

ケードゥプジェの形象論について

池 田 道 浩

1- 問題の所在

インド仏教における唯識学派には有相 (sākāra) 唯識派と無相 (nirākāra) 唯識派との二学派が存在していたことが伝えられている²⁾。この両派は、チベットにおいては主にダルマキールティ Dharmakīrti (600—660) の立場についての解釈の相違として形象真実派 (rnam bden pa) と形象虚偽派 (rnam rdsun pa) とも呼ばれていたことが、後代の宗義文献によって知ることができる³⁾。

本稿の目的は、チベットにおける数少ない形象真実派であった⁴⁾ケードゥプジェ = ゲレクペルサンポ mKhas grub rje dGe legs dpal bzang po (1385—1419) がどのような形象真実論を主張していたかを考察するものであるが、ゲルグ派 dGe lugs pa の開祖ツォンカパ = ロサンタクパ Tsong kha pa Blo bzang grags pa (1357—1419) の直弟子であったケードゥプジェとギェルツプ = タルマリンチェン rGyal tshab Dar ma rin chen (1364—1432) については、古くはシチュエルバッキー Th. Stcherbatsky により報告がなされている。それは、ダルマキールティの著した『量評釈』*Pramāṇavārttika* の解釈の仕方の三系統のうち、ケードゥプジェは文献学派 (Philological School) に、タルマリンチェンは哲学学派 (Philosophical School) に属すというものであった⁵⁾。その後、このシチュエルバッキーの出典不明の報告は、ゲルグ派後代の宗義文献の記述に一致することが袴谷憲昭氏により指摘された⁶⁾。以下は、それら宗義文献の中でケードゥプジェとタルマリンチェンの立場が述べられている箇所である。

[1]……(*Pramāṇa*) *vārttika* [の立場] をデーヴェンドラブッディ Devendrabuddhi とシャーキャブッディ Sākyabuddhi(補1)の両者は形象真実論とし、プラジュニャーカラグプタ Prajñākaragupta は主に形象虚偽無垢論[とし]、ダルモッタラ Dharmottara は主に形象虚偽有垢論と説明した。ギェルツプ = タルマリンチェンは「[ダルマキ

ルティの] 七部 [の論書] の立場である唯心派の規定をする時は形象虚偽論としなければならない」と説かれ、ケードゥプジェは「そのように多様なことが説明されているけれども、形象真実論形象虚偽論の二つのうち、形象真実論の教義が深奥であるから [ダルマキールティの] 七部 [の論書] は形象真実論としなければならない」と説かれたが…… (JGN, Pha, 184a⁵-b²)⁷⁾

[2] 形象真実論形象虚偽論の二つのうち、形象虚偽論の教義が深奥であるとギェルツプ=タルマリンチェンは御承認になり (bzhed), ケードゥプジェは形象真実論の教義が深奥であると説明した (bshad) (CGN, Ka, 159b⁴⁻⁵)⁸⁾。

[1]はジャムヤンシェーペードルジェ=ガワンツンドゥ 'Jam dbyang bzhad pa'i rdo rje Ngag dbang brtson 'grus (1648—1722), [2]はチャンキャ=ルルペードルジェ lCang skya Ral pa'i rdo rje (1717—86) によるものであるが、このチャンキャの記述については、これを紹介された袴谷氏により既に注意が促されている通り⁹⁾, タルマリンチェンには尊敬語が使われ、ケードゥプジェには使われてはいない。また、以下のチャンキャによる形象真実派形象虚偽派の相違についての記述においても、形象虚偽派にのみ敬称が使用されている⁹⁾。

[3] [形象] 真実派虚偽派の相違は、

唯心形象真実派は、感官現量に、所取能取が隔絶して顕現するものと、青等の外界の対象として顕現するものと、名称や言語表現の基盤として自相によって顕現するもの [等] の部分には、無明の影響が有るけれども、青等のそのような粗大なものとして顕現するものの部分には無明の影響は少しも存在しないと認める ('dod)。

形象虚偽派達は、凡夫の相続においては自己認識現量以外は無明により影響されていない現量の知は存在しないから、青等のそのような粗大なものとして顕現するものの部分についても迷乱の影響が存在すると御承認なさる (bzhed)。

従って、形象真実派は、そのような粗大なものの形象として顕現するものも知を実質としているから、無迷乱であると認めるが、形象虚偽派は、明瞭に顕現する粗大なものは知を実質としているけれども、そのような粗大なものとして顕現するものの部分には、無明により影響された力によって顕現する迷乱したものと認めるのである。(CGN, Ka, 157a⁵-b⁴)¹⁰⁾

こうして、チャンキャは形象真実論よりも形象虚偽論を高く評価していたと考えることができる¹¹⁾。このチャンキャの記述は以下のツォンカパの説にもとづくと思われる。ただしツォンカパの直接の手によるものではなく、タルマリンチェンが書き留めたものである。

[4] 従って形象真実派と形象虚偽派との不一致の相違は、以下のことであって、即

ち、その場合、不変異なる円成実を認識する聖者の精神集中が無明により影響されていないことは唯心派の両者とも認めており、一方、凡夫の相続においても自己認識現量の次元では〔所取能取の〕二の顕現は消滅するから、それが無明により影響されていないことも両者は共通しているが、

