

ツォンカパの空思想における当事者性

野村 正次郎

1 問題の所在

ツォンカパ・ロサンタクパ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357–1419) の空思想において「……にとって」(+ 'i ngor/ + ngo na) という言葉⁽¹⁾で表現される当事者性の問題は、極めて重要な問題である。何故ならば、文殊から空性についての枢要について教示を受けた際に彼がもっていた「自己の主張 (rang lugs) / 承認 (khas len) は何も無い」という見解は「自立派でも帰謬派でもどちらでもなく、中観の見解ではない」と文殊に否定され、その後の彼の生涯のテーマのひとつとなっているからである。このテーマをひとことで言うのならば、それは「空性を表す普遍的命題空間から当事者性を如何に排除するのか」ということに尽きるであろう。そして、この「他者への転嫁」(gzhan ngor skyel ba) という問題を回避したことが、後代ツォンカパの空思想一大功績として数えられることとなる。

そもそも「 x は y である」という真理を記述する命題と「当事者に承認された事実」(khas len) に基づいて解釈が記述された「 S にとって x は y である」という命題との二つは本質的にその意味空間に差異がある。一般的に前者は正式な論証式として使用されるが、後者は仏教論理学上の正式な論証式 (sbyor ba) ではなく、帰謬式 (thal 'gyur) を構成するとき使用される。しかし、当事者 S に仏智などの普遍的真実を計量する知が代入される場合にのみ、両命題間で同じ変数 x 、 y が使用され、後者の命題によって対論者に普遍的対象に対する確定が起こった時点で「 S にとって x は y である」という解釈から「 S にとって」という当事者性は消去され、「 x は y である」という真理へと昇華される。こうした真理と解釈の併用は仏教論理学においては極めて常識的なものであり、そのことにこれらの問題が発生する起因があるといつてよい。

帰謬派の思想を中観思想のなかでも最高のものとするチベット仏教の伝統上、帰謬派における「証因」「命題」「承認」「論証式」等の問題は常に議論され続けていた。ツォンカパが帰謬派の思想体系についてどのように解釈したのか、ということは、思想史的にも重要なテーマであり、近年もそれについて多くの研究がなされている⁽²⁾。しかし、それらの多くは論理学の解釈を中心とし、チベット仏教思想史上にツォンカパを位置づけることはできても、この一連の作業そのものの本質的な着想を明らかにするものではない。本稿では、空性を示す命題の当事者性の問題に対し、ツォンカパが如何にアプローチし、彼の空思想の議論の向かう本質的方向性を明らかにしたい。

2 ツォンカパの空思想の出発点と当事者性

ツォンカパの空思想がいつごろ完成し、その後どのように変化／発展したのかについて近年様々な議論がなされている。しかしこうした議論がどれほどの意味を有するのかは疑問が残る。しかし「ツォンカパの空思想の出発点がどこにあったのか」ということについてはそれを確認可能であろう。彼の空思想の出発点は、文殊の成就者ラマ・ウマパ・ツォンドゥー・センゲ (Bla ma dBu ma pa brTson 'grus seng nge, 14c.) と出会い、そして文殊と対話したことにはじまる。この時、ツォンカパは自らの見解を文殊に質したが、それは誤った思想であると否定されてしまう。この事件が彼の空思想の最大の転機であり、同時に出発点となったことについては疑う余地もないだろう。

この時文殊がツォンカパに与えた最大の問題意識は何であったのだろうか。それは「命題から如何に当事者性を排除するのか」ということに尽きるのではないだろうか。もちろんこの文殊の啓示が契機となり、所謂「中観派不共の勝法」(dbu ma pa'i thun mong ma yin pa'i khyad chos) というものがツォンカパの中観派に関する根本命題としてもたらされた、という従来の見解⁽³⁾に筆者は何ら反論があるわけではない。しかし「命題から如何に当事者性を排除するのか」という問題を解決せずに、如何なる命題もそれを想定することなど不可能であろう。いわば当事者性を排除した結果としてもたらされるものこそが、「中観派不共の勝法」であると言える。既に極めて有名なものであるが、いまいちどケードゥブジェ・ゲレクペルサンポ (mKhas grub rje dGe legs dpal bzang po, 1385-1438) の当時の模様を伝える伝記の記述を確認しておこう。

その時、このジェの御心境は、承認するもの (khas len) は何も無く、如何なるものも自己の教義として設定する基盤はなく (gang yang rang lugs la bzhag sa med pa)、他者にとってのみへと転嫁する (gzhan ngo 'ba' zhiig la skyel ba) 中観の見解が若干魅力的であったので〔その見解を文殊に伺いをたてて〕「私のこの見解は、帰謬派と自立派とのどちらの見解でしょうか」と申し上げたところ、「そのどちらでもない」〔と文殊は〕説かれたのである。(rNam thar dad pa'i 'jug ngogs, 31a4-5)

