

## ツォンカパの中観思想について

松 本 史 朗

始めに本稿の目的と方法を述べよう。

チベット仏教ゲールク派 (dGe lugs pa) の始祖ツォンカパ Tson kha pa Blo bzah grags pa (1357-1419) は、インド仏教哲学の諸学派の中でも、ナーガールジュナ Nāgārjuna (c. 150-250) に起源をもつ中観派 (Madhyamika) の哲学を最高のものとし、その中でも特にチャンドラキールティ Candrakīrti (c. 600-650) によって代表される Prāsaṅgika (Thal hgyur ba, 帰謬派) の哲学を、自己の思想的立場とした。しかし、ナーガールジュナの中観思想とチャンドラキールティの中観思想が全同ではない様に、チャンドラキールティとツォンカパの中観思想もまた全同ではない。チャンドラキールティの中観思想がツォンカパにまで伝承される過程においては、様々の思想家による教理的発展や付加がなされたであらうし、更にツォンカパ自身が新たに創案した教理や学説というものも、当然存在したと思われるからである。従って、簡潔に言えば、ツォンカパの中観思想には、(a) チャンドラキールティの中観思想、(b) チャンドラキールティからツォンカパに至るまでの中観思想家達の創案による教理または学説、(c) ツォンカパの創案による教理または学説、という三つの要素が考えられるが、本稿では、この中の(c)

を「ツォンカバ独自の中観思想」としてとらえ、それは何か、またその起源は何か、という二点について考察したいと思う。

では、この二点を解明するためには、如何なる方法によるべきであろうか。まずツォンカバを絶対視するゲールク派の信仰的観点より見れば、ツォンカバのみがチャンドラキールティの中観思想を正しく解説したのであり、彼等二人の学説は同一であるとされるから、そこにはチャンドラキールティとツォンカバとの間に思想的差異を認め、観点は欠落しており、従って、この様なゲールク派の信仰的観点を今日我々がそのまま受け入れるならば、我々は、(a)チャンドラキールティの中観思想をも、(c)ツォンカバ独自の中観思想をも、明らかにすることはできないのである。

ツォンカバ独自の中観思想が何であるかを解明するためには、この様な信仰的観点を欠いている点で、ゲールク派以外の学派からなされた様々のツォンカバ批判<sup>(2)</sup>を利用するのが、最も有効な方法である。即ち、まず第一に、それらのツォンカバ批判において、ツォンカバの学説がどの様な学説として提示されているかを調べ、次に、その学説が、果して本当にそのままの形でツォンカバの著作の中に見出されるかどうかを確認し、最後に、その学説が、ツォンカバに先行する中観思想家達の著作の中には全く見出されないことが確認されたならば、その学説は、真にツォンカバが創案した学説、即ち、ツォンカバ独自の中観思想と云うことができるであろう。これら三つの作業は、ツォンカバ批判を含む文献に関しても、ツォンカバ自身の著作に関しても、できる限り多くの著作において、厳密に行なわれなければならないが、実際にはそれはかなり困難なことであるから、本稿では、一応この様な問題

意識をもつて、ツォンカパ批判を含む、サキヤ派 (Sa skya pa) のコラムバ・ソナムセンゲ Go ram pa bsod nams sen ge (1429-1489) の *lTa bañi san hgyed theg mchog gnad kyü zla zer* 『見解の区別、最上乘の要点の月光』 (略号 TS) [一四六八年に著述] と、同じくサキヤ派のシャークヤチョクデン Śākya mchog ldan (1428-1507) の *dBu ma rnam par nes pañi ban mdsod lun dan rigs pañi rgya mtsho* 『中観決択の宝库、聖言と正理の海』 (略号 BN) [一四七七年に著述]、及び後に挙げるツォンカパの主要な三著作を、考察の基礎に据えて、ツォンカパ独自の中観思想とは何かを解明してみたい。

なおツォンカパ独自の中観思想の起源を解明するためには、現在の所、大部分伝記的資料に依らざるを得ない。

一

本項では、ツォンカパ独自の中観思想とは何かを解明するために、次の様な手順をとろう。即ち、まず、コラムバが TS において前主張 (批判されるべき主張) としてツォンカパの学説を説明した記述 (TS, ca. 4a6-8a3) から、筆者の判断で十項目の学説を取り出し、それらの学説が、TS と BN において提示され批判される箇所 (TS の場合に限り、括弧内の前半部分が学説が提示される箇所、後半部分が批判される箇所)、ツォンカパの著作に見出される箇所、それらの学説と類似または関連する学説がチャンドラキールティの著作に見出される箇所を、それぞれ (a) (b) (c) として示し、その後、それが可能である場合に限り、それらの学説の意味を確定するための考察を加え、最後にそれらの学説の中の何がツォンカパ独自の中観思想と呼ばれ得るかを決定する。

なおここで使用するツォンカパの著作は、チャンドラキールテヤの *Madhyamakavatara* 『入中論』に対するツォンカパの註釈 *dGon's pa rab gsal* 『密意解明』(略号 GR) と *Lam rim chen mo* 『菩提道次第論広本』(略号 LR) *Λ' Legs bśad stin po* 『善説心髓』(略号 LN) とあり、チャンドラキールテヤの著作は、『入中論』の自註 *Madhyamakavataraśābhasya* 『入中論註釈』(P, No. 5263, 略号 MABh) *Λ' Bodhisattvayogacūtracatuhśatkaṭṭhika* 『菩薩瑜伽行四百論釈』(D, No. 3865, 略号 CŠT) とあり。

学説A<sup>(3)</sup>「真実 (bden pa) を否定するのみの絶対否定 (med dgag) の空性<sup>(4)</sup>は、真の勝義の真実 (don dam bden pa mtshan hid pa) であり、四辺 (mthañ bshin) の何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、中国和尙 (rGya nag hwa san) の見解と等しい。

(e) TS (ca, 5a4-b5; 15b4-17b6) BN (ka, 5b3-8a5) (d) LR (kha, 40b3-43b6) (o) MABh (ḥa, 302b5-306a5)

この学説Aの中、「絶対否定の空性は、真の勝義の真実である。」という説が、そのままの形で、ツォンカパの著作の中に見出されるかどうかは、確認できない。しかし、学説Aとほぼ一致する説は、ツォンカパの次の記述の中に説かれていると見ることができよう。

自性 (ran bshin) を排除するのみの「絶対否定の空性の」対象を、どうして否定する必要があるだろうか。その様に理解すること「自性は無いと理解すること」は、「人法の」二我において相 (mtshan na) に執着すること

の対治 (ghen po) なのであって、それには、相に執着することの匂いすらも無いからである。この様な理解さえも過失であるとして、善い分別 (bzah tog) をも悪い分別 (han tog) をも否定するならば、中国の戒師和尚の説を樹立したいと願っていることは、明白である。(LR, kha, 43b5-6)

ここで、ツォンカバは、「無自性であるという理解は、執着を減ぼす善い分別であるから、それは否定すべきではないが、もし一切の分別を否定するならば、中国の和尚、即ち、摩訶衍の説を支持することになる。」と説いている。摩訶衍とは、言う迄もなく、七九四年にサムエ Bsan yas でインドの中観派カマラシーラ Kamalasila と論争して敗れ、以後その教えを奉ずることはチベットにおいて禁じられたとされる中国の禪師のことであるが、彼の「不思議」の教えは、<sup>(6)</sup>後代のチベットでは極めて低劣な説と見做された様であるから、このツォンカバの記述がチベットのある特定の中観派に対する批判であるとすれば、それはかなり厳しい批判と言うことができる。

ところで、コラムバは、このツォンカバの記述を、自己または自派の学説に対する批判と考えた様であるから、学説Aの正確な意味を把握するために、ここでコラムバの考え方を少し説明しておこう。まずコラムバは、

真の勝義の真実は、凡夫の慧 (bo) の境を超え、聖者の等至せる無漏の智 (yes) によっても、「主客の」二としての顯現が没し、有無常断等の如何なる辺 (mthan) としても見られないものが、勝義の真実である、と説かれたからである。(TS, ca, 14a2-3)

という記述にも見られる様に、勝義の真実を「一切の辺を離れたもの」と規定する。従って、彼は自己の学説を「離辺を中であると説くもの」(mThah bral la dbu mar smra ba) と呼ぶが、コラムバは、この言わば「離辺中

