

『中観光明論』における一乗思想と如来蔵思想

井野 雅文

1 問題の所在

チベットには8世紀のチソンデツェン王の時代に本格的にインド仏教が伝えられた。シャーンタラクシタ (?-786?) が迎えられ、さらにその弟子のカマラシーラ (?-797?) が招聘された。彼らは瑜伽行中観派の代表的な論師として知られる。

このうち、カマラシーラは、中国僧であった摩訶衍をサムイェーの宗論にて論破し、師であるシャーンタラクシタの『中観莊嚴論』に示された、唯識と中観を統合する教相判釈¹を受け、それを具体的な観法と、発心から十地を経て成仏に至る実践論として展開した『修習次第』3篇を著した。その内容は、止観の実修により、唯識派の説く所取能取の無顕現を経て、更にその無二智の無顕現により菩薩の初地に入り、その段階で一切法無自性を証するというものである。その究極の立場はあくまでも中観である。

一方、カマラシーラはその大部の著作である『中観光明論』において、一切法の無自性を否定し、三乗真実を説く対論者（後述のように主に唯識派の論師と考えられる）を登場させて、これを論破している。そして、同論書の締めくくりの部分において一乗思想を重点的に説くとともに如来蔵思想を肯定的に説いている。この文献は現在知られている限り、中観思想の主流に如来蔵の理論を組み込んだ最初の論書である²。

『中観光明論』の先行研究としては、江島 [1980: 227-239] が北京版に基づいた「内容概観」として全体の目次を作成し、構成を明確にしている。また、そこに見られる無自性論証の形式を整理し、ダルマキールティの論理学の影響が論じられた。

森山清徹 [1985], [1987], [1995], [2004] は80年代から2000年代にかけて『中観光明論』に関係する一連の論文を発表しており、その中でダルマキールティが説いた因果論、自己認識、無二知に対するシャーンタラクシタ、カマラシーラの批判を中心に考察と部分和訳を行っている。

さらに、Keira [2004: 6] による同論書の一切法無自性の論証に関する部分の英訳と研究が

¹ sems tsam la ni brten nas su // phyi rol dngos med shes par bya // tshul 'dir brten nas de la yang // shin tu bdag med shes par bya // (MAK D56a6-7) (唯心に依り、[心] 外の事物は無いと知るべきである。この道理に依拠して、それ(心)についても全く無我であると知るべきである。)

² Keira [2004: 6].

なお、カマラシーラの実践面の代表的著作である『修習次第』には如来蔵という語は確認できないが、中篇には「如来の種姓」という表現で如来蔵(仏性)に言及する箇所は存在する。それは止観の総論を説くにあたって、『大般涅槃經』を引用している部分であり、以下に引用する通りである。

nyan thos mams kyis ni de bzhin gshegs pa'i rigs mi mthong ste / ting nge 'dzin gyi shas che ba'i phyir dang / shes rab chung ba'i phyir ro // byang chub sems dpa' mams kyis ni mthong mod kyi mi gsal te / shes rab kyi shes che ba'i phyir dang / ting nge 'dzin chung ba'i phyir ro // de bzhin gshegs pas ni thams cad gzigs te / zhi gnas dang lhag mthong mtshungs par ldan pa'i phyir ro // (BhK II D45a6-7) (声聞たちは如来種姓を見ない。三昧が強いからであり、智慧が弱いからである。菩薩たちは見るが明瞭ではない。智慧が強いからであり、三昧が弱いからである。如来は全てをご覧になる。止と観とが等しく備わっているからである。)

ある。そこでは同論書の後半を占める反駁 (uttarapakṣa) の構成が4部として把握されている。すなわち、教証、理証、二諦、一乗の4部である。そして、このうち理証の部分のそれに対応する問題提起 (pūrvapakṣa) の部分と合わせて蔵訳校訂と英訳を行っている。この論文は一切法無自性の論証に関わるダルマキールティの無知覚 (anupalabdhi) の理論の応用に焦点を当て、その意義の解明に多くの紙数を割いている。

この一乗思想に関する部分については、生井 [1990] が要旨をまとめ、その意義を簡潔に論じた論文を発表している。

これに加えて、松本 [1982] による第4章一乗思想の和訳と考察がある。この松本論文では、江島 [1980: 227-239] が前主張をどの学派の説であるとも規定していないことを指摘し、前主張では対論者として唯識派が想定されているとの論証が行われている。

また、一郷 [1991-97] による前主張の全体と後主張の部分の和訳、およびその内容に関する考察がある。この一郷 [1991: 262-265] 論文は、チベット語で著された同論書への註解をも参照して、前主張は世親系の唯識派の主張であると結論付けている。ただし、そこにはダルマキールティやヴァイバーシカといった他の系統の主張も含まれていることを指摘している。Keira [2004: 9] もこの説に異議を挟んでいない。

以上の先行研究において明らかにされているように、『中観光明論』全篇の主な問題意識は瑜伽行派などの一切法無自性を否定する教理体系への反駁であり、その論旨の結論として、対論者が主張する三乗真実説が否定され、一乗真実が打ち出され、さらにその中で如来蔵思想が肯定的に説かれている。

ところで、中観思想は一切法の無自性を説く教理体系であるから、成仏の可能性を実在的なものとして説く如来蔵の概念とは調和が難しいものであるとも考えられる。

如来蔵思想と中観思想および唯識思想との相互関係、ならびにその歴史的変遷はそれ自体大きな論題となり得るものである。その関係については近年、Kano [2016] が『宝性論』(Ratnagotravibhāga) のインドとチベットにおける受容を中心的な主題とした緻密な論考を単行本として上梓している。

本論考では『中観光明論』における一乗思想に焦点を絞り、一切法無自性の論証を主題とする論書の中で、それに相反するとも考えられる如来蔵思想がなぜ取り入れられたのか、また、一乗思想とどのような関係に置かれているのかを再考したい。

2 『中観光明論』の一乗思想

『中観光明論』においては、如来蔵 (de bzhin gshegs pa'i sniying po) に直接言及する部分は4箇所である。内容は『楞伽經』の引用2箇所³と『大乘莊嚴經論 (註)』と推定される文言の引用2箇所⁴である。それらは一切衆生の成仏の可能性を説くという意味で一乗思想と不可分の関係にある。

したがって、『中観光明論』における如来蔵思想の意義を考察するには、まず著者自身が一切法無自性と並ぶ主題として打ち出している一乗思想⁵の内容を確認しておく必要がある。

