

# 『解深密経』の言語哲学：言葉が動き始める時

根本 裕史

## 1 序

「全ての存在は言語表現し得ない本質を持つ」<sup>1</sup>。初期瑜伽行派の論師達は、このような魅力的な仕方で大乘仏教の空思想を解釈し、独自の言語哲学を展開した。私達は表現され得ないものを言語化してしまうことにより、様々な欲望や怒りといった悪しき感情を生み出し、そこから起こる苦しみによって自らの意識を暗く沈める。しかし、言語化未然の豊かな自然のひろごりに目をやり、そこに潜む不在なるものを自覚する時、私達の意識は本来的な安息とまばゆい輝きを取り戻すであろう。

『解深密経』(*Samdhinirmocanasūtra*)<sup>2</sup>に簡素な言葉で綴られるこの見事な思想を、チベットの学僧ツォンカパ・ロサンタクパ (Tsong kha pa blo bzang grags pa: 1357–1419) は『善説真髓』(*Legs bshad snying po*)で独自の方法で再構成している。後のゲルク派では『善説真髓』に対する二十を超える註釈が作成され、瑜伽行派の言語哲学をめぐる精緻な議論が展開された。唯識思想を確立する以前の初期瑜伽行派で芽生えた言語哲学は、何百年もの時を経て、遙か遠くチベットで開花したのである。

本論文は、『解深密経』の三相説が論じられる『善説真髓』冒頭部およびそれに対する諸註釈を手掛かりに、既に多くの研究がなされている初期瑜伽行派の言語哲学を、新たな視点から捉え直すものである。特に、これまで謎に包まれていた *rnam par rtog pa'i spyod yul* (\*vikalpāgocara) や *'du byed kyi mtshan ma* (\*saṃskāranimitta)<sup>3</sup>の概念について新たな視点を提供し、さらに、ゲルク派が考える瑜伽行派と中観帰謬論証派の言語論の相違を鮮明にする。附論として『善説真髓』冒頭部(シヨル版 1a1–11a2)の訳註を与える<sup>4</sup>。以下に示すのが本論文の骨子である。

- 『解深密経』で中心的に論じられるのは、言語化未然の *x* をはじめて「*x*」と命名する時に起こる概念形成のメカニズムである。このことは『善説真髓』註釈文献に見られる *rnam par rtog pa'i spyod yul* (\*vikalpāgocara) をめぐる議論から明らかとなる<sup>5</sup>。
- 〈他に依存するもの〉は概念形成作用の根拠となる言語化未然の実在であると共に、言語化の素材を提供する徴標でもある。このことは『善説真髓』註釈文献に見られる *'du byed kyi mtshan ma* (\*saṃskāranimitta) をめぐる議論から明らかとなる<sup>6</sup>。

<sup>1</sup>高橋 2005: 18ff. および高橋 2012: 88ff. を参照。

<sup>2</sup>本稿で断りなく「解深密経」という呼称を用いる時、それはチベット大蔵経カンギユルの *'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa theg pa chen po'i mdo* (\**Āryasamdhinirmocanamahāyānasūtra*) を指す。

<sup>3</sup>高橋 2005: 184, fn. 10 に様々な説が紹介される。

<sup>4</sup>2006年2月から6月までの間、筆者はデブン僧院ゴマン学堂(インド・カルナータカ州ムンドゴッド)でロサン・ツルティム師(Blo bzang tshul khriṃs: 1959–2016)の下で『善説真髓』の前半部を、クンタン・テンペドゥンメの割註と共に学ぶ機会を得た。その後、16年の月日を経て、2022年度より広島大学の大学院授業「仏教学研究」, 「仏教思想史研究」で『善説真髓』の講読を行なっている。2023年度に実施した東京大学の集中講義「インド哲学仏教学特殊講義 VII」, 「チベット仏教文献講読」(2024年1月30日~2月2日)でも同様の講読を行なった。本稿はこれらの研究と講読の成果である。故ロサン・ツルティム師と、講読に参加した学生諸氏に深く感謝する。

<sup>5</sup>Hopkins (2005: 488f.) も同じ議論を扱っているが、この点を十分に明らかにしているとは言い難い。

<sup>6</sup>瑜伽行派の言語哲学に関する最新の研究である小谷(2023: 137ff.) は、saṃskāranimitta が言語化の「基盤」であると共に、言語化される「対象」でもあるという二面性を有することを論じている。これは本研究より導かれる結論と一致する。

- 『善説真髓』およびその註釈文献に従って瑜伽行派と帰謬論証派の言語論を比較すると、次のような理解が得られる。瑜伽行派は概念と知の二者が双方向的協働によって成立すると考えるのに対し、帰謬論証派は概念が知に従属し、知によって一方的に措定されたものであることを説く<sup>7</sup>。

## 2 『解深密経』三相説の基本構造

『解深密経』パラマールタサムドガタ章（玄奘訳の「無自性相品」に相当）において三相説という形で展開される言語論の構造を、既に多くの研究が明らかにしている。重複を恐れずにその概要を示せば以下の通りである。

私達が通常認識しているのは、概念知により、言語や記号を通じて分節化された概念世界である。これを〈想像されたもの〉（遍計所執相）という。その概念世界は、生々流転する言語化未然の現象世界<sup>8</sup>の上に成り立っている。私達は現象世界の中に生きていながらも、その存在には無自覚である。そのような現象世界を〈他に依存するもの〉（依他起相）という。それを自覚的に認識できるのは聖者、すなわち真理を直観する行者である。聖者は神秘体験の中で言語化未然の現象世界を見出すと共に、それが概念世界とは無縁のものであるという事実を認識する。〈他に依存するもの〉において〈想像されたもの〉は存在しないのだ、と。その不在という真理を〈完成されたもの〉（円成実相）という<sup>9</sup>。

例えば私達は「物質」について語る。しかし、言語化された「物質」は〈想像されたもの〉であるに過ぎない<sup>10</sup>。現実そこに存在するのは、物質が「物質」として言語化される以前から存在していた無名称の何者か、すなわち〈他に依存するもの〉である。私達は言語化された「物質」等々のために迷妄し、それらを必死に求めるあまり、真理を見失った頹落的人生を過ごす。聖者は深い沈黙の中で言語化未然の物質それ自体を認め、概念想像物の不在という眩いばかりの真理を直観する。

聖者は、言語や記号による措定の産物でしかない概念世界がそれ自身に固有の特質を持たないこと（相無自性性）、本来的には発生しておらず、消滅もせず、寂靜であり、本然的に安息さえしていること（自性涅槃）を知っている。彼は、迷いの原因であると同時に浄化の原因でもある現象世界が、絶えず自分以外の何者かによって動かされ、生成と消滅を続けていること、その他律

<sup>7</sup>Hopkins (1999: 87, fn. b) は “In the Consequence School, objects that are posited through names and terminology do not exist from their own side; also, establishment from an object’s own side, for Consequentialists, requires establishment of the object by way of its own character. The Mind-Only School, however, holds that objects can be posited through names and terminology and still exist from their own side.” と述べ、ツォンカパが理解する所の二学派の見解の相違を明らかにしている。さらに、Hopkins (2005: 289ff.) は『善説真髓』の註釈文献に依拠して同じ議論をさらに掘り下げているが、瑜伽行派の見解の特徴を「概念と知の双方向的協働」という点に見出すには至っていないと思われる。

<sup>8</sup>本稿では〈他に依存するもの〉（依他起相）を現象世界、〈想像されたもの〉（遍計所執相）を概念世界と呼称し、両者を区別する。小谷 (2023: 146) は遍計所執性を現象世界と呼称している。

<sup>9</sup>『解深密経』では三性説の代わりに三相説が論じられる。ここでの「相」(lakṣaṇa) は「性」(svabhāva) と同義であり、両者に意味上の区別はない。また、-svabhāva で終わる三つの複合語がそうであるように、-lakṣaṇa で終わる三つの複合語も同格限定複合語 (Kdh.) と第六格所有複合語 (Gen. Bv.) の両方で用いられる。例えば parikalpita-lakṣaṇa という複合語は〈想像された特質〉を意味する場合と、〈想像されたもの〉(=想像された特質を有するもの) を意味する場合とがある。諸存在には〈想像された特質〉が具わっているが、言語化されたそれらは〈想像されたもの〉である。

<sup>10</sup>詩人マラルメ (Stéphane Mallarmé: 1842–1898) は「詩の危機」で、同様のことを(ただし言語化された観念が持つ音楽的な美しさや心地よさを強調するような仕方) 次のように述べている。「たとえば私が、花! と言う。すると、私のその声がいかなる輪郭をもそこへ追放する忘却状態とは別のところで、[声を聴く各自によって] 認知されるしかじかの花々とは別の何ものかとして、[現実の] あらゆる花束の中には存在しない花、気持のよい、観念そのものである花が、音楽的に立ち昇るのである」(松室三郎訳、マラルメ 1989: 242)。非言語的世界の言語化をめぐる問題については古東 1985 を参照。本稿の執筆に際して古東 2022 からも多くを学んだ。

的な発生ゆえに固定性を持たないこと（生無自性性）を知っている。さらにまた、彼は〈他に依存するもの〉は決して物事の極致ではないこと、否定されるべき対象の不在としてある〈完成されたもの〉こそが究極的な智の対象であり、しかもそれは没固有的なものであること（勝義無自性性）を知っている。そして、彼は知っている。その〈完成されたもの〉が不生不滅であり、本来的に寂滅しており、本然として安息していること、それが仏陀の教えの真意であることを。

**A: 言語化された「物質」等々（＝〈想像されたもの〉＝遍計所執相）**

概念世界

個別的特質による固有存在性を欠く（＝相無自性性）

不生，不滅，本来寂靜，自性涅槃

**B: 言語化未然の無名称の何者か（＝〈他に依存するもの〉＝依他起相）**

現象世界

自立的発生を欠く（＝生無自性性）

究極的智の対象としての固有存在性を欠く（＝勝義無自性性 [1]）

**C: BにおけるAの不在（＝〈完成されたもの〉＝円成実相）**

究極的智の対象である没固有存在性（＝勝義無自性性 [2]）

不生，不滅，本来寂靜，自性涅槃

以上が三相説の基本構造である。次に概念世界（A）の形成とその本質に関する『解深密経』の説明を見ることにする。

### 3 概念世界の形成

『解深密経』パラマールタサムドガタ章は、パラマールタサムドガタ菩薩と世尊の対話で構成される。菩薩は「あらゆる存在要素は固有性を持たない、云々」という世尊の教えの真意を尋ねる。その質問に答えるべく、世尊は自らの意図を明らかにすると共に、三相説・三無自性説を展開する。続いて、世尊の意図を理解したパラマールタサムドガタ菩薩は、自身が理解した三相説の要諦を自らの言葉で世尊に向かって語る。その文脈で、概念世界の形成に関して、パラマールタサムドガタ菩薩は以下のように述べている。

rnam par<sup>11</sup> rtog pa'i spyod yul kun brtags<sup>12</sup> pa'i mtshan nyid kyi gnas 'du byed kyi mtshan ma la |  
gzugs kyi phung po zhes ngo bo nyid kyi mtshan nyid dam | bye brag gi mtshan nyid du ming dang  
brdar<sup>13</sup> rnam par bzhag<sup>14</sup> pa dang | gzugs kyi phung po skye'o zhe'am | 'gag go zhe'am | gzugs  
kyi phung po spang ba dang | yongs su shes pa<sup>15</sup> zhes ngo bo nyid kyi mtshan nyid dam | bye  
brag gi mtshan nyid du ming dang brdar<sup>16</sup> rnam par bzhag<sup>17</sup> pa gang lags pa<sup>18</sup> de ni kun brtags<sup>19</sup>

<sup>11</sup>rnam par ] Lamotte, D, P ; gang rnam par S.

<sup>12</sup>brtags ] Lamotte, D, P ; btags S.

<sup>13</sup>ming dang brdar ] Lamotte, D, P ; ming gi brdas S.

<sup>14</sup>bzhag ] Lamotte, S ; gzhag D, P.

<sup>15</sup>pa ] Lamotte, D, P ; pa'o S.

<sup>16</sup>ming dang brdar ] Lamotte, D, P ; ming gi brdas S.

<sup>17</sup>bzhag ] Lamotte ; gzhag D, P, S.

<sup>18</sup>gang lags pa ] Lamotte, D, P ; om. S.

<sup>19</sup>brtags ] Lamotte, D, P ; btags S.

pa'i mtshan nyid lags te<sup>20</sup> | (SNS VII 25, Lamotte 1935: 81; D 22b3ff.; P 24b2ff.; S 32a5ff.; cf. Hakamaya 1987: 15)

(a) 概念知の活動領域であって (b) 〈想像された特質〉の拠所となる, (c) 概念形成作用の徴標<sup>21</sup>が存在します. (d) それについて「これは物質という群 (色蘊) である」というように, それ自体やその特殊形態が有する特質の観点から, 言語や記号によって<sup>22</sup>画定がなされます. (e) さらに, 「物質という群が発生する, あるいは消滅する」, 「私は物質という群を放棄する, あるいは遍知する」というように, それ自体やその特殊形態が有する特質の観点から, 言語や記号によって画定がなされます. (f) そこで画定されているものが〈想像された特質〉でありませ<sup>23</sup>.

原文では全体が一つの文で構成される. 和訳ではそれを四つの文に分割した. 和訳で第一文として構成される箇所は〈他に依存するもの〉の三つの在り方 (a, b, c)<sup>24</sup>を示している. 後続の二つの文は, それを基盤として概念世界がいかにして形成されるか (d, e) を述べている. 最後の文は, 言語や記号によって形成されたものが〈想像された特質〉であるという結論 (f) を述べている. 以下では a と c について考察する.

### 3.1 概念知の活動領域

rnam par rtog pa'i spyod yul 「概念知の活動領域」について, Lamotte (1935: 81) は vikalpagocara という還梵を提案する. 玄奘訳は「分別所行」である. 概念知の活動が起こる場, すなわち, 言語化未然の現象世界のことを指している.

#### 3.1.1 圓測が示す二つの解釈

興味深いことに, 新羅出身の法相宗学僧, 圓測 (Woncheuk: 613–696) は『解深密経疏』で「分別所行」に関して二つの解釈を提示する.

分別所行者. 分別即是能遍計度心及心所所行言. 顯彼所執性實色蘊等. 是彼分別所行境故. 名為所行. 又解. 所行是依他假色蘊等. 即彼分別所緣緣故. 名為所行. (『卍續藏』34, 284c7ff.)

<sup>20</sup>lags te ] Lamotte, D, P ; de S.

<sup>21</sup>後述するように, 'du byed kyi mtshan ma (\*saṃskāranimitta) については複数の解釈が成り立つ. 「概念形成作用の徴標」というのはクンタン・クンチョク・テンパー・ドゥンメの見解に従った解釈の一つである.

<sup>22</sup>ming dang brdar 「言語や記号によって」. la don 助詞で終わるこの表現がチベット語として理解困難であることは高橋 (2005: 53) によって指摘されている. イシ・タブケー師は ming dang brdar と ming dang brdas を同義と説明する (Y, track 34, 1:45). この説明を踏まえ, \*nāmasaṅketaiḥ という還梵に基づき「言語や記号によって」と理解する. ストク宮殿版の ming gi brdas 「言語の記号によって」が意味をなすどうかは不明である.

<sup>23</sup>T676, vol. 16, 696b15ff.: 若於分別所行遍計所執相所依行相中, 假名安立, 以為色蘊或自性相或差別相, 假名安立, 為色蘊生, 為色蘊滅, 及為色蘊永斷, 遍知, 或自性相, 或差別相, 是名遍計所執相. (若し分別所行の遍計所執相所依の行相の中に於て, 假名安立して, 以て色蘊の或は自性の相, 或は差別の相と為し, 假名安立して色蘊の生と為し, 色蘊の滅と為し, 及び色蘊の永斷, 遍知の或は自性の相, 或は差別の相と為す, 是れ遍計所執相と名く.)

<sup>24</sup>サンスクリット原文で a, b, c は処格 (loc.) の同格表現になっているのであろう. \*vikalpagocare parikalpita-lakṣaṇāśraye saṃskāranimitte もしくは \*vikalpagocareṣu parikalpita-lakṣaṇāśrayeṣu saṃskāranimitteṣu とした還梵が想定される. これらの処格は動詞 \*vyavasthāpyate (rnam par bzhag pa) が表す行為の及ぶ領域 (viṣaya) を示している. ゲンドゥン・ギャンツォの解釈によれば, (c) 'du byed kyi mtshan ma (\*saṃskāranimitta) が被限定要素であり, 他 (a, b) はそれにかかる二つの限定要素 (khyad par gnyis) である (Gsal byed sgron me 14b3).

de la rnam par rtog pa'i spyod yul zhes bya ba ni rnam par rtog pa nyid kun du gzhal ba'i sems dang  
 sems las byung ba nyid de | spyod yul zhes bya ba ni des brtags pa'i ngo bo nyid yang dag pa'i  
 gzugs kyi phung po la sogs pa ni rnam par rtog pa de'i spyod yul yin pa'i phyir rnam par rtog pa'i  
 spyod yul zhes bya'o zhes rab tu bstan pa'o || bshad pa'i rnam grangs gzhan du na | spyod yul zhes  
 bya ba ni gzhan gyi dbang yin te | brtags pa'i gzugs kyi phung po la sogs pa ni rnam par rtog pa de'i  
 dmigs pa'i rkyen yin pa'i spyod yul zhes bya'o || (SNST<sub>D</sub> [Thi] 48a7ff.)

その中で「分別所行」という表現について、まさに「分別」とは概念的想像を行なう主体（能遍計度、kun du gzhal ba）である心および心作用である。「所行」とはそれによって想像されたもの、すなわち実在なる物質という群などである。それはその概念知の活動領域であるので「分別所行」と名付けられる。[以上のように見事に説かれる (rab tu bstan pa).] また、別解釈によれば、「所行」とは〈他に依存するもの〉である。[それについて] 概念的想像がなされる所の〔物質という〕群などは、その概念知の認識基盤としての縁（所縁縁）であるので「分別所行」と呼ばれる。

「分別」(\*vikalpa)とは概念的想像という働きを実行する主体、すなわち概念知である。「分別所行」の原語として想定される\*vikalpa-gocaraは第六格の格限定複合語 (Gen. Tp.)であろう。「分別所行」とは「分別の所行」である。

圓測は「所行」(\*gocara)について二つの解釈を提示する。第一解釈によれば「所行」とは概念知によって〈想像されたもの〉、すなわち概念世界を意味する。これによれば「分別所行」とは、言語化・概念化された対象、人々が実在とみなして執着を起す所の「物質」などである。また、第二解釈によれば、「所行」とは概念的想像の働きが及ぶ領域である〈他に依存するもの〉、すなわち現象世界を意味する。これによれば「分別所行」とは言語化未然のもの、物質が「物質」と呼ばれる以前のものである。圓測はそれを概念知の「認識基盤としての縁」(\*ālanbanapratyaya)ともみなしている。

### 3.1.2 クンタンの解釈

圓測は二つの解釈の優劣を明らかにしていないが<sup>25</sup>、ツォンカパの『善説真髓』に対する未完の割註を書いたクンタン・クンチョク・テンパー・ドゥンメ (Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me: 1762–1823)は、「分別所行」に関する圓測の第二解釈にのみ言及し、それについて註解を施している。おそらくクンタンは「概念知の活動領域」(分別所行)とは言語化がなされる基盤であり、それは言語化未然の現象世界、すなわち〈他に依存するもの〉でなければならないと理解したのであろう。彼は圓測が与える第二解釈に立脚して次のように述べている。

de la spyod yul ni | rnam pa rnam pa spyod yul dang || zhes dmigs yul gyi ming la spyod yul du  
 btags pa skabs du mar 'byung zhing | 'dir yang rgya nag 'grel chen las | gzugs kyi phung po la sogs  
 pa ni rnam par rtog pa de'i dmigs pa'i rkyen yin pa'i phyir | de'i spyod yul zhes bya'o || zhes gsungs  
 te | 'di'i dmigs rkyen zhes pa snang ba'i dmigs rkyen nam | dmigs rkyen btags pa la 'chad dgos pas  
 rnam par rtog pa yang gtso bor rang rang 'dzin pa'i rtog pa la bya ste | de byas na dmigs pa dang

<sup>25</sup>ジクメ・タムチュ・ギャンツォは、チベット語訳『解深密経疏』の第一解釈の末尾にのみ rab tu bstan pa'o 「見事に (rab tu) 説かれる」という表現があることを理由に、圓測は第一解釈を自説として受け入れ、第二解釈は単に別解釈 (bshad pa'i rnam grangs) として提示したのであろうと推察している。Drang nges 'jug ngogs 124.4ff. (cf. Hopkins 1999: 106, fn. a): wen tsheg rang gis kyang bshad pa snga ma'i mthar | rab tu bstan pa'o || zhes rang lugs dang | phyi ma bshad pa'i rnam grangs su byas par snang ngo || (「第一解釈の末尾に『見事に説かれる』とあるように、圓測自身もそれを自説とみなし、第二のものは別解釈とみなしているように思われる。)」

zhen gzhi dang zhen yul so sor dbye mi dgos pas spyod yul dngos su yang rung la | (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 29b1ff.; cf. Hopkins 1999: 106, fn. a; Hopkins 2005: 489)

その『解深密経』の文章における「活動領域」(spyod yul, \*gocara) という表現について。『俱舍論本頌』智品に「認識形相と、認識形相および活動領域と…」<sup>26</sup>とあるように、認識領域 (dmigs yul) を表す術語が spyod yul (\*gocara) と命名されている例は多くの箇所にある。ここでも漢籍の大註釈に「物質という群などは、その概念知の認識基盤としての縁であるので分別所行と呼ばれる」と説明される〔ので、「活動領域」は「認識領域」あるいは「認識基盤としての縁」を意味する〕。ここで「認識基盤としての縁」とは〔知に〕顕現する認識基盤としての縁、あるいは転義的な意味での「認識基盤としての縁」であると解釈せねばならない。それゆえ、「概念知」というのは、主にあるもの  $x$  をそれ「 $x$ 」として捉える概念知のことを指しており、そのように考えると、認識基盤 (dmigs pa), 判断基盤 (zhen gzhi), 判断対象 (zhen yul) をそれぞれ区別しなくて良いので、〔目下の「概念知の活動領域」というのは〕本義としての活動対象であるとも言えよう。

仏教文献の中で、しばしば gocara 「活動領域」は ālambana 「認識基盤」と同一視される。クンタンが言及する『俱舍論本頌』智品では、十種の智が区別される理由を挙げる文脈の中で、滅智と道智は独自の認識形相 (ākāra) と活動領域 (gocara) を有することから、他のものから区別して立てられると説かれる。『俱舍論』の自註で「活動領域」(gocara) は「認識基盤 (所縁)」(ālambana) と言い換えられるので、ヴァスバンドウ (Vasubandhu: ca. 350–430) はその二語を同義とみなしていることが分かる<sup>27</sup>。

ただし、クンタンが圓測の註釈に現れる「認識基盤としての縁」を、本来の意味で理解されたそれとは区別し、転義的な意味での「認識基盤としての縁」(dmigs rkyen btags pa) と理解している点に注意すべきである。例えば自我意識について考えてみよう。人は物質や感受などの五つの群 (五蘊) について「これは私だ」という観念を持つ。その時、「これは私だ」という判断が向けられる五つの群の集合体が認識基盤 (所縁) である。その認識基盤は判断された内容である「私」とは異なった存在である。人は認識基盤  $x$  について「 $y$ 」という観念を起こす。その観念「 $y$ 」とは別物としてある  $x$  が第一義の「認識基盤」である。一方、『解深密経』で主として (gtso bor) 語られている (とクンタンが理解する)<sup>28</sup>のは、人が  $x$  について「 $x$ 」という観念を起こすような場合である。例えば色や形や匂いを有していて、触ることのできる対象について、人は「これは物質だ」という判断をする。その時、彼は物質 (厳密には「物質」と理解される以前の何者かであるが) を「物質だ」と捉えている。この場合の物質、すなわち観念「 $x$ 」と区別されないものとして意識内に顕現 (snang ba) する  $x$  が第二義の「認識基盤」である。

<sup>26</sup>AKBh 394.23ff. ad AK VII 8 (cf. 櫻部・小谷・本庄 2004: 18): kasmāt punar etāni trīṇi santi daśa vyavasthāpyante | svabhāvapratipakṣābhyām ākārākāragocarāt | prayogakṛtakṛtyatvahetūpacayato daśa || (「さらにまた、これらの智は三種であるのに、何を根拠として十種に区別されているのか。[1] 本質と、[2] 対抗手段と、[3] 認識形相と、[4] 認識形相および活動領域と、[5] 準備的活動と、[6] 為すべきことを為し終えていることと、[7] 原因の集積という観点から、それらは十種のものとして〔区別される〕。」)

<sup>27</sup>AKBh 395.5 (cf. 櫻部・小谷・本庄 2004: 19): ākārālanbanato nirodhamārgajñāne | ākārālanbanabhedāt | (「認識形相と認識基盤の観点から滅智と道智が〔区別して立てられている〕。認識形相と認識基盤の点で異なるからである。」)

<sup>28</sup>ある概念  $x$  と別の概念  $y$  を結びつけることにより、「 $x$  は  $y$  である」、「 $x$  が  $y$  する」、「これは  $x$  なる  $y$  である」といった判断を行なうこともできる。例えば「物質という群が発生する」(gzugs phung skye'o) や「これは有漏の物質という群である」('di ni zag bcas kyi gzugs phung ngo) などのように。しかし、クンタンの見解によれば、これらは『解深密経』で主として語られている判断知の内容ではない。

### 3.1.3 知の活動領域と認識領域

通常、知の「活動領域」(spyod yul)と「認識領域」(dmigs yul)は別々のものである。かつて筆者がロサン・ツルティム師より受けた教示<sup>29</sup>によれば、「音声は非恒常的である」と理解する推理知(sgra mi rtag par rtogs pa'i rjes dpag)の活動領域は「音声の非恒常性」(sgra mi rtag pa)であり、その認識領域は「音声」(sgra)である。つまり、推理知の活動領域とは、推理知によって理解(rtogs pa)された内容であり、認識領域とは、それについて何らかの理解が起こる所の主題である。両者は別物である。私達は「音声」という認識領域について「非恒常的である」という判断を行なった結果、「音声の非恒常性」という活動領域に達するのであるから。

「音声は非恒常的である」と理解する推理知

認識領域 (dmigs yul)	音声
活動領域 (spyod yul)	音声の非恒常性

ところが、『解深密経』で主として語られているのは、概念形成の原初的段階の話であるため、人が $x$ について「 $x$ 」という観念を起こすという特殊な事例、すなわち、活動領域と認識領域が同一であるような事例が問題となっている。色や形や匂いを有していて、触ることのできる対象を「物質」と命名することを最初に考案した人物を想像してみよう。彼は未だ名前を持たないそれを、他の非物質的なものから区分して、「これは物質である」と考えたに違いない。クンタンによれば、そこで起こる知は、 $x$ を「 $x$ 」として捉える概念知(rang rang 'dzin pa'i rtog pa)であり、その主題 $x$ は転義的な意味での「認識基盤としての縁」である<sup>30</sup>。

無名称の対象を「物質」として設定する概念知

認識領域 (dmigs yul)	物質
活動領域 (spyod yul)	「物質」

さらに、 $x$ を「 $x$ 」と捉える知によって、判断基盤(zhen gzhi, 判断が向けられる主題 $x$ のこと)と判断対象(zhen yul, 判断された内容「 $x$ 」のこと)<sup>31</sup>は無区別のものとして理解される。その判断基盤ないし判断対象は、先に見た「転義的な意味での認識基盤」にも等しい。したがって、ここでは

「活動領域＝認識領域＝（転義的な意味での）認識基盤としての縁＝判断基盤＝判断対象」

という等式が成立する<sup>32</sup>。通常、私達が既に規定された概念と概念同士を結びつけて何らかの判断を行なう場合には、「 $x$ は $y$ である」という形式の認識が起こるため、このような等式は成立しない。だが、『解深密経』に描写されているのは、それとは異なる出来事である。すなわち、人が無名の $x$ を「 $x$ 」として最初に言語化する瞬間、言葉が動き出す瞬間、これを『解深密経』は語っているのである。

<sup>29</sup>2005年1月2日の「認識論」(blo rig)講義と、2006年5月7日の「了義未了義弁別論」(drang nges)講義の録音をもとに記述した。

<sup>30</sup>クンタンがこれを転義的な意味で理解する理由は明らかにされていないが、おそらく彼は主題 $x$ を $y$ として捉える時に最初に知に顕現する $x$ こそを、本義的な意味での認識基盤と考えるのであろう。Hopkins (1999: 106, fn. a)は、もし本義的な意味での認識基盤であれば、それらは外界対象であることになってしまうから(since they would then be external objects), というのがその理由であると説明するが、その根拠は明らかでない。

<sup>31</sup>ロサン・ツルティム師の教示によれば、「音声は非恒常的である」と理解する推理知の判断対象(zhen yul)は「音声の非恒常性」(sgra mi rtag pa)である。概念知の活動領域と判断対象は同一のものである。

<sup>32</sup>タディン・ラブテンは『解深密経』の当該箇所に見える「概念知の活動領域(spyod yul)」を「概念知の判断対象(zhen yul)」とパラフレーズしている(Dga'ston 20a1)。クンタンと同じ見解に基づく語釈と思われる。

### 3.1.4 過大適用の過失

これら二つの事例の区別を明確にするために、クンタンは先の引用に続けて次のような説明を与える。

de dag gi steng gi bdag 'dzin lta bu zhen gzhi dang zhen yul tha dad pa rnam kyī dmigs pa rkyang ba ni spyod yul du mi rung ste | rnam mkhyen yang bar chad med lam gyi spyod yul du 'dod na | sems can gyi mngon sum gyi spyod yul du mi 'gyur bar sangs rgyas kho na'i mngon sum gyi spyod yul du 'gyur ba zhiḡ med par 'gyur ro || (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 29b3ff.; cf. Hopkins 1999: 106, fn. a; Hopkins 2005: 489)

それらに基づく自我意識のような、判断基盤と判断対象が別物としてある諸認識が有する独立の認識基盤は『解深密経』で意図される活動領域として適合しない。〔もし仮にそれを活動領域とみなして良いならば、同様の過大適用によって様々な暴論が成立してしまう。例えば〕一切相智も無間道の活動領域であると認めた時に、衆生の知覚領域にない、仏陀のみの知覚領域となるようなものは何もないことになるであろう。

既に見たように、自我意識においては判断基盤と判断対象が別々に存在する。例えば五つの群の集合体について「これは私である」という判断を行なう場合、五つの群の集合体は判断基盤であり、「これは私である」という形で表される思考内容が判断対象である。判断基盤「五つの群の集合体」は自我意識の認識基盤 (dmigs pa) でもある。ただし、それは判断対象を離れて独立に成立するものなので、「独立の認識基盤」 (dmigs pa rkyang pa) と言われる。それが『解深密経』で言及される「概念知の活動領域」でないことは既に示した通りである。

もし仮に自我意識の認識領域を『解深密経』で語られる「活動領域」とみなすことを許すならば、適正な範囲を超えた概念の適用、過大適用の過失が起こるのであろう。同様の過大適用を行なえば様々な暴論が許されてしまう。例えば「一切相智は無間道の活動領域であるから、仏陀に固有の知覚領域となるものではない」というように。有学の聖者（見道位、修道位）は仏陀の一切相智の特質を学んだ後、入定中の無間道の智を通じて、その存在を直観的に知ることができるから、その意味において一切相智は「無間道の活動領域」であると言えないこともない。しかしながら、そのことは有学聖者が一切相智を自らのものにしていないことを意味するのではなく、ましてや仏陀に固有の属性が失われることを意味するのでは決してない。

『解深密経』における「活動領域」という概念の適正な使用範囲とは、判断基盤と判断対象が無区別のものとして理解される場面、未規定の事柄  $x$  について「これは  $x$  である」という概念設定が初めてなされる場面でなければならない。既にどこかで言語化され、確立されている二つの概念を結びつけるような判断（「 $x$  は  $y$  である」）がここで主たる問題となっているのではない。以上がクンタンの見解である。

## 3.2 概念形成作用の徴標

'du byed kyī mtshan ma について、Lamotte (1935: 81) は saṃskāranimitta という還梵を提案する。玄奘訳は「行相」である。saṃskāra は「形成作用」、「形成者」、「形成物」などの意味<sup>33</sup>を有し, nimitta

<sup>33</sup>初期仏教パーリ語文献に現れる saṅkhāra が「形成作用」と「形成物」の二義を有することは Gombrich (2009: 140) によって指摘されている。また、『阿毘達磨俱舍論』では、行取蘊の語義について「それは形成物（有為）を形成するもの（＝形成者）である。それゆえに〈形成者という執着対象なる群〉（行取蘊）と言われる」という仏説が引用される (AKBh 10.21f.: saṃskṛtam abhisamkaroti | tasmāt saṃskāropādānaskandha\* ity ucyate; \*Pradhan 校訂本の脚註に示される写本の読みに従い, saṃskārā upādānaskandha を saṃskāropādānaskandha と訂正する)。大乘仏教文献に現れる saṃskāra とそのチベット語訳 'du byed, 漢訳「行」も同様に「形成作用」、「形成者」、「形成物」の（少なくとも）三つの意味で理解可能である。



は「徴標」と「根拠」の二義<sup>34</sup>を有するので、もし複合語 *saṃskāra-nimitta* を第六格の格限定複合語 (Gen. Tp.) として理解するならば、理論上は「形成作用の徴標」, 「形成作用の根拠」<sup>35</sup>, 「形成者の徴標」, 「形成者の根拠」, 「形成物の徴標」, 「形成物の根拠」などの様々な解釈が成立する。あるいはまた、複合語を同格限定複合語 (Kdh.) として理解するならば、「形成物であるところの根拠／徴標」といった解釈も可能である<sup>36</sup>。その場合には、非形成物であるような根拠／徴標が、この表現によって除外されていることになる<sup>37</sup>。

### 3.2.1 圓測が示す二つの解釈

では、法相宗やゲルク派の伝統ではいずれの解釈を認めているのであろうか。圓測は *saṃskāra-nimitta* について二つの解釈を与える。

所説行相。自有兩説。一云、行謂見分、能緣行解。相即相分、是所緣相。一云、行相即是有為行相。總説依他以為行相。兩説之中、後説為勝。若依前説、不攝依他、見等分故。（『卍續藏』34, 284c11ff.）

'du byed kyi mtshan ma de la yang bshad pa rnam pa gnyis yod de | kha cig na re 'du byed ni lta ba'i rnam pa ste | 'du byed la bye brag tu dmigs pa'i shes pa'o || mtshan ma ni rgyu mtshan gyi rnam pa ste | dmigs par bya ba'i mtshan ma'o zhe'o || kha cig na re 'du byed kyi mtshan ma zhes bya ba ni 'dus byas kyi rnam pa ste | thams cad kyang gzhan gyi dbang gi rnam pa'i mtshan nyid do zhe'o || bshad pa rnam pa gnyis las bshad pa ni phyi ma bzang ngo || bshad pa snga ma dang sbyar na ni gzhan gyi dbang mi rung ste lta ba la sogs pa'i rnam pa yin pa'i phyir ro || (SNST<sub>D</sub> [Thi] 48b2ff.)