観」説を、彼が創始したのではなく、チャンドラキールティの多数の著作を初めてチベット語に翻訳し、その学説をチベットに移入するのに最も貢献した人物であるニマタク (Ni ma brags (1055-?)) が創始したものとなし、カーム派 (bKah gdams pa) のロデンシユールン Blo Idan ses rab (1059-1109) 、カギマ派 (bKah bryud pa) のヤンン Mar pa (1012-1097) とツリロンツェ Mi la ras pa (1040-1123) 、サキヤ派のタクンギホンツェン Grags pa rgyal mtshan (1147-1216) 、タンガキホンツェン Kun dgah rgyal mtshan (1182-1251) 、ンンダーン Red mdah ba (1349-1412) 等の学者によっても主張されるものであるところである (TS, ca, 8a3-b1)。ニマタクを初めて、ここに名前を挙げた全ての人物が、コラムパが理解する様な意味での「離辺中観」説を説いたかどうか、現在の所、確認できないが、兎に角コラムパは、ツォンカパ以前にこの様な「離辺中観」派の伝統が存在したことを主張し、学説Aを、この「離辺中観」派に対する批判と見るのである。

さてコラムパは、勝義の真実を「離辺」と規定するのに対し、絶対否定の空性については、

真実を探求してもそれを獲得しない正理知 (rigs ses) たる比量の直接の対象である絶対否定の空性は、世俗である、と確立しなければならないからである。(TS, ca, 14a6)

という様に、それを明確に世俗であると規定している。絶対否定の空性を世俗の真実であると規定すること自体は、既にインドの中観派ジュニャーナガルバ Jhanagarbha (c. 8C.) の *Satyadvayavibhāṅgavṛtti* 『二真実弁別論註』 (D, No. 3882, 略号 SDVV) の

それ「|| 生起等の否定」も、正理によって考察するならば、世俗に他ならぬ。(SDVV, sa, 6a2)

という記述においてなされていると見る事ができるかもしれない。しかし、コラムバは特に、絶対否定の空性を、無辺または断辺の一種と考えていたことが、彼の

真実を否定してから、それ〔「真実」〕を否定する空性に対する執着は否定すべきではない、と主張することは、中観の教義の要点を誤解することである。(TS, ca, 15a1-2)

という記述によって知られるであろう。<sup>(8)</sup>ここで絶対否定の空性は、執着の対象と見做されているからである。従って、コラムバがツォンカパの学説を「断辺を中であると説くもの」(Chad mtshaj la dbu mar smra ba)と呼んだ理由も、彼にとってツォンカパの学説が、「絶対否定の空性を真の勝義の真実であると説くもの」の様に見えたか  
らに他ならないのである。

さて学説Aについて、最後にチャンドラキールティとの関係を見ておこう。筆者が(c)に示したMABhの個所においては、世俗と勝義の二真実に関するチャンドラキールティの理解が詳説されているが、そこに「絶対否定の空性が勝義の真実である。」という学説が説かれているかどうか簡単には確定できない。何故なら、そこにその学説が説かれていると見れば、ツォンカパのMABh理解を支持することになり、説かれていないと考えれば、ツォンカパの学説Aを批判する者、例えばコラムバのMABh理解を支持することになるからである。従って、この様な状況においては、この問題に対する解答は、ツォンカパやコラムバ等のチベット人学者によるMABh理解をも参照して、MABhの二真実説の正確な意味が確定されるまで、保留せざるを得ないであろう。

なお既に述べた様に、ジュニャーナガルバが絶対否定の空性を世俗の真実と規定した、と見做し得るとしても、

それはこの場合何等问题の解決にはならない。何故なら、彼は、チャンドラキールティによって代表される Prasangika とは区別される Svatantrika (Ran rgyud pa, 自立派) の代表的思想家なのであって、両派の二真実説には確かに相違する面があるからである。

学説B「中観 Svatantrika は、言説の「自相」によって成立している (ran gi mshan hid kyis grub pa) 法を承認する。」

(a) TS (ca, 4b6-5a2; 17b6-18a2) BN (kha, 42a5-53a2) (d) LR (kha, 30b7-32a2) LN (na, 138a5-140b4, 145b5-8) GR (ca, 72a1-75b4, 77b6-7)

この学説Bは、ツォンカパの

これについて、阿闍梨パーヴァヴィウエーカは、色等において、言説として、自相によって成立しているものが有る、と説明した。(LR, kha, 30b7)

という記述において、説かれていると見ることが出来る。言うまでもなくパーヴァヴィウエーカ Bhāvavivēka (c. 490-570) は Svatantrika の創始者とされる人物だからである。ただし、ツォンカパの

阿闍梨ブツダパーリタと阿闍梨チャンドラキールティは、自相によって成立しているものが有るならば、「それは」真実として成立している (bdan par grub pa) と主張するが、阿闍梨パーヴァヴィウエーカ等は、「それ」「自相によって成立しているものが有る」だけでは、勝義として成立している (don dam par grub pa)



ことにはならない」と主張なさるのである。(LR, kha, 31b8-32a2)

という記述を見れば、ツォンカブが、ツェツァム・リータ Buddhapañita (c. 470-540) やチャンドラキールティ等の Prasaṅgika にとつては、自相によって成立しているものと、真実〔または勝義〕として成立しているものは、同じであるが、Svatantrika にとつては、この二者は異なり、自相によって成立している、というだけでは、真実として成立していることにはならない」とこの様に考えていたことが、明らかになる。

では、ツォンカブにとつて、「自相によって成立しているもの」と「真実〔または勝義〕として成立しているもの」との区別はどこにあるのであろうか。この点について、TS は次の様な実に明快な説明を与えている。

真実の程度 (bden paḥi tshad) にしつて、Svatantrika 達は、慧に依存せずに対象自身の真相の側から成立しつづるもの (blo la ma lhos par yul ran gi sdod lugs kyi nos nas grub pa) が有るならば、「それは」

(イ) 真実として成立しつづるもの (bden par grub pa)'

(ロ) 勝義として成立しつづるもの (don dam par grub pa)'

(ハ) 実義として成立しつづるもの (yan dag par grub pa)

であるから、それらは否定対象 (dagag bya) ひたひた、

(ニ) 自相によって成立しつづるもの (ran gi mtshan nid kyiis grub pa)'

(ホ) 自性によって成立しつづるもの (ran bshin gyis grub pa)'

(ヘ) 自体によって成立しつづるもの (no bo nid kyiis grub pa)

は、言説として有るので、否定対象ではない、と主張なさるのである。(TS, ca, 4b6-5a2)

即ち、コラムバによれば、右の記述に見られる六つの述語の内、(イ)(ロ)(ハ)の三つ述語によって表示されるものは、Svatantrika にとっては、言説としても存在せず、否定されるべきものがあるが、(ニ)(ホ)(ク)の三つの述語によって表示されるものは、言説有であり、従って否定対象ではない、とツォンカバは主張する、というのである。実際、ツォンカバの次の記述を見れば、ツォンカバが、以上の六つの述語の意味を、コラムバが報告する様に、明確に二つに区別して理解していたことが知られる。

前述の名の言説の力のみによって確立されたもの<sup>(9)</sup> (min gi tha snad kyi dhan tsam gyis bshag pa) ではない有としての把握 (bdsin pa) は、(イ) 真実として (bden par) 「成立して居るもの」と、(ロ) 勝義として (don dam par) 「成立して居るもの」と、(ハ) 実義として (yan dag tu) 成立して居るもの、(ク) 自体ではない (ran gi no bos) 「有るもの」と、(ニ) 自相ではない (ran gi mtshan rid kyi) 「有るもの」と、(ホ) 自性ではない (ran bshin gyis) 有るもの、<sup>(10)</sup>としての俱生 (han skyes) 「＝生得的」の把握であり、…中観 Svatantrika 達は、真実等の三として成立しているもの〔＝(イ)(ロ)(ハ)〕は、所知には有り得ない、と主張なさるけれども、自体によって成立しているもの等三〔＝(ク)(ニ)(ホ)〕は、言説として有る、と主張なさるのである。(GR, ca, 77b4-7)

ところで、ここで重要なことは、これらの六つの述語が三つずつ整然と二分されているということではなく、それらの述語の意味するもの、即ち、Svatantrika にとっての言説無(言説としても無いもの、否定対象)と言説有

を、ツォンカバがどの様に規定するかという点である。先の「S」の説明によれば、ツォンカバは、Svāntarikaの言説無を、「慧に依存せずに対象自身の側から成立しているもの」と規定したことになっているが、ツォンカバ自身は、それを、

