

ツォンカパにおける中観自立派の存在論

福田 洋一

1. はじめに

ツォンカパの描く中観自立派の思想は、中観帰謬派に比べて理解しにくい点が多い。帰謬派の思想は極めてラディカルな主張を含んでいるので、その意味では「微細なもの」ではあるが、少なくともチャンドラキールティからの引用が豊富に見られ、またツォンカパの最終的な哲学的立場であるため別の立場へと止揚される必要がなく論理的に一貫しているなど、研究しやすい側面を持っている。それに対して、自立派の立場は、中観思想に属しているとは言え、帰謬派によって否定されるべきものを内包するように描かれるためポジティブな像を結びづらい。また、ツォンカパの理解を裏付けるためのバーヴァヴィヴェーカやカマラシーラなどからの引用も決して多くはない。さらに、ツォンカパの記述の中で一般的に「中観派」として述べられている思想は、帰謬派独自の見解である。自立派の思想は「学説 (grub mtha')」としては一定の位置を占めてはいても、それはあくまで哲学者の間での学問的な話であって、仏教全体として見た場合には、自立派の思想の占める位置は明確ものではない。

それ故、ツォンカパの思想を理解するために自立派についての記述を取り上げるとすれば、それは何よりも帰謬派の思想を明確に規定するための対比対象という意味合いが強いように思われる。ひとたび帰謬派の思想に到達すれば、それは自立派との相対的な立場としてではなく、中観思想一般としてのツォンカパの最終的な思想を代弁することになり、自立派の思想自体に言及する必要性は希薄になる。ツォンカパの中観思想の中で自立派の思想が占める位置を客観的に評価するならば、以上のようなデリケートな、悪く言えば中途半端なものとならざるを得ないように思われる。本稿では、そのようなアンビバレントな部分も含めて、ツォンカパの自立派理解をできる限り整理した形で提示したいと思う。

2. 存在についての二系列の述語

具体的な文章の分析に入る前に、抽象的な規定において自立派と帰謬派がどのように異なっているかを確認しておきたい。周知のように、ツォンカパは帰謬派の特徴を「世俗においても rang gi mtshan nyid kyis grub pa なものを認めない」点に置いている⁽¹⁾。これは自立派が「世俗においては rang gi mtshan nyid kyis grub pa なものを認める」ことに対するアンチテーゼという意味を持っている。ツォンカパは諸存在の成立の仕方について、

- | | |
|-------------------------|-------------------------------------|
| 1. don dam par grub pa | 1. rang gi mtshan nyid kyis grub pa |
| 2. bden par grub pa | 2. rang bzhin gyis grub pa |
| 3. yang dag par grub pa | 3. rang gi ngo bos grub pa |

という二つの系列の述語を区別し、自立派は左側の系列の述語（don dam par grub pa で代表する。）は否定するが右側の系列の述語（rang gi mtshan nyid kyis grub pa で代表する。）は世俗・言説においては認めるのに対し、帰謬派は両方とも勝義においても世俗においても認めない。

これらの表現において grub pa に対する修飾語句が、don dam par grub pa 系の述語では於格助詞による様態の副詞句であるのに対し、rang gi mtshan nyid kyis grub pa 系の述語では（意味はともかく）具格助詞が使われている。さらに前者は「勝義、真実、正しい」など、語句の意味自体も様態を表すものであるのに対し、後者は再帰的にそのものを指し示すような語句ばかりである。具格も様態を表現しうるとしても、於格助詞と対比的に使われているので、前者は「真実に、勝義において」という存在成立の様態を表現しているのに対し、後者は「自性によって、おのれの特質によって、それ自体で」という存在成立のための根拠⁽²⁾を表現していると考えられる。

この二つの系列の相違が、帰謬派の場合には、ものが真実なるものとして成立するのは、それ自身の自性によって成立するものだからである、というように根拠と帰結の関係になっているのに対し、自立派の思想では、勝義有と世俗有（＝言説有）の関係として捉えられている。しかし、両者とも don dam par grub pa なものは否定されるべきものであると捉えているので、その両者の対立の根本的要因は、rang gi mtshan nyid kyis grub pa の評価にあることになる。本稿を含め、ツォンカパの中観思想を扱う多くの論稿がこの概念の解釈を巡って展開されるのはこのような理由による。

3. 存在することと rang gi mtshan nyid kyis grub pa

本稿では、諸学説の相違が集中的に論じられているツォンカパ中期の代表作『善説心髄』の記述を中心に、特に幻術師の比喻の解釈を通じて、かれの自立派理解を再構成してみたい⁽³⁾。『善説心髄』の中観派の章は大きく分けると、中観派一般に共通の主張、自立派の主張、帰謬派の主張という三部から構成されている⁽⁴⁾。このうち中観派一般の見解は、いわゆる中観派の不共の勝法と呼ばれるものを中心に記述されているが、その実質的な内容は自立派との違いを特に際立たせない範囲での帰謬派固有の主張内容である⁽⁵⁾。

それに続く自立派の節の冒頭でツォンカパは、バーヴァヴィヴェーカおよびカマラシーラが唯識の三性説を解釈している部分を取り上げ、その読解を通じて自立派の存在論の中心的主張を導き出している。この箇所のツォンカパの議論の運びは興味深いものであるが、本稿では紙数の関係もあり、結論的な表現に注目するととどめよう。

『解深密経』に説かれている相自性の有無の意味を説明しているこの〔箇所〕が、この論師（＝バーヴァヴィヴェーカ）が事物に rang gi mtshan nyid kyis grub pa を言説においてお認めになっていることの明白な典拠である。[LN, 50b4–5]

