

四津谷孝道『ツォンカパの中観思想』前編

福 田 洋 一

はじめに

四津谷孝道氏の『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、二〇〇六年）は、チベット仏教を代表する大学者ツォンカパ・ロサンタクパ（1357-1419）の中観思想を著者自身の視点から統一的に記述しようとした労作である。ツォンカパの顕教の中心思想を初めて日本語で概説した著作というだけではなく、学術書でありながら、専門家以外の読者にも近づき得る問題設定と表現を心掛けているため、学界のみならず、一般読書界にも裨益するところが大きい。

本書評は、本書を紹介する役目を担うものではあるが、もう一方では、評者自身、同じツォンカパの中観思想の研究者として、著者の見解や解釈に異論のあるところも少なくない。そこで本書の見解との対話や対決を提示することで、本書の内容の紹介に替えたいと思う。本書の議論内容について内的な検討を加えるため、本書評は通常の紹介的書評とは異なり、相当の紙数を費やすこととなった。そのため、前編・後編に二分割して掲載することとなった。両編を併せ参照されたい。

本書全体を貫く著者独自の視点は、ツォンカパの中観思想を「ことばによることばの否定」と捉えるという点にあ

る。この表現の中には、著者の中観思想および仏教への理解が凝縮されている。もう一つ、「中観論者にも積極的な主張がある」ということをツォンカパが強調しているとする主張も本書の特徴的な立場である。この二つの捉え方は別々のものではなく相補うものである。「中観論者にも主張はある」というときの「主張」が「ことばによることばの否定」だと言えるであろうし、逆に「ことばによることばの否定」の「否定」が単なる否定に終わるのではなく、積極的、肯定的な主張という意味を持っていると著者は主張しているとも言える。

本書はこの著者の立場を十章に分けて検討している。まず、第一章「ことばによることばの否定」では、ナーガールジュナの『廻諍論』をもとに、自性を否定することばそれ自身が無自性であることから「ことばによることばの否定」という考え方が中観思想の最も基本的な立場として指摘される。

第二章「否定対象の把握」では、ツォンカパの第二の主著『善説心髓』をもとに、否定されるべきものとしての「人我」がどのようなものであり、またそれによって否定されない言説有はどのようなものが示される。「ことばの否定」における「ことば」が、まさに「否定対象」である。否定対象としての人我は『善説心髓』では言語論的な議論の中で取り上げられている。その意味で、著者の「ことばの否定」という側面を説明した章と言える。

第三章「正理のはたらき」では、無自性を論証する論理（正理）によって成立するもの、正理によって否定されるもの、正理によって得られるもの、という表現の意味を、ツォンカパの中論注『正理大海』と第一の主著『菩提道次第広論』を元に検討している。

第四章・第五章「中観論者における主張の有無」(1)(2)は、著者の第二の主張を詳論している。第四章ではナーガールジュナとチャンドラキールティの著作を検討し、第五章ではツォンカパの『菩提道次第広論』における帰謬論証のあり方についての異論とその論駁の箇所を検討し、帰謬論証が単に自説のない否定のみを立場とするものではなく「中観論者には、言説（世俗）として、無自性・空という主張は明確にある」と指摘する。またツォンカパは無自

性を「絶対否定」すなわち「非定立的否定」と考えたが、そのツォンカバの否定の意味についても検討している。

第六章「プラサンガ論証」では、ブツダパーリタおよびチャンドラキールティの帰謬論証のパターンを整理した上で、ツォンカバの『正理大海』における帰謬論証についての見解を検討し、単に否定対象を否定するだけのものではなく、「否定対象の否定されたものを証明する」という肯定的なものであると結論する。

第七章「対論者に極成する推論」では、帰謬論証が自説としてではなく、対論者の立場に立脚して作られる論証式であるが、同時に、単に相手の主張を否定するだけではなく「積極的に」中観の正しい理解を確立するものであると論じられる。

第八、九、十章では、帰謬派の立場をより明確にするために、自立論証が成り立たないことを指摘するツォンカバの自立論証批判を詳細に検討している。第八章では、自立論証批判の枠組みを設定するためにチャンドラキールティの中論釈『プラサンナバダー』の当該箇所を分析し、その理論的な構造を詳細に示す。第九章では『菩提道次第広論』の、第十章では『善説心髓』の自立論証批判の議論の流れを分析している。

本書評においては、まず最初に「ことばによることばの否定」と「中観論者には、言説として、無自性・空という主張が明確にある」というのがツォンカバの中心思想であるとする著者の視点について、評者のツォンカバ中観思想の理解と対比的に論じる。次に、各章の議論について検討を加えていきたい。

### 一 「ことばによることばの否定」と「中観論者に主張がある」という視点

「ことばによることばの否定」という言葉は、矛盾した逆説的表現であるように見える。もちろん、そのような効果を期待しての言い方ではあるが、二つの「ことば」はそれぞれ違った意味を持っている。すなわち「ことばによる否定」という側面での「ことば」は、無自性を論証するための論理や推論、特に帰謬論証などを意味している。