それ故、慧に顯現することまたは慧の力によって確立されたものではなく対象の真相として有るもの (blo la snan bāhan blohi dban gis bshag pa min par don gyi stod lugs su yod pa) は、(イ) 真実、(ロ) 勝義と、(ハ) 実義として有るものであり、それとして把握するものが、俱生の真実執着 (bdan ldsin 諦執) である。(GR, ca, 72b5-6)

という記述において、「慧に顯現することまたは慧の力によって確立されたものではなく対象の真相として有るもの」と規定している。では、言説有の規定は何かと言えば、それは、「慧に顯現することまたは慧の力によって確立されたもの」であると考えられる。従って要約すれば、ツォンカバは、Svāntarikaの言説無と言説有を、左記の図の様に規定したのである。



この二つの規定の意味について考察する以前に、ツォンカバの右の記述に現れる「真実執着」という重要な述語について、少し述べておこう。この語は、文字通りには、「事物を真実であると執着するもの」を意味するが、ツォンカバによれば、何をこの場合の「真実」と見做すかによって、Svāntarika と Prasāngika ではその意味内容

が相違してくる。ツォンカパが右の記述において語っているのは、Svāntarika にとつての眞実執着であるが、ここでは、(イ)(ロ)(ハ)等のもの〔(x)言説無〕が、「眞実」とみなされ、事物をそれとして執着するものが、眞実執着であるとされているのである。ではこの様な眞実執着は、Svāntarika と呼ばれるインドの中觀派の著作にも説かれていたのであろうか。ツォンカパは、Svāntarika の代表的思想家の一人とされるカマラシーラの *Madhyamakaloka* 『中觀光明論』(P, No. 5287, 略号 MA) に於ける

実義において無自性なる事物をそれとは反対の「有自性の」形象において増益する迷亂の慧 (bhīṃśu pahi blo) 〃それが「世俗」(kun rdsob) と言われる。(MA, sa, 254a2-3)

という記述において、それが説かれていると見る。即ち、ここでカマラシーラが「世俗」と呼ぶ、事物を有自性なものとして増益する迷亂知を、ツォンカパは、「眞実執着」または「眞実執着の世俗」と呼ぶのである。<sup>(11)</sup>

では以下に、既に示した様なツォンカパによる Svāntarika の言説無と言説有に関する規定の意味について、考察しよう。ところでこれらの規定の意味を説明するためには、どうしても、ツォンカパ自身がこれらの規定の意味を説明するために使用した「幻術の比喩」<sup>(12)</sup> について述べなければならぬ。この比喩については、筆者自身未だ完全な理解に達していない面もあるが、筆者の理解し得たことのみをツォンカパの記述に即して以下に報告しよう。

まずツォンカパは、この比喩それ自体を次の様に説いている。「以下(x)(y)⊗⓪という記号を用いて、筆者の理解を示す。(x)(y)は、それぞれツォンカパの理解する Svāntarika の言説無と言説有に相当し、⊗⓪は、この二者を対象とする認識に相当する。故に⊗は眞実執着に相当するものを示す。」

幻術師 (sgyu ma nkhan) が木石等を馬牛として化作する (sprul pa) ときに、幻術師と眼が損なわれた観客 (Trad mo ba) と「後からそこに来た」眼が損なわれていない人、という三人の中の第一人「幻術師」には、馬牛としての顕現のみ〔㉞〕は有るけれども、それ「馬牛」に対する執着〔㉟〕は無く、第二の人「観客」には、それとしての顕現とそれに対する執着の両方が有り、第三の人「眼が損なわれていない人」には、馬牛の顕現と執着は両方とも無いのである。(GR, ca, 73a6-8)

この記述によって、この比喩が指示する事件の大体の状況は知られるが、しかしここには、「慧の力によって確立される」という規定の意味は説明されていない。この規定の意味を明らかにするものは、むしろ次の様なツォンカパの記述であろう。

故に、化作の基体 (sprul shti) 「木石」<sup>(13)</sup> が馬牛として顕現すると確立することができるが、それは、幻術師にとつては、迷乱した慧〔㉞〕にその様に顕現することの力によって確立するのであって、そうではなく化作の基体自身の真相の力によって確立するのではないのである。観客には、馬牛としての顕現は、内の慧の力によって確立されたもの〔㉞〕として現れるのではなく、顕現があるその場所に、真の馬牛〔㉞〕が場所を占めて存在していると把握するのである。(GR, ca, 73b2-4)

ここで「確立」(bshag pa, hiog pa) と言われたことの意味は、何であろうか。それは、馬牛が本来無いことを知っており、またそれ故に馬牛に対する執着をもたない幻術師が、馬牛が迷乱した認識には顕現するという事実を知り(この事実を知り得るのは幻術師だけである)、この事実の有を理由として、馬牛の存在を仮りに措定するこ

とであろうと思われる。

以上は、比喩における「慧による確立」の意味である。では、それは実際には如何なる意味をもつのか。ツォンカパは、それを、比喩と比喩によって示される実際の意味との結合を説く個所で、次の様に説明している。

眼が損なわれた幻術の観客の様に、諸の衆生が、内外の諸法が真実として有るものとして顕現するときに、慧に顕現することの力によって確立されたもの〔(y)〕ではないそれらの諸法の真相なるもの〔(x)〕が有ると把握するものは、無始以来より起っている俱生の真実執着である。……その真実執着によって把握された真実として成立しているもの (bden grub)〔(x)〕が正理によって否定されたときに、幻術師の様に、内外の諸法に、内の慧の力によって確立されたものではない真相〔(x)〕が有ると把握せずに、「諸法を」慧の力によって確立された有のみ……〔(y) 真相〕として知ることになるのである。(GR, ca. 74a-8)

ここでツォンカパは、「慧による確立」という述語を、既に自明なものとして使用しているが、衆生が事物において執着する真相〔(x)〕は「慧によって確立されたもの」ではなく、その真相が事物に存在することが論理的に否定された時に、事物は「慧によって確立されたもの」として知られる、と述べることによって、その意味を間接的に説明している。

以上、筆者は、「Svāntarika」は、言説として、自相によって成立している法を、認める。」というツォンカパの学説Bの意味を確定するために、「慧によって確立されたもの」と「慧によって確立されないもの」という Svāntarika にとつての言説有と言説無に関するツォンカパの規定の意味について、考察してきた。ここでは、「慧

によって確立されたもの」「Svatantrika の言説有」を、ツォンカバが何故「自相によって成立しているもの」と見做すかについては、明らかにされなかったのであるが、この点、即ち、ツォンカバにとって「慧によって確立されたもの」が「自相によって成立しているもの」でもあることは、

種<sup>(16)</sup>から芽が生じることとも慧の力によって確立されるけれども、芽が自己自身の側から (ran gi nos nas) 種から生じることとも矛盾しないことは、<sup>(17)</sup>化作の基体「自身の」側からも馬牛として顕現することと同様である。

(GR, ca, 74b1-2)

というツォンカバの記述によって示されている。即ち、ここで「種から芽が生じること」と言われたのは、「慧によって確立されたもの」であり、「芽が自己自身の側から種から生じること」と言われたのは、「自相によって成立しているもの」であり、その両者は同一のもの、または矛盾しないものである、とツォンカバは説いているのである。これらの諸点は、ゲールク派のチャンキヤ・ロールペーダージィ [Can skya Rol pahi rdo rje (1717-1786)] が *Grub pahi mtshahi nam par bshag pa* 『字説の講説』(略号 GN) ににおいて、この記述を次の様に敷衍したことによって、明確に知られる。「以下、「慧によって確立されたもの」に相当または関連するものを (y) — a で、「自相によって成立しているもの」に相当または関連するものを (y) — b で示す。」

その比喩〔「幻術の比喩」の如く、この中観派〔「Svatantrika」] にとっては、諸の事物を、量 (tshad ma) に よって害されない慧の力によって確立すること〕(y) — a と、それ〔「その慧」] の力によって確立された事物自身の真相なるもの (dnos po ran gi sdod lugs sig) も有ること〕(y) — b は、矛盾しないのである。

例えば、呪力によって損なわれた慧の力によって、化作の基体が馬牛として顕現すると確立することができる  
〔(y) — a〕けれども、その慧の力によって確立された化作の基体の側からも馬牛として顕現する真相が有る  
〔(y) — b〕のと同様である。故に、芽が種から生じることが慧の力によって確立されること〔(y) — a〕と、  
芽がそれ自身の側からも種から生じること〔(y) — b〕は、矛盾しないのである。<sup>(18)</sup> (GN, kha, 9012-5)

