

# ツオンカパの中観思想における二つの二諦説

福田 洋 一

## 1 問題の所在

周知のように、二諦説は中観思想のもっとも重要な主張の一つである。<sup>①</sup> ナーガールジュナの段階では、二諦説は『中論』第24章で扱われるトピックであり、数ある中観思想を構成する思想内容の一つにすぎなかった。しかし、その後、中論の注釈家たちは徐々に二諦説への言及を増やし、中観思想の土台を形成する思想になっていった。ツオンカパが依って立つ中観帰謬派の著作の中では、チャンドラキールテイの『入中論』における二諦説が独特のものとして有名である。ツオンカパは最初、縁起と空の関係を中観思想の根幹に据えており、二諦もそれを意味するものとして考えていたが、後期にいたって『入中論』の影響の下に

二諦説の構造化を主題的に行うようになった。以下、初期の二諦説と後期の二諦説に分けて、その主張の相違を見ていきたい。<sup>②</sup>

## 2 初期の二諦説

### 2・1 中観派の不共の勝法

ツオンカパの初期中観思想のもっとも中心的な主張は「中観派の不共の勝法 (dbu ma pa'i thun mong ma yin pa'i khyad chos)」である。<sup>③</sup> おそらく、文殊菩薩の導きによって中観思想の本質について大悟した内容も、これであったと思われる。<sup>④</sup> 中観派の不共の勝法は、(いくつかの定式化はあるが、もっとも基本的なものとしては) 空と縁起が同一の基体に

において矛盾することなく同時に成り立っている、という思想である。中観派（実際には中観派の中の帰謬論証派）以外の立場は實在論と総称される。實在論者は無自性とは端的に存在しないことであるので、無自性なものにおいては縁起が成り立たない、すなわち、縁起と無自性・空は同時には成り立たないと考えているとツォンカバは診断する。

中観派に対して虚無論であると非難するのは、このような立場からのものである。逆に言うならば、實在論の立場では、無自性の領域と縁起するものの領域は重なることがなく排他的であるため、全ての存在について、無自性であるとも縁起しているとも言えないが、真の中観派は、この二つの属性の成り立つ基体の領域（外延）が等しいと考えているので、全ての存在（すなわち一切法）が縁起していると同時に無自性である、とすることができるのである。

この空と縁起の関係には、縁起していることが無自性であることの論理的根拠となる、という形で言及される場合や、無自性が縁起の意味として現れる（理解される）と言及される場合、無自性であつて始めて縁起が成り立つ、と言われる場合などがある。

さらにこのような無自性・空と縁起の関係は、存在と無についての四つの様態を区別することを前提としている。

ツォンカバによれば、實在論者は、存在することと自性によつて存在すること、自性が存在しないことと端的に存在しないこと、これら存在についての二つの様態と無についての二つの様態を区別せずに、存在するとすれば、それは自性をもつて存在し、存在しないとすれば、それは自性が存在しないのではなく、端的にそのものが存在しないことと考える。そのような實在論者にとつて、前者は縁起している存在を指し、後者は無自性・空であることを意味し、これら存在と無とは同時には成立しない排他的な関係であると考えられている。しかし、中観派は、自性をもつて存在していることと、単に存在していることを区別し、前者を否定するが後者は否定せず、また自性が存在しないことを主張するが、それと端的に存在しないことは別であると考える。この場合には、単に存在していることが同時に自性が存在しないことを意味する。また、自性をもつて存在していると主張するのを有辺に墮したものとして否定し、端的な（それゆえ、全面的な）無を主張するものと無辺に墮したものととして否定する。単に存在しているということと縁起していることは同義であり、自性が存在しないことと無自性・空であることも同義であり、しかもそれらが同時に、いわば同じ事態の表裏として成り立っているのでは

る。

この主張が「勝法」と言われるのは、この思想の下でのみ、輪廻から涅槃にいたるまでの一切の存在が無自性なものでありながら、同時に縁起するものとして成り立ち、修行と成仏の因果関係や、業とその果報の因果関係という仏教の実践にとつてもっとも重要な教説が正しく設定できるからである。

## 2・2 二諦説と中観派の不共の勝法

結論から言えば、初期の著作において二諦説は中観派の不共の勝法と同じものを指していた。諸存在が縁起していることが世俗諦であり、諸存在が無自性・空であることが勝義諦に相当する。また無自性なものが縁起する、と正しく理解することが、二諦を正しく理解することになる。以下、『ラムリム』における二諦あるいは世俗諦、勝義諦に言及している箇所をいくつか引用して、それを示すことにしたい。まず、『ラムリム』で「中観派の勝法 (Dharmapāṭi khyad chos)」という節の冒頭で、中観派の不共の勝法の意義と二諦の関係が次のように述べられている。

最勝乘によつて教化されるべき衆生が、「修行の」結

果の段階に最上の法身と最上の色身の二つを獲得するために、「修行」道の段階において、前に説いたように、方便と般若を伴った福德と智慧の「二」資糧を無量に積むことが不可欠である。そのためにはさらに、世俗の諸々の因果のうち、この因からこの功德や過失が果として生じるという因果関係についての心の底からの確信、すなわち存在する限りのもの「すべて」(如量)についての確信を得ることと、一切法にそれ自体で成立する本性が微塵もないという心の底からの確信、すなわちありのまま(如実)についての確信を得ることが不可欠である。なぜならば、この二つ(「の確信」が二つとも揃っていないならば、方便と般若両方の道全体について心の底から修することはできないからである。以上のように「修行の」結果の段階で「色身と法身の」二身を獲得するための因である「修行」道の本質を誤らないように「修行」するためには、「存在論的」基盤についての見解を「正しく」確定する必要がある。そして、その見解の確定の仕方は、直前に説明した二諦についての確信(＝世俗の因果についての確信と無自性についての確信)を得ることにあ

見えてしまい、「この二つの確信が」矛盾しないと説明することができないが、それについて繊細、賢明にして、詳細極まる考察を行う「中観派」と呼ばれる学者は、二諦を理解する方法に通暁しているので、「二諦についての二つの確信の間に」矛盾の匂いもないと確定して、勝者の究極的な考え「の理解」を獲得し、それによって自分の教師（＝釈尊）とその教えに対する稀有なる尊敬の念を引き出す言葉を轟かせる。そうすることで知恵ある人たちは、自性を欠いているという空性の意味が縁起の意味であって効果を生み出す能力を欠いているという非実在の意味が「縁起の意味」ではないと、秘義「を述べる」高い声で繰り返し轟かせなぞっているのである。(L.R. 376b5-77a6)

