

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

I、チベットにおける三種の中観思想

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ました。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ヒシヨーネ Ye shes sde の『見差別』*lTa ba'i khyad par* とこ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、今なお問題とする点多いが、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。従って極論すれば、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。

チベットの最も有名な思想家と言えば、ゲルク派 dGe lugs pa の始祖ツォンカパ Tsong kha pa (1357—1419) であるが、ソンンカ派よりやや後輩のサキヤ派 Sa skya pa の学僧ロラムペ・ソナムヤンガ Go ram pa bSod nams seng ge (1429—1489) が、『見解の弁別』*lTa ba'i shan 'byed* (TSsh, 『サキヤ派全書集成』第三卷) とこう著作の中で、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 常辺を中やるゝ説へば (rtag mtha' la dbu
mar smra ba)

B 断辺を中やるゝ説へば (Chad mtha' la dbu
mar smra ba)

C 離辺を中やるゝ説へば (mTha' bral la dbu
mar smra ba)

コラムペビムレバ、Aはチナツ派 Jo nang pa の
ルガ・ハヒーラ・ギヒー・ハヒ Dol bu pa Ses rab
rgyal mtshan(1292-1361)の宗 (lugs)、Bはツォンカペの
宗、Cは血派の宗であるが、このコラムペの分類法を筆
者は極めて論理的なものと考えるので、以下にこの分類
法に従つてチベットの中観思想の問題点を考察しよう。

まずAは、ルガ・ペの「他空 (gzhans tongs)」説として有名なものがであるが、コラムペはそれを次の様に説明してくる。

性は二種であり、血山の性質に関する空性 (血空) と他の性質に関する空性 (gzhans 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、

本来血山の性質に関するものであるから、それが空性を「血山の性質に関する空性」と呼ぶのであるが、…法性であつて成実性である勝義の真実は、血山の性質に関する空ではなく、遍計所執性と依他起性とどう有為の法、即ち、世俗の性質に関する空なのであるか、他の性質に関する空なのである。(TSh, ca, 2b4-3a6)

また、ルガ・ペは、世俗の真実を「血空」(rang stong)、勝義の真実を「他空」と規定するのみの空性たる絶対性 (bden pa btag tsam gyi stong nyid med dgag) が、中観の究極的見解であり、あたまの勝義の真実でもあり、また諸法の究極的な実相 (gnas lugs) やある。次にBのツォンカペ説は、コラムペによれば、次の様に示される。

中観のテキストに説かれてゐる諸の正理によりて探求する時、得られない真実を否定するのみの空性たる絶対性 (bden pa btag tsam gyi stong nyid med dgag) をも否定すればならぬので、それに対する執着が無いとしてから、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、左側に落ちる様に、断辺に落ちることを免かれないので、それ「二空性に対する執着」をも否定すべきである。

最後にC、即ち、血派の宗をコラムペは次の様に説いてくる。

中〔觀〕(dhu ma) の意味は、有・無(yod med) と肯定・否定(yin min) 等の一端の辺(mtha') を離れてくるので、辯執(mthar 'dzin pa) と程辯(mtshan mar 'dzin pa) を全く捨てなければならぬが、その中で始めに、真実であるところ執着(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

(⁽⁴⁾)の辯執を否定する事ができないので、離・多(gcig dang du bral) 等の正理によつて内外の事物(dngos po) は全て真実としては存在しない(bden med) と決択しなければならない。いじり、否定対象(dgag bya) は粗大なもの(rags pa) である、輪廻の因の主要なものであるゆゑの、諸のテキストなど、それ「=真実執着」の執着の対象(zhen yul) である真実を否定するチベット

正理が詳しく述べられているが、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、左側に落ちる様に、断辺に落ちることを免かれないので、それ「二空性に対する執着」をも否定すべきである。故に、二に対する執着と二ならぬものに対する執着も否定しなければならぬので、それに対する執着が無い執着の対象が得られないで、それに対する執着が無いことを「中の見解を悟る」と叫うのであって、「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・不空等のこぎれに執着しても、辯執から免れないから、中の見解ではないのである。(TSh, ca, 8b1-6)

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、真実に於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くる。何故ならこれら二つの執着は、それぞ断辺と常辺に対する執着であつて、ともに辯執である点において、何等区別はないといわれるからである。

