

ゲルク派による経量部学説理解 (2)

普遍実在論

吉水 千鶴子

1. 普遍実在論

本稿は、拙稿 (吉水 1998) に続いてチャンキヤ・ロールペイドルジェ (lCang skya Rol pa'i rdo rje, 1717-1786) 著『学説設定明説』 (lCang skya Grub mtha') 経量部 (mDo sde pa, Sautrāntika) 章に現われるダルマキールティ (Dharmakīrti, 7c.) の認識論・論理学に対するゲルク派独自の理解を論じるものである¹。その独自性が最も顕著に発揮された普遍実在論については、いまだ議論が尽くされたとは言えないまでも、近年の研究によってその詳細がかなり明らかにされてきた²。拙稿 (1997: 1112 n.37, 1998: 51-58, 1999b: 460-463) で論じたように、チャンキヤの「二諦についての主張の仕方」とその附論である分別知の対象 (普遍) についての考察の内容は、ギャルツァプ (rGyal tshab Dar ma rin chen, 1364-1432) によるツォンカパ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal, 1357-1419) の講義録『確実な認識についての備忘録』 (Tshad ma'i brjed byang) に倣ったものであり、さらに後者はギャルツァプの *Pramāṇavārttika* (PV) に対する註釈 (Thar lam gsal byed) の論と重なり、彼らの二諦並びに普遍についての学説は、PV I とその自註 (PVSV) におけるアポーハ (apoha) についての議論の解釈として発展してきたものではないかと推測される。本稿ではチャンキヤの言明にそってその

¹ 本稿では総括的に「ゲルク派」という学派名を用いるが、普遍実在論を支持し、根拠づける議論を取り上げて考察することが本稿の目的であり、すべてのゲルク派に属する人々がそれに同意していることを含意しない。

² Dreyfus 1992, 1994, 1997, Tillemans 1995, Yoshimizu 1997, 1998, 1999a, 1999b 参照。

論点を再確認すると同時に、これまでの研究成果を踏まえながら、普遍実在論が形成された要因について改めて考えたい。

普遍実在論とは何か。そのようなチベット語が存在するわけではない。それは「個別の存在 (gsal ba, vyakti) [= 個物 (rang mtshan, svalakṣaṇa)] に随順する (rjes su 'gro ba, anu√gam/ anu√yā/ anv√i) 実在 (dngos po, bhāva) である普遍 (spyi, sāmānya) が存在する」(ICang skya Grub mtha' 78a5f. [注 8 参照]) と考える思想である。そしてある性質がある特定の諸物にとって「普遍 (共通の性質)」であると想定されるとき、それが「普遍であること」は観念的なものにすぎないが、「普遍 (共通の性質) であるところのもの」、即ちその共通の性質は実在する。チャンキヤの論において、またその範となった Tshad ma'i brjed byang, Thar lam gsal byed において、二諦の定義の原型ではないかと推測されるダルマキールティの PV 168-70 は、「普遍」(sāmānya) とは「思念の力によってその存在が想定されたもの」であり、「勝義ではない世俗の存在」であると述べているが(吉水 1998: 54f. 参照)、ゲルク派の考えるところの世俗の存在は普遍相 (spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa) である「普遍」という概念のみであり、「普遍であるもの」はそのような非実在ではない。二諦の設定に続けて、まずチャンキヤが注意を促すのはこのことである。

[1] 「普遍 (spyi, sāmānya), 共通 [指示] 対象 (gzhi mthun, sāmānādhikaraṇa), 特殊 (bye brag, viśeṣa), 単一 (gcig, eka), 別異 (tha dad, bheda/bhinna), 結合 ('brel ba, sambandha/pratibandha), 所証 (sgrub bya, sādhyā), 能証 (sgrub byed, sādhanā) などの構想された諸法はまた [実在しない無為法である]³ 普遍相 (spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa) ではあるけれども、それら [普遍等] であるなら

³ Cf. ICang skya Grub mtha' 74a4 (tr. Klein 1991: 127): 'di 'i spyi mtshan ni nam mkha' la sogs pa'i 'dus ma byas kyi chos rnam yin la」 「この場合の普遍相とは虚空などの諸々の無為法である。」

ば必ず普遍相であるわけではないのである。」⁴

「普遍」等の抽象概念は観念的世界に属する変化しない普遍相 (無為法) である。一方、「それらであるもの」は存在しないわけではない。例えば、シンシャパーにとって木性が「普遍」である場合、その「普遍であること」は構想された観念的なものであるが、木性という「普遍であるもの」は実在する。また、「音声は無常である」という論証式で、無常性が「所証であること」は観念的なものにすぎないが、その「普遍であるもの」である音声の無常性は実在する。故にこれらは非実在である普遍相ではない。このようにゲルク派では普遍相 (spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa) と普遍 (spyi, sāmānya) を区別し、後者を存在としては個物と一体であると考えた⁵。

さらに普遍とは分別知 (kalpanā, rtog pa) の対象および語の意味 (śabdārtha, sgra don) である。それを単独でではなくともあるあり方で実在すると考えることは、唯名論 (nominalism), 概念論 (conceptualism) と対比した意味においての実在論 (realism) を説くことである。こうした分別知の対象としての普遍の実在を承認する学説を、ここでは作

⁴ ICang skya Grub mtha' 74a5f. (tr. Klein 1991: 127): spyi dang | gzhi mthun dang | bye brag dang | gcig dang | tha dad dang | 'brel ba dang | sgrub bya sgrub byed la sogs pa sgro btags pa'i chos rnam kyang spyi mtshan yin mod kyang | de dag yin na spyi mtshan yin mi dgos so || この文は Tshad ma'i brjed byang 16b2ff. の内容を簡潔に述べたものである (Tillemans 1995: 860f., Yoshimizu 1997: 1107f. における訳、解釈を参照)。また Yid kyi mun sel 39b5f., 41b4f., Rigs pa'i rgyan 189b1f. にも同趣旨の文が見られる。

⁵ このような普遍相と普遍との区別を Tillemans (1995: 865f.) は、"the separation between unreal A itself and the various real A's" と呼び、Dreyfus (1997:181) は "the distinction between the identity of a thing as a thing and its identity as a universal" と表現した。ゲルク派による普遍、普遍相の意味についてはまた、Dreyfus 1992: 33, Tillemans 1995: 865f., Yoshimizu 1997: 1114 n.39, 1998: 63 n.10 など参照のこと。

業仮説として「普遍実在論」と呼ぶのである⁶。但し、分別知に実在がそのまま顕現するのではなく、概念として顕現するので、ゲルク派は、分別知の直接の対象であり、語の意味 (śabdārtha, sgra don) である知識に顕現した概念表象を非実在の普遍、そしてその基体である個物の共通の性質としての普遍を実在する普遍であると説明した。また普遍は「他者の排除」 (anyāpoha, gzhan sel) でもある。故に非実在の普遍は認識における他者からの区別である「知識の [上での] 他者の排除」 (blo'i gzhan sel), 一方の実在する普遍は個物における他者からの性質上の差異である「対象の [上での] 他者の排除」 (don gyi gzhan sel)⁷

⁶ Dreyfus (1997: 54) は、realism の意味を五種類に特定した上で、ゲルク派の説く実在論は、"the reality of general and abstract entities or universals, such as being a cow or being impermanent, in opposition to nominalism and conceptualism". "a privileging of the objects of commonsense over those of abstract thoughts" を承認するものと指摘する。そしてそれが個物とは別の独立自存の普遍を容認するわけではないところから、そのような普遍を認める非仏教徒の徹底した realism の立場と区別して、"moderate realism" (1992: 35, 1997: e.g. 106, 173) と呼ぶ。アポーハ論との関連では第一の立場が焦点となり、筆者もこの意味において「普遍実在論」という言葉を用いるが、後に論じるように、実在を日常的言語表現の範囲で存在するものと見なしていた点では第二の立場も含まれることに異存はない。Dreyfus (1997: 54) は、ゲルク派はさらに "perception's being able to perceive its object without an intermediary, in opposition to representationalism and phenomenalism" を説くという点で認識論的観点からも realist であると述べる。その詳細については ibid.: 331 infra (Chapter 19-26) の論考を参照のこと。

⁷ この二種類の他者の排除の分類は、シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita, 8c.) の *Tattvasamgraha* (TS) 1003 (tathā hi dvividho 'pohah paryudāsaniṣedhatah | dvividhah paryudāso 'pi buddhyātmārthātmabhedatah || 「即ち、限定的否定と純粹否定により、排除は二種である。限定的否定は、知識を本質とするものと [外的] 対象を本質とするものにより、さらに二種である。」) に説かれる

