

ツォンカパの『入中論』註釈における

二諦をめぐる議論

I. 世俗諦をめぐる議論

吉水千鶴子

目次

- 0.1 二諦説
- 0.2 『入中論』における二諦の設定
- 0.3 ツォンカパによる二諦の設定
- 1.1 世俗・世俗諦・諦
- 1.2 凡夫・聖者・仏の間
- 2.1 世俗の区別
- 2.2 ケードゥブジェによる世俗の区別
- おわりに

0.1 二諦説

二諦をめぐる議論——それは古くて新しい。もしそれが、この現象世界とその背後にある隠された真理の世界を意味するのなら、そのような世界観は古今東西どこにでも見いだすことができよう。インド哲学もその例外ではない。今日では、ナーガールジュナに始まる中観哲学が二諦説を旗印としていて考えられているが、彼の残した決して多くはない言葉からその後様々な議論が展開した。それらについて更にまた研究者が論じる。従って二諦説に言及した文献、研究論文は膨大であり、その数の多さ故か今日既に論じ尽くされたような錯覚すら抱かせる。そして中観派の二諦説についての大概の結論は、言説（戯論）たる世俗諦と離言説なる勝義諦ということであり、二つの世界は断絶している。例えば長尾雅人博士は次のよ

うに語っている。

「真の勝義はあくまで非連続に絶対隔絶的である。世俗は常に勝義を求められども、それは勝義たるを得ず、勝義は言詮を超えたものだからである。勝義は言葉をもって述べることの不可能なもの、言亡慮絶であると同様に、世俗を以ては求めることすら不可能なもの、凡夫のはか(1)らいを超えたものである。」

梶山雄一博士は、

「ナーガールジュナはこのことばの世界を虚構であるという。ほんとうにあるものは、人間のことばによる理解以前の、はだかの現実ただ一つである。その現実(2)はことばによって捕えられないもの、ことばの虚構を拒否するものである、という意味で最高の真実である。」と述べる。

また立川武蔵博士はチャンドラキールティの帰謬論証に関連して、

「このような月称の論理あるいはことばにたいする態度の根底には、現象世界(「俗なるもの」)と絶対真理(「聖なるもの」)に関するかれの理解がある。すなわち、かれは現象世界——それはことばを通じて理解せしめられる——を超越した所に絶対があると考えた。絶対がもしも人間に顕現することがあるならば、それは悟りを得た仏においてであり、仏は日常の言語活動とは異なった智慧を得て絶対を体得する(3)。」と説明する。

ここには言説と離言説、現象世界と真理の世界、凡夫と仏の間に隔絶がある。では言葉の背後にはいかなる真理があるのか。仏教の場合、そこに神はおらず、空性、無自性といわれるものを知るのである。仏は言葉によらずそれを知り、我々凡夫はそれを知り得ない。再び長尾博士によれば、「概念的に規定することも、その他いかなることも不可能である。『維摩経』に於ける如き、唯一の「黙」の世界にはかならない(4)」という。それは私達の想像を越えたものと想像されるのである。

こうした世界観は確かにどの時代にも見つけることができよう。私達の

置かれているこの現代社会においても同じ図式が信奉されている。合理性と科学に支配された日常世界とそれを超越した真理の世界。科学と宗教。言葉に支配された世界と直感の世界。西洋哲学と東洋哲学。長尾博士は、東洋思想では勝義的なものが重視され過ぎた結果、「いわゆる行いすました悟りすました心境が尊ばれ、世事に超然たることが大人の風格とせられ、ややもすれば厭世的であり、隠遁的である。それは直接的な悟りであるから、間接的な論理性や科学性はうとんぜられる(5)」と語っておられるが、ここには合理性、論理、科学を重んじる(西洋)近代社会と、それらに支配された世事を疎んじ、一人沈思黙考する世捨て人のような(東洋の)聖者像が浮かび上がる。離言説(反理性、反合理主義)→沈黙、直感→空(宗教、真理)という図式は、私達の現代社会に蔓延する図式でもある。

しかしなぜそのように絶対的な真理があることを想像して、それを奉り上げなくてはならないのだろうか。聖と俗という境界線を引くのもまた人間ではないのか。宗教行事において結界をなすように。言葉への疑いがなぜ直ちに言葉を離れたものへの信仰になるのか。言葉が虚構であるならば、なぜ直感(6)は虚構ではないのか。私は直感によって真現を得た、と言う人がいても、いったい誰がそれを信用しようか。こうした世界観は現実への疑いに根差しているかのようなようであるが、実は真理とそこへ至る方法への安易な信奉によって成り立っているように思われる。

だが本当に二諦説とはこのような思想なのだろうか。ナーガールジュナやチャンドラキールティの論書に、言説と離言説として理解し得る二諦の説明が見られることは確かである。凡夫と聖者の間もかけ離れているように見える。これは今後も検討されねばならない問題であろう。だがその一方で、そのような勝義と世俗、聖者と凡夫の間の隔絶をすべて取り払ってしまった学者がいた。チベットにおいてナーガールジュナとチャンドラキールティの最も篤き信奉者であったツォンカパ(Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal, 1357—1419)である。元来二諦説にはうとく上

述のような解釈に慣れていた私にとって、彼の示した議論、解釈はむしろ新しく感じられた。ツォンカバの二諦説については小川一乗博士の研究があるが、ツォンカバの独自性が明確にされているとは言い難い。⁽⁷⁾ また今日、ここで二諦説についてさらに議論を重ねることも無意味ではないと思う。本稿ではツォンカバの二諦説の概要と世俗諦についての議論を『入中論』の註釈である *dGongs pa rab gsal* の中に追ひ、*Lam rim* 等を参照しながら、彼の世俗諦解釈を明らかにしたい。

0.2 『入中論』における二諦の設定

ツォンカバの二諦の設定、解釈は、基本的にはすべてチャンドラキールティの『入中論』(以下MA., MABh) 第6章の記述に拠っている。従ってまずチャンドラキールティの論に注目しよう。

samyagmr̥ṣādarśanalabdhabhāvam rūpadvayaṃ bidhrati sarva-
bhāvāḥ / samyagdr̥śāṃ yo viśayaḥ sa tattvaṃ mr̥ṣādr̥śāṃ sam-
vṛtisatyam uktam // MA. VI. 23 (BCAP. p. 174)

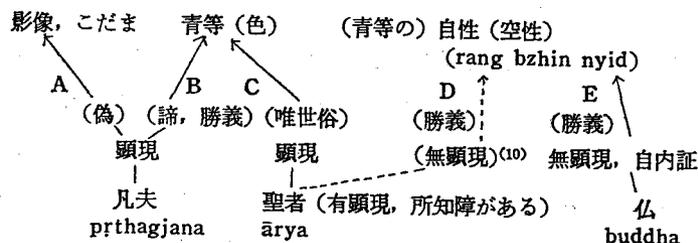
一切事物は、正と偽の見によって得られた2つの体を持っている。正しく見る人々の境は真実であり、誤って見る人々の〔境〕は世俗諦と言われる。

「正見の境」, 「邪見の境」が二諦の設定根拠である。前者は「正しくご覧になる人々の智慧の特殊な境 (yang dag par gzigs pa rnam kyis ye shes kyis khyad par gyi yul, MABh. p. 102, ll. 16-17)」, 後者は「無明の眼障の翳によって知の眼をすっかり妨げられた凡夫の邪見 (so so'i skye bo ma rig pa'i rab rib kyis ling tog gis blo'i mig ma lus par khebs pa rnam kyis mthong ba rdzun pa, MABh. p. 102, ll.

18-20)」の境である。チャンドラキールティは、この「正見」, 「邪見」という対照を「聖者の見」, 「世間の見」という表現に置き換えてもいる。即ち、「六根によって把握されるべき対象を(このように正しいと)分別することは、世間のみから真実なのであって、聖者に依存してではないのである (dbang po drug car gyis bzung bar bya ba'i don rtog pa de ni 'jig rten nyid las bden pa yin gyi 'phas pa la bltos nas ni ma yin no, MABh. p. 105, ll. 2-4), 「他生の否定を説明するのは、世間の人の見のみにとどまって〔説く〕のではない、聖者たちのご見解を認めてから〔それによって説く〕のである (gzhan las skye ba dgag pa bzhad pa gang yin pa de ni 'jig rten pa'i lta ba kho na las gnas nas ni ma yin no / ...'phags pa rnam kyis gzigs pa khas blangs nas yin no, MABh. p. 106, ll. 7-9)」, 「真実を思念する場合には、聖者たちのみが量なのであって、聖者ならざるものは〔量〕ではない (de kho na nyid bsam pa la 'phags pa rnam kho na tshad ma yin gyi 'phags pa ma yin pa dag ni ma yin no, MABh. p. 111, ll. 18-20)」等。これらの記述によって、チャンドラキールティが勝義諦を「聖者の見の対象」, 世俗諦を「世間の見の対象」と定義していると理解することもできる。この点を追及してみよう。

有名な「唯世俗」を説く箇所には、2種の聖者が登場する。「有染汚の無明を断った、行を影像等の如き有性と等しいとご覧になる声聞、独覚、菩薩たち (nyan thos dang rang sangs rgyas dang byang chub sems dpa' nyon mongs pa can gyi ma rig pa spangs pa / 'du byed gzugs brnyan la sogs pa'i yod pa nyid dang 'dra bar gzigs pa rnam, MABh. p. 107, l. 19-p. 108, l. 2)」, つまり煩惱障のみを断った「有顯現の行境をもった聖者たち (snang ba dang bcas pa'i dpyod yul can gyi 'phags pa rnam, MABh. p. 108, l. 7-8)」と、「無顯現の行境をおもちになった人たち (snang ba med pa'i spyod yul mnga' ba

rnam, MABh, p.108, ll.8-9)」である仏たち(snangs rgyas rnam)である。これに凡夫を加えた3種の人の見とその対象に関しては既に議論が重ねられているが、以下チャンドラキールティの説くところを私なりに簡単にまとめてみよう (Cf. MABh, p.107, l.11-p.108, l.20)。



青等(凡夫にとっての諦)は顯現が自性 (svabhāva=śūnyatā, niḥ-svabhāva) に対して欺きをなす(無自性にもかかわらず有自性の如くに顯現する)ので偽りなる世俗諦(世俗にとっての諦)であり、その自性は欺きが無いので勝義諦である。即ち先の二諦の設定根拠たる「正見(聖者の見)の境」と「邪見(世間の見)の境」に対応する。この3者の間の境界線は、それぞれ煩惱障、所知障の有無によって引かれる。凡夫と聖者は同じ青等を見るが、煩惱障という無明によって前者はそれを諦と執着し、後者は縁起によって生じた幻のごとき単なる世俗(唯世俗, kun rdzob, samvṛtimātra)と見る。所知障もない仏にはそれは顯現しない。それではこの聖者(仏を含む)と凡夫、勝義諦と世俗諦は隔絶したものと考えられているのだろうか。チャンドラキールティの議論を見る限り、彼の二諦説は以下の点で両者の間に隔絶をもつものと現解しようと思う。少なくとも反対の論拠を見いだすことはできない。