〔ツァンのロンにおいてラマ・ウマパの通訳を通じて文殊菩薩に質問をした〕その折りに〔ジェ・ツォンカパは〕「私のいまのこの見解は帰謬派と自立派とのどちらでしょうか」と質問した。すると〔文殊は〕「そのどちらでもない」とおっしゃったのである。当時のこのジェの御心ではまた「如何なる承認も何もない」「如何なるものとしても捉えてはならない」という見解が若干好ましいものに思われたのである。……(中略)……後に〔ツォンカパとラマ・ウマパが〕ガーワトンに滞在されていた折にもこうしたこと(文殊との対話)は幾度もあったのであり、つまりは量によって成立している言説は〔それが〕設定される〔ための〕基盤を欠いたものであり、迷乱にとってのみにおいて語られ ('khul ngo tsam la bsyad nas)、他者にとって設定する (gzhan ngor 'jog pa) 以外には、自己の教義として、何も設定されるべきものは無いと業果を損滅してしまうこの大

断見を中観の最高の見解であると捉える〔当時のツォンカパの見解〕まさにこのことを止めさせようと至尊〔文殊〕はしきりに強調されたのであった。(gSang ba'i rnam thar, 2b6-3a6)

下線部に示されるものが、ツォンカパが文殊に否定される以前にもっていた見解であり、これを簡単にまとめると以下になるだろう。

〔文殊の啓示以前〕

- ・すべての言説は量によって成立している設定根拠を欠いたものである。
- ・しかるに如何なる言説も自説として想定不可能である。
- ・すべての言説は他者／迷乱知に属するものとしては想定可能である。

ここの記述のみでは文殊の啓示以降、彼がそれ以前にもっていた見解とどのように異なっているのかということは明らかではないので、この見解に類似する見解をツォンカパが後に批判的に言及しているものを確認しておこう。

真実把握の如何なる所縁を捉えても思い込みは微塵程も無く見えることと、そのことを縁として繫縛と解脱、業とその果などのすべてにおいて、これが有れば、これが生じるという確定を心底より得ることとの二つについて、前者を自己の適切な命題 (phyogs) とした時に、後者を自己の教義としては好ましくなく、他者にとって (gzhan ngor)、または迷乱にとってのものへと転嫁する ('khrul ngor skyel ba) 必要がなく、自己の教義として両者が適合しているというこのことが見えるに到った時には素晴らしく、希有なことなのである。(gSung thor bu, Tohoku No. 5275 No. 75: 167a1-3)

「中観派にとって、言説としても承認するものは無い」と語ることは、先に説明したように、正理の否定対象を正しく確認していないことによって、自性を否定する諸々の正理によって先方（実在論者）を否定した時に、当方（中観派）に還元した時に、自説としてもその通りに当てはまってしまうと考えているのである。〔彼らは〕自説を想定するのに過失を回避することが決してできないので、輪廻・涅槃といったすべての縁起は、〔外道の実在論と同様に〕自在天と有無を一つにしてしまうことになる。それゆえ、これは中観派を損滅する最悪のものであり、それを否定することはこれまでも何度か既に説明した。(Lam rim chen mo, 438b2a-b5)

この記述がツォンカパが過去にもっていた自分の見解を咀嚼しているものであることは明白であるが、それでは文殊の啓示以前、以後で思想的変化がどのように起こったのかということを考えてみよう。まず上記の記述から次のような対比を考えることができるだろう。

文殊の啓示	縁起と空との二つの命題	他者への転嫁	自己の教義
以前	〔矛盾する（同一基体者にはなり得ない）〕 ?	必要	想定不可能
以降	矛盾しない（同一基体者であり得る）	不要	想定可能

このようにまとめれば、ツォンカパが過去にもっていた見解とは、縁起と空との二つの命題のどちらかを自説とするのならば、もう一方は「他者への転嫁」(gzhan ngor skyel ba)の必要があるのに対して、文殊の啓示以降に開眼した見解とは、その必要性がなく、縁起と空とを両方とも自説として設定できるというものであると想定することができる。文殊の啓示以降にこうした見解がもたらされたことについては、グンタン・テンペードンメ (Gung thang bsTan pa'i sgron me, 1762-1823) などの伝統的な学説⁽⁴⁾によっても支持されるのでそれほど問題ではない。

しかしここで大きな問題が残るのは、果たしてツォンカパが文殊の啓示以前に「縁起と空とは矛盾する」と考えていたのかどうかということにある。もちろん、文殊の啓示以降のツォンカパの思想に基づくのならば、文殊の啓示以前の彼の見解は「縁起と空とは矛盾する」という断見に匹敵するものであろう。そして *gSer phreng* における世俗と勝義とが異なるものであるとする二諦説に関する記述⁽⁵⁾はそれを示唆している。しかしながらそれだけを根拠に「彼が文殊の啓示以前に縁起と空とは矛盾すると考えていた」とするのには若干論拠が薄いように思われる。ただし文殊の啓示以前には、世俗の法は他者／迷乱知へ転嫁しなければならないと考えていたことは *gSer phreng* の記述⁽⁶⁾からも明らかであるので、ツォンカパはこの問題を解決した後に、縁起と空に関する命題の二つの命題を矛盾しない、同一基体者であるとする学説に至ったと考えるのが自然であろう。

いずれにしても、ツォンカパが文殊以前に考えていたような当事者性の問題を解決しなければ所謂「中観不共の勝法」というものも成立しない。伝記が伝える事実はいくまでもここに他者への転嫁というテーマが解決しなければならない問題としてあったということに過ぎない。その事実をもとに具体的にツォンカパがこの問題に対して後にどのような解決策を見いだしたのか、ということを考えてみよう。