と呼ばれた。これはチャンキヤ自身の以下の言明に端的に述べられている。

[2] 「そうであるならば (= 分別知に語の意味が顕現し、それが言語協約の適用対象であるならば), 『これが牛である』と思う知識の慣習 (blo'i tha snyad) とそのように表現する言語慣習 (sgra'i tha snyad) が起こる基体の [概念の顕現] 自体 (rang ldog, = 『牛』という普遍概念, 語の意味) は分別知によって構想されたものに過ぎず、普遍相 (spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa) であるけれ

buddhyātmānyāpoha, arthātmānyāpoha という概念に基づいている。カマラシーラ (Kamalaśīla, 8c.) の註釈 (TSP 390, 16ff.) では、前者を「諸々の [外的] 対象に対して、随順する単一な形象と [誤って] 決定された、知識における顕現 [である他者の排除]」 (buddhipratibhāso 'rtheṣv anugataikarūpatvenādhyavasitah), 後者を「[外的] 対象を本性とする [他者の排除], 異種のものから排除された [外的] 対象の本質」 (arthasvabhāvah, vijāyavyāvṛttam arthasvalakṣaṇam) としている。外界の対象における他者の排除の存在については、さらに PV III 163-164 (vastūnām vidyate tasmāt tanniṣṭhā vastuni śrutiḥ | bāhyaśaktivyavacchedaniṣṭhābhāve 'pi tacchurutiḥ || vikalpapratibimbeṣu tanniṣṭheṣu nibadhyate | tato 'nyāpohaniṣṭhatvād uktā 'nyāpohakṛc chruṭiḥ || [cf. 戸崎 1979: 263f.] 「[他からの差異が] 諸々の実在に存在する。それ故に実在についての言葉はそれ (= 実在に存する他からの差異) に関わっている。[しかしながら言葉は直接実在を対象とするのではないので] 外的 [実在] の能力 [に存する] 排除に [直接] 関わることはないけれども、それ (= 実在) についての言葉は、それ (= 外的対象に存する他からの差異) に関わる分別知の影像に結びつけられ、その故に、他者の排除に関わることに基づいて、言葉は他者の排除を為す、と言われたのである。」) に遡れよう。これらの言明は、言葉が実在を対象とすることを肯定するものではないが、ゲルク派は普遍実在論の裏付けとして引くのである。チャンキヤ自身、後にアポーハの設定について述べる際に、TS 1003 を引用している (ICang skya Grub mtha' 83a2)。この他者の排除の分類に関しては Dreyfus 1997: 233-239 に詳しく論じられている。

ども、それらの〔慣習の〕基体そのもの (gzhi ldog) である牛などは個物 (rang mtshan, svalakṣaṇa) であるので、諸々の個別の存在 (gsal ba, vyakti) に随順する普遍に、実在と非実在の二つがそれぞれあるのである。即ち、斑牛 (dkar zal, *śābaleya) と黒牛 (nag sgur, *bāhuleyá) の両方に随順する牛ではないものから排除された対象の〔上での〕他者の排除 (don gyi gzhan sel) と、分別知に牛ではないものから排除されたものとして顕現する語の意味の具体例 (mtshan gzhi) である知識の〔上での〕他者の排除 (blo'i gzhan sel) の二つである。」⁸

⁸ ICang skya Grub mtha' 78a4-78b2 (tr. Klein 1991: 139): de ltar na 'di ba lang ngo snyam pa'i blo'i tha snyad dang de ltar brjod pa'i sgra'i tha snyad 'jug pa'i gzhi'i rang ldog ni rtog pas btags pa tsam dang spyi mtshan yin la | de dag gi gzhi ldog tu gyur pa'i ba lang sogs ni rang mtshan yin pas gsal ba rnam la rjes su 'gro ba'i spyi la ni dngos po dang dngos po med pa gnyis gnyis yod de | dkar zal dang nag sgur gnyis ka la rjes su 'gro ba'i ba lang ma yin pa las log pa'i don gyi gzhan sel dang | rtog pa la ba lang ma yin pa las log par snang ba sgra don gyi mtshan gzhir gyur pa'i blo'i sel ba gnyis so || Cf. Tshad ma'i brjed byang 25b3ff.: gsal ba rang mtshan rnam la spyi dngos por gyur pa dang dngos med du gyur pa gnyis gnyis yod pa'i phyir te | bum gsal rnam la rjes 'gro ba'i bum ma yin las log pa | don gyi gzhan sel dang | blo'i gzhan sel ba rtog pa la bum ma yin las log par snang ba sgra don gyi mtshan gzhir gyur pa gnyis so || 「個別の存在である諸々の個物に随順する普遍は、実在であるものと非実在であるものとの二つがそれぞれあるが故に。即ち諸々の個々の壺に随順する壺ではないものから排除されたものという対象の〔上での〕他者の排除と、分別知に壺ではないものから排除されたものとして顕現する語の意味の具体例である知識の〔上での〕他者の排除の二つである。」 ; Yid kyi mun sel 36b3f. (tr. Dreyfus 1992: 38, 1997: 254) : des na bum gsal rnam la rjes su 'gro ba'i spyi dngos po ba dang dngos po ma yin pa gnyis gnyis yod de | bum pa ni bum gsal rnam la rjes su 'gro ba'i spyi dngos por gyur pa yin la | rtog pa la bum par snang ba de nyid bum gsal rnam la rjes su 'gro ba'i spyi dngos med du gyur pa yin no ||

以上の学説をまとめると、次のようになろう。

普遍相 (spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa) = 無為法 : 虚空など, 「普遍」等という概念

普遍 (spyi, sāmānya) [= 共通の性質]⁹

a) 実在 (dngos po, bhāva) = 有為法 : 個物 (rang mtshan, svalakṣaṇa) に随順し, 存在としては個物と一体である共通の性質
[=svabhāva]

= 基体そのもの (gzhi ldog)

= 対象の上での他者の排除 (don gyi gzhan sel)

b) 非実在 (dngos po med pa, abhāva) = 構想されたもの (btags pa)

= 語の意味 (sgra don, śabdārtha)¹⁰

rang ldog, gzhi ldog という語については、小野田 1980, 1982, 木村 1993: (54)f., Dreyfus 1997: 501 n.39 など参照のこと。

⁹ゲルク派による普遍の分類としてよく知られたものに tshogs spyi (集合としての普遍, collection-universal), rigs spyi (種としての普遍, kind-universal), don spyi (対象としての普遍, object-universal) の三種, あるいは sgra spyi (語としての普遍, term-universal) を加えた四種があるが, Tshad ma'i brjed byang, ICang skya Grub mtha' 共に, 「語の意味」(sgra don, śabdārtha) の意味に関連して don spyi, sgra spyi に言及する以外この分類には触れていない。ここで問題となっている実在する普遍は rigs spyi に相当し, 知識に顕現する普遍は don spyi に相当する。小野田 1982, Dreyfus 1992: 35f. など参照のこと。

¹⁰ チャンキャ自身は語の意味を次のように定義する。 ICang skya Grub mtha' 74b3f. (tr. Klein 1991: 128): sgra don zhes pa gang la bya snyam na | bum 'dzin rtog pa'i mdun na 'dug pa lta bur snang ba'i gser bum bum par snang ba de dang | snang ba de nyid bum pa ma yin pa las log par snang ba gnyis ka'o || 「語の意味というのは何について言われるのかと考えるならば, 壺を把握する分別知の前に存在しているかのごとくに顕現する金の壺のその壺としての顕現と, 顕現の側でその同じものが壺ではないものから排除されたものとして顕現する〔その顕現の〕両方である。」最初の顕現は普遍の概念的顕現であり, 第二の顕現は知識の上で

=分別知における概念的顕現それ自体 (rang ldog)

=知識の上での他者の排除 (blo'i gzhan sel)

=普遍相 (spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa)¹¹

個々の牛に随順する、馬などから異なった牛としての本質は a) 実在する普遍であり、「牛」という語の意味、即ち「喉袋があり、背中に瘤があり、角がある」等の特質をもつものとして分別知によって概念的に把握されるその顕現が b) 非実在の普遍である¹²。それでは、分別知によって直接対象とされるのは b) 非実在としての普遍であるのに、なぜ分別知が実在を認識できるのか。a) 実在としての普遍と b) 非実在としての普遍との対応はどのように説明されるのか。この問いに、ゲルク派は「a) 実在と b) 語の意味が混合して分別知に顕現する」という論