- ① 凡夫は決して自性を見ない(凡夫は無顯現というあり方で直接に見ることはできず、また色等の自性を見ない)という点で聖者とは隔絶している。

Cf. rang bzhin ni ma rig pa dang ldan pa rnam la rnam pa thams cad du mi snang ngo, MABh. p.107, ll.15-16

- ② 勝義諦は知の境ではなく、不可言であるという点で世俗諦、世俗とは隔絶している。

Cf. de (don dam bden pa) ni brjod du med pa'i phyir dang shes pa'i yul ma yin pa nyid kyi phyir dngos su bstan par mi nus pas / nyan par 'dod pa rnam la rang gis myong ba nyid du de'i rang bzhin gsal bar bya ba'i phyir dpe bshad pa, MABh. p.109, ll.2-5

- ③ 仏に青等の顯現はないという点で他の者と隔絶している。

即ち凡夫は無明を断じて聖者とならない限り勝義諦を見ず、また言説によっては決して勝義を得られないということである。このようなチャンドラキールティの論に対して、その思想の継承者たるツォンカパは自らの註釈においてこれらの隔絶をすべて取り払ってしまったと考えられるのである。それはどのようにしてか。またそれによって二諦はどのように定義づけられるのか。

0.3 ツォンカパによる二諦の設定

『入中論』において二諦の設定根拠であった「正見(聖者の見)の境」、「邪見(世間の見)の境」についてツォンカパはどのように説明するのであるか。「正しくご覧になる人々の智慧の特殊な境 (yang dag par gzigs pa rnam kyi ye shes kyi khyad par gyi yul, MABh. p.102, ll.16-17)」、「無明の眼障の翳によって知の眼をすっかり妨げられた凡夫の邪見 (so so'i skye bo ma rig pa'i rab rib kyi ling tog gis blo'i mig ma lus par khebs pa rnam kyi mthong ba rdzun pa, MABh, p.102, ll.18-19)」の境というMABh. の記述に彼は次のようなコメン

トを加えている。

このように〔チャンドラキールティが〕勝義諦を得ることについて、〔それを〕得るのは聖者であるとお説きになったのは、〔聖者が〕主であることをご意図なさったのであって、中観の見を相続に具えた凡夫によっても得られないとご主張なさるのではないのである。世俗を得ることについても、〔それを〕得るのは普通の凡夫であるとお説きになったのも、世俗的な特質を示す内外の諸事物は無明という他の力によって見られるということを主にご意図なさったのであって、聖者の相続の言説的に関する量によって諸事物が得られないとご主張なさるのではないのである。

de ltar don dam pa rnyed pa la rnyed mkhan 'phags par
gsungs pa ni gtso bo yin pa la dgongs kyi / so so skye bo dbu
ma'i lta ba rgyud ldan gyis kyang mi rnyed par bzhed pa min
no // kun rdzob rnyed pa la rnyed mkhan so skye rang dga' pa
la gsungs pa yang / kun rdzob pa'i mtshan gzhi phyi nang gi
dngos po rnams ma rig pa'i gzhan dbang gis mthong pa'i
gtso bo la dgongs kyi / 'phags pa'i rgyud kyi tha snyad pa'i
tshad mas dngos po rnams mi rnyed par bzhed pa min no //
(GR, 108a³⁻⁵)

①' 中観の見をもった凡夫であれば、勝義諦を得ることができる。

③' 聖者(仏)の言説に関する量⁽¹⁰⁾によって青等の事物を得る。

ツォンカパによれば、チャンドラキールティが凡夫も勝義諦を得ることを否定しなかったというのである。従って自性(空性)は凡夫にも顕現することになる。凡夫が中観の見によって得る(rnyed)、即ち知る対象は無顕現ではないので知の境である。故に、

②' 勝義諦は知の境である

とも言えよう。他方、仏も言説に関する量によって世俗の事物を見るのであれば、それは当然主客の顕現を伴うものと考えられる。仏は一切法を常に現等覚するだけではなく、所知障を断じていない聖者たちと同じあり方で世俗を見ることを示している。このようにツォンカパは、チャンドラキールティが立てたと考えられる①~③の境界を、MA. VI. 23の註釈でまず取り除いてしまったのである。この背景には次の彼独自の思想がある。

a. 勝義諦は正理知(rigs shes)による考察によって得られる(煩悩障の有無によらない)

正理知=中観の見=聖者の見

b. 世俗諦は言説に関する量(tha snyad pa'i tshad ma)による考察によって得られる

言説に関する量=自相成立(rang mtshan gyis grub pa, svala-kṣaṇasiddhi)を考察しない感官知と意識

c. 所知障の有無によって顕現の有無が仏とそれ以外の聖者にあるのではなく、三昧(mnyam gzhag, samādhi)時においてすべての聖者に無顕現なる現観が起り、後得(rjes thob, prṣṭhalabdha)時に顕現が生じる

d. 仏の如量知(ji snyad pa mkhyen pa)は無明の習気によって汚されて蘊等が顕現することはないが、他の人の無明によって汚された知に顕現するものが仏にも顕現する⁽¹²⁾

a. dはツォンカパによる二諦の設定根拠である。GR. に次のように言う。

「正しい対象を見る、即ち量る正理知によって得られた境が真実なる勝義の諦である。」

yang dag pa'i don mthong ba ste 'jal pa'i rigs shes kyi rnyed
pa'i yul gang yin pa de ni / de nyid don dam pa'i bden pa ste /

(GR. 108b³⁻⁴)

「虚偽の所知を見る言説に関する量によって得られたものが世俗の諦であると〔チャンドラキールティは〕示してお説きになったのである。」

shes bya brdzun pa mthong ba tha snyad pa'i tshad mas rnyed pa ni kun rdzob kyī bden par ston pas gsungs te / (GR. 108b⁴)

「世俗諦の設定根拠である邪見⁽¹³⁾によって得られた対象とは、虚偽で欺きのある所知の対象を量る言説に関する量によって得られたものである」

kun rdzob bden par' jog byed brdzun pa mthong bas rnyed pa'i don ni / shes bya brdzun pa slu ba'i don 'jal ba'i tha snyad pa'i tshad mas rnyed pa'o // (GR. 108b²⁻³)

正理知とは、中観の見とも言われるように常に対象の自相成立、つまり対象が真実として自相によって成立しているか否かを四句否定等の中観の論理によって考察する知であり、その結果得られた無自性が勝義諦である。それに対して言説に関する量は、自相はその考察の対象とせず、顕現しているままの瓶等の世俗の事物を対象とする感官知と意識である。これは煩惱障である無明ではない。しかしその事物が自相によっては成立していないにもかかわらず成立しているものとして感官知には顕現するので、世俗は虚偽の対象なのである。

さて、これらの設定がどのように導き出されたのか、またそれを基本として『入中論』の註釈という形を取りながらツォンカバが世俗についての議論をどのように展開したのか、という本稿の論題にようやくたどり着いた。cの問題は其中で取り扱われよう。dに関しては勝義諦の問題であるので、「勝義諦をめぐる議論」と題して次の機会に論じたい。

1.1 世俗・世俗諦・諦

ここで取り上げるのは、MA. VI. 28とその自註に対する註釈である。

0.3 で見たようにチャンドラキールティとツォンカバの世俗諦の設定根拠は相違している。チャンドラキールティは次のように言う。

mohaḥ svabhāvāvaraṇād dhi saṃvṛtiḥ
satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimaṃ /
jagāda tat saṃvṛtisatyam ity asau
muniḥ padārthaṃ kṛtakaṃ ca saṃvṛtiṃ //
(MABh. p. 107, BCAP. p. 171)

愚痴は自性を覆うが故に世俗1)である。それによって虚構されたものを〔世間の人は〕真実と言う。まさにそれが世俗諦であるとかの牟尼はおっしゃった。また〔牟尼は〕作られたものを世俗2)と〔おっしゃった〕。

1) 愚痴(自性を覆うもの) = 世俗1)

それによって虚構されたもの(縁起生, rten cing 'brel bar 'byung ba)

= 世間の人にとっての真実 = 世俗諦

2) = (聖者にとっての) 世俗2)

『明句論』(*Prasannapadā*, 以下PP.) は世俗 (saṃvṛti) の意味を3通りに説く。即ち(1)あまねく覆うこと、無知 (samantād varanaṃ, ajñāna) (2)互いに依存すること (parasparasambhavana, parasparasamāśraya) (3)符号, 世間の言説 (saṃketa, lokavyavahāra) (PP. p. 492 II. 10-13) である。上記の1), 2) はこのPP. の(1), (2)に相当する。1)の無知(愚痴=煩惱障としての無明)の力によって虚構された縁起生なるものを諦と見るのが凡夫であり、(唯)世俗と見るのが先に述べた「煩惱障を断った声聞, 独覚, 菩薩である聖者たち」なのである。ここでチャンドラキ

ールティは0.2で述べた影像、青等、自性の3種の対象と凡夫、聖者、仏の3種の人の知の例による説明を続ける。3種の対象が凡夫にどのように顕現するか、次のように言う。

〔他に〕依存して生じた(A)影像、こだま等のあるものは虚偽であるけれども無明をもつ人々には顕現し、(B)青等の色と心と感受などのあるものは諦として顕現する。〔しかし〕(C)自性は無明をもつ人々にはいかなる場合にも顕現しないのである。

brten nas 'byung ba gzugs brnyan dang brag ca la sogs pa cung
zad cig ni rdzun yang ma rig pa dang ldan pa rnam la snang la /
sngon po la sogs pa gzugs dang sems dang tshor ba la sogs pa
cung zad cig ni bden par snang ste / rang bzhin ni ma rig pa
dang ldan pa rnam la rnam pa thams cad du mi snang ngo //
(MABh, p. 107, ll. 11-16)

(A)影像等は自存ではなく他(顔)に依って成り立った虚偽のものとして、(B)青等は実在(諦)として凡夫の知に顕現する。後に論及するように、MA. VI. 25によって世間のみから (lokata eva) (A)は偽(非実在)、(B)は正(実在)と認められるが、ここでチャンドラキールティは、「世俗としても虚偽であるもの (kun rdzob tu yang rdzun pa)」即ち世間によって偽と知られるものは世俗諦ではないと断定している (MABh. p. 107, ll. 16-17)。従って(A)影像等は、世俗1)(=無明、邪見、世間の見)によって諦として顕現する対象ではないことになる。世俗諦とは凡夫にとっての真実なる顕現、即ち(B)青等のみであり、その同じものが聖者にとっては虚構された縁起生なる(唯)世俗2)なのである。彼らには所知障はあるので(A)影像も(B)青等もその知に顕現するが、煩惱障が無いので(B)青等も(A)影像と同様に虚偽と見るのである。

