

チベットの中観思想

——特に「離辺中観」説を中心にして——

松 本 史 朗

一、チベットにおける三種の中観思想

チベットの中観思想

八世紀後半にインド仏教がチベットに本格的に導入されてから、チベット人はナーガールジュナ *Nagarjuna* を祖とする中観派の哲学に対して、様々な解釈を行ってきた。その最も初期の解釈の一つは、九世紀初頭に活躍した翻訳者イェシェーデ *Ye shes sde* の『見差別』 *lta ba'i khyad par* という著作の中に見出すことができる。『見差別』の中観思想については、今なお問題とすべき点が多いが、⁽¹⁾一つ確実なことは、『見差別』以来チベットでは常に中観が仏教の全哲学の中で最高のものと

見なされてきたという事実である。従って極言すれば、チベット人仏教徒はすべて中観派であり、チベットには自ら唯識派と称する思想家は存在しなかったのである。

さてチベットの最も有名な思想家とえば、ゲルク派 *dGe lugs pa* の始祖ツォンカパ *Tsong kha pa* (1357—1419) であろうが、ツォンカパよりやや後輩のサキャ派 *Sa skya pa* の学僧コラムパ・ソナムセンゲ *Go ram pa bSod nams seng ge* (1429—1489) は、『見解の弁別』 *lta ba'i shan 'byed* (Tsh, 『サキャ派全書集成』第一三卷) という著作の中で、チベットにおける中観解釈、即ち、チベットの中観思想を、次の三つに分類している。

A 常辺を中であると説くもの (rtag mtha' la dbu mar smra ba)

B 断辺を中であると説くもの (Chad mtha' la dbu mar smra ba)

C 離辺を中であると説くもの (mtha' bral la dbu mar smra ba)

コラムパによれば、Aはチナン派 Jo nang pa のドルブ・シエラ・ギエーン・ドゥル・ブ・セ・ラ・バ (rgyal mshan(1292-1361)の宗 (ugs) Bはツォンカバの宗、Cは自派の宗であるが、このコラムパの分類法を、筆者は極めて論理的なものと考えているので、以下にこの分類法に従ってチベットの中観思想の問題点を考察しよう。

まずAは、ドルブパの「他空 (gzhan stong)」説として有名なものであるが、コラムパはそれを次の様に説明している。

空性は二種であり、自己の性質に関する空性〔自空〕と他の性質に関する空性 (gzhan gyi ngo bos stong pa nyid)〔他空〕である。……遍計所執性と依他起性は、世俗の真実であり、世俗の真実は、夢と幻等の如く、

本来自己の性質に関して空であるから、それらの空性を「自己の性質に関する空性」と言うのであるが、……

……法性であり円成実性である勝義の真実は、自己の性質に関して空ではなく、遍計所執性と依他起性という有為の法、即ち、世俗の性質に関して空なのであるから、他の性質に関して空なのである。(Tsh, ca, 2b.4-3a.6)

即ち、ドルブパは、世俗の真実を「自空」(rang stong)勝義の真実を「他空」と規定するのであるが、後者を更に常住・堅固な不変の実在 (rtag brian ther zug pa mi gyur ba'i chos can)と見なすのである。⁽²⁾

次にBのツォンカバ説は、コラムパによれば、次の様に示される。

中観のテキストに説かれている諸の正理によって探求する時、得られない真実を否定するのみの空性たる絶対否定 (odan pa bkag tsam gyi stong nyid med dgag)が、中観の究極的見解であり、また真の勝義の真実であり、また諸法の究極的な実相 (gnas lugs) でもあるのである。(Tsh, ca, 3a.4-5)

この説が部分的にツォンカバの著作に見られることは、既に明らかにしたが、Aと対比して特徴的なことは、ここでは勝義の真実が空性、特に絶対否定の空性と規定されていることである。

最後にC、即ち、自派の宗をコラムパは次の様に説いている。

中 (観) (dbu ma) の意味は、有・無 (yod med) と肯定・否定 (yin min) 等の一切の辺 (mta) を離れてゐるの、⁽³⁾ 辺執 (mtar 'dzin pa) と相執 (mtshan mar 'dzin pa) を全て捨てなければならぬが、その中で始めに、真実であるという執着 (bden par 'dzin pa) 「真実執着」の対象である真実を否定しなければ後の辺執⁽⁴⁾を否定することができないので、離一多 (gcig dang du bra) 等の正理によって内外の事物 (dngos po) は全て真実としては存在しない (bden med) と決しなければならぬ。ここで、否定対象 (dgag bya) は粗大なもの (rgas pa) であり、輪廻の因の主要なものでもあるので、諸のテキストには、それ「真実執着」の執着の対象 (zhen yul) である真実を否定する

