

執筆者紹介

斎藤 明（さいとう・あきら）

1950年、東京都生まれ。東京大学大学院博士課程単位取得退学。オーストラリア国立大学博士課程修了（Ph.D）。現在、東京大学大学院人文社会系研究科教授。

五島清隆（ごしま・きよたか）

1948年、福岡県生まれ。京都大学大学院博士課程単位取得満期退学。現在、佛教大学非常勤講師。

岸根敏幸（きしね・としゆき）

1963年、広島県生まれ。東京大学大学院博士課程修了。博士（文学）。現在、福岡大学人文学部教授。

計良龍成（けいら・りゅうせい 本名：隆世）

1963年、宮城県生まれ。東京大学大学院博士課程単位取得満期退学。ローザンヌ大学文学部東洋言語文化学科博士学位（D.Litt.）取得修了。現在、法政大学法学部教授。

赤羽 律（あかはね・りつ）

1972年、長野県生まれ。京都大学大学院博士課程単位取得退学。博士（文学）。現在、オーストリア科学アカデミー・アジア文化・思想史研究所研究員。

宮崎 泉（みやざき・いずみ）

1968年、和歌山県生まれ。京都大学大学院文学研究科博士課程修了。現在、京都大学大学院文学研究科准教授。

吉水千鶴子（よしみず・ちづこ）

1959年、東京都生まれ。東京大学大学院博士課程単位取得退学。ウェーン大学博士課程修了（Dr. Phil.）。現在、筑波大学人文社会系教授。

奥野光賢（おくの・みつよし）

1958年、宮城県生まれ。駒澤大学大学院博士課程単位取得満期退学。現在、駒澤大学仏教学部教授。

シリーズ大乗仏教 第六巻 空と中觀

2012年11月30日 第1刷発行

編 者=桂 紹隆／斎藤 明／下田正弘／末木文美士

発行者=神田 明

発行所=株式会社 春秋社

〒101-0021 東京都千代田区外神田2-18-6

電話 (03)3255-9611 (営業) (03)3255-9614 (編集)

振替 00180-6-24861

<http://www.shunjusha.co.jp/>

印刷・製本=萩原印刷株式会社

装 帧=伊藤滋章

ISBN 978-4-393-10166-7 C0015 Printed in Japan

定価はカバーに表示しております

洞宗研究員研究紀要』一四号、一九八二年)、生井智紹『輪廻の論証』東方出版、一九九六年、五五〇—五五九頁を参照。

(13) BK I pp. 216, 26-217, 8 参照。

赤羽
律

第五章 ジュニャーナガルバの中觀思想

一 はじめに——ジユニヤーナガルバとその著作について

ジユニヤーナガルバ (*Jñānagarbha*) ふるう人物に関して知られていることは決して多くはない。『ターラナータ仏教史』や『青冊史』 (*Deb ther shion po*) など後代のチベットの歴史書の記述に従うならば、彼はインド東部、現在のオリッサ州辺りの出身の人物であるところ。他にもチベットの複数の論書において、中觀自立論証派の東方の三論師 (*dBu ma śar gsum*) の一人、もしくは三論書の一派として彼の名前や主著『二諦分別論』 (*Satyadvayavibhaṅga*) が挙げられ、インド東部の出身と考えられていたことが伺える。一方で彼の活躍年代については、『二諦分別論』に対する注釈書『二諦分別論細疏』 (*Satyadvayavibhaṅga-pañjikā*) (以後『細疏』) を著作し、一説によるところジユニヤーナガルバの弟子とも言われ、八世紀後半にチベット仏教の基礎を築いたシャーンタラクシタ (*Śāntarakṣita*; 七二五～七八八頃) の活躍年代および、仏教論理学の巨匠ダルマキールティ (*Dharmakīrti*; 六〇〇～六六〇頃) や、その弟子デーヴェンドラバッディ (*Devendrabuddhi*; 六三〇～六九〇頃) の存在を彼が知っていたと考えられる」とから、七〇〇年代前半と推定される。

ちなみに、ジユニヤーナガルバという名前を有し、歴史上にその名をとどめている人物は少なくとも三名存在することがこれまでに知られている。⁽²⁾ 一人はここで扱う中觀派の人物であるが、その他に、九世紀はじめに中觀關係の論書を中心に数多くの翻訳をおこなつたチベット大藏經の翻訳官と、チベットにおいて『秘密集会タントラ』 (*Guhyaśamājatautra*) をマルペ (*Mar pa Chos kyi blo gros*; 一〇一一～一〇九七) に伝えた密教論者である。ただし本章では、そのうち中觀派のジユニヤーナガルバの思想のみを扱うこととする。