ここでチャンキヤは、ツォンカパが Svāntarika の言説有と理解するものには、「慧によって確立されるもの」  
と「自相によって成立しているもの」という二側面があることを指摘し、その二つを明確に区別するとともに、そ  
の二つは矛盾しない、と論じている。先のツォンカパの記述においては、この二側面を明確に区別する意識が乏し  
い様に思われるが、この二つを一応明確に区別し、後にその二者の同一性（無矛盾性）を説くというこのチャンキ  
ヤの用いる論法は、既にツォンカパの高弟たるケーダップ mkhas grub (1385-1438) が、*Zab mo ston pa nid*  
*kyi de kho na nid rab tu gsal bar byed pañi bstan bcos skal bzam mig 'byed* 『甚深なる空性の実義を明示  
する論書、有能者開眼』(略号 KM) に於ける

故に、Svāntarika の宗におおつては、芽等〔言説有(y)〕は、対象自身の真相として成立しているもの (yu)  
rañ gi sdod lugs su grub pa) 〔(y) — b〕ひまあり、且つ、慧によって確立されることに依存しているも  
の [(y) — a] ひまある、とつう両者ひまあるが、(KM, ka, 71a2)

という記述において使用している。ここでこれらのチャンキヤとケーダップの二つの記述において「事物」または  
対象「自身の真相」<sup>19</sup>として成立しているもの」と言われたものが、上述の「自相によって成立しているもの」等



の三つの述語「(ニ)(ホ)(ハ)」によって表示されるものと同一であることは、明白であろう。即ち、「何等かの実体的なもの」という意味で、ここでは「自相」が「真相」と表現されているのである。従って、ツォンカパの理解によれば、「真相」には二種あることになる。即ち、「慧の力によって確立された真相」(「マ」)、「つまり「自相」と、「慧の力によって確立されたものではない真相」(「x」)とである。この二種の「真相」を、ツォンカパは次の様に区別している。

この様にして、慧に顕現することによって確立されたものではない真相「(x)」は、「言説としても」無いけれども、それ「||慧」によって確立されたものであり、しかも名として仮設されたのみのもの<sup>(9)</sup> (min du btags pa tsam)「(z)」ではない真相「(マ)」が、「言説として」有ることは、この「Svāntarika」の宗におおむねは、矛盾しないので、(GR, ca, 75b1-2)

特にツォンカパは、Svāntarika における言説有としての「真相」「(マ)」を、「虚偽の真相」(brdsun paḥi sdod lugs)とか、「言説的な真相」(tha snad paḥi gnas lugs)とか呼<sup>(10)</sup>、それを言説無としての「真相」「(x)」から区別している。

以上、ツォンカパが、「幻術の比喻」を用いて、Svāntarika における言説有、即ち、「慧によって確立されたもの」を、同時に「自相によって成立しているもの」でもあると説明したことが、明らかにした。しかしなお最も重要な点、即ち、Svāntarika の言説有に何故「自相によって成立しているもの」という第二の側面があるのかという問題は、未解決のまま残されている。この点を説明するためには、この第二の側面の比喻とされる「化作の

基体自身の側からも馬牛として顕現すること」と言われたことの正確な意味が把握されなければならない。しかし、これは現在の筆者の理解力を越えたことであり、今後の課題としたい。以上で、学説Bの意味を確定するために必要な最小限度の考察をなし終えたと思われる。

学説C「中観 Prāsāṅgika は、一切法は、言説として、分別 (rtog pa) の力によって、または名の言説 (min gi tha shad) 【≡言語表現】<sup>(8)</sup> の力によって、確立される」と主張する。

(a) TS (ca. 5b5-6a2; 18a2-b6) BN (ra, 11b1-15a5) (c) GR (ca. 75b4-77b4) (o) CŠT (ya, 133a6-7)

この学説は、「Prāsāṅgika にとっての言説有とは、分別または名の言説によって確立されたものである。」と言い換えてもよいが、ツォンカパの次の様な記述において説かれていると見ることが出来る。「以下、ツォンカパが Prāsāṅgika のよっての言説有と理解するものを、(z)と示す。」

この「Prāsāṅgika の」宗においては、一切法は分別の力によって確立されるのみのもの【(z)】であるという確立の仕方を知るならば、それとは反対に把握する真実執着も容易に知られるので、(GR, ca. 75b4-5) 一切法が、分別によって仮設されたのみのもの (rtog pas brags pa tsam) 【(z)】であり、分別の力によって確立されたもの【(z)】である、と説く【経典】は、他にも多量ののである。(GR, ca. 75b8)

勝義においては、名のみのもの【(z)】も無いが、言説としては、名の言説の力によって確立されたのみのもの

の〔z〕以外には何も無い」と説かれた様に、〔言説有は〕名として仮設されたのみのもの (min du btags pa tsam)〔z〕である、と確定しているのである。(GR, ca, 77b1-2)

故に、ツォンカパの哲学においては、世俗的なものに関して、次の図に示す様な、三つの存在のレヴェルが考えられていることになる。

Svatantrika についての
(x) 言説無——慧によって確立されたものではない真相
(y) 言説有——慧によって確立された真相(自相)
Prasangika についての
(z) 言説有——分別または名の言説によって確立されたもの

しかし、既に引用した

〔Prasangika の宗においては〕前述の名の言説の力のみによって確立されたもの〔z〕ではない有としての把握は、真実として、勝義として、実義として成立しているもの〔x〕と、自体によって、自相によって、自性によって有るもの〔y〕としての俱生の把握〔「真実執着」であり、(GR, ca, 77b4-5)

という記述によって、Svatantrika の言説無〔x〕と言説有〔y〕は、Prasangika にとっては、共に真実執着の対象であり、従って言説無である、とこの様にツォンカパが考えていたことが、明らかになるのである。

ツォンカパは、この学説Cの典拠を、チャンドラキールティの

何<sup>(22)</sup>であれ、分別が有ることのみによって有り、分別が無ければ無いもの〔(z)〕<sup>(22)</sup>は、確かに、巻いている綱において仮設された蛇の様に、自体によって成立したものの〔(y)〕ではない、と確定されるのである。(CST, ya, 133a6-7)

という記述に求めているが、<sup>(23)</sup>右の訳文中に示した様に、ツォンカパによれば、この記述は、Prasangika にとっての言説有〔(z)〕と Svatantrika にとっての言説有〔(y)〕との明確な区別を説いたものになるのである。

学説D「真実執着は、煩惱障である。」

(a) TS (ca, 6b1-2; 20b6-22b1) BN (kha, 69a5-70a5; ca, 25b2-38a4) (d) LR (kha, 49a8-50b1)  
LN (ha, 152a7-154a2) GR (ca, 103b6-8; 105a1-107b4) (c) MABh (ha, 304b3-4) CST (ya, 221b3-5)  
この学説は、ツォンカパの

ここで、阿闍梨チャンドラキールティは、他の中観派達によって所知障であると主張される、事物を真実であると把握するもの〔真実執着〕が、無明である、と主張なさり、しかもそれは有染汚 (from moṃs can) 〔煩惱障〕の無明である、と主張なさるのである。(LR, kha, 50a5-6)

という記述において説かれていると見ることが出来る。何故なら、ツォンカパは、自己がチャンドラキールティまたは Prasangika の学説と見做すものを自己自身の学説とするのであるから、「チャンドラキールティは、真実執着は煩惱障である、と主張した。」とツォンカパが述べるとき、彼もまたその様に主張する、と理解できるからで

ある。

なおツォンカパは、この学説の典拠を、チャンドラキールティの

この様にしてます、〔十二の〕有の支分に含まれる有染汚の無明の力によって、世俗の眞実は確立されるのである。(MABh, ħa, 304b3-4)

事物の自体 (rañ gi ho bo) を増益する有染汚の無知の力によって、諸の事物に執着し輪廻に転ずる種子となした識を、一切種に滅するごとくして、輪廻が止滅する、と確立されるのである、と示すために (CŚT, ya, 221b3-4)

という記述に求めよう。<sup>(46)</sup>

学説E「所知障は、煩惱の習気と、その果たる二としての顯現という迷乱の部分 (gnis shan ħkhrul pañi cha) である。所知障を捨する最下限は、菩薩の第八地である。」

(a) TŚ (ca, 6b2-3, 7a3-4; 20b6-22b1, 26b2-28b4) BN (kha, 70a5-71a3) (c) LR (kha, 110a4-b4)  
LÑ (ħa, 154a2-b4) GR (ca, 107b7-108a6; 262b2-263a3) (o) MABh (ħa, 404b5-405a3)

