

rañ gi mtshan ñid kyis grub pa について I

吉 水 千鶴子

目次

序

- 1 「帰謬派は言説においても rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を承認しない」という学説の根拠
- 2 「自立論証派は言説において rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を承認する」という学説の根拠
 2. 1 バーヴァヴィヴェーカの説
 2. 2 シャーンタラクシタ、カマラシーラの説
 2. 2. 1 SNSü の解釈
 2. 2. 2 言説有の設定
- 3 rañ gi mtshan ñid kyis grub pa の意味
- 4 帰謬派の説く「仮説有」-「縁起生したもの」

序

rañ gi mtshan ñid kyis grub pa - ツォンカバ (Tson kha pa Blo bzah grags pa'i dpal 1357-1419) の著作においてこの語ほど頻繁に遭遇する語もないであろう。これは彼の中観思想を決定づける重要な用語である。にもかかわらず私には長い間その意味が不鮮明であった。彼がこの語によって何を言おうとしたか - 本稿はそれを解明しようと試みるものである。

rañ gi mtshan ñid kyis grub pa 「自相として成立している (もの)¹⁾」 (svalakṣaṇasiddha*) とは「何かあるもの」が「自相として成立している」ことを意味する述語として用いられる。それは「何かあるもの」が「縁起生したもの」 (rten cin 'brel bar byuñ ba, pratityasamutpanna) では

ないことを意味する。因縁によらず実在しているものとは、中観派にとって「自性」(svabhāva, rañ bzin) に他ならない。従って rañ gi mtshan nid kyis grub pa は rañ bzin gyis grub pa 「自性として成立している (もの)」(svabhāvasiddha/svabhāvena siddha) と同義である。ツォンカバもこの二つの表現を同義として用いている。にもかかわらず、彼が二つの中観派 - 自立論証派 (Rañ rgyud pa, Svātantrika*) と帰謬派 (Thal 'gyur pa, Prāsaṅgika*) - の思想的相違を論じる場面においては、rañ gi mtshan nid kyis grub pa がキーワード的役割を果たすのである。即ち言説(世俗)として自立論証派は rañ gi mtshan nid kyis grub pa 「自相として成立している (もの)」を承認し、帰謬派は承認しない、と彼は主張する。両派の空性論証の方法の相違もこの思想の相違に基づく²⁾。そこで rañ bzin ではなく rañ gi mtshan nid が用いられることは、この語のもつ独自の意味合いが強く機能していることを示しているであろう。

svalakṣaṇa (rañ gi mtshan nid/rañ mtshan) という語はその対語である sāmānyalakṣaṇa と共に既に AKBh において用いられている。それは svabhāva と同義とされ、もの (dharma) の「本質」を表す。「地の堅さ」、「火の熱さ」のごとくであるが、実在を示す概念である³⁾。その後ディグナーガ (Dignāga) によって、svalakṣaṇa は、「個物」と訳されることがあるように、概念・言葉によって把握される以前の知覚の対象である個々の存在そのものを意味するようになる⁴⁾。それは存在論的実在の規定であると同時に、知覚 (pratyakṣa) の認識対象であるとされるが故に、認識論の観点からも定義づけられたのである。ダルマキールティ (Dharmakīrti) は svalakṣaṇa をさらに「効果的作用 (arthakriyā) の能力のあるもの」、「独自なもの (asādrśatva)」, 「勝義有 (paramārthasat)」と性格づけた⁵⁾。ツォンカバが自立論証派の学説に関して svabhāva ではなく svalakṣaṇa という語を用いるとき、それは svabhāva と同様に「縁起生したものではない実在」であると同時に、「知覚に顕現するもの」というこのような認識的意味をも必ず含んでいるのである。そのような「知覚に顕現する自相」が顕現している通りに存在することを言説(世俗)のレベルにおいて承認するのが自立論証派であり、承認しないのが帰謬派である、とツォンカバは解釈した。その「自相」は存在論的には「縁起生したものではない実在」であり、中観派にとっての否定対象である svabhāva と同義

であるがゆえに、raṅ gi mtshan ñid kyis grub pa = raṅ bzin gyis grub pa なのである。

両派の思想的相違点を言説における raṅ gi mtshan ñid kyis grub pa の理解の相違に求めたことは、チベットにおいてはツォンカバが最初であったと考えられる⁶⁾。しかしながらそれが両派を区分するクリティカルポイントとされる以上、その根拠がインドにおける両派の学説の中に示されねばならない。ツォンカバはどこから、或いはどのような学説に基づいてこの解釈を導き出したのか。ツォンカバにとって決定的な事実、チャンドラキールティ (Candrakīrti) が MA において「言説無自性」を説いたこと、PPad においてバーヴァヴィヴェカ (Bhāvaviveka) の自立論証による空性論証を批判していること、ディグナーガの PS を知っており、その思想を批判しているということであった⁷⁾。そして一方の自立論証派の祖とされるバーヴァヴィヴェカが PPra において、瑜伽行派が遍計相無自性を説くことを依他に対する損減だと批判することを、自立論証派が言説(依他)において自相/自性を承認する明らかな証拠だとツォンカバは指摘する。さらにこの svalakṣaṇa の語は「知覚の対象」としてさらに明確に定義されたものとして、シャーンタラクシタ、カマラシーラの論において登場する。ツォンカバは彼等を、ダルマキールティの認識論を受けて「知覚に顕現する自相」が顕現する通りに存在すると言説として承認する自立論証派であると解釈するのである。「知覚に自相が顕現する」ことは仏教認識論の原則とも言うべきものとして承認しながら、ツォンカバは、その通りの存在を言説においても認めないことによって、「知覚の対象」を「言説有」の設定根拠としては排除し、世間において認められている「もの」とは「名のみ」の「仮設有」であるとしたチャンドラキールティの立場に戻るのである。帰謬派にとって「自相として成立している」raṅ gi mtshan ñid kyis grub pa のではない「縁起生じたもの」とは、言葉の対象、概念の対象と規定されるものと一致するのである⁸⁾。

それでは以下、具体的に論を進めていこう。ここで検討するツォンカバの議論は主に LN におけるものである。LN の中観思想の解説の主題は raṅ gi mtshan ñid kyis grub pa であると言っても過言ではないからである⁹⁾。

1 「帰謬派は言説においても rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を承認しない」という学説の根拠

この学説が帰謬派独自の学説として成立するのは、次の二点がチャンドラキールティの議論から導き出され得ることに依拠する。

- (1) 言説（世俗）においても勝義においてと同様に自性 (rañ bzin, svabhāva) = 自相 (rañ gi mtshan ñid, svalakṣaṇa) として生起は存在しない
- (2) 知覚 (mñon sum, pratyakṣa) の対象である自相は存在しないので、知覚は自相に対して量 (tshad ma, pramāṇa) ではない

即ち(1)言説においても自相の存在が否定されることと(2)その存在論的否定に基づいて、存在しない自相が顕現するところの知覚が帰謬派にとっては正しい認識として承認できないこと、の二点である¹⁰⁾。これらによって帰謬派は、存在論的にも認識論的にも自立論証派とは異なった独自の立場を確立するのである。(1)は MA (MABh) に確認される。ツォンカバは、LN の「帰謬派の解釈」の冒頭、「自相として成立している自性を否定するのは（帰謬派に）独特であると説示されていること」(rañ gi mtshan ñid kyis grub pa'i rañ bzin 'gog pa khyad par yin par bstan pa, 64b2-66a6) という項において、MABh の該当箇所を示して短いコメントを加えているが、彼はこの MABh の記述に自立論証派批判を読み込んでいる。それは次の前主張とその論駁においてである。

[前主張①] 勝義において生起が無いことによって、自他からの生起は否定されることになるが、直接知覚 (mñon sum) と推論 (rjes su dpag pa) によって認識される色や受 (gzugs dan tshor ba) などの自性は疑いなく他から生じるであろう。もしそのように承認しないのなら、なぜ二諦が説かれるのか、諦は一つだけになってしまうだろう。それ故に、他からの生起は存在するのである。(MABh119, 10-15, Cf. LN66a1-6)

[チャンドラキールティの主張] それ [諦 (真実) は一つであること] は正しいけれども、勝義においては二諦は存在しない。なぜならば、

「比丘達よ、かの最高の諦は一つである、即ち欺きのない性質をもつもの (mi slu ba'i chos can) である涅槃である。すべての行 ('du byed) は虚偽にして欺きのある性質をもつものである」と (世尊は) 説かれてゐるからである。それ故に世俗の諦であるものは、勝義諦に入るべき方便であるが故に、自他からの生起は考察せずに世間の慣習に従って ('jig rten pa'i lugs kyis) 承認するのである。(MABh119, 16-120, 4)

ツォンカバはこの前主張を「勝義においてそれ (自相として成立している因果) を否定した後には他生を否定するのは正しいが、言説において自性或いは自相として生じる [という意味で] の他生は認めねばならない。それを認めなければ世俗としても諦であるものが無いので、世俗諦が無いことになろう」と説明し (LN66a3f.), 言説 (世俗) において自性/自相を承認する者の説とする。この説に対してチャンドラキールティが「順次、自相として生じることは二諦のいずれにおいても存在しないことを論証していく」(LN66a4) のである。これは「勝義においては不生であるが、言説においては自相として生起は存在すると主張する中観派に対して論証されたのであって、実在論者に対してではない」とツォンカバは言い切る (LN66a4f.). この彼の解釈は、MA の註釈である GR においても繰り返される。即ちこの前主張者は「中観自立論証派のある者 (dbu ma rañ rgyud pa 'ga' zig) である」(GR132a3)。

しかし、チャンドラキールティ自身は果たしてここで対論者としてバーヴァヴィヴェカを意図していたのだろうか。この他生をめぐる一連の議論は MA VI.34 に始まり、「諸事物の自相はいかなる場合にも生じるとは認められない」(MABh117, 18ff.) という主張が示される。そこで自性を認める者の空性理解が次のように述べられる。

ある者は、依他起性 (gzan gyis dbaṅ gi no bo) を承認して、それに基づいた所取 (bzun ba) 能取 ('dzin pa) が無いことを特質とする空性は、無常性のように [依他起性と] 同一とも他性とも言うことができないと考える。そのようであれば空性のみによって一切法は空であるけれども、自性としては (空では) ないのである、と言われよう。(MABh118, 13-18)

これはその「所取、能取が無いことを特質とする空性」という表現から瑜伽行派の考えと理解しうる。ジャヤーナンダ (Jayānanda) もそのように注釈している (MAT D156a2)。そしてこの後に先の前主張①と答えが設定されている。チャンドラキールティは続いて35偈とその注釈で、世俗は考察されるべきではないことを説き、教証の後に、前主張②を立てる。

〔前主張②〕事物に対する執着すべてを断つときに（それに）恐れをなす者は (bred śa thon pa) 言説諦 (tha sñad kyi bden pa) に執着する。そのような者が、雑染と清浄の原因である実在を本性とするものが何か生じると言われるべきである、と語るならば……。 (MABh122, 7-11, Cf. GR134a3ff.)

「それ自身からではなく」云々 (MMK I-1) によって、ナーガールジュナ尊者は遍計性 (brtags pa'i ño bo ñid) のみを否定されたのであって、依他起性 (gzan gyi dbaṅ gi ño bo) (を否定されたの) ではない、と考える人達のこの主張も……, (MABh123, 1-6)

ジャヤーナンダはこの前主張者の例としてやはり瑜伽行派を挙げ (MAT D159b6), brtags pa'i ño bo ñid, gzan gyi dbaṅ gi ño bo をそれぞれ「所取、能取として構成された自性」、「青としての顕現などの識を特質とするもの (sñon por sñan ba la sogs pa'i śes pa'i mtshan ñid can)」と註釈するが (MAT D160a5f.), ツォンカバは「自立論証派」という解釈を変えない (GR135a2)。つまりここで問題になっているのは言説（世俗）において自性/自相を認めるか否かであって、実在論者（瑜伽行派）であればすでに勝義における実在を認めるはずであるからである。染浄の基体である依他起性はこの場合勝義有ではなく世俗諦と同一視されている。

MABh のこの議論はやはり唯識説批判と理解されるのが普通である¹¹⁾。少なくともチャンドラキールティがここでバーヴァヴィヴェカを対論者としていたとは証明できないだろう。しかしツォンカバにとってそれを自立論証派とする解釈は決して不可能ではなかった。なぜならば「バーヴァヴィヴェカは依地に自相として成立している自性を認める」ことが、彼

のPPraの説によって明らかになるからである。それこそが「自立論証派が言説において raṅ gi mtshan ṅid kyis grub pa を承認する」根拠である。PPraの記述とそのツォンカパの解釈については次章で検討しよう。ツォンカパはこのMABhの前主張者を「自立論証派」と設定することで、「自立論証派」と「帰謬派」の思想的相違がまさにここで示されている、と解釈したのである。

ここで「言説」(tha sñad, vyavahāra)とは「世俗」(saṃvṛti)であり、チャンドラキールティがPPadで説く3つの意味を含んでいるが¹²⁾、特にその中の「世間の言説」(lokavyavahāra)、即ち「表現するもの、表現されるもの、知るもの、知られるものを特質とするもの」(abhidhānābhidheyajñānajneyādilaṅkāra)と言えよう¹³⁾。ツォンカパの用語で言えば「言説的な量」(tha sñad pa'i tshad ma)¹⁴⁾とその対象である。この言説においても自相として成立しているものは何も認められないが故に、そのような存在しない自相が顕現する我々の知覚は正しい認識、即ち量であるとは帰謬派によっては承認されない。知覚は自相を考察しない限りにおいて世間に従って量と認められる。このようにして(2)の認識論に関する帰謬派の立場が確立する。それはチャンドラキールティのディグナーガ批判によってさらに確認される。チャンドラキールティによっては4つの量(pramāṇa)と言われるものも、世間の慣行に従ってそのように名付けられるだけで、「量」と「量の対象」(prameya)は互いに依存して成立する、と結論づけられる¹⁵⁾。ここで「自相として成立しているもの」(raṅ gi mtshan ṅid kyis grub pa)の対立概念が「名称のみ/言葉のみとして成立しているもの」であることが既に推察されよう。これが帰謬派にとっての「仮設有」である。さて、帰謬派の説については再度検討することとして、次に「自立論証派」の学説の根拠を探ることとしよう。