「ことばの否定」というときの「ことば」はその論理によって否定されるものである。

著者によれば、それは「『真実はことばを超えたものである』ということばにされた真実を通してことばを超えた真実そのものを志向する営み」(p. 7)と定義される。著者は仏教の目指す最終的な境地を「ことばを超えた真実そのもの」と考えている。ことばが断滅した、ことばによって表現できない聖なる世界であり、また中観的な言い方では「戲論寂滅」した「勝義の世界」でもある。そのようなことばの否定された究極的な真実の世界に至るために、中観論者は「ことばによる否定」としての帰謬論証を駆使して、対論相手に無自性を説き示していかなければならない。すなわち、中観思想とは、自性を否定することばによって、ことばを超えることを目指すものである。これが「ことばによることばの否定」というテーゼの意味である。

その場合の「ことばによる否定」、すなわち中観論者の駆使する論理は、ことばであるので最終的に否定されるものであるが、真実の世界を目指す過程においては決して否定されない。この階層構造は、勝義の世界と世俗の世界を分断し、その間にその橋渡しとして、自立派の主張するような「異門勝義」(p. 8)に近いものを設定していることになる。著者は、それが自立派の影響を受けて成立した立場だと考える。著者のツォンカパの中観思想を理解するための枠組みである「ことばによることばの否定」は、このように伝統的な二諦説に接近したものとなっている。

しかし、この二諦説の枠組みは、評者の理解するツォンカパの中観思想の枠組みと大きく異なっている。ツォンカパの思想の最も重要な主張を考える際に、ツォンカパ自身が何を自分の思想の重要な部分と考えていたか、という点に注目するのは理に適ったことであろう。そのとき、初期のツォンカパが繰り返し強調したのは、彼自身が「中観派の不共の勝法 (dbu ma pa'i mtshun hong ma yin pa'i khyad chos)」すなわち「中観派の他の立場とは異なった優れた教え」と呼ぶものである。それには様々なヴァリエーションがあり、それらを拙稿に整理したが、思想内容はどれもほぼ同じである。最も基本的なテーゼは、「同じ一つの基体 (主語) において無自性と縁起 (という述語) が同時に成り立

つ」というものである。無自性ということ、そのものを成立させるような根拠が言語外に何も存在しないことを言う。従って、縁起している諸存在は、言語内における相互関係によって成立することになる。

このテーゼは、諸存在が言説においてのみ成り立つということと、諸存在が自性や本性に基づいて成立していないことが同義である、と言い換えることもできる。このような諸存在を言説有と言う。あるいは「自性によって存在しているもの」と対比され「単に存在しているもの」すなわち限定無しに「存在している」と言われるものである。逆にそのような諸存在が、言説の世界における縁起ではなく、対象の側における根拠によって成立していると捉えられたものが、自性によって存在しているもの、すなわち勝義有である。そのような勝義有は存在しないということ（すなわち勝義無）が勝義諦である。

この考え方で言えば、言説においては、つまり言語的な表現行為の中では、仏教を支える全ての概念設定が何の問題もなく妥当なものとして、そして縁起するものとして成立するが、それは同時に言語外に客観的な根拠を持たない存在であることになる。たとえば、正しい認識手段による正しい認識もまた言説としては、論理学の規則がそのまま妥当するものとして成り立つが、それは言語外に客観的な根拠を持つものではない。

初期のツォンカパは、一切の存在するものが言説において存在していることを世俗諦、その同じ一切のものが勝義において存在していないことを勝義諦と捉え、それらが別々のことではなく、同じ一つのものにおいて同時に表裏のものとして成り立っていると考えていた。言い換えれば、世俗諦ないしは言説有と勝義諦ないしは無自性は「同義」すなわち外延が等しいのである。そして、それこそが、ナーガールジュナとアーリヤデーヴァの思想の本質を正しく解釈したブツダパーリタ、チャンドラキールティらの帰謬派に独自の優れた教え（中観派の不共の勝法）である、と主張する。

これが初期のツォンカパの中観思想の中心をなしていたことは、文殊菩薩との問答の中で感得していった理解の主

なものであったこと、ブツダバーリタの夢で中観思想の奥義についての啓示を得た直後に作られた『縁起讚』の内容もまさにこの「中観派の不共の勝法」であったこと、その後書かれた最初の主著『菩提道次第広論』の中観思想を述べた毘鉢舍那章の最初にも、その内容が詳細に展開され、それ以降の議論も大部分この原理に基づいていることなどから推測することができる。また、ラムリムを最も簡略に説示した『道の三つの根本要因 (lam gso nam gsum)』における最後の「見解」も「中観派の不共の勝法」が主要な内容である。<sup>②</sup>

この二諦説をツォンカバは中期以降、大幅に書き直す。『正理大海』、『菩提道次第小論』、入中論釈『密意解明』において、ほぼ同じ構成で繰り返し、より発展した二諦説を述べている。<sup>③</sup>この後期の二諦説では、主体の側の違いによって、様々な側面が区別されるようになる。中観派の不共の勝法としての二諦説はその中の一部に組み込まれることになる。

登場するのは、①異生の凡夫、②聖者あるいは第八地以上の菩薩の後得知、③仏陀である。順に①煩惱障と所知障を両方有する者、②煩惱障を断じて所知障のみの者、③煩惱障も所知障も断じた者である。この場合所知障は、諸存在が主客として現れている錯誤した知の原因である習気と種子であり、煩惱障は、そういう現れに対して真実に存在するものと思いなす有染汚の無明である。