そこで本論に入る前に、まず中觀派のジユニヤーナガルバによる著書を確認しておきたい。彼が書いた可能性が高い著作はチベット大藏經中に六篇存在する（以下、D; sDe dge 版、P.; Peking 版）。

『二諦分別論偈』 (*Satyadvayavibhaṅga-kārikā*; D.3881, P. 欠)

『二諦分別論』 (*Satyadvayavibhaṅga-vṛtti*; D.3882, P. 欠)

『聖無邊門成就陀羅尼釈偈』 (*Ārya-Anantamukhānirhāradhāraṇīyākhyāna-kārikā*; D.2695, P.3519)

『同広注』 (*Ārya-Anantamukhānirhāradhāraṇīyākhyāna-kārikā*; D.2696, P.3520)

『瑜伽修習道』 (*Yogabhāvanā-patha* or-*mārga*; D.3909, P.5305 & 5452)

『聖解深密經中聖慈氏品略疏』 (*Ārya-Samdhinimocanastūre ārya-maitreyakevalaparivartabhaṣya*; D.4033, P.5535)

このうち、『二諦分別論偈』と『二諦分別論』は、中觀派の中心思想の一つである二諦説に関する論じたものであり、彼の自著と考えて問題はない⁽³⁾。また、『聖無邊門成就陀羅尼釈偈』と『同広注』はタントラ部に属する陀羅尼の注釈書であり、基本的には中觀派の思想を扱うものではないが、同論書中に見出される複数の偈が『二諦分別論』に見出される⁽⁴⁾こと、また八〇〇年頃にインドで活躍した中觀派の論師ハリバドラ (Haribhadra) の論書にもこの著作からの引用が見出される⁽⁵⁾ことから、彼の真作と考えられる。さらに『瑜伽修習道』についても、『大日經』に基づく菩提道修習に関する多くの論書が八世紀に著作されたという状況から、彼の真作である可能性が高い。

唯一疑義が残るのが、『聖解深密經中聖慈氏品略疏』である。『解深密經』は唯識派が重要視する經典であることから、中觀派のジュニャーナガルバが注釈することに対する疑義がある。實際、これが翻訳官のジュニャーナガルバによる著作である可能性を指摘する研究者も存在する。しかし一方で、同經典の『聖慈氏品』は、同じ中觀派の論師で八世紀後半に活躍したカマラシーラ (Kamalasīla: 七四〇～七九五頃) の『修習次第』 (*Bhāvanākrama*)において、自説の教証としてしばしば引用される。その事實を考慮に入れるならば、同じ中觀派のジュニャーナガルバが同品に注釈書を書いたとしても必ずしも不自然ではない。このようにいずれと決定するにも十分な根拠はなく、この論書の真作性に関する判断は留保しておきたい。しかしいずれにせよ、この注釈書には唯識派の用語が多数散見される一方で、中觀派的な注釈がほとんどなされておらず、彼の中觀派論師としての思想をこの論書から探ることは難しいようと思われる。

以上のことから、本章では、ジュニャーナガルバの真作と認められ、なおかつ中觀思想の中心的概念である二諦説を説く『二諦分別論』の内容を確認することで、彼の中觀思想を明らかにしたい。

二 二諦説とは

諦とは仏教用語で「真理」 (*satya*) を意味する⁽⁵⁾。それ故に『二諦分別論』とは「二つの真理を区別する書」とでも呼ぶべき論書である。具体的に、二諦とは「世俗諦」 (世俗の真理) と「勝義諦」 (究極的真理) のことであり、中觀派においては、次に挙げるナーガールジュナ (Nāgārjuna: 一五〇～二五〇頃) の『根本中論』

(*Mūlamadhyamaka-kārikā*) 第一四章第八～一〇偈に説かれた二諦説を解釈することで発展した。

二諦に依拠して、仏陀達は法を説いた。すなわち世間世俗諦と勝義諦である。(第八偈)

これら二諦の区別を知らない者達は、仏陀の教えの甚深なる真理を知らない。(第九偈)

言語表現に依拠せずに、勝義諦を説示することは出来ない。勝義諦に到達しなければ、涅槃を獲得できない。(第一〇偈)

実際ジュニャーナガルバは、ナーガールジュナによつて説かれて以降、二諦の区別に関して混乱が生じているとし、『二諦分別論』の著作意図を冒頭の第一偈で次のように宣言し、論書をはじめる。

「[世尊やナーガールジュナによって]二諦が区別されているにもかかわらず、[その区別について]大論師達が混乱しているならば、[彼らに従つて]いる」他の者達は何をかいわんや。それ故に、私が「[二諦の]区別をなすのである」。