この学説は、ツォンカパの次の様な記述にならうて説かれていると見ることもできる。

では、この [Prasangika] の宗によつては、所知障とは何を言うのであろうか、<sup>(48)</sup> と言え、『入中論註釈』 (ħJug ħgrel = MABh) に、「<sup>(48)</sup> 空の無明の習気は、所知を認識するこの障蔽〔所知障〕であり、貪等の

習気が有ることは、身と口のその様な活動の因でも (yab) ある。「故に」無明と貪等の習気は、一切種智者と仏のみにおいて止滅しているのであり、他のものにおいてはそうではないのである。」(MABh, ha, 405a1-3)と説かれた通りであり、……「この引用中の」『も』(yab) という言葉によって、貪等の習気が所知を認識する障碍であるとも示されているので、「無明と貪等という二種の」煩惱の習気は「全て」所知障であり、その果である二としての顕現という迷乱の部分も全て、それ「所知障」に含まれるのである。(GR, ca, 107b7-108a4)

故に、小乗の阿羅漢と第八地を得た菩薩には、二としての顕現という迷乱の習気「所知障」を新たに置くものの「煩惱」は尽きているけれども、遠い過去からそれ「煩惱」によって置かれた二としての顕現の習気にして治浄されるべきもの (sbyan rgyu) 「所知障」は「なお」多く有るので、それから長い間治浄しなければならず、それら「所知障」を治浄して、迷乱の習気が残らず止滅したときに、成仏するのである。(LR, kha, 110b2-4)

この学説は、所知障とは何かを説く学説と煩惱障と所知障という二障は如何にして捨てられるかを説く学説、という二学説と見る方が良いかもしれないが、これを一つの学説と見做すならば、ここではまず、所知障が「煩惱の習気」と規定され、それが捨てられることは、「第八地において煩惱障が完全に捨てられてから後に開始される。」と説かれていることになる。

学説は「声聞と独覚ども、法無我の証悟は有る。」

(<sup>a</sup>) TS (ca, 6b5-7a1; 24a3-26b1) BN (cha, 25a6-45a7) (<sup>a</sup>) LR (kha, 109a8-110a2) LN̄ (ha, 147a4-148a6; 151b6-152a7) GR (ca, 26b3-41b2) (<sup>o</sup>) MABh (ha, 272a8-274a1)

この学説は、'ツォンカンの

故に、'声聞と独覚も「人法の」一一無我を証悟しなければならぬのである。(LN̄, ha, 151b7)

ところが記述において説かれたところと異なる点があるが、この学説は、チャンドラキールティの

この聖言<sup>(87)</sup>によつて、'声聞と独覚ども、一切法無自性を知ることが有るのである、と明らかに確定される。

(MABh, ha, 272a8-b1)

ところが記述に基づいて思われる。

学説の「滅 (shig pa) は、事物 (chos po) である。」

(<sup>a</sup>) TS (ca, 6a2-5; 18b6-19b5) BN (kha, 71a3-b4; ca, 15a5-20b3) (<sup>a</sup>) LN̄ (ha, 156a1-4; b3-4) GR (ca, 128b2-8) (<sup>o</sup>) MABh (ha, 310a8-313b2)

この学説は、'ツォンカンの

また滅も、「これから」滅すべき事物と、それと同類の事物のいずれも、「滅の」定義の基体 (mshan gshi) として存在しないけれども、滅すべき事物に依存して生じるから、事物なのである。(GR, ca, 128b7-8)

という記述において説かれていると見ることが出来る。この学説の意味について、筆者は未だ十分な理解に達していないが、この学説が GR において説かれる位置から考えて、この学説は、「アーラヤ識等が無くても、行為は自性に関しては滅しないから、そこから果が生じることが可能である。」と説くチャンドラキールティの次の様な記述に基いて成立したものであると思われる。

ある人にとって、行為が自己の本性に関しては生じないとき、その人にとっては、それ「行為」が滅するとは存在せず、滅していないものから果が生じることが、あり得ないことではないから、諸の行為が滅しないことによつて、行為と果の結合は、全く可能になるのである。(MABh, ha, 310b4-5)

学説 H 「アーラヤ識は、言説としても、存在しない。」

(a) TS (ca, 7b2-5; 28b4-29b4) BN (kha, 73a5-b5) (a) LN̄ (ḥa, 154b3-156b4) GR (ca, 128a5-138a1) (c) MABh (ḥa, 312a6-313b2)

学説 I 「自証は、言説としても、存在しない。」

(a) TS (ca, 6b1; 28b4) BN (kha, 73b5-74a6; ca, 20b3-25b1) (a) LN̄ (ḥa, 156b4-158b1) GR (ca, 156b4-168b3) (c) MABh (ḥa, 324a1-326b3)

チャンドラキールティが MABh において、アーラヤ識と自証の有を説く唯識説を批判したことは、周知の事実であり、それについては論じないが、この学説 H I の特殊性は、アーラヤ識と自証の無に「言説としても」という



明確な限定語が付されていることであろう。

学説J「Svatantrika は、言説として、自相によって成立している法を認めるので、自立論証 (svatantranumāna) を用いなければならないが、Prasangika は、それを認めないので、自立論証を用うてはならない。」

(a) TS (ca, 7b5-8a3; 29b4-35b6) BN (kha, 39b2-40a7) (p) LR (kha, 76a7-b5) LN (ha, 160b3-8)  
この学説は、ツォンカパの

自相によって成立していると認めるならば、必ず自立「論証」をしなければならない。例えば、自派(＝仏教徒)の有自性論者とパーヴァヴィヴェカ等の如きである。「Prasangika の様に」言説としても、自相によって成立している法〔(Y)〕を認めないならば、必ず自立「論証」を承認してはならないから、これも微細な否定対象〔(Y)〕から、この「自立論証の」否定に達するのである。(LN, ha, 160b3-5)〔＝TS, ca, 7b5-6〕  
という記述において説かれていると見ることができ、この学説は、Svatantrika と Prasangika の論証法の相違を、既に学説BCにおいて見た様な彼等の存在論の相違に基づくものと規定した学説であると言いうことができる。

以上が、コラムバがTSにおいて前主張としてツォンカパの学説を説明した記述から、筆者が自分の判断で取り出した十項目の学説である。これらの内、何をツォンカパ独自の学説と見做すかについて論じる前に、ツォンカパ

が Prasāṅgika の学説を全体としてどの様な学説として把えていたかを明示する記述を、次に示そう。

(28)……  
聖者「ナーガールジュナ」のテキストの解釈の仕方において、(a)自相によって成立しているものは微塵ほど無いけれども、(b)「名によって仮設されたのみのものにおいて」一切の所作能作 (bya byed) が確立され得る、という解釈の仕方の特殊な宗「Prasāṅgika の宗」に依存して、<sup>(28)</sup>他の解釈者と共通ではない清浄な学説は多くあり、それは何かと言えば、まず主要なものを述べれば、(i)六識身とは別体のアーラヤ識と、(ii)自証を否定する特殊な仕方と、(iii)自立論証によって対論者の心相統に実義の見解を生じることを承認しないこと、という三つと、(iv)知「の有」を承認する様に外境「の有」をも承認しなければならないことと、(v)声聞独覚に諸法無自性の証悟が有ることと、(vi)法我の把握「真実執着」は煩惱であると確立することと、<sup>(29)</sup>(vii)滅は事物であることと、(viii)それ「(vii)」を理由として三時の確立の仕方が特殊であること、等である。  
(GR, ca, 125a6-b3)

ここでツォンカパは、(a)自相によって成立しているものは言説としても無い、という学説と、(b)言説有は名の言説によって確立される、という学説との二つを、Prasāṅgika の根本的学説と規定し、<sup>(30)</sup>それに依存した派生的学説として八項目の学説を挙げている。これらの学説には、コラムパの記述から筆者がツォンカパの学説として取り出した十項目の学説と一致または関連するものが多く見出されるといふ事実によって、次の二点が明らかになる。第一は、ツォンカパまたはゲールク派が Prasāṅgika の学説と理解するものは、コラムパ等のツォンカパを批判するものからは、ツォンカパの学説であると見做されたことであり、第二は、ツォンカパの——ゲールク派にと

