

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——

拉 毛 卓 玛



## 1. 問題の所在

ツォンカパ (Tsong kha pa blo bzang grags pa, 1357-1419) の中観思想に関連する著作は、大きく3つの時期に分けられる。すなわち、『菩提道次第大論』を中心とした初期と、1407年に著された『了義未了義の区別：善説心髓』及び『中論註：正理大海』を中心とした中期、晩年に著された『菩提道次第小論』及び『入中論釈：密意解明』を中心とした後期である(福田, 2015, p.89)。本稿で扱う『中論註：正理大海』は、ナーガールジュナ (Nāgārjuna, 150-250) の『根本中頌』 (*Mūlamadhyamakārikā*) の注釈書であり、1407年に著されたツォンカパの中期の中観思想の代表作の一つである。また1415年に著わされた『菩提道次第小論』は前期の代表作『菩提道次第大論』を簡略にしたものであるが、中観思想を論じる部分は全く書き直されている。

ツォンカパは『正理大海』で、チャンドラキールティ (Candrakīrti, 600-650) の中論註『プラサンナパダー』 (*Prasannapadā*)<sup>(1)</sup> と『入中論』 (*Madhyamakāvatāra*) 及びその自注『入中論釈』 (*Madhyamakāvatāra-bhāṣya*) に従い、二諦説を詳しく述べている。後期の作品『菩提道次第小論』でも、同様の構成で二諦説について詳しく述べている。

一方、初期の二諦説とは『菩提道次第大論』(1402年)と『了義未了義の区別：善説心髓』(1407年)に言及されている二諦説のことである。福田(2004)によると、ツォンカパの初期中観思想の最も中心的な主張は、縁起と無自性が別のものでなく、無自性であるものが同時に縁起するという「中観派の不共の勝法 (dbu ma pa'i thun mong ma yin pa'i khyad chos)」であった。この時期のツォンカパは、世俗諦と縁起、勝義諦と無自性を同じものと考えていたので、世俗諦と勝義諦は別のものでなく、

同じものにおいて同時に成立している二つの側面であると考えられていた。初期の著作でも、世俗諦と勝義諦、唯世俗という言葉は用いられているが、それらについての詳細な説明はなく、二諦を主題とした科段も立てられていなかった。

『根本中頌』において二諦に言及している箇所は、非常に少なく、第24章「四聖諦の考察」の第8偈と第9偈のみである。『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、四聖諦も四向四果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 samupāsritya buddhānāṃ dharmadeśanā |  
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ || 24.8  
ye' nayoṛ na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |  
te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhaśāsane || 24.9  
vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |  
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate || 24.10<sup>(2)</sup> (MMK,  
p.420)

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) の諦である。

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) を知らない。

言説 (vyavahāra)<sup>(3)</sup> を拠り所とせずに、勝義を説くことができない。

勝義に到達する (ā√gam) ことなく、涅槃を得る (adhi√gam)

ことはできない。

以上のナーガールジュナの残した言葉に基づき、後の註釈者たちは様々な議論を展開し、二諦説が中観思想の重要なテーマの一つとなった。それゆえ、二諦説について言及した文献や論文は膨大な数に上るが、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。まず小川（1984）が行ったツォンカパの『入中論釈：密意解明』第6章の翻訳研究は、ツォンカパの二諦説についての初期の研究である。その後吉水（1990; 1991）と四津谷（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。『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。また、福田（2004）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。本稿は、この福田（2004）の研究に基づいて、主に『正理大海』と『菩提道次第小論』を使って、後期ツォンカパの二諦説のうち世俗諦について具体的に考察することにした。

## 2. 『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』の科段

『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』の二諦の構造を明らかにするために、それぞれの科段の訳を提示し、比較する。

『中論註：正理大海』の二諦説の科段<sup>(4)</sup>

N1〔対論者が〕理解していない二諦の本質 [233b4]<sup>(5)</sup>

O1〔中論の〕偈の語義を説明する [233b5]

O2 注釈で「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]

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]

