

シャーキャ・チョクデンの中観派分類

彭毛 才旦

1 はじめに

本研究の目的は、15世紀にチベットで活躍したサキヤ派(Sa skya pa)¹の学僧パンチェン・シャーキャ・チョクデン(Paṅ chen shākya mchog ldan: 1428–1507)の『中観決択の宝庫』(*Dbu ma rnam par nges pa'i bang mdzod*)第二章の解説を通じて、中観派の分類と自立論証派の世俗観に関する彼の見解を明らかにすることである。本稿は研究の基礎資料を提示するものである。以下ではシャーキャ・チョクデンの略歴と著作を紹介し、中観派の分類と自立論証派の世俗観に関する議論の概要を与えた後、翻訳研究を提示する。

2 シャーキャ・チョクデンの略歴

『大パンディタ・シャーキャ・チョクデン伝詳解』(*Paṅ di ta chen po sha kya mchog ldan gyi rnam par thar pa zhib mo rnam par 'byed pa*)に従ってシャーキャ・チョクデンの略歴を以下に記す。

シャーキャ・チョクデンは1428年にサンパバルツィク(Gsang phu bar tshigs)地方に生まれた。8歳の時(1435年)、キョルモロン(Skyor mo lung)寺でロントン・マウエ・センゲ(Rong ston smra ba'i seng ge: 1367–1449)の下で出家し、シャーキャ・チョクデン・ティメ・レクパー・ロドゥ(Shākya mchog ldan dri med legs pa'i blo gros)という法名を授かる。

10歳の時(1437年)、ナーランダー寺²において沙弥戒(dge tshul gyi sdom pa)を授かり、21歳(1448年)になるまで、ロントン・マウエ・センゲの下でナーガールジュナ(Nāgārjuna: ca.150–250)、アーリヤデーヴァ(Āryadeva: ca.170–270)、アサンガ(Asaṅga: ca. 310–390)、ヴァスバンドゥ(Vasubandhu: ca. 400–480)、ディグナーガ(Dignāga: ca.480–540)、ダルマキールティ(Dharmakīrti: 600–660)、シャーキャプラバ(Śākyaprabha: ca. 8th cent.)、グナプラバ(Guṇaprabha: ca. 8th cent.)の著作を学ぶ³。

25歳の時(1452年)、ゴルパ(Ngor pa)地方に行き、ゴルチェン・クンガ・サンポ(Ngor chen kun dga' bzang po: 1382–1456)等の師の下で密教思想、サンスクリット文法学、詩学などを聴聞する。

27歳の時(1454年)、『現観莊嚴論』註釈を著す。30歳の時(1457年)、密教を学習する。

42歳の時(1469年)、セルドク寺(Gser mdog)を建立する。この年の春に中観を、夏に律を、冬に阿毘達磨(アビダルマ)を講義する。51歳の時(1478年)、『中観の梗概大論』(*Dbu ma'i stong thun chen mo*)、『中観の梗概小論』(*Dbu ma'i stong thun chung ba*)、『波羅蜜多概論』(*Phar phyin spyi don*)を完成する。

55歳の時(1482年)、サキヤ・パンディタ・クンガ・ギェルツェン(Sa skya paṅḍita kun dga' rgyal

¹サキヤ派はコン・クンチョク・ギェルポ('Khon dkon mchog rgyal po: 1034–1102)が1073年に建てたサキヤ寺(Sa skya dgon pa)を中心に成立した宗派である。サキヤ寺の伝統に属する宗派はサキヤ派と呼ばれるようになる。

²このナーランダー寺は5世紀頃に創設されたインドの仏教学院ではなく、1435年にチベットのラサ市(Lha sa)の北にあるペンポ('Phan po)地方にロントン・マウエ・センゲが建てた寺のことである。

³チベットでは(1)ナーガールジュナ、(2)アーリヤデーヴァ、(3)アサンガ、(4)ヴァスバンドゥ、(5)ディグナーガ、(6)ダルマキールティを「六莊嚴」(rgyan drug)と称し、(1)シャーキャプラバと(2)グナプラバを「二勝」(mchog gnyis)と称する。

mtshan: 1182–1251) の論理学・認識論書『論理宝庫』(*Rigs pa'i gter*) に対する注釈を著す。62歳の時(1489年)、視力を失い、盲道者(spyan tshab pa)を必要とするようになる。

68歳の時(1495年)、百人の学僧の前で律学、文法学、論理学、中観などを講義する。73歳の時(1500年)、サキヤ派の道果説(lam 'bras)、生起次第(bskyed rim)、究竟次第(rdzogs rim)を講義する。

74歳の時(1501年)に『中観史』『論理学史』を著す。80歳(1507年)の時、タシツェクパ(Bkra shis brtsegs pa)の地で遷化する。

シャーキヤ・チョクデンの思想的変遷については諸説ある。ゲルク派のセラ・ジェツンパ(Se ra rje bstun pa: 1469–1544)によれば、シャーキヤ・チョクデンは初期の頃には帰謬論証派の学説に依拠し、『中観決択宝庫』(*Dbu ma rnam par nges pa'i bang mdzod*, 1477年)や『論難書偈頌本』(*Rtsod yig tshigs bcad ma*, 1489年)を著したが、ジェツンパが言う所の「晩年」(tshe mjug)になると、チョナン派の他空説を受容して『二学説弁別』(*Lugs gnyis rnam 'byed*)を著したという⁴。トゥカン・ロサン・チューキ・ニマ(Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma: 1737–1802)もまた、シャーキヤ・チョクデンは最初に中観説、次に唯識説、最後にチョナン派の説を奉じたと述べている⁵。サキヤ派においても、ガワン・チューダク(Ngag dbang chos grags: 1572–1641)によれば、シャーキヤ・チョクデンは終生チョナン派の他空説を信奉したという⁶。

3 シャーキヤ・チョクデンの著作

シャーキヤ・チョクデン全集は24冊(pod)からなり、1975年にブータンのティンプー(Thimphu)で出版された。さらに、1995年にインドのデリー(Delhi)、2006年にネパールのカトマンドゥ(Kathmandu)で再版され、2013年に中国の北京で洋装本が出版された。本研究では1995年のデリー版を底本とする。シャーキヤ・チョクデン全集に含まれる主要な著作を挙げる。

