

ダルマキールティの思想的立場をめぐって

——チベット仏教における解釈——

木村 誠 司

I

「ダルマキールティ Dharmakīrti (600-660) とディグナーガ Dignāga (480-540) は、ここでは、経量部(Sautrāntika, mDo sde pa)として描かれているが、彼ら自身の意見において瑜伽行派(Yogācāra, rNal 'byor pa)であった。彼らは経量部瑜伽行派(Sautrāntika-Yogācāra)なのである」今世紀初頭 シチュエルバッキー Th. Stcherbatsky が、自らのダルマキールティ解釈をこのように提示して以来¹⁾、近代のダルマキールティ研究において、彼の解釈は支配的であり続けたように思われる²⁾。しかし、〈ダルマキールティの思想的立場は、究極的には、瑜伽行=唯識(vijñāptimātra, rnam par rig pa tsam)である〉というこの解釈は、仏教史上、常に支配的であったわけではない。インドにおいて、ダルマキールティの思想的立場を中観派(Mādhyamika, dBu ma pa)的なものとして位置付ける学僧達が存在したことを、すでに、松本史朗氏は、明確に論証されている³⁾。さらに、ごく最近発表されたカイク Leonard W. J. van der Kuip 氏とジャクソン D. P. Jackson 氏の研究は、チベット仏教におけるダルマキールティ解釈が近代のそれと異質なものであることを如実に伝えている。たとえば、「ゴク=ローデンシェーラプ rNgog Blo ldan shes rab (1059-1109) は、

1) Th. Stcherbatsky *Buddhist Logic*. Dover. Pub. Inc. 1962 (rep of Leningrad, 1930.) vol. II p.370 note 3

2) たとえば、代表的なものとして戸崎宏正「仏教認識論の研究」大東出版上巻 s.54, 上巻 p.3-4. 参照のこと。また最近、このシチュエルバッキーの解釈に異議を唱える著作が出版された。Amar Singh, *The Heart of Buddhist Philosophy-Dīnāga and Dharmakīrti*, Munshiram, 1984. シン氏は、ダルマキールティは、常に、経量部の立場に立っていたと述べたが、戸崎氏は、シン氏の解釈を不服とされ書評を著わされている。*Indo-Iranian Journal* 30 1987, pp.139-146

3) 松本史朗「仏教論理学派の二諦説」(上)(中)(下) 南都仏教 No.45-47. 1980-81

『量評釈』 *Pramānvārttika, Tshad ma rnam 'grel* をプラジニャーカラグプタ Prajñākaragupta の密意 (dgongs pa abhiprāya) 通りに、中観と解釈した。」「チャパニチューキセンゲ Phya pa Chos kyī seng ge (1109-1169) は、ダルマキールティの究極的な密意は無自性 (ngo ba nyid med pa, nihsvabhāva) の教義 (tshul, naya) にあると説明した。」「サキャパンディタニクンガギェンツェン Sa skya paṇḍita Kun kga' rgyal mtshan (1182-1251) は、“唯識を正しく理解するならば、中観の真実 (de kho na nyid, tattva) を不顛倒に理解することになるということ、ダルマキールティの密意はそれである”と主張した。」等の注目すべき報告が提示されているのである⁴⁾。カイク氏とジャクソン氏は、サキャパンディタの時代までを主に取り上げ、それ以降についてはごく簡単に触れるのみである。そこで、本稿では、サキャパンディタ以降台頭し、後代のチベット仏教を牛耳ったゲルク派 (dGe lug pa) 一特に、ゲルク派の開祖ツォンカパニロブサンタクパ Tsong kha pa Blo bzang grags pa (1357-1419) 及び彼の高弟ギェルツプニタルマリンチェン rGyal tshab Dar ma rin chen (1364-1432)、そしてケードウプジェニゲレクペルサンポ mKhas grub rje dGe legs dpal bzang pa (1385-1438) に焦点を絞り、彼らのダルマキールティ解釈を考察してみたい。一体、彼らは、シチュエルバッキーのように、ダルマキールティの思想的立場を唯識と解釈したのだろうか、それとも、ゴク等のように、中観と解釈したのだろうか。

ゲルク派内部におけるダルマキールティ解釈についてはやはりシチュエルバッキーが貴重な報告を提供している。彼は、ダルマキールティの注釈者達を、(a) 文献学派 (Philological School) ・ (b) 哲学学派 (Philosophical School) ・ (c) 宗教学派 (Religious School) の三系統に分類し、ケードウプジェは (a) 文献学派に、タルマリンチェンは (b) 哲学学派に属すると報告した⁵⁾。この報告は、長く出典不明のままであったが、袴谷憲昭氏の御研究によって、近年、ようやく文献的裏付けを得ることができた。袴谷氏は、ジャムヤンシェーペードルジェニ

