

## ツォンカパの世俗諦論

小 川 一 乗

真俗二諦論は、仏教において種々に解釈されてきた。最も素朴な解釈としては、真諦（勝義諦）とは仏法であり、俗諦（世俗諦）とは世法であるという分割的解釈であるが、大乘仏教においては、その目的である正覚・解脱・涅槃の境地そのものの真実が勝義諦であり、その境地に到達するための方便が世俗諦であるというのが最も一般的な解釈である。その場合、勝義諦とは不可称不可説不可思議の真実そのものであり、世俗諦とはその勝義諦を証得するための思想言語（教法）等であるが、この世俗諦によって勝義諦に到るといふ言教の二諦説における二諦の關係には、大別して二種があるといえよう。それは、勝義諦の証得のために世俗諦が肯定的に設定される場合と、否定的に設定される場合とである。ここに紹介するツォンカパの世俗諦論は、世俗諦を勝義諦証得のための否定媒介として解釈しているものとして完成度の高い最終的なものといつてよいであろう。

このツォンカパの世俗諦論は、かれ自身は、チャンドラキールティ（月称）からシャーンティデーヴァ（寂天）へという系譜におけるプラーサンギカ中観説における世俗諦解釈を継承するものと自認し、そのことを強調している。しかし、当然のことながら、かれツォンカパの世俗諦論がチャンドラキールティ等のそれと全面的に同一であるといふことはありえないであろう。チャンドラキールティ等の中観説を全面的に受容し継承しつつも、ツォンカパ独自の

緻密な分析をもって、それをより以上に明確にしようとして発展展開せしめたという結果において、自ずと相異の生じているであろうことは予想されるからである。

さて、ツォンカバにおける世俗諦解釈の特色は、世俗諦を否定的に設定し、世俗諦の否定において勝義諦が明確にされるといふ相互矛盾の関係を基本としているということである。すなわち、空性の真実（勝義諦）において、一切の事物は自相（自性・自体）をもって成立していかないのに、しかも成立していると執着する無明の諦執（真実である）と執着すること）において世俗諦があるとされるのである。従って、世俗諦は虚妄を本質としているものであり、空性の真実を証成するための否定媒介である。

このような空性の真実を知ることに関わる世俗諦の他に、ツォンカバは、空性の真実を知ることに関わりがない世間の言説（慣習）における世俗諦を別に設定しているのが注意される。これはチャンドラキールティのいい方でいえば、*「縁起の道理によって伺察されていない常識的な事柄」*としての世俗諦に相当する。例えば、鏡に写った顔は、顔の影像であって顔そのものではないから、鏡に写った顔は影像としては存在するが、顔としては空であるということとは、仏教を知らない普通人によっても了解される言説における世俗諦であって、空性の真実を知るための世俗諦ではない、という如くである。このように、瓶を瓶と見る普通の世俗諦は、空性の真実を知ることに関わりのない言説の証権によって証成されるべきであり、それを逆にいえば、言説の証権によっては空性の真実は知られないということでもある。すなわち、言説の証権による正（実世俗）と邪（邪世俗）とは、空性の真実を知ることに関わりのないものであるだけでなく、さらにこの言説の証権における正と邪とは、空性の真実を知る立場からすれば、いずれもすべて邪（虚妄）であるということになる。

