

ツォンカパにおける分別知の構造

福田 洋 一

1. はじめに

ゲルク派の開祖ツォンカパ・ロサンタクパ (tsong kha pa blo bzang grags pa, 1357-1419) が顕教の論書において最も力を入れていたのは、中観派、特にその中でも帰謬論証派の立場を明らかにすることであった。そこで到達された空の理解は、密教においても前提とされる根本思想であった。他には『現観莊嚴論』の注釈や、アティシャに由来する全仏教の体系化である『菩提道次第論』、量的には少ないが唯識思想についての画期的な解釈を含む『了義未了義弁別』を残しているが、その一方、後のゲルク派の教育カリキュラムで重視される論理学やアピダルマなどの著作はほとんど残していない。論理学に関しては、若い時に、いわば習作のように書いた概論を除けば、弟子のギェルツァブジェ・タルマリンチェン (rgyal tshab rje dar ma rin chen, 1364-1432) やケードゥブジェ・ゲレーパルサンポ (mkhas grub rje dge legs dpal bzang po, 1385-1438) が書き残した講義録が三点残されているだけである。

ツォンカパはまとまった論理学の著作も、また『プラマーナ・ヴァールティカ』の注釈書も書き残さなかったが、その講義録によって後代のゲルク派の論理学に大きな影響を与えた。その中でも『論理学の大講義録』と呼ばれるタルマリンチェンの書き留めた講義録¹⁾は、構成が従来の論理学概論の構成と大きく異なり、論理学の必要性、四聖諦、二諦といった宗教的な側面を強調した構成になっている。高弟ケードゥブジェによるツォンカパの伝記『信仰入門』に、「『プラマーナ・ヴァールティカ』のテーマの主要な部分を論理によって抽出し、修道カリキュラムの階梯に合わせて実習することを説

2 (福田)

かれ、(中略)以後も〔ツォンカパは論理学を〕折にふれて説かれたので、かつてこのチベット(雪山)においては、論理学は空疎な言葉の羅列であるとみなされるか、非仏教徒の見解を批判するために他の論書を見ようとするときに少し心を向ける程度の、副次的なテキストとして利用するものとみなされていた(中略)が、〔ツォンカパが論理学を修道に用いた〕今では、智慧を有し、かつ偏見のない者は、論理学は実習を示す論書として素晴らしいものであると最頂にする者すらいることは、尊き主様(ツォンカパ)この方のお慈悲によるものである。」とあるように、論理学を仏教にとって必要な基礎と位置づける、画期的な講義であったと思われる²⁾。

その中の論理学の二諦説を説いている冒頭で、二諦についての疑惑が提起され、それに対する答釈が述べられる³⁾。論理学における二諦とは、分別知において増益されたものとして現れている共相が世俗諦であり、自相⁴⁾あるいは自相によって成立しているものが勝義諦である。論理学の二諦説に先立ち、まず中観思想の二諦説に対する疑惑が述べられる。すなわち、帰謬論証派の立場で、諸法が全て「仮設されただけの空なるもの」であると同時に、その間に因果関係あるいは縁起が成り立つと主張することに対する疑惑である。分別知によって仮設され名付けられただけの存在がどうして実際的な因果関係を持ちうるのかということである。これは、初期のツォンカパが中観思想の根本に置いた中観派の不共の勝法に対する批判である。この『論理学の大講義録』では、中観思想についてはこれ以上、その疑惑の解消法を説明することはない。

同様の疑惑は、論理学の立場に対しても投げられる。この場合の論理学とはダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ』の立場を指している。ツォンカパはその疑惑を払拭するために『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章「自己のための推理」の4割ほどを占めるアポーハ論の解説を行っている。アポーハ論自体は、その疑惑を退けた上に構築される⁵⁾。

さて、その論理学の立場では、自相が勝義諦、共相が世俗諦に当てられ、自相を直接把握する知が直接知覚、共相を直接把握する知が推理(ないしは

もう少し広く分別知)とされる⁶⁾。そこで分別知は自相そのものを把握せず、知に現れた仮設された、あるいは増益された共相を把握するが、そのような分別知である推理が、どうして実在する自相を正しく認識するであろうか、というのが、その疑惑の趣旨である。これはツォンカパによって

rtog pa'i yul rang mtshan ma yin pa dang rang mtshan rtog pa'i yul yin pa
gnyis 'gal bar 'dzin pa nyid yin no // (TJC, 17b2)

「分別知の対象は自相ではない」と「自相が分別知の対象である」
ことの二つが矛盾すると捉えることに他ならない。

と定式化される。分別知によって自相を認識できることに疑惑を持つ人の根本には、この二つの命題が矛盾する、すなわち両立しないという理解があるという。すなわち、分別知の対象が自相ではないのだから、自相が分別知の対象になることはないと考える。これが正しくないということは、分別知の対象は自相ではないが、逆に自相は分別知の対象になり得るとというのが正しい理解だということになる。主語と述語を入れ替えることによって命題の意味が全く異なったものになっているのである。

この疑惑を断ち切り、疑いを持つ人に正しい理解を確立するために、ツォンカパはアポーハ論を述べていくが、それに先立って、自相が分別知の対象になり得ることをさまざまな観点から論じている。その箇所の読解に何度も挑戦してきたが、これまで成功したことはなかった。今回は、ひと通りテキストに即して丁寧に論理を辿ることができたので、ひとまずの結論を書いておきたいと思う。

2. 思念について

われわれは、例えば金閣寺について話をしているとき、金閣寺の実体（これは自相であり、効果的作用の能力を持つ実在する個体である）は目にしていないが、言葉を通じて、あるいは頭の中で考えることで、その金閣寺の実体のあ

4 (福田)

り方や属性などについて、話し考えることができる。我々の頭の中に現れているのは、その金閣寺の観念像（過去の経験などから形成され、言葉と結びついて現れる抽象的な像）であるが、我々はその観念像について語ってもいないし、考えてもいない。確かに、実在する金閣寺について話をして意思を通じ合わせ納得することができる。そのときわれわれの抱いた理解が確かな根拠を持ったものであるならば、それは正しい認識、すなわち量（*pramāṇa*, *tshadma*）であると言うことができる。一体、どのようにしてそのようなことが可能なのであろうか。すなわち、知に浮かんでいる観念像を通して、なぜ実在する個体についての言語行為・思考行為が可能なのであろうか。

この問いは極めて普遍的な内容を持っている。認識方法を直接知覚と分別知に分けるならば、分別知による認識の妥当性の問題として避けては通れない。これを解決するために様々な理論が考えられるであろう。チベットに限って言えば、知の対象を四つに分けることで説明するのが一般的である。四つとは、現れている対象（*snang yul*）、把握されている対象（*gzung yul*）、思念されている対象（*zhen yul*）、活動の向かう対象（*'jug yul*）である。これらはみなインドに起源のある術語であるが、それらが四つの対象（*yul bzhi*）としてまとめられたのはチベット論理学においてであると思われる。この四つの対象についての議論はその初期から行われ、すでにチベット独自の論理学の創始者と目されるチャパ・チューキセンゲ（*phyā pa chos kyi seng ge*, 1109-1169）にも知られていた。チャパの考え方はサキヤ・パンディタによって批判されるが、ゲルク派はそのチャパ流の四つの対象の思想を受け継いでいった⁷⁾。