このような枠組みを前提として、諸存在が、無明によって真実であると思ひ込まれているものが世俗諦であり、その諸存在が無自性であることが勝義諦である。そして、聖者あるいは第八地以上の菩薩の後得知にとつては、それら諸存在は無自性でありながら現れているものである。これを「唯世俗」と言う。勝義諦は真実を考察する正理知によって直接的に得られるものである。正理知は、論理的な知であり分別知であるため、それによって無自性は概念的に理解されるのみである。一方、その無自性を直接知覚において認識している仏陀の智においては、主語となるべき対象の現れは存在しないので、ただ無自性のみが認識されている。すなわち、何も存在しないことのみが認識される。

初期の二諦説のうち、世俗諦すなわち言説有はここでは「唯世俗」に吸収され、勝義諦は内容的には同じものだが、もはや言説有と「同義」の関係にあるものとして強調されることはない。

ここにおいて、正理知は、中観論者が自らの知においては対象の現れも、それを真実と思ひなす真実把握も持ちながら、論理的に無自性を認識する知である。ここに帰謬論証や自立論証の問題、あるいは否定対象の問題も現れる。総じて言えば、本書で扱われている具体的な諸問題が議論されることになる。これを見れば、ツォンカパの中観思想の目指すものは、正理知によってことばを否定することで戲論寂滅の境地に至るといふ単純な問題ではないことが分かる。正理知はあくまで概念的に無自性を認識する。その上で菩薩道を修習することで段階的に煩惱障と所知障を消滅させていき、最終的に諸存在の現れもなくなり、無自性を直接知覚するに至る。それが二諦説をもとにした覚りへのプロセスである。「ことばによることばの否定」という主張は、このようなツォンカパの中観思想に見られるものではない。

著者は

仏教における究極的な境地は、無分別知すなわち主客未分な状態にある知であるとされる。そして、それに至るプロセスとは、主観と客観によって構成されている通常の「对象的認識」において、まさにその主観と客観の枠を通じた認識によって、主・客を超えた無分別知を志向する道程であると言える。それと同様に、ことばによって表現しえない（ことばが断滅している）聖なる世界への道程である「ことばによることばの否定」ということも、ことばを通してことばを超えることを目指すものであると言える。そして、そのような意味で、ある意図のもと結びつけられた複数のことばの集まりである「主張」というものも、究極的な立場すなわち勝義においては認められないが、それに至る過程においてはけっして否定されないものと考えられるのである。(p. 391以下、書

名のないページ数は本書のもの。

と述べているが、究極的な境地について、それが「主客未分な状態」であるというような捉え方も、上の仏陀の認識についての正確な理解とは思えない。そもそも、主客という二元論的な現れは、無明の習気という所知障によって生み出されるものであり、菩薩道の修習の結果として、その習気を消滅させることで、そのような現れが生まれなくなることに、すなわち何も存在しないということがありのままにそのまま認識されていることが究極の知恵の内容である。「对象的認識」を媒介として「主・客を超えた無分別知を志向する」と説かれているわけでもない。正理知によって概念的に認識したことを直接知覚するために、無明やその習気を滅するための菩薩道を修習していくことこそが、その究極の知に至るための方法なのである。ことばや概念の領域にある正理知を媒介として、ことばや概念を超えた世界を目指す、という構図はツォンカパのものとは考えられない。

また、後期のツォンカパは「中論の難解だが重要な八つの要点 *dka' gnad brgyad*」という講義を行っている<sup>④</sup>。中論とは言うが、実際は帰謬派の特徴的な主張を八つにまとめたものである。ここから、ツォンカパが自ら何が帰謬派の重要な思想だと考えていたかを伺うことができる。

- 1、言説においてさえアーラヤ識を承認しない。
- 2、言説においてさえ自相<sup>⑤</sup>を承認しない。(『仏以外の者の視点からの二諦の設定』)
- 3、言説において外界の対象を承認する。
- 4、真実を理解する手段として自立論証を承認しない。
- 5、真実を理解する手段として自己認識を承認しない。



6、声聞と独覚にも法無自性の理解があることを承認する。

7、煩惱障・所知障を独自の仕方で設定する。

8、仏が、存在する限りのもの全てをお知りになる仕方。(＝仏の視点からの二諦)

このうち、2、6、7、8はみな二諦説に関わる。それ以外は、その二諦の存在論のもとでの特定のテーマについての各論と考えることができる。この段階での二諦説は、中期以降の複雑な二諦説ではあるが、各論で前提されている原理は、やはり言説有と無自性の同義関係である。

四津谷氏が提示する、もう一つの視点は「中観論者にも自らの主張がある」というものである。

ツォンカパの中観思想を俯瞰してみた場合、「中観論者には自らの主張が有る」ということこそが、その原点であり、そしてその根幹をなすものであると言つてよいであろう。すなわち、ツォンカパが独自の立場から提示した中観思想に関する様々な理解は、最終的にはこの「中観論者に主張が有る」という点に収斂されると言うことが出来る。(p. 122f)

右に挙げた中観思想の八つの要点を俯瞰してみた場合、中観論者に主張が有るという主張がツォンカパの中観思想の原点であり根幹であるとは考えられないであろう。少なくともツォンカパ自身がそう考えていたという証拠は見当たらない。帰謬論証派は対論者の主張を否定するのみで自らの見解は主張しないという理解が、ツォンカパの当時にもあったことは事実である。また、それに対してツォンカパが帰謬論証の正しい意味を確立しようとしたことも事実である。自立論証と帰謬論証の違いが繰り返し取り上げられたのも事実である。しかし、問題は、それがツォンカパの