2 「自立論証派は言説において raṅ gi mtshan ṅid kyis grub pa を承認する」という学説の根拠

2. 1 バーヴァヴィヴェカの説

「言説において raṅ gi mtshan ṅid kyis grub pa を承認する」という学説を言葉通りにバーヴァヴィヴェカの著作に見出だすことはできないが、

ツォンカバはそれを、バーヴァヴィヴェーカが瑜伽行派の主張する三無自性のひとつである「遍計性の相無自性」を批判する PPra25章の議論に従って、次の段階を追って明らかにしていく。

- (a) バ. は依他に相に関して自性があると (mtshan ñid ño bo ñid yod par) 承認する
- (b) それは「自相として成立している自性」を承認することである。
- (c) 依他の相は単に言説によって仮設されただけの対象ではなく、知覚に顕現する通りに存在する、それに対して言説による仮設が起こる基体である
- (d) それを世俗において承認し、勝義において否定するのが (自立論証) 中観派の学説である

それでは LN に引かれる PPra の議論とそれに対するツォンカバのコメントを対照し¹⁶⁾、さらに MH5 章およびその註釈 TJ を参照することによって、以上の4点を確認しよう¹⁷⁾。瑜伽行派は「諸法の自性 (ño bo, svabhāva) と差別 (khyad par, viśeṣa) についての分別である遍計性 (kun brtags pa'i ño bo ñid, parikalpitasvabhāva) は、相に関して自性がないことによって無自性である (mtshan ñid ño bo ñid med pa ñid kyis ño bo ñid med pa)」と主張する (PPra D242a4-7, P303b3ff., 安井 309f.)。この三性・三無自性説は『解深密経』(SNSū) に基づく¹⁸⁾。後述するようにツォンカバは、ここでバーヴァヴィヴェーカが SNSū の三性説についての中観派の解釈を提示している、と理解している。さて瑜伽行派の主張に対するバ. の反論とツォンカバのコメントは次のごとくである。

[バ] ここでもし (瑜伽行派が) 「(これは) 色である」という意言 (yid la brjod pa) と語言 (tshig tu brjod pa) である遍計性であるものは存在しない、と言うならば、存在 (dños po, bhāva) に対する損減 (skur 'debs pa, apavāda) である。なぜならば意言と語言とを損減するからである。(PPra D242a7f., P303b6f., 安井 311f., LN50b6f., LR371b4f.)

[ツ] 「遍計に相に関して自性はない」と言われるところのこの遍計は自性 (ño bo) と差別 (khyad par) として (言説を) 仮設する分別 (rtog pa) と名称 (min) であるとするならば、その二つは蘊に属しているの¹⁹⁾で、依他 (g'zan dba'i) に対する損減である、と (バ. は) 説くので、

(a)依他に相に関して自性があるとご承認なさるのである。(LN51a1f., LR371b2ff.)

ここで問題にされているのは、意言、語言、即ち「これはAである、あれはBである」というような心における分別とそれを語る言葉である²⁰⁾。意言、語言をなすことが遍計に他ならない。パ. はそれら分別や言葉も蘊に属しているので「存在するもの」即ち「依他」であるから、「相として自性が無い」ということはできないと述べる。裏返せば、「依他」―「他に依存して生じたもの」は「相に関して自性がある」と認めねばならないのである。それはまた概念、名称を付託する基体となる存在する対象である。「分別」と言われるものも、ただ概念にすぎないのではなく「分別」と名付けられる対象となっている、ある心の働きが存在する、とパ. は考えるのである。そしてこのことが依他起性が「自相として成立している」ことであるとツォンカパはSNSüを引いて確認する。

このことはまた『解深密経』に「(遍計は) 自相として成立していないので (rañ gi mtshan ñid kyis ma grub pas) 相に関して無自性である」と説かれており、これら(分別と名称)が存在しないことがその意味である、と確認しているので²¹⁾、(パ. が) (b) 依他に自相として成立している自性があるとご承認なさることは明らかである。(LN51a2f.)

このようにして、世俗において自相の存在を認めるという、チャンドラキールティとは反対の自立論証派の存在論的立場が明らかにされる。それではその「自相」は、我々の知覚に顕現する事物の相であると言えるだろうか。認識対象としての「自相」はパ. によって説かれているだろうか。これについてまずPPraTで、アヴァローキタヴラタが瑜伽行派の説を解説して「(遍計性は) 顕現している通りには (ji ltar snañ ba de ltar) 存在しないので、相として自性が無いことによって無自性なのである」(PPraT D271b6f., P322b6f.) と述べていることを指摘しておこう。裏返せば「依他は顕現している通りに存在するので、相に関して自性がある」となるのである。さてPPraは蛇と縄の比喻に移る。

[バ] また「この（意言，語言）2つの対象（don, artha）である²²⁾，（愚か）者によって²³⁾遍計されたものは何であれ存在しない，例えば縄に対する蛇（の知）²⁴⁾のごとし」と（瑜伽行派が）言うならば，遍計されたものは存在しないのではない。それと形状（rnam pa）が似ていることによって迷乱した知によって（blo gros 'khrul pas）遍計された対象は存在しないが，言説として（tha sñad du）とぐろを巻いた蛇に対して蛇が無いのではないからである²⁵⁾。もし言説としても，とぐろを巻いた蛇に蛇が無いと言え，世間で認められているという²⁶⁾論難（gnod pa）があろう。（PPra D242b1f, 安井 312f, LN51b4f., 52a3）

[ツ] この（場合の）遍計とは，仮設するものではなく，愚か者によって名称と分別とによって仮設された仮設対象（btags don）であり，それに相として自性は無い，縄に対して蛇と仮設されるごとし，と（瑜伽行派が）言うならば，（バ. はそれが）比喩として正しくないという過失を示すのである。……とぐろを巻いた蛇に対して蛇であると認識された対象（sñam du bzuñ ba'i yul）は言説として存在するように，…色に対して色であると認識された対象（sñam du bzuñ ba'i yul）は言説して存在すると言うことができるからである。（LN51bf., 52a2）

ここで名称/言葉の対象であるものが知覚の対象として問題にされる。蛇に対する蛇の知は世間では正しい知覚として求められる。「遍計されたもの」，即ち蛇と名付けられるその対象は，それが知覚されたとき，知覚された通りに存在すると認めねばならない。これは外界の存在を否定する瑜伽行派の考えを批判した文章としても読めるが，既に「バ. は依他に自相として成立している自性があると認める」ことを指摘したツォンカバは，言語表現をそれに対して仮設する基体となる自相として成立している存在（言説有）は正しい知覚によってとらえられるならば，存在することが認められねばならない，と説いたものと解釈する。それは顕現している通りに存在するのである。その「存在・非存在/有・無」が問われているのは，単なる蛇ではなく，蛇という名称の対象であるものに言説において「相として自性が有るか無いか」である，と言う（LN52a2f.）。単なる蛇という名称の対象の有ならば，世間に従って帰謬派も承認するからである。するとバ. は，正しい知覚が生じた場合，その外界の対象のあり方（gnas

lugs) と知覚に顕現している対象のあり方 (snañ lugs) との間に相違を認めていないことになる。知覚に顕現している通り「自相として成立している」というあり方でもものは存在する。つまり知覚は自相に対して量 (tshad ma, pramāṇa) である。

この問題は TJ に詳しい議論があるので、TJ を参照しながら考えてみたい。我々は通常、知覚によって個々の対象の特質 (相) をとらえ、それに名称を対応させることによって、様々な分別・行動を起こす。我々が「存在」とか「もの」とか考えているものには、この最初の知覚の直接の対象と、既に名称によって観念としてとらえられた対象の二種類がある。この言葉の対象と知覚の対象とはどのような関係でとらえるべきか。瑜伽行派は「名称が対象に対して起こることから煩惱が生じる」(PPra D242a6, P303b5f.), 「色を認識対象とする知 (dmigs pa'i blo) が生じることとは、正しい対象 (yul) が存在する、と分別してから、“色” という言葉 (mñon par brjod pa) に依存しながら (la ltos pa dan bcas par) 生じるのであって、言葉が無くしては生じないので、それ故、色等の自性 (ño bo nid) は空であり、言葉のみを色等と言うのである」(TJ D215a5f., P238b8ff.) と述べて、認識も言葉に依存するので言葉以外は存在しない、と考える。このような考えに対しては、は次のような反論を展開する。

文字 (yi ge), 定められた言葉 (ñes pa'i tshig), 名称, 協約 (brda) を語ることでできない畜生、野獣、鳥などにも貪瞋痴などのほとんどの煩惱が起こることが見られるので、それに依存して煩惱が生じるところの色等の外界の対象 (phyi rol gyi yul) はまさに存在すると知るべきである。(TJ D215a4f., P238b6ff. ad MH V-56, 山口益 478)

言葉のみを色と言ひ、色とはいかなる場合にも空性であるというのは正しくない。なぜならば、色でないもの (色以外のもの、即ち声、香、味、触) の自体 (bdag nid) が (相が異なっているが故に) 排除された (rnam par bcad pa'i) (眼の境である色形の本性である) 存在として (dnos por) (その色が) 顕現する知の行境 (spyod yul) である色のその自体は存在するからである。……このような直接知覚 (mñon sum, pratyakṣa) ²⁷⁾ に顕現する不可言な (brjod du med pa) 色のこの自体は世俗として存在する。(TJ D215b1-5, P239a4-b2 ad MH V-58, 山口益

言葉を適應する以前の知覚に顯現するものの「自体 (bdag nid)」, 即ち「自相として成立している自性」は, その通りに世俗として存在する。言語をもたない動物も知覚に基づいて欲望や行動を起こすので, 知覚の対象がすべて言葉の対象であるとは言えない。言葉のみは実在するものではない。しかしながらバ. はこれによって「言葉の対象が無い」と言うのではない。言葉の対象としての「普遍 (spyi, sāmānya)」が次に議論される。

中観派においては(他の排除 gzan sel, anyāpoha ではなく)馬などの同じではない種 (rigs, jāti) について空であるところの牛の自性 (ño bo nid) を普遍と認めるのであり, ……それは喉袋 (lkog šal, sāsna) などの(特徴の) 集まった基体 (gzi) が認識されなければ, 認識されることが無い (gzun du med)。即ち基体が認識されるならば, まさに認識されるのである (gzun du yod pa kho na yin no) という意味である。なぜならば, その基体が認識されるならば, 牛性などのその普遍もまた認識されるからである。(TJ D216b1-3, P240a8-b4 ad MH V-62, 山口益 489f.)

従って普遍といわれるその存在 (dnos po) もまた知の対象 (blo'i yul) であるが故に分別されもするのである。知によって確かに認識されたもの (dnos po) に言葉が起こるが故に, その存在が語られもするのである, と認められるのであって, 牛性というそれは喉袋などとは別のものではない。なぜならば存在の自性 (dnos po'i rañ gi ño bo nid) とは異ならないからである。(TJ D216b5f., P240b7f. ad MH V-62, 山口益 490)

バ. は普遍は純粋な観念のみの対象であるとしたディグナーガのアポーハ説を採用せず, 一般的な「牛」という概念の対象(牛性)も個々の基体の認識に基づいていると考える。言葉が起こるためには必ず認識が必要であり, 言葉の対象であるものは, まず最初に必ず知覚の対象でなくてはならないのである。その対象は同一の「自体」, 「自性」と言われるものである。これが即ち「自相として成立している自性」であり, (c)単に言説に

よって仮設されただけの対象ではなく、知覚に顕現する通りに存在する、それに対して言説による仮設が起こる基体である、と結論できよう。

バ、が世俗において承認するのはこの基体であって、「牛」、「喉袋をもつもの」、「背中に瘤があるもの」など様々な名称によって同じものを表し得るが、それぞれの言葉に対応する別の存在は認められず、認識の対象となりうる基体のみがその存在性を獲得すると考えられるのである。そしてこの基体こそが、勝義における否定対象となるのである。自性として遍計されたこの基体は勝義において存在しない。それをバ、はナーガールジュナの意図であると言う。PPraに戻ろう。

遍計された対象は存在しないと示さんとして、師（ナーガールジュナ）は理に適った中観の方軌をまさにお説きになったと認めるべきである。言葉の対象 (brjod par bya ba) (となっているものの) 自性の否定のみによって、その対象 (yul) に意言、語言が起こることを除くからである。(PPra D242b3, P304af., 安井 315)

アヴァローキタヴラタとツォンカバによれば、これは MMK XVIII-7 の教説を指している。

[MMK] 「言葉の対象は滅している、心の行境は滅している（から）。何となれば法性は涅槃のごとく生じたものでもなく、滅したのものでもないから。」²⁸⁾

[ア] 戲論（遍計）は空性によって滅する。それ（戲論）はまた言葉の対象が滅することによって滅するのである。その言葉の対象が滅するのはまた、心の行境が滅するからである。その心の行境が滅するのはまた、涅槃に等しい不生不滅の法性を理解することによって滅するからである。これによって大乘中観派の方軌によって遍計された対象が無自性であることが論証される方軌が示されたのである。(PPraT D276a4f., P327a8ff., 安井 315)

[ツ] 従って、「これは色である」「これが色の生起である」等と仮設する（その）思念対象 (zen yul) とは、それ（仮設）によって仮設された対象であり、それはまた言説において自相として存在するので相とし

て自性が無いのではないが故に、(それが) 勝義において存在すること
を否定することによって勝義においては相無自性であると説くのが経の
真意だと (バ. は) 解釈するのである。(LN52b2f.)