- 『根本中論注釈・有縁者の棧橋』(*Dbu ma rtsa ba'i rnam bshad skal bzang 'jug ngogs*)
- 『中観決択の宝庫』(*Dbu ma rnam par nges pa'i bang mdzod*)
- 『中観史解説書・如意須弥山』(*Dbu ma'i byung tshul rnam par bshad pa'i gtam yid bzhin lhun po zhes bya ba'i bstan bcos*)
- 『論理心髓蔵庫』(*Rtog ge'i snying po bsdu pa'i mdzod*)
- 『阿毘達磨集論註釈・瑜珈行派説の大海の波の連なり』(*Mngon pa kun las btus pa'i rnam par bshad pa rnal 'byor spyod gzhung rgya mtsho'i rlabs kyi phreng ba*)
- 『学者入門註釈』(*Mkhas pa la 'jug pa'i sgo'i rnam bshad*)
- 『論理宝庫(リクテル) 密意莊嚴・破邪説論』(*Tshad ma rigs pa'i gter gyi dgongs rgyan lugs ngan pham byed*)
- 『言葉の門・武器論註釈・言葉の莊嚴』(*Smra ba'i sgo mtshon cha lta bu'i bstan bcos kyi rnam bshad smra ba'i rgyan*)
- 『カーヴィアードルシャ(Kāvyaḍarśa) 註釈・サラスヴァティーの海』(*Snyan ngag gi me long gi 'grel ba dbyangs can rol mtsho*)

シャーキヤ・チョクデンはインド仏教及びチベット仏教の各学派の見解に通曉し、離辺中観説という独自の見解を展開したことで知られる学僧である。

本研究で取り上げる『中観決択』第二章は第14巻(pha 秩)に存在する。以下に『中観決択』の概要について述べる。

⁴Lta ngan mun sel 245.3ff. を参照。

⁵Thu'u bkwan grub mtha' 199.5–6 を参照。

⁶Kuijip [1983: 13f.] を参照。

4 『中観決択の宝庫』

『中観決択の宝庫』はシャーキャ・チョクデンによって著された全12章からなる大著である。奥書によると、本書の著作年代は1477年 (shing mo yos kyi lo) である。⁷ 以下に各章の題目を提示する。

1. 中観派・唯識派という大車の伝統の決択 (dbu sems kyi shing rta'i srol nam par nges pa)
2. 中観自立論証派・帰謬論証派の分岐点および各学説の要点の解明 (dbu ma thal rang gi gyes mtshams dang l grub mtha'i gnas rnams gsal bar bstan pa)
3. 二諦という大宮殿に悟入する解脱門の開門 (bden gnyis kyi khang bzang chen por 'jug pa'i nam par thar ba'i sgo dbye)
4. 二諦の一般的規定の詳説 (bden pa gnyis kyi spyi'i nam par gzhang pa rgya cher bstan pa)
5. 世俗諦に関して派生する諸問題についての説明 (kun rdzob kyi bden pa las 'phros pa'i don tshan rnams bshad pa)
6. 勝義諦の説明に関して派生する各問題への通暁 (don dam pa'i bden pa nam par bshad pa las 'phros pa'i don tshan so so la mkhas par bya ba)
7. 人無我への通暁 (gang zag gi bdag med pa la mkhas bar bya ba)
8. 法無我を論証する論理に関する諸問題への通暁 (chos kyi bdag med sgrub pa'i rigs pa'i gnas rnams la mkhas par bya ba)
9. 見解に関する全ての問題点への通暁 (lta ba'i gnas mtha' dag la mkhas par bya ba)
10. 道としての中観に悟入する無辺の法門の弁別 (lam dbu ma la 'jug pa'i chos kyi sgo mtha' yas pa nam par phye ba)
11. 果としての中観である二身双運行の説明 ('bras bu dbu ma sku gnyis zung 'jug bshad pa)
12. 言語表現を離れた中観に関する説示の利徳の教示による結語 (brjod bral dbu ma bshad pa'i phan yon bstan pas mjug bsdu ba)

このように本書では、まず唯識派と中観派のそれぞれの学説が論じられた後、中観派内部の自立論証派と帰謬論証派の区分が説明され、二諦説、二無我説、修道論、仏身論が順に論じられ、結びに中観説示の利徳が語られる。本研究では第二章に焦点を当て、中観派の分類に関するシャーキャ・チョクデンの見解を検討する。

5 チベットの以前の学者による中観派の分類

シャーキャ・チョクデンは、チベットの「以前の軌範師達」の中観派の分類を陳述し、それを否定しながら中観思想に対する自身の説を述べる。以前のチベットの軌範師達は [1] 世俗の指定方法と [2] 勝義の確定方法という二点から中観派を分類する。

5.1 世俗の指定方法

第一に以前のチベットの軌範師達は、世俗の指定方法の観点から中観派を以下の三つに分類する。

1. 経量行中観派 (mdo sde spyod pa'i dbu ma pa)
2. 瑜伽行中観派 (rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa)
3. 世間極成行中観派 ('jig rten grags sde spyod pa'i dbu ma pa)

⁷DMNS 695.3-4: shing mo yos kyi lo l chos kyi 'khor lo bskor ba'i dus khyad par can gyi 'grub sbyor bzang po la yongs su rdzogs par grub pa'o l l

経量行中観派として分類されるのは、バーヴィヴェーカ (Bhāvaviveka: ca. 490–570) とジュニャーナガルバ (Jñānagarbha) である。彼らは世俗諦を措定する時、経量部と同じように外界対象の存在を承認し、外界対象が顕現する知は有形象であると承認する。瑜伽行中観派として分類されるのは、シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita: ca. ?–787) とカマラシーラ (Kamalaśīla: ca. ?–796/797) である。彼らは世俗諦を措定する時、瑜伽行派と同じように外界対象を虚偽なるものであるとみなし、外界対象として顕現するものは心にあると承認する。世間極成行中観派として分類されるのは、チャンドラキールティ (Candrakīrti: 7th cent.) である。彼は世俗諦を措定する時、世俗諦を定説論者の論理によって考察せずに、世間において知られる通りに承認する⁸。

シャーキャ・チョクデンはこの分類法を認める軌範師として、いかなる人物を想定しているのか明らかでないが、シャーキャ・チョクデンに先行するゲルク派の学僧グンル・ギェルツェン・サンポ (Gung ru rgyal mtshan bzang po: 1383–1450) の『中観の梗概』(*Dbu ma'i stong thun*) にこれと一致する分類法が見られることは注目し得る⁹。世俗の措定方法の観点から中観派を経量行中観派、瑜伽行中観派、世間極成行中観派の三派に区分するという考えは、ゲルク派において広く見られるものではない¹⁰。シャーキャ・チョクデンは、ゲルク派内で独自の中観解釈を唱えたことで知られる¹¹グンル・ギェルツェン・サンポを批判対象としている可能性を指摘することができる。

5.2 勝義の確定方法

第二に以前のチベットの軌範師達は、勝義の措定方法の観点から中観派を以下の二つに分類する。

1. 自立論証派 (rang brgyud pa)
2. 帰謬論証派 (thal 'gyur ba)