3 否定対象の確認と当事者性の排除

ツォンカパが文殊に否定された「他者への転嫁」が必要となる見解は、決して彼の独創ではない。ジャヤーナダ (Jayānanda)、ク・ロツァーフ (Khu lo tsa'a ba mdo sde 'bar)、マチャ・チャンツォン (rMa bya byang chub brtson 'gros: ? -1185) などといったチベットの伝統的な帰謬派解釈にもとづくものであろう。文殊菩薩によってそれを帰謬派のもので自立派のものでもない、と否定されたことは、ツォンカパ自身にとっては計り知れない衝撃であったと思われる。彼が文殊に示された内容を即座には理解できず、その旨をも告げていることから窺い知ることができる。

ツォンカパがこの当事者性の問題をいつごろ解決したのかは不明であるが、最終的に彼が与えた最もシンプルな解決策は「否定基体 x は否定対象 y に関して空である」という命題を構成する際の前提作業となる、いわゆる「否定対象の確認」(dgag bya ngos 'dzin) と呼ばれる作業にある。それは空性を記述する論証式「否定基体 x は否定対象 y に関して空である。何故ならば z であるから」における如何なる当事者性の付加をも拒否し、普遍的事象

(don gyi yin lugs, don gyi gnas tshul) を記述する命題だけを空性であるとし、それ以外の「当事者 S にとって否定基体 x は否定対象 y に関して空である」という命題は空性ではないものとして排除する作業にほかならない。そしてこの当事者性の排除はすべて、一連の否定対象の確認の作業過程において行われる、といえるだろう。もちろん「帰謬派には承認、命題、自己の教義が有るのか無いのか」という過失は、空性の命題が成立した時に、何を言説として想定できるのかという問題であることは確かだが、ツォンカパにとって、否定作業の実行後に帰謬派において命題があるという問題は、この否定作業に先行する否定対象の確認作業で適用された事項が否定実行後も有効である、という論点を敷衍したものに過ぎない。これについては前掲の記述において「否定対象を正しく確認していないことによって」と述べているものからも伺い知ることができる。以下、否定対象の確認作業のなかで、如何に命題は普遍化され、命題から当事者性が如何に排除されたのか、それを特に構造的側面に注目して考えてみたい。

(1) 否定対象の確認の過大適用と当事者性

命題に起こる「他者への転嫁」(gzhan ngor skyel ba) は、先の記述に示されるように「縁起と空が矛盾する」という誤解の結果としてもたらされる。この誤解は *Lam rim chen mo* などによれば、實在論者の想定する誤った中観思想であり⁽⁷⁾、その過失が起こる原因は「否定対象の確認が過大適用されている」(dgag bya ngos 'dzin khayb che ba) ということにある、とツォンカパは考えている。ではその場合に当事者性の問題がどのように扱われるのかを考えてみよう。ツォンカパは *Lam rim chen mo* で否定対象の確認が過大適用されてしまう場合を十一種類⁽⁸⁾提示しているが、基本的なパターンが示されるのは、その冒頭部分の次のようなものである。

現在中観の意味を語ろうとするもの大部分は次のように語っている。[1] 生起等が実義として成立しているのかどうかを考察する正理は、色から一切相智に到るまでの一切法を否定している。何故ならば、何らかのものを承認しても、〔それに〕正理による考察を為すならば、考察に堪えるものは微塵程も無いからであり、有・無等の四句すべては否定されから、そこに含まれない法は無いからである。[2] また実義を〔現量において〕ご覧になられている聖者の〔三昧〕智は、生起・消滅、繫縛・解脱等〔の諸法〕は如何なるものも無いとご覧になっているので、それによって計量されている通りである筈であるので、生起等は無。…… (*Lam rim chen mo*, 375b1-3)

この記述では当事者性の排除に関する最も代表的でかつ重要な二つの基本的なパターンが示されていると思われるので以下それを詳細に考察してみたい。

まず下線部 [1] であるが、これは「 x は y に関して空である」という場合の、否定対象 y が、 y として確認されるべき否定対象の最大値を超えてしまっている代表的な例である。つまり「無自性」(rang bzhin med pa) であるということが「存在しない」(med pa) ということと同範囲で理解されており、否定対象である自性を否定することが、一切法が存在し

ないということを意味してしまっている。これは所謂「縁起と空が矛盾しなく成立する」という「中観不共の勝法」を損なう過失の最も一般的な事例である。実在論者が中観派を批判するときに、自性を否定するのならば、それは「存在」そのものを否定することになってしまうので、すべての存在性が否定されてしまい、如何なるものも存在しないことになってしまう、という趣旨の反論として使用される。これはもちろん中観派が採用しないものであるが、実在論者が想定する中観派とは、「否定基体 x は否定対象 y が無いものである」という命題を説くものであり、その命題が成立している時に「否定対象の無」と単なる「無」（畢竟無）とが同義であると実在論者が誤解することによってこの過失が起こることとなる。

次に下線部 [2] で示されるものは問題設定は、下線部 [1] とは若干質を異にしている。それは「否定対象 y が無い」という命題を認識する聖者の三昧智の内容が普遍的に「否定対象 y が無い」という命題である。この形式はあくまでも「正理知 S にとっては y は無い」という命題が普遍的な事象を記述する命題「 y は無い」へと還元可能であるという誤解によるものである。これはたとえば「つばは勝義において無い」という命題と「勝義においてつばは無い」という命題とが同一の内容を意味しているという誤解に立脚するものである。

