、初めて一心三観を立つ。…慧聞禪師は中観論に依るといえども、ただ所造の論文を披くのみにしていまだ能造の龍樹に遇わず、またいまだかつて龍樹の印可をも蒙らざるなり。」

これは天台智顛の師の師である慧聞についての評であるが、慧

聞はナーガールジュナの書いた教えを読んだだけで、作者のナーガールジュナに会ったことはなく印可も受けていない、というのが批判の言葉として成り立つためには、如浄自身はナーガールジュナに会ったことがあり印可も受けていることが前提でなければならぬだろう。少なくとも道元はそう受け取ったはずである。道元が法を嗣いだしたのはそのような師からだった。

道元にとって、釈尊の教えとナーガールジュナの教えと天童如浄から受け取った教えは、一分の狂いもないものとして捉えられていた。その点で注目されるのが、次のように道元が一二巻正法眼蔵『四禪比丘』で釈尊の言葉として『大智度論』所引の『義品』（パーリ仏典『スッタニパータ』第四章に相当）を孫引きしていることである。

「是の時に仏、義品の偈を説いて言はく、「各々究竟なりと謂ひて、而も各自ら愛著し、各自ら是として彼を非なりとす、是れ皆な究竟に非ず。是の人論衆に入りて、義理を辯明する時、各々相是非し、勝負して憂苦を懐く。勝者は憍坑に墮し、負者は憂獄に墮す。是の故に有智の者は、此の二法に墮せず。論力、汝当に知るべし、我が諸の弟子の法は、虚も無く亦た実も無し。汝、何れの所を求めんと欲ふ。汝、我が論を壊せんと欲はば、終に已に此の処無し、一切智も明らか難し、適あた自ら毀壞するに足らんのみ。」（四・三七三—四）

道元にとっても釈尊は実（有）と虚（無）の両極を離れた

境地を説いた方であり、それがナーガールジュナの釈尊理解として認識されていたことを、この引用は示している。

しかし、このような有／無の二元論を離れた立場を、有／無、自／他など、区別することを本質とする概念によって直接表すことはできない。ナーガールジュナは、釈尊の教えは概念を超えた勝義諦と概念的に把握された世俗諦の二つの真理からなっており、体得すべきなのは勝義諦だが、それを指し示すためには概念レベルでの世俗諦を利用せざるをえないと説いている。インド・ブッダガヤの木陰で悟りを開いた釈尊が教えを説くことを躊躇したという梵天勧請の故事は有名だが、釈尊がためらったのはこの二諦を正しく理解することのむづかしさによるのだという。

「二諦にもとづいて、もろもろの仏陀の法の説示〔がなざれている。すなわち〕世間の理解としての真理〔世俗諦〕と、また最高の意義としての真理〔勝義諦〕とである。∴〔世間の〕言語慣習に依拠しなくては、最高の意義は、説き示されない。最高の意義に到達しなくては、涅槃は証得されない。誤って見られた空であることは、智慧の鈍いものを破滅させる。あたかも、誤って捕らえられた蛇、あるいはまた、誤ってなされる呪術のように。それゆえ、鈍い者たちには、法が体得され難いことを慮って、法を説示しようとする、牟尼の心は、押しとどめられた。」（『中論』二四章八―一二偈）

このような、有と無の両極を離れた境地を指し示す言葉として、

經典の言葉が読み解かれ示されているのが、『正法眼蔵』ではないかというのが、筆者の見通しである。

一 道元の經典の言葉の読み解き方

經典の言葉の中には、素直に読めば目的と手段が分かれた、二元論的な教えも存在する。しかし道元はそのようには読み解かない。例えば、釈尊初転法輪の教えである四聖諦について、苦・集を世俗諦、滅・道を勝義諦とする解釈を「論師」の説として退ける。苦しみの原因（集）を實踐（道）によって滅するという解釈は、修と証を分けることになり、道元から見れば正しい理解ではない。

「四諦といふは、苦諦・集諦・滅諦・道諦なり。これをきき、これを修行するに、生老病死を度脱し、般涅槃を究竟す。この四諦を修行するに、苦・集は俗なり、滅・道は第一義なりといふは、論師の見解なり。もし仏法によりて修行するがごときは、四諦ともに唯仏与仏なり。四諦ともに法住法位なり。四諦ともに実相なり。四諦ともに仏性なり。」正法眼蔵『仏教』(二・三〇二)

七仏通誡偈の「諸悪莫作」についても、悪をなしてはならないとはとらない。やめるべき悪がありそれをやめるという行為によって結果を得ると解釈しては、修と証を分けることになる（正法眼蔵『諸悪莫作』二・二三三）。『三十七品菩提分法』巻では同様の

