

学位請求論文
ツォンカパの後期中観思想における二諦
説の研究

国際文化専攻
拉毛卓瑪 (LAMA ZHUOMA)

目次

序論	1
1 ツォンカパの生涯とその著作について	3
2 先行研究について	7
3 後期二諦説の科文	8
4 研究目的と方法	14
第1章 ツォンカパの後期中観思想における「世俗諦」についての分析	17
緒言	17
1 世俗と諦について	18
2 世俗諦の定義について	27
3 世俗の分類	30
小結	35
第2章 ツォンカパの後期中観思想における「戲論」の位置付け	39
緒言	39
1 真実執着の戲論の用例について	41
2 顕れあるいは言説有としての戲論の用例について	45
小結	49
第3章 ツォンカパの中観思想における勝義諦と滅諦と涅槃について	51
緒言	51
1 勝義諦の解釈	52
2 勝義諦と滅諦について	57
3 勝義諦と涅槃の意味	62
小結	67
第4章 ツォンカパの後期中観思想における「離戲論」と仏智について	69
緒言	69

1 「離戲論」について	70
2 仏智における如実智について	73
3 仏智における如量智について	75
小結	78
結論	81
文献表（付論で使用している文献も含む）	85
1 略号	85
2 研究文献	92

序論

本稿は、チベット仏教の最大の宗派であるゲルク派の開祖であるツォンカパ・ロサンタクパ（Tsong kha pa blo bzang grags pa, 1357–1419）の後期中観思想における二諦説を考察するものである。

ツォンカパに中観関連の大きい著作が五つ残されている。すなわち、『菩提道次第大論』、『了義未了義の区別：善説心髄』、『中論註：正理大海』、『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』の五つである。福田（2018）は、『菩提道次第大論』を中心とした初期と、『了義未了義の区別：善説心髄』及び『中論註：正理大海』を中心とした中期、『菩提道次第小論』及び『入中論釈：密意解明』を中心とした後期と区分することができると指摘している¹。

ゲルク派の中では、一般的に、ツォンカパは文殊から最終的な教えを授かり²、中観帰謬派の最終的見解を得た後に著したもの、すなわちツォンカパが40歳の後に著した『縁起讚』と『道の三要素』³などは後期の著作であり、それ以前のもの、すなわち『現観莊嚴論』の註釈書である『善説の金の輪』は前期の著作であると見なされている⁴。

確かに、『善説の金の輪』とそれ以降の著作の間に大きな転換が見られるが、付論A「ツォンカパの年代考」で考察しているように、五つの中観関連の著作のうち、45歳のときに『菩提道次第大論』を著し、50歳のときに、『了義未了義の区別：善説心髄』を、後に『中論註：正理大海』を著した。59歳のときに『菩提道次第小論』を、62歳のときに『入中論釈：密意解明』を著している。著作それぞれの主題、記述の表現は異なっているため、五つの中観関連の著作についての以上のような時期的な分け方をすることは適切であると考えられる。

二諦説に関して、福田（2018-4）が指摘しているように、ツォンカパは『了義未了義の区別：善説心髄』までは、二諦説を主題的に取り上げておらず、科段も立てていなかった。しかし、『中論註：正理大海』から科段を立てて、詳細に考察するようにな

¹ 福田（2018）の序章の第三節「ツォンカパの中観思想展開過程」参照。

² 文殊から授かった中観思想の形成過程に関して、福田（2018-2）が詳細に論じている。

³ 『縁起讚』と『道の三要素』の著作年代については拉毛（2016）参照。

⁴ ZMT, 354. 18.

る。註釈書だけではなく、彼独自の著作である『菩提道次第小論』にも二諦説を主題的に取り上げて、様々な問題をめぐって詳細に述べている。また、ツォンカパは、『中観莊嚴論』に提示されている真の勝義 (don dam pa dngos) と随順勝義 (mthun pa'i don dam) について、『菩提道次第大論』では、正理知の対象の側から区分する必要があることを明確に述べているが、『菩提道次第小論』の中では、それを否定して、正理知の側から区分する必要があることを強調している。そこからツォンカパの思想の変化が見られる。前期の著作で詳細に述べられていないものが、後期の著作の中で詳細に述べられているなら、後期の著作での見解を重視する必要があるであろう。

そのため、本稿では『菩提道次第大論』、『了義未了義の区別：善説心髓』における二諦説を前期二諦説とし、『中論註：正理大海』、『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』における二諦説を後期二諦説とする。そのうち、後者が、本稿の考察対象である。

二諦説は仏教の土台であるので、仏教研究者たちにとって重要な概念であり、仏教実践者にとっては、修習の根本となっている。中観派の代表的な人物であるナーガールジュナ (Nāgārjuna, ca. 150–250) が自身の著作である『根本中頌 (Mūlamadhyamakakārikā)』⁵において二諦に言及している。その箇所は、第 24 章「四聖諦の考察」の第 8 偈から第 10 偈までである。『根本中頌』第 24 章の 1–6 偈で対論者が、もし一切のものが空であるのならば、生滅などもなくなり、四聖諦も四果四向も三宝も仏もなくなってしまうので、一切が空であると主張するのは正しくないと論難するが、それに対する答として、次の第 8–10 偈が述べられる。

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā |
lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ || 24.8
ye' nayo na vijānanti vibhāgam satyayor dvayoḥ |
te tattvam na vijānanti gambhīre buddhaśāsane || 24.9
vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |
paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate ||⁶ 24.10

諸仏は二諦に基づいて法を説いた。〔すなわち〕

世間世俗諦と勝義として (paramārthataḥ) の諦 (satya, bden pa) である。

⁵ 以下『中論』と省略する。

⁶ MMK, 24.8–10, 420: sangs rgyas rnams kyis chos bstan pa // bden pa gnyis la yang dag brten // 'jig rten kun rdzob bden pa dang // dam pa'i don gyi bden pa'o // gang dag bden pa de gnyis kyi // rnam dbye rnam par mi shes pa // de dag sangs rgyas bstan pa ni // zab mo'i de nyid rnam mi shes // tha snyad la ni ma rten par // dam pa'i don ni bstan mi nus // dam pa'i don ni ma rtogs par // mya ngan 'das pa thob mi 'gyur //

この二諦の区別を知らない人々は、
甚深なる仏の教えにおける真実義 (tattva, de nyid / de kho na nyid) を知らない。
言説 (vyavahāra)⁷を拠り所とせずには、勝義を説くことができない。
勝義に到達する (ā√gam) ことなく、涅槃を得る (adhi√gam) ことはできない。

とナーガールジュナは世俗諦 (saṃvṛtisatya) と勝義諦 (pramārthasatya) を正しく理解すれば、仏の教えにおける真実義を理解でき、涅槃を得ることができるが、知らなければ、真実義を理解することなく、涅槃を得ることができないと示している。ナーガールジュナは二諦説によって仏の教えを理解し、涅槃を得られると説いているが、二諦説について明確な説明は行われていない。後の註釈者たちは以上のナーガールジュナの残した言葉に基づき、二諦説について様々な議論を展開している。したがって、二諦説が中観思想の重要なテーマの一つとなった。

本研究では、この二諦説を『中論註：正理の大海』、『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』というツォンカパ自身の著作に基づいて具体的に解明する。その際、ツォンカパが自分の思想の拠り所としているナーガールジュナ、ブッダパーリタ (Buddhapālita, 470–540)、チャンドラキールティ (Candrakīrti, 600–650) などインドの仏教者の思想や、後代のゲルク派あるいは他宗派の見解などは参照するととどめ、できる限りツォンカパ自身の著作の範囲内で彼の思想の理論的な構造を明らかにすることに努める。

1 ツォンカパの生涯とその著作について

1 ツォンカパの生涯について

ここでは、ツォンカパの中観思想の展開を研究する上で重要な事績について記述する。ツォンカパは、チベット仏教において現在も活発に活動している四宗派のうちのゲルク派の開祖である。彼は 1357 年に、チベット東北の辺境にあるアムド地方ツォンカに生まれ、3 歳 (1359 年) のときに、カルマパ四世ロルペー・ドルジェ (Karma pa rol pa'i rdo rje, 1340–1383) の下で優婆塞戒を受け、7 歳 (1363 年) のときに、師トンドゥブ・リンチェン (Don grub rin chen, 1309–1385) の前で沙弥戒を受け、ロサ

⁷ 言説 (tha snyad) とは、日常の概念的思考あるいは言語活動である。また、思考活動の対象である概念と言語活動の対象である名称を指すこともある。いずれも人間が何らかの対象に対して概念を与え、また命名することによって初めて、その対象が人間の日常的な行為の対象となる。そのような人間によって作られた概念や名称を使わなくては勝義を説くことはできない。

ン・タクパ (Blo bzang grags pa) と名付けられた。

16歳(1372年)のときに、中央チベットに勉学に行き、ディクン寺 ('bri gung)、グンタン寺、ニェタン寺、デワチェン寺、サンプ寺、シャル寺、ナルタン寺、チョナン寺、ネーニン寺など、カギュー派、サキヤ派、カダム派の有名な寺院でそれぞれの法の伝授を受け、中観、唯識、論理学、阿毘達磨などの仏教学を勉学した。19歳の頃、サキヤ派のニャヴォン・クンガペル (Nya dbon kun dga' dpal, 1285–1379) の下で『般若経』の講義を聴聞し、さらにその弟子レンダワ・シヨンヌロドゥ (Red mda' ba gzhon nu blo gros, 1349–1412) の下で『入中論』や『俱舍論』などを初めとする中観や唯識、論理学の指導を受けた。これにより、レンダワはツォンカパの第二の恩師となった。29歳のときに、『現観莊嚴論』の註釈書である『善説の金の輪』を著作した。41歳のときに、『縁起讚』を著し。45歳のときに、『菩提道次第大論』を著した。50歳のときに『了義未了義の区別：善説心髄』と『中論註：正理の大海』を著した。52歳(1408年)のときに、ラサのトゥルナン寺で大祈願会を創始し、その法事はそれから今日まで正月に行われる大祭として続いている。53歳のときに、ゲルク派の総本山となるガンデン・ナムパル・ギェウエーリン (dGa' ldan rnam par rgyal ba'i gling) を建てた。59歳のときに『菩提道次第小論』を著した。62歳のときに『入中論釈：密意解明』を著し、1419年63歳で亡くなった。彼の二大弟子として挙げられるのは、ギェルツァプジェ・タルマリンチェン (rGyal tshab rje dar ma rin chen, 1364–1432) と、ケートゥプジェ・ゲレクペルサン (mKhas grub rje dge legs dpal bzang, 1385–1438) である。彼らとツォンカパの三人は「ヤプセースム (yab sras gsum, 尊者三父子)」と尊称される⁸。

2 ツォンカパの著作について

ツォンカパは顕教から密教まで数多くの著作を残している。彼の著作は18巻からなる『ツォンカパ全集 (rJe tsong kha pa'i gsung 'bum)』として現在目にすることができる。その全集の中に、彼の弟子が書いた『ツォンカパ伝』と聴聞録も含まれている⁹。本論では全集の中以下の作品を用いる。

第1巻

1. ケードゥプジェ 『偉大なる聖師ツォンカパの素晴らしき未曾有のご事績、信仰入門 (rJe btsun bla ma tsong kha pa chen po'i ngo mtshar rmad du byung ba'i rnam par thar pa dad pa'i 'jug ngogs)』 71 fols, Toh. 5259.

⁸ 詳しいツォンカパの生涯については付論 A 参照。

⁹ ツォンカパが論書を著作した時期などについては付論 A を参照。

2. トクデンパ『聖師ツォンカパ大伝の補遺：御業績の善説拾遺 (*Tsong kha pa'i rnam thar chen mo'i zur 'debs rnam thar legs bshad kun ' dus*)』 11fols, Toh. 5260.
3. ケードゥプジェ『宝のごとく尊き師の大海のごとく広大な秘密の御事跡の中からほんの一部を述べた物語、宝の穂 (*rJe rin po che'i gsang ba'i rnam thar rgya mtsho lta bu las cha shas nyung ngu zhig yongs su brjod pa'i gtam rin po che'i snye ma*)』 16 fols, Toh. 5261.
4. トクデンパ『師の秘中の秘なる御事跡：素晴らしく希有なる物語 (*rJe'i rnam thar shin tu gsang ba ngo mtshar rmad du byung ba'i gtam*)』 3 fols, Toh. 5263.

第2巻

1. 『無上の教主である仏世尊に対して甚深なる縁起をお説きになったことを通じて称賛する善説真髓（縁起讃） (*Sangs rgyas bcom ldan 'das 'jig rten thams cad kyi ma 'dris pa'i mdza' bshes chen po ston pa bla na med pa la zab mo rten cing 'brel bar ' byung ba gsung ba'i sgo nas bstod pa legs par bshad pa snying po*)』 In 『小品集 (*bKa' 'bum thor bu*)』 273 fols, Toh. 5275.
2. 『道の三つの根本要因 (*Lam gyi gtso bo rnam gsum*)』 In 『小品集 (*bKa' 'bum thor bu*)』 273 fols, Toh. 5275.

第13巻

1. 『菩提道次第大論 (*mNyam med tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim che ba*)』 523 fols, Toh. 5392.

第14巻

1. 『菩提道次第小論 (*sKyes bu gsum gyi lam nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa*)』 201 fols, Toh. 5393.
2. 『了義未了義の区別：善説心髓 (*Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po*)』 114 fols, Toh. 5396.
3. 『[文殊から授かった] 道の根本をジェ・レンダワに巻紙に書いて送ったもの (*Lam gyi gnad rje btsun red mda' ba la shog dril du phul ba*)』 6 fols, Toh. 5397.
4. 『ダルマリンチェンによる入菩薩行論第九章の講義録 (*rGyal tshab chos rjes rje'i drung du gsan pa'i shes rab le'u'i zin bris*)』 44 fols, Toh. 5399.

第15巻

1. 『中論註：正理大海 (*dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho*)』 281 fols, Toh. 5401.
2. 『〔中観思想の〕 重要な八難処を尊者が説かれた通りに記録に残したもの (*dKa' gnad brgyad kyi zin bris rje'i gsung bzhin brjed byang du bkod pa*)』 18 fols, Toh. 5402.
3. 『六十頌如理論〔講義〕のダルマリンチェンによる備忘録 (*Rigs pa drug cu pa'i zin bris rje'i gsung bzhin rgyal tshab chos rjes bkod pa*)』 12 fols, Toh. 5403.
4. 『中観の見解への入門書 (*dBu ma'i lta khrid*)』 24 fols, Toh. 5405.

第 16 卷

1. 『入中論釈：密意解明 (*dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal*)』 267 fols, Toh. 5408.
2. 『入菩薩行論般若章の講義録 (*sPyod 'jug shes rab le'u'i tīkā blo gsal ba*)』 37 fols, Toh. 5411.

第 17 卷

1. 『現観莊嚴論釈：善説金蔓 (*mNgon rtogs rgyan 'grel legs bshad gser 'phreng*)』 上巻、405 fols, Toh. 5412.

第 18 卷

1. 『現観莊嚴論釈：善説金蔓 (*mNgon rtogs rgyan 'grel legs bshad gser 'phreng*)』 下巻、267 fols, Toh. 5412.
2. 『四向四果の設定：階梯 (*Zhugs pa dang gnas pa'i skyes bu chen po rnam kyi rnam par bzhag ba blo gsal bgrod pa'i them skas*)』 42 fols, Toh. 5413.
3. 『末那識と阿頼耶識の難処の広註 (*Yid dang kun gzhi'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa*)』 57 fols, Toh. 5414.
4. 『中観帰謬派の甚深道、中観の見解入門〔の講義録〕 (*dBu ma thal 'gyur ba'i lugs kyi zab lam dbu ma'i lta khrid*)』 8 fols, Toh. 5418.
5. 『ツォンカパが説かれた中観の見解入門の略説 (*rJe rin po ches gnang ba'i dbu ma'i lta khrid bsdus pa*)』 6 fols, Toh. 5419.

一般的に知られているツォンカパの中観関連の五部大論は、第 13 卷『菩提道次第大論』、第 14 卷『菩提道次第小論』及び『了義未了義の区別・善説心髓』、第 15 卷『中論註・正理大海』、そして、第 16 卷『入中論釈・密意解明』の五つの作品である。

2 先行研究について

ツォンカパにおける二諦説についての先行研究は限られている。まずツォンカパの二諦説についての初期の研究として小川（1973, 1984, 1987）が挙げられる。また、小川（1988）は『入中論釈：密意解明』第六章の翻訳研究を行っている。その後、吉水（1990, 1991a）は、チャンドラキールティとツォンカパの二諦説の相違点について論じ、吉水（1991b）はツォンカパにおける仏智の解釈について論じている。また、Newland（1992）と Tauscher（1995）はゲルク派における二諦説について述べている。四津谷（1999）は、チャンドラキールティの『入中論釈』とツォンカパの『入中論釈：密意解明』における二諦説の比較研究を行った。また、福田（2018-4）は、ツォンカパの二諦説についての言葉の使い方を検討し、中期の著作『了義未了義の区別：善説心髓』と『中論註：正理大海』の間で大きな転換が見られること、『中論註：正理大海』以降はチャンドラキールティの『入中論』及びその自註の二諦説を下敷きにしてほぼ同じ構成で二諦説が論じられていることを指摘した。Sonam（2007）はツォンカパとコラムパにおける二諦説に関する議論の概観を述べている。また、喩長海（2012）は吉蔵とツォンカパにおける二諦説の比較研究を行っている。『菩提道次第小論』における二諦説については古角（2014）で研究されている。福田（2018-5）は、ツォンカパは初期の著作である『菩提道次第道大論』では『入中論』の二諦説についての箇所を引用ながら、二諦説について言及しているが、それは縁起しているものは同時に無自性であるという「中観派の不共の勝法（dbu ma pa'i mthun mong ma yin khyad chos）」の理解と同じであると指摘する。また、「存在は一つであるが、概念が異なる（ngo bo gcig la ldog pa tha dad）」という概念の意味、二諦説の分類基盤と ngo bo という術語、二諦の定義について論じている。

以上のように、ツォンカパにおける二諦説についての研究が行われている。しかし、ツォンカパの後期中観思想における二諦説の構造を具体的に分析し、二諦説の特徴とその意義を明らかにするという面ではまだ不十分な点が多く残されている。それを解決することは、ツォンカパの中観思想研究にとって大きな貢献となる。

また、本論文で主として扱う三つの作品、すなわち『中論註：正理大海』、『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』については以下の現代語訳がある。

英訳

1. Thurman Robert A. F. Ed, "The Middle Length Transcendent Insight". In *The Life and Teachings of Tsong Khapa*, Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives,

1982, pp.108-185.

2. Hopkins Jeffrey, Ed, *Supramundane Special Insight*. In Part One of Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2008, pp.25-262.
3. Geshe Ngawang Samten, & Garfield Jay L. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

中国語

1. 江波訳『中観根本頌智慧論義疏・正理海』（近日刊行予定）。
2. 釈如性訳（2012）『菩提道次第略論』福智之聲出版社。
3. 法尊訳（2001）『入中論善顕密意疏』『宗喀巴集』（第3巻）民族出版社。
4. 法尊訳（2001）『菩提道次第略論』『宗喀巴集』（第3巻）民族出版社。

日本語

1. 小川一乗（1988）『ツォンカパ造『意趣善明』第六章のテキストと和訳』（空性思想の研究 2: テキスト・翻訳篇）文栄堂。
2. クンチョク・シタル、奥山裕（2014）『中論注「正理の海」：全訳』起心書房。
3. ツルティム・ケサン、高田順仁（1996）『『菩提道次第論・中篇』観の章：和訳』文栄堂（ツォンカパ中観哲学の研究 1）。
4. ツルティム・ケサン、藤仲孝司訳（2004）『菩提道次第大論の研究 II』星雲社。
5. ツルティム・ケサン、藤仲孝司訳（2005）『チベット仏教の原典『菩提道次第論』：悟りへの階梯』星雲社。
6. ツルティム・ケサン、藤仲孝司訳（2017）『菩提道次第大論の研究 III』星雲社。

3 後期二諦説の科文

ツォンカパは『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』では、チャンドラキールティの中論註『プラサンナパダー』（*Prasannapadā*）¹⁰と『入中論』（*Madhyamakāvātāra*）及びその自注『入中論釈』（*Madhyamakāvātārabhāṣya*）に従い、二諦説を主題として科段を立て、詳しく述べている。その中で、『中論註：正理

¹⁰ ナーガールジュナの『中論』の註釈書は数多くあるが、その中で『プラサンナパダー』はサンスクリット原典が現存している唯一のものである（塚本ほか 1990, 237）。

大海』と『菩提道次第小論』における「二諦説」の記述は極めて似ている。『中論註：正理大海』から二諦説を詳細に記述するようになったのは、チャンドラキールティが『入中論』とその自註である『入中論釈』に二諦説を詳細に論じているからであると考えられる。

以下では、『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』の後期二諦説の科段¹¹を提示し、その構造を比較する。

1 『中論註：正理大海』の二諦説の科段

E1 縁起は自性に関して空性であると示す [22a5]¹²

F1 本論 [22a5]

F2 それに対する非難を退ける [229b1]

G1 諦を考察する [229b2]

H1 章のテキストを説明すること [229b2]

H2 意味をまとめて章名を示す

I1 非難 [229b2]

I2 それへの答え [232b2]

J1 他のものが主張しているのは、縁起の真実を理解していない非難であることを示す [232b2]

K1 他のものによって提示された過失は自身に生じないあり方 [232b4]

L1 非難が生じない理由 [232b4]

M1 [空性の目的と空性、空性の意味という] 三つの意味を理解していない非難であることを示す [232b5]

M2 以上のように非難するので、二諦を理解していないことを示す [233b3]

N1 [対論者が] 理解していない二諦の本質 [233b4]

O1 [中論の] 偈の語義を説明する [233b5]

O2 註釈で「別に説かれた」[とされている] 意味を確定すべきこと [234b4]

P1 世俗諦 [234b6]

¹¹ 『中論註：正理大海』の科段, 58–59; 『菩提道次第小論』の科段, 32–33; 『入中論釈：密意解明』の科段, 74–75.

¹² ショール版のフォーリオ番号。

- Q1 世俗と諦の語義を説明する [235a1]
- Q2 世俗諦の定義 [236a3]
- Q3 世俗のものの分類 [237a6]
- P2 勝義諦を説明する [239a6]
 - Q1 勝義と諦の意味を説明する [239b1]
 - Q2 勝義諦の定義を示す [240b1]
 - R1 本論の意味 [240b1]
 - R2 非難を退ける [241a4]
 - S1 如実をご覧になる〔智〕は認められないと
いう非難を退ける [241a5]
 - S2 如量をご覧になる〔智〕は認められないと
いう非難を退ける [243a5]
 - Q3 勝義諦の分類を説明する [244b4]
- P3 二諦の数が確定していることを示す [245b5]
- N2 二諦を理解しないのならば、聖言自体を理解できない
ということ [246a5]
- N3 二諦を示す必要性 [246b2]
- N4 二諦を誤って捉えるという過失 [246b5]
- N5 二諦は理解しがたいので、教主が最初にお説きにならな
かったこと [247b5]

2 『菩提道次第小論』の科段

- M2 毘鉢舍那において修習するあり方 [152a5]
 - Q2 無我を理解する見解を生じさせる仕方 [161b3]
 - R1 無我の二つの見解を生じさせる順次 [161b3]
 - R2 二つの見解を順次に生じさせるそのもの [162a6]
 - R3 世俗〔諦〕と勝義諦を設定する [176a6]
 - S1 二諦を分類する基体 [176a6]
 - S2 分類の数 [176b1]
 - S3 そのように分けられた意味 [176b2]
 - S4 分けられた〔二諦〕それぞれの意味を説明する [177a4]
 - T1 世俗諦 [177a4]
 - U1 世俗と諦との語義を説明する [177a5]

- S1 二諦の総論の設定 [95a3]
 - T1 二諦に分けることによって諸法の各々に本質が二つずつあると述べる [95a4]
 - T2 二諦の他の設定を示す [97a2]
 - T3 世間の見方での世俗の分類を説明する [99a3]
 - T4 思念対象について迷乱している思念対象は言説においても存在しないことを示す [100b6]
- S2 今の文脈に結び付ける [101b4]
- S3 二諦の各々の本質を説明する [102a1]
 - T1 世俗の諦を説明する [102a2]
 - T2 勝義の諦を説明する [109a3]
- S4 他生を否定したことに対する世間の非難を否定する論証を示す [113a3]
- S5 世間が非難する非難の仕方を示す [113b3]

以上のうち、『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』の二諦説の基本構成は殆ど同じであり、内容も一致するところが多い¹³。

『中論註：正理大海』の E1 「縁起は自性を欠いていると示す」に F1 「本論」と F2 「それに対する非難を退ける」との二つがある。そのうち F2 は、G1 「諦を考察すること」と「涅槃を考察すること」との二つに分けられる。

G1 はさらに、H1 「章のテキストを説明すること」と H2 「意味をまとめて章名を示すこと」という二つに分けられ、H1 は I1 「非難」と I2 「その答え」に区分されている。I2 は J1, J2, J3 に分けられ、そのうちの J1 は、「他の者が主張しているのは、縁起の真実を理解していないことに基づく非難であると示す」ということである。J1, K1, L1, M2 は、「以上のように非難することによって、二諦を理解していないと示している」ということである。

そして、M2, N1 では、〔対論者が〕理解していない二諦の本質を示している。N1, O1 では、『根本中頌』第 24 章第 8 偈の語義について『プラサンナパダー』の解釈と同じ解釈をしている。O2 では、チャンドラキールティが、二諦説について詳細は『入中論』を参照するよう指示していることに従い、『入中論』に基づいて二諦説が説明され

¹³ 『中論註：正理大海』の世俗諦の世俗の分類と勝義諦の如実知と如量知の箇所は、『菩提道次第小論』と完全に一致するわけではないが、それ以外はほぼ同じである。

る¹⁴。N2, N3, N4, N5 では『根本中頌』第24章第9、10偈について説明される。

『菩提道次第小論』では、「毘鉢舍那章」のQ2「無我を理解する見解を生じさせる仕方」の下にR1、R2、R3が置かれ、R3で世俗諦と勝義諦が説かれる。R3はさらに、S1「二諦を分類する基体」、S2「分類の数」、S3「そのように分けられた意味」、S4「分けられた〔二諦〕それぞれの意味を説明する」という3節に分かれる。これらは『中論註：正理大海』では科段に分けられていないが、本文は、『菩提道次第小論』と同様の内容が述べられている。

『入中論釈：密意解明』の第六現前地で二諦説が述べられている。第六地現前地を説明するとき、科段にあるようにG3I2はJ1「法無我を正理によって論証すること」とJ2「人無我を正理によって論証すること」との二つに分類されている。

そのうちJ1, K1, M2, N1で、対論者の批判の主旨が述べられる。そこで対論者は、世間の常識で他生が承認されているので他生を否定することができないと主張し、さらに、他生は世間の言説の量によって成立しているので、他生を否定するならば、他生を成立される言説知によって他生否定の量が拒斥されると批判する。ツォンカパはM2, Q1でその批判を否定する。対論者が以上のように批判しているのは、彼らが、世間の言説知によって拒斥される基体と拒斥されない基体の区別を理解していないからである。したがって、二諦の設定を示す必要があると示される。そして、S1「二諦の総論の設定」と、S2「今の文脈に結び付ける」という箇所では、対論者は他生を否定すれば、世間の言説知によって拒斥されるという非難に対する答えを述べている。すなわち、世間の言説知にとって他生が成立していたとしても他生を否定したことに対して拒斥はないことを眼病の比喻で説明している。S3では、世俗諦と勝義諦とのそれぞれの意味を述べている。

以上、三作品の二諦の科段を確認した。科段の分け方に関して『入中論釈：密意解明』は『入中論』にしたがって註釈しているので、『中論註：正理大海』や『菩提道次第小論』とは異なっているが、内容そのものについては、上記の三作品の間に大きな違いはない。

ツォンカパの二諦説については、前期と後期で異同がある。福田(2018-4)では、ツォンカパの前期の著作である『菩提道次第大論』と『了義・未了義の区別：善説心髓』における二諦説は、ツォンカパの初期中観思想の最も中心的な主張である縁起と無自性が別のものではなく、無自性であるものが同時に縁起するという「中観派の不

¹⁴ PSPD, 494.1-2 : anayoś ca satyayor vibhāgo vistareṇa madhyamakāvatārādavaseyaḥ / PSPDt, 163b2: bden pa 'di gnyis kyi rnam par dbye ba ni / rgyas par dbu ma la 'jug pa las shes par bya'o //(これら二つに諦の区別については、詳しくは『入中論』に基づいて知るべきである)。