四つの対象と言っても、実際には現れている対象と把握されている対象は同義とされるし、直接知覚にとっては、この四つの対象は全て自相であるので、異なった種類の対象を設定する意味は少ない。また「思念する」という働きは分別知に固有の働きであるので、直接知覚と分別知に共通の用語としては「その認識固有の把握方法の対象（*'dzin stangs kyi yul*）」という術語が用いられる。分別知は対象を思念することが、固有の把握方法なのである。

「思念 (adhyavasāya, zhen pa)」という働きは、ダルマキールティが独特の意味で使い始めた術語であり⁸⁾、それはチベットでもほぼそのまま踏襲された。本稿の議論ではこの「思念」という働きが重要な意味をもつ。インド仏教論理学の研究者はこの語を「決知、判断、知覚判断」などと訳すが、チベット人はこれを、一般的に分別知において対象を「～である」と思うことだと説明する⁹⁾。上で金閣寺について説明したように、われわれが対象について考えている働きのことである。これを本稿では「思念」と訳した。思念というほど固い意味ではなく、単に「思い浮かべている」というほどの意味であると理解してほしい。これはあらゆる分別知、すなわち直接知覚でない認識の本質的な働きであり、自らを顧みればそれがどのようなものかを直感的に理解することは容易であろう。

3. ツォンカパの議論の読解

さて、上記の二つの命題を矛盾しないものと理解しようとして展開するツォンカパの議論を辿っていくことにしよう。ツォンカパの回答は、科段「分別知に対象がどのように現れ、〔分別知が対象にどのように〕向かっていくかについて」という節で論じられる。その節は次のような指摘から始まる。

3.1 二つの現れ

gser bum bum par 'dzin pa'i rtog pa la gser bum yang bum par snang zhing / rang gi dngos kyi gzung cha de yang bum par snang la / snang ba'i don de gnyis gcig tu 'dres nas snang zhing / snang ngor so sor dbyer med pas snang btags gcig tu bsres pa zhes bya ste / snang ba rang mtshan dang btags pa sgra don to // (TJC, 17b5-6)

金の壺を壺として把握している分別知には、金の壺も壺として現れると同時に、自らのその直接の把握対象 (gzung bya) もまた壺として現れるが、その現れている二つの対象 (don) は一つに混じり合って現れ ('dres

nas snang zhing), [それらが] 現れている [知に] とっては (snang ngor) 別々に分けることができないので、「現れと仮設が一つに混じり合ったもの (snang btags gcig tu bsres pa)」と言われる。[そのうち]「現れ」は自相であり、「仮設」は語の意味対象 (sgra don) である。

この文が以後のツォンカパの分別知の構造や働きに関する主張の出発点であり、議論の枠組みを提示したものである。これは短い言葉ではあるが、ここから読み取れることは数多くある。この一文は三つの部分に分けることができる。最初は、“bum par snang la”という、二つの現れがあるという主張、次は、“dbyer med pas”までの、それら二つのものが一つに混じり合って現れるという主張、最後は、それが「現れと仮設が一つに混じり合ったもの」という言葉の意味であるという指摘である。最初の命題から二番目の命題には逆説でつながり、それらが理由になって三番目の解釈が示される。ただし、この一文の本質的な主張は最初の二つの命題にある。

ツォンカパはここで、分別知における「現れ」の構造を分析している。我々は「現れる」という言葉の意味を曖昧にしか理解していない。「何かが現れる」と言う場合、その何かは、現に現れている結果としての何かである。しかしツォンカパは、「あるもの A が、別のもの B として現れる」というように、現れる元のもの A と、現れた結果としての B とを区別する。普通は「何かが現れる」と言う場合、B が現れることを意味し、また B は現れたものである。ツォンカパの語法では、その B は「として」という状態で表現され、現に現れてはいないが、現れが起こる元になっている対象を A として主語にしているのである。逆に言えば、「として現れる」という構文を用いない限り、現れる元のもの A を「現れる」という動詞の主語に組み込むことはできないのである。

さてこのような語法を用いてツォンカパは、金の壺を壺として捉えている分別知には、二つの現れ（以下、それらを現れ 1 と現れ 2 と呼ぶことにする。）があると言う。まず現れ 1 は、「金の壺 A が壺 B として現れている」現れであ

る。この場合「金の壺」という表現は、具体的な壺の自相を指していることは、この一文の最後に“snang btags gcig tu bsres pa”というときの“snang ba”が「自相」を指すという指摘から明らかである¹⁰⁾。この金の壺が「壺として現れる」ときの壺 B は、現に分別知に「現れているもの」であり、現れた結果としての「現れ」である。我々にはそれしか見えないことは、続く部分で、それが「自らの直接の把握対象」と言及されることから伺える。すなわち、分別知によって直接把握されているのは、その壺としての現れだけである。

次にツォンカパは、「その分別知自身によって直接把握されているもの」もまた同様に「壺として現れる」(現れ2)と続ける。ここでも「A が B として現れる」という構文が使われている。「その分別知」とは「金の壺が壺として現れている分別知」あるいは「金の壺を壺として把握している分別知」である。「その分別知自身によって直接把握されているもの」とは、その分別知に直接現れているものであり、それは「金の壺が壺として現れているもの」、すなわち壺としての現れである。その分別知に直接的に現れていると言えるのは、金の壺ではなく壺だからである。とするならば、壺としての現れが壺として現れていることになる。

なぜツォンカパはこのような迂遠なことを主張するのであろうか。現れ2の A は現れ1の結果としての現れであり、現れ2の B は現れ1の B と同じである。現れ2で新たに付け加わったものはない。現れ1と現れ2の違いは、現れた結果の違いではなく、現れる元のもの A の違いに他ならない。この、A のみが異なり、B が同じであるということから、異なっている二つの A が、その分別知に現れているものとしては区別できないということが帰結する。

それを述べているのが、先に引用した一文の第二の部分「その現れている二つの対象 (don) が一つに混じり合っ現れている」という指摘である。「現れている二つの対象」とは、二つの現れの元になっている二つの A、すなわち金の壺と、その分別知における壺としての現れである。「対象」に

don という語が使われていることから、それらが別々に区別される存在であることが分かる。現れの元になっているものが異なるのに対して、現れた結果は同じであるため、現れているものとしては区別はできない。そのことが「[それらが] 現れている [知に] としては (snang ngor) 別々に分けることができない」と述べられる。snang ngor というのは、snang ba'i ngor の略であろうが、「それらが現れている知にとっては」あるいは「分別知に現れているものとしては」という意味である。

現れているものとしては区別できないが故に、そのように現れている元のものには「一つに混じり合って現れる」と言われる。その場合「一つのものに混じり合っている」というのは比喩にすぎず、実際には「壺としての現れ」が見えている (= 現れている) だけである。ただし、そのように現れている元のものも両方とも現れていないわけではなく、「壺としての現れ」自体は、そのまま現れている。これが「現れている対象 (snang yul)」と言われるものである。この「現れている対象」は、この箇所では「その分別知に直接把握されているもの (gzung bya)」とも言われているが、これは、現れている対象と把握されている対象 (gzung yul) が同義であるというカダム派およびゲルク派の主張に基づくものである。