このように二つの代表的な否定対象の確認が過大適用な誤解があるが、これに対してツォンカパが用意した解決策も同じく二つの基本的なパターンがあると思われる。

まず第一の誤解の構造を整理すれば、次のようになるだろう。下線部にも示されある、

「否定基体 x は否定対象 y に関して空である」

という命題があるときに

否定対象 y は、自性によって有るもの＝有るものである……×（否定対象の過大適用）

という起こる誤解が想定される。これに対してツォンカパが提示している解決策は、

否定対象 y は、「自性によって有るもの」であり、

否定対象 y は、「単に有るもの」ではない……○（正しい否定対象の確認）

というものである。この命題は「有るのか無いのか」という第三の選択支をもたない二項対立と「自性によって有るのか無いのか」という第三の選択支をもたない二項対立とを

x が「自性によって有る」ならば、 x は「無いもの」である。

x が「有るもの」であれば、 x は「自性によって無いもの」である。

という二つの遍充関係へと組み合わせることによって可能となる。

この第一のパターンでツォンカパが行っている作業は、「自性によって」「勝義として」（don dam par）「真実として」（bden par）というものが、否定対象 y に代入されるものに関する限定語であるとすることによって可能であり、「勝義 S において否定基体 x は否定対象 y に関して空である」といった命題のように、「勝義として」（don dam par）などが命題そのものに対する限定語とされるのではないということに尽きる。

「勝義」などという現象の本質を議論する場合に、「 S にとっては x は y に関して空である」という当事者性が付加された形式の命題を採用するのならば、 S に代入される「究極を考察する論理」などといった神の領域を計量するものはその「 S にとっては」という当事者は普遍的真理を理解しておらなければならないが、その必要はなく、あくまでも神の領域、言語を超えた対象の真実の領域を示す「勝義」などの限定語は否定対象 y のなかに閉じこめてしまうということである。このことはツォンカパはこの「自性によって」「勝義として」(don dam par)「真実として」(bden par)という限定語が、「否定対象」(dgag bya la)に加えなければならないことは帰謬派にも自立派にも同じであると考えている⁽⁹⁾ので、普遍的自性としての「勝義としては無い」などはあくまでも述語であって主語にならないとすることで、ツォンカパは命題全体に対する限定語としての当事者性を排除したのである。

それでは「勝義において x は y に関して空である」という形式の命題をどうツォンカパは扱ったのだろうか。これについての彼の見解は、先の記述の下線部[2]のパターンの問題設定とそれに対する解決策によく現れている。

ここではツォンカパが行っているのは、「勝義において x は y に関して空である」という当事者性が付加された命題が、対象変数 x 、 y が普遍的事実として如何に存在しているのか、ということを実理を記述する命題なのではなく、あくまでも「正理知(勝義)にとっては対象がどのように捉えられているのか」という解釈を記述するものであり、それは真理を記述する命題ではないという二つの命題の意味空間を差異化する作業にほかならない。すなわち解釈を記述する命題の視点は、あくまでも普遍的事実ないしは真理として対象が如何に存在しているのかということにあるのではなく、「正理知 S の機能が如何なるものなのであり、その知に対象がどのように捉えられているのか」ということにあるとするのである。これは「勝義において x は y に関して空である」という当事者性が付加された命題が、あくまでも「究極を考察する正理」(随順勝義)という当事者の解釈を記述した命題に過ぎないのであって、対象の実相を記述する普遍的命題へ還元できないとするものである。それは下線部[2]に対する次のようなツォンカパの反論からも知ることができるであろう。

同様に、聖者の三昧智はまた色等の生滅をご覧にならないのであって、これ(聖者の三昧智)が「生滅等が無い」とご覧になるということに一体どうしてなるだろうか。自性
が有るのか無いのかを考察する正理もまた、生起等を獲得しないのであって、「生滅等
が無い」と計量するのではないのである。したがって、正理によって考察に耐えないこ
とと正理によって拒斥されることとの二つや、聖者の三昧智が生滅をご覧にならないこ
とと〔生滅が〕無いとご覧になることとの二つや、自性が有るのか無いのかを考察する
正理知が生滅等を獲得しないことと生滅が無いと獲得することとの二つを区別しない
で、同一視するということによって現在の人々は言うまでも無く、過去の学者のなか
にも迷乱を起こした者もいるように思われる。それゆえに智慧の有る者たちは、詳しく分
析し、それらを区別すべきなのである。このようであるので、私は勝義を対象とする量
よりも言説の知がより強力であるとか、言説知が勝義を対象とする量を拒斥すると主張

しているわけではないのである。 (*Lam rim chen mo*, 393a2-b1)

こちらのパターンは命題より当事者性を排除するのではなく、当事者性の付加された命題と普遍的な事象を表現する命題との意味の違いを強調するものである。「 y は無い」という命題と「正理知 S にとっては y は無い」ということとは全く別の次元の問題とすることでその問題を解決しようというものである。つまりこちらの場合には、正理知の認識内容を命題化したに過ぎず、そのまま普遍的命題として常時還元可能ではないのである。