— ツォンカパにおける中観自立派の存在論 —

従って、これは色である、これは色の生起である、などと構想され、思念されている対象は、それ（＝名称あるいは分別知）によって仮設されたものであり、それはさらに言説において rang gi mtshan nyid kyis yod pa であるので相無自性ではなく、従って勝義において存在していることが否定されるのである。それ故勝義において相自性がないと説くことが経典の意味であると〔バーヴァヴィヴェーカは〕説明するのである。[LN, 51b3-5]

それ故、「自性による生起 (rang bzhin gyis skye ba)」というのは、「rang gi mtshan nyid kyis grub pa である生起」〔のこと〕であり、それを事物において否定するときには、「勝義において」という限定を必ず付けているので、〔逆に〕rang gi mtshan nyid kyis grub pa である生起は、言説においてお認めになっているのである。[LN, 52a3-4]

勝義において rang gi mtshan nyid kyis ma grub pa であることが相無自性の意味であるので増益を離れており、言説において rang gi mtshan nyid kyis grub pa である相自性が存在するので損減を断じている〔と主張している〕ことは極めて明白である。従って、依他起が rang gi mtshan nyid kyis ma grub であるならば、因果関係を損減することになる〔と主張する〕点では瑜伽行派と同じであるが、違いは、この派が勝義において rang gi mtshan nyid kyis ma grub pa であると主張するのに対し、瑜伽行派が rang gi mtshan nyid kyis grub pa であるならば勝義において存在していなければならないと主張している〔点にある〕。[LN, 57b1-3]

これらの引用も含めてツォンカパは、相自性 (mtshan nyid ngo bo nyid) があるということと rang gi mtshan nyid kyis grub pa であることとを断りなく言い換えているので、それらは同義であることを前提に話を進めたい。

自立派が言説において rang gi mtshan nyid kyis grub pa なものを認めるという点が自立派に固有の主張である点については広く知られているが、ここで注目したいのは、それが、勝義において rang gi mtshan nyid kyis grub pa なものを認めないという主張と対になっている、という点である。

最後の引用が明瞭に語っているように、自立派にとって、勝義において rang gi mtshan nyid kyis grub pa な存在は否定され、言説において rang gi mtshan nyid kyis grub pa な存在は肯定される。従って、rang gi mtshan nyid kyis grub pa であるということだけでは否定対象にならず、必ず「勝義において」という限定句が付せられて始めて否定対象となるのである。このことからツォンカパが捉える自立派の概念構成では、「存在する」とrang gi mtshan nyid kyis grub pa であることが同義であり、また「存在しない」とrang gi mtshan nyid kyis grub pa でないことが同義であることが分かる。このような立場は、存在することと rang gi mtshan nyid kyis grub pa を対立概念と考える帰謬派の立場からは实在論として位置づけられ、唯識以下の立場と一緒に批判されることにもなるのである [LN, 65b1]。

このような解釈によって、『解深密経』に説かれた三性は中観思想特有の勝義と世俗の対比による存在論へと還元されることになる。ここで言う中観思想特有の勝義と世俗の対比とは、諸法は勝義においては存在せず、言説・世俗においては存在する、という対比であり⁽⁶⁾、これ

——ツォンカパにおける中観自立派の存在論——

を『解深密経』の中に読み込むことによって自立派の立場から『解深密経』は了義の經典であると解されることになる。

自立派の主張をこのように捉えるならば、中観派の根本的存在論の一つの定式化である存在と非存在に関する四つの様態の区別と近似していることが分かる〔福田（1999a）、p.57-60〕。ツォンカパは『ラムリム』において、実在論と中観派の思想的対立を、存在と非存在についての四つの様態の区別に基づいて解説している。存在について、(1) 単に存在しているとのみ言えること、(2) 自性によって存在していること、(3) 端的に存在しないこと、(4) 自性によって存在しているのではないこと、という四つ様態を区別すべきであるが、実在論者はこのうち存在していることについて (1) と (2) を区別せず、存在しないことについても (3) と (4) を同一視し、存在していると言え、それは自性によって存在しているのであり、自性によって存在するのではないならば、それは絶対的に存在しないと考える。それに対して中観派は、ものは自性によって存在するものではないが、単に存在していると言うことは否定されず、否定されるべきなのは、ものが自性によって存在していることと端的に存在しないと考えることとである、と主張する。

『ラムリム』でツォンカパが使っている表現自体は帰謬派のそれであり、rang bzhin gyis や rang gi mtshan nyid kyis と言った修飾語を存在や非存在に付けて考えているが、それを don dam par や bden par などの修飾語に置き換えて考えてみれば、同じ構造が自立派の主張にも当てはまることになるのである。このことは、後代のチベット人も十分に承知していたと思われる。例えば、クンチョクジクメワンポの『学説綱要書、宝の輪』において、中観派は「真実〔として〕成立している存在 (bden grub kyī chos) は微塵も承認しない大乘の学説を主張するもの」と定義され〔GRP, テキスト p.46〕、ツォンカパが使っているような「無自性なる存在」という表現は見られないが、「真実として」は「勝義において」などと同義であり、自立派も帰謬派同様、その存在を否定しているので、上の定義が両者に共通に妥当するのである。