3.2 語の意味対象

さて分別知に現れる元のもものは、最後には自相と語の意味対象 (sgra don) と言われている。金の壺が外界に実在する自相を代表するものであることは問題ないが、分別知に壺として現れているものが「語の意味対象」であるというのは、俄かには理解しがたい。一体、「語の意味対象」とは何を指しているのか。そのことを説明するために、ツォンカパはすぐに引き続いて「語の意味対象は何を指しているのか」という問いを立てて答えている。

sgra don gang la bya zhe na / bum 'dzin rtog pa'i mdun na 'dug pa lta bur
snang ba'i gser bum bum par snang ba de dang / snang ba de nyid bum ma

yin las log par snang ba gnyis ka'o // (TJC, 17b6-18a1)

壺を把握している分別知の前にあるかのように現れている、金の壺が壺として現れているものと、その同じ現れが壺でないものとは異なったものとして現れているものの両者である。

語の意味対象は、一つは「金の壺が壺として現れているもの」であり、もう一つは「その同じ現れが壺でないものから異なったものとして現れているもの」である。前者は肯定的な対象であり、後者は否定的な対象、いわゆる「他者の排除」である。先の二つの現れに戻してみれば、前者は現れ1の結果としての現れ、後者は現れ2のBが否定的な存在、すなわち他者の排除に置き換えられたときの現れの結果である。

これらは、いずれも分別知において仮設されたものにすぎない。他者の排除が語の意味対象であることは、仏教論理学の定説であるので問題ないであろう。「分別知の前にあるかのように現れている」という表現はわかりづらいが、これは他者の排除というような否定的なものと対比して、実際に肯定的に存在しているかのように現れる対象ということの意味していると考えられる。他者の排除、すなわち壺でないものからの異なりは、目の前に存在しているかのように現れるものではない。この肯定的な現れと否定的な現れは、一つ概念についての肯定的な意味規定 (yongs gcod) と他のものとの差異という否定的な意味規定 (nam bcad) とが同時に成立しているという意味論に対応するであろう。

この他者の排除としての現れについては、ここで初めて言及されるが、さらに続けて次のように説明が続けられる。

gser bum bum ma yin las log par snang ba dang / snang ba de nyid bum ma yin las log par snang ba gnyis 'dres nas snang zhing snang ngor so sor mi phyed kyang de gnyis gcig go snyam du rtog pas 'dzin pa ni ma yin no // (TJC, 18a1-2)

金の壺が壺でないものから異なったものとして現れているものと、その現れ自体が壺でないものから異なったものとして現れているもの〔この〕二つ〔の現れ〕が混じり合って現れ、現れている〔知〕にとって区別できないものとなっているけれども、その二つが「同一である」と分別知が把握しているわけではない。

ここでは現れ1も現れ2も否定的な、壺でないものから異なったものという他者の排除として現れ、先の場合と同じように、その現れたものは区別することはできない。その場合の現れの構造は「AがBとして現れる」という先と同じものであるので、現れる元のもの、ここでも自相である金の壺と仮設された、分別知によって直接把握されている「壺としての現れ」である。否定的なものとしての現れも直接現れているものとしては (snang ngor) 区別できないが、それは現れた結果が区別できなかつたり、一つに混じり合っているわけではなく、現れる元のもの、この構造は「壺としての現れ」について述べられたものと全く同じである。

しかし、ここではさらに「それら二つ〔の現れ〕は区別できないけれども、それらが同一であると分別知によって把握されているわけではない」と付け加えられている。これは自相が共相として分別知に現れる場合、「その自相と共相が同一である」と考えているわけではないことを指摘している意味で重要である。「金の壺を壺として把握している分別知」とは、「金の壺が壺である」と把握している分別知なのではない。その分別知は、いわば間接的に金の壺を把握し、直接的には壺の現れを把握している知である。金の壺(現れ1におけるA)と直接知に現れている壺の現れ(現れ2におけるA)は区別されることなく、一つに混じり合って意識されているのである。これは分別知が金の壺という外界の自相を把握しているときの構造を述べているのである。

3.3 現れ方と思念の仕方

これまで、「現れる」という動詞をめぐる分別知の構造が分析されてきた。ツォンカパの主張は、基本形としては「AがBとして現れる」という形式を取り、さらにAという現れる元のもの、「Bとして現れているもの」という現れた結果とを区別することを主眼としていた。この構造の中でも、外界の存在と意識内の存在とが関係付けられ、直接には知の上に現れている仮設された存在が外界の対象に関係付けられた。しかし、ツォンカパは次に「思念 (zhen pa)」という別の概念を持ち出し、これまでの二重の現れの重ね合わせという考え方を放棄してしまう。

gser bum bum par snang ba de nyid phyi rol gyi don dang / bum ma yin las
log pa ma yin bzhin du gnyis gcig lta bur snang yul la 'khrul ba yin no // yul
la 'jug pa'i tshe / gser bum bum par snang ba phyi rol gyi don du med pa la
don du zhen nas 'jug pa yin yang / blo'i 'dzin stangs la gser bum bum pa'o
snyam du 'dzin gyi sgra don bum pa'o snyam pa dang / gser bum gyi snang
ba 'di nyid bum pa'o snyam du zhen pa sogs med pas zhen yul la 'khrul pa'i
skyon med do // (TJC, 18a6-b2)

金の壺が壺として現れているものは、外界の実物 (phyi rol gyi don) でもなく、壺でないものから異なったものでもないが、その〔金の壺の壺としての現れと、外界の実物あるいは壺でないものから異なったものとの〕二つは同一のものであるかのように〔現れているので、その〕現れている対象については錯誤しているのである。一方、対象に向かって行動を起こしたとき、外界の実物ではない〔けれど〕金の壺が壺として現れているものを実物として思念して〔外界の実物に〕向かうのではあるけれども、知の把握の仕方においては、金の壺が壺であると把握するのであって、語の意味対象が壺であると思念したり、金の壺の現れ自体が壺であると思念したりすることなどはない。したがって、思念されている対象については錯誤しているという過失はないのである。

金の壺を壺として把握している分別知は、「現れている対象」については錯誤しているが、「思念されている対象」については錯誤していない。先に述べたように、ツォンカパはここで初めて「思念する (zhen pa)」という働きに言及している。ここで、最初にツォンカパが提起した「二つの現れ」をめぐる議論が「現れ」と「思念」の対比に取って代わられることになる。

「錯誤 ('khrol pa)」とは、知の内容と対象の側のあり方とが一致していないことを指す。事実と合致しない認識は「錯誤している」と言われる。「現れている対象」とは金の壺が壺として現れているもの、すなわち現れ2のAである。それは、外界の实在でもなく、壺でないものから異なったもの¹¹⁾でもないもので、そのように現れている対象については、その分別知は錯誤していることになる。

一方、その分別知の思念の仕方は、「AはBである」と把握しているのであり、端的には外界の实在を対象に、それについて何らかの述定を行ない、实在においてもその述定通りに存在しているので、思念されている対象については、その分別知は錯誤していない。ただ、思念するときはその土台になっているのは、知において、実在していないのに実在しているものとして現れている対象であり、思念の仕方は、そのような錯誤した現れを基にしなから、認識内容としては正しいものとなっているのである。