中観思想の根本であり、そこに全ての主張が収斂していくという解釈である。上に挙げた、中観派の不共の勝法と二諦説とがツォンカパの中観思想の中心であり、それ以外の問題はその原理の応用問題であると考える方が、よほどツォンカパの意図にも沿い、自然な解釈であろう。

## 二 否定対象の確認

第一章において著者は、「ことばによることはの否定」というテーゼをナーガールジュナの『廻諍論』から導き出すようにする。『廻諍論』の議論は、「すべての事物は空である」ということばによって、何が否定されるのかということとを巡って展開する。著者はその議論の目的を次のようにまとめている。

「すべての事物は空である」ということばによってすべての事物における自性が否定されることにおいて、「否定するもの」は「すべての事物は空である」ということばであり、「否定されるもの」はすべての事物に有るとされる自性である。そこで、まず問題となるのが、このすべての事物にあるとされる自性がどうしてことばと理解されるかということである。なぜならば、「否定されるべきもの」である自性がことばと関連づけられない限り、「すべての事物は空である」ということばによる自性の否定を、「ことばによることばの否定」と見なすことはできないからである。

……そこにおいては、事物の自性というのは、まさに分別あるいはことばに基づいて構想されたものであるということが明かにされている。言い換えれば、「否定されるべきもの」である事物の自性の本質はことばにある、つまりそれはことばによつて成立するものと見なされているのである。たとえば梶山雄一博士が、……実体論者の説く自性を、ことばの世界にしか存在しないものと捉えているように、それはまさにことばそのものと捉える

ことができるのである。(p. 14)

このうち、最初の段落の議論は逆転している。否定されるもの(以下、否定対象と呼ぶ。)は自性であるという『廻諍論』の主張と、否定は「ことばの否定」でなければならないという著者の理解とから、自性がことばと関連づけられなければならないという帰結を導きだしているからである。第二段落目の議論の展開にも無理がある。「事物の自性はことばに基づいて構想された」ことが「事物の自性の本質はことばにある」と言い換えられ、さらに「自性はことばによって成立するもの」とされる。梶山雄一博士はその自性を「ことばの世界にしか存在しないもの」と言っているだけであるのに(しかも、この梶山博士の理解はツォンカパの思想とは相容れない)、「自性はまさにことばそのもの」であるというように自性とことばが等値されてしまう。こうなると、ことば、自性、本質、成立させるもの、ことばの世界、などの概念の間の意味の差異はほとんど無くなってしまふ。

このあとに『廻諍論』での対論者と中観論者の問答が祖述され、最終的には『廻諍論』の「空である私(中観論者)のことはよって、化作された女性に似た無自性であるすべての事物に対する自性の執着が排除されるのである。」(p. 20、引用〔6〕)という主張に基づき「中観論者の『すべての事物は空である』という空なることばが『否定するもの』であり、事物に対する誤って措定された自性すなわち空でないものを対象とする執着が『否定されるもの』となる。」(p. 28)とされる。「執着」が否定対象であるというのは、『廻諍論』の文脈において重要な提言である。しかし、著者のそのあとの議論では、否定対象は「空であるけれども、空でないものとして誤って措定されたもの」(p. 28)と言い換えられてしまふ。執着とは知であり、「空でないものとして誤って措定されたもの」はその執着の対象である。知とその対象の対比は簡単に置き換えられべきものではない。

ただし、最終的な結論は、『すべての事物は無自性である』ということばは、……「諸々の事物に」自性が無

い時に、「それらの」事物が無自性であると知らしめるものである。」という『廻諍論』の主張をもとに「中観論者は、『すべての事物は空である』ということばによって、……実体論者が事物において誤って措定した自性が無いことを、彼らに正しく理解させるのである。」(p. 26)と説明される。『廻諍論』の議論に基づけば、否定する対象が実際には存在しないものであるがゆえに、それを否定するということも普通の意味では成り立たないことになり、そのため「ことばによる否定」が、対論者の誤った理解ないしは執着を退けることを目的とするものとされることになる。これは正しい理解であると思われる。

しかし、もう一方で著者は、「否定されるもの」が存在しないことから通常の意味での「否定」が成り立たないと言うべきところを、「実体的に否定されるべきものが存在しないのであるから、実体的に否定することも無いということなのである」(p. 24)と、「実体的に」という原文にないことばを補っている。「実体的な否定ではない」ということを『廻諍論』自体が言っているわけではないし、また「実体的な否定」という表現の意味も、「自性によって成立するものを無化すること」(p. 25)と言い換えられているが、そのような無化を「実体的な否定」と表現する根拠には触れられていない。

本章の最終的な結論では、以上の議論をもう一度「ことばによることばの否定」というテーゼと関連させて、

そこにおける「否定されるべきもの」は、実際には空であるけれども、空でないものすなわち実体的なものにとばによって誤って措定されたものであり、それが「否定するもの」であることばによって否定されるといふことなのである。ただし、そこにおける「否定」といふのは……無自性なことばによって事物における自性が無いことを正しく示すことなのである。(p. 28)

とまとめられている。「ことばの否定」というときの「ことば」の関与は、否定対象が「ことばによって誤って措定される」ことに求められているが、上の引用にあつたように、存在しないものを誤って措定しているのは執着であり、「ことばによる誤った措定」というようなことは『廻諍論』の文脈の中では述べられていない。ここでもまずは「ことばによることばの否定」というテーゼが先にあつた上で、『廻諍論』の議論の中にそれを読み込んでいると言えるのではないだろうか。