³ MA D162b4-5, D162b5-6. 以上の2箇所の内容は本論稿の第3章において考察する。

⁴ MA D147b4-5, D242b4-5. 以上の2箇所の内容は本論稿の第3章において考察する。

⁵ 『中観光明論』の本文全体の結句は次の通りである。

そこで、まずは『中観光明論』の全体の構成と、そのうち一乗思想に関する部分の内容を確認しよう。

上述の通り、『中観光明論』は前主張と後主張に二分され、それぞれが論題の観点から、一切法無自性の教証、理証、二諦、一乗に4分されると見ることができる⁶。ただし、教証と理証を吟味する部分はともに無自性の論証に関わるものなので、これを一つの部分と見て、二諦を論じる部分の末尾には一切法無自性、無生起、聖典の解釈を論じる比較的短い論述が含まれるので、これを別立てすれば6部構成とみることもできる⁷。

北京版に基づいた江島 [1980: 228-230] の「内容概観」によると、『中観光明論』はsa143bから275aにかけて収録されており、そのうちで一乗を論じた部分の記述は、前主張が158aから160a、後主張が265bから275aであり、分量的には併せても全体の約1割を占めているに過ぎない。一切法無自性の教証と理証を論じる部分は実に全体の8割近くを占めている。

論書全体の構成を把握するために、江島 [1980] による「内容概観」および、それに基づいて作成した構成の図表を本論文の末尾に提示しておく。

では次に、その一乗思想に関する部分の内容を見てみよう。

『中観光明論』では、まず全体の約1割強の紙数を費やして前主張、すなわち対論者の主張がまとめて提示され、残りの部分でそれに対する反論を述べるという構成になっている。

内容を概観すれば、前主張 (146a-147b) において、一乗や如来蔵の説は普遍的な真理ではなく、説法に際して時宜に応じて語られた教説に過ぎないとする対論者の主張が、いくつかの經典の引用とともに述べられる。これに対して、後主張では、『楞伽經』や『法華經』をはじめ、数々の經典に根拠を求めつつ、反駁が為される。

次に、一乗思想を述べる部分⁸をAからFまでの6つの段落に分けて、もう少し具体的に内容を検討する。本論考では論旨をわかりやすくするために前主張と後主張を段落ごとに対照させる形で、順を追って見ていくことにする。

各段落の趣旨は次のようなものである。

A. まず、前主張として対論者が理証に基づいて三乗を主張する。それは衆生の意樂の多様性を根拠としている。

後主張ではそのような論理では三種類のみではなく無量にならなければならないとの反論が示される。

B. 続けて教証の議論に移り、『界聚經』(*Khams kyi tshogs kyi mdo*)⁹ に衆生は「多様な界を有するもの」¹⁰として説かれることが指摘され、『楞伽經』の五現觀種姓は永久に確定しているのではないと同經の引用によって示す。

これに対して後主張では、それは種姓の区別の確定ではなく、五種の現觀も究極の説では

de bas na theg pa gcig pa nyid dang / chos thams cad don dam par ngo bo nyid med pa nyid du grub pa kho na yin no // (MA D244a6-7) (以上で乗は一つのみであり、一切法が勝義には無自性にほかならないと論証された。)

⁶ Keira [2004: 9-10], 一郷 [1993: 266-272]。

⁷ 江島 [1980: 228-230]。

⁸ 前主張 MA D146a4-147b5, 後主張 MA D237a4-244a7。

⁹ この文献の梵語名や内容は不明である。一郷 [1991: 278] や松本 [1982: 266] などに考察がある。

¹⁰ khams sna tshogs pa, *nānādhātuka (MA D146b4)。

ないとして、前主張を否定する。その根拠として対論者が引用する『楞伽經』に一闡提もいつかは善根を求めると説かれていることが示される。さらに『無尽意經』と『入法界品』が引用され、『楞伽經』の一乗を説く偈頌が示される。

C. ついで、対論者は『法華經』などにより三乗が方便であると主張する。この前主張では『法華經』の一乗の意図 (dgongs pa) が『大乘莊嚴經論 (註)』述求品に説かれる八意の説を用いて解釈される。すなわち、一乗とは不定種姓の声聞や菩薩を導く目的などの意図がある説に過ぎないとする¹¹。

これに対する後主張は『法華經』そのものの引用により一乗真実を示し、化城の比喻に言及して三乗は方便であることを示す。さらに『菩薩境界經』(*phags pa Byang chub sems dpa'i spyod yul gyi thabs kyi yul la rnam par phrul pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*)¹²を引用して乗の設定は人の設定であって本来は設定がなく、法界は一つであるから乗は一つであると反論する。

D. 続いて対論者は一乗の教説には不定の声聞と菩薩を導く意図があったとする。そして、声聞には結生相續がないから仏果はないとして、『三昧王經』の皆成仏の説はその説法の場合に居合わせた者たちに対して説かれたものに過ぎないとの主張が為される。

これに対し後主張では、『獅子吼經』(『大寶積經勝鬘夫人會』)(*phags pa dPal phreng seng ge'i nga ro'i mdo*)の趣意に基づいて、一乗への悟入によって無上菩提を得るとの反論が為される。また、『十法經』(『大寶積經大乘十法會』)と『大乘莊嚴經論』への言及がある。

これに関係する後主張の説明はさらに続き、阿羅漢の生が完全に絶たれているわけではないという議論に入っていく。この阿羅漢の成仏に関する議論に関しては、『楞伽經』、『不退轉輪經』、『般若經』、『法華經』、『宝雲經』などが引用され、全ての衆生には成仏の可能性があると結論づけられる。

この声聞の成仏の可能性を説く一段は他の主題に関する部分と比較して長く、一乗に関する後主張の4割近くを占めている。

E. そして、前主張は最後に一切衆生が如来蔵とされることに言及し、それは真如という特徴があるものを真如として説いたに過ぎないと述べて結論としている。

これに対して、後主張ではそれは一切衆生が無上菩提に到達する可能性があるという意味だとする。

F. 以上で前主張に対する回答は終わるが、後主張はさらに続く。まず、「乗」の本質が考察される。乗とは「寂滅という町に赴く道である真実知を本質とするもの」(*mya ngan las 'das pa'i grong khyer du gro ba'i lam de kho na nyid shes pa'i bdag nyid*)であり、その真実の一つのみだという。そして、その道とは「法と人についての無我という真実義を直接知覚する智」(*chos dang gang zag la bdag med pa'i de kho na nyid mngon sum pa'i ye shes gang yin pa*)であるとする。

これがカマラシーラ独自の一乗のとらえ方であることは先行研究においても指摘されて

¹¹ 松本 [1982: 265-264].