しかし認識内容が正しいというのも、実は単純な仕組みではない。いくつかの概念がともすると混同されてしまう。筆者自身も長い間十分に理解できなかったし、ツォンカパもあるいは明瞭には区別できてないかもしれない。問題は、その分別知が「金の壺を壺として」把握しているということと、「金の壺は壺である」という命題が正しいということの間に大きな懸隔があるという点にある。分別知が金の壺を壺として把握しているとき、その分別知には金の壺が壺として現れている。これが出発点であった。しかし、そのときわれわれは「金の壺は壺である」と考えているわけではない。単に金の壺は分別知には壺として現れているにすぎない。金の壺は分別知には現れていないし、見えてもいない。上に述べたように、金の壺は「壺として」現れ

るという表現を用いない限り、分別知に現れているとは言えないのである。

この時、金の壺が壺として現れているのが正しい認識であると言えるのは、事実として「金の壺が壺である」という命題が正しいからである。この命題は、金の壺が壺として現れている分別知とは別の次元で成り立っている。「金の壺を壺として把握している分別知に金の壺が壺として現れる」という回りくどい表現は、分別知の上で、現に現れている増益された要素のみから構成される命題が、実在する対象を基盤とし、そのあり方に対応するものであることを保証するための構造である。その現れている個々の要素が、実在するものを基に現れている代理者であるとみなされている。そしてその妥当性の根拠を、実在から現れが現れる因果関係ではなく、「金の壺は壺である」という命題が正しい点に置いているのである。

しかし、ここには論理的な飛躍が潜んでいるであろう。「金の壺は壺である」という命題が分別知で考えられているとき、金の壺はすでに分別知に現れている増益された存在となっているのではないだろうか。「金の壺を壺として把握する」と言うときも、「金の壺が壺として現れる」と言うときも、最初にツォンカパが指摘していたように、その金の壺は自相であり、直接分別知に現れているものではない。自相と分別知に現れているものが区別されることなく理解されている、ということは「現れと仮設されたものが一つに混じり合っている」という表現の解釈として示されていた。

ただし、最初の二重の「現れ」の主張を考えずに、「思念」のみの構造を考えるならば（すなわち自相と増益された現れとが区別できないということではなく、われわれの分別知の思考における「主語と述語からなる命題構造」として考えるならば）、ここでツォンカパが指摘しているように、われわれの思考は、知の中に現れるものではなく、直接、外界の対象のことを「考え」、それについて何らかの判断を行なっているのは事実であり、その事実を説明するために何らかの存在論の助けを借りる必要はないのである。その命題としての正しさについては、後にツォンカパは全く異なった説明を与えることになる。またその説明は、チベット論理学に特有の表現方法および論証法に依拠して

いるものであり、当初の二重の現れの理論からは隔たった議論となっている。

3.4 思念の構造

さらにツォンカパは思念の構造についての誤解を払拭すべく、同じような議論を重ねていく。

snang ba don med pa la don du zhen na zhen yul la ma 'khrul ba 'gal lo //
 snyam na ma yin te / rtog pa'i dngos kyi zhen pa'am 'khra sa don du med
 pa'i snang ba de nyid yin pas don med pa la don du zhen zhes bya'i don du
 med pa'i snang ba de dang bum pa khyad gzhi khyad chos su sbyar nas zhen
 pa ma yin pas zhen yul la 'khrul bar mi 'gyur ro // khyod gzung rnam dang
 sgra don phyi rol tu zhen par 'dod pa rnams kyi ltar na'ang / gser bum bum
 pa'o snyam du zhen pa ma gtogs sgra don 'di dang gzung rnam 'di bum pa'o
 snyam du zhen pa yod med kha nang du phyogs pa legs par somshog / (TJC,
 18b2-5)

実物ではない現れについて実物として思念するならば、思念されている対象について錯誤していないというのは矛盾する、と思うならば、そうではない。すなわち、分別知が直接思念する、あるいは執着する ('khra ba) 先 (sa) は、実物として存在していない現れそれ自身であるので、実物でないものについて実物であると思念する、と言ったのであって、実物ではない現れと壺とを、限定基体・限定者として結びつけて思念しているわけではないので、思念されている対象について錯誤していることにはならないのである。「所取の形象¹²⁾や語の意味対象が外界のものである」と思念すると主張するあなたたちにとっても、「金の壺は壺である」と思念すること以外に、「この語の意味対象やこの所取の形象が壺である」と思念することがあるのかないのか、心の内に目を向けてよく考えてみよ。

対論相手の誤解は、分別知に現れているものが実在するものではないのだから、それを実在と考えている分別知の判断は錯誤していると考えられる点にある。それに対するツォンカパの回答は、「実在でない現れを基に (la)、金の壺は壺であると思念する」と言ったとしても、思念の仕方としては、実在でない現れを壺であると思念しているわけではないのだから錯誤していない、というものであり、前節で述べたことの繰り返しである。

この「基に」と訳した la 助詞の意味は多様であり、ツォンカパがどの意味でこの助詞を使っているのかは確定しがたいが、内容から考えて「～を基に」あるいは「～を基盤にして」、「～を契機として」というような意味であろう。実際に分別知に現れ、直接把握されているもの (dngos kyi gzung bya) に基づかずに分別知が思念することはできないからである。

ここでは命題形式が, khyad gzhi khyad chos, すなわち基体と属性として言及されている。基体は主語として、属性は述語として述べられるので、要するに主語・述語からなる命題形式が念頭に置かれていると言える。ただし、思念の仕方がそのような命題形式に尽きると言えるか否かはこの箇所では分からない。もっとも一般的、代表的な形式だと考えておくほうがよいかもれない。

des na / de yi ngo bos stong de dag / de yi ngo bor zhen pa'i phyir¹³⁾ / ces
sogs kyi dgongs pa yang sngar bshad pa nyid yin par gsal bar nges te / sgra
mi rtag pa rang mtshan yin pas stong pa'i sgra don la 'khrul nas sgra ni mi
rtag pa'o snyam du zhen pa 'dug gi / sgra don de nyid sgra mi rtag pa'o
snyam du zhen pa mi 'dug pa'i phyir ro // (TJC, 18b6-19a2)

従って、「その〔実在の〕特質を欠いているものを、その〔実在の〕特質あるものと思念するが故に」云々という〔『プラマーナ・ヴァールティカ』の〕真意もまた、上に説明したことに他ならないとはっきりと確定される。なぜならば、声無常という自相を欠いている語の意味対象

について錯誤して「声は無常である」と思念するのであって、「この語の意味対象自体が声無常である」と思念することはないからである。

「声無常という自相を欠いている語の意味対象 (sgra mi rtag pa rang mtshan yin pas stong pa'i sgra don)」という語は難解である。sgra mi rtag pa は「声が無常であること」というように抽象的な存在であるかのように見えるが、チベット論理学ではこれは自相であると解釈される。要するに「無常なる」という形容詞が「声」を修飾しているのであり、最終的には「声」という自相が指示されているからである。その sgra mi rtag pa と rang mtshan yin pas stong pa の関係は微妙であり、rang mtshan yin pas stong pa が sgra mi rtag pa を修飾する形容詞句だとも取れるが、そう考えると、sgra mi rtag pa は自相ではないことになり、上の理解と矛盾してしまうので、ここでは sgra mi rtag pa と次の rang mtshan が同格であり、「声無常という自相を欠いている」と読む¹⁴⁾。