4) Leonard W. J. van der Kuijp *Contribution to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology*, Alt und Neu-Indische Studien 26. 1983. pp. 49-50, p. 60, David Paul Jackson, *Sa-skya Paṇḍita on Indian and Tibetan Traditions of Philosophical Debate: The Mkhas pa rnam 'jig pa'i sgo, Section III*, 1985 pp. 203-221 (本書はワシントン大学提出の博士論文であり、未出版と思われる。)

5) シチュエルバッキー前掲書 Vol. 1 pp. 39-46

ガクワンツウンドゥ 'Jam byang bzhod pa'i rdo rje Ngag dbang brtson 'grus (1648-1722) 著『教義解説』*Grub mtha' rnam bshad* とチャンキャ＝ルルペードルジェ lCdnng skya Rol pa'i rdo rje (1717-1786) 著『教義規定』*Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa* の「唯識の学系」に関する記述中に、シチャルバッキーの報告との対応を見出されたのである⁶⁾。

さて、ジャムヤンシェーパ等の著作は、ダルマキールティ解釈をめぐって、‘タルマリンチェンは形象虚偽 (rnam rdzun, alikākāra) を支持し、ケードゥップジェは形象真実 (rnam bden, satyākāra) を支持している’ という両者の相違を伝えているが、同時に、両者とも、ダルマキールティの思想的立場を唯識と解釈することに相違はないということをも伝えているように筆者には思われる⁷⁾。しかし、上記のような事情を斟酌すれば、ジャムヤンシェーパ等の一部著作だけに依存して、タルマリンチェンとケードゥップジェのダルマキールティ解釈を確定するのは、あまりにも早計であろう。そこで、以下に、タルマリンチェン・ケードゥップジェ両者のダルマキールティ解釈を、各々の自著中に探り、さらに、両者の師ツォンカパのダルマキールティ解釈を一瞥し、弟子達のものと比較してみたい。ところで、ツォンカパは論理学に関して目立った著作を著わしていない⁸⁾。それ故、ツォンカパのダルマキールティ解釈を確定するためには、彼の著作に散在するダルマキールティ関係の記述を網羅的に探るというめんどろな作業が不可欠である。残念ながら、本稿では、そのごくごく一部を達成したにすぎない。したがって、ツォンカパのダルマキールティ解釈に関して、本稿では、まさに一瞥したのである。その事に限らず、以下の所論は、十分な文献的裏付けと明確な論

6) 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7号, S. 51, pp. 240-241

7) 袴谷前掲論文, p. 254, pp. 245-246.

8) ツォンカパの論理学に関する著作は、『七部入門, 学究者の心の闇を払うもの』*sDe bdun la' jag pa'i sgo don gnyer Yid kyī mun sel* と題する一書のみである。これは、論理学用語集とも言うべき小品である。(The collected works of rje. vol.22 所収)。ツォンカパは、しかし、論理学を軽視したわけではない。この件については、以下の研究を参照のこと。Stcherbatsky 前掲書 vol.1 p. 46, 羽田野伯猷「チベット仏教学の問題」『羽田野伯猷チベット・インド学集成』第I巻 チベット篇I, 法蔵館, s. 61, p. 30, 長尾雅人『西藏仏教研究』岩波書店, 1954, pp. 61-62, 拙稿「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 pp. 365-401

証を具えたものとは到底言い難く、むしろ、筆者の無知と誤解を露呈することに終始するものかもしれない。

II

始めに、ツォンカパのダルマキールティ解釈を見てみよう。ツォンカパは、『了義未了義を区別する論書、善説心髓』*Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos Legs bshad snying po* (以下『善説心髓』) の前半部、「唯識の解説」において、次のように述べている⁹⁾。