¹² *Ārya-bodhisattvagocara-upāyaviśaya-vikurvāṇa-nirdeśa-nāma-mahāyānasūtra*, 大薩遮尼乾子所説經 (BGS).

いる¹³。

最後に涅槃に至る道は空（人法二無我）の修習だけであるとして実践を勧めて『中観光明論』全編を締め括っている¹⁴。

以上が一乗思想を述べる部分の趣旨である。

3 『中観光明論』における如来蔵思想の意義

以上で『中観光明論』における一乗思想の内容を概観し終えた。では、ここでそれを踏まえて『中観光明論』における如来蔵思想の意義を考察しよう。

『中観光明論』において、如来蔵 (de bzhin gshegs pa'i snying po) について明言しているのは次の4箇所である。

① de bzhin nyid dang / stong pa nyid dang / yang dag pa'i mtha' dang mya ngan las 'das pa la sogs pa'i dngos po mams de bzhin gshegs pa'i snying po yin par nye bar bstan pa mdzad nas (MA D162b 4-5)

「真如と空性と存在の極限と涅槃などの諸事物は如来の真髓（如来蔵）である」との教示を為してから、

② byis pa rnams bdag med pas skrag pa'i gnas rnam par spang ba'i phyr rnam par mi rtog pa snang ba med pa'i spyod yul de bzhin gshegs pa'i snying po yin par nye bar bstan pas ston par mdzad do / (MA D162b 5-6)

「愚者たちが無我によって恐怖する状態を除くため、無分別である無顕現の領域は如来の真髓（如来蔵）である」と説明することで教示を為している。

③ kha cig las sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no zhes 'byung ba gang yin pa de yang de bzhin nyid kyi mtshan nyid de bzhin nyid la dgongs nas gsungs pa yin no / (MA D147b4-5)

あるもの（文献）に「全ての衆生は如来の真髓（如来蔵）を有する」と見えるが、それも真如の特徴あるものを真如と考えてから説かれているのである。

④ sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no zhes bya ba 'dis kyang / thams cad bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub kyi go 'phang thob par rung ba nyid du yongs su bstan te / (MA D242b 4-5)

「全ての衆生は如来の真髓（如来蔵）を有する」というこのことによっても、全ての者は無

¹³ 松本 [1982: 271].

¹⁴ この人無我と法無我を内容とする一乗の捉え方は『修習次第初篇』の『楞伽經』X258に基づいて段階的修習を説く段においても簡潔に述べられている。

ata eva cānyena [mārgena] mokṣābhāvād ekam eva yānam uktam bhagavatā | kevalam avatāraṇābhisandhinā śrāvakādīmārgo deśitah | tathā hi sakandha mātramevaitat, na tvātmāsītī bhāvayan śrāvakaḥ pudgalanairātmyam avatarati | vijñaptimātram traidhātukam iti bhāvayan vijñānavādibāhyārthanairātmyam avatarati | anena tv asyadvayajñānasya nairātmyapraveśāt paramatattvapraviṣṭo bhavati | na tu vijñaptimātratāpraveśa eva tattvapraveśah. (BhK Ipp.216-217) (そして、これ故に他の道による解脱は存在しないので、世尊により唯一の乗が説かれている。ただ[一乗に]入らせる意図により声聞などの道が説かれている。すなわち、「これはただ蘊のみであって、自我ではない」と修習しつつ、声聞は人無我に入る。「三界は唯識である」と修習しつつ、唯識論者の[説く心の]外の対象の無我に入るのだ。さりながら、こうしてこの不二智の無我に入ることに基づいて、最高の真実 (paramatattva) に入った者となるのだが、しかし、唯識に入ることそれ自体は真実に入ることではない。)

上の正しい究極的な覚りの位を得る可能性がある」と示されている。

このうち、①と②は連続しており、『楞伽經』第2部の引用であり¹⁵、『中觀光明論』の一乗思想を説く段ではなく、一切法無自性の教証に関係する段の後主張の一部である。

③の出典は明示されていないが、『大乘莊嚴經論註』の趣旨に通じ、經典の引用であると仮定するならば、『理趣經』(大般若經理趣分)の文言と一致する¹⁶。この引用は一乗思想を否定する前主張の部分に見出される。④はそれに対する反駁であり、一乗思想を説く後主張の部分に見出されるものである。

①と②の引用の趣旨は、対論者の『解深密經』を引用しての「表現は対象がないものではない¹⁷」(mngon par brjod pa ni dngos po med pa can ma yin no)、すなわち、何らかの対象が存在する、との主張に対して、「(一切法無我を相とする)法界が対象という語で表現されているのだ」(chos kyi dbyings... dngos po'i sgrar brjod par bzhed de)として『楞伽經』を引用し、諸仏世尊は教化対象の思いに応じて、様々な方便によって教示するのであり、如来蔵も法無我到特徴づけられる法界の表現の一つであるとする反駁である。つまり、『楞伽經』が法無我を如来蔵として説くのと同様に、『解深密經』では法性(法界)が存在しているものとして説かれるが、それは一切法無我と矛盾しないという趣旨である。この部分では対論者は如来蔵の話題を提起していないが、それを反駁するにあたって、論拠として『楞伽經』を引用したことにより、そこに説かれている如来蔵の意義が前面に打ち出されるという流れになっている。

¹⁵ blo gros chen po / de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas mams ni stong pa nyid dang / yang dag pa'i mtha' dang / mya ngan las 'das pa dang / ma skyes pa dang / mtshan ma med pa dang / smon pa med pa la sogs pa'i tshig gi don mams la / de bzhin gshegs pa'i snying por bstan par byas nas / byis pa mams bdag med pas 'jigs par 'gyur ba'i gnas mam par spang ba'i don du de bzhin gshegs pa'i snying po'i sgo bstan pas mam par mi rtog pa'i gnas snang ba med pa'i spyod yul ston te / 'di la / blo gros chen po / ma 'ongs pa dang / da ltar byung ba'i byang chub sems dpa' sems dpa' chen po mams kyi bdag tu mngon par zhen par mi bya'o // blo gros chen po / dper na rdza mkhan ni 'jim pa'i rdul gyi phung po gcig las lag pa dang / bzo dang / lag zungs dang / chu dang / srab bu dang / nan tan ldan pa las snod mam pa sna tshogs byed do // blo gros chen po / de bzhin du de bzhin gshegs pa mams kyang chos la bdag med pa'i mam par rtog pa'i mtshan nyid thams cad mam par log pa de nyid shes rab dang / thabs la mkhas pa dang ldan pa mam pa sna tshogs kyi de bzhin gshegs pa'i snying por bstan pa 'am / bdag med par bstan pas kyang rung ste / (LAS P94b3-8)