〔形象真実派〕外界の対象が顕現する感官知の部分は無明により影響され迷乱しているけれども、色形や音声等が明瞭に顕現しているものについては無明による影響は少しも存在せず、色形や音声等は無明により影響されていない知の把握対象(gzung yul)¹²⁾たるものであるから真実として成立すると認める。

形象虚偽派は、色形や音声等は顕現に依存していても、無明により影響されたものであるから、所取の形象により包括される青や黄等は、凡夫の無明により影響されていない知の把握対象となることはありえないと御承認になるので、

無明により影響されていない顕現対象 (snang yul)¹²⁾たるものが、形象の真実虚偽を論争する真の基準なのであるが、「形象虚偽派は青や黄等を実体として承認しない」と言うことは、両派 (de dag) の立場をよく理解しておらず、多数の聖典や論理から外れることなのである。(NLJ, Ba, 50a⁵-b⁴)

このツォンカパの説は、タルマリンチェン、ゲドゥンドゥプ=ダライラマー一世 dGe 'dun grub Dalai Lama I (1391—1471)、ジャムヤンシェーパによっても踏襲され¹³⁾、チャンキャもその伝統の中にあつたと考えることができる。

筆者の関心は、ケードゥプジェとタルマリンチェンとの間になぜ形象についての意見の食い違いがあるのかという点にある。初期のゲルグ派においてはその創設者のツォンカパの影響が強かったと考えられるが、その直弟子であつた二人が異なつた見解を持つというのは何か腑に落ちない気がするのである。また、後代のゲルグ派では形象虚偽論が正統説とされていたようであるし、おそらくチベット仏教全般においても形象虚偽論のほうが評価されていたと筆者は考えているが⁴⁾、そんな中で、なぜケードゥプジェが形象真実論を選択したのか、という点について考察していくことにする。

二 チベットにおける形象真実派の特殊性

形象真実派と形象虚偽派とを区別するメルクマールについては松本史朗氏により貴重な指摘がなされている¹⁴⁾。それは、ダルマキールティが『量決択』 *Pramāṇavinścaya* で提出した。

[5] 青とそれ(青)の知は、必ず共に知覚されるので、異なっていないのである。

sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ (*PVin*, p. 94, ll. 18—19)

という記述における形象と知との無差別性 (abheda) を、形象真実派は同一性の肯定である相対否定 (paryudāsa) と解釈し、形象虚偽派は単なる区別の否定のみという絶対否定 (prasajyapratishedha) と解釈する、というものである。つまり、形象真実派にとっては知と形象とは相方とも真実であり単一なものなのであるが、形象虚偽派にとっては知は真実なものであるがその知に顕現する形象はすべてが真実であるわけではなく、虚偽の形象も顕現するので知と形象とがまったくの単一なものとは認められないが、必ず一緒に知覚されるので区別できず、単なる区別の否定のみと解釈されるのである。

松本氏は、チベットの主な学僧についてもこれらの解釈を調査され、ゲルグ派においては、タルマリンチェン、ゲドゥンドゥプ、ジャムヤンシェーパが単なる区別の否定のみの絶対否定と解釈し、ケードゥプジェについては、チャンキャの記述にもとづき、同一性の肯定である相対否定を支持し、チャンキャ自身も同様の解釈をとっていたと指摘された¹⁵⁾。このことは、タルマリンチェン、ゲドゥンブ、ジャムヤンシェーパが形象虚偽論を評価し、ケードゥプジェとチャンキャは形象真実論を評価していたことを意味する。その後、ケードゥプジェの解釈については彼自身の著作の当該箇所が福田洋一氏により紹介されている¹⁶⁾。それによればケードゥプジェの解釈は、この sahopalambhaniyama という証因は、形象と知との無差別性を論証するためのものではなく、あくまでも外界の対象と知との無差別性を論証するためのものであり、形象真実論虚偽論におけるそれら異なった解釈の仕方は、形象を論証の主題とすれば正しいが、外界の対象が否定されるのは両論にとっては共通であるのでどちらの立場でも支障は無い、というものである。言うまでもなく、ケードゥプジェがこのような解釈をとるからといって彼が形象真実論者であったことに変わりはないが、しかし、チャンキャについていえば、このケードゥプジェの解釈を援用してはいるものの、単に宗教的信仰心からなんとかタルマリンチェンとケードゥプジェとを会通させようとしているように筆者には思える¹⁷⁾。先に上げたチャンキャの記述 [2][3] により、彼はゲルグ派的伝統に従って形象虚偽論を評価していたと筆者は判断したい。

また、サキャ派 (Sa skya pa) のサキャパンディタ=クンガギェルツェン Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan (1182—1251) の解釈が明確でないことも松本氏は指摘されている¹⁵⁾。サキャパンディタの立場はこの証因の解釈からは

判断できないのであるが、ケードップジェは量果 (tshad ma'i 'bras bu, pramāṇaphala) を説明する際に、サキャパンディタの著作である『リクテル』 *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel* の量果の規定を批判している。批判対象とされている『リクテル』の記述は次のようなものである。

[6] ¹⁸⁾有形象派達 (rnam bcas pa dag) は、所取として顕現する自己認識が所量であり、その能取として顕現するものが量であり、真正の自己認識¹⁹⁾ (rang rig mtshan nyid pa) が果であると認めるから、所量と量果は苦楽の感受のように時間と本質が同一であると認める。