「行相」については二つの解釈がある。ある者は次のように言う——「行」とは見分 (lta ba'i rnam pa), すなわち、形成物 (行, 'du byed) を分析的に認識する知である。「相」とは相分 (rgyu mtshan gyi rnam pa), すなわち、認識されるべき徴標である、と。また、別の者は次のように言う——「行相」とは形成物なる行相 (有為行相, 'dus byas kyi rnam pa) である。総じて〈他に依存するもの〉を行相とみなすのである、と。二説の内では後者の説が優れている。もし前者の説を適用するならば、〔目下の「行相」は〕〈他に依存するもの〉の範疇に含まれないことになってしまう。なぜなら、それは認識する知などが捉える徴標 (見等分) である〔とみなされる〕からである。

圓測は法相宗の術語を用いて *saṃskāranimitta* の第一の意味を説明する。その解釈によると、「形成作用」(\**saṃskāra*) とは見分、すなわち概念形成を行なう知のことであり、「徴標」(\**nimitta*) と

<sup>34</sup> 「徴標」としての *nimitta* は、以下に見る圓測の註釈 (相=相分=所緣相) に示されている。「根拠」としての *nimitta* の用例はスティラマティの『中辺分別論疏』に見られる。MAV<sub>T</sub> 100.13f. (ad MAV III 13): *tatra nimittam ālayavijñānam kliṣṭamaṇaḥ pravṛttivijñānāni ca | anyonyanimittabhāvān nimittam |* (「それらの内、根拠 [*nimitta*] とはアーラヤ識と染汚意と転識とである。それらは相互の根拠であるから『根拠』である。)

<sup>35</sup> 袴谷 (1994: 191ff.) は *saṃskāranimitta* を「行の形相」と訳し、「*saṃskāra* は形成し造作することで五蘊中の『行』の原語と同じであるが、ここでは名称や符牒を『形成すること』を指し、その基盤や根拠となるものを形相 (*nimitta*) とみて、『形成』の因となる『形相』という意味で *saṃskāra-nimitta* が用いられていると考えられる」という説明を与える。

<sup>36</sup> 竹村 (1995: 73f.) は *saṃskāranimitta* を「行 (有為) なる因相」と訳し、「それは、有為法であってかつ言語をたてるべき拠り所となるものであろう」という説明を与える。

<sup>37</sup> 『瑜伽師地論』「撰決択分」によれば、五事の中に含まれる *nimitta* 「根拠／徴標」には形成物 (有為) であるものと、非形成物 (無為) であるものがある。VS<sub>G<sub>D</sub></sub> 5b6f.: *du zhig 'dus byas dag yin | du zhig 'dus ma byas pa dag yin zhe na | smras pa | rgyu mtshan ni gnyi ga yin no || gsum ni 'dus byas yin no || de bzhin nyid ni 'dus ma byas yin te |* (「[問:] [五事の中で] どれだけのものが形成物であり、どれだけのものが非形成物であるか。[答:] 根拠／徴標は二者いずれでもある。三つのもの [言語・概念知・正智] は形成物である。真如は非形成物である。」)

は相分，すなわち概念知によって捉えられる諸事物の徴標である。saṃskāranimitta は概念形成作用が働く所の徴標を意味する。

第二解釈の意味する所はやや不明瞭である。「行相即是有為行相」<sup>38</sup>という一文に着目すると、「行相」が「有為行相」として限定されることが分かる。つまり、行相に形成物（有為）なる行相と、そうでない行相（すなわち無為なる行相）とがある内、ここで意図されるのは前者である、ということがその解釈によって示されている。では、形成物なる行相とは何か。圓測はそれを明らかにしないが、第一の可能性としては「因果的形成物の徴標」、すなわち生・住・老・滅という四つの共通的特質（四相）を指していると考えられる<sup>39</sup>。なぜなら、アビダルマの理論によれば、生・住・老・滅の四相は心不相応行法の中に含まれる有為法だからである。あるいは、生・住・老・滅という全ての形成物に共通の特質ではなく、それぞれの形成物に固有の特質を指しているのかもしれない。また第二の可能性としては、「概念形成作用の根拠」を指していると考えられる。例えば「物質」という概念を形成するための根拠、色や形や匂いを有しており生成消滅するものは、例外なく有為法である。さらに、第三の可能性として、「概念的生成物の根拠」を指しているとも考えられる。例えば「物質」という概念（＝概念的生成物）の基盤をなすような、生成消滅する現象である。煩雑を避けるため、その他の可能性には触れない。

「因果的形成物の徴標」，「概念形成作用の根拠」，「概念的生成物の根拠」のいずれであれ，圓測はその行相が総じて有為なるものであり，〈他に依存するもの〉（依他，\*paratantra）であることを強調する。

### 3.2.2 クンタンが重視する圓測の第一解釈

圓測はこれら二つの内，第二解釈を採用する。なぜなら第一解釈における「行相」すなわち「概念形成作用の徴標」は，彼によると〈他に依存するもの〉の範疇に含まれないため，目下の『解深密経』の文脈に適合しないからである。確かに『解深密経』では概念世界の形成基盤となるものとして，処格で表される三つの項目が挙げられており，「行相」はその第三のものであった。文脈上，「行相」は〈他に依存するもの〉の範疇に含まれるものでなければならない。ところが，興味深いことにクンタンは圓測が第二解釈を受け入れた事実とその理由を知りながらも，第一解釈の方に注目する。

'du byed kyi mtshan ma ni | rgya nag 'grel chen las | 'du byed ni lta ba'i rnam pa ste 'du byed la bye brag tu dmigs pa'i shes pa'o || mtshan ma ni rgyu mtshan gyi rnam ba ste dmigs bar bya ba'i mtshan ma'o || zhes dang | 'du byed kyi mtshan ma zhes bya ba ni 'dus byas kyi rnam pa ste | thams cad kyang gzhan gyi dbang gi rnam pa'i mtshan nyid do zhe'o || zhes thun mong ma yin pa'i khyad par gyi sgo nas des dgos pa la 'chad tshul gcig dang | mtshan ma zhes pa mtshan nyid la byas nas 'dus byas kyi mtshan nyid dam 'dus byas kyi ngo bor grub ba tsam la bya tshul gcig ste gnyis bkod nas phyi ma bzang bar bshad kyang snga ma gnad che ste | 'dus byas kyi chos rnams blo yul du byed pa'i tshe rang rang gi thun mong ma yin pa'i mtshan ma ste mi 'dra ba'i khyad par gyi rgyu mtshan re re shar ba'i sgo nas des dgos la | 'dus ma byas rnams spyi'i rnam pa yid la bya dgos pa ni myong bas 'grub pas | lugs 'dir yang de rang spyi'i don du mi 'dod kyang snang tshul de ltar 'dod dgos pa'i phyir | (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 29b6ff.; cf. Hopkins 1999: 107, fn. a)

<sup>38</sup>チベット語訳 'du byed kyi mtshan ma zhes bya ba ni 'dus byas kyi rnam pa ste 「行相というのは有為の相である」はやや原文と異なる。チベット語訳者は複合語中の「行」(\*saṃskāra) という要素が「有為」(saṃskṛta) と等置されている (\*saṃskāranimitta = saṃskṛtanimitta) と理解したのかもしれない。

<sup>39</sup>後に示すクンタンの理解によれば，圓測の第二解釈の行相は「因果的形成物の特質」を意味する。しかし，彼がそれを生・住・老・滅の四相，すなわち全ての因果的形成物に共通の特質として理解したかどうかは明らかでない。

「行相」(’du byed kyi mtshan ma, \*saṃskāranimitta) について漢籍の大註釈に「行とは見分 (Ita ba’i rnam pa), すなわち, 形成物 (行, ’du byed) を分析的に認識する知である。相とは相分 (rgyu mtshan gyi rnam pa), すなわち, 認識されるべき徴標である」, 「行相とは形成物なる行相 (有為行相, ’dus byas kyi rnam pa)<sup>40</sup>である。総じて〈他に依存するもの〉を行相とみなすのである, と」と説かれる。すなわち〔行相というのは〕非共通的な限定要素として確定されるべきものを意味するというのが一つの解釈法であり, 「相」(mtshan ma, \*nimitta) を特質 (mtshan nyid) の意味で理解した上で形成物 (有為) の特質として, もしくは形成物 (有為) の本質として成立している物のみを意味するというのがもう一つの解釈である。このように二つを提示した後で〔圓測は〕後者が優れていると説くが, 前者がより重要である。理由は以下の通り。形成物を知の対象領域とする時には, 各々に独自の徴標, すなわち他と共通しない限定要素という根拠がそれぞれに立ち現れた後〔それを知によって〕確定することが必要である。また, 非形成物 (無為) の場合には一般相の形象を意識内に形成することが必要である。これらのことは経験に基づいて成立するので, この〔『解深密経』の〕学説でも, その〔「概念形成作用の徴標」という術語〕が独自相や共通相を意味するとは認めないとはいえ, 知に顕現するあり方はその通りに認めねばならない。

クンタンの説明によると, 圓測が提示する第一解釈の行相は「非共通的な限定要素として確定されるべきもの」, 第二解釈の行相は「形成物 (有為) の特質として成立するもの」もしくは「形成物 (有為) の本質として成立するもの」を意味する。圓測は後者を受け入れるが, クンタンは前者の方がより重要であると考えている。

「徴標」とは「非共通的な限定要素」であるとクンタンは言う。例えば青い色や, 鳥のさえずり声や, 薔薇の匂いや, 蜜の味や, 羽毛に触った時の柔らかな感触。これらは自身の原因から生成して, 時間的・空間的に他と交わらない唯一無二の存在となり, 束の間, 感覚器官によってありありと知覚されるが, 次の瞬間には姿を消してしまうという性質を持つ。その性質は意識や心理的現象にはない。また, 空間 (虚空) にもなく, 「存在」や「空性」といった抽象概念にもない。私達はその性質によって限定されたそれらの事物を「物質」と呼ぶ。その性質こそが物質を非物質から区別する, 非共通的な限定要素である。

時間的・空間的・本質的に他から区別された個別的な存在, それはまさしくダルマキールティ (Dharmakīrti: ca. 600–660) が独自相 (svlakṣaṇa) と呼ぶものに他ならない。クンタンはダルマキールティ的な独自相の概念が『解深密経』には決して現れないことを承知しているが, 経中に意図されているものが理論上はダルマキールティの独自相と一致するはずであると考えている<sup>41</sup>。

### 3.2.3 ダルマキールティの独自相と共通相

上の文章に続けて, クンタンは『量評釈』知覚章の第2詩節と, ツォンカパの高弟ケドゥブジェ・ゲレク・ペルサン (Mkhas grub rje dge legs dpal bzang: 1385–1438) の註釈を引用する。

sadr̥śāsadr̥śatvāc ca viṣayāviṣayatvataḥ |

śabdasyānyanimitānām bhāve dhīsatasatvataḥ || (Franco and Notake 2014: 33)

’dra dang mi ’dra nyid phyir dang || sgra yi yul dang yul min phyir ||

rgyu mtshan gzhan ni yod pa na || blo ni yod dang med phyir ro || (ibid.; cf. *Mchan ’grel rtsom ’phro* 30a4f.)

<sup>40</sup>「形成物なる行相」というのは漢文に基づく解釈である。クンタンは’dus byas kyi rnam pa というチベット語を「形成物の形相」という意味で理解し, ’du byed kyi mtshan ma (\*saṃskāranimitta) が’dus byas kyi rnam pa (\*saṃskṛtanimitta) と等置されていると考えたかもしれない。

<sup>41</sup>それゆえ, クンタンは外在史 (external history) と内在史 (internal history) の区別を十分に意識していたということになる (根本 2021: 113ff.)。

〔認識対象は二種である。〕<sup>42</sup>なぜなら他と類似するものであるか、類似しないものであるかのいずれかであるから、言葉の対象であるか、言葉の対象でないかのいずれかであるから、また、他の〔注意集中などの〕<sup>43</sup>原因がある時に〔それなしでも〕<sup>44</sup>知が起こるか、〔それなしでは〕知が起こらないかのいずれであるからである。

gzhal bya rang spyi gnyis su nges pa'i sgrub byed gzhan yang yod de | der thal | tshad ma'i snang yul du gyur pa'i gzhal bya thams cad 'dra ba ste | rang snang yul du byed pa'i shes pa la thun mong par snang ba dang | mi 'dra ba rang snang yul du byed pa'i shes pa la thun mong min par snang ba gnyis su nges pa'i phyir dang | [...] (*Rigs pa'i rgya mtsho* III 8a5f.; cf. *Mchan 'grel rtsom 'phro* 30a4f.)

認識対象が独自相と共通相の二つに確定していることを立証する根拠は他にもあり、そのことは〔実際に正しく〕帰結する。なぜなら、妥当な認識の顕現領域となる全ての認識対象は、類似するもの、すなわち自身を顕現領域とする認識に共通的なものとして顕現するものであるか、それとも類似しないもの、すなわち自身を顕現領域とする認識に非共通的なものとして顕現するかのいずれかに確定しているから。（…後略…）

非共通的なものとして知に顕現するものが独自相<sup>45</sup>であり、共通的なものとして知に顕現するものが共通相である。ここに表されている独自相と共通相の概念と同様のものが『解深密経』にも示されている、というのがクンタンの揺るぎない考えである。

しかし、クンタンの説明の中には判然としない部分もある。それは共通相に関する彼の理解である。『解深密経』では〈他に依存するもの〉の属性として「概念形成作用の徴標」というものが挙げられていた。そのことから類推すると、「概念形成作用の徴標」とは言語化される以前の現象世界、生成変化する個別的な存在、すなわちダルマキールティが言う所の「独自相」でなければならぬはずである。にもかかわらず、クンタンは、曖昧な言い方ではあるが「概念形成作用の徴標」には独自相と共通相の両方があると発言しているように見える（「この学説でも、それを独自相や共通相という意味では認めないとはいえ、知に顕現するあり方はその通りに認めねばならない」）。そして、彼はそのことを示すために、敢えて圓測の第二解釈（オーソドックスで無難な解釈のように見えるが、それでは共通相の意味は失われる）を採用せず、第一解釈を重んじるのであった。一体クンタンは何を意図しているのだろうか。

### 3.2.4 〈他に依存するもの〉としての空間

おそらく彼は非形成物（無為）の概念形成のことを考えていたのであろう。例えば空間（虚空）という非形成物がある。それは物質のように時間的・空間的・本質的な唯一性を持たず、共通的なものとして存在している。それは共通相である。もし「空間」という概念が成立するならば、その概念形成は何らかの根拠に基づくのでなければならない。その根拠とは「抵触性の欠如」であ

<sup>42</sup>PV III 1ab' (Franco and Notake 2014: 29): pramāṇam dvividhaṁ meyadvaidhyāt [...] | (「妥当な認識は二種である。なぜなら認識対象が二種だからである。」)

<sup>43</sup>PVP<sub>D</sub> 124a2: yul las rgyu mtshan gzhan | de yid la byed pa dang de dang rjes su mthun pa dang | brda 'dzin pa de dag yod pa na yul gang la blo yod pa'i yul de ni spyi yin no || (「対象以外の他の原因、すなわち、それに対する注意集中、その補助要素、言語協約への理解といったものがある時に、その対象についての知が起こるならば、その対象は共通相である。」)

<sup>44</sup>PVT<sub>D</sub> [nye] 152b7: phyi rol gyi don med par yang zhes bya ba'i don to || (「外界対象なしでも、という意味である。」)

<sup>45</sup>ダルモータラは『正理一滴』第 1 章第 12 経に現れる「独自相」(svalakṣaṇa) を以下のように分析する。NBṬ 12.14f.: svam asādhāraṇam lakṣaṇam tattvaṁ svalakṣaṇam | (「独自相とは、独自の、すなわち非共通的な相、すなわち真相である。」)

る。私達は手足の運動を遮るものがない場所を見出す時、そこに空間の存在を認める。「空間」という概念は「抵触性の欠如」という徴標から形成される。

ならば、「物質」という概念がそれとして命名される以前の物質的現象によって成り立つように、「空間」という概念も言語化未然の空間的現象によって成り立っているはずである。ということは、物質に〈他に依存する特質〉が具わっていると同様に、空間のような非形成物にも〈他に依存する特質〉が存在するのであろうか。これはゲルク派の僧院で議論される難問の一つである。デプン僧院ゴマン学堂の教本作者、ジャムヤンシェーパ・ガワン・ツォンドゥ（'Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus: 1648–1721/22）は『了義未了義大論』（*Drang nges chen mo*）で次のような議論を展開する。

kho na re | nam mkha'i gzhan dbang med zer | yang kha cig | de yod kyang nam mkha' nam mkha'i  
gzhan dbang min zer ba dag la | dam bca' 'di dag mi 'thad par thal | chos thams cad kyi steng du  
mtshan nyid gsum gyi rnam bzhag byed cing | chos rnam rang nyid rang nyid kyi steng gi gzhan  
dbang | rang nyid rang 'dzin rtog pa'i zhen gzhir rang gi mtshan nyid kyi grub par sgro btags pa  
rang nyid kyi steng gi kun btags | de ltar du grub pas stong pa de rang nyid kyi steng gi yongs grub  
tu 'jog pa'i phyir | (*Drang nges chen mo* 45b3ff.)

かの者は「〈他に依存する特質〉は空間にはない」と言う。また、ある人は「それはあるけれども、空間そのものは空間の〈他に依存する特質〉ではない」と言う。しかし、これらの主張はいずれも正しくないことになる。あらゆる存在要素のもとに三つの特質の画定がなされており、当該の存在要素  $x$  そのものは  $x$  自身にとっての〈他に依存する特質〉であり、 $x$  は「 $x$  を捉える概念知の判断基盤」として個別的特質によって成立するものであるという付託〔をなす時に付託〕されている要素が  $x$  によっての〈想像された特質〉であり、そのような成立を欠くことが  $x$  にとっての〈完成された特質〉であると定められるゆえに。

ジャムヤンシェーパは『解深密経』の三相説を次のように理解する。存在要素  $x$  には三つの特質が具わっている。まず、 $x$  そのものは  $x$  にとっての〈他に依存する特質〉である。それは言語化未然の無名称の現象としての  $x$  である。次に、 $x$  を「 $x$ 」として言語化する概念知が働く。それによって構築された概念世界の中で生き、そこに没入している私達は、 $x$  と「 $x$ 」の対応関係が本来的に成立していると考えため、 $x$  は言語化に先んじて、もとより判断基盤  $x$  として、言語に依存することなく成立している（すなわち個別的特質によって成立している）と想像する。そのような形で成立していると思念された要素が〈想像された特質〉である。その想像の結果、私達は言語化された世界に固執し、様々な苦悩を生み出す。しかし、実際には  $x$  はそのような想像された特質を持たない。そのあり方が  $x$  の〈完成された特質〉である。まとめると次のようになる。

#### 存在要素 $x$ に具わる三つの特質

他に依存する特質	$x$ そのもの
想像された特質	概念知の判断基盤として個別的特質によって成立するあり方
完成された特質	概念知の判断基盤として個別的特質によって成立しないあり方

ジャムヤンシェーパによれば、これらのことは全ての存在要素に関して成り立つ。空間などの非形成物（無為）も例外ではない。それゆえ、彼は冒頭に言及された二つの主張を退け、結果的に次の二つのことを立証しようとしている。

- 空間には〈他に依存する特質〉が存在する。
- 空間そのものが空間にとっての〈他に依存する特質〉である。

ジャムヤンシェーパがこのように考える根拠は、彼自身が引用する『解深密経』の以下の記述にある。

gzugs kyi phung po la ji lta ba bzhin du<sup>46</sup> phung po lhaq ma rnams la yang de bzhin du sbyar bar bgyi lags so<sup>47</sup> || phung po rnams<sup>48</sup> ji lta ba bzhin du<sup>49</sup> skye mched bcu gnyis po dag gi<sup>50</sup> skye mched re re la yang de bzhin lags so<sup>51</sup> || srid pa'i yan lag bcu gnyis po de dag gi<sup>52</sup> srid pa'i yan lag re re la yang de bzhin bgyi lags so<sup>53</sup> || zas bzhi po dag gi<sup>54</sup> zas re re la yang de bzhin lags so<sup>55</sup> || khams drug dang bco<sup>56</sup> bryad po dag gi<sup>57</sup> khams re re<sup>58</sup> yang de bzhin lags so<sup>59</sup> || (SNS VII 25, Lamotte 1935: 81; D 23a2f.; P 25a1f.; S 32b5ff.; cf. *Drang nges chen mo* 46a1ff.)

物質という群（色蘊）に〔三つの特質が〕結び付けられるべきであるのと同様に，他の群にも同じように結び付けられるべきです．諸々の群と同様に，十二の門（十二処）のそれぞれの門についても同じです．かの十二の生存の構成要素（有支）のそれぞれの構成要素についても同じです．四食のそれぞれの食についても同じです．六の要素（六界）と十八の要素（十八界）のそれぞれの要素についても同じです<sup>60</sup>．

ここに列挙される項目の中には，当然ながら，思考の対象である法（ダルマ）という門（dharmāyatana, 法処）もしくは要素（dharmadhātu, 法界）が含まれる．空間などの非形成物はそれらの範疇に属する．それゆえ，この『解深密経』の記述を字義通りに受け取るならば，空間にも〈他に依存する特質〉を含む三つの特質が等しく具わっていることになる．

### 3.2.5 経典の矛盾をどのように解消するか

しかし，〈他に依存する特質〉を有するのは，他の原因によって発生するもの，すなわち形成物だけではないだろうか<sup>61</sup>．『解深密経』にはこうも語られている．

<sup>46</sup>ji lta ba bzhin du | Lamotte, D, P ; ji lta bar S.

<sup>47</sup>sbyar bar bgyi lags so | Lamotte, D, P ; sbyar ro S.

<sup>48</sup>rnams | Lamotte, D, P ; rnams la S.

<sup>49</sup>ji lta ba bzhin du | Lamotte, D, P ; ji lta bar S.

<sup>50</sup>bcu gnyis po dag gi | Lamotte, D, P ; bcu gnyis kyi S.

<sup>51</sup>de bzhin lags so | Lamotte, D, P ; de bzhin du sbyar ro S.

<sup>52</sup>bcu gnyis po de dag gi | Lamotte, D, P ; bcu gnyis S.

<sup>53</sup>de bzhin bgyi lags so Lamotte, D, P ; de bzhin du sbyar ro S.

<sup>54</sup>bzhi po dag gi | Lamotte, D, P ; bzhi'i S.

<sup>55</sup>de bzhin bgyi lags so Lamotte, D, P ; de bzhin du sbyar ro S.

<sup>56</sup>bco | Lamotte ; bcwo D, P ; khams bco S.

<sup>57</sup>bryad po dag gi | Lamotte, D, P ; bryad kyi S.

<sup>58</sup>re re | Lamotte, D, P ; re re la S.

<sup>59</sup>de bzhin bgyi lags so Lamotte, D, P ; de bzhin du sbyar ro S.

<sup>60</sup>T676, vol. 16, 696b27ff.: 如於色蘊，如是於餘蘊皆應廣說。如於諸蘊，如是於十二處一一處中皆應廣說。於十二有支一一支中皆應廣說。於四種食一一食中皆應廣說。於六界十八界一一界中皆應廣說。（色蘊に於けるが如く，是の如く餘蘊に於ても皆應に廣説すべし。諸蘊に於けるが如く，是の如く十二處の一一の處の中に於ても皆應に廣説すべし。十二有支の一一支の中に於ても皆應に廣説すべし。四種の食の一一の食の中に於ても皆應に廣説すべし。六界，十八界の一一の界の中に於ても皆應に廣説すべし。）

<sup>61</sup>*Drang nges chen mo* 49b6: gzhan dbang gi mtshan nyid yod de | rgyu rkyen gyi dbang gis byung ba de 'jog pa'i phyir te | de'i mtshan gzhi ni dngos po thams cad 'jog || (〈他に依存するもの〉には定義がある。『因と縁という他なるものによって発生するもの』というのがそれとして立てられるゆえに。その具体的事例として一切の實在が立てられる。) *Drang nges chen mo* 50a1: spyir 'dus byas dang gzhan dbang | dngos po | rten 'brel rnams don gcig || (「一般的に形成物 [有為]，他に依存するもの [依他]，實在，縁起的存在は同義である。」)

don dam yang dag 'phags chos rnams kyi skye ba ngo bo nyid med pa nyid<sup>62</sup> gang zhe na | chos rnams kyi<sup>63</sup> gzhan gyi dbang gi mtshan nyid gang yin pa'o<sup>64</sup> || de ci'i phyir zhe na | 'di ltar de ni rkyen gzhan<sup>65</sup> gyi stobs kyis byung ba yin gyi<sup>66</sup> | bdag nyid kyis ni<sup>67</sup> ma yin pas<sup>68</sup> de'i phyir skye ba ngo bo nyid med pa nyid<sup>69</sup> ces<sup>70</sup> bya'o || (SNS VII 5, Lamotte 1935: 68; D 17a3f.; P 18b3f.; S 24a7f.; cf. Hakamaya 1987: 6)

パラマールタサムドガタよ、諸存在要素が有する〈発生による自立的存在性の欠如〉（生無自性性）<sup>71</sup>とは何のことかと言え、諸存在要素の〈他に依存する特質〉（依他起相）が実にそれである。それはなぜかと言え、それは他の縁によって発生する特質であって、それ自体で発生する特質ではないので、〈発生による自立的存在性の欠如〉と言われる<sup>72</sup>。

ここでは明らかに、他の縁によって発生する特質が〈他に依存する特質〉であると規定されている。その同じ特質が非形成物である空間に具わっているというのは不合理であると思われる。ジャムヤンシェーパはこのような理論的な不整合の可能性を十分に考慮した上で、次のような議論を展開している。

des na chos rnams kyi skye ba ngo bo nyid med pa gang zhe na | zhes pa'i dngos bstan gyi 'dus byas 'dus ma byas thams cad kyi steng gi skye ba ngo bo nyid med pa yod kyang | gzhang 'di'i dngos bstan gyi de rnams la | de ci'i phyir zhe na zhes sogs kyi dngos bstan ltar gyi don tshang mi dgos par thal | 'di ni gtso bor 'dus byas kyi dbang du byas pa yin pa'i phyir | der thal | gzhang 'dis 'dus byas kyi chos rnams kyi steng gi skye ba ngo bo nyid med tshul gtso bor dngos su bstan | 'dus ma byas kyi chos rnams kyi steng gi skye ba ngo bo nyid med pa dngos su bstan kyang gtso bor ma bstan pa'i phyir | der thal | 'dus ma byas kyi steng gi gzhan dbang 'jog kyang | de la gzhan dbang zhes tha snyad btags pa ma gtogs par gzhan dbang dngos ma yin pa'i phyir | de'i steng gi skye ba ngo bo nyid med pa la yang rigs 'dra de ltar sbyor dgos sam snyam ste dpyad par bya'o || (*Drang nges chen mo* 51b3ff.)

「諸存在要素が有する〈発生による自立的存在性の欠如〉（生無自性性）とは何のことか」という文言の直接表示対象である全ての形成物・非形成物には〈発生による自立的存在性の欠如〉が具わっているけれども、この文言の直接表示対象であるそれらには、「それはなぜかと言えば…」以下の文言で直接的に語られている通りの事柄を必ずしも具備していないことになる。これは主として形成物を主題としたものであるゆえに、そのことが帰結する。この文

<sup>62</sup>nyid ] Lamotte, D, P ; om. S.

<sup>63</sup>chos rnams kyi ] Lamotte, D, P ; gang chos rnams kyi S.

<sup>64</sup>mtshan nyid gang yin pa'o ] Lamotte, D, P ; mtshan nyid de S.

<sup>65</sup>rkyen gzhan ] Lamotte, D, P ; gzhan gyi rkyen S.

<sup>66</sup>byung ba yin gyi ] Lamotte, D, P ; 'byung gi S.

<sup>67</sup>ni ] Lamotte, D, P ; om. S.

<sup>68</sup>pas ] Lamotte, D, P ; pas na S.

<sup>69</sup>nyid ] Lamotte, D, P ; om. S.

<sup>70</sup>ces ] D, P ; zhes S ; shes Lamotte.