「の様に見て來ると、ラムペがチベットの中觀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云う觀点にもといふことである」とが知られる。即ち、A、B、Cの三説は、それぞれ「常辺」、「斷辺」、「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、いわば、それぞれ、「有」、「無」、「非有非無」を勝義の真実と考えるものと見いどらるであらう。この意味で、筆者は、以上のラムペの分類法を、極めて論理的なものと考へるのである。

11. 「離辺中觀」説とシモンカペ

では、「離辺中觀」説とは思想的にどの様な意味をもか、歴史的にどの様な系譜をもいのか。それを以下に明かにしたいが、まず始めに、シモンカペと「離辺中觀」説との関係を見てみよう。

ラムペによれば、「離辺中觀」説どころのは、決して西口の獨創ではない。それは、チャンドラキルティ Candrakirti の多数の著作を初めてチベット語に翻訳したペシャ・ニマタク Pa tshab Nyi ma grags (1055—

9) どうして創始か、その弟子のシヤン・タナカペ・イハルーハンボー Zhang Thang zag pa Ye shes byung gnas ルマチャ・チャンチャラヒハムカーラ Ma pa Chub brtson 'grus' カダバ派 bKa' gdams pa Chub brtson 'grus' Blo ldan shes rab (1059—1109)、カギル派 bKa' brgyud pa Chag Mar pa (1012—1097) ムンカーラ Mi la ras pa (1040—1123) シヤヤ派のタクペザハーラ Grags pa rgyal mtshan (1147—

1216) サキヤペントリタ Sa skya pandita (1182—1251) レンダム Red mda' ba (1349—1412) [=ハナカペの姉の一人] 等の多くの学者によつても出版されたものである。ニマタクを始めとして、ハナカペの名前を挙げた学者は、全てシモンカペ以前の人であるが、彼等が皆ラムペの理解する様な意味での「離辺中觀」説を説いたかどうか、現在の所、確認できない。しかし、シモンカペの『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、シモンカペ以前に確かにいの「離辺中觀」説の伝統が存在し、それをツォンカペが批判したことが知られるのである。

自性を排除するのみの〔絶対的肯定の別性の〕象象を、もつて否定する必要があらうか。その様に「自性は無い」と理解するいは、「人法の」[我におひ]と相 (mtshan ma) に執着するいはの対治 (gnyen po) などあつて、それには、相に執着するいはの句こすひや無こからである。この様な理解をめお過失であると見て、善い分別をも悪く分別をも否定するならば、中国の戒師和尚 (mKhan po Hwa shang) の説を樹立したことを願ひてゐるが、明白である。(LR, kha, 43b 5—6)

ハシノシヤンカペは、「空性といふ理解は、執着を滅ぼす善い分別であるかい、それは否定すべからぬではない。それを含めてゆく一切の分別を否定するならば、中国の和尚、眼か、摩詰衍の説を支持することになる」と説いてくる。摩詰衍とは、畠井おやむか、七九四年にサムイヒー bSam yas ピヤンドの中觀派カラシーラ Kamalaśīla と論争して敗れ、以後その教えを奉ずる。このはチグラムおこて禁じられたとされる中国の禪師のいふやあるが、彼の「不思不観」の教えは、後代のチ

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、ハシノシヤンカペは、「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ゐる。ハカルの主張は、「一切の辺に対する執着を否定すべからぬ」から「離辺中觀」説の一形態に他ならぬから、ハシノシヤンカペは、「離辺中觀」説を批判したところとなる。

ハシノシヤンカペが、以上のシモンカペの批判を、自家に対する批判として受け取り、それを再批評してくるところ事実によりて、確認される。即ち、ラムペは、次の様にシモンカペを批判する。
究極的なものを考察する正理矩 (rigs shes) といふ「有でもなく無でもなし」といふ見解 (yod min med min gyi lta ba) を承認したことにして、「〔いわば〕中国の和尚の見解である」と、考察をなしてしない自分勝手な言葉を世界に投げつけたのは、仏法の心體である。魔戲論 (spros bral) を書くために、魔の類い (bad rigs) が加持して「言葉を」發せしめたのである。即ち、中国の和尚は、実相の意味を考察せずに分