4. 幻術師の比喩——自立派における勝義有と言説有の相違——

自立派の存在論は以上の主張のみで形式的には一応の完結を見ている。自立派の立場が実在論と異なった中観派のものであり、かつ帰謬派とも異なった主張であると言えるそれぞれの相違点も明白である。事実、バーヴァヴィヴェーカを代表とする経量行中観自立派についてツォンカパが取り上げているのはここまでである。しかし、ツォンカパは以上のような存在論に対して、さらに認識する意識との関連から、より具体的な肉付けを行っている。その議論自体は、瑜伽行中観派であるカマラシーラの『中観光明』の一節の解釈に基づいてはいるが⁽⁷⁾、しかしその全面的な構造はいわゆる幻術師の比喩の説明のうちに記述される⁽⁸⁾。この比喩には、幻術師、観客、後から来た人という三種類の人物が登場する。幻術師は、観客に呪文をかけて、幻術の基体である木石から馬牛の幻を現出させる。その後、その場にやって来た人は、呪文をかけられていないので幻は見えず、その基体である木石しか見えない。この三種の人のうち、幻術師には馬牛の現れ (snang ba) はあるが、それが本当の馬牛であると思うこと (zhen pa) はない。観客は、馬牛が現れていると同時に、それらが現れている通りの本当の馬牛であ

ると思ってもいる。後から来た人には、馬牛の現れも、それが実在物であると思うこともない。比喻の要点は以上である。幻術師は菩薩ないしは中観派の立場を象徴し、観客はそれ以外の衆生、後から来た人は仏を象徴している。もちろんこれは比喻にすぎないので、菩薩が人々に幻を見させているわけではないし、仏は単に後から来ただけであるわけではない。

この比喻への言及は『善説心髄』にも『密意解明』にも見られ、それぞれ力点の置き方が若干異なっているが、主張内容に相違や発展はないように思われるので、ここでは『善説心髄』の簡潔な記述を中心に分析し、必要に応じて『密意解明』における言及を援用することにしたい。

それでは、生起がどのように成立しているならば、真実なるものとして成立しているのか、と言うならば、例えば、幻術によって幻の馬牛に作り変えられる基体となっている木石などが、目が幻惑された者に対して馬牛として現れるとき、その〔人の〕知にとってのみ馬牛として現れるのであって、〔一般に〕木などが馬牛として現れるわけではない、と主張することはできない。それと同様に、種から芽が生じるのが現れてきたとき、知にそのようなものとして現れただけであって〔実際に芽が〕種から生じたのではないと言うのは妥当ではない。[LN, 60b6-61a1]

ここでツォンカパが問題にしているのは、芽ないしは馬牛という個物の存在、すなわち直接知覚の対象ではなく、「生起」という抽象的な「存在」である⁽⁹⁾。反論者が問うているのは、その「生起」が真実において成立することの意味であるが、ツォンカパはそれに対して直接答えるのではなく、「生起」ないしは幻の「現出」は錯誤した知にとってのみ存在すると言うべきではないと答える。これだけを読むと唐突な返答と思えるが、以下のツォンカパの議論は、言説において正当に成立するものとして認められる「生起」のあり方（それが言説有である。）を措定し、その上でそれを反転させることで、それと逆のあり方としての勝義有を規定するという展開を辿ることになる。

その言説有が成立するためには二つの契機が必要である⁽¹⁰⁾。「生起」ないしは「現出」は、錯誤した意識に現れることによって成立するが、それらはそのような意識に対してのみ存在すると考えてはならない、とツォンカパは主張する⁽¹¹⁾。

それならば、芽はそれ自身の側で種から生じたのであるのだから、勝義において生起することがあることになってしまうと言うならば、過失はない。〔なぜならば、〕確かに幻術によって変えられる基体自体が馬牛として現れているのだけれども、〔それだけではなく〕目が害された者の知の力によってそのように現れているのであって、基体それ自身に固有の原因・条件によってそのように現れさせていわけではない〔からである〕。そうでなければ、目の害されていない者にも馬牛が現れることになってしまうであろう。それと同様、種から芽が生起することについても、言説の知にそのように現れたことによって設定されずに芽自身の固有のあり方の力によって〔種から芽が〕生起する、というのではない。[LN, 61a1-61a3]

この反論から、逆に先の引用での曖昧な表現の意味を探ることができる。反論者は先の意見を「対象の存在が成立するための根拠が対象の側にある」という意味に解し、それ故、対象の

存在の成立にとって意識への現れは必要ないのではないか、と反論する。それに対して、ツォンカパは、対象の側に根拠があるということ自体を否定するのではなく、幻術の基体が存在し、そこから馬牛が生じるという事実を認めた上で、ただそのような基体自身に属する原因のみで馬牛が現われるわけではなく、幻術によって意識が惑乱されたことが、馬牛の現れの主因であると述べている。

錯誤した意識が対象の現れの主因であるということ自体は、「もしそうでないとすれば、」という逆の想定を否定することによって論証される。これは、しばしば見られるツォンカパの特徴的な論証法である。対象の成立にとって、その対象が錯誤した意識に現れることによって設定される、という主張は、それ自体の意味よりも、それとは逆の、否定されるべきあり方の方が明確である。意識に現れずに対象が存在しているとするならば、意識が錯誤していない人にもそれが見えるはずであるのに、馬牛が見えるのは最初に幻術がかけられたその場に居合わせた人だけである。このことは、錯誤した意識に対してどうして対象が現れるのかという点については、具体性に乏しい。ただ、その逆ではあり得ないことを指摘しているだけである。

以上の二つの議論から次のような理解が導き出せる。すなわち、生起（木石から馬牛が現れることであれ、種から目が生じることであれ）が成立するためには二つの契機が必要とされる。一つは、対象自身の側において実際に生起があるという事実であり、もう一つは、錯誤した意識に生起が現れるという契機である。

これら二つの契機があるということは、既に何度か指摘されてきたが、問題はこれら両者の関係である。一見するとこれらは矛盾しているように見える。ツォンカパ自身も「・・・ということも矛盾しない」という表現を使っているので、一見すると矛盾するが、実は矛盾しないということを意識的に主張していると考えられる。それ故、その一見矛盾する二つの契機を矛盾することなく解釈できなければ、ツォンカパの意図を理解できたとは言えないであろう。