<sup>71</sup>ここでは ngo bo nyid (\*svabhāva) は「固有存在性」ではなく「自立的存在性」すなわち「自立的に存在すること」(\*svabhāva = svayambhāva) を意味すると考えられる (cf. TrBh 130.1)。

<sup>72</sup>T676, vol. 16, 694a18ff.: 云何諸法生無自性性。謂諸法依他起相。何以故。此由依他緣力故有。非自然有。是故說名生無自性性。(云何が諸法の生無自性性なるや。謂く、諸法の依他起相なり。何を以ての故に。此は他の縁力に由るが故に有なるも、自然に有なるに非ず。是の故に説いて生無自性性と名く。) Lamotte (1935: 68) は以下の還梵を提案する。 dharmāṇām paramārthasamudgata utpattiniḥsvabhāvātā katamā | yad uta dharmāṇām paratantralakṣaṇam | tat kasya hetoḥ | yasmād idam parapratyayabalād utpannam na svatas tasmād utpattiniḥsvabhāvateti |

言は形成物において〈発生による自立的存在性〉がいかにして欠けているかを直接的に語り、非形成物においても〈発生による自立的存在性〉が欠けていることを直接的に語っているけれども、〔後者については〕主なるものとしては語っていないゆえに、そのことが帰結する。非形成物において〈他に依存する特質〉が立てられるけれども、それは〈他に依存する特質〉と単に呼称されているのみであって、本義としての〈他に依存する特質〉ではないゆえに、それにおける〈発生による自立的存在性の欠如〉についても同様の論理を同じ仕方でも適用するべきであろうかと思われるが、これについては検討の必要がある。

ジャムヤンシェーパによれば、『解深密経』VII 5で直接的に語られている主題は、形成物と非形成物とを含む全ての存在要素である。さらに、そこでは形成物と非形成物が共に発生の点で固有性を持たない（すなわち自立的に発生するのではなく他のものに依存して発生する、という意味において固有性を欠く）ということも直接的に語られている。しかし、そのことは非形成物に関しては「直接的に語られているが主なるものとしては語られていない」（*dnegos su bstan kyang gtso bor ma bstan*）。非形成物における〈他に依存する特質〉は本義としてのそれではなく、単に転義的にそのように呼称されたものに過ぎない。

それゆえ、例えば空間は何らかの原因によって生成するものではないので、本来の意味での〈他に依存する特質〉を有することもなければ、本来の意味で〈発生による自立的存在性の欠如〉を具えることもない。だが、空間（すなわち言語化未然のそれ）は「空間」という概念形成の根拠として存在しなければならないので、転義的な意味で〈他に依存する特質〉を有しており、同様に転義的な意味で〈発生による自立的存在性の欠如〉を具えると言わねばならない。このように、ジャムヤンシェーパは『解深密経』VII 5とVII 25の矛盾を解消し、経典を統合的に理解しようとしている。

### 3.2.6 再び概念形成の問題へ

『解深密経』を素直に読むならば、空間などの非形成物にも〈他に依存する特質〉が具わっていないなければならない。だが、〈他に依存する特質〉とは他の原因によって形成される特質のことである。「抵触性の欠如」に基づいて想像された概念的存在に過ぎない空間が、原因によって形成されることはあり得ない。では、なぜ空間が〈他に依存する特質〉を有すると言えるのか。

この問題を解決するために、ジャムヤンシェーパは言葉の本義と転義を区別している。彼は空間が本義的な意味での〈他に依存する特質〉を有するとは考えない。それは転義的にそのように言われるに過ぎない。『解深密経』における〈他に依存する特質〉の定義は、主に形成物を考慮して与えられたものであって、同じ定義が非形成物である空間に適合することはない。

このような解決方法の他に、唯識説を導入することで経典の不整合を解消するやり方もある。空間というのは、認識内部に顕現する影像であり、その実質は認識そのものである。つまり、空間とは「空間を捉える認識」（*nam mkha' 'dzin pa'i tshad ma*）に他ならない<sup>73</sup>。もしこのように考えることが許されるならば、他の全ての非形成物も同様に、認識へと還元されることになるであろう。認識内部の顕現は、過去に熏習された種子を原因として、直前の認識によって生み出されるものであるから、それらは〈他に依存する特質〉を有することになる。

しかし、ジャムヤンシェーパはこうした唯識的な解決方法を採用しない。代わりに彼は言葉の本義と転義を区別し、主題と非主題とを区別することで、経典の矛盾を解決しようとする。では、転義的な〈他に依存する特質〉とは一体何なのか。なぜ言葉の転義的使用を認めることまでして、空

<sup>73</sup>これはセラ・ジェツン・チューキ・ギェルツェン等の見解である（*Rgol ngan tshar gcod* 21b2）。ジャムヤンシェーパの『了義未了義大論』やクンタン・クンチョク・テンペー・ドゥンメの『未完割註』では、その見解が取り上げられ、批判される（*Drang nges chen mo* 46b3ff.; *Mchan 'grel rtsom 'phro* 30a6ff.; cf. Hopkins 2005: 176ff.）。



間に〈他に依存する特質〉があると主張する必要があるのか。その理由は、ジャムヤンシェーパの考えでは、形成物と非形成物とを含む全ての存在要素について、概念形成とその解体の過程を説明可能にする理論が不可欠だからである。

クンタンが説明していたように、全ての存在要素は概念形成作用の徴標となり得るものである。形成物は非共通的な限定要素として知に顕れ、非形成物は共通的な限定要素として知に顕れる。それらは言語化されることを拒絶するような姿で知に顕れるのではない。むしろ、言語化の素材を自ら提供するような形で顕れる。共通的・非共通的な限定要素として顕れるそれらの存在要素は、まさしく「徴標」として概念知に見出されるのであり、知と共に概念世界の構築に参加するのである<sup>74</sup>。

存在要素の内、非形成物は原因によって生成するものではないので、本来の意味での〈他に依存するもの〉ではないが、形成物と同じく概念形成の徴標となるので、転義的に〈他に依存するもの〉であると言われる。

言語化され、概念的想像物となった存在要素は、人々の執着の対象となる。それらを原因として、人々は煩惱と諸行為を起こし、そこから苦しみを経験する。言語化の徴標となったそれらの存在要素の真のあり方、すなわち〈想像された特質〉を欠くという真理が見出されない限りは、一方、存在要素の深層を洞察する聖者達は、入定中の意識を通じて、言語化未然の〈他に依存するもの〉が存在することを認める。そこには形成物もあれば、非形成物もある。それらの〈他に依存するもの〉にはもとより〈想像された特質〉が欠如している。この〈完成された特質〉を認識することで、苦しみの原因となっていた諸々の概念を解体し、彼らは本然的な安息を見出す。

ジャムヤンシェーパとクンタンは、この理論から非形成物を排除する理由はないと考えたのであろう。というのも、私達は生成変化する事物のみならず、抽象的な事物、変化しない事物からもまた様々な概念世界を構築するからである。

#### 4 知と概念世界の協働

概念知と現象世界の二者は、双方向的な働きかけによって概念世界を構築する。概念知が一方的に現象世界に働きかけて言語化の運動を起こすのではない。現象世界も単に従属的地位にとどまっているのではなく、概念知に向けて自ら徴標を与える。概念知と現象世界はそれぞれ自立した存在である。それらが協働して概念世界を作り上げる。

ツォンカパや彼の後継者達によれば、同様に、概念知と概念世界の二者の間にも双方向的な働きかけがある。「物質」という概念は、完全に概念知の支配下に置かれているのではなく、ある程度の自立性を持って存在している。それが概念知に向けて自らの姿を示現すると、概念知は言語による概念設定を行なうことができる。これによって「物質」という概念が完全な形で成立することとなる。さらにまた、ひとたび言語化された存在要素は、概念知に向けて自らの存在を示し出し、さらなる概念的想像を促す。例えば「物質」という概念は、それを既に習得した人に、「物

<sup>74</sup>小谷(2023)は *samskāranimitta* を「行の形相因」と訳し、そこに二つの性格を認める。すなわち、言語化の「基盤」としての性格と、言語化される「対象」としての性格である。前者は「言語化するもの」であり、後者は「言語化されるもの」であるとも説明される。この説明は『善説真髓』註釈文献に基づく本研究の考察結果に近いものであると思われる。小谷(2023: 139):「意識によって個々の事物として分節される以前の、のっぺらぼうの混沌とした依他起性の世界(所依)において、その世界を対象(所縁)として「想」が生起し、それとともに「諸行」が生起することによって、未分化の潜在的な依他起性の世界が言語化され、事物が個々に分節され顕在的な遍計所執性の世界へと転ずる瞬間の依他起性が「行の形相因」という語で捉えられていると思われます。それゆえ「行の形相因」は、依他起性が、対象の姿を把握させ言語化に向かわせる一連の心作用(諸行)を生起させる「所依」となるという側面と、それら諸行と識とによって言語化され対象化される「所縁」となるという側面との両面を備えて、深層心理で展開する世界であることを意味する概念であると考えられます。また、深層心理で展開する形相因としての依他起性が「言語化するもの」と、「言語化されるもの」という二面を兼ね備えた世界であることを意味する概念であると考えられます。」

質が発生する」などの判断知を起こさせるであろう。概念知と概念世界は共に自立した固定的存在であり、二者は協働して概念的想像や判断に寄与する。

#### 4.1 〈特質による固有存在性の欠如〉とは何か

ゲルク派で受け入れられるこのような考えは『解深密経』の記述と、それに対するツォンカパの註解を基にしている。以下がその『解深密経』の記述である。

de la<sup>75</sup> chos rams kyi mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid<sup>76</sup> gang zhe na | kun brtags pa'i<sup>77</sup> mtshan nyid gang yin pa'o<sup>78</sup> || de ci'i phyir zhe na | 'di ltar de ni ming dang brdar<sup>79</sup> rnam par bzhag<sup>80</sup> pa'i mtshan nyid yin gyi<sup>81</sup> | rang gi mtshan nyid kyi rnam par gnas pa ni<sup>82</sup> ma yin pas de'i phyir de ni<sup>83</sup> mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid ces bya'o<sup>84</sup> || (SNS VII 4, Lamotte 1935: 67f.; D 17a2f.; P 18b1ff.; S 24a5ff.; cf. Hakamaya 1987: 6)

それらの内、諸存在要素が有する〈特質による固有存在性の欠如〉（相無自性性）とは何のことかと言えば、〈想像された特質〉（遍計所執相）が実にそれである。それはなぜかと言えば、それは言語と記号によって確立された特質であって、個別的特質によって存立する〔特質〕ではないので、〈特質による固有存在性の欠如〉と言われる<sup>85</sup>。

〈特質による固有存在性の欠如〉と〈想像された特質〉という二つの属性が等置される。これは分かり易く言えば、〈想像されたもの〉は自己の特質によって固有的なものとして存在するのではない、ということである。〈想像されたもの〉が固有存在性を持たない理由は、それが言語と記号（ming dang brda, \*nāmasāṅketa）によって確立されたに過ぎないものであって、個別的特質（rang gi mtshan nyid, \*svalakṣaṇa）<sup>86</sup>によって存立するものではないからである。以上の事柄についてツォンカパは次の説明を与える。

<sup>75</sup>de la | Lamotte, D, P ; om. S.

<sup>76</sup>nyid | Lamotte, D, P ; om. S.

<sup>77</sup>kun brtags pa'i | Lamotte, D, P ; gang kun btags pa'i S.

<sup>78</sup>mtshan nyid gang yin pa'o | Lamotte, D, P ; mtshan nyid de S.

<sup>79</sup>ming dang brdar | Lamotte, D, P; ming gi brdas | S.

<sup>80</sup>bzhag | Lamotte; gzhag D, P, S.

<sup>81</sup>mtshan nyid yin gyi | Lamotte, D, P ; mtshan nyid de S.

<sup>82</sup>ni | Lamotte, D, P ; om. S.

<sup>83</sup>de ni | Lamotte, D, P ; om. S.

<sup>84</sup>med pa nyid ces bya'o | Lamotte, D, P ; med pa zhes bya'o S.

<sup>85</sup>T676, vol. 16, 694a15ff.: 善男子，云何諸法相無自性性。謂諸法遍計所執相。何以故。此由假名安立爲相，非由自相安立爲相。是故說名相無自性性。（善男子，云何が諸法の相無自性性なるや。謂く、諸法の遍計所執相なり。何を以てに故に。此は假名に由りて安立して相を爲すも、自相に由りて安立して相と爲すに非ず。是の故に説いて相無自性性と名く。）Lamotte (1935: 68) は以下の還梵を提案する。tatra paramārthasamudgata dharmāṅgāṃ lakṣaṇāṅgāṃsvabhāvatā katamā | yad uta parikalpatalakṣaṇam | tat kasya hetoḥ | yasmād idam nāmasāṅketavyavasthitalakṣaṇam svalakṣaṇāṅgavyavasthitam tasmād lakṣaṇāṅgāṃsvabhāvateti |

<sup>86</sup>ジクメ・タムチュ・ギャンツォは「個別的特質」の意味として次の五つの可能性を示唆する（*Drang nges 'jug ngogs* 85.23ff.; Hopkins 2005: 93）。[1] 非共通的事であること（*thun mong ma yin pa*），[2] 因果効力を有すること（*don byed nus pa*），[3] 客観的に成立していること（*yul steng nas grub pa*），[4] 言語と概念知による措定に依存せずに成立していること（*sgra rtog gis btags pa la ma ltos par grub pa*），[5] それを把える概念知の判断基盤として成立していること（*rang 'dzin rtog pa'i zhen gzhi[rang mtshan gyis] grub pa*）。ジクメ・タムチュ・ギャンツォは『善説真髓』の上掲箇所て意図されている個別的特質がいずれであるかを吟味し、五つの可能性を全て否定している。Hopkins (2005: 98f.) が説明するように、おそらく彼は第四と第五の二つの意味を兼ね備えたものを、目下の議論における「個別的特質」として認めている。

kun brtags la med rgyu'i mtshan nyid kyi ngo bo nyid ni rang gi mtshan nyid kyi grub pa'am gnas pa la bya'o || 'dir rang gi mtshan nyid kyi yod med bstan tshod ni ming dang brda la ltos nas bzhag ma bzhag yin la | bzhag pa la yang yod pas ma khyab cing 'jog lugs kyang thal 'gyur bas yod pa rnams ming gi tha snyad kyi dbang gis bzhag pa dang ches mi mthun pas rang gi mtshan nyid kyi yod med kyi don yang mi mthun no || (*Legs bshad snying po* 5a2f.)

〈想像されたもの〉に欠けているとされる「特質による固有存在性」とは、個別的特質による成立または存立のことを指している。ここで個別的特質によって存在するか否かを示す基準は、言語と記号に依存して措定されたものであるか否かという点にある。そして、それらによって措定されたものであっても必ずしも存在するとは限らない。また、その措定方法は帰謬論証派が存在を言語的慣習によって措定する方法とは大きく異なるので、個別的特質による存在と非存在の意味も〔二派の学説間で〕一致しない。

あるものが特質による固有存在性を持つということは、それが個別的特質によって成立することを意味し、さらにそれは、単に言語と記号<sup>87</sup>によって確立されただけのものではないということの意味する。瑜伽行派の説によれば、〈他に依存するもの〉と〈完成されたもの〉は言語と記号によって措定されたものではないので、それらは個別的特質によって成立すると言える。

一方、もしあるものが言語と記号によって確立されたものに過ぎないならば、それは個別的特質によって成立しない。瑜伽行派の説によれば、〈想像されたもの〉は言語と記号に依存して措定されたものに過ぎないので、個別的特質によって成立しないということになる。例えば概念知によって言語化された「物質」がそうである。この鉤括弧付きの「物質」は、〈想像されたもの〉でありながらも、概念世界を構成する要素の一つとして存在する。

ところが、私達は「物質」という概念を有するのみでは飽き足らず、それをさらに具象化して捉えてしまう。すなわち、「物質」はそのように言語化される以前から、「物質」を捉える概念知の判断基盤（gzugs 'dzin rtog pa'i zhen gzhi）として個別的特質によって成立していたものである、と思い、そこに固執するのである。そこで想像されている、具象化された概念としての「物質」は実はどこにも存在しない。

したがって、言語と記号に依存して措定されたもの、すなわち〈想像されたもの〉の中には存在するもの（yod pa）と、存在しないもの（med pa）とがある。ツォンカパ以後のゲルク派文献で前者は rnam grangs pa'i kun brtags 「種別として（仮に立てられた）想像物」、後者は mtshan nyid yongs chad kyi kun brtags 「（個別的）特質を完全に失った想像物」とも呼称される<sup>88</sup>。これらは概念の形成と、それに後続して起こる概念の具象化あるいは概念世界への誤った固執という、概念的作用の二つの層に対応する。後者の〈想像されたもの〉の中には「空華」などの妄想上の観念や、「アートマン」などの非仏教的観念なども含まれる<sup>89</sup>。それらの観念も誤った見解や、良くな

<sup>87</sup>ming dang brda (\*nāmasaṅketa) については Hopkins 2005: 273 を参照。ジャムヤンシェーパによれば、ming とは対象  $x$  を「 $x$ 」として表示する言語的要素（rang zhes brjod pa'i sgra）であり、brda とは  $x$  を「 $x$ 」と捉える概念知（rang 'dzin rtog pa）である。すなわち、前者は言語であり、後者は概念知である（*Drang nges chen mo* 30a3）。brda (\*saṅketa) を概念知とする解釈はスティラマティの『中辺分別論疏』にも見られる。MAVT 97.22 (cf. Thurman 1984: 194, n. 14): saṅketaḥ saṁjñāsamjñitasambandhajñānam | (「記号とは名称と被命名者の関係についての知である。」)

<sup>88</sup>これらの分類項目の名称はゲンドウン・ギャンツォの難語釈をはじめとして『善説真髓』の諸註釈に現れる他（*Gsal byed sgron me* 15alf.; *Drang nges chen mo* 49b5; *Blo gsal sgron me* 129.9ff.）、クンチョク・ジクメ・ワンポの『学説論：宝蔓』などの学説綱要書の瑜伽行派（唯識派）説の章に見られる（*Grub mtha' rin phreng* 16b1f.）。

<sup>89</sup>*Drang nges 'jug ngogs* 97.18f.: ming brdas bzhag na yod pas ma khyab ste | nam mkha'i me tog dang bdag gnyis kyang des bzhag tsam yin yang gzhi ma grub pa'i phyir ro || (「言語と記号によって措定されたものであっても必ずしも存在するとは限らない。なぜなら空華や二種の固有存在〔人我・法我〕もそれらによって措定されたものに過ぎないが、だからと言ってその基盤が成立しているのではない〔すなわち存在しているのではない〕からである。」)

い執着の原因となる。

#### 4.2 帰謬論証派の理論との比較

〈想像されたもの〉は、存在するものであれ存在しないものであれ、言語と記号によって措定されたものに過ぎない。この考えは中観派、とりわけチベットで帰謬論証派として分類されるチャンドラキールティ（Candrakīrti: ca. 600–650）などの考えと親和性があるように思われる。しかし、ツォンカパは先の『善説真髓』の記述に見られるように、瑜伽行派と帰謬論証派の言語論を明確に区別する。彼によると、言語的慣習による概念設定方法と、個別的特質による存在・非存在の意味に関して、二派は異なった見解を持っている。これらの点についてジクメ・タムチュ・ギャンツォ（'Jigs med dam chos rgya mtsho: 1898–1946）は以下の説明を与える。

ming brdas 'jog lugs kyang rnam rig pa'i kun btags ming brdas 'jog tshul dang | thal 'gyur pa'i chos rnam ming brdas 'jog tshul gnyis ming mthun yang don mi 'dra ste | snga mas nam mkha' lta bu sdod lugs su'am yul steng nas yod pa ming brda la ltos pa dang | phyi mas bum pa lta bu sdod lugs su'am yul steng nas cung zad tsam yang ma grub kyang ming brdas bzhag pa la ltos pa la bzhed pa'i phyir | (*Drang nges 'jug ngogs* 97.19ff.)

ただし、言語と記号による措定方法について言えば、唯識派にとっての〈想像された特質〉が言語と記号によって措定される方法と、帰謬論証派にとっての存在要素が言語と記号によって措定される方法の二者は、呼称こそ一致するものの、その内実を等しくするものではない。なぜなら、前者（唯識派）は例えば「空間」といったものが、現存するあり方で（sdod lugs su）存在し、あるいは客観的に（yul steng nas）存在しており、それが言語と記号に依存するというを〔そのように〕理解するのに対し、後者（帰謬論証派）は例えば「壺」といったものは、現存するあり方では、あるいは客観的には全く成立していないけれども、言語と記号による措定に依存するのだということを〔そのように〕理解するからである。

「現存するあり方で存在する」、「客観的に存在する」。これらの表現は、物事が実在すること、独自の存在性を有すること、それ自身の側から成り立っていることを意味する。ジクメ・タムチュ・ギャンツォによれば、瑜伽行唯識派はそのような状態で成り立っている物事が存在することを認めるが、帰謬論証派はそれを認めない。

瑜伽行派は「空間」という概念が言語に依存して措定されたものであることを承認すると同時に、それがそれ自体で現存し、客観的に成立することも認める。もとより何らかの存在性を有していた「空間」という概念が、知による形成作用を受けることで、より明確な概念として具現化し、概念的認識をもたらすのである。これに対し、帰謬論証派は「空間」という概念（引用文では「壺」の例が挙げられるが、これを「空間」に代えても良い）の実在性を全く認めない。非実在なる空間的現象が、非実在なるままに、言語によって措定され、「空間」としての仮の存在性を得る。概念としての「空間」も当然ながら非実在である。

さらに、「個別的特質による存在」をめぐる二学派の見解の違いが以下のように記述される。

des na de gnyis rang mtshan gyis yod med kyi don 'jog tshul ches mi mthun te | phyi mas don de phar ming gis btags tsam min par yul steng nas grub pa zhid yod phyin rang mtshan gyis grub par bzhed la | snga mas de tsam gyis de\* lta grub pa min par sgra rtog gis btags pa la ma ltos par grub pa zhid la de lta grub par 'dod pa'i phyir | (*Drang nges 'jug ngogs* 97.23ff.; \*da を de に修正)

それゆえ、その二者の「個別的特質による存在と非存在」の意味の立て方は大きく異なる。後者（帰謬論証派）は、ある対象が言語によって対象側に向けて（phar）措定されただけのもではなく、客観的に成立しているならば、その限りにおいて個別的特質によって成立してい

ると理解するのに対し、前者（唯識派）は、それだけでそのように成立しているとは理解せず、言葉と概念知による概念設定に依拠することなく成立していることを、そのような成立として理解するからである。

あるものが個別的特質によって成立するとはいかなることか。瑜伽行派と帰謬論証派はその成立条件をそれぞれ次のように理解する。

瑜伽行派：

1. 客観的に成立していること
2. 言葉と概念知による措定なしに成立していること

帰謬論証派：

1. 客観的に成立していること

瑜伽行派は、あるものが上の二つの条件を共に満たすならば、それは個別的特質によって存在すると考える。例えば物質がそれとして言語化される以前のもの、〈他に依存するもの〉である現象としての物質は、それ自体で客観的に成立し、しかもその成立は言葉と概念知に依存しない。その言語化未然の物質は個別的特質によって成立している。しかし、言語化された「物質」、すなわち〈想像されたもの〉である概念としての「物質」は、それ自体でも客観的に成立しているが、言葉と概念知に依存するものでもあるから、上の第二条件を満たさないで、個別的特質によって成立するとは言えない。

他方、帰謬論証派は二つの条件が揃わなくても、第一条件のみで個別的特質によって成立することになると考える。瑜伽行派の学説における〈想像されたもの〉ですら、帰謬論証派の基準に照らし合わせるならば、個別的特質によって成立していることになる。なぜなら、それは客観的に成立しているとみなされるからである。瑜伽行派自身は、例えば「物質」という概念が個別的特質によって成立するとは考えないであろう。しかし、瑜伽行派が想定しているそれは、帰謬論証派の観点から見れば、個別的特質によって成立するものに他ならない。そして、帰謬論証派は、個別的特質によって成立するものを全く認めない。一切の存在要素は独立の存在性を持たず、言語や記号によって措定されたものに過ぎないからである。言語による対象側への（phar）働きかけによって諸々の存在要素は仮固定される。それらの要素の基底に根源的なものは何一つない。世界を成り立たせているのは、言語によって単に仮固定された存在要素のみである。

### 4.3 瑜伽行派の言語哲学の本質

ゲルク派的な分析に従って理解すると、瑜伽行派の立場は言わば「穏健な実在論」である。あるいは、誤解を恐れずに言えば、それは「中途半端な反実在論」である。瑜伽行派の否定の論理は、帰謬論証派のそれに比べると不徹底であり、実在へのとらわれを完全に捨て切っていないものであるとも言える。「穏健」で「中途半端」な立場というのは得てして理解し難いものであるが、瑜伽行派の言語哲学の根底に「知と概念世界の協働」という考えがあることを知れば、その難解さは解消されるかもしれない。

帰謬論証派の理論によれば、「物質」という概念は言語を司る概念知からの一方的な働きかけを受けるものであり、概念知に従属する形で、仮の存在性を与えられるものである。ところが、瑜伽行派の理論によれば、「物質」という概念とそれを措定する概念知の二者は、それぞれに自立した存在であり、しかもそれらが協働して概念世界を作り上げる。先に引用した『善説真髓』の一節を、タディン・ラプテン（Rta mgrin rab brtan: 1920–1986）の割註と共に見てみよう。以下では『善説真髓』本文をボールド体で示す。{ }中に挿入されているのが割註である。

'dir rang gi mtshan nyid kyis yod med bstan tshod ni {spyir btang} ming dang brda la ltos nas bzhag ma bzhag yin la | {ming brdas} bzhag pa la yang yod pas ma khyab {pa ni sgra 'jug pa'i 'jug gzhir rang mtshan gyis grub pa sogs yin} cing 'jog lugs kyang thal 'gyur bas yod pa rnam ming gi tha snyad kyis dbang gis bzhag pa dang {ming mthun yang don thal 'gyur bas ming brdas phar bzhag tsam las rang ngos nas med pas na} ches mi mthun pas rang gi mtshan nyid kyis yod med kyis don yang mi mthun {te thal 'gyur bas rang ngos nas grub pa la rang mtshan gyis grub pa 'dod la sems tsam gyis de tsam mi bzhed pa yin} no || (Dga' ston 9b1ff.)

ここで個別的特質によって存在するか否かを示す基準は、{総じて}言語と記号に依存して措定されたものであるか否かという点にある。そして、{言語と記号によって}措定されたものであっても必ずしも存在するとは限らない{。言語の適用根拠として個別的特質によって成立する〔と想像されたもの〕などがそうである}。また、その措定方法は帰謬論証派が存在を言語的慣習によって措定する方法とは{その呼称こそ一致するものの、帰謬論証派によれば〔諸存在は〕言語と記号によって対象側に向けて措定されるのみ（phar bzhag tsam）であって、それ自身の側からは（rang ngos nas）存在しないので、その内実は}大きく異なるので、個別的特質による存在と非存在の意味も〔二派の学説間で〕一致しない{。帰謬論証派は「それ自身の側からの成立」を「個別的特質による成立」の意味する所として理解するが、唯識派は単にそれだけでは〔個別的特質によって成立するとは〕理解しない}。

ここでの要点を次のように整理することができる。瑜伽行派の理論によれば、「物質」などの概念はそれ自身の側から（rang ngos nas）成立し、かつ言語と記号によって対象側に向けた措定（phar bzhag）の働きを受ける。一方、帰謬論証派の理論によれば、それらはそれ自身の側から成立せず、言語と記号によって対象側に向けて措定されるのみ（phar bzhag tsam）<sup>90</sup>である。両学派はそれぞれの事態について「個別的特質によって成立しない」と語るが、その内実は異なる。

#### 瑜伽行派の見解

概念それ自身の側からの成立	有
言語・記号による対象側に向けた措定の働き	有

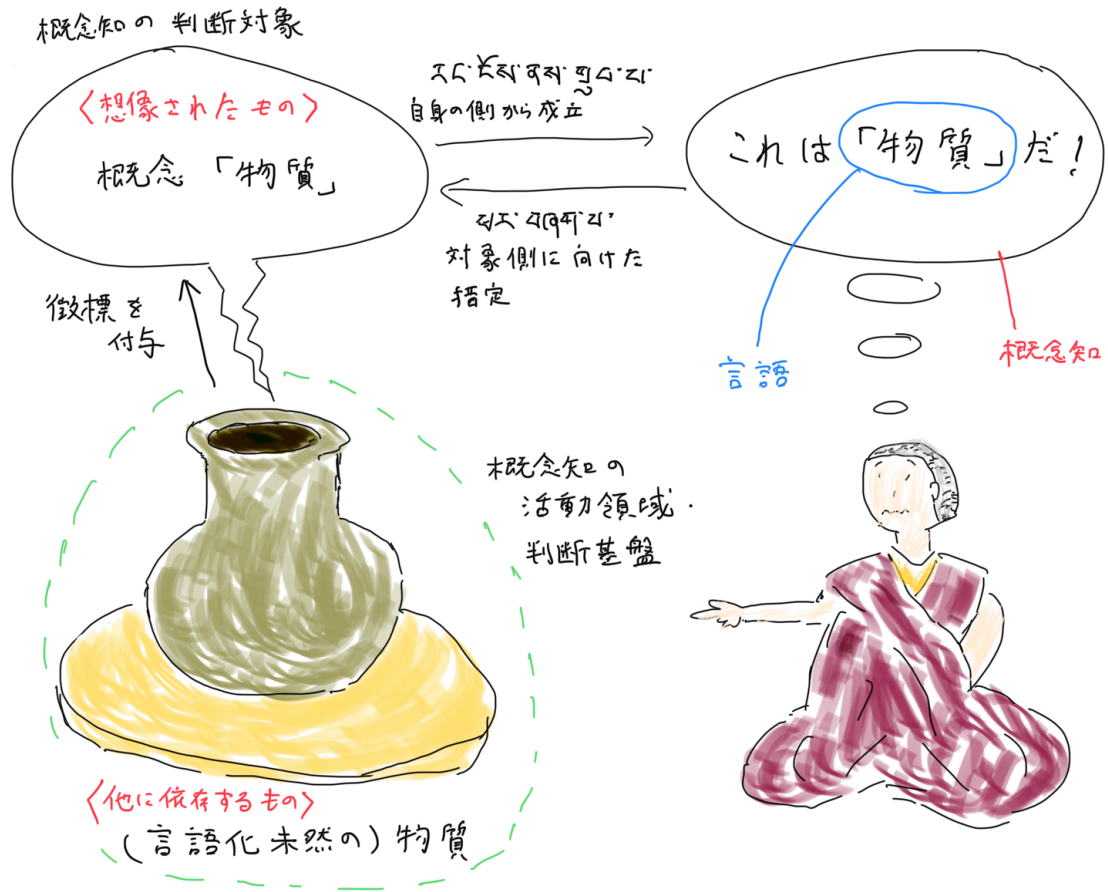
#### 帰謬論証派の見解

概念それ自身の側からの成立	無
言語・記号による対象側に向けた措定の働き	有

言語と記号による措定を司るのは概念知である。概念知と概念との間の関係がここで問題となっている。帰謬論証派が概念知から概念への一方的働きかけを認めるのに対し、瑜伽行派は両者間に双方向的な働きかけを認める。後者によれば、「物質」という概念はそれ自身の側から存在しており、知の側に向けて（tshur）<sup>91</sup>自らの存在を顕示する。そこには言語化を創発あるいは促進する機能が宿っている。しかし、それだけでは概念世界は完全なものとならない。そちら側に（phar）概念知が言語や記号を通じて措定の働きを起こすことで、ようやく概念世界は完成する。

<sup>90</sup> 帰謬論証派の理論においては、「のみ」（tsam）という限定によって「それ自身の側からの成立」（rang ngos nas grub pa）という事態が排除される。瑜伽行派の理論では、それは排除されないで「のみ」という限定は不要である。また、帰謬論証派の理論でも、「のみ」という限定は「存在」そのものを排除しているのではないことに注意すべきである。全ての事物は実在しないが、完全に存在しないのではなく、言語と記号による措定を受けて仮の存在性を得ている（Y, track 20, 9:45）。

<sup>91</sup> イシ・タプケー師の説明によれば、瑜伽行派の理論では、概念世界は「対象側から知の側に向けて（こちら側に向けて）存在する様態」（yul gyi sgo nas tshur yod tshul）と「知が対象側に向けて（あちら側に向けて）概念的想像をなすことによって存在する様態」（blos phar btags pa'i dbang gis yod tshul）とが組み合わさって成立する（Y, track 20, 9:00）。



このように双方向的な働きを通じて成立した「物質」という概念が、様々な判断知や執着を生み出す。言語化されたその概念を自明の存在と捉える私達は、その形成過程で起こっていた双方向的な運動を見失い、あたかもそれがそれ自体でのみ存在しているかのように、すなわち概念知の判断基盤（rtog pa'i zhen gzhi）として、措定作用を受ける以前より予め成立していたかのように錯覚する。実際には「物質」という概念の形成過程において、概念知による措定の働きが不可欠であるにもかかわらず、その結果、私達は膠着した概念世界の中に耽溺し、生き生きとした現象世界を見失って頹落的な生を過ごすこととなる。私達に欠けているのは、言葉が動き始めたその瞬間への眼差しである。

私達は言語始動のその瞬間に目を向けなければならない。その次に、〈想像された特質〉の不在を認識しなければならない。不在の体験を得た後で、初めて私達は、生き生きとした世界を取り戻すことができるであろう。言語を創発したものと、言語を司る概念知の二者の双方向的協働が起こる前の世界、言語化未然の現象世界を。

## 5 結論

『解深密経』パラマールタサムドガタ章は、三相説（後に「三性説」として展開する）を通じて、唯識説確立以前の初期瑜伽行派の言語哲学を論じる。チベットのゲルク派の創始者、ツォンカパと彼の後継者達は、法相宗の圓測の『解深密経疏』を丹念に読み解くことで、その言語哲学の本質を鮮やかに浮かび上がらせている。

言語化未然の現象世界、すなわち〈他に依存するもの〉は概念知の活動領域（vikalpāgocara）あるいは概念形成作用の徴標（saṃskāranimitta）として存在しており、概念世界の基盤として、言語化の素材を提供する。概念形成作用によって出来上がった〈想像されたもの〉は、単純に知に従

属するだけのものではなく、それ自身でも独立に存在する。〈想像されたもの〉は知の側に向けて自らの存在を顕示し、概念知は対象の側に向けて措定の運動を起こす。これらの双方向的協働によって概念世界が完成する。しかし、私達はその概念世界が言語と記号による措定に全く依存せずに、完全に自立した形で成立していたかのように、すなわち概念知の判断基盤として個別的特質によって成立していたかのように誤認する。その結果、私達は膠着化した概念世界にとらわれ、生き生きとした現象世界を見失う。聖者は入定中の意識を通じて、〈他に依存するもの〉における〈想像された特質〉の不在を認める。その時、彼が見ている不在こそが〈完成されたもの〉である。さらに、彼は出定後に初めて剥き出しの現象世界、すなわち〈他に依存するもの〉を知覚することとなる。

このように、ゲルク派の分析によれば、瑜伽行派の言語哲学において、知と概念の二者は双方向的協働によって成立する。知の側から「あちら側へ」(phar), 概念の側から「こちら側へ」(tshur). この二者の相互作用をメルロ＝ポンティ (Maurice Merleau-Ponty: 1908–1961) にならって、キアスム (chiasme) あるいは交差配列と名付けても良い。言葉が動き始めるその瞬間に現れるキアスム、これこそがゲルク派の学者達によって見出された『解深密経』の言語哲学の基盤をなすものである。

## 6 翻訳研究について

以下に示すのは『善説真髓』冒頭部 (シヨル版 1a1–11a2) の翻訳研究である。翻訳に当たって、Hopkins 1999: 363ff. の校訂テキストを底本とし、東洋文庫 1996: 34ff. に従って科文の番号 (例: A1, B1, C1, C2) を与える。

『善説真髓』読解のために諸註釈を参照するのは勿論のことであるが、それらに加えて、チベット僧院のゲシェによる文献講読 (dpe khrid) 録音の音源を活用した。かつて筆者がデプン僧院ゴマン学堂で聴講したロサン・ツルティム師の講義から得た情報を記す際には“L”の記号と共に、講義日、音源の分・秒を示す (例: L, 2006 Feb. 5th, 33:55)。さらに、デプン僧院ロセリン学堂の出身で、サールナートの高等チベット学研究所 (Central Institute of Higher Tibetan Studies) で教鞭を取るイシー・タプケー (Ye shes thabs mkhas) 師による講義の録音も活用した。その情報を註に与える際には“Y”の記号と共に、mp3 ファイルのトラック番号、音源の分・秒を示す (例: Y, track 25, 2:35)。



## 7 『善説真髓』 訳註

## 『了義未了義弁別論：善説心髓』

グル・マンジュゴージャに敬礼。

シヴァ（幸福の源）<sup>(1)</sup>、インドラ（雲を乗り物とする者）<sup>(2)</sup>、ブラフマン（金色の胎児）<sup>(3)</sup>、カーマ（アナンガの王者）<sup>(4)</sup>、ヴィシュヌ（腰回りに紐をつけた者）<sup>(5)</sup>など<sup>(6)</sup>といった、生の世界で驕り高ぶった<sup>(7)</sup>雄叫び<sup>(8)</sup>を高らかに挙げ、慢心ゆえに威張った態度を取っている<sup>(9)</sup>神々でさえも、かのお方の身体を見るや否や、太陽を前にした時の蛍も同然にされてしまう。すると<sup>(10)</sup>、彼らは美しい王冠でそのお方のおみ足という蓮華を恭しく崇拝するであろう。そのようなお方である牟尼の王者<sup>(11)</sup>、神々の中の神に私は敬礼する。