の他者の排除の顕現である。Cf. Tshad ma'i brjed byang 19b4f.: sgra don gang la bya zhe na | bum mtshan ni rtog pa'i mdun na 'dug pa lta bur snang ba'i gser bum bum par snang ba de dang snang ba de nyid bum ma yin las log par snang ba gnyis ka'o ||; Yid kyi mun sel 35a5f. (tr. Dreyfus 1992: 37, 1997: 252): bum pa'i sgra don gang la bya snyam na | bum 'dzin rtog pa la gser bum bum par snang ba de yang sgra don yin la | rang la snang ba de nyid bum ma yin las log par snang ba de yang sgra don yin no ||

¹¹ これもまた構想された非実在であるので普遍相と言える。例えば無常性を「無常性」と認識する場合の「無常性」という概念的顕現は、無常性を事物にとっての「普遍」、論証式における「所証」と認識する場合の概念的顕現と存在論的には同じである。一方、「顕現しているもの」「普遍であるもの」「所証であるもの」たる無常性は実在である。故に Tillemans (1995: 867) は、“A-A's separation” という区分を「顕現それ自体」(appearance itself)と「顕現するもの」(those things which appear) にも当て嵌めている。

¹² Dreyfus (1997: 252f.) は、この分別知における普遍の顕現に相当する don spyi (対象としての普遍) は “partly deceptive conceptual” ではあっても “appearance” であり、単なる “image” ではない、と主張する。次のチャンキヤの論 [3] に見られるように、確かにそれは実在の顕われと捉えられている。

拠を示して答える。チャンキヤは最初に引用した文 [1] に続けて次のように語る。

[3] 「[分別知の対象となる普遍であるものが実在する] その理由はまた [次のようである]。分別知の実際の対象 (dngos yul) である [概念的顕現] それ自体 (rang ldog) は個物 (rang mtshan, svalakṣaṇa) ではないけれども、個物が分別知の実際の対象となることは [それと] 矛盾しない。故に、A) 金の壺を a) 壺として把握する分別知に、A) 金の壺がまた a) 壺として顕現し、[分別知] 自身の実際の b) その把握対象 (gzung bya) も壺として顕現し、顕現の側ではその二つは一つに混合して顕現しながら顕現の側で区別がないので、A) 顕現 [するもの] (snang ba, dr̥ṣya) と b) 構想されたもの (btags pa, vikalpya) が一つに混合した (snang btags gcig tu bsres pa) とされるのである。A) 顕現 [するもの] とは個物であり、b) 構想されたものとは語の意味 (sgra don, śabdārtha) である。」¹³

¹³ [Cang skya Grub mtha' 74b1ff. (tr. Klein 1991: 128, Kimura 1993 (42), Tillemans 1995: 866): de'i rgyu mtshan yang rtog pa'i dngos yul gyi rang ldog rang mtshan ma yin kyang rang mtshan rtog pa'i dngos yul du 'gyur ba mi 'gal bas | gser bum bum par 'dzin pa'i rtog pa la | gser bum yang bum par snang zhing rang gi dngos kyi gzung bya de'ang bum par snang la | snang ba'i ngo na* de gnyis gcig tu 'dres nas snang zhing snang ngor dbyer med pas snang btags gcig tu bsres pa zhes bya ste | snang ba ni rang mtshan dang | btags pa ni sgra don no || (*snang ba'i do na を改める。Varanasi 版 100, 5 [in Klein 1991], 青海版 71, 6 では snang ba'i don とあるが、Tshad ma'i brjed byang に従った。) このテキストは Tshad ma'i brjed byang 19b3ff. のパラレルである。その内容の分析、snang ba という語の三通りの用法、そしてこれがシャーキャブッディ (Śākyabuddhi, 7-8c.) の PV 註 (PV†) に基づくであろうことは既に詳しく論じたので繰り返さない (Yoshimizu 1999b: 464-468 参照)。また Thar lam gsal byed 60a1ff. (tr. Tillemans 1995: 876 n.28), Yid kyi mun sel 35a3ff. も同じ議論である。Thar lam gsal byed (60a1) は、顕現するも

A) は個物, a) はそれと同体の普遍, b) は語の意味を指す。A) 金の壺という個物が a) 壺という普遍として「壺である」と分別知によって概念的に認識される時、それらは一体の実在であるので、普遍というあり方ではあっても、個物が分別知に顕現することになる。それがまた「壺」という語の意味としても把握されるので、A) 個物と b) 語の意味の二つがひとつに混合して顕現するというのである。分別知に顕現しているものはこの二つの混合であって実際に存在する金の壺そのものではないので、分別知は顕現対象 (snang yul) に対しては錯誤知であるが、金の壺(個物)と「壺」という語の意味を別個に認識した上で同一視して把握するのではなく、金の壺(個物)を壺だと認識するので、概念的認識対象 (zhen yul) に対しては錯誤知ではないと言われる¹⁴。

のの例として挙げる「木」を「個別の存在、個物」(shing gsal rang mtshan) と明記している。

¹⁴Cang skya Grub mtha' 74b4ff. (tr. Klein 1991: 128f.): gser bum bum pa ma yin pa las log par snang ba dang | snang ba de nyid bum pa ma yin las log par snang ba gnyis 'dres nas snang zhing | snang ngor so sor mi phyed kyang de gnyis gcig go snyam du rtog pas 'dzin pa ni ma yin no || des na rtog ngor gser bum bum par snang ba de nyid bum pa ma yin las log pa ma yin bzhin du der snang bas snang yul la 'khrul ba yin kyang blo'i 'dzin stangs la gser bum bum pa'o snyam du 'dzin gyi | sgra don bum pa'o snyam pa dang gser bum snang ba 'di nyid bum pa'o snyam du zhen pa sogs med pas zhen yul la 'khrul ba min no || 「A) 金の壺が a) 壺ではないものから排除されたもの (=対象の上での他者の排除) として顕現する [という場合の顕現するもの A)] と、その顕現自体が壺ではないものから排除されたもの (=知識の上での他者の排除) として [も] 顕現する [という場合の顕現するもの b)=語の意味] との二つが混合して顕現し、顕現の側ではそれぞれに分かれていないが、分別知は『その二つ (=A) 個物と b) 語の意味] が同一である』と考えて把握するのではないのである。従って、分別知に金の壺が壺として顕現する [という顕現] そのもの b) は、A) [外界の対象である (cf.

これは、ダルマキールティが説いた分別知の決定 (adhyavasāya, zhen pa) とその錯誤性並びに実在との斉合性 (avisamvāda) をゲルク派なりに解釈したものと考えられる。しかしながら「分別知に個物が語の意味と混合して顕現する」という説は明らかにダルマキールティの意図を逸脱している¹⁵。この特異な学説は、「顕現」(snang ba) というチベット語に起因した誤解に基づいて形成されたと推測されてきた¹⁶。だが、その根底には、個物と普遍の意味に関して決定的な理解の相違があることを見逃してはならない。我々は、西洋哲学、インド哲学を通して抱いてきたこの二つの概念についての常識を一度捨てねばならないだろう。

ダルマキールティに従うならば、「壺」も「金の壺」も当然種の概念であり、個々の実際の壺を指示するわけではない。「それは木である。シンシャパーだから」という本質的属性 (svabhāva) を論証因とす

Tshad ma'i brjed byang 20a5)] 壺ではないものから排除されたもの (=対象の上での他者の排除) ではないにもかかわらず、それとして顕現するので、[分別知は] 顕現対象について錯誤しているけれども、[その] 知の把握の仕方 (=概念的に把握するという仕方) においては金の壺を『壺である』と考えて把握し、語の意味を『壺である』と考えることや、金の壺の他ならぬこの顕現を『壺である』と考えて概念的に認識することなどはないので、概念的認識対象については錯誤ではないのである。」 Cf. Tshad ma'i brjed byang 19b5f., 20a5ff., Yid kyi mun sel 35b4ff.