正理が詳しく説かれているが、それ「真実」を否定

してから、真実に関する空性に執着するならば、例えば馬に乗った人が右側に落ちなくても、左側に落ちる様に、断辺に落ちることを免かれなければならないので、それ「空性に対する執着」をも否定すべきである。

故に、二に対する執着と二ならざるものに對する執着も否定しなければならぬので、四辺のいずれにも執着の対象が得られないので、それに対する執着が無いことを「中の見解を悟る」と言うのであつて、「中の見解はこれである」と一つの辺に一つの執着が起るならば、空・不空等のいずれに執着しても、辺執から免れないから、中の見解ではないのである。(Tsh, ca, 3b.1-6)

ここで、有無等の一切の辺を離れたもの (離辺) が勝義の真実であると説かれ、空性に対する執着も、真実に對する執着と全く同様に、否定されるべきことが強調されている。何故ならこれら二つの執着は、それぞれ断辺と常辺に對する執着であつて、ともに辺執である点において、何等区別はないとされるからである。

この様に見て来ると、コラムパがチベットの中観思想を三つに分類したのは、何を勝義の真実と見なすかという観点にもとづいていることが知られる。即ち、A、B、Cの三説は、それぞれ「常辺」、「断辺」、「離辺」を勝義の真実と見なすものであるが、より明確な表現を用いれば、これらは、それぞれ、「有」、「無」、「非有非無」を勝義の真実と考えるものと見るができるであろう。この意味で、筆者は、以上のコラムパの分類法を、極めて論理的なものと考えているのである。

二、「離辺中観」説とツォンカバ

では、「離辺中観」説とは思想的にどの様な意味をもち、歴史的にどの様な系譜をもつのか。それを以下に明らかにしたいが、まず始めに、ツォンカバと「離辺中観」説との関係を見てみよう。

コラムパによれば、「離辺中観」説というのは、決して自己の独創ではない。それは、チャンドラキールティ Candrakīrti の多数の著作を初めてチベット語に翻訳したパツァブ・ニマタク Pa tshab Nyi ma grags (1055—

?) によって創始され、その弟子のシヤン・タンサクン・イェンシェー・ジエンネー Zhang 'Thang zag pa Ye shes 'byung gnas とツァチャ・チャンチュンツェンツァー rMa bya Byang chub brtson 'grus' カダム派 bKa' gdams pa のロチンシエーラブ Blo ldan shes rab (1059—1109) カギエー派 bKa' bgyud pa のペンパ Mar pa (1012—1097) とツェンレ・パ Mi la ras pa (1040—1123) サキヤ派のタクバギエーツェン Grags pa rgyal mtshan (1147—1216) サキヤ・パンティータ Sa skya pandita (1182—1251) レンダワ Red mda' ba (1349—1412) 〔ツォンカバの師の一人〕等の多くの学者によっても主張されるものであるという。ニマタクを始めとして、ここに名前を挙げた学者は、全てツォンカバ以前の人であるが、彼等が皆コラムパの理解する様な意味での「離辺中観」説を説いたかどうか、現在の所、確認できない。しかし、ツォンカバの『道次第大論』 Lam rim chen mo (LR, 北京版) における次の様な一節を見ると、ツォンカバ以前に確かにこの「離辺中観」説の伝統が存在し、それをツォンカバが批判したことが知られるのである。

ベットで一般に極めて低劣な説と見なされた様であるから、ここでツォンカバは、「一切の分別を否定すべきである」という主張を厳しく批判していることになる。しかるにこの主張は、「一切の辺に対する執着を否定すべきである」という「離辺中観」説の一形態に他ならないから、ここでツォンカバは、「離辺中観」説を批判したことになる。

この想定の上では、コラムパが、以上のツォンカバによる批判を、自宗に対する批判として受け取り、それを再批判しているという事実によって、確認される。即ち、コラムパは、次の様にツォンカバを批判する。

究極的なものを考察する正理知 (rigs shes) にとって有でもなく、無でもないという見解 (yod min med min gyi lta ba) を承認したことについて、「〔これは〕中国の和尚の見解である」と、考察をなしていない自分勝手な言葉を世界に投げつけたのは、仏法の心髄である離戲論 (spros bral) を害するために、魔の類 (bdud rigs) が加持して〔言葉を〕発せしめたのである。即ち、中国の和尚は、実相の意味を考察せずに分

自性を排除するのみの〔絶対否定の空性の〕対象を、どうして否定する必要があるのか。その様に〔自性はないと〕理解することは、「人法の」二我において相 (mtshan ma) に執着することの対治 (gyen po) なのであって、それには、相に執着することの匂いすらも無いからである。この様な理解さえも過失であると見て、善い分別をも悪い分別をも否定するならば、中国の戒師和尚 (mkhan po Hwa shang) の説を樹立したと願っていることは、明白である。(LR, lha, 43b f—6)