その智慧と哀愍の深さと広さは極めて測り難い深いものであり<sup>(12)</sup>、ゆらゆらと揺れ動く菩薩行という大波を有し<sup>(13)</sup>、善説の宝の蔵であられる<sup>(14)</sup>マンジュゴージャとマイトレーヤ（ジナの摂政）<sup>(15)</sup>という大なる海に恭しく敬礼する。

善逝の教説<sup>(16)</sup>の二つの伝統<sup>(17)</sup>という馬車の轍を切り開くことにより、ちょうど太陽が三つの領域からなる世界を明るく照らすように、勝者の最高の教え<sup>(18)</sup>を明るく照らしたナーガールジュナとアサンガのおみ足に頂礼する。

大なる馬車の二つの轍<sup>(19)</sup>を正しく捉えて、ジャンプ洲（閻浮提）にいる一千万の智者達の眼を見開かせたアーリアデーヴァ、アーリアシューラ、ブッダパーリタ、バーヴィヴェーカ、チャンドラキールティ、ヴァスバンドウ、ステイラマティ、ディグナーガ、ダルマキールティなどといったジャンプ洲を美しく飾る方々よ、牟尼の教えという不滅の勝利の旗を掲げる者達の中でも最高の方々よ<sup>(20)</sup>、賢者達の中の王者であるあなた方に私は恭しく敬礼する。

多くの教義体系を学び<sup>(21)</sup>、論理の道についても多大な苦勞をし<sup>(22)</sup>、現観という功德の蓄積という点でも決して引けを取らない多くの者達がいた。彼らがいくら努力しても理解できなかったその要所を、私は導師マンジュシュリーの恩恵により正しく見抜いた。そこで私は深い哀愍の思いからそれについて説明することにしよう。

教法の真相についての理解をもたらす分析知によって<sup>(23)</sup>無比の説法師の境地を求める者達<sup>(24)</sup>は敬って聴聞して頂きたい。

『聖護国尊者所問経（ラーシュトラ・パーラの問い）』<sup>(25)</sup>に

「空<sup>(26)</sup>であり、寂靜<sup>(27)</sup>であり、不生<sup>(28)</sup>である道理<sup>(29)</sup>を知らないからこそ人々は彷徨うのだ。彼らに対する哀愍を抱くあなたは<sup>(30)</sup>幾百もの教授方法による導き<sup>(31)</sup>と、幾百もの論理<sup>(32)</sup>を用いて、その道理を理解させる<sup>(33)</sup>。」<sup>(34)</sup>

と説かれる。すなわち、哀愍を抱く説法師（仏世尊）は「諸々の存在要素の正しいあり方（真如）<sup>(35)</sup>は極めて証得し難いが、それを証得しなければ輪廻から解放されることはない」ということを見抜き、数多くの教授方法による導きと、数多くの論理という入口を通じて、その理解に入らせるのだということがここに説かれている。

それゆえ、考察力を有する人<sup>(36)</sup>は、真実がいかなるものであるかを理解するための手段に対して努力を向けなければならないのであるが、そのことは勝者の教説の中で導かれるべき意味を有するもの（未了義）と確定された意味を有するもの（了義）<sup>(37)</sup>をどのように区別するかにかかっており、さらにその二者の区別は「これは導かれるべき意味を有するものである」、「こ

これは確定された意味を有するものである」ということだけを述べた聖言のみによっては不可能である。なぜなら、[1] 仮にそれが可能であるならば、大いなる馬車であるお二人（アサンガとナーガールジュナ）が了義と未了義を区別した〔仏陀の〕お考えについての註解<sup>(38)</sup>を著したのは無意味であったことになるからであり、[2] そもそも教説<sup>(39)</sup>の中には相異なる了義と未了義の立て方が様々に示されているからであり、[3] 単に「これは～である」ということを述べた聖言だけでは必ずしもそのように確立できず、その場合、一般的事例についてそのように必然性が成り立たない<sup>(40)</sup>以上は、特殊的事例である了義と未了義の問題についても「これは～である」ということを述べた言葉だけでは何も確立できないからである。

それゆえ、「教説の中の確定された意味（了義）と導かれるべき意味（未了義）を区別するであろう」と予言された<sup>(41)</sup>大いなる馬車であるお二人によって決定された事項に従って密意を探究すべきである。なぜなら、そのお二人は、確定された意味と導かれるべき意味に関する〔仏陀の〕密意を解き明かし、しかも、確定された意味を有する教説の意味を別の仕方で解釈することへの論駁の論理と、別の仕方で解釈するのは不適当であってその意味〔こそが正しい〕ことを確定する論証の論理によって〔密意を〕正しく決定したからである。

したがって、究極的には無謬の論理のみによって〔了義と未了義を〕区別するべきである。なぜなら、もしある人が論理と両立しない学説を承認するならば、その人は妥当な認識の根拠たる人<sup>(42)</sup>として適正でないからであり、また諸事物の真実は必ず証成道理<sup>(43)</sup>という論拠とつながっているからである。この理由<sup>(44)</sup>を考慮して〔世尊は〕

「比丘もしくは賢者は、加熱され、切断され、研磨された<sup>(45)</sup>金を受け入れるのと同じように、よく吟味してから私の言葉を受け入れるべきなのであって、単なる尊敬を理由に受け入れるべきではない。」<sup>(46)</sup>

とお説きになった。

以上のことから了義と未了義の区別に関して二点ある。A1『解深密経』に依拠する立場、A2『無尽意経』に依拠する立場。

#### A1『解深密経』に依拠する立場

第一に関して二点ある。すなわち、B1 経典での説明方法の提示、B2 その意味についての説明方法。

#### B1 経典での説明方法の提示

第一に関して四点ある。すなわち、C1 経典間の矛盾の解消に関する質問、C2 その矛盾解消を与える回答、C3 三種の固有存在の本質の同定、C4 それに基づく確定見解に関する疑問。

#### C1 経典間の矛盾の解消に関する質問

第一、『解深密経』<sup>(47)</sup>に

「世尊は多くの仕方<sup>(48)</sup>で五つの群（五蘊）の個別的特質<sup>(49)</sup>も説いておられますし、〔五つの群の〕発生という特質や消滅という特質や、それらの放棄や遍知についても<sup>(50)</sup>説いておられます。五つの群について説いたのと同じ仕方<sup>(51)</sup>で十二の門（十二処）、縁起、四食<sup>(51)</sup>に至るまでのものについても<sup>(52)</sup>説いておられます<sup>(53)</sup>。」

とあり、同じように〔言葉を〕結びつけて<sup>(54)</sup>、四諦の個別的特質や、それらの遍知・放棄・直証・修習や、十八の要素（十八界）、多様な要素<sup>(55)</sup>、多数の要素<sup>(56)</sup>、放棄と遍知、三十七菩提分の個別的特質、対抗物と対抗手段、未発生であった要素の発生<sup>(57)</sup>、既に発生した要素の持続、不忘失<sup>(58)</sup>、再発生、増長広大<sup>(59)</sup>についても説いておられる〔という趣旨のことが述べられる。〕その次に

「しかしながら、世尊は『あらゆる存在要素は固有性を持たない。あらゆる存在要素は不生であり、不滅であり、もとより寂滅しており、本然的に安息している』<sup>(60)</sup>とも説いておられます。もしそうであるならば、世尊は何を意図して『あらゆる存在要素は固有性を持たない。あらゆる存在要素は不生であり、不滅であり、もとより寂滅しており、本然的に安息している』と説いたのであろうかと私は思ってしまいます<sup>(61)</sup>。世尊は何を意図して『あらゆる存在要素は固有性を持たない。あらゆる存在要素は不生であり、不滅であり、もとより寂滅しており、本然的に安息している』と説いたのであろうかと、まさにその意味を私は世尊にお尋ねします。」

と説かれている。

以上は、ある經典に「あらゆる存在要素は固有性を持たない、云々」と説かれ、またある經典に「五つの群（五蘊）などには<sup>(62)</sup>個別的特質などが存在する」と説かれるので、言葉通りに理解すれば矛盾が起こるけれども、矛盾は存在しないはずであるから<sup>(63)</sup>、〔世尊は〕何を意図して「固有性を持たない、云々」と説いたのであろうかという質問である。また、それは「個別的特質がある、云々」という説についても、〔世尊は〕何を意図して説いたのであろうかということを含意的に質問している。

ここにある「個別的特質」という表現は、漢籍の大註釈などで「他と共通しない特質（別相）」<sup>(64)</sup>を意味すると説明されるが、その説明は正しくない。なぜなら、同經典では〈想像されたもの〉に関する箇所では、それは個別的特質による成立を意味すると明瞭に述べられるからであり、また、〈想像されたもの〉にも他と共通しない特徴が具わっているのであるから〔その場合〕〈特質による固有存在性の欠如〉（相無自性性）は〈想像されたもの〉には当てはまらないことになるという過失に陥るからである。

「多様な要素」と「多数の要素」について諸註釈では様々に説明されるが、後に引く經典の文言と結びつけるならば、それぞれ十八の要素と六の要素に関して言われたものである。「不忘失」とは忘却しない働きのことである。

## C2 その矛盾解消を与える回答

第二に関して二点ある。すなわち、D1 没固有性の理論が何を意図してそのように説かれているかについての説明、D2 何を意図して「不生」などが説かれているかについての説明。

### D1 没固有性の理論が何を意図してそのように説かれているかについての説明

第一に関して三点ある。すなわち、E1 略説、E2 詳説、E3 それらに関する例の提示。

#### E1 略説

第一、『解深密経』に

「パラマールタサムドガタよ、あらゆる存在要素が有する三種の没固有性、すなわち、〈特徴による固有存在性の欠如〉（相無自性性）と、〈発生による自立的存在性の欠如〉（生無自性性）

と、〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉（勝義無自性性）を意図して<sup>(65)</sup>私はあらゆる存在要素は固有性を持たないと述べたのだ。」<sup>(66)</sup>

と説かれる。すなわち、三種の没固有性を意図して〔世尊は〕没固有性について語ったのである。『撰決択分』にも

「（問：）世尊は何を意図してあらゆる存在要素は固有性を欠くと説いたのか。（答：）答えよう。所化を考慮して<sup>(67)</sup>、あちらこちらで<sup>(68)</sup>、三種の没固有性を意図してそのように説いたのである。」<sup>(69)</sup>

と説かれ、『三十頌』にも

「三種の固有存在に関する<sup>(70)</sup>三種の没固有性を意図して、あらゆる存在要素は固有性を欠くと教えられている。」<sup>(71)</sup>

と説かれる。それゆえ、ある人々は<sup>(72)</sup>般若経などにおける「あらゆる存在要素は固有性を欠く」という説は、あらゆる遮蔽的な存在要素を意図しているのであって、究極的智の対象を意図しているのではないと説明するが、彼らは『解深密経』やアサンガ兄弟の思想体系に反しており、聖者父子などの流儀からも逸脱している。

以上のように「何を意図して没固有性が説かれたのか」という質問は、いかなる〔主題〕を考慮して没固有性が説かれたのかを<sup>(73)</sup>問うた上で、どのようにして固有性が欠如しているのかというその様態を<sup>(74)</sup>問うたものであり、回答箇所でもその二つのことが順に述べられる。その内、第一点について説明しよう。物質から一切相智に至るまでの全ての諸存在要素の特殊的区分項目について「本質を欠く」あるいは「固有性を欠く」と〔世尊は中転法輪において〕お説きになったのであるが、その説は〔それらの〕没固有性が三種〔の特質を持つ存在〕に集約されること<sup>(75)</sup>や、それらがどのようにして固有性を欠いているかというその様態を明らかにすれば〔聞き手の〕理解が容易になるであろうとお考えになって〔後転法輪においては〕没固有性を三種〔の固有存在のもと〕にまとめたのである。なぜなら、究極的智の対象と遮蔽的な存在要素の全てがその三種〔の固有存在〕にまとめられるからである。

さらにまた〔世尊が後転法輪で〕以上のようにせねばならなかったのには理由がある<sup>(76)</sup>。すなわち、〔世尊は中転法輪の〕仏母経などで、五つの群・十八の要素・十二の門という一切の存在要素はいずれも非実在であり、固有性を持たず、本質を持たないとお説きになった後、特に空性や法界や真如などといったあらゆる「究極的智の対象」（勝義）の同類概念を列挙した上で、それらにさえ固有性はないと説いておられたからである。それゆえ、まともな知性を持ちながら<sup>(77)</sup>、それらの経蔵の「一切の存在要素は固有性を欠く」という言明中の「存在要素」の中に究極的智の対象（勝義）は含まれないなどと語る者がどうしているであろうか。

## E2 詳説

第二。（問：）もし〔中転法輪において〕「固有性を持たない」と述定されていた全存在要素が〔後転法輪では〕三種の没固有性のもとに集約されるというならば、その三つとは何であるか。それらが固有性を欠く様態とはいかなるものか。（答：）第一の没固有性についての説明は『解深密経』に

「それらの内、諸存在要素が有する〈特質による固有存在性の欠如〉（相無自性性）とは何のことかと言え、〈想像された特質〉（遍計所執相）<sup>(78)</sup>が実にそれである。それはなぜかと言え、それは言語と記号によって確立された特質<sup>(79)</sup>であって、個別的特質によって存立する〔特質〕ではない<sup>(80)</sup>ので、〈特質による固有存在性の欠如〉と言われる。」<sup>(81)</sup>

と示される。

最初の二つの文に含まれる問いと答えによって、〈想像された特質〉（遍計所執相）は特質による固有存在性を欠くもの（相無自性）であることが説示され、「それはなぜかと言えば」という文言によってその理由が問われ、問いに対する答えとして、否定的な側面からはそれが個別的特質によって成立しないからという理由が述べられ、肯定的な側面からはそれが言語と記号によって確立されたものであるからという理由が述べられる。この経文の区分方法によって<sup>(82)</sup> 後続の二つも理解することが可能である。

〈想像されたもの〉に欠けているとされる「特質による固有存在性」とは、個別的特質による成立または存立のことを指している。ここで個別的特質によって存在するか否かを示す基準は、言語と記号に依存して措定されたものであるか否か<sup>(83)</sup>という点にある。そして、それらによって措定されたものであっても必ずしも存在するとは限らない<sup>(84)</sup>。また、その措定方法は帰謬論証派が存在を言語的慣習によって措定する方法とは大きく異なるので、個別的特質による存在と非存在の意味も〔二派の学説間で〕一致しない<sup>(85)</sup>。

しかしながら、この学説が規定するような「個別的特質によって存在するもの」として把握する認識が起こるならば、必ず帰謬論証派が規定するような「個別的特質によって成立するもの」として把握する認識も起こる。また、ある主題項目を前者のように把握していなくても、それを後者のように把握することは起こり得る。

第二の没固有性は『解深密経』に

「諸存在要素が有する〈発生による自立的存在性の欠如〉（生無自性性）とは何のことかと言えば、諸存在要素の〈他に依存する特質〉（依他起相）が実にそれである。それはなぜかと言えば、それは他の縁によって発生する特質であって、それ自体で発生する特質ではないので、〈発生による自立的存在性の欠如〉と言われる。」<sup>(86)</sup>

と示される。〈他に依存する特質〉に欠けているとされる「発生による自立的存在性」あるいは固有性に基づく発生というのは、それ自体による発生を意味する。なぜなら〔『解深密経』に〕「それ自体で…ではないので」（bdag nyid kyis ma yin pas）と説かれるからである。

それは自立的な発生を意味する。『撰決摂分』に

「諸々の形成物（一切行）は他に依存して発生するものであるので、諸原因の力によって発生するのであって、自ずから発生するのではない<sup>(87)</sup>。そのことが〈発生による自立的存在性の欠如〉（生無自性性）と呼ばれる<sup>(88)</sup>。」<sup>(89)</sup>

と説かれる通りである。〈他に依存するもの〉はそのような意味での固有性による発生という本質を持たないので固有性を欠くと説かれるが、個別的特質による成立を欠くからという理由で固有性を欠くと説かれるのではない、というのが〔瑜伽行派の〕学説である<sup>(90)</sup>。

第三の没固有性については二つの立て方がある。その内、〈他に依存する特質〉（依他起相）を〈究極的智の対象としての固有性の欠如〉（勝義無自性性）に等しいものとして立てる方法については『解深密経』に

「諸存在要素が有する〈究極的智の対象としての固有性の欠如〉とは何のことかと言えば、他に依存して発生する諸存在要素は、発生による自立的存在性を持たないがゆえに没固有的であるが、それらは究極的智の対象としての固有存在性を欠くものである。それはなぜかと言えば、パラマールタサムドガタよ、諸々の存在要素の中で、清浄をもたらす認識対象（清浄所縁）<sup>(91)</sup>が究極的智の対象（勝義）であると私は<sup>(92)</sup>語っているのであるが、〈他に依存する特質〉は清浄をもたらす認識対象ではないので、それゆえ、〈究極的智の対象としての固有性の欠如〉と呼ばれる。」<sup>(93)</sup>

と説かれている。

〈他に依存する特質〉は究極的智の対象という固有性として存在しないので、〈究極的智の対象としての固有存在性の欠如〉〔に等しいものであると〕言われる。なぜなら、究極的智の対象（勝義）とは、それを認識対象として念想すれば障害が消尽するようになるところのものであるが、〈他に依存する特質〉を認識対象として念想しても障害を除去することは不可能だからである。

（問：）ならば、〈想像された特質〉が〈究極的智の対象としての固有存在性の欠如〉として措定されないのはどうしてか。（答：）清浄をもたらす認識対象ではないからという理由だけで〔それをそのように〕措定するのであれば、確かに〔その考え〕は正しいけれども、『解深密経』では〕誤解の否定を鑑みて、〈他に依存する特質〉は清浄をもたらす認識対象ではないことから〈究極的智の対象としての固有存在性の欠如〉として措定されているが、〈想像された特質〉がそのように措定されることはないのである。

（問：）それはどうしてか。（答：）〈他に依存するもの〉が〈想像された特質〉を欠くことを認識して念想することにより、障害が除去されるであろうことが理解された時、「〈他に依存するもの〉という属性保持者も認識されるはずであるから、それも清浄をもたらす認識対象であるはずなので、究極的智の対象なのではないだろうか」という疑問が起こり得る。しかし、〈想像された特質〉については、そのような疑問はない。〔他に依存するもの〕のみが究極的智の対象にあらずと言われるのは〕以上のような理由からである<sup>(94)</sup>。

その疑問から結果するような過失はない。音声の非恒常性を確定することによって「音声は恒常的である」という考えが退けられるが、いくら音声を認識しても「〔音声は〕<sup>(95)</sup>恒常的である」という考えが退けられないことに矛盾はないのと同じである<sup>(96)</sup>。

清浄をもたらす認識対象を勝義＝「究極的智の対象」とみなすならば、〈他に依存する特質〉はそのような意味での勝義＝「究極的智の対象」としては成立しないが、別の意味での勝義＝「究極者」<sup>(97)</sup>として成立するか否かについては後述<sup>(98)</sup>することにしよう。

次に、勝義無自性性の第二〔すなわち究極的智の対象＝固有性の欠如〕の立て方については『解深密経』に

「さらにまた、諸存在要素が有する〈完成された特質〉（円成実相）も〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉（勝義無自性性）<sup>(99)</sup>であると言われる。それはなぜかと言えば、パラマールタサムドガタよ、諸存在要素の法無我性が、それらにとっての没固有性と言われるからである。それは究極的智の対象であり、かつ究極的智の対象は全ての存在要素が持つ没固有性として識別されるものなので<sup>(100)</sup>、〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉と言われる。」<sup>(101)</sup>

と説かれている。諸存在要素が有する法無我性という〈完成された性質〉は、清浄をもたらす認識対象であるから「究極的智の対象」（don dam pa, \*paramārtha）であり、また、法我性を欠くものとして識別される——単にそのようなものとして<sup>(102)</sup>措定される——のであるから諸存在要素にとっての没固有性という性質（ngo bo nyid med pa, \*niḥsvabhāvatā）であるとも言われるので、「究極的智の対象＝固有性の欠如」（don dam pa ngo bo nyid med pa, \*paramārtha-niḥsvabhāvatā＝同格限定複合語）であると言われる。

さらに、『解深密経』に

「もし諸形成物の特質（諸行相）が究極的智の対象の特質（勝義諦相）とは異なるとするならば<sup>(103)</sup>、そのような理由から、諸形成物の単に無我なる性質と単に没固有的なる性質は<sup>(104)</sup>究極的智の特質ではないことになる。」<sup>(105)</sup>

と説かれ、例を示す箇所<sup>(106)</sup>でも、単なる物質の非存在が「空間」として措定されるのと同じ仕方無我性も措定される<sup>(107)</sup>と説かれる。それゆえ、法無我性という〈完成された特質〉（円成

実性)が、属性保持者である形成物(有為)における<sup>(108)</sup>法我性の純粹排除、すなわち言語的拡散(戯論)の不在として措定されているのは極めて明らかである。したがって、ある人(トルポパ・シェーラプ・ギェルツェン)は同経における真実義の説示が確定的意味を持つもの(了義)であることを認めているにもかかわらず、不変なる〈完成された特質〉を「否定されるべき対象の純粹排除」すなわち「一方を排除することによる他方の他者排除的確立」という仕方では措定せずに、それが知の領域に立ち現れるに際しては否定されるべき対象が排除されていることを考慮することなく<sup>(109)</sup>、それを肯定的自立的存在<sup>(110)</sup>とみなしているが、彼の考えは〔経典の文言と〕矛盾している<sup>(111)</sup>。

この〈完成された性質〉は、諸々の存在要素の固有性の純粹排除であることを理由に、存在要素に属する〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉であると〔世尊は経典で〕お説きになっているのであるが、否定的存在それ自体が個別的特質による成立を欠くからという理由で、それを没固有性とみなしているのではない。これが〔瑜伽行派の〕学説である<sup>(112)</sup>。

### E3 それらに関する例の提示

第三. その三種の没固有性がそれぞれいかなる例と類似するかと言えば、『解深密経』に

「次のものについては<sup>(113)</sup>以下の通りである。〈特質による固有存在性の欠如〉は例えば空華のようなものである<sup>(114)</sup>と理解せよ。パラマールタサムドガタよ、次のものについては<sup>(115)</sup>以下の通りである。〈発生による自立的存在性の欠如〉は例えば幻術によって作り出された事物のようなものである<sup>(116)</sup>と理解せよ。さらに、かの勝義無自性性の一種〔すなわち究極的智の対象としての固有性の欠如〕についても<sup>(117)</sup>〔同じ例によって〕理解せよ。パラマールタサムドガタよ、次のものについては<sup>(118)</sup>以下の通りである。例えば空間が単なる物質性の不在として識別され<sup>(119)</sup>、また、それが万物に行き渡っているように、かの勝義無自性性の一種〔すなわち究極的智の対象＝固有性の欠如〕の一種も<sup>(120)</sup>法我性の不在として識別され、また、万物に行き渡っているのだと理解せよ。」<sup>(121)</sup>

と説かれる。〈想像されたもの〉に類似する〔と言われる〕空華というのは、単に概念知によって<sup>(122)</sup>措定されたものに過ぎないことを示す例であって、認識対象の領域に全く存在し得ないことを示す例ではない<sup>(123)</sup>。〈他に依存するもの〉がどのように幻術に類似するかについては後述する。〈完成されたもの〉についての例の意味は引用文から明らかである。〔諸存在要素は〕没固有的であると〔中転法輪において〕説かれる<sup>(124)</sup>が、その「没固有的」なるあり方を〔瑜伽行派は〕上記の教えに従って<sup>(125)</sup>解釈している。ところが、そうではなしに、もしある者が「没固有性」を、三種の固有存在がいずれも個別的特質によって成立していないことを意味するものとして解釈するならば、彼は没固有性の教えを説く経文を言葉通りの意味を持つものだと思い込んでいる人であろうし、もしそうであれば、彼は虚無論あるいは断滅論に陥っていることになる。なぜなら、三種の固有存在のいずれをも過剰否定することにより、その人は無相の見解を唱える者となるからである。このように、〈他に依存するもの〉の個別的特質による成立がないならば、発生と消滅が不可能となるので<sup>(126)</sup>〔その見解は〕それに対する過剰否定となり、一方、〈完成されたもの〉が個別的特質によって存在しないならば、それは実在の真相ではあり得ないことになる<sup>(127)</sup>という学説〔を瑜伽行派は認めるの〕である。

(問:)〔あらゆる存在要素は〕個別的特質によって成立していないという見解が、他の二つの固有存在(他に依存するもの・完成されたもの)を過剰否定するものであるというのは認めて構わないけれども、一体それがどのようにして〈想像されたもの〉を過剰否定するものとなるのか<sup>(128)</sup>。(答:)他の二つの固有存在が個別的特質によって成立しないならば、その二者は非存在であることになり、もしそうであるならば、〈想像されたもの〉の命名基盤と、その命

名者である言語活動成立要因<sup>(129)</sup>も存在しないことになるので、〈想像されたもの〉は根源的に存在しないことになるからである。すなわち、以下のように『解深密経』に説かれる。

「ある人々は、私が意図を込めて語った甚深なる教えを<sup>(130)</sup>真実に従って正しく理解せず<sup>(131)</sup>、かの教法を信解してはいるが、『ここなるあらゆる存在要素は固有性を持たない。あらゆる存在要素はまさしく不生であり、まさしく不滅であり、まさしくもとより寂滅しており、まさしく本然的に安息している』という教法の意味を言葉通りに捉えてしまっている。そのことを根拠に<sup>(132)</sup>彼らは<sup>(133)</sup>一切の存在要素について無の見解や無相の見解を得るであろう。そして、無の見解と無相の見解を得た上で、さらに彼らは一切の存在要素について全〔三種の〕特質の観点から過剰否定を行なう。すなわち、一切の存在要素の〈想像された特質〉についても過剰否定を行ない、一切の存在要素の〈他に依存する特質〉についても、〈完成された特質〉についても過剰否定を行なうであろう。

それはなぜかと言えば、パラマールタサムドガタよ、理由はこうである。〈他に依存する特質〉と〈完成された特質〉が存在していればこそ<sup>(134)</sup>〈想像された特質〉も認識されるであろうが<sup>(135)</sup>、そのような条件の下、ある者達は〈他に依存する特質〉と〈完成された特質〉には特質が欠けているとみなしている<sup>(136)</sup>ので、彼らは〈想像された特質〉に対しても過剰否定を行なっているのである。以上のことから、彼らは三種の特質の全てについて過剰否定を行なっているとされる。」<sup>(137)</sup>

「意味を言葉通りに (sgra ji bzhin du, \*yathārutam) 捉えてしまっている」という文言にある「言葉」(sgra, \*ruta)とは、固有性の無を説示する経蔵に言われる「全ての存在要素は究極的真理の観点において固有性を欠く、本質を欠く、個別的特質を欠く」といった言明のことである。それらの言明を語られている通りに理解するのが、言葉通りに捉えようと望む人<sup>(138)</sup>の流儀である。

「〈他に依存する特質〉と〈完成された特質〉には特質が欠けているとみなす」というのはその二者が個別的特質によって成立していないと考えることを意味する。「それはなぜかと言えば」以下の文言は〔その考えが〕三種の固有存在の全てに対する過剰否定となる理由を示している。個別的特質に基づく発生と消滅はないと〔中転法輪で〕説かれるが、その通りに正しく理解したとしても、〔その理解は〕〈他に依存する特質〉に対する過剰否定となるので<sup>(139)</sup>、結果的に残りの二つに対しても過剰否定になると理解するべきである。というのも<sup>(140)</sup>、発生と消滅が個別的特質によって成立しないならば、発生と消滅は全くあり得ないことになる<sup>(141)</sup>という〔のが瑜伽行派の〕学説だからである。

## D2 何を意図して「不生」などが説かれているかについての説明

第二。(問：)〔諸存在要素が〕固有性を欠くあり方は以上の通りであるとするならば、〔世尊は〕何を意図して「不生、云々」の言葉を語ったのか。(答：)第一と第三の没固有性<sup>(142)</sup>を意図してこれを語ったのである。すなわち、その第一のものが『解深密経』に

「私は、それらの中の〈特質による固有存在性の欠如〉を意図して、一切の存在要素は不生であり、不滅であり、もとより寂滅しており、本然的に安息している、と述べたのである。それはなぜかと言えば、パラマールタサムドガタよ、理由は次の通りである。およそ固有の特質によって存在していないものは不生であり、不生であるものは不滅であり、不生不滅であるものはもとより寂滅しており、もとより寂滅しているものは本然的に安息している<sup>(143)</sup>。およそ本然的に安息しているものには安息すべき事柄<sup>(144)</sup>は何もない。」<sup>(145)</sup>

と説かれている。



〈想像されたもの〉が発生と消滅を欠く理由として「個別的特質によって成立しないこと」が提示されているので、もしあるものが発生と消滅を有するならば、それは必ず個別的特質によって成立したものであること、さらにまた、〈他に依存するもの〉は個別的特質によって成立した発生と消滅を有することが述べられている。発生と消滅を欠くものは無為法であるので、雑染法ではあり得ないから、もとより寂滅しており、本然的に安息している（rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa）と説かれる。というのも、ここでは mya ngan [という語] は雑染法 [を意味する]<sup>(146)</sup>からである。

次に、第二の点については<sup>(147)</sup>『解深密経』に

「さらに、私は法無我性として識別される〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉を意図して、一切の存在要素は不生であり、不滅であり、もとより寂滅しており、本然的に安息していると述べた。それはなぜかと言えば、理由は次の通りである。法無我性として識別される〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉は、まさしく恒常的に、そしてまさしく永久的に、常に存在している。それは存在要素の真のあり方であり、無為法であり、一切の煩惱を離れている。まさしく恒常的に、そしてまさしく永久的に<sup>(148)</sup>、まさに存在要素の真のあり方として存在し、無為法であるものは、無為法であるがゆえに不生不滅である。しかも、それは一切の煩惱を離れているのでもとより寂滅しており、本然的に安息している。」<sup>(149)</sup>

と説かれる。「まさしく恒常的に」というのは果てしない過去の時を意味し、「まさしく永久的に」というのは果てしない未来の時を意味すると漢籍の大註釈<sup>(150)</sup>に説明される。

（問：）では、同書で〔世尊が〕「…は没固有的である」と述定される主題として三つ全てを指定なさった上で、「…は不生である、云々」と述定される主題としては第二の没固有性を指定なさっていないのに対し、〔アサンガは〕『阿毘達磨集論』で

「〈想像されたもの〉については〈特質による固有存在性の欠如〉を、〈他に依存するもの〉については〈発生による自立的存在性の欠如〉を、〈完成されたもの〉については〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉を考慮して、〔あらゆる存在要素は固有性を欠くと説かれた〕。では、『不生であり、不滅であり、もとより寂滅しており、本然的に安息している』という〔文言の〕意図は何であるかと言えば、それらは固有性を持たないように発生を持たず、発生を持たないように消滅を持たず、発生と消滅も持たないようにもとより寂滅しており、〔もとより寂滅しているように〕本然的に安息しているのである。」<sup>(151)</sup>

と述べ、三種の特質の全てを主題として「不生である、云々」と説いているが、それは何を意味するのか。（答：）これについて漢籍の大註釈では、経において〈他に依存するもの〉が「不生である、云々」という述定を受けるものとして意図された主題とみなされない理由は、それが「縁起」という意味を持たないのではないことを示すためであり、『阿毘達磨集論』にそう言われている理由は、それが自立的に発生しないことや原因なしには発生しないことを考慮しているからであると説明される<sup>(152)</sup>。

<sup>(153)</sup> 〈他に依存するもの〉には個別的特質による発生と消滅が共に存在するため、「不生である」という文言は〈他に依存するもの〉を意図したものではなく、また〈他に依存するもの〉は概ね雑染法に含まれるので、それを後半の二句（「もとより寂滅しており、本然的に安息している」）の述定を受ける主題とはしない、というのが本經典の意図である。他方、三種の固有存在のそれぞれの場合に対応する没固有性の根拠<sup>(154)</sup>を鑑みると、それらは固有性を欠くように発生を欠き、消滅を欠き、もとより寂滅しており、本然的に安息している、ということ在意図して『阿毘達磨集論』ではそのように説かれている<sup>(155)</sup>。

### C3 三種の固有存在の本質の同定

第三. (問:) もし〈想像された特質〉が固有性を欠くとするならば, そもそも〈想像された特質〉とは何であるか. (答:) それについては『解深密経』に

「概念知の活動領域<sup>(156)</sup>であって〈想像された特質〉の拠所<sup>(157)</sup>となる, 概念形成作用の徴標<sup>(158)</sup>が存在します. それについて『これは物質という群(色蘊)である』というように, それ自体やその特殊形態が有する特質の観点から<sup>(159)</sup>, 言語や記号によって<sup>(160)</sup>画定がなされます. さらに, 『物質という群が発生する, あるいは消滅する』, 『私は物質という群を放棄する, あるいは遍知する』というように, それ自体が有する特質や, その特殊形態が有する特質の観点から<sup>(161)</sup>, 言語や記号によって画定がなされます. そこで画定されているものが〈想像された特質〉であります。」<sup>(162)</sup>

と説かれている. その中で最初の三つの句は〈想像された特質〉の設定基盤を明らかにしており, それ以降は概念的想像がどのようになされるかを示している. 「これは物質という群(色蘊)である」というのは本質(ngo bo)について概念的想像を行なう様式〔を示すもの〕であり, 「物質という群が発生する」というのは限定要素(bye brag = khyad par)について概念的想像を行なう様式〔を示すもの〕である. これについては後で詳しく説明する.