¹⁵ Yoshimizu 1999b: 463ff. の考察を参照のこと。なお adhyavasāya は、「非実在を実在と決定する」「効果的作用の能力のないものがあるものと決定する」等と特定された場合か、あるいは分別知はすべて錯誤であるという学説を前提とした場合のみ錯誤と性格づけられるのであって、その語そのものに錯誤という意味はない。チベット語の zhen pa についても同様である。

¹⁶ Tillemans 1995: 872f. n. 22, Yoshimizu 1999b: 467 を参照。snang ba についてはさらに、Dreyfus 1992: 38 n.42, 1997: 252, 322f., Tillemans 1995: 867 n.16, Yoshimizu 1999b: 467 n.30 参照。

る推論における「木」と「シンシャパー」と同様、「金の壺」は「壺」にとって下位の普遍を示すだけである。その関係は概念の階梯 (hierarchy) にすぎない。このようなものが実在である個物と言えるはずがない。ダルマキールティによって定義された個物とは、言語表現と結びつく以前の直接知覚された対象であり、厳密には刹那滅の存在、空間的、時間的 (spatio-temporal) にまさに限定された他との共通性のない一度限りの存在であり、「壺」などの言葉によって概念的に把握することはできないのである。それに対して「金の壺」などの例を挙げることは、そもそも不適切である。

だが、ゲルク派にとって、概念の階梯はそのまま実在における個物と普遍の関係を表わしており、それは個物と個物との関係でもあった。金の壺は「壺であること」、「壺性」の具現のひとつである。故に金の壺は壺にとっての「特殊」、「個別存在」(gsal ba, vyakti) と言われる¹⁷。逆に、壺は金の壺にとっての「普遍」であるが、壺も壺それ自体としては個物である。個物は何かの属性として考えられたとき、「普遍」と言われるのである。そして壺は「所作性」、「無常性」などの普遍の具現のひとつでもあるので、それらにとって「特殊」、「個別存在」とも言われよう¹⁸。このように、あるものが普遍であり、個物で

¹⁷ ゲルク派は特殊を、それにとっての普遍の実際の顕現である個別の存在 (gsal ba, vyakti) と同じと考える。Dreyfus 1992: 31f., 1997: 171f., 503 n.4, 小野田 1982 参照。

¹⁸ 「所作性」、「無常性」も単独では「作られたもの」、「無常であるもの」という基体としての個物でもある。これは、byas pa, mi rtag pa という名詞化した形容詞が「無常であるもの」「無常をもつもの」という基体と、「無常であること」「無常性」という性質の両方を意味しうることによって可能となる考えである (cf. Dreyfus 1997: 187)。名詞化した動詞の場合と同様である (例えば snang ba は「顕現すること」「顕現するもの」の両方を意味する。上記注 16 参照)。Cf. e.g. Tshad ma'i brjed byang 24a2f.: sgra byas mi rtag pa gsum rang mtshan yin pa yang sgra shes 'dod chos can yin pa dang byas pa gtan tshigs yin pa

あることは矛盾しない。両者に存在論的差違はないのである¹⁹。個物と普遍がこのようなものであるならば、実在とは普遍概念によって表示されることになる。上の例の「金の壺」は、「ひとつの金の壺」(gser bum gcig, a golden pot) でもなく、「ある金の壺」(gser bum 'ga 'zhig, some golden pot) でもなく、「この金の壺」(gser bum 'di/ de, this golden pot/ the golden pot) でもなく、「諸々の金の壺」(gser bum rnam, golden pots) でもなく、「すべての金の壺」(gser bum thams cad, all golden pots) でもなく、ただ「金の壺」(gser bum) と記されている。これは総称単数 (the generic singular) の「金の壺一般」(the golden pot) を意味しているのではないだろうか。だとすれば、まさに普遍、種概念に他ならないであろう²⁰。個物がそれによって表示されるのであれば、分別知に語

dang | mi rtag pa bsgrub bya'i chos yin pa sogs ni sgro btags yin te | 「音声、作られたもの、無常 [であるもの] の三つは個物であるが、音声知らんと求められる基体 (dharmin) であること、所作 [性] が論証因 (hetu) であり、無常 [性] が所証属性 (sādhyadharmā) である、等は構想されたものである。」Yoshimizu 1999b: 459 n.4 において最初の byas mi rtag pa を “ [the properties of] being produced and impermanent” と訳したが、“[those which are] produced and impermanent” と改めたい。

¹⁹ Cf. e.g. Yid kyi mun sel 33a4 (tr. Dreyfus 1992: 33, 1997: 181): rang mtshan yin kyang rang gi gsal ba la rjes 'gro byed pa'i spyi yin par mi 'gal zhing | 「[あるものが] 個物 (svalakṣaṇa) であっても、それ自身の個別の存在 (vyakti) に随順する普遍 (sāmānya) であることには矛盾しない。」従って「かの山の火」は個物であるとゲルク派は考える。直接知覚が普遍を、推論が個物を対象とすることを承認するのである。Cf. Tshad ma'i brjed byang 34a3-35b2 (tr. Yoshimizu 1997: 1114 n.41); Tshig gsal stong thun 64a4 (tr. Yoshimizu 1996: 192, cf. ibid.: 30)。

²⁰ チベット語は、名詞そのものが単数形、複数形をもたず、定冠詞、不定冠詞を伴わず、形容詞、動詞は接尾辞と共に名詞としても機能する。こうしたチベット語の特徴が実在論的思考の一要因ではないかと指摘されている (Tillemans 1995: 868, Dreyfus 1997: 187f.)。確かに名詞化した形容詞、動詞は

の意味と結びついて普遍概念として顕現することとも矛盾しない。ゲルク派は実際、個物を普遍概念の対象であると考えていたのだと思う。それは、彼らの個物の定義によって確認できるであろう。

2. 個物（実在）とは何か

チャンキャは勝義諦に「語と分別知によって想定されたものに依存せずにそれ自体の本性の側から論理による考察に耐えるものとして成立しているもの」(ICang skya Grub mtha' 73b1f.: sgra dang rtog pas btags pa la ma ltos par rang gi sdod lugs kyi ngos nas rigs pas dpyad bzod du grub pa) という定義を与え、「効果的作用の能力のあるもの」(don byed nus pa) はその具体例 (mtshan gzhi) である、と述べた (ibid. 73b1-4, 吉水 1998: 53, 58f. 参照)。実在たる個物は勝義諦に他ならないから、この定義は個物にも該当する (ibid.: 73a5 参照)。ケードゥブ (mKhas grub dGe legs dpal bzang po, 1385-1438) による次の個物の定義はそれを裏付けてくれよう。

[4] 「〔経量部〕自らの学説〔で〕は、個物の定義は『分別知によって構想されたのではなく自身の側から〔他とは〕共通しない本性において存在する事物』である。」²¹

その様態や動作をもつ主体と様態、動作の双方を意味するので、「無常 (mi rtag pa) が個物である」という考えも可能となるが (上記注 18 参照)、こうした言語の側からの影響を過大視すべきではなく (cf. Dreyfus 1997: 188)、むしろその言語の特質を思想解釈に意識的に利用している面もあるのではないかと考えられる。また、単数、複数、特定のもの、不特定のものなどの名詞の区別については、書き手の意識の中にそのどれかが意図されているならば、代名詞、助辞、接尾辞等を加えて表現するのが自然ではないだろうか。従って、ここで「金の壺」(gser bum) に指示代名詞、不定代名詞、不定助辞、接尾辞のいずれも付されていないということは、書き手が何の限定もない「金の壺一般」「金の壺の特質を具えたもの全般」を意図していたのではないかと思うのである。

²¹ Yid kyi mun sel 21b2f. (tr. Dreyfus 1997: 117): rang lugs ni | rang mtshan gyi

ここでは「直接知覚の対象である」という個物の認識論的規定は言及されず、「構想されたものではない」という勝義諦の定義と共通する実在性と、「共通しない本性において存在する」という固有性のみが個物を決定している。しかしながら、この固有性とは、空間的、時間的独自性を意味しているのではない。なぜならばケードゥブはそのようなものが個物の定義であることを否定した上で、上記の定義を提示するからである。

[5] 「他の者たちが『場所、時、本性 (yul dus rang bzhin) が [他のものと] 混合せずに (ma 'dres par, = 共通せずに) 存在しているもの』と『効果的作用の能力 [があるもの]』などを個物の定義だと主張することは正しくない。」²²

さらに、ここで言われる「場所、時、本性」の独自性すらも刹那滅という厳密な枠内で考えられているわけではない²³。それは「東と西、午

mtshan nyid rtog pas btags pa min par rang ngos nas thun mong ma yin pa'i rang bzhin du gnas pa'i dngos po'o ||

²² Yid kyi mun sel 21a5f.: gzhan dag yul dus rang bzhin ma 'dres par gnas pa dang | don byed nus pa sogs rang mtshan gyi mtshan nyid du 'dod pa mi 'thad do ||

²³ そもそもゲルク派は刹那滅性というものを厳密に瞬間のものとは規定しない。彼らにとっての刹那は幅をもつ。チャンキャは刹那滅を「諸物は、... 自らが成立した時から第二の刹那には留まらない、必ず滅するものと知るべきである」(ICang skya Grub mtha' 80a2f.: dngos po rnam ni ... rang grub dus las skad cig gnyis par mi sdod pa'i 'jig pa kho nar shes par bya ste) と説明する。「自らが成立した時」とは生じた瞬間ではなく完結した瞬間である。ケードゥブによれば、例えば月の第一日目は第二日目の午前中のまさにその前に完結成立し、その次の刹那に第一日目が滅するというに等しい。壺などのものも壊れるまで継続して存在するが、個物である。Cf. Yid kyi mun sel 34a2 (tr. Tillemans 1995: 884): de'i phyir bum pa lta bu spyi yang yin | rags pa yang yin | rgyun yang yin | rang mtshan yang yin la | spyi mtshan ma yin no zhes shes par gyis shig | 「従って壺のごときものは普遍でもあり、粗大なものでもあり、継続するものでもあり、個物