形象虚偽派 (rnam rdsun pa) は、対象として顕現する増益されたもの (don du snang ba'i sgro btags) が所量であり、それをとらえる知が量であり、仮説された自己認識の言語表現¹⁹⁾ (rang rig btags pa ba'i [orig. pa'i] tha snyad) が果であると認めるから、所量と量果の二つは〔眼病者に顕現する〕毛の顕現のように同一であることは否定されると認める。

そのように四つの教義〔毘婆沙師、経量部、有形象派、形象虚偽派〕のうち、論師〔ダルマキールティ〕は、外界の対象を承認する場合は経量部のようになさるが、所知を内部とする場合には形象の無 (rnam med) をお認めになる。……〔中略〕……我々もダルマキールティのこのあり方に従う。チベットの者は大部分毘婆沙師に従っているけれども、それは事実の力のはたらき (dngos po stobs zhugs) の論理を知らないにすぎないのである。(RTR, Da, 151b³-152a³)

ケードップジェがこの記述をダルマキールティを形象虚偽派と解釈したものと批判しているのは以下の記述により知ることができる。

[7] 更にまた、自己認識は実質として成立する (rdsas grub) と承認し、それ〔自己認識〕と所取の形象とは異なったものではないと承認して、「〔ダルマキールティの〕七部〔の論書〕の意図は形象虚偽論にある」と汝自身が『リクテル』の意図を解釈するとき、これらの命題 (dam bcas pa) も内的矛盾がはなはだ大きいのであって、なぜなら、形象虚偽派のようであれば複数の形象は増益されたものと認めなければならないから、単一な知の所取であるなら世俗諦 (kun rdsob bden pa) と認めなければならないが、自己認識が実質として成立するなら勝義諦 (don dam bden pa) と認めなければならないが、一方が世俗でありもう一方が勝義であるなら異なったものでなければならないからである。

また、汝は、量果の規定をする箇所「〔ダルマキールティの〕七部〔の論書〕の意図は形象虚偽論にある」と直接述べ、「形象虚偽派の立場では、増益された所取の形象が所量であり、それをとらえる形象が量であり、それをとらえる仮説された自己認識が果であると認める」と述べたので……(YMS, Tha, 107b⁶-108a⁴)

[8] 第二の量果理解 ('bras rtog) の規定は、所取の形象が所量であり、能取の形象が量であり、自己認識が果である、と主に述べられるが、賢者に成り済ましている或者 (mkhas rlom kha cig) は、「そのあり方は形象真実派の立場であるが、形象虚偽派の立場のようであれば、増益された所取の形象が所量であり、それをとらえる形象が量であり、それを認識する仮説された自己認識が果であるが、[*Pramāṇa*] *vārttika* 自体の立場は形象虚偽論の立場なのである」と言う。(YMS, Tha, 123b⁴⁻⁵)

筆者にはサキャパンディタの量果の規定やそれに対するケードゥプジェの批判等の思想的意味についての知識が欠落しており詳しく取り扱うことができないが、少なくとも、ケードゥプジェはサキャパンディタを形象虚偽派と解釈し、形象真実派の立場から批判していたことが理解できるように思える。

同じサキャ派のコラムパ=ソナムセンゲ Go ram pa bsod nams sen ge (1429—89) について松本氏は無差別性を同一性と解釈していた例を指摘されている¹⁵⁾。ここでは、彼が *Pramāṇavārttika*, III (pratyakṣa), kk. 209—219 を明確に形象虚偽論の立場から注釈していることを指摘しておく²⁰⁾。

以上によって、チベットにおいては形象虚偽論の評価が高く、その中で形象真実論を積極的に展開するケードゥプジェの立場は十分に特殊であったと考えることができるであろう。

三 ケードゥプジェの形象真実論

ケードゥプジェはダルマキールティの教説を三転法輪のうちの最終法輪に位置づけ、次のように形象真実論と形象虚偽論を規定する。

[9] ……i) ①最初の仏説〔第一転法輪〕に従って別の次元で外界の対象を承認する規定と, ii) 自派〔唯心派〕の大乗の道を示すために法無我の設定を主題として最終の仏説〔第三転法輪〕に従って外界の対象を否定し、〔所取能取の〕二無の知を真実と設定して中間の仏説〔第二転法輪〕は〔別の〕意図を持つものであると説明する二つのあり方のうち、

i) ②外界の対象を承認するとき〔ダルマキールティは〕経量部の立場と一致して御承認になるが²¹⁾, 経量部にも、単一な知に多数の形象が現れると承認する多様不二論, 単一な知に形象も一つだけが現れると承認する一卵半塊論, 多数の形象が現れるとき知も多数と承認する主客同数論, の三論があると『中観莊嚴論』*Madhyamakālamkāra* の中に説かれたなかで、ここでは経量部の規定を承認するとき多様不二論の立場に依存するのであるが、唯心派においても、③知の所取の形象は実質として成立していると認める形象真実派と、所取の形象は増益されたものであると認める形象