[ヴァスバンドゥ Vasubandhu, dByig gnyen (400-480) とスティラマティ Sthiramati, Blo gros brtan pa は], 唯識の教義これ自身を中観の意味と注釈するので、[唯識派とは] 別な中観派であれば、その二つのうち、前者より後者が優れていると御主張になるけれども、この道理 (tshul) によって、その二つを同じものとなさるのである。こうして、ヴァスバンドゥとスティラマティによる注釈の仕方は、各々の個所において、述べ終わり、ディグナーガ *Phyags kyi grang po* も八千 [頌般若] (*brGyad stong pa*) の諸々の意味を『撰大乘論』(*Theg bsdus, Mahāyānasamgraha*) と一致して、『般若波羅蜜多圓集要議論』(*brGyad ston don bsdus, Prajñāpāramitāpiṇḍārtha Samgrsha*) において注釈し、ダルマキールティ *Chos kyi grag pa* は、『量評釈』[「現量」(*Pratyakṣa, mNgon sum*) 章, k.213] において、「そこにおいて、一方がないことによって、両者とも否定される、それ故、両者の空性 (*gnyisstong, dvayaśūnyatā*) それは、それにとっても真実 (*de nyid, tattva*) である。」と述べ、所取 (*gzung, grāhya*)・能取 (*'dzin, grāhaka*) という別な実体 (*mdzas*) に関して空であるという空性を依他起 (*gzhan dbang, paratantra*) の真実と説き、諸法無自性 (*chos rnams rang bzhin med pa*) と経で説かれる意味も、それだけと注釈し……(Pha, 29b³⁻⁶)

ここで、ツォンカパは、ヴァスバンドゥ・スティラマティ・ディグナーガ、そし

9) 『善説心髓』の内容科段については、ツルチム・ケルサン「Tsoñ kha pa Drañ ñes legs bśad sñiñ po『未了義・了義善説心髓』について—シノプシス—」印仏研26-2, s. 53. pp. 1013-1016 参照のこと。本稿で取り上げた個所は、〈1.221.32『中辺分別論』に説かれる仕方〉中に含まれる。Cf. Robert A.F. Thurman *Tsong khapas Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton Univ. Press. 1984, pp. 229-230

でダルマキールティを同一線上に位置付け、彼らを基本的には唯識の立場にある思想家とみなしている。ツォンカパの書き振りは、彼ら四人に対して好意的であるようには見えないが、ともあれ、ツォンカパは、『量評釈』・「現量」章・k.213を引用し、そこに説かれている唯識思想をダルマキールティ解釈の決め手としていることは確実であろう¹⁰⁾。したがって、少くとも、『善説心髄』において、ツォンカパは、ダルマキールティの思想的立場を唯識と解釈していた、と思われる。

次に、ケードゥプジェのダルマキールティ解釈を探ってみよう。ケードゥプジェは、『廣大なる論書量評釈の広説、正理大海』 *rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel rgya cher bshad pa Rigs pa'i rgya mtsho* (以下『正理大海』)において、ツォンカパが、ダルマキールティ解釈の決め手として引用した「現量」章 k.213を、次のように注釈している。

二つのない知を勝義 (don dam, paramārtha) と [ダルマキールティが] 説示したものは、次のような説明である。[すなわち]、「それ故、所取・能取二つに関して空である感受 (myong ba) それは、その知の真実である。」と述べて [知が勝義であることは] 成立しているのである。二空の自己認識 (rang rig, svasamvedama) を勝義とすることをシャーキャブッディ Shā kya blo, Śākyabuddhi (660-720) も説明している。なぜなら、その阿闍梨は、次のように、「菩薩 (byang sems, bodhisattva) は、法無我 (chos bdag med, dharmanairātmya) について御存知なので、二つに関して空である自己認識だけを御存知なのである。」¹¹⁾と説明しているからである。(Da, 87b⁴⁻⁶)

この k.213が唯識思想を説く偈であることは、ケードゥプジェも確かに認めている。しかも、k.213の理解に関する限り、『善説心髄』におけるツォンカパの説明と、ケードゥプジェの注釈との間に大差はないように思われる。しかし、ダルマキールティの思想的立場を解釈するに際して、はたして、ケードゥプジェが、この偈をその決め手としたか否かは定かではない。それ故、k.213の注釈だけに依存して、ケードゥプジェのダルマキールティ解釈を確定するわけにはいかな

10) ディグナーガ・ダルマキールティの思想的立場を解釈する際、この k.213を決め手として引用する例は、セルドクパンチェン=シャーキャチョクデン gSer mdog paṅ chen Shākyā mchog ldon (1428-1507) 著『量の歴史』 *Tshad ma'i chos 'byung* にも提示されている。kuijp 前掲書 pp.39-40 に英訳と説明あり。

11) シャーキャブッディ著『量評釈注』 *Pramāṇavārttika-tikā* (sDe dge ed. No.4220. Nye 203a⁷-b¹) にトレースできる。

(40) ダルマキールティの思想的立場について (木村)