大慧、如来應正等覺、以性空、實際、涅槃、不生、無相、無願等諸句義、說如来蔵、為令愚夫離無我怖、說無分別無影像處如来蔵門、未來現在諸菩薩摩訶薩、不應於此執著於我、大慧、譬如陶師於泥聚中、以人功水杖輪繩方便作種種器；如来亦爾、於遠離一切分別相無我法中、以種種智慧方便善巧、或說如来蔵、或說為無我、(LAS T672.16.599b16-b28)。

¹⁶ sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no / (PNP P121.282a1) (一切衆生は如来蔵を有するものである。)

一切有情如来蔵 (PNP T243.8.785c11)。

一切有情皆如来蔵 (PNP T220.7.990b3-4)。

この文は無著の著としてチベット大蔵經に伝わる『宝性論註』などにも引用され、そこでも如来蔵は真如などと関連づけられた3義によって解釈されている (MUV 88a4-5)。なお、『央掘魔羅經』にも類似する文言が見られるが一致しない。

ci gcig ce na / sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po la gnas pa'o // (AMS P879.175a2-3) (一つとは何かといえば、一切衆生が如来蔵にとどまっていることである。)

松本 [1982: 256] はこの文言の引用元は『大乘莊嚴經論註』(MSA p.4011.15-16) であると推定している。対論者の主張として真如 (de bzhin nyid) への言及がある点はこの説を補強するものである。

¹⁷ 『解深密經』のこの一節は言語によって正しく表現できない法性を仏は有為や無為と名付けているという文脈であるから、dngos po を「対象」と和訳した。

③は三乗真実を説く対論者の主張の一環であり、「一切有情如来蔵」(sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no) といっても、それは一切衆生が成仏するという意味ではないとの主張である。これは、先行する一切法無自性の議論において、『楞伽經』が説く如来蔵への言及(上記の①と②)があったことを受けているようにも読めるが、この段では一乗思想と絡めて、如来蔵の内容にとどまらず、一切衆生がその如来蔵を有すること、あるいは成仏の可能性が問題になっている。そして、これは前主張の最後の引用文でもある。つまり、対論者の主張の結論に相当する。

④は③に対する反駁である。一切有情如来蔵とはまさしく無上正遍智への到達、すなわち成仏の適格性(rung ba nyid)のことであるという。また、ここにいう如来とは無我を相とする法界(chos kyi dbyings)と主張されるのだという。如来蔵を法界と見る捉え方は、先の①、②と一致している。

4 『入中論』の一乗思想との相違

次に、カマラシーラはなぜこのような形で如来蔵思想を説くことになったのか、そこに必然性はあったのかを考察しよう。結論を導くための補助線として、まずチャンドラキールティの『入中論』における一乗思想との比較を試みることにする。

『中観光明論』と同様に、中期中観派の代表的論師の一人であるチャンドラキールティは『入中論』の結論部分において『法華經』の趣旨を踏まえつつ一乗を宣揚している¹⁸。そして、如来蔵説については第六地の唯識派の思想を反駁する部分において、カマラシーラが引用したのと同じ『楞伽經』の一節を根拠とした批判がみられる。しかし、それは『中観光明論』の一乗説とは異なり、『解深密經』において唯識説を未了義と断定する文脈の中で如来蔵説をも未了義の説と結論づけるものであった。すなわち、如来蔵説と切り離す形で一乗真実が説かれている。

これに対し、『中観光明論』におけるカマラシーラは『解深密經』の三無自性説に着目す

¹⁸ 『楞伽經』第2部の如来蔵の意義を説く段はチャンドラキールティが『入中論』において『解深密經』が未了義であると説きつつ、如来蔵は無我あるいは空性に他ならないことを示すために提示した経証でもある(6-95に対する自註)。『楞伽經』のこの一段は、如来蔵という後発の概念を空、無相、無願、涅槃などという先行する他の基礎概念と会通する上で重要な意味を持っていると思われる。

『入中論』は『十地經』系の十地と十波羅蜜を全編の構成の骨格とし、慈悲を基礎とする菩薩行として中観の実践を説くのであるが、末尾に近い部分で一乗の意義を説いており、そこではやはり自註に『法華經』の経名を挙げつつ、本頌において化城喩品の趣旨が示されている。そして、自註には唯一の真実を対象とする智(de kho na yul can ye shes)が無差別であるから一乗であると説かれている(MABh D345a2)。この点では『中観光明論』の一乗思想に類似すると言ってよいだろう。

なお、『入中論』では一乗の説示に続けて、経名は明示されないものの、『法華經』の久遠仏の思想を前提としていると考えられる内容が説かれる。すなわち、塵點久遠劫の過去における仏の成道を述べ(MABh D346a4-5)、この秘密を信解すれば無量の福德を得るとし(MABh D346a5-6)、さらに如来は一切衆生が成仏するまで涅槃に入らないと説いて(MABh D346a7-b1)、この一連の説示を本論の部分の結論として配置しているのである。そして、その後にこの『入中論』こそが『中論』の真意を説き明かしたものであるとして、論書撰述の意義を総括している。つまり、チャンドラキールティは如来蔵説を未了義と判じる一方で『法華經』の説を尊重しており、一乗思想のみならず如来寿命品に説かれる仏身常住の思想にも着眼して、それに基づく如来の大悲と信心を中観思想の体系に位置づけている。ここには『中観光明論』における一乗の捉え方との相違が認められる。

ることによって、これを了義経として評価する一方¹⁹、『楞伽經』に基づく如来蔵説をその根拠の一つとしながら、三乗真実説を否定して一乗真実を主張しているのであるが²⁰、そうでありながら、あくまでも一切法無自性を究極の真実とする立場に立っている。

カマラシーラはシャーンタラクシタが提示した唯識を世俗の真理に位置づける瑜伽行中観の構想に基づき、唯識思想に一切法無自性という真理に架橋するものとして一定の意義を認めていた。そのことが経典の解釈にも影響を及ぼすことになる。その一つの結果として、『解深密経』の三無自性説に注目した解釈をもたらしたのであろう。²¹