ここでツォンカバは、「空性という理解は、執着を減ぼす善い分別であるから、それは否定すべきものではなく、それをも含めてもし一切の分別を否定するならば、中国の和尚、即ち、摩訶衍の説を支持することになる」と説いている。摩訶衍とは、言うまでもなく、七九四年にサムイェー bSam yas でインドの中観派カマラシーラ Kamalasila と論争して敗れ、以後その教えを奉ずることはチベットにおいて禁じられたとされる中国の禪師のことであるが、彼の「不思議観」の教えは、後代のチ

別を自分勝手に否定して、何も作意しないこと (g.yang yid la mi byed pa) のみを究極的な見解を悟ることであると主張したのであるが、それは学者カマラシラによって聖言と正理によって論破されてしまっているのであるが、これ「有でもなく無でもないという見解」は、中観の学説に説かれている諸の正理によって対象の真相を決断するときに、諸の辺執の執着の対象をひとつずつ否定して、最後に有無等のいかなる戯論の辺も得られないことだけに對して、「中観の見解を悟った」という表現をなさるのであるから、その二つ「の見解」が等しいと主張するのは、よく学んだ学者であると自負する人々も、考察を少しもしなかったのか、または巧みな方法によって人を欺く魔に取り付かれたことは確実である。(Tsh, ca, 17a2-b1)

ここでコラムパは、自宗である「離辺中観」説を「有でもなく無でもないという見解」という語によって示しているが、それと摩訶衍の説とは、実相に対する考察の有無によって、決定的に相違するので、その二つを混同するツォンカパは、考察を怠ったのか、悪魔に取り付

れたのであろうと論じている。

ところで、コラムパは『見解の弁別』の中で、この第二宗(「ツォンカパの宗」)は、尊者ツォンカパが、以前に正しい師匠(「レンダワ」)に就いて教説の意味を学んでいた時には、生じなかったが、後に、ラム・ウマパ Bla ma dBu ma pa がドカム mDo khams 地方からお招きした文殊(Jan dpal) [菩薩]に「ツォンカパ」お会いしてから以後、「ツォンカパは」中観の要点についても、これほどの特殊な主張と、密咒金剛乘の要点についても、非常に多くの特殊な学説を作り出したのである。(Tsh, ca, 35b6-36a2)

と述べて、ツォンカパ独自の宗は、ツォンカパがレンダワについて学んでいた時には生じなかったが、後にラム・ウマパがドカム地方から招いた文殊にあってから生じた、としている。既に見た様にレンダワは、コラムパによれば、「離辺中観」説の主張者の中に数えられるから、コラムパは、ツォンカパがレンダワの「離辺中観」説から離れて、独自の宗を作り出したのは、ラム・ウマパ、または彼を通訳者としてツォンカパが問答をし

たとえられる文殊の影響によるものと見ているのである。

既に筆者は、「自立派 (Kang rgyud pa) は、言説として、自相によって成立している法を認めるが、帰謬派 (Thal gyur ba) はそれさえも承認しない」という学説をツォンカパ独自の学説と規定し、その学説は、ツォンカパがラム・ウマパに師事したこと、またはラム・ウマパを紹介して文殊と問答したとされる事件を最も重要な契機としてツォンカパの内部に生じたと思われるという推定をなした。⁽⁶⁾しかし単にこの学説だけでなく、コラムパがツォンカパの宗を「断辺中観」説と呼ぶ所以となる学説、即ち、「空性という理解は、否定すべきではなく、それをも含めて一切の分別を否定するなら、摩訶衍の宗と同じになる」という学説もまた、ラム・ウマパまたは文殊の影響によるものと考えることが出来る様に思われる。

それは、次の様な事情による。即ち、コラムパは、上述の「……魔に取り付かれたことは確実である。」という記述 (Tsh, ca, 17a2-b1) に続けて、

故に、真実に関する空(性)のみに執着して、有でもなく無でもない離戲論 (yod min med min gyi spros

bra) を否定するこれ「ツォンカパの宗」は、ラム・ウマパの文殊によって示された学説 (grub mtha') であって、最高の聖者であるナーガルジュナの説と矛盾するのである。(Tsh, ca, 17b 1-2)

と述べて、上記の学説を「ラム・ウマパの文殊によって示された学説」と呼ぶのであるが、更に続けて、その理由を次の様に述べるのである。

彼「ツォンカパ」の秘密の伝記 (gsang ba'i rnam ghat) には、「私の心の中にあるこの中観の見解は、帰謬派と自立派のいずれの見解ですか」と「ツォンカパが」ラム・ウマパを通じて文殊に申し上げたところ、文殊は「それは、帰謬派と自立派のいずれの見解でもない」とおっしゃった」「とあり、」それに対して伝記作者は、「その時、この尊者自身のお心には、シャン・タンサクパから相伝した (brgyud pa) 有でもなく無でもないという見解があったので、その様に「いずれでもない」とおっしゃったのである」と書いている様である。(Tsh, ca, 17b2-4)

