

アティシャの二諦説再考

宮 崎 泉

はじめに

アティシャ (Atiśa, *Dīpaṃkaraśrījñāna*) の二諦説については、既に江島氏が『入二諦論』 (*Satyadvayāvatāra*) を取り上げ、その二諦説の構造を明らかにした¹⁾。江島氏は、『菩提道灯細注』 (*Bodhimārgadīpa-pañjikā*) などにも用いながら、アティシャとチャンドラキールティ (*Candrakīrti*) との親近性を指摘し、『中観宝灯論』 (*Madhyamakaratnapradīpa*, 以下『宝灯論』) を鍵となるテキストとして挙げている²⁾。近年長島氏もまた『宝灯論』をキーテキストと捉え、『宝灯論』の著者をアティシャのバーヴィヴェーカ (*Bhāviveka*) 像の中心にすえて、アティシャの中観理解をチャンドラキールティの方に引き寄せて理解しようとしている³⁾。しかしながら、これまでの研究ではアティシャとチャンドラキールティとの親近性に重点が置かれ、いわゆる自立論証派の諸師に対するアティシャの姿勢をいかに理解するかという点は充分説明されてこなかったと思われる。

『宝灯論』の存在にもとづいて、アティシャのバーヴィヴェーカ観が我々のそれと異なっていた可能性が指摘されてきたが、それでもなおアティシャが挙げるバーヴィヴェーカの著作が『思釈炎』『般若灯論』であることから⁴⁾、それらの論書の著者としてのバーヴィヴェーカをアティシャのバーヴィヴェーカ像から排除してしまうのは難しいと思われる。さらに、同じ自立論証派の論師とされるシャーンタラクシタ (*Śāntarakṣita*) についても、『菩提道灯細注』は、「四大理由」のうち「離一多性の理由」を説明する中に、推論式の形をとるシャーンタラクシタの『中観莊嚴論』第一偈を引用するのである⁵⁾。

本稿が扱う資料には基本的にこれまでの研究に新たに付け加えるものはないが、こういったバーヴィヴェーカ、シャーンタラクシタなどのいわゆる自立論証派の諸師に対する態度を含めて全体としてアティシャの中観思想を説明できるよう、アティシャの二諦説解釈に新たな視点を提供しようと試みるものである。

1. アティシャの二諦説

アティシャの二諦説は『入二諦論』にまとまって説かれる。前述の通り、すでに研究があるが、これまではアティシャの勝義説に重点があったように思われるので、世俗説を中心にもう一度まとめておきたい。

『入二諦論』は、第二偈に世俗の区分と邪世俗の区分を、第三偈に正世俗の定義を説く。

世俗は二種であると認められる。邪と正である。最初のもの（邪世俗）には二種あって、水月と誤った教義による分別である。考察されない限り好ましく、効果的作用性を持ち、生滅の属性を備えたものが、正世俗であると認められる。（『入二諦論』kk. 2-3, 江島[1983: 361, 369-370]）

このように世俗は正世俗と邪世俗に二分され、邪世俗はさらに二分される。正世俗の定義として、1. 考察されない限り好ましい、2. 生滅の属性を持つ、3. 効果的作用性を持つ、といった点が挙げられるが、これはシャーンタラクシタの『中観莊嚴論』の第 64 偈⁶⁾と内容的に等しい。邪世俗については、シャーンタラクシタの『二諦分別論細注』に次のような一文がある。

そうであれば、世俗は三種であると説明される。正世俗が一種である。邪世俗に二種あり、分別をともなったものと無分別の区別による。（『二諦分別論細注』ad k. 12, D 27a7, P 17a1-2）

この中の分別をともなったものが「誤った教説」に、無分別のものが「水月」に対応すると考えることができれば⁷⁾、シャーンタラクシタの邪世俗の区分とアティシャの邪世俗の区分は対応する可能性がある。

もしアティシャの世俗説がシャーンタラクシタの世俗説と一致するならば、アティシャの勝義説も再検討できる可能性がでてこよう。というのは、シャーンタラクシタはこのような世俗説とあわせて、二義的な勝義も認めているからである。アティシャが二義的勝義的なものをどう考えていたかを考察するには、シャーンタラクシタが世俗説と二義的勝義の関連をどのように捉えていたかを確認する必要があるが、その前にアティシャの勝義説にごく簡単に触れておこう。