なぜ、対象の側においても生起が成り立つのか、その理由はこの箇所では明示されていないが、その理由と考えられるものが『善説心髄』の別の箇所に言及されている。それは、対象の側において生起などの事実が存在しない場合との対比として指摘される。

遍計執されたところのものというのは、遍計執するところの主体のことではなく、だれであれ凡夫によって、名称と分別知によって仮設されたところの対象のことであるが、そのようなものには相自性 (mtshan nyid ngo bo nyid) は存在しない。たとえば、縄において蛇であると仮設されたものと同様である。このように言うならば、〔それは〕過失ある不当な比喻を述べているのである。すなわち、色などについて「これこれのものである」と、基体と属性 (ngo bo dang khyad par) として仮設されたところの対象には相自性は存在しない〔が、その〕比喻として、縄を基に蛇であると仮設されたところの仮設対象 (= 縄における蛇) が存在しないことを当てるのは不合理である。なぜならば、外教徒が縄において蛇であると捉えている〔ような根本原質などの〕対象は〔確かに〕存在しないけれども、とぐろを巻いた蛇を蛇であると捉えている〔ときの、その〕対象は言説において存在している〔と言える。それ〕と同様、色を受であると捉えている〔ときのその〕対象は存在しないけれども、色を色であると捉えている〔ときの、その〕対象が言説において存

在していると主張することは可能だからである。[LN, 50b6–51a4]

これは、バーヴァヴィヴェーカの主張を祖述しつつ、自立派の存在論において言説有が rang gi mtshan nyid kyis grub pa であることを説明している一節である。幻術の比喻において馬牛が実際に幻術の基体から現れると言われているのも、言説有が rang gi mtshan nyid kyis grub pa であることを意図しているので、この箇所と同じ趣旨である。この引用によれば、ある人の意識に蛇が現れてくる場合にも、縄が蛇として現れる場合と、とぐろを巻いた蛇（対象自身）が蛇（意識に対して基体として分節されて現れた相）として現れる場合とがあり、前者は根拠のない全く誤った認識であるが、後者は対象の有り様に対応した正しい認識である。言説知の比喻になるのは後者の方であって、それによって言説有が設定されると考えられる。

『密意解明』で幻術師の比喻を分析する箇所の冒頭にも、同じ趣旨の言及が見られる。

幻術の基体が馬牛として現れるとき、たとえば縄に対して蛇であると見間違えるとき、そのような〔錯誤した〕知にとっては縄が蛇であるが、一般に（＝「そのような錯誤した知にとって」と限定しない場合には）〔縄は〕蛇ではない、と言われるのと同様に、錯誤した知にとってのみ〔木石が〕馬牛として現れるのであって、一般に幻術の基体が馬牛として現れることはない、と言うのは適切ではなく、そのような限定 (khyad par) を付け加えなくても、幻術の基体が馬牛として現れると承認する必要がある。なぜならば、もしそうでないならば、現れているものにおいて錯誤しているということがあり得なくなってしまうからである。[(GR, 73a2–4)]

意識に現れることとは別に対象自身において「木石から馬牛が現れる。」ないしは「種から芽が生じる」という命題が成り立つという主張は『善説心髄』の所説と同じである。

この引用の最後の「なぜならば、そうでないとすれば、現れに対して錯誤しているということとはあり得なくなる」という部分は、それに先立つ部分に対する理由であるにも関わらず、その意味が明瞭ではないが、先の『善説心髄』の議論を踏まえれば、ここでツォンカパは、錯誤した意識に現れることによってしか存在していないという意味で虚偽の存在であることは等しいが、その中にも妥当な現れと全く誤った現れとの相違があることを指摘していると考えられる。その相違は認識内容が対象自身のあり方に一致しているか否かという点にある。もし現れているものがすべて主観の錯誤の産物であるとすれば、そのような相違を設定することはできないであろう。相違というのは、そうである場合とそうでない場合との対立以外のものではないからである。

ここでツォンカパが設けている区別は、実在の側の個別的な蛇について「蛇である」と主張する正しい命題と、同じく実在の側の縄について「蛇である」と主張する誤った命題の相違である。前者といえども、意識に現れた蛇は本当の蛇ではない。同様に後者も、錯誤した意識に蛇が現れているが、それも本当の蛇ではない。しかし、後者で想定されている蛇は、それを捉えている意識にしか根拠を持たない虚偽なる存在であるが、前者は明らかにそれとは異なっている。問題は、縄を蛇と捉える場合と蛇を蛇と捉える場合との間に、相互に還元できない相違がある、ということであり、前者の蛇は全く意識のみにその存在の根拠を持っているのに対し、前者はそうではないということである。上述の幻術師の比喻によれば、蛇は蛇の側の根拠

だけで成立するものでもなく、意識に現れて初めて存在が成立するのであるから、この蛇が蛇として成立するためには、意識の関与と対象の側における対応する存在、という二つの契機が、これも相互に還元されることのない二つの契機として必要とされるのである。

この意味では、幻術師の比喩にはやや不適切な側面がないわけではないことに気付いたのか、ツォンカパは次のような注意を与えている。

幻は馬牛として現れるけれども、それに関して空である（＝馬牛は存在しない）のと同様、壺などすべてのものも壺などとして現れるけれども、壺などに関して空である〔と考える〕のは、幻と他の存在とを比喩と実際の意味として関連づける意味が全くないのである。なぜならば、もしそのように考えるならば、そうであると言えるものはあり得ないことになってしまい、比喩と実際の意味の関連も、それとして現れるがそれは存在しないということになってしまうからである。[GR, 74a5-6]