では、その二諦の区別に混乱している大論師たちとは誰であろうか。『細疏』によると、その大論師達とは唯識派の護法 (Dharmapāla: 五三〇～五六一頃) などであるという。この「など」に含まれる他の人物については、現代の研究者によつて、デーヴエーンドラブッディ、シャーキヤブッディ (*Sākyabuddhi*: 六六〇～七一〇頃)、ステイラマティ (Sthiramati: 五一〇～五七〇頃) といった唯識派の論師達であることが明らか

にされている。つまりジュニヤーナガルバは、それら唯識派の著名な論師達の二諦に関する誤解を論駁し、中觀派として正しい二諦のあり方を提示しようと試みているのである。

三 勝義諦

ジュニヤーナガルバが論じる二諦のうち、まず勝義諦とはどのようなものであろうか。一般的に、究極的真理である勝義諦は「一切の戯論を離れ、言語表現を欠いているもの」（離戯論・不可言説）と定義され、時代とともに様々な解釈を加えられながらも、中觀派において常に共通の理解として成立してきたものである。

それ故に、まず彼は『二諦分別論』の第五偈において、勝義がいかなる者の知にも顯現することはないとして次のように主張している。

「〔勝義が〕顯現するがままのものとして存在することは妥当ではない。〔それは〕知のあらゆるあり方において、どのようにしても顯現しない」。

さらに、その教証として『聖法集經』(Ārya-Dharmasamgaṇīśūtra)の「何も見ないことが眞実を見る」とである」という有名な一節を引用する。この『聖法集經』の解釈を巡り、「何も見ない」と述べられたのは、

遍計所執性を欠いた依他起たる円成実性を見ることが眞実を見ることであるから、三性（遍計所執性・依他起性・円成実性）のうちの所取・能取を特徴とする遍計所執性だけを見ないという意味で解釈すべきである、という唯識派からの三性説にもとづいた反論が提示される。これに対し、ジュニヤーナガルバは、全てを正しくご覧になつている一切知者が何も見ないと述べられている以上、三性全てを見ないのであり、三性全てが非存在であると考えるべきであると論駁するのである。さらにその論駁の過程で、何も顯現しないなら認識そのものが成立しないことから、勝義としては自己認識も不合理であるとして唯識派の勝義的な自己認識理解を否定している。この自己認識否定の文脈を根拠に、ジュニヤーナガルバが自己認識を全て否定したかのように考えられることがあるが、彼が否定したのはあくまでも勝義的な自己認識の否定であることには注意が必要である。またジュニヤーナガルバが採り上げ批判する自己認識説は、デーヴエーンドラブッディ、もしくはシャーキヤブッディの主張である可能性が指摘されている。

さらに唯識派との相違を明確にし、自らの主張を補強するために、ジュニヤーナガルバは「そのうち、世俗諦とは何かというなら、世間の慣習と、文字・術語・記号によって説示されたもの全てである。勝義諦、そ」において、心が働くことも存在しないなら、文字などは何をかいわんや」という『聖無尽意經』(Ārya-Akṣayamatinidhāsasūtra)の一節を引用する。この経文にたいし、無分別である直接知覚とその対象は勝義として認めるべきであると主張する唯識派は、「勝義においては」心が働くこともないなら」と經典に説かれた意図は、「〔勝義においては〕分別知が働くこともないなら」という意味であると理解し、「心」という言葉に無分別知を含めるべきではないと反論する。それに対しジュニヤーナガルバは、心という言葉が分別知のみを意味すると決定する原因が存在しないので、直接知覚という無分別知を含む一切の心の働きが少しでも

ある場合には、それは勝義諦ではなく世俗諦であると主張し、唯識派の解釈を否定している。⁽⁶⁾

このように、勝義諦は一切知者の知にも顕現しないから、有分別知・無分別知にかかわらず、如何なる認識の対象にもならないのである。それ故に、認識に付随して生じる言語表現も当然勝義ではなく、勝義諦は言語によつて表現されることが出来ないものなのである。その結果、勝義が不可言説であるとの教説として引用されるのが、有名な『維摩經』(Vimalakīrtinirdesasūtra) の「不二の法門章」の一節である。

それから、文殊菩薩はリッチャヴィ族のヴィマラキールティに次のように言つた。「良家の子よ! 我々は各々の説を述べ終えたのですが、あなたもまた不二の法門について、何か語つていただきたいのですが」と。そのときヴィマラキールティは「口を噤んで」何も言わなかつた。すると文殊菩薩はヴィマラキールティに「良いかな!」と称えて言つた。「良家の子よ! そこにおいて、文字もなく、言葉もなく、心がはたらく」ともない、それこそが諸菩薩にとつて不二の法門に入ることです。良いかな! 良いかな!」