虚偽派の二派があり、形象真実派には多様不二論等の先に説明したものと一致する三つと、形象虚偽派には、世俗の顕現のすべては無明の熏習の力によって顕現するのであるから、それ〔無明〕が転換したなら〔世俗の顕現も〕転換するから、仏には虚偽の顕現は無いと認める無垢論、世俗の顕現は無明と結びついたものは何も無いから、それ〔無明〕が転換したとしても〔世俗の顕現は〕転換しないから、仏にも虚偽の顕現がある〔と認める〕有垢論の二つのうち、論師デーヴェンドラブッディとシャーキャブッディの二人は論師〔ダルマキールティ〕の意図を形象真実論と解釈し、プラジニャーカラグプタは形象虚偽無垢論〔と解釈し〕ダルモッタラは形象虚偽有垢論と解釈するけれども、私²²⁾のラマ達 (bdag gi bla ma dag) は「形象虚偽論より形象真実論の教義が深奥であり、論師〔ダルマキールティ〕の意図も同じそれ〔形象真実論〕にある」と説かれているように、〔ダルマキールティの〕七部〔の論書〕の究極の意図は多様不二論の形象真実論であると私によっても多数の聖典や論理により知られるが、④それらの、規定をとともなる理由を若干示すべきである。

ii) 中間の仏説の中で一切の無相が説かれた意図を解釈するあり方は…… (YMS, Tha, 49a³-b⁶)

ケードゥブジュがなぜ形象真実論を選び取ったのかを知るためには、棒線④に述べられるような理由が理解できれば良いわけである。しかし、彼はその理由を示さず、次の話題に移ってしまい、また、YMSの他の箇所にも特に形象真実多様不二論が優れている理由は見い出せない。従って、棒線③に述べられる、所取の形象が増益されたものであるかどうかは形象真実論虚偽論の相違であるというケードゥブジュの規定について、なぜ所取の形象が増益されたものではないのか、増益されたものであるとなぜ不都合なのかを考察する必要がある。

まず最初に注意しておかねばならないのは、棒線①②の記述だと思われる。つまり、彼が所取の形象が増益されたものでないとする形象真実論をとるとき、それは常に外界の対象を前提にした上でのことなのである。

次に確認しておかなければならないのは、ケードゥブジュは、現量も比量もその所量である対象の形象を通じての認識であると規定していることである²³⁾。彼にとっては認識活動すべてが形象を媒介にしたものなのである。

さて、所取の形象が増益されたものであってはならない理由を彼は以下のように述べる。この記述は先の記述[8]に直接対応するものである。

[10] 形象虚偽派の量果の規定はそのようなものであるけれども不当であって、なぜなら、形象虚偽派が「所取の形象は増益されたものである」と一般人の知覚 (tshur mthong) の現量によって成立すると認めるのなら、「形象真実派の側における形象は

増益されたものである」と証因によって論証するのは非論理的であるはずだからである。一般人の知覚の現量により成立しても、証因によって論証しなければならないなら、「火がある」と論証するときに「煙がある」という証因を設定するような、現量により成立する主題所属性の論証因などの主題所属性を再びまた証因によって論証しなければならない等という過大適用に陥るのである (YMS, Tha, 124b⁶-125a²)。

この文章の正確な意味は筆者には明瞭ではないが、「形象が虚偽であるなら『形象が虚偽である』と認識するその形象も虚偽でなければならず、もしそうであるなら、確実な認識はありえなくなってしまう」という意味ではないかと理解している。正しい認識のためにはその形象は真実でなければならぬと彼は考えていたと判断できるのであるが、その正しい認識が何のために必要であるのかという点については以下の記述により明確になる。

(11) 正しい証因に依存して法無我を理解するその比量によって法無我を直接に理解するとしても、法無我のただ共相だけのもの (spyi'i ngo bo tsam zhig) の形象が現れることを通じて直接理解するのであるが、法無我独自 (thun mong ma yin pa) の自相 (rang gi ngo bo) は、〔所取能取の〕二の顕現を離れたありのままの形象が現れることを通じて知覚するのではないのであって、ちょうど、「つば」と述べた言葉からつばを直接するその知によっても、つばのただ共相だけのものの形象が現れることを通じて直接理解するのであるが、つば独自の自相という、時間や場所や本質が混合していない実体 (dngos po) をあるがままに理解する知は、その言葉に依存して生じえないように、法無我により限定された実体という独自の自相であるものをあるがままに理解する知は、ただ言葉だけに依存して生じえないから²⁴⁾、……〔中略〕…そのように法無我の意味を比量により理解する連続を凡夫の實踐によって反復することから、明瞭な顕現が次第に大きくなった、二辺の顕現すべてと離れたもの、それを通じて法無我の意味の自相がありのままに現前する智慧が最初に生じることが、法性を現量で知覚する出世間の道が最初に生じる意味なのである。(RGT, Tha, 22a¹-b¹)

このように、ケードゥプジェは、最高の目標である法無我をありのままに現量によって理解するためには、法無我の意味を比量によって理解するという修習を積み重ねることが必要と考えており、その正しい比量、法無我を正確に理解するためには、その認識の形象は真実でなければならぬと考えていたのではないかと推測できるのである。

四 まとめと今後の課題

以上の考察を要約するとともに、筆者自身の不備をも指摘しなければならない。

(一) 第二節において筆者は、形象真実論よりも形象虚偽論をとる学僧が多いことを理由に、チベットにおいては形象真実論を評価するケードゥプジュのような人物は特殊な存在であったと判断したが、記述[9]によれば彼に形象真実論の優越性を教示した人物もいたわけであるので、チベットにおける形象真実派の特殊性を論証するためにはより多くの学僧の見解の調査が必要であろう。