ここに、方便と般若、福德と智慧、色身と法身、世俗と勝義、縁起と空、如量知と如実知という二つの系列の関係が極めて組織的に、かつ集約して説かれる。その中で、如量と如実、すなわち因果関係と一切法無自性についての確信を二諦についての確信と考えていることが見て取れる。

また、我について車の比喩を使った七種類の分析をして、それが無自性であること、しかしそれにもかかわらず

「私」は存在していることを説明したのち、

以上のように、我という一つのものについて、ありのままに考察することによって、自性を欠いた、自性のないものにおいて、所作能作「などの二元論の設定」が成り立つという二諦の設定の仕方を知るならば、それを一切法に敷延して、一切のものの無自性を容易に理解することができるので、上に説明した比喩とその意味の二つについて決定的な確信を得る必要があるのである。(L.R. 483a1-3)

ここでも縁起と空が矛盾せずに成り立つことが二諦の設定であると考えられている。

確かに、二諦や世俗諦などに言及した全ての場合に中観派の不共の勝法が説かれているわけではない。そればかりか、後期の二諦説と同じように『入中論』を引用しつつ、世俗という無明にとつて真実であると思ひ込まれているものが世俗諦であるとの説明<sup>3)</sup>が見られる(L.R. 407b1-5)。しかし、この議論自体は、中観派の不共の勝法を非難して「諸物に自性を増益する無明の把握方法を正理によって否定しながら、言説「における」諸対象は「正理によって」

否定されないとするのは矛盾ではないか」と論難してきたものに対する答釈である。その中で、正理によって否定されるのは無明が増益した諦であり、言説有は正理によって否定されない、と中観派の不共の勝法を擁護する過程で『入中論』が引用・祖述される。このような議論は、「世俗諦」を二諦のあり方の世俗諦として問題にしているのではなく、世俗諦というのは、真実なるものとして増益されたものことであり、勝義としては無、すなわち自性による存在の無のことだという主張、すなわち中観派の不共の勝法に引き付けて説明することの方に力点があると思われる。少なくとも、入中論の二諦説と中観派の不共の勝法の間に齟齬を意識してはいない。

ツォンカパの中観思想の中期を代表する二つの著作、『善説心髓』と中論註『正理大海』(ともに一四〇八年)のうち、前者は、中観派の不共の勝法および二諦説について上記の『ラムリム』の場合と同じ趣旨である。『善説心髓』後半の中観派について述べる部分の最初の方でナーガールジュナ父子の見解を要約するとき、中観派の不共の勝法がその中心的な内容となっている(LN, pp.10-28)。<sup>⑤</sup>その他の二諦への言及も、『ラムリム』の場合と同じように、言説有と勝義無を二諦と考えている。たとえば、

教師「釈尊」の聖言全ては、世俗と勝義の二諦に関して生じたものであり、その二「諦」の区分を知らないならば、教えの真実を知ることができないので、二諦「という」観点から「釈尊の」聖言を解釈する仕方もある。また、それ(＝自性に関して空であることの意味は縁起の意味であるということ、LN, p.18, II.14-15)に他ならない。なぜならば、依って仮設され、あるいは依って生じた(＝縁起)という性質を持つ多様なものとして説かれたもの一切は世俗諦であり、勝義はその「縁起していること」<sup>⑥</sup>を理由にして、それ固有の特質によって成立したものではないという空性のみに尽きるからである。(LN, p.20, II.15-19)

というように、中観派の不共の勝法こそが二諦の意味であると述べ、また、

「人も法も」勝義においては等しく存在せず、言説においては等しく存在する。……二諦のいずれにおいても存在することと存在しないことは「両者に」等しいからである。(LN, p.124, II.10-12)

というように、「二諦」という語を言説有と勝義無の意味で用いている。他にも同様の例はいくつかある。以上のように、この時期までのツォンカパの二諦の理解が中観派の不共の勝法に関連するものであったことは間違いないように思われる。

### 3 後期の二諦説

#### 3・1 中期後半以降の四著作における二諦説

中期を代表するもう一つの著作、中論註『正理大海』では、二諦が言及される中論第24章「四聖諦の考察」に対する注釈で『入中論』に基づいた二諦説が説かれている。中論第24章は、空性における四諦成立の可否を問題とし、ここに二諦の区別を導入することで、自性による存在の否定と自性によらない世俗の存在の設定を両立させる内容となっている。チャンドラキールティの中論註『明句論』では、この二諦についての詳しい解説は『入中論』を参照させるのみであるが、ツォンカパは『入中論』の所説を簡潔に述べている。これはこの段階でツォンカパの関心が『入中論』に説かれる二諦説へと向けられたことを示している。その内容も、後期(晩年)の入中論註『密意解明』における二諦説の説明とほぼ同趣旨である。

中論註『正理大海』以降の中観関係の大きな著作には、『ラムリム小論』(1415)、入中論註『密意解明』(1418)およびツォンカパ自身の著作ではないが、ツォンカパの講義をダルマリンチェンが備忘録に書き残した『八難所(dka' gnas bgyad)』がある<sup>⑦</sup>。

これらの著作の科段を比較すると、記述の構造がほぼ『入中論』に基づくものであることが見て取れる。⑧ 構造的には、まず二諦の分類についての一般的な説明(分類の基体や分類された内容など)と分類された個々の諦の説明に分かれ、後者がさらに世俗諦と勝義諦および両方に関わる問題の三つに分けられ、世俗諦および勝義諦については、それぞれを世俗と諦、勝義と諦に分けての語義の説明や、規定根拠 (mūlshan nyid)、それぞれの下位分類などに当てられている。以下、必ずしもこの記述の順序にとらわれず、全体の内容から抽出したいいくつかの基本概念を主題に、後期の二諦説を検討していこう。

#### 3・2 基本構造

本節では、主に『密意解明』の記述に基づいて、ツォンカパ後期の二諦説の基本構造を明らかにしたい。<sup>⑩</sup>

勝義諦、世俗諦、唯世俗、真实、虚偽、所知障、煩惱障、

世俗、無明、真実執着、言説の量、世俗有(言説有)、正しい世俗、誤った世俗、現れた対象、思い込まれた対象、凡夫と後得知の聖者と仏陀。これらの概念と概念相互の関係を確定することによって、ツォンカパの二諦説の基本的な構造を記述することができる。