『菩提道次第小論』の科段<sup>(6)</sup>

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序 [161b3]
- R2 二つの見解を順次に生じさせることの本論 [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]
      - U2 世俗諦の定義 [178b3]
      - U3 世俗の分類 [179b4]
    - T2 勝義諦 [180b5]
      - U1 勝義と諦との意味を説明する [180b5]
      - U2 勝義諦の定義を説明する [181a2]
        - V1 本論 [181a2]
        - V2 非難を退ける [183b1]
      - U3 勝義の分類を説明する [187a3]
- T3 二諦の数の確定していることを示す [189b3]

『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<sup>(7)</sup>。

『中論註：正理大海』のN1O1は『根本中頌』第24章の第8偈の語義を『プラサンナパダー』の解釈とほぼ同じ形で解釈している。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』に基づいた二諦説が説明される<sup>(8)</sup>。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」にR1、R2、R3があるうち、R3で世俗諦と勝義諦が説かれている。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4節に分けられる。これらは『中論註：正理大海』では科段に挙げられていないが、本文は、『菩提道次第小論』と同様の内容が述べられている。

その中で世俗諦については、『中論註：正理大海』も『菩提道次第小論』も「世俗諦の語義」、「世俗諦の定義」、「世俗の分類」という同じ3つの科段が設けられ、「世俗」(kun rdzob)と「諦」(bden pa)、「単なる世俗」(kun rdzob tsam)、「世俗諦の定義」(kun rdzob bden pa'i mtshan nyid)、「世俗の分類」(kun rdzob kyi dbye ba)などが論じられている。以下では、これらの概念の意味とその関係を考察することによってツォンカパの後期中観思想における世俗諦の意義を明らかにする。

### 3. 世俗と諦の関係

ツォンカパは『中論註：正理大海』と『菩提道次第小論』では、『入中論釈』に従って二諦説について詳しく分析している。特に、世俗諦がより詳細に分析される。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。その中で、世俗諦の語義説明は、この言葉を「世俗」と「諦」に分けて、それぞれの意味が検討される。ツォンカパの中観思想の前期では「世俗諦」は一つ概念であり、言説有、あるいは縁起する存在と同一視されていた。それに対して『入中論』に基づいた後期の二諦説では、「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、またチャンドラキールティ

にならって「唯世俗」という新たな概念が重視される。

ツォンカパによれば、世俗諦というときの世俗の意味は、『プラサンナパダー』に挙げられる「世俗」の3つの意味のうち、<sup>(9)</sup>「真実を覆い隠すもの」の意味である。

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 rnam 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 rnam 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 phyir ro // (LRC, 177a5-b2)

『プラサンナパダー』で「世俗」に「真実のあり方 (de kho na nyid) を覆い隠すもの」と「相互に依存しているもの」と「世間の世俗」という3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、3つの〔意味の〕うち第一〔の意味「真実のあり方を覆い隠すもの」〕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本性 (rang bzhin gyis grub pa'i rang gi ngo bo) が存在していないのに、そこに〔本性が〕存在していると増益<sup>(10)</sup>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 (= 真実) であると設定するのは知にとってであるが、真実执着 (bden 'dzin) 以外の知にとって諦 (= 真実) であると設定されることはないからである。

世俗諦の「世俗」の意味である「真実のあり方を覆い隠すもの」とは、無明のことである。なぜならば、無明は、諸法に自性によって成立している本性が存在していないのに、それが存在していると増益し、それによって事物の真実のあり方 (padārthatattva, dngos po'i de kho na nyid) を覆い隠しているからである。また、そ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。したがって、存在しない諦 (= 真実) を増益し、対象の真実のあり方を覆い隠すものは無明、あるいは真実執着のみである。

無明が真実のあり方を覆い隠し、存在しない「諦 (= 真実)」を増益する場合、「世俗諦」とは、無明という知にとって諦 (= 真実なるもの) であるという意味になる。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 (= 真実なるもの) であるにすぎないということになる。

しかし、世俗は無明のみを意味するわけではない。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、世俗諦とは別のあり方である「唯世俗」というときの世俗である。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』で次のように言っている。

de ltar re zhig srid pa'i yan lag gis yongs su bsdu 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 ba 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 kyis kun rdzob tsam du 'gyur ro //