(二) 第三節において、ケードゥプジュは、法無我を現量によってありのままに理解するという最高の目標の達成のために、凡夫は比量による法無我の正しい認識を繰り返さなければならず、その場合、形象が虚偽であるなら正しい認識はありえないから、形象は真実でなければならないと考えていた、と筆者は推測した。しかし、この種の考察は、他の形象虚偽論をとる学僧の見解と比較することによって初めて意味をもつものとなる。つまり、法無我の理解における形象虚偽論の思想的意味の研究が必要となるであろう。

(三) 記述[9]棒線①②においてケードゥプジュは唯識形象真実論を外界の対象を前提にしたものと規定しており、その範囲では形象真実論も筆者には妥当なものに思える。しかしながら、唯識の勝義的な立場では外界の対象は存在しないはずであり、たとえ外界対象の認識があったとしても、それは誤まった虚偽の認識のではなかろうか²⁵⁾。そのような意味において筆者は、唯識説の形象真実論は理論的に成立しないのではないかと考えている²⁶⁾。ケードゥプジュは唯識説においては外界の対象の認識は熏習から生じることを認め²⁷⁾、*Pramāṇavārttika*, III, kk. 341-353 を唯識説の他者認識 (gzhan rig) を説明した箇所として注釈する²⁸⁾。しかし、彼自身の外界対象の存在を前提にした形象真実論とどのように関係づけられているのか、という点については、筆者の無知のため理解できないでいる。

筆者の研究不足から、疑問点ばかりが目につくことになってしまったが、以上の三点を今後の課題としてさらに考察を重ねていきたい。 (1992年7月8日)

略号および使用テキスト

ダルマールティ

PV: *Pramānavārttika-kārikā*, ed. by Y. Miyasaka, *Acta Indologica* 2, Narita-san, 1971—2.

PVin: *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ*, 1. *kapitaḥ: Pratyakṣam* ed. by T. Vetter, Wien 1965.

サキャバンディタ

RTR: *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel*, *Sa skya pa'i bka' 'bum*, Vol. 5, Toyo Bunko, Tokyo 1968.

ウユクバ

RD: *rGyas pa'i bstan bcos Tshad ma rnam 'grel gyi 'grel pa Grub mtha' sna tshogs kyī longs spyod kyis gtam pa'i rig pa'i mdzod*, Delhi 1982.

ツォンカバ

NLJ: *rGyal tshab chos rjes rje'i drung du gson pa'i mNgon sum le'u'i brjed byang*, *The Collected Works of rJe Tson-kha-pa Blo-bzan-grags-pa*, Vol. 22 (GSMGS, Vol. 100), New Delhi 1978.

タルマリンチェン

GRS: *bsTan bcos tshad ma rnam nge kyī ṭik chen dGongs pa rab gsal*, Tohoku, No. 5453.

TLP: *Tshad ma rnam 'grel gyi rnam bshad Thar pa dang thams cad mkhen pa'i lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa*, Tohoku. No. 5450.

ケードゥブジェ

YMS: *Tshad ma sde bdun gyi rgyan Yid kyī mun sel*, Tohoku. No. 5501.

RGT: *rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rgya cher bshad pa Rigs pa'i rgya mtsko*, Tohoku. No. 5505.

ゲドゥンドゥブ

RG: *Tshad ma'i bstan bcos chen po Rigs pa'i rgyan*, *The Collected Works of The First Dalai Lama dGe-'dun-grub-pa*, Vol. 4, Gantok 1979.

LS: *Tshad ma rnam 'grel legs par bshad pa*, *The Collected Works of The First Dalai Lama dGe-'dun grub-pa*, Vol. 5, Gantok 1981.

コラムバ

KZO: *bsTan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rnam par bshad pa Kun tu bzang po'i 'od*, *Sa skya pa'i bka' 'bum*, Vol. 11. Toyo Bunko, Tokyo 1968.

シャーキャチョクデン

CRT: *rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rnam bshad Kun bzang chos*

kyi rol mtsho, The Complete Works of gSer mdog pan chen Śhākya mchog ldan, Vol. 18, Thimphu 1975.

ジャムヤンシェーバ

KBLR: Drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i mtha' dpyod 'Khrul bral lung rigs bai dūr dkar po'i gan mdsod skal bzang re ba kun skong, The Collected Works of 'Jam-dbyans-bzad-pa'i-rdo-rje, Vol. 11 (GSMGS, Vol. 50), New Delhi 1973.

JGN: Grub mtha' rnam bshad, The Collected Works of 'Jam-dbyans-bzad-pa'i-rdo-rje, Vol. 14 (GSMGS, Vol. 53), New Delhi 1973.

チャンキヤ

CGN: Grub pa'i mtha' rnam bzag, Buddhist Philosophical System, Śata-piṭaka Series, Vol. 233, New Delhi 1977.