共の勝法」に一致すると指摘されている。その一方で、前期の著作でも後期と同様に、ツォンカパが二諦は「存在は一つであるが、概念は異なるもの」であることと「相互を排除する対立関係 (phan tshun spangs pa'i dngos 'gal)」¹⁵であることについて言及しているが、世俗諦と勝義諦、唯世俗という言葉について詳細な説明はなく、二諦を主題とした科段も立てられていなかった。

4 研究目的と方法

本論文の目的は、ツォンカパの中観思想における後期二諦説の特徴とその意義を明らかにすることである。本論文は、4章からなり、その構成は以下の通りである。

第1章 ツォンカパの後期中観思想における「世俗諦」についての分析

第2章 ツォンカパの後期中観思想における「戲論」の位置付け

第3章 ツォンカパの後期中観思想における勝義諦と滅諦と涅槃について

第4章 ツォンカパの後期中観思想における「離戲論」と仏智について

第1章では、後期二諦説における「世俗諦」について分析する。先行研究で論じられているように、ツォンカパは前期の中観関連の著作の中では、縁起と空性は同じ基体において矛盾することなく存在するという「中観派の不共の勝法」を中心に述べている。そして、この中観派の不共の勝法を理解する前に、二諦の設定を理解する必要があることは前期の著作でも示されているが、二諦についての詳細な議論は行われていない。世俗諦に関しても同じである。しかし後期では、世俗諦の箇所では世俗と諦、分類という三つに分けて詳細に論じている。そのときに、世俗諦とは、世俗すなわち無明にとって諦であるということであると述べている。一方、世俗諦であるなら、必ず言説量によって成立しているものであるもので、無明を断じている聖者と菩薩も世俗諦を設定することができるとツォンカパは主張する。また、中観帰謬派の説では、世俗であるものは全て虚偽なものである必要があるが、世間の知にとって世俗には正しいものと誤ったものがあることを認めている。本章では、上述した内容の意図と関係を詳細に考察し、ツォンカパの後期世俗諦の構造とその特徴を示す。

¹⁵ 論理学の用語であり、『入中論釈：密意解明』では、「xの肯定がyの否定なしには成立しない場合、その〔xとyの〕二者が、「相互的排除による存在」の定義である (gang zhig yongs su gcod pa gang rnam par bcad pa med na med pa de gnyis ni / phan tshun spangs te gnas pa'i mtshan nyid yin no // GR, 98b4-5) と定義される。ツォンカパは『中論光明論 (dbu ma snang ba)』の言葉を引用しながら、この言葉について説明している。

第2章では、中観思想にとって重要な概念である「戯論」について分析する。中論における「戯論」については、多くの先行研究によって論じられている。その中で、松本(2014)がツォンカパは「戯論」を「真実執着」の意味で用いていることを指摘している¹⁶。しかし、ツォンカパは戯論を「真実執着」の意味以外の意味でも用いている。また、ツォンカパにおける「戯論」は後期二諦説とも関わっている。そのため、本章では、ツォンカパの「戯論」の意味について考察する。その際に、単なる語義解釈に留まらず、ツォンカパの中観思想全体の中でそれが他の概念とどのような関係にあるか。結論から言うと、ツォンカパの「戯論」という用語に注目することによって彼の後期二諦説の特色を説明することができる。

第3章では、滅諦と勝義諦、涅槃について考察する。ツォンカパは勝義諦の箇所では、勝義諦は唯一の究極の諦であり、涅槃と滅諦は勝義諦であることを示している。さらに、『入中論釈：密意解明』の第5章のほぼ全章で滅諦は勝義諦であり、法性であることを議論している。勝義諦を理解する上ではこれらの関係を明らかにすることは重要である。そのため、本章では、大乘仏教における最終的に得られるものである滅諦と涅槃が勝義諦とどのような関係にあるかを考察し、ツォンカパの後期中観思想における滅諦と勝義諦、涅槃の位置付けを明らかにする。

第4章では、後期中観思想における「離戯論」と仏智について考察する。中観思想において最終的に目指すものである「離戯論」についてツォンカパはどのように理解していたかを考察することによって、勝義諦と離戯論の関係を確認することができる。また、勝義諦あるいは真実義を把握する仏智とは何を示しているのかを考察することによって、「離戯論」と勝義諦、仏智における諸問題を確認することができ、仏教が最終的に目指すものの全体像を明らかにしたい。

結論では、以上の考察の結果を提示する。

また、本論文には、四つの付論がある。付論Aでは、「ツォンカパの年代」を考察する。付論B『中論註：正理大海』と付論C『菩提道次第小論』、付論D『入中論釈：密意解明』では、それぞれの二諦説に関係する箇所の校訂テキストとその和訳を提示する。

¹⁶ 松本(2014, 159)。

第1章

ツォンカパの後期中観思想における「世俗諦」についての分析

緒言

世俗諦は仏教に関する二諦説の枠組みの中に入り、説一切有部と経量部、唯識派、中観自立論証派、中観帰謬論証派においてそれぞれ異なった解釈がある。中観帰謬論証派の立場からツォンカパは世俗諦について、前期の中観関連の著作でも論じているが、福田（2018-4）に指摘されたように、前期の著作の中では、「中観派の不共の勝法」の思想が中心となっており、二諦説もそれをさしている。前期の著作においては、縁起する諸法、すなわち、言説有が世俗諦に相当し、世俗と諦を区別して詳細に議論していない。しかし、後期の著作の中で、世俗と諦を区別して厳密に考察を行っている。

『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』では、「世俗諦の語義解釈 (kun rdzob bden pa'i sgra bshad)」、「世俗諦の定義 (kun rdzob bden pa'i mtshan nyid)」、「世俗の分類 (kun rdzob bden pa'i dbye ba)」という三つの科段が設けられて世俗諦について解説されている。『入中論釈：密意解明』では、世俗の分類は、「二諦の総論の設定」の中に含まれているので、世俗諦の説明とは別の科段を設けている。また、世俗諦の説明は、「如何なる世俗のものにとって真実であり、如何なる世俗のものにとって真実ではないか」、「単なる世俗が三種類の人に顕れるあり方と顕れないあり方」、「凡夫と聖者に関して勝義なものと世俗なものになる仕方」という三つの科段に分けられている。「単なる世俗というものは三種類の人に顕れるあり方と顕れないあり方」はさらに、「本論」と、「煩惱の独自の設定の仕方についての説明」という二つに分けられている。しかし、三作品での二諦説の記述には差異がない。

以下では、まず上記のテキストに見られる「世俗」(kun rdzob)と「諦」(bden pa)、「唯世俗」(kun rdzob tsam)という概念を中心として考察する。次に、世俗諦の定義に

ついて考察してツォンカパが以上のように区別している必要性和意図を明らかにする。そして、それがツォンカパの中観思想にどのように位置付けられているかを明らかにする。

1 世俗と諦について

『中論註：正理大海』と『入中論釈：密意解明』は、『中論』と『入中論』の註釈書であるが、ツォンカパはチャンドラキールティの『入中論』及び『入中論釈』の原典の文脈に即して二諦を述べている。

二諦について、最もまとめられているのは、彼独自の著作である『菩提道次第小論』であるが、上述したように『中論註：正理大海』と科段も内容もほぼ同じである。

『入中論釈：密意解明』では、まず世俗諦のあり方 (ngo bo)¹について述べ、次に世俗の分類を述べ、最後に世俗と諦について述べている。『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』では、まず、世俗と諦との語義解釈を行い、次に、世俗諦の定義について述べ、最後に世俗の分類が説かれる。そのうち、世俗諦の語義解釈では、世俗諦という言葉は「世俗」と「諦」に分けられ、それぞれの意味が検討される。

ツォンカパは、前期の中観関連の著作では「世俗諦」については詳しく述べていない。それに対して『入中論』に基づいた後期の著作の二諦説では、「世俗」の意味を明確にすることによって、「諦」との関係がより限定されたものとなり、チャンドラキールティにならって「唯世俗」という概念が新たに重視される。

ツォンカパはチャンドラキールティにしたがって世俗が三つの意味を持っていることを次のように述べている。

tshig gsal las / kun rdzob la de kho na nyid la sgrib pa dang / phan tshun brten pa'i don dang / 'jig rten gyi tha snyad gsum bshad la / [...] de la gzugs sogs rnams shes pa kun rdzob pa gang gi ngor bden par 'jog pa'i kun rdzob pa ni gsum gyi dang po yin la / de yang chos rnams la rang bzhin gyis grub pa'i rang gi ngo bo med pa la yod par sgro 'dogs pa'i ma rig pa yin te / don la bden par grub pa mi srid pas bden par 'jog pa ni blo'i ngor yin la / bden 'dzin min pa'i blo'i ngor bden par bzhag tu med pa'i phyr ro / (LRC, 177a5–b2)

『プラサンナパダー』²で「世俗」に「真実義を覆い隠すもの」と「相互に依存

¹ ngo bo というチベット語には多様な意味があり、完全に対応する日本語はないため、本論文では、文脈によって訳す。福田 (2018-5) は ngo bo を訳さずに原文そのものを用い、ngo bo についての作業仮説を提示している。

² PSPD, 492.10–12: samantād varaṇaṃ samvṛtiḥ/ajñānaṃ hi samantāt sarva padārthatattvāvaca

しているもの」と「世間の言説」という三つ〔の意味がある〕と説かれているが、[...]そのうち、色などが、その世俗の知にとって諦であると設定されるとき、その世俗〔の意味〕は、三つの〔意味の〕うち第一〔の意味「真実のものを覆い隠すもの」〕である。それはさらに〔言い換えると〕、諸法に、自性によって成立している自体（rang bzhin gyis grub pa'i rang gi ngo bo）が存在していないのに、そこに〔そのもの自体が〕存在していると増益³する無明のことである。なぜならば、対象〔の側〕においては諦（＝真実なもの）として成立しているものはあり得ないので、諦であると設定されるのは知にとってであり、真実執着（bden 'dzin）以外の知にとって諦であると設定されることはないからである。

世俗には、「真実義を覆い隠すもの」、「相互に依存しているもの」、「世間の言説」という三つの意味があるが、世俗諦という時の世俗の意味は、そのうちの「真実義を覆い隠すもの」である。すなわち、諸法は自性によって成立していると増益する無明のことであるとツォンカパは主張している。諸法に自性によって成立している自体が存在していないのに、それが存在していると増益し、事物の真実（pārthatattva, dngos po'i de kho na nyid）を覆い隠しているものは無明である。

同様な内容は『入中論釈：密意解明』でも見られるが、いずれも、『入中論』の第6章第28偈で「無知は自性を覆うがゆえに世俗である。すなわち、それによって作られたもの（kr̥trima, bcos ma）が真実なものとして顕れているときそれは、世俗諦であると牟尼はお説きになった。作られた事物は世俗である」⁴と述べられているところの第1句の解釈である。『入中論釈：密意解明』では、チャンドラキールティの『入中論釈』

chādanāt saṃvṛtir ity ucyate /parasmarasaṃ bhavanaṃ vā saṃvṛtir anyonyasamāśrayeṇety arthaḥ / atha vā saṃvṛtiḥ saṃketo lokavyavahāra ity arthaḥ / PSPDt, 163a5–6: kun nas sgrib pas na kun rdzob ste / mi shes pa ni dngos po'i de kho na nyid la kun nas 'gegs par byed pa'i phyir kun rdzob ces bya'o // yang na phan tshun brten pas na kun rdzob ste / phan tshun brten pa nyid kyis na zhes bya ba'i don to // yang na kun rdzob ni brda ste / 'jig rten gyi tha snyad ces bya ba'i tha tshig go // (完全に (samantād, kun nas) 覆い隠している [ので]、世俗である。すなわち、無知（＝無明）は、事物の真実を、完全に妨げているがゆえに、「世俗」と言われる。あるいは、相互に依存している [ので]、世俗である、すなわち、相互に依存しあうので、という意味である。あるいは、世俗とは言語協約 (saṃketa, brda) である、すなわち、世間の言説という意味である。

³ 増益 (samāropa, sgro 'dogs) とは、存在していないのに、存在していると捉えることを意味する。

⁴ MAK, 6.28, 7: mohaḥ svabhāvāvaraṇād dhi saṃvṛtiḥ satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimam| jagāda tat saṃvṛtisatyam ity asau munih padārthaṃ kṛtakañ ca saṃvṛtiḥ || MAKt, 205b2–3: gti mug rang bzhin sgrib phyir kun rdzob ste // des gang bcos ma bden par snang de ni // kun rdzob bden zhes thub pa des gsungs te // bcos mar gyur pa'i dngos ni kun rdzob tu'o //

のテキストをそのまま写し、次のように世俗諦の「世俗」の意味を説明している。

'dis sems can rnam dngos po ji ltar gnas pa'i rang bzhin lta ba la sgrib pa ste
rmongs par byed pa'i phyir na gti mug ste / ma rig pa dngos po'i ngo bo rang bzhin
gyis yod pa ma yin pa la / rang bzhin gyis yod par sgro 'dogs par byed pa yin lugs
kyi rang bzhin mthong ba la sgrib pa'i bdag nyid can ni kun rdzob bo / (GR,
102a3-4)

これ（無知）は諸々の衆生が事物のあるがままの自性を見ることを妨げる、すなわち、眩ましているゆえに、無知である。無明とは、自性によって存在していない事物それ自身に対して、自性によって存在していると増益するもの、すなわち、真実の存在である自性を見ることを覆い隠すことを本質としているものが世俗である。

無明が真実を覆い隠し、存在しない「諦」を増益する場合、「世俗諦」とは、無明という知にとって諦であるものという意味になる。しかも、そのような増益は無明によってしか起こらないので、無明にとってのみ諦であるにすぎないということになる。この無明は真実執着とも言い換えられる。対象の側において真実なるものとして成立しているものはないので、真実なるものであると執着する真実執着にとってのみ、対象は真実なるものであると増益される。

しかし、世俗は無明のみを意味するわけではない。上述したように、世俗には他に「相互依存しているもの」および「世間の言説」という意味もある。この意味での世俗は、世俗諦とは別の存在である「唯世俗」という時の世俗である。この概念自体は、チャンドラキールティが提起したものである。チャンドラキールティは『入中論釈』で第6章第28偈を註釈するとき、次のように述べている。

de ltar na re zhig srid pa'i yan lag gis yongs su bsdus pa nyon mongs pa can gyi
ma rig pa'i dbang gis kun rdzob kyi bden pa rnam par bzhag go

de yang nyan thos dang rang sangs rgyas dang byang chub sems dpa' nyon mongs
pa can gyis gzigs pa spangs pa / 'du byed gzugs brnyan la sogs pa'i yod pa nyid
dang 'dra bar gzigs pa rnam la ni bcos ma'i rang bzhin yin gyi / bden pa ni ma yin
te bden par mngon par rlom pa med pa'i phyir /

byis pa rnam la ni slu par byed pa yin la / de las gzhan pa rnam la ni sgyu ma
la sogs pa ltar rten cing 'brel par 'byung ba nyid kyi kun rdzob tsam du 'gyur ro /
(MABh,107.17-108.6 (255a1-3))

以上のように、まず輪廻の〔十二〕支に含まれる (parigrhīta, yongs su bsdus

pa) 有染汚の無明 (nyon mongs pa can gyi ma rig pa) の力によって「世俗諦」が設定される。

それ（世俗諦であるもの）についても、有染汚〔の無明〕によってご覧になることを断じ、〔色や心や受などの〕諸行（'du byed）⁵を鏡像〔や幻〕などの存在〔の仕方〕と同じようなものであるとご覧になる声聞、独覚、菩薩たちにとっては、作られたものを自性としているものであつて、諦ではない。なぜならば、〔かれらは、それを〕諦であると思ひ込む (abhimāna, mngon par rlom pa) ことはないからである。〔色・心・受などは〕凡夫たちにとっては〔人を〕欺くものであるが、それ以外のもの（聖者）たちにとっては、幻などのように縁起しているものであるので、世俗だけのもの（唯世俗）である。

仏教において、色や心、受などの諸行すべては存在しているものとされるが、有染汚の無明⁶はそれを真実に成立しているものであると増益しているので、無明という

⁵ ここでは因果関係にある事物のことであり、「有為（'dus byas 作られたもの）」と同義である。

⁶ 『入中論釈：密意解明』の世俗諦の解釈のところで、ツォンカパは、真実執着には、人と法に対する真実執着の二つがあり、それは二我執でもあると述べている。また、その真実執着は有染汚の無明であることを指摘している。その有染汚の無明とは、人と法が自性によって成立していると増益する知のことである。我と我所が自性によって成立していると執着するものは有身見である。有染汚の無明を断じなければ、有身見も断じることができないので、二我執は有染汚の無明であるということによってツォンカパは帰謬派独自の煩惱の設定仕方を行っている。GR, 105a2–b4 : de'i phyir nyon mongs can gyi ma rig pa ni / bdag med pa'i de kho na nyid rig pa'i mi mthun phyogs dang / de yang rig pa de med pa tsam dang / de las gzhan pa tsam la mi byed kyi / 'gal zla mi mthun phyogs gang zag dang chos rang bzhin gyis grub par sgro 'dogs pa'o // de ltar byas na chos kyi bdag tu sgra 'dogs pa nyon mongs can gyi ma rig par 'jog pa dang / nga dang nga yi ba rang gi mtshan nyid kyis grub par 'dzin pa gnyis 'jig ltar 'jog pa rnam mngon pa ba dang mi mthun no // [...] gang zag dang chos gnyis bden grub tu 'dzin pa bdag 'dzin gnyis su 'grub bo [...] ma rig par 'grub cing / de ma zad par du 'jig lta yang mi 'dzad par sgrub nus pas / nyon mongs can gyi ma rig par 'grub pas nyon mongs kyi rnam gzhas thun mong ma yin pa 'jog shes pa shin tu gal che'o / (それゆえに、有染汚の無明というのは、無我という真実義を知る逆のものである。その〔無明〕明知が単にないということやその〔明知〕以下のものをさしているのではなく、逆のものである自性によって成立している人と法を増益するものである。そうであるならば、法我を増益する〔知〕が有染汚の無明であると設定し、我と我所が自性によって成立していると執着する二つの〔知〕を有身見であると設定することがアビダルマと異なっているのである。[...] プドガラと法の二つが真実として成立していると執着するものは二我執であると成立するのである。[...] 無明であると成立する。また、それが尽きない間は有身見も尽きないと論証することができるので、〔二我執が〕有染汚の無明であると成立することによって独自の煩惱の設定ができるということが非常に重要である。)

世俗にとっての諦であると言われる。

一方、聖者たちは、諸法を諦であると思い込む無明を断じているので、彼らにとって諸法は諦ではなく、作り物、すなわち縁起している幻のような存在にすぎない。したがって「世俗にとっての諦」ではなく、ただ世俗のものとしか言えない。諦であることが退けられ、世俗のみが残るので、「唯世俗」と言われる。

聖者たちには真実執着という無明がないが、彼らには所知障という無明の働きはまだ残っているので、対象顕現を有する彼らの後得智には、唯世俗という縁起している幻のような存在の顕れがある⁷。

チャンドラキールティによる、世俗諦と唯世俗の対比は明確であるが、ツォンカパはこの文章に対する誤解を次のように解いている。

zhes gsungs pas ni kun rdzob bden pa yod par 'jog pa rnams ma rig pas yod par 'jog pa dang / nyon mongs can gyi ma rig pa spangs pa'i nyan rang dang byang sems kyi ngor kun rdzob kyi bden pa mi 'jog par ston pa min no / (LRC, 177b5-6)

以上のように〔『入中論釈』で〕説かれたことによって、(1) 世俗諦〔であるもの〕が「存在している」と設定される〔時、それらは〕、無明によって存在していると設定される〔と説いているわけでもなく〕、(2) 有染汚の無明を断じた声聞、独覚、菩薩〔の知〕にとって、世俗諦を設定することはできないと説いているわけで〔も〕ない。

ここでツォンカパは、彼以前のチベットの中観論者は、チャンドラキールティの文章について二つの誤解を持っていることを指摘し、それを否定している。一つは、チャンドラキールティは「輪廻の〔十二〕支に含まれる有染汚の無明の力によって世俗諦が設定される」と述べているのは、世俗諦であるとされるものが「存在している」と言われる時、それらが無明によって「存在している」と設定されるという意味であるという誤解である。もう一つは、「色・心・受などは（聖者）たちにとっては、幻などのように縁起しているものであるので、世俗だけのもの（唯世俗）である」と述べられているので、聖者たちは世俗諦を設定することはできないという誤解である。これらが誤解である理由が、次に詳しく述べられる。まず、第一の誤解、すなわちチャン

⁷ ツォンカパは『入中論釈：密意解明』でこの箇所を解釈するときに、「ma rig pa dang de'i bag chags kyis bslad pa'i snang ba dang bcas pa'i spyod yul can gyi rjes thob la gnas pa'i 'phags pa rnams la snang gi / 'phags pa snang ba med pa'i spyod yul mnga' ba mnyam gzhag la gnas pa rnams la ni snang ba min no //（無明とその気習によって汚された顕れを有する対象を持つ後得智に住している聖者には〔唯世俗が〕顕れるのであるが、顕れを持たない対象を有した三昧に入っている聖者たちには〔唯世俗が〕顕れないのである）」(GR, 107b3-4) と唯世俗は聖者の後得智に顕れるが、三昧智に顕れないと註釈している。

ドラキールティは「輪廻の〔十二〕支に含まれる有染汚の無明の力によって世俗諦が設定される」と述べているのは、世俗諦であるとされるものが「存在している」と言われる時、それらが無明によって「存在している」と設定されるという理解が正しくない理由を次のように述べている。

de la dang po'i rgyu mtshan ni sngar bshad pa ltar nyon mongs pa can gyi ma rig pa ni bden 'dzin yin pas des bzung ba'i don tha snyad du yang mi srid pa'i phyir dang / kun rdzob kyi bden pa yin na tha snyad du yod pas khyab pa'i phyir ro // des na chos rnam kun rdzob tu yod par 'jog pa'i 'jog sa'i kun rdzob yin na ni / nyon mongs can gyi ma rig pa la kun rdzob tu byas pa de ma yin dgos pa yin no // (LRC, 177b6–178a2)

このうち、前者(1)の根拠は、前に説明した通り、有染汚の無明は真実執着であるので、それによって把握される対象は言説においてさえ存在し得ないからであり、世俗諦であるならば、必ず言説において存在しているものだからである。したがって、諸法を世俗において存在しているものと設定するときの設定基体('jog sa)である世俗は、有染汚の無明をさして世俗であると言うときの〔世俗〕ではあり得ない。

諸法は、有染汚の無明によって「諦である」と設定されるが、そのように無明によって捉えられている対象である「諦」は言説においても存在しないものである。したがって、ツォンカパの自説では、世俗諦であるものが無明によって設定されることがない。また、諸法が世俗において「存在している」と言われるときの「世俗」の意味は無明であることにもならない。同様のことは『入中論釈：密意解明』においても『入中論釈』の言葉を註釈するところで説かれているが⁸、そこでは世俗諦は、「いかなる世俗の知にとって諦であるものが設定されるのか」という設定の仕方を説いたものであり、存在の設定の仕方を説いたものではないと言われている。

次に、ツォンカパは第二の誤解、すなわち世俗諦は有染汚の無明を断じた聖者たちにとっては設定されないという理解が正しくない理由を次のように述べている。

⁸ GR, 103b4–b5 : ma rig pa bden 'dzin de'i dbang gis kun rdzob kyi bden pa 'jog ces pa ni / bden pa kun rdzob pa gang gi ngor 'jog pa'i 'jog tshul ston pa yin gyi / kun rdzob bden pa yin pa'i bum snam sogs bden 'dzin des 'jog ces pa min te / bden 'dzin des bzhag pa ni rang gis tha snyad du yang mi srid par bzhed pa'i phyir ro / (無明である真実執着の力によって世俗諦を設定するというのは、いかなる世俗の知にとって諦が設定されるのかという設定の仕方を説いているのであって、世俗諦である〔と言われる〕壺や布などがその真実執着によって〔存在していると〕設定されるわけではない。なぜならば、その真実執着によって設定されたものはそれ自体言説においてもあり得ないと主張なさっているからである。)

gnyis pa'i rgyu mtshan ni nyon mongs can gyi ma rig pa'i kun rdzob spangs pa rnam la / gang gi ngor bden par 'jog pa'i bden zhen gyi kun rdzob med pa'i rgyu mtshan gyis / 'du byed rnam de dag gi ngor mi bden par bsgrubs kyi kun rdzob bden pa ma yin par ma bsgrubs pa'i phyir ro // des na de dag gi ngor 'du byed rnam kun rdzob tsam du gsungs pas ni / de'i ngor kun rdzob dang bden pa gnyis kyi nang nas bden par gzhas tu med pas tsam gyi sgras ni bden pa gcod kyi kun rdzob bden pa mi gcod pas kun rdzob tsam dang kun rdzob bden pa gnyis gsungs pa'i dgongs pa de bzhin du shes par bya'o / (LRC, 178a2-4)

第二の理由は、有染汚の無明の〔意味での〕世俗を断じた〔聖者〕たちには、〔対象を〕諦であると設定するところの、諦であると思ひ込む〔知である〕世俗（＝無明）が存在しないことを理由に、諸々の行（'du byed）は、かれらにとって諦ではないと論証されるのであって、世俗諦ではないと論証されているわけではないからである。したがって、かれら〔聖者たち〕にとって諸々の行などは世俗のみである（＝唯世俗）とお説きになったことによって、その〔聖者たち〕にとって世俗と諦という二つのうち、諦であると設定することはないので、「唯」という語は諦であることを退けているのであって、世俗諦であることを退けているのではない。それゆえに、〔聖者たちにとって〕「唯世俗」と「世俗諦」との両方をお説きになった真意は以上のように理解すべきである。

ここでツォンカパは、諸行、すなわち諸法が「諦である」ということと、「世俗諦である」ということを区別し、聖者にとって、諸法が諦であることは否定されるが、世俗諦であることは否定されないと言う。その理由は、聖者たちは有染汚の無明を断じているので、諸法を「諦である」と捉える真実執着が存在しないから聖者たちにとって諸法は世俗のみであって、諦ではない。「唯世俗」は諦の否定によって世俗のみが残ることを意味している⁹。

さらに、ツォンカパはチャンドラキールティが『入中論釈』に「世俗においてさえ虚偽なるものは世俗の諦ではない」¹⁰と述べていることについて、次のような註釈を加

⁹ 同様に、『入中論釈：密意解明』では「gang zag gsum po gang gi ngor mi bden pa'i rtog pas bcos pas bcos mar gyur ba'i dngos po ni de'i kun rdzob pa'i ngor mi bden pas kun rdzob tsam zhes bya'o（三種の人の知にとって、真実なものではない分別知によって作り出されたので、作りものとなっている事物は、その人の世俗の知にとっては真実ではないので、唯世俗と言われる）」（GR, 102b4-5）と述べている。

¹⁰ MABh, 107.11-17 (254b6-255a1) : brten nas 'byung ba gzugs brnyan dang brag ca la sogs pa cung zad cig ni brdzun yang ma rig pa dang ldan pa rnam la snang la / sngon po la sogs pa gzugs dang sems dang tshor ba la sogs pa cung zad cig ni bden par snang ste / rang bzhin ni ma rig pa dang ldan pa rnam la rnam pa thams cad du mi snang ngo // de'i phyir de dang

えている。

gzugs brnyan sogs brdzun yang snang ba ni brdzun par snang ba yin la / de ni
byad bzhin du snang ba dang des stong pa gnyis tshogs pa'i brdzun pa yin pas
de'i bden stong ni byad bzhin du bden pas stong pa yin gyi / gzugs brnyan rang gi
mtshan nyid kyis grub pa'i bden stong gi don med do //

de'i phyir gzugs brnyan byad bzhin kyis stong par grub kyang / gzugs brnyan
rang gi mtshan nyid kyis grub par 'dzin pa'i kun rdzob kyis ngor bden pa yin pa la
'gal ba ci yang med pa'i dngos po yin pas kun rdzob kyis bden pa yin no /

des na gzugs brnyan kun rdzob kyis bden pa min par gsungs pa ni / brda la byang
ba'i 'jig rten gyi kun rdzob kyis ngor byad bzhin gyi gzugs brnyan lta bu de / byad
bzhin yin pa de brdzun pas de la ltos pa'i kun rdzob kyis bden pa min pa la dgongs
kyi / mthong ba brdzun pa'i kun rdzob bden par gsungs / zhes pas bshad pa'i kun
rdzob bden par min pa ga la yin / (GR, 103a1-4)

鏡像など虚偽であるけれども現われているものは、虚偽なものとして顕れて
いるのであるが、それは、顔として現われているものと、その〔顔〕に関して
空であるものの2つが合わさった〔ことによる〕虚偽であるので、その〔顕れ
の〕真実空とは、顔としては真実であることに関して空であるなという意味で
あって、鏡像が自らの特質によって成立しているもの〔として〕真実〔である
ことに関して〕空であるという意味ではない。

したがって、鏡像は、顔に関して空であると成立しているけれども、鏡像が、
自らの特質によって成立していると捉える世俗の知にとって真実なものであるこ
とには少しの矛盾もない事物ではあるので、世俗諦である。

したがって、鏡像が世俗諦でないとお説きになっているのは、名前の意味
(brda) について学んだ世間の世俗〔の知〕にとって、たとえば顔の鏡像のよう

gang zhig kun rdzob tu yang brdzun pa kun rdzob kyis bden pa ma yin no // (縁起の中で、
鏡像やこだまなどのある種のもは、虚偽であっても、無明を有している者たちにとって
現われ、青等の色や心、触感など、ある種のもは真実なものとして現われるが、自性は
無明を有している者たちには如何なる意味でも顕れることはない。したがって、その〔自
性〕と、世俗においてさえ虚偽であるようなものは世俗諦ではない。)

この文章は、『入中論釈』では、前に引用した「以上のように、まず輪廻の〔十二〕支
に含まれる有染汚の無明に関連して、世俗諦が設定される」という文章の前にある。ここ
で、チャンドラキールティは縁起している鏡像やこだまなどは凡夫の知にとっても虚偽
なものとして顕れ、青等は真実なものとして顕れるが、自性、すなわち空性は無明を持っ
ている者たちには決して顕れないので、自性(法性)と世俗としてさえ虚偽なるものは世
俗諦ではないと述べている。

なものが、顔であるということは虚偽なものであるので、これに関して世俗諦ではないということを意図なさっているので、「虚偽な知覚をするものにとって世俗諦であるとお説きになっている」¹¹ということによって説明された世俗諦でないのはどうしてであろうか。

と『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』との両方でも全く同様な解釈を行っている¹²。

ツォンカパは鏡像の比喻によって二つの論点を強調している。一つは、鏡に映った顔は実の顔でなく、虚偽なものであることは、世間の人たちも理解している。したがって、それは世俗諦ではないことになる。もう一つは、鏡に映った顔の像は自らの特質によって成立していると捉える世俗すなわち無明にとって真実であるので、鏡像は「虚偽な知覚をするものにとって世俗諦」と言われるときの世俗諦である。すなわち、鏡像は眼識すなわち言説知の量によって成立するので、存在しているものである。存在しているものであるなら、必ず世俗諦である。要するに、ツォンカパはチャンドラキールティが「世俗においてさえも虚偽であるものは、世俗諦ではない」と述べている意味は、世間の人にとっても虚偽であると理解されるものは世俗諦ではないが、顕れている対象として虚偽なるものは、言説知の量によって得られる対象ではあるので、世俗諦であることを示していることを強調している。ツォンカパは鏡像の比喻によって、無明にとって真実であるという世俗諦の諦のあり方と、諦の否定によって世俗のみが残ることを意味している「唯世俗」、すなわち言説知によって成立する言説有を、認識主体の点で区別して説明している。

¹¹ MAK, 6.23, 7: mṛṣādr̥śām saṃvṛtisatyam uktam ; MAKt, 205a6.

