

チャンドラキールティの所知障解釈の行方

池田道浩

I はじめに

大乘仏教の特質の一つに法無我の教説がある。法無我を理解できるのは仏と菩薩だけであり、声聞独覚は所知障 (*jñeyāvaraṇa*) を除去できないため法無我を理解することはできない。所知障の有無は小乗と大乘とを隔てる境界線であり、一乗思想や声聞成仏説が説示され、この境界線を越える場合には、所知障の問題が何らかのかたちで処理され整合性が保たれる必要がある¹。

中観派のチャンドラキールティ (530-600²) は、声聞独覚も法無我を理解するという見解を主張し³、チベットのゲルク派にはチャンドラキールティの見解が正統説とし

略号

BCAP: *Bodhicaryāvatārapañjikā : Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the commentary pañjikā of Prajñā-karamatī*, 1st ed. ed. by P. L. Vaidya, 2nd ed. ed. by Shridhar Tripathi (Buddhist Sanskrit texts ; no. 12) 1988 Darbhanga.

D: sDe dge ed.

GR: *dGongs pa rab gsal*, bKra shis lhun po ed.

MA: *Madhyamakāvātāra*, Louis de la Vallée Poussin ed.

MAAt: *Madhyamakāvātāratīkā*, D. ed., No. 3870, P. ed., No. 5271.

P: Peking ed.

¹ 『解深密経』では所知障の問題が次のように解決される。「およそ誰であれ、菩提に廻向する声聞 (*bodhipariṇamanā-śrāvaka*, 原語は袴谷憲昭『唯識の解釈学：『解深密経』を読む』(1994), p. 168, 玄奘訳「廻向菩提声聞」菩提流支訳「発菩提心声聞」)であるならば、彼を別の観点 (*mam grangs, paryāyā*) から菩薩であると説示する。というのも、彼は煩惱障から解脱した後、諸々の如来達に勧められれば、所知障から心を解脱させるからである (*nyan thos byang chub tu yongs su 'gyur ba gang yin pa de ni ngas mam grangs kyis byang chub sems dpa' yin par bstan te / 'di ltar de ni nyon mongs ba'i sgrib pa las mam par grol nas / de bzhin gshegs pa mams kyis bskul na / shes bya'i sgrib pa las sems mam par grol bar byed pa'i phyir ro // Saṃdhinirmocanasūtra*, Lamotte ed., p. 74, VII, 16)。

² チャンドラキールティの在世代については、岸根敏幸『チャンドラキールティの中観思想』(2001), pp. 26-33 参照。

³ チャンドラキールティは「真実 (*tattva*) を理解する智慧は一つであるが故に乘も一つである」という見解を述べた (MA, p. 400, ll. 5-7) が、このチャンドラキールティの見解がカマラシーラの一乗思

て継承されている。しかしながら、チャンドラキールティによって提示された「声聞独覚も法無我を理解できる」というテーゼの理論的根拠は実は明確ではない。彼自身によって詳しい説明がなされなかったため、後代の人々は何らかの解釈を行うことになったと筆者は考えている⁴。

本稿は、所知障に対するチャンドラキールティの見解を後代の人々がどのように解釈したのか考察するものである。結論からいえば、チャンドラキールティの見解を明白に開示する何か統一的な見解が後代に存在したわけではない。プラジュニャーカラマティはチャンドラキールティの見解をあまり理解していないと感じられる。また、ツォンカパの解釈は以後のゲルク派に踏襲されるが、チャンドラキールティと異なる見解もみられるように思われる。

II チャンドラキールティの所知障理解

はじめに、チャンドラキールティの所知障理解の特殊性を確認したい。

所知障を説いた最初期の文献の一つと思われる『菩薩地』(*Bodhisattvabhūmi*)の「真実義品」(*Tattvārthapaṭala*)には、所知障と真実との関係が以下のように示されている。

jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocaras tattvaṃ katamat / jñeye jñānāsya pratighāta āvaraṇam ity ucyate // tena jñeyāvaraṇena vimuktasya yo jñānasya gocaro viśayas taj jñeyāvaraṇavisuddhijñānagocaras tattvaṃ vetitavyaṃ //, (高橋晃一『『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』*Bibliotheca Indologica et Buddhologica* 12, 2005年, p. 87, 2.2.4.1)

所知障を清浄にする智の把握対象である真実 (*tattva*) とは何か。所知に対する智を妨げるものが [所知] 障といわれる。その所知障を離れた智の把握対象が、所知障を清浄にする智の把握対象である真実だと知られるべきである。

ここでは、所知障 (*jñeyāvaraṇa*) の所知 (*jñeya*) とは、理想的な認識対象である真実 (*tattva*) であり、所知障 (*jñeyāvaraṇa*) という言葉は「所知に対する障害」という *tatpuruṣa* の語義解釈がなされている。

また、スティラマティは『中辺分別論』(*Madhyāntavibhāga*) の注釈において以下のような語義解釈を示している。

想と一致することが指摘されている。ツルティム・ケサン「中観学派の一乗真実説について」『印仏研』40-2 (1992), pp. (204)-(205), 白館戒雲 (ツルティム・ケサン) 「一乗思想と如来蔵思想について」『関西大学東西学術研究所紀要』26 (1993), pp. 16-18 参照。