### 三 帰謬派の「自相によって成立するもの」

第二章「否定対象の確認」の冒頭で著者は、「世界が縁起する、言い換えれば、無自性・空であるという正しい認識を得、そして輪廻から解放されるために必要となるのは、誤った認識すなわち煩惱、それも根源的な煩惱を否定することであると考えられる。」(p. 35)と述べている。ここで「世界が縁起する」という表現は乱暴である。縁起しているのは、一つ一つの法、すなわち存在である。そして、目指されるべき正しい認識は「いかなる法も縁起している」ということではなく、「いかなる法も無自性である」ということである。縁起と無自性は確かに同義であり、また前者が論証因となつて後者が導き出されるのではあるが、単純に言い換えられるべきものではない。

また「正しい認識」とは、実体的な存在に対する執着である『常見』ならびに絶対的な無(虚無)に対する執着である『断見』の両者が排除された、非有・非無の中道すなわち『縁起』を内容とする」(p. 35) というのも、微妙におかしい。「正しい認識」の内容は「一切法無自性」である。「空性を理解している般若(stong pa nyid rtags pa'i shes rab)」という表現は端的にそれにそれを示している。縁起は、その空性を理解させるための論証因であり、また空性の内容(ton)である。「空性が縁起を内容としている」と理解するということは「中観派の不共の勝法」の理解に他ならない。また「常見」や「断見」と輪廻の根本的な原因である無明による真实把握とは異なつたレベルにある。

「見」はあくまで哲学的な見解であり、全ての凡夫に備わる無明のような生来の見方とは異なっている。「見」を否定しても輪廻から解放されることはあり得ない。

とはいえ最終的には、否定されるべきものは「我執」としての「無明」であり、それを否定するために、その対象である「我」を否定する必要がある、そのために否定対象である「我」がどのようなものであるかを確認する必要がある、と著者は述べており、これはおおよそツォンカパの議論を踏襲している。ツォンカパの記述に沿って述べる時には正しくても、それを離れて自分の言葉で述べるときには、違和感のある表現をしているということは、著者の根本的な理解に問題があるのではないかと疑わしめる。

著者は本章で否定対象の確認をするために、『善説心髓』の帰謬派の節の最初の部分を分析している。ここでは、帰謬派にとつての否定対象である「自相によつて成立するもの」が何であるかが、『プラサンナパダー』の引用をもとに論じられている。しかし、ツォンカパの意図についての著者の理解と、評者の理解<sup>⑤</sup>には開きがある。

もともとの『プラサンナパダー』では、デイグナーガの認識論を批判するために、認識対象としての自相を取り上げ、その「自相 (svataksara)」と、それによつて表示される「所相 (lakṣaṇa)」とが同一であるか別異であるかを問い質し、自相なるものが成り立たないことを示そうとする。しかし、ツォンカパはそのような元々のコンテキストからは離れて、全く自分の問題意識に導かれた議論を展開する。

ツォンカパの問題設定は帰謬派の「言説を設定する仕方」と「自相によつて成立する自性の設定の仕方」との対比である。自相と所相の関係は、『プラサンナパダー』では「地の自相は固さである」という命題を巡つて議論され、その喩例として「トルソーの身体」と「ラーフの頭」という表現が取り上げられる。ツォンカパはその表現自体を問題にし、それを帰謬派ではどのように考え、実在論者はどのように考えるかを対比しながら論じている。

実在論者と帰謬派の違いは、実在論者が、これらの言語表現の根拠を言語外の実在に求め、それを採し求める「考

察」を行い、それが見出されて始めてこれらの言語表現の使用が可能となると考えているのに対し、帰謬派は、世間の人はそのような「考察」をすることなく言語行為の範囲内でその表現の意味を理解し言語活動を行っている」と主張する点にある。この文脈での「考察」とは、实在論者が行う考察であり、中観論者が真実を求めて行う考察ではない。言説有は「考察」されることなく存在が措定されるものであるが、それは、「考察」に耐えないからではなく、实在論者のような「考察」をすることなく有効な言語活動が機能しているからである。すなわち实在論者の言語外の实在を問い求める「考察」は不必要な行為ということになる。

「トルソーの身体」という表現は、「トルソーの」という限定辞と「身体」という被限定辞よりなる。それら二つの名詞が指し示している实在を考察して求めた場合、それは同じ一つの实在であり、その同一のものが限定辞と被限定辞とに分節されて述べられている、と实在論者は考える。しかし、ツォンカパは世間の人の言語使用ではそのような考察は行われることがないので、それら二語が同一の实在を指し示しているとも考えない、言い換えれば、世間の人の意識においては、それらは別の意味内容・効果を持って用いられ、したがって、それらの間に限定・被限定の関係が有意義に成り立って円満に言語活動が進行すると主張する。その箇所に対して著者は、

身体より別なトルソーが、そして頭より別なラーフが無いというのは、正理による詳細な考察によって明らかにするのであって、詳細に考察されない場合は、トルソーならびにラーフが、身体ならびに頭とは別にそれぞれ設定されるのである。一方、「地の自相は堅さである」というのは、堅さ以外の地は無いというように、喩例の場合と同じ状況であっても、正理による考察に晒されることによって、堅さ以外に地が設定されることはないということなのである。つまり、正理による詳細な考察がなされない場合（＝「トルソーの身体」や「ラーフの頭」と言う場合）は、限定基体（＝被限定辞）とは別に限定する法（＝限定辞）が設定され、一方、正理による詳細な考察