別を自分勝手に否定して、何も作意しない」と (ci yang yid la mi byed pa) のみを究極的な見解を悟る」

「ややかましく張したのであるが、それは学者カマラシ

一トによつて聖言の正理によつて論破されてしまつて くるのであるが、いわく〔有り無り無りもなしといふ見解〕は、中觀の学説に説かれてゐる諸の正理によつて対象の実相を決択する所など、諸の辯執の執着の対象をひとつずつ否定して、最後に有無等のしかなぬ戯論の辺も得られないことだけに對して、「中觀の見解を悟つた」という表現をなさるのであるから、その二つ〔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つたのが、または巧みな方法によつて人を欺く魔に取り付かれたことは確実である。(TSh, ca, 17a 2-b1)

ルンカラムペは、自宗である「離辺中觀」説を「布やなく無でもなしといふ見解」という語によつて示しているが、それと摩訶衍の説とは、実相に対する考察の有無によつて、決定的に相違するので、その二つを混同するツォンカペは、考察を怠つたのか、悪魔に取り付か

れたのであらうと論じていふ。

ルンカラムペは『真解の弁別』の中だ。

この第二宗〔＝ツォンカペの宗〕は、尊者ツォンカペが、以前に正しく師匠〔＝レンダワ〕に就いて教説の意味を学んでいた時には、生じなかつたが、後に、

ハマ・ウマペ Bla ma dBu ma pa がニカラム Do khams 地方から移転した文殊 (Jam dpal) [註脚] は〔シモンカペが〕お祈りしてから以後、〔シモンカペは〕中觀の要点について、これがどの特殊な主張

し、密咒金剛乘の要点について、非常に多くの特殊な学説を作り出したのである。(TSh, ca, 35b 6-36a 2) と述べて、ツォンカペ独自の宗は、ツォンカペがレンダワについて学んでいた時には生じなかつたが、後にラマ・ウマペ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、ルンカラムペによれば、「離辺中觀」説の主張者の中に数えられるから、ルンカラムペは、ツォンカペがレンダワの「離辺中觀」説から離れて、独自の宗を作りだしたのは、ハマ・ウマペ、または彼を通訳者としてツォンカペが問答をな

たといわれる文殊の影響によるものと見てよいのである。

既に筆者は、「白古派 (Rang rgyud pa) は、眞諦派」と、自相によって成立してくる法を認めるが、帰謬派 (Thal 'gyur ba) はそれを承認しない」という学説をツォンカペ独自の学説と規定し、その学説は、ツォンカペがラマ・ウマペに師事したこと、またはラマ・ウマペを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ペの内部に生じたと想われるところ推定をなした。⁽⁶⁾ しかし単にこの学説だけでなく、ルンカラムペがツォンカペの宗を「断辺中觀」説と呼ぶ所以となる学説、即ち、「如性といふ理解は、否定すべきではない、それを含めて一切の分別を否定するなり、摩訶衍の宗と同じになら」ところの学説もまた、ラマ・ウマペまたは文殊の影響によるものと考える人がやむを得ない様に思われる。それは、次の様な事情による。即ち、ルンカラムペは、上述の「……魔に取り付かれた」とは確實である。」といふ記述 (Tsh, ca, 17a 2-b1) に続けて、

故に、真美に關する空〔性〕のみに執着して、有でもなく無でもなく離戯論 (yod min med min gyi spros

bral) を否定するが、「＝ツォンカペの宗」は、ハマ

・ウマペの文殊によつて示された学説 (grub mtha') であつて、最高の聖者であるナーガールジット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「ハマ・ウマペの文殊によつて示された学説」と呼びのどあるが、更に続けて、その理由を次の様に述べるのである。

彼〔＝ツォンカペ〕の秘密の伝記 (gsang ba'i rnam thar) には、「私の心中にある」の中觀の見解は、帰謬派と自立派のいやれの見解ですか」と「ツォンカペが」ハマ・ウマペ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やれの見解も「おひなし」とおひしゃった』「とあり」それに対し伝記作者は、「その時、この尊者自身のお心にはシャン・タンサクペから相伝した (brgyud pa'i) 有でもなく無でもない、ふたふ見解があつたのだ、その様に「おひねでおひこゑ」おひしゃつたのである」と書いたる様である。(TSh, ca, 17b 2-4)