「経」とは『解深密経』である。経の説く「遍計相無自性」をバ. が中
観派の思想に従って解釈し直したという。これは彼が『解深密経』を「義
の教えと受け止め、それを未了義の教えとるチャンドラキールティ²⁹⁾と
反対の立場にあることをツォンカバが指摘しているのである。さてここで
(d)反設の対象の基体であり、認識対象である「自相として成立しているも
の」を世俗において承認し、勝義において否定するのが(自立論証)中観
派の学説である、というツォンカバの結論を確認できよう。PPra,
MH/TJ の瑜伽行派批判を通して現れたバ. の思想を概観する限り、ツォ
ンカバのバ. 理解はかなり正確なものであると思われる。確かにバ. は世
俗のレベルにおいて実在論的思考方を採用しており、それが世間に認めら
れた言説、即ち世俗を損減しないことだと考えたのである。そしてそのよ
うな存在(言説有)を認めるべき根拠を認識(知覚)に求める。しかしな
がら最初に見たように、バ. の場合、「分別」、「名称」といった概念にも
実体的な対象を求めているという点で、言葉の対象と知覚の対象をディク
ナーガが区分したような意味で明確に区別していたとは理解しにくい³⁰⁾。
むしろあらゆる言葉・概念の対象もその基体となる知覚される実体と結び
つけて知覚の対象に含めることによって、世俗においては実在すると承認
しようとしたのである。³¹⁾

2. 2 シャーンタラクシタ、カマラシーラの説

バーヴァヴィヴェカとシャーンタラクシタ、カマラシーラの学説の相
違点は、チベット仏教においては「世俗として外境の存在を認める中観派
(経量中観)」と「世俗として外境は存在せず、唯識であると説く中観派
(瑜伽行中観)」という定義によって決定づけられている。ツォンカバも当
然のごとくこの既に定まった解釈を踏襲し、両者の差異とする。しかしな
がらツォンカバがシャーンタラクシタ、カマラシーラ³²⁾の思想³²⁾を退ける
のは、まさに彼等がバーヴァヴィヴェカ同様「言説において自相として
成立するものを承認する」自立論証派であると理解するからであり、「世

俗として唯識を承認する」ことは第二義的な位置に置かれていると思われる。彼は LN においてこの伝統的解釈を、自らの理解する自立論証派の学説 - 「言説において自相として成立するものを承認する」 - とは別に扱い、新しい解釈を加えてはいない³³⁾。

しかしこの2つの世俗解釈は、もし「言説において自相として成立するものを承認する」自立論証派説をバーヴァヴィヴェーカの場合と同じ意味で解釈するならば、両立不可能である。バーヴァヴィヴェーカは知覚にその形象が顕現することを根拠として、知覚の原因である外界の存在がその顕現の通りに自相として成立していることを承認する。この経量部の外界推理説にも相当する学説は外界の存在を否認して世俗を損滅する唯識説批判を契機としているのである。もしシャーントラクシタが「世俗唯識説」を説くならば、同時にこの学説に従うことは不可能である。実際に彼が「瑜伽行中観派」たる根拠とされる MA/91 偈の自註には、バーヴァヴィヴェーカの説と考えられる知覚の形象に基づいて外界の存在を推理する説が批判されているのである (MA/IV D79a2f., P78b6)³⁴⁾。シャーントラクシタが「瑜伽行中観派」であることを受け入れるツォンカバは、ここで「言説において自相として成立するものを承認する」という学説を、経量部説、唯識説の両方に妥当し機能するものとして設定することになる。つまり存在論的に言説において承認される自相とは、外界に存在するか、或いは識の形象そのものであり、知覚に対象の形象が顕現することは、その原因となるものが外界にあるか、無名の熏習にあるか、即ち感官による外界認識か、知覚自身の自己認識となるのである³⁵⁾。いずれの場合も自立論証派では自相として成立する知覚の対象を認めるので、それが顕現する直接知覚は迷乱のない量となる。

では果たしてシャーントラクシタ、カマラシーラはこの2つの世俗解釈を自説としていたのだろうか。

「世俗唯識説」がシャーントラクシタ自身の世俗理解であるというチベット以来の通説は既に従うことのできるものではなくなっている³⁶⁾。筆者はこの問題をここで論じる用意はできていないが、この解釈は MA/ 全体の内容と一貫するものではないとは考えている。またカマラシーラについても、例えば以下に見る彼の唯識批判と矛盾すると思われる。カマラシーラは、バーヴァヴィヴェーカと同様、SNSü の三無自性説の瑜伽行派

による解釈を「依他（世俗）」に対する損減として批判するが、もし「世俗は識のみである」と考えるならば、なぜここで遍計された外界の存在を否定し、依他を識とする唯識説を批判するのか。「依他起性」を「勝義有」とせず、「世俗有」とする修正を加えれば十分ではないのか。

それでは彼等はツォンカバの理解の通り「言説において自相として成立するものを承認する」のだろうか。確かに彼等はバ、と同じく瑜伽行派の「依他（世俗）」に対する損減を容認しない。知覚に顕現する効果的能力の作用のある直接知覚の対象、即ち刹那滅する自相は考察されない限り「正しい世俗」と定義され、言葉のみの対象である共相は存在しないので「誤った世俗」とされるのである³⁷⁾。だが「考察されない限り」というのは、世間の見方に従うという意味であり、中観の説によって考察した場合、自相は外界の存在としても識の形象としても否定される。それならば後者を彼等の学説ととるべきではないのか。しかしツォンカバはおそらく前者の「知覚の対象である自相」が「正しい世俗」であり言葉の対象は存在しないものとされたことに帰謬派の世俗解釈との大きな相違を見て、彼等を「言説において自相として成立するものを承認する」自立論証派と定義したと思われるのである。

このようにどちらの世俗解釈も、シャーンタラクシタ、カマラシーラ の思想に合致するかどうかについては吟味を要する。本稿はツォンカバの解釈を追うことが目的であるから、以上のことを念頭に置きながら本論に戻ることにしよう。

「言説において自相として成立するものを承認する」という説をシャ、カ、に帰したのはおそらくツォンカバが最初である。彼はまず、彼等がバ、同様、瑜伽行派の三無自性説批判を通して「言説において自相として成立するものを承認する」ことを明らかにしようとする。

2. 2. 1 SNSū の解釈

『解深密経』に相無自性と生無自性と説かれる意味を、バーヴァヴィヴェカが（解説なさった）通りに『中観光明論』（MĀ）において（カマラシーラが）解説し、（それは）またシャーンタラクシタのお認めになることであるので、（お二人とも）言説において自相として成立している自性をお認めになるのである。（それは）『量七部書』³⁸⁾などの因果を設

定する論理³⁹⁾も(自らの学説に)共通なものとお認めになることによっても知られるのである。」(LN55a2f.)とツォンカバは最初に述べている。SNSūの解釈によって、シャ., カ. 指定もバ. と同様に「言説において rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を承認する」という結論が導かれ、さらにそれはダルマキールティが用いた論理学、即ち「自立論証」を採用していることによって確認されるというのである。それでは SNSū についての議論を検討しよう。

MĀ は前主張とそれに対する論駁という構成をとるが⁴⁰⁾、対論者(瑜伽行派)は中観派の「一切法無自性」説を批判して、「一切法無自性、不生」を説く経典は末了義であり、「三性、三無自性」を説いた SNSū の教説こそが「一切法無自性」の密意であり、「(識の虚偽の顕現である)遍計された相として無自性であるから一切法不生等とお説きになったのであって、勝義について(お説きになった) ~~茲~~のではない」と論難する(MĀ D134a2-7, P144a1-8)。これに対してカ. は中観思想に従った SNSū の解釈を示すのである。

[カ] その(無自性)の意味について世尊が(a)「不生等」とお説きになったのは、勝義に関してのみ言われたのであって、三通りの無自性の密意をお示しになることによって、二辺を離れた中道をよく説示されるので、他ならぬ了義の論をお据えになったのである(MĀ D150a2ff., P162b4f., LN57a3ff.)

[ツ] 「不生不滅等」の説示は勝義に関してのみ説かれたのであって、従って言説として生滅は存在すると認めねばならないので、(世俗を性質とするものに対する)損滅を除くのである。(LN57b1f.)

カ. はここで瑜伽行派とは異なって「不生」は勝義においてであり、世俗においては生滅を認めるのが経の教えの意味であると解釈して、SNSū を了義経とする。SNSū を了義とすること自体、既にチャンドラキールティと相容れない立場であるが、しかしながら「言説として生滅等は存在する」とは中観派一般の理解であって、「言説において自相/自性として生滅は存在する」と言えなければ、カ. が自立論証派の思想をもっていることにはならない。ツォンカバはそれをどのように導き出すのであろうか。

依他と遍計に関するカ. の解釈に注目しよう。

[カ] ここで、考察されなければ世間で知られている通りに顕現し (grags pa ji ltar snañ ba), 幻のごとく依存して生じたところのもの (dños po) が依他という性質のものである (gžan gyi dbaṅ gi ño bo ñid yin no)。(b)それはまた世俗において幻のごとくに他のものを縁として生じ (gžan gyi rkyen gyi dbaṅ gis skye'i), それ自身によって⁴¹⁾ではないので、生無自性であると設定されるのである。(MĀ D150a4f., P162b6f.. Cf. LN57b2)

[カ] 幻と違いがないこの依他という性質のものについて、常住、無常等の [性質を] (c)勝義の自性として増益することが遍計という性質 (kun brtags pa'i ño bo ñid) である。それはまた遍計された通りの相として成立していないので (ji ltar kun brtags pa'i mtshan ñid du ma grub pa'i phyir), 相無自性であると設定されるのである。(MĀ D151a2f., P163b6ff..Cf. LN57b5f.)

[カ] この「無自性」ということも実際には依他の性質のもののみに対して設定されるのである。まさにそれにそのような相として遍計されるからである。それ故に一切法は無常である等と設定される通りの相は勝義であることについて空であるので、不生なのである。……「相が無いという自性」は全く正しくない。「(d)相が無い事物は全くどこにも存在しない」と言われている通りである (MĀ D151a3-b1, P163b8-164a6)

まず瑜伽行派の解釈との相違を確かめよう。前主張においては「依他」は唯識であり、一切法はその識が対象として分別された相、即ち「遍計された相」であり、それは無であるから、一切法不生である、という瑜伽行派の考えが示されていると理解できよう。ここでは「遍計」を名と分別、「相」をその言葉の対象となっているもの、ととらえる三性説にさらに識論による定義が加わった瑜伽行派説が示されている⁴²⁾。カ. はそれに対して次の中観派の解釈を主張する。

(a) 一切法は勝義においてのみ不生である

(b) それはまた世俗において縁起生するが、それ自身によって生じるのではないので生無自性である

(c) それについて勝義の自性として増益することが遍計性である。それはまた遍計された通りの相として成立していないのである

(d) 相が無い事物は存在しない

依他である世俗の縁起生ずる事物に対して「これは勝義として/真実として常住である/無常である」という「自性」を付託するのが遍計である。つまり「遍計」は「誤った分別」である。しかしもののそれぞれ固有の特質 - 「認識に顕現している通りの相」は世俗において無いとは言えない、というのである。

さてこのカ、の主張から「言説において自相として生滅がある」という自立論証派の思想を導き出せるだろうか。カ、はここであくまで縁起するものを否定しようとする瑜伽行派の考えを退けようとするのであって、存在論的に「縁起生ずるもの」の反対概念である「自立した存在」を世俗有として積極的に認めているわけではない。また彼はパーヴァヴィヴェカのように言葉には必ずそれを付託する基本となる「存在」が有る、と説くでもない。しかしツォンカバはバ、の場合と同じやり方で、ここに自立論証派の学説が説かれていることを確認しようとするのである。

[ツ]『解深密經』より「自相として成立している遍計は存在しないので(遍計は)相について自性が無い」と説かれ、他の二性は「自相として成立していない相無自性(である)」とはお説きにならなかったことは即ち、他の二性が勝義において成立しないことが「遍計は自相として成立せず相として自性が無い」と説かれた意味だとこの派は主張し、勝義において自相として成立しないことが「相無自性」の意味であるから、増益を離れ、言説において自相として成立している相の自性が存在するので、損減を除く(と認めることは)非常に明らかである(LN58a2-5)

「遍計されたもの」- 「勝義有と考えられたもの」- はその「遍計された相」の通りに存在しない、というカ、の主張を裏返すと、「世俗である依他は相に関して無自性ではない」と認めることになる、とツォンカバは言う。彼によれば「勝義において」という限定づけによる否定は、それとは反対の「言説において」の肯定を意味するのである。これに関するツォン

カパの記述は長く続くが、結局のところこれ以上のことは述べていない。そして「バ、が初めに解説したことを詳しく MĀ が説明したこの SNSū の解釈によって自立論証派の考えが良く知られる」(LN60a6f.)、と結んでいる。

このようにツォンカバは、まず存在論的にシヤ・、カ、が「言説において rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を承認する」ことを確定する。これは同時に「言説において知覚はそこに顕現する自相に対して量である」という認識論の意味をもつ。つまり知覚は対象について迷乱しないという性格によって世俗の存在の設定根拠となるのである。このことを次に確認しよう。

2. 2. 2 言説有の設定

LN は、シャーンタラクシタ師弟の学説に於ける「勝義有の否定」の考察に進む (LN56b1)。

もし(シャ、カ、師弟が)一切法について自相として成立している自性のみ (rañ gi mtshan ñid kyis grub pa'i rañ bzin tsam z'ig) は言説において承認するならば、それではそれのみではない諦 (bden pa)、実義 (yañ dag pa)、勝義 (don dam pa) として成立している、といわれる否定されるべきものは、どのようなものであるのか。(LN56b1f.)