5 『修習次第』における『楞伽經』の解釈との相違

さらに、カマラシーラが自らの主張の論拠となる経文を文脈に応じて論調を変えながら提示している事例がある。それは『中観光明論』および『修習次第』における『楞伽經』X.256–258の解釈である。

『修習次第』では、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』第92偈、およびその自註に教証として引用される『楞伽經』X.256–258によって示された構想に基づいて三界唯識という理解を経て一切法無自性の悟入に進む次第が説かれている。

これに対して、『中観光明論』は主に唯識派の三性説と三乗真実説に対する反駁を趣旨とする論書である。そこでは「心のみが勝義として存在する」²²という主張を反駁するために『修習次第初篇』と同じく『楞伽經』X.256–258を引用しながら、異なる文脈に置くことでそれに異なる意義を与えている。すなわち、その前後で殊に無相唯識派の見解に対する反駁

¹⁹ ngo bo nyid med pa mam pa gsum gyi dgongs pa bstan pas dbu ma'i lam mtha' gnyis dang bral ba rab tu bstan pa'i phyir nges pa'i don kho na gzhung 'dzugs par mdzad pa yin no // (MA D150a2–3) (三種の無自性の密意を示すことで、両極端を離れた中道を明示しているのだから、ほかならぬ義の典籍を設定されているのである。)

²⁰ ただし、如来蔵という主題は一乗思想を論じる中で付带的に扱われるものであって、たとえば『宝性論』とは異なり、それについて重点的に論旨が展開されているようなものではない。

また、『楞伽經』に着目しながらも、如来蔵の議論が唯識派の説く阿頼耶識の概念と結合されているわけではない。カマラシーラが想定する対論者は『大乘莊嚴經論』を思想の核としてみるとみられ、高崎 [2012: 96] がいうような『攝大乘論』以降の唯識性に関連づけられた三性説は考察の対象になっていない。むしろ、如来蔵説を唯識説から引き離して中観思想に引き入れたものともいえよう。

²¹ なお、『中観光明論』における『楞伽經』の如来蔵説への言及の背景としては、この論書が著された時代には如来蔵思想が一乗真実を主張するにあたって無視できないほどの意義を有していたという事情も考えられる。

すなわち、高崎 [1989: 413] が指摘するように『楞伽經』は『宝性論』の内容を引用しないが、それ以降の時代には唯識説と如来蔵説および一乗説と瑜伽の実践を統合した性格をもつ『楞伽經』が既に中観派と唯識派の両者から着目されるようになっていたようである。

たとえば、先に述べたチャンドラキールティのほかにも、バーヴィヴェーカ (清辨, 分別明) の漢訳『般若燈論釋』には教証として10箇所わたって経題を示しつつ『楞伽經』が引用される (PPV T1566.69a14–69a18, 69b20–69b22, 70c18–70c23, 72b27–72b29, 79b29–79c02, 84a02–84a04, 91c12–91c14, 121a15–121a20, 121b13–121b14, 126b6)。また、『楞伽經』(Lang karg shegs pa) は世親造とされる蔵訳『無尽意経註』(phags pa bLo gros mi zad pas bstan pa rgya cher 'grel pa (ANT D3994.112b.4, 120a.5)) や最勝子等の『瑜伽師地論釋』にも引用があり (YBhVT1580.30.884a11), ダルマパラ (護法) の説を中心に編集されたと考えられる『成唯識論』にも教証として3箇所引用されている (VMS T1585.31.10c8–c10, 14c14–18, 24c15–17)。

バーヴィヴェーカ、チャンドラキールティ、カマラシーラといった中観派の論師たちが如来蔵思想を論じていることが確認できるが、加納 [2014: 219] によれば、その論拠は『楞伽經』であって、『宝性論』を参照した形跡は見られない。

²² sems kho na don dam par yod (MA D156b6)

が入念に行われており、『修習次第』で考察されることがなかった三性説や三乗真実説の意義が吟味されているのであるが、そのような中で、『楞伽經』X.256-258を引用して、自心の観察から入るのは一切法無自性をただちに理解できない者であるとしているのである²³。これは段階的な修習の指示ではなく、唯識派の主張と自らの立場との差異の強調である²⁴。

この両論書のX.256-258の解釈は相容れないものであろうか。『修習次第』瑜伽行中観の理論に基づいて修習の実践を説く論書である。それは中国系の頓門派に対する反駁を意識したものであった。すなわち、その趣意は漸進的な修習によって十地を経て仏地に到達し得るとする修行の全体像の体系的な提示であって、特に唯識を究極的な真実とする者への反駁を意図するものではない。

一方、『中観光明論』全編は一切法無自性を否定し、三乗真実を説く者たち（主に唯識派）への反駁の書である。そのことは「以上で乗は唯一であり、一切法は勝義において無自性であることが論証された」という論書の最後の言明から明らかである。もっとも、その結びの部分では空の修習の必要性が強調されており、その意味ではカマラシーラの実践面の主著である『修習次第』3篇と相補的な関係を為しているとも見てよい。人法二無我と関連づけられた一乗思想も両著作に共通している。だが、その論述の立脚点には明確な相違がある。

したがって、この部分の両論書の説は矛盾するものではなく、同じ『楞伽經』の偈頌を引用しながら、それを一方はいまだ正しい修習の道を知らない者に示す立場で説き、他方は唯識の段階までを理解している者に向けて説いているため、説明が異なっていると解してよいであろう²⁵。

6 結論

以上の考察をまとめよう。本稿ではまず『中観光明論』の一乗思想を確認した。それはこの論書の前主張と後主張それぞれの末尾に説かれており、一切法無自性の教証と理証を論じ終えて最後に説かれる形となっている。

²³ 'di ltar gang zhig cig car chos ma lus pa ngo bo nyid med pa nyid du rtogs par mi nus pa de re zhig sems tsaṃ la brten nas, rim gyis phyi'i don ngo bo nyid med pa nyid la 'jug go // (MA D157a3) (このように、ただちに全ての法が無自性であると理解できないような人は、まずは唯心に依拠して、順次に外部の対象が無自性であることに入るのである。)