さらにこの内容を説明する直後の中間偈 (antarāśloka) において、唯識派の勝義諦に関する理解を否定し、ジュニヤーナガルバは次のように結論づけている。

「もし一者（所取と能取を特徴とする遍計所執性）を欠いた依他起であるもの（円成実性）が真実在であるなら、「不二とは何かと」問われた時に、どうして勝者の子〔であるヴィマラキールティ〕は何もおっしゃいて」おおいに説いているのである。」

「らづにおられたのか?」

「それ（勝義）に関しては、述べられるべき欠片も何も存在していない。まさにそれ故に、「ヴィマラキールティは、真実とは何かと」問われたとしても、「その」意味を説かずにおられることによつて「真実について」おおいに説いているのである。」

このように唯識派との經典解釈の相違を元に、ジュニヤーナガルバは唯識派の主張する勝義諦の認識そのものが存在しないと論駁したうえで、勝義諦とは「離戲論・不可言説」を特徴とするものであると結論づけているのである。

四 世俗諦

一方で、世俗諦については「顕現するがままのもの」(*yathābhāṣa) であると第三偈 c d 句に述べられている。

「」の顕現するがままのものこそが世俗〔諦〕であり、「それとは」別のものこそが、もう一方のもの（勝義諦）である。」

その説明として、最も教養の無い存在の代表としてしばしば挙げられる牛飼い女など仏教教義とは無縁の一般人から、清浄な智を有するものに至るまで全ての人々の知覚に等しく顕現する「対象」こそが世俗諦であると主張する。それ故に、このように定義付けられた世俗諦には、仏教的、中觀派的な教義上の問題は基本的に関与していないことに留意すべきである。さて、このように「顕現するがままのもの」とされた世俗諦については、第八偈と第一二偈において別な角度から具体的な特徴が提示されている。そのうち、最初の第八偈 a b c 句では、次のように述べられている。

「構想された対象を欠いており、ただの事物のみであり、〔諸々の因縁に〕依拠した後に生起するもの、それが正世俗であると知られるべきである。」

「いいで三つの特徴が挙げられ、それが正世俗 (*atthyasamvṛti) であると述べられている。後で詳しく述べるように世俗諦であつても正世俗にならないものが一部存在するが、正世俗は正世俗諦 (*atthyasamvritisaty) とも呼ばれ、ジュニヤーナガルバにとつては世俗諦と基本的に同じものとして理解されている。これはバーヴィヴェーカ (Bhāviveka: 四九〇～五七〇頃) がその両者に質的な差を見出しているのとは区別されるべきであろう。⁽²⁾ いずれにせよ、このうち「ただの事物のみ」とは、無分別な直接知覚の対象であり、概念を離れているものである。「諸々の因縁に」依拠した後に生起するもの」とは、依他起のことである。既に勝義諦を概観した際に、依他起および、無分別知である直接知覚とその対象は勝義ではない、

と確認していることから、これらが世俗諦の特徴として挙げられているのは至極当然のことと言えるであろう。一方で「構想された対象を欠いている」とは、中觀派以外の仏教他学派（有部、唯識派）、あるいはインド諸哲学派が真理として提示している諸説（すなわち、いずれも構想されたもの）などを欠いているといふことである。

それでは「構想されたもの」である、有部の「真実として事物が生じること」や、唯識派の「真実として識が顕現すること」、さらにはサーランキヤの「真実として根本原質が開展すること」や、ローカーヤタの「真実として地などが転変すること」など他学派の主張は二諦説においてどのように位置づけられるものなのだろうか。これらは「真実」として概念的に構想されたものに過ぎず、知に顕現することがないために、「顕現するがままのもの」という世俗諦の定義から逸脱する。そこで、そのようなものを彼は「正世俗」とは別に「邪世俗」 (*atthyasamvṛti) として規定するのである。この邪世俗の定義に関しては、第八偈 d 句において次のように述べられている。

「構想されているもののこそが邪〔世俗〕である。」

ただし『二諦分別論』において、この邪世俗を「邪世俗諦」 (yāñ dag pa ma yin pa'i kun rdzob kyi bden pa, *atthyasamvritisaty) と述べている箇所が一箇所存在する。⁽⁸⁾ 「邪」とあると同時に「諦」であるのは一見奇妙に思われるが、これは「構想されたもの」が邪であるにもかかわらず、各学派においてそれぞれ真理と見なされていることから「誤った世俗における真理」という程度の意味であろう。