¹² RG, 239a2–5; LRC, 180a1–4: 'dir 'jug 'grel las / gang zhig kun rdzob tu yang brdzun pa de ni kun rdzob kyi bden pa ma yin no // zhes gsungs pa ni brda la byang ba'i 'jig rten pa'i kun rdzob kyi ngor byad bzhin gyi gzugs brnyan lta bu de byad bzhin du mi bden pas / de la ltos pa'i kun rdzob bden pa min no // de lta na'ang shes bya brdzun pa slu ba'i don mthong bas rnyed pa'i don ni yin pas kun rdzob bden pa'o // gzugs brnyan snang ba'i shes pa snang yul la 'khrul ba bzhin du / ma rig pa dang ldan pa rnam la sngon po la sogs pa'i rang gi mtshan nyid kyis grub par snang ba yang snang yul la 'khrul par mtshungs so / (この点について『入中論釈』に「世俗においてさえも虚偽なるものは世俗諦ではない」とお説きになっているのは、名前の意味を学んだ世間の世俗の知にとって、例えば、顔の鏡像は顔としては諦ではないので、その〔世俗の知〕に照らして世俗諦ではないということである。そうであっても、〔その鏡像自体は、〕虚偽なる所知すなわち欺く対象を認識する〔言説〕知によって得られる対象ではあるので、世俗諦である。鏡像などが顕れている知は、顕れている対象 (snang yul) について錯誤しているのと同様、無明を有するものたちに、自らの特質によって成立しているものとして顕れている青なども、顕れている対象について錯誤している点は同じである。)

ツォンカパは、前期の文献においては、世俗諦と言説有あるいは縁起するものとを区別していなかったが、以上見てきたように、後期の文献では世俗の意味を三つに分け、そのうち、「世俗諦」という表現における「世俗」は、諸法を真実なるものであると増益する有染汚の無明であるとし、もう一つの「唯世俗」という表現における「世俗」は、無明を断じた聖者によって設定される幻のような縁起するものであるとしている。このうち、無明によって諦として増益されたものは、言説においても存在しないものであるため、無自性を確立する論理によって否定される対象である。一方唯世俗は、縁起する存在であり、真実なものではないが幻のような存在として否定されない。この唯世俗はツォンカパの前期思想における無自性であると同時に縁起する「単なる存在」と言われるものに当たる。このようにして、前期の思想は、表現を変えながらも後期の思想の中に生きていると考えられる。前期と後期で異なっているのは、後期の著作の中では、凡夫と聖者という認識主体の側から世俗と諦について考察している点である。

2 世俗諦の定義について

前節では、ツォンカパの世俗諦の語義分析における世俗諦の諦のあり方と唯世俗について考察した。世俗諦という時の世俗は無明を意味し、世俗諦とは、その無明を有している者たちにとって真実であるものという意味である。しかし、これは世俗諦の定義ではなく、世俗諦という言葉の成り立ちを説明しているだけにすぎないのである。

ツォンカパは、唯世俗については定義を挙げていないが、世俗諦については、『入中論』第6章の二諦説の最初の偈である第23偈に基づいて、勝義諦とともに定義をしている¹³。

チベット仏教では、「語義」とは別に、その語の「定義」(mtshan nyid)¹⁴が挙げられることが多い。「定義」は、あるものについて、その語で呼ぶことができるための根拠である。ここでは、ツォンカパは世俗諦をどのように定義し、そのように定義している彼の意図を明らかにしたい。ツォンカパは『菩提道次第小論』で次のように述べている。

phyi nang gi dngos po 'di rnam re re la yang don dam pa dang kun rdzob pa'i
ngo bo gnyis gnyis yod de / de yang myu gu lta bu zhig la mtshon na shes bya yang
dag pa de kho na'i don gzigs pa'i rigs shes kyis rnyed pa'i myu gu'i ngo bo dang

¹³ 『入中論』第6章第23偈に基づくツォンカパの二諦の定義の議論については、福田(2018-5)参照。

¹⁴ チベット仏教における定義については、福田(2003, 15-16)による解釈に基づく。

/ shes bya brdzun pa slu ba'i don 'jal ba'i tha snyad pa'i shes pas rnyed pa'i myu gu'i ngo bo'o // de'i snga ma ni myu gu'i don dam bden pa'i ngo bo yin la / phyi ma ni myu gu'i kun rdzob bden pa'i ngo bo'o / (LRC, 178b3-4)

これら内外の事物のいずれにも、世俗諦と勝義諦という二つずつのあり方 (ngo bo) がある。それについて芽のようなものを例にして言うならば、正しい所知 (shes bya yang dag pa) すなわち真実義という対象 (de kho na'i don) をご覧になる正理知によって得られる (= 認識される) 芽のあり方 (myu gu'i ngo bo) と、虚偽なる所知 (shes bya brdzun pa) すなわち欺く対象 (slu ba'i don) を量る言説知によって得られる芽のあり方とである。このうち前者は、芽の勝義諦というあり方であり、後者は、芽の世俗諦というあり方である。

このうち、世俗諦の定義は、「虚偽なる所知すなわち欺く対象を量る言説知によって得られるあり方」である。それに対して勝義諦の定義は、世俗諦の定義における修飾語を逆の意味のものにすることによって示される。すなわち、「正しい所知、すなわち真実義という対象 (空性) をご覧になる正理知によって得られるあり方」である。『入中論釈：密意解明』でも同じ定義が示されている¹⁵。

これらの定義は、世俗諦および勝義諦が、それを認識する知によって区別され、いずれも、その知の「対象」として存在していることを示している。一方、前節での「世俗諦」の語義解釈によれば、世俗諦は無明にとって諦であると捉えられているものであり、また無明によって増益されたものであるので、言説においても存在しないとされた。

しかし、世俗諦の定義によれば、その存在は決して否定されず、ただ空性を見ている正理知ではなく、虚偽なる対象を捉える言説知によって得られる、虚偽なる対象となる。

要するに、世俗諦はここでは言説知によって捉えられる対象であり、言説有であると言える。ただし、それは虚偽なる存在であるから、諦すなわち真実なるものであることは否定される。言説有は、勝義の存在ではないので、諦ではない。真実であることを否定されるので、言説有は虚偽なる存在である。

¹⁵ GR, 96b5-6 : des na kun rdzob bden par 'jog byed brdzun pa mthong bas rnyed pa'i don ni / shes bya brdzun pa slu ba'i don 'jal ba'i tha snyad pa'i tshad mas rnyed pa'o / yang dag pa'i don mthong ba ste 'jal ba'i rigs shas kyis rnyed pa'i yul gang yin pa de ni / de nyid de don dam pa'i bden pa ste / (したがって、対象を世俗諦であると設定する〔根拠となる〕ところの虚偽を知覚する〔知〕によって得られるという意味は、虚偽なる所知という欺く対象を量る言説の量によって得られるということである。正しい対象を知覚する、即ち、正理知によって得られる対象である、その同じものが勝義諦である。)

したがって、世俗諦の定義を設定することができるのは、中観派の見解に通達している者のみである。その理由を、ツォンカパは次のように述べている。

kun rdzob kyi bden pa'i mtshan gzhi bum pa la sogs pa rnyed pa dbu ma'i lta ba ma rnyed pa la yang yod mod kyang / gzhi de kun rdzob kyi bden pa yin par tshad mas rnyed pa la ni / sngon du dbu ma'i lta ba rnyed pa cig nges par dgos te / gzhi de kun rdzob bden par grub na brdzun par 'grub dgos shing / brdzun par dngos su 'grub pa la gzhi de la sngon du bden grub tshad mas khegs dgos pa'i phyir ro / (GR, 963-4)

世俗諦であると述定〔する時の〕基体〔である〕壺などを得ることは、中観の見解を得られていない人にもあるけれども、その基体〔である壺〕が世俗諦であると量によって得るためには、その前に中観の見解を得るようなことが必ず必要である。なぜならば、その基体（壺）が世俗諦として成立しているならば、〔その壺は〕虚偽なものとして成立していなければならない。そして、虚偽であるということが直接成立するためには、その基体において前もって真実として成立しているということを量によって退けていなければならないからである。

前述したように、世俗諦の定義は、欺く対象を把握する言説知によって得られるものということである。ツォンカパによると、例えば、壺などのようなものを世俗諦であると確定するために、その壺が虚偽なものであることを先に理解しなければならないが、それを理解する前に壺が真実なものであると把握している真実成立を量によって否定しなければならない。

しかし、凡夫にとって壺などは虚偽なものではなく、真実なものである。実際には、自らの特質によって成立しているものや真実として成立しているものは存在しないが、凡夫には存在するすべてのものが真実であると捉える執着があるので、諸法には自性があると思いついでいる。したがって、ツォンカパは中観の見解を得ていない凡夫は世俗諦の存在を設定することができないことをここで強調している。

同様に、『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』にも『入中論釈』の言葉¹⁶を解説し、中観の見解を得ていない凡夫にとっては、壺などは勝義なものであり、虚偽な

¹⁶ MABh, 108.13-16 (255a5) : de la so so'i skye bo rnam kyi don dam pa gang yin pa de nyid / 'phags pa snang ba dang bcas pa'i spyod yul can rnam kyi / kun rdzob tsam yin la / de'i rang bzhin stong ba nyid gang yin pa de ni / de rnam kyi don dam pa'o// (そのうち、凡夫たちにとっての勝義であるものと同じものが、顕れを持っている活動対象を有するところの聖者たちにとっては唯世俗であり、その同じもの〔唯世俗〕の自性という空性であるところのものが、それら〔諸々の聖者にとって〕の勝義のものである。)

ものではない。凡夫たちが真実なものであると思い込んでいる対象である壺などは聖者たちにとって単なる世俗である。その壺の自性は聖者たちにとっての勝義諦であると述べられている¹⁷。すなわち、壺などは凡夫の世俗にとって諦であり、聖者にとっては、幻のごとく、作られたものという単なる世俗である。

このように、語義解釈では、あくまでも世俗諦の世俗と諦のあり方の設定についての説明にすぎず、世俗諦自身は定義によって規定される。

3 世俗の分類

世俗諦の定義によれば、世俗諦は虚偽なる存在でありながら、言説知によって得られる言説有でもあり、存在の一側面であった。この虚偽性は正理知によって得られる真実義と対比のもとで設定されるものであるとされ、聖者にとってのみ理解されることであることは前述した通りである。

一方、ツォンカパは世俗の分類について、中観自立論証派の主張と、中観帰謬論証派の主張を対比し、正しいものと誤ったものの区別を導入する。虚偽なる存在について、なぜ正しいものと誤ったものを区別することができるのかを明確にすることによって、一つには自立派と帰謬派の見解の相違、もう一つは凡夫と聖者の認識と世俗諦の設定の違いについて、詳しく理解できるようになる。ツォンカパは世俗の分類における自立論証派の見解を次のように述べている。

dbu ma rang rgyud pa dag shes pa rang gi mtshan nyid kyis grub par snang ba ni / snang ba ltar du yod par nges pas / yul can la yang log gnyis mi 'byed par yul du snang ba la ji ltar snang ba ltar gyi rang gi mtshan nyid kyis yod med 'byed pa rnams ni / bden gnyis las/snang du 'dra yang don byed dag nus pa'i phyir dang mi

¹⁷ ツォンカパは『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』との両方でも「de dag gi ngor don dam par grub pa'i gzhi bum sogs rnams 'phags pa'i rgyud kyis snang ba sgyu ma lta bu 'jal ba'i ye shes kyis gzigs pa la ltos nas kun rdzob pa yin no // shes pa de la ltos na bden par gzhas tu med pas kun rdzob tsam zhes gsungs so // [...] de'i yang dag pa'i don mthong ba'i rigs shes kyis bum sogs ma rnyed pa'i phyir dang / yang dag pa'i don mthong ba'i rigs shes kyis rnyed pa don dam bden pa'i don du gsungs pa'i phyir ro / (彼ら〔凡夫たち〕の知にとって勝義なものとして成立している基体である壺などは聖者の心〔相統〕に顕れている幻のごときものを量る智慧にとっては世俗のものである。その〔聖者の〕知にとって真実であると設定されることがないので、唯世俗であるとおっしゃっているのである。[...] その〔聖者〕の正しい対象を見ている正理知によって壺などは得られないからである。正しい対象を見ている正理知によって得られるものが勝義諦の意味であるとお説きになっているからである。）」(RG, 237a3-6; LRC, 179b2-4)

nus phyir // yang dag yang dag ma yin pa'i // kun rdzob kyi ni dbye ba byas / zhes gsungs pa ltar bzhed do / (LRC : 179b5-6)

中観自立派の者たちは、自らの特質によって成立しているものとして顕れている知 (shes pa rang gi mtshan nyid kyis grub par snang ba) は、必ず (nges pa) 顕れている通りに存在している。それゆえに、〔その顕れを〕対象としている知 (yul can) においてもまた正しい〔知〕と誤った〔知〕の二つを区別することなく、対象として顕れているものについて、顕れている通りの自らの特質によって存在するか否かの区別をしている。彼らは、『二諦分別論』に「顕れていることについては等しいけれども、効果的作用の能力があるものと能力がないものがあるので、正しい世俗と誤った世俗が区別された」¹⁸と説かれている通りにご主張なさっているのである。

このように、中観自立論証派は、『二諦分別論』に「顕れていることについては等しいけれども、効果的作用の能力があるものと能力がないものがあるので、正しい世俗と誤った世俗が区別された」と述べられている点を根拠とし、顕れている通りに自らの特質によって存在するか存在しないかを区別することによって正しい世俗と誤った世俗を分類する。

中観自立論証派は、世俗あるいは言説において「自らの特質によって成立しているもの」の存在を認めるのに対し、中観帰謬論証派は言説においてもそのようなものを認めないという点が中観自立論証派と中観帰謬論証派の存在論の違いであることは、すでに多くの先行研究によって明らかにされている¹⁹。

この存在論に立って中観自立論証派は、自らの特質によって成立しているものが顕れている知は、顕れている対象に関して迷乱していないと主張する。知自身も、自らの特質によって成立しているものであり、知はそれ自身がそのようなものとして顕れているので、常に迷乱していないことになる。一方、対象については、顕れている通りに自らの特質によって存在するか存在しないかの区別があるので、対象の側については正しい世俗と誤った世俗の区別を設定している。

それに対して中観帰謬論証派の説では、自らの特質によって成立しているものは、真実なるものであり、それは言説においても存在しない否定対象である。ツォンカパは『菩提道次第小論』に次のように述べている。

lugs 'di ni ma rig pa dang ldan pa la rang gi mtshan nyid kyis grub par gang snang ba thams cad / shes pa de ma rig pas bslad pa'i snang bar bzhed pas / kun

¹⁸ SDV, 163 (2a4) .

¹⁹ 松本 (1997-4) 「ツォンカパの中観思想について」で最初に指摘された。

rdzob pa'i don la yang log gnyis su mi 'byed do /

'dir 'jug 'grel las / gang zhig kun rdzob tu yang rdzun pa de ni kun rdzob kyi bden pa ma yin no / zhes gsungs pa ni brda la byang ba'i 'jig rten pa'i kun rdzob kyi ngor byad bzhin gyi gzugs brnyan lta bu de byad bzhin du mi bden pas / de la ltos pa'i kun rdzob bden pa min no // de lta na'ang shes bya rdzun ba slu ba'i don mthong bas rnyed pa'i don ni yin pas kun rdzob bden pa'o // gzugs brnyan snang ba'i shes pa snang yul la 'khrul ba bzhin du / ma rig pa dang ldan pa rnam la sngon po la sogs pa'i rang gi mtshan nyid kyis grub par snang ba yang snang yul la 'khrul pa mtshungs so // (LRC, 179b6–189a3)

この〔中観帰謬論証派の立場では〕説では、無明を有する者において自らの特質によって成立しているものとして顕れているもの全ては、その知が無明によって汚されている顕れであると主張なさっているのが、世俗の対象において正しいものと誤ったものという二つを区別しないのである。

この点について『入中論釈』に「世俗においてさえ虚偽なるものは世俗諦ではない」とおっしゃっているのは、言語協約 (brda la byang ba) を学んだ世間の人の世俗の知にとって、例えば、顔の鏡像は顔としては諦ではないので、その〔世俗の知〕に照らして世俗諦ではないということである。そうであっても、〔その鏡像自体は、〕虚偽なる所知、すなわち欺く対象を認識する〔言説〕知によって得られる対象ではあるので、世俗諦である。鏡像などの顕れている知が顕れている対象について錯誤しているのと同様、無明を有するものたちに、自らの特質によって成立しているものとして顕れている青なども、顕れている対象について錯誤している点は同じである。

世俗の知には、対象は自らの特質によって成立しているものとして顕れるので、全ての世俗知は、顕れている対象 (=自らの特質によって成立しているもの) に関して迷乱していることになる。これが世俗諦の語義解釈の箇所における「世俗 (=無明) にとって諦であるものは言説においても存在しない」という主張に対応する。一方、世俗諦の定義では、虚偽なる存在であっても、それが言説知によって得られる限り否定されることはなく、それが世俗諦である。これら、言説においても否定されるものと、言説において否定されないものの関係が、鏡像の比喻を通して説明される。すなわち、鏡像は顔として顕れているが、その顕れている顔は存在しないので、顔に関しては迷乱している。しかし、その鏡像そのものは、言説知によって成立するので、その存在が否定されないが、それは虚偽なる顔の顕れであるので、虚偽なる存在である。このようにツォンカパは鏡像の比喻によって、無明にとって諦である存在しない虚偽なる

ものとしての世俗諦と、言説知によって得られる世俗諦の違いを説明している。そこから、ツォンカパは、上述した中観自立論証派と異なる正誤のものとの区別を導入している。中観帰謬論証派の立場においては、世俗のものは全て虚偽であるので、世俗には正しい世俗と誤った世俗の区別があることを認めないが、世間の知の観点から、世俗には正しいものと誤ったものとの二つがあることを認めている。その設定については『菩提道次第小論』に次のように述べている。

thal 'gyur ba'i lugs kyis ni / 'phral gyi 'khrul rgyus ma bslad pa'i shes pa drug dang / de las bzlog pa'i shes pa drug dang / shes pa snga ma drug gis bzung ba'i yul drug dang / phyi ma drug gis bzung ba'i yul drug ste / log pa'i yul yul can drug log pa'i kun rdzob dang / ma log pa'i yul yul can drug yang dag kun rdzob tu 'jog la / de yang 'jig rten pa'am tha snyad pa'i tshad ma nyid la ltos nas yang dag dang log pa'i kun rdzob tu 'jog gi / 'phags pa'i gzigs pa'i rjes su 'brang ba'i rigs shes la ltos nas min pas / dbu ma pa rang gi lugs la ma rig pa dang ldan pa la gzugs brnyan sogs dang / sngo sogs snang ba gnyis la snang yul la ltos te 'khrul ma 'khrul gnyis med pa'i phyir, yang dag dang log pa'i kun rdzob gnyis su mi byed de / (LRC, 180a5–b3)

中観帰謬派の説では、一時的な錯誤の原因によって汚されていない六つの〔感官〕知と、それとは逆の〔一時的な迷乱の原因によって汚された〕六つの〔感官〕知と、前者の六つの知によって把握される六つの対象と、後者の六つの知によって把握される六つの対象、すなわち、誤った対象とそれを対象とする〔誤った知〕(log pa'i yul yul can) は誤った世俗であり、正しい対象とそれを対象とする〔正しい知〕は正しい世俗であると設定される。

それについても、世間あるいは言説の量に照らして、正しい世俗 (yang dag kun rdzob) 〔である、あるいは〕誤った世俗 (log pa'i kun rdzob) であると設定するのであって、聖者の認識に随順する正理知に照らして〔そのように設定するの〕ではない。したがって、中観派自身の説においては、無明を有している者に対して鏡像などと青などの二つの顕れには、顕れている対象に関して錯誤している、錯誤していないという二つ〔の違い〕はないので、正しい世俗と誤った世俗の二つに〔分けることは〕ない。

一時的な錯誤の原因によって錯誤していない六つの感官知とその六つの対象、およびそのような原因によって錯誤している感官知とそれによって把握される対象が、それぞれ正しい世俗と誤った世俗として設定される²⁰。この場合の世俗は、無明の意味

²⁰ この箇所では、ツォンカパは世俗には、正しい世俗と誤った世俗があるというように「世

での世俗ではなく、縁起している言説有としての世俗である。この場合の錯誤の基準は、聖者の知あるいは、それと一致する正理知によって認識されるか否かではなく、言説の量によって認識されるか否か、という点にある。『入中論釈：密意味解明』に「真実義を直接に認識するものではない言説の量によって誤ったものであると理解しているのならば、世間の知によって誤ったものであると理解しているのである」²¹と述べているようにこの箇所述べている世間の知とは言説量である。

一時的な錯誤の原因によって錯誤している感官知によって把握された対象というのは、ここに述べている鏡像である。鏡像における顔は、言説の量によって認識されず否定される。すなわち、鏡に映った顔は本当の顔でないことは、普通の世間の人にとっても理解されている。

ツォンカパは、チャンドラキールティが『入中論』の第6章第25偈で「[そのようなものは]世間だけに基づいて誤ったものであると分別されている」²²という時の「だけ」という言葉から鏡像は本当の顔であると把握する知は誤った知であることは言説量だけで十分理解されるので、正理知によって理解される必要がないと示していると主張している²³。

一方、それが鏡に映った像であることは、世間の人によって認められているので、言説量によって成立する正しい世俗である。青なども、言説量によって認識されるので、正しい世俗であるが、その場合、それが、自らの特質によって成立するものとして顕れられていても、そのようなものとして成立していないことは、世間の人には理解されない。

以上の点から、中観帰謬論証派は、「世間の知のみ（'jig rten pa'i shes pa kho na）」に照らして世俗には正しいものと誤ったものとの分類があるが、聖者にとっては正しいものと誤ったものという二つに分けられることがない。聖者にとって、鏡像と青など

俗」という言葉を使っているが、『入中論釈：密意味解明』では、「世俗には、対象と対象を持つものの二つがある。そのうち、最初に世間の知に関連して対象を持つものについて正しいものと誤ったものの二つがあると示しているのは」と述べ、「正しいもの」と「誤ったもの」というように表現を変えている。

²¹ GR, 100b3-4: de kho na nyid la mngon du ma phyogs pa'i tha snyad pa'i tshad mas log par rtogs na / 'jig rten pa'i shes pas log par rtogs pa yin no /

²² MAK, 6.25, 7: vinopaghātena yad indriyāṅgāṃ ṣaṅgāṃ api grāhyam avaiti lokāḥ | satyaṃ hi tal lokata eva śeṣaṃ vikalpitaṃ lokata eva mithyā || MAKt, 205a7 (世間は障害がない六つの感覚器官の把握対象を世間が理解している。[そのようなものは]世間だけに基づいて真実であり、残りのは、世間だけに基づいて誤っているものであると分別されている。)

²³ GR, 99b3-4: nyid kyis sgras ni shes pa de rnams 'khrul par 'jog pa la ni / tha snyad pa'i tshad ma nyid kyis chog gi rigs shes la mi ltos par ston pa'o / ([世間だけというの]「だけ」という言葉によってそれらの知が迷乱していると設定するために、言説の量によって設定するので十分であり、正理知に基づいて設定されるのではないと示しているのである。)

は自らの特質によって成立しているものであると顕れているが、顕れている通りのものとしては存在しない。そのため、そのいずれの知も迷乱したものである。

小結

本章では、ツォンカパの後期二諦説のうち、世俗諦がどのような位置づけをされているかを、『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』に基づいて分析した。『入中論釈：密意解明』では、『入中論』の偈の順にしたがって解釈をしているので、科段は他の二作品と異なるが、内容は、『菩提道次第小論』と『中論註：正理大海』との二諦説と同じである。『菩提道次第小論』の二諦説に関する科段のうち、世俗諦の部分は、中期の最後に位置する『中論註：正理大海』とほぼ同じ構成であり、世俗諦の語義解釈と、世俗諦の定義と、世俗の分類という三つの項目に分かれている。本文でも、その記述の順に沿って、ツォンカパの議論を辿ってきた。

ツォンカパは前期の著作では、世俗諦と言説有あるいは縁起するものとを区別せずに述べているが、後期の著作では、世俗と諦のあり方と定義、分類を詳細に述べている。後期世俗諦の場合に、ツォンカパは、以前のチベットの中観論者がチャンドラキールティのテキストに対する誤った理解を述べ、それを否定している。誤った理解とは、第一は、世俗諦は凡夫の無明によって設定されるということである。第二は、有染汚の無明を断じた聖者は世俗諦を設定することができないということである。第三は、世俗においてさえ虚偽なるものは世俗諦ではないということである。これらの誤解を解くとき、ツォンカパは、世俗と諦のあり方、唯世俗（単なる世俗）、世俗諦の定義、世俗の分類という四つの観点から分析して批判している。

世俗諦の語義については、ツォンカパはチャンドラキールティにしたがって、世俗諦というときの世俗は無明の意味であり、世俗諦という語は、世俗すなわち無明にとって諦（＝真実）であるものを意味すると解釈する。このことは、「世俗すなわち無明にとって」という限定を離れるなら、対象は諦ではなく、虚偽なものであることを意味している。実際、無明を断じた聖者にとっては、世俗のものは諦の反対の虚偽なるものであることになる。世俗は諦を限定するものとされ、その限定を離れては、世俗のものは諦ではなく、唯世俗となる。