前と午後、種類の違い」という例で説明されるほどの大雑把な独自性なのである²⁴。それでは、ゲルク派にとっての、実在性、固有性とはど

でもあるが、普遍相ではないのである、と知りたまえ。」; *ibid.* 34b5ff.: tshes gcig gi yin lta bu rgyun yin cing rdzas su grub kyang | de'i snga dro 'jig pa na 'jig gam mi 'jig ces brtags pa dang | skad cig ma ma yin par thal ba sogs kyi skyon med de | tshes gcig gi snga dro nas tshes gcig gi mgo zug pa'i phyir | tshes gcig yod kyang tshes gcig rdzogs par grub pa ma yin la | tshes gnyis kyi snga dro'i snga logs tsam du tshes gcig rdzogs par grub kyang | de'i skad cig gnyis par tshes gcig zhig pa'i phyir dang | rang grub dus las dus gnyis par mi sdos pa nyid skad cig ma'i don yin pa'i phyir ro || 「[月の] 第一日という日のごときものは継続であり、かつ実体 (= 実有) として成立しているけれども、その午前がなくなった時、[第一日も] なくなるのかなくなるのか、と考えることや、刹那滅ではなくなってしまうというなどの欠陥はないのである。なぜならば、第一日の午前から第一日の始まりに入るからであり、第一日は[その時] 存在しているけれども完全に成立しておらず、第二日の午前のまさにその前に初めて第一日が完全に成立するが、その第二刹那に第一日が滅するからであり、自らが成立した時から第二の時には留まらないことが刹那滅の意味であるからである。」このようにケードゥップは継続するもの、部分の集合体、「一日」のような時間の単位までを存在とみなしている。Tillemans 1995: 884, Dreyfus 1997: 109-114 の議論を参照のこと。チャンキヤの刹那滅説については別稿を期す。

²⁴ Cf. *Yid kyi mun sel* 33a1ff.: snga dro'i ka ba phyi dro med pa dus ma 'dres pa'i don yin gyi | ... shar la reg pa'i rdzas des nub la ma reg pa lta bu | yul ma 'dres pa'i don yin gyi | ... khra bo la yid pa'i rang bzhin de ser skya la med pa sogs | rang bzhin ma 'dres pa'i don yin gyi | 「午前の柱は午後には存在しないことが時が混合しないことの意味なのであって、... 東にあるその物は西にはないというようなことが場所が混合しないことの意味なのであって、... 斑 [牛] にあるその本性は茶色 [牛] にはないなどが本性が混合しないことの意味なのであって」; *Thar lam gsal byed* 45a1-4: dus ma 'dres pa yang snga dus kyi dngos po phyi dus ma med pa dang | phyi dus kyi dngos po snga dus na med pa'i don yin gyi | ... shar reg pa des |

のようなものであったのか。

ゲルク派にとっての「実在性」「実在とは何か」という問題は、経量部、瑜伽行派、中観派などの学派それぞれの枠組みの中で決定されるべきものではなかった。彼らは、彼らが最も優れていると評価していた中観帰謬派の思想的立場を基盤として、他学派にとっての「実在性」をも決定しようとしたのである。上記の [4], [5] に加えられたケードゥップ自身の説明が、そのことを端的に示している。

[6] 「中観帰謬派 (dBu ma thal 'gyur ba, *Prāsaṅgika-Madhyamaka) は、[説一切有部, 経量部, 瑜伽行派の説く] 個物とは勝義を考察する証因の否定対象の主たるものだ、と主張し、従って [これら] 実在論者 (dngos smra ba) が主張する個物のその意味そのもの (don ldog) ²⁵ が否定されたものが [中観帰謬派にとっての] 勝義諦である、と主張するのである。それ故、実在論者が個物の意味そのもの (don ldog) として主張するものは、中観帰謬派が言語慣習としても基体不成立だ (tha snyad du yang gzhi ma grub pa,

nub la reg pa min pa yul ma 'dres pa'i don dang | ngo bo ... ma 'dres pa'i don ni | khra bo'i ngo bo de nyid ser skya la med pa'i don te | 「時間が混合しないということも、前の時の事物は後の時には無く、後の時の事物は前の時には無いという意味なのであって、... 東にあるその同じものは西にはありえないことが場所が混合しないことの意味であり、本質が ... 混合しないことの意味は、斑 [牛] のその同じ本質が茶色 [牛] には無いという意味であって...」 Dreyfus 1997: 117ff., 493 n.38 が指摘するように、ギャルツァブも「場所、時、本性が [他のものと] 混合せずに存在しているもの」を個物の定義とはしない。また Tshad ma'i brjed byang 17b3 にも同内容の個物の具体例への言及がある。Dreyfus (1997.: 116-119) は他のゲルク派の議論も合わせてこの問題を吟味し、彼らが空間的、時間的限定を持った個性 (individuality) と実在性 (reality) とを同じものとは見なさなかつた、と結論づけている。

²⁵ don ldog とは定義として概念的に把握されたものである。例えば小野田 1980 参照。

＝確実な認識 [tshad ma, pramāṇa] によって成立しない」と主張するものに [相当] するのであり、『場所, 時, 本性が混合しないもの』と『効果的作用の能力 [があるもの]』などは中観帰謬派も [その基体成立を世俗として] 承認するからである。故にこれらはこの場合、個物の具体例 (mtshan gzhi) であって、定義 (mtshan nyid) ではないのである。」²⁶

ここでケードゥップは、個物の定義が「分別知によって構想されたのではなく自身の側から他とは共通しない本性において存在する事物」と設定されるべき理由を二つ指摘している。実在としての個物は、第一に、中観帰謬派が否定する実在に相当するべきであり、第二に、中観帰謬派も承認するものであってはならない。これによって彼は、中観帰謬派の思想を頂点とした思想体系の中に経量部の存在論を位置づけると同時に、中観帰謬派の立場においても因果効力の設定が可能であることを保証し、ツォンカパが構築した中観思想との論理的一貫性を守ろうとしたのである。

ツォンカパによれば、実在とは rang gi mtshan nyid kyis grub pa (「実在として成立している」という言葉で表現されるころの、「構想されたもの」(kun brtags, parikalpita), 「仮有」(btags yod, prajñaptisat), 「名称と言語協約によって設定されたもの」(ming dang brdas rnam par bzhag pa), 「名称の力によって設定されたもの」(ming gi dbang gis rnam par bzhag pa) とは反対のものであった²⁷。中観派の説く「無自性」

²⁶ Yid kyi mun sel 21a6-21b2: dbu ma thal 'gyur ba | rang mtshan don dam dpyod pa'i rtags kyi dgag bya'i gts'o bor 'dod pas | dngos smra ba 'dod pa'i rang mtshan gyi don ldog de bkag pa don dam bden par 'dod pa yin la | de'i phyir dngos smra bas | rang mtshan gyi don ldog tu gang 'dod pa de | dbu ma thal 'gyur ba tha snyad du yang gzhi ma grub par 'dod pa yin la | yul dus rang bzhin ma 'dres pa dang don byed nus pa sogs dbu ma thal 'gyur ba yang khas len pa'i phyir ro || des na de dag skabs 'dir rang mtshan gyi mtshan gzhi yin gyi mtshan nyid min no ||

²⁷ この問題については既に詳しく論じた (Yoshimizu 1993, 1994 など参照)。

(niḥsvabhāva) とは、この「実在としての成立」を認めないことであり、世俗としてはそれを容認する自立論証派に対して帰謬派は世俗としてもすべては「名称の力によって仮に設定されたもの」にすぎない」と考える。それはまた、名称や概念設定の基盤として何らかの実在を承認する必要はない、という見解である。そのような言語表現の基体としての実在を必要だと考えた経量部、瑜伽行派などの「実在論者」(dngos smra ba) に対して、中観帰謬派はそのようなものが存在しなくとも、すべての因果効力、作用の設定は可能である、と考える。これこそ、ツォンカパとゲルク派が主張した中観帰謬派独自の見解であり、彼らの思想の一番の眼目であった²⁸。上記のケードゥップの議論 [6] が、こうした立場に一致するものであることは明らかである。経量部は名称、概念の基体となる実在を認める学派である。故に、彼らにとっての実在である勝義諦、個物とは、「構想されただけのものではないもの」即ち名称、概念の設定基盤である本性において存在するもの、と規定されるのである。これが、ゲルク派の考えた実在性であった。そして、個物の固有性とはその本性に他ならない。