少し逸脱するが、ここで思想の発展上の問題を一点指摘しておきたい。邪世俗という言葉に対するサンスクリット語としては、一般的に *mithyāśamvṛti* (*log pa'i kun rdzob*) という語を想定することが多いが、本章では *yan dag pa ma yin pa'i kun rdzob* ～「チベット語訳に従う」*atathyāśamvṛti* という語を想定した。筆者が調べた限り、「正」なる勝義に対し本来「邪」である世俗を肯定的に捉えようとする動きのなかで、バーヴィヴェーカによつてまず正世俗 (*tathyāśamvṛti*) という表現が登場する。その後、世俗本来の「邪」の意味を表現するために、否定の接頭辞である *a* が付加された *atathyāśamvṛti* (非正世俗) という表現が用いられるようになつたように思われる。そしてその *atathyāśamvṛti* が「肯定の否定」ではなく、積極的な否定表現である「邪」 (*mītyā*) と呼ばれるようになるのは、筆者が確認している限りカマラシーラの論書 (『中觀莊嚴論細疏』D115a7等) からである。結果的に、*atathyāśamvṛti* ～ *mithyāśamvṛti* が指す内容に大きな相違は存在しないが、思想の発展を考える時、この二つの表現の違いは明確に意識されるべきであろう。

さて話をもとに戻すと、「顯現するがままのもの」という世俗諦の定義については別の観点からの疑念が想定される。たとえば、生まれながら感覚器官に問題を抱えている人に月が二重にだぶつて見えるとき、その二重の月 (*dvicandra) は構想されたものではなく顯現するがままのものであるから世俗諦になるのではないか、という疑念である。あるいは、感覚器官に問題がなかつたとしても、暑い日に陽炎が生じ、水が存在しないにもかかわらずあたかも水が存在しているかのように顯現する場合も同様である。もちろん、これら二つの事例は「顯現するがままのもの」という世俗諦の定義からは逸脱してはいないものの、明らかに世俗諦として認めるには問題がある。そこで、ジュニヤーナガルバは第一二偈とその注釈部分において、効果的作用 (*arthakriyā) の有無という観点から、この疑念に対し次のように答えていく。

「顯現に関しては同じであるも、効果的作用をなすことには、能力があるものと、能力がないものがあるために、正なるものと、邪なるもの」ということによつて、世俗の区別がなされているのである。知が明瞭な形象の顯現を有するという点では同じであるも、顯現するがままに効果的作用をなすことに関し、欺きがあるものと、欺きがないものとが確定された上で、水などと陽炎などが世間の人々によつて、それぞれが正なるものと、邪なるものであると理解されている。

つまり、陽炎の水については、仮に水が実際に存在すると判断し、そこに行つた場合に水が手に入らないこと（効果的作用の無）から、その水の顯現が本物ではなかつたと判断されるのである。一方で、もし水を実際に手に入れることが出来る（効果的作用の有）のであれば、その知覚は妥当なものであったと判断されるのである。しかし、全ての顯現に関して実際に効果的作用を確認することは不可能である。たとえば、先に挙げた「二重の月」がその好例である。そこでジュニヤーナガルバは、これに関しては世間一般の人々に「二重の月」の存在が承認されていないことを根拠として否定する。要するに、世俗の妥当性は、仏教の理論ではなく、世間一般の常識に委ねられているのである。いずれにせよ、「二重の月」や「陽炎の水」などは、「顯現するがままのもの」という世俗諦の定義から逸脱はしないものの、それぞれ、世間一般の承認を得られないこと、あるいは効果的作用の能力が無いことを理由として、世俗諦から排除され、「邪世俗」と規定される。ただし、これらについては、世間の人々によつても真理と考えられていないことから、先に言及した「構想されたもの」とは異なり邪世俗諦と呼ばれることはないのである。

」で、効果的作用の有が世俗諦とされた理由に關して簡単に触れておきたい。ダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ』(*Pramāṇavārttika*) 直接知覚章第三偈において、効果的作用が勝義有であると説かれる一方、続く第四偈においては、それは世俗によつて考えられたものであると、一見矛盾した見解が説かれていることについて、かつて松本史朗氏は、ジュニヤーナガルバ以降の中觀派は、この第三偈の解釈を退け、第四偈の見解に従つた者達である、という趣旨の主張をおこなつた。¹⁾このことに関して、『カダメ全集』(*bKa' gdams gsung 'bum*) 中に所収されているチャパ (Phya pa Chos kyi seng ge: 一一〇九~一一六九) の『二諦分別論注』(*dBu ma bden gnyis kyi 'grel pa: 『カダメ全集』第一輯第六卷)』において興味深い記述が見出される。すなわち、チャパは、当該の第三偈の前半部分を引用したうえで、「これ（＝効果的作用が勝義有であること）を否定するためには、効果的作用の有が正世俗である、と説かれたのである」(16a1-2) と述べているのである。このように、チベットにおいても、ジュニヤーナガルバの世俗理解がダルマキールティの主張に強く影響されたものであると考えられてきたことがうかがえる。同全集中には、これ以外にも二諦説に関する貴重な論書が複数所収されており、それらの研究の進捗が期待される。*