ただし、世俗のものが諦ではないと理解しているのは無明を断じた者のみであるので、唯世俗もまた無明を断じた者によってしか理解されない。この「唯世俗」というときの「世俗」は無明を断じた者によっても認識されるものであるので、無明ではない。聖者にとっては、全ては縁起しているものと理解されているので、ここの世俗は縁起しているものの意味である。すなわち、唯世俗とは、すべてのものがただ縁起し

ているだけの存在であり、諦ではないこと、すなわち、虚偽なものであることを意味している。このうち、無明によって諦として増益されたものは、言説においても存在しないものであるので、無自性と言うときに、否定されている否定対象である。

一方唯世俗は、縁起する存在であり、真実なものではないが幻のような存在として否定されない。この唯世俗は前期の思想における無自性であると同時に縁起する「単なる存在」と言われるものに当たる。

世俗諦の定義は、「虚偽なる所知、すなわち欺く対象を量る言説知によって得られる、その対象のあり方」である。ここでの世俗諦は、対象の持つ一側面であり、言説知によって認識されて成立するものである。世俗諦の語義分析で考えられていたような否定対象ではなく、肯定されるものである。ここでの世俗諦は言説有と同じものであり、勝義諦との違いとして、真実義であることが否定された虚偽なる存在である。その意味では、世俗諦の語義解釈の分析と整合性がとれているわけではないが、逆に前期のツォンカパの中観思想における言説有を、新たに勝義諦との対比の上で定義し直したものと言える。

ツォンカパは世俗諦であるものと世俗諦でないものについて、顔の映った鏡像の比喻を用いて、その両者の違いを説明する。鏡に映った顔は、そこには存在しないので、鏡像において顔は否定され、また鏡像も顔に関しては錯誤している。その面から、それは凡夫にとっても世俗諦ではない。鏡像自体は自性によって成立していると理解している。これが否定対象としての世俗諦、すなわち無明にとって諦であるものの比喻である。それに対して、鏡像は、事物であり、言説知によって把握され否定されることはない。それが世俗諦として定義されるものの比喻である。同様に、青などの世俗の存在についても、無明によって青の上に増益される真実なるものは否定対象であるが、青自体は言説知によって得られる存在であるため、否定されない。

そして、ツォンカパは世間の知、すなわち言説の量に照らして世俗は正しいものと誤ったものに分けられている。しかし、世俗であれば、誤ったものである必要があるため、中観の見解を得たもの、あるいは聖者の知に照らしては、世俗には二つの分類があることを認めない。すなわち、中観帰謬論証派は、世俗である一切法は言説においてさえも自らの特質によって成立していることを認めないから、世俗には正しい世俗と誤った世俗があることを認めない。中観自立論証派は、言説においては、自らの特質によって成立していることを認めるから、正しい世俗と誤った世俗という分類をしている。この見解も前期から一貫している思想である。

以上、前期では見られない世俗諦の設定についての問題を取り上げ、ツォンカパの後期世俗諦の構造を明らかにした。それと同時に、ツォンカパの前期の思想の中心と、前期から一貫して変わらない思想、後期で明確に述べている思想を分けることがで

きた。

第2章

ツォンカパの後期中観思想における「戯論」の位置付け

緒言

本章では、ツォンカパの後期中観思想における「戯論 (prapañca, spros pa)」の用例を分析し、彼の中観思想における「戯論」の位置づけを明らかにしたい。

ナーガールジュナは『中論』の巻頭の帰敬偈で、戯論が寂滅した吉祥なる縁起を説いた釈尊に帰命している。この偈は縁起において生滅・断常などの八つの項目が否定される「八不の縁起」を説くものとして古来有名であり、その研究も多い。梶山 (1969) は「プラパンチャは多様性、複数性を原意とし、思惟・言語の複雑な発展をも意味する」¹と述べ、「ことばの虚構」という訳語を用いている。三枝 (1985) は prapañca を「想定された議論」と訳し、その理由を「戯論の原意は、顕れる、現す、広がる、多様性。あらゆる思惟・定義・論述は『ことばに不可避の虚構』をもちいてなおそのことばをつらねて行く論議を『戯論』という」²と述べている。

丹治 (1988) は、『中論』から「戯論」について説いている偈を取り出し、その各々の偈中の戯論の意味を、諸註釈書と比較しながら検討し、「戯論」は言語表現、分別を意味すると指摘している。また、チャンドラキールティの思想について言えば、『中論』第18章第5偈にある分別の根拠としての戯論は言葉を本質とするものであると指摘している。また、「戯論寂静を世俗諦とか言説諦への執着の寂静・消滅によって、無

¹ 梶山氏はまた、漢訳を踏襲しなかった理由として次のように述べている。「戯論という漢訳も思惟・言語による多様な虚構をあらわそうとしたものであるが、現代の日本語として戯論ということばがそのような意味をにないうとは思われない。プラパンチャは言語的多元性とことばの虚構と和訳するよりほかに方法はなさそうである」(梶山 1969, 61-62)。

² 三枝 (1985, 4)。

戯論を本性とする勝義が現前することと解釈するから、中観派では、戯論とその寂靜を勝義と世俗の二諦説に依拠した簡単図式に還元していることになっている³と述べている。

立川 (1999) は『中論』における「プラパンチャ」は四つの意味を持っていると指摘している。すなわち、言葉としてのプラパンチャ、表現行為としてのプラパンチャ、表象・概念としてのプラパンチャ、表現対象としてのプラパンチャである⁴。また、桂・五島 (2016) は *prapañca* の訳語を、名詞としては「言語的多元性」、動詞として「実体視する、言語的に実体視する、実体視して語る」としている⁵。

以上のように、多くの先行研究では、「戯論」を「言葉」や「概念」、あるいは「言語的多元性」に関わるものであるとしている。それに対して、松本 (2014) は、ツォンカパの『中論註：正理大海』を参照して、「戯論」は単なる言葉や概念の意味ではなく、諸法に自性があると捉える「真実執着」を意味していると指摘した。松本氏は、このツォンカパに基づく解釈を、『無畏註』、ブッダパーリタやチャンドラキールティ、バーヴィヴェーカ (*Bhāviveka*, 490–570)⁶などのインドの註釈に跡付けている⁷。確かに松本氏が指摘しているように、ツォンカパは『中論註：正理大海』の中で、「戯論」を「真実執着」の意味でも用いているが、言語行為に関わるものとして使用していることの方が多い。戯論は、中観思想にとって重要な概念であるので、単に語義解釈に留まらず、ツォンカパの中観思想全体の中でそれが他の概念とどのような関係にあるかを検討する必要があるであろう。

『中論』では「戯論」という語（およびその動詞形）が10回使われている。つまり、帰敬偈と、第11章第6偈、第18章第5偈（2回）、第18章第9偈（2回）、第22章第15偈（3回）、第25章第24偈である⁸。戯論は多くの場合、それが消滅することによって、真実義 (*de kho na nyid*) が実現（直接認識）され、吉祥なる涅槃の状態になることをさしている。ツォンカパの中観関係の著作の中で「戯論」について言及が最も多いのは『中論註：正理大海』である。そのため、本章では、主に『中論註：正理大

³ 丹治 (1988, 99)。

⁴ 立川 (1994, 90–94)。

⁵ 桂・五島 (2016, 185)。

⁶ バーヴィヴェーカの名称については、江島 (1990, 98–106) 参照。

⁷ ただし、松本氏の議論は、多岐にわたり、多くの『中論』の偈の解釈にも触れているため、統一的な理解を得ることは難しい。松本氏の視点は必ずしもツォンカパの思想の解釈ではなく、『中論』に見られる戯論と分別の関係を多くの註釈者の解釈を引用しながら検証していくものである。本章はツォンカパの中観思想における戯論の用例を、彼の中観思想の体系の中に位置付けることを目的としているので、松本氏の見解もその点のみを取り上げることとする。

⁸ ツルティム (1999)、立川 (2007) による。

海』における「戯論」の用例について分析し、後期二諦説の体系の中で、戯論はどのように位置付けられるかを以下に検証していきたい。

結論から言うならば、ツォンカパは、「戯論」を言説有およびそれを設定している言説（特に語 ngag）という、言説に関連するものとして用いている。これらは従来の中観研究で言及される意味に対応しているが、より構造的に使用され、ツォンカパの後期二諦説の中で特定の位置付けにある。

一方、無明に対応する真実執着とその対象である真実成立という意味で「戯論」が使われることもある。ただし、ツォンカパの著作の中で「真実執着という戯論 (bden 'dzin gyi spros pa)」という表現が使われるのは、『中論』の第18章第5偈の註釈箇所に限られる。それらの議論は、『菩提道次第大論』と『真言道次第大論』、『中論註：正理大海』の3テキストに見られる。また、明確に真実成立の戯論に言及している箇所は特定できない。しかし、「戯論」が無自性を論証する論証因の否定対象 (rtags kyi dgag bya) であるという記述は見出すことができる。論証因の否定対象は自性によって成立しているものであるため、真実執着の対象である。この主観と客観の関係についても「戯論」という言葉が使われた。

以上の二つの用法は、従来の中観の研究者の言語的な活動に関わるものとしての戯論という理解と、松本氏の真実執着としての戯論という解釈の両方にまたがるものであるが、本章の目的は単にこれらを合体することではなく、それらをツォンカパの後期二諦説の構造の中で位置付けることにあることをもう一度強調しておきたい。

1 真実執着の戯論の用例について

まず、松本 (2014) が言及している『中論註：正理大海』の『中論』第18章第5偈の註釈箇所を検討する。さらに『菩提道次第小論』では、同じ偈の註釈で戯論は言説有の意味で言及されていることを指摘する。『中論』第18章第5偈は「業と煩惱は妄分別 (vikalpa, rnam rtog) から生じ、妄分別は戯論から生じる。戯論は空性に基づいて滅する」⁹というものである。

'khor bar skye ba'i las ni nyon mongs las skye la nyon mongs kyang sdug mi
sdug dang phyin ci log gi tshul min yid byed kyi rnam rtog las 'byung gi ngo bo
nyid kyis yod pa min no //

⁹ MMK, 18.5, 302: karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate //。「śūnyatāyāṃ」という locative は nimitta-saptamī という根拠を表す第七格であるので、本稿ではその意味で「空性に基づいて」と訳した。

tshul min yid byed kyī rnam rtog de dag ni shes pa dang shes bya dang brjod bya dang rjod byed dang bum snam dang skyes pa dang bud med dang / rnyed ma rnyed la sogs pa la bden par zhen pa'i spros pa sna tshogs pa thog med nas goms pa las skye'o //

bden 'dzin gyi spros pa ni yul de rnam stong pa nyid du lta ba goms pas 'gag par 'gyur ro //

de lta na stong pa nyid ni de kho na yin la de'i lta ba bsgoms pas de rtogs par 'gyur zhing / bsgoms pa'i mthar nyon mongs pa'i sa bon zad pa na spros pa rnam par chad pa'i stong nyid de nyid thar pa dang mya ngan las 'das pa zhes bya ste / (RG, 186b2-6)

輪廻に生まれる〔原因である〕「業」は「煩惱」から生じ、さらに「煩惱」は浄不浄および顛倒したもの〔を増益する〕「非如理作意の妄分別 (tshul min yid byed kyī rnam rtog)」から生じるのであって、自性 (ngo bo nyid) によって存在するものではない。

その「非如理作意の妄分別」は、無始時来習慣化されてきた、知るものと知られるもの、述べるものと述べられるもの、壺・布、男・女、得られるもの・得られないものなどを真実なものであると思ひ込む様々な戲論 (bden par zhen pa'i spros pa sna tshogs pa) から生じる。

真実執着という戲論は、それらの対象が空であるという見解に習熟することによって消滅することになる。

そうであるならば、空性が真実義であり、その〔空性の〕見解を修習することによって、その〔空性〕を理解することになり、〔その〕修習の最後に煩惱の種子が尽きたときに戲論が断じられた〔そのときの〕その同じ空性 (stong pa nyid de nyid) が解脱あるいは涅槃と言われる。

この箇所の「知るものと知られるもの、述べるものと述べられるもの、壺・布、男・女、得られるもの・得られないもの」などは言説有であるが、それを真実であると思ひ込む (bden par zhen pa)、無始時来習慣化してきた様々な戲論が「真実執着という戲論」と言い換えられている。この真実執着の戲論は、知るものと知られるものなどの諸対象 (言説有) が「空であるという見解」を修習することによって消滅する。そして、その空の修習によって、空性を理解し、さらに修習を続けることによって、最終的に、煩惱の種子が尽きたとき、「戲論」が断じられることになる。そのときの空性が解脱あるいは涅槃と呼ばれる。

最後に断じられる「戲論」についてツォンカパは特に修飾語を付けていないが、「煩

悩の種子が尽きたとき」という説明は、この戲論が「真実執着の戲論」であることを示している。無明（真実執着）は根本煩惱であり、種子はその原因である。全ての煩惱の種子が尽きるとき、全ての煩惱は断じられ、無明が断じられることを指す。そのときには、真実執着の戲論も消滅することになる。真実執着の戲論が消滅すれば、当然それによって真実であると思込まれている真実成立の戲論¹⁰も消滅するが、言説有の顕れ自体はなお残ることになる。この顕れは無明を断じても、その習気が残っている間は、そこから生じてくるからである。

一方、同じ『中論』第18章第5偈を引用しながら、『菩提道次第小論』においては、戲論は言説有をさして言及されている。

de ltar na skyes pa dang bud med sogs gang zag dang / gzugs tshor sogs chos kyi
spros pa la bden par 'dzin pa'i ma rig pa ni / bdag med pa'i stong nyid rtogs pa'i
lta ba rnyed nas de bsgoms pas ldog la / de log na bden 'dzin gyi yul la dmigs nas
sdug mi sdug sogs kyi mtshan ma sgro dogs pa'i tshul min yid byed kyi rnam rtog
ldog go //

de log na 'jig lta'i rtsa ba can gyi chags sogs nyon mongs gzhan rnam ldog go
// de log na des kun nas bslang ba'i las ldog go // de log na las kyiis 'phangs pa'i

¹⁰ ツォンカパは『中論註：正理大海』の勝義諦の分類の箇所、『中観光明論』で「勝義は、あらゆる戲論を超えている」というときの「戲論」を「論証因の否定対象である戲論」と「顕れの戲論」という二つに分類している。また、『菩提道次第小論』の勝義諦の分類の箇所、正理知にも、無分別と有分別があることを示し、前者は、真実成立の戲論と二つの顕れの戲論との両方を断じているので、真の勝義であり、一切の戲論を離れていると述べられる意味もまたそれであると述べている。後者は真実成立の戲論を断じているが、二つの顕れの戲論が断じていないため、世間を超えた勝義であり、真実の勝義と類似しているので、随順勝義であると述べている。ツォンカパはここで以前のチベット学者を批判して自立論証派の説について議論しているので、中観帰謬派の見解を述べているわけではないが、「論証因の否定対象である戲論」というのは、諸法は自らの特質によって成立しているもの、自性によって成立しているもの、それ自体で成立しているもの、真実成立するものである。それらは全く存在しないものであり、正理によって否定される。顕れの戲論は「二つの顕れの戲論」とも言われる。この顕れの戲論は言説知によって認識されるものであり、存在するものである。したがって、この「戲論」の分類と「離戲論」については、中観帰謬派も認めていることが窺える。

この自立論証派における真の勝義と随順勝義に関して、ツォンカパは、『菩提道次第大論』では、正理知の対象の側から区分する必要があることを明確に述べているが、『菩提道次第小論』の中では、それを否定して、正理知の側から区分する必要があると主張し、そこから彼の前期と後期の思想の変化が見られるが、それについては別の機会に論じたい。

'khor bar rang dbang med par skye ba ldog pas / thar pa 'thob bo snyams du nges pa brtan po bskyed la / de nas de kho na nyid kyi lta ba phu thag chod par btsal te / rtsa she las / las dang nyon mongs zad pas mthar // las dang nyon mongs rnam rtog las // de dag spros las spros pa ni // stong pa nyid kyis 'gag par 'gyur / zhes so // (LRC, 175a3-a6)

そうであれば、男・女などの人および色受などの法という戯論を真実なものであると執着する (spros pa la bden par 'dzin pa) 無明は、無我という空性を理解する見解を得たのち、それを修習することによって退けられる。その〔無明＝真実執着〕が退けられたならば、真実執着の対象〔はなくなるので、それ〕を認識対象として (dmigs nas) 浄不浄などの相を増益する非如理作意の妄分別が退けられる。

その〔非如理作意の妄分別〕が退けられたならば、有身見を根本〔原因〕とする貪欲などの他の煩惱が退けられる。その〔煩惱〕が退けられたならば、それによって引き起こされる業が退けられる。その〔業〕が退けられたならば、業によって引き起こされてきた、輪廻に否応なく生まれる〔という輪廻への繫縛〕が退けられて、解脱が得られる〔だろう〕という堅固な確信を生じる。そののち、真実義の見解を決定的に確定すること (phu thag chod pa) を求めなければならぬ。〔それが〕『根本中頌』に「業と煩惱は妄分別 (rnam rtog) から生じ、妄分別は戯論から生じる。戯論は空性において滅する」と〔説かれている〕。

ここでは、無明の滅→非如理作意の妄分別の滅→煩惱の滅→業の滅→生の滅→解脱→真実義の決定的な理解という還滅の縁起の関係が、それぞれの理由と共に示されている。この中で『中論註：正理大海』と大きく異なるのは、「人と法という戯論を真実なものであると執着する無明」という表現である。ここで「戯論」は具体的には人と法であり、「男・女・色・受」などの例が示すように言語表現の対象として存在するものであり、「自性によって存在する」ものの人我と法我ではない。それを真実なものであると捉える無明は、真実執着に他ならない。

それゆえ、ここでは戯論と真実執着は別のものであり、戯論は人法と同義の言説有、すなわち言語的活動によって設定される存在である。真実執着は、その言説有に対して真実なもの、あるいは「我」を増益し執着する。増益されたものは人我あるいは法我であり、これはあらゆる点で「存在しないもの」である。妄分別はこのような存在しない「真実なるもの」を対象として生じ、そこから煩惱、業、輪廻への生が生み出されていく。

以上、同じ『中論』第18章第5偈の註釈中で、戯論が異なった意味で用いられてい

ることを見てきた。このことは、ツォンカパにとって「戯論」という語の意味を理解するためには、その前後の文脈およびツォンカパの思想体系の中で位置付けて解釈する必要があることを示している。

2 顕れあるいは言説有としての戯論の用例について

以上の用例に加えて、ツォンカパは戯論を「顕れ」、あるいは人法などの言説有、あるいはそれらの存在を設定する言語行為として解釈している。これらは、無明を断じた聖者にも顕れる。凡夫はそれらを真実なるものであると執着しているのに対し、聖者はそれらが虚偽なるものであることを知っている。無明の習気が断たれた仏智あるいは顕れが生じてこない聖者の無漏の三昧智によって勝義諦である真実義が直接見られているときには、これらは顕れない。帰敬偈において「戯論寂滅」と言われているときの戯論は、この聖者の三昧智によって見られない戯論である。

rten 'byung gi de kho na nyid gnas tshul bzhin 'phags pas gzigs pa'i ngo na brjod
bya rjod byed dang mtshan mtshon la sogs pa'i spros pa thams cad ldog pa'i phyir
rten 'byung gi de nyid la spros pa nyer zhi zhes bya'i //

de 'dra de la sems dang sems byung gi 'jug pa rnam rtog gi rgyu ba med pas shes
pa dang shes bya'i tha snyad log pa'i sgo nas skye rga na 'chi la sogs pa'i nye bar
'tshe ba ma lus pa dang bral bas zhi ba'o // (RG, 15b5-6)

縁起の真実義 (de kho na nyid) を、ありのままに聖者をご覧になっている〔その知〕にとって、述べるものと述べられるもの、定義するものと定義されるものなどという諸々の戯論は退けられているので、縁起の真実義において戯論は寂滅していると述べられる。

そのような〔聖者の三昧智〕には、心と心所の働きである分別の動きが存在しないので、知るものと知られるもの〔など〕の言説が退けられている〔。その〕ことによって生老病死などの不幸 (nye bar 'tshe ba) 全てと離れているので、吉祥である。

ここで聖者がありのままの真実義を見たとき寂滅と言われている戯論は、「述べるものと述べられるもの」「定義するものと定義されるもの」「知るものと知られるもの」などであり、またそれが「言説」と言い換えられている。すなわちこの戯論は言説有であり、真実なものとして成立しているもの、あるいは真実執着によって増益されたものではない。第11章第6偈の「〔生と老死とに〕前後や同時という順序があり

得ない〔場合、聖者たちは〕どうして、生老死を戯論するであろうか」という偈¹¹に対する註釈で言及される「戯論」は、言語行為の意味で使われている。

skye ba dang rga zhi gang la snga ba dang phyi ba dang lhan cig gi rim pa de dag mi srid pa de la khyed skye ba ni de dang rga zhi ni de'o zhes ci yi phyir na spro ba ste rjod par byed / yang na de dag ma dmigs pa na 'phags pa rnam ci'i phyir na spro bar byed de spro bar mi mdzad de yang dag pa ji lta ba bzhin gzigs pa'i phyir ro // (RG, 139a1-2)

前後や同時という時間的順序 (rim pa) があり得ない生と老死について、あなたは、生とはこれであり、老死とはこれであるとどうして戯論すること (spro ba) ができようか。則ち、述べることができようか。あるいはまた、それら〔生と老死〕が認識されないとき、諸々の聖者は、どうして〔それらを〕戯論する (spro bar byed) であろうか。則ち、戯論なさることはない。なぜならば、〔聖者たちは〕真実 (yang dag pa) をありのままに (ji lta ba bzhin) ご覧になっているからである。

聖者たちが真実をありのままにご覧になったとき、生老死などの輪廻の存在は認識されることがないため、聖者たちによって戯論されることはない。この「戯論する (spro ba / spro bar byed pa)」という動詞は「述べる (rjod par byed pa)」と言い換えられている。このとき「戯論する」「述べる」という動詞の対象は、生や老死など輪廻における諸存在が「戯論」、すなわち言説有である。このことは、真実をありのままにご覧になったときに消滅するものが言説有としての「戯論」であるという、上に挙げたツォンカパの主張に沿うものである。

第18章第9偈に対する註釈において真実義の特質が五つ説かれているうち、第一は、「他のものから知られない (= 教えられない)」ことであるが、ツォンカパはそこで眼病者に見える毛髪の喩えを使って、凡夫と聖者の真実義 (tattva, de kho na nyid/) の認識の仕方の違いを説いている。

rab rib sel ba'i mig sman bskus pas rab rib med par gyur pa'i tshe bar snang lta bu skra shad du snang ba'i ngo bo de skra shad du snang ba ma mthong ba'i tshul gyis rtogs par 'gyur ro //

de bzhin du 'phags pa rnam kyis sgro btags pa'i sgo nas de kho na nyid ston

¹¹ MMK, 11.6, 186 : yatra na prabhavanty ete pūrvāparasahakramāḥ | prapañcayani tām jātim taj jarāmaṇaṇam ca kim || gang la snga phyi lhan cig gi // rim pa de dag mi srid pa'i // skye ba de dang rga zhi de // ci yi phyir na spro bar byed //

mod kyang / de tsam gyis so so skye bo rnam kyis de'i rang gi ngo bo zag med
kyi ye shes kyis gzigs pa 'dra ba zhig rtogs mi nus kyi / stong nyid kyi don phyin
ci ma log par lta ba'i mig sman gyis blo yi mig bskus pa na ma rig pa'i rab rib kyis
ma bslad pa'i de kho na nyid kyi ye shes skyes pa'i tshe / de kho na nyid de spros
pa'i snang ba gang yang ma mthong ba'i tshul gyis rang nyid kyis rtogs par 'gyur
te de 'dra ba de ni de kho na nyid do //

des na skra shad 'dzag snang can gyis der snang ba log pa'i tshul gyis skra shad
med pa ma rtogs kyang skra shad kyis stong pa'i don ma rtogs pa min pa bzhin du /
so so skye bos kyang gnyis snang log pa'i tshul gyis de kho na nyid ma rogs kyang
ngo bo nyid kyis yod pas stong pa'i don dam mi rtogs pa min mo //

gnyis pa zhi ba ni rab rib med pas skra shad ma mthong ba ltar ngo bo nyis kyis
yod pa'i rang bzhin dang bral ba'o //

de'i phyir don rnam spro bar byed pa'i spros pa dag gis ma spros pa ste ma brjod
pa ni gsum pa'i // (RG, 191a6–192a1)

眼病を取り除く目薬を注すことで眼病がなくなったとき、毛髪として顕れている空間などが、毛髪として顕れるものが見られないという仕方で認識されるであろう。

それと同様に、聖者たちは、増益を通じて真実義を説くけれども、それだけでは、諸々の凡夫は、〔聖者の〕無漏の智慧によってご覧になっているような、その〔聖者にとっての〕自性 (=真実義) を認識することはできず、空性の意味を顛倒することなく見る〔見解〕という目薬を知という目に注したとき、無明という眼病によって汚されていない、真実義〔を見る〕智慧が生じ〔、その〕とき、その真実義を、戯論のいかなる顕れも見ないという仕方で、〔聖者〕自身が理解することになる。そのようなものが真実義である。

それゆえ、毛髪が垂れて見える人は、その〔毛髪の〕顕れ (der snang ba) が消滅したという仕方で毛髪がないことを認識してはいないが、毛髪は存在していない〔という空の〕意味を理解しないわけではないのと同様、凡夫も二つの顕れが消滅したという仕方で真実義を認識することはできないが、自性によって存在しているものとしては空であるという勝義を理解できないわけではない。

〔真実義の〕第二〔の特質〕である寂滅は、〔眼病にかかっている人が、眼病にかかっている人に見える〕毛髪を見ないように、それ自体で存在する自性と離れている (=見ない) ことである。

それゆえに、諸々の対象を戯論する諸々の戯論によって戯論されない、即ち、述べられないというのは〔真実義の〕第三の〔特質である。〕

この比喩の中で、眼病者は凡夫、眼病にかかっていない人は聖者、眼病者に見える毛髪は言説有あるいは二つの顕れをさしている。毛髪は眼病者に見えるのみで、眼病にかかっていない人には何も見えない。しかし、毛髪が眼病であることを教えられた人は毛髪が存在しないことを理解するが、毛髪の顕れそのものは見えている。

同様に、凡夫に言説有は顕れているが、聖者の無漏の三昧智は何も認識することはない。聖者によって言説有が真実には存在しないことを教えられた凡夫は、言説有が空であることを理解するが、三昧に入っている聖者が何も見ないようには見ることはできず、言説有は顕れている。この顕れている言説有が「顕れの戯論」であり、聖者が何も見ないことによって真実義を見ているとき、その「顕れの戯論」は消滅している。これが真実義の第二の特質になる。

真実義の第三の特質は「諸々の戯論によって戯論されない」という偈の註釈であるが、ここでは一つの文の中に三回「戯論」という語が出てくる。そのうち二回は動詞であり、その動詞としての「戯論する（戯論されない）」が「述べる（述べられない）」と言い換えられる。この戯論は言説有を設定する言語行為を意味している。

また「諸々の戯論」という名詞は、言語行為を行うものとしての言葉自体を意味している。それらによって述べられる諸々の対象が、言説において存在している言説有であり、聖者が三昧の中で直接見ている真実義が、「諸々の戯論によって戯論されない」とは、そのような言語行為の対象とならないことを意味する。

また、第25章の24偈で帰敬偈の「戯論寂滅」に言及している箇所でも、ツォンカパの見解は変わらない。

spros pa nyer zhi dang zhi ba gnyis ni rim pa bzhin du myang 'das la mtshan ma
rmans mi 'jug pa dang rang bzhin gyis nye bar zhi ba'am tshig dang sems mi 'jug
pa'am nyon mongs dang skye ba mi 'byung ba'am / nyon mongs dang bag chags
ma lus par spangs pa'am shes bya dang shes pa ma dmigs pa'o // (RG, 264b3-4)

〔帰敬偈の中の〕「戯論寂滅」は、涅槃において諸々の相（mtshan ma）が生じないことであり、「吉祥」は、自性としては¹²寂滅していること、あるいは言葉と心が生じないこと、あるいは煩惱や生起が起こらないこと、あるいは煩惱と習気を残らず断じていること、あるいは知られるものと知るもの〔などの言説有〕が認識されないことである。

¹² ツォンカパはこの『中論註：正理大海』では、rang bzhin を、否定対象としての自性と、聖者の無漏の三昧智の対象の自性（すなわち法性）という二つの正反対の意味で用いている。特に帰敬偈の箇所では後者の意味が強調されている。その場合、rang bzhin gyis の具格は、「としては」という意味になる。根本（2015）、福田（2018-9）参照。