このように「有染汚の無明の力によって世俗諦が設定される」(MABh, p. 107, ll. 17-18)。世俗諦の設定根拠である「邪見(世間の見)の境」とは「煩惱障である無明の境」であり、諦として顕現した青等なのである。ところがツォンカパにとって世俗諦の設定根拠はその無明ではなく、「言説に関する量の境」である。故に彼はこのチャンドラキールティの説を以下の如く解釈する。

「この無明〔即ち〕諦執の力によって世俗の諦を設定する」というのは、ある世俗的なもの(世俗1)=無明)の側において諦であると設定する、という設定の仕方を説くのであって、世俗諦である瓶、布等がこの諦執によって設定されるというのではない。この諦執によって設定されたものは自ら言説としても存在しないと〔チャンドラキールティは〕ご主張なさっているからである。従って「世俗諦」という場合の、その側においては諦であると設定するという世俗1)と、瓶等が世俗2)として有ると設定するという世俗2)とは名称が同じなので意味も同じであると錯覚することがたくさんあると思われるので、正しく区別すべきである。

ma rig pa bden 'dzin de'i dbang gis kun rdzob kyī bden pa
'jog ces pa ni / bden pa kun rdzob pa gang gi ngor 'jog pa'i
'jog tshul ston pa yin gyi / kun rdzob bden pa yin pa'i bum snam
sogs bden 'dzin des 'jog ces pa min te / bden 'dzin des bzhag pa
ni rang gis tha snyad du yang mi srid par bzhed pa'i phyir
ro // des na kun rdzob kyī bden pa zhed pa'i zur gyi bden pa
gang gi ngor 'jog pa'i kun rdzob dang / bum sogs kun rdzob tu
yod par 'jog pa'i kun rdzob rnam ming mtshungs pas / don
yang gcig tu 'khrul ba mang du byung snang bas legs par
phyed par bya'o // (GR. 116a⁴⁻⁶)

無明＝諦執（世俗1）によって設定されるのは「世俗諦」ではなく「諦」のみだとツォンカパは言う。無明の境は諦なのである。

チャンドラキールティは「正見（聖者の見）＝聖者の三昧智」と「邪見（世間の見）＝無明」という2つの知を立て、その境をそれぞれ「勝義諦」、「世俗諦」とした。そして煩惱障を断った聖者が後者の境（世俗諦）を見るとき、諦と見ないのでその境は「世俗」と言ったのである。一方、諦執のない聖者が世俗2）を見ることに着目したツォンカパは、諦のみを境とする知（無明）を諦執、世俗2）を境とする知を言説に関する量と俊別し、その諦執＝世俗1）の側では諦である青等の境＝世俗2）を世俗諦と設定した。つまり「正見（聖者の見）＝中観の見、正理知」、「邪見（世間の見）＝言説に関する量」、「無明（煩惱障）＝諦執」の3つの知、「勝義諦」、「世俗諦」「諦」、の3つ境を立てたのである。ではなぜ世俗諦は言説に関する量の境でなくてはならないのか。

上記の文中に「諦執によって設定されたものは言説としても存在しないと〔チャンドラキールティ自身が〕主張している」という。そもそもこの二諦説は『入中論』第6章の中で、他生についての議論をめぐって扱われており、世間は量とならないことを証明するために説かれたのである。そして他生は世間においても無いとされた。チャンドラキールティが世俗はすべて虚偽であり、正しい世俗（tathyasamvṛti）を認めないと説いたことはバーバヴィヴェカとの対比でよく問題にされる。ツォンカパはこの学説を極めて重要視し、自立論証派は言説において自相成立を承認するが、帰謬派は承認しないと解釈した。それが「諦執によって設定されたものは言説としても存在しない」ということの意味である。故にもし無明の境が青等（瓶、布等）という世俗諦（世間の人にとって諦であるもの）であるならば、それらは言説として承認できないことになってしまう。ところがこれはもうひとつの学説「自生、他生は考察されることなく世間の人の方によって承認する（bdag dang gzhan dag las skye ba ma dpyad

par 'jig rten pa'i lugs kyis khas len par byed pa, MABh. p 120, ll. 2—3)」と矛盾するとツォンカパは考えたのである。チャンドラキールティは次のように説く。

それらの事物（色、受等）を考察したならば、〔考察対象は〕真実を本質とする存在以外のあり方ではあり得ないので〔そのようなものは排斥されてしまうので〕、世間の言説の真実（言説諦）については考察されるべきではないのである。

gang phyir dngos po 'di dag rnam dpyad na //

de nyid bdag can dngos las tshu rol tu //

gnas rnyed ma yin de phyir 'jig rten gyi //

tha snyad bden la rnam par dpyad mi bya // MA. VI. 35

(MABh. p. 120, ll. 5-8)

世間の人によって見られる「これが有るならば、あれが生じる」というようなことのみは、他に依存して起こるといふ観点から承認すべきである。

jig rten pas yongs su mthong ba 'di yod na 'di 'byung ngo zhes bya ba 'di tsam zhig gzhan la rag las pa'i 'jug pa'i sgo nas khas blang bar bya ste / (MABh. p. 120, ll. 15-17)

これがツォンカパにとっての正理知によって考察されず、言説に関する量によって有るとされる世俗の対象—青等の事物とそれらの生滅—であり、縁起生なる世俗2）なのである。その机の上に瓶があるかないか、ということは言説に関する量によって知られる。だがそれは、その瓶が自ら生じたのか他から生じたのか、或は自相として成立しているのか否かを考察することはしない。従ってこれらの対象は煩惱障を離れた聖者によっても、また仏によっても見られる。ただ煩惱障がある者のみこの瓶は諦（自相成

立)であると考えるのである。

世俗1), 2)について区別すべきことを彼は次のようにも説く。

『楞伽經』より「諸事物が生じるのは世俗においてであり、勝義においては無自性である。無自性〔なるもの〕に対する迷乱が正しいものを覆うもの(世俗)である」⁶⁴〔という〕。(略)

第一句で示された世俗と後半の2句で示された世俗の2つは同じであるとは言えない。最初の〔世俗〕は、自ら諸事物が生じるなどとそこにおいては承認するという〔場合の〕世俗2)であり、後者は諸事物がその側においては諦であるという〔場合の〕諦執である世俗1)であるからである。

lang kar gshegs pa las /

dngos rnam skyé ba kun rdzob tu //

dam pa'i don tu rang bzhin med //

rang bzhin med la 'khrul ba gang //

de ni yang dag kun rdzob 'dod //

···rkang pa dang pos bstan pa'i kun rdzob dang / rkang pa

phyi ma gnyis kyis bstan pa'i kun rdzob gnyis gcig tu mi

bya ste / dang po ni / rang gis dngos po rnam skyé ba sogs su

gang du khas len pa'i kun rdzob yin la / phyi ma ni dngos

rnam gang gi ngor bden pa'i bden 'dzin gyi kun rdzob yin

pa'i phyir ro // (GR. 114b³⁻⁴, 114⁶-115a¹)

世俗2)は言説と同義である。言説はPP. で説かれた(3)の世俗の意味でもある。

それでは言説に関する量は諦執たる無明ではないにもかかわらず、なぜ邪見なのか。その境である世俗諦はどのように虚偽の対象なのか。世間の見はもちろん邪見なのである。それは再び「諦執によって設定されたもの

は言説としても存在しない」という学説に拠る。自相 (svalakṣaṇa, rang mtshan) は言説としても存在しない。だが感官知には色等の対象は自相として顕現する。故に感官知は迷乱知と言わざるをえない。自相として成立する事物は存在しないからである。故に感官知は自相に対して量ではないが、顕現のみ (= 世俗有, 言説有, 言語表現されうるもの) についてはそれを設定する量となりうるので、言説に関する量と言われるのである。この問題は *Lam rim chen mo* 以来論じられている。チャンドラキールティの考え方では、所知障によって主客の顕現が生じ、煩惱障によってそれを諦と分別すると理解されていると思われるが、ツォンカバは MABh. に「無明の習気は所知を断じることが妨げ、貪欲の習気は身と語のはたらきの因でもある、それらは一切知者と仏(覚者)のみにおいて転じられている (MABh. p. 393, 1.17-p. 394, 1.3)」と述べるのを受けて所知障を説明して言う。

煩惱の種子はすべて尽きているので諦執は生じないが、習気によって汚されているので顕現対象に迷乱する知が生じるのである。

nyon mongs kyis sa bon thams cad zad pas bden 'dzin mi
ske yang / bag chags kyis bslad pas snang yul la 'khrul pa'i
blo skyed pa'o // (GR, 121a¹⁻²)

無分別であっても自相として顕現する色等の現顕対象に対して感官知は迷乱知であるから、知に対象が顕現する時点で既にその知は邪見であり、その顕現対象は虚偽の所知なのである。言説に関する量はその顕現している色等の自相は対象としないが、虚偽の所知を境としている。凡夫は諦執によってそれを顕現している通りに諦(自相成立)と信じている。しかし聖者はそれは顕現している通りには存在しないことを知っている。それが世俗1)(無明)の側における諦、即ち世俗諦である。故に諦を設定するのは

煩悩障の無明であるが、世俗諦を設定するのは言説に関する量である。この量によって対象として認識されたもの、即ち色等の事物や感受、事物の生起などは世俗2)として、または言説として有るのである。*Lam rim chung ba* には同じ問題を議論して「世俗諦であるならば言説有であることによって遍充される (kun rdzob bden pa yin na tha snyad du yod pas khyab, LRchung. 193b⁵)」と言う。するともうひとつここでチャンドラキールティの説を訂正せねばならなくなる。「世俗としても虚偽である影像等は世俗諦ではない」とチャンドラキールティは定義したのだが、ツォンカバはそれについて次のように説明する。

「影像等は虚偽であるけれども顕現する」というのは、虚偽として顕現するということである。それは顔として顕現することとそれ(顔)について空であることの2つが同時にあるという〔点で〕偽である。従って、その諦空とは顔として諦であることについて空であることなのであって、自相によって成立している影像の諦空という意味は無いのである。それ故、影像は顔としては空であると成立するけれども、影像は、〔顕現している通りに〕自相によって成立していると執える世俗1)の側では諦であることに矛盾は少しも無い事物であるから世俗諦なのである。

gzugs brnyan sogs brdzun yang snang ba ni brdzun par snang
ba yin la/de ni byad bzhin du snang ba dang des stong pa
gnyis tshogs pa'i brdzun pa yin pas/de'i bden stong ni byad
bzhin du bden pas stong pa yin gyi/gzugs brnyan rang gi
mtshan nyid kyis grub pa'i bden stong gi don med do//de'i
phyir gzugs brnyan byad bzhin gyis stong par grub kyang/
gzugs brnyan rang gi mtshan nyid kyis grub par 'dzin pa'i
kun rdzob kyis ngor bden pa yin pa la 'gal ba ci yang med
pa'i dngos po yin pas kun rdzob kyis bden pa yin no // (GR.