それではケードゥップの言うところの固有性、即ち「共通しない本性」とは何であろうか。それはおそらく PV I 40 に「すべての存在するものは、本来のあり方としてそれぞれ固有の本性に定まっているから、同種、異種 [と考えられているもの] からの異なりをもつ」と説かれた「固有の本性」(svasvabhāva) であろう²⁹。この偈は本性 (svabhāva)

²⁸ 瑜伽行派の思想との比較については、Yoshimizu 1993: 113-119, 1994: 326 infra 参照。中観帰謬派独自の見解については、Lam rim 349b5f. (tr. Yoshimizu 1997: 1104), 356b1ff. (tr. Yoshimizu 1993: 129), 357b6-358a3 (tr. ibid.: 132f.), dGong pa rab gsal 139a1-5 (tr. Yoshimizu 1994: 327 n.67), lCang skya Grub mtha' (Thal 'gyur ba) 51a3f. (tr. loc.cit) 参照。

²⁹ PV I 40: sarve bhāvāḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ | svabhāva-parabhāvābhyām yasmād vyāvṛtibhāginah || この偈の解釈の問題点については、吉水 1999a において論じた。チャンキャも「二諦の設定」のまとめとしてこ

である効果的作用の能力の類似と差異によって普遍概念が形成されることを説く。これを註釈してケードゥブは主語を「個物」(rang mtshan) とし、普遍概念形成の基盤である本性の差異を「排除の種」(ldog pa'i rigs) と呼んで、「梅檀とシンシャパーに木という他者の排除の種が共通に随順し(rjes šu 'gro ba), 牛には随順しない」という例を挙げている³⁰。「他者の排除」という言葉が用いられてはいるが、これは偈に言われる実在間の「異なり」(vyāvṛtti) であり、種の概念の基盤である。そして彼のこの解釈は、PV I 162 とそのシャーキャブッディ註にも依拠している³¹。PV I 40 の主語については、ギャルツァブも同様に「音

の偈を引く (ICang skya Grub mtha' 84b1f.)

³⁰ Yid kyi mun sel 41b6f.: (PV I 40) ... ces rang mtshan rnam rigs mthun mi mthun gyi chos ; ibid. 42b3f.: slob dpon gyis de bkag nas tsandan dang sha pa la shing gi gzhan sel ba'i rigs thun mong du rjes su 'gro la | ba lang la rjes su mi 'gro bas yin no zhes bzhed cing | ここで「師」(slob dpon) とはダルマキールティを指すが、「木」の例は、PV I 162 のシャーキャブッディ註に基づいている(次の注参照)。ケードゥブは「排除の種」の他に「実体の種」(rdzas rigs) があるとて、同じ質料因(nyer len, upādāna) から生じたもの、例えば同じ種から生じた芽、を同種と見なすことと説明している (ibid. 42a3f.) .

³¹ PV I 162 : tulye bhede yayā jātiḥ pratyāsattya prasarpātī | kvacin nānyatra saivāstu śabdajñānanibandhanam || (Yid kyi mun sel 42b4 に引かれる) 「差異が同じである場合、ある[効果的作用の能力を特徴とする]親近性によって[ひとつの]種[の概念]があるものに該当し、他のものには[該当]しない。それこそが語と観念の根拠なのである。」; cf. PV I D196a3f.: dper na dha ba la sogs pa dag ni gang gis de dag nyid shing nyid dang nye ba yin gyi | ba lang la sogs pa dang ma yin no brjod par bya ba yin pa ... (Skt.F.[17, 15f.]: ... etad eva vācyam* | bhāvasaktir eva [s]ā | dhavādīnām yena ta eva vṛkṣatvaṃ prati pratyāsannā na gavādaya iti |) 「[本性(の概念)がダヴァ樹などには起こり、牛などには起こらないのはなぜかと問われれば]次のように答える。[それはまさに存在の能力(による)]。それによって例えばかのダヴァ樹などのみが本性に親近しており、牛などはそ

声」(myan bya, śrāvāṇa / sgra, śabda) などの「分別知によって構想されただけではなく本性として他のものと混合せずに自身の本性において存在しているもの」(rtog pas btags pa tsam min par rang bzhin gyis gzhan dang ma 'dres par rang gi ngo bo la gnas pa [Thar lam gsal byed 45b3f.]) と説明する³²。これはやはり個物に他ならない。そして例えば音声のもつ「異なり」とは、「異種のもの、例えば作られたものではない虚空」からの差異であり、「同種のもの、例えば作られたものである壺」からの差異である³³。

このように個物を個物たらしめる根拠である固有性とは、普遍概念の基盤となる存在それぞれの本来の性質と考えられており、直接知覚によって認識される空間的、時間的に独自の一度きりの個性性ではない。たとえそれが「差異」と言われても、認識或いは刹那ごとの存在の差異を含まず、性質上の差異のみを意味するのである。従って、退けられた定義「場所、時、本性が混合しないもの」のうち、種類の概念の基盤となっている「本性」(rang bzhin, svabhāva) の固有性と実際には変わらないであろう³⁴。つまり、個物の意味するものは、いわゆるヴェン図(Venn diagram) で表わされるところの種、普遍の概念と重なり、それ以上の個性性、固有性は追求されていないのである。これは、PV I 40 の解釈において、実在の例として、「金の壺」(gser bum) 同様、何ら限定のない「木」(shing, vṛkṣa), 「音声」(myan bya, śrāvāṇa / sgra, śabda) などが挙げられることから推測できるのではないだろ

うではないのである。」

³² ギャルツァブの PV I 40 註釈は Thar lam gsal byed 43b6-45a6 (Yoshimizu 1999b: Appendix 2) 参照。

³³ Thar lam gsal byed 45b4ff. (tr. 吉水 1999a: (101) n. 12, cf. Dreyfus 1997: 118) 参照。

³⁴ この「本性」を除いた「場所、時が混合しないもの」という定義が個物に与えられる場合もある。それはこのような事情を反映したものかもしれない。後出 Yid kyi mun sel (T) 3b6 参照。

うか³⁵。それがたとえ「他者の排除」であったとしても、「非木」, 「非音声」はやはり図式化できるものである。そして、「木」を「シンシャパー」「桜」などに際限なく分類し続けたとしても、それもやはり概念によって線を引いているに過ぎないであろう。その話の世界を、ゲルク派はそのままに実在の世界に重ね合わせて、個物の固有性と解釈しているのである。

こうした個物の実在性と固有性の解釈には、言葉と外界の実在との対応関係への疑いはまったく存在しない。ゲルク派は、我々の常識的日常的言語慣習と変りなく、名称や概念を基準として存在を考察しているのである³⁶。このような思考方法に語の意味論が入り込む余地はない。意味論としてのアポーハ論が形骸化するのも当然であろう。

なお、ケードゥップの与えた上記の個物の定義がゲルク派独自のものであるかどうかは確定できないが、そのように推測できる理由はある。なぜならば、ツォンカパに帰せられる *sDe bdun la 'jug pa'i sgo don gnyer yid kyi mun sel* (Yid kyi mun sel [T]) 3b6 に見られる個物の定義は、まさにケードゥップによって退けられた二つに合致するからである。即

³⁵ シャンカラナンダナ(Saṅkaranandana, 9-10c.) も「木」(shing, vṛkṣa) の例を挙げる(PVṬ D153a2f.)。これは翻訳であるが、もし原文にも指示代名詞等がなく、複数形でもなく、vṛkṣatva でもないならば、普遍概念の対象を実在視していたことにもなる。吉水 1999a: (99)f., 1999b: 463 n.19 参照。

³⁶ 従って、ゲルク派の考える個物とは、実は我々が日常の生活の中で存在すると思っているものにほとんど等しいと言えよう。我々は「兎の角」などの架空の存在の概念、「論証因」とか「主題」などの抽象概念の指示対象が実際に存在しないことを知っているが、「金の壺」や「壺」という語の指示対象は実在すると通常考えている。実際、個々の壺は知覚されるからである。また壺は壺たる性質を具えているし、金の壺ならば、金製という性質も具えていると考えている。つまり個物とは、想像上のものや抽象的なものではない、日常の認識の対象であり、言語表現、普遍概念の対象であるものと重なるのである。こうした存在を Dreyfus (1997: 106-111) は “commonsense objects” と呼ぶ。