ともかく、このような勝義諦証得のための否定媒介としての世俗諦が、ここに詳細に論究され、世俗諦論の一つの完成態が提示されているといえよう。

チャンドラキールティ (Candrakīrti・月称 600~650) の『入中論 (Madhyamakavatārahāṣya)』に対するツォンカバ (Tsong Kha pa・宗喀巴 1357~1419) の註釈書 *Dgon pa rab gsal* は、チベット仏教を代表するゲールク派において、仏教の哲学的研究には欠かせない重要なテキストとして学習されている。その内容は、高度に哲学的でありきわめて難解である。チャンドラキールティの『入中論』の解説を試みた拙著『空性思想の研究』(以下、「拙著」と略称)においても、このツォンカバの註釈書を参照し、必要に応じてその解説を試みた。しかし、チベット仏教の教学に対する知識を全く持っていなかったため、その解説は充分なものでなく、剩へ多くの誤読が見出されるので、ここに、ツォンカバの入中論註 *Dgon pa rab gsal* を再び解説しなおしつつ、先の拙著への補稿としようとしているのが拙稿である。幸いにも、ゲールク派の学僧ツルティム・ケサン氏が、非常勤講師、嘱託研究員として大谷大学に勤務している関わりの中で、氏より多くの教示・助言を仰ぐことができるので、拙稿で試みている一連の解説をすすめていくことによって、拙著における誤謬を少しく取り除き、不明瞭な点を幾分なりとも明瞭になさしめることが、これからも可能となっていくのではないかと考えている。

一、拙稿は、先の拙稿「ツォンカバの二諦説総論」(「大谷学報」第六四卷第二号) に続く部分の解説である。

一、拙稿は、拙著九〇〜一〇一頁に相当する。ただし、拙著における解説文に拘泥せず、可能な限りよりよく理解しやすい表現を志向しつつ再解説を試みた。

一、解説に当っては、TGS (北京版『西藏大蔵経』No. 6143) を底本とし、その頁数を示すに止めたが、他に、一九七三年にインドのチベット僧院より校定出版された *Uma-gong-pa-rab-sal* を参照した。

一、解説文の中で、段落を下げて引用文を示している部分について、「」で示したものはまさしくの引用文であり、「」のないものは、『入中論』の本文 (CMA. = Louis de la Vallée Poussin 本) に相当するものである。

## 世俗諦解釈

一、世俗は或るものにとって諦であり、或るものにとって諦ではない

(1) 直接の意味——102a<sup>1</sup>-105a<sup>1</sup>——

① これによって、諸有情は、如実なる事物の自性を見ることが覆障され、虚誑となつてゐるが故に、愚痴である。すなわち、無明が事物の自体は自性をもって存在しないのに自性をもって存在すると増益し、本質の自性(空性)を見ることを覆障している、という性質を有するのが世俗である。

これが世俗諦という場合の諦である。世俗的なものが或るものにとつて設定されている世俗が「これから」確認されるが、世俗的なもの一般が確認されるのではない。その確認は、『入楞伽經』の中に、

「諸事物が生じるのは世俗としてであり、勝義としては無自性である〔から生じない〕。しかるに、無自性について迷乱しているそれは正しい世俗を認める」<sup>③</sup>

と、勝義として無自性であるのに、自性は存在すると迷乱している知識(愚痴)が世俗のものである、というのが説かれてゐる意味である。この世俗は、世俗の同義語である『覆障すること』<sup>④</sup>においても使われるから、能障である。

それ(世俗)が或るものを覆障することにおいて、「正しい世俗を認める」ということであるから、正しい境界を覆障するから、世俗、或いは能障であると認められるというのである。すなわち、正しい「世俗」と邪な「世俗」との二つの中の正しい世俗として「いまは」示されているのではない。「ここに引用した『入楞伽經』の中の」第一句によつて説示されてゐる「世俗」と、後の二句によつて説示されてゐる「世俗」との二つは同一であるとはなされない。第一「句の世俗」は、「自より諸事物は生じる」<sup>④</sup>等としてそこに承認されてゐる世俗である。後の「二句によつて説かれてゐる世俗」は、或るものにとつて諦であるという諦執(真実として執着する)の世俗であるが故である。

この諦執の世俗の力によつて、

青色等が、自性をもって成立してゐないにもかかわらず、そこに現われるように、虚構された虚構のものが諸有情において諦(真実)として現われるそれは、先に解釈した世間の顛倒した世俗的なものが、その点で諦である