この問いにツォンカバは幻術の比喻を用いて、自立論証派にとって「自相として成立している言説有」とは「知 (blo) の力によって設定されたもの」であり、そうではない「対象それ自身の真相として存在する」と考えられたものが否定対象となることを説明する。この比喻と議論については主に GR の記述に基づいた松本史朗氏の研究(松本 [ツ] 181-191, [ツ考]) に詳しいので、細かい内容はここでは繰り返さない。氏の考察によっても結論付けられるように、ツォンカバがここで自立論証派の言説有と定義するものは「知に顕現することによって有ると設定されるもの」であり、知覚に顕現する対象は自相に他ならないので「自相として成立しているもの」である。それを LN では次のように述べる。

幻の馬象として化作される基体であるその木石などが、眼が（幻術で）損なわれた人に馬象として顕現する場合、彼の知（śes pa）にそれ（馬象）として顕現しているだけであって、木などはそれ（馬象）として顕現しえない、と言うことはできない。同様に芽が種から生じるものとして顕現する場合、知にそれとして顕現しているだけにすぎず、それ（芽）がそれ（種）から生じたのではない、と言われるべきではないのである⁴³⁾。(LN61b6f.)

ツォンカパがどのような意図で幻術の比喻を用いるのか、筆者にはいまひとつ不鮮明であるが⁴⁴⁾、次のように理解したい。まずこの場合問題にされているのは、幻術によって損なわれた知覚に木石が幻の馬象として顕現するそのからくりを知った幻術師の立場のみである。木石が馬象として顕現することは実際にはありえない。つまり木石自身には全くその原因となる性質がないが、それにもかかわらず木石が馬象として知覚されるという事実によって、木石という他から馬象の顕現が生じると認めるべきであるというのである。同様に「芽が種から生じる」ことも中観派においては考察に耐える因果関係ではない。しかしその「他生」を、芽と種という自相が知覚されることによって「芽が種という他から生じる」と言説において承認すべきである、ということは「他生」という自性を認めることを意味する。このツォンカパの解説はチャンドラキールティが言説においても他生を否定した議論を意識して構成されているように思われる。MABh119,10の〔前主張①〕「直接知覚と推論によって認識される色や受などの自性は他から生じる」をツォンカパが自立論証派と特定したことと一貫するのである。芽も種もそれぞれ自相として知覚されるので、Aという自相がBという他である自相から生じるという「他生」が言説として承認されるのである。しかしそれはあくまで知覚に顕現することのみによって言説において承認されるのであって、実際にそのような「他から生じる自性」をもった芽が存在するのではない。

さてこのシャ., カ. の言説有の設定方法を定義するのにツォンカパが根拠として挙げる彼等自身の言明は、カ. の次の世俗解釈のみである。

[カ] 彼等（一切衆生）の思念の力によって (bsam pa'i dbaṅ gis) 虚偽

の性質をもつ一切の存在 (dnos po brdzun pa'i no bo thams cad) は世俗として有るものに他ならない、と言われるのである⁴⁵⁾ (MA D228b2f., P254a6., LN62a5f.)

[ツ] 二つの俱生の我執のような [他の量によって] 吟味されない知 (blo) に顕現する力によって言説として有ると設定することはできないが、他の量によって排斥されない (mi gnod pa) 言説の知である量 (the sñad pa'i ses pa tshad ma) の力によって言説として対象が有ると設定できるのである。この学派の説では、このような知に顕現する力によって設定された言説としての真相 (gnas lugs) [即ち自相] もまた有るので、[言説としても存在しない二我などについては]「それを境とする知の顕現の力によって設定されたのではない」という限定を述べるのである。(LN62b2ff.)

ツォンカバはカ. の述べる「思念」を「言説の知である量」と解釈する。これは自立論証派にとっての量であるから、直接知覚（無分別知）と推論（分別知）に限定される⁴⁶⁾。それらの対象は自相と共相であるが、言葉の対象である共相は存在するものと認められないので、実際には言説有とは知覚に顕現する能力をもった自相のみとなろう。「知覚に顕現する」という事実が、唯識説のように世俗の事物を無とできない根拠になっていることは、確かにシャ., カ. の世俗解釈の基本である。それは決して言葉のみの対象ではないのである。例えば次のように説かれる。

[シャ] 世俗は言語表現 (sgra'i tha sñad) のみによって自体（を得るもの）ではない。見られ、欲せられる、縁起して生じる諸々の存在は、考察には耐えないので、正しい世俗である。(MA/IV D70b7f., P68b3f. ad MA/64)⁴⁷⁾

[カ] 世俗のものは実有 (dnos po) を本質とするものではない。誤ったあり方で (phyin ci log pa'i rnam par) 把握され、顕現するからである。……それは畢竟無 (gtan med pa) を本質とするものでもない。顕現するからである。(MA D228b4f., P254a8f.)

このように言葉の対象のみでは世俗有を設定することはできず、知覚の

対象であることによって世俗を確立する学説に、ツォンカバがバーヴァヴィヴェーカのそれと共通する自立論証派の理解を見たことは想像に難くない。それと対立するチャンドラキールティによる帰謬派の世俗有とは、「名または分別という言説の力によって設定されたもの」、即ち「言葉の対象」に他ならないからである。

3 rañ gi mtshan ñid kyis grub pa の意味

このようにツォンカバは、バーヴァヴィヴェーカ、シャーンタラクシタ師弟の思想に、帰謬派と相反する「言説において rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を承認する」という学説を確定する。即ち(1)まず SNSū の解釈を通して依他に自相を認めると確定することによって存在論的にこの学説を確認し、(2)その自相が顕現する知覚は量であるから、言説における対象はその知覚を根拠として顕現している通りに承認されるということをこの学説の意味するところとするのである。帰謬派においては(1)の否定を根拠として(2)の知覚の量性が否定されるのであり、ツォンカバもそれに対応させた順序で自立論証派の学説を確認しているが、自立論証派の場合、実は(2)が(1)の学説の根拠になると思われる。つまり知覚されていることがその対象(自相)が世俗として存在することを否定できない根拠になっているのである。従ってこの学説は認識による存在設定の承認をその意味内容とするのである。一方の帰謬派においては、対象認識によってそれをその通りに有ると設定するならば、自相を承認することになってしまうので、言説有の設定根拠を知覚に求めることは自説としてはできない。結局それは知覚されようとされまいと言葉の対象以外のものではないと説明されるのである。

この両説の相違を鮮明にするために、ツォンカバは「どのようなものだと把握されれば rañ gi mtshan ñid kyis grub pa であると把握されたことであるのか」(LN66b1)という問いを立てる。彼がそこで述べる「自相(rañ mtshan)」とは、論理学の論書に述べられる単なる「効果的作用の能力」としての「自相」とも、アビダルマの説く「他のものとは共通しないことを示す火の熱さなどの(特質)」を意味する「自相」とも区別される(LN67a1f.)⁴⁸⁾。

「この人がこの行為をした」、「この結果を享受した」という言説が仮説されたこと (tha sñad btags pa) に対して、彼のこの他ならぬ蘊 (rañ gi phuñ po 'di nid) が (その) 人 (gañ zag) であるのか、さも無くばそれら (蘊とは) 別の対象 (がその人で) あるのか、と「人」という言説を仮説したその対象を求め、同一の対象 [或いは] 異なった対象というような⁴⁹⁾ どちらか一方を得てから、もしその人を設定する根拠 ('jog sa) があつたならば、(その人を) 「(その) 行為を行う人 (las gzog pa po)」と設定でき、もし (どちらの対象も) 得られなければ設定できないので、人という言説が仮説されただけでは不十分で、その (人という) 言説が仮説されたところのその仮設基体 (btags gzi) がどのようなものであるのか考察して求めてから、設定するならば、「人は自相として成立している」と設定することなのである。(LN66b1-4)

「量によって成立していると認められるものはすべて存在する」と設定する場合、それぞれの名称の言説 (min gi tha sñad) が起こるところのその基体 ('jug gzi) である対象がどのように成立しているかを求めたとき、それによって得られる対象が無ければ、「存在する」とは設定できないので、それと反対のもの (即ち名称の言説の起こる基体として得られる対象) について「存在する」と設定するのである。(LN66b6f.)

例えば「兎の角」という言語表現についてその対象を求めても具体的な知覚される「兎の角」という個物は得られない、即ち言葉のみの対象であるので、「存在する」とは設定できない。しかし「与作が (この) 木を切る」と言う場合、「与作」、「(この) 木」の名称に対応する個物 (自相) は知覚されうるので、「存在する」と確定される。これが即ち「自相として成立している」ことなのである。「かの山に火あり」と推論によって認められた場合も、その「火」はその時点では知覚されていない共相であるが、それぞれの具体的な「火」と呼ばれる自相は知覚されうることによって、一般に「火」という名称の対象は存在すると認められるのである。

ツォンカバが示すこの rañ gi mtshan nid kyis grub pa の意味は、まさに彼がパーヴァヴィヴェカの学説に確認したところのものであることが思い起こされよう。つまり言葉のみの対象を知覚の対象と切り離して「存

在しない虚偽なるもの」としたシャーントラクシタ、カマラシーラの説ではなく、「牛性」という普遍（共相）も喉袋などの特質が集まった個々の牛という基体が認識されれば存在すると認められる、としたバーヴァヴィヴェカ⁵⁰の考えに合致するのである。しかしながらツォンカバにとって言葉のみの対象を捨てて、知覚の対象だけを世俗有としたシャーントラクシタ師弟の説も、言葉の起こる基体のみを「存在する」と認めると理解され、この解釈の中に含められるのである⁵⁰。

さて、それではこのような rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を認めない帰謬派が言説有を設定する仕方とはどのようなものか。この問いに対してツォンカバが引用する PPad の解説はチャンドラキールティの観念論を余すところなく示していたいへん興味深い。

この箇所はディグナーガの「量とは直接知覚と推論（の2つ）である。（なぜならば）認識対象が（自相と共相という）2つの相をもつものである（から）。」（PS I-2, Hattori24）という定義の批判であり、「認識対象は2つのみではあり得ない。なぜならば『特徴付けられるもの（相, lakṣaṇa）』が存在するならば、『特徴付けられるもの（lakṣya）』も存在するはずであるから。」という論難に始まる（PPad59, 7, 丹治 52f.）。この批判が既に「言葉の対象はすべて世俗有である、それらは相互に依存して成立する」という彼の考えを示していよう。lakṣaṇa は lakṣya なしでは成立しないと言うのである。これに対して lakṣaṇa の ana という lyuṭ 接尾辞は「行為の対象（karman）」を意味することができるので、「それが『特徴付けられる』から相である」という「自相」の解釈を対論者側に設定する（PPad60, 1f, 丹治 53, 11-15）。答えは「同じものによってそれが特徴付けられることは有り得ない」（PPad60, 2f, 丹治 53, 16f.）。この議論の延長上において、対論者側に「自相」において「特徴付けられるもの」と「特徴付けられるもの」は同一のものであるが、「トルソーの身体」、「ラーフの頭」という場合のように、世間の言語表現においては「地の自相（prthivyāḥ svalakṣaṇam）」⁵¹に「地という限定するもの（viśeṣaṇa）」と「自相という限定されるもの（viśeṣya）」という関係は成り立つという反論を置き（PPad66, 1ff., 丹治 58, 13-18）、「地の自相（堅さ）」と「トルソーの身体」とでは意味が異なるとして論駁する。つまり「トルソーの身体（śilāputrakasya śarīram）」の場合には、「何の身体か」という限定関係が

成り立つが、「堅さ」（という自相）以外に「地」は有り得ないので限定関係は成り立たないと第一の答えを立てる（PPad66, 3-8, 丹治 58, 19-59, 6）。第二の答えは「トルソー」も「身体」も言葉の対象としてそれぞれ別のものとして存在すると世間では認められることを述べるものである。

さらに（蘊に依る）⁵¹⁾人等の（pudgalādi）の仮設（prajñapti）の如く、身体を（その言説の仮設の）依存根拠とするところの（saśāriropādānasya⁵¹⁾）依存するもの（upādātur）であるトルソーは、世間の言説の一部であり（laukikavyavahārāṅgabhūṭasya），限定するものであり，考察されずに承認されたものとして（avicāraprasiddhasya）存在するものであるが故に，また頭を（その仮設の）依存根拠とするところの依存するものであるラーフも存在するものであるが故に，（トルソーの身体などの）例は，（地の堅さを説明する例として）正しくはない⁵²⁾。（PPad67, 3ff., 丹治 59, 13-18, LN67a3f.）

ここで「身体」，「頭」と言われるものは，「人」に対する「蘊」と同様，知覚の対象となって，それに対して言葉が起る基体である upādāna を意味しており，「トルソー」，「ラーフ」はその特徴をとらえて起こった名称であって，実際にはその知覚されている「身体」以外に「トルソー」と呼ばれるものは存在しないが，世間ではそれはそのまま「有」として認められると言うのである。これは「地」であれ「堅さ」であれ，その知覚の対象（自相）のみを（言説）有とする立場の否定を意味するのである。PPad では続けて次のように論じられる。

もし「それのみが知覚されるが故に，身体，頭以外の別の対象は成り立たないから，この例は（正しいものとして）まさに成立する」と述べるならば⁵³⁾，それはそうではない。世間の言説においてはそのように考察は起こらないが故に，また世間の（語によって表される）諸々のもの（padārthānām）は⁵⁴⁾，考察されずに存在するからである。何となれば，例えば考察されれば我（ātman）は色等とは別のものとしては存在しないが，世間の世俗によっては（lokaśaṃvṛtyā）それ（我）は蘊に依存するものとして（skandhān upādāya）存在する。まさにそのよう

にラーフ、トルソーも（存在する）。従って例は成立しない。(Ppad67, 6-10, 丹治 59, 19-60, 1, LN67b5f., 68a3f.)