115a⁵-b²)

影像も青等も自相によって成立しているものとして知に顕現するという点では等しい。そして諦執によって世間の人は影像は自相によって存在すると見る。ただそれが顔ではないことは知っているのである。

ものが自相によって成立しているとはいかなることか。それが感官知にそのように顕現するとはどういうことか。自相成立とは縁起生の反対であり、不生不滅の反対である。言語表現しうるもの(言説)である。だが縁起、無自性というものの真相は決して我々の知覚に顕現しない。外界の存在は常にそれ自体として有無の表象として、知覚される。言語表現され得るものはそのような自相以外にはない。鏡の中の像も机の上の瓶も時間を占め、空間を占めた有無の表象として我々の知覚に顕現する。その存在の有無の表象に基づいて我々は動き、考え、それを言説によって概念化する。そして我々はそのような知覚に応じて「有無」という分別を観念としてもち、外界のものが知覚されている通りにそれ自体として時間と空間の中で有ったり無かったりすると思っている。これが諦執である。知覚においてある時間にある空間を占めて有無として顕現するものは、ある個別の相、つまり直接知覚される自相に外ならない。故に「感官知に色等が自相として顕現する」というのである。しかし外界のものは縁起によって有るのみである。そのあり方は知覚に顕現しえないので、正理知によって考察しなくてはならないのである。

このように正理知、言理に関する量、諦執という3つの知と勝義諦、世俗諦、諦という3つの境を考えることによって、ツォンカバは独自の二諦解釈を示し、チャンドラキールティの説をそれによって合理的に整理し直した。同時に凡夫、聖者、仏の間の隔絶をも取り払ったのである。

1.2 凡夫・聖者・^{あいだ}仏の間

凡夫は通常諦執（煩惱障としての無明）によって事物を自相によって成立する（諦である）と見るが、煩惱障を断った聖者はそれを虚偽と見る。彼は MABh. によれば所知障の故に「有顕現の行境をもった聖者」であり、仏のように無諦現の行境はもたないとされる。チャンドラキールティは次のように説く。

それ（諸行）はまた、所知障を特徴とする無明のみがはたらくが故に、有顕現の行境をもつ聖者たちには顕現し、無顕現の行境をおもちになる方たちに顕現しないのである。諸仏には一切法があらゆるあり方において現等覚されるが故に、心と心所の現行が常に転じていると認められるのである。

de yang shes bya'i sgrib pa'i mtshan nyid can ma rig pa tsam kun tu spyod pa'i phyir // snang ba dang bcas pa'i spyod yul can gyi 'phags pa rnams la snang gi / snang ca med pa'i spyod yul mnga' ba rnams la ni ma yin no // sangs rgyas rnams la ni chos thams cad rnam pa thams cad du mngon par rdzogs par byang chub pa'i phyir // sems dang sems las byung ba'i rgyu ba gtan log par 'dod pa yin no // (MABh. p.108, 11.6-11)

しかしツォンカパは、かの聖者にも三昧においては無顕現なる現観が生じることを認めるので、この文章を注釈して言う。

覚者ではない聖者たちは所知障の無明を断っていないので、後得の有顕現の分別と、三昧において無顕現となる場合とのそれぞれについて〔その境の顕われ方を〕設定することがあるが、覚者たち（仏）は一切法の勝義と世俗のあり方を直接に、即ち現前したものとして、完全に即

ち余すところなく覚る、即ち了解するが故に、心と心所の分別のすべての現行を常に転じているので、三昧と後得の顕現という分別の有無ごとに〔境の顕われ方を〕設定することが無いのである。

sangs ma rgyas pa'i 'phags pa rnams kyis ni shes sgrib kyi ma rig pa ma spangs pas / rje thob kyi snang bcas kyi rtog pa dang mnyam gzhag tu snang med du 'gyur ba'i re 'jog yod la / sangs rgyas rnams kyis ni chos thams cad kyi don dam pa dang kun rdzob pa'i rnam pa mngon par te mngon du gyur par rdzogs par te ma lus par / byang chub pa ste rtogs pa'i phyir sems dang sems byung gi rnam rtog gi rgyu ba thams cad gtan log pas / mnyam gzhag dang rjes thob kyi snang ba'i rtog pa yod med res 'jog pa med do // (GR. 121a²⁻⁴)

下線部にツォンカパは rnam rtog という語を注意深く補足している。これは勝義諦に関する問題であるが、仏に心、心所のはたらきが全く無いのではなく、ただ分別のはたらきが起こらないと解釈するのである。そして覚者ではない聖者にも三昧時には無分別の現観が生じる可能性を gtan という語に読み込む。

「常に」という語によって〔仏は常に、であるが〕他の（仏以外の）聖者に〔も〕三昧において〔分別のはたらき〕を転じることが時にはあることを示し、それ故に〔他の聖者については〕三昧と後得ごとに設定することがあるのである。従って「所知障の無明がはたらくが故に」というのは、顕現があることの理由ではなくて、三昧と後得において顕現の有無をそれぞれ設定しうることの証因なのである。

gtan zhes pa'i tshig gis 'phags pa gzhan la mnyam gzhag du log pa ni res 'ga' bar ston la / de'i phyir mnyam rjes res 'jog

pa yod do // des na shes sgrib kyi ma rig pa spyod pa'i phyir /
zhes pa ni snang ba yod pa'i rgyu mtshan min gyi / mnyam
rjes su snang ba yod med res 'jog tu 'byung ba'i sgrib byed
do // (GR. 121a⁴⁻⁵)

このように所知障をもった聖者が三昧において無顕現な境として直接に一切法を見る、ということは、彼らが真実なる勝義諦をも現観することを意味している。ツォンカバは聖者について次のように説明する。

(1)一切の行を影像と同様自性として空であるけれどもそれとして顕現すると直接に了解する ('dus thams cad gzugs brnyan bzhin du rang bzhin gyis stong yang der snang bar mngon sum du rtogs pa, GR. 116b³).

(2)無明(煩惱障)を断っている。

(2)は8地以上の無生法忍を得た菩薩と無学の阿羅漢果を得た声聞、独覚にしか起こらないが、(1)は7地以下の菩薩、有学の声聞、独覚にも起こるといふ (GR. 116b⁴)。それではチャンドラキールティが「(事物の)自性は無明をもった人々にはどのようにしても顕現しえない (MABh. 107, II. 15-16)」と語ったことはどうなるのか。この無明が所知障をも含むのか否かは依然問題であるが、たとえ煩惱障をもっているも真実を直接(現前)に了解することがあると認めるツォンカバは、この文章も以下の如く読み直す。

「自性は無明をもった人々には決して顕現しない」とお説きになっているのも、無明を断っていない聖者が真実を直接(現前)に了解すると〔チャンドラキールティご自身が他で〕お認めになっているので、〔もし無明をもった人々であればそれと矛盾するので、ここでは「無明

をもった人々」といふ言葉によって〕無明によって汚れた知のことをご意図なさっているのである。有学の聖者の後得の智慧と凡夫の真実についての見は無明とその習気によって汚れているので、〔そこに自性は〕直接現前に顕現しえないが、概念として勝義諦が顕現すると認めるべきなのである。

rang bzhin ni ma rig pa dang ldan pa rnam la thams cad
du mi snang ngo zhes gsungs pa yang / ma rig pa ma spangs
pa'i 'phags pas de kho na nyid mngon sum du rtogs par bzhed
pas na / ma rig pas bslad pa'i shes pa la dgongs la / 'phags pa
slob pa'i rjes thob kyi ye shes dang so skye'i de kho na nyid
kyi lta ba rnam / ma rig pa dang de'i bag chags kyis bslad
pa yin pas mngon sum du mi snang yang / spyir don dam bden
pa snang bar 'dod dgos so // (GR. 115b⁶-116a²)

このことはチャンドラキールティ自身が認めるのだという。これは『入中論』6章の冒頭を見れば明らかであるように思われる。

〔第六〕現前〔地〕において三昧に入った心に住し、正等覚の法に直接に向かつて、これに依って生じるという〔縁起の〕真実を見る者は、般若〔波羅蜜〕に住するが故に、滅(nirodha)を得るであろう。

mngon du phyogs par mnyam gzhas sems gnas te //
rdzogs pa'i sangs rgyas chos la mngon phyogs shing //
'di rten 'byung ba'i de nyid mthong ba des //
shes rab gnas pas 'gog pa thob par gyur //

(MABh. p. 73, II. 2-5)

mngon (du) phyogs pa は即ち mngon du gyur pa と自註にはある

(MABh. p. 73, l. 16)。従って七地以下の聖者も三昧において真実を現観するというのは、チャンドラキールティの教説にそった理解と言えよう。そしてツォンカバは更に凡夫と後得における有学の聖者、即ち煩惱障に汚れた知をもった者にも「概念として勝義諦が顕現する」と付け加えた。spyir という語は、実際にそれを見なくとも、その概念、意味やイメージを頭に思い描くことを示しており、この場合には正理知によって勝義諦を理解することができるという意味である。

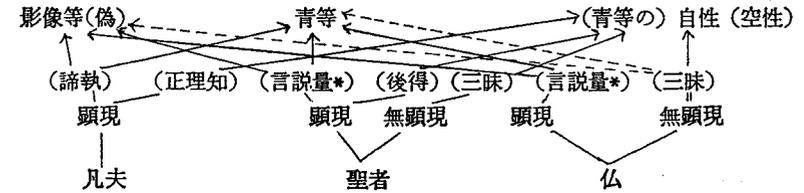
このように勝義諦である自性は凡夫にですら概念としては顕現し、煩惱障をもった聖者にも三昧においては現観される。ただ仏のみは常に心と心所の分別のはたらきを転じているので、三昧と後得の区別を立てる必要がない。これを次のように説明する。

「〔仏たちの勝義諦は〕自性のみであり」という「のみ」という語は限定詞であって、それによって何を決定（限定）するのかと言えば、他の〔仏以外の〕聖者たちの勝義諦について三昧において無顕現である自性と後得において有顕現である自性とに設定するようなそれぞれの設定はせず、常に自性に対して三昧にある法性(勝義諦)であるというのである。

rang bzhin nyid yin zhing zhes pa'i nyid kyi sgra ni nges gzung yin las / des gang gcod pa ni 'phags pa gzhan rnam kyi don dam bden pa ni mnyam gzhang dang rjes thob tu snang bcas kyi rang bzhin du 'jog pa lta bu'i res 'jog min par / dus rtag tu rang bzhin la mnyam par bzhag pa'i chos nyid yin zhes pa'o // (GR. 122a¹⁻²)