註

- 1) 本稿は本年5月25日に行われた駒沢大学仏教学部仏教学会本年度第一回定例研究会にて口頭発表した際の原稿を改稿したものである。
- 2) 最も代表的な研究に、山口益「聖提婆に帰せられたる中観論書」『中観仏教論攷』1944年, pp. 307—313, Y. Kajiyama, Controversy between the Sākāra—and Nirākāra-vādins of Yogācāra School—Some materials, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. XIV, No. 1, 1965, pp. 418—429, reprint: Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist philosophy*, 1989, pp. [389—400] がある。
- 3) 袴谷憲昭「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教学部論集』第7号, 1976年, pp. 255—245 により初めて指摘された。
- 4) 本稿第二節参照。
- 5) Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Leningrad 1930. I, pp. 39—47.
- 6) 前掲袴谷論文 pp. 240—241.
- 7) 同, p. 254 参照。
- 8) 同, p. 245 参照。
- 9) 同, 註 (53), また, 註 (43), (44) 参照。
- 10) 同, p. 248 参照。
- 11) 同, p. 240 に指摘されている。
- 12) 把握対象, 顕現対象については, 福田洋一氏により, ゲルグ派においては同義語として扱われていたことが指摘されている。福田洋一「把握対象と顕現対象について」『印度学仏教学研究』第37巻第2号, 1989年, pp. 814—817 参照。
- 13) タルマリンチュン: 「唯心形象真実派達は, 感官現量に外界の対象として顕現するものの部分には〔無明の〕影響が有るけれども, 粗大なものとして顕現する部分には

無明の影響は少しも存在しないと認めるのである。唯心形象虚偽派達は、自己認識現量は、自己の感受対象や知と対象との二として顕現するものが消滅し、水を水として規定するあり方により認識するので、その把握の仕方には無明の影響は少しも存在しないから、それ以外の凡夫の相続には無明の影響が存在しない知は無いと御承認になる。従って、形象真実派虚偽派相互が論争する『真実』と『虚偽』との相違は、無明による影響の力によって規定されたものではない知の把握対象が『真実』の意味であり、無明の影響の力によって規定された知の顕現対象が、形象の真実虚偽を論争する『虚偽』の意味なのである。」(GRS, Ja, 131a⁵-b², 福田洋一「形象虚偽論と「同時知覚の必然性」論証」『チベットの仏教と社会』山口瑞鳳監修, 春秋社, 1986年, pp. 421—422に訳出され紹介されている)

ゲドゥンドゥップ:「従って、形象虚偽派は、凡夫の相続においては自己認識現量以外は無明による影響が存在しない知は無いと認めるが、形象真実派は、青が顕現するその感官知は無明の影響は少しも存在しないと認めるから、無迷乱の知の顕現対象と迷乱の知の顕現対象について、真実と虚偽とを区別するのが妥当なのである。」(RG, f. 216, ll. 3—4)

ジャムヤンシェーパ:「形象真実派は、青が隔絶して顕現する部分には迷乱の影響が有るが、青が青として顕現する部分については、迷乱の影響が存在しない力によって顕現するものであるから、青は青として顕現するままに真実である、または成立すると認める。形象虚偽派は、青が隔絶して顕現する部分に迷乱の影響が有るだけでなく、青が青として顕現する部分についても迷乱の影響が有る〔と認める〕のであって、なぜなら、隔絶して顕現することを通じて顕現するもの以外、青の顕現はありえないと御承認なさるので、青が青として顕現する部分はそのように成立しない、または虚偽であると認めるからであり、『[Pramāṇa] viniścaya 大註』の中に「唯心形象真実論者は、色形という外界の対象として顕現する部分には無明の影響が有ると認めるが、粗大なものとして顕現する部分には無明の影響はただの少しも存在しないと認める」と説かれているからであり、従って、感官知に青等という色彩として顕現するもの、粗大なものとして顕現するもの、位置や場所を占めうるものとして顕現するものなどが、その二つ(形象真実派虚偽派)の論争の基盤なのであって、なぜなら、『[Pramāṇa] viniścaya 大註』の中に「無迷乱の知の顕現対象と迷乱の知の顕現対象であることによって、真実虚偽を論争する『真実』と『虚偽』との意味なのである」と〔説かれており(以上の引用については上記のタルマリンチェンの記述参照)〕また、『dBu ma legs bshad rgya mtsho (筆者未詳)』の中に「感官知に青等という粗大なものとして顕現するもの、感官知に青等という色彩として顕現するもの、感官知に青等という位置や場所を占めうる部分をもって顕現するものなどが、形象の真実虚偽を論争する基盤であって」と説かれているからである。」(KBLR, Da, 98b⁵-99a⁶)

- 14) 松本史朗「Ratnākaraśānti の中観派批判 (下)」『東洋学術研究』第19巻第2号, 1980年, pp. 160—161 参照。
- 15) Shirō Matumoto, Sahôpalambha-niyama, *Journar of Soto Sect Reserch Fellows*, No. 12, 1980, n. 51 参照。
- 16) 福田洋一前掲論文 (前註13), pp. 427—428 参照。
- 17) CGN, Ka, 189a⁵-193a² 参照。チャンキヤは, 中観派においては無我を規定するときには絶対否定をとるべきだが, 唯心派においては相対否定であっても不都合はないと述べている。
- 18) これ以前に, 毘婆沙師と経量部の量果の規定が説明されている。
- 19) この訳語は, 口頭発表の席上で松本史朗先生に御教示いただきました。ここに記して深い謝意を表します。
- 20) KZO, Ka, 196b⁴-200a², 特にその冒頭には, 「感官知に顕現するその形象を知と認める場合にその過失 (k. 208 で指摘された, 知に単一性と多様性とが共存するという過失) となるが, 我々は形象虚偽派の教義に依存して形象を真実とは認めないから, その過失とはならないと示す, すなわち……」とある。