このあとに置かれた la 助詞は、上で「実在しない現れを基に思念する」という表現で用いられた la 助詞と同じ意味である。gyi という対比の接続助詞の後に述べられ否認されている内容もまた、上に自分の心の中を顧みれば自明であろうと言われていたことと同じである。

このようなツォンカパの表現は、そこに引用されている『プラマーナ・ヴァールティカ』の偈の語釈となっていることは言うまでもない。ただし、この偈自体がツォンカパの言うような意味であったかどうかは別である。実際、戸崎博士は次のように訳し説明している¹⁵⁾。

両知 (= 証相 X の知・有証相 Y の知) は、たとえその相 (= 対象自体の相 y) に対して (人を) 欺くことがないとはいえ、迷乱であると確立される。なぜならば (両知は) その相 (y) を持たないものにその相 (y) を決知するから。(tadrūpādhyavasāyāc ca tayos tadrūpaśūnyayoḥ / tadrūpāvañcakatve 'pi kṛtā bhrāntivyavasthitiḥ // (83))

このように証相 (X) の知らないし有証相 (y) の知は本質的には迷乱で

ある。法称はこのことを認めた上で、証相の知らないしは有証相の知が対象それ自体（自相）に対して人を欺かないことに理論的根拠を与えたのである。すなわち「それら両知が間接的ではあるが対象自体を因としているから」（第 82 偈参照）と。

ダルマキールティの偈を素直に読むならば, *adhyavasāya*, すなわち「思念」は, A でないものを A であると思念・決知するのであり, その A, すなわち *tadrūpa* はここでは自相それ自体を意味しているので, 自相でないもの「を」自相であると思念している, となるであろう。迷乱, すなわち錯誤もまた, その不一致を根拠としているであろう。戸崎博士の解説もそのような理解である。

しかし, ツォンカパは, チベット語では格助詞が訳されていない *tadrūpaśūnyayoḥ* を, 属格ではなく処格の意味で理解し, 実在でない直接的な現れを基にして自相について思念が行われると解しているのである。ただし, そのように思念することが, その偈の後半の, 錯誤が設定されることの原因になっている点をツォンカパがどのように解釈するかは分からない¹⁶⁾。いずれにせよ, 現れるものについては錯誤しているが, それを基にして正しく (『プラマーナ・ヴァールティカ』の偈では「人を欺くことなく」) 思念することができるというツォンカパの提案する構造に基づいて, ダルマキールティの簡潔な偈を解釈しているのである。

bdag nyid chen po yab sras kyi rigs pa'i gsang ba zab cing gting dpag par
dka' ba ma rtogs nas / rtog pas thag bcad pa gang yin thams cad dngos po'i de
kho na nyid la blo kha ma phyogs par 'dod pa ni / mngon par dod pa'i don
gyi gtso bo thar pa dang thams cad mkhyen pa / da lta rang la lkog tu gyur
pas / rtog pa kho nas nges par bya dgos pa'i nram gzhas thams cad la skur pa
'debs pa'i log par lta ba yin pas / don 'di bzhin du nges par bya ste / dper na
rtog pa la gser bum bum par snang ba sgra don yin yang / snang ba de'i

mtshan gzhir gser bum bzung du rung zing / snang ba de nyid la zhen nas gser
 bum bum pa'o snyam du / rtog pa des ji ltar thag bcad pa ltar / dngos po la
 legs par gnas pas / rtog pas don gyi gnas tshod yang gtan la phebs shing / de
 lta na yang rang la snang ba rang mtshan du grub par mi 'gyur ba 'di nyid
 zhen yul la ma 'khrul ba'i rtog pa kun la shes par bya'o // (TJC, 19a2-5)

偉大なる父子〔ディグナーガ、ダルマキーティ〕の隠れた、深く計り知れない論理を理解せずに、分別知によって確定されたものは全て、実在の真実〔のあり方〕に意識を向けたものではないと主張するのは、求められるべき根本的対象である解脱と一切智とが今自分にとっては隠れたもの (lkog tu gyur pa) であるので分別知によってのみ確定されるべきであるのに、そのような設定全てを損減する誤った見解である。それゆえ以下の内容の通りに確定されるべきである。たとえば、分別知に金の壺が壺として現れているものは語の意味対象であるけれども、その現れが述定される主語 (mtshan gzhi) として金の壺を設定することができる。またその現れを基に思念して、「金の壺は壺である」とその分別知によって決定した通りに、実在においても存在しているので、分別知によって実物のあり方 (gnas tshod) もまた決択する〔ことができる〕が、そうであっても、〔その分別知〕自身に現れているものは自相として成立したもとはならないこと、このことが、思念対象について錯誤していない全ての分別知に〔成り立つと〕知るべきである。

ここでツォンカパは本節のまとめを行なっている。解脱と一切智は、それを実現したものでなければ直接知覚できないので、そこに至るまでの段階では分別知で捉えるしかない。しかし、もし分別知が対象の真実のあり方に到達していないとするならば、われわれは解脱や一切智について正しい認識を持つことができないし、分別知によってこうだと考えていることすべてを損減することにもなるだろう。分別知のあり方について正しい理解を持つことが、単に理論的な問題ではなく、宗教的な意味を持っていることに言及しな

がら、分別知の働き方と構造についてまとめている。

分別知に「金の壺が壺として現れているもの」は仮設された語の意味対象であり、実在するものではないが、金の壺という自相を主語にして述定することが可能である。すなわち「自相としての金の壺は、壺として現れる」という命題が成り立つということである。mtshan gzhi とは、ある述語が述定されることのできる主語＝基体のことである¹⁷⁾。ここでの述語は gser bum bum par snang ba である。ただし、そのまま命題にすると「金の壺は、金の壺が壺として現れるものである」となり、主述の対応が取れない。ツォンカパの脳裏にはおそらく「金の壺は、壺である」という命題が考えられていたのであろう。

3.5 実在と概念の関係

続く科段「分別知の対象が勝義のものとして成立することの否定」はさらに「普遍や同一基体〔であること〕を確定する〔分別知の〕対象が勝義のものとして成立していることの否定」と「所証・能証〔であること〕を確定する〔分別知の〕対象が勝義のものとして成立していることの否定」という節に分かれる。いずれの場合も、確定判断を下す分別知の対象はあくまで概念的なものであって、そのままのものが実在において成立しているわけではない、ということを論証している。と同時に、分別知における普遍や同一基体、所証・能証の区別などがどのように成り立っているかも説明される。

言語の表現形態の基本は、一つのを他のものと共通するものとして述べること（普遍）と、一つのものに複数の属性が成り立つことを述べること（同一基体）に分けられるが、そのいずれも分別知に現れているもの同士の関係である。その場合、分別知に現れているものは錯誤しているので、現れている通りには対象においては存在しない。したがって、分別知に現れているそれらの関係の諸項目は勝義のものとしては成立していない。もし勝義のものとして成立しているならば、対象においてもそれが現れている通りに存在していなければならないので、様々な不都合が生じてくる。論証式において