てこののは、おそらくシャンカペの弟子ケーラウパジン mKhas grub rje (1385—1438) が著したシャンカペの「秘密の眞記」の次の福音である。

その時、「私の」の眞解は、帰謬派と眞立派のいずれですか」と「ジョンカペが文殊に」申し上げたところ、「文殊は」「こやれやめない」とおひこやつた。

〔ムニハル〕やの聖、の尊者〔＝ジョンカペ〕の
お心には、甘靜 (khas len) は何もなくて、何ものにも
執着すべからずといふ見解がお心にあつたのである。⁽⁸⁾

即ち、リリドケーラウパジンが「主張は何もなく、何
ものにも執着すべきではないといふ見解」を聞いたの
を、カラマペは、「シャン・タンサクペから相伝した有
りみんな無でもなくして見解」と見なすのである。
「こかなる主張もなすべきでなく、何ものにも執着すべ
からずはなし」という主張の背景とは、「勝義の真実は有
無等の一切の辯を離れてこそ」いう論識がなければな
いからかい、とのカラマペの理解は妥当である。従つ
て、ケーラウパジンの眞記に従うならば、シャンカペ

は、ラマ・カラマペに傾倒する以前には「離辺中觀」説の
主張者であったが、後に、ラマ・カラマペを通訳者として
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、
「離辺中觀」説から離れ、それを厳しく批判する独立の宗を創始したと考えられるのである。

III. 「離辺中觀」説の問題点

シャンカペの中觀思想は、後にサキヤ派の三人の思想
家、珉珠、タクシトハツ・ハーハ・トロンチヒ、sTag
tshang pa Shes rab rin chen (1405—?) による
チヨクル、Sakyamchog Idan (1428—1507) による
ペニヨード批評がおかれ、最もなるが、カラマペだけでは
く他の一人もまた「離辺中觀」説の主張者であったと思
われるのや、以降に彼等の著作を通して、「離辺中觀」
説の思想的意味を考察し、その問題点を指摘していく。
なおそのあたりの注意しておねだりがある。されば、
「離辺中觀」説の名称は決して一般的な名称
ではなく、カラマペ以外の学者によつてはあまり使用さ
れていないと想われるにいやある。カラマペの『眞解』の

弁別」は界にてればか、」の名称は多用されてこねんば
恤く難い。既に見た様にカラマペは「離辺中觀」説を
「有ぢぬく無ぢぬく離戲諭」とか「有ぢぬく無ぢ
ぬくことくら見解」ふる語によつて表現してゐる。カラ
マペが「離辺中觀」説によつて語を用いたのは、おそらく
「常辺中觀」・「斷辺中觀」について説くむなどチベ
ットの中觀思想を論理的に三つに分類しようとした意図
に基いたものであつて、彼が「離辺中觀」説と申んだ思
想は、「一般には、「有ぢぬく無ぢぬくことくら見解」
と呼ばれるものであつて、」の点は、タクシアハペの
ヤーキヤチヨクル・ムカラマペがジョンカペの中觀思想
を批判したときの血口の思想的立場が、「有ぢぬく無
ぢぬくことくら見解」が離はるいことぬいて安らげぬ
であらう。⁽⁹⁾

ではまずタクシアハペの「離辺中觀」説を見てみよ
う。彼は、その主著である『尊禪全集』Grub mtha' kum
shes (GK, Thimphu, 1976) において、ジョンカペの中觀
思想を批判し、更に自説として次の趣旨「川底壁」⁽¹⁰⁾
う説を説いてくる。

故にナーガールジ「ナ體質 (yab srab) 」⁽¹¹⁾ シダペー
リタ Buddhapālita やシャン・リ・キールティン・シャー
ントイター・カラ Sāntideva の最高のトキベトを全て、
私は、「被縛にならぬる」 (ma dpyad) と「今ノ被縛」
たまの (cung zad dpyad) と「或へ被縛したまの」
(legs par dpyad) とスカルの體質 (gnas skabs gsum) を提
げながら開解する。(5章22偈)