(MABh, 60.1-4; LRC, 177b3-4)

以上のように、まず輪廻の〔十二〕支に含まれる (yongs su bsdu  
 pa, parigr̥hita) 有染汚の無明 (nyon mongs pa can gyi ma rig pa)  
 に関連して、「世俗諦」が設定される。

それ (= 凡夫が諦であると思い込んでいる諸法) はまた、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〕行 ('du  
 byed)<sup>(11)</sup>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、作りもの (bcos  
 ma) を自性としているものであり、諦 (= 真実なる存在) ではない。  
 なぜならば、〔かれらは、それを〕諦であると思い込む (mngon par  
 rlom pa, abhimāna) ことはないからである。〔色・心・受などは〕凡  
 夫などにとっては〔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。

色や心、受など (諸法、諸行) は、仏教においては存在しているものと  
 されるが、有染汚の無明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、無明という世俗にとっての諦 (= 真実) であると言われるが、  
 声聞、独覚、菩薩などの聖者は、それらを諦であると思い込む無明が断じ  
 ているので、その同じ諸法は彼らにとっては諦ではなく、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。このときの世俗の意味は、縁起している幻のような存在のことであり、これは言説において存在しているもの（言説有）である。縁起しているという意味では、世俗の第二の意味の「相互縁起しているもの」が当てはまるであろう。

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ついて誤解が生じるかもしれないと考え、次のように注意を促している。

zhes gsungs pas ni kun rdzob bden pa yod par 'jog pa rnam 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〔とき、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チャンドラキールティの文章について二つの誤解を指摘して、それを否定している。一つは、世俗諦であるとされるものが「存在している」と言われるとき、それらは無明によって「存在している」と設定されるという誤解であり、もう一つは、聖者たちは無明を断じているので、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は、次に詳しく述べられる。まず、第一の誤解については、

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  
 眞実執着であるので、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、世俗諦であるものは、言説において存  
 在しているものだからである。従って、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  
 の無明を指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(=眞実)である」と設定されるが、  
 そのように無明によって把握されている対象である「諦(=眞実であるも  
 の)」は「存在するもの」ではなく、言説においても存在しないものである。  
 したがって、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」の意味は無明ではないということになる。

同様のことは『入中論釈：密意解明』においても説かれているが、そこ<sup>12)</sup>  
 では世俗諦は、「いかなる世俗の知にとって諦(=眞実)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。

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 gzhag 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 (bden zhen) 〔知である〕世俗 (= 無明) が存在しないことを根拠にし、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り、世俗諦ではないと論証されるわけではないからである。従って、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) とお説きになっている。それゆえ、その〔聖者たち〕にとっては世俗と諦という二つのうち、諦であると設定されることがないので、「唯」という語は諦であることを退けているのであり、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通りに知るべきである。

ここでツォンカバは、諸行、すなわち諸法が「諦である」というのと、「世俗諦である」というのを区別し、聖者にとっては、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 (bden zhen = bden 'dzin) が存在しないからである。聖者たちにとっては、諸法は「諦である」ことは否定されるが、世俗であること、すなわち縁起するものであることは否定されないので、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。

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二つに分け、世俗諦の「世俗」は、諸法を諦 (= 真実なるもの) と増益する有染汚の無明であり、もう一つの唯世俗の「世俗」は、無明を断じた聖者にとって諸法が諦ではなく、単なる世俗として設定される幻のような縁起するものを意味するとした。このうち、無明によって諦 (= 真実なるもの) 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。無自性において否定される否定対象である。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。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、認識する意識の方に、凡夫と聖者の区別をしている点である。<sup>(13)</sup>

#### 4. 世俗諦の定義

前節の議論では、「世俗諦」あるいは「唯世俗」という語を分析し、その意味を確定した。チベット仏教では、そのような語義とは別に、その語の「定義」が挙げられることが多い。「定義 (mtshan nyid)」は、あるも

の<sup>(14)</sup>について、その語で呼ぶことができるための根拠である。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<sup>(15)</sup>をしている。詳細は福田(2013a; 2013b)に譲り、ここではツォンカパが世俗諦をどのように定義しているかを見ておきたい。