この PV, III, kk. 209—219 はジャムヤンシェーパにより形象虚偽論を説くものとされている (JGN, Pha, 272b⁶-273a³, ただし, k. 212 はジターリ Jitāri により主客同数論を説くものとされ, ジャムヤンシェーパはそのジターリの記述を, 形象真実論の五派, i) 一卵半塊論, ii) 主客同数論, iii-a) 迷乱により多様なものとして顕現するものすべては勝義としては単一な知を本質としていると認める多様不二論, iii-b) 一識を認める多様不二論, iii-c) 青黄等の多様なものは単一な識の形象であると認める多様不二論, のうち iii-a) の箇所引用する。ジターリについては, Kenjo Shirasaki, *The Sugatamatavibhaṅgabhāsyā of Jitāri (II)*, 『神戸女子大学紀要』第18巻第1号, 1985年, pp. 110—111, 白崎顯成「Jitāri の紹介する唯識説」『仏教論叢』第28号, 1984年, p. 108, 同「Sugatamatavibhaṅgabhāsyā 第四章中観派の教義和訳」『南都仏教』第55号, 1986年, pp. 7—8, p. 43 参照。ジャムヤンシェーパによる形象真実論の五種の分類は JGN, Pha, 265b⁶-266a², また五種のそれぞれは i) 266a², ii) 268b⁴, iii-a) 269b⁴, iii-b) 270a², iii-c) 270b⁴ に述べられる。i) ii) iii-b) に言及するものに小林守「『中観莊嚴論』にみられる形象実説」『印度学仏教学研究』第33巻第1号, 1983年, pp. 341—344, i) ii) に言及するものに福田洋一「一卵半塊論とは何か」『日本西藏学会会報』第33号, 1987年, pp. 1—8, 小林守「形象真実〈一卵半塊〉説について」『印度学仏教学研究』第36巻第2号, 1988年, pp. 879—885 がある。この五種の分類はジャムヤンシェーパ自身がこの箇所以前に分類した五種, i-a) 八識身を認める主客同数論, i-b) 六識身を認める主客同数論, ii) 一卵半塊論, iii-a) 六識身を説く多様不二論, iii-b) 一識を説く多様不二論, という分類と若干相

違する。JGN, Pha, 184b³⁻⁴, 前掲袴谷論文 p. 253 参照)。

そしてジャムヤンシェーパは、ケードゥブジェとタルマリンチェンとの相違を PV. III, k. 209 等と sahopalambhaniyama の解釈によるとみなしていたと思わせる記述を残している。「大部分の形象虚偽派より形象真実の五派が深奥であるというケードゥブジェの意図と、ギェルツブ [=タルマリンチェン] が形象虚偽派が深奥であると説明したことは、これらのこと(?)とは別であって、「様々に対象が考察されて [それぞれに否定される (PV, III, k. 209ab)]」云々のようなことと、前に説明した [Pramāṇa] viniścaya のようなことである。(JGN, Pha, 274b⁴⁻⁵) 確かにこの k. 209ab: ji lta ji ltar don bsams pa/de lta de ltar rnam 'brel zhes (yathā yathārthās cintyate viśiryante tathā tathā) の解釈は両者に相違がある。ケードゥブジェは「様々に外界の対象の成立の仕方を考察する時、それぞれに外界に成立していることとは離れる、と……」ji lta jil tar phyi rol gyi don gyi grub tshul bsams pa na de lta de ltar phyi rol du grub pa dang rnam par bral zhes ……(RGT, Da, 86b⁵) と注釈し、タルマリンチェンは「様々に、外界対象の形象は、顕現するままに真実の単一かつ多数として成立するのか成立しないのかを考察する時、それぞれに顕現するままに真実の単一かつ多数のいずれでも成立しないから、顕現するままに真実の外界対象の形象と離れていることによって遍充されるのであって、なぜなら、真実の単一かつ多数以外の真実として存続する余地が無いからであると、言われるのである」ji lta ji ltar phyi rol don gyi rnam pa snang ba ltar du bden pa'i gcig dang du mar grub ma grub bsams pa na/de lta de ltar snang ba ltar gyi bden pa'i gcig dang du ma gang du yang ma grub pas/snang ba ltar du bden pa'i phyi rol don gyi rnam pa dang bral bas khyab ste/bden pa'i gcig dang du ma las ma gtogs pa'i bden par gnas pa'i go skabs med pa'i phyir ces pa'o/(TLP, Cha, 259b²⁻⁴) と注釈する。重要な点は、ケードゥブジェは多様不二論的に知に単一性と多様性とを認め「外界の対象が否定される」と解釈し、タルマリンチェンは「外界の対象の形象が否定される」と形象虚偽論的に解釈するということである。この kk. 209—219 は唯識的な二無の空性が説かれていると解釈されている部分であるが、その解釈の相違についてコラムバは次のように言う。「従って『所取が無いのでそこに能取は無い (gzung ba med pas der 'dsin med. 出典未詳, ただし *Madhyāntavibhāga*, I, k. 3d にその意味が似ることを松本史朗先生に御教示いただいた。)]』と言われることと、所取能取の二によって空である空性を実相と認めることは形象真実虚偽の両派には等しいけれども、認め方は等しくないのであって、なぜなら、形象真実派は『所取である外界の対象は存在しないからそれによる能取は無い』とあって、そのような所取能取の二によって空である空性が実相であると認めるが、形象虚偽派はその上また『単一な知に所取能取の二と