から、世間の世俗の諦であると、かの牟尼によって説かれたのである。

と説かれているあり方が、先の『「入楞伽」經』に説かれているのである。

かの三人（声聞、独覺、菩薩）にとつて諦ではない、分別によって虚構された虚構のものとなっている事物は、かれ（三人）にとつての世俗的なものとして諦ではないから、単なる世俗（唯世俗・*kun rtsob tsam*）といわれる。

縁起なる影像やこだま等の少しが虚妄であることは、無明を具する者たちにとつても見られるが、青色等の色と心や受等との少しは、「無明を具する者たちにとつて」諦として見られる。すなわち、諸法の本質の自性（空性）は、無明を具する者たちにはいかにしても見られない。それ故に、かの自性（空性）と世俗としても虚妄なるものは、世俗諦ではない。

と説かれている意味を解釈すると、「少し（*cun zad cig*）」というのは、ナクツォ（*Nag tsho*）の訳の中で *hgañ shig*（或るもの）と訳されている方がよい。影像等は虚妄であつて、しかも現われは虚妄として現らわれるのである。従つて、それ（影像）が、顔として現われることと、それ（顔）として空であることとの両方がそろっていることの虚妄であるから、その諦空（諦として空であること）は、顔として諦であることが空であるということであつて、影像が自相をもつて成立していること「を否定するものとしての本當」の諦空の意味ではない。それ故に、影像は、顔として空であると理解しても、影像が自相をもつて成立していると執える世俗にとつて諦であることについて、何らの矛盾もない事物であるから、世俗諦である。

それ故に、影像は世俗諦でないとい説かれるのは、表現に熟達した人の世間の世俗にとつて、「顔の影像の如し」という。すなわち、顔であるそれ（影像）は虚妄であるから、「影像は」それ（顔）にとつての世俗諦でないことを意味しているが、「虚妄な見の世俗諦であると説かれている」ということによつて解釈された世俗諦としては設定されないと、どうしてなされるのか、「或る人が唯識的立場から」、そのようではなくて、世俗において諦「成」がない

とき、世俗諦であることに矛盾する、というならば、自相をもって成立するものは言説としても存在しないと説かれていること、諦成を滅し諦無を証成するすべてが言説としてなされる一切の設定とに矛盾することになる。それ故に、影像等は単なる世間的な知識によっても迷乱であると知られる対境であり、世俗諦ではない唯世俗である、というのは、二諦の数の決定と、世間にとっての諦と虚妄と、及び、中観者によって設定された諦と虚妄とに対する理解が不十分な話として見られるものである。

「自性(空性)は、無明を具する者にはいかにしても見られない」と説かれるのも、無明を断除した聖者によって眞実は現観されると認められるから、無明によって損われた知識を意図しているが、有学の聖者の後得知と異生(凡夫)の眞実見とは、無明とその習氣とによって損われているから現前に「自性は」現われなくても、しかも一般的には勝義諦は現われると認められるべきである。

このように、ともかく、「十二」有支「縁起」に撰せられる染汚の無明の力によって世俗諦が設定される。

と説かれていることによって、諸法を諦として執する無明は人と法との我執であると周知されているものは、十二支の中の無明であると認められるから、所知障とは認められない。かの諦執としての「無明の力によって世俗諦が設定される」とは、諦が世俗の上に設定される設定の仕方を示しているのであって、世俗諦である瓶や布等がその諦執によって設定されるというのではない。何となれば、かの諦執によって設定されたもの(諦成)はそれ自身言説としてもありえないと認められるが故である。それ故に、世俗の諦という場合の諦は、それ(無明)の上で設定される世俗と瓶等が世俗として存在すると設定される世俗とは名称が等しいことによって、意味もまた同一であるとせず迷乱が多く起こるのが見られるから、よく区別されるべきである。

それでは、かの瓶等は、正覚していないすべての人の世俗にとって諦であるのか、或いは、或る特定の人の世俗にとって諦でないこともあるのか、と云わば、世俗諦として設定されるそれら色や声等は、