姿勢で、三十七品菩提分法すべてを読み解いている。

これらは特異な解釈のようにみえるが、『般若心経』は「無苦集滅道」と説いているのであり、「無苦集滅道」こそが釈尊自身の悟っている（＝勝義の）苦・集・滅・道（＝四聖諦）である。

正法眼蔵の中でも比較的はやく成立した『摩訶般若波羅蜜』巻は『般若心経』を下敷きに行っていることが指摘されている。¹¹⁾「色即是空、空即是色」、色（世俗）と空（勝義）は対立したり矛盾するものではない。「色即是空、空即是色」とは、色は色で空は空であるということである。

「観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり。五蘊は色受想行識なり、五枚の般若なり。照見これ般若なり。この宗旨の開演現成するにいはく、色即是空なり、空即是色なり、色是色なり、空即空なり」正法眼蔵『摩訶般若波羅蜜』（一・六二）

『大智度論』冒頭で『般若経』造論の意図が説かれ、その文脈で先に紹介した『義品』と同趣旨の引用（『衆議経』）がなされていることは、注目に値する。¹²⁾

道元は正法眼蔵『現成公案』巻で「たき木、はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさぎと見取すべからず」（一・五五）と説いているが、これは二諦論に基づいて、薪が先で灰が後とは見ないことが勝義諦（空）、薪が灰になり灰が薪になることはないことが世俗諦（色）

で、このふたつが矛盾・対立しない（色即是空、空是即色）ことを説いていると理解すべきだろう。

二 道元の仏陀の教えの捉え方

道元は一二巻正法眼蔵『四馬』で、『維摩経』の「^{いっしょ}一音説法」を引用している。釈尊は一音を以って教えを説いたのであり、それを聞く側がその能力に応じて様々な異なる教えとして聞き取ったというのである（四・三三四）。

道元の理解によれば仏教は一乗であり、三乗の違いは教えを聞く側の理解によって生じる。声聞の教え、縁覚の教え、菩薩の教え（三乗）といった区別は、釈尊の側に存在するのではない。

「阿羅漢・辟支仏も、みなつひに菩薩となる。一人としても小乗にてをばるものなし。」一二巻正法眼蔵『四禅比丘』（四・三七五）

「われらはもとより無上菩提かけたるにあらず、とこしなへに受用すといへども、承当することをえざるゆゑに、みだりに知見をおこす事をならひととして、これを物とおふによりて、大道いたづらに躓過す。この知見によりて、空花まちくなり。あるいは十二輪転、二十五有の境界とおもひ、三乘五乘有仏無仏の見、つくる事なし。」『弁道話』（二・二四・五）

禅でよくいわれる「教外別伝」、釈尊は言葉による様々な方便の教え以外に、悟りの核心をダイレクトに摩訶迦葉に伝え、それ

が禪であるという説を道元は明確に否定するが、それはこのような教えの理解からすれば当然である。釈尊は悟りの核心を説く以外のことはしていないのだから。

「ある漢はいく、釈迦老漢、かつて一代の教典を宣説するほかに、さらに上乘一心の法を摩訶迦葉に正伝す、嫡々相承してきたり。…この道取、いまだ仏法の家業にあらず。…仏正法眼蔵を単伝する仏祖、いかでか仏教を単伝せざらん。いはんや釈迦老漢、なにとしか仏家の家業にあるべからざらん教法を施設することあらん。…このゆゑに、上乘一心といふは、三乗十二分教これなり、大蔵小蔵これなり。」正法眼蔵『仏教』(二・二九四、六)

だからこそ、前節で見たように教えの言葉を理解することが重要になってくる。教えを二元論を超えたものとして「決定信解」〔正法眼蔵『発菩提心』〕¹³⁾ することこそが、釈尊の真意をつかむ方法なのである。

三 師の役割

このような經典と教えの理解は、文献として經典を読むことだけを通しては得られない。このような理解には、すでにそのような理解を得ている師の導きが不可欠である。道元は概念レベルで理解している(つもり)師についてはいけないと警告し(『弁道話』一・二四)、「師の正邪に随つて悟の偽と真と有り」(『学道用