それぞれの学派に属する論師は特定されないが、バーヴィヴェーカ、ジュニャーナガルバ、シャーンタラクシタに代表されるのが自立論証派であり、ブツダパーリタ、チャンドラキールティに代表されるのが帰謬論証派であると考えて間違いのないであろう¹²。この分類法はチベットで広く見られるものである。

勝義諦を確定する時、自立論証因 (rang rgyud kyi gtan tshigs) に基づく論証を妥当なものとして認めるのが自立論証派であり、それを認めないのが帰謬論証派である。シャーキャ・チョクデンの説明によれば、「以前の軌範師達」の見解において、二派の相違点は自立論証因そのものを認めるか否かという点にあるのではなく、自立論証因が勝義諦の確定において有効であると認めるか否かという点にある。また、シャーキャ・チョクデンの説明によれば、彼ら軌範師達の見解において、二派による勝義諦の理解に深淺の違いはない¹³。

6 シャーキャ・チョクデンの自立論証派理解

シャーキャ・チョクデンは次の二点を指摘し、「以前の軌範師達」の解釈を批判する。

⁸DMNS 419.6–420.3 を参照。

⁹*Dbu ma'i stong thun* 2007.186. を参照。

¹⁰自立論証派を経量行中観派と瑜伽行中観派の二派に分類する考えは、クンケン・ガワンツォンドゥー (kun mkhyen ngag dbang brtson 'grus: 1648–1721) の『学説規定大論』(*Grub mtha' chen mo*) に見られる。

¹¹DMNS 420.5. を参照。

¹²DMNS 438.5 以下にバーヴィヴェーカ (自立論証派) とチャンドラキールティ (帰謬論証派) の論争をめぐる長大な議論が現れる。

¹³DMNS 420.3–5 を参照。

- ジュニャーナガルバの世俗諦措定法に経量部説との共通性はない。
- シャーンタラクシタの世俗諦措定法に瑜伽行派説との共通性はない。

ジュニャーナガルバとシャーンタラクシタは、勝義の確定法に基づく分類法によれば、共に自立論証派に属する論師である。以下、この二人の自立論証派の学者の世俗観に対するシャーキャ・チョクデンの理解について述べることにする。

6.1 ジュニャーナガルバの世俗観

経量部は外界対象が直接認識されないことを主張し、有形象知識論を立てるが、ジュニャーナガルバはそのような考えを認めていないとシャーキャ・チョクデンは言う。シャーキャ・チョクデンは『二諦分別論』(*Satyadvayavibhanga*)の中から次の箇所を引用する。

「この顕れる通りのものが世俗である。」¹⁴

この記述は、対象顕現を有する知には、対象そのものが直接的に顕れること、その感官知に顕れる外界対象が世俗であることを示唆する。それゆえ、ジュニャーナガルバは経量部のような有形象知識論の立場から、世俗諦を措定しているのではないとシャーキャ・チョクデンは理解している。

さらに、経量部は世俗を論理によって考察した上で措定するが、ジュニャーナガルバは世俗を論理による考察の対象としないとシャーキャ・チョクデンは言う。シャーキャ・チョクデンは『二諦分別論』の次の箇所を引用する。

「〔世俗は〕顕れる通りの存在であるがゆえに、これ(世俗)に対して考察は起こらない。」¹⁵

この記述は、世俗は感官知に顕れる通りに存在すること、それは「離一多」の論理などの論理的考察の対象ではないことを明らかにしている。以上のことから、シャーキャ・チョクデンはジュニャーナガルバを経量行中観派として分類するのは不適切であると考えられる。

6.2 シャーンタラクシタの世俗観

次に、シャーキャ・チョクデンはシャーンタラクシタの世俗観を論じている。シャーンタラクシタは世俗諦を措定する段階においては、外界対象の存在を否定し、瑜伽行派と同じ見解を示すと「以前の軌範師達」は言う。しかし、実際には、シャーンタラクシタは外界対象の存在を認めているとシャーキャ・チョクデンは言う。このことを示すのが、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』(*Madyamakālamkāra*)の次の一節である。

「考察しない限りにおいて好ましく、生起と消滅を属性とし、効果的作用を実現する能力を持つことを本質とするものが、世俗であると知るべきである。」¹⁶

¹⁴SDV D 4a2 からの引用。

¹⁵SDV D 10a7 からの引用。

¹⁶MAV k.64: ma brtags gcig pur nyams dga' zhing || skye dang 'jig pa'i chos can pa || don byed pa dag nus rnams kyi || rang bzhin kun rdzob yin par rtogs || (一郷 [1985: 162]: 「世俗的なものは、自性として、(1) 厳密な検討がくわえられない限り好ましく承認されるべきもの、(2) 生滅する属性をもつもの、(3) 効果的作用能力をもつもの、と理解されるべきである。」)

シャーントラクシタが認める世俗は三つの特徴を具える。すなわち、世俗とは[1]考察しない限りにおいて受け入れられるべきであり、[2]生滅を属性とし、[3]自身の結果を生み出す能力を持つものである。ここでシャーントラクシタは「瑜伽行派の論理によって考察した上で措定されるもの」が世俗であるとは決して述べていない。シャーキヤ・チョクデンによれば、シャーントラクシタの外界対象否定の論理は、世俗諦を措定するために説かれたのではなく、世俗諦の措定後に、段階的に勝義諦に悟入するための方便として説かれたものである。それゆえ、シャーントラクシタが瑜伽行派の学説に従って世俗諦を措定するという理解は正しくないとシャーキヤ・チョクデンは主張する¹⁷。

6.3 勝義諦への悟入

シャーキヤ・チョクデンは、世俗を「考察しない限りにおいて受け入れられるべきもの」とみなす点で、自立論証派と帰謬論証派の間にいかなる違いもなく、その二派が確定する勝義諦、即ち、空性に関しても違いは全く見られないと主張する。では、中観派の論師達を分類する基準は何か。シャーキヤ・チョクデンは、[1]勝義諦を確定する論理と[2]その論理に最初に入る入り口の違いによって、中観派の分類を行っている。

勝義諦を確定する論証とは自立論証と帰謬論証のことである。自立論証によって勝義諦を確定する学派は自立論証派であり、帰謬論証によって勝義諦を確定する学派は帰謬論証派である¹⁸。

自立論証によって勝義諦を確定するという点で、ジュニャーナガルバとシャーントラクシタの二者にいかなる違いも見られないが、勝義諦を確定する論理に最初に入る入り口は異なっているとシャーキヤ・チョクデンは主張する。ジュニャーナガルバの場合は、所化を勝義諦へ導く時、最初に経量部の学説を学習させ、その次に中観学説を学習させるという方法を取る。これに対し、シャーントラクシタの場合は、最初に経量部説、次に唯識説、最後に中観学説を学習させるという方法によって、所化を空性理解へと導く¹⁹。要するに、ジュニャーナガルバとシャーントラクシタの違いは、所化に空性を理解させるために、唯識説の学習を必要とみなすか否かという点にある。ジュニャーナガルバは勝義諦悟入において唯識説の学習を不要とするが、シャーントラクシタはそれを必要と考える。これこそがジュニャーナガルバとシャーントラクシタの相違点であり、それゆえ「経量行中観派」と「瑜伽行中観派」という区分は無意味であるとシャーキヤ・チョクデンは理解している。