以上のように見てみると、否定対象の確認が過大適用される場合における当事者性の扱われ方には二つの方向性があることが理解できる。まず第一のパターンで示されるものは、当事者を命題に対する限定辞ではなく、否定対象に対する限定辞として取り扱うものである。そしてその結果できあがった論証式「 x は y に関して空である。何故ならば z であるから。」という命題は普遍的な事象を表現することが可能であり、 y の存在性は正理によって否定されるが、 x 、 z の存在性は何ら脅かされることはなく、その結果として、縁起しているものである x や z などの言説としての存在性が保護されることで、縁起と空とをひとつの命題として記述することを可能にしている。次に第二のパターンで示されるような「 S にとって x は y に関して空である」という当事者性の付加された命題に関しては、当事者性が付加された命題とそうではないものとのレベル分けをすることで、両者を混同しないよう位置づけ、「 S にとって x は y に関して空である」という正理知の認識形態を示すための命題と「 x は y に関して空である」という正理知が適用されている命題との本質的な差異を強調し、後者のみを空性であるとする。

この二つのパターンが基本パターンとなり、「正理知による考察に堪える」「正理知によって成立する」「正理知によって獲得される」などといったさまざまな概念規定が展開されることとなるのである。そしてそうした作業の後に、彼が最終的に正しい否定対象の確認とするもので、命題の普遍化を如何に行っているのか、それを次にみてみたい。

(2) 正しい否定対象の確認と当事者性

否定対象の確認が過大適用・過小適用されることを回避し、正しく否定対象を確認するために、ツォンカパはまず否定対象それ自体を分類している。一般的に否定対象は道の否定対象 (*lam gyi dgag bya*)・正理の否定対象 (*rigs pa'i dgag bya*) へと分類され、さらに後者は転倒した知すなわち俱生起の法我執 (*chos kyi bdag 'dzin lhan skyes*) とその知が把握している思念対象 (*zhen yul*) たる法我 (*chos bdag*) へと分類される。これらのうちの否定対象の中心はその最後のものであり、俱生起の法我執によって把握されている法我である。この枠組みは *Lam rim chen mo* に最初に詳しく論じられ、彼の空を記述する論の展開の基本構造として継承されるが、ツォンカパが記述する空を記述するすべての命題「否定基体 x は否定対象 y について空である」という命題に対して、常にこの原則が適用される。

それでは、このような分類分けをする作業は一体何を意味しているのだろうか。まず道の否定対象と正理の否定対象という分類それ自体が意味しているのは、どういうことかといえ

ば、道の否定対象とはある特定の知にとっての否定対象であり、そこにおいて否定されるものとは、必ずしも普遍的な命題に適用されるわけではない、ということであると思われる。それに対し正理の否定対象とは普遍的な命題に適用される。つまりこうした否定対象の確認作業は、命題空間と当事者の否定対象とを区別し、命題を普遍化している作業のひとつであると言えることができる。

またツォンカパがしきりに述べる否定対象を捉える知の俱生起・分別起という分類は一体何を意味しているのだろうか。ツォンカパは分別起の我執によって捉えられている思念対象は、否定対象の中心ではないとする。そして更にそのことを敷衍し、空性の命題の主語にあたる空の基体についても有為法こそが空の基体の主要なものであって、無為法は主要なものではないというふるいわけの規定が発生する。そしてその論理的根拠は、空の基体に代入されるものは、すべての衆生が共通して無始時以来俱生起の法我執によって思い込んでいるその基体でなければならない、ということである⁽¹⁰⁾。こうした規定もまた「すべての衆生に共通している主語」を採用するという原則によって、「特定の当事者のみに存在しているもの」といった当事者性が付加された事物については、空性に関する命題を組成する以前に、排除してしまうことを意味しているのではないかと思われる。こうした傾向は、たとえば次のような記述にも一端をかいま見ることができるであろう。

智者は俱生起の無明の思念対象が否定対象の根本であると知らねばならないのであって、分別起のもの、すなわち学説論者のみによって仮設されているものだけを否定することに努めるべきではない。何故ならば、こうした否定対象の否定とは、為すべくことに乏しくてして為すのではないのであって、この否定対象を客体としている誤った分別というこのものによって有情が輪廻に束縛されるのを観て、その客体を批判するのだが、一切有情を輪廻に束縛するものは、俱生起の無明であるからなのであり、分別起の無明は、彼ら学説論者だけに有るものであるから、輪廻の根本としては不適切であるからなのである。 (*Lam rim chen mo*, 425a2-5)

否定対象やその主語である否定基体などについての分類や規定は、すべて空に関する命題を立てるその以前に、既に絶対的な前提条件として組み立てられている。これらのことが意味しているのは、否定対象の確認という作業において、既に命題に組み込まれる変数から当事者を排除してしまい、実際に空性が確定されるときには、もはや当事者性が問題とならないように命題は事前に普遍化されるということであろう。

このことは否定対象に代入される変数にも同じことがいえる。ツォンカパが否定対象として数えるもののなかには、対象領域に存在根拠があるものを示すグループである「…によって／の側から成立している」(...kyis grub pa/ ...ngos nas grub pa) というものと、否定対象を認識する知に如何に成立しているかを示すグループである「…として成立している」(... la 助辞 + grub pa) という二つのパターンがある。ツォンカパは唯識派であっても自立派であっても、否定対象とは何かという記述をする時に必ず前者のグループの形に否定対象の表現を換言して表現する。たとえば自立派の否定対象を示す場合にも「勝義として有る