心集¹⁴⁾)とまで言っている。

道元自身、中国で天童如浄に出会い、「釈迦牟尼仏者、迦葉仏に嗣法す。…」と説くのを聞いて前後関係・時代が合わない疑問に思い、如浄から「なんぢがいふところは聴教の解なり、十聖三賢等の道なり、仏祖嫡々の道にあらず。…諸阿笈摩教のいふところの劫量・寿量等にかゝはれざるべし。…釈迦仏は迦葉仏に嗣法すると學し、迦葉仏は釈迦仏に嗣法すると學するなり。かくのごとく學するとき、まさに諸仏諸祖の嗣法にてはあるなり」と教えられ、「このとき道元、はじめて仏祖の嗣法あることを稟受するのみにあらず、従来の旧窠をも脱落するなり」という〔正法眼蔵『嗣書』二・三八九、九一。面授』巻も参照)。先に述べたような仏説解釈も、天童如浄の了義・未了義経についての通常とはまったく異なる説明で示されている。

「汝の言は非なり。世尊の所説は、広略ともに道理を尽くせばなり。たとい広説するも道理を究尽し、たとい略説するも道理を究尽し、その義理において究竟せざることなし。ないし、聖黙も聖説も皆、これ仏事なり。ゆゑに光明を仏事となし、飯食を仏事となす。…ゆゑにすべからく知るべし。皆、了義なり、と。』宝慶記¹⁵⁾」

道元が如浄に了義経・未了義経の別を尋ねたところ、固有名詞などの省略がないのが了義経だという答えが返り、真意が直接説かれているのが了義経で解釈が必要な方便の教えが未了義経では

ないかと聞き返したところ、釈尊の教えに了義でないものはないと言われたというのである。

結

序で述べたように、二諦論をただしく理解することはきわめてむずかしい。そのため釈尊の教えは相手の理解力に合わせた対機説法となった。

「もろもろの仏は「我」が有る」とも仮説し、「我が無い（無我である）」とも説き、「いかなる我も無く、無我もない」とも説いている。」

この偈について、チャンドラキールティは中論註『明句論』において、上・中・下根の三種の衆生に対する教えと解釈している⁽¹⁶⁾。釈尊は①不善をなす下土にはそれをやめさせるために（世俗において）我があると説き、②不善はやめられたが輪廻の世界を出ることができない中土には涅槃を勧めるために無我を説き、③「我」への執着をほとんどなくすることができた上土には我も無く無我も無いと説いた。そしてチャンドラキールティはアーリアデーヴァ『四百論』とナーガールジュナ『宝行王正論』の次のような言葉を引用している。

「はじめに非福の排除を、中間においてアートマンの排除を、のちに一切の排除を知る者、かれは智者である。」
アーリアデーヴァ『四百論』

「文法学者は（弟子に）字母のようなものでも教えます。そのように、仏陀は教化の対象である人びとの能力に応じて、法を説かれました。そこで、ある人びとには罪悪から逃れるように法を説き、ある人びとには福德を完成するように法を説き、またある人びとには、両者によるところの法を説かれました。また、ある人びとには、両者を超え、深遠であり、おそれる人を畏怖させる法を説き、ある人びとには、空性と慈悲からなり、菩提を完成する方法をもつ法を説かれました。」
ナーガールジュナ『宝行王正論』四章九四～九六偈⁽¹⁷⁾

『中論』には段階的な教えについての論はあまりみられないが、『宝行王正論』の他、（これについてもチャンドラキールティが註釈書を書いている）『六十頌如理論』にも、同様の考えが見られる。

「実在を求める者には最初に「すべては存在する」と説かれている。物を知ると愛着がなくなり、そのあとに寂離が生ずる。寂離の意味を知らず、ただ聞くことだけを行なって福德をなさないならば、このような下劣な人びとは破壊する。業には結果があること、および世界について説かれた。その本性を認識すること、および生起が存在しないことを示された。」
六十頌如理論』三〇～三二偈⁽¹⁸⁾

これらを見ると、ナーガールジュナが『中論』で主題的に取り上げているのは上根の所化への教えで、下土と中土への教えの段

階を理解していることが前提とされていることがわかる。

チベットではインド仏教以来の伝統を踏まえ、仏教を三種の所化への教えとして順を追って学習・実践することが今でもおこなわれている¹⁹。仏教は幸せを得るための手段であるが、それがわかりにくいのは、通常の幸せの手段である欲しいものを手に入れ嫌なものを除く方法とは正反対で、むしろそのような欲しいもの・嫌なものを実体視する心のメカニズムこそが苦しみの原因であるとしているためである。そのため釈尊は①価値判断して捉えたものを実体視しそれを手に入れる／除くことで苦しみを離れ幸せ得られると思ひ込んでいる人には、十不善をなさない(≡欲しいからといって他人の物を盗んだり、嫌だからといって相手を殺してしまつては、一時的幸せすら得られない)ことを説き、②欲しいものを手に入れても別なものが欲しくなり、嫌なものをなくしても別な嫌なものがあらわれ、そのようなやり方では永続的な幸せが得られないことが理解できる人には、行為の連鎖≡輪廻からの解脱を勧めた。その時点では、解脱≡無我≡空≡涅槃は有から見て無の如きものとして想像され、目指される。③しかし実際に空性を理解してみれば、有の外に出たわけではなく、「どのようなものであろうと、空でないものは、存在しない」(中論 二四章一九偈後半²⁰)。これが「色即是空、空是即色」(般若心経)の境地、「無所得故…遠離一切顛倒夢想、究竟涅槃」(同)、有にも無にもとどまらない仏陀の無住処涅槃の境地である。