ここでコラムパがツォンカパの伝記の一節として引い

ているのは、おそらくツォンカパの弟子ケードゥプジェ mKhas grub rje (1385—1438) が著したツォンカパの「秘密の伝記」の次の記述であろう。

その時、「私のこの見解は、帰謬派と自立派のいずれですか」と「ツォンカパが文殊に」申し上げたところ、「文殊は」「いずれでもない」とおっしゃった。「というの」その時、この尊者（『ツォンカパ』のお心には、主張 (khas len) は何もなく、何ものにも執着すべきではないという見解がお心にあったのである⁽⁸⁾。

即ち、ここでケードゥプジェが「主張は何もなく、何ものにも執着すべきではないという見解」と言ったものを、コラムパは、「シャン・タンサクパから相伝した有でもなく無でもないという見解」と見なすのである。「いかなる主張もなすべきでなく、何ものにも執着すべきではない」という主張の背景には、「勝義の真実は有無等の一切の辺を離れている」という認識がなければならぬから、このコラムパの理解は妥当であろう。従って、ケードゥプジェの伝記に従うならば、ツォンカパ

は、ラマ・ウマパに傾倒する以前には「離辺中観」説の主張者であったが、後に、ラマ・ウマパを通訳者として文殊と問答するという神秘的な事件を重要な契機として、「離辺中観」説から離れ、それを厳しく批判する独自の宗を創始したと考えられるであろう。

三、「離辺中観」説の問題点

ツォンカパの中観思想は、後にサキヤ派の三人の思想家、即ち、タクツァンパ・シェーラプリンチエン (tag tshang pa shes rab rin chen (1405—?) とシェーキヤ チョクデン (Sakya chhog idan (1428—1507) とコラムパによって批判されることになるが、コラムパだけでなく他の二人もまた「離辺中観」説の主張者であったと思われるので、以下に彼等の著作を通して、「離辺中観」説の思想的意味を考察し、その問題点を指摘しよう。

なおそのまえに一つ注意しておきたいことがある。それは、「離辺中観」説という名称は決して一般的な名称ではなく、コラムパ以外の学者によってはあまり使用されていないと思われることである。コラムパの『見解の

弁別』においてさえも、この名称は多用されているとは言い難い。既に見た様にコラムパは「離辺中観」説を「有でもなく無でもない離戲論」とか「有でもなく無でもないという見解」という語によって表現している。コラムパが「離辺中観」説という語を用いたのは、おそらく「常辺中観」・「断辺中観」という二説とともにチベットの中観思想を論理的に三つに分類しようという意図に基いたものであって、彼が「離辺中観」説と呼んだ思想は、一般には、「有でもなく無でもないという見解」と呼ばれるものであろう。この点は、タクツァンパとシェーキヤチョコクデンとコラムパがツォンカパの中観思想を批判したときの自己の思想的立場が、「有でもなく無でもないという見解」と呼ばれることによって知られるであろう⁽⁹⁾。

ではまずタクツァンパの「離辺中観」説を見てみよう。彼は、その主著である『学説全知』*Grub mtha' kun stes* (GK, Thimphu, 1976) において、ツォンカパの中観思想を批判し、更に自説として次の様な「三段階」という説を説いている⁽¹⁰⁾。

故にナーガルジュナ師資 (yab srab) とブツダパーリタ Buddhapaṭita とチャンドラキールティとシャーンティデーヴァ Saṃtīdeva の最高のテキストを全て、私は、「考察しないもの」(ma dpyad) と「少し考察したもの」(cung zad dpyad) と「良く考察したもの」(legs par dpyad) という三段階 (gras skabs gsum) に結びつけて理解する。(5章22偈)

言説 (tha snyad) は、考察しない世間の俱生 (の無明) にとってであり、勝義は、少し考察した正理知にとってであり、離戲論 (spros bral) は、良く考察した無言詮 (brjod med) にとってである。この三つを正しく知ることが、大中観 (dbu na che) である。(5章23偈)

この三つにもとづいて、順次に、最初に (dang por) 福德でないものを止滅させ、中間において (bar du) 二つの我見を止滅させ、最後に (tha nar) 見解の戲論を全て止滅させるからである。(5章24偈) (GK, 12b6—13a3)

ここで重要なのは、「少し考察した段階」と「良く考

察した段階」の相違であるが、それをタクツアンパは、『学説全知』に対する自註『善説海』*Legs bshad kyi rgya mtsho* (LG, 東洋文庫蔵外二四九番)で、次の様に説明している。