もの」「真実として有るもの」とは何かということを「知の力によって設定されたものではなく、対象の実相として成立しているもの」(blo'i dbang gis bzhag tsam ma yin par don gyi sdod lugs su yod pa) と書き換えて表現する⁽¹¹⁾ し、唯識派の遍計所執にしても「個体や特殊体として仮設されたものがそれ自身の特質によって成立しているもの」(ngo bo dang khyad par du btags pa rang gi mtshan nyid kyis grub pa)⁽¹²⁾ というように知にどのように現れているのかというのではなく、「対象の実相」(don gyi yin tshul) がどのようにあるのか、という表現に還元して考えている。これもまた否定対象の確認作業が、ある特定の知に対象がどのように存在しているのか、といった当事者性を排除し、俱生起の法我執が普遍的事象として捉えている対象自体の存在根拠を問題とし、その存在性が成立するかどうかという命題の意味空間を限定している作業であるといえるのではないだろうか。

以上の考察から、ツォンカパの空思想において当事者性の排除は、あくまでも否定対象の確認作業のなかで行われ、空の命題が成立した後には発生しないような仕掛けがしてあるということがわかる。否定対象の確認作業はあくまでも普遍的、そして内省的に行われる。それは通常の認識に対する反省に基づくものであるが、通常の認識である言説としての存在性を損なうものではない。むしろツォンカパが考える言説有の三つの条件、すなわち、「言説知に極成していること」「正理知によって拒斥されないこと」「言説の量によって拒斥されないこと」という三つの条件⁽¹³⁾ のうち、第一の条件である「言説知に極成していること」という他の二つと異なる性質の条件が付けられているのは、このような命題の普遍性を保つための必要性にあるとも思われる。

4 当事者性という問題意識がもたらしたもの

否定対象の確認作業において命題を普遍化し、当事者性を排除することで、「他者への転嫁」という問題を回避できるようになるが、この当事者性という問題設定は単に命題を普遍化するととどまるものではなかった。この問題に対するツォンカパの分析は更に発展し、*Lam rim chen mo* 以降、経量部における分別知の機能、三性説における所取・能取の問題、帰謬派の二諦説の設定というツォンカパのインド仏教解釈上の重要な三つのトピックにおいて使用可能となったと思われる。以下、簡潔にそれを確認し、ツォンカパの当事者性という問題意識が彼の生涯のテーマであったことを確認しておこう。

まず *Lam rim chen mo* の執筆後すぐにツォンカパは *sNgags rim chen mo* を執筆することになるが、それから間もなく、1404 年春にレーブゴンサルで『量評釈』の未曾有の講義を行なったと言われている⁽¹⁴⁾。その時の講義録 *Tshad ma'i brjed byang chen mo* では、中観不共の勝法に関して述べて、この問題は論理学・中観派共通の問題である「分別によって仮設されたもの (rtog pas btags pa tsam) と因縁からの生起 (rgyu rkyen las byung ba) が矛盾しないこと」へと還元することができ、更にその問題は「分別知の対象は自相ではないこと (rtog pa'i yul rang mtshan ma yin pa) と自相が分別知の対象であること (rang mtshan rtogs pa'i yul yin pa) が矛盾しないこと」という問題へと還元することができる

としている。⁽¹⁵⁾これは否定対象の確認における当事者性の排除の論理が分別知のはたらきに関しても応用されていることを意味している。

またその後に執筆されている *Drang nges* では、命題空間から当事者性の問題を排除することで、唯識派の空思想「縁起しているものが所収・能取という別異な実体として不成立であること」(勝義そのもの) という命題を普遍的命題とし、同時に「聖者の三昧智(勝義随順者)に所収・能取の二顕現がないこと」という命題を当事者の問題として明確に区別している。これは先ほどの否定対象の確認が過大適用な場合の第二のパターンと全く同じ論理が使用されているといえることができる。ここではツォンカパは唯識派の「認識の外部の対象が存在しない」という命題は、あくまでも「依他起が遍計所執に関して空である」という命題を書き換えたものであり、普遍的事象として「対象が存在しない」ということではないし、「聖者の三昧智(勝義随順者)に二顕現がないこと」は中観派にも共通した命題であるので、「聖者の三昧智(勝義随順者)に所収・能取の二顕現がないこと」という命題は唯識派の考える円成実、すなわち空性ではないとする。それはたとえば次のような記述からも確認できる。

「聖者の三昧にとっては二顕現が無いこと」を指して説明しているからである。したがってそれ(三昧には二顕現が無いこと)は基体の見解たる法無我円成実を確定する形式ではないのである。(*Drang nges*, 37a6-b1)

有法たる縁起と法性たる勝義真実との二つが〔それぞれ〕所依・能依として有ることは、言説の知にとってなのであり、無漏の三昧の正理知にとってではないので、その(無漏の三昧知の)対象たる法性は有るけれども有法が無いことは矛盾していないのである。しかし諸法が自らの特質によって存在する様相とは如何に有るのかということ考察する〔場合の否定対象の〕「勝義として有るもの」には、〔空の基体たる〕有法が無ければ〔その有法における空性という〕法性単独では存続する力はないので、依他起たる縁起が自性によって成立しているものに関して空であれば、円成実もまたそれ自身の特質によって成立していないものとなる、と先の〔唯識派の〕教義でも語っていたが、この〔中観派の〕教義もまたそれと同様に語るなのであり、……。(*Drang nges*, 47a4-6)