がなされる場合（＝「地の自相は堅さである」と言う場合）には、限定基体とは別に限定する法が設定されえないということなのであろう。このことは、限定する法が正理によって否定されることを意味するのであり、……遍計の私の正理によって否定される様相が、ここにおいて示されていると理解されるのである。（p.45）

と説明する。著者はここで「考察」という語が、真実の有無を考察する中観派の正理による考察のことと解している。そもそも著者の引用している原文には「考察」という語も、ましてや「正理」という語も出てこない。著者が訳文で「〔 〕」の中に補っているだけである。実際に「考察」が出てくるのは、著者の引用している部分の次に続く部分である。

これに対して、言説を結びつけた（＝その名前で指し示された）基体が何であるのかを探し求めたならば、別々の対象は得られない。なぜならば、ラーフの頭に対してラーフと命名したのであるから、また、トルソーとその身体と言われる対象を探し求めたならば、別々のものとして得られないからである。……

聞き手の意識にとつては、その基体と属性というものがあるだけであるけれども、その名称の意味対象を分析した（*Chags pa*）ときには、身体や頭とは別に成立しているトルソーやラーフは得られないので、それらは基体と属性としては成立していないと論難するのは、前に説明したところの、他学派によって諸法が存在していると設定する仕方である。存在している、というのは、世間の言説において（＝世間で行われている言語活動において）「言えること」であつて、それに対して、そのような考察（*dpvaid pa*）をして設定されるのではなく、考察されずに設定されるとお答えになつている。（片野道雄、ツルティム・ケサン『ツォンカバ中観哲学の研究Ⅱ…レクシェーニ



名称の実在界における意味対象を探し求め得られてから、それに対して存在を措定するのが實在論者の考察の仕方による言説有の設定であり、またそれがその存在が自相によって成立していることの意味でもある。それに対して世間では、そのような考察をすることなく、名称が言語内の意味だけで有効に成立しており、それが言説有の設定の仕方である、というのが帰謬派の主張である。ここでの考察はあくまで實在論者のするものであり、帰謬派も世間の人も考察はせずに存在を措定している。すなわち實在論者の考察は帰謬派が行う正理による考察と同じではないのである。

著者の言う、俱生の我、すなわち全ての人に存在する根源的我執によって想定される我についても、「言説によって設定されたものにすぎないのではなく、対象の自体という観点から存在するもの (rang gi ngo bo'i sgo nas yod pa)」(p.49) と訳されているが、この「対象の自体という観点から存在するもの」という訳は、分かりやすいものではない。これは、「対象自身の方から存在しているもの」というような意味である。具体的には、諸々の存在が、人間の分別知の方から言語的に存在が設定されているのではなく、向こうの方から、すなわち対象自身の方から成立してくるものであると人々が思い込んでいる、という意味である。これは単に訳し方の問題ではなく、俱生の我執という最も根源的な輪廻の原因をどのようなものとして理解するののかという本質的な問題なのである。

#### 四 正理によって得られるもの得られないもの

第三章「正理のはたらき」では、正理によって成立するもの／しないもの、正理によって得られるもの／得られないもの、正理による考察に耐えるもの／耐えないもの、というように、正理の働き方についてのツォンカパの表現の異同を考察している。ツォンカパ自身、著作によってそれらの関係は一樣ではないとの報告は貴重である。

正理によって得られないものには、実体的な存在だけではなく、言説有も含まれる。ただし、実体的な存在は、正

理によって得られるはずなのに、正理によって排撃される (boda) が故に得られないのに対し、言説有は正理の考察対象ではないが故に正理によって得られることもない。実体的な存在が正理によって否定されるのに対し、言説有は正理によって考察されないことから、自性による存在は否定され、言説において全ての設定が成り立つ、という中観派の不共の勝法の一つの側面が導き出されるはずであるが、そのことについては言及されていない。

このような考察の中で、後に本書の主題の一つとなる、「中観論者にも積極的な主張がある」という解釈の伏線が提示される。

ここで重要なことは、芽などが真実として存在することは正理によって得られない (na hyed), つまり芽などは真実としては存在しない (無自性である) が、「芽などの無自性であること」は正理によってまったく得られなかった (na hyed) わけではないとされていることである。そこに含意されていることは、正理によって得られた「芽などの無自性であること」は、実体として成立するものではなく、言説 (世俗) 的なものであるということと考えられる。つまり、ツォンカバは、実体的に成立するとされる芽などの無自性であることは正理によって得られないが、言説有としてのそれは正理によって得られると認めていると考えられるのである。(p. 70)

これは、『正理大海』で、「無自性が正理知によって成立するならば、真実なるものとして成立してしまうのではないか」という論難を退ける」という科段から引用したテキストの解釈として示される。最初の一文は直接の祖述であるが、「そこに含意されていることは」以降は、著者がそこから導き出した帰結である。しかし「実体として成立しない」ことから「言説的なもの、あるいは言説有である」という帰結を引き出すには無理があると思われる。この場合の主語は bden med、すなわち「真実なるものではないこと」すなわち無自性であり、これは正理知によって成立し、