7 結論

シャーキヤ・チョクデンによると、彼以前のチベットの軌範師達は、世俗の措定方法の点から中観派を[1]世俗を経量部と同じ論理で承認する経量行中観派（バーヴィヴェーカ、ジュニャーナガルバ）、[2]世俗を瑜伽行派と同じ論理で承認する瑜伽行中観派（シャーントラクシタ、カマラシーラ）、[3]世俗を世間の常識に従って承認する世間極成行中観派（チャンドラキールティ）の三つに分類する。しかし、シャーキヤ・チョクデンは、世俗を論理によって考察せずに措定する点で全ての中観派論師達は共通の見解を持つことを根拠に、世俗の措定方法の視点から上の三つの中観派に区分するのは妥当でないと主張する。

シャーキヤ・チョクデン自身の見解によると、その三学派の相違は、所化を一切法無自性の真実の理解へと導く方法にある。最初に経量学説を学ばせた後、中観学説へと導くという方法を取

¹⁷DMNS 423.7. を参照。

¹⁸DMNS 423.1-2 を参照。

¹⁹DMNS 423.2-423.5 を参照。

るのが経量行中観派であり、最初に経量学説を学ばせ、次に唯識学説を学ばせ、最後に中観学説へと導くという方法を取るのが瑜伽行中観派であり、中観派以外の学説体系を学習させずに、世間の常識から中観学説へと導くのが世間極成行中観派である。

シャーキャ・チョクデンは、インド中観派の論師達の中に異なった世俗諦・勝義諦解釈があるとは考えない。彼が違いを認めるのは、所化を勝義諦の理解へと導く方法のみである。ここにゲルク派の論敵達による中観理解との大きな相違がある。

8 翻訳研究について

以下に訳出するのは、シャーキャ・チョクデン『中観決択の宝庫』第二章の中の「中観論書思想解釈の伝統の流れがどのように分岐したか」(dbu ma'i bstan bcos kyi dgongs pa 'grel pa'i srol 'byed ji ltar gyes pa'i tshul) と題される一節である。研究方法は以下の通りとする。

1. New Delhi 版を底本とする。
2. 作者自身が与える科文 (sa bcad) に従って節を区分する。さらに、その下に必要に応じて小節を立て、議論の構造を明確にする。
3. シャーキャ・チョクデンが引用するインド典籍を訳出する際には、彼自身の理解を訳文に反映させることが重要であるので、原則として彼が引用するチベット語訳に基づく解釈を与える。サンスクリット原典との不一致がある場合には、そのことを脚注に記す。

9 翻訳研究

1.3.2 中観論書思想解釈の伝統の流れがどのように分岐したか [419.4]

第二「中観論書思想解釈の伝統の流れがどのように分岐したか」について〔二点ある〕。[1] チベット人学者の説についての記述、[2] 自説の確立。

1.3.2.1 チベット人学者の説についての記述

以前の軌範師達は以下のように説明する。中観派の区分法は二つある。すなわち、[1] 世俗を承認する仕方による区分法。[2] 勝義を確定する仕方による区分法〔の二つ〕である。

1.3.2.1.1 世俗を承認する仕方による区分法

第一。無自性論者達(中観派)は、勝義諦の確定方法に関しては異種のもの同士の区分があるけれども、その〔確定方法〕によって確定された勝義諦の措定方法については違いはなく、それ(勝義諦)を証得する主体である認識 (de rtogs pa'i yul can gyi lta ba) についても優劣の区別はない。

世俗諦を承認した上での、それ(世俗)に関する確定事項の措定方法に関して、相異なる三〔派の区分〕がある。すなわち、[1] 世俗を経量部と同じようにして承認する経量行中観派 (mdo sde spyod pa'i dbu ma pa)、[2] 〔世俗を〕瑜伽行派と同じようにして承認する瑜伽行中観派 (rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa)、[3] 世間の人々に広く知られる事柄(世間極成)をそのまま承認する世間極成行中観派 ('jig rten grags sde spyod pa'i dbu ma pa) の〔三つ〕である。

1.3.2.1.1.1 経量行中観派

第一(経量行中観派)は軌範師バーヴィヴェーカや軌範師ジュニャーナガルバなどである。なぜならば、彼らは外界対象を承認し、対象が顕現する知は有形象であると承認するからである。

1.3.2.1.1.2 瑜伽行中観派

第二(瑜伽行中観派)は軌範師シャーンタラクシタ父子(シャーンタラクシタとカマラシーラ)である。なぜならば、彼らは外界対象を否定し、顕現するものは心にあると承認するからである。

1.3.2.1.1.3 世間極成行中観派

第三(世間極成行中観派)は軌範師チャンドラキールティなどである。なぜならば、彼らは世俗諦を、決して定説論者の論理によっては考察せず、世間において知られる通りに承認するからである。

1.3.2.1.2 勝義を確定する仕方による区分法

第二。勝義諦を確定する仕方によって区分されるものは二つのみである。すなわち、自立論証派と帰謬論証派として広く知られるものである。なお、これは勝義諦を確定する段階において自立論証因を承認するか、承認しないかという点で区分されるのであって、一般に自立論証因の規定を承認するか、承認しないかという点で区分されるのではない。また、特に確定対象である勝義諦について、深淺の違いがあるということもない。

このように〔チベットの以前の軌範師達は〕主張なさっている。

*1.3.2.1.3 後代のチベット人学者の見解に対する批判

以上のようなご主張に対して、後代のチベット人達が若干考察を行なっているようである。しかし、正しい説明の要素となるものは全く見られないので、それらには関心を向けずに据え置き(de dag btang snyoms su rnam par bzhag nas)、まずもって以下のように考察を行なうことにしよう。

*1.3.2.1.3.1 ジュニャーナガルバ説と経量部説の相違

軌範師ジュニャーナガルバは、世俗の措定を経量部と同じようにして承認するのではない。なぜならば、経量部の最終的な見解は「外界対象は直接的に認識されないもの(ikog na mo)であり、対象が顕れる知は外界対象を直接的に認識しない」という見解であるのに対し、軌範師ジュニャーナガルバは、そのようには主張なさらないからである。また、経量部は世俗諦を自己の論理によって考察してから措定する者であるのに対し、その軌範師(ジュニャーナガルバ)はそのようには主張なさらないからである。