も、主題や論証されるべき属性 (= 所証) や論証因 (= 能証) などは個別に現れ、それらの間に何らかの関係が述べられるが、それらが勝義のものとして、すなわち現れている通りに実在において存在するものとして成立しているとすれば、様々な不都合が帰結する。したがって、それら論証式を構想している分別知に現れているものは、勝義のものとして成立しているものではない。

これらの議論や引き続く、科段「普遍や同一基体などの名称・概念が向かっていく対象の確認」、[それらに基づいて他者の排除の設定が理解されるべきである] という節の議論を含めて、表現の仕方はチベット風になっていても、内容としてはほとんどダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章およびその自注のアポーハ論の箇所論じられる定型的なもの祖述であり、特に目新しいものではない。

最初にツォンカパが指摘した論理学の二諦説における疑惑は、分別知が仮設されたものを対象としている場合、それがどうして因果関係にある実在の認識になり得るのか、という点にあった。これらのアポーハ論では、分別知において現れている諸対象が実在するものではないことが繰り返し述べられているので、当初の疑惑に対する直接の回答とはなっていない。ただ、時折、自相が分別知の対象になること、あるいは実在するものであっても、普遍の述定に対する主語になることが言及される。

その言及の仕方には二つある。一つは、

rang mtshan sgra rtog gi yul du 'gyur ba dang rang mtshan don dam par rtog pa'i yul dang sgra dang brda rnams kyi yul ma yin pa nam gnyis 'gal bar mi gzung ste / rang mtshan sgra'i brjod bya ma yin zhes smra na rang tshig 'gal ba dang / (TJC, 20a3-4)

自相が語や分別知の対象になるということ、自相が勝義のものとしては分別知の対象でも、語や記号の対象でもないということ、[これら] 二つのことが矛盾すると捉えてはならない。すなわち、自相が語によっ

て述べられるものではないと主張するならば、自己矛盾に陥る。

同様に、

rang mtshan dgag sgrub kyi gzhir mi rung bar smra ba ni rang tshig 'gal ba
yin te / tshig de nyid kyis rang mtshan de nyid dgag sgrub kyi gzhir rung ba
'gog pa'i gzhir 'phangs pa'i phyir dang / med ces ldog pa de nyid ni // ji ltar
med las ldog par 'dod¹⁸⁾ // ces pa'i don dang yang 'gal bar 'gyur ro // (TJC,
21a2-3)

自相が、〔命題における〕否定〔的述定〕・肯定〔的述定〕の主語になりえないと主張するのは、自己矛盾である。なぜならば、その〔ように主張する〕言葉自体が、自相を、否定・肯定の主語となり得ることを否定する〔命題の〕主語として提示しているからであり、また「〔あるものが〕存在しないという否定それ自身は、どうして存在しないものについて否定されると認められようか（すなわち、存在しないものは肯定や否定の主語には決してなり得ない）」とされていることの意味とも矛盾することになる〔からである〕。

というものである。もし「自相は分別知の対象ではない」と主張するとしたならば、その命題の主語として「自相」という語が使われているので、それはすでに分別知の対象になっており、したがって「自相は分別知の対象になる」ことを逆に証明している。また、『プラマーナ・ヴァールティカ』の偈も、自相が存在しないと主張するとすれば、「存在しない」という否定は、存在しないものについては成り立たないので、その主張そのものが自相の存在を証明していることになる、という意味に解釈されている¹⁹⁾。これは、言わば言葉の綾のようなもので、壺の自相が分別知の対象になるか否かという問題には直接関わりがないように思われるかもしれない。しかし、「自相」という語を主語として正しい命題が組み立てられる以上、そしてその命題が

言葉によって表現され分別知によって思念される以上、自相が分別知の対象になるという主張はすでに立証されているとチベット論理学では考える。これは、チベット論理学が名辞と命題の列のみから構成され、その正しさも命題によって表現され確認されるという特質から、必然的に帰結する主張である。

もう一つは、分別知に現れる仕方を説明した節の最後に言及されるもので、

rtog pa la bum par snang ba de nyid sgra don yin yang / bum pa'i gsal ba mtha' dag gi spyi yang yin te / de nyid bum gsal mtha' dag la rjes su 'gro zhing / bum gsal nmams de'i bye brag yin yang sgra don bum gsal gyi spyi dang / bum gsal sgra don gyi bye brag tu mi 'gyur zhing khas kyang mi blang ste / rang ldog dang gzhi ldog la sogs pa'i ldog pa'i rnam dbye la mkhas par bya dgos pa'i phyir / (TJC, 19a6-b1)

分別知に壺として現れているもの自体は語の意味対象ではあるけれども、壺個体全ての普遍でもある。すなわち、その〔現れ〕自体は壺個体全てに共通に成り立ち、諸々の壺個体はその〔現れの〕特殊であるけれども、語の意味対象が壺個体の普遍であるとか、壺個体が語の意味対象の特殊であることになりえないし、そのように承認するべきでもない。なぜならば、rang ldog と gzhi ldog などの ldog pa の区別²⁰⁾に巧みである必要があるからである。

同様に、

shes la yod pa'i don de nmams // 'di ltar ldog pa'i ngo bo can²¹⁾ // zhes sogs dang / de spyi khyad par can zhes bya ba'i // bye brag 'di ni blo don la²²⁾ // zhes sogs kyi don yang spyi dang gzhi mthun gyi tha snyad 'jug pa'i gzhi blo rtog pa'i yul du gyur pa'i sgra don du ston pa yin gyi / de dag yin na rang

mtshan min pas khyab par ston pa ma yin te / gsal ba rang mtshan rnams la
 rjes su 'gro ba'i spyi dngos por gyur pa dang / dngos med du gyur pa gnyis
 gnyis yod pa'i phyir te / bum gsal rnams la rje su 'gro ba'i bum ma yin las
 log pa'i don gyi gzhan sel dang / blo'i gzhan sel ba rtog pa la bum pa ma yin
 pa las log par snang ba sgra don gyi mtshan gzhir gyur pa gnyis so // (TJC,
 23a2-5)

「知の上にあるそれらの対象は、そのように〔他のものからの〕異なりを本質としている」云々とあり、また「〔これは〕普遍〔である〕, 〔これは〕差異であると言う〔ときの〕違いもまた、知〔の上〕にある対象に関する〔ものである〕」云々とされていることの意味もまた、普遍や同一基体の言語表現が機能する対象 (tha snyad 'jug pa'i gzhi) は、分別知の対象になっている語の意味対象であると説いているのであって、それら〔普遍や同一基体〕である（つまり、それらの述語に対する主語になる）ものは、すべて自相ではないと説いているわけではない。なぜならば、一群の個体=自相に共通に成り立つ (rjes su 'gro ba) 普遍〔に〕は実在であるもの (dngos por gyur pa) と実在でないもの (dngos med du gyur pa) の二つずつがあるからである。すなわち、壺の一群の個体に共通に成り立っている「壺でないものから異なっている」〔という〕対象自体に属する他者の排除 (don gyi gzhan sel) と、分別知に壺でないものから異なったものとして現れ、語の意味対象であるところの (mtshan gzhir gyur pa), 意識に属する他者の排除 (blo'i gzhan sel) の二つである。