い¹²⁾。が、ケドゥップジェは、『正理大海』において、きわめて明快に、自己のダルマキールティ解釈を披瀝していた。彼は言う。

それ故、この論書〔=『量評釈』〕の〔表明する〕自派 (rang lugs) の学説 (grub pa'i mtha') も、唯識の教義に落ち着く (gnas) のであると知るべきであり、『量評釈』の自派の見解 (lta ba) は無自性論 (ngo bo nyid med par smra ba, nihsvabhāvavāda) の教義と一致しているのであると宣説する者は、自ら無自性論という名称だけ (ming tsam) に宴を張り (dga' ba ston par byed)¹³⁾、〔唯識・中観〕両方の学説の設定する意味〔に関して〕以前耳にだにしたことのないこと (sngon chad rna ba'i lam tsam du yang grag par ma gyur pa)¹³⁾ を述べる者なのである。一切法無自性と説く大乘の経を未了義と承認する中観派がどこにいるか、未熟者よ、汝説くべし。(Tha, 14a³⁻⁵)

このように、ケドゥップジェは、ダルマキールティの思想的立場を自らは唯識と解釈し、中観と解釈する者に対しては、きわめて痛烈な批判を投げかけたのである。

では、タルマリンチェンは、ダルマキールティの思想的立場をどのように解釈していたのだろうか。彼は、『量決択大注、密意解明』*bsTan bcos tshad ma rnam nges kyi t̄ik chen dGongs pa rab gsal* (以下『密意解明』) において、次のように注目すべき見解を提示している。

12) 本稿では、ダルマキールティの思想的立場を〈唯識〉と解釈するのか、それとも〈中観〉と解釈するのかという、いわば解釈の大筋を考察することには絞りを、より細かな学派区分の分析まで行い得なかった。ケドゥップジェは、ジャムヤンシェーパ等の伝えるところでは、形象真実論を支持していたということだが、この k. 213 は、筆者には形象虚偽論を説く偈にみえる。とすれば、たとえダルマキールティの思想的立場を唯識と解釈することが、ケドゥップジェの自説だとしても、この偈をダルマキールティ解釈の決め手としたか否かは、やはり危ぶまれる。なお、ケドゥップジェが形象真実論を支持していたことは、彼の自著『量七部莊嚴、心の闇を払うもの』*Tshad ma sde bdun rgyan Yid kyi mun sel* の次のような記述において確認される。

私のラマ (bdag gi bla ma) [=ツォンカパ] が、形象虚偽より形象真実の方が深奥な学説であり、阿闍梨〔ダルマキールティ〕の密意も、それ〔形象真実〕だけに落ち着くのであると説いたように、七部の究極的密意は、多様不二論 (sna tshogs gnyis med du smra ba) の形象真実派であると、我々も多くの経と論理を通じて知り…… (Tha, 49b⁴⁻⁵)

前掲袴谷論文 p. 254. pp. 245-246 参照のこと。

13) この個所の訳文については、自信がない。

それ〔『量決択』 *Pramāṇaviniścaya, Tshad ma rnam par nges pa*〕においても、阿闍梨ダルモッタラ Chos mchog, Dharmottara (750-810) は、経量部と唯心派 (Stems tsam pa, Cittamātra) 二派を確定し、錯乱を離れた者であると尊者一切智者 rJe thams cad mkhyen pa [=ツォンカパ] 自身の御口伝えに御主張されているので、彼〔ダルモッタラ〕の注釈を、外境論者 (Don smra ba) と唯心派いずれの派においても、判断根拠^{補注1)} (tshad ma, pramāṇa) として説明するけれども、しかしながら、私より遙に優れた智慧によって著わされた注釈なので、多くの理解困難〔な部分〕をチベットの大学者・ラマ・翻訳者等の注釈に依存してさらに説明し、主として、最上の教示 (dam pa'i man ngag) に依存して説明するのである。阿闍梨シャーンタラクシタ Zhi ba 'tsho, Śāntarakṣita (8世紀) 師弟と阿闍梨莊嚴学者 (rGyan mkhyan po) [=プラジニャーカラグプタ] は、『量評釈』という典籍のある部分によって、識も世俗のみ (kun rdzob tsam) として有であるが、勝義において成立しないという中観の見解の所縁 (dmigs pa, ālambana) が示されていると〔ダルマキールティが〕御主張になったとお説きになっていることも、為自〔比量〕 (rang don) の個所で説明しよう。(Ja, 5a⁶-5b³)

