

Tarkajvālā の二諦説に関する疑問 (2)

池 田 道 浩

略号

MHK = *Madhyamakahr̥daya-kārikā*, Chap. III, Ejima ed., Chap. V, Lindtner ed.

PP = *Prajñāpradīpa*, D. ed., No. 3853, P. ed., No. 5253.

PPt = *Prajñāpradīpa-ṭīkā*, D. ed., No. 3859, P. ed., No. 5259.

TJ = *Tarkajvālā*, D. ed., No. 3856, P. ed., No. 5256.

『展開』= 江島惠教『中観思想の展開—Bhāvaviveka 研究—』春秋社 (1980年)

『掌珍論』= 『大乘掌珍論』大正新脩大蔵経, Vol. 30, No. 1578.

I はじめに

MHK の注釈である *TJ* は Bhāviveka¹⁾ の著作として伝えられているが、「ācārya 曰く」と述べられるなど、Bhāviveka の自作とは思えない幾つかの問題があることが江島惠教博士によって詳しく指摘されている²⁾。しかし、*TJ* に表明される見解を *PP* や『掌珍論』³⁾ と比較し批判的に検討する研究はその後なされていない。特に、Bhāviveka の思想の核心の一つである二諦説が考察される場合、現在でも *PP* と *TJ* の記述は無批判に同列に扱われ、二つの文献の見解の相違は指摘されることはない⁴⁾。

私見によれば、二諦説に関する *PP* と *TJ* との解釈は、勝義に関しても世俗に関してもいずれも大きく相違しており、到底同一人物の著作とは考えられない。本稿は、各論書において空性論証に使用される「勝義において (paramārthataḥ)」という言葉が指し示す対象領域の相違を明らかにし、*TJ* の見解と、*PP* と『掌珍論』における見解との相違を提示することを目的とする。

II 「勝義において」に対する TJ の解釈

MHK, III, k. 26 では、以下のような論証式において「勝義において」という限定句が示される。

ここで地等は勝義において大種を自性しない。なんとならば、作られたものであるから、また、原因をもつものであるから。例えば、智の如し。

tatra bhūta-svabhāvaṃ hi nōrvyādi paramārthataḥ /
krtakatvāt yathā jñānaṃ hetumattvādito 'pi vā //

これに対し TJ は、有名な勝義 (paramārtha) の語義解釈を述べる⁵⁾。

勝義 (paramārtha) のうち、対象 (義, artha) とは知られるべきもの (shes par bya ba, jñēya) であるが故に対象であり、観察されるべきもの (brtag par bya ba, parīkṣya) であり、理解されるべきもの (go bar bya ba) という意味である。勝 (parama) とは最上 (uttama) という意味の言葉である。勝義という複合語は、それが対象でもあり、勝れたものであるから、「勝れた対象」である《karmadhāraya の解釈》。あるいは、勝れたものの対象、即ち、勝れた無分別智の対象であるから、「勝れたものの対象」である《tatpuruṣa の解釈》。あるいは、勝義に随順するもの、即ち、勝義を理解すること (don dam pa rtogs (P. rtog) pa) に随順する智慧にはその勝義が存在するから、[智慧は]勝義に随順するものなのである《bahuvrihi の解釈》。「勝義において」といわれているのは、その同じ勝義における「勝義において」なのである (TJ, D. Dza, 59a7-b2, P. Dza, 63a1-4)⁶⁾。

MHK の「勝義において地等は大種を自性としない」という文を、この TJ によって解釈するならば、「勝義において」とは、《bahuvrihi の解釈》の勝義、すなわち、「勝義に随順する智慧において大種を自性としない」と理解しなければならない。つまり、本当の「勝義」のレベルではなく、「勝義に随順する智慧」のレベルで「大種を自性としない」ということになる。