ここでの戯論寂滅とは、煩惱とその習気を残らず断じることによって、知られるものと知るものなどが認識されなくなることをさしている。ここでは「顕れ」という言葉は使われていないが、上で「顕れの戯論」の例に挙げられた「知るものと知られるもの」や言葉と心などの言説有が言及されているので、ここでの「戯論」は無明を断じた後にも、その習気から生じる「顕れの戯論」のことである。

小結

ツォンカパの中観思想において、戯論の解釈は異なる二つのグループにまとめられる。すなわち ①「真実執着」あるいは「その対象である真実成立」と、②「言語行為」あるいは「その対象である言説有」あるいは「顕れ」という二つである。言語行為あるいは言説有、顕れとしての戯論は多くの場合、聖者の無漏の三昧智あるいは仏智によって認識される「真実義」と対比されている。戯論は真実義を認識している聖者の無漏の三昧智あるいは仏智に対しては顕れることはない。これが戯論寂滅である。

このような「顕れの戯論」はツォンカパの二諦説においては、「存在しているもの」であり、正理によって否定されるものではない。それは縁起するものであり、世俗諦であるものである。また、凡夫と聖者の後得智において顕れる「唯世俗」でもである。言説において存在しているものは凡夫にとって真実なものであり、聖者・仏にとって虚偽なものである。一方、真実執着によって真実であると思込まれているものは、ツォンカパ後期の世俗諦の語義解釈における諦のことであり、「正理によって否定される、存在していないもの」である。ツォンカパはそれに対しても戯論という言葉を用いている。この二つは存在するものと存在しないものという意味で全く異なったものである。ツォンカパはこの二つの相容れないものについて「戯論」という用語を使用している。これら二つの用法に共通する点を考えるならば、いずれも言説（知）、あるいは無明によって設定される対象、あるいはそれらを設定するものである言説（知）や真実執着という関係にあるということであろう。このようにツォンカパは「戯論」と二諦の構造を明確に意識し、整理している。

こういう思想体系の中でツォンカパは中論やその註釈書にしたがって「戯論」という言葉を使用している。それゆえに、「戯論」という言葉は多義的に用いられているが、その原因は、インドの原典において明確な体系を前提せずに用いられていたことにあると考えられる。ツォンカパもそれらインドの用法に基づいて記述しているために、ツォンカパの中観思想の中では、様々なものを表わすためにこの言葉が持ちられることになったのであろう。しかし、以上に述べたように、ツォンカパは「戯論」という用語を用いるときに、その背後に明確な体系があることが見て取れる。そのため、多義的

な「戯論」も彼の思想体系のどの部分に位置付けられるかを確定することができる。

第3章

ツォンカパの中観思想における勝義諦と滅諦と涅槃について

緒言

中観思想における二諦説のうち、勝義諦について、ナーガールジュナは『中論』の第24章第10偈で「言説 (vyavahāra) を抛り所とせずに、勝義を説くことができない。勝義に到達することなく、涅槃を得ることはできない」と述べ、二つの論点で中観思想における勝義諦の位置付けを示している。すなわち、一つは世間の言説によって勝義の意味を理論的に理解することであり、もう一つは、勝義に到達することなく、涅槃を得ることができないということである。ナーガールジュナは勝義諦に関してこれ以上の解釈を行っていないが、彼以降の論師たちが上述の言葉にしたがって、それぞれの論点を示している。そのうち、チャンドラキールティはブツダパーリタの『中論註』の見解に従い、『プラサンナパダー』と『入中論』及びその自註である『入中論釈』に二諦説の解釈を詳細に示している。チャンドラキールティは二諦説のうち、勝義諦は、「正しくご覧になっている者たちの特殊な智慧の対象として自らのあり方を得るものである」と述べている¹。また、諸仏にとっての勝義諦は、自性であり、欺かないものであると主張し²、さらに、『六十頌如理論註』に涅槃は欺かないものであり、勝義諦であることを示している。チャンドラキールティは、涅槃は勝義諦であり、勝義諦は自

¹ MABh, 102.16–17 (253a5–7) : de la don dam pa ni yang dag par gzigs pa rnam kyis ye shes kyis khyad par gyi yul nyid kyis bdag gi ngo bo rnyed pa yin gyi /

² MABh, 108.16–19 (255a5–6) : sangs rgyas rnam kyis don dam pa ni rang bzhin nyid yin zhing / de yang slu ba med pa nyid kyis don dam pa'i bden pa yin la / de ni de rnam kyis so so rang gis rig par bya ba yin no // (諸々の仏の勝義なるものは自性そのものであるが、それはまた、欺かないものであることによって勝義諦である、それは彼らがそれぞれ自内証すべきである。)

性であるということで勝義諦は究極のものとして中観思想の中で位置付けられている。

ツォンカパはチャンドラキールティのこの見解にしたがって勝義諦の解釈を行いながら、勝義諦と関連している他のもの、すなわち滅諦と涅槃、真実義との関係を彼自身の見解で述べている。ツォンカパにおける勝義諦について考察する上では、これらの関係を明らかにすることは避けられない論点である。滅諦と涅槃の関係について分析している先行研究として、吉元（1984）が瑜伽唯識学派における滅諦と涅槃の異名などについて論じている。また、宮本（1985）は涅槃について詳細な研究を行い、近代の学者たちの涅槃の解釈をまとめている。そして、ツォンカパにおける滅諦の翻訳研究としてはツルティム（1996）が挙げられるが、ツォンカパの中観思想における滅諦と涅槃、勝義諦、真実義の位置づけを明らかにしているものはない。本章では、ツォンカパのテキストを分析し、勝義諦と関連ある以上の概念の関係を分析し、ツォンカパの中観思想における後期勝義諦の全体像を明らかにすることを目的とする。

1 勝義諦の解釈

ツォンカパは『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』において二諦説についての科段を立て、詳しく論じていることについては第1章で分析した。二諦のうち、勝義諦については、チャンドラキールティが『プラサンナパダー』に「勝れたものはそれであり、対象もそれであるので、勝義である。それこそ諦であるので、勝義諦である」と述べている³ことに基づき、勝義諦は勝れたものであり、かつ対象であるので、勝義諦であるという語義の解釈を行し、勝義諦を把握する知は正理知であるとする。そして、世俗諦と対比ながら、勝義諦の諦のあり方について次のように述べている。

don dam bden pa'i bden tshul ni mi slu ba yin la / de yang gnas tshul gzhan du gans shing snang tshul gzhan du snang nas 'jig rten la mi slu ba'i phyir / don dam bden par 'jig rten gyi tha snyad kyi dbang gis yod par bzhag pa tsam yin par rigs pa drug cu pa'i 'grel pa las gsungs so // des na kun rdzob bden pa'i bden pa ni bden 'dzin gyi ngor bden pa dang / don dam bden pa gnyis sgra don mi 'dra'o // (LRC, 180b5–181a2)

勝義諦の諦のあり方とは欺かないことである (mi slu ba)。それはまた、存在しているあり方とは別のあり方で顕れて (gnas tshul gzhan du gans shing snang

³ PSPD, 494,1: paramaś cāsāv arthaś ceti paramārthaḥ | tad eva satyaṃ paramārthasatyaṃ || PSPDt, 163b5–6.

tshul gzhan du snang nas) 世間を欺くことがないので、勝義諦であると世間の言説の力によって存在していると設定されただけのものであると〔チャンドラキールティが〕『六十頌如理論』の註釈でお説きになっている。

したがって、「世俗諦」という表現における諦は真実に執着する〔知〕にとって諦であり、その諦と「勝義諦」という表現における〔諦の〕二つの〔諦は〕語義が異なっている。

前述したように世俗諦は「世俗にとっての諦」、すなわち、凡夫の無明にとって真実であるものという意味である。世俗諦の諦は存在しているあり方とは別のあり方で顕れ、世間を欺くものであるので、「欺くもの」⁴である。それに対して、勝義諦の場合は、勝義にとっての諦という意味ではなく、勝れたもの (dam pa) であり、かつ対象 (don) であり、諦 (bden pa) でもあるので、勝義諦であるという意味である。そして、存在しているあり方とは別のあり方で顕れないので、「欺かないもの」である。「欺かないもの」というときに、対象を正しく理解している知のことを指す場合もあるが、ここでは、真実のことを意味している。しかし、勝義諦は名付けられただけのものとして存在している。それから、勝義諦の定義を次のように述べている。

dang po ni / don dam bden pa'i mtshan nyid ni 'jug pa las / shes bya yang dag pa'i don mthong bas rnyed pa la gsungs pa sngar bshad pa ltar yin la de'i 'grel ba las / de la don dam pa ni yang dag pa gzigs pa rnams kyi ye shes kyi khyad par gyi yul nyid kyis / bdag gi rang gi ngo bo rnyed pa yin gyi / rang gi bdag nyid kyis grub pa ni ma yin te 'di ni ngo bo gcig yin no // zhes de kho na nyid 'jal ba'i zag me kyi ye shes kyis rnyed la / rang gi ngo bas ma grub par gsungs pas / mnyam gzhas zag med kyis rnyed rgyu cig byuang na / bden par grub pa yin no // zhes smra ba bkag pa yin no // (LRC, 181a2-5)

第一〔本論の意味〕は、勝義諦の定義というのは『入中論』で、所知である正しい対象を見る知によって得られるものをさして〔勝義諦であると〕説かれていることは前に説明した通りであり、その註釈で、「そのうち、勝義のものとは正しいものをご覧になっている方たちの特別な智慧の対象であることによつてそれ自体を得ているものであり、それ自体によって成立しているものではないのである。すなわち、これが〔二つのあり方のうちの〕一つのあり方である」と真実義を量る無漏の智慧によって得られるのであり、それ自体によって成立しているのではないとおっしゃっているので、三昧の無漏智によって何か得ら

⁴ 第1章参照。

れるものがあつたならば、〔それは、〕真実として成立しているものであるという主張を否定しているのである。

ここで、ツォンカパは自らの言葉を加えながら『入中論』とその自註の言葉を引用し、所知という正しい対象を直接に見ている者たちの特別な智慧によって得られるものは勝義諦であると主張している。ツォンカパによれば、以前のチベットの中観論者たちは、勝義諦は聖者の三昧智によって得られるなら、真実なものとして成立しているものになってしまうので、勝義諦は知の対象にはならないと主張し⁵、それがチャンドラキールティ (Candrakīrti, 600-650) の見解であると述べている。ツォンカパは、そのように主張する者は、勝義諦は聖者の三昧智によって得られるが、真実として成立するものではないというチャンドラキールティの意味を全く理解しないものであると批判し、彼以前のチベットの中観論者たちと異なる視点を取り、独自の見解で勝義諦を示している。ツォンカパは『入中論釈』での「そのうち、勝義のものとは正しいものをご覧になっている方たち（聖者たち）の特別な智慧 (khyad par can gyi ye shes) の対象であることによって自らの存在を得ているものであり、それ自体によって成立しているものではない⁶」という言葉の根拠として、勝義諦は特別な智慧によって得られるものであるが、真実成立ではないと批判している。この場合の「特別な智慧」とは、聖者一般の智慧ではなく、真実義、すなわち空性をありのままに見ている如実の智をさしており⁷、仏の如実智と聖者の三昧の無漏智のことである。聖者の三昧の無漏智と仏の如実智の対象である勝義諦は、ありのままの真実のことをさしている。ありのままの真実とは空性であり、言い換えれば、「真実義」のことである。真実義が五つの特徴を持っていることについては第2章で述べたが、それらの特徴は勝義諦にも当てはまる。

ツォンカパは、『入中論釈：密意解明』でチャンドラキールティにしたがって、凡夫には、言葉によって直接に勝義諦を示すことができないため、凡夫が経験するようなことを比喩を用いて次のように述べている。

de'i don ni de kho na nyid kyi don gzhan las shes par bya ba min par gsungs pa'i

⁵ このような主張はゴク・ロツァワ父子のものであると ケートウジェは『千の要諦』の中で述べている (TTCM, 72a3-4)。

⁶ MABh, 253a6-7.

⁷ LRC, 181a5: ye shes kyi khyad par zhes gsungs pas ni 'phags pa rnam kyi ye shes gang yin gyis rnyed pas mi chog gi / ye shes kyi khyad par ji lta ba mkhyen pa'i ye shes kyis rnyed pa zhis don dam bden par ston pa'o // (特別な智慧と説かれているので、聖者たちのいずれかの智慧によって得られたものということでは十分でなく、特別な智慧すなわち〔真実義を〕如実に認識する智慧によって得られたものが勝義諦であると示している。)

'grel pa tshig gsal las / ji ltar rab rib can dag gis skra shad la sogs pa'i ngo bo phyin
 ci log pa mthong ba na / rab rib med pas bstan du zin kyang / rab rib med pa ltar
 skra shad la sogs pa rang gi ngo bo ma mthong ba'i tshul gyis / rtogs par bya ba ji
 ltar gnas pa bzhin rtogs par mi nus kyi / zhes rab rib can la rab rib med pas skra
 shad med do zhes bstan kyang / rab rib med pas mthong ba 'dra ba'i skra shad med
 pa mi rtogs par gsungs pas / nyan pa pos de ltar ma rtogs kyang skra shad med pa
 mi rtogs pa min no // (GR, 109a6–b2)

その意味は、真実義の意味は〔『中論』第18章第9偈で〕「他のものから知ることができるものではない」とお説きになっている註釈が、『プラサンナパダー』に、「例えティミラ眼病を持つ者たちに毛髪など転倒した存在が見えているとき、眼病にかかっている人が〔それがは転倒した存在であると〕説いて示したとしても、眼病を持つ者が、眼病にかかっている人のように毛髪などはそのもの自体が見えないという仕方で理解されるべきものを、存在している通りに理解できずに」と眼病者に対して眼病にかかっている人は毛髪はないと説いて示しても、眼病にかかっている人が見ているのと同じように毛髪がないということを理解することはできないとおっしゃっているので、聞く人は、そのような〔その物自体が見えないという〕仕方では理解できないけれども、毛髪がないということが理解できないわけではないのである。

ここでは、言葉と分別知の対象を超えている勝義諦を説明する方法として、ツォンカパはチャンドラキールティの『入中論』とその自註、『プラサンナパダー』で用いられている方法に従い、眼病の比喻によって勝義諦が言葉によって直接示すことができないということの意味を説明している。この比喻は『中論註：正理大海』の『中論』第18章9偈に対する註釈において、聖者の真実義の特質が五つ説かれている箇所述べているものと同じ内容である。真実義の最初の特質は、「他のものから知られない（＝教えられない）」ことであるが、ツォンカパはそこで眼病者に見える毛髪の喩えを使い、凡夫と聖者の真実義の認識の仕方の違いを説いている。この箇所でも、ツォンカパは眼病者の比喻によって、聖者によって諸存在が真実には存在しないことを教えられた凡夫は、直接勝義諦を認識することができないが、自性によって存在しているものは存在せず、自性に関して空であるという勝義諦を理解することができることを示している。すなわち、ツォンカパは勝義諦を直接知覚しているのは聖者の三昧智と仏智であるが、世間の言葉、すなわち言説によって勝義諦を説き示すことができることを示している。

ツォンカパは凡夫と聖者、仏にとっての世俗と勝義諦についてはチャンドラキール

ティの言葉を註釈しながら、次のようにまとめている。

so skyes don dam par grub par bzung ba'i bum sogs de nyid/sngar bshad pa'i
'phags pa gsum mnyam gzhag las langs pa'i rjes thob snang ba can rnams kyi kun
rdzob tsam yin par bstan pas / (GR, 108b3-4)

凡夫が勝義のものとして成立しているものであると把握している壺などそれは、前に説明した三聖者（声聞と独覚の阿羅漢と第八地以上の菩薩）が三昧から出た後の顕れを有する後得智にとって唯世俗であると説かれているので⁸、

rten 'brel kun rdzob pa'i rang bzhin chos nyid 'phags pa rnams kyi don dam par
ston pas / (GR, 108b5)

縁起している世俗のものの自性であるところの法性が聖者たちにとっての勝義のものであると示しているので、

sangs rgyas rnams kyi don dam pa ni rang bzhin nyid yin zhing / de yang slu ba
med pa nyid kyi don dam pa'i bden pa yin la / de ni de rnams kyi so so rang gis
rig par bya ba yin no //

rang bzhin nyid yin zhing zhes pa'i nyid kyi sgra ni nges gzung yin la / des gang
gcod pa ni 'phags pa gzhan rnams kyi don dam bden pa ni mnyam gzhag tu snang
med kyi rang bzhin dang / rjes thob tu snang bcas kyi rang bzhin du 'jog pa lta bu'i
res 'jog min par / dus rtag tu rang bzhin la mnyam par bzhag pa'i chos nyid yin
zhes pa'o // (GR, 109a1-3)

諸々の仏の勝義のものというのは自性のみである。それはまた、〔人〕を欺くことがないがゆえに勝義諦であり、それは彼らがそれぞれ自内証すべきものであるとおっしゃっている⁹。

「自性のみであり」と説かれている「のみ」という言葉は限定詞である。その〔限定詞〕によって除外されるのは、〔仏ではない〕他の聖者たちが〔認識する〕勝義諦とは、三昧においては顕れがないという自性〔を持つものとして設定さ

⁸ この引用と次の引用は「de la so so'i skye bo rnams kyi don dam pa gang yin pa de nyid de / 'phags pa snang ba dang bcas pa'i spyod yul can rnams kyi kun rdzob tsam yin la / de'i rang bzhin stong pa nyid gang yin pa de ni de rnams kyi don dam pa'o // (そのうち、それぞれの凡夫の勝義であるものそれ自身が、顕れを伴う活動対象を有するところの（顕れを活動対象としている）聖者たちにとっての唯世俗であり、それ〔唯世俗〕の自性という空であることが、それら〔諸々の聖者にとって〕の勝義のものである）」(MABh, 108.13-16 (255a5)) というチャンドラキールティの言葉の註釈である。

⁹ MABh, 108.16-19 (255a5-6) .

れ)、後得智においては顕れを有しているという自性〔を持つもの〕であると設定される〔。仏が認識する勝義諦はこの〕ような交互的なものではなく、常に自性(=空性)に等持している〔知の対象である〕法性であるということである。

ここで、ツォンカパはチャンドラキールティの言葉を註釈しながら、凡夫と聖者、仏という三者の勝義の顕れ方の違いを述べている。以上の引用からも窺えるように、凡夫は縁起しているものを真実に成立しているものであると執着しているので、諸法は真実なものとして顕れている。聖者は真実執着を断じているので、諸法を真実なものとして執着することはないが、まだ真実執着の習気があるので、勝義諦は彼らの後得智に顕れるものである。しかし、彼らの三昧智において真実執着の習気が働かないので、勝義諦は顕れがないものである。このように聖者は後得智と三昧智を交互に勝義諦を認識している。

それに対して、仏は聖者のような三昧智と後得智を交互にではなく、常に自性に住んでいるので、自性は仏の勝義諦であり、仏によって自内証される。仏の「自性」という場合の自性とは世俗のものの自性という意味ではなく、自性すなわち法性を仏が目の当たりにしているという意味である。仏は如実智によって有法に触れることなしに自性のみを認識していると述べられている¹⁰。

以上、ツォンカパは独自の見解によって勝義諦は所知であるが、真実成立ではないことを示している。勝義諦は最終目標であり、如実智と聖者の三昧智によって得られるものであるが、凡夫、聖者、仏というそれぞれの智の差異によって勝義諦の認識の仕方は異なる。そして、勝義諦は所知であるが、その否定対象は所知において存在するものと存在しないものがある。これについて次の節で詳細に分析する。

2 勝義諦と滅諦について

ツォンカパは勝義諦を解釈するとき、滅諦は勝義諦であり、かつ法性であると主張している。この見解に関して、ツォンカパの後継者たちの間で中観帰謬派の説において様々な議論が行われ、各教科書(yig cha)¹¹の説が異なっている。現在もチベット

¹⁰ GR, 111b2–3: sangs rgyas kyi don dam mkhyen pa'i ye shes kyis chos can la ma reg par chos nyid 'ba' zhig thugs su chud par gsungs te / これは「dngos po byas pa can la ma reg par rang bzhin 'ba' zhig mngon sum du mdzad pas / de nyid thugs su chud pa'i phyir sangs rgyas / (作られた事物に触れることなしに自性のみを目の当たりになせることによって、真実義をご理解なせるので、仏である)」(MABh, 201.17–19 (283a2)) という『入中論釈』の言葉の註釈である。

¹¹ ここでの「教科書」とはゲルク派の六つの本山と支部であるそれぞれの学堂において使われているテキストのことをさしている。すなわち、デプン寺ロセルリン学堂とガンデン寺

仏教の学僧たちの間では、中観帰謬派の説において滅諦は勝義諦であり、法性であることを認めるかあるいは認めないかという滅諦の位置付けに関して重大な議論がある。この点について、ツォンカパのテキストにしたがい、分析することにする。

ツォンカパはチャンドラキールティの『入中論釈』に従い、『入中論釈：密意解明』において第五地にいる菩薩は、六波羅蜜のうちの禅定波羅蜜を修習することに勝れているだけではなく、四聖諦にも通暁していると述べている。前節に述べた勝義諦は二諦のうちの一つであるが、それとは別に仏は初転法輪で「四聖諦」を説いた¹²。

この点に対して、対論者が『父子相見会経』と『中論』に一切の法は二諦に含まれていると説かれているが、『十地経』に第五地の菩薩は四聖諦と二諦ともに通達していると述べている。では、何故、二諦とは別の「四聖諦」があるのであろうか」という。この疑問に対してツォンカパはチャンドラキールティの言葉に従いながら、彼自身の解釈を付け加えて答えを出している。ツォンカパは以上のような対論者の疑問に対して次のように述べる。

ces pa'i lan du / bden pa gnyis su ma 'dus pa'i bden pa med mod kyang / spang
bya kun nyon gyi phyogs la kun 'byung rgyu dang / sdug bsngal 'bras bu dang /
blang bya rnam byang gi phyogs la lam bden rgyu dang / 'gog bden 'bras bur bstan
pa'i phyir bden bzhi bshad pa dang / de la yang sdug kun dang lam bden kun rdzob
kyi bden pa dang / 'gog bden don dam bden par 'grel pa las bshad do //

rigs pa drug tu pa'i 'grel pa las kyang / myang 'das don dam bden pa dang / bden
pa gzhan gsum kun rdzob bden par gsungs te myang 'das ni 'gog bden no // (GR,
62a3-5)

ということの答えとして、二諦に含まれていない諦は存在しないけれども、所治 (spang bya kun nyon) という雑染の側において集諦は原因であり、苦諦は

シャルツェ学堂がパンチェン・ソナム・タクパ (Pan chen bsod nams grags pa, 1478-1554) の教学体系に従い、デプン寺ゴマン学堂とラプラン・タシーキル寺がジャムヤン・シェーペー・ドルジェ (*Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje, 1648-1721) の教学体系にしたがっている。セラ寺チェーパ学堂とガンデン寺チャンツェ学堂がセラ・ジェツン・チューキ・ギェルツェン (Se ra rje btsun chos kyi tgyal mtshan, 1464-1544) にしたがっている。セラ寺メーパ学堂がチョネ・タクパ・シェードゥブ (Co ne grags pa bshad sgrub, 1675-1748) の教学体系にしたがっている。タシルンポ寺がパンチェン・ラマ一世=ロサン・チューキ・ギェルツェン (Blo bzang chos kyi rgyal mtshan, 1572-1662) の教学体系にしたがっている。

¹² 仏はベナレスにおいて五人の弟子たちの前で「sdug bsngal shes par bya / kun 'byung spangs par bya / 'gog pa mngon du bya / lam sgom par bya / (苦は知るべきである。集は断じるべきである。滅は実現するべきである。道は修めるべきである)」と説いた。

結果である。また、能治 (blang bya rnam byang) という清浄の側において道諦は原因であり、滅諦は結果であると説かれているので、四聖諦が説明されている。また、それについても、苦諦と集諦、道諦は世俗諦であり、滅諦は勝義諦であると〔入中論の〕註釈に説明されている。

『六十頌如理論』の註釈においても、涅槃は勝義諦であり、他の三つの諦は世俗諦であるとお説きになっている。すなわち涅槃は滅諦である。

ツォンカパは四聖諦も二諦に含まれているが、それについては、「所治」と「能治」という観点から分析することができると主張している。すなわち、所治に着目して言えば、集諦は苦諦を生み出す業と煩惱という原因であり、苦諦は集諦から生じた結果である。能治に着目して言えば、道諦は滅諦を獲得させる道という原因であり、滅諦は自身を獲得するための手段となる道に対応する業と煩惱を完全に断じた状態という結果であるということである。そこから、ツォンカパはチャンドラキールティの『入中論釈』と『六十頌如理論』の註釈の言葉を引用し、四聖諦のうち、苦諦と集諦、道諦は世俗諦であり、涅槃すなわち滅諦は勝義諦であることを示している。

さらに『六十頌如理論』の言葉を引用して次のようにツォンカパは議論している。

gzhan yang rigs pa drug cu pa'i 'grel par 'gog bden mngon sum du shes pa ston pas zhal gyis bzhes la / dngos por smra ba mngon sum tshad ma dngos po rang mtshan gyi yul can du 'dod pa la de mi rung ba dang / rang lugs la 'gog pa mngon sum du shes pa mnyam gzhag zag med kyi ye shes kyis // de kho na nyid kyi don rtogs pa'i steng nas bsgrubs pas / 'gog bden kun rdzob kyi bden pa yin na rnam bzhag de dag gtan mi rung zhing myang 'das mngon du byas pa'i tshe yang de kho na nyid kyi don mngon sum du rtogs dgos par 'bad pa du mas bsgrubs pas na / 'gog bden kun rdzob bden par smra ba ni / mtha' ma chod pa'o // (GR, 62a5–b2)

さらに『六十頌如理論』の註釈において滅諦は直接認識されることを教主はお認めになっている。しかし、現量は事物の自相を対象とするものと主張している実在論者にとって、それはありえないことである。また、〔帰謬派の〕自説としては、滅が直接知覚において認識されていることは、〔聖者の〕無漏の三昧智によって真実義の意味 (de kho na nyid kyi don) が理解されることによって論証される。それ故、滅諦が世俗諦であるならば、これらの設定は全く不適切なものとなるであろう。また、涅槃を目の当たりにした (mngon du byas pa) ときにも、真実義の意味を直接知覚において認識しているはずであると、繰り返して論証する努力が行われているので、滅諦は世俗諦であるという主張は、〔問題

を] 解決していないこと (mtha' ma chod pa) である¹³。

ここで、ツォンカパは実在論者にとって現量は事物の自相を対象とするものであると述べている。すなわち実在論者にとって現量は有為法を対象とし、滅諦は無為法であるので、滅諦が現量であると主張することができない。

しかし、滅諦は直接に認識されることが仏説において認められている。聖者は無漏の三昧智、すなわち空性が現前する智慧によって真実義が現前すると同時に滅諦も獲得される。そこから、滅諦は空性そのものであることが知られる。前述したように、すべての存在は世俗諦と勝義諦に含まれている。そのうち、三昧の無漏智によって得られるものは勝義諦である。それゆえ、滅諦は勝義諦であり、世俗諦ではない。滅諦が世俗諦であれば、世俗諦である一切の法は無漏の三昧智によって空性を現前したことによって理解されるものとなる。

そこで、対論者がもう一つの批判を出す。すなわち、対論者は、滅諦は勝義諦であるなら、滅諦の否定対象は所知の領域において存在しないものであると批判する。それに対して、ツォンカパは次のように答えを述べている。

gzhi 'ga' zhig gi steng du dgag bya bden pa bca'd pa la don dam bden par byed
kyang / don dam bden pa yin tshad thams cad kyi dgag ba shes bya la mi srid pas
ma khyab ste / chos dbyings bstod pa las/ gang zhig kun tu ma shes na // srid pa
gsum du rnam 'khor la // sems can kun la nges gnas pa // chos kyi dbyings la phyag
'tshal 'dud // gang zhig 'khor ba'i rgyur gyur pa // de nyid spyad pa byas pa las //
dag pa de nyid mya ngan 'das // chos kyi sku yang de nyid do // zhes chos nyid dri
ma dang bcas pa'i dri ma sbyangs pa na / myang 'das dang chos kyi skur gsungs pa
ltar/ dag pa'i chos nyid kyi dgag bya dri mar gsungs pa du ma zhig yod pa'i phyir
dang/ chos nyid dri bral du song pa mi srid na / ngal ba 'bras med du 'gyur ba'i
phyir dang / srid na de'i dgag bya shes bya la yod pa'i phyir ro // (GR, 62b2-5)