つては Prāsāṅgika の——重要な学説が、筆者がコラムバの記述から取り出した十項目の学説によってほぼ網羅されていることである。

ではその十項目の学説の内、何をツォンカバ独自の学説と見做すべきであろうか。結論より言えば、それは、「Svāntarika は、言説として、自相によって成立している法を認める。」と説く学説Bであろう。勿論これには、「しかし Prāsāṅgika は、それをも認めない。」という意味が含まれている。この学説Bは、チャンドラキールティや、ツォンカバに先行する学者の著作には、見出されないと思われるので、筆者はこれをツォンカバ独自の学説と見做すのである。Prāsāṅgika にとつての言説有の確立を説く学説Cも、ツォンカバにとつては極めて重要なものであることは、右の GR の記述において明示されているが、「分別または名の言説によって言説有が確立される。」というのには、仏教思想に極く一般的な学説と見ることも可能であり、それをツォンカバの創案によるもの見做して良いか疑問なのである。また Svāntarika と Prāsāṅgika の論証法の相違の理由を彼等の存在論の相違に求めた学説Jも、学説Bと同じ意味で、ツォンカバに独自のものであろう。しかしその独自性も、学説Jが学説Bに基いている点にあるのであって、両派の論証法の相違を説くことのみは、恐らく両派の学派名が成立した時から行なわれたことであろう。<sup>(32)</sup>更に他の学説、即ち、学説A D E F G H I について言えば、それらが、ツォンカバの創案によるものか、それとも既にチャンドラキールティの著作に説かれているものかは、簡単には確定できない。従って、筆者は、学説Bのみを真にツォンカバ独自の学説、即ち、ツォンカバ独自の中観思想と呼ぶのである。この学説がツォンカバの中観思想全体の根本的学説でもあることは、前掲の GR の記述が明示しているであろう。

では、「Svatantrika は、言説として、自相によって成立している法を認めるが、Prasangika はそれをも認めない。」という学説Bを、ツォンカバ独自の学説と規定するならば、その学説の起源は何か、即ち、その学説はどの様にしてツォンカバの心に生じたのであろうか。

この問題を解く鍵が、次に示すコラムバによるツォンカバの学説の総評の中に与えられている。

この第二宗<sup>(7)</sup>「ツォンカバの宗」は、尊者ツォンカバが、以前に正しい師匠 (yons hdsin dam pa) に就いて教説の意味を学んでいた時には、生じなかったが、後に、ラマ・ウマバ Bla ma dBu ma pa がドカム mDo kham 地方からお招きした文殊 (hJam dbyans) 「菩薩」に「ツォンカバが」お会いしてから以後、「ツォンカバは」中観の要点についても、これほどの「||TS」に示したほどの「特殊な主張と、秘密真言金剛乘の要点についても、非常に多くの特殊な学説を、作り出したのであり、(TS, ca, 355b-36a2)

ここで yons hdsin dam pa というのは、ツォンカバの重要な師の一人であるレンダーワを指すであらう。コラムバがレンダーワを自己の宗である「離辺中観」の主張者の中に含めることによって、彼の中観思想を、ツォンカバのそれとは明確に区別していたことは、既に見た通りであるが、ここでもコラムバは、中観と密教に関するツォンカバ独自の学説は、ツォンカバがレンダーワに就いて学んでいた時<sup>(33)</sup>には、生じなかったが、後にラマ・ウマバがドカム地方から招いた文殊<sup>(34)</sup>に会ってから生じた、と述べている。従ってこのコラムバの報告が正確であるとすれ

ば、筆者が既にツォンカパ独自の中觀思想と規定した学説Bも、ラマ・ウマパ、または彼を介してツォンカパが教示を得たとされる文殊菩薩との何等かの交流によって、ツォンカパの内部に生じたものと見なければならぬであろう。

ではラマ・ウマパとは如何なる人物であり、また彼を介してツォンカパは所謂文殊菩薩とどの様に関わったのであろうか。伝記によれば、ラマ・ウマパは、正式名称をツォンドゥーセンゲ *brTson hgrus sen ge* と言ひ、サンブ *gSan phu* の学問寺で学んだり、レンダーワの教えを受けたこともあるといふ<sup>(35)</sup>。しかし伝記における彼の最大の特徴は、その文殊との密接な関係であり、彼は幼時から、文殊の五字呪の声を聞き、文殊の身体の顯現を見たと言われている<sup>(36)</sup>。ツォンカパは三十三才頃からラマ・ウマパに教えを受けた様であるが、ツォンカパが三十六才の一三九二年の秋にラマ・ウマパと二人でガワドン *dGah ba gdon* において結果していた時に起きた事柄は、彼の生涯の内面生活において最も重要な意味をもった事件であったと思われる。即ち、ツォンカパはこの時、ラマ・ウマパを通訳者として文殊に様々な重要な質問をし、その後、五字文殊の身体の顯現を始めて実際に見たと言われているのである<sup>(37)</sup>。この時のツォンカパの質問とそれに対する文殊の答えの内容は、諸伝において必ずしも一致しないが、少なくともレーチュエン・クンガギューツェン *Las chen Kun dgah rgyal mtshan* の *bKa'i gdams chos hbyun gsul bahi sgron me* 『カーダム明灯史』(略号 KCh) [一四九四年に著述]によれば、そこには次の様な問答が含まれている。

「中觀 *Prāsaṅgika* と *Svāntarika* の區別は、何ですか。」と「ツォンカパが」申し上げたところ、「文殊は」

「顕現のみ (snan tsam) に対する執着が止滅していることと止滅していないこと [という区別] を見よ。」とおっしゃった。……「ツォンカバが」「阿闍梨チャンドラキールティは、あらゆる場合に量 (権威) と考えて良いのですか。」と申し上げたところ、「文殊は」「その大菩薩 [＝チャンドラキールティ] に迷乱などどこにあらうか。」とおっしゃった。(KCh, 346b7-347a3)

ここでもしこの記述の内容を信用するならば、チャンドラキールティを絶対視するツォンカバの考え方、及び「Svatantrika は自相によって成立している法を認めるが、Prasangika それをも認めない。」というツォンカバ独自の中観思想は、この時の文殊の答えによって与えられたと見なければならぬであろう。何故なら、ここで文殊は、「顕現のみ」に対する執着が止滅したものが Prasangika であり、止滅していないものが Svatantrika であると説いているのであるが、「顕現のみ」という語は、既に考察したツォンカバの「幻術の比喻」においては、正に Svatantrika が言説として承認するとされる「自相によって成立しているもの」、またはその認識を意味しているからである。勿論、筆者はこの KCh の記述を全て文字通り信用する訳ではないが、この種の伝説が全く無根拠に成立したとも思われないから、筆者としては一応、「Svatantrika は、言説として、自相によって成立している法を認めるが、Prasangika はそれをも認めない。」という学説を、この時点でツォンカバの内部に生じたものと見ておきたし。<sup>(98)</sup>

ところで、この様にツォンカバ独自の中観思想の形成に果したラマ・ウマパまたは文殊の役割が大であるとすれば、ツォンカバにとってレンダーワは如何なる意味をもつのであろうか。レンダーワの *dBu ma la hjing pa* hi

*rnam bsad de kho na nid gsal bahu sgron ma* 『入中論の註釈、実義明灯』（略号 DS）を見ると、そこには生起が自相によって成立している、と示すためではなく、（DS, 50a3）

もし色と受等が、慧によって仮設されたのみではなく、自相によって、因と縁に依存して生じるならば、（DS, 58a6-b1）

迷乱の見の対象は、言詮（*brjod pa*）と分別によって、人と法として言説され（*tha sñad btags*）確立された、色から一切種智に至るまでの一切の法であり、それらは世俗の真実であると牟尼は説かれたのである。（DS, 52a6-b1）

という様に、ツォンカパ独自の述語にかなり接近した用法が見られるにもかかわらず、「Svātantrika が言説として自相によって成立している法を認める。」という学説 B は、全く見られない。従って、レンダールワはツォンカパにある程度の影響を与えたが、その影響は決定的なものではなかったと見るべきであろう。

さて筆者がツォンカパ独自の中観思想と呼ぶこの学説 B が、ツォンカパがラマ・ウマパに会う以前に書いた *gsSer phren* 『金鬘』<sup>(85)</sup>（略号 SPH）に説かれていることが確認されたならば、その学説がガワドンにおいてラマ・ウマパまたは文殊との何等かの交流によってツォンカパの内部に生じたものとする筆者の見解は、再考を要するものになるであろう。しかし少なくとも筆者の調査によれば、SPH に学説 B は全く説かれてはいない。特に筆者の見るところでは SPH において Svātantrika の言説有について解説する唯一の記述と思われる。

生と滅、雑染と清淨、否定と肯定等の様々な多様な相として慧に顕現し、その言説的知にとって、正理によつ

て害されることのない一切の顕現の部分は、世俗の真実であり、(SPh, na, 290b7-8)