アティシャの勝義説は、『入二諦論』の第四偈以降に説かれるが、ここでは紙幅の都合上引用は省略する。アティシャは勝義がひとつであることを強調し、さらに空性あるいは法性は直接知覚や推論によって理解されないという。ここで空性や法性といわれているものは一義的な勝義と同義であるが、注意すべきは、一

義的勝義が直接知覚や推論によって理解されるものではないから、勝義の理解に直接知覚や推論は必要ないと述べられていることである⁸⁾。

2. 二義的な勝義と正世俗の関係

アティシャの勝義説はバーヴィヴェーカらと対立し、二義的勝義を説くことのないチャンドラキールティと一致するように見える。しかし厳密に言えば、『入二諦論』の勝義の定義から確実に言えることは、自立論証派が説く勝義の区分がそこに説かれておらず、一義的な勝義の理解に直接知覚や推論が不要であるとされているということまでである。すでに述べた通り、アティシャはバーヴィヴェーカ、シャーンタラクシタも否定していない。さらに、アティシャの世俗の分類はシャーンタラクシタと近いと考えられる。そこで、自立論証派とされる彼らにとって論理 (yukti) が働く場である、勝義と相応する二義的勝義とはどのようなものであったかをここで検討しておく必要がある。具体的には、勝義と相応する二義的な勝義と正世俗との関係である。

バーヴィヴェーカが正世俗と二義的勝義との関係をあからさまに述べる箇所は見つからないが、シャーンタラクシタは『中観莊嚴論』自注にその関係を次のように言う。

「不生」なども正世俗に属するのであるけれども「勝義と相応するので、これ（不生など）は勝義といわれる。真実においては言語的虚構 (prapañca, 戲論) の集まりすべてをそれ（勝義）は離れている」(k. 70)。勝義諦は、存在と非存在、生と不生、空と不空などのすべての言語的虚構を欠いている。「不生」などはそれ（勝義）に悟入することに相応するので、「勝義」と仮設されるのである。（『中観莊嚴論注』ad k. 70, 一郷 [1985: 230-232, 168]）

ここでは、勝義と相応するために「勝義」と呼ばれる、「不生」などの二義的な勝義が、正世俗であることが述べられている。この一文は、二義的な勝義がそもそも正世俗の定義に含まれていることを暗示する。すなわち「考察しない限り好ましい」(avicāraikaramaṇīya) というのがそれで、正世俗が論理的な考察に耐えないという意味であるが、一方では、ひとたび論理的な考察を加えて、それが不生であることが明らかになれば、勝義と相応するものになるということも含んでいられると考えられるということである。

このように考えることができれば、アティシャが唯一の勝義を強調しながら、一方でシャーンタラクシタの推論式を認める理由も理解できる可能性が出てこよ

う。つまり、アティシャは正世俗の中にその推論式が働く場を想定しているのではないかということである。アティシャの二諦説は、一義的勝義の無戲論性を強調するために、二義的勝義の世俗的側面だけを『入二諦論』の中に説いているのではなかろうか。

アティシャは『入二諦論』に世俗と勝義の関係を次のように説いている。

この顕現しているままの世俗を、論理によって考察するならば、何も得られない。何も得られないことこそが勝義であり、本来住する法性である。（『入二諦論』k. 22, 江島[1983: 366]）

ここには世俗と勝義をつなぐものとして論理が述べられると同時に、勝義や法性を実体視して把握しようとするのが戒められている。アティシャが、勝義は直接知覚や推論によって認識されないと言った意味はここに言い尽くされているが、しかし、そこには論理が働く余地はあるのである。

その論理はもちろん世俗的な論理ではなく、中観の論理である。それはアティシャにとっては「四大理由」であり、そこには自立論証と帰謬論証の区別はない。アティシャの二諦説をシャーンタラクシタの二諦説と本質的に変わらないものと理解することができるとすれば、アティシャの特徴はむしろ、シャーンタラクシタ以降の後期中観派の一般的な中観理解に、チャンドラキールティを重視する姿勢が加わったものと考えるべきではないか。アティシャがそのように中観派を総合したのか、あるいは、アティシャの時代には既にバーヴィヴェーカとチャンドラキールティの対立は解消していたのか、そういったことは今後の課題となる。