このようにツォンカパは「所収・能取の二空」「所収・能取の無二」というインド仏教由来の極めて伝統的な概念については、当事者性が付加された二空と普遍的命題としての二空とを区別し、「すべての法は個体や特殊体として仮設された基盤としては、それ自身の特質によっては成立していない」という唯識派の法無我空性をも、空思想の基本構造「否定基体 x は否定対象 y に関して空であり、その空性は絶対否定であり、そのみが勝義であってそれ以外の勝義を想定するのは正しくない」から逸脱しないものとして、位置付けることに成功している。

Drang nges に引き続き／もしくは同時期に執筆された *rTsa she Tik chen*、*Lam rim chem mo* を纏め直した *Lam rim chung ngu*、最終的な形である *dGongs pa rab gsal* では二諦説が詳しく論じられることとなった。これは当事者性という問題意識を命題から排除するだけにとどまるのではなく、当事者にとっての真実・虚偽といった顕現と存在との対応関

系の議論へと発展させたものである。二諦それ自体は、世間と聖者という当事者性を排除して設定され、世俗諦の真理値は当事者性によって限定され、世俗有と区別される。二諦の問題は言説の量と正理知との適応領域とその当事者に限定された対象の存在性・真理値が議論される。ただし各々の量の活動対象はあくまでも普遍的命題／自性を対象としている。ここから更に一切相智に関する議論も展開する。これはたとえば次のような記述からも確認できるであろう。

これもまた、基体の見解の場合に、あるひとつの有法の上で、正理知と言説知という二つの量がどのように〔世俗真実と勝義真実という二つの真実を〕獲得するのかということに二つのものが当てはまるけれども〔両者が〕対立することは全く無い、ということ
を善く知ることに依存しているのである。果の場合には、〔如実智と如量智の〕二つの智慧が客体を計量する時に、それだけに留まらず、それ（同じひとつの有法）に対して二つの量がどこへ適用されているのか、ということが分かるのならば、個々の客体を確定してはいないけれども、二つの主体が同一基体者とならないことも理解できるようになるのである。 (Lam rim 'bring, 203b2-4)

こうした二諦の場合には、顕現しているものと存在しているものとの対応関係とそれを認識している知に関して「……にとって真実」(+ 'i ngor bden pa) といった表現が多用される、当事者性という問題は、更に発展的な議論において使用されることになるが、この二諦説と先の *Lam rim chen mo* などにあつたような否定対象の確認における当事者性の排除とは何ら矛盾するものでもなく、当事者性の問題意識は、二諦を記述するための基本的な論理として、極めて縦横無尽に使用されるようになるのである。このように当初文殊の啓示によって与えられた空性における命題の当事者性の問題を如何に解決するのか、という問題意識は、*Lam rim chen mo* 以降さらに深められ、分別知の機能、三性説における「所取・能取の二空」という円成実の特定化、二諦説の記述などにおいて使用されることとなったのである。これらは文殊の啓示によって与えられた当事者性というテーマの副産物ともいえる。

5 まとめ

以上、極めて簡潔ではあるが、ツォンカパが否定対象の確認作業において普遍的命題から当事者性を排除するという作業と、排除された当事者性を使用し、二諦説などの当事者へと議論を限定することによって展開可能となる作業との二つの作業を見てきた。

ツォンカパの空思想は完全に知や言葉から独立した普遍的命題を記述しようとしたのか、といえばそうではない。そもそも仏教論理学における存在規定において知は極めて重要な要素を占めている。すべての客体は主体との関係性においてのみ存在性を獲得するのであり、存在するかしらないか、とは量によって認識されるのかどうかということにその存在性を求める以外にはない。しかるに知から独立した完全に普遍的な事象としての空性があるのかというそれは有り得ないと言わざるを得ない。ツォンカパにとって対象とはあくまでも知の対

——ツォンカパの空思想における当事者性——

象になり得るものでなければならず、チャパ流の論理学に類似した論理学を継承するツォンカパにとって全く知から独立した普遍的事象というものを考えることは不可能なのである。だからこそ、否定対象の確認作業において、当初当事者性を排除しようとする傾向がいくら強いといえども、その普遍性は俱生起の法我執と空性に対する知との二つの知の対比によってのみ規定されざるを得ない。そして否定対象を想定する際には、俱生起の法我執などの特定の普遍的な知にのみその把握形式を認めざるを得ないこととなるのである。

ツォンカパの空思想における当事者性の問題を俯瞰するのならば、二つの方向性があることが分かる。すなわち、否定対象の確認の作業過程において、空性の命題から当事者性を排除し命題を普遍化するという方向性と、そこで排除された当事者性の問題を積極的に利用した存在・真理などの概念規定を行なうという方向性との二つである。前者は文殊より啓示を受けて、ツォンカパが構築したものであり、そこに彼の空思想の出発点はある。後者はその作業に基づいて構築された彼の仏教哲学解釈のひとつの方法論ともいえよう。当事者性の問題に関するツォンカパのアプローチの大部分は、否定対象の確認作業のなかに位置付けられるものであり、最終的には無明と正見との把握形式の対立関係を強調し、当事者性に左右されない、普遍的な論理空間を築くことにその最大の目的があったと思われる。

略号表

gSer phreng Tsong kha pa blo bzang grags pa *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs par rgyan "grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa Legs bshad gser gyi phreng ba.* Tohoku No. 5412. Zhol ed. Tsa and Tsha.

gSung thor bu —. *gSung thor bu.* Tohoku No. 5275. Zhol ed. kha.