ある特定の基体の上で、否定対象である真実なるものを断じたことをさして勝義諦と言うけれども、すべての勝義諦の否定対象が所知において存在しないわけではない。なぜならば、『讚法界頌 (Dharmadhātustava)』に「[全てを]遍知していない (kun tu ma shes) ならば、三界に輪廻し、一切の衆生に必ず存在している法界に帰命する。輪廻の原因となっている〔汚れ〕を修行することによって浄化された〔法界〕、それこそが涅槃であり、法身もまたそれに他なら

¹³ ツォンカパはここで滅諦が世俗諦であるという主張は問題を解決していないことであると批判している。この批判の対象は自立論証派のテキストを解釈しているチベットの以前の学者であるとケートアップジェが『千の要諦』において述べている (TTCM, 215b3-4)。

ない」¹⁴と言い、汚れ〔が付着した〕法性の汚れを〔修行によって〕浄化した〔とき、その法性が〕涅槃あるいは法身であると〔『法界讃』に〕説かれている〔。それと〕同様に、清浄〔になった〕法性の否定対象は〔無明という〕汚れであると説かれている箇所がたくさんあるからである。また、〔もし〕汚れ〔から〕離れた法性が存在し得ないならば、〔修行の〕努力は無意味なものになってしまうからである。また、もし〔汚れから離れた法性が〕存在し得るならば、その否定対象は所知〔の領域〕に存在するからである。

すなわち、ある基体の上で、自らの特質によって成立しているものという否定対象を断じられたことをさして、勝義諦であると設定されるとき、その否定対象は所知に存在しないものである。例えば、自らの特質によって成立している壺は所知に存在しない否定対象である。

しかし、すべての勝義諦の否定対象が所知に存在しないわけではない。これに関して3つの理由をツォンカパは挙げている。第一は、ナーガールジュナの作とされる『讃法界頌』の言葉によると無明という汚れから離れた法性が涅槃あるいは法身である。浄化されたものが涅槃であり、それは無明という汚れから離れた法性であると設定している。清浄になった法性の否定対象は無明という汚れであるので、存在するものとなる。第二は、無明という汚れから離れた法性は存在しないなら、無明を退けるために、修行することに努力していることも無意味になってしまう。第三は、無明あるいはその習気から離れた法性が存在するなら、その否定対象は所知に存在するものである。前述したように、一般的に勝義諦あるいは法性の否定対象は存在しないものであるので、この場合の法性は滅諦をさしていなければ、以上のような設定は成り立たない。これについて、さらにツォンカパの次の議論によって明らかにする。

dag ma dag gi chos can spyi la khyab pa'i chos nyid kyi dbang du byas na ni /
bdag gnyis bkag pa lta bu dgag bya shes bya la mi srid pa tsam bkag pa la byed
kyang / chos can rim gyis dri mas je dag tu song ba na de'i chos nyid kyang dri mas
je dag tu 'gro bas / chos can khyad par can la ni chos nyid kyang dag pa phyogs
gcig pa tsam gyis mi chog gi / rang rang gi skabs kyi glo bur gyi dri mas kyang dag
pa re dgos la de nyid la 'gog bden zer ba yin no // (GR, 62b2–63a2)

¹⁴ 『讃法界頌』1–2 : dharmadhāto namas tubhyaṃ sarvasattveṣv avasthita | yasya te aparijñānād bhramanti tribhavālaye || ya eva dhātuḥ saṃsāre śodhyamānaḥ sa eva tu | śuddhaḥ sa eva nirvāṇe dharmakāyaḥ sa eva hi || (Liu, 8) . *Chos kyi dbyas su bstod pa*, Toh.1118, dstod, ka 63b5–67b3 (チベット語訳) . 『讃法界頌』のテキストについては、Seyfört Ruegg 1971、早島 1987、Liu 2015、加納 2015 参照。

清浄性を属性とするものと不浄性を属性とするものである有法すべてに遍充する法性に関しては、二我の否定のような、所知〔の領域〕に存在しない否定対象のみを否定したものを指すけれども、有法が順次に汚れから徐々に浄化していくとき、その法性もまた汚れから徐々に浄化していくので、特定の有法においては、法性もまた清浄一辺倒だけではなく、各々の段階の客塵をも離れ、それぞれ清浄になる必要がある。そして、その〔それぞれの段階での客塵が清浄になる〕ことを滅諦と言うのである。

ツォンカパによれば、勝義諦と同じく、法性についても、一般的に、一切法は自性に関して空であるという無自性である法性の否定対象は所知に存在しないが、「特定の有法」に関しては、法性に汚れ、すなわち客塵が存在し、各々の段階において徐々に浄化していく必要がある。この「特定の有法」とは、客塵煩惱に汚れた心のことである。ツォンカパはその客塵煩惱を浄化した状態を法性と言い、それは滅諦であると示している。

このように、ツォンカパの主張によれば、滅諦は空性の見解を修習するときに、無明とその習気の一つ一つ浄化した結果のことをさしており、これを法性と呼ぶ。一般に、真実成立という否定対象を断じたことをさして法性あるいは勝義諦という場合があるが、滅諦という法性の場合に、汚れすなわち無明という否定対象を断じたことをさしている。こちらは、所知に存在している否定対象である。法性の汚れすなわち無明と離れたときに、得られるのは汚れがない法性のみであり、それは滅諦であり、勝義諦でもである。このように、滅諦と勝義諦の関係を整理した上で勝義諦について述べている記述は前期の中観関連の著作では見られない。後期での滅諦と勝義諦の関係を明らかにしたことにより、ツォンカパの中観思想における勝義諦の位置づけを明らかにすることができた。

そして、滅諦と勝義諦に深く関わっている概念はもう一つある。すなわち涅槃である。ツォンカパは涅槃は勝義諦であると明言している。以下では、その意味について分析する。

3 勝義諦と涅槃の意味

前述したようにナーガールジュナは「勝義に到達することなく、涅槃を得ることはできない」というように説き、涅槃を得るために、勝義すなわち空を理解する必要があることを主張している。涅槃 (nirvāṇa, myang 'das) についてツォンカパは中観帰謬派独自の考え方を『中論註：正理大海』における第25章「涅槃品」の註釈で詳しく分析している。対論者が、「釈尊が解脱を望んでいる人たちに有余依涅槃と無余依涅槃と

いう二つの涅槃の分類を説いていると述べ、さらに、もし全てのものが自性に関して空であれば、生滅などは少しも存在しないので、いかなる煩惱を断じ、いかなる取蘊を退けることによって2つの涅槃に入るのか」と批判する¹⁵。それに対して、ツォンカパは、自性に関して空でないならば、いかなるものも生起することも消滅することもなくなるので、煩惱を断じ、蘊が消滅したことによって涅槃するということは不合理であると次のように反論する。

stong pa nyid du smra ba rnam kyis ni nyon mongs pa dang phung po rang bzhin
gyis sngar grub pa phyis ldog pa'i myang 'das mi 'dod pas 'byung 'jig med pas
myang 'das mi rung ba'i skyon med do //

'o na de dag gis myang 'das mtshan nyid gang dang ldan par 'dod ce na / gang
zhig chags sogs ltar spangs pa dang dge sbyong gi 'bras bu ltar thob pa dang nyer
len gyi phung bo la sogs pa ltar chad pa dang mi stong ba ltar rtag pa ste de bzhir
rang bzhin gyis ma grub cing / rang bzhin gyis 'gag pa dang skye ba med pa spros
pa thams cad nye bar zhi ba'i mtshan nyid can de ni mya ngan las 'das par brjod do
// (RG, 256a5–b2)

空性論者たちは、先に自性によって成立していた煩惱と蘊が後になって消滅するという涅槃を認めることはないので、「生滅がないので、涅槃は妥当ではない」という過失はない。それならば、彼ら〔空性論者たち〕は、涅槃がいかなる特質を持っていると主張するのかというならば、貪りなどのように捨て去られたもの、出家者の〔修行の〕果〔である解脱〕のように獲得されたもの、取蘊などのように断じられたもの、不空のように常住であるもの、これら四つのもので自性によって成立しておらず、自性によって〔成立している〕生滅がなく、一切の戲論が寂滅したことを特質とするもの、それが涅槃であると言われる。

実在論者は、全てのものが自性に関して空なら、生滅などのすべてが存在せず、煩惱と取蘊が断じられないので、涅槃も実現できないものになると批判する。それに対してツォンカパは、空性論者（中観論者）は、先に自性によって成立していた煩惱と蘊が後に退けられたという涅槃を認めないので、「生滅がないので、涅槃は実現不可能である」という過失はないと返答する。そして人と法という全てのものは自性によって滅することもなければ、生じることもない、それが涅槃であると解釈している。これと同様に、ツォンカパは『中論註：正理大海』第18章第5偈「業と煩惱が尽きてい

¹⁵ RG, 255b3–256a1.

るので、解脱する。業と煩惱は分別から〔生じる〕。それら〔分別〕は戲論から〔生じる〕。戲論は、空性によって消滅する」¹⁶という一節の註釈で次のように述べている。

'o na gang zad pas las nyon zad par 'gyur snyam na / 'khor bar skye ba'i las ni nyon mongs las skye la nyon mongs kyang sdug mi sdug dang phyin ci log gi tshul min yid byed kyi rnam rtog las 'byung gi ngo bo nyid kyis yod pa min no // tshul min yid byed kyi rnam rtog de dag ni shes pa dang shes bya dang brjod bya dang rjod byed dang bum snam dang skyes pa dang bud med dang / rnyed ma rnyed la sogs pa la bden par zhen pa'i spros pa sna tshogs pa thog med nas goms pa las skye'o // bden 'dzin gyi spros pa ni yul de rnam stong pa nyid du lta ba goms pas 'gag par 'gyur ro // de lta na stong pa nyid ni de kho na yin la de'i lta ba bsgoms pas de rtogs par 'gyur zhing / bsgoms pa'i mthar nyon mongs pa'i sa bon zad pa na spros pa rnam par chad pa'i stong nyid de nyid thar pa dang mya ngan las 'das pa zhes bya ste / (RG, 186b2-5)

それでは、何が尽きたことによって業と煩惱が尽きたことになるのかと思うならば、輪廻に生まれる〔ことになる〕業は煩惱から生じ、煩惱もまた、美醜や顛倒したもの〔について〕の非如理作意の妄分別から生ずるのであって、自性によって存在しているのではない。それらの非如理作意の妄分別は、知るものと知られるもの、述べるものと述べられるもの、壺、布、男、女、得ることと得られないことなどが真実なるものであると思ひ込む、無始時來習慣化してきた様々な戲論から生じる。〔その〕真実執着の戲論は、それらの対象が空であるという見解を修習することによって消滅する。それゆえ、空性が真実義であり、その〔空性の〕見解を修習することによって、その〔空性〕を悟ることになり、〔その空性の見解を〕修習した最後に煩惱の種子が尽きたときに、戲論が断じられた〔その〕空性こそが解脱や涅槃と言われる。

ここでは、煩惱の種子が尽きたときに、諸存在を真実であると思ひ込む様々な戲論を断じた時に見出される空性が涅槃であると述べられている。「煩惱の種子」とは、根本煩惱である無明すなわち真実執着の種子が尽きることをさしている。その無明が断じられた時に見出される空性というのは自性に関して空であるという意味ではなく、煩惱の種子が尽きた空性のことであり、それが涅槃あるいは解脱と呼ばれるものである。

ツォンカパはバーヴィヴェーカが第18章の第4偈では小乗の涅槃が述べられ、第5

¹⁶ MMK, 18.5, 302: karmakleśakṣayān mokṣaḥ / karmakleśa vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu sūnyatāyāṃ nirudhyate // las dang nyon mongs zad pas thar // las dang nyon mongs rnam rtog las // de dag spros las spros pa ni // stong pa nyid kyis 'gag par 'gyur //

偈では大乘の涅槃が述べられていると解釈しているのは正しくないと批判し、大乘小乗の共通の涅槃であると主張する。小乗における涅槃の解釈として、自立論証派以下の学説では、阿羅漢の蘊が尽きたときに、無余依涅槃が得られ、蘊がまだ有るときに、有余依涅槃を得ると主張している。しかし、ツォンカパは有余依・無余依涅槃というときの余り (lhag ma) とは五蘊そのものではなく、五蘊が「自性によって成立したもの」として顕れることであると中観帰謬論証派独自の見解を述べている。さらに、「阿羅漢〔果〕を得たときに、涅槃を得て悟ったという意味において真実義である勝義諦を悟った〔と言える〕ようなことがないならば、涅槃を得ることは決してできないと小乗の経典によって論証していることが主要な意味である」¹⁷ と記し、小乗の経典でも涅槃を得るためには、真実義である勝義諦を悟られなければならないと述べている。

阿羅漢の声聞独覚が断じる人我執は所知障ではなく、煩惱障であるので、この場合の涅槃は、煩惱障を断じたところの涅槃であり、阿羅漢を得ている声聞独覚と第八地以上の菩薩が獲得するものである。それは大乘においても認められるので、大小乗に共通の涅槃である。すなわち寂滅の涅槃である。小乗の者の最終の目的は、寂滅の涅槃に住することである。しかし、菩薩たちは衆生を救うために、仏になることを望むので、彼らは、寂滅の涅槃に住することなく、さらに道を修習し、究極の涅槃に入ることを目指す。したがって、寂滅の涅槃は中観派の究極的な涅槃ではない。ツォンカパは次のように述べている。

'dir nyon mongs kyi sa bon spangs pa dang / nyer len gyi phung bo'i snang ba nub pa'i gzhir gyur pa'i sems kyi chos nyid myang 'das su bya'o // (RG, 260b3)

煩惱の種子の断滅と、取蘊の顕れの消滅の基体となった心の法性を涅槃とすべきである。

諸法が自性によって成立していると捉える真実執着である煩惱の種子が全て断じられ、さらに、取蘊の顕れが退けられた心の法性がそのまま顕れるならば、それが涅槃である。その涅槃についてはツォンカパはさらに次のように独自の解釈をしている。

de ltar gzigs pa'i don dam pa ni / chos can re re la ngo bo gnyis gnyis yod ba'i don dam gyi ngo bo yin la / de yang chos can rnam rang bzhin gyis grub pas stong ba'i rang bzhin rnam dag gi myang 'das dang / de nyid dri ma'i sa bon ci rigs pa dang bral ba'i 'gog bden gyi myang 'das gnyis yin pas / (LRC, 181b4-5)

¹⁷ RG, 5b5-6 : dgra bcom pa thob pa'i tshe myang 'das thob pa dang mngon du byas zhes pa'i don de la de kho na nyid don dam pa'i bden pa mngon du byas pa zhig med na myang 'das thob pa gtan mi rung bar theg dman gyi mdo nyid kyis sgrub pa gtso bo'i don no //

以上のようにご覧になる〔知の対象である〕勝義は、各々の有法に二つずつのあり方があるうちの勝義のあり方であり、それはまた、諸々の有法が自性によって成立しているものに関して空であるという自性清浄涅槃と、それ〔有法〕が一切の汚れの種子を離れたものである滅諦という〔客塵清浄〕涅槃との二つであるので、

ツォンカパはすべての有法は世俗諦と勝義諦という二つのあり方を持っている。そのうち勝義諦は一切の有法が自性に関して空であるという自性清浄涅槃と、すべての汚れから離れているという客塵清浄涅槃という二つの涅槃であることをここで述べている。

そのうち、自性清浄涅槃は空性であるが、中観思想の目指す究極のものとして、自性清浄涅槃が得られ、さらに、煩惱の種子を滅するという客塵清浄涅槃が得られる必要があることを主張している。そして、その両方を得ている者は仏のみとする。仏の涅槃についてツォンカパはチャンドラキールティの言葉にしたがって、次のように述べている。

sangs rgyas bcom ldan 'das mya ngan las 'das pa spros pa thams cad nye bar zhi zhing zhi ba'i ngo bo la mtshan mar mi gnas pa'i tshul gyis gnas pa de'i tshe / mtshan mar 'dzin pa'i dmigs pa thams cad nye bar zhi zhing ma dmigs pa'i phyir de'i dbang du byas na sangs rgyas kyis ni / lha yul lam mi yul gang du yang lha'am mi su la'ang kun nas nyon mongs sam rnam byang gi chos 'ga' yang ma bstan to / / (RG, 264b1-3)

仏積尊が、涅槃という全ての戯論が寂滅し、吉祥であるものにおいて特徴に住しないあり方によって住しているそのときに、特徴を捉える (mtshan mar 'dzin pa) 〔知の〕全ての認識対象が寂滅し、認識されないがゆえに、そのことによって、仏は、天の世界あるいは人の世界のいずれにおいても、いかなる神にもいかなる人にも、雑染あるいは清浄の法を何も説かなかった。

これは『中論』の第25章第24偈「全ての知覚の寂滅し、戯論の寂滅が吉祥である。則ち、仏はどこにおいても誰に対しても如何なる法も説かれなかつた」¹⁸の解釈である。

ここでは、戯論寂滅というあらゆる言葉あるいは顕れの戯論が寂滅し、吉祥なるも

¹⁸ MMK, 25.24, 460 : sarvopalambhopaśmṣḥ prapañcōpaśamaḥ śivah | na kvacit kasyacit kaścid dharmo budhena deśitaḥ || dmigs pa thams cad nyer zhi zhing // spros pa nyer zhi zhi ba ste // sangs rgyas kyis ni gang du yang // su la'ang chos 'ga' ma bstan to //

のは涅槃であり、勝義諦を現前することによって得られるものである。そして、仏は涅槃において全ての認識対象が寂滅し、何も説かないことが示されている。

小結

以上、ツォンカパの後期中観思想における勝義諦、滅諦、涅槃の位置づけについて考察した。勝義諦は二諦に含まれ、中観思想の中では目指すべき究極のものとして位置付けられている。

ツォンカパは勝義諦が言葉によって「直接に示す」ことができないが、聖者によって諸存在が真実には存在しないことを教えられた凡夫は、自性によって存在しているものは存在せず、自性に関して空であるという二次的な勝義諦を理解することができる、すなわち言説によって勝義諦を説き示すことができるとツォンカパは主張している。しかしながら、ツォンカパによれば、勝義諦を直接知覚しているのは聖者の三昧智と仏智であり、それは自ら獲得すべきものである。まさに、聖者の五つの真実義の特質のうち、最初の特質である「他のものから知られない」というように自ら獲得すべきものである。真実義と勝義諦は同義である。

ツォンカパは、チャンドラキールティの言葉を根拠として彼以前のチベット中観説が勝義諦は所知であるなら、勝義諦は真実なものとして成立しているものとなってしまおうとする見解を鋭く批判し、勝義諦は所知であるが、真実なものとして成立しているものではないと主張した。その主張の中に、ツォンカパ独自の理解があると言える。

また、二諦とは別に仏は「四聖諦」という四つの真実を初転法輪において説いている。「四聖諦」と「二諦説」に関しては様々な見解が存在するが、その中で、中観帰謬派は、四聖諦のうちの滅諦は勝義諦であり、それ以外は世俗諦であると主張している。これはチャンドラキールティも明示しているが、ツォンカパはそれに彼独自の解釈を付け加えて滅諦は勝義諦であり、かつ法性であることを示している。ツォンカパは聖者が各々の段階において法性に付着している無明あるいはその習気が浄化される必要があり、浄化された状態を法性と言い、それこそが滅諦であるとする。そして、滅諦という法性の否定対象である無明及びその習気は「存在するもの」である。無明及びその習気を滅して実現される法性という滅諦が勝義諦であるとするれば、その勝義諦は存在する否定対象を否定することによって得られるものである。一方、無明によってあると思込まれている否定されるべき諸法の自性を否定することによって得られる無自性も勝義諦あるいは法性、空性と言われるが、このときの否定対象は存在しないものである。

以上のように、ツォンカパの中観思想における勝義諦は、自性に関して空であると

いう無自性と無明及びその習気から離れた滅諦という法性の両方をさしていると言える。人法の我執あるいは無明を完全に断じた空性は、小乗と大乘の両方に共通する滅諦すなわち涅槃のことであり、無明の習気を完全に断じて得たものは、究極の滅諦であり、究極の涅槃でもある。

涅槃に関して、ツォンカパは中観帰謬派独自の見解で、小乗の有余依・無余依涅槃という場合の「余り」とは蘊ではなく、蘊の顕れである。そのため、阿羅漢は三昧に入っているときに、無余依涅槃を得ており、後得智の場合は、有余依涅槃を得るとしている。これは煩惱障を断じたことに依拠しての見解である。その煩惱障というのは、全ての存在は真実として成立していると思ひ込む真実執着という無明とその種子のことである。それは「全てのものは自性に関して空である」という見解を修習することによって滅する。その時に得られる空性それ自体が涅槃である。これは煩惱障を断じたところの滅諦のことでもある。しかし、大乘の最終の目的は仏になることであるため、これだけでは十分ではない。菩薩たちは空性の見解を修習することによって二つの顕れ、すなわち所知障を完全に断じる必要がある。所知障を断じて得られるものは、仏の滅諦である。

このように、ツォンカパの前期の著作では、詳しく論じていない滅諦、法性、勝義諦、涅槃の関係を後期の著作では詳細に論じ、これらの概念と勝義諦の関係を整理し、勝義諦の存在をさらに明確にしている。

第4章

ツォンカパの後期中観思想における「離戲論」と 仏智について

緒言

第2章で、ツォンカパの「戲論」という用語が文脈によって二つのグループにまとめられることを指摘した。一つは、ものごとが真実なるものであると執着する知とその対象、もう一つは、言語行為、正理知によって否定されない言説有、顕れの戲論である。実際の用例では言説有や顕れの戲論の意味で使われることが多い。

この「戲論」と関連して、中観思想の目指すあり方の一つとして伝統的に用いられる「離戲論 (spros bral)」という用語が『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』で用いられている。この「離戲論」は、三昧に入った聖者の無漏智および仏智によって把握されるものであるので、このときの「戲論」は、顕れという戲論をさしている。仏は無明も無明の習気もすべて断じているので、すべての顕れは消えている。これが「離戲論」のあり方である。聖者においては、無明は断じられているが、無明の習気は残っている。しかし、三昧に入っているときには無明の習気から顕れの戲論が生じてくることはなく、仏と同様、離戲論を認識している。このような離戲論は、真実義あるいは勝義諦などと同じものをさしていると考えられる。「離戲論」と同じ成り立ちの用語には、他に「無戲論 (spros pa med pa)」「戲論寂滅 (spros pa nyer zhi)」などがある。本章では、これらを区別無く同義のものと考えて考察を進め、上記のような勝義諦との関連の中で「離戲論」および「仏智」がどのように位置付けられるかを検討する。

1 「離戲論」について

まず、ナーガールジュナの『中論』の帰敬偈にみられる「戲論寂滅」という句に対するツォンカパの註釈を分析し、これが他の概念とどのような関係にあるかを考察する。ツォンカパは次のように註釈する¹。

rten 'byung gi de kho na nyid gnas tshul bzhin 'phags pas gzigs pa'i ngo na brjod
bya rjod byed dang mtshan mtshon la sogs pa'i spros pa thams cad ldog pa'i phyir
rten 'byung gi de nyid la spros pa nyer zhi zhes bya'i //

de 'dra de la sems dang sems byung gi 'jug pa rnam rtog gi rgyu ba med pas shes
pa dang shes bya'i tha snyad log pa'i sgo nas skye rga na 'chi la sogs pa'i nye bar
'tshe ba ma lus pa dang bral bas zhi ba'o // (RG, 15b5–6)

縁起の真実義を、ありのままに聖者がご覧になっている〔その知〕にとって、述べるものと述べられるもの、定義するものと定義されるもの (mtshan mtshon) などという諸々の戲論は退けられているので、縁起の真実義において戲論は寂滅していると述べられる。

そのような〔聖者の知〕には、心と心所が起こること〔すなわち〕妄分別の動きがないので、知るものと知られるもの〔など〕の言説が退けられている〔。その〕ことによって生老病死などの不幸 (nye bar 'tshe ba) 全てと離れているので、吉祥 (zhi ba) である。

縁起の真実義を見ているとき、戲論は寂滅している。これは縁起の真実義と戲論寂滅が同じあり方を指し、それを前者は肯定的な表現で、後者は否定的な表現で述べたものである。聖者の知にとって寂滅と言われている戲論の例として「述べるものと述べられるもの、定義するものと定義されるもの」が挙げられている。これらは言説知によって捉えられる言説有であり、縁起しているものである。これが縁起の真実義であるとすれば、縁起の究極のあり方としては最後に残った言説有の顕れも存在しない。

「知るもの・知られるもの」などの言説有が退けられるのは、分別知、すなわち言説知が働いていないからであり、さらに根本的には、心と心所が生じて来ない。それはさらにそれらが生じる原因である無明が断じられ、その習気も働かないからである。

ここで一番重要なのは、最初の無明の習気が働かないことと、最後の顕れの戲論が消滅することである。ここでは聖者の三昧智が取り上げられているが、実際には聖者

¹ この記述はチャンドラキールティによる註釈をほぼそのまま踏襲している。

は無明の習気を断じてはいない。ただ三昧に入ったときには、それが働かないだけである。その三昧から出た後得智においては、無明の習気から心と心所が働き、分別知が働いて言説有が展開する。その習気まで完全に断じたのが仏である。仏は無明の習気を完全に断じているので、常に言説有が顕れることはない。以上の関係を図式化すると次のようになる。

無明とその習気が断じられているか（仏の場合）、働かない（聖者の場合）

↓

心と心所が働かない

↓

分別知が働かない

↓

言説有＝顕れの戲論が消滅する

この戲論寂滅と涅槃については、ツォンカパは第25章の第24偈である「全て知覚が寂滅し、戲論が寂滅した吉祥である。則ち、仏がどこにおいても誰に対しても如何なる法を説かれなかった」²に対する次の註釈でより詳しく説明している。

sangs rgyas bcom ldan 'das mya ngan las 'das pa spros pa thams cad nye bar zhi zhing zhi ba'i ngo bo la mtshan mar mi gnas pa'i tshul gyis gnas pa de'i tshe / mtshan mar 'dzin pa'i dmigs pa thams cad nye bar zhi zhing ma dmigs pa'i phyir de'i dbang du byas na sangs rgyas kyis ni / lha yul lam mi yul gang du yang lha'am mi su la'ang kun nas nyon mongs sam rnam byang gi chos 'ga' yang ma bstan to // spros pa nyer zhi dang zhi ba gnyis ni rim pa bzhin du myang 'das la mtshan ma rmans mi 'jug pa dang rang bzhin gyis nye bar zhi ba'am tshig dang sems mi 'jug pa'am nyon mongs dang skye ba mi 'byung ba'am / nyon mongs dang bag chags ma lus par spangs pa'am shes bya dang shes pa ma dmigs pa'o // (RG, 264b2-4)

仏世尊が、涅槃という戲論寂滅し吉祥であるものにおいて、特徴に依らないあり方に住しているとき（mtshan mar mi gnas pa'i tshul gyis gnas pa）、特徴を把握する〔知〕（mtshan mar 'dzin pa）の全ての認識対象が寂滅し、認識されないがゆえに、それに関して、仏は、天界あるいは人の世界のいずれにおいても、いかなる神にもいかなる人にも、雑染あるいは清浄の法を何も説かなかった。

² MMK, 25.24, 460: sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ / na kvacit kasya cit kaścīd dharmo buddhena deśitaḥ // dmigs pa thams cad nyer zhi zhing // spros pa nyer zhi zhi ba ste// sangs rgyas kyis ni gang du yang // su la'ng chos ma bstan to //

戲論寂滅は、涅槃において諸々の特徴が生じてこないことであり、吉祥は、〔聖者の無漏の三昧智の対象の〕自性としては寂滅していること、あるいは言葉と心が生じないこと、あるいは煩惱や〔次の世への転〕生が起らないこと、あるいは煩惱と習気が残らず断じられていること、あるいは知られるものと知るもの〔など〕が認識されないことである。

ここで、経典に、仏がどこにおいても誰に対しても何も説かなかったと説かれている理由を説明して、無明とその習気を断じた仏にとっては、戲論は寂滅し、吉祥である涅槃において、全ての認識対象が寂滅し、何も認識されないからであるとツォンカパは言う。仏は、涅槃において「特徴に依らないあり方」に住している。それは後半の段落で、「諸々の特徴が生じてこないこと」と言い換えられ、それが戲論寂滅であるとも言われている。特徴 (mtshan ma) とは顕れの戲論であり、寂滅とは、その戲論が生じてこないことである。前半の段落に言われる「特徴を把握する知」とは、戲論を作り出す分別知あるいは言説知のことであろう。そのとき、全ての言説有は消滅し、何も認識されないの、仏はどこにおいても誰に対しても何も説くことはないのである。また、離戲論は「戲論を見ないこと」とも言い換えられる。

mthong ba med pa ni mthong ba dam pa'o zhes gsungs pa'i don yang/ ci yang mi mthong ba mthong bar mi bzhed kyi / sngar bshad pa ltar spros pa ma mthong ba ni spros bral mthong bar 'jog pas / mthong ma mthong gzhi gcig la byed pa min no // (GR, 111b3–b4)