という記述に学説Bが説かれていないことは、誰の眼にも明らかであろう。

なお SPh に関しては、特に注目すべき事実がもう一つある。それは、

「勝義と世俗は」物 (to bo) 「指示対象」は同一であるが、排除 (dog pa) 「意味内容」が異なる。作られたもの (byas pa) と無常のもの (mi rtag pa) の如くである。(GR, ca, 97b1)

とどう GR の記述に説かれており、ツォンカパを批判するものからはツォンカパに特徴的な学説とみなされている<sup>(40)</sup>。「勝義という語と世俗という語は、その指示対象は同一であるが、その語の矛盾概念が排除するもの、即ち、その意味内容が異なる。」という学説が、SPh では、

故に、「勝義と世俗は」物は同一であるが、排除が異なる。」<sup>(41)</sup>と云うのは、正しくなく (SPh, na, 290b3)

という様に、逆に否定されている、という事実である。この点は、SPh の著作から GR の著作に至る間に起きたツォンカパ自身の思想的変動の激しさを物語っていると思われる、その思想的変動は、伝記等に依る限り、ラマ・ウマパ、または彼を介しての文殊との何等かの交流によって、惹き起こされたものと推測されるのである。

最後に以上の考察の結論を、

一 「Svatantrika は、言説として、自相によって成立している法を承認するが、Pāśāngika は、それさえも承認しない。」という学説を、ツォンカパ独自の中観思想と規定し得ると思われること。



二 この学説は、ツォンカバがラマ・ウマバに師事したこと、またはラマ・ウマバを介して文殊と問答したとされる事件を最も重要な契機として、ツォンカバの内部に生じたものと思われること。  
とらう二点でもまとめておきたい。

略号表 (インマノの著作は除外。著者名は本文参照)

BN: *dBu ma rnam par nes pañi bañ mdsod lun dan rigs pañi rgya mtsho, The Complete Works of gSer-mdog Pan-chen Sakya-mchog-ladan*, Thimphu, Bhutan, 1975, Vols. 14-15. D: Derge ed. DJ: mkhas grub: *Dad pañi hñug nogs, The Collected Works of Rje Tson-kha-pa Blo-bzan-grags-pa*, New Delhi, 1979, Vol. 1. DN: gShon nu dpal (1392-1481): *Deb ther snon po*, Kun bde glin ed. DS: *dBu ma la hñug pañi rnam bsad de kho na ñid gsal bañi sgron ma*, 東洋文庫西藏蔵外文館 No. 2264. GCh: hJam dbyaṅs bshad pa (1648-1722): *Grub mthah chen mo, hBras spñis sgo man ed.*. GN: *Grub pañi mthah rnam par bshag pa*, 東京大学西藏蔵外文館 Nos. 86-88. GR: *dGons pa rab gsal*, P. No. 6143. KCh: *bKah gdams chos hbyuñ gsal bañi sgron me*, 東北大学西藏蔵外文館 No. 7038. KM: *Zab mo ston pa ñid kyi de kho na ñid rab tu gsal bar byed*

(東京大学大学院人文科学研究科博士課程)

*pañi bstan bcos skal bzam mig khyed*, 東洋文庫西藏蔵外文館 No. 2263. LN: *Legs bsad shin po*, P. No. 6142. LR: *Lam rin chen mo*, P. No. 6001. P: Peking ed. PJ: *Ye ses dpal hbyor (1704-1788): dPag bsam lion bzam Collected Works of Sum-pa-mñhan-po*, New Delhi, 1975, Vol. 1. RN: mkhas grub: *rJe rin po cheñi gsañ bañi rnam thar rin po cheñi ste ma, The Collected Works of Rje Tson-kha-pa Blo-bzan-grags-pa*, New Delhi, 1979, Vol. 1. SHL: *gShan lugs legs par bsad pa*, SKK, Vol. 5, No. 3. SKK: *Sa skya pañi bkah hbum* 『ホキ + 派生書集成』, Tokyo, 1968. SFh: *gSer phren*, P. No. 6150. TN: *Go ram pa: dBu ma la hñug pañi dkyus kyi sa bcañ pa dan gshuñ so soñi dkañ gnas la dpyad pa lta ba ñan sel*, SKK, Vol. 13, No. 48. TS: *lTa bañi san hbyed theg mchog gnad kyi sla zer*, SKK, Vol. 13, No. 47.

『西仏研』: 長尾雅人『西藏仏教研究』一九五四年。

『空恵研』：小川一乘『空性思想の研究』一九七六年。

註

(1) 中観派を Svatantrika (自立派) と Prasangika (帰謬派) の二学派に分けることは、インド仏教学の常識となっているが、佐藤道郎氏が指摘される如く、この二学派名は恐らく Ran rgyud pa と Thal rgyur ba というチベット語の選発であり、インドの原典においては未だ確認されていない。佐藤道郎『Prasangika の軌跡』『日本西藏学会々報』第三号、一九七六年、pp. 1-3 参照。筆者は、シヤキヤチキョクメン (1428-1507) が、この二学派について、「チンヤア人達が、Ran rgyud pa と Thal rgyur ba と名づけたもの」(BN, kha, 13b3) と述べているのを見て、この二学派名がインドの原典において確認されることは無さうと予想するが、兎に角、Ran rgyud pa と Thal rgyur ba という学派名を用いた最古のチベット人学者は、筆者の確認し得た限りでは、ニヤタタ (1055-?) である。彼が、「シーツァウ・ウエーカは、Ran rgyud の宗派 (phyogs) を維持し、ブツダ・パールタとチヤン・ドラキーン・ナム・尊師は、Thal rgyur の宗派を維持したので、[宗派は] Thal [rgyur ba] と Ran [rgyud pa] の二つである。」「事物の力によって生起した量を承認するが、中観 Ran rgyud [pa] であり、それを承認しないのが、Thal

rgyur ba である。」と述べたことが、GCh (ca. 746-7) に報告されているからである。本稿では、インドの原典には本来存在しないと思われるにもかかわらず、Svatantrika と Prasangika という学派名を用いるが、それは、これらの学派名が余りにも広く使用されているからである。ただし、インドの原典において確認されていない点を考慮し、カナ表記は差し控えることにした。

(2) ツォンカバの中観思想を批判した最初の有力な学者は、恐らくサキヤ派のシェーラプリンチェン Ses rab rin chen (1405-?) であろう。Pj (16747-65), 御牧克己『Biosgal grub mtha'i について』『密教学』第一五号、一九七八年、p. 109, n. 40 参照。

(3) 以下、学説 A—J の内容は、TS の記述を参考として、筆者がまとめたものであり、TS からの直訳ではない。

(4) 一般的には、あるものの否定が、その矛盾概念の肯定を意味するものを、絶対否定 (ma yin dgag) 意味しないものを絶対否定と見做し得るが、ゲールク派が「絶対否定の空性」と「絶対否定の空性」という語に付す意味は、単にそれのみには留まらない様である。しかしこれについては、ここで論じない。

(5) この年代は、山口瑞鳳「吐蕃王国仏教史年代考」『成田山仏教研究所紀要』第三号、一九七八年、p. 11 による。

- (6) 摩訶衍の思想については、原田寛「摩訶衍禪師考」『仏教学』第八号、一九七九年、pp. 109-133 参照。
- (7) コラムは、TSにおいて、チベットの中観派に三宗有りとし、チヨナン派の宗を「断辺を中であると説くもの」、ツォンカバの宗を「断辺を中であると説くもの」、自宗を「断辺を中であると説くもの」と呼ぶ。TS (ca, 2b3) 参照。
- (8) BNにおけるシャーキヤチヨクテンの理解も、このコラムの理解とほぼ一致する。BN (ka, 6b2-8a5) 参照。
- (9) 「名の言説の力のみによって確立されたもの」または「名として仮設されたのみのもの」とは、後述する様に、ツォンカバにとっては、Prasangikaの言説有意味である。
- (10) テキストに yod par hdsin pa lhan skyes yin la とあるが、小川一乗氏はこれを「有である執着する」と(論執)を共に生じる」と訳される(『空思想』p. 43)。氏は『空思想』の他の箇所(p. 36, p. 87)でも lhan skyes という語を「……を共に生じる」「……と共に生じる」と訳されているが、この語は「生得的」という意味をもちと思われる。
- (11) GR (ca, 72b1, 2, 5) 参照。なおツォンカバはここらに引用した MA の記述の少し後に現われる「それ[世俗有]も、無始以来の迷乱の習気が成熟することによって生じ」(MA, sa, 254a5) という記述における「迷乱」という語を「真実執着」を意味するものと見做し、その語に「無始以来の」という限定語が付いていることによって、ここにその真実執着が俱生のものであることが説かれたと見づかる。GR (ca, 72b3) 参照。
- (12) まず第一に注意すべきことは、この比喩が Svatantrika の「真実説を説明するもの」であって、Prasangika のそれを説明するものではない、ということである。従って、小川氏が、チャンドラキールチの MABh の「真実説の中に説かれる凡夫と聖者と仏という三者の観点をツォンカバはこの比喩によって説明した」と解釈されるのは、不適当である。小川一乗「中観説における「所知障」管見」『奥田慈応先生喜寿記念論文集』一九七六年、pp. 951-952 参照。
- (13) 小川氏が sprul gshi を「幻化されたもの (nimitta-vastu)」と訳される(『空思想』p. 38, p. 39) のは、不明確であり、筆者は氏のこの訳語は「馬牛」を意味している様に見える。
- (14) 以下の記述とほぼ一致する記述が、KM (ka, 70a4-b1) と見られる。
- (15) GR では blohi dban gis bshag pañi yod pa tsam といふが、KM の相対箇所では blohi dban gis bshag pañi sdod lugs とあり、KM の表現の方が明確である。