ここで言われていることは、言語的な事実を考えれば極めて単純なこと、すなわち、次のような諸命題が成り立つということを手ベット論理学の語彙で表現しているだけである。「壺は自相あるいは実在である」と言え、また「壺には様々な種類がある」と言える。このとき、複数の個体に共通に「壺である」と言えるという意味で、「壺」は普遍である。すなわち「壺は(様々な壺個体, あるいは壺の種類に対する) 普遍である」と言える。ここから、

壺は、実在であり、かつ普遍であることが帰結する。この場合、普遍としての壺は「壺でないものからの異なり」と言い直すこともできるので、壺は壺でないものから異なっているとも言える。この異なり、あるいは「違い」は壺自身の側に成立しているはずで、意識の上にあるものではない。これを「対象の自相にある他者の排除 (don rang mtshan gyi gzhan sel)」と言う²³⁾。これは、何か一種の普遍が実在の側にあるという「穏健な普遍実在論」であるとの解釈が学界で行われているが、それは言語的事実を離れた存在論を背後に考えた結果の誤解である²⁴⁾。

「実在していない普遍」とは、普遍であり、かつ実在していないものであるが、これは知に現れている他者の排除にほかならない。知に現れているものは実在するものではなく、仮設されたものである。しかし、それも一群の自相に共通に現れる。すなわち一群の壺が壺として現れるときの壺としての現れが「実在していない普遍」である。実在している普遍にせよ、実在していない普遍にせよ、いずれも述語 (mtshon bya あるいは rang ldog) として考えられており、自相はその主語 (mtshan gzhi あるいは gzhi ldog) になり得ることは言うまでもない。

この点からも自相を主語として有意義な命題、すなわち分別知による思考が成り立つ。しかしそれは、最初にツォンカパが指摘した二重の現れとは直接関係はなく、チベット論理学の文法的特徴に基づくものである。それが確立されるのはゲルク派の時代になってからであろうが、基本的な路線はカダム派の時代にすでに成立しているものであり、新しいものであるとは言えないのである。

4. おわりに

ツォンカパが最初に提起した論理学の二諦説における疑惑は、以上のツォンカパの議論で解決されたと言えるであろうか。あるいは、ツォンカパが意図したことが以上の読解で正確に再現できたであろうか。

ツォンカパはその疑惑の根本を「分別知の対象は自相ではない」という命

題と「自相が分別知の対象となる」という命題が矛盾すると考えることにあるとし、この二つの命題が矛盾しないことを証明しようとした。そのときツォンカパが行なったことは、各々の命題を正しいものとして証明することであった。両者が正しいのであれば、それらが矛盾する、すなわち両立しないということとはあり得ないことになる。

このうち、分別知に現れる諸対象は自相ではない、すなわち、勝義のものとして成立しているものではないという主張は、ダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章のアポーハ論に説かれる議論を踏襲し祖述しているものであり、特に理解の難しいものではない。

それに対して自相が分別知の対象になるという主張は、直接ダルマキールティが論じていないようなことであるので、何らかの独自の論証が必要となる。ツォンカパがまず注目したのは、金の壺を壺として把握している分別知において、金の壺が壺として現れ、またその現れ自身も壺として現れる、という二重の現れが一つに混じり合っていることであった。このうち、金の壺は外界にある自相であり、壺としての現れは分別知に直接現れている仮設された把握対象であり、これら二つの対象が分別知には同じ姿で現れている。逆に自相そのものは分別知には現れていない。ツォンカパはこの「AがBとして現れる」という言い方で、実際には現れていない自相を分別知の上の現れに関与させようとしたのである。しかし、議論の焦点はその後、現れとは別に対象の側のあり方を反映した「思念 (adhyavasāya, zhen pa)」という分別知の働きに移り、現れている対象については分別知は錯誤しているが、思念されている対象については、実在のあり方と合致している限り、その分別知は錯誤していないということが強調されるに至る。この思念の構造は、思念だけではなく、錯誤した現れを基にした認識であり、そこに現れと思念が統合されることになる。思念という概念を導入することで、最初二重の現れを通じて自相を分別知に関連付けた考え方は影を潜めてしまう。それ以降は、「金の壺が壺として現れたもの」と言及されても、そこに自相が現れるという観点は見られなくなる。

こうして現れとは別に、思念という側面から見られた分別知は、その思念内容である命題が対象のありかたと合致している時に正しいとされる。こうして分別知の思念内容である命題自体が考察の対象となり、自相が、命題の主語 (= 基体) になり得ることに議論の中心が移っていく。このように命題の構造や自相との関係が分析されるに及び、分別知と自相との関係さえもほとんど問われないこととなる。自相が主語として命題に取り入れられると、その命題自身が分別知の思念内容となるので、その自相もまた分別知において思念される内容の一部になり、自相が分別知の対象の一つとして組み込まれることになる。

以上、本稿で検討してきたように、ツォンカパの解釈は論理的一貫性を欠いているように思われる。あるいは少なくとも筆者は、そこに一貫した論理の筋道を見出すことはできなかった。長い間このテキストに関わり、何度も解釈を断念してきた理由もここにあったと今では考えている。

このツォンカパの講義がいつ行われたのかは、この講義録自体に記載はない。ケードゥプジェの著したツォンカパの伝記『信仰入門』によれば、『菩提道次第広論』(1402) を書いてから『秘密真言道次第論』(1405) を書くまでの間に論理学を仏教実践の中に取り入れる趣旨の講義を行い、その後も折に触れて論理学を説いた²⁵⁾。おそらくはこの最初の時期の講義をタルマリンチェンが書き取ったものが本書であろう。それに列席していたであろうケードゥプジェも『七部荘嚴・心の闇の払拭』において、ほぼ逐語的な説明を行なった。タルマリンチェンは『プラマーナ・ヴァールティカ注・解脱道の解明』で、この講義録とは表現の仕方を変えてはいるが、ほぼ同じ内容の要約をしている²⁶⁾。しかし、いずれの場合も、二重の現れについての理論には大きな変更はなく、しかもその後のゲルク派の論理学の歴史の中でもこれ以上の展開は見られなかったように思われる。

註

- 1) *tsong kha pa blo bzang grags pa & rgyal tshab rje dar ma rin chen, rgyal tshab rjes*

rje'i drung du gsan pa'i tshad ma'i brjed byang chen mo, Zhol ed, Vol. pha. 以下、典拠の指示では TJC と略す。