この記述を目にした時、筆者は、大きな衝激を受けた。というのは、『量決択』の注釈に際し、‘ツォンカパに全面的に従っているわけではない’ということ、タルマリンチェンが、述べているようにも思えたからである。ダルモッタラ支持を標榜するツォンカパに対して、タルマリンチェンは敬意を払うものの、師以外の教示にも従おうとする自己の立場を、ここに、はっきりと書きつけているように、筆者には思えるのである。緊密な師弟関係に基づき、師ツォンカパの思想を代弁する形で、論理学の注釈書を著わしていたのがタルマリンチェンであろうとごく単純に想像していた筆者には、この記述は意外であった¹⁴⁾。さらに興味を引くのは、‘シャーンタラクシタ師弟とプラジニャーカラグプタは、『量評釈』の思想的立場を唯識ではなく中観と解釈していた’という趣旨の記述を、いささか唐

14) 注8) の長尾前掲書 pp. 61-62参照。意外と思ったのは、筆者の迂濶さのせいであろう。論理学に関してではないが、般若学をめぐってツォンカパとタルマリンチェンとの間に見解の相違があったことを示唆する研究が、以下のようにすでに提示されていた。注8) の羽田野論文, pp. 30-31, 袴谷憲昭「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」『チベットの仏教と社会』p. 246。ツォンカパと弟子達との思想的異同は、きわめて微妙かつ重大な課題であり、今後、あらゆる角度から考察されなければならない。

突に、しかも『量決択』の注釈に、付け加えていることである。以上のことから、何が予想されるだろうか。無謀なことであろうが、タルマリンチェンは、ツォンカパやケードゥプジェとは異なり、ダルマキールティの思想的立場を中観と解釈していた、ということも予想できないわけではない。その予想に根拠を与えるためには、二つの作業が必要であろう。第一の作業は、タルマリンチェンの著作に引かれたツォンカパのダルマキールティ解釈とそれ以外のものを判別した上で、タルマリンチェンがどの見解を支持していたかを明確にすること。第二の作業は、タルマリンチェンの著作中に、シャーンタラクンタ師弟とプラジニャーカラグプタの見解を探り出し、タルマリンチェンの対応を明らかにすることである。しかし、第一の作業については、全く暗中模作の状態であり、また、第二の作業に関しては、「為自比量」というタルマリンチェンの指示を手がかりにして、『量評釈』及び『量決択』の「為自比量」章に対するタルマリンチェン注に目を通したが、めぼしい記述を見出せないままなのである。したがって、現時点では、『密意解明』の先の記述に基づいて、タルマリンチェンのダルマキールティ解釈を、これ以上考察することはできない¹⁵⁾。では、次の方法として、『善説心髄』において、ダルマキールティ解釈の決め手として引用された偈に対するタルマリンチェンの注釈を見ることにしよう。タルマリンチェンは、『量評釈頌の解説、

15) ダルマキールティとナーガールジュナ Nāgārjuna とを結びつける記述が、『密意解明』において提示されている。それは、次のようなものである。

解脱 (nges par legs pa) を経の証因 (lung gi sgrub byed) に依存しない論理によって最初に証明してから、その後で、経に依存して生天 (mngon mtho) を証明する次第については、ナーガールジュナ Klu sgrub 師弟とディグナーガダルマキールティ等の御主張は一致しているのである。なぜなら、『四百論』*rNal 'byor spyod pa bzhi brgya pa, Catuḥśatakaśāstra* [「破見品」] *lTa ba dgag pa bsgom pa bstan pa, k.5*] において「仏が説いた〔永遠に〕知覚外のもの (lkog gyur, parokṣa) について、疑惑を生ずる者、彼は空性に依って、今こそ、信ずるべきである。」と説かれたものと、『量評釈』[「為自比量」章, k. 216] において、「取捨の真実を方法を伴って確定しているので、主要な目的 (gtsa bo'i don, pradhānārtha) に関して齊合的 (mīslu, avisamvāda) である故に、他のことに関して〔も、齊合性が〕、推理されるのである。」と説かれたものとは、同一の意味なのである。(Ja. 5a⁴⁻⁶)

この記述は、ダルマキールティ等とナーガールジュナ等との方法論的相似を述べたものであり、今問題としているタルマリンチェンのダルマキールティ解釈に直接関係するものではない。しかし、きわめて重要な記述と思われる。タルマリンチェンは、彼の別な著作でも、何度も、同様な記述を提示している。本稿では扱えなかったが、この記述をめぐる論文を書くことを約し、今は、上記のように紹介だけしておきたい。

解脱道不顛倒明説』 *Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur bya pa'i rnam bshad Thar lam phyin ci ma log par gsal ba* (以下『解脱道不顛倒明説』) において、次のように「現量」章, k. 213 を注釈している。

所取・能取という別な実体二つに関して空である空性, それは, 二つがない知にとどまらず, 二つの顕現 (snang ba) それにとっても真実である。(Cha, 260b⁶⁾)