さらに、TJ では以上の「勝義の語義解釈」に続いて「勝義と言語表現との関係」が論じられる。勝義は言語表現できない。にもかかわらず、それを言葉で表示するというのは矛盾である。Bhāviveka の作と伝えられる TJ, PP, 『掌珍論』には、この矛盾の回避のための議論が述べられており、その中でも、TJ には独自の見解が提示される。

[反論] 勝義はあらゆる智 (blo, buddhi) を越えているが、法の自性を否定するこ

とは文字の対象であるので、それ故に、[中観派の]否定はありえないことになるのではないか。

[答論]勝義は二種である。そのうち、第一は、機能なく働くもの(mngong par 'du byed pa med par 'jug pa, anabhisamkāra-pravṛtti) であり、出世間であり無漏であり無戲論なものである。第二は、機能をもって働くもの(mngong par 'du byed pa dang bcas par 'jug pa, sābhisamkāra-pravṛtti) であり、福德と智慧の集積に随順するものであり、清浄世間知⁷⁾といわれる戲論をともなうものである。ここではそれ(第二の勝義)を主張命題の限定付けとして使用しているので過失はない。(TJ, D. Dza, 60b³⁻⁵, P. Dza, 64a⁶-b¹)

ここには以下のような見解が説かれている。「勝義において」という限定句は、本当の「勝義」を指示するのではなく、「勝義に随順する智慧」という、「機能をもってはたらく勝義」を指す。従って、「勝義において法は無自性である」という言語表現に何ら問題はない、というのである。

このように、TJは「勝義において」という限定句を「勝義に随順する智慧において」と解釈しているわけであるが、筆者には、この見解はPPと『掌珍論』を書いたBhāvivekaのものではないように感じられる。なぜなら、PPと『掌珍論』には、「勝義において」という言葉はまさしく「勝義」のレベルを指すと述べられているからである。

III 「勝義において」に対する『掌珍論』の解釈

以上のような、「勝義においては言語表現に過ぎない推論式も成立しないではないか」という想定問答は、PPと『掌珍論』にも存在し、このジレンマを乗り越えようとするBhāvivekaの見解が残されている。『掌珍論』の前主張は以下の通り。余ありて復た別に異の方便を設け自宗の過を^{おお}掩いて、是の如き言を作す。所説の「真性には有為は空なり」とは、此の立宗の言は、其の義は未了なり。

(1) 若し「真性に就かば一切の有為は皆な実あること無し」が是れ立宗の義ならば、此の所説の言も亦復た^ま撰して有為の中に在るが故に、諸の有為と同じく亦た応に無実なるべし。

(2) 若し所説の言、無実に非ずんば、有為も亦た応に皆な無実に非ざるべし。此の言は自所の立義を破すが故に自らの言に違する立宗の過失と名づく。「一切の言説は皆な妄なり」と立つるが如し。

(70) *Tarkajvālā*の二諦説に関する疑問（2）（池田）

(3) 若し「真性に就かば一切の有為は都て無所有なり」が是れ立宗の義ならば、即ち一切は皆な無所有なりと謗するなり、是の如き所立は便ち邪見に墮す（『掌珍論』 p. 270a²⁰⁻²⁸）⁸⁾。

ここには「勝義において」という限定句はないが、そのかわりに「真性（真性には）」「就真性（真性に就かば）」という言葉が使用されている。この前主張は次のような意味である。「(1) 中観派の「真実において有為は空である」という言語表現自体も有為であるから、その言語表現は勝義においては成立しない。(2) 反対にその言語表現が実体的なものであるとするならば、言語表現された「有為」も実体的なものとなり、「有為は空である」という中観派の見解と矛盾する。例えば「すべての言葉は嘘である」というようなものである。

このような前主張に対し、Bhāviveka は前主張の見解をほぼ全て認める。即ち、《勝義においては「有為は空である」という言語表現も空である》ということ を Bhāviveka は認める。そして、《勝義においては「有為は空である」という言語表現も空である》ということと、《「有為は空である」という言語表現》は必ずしも矛盾しない、なぜなら、《勝義において「有為は空である」ということは既に認めている》が故に、従って、問題はない、と主張するのである。Bhāviveka の反論は次のようなものである。