²⁴ カマラシーラとほぼ同時代のイエシェーデが著した『見解の区別』(*lta ba'i khyad par*) には、シャーンタラクシタが世俗として唯識の成立を認めたことから、中観派に瑜伽行中観の宗義が派生したことを紹介した部分に次いで、次の評語がみられる。

a' tsa'rya ka ma la shi'i las dbu ma'i bstan bcos dbu ma snang ba zhes bya ba mdzad pa las ni dbu ma 'di gnyis kun rdzob tu cung zad mi mthun yang / don dam par phyi nang gi dngos po thams cad rang bzhin med par 'dod du 'dra bas na 'gal ba med do zhes 'byung ngo // (TKh D4360.215a1-2) (軌範師カマラシーラが中観の論である『中観光明』を著されてからは、この二つの中観[学説] (引用者註：経量部中観と瑜伽行中観) は世俗の[説に関して] 少し一致しないけれども、勝義としては外[境と] 内[心との] すべての事象が無である、と認容する点が同じであるから、相違がないことになった。) * 和訳は芳村 [1974: 217] による。

²⁵ 厳密に言えば、両論書のチベット語訳を見る限りX.258bの本文の理解そのものにも相違がある。『修習次第初篇』の引用では、「最勝の智慧である無我を無顕現により見るであろう (nirābhāṣena paśyati) (ye shes dam pa bdag med pa // snang ba med pas mthong bar 'gyur // (BhK I D33a4)) とされているのに対し、同偈頌の『中観光明論』における引用では、「最勝の智慧である無我を無顕現においては見ないのだ (nirābhāṣe na paśyati) (ye shes dam pa bdag med pa // snang ba med la mi mthong ngo // (BhK I D157a6)) とされている。

その内容は、唯識派を想定しているとみられる対論者が、一乗や如来蔵の説は時宜に応じて語られた説であり、普遍的な真理ではないと主張することに対する反駁である。

そして、この論書全体では如来蔵についての言及が4箇所に見られる。そのうちの2つは一乗を論じる文脈ではなく、後主張において『楞伽經』を引用した流れの中で如来蔵が言及される。その引用の意図は、仏は所化の意向に沿って様々な方便を以て説法するということの例示である。後の2つは一乗思想を巡る議論の一部を構成するものであり、正面から如来蔵の解釈を論じており、一切衆生の成仏の可能性が肯定されている。

次に本稿は『中觀光明論』と同じく中觀思想に立脚する『入中論』の一乗思想および如来蔵思想との同異を検討し、更にカマラシーラ自身の著作である『修習次第』に引用される『楞伽經』X.256-258と『中觀光明論』における同経文の引用の意義づけの相違に着目した。

以上から次のことが言える。カマラシーラは唯識思想に一切法無自性という真理に架橋するものとして一定の意義を認めていた。それは教証としての經典の解釈と連動する。たとえば、唯識説を説く『解深密經』を未了義として斥けるのではなく、三無性説を根拠に了義經に位置付けている。

そして、そのような思想的立場から、『修習次第』と『中觀光明論』において『楞伽經』X.256-258を異なった意味合いで引用しているように、『楞伽經』において無我や空などと等値されている如来蔵についても、唯識派との対論という文脈において、これを未了義として却下するのではなく、一乗思想に導くための論拠とする肯定的な読みにつなげたものと考えられる。

中觀思想は一切法の無自性を説く体系である。したがって、その原則を前面に押し出せば、如来蔵のような何らかの存在を含意する概念とは相反するものとなる。

しかし、そうであっても仏説に意義を認める限り、それは何らかの表現で転迷開悟を説くものでなければならず、一乗思想の立場に立つならば、なおさら成仏を可能とする論理を説かざるを得ない。一切法無自性を証明しただけでは体系は完結しない。すなわち、無自性であるからこそ成仏が可能であるという方向の言説を打ち出していく必要がある。

たとえば、中觀帰謬論証派の代表的文献の一つである『入中論』は一乗思想を説きつつも唯識および如来蔵の理論を未了義と判じて、その教説としての普遍性を否定したが、発心から成仏までの過程を積極的に説き示す言説として『十地經』の十地に基づく体系を採用している²⁷。

これに対して、カマラシーラが依拠する瑜伽行中觀の体系は究極的には一切法無自性を勝義の真理としながらも、世俗諦という限定のもとに唯識の理論を採用し²⁸、その構想に沿って成仏までの過程を具体的に示していくものである。それは裏を返せば勝義諦を示す段階において唯識の教理を批判する必然性を伴う。『中觀光明論』はまさしくその対立点に焦点を当てた論書である。そのような事情から、一乗思想を説くに当たって、同時に唯識系の論者によって論題とされてきた如来蔵思想に対して中觀の立場からの理解を積極的に提示する必要があったとみることができよう。

²⁷『修習次第』に示されるように、カマラシーラも十地の修道過程を採用しているが、それは『十地經』を直接的に継承したものではなく、一郷 [2011:48] らが指摘するように『解深密經』などの唯識系の解釈を経由したものである。

²⁸『修習次第初篇』によれば、具体的には初地の段階で一切法無自性を證する (BhK I D3915.39b5)。

図表 1

Madhyamakaloka の内容概観 [江島1980] に依拠。143b6 などは北京版の葉数。
 「前主張 143b6-160a1; 後主張 160a1-275a8」