幻の馬牛は、言説有の比喩としては適切ではなく、勝義有の比喩としての意味が重要である、ということであろう。先の引用では、幻の馬牛が幻術の基体の側からも生起する、というのを、対象の側における根拠の存在の比喩に用い、それによって言説有が rang gi mtshan nyid kyis grub pa であると主張していたのであるが、壺が壺として現れる場合と対比してみれば、幻の馬牛の錯誤性は言説有としては不適切であると考えられている⁽¹²⁾。このことから、言説有が幻の馬牛のような実体のない、意識上の単なる現れだけの存在であると考えたべきではないことが伺える。この但し書き自体は、『密意解明』において幻術師の比喩を援用しながら自立派の勝義有と言説有を説明した後に述べられるものであることから、『善説心髄』を含めてのそれまでのツォンカパの説明に対して誤解が生じたのを払拭する意味があったのかもしれない。

それら二つの契機が、相互に還元できない、いわば独立した契機であるとする、それら二つの契機の関係はどのように考えられるであろうか。それらは対象が成立するために同じ資格で関わっているわけではない。これはツォンカパ自身が述べているわけではないが、当の事態を考察するならば、錯誤した意識への現れは対象が成立するための動力因であり、一方、対象の側での根拠は対象が成立するための質料因であると考えられるように思われる。いずれが欠けても対象は成立しないが、対象の側での根拠だけでは対象は成立せず、錯誤した意識によって認識されることを契機として始めてその対象は成立する。それ故、意識に現れることによって始めて対象の存在が設定されるのである。錯誤した意識に現れるか否かは、この錯誤した意識の働きに依存している。しかし、対象の存在はこのような意識の働きに完全に還元されてしまうものではなく、その対象の何であるか、あるいは何故そのようなものが成り立つか、は、対象自身に属する固有のあり方に依存している。対象が現に生起するか否かはそれが意識に現れることによって左右されるが、現れたものが何であり、また何故そのような存在するかは、意識の関与を離れた対象の側の根拠によって決定されたと考えられたのである。

そもそも、「現れる」という作用は、意識にとっては受動的な働きであり、その原因自身は意識の外に求めなければならない。帰謬派の言説有の規定に用いられる「名称として仮設されただけのもの (ming du btags pa tsam)」における「仮設」ないしは「名付ける」という語が意識

の能動的姿勢を示し、対象の成立の起源が意識の働きにのみ還元されるのに対比してみれば、その相違は明白である。意識が幻術や無明によって惑乱されることで対象が意識に現れてくるが、その場合の意識はいわばスクリーンのようなものであって、対象自身を作り出す働きは、そこにはない。スクリーンの中の対象は虚像であり、スクリーンに映し出されなければ、存在は成立しないが、スクリーンそのもの、あるいは映写機が、それら映画の中の存在を作り出しているわけではない。フィルムの中に写し込まれているものによって既にその映画の内容は決定されているのである。

このような機構で成立する存在が言説有と言われるものであり、勝義有はそれとは逆のものとして規定される。

このとき、〔種からの芽の生起は、それを〕対象としている意識に〔それが〕現れたことによって設定されたのではなく、芽自身の固有のあり方の力によって生起があると捉える〔捉え方〕が、勝義において生起があると捉える〔捉え方〕である。以上によって、勝義あるいは真実において生起がある、ということも理解すべきであるし、さらに他のすべての存在 (chos) について、勝義において、実義において、真実において生起などがあるのかないのか、ということも理解すべきである。[LN, 61a3-5]

言説有が成立するために必要とされる二つの契機のうち、対象の側での成立根拠は、それが欠けているならば、縄を蛇と見間違える場合と同様、そもそも言説においても誤謬であるので、勝義有どころではない。従って、錯誤した意識に現れることによって始めて対象が成立するという方の契機の欠如した、意識とは独立に存在していると思われるものが勝義有であるということになる。錯誤した意識に依存しないということは、対象自身に属する根拠「のみ」に基づいて対象が成立していると捉えられることを意味する。これが最終的にツォンカパが自立派の理解する勝義有に対して与えた規定である。もちろん、このような勝義有は存在しないので、それが存在するとすれば与えられるはずの規定、あるいは勝義有と規定するために必要な条件にすぎない⁽¹³⁾。

以上の勝義有と言説有の規定をその内容に即して別の表現で述べるならば、勝義有とは、対象がそれを認識する意識が存在する以前にも、それ自身でそこに存在し、またその意識がなくなっても存続し続けるような存在である。馬牛がもし勝義有であるとするならば、幻術にかかっていない後から来た人にも見えるはずのものである、というのが、その一端を物語っている。一方、言説有は認識されて初めて存在し始めるが、しかし帰謬派の主張する言説有のように、その存在の成立根拠が意識の能作のみに還元されることも否認されるようなものである⁽¹⁴⁾。それが具体的にどのように可能かは、曖昧なままである。

5. rang gi mtshan nyid kyis grub pa について

自立派の言説有は、意識に現れることによって初めて設定されるという側面と、対象自身の側にある成立根拠という二つの契機を前提としている。この後者の契機が rang gi mtshan nyid kyis grub pa という言葉で表現されている⁽¹⁵⁾。最初に検討したように、ツォンカパの描く自立

派では「存在する」ことと rang gi mtshan nyid kyis grub pa であることとは同義と捉えられ、「勝義-有」とは勝義において rang gi mtshan nyid kyis grub pa であるもの、「言説-有」とは言説において rang gi mtshan nyid kyis grub pa であるものと考えられた。このように勝義と世俗それぞれの存在の規定に用いられているということは、rang gi mtshan nyid kyis grub pa という術語が両者に共通の意味と異なった意味の二つの側面を持っていることを意味する。