仏の境の問題、勝義を現観するとはいかなることかについては勝義諦を論じる際に詳しく取り上げてみたいと思っているが、これらの記述によっても以下のツォンカバの考えが確認されたであろう。

- ①' 凡夫にも中観の見によって勝義諦が顕現する。
 - ②' 勝義諦は知の境である。
 - ③' 仏にも言説に関する量によって世俗諦が顕現する。
- これら3種の人とその境との関係を再び図式化してみよう。



* 言説に関する量 (tha snyad pa' i tshad ma)

このようになりかなり複雑な関係となり、3者の間に隔絶はなく、それぞれがそれぞれのやり方で勝義諦と世俗諦を知るのである。

2.1 世俗の区別

世俗諦は邪見（無明）の対象であり、すべて虚偽に他ならない。しかしその知と境にも世間の人の日常経験において正しい知、正しい境、誤った知、誤った境が認められる。これは常識的な考えである。繩を蛇と見る知はやはり誤りと言わねばならない。さもなければ世俗の生活はなりたたないであろう。チャンドラキールティは次のように言う。

邪見にもまた2種類が認められる。明浄なる感官と過失ある感官とである。過失ある感官をもつ人々の知は正しい感官知に依存して誤りであると認められる。

mthong ba rdzun pa' ang rnam pa gnyis 'dod de //
dbang po gsal dang dbang po skyon ldan no //
skyon ldan dbang can rnam kyi shes pa ni //

dbang po legs gyur shes bltos log par 'dod // MA. VI. 24

(MABh. p. 103)

損傷なしに六種の感官によって知られるものを世間は理解する。実にそれは世間のみに基づいて真実であり、それ以外の〔損傷ある感官の所知である〕ものは世間のみに基づいて偽りと考えられる。

vinopaghātena yad indriyāṇām ṣaṇṇām api grāhyam avaiti

lokaḥ /

satyaṃ hi tal lokata eva ^めśeṣaṃ vikalpitaṃ lokata eva mithyā //

MA. VI. 25 (BCAP. p. 171)

無知の眠りによって動揺せられた外教者たちが分別した我性の如きものと、幻、陽炎などに対して〔牛馬、水などとして〕分別されたものは世間に基づいても存在しない。

mi shes gnyid kyis rab bskyod mu stegs can //

rnams kyis bdag nyid ji bzhin brtags pa dang //

sgyu ma smig rgyu sogs la brtags pa gang //

de dag 'jig rten las kyang yod min nyid // MA. VI. 26

(MABh. p. 105)

こうして知と境に正邪を区別するのは、世間のみにもとづいて (lokata eva) 区別するのである。判断基準は世間にある。眼病 (timira) や黄目 (kāmalā) などの内的な原因、水、鏡、日光などの外的な原因によって妨げられた感官知とその境とは、正常な感官知に依存して誤りだと知られる。幻術師の真言、眠り、外教者の悪見などは意の正しいはたらきを一時的に妨げ、幻の牛馬や夢などの誤った対象を顕現させるが、正常な認識と比べて偽りと知られるのである。このような「世間」をチャンドラキール

ティは「世間極成 (lokaprātīti)」という観点から考えていたと思われるが、ツォンカバはまさにこれを「言説に関する量 (tha snyad pa'i tshad ma)」と呼んだのである。それは対象の自相に対しては量とならないが、自相によって成立したものとして顕現する色等に対しては量として機能する。ツォンカバはこの量をここでもやはり「正理知=聖者の見=中観の見」と対比して用いている。

この世間のみに基づいて真実である、即ち正しいのであって、聖者に依存してこれらの境が真実であり、正しいと設定するのではないのである。聖者と中観の学説とはここでは同じ意味である。

「のみ」という語によって、これらの〔損傷のある感官〕知を誤りだと設定する場合に、言説に関する量のみで十分であり、正理知に依存しないことを示すのである。

'jig rten nyid de kho na las bden pa ste yang dag pa yin gyi /
'phags pa la bltos nas yul de dag bden pa dang yang dag par
'jog pa ni ma yin no // 'phags pa zhes pa dang dbu ma'i lugs
zhes pa ni 'dir don 'dra'o // (GR. 111b²⁻³)

nyid kyid sgras ni shes pa de rnams 'khrul par 'jog pa la ni
/ tha snyad pa'i tshad ma nyid kyid chog gi rigs shes la mi
ltoṣ par ston pa'o // (GR. 111b³⁻⁴)

この文中で bden pa という MA. の言葉を yang dag pa という言葉に言い換えていることに注意して戴きたい。「諦」という意味と混同しないためにツォンカバは努めて yang dag pa の方を用いているが、この語が結局後に誤解の原因ともなるのである。

中観帰謬派の学説においては世俗に正邪の区別を立てず、⁰⁹ 影像、青等は共に虚偽と見るが、世間は影像等を偽 (log pa) の対象、青等を正しい

(yang dag pa) 対象と見る。このようにツォンカパは「世間」による判断を「言説に関する量」と定義することによって世俗有（言説有）を確立するのであるが、それによって再びチャンドラキールティの説との間にずれが生じることになる。

26偈に説かれた外教者の悪見の対象である我性に関してチャンドラキールティは、それが世間の人に知られている事物の生滅等のあり方に反するが故に世間から正しくないと判断される、と説明していると考えられるが (MABh. p. 105, ll. 13-16), ツォンカパの考え方に従えば我性は諦執の対象でありうるので、正理知の考察対象ではないかという疑問が当然生じよう。そこで彼はなぜ外教者の我性が世間のみから偽と知られるのか、学説の正邪は（正理知をもたない）世間の人の普通の知（'jig rten pa'i blo rang dga' ba）によっては判断できないのではないか、という問いを自ら設定して答えて言う。

ここで害の有無について考察する〔その〕害とは、俱生〔の諦執〕によって誤って執えるという害をいうのではないので、間違った学説によって仮設されたものとは、学説によって〔一時的に〕知が変えられてしまったことのみから誤って仮設された〔サーンクヤの〕プラダーナ (pradhāna) 等のことである。それらは誤りであると世間の人の普通の知によっては理解できないが、真実に直接は向かわない言説に関する量によって誤りだと理解できれば、世間の知によって誤りと理解される〔と言える〕のである。

'dir gnod pa yod med dpyod pa'i gnod pa ni / lhan skyes kyis phyin ci log tu 'dzin pa'i gnod pa la mi byed pas grub mtha' ngan pas btags pa ni grub mthas blo sgyur ba kho nas log par btags pa'i gtso bo sogs yin la / de dag phyin ci log tu 'jig rten pa'i blo rang dga' bas mi rtogs kyang / de kho na

nyid la mngon du ma phyogs pa'i tha snyad pa'i tshad mas log par rtogs na / 'jig rten pa'i shes pas log par rtogs pa yin no // (GR. 112b³⁻⁵)

「世間の人の普通の知」とは、学説についての知識など何も無い牛飼いたちに至るまでの世間の人の知である。これは諦執をもつ知であるので、言説に関する量とは区別される。世間の人はそのによって鏡の中の影像是顔ではないと知っていても、学説の誤りなどはわからない。しかしツォンカパはチャンドラキールティがそれは世間に基づいて誤りと知られると説いたことに随順して、言説に関する量によって誤りだと世間の人でも判断できる、とするのである。このような pradhāna などが意識に生じてても、それは俱生の諦執によるのではなく、一時的に知が迷わされたと考えることによってである。故に正理知による必要はない。

ところでチャンドラキールティは幻術によって顕現した幻の牛馬等について「世間に基づいても存在しない」と述べているが、これは再び世俗諦の設定の問題となる。チャンドラキールティにとって、世間によって虚偽と見られる影像、こだまなどは世俗諦ではなかった (1.1 参照)。同様に「幻、陽炎に対して分別されたもの」である牛馬、水は世俗諦、世俗有ではない。世間からも虚偽と知られるからである。しかしながらツォンカパにとっては、影像の場合と同じく、牛馬としては空であるが、牛馬の如き幻の顕現は言説に関する量によって設定されるので、世俗有であり、世俗諦でなければならない。幻は虚偽であるけれども自相によって成立するものとして、つまり自相をもって有無のあり方で感官知に顕現する。故にツォンカパは、第26偈でチャンドラキールティがこれらを世俗有ではないと説くのは、誤って諦と見られた対象である牛馬のみであり、幻の顕現についてではないという説明を再び加えている（ここではチャンドラキールティも幻等には言及していないが、影像の場合と同じ理解をもっていればそ

れを世俗諦とは言わないであろう)。

同様に幻、陽炎、影像等に対して〔それぞれ〕牛馬、水、顔等と分別されたこれらのものもまた、世間の世俗からも存在しないものなのである。そのように言説として有るためには〔言説に関する〕量によって成り立つことが必要である。このような諸々の把握対象(牛馬等)は言説としても無いけれども、顕現対象(牛馬の如き幻の顕現等)に対してはそのように〔言説無と〕はご主張にならないのである。今、色声等の5つ〔の境〕が自相によって成立するものとして感官知に顕現するというのは、無明(所知障)によって汚されているからであり、この〔感官〕知と影像とこだま等が顕現する諸々の感官知とには、〔前者の知がより〕微細で〔後者の知が〕粗雑のみ以外、顕現対象に対して迷乱しているか不迷乱かについて差異は無い。

de bzhin du sgyu ma dang smig rgyu dang gzugs brnyan la sogs pa la rta glang dang / chu dang byad bzhin sogs su brtags pa gang yin pa de dag kyang / 'jig rten kun rdzob las kyang yod pa min pa nyid do // de ltar the snyad du yod pa la ni tshad ma grub pa cig dgos so // de 'dra ba'i zhen yul rnamz tha snyad du yang med kyang snang yul la ni de ltar mi bzhed do // da lta gzugs sgra sogs lnga rang gi mtshan nyid kyis grub par dbang shes la snang ba ni / ma rig pas bslad pa yin pas shes pa de dang / gzugs brnyan dang brag cha sogs snang ba'i dbang shes rnamz la / phra rags tsam ma gtogs pa snang yul la 'khrul ma 'khrul la khyad par med cing / (GR. 113b²⁻⁴)