否定対象 (*dag bya*) である「人法の」二我を否定して無生起 (*skye med*) と空性と勝義の真実を確立する諸の章句 (*stot*) は、少し考察した正理知にとつて「それら」確立するのであるが、『般若経』(*rgyal ba'i jñāna*) の説示対象の大部分の如く、有と無と常と無常と空と不空等のいずれとしても成立せず、何ものにも執着すべきではない、と説かれた様なものと、論書『中論』にも、「空であるとも言うべきではなく、不空であるとも言うべきでなく、両者であるとも、両者でないとも言うべきではない。仮説のために述べられる。」(22章11偈)といわれた最初の三詩節の様に、多数説かれているものは、良く考察した段階に結びつけて説明されているので、「上記の二者が」矛盾することとは少しもなくなるのである。(LG, 3b 6—8a 3) 即ち、「考察しない段階」とは、勝義的な考察を全く

含まずに、世間の俱生の無明によって言説有が確立される段階であり、「少し考察した段階」とは、正理知によって我見が斥けられ空性または無生起が確立される段階であり、「良く考察した段階」とは、有とか無とか空とか不空とかの一切の戲論や辺見の止滅した段階である。この様に、空性とか無生起などを最高の勝義とは見ずに、「有でもなく無でもない」という離戲論または離辺を真の勝義と見なす思想は、まさにコラムパが「離辺中観」説と呼ぶ思想に他ならない。タクツアンパは、既に見た様に、自己の宗を「離辺中観」と呼ばずに「大中観」(*dbu ma chen po*)と呼んでいるが、コラムパと同じく、チベットにおけるその宗の創始者 (*stol 'byed*) をニマタクであるとしている点⁽¹⁾が興味深い。

次に、シャーキヤチョクデンの「離辺中観」説について、考察しよう。ゲルク派の学僧トゥカン *Thu'ukwan* (1737—1802) によれば、シャーキヤチョクデンがその著『中観決択』*dbu ma rnam nges* (BN, 『シャーキヤチョクデン全集』*Thimphu*, 1975, vols. 14—15) においてツォンカパを批判したときの自己の立場は、「有でも

なく無でもないという見解」であつたと言われる⁽²⁾。そこで、彼の『中観決択』を見ると、次の様な記述が、この見解を説くものとして注意される。

「他より知られず、寂靜にして、戲論によって戲論されず、分別なく、異なつた対象ではない。これが実義 (*cattva*) の定義である。」(『中論』18章9偈)……云々によって詳しく説かれた意味を考察するならば、能詮の語と分別の境を超え、有・無と肯定・否定等のいかなる辺としても考えることも述べることもしないが、勝者「二仏」さえも言説によって増益して示す以外にありのままに示すことはできない虚空の様な界 (*dbyangs*) を、「一義」とか「勝義の真実」とか「実義」とか名によって仮説して示すのである。(BN, ka, 5a 7—b 2)

即ち、ここでも、勝義の真実は「離辺」として規定されているのである。

ところで、シャーキヤチョクデンの思想について一つ重要なことは、彼がタクツアンパの影響を受けている様に思われることである。例えば、ゲルク派の学僧ジャム

ヤンシェーパ *Jam dbyangs bzhad pa* (1648—1722) は、『大学説』*Grub mtha' chen mo* (GCh, タシキル版) において、

「シャーキヤチョクデンは」タクツアンパの『学説』において迷亂して、「何ものも思わず、何ものにも住しない離戲論を修習するのである」と『中観決択』で説明したが、(GCh 「中観章」*pha*, 26b 3—4)

と述べて、シャーキヤチョクデンの「離辺中観」説がタクツアンパの影響によるものであることを指摘している様であるが、確かにシャーキヤチョクデンの次の様な「三法輪」の説は、タクツアンパの「三段階」の説に基づく様に思われる。

法輪の三次第 (*chos kyi 'khor lo rim pa gsum*) によつて定義されるものの区別は、次の通りである。即ち、最初に福德でないものを止滅させる「法」輪、中間に我を止滅させる「法」輪、最後に見解を全て否定する「法」輪と言われるものであり、(BN, ka, 8a 5—6) この「三法輪」の説の根拠を、シャーキヤチョクデンは、

阿闍梨アーリヤデーヴァ Aryadevaが、「福德でないものを最初に止滅させ、中間に我を止滅させ、最後に見解を全て止滅させることを知る人は、学者である。」と説いたのは、尊師ナーガールジュナが主張する三法輪の次第を示したのである。(BN, ka, 3b 4-5)

という様に、『四百論』*Catuḥśataka* の8章15偈に求めているが、この偈は実は、前出のタクツアンパの『学説全知』5章24偈に極めて類似しており、タクツアンパもまたそこにおいて『四百論』のこの偈を典拠していたと言われているのである。⁽¹³⁾