染汚の無明を断除した声聞・独覚と菩薩とであって、行（有為法）を影像等の如くに見る人びとにおいては、虚構の自性であって諦ではない。何となれば、諦としては是認できるものはないが故である。

と説かれている意味を解釈するならば、或るものにとって諦ではない人とは三人である。すなわち、声聞と独覚と菩薩とである。しかし、それは、声聞と独覚と菩薩とのすべてについてなされるのではないから、特殊性をいえば、一切諸行は影像の如くに自性として空であるにもかかわらず、それを現われとして現観するというのが一つの特异性である。このことだけは、第七地以下の菩薩と、声聞と独覚との有学の聖者とにおいてもあるから、それを除くために、三人について「無明を断除して」と説かれていることにより、清淨地（第八地以上）の菩薩と、声聞と独覚との二アラカンとについてなされる。この三人にとって、「世俗は」諦ではない。およそ諦ではないものとは、「本文において」「それはまた（*de vaṇi*）」といわれる外と内との諸法である。諦でない理由は「諦として是認されない」という。何となれば、諦として固執することがないが故である。すなわち、諦執の無明が滅尽しているが故である。このことによつて、外と内との諸法がかの三人の世俗にとつて諦として成立しないと証成されている。このように、『註釈』（チャンドラキールティの『入中論釈』）によつて、かれら（三人）にとつて世俗諦ではないと、全く証成されないものとして諦ではないと証成されていることに対して、「或る人が、瓶等は」世俗諦でないと証成していると理解するのは、はなはだしく知識の粗雑なはたらきであるから、軌範師（チャンドラキールティ）の意図を自らの知識の垢によつて汚して解釈する邪な見解である。また、以上のように証成したことは、かの三人に対してではなく、かの三人にとつて諦ではないということが、他なる人であるわれわれのような者に対して、証成されているということである。しかし、かの三人ではない下位の者（第七地以下の三人）には共生（生まれながら）の諦執があるから、かれらの世俗であるすべてにとつて、何らのものも諦として成立しないとすることはできない。先に解釈したその如くではなくして、かれら（上位の三人）に対して世俗諦ではないと証成するとき、「そのように証成する必要はないから」全く無関係な

証成となろう。実に、かれの知識にとってそのもの（対象）が世俗諦として成立するためには、そのものが虚妄なものとして成立しなければならぬから、かれに諦として固執することがないということが理由となるのはお笑い草である。

かれの知識にとってかのも（対象）が世俗諦として成立するためには、そのものが虚妄なものとして成立しなければならぬことの理由は、瓶等を世俗諦という場合の「諦」を「諦成として」設定するとき、知識と対象との二つの中で、対象を諦として設定するのではなく、諦執である世俗的なもの（知識）にとって諦「成」として設定されるべきであることにおいて、その特徴（諦執）と結びつかないときは、「瓶等は世俗諦ではあるが」諦「成」として成立せず、虚妄であることと見るべきであるという要点によってである。

(2)、煩惱の設定が不共であることを解釈する——105a1-107b<sup>4</sup>——

かの見解（ブラーサンギカ中観説）における煩惱の確認が、『阿毘達磨集論』と『阿毘達磨俱舍論』の中で解釈されているものと一致せず共通でない点がある。それを知ることが重要であると見られるから、それを解釈すると、

諸法は真実であると執着すること（諦執）において、人と法とに對する二諦執があり、それこそが二我執であるともいわれることはすでに解釈しおわった。<sup>⑦</sup> その諦執が、『入中論釈』と『四百論釈』との両方ともにおいて、染汚の無明と解釈されていることにおいて、その無明は、声聞と独覺とのアラカンによって断除され、また、『四百論釈』において無生法忍を得た菩薩によって断除されていると解釈されている。それ故に、染汚の無明は、無我の真実を明知することの反対分であり、また、それはその明知のないことこそであり、また、それ（明知）より単に他のものとされるだけのものではなく、全くの反対分として人と法とが自性をもって成立すると増益することである。このようにして、法の我を増益するのは染汚の無明であると設定すること、また、我と我所とが自相をもって成立すると執着す