⁴ 筆者はかつてツォンカパの解釈の変遷について考察した。拙稿「声聞独覚の法無我理解を可能にする論理」『西藏学会々報』49 (2003), pp. 27-35。

shes bya la sgrib pas shes bya'i sgrib pa ste / des shes bya rab tu sgrib pas shes pa'i yul du mi gyur ro // yang na shes bya ba la ye shes kyi sgrib pa yin te / shes par bya ba la ye shes skye ba'i bgegs byed pa'i phyir ro // shes bya dang sgrib pa'i bar gyi tshig ma smos par mar gyi bum pa bzhin no // (*Madhyāntavibhāga-ṭīkā*, Yamaguchi ed., p. 65, ll. 6-10)

所知に対する障害であるから所知障であって、それ（所知障）によって所知がさえぎられるので「所知は」知の対象とはならない。また、所知に対する智慧の障害〔であるから所知障〕であり、所知に対して知が生じるさまたげとなるからである。所知と障との間の言葉を省略して「油の壺 (ghṛta-ghaṭa)」というようなものである⁵。

このように、所知障の所知とは理想的な認識対象である真実 (tattva) とされているが、では、その真実の認識をさまたげる障害 (āvaraṇa) とは何であろうか。

所知障の導入は声聞独覚に対する大乘の仏菩薩の優越性を示すためだったと思われるが、アビダルマにおいて同じ役割にあったものは、不染汚無知 (akliṣṭājñāna)・不染汚無明 (akliṣṭāvidyā)⁶であり、具体的にいえば習気 (vāsanā) であった⁷。すなわち、煩惱をすべて断除して阿羅漢となった仏弟子も、仏と同一の状態にあるわけではなく、仏とは異なり、何らかの執着が残存していると想定されたのである。

邪智有二種。一染汚、二不染汚。染汚者、無明相應。不染汚者、無明不相應。如於机起人想等。染汚者、声聞獨覺俱能断尽亦不現行。不染汚者、声聞獨覺雖能断尽而猶現行。唯有如来、畢竟不起。煩惱習氣俱永断故、由此独称正等覺者。染汚邪智由勝義故名爲邪智。不染汚者由世俗故得邪智名。非由勝義。煩惱邪法不相應故 (『阿毘達磨大毘婆沙論』大正 27, p. 42b26-c4)。

邪智 (mithyājñāna) に二種有り。一には染汚、二には不染汚なり。染汚とは無明と相應するものなり。不染汚とは無明と相應せざるものなり。机に於いて人の想等を起こすが如し。染汚は声聞獨覺の俱に能く断じ尽くして亦た現行せず。不染汚は声聞獨覺の能

⁵ スティラマティの同じこの記述について、かつて川崎信定氏は jñeyāvaraṇa に対して karmadhāraya の解釈がなされていると主張され、それをパーヴィヴェーカにも適用された。川崎信定『一切智思想の研究』(1992), pp. 152-160。氏の御理解は杜撰なサンスクリット還元本にもとづいた誤解であると考えられる。拙稿「Candrakīrti の世俗説に対する Tsong kha pa の見解」『曹洞宗研究員研究紀要』32 (2002), pp. (6)-(10), n. 4 を参照のこと。

⁶ 『中辺分別論』では、偈の「不染汚無明 (avidyeyam akliṣṭā, Nagao ed., II, k. 16ab)」が「不染汚無知 (akliṣṭam ajñānam)」と注釈されており、これらが同義語であることが示されている。

⁷ 習気という概念が仏教史のどの段階に登場したのかは不明である。『法華経』には vāsanā (bag chags) という語句はない。現行の『維摩経』にはあるが支謙訳にはないように思われる。今後の課題の一つである。この問題を扱うものに以下の研究がある。Étienne Lamotte, “Passions and impregnations of the passions in Buddhism”, L. Cousins, A. Kunst, and K. R. Norman eds., *Buddhist studies in honour of I. B. Horner*, Dordrecht, 1974, pp. 91-101.

く断じ尽くすと雖も而も猶お現行す。唯だ如来有りて畢竟して起こらず。煩惱と習気と俱に永断するが故に、此れに由って独り正等覺者と称せらる。染汚邪智は勝義に由るが故に名づけて邪智と為す。不染汚は世俗に由るが故に邪智の名を得。勝義に由るには非ず。煩惱の邪法と相応せざるが故なり。

諸無知略有二種。一者染汚、阿羅漢已無。二者不染汚、阿羅漢猶有（『同』大正 27, p. 511b5-6）。

諸の無知 (ajñāna) に略して二種有り。一には染汚、阿羅漢には已に無し。二には不染汚、阿羅漢にも猶お有り。

以上の記述では、阿羅漢にも何らかの邪智 (mithyājñāna) や無知 (ajñāna) がなお存在することが示され、それが不染汚 (akliṣṭa) と習気 (vāsanā) とも説かれている。

声聞獨覺には習気があるため法無我を理解できないという説は、バーヴィヴェーカ⁸も採用する。

gal te gang zag bdag med pa nyid mthong ba kho nas sdug pa dang / mi sdug par nmam par rtog pa las byung ba'i las dang / nyon mongs pa dag nye bar zhi ba 'grub pa'i phyir / chos bdag med pa nyid mthong ba don med par 'gyur ro zhe na de ni rigs pa ma yin te / (1) nyon mongs pa'i dra ba bag chags* dang bcas pa ma lus pa drungs dbyung bar 'dod pa'i phyir te / (2) de** chos bdag med pa nyid mthong ba med pa mi srid pa'i phyir dang / (3) nyon mongs pa can ma yin pa'i mi shes pa gnyen po rang byung gi ye shes chos thams cad kyi yul phyin ci ma log par thugs su chud pa can yang des spang bar bya ba yin pa'i phyir / chos bdag med pa nyid mthong ba don med par mi 'gyur ro // (*Prajñāpradīpa*, D. ed., No. 3853, Tsha, 185b1-3, P. ed., No. 5224, Tsha, 231a4-7, *P. ed., “nyon mongs pa'i bag chags”, **D. ed., “de'i”)