むすび

以上のように、アティシャがチャンドラキールティを重視するのは確かであるが、アティシャは同時にバーヴィヴェーカも認め、不生の四大理由には離一多性も説く。アティシャのバーヴィヴェーカ観に不明なところがあるとしても、アティシャがいうバーヴィヴェーカに『中観心論』『般若灯論』の著者が含まれているのも明らかである。これまでは、アティシャの二諦説が唯一の勝義を強調するものであることから、二義的勝義を説くバーヴィヴェーカやシャーンタラクシタに対立するものであり、チャンドラキールティに近いものとして理解されてきた。しかし、アティシャがチャンドラキールティと同時にバーヴィヴェーカやシャーンタラクシタも認める態度を説明するには、その二諦説に自立論証が働く場が必要になる。アティシャの世俗説はむしろシャーンタラクシタの二諦説に近く、

シャーンタラクシタが二義的勝義は実際には正世俗と説くこともあわせて考えると、アティシャは二義的勝義の世俗的な側面だけに焦点をあて、それを正世俗の定義の中に含めていると考えるべきではないだろうか。もちろんそれによって一義的勝義が唯一であることを強調するためである。

このアティシャのような二諦説の理解や、自立論証と帰謬論証を区別しない態度がどこまで遡り得るかといったことは、今後の課題として残る。直接には、やはり『宝灯論』が鍵になると思われるが、さらに遡りうるのかも検討していく必要がある。また、アティシャの二諦説が本稿で提起したようなものであったとすれば、アティシャが批判する勝義を二分する立場を説く論師が具体的に誰であったのか考える必要も出てくるが、現時点では全く不明というほかない。この点も今後検討が必要である。

-
- 1) 江島恵教 [1983], 「アティシャの二真理説」, 『龍樹教学の研究』, pp. 359-391. 江島 [1980], 『中観思想の展開』, 春秋社もあわせて参照。『入二諦論』の研究としては他に Chr. Lindtner [1981], Atiśa's Introduction to the Two Truth, and its Sources, *Journal of Indian Philosophy*, 9, No.2, pp. 161-214 がある。 2) 『宝灯論』は、現在は『中観心論』(*Madhyamakahrdaya*) 『般若灯論』(*Prajñāpradīpa*) の著者であるバーヴィヴェーカの真作であることは否定されているが、バーヴィヴェーカ (正確には Bhavya) の著作として伝わりながらチャンドラキールティを引用する論書であり、アティシャの中観思想を考える上で示唆にとむ論書である。 3) 長島潤道 [2007] 「後期中観派における帰謬派の系譜—Atiśa の理解にもとづいて—」, 『松濤誠達先生古稀記念梵文学研究論集』, 大祥書籍, pp. 277-402. 長島 [2004] “The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka: Atiśa and Bhavya as Prāsaṅgikas,” *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism, Sambhāṣā* 24, pp. 65-98 もあわせて参照。 4) 『菩提道灯細注』D 280b4-6, P 324a5-b1, 望月海慧 [2003], 「ディーパンカラシュリージュニャーナの『菩提道灯論細疏』和訳 (6)」, 『身延論叢』8, pp. 18-19, 長島 [2004: 83]. 5) 拙稿 [2005], 「アティシャの論理学に対する立場」, 『哲学研究』580, pp. 15-37 にその他の点もあわせてまとめたので参照されたい。長島前掲二論文にもよくまとめられているので、あわせて参照のこと。 6) テキストと和訳は一郷正道 [1985] 『中観莊嚴論の研究—シャーンタラクシタの思想—』, 文栄堂, p. 202, p. 162 参照。 7) 『中観義集』(*Madhyamakārthasamgraha*) にも邪世俗の二区分があり、有分別のものの例として「繩を蛇と見誤ること」, 無分別の例として「二月」が挙がる。アティシャの邪世俗の区分と直接対応しないが、参考にすべき用例と思われる。江島 [1980: 18f.]. 8) 『入二諦論』kk. 4-13, 江島 [1983: 362-364].

〈キーワード〉 アティシャ, 二諦説, 『入二諦論』, 中観派

(京都大学准教授, 博士 (文学))