復た説くこと有るが如し、「一切の生法は皆な死に帰す」と。牟尼の所言は定んで虚妄なること無し。自身も既に生じて亦た応に死に帰すべし。相い離れざるが故なり。彼の所立の宗は能く自らも亦た死に帰すことを証すと雖も、是れ許さるるが故に、自らの言に違すること無し。立宗の過失も此れも亦た是くの如し。「真性に就かば有為は皆な空なり、衆縁より生ずるが故に」と説くも、所立の宗の言も既に衆縁より生じ亦た応に性空なるべし。相い離れざるが故なり。此の立宗の言は能く自らの言の性空を説くことを証すと雖も、是れ許さるるが故に、自らの所立の義を破する失の有ること無し（『掌珍論』 p. 270b³⁻¹⁰）⁹⁾。

「生じた法は死にいたる」という見解を述べた釈尊もお亡くなりになった。故に、釈尊の見解は矛盾しない、というのである。つまり、「生じた法は死にいたる」という《言語表現》と、それによって指し示される状態である《表現対象》とは不可分であるというのである。また、次のようにも述べられる。

梵志が言うが如し、「世尊よ、一切を我は皆な忍めず」と。仏言はく、「梵志よ、此の事を忍めるや不や」と。此の中、梵志は固く此の事を忍めて、而も「一切を我れ

皆な忍めず」と言う。彼の言は自らの許さるる事に違するが故に、自らの所言に違害する過あるべし。一切処に皆な此の失あるに非ず。世尊は餘処に説く、「一切の行は皆な我あること無し」と。又た餘処に説く、「諸行は無常にして生滅の法あり」と。若し爾らずんば、既に諸行は無我にして無常なりと説いて、仏も亦た応に所説の如き過あるべし。然るに彼の失なし。諸行の我性と常性とを遮する此の立宗の言の如きも、亦た彼れと同じく我と常と無しと許すが故に。此れも亦た是くの如く、「有為は空なり」と説く所立の宗の言も亦た性空なりと許す。此れ則ち順じて自らの許さるる義を成ず（『掌珍論』 p. 270b¹⁰⁻¹⁹）。

「私は一切を認めない」と言うバラモンは、《私は一切を認めない》というそのことは認めつつ、なおかつ、「一切を認めない」と主張する。この見解は、自分自身の主張と矛盾しているという過失がある。しかし、釈尊は「すべては無我であり、無常である」とおっしゃったが、《すべては無我であり、無常である》というその言語表現も無我であり無常であると認めている故に、そのような過失はないというのである。「すべては無我であり、無常である」と表明した瞬間にその言語表現もかき消える。ここには、《「有為は空である」という言語表現》もまた空であるが、このことは自らが認めているから問題はない、という論理が提示されている。

Bhāviveka の見解のポイントは以下の二点である。《言語表現》と《言語表現によって表示される対象》とは不可分である。つまり、「勝義」という言葉はそのまま「勝義のレベル」を指すことになる¹⁰⁾。そして、Bhāviveka にとっても、勝義において論証式や言語表現は成立しないが、それは矛盾ではない。なぜなら「勝義において成立しない」と自分自身が認めているからである。

「勝義において」という言葉はまさしく「勝義」のレベルを指し、かつ、その「勝義において」という言語表現に矛盾はない、という見解が Bhāviveka の主張である。

Ⅳ 「勝義において」に対する PP の解釈

PP では以下のような前主張が設定されている。

以上のように [PP において] 一切法の無自性が示されたが、法の有自性に対する執着の習気によって智が破壊され、眼病者が虚偽を見るのと同様な下劣な主張者は、自らの主張を論証するために反論する。