- 2) 『聖ツォンカバ伝』(石濱裕美子・福田洋一著、大東出版社、2008年、pp.101)。
- 3) この『論理学の大講義録』をめぐっての従来の研究、問題の概観、従来の研究に対する筆者の見解については拙稿「ゲルク派論理学の実在論的解釈について」(『東洋の思想と宗教』17、2000年、pp.18-42)に書いたので参照されたい。多くの研究者が、ここのツォンカバの議論をめぐって普遍実在論を承認する立場に立っていた。筆者はそれに賛成できず、それらの実在論的解釈に対して批判的な議論を行った。本稿は、そのとき宿題としておいた問題に対する回答である。
- 4) ここでの自相は論理学で言われる *svalakṣaṇa*、チベット語では *rang mtshan* である。これは効果的作用の能力 *arthakriyā* によって定義され、因果関係にあるところのものでもある。概ね外界の実在対象を指すが、自相としては知自身や、音声、香り、味、触感なども自相に含まれる。共相は *sāmānyalakṣaṇa* であり、知において構想されたもの、仮設された存在である。ただし、これは知に現れている形象 *ākāra* (*nam pa*) ではない。形象は知自身であるので、自相である。この点は本稿では省略したがツォンカバはかなりのスペースを取って論じている。
- 5) ツォンカバの『論理学の大講義録』の科段全体は、『チベット論理学研究』第一巻(東洋文庫、1996年、pp.42-44)に収録されている。上記拙稿にも簡単にまとめた。また Yoshimizu Chizuko, “*dr̥śya and vikalpya or snang ba dang btags pa,*” *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Ed. katura Shoryu, Wien, 1999, pp.469-471) には、その科段とタルマリンチェンの『プラマーナ・ヴァールティカ注・解脱道解明』のアポーハ論の箇所が対比されて訳出されている。
- 6) ただし、対象と正しい認識の仕方の間の関係は一對一ではない。その問題の一端は、拙稿「意識と存在の問題事象への試論——所量と量の関係について——」(『日本西藏学会々報』31、1985年、pp.6-11)で指摘した。
- 7) 拙稿「チャバ・チューキセンゲとサキャ・バンディタの対象設定の理論」(『東方学』78、1989年、pp.140-127) および「把握対象と顕現対象について」(『印度学仏教学研究』37-2、1989年、pp.(205)-(211)) 参照。ゲルク派では、把握されている対象と現れている対象は同じものと考えられている。以下のツォンカバの議論でも、それは確認できる。
- 8) 拙稿「ダルマキールティにおける *adhyavasāya* について」(『印度学仏教学研究』47-2、1999年、pp.(91)-(96)) 参照。
- 9) ゴマンの元僧院長ケンスル・ゲシェー・テンパゲルツェン師のご教示による。
- 10) もちろんこの場合の“*snang ba*”は、今問題になっている「現れる」という動詞あるいは「現れ」という名詞ではない。上掲 Yoshimizu, 1999 に指摘されているように、ここの *snang ba* は、サンスクリット語の *dr̥śya* の訳であり、知覚の対象となり得るものことである。
- 11) これは外界の実在する壺個体にのみ述定される。知における現れは壺ではない

- ので、壺でないものから異なったものではない。
- 12) 先に述べたように、所取の形象は、知自身であり、自相であるので、分別知に直接現れている仮設された把握対象ではない。その点について、ここで省略した箇所では問答が行われているが、そのこと自体は理解し難いものではないので、本稿では取り上げない。ここでは対論者の誤解の中に、形象が分別知の対象になっているという誤解も含めて言及しているのである。
- 13) PV, III, 83ab: *tadrūpādhyavasāyāc ca tayos tadrūpaśūnyayoḥ*.
- 14) あるいは *rang mtshan yin pas stong pa* 「自相であることを欠いている」という修飾語が限定的に「声無常」を修飾し、さらにそれが「語の意味対象」に係っていると解することもできないわけではない。この場合、*yin pa* 「であること」を欠くと言うときの *yin pa* の主語は *sgra mi rtag pa* であると考えられ、「声無常が自相であることを欠いている」という主語・述語関係から「自相であることを欠いている声無常」という訳が導かれる。
- 15) 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上、大東出版社、1988年、pp.157-158。
- 16) この偈に対してケドゥップジェとタルマリンチェンでは注釈の仕方が異なっている。それがどのように違い、その意味は何かということは、さらにその前後の議論をどのように解釈するかということ考察する必要があるため、ここではツォンカパの解釈のみを示すに留めた。
- 17) *mtshan gzhi* は、*mtshan nyid*, *mtshon bya* とともに三つ組で考えられる概念である。これらについては、拙稿「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」(『日本西蔵学会々報』49号、2003年、pp.13-25) および「*mtshan mtshon gzhi gsum* の事例の解説」(『インド論理学研究』3号、2011年、pp.133-148) 参照。
- 18) PV, IV, 222cd: *neti saiva nivrttiḥ kiṃ nivrtter asato matā*.
- 19) この点については、ももとの『プラマーナ・ヴァールティカ』のコンテクストとは若干離れているように思われるが、ここでは取り上げない。ただし、タルマリンチェンはその『プラマーナ・ヴァールティカ注・解脱道解明』(*rgyal tshab rje dar ma rin chen, tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa'i rnam bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa*, Zhol ed) において、この偈の意味を要約して「これによって自相が肯定・否定いずれの主語としても妥当ではないと主張する者は自己矛盾をおかしていると示しているのである。なぜならば、自相が肯定・否定いずれの主語としても妥当ではないと明示的に主張することで、間接的に肯定・否定の主語として妥当なものが否定の主語であることを承認しているからである。(‘*dis ni rang mtshan dgag sgrub gang gi yang gzhir mi rung bar smra ba rang tshig ’gal bar bstan te / rang mtshan dgag sgrub gang gi yang gzhir mi rung bar dngos su dam bcas pa’i shugs la dgag sgrub kyi gzhir rung ba dgag pa’i gzhir khas blangs pa’i phyir / 419b4-5*)」と述べている。
- 20) *gzhi ldog* は *mtshan gzhi*, *rang ldog* は *mtshon bya* に当たる。これらについては、上記拙稿「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」および「*mtshan mtshon gzhi gsum* の実例の解説」を参照されたい。日本語に訳すとむしろ意味や言葉の対応が不明確になってしまうので原語のまま残している。*rang ldog* は述語として用いられる名辞, *gzhi ldog* はその述語が述定される主語になり得るもののことである。

- 21) PV, I, 78ab: *arthā jñānaniviṣṭās te yato vyāvṛttirūpiṇaḥ*.
- 22) PV, I, 88ab: *bhedas tato 'yaṃ bauddhe 'rthe sāmānyam bheda ity api*.
- 23) チベットではアポーハを *don rang mtshan gyi gzhan sel* と *blo'i gzhan sel* とに区別する。それらについては、拙稿「自相のアポーハ・観念のアポーハ・普遍・特殊・矛盾・結合——チベット論理学における概念操作の方法——」(『インド論理学研究』1, 2010年, pp.226-230) 参照。
- 24) これらゲルク派の論理学(に限らず, カダム派からの伝統であるチベット論理学)を「穏健な普遍実在論」と考える学界の理解に対しては、拙稿「ゲルク派論理学の実在論的解釈について」(『東洋の思想と宗教』17, 2000年, pp.18-42) において検討を加えた。また、直前の引用についても、同論文 pp.32-35 で詳しく検討している。
- 25) 『聖ツォンカバ伝』石濱裕美子・福田洋一著, 大東出版社, 2008年, pp.101.
- 26) 『解脱道解明』59b5-60a4.

(本学教授 仏教哲学(チベット))