*1.3.2.1.3.2 経量部の見解

では、それはなぜかと言えば、経量部の学説を説明する権威ある三つの原典²⁰に次のように説かれるからである。〔第一にシャーンタラクシタの『中観莊嚴論』に次のように説かれる。〕

「一方、有形象知識論の立場では、真実としてはそれら二者(対象と認識)は異なるけれども、影像(認識の形象)が、それ(外界対象)との類似に基づいて、第二義的であるにせよ、認識され得る。」²¹

*1.3.2.1.3.3 ジュニャーナガルバの見解

²⁰ダルマキールティの『量評釈』(*Pranāṇavārttika*)、ジュニャーナガルバの『二諦分別論[・釈]』(*Satyadvayavibhaṅga[-vṛtti]*)、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』(*Madhyamākālaṅkāra*)の三つを指す。

²¹MA k.20からの引用。一郷[1985: 133]: 「一方、有形象知識論において(も)、(対象と知識との)二つは本質的に異なるが、(知識の中にある)影像はそれ(対象)と同一であるから二次的ではあるが(対象の)知覚は可能である。」 Cf. MAV D 61b2: des gzhag pa shes pa'i bdag nyid du gyur pa'i gzugs brnyan rigs pa gang yin pa de nyid don shes pa'o || de'i phyir na don gyi 'bras bu gzugs brnyan myong ba la don kyang myong ngo zhes gdags so || (一郷[1985: 133]: 「それ(対象)によって投入された、知識の内容となっている影像(pratibimba)を知覚すること、それが対象を知ることには他ならない。それゆえ、対象(が投入したところ)の結果である影像を領納することにおいて対象をも領納するというのが、「二次的」(bhākta)ということである。」

かの軌範師(ジュニャーナガルバ)はそのようには主張なさらない。その理由は以下の通りである。『二諦〔分別論〕』に次のように説かれる。

「この顕れる通りのものが世俗である。」²²

「〔世俗は〕顕れる通りの存在であるがゆえに、これ(世俗)に対して考察は起こらない。」²³

「顕れる通りであると主張するならば、それは私達の見解とまさに同じである。論理的に〔考察する〕ならば一切が否定される。」²⁴

「もし〔世俗を〕顕れる通りにあなたも認めるならば、私達の見解でも同じであるから、一体どうして私達が優っていると慢心するであろうか。もし、あなたがこれ(世俗)は論理に従うものであると承認するならば、その場合、私達は〔それを〕認めない。なぜならば、論理に従えば、あらゆるものが互いに排撃し合い、壊滅同然となるからである。」²⁵

「顕れるという点で同じであるが、一方は効果的作用〔を実現する能力を持つ〕」²⁶

このように〔ジュニャーナガルバは〕対象顕現を有する知には、対象が直接的に顕現すると説く。

*1.3.2.1.3.4 経量部の見解

ところが、経量部は以下の『プラマーナヴァールティカ』に説かれる通りに認めている。

「外界対象が直接的に(把握される)のではない。」²⁷

*1.3.2.1.3.5 シャーンタラクシタの見解

さらにまた、シャーンタラクシタ父子は世俗諦をお認めになる時、瑜伽行派の学説体系の通りにお認めになるのではない。なぜなら、言説において外界対象は存在するとお認めになり、顕現するものが心そのものであるとはお認めにならないからである。なぜなら、『〔中観〕 莊嚴論』において、

「論理の道に従って〔我々は〕他学派が主張するあらゆる存在の自性を否定する。それゆえ〔我々には〕悪しき論難の余地はない、云々」²⁸

と述べることによって、世俗諦が措定される時には、まさにその「考察されない限りにおいて好ましい」(ma brtags gcig pur nyams dga' ba)という観点から措定されるとお説きになっているが、「瑜伽行派の論理によって考察した上で措定される」とはお説きになっていないからである。

²²SDV D 4a2 からの引用。

²³SDV D 10a7 からの引用。

²⁴SDV D 7a1 からの引用。

²⁵SDVV D 7a1-7a2 からの引用。

²⁶SDVV D 2a4: snang du 'dra yang don byed dag || nus pa'i phyir dang mi nus phyir || yang dag yang dag ma yin pa'i || kun rdzob kyi ni dbye ba byas || (「顕れるという点で同じであるが、一方は効果的作用〔を実現する〕能力を持つが、他方は持たないゆえに、正世俗と邪世俗の区別がなされた。」)

²⁷PV 3.266: tasmāt sukhādayo 'rthānām svasamkrāntāvabhāsinām | vedakāḥ svātmanaś caiṣām arthebhyo janma kevalam ||; de phyir bde sogs rang nyid la || 'phos pa'i don ni snang ba dang || de myong phyir na 'jig rten 'dogs || phyi rol don ni dngos su min || rang bdag rig byed 'di dag ni || don las skyes pa tsum du zad || (戸崎 [1979: 361]: 「それゆえに楽等は、自らに移って顕現している対象と、そして自らの自体とを認識するものである。それら(楽等)は対象から生じるのみである。」)

²⁸MAV k.220 からの引用。

また、この軌範師（シャーンタラクシタ）は「外界対象は存在せず、顕現するものは心そのものである」と説明することもあるが、その説明は、世俗諦を措定する段階において説かれたものではなく、世俗諦を論理によって考察した後の段階において、段階的に勝義諦に悟入する方便として説かれたものであるからである。このことについても後に説明しよう。

*1.3.2.1.3.6 自立論証派の世俗観のまとめ

要するに「彼ら自立論証派の軌範師達は、世俗諦を實在論者（*dnngos smra ba*）と同じようにして措定する」というそれらの言明は、偉大な者に対する誹謗である。なぜならば、『二諦〔分別論〕』に次のように述べられ、二諦の区分に関しては、實在論者の理論を説明する大馬車達（偉大な註釈者達）も迷乱していると〔ジュニャーナガルバが〕説明しているからである。

「〔世尊は〕二諦を区分しているが、大馬車達でさえ〔二諦について〕まさに迷乱しているのであるから、他の者達は言うまでもない。それゆえ、私（ジュニャーナガルバ）が〔二諦を〕区分することにしよう。」²⁹

1.3.2.2 自説の確立

第二「自説の確立」について以下のような考察がなされる。

〔問〕ならば、一体何なのか。経量行中観派などの三者（経量行中観派、瑜伽行中観派、世間極成行中観派）の区別を〔あなたは〕認めないというのか。もし認めるならば、どのような理論を認めるのか。

〔答〕これに関して二点ある。すなわち、[1] 概要（*spyi don*）提示による核心部の絞り込み（*don gyi khog phub pa*）³⁰、[2] 該当箇所の内容分析。