[反論] ここ（*PP*）で汝（*Bhāviveka*）は論証（*bsgrub pa, sādhana*）と否定論証（*sun 'byin pa, dūṣaṇa*）という判断根拠（*tshad ma, pramāṇa*）によって考察をなし、自らの主張が成立することを説いたが、その際、

(1) もし論証と否定論証という判断根拠が〔勝義において〕無自性であるならば、それら（判断根拠）には、考察しようとする法の真実を考察する能力がない。なぜなら〔判断根拠は〕無自性であるから。例えば、石女の子の見解などと同様である。

(2) もし〔反対に〕それら（知識根拠）が〔勝義において〕有自性であれば、それら（知識根拠）と同様に一切法〔の自性〕が成立するから、論書（*PP*）の全体に説かれた〔無自性を論証する〕諸の推理は他ならぬ不確定なものともなる（*PP*, *D. Tsha*, 257a⁶-b², *P. Tsha*, 323a⁵-b¹, 『展開』 pp. 42-53）。

以上の前主張は理解しやすいものであるが、これに対する *PP* の答論は非常に難解で、*PPI* の参照なくしては理解できない。加えて、*PPI* の北京版には一葉分の落丁があり¹¹⁾、解読を困難にしている。重要と思われる箇所のみ提示する。

[答論] その場合、これ（前主張）において、

(1) もし証因の意味（*hetv-artha*）が〔勝義において〕無自性であるから〔判断根拠に法を考察する能力が〕ないということを〔反対論者が〕認めるのならば、〔反対論者自身が証因の無自性を認めることになるが故に、反対論者〕自身に証因の意味が成立しないに他ならない。

(2) それとも、そうでないとするれば（証因が勝義において有自性であるとするれば）、対論者（*Bhāviveka*）において〔証因の意味が成立しない。なぜなら、勝義において判断根拠が無自性であり、無能力であることは既に対論者（*Bhāviveka*）は認めている〕。

勝義において諸の判断根拠が無自性であることによって〔判断根拠の〕能力を排除するのであれば、〔*Bhāviveka*は勝義において無能力であることを認めているので〕、既に成立していることを論証するものである。言説として〔判断根拠に能力がないことを承認する〕のであれば、〔反対論者は判断根拠が有自性であり能力があると認めているので、自分自身が承認したことによって〕排斥される。

[以下、勝義における判断根拠の不成立の論証] 勝義において諸の判断根拠には、理解されるべき対象を理解することや、信ずべき対象を示す能力がない。有為であるから。例えば小石の如し（*PP*, *D. Tsha*, 257b²⁻³, *P. Tsha*, 323b¹⁻⁴, 『展開』

pp. 43-44)

[中略。以下、直接知覚 (pratyakṣa)・推理 (anumāna)・推論支 (avayava) などが勝義において無能力であることが示される]

それ故に [勝義においては] 以上のように判断根拠等が成立しない故に、同様に判断対象 (gzhal bya, prameya) も成立しないので、先の証因 (勝義において一切法は無自性であるとする *PP* の無自性論証) 等是不確定ではないのである (*PP*, D. Tsha, 258b⁴⁻⁵, P, Tsha, 325a³, 『展開』 p. 55 参照)。

難解な議論であるが、ここでも「勝義においては一切法無自性を論証する判断根拠も無自性である」という前主張を *Bhāviveka* が認めている点が重要である。

無自性を論証する判断根拠や証因が「勝義において無自性」であっても何ら問題はない。なぜなら、そもそも反対論者がその「無自性」を認めていないにもかかわらず、その立場に立つのは大いなる矛盾である。また、その判断根拠や証因が「勝義において無自性」であることは *Bhāviveka* 自身が既に認めているが故に、何ら矛盾は生じない、というのが *Bhāviveka* の見解である。『掌珍論』と同じ論拠がここにも提示されていると判断できると思われる。

また、*Candrakīrti* による *Bhāviveka* 批判においては、「勝義において」という言葉が *dharma* を限定するのか *dharmin* を限定するのかが問題にされる¹²⁾が、そこにも「《勝義において》とは《勝義に随順する智慧において》である」などという *TJ* の見解は見られない。