まず、これらの概念を説明するに当たって、断っておきたいことがある。ツォンカパは「密意解明」において、チャンドラキールティの『入中論釈』をかかなりの分量引用しながら注釈を施しているが、その引用が自らの祖述部分と区別されない箇所も多い。確かにチャンドラキールティに対してツォンカパが付け加えた部分を抽出することも可能であるが、本稿では、たとえチャンドラキールティの言葉を援用していても、全て最終的にはツォンカパが自らの理解を披歴したものと考えて、両者の言葉を区別していない。もう一つの前提は、「諦」という訳語と「真実なるもの」という訳語を同じ意味で使用したことである。「世俗諦」や「二諦」という時に、この「諦」を「真実」と訳すのは冗長であるし、逆に「真実なるものである」と思い込む」などの句で「真実」の代わりに「諦」という語を使うのは日本語として不自然である。どちらも *bden pa* の訳であることをお断りしておきたい。

『入中論』における二諦説では、それ以前にはほとんど問われることのなかった認識主体の側の相違およびその認識内容に即して二諦の設定が行われる。まず、認識主体は、異生の凡夫、声聞・独覺の阿羅漢と第八地以上の菩薩、仏陀という三つのタイプが区別される。<sup>⑪</sup>この三種の人は、煩惱と所知障の有無によって特徴づけられる。帰謬派の煩惱と所知障の設定の仕方は、ツォンカパが後に帰謬派の特徴的な八つの論点の一つに数える独特のものである。<sup>⑫</sup>他の立場では、人我執が煩惱障であり、それを断じることが目指すのが小乗の教え、法我執が所知障であり、それを断じることが目指すのが大乘の教えであると説かれるのに対し、帰謬派は、人法の二つの我執をともに有染汚の無明 (*nyon mongs can gyi ma rig pa*) であると考え、それが煩惱障であると主張する。<sup>⑬</sup>またその無明を始めとする諸煩惱の習気が所知障である。<sup>⑭</sup>これらのうち、凡夫は煩惱障も所知障も持っている。聖者は煩惱障は断じたが所知障は断じていない。<sup>⑮</sup>仏陀は煩惱障も所知障も断じている。<sup>⑯</sup>

煩惱障とは、煩惱という障害であり、中でもそのもっとも根本的な煩惱が無明、すなわち有染汚の無明である。これはツォンカパの理解では、対象を真実に存在するものであると思ひなす (*bden par zhen pa*) 真実執着 (*bden*

「blind」に他ならない。一方、所知障は、そのような無明ないしは煩惱の習気である。ここで「習気」と言ったのは、種子のことではない、とツォンカバは断っている。無明の種子を根こそぎ断じて、なお無明の習気は残され、そこから二元論的な現れが生じるからである。この煩惱障によって作り出されるのが世俗諦であり、煩惱障を断じることによって勝義諦を認識できるようになる。この段階では対象の現れは残っているが、所知障を断じることによって、存在しない対象が現れなくなり、勝義諦のみ(何も存在しないということのみ)が直接認識されるようになる。

まず、世俗諦をめぐる諸概念を整理しよう。世俗諦という語は世俗と諦に分けられる。そのうち世俗については、二つの使い方が区別される。一方は無明を指し、もう一方は、そこにおいて生起があると認められるときの「世俗」である。

それによって、衆生が事物のありのままの自性を見るのを覆い隠し蒙昧ならしめるので、「痴」と呼ばれる。無明とは、事物が自性によって存在していないのを自性によって存在していると増益するものであり、ありのままのあり方である自性を見ることに對して障害を

なすことを本質としているので「覆い隠すもの」という意味で「世俗」である。これは「世俗諦」というときの「諦」が、いかなる世俗にとつて設定されるのかという、その世俗を確認しているのであつて、世俗一般「の意味」を確認したわけではなく。(GR, p.80, II.9-13)

「世俗諦」というときの世俗は無明、すなわち煩惱障に他ならず、その働きは諸対象のありのままのあり方である無自性を覆い隠し、自性によって存在しているかのように増益することであると述べられている。そして「世俗諦」と言われるのは、そのような真実執着として自性を増益する無明にとつて真実なものであるかのように現れたものである。すなわち「世俗諦」とは、「世間の世俗という無明にとつて真実であるかのように現れた作り物」という意味である。「世俗」という語が認識主体を表しているので、「真実である」という述定はその認識主体に限定されることになる。これは、逆に言えば、その限定なしには「真実ではない」こと、したがって、その世俗諦であると言われるものが、限定なしには虚偽であることを示している。ここで虚偽とは、対象のあり方と現れ方の不一致を意味してい



る。逆に真実であることの意味は、認識対象の認識内容との合致である。これは「欺かないこと (mi shu ba)」と言われる。この定義は「勝義諦」という語の解釈に用いられている。<sup>②①</sup>

この認識主体を構成要素に含めることによって、チャンドラキールティーツォンカパは「世俗諦」という概念をさらに限定する。すなわち「世俗諦である」という述定は、当事者である凡夫によってではなく、外からの観察者によって行われる。外からの観察者とは、世俗諦が実際には虚偽であることを知っている中観の見解を獲得しているものである。<sup>②②</sup> 煩惱障を断じた聖者もそれを知っている。凡夫自身の意味には、対象は「世俗」とつての「真実」ではなく、単純に「真実である」と思われている。

一方、聖者自身は現れた対象を「唯世俗 (kun rdzob tsam) である」と捉えている。<sup>②③</sup> この「唯」という言葉は、世俗と諦のうち諦の方だけを否定して、世俗のみであることを示すために使われている。<sup>②④</sup> ただし、唯世俗というときの「世俗」の意味は、先程述べた有染汚の無明という意味での世俗とは別であるので、「世俗諦」を世俗と諦に分けた上で、後者を否定し前者のみを残すという意味ではない。

その無明という我執の力によって世俗諦「である」と措定される、というのは、真実「である」という述語」が、いかなる世俗にとつて措定されるかという措定の仕方を説いているのであって、世俗諦であるところの壺や布などが真実執着によって措定されると言っているわけではない。なぜならば、真実執着によって設定されたものは、それ自体としては、言説においてさえ存在し得ないと主張なさっているからである。したがって、「世俗諦」という「語の」一部である諦（＝真実であるという述語）がそれにとつて設定されるところの世俗と、壺などが世俗において存在していると設定されるときは、名称は同じであるため意味も同じだと間違えるものがたくさん現れたように思われるので、「これらを」正しく区別しなければならぬ。(GR, p.83, II.7-14)