さて、基本的な世俗諦に関する言明は、以上の二つの偈とその注釈部分における記述で尽きてはいるが、最後に、仏・世尊などによつて説かれた「業」や「果報」についてはどう考えるべきであろうか。いうのも、それらは、それぞれ過去の行為、もしくは将来の結果であり、今まさに現前に顕現しておらず世間の人々に顕現することがない以上、世俗諦の定義から逸脱すると考えられるからである。この疑問に対し、ジュニヤーナガルバは第三一偈において次のように答へている。

「賢者の見解において、業と果報は顕現するがままのものであると、彼〔の世尊〕によつて説かれている。それ故に、全ては顕現するがままのものとして確定している。」

」のように、「業」や「果報」などは世間の人々に顕現しないとしても、賢者がそれらの顕現を「覧」になり、その「覧」になつたままに世間の人々にお説きになつたのだから、顕現するがままのものと考へて問題はなく、世俗諦として認められるというのである。

五 論理

さて、以上で二諦それぞれの基本的な特徴を示し終えたわけであるが、最後に重要な問題が残されている。すなわち、勝義諦が「離戯論、不可言説」であるならば、それはどのように理解されうるのか、という問題である。これはナーガールジュナの時代から常に問題とされてきたが、ジュニヤーナガルバに先行するバリヴィヴエーカは、『根本中論』に対する彼の注釈書『般若灯論』(*Prajñāpradīpa*)において、勝義 (*paramārtha*) という言葉を「勝義を持つもの」という *bahuvrīhi* (所有複合語) として語義解釈することで、「眞実を対象とする無分別知」と「不生等の教説・聞思修からなる智」という二種類の意味を導き出している⁽²⁾。このうち後者によつて言語表現可能な二義的勝義の存在を積極的に認めていた。さらに彼はこの両者に対応すると思われる概念を、『中觀心論』(*Madhyamakahṛdaya-kārikā*)において、眞実を対象とする勝義的般若

(pāramārthikī prajñā) へ「正世俗を対象とする慣習的般若 (sāṃkhetikī prajñā) とふう二つの般若として示している。

ジュニヤーナガルバも、世俗と勝義の橋渡し役を果たす言語表現可能な一義的勝義について言及する。特に第九偈 b 句において「〔不生は〕真実と相応するから勝義である」と述べ、「不生」を二義的勝義と認める点は、バーヴィヴェーカの先の見解と一致する。こうした事実に基づき、特にチベットにおいてジュニヤーナガルバはバーヴィヴェーカと同一系統の中觀派の人物として見なされることがある。しかし、ジュニヤーナガルバは二義的勝義に関するバーヴィヴェーカのように bahuvrīhi 的な語義解釈をおこなっているわけではない。では、どのようにして彼は二義的勝義を設定するのだろうか。これについては、第四偈 a b 句とその注釈部分に端的に述べられている。

「欺きがないから、論理は勝義である」。論理の力による対象の決定は欺きにならない。それ故に、三相を備えた因（論理）によって生ぜしめられた理解は「勝」でもあり、「義」でもあるから勝義である。それ（論理）によつて決定された対象も勝義であり……。

まず、ジュニヤーナガルバは離戯論・不可言説の勝義諦と矛盾しないことを根拠として三相を備えた因に基づく「論理」を勝義と名付ける。そしてその後、その論理による吟味を経た事柄は、論理という勝義によつて確定されたものであるから「勝義」と呼んで構わない、というのである。そしてまさに「不生」はこの論理によつて決定された教説であり、勝義と呼ばれるのである。この言語表現可能な二種の勝義はシャー

ンタラクシタによつて異門勝義 (*pariyāyaparamārtha) と名づけられている。

しかし、この異門勝義は言語表現されるところから、厳密には勝義諦ではない。實際、第一七偈 c d 句とその注釈部分において次のように述べられている。

「世俗の真如、他ならぬそれを勝義としてお認めになる」。どうしてか、というなら、世俗と勝義の両者は「別ではないから、その論理も顕現するがままに存在している」。論理もまた、顕現するがままである」とを本性とするものであるから、世俗に他ならず、論理は別なもの（顕現しないもの）に関しては働かない。

ここで、世俗の真如、すなわち論理を勝義と認めた上で、その論理は世俗と別ではないと明言されている。さらに続く第一八偈と第一九偈、およびその両偈の注釈部分において、「論理自体、論争している両者と共に共通に顕現している部分が存在するからこそ成立するものである。さもなければ、論理自体が成立しないことになつてしまふからである」とその理由を述べている。すなわち、論理は勝義でありながら「顕現するがままのもの」という世俗の定義に合致する。それ故に、論理は勝義と呼ばれる一方で、世俗とも呼ばれるのである。