まず論理的な自相がその両者に共通の意味として成り立つとは考えられない。論理学における自相に対比される概念は共相であるが、rang gi mtshan nyid kyis grub pa に対比される概念は、縄を蛇であると捉えているときのその蛇のように、言説においても成り立たない全くの非存在であるからである。これに対する対立概念は、世俗としても存在していないものであり、それを捉えている意識はいかなる意味でも正しくない誤謬知である。しかし、自立派が rang gi mtshan nyid kyis grub pa な存在を承認するのは、単に全くの誤謬知から区別するためだけではない。上述したように、帰謬派がすべての存在を分別知によって仮設されただけのものに還元することに対して異を唱えているのである。言い換えれば、意識の働きが対象の存在の成立にとって十分条件ではあっても、それにすべてが還元されてしまうのではなく、対象の側での根拠が、その対象の成立のための必要条件であると考えているからである。

勝義において rang gi mtshan nyid kyis grub pa であるというのは、対象自身の側での成立根拠が対象の成立にとって必要十分条件であると言っているのであり、言説において rang gi mtshan nyid kyis grub pa であるとは、それが必要条件であると言っていることと同じである。従って、勝義においては rang gi mtshan nyid kyis grub pa ではないが言説においては rang gi mtshan nyid kyis grub pa であるという自立派の主張は、対象自身の固有の根拠は、対象の存在の成立の必要十分条件ではないが、必要条件であると主張しているのである。このような考え方は、対象自身の固有の存在を認めず、対象の存在の成立をすべて分別知の働きに還元する帰謬派からすれば、實在論であると批判されることになる。

それでは、ツォンカパが、意識の働きに還元されない対象の側での成立根拠について「錯誤した意識に現れることによって設定された言説における実相」とか、「虚偽なる実相」という表現をしている⁽¹⁶⁾ことをどのように理解すればいいであろうか。ここでもツォンカパの特徴的な思想傾向が現れているように思われる。まずそのような対象の側での成立根拠について「意識に現れることなく存在しているものであり、従って勝義において存在しているものである」と言えるかどうかを考えてみよう。もちろん、そう言えるとすれば、その対象は意識の関与を待たずにそれ自身の力で生起することになってしまうであろうが、それはあり得ない。従って、それは意識に現れることによって設定されるものでないものではない。勝義有・真実なる存在であることが否定されるので、虚偽なるあり方だということになる。もちろんこのように言えたとしても、具体的なあり方自体が明確になっているわけではない。

しかし、もし以上の解釈が正しいとすると、ツォンカパの提示する自立派の存在論は解決しがたい矛盾を抱え込むことになるように思われる。中観派として實在論と対決し対象の無自性を主張しなければならないはずであるのに、対象成立のための必要条件（それだけで対象の存在は成立しないが、それがなくても対象の存在が成立しないという条件）として対象自身の固有の存在を認めていることになるが、これでは、すべての存在が「意識に現れることによって

設定される」という規定と厳密には両立しがたいと思われるからである。

結局、そもそもの出発点からツォンカパの提起する自立派の存在論の解釈は、それ以外の立場との相対的な位置関係を守るために人工的に構築されたものであるという性格が、思想それ自体としての自立性を損なっているように思われる。ツォンカパにとって帰謬派の理解する空と縁起についての理解こそが中観思想の正統的な解釈であり、また宗派を越えた仏教全体の中での根本思想でもあるのである。それを明確にしたことがツォンカパの思想に大きな価値を与えているのであり、それに比べて自立派固有の思想については、自立派の三性説の解釈などに見るべきものはあるが、最初から帰謬派に止揚されるべき難点を抱え込んでいるものとして構想されていると言えるように思われる。

6. 松本史朗氏の自立派理解

松本史朗氏は自立派の存在論について、本稿と同じような問題意識に立ち、詳しい議論を展開されているが[松本、第6章「ツォンカパにおける言説有の設定」]、自立派の、意識に現れることによって対象が設定されるという主張と、対象自身の側でもそれが成立しているという主張の間にある矛盾およびその止揚について、本稿とは異なった理解を持たれている⁽¹⁷⁾。そこで本稿での筆者の理解に基づいて松本氏の解釈を検討したい。

自立派の存在論についてのツォンカパの主張の難解な点は、言説有が、意識に現れることによって設定されるものでありながら、rang gi mtshan nyid kyis grub pa なるものであることも矛盾しない、とされる点にあることは上來述べてきた通りである。松本氏の理解では、この自立派の二つの主張は、「自相」が意識（ただし、意識一般ではなく、感官知）に現れる、というツォンカパの根本的理解を軸に据えることによって矛盾することなく接合される、とされる[松本、p.243]。すなわち、意識に現れているものの力によって対象が設定されるが、一方、意識には「自相」が現れるのであるから、「意識に現れているもの」を「自相」で置き換えれば、意識に現れている「自相」によって対象が設定される、ということの意味していることになる。これが rang gi mtshan nyid によって対象が成立するというこの意味だと解釈されるのである。

これはあまりにも強引な解釈のように思われる。まず、ツォンカパは、意識に現れていることによって始めて存在が設定されるということと、rang gi mtshan nyid kyis grub pa であることとを「それにもかかわらず、」あるいは「同時に・・・であることが矛盾しない」というように、表面的な矛盾を前提としながら、それらが同時に成立すると捉えるところに自立派の思想の特徴を置いていた。しかし、松本氏の解釈では、意識に現れているものの力によって対象が設定され、意識には「自相」が現れる、「それ故」対象は rang gi mtshan nyid によって成立している、というように、一方の命題からもう一方の命題が論理的に帰結するものであることになってしまう。これはツォンカパの意図を正確に捉えているとは言えないであろう。