ここで第二の世俗の意味とされるのは、「世俗において存在している（＝世俗有である）」と述定されるときは、存在様態としての世俗である。この場合の世俗は言説と同義だと考えられる。「世俗有である」と述定されるとき、その主語になるものの存在は「世俗において」ないしは「言

説において」という存在様態の限定のもとで肯定的に承認されている。主語となる世俗の諸存在が否定されないばかりではなく、同時に、それは「単なる世俗である」と聖者によって述定されるのである。この聖者はすでに煩惱障を断じているので、そこに現れてくるのは所知障、すなわち無明や煩惱の習気によって引き起こされた分別知によって作り出された二元論的諸存在である。これが世俗有であり、また唯世俗であると述定されるところのものである。<sup>②④</sup>

唯世俗と言われ、世俗有と言われるものと、真実執着によって真実であると思いつ込まれているものとの対比は、別の文脈で「現れている対象 (snaṅg yul)」と「思いつ込まれた対象 (zhen yul)」の対比として記述される。<sup>②⑤</sup>

同様に、幻術、蜃気楼、鏡像などに対して、馬象、水、顔などであると構想されたものもまた、世間の世俗に基づいても存在しているものではない。それゆえ、言説において存在しているためには、何らかの仕方でも量によって成立していることが必要である。そのような、そうであると思いつ込まれた対象は言説においても存在しないけれども、現れている対象については、そのよ

うにお認めにはならない。今、色声などの五つ〔「対象」がそれ固有の特質によって成立しているものとして感官知に現れたものは、無明によって影響され〔知に現れ〕たものであるので、その〔色声が現れている〕知と、鏡像や蜃気楼などが現れている感官知とは、粗密の違い以外には、現れている対象に対して錯誤しているか錯誤していないかの違いは存在しない。すなわち青などがそれ固有の特質によって成立していることと鏡像が顔であるかのように存在していることとは〔両方とも〕あり得ないが、顔としては存在しない鏡像が存在しているように、それ固有の特質によって成立しているものではないけれども、青などは存在しているはずである。それ〔青など〕も外界の実物として存在しているように、鏡像もまた色処〔「含まれる」とお考えになっている。「それゆえ」後で、鏡像によって、それが現れている感官知が生じられるとおっしゃっているのである。(GR, p.78, 1.17-p.79, 1.11)

ツォンカバはここで、世間的な意味では真実なものである色声などの五蘊と、虚偽なるものである幻術、蜃気楼、鏡

像などのイリュージョンとを対比し、後者を比喩として用いている。色を自性によって成立しているものと思ひ込むことが、鏡に現れている像を本当の顔であると思ひ込むことに喩えられ、色が自性によって成立していないことが、鏡像が顔自身でないことに喩えられる。自性によって成立していない色の存在が、顔ではない鏡像自身の存在に喩えられ、「現れている対象」が鏡像であり、「思ひ込まれた対象」が実際の顔であるように、色が「現れた対象」であり、自性によって存在している色などが「思ひ込まれた対象」である。さらに最後には、鏡像の方も実は単なる比喩ではなく、現れた対象としては鏡像も色も区別がなく、他のものを生じさせる効力を持つという点で、その存在が否定されない主張する。これら「現れた対象」の（否定されない）存在の仕方が「世俗において」あるいは「言説において」であることは言うまでもない。この記述に見られる「現れている対象」は、所知障である無明ないしは煩惱の習気の力によって生じてきたものであり、それ自体は無明を断じても残り続ける。したがって、三聖者の後得知の認識においても現れ続け、それが「単に世俗のものである」と述定される主語になる。凡夫においても、その同じものが現れているが、それは凡夫の持つ無明の真実執着によつ

て真実なる存在であると思ひ込まれている。

対象が「言説において」存在すると述定できるためには、言説の量 (tha snyad pa'i tshad ma) によつてその存在が成立する必要がある。

正しい世俗を認めない、「それゆえ全ての世俗は虚偽なものであると考える」ものが、「世俗を」正しいものと誤つたものという二つに分けることができないうしても、「それならば」無明によつて影響された対象と対象を有するもの「というような二元論的設定」を、誤つた世俗であるとして設定しないのか、と言うならば、「そのようにならないのは」世俗は言説の量によつて設定されなければならないので、誤つた世俗を設定するとしても、その「言説の量」に基づいて設定しなければならぬが、無明の習気によつて影響されたものは錯誤していると言説の量によつては成立し得ないからである。(GR, p.77, 1.18-p.78, 1.2)

この問答での対論者は、世俗諦であるものが実は真実なものでないこと、すなわち世俗の諸存在が真実ならざるものであり、単に世俗のものすぎないことを逆手にとつて、認

識主体・認識対象の二元論的設定も真実なるざる世俗であるとすべきではないかと問い質している。それに対して、誤った世俗を設定するためには言説の量によってそれが誤ったものであることを論証する必要があるが、認識主体・認識客体は、無明の習気、すなわち所知障によって作り出されたものであり、それが錯誤した存在であること、すなわち本当には存在しないことは、言説の量によっては成立しないので、言説の立場に立つ限りでは、それらが存在していることは否定されない、と主張している。すなわち、所知障によって作り出される言説上の様々な存在は、言説の量によって確認される限りにおいては言説有として存在しているのである。

以上から、所知障によって作り出された二元論的現れ、すなわち「現れた対象」は、凡夫による「真実に存在している」という述定、聖者による「世俗諦である」、「唯世俗である」という述定の主語になり、その存在は言説の量によって確認されることで「言説有である」という述定の主語になることが分かる。また、これら四つの述語の外延は等しいという理解も導き出すこともできる。<sup>②</sup>

一方、「勝義諦」は「勝義にとつて真実である」という意味ではない。「勝義諦」とは真実そのもののことである。<sup>③</sup>

これが同時に「自性」であるとも言われている<sup>④</sup>。この勝義諦については、認識主体によって二つの場合を区別することができ。一つは、対象が現れ続けている後得知の聖者にとつての勝義諦であり、もう一つは所知障も断じて二元論的な虚偽なる対象の現れも消滅した仏陀（および三昧中の聖者）にとつての勝義諦である。もとより「勝義諦」の意味そのものには変わりはないので、この二つは、それを捉える捉え方の違いだと言える。勝義諦は真実そのものであるが、その実質的内容は「諸対象が」存在しない」ということである。後得知の聖者は、諸対象の現れがあった上で、その自性（本質）は、それが虚偽なる現れで実は存在しないものであるということを知っている。一方仏陀は、現れそのものがないので、端的に諸対象が存在しないという真実を直接知覚しているのである。<sup>⑤</sup>