(問:) もし〈他に依存する特質〉が発生のゆえに自立的存在性を欠くとするならば, そもそも〈他に依存する特質〉とは何であるか. (答:) それについては『解深密経』に

「概念知の活動領域であって〈想像された特質〉の拠所となる, 概念形成作用の徴標が存在します. それが〈他に依存する特質〉であります。」<sup>(163)</sup>

と説かれている. 第一の句はそれが何の領域であることを示し, 第二の句は〈想像された特質〉の概念設定基盤であることを示し, 第三の句はそれ自体の本質を示している.

(問:) では, もし〈完成された特質〉が〈究極的智の対象=固有性の欠如〉であるとするならば, そもそも〈完成された特質〉とは何であるか. (答:) それについては『解深密経』に

「概念知の活動領域であって〈想像された特質〉の拠所となる, 概念形成作用の徴標, まさにそれ(de nyid)がかの〈想像されたもの〉として成立しておらず, まさにそのようなものとしての(ngo bo nyid de kho nas)固有性を持たないこと, 諸々の存在要素に自己同一性が存在していないこと, 存在のあるがままの性質(真如), 清浄をもたらす認識対象(清浄所縁), それが〈完成された特質〉であります。」<sup>(164)</sup>

と説かれている. 「諸々の存在要素に, 云々」の文言は, それを観察して念想すれば障碍をなくすることができる所のものである法無我性, すなわち真如と呼ばれるもの, まさにそれを〈完成された特質〉として同定している. では, その法無我性とは何かと云えば, 固有性の欠如<sup>(165)</sup>のことである. まさにそれが「まさにそのようなものとして…」以下の文言の意味する所である. では, それは何に関わる没固有性であるかと言え, 「まさにそのようなものとしての」(ngo bo nyid de kho nas)と述べ, 〈想像されたもの〉という, 直前に語られたものを間接的に言及した上で, 「まさに」という語で他のものを除外することにより, 他の二つのものに関わる没固有性を〈完成された特質〉とは言わずに, 〈想像された性質〉のみの没固有性を〈完成された特質〉と言っている. 以上がこの文言の意味である.

前の箇所にある「まさにそれ(de nyid)が…」によって何が説かれているかについては次の通りである. まず「概念知の」から「まさにそれが」までの語句は, 〈他に依存する特質〉が空性の基盤であることを指摘している. 次に, それは〈想像されたもの〉として成立していない

ということによって、まさにそれが〈想像された特質〉を欠くことを〈完成された特質〉としているのは極めて明らかである。

それゆえ、この経典による空の様式の説示を了義として、すなわち確定された意味を有するものとして認めていながら、第三の固有存在が第一と第二の固有性を欠くということを〈完成された特質〉とみなすのは矛盾している<sup>(166)</sup>。さらに、空の様式は、例えば「地面に壺がない」という場合のように別のものとして存立しているものが否定されるということ<sup>(167)</sup>ではなしに、「人間なるものは実体として存在しない」という場合と同じで、〈他に依存するもの〉が〈想像されたもの〉としての成立を欠くということである。まさにそれゆえ、経典には「まさにそれがかの〈想像されたもの〉として成立しておらず…」と説かれる。欠如要素である〈想像されたもの〉については、本経典で〈想像されたもの〉とは何であるかを同定する二つの箇所<sup>(168)</sup>のいずれにおいても、それ自体として、またはその特殊形態として概念設定されたものであるとのみ説明されるが、それとは異なる別の〈想像されたもの〉<sup>(169)</sup>が説明されることない。その理由については後述する。

以上のように物質という群（色蘊）について適用されたのと同じ仕方で、その他の四群、十二の門（十二処）、十二の縁起の要素（十二支縁起）、四つの食（四食）、六つの要素（六界）、十八の要素（十八界）のそれぞれについても、各三つの特質が適用されると説かれる。苦という存在（苦諦）であれば、概念設定の基盤は先の通りであり、それ自体については「これは苦という存在である」というように言語と記号によって措定されたもの、限定要素については「私は苦という存在を遍知する」というように言語と記号によって措定されたものが〈想像された特質〉である。〈他に依存する特質〉は先述の通りである。〈完成された特質〉も先の場合と同じく「まさにそのようなものとしての固有性を持たないこと」であると説かれる。同様にその他の存在〔すなわち苦の発生源、苦の消滅、消滅に至る道〕についても適用される。

七群の覚りの要因（七覚支）についても同じように適用される。概念設定の基盤は先と同様であり、それ自体について「これが正しい禅定である」というように概念設定されたものや、先に言及されたその対立項や対抗手段などの場合も、特殊形態について「これはxの～である、これはyの～である」というように概念設定されたものが〈想像された特質〉であり、他の二つの固有性についても苦という存在と同様に説示がなされる。

以上のように、先に「矛盾の解消に関する質問」の箇所で言及された、物質という群から道の諸要素に至るまでのいずれについても、各々三つの特質を定める方法に従って、それを意図して、説法師は没固有性を三種に分けて説いたのだと私は理解しました、とパラマールタサムドガタは説法師に返答している。

## 註

- (1) bde 'byung 「シヴァ（幸福の源）」。サンスクリットの śaṁbhū 「シャンプ」に相当する表現である。シヴァは「幸福の源」（śaṁbhū = śaṁ bhavaty asmāt; bde 'byung = bde ba'i 'byung gnas）であることからそのように呼ばれる。ゲンドウン・ギャンツォ註によると、シヴァは「最も喜ばしい姿形を有する者」（mchog tu dga' ba'i gzugs 'chang ba）なので、すなわち見る者（特に妻のウマー）を喜ばせてくれる存在なので「シャンプ＝幸福の源」と呼ばれる（Gsal byed sgron me 3b2）。
- (2) sprin la zhon 「インドラ（雲を乗り物とする者）」。サンスクリットの meghavāhana 「メーガヴァーハナ」に相当する表現である。インドラの別名である。ゲンドウン・ギャンツォ註によると、インドラは「雲のように（巨大な）象アイラーヴァナを乗り物とする」（sprin dang 'dra ba'i glang po che rab brtan bzhon par yod pa）ので「メーガヴァーハナ＝雲を乗り物とする者」と呼ばれる（Gsal byed sgron me 3b2f.）。
- (3) gser gyi mngal 「ブラフマン（金色の胎児）」。サンスクリットの hiraṇyagarbha 「ヒラニヤガルバ」に相当する表現である。ゲンドウン・ギャンツォは「スメリティ文献」（dran pa'i gzhung）の「金色の美しい卵が原初の水から出現した」（gser gyi mdog can rab mdzes pa'i || sgo nga chu las byung gyur te ||）という文言を引用し、ブラフマンが金色の卵から生まれた金色の胎児であるという説を紹介している（Gsal byed sgron me 3b3; cf. 菅沼 1985: 281）。ジャムヤンシェーパ註『賢者の首飾り』では、ブラフマンは卵

生 (sgong skyes) なのか胎生 (mngal skyes) なのか化生 (rdzus skyes) なのかという問題が議論され、ブラフマンは本物の卵から生まれたのではなく、金色の蓮華の色をした卵のような形をした所から化生したのでそのように名付けられているのあろうという説が提示される (*Mgrin rgyan* 4a3ff.). クンタンは金色の卵の液からブラフマンが出現し、さらに卵が割れて天地が生まれたという神話に関連して、『老子道德経』第 25 章の「混成」(hun dun < hun cheng) から天と地が生まれたという説 (ただしクンタンが言及する rgya nag she'u が老子を指すかどうかは定かでない) に触れ、その類似性を指摘している (*Yang snying* 4a3f.).

- (4) *lus med bdag po* 「カーマ (アナンガの王者)」。サンスクリットの *anaṅgapati* に相当する表現である。 *lus med* = *anaṅga* 「アナンガ」は愛の神カーマ (Kāma) の別名。苦行を行っていたシヴァが、カーマによって苦行を妨害されたので、怒って第三の目でカーマの身体 (*aṅga*) を焼き尽くしたという神話にちなみ、カーマは「アナンガ=身体なき者」と呼ばれる (*Gsal byed sgron me* 3b3ff.; cf. 菅沼 1985: 26)。しかし、この解釈に基づく、 *bdag po* = *pati* 「王者」という語が付加される理由をインド神話の内容に即して説明することができない。『善説真髓』の諸注釈はいずれも *lus med bdag po* = *anaṅgapati* をカーマ神の別名とするが、なぜこれを「カーマ神の王者」(すなわちカーマ神を支配する王者)ではなく、カーマ神そのものとして理解できるのか。この問題を解決するためにクンタンが提案する別解釈によれば、 *lus med* = *anaṅga* は「カーマ」(*'dod pa* = *kāma*) を意味するが、その場合の「カーマ」は愛の神カーマではなく、愛欲 (*'dod chags / 'dod sred*) を指している。 *lus med bdag po* = *anaṅgapati* は「愛欲の王者」である。カーマ神は様々な手段を使って人々に愛欲を起こさせ、生の世界に縛り付けることが自在のできるのでまさしく「愛欲の王者」である (*Yang snying* 6a5ff.). 他方で、ケードゥップ・ジンパ・タルギェ註が示す別解釈や、イシ・タプケー師、ロサン・ツルティム師が口頭で示している別解釈によると、 *lus med* 「身体なき者」は欲界の諸天を指す。なぜなら、色界の諸天の巨大な身体に比べると、欲界の諸天の身体はとても小さいので、彼らは「身体を持たないも同然」(*lus med pa lta bu*) からである。その欲界の諸天に様々な欲望を起こさせ、輪廻世界に縛り付けるカーマ神は *lus med bdag po* 「アナンガ (身体を持たないも同然の者=欲天) 達の王者」である (*Spyi don rnam gzhas* 393.11ff.; Y, track 03, 3:45; L, 2006 Feb. 5, 5:15)。この解釈に従えば、 *bdag po* = *pati* 「王者」という語が付加される理由を正しく説明できる。
- (5) *tha gu'i lto* 「ヴィシュヌ (腰回りに紐をつけた者)」。サンスクリットの *dāmodara* 「ダーモーダラ」に相当する表現である。ヴィシュヌは幼少の頃、腰の周りに紐をつけていたことから「ダーモーダラ=腰回りに紐をつけた者」と呼ばれる (*Gsal byed sgron me* 3b5; cf. 菅沼 1985: 204)。なお、クンタンが説明するように、『アマラコーシャ註釈：如意牛』のチベット語訳改訂版 (*'dod 'jo 'gyur gсар*) において *dāmodara* は *me tog lto* 「腰回りに花をつけた者」と訳される。腰につける花は子供がつける装飾であり、ヴィシュヌが身にまとう花は名声 (*grags pa*)、憐れみ (*snying rje*)、愉楽 (*rol pa*)、除外 (*sel ba*) の意味を表す (*Yang snying* 3a1ff.).
- (6) *la sogs* 「など」。ゲンドウン・ギャンツォ註によると、ガネーシャ (*tshogs bdag, \*ganeśa*)、クマーラ (*gzhon nu, \*kumāra*)、シャド・アーナナ (*gdong drug, \*śaḍānana*)、スーリヤ (*nyi ma, \*sūrya*)、チャンドラ (*zla ba, \*candra*) などの神々が含まれる (*Gsal byed sgron me* 3b5)。
- (7) *dregs pa'i* 「驕り高ぶった」。ロサン・ワンチュク註によると、これらの神々の精神的 (*gid*) 特徴を表現している (*Blo gsal sgron me* 84.10)。
- (8) *nga ro* 「雄叫び」。ロサン・ワンチュク註によると、これらの神々の言語的 (*ngag*) 特徴を表現している (*Blo gsal sgron me* 84.9f.).
- (9) *'gying* 「威張った態度を取っている」。ロサン・ワンチュク註によると、これらの神々の身体的 (*lus*) 特徴を表現している (*Blo gsal sgron me* 84.9)。
- (10) *nyi mas me khyed bzhin mdzad par gyur tshe* 「太陽を前にした時の蛍も同然にされてしまう。すると」。蛍の光が太陽の光に圧倒されるように、神々は仏陀の威光に圧倒される。シヴァ神などが人々に説いた似非の道 (*lam ltar snang*) が、仏陀の善説という光によって跡形もなくかき消されてしまうということ。この詩節でツォンカバは仏陀が無比の説法師 (*smra ba zla med pa*) であることを称賛している (*Yang snying* 7a1f.).
- (11) *thub dbang* 「牟尼の王者」。サンスクリットの *munīndra* に相当する (cf. MA I 1)。ブツダグヒヤの『ディヤーナ・ウッタラ・パタラ註』(*Dhyānottarapaṭalāṭikā*) では「身体など (言葉・意識) を抑止した者は牟尼 (*muni*) と呼ばれる」(*lus la sogs pa bsdams pa ni thub pa zhes bya'o*) と説明される (*DhPṬD* 7b4)。チベット語の *thub* には「(征服) できる」という意味がある (Hopkins 1999: 65, fn. c) ので、Hopkins (1999: 65) は *thub dbang* を “the Lord of Subduers” と訳す。Thurman (1984: 187) 訳は “Lord of Sages”, 片野 (1998: 121) 訳は「牟尼自在 [なる仏]」である。
- (12) *mkhyen brtse'i gting mtha' shin tu dpag par dka'* 「その智慧と哀愍の深さと広さは極めて測り難い深いものであり」。海の深さは極めて測り難いものと同じように、マンジュゴーシャとマイトレイヤの智慧と哀愍の深さは極めて測り難い。彼らの智慧は甚深なる真実義と一味になっているゆえに測り難く、哀愍の情は利他のための無数の方便に専念する働きの原因となるゆえに広大である (*Yang snying* 8b1f.).
- (13) *byang chub spyod pa'i rlabs chen chal chil g-yo* 「ゆらゆらと揺れ動く菩薩行という大波を有し」。六波羅

- 蜜などの菩薩行を指す。また、菩薩は仏陀のように振る舞い、十二相 (mdzad pa bcu gnyis) を示すことがある (*Yang snying* 8b2f.)。海の波があちこちで揺れ動くのと同じように、菩薩の衆生救済の活動もあちこちの方面で展開される (Y, track 03, 9:00)。
- (14) legs bshad rin chen gter gyur 「善説の宝の蔵であられる」。ちょうど海が宝の蔵であるように、マンジュゴーシャとマイトレーヤは善説の宝庫である。仏陀が解き明かした教説はいずれもマンジュゴーシャとマイトレーヤの二人を経て後世に伝わっている (*Yang snying* 8b5f.)。
- (15) rgyal tshab 「マイトレーヤ (ジナの摂政)」。サンスクリットの yuvarāja 「皇子」に相当する表現。兜率天で釈尊 (ジナ) の代わりに法を説いているマイトレーヤのことを指す。
- (16) gsung rab 「教説」。サンスクリットの pravacana に相当する表現。本書では『解深密経』に基づいて了義・未了義を分析する唯識派の見解と、『無尽意経』に基づいてそれを分析する中観派の見解が順に論じられる。しかし、クンタン註に説明されるように、ここに言われる「教説」は了義・未了義の方法論を示すその二つの経典 (それらは蔵を開ける「鍵」に喩えられる) を指すのではなく、了義・未了義の分析の対象となる般若経などの経典全般 (それらは鍵によって開けられる「蔵」に喩えられる) を指す (*Yang snying* 9a1ff.)。
- (17) tshul gnyis 「二つの伝統」。般若経の密意を唯識説に基づいて解釈する方法と、中観説に基づいて解釈する方法という二つの伝統 (lam srol) を意味する (*Yang snying* 9a6ff.)。
- (18) bstan pa mchog 「最高の教え」。仏陀の教え全般を指していると理解しても良いが、ここでは特に甚深なる真実と広大なる実践を共に兼ね備える大乘の教えを指している (*Yang snying* 9b3ff.)。
- (19) shing rta chen po'i srol gnyis 「大いなる馬車の二つの轍」。ナーガールジュナが切り開いた中観の伝統と、アサンガが切り開いた唯識の伝統の二つを指す (L, 2006, Feb. 5, 11:05)。
- (20) thub bstan mi nub rgyal mtshan 'dzin pa'i mchog 「牟尼の教えという不滅の勝利の旗を掲げる者達の中でも最高の方々よ」。仏説 (牟尼の教え) に関する講説・論議・著作 ('chad rtsod rtsom gsum), あるいは聞と思 (thos bsam), あるいは註解と実践 (bshad sgrub) を通じて弘法を行なう者達の中でも最高の人々である (Y, track 04, 9:05)。Thurman (1984: 188) は “best heralds of the non-decline of Buddha's Teaching”, 片野 (1998: 121) は「牟尼の教説を消滅せしめない幢をもつ勝れた人」, Hopkins (1999: 68) は “supreme of those holding the banner of the non-disappearance of the Subduer's teaching” と訳す。
- (21) gzhang lugs mang thos... 「多くの教義体系を学び…」。三つの修飾要素をチベット仏教史上の特定の人物と関連づけることもできる。すなわち、「多くの教義体系を学び…」はゴク・ロツァーフ、サパン、プトゥンなどを指し、「論理の道についても多大な苦勞をし…」はチャパ・チューキ・セングをはじめとする八大獅子 (seng chen brgyad) として知られる初期カダム派の学者達を指し、「現観という功德の蓄積という点でも決して引けを取らない…」はトルボパなどを指すというようにである。しかし、クンタンはこれら三つの属性を兼ね備えた歴史上の偉人達全般を指すと解釈するのが良いであろうと述べている (*Yang snying* 10a2ff.)。
- (22) ngal ba mang bsten 「多大な苦勞をし」。ngal ba med bsten という異読がある。クンタン註に示唆されるように、異読に従っても「苦勞をしたという意識なしに努力を講じて」(snyo ngal gyi 'du shes med par 'bad pa bsten) と理解することができる (*Yang snying* 10a5f.)。
- (23) bstan pa'i de nyid rtogs pa'i rnam dpyod kyis 「教法の真相についての理解をもたらず分析知によって」。クンタンは「真実義を分析するための知を起すこと」(de kho na nyid kyi don rnam par 'byed pa'i shes rab bskyed pa) が本書の〈暫定的な目的〉(gnas skabs kyi dgos pa) であり、これによって仏陀の境地 (sangs rgyas kyi go 'phang) という〈究極の主要目的〉(mthar thug gi nying dgos) が得られると説明する (*Yang snying* 11a2ff.)。bstan pa'i de nyid rtogs pa'i rnam dpyod kyis 「教法の真相についての理解をもたらず分析知によって」という副詞句は、'dod 「求める」に掛かるか、もしくは nyon 「聴聞して頂きたい」に掛かるかのいずれかであろう。Thurman (1984: 188) は詩節を “You who aspire to Peerless Philosophy, listen with reverence, with the critical discrimination that realizes the Thatness of the Teaching!” と訳している。後者の解釈を採用していると思われる。
- (24) smra ba zla med 'dod rnams 「無比の説法師の境地を求める者達」。「無比の説法師の境地」とは仏陀の境地 (sangs rgyas kyi go 'phang) のことである (*Yang snying* 11a4)。Thurman (1984: 188) は “you who aspire to Peerless Philosophy”, 片野 (1998: 123) は「無比なる論説を望む方々」, Hopkins (1999: 68) は “you who wish to be unmatched proponents [of doctrine]” と訳す。クンタン註はこの文言に基づいて「一切の悪しき論者を圧倒して所化を覺りと解脱へ導く仏陀の境地」が本書の〈究極の目的〉(nying dgos) であると説明する (*Yang snying* 11a3f.)。
- (25) 'Phags pa yul 'khor skyong gis zhus pa 『聖護国尊者所問経 (ラーシュトラ・パーラの問い)』。サンスクリット原題は *Āryarāṣṭrapālaparipṛcchāsūtra* で、シャーンティデーヴァの『学処要集』(SS 319.15f.) に引用される。チベット語訳はカンギユル「宝積部」nga 秩 (Tohoku no. 62) に含まれ、漢訳は施護訳『佛説護国尊者所問大乘経』(T321, vol. 12) として伝わる。
- (26) stong pa (Skt. śūnya) 「空」。三解脱門の内の一つである空解脱門を指す。特に自身の本質が実在性を

- 欠くこと (rang gi ngo bo bden pas stong pa) を意味する (*Yang snying* 14a6).
- (27) zhi ba (Skt. śānta) 「寂靜」。三解脱門の内の一つである無相解脱門を指す。特に本初より勝義の観点からは生起が経験されないこと (gdod nas sam thog ma nas don dam par skye ma myong ba) を意味する (*Yang snying* 14a6)。
- (28) skye ba med pa (Skt. anutpāda) 「不生」。三解脱門の内の一つである無願解脱門を指す。特に未来においても勝義の観点からは生起しないこと (ma 'ongs pa na'ang dondam par skye bar mi 'gyur ba) を意味する (*Yang snying* 14a6f.)。
- (29) tshul (Skt. naya) 「道理」。ツォンカバは直後の説明の中でこの語を「諸々の存在要素の正しいあり方」(chos rnams kyi de bzhin nyid) とパラフレーズする。
- (30) thugs rje mnga' bas 「哀愍を抱くあなたは」。サンスクリット原文には二人称・単数・現在の定動詞 avatārayasi が現れるので、隠れた主語は「あなた」(すなわち仏世尊) である。atikṛpālutayā という具格表現は特徴 (itthambhūtalakṣaṇa) を表すと考えられるので「哀愍に特徴づけられたあなたは」もしくは「哀愍を抱くあなたは」という解釈が成り立つ。
- (31) thabs tshul (Skt. upāyanaya) 「教授方法による導き」。クンタン註によると thabs (upāya) を悟りへの方便(慈悲, 持戒, 忍辱など) という意味で取る解釈もあるが正しくない。ナーガールジュナの『中頌』第 18 章第 6 詩節に示されるように、仏陀が段階的に、様々な方法で所化を導く方法 (thabs sna tshogs kyis gdul bya kha drangs pa) を意味する (*Yang snying* 20a2)。
- (32) rigs pa brgya dag (Skt. yuktiśata) 「幾百もの論理」。クンタン註によると、縁起証因や離一多性証因などを用いた空性を確立する論理を指す (*Yang snying* 20b2)。
- (33) 'dzud par mdzad (Skt. avatārayasi) 「理解させる」。Edgerton (1953, s.v. avatārayati) の “causes to penetrate intellectually, to comprehend” という註記に従って理解した。ロサン・ツルティム師によると三解脱門へと趣入させる (rnam par thar pa'i sgo gsum la 'jug par mdzad) ことを意味する (L, 2006 Feb. 5th, 26:05)。
- (34) Cf. RPP<sub>D</sub> 52b2: stong pa zhi ba skye ba med pa'i tshul || ma shes pas ni 'gro ba 'khyams gyur te || thugs rje thabs tshul rigs pa brgya dag gis || de dag rnams ni 'dzud par mdzad pa lags ||; T321, vol. 12, 13a1f.: 法本空寂無有生, 不能知悟隨輪轉, 垂慈廣爲諸衆生, 方便隨機宣妙法。サンスクリット原文はチャンドラキールティの『明句論』第 22 章やシャーンティデーヴァの『学処要集』に見出される。それぞれの伝本に様々な異読があるが、de Jong 1978: 237 に示される『明句論』R 写本に従って次のように読むべきであろう。sūnyam ca śāntam anutpāda nayaṁ avijānad eva jagad udbhramatī | teṣāṁ upāyanayayuktiśatair avatārayasy api kṛpālutayā ||
- (35) de bzhin nyid 「正しいあり方(真如)」。諸々の存在要素が真実には存在しないこと (bden par med pa), それ自身の側から成立しないこと (rang ngos nas ma grub pa)。端的に言えば空性 (stong pa nyid) という真実を指している。法性 (chos nyid) あるいは実相 (gnas lugs) ともいう (L, 2006 Feb. 5th, 33:55)。
- (36) rnam dpyod dang ldan pa dag 「考察力を有する人」。サンスクリットの prekṣāvāt に相当する表現。McClintock 2013 を参照。
- (37) gsung rab kyi drang ba dang nges pa'i don 「教説の中で導かれるべき意味を有するもの(未了義)と確定された意味を有するもの(了義)」。クンタン註に示唆されるように、真実を理解するためには、教説の中で導かれるべき意味を有するものと確定された意味を有するものがそれぞれ何であるか (gsung rab kyi nang nas drang don gyi gsung rab dang nges don gyi gsung rab gang yin) を区別しなければならない。ここで意図されているのは表示手段としての言葉 (rjod byed tshig) の区別である。gsung rab kyi drang ba dang nges pa'i don という表現に含まれる属格助詞 kyi は内部項目の区分 (nang gses kyi dbye ba) を表している。一方、もし la don 助詞を用いて gsung rab la drang nges 'byed dgos 「教説における導かれるべき意味と確定された意味を区別しなければならない」と語られるならば、助詞 la は考察の基盤 (dpyad gzhi) を表しており、言葉によって表示される内容 (don) すなわち二諦の区別が意図されていることになる (*Yang snying* 21a4ff.; cf. Hopkins 1999: 70, fn. a)。drang don と nges don をサンスクリットに置き換えて考えると、前者の場合には neyārtha と nītārtha は所有複合語 (Bv.) であり、後者の場合には同格限定複合語 (Kdh.) であるということになる。
- (38) dgongs 'grel 「[仏陀の] お考えについての註解」。dgongs 「お考え」とは了義と未了義の区別に関する仏陀の考えのことであり、'grel 「註解」とはそれについてのアサンガおよびナーガールジュナの註釈書のことであり。Thurman (1984: 189) は “the Champions' elaboration of explanations of the problem of discrimination between interpretable and definitive”, Hopkins (1999: 70) は “the composition of commentaries on [Buddha's] thought differentiating the interpretable and definitive” と訳している。
- (39) gsung rab 「教説」。『解深密経』や『無尽意経』などの教説である (*Blo gsal dga' ston* 3a6)。
- (40) spyi la de ltar ma khyab pa 「一般的事例についてそのように必然性が成り立たない」。Thurman (1984: 189) は “it cannot be established in general”, Hopkins (1999: 70) は “in general it is not necessarily [suitable to accept whatever is indicated on the literal level in sūtras]” と訳す。
- (41) gsung rab kyi drang nges 'byed par lung bstan pa'i 「教説の中の確定された意味(了義)と導かれるべき意

- 味（未了義）を区別するであろうと予言された。『入楞伽經』（LAS V 165）に、有の立場と無の立場を打ち破る（*sadasatpakṣadāraka*）ナーガという名を持つ者（＝ナーガールジュナ）が出現して大乘を解き明かすであろうと予言され、『マンジュシュリー・ムーラカルパ』に、アサンガという名の比丘が出現して經典の了義と未了義の区別を明らかにするであろうと予言される（*Spyi don rnam gzhaḡ 397.8ff.*）。なお、ナーガールジュナは何が了義であるか、何が未了義であるかという經典解釈の問題を直接的に論じているのではないが、般若經に説かれる一切法無自性の真実を論証し、それ以外の見解が成り立たないことを示すことにより、確定された意味（了義）と導かれるべき意味（未了義）の区別を、言い換えれば表示内容としての了義・未了義の画定（*don gyi drang don dang nges don gyi rnam bzhaḡ*）を明らかにしている（Y, track 06, 8:55）。
- (42) *tshad ma'i skyes bu* 「妥当な認識の根拠たる人」。ディグナーガの『集量論』帰敬偈に由来する表現。Thurman (1984: 189) は “the personification of validating cognition”, Hopkins (1999: 71) は “a valid being” と訳す。
- (43) *'thad pas sgrub pa'i rigs pa* 「証成道理」。『解深密經』第 10 章に現れる四種道理の一つ（吉水 1996; Yoshimizu 2010）。四種道理とは観待道理（*apekṣāyukti*）、作用道理（*kāryakāraṇayukti*）、証成道理（*upapattisādhana-yukti*）、法爾道理（*dharmatāyukti*）の四つ。この内、証成道理に相当する *upapatti-sādhana-yukti* という複合語は、チベット語訳の *'thad pas sgrub pa'i rigs pa* に従えば、「正しい論拠（*upapatti*）による確立手段（*sādhana*）よりなる論理（*yukti*）」を意味すると思われる。
- (44) *don gyi dbang* 「理由」。サンスクリットの *arthavaśa* (cf. Edgerton 1953, s.v. *arthavaśa*)、パーリ語の *atthavaśa* に相当する表現。目的・対象物（*artha*）に対する従属（*vaśa*）ということから「理由」、「動機」、あるいは「意図」を意味する。ゲンドゥン・ギャンツォ註によれば「聖典の言葉のみに頼らずに、正しい論理に基づいて了義と未了義を正しい方法に則って弁別した上で、確定された意味を有する教説に従い、実相の意味の理解に努めるべきである」（*lung gi tshig tsam la mi brten par rigs pa yang dag gis drang nges tshul bzhin du phye nas nges don gyi gsung rab gi rjes su 'brangs te gnas lugs kyi don rtogs pa la 'bad dgos pa*）ということが *don gyi dbang* 「理由」の具体的内容である（*Gsal byed sgron me 5b6f.*）。
- (45) *bsregs bcad brdar ba'i* 「加熱され、切断され、研磨された」。カマラシーラによれば、正しい聖典が三種の吟味に耐えるあり方（*lung dpyad pa gsum gyis dag pa'i tshul*）を比喩的に示している。すなわち、「加熱」は直接知覚との合致を、「研磨」は推理との合致を、「切断」は信頼できる人の言葉との合致（もしくは聖典内部で矛盾が生じていないこと）を表す（NBP<sub>D</sub> 93a4ff.; MĀ<sub>D</sub> 148a3ff.; *Yang snying 30a4*; 計良 2016: 17）。
- (46) カマラシーラの『撰真實論難語釈』（*Tattvasaṃgrahapañjikā*）や『カーラチャクラ・タントラ』註釈『ヴィマラプラバー』（*Vimalaprabhā*）などに引用される。TSP 12.19f. = TS k. 3588 (cf. TS k. 3344; BC XXV 45): *tāpāc chedāc ca nikaṣāt suvarṇam iva paṇḍitaiḥ | parīkṣya bhikṣavo grāhyaṃ madvaco na tu gauravāt ||*（「比丘達よ、加熱と切断と研磨によってよく吟味してから金を受け入れるのと同じように、賢者達はよく吟味してから私の言葉を受け入れるべきなのであって、単なる尊敬を理由に受け入れるべきではない。」）ツォンカパが引用するチベット語訳は、カマラシーラの『正理一滴前主張梗概』（*Nyāyabindupūrvapakṣasamkṣipta*）チベット語訳に引用される文言とほぼ一致する（NBP<sub>D</sub> 93a4）。しかし、この訳ではサンスクリットの呼格表現 *bhikṣavaḥ* 「比丘達よ」が正確に表現されていない。クンタン註で指摘されるように、ド・ロツァーワ・シェーラプタク（*'Bro lo tsā ba shes rab grags*）が手がけた『ヴィマラプラバー』チベット語訳に与えられる訳はより正確である（*Yang snying 16b2*; Hopkins 1999: 366, fn. a）。
- (47) SNS VII 1 (Lamotte 1935: 65f.; Hakamaya 1987: 2ff.) からの引用。T676, vol. 16, 693c17ff.: 世尊以無量門。曾說諸蘊所有自相生相滅相永斷遍知。如說諸蘊諸緣緣起諸食亦爾。以無量門曾說諸諦。所有自相遍知永斷作證修習。以無量門曾說諸界。所有自相種種界性。非一界性永斷遍知。以無量門曾說念住。所有自相能治所治。及以修習未生令生。生已堅住不忘倍修增長廣大。如說念住正斷神足根力覺支亦復如是。以無量門曾說八支聖道。所有自相能治所治。及以修習未生令生。生已堅住不忘倍修增長廣大。世尊。復說一切諸法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃。未審世尊。依何密意作如是說。一切諸法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃。我今請問如來斯義。惟願如來哀愍解釋。說一切法皆無自性無生無滅。本來寂靜自性涅槃所有密意。
- (48) *rnam grangs du mar* 「多くの仕方で」。Lamotte (1935: 67) の還梵は *anekaparyāyena*。ここと同様の形式で語られる後続の文章に対する旧訳では、*gzhung du mar* 「多くの典籍の中で」とある（Hakamaya 1987: 3; 片野 1998: 266, n. 4）。漢訳は「以無量門」。
- (49) *phung po rnam kyī rang gi mtshan nyid* 「五つの群（五蘊）の個別的特質」。クンタン註によると、五つの群（五蘊）の個別的特質や、それらの発生と消滅に関する教示が『ピンビサーラ王への教え』（*Rgyal po gzugs can snying po la gdams pa'i mdo*）という經典の中に確認される（*Yang snying 41a6*）。これは大藏經カンギユルに収録される『ピンビサーラ王迎仏經』（*Mdo chen po gzugs can snying pos bsu ba, \*Bimbisārapratyudgamaṇa*）に相当する（Tohoku no. 289）。ただし、デルゲ版等のテキストには問題があり、クンタンによればそれは誤訳であるか、もしくは翻訳者が参照したサンスクリットの伝本に起

因する誤りであるかのいずれかであるという。以下に引用するストク宮殿版カンギュルに収録されるチベット語訳に大きな問題はないと思われる。BP S 370b5ff.: de nas bcom ldan 'das kyis | yul ma gha'i rgyal po bzo sbyangs gzugs can snying po la bka' stsal pa | rgyal po chen po'i gzugs ni skye ba'ang yin | 'jig pa'ang yin te | de'i skye ba dang 'jig pa'ang rtogs par bya'o || rgyal po chen po tshor ba dang | 'du shes dang | 'du byed rnams dang | rnam par shes pa ni skye ba'ang yin | 'jig pa'ang yin te | de'i skye ba dang 'jig pa'ang rtogs par bya'o || (「それから、世尊はマガダ国王ビンピサーラに告げた——大王に属する物質は発生するものでもありますし、消滅するものでもあります。その発生と消滅について知るべきです。大王よ、感受と想念と形成物と認識は発生するものでもありますし、消滅するものでもあります。それらの発生と消滅についても知るべきです。」) T 26, vol. 1, 498a22ff.: 大王。色生滅亦如是。汝當知色生滅。大王。覺想行識生滅。汝當知識生滅。