Lam rim chen mo —. *Khams gsum chos kyi rgyal po tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam gyi rim pa chen mo.* Tohoku No. 5392. Zhol ed. Pa.

Lam rim 'bring —. *sKye bu gsum gyi nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa chung ba.* Tohoku No. 5393. Zhol ed. Pha.

Drang nges —. *Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos Legs bshad snying po.* Tohoku No. 5396. Zhol ed. Pha.

rTsa she Tik chen —. *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad Rigs pa'i rgya mtsho.* Tohoku No. 5401. Zhol ed. Ba.

dGongs pa rab gsal —. *dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dGongs pa rab gsal.* Tohoku No. 5408. Zhol ed. Ma.

rNam thar dad pa'i 'jug ngogs mKhas grub rje dGe legs dpal bzang po. *rJe btsun tsong kha*

——ツォンカパの空思想における当事者性——

pa chen po'i rngo mtshar rmad du byung ba'i rnam thar dad pa'i 'jugs ngogs. Tohoku No. 5259. Zhol ed. Ka

gSang ba'i rnam thar —.rJe rin po che'i gsang ba'i rnam thar rgya mtsho lta bu las cha shas nyung ngu zhig yongs su brjod pa'i gtam rin po che'i snye ma. Tohoku No. 5261. Zhol ed. Ka.

注

- (1) これまでに”ngor”という語を「……の側で」と和訳する例が多く見受けられる。しかし、この表現によって表示されているのは、本稿で明かにするように、物理的にどちら側にあるのかという場の問題でないのであって、そのものを把握する知らないし言語という解釈の担い手である当事者にとってはどのように成立しているのかということが問題になっているのであるから、この解釈は採用しない。
- (2) D. S. Ruegg, *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft. 50. Wien: 2002; Georges Dreyfus and Sara McClintock ed. *The Svātantrika and Prāsaṅgika Distinction*. Boston: Snow Lion Publications, 2003. など
- (3) 福田洋一「ツォンカパが文殊の啓示から得た中観の理解について」『印度学仏教学研究』第50巻第2号、Tokyo: 2002年、同「ツォンカパにおける縁起と空の存在論—中観派の不共の勝法について—」<http://tibet.que.ne.jp/works.html>
- (4) 'Jam mgon rgyal ba gnyis pa la bstan pa'i snying po gsal bar mdzad pa'i tshul las brtsams te bstod pa don dang ldan pa'i rgya cher 'grel pa bstan pa'i de nyid snang ba. Mundgod: Drepung Gomang Monastery, 2002. 42-43
- (5) *gSer phreng*, tsha 208a1. Cf. 松本史朗『チベット仏教哲学』大蔵出版、185-186.
- (6) *gSer phreng*, tsa 260b1-5
- (7) *Lam rim chen mo*, 378a6-b1: 現在中観の意味を語ろうとする者たちが、無自性なるものであれば、生起対象・生起主体・原因・結果が成り立たないと語っているのは、實在論者の主張であるので、……。
- (8) ジャムヤンシェーパ・ガワンツォンドゥー (Kun mkhyen 'Jam dbyang bzhad pa I Ngag dbang brtson 'grus, 1648-1772) は *Lam rim mchan bzhi* で十一の主張に分けて説明している。(*Lam rim mchan bzhi*, 173-179)
- (9) *Lam rim chen mo*, 428b6: 否定対象に勝義という限定が結合することは、中観自立派のみの教義であると語ることは極めて正しくない。
- (10) こうした空の基体の諸問題については既に拙稿「ツォンカパの空思想における空の基体の問題」『印度学仏教学研究』第51-2号、2003年に論じた。
- (11) Cf. *dGongs pa rab gsal*, 72b3 etc.
- (12) Cf. *Drang nges*, 29b1-2 etc.
- (13) *Lam rim chen mo*, 405a1-2: ここで、「言説として有るもの」とであると主張しているものと「(言説として) 無いもの」として主張しているものとが一体どのような点から設定されるのである

——ツォンカバの空思想における当事者性——

うか、という、〔言説として有るものというそれは〕「言説の認識にとって極成しているもの」であり、そのように極成しているその対象に対してそれ以外の言説の量によって拒斥されないものであり、実義あるいは自性が有るのか無いのかを正しく考察する正理によって拒斥されないもの、これが「言説として有るもの」であり、それらとは逆のもの、それが「〔言説として〕無いもの」であると主張しているのである。

- (14) rGyal dbang chos rje Blo bzang 'phrin las rnam rgyal. *'Jam mgon chos kyi rgyal po tsong kha pa chen po'i rnam par thar pa thub bstan mdzes pa'i rgyan gcig ngor mtshar nor bu'i phreng ba*, Sarnath : 1967. 275.
- (15) rGyal tshab rje Dar ma rin chen. *rGyal tshab rjes rje'i drung du gsan pa'i tshad ma'i brjed byang chen mo*, Tohoku No. 5400. rJe Vol pha. 17b2.

〔本研究は平成 17 年度科学研究費助成金（特別研究員奨励費）の成果の一部である。〕