〔反論〕人無我を觀察するだけで、愛非愛という分別から生じる業や煩惱の寂滅が成立するのであるから、他ならぬその法無我を觀察するのは無意味である。〔答論〕それは正しくない。なぜなら、(1)習気をとまなう煩惱の網を残りなく根絶しようと望むからであり、(2)それは法無我の觀察がなくては不可能だからであり、(3)一切法を対象として無顛倒に理解する自生智 (svayambhūjñāna) の所対治である不染汚無知も、それ（法無我の觀察）によって断除されるから、法無我の觀察は無意味にはならない。

このバーヴィヴェーカの記述においても、法無我と習気と不染汚無知との本質的な関係が示され、法無我を理解しなければこれらは除去できないとされている。

⁸ バーヴィヴェーカ Bhāviveka の名称については、江島惠教「Bhāvaviveka / Bhavya / Bhāviveka」『印仏研』38-2(1990), pp. (98)-(106)参照。同論文は「バーヴァヴィヴェーカ／バヴィヤ／バーヴィヴェーカ」として『空と実在：江島惠教博士追悼論集』(2000), pp. 509-520 に再録。

さて、以上のような所知障解釈に対し、チャンドラキールティの所知障に対する見解が特殊であることを、ツォンカパは以下のように述べている。

dbu ma pa gzhan gyis chos kyi bdag 'dzin du bzhed pa slob dpon 'dis nyon mongs can gyi ma rig par bzhed pa dang / … / 'o na 'di pa'i lugs la shes sgrib gang la byed snyam na / shes sgrib ni thog ma med pa nas rang bzhin yod par zhen pa'i dngos po la mngon par zhen pa'i sgo byed kyis sems rgyud la bag chags brtan par bzhag pa'i bag chags kyi dbang gis rang bzhin med bzhin du rang bzhin yod par snang ba'i gnyis snang gi 'khrul pa mams yin te / (*Lam rim chen mo*, bKra shis lhun po ed., Pa, 462b4-463a1)

他の中観派が「所知障を」法我執とご承認になるものを、この軌範師（チャンドラキールティ）は「所知障でなく」無明であるにご承認になる。[中略]では、この学派（中観帰謬派）の所知障とは何を「所知障と」するのかといえば、所知障とは、無始時来、自性が存在していると執着する事物に対し、執着を通じて心相続に習気が堅固に残存し、その習気ので、無自性であるにもかかわらず有自性なるものとして顕現する諸々の迷乱した二（所取能取）の顕現である。

これまで述べてきた通り、従来の所知障解釈とは、理想的な対象である所知を認識する際の障害であり、所知障が存在するが故に法無我が理解できないとされた。所知障は法無我理解に対する障害であるから、法我執ともいえる。このように法我執とされていた所知障を、チャンドラキールティは「迷乱した認識対象の顕現」と解釈したとツォンカパは述べている。

所知障に対して示されたチャンドラキールティの見解は多くはなく、以下の『入中論』（*Madhyamakāvātāra*）⁹の記述に所知障が説かれる。

mohaḥ svabhāvāvaraṇād dhi samvṛtiḥ satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimaṃ /
jagāda tat samvṛtisatyam ity asau muniḥ padārthaṃ kṛtakaṃ ca samvṛtim // MA, VI, k. 28,
BCAP, p. 177⁹⁻¹²//

愚痴（moha）は自性を覆うが故に世俗である。それによっておよそなんであれ諦（satya）として顕現する作られたもの（kṛtrima）、他ならぬそれが世俗諦であり、作られた句義（padārthaṃ kṛtakaṃ）は世俗であると、かの牟尼は説かれた。

de yang (B) nyan thos dang rang sangs rgyas dang byang chub sems dpa' ① nyon mongs pa can gyi ma rig pa spangs pa / 'du byed gzugs brnyan la sogs pa'i yod pa nyid dang 'dra bar gzigs pa rnams la ni bcos ma'i rang bzhin yin gyi / bden pa ni ma yin te / bden par mngon par rlom pa med

⁹ 『入中論』のサンスクリット語写本についての情報もたらされている。李学竹「月称及其《入中論》」『中国藏学』2006/2(74), p. 236 参照のこと。

pa'i phyir ro // (A) byis pa rnam la ni bslu bar byed pa yin la / (B) de las gzhan pa rnam la ni sgyu ma la sogs pa ltar rten cing 'brel par 'byung ba nyid kyis kun rdzob tsam du 'gyur ro // de yang ② shes bya'i sgrub pa'i mtshan nyid can ma rig pa tsam kun du spyod pa'i phyir / snang ba dang bcas pa'i spyod yul can gyi (B) 'phags pa rnam la snang gi // (C) snang ba med pa'i spyod yul mnga' ba rnam la ni ma yin no // (C) sangs rgyas rnam la ni chos thams cad rnam pa thams cad du mngon par rdzogs par byang chub pa'i phyir / sems dang sems las byung ba'i rgyu ba gtan log par 'dod pa yin no (MA, p. 107, l. 19-p. 108, l. 11, D. 'I, 255a1-4)