- (50) spang ba dang yongs su shes pa yang 「それらの放棄や遍知についても」。BP S 370b7f.: rgyal po chen po gzugs kyi skye ba dang | 'jig pa'i chos nyid rtogs pa'i rigs kyi bus ni | gzugs de yongs su shes pa yin no || (「大王よ、物質の発生と消滅という法性を知る善男子はその物質を遍知する者であります。」) BP S 371a2f.: rgyal po chen po gzugs yongs su shes pa'i rigs kyi bu ni bdag dang bdag gi zhes khas len par mi byed | nye bar len par mi byed | lhag par gnas par mi byed | mngon par zhen par mi byed do || (「大王よ、物質を遍知する善男子は『これは私である』とか『これは私のものである』と考えてそれを認めることはせず、それを受け入れず、そこに立脚せず、それに執着しません。」) T 26, vol. 1, 498a24ff.: 大王。若族姓子。知色生滅。便知不復生當來色。[...] 大王。若族姓子知色如眞。便不著色不計色不染色不住色不樂色是我。
- (51) zad 「四食」。段 (kavadīkāra), 触 (sparśa), 思 (cetanā), 識 (vijñāna) という四種の攝取物を「食」(āhāra) という (AK III 39–40)。
- (52) ...kyi bar yang 「に至るまでのものについても」。Lamotte (1935: 66) の kyis yang は誤りであると思われる (Hopkins 1999: 368, fn. c)。デルゲ版カンギュルは zad rnams kyi yang, ストク宮殿版は zad rnams dang。旧訳もデルゲ版に一致し、zad rnams kyi yang。ツォンカパの引用では kyi bar yang となっている。ジクメ・タムチュ・ギャンツォは、ここでの bar が最終項目表示語 (tha tshig) である可能性を疑っている (*Drang nges 'jug ngogs* 82.25f.; cf. Hopkins 1999: 368, fn. c)。
- (53) bka' stsal 「説いておられます」。ロサン・ツルティム師によると、ここでの bka' stsal は単に説明を与えたという意味ではなく、「それらを把握する概念知の判断基盤として個別的特質によって成立していること」(rang 'dzin rtog pa'i zhen gzhir rang mtshan gyis grub pa) を説いたという意味である。五つの群 (五蘊) などについてこのような意味づけが与えられているからこそ、後続の言葉との間の矛盾 ('gal ba) が生まれるのである。また、逆にこのような意味づけがなされていない文言は、たとえ初転法輪に含まれていても、目下の議論の対象から外れる (L, 2006 Feb. 8, 3:40)。
- (54) de bzhin du sbyar nas 「同じように〔言葉を〕結びつけて」。以下は『解深密経』チベット語訳からの直接引用ではなく、ツォンカパが内容を整理して記述した文章である。Ye shes thabs mkhas (1997: 8) では引用符が適切に施されており、de bzhin du sbyar nas から 'phel zhing yangs pa nyid kyang bka' stsal la ままでが引用符の外に置かれている。
- (55) sna tshogs pa 「多様な」。この表現は『解深密経』チベット語訳にもある。Lamotte (1935: 67) の還梵は nānātva。漢訳は「種種界性」。これらに従って「界の多様性」と理解することもできる。ツォンカパによれば「多様な要素」とは十八の要素 (十八界) のことである (*Legs bshad snying po* 3b5f.)。
- (56) du ma 「多数の」。この表現は『解深密経』チベット語訳にもある。Lamotte (1935: 67) の還梵は anekatva。漢訳は「非一界性」。これらに従って「界の多数性」と理解することもできる。ツォンカパによれば「多数の要素」とは六つの要素 (六界) のことである (*Legs bshad snying po* 3b5f.)。クンタン註によれば『多界経』(*Khams mang po'i mdo*, \**Dhātubahutakasūtra*, Tohoku no. 297) にその典拠が見出される (*Yang snying* 42a5)。
- (57) ma skyes pa skye ba 「未発生であった要素の発生」。ジクメ・タムチュ・ギャンツォによれば「未発生であった道の発生」(lam ma skyes pa skye ba) を意味する (*Drang nges 'jug ngogs* 83.19f.)。玄奘訳は「修習未生令生」。
- (58) mi bskyud pa 「不忘失」。Lamotte (1935: 67) の還梵は asaṁpramoṣatā。
- (59) 'phel zhing yangs pa 「増長広大」。Lamotte (1935: 67) の還梵は vṛddhivirūḍhi。以上、三十七菩提分について [1] 個別的特質, [2] 対抗物, [3] 対抗手段, [4] 未発生であった要素の発生, [5] 既に発生した要素の持続, [6] 不忘失, [7] 再発生, [8] 増長広大という八つの限定要素 (khyad par brgyad) が列挙されている (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 8b3f.; L, 2006 Feb. 8, 14:15)。
- (60) チャンドラキールティの『プラサンナパダー』に引用される『宝雲経』(*Ratnameghasūtra*) に以下のように説かれる。Pras 225.9f. (cf. Lamotte 1935: 193, n. 2): ādisāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ | dharmās te vivṛtā nātha dharmacakrapravartane || (「守護者よ、実にそれらの存在要素は不生であり、もとより寂滅しており、まさに本然的に安息している。そのような存在要素が転法輪の中で明らかにされている。」) 『大乘莊嚴經論』では、四つの限定要素の相互の関連性が示され、順々に先行の要素が後続の要素の根拠となっていると説明される。MSA XI 51: niḥsvabhāvatayā siddhā uktarottarānīśrayāt |



anutpannāniruddhādisāntaprakṛtinirvṛtāḥ || (「[諸々の存在要素は] 不生であり、不滅であり、もとより寂滅しており、本然的に安息していることが、没固有性[無自性性]を根拠として成立している。というのも、順々に後続のものが[先行のものに] 依拠するからである。』) およそ固有性を持たない存在要素は不生であり、およそ不生である存在要素は不滅であり、およそ不滅である存在要素はもとより寂滅しており、およそ何であれもとより寂滅している存在要素は本然的に安息している。註釈者アスヴァパーヴァは、もとより寂滅している存在要素が本然的に安息しているとされる理由について以下の説明を与える。MSAṬ<sub>D</sub> 93a6ff.: gzod ma nas zhi ba de nyid la brten nas chos thams cad rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa yongs su grub pa'i mtshan nyid yin par rig par bya ste | gang zhig gzod ma nas zhi ba de ni rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa rab tu skyid pa'i mtshan nyid yin gyi | 'phags pa rnam kyis lam bsgom pas yongs su mya ngan las 'das par bya ba ni ma yin no || (「あらゆる存在要素はもとより寂滅しているというまさにそのことによって本然的に安息しており、〈完成された特質〉を有すると知るべきである。およそ何であれ、もとより寂滅しているものは本然的に安息しており、喜ばしい性質を有するが、聖者が道を修習することによって安息すべきものではない。』) さらに、同じ点についてスティラマティは以下のように説明する。SAVBh<sub>D</sub> 195a2ff.: gang thog ma nas zhi ba'i chos de nyid la rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa zhes kyang de la bya ste | de nyid la yongs su grub pa'i mtshan nyid ces bya ba'i don to || yongs su grub pa'i mtshan nyid de rang bzhin gyis ye nas gnas kyi lam bsgoms bas bskyed pa ma yin pas na rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa zhes bya'o || (「まさにもとより寂滅しているその存在要素は本然的に安息しているとも言われる。まさにそのことが〈完成された特質〉という表現の意味である。〈完成された特質〉を有するものは本然的に、すなわち本来的に存在しているのであって、道の修習によって生み出されるのではないから、本然的に安息していると言われる。』) クンタンによれば、〈本然的な安息〉(rang bzhin gyi myang 'das = 本来的な苦悩からの解放) とは心の本質に穢れ (dri ma) が入り込んでいないこと、その本質が業と煩惱という拡散 (spros pa) に染まらず清らかであることを意味する。Mchan 'grel rtsom 'phro 25b5ff.: dper na nam mkha' gzugs can gzhan gyis sgrub pa'i tshe de'i bdag nyid du song na nam mkha' yang gdos bcas su 'gro ba la | der ma song bar thogs reg bcad tsam du gnas pa de ga nam mkha' yin pa ltar | sems kyi ngo bo dri mas sgrub kyang rang bzhin la ma zhugs par rang bzhin las nyon gyi spros pa de dag gis dben zhing rnam par dag pa'i cha de rang bzhin gyi myang 'das yin te | slob pa'i tshe mya ngan de rang bzhin la ma zhugs pa'i cha nas rang bzhin gyi myang 'das zhes gsungs la | mi slob pa'i tshe mya ngan des rang gi ngo bo tsem yang sgrub mi nus pas yang 'das dngos kyi sgra thob bo || des na rang bzhin gyi mya ngan dang de'i tshig zur gyi mya ngan don mi gcig ste | rang bzhin smos pa'i dgos pa yod pa'i phyr dang | dper na gser gyi rang bzhin la zhugs pa'i btsa' med ces pas de'i rang bzhin la zhugs pa'i btsa' yod pa bkag kyang | spyir btsa' yod pa mi 'gog pa ltar yin pa'i phyr | (「例えばある空間が物質的な他要素によって遮蔽されている時、もし[その要素が] それの本体に達しているならば、空間も大小の広がりを持った物質であることになる。しかし、実際には、その要素がそこに達することはなく、それは単に障害をなして接触を妨げているのみである。そのようなものこそが空間である。それと同様に、心の本体は穢れによって遮蔽されるとしても、その本質に穢れが入り込んでいるのではなく、その本質は業と煩惱というそれらの拡散を離れていて清らかである。そのような要素が〈本来的な安息〉[rang bzhin gyi myang 'das] である。有学の段階ではその悩ましい要素 [mya ngan] が[心の] 本質に入り込んでいないという意味において、それは〈本来的な安息〉[rang bzhin gyi myang 'das] と呼ばれ、無学の段階ではその悩ましい要素が[心] 自体の本質を遮蔽することもできないので、本来的な意味での〈苦悩からの解放〉[myang 'das = 涅槃] という表現が得られる。したがって、rang bzhin gyi myang 'das とその表現の一部にある mya ngan は同じでない。なぜなら、rang bzhin [自性] という表現がなされる目的があるからであり、また、例えば『金の本質に入り込む錆はない』と言えはそれの本質に入り込むような錆の存在は否定されるけれども、その存在が総じて否定されるのではないのと同じであるからである。』) ロサン・ツルティム師の教示によれば、rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa という表現に含まれる mya ngan は煩惱を指している。心の光り輝く本性 (sems kyi rang bzhin 'od gsal ba) は、煩惱の入り込む余地はないことから、本然的に安息している (rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa) とされる (L, 2006 Feb. 8, 56:15)。

- (61) snyam bgyid lags te 「と私は思ってしまう」。想定されるサンスクリットは iti manye であろうか。Hopkins (1999: 77) は “I am wondering of...” と訳す。
- (62) phung po la sogs pa'i 「五つの群 (五蘊) などには」。ペルジョル・ルンドゥップ註によると、初転法輪の教えの主題である「五つの群 (五蘊) など」の中に物質から一切相智に至るまでのものが含まれる (Bstan pa'i sgron me 7b4)。しかし、ジャムヤンシェーパが指摘するように、初転法輪の段階ではそうした大乘仏教に特有の存在要素の分類 (五十三の雑染法と五十五の清浄法の百八法を 'grel rkang brgya rtsa brgyad 「百八の解釈対象項目」と呼ぶ) が考慮されていたはずはないので、ペルジョル・ルンドゥップの解釈は不合理である (Drang nges chen mo 13b4ff.; Hopkins 2005: 50ff.)。
- (63) 'gal ba med dgos pas 「矛盾は存在しないはずであるから」。ゲンドウン・ギャンツォ註によれば「世尊に矛盾の集まりが生じていたはずはないので」(bcom ldan 'das la 'gal 'du byung mi srid pas) ということを意味する (Gsal byed sgron me 7a6)。

- (64) thun mong ma yin pa'i mtshan nyid 「他と共通しない特質（別相）」. SNST<sub>D</sub> [Ti] 273b7f.: de la rang gi mtshan nyid ces bya ba ni bye brag gi mtshan nyid yin te | ji skad du gzugs ni thogs pa dang bcas pa'o zhes bya ba nas | rnam par shes pa ni rnam par rig pa'o zhes bya ba'i bar du bshad pa lta bu'o || skye ba'i mtshan nyid dang | 'jig pa'i mtshan nyid ces bya ba ni spyi'i mtshan nyid yin te | gzugs la sogs pa la skye ba dang | 'jig pa'i mtshan nyid yod pa'i mtshan nyid yin pa'i phyir ro || (「その〔文言〕において『個別的特質』とは個別の特質のことである。例えば『物質は抵觸性を有するものである』…〔中略〕…『認識とは識別作用である』と説かれるようにである。『発生という特質』や『消滅という特質』というのは共通的特質である。物質をはじめとするものには発生や消滅という特質が備わっているが、そのような特質が〔そこでは言及されている〕からである。』) 『卍続蔵』34, 379d17ff.: 所有自相即是別相。如説色是質礙。如是識是了別。生相滅相即是通相。色等皆有生滅相故。
- (65) ...la dgongs nas 「～を意図して」。三種の没固有性（三無自性性）こそが中観法輪における〈意図の基盤〉(dgongs gzhi) であり、文字通りに理解される意味によって対象となる所化するわち帰謬論証派の注意を振り向けさせること (sgras zin gyis ched du bya ba'i gdul bya thal 'gyur ba kha drangs ba) が〈目的〉(dgos pa) であり、〈他に依存するもの〉と〈完成されたもの〉が実在として成立するという見解に対する論理的否定根拠 (gzhan dbang dang yongs grub bden par grub pa la rigs pas gnod pa) が〈直接表示対象に対する否定根拠〉(dngos la gnod byed) である (L, 2006 Feb. 10, 55:00)。
- (66) SNS VII 3 (Lamotte 1935: 67; Hakamaya 1987: 4f.) からの引用。T676, vol. 16, 694a13ff.: 勝義生當知。我依三種無自性性密意。説言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性。生無自性性。勝義無自性性。
- (67) 'dul ba'i dbang gis 「所化を考慮して」。タティ・リンチェン・トンドゥブ註によれば「中観派の種性を有する所化をその言葉通りの意味によって教導することを考慮して」(gdul bya dbu ma pa'i rigs can sgras zin des 'dul ba'i dbang gis) という意味である。ジクメ・ダムチュ・ギャンツォはこの解釈に異を唱え、「所化の考えを考慮して」(gdul bya'i bsam pa'i dbang gis) と理解するべきであると主張する (*Drang nges 'jug ngogs* 94.8ff.; Hopkins 1999: 83, fn. d). 漢訳は「由依... 所化勢力」。
- (68) de dang der 「あちらこちらで」。あちらこちらの經典で (mdo de dang der) と解釈する他に、あれこれの所化の前で (gdul bya de dang der) とも解釈できる (*Drang nges 'jug ngogs* 92.15; Hopkins 1999: 83, fn. c)。
- (69) VSg<sub>D</sub> 16b5 からの引用。T 1579, vol. 30, 702b17f.: 問世尊依何密意。説一切法皆無自性。答由依彼所化勢力故。説三種無自性性。
- (70) ngo bo nyid ni rnam gsum gyi 「三種の固有存在に関する」(Skt. trividhasya svabhāvasya)。スティラマティの註釈が示すように、ここでの svabhāva は「固有存在」を意味するのであって、「本質」や「固有性」を意味するのではない。TrBh 128.6: svena svena lakṣaṇena vidyamānavad bhavafīti svabhāvaḥ | (「svabhāva とはあたかも各自の特徴によって存在しているかのように存在するものである。」)
- (71) TrK 23: trividhasya svabhāvasya trividhām niḥsvabhāvatām | saṁdhāya sarvadharmānām deśitā niḥsvabhāvatā || T1586, vol. 31, 61a22f.: 即依此三性，立彼三無性，故佛密意説，一切法無性。
- (72) gang dag 「ある人々は」。以下に言及されるのはチヨナン派の見解である。クンタン註にトルポパ・シェーラブ・ゲェルツェンの次の言葉が引用される。Mchan 'grel rtsom 'phro 12a2: rang nyid kyi nges don rgya mtshor | dag pa ye shes kyi kun gzhi ni 'khor ba'i chos thams cad kyi stong bas gzhan stong rtag brtan g.yung drung ther zug dang zhes dang | (「彼自身が『了義大海』で『清浄なる智慧の根源〔アーラヤ智〕は一切の輪廻的な存在要素を欠くので他空であり、恒常的であり、堅固であり、永遠であり、永久的である』と述べている。)」 Mchan 'grel rtsom 'phro 12a2ff.: yang des brtsams pa'i bka' bsdu bzhi par | chos 'khor gsum par gsungs pa'i zab mo kun || kun rdzob ma yin don dam bden pa yin || mi rtag ma yin rtag brtan ther zug yin || kun brtags ma yin yongs grub ye shes yin || dngos med ma yin dbu ma chen po yin || zhes dang | rtag pa 'dus ma byas kyi ye shes dang || rtag pa 'dus ma byas kyi rgyal ba lnga || rtag brtan ther zug g.yung drung rig ma lnga || zhes dang | (「さらに、彼が著した『第四結集』に『第三法輪で説かれた全ての甚深なる〔空性〕は遮蔽的実在〔世俗諦〕ではなく、究極的智の対象としての実在〔勝義諦〕である。それは非恒常的ではなく恒常的であり、堅固であり、永遠である。それは〈想像されたもの〉ではなく、完成された智慧である。それは非実在ではなく、大中観である』とあり、また、『般若経に説かれているのは〕恒常的であって形成されたものではない智慧であり、恒常的であって形成されたものではない五仏であり、恒常的で堅固で永久的で永遠のものである五智である』と説かれる。)」 Mchan 'grel rtsom 'phro 12a4ff.: yang nges don rgya mtshor | gang gis dag pa ni kun btags dang gzhan dbang gang yin pa kun rdzob kyi chos gzugs la sogs pas dag pa ste | zhes snying po'i mdo bcur grags pa rnams kyi tshig ris la 'khrul nas bde gshegs snying po de nyid zag med ye shes dang | yongs grub rtag brtan ther zug pa mtshan dpe sogs sangs rgyas kyi chos rnams dang yang rang chas su ldan par 'dod de | (「さらに、『了義大海』に『それは何を欠いているのかといえば、〈想像された特質〉および〈他に依存する特質〉を欠いているのである。それは遮蔽的な存在要素である物質などを欠如している』と説かれる。〔トルポパは〕十の經典として広く知られる『如来蔵経』などの字面を誤って理解して、まさにかの如来蔵を無漏智とみなし、それは〈完成されたもの〉であり、恒常的で堅固で永久的であり、仏陀が具える相好などの美

質を本来的に有していると認めている.)

- (73) *ci la dgongs nas ngo bo nyid med par* 「いかなる〔主題〕を考慮して没固有性が説かれたのかを」. 「一切の存在要素  $x$  は固有性を欠く」という言明の主部と述部はそれぞれ三種に区分され, 「存在要素  $x-1$  は  $y-1$  という点で固有性を欠く」, 「存在要素  $x-2$  は  $y-2$  という点で固有性を欠く」, 「存在要素  $x-3$  は  $y-3$  という点で固有性を欠く」という三つの言明に書き換えられる. ここで構成される言明の主語  $x-1$ ,  $x-2$ ,  $x-3$  はそれぞれ何であるかというのが第一の質問である. Hopkins (1999: 84, fn. a) は *ci la bsams nas* を単なる *ci la dgongs nas* の言い換えとして理解し, *dgongs* を「意図」(intention)の意味で解釈するべきではなく, 「思考」(thinking, having thought) や「考慮」(in consideration of)の意味で解釈するべきであると主張する. しかし, ツォンカパが『解深密経』の *ci la dgongs nas* という問いを, 主部に関する問いと述部に関する問いの二つに分けていることを考慮に入れるならば, ツォンカパは Hopkins が考えるように単に *dgongs* を *bsams* という同義語で言い換えたのではなく, 主部に関する問いの部分に *ci la bsams nas* という言葉で言い表したのだと理解するべきである.
- (74) *ngo bo nyid med tshul* 「どのようにして固有性が欠如しているのかというその様態を」. 「一切の存在要素  $x$  は固有性を欠く」という言明から構成されるべき三つの言明, すなわち, 「存在要素  $x-1$  は  $y-1$  という点で固有性を欠く」, 「存在要素  $x-2$  は  $y-2$  という点で固有性を欠く」, 「存在要素  $x-3$  は  $y-3$  という点で固有性を欠く」の述部の  $y-1$ ,  $y-2$ ,  $y-3$  がそれぞれ何であるかというのが第二の質問である.
- (75) *ngo bo nyid med pa gsum du 'du* 「〔それらの〕没固有性が三種〔の特質を持つ存在〕に集約されること」. 「一切の存在要素  $x$  は固有性を欠く」という言明の主部  $x$  が, 〈想像されたもの〉( $x-1$ ), 〈他に依存するもの〉( $x-2$ ), 〈完成されたもの〉( $x-3$ )の三種に区分されることを意味する. タディン・ラプテンの割註 (*Dga' ston 8a4*) は *ngo bo nyid med pa [ste mtshan nyid] gsum du 'du* もそのことを意図しているであろう. Hopkins (1999: 84, fn. g) はタディン・ラプテンの割註を別の仕方理解し, ツォンカパのテキストにあった *ngo bo nyid med pa gsum* 「三種の没固有性」を *ngo bo nyid gsum* 「三種の固有存在」 (= *mtshan nyid gsum* 「三種の特質を有する存在」) と訂正するべきであること, またその訂正案をタディン・ラプテンが示唆していることを主張する. しかし, Hopkins のようなテキスト修正をせずとも, *ngo bo nyid med pa gsum du 'du* を「〔それらの〕没固有性が三種〔の特質を持つ存在〕に集約されること」と読めば合理的に解釈することは可能である. タディン・ラプテンの割註も, Hopkins が考えるような意図で書かれたものではないであろう. なお, *ngo bo nyid med pa gsum du 'du* の代わりに *ngo bo med pa gsum du 'du* とする異読もあるが, 属性接辞 *nyid* の有無によって大きく意味が変わることはないと思われる.
- (76) *de ltar mdzad dgos pa yang* 「さらにまた〔世尊が〕以上のようにせねばならなかったのには理由がある」. ここでの *yang* 助詞は情報追加の機能と, 理由句を導く機能を兼ね備えていると思われる. ジクメ・ナムチュ・ギャンツォはこの箇所を「回答の個所で〔世尊が〕以上のようにせねばならなかったことには理由がある」(*lan gyi skabs su de ltar mdzad dgos pa'i rgyu mtshan yod*)と敷衍している (*Drang nges 'jug ngogs 93.11*). Hopkins (1999: 85) の “also, with respect to the need for [Buddha's] doing thus” という訳は, これに近い解釈から来るものであろう. 一方, Thurman (1984: 193) は “though (the Buddha) needed to use such a technique”, 片野 (1998: 131) は「以上のように考えられるべきであっても」と訳す. この二者はいずれも *yang* を逆接 (*mi mthun pa*) の意味で理解しているようである. しかし, 通常, 逆接の接続助詞 *yang* は動詞の直後に置かれるか, もしくは「動詞+ *na* + *yang*」の形式で用いられる. 名詞化接辞-*pa* の後の *yang* が逆接の意味で用いられるのは極めて稀であることに注意しなければならない. なお, *de ltar mdzad dgongs pa yang* 「さらにまた〔世尊が〕以上のように考えねばならなかったのには理由がある」という異読もある.
- (77) *sems dang ldan pa* 「まともな知性を持ちながら」. 暗にチヨナン派トルボパを指している. ロサン・ワンチュクが伝えるある人 (*kha cig*) の説によると, ツォンカパがチヨナン派を名指しで批判しないのは, 彼らの見解の方面 (*lta ba'i phyogs*) に過失が含まれているにせよ, 実践の方面 (*spyod phyogs*) では仏説に多大な貢献があった (*bstan pa la phan thogs chen po byung*) からである (*Blo gsal sgron me 115.5ff.*).
- (78) *kun brtags pa'i mtshan nyid* 「想像された特質 (遍計所執相)」. ジャムヤンシェーパによれば, 〈想像された特質〉とは「 $x$  であると捉える概念知の判断対象として個別的特質によって成立したものとして付託された特質 (*rang 'dzin rtog pa'i zhen gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub par sgro btags pa*)」のことである (*Drang nges chen mo 31a1*).
- (79) *ming dang brdas rnam par bzhag pa'i mtshan nyid* 「言語と記号によって確立された特質」. Lamotte (1935: 68) は *nāmasaṃketavyavasthitalakṣaṇam* という還梵を提案する. 漢訳は「由假名安立爲相」(假名に由りて安立して相と爲す). Thurman (1984: 194) は “a nature established by names and symbolisms”, Hopkins (1999: 86) は “characters posited by names and imputational characters”, 片野 (1998: 133) は「名称とか慣習的な記号 (saṃketa) によって建てられている特相」と訳す. *ming dang brda* (\**nāmasaṃketa*) については Hopkins 2005: 273 を参照. ジャムヤンシェーパによれば, *ming* とは対象  $x$  を「 $x$ 」として表示する言語的要素 (*rang zhes brjod pa'i sgra*) であり, *brda* とは  $x$  を「 $x$ 」と捉える概念知 (*rang 'dzin rtog pa*) である. すなわち, 前者は言語であり, 後者は概念知である (*Drang nges chen mo 30a3*). *brda* (\**saṃketa*) を概念知とする解釈はスティラマティの『中辺分別論疏』にも見られる. MAVṬ 97.22 (cf.

Thurman 1984: 194, n. 14): samketaḥ samjñāsamjñitasambandhajñānaḥ | (「記号とは名称と被命名者の関係についての知である。」)

- (80) rang gi mtshan nyid kyis rnam par gnas pa ni ma yin 「個別的特質によって存立する〔特質〕ではない」. Lamotte (1935: 68) は svalakṣaṇanāvyaavasthitam という還梵を提案する. mtshan nyid (\*lakṣaṇam) という被修飾要素を補って理解することができる. 漢訳は「非由自相安立爲相」(自相に由りて安立して相と爲すに非ず).
- (81) SNS VII 4 (Lamotte 1935: 67f.; Hakamaya 1987: 6) からの引用. T676, vol. 16, 694a15ff.: 善男子. 云何諸法相無自性性. 謂諸法遍計所執相. 何以故. 此由假名安立爲相非由自相安立爲相. 是故說名相無自性性. Lamotte (1935: 68) は以下の還梵を提案する. tatra paramārthasamudgata dharmāṇām lakṣaṇaṇiḥsvabhāvatā katamā | yad uta parikalpatalakṣaṇam | tat kasya hetoḥ | yasmād idam nāmasamketavyavasthitalakṣaṇaṇi svalakṣaṇanāvyaavasthitaṇ tasmād lakṣaṇaṇiḥsvabhāvateti |
- (82) mdo yi dmigs 'byed pa 'dis 「この経文の区分方法によって」. ウェルマン・クンチョク・ゲルツェンによれば dmigs 'byed pa という表現は 'tshams 'byed pa 「領域を区分すること」と同義である (*Mchod yon* 13a5; Hopkins 2005: 155, fn. a). イシ・タプケー師によれば gsal por byas phyed nas gsungs pa 「明確に区分して説示すること」を意味する (Y, track 20, 2:35). 『トゥンカル大辞典』によると dmigs 'byed pa は「論書の内容上の種別を区分すること, もしくは論書の中の領域をそれぞれ分けること」(gzhung don nang gses dbye ba 'byed pa'am gzhung gi mtshams so sor bcaad pa) を意味する. 『モンラム大辞典』によると「区別を立てること, もしくは特定化すること」(khyad par 'byed pa'am gsal kha 'byed pa) を意味し, これについては **dmigs su bkar nas khyad par 'byed pa** 「～を強調/特定して(それらの間に)区別を立てること」という語義解釈が成立する. ジャムヤンシェーパによれば, 当該の『解深密経』の文言は, [1] 概念(「特質の点による固有存在性の欠如」など)が適用される主題 (mtshan gzhi) についての問い, [2] 概念適用を受ける主題の提示, [3] その理由に関する問い, [4] 問いに対する回答, [5] 結論 (don bsdu te ston pa) という五つの部分に分けられる (*Drang nges chen mo* 21a2ff.; Hopkins 2005: 154). これらは概ね圓測の註釈に現れるものであり, ツォンカパはその註釈方法を踏襲したのだと思われる (Hopkins 2005: 155). イシ・タプケー師 (Y, track 20, 2:15) はここで意図されている「区分方法」を肯定的側面および否定的側面からの説明方法として理解し, Thurman (1984: 194, fn. 15) も同様の理解を示すが, Hopkins (2005: 155) は三種の無自性性の内, 第三の「究極的智の対象=固有性の欠如」(勝義無自性性) に関しては肯定的・否定的側面からの説明は成り立たないはずであると論じる.
- (83) ming dang brda la ltos nas bzhag ma bzhag 「言語と記号に依存して措定されたものであるか否か」. 言語と記号に依存して措定されないものは個別的特質によって成立し, それらに依存して措定されたものは個別的特質によって成立しない. <想像された特質>を持つもの(遍計所執性)は言語と記号に依存して措定されたものであるので個別的特質によって成立しない. 一方, <他に依存する特質>を持つもの(依他起性)と<完成された特質>を持つもの(円成実性)はそれらによって措定されたものではないので個別的特質によって成立する (Y, track 20, 5:10).
- (84) bzhag pa la yang yod pas ma khyab 「それらによって措定されたものであっても必ずしも存在するとは限らない」. 例えば空華やアートマン(個体原理)などは言語と記号によって措定 (bzhag) されたものであるが存在しない (*Drang nges 'jug ngogs* 97.18f.). それらは「特質を完全に失った遍計所執性」(mtshan nyid yongs su chad pa'i kun brtags) である (Y, track 20, 5:40).
- (85) mi mthun no 「[二派の学説間で]一致しない」. 「個別的特質による存在」とは唯識派によれば言語と記号に依存しない存在のことであるが, 帰謬論証派によればそれ自身の側から成立する存在 (rang ngos nas grub pa) のことである. さらに, 唯識派における「言語と記号による措定」と帰謬論証派における「言語的慣習による措定」の二者は, 表現上は類似するがその内実において大きく異なる. 唯識派によれば, 言語の指示対象はそれ自身の側から成立 (rang ngos nas grub) しており, しかもそれは言語による措定の働きを受ける. 言語とその指示対象はそれぞれ自立しており, なおかつ相補的に作用するのである. 例えば「空聞」という言葉の指示対象はそれ自身の側から存在しているが, 言語によって措定されたものに過ぎないので個別的特質を欠く. すなわち, それは個別的特質を欠いた非実在なるものでありながらも, 言語の適用根拠として確実に存在しており, それ自身の側から成立しているのである. それに対し, 帰謬論証派によれば, 言語の指示対象はそれ自身の側からは存在せず (rang ngos nas med), 単に言語と記号による一方的な措定の作用を受けるのみ (phar bzhag tsam) である. そこでは言語とその指示対象との間の相補的作用は起こらず, 言語的認識の側から一方的に措定された対象はそれだけで存在性を獲得する. 例えば「壺」という言葉の指示対象は, それ自身の側からは成立しないが, 言語によって措定されただけのものとして存在する. 以上のことから次のことが帰結する. 唯識派にとって「自身の側からの成立」(rang ngos nas grub pa) と「個別的特質による成立」(rang mtshan gyis grub pa) は必ずしも一致せず, 自身の側から成立しているが個別的特質によっては成立しないもの(例えば空聞など)もあるが, 帰謬論証派にとって「自身の側からの成立」と「個別的特質による成立」の領域は完全に一致する (*Drang nges 'jug ngogs* 97.19ff.; *Dga' ston* 9b3f.).
- (86) SNS VII 5 (Lamotte 1935: 68; Hakamaya 1987: 6) からの引用. T676, vol. 16, 694a18ff.: 云何諸法生無自性性. 謂諸法依他起相. 何以故. 此由依他緣力故有. 非自然有. 是故說名生無自性性. Lamotte