眞解 (tha snyad) は、考察しない半間の俱生 (の無
間) とくちじある、勝義は、少し被縛した止理短に
くじてやね、離戲諭 (spros bral) は、良く考察した
無體組 (brjod med) とくちじである。」の三つを出
し知るにふが、大中觀 (dbu ma che) やお。」(5章23
偈)

」の三つにゆきこて、順次に、最初 (dang por)
福德などゝのを止惑せし、中間にゆきて (bar du)
」の我見を止惑せし、最後に (tha mar) 真解の戲
諭を全て止惑せしを心地ね。(5章24偈) [GK,
12b6—13a3]

察した段階」の相違であるが、それをタクツアンペは、『字説全知』に対する自註『善説辨』*Llegs bshad kyi rgya msho* (LG, 貞洋文庫蔵外二二) 四九番) や、次の様に説明してゐる。

否定対象 (dgag bya) である「人法の」「我を否定」で無生起 (skyed med) と空性と勝義の真実を確立する諸の章句 (skor) は、少し考察した正理知にして「それがいわ」確立するのであるが、『般若経』(*Gyal bzhi yum*) の説示対象の大部分の如く、有と無と神と無常 (＝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』〕ども、「別であるといふべきではない、不空であるといふべきではなく、二者であるとも、二者でないともいふべきではない。仮説のために述べられる。」(22章11偈) ところわれた最初の三詩節の様に、多数説かれていたのは、良く考察した段階に結びつけられて説明されたことの如く、「上證の二者が」矛盾するには少しもならぬのである。(LG, 3b6—84a3)

即ち、「考察しない段階」では、勝義的な考察を全く

なく無やもなしという見解」であつたといふべき。⁽²⁾ そいで、彼の『中觀決択』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、戲論によつて戲論されず、分別なく、異なつた対象ではない。これが實義 (tattva) の定義である。」(『中論』18章9偈) ……我々によつて詳しく述べた意味を考察するならば、能詮の語と分別の境を超えて、有・無と肯定・否定等のいかなる辯ひしむれるにあらゆることもできなうが、勝義〔＝「」も亦か離詮によって増益して示す以外にありのまことに示す」とはだらない虚空の様な界 (dbyings) や、「」と/or 「勝義の眞実」とか「実義」とが名によつて仮説して示すのである。(BN, ka, 5a7—b2)

即ち、いじりある「勝義の眞実は「離辯」として規定されてゐるのである。

といひや、シャーキヤチヨクテンの思想について、重要なことは、彼がタクツアンペの影響を受けてくる様に思われるといふのである。例えば、ゲルク派の学僧ジャム

命がけに、世間の俱生の無明によりて「言説有が確立され」る段階であら、「少し考察した段階」とは、正理知によって我見が斥けられた時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辯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、「有でもなく無でもなく」という離戲論または離辯を真の勝義と見なす思想は、まさにコラムペが「離辯観」説と呼ぶ思想に他ならない。タクツアンペは、既に見た様に、自註の宗を「離辯中觀」と呼ばずに「大中觀」(dbu ma chen po) へ留んでくるが、コラムペも同じく、チベットにおけるその宗の創始者 (srol 'byed) をニマタクドであるとしている点が興味深い。

次に、シャーキヤチヨクテンの「離辯中觀」説について、考察しよう。ゲルク派の学僧トウカン Thu'u bkwan (1737—1802) によれば、シャーキヤチヨクテンがその著『中觀決択』*dBu ma rmam nges* (BN, 『シャキヤチヨクテン・金葉』 Thimphu, 1975, vols. 14—15) においてツォンカペを批判したとの如きの立場は、「有でも

ヤンシヒー、「Jann dbyangs bzhad pa (1648—1722) は、『大學詮』*Grub mtha' chen mo* (GCh, タシキル版) によつて、

〔シャーキヤチヨクテンは〕タクツアンペの『字説』において迷乱して、「何のめ昧ねば、何のにも住しない離戲論を修習するのやある」と『中觀決択』で説明したが、(GCh「中觀華」pha, 26b3—4)