さて最後に、再びコラムバの著作にもどって、「離辺中観」説がインドの中観思想とどの様な関りをもつか考えてみよう。既に述べてきたことによつて明らかな様に、「離辺中観」説にとつて最も重要なことは、空性または無生起が確立される段階と、離辺または離戲論が確立される段階を明確に区別するということである。そしてこのことは、インドの中観思想史上、バーヴァヴィツェーカ Bhāvavivēka 以来、特にチベット人によつて自立派と呼ばれる思想家の系統において、明確に意識され

てきた「二種の勝義」という問題と密接な関係をもっている。この点を明らかにするために、やや長い引用となるが、以下に『見解の弁別』の一節を示そう。

勝義の確立に、正理によつて考察される随順の勝義 (don dam rjes mthun pa) と、聖者の入定した知 (mnyan bzag) に戲論を離れたやり方によつて顕現する真の勝義 (don dam mshan nyid pa) がある。

その中の第一は、……法を真実であると把握する真実執着 (bden 'dzin) から生じた、人を真実であると把握する真実執着こそが、一切の過失 (nyes pa) の根であるから、その二つの真実執着の執着の対象〔「真実」を正理によつて除去しなければならないが、その時、人と法が真実として無いことを、ひとまず (asāṃ) 主張し、分別によつてもその様に〔真実として無いと〕執着することからは脱していない。何故なら、その様な真実として無いこと (bden med) を理解する知〔「正理知」は、語と意味が混ったものを把握する分別だからである。……要するに、実相を考察する知は、語と意味が混ったものを把握する分別を超え

ていないから、四辺の戲論のいずれかに執着するので、四つを同時に (cig char du) を否定することはありえず、交互 (res jog) に戲論を四つとも否定するのであるが、それらの直接的対象となつている四辺の離戲論は、真実執着をもつ知より見れば、「勝義の真実」と説明されるけれども、聖者の無漏の入定した知より見れば、世俗の真実であるから、「異門 (rangrang) の勝義の真実」とか、「随順の勝義」であると説明されるのである。

第二、真の勝義の真実は、……四辺の戲論を同時に否定して、認識対象である法性と認識するものである知との二者が別個に顕現せず、〔対象たる〕離戲論と区別できないものとして顕われたその知の対象を、「勝義の真実」と名づけたのであって、その時にも、「勝義の真実はこれである」という執着されるべきものは少しも無いのである。(Tsh, ca, 38b 2—40a 2)

ここで、コラムバは、勝義を、「随順の勝義」と「真の勝義」との二種に区分している。この中、「随順の勝義」とは、「人法が真実として無いこと」(bden par med

pa) または「人法に真実が無いこと」を言う。何故か。

一切の過失の根源は、「人法は真実であるという執着」、即ち、真実執着 (bden 'dzin) である。しかるに、「AはBであるという執着 (誤認) は、「AにおいてBを執着するもの」に他ならないから、真実執着とは、「人法において真実を執着するもの」である。この真実執着を止滅させるには、その執着の対象 (zhen yul) である真実を正理によつて否定する以外に方法はない。かくして正理によつて「人法に真実が無いこと」が確立されるが、これを対象とする認識は実は言語表現されたものを把握しているのであるから、一切の戲論や分別を離れてはいない。従つて、これは、真実執着より見れば、それをもたない点で「勝義の真実」であるが、一切の戲論や分別を離れた聖者の入定知より見れば、「無」という戲論や分別を断じてはいない点で「随順の勝義」、即ち「勝義に随順するもの」であるとされるのである。

これに對して、第二の「真の勝義」は、一切の戲論や分別を離れた法性であると言われるが、それを対象とする認識も、それと別個に顕現するものではない無分別智

であると説かれている。

以上のコラムパの説を、三種の認識と対象という観点から見れば、次の図のようになるであろう。

真実執着 → 真実
正理 知 → 真実無・空性 (随順の勝義)
無分別智 → 離戲論・法性 (真の勝義)

この考え方が、タクツアンパの「三段階」の説や、シヤーキヤチョクデンの「三法輪」の説と全く同一線上にあることは明白であろう。

さて、コラムパは以上の様に「二種の勝義」を認めるのであるが、インドの中観思想史上、「二種の勝義」の説を初めて明確に説いたのは、バーヴァヴィヴェーカである。彼はその主著『般若灯論』*Prajñāpradīpa* (PP, デルゲ版)において、次の様に述べている。

勝義とは、それが義 (対象) でもあり、勝でもあるので、勝義であり、または勝なる無分別智の義であるから、勝義であり、「他より知られず」等を相とする真如である。……それが滅に随順する無生起等の説示

と、聞思修より生じた般若も、勝義である。勝義を証悟する方便であるから、不顛倒だからである。(PP, Tsha, 22a-6)