「知覚が無いということが、最上の知覚である」と説かれる意味についてもまた、「何も見ないことが見ることである」とお考えになっているのではないのであって、前述の通りに「戲論を見ない」ということは、「離戲論を見る」ことであると設定しているの、「見える」と「見えない」というのは同一の主題について言っているのではない。

「離戲論を見る」というのも「戲論」を見ないことである。「見る」「見ない」は同じ対象について言っているのではなく、基体を見ないで、その真実義、すなわちそれが存在しないことを見ているのである。基体や五蘊などは、法であり、法性はその法の本質的なあり方である。一切法は戲論、すなわち言説有として顕れているが、勝義を知っている仏の智慧にとっては、それら言説有は顕れずに、それら言説有の真実義のみを見ていることになる。ここでも、戲論は言説有と同じものであると言える。そして仏の智慧は、その真実には存在しない戲論が存在しないことをありのままに理解しているのである。ツォンカパは『中論註：正理大海』第15章でも以上の記述と同じ

く、一切智者である仏の如実智は蘊などを見ないことによって真実義を見るが、それは戲論を見ないことによって離戲論を見るということであると述べている³。

以上の分析から、ツォンカパが述べる「離戲論」およびそれと同義の「戲論寂滅」は、勝義諦や真実義を指す別の表現であることが分かる。戲論は、所知に存在しないものである否定対象である自性によって成立しているものを指すこともあるが、「離戲論」という場合に、無明の習気を断じた仏智と聖者の無漏の三昧智にとって、二つの顕れ（言説有）であるあらゆる戲論を離れた真実義を意味する。聖者は、三昧における無漏智によって、離戲論、すなわち戲論の寂滅を認識するが、三昧から出た後得智においては、未だ完全に断じられていない無明の習気から生じる顕れの戲論を認識するので、離戲論の認識は一時的なものである。一方仏は一切の種子を断じているので、常に戲論が顕れることはなく、離戲論のみを見ているのである。それでは、世俗のものを見ない仏は世俗の者をどのように救うことができるのであろうか。

2 仏智における如実智について

阿羅漢位を得ている声聞・独覚の聖者および第八地以上の菩薩においては三昧智と後得智は交互に起きるが、仏においては三昧智と後得智は交互に起きることがなく、常に真実義である自性に留まっていると主張している。すなわち、仏は戲論寂滅し、吉祥である涅槃に入っているので、すべての認識対象が寂滅し、認識されない。それに対して反論者が次のように批判する。

gal te rab rib med pa'i mig gis skra shad du snang ba tsam yang ma mthong ba
bzhin du / sangs rgyas kyis ma rig pas bslad pa'i blo la snang ba'i phung sogs kun
rdzob pa ma gzigs na / de rnams med par 'gyur te/ yod na ni sangs rgyas kyis gzigs
dgos pa'i phyir ro // phung sogs kun rdzob pa rnams med na ni sangs rgyas thob
pa yang med par 'gyur te / dang por sems bskyed ba'i gang zag ni ma rig pas bslad
pa can yin pa'i phyir ro // (GR, 110a6–b1)

眼病にかかっている人の目は〔眼病者に〕髪の毛として顕れているものさえも見ないのと同様に、仏は無明によって汚された知に顕れている蘊などの世俗のものをご覧にならないとするならば、それらは存在しないということになるであろう。なぜならば、もし存在しているならば、仏は〔それを〕必ずご覧

³ RG,159a5–6 : mthong ba med pa ni mthong ba dam pa'o zhes gsungs pa'i don yang ci yang mi mthong ba mthong bar mi bzhed kyis / sngar bshad pa ltar spros pa ma mthong ba ni spros bral mthong bar 'jog pas mthong ma mthong gzhi gcig la byed pa min no //

になるはずだからである。蘊などの諸々の世俗のものが存在しないならば、仏〔の地〕を得るものもまた存在しないことになる。なぜならば、最初に菩提心を起こす人は無明によって汚された〔知〕を持つものだからである。

ツォンカパが、仏智が対象を「ご覧にならないという仕方でご覧になる」と述べたことに対して、反論者は、「仏が、無明によって汚されている知に顕れている諸々の対象を見ないならば、それらは存在しないということになる。存在するなら、仏は必ず見るはずである。もしそれらが存在しないとするならば、凡夫が修行して悟ることもできないことになる。なぜならば、凡夫が最初に菩提心を起こすときには、無明によって汚された知を持つものとしていなければならないからである」と批判する。

そこで、ツォンカパは「ご覧にならないという仕方でご覧になる」というのは、いかなる対象も見ないことをさしているのではなく、仏は蘊などの世俗のものの真実義そのものを直接に見ているのであると反論する。

de kho na nyid kyi gzigs ngor gnyis snang nub pas gnyis kyi tshul gyis mi gzigs pa ni bden mod kyi / 'on kyang ma gzigs pa'i tshul gyis de dag gis gzigs so zhes brjod do //

'di rtsod pa'i lan du 'gro tshul ni / ji lta ba mkhyen pa'i ye shes des phung sogs kyi de kho na nyid mngon sum du gzigs pa'i phyir dang / phung sogs rnams gzigs ngo der ma grub pa de dag gi de kho na nyid yin pa'i phyir dang / phung sogs ma gzigs pa'i tshul gyis de dag gi de kho na nyid gzigs dgos pa'i phyir te / rang 'grel las / dngos po byas pa can la ma reg par rang bzhin 'ba' zhid mngon sum du mdzad pas / de nyid thugs su chud pa'i phyir sangs rgyas zhes brjod do // zhes sangs rgyas kyi don dam mkhyen pa'i ye shes kyis chos can la ma reg par chos nyid 'ba' zhid thugs su chud par gsungs te phung sogs ma gzigs pa'i tshul gyis de dag gi de kho na nyid gzigs par gsungs pa dang don gcig go // (GR, 111a5–b3)

真実義をご覧になる〔智〕にとって〔主体・客体の〕二つの顕れは消滅するので、二つ〔が顕れる〕という仕方でご覧にならないというのは正しいけれども、ご覧にならないという仕方でご覧になるのであると言われる。

これが〔反論者の〕批判への答えになるのは、〔以下のような理由からである。すなわち、〕如実智は蘊などの真実義を直接知覚においてご覧になるからであり、また〔その真実義は〕蘊などをご覧になっているその智にとって成立していないそれら〔蘊など〕の真実義〔のこと〕であるからであり、また蘊などをご覧にならないという仕方ですそれら〔蘊など〕の真実義をご覧になるはずだからである。〔それについて〕『入中論自註』に「作られたものである事物に触れ

ることなしに自性のみを目の当たりになさることによって真実を理解なさるので、仏（覚者）と言われるのである。」すなわち、勝義をお知りになる仏の智慧によって基体を認識することなしに〔その勝義の属性である〕法性のみを理解なさると〔チャンドラキールティは〕おっしゃっている。〔これは〕「蘊などをご覧にならないという仕方ですれら〔蘊など〕の真実義をご覧になる」とおっしゃっているのと同じ意味である。

仏の如実智は、蘊などの世俗のもの、すなわち顕れの戯論を見ないという仕方、蘊などの真実義を直接見ているのである。そのとき、世俗の顕れは全て消滅しているが、何も見ていないのではなく、それら世俗のものの真のあり方を見ている。この場合、基体は、世俗の顕れであり、法性とは、その基体の真実のあり方を意味する。「基体を認識することなしに」とは世俗の顕れが全て消滅していることを指し、そのときに法性、すなわちそれら世俗のものの真のあり方である存在しないというあり方のみを直接認識しているのである。

3 仏智における如量智について

では、世俗の諸存在は常に仏には顕れないのかといえば、そうではなく、仏にも顕れは存在する。仏には、真実義を見る如実智とは別に、一切のものを知る如量智があることについて『入中論註：密意解明』に次のように述べられている。

sangs rgyas kyi ye shes kyis shes bya mkhyen tshul ni gnyis te / don dam bden pa'i shes bya thams cad mkhyen tshul dang / kun rdzob bden pa'i shes bya thams cad mkhyen tshul lo //

de la dang po ni / phung po la sogs pa kun rdzob pa'i snang ba rnams ma gzig pa'i tshul gyis / de rnams kyi de kho na nyid mkhyen pa'o //

gnyis pa ni / mi snang yang rtogs pa'i shugs rtogs sangs rgyas la gzhas tu mi rung ba'i phyir / snang nas mkhyen dgos pas ji snyed pa mkhyen pa'i ye shes de'i ngor / yul dang yul can gnyis su snang ba'i tshul gyis mkhyen pa'o // (GR, 110b1-3)

仏智によって所知をお知りになる仕方は二つある。すなわち、勝義諦である所知全てをお知りになる仕方と世俗諦である所知全てをお知りになる仕方である。

そのうち第一のものは、蘊などの世俗のものの諸々の顕れをご覧にならないという仕方、それら〔蘊など〕の真実義をお知りになる〔知り方〕である。

第二のものは、顕れないけれども認識するという間接的認識 (shugs rtogs) を

仏において設定することはできないので、〔世俗諦である所知が仏智に〕顕れて〔それを〕お知りになる必要がある。それゆえ、如量智に対して対象と〔それを〕対象とする〔知〕という二つが顕れるという仕方でお知りになる〔知り方〕である。

所知は、勝義諦と世俗諦のいずれかである。勝義諦すなわち真実義を知る仏智は、反論者が述べたように世俗の顕れ一切が消滅し、それらが見られないという仕方ですれら世俗の存在の真実義を見る「如実智」である。一方、仏智は、勝義諦でない所知である世俗諦も認識するが、対象を間接的に、つまり顕れることなく認識することはないので、それら世俗諦もまた仏智に顕れることを通じて認識される。顕れることを通じて認識する仏智は「如量智」すなわち「ある限りの全てを認識する智」と言われる。

この如量智に顕れる世俗諦である所知は、虚偽なる存在であり、真実には存在しない。その世俗の顕れは無明あるいはその習気によって生じるものであり、仏には無明もその習気も存在しないので、それらが顕れる因となるものは存在しないことになる。

それならば、なぜ如量智にそれらは顕れるのかが問題となる。その点についてツォンカパは次のように述べている。

sangs rgyas kyi ji snyed pa mkhyen pa de ma rig pa'i bag chags kyis bslad nas
phung sogs snang ba min kyang / gang zag gzhan gyi shes pa ma rig pas bslad pa la
snang ba sangs rgyas la snang dgos te / snang ba de med par mi rung la kun rdzob
de yod na ji snyed pa mkhyen pas dmigs dgos pa'i phyir ro // (GR, 110b4–5)

仏の如量智は、無明の習気によって汚されたことによって蘊などが顕れるわけではないけれども、無明によって汚れた他の人（凡夫）の知に顕れるものは仏に〔も〕必ず顕れるはずである。なぜならば、その〔無明によって汚れた人の知に〕顕れるものが存在しないということはなく、またその世俗〔のもの〕が存在するならば、〔それは〕如量智によって必ず認識されるはずだからである。

世俗の顕れは、無明あるいはその習気によって凡夫の迷乱した知に顕れてくるものであり、無明も習気も断じた仏には、それらが顕れる因は存在しない。しかし、そのような虚偽なるものであっても、「存在するもの」であり、存在するものは仏によって認識されないことはない。したがって、凡夫の汚れた知によって凡夫に顕れた世俗のものは、汚れていない仏智にも顕れることになる。『菩提道次第小論』では、同じことが顕れの起源の点から次のように述べている。

sangs rgyas kyi ji snyed pa mkhyen pa'i ye shes la ma rig pa ma spangs pa'i ngor
gzugs sgra sogs rang gi mtshan nyid kyis ma grub bzhin du der snang ba'i don

rnams snang ba ni / ma rig pa'i bslad pa yod pa'i gang zag la de dag snang ba kho na'i sgo nas sangs rgyas la snang ba yin gyi / gzhan la de ltar snang ba la ma ltos par sangs rgyas kyi rang ngos nas snang ba min no // (LRC, 186a4-5)

無明を断じていない〔人の知〕に、自らの特質によって成立していないものでありながら、それ（自らの特質によって成立しているもの）として顕れる色・声などの諸々の対象が、仏の如量智に〔も〕顕れるのは、無明によって汚れた人〔の知〕にそれらが顕れることによつてのみ仏に顕れるのであつて、他〔の人の知〕にそのように顕れることに依らずに仏自身の側で顕れるわけではない。

すなわち、世俗の虚偽なる諸存在が凡夫の無明によつて凡夫に顕れることを通じて、仏にも顕れると述べられているが、世俗の顕れの起源は、仏にはなく、凡夫の無明にある。凡夫の知に顕れる対象の形象が仏の如量智に顕れる。

ji snyed pa mkhyen pa'i rang ngos ni / dngos po thams cad bdag med pa dang rang bzhin gyis med pa'i ngo bor snang bas brdzun pa sgyu ma bzhin du snang gi bden par mi snang la / ma rig pa dang ldan pa rnams la snang ba'i cha nas ye shes de la snang ba na / gang zag gzhan de la bden par snang bar shar pa tsam mo // (LRC, 186b1-2)

如量智自身の側では、全ての事物は無我であり自性が存在しないものとして顕れるので、虚偽である幻のようなものとして顕れるのであつて、真実なるものとして顕れることはあり得ない。しかし、無明を有している人たちに顕れたものを通じて、その〔如量〕智に顕れるときには、他の人（無明を有している人）に真実なものとして顕れたもの〔が、そのようなもの〕として〔仏智に〕昇つたにすぎない。

ここでは、如量智における「顕れ」が直接的に仏智に顕れたものではなく、凡夫に顕れた虚偽なる顕れが仏智に虚偽なる凡夫の顕れとして顕れてくる、という二段階のプロセスが述べられている。

しかし、以上のような如実智と如量智の違いは、仏智に二つの異なつた智があるということではなく、一つの仏智の二つの「知り方」の違いである。

gnyis snang 'khrul pa'i bag chags ma zad kyi bar du ji lta ba dang / ji snyed pa mngon sum du 'jal ba gnyis ngo bo gcig tu skye mi nus pas / mnyam rjes res 'jog tu 'jal dgos pas ye shes skad cig ma gcig gi steng nas de gnyis 'jal ba mi 'ong ngo // 'khrul pa'i bag chags ma lus pa spangs pa na / ye shes skad cig ma re re'i steng du yang ye shes gnyis ngo bo gcig tu skye ba rgyun mi chad pas / dus gcig tu shes

bya gnyis mngon sum du 'jal mi 'jal gyi res 'jog mi dgos so // (GR, 110b5–111a1)

二つの顛れという迷乱した〔知〕の習気が尽きないうちは、如実を直接知覚において量る〔智〕と如量を直接知覚において量る〔智〕の二つは、一体のものとして生じることはできず、〔聖者のように〕三昧智と後得智〔として〕交互に量る必要があるので、一刹那において〔同時に〕その二つ（如実と如量）を量ることはできない。迷乱の習気が残すところなく断じられたとき、刹那ごとのいずれの智慧においても、二つの智慧が一体のものとして途切れることなく生じるので、二つの所知（世俗諦と勝義諦）を同時に直接知覚において量る〔知〕（三昧智）と〔同時に〕量れない〔知〕（後得智）とが交互に起こる必要はない。

如実とは、事物の真実のあり方、すなわち勝義諦であり、如量とは、存在する限りのもの、すなわち世俗の存在全てを指す。仏智はそれら二つを同時に一つの智で直接知覚において認識する。言い換えれば、如実智と如量智は仏智において常に同一の存在として働き続けている。一方、聖者は、三昧に入ったときには勝義諦を認識するが、三昧から出たのちの後得智においては勝義諦は直接認識することはできず、虚偽なる世俗の顛れを認識する。聖者においては、これら三昧智と後得智とは異なった二つの知であり、同時に働くことはない。

聖者の三昧智は真実を認識しているという点では如実智と同じものと言えるが、後得智は如量智とは異なる。なぜならば、聖者においては、習気は断じられていないので、世俗の顛れは自らの習気から生じてくるのに対し、如量智においては、習気は完全に断じられているので、世俗の顛れは仏自身からは生じてこないからである。また、聖者の後得智は、世俗の顛れが虚偽なるものであることは認識しているが、直接知覚において認識しているわけではない。一方、如量智においては虚偽なる顛れは凡夫において顛れているものであり、それを直接知覚において認識している。仏智には間接的な認識は存在しないからである。

このように如実智と如量智が同じ刹那の一つの仏智において一体のものとして生じ続けるのは、仏のみの特質であり、それを具体的に理解することも仏のみに可能なことである。

小結

以上、ツォンカパの中観思想における「離戲論」と「仏智」について考察した。第2章で示したように、戲論には、言説有の顛れの戲論と、真実執着あるいはその対象である真実成立という二つの用法がある。それと対応し、ツォンカパは、所知に存在しないものである否定対象である自性によって成立しているものを断じたことを指すこ

ともあるが、本章で考察してきたように、多くの場合は、無明の習気を断じた仏智と聖者の無漏の三昧智にとって、二つの顕れ（言説有）であるあらゆる戯論から離れた真実義を意味する。中観帰謬派は煩惱障と所知障は順次に断じることを認めているので、煩惱障を断じることによって自性として成立しているものという戯論を断じても、所知障を断じていなければ、顕れの戯論はまだある。しかし、顕れの戯論があるならば、それを離戯論、戯論寂滅とは言えない。戯論を離れた境地は、全ての戯論がなくなったとき初めて実現できる。その意味では、「離戯論」とは、単に空性の否定対象である戯論が断じられた状態ではなく、二つの顕れ全てが退けられた状態のことをさしていると考えられる。

離戯論は聖者の三昧の無漏智と仏智によって認識されるが、聖者の後得智が未だ完全に断じられていない無明の習気から生じる顕れの戯論を認識するので、常に離戯論の状況にいることができない。一方無明及びその習気を完全に断じている仏は常に戯論が顕れることはなく、離戯論のみを見ている。そのような常に離戯論の状態にいる仏はどのように世間の者を救うことができるのであろうかという疑問が起こるが、ツォンカパは、あらゆるものを同一刹那に同時に一つの智として働き、異なった二つの対象を異なった仕方で直接認識しているのは仏であると主張する。

仏には、勝義のものをご覧になる如実智と世俗のものをご覧になる如量智がある。そのうち、仏の如実智は、世俗の諸存在をご覧にならないという仕方で、それら世俗の諸存在の真実義をご覧になる智である。そのとき、世俗の存在の顕れは全て消滅している。

一方、如量智においては、世俗の諸存在は顕れるが、それは仏自身に顕れる根拠があつて顕れているのではなく、無明を持っている凡夫の知に、無明の力によってあらゆるものが顕れているという二段階のものとして述べられている。顕れている限りのものは世俗のものを認識する仏の如量智にも顕れる。

如実智と如量智は仏智において常に同一の存在として働き続けている。一方、聖者は、三昧に入ったときには勝義諦を認識するが、三昧から出たのちの後得智においては勝義諦は直接知覚できずに虚偽なる世俗の顕れを認識する。聖者においては、これら三昧智と後得智とは異なった二つの知であり、同時に働くことはない。

このように如実智と如量智が同じ刹那の一つの仏智において一体のものとして生じ続けるのは、仏のみの特質であり、それを具体的に理解することも仏のみに可能なことである。言い換えれば、一切智者というのは仏のみの特質であるということである。これはこれまでの章で考察したものの根本的な立場であり、目指すべきものである。

結論

本稿は、ツォンカパの中期から後期の著作となる『中論註：正理大海』、『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』との三つの著作を研究対象として、それらにおける「二諦説」についての構造と位置づけを明らかにすることを目的として考察した。

第1章では、『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』、『入中論釈：密意解明』に基づいてツォンカパの後期世俗諦について考察し、その構造と位置づけを明らかにした。

ツォンカパは、彼以前のチベットの中観論者がチャンドラキールティのテキストに対して犯した誤解を述べ、それを否定する。その際に、ツォンカパは、世俗と諦の語義、唯世俗、世俗諦の定義、世俗の分類という四つの観点から分析して批判している。

ツォンカパは世俗と諦の語義と定義を明確に区別している。「世俗諦」の世俗は覆い隠しているものの意味であり、それは諸法の本来の姿という自性を覆い隠しているもので、無明であると主張する。無明は存在しているすべてのものを真実として成立しているものであると増益しているため、無明という世俗にとっての諦というのは世俗諦である。無明によって諦として増益されたものは、言説においても存在しないものであるため、正理知によって否定される否定対象である。

一方、阿羅漢を得ている声聞独覚の聖者と第八地以上の菩薩たちは、諸法を真実なるものであると思いつく無明を断じているため、諸法は諦であると捉えることができない。聖者たちにとって諸法は作り物、すなわち縁起している幻のような存在である。これは真実であることが退けられ、世俗のみが残るので、「唯世俗」と言われる。これはあくまでも世俗諦の世俗と諦のあり方についての説明にすぎず、世俗諦自身は定義によって規定される必要がある。虚偽なる所知、すなわち欺く対象を量る言説知によって得られる対象は世俗諦の定義である。ツォンカパによると、諸法は世俗諦であると確定するために、諸法は虚偽なものであることを先に理解しなければならないが、それを理解する前に諸法が真実なものであると把握している真実成立を量によって否定しなければならない。したがって、中観の見解を得ていない凡夫は世俗諦の存在を設定することができないが、有染汚の無明を断じた聖者は世俗諦を設定することができる。

また、一般的に、中観帰謬論証派は、世俗のものであれば、誤ったものである必要

があるため、中観の見解を得たもの、あるいは聖者の知に照らすと、世俗には二つの分類があることを認めないが、世間の知、すなわち言説の量に関して世俗は正しいものと誤ったものに分けられている。世間の知に照らして世俗のうちで誤ったものは凡夫においても虚偽であるので、世俗諦ではない。チャンドラキールティが「世俗においてさえ虚偽なるものは世俗諦ではない」と言っているのもその意味であると指摘する。このようにツォンカパは後期中観思想の中で世俗諦を、語義解釈と定義、分類の三点から論じ、彼以前のチベットの中観説を批判しながら、中観思想における世俗諦の全体像を詳細に分析している。これらを考察することによってツォンカパの後期世俗諦の構造を明らかにすることができた。

第2章では、『中論』における「戯論」について、ツォンカパの中観思想の中でどのように位置付けられているのかを考察した。ツォンカパは「戯論」を多義的に用いるが、大きく分けると、「真実執着」あるいは「真実成立」あるいは「真実なるものとして思い込む働き」と、「言語行為」あるいは「言説有」あるいは「顕れ」という二つのグループにまとめられることを明らかにした。

そのうち、言説行為あるいは言説有、顕れとしての戯論はツォンカパの二諦説においては、「存在しているもの」であり、正理によって否定されるものではない。それは縁起するものであり、世俗諦であるものである。聖者の後得智において顕れる「唯世俗」でもある。言説において存在しているものは凡夫にとっては真実なものとして顕れ、聖者にとっては虚偽なものとして顕れ、仏自身には何も顕れない。一方、真実執着とそれによって捉えられるものは、世俗にとって真実であるというところの世俗（無明）とその対象に当たる。無明によって捉えられるものは、「正理によって否定される、存在していないもの」である。言説においてさえ存在しないものである。こういう思想体系の中でツォンカパは『中論』やその註釈書にしたがって「戯論」という用語を使用しているので、彼の中観思想の中では、様々なものを表わすために「戯論」が用いられる。しかし、ツォンカパ彼自身は「戯論」を用いるときに、その背後に明確な体系がある。そのため、多義的な「戯論」も彼の中観思想の体系のどの部分に位置付けられるかを確定することができた。

第3章では、ツォンカパの中観思想における滅諦、涅槃、勝義諦の位置づけについて考察した。そのときに、二諦説のうちの勝義諦と滅諦と涅槃の関係と、ツォンカパの中観思想におけるそれら概念の意義という視点で検討を行った。

ツォンカパは勝義諦を解釈するときに、第1章で論じた世俗諦の解釈と同じく、語義、定義、分類という三つに分けているが、勝義諦の場合は、世俗諦と違い語義解釈を行っている。すなわち、勝義にとっての諦という意味ではなく、勝義諦は勝れたものであり、対象であり、諦でもある。

ツォンカパは彼自身の見解で「所知という正しい対象を直接に見ている者たちの特別な智慧によって得られるもの」が勝義諦の定義であると主張し、彼以前のチベットの学者の「勝義諦は所知であるなら、勝義諦は真実なものとして成立しているものになってしまう」という見解に対して批判し、勝義諦は所知であるが、真実なものとして成立しているものではないと主張した。さらに、勝義諦は特別な智慧によって得られるものであると明示していた。その主張の中に、ツォンカパ独自の理解があると言える。

さらに、ツォンカパは『入中論釈：密意解明』の第5章で、四聖諦のうちの滅諦は、勝義諦であり、かつ法性であることを示唆している。ツォンカパは滅諦が、聖者は空性を修行するときに、それぞれの段階において心の法性の汚れを断じたことを指しており、それも無漏の三昧智によって得られるものであると主張している。煩惱障を完全に断じた空性は、小乗と大乘の両方の共通する滅諦すなわち涅槃のことであり、所知障を完全に断じて得た空性あるいは心の法性は、仏の滅諦である。このように、ツォンカパは勝義諦には二つの意味があることに導く。一つは、無自性という勝義諦であり、その否定対象は、諸法が自性によって成立しているという真実成立であり、所知に存在しないものである。正理知によって否定される。もう一つは、心の法性すなわち滅諦という勝義諦であり、その否定対象は、法性の汚れという無明あるいはその習気のことであり、所知に存在しているものである。これは正理知によって否定されない。また、彼独自の見解で、小乗の有余依・無余依涅槃という場合の「余」とは蘊ではなく、蘊の顕れ、すなわち煩惱障を断じた聖者たちの後得智に顕れるものであると述べている。しかし、大乘の者の究極の目指すものは、一切智者になることであるため、菩薩たちは空性の見解を修習することによって二つの顕れ、すなわち所知障を完全に断じる必要がある。所知障を滅したときに得られる空性は、最終の滅諦であり、究極の涅槃でもある。以上、勝義諦と関わる滅諦と法性、涅槃との関係を明らかにしたことによって、ツォンカパの前期著作に見られる勝義諦よりも後期著作に見られる勝義諦の定義を明確になっていることを考察することができた。

第4章では、ツォンカパの中観思想における「離戲論」の位置付けと仏智の設定について検討を行った。ツォンカパが「離戲論」は、自性によって成立しているものという所知に存在しないものである否定対象を断じたことを指すこともあるが、一般的には、無明の習気を断じた仏智と聖者の無漏の三昧智にとって、二つの顕れ（言説有）であるあらゆる戲論から離れた真実義を意味していた。

聖者は、三昧における無漏智によって、離戲論、すなわち戲論寂滅を認識するが、三昧から出た後得智においては、未だ完全に断じられていない無明の習気から生じる顕れの戲論を認識するので、離戲論の認識は一時的なものである。一方仏は一切の種子

を断じているので、常に戯論が顕れることはなく、離戯論のみを見ている。これは、第3章で考察した聖者と仏の真実義あるいは勝義諦の認識仕方でもある。仏は常に離戯論のみを見ているが、あらゆる世俗のものも目の当たりにしている。それは、仏には、同一刹那に同時に一つの智として働き、異なった二つの対象を異なった仕方でも直接認識している仏智があるからである。すなわち、仏には、勝義のものをご覧になる如実智と世俗のものを見る如量智がある。そのうち、如実智は、世俗の諸存在を見ないという仕方、それら世俗の諸存在の真実義を見る智である。そのとき、世俗の存在の顕れは全て消滅している。一方、如量智においては、世俗の諸存在は顕れるが、それは仏自身に顕れる根拠があつて顕れているのではなく、無明を持っている凡夫の知に、無明の力によってあらゆるものが顕れているという二段階のものとして述べられている。顕れている限りのものは世俗のものを認識する仏の如量智にも顕れる。如実智と如量智は仏智において常に同一の存在として働き続けている。このように如実智と如量智が同じ刹那の一つの仏智において一体のものとして生じ続けるのは、仏のみの特質であり、それを具体的に理解することも仏のみに可能なことである。

以上、本稿は、ツォンカパの後期中観思想における「二諦説」に関する様々な問題を考察してきた。福田(2018)で提起されたツォンカパの前期と後期中観思想における二諦説について議論を踏まえ、ツォンカパの後期中観思想における「二諦説」の構造とその全体像を明らかにすることを目的とした。そのため、論じる内容も後期中観関連の著作のみに限定して、議論を行った。彼の中観思想の全体像を明らかにすることは、残された課題である。本稿では、ツォンカパの最終的な立場である中観帰謬派の見解のみをツォンカパのテキストによって考察しているので、中観自立論証派以下の学説の二諦説の理解について考察していない。中観帰謬派の見解についてもブッダパーリタとチャンドラキールティの二諦の解釈をツォンカパの二諦説と比較して分析することができなかった。また、ツォンカパ以前のチベットの学者とツォンカパ以降の学者の註釈書における二諦説についても言及していない。今後は、以上のような課題を出発点として、ツォンカパ及びゲルク派の中観思想を深く考察したいと考えている。

文献表 (付論で使用している文献も含む)

1 略号

- AKN 『無尽意経』 *Arya-akṣayamatīrdeśa-nāma-mahāyāna-sūtra* (*Blo gros mi zab pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*) Toh. 175.mDo sde, Ma, 79a1–174b7.
- BCA 『入菩提行論』 *Bodhisattvacaryāvatāra* / Śāntideva. In *Bodhicaryāvatāra of śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. P. L. Vaidya ed. Buddhist Sanskrit Texts No. 12. Darbhanga. 1960.
- BCAt 『入菩提行論』 *Bodhisattvacaryāvatāra* (*Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba*) / Śāntideva. Toh . 3871, dBu ma, la 1b1–40a7.
- BCAP 『入菩提行論釈』 *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* / prajñākaramati. In *Bodhicaryāvatāra of śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. P. L. Vaidya ed. Buddhist Sanskrit Texts No. 12.Darbhanga. 1960.
- BCVV 『菩提心釈』 *Bodhicitta-vivaraṇa* (*Byang chub sems kyi 'grel pa*) / Nāgārjuna. In Chr. Lindtner ed. *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna* (pp. 184–217). Indiske Studier IV. Copenhagen: Akademisk Forlag. 1982; Toh. 1800, rGyud 'grel, gi, 38a5–42b5.
- BhK 『修習次第』 *Bhāvanākrama* / Kamalaśīla. In *Minor Buddhist Texts*(G. トウチ『仏教小論集』)Part I II, First Bhāvanākrama of Kamalaśīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary. Giuseppe Tucci ed. Kyoto : Rinsen Book, 1978. Toh. 3915, dBu ma, ki 22a1–41b7.
- CBHZ 『ガンデン仏教史：如意樹』 *'Phags yul rgya nag chen po bod dang sog yul du dam pa'i chos 'byung tshul dpag bsam ljon bzang/ Sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor*. Kan su'u mi rigs dpe skrun khang. 1992.