と述べて、シャーキヤチヨクテンの「離辯中觀」説がタクツアンペの影響によるものやあることを指摘していく様であるが、確かにシャーキヤチヨクテンの次の様な「三法輪」の説は、タクツアンペの「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、最初に福德でなくものを止滅させる「法」輪、中間に我を止滅させる「法」輪、最後に見解を全て止める「法」輪の「三法輪」の説の根柢を、シャーキヤチヨクテンは、

阿闍梨アーリヤホーヴァ Aryadeva は、「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、尊師ナーガールジャナが主張する三法輪の次第を示したのである。(BN, ka, 3b4-5)

ところ様に、『四法論』*Catusataka* の 8 章 15 僧に求めたところにおいて『四法論』の僧は実は、前出のタクツアンペの『學說全知』5 章 24 僧に極めて類似しており、タクツアンペもまたそこにおいて『四法論』の僧を典拠していたと言わねでいるのである。⁽³³⁾

さて最後に、再びコラムペの著作にも述べて、「離辺中觀」説がインドの中觀思想との様な関りをもつか考へてみよう。既に述べてきたことによつて明らかかな様に、「離辺中觀」説にとっ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、離辺または離戯論が確立される段階を明確に区別するところである。そしていふれば、インドの中觀思想史上、バーゲアヴィヴェカ Bhāvaviveka 以来、特にチベット人によっ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おもつてゐる。この点を明らかにするために、やや長く引用となるが、以下に『見解の弁別』の一節を示す。

勝義の確立は、正理によつて考察される隨順の勝義 (don dam rjes mthun pa) と、聖者の入定した知

(mnyam bzlag) と戯論を離れたやり方によつて顯現する真の勝義 (don dam mtshan 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しそが、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」とを、ひとまず (re zhig) 主張し、分別によつてもその様に「真実として無こと」執着することからは脱していい。何故なら、その様な真実として無い」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、語と意味が混つたものを把握する分別を超えて

ていながら、四辺の戯論のいぢれかに執着するので、四つを同時に (cig char du) を否定する」とはありえず、交互 (res 'jog) に戯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ゐる四辺の離戯論は、真実執着をもつて見れば、「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、「異量 (rnam grangs) の勝義の真実」とか、「隨順の勝義」である説明がされるのである。

第二、真の勝義の真実は、……四辺の戯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に、「対象たる」離戯論と区別できなくなつて顕わされたその知の対象を、「勝義の真実」と名づけたのであって、その點ども、「勝義の真実はこれである」ふくら執着われなくかみの少しあ無いのである。(TSk, ca, 38b2-40a2)

ノーブルペは、勝義を、「隨順の勝義」と「眞の勝義」との二種に区分してくる。この中、「隨順の勝義」とは、「人法が真実として無い」 (bden par med

pa) または「人法に真実が無い」を意味。何故か。一切の過失の根源は、「人法は真実である」とう執着」即ち「真実執着 (lden 'dzin) である。しかるに、「A は B である」という執着 (證論)」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。この真実執着を止めやるには、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」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るのであるから、一切の戯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、一切の戯論や分別を離れた聖者の入定知より見れば、「無」という戯論や分別を断じてはしない点で「隨順の勝義」、即ち「勝義に隨順するもの」であるといわれるのである。

これに対して、第二の「眞の勝義」は、一切の戯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。

以上のコラムペの説を、三種の認識と対象という観点から見れば、次の図の様になるであろう。

真実執着→真実
正理知→真実無・空性(隨順の勝義)
無分別智→離戯論・法性(眞の勝義)

この考え方が、タクシアンペの「三段階」の説や、シヤーキヤチヨクテンの「三法輪」の説と全く同一線上にあることは明白である。

さて、コラムペは以上の様に「二種の勝義」を認めるのであるが、インドの中觀思想史上、「二種の勝義」の説を初めて明確に説いたのは、バーヴアヴィダヨーカである。彼はその著書『般若灯論』*Prajñāpradīpa* (PP, デルゲ版)において、次の様に述べてゐる。

勝義とは、それが義(対象)でもあり、勝であるので、勝義であり、または勝なる無分別智の義であるか、勝義であり、「他より知られず」等を相とする真如である。……それが滅に隨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。勝義を評悟する方便であるから、不頗倒だからである。(PP, Tsha, 22a 8—6)