また、松本氏の解釈では、「成立する (grub pa)」という語と「設定される (bzhag pa)」という語の意味の違いも曖昧になってしまう。意識に現れている「自相」によって対象の存在が「設定される」ということが「自相」によって対象が「成立する」ということだとされるからである。しかし、「成立する」というのは自動詞であり、その主語となっているものの存在の

仕方であるのに対し、「設定される」というのは他動詞の受動態であり、それを存在させる他のものとの関係が表現されるというように、明確にその機能が異なっている。松本氏の解釈ではこの意味の違いを説明できないように思われる。

さらに、言説知に対象が現れることによって言説有が設定されるときその意識は、感官知だけではなく分別知も含むとツォンカパは明言している。しかし、松本氏の解釈ではそれは「自相」が現れる感官知のみに限定されてしまうであろう。

以上のような理由で、意識に現れることによって対象の存在が設定される、という命題と、対象は rang gi mtshan nyid kyis grub pa である、という命題とを根拠と帰結とする松本氏の解釈は成立しないと筆者は考える。

7. おわりに

最後に本稿の結論をまとめると、自立派の存在論では、

- (1) 勝義において rang gi mtshan nyid kyis grub pa なもの（勝義有）は存在しないが、言説において rang gi mtshan nyid kyis grub pa なもの（言説有）は認める。これは、自立派の理解では rang gi mtshan nyid kyis grub pa と「存在すること」とは同義であり、その存在を勝義においては否認し言説においては承認することを意味する。
- (2) 言説有が成立するためには、錯誤した意識に現れることと、対象の側での根拠（rang gi mtshan nyid）という二つの契機が必要である。前者は言説有が成立するための動力因であり十分条件であるが、後者はその質料因であり必要条件である。この二つの条件のいずれが欠けても言説有は成立しない。
- (3) 言説有が成立するための二つの条件のうち、錯誤した意識に現れることに依らずに、対象の側での根拠によってその対象の存在が成立するものが、勝義有であり、そのように捉える知が真実把握である。これは対象の側での根拠が対象成立のための必要十分条件であると考えられていることを意味する。一方、帰謬派の立場は、対象の側での成立基盤は存在せず、従って対象成立のためのいかなる条件にもならない。意識の働きのみによって対象が成立するのであるから、そのみが必要十分条件となるのである。

以上の理解が正しかったとしても、なおツォンカパの自立派理解の全体像を明らかにしたとはとても言えない。取り上げるべき論点は数多く残されている。例えば、本稿では『善説心髄』を中心に分析を行ったが、ツォンカパの最初の主著『ラムリム』における自立派と帰謬派の対比をどのように捉えるか、松本氏が指摘するように〔松本、pp.241-243〕ツォンカパ自身内部の思想的発展があったと考えることができるかどうか、別の言葉で言えば、以上のような自立派理解をツォンカパはいつ確立したのか、これらの問題は極めて興味深く検討に値する。また、帰謬派との対比として『善説心髄』の中でも言葉とその意味の関係を巡る議論が展開されているが、その意味するところについても本稿では触れることはできなかった。これらについては、稿を改めて論じてみたいと思う。

——ツォンカパにおける中観自立派の存在論——

文献表

- MA 『中観光明』 Kamalaśīla. *Mādhyamikāloka (dbu ma snang ba)*. Tohoku No.3887, Derge ed.
- LN 『善説心髓』 tsong kha pa blo bzang grags pa. *drangs ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po*. Tohoku No.5396, Lhasa ed.
- GR 『密意解明』 tsong kha pa blo bzang grags pa. *dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*. Tohoku No.5408, Lhasa ed.
- RP 『ドゥプター宝の輪』 'jams dbyangs bshad pa II dkon mchog 'jigs med dbang po, *grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba zhes bya ba*. 『学説規定摩尼宝鬘』(野村正次郎編) 文殊師利大乘仏教会、2000。
- Lopez Donald S. Lopez, Jr. *A Study of Svātantrika*. Snow Lion, 1987.
- Thurman Robert A. F. Thurman. *Tsong khapa's Speech of Gold in the "Essence of True Eloquence."* Princeton University Press, 1984.
- 小川 小川一乗『空性思想の研究 II ——チャンドラキールティの中観説——』文英堂書店、1988。
- ツルティム (1996) ツルティム・ケサン、高田順仁『ツォンカパ 中観哲学の研究 I』文英堂書店、1996。
- ツルティム (1998) ツルティム・ケサン、片野道雄『ツォンカパ 中観哲学の研究 II』文英堂書店、1998。
- 福田 (1999a) 福田洋一「ツォンカパにおける縁起と空の存在論：中観派の不共の存在論」『とんぼ』第3号 (1999)、pp.42-67。
- 福田 (1999b) 福田洋一「ツォンカパの中観思想における帰謬派独自の縁起説」『印度学仏教学研究』第48巻第2号 (1999)、pp.1024-1029。
- 福田 (2000) 福田洋一「自相と rang gi mtshan nyid」『江島恵教追悼論文集』春秋社、2000 (刊行予定)。
- 松本 松本史朗『チベット仏教哲学』大蔵出版、1997。
- 御牧 御牧克己・森山清徹・苦米地等流『ツォンカパ』(『大乘仏典 中国・日本篇 15』中央公論社、1996。
- 吉水 (1992) 吉水千鶴子「rang gi mtshan nyid kyis grub pa について (I)」『成田山仏教研究所紀要』15号 (1992)、pp.609-656。
- 吉水 (1993) 吉水千鶴子「rang gi mtshan nyid kyis grub pa について (II)」宮坂宥勝博士古稀記念論文集『インド学・密教学研究』法蔵館、1993。
- Yoshimizu (1993) "On rang gi mtshan nyid kyis grub pa III : Introduction and Section I",『成田山仏教研究所紀要』16 (1993)。
- Yoshimizu (1994) "On rang gi mtshan nyid kyis grub pa III : Section II and III",『成田山仏教研究所紀要』17 (1994)。