- CS 『四百論』 *Catuḥśataka-sāstra-kārikā (bsTan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa) / Āryadeva. K.Lang ed. Āryadeva's Catuḥśataka, on the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge. Indiske Studier, 7. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986; Toh. 3846, dBu ma, tsha, 1b1–18a7.*
- CSṬ 『四百論釈』 *Bodhisattva-yogacaryā-catuḥśataka-ṭīkā (Byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa'i rgya cher 'grel pa) / Candrakīrti. Toh. 3865. dBu ma, ya, 30b6–239a7.*
- DKJ 『トンカル大辞典』 *Dung dkar tshig mdzod chen mol / Dung dkar blo bzang 'phrin las, 2002, 中国蔵学出版社.*
- DJG 『信仰入門』 *Thams cad mkhyen pa blo bzang grags pa'i dpal gyi zhal snga nas kyi rnam par thar pa yongs su brjod pa'i gtam du bya ba dad pa'i 'jug ngogs / mKhas grub rje dge legs dpal bzang po . In rJe tsong kha pa'i gsung 'bum, Zhol par ma, ka. Toh. 5279.*
- DSP 『青史』 *Deb there sngon po / 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal. varanasi: Vajra Vidya Library. 2003.*
- GDCK 『ガンデン仏教史：如意樹という賢者を喜ぶもの』 *Dga' ldan chos 'byung dpag bsam sdong po mkhas pa dgyes byed/ mKhar nag lo tsA ba dpal 'byor rgya mtsho. Ser gtsug nang bstan dpe rnying 'tshol bsdu phyogs sgrig khang, lha sa, 2016.*
- GDCS 『ガンデン仏教史：黄琉璃』 *dPal mnyam med ri bo dga' ldan pa'i bstan pa zhwa ser cod pan 'chang ba'i ring lugs chos thams cad kyi rtsa ba gsal bar byed pa bai DUr ya ser po'i me long/ sDe srid sangs rgyas rgya mtsho. Krung go bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1989.*
- GR 『入中論釈：密意解明』 *dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsall/ Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal. gsung 'bum, Zhol par ma, ma. Toh. 5408.*
- JLRP 『文殊から授かった道の根本をジェレンダワに巻紙に書いて送ったもの』 *rJe btsun 'jam pa'i dbyangs kyi lam gyi gnad rje red mda' ba la shog dril du phul bal/ Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal. gsung 'bum, Zhol par ma, pha, Toh. 5397.*

- JRPM 『レンダワに送った特別な口伝』 *rJe red mda' ba la phul ba'i man ngag thun mong ma yin pa/* Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal. gsung 'bum, Zhol par ma, na, Toh.5377.
- KDCM 『カダム仏教史：明灯』 *Bka' gdams chos 'byung gsal ba'i sgron me /* Kun dga' rgyal mtshan. BDRC, W23748, 340b-356b; Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 2003.
- KDCG 『新旧カダム仏教史：心の莊嚴』 *bKa' gdams gsar rnying gi chos 'byung yid kyi mdzes rgyan/* Paṅ chen bsod nams grags pa. Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 2001.
- KBTB 『小品集』 *bKa' 'bum thor bul/* Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal. gsung 'bum, Zhol par ma, kha. Toh.5275.
- LA 『入楞伽經』 *Laṅkāvatāra sūtra* In *The Laṅkāvatāra sūtra*, Bunyiu Nanjio ed, Kyoto : Otani University Press, 1956.
- LAt 『入楞伽經（チベット語訳）』 *'Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo*, mDo sde, ca, Toh.107. 56a1–191b7.
- LDJ 『ロタクドゥプチェンとお会いになった様子』 *lHo brag grub chen dang mjal tshul/* lHo brag nam mkha' rgyal mtshan. gsung 'bum, Zhol par ma, ka. Toh.5264.
- LR 『菩提道次第大論』 *Byang chun lam rim chen mol/* Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal. gsung 'bum, Zhol par ma, pa. Toh.5392.
- LAS 『出世間讚』 *Lokāṭīstava('Jig rten las 'das par bstod pa)/*. Nāgārjuna. In Chr. Lindtner ed. *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna* (pp. 128–139). Indiske Studier IV. Copenhagen: Akademisk Forlag. 1982; Toh, 1120, bsTod tshogs, ka, 68b4–69b4.
- LRC 『菩提道次第小論』 *sKyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa chung ba /* Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal. gsung 'bum, Zhol par ma, pha. Tohoku No.5393.

- LRC4 『菩提道次第大論割註集成』 *Mnyam med rje btsun tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad rnams mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal sgron* / Ba so chos kyi rgyal mtshan, sDe drug mkhan chen ngag dbang rab brtan, 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje, Bra sti dge bshes rin chen don grub. Zhol par ma, kha. 1946.
- LRLG 『菩提道次第師資相傳承』 *Lam rim bla ma brgyud pa'i rnam thar/ Ye shes rgyal mtshan*. Ser gtsug nang bstan dpe rnying 'tshol bsdu phyogs sgrig khang. 2010.
- LTNS 『道の三つの根本要因』 *Lam gyi gtso bo rnam gsum* / Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal. In KBTB, 193b5–194b5.
- MA 『中観光明』 *Madhyamaka-āloka (dBu ma snang ba)*/ Kamalaśīla. Toh. 3887, dBu ma, sa, 133b4–244a7.
- MABh 『入中論釈』 *Madhyamakāvatārabhāṣya (dBu ma la 'jug pa'i bshad pa)* / Candrakīrti. In L. de la Vallée Poussin ed. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, Traduction Tibétaine*. Bibliotheca Buddhica IX. St. Petersburg.Reprint, Osnabrück. 1970; Toh. 3862, dBu ma, 'a 220a1–348a6.
- MAK 『入中論偈』 *Madhyamaka-avatāra-kārikā* / Candrakīrti. In *Madhyamakāvatāra-kārikā* Chapter 6. Li Xuezh. *Journal of Indian Philosophy*, 43-1. Netherlands: Springer, 2015, pp. 1–30. Published online, 22 May 2014.
- MAKt 『入中論偈 (チベット語訳)』 *dBu ma la 'jug pa zhes bya ba/ Candrakīrti*. Toh, 3861. dBu ma, 'a 201b1–219a7.
- MAI 『中観莊嚴論』 *Madhyamakālaṃkāra (dBu ma rgyan)* / Śantarakṣita. Toh. 3884.
- MMK 『中論』 *Mūla-madhyamaka-kārikā* / Nāgārjuna. In 『中論頌：梵藏漢合校・導讀・訳注』叶少勇. 北京: 中華書局, 2011. (梵藏漢佛典叢書 / 段晴, 积了意主編, 1)
- MHK 『中観心論』 *Madhyamakahrdayakārikā (dBu ma'i snying po'i tshig le'u byas pa)* / Bhāviveka. Chistian Lindtner ed, The Adyar Library and Research Centre, Chennai, 2001; Toh, 3855, 1a1–40b7.

- NTLK 『ツオンカパ伝補遺』 *Tsong kha pa'i rnam thar chen mo'i zur 'debs rnam thar legs bshad kun 'dus / rTogs ldan 'jams dpal rgya mtsho. gsung 'bum, Zhol par ma, ka. Toh. 5260.*
- NTDG 『宗喀巴大師伝』 *rJe tsong kha pa chen po'i rnam thar chen mol Cha har dge bshes blo bzang tshul khriims. 2006、中国蔵学出版社。*
- NTZJ 『宗喀巴大師伝』 *Tsong kha pa chen po'i rnam thar/ rGyal dbang chos rje blo bzang 'phrin las rnam rgyal. 2009, 西藏人民出版社。*
- PP 『般若灯論』 *Prajñāpradīpa mūlamadhyamakavṛtti (dBu ma rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron me) / Bhāviveka. Toh. 3853, tsha, 45b4–259b3.*
- PPS 『父子相見経』 *Pitaputra samāgama sūtra (Yab sras mjal ba'i mdo)/ sDe dge par ma, 1a1–167a7.*
- PPSG 『聖般若波羅蜜撰頌』 *Prajñā-pāramitā-saṅcaya-gāthā (Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshogs su cad pa)/ . Akira Yuyama ed. In *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A): Edited with an Introduction, Bibliographical Notes and a Tibetan Version from Tunhuang.* London: Cambridge University Press, 1976; Toh.13, Shes phyin, ka 1b1–19b7.*
- PSPD 『プラサンナパダー』 *Prasannapadā / Candrakīrti. In *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā: Commentaire de Candrakīrti.* L. de la Vallée Poussin ed. Bibliotheca Buddhica IV. St. Petersburg, 1903–1913. Reprint, Osnabrück. 1970.*
- PSPDt 『プラサンナパダー (チベット語訳)』 *dBu ma rtsha a'i 'grel pa tshig gsal bal Candrakīrti. Toh. 3860. dBu ma, 'a 1a1–200a7.*
- RG 『中論註：正理大海』 *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho / Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal. gsung 'bum, Zhol par ma, ba. Toh. 5401.*
- RM 『大乘宝雲経』 *Ratnameghasūtra (dKon mchog sprin gyi mdo), Toh. 231, mDo sde, wa 1b1–112b7.*

- SDV 『二諦分別論頌』 *Satyadvayavibhaṅgakārūkā (bDen pa gnyis rnam par 'byed pa'i tshig le'u byas pa)*/ Jñānagarbha. In *Jñānagarbha's commentary on the distinction between the two truths : an eighth century handbook of Madhyamaka philosophy* .ed. Malcolm David Eckel. Albany : State University of New York, 1987; Toh. 3881, mDo, sa 1b1–3b3.
- SDVV 『二諦分別論註』 *Satyadvayavibhaṅgavṛtti (Bden gnyis rnam par 'byed pa'i 'grel pa)*/ Jñānagarbha. In *Jñānagarbha's commentary on the distinction between the two truths : an eighth century handbook of Madhyamaka philosophy* .ed. Malcolm David Eckel. Albany : State University of New York, 1987; Toh. 3882, mDo, sa 3b3–15b.
- SHDZ 『藏文典籍目録』 *Bod gangs can gyi grub mtha' ris med kyi mkhas dbang brgya dang brgyad cu lhag gi gsung 'bum so so'i dkar chag phyogs gcig tu bsgrigs pa shes bya'i gter mdzod/ Mi rigs dpe skrun khang.* 1989.
- SNRN 『秘密の伝記』 *rJe rin po che'i gsang ba'i rnam thar rgya mtsho lta bu las cha shas nyung ngu zhig yongs su brjod pa'i gtam rin po che'i snye ma / mkhas grub rje dge legs dpal bzang po.* Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal gsung 'bum, Zhol par ma, ka. Toh. 5261.
- SPN 『世俗と勝義諦を示す経』 *Samvṛti paramārthasatya nirdeśa-sūtra (Kun rdzob dang don dam pa'i bden pa bstan pa'i mdo.* Toh.179, ma 244b4–266b7.
- SS 『大乘集菩薩学論』 *Śikṣāsamuccaya/ śāntideva.* Cecil Bendall (ed.) : *Śikṣhāsamuccaya, A Compendium of Buddhist Teaching Compiled by Śāntideva Chiefly From Earlier Mahāyāna-sūtras* , Bibliotheca Buddhica I, St. Petersburg, 1897–1902, reprint, Tokyo 1977, Meicho-Fukyū-Kai.
- SSK 『空七十論』 *Śūnyatāsaptati-kārikā (Stong pa nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa) / Nāgarjuna.* In Chr. Lindtner ed. *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna* (pp. 31–69). Indiske Studier IV. Copenhagen: Akademisk Forlag. 1982; Toh. 3827, dBu ma, tsa, 24a6–27a1.
- SSP 『十万頌般若経』 *Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā (Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa)/ bka' gyur,* Toh. 8, Shes phyin, ka 1a1–393a6.

- ŚSt 『大乘集菩薩学論 (チベット語)』 *Bslab pa kun las btus pa / Zhi ba lha.* Toh. 3940, khi 3a2–194b5.
- ŚL 『稻竿經』 *Arya Śālistamba-sūtra (S'a lu'i ljang pa'i mdo)* In N. Aiyaswami Sastri ed. *Ārya Śālistamba sūtra : Pratītyasamutpādavibhaṅga nirdeśasūtra and Pratītyasamutpādagāthā sūtra edited with Tibetan versions, notes, and introduction, etc.* Adyar Library Series ; 76, Adyar: Adyar Library, 1950. Toh. 210, mDo sde, tsha, 116a1–123b1.
- Toh 『西藏大藏經目錄 東北帝国大学蔵版』 (*A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons Bkaḥ-hgyur and Bstan-hgyur*), ed. H. Ui, M. Suzuki, Y. Kanakura, T. Tada), 東北帝国大学法文学部, 1934–1935.
- TBT 『縁起讚』 *Sangs rgyas bcom ldan 'das 'jig rten thams cad kyi ma 'dris pa'i mdza' bshes chen po ston pa bla na med pa la zab mo rten cing 'brel bar 'byung ba gsung ba'i sgo nas bstod pa legs par bshad pa snying po / Tsong kha pa blo bzang grags pa.* In KBTB 13a4–16a3. Toh. 5275.
- TJ 『思捩炎』 *Madhyamakādayavṛttitarkajvālā (dBu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba) / Bhāviveka. Bhāvaviveka and his Buddhist opponents.* Malcolm David Eckel ed. Harvard oriental series v. 70. Cambridge, Mass. : Distributed by Harvard University Press, 2008. Toh. 3856, dBu ma, dza, 40b7–329b4.
- TTCM 『千の要諦』 *Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed / mKhas grub rje dge legs dpal bzang po. gsung 'bum Zhol par ma, ka.*
- YŞ 『六十頌如理論』 *Yuktiṣaṣṭikā (Rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa) / Nāgārjuna.* In Scherrer-Schaub Christina Anna ed. *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti: commentaire à la soixantaine sur le raisonnement, ou, Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti* (pp.7–18). Mélanges chinois et bouddhiques, xxv. Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1991; Toh. 3825, dBu ma, tsa 20b1–22b6.
- YŞV 『六十頌如理論釈』 *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti (Rigs pa drug cu pa'i 'grel pa) / Candrakīrti.* In Scherrer-Schaub Christina Anna ed. *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti: commentaire à la soixantaine sur le raisonnement, ou, Du vrai enseignement de la causalité par le Maître*

indien Candrakīrti(pp.19–98). *Mélanges chinois et bouddhiques*, xxv. Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1991; Toh. 3864, dBu ma, ya 1a1–30b6.

ZMT 『甚深見解覚書：解脱道光明』 *Zab mo lta ba'i zin bris thar lam snang ba / Gun thang bstan pa'i sgron me*. In *gun thang dkon mchog bstan pa'i sgron me'i gsung 'bum*. ga, Mi rigs dpe skrun khang, 2003. 348–379.

科段 *The Collected Sa-bcad of rJe yab sras gsung 'bum (1)*. 福田洋一編. 東洋文庫, 1996. *Studia Tibetica*, 33; 『西藏仏教基本文献』 1.

2 研究文献

Kaschewsky, Rudolf

(1971) *Das Leben des lamaistischen Heiligen Tsongkhapa blo-bzai-grags-pa (1357-1419) : dargestellt und erläutert anhand seiner Vita "Quellort allen Glückes,"* (Asiatische Forschungen : Monographienreihe zur Geschichte, Kultur und Sprache der Völker Ost- und Zentralasiens 32, 1–2) 2 vols, Wiesbade: Otto Harrassowitz.

Hopkins, Jeffrey

(2008) *Tsong kha pa's Final Exposition of Wisdom*. Ithaca N.Y : Snow Lion Publications.

Newland, Guy

(1992) *The two truths: a study of Mādhyamika philosophy as presented in the monastic textbooks of the Ge-luk-ba order of Tibetan Buddhism*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications. *Studies in Indo-Tibetan Buddhism*.

Liu Zhen (2015) *The Dharmadhātustava: A Critical Edition of the Sanskrit Text with the Tibetan and Chinese Translations, a Diplomatic Transliteration of the Manuscript and Notes*, Beijing / Vienna.

Seyfort Ruegg, David

(1971) *Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna*. In *Études Tibétaines: Dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, 448–471 Paris: Librairie d'amérique et d'orient.

(2002) *Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy: Annotated Translations*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien. *Wiener Studien*

zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 54.

Sonam Thakchoe

- (2007) *The Two Truths Debate: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way*. Massachusetts: Wisdom Publications.

Tauscher, Helmut

- (1995) *Die Lehre von den Zwei Wirklichkeiten in Tsonkha pas Madhyamaka-Werken*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 36.

王森

- (1997) 『西藏佛教發展史略』 中国社会科学出版社.

喻長海

- (2012) 「漢藏伝佛教対二諦的不同看法——以吉藏和宗喀巴為例」『西藏研究』2, pp.37-43.

赤羽律

- (2002) 「『二諦分別論』に見られる「勝義」の表現について」『仏教文化』12.

一郷正道

- (1985) 『中観莊嚴論の研究—シャーンタラクシタの思想—』 文栄堂.
(1993) 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (2)」『京都産業大学論集人文科学係列』20.

一郷正道ほか

- (2011) 『瑜伽行中観派の修道論の解明：『修習次第』の研究—』 . 2008 年度-2010 年度科学研究費補助金基盤研究 (C) 成果報告書.

石濱裕美子、福田洋一

- (2008) 『聖ツォンカパ伝』 大東出版社.

池田道浩

- (2001) 「正しい世俗と後得智」『印度学仏教学研究』50 (1) , pp.371-368 (158-161) .

瓜生津隆真

- (1985) 『ナーガールジュナ研究』春秋社.

瓜生津隆真、中沢中

- (2012) 『全訳チャンドラキールティ入中論』千葉：起心書房.

江島恵教

- (1980) 『中観思想の展開：Bhāvaviveka 研究』春秋社.
(1990) 「Bhāvaviveka / Bhavya / Bhāviveka」『印度学仏教学研究』38 (2), pp.98–106 (同論文は「バーヴァヴィヴェーカ / バヴィヤ / バーヴィヴェーカ」として『空と実在：江島恵教博士追悼論集』春秋社 (2001) pp. 509–520 に再録) .

小川一乗

- (1973) 「ツオンカパにおける二諦説総論」『大谷学報』64 (2), pp.1–13.
(1984) 「ツオンカパの世俗諦論」『佛教学セミナー』40, pp.16-31.
(1987) 「実世俗 (tathya-samvrti) の教証について」『印度学仏教学研究』36(1), pp.1–9.
(1988) 『ツオンカパ造『意趣善明』第六章のテキストと和訳』文栄堂 (空性思想の研究, 2: テキスト・翻訳篇) .

梶山雄一

- (1969) 「空の論理<中観>」『中観と空』梶山雄一著作集第四巻, 春秋社, pp.3–174.
(1983) 「分別ということ」『中観と空』梶山雄一著作集第4巻 春秋社, pp.303–310.

三枝充憲

- (1985) 『中論偈頌総覧』第三文明社.

桂紹隆・五島清隆

- (2016) 『龍樹『根本中頌』を読む』春秋社.

加納和雄(2015) 「梵文和訳『讚法界頌』1–51 偈」『インド論理学研究』8, pp.177–201.

斎藤明

- (2005) 「『中観心論』の書名と成立をめぐる諸問題」『印度学仏教学研究』53(2), pp.838–832.

古角武睦

- (2014) 『『菩提道次第小論』の二諦説: 特にその世俗諦と唯世俗の関係について』『日本西蔵学会々報』60, pp.41-53.

田村昌己

- (2009) 「チャンドラキールティの自性理解: 不可言なる自性」『比較論理学研究』6, pp.73-83.

立川武蔵

- (1994) 『中論の思想』法蔵館.
(2007) 『中論サンスクリット索引』法蔵館.

立川武蔵・石濱裕美子・福田洋一

- (1995) 『西蔵仏教宗義研究』第七巻「トゥカン『一切宗義』ゲルク派の章」東洋文庫.

丹治昭義

- (1988) 『沈黙と教説: 中観思想研究1』関西大学出版部. 関西大学東西学術研究所研究叢刊6.

ツルティム・ケサン

- (1996) 滅諦に関するゲルク派内における異見『大谷学報』76(1), pp.21-35.
(1999) 『瑜伽行派と中観派の諸問題・新白史 (*rNal 'byor spyod pa dang dbu ma pa'i lta grub dka' gnad phyogs bsdoms : deb dkar gsar ma*)』西蔵仏教文化協会.

ツルティム・ケサン、高田順仁

- (1996) 『『菩提道次第論・中篇』観の章: 和訳』文栄堂 (ツォンカパ中観哲学の研究, 1) .

塚本啓祥ほか編

- (1990) 『梵語仏典の研究 III 論書篇』, 平楽寺書店.

張怡蓀ほか編

- (2011) 『藏漢大辞典 (*bod rgya tshig mdzod chen mo*)』, 民族出版社.

根本裕史

- (2011) 『ゲルク派における時間論の研究』平楽寺書店.
 (2015) 「ツォンカパ『縁起讚』の文学世界」『日本西藏学会々報』61, pp.17-28.

早島理

- (1987) 「『讚法界頌』考」『長崎大学教育学部社会科学論叢』36, pp.41-90.

福田洋一

- (2003) 「初期チベット論理学における mtshan mtshon gzhi gsum をめぐる議論について」『日本西藏学会々報』49, pp.13-25.
 (2018) 『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版.
 (2018-1) 「中観派の不共の勝法」(初出(1999)「ツォンカパにおける縁起と空の存在論—中観派の不共の勝法について—」『とんぼ』3, pp.43-67.)『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版, 第1章, pp.35-79.
 (2018-2) 「聖文殊の教戒による中観思想の形成過程」(初出(2002a)「ツォンカパが文殊の啓示から得た中観の理解について」『印度学仏教学研究』50-2, pp.834-828.)『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版, 第2章, pp.81-129.
 (2018-4) 「二つの二諦説」(初出(2004b)「ツォンカパの中観思想における二つの二諦説」『大谷学報』83-1, pp.1-22.)『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版, 第4章, pp.155-189.
 (2018-5) 「『入中論』の二諦説と中観派の不共の勝法」(初出(2010)「『ラムリム・チェンモ』における『入中論』の二諦説」『印度学仏教学研究』58-2, pp.561-570, (2013)「kun rdzob bden pa'i ngo bo と don dam bden pa'i ngo bo」『印度学佛教学研究』61-2, pp.974-981, (2013)「ツォンカパ後期中観思想における二諦の同一性と別異性」『真宗総合研究所紀要』30, pp.89-101)『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版, 第5章, pp.192-225.
 (2018-6) 「自性と縁起」『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版, 第6章, pp.227-254.
 (2018-7) 「自らの特質によって成立しているもの」(初出(2000)「自相と rang gi mtshan nyid」『空と実在：江島恵教博士追悼論集』春秋社, pp.173-189, (2006)「rang gi mtshan nyid kyis grub pa 再論」『印度学佛教学研究』54-2, pp.1112-1105.)『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版, 第7章, pp. 255-288.
 (2018-8) 「中期中観思想における言語論的転回」(初出(2004a)「ツォンカパの中観思想における言語論的転回について」『印度学佛教学研究』52-2, pp.770-765, (2014)「ツォンカパ中期中観思想における言語論的転回について」『インド論理学研究』7, pp.177-199.)『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版, 第8章, pp. 289-319.
 (2018-9) 「二つの自性」(初出(2015)「ツォンカパ中観思想における二つの自性」『インド論理学研究』8, pp.75-102)『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版, 第9章, pp. 322-356.

松本史朗

- (1997-4) 「ツォンカパの中観思想について」(初出『東洋学報』62-3・4、1981年)『チベット仏教哲学』大蔵出版. 第4章, pp.159-194.
- (2014) 「戯論と分別」『インド論理学研究』7, pp.139-164.

宮本正尊

- (1985) 『宮本正尊博士仏教学論集：仏教学の根本問題』、春秋社。

森山清徹

- (2001) 「カマラシーラの『中観光明論』とゲルク派の二諦説の解釈：アポーハ論と『解深密経』に基づく勝義諦と世俗諦の区分」『仏教文化の基調と展開：石上善応教授古稀記念論文集』山喜房仏書林, pp. 283-306.

安間剛志

- (2008) 「Bhāviveka と Tarkajvālā」『日本西蔵学会々報』54, pp.47-62.

吉水千鶴子

- (1990) 「ツォンカパ〈入中論〉注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, pp. 105-149.
- (1991a) 「ツォンカパ〈入中論〉注釈における二諦をめぐる議論 II: 勝義諦をめぐる議論」伊原照蓮博士古稀記念会編『伊原照蓮博士古稀記念論文集』, pp. 135-152.
- (1991b) 「仏における真実と事実を知る主体：ツォンカパによる如実智と如量智」東京大学文学部印度哲学印度文学研究室編『私の思想: 前田専学博士還暦記念論集』春秋社, pp. 237-247.

四津谷孝道

- (1999) 「ツォンカパにおける世俗の世界」『国際仏教学大学院大学研究紀要』2, pp.25-68.

吉元行信

- (1984) 「滅諦・涅槃・彼分涅槃」『仏教学セミナー』29, pp.33-54.
- (1985) 「滅諦・涅槃の異名」『大谷大學研究年報』37, pp.125-183.

拉毛卓瑪 (LAMA OZHUOMA)

- (2016) 「ジェ・ツォンカパの書簡について：ラマ・ウマパ・レンダワ・ツァコボンボ宛の

- 書簡を中心に」『印度学仏教学研究』 64(2), pp.976–973.
- (2016) 「ツォンカパ後期中観思想における二諦説—世俗諦についての分析—」『大谷大学大学院研究紀要』(33), pp.53–80.
- (2018) 「ツォンカパの後期中観思想における「離戲論」について」『印度学仏教学研究』 66(2), pp.775–778.
- (2018) 「ツォンカパの後期中観思想における「戲論」の位置付け：『中論註：正理大海』を中心として」『日本西藏学会会報』 63（刊行予定）.