る二「執着」は有身見であると設定することなどは阿毘達磨論者と一致しない。

阿毘達磨論者の見解によつては、『俱舍論積』の第九章（破我品）の中に解釈されている如く、人（ブドガラ）が独立自存の実有であると執着するのが有身見なる我執であり、また、我所はその実有なる人の支配するところであると執着するのが有身見なる我所執であると設定されていて、全く一致しない。「すなわち、われわれは、我と我所とが自相をもつて成立すると執着することが我執我所執であるとすのである。」人は独立自存の実有であると執着することは、学説によつて知識が変化していない者（普通人）においてもあるが、人は「五」蘊と屬性を異にしている他のものとして存在すると執着することは、学説によつて知識が変化していない者においては無い。同じように、辺執見もまた二つである。

もし自相をもつて成立する人と法とが存在すると認める分について、そのように執着するそれらは染汚の無明と二我執であると、どのようにして証成するか、と云わば、

人と法とが自相をもつて成立することは、それを否定する諸々の道理によつて退けられよう。そのとき、そのように執着するそれは増執境に迷乱する諦執であると証成されるであろう。それが証成されるとき、人と法との二つが諦成であると執着するのが二我執であると証成されよう。それらが証成されるとき、かの諦執は真実の境界を明知することの全くの反対分であると証成されるから、無明であると証成されよう。それ（無明）がつきない限り有身見もまたつきないと証成できるから、「人と法との我執が」染汚の無明であると証成されることによつて、煩惱についての共通でない設定が立てられていることを知るのはきわめて重要である。

貪欲等の他の煩惱もまた、諦執の愚痴（無明）より生起するあり方は、『四百論』の中に、

「身における身根の如くに、愚痴はすべてに住していよう」<sup>8)</sup>

という「これに対する」『註釈』の中に、

「愚痴は、それら（諸々の事物）を諦であるかの如くに理解するから、愚暗性の故に、事物を諦の自体としてさらに増益してはたらくのである。貪欲等もまた、愚痴によって妄分別された事物の自性こそを、愛と非愛等の差別を増益してはたらくものであるが故に、愚痴より異らずにはたらくことになり、愚痴に依っていることにもなる。愚痴が主要であるが故である」<sup>⑨</sup>

と説かれている通りに解釈すると、「～[さらに増益して]はたらくのである」までによって、愚痴は諦執として示されている。「貪欲等もまた～愚痴より異らずにはたらく」は、愚痴と結びついてはたらくが、それ（愚痴）と離れてはたらかないということである。その理由は、「貪欲等」より「はたらくものであるが故に」に至るまでである。その中、対境に対する如意（愛）と不如意（非愛）との差別を増益するのは、貪欲と瞋恚との二つが生じる因である。非如理作意であるから、貪欲と瞋恚との二つの「対境の」把え方 (*grāhin stāna*) を示しているのではない。従って、「愚痴によって妄分別された「事物の自性」こそを」という等は、自性をもって成立しているものだけについての如意と不如意とを増益していることに依り貪欲と瞋恚の二つが「はたらく」ものであるが「故に」という。愚痴によって仮設された諦成だけが貪欲等の対象と形相との二つの中の対象であると示されているのではない。共生（生まれながら）の二我執両方の対象と形相との二つの中の対象は成立しているのである。何となれば、貪欲等もまた愚痴と結びついているから対象は等しいが故である。この二つの非如理作意によって引きおこされた対境を欲する有形相（知識）と欲しない反対分の有形相とが貪欲と瞋恚となるから、人を独立自存の実有として執着することによって引きおこされた欲すると欲しないという程度の有形相は貪欲と瞋恚として立てないが故に、貪欲と瞋恚との両方を立てる仕方が「ブラーサンギカとそれ以外とは」等しくない。「愚痴に依っていることにもなる」とは、自相をもって成立している執着する愚痴が先となって貪欲等が引きおこされるという意味である。「身における身根」という喩えは、他の四根（眼・耳・鼻・舌）には身根を別にして所依のない如く、他の一切の煩惱もまた愚痴に依ってはたらく、そ