さらにまた、①有染汚の無明 (klistāvidyā) を断じ、行は影像等があるのと同じであるとご覧になる(B)諸の声聞独覚菩薩には、[世俗は] 作られたものを自性とするが諦 (satya) ではない。諦であると驕慢すること (satyābhimāna) は存在しないからである。(A)諸の凡夫には迷乱となるが、(B)それとは別の者達には幻のように縁起しているものであるから、世俗のみとなるのである。それ(世俗)はまた、②所知障を特質とする無明 (jñeyāvarāṇalaksanāvidyā)¹⁰だけが発生しているが故に、顕現をとまなうものを認識領域とする(B)聖者達には顕現するが、(C)無顕現を認識領域とする御方達には[顕現し]ない。(C)諸仏においては一切法をあらゆるあり方で現等覚されているが故に、心心所の現れが畢竟して止滅していると認められるのである。

この記述は以下のようにまとめられる。

A 凡夫	②不染汚無明	所知障	顕現	世俗 (saṃvṛti)	顕現に対し執着
	①有染汚無明	煩惱障	執着	諦 (satya)	
B 聖者	②不染汚無明	所知障	顕現	世俗 (saṃvṛti)	顕現のみ
	①有染汚無明	煩惱障	執着	諦 (satya)	世俗のみ
C 仏	②不染汚無明	所知障	顕現	世俗 (saṃvṛti)	無顕現
	①有染汚無明	煩惱障	執着	諦 (satya)	

チャンドラキールティにおいては所知障は顕現する認識対象として解釈されている。所知障を持つ者には認識対象が顕現し、理想的な対象である tattva や svabhāva や

¹⁰ この「所知障を特質とする無明」とは不染汚無明 (aklistāvidyā) を意味していると思われる。チャンドラキールティはなぜか不染汚無明という語句を一切使用しない(拙稿「不染汚無明(不染汚無知)と所知障」『印仏研』52-1(2003), pp. 358-361)。ジャヤーナンダは有染汚と不染汚を明瞭に対比させている。「顕現をとまなうものを認識領域とする聖者達には、所知障を特質とする不染汚の愚痴である蘊等が顕現する (MA, D. Ra, 144a6-7, P. Ra, 173b4-5)」「[無明をもつ者]とされているのは、有染汚と不染汚との愚痴をもつ者達である (MA, D. Ra, 145a2, P. Ra, 174a8-b1)」「無明には二種あり。有染汚と不染汚とである (MA, D. Ra, 146a2, P. Ra, 175b4-5)」「ここで障害 (āvaraṇa) に二種あり。有染汚 [無明] と不染汚無明とである (MA, D. Ra, 146b2, P. Ra, 176a7)」

それを認識する智を覆う。この悪しき認識対象の顕現が「世俗 (saṃvṛti)」すなわち、「覆うもの」とされる。(A)凡夫はその認識対象に自性 (svabhāva) があると執着する。これが「世俗諦 (saṃvṛti-satya)」とよばれる¹¹。(B)聖者には自性があるという執着はないが、所知障が残存しているため、認識対象のみが顕現する。この状態が諦 (satya) のない「世俗のみ (saṃvṛti-mātra)」とよばれる。(C)仏には所知障は存在せず「無顕現」であるが、勝義諦であるところの自性 (svabhāva) を認識するのである。

以上の文脈では、顕現する認識対象が所知障とされているが、この場合は、知られるべき認識対象 (jñeya) が、理想的な認識の障害 (āvaraṇa) であるので、所知障 (jñeyāvaraṇa) という言葉はチャンドラキールティによって karmadhāraya の解釈がなされていると考えられる。従来の tatpuruṣa の解釈では所知障は習気や何らかの<執着>を意味する漠然としたものであったが、しかし、チャンドラキールティは所知障の語義解釈を変更することで所知障を<顕現する認識対象>とし、声聞独覚においても所知障を断除することができる、即ち、声聞独覚も法無我を理解することができるのではないかと筆者は考えている¹²。

III プラジュニャーカラマティの解釈

プラジュニャーカラマティの『入菩提行論細疏』(Bodhicaryāvatāraṇjīkā) には、瑜伽行派を批判する「識論者と同じではない」という記述が存在するため、プラジュニャーカラマティはチャンドラキールティの見解を踏襲しているという通念があった¹³。しかしながら、チャンドラキールティの所知障解釈とプラジュニャーカラマティの所知障解釈との厳密な異同はこれまで考察されていなかったように思われる。

チャンドラキールティの所知障解釈の独創性は、ツォンカパの指摘しているように、従来は<執着>を意味していた所知障を、<顕現する認識対象>とした、という点で

¹¹ ここでは svabhāva の有無が satya であるかどうかを意味している。拙稿「諦 (satya) に対するチャンドラキールティの見解」『仏教学』48 (2008), pp. 17-37 を参照のこと。

¹² 拙稿「Candrakīrti の所知障解釈」『印仏研』49-1 (2000), pp. 392-395。なお、厳密に言えば、チャンドラキールティが所知障について karmadhāraya の語義解釈を行っていたという私見は、何らかの文献の記述で直接論証されたわけではなく、あくまでも間接的な推理にすぎない。しかしながら、従来の tatpuruṣa の解釈からは、所知障を「顕現する認識対象」とする解釈は決して生まれないと思われるのである。