この簡略な注釈を通じて, ‘タルマリンチェンも, また k. 213 は唯識思想を説く偈であると理解していた’ と窺い知ることは可能かもしれない。しかし, この偈を彼自身がダルマキールティ解釈の決め手としているか否かについては, やはり断定できないのである。

さて, 筆者は, 「タルマリンチェンは, ダルマキールティの思想的立場を中観と解釈していた。」という見解を, 現時点では, 荒唐無稽なものと思っていない。ところが, 以前, これと全く異った見解を提示したことがある¹⁶⁾。それは, 『解脱道不顛倒明説』における次のような記述に依存して提示されたのである。

阿闍梨プラジュニャーカラグプタが, 「諸々の存在の差別…」という偈を中観派の空性を説くものと説明するのは, 唯識形象虚偽派を中観派としただけであるが, 二空の知は, 無自性論の立場ではない。なぜなら, その知を勝義有 (don dam par yod pa, paramārthasat) と何度も〔ダルマキールティが〕証明したからである。(Cha, 264a)

この記述中, 特に「二空の知は……証明したからである。」という行は, 一見したところ, 現時点の筆者の見解をいとも簡単に打毀すものであろう。筆者も, 以前は, この記述を見て, 「タルマリンチェンはダルマキールティの思想的立場を唯識と解釈していた。」ということに疑わなかったのである。しかし, その時気付かなかったが, この記述の少し前に, 思わず首を傾げたくなるような文章が続いていた。やや長文であるが, 以下に訳出してみよう。

〔反論者が〕, ‘もし, 所取・能取という別な実体に関する空の絶対否定 (med par dgag pa) たる不変異の円成実 ('gyur med pa'i yongs grub, nirvikārapariniṣpanna) と述べられるもの, それは勝義有であるのか無であるのか, 前者の如くであれば, 実体 (dngos po, vastu) となってしまう。後者の

16) 拙稿「チベット仏教における Prajñākaragupta に対する評価」日本西藏学会々報, 第31号 s.60 p.11

如くであれば、勝義諦 (don dom pa'i lden pa, paramārthasatya) でないことになるのである' と言うならば、[答えよう]。過失はない。なぜなら、分別によって仮設されただけのもの (rtog pas btags tsam) でなく、諸法の実相 (gnas lugs) の究竟そこに存在するので勝義有であり、そうだとしても、実体ではない、絶対否定だからである。[それに対して、反論者が]、'しかし、つぼは無くても、[場所は] 勝義有となるのである' と言うならば、[答えよう]。それは、言説的な量 (tha snyad pa'i tshad ma, vyavahārapramāṇa) によって獲得されるものだとしても、論理 (rigs pa, nyāya) によって正しく考察された時、つぼに関して清浄な場所の如きものとして仮設されただけのものにすぎないのであるが、不変異の円成実は論理によって正しく考察された時、自性心 (rang bshin sems pa) の知の究竟それによって獲得されるからである。[さらに、反論者が]、'場所等も勝義有なので勝義諦となるのである' と言うならば、[答えよう]。過失はないのである。『量決択』において、「ここでは、世俗的な量の自性を述べているのである。」と述べて、『量決択』において世俗的な量を詳細に確定するものは、凡夫達にも共通に存在する感官現量 (dbang po'i mngon sum) 等なので、二諦と言われるもののうちの世俗諦 (kun rdzob kyi bden pa, samvṛtisatya) であると [ダルマキールティが] 御主張になっているのは明白なのである。勝義有・[勝義] 無を論争する勝義と二諦と言われるもののうちの勝義諦の勝義の二つは、不同であるという道理を理解すべきである。(Cha, 262b²-263a²)

さて、この功妙な言い回しの中で、タルマリンチェンは何を主張しようとしたのだろうか。筆者には、理解できない部分も多い。ただ『量決択』の記述を根拠として¹⁷⁾、〈勝義有を勝義諦ではなく世俗諦に組み入れようとする こと〉が、ここでのタルマリンチェンの重要な主張のひとつであるとは言えよう。そうであるならば、『解脱道不顛倒明説』において、「Aは勝義有である。」という表現は、Aが勝義諦において、すなわち絶対的に実在することを意味するのではなく、世俗諦において、つまり仮りに実在するにすぎないことを意味するものとなろう。では、このタルマリンチェンの勝義有の規定を、先の「阿闍梨プラジュニャーカラグブ

17) 根拠とされた『量決択』の記述に対するタルマリンチェンの注釈については、注8)の拙稿 pp. 376-379 参照のこと。Cf. T. Vetter *Dharmakīrtiś Pramāṇa-viniścayaḥ* 1966 pp. 100-101