れ（愚痴）と離れずにはたらく、という意味である。従って、愚痴を断除することによって一切の煩惱は征服されることになるから、それ（愚痴）の対治である。縁起であって自相をもって成立しているものとして空である。という論談に敬礼すべきであると説かれている。

事物を諦として執着するそれ（諦執）は、輪廻の根本の無明であるとも、『空性七十』<sup>⑩</sup>の中に説かれ、『如理六十』の中にも、

「何らかの処（立場）が得られるとき、煩惱の詐譎なる毒蛇によって執えられる。その人の心に処がないとき、かれらは「煩惱の毒蛇によって」執えられない」<sup>⑪</sup>

と、諦執の対象である何らかの処が得られるとき、煩惱の毒蛇によって執えられると説かれている。また、それに引き続いて、

「処を有する心を具する人に、煩惱の大毒がどうして生起しないであろうか」<sup>⑫</sup>

と説かれているから、それは聖者（龍樹）の最高の考え方である。後の二句に関連して、『六十頌如理論釈』ではその直前に「

「およそ色等の自性を認識して、しかも諸煩惱を断除しようと欲する者には、煩惱の断除はありえない、と説示されているが故に」<sup>⑬</sup>

と説かれている。また、「この」偈に対する次下の『註釈』の中にも、

「事物として認識するとき、貪欲等の多くの煩惱が決して廻遮されることはないということが生起する。どうしてか、と云わば、ともかく、もしかの事物が意と一致するときは、そのときそれに随貪することは廻遮されがたい。もし一致しないときは、そのときそれを瞋恚し怒ることは廻遮されがたい」<sup>⑭</sup>

と説かれている。すなわち、その対境が如意でも不如意でも、そのどちらでないときにも、無明が生じると註釈の中

に説かれている。その対境が自相をもって成立していると執着することが相統にはたらいっているときには、或いは貪欲が、或いは瞋恚が生じ、その両方がないときにも、愚痴の同類がはたらくといわれる。『入菩提行論』の中にも、

「対象を有する心は何らかのものを処となす。空性を離れた心は、滅してもまた生じよう。無想定に如くである」<sup>⑮</sup>と説かれている。この点について、かの二人の軌範師（チャンドラキールティとシャーンティデーヴァ）と仏護との三人は、聖者（龍樹）の意図を解説することに関して相異していない。このことの要点によって、無常等の十六〔行相〕の道のみによって涅槃するということは密意のあるもの（未了義）である。この〔十六の〕道に関する煩惱の確認もまた充分になされていない。これら〔無明等における煩惱の確認〕に依って、我慢等についてもまた〔共通でない〕ということとは、ここにもそれを示さなくても」知ることができることについて、共通でない無明と有身見と辺見とにおいても、妄分別（後に得た分別）と共生（生まれながらの分別）との二つづつが知られるべきである。言葉が多くなるのを怖れて筆を止める。

同じく、「ブラーサンギカでは」諸法は諦成であると執着する分別（諦執）について、大中〔小〕の九つの修所断として、対治なる九修道と相応し、「唯識学派では」能執と所執を異った実体として執着する分別（虚妄分別）について、大中〔小〕の九つの修所断として、九修道と所断が対治として相応すると解釈するのは、ある人に対して、すなわち法の無我の粗と細との二つが完全に了解できない所化（教化されるべき者）に対して説かれる未了義であると知るべきである。