¹³ 小川一乗「所知障に関する中観的解釈」『空性思想の研究 II: チャンドラキールティの中観説』(1988), pp. 40-42。同論文はチャンドラキールティの所知障解釈に関する極めて重要な先駆的論文であるが、「月称→ツォンカパの中観説における以上のような「所知障」解釈は、いわゆるプラーサンギカ中観説的な解釈というべきであろう (p. 39)」「月称→ツォンカパの系譜 (p. 40)」というような、何かチャンドラキールティとツォンカパの間に大きな流派のごときものが実際に存在し、その流れに位置すると判断されるプラジュニャーカラマティの見解もチャンドラキールティやツォンカパと同じであるかのような先入観が示されている。江島恵教「書評: 小川一乗著『空性思想の研究 II—チャンドラキールティの中観説—』」『仏教学セミナー』48 (1988), pp. 95-98 参照。

ある。私見によれば、プラジュニャーカラマティの記述にはこの要素が見出せない¹⁴。
むしろ、伝統的な瑜伽行派の解釈を踏襲しているように思われるのである。

kleśajñeyāvṛtitamaḥ pratipakṣo hi śūnyatā /

śiḡhraṃ sarvajñātākāmo na bhāvayati tām katham // IX, k. 55 //

煩惱 [の覆い] と所知の覆いという闇の対治は空性に他ならない。

一切智を欲する者はどうして早くそれ (空性) を修習しないのか

kleśā rāgādayaḥ / jñeyam pañcavidham / āvṛtīśabdā tu ubhayatra saṃbadhyate / kleśā evāvṛtiḥ /
jñeyam ca āvṛtir āvaraṇam iti vibhajya yojaniyam / jñeyam eva samāropitarūpatvād āvṛtiḥ, saiva
tama iva tamaḥ, vastutattvāvaraṇāt, tasya pratipakṣaḥ prahāṇahetuḥ / (BCAP, p. 217, ll. 24-28)

煩惱とは貪等であり、所知とは五種である¹⁵。しかし、覆い (āvṛti) という言葉は [煩

¹⁴ BCAP には、チャンドラキールティの二諦説に重要な役割をもつ「世俗のみ (saṃvṛti-mātra)」という言葉も述べられない。

¹⁵ この「所知とは五種である」という言葉の「五種」が不明である。これは、プラジュニャーカラマティの所知障解釈を決定する重要な言葉であるが、残念ながら筆者には確定できない。これまで述べてきたように、瑜伽行派における所知障 (jñeyāvaraṇa) の所知 (jñeya) とは、獲得されるべき理想的な認識対象である真実 (tattva) であった。瑜伽行派の伝統には、この tattva を獲得するための手段として、五明処 (pañcavidyā-sthānāni, 声明・因明・内明・医方明・工巧明) の修習・認識が説かれている。以下はスティラマティの『中辺分別論』の注釈の記述である。

[反論 1] 諸の声聞独覚には不染汚無知は存在しないのか。というのも、彼等にはただ煩惱障だけが設定されているのではないか。[答論 1] [声聞独覚にも不染汚無知は] 存在するが、それ (不染汚無知) は彼等 (声聞独覚) の障害ではない。それ (不染汚無知) は存在しながらも声聞独覚の菩提は獲得されるからである。

[反論 2] [不染汚の] 無知は、苦等の [四聖] 諦 [を理解する場合] の範囲では声聞等の知の生起のさまたげとなるのではないのか。従って、彼等 (声聞独覚) にも [煩惱障と所知障という] 障害は二つとも存在することになる。それ故に、声聞等には煩惱障だけ [が存在する] というべきではない。[答論 2] そうではない。無明 (avidyā) とは染汚であり、明 (vidyā) の所対治となるものであり、また、輪廻の根本となるが故に他ならぬ煩惱障として設定されるが、所知障はそうではない。[不染汚の無知とは] 懷疑 (som nyi, saṃśaya) ごときである。例えば、苦諦等 [を理解する場合] の範囲では懷疑 (som nyi za wa) は疑惑 (the tshom, vicikitsā) とともに煩惱ともいわれるが、他の範囲ではそうではない。他の範囲では他ならぬ懷疑 [といわれるの] であり、煩惱でもなく疑惑でもないのである。同様に、苦諦等 [を理解する場合] の他ならぬその範囲では、無知は無明であり煩惱であるといわれるが、他の範囲では [無知は無明や煩惱では] ない。他の範囲では他ならぬ無知であり、無明でもなく煩惱でもない。従って、それ (無知) は所知に対してただ智慧だけが起こる際の障害であるから、所知障といわれるのであり、無明のように煩惱や業や寿命が生じるのではないのである。

[反論 3] もしそうであるなら、諸の菩薩の障害として設定できないのではないのか。[答論 3] そうではない。諸の菩薩は聞の集積 (tshogs, saṃbhāra) によって生じる (rab tu phyed pa, prabhāvita) から、彼等 (諸菩薩) の障害が所知障なのである。即ち、

五明処に勤行 (brtson pa, abhiyukta) しなければ、どんな最勝の聖者 ('phags mchog, paramārya) も一切智者とはならない。それ故に、他者を打ち負かし (tshar gcod, nigrāha) 掌握する (rjes su gzung, anugraha) ために、また、自ら知るために彼はそれ (五明処) を勤行する。

と説かれている。(Madhyāntavibhāga-ṭikā, Yamahguchi ed. p. 66, l.1-p. 67, l. 3)

プラジュニャーカラマティによって示された「所知とは五種である」という言葉は瑜伽行派の文献に示されたこの五明処を意味する可能性もある。なお、上記のスティラマティの記述を根拠に、「所

悩と所知との] 両方に結びつく。煩惱は覆いに他ならならず、所知は覆いであり障害 (āvaraṇa) であり¹⁶、[煩惱の覆いと所知の覆いとを] 区別して用いるべきである。所知は他ならぬ増益されること (samāropita) を特質としているから覆いである。闇とはそれ(覆い) 自体が闇のようなものであり、事物の真実をさまたげるからである。[空性が] それ(覆い) の対治であるのは、[覆いを] 断除する因のことである。