知覚される対象は、それが「トルソー」と呼ばれようが、「身体」と呼ばれようが、同一の対象である。故にそれのみを存在するものとするディグナーガや自立論証派の立場ではこの例は「地の堅さ」という「自相」をいう場合にも適応できる。しかし言葉の対象を世俗有と考えるチャンドラキールティにとっては「トルソー」と「身体」はたとえ同一の知覚対象に対して起こった名称であっても、世間では別々のものと認められる、と言われねばならない。帰謬派の立場では、そこに蘊と言われる対象が知覚されることによって、「人 (pudgala)」とか「与作」とか「きこり」とかという、その知覚対象に対して仮設される名称（言葉）それぞれの対象を「言説において存在するもの」と設定する。それについて一切考察はなさないで、概念として成立するものはそのまま成立するのである。これをツォンカパは自らの言葉で次のように説く。

「デーヴァダッタの体 (gzugs)」, 「デーヴァダッタの心」と語られる場合にも、その言説が仮設されるところの基体 (tha sñad de gañ btags gzi) であるデーヴァダッタと、彼の体、心はどのように成り立っているかを考察したときには、それらの法 (chos) もデーヴァダッタではないし、彼の体や心と別のものとしてもデーヴァダッタは得られないので、考察して求めて得られた対象にデーヴァダッタを設定する根拠は存在しないので、「無我であるけれども」と（チャンドラキールティは）言われるのである。これは即ち、デーヴァダッタは自相として成立しているものではないが、しかしデーヴァダッタが無いわけではないので、（デーヴァダッタが）蘊に依存して世俗として有るというように、（「トルソー」, 「ラーフ」という）2つの例えも（世俗として有る）設定する、と述べることなのである。(LN68a4ff.)

そしてそれらの概念が相互に依存して成立することが、世俗に他ならない。

このように、考察されれば、地等には堅さを離れた「特徴付けられるもの」(lakṣya) は存在しないし、「特徴付けられるもの」(lakṣya) なくして依存する基体のない (nirāśraya) 「特徴付けるもの」(lakṣaṇa) も (存在しない)。しかしながらそうではあってもこれは世俗である⁵⁵⁾。相互依存のみによって成立することによって⁵⁶⁾ アーチャリヤ達は (その) 成立を確定なさったのである。(PPad67, 10ff., 丹治 60, 3-8, LN68b1f.)

これが帰謬派にとっての結論である。このようにチャンドラキールティの議論においては、すべての「存在」、「もの」と言われるものは最終的に概念の対象に包括されて、その概念がどのように成立しているのかのみが問題とされるのである。即ち、蘊を upādāna として仮設された「人」という「仮設有」は、本来知覚された対象にそのような名前を与える、という意味で理解されるべきであり、その場合に言葉が知覚の対象に依存して起こる、という方向性のある依存関係しかありえないが、その原因である知覚の対象を「存在するもの」の規定としては問題視せず、結果として起こった名称の対象のみを「存在するもの」と規定することによって、「もの」としてのそれぞれの概念は「右と左」ように相互に依存して成立するものとなるのである⁵⁷⁾。

このチャンドラキールティの言説有の設定を帰謬派の学説として、自立論証派の「言説において rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を承認する」学説の対極とし、rañ gi mtshan ñid kyis grub pa の否定をツォンカバはここで示したのである。

4 帰謬派の説く「仮設有」-「縁起生したもの」

「言説において rañ gi mtshan ñid kyis grub pa を承知しない」という帰謬派の学説は、顕現している自相に対する知覚の量性を否定し、それを言説有とすることを容認しない。その帰結は、言葉の対象である仮設有のみを言説有とし、世俗の存在を概念の中で成立するものに置き換えて承認することであった。従ってチャンドラキールティにおいては、認識の構造の中で知覚の対象と言葉の対象を区別することに意味はないのである。

PPad 第一章のディグナーガ批判で、彼は「自相を対象とするのが無分別な直接知覚、共相を対象とするのが分別知である推論である」という認識の分析を全く無意味なものとしている。即ち「世間においては、『特徴付けられるもの (lakṣya)』であろうと『自相』であろうと『共相』であろうと（存在するもの）すべては何であれ、明らかに知覚されている故に (sākṣād upalabhyamānatvād) 直接知られるのである (aparokṣam)。従って（それらの直接知られる対象は）それらを対象とする知と共に (tadviṣayena jñānena) 『直接知覚 (pratyakṣam)』と設定されるのである。」(PPad75, 2ff., 丹治 66, 16-20) と述べ、また「(ディグナーガは) 分別を離れた知のみが直接知覚であると認めるので (kalpanāpodhasyaiva jñānasya pratyakṣatvābhyupagamāt) (世間で認められていることに反している)。それ（分別を離れた知）による世間の日常の営為 (saṃvyavahāra) は存在しないから。」(PPad74, 6f., 丹治 66, 2ff.) として、分別であれ無分別であり、対象が明らかに知覚されていれば、直接知覚である、と定義するのである。これは青の無分別なる感官による知覚とそれを「青である」と判断する意識の分別が共に直接知覚と言えることを意味している。そしてこのような認識方法の理解も、世間の一般的な理解であるにすぎない。直接知覚、推論 (anumāna), 伝承 (āgama), 類推 (upamāna) の4つが量であると世間では認められているが、中観派の立場では「これらは相互に依存して成立する。量があるときに (satsū pramāṇeṣu) 量の対象 (prameyārthāḥ) はあり、量の対象があるときに量はあるのである。」(PPad75, 10f., 丹治 67, 7ff.) つまりここで議論は認識についての考察を離れて、概念のみを問題とする。外界に存在するにせよ、知の形象であるにせよ、「もの」はすべて「仮設有」としてのみ考えられることによって、「知覚」それ自身も「知の対象」も相対概念としてのみ成立するのである。

このようにチャンドラキールティによっては「直接知覚（無分別知）→自相」、「推論（分別知）→共相」という関係は否定され、ツォンカバが受け入れる「無分別な感官知に自相が顕現する」という考えも全く問題にされていない。ツォンカバはチャンドラキールティに従って、自派の立場では対象が概念であっても明らかな顕現があるならば直接知覚であり、意識による分別知も意識の直接知覚 (yid kyi mñon sum) としてそこに含め

られる、と GR で明言しているが⁵⁸⁾、しかしながら彼にとっては「無分別知（感官による直接知覚）→自相」という認識構造は有効であった。これはダルマキールティ以後、基本的な認識論として仏教内で承認されたものであると考えられるが、それを継承したチベットの伝統の中にあるツォンカバがこの認識の定義を認めていることは不思議ではない。⁵⁹⁾むしろこの認識構造を用いて、ツォンカバは言説としても存在しない自相が顕現するという事実から、知覚の量性を否定し、チャンドラキールティの「世俗諦はすべて邪見の境である」(MABh102, 18ff.) という世俗解釈を論証し、「言説においても ran gi mtshan nid kyis grub pa を承認しない」という帰謬派独自の学説との一貫性を明らかにしたのである。そして言説有を分別と言葉による「仮設有」とすることによって、「対象」への認識による関わりを捨て、世俗の存在を概念的存在と規定するところまで、チャンドラキールティに忠実である⁶⁰⁾。

さらに筆者は LN, GR に明確に説かれたこのツォンカバの言説有解釈は LR において基本的には既に確定していたと考えている。それは LR に、

- 1) 言説において自相として設立しているものを自立論証派は承認し、
帰謬派は承認しない
- 2) その自相が顕現する感官知は自相に対して量ではない
- 3) 「依存して仮設されたものを認めるが故すべての言説は断ぜられない」というチャンドラキールティの見解に従って⁶¹⁾、仮設有を言説有とする

という LN, GR と共通の3つの考えが確認できるからである。筆者の解釈は、この問題を既に論じられた松本史朗氏の解釈と異なる点があるので、以下に少し詳しく述べておきたい (Y, Z 等の記号は松本氏によるものである)。

1), 2) それ自体については松本氏も明らかにしているので問題はない。ただ氏は2)に関連して、ツォンカバが LR で「感官知は自相に対して量ではないが、色等の言説有を設定する量である」と説くことに着目し、次のように結論付けられた。

GR (Y) 自立派にとっての言説有 - 慧 (blo) の力によって設定されたもの (自相)

(Z) 帰謬派にとって言説有 - 分別または名の言説の力によって

設定されたもの

LR (B) 帰謬派にとっての言説有 - 言説的な知の力によって設定されたもの

つまり松本氏は、学説 (Y) と (B) の表現が一致することによって、GR での自立論証派の言説有の規定は、LR では帰謬派の言説有の規定であり、LR には (Z) の規定はまったく見られない、と解釈されたのである (松本 [ツ考])。しかしながら筆者は既に見てきたように (Z) の規定、つまり学説 3) は帰謬派にとって 1), 2) と切り離せない学説であると考えており⁶²⁾、それは共に LR で説かれていると理解する。つまり (B) の「言説的な知によって設定されたもの」の意味である「5つの感官知と意識によって成立している対象」(LR379b4, 松本 [ツ考] 5) は世間において承認されている限りにおいて帰謬派も承認するが、考察されずに承認されたその存在とは知覚に顕現した自相ではありえないので、結局は (B) 「言説的な知の力によって設定されたもの」とは (Z) の意味である「分別による仮説有」と理解するべきではないかと考える。

(Y) と (B) は表現は一致するが、意味は全く異なっている。(Y) は即ち「自相」であり、(B) はそうではない「色等」である。重要なことは自相を承認しない帰謬派は決して知覚における対象の「顕現」を根拠として言説有を設定できないということである。「5つの感官知と意識」は無分別知と分別知であるが、帰謬派によればどちらも対象の顕現をもった直接知覚である。これらの知覚によって成立している対象 - 即ち「色等」とは何であろうか。顕現しているものは「自相」なのである。その色の形象を単なる色と自相とに分けることはできないだろう。しかし自相は正理知のみの対象であるから、何等考察を加えない通常の言説的な判断知は「自相」の顕現を知覚して「壺だ」とか「人だ」とか分別する。感官知は対象に対して量として機能し、意識はその判断を誤ることはない。帰謬派であれ自立論証派であれ人は皆この知覚に基づいて行動しているのであるから、このような「言説的な知」によって設定された対象は世間にとっての有である。しかし帰謬派が「感官の無分別な知覚に顕現している通りに対象は存在する」と「顕現」を根拠として言説有を設定できるだろうか。そこに顕現するものが「自相」である限り、帰謬派が感官知の対象を言説有と設定するならば、帰謬派にとっても「自相」が言説有になってしまう

のではないだろうか。従って LR における言説有の規定は、

(B1) 言説有 (世間にとっての有) - 5つの感官知と意識によって設定されたもの

(自相を考察しないので顕現の通りに有とされる)

(B2=Z) 帰謬派にとっての言説有 - 分別知によって設定されたもの
(知覚対象に対して起こった言葉の対象, 仮設有)

という二通りの意味で説かれているが、お互いに矛盾しないと思われる。そして (B1) は LR のみならず彼の後の著作において世俗諦の設定根拠として説かれており、(Z) は LR に見出せることによって、筆者は LR から GR における彼の思想の一貫性を承認する。GR で世俗諦の設定根拠とされる「言説的な量」はまさに「自相」を考察しない色等に対する量であり、凡夫から仏にいたるまでの通常の認識である。しかしそこに自相が顕現するが故に虚偽の対象を量る邪見であるとされる。これによって設定された生滅は考察されずに世間で認められている通りに承認されるべきなのである⁶³⁾。だがこの (B1) の世間で認められた通りのもの - 「言説有」とは何であろうか。感官知に顕現した「自相」に対して「壺」とか「青」とか設定されたものは帰謬派から見れば実は言説としても自相として成立しているものではない。そこに「自相」が無ければ、結局は松本氏も指摘する通り⁶⁴⁾、意識という分別知によって名称を設定されたものが「言説有」である、と言う以外にない、というのがツォンカパの結論であった。(B1) の世間にとって有であり自性として有でないものとは即ち (Z) の仮設有なのである。それではこの (Z) の解釈が LR に見出だせるかどうか検討しよう。筆者は LR で述べられる言説有を規定する「言説的な知」という表現は知覚に基づいて仮設をなす分別知と理解すべきなのではないかと思う。

まず松本氏も言及される言説有を設定する3つの条件、①言説的な知に認められるもの (tha sñad pa'i śes pa la grags pa)、②その対象に他の言説的な量によって排斥がないもの、③自性の有無を考察する正理によって排斥がないもの (LR376b5f., 長尾 174) に氏は (Z) の意味ではない (B) の規定しか見出だされない⁶⁵⁾。しかし、このうち①の「言説的な

知」とは「いかなる法についても（それが）顕現している通りに随順して起こるのみ (rjes su 'jug pa tsam) [の知] であって、その顕現対象が知 (blo) においてそのように顕現しているにすぎないのか、或いは対象の真相 (yin tshul) としてそのように成立しているのか、と考察しない、[真相を] 吟味しない (ma brtags pa) 知である」(LR377a1f, 長尾 174) と述べられるので、この「知」は感官知に随順して起こる「分別知」である。たとえば蛇を見て「蛇」と設定する場合、顕現対象である「自相」が「そのように顕現しているだけなのか」、或いはそれ自身の真相としてその通りに「自相として成立しているもの」なのか、考察しない知によって「蛇がいる」と設定するのである。もしここで「蛇」という言説の仮設対象である顕現しているものを考察して、「それは顕現している通りに自相として成立している」設定すれば、自立論証派の設定方法となろう。従って、ここに既に帰謬派の (Z) の言説有の設定方法が説かれていると言えるのではないだろうか。また「内的な知によって仮設されたもの (nañ gi blos btags pa) ではない諸法に自体として成立している自性 (rañ gi ño bos grub pa'i rañ bzin) は少しもない」(LR388a6f, 長尾 197) という表現も、「仮設有」と「自体/自相として成立している自性」を反対概念として述べていると思われる。さらに松本氏が長い引用をされる箇所に見られる表現を氏に従って整理するならば⁶⁶⁾、帰謬派の言説有と言説無とは

(B) 知 (blo) の力によって設定されたもの (LR397a4, 長尾 214)

有境である言説的な知 (yul can tha sñad pa'i šes pa) の力によって設定されたもの (LR397b1, 長尾 215)

(A) それぞれ (法) の側から真相 (gnas tshul) 或いは実相 (sdod tshul) が有るもの (LR397a4f, 長尾 214)

それらの境のそれぞれの真相 (gnas lugs) 或いは実相 (sdud lugs) である独特な性質であるもの (LR397b2, 長尾 215)