二、かの唯世俗が三人において見られると見られないとのあり方——107b<sup>4</sup>-108b<sup>5</sup>——

しかるに、それら諸事物は、凡夫たちにとっては、無自性であるのにそれ（自性）として見られていることによつて、虚妄となる。それに対して、かれら（凡夫）より他の先に解釈した三人にとっては、虚構となっている事

物の縁起性によって、実に、唯世俗 (sanviti-natta) となるが諦〔成〕とはならない。それはまた、所知障を特徴とする不染汚の無明のみが常にはたらくが故に、無明とその習気とによって影響された顕現を有する行境を具した後得〔知〕に住する聖者たちにとって「唯世俗として」見られるが、無顕現を行境とする入定に住する聖者たちにとっては見られない。

しかれば、この「プラーサンギカ中観の」見解によって、何を所知障となすのか、と云わば、『入中論釈』の中に、「その中、無明の習気は所知を遍断することの障害となつてゐるものである。貪欲等の習気があるのは、身と語とのほたらくそのことの因でも (yaṃ) ある。無明と貪欲等のその習気はまた、一切種智と仏のみに於いて止滅されてゐるが、他の者たちにおいてはそうではない」<sup>19</sup>

と説かれてゐる如くである。すなわち、身と語のはたらくきは、アラカンにおいてある猿の如くに跳ねることと他に對する悪口という身と語との鈍重 (輕安の反対) が説者 (仏) によって禁じられてゐるのに守れなかつた如くである。yaṃ ということによつて、貪欲等の習気が所知を断つことの障害であるとも、説かれるから、煩惱の習気が所知障である。すなわち、その果としての二としての顕現である迷乱のすべての分もまたそこに拵められてゐる。煩惱の種子を習気として設定すると煩惱の種子にあらざる習気との二つの中で、所知障として立てられるのは後のものである。煩惱のすべての種子が滅尽することによつて諦執は生じないが、しかも習気によつて影響されるから、顕現する対象に對する迷亂の知識は生じる。

正覚してゐない聖者たちによつては、所知障の無明を断じてゐないから、後得〔知〕の顕現を有する分別と、入定において無顕現となる暫時とがある。

諸仏によつては、一切法の勝義と世俗との行相が現前され、現觀されて完成され、残りなく悟られ、了解されてゐるが故に、心と心所との妄分別の一切の現行を永久に止滅してゐることによつて、入定と後得〔知〕との顕現

の分別のあるなしの暫時はない。

「永久に」という語によって、他なる聖者において入定における「顕現の」止滅が暫時のものであることを示している。それ故に、入定と後得「知」との暫時がある。このことよって、所知障の無明がはたらくが故に<sup>②</sup>とは、顕現があることの理由ではないが、入定と後得「知」における顕現の有無が暫時に起こることの証拠である。

心と心所との現行は妄分別について認められる。すなわち、プラサンナバダーの中に、

「妄分別は心の現行であることにおいて、それを離れるが故に、その真実は無分別である。次の如く、経の中に、『勝義諦とは何か。およそそこに心の現行が全くないことにおいて、いわんや文字などはいうまでもない』と説かれて<sup>②</sup>いる。」

と解釈されている。

### 三、凡夫と聖者について、勝義と世俗となるあり方——108b<sup>5</sup>-109a<sup>6</sup>——

それについて、凡夫たちの勝義であるその同じきが、顕現を有する行境にある聖者たちの唯世俗である。それの自性は空性であるというそのことがかれら（聖者たち）の勝義である。

と説かれている前半の意味は、凡夫が勝義として成立しているを把えている瓶等のその同じきが、先に解釈した入定より出て後得「知」の顕現を有する三聖者たちの唯世俗であることを説示しているから、かれら（聖者たち）にとつては、「諦成としての勝義」諦であることのみを断じているのであって、「凡夫にとって瓶等が」世俗諦であることを断じているのではない。凡夫が瓶等は勝義として成立していると執着する増執された対象（増執境）が聖者にとつて世俗となるとは示されていない。何となれば、「凡夫によって対象とされている増執境は、聖者において」ありえないが故である。