| 内 容 | 前主張 | 後主張 |
|---|-------------|-------------|
| 序 | 143b2- | - |
| I. 一切法無自性の論証について | 143b6- | 160a1- |
| (1) 聖典によって論証できない | 143b7- | 160a1- |
| i. 言明(vacana)の問題 | 143b7- | 160b6- |
| ii. 未了義の問題 | 143b8- | 161a3- |
| iii. 三自性、それを通じての無自性性 | 144a3- | 161a8- |
| iv. それに関する聖典 | 144a5- | 163b8- |
| v. 識の顕現 | 144a6- | 180b3- |
| (2) 論理によって論証できない | 144a8- | 183a1- |
| i. 直接知覚によって把握されない | 144a8- | 183a1- |
| ii. 推論によって論証できない | 144b7- | 186b3- |
| a. 無自性論証のための理由概念の不成立 | 144b7- | 186b3- |
| b. 他者にとってのみ成立している理由概念の問題性 | 144b8- | 192a6- |
| c. 無自性性と証相とは論理的に結合しない | 145a4- | 192a8- |
| d. 本質理由概念と結果理由概念は無自性性を論証できない | 145a6- | 192b5- |
| e. 無知覚理由概念は無自性性を論証できない | 145a8- | 193b3- |
| f. 実例の不成立 | 146b3- | - |
| g. 推論の根拠としての直接知覚と無自性性との矛盾 | 146b6- | 195b8- |
| iii. 言明のみによつては論証されない | 147a4- | 198a5- |
| iv. 帰謬論証によつては論証されない | 147a5- | - |
| v. 存在者に自・他・俱・無原因より生起しないという論証の問題点 | 147a5- | 208a6- |
| vi. 現に存在する結果は生起せず、現に存在しない結果は生起しないという論証の問題点 | 148a8- | 223a8- |
| vii. 単数の原因より複数の結果は生起せず、複数より単数は生起せず、複数より複数の結果は生起せず、単数より単数は生起しないという論証の問題点 | 148b7- | 232b2- |
| viii. 縁起せるものは無自性であるという論証の問題点 | 149a7- | 238a6- |
| ix. 一多の自性を離れているから無自性であるという論証の問題点 | 149b4- | 238a7- |
| x. 上記五論証に共通の問題点 | 150b1- | 246b4- |
| a. 識も無自性とされるからyoginとその知はなくなる | 150b1- | 246b4- |
| b. 一切法無自性性という主張命題の誤謬 | 150b4- | 248b5- |
| 直接知覚による排撃・推論による排撃・聖典との矛盾・一般的是認による排撃・自語との矛盾 | | |
| II. 二真理説について | 152a8- | 254a1- |
| (1) 世俗の語義とその真理性 | 152a8- | 254a1- |
| (2) 世俗の認識根拠性 | 153b8- | 259b5- |
| (3) 世俗の根拠としての識の実在性 | 154a1- | 260a2- |
| (4) 勝義について | 154a1- | 260b3- |
| (5) 世俗と勝義との関係 | 154a7- | 261a7- |
| III. 一切法無自性の意味について | 154b8- | 264a4- |
| IV. 一切法無生起の意味について | 155a8- | 265a1- |
| V. 一切法無自性性の聖典による解釈 | 156a2- | 265b2- |
| VI. 勝義において乗は一であるということについて | 158a4-160a1 | 265b3-275a8 |

一郷[1993]による章立て

前主張 後主張

I. 一切法無自性は
 教証によって証明できるか
 143b7- 160a1-

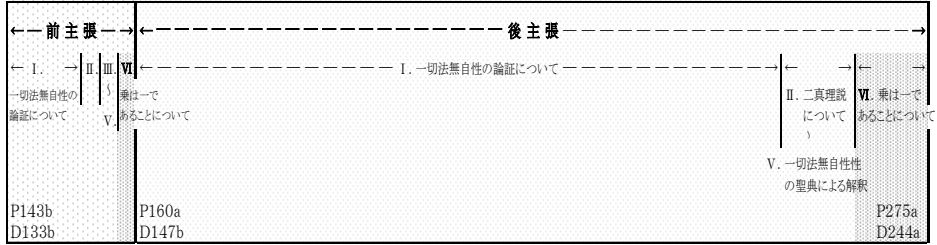
II. 一切法無自性は
 理証によって証明できるか
 144a8- 183a1-

III. 一切法無自性は
 理証と経証とに矛盾するか
 150b4- 248b5-

IV. 究竟一乗は理証と経証とに矛盾するか
 158b4-160a1 265b3-275a8

図表 2

『中観光明論』構成図示



〈略号および使用テキスト〉

- AMS (『央掘魔羅經』) *'phags pa Sor mo'i phreng ba la phan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Ārya-aṅgulimāliya-nāma-mahāyāna-sūtra)*, P879, mdo sna tshogs, tsu 133b2–215a1.
- ANT (『無尽意經註』) *'phags pa bLo gros mi zad pas bstan pa rgya cher 'grel pa (Ārya-akṣaya-mati-nirdeśa-ṭīkā)*, D 3994, mdo 'grel, ci 1b1–269a7.
- BGS (『菩薩境界經』) *'phags pa Byang chub sems dpa'i spyod yul gyi thabs kyi yul la nram par 'phrul pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Ārya-bodhisattva-gocaropāya-viśaya-vikurvāṇa-nirdeśa-nāma-mahāyāna-sūtra)*, P813, mdo sna tshogs, nu 37a8–101b8.
- 『大薩遮尼乾子所説經』 大正蔵 272, vol.9, 317a4–365c20.
- BhK I (『修習次第初篇』) *First Bhāvanākrama (Kamalasīla)*, ed. G. Tucci, Minor Buddhist Texts Part II, Serie Orientale Roma, vol. IX, Roma: Is. M.E.O., 1958.
- bsGom pa'i rim pa*, D3915, dbu ma, ki 22a1–41b7.
- BhK II (『修習次第中篇』) *The Tibetan Text of the Second Bhāvanākrama*, ed. Goshima Kiyotaka, In-house reproduction, 1983.
- bsGom pa'i rim pa*, D3916, dbu ma, ki 42a1–55b5.
- LAS (『楞伽經』) *The Laṅkāvatāra Sūtra*, ed. Nanjio Bunyiu, Kyoto: Otani University Press, 1923.
- 'phags pa Lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo*, P775, mdo sna tshogs, ngu, 60b7–208b2.
- 『大乘入楞伽經』 大正蔵 672, vol.16, 587a1–640c2.
- MA (『中観光明論』) *Madhyamakāloka of Ācarya Kamalasīla*, ed. R.S.Tripatti, Sarnath: CIHTS, 2001.
- dBu ma snang ba zhes bya ba*, D3887, dbu ma, sa 133b4–244a7.
- MAK (『中観莊嚴論』) *dBu ma rgyan gyi tshig le'ur byas pa (Madhyamakālamkāraṅkārikā)*, D3884 dbu ma, sa 53a1–56b3.
- MABh (『入中論』) *dBu ma la 'jug pa'i bshad pa (Madhyamakāvatārabhāṣya)*, D3862, dbu ma, 'a 220b1–348a7.

- MSA (『大乘莊嚴經論』) *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra* Tome I, ed. Sylvain Lévi, Rinsen Book Co., 1983.
mdo sde'i rgyan gyi bshad pa, D4026, sems tsam, phi 129b1–260a7.
- MUV (『宝性論』) *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos rnam par bshad pa (Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā)*, D4025, sems tsam, phi 74b1–129a7.
- PNP (『理趣經』) *'phags pa Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i tshul brgya lnga bcu pa (Ārya-prajñāpāramitā-naya-śatapañcāśatikā)*, P121, rgyud, ta, 277b1–284b3.
 『大樂金剛不空眞實三摩耶經』 大正蔵 243, vol.8, 784a9–786b15.
 『大般若波羅蜜多經』 大正蔵 990, vol.7, 986a25–991b9.
- PPV (『般若燈論釋』) 『般若燈論釋』 大正蔵 1566, vol.30, 50c4–136a1.
- TKh (『見解の區別』) *lTa ba'i khyad par*, 5847, ngo mtshar bstan bcos, cho 252a5–269b6.
- VMS (『成唯識論』) 『成唯識論』 大正蔵 1585, vol.31, 1a4–60a12.
- YBhV (『瑜伽師地論釋』) 『瑜伽師地論釋』 大正蔵 1580, vol.30, 883a4–888a4.