- (1935: 68) は以下の還梵を提案する。 dharmāṇām paramārthasamudgata utpattiniḥsvabhāvātā katamā | yad uta dharmāṇām paratantralakṣaṇam | tat kasya hetoḥ | yasmād idaṁ parapratyayabalād utpannam na svatas tasmād utpattiniḥsvabhāvateti |
- (87) rang mi skye ba 「自ずから発生するのではない」。 rang gi skye ba ni skye ba ngo bo nyid med pa nyid ces bya'o という異読に従うならば「それ自身の発生はまさしく発生による自立的存在性を欠くと言われる」と解釈できる。漢訳「非自然有」は rang mi skye ba という読みと一致する。
- (88) skye ba ngo bo nyid med pa nyid ces bya'o 「〈発生による自立的存在性の欠如〉（生無自性性）と呼ばれる」。 skye ba ngo bo nyid med ces bya'o (\*utpattiniḥsvabhāvāḥ) という異読に従うならば、これを文の主語'du byed rnam (\*samskārah) を受ける述語とみなして「諸々の形成物は…発生による自立的存在性を欠くものであると言われる」とも解釈できる。しかしながら、漢訳「説名生無自性性」は skye ba ngo bo nyid med pa nyid ces bya'o (\*utpattiniḥsvabhāvatety ucyate) という読みと一致する。さらに、『撰決択分』の文脈を考慮すれば、やはり skye ba ngo bo nyid med pa nyid ces bya'o (\*utpattiniḥsvabhāvatety ucyate) と読むべきであろう。なぜなら、この文章の直前に skye ba ngo bo nyid med pa nyid gang zhe na (\*utpattiniḥsvabhāvātā katamā) 「発生による自立的存在性の欠如とはいかなることか」(VS<sub>gD</sub> 16b6) という問いがあり、引用される文章はこれに対する回答となっているからである。
- (89) VS<sub>gD</sub> 16b6f. からの引用。 T1579, vol. 30, 702b21ff.: 云何生無自性性。 謂一切行衆縁所生縁力故有。 非自然有。 是故説名生無自性性。
- (90) lugs so 「[瑜伽行派の] 学説である」。 瑜伽行派が否定しているのは自分自身からの発生 (bdag skye) であるが、中観派が否定しているのは存在要素の固有存在の発生 (chos bdag de'i skye ba) そのものである (Mchan 'grel rtsom 'phro 20b6)。
- (91) rnam par dag pa'i dmigs pa 「清浄をもたらす認識対象」。 Lamotte (1935: 69) は viśuddhālabana 「清浄なる認識対象」というサンスクリットを想定するが、下記の『声聞地』の用例を考慮してこれを viśuddhyālabana と還梵し、「清浄 (viśuddhi) をもたらす認識対象 (ālabana)」すなわち第四格の格限定複合語 (viśuddhaya ālabanam) として理解する。 ŚBh II 62.17: itīyam aśubhatā rāgacaritasya viśuddhaya ālabanam | 「以上、この不浄性は貪欲によって行動する人の浄化のための認識対象である。」同様にツォンカバも直後に「それを認識対象として念想すれば障害が消尽するところのもの」(gang la dmigs nas goms na sgrib pa zad par 'gyur ba) という説明を与え、ジャムヤンシェーバも gang la dmigs nas bsgom na shes sgrib dag par 'gyur ba 「それを認識対象として念想すれば所知障が除去されるところのもの」と解釈する (Mgrin rgyan 17b5; cf. Hopkins 1999: 88, fn. g)。
- (92) 旧訳に ngas 「私は」という語がある (Hakamaya 1987: 6)。同様に漢訳は「我顯示」となっている。語る主体は過去の誰かや現在の第三者ではなく仏世尊本人である。
- (93) SNS VII 6 (Lamotte 1935: 68f.; Hakamaya 1987: 6) からの引用。 T676, vol. 16, 694a2ff.: 云何諸法勝義無自性性。 謂諸法由生無自性性故。 説名無自性性。 即縁生法。 亦名勝義無自性性。 何以故。 於諸法中若是清浄所縁境界。 我顯示彼以爲勝義無自性性。 依他起相非是清浄所縁境界。 是故亦説名爲勝義無自性性。 Lamotte (1935: 68f.) は以下の還梵を提案する。 dharmāṇām paramārthasamudgata paramārthaniḥsvabhāvātā katamā | ye dharmāḥ pratītyasamutpannā utpattiniḥsvabhāvatayā niḥsvabhāvās te paramārthaniḥsvabhāvatayāpi niḥsvabhāvāḥ | tat kasya hetoḥ | dharmeṣu paramārthasamudgata yad viśuddhālabanam tat paramārtha iti mayā parideśitam | tat paratantralakṣaṇam viśuddhālabanam na bhavati tasmād paramārthaniḥsvabhāvateti |
- (94) 〈他に依存する特質〉に関してのみ疑問 (dogs pa) が起こり得る理由については諸説ある。クンル・チュージュンによれば、この疑問は無自性論者、すなわち自立論証派と帰謬論証派から投げ掛けられるものである。唯識派の学説によれば、〈他に依存する特質〉は、〈完成された特質〉と同じく実在として成立したもの (bden grub) であるので、究極的な対象の実相 (yul gyi gnas lugs mthar thug) であらねばならず、もしそうであるならば、それは究極的智の対象であり、かつ所知障を除去して心に清浄をもたらす認識対象 (清浄所縁) であるのではないか。このように無自性論者は考える (Pad dkar phreng ba 33b5; cf. Mchan 'grel rtsom 'phro 16a6ff.; Hopkins 1999: 89, fn. d)。他方、タディン・ラプテンによれば、この疑問は心の観察の理論を前提として起こるものである。すなわち、瑜伽行者は自身の心の観察を行なうことによって、光り輝く心を発現させ、障害を浄化することが可能であるから、心 (= 他に依存するもの、依他起性) は清浄をもたらす認識対象となり得るのではないかという疑問が起こる。なお、タディン・ラプテンが想定する心の観察法とは以下のものである。[1] 瑜伽行者は自身の心そのもの (= 依他起性) と言語・記号によって対象化された「心」 (= 遍計所執性) を峻別し、対象化未然の心を観察する。[2] 「心」は本来的に存在しているかのように見えるが、実際には言語・記号による措定に依存していることを発見し、対象化未然の心と対象化された「心」の決定的な相違を認識する。[3] 対象化された「心」の基盤には対象化未然の心 (= 依他起性) があることを確信する。[4] それと共に、心によって捉えられる物質などの存在要素も心を本質とすると確信し、唯識性の真理を見出す。[5] その確信をもたらす知を維持するにつれて、個別的特質 (rang mtshan) によって成立し、名状し難い (brjod med)、心の鮮明な認識作用という要素 (sems kyi gsal rig gi cha) が発現する。[6] こ

- のような心を認識し続けることによって障害が除去される。なお、このような心の転換を可能にするのがアーヤ識である (*Dga' ston* 11b3ff.)。
- (95) タディン・ラプテンの割註に従って「音声は」(*sgra*) という語を補う (*Dga' ston* 12a6)。
- (96) 音声の例と同じように、〈他に依存する性質〉をもつ心 (依他起性) の非実在性、すなわち、心が〈想像された性質〉 (遍計所執性) という否定されるべき対象を欠くことを認識することによって誤解を排除できるが、心のみを認識して修習しても誤解を排除することはできない (*Dga' ston* 12a6ff.)。
- (97) *don dam gzhan* 「別の意味での勝義 = 『究極者』」。論理によって否定されるべき対象としての勝義 = 究極者である。実在として成立するもの (*bden grub*) あるいは個別的特質によって成立するもの (*rang mtshan gyis grub pa*) のことである (*Dga' ston* 12b2; L, 2006 Apr. 26, 13:00)。
- (98) 『撰決撰分』での解釈方法 (*bsdu ba nas bshad pa'i tshul*) という箇所述べられる (*Legs bshad snying po* 18a2ff.)。
- (99) *don dam pa ngo bo nyid med pa nyid* 「究極的智の対象 = 固有性の欠如」(*Skt. paramārthaniḥsvabhāvatā*)。直前の記述に現れる *paramārtha-niḥsvabhāvatā* は第三格の格限定複合語 (*Inst. Tp.*) であったが、ここでは同格限定複合語 (*Kdh.*) である。諸存在要素の空性 (言語・記号による措定によらない個別的特質による成立を欠くこと、法無我性に等しい) は、聖者が入定中に獲得する究極の無分別智の対象である。ジャムヤンシェーパによれば、〈他に依存する特質〉に関して述定される第一の *don dam pa ngo bo nyid med pa nyid* (*paramārthaniḥsvabhāvatā*) という表現に含まれる *ngo bo nyid* (*svabhāva*) は究極的智の対象を指しているが、〈完成された特質〉に関して述定される第二のそれに含まれる *ngo bo nyid* (*svabhāva*) は否定されるべき対象である法我性 (*chos bdag*) を指している (*Drang nges zin bris* 14b1f.; cf. Hopkins 2005: 427f.)。また、タディン・ラプテンの割註やイシ・タブケー師が示す別解釈によれば、第二のそれに含まれる *don dam pa* 「勝義」は否定されるべき究極者を意味し、法我性 (*chos kyī bdag*) あるいは概念適用根拠としての個別的特質による成立 (*'jug gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub pa*)、(概念知の) 判断対象としての個別的特質による成立 (*zhen gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub pa*)、能取・所取の別なる実体としての成立 (*gzung 'dzin rdzas gzhan du grub pa*) を意味し、*don dam pa ngo bo nyid med pa* (勝義無自性性) は究極者そのものとして存在しないことを意味する (*Dga' ston* 12b5; Y, track 25, 2:35)。イシ・タブケー師の解釈に従うならば、*paramārtha-niḥsvabhāvatā* は第三格の格限定複合語 (*Inst. Tp.*) であり、「究極者としての没固有性」を意味することになる。
- (100) *rab tu phye ba yin pas* 「識別されるものなので」。Lamotte (1935: 69) の還梵は *prabhāvitātāt*。漢訳は「所顯故」。直後の記述に見られるように、ツォンカパは *rab tu phye ba* を *bzhag pa* 「措定」「確立」の意味で理解する (Hopkins 1999: 91, fn. a)。
- (101) SNS VII 6 (Lamotte 1935: 68f.; Hakamaya 1987: 6) からの引用。T676, vol. 16, 694a26ff.: 復有諸法圓成實相。亦名勝義無自性性。何以故。一切諸法法無我性名爲勝義。亦得名爲無自性性。是一切法勝義諦故。無自性性之所顯故。由此因緣。名爲勝義無自性性。Lamotte (1935: 69) は以下の還梵を提案する。*punar aparaṃ paramārthasamudgata yad dharmāṇāṃ pariniṣpannalakṣaṇaṃ tad api paramārthaniḥsvabhāvateti | tat kasya hetoḥ | dharmāṇāṃ paramārthasamudgata yad dharmanairātmyaṃ teṣāṃ niḥsvabhāvateti | tat paramārtha iti | paramārthaḥ sarvadharmāṇāṃ niḥsvabhāvatayā prabhāvitātāt paramārthaniḥsvabhāvateti |*
- (102) *de tsam gyis* 「単にそのようなものとして」。存在要素の本質は「否定されるべき我性の純然たる排除」(*dgag bya'i ngo bo nyid bkag pa tsam*) という形でのみ知られる (*Yang snying* 72b5; Y, track 25, 3:40)。
- (103) *tha dad pa yin par gyur na ni* 「異なるとするならば」。漢訳の「一向異者」に従うならば、「完全に異なるとするならば」と解釈できる。タディン・ラプテンの註釈によれば、諸形成物 (= 属性保持者) の特質が究極的智の対象 (= 属性) の特質と両立しない (*'gal ba*) ならば、二者は異なる本体を持つもの (*ngo bo tha dad pa*) であるはずだと考える論者への反論である (*Dga' ston* 13a2; Hopkins 1999: 91, fn. d)。諸形成物は〈他に依存するもの〉 (依他起性) であり、究極的智の対象は〈完成されたもの〉 (円成実性) である (Y, track 25, 4:50)。
- (104) *'du byed rnams kyī bdag med pa tsam dang ngo bo nyid med pa tsam* 「諸形成物の単に無我なる性質と単に没固有的なる性質は」。漢訳の「諸行唯無我性唯無自性之所顯現」は唯識思想との関連を想像させるものである。すなわち、諸形成物が有する唯無我性と唯無自性は、認識外部にあるものではなく、知に顕現する表象に過ぎない。同じように「諸形成物」の概念も唯識的に理解して良いならば、Hopkins (1999: 91, fn. e) に示されるように、それは形成物 (有為) と非形成物 (無為) の両者を包摂する全存在要素であると言えるかもしれない。例えば空間は「障害物の排除」という形で知に顕現する形象であり、その知の形象は直前の認識という原因によって形成された有為法である。タディン・ラプテンの註釈によれば、唯無我性とは法無我性のことであり、唯無自性とは法我性の欠如のことである。いづれも〈完成された特質〉 (円成実性) のことを指している (*Dga' ston* 13b1)。
- (105) SNS III 5 (Lammote 1935: 45) からの引用。T676, vol. 16, 691a2f.: 若勝義諦相與諸行相一向異者。應非諸行唯無我性唯無自性之所顯現。是勝義相。
- (106) 直後にツォンカパが引用する『解深密經』の文言の中に空間という例が現れる (SNS VII 7, Lamotte

1935: 69).

- (107) *bdag med 'jog par* 「無我性も措定される」。無我性は「否定されるべき対象である我性の純粹否定」(*dgag bya bdag bkag tsam*) という形で措定される (L, 2006, Apr. 28, 2:10).
- (108) *chos can 'dus byas la* 「属性保持者である形成物(有為)における」。実際には空性の基体(「～は空である」という述語づけがなされる言明における文法上の主語)として想定されるのは形成物のみではない。例えば空間などの非形成物(無為)に関しても法我性は排除され、空であるという述語づけが成り立つ (Hopkins 1999: 92, fn. c)。では、ここでツォンカパが形成物に限定して法無我性の議論を展開しているのはなぜか。トンドゥブ・ギェルツェンの註釈によれば、ここで前主張 (*phyogs snga ma*) を立てるトルボパは形成物を否定されべき対象 (*dgag bya*) とみなしているが、ツォンカパはその考えを否定して、形成物はむしろ空性の基体 (*stong gzhi*) であること、そして真の否定されるべき対象は〈想像されたもの〉(*kun btags*) であることを示そうとして、敢えてこのような説明を与えている (*Drang nges bzhi dril* 32b6)。
- (109) *...mi ltos par* 「考慮することなく」。 *mi ltos pa'i* (属格助詞) ではなく *mi ltos par* (*la don* 助詞) であるから、*'dod* 「みなしている」にかかる副詞句である。 *sgrub pa rang dbang ba* 「肯定的自立的存在」にかかる形容詞句ではない。しかし、Thurman (1984: 197) は “the independent status, that is, reached without exclusion of a mentally objectified negatee” と訳し、Hopkins (1999: 92) は “a positive, self-powered [uncontaminated wisdom], whose appearance as an object of awareness does not depend on the elimination of an object of negation” と訳す。他方で片野 (1998: 139) は「知覚の境界として顕れるもの、すなわち斥けられるべきものの断滅によらずして、肯定と依自起 (*sgrub pa ran dban ba*) において主張するのは矛盾するのである」と訳す。
- (110) *sgrub pa rang dbang ba* 「肯定的自立的存在」。クンタンの割註によれば「一切衆生に内在する無漏智」(*sems can thams cad la yod pa'i zag med ye shes*) のことである (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 19b5f.; Hopkins 1999: 92, fn. g)。
- (111) *'gal lo* 「彼の考えは〔經典の文言と〕矛盾している」。タディン・ラプテンの割註によれば「これらの經典の文言との背反」(*mdo 'di dag dang rgyab 'gal*) である (*Dga' ston* 13b6)。同様にロサン・ツルティム師も、ここに言う矛盾を『解深密経』の文言との矛盾 (*mdo sde dgongs 'grel dang 'gal*) として理解する (L, 2006 Apr. 28th, 5:18)。
- (112) *lugs so* 「〔瑜伽行派の〕学説である」。クンタンによれば、瑜伽行派による *paramārtha-niḥsvabhāvatā* (勝義無自性性) の解釈は二つあるが、それらはいずれも中観派の解釈とは異なる。瑜伽行派の第一の解釈によれば、*paramārtha* 「勝義」とは否定されるべきもの (*dgag bya*) としての究極者 (*parama-artha = Kdh.*)、すなわち、言語・記号による措定に依存しない自立的存在、あるいは相異なる実体として成立するような能取・所取の存在のことである。瑜伽行派はそれらの否定対象の不在 (*med dgag*) あるいは純粹排除 (*bcad tsam*)こそが、諸事物にとっての〈完成された性質〉であると考え、その場合、*paramārtha-niḥsvabhāvatā* は「究極者としての固有性の欠如」(*Inst. Tp.*) を意味する。次に、瑜伽行派の第二の解釈によれば、*paramārtha* 「勝義」は聖者の究極的な智慧(入定中の智慧)によって証得される対象 (*parama-artha = Gen. Tp.*) であり、*paramārtha-niḥsvabhāvatā* は〈他に依存するもの〉(依他起性)がそのような究極的智の対象として成立しないこと、すなわち〈究極的智の対象としての没固有性〉(*Inst. Tp.*) を意味する。中観派にとって *paramārtha* は「究極的智の対象」(*parama-artha = Gen. Tp.*) であり、それは瑜伽行派によって見出された不在 (*med dgag*) すらもそれ自身の固有性によって成立しないこと、それすらも個別的特質によって成立しないこと、あるいはそれすらも自身の側から成立しないことを意味する(反対に、瑜伽行派にとってその不在は、概念知によって措定される以前より、それ自身の側から本来的に成立しているものである)。この中観派の考えによれば、*paramārtha-niḥsvabhāvatā* は〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉(*Kdh.*) を意味する (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 21a2ff.)。
- (113) *de la* 「次のものについては」。タディン・ラプテンは *kun btags kyi skabs de la* 「〈想像されたもの〉という論題については」という註釈を与える (*Dga' ston* 14a4)。
- (114) *nam mkha'i me tog ji lta ba de lta bur ni* 「空華のようなものである」。タディン・ラプテンの割註によれば、空華というものは概念知によって想定されたものに過ぎず、個別的特質を持つものとして存在しないように、〈想像されたもの〉もまた、概念知によって想定されたものに過ぎない (*Dga' ston* 14a5)。
- (115) *de la* 「次のものについては」。タディン・ラプテンは *gzhan dbang gi skabs de la* 「〈他に依存するもの〉という論題については」という註釈を与える (*Dga' ston* 14a6)。
- (116) *sgyu ma byas pa ji lta ba de lta bur ni* 「幻術によって作り出された事物のようなものである」。幻術の呪文や材料によって正常な視覚機能を害された観客には、小石や木材が馬や象として見えることがある。それと同じように、〈他に依存する性質〉を持つ認識もまた、二顕現の錯誤をもたらす潜在印象によって害されることによって、能取・所取の二者分断を捉えてしまう (*Dga' ston* 14a6ff.)。
- (117) *de las kyang gcig kyang* 「かの～の一種についても」。漢訳は「一分」。タディン・ラプテンは *de las kyang* を *ngo bo gzhan gnyis kyang* 「他の二つの存在(想像されたもの・他に依存するもの)について

- も」と解釈するが、その合理性は疑問である (*Dga' ston* 14b3; cf. Hopkins 1999: 94, fn. f).
- (118) de la 「次のものについては」。タディン・ラプテンは *yongs grub kyi skabs de la* 「〈完成されたもの〉という論題については」という註釈を与える (*Dga' ston* 14b4).
- (119) *gzugs kyi ngo bo nyid med pa tsam gyis rab tu phye ba* 「単なる物質性の不在として識別され」。否定対象の不在 (*med dgag*) として知られるという意味である (*Dga' ston* 14b4).
- (120) de las 「かの～の一種も」。漢訳は「一分」。
- (121) SNS VII 7 (Lamotte 1935: 69; Hakamaya 1987: 6ff.) からの引用。T676, vol. 16, 694b1ff.: 善男子。譬如空花相。無自性性當知亦爾。譬如幻像生。無自性性當知亦爾。一分勝義無自性性當知亦爾。譬如虚空惟是衆色。無性所顯遍一切處。一分勝義無自性性當知亦爾。法無我性之所顯故。遍一切故。
- (122) *rtog pas* 「概念知によって」。タディン・ラプテンは「言語と概念知によって」(*ming dang rtog pas*) と註記する (*Dga' ston* 14b6)。言葉の指示対象や概念知の想像物は、個別的特質によって成立するものではなく、過去に起こった同類 (*rigs mthun*) の経験の潜在印象、あるいは過去の発話 (*mngon brjod*) がもたらす潜在印象が幾度も繰り返されることにより、概念知に顕現したものを、概念知によって捉えられたものに過ぎない (*Dga' ston* 15a1f.)。圓測の註釈によれば、空華の認識は眼病 (眩翳, *rab rib*) によって起こるものであり、空華は概念知による想像の産物 (所執, *rtog btags tsam*) に過ぎない (*Drang nges 'jug ngogs* 110.18ff.)。
- (123) *shes bya la mi srid pa'i dpe min no* 「認識対象の領域に全く存在し得ないことを示す例ではない」。クンタンやジクメ・ダムチュ・ギャンツォによれば、瑜伽行派も帰謬論証派も共に「空華」の例を「完全なる無」(*gtan med*) の意味を示すものとしては理解しないが、自立論証派は「空華」をそのように理解し、もしあるものが概念知による想像物に過ぎないのであれば、それは認識対象の領域に全く存在し得ないものであると主張する (*Yang snying* 81b4; *Drang nges 'jug ngogs* 111.9ff.)。
- (124) *ngo bo nyid med par gsungs* 「〔諸存在要素は〕没固有的であると〔中転法輪において〕説かれる」。タディン・ラプテンは「中転法輪において全ての存在要素は没固有的であると説かれる」(*'khor lo bar pa[r] chos thams cad ngo bo nyid med par gsungs*) と註記する (*Dga' ston* 15a3)。
- (125) de ltar du 「上記の教えに従って」。タディン・ラプテンは『解深密経』に説かれているその通りに (*dgongs 'grel nas gsungs pa de ltar du*) と註記する (*Dga' ston* 15a3)。
- (126) *skye ba dang 'gag pa mi rung bas* 「発生と消滅が不可能となるので」。ジクメ・ダムチュ・ギャンツォは次のように註釈する。 *Drang nges 'jug ngogs* 111. 25ff.: *gzhan dbang chos can | khyod rang mtshan gyis ma grub par zhen na skur 'debs su 'gyur par thal | khyod rang mtshan gyis med na khyod rgyu las skye ba dang | ngang gis 'gag par 'gyur pa'i rdzas su med dgos la | de ltar med na khyod gtan med du 'gyur pa'i chos yin pa'i phyir* | (「他に依存するもの」を主題とすると、もしそれが個別的特質によって成立していないと判断されるならば〔その判断は〕過剰否定であることになる。それが個別的特質によって存在しないならば、それは原因から発生して自ずから消滅するような実体としては存在しないはずであり、もしそのようなものとして存在しなければ、それは完全に非存在なる要素であるからである。)
- (127) *dnegos po'i gshis su mi 'gyur* 「実在の真相ではあり得ないことになる」。ジクメ・ダムチュ・ギャンツォは次のように註釈する。 *Drang nges 'jug ngogs* 112.1ff.: *skabs 'dir yongs grub chos can | khyod rang mtshan gyis ma grub par zhen na skur 'debs su 'gyur par thal | khyod rang mtshan gyis med na khyod dngos po'i gnas lugs su mi 'gyur pa'i lugs yin zhing | khyod dngos po'i gnas lugs su med na khyod gtan med yin dgos pa'i chos yin pa'i phyir* | (「今の〔瑜伽行派思想の〕文脈において、〈完成されたもの〉を主題とすると、もしそれが個別的特質によって成立していないと判断されるならば〔その判断は〕過剰否定であることになる。それが個別的特質によって存在しないならば、それは実在の真相ではあり得ないという学説〔を瑜伽行派は認める〕からであり、それが実在の真相として存在しないならば、それは必然的に完全に非存在なる要素であるからである。)
- (128) ロサン・ワンチュクの註釈によると、三種の固有存在 (三性) が個別的特質によって成立しないという見解は過剰否定となるが、〈想像されたもの〉 (遍計所執性) が個別的特質によって成立しないという見解は過剰否定とはならない (*Blo gsal sgron me* 125.6ff.)。〈他に依存するもの〉に対するその見解は過剰否定となり、同様に 〈完成されたもの〉に対するその見解も過剰否定となる。では、〈想像されたもの〉に対する過剰否定はいかにして起こるかと言えば、〈他に依存するもの〉をそのように捉えて過剰否定することにより、結果的に、〈想像されたもの〉も成り立たなくなるので、それに対する過剰否定が成り立つのである。
- (129) *'dogs pa po'i tha snyad* 「それを命名する言語活動成立要因」。ここで *tha snyad* は言語表現や言語活動を意味するのではなく、言語表現の設定者としての役割を担う言語要素と概念知 (*sgra dang rtog pa*) を指している (*Blo gsal sgron me* 125.8ff.; Y, track 28, 4:05)。
- (130) *nga'i dgongs te bshad pa zab mo* 「私が意図を込めて語った甚深なる教えを」。Lamotte (1935: 77) の還梵は *gambhīrām saṁdhāyavacanam* であるが、\**gambhīrām saṁdhābhāṣām* などが適切かもしれない。世尊が「意図」した考えとは、三種の特質がいかにして固有性を欠くか (*mtshan nyid gsum la ngo bo nyid*



med tshul) ということである (*Dga' ston* 15b5).

- (131) yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu mi shes te 「真実に従って正しく理解せず」。Lamotte (1935: 77) の還梵は yathābhūtaṃ na jānanti (rab tu mi shes te に相当するサンスクリット原語は \*na prajānanti であったかもしれない)。タディン・ラプテンによれば、真実 (yang dag pa, \*bhūta) とは〈完成されたもの〉についての真実である (*Dga' ston* 15b6)。
- (132) gzhi des na 「そのことを根拠に」。Lamotte (1935: 78) の還梵は tannidānāt. 漢訳は「由此因縁」。
- (133) de dag 「彼らは」。タディン・ラプテンは指示代名詞 de dag が指し示す内容を「それらの物質などの諸々の存在要素」(gzugs sogs kyi chos de dag) と理解する。この解釈では de dag と直後の「一切の存在要素について、云々」の関連づけが困難になるが、タディン・ラプテンは gzugs sogs kyi chos de dag rang gi ngo bos med par 'jog na 「それらの物質などの諸々の存在要素を自身の固有性に基づいて存在しないものとして措定するならば」という独立節を形成することにより、自らが作り出した問題への解決を図っている (*Dga' ston* 16a3)。しかし、むしろ de dag は「彼ら」(＝中観派の人々) を指していると考えれば、文の構造を de dag... 'thob par 'gyur te 「彼らは…を得るであろう」と単純に捉えることが可能である(なお、その場合 'thob は自動詞である)。ジクメ・ダムチュ・ギャンツォも gdul bya de dag 「かの所化達は」という註釈を与える (*Drang nges 'jug ngogs* 112.14)。
- (134) yod na ni 「存在していればこそ」。単なる存在ではなく、個別的特質に基づく存在 (rang gi mtshan nyid kyi yod) が含意されている (*Dga' ston* 16b1)。
- (135) rab tu shes par 'gyur na 「認識されるであろうが」。固有性に基づいて成立したもの (rang gi ngo bos grub pa) として認識されるという意味である (*Dga' ston* 16b1)。
- (136) ...med par mthong ba 「…が欠けているとみなしている」。チベット語の動詞 mthong は非意志的動詞であるが、今の文脈では「見える」(自ずと視界に入って来る) という意味ではなく、「見る」(積極的に観察行為を行なう) という意味を表すはずである。おそらくそのことを考慮してタディン・ラプテンはここでの mthong ba を、意志的動詞 lta ba と等置している (*Dga' ston* 16b2)。
- (137) SNS VII 20 (Lamotte 1935: 77; Hakamaya 1987: 9f. からの引用。T676, vol. 16, 695c15ff.: 於我甚深密意言説不能如實解了。於如是法雖生信解。然於其義隨言執著。謂一切法決定皆無自性。決定不生不滅。決定本來寂靜。決定自性涅槃。由此因縁於一切法。獲得無見及無相見。由得無見無相見故。撥一切相皆是無相。誹撥諸法遍計所執相。依他起相圓成實相。何以故。由有依他起相及圓成實相故。遍計所執相方可施設。若於依他起相及圓成實相見爲無相。彼亦誹撥遍計所執相。是故説彼誹撥三相。
- (138) sgra ji bzhin par zhen par 'dod pa 「言葉通りに捉えようと望む人」。中観派(無自性論者)のことである (Y, track 29, 1:40)。ここでツォンカパは、『解深密経』で批判対象となっている中観派の考え方がいかなるものであるかを明らかにしている。Hopkins (1999: 96) は “This [Mind-Only school] is a system in which...” と訳し、唯識派の思考様式がここに示されていると解釈する。しかし、「言葉通りに捉える」方法をめぐって、瑜伽行派と中観派の間に意見の相違があるのではなく、ここで論じられるその方法が瑜伽行派に固有のものとは言えないので、Hopkins (1999) の解釈は妥当性を欠くであろう。
- (139) gzhan dbang la dngos su skur 'debs su 'gyur ba'i phyir 「〈他に依存する特質〉に対する過剰否定となるので」。個別的特質に基づく発生と消滅が成立しないという考えは、直接的には (dngos su) 〈他に依存する特質〉に対する過剰否定となる (*Dga' ston* 17a2)。
- (140) ...ste 「…である。というも」。接続助詞 ste は理由 (rgyu mtshan) を導く機能を有する。Thurman (1984: 199) や Hopkins (1999: 97) の英訳では、文頭に理由句を導く for という語が置かれる。
- (141) skye 'gag med par 'gyur 「発生と消滅は全くあり得ないことになる」。もし発生と消滅を本質とする〈他に依存する特質〉が成り立たないならば、〈想像された特質〉の概念設定根拠 ('dogs gzhi) が成り立たず、さらには〈完成された特質〉の属性保持者 (chos can) も成り立たないことになる (*Dga' ston* 17a4)。
- (142) ngo bo nyid med pa dang po dan tha ma 「第一と第三の没固有性」。第一の没固有性とは〈特質による固有存在性の欠如〉、第三の没固有性とは〈究極的智の対象＝固有性の欠如〉である。前者の述定を受ける主題 (gzhi ldog) は〈想像された特質〉であり、後者の述定を受ける主題は〈完成された特質〉であるので、そのことを考慮して、多くの註釈者や現代のチベット人学僧は「第一の没固有性」を〈想像された特質〉と等置し、「第三の没固有性」を〈完成された特質〉と等置する。クンタンが示すように、ここでは述定を受ける主題が意図されていると解釈せねばならない積極的な理由がある。もしここで三つの没固有性のそれぞれの概念自体 (rang ldog, 述定内容) が意図されているならば、それらの概念自体は知による想像の産物であって、発生や消滅を伴わない無為法であり、当然のこととして第二の没固有性〈発生による自立的存在性の欠如〉もそのような無為法であるが、その場合、第二の没固有性がここで除外されていることが理に叶わないことになってしまうからである (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 25a2; *Dga' ston* 17a5f.)。
- (143) yongs su mya ngan las 'das pa 「本然的に安息している」。タディン・ラプテンによれば「対治に依拠することなく、本来的に雑染から脱却し、雑染から離れていること」(gnyen po la ma bltos par rang bzhin