後半の本文の意味は、縁起である世俗の自性は空性であることが聖者たちの勝義であることを示しているから、瓶等の「具体的な」あるものが、凡夫にとって世俗であり、聖者にとって勝義であると、本文より顛倒して語る者は、ある知識にとって世俗諦となっているその「知識」にとって、「諦成としての」諦が除かれるべきであることを知らない論談である。

諸仏の勝義は自性そのものであり、それはまた不虚誑なものであるから、勝義諦である。 実に、それはかれら（諸仏）によって自内証知されるものである。

と説かれている。「自性そのものである」という「そのもの (hid)」という語は限定である。それによって除かれるのは、他なる聖者たちの勝義諦が、入定において無顕現である自性と、後得「知」として顕現を有する自性として設定されているが如き暫時のものでなく、常時に自性に入定している法性であるという。「それはまた」という等の意味は、勝義諦としてのかの諦が諦成でないことを説示していると認められるから、真実を見る上で不虚誑なものとしてある諦の意味であると解釈される。

① 以下は、『入中論』第六章第二八偈に対する本文における説明文に相当する。

② 「増益 (samāropa)」は、仏教の重要な用語であり、「存在しないのに存在すると見なす妄見」のことである。これに対して「存在するのに存在しないと見なす妄見」のことを「損減 (apavāda)」という。

③ 南条文雄校定本、偈頌品第四二九偈。但し『入楞伽經』の本偈は少しく相異しているので、その点については、拙著九二頁の脚註⑦を参見。

④ 事物の生起が、自生、他生、共生、無因生の四生に分類され、それらが検討され、否定されていくのが、『入中論』第六章の内容である。いまは、その四生というあり方における事物の生起のことを指している。

⑤ 本章の劈頭にある「増益された世俗」のことである。

⑥ 拙稿「ツォンカバにおける二諦説論」(『大谷学報』第六四卷第二号) 参見。

- ⑦ 拙稿「否定されるべき対象の確認」(『中村瑞隆先生古稀記念論文集』)において論究されている。
- ⑧ 『四百論』第六章第一〇偈 a—b。
- ⑨ 北京版『西藏大藏經』第九八卷 No. 5266, 124b<sup>1-7</sup>。
- ⑩ 『空性七十偈』第五九偈 a—b に「愛と非愛と顛倒との縁によって貪欲と瞋恚と愚痴とが起る」と説かれている。
- ⑪ 『六十頌如理論』第五一偈。
- ⑫ 同書 第五二偈 a—b。
- ⑬ 北京版『西藏大藏經』第九八卷 No. 5265 31a<sup>3</sup>。
- ⑭ *~ non mois pa rab hbyams nes par bzlog tu med pa nams hbyun ho / ~ non mois pa nams kyi hbyun ba gdon ni za bar ni zlog te hbyun ho / 「諸々の煩惱の生起は決して廻遮されることなくして、生起する。」* (Pek. Vol. 98, No. 5265)
- ⑮ 北京版『西藏大藏經』第九八卷 No. 5265, 31a.4-5
- ⑯ Bodhicaryāvatāra, IX, 48<sup>c</sup>~d-49<sup>a</sup>~c.
- ⑰ *bsad pa bshin du → bsad pa ni?*
- ⑱ *de lta bu → CMA. ʿtʿtʿ rnam pa de lta bu.*
- ⑲ CMA. p. 393, l. 17~p. 394, l. 3.
- ⑳ 本章の劈頭にある本文の中で「所知障を特徴とする不染汚の無明のみが常にはたらくが故に」と説示されている。
- ㉑ Prasaṅgapadā (by. Poussin), p. 374, ll. 1~2.
- ㉒ *chos nid.* 々の「法性」はいまは単に「性質のもの」という意味に理解した方がよいかも知れない。