となる。この氏が (A) とされる表現は確かに GR における自立論証派の否定対象の設定と同じである。しかし帰謬派の立場ではこの「真相」は「自相」を含むものである。LR は続けて次のように言う。

たとえば縄に対して蛇だと仮設されたこのもの (btags pa de) は、蛇だと把握する知の側から(a)仮設された通りのものを設定して、後にそ

の〔仮設された〕蛇がそれ自身の本性 (rañ gi ño bo) の側からどのようなものであるかを(b)考察したときには (dpyad pa na), 境の上に蛇であること (sbrul ñid) は成立しないので, その差別 (khyad par) [即ち黒いか毒がある等の性質] は考えない。それと同様に諸法もまた, 言説的な知 (tha sñad pa'i blo) の対象が顕現している通りの顕現しているあり方 (snañ tshul) について(a)考えられたもの (dpyad pa) を設定し, 後にそれらの法自体の真相はどのようなものであるかと境の上に(b)考察したときには何も成立しないのである。(LR397b2ff., 長尾 215)

(a)「考えられたもの (dpyad pa)」は(b)の dpyad pa とは異なり, 仮設を意味する。即ち分別によって知覚の対象に「蛇」と仮設することであり, 言説的な知はその仮設の基体である対象自身の真相については考察しない。(b)は正理知によって考察する場合であり, 対象は自相として成立していないことが明らかにされるのである。故にこれはその直後に引用される CŚT の説「繩に対して仮設された (btags pa'i) の蛇の如く, 分別されたものは自体として成立しない」(趣意) と一致する。つまり GR で帰謬派の言説有を示す箇所ですら引用されたのと同じく (Z) の説の典拠として引かれているのである⁶⁷⁾。従ってここでの (B) も (Z) と同義と理解できよう。

松本氏の指摘する通り「内的な知 (blo) の力」等の用語は, GR において自立論証派の (Y) 説について用いられるもので, 確かに混同されやすい表現である。LR ではそれは常に感官による対象認識に従って起こる分別によって設定されると説かれるので「知」という表現が使われている。一方 LN, GR に至って認識はそこから捨象され, 「名の言説の力」, 「分別」という明確な表現を帰謬派の言説有の規定に与え, 認識による自立論証派のそれとの区別をはっきりさせていったと思われる⁶⁸⁾。しかし LR で既にその学説は確定しており, 言説有を設定する「知」は対象認識に従って起こるが, それは決して顕現通りに自相を設定するものではないのである。1)「言説において自相として成立しているもの」を認めない限り, そして2) 感官知に自相が顕現する限りそれが色等に対して量であっても, 感官による直接知覚は帰謬派にとって言説有を設定する根拠とは決してなれない。それは自相を認める自立論証派がまさに知覚における「顕現」

によって言説有を設定することと対立するのである。

3)「依存して仮設されたものを認めるが故に、すべての言説は断ぜられない」というチャンドラキールティの見解に従って仮設有を言説有とする考えは、チャンドラキールティに倣って、結局「もの」は相互依存して成立するという帰結にツォンカバがしばしば言及することによっても確認できる。このMABhの文章を引用する場合の他に、例えば「感官知が自相に対しては量ではないが、世間においては色等に対して量である」と論じる箇所でも、この量と量の対象自体が実は相互に依存しているにすぎないというPPadの説を持ち出して、それが量であることは世間で承認される通りに認められるべきであると述べている(LR370a6-b3, 長尾163)。つまり色等を設定する「量」もまた世間においてのみ「量」であり、帰謬派にとっては相互縁起して生じた概念の対象にすぎないのである。又仮設有については車の比喻を用いた人無我の証明によって明瞭にされる。「車」はその部分に依存してそれに対して与えられた名称であり、仮設有である。これは正理知によって考察されれば、その部分と同一でもなく異なったものでもないので言説においても自性として成立しないが、考察されなければ「言説的な知」によって成立する。次のように言われる。

車の承認は、自性の有無を考察する正理によって成立するのではなく、その正理の考察を捨てて、世間的なもの、即ち（他の量による）排斥がない普通の言説的な知のみ (tha sñad pa'i śes pa rañ dga' ba gnod med tsam) によって成立しているのである。従ってその設定の仕方 (jog tshul) は、自らの部分に依存して仮設された仮設有 (btags yod) として成立するのである。(LR438a6f.)

ここでは言説的な量によって成立する「言説有」である「車」が同時に「仮設有」であることが語られている。世間の人はいそれを「実有」だと思っているが、帰謬派の立場から見れば「仮設有」である。これこそが帰謬派においては縁起して生じるものであり、「自相／自性として成立しているもの」の反対なのである。そして「車」は他の様々な名前では呼ばれるが、「それらの名もまた考察されること無く世間で認められている」ということによって承認されるべきである」(LR439a2, MABh277, 18f, 長尾

300)。つまり言葉の対象はそれぞれそのまま有ると認められる。そして知覚の対象であった車の「部分」も概念の対象に置き換えられて、「部分に依存して部分をもつものを仮設し、また部分をもつものに依存して部分を仮設し、火に依存して燃えている薪を、燃えている薪に依存して火を仮設する」(LR454b1f, 長尾 333)と言われ、作者と行為の関係を述べた MMK VIII-12, 13 を引いて「すべては本性として (*ño ho ñid kyis*) 成立せず、互いに依存して成立しているにすぎないと知るべきである」(LR454b3, 長尾 334)と相互縁起を説くのである。これによって帰謬派は「諸法に対して自性を増益する常見」と「無自性なものに縁起を認めない断見」を捨てて (LR440a5, 長尾 302), 自性の有を否定しても、言説としての所作、能作の有を排斥しない」(LR440b1, 長尾 303)と言う。

ツォンカバは人の通常の認識方法を承認し、しかもそこに自性/自相を認めず、世俗の確立、縁起生するものの確立を中観思想の肝要としたが、チャンドラキールティに忠実にそれを仮設された概念の対象とし、縁起を概念の間の相互縁起として容認したことによって、縁起する無自性な存在とは何か、という中観派にとっての根本的な問いに新たな探求をなすことなく、終わってしまったのではないか、と思うのである。

1991年5月

(成田山仏教研究所研究助手)

註

- 1) この具格は様相を示すものと解し「として」と和訳する。
- 2) Cf. LR425a5f. 「師バーヴァヴィヴェカなど、諸法に自性として成立している自相 (*rañ gi ño bos grub pa'i rañ gi mtshan ñid*) を言説として承認なさる中観派たちが、自立論証の証因を自説においてご承認になる理由も、言説として自性として成立している自相が存在する (とお考えになる) ことから……」
- 3) Cf. *kāyaṃ svasāmānyalakṣaṇābhyāṃ parīkṣate. vedanāṃ cittāṃ dharmāś ca. svabhāva evaisāṃ svalakṣaṇam. sāmānyalakṣaṇam tu anityatā saṃskṛtānāṃ duḥkhatā sāstravāṇāṃ śūnyatā 'nātmate sarvadharmānām, kāyasya punaḥ kaḥ svabhāvaḥ, bhūtabhautikatvam,...* (AKBh341, 11ff. ad AK VI-14)

桜部博士は「自相を保持するから法である (*svalakṣaṇadhāraṇād dharmah*)」という有部アビダルマの定義は、法がそのように他から区別せられるそれ自身の在り方をもって *svabhāvatas* に、*dravyatas* に、存在するとい

うこと、仮として (prajñaptitas = conceptionally) ではなく実として (dravyatas) 存在するということ、を示しているのである」と解説される(桜部 78)。svalakṣaṇa に「仮」に対する「実」の意味が見られることは、チャンドラキールティがまさに svalakṣaṇa の否定によって「仮設有」を立てた根拠を窺わせる。また瑜伽行派の『瑜伽論』における実有と仮有の概念を論じた向井氏の論文(向井)によれば、そこでは「実有」(dravyasat)と「勝義有」が「自相としての存在」であり、「仮有」(prajñaptisat)は「仮相(samketalakṣaṇa)としての存在」であり、五根と意の現量(pratyakṣa)が自相を対象とすることが説かれている、という。

- 4) PSV ad PS I-2 (Hattori24, 桂 106ff.)
- 5) PV III (Pratyakṣa)-1-5 (戸崎 58-61)
- 6) これは「ツォンカバ独自の中観思想」として松本史朗氏によって論じられている(松本 [ツ中] [ツ考] [ツ・ゲ])。しかしながら筆者は氏のようにこれをツォンカバが「生みだした」とすることは反対である。注62参照。
- 7) チャンドラキールティの PS 批判は PPad I (55, 11-75, 13), CŚT ad CŚ XI-18, YŚV ad YŚ-8 などに見られる。ただしチャンドラキールティは svalakṣaṇa を「ものの本質」という AKBh における意味で用いている。例えば MMK XV-2 (svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punar katham / akṛtrimah svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca //) の註釈において、「火における熱さ」のようにそのものの「本質」という意味での svabhāva も「作られたもの」であるから、中観派が定義する「作られたものではない」「他に依存しないもの」しての svabhāva ではないことを論じるが*, そこで「火の熱さとは自相である」(agner auṣṇyam svalakṣaṇam, PPad261, 4) と述べている。これは共相(sāmānyalakṣaṇa)の説明(sādhāraṇam tv anityatvādikam sāmānyalakṣaṇam iti cōktam, PPad261, 6f.)と合わせて、AKBh の上記の説(注3参照)を受けたものである。svalakṣaṇa を言葉の対象から区別される知覚の対象のみに限定するディグナーガの考えそのものを批判する際にも svalakṣaṇa の例として「地の堅さ」を挙げている(PPad66, 2)。

* svabhāva が MMK において、「本質」という意味と「実在」という意味をもつことについては松本 [空] 242f. 参照。

- 8) 本稿を準備中に山口瑞鳳博士による二論文が公になった([中観], [縁起生])。[中観]においては知覚の対象と概念の対象を区別せず、観念の相互依存関係を縁起であると説いたチャンドラキールティの思想がナーガールジュナ、シャーンタラクシタの思想と対比され、批判的に吟味されている。筆者は近年シャムヤンシェーバの『明句論解説』(Tshig ston)の解説を通してチャンドラキールティ及びゲルク派の認識論を検討する機会を得たが、チャンドラキールティが知覚の対象と概念の対象を区別していないことは明瞭である。彼は直接知覚を無分別知に限定せず、概念知もそこに含めている(この問題については後述しよう)。本稿における結論も、ツォンカバがこのチャンドラキールティの縁起理解と認識論を基本的に継承したことを確認するも

のである。それは山口博士によって指摘されたところの相互縁起を受け入れたということである。また「縁起生」はシャントラクシタによるパーヴァヴィヴェーカ、ダルマキールティの刹那滅論批判を通して「縁起生」の意味を考察するものであるが、これに先立って山口博士からは MAI の内容に関連して私信の形で多くのご教示をいただいた。raṇ gi mtshan ṇid kyis grub pa はかねてから取り上げてみたい主題であったが、本稿を支える筆者自身の問題意識は山口博士の近年の「縁起生」に関する問題提起によって鮮明となることを得た。改めて感謝の意を表したい。

- 9) LN の中観二派の思想解釈はそのまま後の著作である GR でも用いられ、また RG, LRchuṇ にも認められる。LN 以前の著作である LR では raṇ gi mtshan ṇid kyis grub pa の意味について詳しい解説は与えられていない。しかしこの語に基づいたツォンカバのチャンドラキールティ理解は、LR の段階で基本的にはすでに構築されており、後の著作と大きな差異はないと筆者は考えている。この問題については後述する。それぞれの著作年代は、LR 1402年、LN, RG 1407年、LRchuṇ 1415年、GR 1418年頃である（蔵漢大辞典、長尾 59ff. 参照）。なお LN には Thurman の英訳があり、本稿で扱った箇所は Chapter IV, V (pp. 265-344) に含まれている。本文中いちいち該当箇所は示さない。また Lopez 68-81 には同じく中観二派の思想的相違がゲルク派の解釈に基づいて論じられている。
- 10) ただしチャンドラキールティは自相のみが直接知覚に顕現するとは認めていない。本稿 4 参照。
- 11) ゼイフォルト・ルエッグ博士もそのように解説する (Seyfort Ruegg72, 35-39)。
- 12) 1) samantād varaṇam/ajñānam, 2) parasparasamḥavanam/parasparasamāśrayah, 3) saṃketah/lokavyavahārah (PPad492, 10ff.)
- 13) PPad492, 12, MAT D158a2 参照。
- 14) tha sñad pa'i tshad ma という語について拙稿（吉水）以来、「言説に関する量」という訳語を用いてきたが、本稿から「言説的な量」、「言説的量」などの語によって訳すこととする。「言説に関する量」では「言説を対象とする量」という意味のみで、量自身も言説に属するものであることが捨象されてしまうと思われるので訂正したい。「知るもの」も「知られるもの」も言説であるからである。吉水145, 注10参照。
- 15) tad evaṃ pramāṇacatuṣṭayāl lokasyārthādhigamo vyavasthāpyate. tāni ca parasparāpekṣayā sidhyanti. satsu pramāṇeṣu prameyārthāḥ, satsu prameyeṣv. artheṣu pramāṇāni. no tu khalu svabhāviki pramāṇaprameyayoh siddhir ... (PPad75, 9ff.)
- 16) ツォンカバは LR においても、簡潔ながら PPra を引いて同様の解釈を示している。LR にも言及がある場合には、対応箇所を付記する。
- 17) PPra 25章については PPraT と合わせた安井広済博士による和訳と研究（『中観思想の研究』所収）を参照されたい。また梶山雄一博士による前段の

和訳「知恵のとしび第二十五章」(梶山[般訳])も発表されている。MH 5章は山口益『仏教に於ける無と有の対論』にチベット訳テキストと和訳が収められている。サンスクリット写本については筆者未見である。