ち「勝義として効果的作用の能力 [のあるもの]」³⁷「場所、時が混合せずに存在する事物」(don dam par don byed nus pa, yul dus ma 'dres par gnas pa'i dngos po) である。この書物は用語の定義集であり、ツォンカパ個人の解釈というよりはむしろ伝統的に与えられてきた定義を伝えるものと思われる。上記のような理論的一致を考慮するならば、たとえこれがツォンカパ自身の手によるものだとしても、ケードゥップはツォンカパの真意を汲んで伝統的定義の訂正を行ったと理解する方がより妥当である。ツォンカパは、中観派にとっての否定対象である実在(svalakṣaṇa, rang gi mtshan nyid) から、ダルマキールティの説く「効果的作用の能力をもつもの」のみと規定される場合の個物(svalakṣaṇa, rang gi mtshan nyid) を区別し、承認してはいるが、経量部の認識論と実在論は明確に退けている(例えば Yoshimizu 1993: 133 infra 参照)。従って、「効果的作用の能力」、「場所、時が混合しないもの」という個物の定義が、ツォンカパも初めはそれに従っていたところの伝統的なものでありながら、後に彼自身或いは彼の弟子たちによって捨てられた、とするならば、それは、仏教論理学、認識論の思想的解釈に、中観帰謬派を中心とする存在論を基盤とした彼ら独自の学説の影響が及んだ、ということである。そして中観帰謬派との思想的接近、融合はゲルク派に特徴的なものである³⁸、ケードゥップが説いたこの個物

³⁷ 効果的作用の能力の勝義と世俗による区分については仏教論理学派の中でも議論があり、ゲルク派の問題ともなったが(吉水 1998: 61 n.8, 64 n.11 参照)、PV III 3-4 の解釈としてばかりではなく、中観帰謬派にとっても世俗として効果的作用の能力が承認されることを配慮して、「勝義として」という限定が付された可能性もある。

³⁸ ゲルク派がそこから実在論的思考を継承したのではないかと推測されているチャパ(Phya pa Chos kyi seng ge, 1109-1169) に始まる伝統が、こうした定義類の母体であり(例えば Onoda 1992: 59ff., Dreyfus 1992: 42, Tillemans 1995: 882 参照)、Yid kyi mun sel (T)もそれを継承しているのではないかとと思われるが、中観帰謬派との思想的接近、融合はチャパの系統には見られない現象で

の定義がゲルク派独自のものであって、ゲルク派以前にはなかったものである、という仮説を立てることは不可能ではないだろう。

3. 普遍実在論形成の要因

普遍実在論というものは、アポーハ論の歴史的思想史的発展の中で徐々に形成されてきたものであり、ゲルク派に特有のものではなく、チベットにおいてのみの現象でもなかった³⁹。その根底には、アポーハ論自体のもつ問題と日常言語慣習を脱して思索することの困難があったように思われる。論証式を実在の世界の証明として有効なものにすることに最も腐心したのはそもそもダルマキールティその人であった。語の意味が他者の排除であるならば、どうしてそれが実在を証明できるのか。普遍概念の基盤は実在には存在しないのか。ダルマキールティは「本性の差異の類似性」、「効果的作用の類似性」によってこの問いに答えたが、それが共通する普遍の実在とはならない根本的理由は、個物（実在）とは空間的、時間的に全く一度限りの存在であるという限定に存した。だが、そのような存在としての共通性は否定され

あったからである。チャバは自立論証派を重んじ、チャンドラキールティ (Candrakīrti, 7c.) の思想には批判的であった (例えば van der Kuijp 1978, Dreyfus 1997: 195f., Tauscher 1999: VIIff. 参照)。それに対してゲルク派は、チャンドラキールティの思想と論理学との融合、体系化を図ったのである (例えば Yoshimizu 1996: 11-43 参照)。ツォンカパは、効果的作用の能力を帰謬派の立場でも承認したのと同様に、退けるべき自立論証 (svatantrānumāna, rang rgyud rjes dpag) を「実在としての成立」 (rang gi mtshan nyid kyis grub pa) を勝義であれ世俗であれ認めるという存在論的観点に基づくものみに限定することによって、帰謬論証のみならず論証因に基づく推論を用いることへの理論的障害をなくした。ツォンカパの自立論証批判については、Yotsuya 1999: 109 infra 及びそこに引かれた一次、二次文献を参照のこと。

³⁹ Franco 1984, Tillemans 1995: 857ff., Dreyfus 1992: 42f., 45f., 1994: 5-11, 1997: 196-200 など参照。

ても、性質の共通性は否定されえない。svabhāva という語は、実在の世界での全く独自の存在そのものと、話の世界でのその本質的屬性との両方を指していた。そしてそれが普遍概念形成の基盤であることは PV 140 に説かれた通りである。この偈は二つの世界を結び付ける役割を果たしている (吉水 1999a 参照)。話の世界は、種の共通性を前提としなければ成立しないが、実在の世界にその共通性が存在していなければ、そもそもいかなる普遍概念も生まれ得なかつただろう。もし言葉と実在の対応関係を疑わない日常言語慣習に慣らされたままでこの彼の議論を読むならば、アポーハ論の実質を捨てて実在論へ向かうことは避け難いことであつたと思われる。

チベットにおいては、サキヤ派の大部分の学者たちは普遍の実在を認めることはなかつたが⁴⁰、ゲルク派がそこから論理学を学んだチャバの伝統では実在論が支配的であつたと推測されている (例えば Dreyfus 1997: 189, 193 参照)。特に彼に由来するドウラ (bsdus grwa) と呼ばれる文献類の与えた影響は大きかつたのではないか。その内容は、概念と概念との遍充関係を基盤に存在を分類し、定義を与え、それを用いて論理を構築するものであり、アビダルマ文献にも似た性格をもつ。話の世界に立脚して存在論を組み立てたこのような体系は、言葉と実在との対応関係が崩れては成立しない。従つてこうした伝統の中ではアポーハ論の本来の主張は当然理解されていなかつたと思われる。

こうした思想的環境の中にあつたゲルク派が普遍実在論を唱えても何ら不思議はないが、その傾向をさらに加速させたのが、中観帰謬思想への傾倒であることは間違いないであろう。チャンドラキールティの哲学は、概念として与えられたものを「存在」と考えることから出発し、その基盤となる実在を認めないことによって「無自性」を説

⁴⁰ 例えば Dreyfus 1997: 154 infra 参照。ただし、サキヤ派の中でもウユクパ (U yug pa Rigs pa'i seng ge, ?-1253)、ボドン (Bo dong Phyogs las mam rgyal, 1376-1451) などは実在論的傾向をもち、後に批判の対象となつたことが知られている (Dreyfus 1997: 190ff.)。

くものであった。「実在」とは「構想されたものではないもの」, 「名称, 概念の基盤」である。だからこそゲルク派は, PVI40 を個物の定義の典拠として選択した。「直接知覚の対象」, 「刹那滅」, 「効果的作用の能力」は, 実在を実在たらしめる根拠ではなくなってしまったのである。そもそもゲルク派がアポーハ論を解釈し直した目的は, ダルマキールティ同様, 論証式を実在の世界の証明として有効なものにすることであった⁴¹。「語の意味が他者の排除であるならば, どうして実在を証明できようか」という問題—これは実は彼らが中観帰謬派の立場で解決しようとしていた問題—「すべての存在が空, 無自性であるならば, 空なる言葉によってどうして空性を証明できようか」—と重なっている。この問題意識の共通性は Tshad ma'i brjed byang, Thar lam gsal byed の PVI39 への註釈に明らかであり, 既に詳しく論じてきたとおりである⁴²。その答えが PVI40 に他ならない。「語の意味が他者の排除であっても, 普遍概念は実在に基盤を持っているから, 実在を証明できる」—これがゲルク派の見出した答えであり, それは中観帰謬派にとっての「名称や概念に実在の基盤がなくとも(空, 無自性であっても), 日常言語慣習によるすべての因果の設定は承認できるので, 真実の論証は可能である」という答えに対応する。どちらの答えもそれぞれの存在論的立場をそのまま反映している。また, 「基体と属性の区分は, 真実を考察せず, 世間の言語慣習 (vyavahāra, tha snyad) に従って為されるが, それに依存して推論が立てられる」という PVI85-86 の世俗の解釈 (吉水 1998: 57 参照) は, 「日常言語慣習に依らずに勝義は語れない」 (vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate) という『中論』 (MMK XXIV 10ab) の言明と共通する。語の意味が他者の排除であっても, あるいは空であっても, 日常言語慣習は真実を証明できる。真実とは勝義である。勝義とは経量部にとって

⁴¹Cf. Thar lam gsal byed 42b1f. (tr. Yoshimizu 1999b: 462 n.12), Tillemans 1995: 869, Dreyfus 1997: 180f.