ここで注意しなければならないのは、勝義諦、すなわち本当の真実は、端的に対象が存在しないことと解されており、「対象は存在するが、自性によって存在してはいない」という意味での無自性や空性であると説明されていないことである。仏陀の認識ではまさに対象が現れないことが端的に対象の無を示しているだけでなく、後得知の聖者の認識においても、諸対象は分別知によって二元論的に

分節された虚構された存在であり、それが端的に存在しないことが勝義諦である。ただ聖者には、虚偽ではあっても対象が現れているので、その対象の無を直接知覚していないという違いがあるに過ぎない。

以上、検討してきた晩年のツォンカパの二諦説が、初期の、中観派の不共の勝法そのものである二諦説とどのような異なっているかについて、次節でまとめてみよう。

#### 4 二つの二諦説の比較

既に前節での記述からも、初期の二諦説と後期の二諦説の対応関係は明らかであろう。初期における二諦説のうち、世俗諦は言説有と同じものと考えられ、正理知によってもその存在が否定されず、縁起しているものと考えられたが、後期の二諦説でこれに対応するのは、所知障によって作り出された世俗のもの、あるいは「現れた対象」である。これが聖者によって「唯世俗」であると捉えられることは、中観派の不共の勝法において、縁起する諸存在が自性による存在とは区別され、単なる存在「唯有 (yod pa tsam)」と捉えられていたことに対応する。後期でもツォンカパはこのような唯世俗としての現れが、虚偽なるものではあっても、縁起し因果関係が成立するものであること、そして

言説の量によって捉えられ、言説有として基体成立するもの (gzhi grub) であると規定している<sup>②</sup>。

一方、勝義諦については、初期の二諦説では、縁起しているものにおいて同時に成り立つ無自性、すなわち自性によって存在しているものでないこと、ないしは端的に自性がないことと捉えられていたが、これは後期の二諦説では、所知障によって世俗のものが現れている後得知において、それらが単なる現れであり、本当に存在するものではないことを理解しているときの勝義諦に対応する。初期の二諦説に対応する中観派の不共の勝法では、同じ一つの基体に縁起と無自性が同時に成り立つていると理解する必要があり、これがちょうど現れているけれども実は存在しないということ、ないしは現れた対象を主語として、それが真実なものではない、と述定することに対応する。

このように初期の二諦説を後期の二諦説の一部に対応させることは可能であるが、二諦説を総体として見た場合、それが一四〇八年に大きく構造転換したことは明らかである。以下、その相違点を列挙していこう。

(1) 初期の二諦説では、世俗諦と勝義諦はそれぞれ縁起と無自性に対応していた。また、それらは別のものではな

く、無自性であるものが縁起するという理解こそが中観派の不共の勝法だと考えられた。一方、後期では世俗諦は凡夫の誤った理解であり、端的に否定されるべきものとなった。中観派の不共の勝法自体は後期になっても否定されることなく、事あるごとに言及される。しかし、初期の中観思想の中心的主張がこの不共の勝法に関連するものであったのに対し、後期では最後に帰謬派の八難所にまとめられるような個々の論点が全般的に論じられ、不共の勝法の重要性は相対的に低下している。

- (2) 中観派の不共の勝法も含めて、初期の二諦説は存在の仕方についての規定であったが、後期の二諦説は認識主体との関連で設定され、認識主体の限定なしには意味を持たないものとなった。世俗諦は、世俗すなわち無明にとって真実であると思込まれているに過ぎないもので、凡夫の無明の把握の仕方を表す概念となった。唯世俗も、勝者にとって対象が真実ではなく世俗のみにすぎないと認識していることを指す。

- (3) 勝義諦は、初期の二諦説では、ある基体が自性を持たない、ないしは自性によって成立するものではないことと考えられたが、後期では、端的に存在しないことと解されるようになった。この端的に存在しないことは、初

期中の中観派の不共の勝法での存在と無に関する四つの様態のうち、否定されるべき無辺と考えられていた。

- (4) 後期の二諦説は認識主体の把握の仕方と考えられることと関連して、それが「主語―述語」構造において考えることができる。すなわち、凡夫と聖者の認識主体の捉え方は、現れている対象を主語として、それに對して「世俗にとって真実である」、「世俗のみのものである」と述定することによって区別される。また聖者にとっての勝義諦も「現れている対象」を主語として、それが「真実に存在するものではない」という述定として考えることができる。仏陀の認識でさえ、「主語―述語」構造を前提にしながら、その主語が消滅し、述語のみが認識されるものと考えられる。一方、初期の二諦説および中観派の不共の勝法では、同一基体（主語）において縁起と無自性が成り立つと言っても、その場合の基体Ⅱ主語がどのようなものかは明確でなかった。場合によっては縁起するものが主語となり、それについて無自性であるという述定が行われるかのような記述も見られ、構造的に不安定であった。

- (5) 初期の二諦説は、ほぼ後期中観者・聖者の認識に對し、それ以下の普通の凡夫の認識のあり方と最終的な

仏陀の認識のあり方が、その中観者・聖者の上下に配されるので、凡夫から聖者、そして仏陀に至るまでの認識の進展が見渡せるようになった。これは後期二諦説の実践的な優位点である。

(6) 一方、前期の思想が中観派の不共の勝法というシンブルな原理によって統合されて論じられたのに対し、後期の思想では論点は分散し、何が中心的・本質的主張であるかは明瞭でなくなった。これは規模や網羅性という点では進歩ではあっても、一点に集中することによる思想的な力という点では退歩であったと考えられる。実際、後代のトゥカンが『一切宗義』のゲルク派の章でゲルク派の思想的な優位性を主張するとき、この縁起と空の同一基体性を中心とした中観派の不共の勝法を大きく取り上げている(福田 1995, pp.93-96)。よからも、この主張の思想的な力というものを確認することができる。

以上、初期の二諦説と後期の二諦説の相違を検討してきた。それらは思想的に相容れないものではないし、初期の二諦説が代弁している中観派の不共の勝法自体は、後期にもそれなりの位置に生き続けているので、思想的な相違と言うことはできないが、二諦説として言及されるものに大