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  
 zhid 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 / 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)

これら内外の实在のいずれにも、世俗諦と勝義諦という2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)すなわち真実義の対象(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、芽の勝義諦のあり方(myu gu'i don dam bden pa'i ngo bo)であり、後者は、芽の世俗諦のあり方(myu gu'i kun rdzob bden pa'i ngo bo)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、当のもののあり方」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にすることによって示され、「正しい所知すなわち真実義の対象（=空性）をご覧になる正理知によって得られる、当のもののあり方」となる。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ること、いずれも、その対象の「あり方」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」という語の意味の説明では、世俗諦は無明にとって諦であるものであり、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、世俗諦の定義では、その存在は決して否定されず、ただ聖者の知と類似する正理知ではなく、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、諦すなわち真実なるものではない。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。

このようにして、世俗諦の語義解釈と定義とでは、世俗諦の意味が異なっていることになる。語義解釈はあくまでも言葉の意味の説明にすぎず、世俗諦自身は定義によって規定されるので、この定義によって規定される二諦は、前期同様、言説有と空性の二諦説である。それらは「同一の存在 (ngo bo gcig) であるが、〔概念の〕排除条件 (ldog pa) が異なる」関係にあるとされる。<sup>16)</sup>これは、福田 (2013b, p.97) が指摘するように、同一の基体において縁起と無自性が矛盾することなく、相互に不可欠のものとして存在しているとすする「中観派の不共の勝法 (dbu ma pa'i thun mong ma yin pa'i khyad chos)」と同じ意味であり、その点で前期の思想を継承していると言えるであろう。

## 5. 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、そのものの存在の仕方としてのそのものの本質 (ngo bo) の一側面であった。この虚偽は正理知によって得られる真実義と比べて虚偽な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った。

一方、ツォンカパは世俗の分類について、自立派の主張と、帰謬派の主張を対比し、正しい世俗 (yang dag kun rdzob) と誤った世俗 (log pa'i kun rdzob) の区別を導入する。虚偽なる存在について、なぜ正しい世俗と誤った世俗を区別することができるのかを調べることによって、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、より詳しく理解できるようになる。ツォンカパは自立派の世俗の分類を提示したのち、それに対する帰謬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 rnam ni / ...

'dir 'jug 'grel las / gang zhig kun rdzob tu yang rdzun pa de ni  
kun rdzob kyis bden pa ma yin no / zhes gsungs pa ni brda la byang  
ba'i 'jig rten pa'i kun rdzob kyis 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'ng 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,  
 179b5-180a4)

中観自立派のものたちは、自らの特質によって成立しているものとして現れている知 (shes pa rang gi mtshan nyid kyis grub par snang ba) は、必ず (nges pa) 現れている通りに存在しているので、意識 (yul can) に正誤の区別はしないが、対象として現れているものについては、現れている通りに自らの特質によって存在しているか否かの区別をしている・・・

この点について〔帰謬派は次のように主張する。〕『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、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。鏡像などの現れている知が現れている対象について錯誤していると同様、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現れている青なども、現れている対象について錯誤している点は同じである。

自立派は、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 (rang gi mtshan nyid kyis grub pa)」の存在を認めるのに対し、帰謬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自立派と帰謬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。<sup>(17)</sup>この存在論に立って自立派は、自らの特質によって成立しているものが現れている知は、現れている対象に関して錯誤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、知はそれ自身が自らの特質によって成立しているものとして現れているので、常に錯誤していないことになる。一方、対象については、現れている通りに存在しているか否かの違いがあるので、対象の側については正誤の区別を設定している。

それに対して帰謬派の説では、自らの特質によって成立しているものは、諦（＝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。しかし、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現れるので、全ての世俗知は、現れている対象（＝自らの特質によって成立しているもの）に関して錯誤していることになる。これが世俗諦の語義分析の箇所における「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、鏡像は顔として現れているが、その現れている顔は存在しないので、顔に関しては錯誤している。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、その存在は否定されないが、虚偽なる顔の現れであるので、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。