ここで、「真如」と言われるものが「真の勝義」にあたり、「無生起等の説示」及び「聞思修より生じた般若」と言われるものが「随順の勝義」に相当する。

バーヴァヴィヴェーカの後を承けて、「二種の勝義」の理論をより厳密なものにしたのはジュニャーナガルバ *Jñānagarbha* であるが、彼は、その著『二諦分別論』*Satyadvayaivihanga* (SDV) 及びその自註『二諦分別論註』*Satyadvayaivihanga-vṛtti* (SDVV, デルゲ版)において、

それ (実義) は、戲論の無いものである。(SDV, k, 11b)

実義は、分別の網を全て離れたものである。(SDVV, Sa, 6a)

と述べて、「真の勝義」を「無戲論・無分別」と規定する一方で、バーヴァヴィヴェーカの言う「無生起等の説示」に関して、

生起等の否定も、実義に随順するので、「勝義である」と認められる。(SDV, k, 9a6)
それ (生起の否定) も、正理によって考察するならば、世俗に他ならぬ。(SDVV, Sa, 6a2)
と述べて、それを明確に「世俗」に属するものと説いている。

では一体、「空性」というのは、「二種の勝義」のいずれに属するのであろうか。⁽¹⁵⁾「空性」という語は、バーヴァヴィヴェーカとジュニャーナガルバの上掲の記述に現れていないが、少なくとも「空性」という語を合理的に解する限り、ジュニャーナガルバが「生起等の否定」と呼ぶものこそ、「空性」に相当すると見なければならぬ。何故ならば、「aにbが無いこと」を「aのbに関する空性」と言うのであるが、一般的には、「諸法(a)に自性(b)が無いこと」を空性と呼ぶのである。しかるに、この「空性」は、二つの理由で世俗的なものである。第一は、これが言語表現されたものであるということと、第二は、「無(無いこと)」は「無の基体」と別個には存在しないという仏教特有の理論にもとづいて、「空

性」が「空性の基体」(strong gzhi)である「諸法」とは別に存在しないということである。ところで、ジュニャーナガルバのいう「生起等の否定」も、この「空性」と全く同じ構造をもっている。即ち、それも「aにおいてbが無いこと」という形式で示されるのである。しかるに、次のジュニャーナガルバの記述によって、この場合のaが直観的に認識される「顕現する対象」であり、bがそのうえに分別仮構された「真実において生じること等」であることが理解される。

分別された対象とは、真実において生じること等と……であり、「正しい世俗は」それらが無いものである。……因と縁に依存して生じたもの〔依他起性〕は、正しい世俗であると知るべきである。即ち、愚者に至るまでの知において一致して因から顕現しているあらゆる対象が、正しい世俗である、というのが適切である。……

正しくない〔世俗の〕方は、遍計所執 (parikalpita) である。(k, 8d)

真実において生じること等は、分別の技によって作ら

れたものであり、それは正しくない世俗の真実である。(SDVY, Sa, 5b2-7)

ここで、aは、依他起性であり「正しい世俗の真実」であると説かれ、bは、遍計所執性であり「正しくない世俗の真実」であると規定されるが、このことによつて、「aにbが無いこと」をcとした場合のc、即ち、「生起等の否定」が、円成実性であり「正しい世俗の真実」であると説かれていることが了解されるであろう。

円成実性というものは、「依他起性に遍計所執性が無いこと」という形式で示される訳であるが、「空性」というものをも、三性説的に、即ち、三性中の円成実性と解釈するならば、それは、「随順の勝義」、即ち「正しい世俗の真実」にしかすぎないということを、ジュニャーナガルバは明確に示している様に思われる。

「離辺中観」説の基本的なアイデアも、全くジュニャーナガルバの説に一致している。例えばコラムパにおいては、a、b、cは、それぞれ、「人法」、「真実」、「真実として無いこと」(または「人法に真実が無いこと」という語によつて表現されるのである。以上の筆者の解釈を図

に表せば、次の様になる。(16)

a	b	c
諸法	自性	空性
依他起性	遍計所執性	円成実性
顕現の対象	真実として生じる こと等	生起等の否定 真実として無い こと
人法	真実	真実として無い こと
正しい世俗	正しくない世俗	正しい世俗

ここに示されたのは全て世俗に属する事柄であるが、勝義の真実、即ち、「真の勝義」を離辺・離戲論と規定する点でも、ジュニャーナガルバと「離辺中観」説は全く一致していたのである。(17)

以上、簡単な考察ではあったが、コラムパに代表される「離辺中観」説がインドのジュニャーナガルバ系統の中観思想をかなり忠実に受け継いだものであることを示し得たであろう。