これがツォンカバの主張である。しかしながら彼もまた、顔として顕現する影像を凡夫の知に自相として顕現する色等の顕現の比喻として用いる

ことがある。以下の文章は上の文章に続くものであるが、互いに比喩的な関係で説かれているので注意しなければならない。

(A¹) 自相によって成立した青等と、(B¹) 顔として存在する影像とはあり得ないけれども、(B²) 顔としては存在しない影像は有るように、(A²) 自相によって成立しないが、青等は有るはずである。(A³)それがまた外境として有るように、(B³) 影像もまた色処としてご承認なさるのである。後に影像がそれが顕現する感官知を起こすともお説きになっているからである。

sngo sogs rang gi mtshan nyid kyis grub pa dang / gzugs brnyan byad bzhin du yod pa mi srid kyang / byad bzhin du med pa'i gzugs brnyan yod pa bzhin du / rang gi mtshan nyid kyis grub pa min kyang sngo sogs yod dgos la / de yang phyi rol gyi don du yod pa bzhin du gzugs brnyan kyis skye mched du bzhed pa yin te / 'og nas gzugs brnyan gyis de snang ba'i dbang shes skyed par yang gzungs so // (GR. 113b⁴⁻⁶)

(A³) と (B³) とは青と影像とが共に言説に関する量の対象であることを説くので、前の文章と意味的には直接つながっているが、(A¹), (B²), (A²) (B²) は、自相↔顔という対応関係を示す。しかし本来正しく対応すべきものは青の自相と影像の自相であって、青の自相と顔ではない。故にこれは比喩的な対応と言うべきであろう。ツォンカバにしてはこの文章は一貫していない。

さてこのようにツォンカバは、世俗の見を言説に関する量と定義する観点から、世俗の区別についても説明しようと腐心している。世俗諦に関する彼の議論全体の眼目は、言説に関する量を諦執とは別のものであると確

立することにあつた。だが、これは複雑すぎた議論だったのであろうか。彼の主張に対する誤解と新たな世俗諦をめぐる議論が、彼の弟子であつたケードゥブジェ (mKkas grub rje, mKhas grub dge legs dpal bzang po, 1385—1438) から早くも始まつたのである。それを追ふことは我々のこの世俗諦の問題を一層鮮明にするであらう。

2.2 ケードゥブジェによる世俗の区別

ツォンカバの高弟と言われるダルマリチェン (rGyal tshab dar mar rin chen, 1364—1432) やケードゥブジェの思想が必ずしも師と一致しないことは十分予想されるし、その具体的な例も既に指摘されている⁹⁾。世俗の区別についてケードゥブジェはその空性に関する主著 *sKal bzang mig 'byed* (以下 KM., 通称 *sTong thun chen mo*) において2点、ツォンカバの論の修正を試みている。

(1) 「世間のみに基づいて (lokata eva)」を「言説に関する量 (tha snyad pa'i tshad ma)」ではなく、「世間の人々の俱生の普通 (自然な) 知覚 ('jig rten pa'i blo lhan skyes rang dga' ba)」に依存する、と解釈すべきである。

(2) 世間に基づいて世俗に正邪を区別するが、正しい世俗 (yang dag kun rdzob) と誤った世俗 (log pa'i kun rdzob) を立てるのではない、と解釈すべきである。

まず(1)の点について、KM. に言う。

世間の知の側に依存して正邪の2つを区別するのであり、自説 (中観帰謬派の学説) に〔依存して〕区別するのではない。それはまた、世間の知の側に正邪の2つの区別があるけれども、世間の知の側にあるその区別を帰謬派が自説において承認する、という意味なのであって、正邪の

2つに区別することは世間の知の側においてなすべきであるという理由によって、帰謬派が〔その区別を〕自説において承認できないと説くのでは全くないのである。なぜならば、もしそのように〔承認しないならば〕、世俗諦の設定も自説においてなされるべきではなくなつてしまい、それをなすものである世間の知の側に依存してなすべき〔となる〕からである。

従つて世間の知の側に正邪の2つの区別があるということも、世間の人の俱生の普通の (自然な) 知によって正邪の2つを区別するという意味であつて、世間の人の言説に関する量によって正邪の2つを区別するのでは全くないのである。なぜならば(a)量によって成立した対象を承認しておいて、〔それを〕自説において承認できないと語るのは、正理を語る人のやり方を越えたことを〔人に〕理解させるものであるが故に、また(b)諸々の色等が、ある世間の人の知の認識の側に正しいものとして成立する場合、その知は諦執であるので、量としてふさわしくないからである。

'jig rten gyi shes ngo la ltos nas yang log gnyis su 'byed
kyi /rang lugs la mi 'byed la /de yang 'jig rten gyi shes ngo
na* yang log gi dbye ba gnyis yod kyang /'jig rten gyi shes
ngo na* yod pa'i dbye ba de thal 'gyur ba rang lugs la khas
mi len ces bya ba'i don yin gyi /yang log gnyis su dbye ba
byed pa 'jig rten ngo la ltos nas byed dgos pa'i rgyu mtshan
gyis thal 'gyur pa rang lugs la khas mi len zhes 'chad pa
gtan ma yin te /de lter na kun rdzob bden pa'i rnam gzhang
kyang rang lugs la byar mi rung bar thal de byed pa 'jig rten
gyi shes ngo la ltos nas byed dgos pa'i phyir ro //

des na 'jig rten gyi shes ngo na yang log gnyis kyi dbye ba
yod ces pa yang /'jig rten pa'i blo lhan skyes rang dga' bas
yang log gnyis kyi dbye ba byed pa'i don yin gyi /'jig rten
pa'i tha snyad pa'i tshad mas yang log gnyis su dbye ba byed

pa gtan ma yin te / tshad mas grub pa'i don du khas blangs
nas rang lugs la khas mi len no zhes smra ba ni rigs pa smra
ba'i tshul las 'das pa go bar byed pa'i phyir dang / gzugs sogs
rnams 'jig rten pa'i blo gang gi 'dzin stangs kyi ngo na yang
dag par grub pa'i blo ni bden 'dzin yin pas tshad mar mi rung
ba'i phyir ro // (KM. 220a⁵-220b²⁻⁴)

*donと読めるが、内容から ngo na と改めた。

ケードップジェはツォンカバと異なって世俗の正邪を区別する「世間の知」を「言説に関する量」ではなく「諦執」と定義する。これだけならばむしろチャンドラキールティの立場と同じと言えるが、彼のこの解釈の背景にはツォンカバによって明確に定義された中観帰謬派の思想的立場が大前提として存在すると私は考えている。彼はその大前提に従って師の説に見られる矛盾点を改めようとしたのだが、必ずしも師の説を正しく理解した結果ではなかったのである。中観帰謬派の大前提とは、1.1で既に注目した「中観帰謬派は言説においても自相を承認しない」という学説である。ケードップジェはもちろんこれが自分達にとって最も重要な命題であることは承知していたに違いない。いやむしろこの命題に縛られ過ぎたが故に柔軟性を失い、不必要な修正をツォンカバの説に加えたのだと私は推論するのである。

まず上記のケードップジェの挙げる2つの理由について検討しよう。(a)量成立ならば中観の自説において承認されるはずである、というのは何故か。ここで「世間の人の言説に関する量」と言われるものはツォンカバがそう呼んだ量であるが、ケードップジェ自身の説明を参照しよう。

この〔中観帰謬派に〕においては、凡夫の相統の量とまた聖者の相統の迷乱した二顕現の習気によって汚された言説を考察する量とは、自らあ

るものに対して量となった場合のその所量に対しても迷乱知なのであり、それはまた眼識に色が色として顕現し、自相によって成立するものとしても顕現するが、色は色として量られ、色が自相によって成立していると量られるのではないのである。色と色の顕現と色の自相成立の顕現との3ついずれに対しても量となっはいるけれども、色が自相によって成立していることに対して量となるはずはないのである。

'dir so so skye bo'i rgyud kyi tshad ma dang / 'phags pa'i rgyud kyi yang gnyis snang 'khrul pa'i bag chags kyis bslad pa'i tha snyad dpyod byed kyi tshad ma rnams rang gang la tshad mar song sa'i gzhal bya la yang 'khrul shes yin la / de yang mig shes la gzugs gzugs su' ang snang / rang gi mtshan nyid kyis grub par yang snang kyang gzugs gzugs su gzhal gyi / gzugs rang gi mtshan nyid kyis grub par gzhal ba ma yin la / gzugs dang gzugs kyi snang ba dang gzugs rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i snang ba gsum ka la tshad mar song kyang / gzugs rang gi mtshan nyid kyis grub pa la tshad mar 'gro mi dgos so // (KM. 224a⁴-224b¹)

この議論は中観自立論証派までの学説において量は所量に対して不迷乱であるのに対して、帰謬派においては「凡夫の相統の量」と「聖者の言説を考察する量」が自相に対しては量とはならない、つまり迷乱知であることを説く。なぜか。帰謬派は言説においても自相成立を承認しないからである。この量はまた世俗諦を設定する量でもある。

世俗諦の定義：あるもの（有法）を得る量がそれに対して言説を考察するものとなっている〔その有法〕。

kun rdzob bden pa'i mtshan nyid / khyod gang gis rnyed

pa'i tshad ma de khyod la tha snyad dpyod byed du song ba
/ (KM. 219a⁶-219b¹)

これらの量を前の「世間の人の言説に関する量」と同義と考えてよいと思う。これによって成立するものは何故自説によって認められるのか、について明確な答えを見出すことは難しいのだが、上の記述から推測すると、この量が自相に対して量ではないことは自説（言説において自相は無い）に基づいており、また世俗諦の設定も自説においてなされる等のことから、それが世間の人（凡夫）の量であっても自説によって認められると考えたのではないだろうか。或はケードップジェの量についての解釈を探ってみる必要はあるかもしれない。

(b)正しいものとして成立する (yang dag par grub pa) と設定する知は諦執である、というのは何故か。これは必ず「言説においても自相によって成立するものは存在しない」からである。帰謬派にとっては rang mtshan gyis grub pa, rang bzhin gyis grub pa, ngo bos grub pa, bden par grub pa, don dam par grub pa, yang dag par grub pa はすべて同義である。そのようなものがあるとするのは諦執の側以外には有り得ない。もし量によって yang dag par grub pa であるならば、それは勝義諦になってしまうからである。

故にケードップジェは、世間の知の側に正邪の区別をなすのは「言説に関する量」ではなく、「世間の人の俱生の普通の知」即ち諦執の側に依存する、と説いたのである。このように彼の主張とツォンカパの説に対する修正は、帰謬派にとっての最重要な学説「言説においても自相によって成立するものは存在しない」に基づいているのである。彼はこの原則に合わない点を修正しようとした。しかしながらツォンカパの世俗の区別に関する解釈は本当にこれと抵触するものだったのだろうか。ケードップジェはこの原則に囚われすぎてツォンカパの肝心な主張である諦執、言説に関する