いり、「真如」と評われるものが「眞の勝義」にあたり、「無生起等の説示」及び「聞思修より生じた般若」と評われるものが「隨順の勝義」に相当する。

バーヴアヴィダヨーカの後を承けて、「二種の勝義」の理論をより厳密なものとしたのはジヨニヤーナガルバ*Jñānagarbha* であるが、彼は、その著書『二諦分別論』*Satyadvayavibhāga* (SDVV) 及びその自註『二諦分別論註』*Satyadvayavibhāga-vṛtti* (SDVV, テルゲ版)において、

それは(勝義)は、戯論の無しゅのである。(SDVV, k, 11b)

勝義は、分別の縛を全て離れたものである。(SDVV, Sa, 6a)

と述べて、「眞の勝義」を「無戯論・無分別」と規定する一方で、バーヴアヴィダヨーカの言つ「無生起等の説示」に關して、

性」が「空性の基体」(strong gzhi) である「評法」とは別に存在しないところである。といひて、ジヨニヤーナガルバのいう「生起等の否定」や、この「怨性」と全く同じ構造をもつてゐる。即ち、それも、「 α において b が無し」という形式で示されるのである。しかるに、次のジヨニヤーナガルバの記述によつて、この場合の a が直観的に認識される「顯現する対象」であり、 b がそのうえに分別仮構された「眞実において生じる」と等」であることが理解される。

分別された対象とは、眞実において生じる」と等… …であり、「正しい世俗は」それらが無しものである。……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、愚者たるまでの知において一致して因から顯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)

眞実において生じる」と等は、分別の技によって作ら

れたものであり、それは正しく世俗の真実である。

No. (SDVV, Sa, 5b 2-7)

「*アハ*、*アハ*、依他起性であら「正しく世俗の真実」であると説かれ、*ロハ*は、遍計所執性であり「正しく世俗の真実」であると規定されるが、*ル*の *ル*と *ル*の「*アハ*が無く、*ル*」おこなつた場合の、*ル*、*アハ*、*アハ*が「生起等の否定」が、*田成実性*であり「正しく世俗の真実」であると説かれてくる」とが「解られるであらう。

*田成実性*といふのは、「依他起性に遍計所執性が無く」という形式で示される説であるが、「空性」というものを「三性説的に」即ち、三性中の*田成実性*と解釈するならば、それは、「隨順の勝義」、即ち「正しく世俗の真実」にしかすむなこと、*シヨリヤー*ナガルバは明確に示していく様に思われる。

「離辺中觀」説の基本的なアイデアも、全く*シヨリヤー*ナガルバの説に一致している。例えば*ロハムペ*における*a*、*b*、*c*は、それぞれ、「人法」、「真実」、「真実として無く」として無く、(a)は「人法に真実を無く」、*ル*によって表現されるのである。以上の筆者の解釈を図

a	b	c
諸 法	自 性	空 性
依他起性	遍計所執性	田成実性
顯現の対象	真実として生じる 「 <i>ル</i> と等」	生起等の否定
人 法	真 実	真実として無く 「 <i>ル</i> と」
正しい世俗	正しくない世俗	正しい世俗

以上、簡単な考察ではあったが、*ロハムペ*に代表される「離辺中觀」説がインドの*シヨリヤーナガルバ*系統の中觀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*の「離辺中觀」説の関係である。*チャンドラキールティ*の折半辯論に残された問題は、*チャンドラキールティ*の「離

に表せば、次の様にならう。

をチャムに普及させたニマタクが「離辺中觀」説の創始者といわれる以上、「離辺中觀」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といふ様に思われるが、果してそう言へ切れるやあないか。筆者はこの点を非常に疑問に思ってゐるが、*ル*の問題の解決は今後の課題にしたいと考えてゐる。

註

(1) 指稿「*Tā bali khyad par*」における中觀理解について

ト「*曹洞宗研究員研究生研究報*」第1回、昭和五六年、九月—一一四頁参照。

(2) ルトペの「*他界*」説について D.S. Ruegg, "La

theorie du Tathagatagarbha et du gotra", 1969, p. 8, p. 325 参照。

(3) 指稿「*シヨンカペの中觀思想について*」『東洋学報

第六二卷三・四号、昭和五六年、一七七一—七八頁参考照。

(4) 「後の辯証」いだ、無因に対する執着をくわのじ、あい。

(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、上山大穂氏、沖本克己氏、木村隆徳氏の論文等を参考せよ。

(6) 指稿「*シヨンカペの中觀思想について*」110—110六頁参照。

(7) *テキストに thugs la bde ba tsam yod par* が、下線部が理體である。

(8) 『*シヨンカペ全集*』タシルノ版、New Delhi, 1979, Vol. 1, 171—3.