⁴²Yoshimizu 1997: 1107-1113, 1999b: 460, cf. Dreyfus 1997: 321f..

は実在であり, 中観派にとっては空性, 無自性である。

我々にとっての最後の疑問は, おそらく次のことであろう。日常言語慣習に従った推論式の有効性は, 上の言明通り, ダルマキールティが認めている。概念が実在に基づいて形成されていることも然りである。なぜ彼に従って, 分別知は「実在の知覚経験を通して置かれた潜在印象から生じたので, 実在との間接的結合関係を持ち, 故に実在を逸脱しない」と主張するのみではいけないのか⁴³。なぜ個物が分別知に顕現すると説かねばならないのか。「効果的作用の能力の類似性」によって事物の共通性が認められると説くのみではなく, なぜ普遍が実

⁴³ Cf. e.g. PVSV 43, 2ff.: sarvaś cāyaṃ svalakṣaṇānām eva darśanāhitavāsanākṛto vīplava itī tatpratibaddhajanmanām vikalpānām atatpratibhāsīve 'pi vastuṇy avisamvādo maṇiprabhāyām iva maṇibrāntch. 「このすべての [分別知] も, 他ならぬ諸個物の知覚を通して置かれた潜在印象によって作り出された迷乱である。それら [個物] と結びついて生じた分別知は, それら [個物] の顕現をもたないけれども, 実在に対して斉合性はある。宝石の輝きを宝石と誤って [把握する知] のように。」この考え方については例えば, 赤松 1980: 105 n.16, Dreyfus 1997: 316f., Yoshimizu 1997: 1112 n.37 (そこに引用した原文中 atra pratibhāsīve 'pi は atatpratibhāsīve 'pi の誤植なので訂正したい) など参照。この推論の有効性の証明にはゲルク派も当然言及している。Cf. e.g. Tshad ma'i brjed byang 21b3ff.: rtog pa la brten nas rang mtshan thob pa'i rgyu mtshan don rang mtshan 'dzin pa'i mngon sum gyis don du zhen pa'i bag chags 'jog pa'i rgyu byas | bag chags la brten nas don du zhen pa'i rtog pa skye zhing des rang mtshan la 'jug par byed cing zhugs pa las don thob nus pa yin no || 「分別知に依存して個物を獲得 [できる] 理由は [次のようである]。 [外界の] 対象である個物を把握する直接知覚によって, [外的対象でないものを外的] 対象と概念的に認識する [ため] の潜在印象が置かれるという原因が作られる。潜在印象に依存して [外的対象でないものを外的] 対象と概念的に認識する分別知が起こり, それによって [人は] 個物に対して活動を為し, 活動を通して [外的] 対象を獲得できるのである。」

在すると認めねばならないのか。

それは、まず理論的には、実在とは空間的、時間的個性性ではないことによると説明できるであろう。そうであれば、実在は直接語の対象となるからである。そして、そのような実在の解釈がなされた根本原因は、おそらく、既に繰り返し指摘したように、ゲルク派が常に名称や概念として与えられたものを基準として存在を考察し、確定するという思考方法をしてきたからだということに尽きるのではないだろうか。彼らは「壺」という概念があれば、それを基準として壺という存在を考察した。その語の意味するものは何か、たとえば、「胴体が丸く、水などを貯えられるもの」などの概念的定義で答え、個々の壺であろうと、知覚されている壺であろうと、すべての壺であろうと、「壺」という名称で呼ばれうるものなら何であれ、その語の対象であると考えていた。問題はそれが我々の知識から独立した実在であるのか、それとも分別知、名称の力で構想された存在にすぎないのか、ということだけであった。それが実在する個物ならば、そもそも語の対象なのであるから、当然分別知にそのまま顕現しよう。そして金の壺であれ銀の壺であれ、「壺」と呼ばれうる以上は共通の壺の特質を具えているはずである。それが本性 (svabhāva) なのだから、実在しないはずがない。その無常性も本性であるのだから、実在しないわけではないのである。語の意味は「他者の排除」だとしても、「他者の排除」は実在にも具わっているならば何の問題があるのか。

このようにして、例えば壺は個物、有為法、実在と決定され、虚空は普遍相、無為法、非実在に分類される。概念を基準にしたこのような思考方法は、アビダルマ的ドゥラ文献の伝統、そしてチャンドラキールティの中観思想から受け継がれたものでであろう。実際には、それは我々の日常の言語慣習と何も変わりはない。ゲルク派は、中観帰謬派の場合と同様、日常言語慣習をそのまま承認することで論証式の有効性が保証できると考えた。その基盤の実在性を認めるという理由で、中観派以外の諸派を「実在論者」(dngos smra ba) と命名するが、意味論的には彼らはどちらの立場においても実在論者である。「語の意味

は実在ではない」ということはどういうことか、と言えば、彼らの考えにおいては「その語の対象は実在しない」という存在論的要請によって対象が無、あるいは中観的に空とされること以外他の意味は何ももたなかったのではないだろうか。⁴⁴

<参考文献と略号>

紙数の都合上、拙稿 1998, 1999b と重複するものについては省略するので、そちらを参照されたい。

赤松明彦 1980, 「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』540, 87-115.

dGongs pa rab gsal: Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal, *bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i nam bshad dgongs pa rab gsal, The Collected Works of Tsong kha pa* 24 (bKra shis lhun po edition), New Delhi 1979.

van der Kuijp, L. 1978, "Phya-pa chos-kyi seng-ge's Impact on Tibetan Epistemological Theory", *Journal of Indian Philosophy* 5, 355-369.

MMK: Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakārikāh*, J. W. de Jong (ed.), Madras 1977.

小野田俊蔵 1980, 「ldog-pa について」『印度学仏教学研究』28-2, 146-147.

小野田俊蔵 1982, 「spyi (類) と bye-brag (種) について」『印度学仏教学研究』30-2, (127)-(130).

Onoda Sh. 1992, *Monastic Debate in Tibet, A Study of the History and Structures of bsDus grwa Logic*, Wien.

PVṬ Skt.F: *A Study of the Pramāṇavārttikaṭīkā by Śākyabuddhi from the*

⁴⁴ 以上論じた内容は、チャンキヤの『学説設定明説』経量部章「二諦についての主張の仕方」の中の分別知の対象に関する考察 (74a4-79a1, Klein 1991: 127-140) の冒頭部分に説かれた普遍実在論の解釈を基本とする。続く議論 (75a1-79a1) は語の意味についてのものとなる。それについては、木村 1993: (47)f., Tillemans 1995: 872 n.22, Dreyfus 1997: 220-223, Yoshimizu 1999b: 407f. など参照。チャンキヤの論の内容詳説は別稿に譲る。

- Narional Archives Collection, Kathmandu, Pt. I, Sanskrit Fragments Transcribed*, M. Inami, K. Matsuda and T. Tani (eds.), The Toyo Bunko, Tokyo 1992.
- Tauscher, H. 1999, ed., *Phya pa Chos kyi señ ge, dBu ma śar gsum gyi ston thun*, Wien.
- Tshig gsal stong thun: 'Jam dbyangs bzhad pa Ngag dbang brtson grus, *Tshig gsal stong thun gyi tshad ma'i rnam bshad zab rgyas kun gsal tshad ma'i 'od brgya 'bar ba skal bzang snying gi mun sel*, *The Collected Works of 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje 11* (bKra shis 'khyil edition), New Delhi 1973.
- Yid kyi mun sel (T): Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal, *sDe bdun la 'jug pa'i sgo don gnyer yid kyi mun sel*, *The Collected Works of Tsong kha pa 27* (bKra shis lhun po edition), New Delhi 1977.
- 吉水千鶴子 1998, 「ゲルク派による経量部学説理解(1) 二諦説」『成田山仏教研究所紀要』21, 51-76.
- 吉水千鶴子 1999a, 「Pramāṇavārttika I 40 の解釈について」『印度学仏教学研究』47-2, (97)-(101).
- Yoshimizu Ch. 1999b, "*drśya* and *vikalpya* or *snang ba* and *btags pa* Associated in a Conceptual Cognition", *Proceedings of the 3rd International Dharmakīrti Conference, Hiroshima 1997*, Wien, 459-474.
- Yotsuya K. 1999, *The Critique of Svatantra Reasoning by Candrakīrti and Tsong-kha-pa, A Study of Philosophical Proof According to Two Prāsāngika Madhyamaka Traditions of India and Tibet*, Stuttgart.

1999年9月30日稿

よしみず ちづこ 東京大学非常勤講師