る量、正理知の3つの違いの重要性を看過したと言えないだろうか。「言説に関する量」に依存して世俗の区別をなすことに(a)(b)のような矛盾は無い。(a)「言説に関する量=世間の見」は「正理知=中観の見」の対であり、自相を対象とせず、縁起生なる色等とその生滅という世俗有を設定するものである。感官知等の量によって世間の人に承認されるだけで十分であり、自説において、つまり正理知によって承認される要は無い。(b) yang dag par grub pa とは諦執によるものではないから、自相成立、諦成立を意味しない。あくまで世間の見のみの正邪である。ひとつの月の顯現が正しく、二月が誤った境であるように。ツォンカパは「諦執によって設定されたものは言説としても存在しない」と説き自相成立を否定したが、単なる青等の事物は世間の言説有として承認すべきだと考えて、それを設定する量を「言説に関する量」と名付けたのである。この量の性格をケードップジェはよく理解せず、言説無自相のテーゼに引きずられたのではないだろうか。

(2)の修正、世間に基づいて世俗に正邪を区別するが、正しい世俗 (yang dag kun rdzob) と誤った世俗 (log pa'i kun rdzob) を立てるのではない、という点は次のように言われる。

従って世間の人の知の側に正と邪の2つを区別することがある、とお説きになっているが、世間の知の側に正しい世俗と誤った世俗の2つの区別がある、と吉祥チャンドラキールティ師はどこにもお説きになってはいないし、私の師（ツォンカパ）もご承認ならず、全く認めることはできないのである。(c)なぜならば世間の人の普通の知の側に柱、瓶等は世俗でないが故に、(d)またある知の側に依存して諦と設定するならば、その同じ知の側に依存して偽りだと設定するのは無茶なことだからである。

das na 'jig rten pa'i shes ngo na yang dag dang log pa gnyis
su dbye ba yod do zhes gsungs kyi / 'jig rten gyi shes ngo na

yang dag kun rdzob dang log pa'i kun rdzob gnyis kyī dbye
 ba yod do zhes dpal ldan zla bas gang du yang ma gsungs la
 /bdag gi bla ma yang mi bzhed cing/gtan nas khas blang du
 mi rung ste/'jig rten pa'i blo rang dga' ba'i ngo na ka bum
 sogs kun rdzob ma yin pa'i phyir dang/blo gang gi ngo la
 ltos nas bden par 'jog pa'i blo de'i ngo la ltos nas rdzun par
 'jog pa ha cang thal ba'i phyir ro // (KM. 221a⁴⁻⁶)

チャンドラキールティには正世俗 (tathyasamvṛti), 邪世俗 (mith-
 yāsamvṛti) という語の使用はないが、ツォンカバには *Lam rim chen mo*
 において既に見られる。この言葉にケードゥブジェの指摘する難点があ
 るだろうか。(c)(d)も(1)の場合と同様の誤解に基づいているように思われ
 る。(c)'世間の人の普通の知(諦執)の側では確かに柱等は諦であり、縁
 起生なる世俗ではない。しかし真実に向かわない言説に関する量の側では
 それを世俗と設定することに問題は無い。(d)' yang dag pa は諦と同義
 ではない。感官知に内外の妨げが有るか無いかで正邪が区別されるのであ
 って、諦執の有る無しに依存して区別されるのではない。ケードゥブジェ
 は或はこれらの語を自立論証派の用語と混同されることを避けたかったの
 かもしれない。このようにケードゥブジェにおいては、「世間の見=諦執」
 ↔「中観の見=勝義を考察する量」という対比に基づいて再び世俗の区別
 が論じられており、「言説に関する量」の役割が曖昧となっている。しか
 しながら彼の解釈はツォンカバその人以上の影響力をもっていたのか、そ
 の後のゲールク派の議論を支配し続けたようである。18世紀の学匠チャン
 キャ・ロールペードルジェ (lCang skyā rol pa'i rdo rje, 1717—17786)
 はその *Grub mtha'* の中で、ケードゥブジェの記述に基づいて自派の多
 くの学者が誤った理解をしてきたことを指摘している。彼は「言説に関す
 る量」の意味を説明し、yang dag pa の意味を諦と混同しないよう注意

し、最後に「大小の *Lam rim* のお教えは言葉通りそのままにしておけ
 ば十分であって、歪んだたくさんの解説は必要無いのである」と結んでい
 る。これはゲールク派の思想的変遷を見るのに興味深い一例でもあろう。

おわりに

随分と長い論になってしまったが、一向にこれで終わった気がしない。
 この原稿を書き始める前、書き始めてからも私の考えは二転三転した。
 明日再び原稿に向かえばまた変わるかもしれない。特にケードゥブジェの
 解釈を理解するのは難しかった。彼にはツォンカバとはまた違った思想的
 背景を考えるべきかもしれない(例えば量についてなど)。中観、二諦説、
 ツォンカバの思想については多くの研究があり、教えられた。特に註の中
 で、また参考文献として挙げた諸研究書、論文は机の上に置いて何度もひ
 っくりかえし、頁を繰った。それにもかかわらずその成果を十分理解せず、
 生かすきれなかったことに申し訳無い思いである。

ツォンカバの議論は実に多様な問題を含んでいる。量 (pramāṇa) とは
 何か、という問題、認識とは何か、という問題、言説とは何か、という問
 題などなど。それらを整理して理解するのは至難の技のように思われる。
 しかしながらこれだけ多くの複雑に見える議論の中で、彼は常に一つのこ
 とだけを言っているような気もする。言説有の設定である。我々がこの我
 々の知覚のあり方を離れることができない以上、そしてそれに基づいた言
 語による概念化によって考え、行動することを止められない以上、それを
 すべて虚偽だから捨ててしまい、それと隔絶した真理を追い求めると言う
 のは欺瞞なのである。結局はそんな真理は自分とは縁のない遠い昔の聖者
 に任せて棚上げにして、自分はどっぷり世俗につかっている以外にない。
 これではそんな真理に何の意味があるか。我々凡夫も自分の認識を反省
 して考えてみなくてはならないのである。

1989年12月6日

(文部省科学研究費による成果の一部)

註

- (1) 長尾雅人『中観と唯識』(岩波書店, 1978) p.69, 11.7—9。
 (2) 梶山雄一『空の論理』(角川書店, S.44) p.133, 11.11—13。
 (3) 立川武蔵『帰謬論証派』(『講座大乘仏教7』, 春秋社, S.57) p.129, 1.11—p.130, 1.1)。
 (4) 長尾前掲書, p.148, 11.17—18。
 (5) 同書, p.155, 1.17—p.156, 1.1。
 (6) 勝義離言説の由来はチャンドラキールティの『明句論』(PP.)によると、『中論』の次の偈にあるようである。

nivṛttam abhidhātavyam nivṛtte cittagocare /
 anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā // MK. XVIII—7
 (PP. p.493, 11.8—9)

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam /
 nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam // MK. XVIII.9
 (PP. p.493, 11.13—14)

「心の対象が減るとき語られるべきことは減する。何となればものの本性は涅槃の如く生じたものでもなく、滅したものでも無い。」

「他のものによって知られず、寂靜で、戲論によって戲論されず、無分別、差異の意味をもたないものが、実義の定義である。」

チャンドラキールティはこれらの偈によって勝義諦を論じ、「かの勝義においてどうして語が、また知が生じようか (kutas tatra paramārthe vācāṃ pravṛttiḥ kuto vā jñānasya, PP. p.493, 1.10)」と述べている。また「勝義は聖者たちにとって沈黙なることである (paramārtho āryāṇām tūṣṇīmbhāvaḥ, PP. p.57, 1.8)」とも言う。

しかしながらそれがナーガールジュナ自身の真意であったかどうかという問題もある。松本史朗氏は MK. XVIII—9 について勝義の真実を説くものという従来の解釈に批判を加え、aparapratyaya を「他のものによって知られず」ではなく、「他の者を縁とせず」と訳すべきである、と論じている(『空について』『駒沢大学仏教学部論集』19, S.63, pp.246—247)。ここではチャンドラキールティに従って「他者の教えによらず」と解しておくが、ナーガールジュナとチャンドラキールティの思想的差異が今後明らかになれば興味深いものと思う。

- (7) 小川一乗『空性思想の研究Ⅱ』(文栄堂, 1988) は「第1部チャンドラキールティの中観説」, 「第2部ツォンカバ造『意趣善明』第六章のテキストと和訳」から成る大著である。しかしこの構成から、またその前編とも言うべき「空性思想

の研究』(文栄堂, 1976) が『入中論』, ジャーナナダ釈, ツォンカバ釈の標記であるという点から見ても推察できるように、チャンドラキールティとツォンカバの思想的差異はその内容においても殆ど言及されることがない。それどころかしばしば「チャンドラキールティ→ツォンカバ」という意味不明な記載が見られるように、その差異を十分意識していないかのようにすら思われる。そもそもツォンカバの思想について十分理解しているとはいいがたい。本書には江島恵教博士の書評(『仏教学セミナー』48, 1988)に指摘されたように誤訳も多く、また訳文の日本語はとところどころ不明瞭である。本論文において私の訳が博士の訳と異なる場合は註に明記する。

また長尾雅人『中観と唯識』pp.3—145には「中観哲学の根本的立場」として二諦が詳しく述べられ、チャンドラキールティとツォンカバの論も多く参照されているが、2人の差異には特に言及がない。

- (8) ツォンカバが二諦説に詳しく言及するものとして、*dGongs pa rab gsal* 以外に大小の *Lam rim*, 『中論』の釈である *Rigs pa'i rgya mtsho* が挙げられよう。*Rigs pa'i rgya mtsho* と *Lam rim chung ba* における二諦の議論は実は殆どそっくりである。著作年代は前者が1407年、後者が1415年、*dGongs pa rab gsal*が1418年頃とされている(蔵漢辞典)。

- (9) 小川前掲書。

Shiro Matsumoto, *The Satyadvaya theory of the Madhyamakāvata-āra*, 『印度学仏教学研究』, 28—1, S.54。

- (10) 聖者に自性が無顕現である、と解釈しようが、それには次の2つの理由が考えられる。

1 自性は無顕現というあり方でしか知られないから。

- 2 所知障という無明の故に自性は彼らにいかなるあり方でも顕現しないから。
 2は、チャンドラキールティが「自性は無明をもつ者にはいかなるあり方でも顕現しない (MABh. p.107, 11.15—16)」と述べている「無明」を所知障を含むと解した場合である。松本氏は前掲印仏研論文で「自性は無明をもった人々には顕現しないとチャンドラキールティが述べているので、チベットの学者たちが、聖者の知に所知障をもった後得と無明をもたない三昧の知があると解釈するのは正しい(趣意, p.496, 11.24—30)」と述べているが、聖者の後得と三昧の区別をチャンドラキールティが考えていたかどうかは定かではない。