きな構造転換があったことは否定できないであろう。

## 註

- ① ゲルク派における二諦説の概説には、Newland (1992) および Tauscher (1995) がある。いずれもツォンカパを出発点とし、その元になったインドの論師、先行するチベット人、後代の注釈者や批判者などの見解も織り交ぜ、ゲルク派の思想史上における二諦説に関する議論の概観を与えている。
- ② ツォンカパの中観思想は、大きく三つの時期に区分することができる。『ラムリム』(1702) に代表される初期、『善説心髓』(1408) と中論註『正理大海』(1408) に代表される中期、そして入中論註『密意解明』(1418) に代表される後期(ないしは晩年)である。ただし、本稿で扱う二諦説に関しては、後に述べるように、その転換は中期の『善説心髓』と『正理大海』との間で起こる。本稿では便宜上、初期の二諦説を『ラムリム』で代表させ、後期の二諦説を『密意解明』で代表させる。
- ③ 以下、中観派の不共の勝法については拙稿福田 (2002b) で考察したので、本稿では概説するに止める。
- ④ 拙稿福田 (2002a) 参照。
- ⑤ もちろん、『善説心髓』の中観思想全体について言えば、新たな展開が見られる。たとえば、自立派の思想のまとまった記述、自性と言説に関する言語論的な視点、後に帰謬派の八つの特徴的見解としてまとめられることになるものの一部

などである。これらは後期の中観思想へと繋がっていくと考えられる。

- ⑥ rang gi mshan nyid kyis grub pa の訳。この rang gi mshan nyid を「自相」と訳する点については、福田 (2000) 参照。

⑦ この備忘録の著作年代、ないしはそれをツォンカバが講義した年代は不明である。同じように帰謬派の特徵的主張を八つの項目にまとめた『密意解明』(GR, pp.121-23)との対応関係、特に本稿で述べる後期の二諦説が示されている点を考慮すると、後期の思想圏に属する講義であることは間違いない。ただし、この八つの項目以外に、最後に了義・未了義の解説が付加されており、これは『善説心髓』の要約になっているので、中期思想との関連もある。最晩年になっても、過去の著作の要約を講義することはありうるので、これだけでは確定的なことは言えないが、後期の早い時期に講義が行われた可能性が高い。

- ⑧ これらの著作の中で二諦に関する箇所は、Tauscher (1995, pp.387-98) にまとめられている。『八難所』については KNG 参照。

⑨ もっとも詳しいのが『密意解明』であるのは当然である。『正理大海』と『ラムリム小論』は科段がほぼ一致している。『八難所』は備忘録であるせいかもしれないが、簡略である。

- ⑩ 本稿で中心的に扱う入中論註『密意解明』の二諦説については、小川 (1998) および吉水 (1990, 1991a, 1991b) が

ある。Newland (1992)、Tauscher (1995) も含め、これらの論稿と本稿の記述は、単純な祖述の面では重なる部分があるが、本稿では構造的な問題を扱っているため、重複を恐れず本稿の議論に必要な範囲での記述を行った。

- ⑪ 声聞・独覚の阿羅漢と第八地以上の菩薩については微妙な問題がある。まず、単に「聖者」とだけ言うのと、声聞・独覚の有学の聖者や第七地以下の菩薩も含まれるが、これらの聖者は無明を断じていないので、凡夫と同様、対象を真実なものとして捉える真実執着がある。一方、阿羅漢と第八地以上の菩薩でも、三昧に入っているときには、対象の現れはないので、無自性の認識(如実智)に関しては仏陀と同じであるが、三昧から出た後得知においては、虚偽な対象が現れてくる。ただ、それ以下の聖者とは異なり、その対象の現れを真実のものとは考えず、それが虚偽であることを知っている。ここで簡単に阿羅漢と第八地以上の聖者と言及しているが、これらに独特の認識の仕方は、この後得知による虚偽なる対象の認識である。

- ⑫ KNG, pp.43-46, B4: 第七の要点参照。

⑬ 「そうであるならば、まず生存(＝輪廻)の支分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、とおっしゃっているの、諸法を真実なるものと捉える無明という人法の我執として知られているものは、十二支縁起の「最初の」無明であるとお考えになっている。それゆえ所知障とはお考えになっていないか。」(GR, p.83, II.3-7)



- ⑭ 「諸々の煩惱の習気が所知障であり、その結果〔として生じる、主客の〕二つに「分節した」錯誤した現れ全て、その〔所知障に〕含められる。」(GR, p.91, II-2-3)
- ⑮ 「事物を真実であると執着する〔真実執着〕(dṛṣṭyo boden dṛṣṭin) には、人と法に対する二つの真実執着があり、それが二つの我執ともお説きになっていることは上述した。その真実執着が『入中論釈』と『四百論釈』の両方で有染汚の無明であると説明され、その無明が声聞・独覺の阿羅漢によって断じられる〔と説明され〕、また『四百論釈』で、無生法忍を得た菩薩によって断じられると説明されている。」(GR, p.85, II-9-14)
- ⑯ 「蘊など自体が見られないことによって〔存在しないものとして〕認識され、それら〔の対象〕を、無明の習気である所知障を離れた諸仏は、眼病者でないもの目が毛髪を見ない〔のと同じ〕仕方では、蘊などの自性(＝空性)としてご覧になっている、その対象が諸仏の勝義諦である。」(GR, p.95, II-3-7) この引用そのものは、構造的に書かれてはいるが、和訳ではその論理性を再現するのは難しい。ここでは、仏が所知障を断じていることの典拠として引用した。眼病は人に蘊などの対象を現し出している原因であり、所知障に相当する。ここでは煩惱障、すなわち無明については言及していないが、無明は、所知障が現し出した諸対象に自性がある、あるいは真実なるものであるという思い込みを起こさせるものであり、当然、仏はその無明も断じている。
- ⑰ 「煩惱の種子を習気と言う場合と、煩惱の種子ではない習気の二つがあるうち、所知障であるとされるのは後者である。〔なぜならば〕煩惱の種子が全て尽きることによって真実執着は生じなくなるが、習気によって害されることによって、現れた対象に対して錯誤する知を生じる〔からである〕。」(GR, p.91, II-3-6)
- ⑱ 「世俗すなわち真実執着の力によって、青などが、自性によって成立しているものではないにもかかわらず、〔自性によって成立しているかの〕ように現れるものとして作り出された作り物が、衆生に対して真実なものであるかのように現れたもの〔である。それ〕は、前に説明した世間の顛倒した世俗にとつて真実なものであるので、世間の世俗の真実であると牟尼によって説かれた。」(GR, p.81, II-6-10)
- ⑲ 「異生〔の凡夫〕の、無明という眼病の錯覚によって知という目が残りなく覆われたものたちに虚偽なるものが見えたことから自らの存在を得るものであり、凡夫たちの知覚の対象領域に、それ固有の特質によって成立しているものとして現れるが、それ自体はその通りのものとしては存在していないもの、〔それが〕二つのあり方のうちの一つ〔世俗諦〕である。」(GR, p.69, II-15-18)
- ⑳ 「勝義諦〔と言うときの〕「諦＝真実なるもの」は「真実なるものとして成立しているもの」〔のこと〕ではないと示されているとお考えになり、真実態 (de kho na nīd) をご覧になっている「知」にとつて、欺くことなく存在しているこ