(9) ゲルク派のチユーリギーー^チ Chos kyi rgyal mtshan (1469—1546) はその著『離観の闇の餘』*ITā nyen mun sel* (New Delhi, 1969) によれば、「*迦韻金史*」の翻訳である尊臨^チハーハーランチ^チハーペ[=タクシーハペ]は、有でもなく無でもなく「*シヨンカペ*」の見解^チ (yod min ned min) に慣れ親しんで居るが、*シヨンカペ*の哲學的見解に関する章句に批判を多くなした
シヨンカペ」(Vol. 2, p. 15) が^{シヨンカペ}。たゞ、ハーハーペを参考せよ。

「*華說水晶鏡*」*Grub mtha' shes gnyi me long* (シヨンカペ) kha, 11a 4—6 を参照せよ。されば、Ruegg 出は、その個所を英訳するに際し、「有でもなく無でもなく」と「*シヨンカペ*」といふのは、サキヤ派やニンマ派、*rNying ma pa* やカギョー派の間にしばしば見られた中觀の一般的解釈であり、シャン・タンサクペによつても主張された、と註してゐるが、氏の見解が如何なる資料に基く

◎おは長題ド エロ。D.S. Ruegg, "The Jo nān pas", JAOS, 83, 1963, p. 89, n. 77 参照。

(10) タクシアハペの血脈ムルニカトナカペ披罪ミヒシテ、
捕縛[sTag tshan pa] シ Tson kha pa 捕罪ミヒシテ」

『日本西藏外傳(御釋)』118叶、留保川七母、11—1 四
真参照。

(11) LG, 89b6 参照。

(12) 前注(9)参照。

(13) ョハムルハマ Klong rdol bla ma (1719—1794) の
『金標』(東京大学蔵外111甲—111乙七種) ta, 12b2 参

照。

(14) ハキストウ sgra don 'dres 'dzin トヌハ、ムジハ語十
くわか専心なこた、エニカヘ圓鏡印な認識ではなく、言
語に基いて認識、あたは言語と切り離せない認識を指す
のである。

(15) ロハバペは「1種の勝義」に記述して次の様に「11種
の空性」をたてるが、だからヒトの筆者の解釈
が完全に無効だとは考へてはならぬ。「中觀派達は、眞実
に関する空性〔=絶対否定の空性〕のみを空性と呼ぶの
と、因辯令の識論と闇する空性を空性と呼ぶのみ」(1)
がある。(TSN, ca, 40a 5—6)

(16) ヒの解釈は、筆者の「離辯中觀」説に対する解釈であ
る。(2) 筆者田原の「空性」理解ではなく、いわゆる断りし
てやめた。 「離辯中觀」説の「空性」理解がめし筆者

(17) 本稿一七四頁参照。ただし、ヤリのシギリヤーナガル
バの記述には、「離辯」ムジハ語は見られない。

(18) 前注(16)を参照せよ。

(井川謙二氏・駒沢大学助手)

の解釈した通りであるすれば、それはあまつとも合理的
である様に思われる。これについて、本稿の草稿をね
読み下さった監修者の山口瑞鳳博士かい、「『a』において
bがない」場合、aとbとはいかなる関係も保證されて
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』ではない』は『無』
を表わすが、「a」に「a」は『有』を表わす」ムジハ
御指摘を頂いたが、全く傾聽に値すべし御意見だと思わ
れる。特に筆者はチャンドラキールトイの二諦説に関し
て、以前からこの様な理解が必要ないかを感じて、いた
が、博士のこの様な明確な表現に出合ひて、血口の理解
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。

(19) 本稿一七四頁参照。ただし、ヤリのシギリヤーナガル
バの記述には、「離辯」ムジハ語は見られない。