「無念の念は即ち正なり、有念の念は邪と成る。有無俱に計せざれば、長く白牛車に御る。…ことにしらず、白牛車に坐しながら、さらに門外にして三車をもとむることを。経文あきらかになんぢにむかひていふ、「無二亦無三」と。なんぢいかゞさとらざる。三車はこれ仮なり、昔時なるがゆゑに。一乗はこれ実なり、今時なるがゆゑに。たゞなんぢをして仮をば去とし、実をば帰とせしむ。帰実するには、実も名にあらず。」一二卷正法眼蔵「法華展法華」所引の曹溪山大鑑禪師(六祖慧能)の教え(四・四三四、五)

教えの言葉は、このような直接示すことができない境地を理解させるための手がかり、月を指す指であり、それゆえ教え≡筏は渡り終えたら不要となる。そうであるならば、教えを二元論を超えたものとして「決定信解」することによって、まず輪廻からの解脱を目指し(この時点では修・証二段、後に空性理解という迂回路を経ることなく、すみやかに悟り(ただし頓悟ではない。修証一等)を得させる、これが道元の意図するところだった。

「…阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家即日に成熟するなり。しかあれども、三阿僧祇劫に修証し、無量阿僧祇劫に修証するに、有辺無辺に染汚するにあらず。」一二卷正法眼蔵『出家功德』(四・八三)

「頓にあらず、漸にあらず。常にあらず、無常にあらず。来にあらず、去にあらず。住にあらず、作にあらず。広にあらず、

ず、狭にあらす。大にあらす、小にあらす、無作にあらす。」
同(四・八八)

道元も正法眼蔵で引用しているが(『古鏡』巻、中国禪に、有名な南岳磨磚の故事がある。若き日の馬祖道一が熱心に坐禪に打ち込んでいた側面に師の南岳が坐って瓦を磨きはじめ、馬祖が問うと師は鏡を作るのだと言う。馬祖が瓦を磨いて鏡になるわけがないと言うと、師は「人が坐禪をして仏になるはずはない」(坐禪豈得作仏耶)。そこで馬祖がハッと悟ったという。道元自身は自分が説いているのは仏教であるとして、禪宗と捉えられることを嫌がったが、言葉の普通の理解の仕方とは異なる解釈を示すことで悟らせる道元の方法は、きわめて禪的ということができただろう。そのことは同時に、『正法眼蔵』が、和辻哲郎が考えたような、書かれたものである以上読んで理解することができるとは必ずだといった、万人に向けられた言葉ではないことをも意味している。潜在的可能性としてはともかく、そういう導きで気づくのは、それなりの器量の者であるはずである。馬祖だから「人が坐禪をして仏になるはずはない」という教えが有効なのであり、それを誰彼かまわず説いたならば、修行を怠け、放逸なる有様に悟りのレツテルを貼った似非禪者が横行するだけだろう。実際、道元渡宋時の如浄以外の中国禪の様相はそのような状況だった。

道元は、正法眼蔵『心不可得』巻で、「過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得」と説く『金剛般若経』の専門家を自任し

ていた徳山に対し、餅売りの老婆が(「点心」の語を踏まえ)過去心も現在心も未来心も不可得なら「いづれの心をかもちひをしていかに点せんとかする」と問い、答えられなかったため売らなかつたという逸話について、中国で老婆が高く評価されていることに疑問をなげかける。わかっていたら(直接表現はできないが)指し示すことができるはずだと。そこから道元はこのように二人はすべきだったという仮想問答を、まるで囲碁や将棋の対局のTV解説者のように展開していくのだが、それはまさに『正法眼蔵』の各巻の論の進め方である。