とが『真実である』この意味であると説明している。」(GR, p.93, II-2-4) 同様に、「勝義諦【と言うとき】の真実のあり方は欺かないことである。それについても、ものあり方と現れ方とが異なっていることによって世間を欺くことがなからずである。」(LC, p.98, II.12-13) 『ラムリム小論』では続けて「したがって、世俗諦【と言うとき】の諦が真実執着に対して真実であるのと、勝義諦【と言うとき】の諦【と】という二つ【の諦】は語の意味が異なるのである。」(LC, p.98, II.15-16) とあるが、これは勝義諦がそのままの意味で真実であるのに対し、世俗諦は真実であるという語を使っている、実際には虚偽のことを指している、語の指し示すものが異なっている、という意味で語義が異なっていると言っているのであって、それはあくまで「真実」の語義が「欺かないこと」、すなわち認識対象の認識内容との一致という意味であるという一般論を否定するものではない。

②① 「世俗諦であると述定される主題である壺などを得る(認識する)ことは中観の見解を得ていないものにも「可能であるが、その主題となっているものが、世俗諦である、と量によって得られる(認識される)ためには、前もって必ず何らかの中観の見解を得ておく必要がある。なぜならば、その主題となるものが世俗諦であると成立するならば、それは虚偽なものであると成立している必要があり、虚偽なものであると直接的に成立するためには、その主題となるものが、予め、真実なものとして成立することが否定されていなければ

ならないからである。」(GR, p.70, II.4-9)

②② 「三人の人(声聞・独覺の阿羅漢と第八地以上の菩薩)に對して、真実ならざる分別知によって作り出されたので作り物である事物は、その「三人の」世俗【の知】に對して真実ならざるものであるの、唯世俗と言われる。」(GR, p.81, II.11-12)

②③ 「凡夫にとつて勝義のものとして成立していると捉えられている壺などが、前に述べた三聖者(声聞・獨覺の阿羅漢と第八地以上の菩薩)が三昧から出たあとに「対象が」現れている後得知【にとつて】の唯世俗であると説かれているので、かれらにとつて、真実のみであることが否定されているのであって、世俗諦であることは否定されない。」(GR, p.92, II.5-8)

②④ 注意しなければならないのは、「存在する」「存在である」というのは全て述語として表現されるといふことである。「存在」というのは基本的には対象ではなく、何ものかについて「存在している」と判断することを指しているのである。その主語になるもの自体について、存在しているかどうかを考へることはできない。このことはチベット語では明確に表現できるが、すべての文章・思想がそれを明確に意識して書かれているとは限らない。また困ったことにその述語を構成する「存在」も述定の主語になる。同様に世俗諦は基本的には述語であるが、それを主語にすることも可能である。その場合、世俗諦であるのではなく、世俗諦それ自体が主語に

なっていると考えなければならぬ。世俗諦であるものは存在する。たとえば、壺は世俗諦であり、かつ存在する。しかし、世俗諦そのものは存在しない。なぜならば、増益されたものであるからである。

②⑤ snang yul と zhen yul は、他に gzung yul、jing yul を加えて、チベット論理学で「四つの対象 (yul bzhi)」とまとめられる術語である。ゲルク派の定説では、このうち snang yul と gzung yul は同じものを指す。また zhen yul はより正確には、'dzin stangs kyi yul (その知に固有の捉え方で捉えられる対象) と言われる。zhen pa という働きは分別知に特有の働きであり、分別知に現れる観念像を媒介にして外界の対象のことを思い浮かべる働きを指す。この yul は、zhen yul の zhen pa は、'bden 'dzin の 'dzin pa と同等のものと考えられている。現れを通じて、それが実際にあると思われる対象である。この語は、その zhen yul が実際に存在するかどうかには関与しない。

②⑥ 「異生」の「凡夫」が勝義において成立していると捉えている、その同じ壺などが、上に述べた三聖者が三昧から出定した後の、現れを伴った「知にとつて」世俗のみのものであると説かれている。それゆえ、「それら現れている壺などは」から「三聖者」にとつて真実なものであることのみが否定され、世俗諦であることは否定されない。「しかしそれは」異生「の凡夫」が壺などを勝義において成立していると捉えている「思い込まれた対象」が、三聖者において世俗のもの

となると説いているわけではない。なぜならば、それは存在し得ないものだからである。(GR, p.92, II:5-10) ここでは、集約的に「現れた対象」と「思い込まれた対象」、凡夫と聖者の見方の相違が説かれ、特に凡夫にとつての「勝義のものである」すなわち「真実である」という述語と、聖者にとつての「世俗のみのものである」という述語の主語が同じものであること、思い込まれた対象を主語とした場合には「存在していない」と否定されることが示されている。また、世俗諦の定義的特質について「世俗諦であると設定する」「根拠になる」「虚偽なるものが見られることによつて得られるもの」の意味は、虚偽なる対象である欺くもの (shes bya brdzun pa stu bai don) を計る言説の量によつて得られるもの【「どう」とある】(GR, p.70, II:13-15) と述べられている。すなわち、諸対象が「世俗諦である」と否定されるための根拠の一部に、それら諸対象が言説の量によつて得られる、すなわち言説の量によつて成立するものであることが含まれている。ここでは触れないが、凡夫にとつても世俗のものは正しいものと誤ったものに分けられ、前者のみが真実であると思込まれるものであり、後者は世俗にとつても虚偽なものとなる。前者が真実であると思込まれるのは、それが言説の量によつて成立するからである。GR, p.74-78 参照。