自立派が、現れている対象が現れている通りに存在しているか否かによって正誤を区別したように、帰謬派も同様の区別を導入して正しい世俗と誤った世俗を設定する。

thal 'gyur ba'i lugs kyis ni / 'phral gyi 'khrul rgyus ma bsad 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'm tha snyad pa'i tsad 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6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〕6つの〔感官〕知と、前者の6つの知によって把握される6つの対象と、後者の6つの知によって把握される6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。従って、中観派自身の説においては、無明を有しているものに対して鏡像などと青などの二つの現れには、現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2つ〔の違い〕はないので、正しい世俗と誤った世俗の2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6つの感官知とその6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設定される。この場合の世俗は、無明の意味での世俗ではなく、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、それに随順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。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。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、言説の量によって成立する正しい世俗である。青なども、言説の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現れていても、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。それを理解するのは聖者の知あるいは正理知であり、それによって誤った世俗が設定されることはない。

## 6. 結語

本稿では、後期のツォンカパの中観思想において、世俗諦がどのような位置づけをされているかを、主に『菩提道次第小論』に基づいて分析した。『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3つの項目に分かれてい

る。本項でも、その記述の順に沿い、ツォンカパの議論を辿ってきた。

まず、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従って、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」という限定を離れば、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聖者のみであるので、唯世俗もまた聖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」は無明を断じた聖者によって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ること、そして諦（＝真実なるもの）ではないことを意味している。

次に世俗諦の定義は、「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ので、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。

以上の、世俗諦の語義分析における「世俗（＝無明）にとって諦である

もの」と世俗諦の定義である「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、当のもののあり方」とは、前者が否定対象であり言説においてさえ存在しないのに対し、後者は否定されず言説有として成立しているものであるという意味で、矛盾する規定である。これについてツォンカパは、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。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、鏡像自体は、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。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諦（=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ので否定されない。

以上、ツォンカパの後期中観思想における世俗諦について分析してきた。前期では世俗諦が主題として論じることはなく、ほぼ言説有と同義で用いられていた。それに対して後期の著作では、語義、定義、分類という3つの節に分けて詳しい議論が展開されている。その多くはチャンドラキールティの『入中論』あるいは『入中論釈』に基づくものではあるが、それがツォンカパの中観思想の体系の中に位置付けられている。ただし、言葉の使い方は前期よりも厳密になるが、前期の思想に対応する部分も見られることから、思想内容全体として大きな変化はなかったとも言える。今後は勝義諦についての議論や、それに付随する議論などについて分析を続けたい。

#### 略号表および一次資料：

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

GR『入中論釈：密意解明』*bstan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal / tsong kha pa blo bzang grags pa. gsung 'bum, zhol par*

- ma, ma. Tohoku No.5408.
- LN 『了義未了義の区別：善説心髓』 *drang ba dang nges pa'i don rnam par phyed ba'i bstan bcos legs bshad snying po* / tsong kha pa blo bzang grags pa. gsung 'bum, zhol par ma, pha. Tohoku No.5396.
- 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. gsung 'bum, zhol par ma, pha. Tohoku No.5393.
- MABH 『入中論釈』 *Madhyamakāvatārabhāṣya* (dbu ma la 'jug pa'i bshad pa) / Candrakīrti. In *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti: traduction tibétaine publiée par Louis de La Vallée Poussin*. St-Petersbourg: Impr. de l'Académie impériale des sciences, 1912. Bibliotheca Buddhica, 9.
- MAK 『入中論』 *Madhyamakāvatārakārikā* (dbu ma la 'jug pa) / Candrakīrti. In "Madhyamakāvatāra-kārikā Chapter 6," Li Xuezhong. *Journal of Indian Philosophy*, 43, 2015. pp.1-30.
- MMK 『中論頌：梵藏漢合校・導読・訳注』 中西書局、2011、叶少勇。
- 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, Tohoku No.5401.
- TMAK 『入中論（チベット語訳）』 *dbu ma la 'jug pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa* / Candrakīrti, dbu ma. peking No.5261.
- TPSPD 『プラサンナパダー（チベット語訳）』 *dbu ma rtsha'i 'grel pa tshig gsal ba* / Candrakīrti. Peking No.5260.
- PSPD 『プランサパダー』 *Prasannapadā* / Candrakīrti. In *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Ed. L. de la Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica IV. St. Petersburg. Reprint, Osnabrück. 1970.