「ごころみに徳山にかはりていふべし、婆子まさしく恁麼問著せんに、徳山すなはち婆子にむかひていふべし、「恁麼ならば則ち你吾が与に餅を売ること莫れ」。…婆子もし徳山とはん、「現在心不可得、過去心不可得、未来心不可得。いまもちひをしていづれの心をか点せんとする」。かくのごとくとはんに、婆子すなはち徳山にむかひていふべし、「和尚はたごもちひの心を点すべからずとのみしりて、心のもちひを点ずることをしらず、心の心を点ずることをもしらず」。恁麼いはんに、徳山さだめて擬議すべし。当恁麼時、もちひ三枚を拈じて徳山に度与すべし。徳山とらんと擬せんととき、婆子いふべし、「過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得。もし又徳山展手擬取せずは、一餅を拈じて徳山をうちていふべし、「無魂の屍子、你茫然なること莫れ」。…」心不可得』

仏の言葉を修証二段に解して回り道をするな、仏の言葉の真意を捉えることによってすみやかに悟れ、道元はそのように読む人に問いかける。

- (1) 『日本精神史研究』岩波文庫、所収。
- (2) たとえば「世界は常住なるものである」という見解があっても、また世界は常住ならざるものであるという見解があっても、しかも生あり、老いることあり、死あり、憂い、苦痛、嘆き、悩み、悶えがある。われはいま目のあたり、「現実」これらを制圧することを説くのである(『パーリ仏典』『マッジマニカーヤ』。中村元『構造倫理講座Ⅱ』〈生きる道〉の倫理、春秋社、一章一を参照)。
- (3) 以下、引用は水野弥穂子校註の岩波文庫(全四巻)による。括弧内は巻数と頁数。
- (4) 「いはゆる仏祖の保任する即心是仏は、外道二乗ゆめにも見るところにあらず」正法眼蔵『即心是仏』(二・一四六)、他。
- (5) 拙稿「生きた『中論』の教ネーダライ・ラマ法王の『中論』講義とカーラチャクラ灌頂に参加して」『東方』二二号、参照。
- (6) 『中論』の引用は三枝充憲『中論偈頌総覧』前掲に基づくが、補われている説明語を省略する、漢語に直すなど、一部改変したところがある。中村元『龍樹』講談社学術文庫も参照した。
- (7) 作者については議論があり、最近の研究として武田浩学『大智度論』の研究、山喜房仏書林がある。
- (8) 池田魯参『宝慶記・道元の入宋求法ノート』大東出版社。
- (9) 「諸仏諸祖の受持し単伝するは古鏡なり。同見同面なり、同像同鏡なり、同参同証す」正法眼蔵『古鏡』(二・一一)。

- (11) 原文対照現代語訳『道元禪師全集』一卷(水野弥穂子訳註)の解説を参照。
- (12) 前掲『大智度論』。
- (13) 「造塔等もし有為ならんときは、仏果菩提、真如仏性もまた有為なるべし。真如仏性これ有為にあらざるがゆゑに、造像起塔すなはち有為にあらず、無為の発菩提心なり、無為無漏の功徳なり。たゞまさに、造像起塔等は発菩提心なりと決定信解すべきなり」正法眼蔵『発菩提心』(三・三三〇)。
- (14) 『道元禪師語録』岩波文庫。
- (15) 池田氏前掲書。
- (16) 奥住毅『中論註釈書の研究』チャンドラキールティ、『ブラサンナパダー』和訳、大蔵出版。
- (17) 大乘仏典『龍樹論集』中央公論社。
- (18) 前掲『龍樹論集』。
- (19) インドから招かれたアティシヤの菩提道次第の教えに基づく。拙稿「チベット・ネパール仏教の実践」下田正弘ほか編『仏教の事典』朝倉書店(近刊)を参照。
- (20) 『大智度論』でも下如・中如・上如が説かれている(前掲『大智度論』解説(梶山雄一))。正法眼蔵『仏性』巻には龍樹が仏性を示して提婆が悟った故事が取り上げられている。詳しく検討する余裕がないが、①「彼国之人、多信福業」。②「汝欲見仏性、先須除我慢」。③「尊者復於坐上現自在身、如滿月輪。一切衆会、唯聞法音、不親師相」。提婆曰「此是尊者、現仏性相、以示我等。…仏性の義、廓然成明」。復居本坐、以説偈言「身現円月相、以表諸仏体、説法無其形、用辯非声色」と、この三段階で理解できる(二・九二―四)。チベットの伝統では密教行者のナーガールジュナ(八十四人

の密教行者『春秋社』を『中論』の作者と同一視するが、無上瑜伽
タントラの灌頂との共通性(③と第四灌頂)も興味深い。

(よしむら・ひとし、日本倫理思想史・仏教学、

財団法人東方研究会研究員)