また正理知によって得られるものである。一方、言説有は、正理知の考察対象からは外れているので、それによって得られず、言説の、すなわち日常の言語行為において妥当と認められる量 (*śāstāra*) によって成立するものである。無自性は正理知によって得られ、言説の量によって得られることはない。実際、著者も「言説有を設定するところの言説知は、正理知とは異なつて」(p. 74) いると指摘している。ここで言説有を設定する言説知とは、言説の量のことである。したがって、無自性が言説有であるという解釈は誤っていると思われる。

実際には本書 p. 68 に典拠として引用されている『正理大海』のテキストの直後に、「従つて」として、ツォンカパ自身が帰結をまとめている。

従つて、どのようなものとして成立するならば「真実なるもの」として成立することになるのか、という最低限の基準を理解するためには、所証および所量が非定立的否定 (*non-determinate*) であると示して、この「正理知によって得られるならば真実成立することになるのではないかという」疑いを退ける必要があり、正理知によって無自性があると成立するという考えを退けないうちは、所量が非定立的否定であるということも論証することができない。(rigs pa'i rgya mtsho, 以下 RG と略称、ゲルン版、31A1-2)

すなわち、正理知によって得られる「無自性」は、非定立的否定であり、また得られるというのも、論証式における所証、あるいは量の対象である所量となるという意味である。非定立的否定は、他の述語を導き出さない、否定のみのものであり、そのような非定立的否定の「存在」が所証になるわけではない。したがって、非定立的否定としての無自性が言説有であるというのは、中観論者が何か肯定的なものを主張していると捉えようとする著者の行き過ぎた解釈であると言えよう。

著者の同様の理解は、次のような表現にも見られる。

「芽などの自性が得られない」ということは、芽などの自性が否定されるということであり、それは芽などの無自性が肯定されることによつてはじめて成立すると考えられる。言い換えれば、芽などの自性が正理によつて得られないことは、芽などの無自性であることが正理によつて得られることなしには成立しないからである、ということになるであろう。(p. 72)

芽などは正理によつて自性が否定される。ツォンカパの主張しているのはそこまでである。またそれが、「自性の非存在」という非定立的否定が正理による考察の所証あるいは所量である、ということの意味である。しかし、著者は、そのような否定には、無自性の肯定というポジティブな操作が前提となつている、と主張する。この「無自性の肯定」というのは、中観論者が単に否定を事にするのではなく、断固として積極的に主張することがあるという著者の理解 (p. 72) に導かれた解釈であると言わなければならない。

## 五 mam bcaḍ ḥ yongs gcod

これまでも指摘したように、著者は「中観論者にも積極的な主張がある」と解したいため、やや強引な論理を駆使している箇所が目立つ。第五章は、『菩提道次第広論』の、自立論証と帰謬論証の違いについての四つの誤った見解を批判する箇所を詳細に検討している。本書の中でも最も長い章であり、様々なテーマが扱われている。そのテーマの one mam bcaḍ yongs gcod (vyavachēda, parichēda) についての著者の解釈を取り上げてみよう。ツォンカパは『菩提道次第広論』において帰謬論証について次のように言っている。

他者の学説を批判する帰謬論証を行うならば、自性があることを否定することはそのまま自性がないことを論証しているのであると、前に「引用した」『廻諍論』の偈と注でおっしゃった通りであるので、それに「自性が有るか無いか以外の」第三の選択肢は存在しない。そうでないならば、自性がないことを論証したのであって、自性があることを否定したのではないと、逆に主張したならば、何と答えるのか。自性がないことを肯定 (yons su good pa) すれば、自性は必ず否定 (man par bead pa) されていなければならないので「問題はない」と考へるならば、それならば、自性があることが否定されていたとしても、必ず自性がないことが肯定されていなければならぬのは同じである。(p. 214, 注 31)

ここでツォンカバが批判している相手は、「帰謬論証は他者の学説、すなわち自性があるという学説を否定するだけであつて、自性がないということを自ら論証することはない」という説を唱えるものである。それに対してツォンカバは、自性があることの否定が、そのまま同時に自性がないことの論証であると指摘する。すなわち、対論相手は、「自性があることの否定」と「自性がないことの論証」とを切り離し、帰謬派は前者のみを行い、後者は行わないと主張する。そこでツォンカバはそれを逆にした主張を構成して返答を求め、対論相手が、それら二つは yongs good と man bead の関係だから、無自性を論証するならば、自性があることは否定されると切り返す。その関係はツォンカバ自身も認めることになるので、結局自性があることを否定すれば、自性がないことが肯定されることを認めさせていることになる。

この yongs good と man bead の関係は、第三項のない二律背反的な述語について言われ、A を yongs good することは同時に not A を man bead していることになる。これは論理的な関係、すなわち事柄の内容に関係ない、言語の形式的な関係である。残念ながら評者は現在、この術語についてのチベット仏教、特にチベット論理学における理

解を辿るだけの余裕はないが、時代は下るものの、セ・ガワンタシ (bse ngag dbang bkra shis, 1678-1738) による『ドゥ

ラ『セドゥラ』の中で自説を挙げて説明しておこう。「矛盾関係と結合関係についての上級の章」における矛盾関係の一つ「相互排除の矛盾関係 (phan tshun spangs gal)」の自説の最初に次のように述べられている。