(16) 以下の記述とはほぼ一致する記述が、KM (ka, 70b2-3) に見られる。

(17) GR とは sprul gshih'i nos nas kyan' ヲ&が、KM の相当箇所には、sprul gshi ran nos nas kyan' ヲ&が、KM の表現の方が明確である。

(18) この記述は、昨年十二月の東大における山口博士の GN 講読の際に問題とされたが、その際この記述において (y) — a と (y) — b とを相当するものを一応区別すべきである、という重要な指摘が、斎藤明氏によりなされた。確かに、この二者を区別することによって、Svāntarika の言説有のもつ二側面が明らかになるのだ、これは適切な方法である。ただし本稿におけるこの二者それぞれの意味、及びこの区別それ自体のもつ意味についての説明は、全く筆者自信の理解に基づいてゐる。

(19) GR (ca, 75a2), LN (ra, 140a4) 参照。

(20) 「名の言説」という語は、次の様な理由で、「言語表現」を意味するものと思われる。即ち、シムニャーナガルは、「世間の言説とは、世間の活動であり、能知と所知を相とするものであって、言詮を相とするものではない。」(SDVY, sa, 5a2) と述べて、「言説」とは言語表現のみを意味するのではなく、それをも含んだ「心の活動」を意味すると規定したが、この理解は彼の学流を受け継ぐシヤ-

ンタラツシマ Santarakṣita (c. 8C.) とカトラシーラによつて正確に継承され、彼等二人は *Madhyamakalamkaravṛtti* 『中觀狂蔽論註』(P, No. 5285, Sa, 68b3) と *Madhyamakalamkaraṇaparyāya* 『中觀狂蔽論細疏』(P, No. 5286, sa, 121a2, b6, b7) とをらび、言説の一部としての言語表現を、「言葉の言説」(sgrahi tha stad) と呼んでゐる。「名の言説」というチムニャト語は、この様な伝統を背景として、言説の一部としての言語表現のみを意味するために、チムニャトにおいて成立したものであらう。

(21) ここで「説かれた」とは、この記述の直前に引用されるナーガールシムニャの *Ratnavali* 『宝行王正論』第一章 bk. 99-100 で説かれた、とらう意味である。『空思研』p. 43, n. 2 参照。

(22) チムニャト gan dag rtog pa yod pa kho nas yod pa hid dan rtog pa med par yod pa hid med pa de dag ni とあるのを、小川氏は「分別が有どこそあることと有性の有性(有辺)と、無分別にして有性が無である(無辺)とのこれら両方は」と訳される(『空思研』p. 42) が、この様に訳すならば、この記述は、学説 C の典拠にはならなう。

(23) GR (ca, 76a3-4), 『空思研』p. 42, n. 5 参照。

(24) LR (kha, 49b6-7), LN (ra, 152b5-7), GR (ca, 103b6-

7) 参照。

- (25) 小川氏は、GR に見られる *hjug hgræl* の書名を、すべつマシタリカニヤチヤ Prāñakarāmati (c. 950-1030) の *Bodhicaryāvatārapañjika* を指すものと理解され、それを「入菩提行論釈」と訳されたこと (『空思研』p. 95, p. 99, p. 220, p. 221)。従つてこの書名は同様に記されたこと (『空思研』p. 99) が、GR にある *hjug hgræl* が MABh を意味する *hjug* 以下に引用された記述が MABh に存在する *hjug* とは、明らかである。

- (26) 「*u* の聖性」 *uḥ* *Dakṣaḥnikasūtra* 『十地經』(Kondo ed., p. 122, II. 1-6) を指す。笠松単伝「月称著『入中觀論』第一章訳註』『印度哲学と仏教の諸問題』一九五一年、p. 122, n. 44 参照。
- (27) 山口益『仏教における無と有との対論』一九四一年、pp. 281-295, 『空思研』pp. 129-147 参照。
- (28) この記述をチャンキヤは、次の様に敷衍する。「中観 Prāsaṅgika が経と聖者の密意を解釈する特殊な仕方の特徴なものは、(a) 自相によって成立しているものが微塵ほども無いことと、(b) 名によって仮設されたのみのものにおいて一切の所作能作が少しも害なわれずに確立され得ること」というこの二つであると思われ、それに依存して」

(GN, ga, 51a2-3)。なおチャンキヤは、この GR の記述と連続する記述 (GR, ca, 125a7-b3) を、この直後 (GN, ga, 51a4-b2) に引用したこと。

- (29) チキヌ *u* *shig pa dnos po yin pa dan/dehi rgyu mshan gyis* とあるが、小川氏はこれを「壊滅する事物であり、その理由として」と訳され、従つてこの記述に示される Prāsaṅgika の派生的学説を、八項目ではなく六項目と理解される (『空思研』p. 131, n. 1)。しかしこれが八項目であることは、チャンキヤが GN (ga, 52a4-65b3) において、この八項目を項目毎に順次に解説したことでよく知られる。

- (30) ユンカバの記述を見る限り、Prāsaṅgika の根本的学説は一つと理解されている様であるが、筆者がこの様に二つに分けたのは、註 (28) に示したチャンキヤの解釈を採用したからである。

- (31) 例えば、クンガギ *u* ツェン *u* の SHL における *Satantrika* の学説の解説 (SHL, tha, 147a3, 147a4-149a4) には、学説 B は見られなく。

- (32) 註 (1) に示したニマタクの言明を見よ。

- (33) ユンカバがレンダーワに始めて就学したのは、一九歳頃のこととされる。『西仏研』p. 88 参照。

- (34) 「ラマ・ウマバがドカム地方から文殊を招いた」とい

うのは、如何なる意味か不明であるが、ラマ・ウマパの出身地は、ドカム地方とされる。DJ (ka, 28a2) 参照。

(35) DJ (ka, 23a3, 28a4, 29a1), Kaschewsky R.: *Das Leben des Lamistischen Heiligen Tsongkhapa Bzav-grags-pa*, Teil I, 1971, p. 104 参照。

(36) DJ (ka, 28a2-3), DN (ka, 6b7) 参照。

(37) DJ (ka, 29b1-31b6), RN (ka, 3a5-6a3) 参照。

(38) ションカムの内面生活において転機ともいえる重要な事件は、実はもう一つある。それは、ガワドンにおける事件の約四年後、ションカパ四〇歳の頃に、ションカパが *Madhyamakakārika* 『中論』に対するブツダパーリタの註釈を熟読して、中観に関する決定的な理解を得たといわれる事件である。この二つの事件のいずれが、筆者がションカパ独自の中観思想と呼ぶ学説Bをションカパの内部に

生じるより重要な契機になったかは、実は確定できないのであるが、本稿では一応ガワドンにおける事件を重視した。その理由は、その直後にションカムの「立教開宗」と言われる事件がオンカ Hol kha で起つてくるからである。『西仏研』p. 53, p. 58 参照。

(39) SPb, LR, LN, GR はそれぞれ、ションカムが、三一歳、四六歳、五二歳、六二正歳の時の著作とされる。『西仏研』p. 55, p. 59, p. 60 参照。

(40) BN (na, 15b7-16a2), TN (ca, 47b1-3) 参照。  
〔附記〕 本稿執筆に際して、チベット文の読解等において、山口瑞鳳博士より多くの御教示を得たことを記して、謝意を表します。なお本稿の内容は一部第一八回日本西藏学会大会（一九八〇年十一月五日、於東洋大学）において発表されたものである。