1.3.2.2.1 概要提示による核心部の絞り込み

第一（概要提示による核心部の絞り込み）。「中観帰謬論証派」および「中観自立論証派」として知られる軌範師達は、世間における言語慣習（*'jig rten gyi kun rdzob*）³¹を論理（*rigs pa*）によって考察することなしに措定することにおいてははいかなる違いも見られない。なぜならば、定説論者の論理によって考察することなしに、世間の人々の生来的な知（*blo lhan skyes*）に顕れ、〔世間の人々に〕知られる通りに、それ（世俗）の確定をお認めになる点で等しいからである。

また、それらの軌範師達による究極的な勝義諦の識別法に関しても違いは全く見られない。なぜならば、あらゆる戲論の集まりを離れ、言葉および分別の領域を超えたものを「勝義諦」と表現する点で〔彼らは〕一致しているからである。

しかし、そうであるとしても、その勝義諦を確定する論理と、その論理に最初に入る入り口は〔自立論証派と帰謬論証派とで〕異なっている。なぜならば、自立論証による〔勝義諦の〕確定法と、帰謬論証による〔勝義諦の〕確定法は、それぞれ異なるものとして決定されるからであり、また、世俗諦を捨てることなしに勝義諦に入る要因として、[1]〔中観学説よりも〕下位の学説に順に入ってから中観学説に入る仕方と、[2]下位の学説に入ることなしに、まさに世間の人々の常識に立って中観学説に入る仕方という二種類の仕方が見られるからである。

1.3.2.2.1.1 下位の学説に順に入ってから中観学説に入る仕方

第一（下位の学説に順に入ってから中観学説に入る仕方）に関して二つある。すなわち、[1] 唯識派の学説に入ることなく、最初に経量部の学説に入り、それからまさに中観学説に入る仕方、[2]

²⁹SDV D 1a2 からの引用。

³⁰*don gyi khog phub pa* は文字通りには「内容の核心を突くこと」を意味する。

³¹ここでの *kun rdzob* (**saṃvṛti*) を *tha snyad* (**vyavahāra*) 「言語慣習」の意味で理解した。

経量部説と唯識説に順次に入り、それからまさに中観学説に入る仕方。

第一(唯識派の学説に入ることなく、最初に経量部の学説に入り、それからまさに中観学説に入る仕方)は軌範師ジュニャーナガルバの『二諦分別論』に現れ、第二(経量部説と唯識説に順次に入り、それからまさに中観学説に入る仕方)はシャーントラクシタ菩薩の『中観莊嚴論』に現れる。

1.3.2.2.1.1.1 唯識派の学説に入ることなく、最初に経量部の学説に入り、それからまさに中観学説に入る仕方

その第一の説について説明すると二点ある。[1] 軌範師ジュニャーナガルバ足下のご主張の確認、[2] それに関して他者が想定する可能性の否定。

1.3.2.2.1.1.1.1 軌範師ジュニャーナガルバ足下のご主張の確認

第一(ジュニャーナガルバ足下のご主張を確認すること)。この軌範師(ジュニャーナガルバ)は、世俗諦を確定する時、中観の論理〔によって考察しないこと〕は言うまでもなく、定説論者の間で知られるいかなる論理によっても〔その世俗諦を〕考察することはなく、世間の人々の知に顕れる通りのまさにこのものを、そのまま(thad sor) 措定するのである。次に〔ジュニャーナガルバは〕了義の海(nges don gyi rgya mtsho)への悟入の最初の段階で、世間において知られる勝義諦、すなわち、中観派が「正世俗」(yang dag pa'i kun rdzob)と呼称するこのものが〔知に〕顕れる通りに存在することを論証するプラマーナは存在しないと教示し、存在を拒斥する論理を教示している。

第一は実在論者と〔中観派に〕共通の論理であり、第二は中観派〔独自〕の論理である。

*1.3.2.2.1.1.1.1.1 実在論者と中観派に共通の論理

第一(実在論者と中観派に共通の論理)には二つある。すなわち、[1] 主客同数論者(gzung 'dzin grangs mnyam du smra ba)の経量部と共通する論理と、[2] 多様不二論者(sna tshogs gnyis med du smra ba)の経量部と共通する論理である。

*1.3.2.2.1.1.1.1.1.1 主客同数論者の経量部と共通する論理

第一(主客同数論者の経量部と共通する論理)は、「対象が顕れる知には対象の形象(mam pa)のみが顕れる」という証因によって、外界対象が直接知覚によって成立しないことを論証するものである。なお、その意味について『二諦分別論』で〔ジュニャーナガルバは次のように〕お説きになっている。

「無形象知が対象を把握するという事は不合理である。なぜならば、形象はプラマーナ(認識手段)ではないからである。それが不合理であるのだから、他方〔有形象知〕もまた〔対象を把握するという事は〕不合理である。」³²

*1.3.2.2.1.1.1.1.1.2 多様不二論者の経量部と共通する論理

第二(多様不二論者の経量部と共通する論理)は、「多様なものは単一ではない」という証因によって、多様な形象を持つその所取を形象とする〔知〕は顕現する通りに真実のものではないということを論証し、「まさに単一である知は多様ではない」という論因によって、その〔知〕は顕現対象に関してプラマーナではないということを論証するものである。それが多様不二論者の経量部の論理である。まさにその意味の説明は同書(『二諦分別論』)に次のように説かれている。

「多様な形象を持つものとして顕れる単一の存在〔である知〕における複数の形象が、どうして実在であり得ようか。なぜならば〔もし単一の知に複数の形象が顕れるならば、その知

³²SDV D 7a2-7a3 からの引用。

の] その単一性が損なわれるからである。このような場合、この直接知覚と非認識との因果関係は成立しない。それ以外の他の第三のあり方を考えるべきである。³³

このように〔ジュニャーナガルバは〕外界対象ならびに能取・所取の別体性は、直接知覚によって成立しないと説いている。さらに〔ダルマキールティは〕『プラマーナヴァールティカ』において、第一の経量部(主客同数論者の経量部)の主張を説明する時、次のように説いている。

「知に〔顕れる〕形象が多様であるから、対象(don)はまさに多様な形象を持つ。」³⁴

また〔ダルマキールティは〕第二の経量部(多様不二論者の経量部)の主張を説明する時、次のように説いている。

「知〔における〕青などの多様な〔顕現〕は、〔単一の〕知の限定要素であり、〔知〕以外の実有に依存することなしには知覚され得ない。」³⁵

以上説かれるその説と、この〔ジュニャーナガルバの説〕は意味が同じであると確定される。

*1.3.2.2.1.1.1.2 中観派独自の論理

第二。中観の論理による「因果関係の存在」(rgyu 'bras kyi dngos po yod pa)に対する拒斥を〔ジュニャーナガルバは〕説いている。すなわち『二諦分別論』において次のように述べている。]