相互排除の矛盾関係のうちの直接的矛盾 (dngos gal) の定義は、「否定と肯定の関係にあつて (mam bead yongs good kyisgo nas) 直接的に矛盾するもの」である。具体例は、壺と壺でないものという二つである。……なぜならば、ある一つの主語について、一つの意識によつて、「壺である」ことが肯定的に成立してゐる (yongs good la grub) ならば、「その同じ意識によつて同時に」「壺でないものである」ことが否定的に退けられて (mam bead la khdgs) いなければならぬ、「壺でないものである」ことが否定的に退けられてゐるならば、「壺である」ことが肯定的に成立していなければならぬからである。 (tshad ma i dngongs don rtsa grel mkhas pa i mgul rgyan, 『因明学概要 及其注釈』民族出版社、一九八五、p. 308f)

すなわち、知られるもの (shes bya) の領域が、あるもの (yongs good) とそうでないもの (mam bead) に分けられ、一方が成立するならば、他方は退けられるのである。しかもそれは同じ一つの意識において同時に成立していることである。自性があるということと自性がないということは、この直接的矛盾であるとツォンカバは上の引用文で言っているであろう。第三の選択肢がないということは、まさにそれらが yongs good と mam bead の関係にあることを意味している。したがつて、自性の存在が否定されるとき、その同じ知によつて同時に自性のないことが肯定的に成立することになる。これは全く論理的な関係である。

それに対して著者は、上のツォンカバの文章から次のような帰結を引き出す。

したがって、中観論者が正理による考察によって、つまりプラサンガによって「自性が有る」という対論者の説を否定する場合、そこでは「自性が無い」ということが明確に積極的に証明されるべきであり、それはすなわち「自性が無い」という所証としての主張があるべきであるということなのである。(p. 123)

ツォンカバが、単に *yongs gcod* の肯定と *nam bca'd* の否定とは同時に成立しているはずである、と言っているところを、自性があることを否定するとき、別に自性が無いことが「明確に積極的に証明されるべき」であり、自性が無いという主張があるべきである、と解している。これは上に挙げた *nam bca'd yongs gcod* の関係からすれば、明らかに無理な読み込みである。中観論者にも積極的な主張があるとツォンカバが主張していると考えたい著者が、その先入観から解釈していると言わざるをえない。

本章で取り上げる自立論証と帰謬論証の違いについての四つの誤った見解のうち、第三の誤った見解に対するツォンカバの批判は一番重要であり、著者はそのテキストの一節一節を引用してその解釈を詳細に示している (pp. 148-194)。

この箇所の著者の解説は非常に詳細なものではあるが、ツォンカバのやや単調な繰り返し返しの一々の文章をそのまま解釈しているため、全体としてどのように議論が組み立てられているのか、原理は何であり、それがどのように適用されているのか、そしてそこから何が読み取れるのか、などについて焦点がぼやけてしまっている。評者の読解力のなさが原因ではあるが、著者の解釈が評者のものと同じなのか違うのかさえ、よほど丁寧に時間をかけないと読み取れそうもない。

最終的にこの第三の誤解に対する批判から著者が導き出すのは「中観論者には、言説(世俗)として、無自性・空という主張は明確に有る」(p. 197) というものである。この「明確に」という強調、あるいは他の箇所で見られる

「断固として」という強調は、ツォンカパ自身のものではなく、著者の主観的な強調である。言説として存在するということは、それが言説において否定されないということの意味している。それに対して「断固として明確に存在する」と理解するのはツォンカパの意図を大きく踏み越えた解釈である。

以上、前編では本書の全体的なコンセプトおよびそれに対する評者の批判および本書第一章から第四章までの議論の中から、問題点・疑問点をいくつか指摘した。後編では本書後半の帰謬論証などについての議論を検討することにした。(続く)

## 注

- ① 拙稿「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——」『とんば』第三号、二〇〇二年。
- ② 拙稿「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』第50巻2号、二〇〇二年。
- ③ 以下、ツォンカパの後期の二諦説については拙稿「ツォンカパの中観思想における二つの二諦説」『大谷学報』第83巻第1号、二〇〇四年参照。
- ④ 評者は、「空思想の哲学的解明に向けての基礎研究」『平成6年度～平成8年度科学研究費補助金（基盤研究）(2)』研究成果報告書（一九九八年）において、このテキストを校訂・和訳した。以下、同書の目次に基づく。同講義録はDavid Seyfort Ruegg, *Two prolegomena to mahāyānaka philosophy: Candrakīrti's Prasamupāda Mādhyamakācārīti on Mādhyamakakārikā I, 1, and Tsoi kha pa Blo bzang grags pa/Rgyal tshab Darma rin chen's Dka' gnad gnas brygad kyi zin bris: annotated translations*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 54), Wien, 2002. に訳された。
- ⑤ これまで拙稿では rang gi mtshan nyid k'ris grub pa を「そのものの固有の特質によって成立しているもの」と訳してきた。その根拠は拙稿「自相と rang gi mtshan nyid」『江島恵教博士追悼論集・空と実在』春秋社、二〇〇〇年、および「rang gi mtshan nyid k'ris grub pa 再考」『印度学仏教学研究』54巻2号、二〇〇六年参照。しかし、この訳語は煩雑であり、むしろは、通常の仏教論理学で言う自相とは別のものであることを断った上で、訳だけは「自相」とする。



⑥ 拙稿「ツオンカパの中観思想における言語論的転回について」『印度学仏教学研究』第52巻第2号、二〇〇四、参照。

(二〇〇八年一月二四日)