以上の記述では、所知 (jñeya) は真実 (tattva) を意味しておらず、本来非存在であるものが存在するかのように誤って顕現する認識対象を意味していると理解できる。この点はチャンドラキールティの所知障解釈と一致している。しかし、次の個所はど

知障の所知とは五明処である」という説があった。舟橋尚哉「煩惱障所知障と人法二無我」『仏教学セミナー』1(1965), p. 57 上参照。しかし、私見によれば、五明処の修習は真実 (tattva) を得る手段であるので、所知障の所知は五明処ではないと考えられる。拙稿「瑜伽行派における所知障解釈の再検討」『駒澤短期大学仏教論集』6(2000), pp. (31)-(39)を参照されたい。また、引用文中の「生じる (rab tu phyed pa, prabhāvita)」については、「時間的因果関係」を表す言葉であることが指摘されている。松本史朗『解深密経』の「唯識」の経文について『駒澤大学仏教学部研究紀要』61, 2003 年, pp. 196-214 参照。

¹⁶この“kleśā evāvṛtiḥ / jñeyam ca āvṛtir āvaraṇam iti vibhajya yojaniyaṃ (nyon mongs pa mams nyid sgrib yin la / shes bya la ni sgrib par byed pas sgrib pa mams so zhes phye nas sbyar bar bya ste /)”という記述について、筆者は以前、所知障の二つの解釈、即ち、tatpuruṣa の語義解釈と karmadhāraya の語義解釈とが示されていると考え、「また、所知は覆う主体 (āvṛti) であり、覆い (āvaraṇa) である」という訳を提示した(拙稿「Candrakīrti の所知障解釈」『印仏研』49-1(2000), p. (115), n. 5)。しかし、それは筆者の誤りであり訂正したい。ここには単に煩惱障と所知障との二つが示されているだけであり、この文章自体が本稿の問題とする所知障の語義解釈の考察そのものに資することはないと判断している。この個所は Helmut Tauscher, *Die Lehre von zwei Wirklichkeiten in Tson kha pa Madhyamaka-Werken*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde ; Heft 36, Wien 1995, p. 87, fn. 182 にも検討されている。サンスクリット語とドイツ語の読解に関して新井一光氏からご教示をいただいた。ここに記して感謝申し上げます。

煩惱障と所知障とはそれぞれ有染汚無明と不染汚無明との二つの無明に対応するが、筆者はこの二つの無明に対するチャンドラキールティの解釈は『十地経』(Daśabhūmikasūtra) の無明の記述に一致することを指摘した(前掲拙稿 p. (114)-(115), n. 3)。「その内、無明は二種の作用をもつものとして設定される。「①諸の有情に把握対称に対して愚痴をおこさせる。また、②行が生起する因ともなる (tatrāvidyā dvidividhakāryapratyupasthānā bhavati / ālambanataḥ sattvān saṃmohayati / hetuṃ ca dadāti saṃskārāvinirvṛttaye // Daśabhūmikasūtra, J. Rahder ed., *Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi : chapitres Vihāra et Bhūmi*, Paris 1926, p. 49G, 近藤隆晃『梵文大方廣佛華嚴經十地品』(1962), pp. p. 98, l. 14-p. 99, l. 1, P. L. Vaidya ed., *Daśabhūmikasūtra*, Buddhist Sanskrit texts, no. 7, Darbhanga 1967, p. 32, ll. 16-17)」。この『十地経』の記述は無明の作用として②認識対象の顕現と①それに対する執着を説いており、チャンドラキールティの所知障解釈に一致すると筆者は考えたのである。しかし、既に De la Vallée Poussin による校訂本の脚注に以下のように述べられていることを知った。“The two āvaraṇas are “well-known.” See Dh.-s. CXV” (*Bodhicaryāvatāraṇajikā : Prajñākaramati’s commentary to the Bodhicaryāvatāra of Ćāntideva*, Calcutta 1901-1914, p. 447, fn. 3)。これはまさしく上記の『十地経』を指示するものであるが、しかし、『十地経』に説かれているのは「認識対象の顕現と、それに対する執着」である。それに対し、(1) チャンドラキールティによって karmadhāraya として語義解釈される所知障、即ち、対象の顕現と、(2) それに対する執着、という二つが『十地経』の所説と一致するというのが筆者の見解であるが、(1) 従来の tatpuruṣa として語義解釈される執着としての所知障と(2) 煩惱障との二つが『十地経』の所説と一致するわけではないように思われる。従って、De la Vallée Poussin の指示は適切なものではないと判断したい。

うであろうか。以下は、所知障に対する見解が「識論者と同じではない」と述べられる個所であり、極めて重要な部分であると考えられる。次の偈を注釈したものである。

aprahīṇā hi tatkartur jñeyasaṃkleśavāsanā /

tadṛṣṭikāle tasyāto durbalā śūnyāvāsanā // IX, k. 32 // (BCAP, p. 202, ll. 28-29)