V 結論

「勝義において」という限定句が使用される場合、*PP* と『掌珍論』においては、その「勝義において」という言葉は、その言葉通り「勝義」のレベルを指す。しかし、*TJ* では「勝義において」という限定句は「勝義」ではなく、「勝義に随順する智慧」のレベルを指すと解釈される。この *TJ* の解釈は *PP* と『掌珍論』の見解を逸脱しており、*TJ* の著者は *PP* と『掌珍論』の著者と同一人物であるとは考えられない。

註

- 1) *Bhāviveka* という名称については、江島恵教「*Bhāvaviveka* / *Bhavya* / *Bhāviveka*」『印仏研』38-2, 1990年, pp. 846-838参照。

(74) *Tarkajvālā*の二諦説に関する疑問(2) (池田)

- 2) 『展開』 pp. 13-15, 33, 35-36. チベットにおける Bhāviveka 二人説については袴谷憲昭「中観派に関するチベットの伝承」『三蔵集』117, 1976年, p. 201, 注15参照。筆者も瑜伽行派を批判する *MHK* 第5章に関して、*MHK* 本文と *TJ* との思想的相違を論じたことがある。拙稿「*Bhavasamkrāntisūtra*を引用する Bhāviveka の意図」『曹洞宗研究員研究紀要』25, 1995年, pp. (1)-(18)。また、本稿は Bhāviveka の二諦説の考察を主題とする以下の拙稿の直接の続編である。拙稿「*Tarkajvālā* の二諦説に関する疑問(1)」同31, 2001年, pp. (1)-(10)。 *TJ* における世俗の解釈については、拙稿「正しい世俗 (*tathyaśamvṛti*) と後得智」『印仏研』50-1 (掲載予定) を参照のこと。
- 3) 今のところ『掌珍論』に関しては、*MHK* と *PP* を書いた Bhāviveka の著作であることは疑われていない。『展開』 pp. 15-16参照。
- 4) *TJ* と *MHK* の二諦説を同一視するものに、野沢静證「清弁の二諦説」『日本仏教学会年報』18, 1952年, pp. 18-38, 『展開』 pp. 93, 102-105, 那須真裕美「中期中観派の二諦説—勝義へ志向させる方法論を中心に—」『仏教学研究』55, 1999年, pp. 95-97, 同「Bhāviveka の二諦説について」『印仏研』47-2, 1999年, pp. (122)-(124)。また、*Madhyamakaratnapradīpa* (D. 3854, P. 5254), *Madhyamakārthasamgraha* (D. 3857, P. 5258) の二つが Bhāviveka の著作から除外されることについては、それぞれ、山口益「中観派における中観説の綱要書—中観宝燈論について—」『山口益仏教学文集』上巻, 1972年, p. 249-318, 『展開』 p. 23-33 を参照。
- 5) Bhāviveka による勝義の語義解釈に関する問題点については、拙稿「*Tarkajvālā* の二諦説に関する疑問(1)」『曹洞宗研究員研究紀要』31, 2001年, pp. (1)-(10)。
- 6) *TJ* のこの個所には以下の翻訳がある。野沢静證「清弁造『中論学心髓の疏・思摂炎』「真実智を求むる」章第三(I)」『密教文化』28, 1954年, pp. 13-14, 『展開』 pp. 92-93, 103-105, Shotaro Iida, *Reason and Emptiness, a Study in Logic and Mysticism*, Tokyo 1980, pp. 82-83。
- 7) *TJ* ではこの「清浄世間知 (*dag pa'i 'jig rten pa'i ye shes, *śuddhalaukikajñāna*)」が「後得智」と解釈される (*TJ*, D. Dza, 56b⁶, P. Dza. 60a⁷)。「勝義に随順する智慧」と「正しい世俗 (*tathyaśamvṛti*)」は勝義への橋渡しの役割を持つが、これを「後得智」とする *TJ* の見解は筆者には奇妙に感じられる。拙稿「正