最後に残された問題は、チャンドラキールティと「離辺中観」説の関係である。チャンドラキールティの哲学

をチベットに普及させたニマタクが「離辺中観」説の創始者とされる以上、「離辺中観」説がチャンドラキールティの思想と一致するのは当然のことの様に思われるが、果してそう言い切れるであろうか。筆者はこの点を非常に疑問に思っているが、この問題の解決は今後の課題にしたいと考えている。

註

- (1) 拙稿「*Ita bali khyad par*」における中観理解について『曹洞宗研究員研究紀要』第一三号、昭和五十六年、九三—一二四頁参照。
- (2) ドルツパの「他空」説については、D.S. Ruegg, "La théorie du 'Tathāgatagarbha et du 'gong', 1969, p. 8, p. 325 等を参照。
- (3) 拙稿「ツォンカパの中観思想について」『東洋学報』第六二巻三・四号、昭和五十六年、一七七一—一七八頁参照。
- (4) 「後の辺執」とは、無辺に対する執着をいうのである。
- (5) 摩訶衍とその思想については、本特集中の、山口瑞鳳博士、上山大峻氏、沖本克己氏、木村隆徳氏の論文等を参照せよ。

- (6) 拙稿「ツォンカパの中観思想について」二〇—二〇六頁参照。
- (7) テキストに *thugs la bde ba tsam yod par* とあるが、下線部が理解できない。
- (8) 「ツォンカパ全集」タシルンポ版、New Delhi, 1979, Vol. 1, 171—3.
- (9) ダルツ派のチニキギエーシエン Chos kyi rgyal mtshan (1469—1546) はその著『悪見の間の除去』*Ita ngan mun sel* (New Delhi, 1969) に於いて「『学説全知』の著者である尊師シェラブリンチエンバ「ニタツツン」は、有でもなく無でもない【どう見解】(yod min med min) に慣れ親しんでいるので、【ツォンカパの】哲学的見解に関する章句に批判を多くなしたけれども」(Vol. 2, p. 15) と述べる。なお、コラムパとシャキヤチョクデンについて、同書 (Vol. 2, p. 87) を参照せよ。

シャキヤチョクデンについて、ちのちトツカンの『学説水晶鏡』*Gribo mshar shel gyi me long* (シモン版) kha, 11a4—6 を参照せよ。なお、Ruegg氏は、その箇所を英訳するに際して「有でもなく無でもない」という見解」というのは、サキヤ派やニンマ派、rNying ma pa やカギニ派の間にしばしば見られた中観の一般的解釈であり、シャン・タンサクパによつても主張された、と註しているが、氏の見解が如何なる資料に基く

のかは不明である。D.S. Ruegg, "The Jo nan pas", JAOS, 83, 1963, p. 89, n. 77 参照。

- (10) タクツァンパの自宗とそのツォンカバ批判について、拙稿『Tag tshan pa の Tson kha pa 批判について』、『日本西蔵学会会報』二八号、昭和五十七年、一一—一四頁参照。

- (11) LG, 89b6 参照。

- (12) 前注(9)参照。

- (13) ロンドルラヤ Klong rdol bla ma (1719—1794) の『全集』(東京大学蔵外二一五—二四七番) ta, 12b2 参照。

- (14) テキストに sgra don 'dres 'dzin とあり、どう訳すべきか分らないが、とにかく直観的な認識ではなく、言語に基づく認識、または言語と切り離せない認識を指すのであろう。

- (15) コラムパは「二種の勝義」に配当して次の様に「二種の空性」をたてるが、だからといって以下の筆者の解釈が完全に無効だとは考えていない。「中観派達は、真実に関する空性」「絶対否定の空性」のみを空性と呼ぶのと、四辺全ての戯論に関する空性を空性と呼ぶのと二つがある。」(Tsh, ca, 40a5—6)

- (16) この解釈は、筆者の「離辺中観」説に対する解釈であって、筆者自身の「空性」理解ではないことをお断りしておきたい。「離辺中観」説の「空性」理解がもし筆者

の解釈した通りであるとすれば、それはあまりにも合理的である様に思われる。これについて、本稿の草稿をお読み下さった監修者の山口瑞鳳博士から、『a において b がない』場合、a と b とはいかなる関係も保証されていない。しかし『諸法に自性がない』という場合の a と b とは必ず特定の関係がある。『a に b はない』は『無』を表わすが『a に $\sqrt{a}$ がない』は『空』を表わす」という御指摘を頂いたが、全く傾聴に値すべき御意見だと思われる。特に筆者はチャンドラキールティの二諦説に関して、以前からこの様な理解が必要なることを感じていたが、博士のこの様な明確な表現に出会って、自己の理解が一步深まった様に感じている。貴重な御教示を頂いた山口博士に深く感謝致します。

- (17) 本稿一七四頁参照。ただし、そのジュニャーナガルパの記述には、「離辺」という語は見られない。

- (18) 前注(16)を参照せよ。

(まづもとしろう・駒沢大学助手)