なぜなら、それ（幻術）の作者の所知の煩惱の習気が断除されていないから、それ故に、それを見るとき、彼には空の習気は無力である。

kim aprahīṇā jñeyasaṃkleśavāsanā jñeyasaṃkleśaḥ sasvabhāvatāsamāropād āsaṅgādih,
vastutāsamāropo vā / jñeyāvāraṇaṃ yāvat / tasya vāsanā anādi-saṃsāra-janma-param-
parābhyasta-mithyā-vikalpa-janita-tad-bija-bhūta-citta-saṃtati-saṃskārādhānam, tasya apra-
hīṇatvāt /

nanu etat samānaṃ vijñānavādino 'pi pratividhānaṃ / tasyāpi advayatattvasya sattve 'pi
āgantukasaṃkleśavāsanā aprahīṇatvāt na sarve tathāgatā bhavanti /

naitat samānaṃ / yasmād abhāvātmano malāḥ kāryakalāvikalā nāvāraṇaṃ bhavitum arhanti,
it uktam eva / asmākaṃ tu niḥsvabhāvam eva janyaṃ janakaṃ ceti na samānaṃ /

sā yasmād aprahīṇā, ato 'smāt kāraṇāt / tadṛṣṭikāle, tasyā jñeyasasvabhāvatāyā ṛṣṭiḥ
upalabdhiā, tasyāḥ kāle / tasyā vā māyāstriyā ṛṣṭikāle upalambhakāle / tasyeti
aprahīṇasaṃkleśavāsanasya draṣṭuḥ / (BCAP, p. 202, ll. 31-p. 203, l.7)

何が断除されていないのかといえ、[偈の]「所知の煩惱」とは、所知の煩惱の習気である。[同じそれは、無自性であるものを] 有自性であると増益することによる執着等であり、もしくは、[事物でないものを] 事物であると増益すること [による執着等] であり、すなわち、所知障に等しい。その習気とは、無始時來の輪廻の生存によって繰り返された誤った分別からその種子が生じ心相續の行の保持があることであり、それが断除されていないからである。

[反論] この反論は識論者にも同じなのではないか。彼（幻術師）にも無二の眞実が存在するが、客塵である煩惱の習気が断除されていないから [幻術師は如来とはならず] 全ての者が如来とはならない¹⁷。[従って、汝の主張は瑜伽行派と同じである]

[答論] これは同じではない。なぜなら、非存在を本質とする諸々の汚物は結果の部分欠落しており、障害 (āvāraṇa) となることはない、と既に説かれた¹⁸からである。しかし、我々（中觀派）にとっては、生じさせられる対象と生じる主体とは無自性に他ならず、従って、[瑜伽行派と] 等しくないのである。

それ（習気）が断除されていないから、「それ故に」とは、この理由によってである。

¹⁷ これは、直前に述べられた以下の偈に対応している。「心が所取を離れるとき、全ての者は如来となるであろう (grāhyamuktaṃ yadā cittaṃ tadā sarve tathāgatāḥ // XI, k. 30ab, BCAP, p. 201, l. 29)」

¹⁸ 筆者未詳。前掲小川論文 p. 45, n. 30 では、k. 23 以下の自己認識批判によって我が否定されている旨が述べられている。

「それ（幻術）を見るととき」とは、その所知が自性を持つものであると見る、即ち、認識するとき、もしくは、その幻術の女を見るととき、認識するときである。「彼（幻術師）には」とは、断除されていない煩惱の習気をもつ観察者には、という意味である。

まず、偈の「所知の煩惱 (jñeyasaṃkleśa)」という言葉が所知障とも説明されるのであるが、同時に「無自性であるものを有自性と増益する執着 (sasvabhāvatāsamāropād āsaṅgādih)」や「事物 (vastu) でないものを事物と増益する」とも説明されている。つまり、ここでは所知障は執着と規定されており、チャンドラキールティが述べた所知障を認識対象の顕現とする見解とは異なっている¹⁹。プラジュニャーカラマティの解釈は、むしろ、瑜伽行派以来の伝統的な所知障解釈と一致する。

また、「識論者と同じではない」という議論も、所知障の解釈の異同を議論するものではない。プラジュニャーカラマティの論述は曖昧であるが、中観派においては因果関係にあるものは無自性であり、果が生じないため障害 (āvaraṇa) にはならないという議論ではないかと思われる。

従って、瑜伽行派以来の伝統的な所知障解釈を承認するこのプラジュニャーカラマティの理解は、彼がチャンドラキールティの見解を正しく理解していなかった可能性があることを意味しているのではないかと筆者は判断する。

IV ツオンカパとゲルク派の解釈

チャンドラキールティは所知障を認識対象の顕現としていたが、ツオンカパはそれだけでなく、認識対象の顕現の原因である習気をもまた所知障であると主張している。このツオンカパの見解は以後のゲルク派のみならずツオンカパを批判したサキヤ派にも影響をあたえている。ツオンカパの見解は以下の通り。

'o na lugs 'dis shes sgrib gang la byed ce na / 'jug 'grel las / de la ma rig pa'i bag chags ni shes

¹⁹ この箇所は所謂「幻術の比喻」の説明なのであるが、議論の前提がやや特殊であることは考慮されなければならない。このプラジュニャーカラマティの論述は、「幻術 [によって作られた] 女に対して、幻術師自身にも食欲が生じるからである (yadā māyāstriyāṃ rāgas tatkartur api jāyate // XI, k. 31cd)」という文脈に沿うもの。一般的には、幻術師には幻術の顕現のみがあり、顕現した対象が幻術であることを認識しているため、その顕現した対象に対して執着は生じないのではないだろうか。ツオンカパは GR において自立派の認識構造を説明して以下のような幻術の比喻を述べている。「幻術師が木石等を馬牛と化作するとき、(a)幻術師と(b)眼が惑わされている観客と(c)眼が惑わされていない [観客] との三者の(a)第一 (幻術師) においては、馬牛としての顕現だけが存在するが、それに対する執着は存在しない (sgyu ma mkhan gyis rde shing sogs rta glang du sprul pa ni / (a) sgyu ma mkhan dang (b) mig bslad pa'i ltad mo ba dang (c) mig ma bslad pa gsum gyi (a) dang po la / rta glang du snang tsam yod kyi der zhen pa med la /, GR, Ma, 83a2-3)」ここでは木石が自相 (svalakṣaṇa) であり、馬牛が分別に相当するのである。