〈参考文献〉

- Kano Kazuo [2016] *Buddha-Nature and Emptiness*, Wien: Universität Wien.
- Keira Ryusei [2004] *Mādhyamika and Epistemology*, Wien: Universität Wien.
- 一郷正道 [1991] 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (1)」『京都産業大学論集 人文学系列』 18, pp.229–279.
- 一郷正道 [1993] 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (2)」『京都産業大学論集 人文学系列』 20, pp.104–125.
- 一郷正道 [1994] 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (3)」『京都産業大学論集 人文学系列』 21, pp.301–316.
- 一郷正道 [1995] 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (4)」『京都産業大学論集 人文学系列』 22, pp.213–241.
- 一郷正道 [1996] 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (5)」『京都産業大学論集 人文学系列』 23, pp.249–266.
- 一郷正道 [1997] 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (6)」『京都産業大学論集 人文学系列』 24, pp.130–158.
- 一郷正道 [2011] 「瑜伽行中観派の修道論の解明 —「修習次第の研究」—」『2008 年度–2010 年度科学研究費補助金 基盤研究(C)成果報告書』.
- 江島恵教 [1980] 『中観思想の展開』, 春秋社.
- 加納和雄 [2014] 「宝性論の展開」『如来蔵と仏性』(シリーズ大乘仏教 8), 春秋社, pp.205–247.
- 高崎直道 [1989] 『宝性論』(インド古典叢書), 講談社.
- 高橋晃一 [2012] 「初期瑜伽行派の思想—『瑜伽師地論』を中心に—」『唯識と瑜伽行』(シリーズ大乘仏教 7), 春秋社, pp.73–109
- 生井智紹 [1990] 「Kamalasīla の〈一乗思想〉について」『印度学仏教学研究』38–2, pp.832–

- 早島 慧 [2014] 「中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の研究—『大乘莊嚴經論』第VI章「真実品」を中心として—」, <http://echo-lab.ddo.jp/Libraries/龍谷大学学位請求論文/龍谷大学学位請求論文> 2014.09.18%e3%80%80 早島,%20 慧「中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の研究%20:%20『大乘莊嚴經論』第VI章「真実品」を中心として」.pdf. (2019/05/11).
- 藤田宏達 [1969] 「一乗と三乗」『法華思想』(横超慧日編著), pp.352–405, 平楽寺書店.
- 松本史朗 [1982] 「*Madhyamakāloka* の一乗思想」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』14, pp.301–255.
- 森山清徹 [1985] 「*Kamalasīla* の唯識思想と修道論—瑜伽行中観派の唯識説の観察と超越—」『佛教大學文学部論集』19, pp.43–77.
- 森山清徹 [1987] 「カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論—*Sarvadharmanīḥsvabhāvasiddhi* の和訳研究(3)—」『佛教大學研究紀要』71, pp.19–57.
- 森山清徹 [1995] 「中観派と唯識派の空、二諦、三性説を巡る論争—*Madhyamakāloka* 和訳研究—」『佛教大學文学部論集』79, pp.59–80.
- 森山清徹 [2004] 「後期中観派の自己認識に関する因果関係の吟味—*Madhyamakāloka* 和訳研究—」『佛教大學文学部論集』88, pp.1–18.
- 芳村修基 [1974] 『インド大乘仏教思想研究』, 百華苑.

〈Keywords〉 中観光明論, カマラシーラ, 如来蔵, 一乗

いの まさふみ 東京大学大学院博士課程

Ekayāna, Tathāgatagarbha and Niḥsvabhāvatā in the Madhyamakāloka

INO, Masafumi

The *Madhyamakāloka*, one of Kamalaśīla's main works, is a *Mādhyamika* text that incorporates the concept of *tathāgatagarbha* as the basis for the *ekayāna* doctrine. This article examines why the idea of *tathāgatagarbha*, which seemingly conflicts with the assertion of *niḥsvabhāvatā*, was incorporated into Kamalaśīla's theory of *niḥsvabhāvatā* and how it is linked to the concept of *ekayāna*.

In order to grasp the overall context, this paper first gives an overview of the structure of the *Madhyamakāloka*. It then delves into the issue in greater detail, summarizing each passage of the *ekayāna* section of *Madhyamakāloka* in the form of a *pūrvapakṣa/uttarapakṣa* dialogue, and analyzing the four passages where the term *tathāgatagarbha* appears. Based on this analysis, the paper makes the following observations about Kamalaśīla's understanding of the idea of *tathāgatagarbha*.

As a proponent of the *yogācāra-madhyamaka* theory formulated by Śāntarakṣita, Kamalaśīla understood *vijñānavāda* theory as a bridge to the *Mādhyamika* realization of ultimate reality. In particular, he focused on the *vijñānavāda* theory of *tri-niḥsvabhāvatā* (three non-entities). This focus entailed setting a high value on the *Sandhinirmocana-sūtra*, the basic scripture of the *Vijñānavādins*. Kamalaśīla's attitude toward *vijñānavāda* stands in remarkable contrast to that of Candrakīrti, another proponent of *Mādhyamika* who emphasized *ekayāna* theory.

Additionally, Kamalaśīla seems to have modulated his attitude toward the *tathāgatagarbha* concept depending on the context, as is evidenced by his interpretation of *Laṅkāvatāra-sūtra* X.256–258.

These, then, are some of the approaches by which Kamalaśīla incorporated the *tathāgatagarbha* concept into his *Mādhyamika* theory. But why was such an incorporation necessary?

Although *Mādhyamika* doctrine is based on the idea of *śūnyatā*, there must also be some process for attaining enlightenment. In the course of presenting a positive description of the path to buddhahood and the coordinate idea of *ekayāna*, Kamalaśīla adopts the *vijñānavāda* theory in a limited fashion, and this in turn necessitates the presentation of a *Mādhyamika* interpretation of *tathāgatagarbha*. It is for this reason that Kamalaśīla incorporated the idea of *tathāgatagarbha* into his theory of *niḥsvabhāvatā*. Thus it was as an idea corroborating the *ekayāna* thesis that the concept of *tathāgatagarbha* was incorporated into Kamalaśīla's form of *madhyamaka*.