しい世俗 (tathyasamvṛti) と後得智」『印仏研』50-1（掲載予定）を参照のこと。

8) 『展開』pp. 56-57参照。『掌珍論』の国訳に関しては、羽溪了諦国訳「大乘掌珍論」『国訳一切経』中観部三, pp. 107-108を参照した。

9) この直前に、つまり、前主張の直後には以下の文章がある。

此の中に説くが如し、「我^がは定んで我^れに依る、誰か他^たが是れ依なりと言うや。智者の我^がは善く調せらるるが故に昇天の樂を得」と。彼^れれには世俗に就いて心を説いて我と為し、勝義諦に就いて立つるに我に非ずと為す。自らの言に違すること無し。立宗の過失も此れ亦た是くの如し。此れは是れ世俗の性に就いて眼等有りと説き、勝義諦に就いて立つるに彼れは皆な空なるが故に過失無し（『掌珍論』p. 270a²⁸-b³）。

これはおそらく次のような意味であると思われる。世俗において我^ががあるといい、勝義においては空であるというのであるから、矛盾はない。つまり、世俗と勝義とは異なったレベルであるから問題はないというのである。『展開』p. 57では「すなわち言明対象は世俗、言明は勝義として分断されるから、同次元で自語と撞着することはない（下線引用者）」という取意が示されているが、下線部は筆者には不適切なように思われる。この『展開』の下線部にあたる原文は存在しない。また、Bhāvivekaの見解をあらわすのであれば、「言明対象は世俗、言明は勝義」というのはむしろ逆であり、「言明は世俗、言明対象は勝義」とすべきであるかと思われる。

10) BhāvivekaはDignāgaの共相 (sāmānya) を認めない。Bhāvivekaには言葉の対象 (śabdārtha) は存在するのである。「言語表現されるべきものは共相をもつ事物である。そのときそれは智の因であるから。[事物は] それ [智の因であること] を本質としていることによって存在しているので、それ [事物] が不可言性 [をもつ] のは正しくない (vācyaṃ sāmānyavad vastu tadābhamatihetutaḥ / tasya tenātmanā sattvān na yuktānabhilāpyatā // *MHK*, V, k. 61 //)」このBhāvivekaの見解は世俗におけるものであるが、彼の言語観の一端を表しているように思われる。

11) *PpT*, P. Za, 391a⁷にはD. Za, 329b³-330b³が欠けている。*PP*のこの箇所については『展開』pp. 42-55に既に詳しい考察があるが、その和訳と解釈は必ずしも

(76) *Tarkajvālā*の二諦説に関する疑問(2)(池田)

正確ではないように思われる。

- 12) *Prasannapadā*, Poussin ed., p. 277⁷⁻¹⁰. Candrakīrti にとっては「勝義において」という限定句はまさしく「勝義」を指す。従って、勝義においては主張命題の主語 (*ādhāra*) も、述語の基体 (*āśraya*) も無自性であり、論証式は成立しない。故に「勝義において」という限定句を使用してはならない、というもの。しかし、既に検討したように、Bhāviveka の主張は「勝義において無自性であることは認めているのだから、誤謬はない」という見解であった。「勝義においては言語表現も消えてしまう」という同一の見解を根拠に、両者は全く反対の結論を導いている。「勝義において」を「勝義に随順する智慧において」と解釈する *TJ* の見解は、この Candrakīrti の批判を受けたものとも考えることができるかもしれない。以上のような Candrakīrti による Bhāviveka 批判に関しては、『展開』pp. 105-107, 185-192, 四津谷孝道「“paramārthatas”を巡る議論について」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』17, 1986年, pp. (21)-(27), 岸根敏幸『チャンドラキールティの中観思想』大東出版社, 2001年, pp. 188-205参照。