- (11) *tha snyad pa'i tshad ma* の訳語として、「言説の量」, 「言説的な量」などが使われている。私は以前これを“valid knowledge through the usage of words”と訳して研究発表したことがあったが(第5回国際チベット学会, 1989)、この訳は不適切であるので訂正したい。言葉による量ではなく、むしろ言説に属するもの=言葉の対象、言語表現され得るものに対する量と言うべきではないか、と今は考えている。そこで今回は「言説に関する量」という訳を用いるが、これ

も最終的な(決定的な)訳であるという確信がない。この量は感官知と意識の六識を指すのであるが*、そこに青等の縁起する事物の対象認識が得られる。更に言説(vyavahāra, the snyad)の定義について考えるならば、知るものと知られるもの、表示するものと表示されるもの、という我々の認識、それに基づいた言語活動、日常の慣習までもを含みうる。その活動の基盤である我々の知覚作用が言説に関する量と対象認識なのであるが、その知に対象は実際の外界の存在のあり方とは異なったあり方で顕現する。このずれがまさに中観派にとっての問題であったが、それを考察しない限り我々は正しい認識に基づいて活動していると言えるのである。この知覚に基づいてものを識別し、有無の観念と名称によって区別し、複雑な社会生活も営むのである。逆に勝義を知るとは、これらの活動を停止することではなく、それらにごまかされることなく真のもののあり方を知ること以外ならない。

*gzugs sgra sogs rnam par 'jog pa'i blo ni gnod pa med pa'i mig la sogs pa'i shes pa drug po rnams yin pas (LRchen.379b⁴)

(12) sangs rgyas kyi ji snyad pa mkhyen pa de ma rig pa'i bag chags kyis bslad nas phung sogs snang ba min kyang/gang zag gzhan gyi shes pa ma rig pas bslad pa la snang ba sangs rgyas la snang dgos te/GR.123b⁵,

(13) 小川博士は kun rdzob bden par 'jog byed を「世俗諦として設定され」と受動に訳すが(『空性』第2部, p.383.1.15), これは正しくない。

(14) これは K.429 に相当するが、原文は若干異なっている。

bhāvā vidyanti saṃvṛtyā paramārthe na bhāvakāḥ /
niḥsvabhāveṣu yā bhrāntis tat satyam saṃvṛtir bhavet // (Nanjo., p.319, 11.9—10)

この偈は Jñānagarbha, Kamalaśīla によっても引用され、これをめぐる文献学的な問題点が小川博士によって論じられている(「実世俗(tathya-saṃvṛti)」教証について」、『印度学仏教学研究』36—1, 1987, pp.1—9)。ツォンカパも GR. の中で2度この偈を引く。小川博士はその最初の引用(Kamalaśīla, *Madhyamakāloka* 中に引用されるものを前後の文章と共にツォンカパが引く)を、自立論証派の説く実世俗(tathyasamvṛti)の教証としてツォンカパが用いたものとし、次のように訳すが、これは誤解に基づいていると思われる。

dngos rnams skye ba kun rdzob tu //
dam pa'i don du rang bzhin med //
rang bzhin med la 'khrul ba gang //
de ni yang dag kun rdzob' dod //

「諸事物が生じるのは世俗としてである。勝義としては無自性である。無自性について迷乱するそれが、正しい世俗を認めるのである。」(印仏研論文 p.4, 『空

性』第2部, p.358)

これが実世俗の教証だというのは理解に苦しむ。いったいなぜ「無自性についての迷乱」が自立論証派(清弁)の説いた「実世俗」になるのか。第4句では無自性を有自性と増益する知である世俗の説明をしていると Kamalaśīla, ツォンカパ共に理解しているのはその前後の説明からしても明瞭ではないだろうか。ここでツォンカパは自立論証派の設定する諦と諦執を確認するために Kamalaśīla を引用したのであり、それを批判するためではない。まして実世俗は諦、諦執とは全く別の問題ではなからうか。「正しいものを覆うもの」である世俗が諦執に外ならない。「ツォンカパは、この問題の偈における yang dag kun rdzob という訳語を、清弁の主張する「実世俗」を意味する言葉と理解しているのだから、ツォンカパの著作の中でこの一偈が用いられている限り、その偈の中の yang dag kun rdzob は「実世俗」(正しい世俗)と解説されなければならないことは言うまでもない。」(印仏研論文 p.8)という小川博士の主張はどこにも根拠が無いと思われる。ただ自立論証派の諦執の確認を論じる項目の最初に引かれているからにすぎないのである。

(15) 小川訳は「無明を断除した聖者によって真実は現観されると認められるから」(『空性』第2部, p.401.1.32)であるが、原文が小川博士の用いた版(『空性』第2部, p.82.1.10)にも ma rig pa ma spangs pa'i 'phags pas とあるにもかかわらず、なぜ、「断除した」と ma を除いて訳したのか理由は記されていない。これでは読者を欺くことになる。

(16) rang bzhin nyid を小川博士は「自性そのもの」(『空性』第2部, p.408.1.10)と訳し、Poussin は il y a seulement réalité (*Muséon* 1907, p.305.1.10)と訳す。svabhāvatā, svabhāvatva という原語を想定すれば「自性たること」、「自性性」などとも言えよう。ここではツォンカパが nyid という語に指定(限定)の意味を見ていることによって「自性のみ」と訳した。

(17) BCAP. では evaṃ であるが、チベット訳に従って eva とする。

(18) これに対して中観自立論証派では、有境には正邪を区別せず、境に効果的作用の能力(arthakriyā)の有無によって正邪を区別する、という(LRchung. 195b⁴⁻⁶)。

(19) 松本史朗「ツォンカパの自立論証批判について」、『チベットの仏教と社会』、春秋社 1986, pp.498—499。

(20) GR. 88a¹⁻². 自立論証派にとっては rang gi ngo bos grub pa, rang bzhin gyis grub pa, rang mtshan gyis grub pa の3つは言説として存在する。(GR. 88a²)。

松本史朗「ツォンカパの中観思想について」, pp.398—399参照。

(21) ケードゥブジェは、二月の顕現について以下のごとく説明するが、「勝義を考察する量」に対してやはり「世間の人の普通の知」を置く。

「〔影像の場合と〕同様に、世間の知の側に二月が顕現するその感官知と一つの月が二つに顕われる顕現のいずれも誤りである。なぜならばその両方とも顕現した通りには成立しないと、勝義を考察する量に全く依存せずに、自然な〔内外の〕迷乱の原因によって汚されていない世間の人の普通の知によって自ら理解できるからである。柱、瓶等と、それとして顕現する眼識のいずれもが、世間の人の知の側では正しい。なぜならば、そのいずれもが自然〔な内外〕の迷乱の原因によって汚されていない世間の人の普通の知の、顕現している通りに成立する対象であるからである。またそれらは顕現している通りに成立するものとして空であると理解するのは、勝義を考察する量に必ず依存するからである。」

(KM. 221a¹⁻⁴)

② dbang shes rnam snang ba la 'khrul bar 'dra yang 'jig rten pa'i ngor snang ba dang rjes su mthun pa'i don yod pa dang med pa'i sgo nas gzugs brnyan sogs snang ba'i dbang shes rnam log pa'i kun rdzob yin la de las gzhan pa'i dbang shes gnod med rnam yang dag kun rdzob yin no // LRchen. 379a¹⁻².

log pa'i yul yul can drug lóg pa'i kun rdzob dang / ma log pa'i yul yul can drug yang dag kun rdzob tu 'jog la / LRchung. 196a⁶—196b¹.

またダルマリンチェンもこの語を用いている。

kun rdzob bden pa la gnyis su phye ba yang / tha snyad pa'i blo ngo la ltos nas yang dag kun rdzob dang log pa'i kun rdzob ces bsnad pa yin gyi / *bDen gnyis kyi rnam 'gzhas*, 5a²⁻³.

③ 例えばパンチェンソナムタクパ (Pañ chen bSod nams grags pa, 1478—1554) セラジェツン・チュキゲンツェン (Se ra rje btsun Chos kyi rgyal mtshan, 1469—1546)、ケドゥブテンパダルゲ (mKhas grub bstan pa dar rgyas, 1493—1568) の『入中論』註釈を見ると、ケドゥブジェの説が色濃く反映しているのがわかる。彼らの議論については機会があれば取り上げてみたい。

④ *Grub mtha'*, 47b³.

TEXTS

- BCAP. : *BODHICARYĀVATĀRA of Śāntideva*, ed. by P.L.Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts No.12, Darbhanga, 1960.
- GR. : Tsong kha pa, *bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal*, bKra shis lhun po edition, The Collected Works of Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal, Vol. 24, New Delhi, 1979.
- KM. : mKhas grub dge legs dpal bzang po, *Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig*

- 'byed ces bya ba, lHa sa edition, mKhas grub rje'i gsung 'bum, Ka. LRchen. : Tsong kha pa, *mNyam med tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen ba*, bKra shis lhun po edition, The Collected Works of Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal, Vols. 19, 20, New Delhi, 1977.
- LRchung. : Tsong kha pa, *Byang chub lam gyi rim pa, ibid.*, Vol.21, New Delhi, 1979.
- MABh. : *MADHYAMAKĀVATĀRA*, par L. de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IX, Gand 1907—1912.
- PP. : *MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀS de Nāgarjuna avec la PRA-SANNAPADĀ*, par L. de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV., 1903—13.
- ICang skya rol pa'i rdo rje, *Grub pa'i mtha' rnam par bzhag pa'i thub bstan lhun po'i mdzes rgyan zhes bya ba*, ed. by Lokesh Chandra, Śata-Piṭaka-Series, Vol.223, New Delhi, 1977.
- Dar ma rin chen, *bDen gnyis kyi rnam 'gzhas dang lta ba'i khrid yig rin po che'i phreng ba*, lHa sa edition, rGyal tshab rje'i gsung 'bum, Ka. de la Vallée Poussin, "MADHYAMAKĀVATĀRA", Muséon VIII. 1907.

参考文献 (註で挙げた以外のもの)

- 長尾雅人, 『西藏仏教研究』, 岩波書店, 1954.
- 松本史朗, 「Jñānagarbha の二諦説」, 『仏教学』 5, 1978.
- 同, 「ツォンカバとゲルク派」, 『チベット仏教』 岩波講座東洋思想11, 1989.
- 山口瑞鳳「二種類の「零」・「無」と「空」」, 『思想』 11, 1989.
- 同, 『チベット』 (下), 東京大学出版会, 1988.
- 四津谷孝道, 「Lam rim に於ける二諦設定の—側面」, 『仏教学』 19i, 1987.
- P.V.Bapat, "Vohāra;Vyāhāra;Vyavahāra", *Sanskrit and Indological Studies*, Dr. Raghavan Felicitation Volume, Delhi, 1975.
- Paul M. Williams, "TSONG-KHA-PA ON KUN-RDZOB BDEN-PA", *TIBETAN STUDIES* in Honour of Hugh Richardson, Oxford 1979.