して顕現する所取の形象は真実として存在しないから、それによる能取の形象は存在せず、そのような所取能取の二によって空である空性が実相である』と認めるからである (KZO, Ka, 198a⁶-b³)。』このような二無の空性の認め方の相違、つまり、k. 209 以降で外界の対象が否定されるのか、形象の存在がすぐに否定されるのか、という形象真実派虚偽派の相違を視点としてチベットにおける PV の注釈者の立場をみると、今上げたようにケードゥップジェは形象真実派、タルマリンチェンは形象虚偽派とすることができ、また、ウユクパ 'O yug pa (1253没) の RD, f. 60, ll. 5—6, ゲドゥンドゥップの LS, f. 214, ll. 3—4, コラムパの KZO, Ka, 196b⁶-197a¹, によりこれら三人も形象虚偽派とみなすことができるであろう。しかし、シャーキャチョクデン Śākya mchog ldan (1428—1507) の CRT, Ga, 46a⁶- の記述は曖昧であり筆者には判断しかねる。また、このような区別の仕方が妥当なのかどうかの確認も今後の課題の一つである。

- 21) 以下の経量部と唯識派の分類はチャンキヤにより踏襲されているように思う。前掲袴谷論文 p. 247 および註 (46) 参照。 *Madhyamakālamkāra* における経量部の三派については梶山雄一「シャーンタラクシタの批判哲学」『仏教の比較思想論的研究』東京大学出版会、1979年、pp. 404—405, p. 408 参照。
- 22) 以下の箇所は、木村誠司「ダルマキールティの思想的立場をめぐって」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第46号、1988年、p. 259, 註 (12) に、ケードゥップジェが形象真実論を支持していたこと示すものとして指摘された。
- 23) 福田洋一「意識と存在の問題事象への試論—所量の関と量係について—」『日本西蔵学会会報』第31号、1985年、pp. 8—9 に詳しく考察された。それによれば、ケードゥップジェは YMS, Tha, 17a⁴-18b¹ で、現量と比量とにそれぞれ直接理解 (dngos rtogs) と間接理解 (shugs rtogs) とを規定し、それらの相違は対象の形象の現れ方の相違であるとする。同氏は、また、前掲論文 (前註12) p. 814 で次のように評されている。「ケードゥップジェの体系においては、対象の在り方も知の種別もすべて、知に立ち登る形象に基づいて措定される。これは最も徹定した「顕現」一元論である。」
- 24) 以上の箇所は、木村誠司「チベット仏教における論理学の位置付け」『チベットの仏教と社会』山口瑞鳳監修、春秋社、1986年、pp. 374—375 に、ケードゥップジェが論理学を重視したことを示す箇所として指摘され訳出されている。
- 25) 従って、記述(4)の点線部分の意味は筆者に理解できない。
- 26) 松本史朗氏はかつて「有形象唯識説とは、所詮ディグナーガが経量部説との慣れ合いによって作り出したあだ花にしかすぎなかったのである。賢明な(?) “論理学者” はそれを歓迎しただろうが、無形象唯識説だけが真の唯識説であるという確信は一種の秘密として誰の胸の中にも秘められていたであろう。」とおっしゃったことがある。(松本史朗「後期中観思想の解明にむけて——郷正道氏『中観莊嚴論の研究』

を中心に一」『東洋学術研究』第25巻第2号, 1986年, p. 185) ただし, 氏の見解は, *Madhyamakālamkāla* k. 44 の解釈をめぐるコンテキストにおけるものである。

27) ケードゥプジュは次のように言う。「経量部は眼知は物体の形象をもってそれ自身の原因である外界の物体から生じると認めるが, 唯識派は熏習の力による形象を本質にして生じると認めるのが相違であるが, しかし, そのように認める唯識派は形象真実論を主題にしたものなのである (YMS, Tha, 79a¹⁻²)」また, 彼がこのように経量部と唯識派を区別することは, RGT についても指摘がある。福田洋一「ケードゥプジュの『プラマーナ・ヴァールティカ』注釈における自己認識と他者認識の設定方式について」『日本西蔵学会会報』第34号, 1988年, p. 11, 3. 11 の項参照。

28) 前註福田論文に扱われている。

[付記] 資料参照に際し木村誠司先生に御配慮を頂きました。甚深の謝意を表します。

補註(1) シャーキャブッディの名称については, 稲見正浩「Pramāṇavārttikaṭīkā のサンスクリット写本」『印度学仏教学研究』第40巻第1号, 1991年, p. 356参照。この論文の存在は木村誠司先生より御教示いただきました。ここに記して謝意を表します。また, 原稿作製段階で参照すべきところを, 筆者の無知のため, 稲見氏の御業績を無視することになってしまったことを深くお詫びいたします。

(1992年, 10月11日)