- 18) SNSü VII (Lamotte67, 13-17), 高崎 15ff., 勝呂 92f. 参照。瑜伽行派の SNSü の三性・三無自性理解は LN 前半 (3a3-42a4) の主題である。そこで既に rañ gi mtshan ñid kyis grub pa は瑜伽行派と中観派の思想を分ける重要な概念とされるのだが、これについては別稿を期したい。
- 19) 意言(分別)は識蘊, 語言(言説を仮説するもの)は行蘊に属しているとされる (PPraT D274a5, P325b3)。また名称は色蘊と行蘊に属し, 諸分別は識蘊と行蘊に属するとも言われる (PPra D242b5, P304a6f)。
- 20) LR では, それぞれ知 (blo), 言葉 (sgra) と呼んでいる (LR371b3)。
- 21) SNSü VII (Lamotte67, 18-68, 4): don dam yan dag 'phags de la chos rnam kyis mtshan ñid ño bo ñid med pa ñid gañ zes na / kun brtags pa'i mtshan ñid gañ yin pa'o / de ci'i phyir ze na / 'di ltar de ni min dañ brdar rnam par bzag pa'i mtshan ñid yin gyi / ran gi mtshan ñid kyis rnam par gnas pa ni ma yin pas de'i phyir de ni mtshan ñid ño bo ñid med pa ñid ces bya'o // Cf. LN5a3ff.
- 22) gñis kyis PPrā : gñis kyis LN
- 23) gañ yañ ruñ bas LN, PPrā : byis pa gañ yañ ruñ bas PPrāT
- 24) sbrul gyi blo LN : sbrul ba PPrā
- 25) de med pa ma yin pa'i phyir ro LN, PPrā P : sbrul med do ze na ni PPrā D
- 26) grags pa'i PPrā : grags pas LN
- 27) mñon sum gyi blo P
- 28) PPad におけるサンスクリット偈は
 nirvṛtam abhidhātavyam nirvṛte cittagocare /
 anutpanniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā // (PPad364, 2f.)
 である。下線箇所はチベット訳 sems kyis spyod yul bzlog/ldog pas so に従っている。ドゥ・ヨングは下線箇所を写本に従い, nirvṛtas cittagocarāḥ と改めている (De Jong242)。アヴァローキタヴラタの註釈中では brjod par bya ba ldog pas te // sems kyis spyod yul ldog pas so // (PPraT D276a2, 4) と第一句も具格で終わっているが, これは誤りかと思われる。しかし第二句を第一句の理由と解釈することは, すでに見てきたように, 言葉の対象は必ず知の対象であるというバ. の考え方に適合しうる。
- 29) MABh199, 17-20 ad MA VI.97bc 参照。ツォンカバはそこで未了義と言われる「経」とは『解深密経』であると述べている (LR372b3)。
- 30) バーヴァヴィヴェカがディグナーガの提唱した二種の正しい認識 (pramāṇa) - 自相を対象とする無分別な直接知覚と共相 (sāmānyalakṣaṇa) を対象とする分別知である推論 - をその通りに認めていたことは知られている*。しかし前に見たように分別の対象である「普遍/共相」をその名称を与える根拠たる存在物とは見なさないアボーハ説は退けて, それをも知覚対

象と理解しているのである。

*江島46, 62参照。

- 31) 山口〔縁起生〕のバ. の思想の考察によっても、バ. が知覚されることに基づいて外界の事物が存在することを承認したことが結論として導かれている。山口博士は「パーヴァヴィヴェーカの考え方は、知覚の表象を証として認識されるものを、唯識派が外界の存在としなかったことに反対して、唱えられている。従って、かれの言う「正しい世俗」には、外界推定の懐疑はない。」〔縁起生〕19)とまとめられる。またこのようなバ. の思想が、その原子論と外界推理論に関して経量部の思想にほぼ合致することは確かめられている。例えば梶山〔中観〕38—50参照。
- 32) シャーンタラクシタ、カマラシーラ師弟が必ずしも同一の思想をもっていたとは断定できない。例えばイエシェデは両者の立場を相違するものとしている(松本〔T〕112および注(65)参照)。しかしツォンカバは両者の考えが一致するものと見なし(LN55a2), 区別はしていない。
- 33) LN55a—57a2 参照。そこでイエシェデ(Ye šes sde, 9c.) の *lTa ba'i khyad par* に従って MA/91偈をシャーンタラクシタの説であると認めている。
- 34) 梶山〔中観〕36f. 参照。またこの91偈の自註を別としても、MA/IV には経量部の外界推理論に対する批判が見られる(MA/IV D69a2f., P66a6f.)。この記述に注目された山口博士は、知覚の原因と知覚の形象が相似したものであることをこれによってシャーンタラクシタが退けたと解釈される(山口〔縁起生〕38f.)。ここでは離一多性であるものは必ず無自性であるという離一多性による無自性論証式の遍充関係と影像の比喩の有効性が確認されていると筆者は理解しているが、経量部の有形象知識論においても知覚の形象と知覚の原因とが相似することは成立しないと論じられていることは、山口博士が指摘された通りと考える。
- 35) Cf. GR83b4f.: 幻術の比喩について、その知覚対象となっているものは「瑜伽行中観派に従えば自己認識の直接知覚、外境を認める自立論証派に従えば方向や空間の通りに基体を認識する感官の直接知覚によって成立する」と説明される。
- 36) 一郷正道博士、梶山博士はシャーンタラクシタが「瑜伽行中観派」であることを91偈とその註釈に基づいて承認し、91偈と64偈の内容に矛盾を見る松本氏は、91偈を「瑜伽行派」の立場を説いたものと解釈し「瑜伽行中観派」たることを退けている。山口博士の MA/理解においても「瑜伽行中観派」説は否定されている。一郷〔瑜中〕〔中荘〕〔ダ・シャ〕、梶山〔仏教〕〔中観〕、松本〔J〕〔R〕〔瑜中〕〔書評〕、山口〔縁起生〕の各論文参照。
- 37) シャーンタラクシタ、カマラシーラにおいては、知覚の対象である自相と言葉の対象である共相は明確に区別され、後者を縁起する世俗の事物に当てはめることはない。MA/IV で64偈を註釈し「世俗を言語表現(sgra'i tha snad)のみを性質とするもの」と考える(唯識)説を批判して、「言語表現は共相のみを行境とするものであるから、縁起する事物の相を対象とするも

のではないのである。この共相は遍計された性質のものであるから存在するものではない。[もし世俗が言語表現のみを性質とするならば] それ(遍計)を自性とするものと承認されるので、諸事物のよく認められている (sin tu tgrags pa) 所作、能作に対する損滅となる。共相は効果的作用の能力をもたないからである。] (MA P D115a3f., P121a2) と述べている。言葉のみの対象は効果的作用の能力は無いので、知覚の原因にはならないのである。山口[縁起生] 4ff. 参照。

- 38) Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*, *Pramāṇaviniścaya*, *Nyāyabindu*, *Hetubindu*, *Saṃtānāntarasiddhi*, *Saṃbandhaparīkṣā*, *Vādanyāya*.
- 39) 「因果関係は世間では直接知覚と非認識によって証明される」というゲルマキールティの説を指す。例えば NBT II 107, 5f. (kāryakāraṇabhāvo loke pratyakṣānupālamphanibandhanāḥ pratīta itī), Kajiyama 113, n.305 参照。しかしカマラシーラは MĀ において最終的にこの説を批判する。森山[カ・ダ] 29-34四参照。
- 40) MĀ の概要について江島 228f, 森山[中光・ロ] 参照。
- 41) bdag ñid kho nas LN: bdag ñid kho na MĀ DP
- 42) 瑜伽行派の三性説の発展については例えば勝呂 92f. 参照。
- 43) この文章はわかりにくい、GR には「種から芽が生じることも知の力によって設定されるが、芽がそれ自体の側から生じることも矛盾しないことは、化作の基体の側からも馬象として顕現することと同じである」(GR84a6) とあり、同義である。松本[ツ中] 188f. には、チャンキヤ、ケードゥブジェの解説によってツォンカバのこの記述が説明されている。また Lopez 146-150 に同じくこの比喩の解説がある。
- 44) 幻術の比喩自体はインドの多くの仏教文献に用いられている。それは『莊嚴經論』、『三性論』等の瑜伽行派の文献においては三性説を示す比喩であり、幻の馬や象は二取である遍計、それが実在しないにも拘らず顕現する作用があることが虚妄分別である依他、真実の木石が円成実といわれる(長尾[三性] 223, 227f., 工藤 223 参照)。この三性説理解を批判する自立論証派の立場では馬などの顕現は依他になり、それを実在すると思う執着が遍計であるが、中観派においてはそもそも木石を勝義の比喩とするのは不適切である。中観派においては、幻のみが無自性の比喩となる。しかしツォンカバはここで全く独自の比喩の用い方をしている。即ち木石が幻の馬象として顕現することが実際には無いことを「他生が勝義として無いこと」、それにもかかわらずその木石が馬象として知覚されるが故に「馬象が木石から生じた」と「言説における他生」を設定する例として用いようとしたと筆者は理解している。
- 45) GR には『楞伽經』429偈に基づいてカマラシーラの世俗解釈を示す箇所全体が引用されている (GR81b4-82a2), それはツォンカバの解説と共に松本[ツ考] 2f. に和訳されている。
- 46) GR では「これらの衆生の思念とは分別のみではなく、無分別の知についても言う」(GR82a5f.) と説くが、これを LN 同様二つの量を意味したと解す

ることはできよう。ただしツォンカバの主張する自立論証派の世俗の設定根拠は、あくまで自相を対象とする無分別な直接知覚でなくてはならない。それに基づいて分別知が対象を判断するのである。「思念 (bsam pa)」という語は通常分別知を表すために、わざわざこのように「無分別の知についても言う」と述べたものと思われる。松本氏は「GR で『自立派の言説有を設定する認識には、分別だけでなく無分別もある』と言われたことの意味も、LR で『感官知あるいは意識をも含めた眼識等の六識が [帰謬派の] 言説有を設定する』と説かれたことを考慮すれば、理解することができる。」(下線筆者)(松本 [ツ考] 6) と説明しておられるが、LR で説かれる帰謬派の考える六識と「自立派の言説有を設定する認識」は、前者は自相に対して量ではなく、後者は量であるという点で根本的に性格が異なるので、LR のこの記述が本当に帰謬派の言説有の設定根拠を述べるものなのか疑問であるし、これがもし帰謬派に関するものならば、これによって GR の自立論証派の認識を解釈することは適切ではないと筆者は考える。両派の言説有の設定は LR から GR まで一貫して区別されていると思われる。それ故の氏の結論である「知の力によって設定されたものという自立論証派の言説有の規定が、LR では帰謬派の言説有の規定である」という解釈に筆者は同意できない。この問題については本稿 4 で取り上げたい。

- 47) これについてのカマラシーラの註釈は注37参照。
- 48) LR にも「自相 (rañ gi mtshan nid) とは論理家たちが主張するように効果的作用の能力のみをいうのではなく、有無のいずれかにそれぞれの自性を承認すると言う場合の、前に説明した通りの自性について言うのである」(LR423b5f.) と説かれる。また Thurman 191, n.1 参照。
- 49) don gcig pa'i don tha dad la sogs pa'i とあり、北京版でも同様である (P143a8f.)。don gcig pa'am don tha dad pa'i の意味で理解した。
- 50) ツォンカバが用いる「名称の言説 (min gi tha sñad)」とは、「言説 (tha sñad, vyavhāra)」が一般的に認識の主体と対象、言語表現の主体と対象の両方を含むのに対して、その一部の言語表現のみを意味すると考えられ、カマラシーラの「世俗は言語表現 (sgra'i tha sñad) のみを性質とするのではない」(注37参照) という考え方と対立関係にあることを意識的に示した用語であると思われる。この推察は既に松本氏によって提示されている (松本 [ツ中] 209, 注20参照)。
- 51) saśariropādānasya の sa (または sva, PPad67, n.3 参照) はチベット訳に欠け、不必要と思われる。
- 52) この文のチベット訳は必ずしもサンスクリット原文と一途しない。PPad67, n.3, P25b3f., D22b7f. 参照。
- 53) 丹治訳では「1) 胴体や頭以外の別のものは、論理的に妥当しないし (śarirasirovyatiriktasyārthāntarasyāsiddhes), 2) それ [胴体等] だけが認識されるのだから (tanmātrasyopalambhāt, [この] 比喩は正に妥当する) と二つの理由句を並列しているが、内容から見てもチベット訳の通り、2)

- を 1) の理由と読むべきかと考える。
- 54) チベット訳は *dnos po rnams* であるが、この *padārtha* という語によって、考察されずに存在するものが語の対象である概念であることが読み取れるのではないだろうか。
- 55) *samvṛtir eṣeti R* (*di ni kun rdzob tu yod de P25b7, D23a3*): *samvṛtir eveti PPad67, 11* (De Jong35)
- 56) *parasparāpekṣamātratayā siddhyā R* (*phan tshun ltos pa tsam gyis grub pa 1 sgo nas P25b8 : phan tshun ltos pa tsam gyis grub pa 1 sgo nas D23a4*): *parasparāpekṣayā tayoh siddhyā PPad67, 11* (De Jong35)
- 57) チンドラキールティが現象と観念の相違を区別しなかったことについては山口 [中観] 21-29に論じられている。この PPad での議論は知覚された対象に依存して名称を仮説するという「仮説 (*prajñapi*)」という縁起のタイプから、仮説されたそれぞれの名称である概念どうしが相互に依存して成り立つという相互縁起のタイプに縁起の意味が移行してしまっていると思われる。
- 58) 帰謬派では感官の知覚、意識の直接知覚、瑜伽行者の直接知覚の3種の直接知覚を認めるが、それらは「ある知にあるものの形象が顕現している [場合、その] 顕現すべてがその知にとって直接に知覚されている境 (*yul mñon sum*) であるならば、その顕現はその知に対して直接に知覚されており (*mñon gyur*)、その (知) はその (境) に対して欺きがない知 (*mi shu ba i šes pa*) であるならば、世間では欺きのない知について量として認められているので、量となるものである」(GR181b2) と言われ、「顕現対象に対して量であると説かれるそれらの意識も、直接に知覚されている (*mñon gyur*) それらの境に対して意識の直接知覚 (*yid kyi mñon sum*) と言われる」(GR181b5f.) とされる。
- 59) 「色等が感官知に自相として顕現する」という説を、松本氏は「ツォンカバの中観思想を支える最も基本的理解である」とされる (松本 [ツ考] 4, [ツ・ゲ] 253)。この説が果たす役割の重要性は明らかであるが、今まで論じてきたように筆者はこれも 1) と同様、ツォンカバにとっては動かすことのできない伝統によって与えられた学説であり、彼のすべての論に先立つ前提となるものであったのではないかと考えている。しかし 1) と 2) を結びつけたことは彼自身の考えによるものであろう。注62参照。
- 60) 筆者はかつての拙稿 (吉水) でチンドラキールティとツォンカバの世俗諦解釈をめぐる相違を強調したが、ここでの帰謬派の根本的な学説においては上記の「色等が感官知に自相として顕現する」という説によって 1) を論じたこと以外、チンドラキールティの学説に対する大きな修正はまず見られないように思われる。
- 61) MABh277, 14-18, LR418b1, 長尾259参照。
- 62) 1), 2) の学説の論理的関連については松本氏も指摘している (松本 [ツ・ゲ] 253)。氏が強調してこられた両学説の重要性については筆者も意義