- gyis kun nyon las 'das pa'am de dang bral ba) を意味する (*Dga' ston* 17b4).
- (144) yongs su mya ngan las bzla bar bya ba 「安息すべき事柄」. タディン・ラプテンによれば「雑染からの遠離のためのさらなる他の手段に依拠して浄化すべき事柄」 (kun nyon dang bral ba'i thabs slar gzhan zhig brten nas dag par bya dgos pa) を意味する (*Dga' ston* 17b5). 玄奘訳は「更可令其般涅槃」(更に其をして般涅槃せしむべきもの). ジクメ・ダムチュ・ギャンツォは次のように註釈する. *Drang nges 'jug ngogs* 115.11ff.: kun btags chos can | yongs su nya ngan las bzla bar bya ba cung zad kyang med de | 'di'i rang bzhin gyis yongs su mya ngas las 'das pa'i phyir | de chos can | der thal | gzod ma ste dang po nas zhi ba'i phyir | de chos can | der thal | kun nas nyon mongs pa'i chos su mi rung ba'i phyir | de chos can | der thal | 'dus ma byas yin pa'i phyir | de chos can | der thal | skye 'gag dang bral ba'i phyir | de chos can | der thal | rang mtshan gyis med pa'i phyir | (「想像された特質を主題とすると、それは安息すべき事柄を全く有していないものである。これの本然的な安息のゆえに。それを主題とすると、それはそうであるということが帰結する。雑染法ではあり得ないゆえに。それを主題とすると、それはそうであるということが帰結する。無為法であるゆえに。それを主題とすると、それはそうであるということが帰結する。発生と消滅を欠くゆえに。それを主題とすると、それはそうであるということが帰結する。個別的特質によって存在していないゆえに。」)
- (145) SNS VII 8 (Lamotte 1935: 69) からの引用. T676, vol. 16, 694b8ff.: 我依相無自性性密意。説言一切諸法無生無滅本來寂靜自性涅槃。何以故。若法自相都無所有則無有生。若無有生則無有滅。若無生無滅則本來寂靜。若本來寂靜則自性涅槃。於中都無少分所有更可令其般涅槃故。
- (146) mya ngan ni 'dir kun nyon yin 「ここでは mya ngan [という語] は雑染法 [を意味する]」。したがって、ツォンカパによると、rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa (Skt. prakṛtinirvṛta; Ch. 自性涅槃) は「本然的に雑染法から解放されていること」を意味する。クンタンが伝えるある者 (kha cig) の見解によると、mya ngan を「雑染法」とみなすのは唯識派の説であり、無自性論者 (中観派) の説では「否定されるべき対象：実在としての成立」(dgag bya bden grub) を指すという。クンタンはこの見解を否定し、二派のいずれの説でも mya ngan は「雑染法」を意味すると結論する (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 25a6f.).
- (147) gnyis pa 「第二の点については」。〈完成された性質〉を意図した説明方法 (yongs grub la dgongs nas gshung tshul) である (*Dga' ston* 18a3).
- (148) rtag pa rtag pa'i dus dang ther zug ther zug gi dus su 「まさしく恒常的に、そしてまさしく永久的に」。Hakamaya (1975: 28) が示す所によれば、想定されるサンスクリットは nityam nityakālam dhruvam dhruvakālam である (cf. Hopkins 1999: 98, fn. c). 玄奘訳は「於常常時、於恒恒時」。
- (149) SNS VII 9 (Lamotte 1935: 70) からの引用. T676, vol. 16, 694b15ff.: 善男子。我亦依法無我性所顯勝義無自性性密意。説言一切諸法無生無滅本來寂靜自性涅槃。何以故。法無我性所顯勝義無自性性。於常常時於恒恒時。諸法性安住無為。一切雜染不相應故。於常常時於恒恒時。諸法性安住故無為。由無為故無生無滅。一切雜染不相應故。本來寂靜自性涅槃。
- (150) rgya nag gi 'grel chen 「漢籍の大註釈」。圓測の註釈に紹介される二つの説の内の前者に該当する. SNST<sub>D</sub> [Ti] 263a5ff.: rtag pa rtag pa'i dus dang | ther zug ther zug gi dus zhes bya ba ni | 'di la bshad pa rnam pa gnyis yod de | kha cig na re snga ma'i med pa la brten nas ni rtag pa rtag pa zhes gsungs so || phyi ma phyi ma'i med pa la brten nas ni ther zug ther zug ces bya ba gsungs so zhe'o || kha cig na re yang dag par yod pa ma yin par bstan pa'i phyir ni rtag pa rtag pa zhes bya ba gsungs so || rang gi ngo bo nyid med par bstan pa'i phyir ni ther zug ther zug ces bya ba gsungs so zhe'o || (『まさしく恒常的に、まさしく永久的に』というこの表現について二種の解釈がある。ある人は、無限の過去を考慮して『まさしく恒常的に』と言い、無限の未来を考慮して『まさしく永久的に』と言うのだと説く。またある人は、真実には存在しないことを表現するために『まさしく恒常的に』と言い、自身の固有性を持たないことを表現するために『まさしく永久的に』と言うのだと説く。) 『卍續藏』34, 376: 於常常時及恒恒時者。自有兩釋。一云。依前前無故。説常常言。於後後無故。説恒恒言。一云。顯無有真實故説常常有。無自性性故言恒恒時。
- (151) AS<sub>G</sub> 35.16ff. = AS<sub>Pr</sub> 84.13ff.: api khalu parikalpīte svabhāve lakṣaṇāṇiḥsvabhāvatām upādāya paratantre utpattiniḥsvabhāvatām upādāya pariniṣpanne paramārthāṇiḥsvabhāvatām upādāya | anutpannā aniruddhā ādisāntāḥ prakṛtiparinirvṛtā iti ko 'bhisandhiḥ | yathā niḥsvabhāvās tathā anutpannāḥ | yathā anutpannās tathā aniruddhāḥ | yathā anutpannās cāniruddhās ca tathā ādisāntāḥ | yathā ādisāntās tathā prakṛtiparinirvṛtāḥ |
- (152) SNST<sub>D</sub> [Ti] 286a5ff.: shin tu rgyas pa brgya ba la sogs pa las | kun brtags pa'i ngo bo nyid la brten nas chos thams cad ngo bo nyid med pa dang skye ba med pa dang | 'gag pa med pa zhes bya ba la sogs par bstan pa ni rten cing 'brel bar 'byung ba'i don dam pa ma yin par rab tu bstan pa yin te | de'i phyir mdo 'di yang spyir ngo bo nyid med pa gsum las dgongs nas ni chos thams cad ngo bo nyid med pa zhes bstan la | ngo bo nyid med pa dang po dang tha ma la dgongs nas skye ba med pa la sogs par bstan pa yin no || gzhan gyi dbang gi bdag nyid ni gzhan la brten nas skye ba yang bdag nyid kyis skye ba dang | rgyu med pa las skye ba'i don med pas de'i phyir bstan bcos chos mngon pa kun las btus pa la sogs pa las ngo bo nyid rnam pa

gsum las brtsams nas chos thams cad ngo bo nyid med pa dang | skye ba med pa dang | 'gag pa med pa la sogs pa zhes bstan pa yin te | (『廣百論』などにおいて〈想像されたもの〉を考慮して、一切の存在要素が没固有的である、不生である、不滅である、云々と説かれるのは、他に依存して発生する究極的対象ではないことを示すためである。それゆえ、本経でも総じて三種の没固有性を意図して、一切の存在要素は没固有的であると説かれるが、第一と第三の没固有性を意図して、不生である云々と説かれる。〈他に依存するもの〉は他者に依拠して発生するが、自立的に発生したり、原因なしに発生するという意味を持つものではないので、『阿毘達磨集論』などでは、三種の固有存在を主題として、一切の存在要素は没固有的である、不生である、不滅である云々と説かれる。)『中統蔵』34, 369: 故廣百論等。唯約遍計所執。說一切法皆無自性無生滅等。欲顯因緣生義不無。是故。此經通依三無性。說一切法皆無自性。但約初後二種無性。說無生等句。然依他起。雖依他起。而無自然無因生義。故雜集等具約三性。說一切法皆無自性無生滅等。

- (153) ジクメ・タムチュ・ギャンツォは以下の記述を「自説」(rang lugs)とみなす (*Drang nges 'jug ngogs* 117.13)。ただし、Hopkins (1999: 101f., fn. b) が解説するように、ツォンカパは圓測の解釈を退けて自身の説を展開しているのではなく、圓測の解釈を説明し直し (reexplain), それを改良 (improve) しようとしているのである。
- (154) rang rang gi skabs kyi ngo bo med rgyu 「それぞれの場合に対応する没固有性の根拠」。〈想像されたもの〉の場合には (言語や記号に依存しない個別的) 特質, 〈他に依存するもの〉の場合には (自立的な) 発生, 〈完成されたもの〉の場合には究極的智の対象=固有性の欠如である (*Drang nges 'jug ngogs* 117.16f.)。
- (155) kun las btus las de ltar bzhad do 『阿毘達磨集論』ではそのように説かれている。タディン・ラプテンによれば、これは『唯識三十頌』等の説と一致するものである (*Dga' ston* 19b5)。
- (156) rnam par rtog pa'i spyod yul 「概念知の活動領域」。Lamotte (1935: 81) による還梵は vikalpagocara。玄奘訳は「分別所行」。圓測は次のように説明する。SNST<sub>D</sub> [Thi] 48a7ff.: de la rnam par rtog pa'i spyod yul zhes bya ba ni rnam par rtog pa nyid kun du gzhal ba'i sems dang sems pa byung ba nyid de | spyod yul zhes bya ba ni des brtags pa'i ngo bo nyid yang dag pa'i gzugs kyi phung po la sogs pa ni rnam par rtog pa de'i spyod yul yin pa'i phyir rnam par rtog pa'i spyod yul zhes bya'o zhes rab tu bstan pa'o || bshad pa'i rnam grangs gzhan du na | spyod yul zhes bya ba ni gzhan gyi dbang yin te | brtags pa'i gzugs kyi phung po la sogs pa ni rnam par rtog pa de'i dmigs pa'i rkyen yin pa'i spyod yul zhes bya'o || (「その中で「分別所行」という表現について。まさに「分別」とは概念的想像を行なう主体 (能遍計度, kun du gzhal ba) である心および心作用である。『所行』とはそれによって想像されたもの, すなわち実在なる物質という群などである。それはその概念知の活動領域であるので『分別所行』と名付けられる。また、別解釈によれば、『所行』とは〈他に依存するもの〉である。〔それについて〕概念的想像がなされる所の〔物質という〕群などは、その概念知の認識基盤としての縁 (所縁縁) であるので「分別所行」と呼ばれる。)『中統蔵』34, 284c7ff.: 分別所行者。分別即是能遍計度心及心所所行言。顯彼所執性實色蘊等。是彼分別所行境故。名為所行。又解。所行是依他假色蘊等。即彼分別所縁縁故。名為所行。クンタンは圓測の第二解釈に立脚し、「概念知の活動領域」とは、概念「x」を形成する知に顕現する、言語化未然の現象 x のことであると論じる (*Mchan 'grel rtsom 'phro* 29b1ff.; cf. Hopkins 1999: 106, fn. a)。タディン・ラプテンはここでの「活動領域」(spyod yul) を「判断領域」(zhen yul) と等置する (*Dga' ston* 20a1)。
- (157) kun brtags pa'i mtshan nyid kyi gnas 「〈想像された特質〉の拠所」。Lamotte (1935: 81) による還梵は parikalpatalakṣaṇāśraya。玄奘訳は「遍計所執相所依」。
- (158) 'du byed kyi mtshan ma 「概念形成作用の徴標」。Lamotte (1935: 81) による還梵は saṃskāranimitta。玄奘訳は「行相」。圓測は次のように説明する。SNST<sub>D</sub> [Thi] 48b2ff.: 'du byed kyi mtshan ma de la yang bshad pa rnam pa gnyis yod de | kha cig na re 'du byed ni lta ba'i rnam pa ste | 'du byed la bye brag tu dmigs pa'i shes pa'o || mtshan ma ni rgyu mtshan gyi rnam pa ste | dmigs par bya ba'i mtshan ma'o zhe'o || kha cig na re 'du byed kyi mtshan ma zhes bya ba ni 'dus byas kyi rnam pa ste | thams cad kyang gzhan gyi dbang gi rnam pa'i mtshan nyid do zhe'o || bshad pa rnam pa gnyis las bshad pa ni phyi ma bzang ngo || bshad pa snga ma dang sbyar na ni gzhan gyi dbang mi rung ste lta ba la sogs pa'i rnam pa yin pa'i phyir ro || (「行相については二つの解釈がある。ある者は次のように言う——『行』とは見分 (lta ba'i rnam pa), すなわち、形成物 (行, 'du byed) を分析的に認識する知である。『相』とは相分 (rgyu mtshan gyi rnam pa), すなわち、認識されるべき徴標である、と。また、別の者は次のように言う——『行相』とは形成物なる行相 (有為行相, 'dus byas kyi rnam pa) である。総じて〈他に依存するもの〉を行相とみなすのである、と。二説の内では後者の説が優れている。もし前者の説を適用するならば、〔目下の『行相』は〕〈他に依存するもの〉の範疇に含まれないことになってしまう。なぜなら、それは認識する知などが捉える徴標 (見等分) である〔とみなされる〕からである。)『中統蔵』34, 284c11ff.: 所説行相。自有兩説。一云、行謂見分、能緣行解。相即相分、是所緣相。一云、行相即是為行相。總説依他以為行相。兩説之中。後説為勝。若依前説、不攝依他、見等分故。圓測は第二解釈を受け入れるが、クンタンは第一解釈を重視する。(*Mchan 'grel rtsom 'phro* 29b6ff. (cf. Hopkins 1999: 107, fn. a):

'du byed kyi mtshan ma ni | rgya nag 'grel chen las | 'du byed ni lta ba'i rnam pa ste 'du byed la bye brag tu dmigs pa'i shes pa'o || mtshan ma ni rgyu mtshan gyi rnam ba ste dmigs bar bya ba'i mtshan ma'o || zhes dang | 'du byed kyi mtshan ma zhes bya ba ni 'dus byas kyi rnam pa ste | thams cad kyang gzhan gyi dbang gi rnam pa'i mtshan nyid do zhe'o || zhes thun mong ma yin pa'i khyad par gyi sgo nas des dgos pa la 'chad tshul gcig dang | mtshan ma zhes pa mtshan nyid la byas nas 'dus byas kyi mtshan nyid dam 'dus byas kyi ngo bor grub ba tsam la bya tshul gcig ste gnyis bkod nas phyi ma bzang bar bshad kyang snga ma gnad che ste | 'dus byas kyi chos rnam blo yul du byed pa'i tshe rang rang gi thun mong ma yin pa'i mtshan ma ste mi 'dra ba'i khyad par gyi rgyu mtshan re re shar ba'i sgo nas des dgos la | 'dus ma byas rnam spyi'i rnam pa yid la bya dgos pa ni myong bas 'grub pas | lugs 'dir yang de rang spyi'i don du mi 'dod kyang snang tshul de ltar 'dod dgos pa'i phyir | (「行相について漢籍の大註釈に『行とは見分 (lta ba'i rnam pa), すなわち、形成物 (行, 'du byed) を分析的に認識する知である。相とは相分 (rgyu mtshan gyi rnam pa), すなわち、認識されるべき徴標である』、『行相とは形成物なる行相 (有為行相, 'dus byas kyi rnam pa) である。総じて〈他に依存するもの〉を行相とみなすのである。』と説かれる。すなわち〔行相というの〕非共通な限定要素として確定されるべきものを意味するというのが一つの解釈法であり、『相』(mtshan ma, \*nimitta) を特質 (mtshan nyid) の意味で理解した上で形成物 (有為) の特質として、もしくは形成物 (有為) の本質として成立している物のみを意味するというのがもう一つの解釈である。このように二つを提示した後で〔圓測は〕後者が優れていると説くが、前者がより重要である。理由は以下の通り。形成物を知の対象領域とする時には、各々に独自の徴標、すなわち他に共通しない限定要素という根拠がそれぞれに立ち現れた後〔それを知によって〕確定することが必要である。また、非形成物 (無為) の場合には一般相の形象を意識内に形成することが必要である。これらのことは経験に基づいて成立するので、この〔解深密経〕の学説でも、その〔概念形成作用の徴標〕という術語が独自相や共通相を意味するとは認めないとはいえ、知に顕現するあり方はその通りに認めねばならない。)

- (159) ngo bo nyid dam bye brag gi mtshan nyid du 「それ自体やその特殊形態が有する特質の観点から」。対象それ自体については「これは物質という群である」('di ni gzugs phung ngo), その特殊形態については「これは有漏の物質という群である」('di ni zag bcas kyi gzugs phung ngo) というように、それらの本質 (ngo bo) についての画定がなされる (*Drang nges 'jug ngogs* 124.25ff.; Hopkins 1999: 105, fn. c).
- (160) ming dang brdar 「言語や記号によって」。la don 助詞で終わるこの表現がチベット語として理解困難であることは高橋 (2005: 53) によって指摘されている。イシ・タブケー師は ming dang brdar と ming dang brdas を同義と説明する (Y, track 34, 1:45)。この説明を踏まえ、\*nāmasamketaiḥ という還梵に基づき「言語や記号によって」と理解する。
- (161) ngo bo nyid kyi mtshan nyid dam bye brag gi mtshan nyid du 「それ自体が有する特質や、その特殊形態が有する特質の観点から」。対象それ自体については「物質という群が発生する」(gzugs phung skye'o), その特殊形態については「物質という群が刹那毎に発生する」(gzugs phung skad cig la skye'o) というように、それらの限定要素 (khyad par) についての画定がなされる (*Drang nges 'jug ngogs* 125.6ff.; Hopkins 1999: 105, fn. c).
- (162) SNS VII 25 (Lamotte 1935: 81; Hakamaya 1987: 15) からの引用。T676, vol. 16, 696b15ff.: 若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立，以為色蘊或自性相或差別相，假名安立，為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷，遍知，或自性相，或差別相，是名遍計所執相。
- (163) SNS VII 25 (Lamotte 1935: 81; Hakamaya 1987: 15) からの引用。T676, vol. 16, 696b20f.: 若即分別所行遍計所執相所依行相，是名依他起相。
- (164) SNS VII 25 (Lamotte 1935: 81; Hakamaya 1987: 15) からの引用。T676, vol. 16, 696c10ff.: 若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。
- (165) ngo bo nyid ma mchis pa nyid 「固有性の欠如」。〈想像された特質〉という固有性の欠如である (*Dga' ston* 21a6)。
- (166) 'gal ba'o 「矛盾している」。チョナン派トルポパの説に対する批判である。トルポパによれば、〈完成されたもの〉は〈想像された特質〉と〈他に依存する特質〉という二つの遮蔽的性質を欠き、それらを欠くものとして実在している (*Drang nges 'jug ngogs* 126.27f.; Y, track 36, 0:00)。
- (167) don gzhan du yod pa bkag pa 「別のものとして存立しているものが否定されるということ」。抛る者が欠いている (rten brten pas stong pa) という場合のように、空の基盤 (stong gzhi) とは別のものとしての成立している何らかの対象が否定されるということ (*Drang nges 'jug ngogs* 127.2; *Dga' ston* 21b5f.)。
- (168) skabs gnyis kar 「二つの箇所のいずれにおいても」。先に引用された SNS VII 4 (Lamotte 1935: 67f.) 「それらの内、諸存在要素が有する〈特質による固有存在性の欠如〉(相無自性性) とは何のことかと言えば、〈想像された特質〉(遍計所執相) が実にそれである、云々」、SNS VII 25 (Lamotte 1935) 「概念知の活動領域であって〈想像された特質〉の拠所となる、概念形成作用の徴標が存在します…」の二

箇所である (*Drang nges 'jug ngogs* 127.8ff.).

- (169) *kun brtags gzhan* 「別の〈想像されたもの〉」。空間 (*nam mkha', \*ākāśa*) などの共通相のことを指す。  
*Legs bshad snying po* 34a1f.: *spyir kun brtags la spyi mtshan thams cad dang nam mkha' la sogs ba du ma zhis yod kyang dgongs 'grel las ma gsungs pa ni | kun brtags gang gis stong pa yongs grub tu 'jog pa'i skabs su de dag mi mkho bas so ||* (「一般的に言えば、〈想像されたもの〉の中にはあらゆる共通相があり、また空間などの多くのものがあるが、それらが『解深密経』で言及されないのは、〈想像された特質〉の欠如を〈完成された特質〉として措定する文脈においてそれらは不要だからである。」)

## 略号と文献

### (1) 一次資料

#### (1-1) インド撰述文献

- AKBh** *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): P. Pradhan ed. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1967.
- AS<sub>G</sub>** *Abhidharmasamuccaya* (Asaṅga): V. V. Gokhale ed. *Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*. Bombay: Journal of the Royal Asiatic Society. Bombay Research New Series 23. 1947.
- AS<sub>Pr</sub>** *Abhidharmasamuccaya* (Asaṅga): P. Pradhan ed. *Abhidharma Samuccaya of Asanga*. Santiniketan: Visva Bharati Studies 12. 1950.
- TrK** *Trimśikākārikā* (Vasubandhu): see TrBh.
- TrBh** *Trimśikāvijñaptibhāṣya* (Sthiramati): H. Buescher ed. *Sthiramati's Trimśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 2007.
- TSP** *Tattvasaṃgrahapañjikā* (Kamalaśīla): S. D. Sastri ed. *The Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Pañjikā Commentary of Ācārya Kamalaśīla*. Varanasi: Bauddha Bharati. 1997.
- DhPT<sub>D</sub>** *Dhyānottarapañjikā* (Buddhaguhya): Tibetan Sde dge ed. *rgyud*. Thu. Tohoku No. 2670.
- NBT** *Nyāyabindu* (Dharmottara): F. I. Scherbatskoi ed. *Buddiiskii uchebnyk logiki sochinenie Dharmakirti i tolkovanie na nego Nyayabindutika sochinenie Dharmottary, tibetskii perevod izdal s vvedeniem i primechaniiami*. Bibliotheca Buddhica 7. Petrograd: Bibli Verlag. 1918.
- NBP<sub>D</sub>** *Nyāyabindupūrvapakṣasamkṣipta* (Kamalaśīla): Tibetan Sde dge ed. *tshad ma*. We. Tohoku No. 4232.
- Pras** *Prasannapadā* (Candrakīrti): L. de la Vallée Poussin ed. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IV. St. Petersburg. Reprint, Osnabrück. 1970.
- PVT<sub>D</sub>** *Pramāṇavārttikaṭīkā* (Śākyabuddhi): Tibetan Sde dge ed. *tshad ma*. Je and Nye. Tohoku No. 4220.
- PVP<sub>D</sub>** *Pramāṇavārttikapañjikā* (Devendrabuddhi): Tibetan Sde dge ed. *tshad ma*. Che. Tohoku No. 4217.
- BC** *Buddhacarita* (Aśvaghōṣa): E. H. Johnston ed. *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass. 1972.
- BP S** *Bimbisārapratyudgamana*: Tibetan Stog Palace ed. *mdo sde*. Zha.
- MA** *Madhyamakāvātāra* (Candrakīrti): H. Lasic, X. Li, and A. MacDonald eds. *Candrakīrti's Madhyamakāvātārabhāṣya Chapters 1 to 5*. Beijing, Vienna: China Tibetology Publishing House and Austrian Academy of Sciences Press.
- MAVT** *Madhyāntavibhāgaṭīkā*: R. Pandeya ed. *Madhyānta-vibhāga-śāstra: Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu, and Ṭīkā by Sthiramati*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1971.
- MĀ** *Madhyamakāloka* (Kamalaśīla): Tibetan Sde dge ed. *dbu ma*. Sa. Tohoku No. 3887.

- MSA** *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (“Maitreya”): S. Lévi ed. *Mahāyānasūtrālaṅkāra : exposé de la doctrine du grand véhicule, selon le système Yogācāra*. Paris: Librairie Honoré Champion. 1907.
- MSAT<sub>D</sub>** *Mahāyānasūtrālaṅkāraṭīkā* (Asvabhāva): Tibetan Sde dge ed. *sems tsam*. Bi. Tohoku No. 4029.
- RPP<sub>D</sub>** *Āryarāṣṭrapālapariṣcchāsūtra*: Tibetan Sde dge ed. *dkon brtsegs*. Nga. Tohoku No. 62.
- LAS** *Laṅkāvatārasūtra*: B. Nanjo ed. *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyoto: The Otani University Press. 1923.
- VSg<sub>D</sub>** *Viniścayasaṃgrahaṇī* (Asaṅga): Tibetan Sde dge ed. *sems tsam*. Zhi. Tohoku No. 4038.
- ŚBh II** *Śrāvakabhūmi* (chap. 2): see 声聞地研究会 2007.
- SAVBh<sub>D</sub>** *Sūtrālaṅkāravṛttibhāṣya* (Sthiramati): Tibetan Sde dge ed. *sems tsam*. Mi. Tohoku No. 4034.
- SNS** *Samdhinirmocanasūtra*: see Lamotte 1935.
- SNS<sub>D</sub>** Do. Tibetan Sde dge ed. *mdo sde*. Ca. Tohoku No. 106.
- SNS<sub>P</sub>** Do. Tibetan Peking ed. *mdo sna tshogs*. Ngu. Otani No. 774.
- SNS<sub>S</sub>** Do. Tibetan Stog Palace ed. *mdo sde*. Na.

## (1-2) チベット撰述文献

- Dga’ ston** *Drang nges rnam ’byed legs bshad snying po dka’ gnad rnam mchan bur bkod pa gzur gnas blo gsal dga’ ston* (Rta mgrin rab brtan). S.l. N.d. bdr: MW1KG10421.
- Grub mtha’ rin phreng** *Grub mtha’i rnam par gzhag pa rin po che’i phreng ba* (Dkon mchog ’jigs med dbang po): Bkra shis ’khyil ed. Cha.
- Mgrin rgyan** *Drang nges rnam ’byed kyi mtha’ dpyod mdor bsdus blo gsal mgrin rgyan* (’Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson ’grus): Bkra shis ’khyil ed. Na.
- Rgol ngan tshar gcod** *Drang nges rnam ’byed kyi spyi don rgol ngan tshar gcod rin po che’i phreng ba* (Rje btsun chos kyi rgyal mtshan). S.l. N.d. bdr: W1NLM275.
- Mchan ’grel rtsom ’phro** *Bstan bcos legs par bshad pa’i snying po las sems tsam skor gyi mchan ’grel rtsom ’phro rnam rig gzhung brgya’i snang ba* (Gung thang dkon mchog bstan pa’i sgron me): Zhol ed. Kha.
- Drang nges chen mo** *Drang ba dang nges pa’i don rnam par ’byed pa’i mtha’ dpyod ’khrul bral lung rigs bai dūr dkar po’i gan mdzod skal bzang re ba kun skong* (’Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson ’grus): Bkra shis ’khyil ed. Da.
- Drang nges ’jug ngogs** *Drang ba dang nges pa’i don rnam par ’byed pa’i bstan bcos legs bshad snying po’i bsdus don drang nges ’jug ngogs* (’Jigs med dam chos rgya mtsho). Bylakuppe: Ser smad dpe mdzod khang, 2004.
- Drang nges bzhi dril** *Dge ldan thun mong ma yin pa’i drang ba dang nges pa’i don rnam par phyed pa’i bstan bcos legs bshad snying po’i rgya cher bshad pa drang nges bzhi ’dril* (Don grub ye shes bstan pa’i rgyal mtshan). New Delhi: Chophel Legdan. 1975.
- Pad dkar phreng ba** *Drang ba dang nges pa’i rnam par ’byed pa legs bshad snying po zhes bya ba’i mtha’ dpyod padma dkar po’i phreng ba* (Gung ru chos ’byung): Sku ’bum ed. N.d. bdr: MW1NLM3154.
- Spyi don rnam gzhag** *Drang nges rnam ’byed kyi dka’ gnad gsal bar ’byed pa bsdus don legs bshad gsal ba’i me long* (Mkhas grub sbyin pa dar rgyas). In *Phar phyin spyi don legs bshad gsal ba’i sgron me dang drang nges rnam ’byed kyi dka’ gnad gsal bar byed pa bsdus don legs bshad gsal bar me long* (pp. 390–510). Mundgod: Ganden Jangtse Library. 2014.
- Blo gsal sgron me** *Drang nges legs par bshad pa’i snying po’i zin bris blo gsal sgron me* (Blo bzang dbang phyug). Bylakuppe: Sera Jey Tibetan Monastic University. 1998.

**Yang snying** *Drang nges rnam 'byed kyi dka' 'grel rtsom 'phro legs bshad snying po'i yang snying* (Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me): Zhol ed. Kha.

**Rigs pa'i rgya mtsho III** *Rgyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rgya cher bshad pa rig pa'i rgya mtsho las mngon sum le'u'i rnam bshad* (Mkhas grub dge legs dpal bzang po): Zhol ed. Da. Tohoku No. 5505 (C).

**Legs bshad snying po** *Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Pha. Tohoku No. 5396.

**Gsal byed sgron me** *Drang nges rnam 'byed kyi dka' 'grel dgongs pa'i don rab tu gsal bar byed pa'i sgron me* (Dge 'dun rgya mtsho). In *Rje-btsun Thams-cad-mkhyen-pa Dge-'dun-rgya-mtsho-dpal-bzañ-po'i gsun 'bum*. Nga. Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives. 2006.

### (1-3) 漢籍・中国撰述文献

**SNST<sub>D</sub>** *Samdhinirmocanasūtraṅkā* (Wen tshegs): Tibetan Sde dge ed. *mdo 'grel*. Ti and Thi. Tohoku No. 4016.

**T** *The Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經. J. Takakusu and K. Watanabe eds. Tokyo. 1924–1935.

卍續藏 『藏經書院版 卍續藏經』 新文豐出版公司

### (2) 二次資料

#### (2-1) 歐文資料

Edgerton, F.

1953 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale University Press.

Franco, Eli and Notake, Miyako

2014 *Dharmakīrti on the Duality of the Object: Pramaṇavārttika III 1–63* (Leipziger Studien zu Kultur und Geschichte Süd- und Zentralasiens Band 5). Münster: Lit Verlag.

Gombrich, Richard

2009 *What the Buddha Thought*. London: Equinox Publishing.

Hakamaya, Noriaki

1987 “A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the *Samdhinirmocana-sūtra* (II).” *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Kenkyū Kiyō* (*Journal of the Faculty of Buddhism, Komazawa University*) 45: 1 (354)–35 (320).

Hopkins, Jeffrey

1999 *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism. Dynamic Responses to D̄zong-ka-bā's The Essence of Eloquence: 1*. Berkeley: University of California Press.

2005 *Absorption in No External World: 170 Issues in Mind-Only Buddhism. Dynamic Responses to D̄zong-ka-bā's The Essence of Eloquence: 3*. Ithaca: Snow Lion Publications.

de Jong, J. W.

1978 “Textcritical Notes on the Prasannapadā.” *Indo-Iranian Journal* 20: 25–59; 217–252.

Lamotte, Étienne

1935 *Samdhinirmocana Sūtra : L'explication des mystères*. Louvain: Université de Louvain, Recueil de Travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie 2e Série, 34e fascicule.

McClintock, Sara L.

2013 “Rhetoric and the Reception Theory of Rationality in the Work of Two Buddhist Philosophers.” *Argumentation* 22: 27–41.

Thurman, Robert A. F.

1984 *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence*. Princeton: Princeton University Press.

Yoshimizu, Chizuko

- 2010 “The Logic of the *Samdhinirmocanasūtra*: Establishing Right Reasoning Based on Similarity (*sārūpya*) and Dissimilarity (*vairūpya*).” In *Logic in Earliest Classical India* (Papers of the 12th World Sanskrit Conference, vol. 10-2), ed. B. S. Gillon (pp. 139–166). Delhi: Motilal Banarsidass.

## (2-2) 蔵文資料

Ye shes thabs mkhas

- 1997 *Shar tsong kha pa blo bzang grags pas mdzad pa'i drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i bstan bcos legs bshad snying po*. Sarnath: Wā ṅa dbus bod kyi ches mtho'i gtsug lag slob gnyer khang. 1997.

## (2-3) 和文資料

小谷信千代

- 2023 『唯識説の深層心理とことば：『撰大乘論』に基づいて』法蔵館

片野道雄

- 1998 『インド唯識説の研究』文栄堂

計良龍成

- 2016 『『中観光明論』(*Madhyamakāloka*) 後主張第1章「聖典による一切法無自性性の証明」の研究(1) —和訳・註解・チベット語校訂テキスト—』*Acta Tibetica et Buddhica* 9: 1–121.

古東哲明

- 1985 「非言語と言語」『新・岩波講座 哲学2：経験 言語 認識』所収 (pp. 174–204) 岩波書店  
2022 『沈黙を生きる哲学』夕日書房

櫻部建・小谷信千代・本庄良文

- 2004 『俱舎論の原点研究：智品・定品』大蔵出版

声聞地研究会

- 2007 『瑜伽論声聞地第二瑜伽処・付 非三摩呬多地・聞所成地・思所成地—サンスクリット語テキストと和訳—』山喜房佛書林

菅沼晃

- 1985 『インド神話伝説辞典』東京堂出版

高橋晃一

- 2005 『菩薩地』『真実義品』から「撰決択分中菩薩地」への思想展開——vastu 概念を中心として——』山喜房佛書林  
2012 「初期瑜伽行派の思想——『瑜伽師地論』を中心に」『シリーズ大乘仏教第七巻：唯識と瑜伽行』所収 (pp. 73–109) 春秋社

竹村牧男

- 1995 『唯識三性説の研究』春秋社

東洋文庫チベット研究室

- 1996 『西蔵仏教基本文献第一巻 *The Collected Sa-bcad of rJe yab sras gsung 'bum (I)*』東洋文庫

根本裕史

- 2021 「チベット仏教文献研究の覚書——源流・内在・幻出——」『『阿毘達磨集論』の伝承：インドからチベットへ、そして過去から未来へ』所収 (pp. 119–159) 文学通信

袴谷憲昭

- 1994 『唯識の解釈学—『解深密経』を読む—』春秋社

マラルメ, ステファヌ (編: 松室三郎, 菅野昭正)

- 1989 『マラルメ全集II: デイヴァガシオン他』筑摩書房

吉水千鶴子

- 1996 「*Samdhinirmocanasūtra* X における四種の *yukti* について」『成田山仏教研究所紀要』19: 123–168.



## Philosophy of Language in the *Samdhinirmocanasūtra*: The Moment Language Comes into Motion

NEMOTO Hiroshi

The Paramārthasamudgata chapter of the *Samdhinirmocanasūtra* explores the philosophy of language from the perspective of the early Yogācāra school, predating the establishment of the Mind-only theory, within the framework of three characters or *\*trilakṣaṇa* (later commonly known as three natures or *trisvabhāva*): the imagined, the dependent, and the perfected. Tsong kha pa, the founder of the Dge lugs pa in Tibet, and his successors meticulously analyze the sūtra along with Woncheuk's commentary, elucidating the fundamental tenets of its philosophy of language. The present paper reexamines the early Yogācāra's philosophy of language, which has already been extensively studied, with a new perspective based on the discussion of the three characters in the opening section of Tsong kha pa's *Legs bshad snying po* and commentaries on it. The main points can be summarized as follows.

The phenomenal world, existing prior to linguistic conceptualization, i.e., the dependent, exists as the domain of conceptual cognition (*vikalpagocara*) or as the sign of concept formation (*samskāranimitta*). It serves as the foundation for conceptuality, providing the material for linguistic expression. The imagined, formulated through concept formation, not only depends on conceptual cognition but also exists from its own side (*rang ngos nas grub pa*). The imagined manifests its existence towards cognition, and conceptual cognition initiates the process of concept formation towards the imagined object. Conceptuality is achieved through this process of interaction.

However, there persists a common misconception among ordinary beings that the imagined character exists entirely independently of language and cognition, as if it were established solely based on its specific character (*svalakṣaṇa*) serving as the foundation for determination. Consequently, they find themselves entrapped in a stagnant conceptuality, losing sight of the vibrant phenomenal world. The Āryas, through their consciousness during meditative equipoise, recognize the unreality of the imagined character within the dependent. In that moment, they perceive the absence of the imagined, which is ascertained as the perfected character. Furthermore, upon emerging from meditation, they perceive the bare phenomenal world, i.e., the dependent, which is entirely free from the imagined character.

According to the Dge lugs pa's analysis, the Yogācāra's philosophy of language reveals the interplay between cognition and conceptualized objects. The conceptuality is achieved through movement from the side of cognition *toward the other side* (*phar*) and from the side of concepts *toward this side* (*tshur*). Drawing inspiration from Maurice Merleau-Ponty, this interaction can be termed a *chiasme* or intertwining. The *chiasme*, emerging when language is set in motion, forms the basis of the philosophy of language expounded in the *Samdhinirmocanasūtra*, as discovered by the Dge lugs pa scholars.