³³SDV D 7a3 からの引用。SDVV D 27b7-28a3: 'di ltar gang phyr sna tshogs ngo bo ru || snang ba can gyi dngos gcig la || zhes bya ba la | ngo bo ni shes pa'i bdag nyid la ste | rnam pa rnam bden ji ltar 'gyur || ci'i phyr bden par mi 'gyur snyam pa la | de yi gcig nyid nyams phyr ro || zhes bya ba smos te de'i phyr ro || de lta na ni shes pa'i bdag nyid kyi dngos po de gcig pu nyid du mi rung ste | rnam pa dag dang tha dad pa ma yin pa'i phyr te | rnam pa'i bdag nyid bzhin no || yang na rnam pa rnam tha dad par mi 'gyur te | shes pa'i bdag nyid gcig pa dang tha mi dad pa'i phyr te | shes pa'i rang gi ngo bo bzhin no || de ltar rnam pa med pa'am rnam pa dang bcas pa'i shes pa yul la mi 'dzin na | 'bras bu dang rgyu nyid 'di ni mi rung ngo zhes bya ba lhag ma'o || ci'i phyr snyam pa la | mngon sum dang | mi dmigs pa'i sa zhes bya ba smos te | rnam pa dang bcas pa'am | rnam pa med pa'i mngon sum gyis don yongs su gcod par mi rigs so || rnam pa gzhan ni med do || mi dmigs pa ni bum pa la sogs pas dben pa'i sa gzhi la sogs pa dmigs pas mngon sum nyid do || mngon sum dang mi dmigs pa gnyis las gzhan pa'i rnam pa zhis som shig | (「すなわち、なぜならば、多様な形象を持つものとして顕れる一つの存在に対して」ということに関して。「形象」(ngo bo)とは知を本性とするもの(shes pa'i bdag nyid)であり、「形象はどうして真実であり得よう」。「問い」どうして真実ではないのか。「答」それ(知)の単一性が損なわれるからである。」と答える。それゆえに、そのような場合、知を本質とするその存在(形象)が一なるものであることはありえない。なぜならば、[その知は] 諸形象と異なるものではないからである。形象の本質のように。あるいはまた、諸形象は〔相互に〕区別されるものであるはずはない。[なぜならば、] 一なる知の本質と異なるからである。知の固有な本質のように。このような場合、無形象であろう、有形象であろう、知が対象を把握されないとするならば、この因果関係が不合理である。以上のことは補われる。「問い」なぜか。「答」直接知覚と認識されない地」と述べ、有形象であれ、無形象であれ、直接知覚が対象を確定するということは不合理である。〔有形象、無形象以外の〕可能性は存在しない。「非認識」とは、壺などが存在しない地面などを認識するのであるから、まさに直接知覚である。直接知覚と非認識以外の他の第三のあり方を考えるべきである。」

³⁴PV 3.204: vaiśvarūpyād dhīyāṃ eva bhāvānāṃ viśvarūpatā | tac ced anaṅgaṃ kena iyaṃ siddhā bheda-vyavasthitiḥ ||; blo rnam sna tshogs ngo bo'i phyr || don rnam sna tshogs ngo bo nyid || gal te de rgyu min zhe na || tha dad bzhag 'di gang gis 'grub || (戸崎 [1979: 304]: 「知(に顕現する)相が多数であることに基いてこそ、存在が多相であることが(確立される)。もしそれ(=知に顕現する相の多数性)が(存在の多相性の)根拠にならないというならば、(それでは)この差別(=存在にある多相)の確立は何に基いて成就されるか。(決してそれは確定され得ないであろう。))」)

³⁵PV 3.220: nīlādīs citravijñāne jñānopādhīr ananyabhāk | aśakyadarśanas taṃ hi pataty arthe vivecayan ||; shes pa sngo sogs sna tshogs pa || shes pa'i khyad par gzhan rten med || mthong nus ma yin de yi tshe || rnam dbye don la 'jug par 'gyur || (戸崎 [1979: 317]: 「多相の知において、知を規定する青などは(相互に)他を伴わずには認識されない。実にそれを別々に認識する者は対象に墮する。))」)

「多は一なる事物をもたらさず、多は多をもたらさない。一は多なる事物をたらさず、一は一をもたらさない。」³⁶

このように生起の四つの可能性を否定する証因 (mu bzhi skye 'gog gi gtan tshigs) をお説ぎになっている。

以上のようなことから、この軌範師 (ジュニャーナガルバ) は、多様不二論者の論理によって「正世俗の生起は直接知覚によっては確立されない」と述べた上で、それら (正世俗) が自性によって生起しないことの論拠として、まさに中観の論理を正しく説明している。

それゆえ、この軌範師 (ジュニャーナガルバ) のご主張を「経量行中観説」 (mdo sde spyod pa'i dbu ma'i lugs) と呼んでも矛盾はない。なぜならば、勝義諦に入る最初の段階では〔ジュニャーナガルバは〕経量部の論理によって「因果関係は直接知覚によって確立されない」と論証しているからである。

なぜならば、この軌範師 (ジュニャーナガルバ) は、瑜伽行派 (唯識派) の学説を勝義諦への悟入の要因としてお認めにならず、経量部の論理を説明した直後に中観への悟入をお説ぎになっているからである。また、瑜伽行派 (唯識派) の「遍計所執である能取・所取は存在しない」という主張に対して、直接知覚との矛盾という過失をお説ぎになっているからである。なぜならば、唯識派の学説として知られる「能取・所取の二者を欠き、自己認識であり、自ら輝く知」 (gzung 'dzin gnyis med kyi shes pa rang rig rang gsal) を否定なさっているからであり、経典 (『入楞伽經』) に次のように説かれ、その意味を瑜伽行派 (唯識派) の説明方法とは違った仕方でも〔ジュニャーナガルバは〕説明するからである。

「構想された存在 (brtags pa'i dngos po) は存在しない。他に依存する存在 (gzhan gyi dbang) は存在する。増益と損減という極端の分別は消滅する。」³⁷

[問] どのように説明するのか。

[答] 「構想された〔存在〕とは邪世俗を意味し、「他に依存する存在」とは正世俗を意味すると説明している³⁸。

以上のことに反して「軌範師ジュニャーナガルバは自説において外界対象を承認しているので経量行中観派である」とする主張にはいかなる価値も見出されない。なぜならば、彼 (ジュニャーナ