タが……」という記述に当嵌めてみるとどうなるであろうか。「その知を勝義有と何度も証明した。」という場合の勝義有は、絶対的実在性という意味を失い、それ故、知の絶対的実在性も消失してしまうのである。これを、唯識思想とは到底言えないであろう。ところが、同記述中の「二空の知は、無自性論の立場ではない」という主張は、「その知を勝義有と何度も証明した」という行を理由として成立し、この場合、勝義有は絶対的実在性という意味を失っているようには見えない。見えないとしても、勝義有という同一の言葉が、ごく近い個所で相反する二つの意味で使用されると考えることも不合理であろう。この錯綜し矛盾に満ちたように思われる問題を解決するために、次のように考えることはできないだろうか。〈二空の知が勝義有であると言う場合、それは、知が世俗諦において仮りに実在するという意味であり、勝義諦において知の絶対的実在性は否定される。故に、二空の知は無自性論の立場で許容されるものではない。ところで、ダルマキールティは二空の知を世俗諦において認めていたにすぎないのであり、勝義諦において、その知の絶対的実在性を否定する無自性論者＝中観派なのである。〉と。このような、いわゆる瑜伽行中観派 (Yogācāra-Mādhyamika, rNar 'byor spyod pa'i dhuma) 的¹⁸⁾な見解を導入すれば、上記の矛盾は解決するのではないだろうか。そして、この見解こそ、タルマリンチェンのダルマキールティ解釈そのものなのではないだろうか。以上によって、「少なくとも、『解脱道不顛倒明説』において、タルマリンチェンは、ダルマキールティの思想的立場を単に唯識とするのではなく、瑜伽行中観派的なものとして解釈していた。」と筆者は判断するのである。だが、タルマリンチェンは、『集量論』 *Pramāṇasamuccaya*, *Tshad ma kum las btus pa* に対する彼の注釈『量経の解説』 *Tshad ma mdo'i rnam par bshad pa* において、次のようなことも述べている。

この論書 [= 『集量論』] は、…中略…唯識の学説を説く最上の論書となったのである。(Nga, 121a⁴⁻⁶)

タルマリンチェンは、ディグナーガ→ダルマキールティという相承関係を明確に

18) チベット仏教における瑜伽行中観派の見解については、山口瑞鳳『仏教史Ⅱ』チベット・玉城康四郎 山州出版 1983 p.205, pp.211-212 p.225-229, pp.234-235 pp.260 参照のこと。また、瑜伽行中観派という学派の存在に疑問を呈した研究として、松本史朗『後期中観派の空思想「瑜伽行中観派」について』理想、特集「空の思想」1984. pp.140-159 がある。

19) 注 8) の拙稿 pp.381-384 参照のこと。

認めているので¹⁹⁾、『量経の解説』においては、ダルマキールティの思想的立場をも唯識と解釈していた、という判断も成立するのである。

タルマリンチェンの場合、思想的変遷という観点から、さらに厳密な考察を行う必要があるが、現在の筆者に、その用意はない。したがって、タルマリンチェンのダルマキールティ解釈の全体像に関しては、残念ながら判断保留という形を取らざるを得ない。

以上、初期ゲルク派内のダルマキールティ解釈を考察してきたが、残された課題ばかりが目につくことになってしまった。本稿は、所詮、杜撰の謗を免れまい。今後、改めるべき点があれば、即刻改め、さらに考察を重ねていきたい。

使用テキスト

ツォンカパ

- 1) 〈*Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye pa'i bstan bcos Legs bshad snying po*〉, *The collected works of rje Tsong kha pa Bhra-shis-lhun-po ed. vol. 21*

タルマリンチェン

- 2) 〈*Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur bya pa'i rnam bshod Thar lam phyin ci ma log par gsal ba*〉 Tohoku. No. 5450
- 3) 〈*bsTan bcos tshad ma rnam nges kyi ñik chen dGongs pa rab gsal*〉 Tohoku No. 5453
- 4) 〈*Tshad ma mdo'i rnam bshad*〉 Tohoku. No. 5437

ケードゥブジェ

- 5) 〈*rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rgya cher bshad pa Rigs pa'i rgya mtsho*〉 Tohoku No. 5505
- 6) 〈*Tshad ma sde bdun gyi rgyan Yid kyi mun sel*〉 Tohoku No. 5501

1987. 12月28日脱稿

〔訂正〕

筆者は、「初期ゲルク派の聖典観について」駒沢大学仏教学部論集第18号, s. 62. pp. 501-510 という論文において、重大なミスを犯した。本稿とは直接関係ないことではあるが、この場を借りて、訂正したい。