註

- (1) [松本、p.165-175] を初めとして多くの研究に言及されている。
- (2) 「存在成立のための根拠」ということの意味は、本稿における rang gi mtshan nyid kyis grub pa の解釈を前提にした表現であるので、詳細は後述の議論を参照していただきたい。
- (3) ツォンカパの中観関係の記述を辿った場合、その展開、ないしは記述方法の推移を前期・中期・後期に分けることができる。そのうち前期は『ラムリム大論』 lam rim chen mo (Tohoku No.5392) に代表され、中期は『善説心髓』と中論註『正理大海』 rigs pa'i rgya mtsho (Tohoku No.5401) に代表され、後期は入中論註『密意解明』によって代表される。これらの文献の著作年代は必ずしも確定されているわけではないが、以上の前後関係については問題はない [ツルティム (1996) pp.iv-

— ツォンカパにおける中観自立派の存在論 —

- v, 註 7]。この三期の違いを思想の発展と捉えるか、記述テーマの推移と取るかは難しい問題であり、今後の研究を待たねばならない。
- (4) この部分は [ツルティム (1998)] に全体が、[御牧] に自立派までの部分が訳出されている。英語では [Thurman] に『善説心髄』が全訳されている。
 - (5) この中観派の不共の勝法については、別稿 [福田 (1999a)] で詳しく検討したので、ここで説明を繰り返すことはしないが、それがツォンカパによる自立派の存在論の解釈のうちにも見られることを後に示すことにしたい。
 - (6) これは空性と輪廻を相即のものと捉える中観派の不共の勝法の一側面である。[福田 (1999a)] 参照。
 - (7) [MA, 228a7-228b3]。この部分は自立派の存在論の根本を述べたものとして『密意解明』においてはその全体が引用され、それに基づいて自立派の根本的立場が説明されている [GR, 71b4-72b6]。『善説心髄』では、引用は一部であり、その議論への依存度も低く、ツォンカパの真意は確定しがたい。
 - (8) この比喩はツォンカパの自立派理解の要であるためか、これまでに先学によって何度か論じられてきた。たとえば [Lopez, pp.146-150]、[小川 (1988)、和訳, pp.358-360]、[松本, pp.169-173]、[Yoshimizu (1994), pp.314-320]などを参照。ロペツ氏の記述は、チャンキャの学説綱要書に基づくものであり、言説有の成立について二つの契機があることは指摘されているが、それらの間の矛盾とその止揚との関係については、特に意識されていない。松本氏の立場は筆者と問題意識が重なっている部分が多いが、結論は大きく異なっている。そのため、その見解との対比を示すことは、筆者の立場を明確にするために是非とも必要な作業であるので、最後に一節を割いて検討することにしたい。
 - (9) 『密意解明』においては、幻の馬牛自体も問題とされるので、特に抽象的な「生起」のみに限定された議論ではない。むしろ、直接知覚の対象に限定されないことに注意すべきであろう。
 - (10) この点については既にロペツ氏 [Lopez, p.148-149] や松本氏 [松本, p.171-173] によって指摘されている。また、後に見るようにツォンカパ自身も明言している。また後代のゲルク派の論書でも、ツォンカパの表現が定型的な記述として繰り返されている。しかし、ツォンカパの難解で曖昧な表現のままであり、その具体的な内容の言及が乏しいので、それら後代の論書から十分な理解を得ることは難しい。このような定型化されたジャーゴンのようなツォンカパの表現については、それをいくら祖述して繰り返したところで納得のいく理解は得られず、事態の方を分析することを通じて、逆にツォンカパの表現の意味を説明するという手続きが必要である。
 - (11) 松本氏もこの点を指摘し、それに対して独自の解釈を提起されているが、筆者はそれとは異なった解釈を持っているので、以下にそれを述べることにし、松本氏の解釈については後述したい。
 - (12) 吉水氏は、木石から馬牛が現れることはないので、これが喩例となるということは、他生が否定されていることを意味するのではいかとの解釈を提起されているが、これまで検討してきたように、木石から馬牛が現れること自体は対象の側で成立している事態であり、それが幻術で害された意識に現れることには還元されない別の契機と考えられていた。またこの箇所でのツォンカパの発言からも、馬牛が幻であるという意味を、通常の言説有の規定に敷衍しすぎてはいけないという趣旨であるので、木石と馬牛が無関係であるということはツォンカパの意図ではないと思われる。
 - (13) btags pa mtha' bzung gi bden tshad と術語化される。
 - (14) 帰謬派の思想ではすべての存在は究極的には意識、しかも分別知の働きによって根拠づけられることになる。[福田 (1999b)] 参照。
 - (15) この rang gi mtshan nyid が仏教論理学で言われる「自相」とは別の概念であること、そして gyis という具格が「として」という様態の意味ではなく、「によって」という根拠の表現であることについては [福田 (2000)] で論じた。

——ツォンカパにおける中観自立派の存在論——

- (16) 'di 'dra ba'i shes pa la snang ba'i dbang gis bzhag pa'i tha snyad pa'i gnas lugs, [LN, 61b3]、de 'dra de blo la snang ba'i dbang gis bzhag ba'i brdzun pa'i sdod lugs la 'gal ba med [GR, 74b4–5]。
- (17) 吉水氏も松本氏と同じ解釈をとられているようである。「氏（＝松本氏）の考察によっても結論づけられているように、ツォンカパがここで自立論証派の言説有と定義するものは「知に顕現することによって有ると設定されるもの」であり、知覚に顕現する対象は自相に他ならないので「自相として (!!) として成立しているもの」である。」[吉水 (1992)、p.628]。