³⁶SDV D 7a6 からの引用。

³⁷LAS 2.189: nāsti vai kalpito bhāvaḥ pratantrāś ca vidyate | samāropāpavādaḥ hi vikalpanto vīnaśyati || (「実に構想された存在は存在しない。しかし、他に依存する〔存在は〕存在する。実に増益と損減という構想される極端は消滅する。」); SDVV D 46a1–46a3: brtags pa'i dngos po yod ma yin || gzhan gyi dbang ni yod pa ste || rten cing 'brel bar 'byung ba'i dngos po ji ltar snang ba bzhin zhes bya ba'i tha tshig go || brtags pa yod do zhes smra na sgro 'dogs pa'i mthar ltung ngo || ji ltar snang ba bzhin yang med do zhes smra na | skur ba 'debs pa'i mthar ltung ngo || de'i phyir | sgro 'dogs pa dang skur 'debs pa'i || mthar rtogs pa ni phung bar 'gyur || (「構想された存在 (dngos po) は存在しない、他に依存する存在は存在する。縁起する存在は顕れた通りに存在するという意味である。『構想された存在は存在する』と言うならば、増益という極端に陥る。『顕れた通りの存在は存在しない』と言うならば、損減という極端に陥る。それゆえ、増益と損減という極端の分別は消滅する。」)

³⁸SDVV D 230a4–a5: dngos po rnams brtag pa la sogs pa'i ngo bor nye bar brtags pa gang yin pa de ni log pa'i kun rdzob tu yod ces bya ste | de ni grags par yang med pa'i phyir ro || (「構想された本質を持つものなどとして構想された事物は邪世俗である。なぜならば、それは常識 (grags pa) としても存在しないからである。」); SDVV D 5b4–5b5: rgyu dang rkyen rnams la brten nas skyes pa de ni yang dag pa'i kun rdzob kyi bden pa yin par shes par bya ste | 'di ltar byis pa yan chad kyi shes pa la mthun par don ji snyed rgyu las snang ba de ni yang dag pa'i kun rdzob yin par rigs te | shes pa la snang ba dang mthun par dngos po gnas pa'i phyir ro || (「因と縁に依拠して生じるそれ (実在物) は真実の世俗諦であると知るべきである。すなわち、凡夫に至るまでの者の知に、共通して、原因に基づいて顕現するそのあらゆる対象は、真実の世俗諦であるというのが合理的である。なぜならば、知における顕現と対応するものとして、実在物は存立するからである。」)

ナガルバは自説において外界対象を「プラマーナによって成立するもの」としてお認めにならないばかりか、自説〔において認められる〕プラマーナによって考察するならば、世俗諦の成立も全くお認めにならないことを以下に説明するからである。また、経量部によれば、外界対象はその実相を論理によって考察すれば極微として存在し、そのことが彼らの学説であるからである。

インド撰述文献

PV *Pramāṇavārttika* (Dharmākīrti): Y. Miyasaka ed. *Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)*. *Acta Indologica* 2: 1–206. 1971–72

MAV *Madhyamakālaṃkāra* (Śāntarakṣita): M. Ichigo ed. *Madhyamakālaṃkārikā of Śāntarakṣita with his own Commentary or Vṛtti and with the subcommentary or Pañjikā of Kamalaśīla*. Kyoto: Buneido. 1985.

LAS *Laṅkāvatārasūtra*: B. Nanjo ed. *The Laṅkāvatāra sūtra*. Kyoto: The Otani University Press. 1923.

SDV *Satyadvayavibhaṅga* (Jñānagarbha): ed. Eckel. 1987.

SDVV *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* (Jñānagarbha): ed. Eckel. 1987.

チベット撰述文献

DMPD *Dbu ma'i spyi don skal bzang mgul rgyan* (Se ra rje btsun chos kyi rgyal mtshan). Beijing: Ser tsug nang bstan dpe mnying 'tshol bsdu phyogs bsgrigs khang. 2010.

DMNS *Dbu ma rnam par nges pa'i bang mdzod* (Paṅ chen shākya mchog ldan). Delhi: Jayyed Press. 1988.

LNMS *Zab mo stong ba nyid kyin lta ba la log rtogs 'gog par byed pa'i bstan bcos lta ba ngan pa'i mun sel* (Se ra rje btsun chos kyi rgyal mtshan). In *Dgag lan phyogs bsgrigs* (pp. 176–518). Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 1997.

SML *Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long* (Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma). Kan su'u: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang. 1989.

ZNB *Paṅḍita chen po shā kya mchog ldan gyi rnam par thar pa zhib mo rnam par 'byed pa* (Kun dga' grol mchog). In *Gser mdog pan chen shākya mchog ldan gyi gsung 'bum (ma)* (pp.1–180). Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. 2013.

和文資料

一郷 1985 一郷正道『中観莊嚴論の研究』文栄堂書店

戸崎 1979 戸崎宏正『仏教認識論の研究(上)』大東出版社

欧文資料

Kuijp 1983 van der Kuijp, Leonard W. J. *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology*. Wiesbaden: Franz Steiner.

(パクモ ツェテン、広島大学大学院 [インド哲学])

Shākya mchog ldan on the Classification of the Mādhyamika Subschoools

Phag mo tshe brtan

The purpose of this study is to clarify Shākya mchog ldan's view of the classification of the Mādhyamika school and his understanding of the conventional truth. According to Shākya mchog ldan, Tibetan scholars before his time classified the Mādhyamika subschoools into the following three: [1] the Sautrāntika-Mādhyamika (*mdo sde spyod pa'i dbu ma pa*) who accept the conventional truth by the same logic as that of the Sautrāntika school (e.g., Bhāviveka and Jñānagarbha), [2] the Yogācāra-Mādhyamika (*rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa*) who accept it as the same logic as that of the Yogācāra school (e.g., Śāntarakṣita and Kamalaśīla), and [3] the Mādhyamika following what is commonly acknowledged in the world (*'jig rten grags sde spyod pa'i dbu ma pa*) who accepts it in accordance with the worldly convention (e.g., Candrakīrti). Shākya mchog ldan, however, does not admit this classification and instead assert that all Indian scholars of the Mādhyamika school commonly accept the conventional truth as what is not to be analyzed by reasoning. He maintains that the difference among these three subschoools lies in the method of leading the trainees to understand the ultimate truth of emptiness. One who first makes the trainees learn the Sautrāntika doctrine and then lead to the Mādhyamika's view is the Sautrāntika-Mādhyamika; one who first makes the trainees learn the Sautrāntika doctrine, secondly makes them learn the Yogācāra doctrine, and finally lead to the Mādhyamika's view is the Yogācāra-Mādhyamika; and one who lead the trainees to the Mādhyamika's view on the basis of the worldly convention without making them learn other schools' doctrine is the Mādhyamika following what is commonly acknowledged in the world. Shākya mchog ldan do not think that there is any difference in opinion as to the interpretation of the two truth (namely, the conventional truth and the ultimate truth) among the Indian Mādhyamikas. He finds difference only in their method of leading the trainees to understand the ultimate truth. It is at this point that his view of the Madhyamaka thought is different from his Dge lugs pa adversaries.