しかし、論理は既に確認した世俗諦と同義ではない。むしこの両者が同義であるなら、世俗諦全てが勝義となるはずであるが、實際にはそうではないからである。ジュニヤーナガルバの説明に基づくなれば、論理と世俗諦は共に顕現するがままのものでありながら、次の二点で相違が見出されるのである。

第一点は、欺きの有無である。論理は離戯論・不可言説の勝義と欺きがないが、ただの世俗諦は第四偈 c 句に述べられていたように、欺きがないものではない。第二点は、その論理によつて決定されたことは、論理による吟味に耐えることができるものであるのに対し、顕現するがままのものと定義付けられた世俗諦は、論理による吟味に耐えることのできないものなのである。それ故に、第一偈に次のように述べられている。

「顕現するがままである」とを本性とするが故に、これ（世俗）については、吟味すべきではない。「世俗に關して、説かれたような論理による」吟味をなすなら、別の意味に至ることになるから、「吟味をなすものが」拒斥されることになるであろう」。

世俗が吟味に耐えることができないものでは、バーヴィヴィエーカの『思拵炎』(Tarkajyālā) にも述べられ、八世紀前後の文献から散見されるようになる「吟味されない限り喜ばしいもの」(*aviciṭāraikaramaṇiya) という表現で一つの定型表現として完成するのである。この表現は、まず夢や幻など世俗の喻えの形容詞として用いられるようになり、おそらくはシャーンタラクシタによつて『細疏』⁽¹⁾ や『中觀莊嚴論』(Madhyamakālankāra) の第六四偈において、明確に世俗の定義とされるようになつたと考えられる。いずれにせよ、「顕現するがままのもの」として規定された世俗諦は一度も論理によつて吟味されたことがない。それどころか、論理による吟味に耐えることができないものなのである。

しかし、「不生」が勝義であると同時に世俗諦であるなら、それは「顕現するがままのもの」でなければならぬが、「不生（生じないもの）」は世間の人々の知覚に顕現せず、邪世俗になつてしまふであろう。こ

の疑問に対し、ジュニャーナガルバは第八偈 d 句の注釈において、「不生とは事物の本性であるから、事物自体が顕現していれば、知覚されなくとも実際には顕現しているのと同じである」と答えている。ただし、これは一切法の無自性を主張する中觀派の論師としては、かなり強引な答えである。

このように本来言語表現され、世俗諦と考えられる論理を勝義として説明した理由は、離戯論・不可言説の勝義を説明する言語表現が必要だつたためという以外にも、ジュニャーナガルバにとつては主に二つの理由が存在したと思われる。一つは経典との整合性の問題である。大乗經典には勝義と世俗は同義であると説くものが存在するが、そのような経典の文言との整合性をとるためには、どうしても世俗と一致可能な、すなわち言語表現可能な勝義を想定する必要があつたと思われる。もう一つは論証を行つ上での世間一般との整合性の問題である。「不生」の教説とは「勝義として事物は不生である」ということであるが、主たる対論者である唯識派は、この「勝義として」という限定句を文字通り「離戯論・不可言説としての勝義として」と理解する。しかしそのよう理解する場合、離戯論・不可言説の勝義としてはそもそも「事物は不生である」と述べること自体が否定され、論証が成立しなくなってしまう。この問題を回避するために、勝義に対して論理という世俗的な側面を有する勝義を想定することで、「論理的に事物は不生である」という解釈を可能にし、世俗における論証の有効性を担保しようとしたと考えられるのである。それは第一八偈と第一九偈の注釈部分における次のような経典引用とその注釈内容に読み取ることができる。

まさにそのことの故に、經典（『大品般若經』）にも、『スブーテイよ！「世間世俗も〔勝義とは〕別であり、勝義もまた〔世間世俗とは〕別である」ということではなく、世間世俗の真如こそが勝義の真如で

ある』と説かれている。あるいは、『論理だけではなく、論理によつて吟味され決定された事柄である』「〔勝義として事物が〕生起〔すること〕などが否定されること」もまた、ある者（論理学者＝中觀論者）は勝義（＝論理）であると承認するが、別な者（唯識論者）は真実（＝離戯論・不可言説の勝義）に他ならないと承認するのであり、そうであるならまた、經典のこの言葉（勝義が世俗であるということ）は善く導かれたものに他ならないのである。

勝義を論理と見なすことで、勝義と世俗が一致するという經典内容との矛盾がないことを、そして唯識派の解釈で生じる不合理性を排除できることを明示しているのである。

以上のように、『二諦分別論』において「論理」は勝義と世俗という両義的な意味を付託されることで、世俗と勝義とを矛盾なく結びつける重要な働きをしていると言える。

ただし、この勝義とされる論理についてはダルマキールティの強い影響が想定されるため、その詳細については今後さらなる研究が期待される。

六 まとめ

『二諦分別論』において、ジュニヤーナガルバは唯識派の二諦説理解を論駁しつつ、中觀派が理解する二諦説を、より合理的で、時代の変化に伴つて生じてきていた様々な問題点を解消したものにしようと試みて