②⑦ ツォンカバはチャンドラキールティの「義もそれであり、勝もまた「それで」あるので勝義であり、それ自体が真実で

あるので勝義諦である」(PP, p.494, 1.1; LC, p.98, 11.9-10) という言葉を用いている。

⑳ 自性について、今の場合のように肯定的に使われる場合と、無自性というように否定対象として使われる場合とは意味が異なる、というのは、正しい理解ではないように思われる。無自性において否定されるのは、自性ではないのに自性であると思いつまれているものであって、それは自性についての誤った思い込みであり、真の自性はものが存在しないということのみを指していると考えられるからである。

㉑ 「縁起〔して〕いる」世俗のものの自性、すなわち法性が聖者たち〔にと〕つた」の勝義である。(GR, p.92, 11.10-11)

㉒ 「諸仏の勝義は自性のみであり、それはまた欺くことがないので勝義諦であり、それはかれら〔諸仏〕によって自内証されるべきものである、と〔人中論釈に〕おっしゃっている。『自性のみである』と言われている『のみ』は、限定辞であり、その〔語〕による否定〔で意図されているの〕は、聖者たちの勝義諦が、三昧において〔諸対象の〕現れがないときの自性と、出定後の〔諸対象の〕現れを伴ったときの自性と〔の二つとして〕設定されるような、一時的な〔勝義諦〕ではなく、常に自性の上に等持しているその法性であるということである。(GR, p.92, 11.5-p.93, 1.1) ここで現れがあるときの自性と現れがないときの自性という二つの自性が言及されているが、これが本文で述べた二つの勝義諦に対応する。このときの「現れたもの」は「勝義諦」という述語の主語に

なるものである。

㉓ 「眞実態を〔ご〕覧になる〔知〕に対して〔主客の〕二元論的現れは消滅しているので、二元論的なあり方でご覧になることがないのは事実だが、しかし、ご覧にならないという仕方、かれら〔諸仏〕は〔ご〕覧になると言うのである。(GR, p.97, 11.3-5) あるいは「仏陀の、勝義を認識なさる智慧によって、有法(基体)に触れることなく法性(自性)のみをご理解になるとおっしゃっている。すなわち、蘊などをご覧にならないという仕方、それら〔蘊など〕の眞実態を〔ご〕覧になるとおっしゃっていることと同じことである。」(GR, p.97, 11.12-14)

㉔ 「痴によって仮構された眞実成立(bden grub)のみが、貪などの認識対象と認識内容(dngis nam)の二つのうちの認識対象であると説いているわけではない。なぜならば、俱生の二我執の認識対象と認識内容の二つのうち、認識対象は基体成立しているものであり、貪なども、痴と相応しているので、認識対象も一致しているからである。」(GR, p.87, 11.14-18) ここで言及される認識対象(dngis pa)と認識内容(mam pa)は、ちょうど命題構造の主語(ないしは主題、基体)と述語(属性)に対応する。その認識対象、すなわち主語になるものが「基体成立」であるというのも、yod pa と gzi grub が同義であり、yod pa の定義が shad mas grub pa であるというチベット論理学のテーゼからすれば、当然の主張である。

文献表

je tsong kha pa bio bzang grags pa (1357-1419)

[LR] *byang chub lam rin che ba*. Tohoku No.5392. Zhol ed. Vol. pha of his gsung 'bum.

[LN] *drang ba dang nges pa'i don nam par 'byed pa'i bstan boos legs bshad snying po*. Tohoku No.5396. 『ツォンカバ 中観哲学の研究』Ⅱ、『レクシエーニンポ』—中観章—和訳、片野道雄、ツルティム・ケサン共訳、文英堂書店、一九九八年。

[RG] *dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i nam bshad rigs pa'i rgya msho*. Tohoku No. 5401. Zhol ed. Vol. pha of his gsung 'bum.

[KNG] *dka' gnas brygad kyi zin bris*. Ed. dar ma rin chen. Tohoku No.5402 (Cf. Tohoku Nos.5426, 5451.) 『空思想の哲学的解明に向けての基礎研究』平成6—平成8年度科学研究補助金基礎研究(2)研究成果報告書、福田洋一、一九九七年。

[LC] *skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa chung ba*. Tohoku No.5393. 『ツォンカバ 中観哲学の研究』Ⅰ、『菩提道次第論・中篇』—観の章—和訳、ツルティム・ケサン、高田順仁共訳、文英堂書店、一九九六年。

[GR] *dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgeons pa rab gsal*. Tohoku No.5408. 『空性思想の研究』Ⅱ、—ツォンカ

バ造『意趣善明』第六章のテキストと和訳—、小川一乗著、文英堂書店、1988年。

研究文献

小川一乗

[1988] 『空性思想の研究』Ⅱ、—チャンドラキールティの中観説—、文英堂書店。

福田洋一

[1995] 「この最勝の宗義が他のものより特に優れている点」『西藏仏教宗義研究』第7巻「トゥカン」「一切宗義」ゲルク派の章」立川武蔵、石濱裕美子、福田洋一共訳、東洋文庫。

[2000] 「自相とrang gi mtshan nyid」『江島恵教博士追悼記念論文集：空と実在』春秋社、pp.173-189。

[2002a] 「ツォンカバ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巻第2号、pp.(203)–(209)。

[2002b] 「ツォンカバにおける縁起と空の存在論—中観派の不共の勝法にこころ—」

([http://tibet.que.ne.jp/archive/dbu\\_ma\\_pai\\_khyad\\_chos.pdf](http://tibet.que.ne.jp/archive/dbu_ma_pai_khyad_chos.pdf))

[2003] 「初出誌：『とんぼ』第三号、出帆新社、一九九九年）「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』

第49号、pp.13-25。

吉水千鶴子

[1990] 「ツォンカバ〈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』第13号、pp.105-149。

[1991a] 「ツォンカバ〈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論文集』伊原照蓮博士古稀記念会、pp.135-152。

[1991b] 「仏における真実と事実を知る主体：ツォンカバによる如実智と如量智」『前田専学先生還暦記念：私の思想』春秋社、pp.237-247。

Newland, G.

[1992] *The Two Truths in the Madhyamika Philosophy of the Geluk-ba Order of Tibetan Buddhism*. Ithaca: Snow Lion Publications.

Tauscher, H.

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

(本学助教授 仏教哲学)

〈キーワード〉ラムリム・入中論・言説有