- 1) 筆者は、ツォンカパの『善説心髄』等に引用された「比丘達よ、賢者達が熱したり、切断したり、磨いたりして、黄金〔を手に入れる〕ように、よく考察してから、私の言葉を受け入れるべきであるが、尊敬の念によって〔受け入れるべき〕ではない。」という偈に関して、それが、いまだ、出典不明であること。そして、「チベット人によれば、この偈は Ghana-sūtra からのものであるが、まだトレースできない。」というツェルバッキーの報告を紹介した。(拙稿 p. 509, 注5)) しかし、この偈について、片野道雄氏が、〈『大乘密厳経』にこの経文に関連する所説が見られる。〉と御指摘になっていたこと(片野道雄「ツォンカパ造了義未了義論の試解(一)―チベット仏教の唯識受容の一性格―」大谷大学研究年報 No. 34. 1981. p. 84 註(2))を、全く気付かなかった。

片野氏の御業績を無視することになったことを深くお詫びいたします。片野氏は、大正蔵經の当該個所をも明示されている。その個所には、「涅槃を名けて仏と為し、仏も亦涅槃と名く、能所分別を離れたり、云何にしてか見る可けん、金礦を碎末にし、礦中に金を見ざるも、智者巧に融鍊すれば、真金方に乃ち顕わる。」（大正, 16. 749c）とある。片野氏の御指摘のように、この記述は、件の偈と関連してはいる。しかし、金という喩えは相似しているが、両者の趣旨は同一とは思えない。なぜなら、件の偈は仏陀の言葉をも徹底的に検討する姿勢を説いているのに対し、密厳經の偈は単に智者が金の発見に功みであることのみを説いているように思われるからである。なお、密厳經はチベット訳の当該個所も漢訳とほとんど相違はない。参考のために、重要な後半偈の訳を以下に示す。「石を粉碎した時、[そこに] 黄金があるとは思えない。[しかし、] 修行者(spyod, arig spyad) の優れた業によって、黄金が現われるのである。」（Pe. ed. No 778 Cu, 8a⁶）

2) 注 16) において、ツチェルバッキーおよび戸崎宏正氏による『正理一滴論前半要約』

の訳文に対して異論を唱えた。異論の要は、〈rtog dang ldan pa〉を、〈有分別〉と訳する両氏に対して、〈rtogs dang ldan pa〉〈賢者〉という語を想定して訳する方が、より適切ではないか、というものであった。その際、筆者は、戸崎氏の完璧な校訂テキストが提示されているにもかかわらず、それを無視するかのような発言を末尾に付した、これは、全く、筆者の迂濶であり、ここで、その無礼を謝します。戸崎氏の校訂テキスト（戸崎論文 p. 480）中でも、やはり〈rtog dang ldan pa〉であり、けして〈rtogs dang ldan pa〉とはなっていないが、筆者の見解は変わらない。その理由は、第一にチベット訳において〈S〉の欠落はしばしば見られること。第二に『正理一滴論前半要約』とほぼ同一の内容を持つ『撰真実論難語釈』の記述中に、〈prekṣāpūrvakāraṇi, rtog pa sngon du gtong ba rnam, P. ed, Ye 369a〉〈賢者達〉という語があり、『正理一滴前半要約』においても、〈賢者〉に相当する語を想定した方が、文脈上、より適切であると思われること、以上である。今後、上記のような非礼がないことを肝に銘じます。

1988. 1月5日

補注 1)

筆者は以前 tshad ma, pramāṇa という語に対して〈権威〉という訳語を与えた（「初期ゲルク派の聖典観について」駒沢大学仏教学部論集第18号, S.62 p. 513）が、袴谷憲昭先生によってその訳語の不備を指摘された。先生の御指摘の内容を筆者なりにまとめると、〈権威とは批判的な選択の余地を与えないという語感を有するが、ゲルク派の学僧達は批判的選択を十分に行いえる対象に関して tshad ma, pramāṇa という語を使用している。故に権威という訳語は不当である。〉というものである。筆者は先生の御指摘を全く妥当なものと考えるので、本稿では〈判断根拠〉と訳した。しかし、この訳語も実は十分とは言えない。なぜなら、仏教論理学において tshad ma, pramāṇa は現量・比量という二種の認識を意味し、判断という語は現量を全く除外するかのような印象を与えかねないからである。この訳語の問題は重要であるが、現在の筆者の力量を越えたものなので、稿を改めて後日論じてみたい。

1988, 4月11日