いる。彼の二諦説は、シャーンタラクシタ、カマラシーラといった、後にチベット仏教の礎を築く著名な中觀派の論師たちによつて採用され、八世紀以降の中觀派の定説と言うべきものになつたのである。すなわち、インド仏教中觀思想史において、ジュニヤーナガルバはその中核的な思想である二諦説の最終的な確立に決定的な役割を果たした人物といえるであろう。

最後に、彼の二諦説を簡単な図にすることでまとめとしたい。

【勝義諦】（非異門勝義）離戯論・不可言説

【勝義諦】（異門勝義）「論理」と「論理によつて決定された不生などの教説」

（顯現では一致するも、「欺きの有無」・「吟味に耐えうるか否か」の二点で世俗諦と異なる）

【世俗諦】＝【正世俗】＝【正世俗諦】顯現するがままのもの

・諸々の因縁に依拠して生じるもの（依他起）

・ただの事物のみ（直接知覚とその対象）

・構想されたものを欠くもの

・効果的作用の能力があるもの

【邪世俗】顯現するがままのものでないもの

・効果的作用の能力が無いもの（陽炎の水）

・世間一般によつて是認されていないもの（二重の月）

【邪世俗諦】知に顯現せず、諦とされているもの

・他学派によつて真実と構想されたもの

参考文献

- Eckel, M. D.: *Jñānagarbha's commentary on the distinction between the two truths, — An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*, State University of New York Press, New York, 1987.
松本史朗：「*Jñānagarbha* の二諦説」『仏教学』五、一〇九—一一七頁、一九七八。

- (1) 以後『二諦分別論』と記す場合は『二諦分別論自注』を指す。また引用に際し、注釈に基く適宜〔〕にて意味を補つた。
(2) ジュニヤーナガルバ一人説、二人説も存在するが、三人説が合理的かつ有力である。また、『論理一滴論』(*Nyāvabindukātīppatti*) は、「意知覚は概念知を生じるために必要である」と主張する人物としてジュニヤーナガルバの名前が挙げられているが、この人物が『二諦分別論』の著者と同一人物であるかは不明。
(3) 現存するチベット語訳の『二諦分別論偈』は、チベット語訳の『二諦分別論』から引き抜かれたものである可能性が高い。もともと『二諦分別論偈』が存在しなかつたのか、あるいは存在したが失われたために『二諦分別論』より引き抜かれたのかは不明。
(4) 『聖無邊門成就陀羅尼釈偈』の第三八偈 a-b 句と第五七偈 a-b 句・第四〇偈・第五三偈がそれぞれ『二諦分別論』第九偈 c-d 句・第一一偈 b 句の中間偈・第一三偈の最初の中間偈に対応。
(5) 本章では、*satya* という言葉にたいして、これまでの慣例にしたがい「真理」という訳語を用いるが、近年、

原語の意味に忠実に「事実」という意味で理解すべき、という指摘があることは十分に留意されるべきである。参考：榎本文雄「四聖諦」の原意とインド仏教における『聖』』『印度哲学仏教学』二一四、二二三六—二五四頁、一〇〇九。
(6) いの經典の世俗諦を説く前半部分はもともと「文字・術語・記号によって説示された世間の慣習」という意味として、ジュニヤーナガルバ以前には学派を問わず共通の解釈がなされていた可能性がある。
(7) バーヴィヴェーカにとつては、正世俗の方が世俗諦よりも上位の概念であるといふ。
(8) Eckel [1987], p.160 II.27-28.
(9) 最新の研究において、いの「不生などの教説」が勝義とされるのは、*bahuvrīhi* 的な語義解釈に基づく説明以外の解釈も存在している。いの点に関しては、最新の見解も含め、次の論文にまとめられている。参考：早島慧「*Prajñapradipa* ~ *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* における勝義解釈」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二二二、(1)—(16) 頁、一〇一—一〇一。
(10) D. dza 53b7-53a1, P. dza 56a6-7. ただし『思辨炎』の作者については問題も指摘されてくる。(D. sa 38b6, P. sa 31a7)
(11) 「顯現するがまほのゆの」の特徴としていの表現が用いられてくる。

※本稿執筆にあたり、国内外の多くの優れた先行研究を参照させていただいた。紙幅の関係上、参考文献は『二諦分別論』のテキストを含むエッケル(Eckel)氏の著書と、『二諦分別論』の先駆的研究である松本氏の論文のみとしたが、参考させていただいた全ての研究成果に感謝の意を表します。