はないが、繰り返すならば、本稿の1で述べたように、1)の学説はチャンドラキールティのMABhに「言説無自性」が説かれたことによって与えられた、帰謬派にとっては大前提とも言うべき学説であったと考えるべきである。ran gi mtshan nid kyis grub pa という語を用いて、知覚に顕現する自相を問題とし、自立論証派と帰謬派の学説の決定的な相違をその解釈に求めたことはツォンカバの独創であったかもしれないが、この学説自体を松本氏が規定されるように「ツォンカバ独自の中観思想」と呼ぶことは適切でないと思われる。従って「離辺中観説」批判（「学説A」）を根本的な動機として、「言説無自性」を説く「学説B」が生みだされたと考えられる（〔ツ・ゲ〕251）という氏の考えも承認できない。氏が「学説A」と呼ぶツォンカバの離辺中観説批判とは「真実を否定するのみの絶体否定の空性は、真の勝義の真実であり、四辺のいずれにも執着しないのが中観の見解であると主張することは、中国和尚の見解と等しい」（〔ツ中〕177）と言われるように「有でもなく無でもないという見解」への批判である。しかし「学説B」"帰謬派が言説有を無自性（無自相）であると認める"（〔ツ・ゲ〕251）は、同じくチャンドラキールティを“師”とする「離辺中観説」を唱えた人々にとっても、チャンドラキールティの重要な学説として既に信奉されていたのである。彼等とツォンカバの考えの相違は、まさにこの学説の解釈の相違であり、前者がこれによって「帰謬派は一切法は言説においても存在しないと説く」と考えたことを、ツォンカバは、無と無自性の混同であり縁起に対する損滅である、と批判したのである。松本氏も引用するLRに提示される批判対象とされる中観説（「離辺中観説」）は、まさに「言説無（自性）」を説いたMA VI-36を根拠として、「生起は言説においても無い」ことを主張しているのである（LR347b1-348a5,〔ツ・ゲ〕239f.〔9〕）。故に「離辺中観」論者、ツォンカバの両者にとって共通の前提であった学説を「後者が前者の批判を動機として生み出した」という氏の解釈は不可能である。また氏はツォンカバがこの学説を導き出した根拠に、MA VI-36の自註「自相の生起は二諦いずれにおいても存在しない」（MABh123, 1f.）とMA VI-111を挙げられるが（〔ツ・ゲ〕254f.）、これはまさに「離辺中観」論者が依拠したのと同じの学説である。ツォンカバはこのチャンドラキールティの学説に対する「離辺中観」論者の誤った解釈を批判し、「言説無自性」でありながら、縁起という世俗で認められる因果関係の成立を承認するという帰謬派の立場を確立するために、チャンドラキールティでは問題にされなかった「感官知に自相が顕現する」という認識論に立脚して、その顕現する自相を認めるか否かで自立論証派との相違を明確にし、一方その感官知は自相のみに対して量ではないのであって、色等を設定する量としては認められることによって世俗を確立しようとしたのである。

63) 吉水111-123参照

64) 「自相によって成立していない色等、無自相、無自性な色等とは一体何なのかといえば、それは単なる名称である、分別による仮説である、というのが、

LN 以降ツォンカバが明確に説き始めたことではなかったかと思われる。」
(松本 [ツ考] 6)。

65) 松本 [ツ考] 7, 注(9)。

66) 松本 [ツ考] 5。

67) 松本 [ツ中] 193参照。

68) LR では松本氏が明らかにしたように「離迦中観説」批判にかなりの重点が置かれており、そこではまだ知覚されることによってその対象の存在を否定できないという常識的な認識による存在理解の理論が機能していると思われる。しかしツォンカバの関心はそれ以後瑜伽行派と中観派、さらに自立論証派と帰謬派の思想的相違を明確にすることに移っていき、帰謬派の立場として、認識された通りに存在(自相)を設定する自立論証派との区別をはっきりさせるためにも自説の言説有の設定根拠から認識という要素を除いてしまったのではないかと推測される。LR での誤解されやすい表現に対して、実際に同時代人からの何らかの批判があったことも考えられよう。一方自立論証派の言説有の設定に関しては、松本氏が注意されるように([ツ考] 6), LN で「知に顕現するものの力によって」というように「顕現」という語を常に加えていることに、LR で用いていた単なる「言説的な知」という表現と区別しようとした意図を見ることができるのではないだろうか。

略号および文献

AK: *Abhidharmakośa* (kārikā) → AKBh

AKBh: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Ed. P. Pradhan. Patna 1975.

CŚ: [Catuṣṣataka (kārikā) by Aryadeva] D3846, P5246.

CŚṬ: [Catuṣṣatakaṭikā by Candrakīrti] D3865, P5266.

D: sDe dge edition.

GR: bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bśad dGongs pa rab gsal. bKra śis lhun po blocks. *The Collected Works of rJe Tsoñ kha pa blo bzai grags pa*. Vol.24. New Delhi 1979.

LN: Drañ ba dañ nes pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos Legs bśad sniñ po. bKra śis lhun po blocks. *The Collected Works of rJe Tsoñ kha pa blo bzai grags pa*. Vol.21. New Delhi 1979.

LR: Byang chub Lam gyi chen ba. bKras śis lhun po blocks. *The Collected works of rJe Tsoñ kha pa blo bzai grags pa*. Vols.19, 20. New Delhi 1977.

LRchun: Byang chub lam gyi rim pa. *The Collected Works of rJe Tsoñ kha pa blo bzai grags pa*. Vol.21. New Delhi 1979.

MA: *Madhyamakāvatāra* (kārikā) → MABh

MABh: [Madhyamakāvatārabhāṣya] *MADHYAMAKĀVATĀRA per Candrakīrti*. Publ. per L. de La Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica IX. St. Pétersbourg 1907-1912.

- MAI: [Madhyamakālaṃkāra (kārikā)] D3884, P5284.
- MAIP: [Madhyamakālaṃkārapañjikā by Kamalaśīla] D3886, P5286.
- MAIV: [Madhyamakālaṃkāravṛtti by Śāntarakṣita] D3885, P5285.
- MAT: [Madhyamakāvātaraṭikā by Jayānanda] D3870, P5271.
- MĀ: [Madhyamakāloka by Kamalaśīla] D3887, P5287.
- MH: [Madhyamakahr̥daya (kārikā) by Bhāvaviveka] D3855, P5255.
- MMK: *MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKAḤ*. Ed. J. W. de Jong. The Adyar Library and Research Centre, Madras 1977.
- NB: [Nyāyabindu by Dharmakīrti] →NBṬ
- NBṬ: [Nyāyabinduṭīkā] *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Ed. D. Malvania. Patna 1955.
- P: Peking edition.
- PPad: [Prasannapadā by Candrakīrti] *MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀS de Nāgarjuna avec la PRASANNAPADĀ*. Publ. per L. de La Vallée Poussin. St. Pétersbourg 1903–1913.
- PPra: [Prajñāpradīpa by Bhāvaviveka] D3853, P5253.
- PPraT: [Prajñāpradīpaṭikā by Avalokitavrata] D3859, P5259.
- PS: [Pramāṇasamuccaya] →Hattori
- PSV: [Pramāṇasamuccayavṛtti] →Hattori
- PV III: [Pramāṇavārttika (kārikā), Pratyakṣa Chapter] →戸崎
- RG: dBu ma rtsa ba'i thig le'ur byas pa šes rab ces bya ba'i rnam bśad Rigs pa'i rgya mtsho. *The Collected Works of rJe Tson kha pa blo bzai grags pa*. Vol.23. New Delhi 1975.
- SNSū: [Saṃdhinirmocanasūtra] →Lamotte
- TJ: [Madhyamakahr̥dayavṛtti-tarkajvāla] D3856, P5256.
- Tshig stoñ: Tshig gsal stoñ thun gyi tshad ma'i rnam bśad zab rgyas kun gsal tshad ma'i 'od brgya 'bar ba skal bzai sniñ gi mun sel. bKra šis 'khyil blocks. *The Collected Works of 'Jam dbyans bzad pa'i rdo rje*. Vol.11. New Delhi 1973.
- YŠ: [Yuktiṣaṣṭikā (kārikā) by Nāgarjuna] D5225, P3825.
- YŠV: [Yuktiṣaṣṭikāvṛtti by Candrakīrti] D5265, P3864.
- De Jong: W. De Jong, "TEXTCRITICAL NOTES ON THE PRASANNAPADĀ" *IJJ* 20, 1978.
- Hattori: Hattori Masaaki, *Dignāga, On Perception*. Harvard University Press 1968.
- Kajiyama: Kajiyama Yuichi, "An Introduction to Buddhist Philosophy". *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University* 10, 1966.
- Lamotte: Etienne Lamotte, *L'explication des mystères*. Louvain 1935.
- Lopez: Donald S. Lopez, *A Study of Svātantrika*. Ithaca, New York 1987.
- Matsumoto: Matsumoto Shiro, "The Madhyamika Philosophy of Tsong-kha-pa". *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, No.48, 1990. ([ツ・ゲ])

の英訳)

Seyfort Ruegg: D. Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden 1981.

Thurman: Robert A.F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. Princeton 1984.

一郷 [瑜中]: 一郷正道「瑜伽行中観派」『講座・大乘仏教』7, 春秋社1982。

一郷 [中荘]: 同「中観莊嚴論の研究」2巻, 文栄堂1985。

一郷 [ダ・シャ]: 同「ダルマキールティとシャーンタラクシタ」『雲井昭善博士古希記念論文集』1986。

江島: 江島恵教『中観思想の展開』春秋社1980。

梶山 [般訳]: 梶山雄一「知恵のとしび」第25章(前段の試訳)『密教学』16, 17 合併号, 1980。

梶山 [仏教]: 同「仏教における存在と知識」紀伊国書店1983。

梶山 [中観]: 同「中観思想の歴史と文献」『講座・大乘仏教』7, 春秋社1982。

桂: 桂紹隆「デイグナーガの認識論と論理学」『講座・大乘仏教』9, 春秋社1984。

工藤: 工藤成樹「中観と唯識」『講座・大乘仏教』8, 春秋社1982。

桜部: 桜部建『俱舍論の研究』法蔵館1969。

勝呂: 勝呂信静「唯識派の体系の成立」『講座・大乘仏教』8, 春秋社1982。

丹治: 丹治昭義「明らかなことばⅠ」関西大学出版部1988。

高崎: 高崎直道「瑜伽行派の形成」『講座・大乘仏教』8, 春秋社1982。

戸崎: 戸崎宏正「仏教認識論の研究」(上)大東出版社1979。

長尾: 長尾雅人『西藏仏教研究』岩波書店1954。

長尾 [三性]: 同「三性説とその譬喩」『中観と唯識』岩波書店1978。

松本 [J]: 松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』5, 1978。

松本 [R]: 同「Ratnākaraśānti の中観派批判」(上)(下)『東洋学術研究』19-1, 2, 1980。

松本 [T]: 同「Ita bahi khyad par における中観理解について」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』13, 1981。

松本 [ツ中]: 同「ツォンカバの中観思想について」『東洋学報』62-3, 4, 1981。

松本 [チ]: 同「チベットの中観思想一特に「離辺中観」説を中心に」『東洋学術研究』21-2, 1982。

松本 [瑜中]: 同「後期中観派の空思想『瑜伽行中観派』について」『理想』610, 1984。

松本 [ツ考]: 同「ツォンカバの中観思想に関する考察」『日本西藏学会会報』30, 1984。

松本 [書評]: 同「後期中観思想の解明にむけて——郷正道氏『中観莊嚴論の研究』を中心に」『東洋学術研究』25-2, 1986。

松本 [空]: 同「空について」『駒沢大学仏教学部論集』19, 1988。

松本 [ツ・ゲ]: 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。

向井：向井亮「『瑜伽論』に於ける実有と仮有に就いて」『印度学仏教学研究』21-2, 1973。

森山 [カ・ダ]：森山清徹「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」『仏教大学研究紀要』71, 1987。

森山 [中光・ロ]：同「『中観光明論』と『ロサル宗義書』」『仏教論叢』32, 1988。

安井：安井広済『中観思想の研究』法蔵館1961。

山口益：山口益『仏教における無と有の対論』山喜房1941。

山口 [中観]：山口瑞鳳「日本に伝わらなかった中観哲学」『思想』802, 1991。

山口 [縁起生]：同「縁起生の復権」『成田山仏教研究所紀要』14, 1991。

吉水：吉水千鶴子「ツォンカバの『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」『成田山仏教研究所紀要』13, 1990。