## 文献表

小川一乗

(1973) 「ツォンカパにおける二諦説総論」『大谷学報』64 (2), pp.1-13.

(1984) 「ツォンカパの世俗諦論」『佛教学セミナー』40, pp.16-31.

塚本啓祥ほか編

(1990) 『梵語仏典の研究 Ⅲ 論書篇』、平楽寺書店。

张怡荪ほか編

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

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.

(2004) 「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.

(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.

(2013a) 「kun rdzob bden pa'i ngo bo と don dam bden pa'i ngo bo」『印度学仏教学研究』61-2, pp.974-981.

(2013b) 「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.

松本史朗

(1997) 『チベット仏教哲学』大蔵出版。

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

(2006) 『ツォンカパの中観思想—ことばによることばの否定』大蔵出版社。

吉水千鶴子

(1990) 「ツォンカパの『入中論』註釈における二諦をめぐる議論Ⅰ：世俗諦をめぐる議論」『成田山仏教研究所紀要』13, pp.105-149.

(1991) 「ツォンカパ〈入中論〉註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.135-15.

## 注

- (1) ナーガールジュナの『根本中頌』の注釈書は数多くあるが、その中で『プラサンパダー』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, 1990, p.237)。
- (2) チベット語訳は以下の通りである: (24.8) sangs rgyas rnam kyi 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 // (24.9) 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 // (24.10) 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 // (MMK, p.420)

- (3) 言説 (tha snyad) とは、概念的思考あるいは言語活動の対象となるもの、すなわち、概念あるいは名称のことである。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。
- (4) 科段 (pp.58-59)。
- (5) ショル版のフォリオ番号。
- (6) 科段 (pp.32-33)。
- (7) 『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。
- (8) 『プラサンナパダー』に『根本中頌』第24章の8偈の語義解釈を行っているが、二諦の区別と分類について、詳しく『入中論』を参照するように述べている。

PSPD, 494.1-2: anayoś ca satyayor vibhāgo vistareṇa madhyamakāvātārādava-seyaḥ /

TPSPD, 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2つの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。

- (9) PSPD, 492.10-12: samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ / ajñānaṃ hi samantāt sarvapaḍārthatattvāvacchādanāt saṃvṛtir ity ucyate / parasparasambhavanaṃ vā saṃvṛtir anyonyasamāśrayeṇety arthaḥ / atha vā saṃvṛtiḥ saṃketo lokavyavahāra ity arthaḥ /

TPSPD, 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 (avacchedana, kun nas 'gegs par byed pa) が故に、「世俗」と言われる。あるいは、相互に依存している (parasparasambhavana, phan tshun brten pa) [ので]、世俗である。すなわち、相互に依存しあう (anyonyasamāśraya, phan tshun brten pa nyid) ので、

- という意味である。あるいは、世俗とは言語協約 (samketa, brda) である。すなわち、世間の言説 (lokavyavahāra, 'jig rten gyi tha snyad) という意味である。
- (10) 増益 (samāropa) 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。
- (11) ここでは因果関係にある事物のことであり、「有為 ('bus byas, 作られたもの)」と同義である。
- (12) 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 snyd 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 (= 真実であるもの) 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 (kun rdzob bden pa yin pa'i bum snam) 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自説にとつて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。
- (13) 前期と後期の二諦説の違いが、認識主体の区別にあることは、福田 (2003, pp.7-10) に指摘されている。
- (14) チベット仏教における定義 (mtshan nyid) については、福田 (2003, pp.15-16) による解釈に基づく。
- (15) 『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 (2013a; 2013b) に詳しく述べられている。
- (16) 世俗諦と勝義諦が「同一の存在であるが、概念規定が異なるもの」とされることについては、福田 (2013a) で詳しく検討されている。
- (17) 松本 (1997) の第4章「ツォンカパの中観思想」(初出『東洋学報』62-3・4、1981年)で最初に指摘された。