bya yongs su gcod pa'i gegs su gyur pa yin la / 'dod chags la sogs pa'i bag chags yod pa ni lus dang ngag dag gi 'jug pa de lta bu'i rgyu yang yin te / ma rig pa dang 'dod chags la sogs pa'i bag chags de yang rnam pa thams cad mkhyen pa dang / sangs rgyas kho na la ldog par 'gyur gyi / gzhan dag la ni ma yin no (MA, p. 393, l. 17-p. 394, l. 3) // zhes gsungs pa ltar te / // yang zhes pas chags sogs kyi bag chags shes bya gcod pa'i gegs su yang bstan pas / nyon mongs pa'i bag chags rnam shes sgrib yin te / de'i 'bras bu gnyis snang 'khrul pa'i cha thams cad kyang der bsdu'o // (1) nyon mongs kyi sa bon la bag chags su bzhaq pa cig dang / (2) nyon mongs kyi sa bon min pa'i bag chags gnyis las shes sgrib tu 'jog pa ni (2) phyi ma ste / (1) nyon mongs kyi sa bon thams cad zad pas bden 'dzin mi skye yang / (2) bag chags kyis bsldad pas snang yul la 'khrul pa'i blo skyed pa'o // (GR, Ma, 120b2-121a2)

では、この学派（中観帰謬派）の所知障とは何を〔所知障と〕するのかといえ、『入中論』の中に「そのうち、無明の習気は所知を確認する（yongs su gcod pa, pariccheda）²⁰ 障害となっているものである。貪等の習気が存在するのは、身と語などのそのような活動の因でもあり、無明や貪等のその習気も一切種智者と仏だけにおいて止滅するのであり、他の者においてはそうではない」と説かれているとおりであって、〔中略〕「も」と述べられて、貪等の習気は所知を確認する障害であるとも示されているので、諸々の煩惱の習気は所知障であって、それ（習気）の果である迷乱の二の顕現すべての部分もそれ（所知障）に含まれる。(1)煩惱の種子を習気と規定したものと、(2)煩惱の種子ではない習気との二つのうち、所知障と規定されるのは(2)後者である。なぜなら、(1)煩惱の種子をすべて滅尽することで真実執着は生じないが、(2)習気によって影響されているので、顕現対象について迷乱した智が生じるのである。

また、他のテキストにも次のように説かれている。

yang zhes pas chags sogs kyi bag chags shes bya gcod pa'i gegs su yang bstan pas nyon mongs pa'i bag chags thams cad shes sgrib yin te / de'i 'bras bu gnyis snang 'khrul ba'i cha thams cad kyang der bsdu'o / (*Legs bshad snying po*, 片野道雄・ツルティム・ケサン『ツォンカパ中観

²⁰ yongs su gcod pa (pariccheda)を筆者は「確認する」と訳した。ツォンカパは『善説心髓』において「否定対象の排除と否定の確認との二つは、一方がなければもう一方もないからである (dgag bya rnam par gcod pa dang bkag pa yongs su gcod pa gnyis gcig med na cig shos med pa'i phyir ro, *Legs bshad snying po*, 片野道雄・ツルティム・ケサン『ツォンカパ中観哲学の研究』II (1998), pp. 234-235)」と述べているからである（しかし、同じ和訳の中でも、このMAの個所は「所知を完全に断つ（『同』p. 123）」と和訳されている）。ある別の現代のチベット人学僧は「完全に断ち切る」と理解している。ゲシェー・ソナム・ギャルツェン・ゴンタ他『チベットの般若心経』（2002）, pp. 200-201 参照。同書では、認識対象のない、所知を断ち切った状態が理想的な境地として説明されている。また、西沢史仁「サキャパンディタの認識手段論：認識手段の定義をめぐる」『東洋文化研究所紀要』152 (2007), p. 269, n. 18にもこの語句の説明がなされている。

哲学の研究Ⅱ：『レクシェーニンポ』中観章和訳』（1998）, p. 122, ll. 13-15）

『入中論』に「も」と述べられて、貪等の習気が所知を確認する障害であるとも説示されているので、煩惱の習気すべてが所知障であり、その結果である迷乱した二の顕現の部分すべてもそれに含まれる。

以上の説明には、(1)種子 *bija* と(2)習気 *vāsanā* との二つの要素が述べられているが、単純に言えば、ツォンカパの見解は以下のようなものではないかと思われる。

- ① (1)種子を断除しても、(2)習気は残存する。その(2)習気が所知障である。
- ② 認識対象が生起する因である(2)習気と、果である認識対象の顕現との両方が所知障である。

上記の2点のうち、①は「習気が残存する」という説であり、チャンドラキールティ以前から説かれていた伝統的な所知障解釈と変わらない。②については、ツォンカパ独自の解釈と考えることができる²¹。先に述べたように、チャンドラキールティは認識対象の顕現を所知障とする。また、ツォンカパが引用するように、チャンドラキールティは無明の習気が根深く残存するとも述べてはいるが、その習気を所知障とする記述は、厳密にはチャンドラキールティにはない。ツォンカパはチャンドラキールティにはない、因である習気とその果である認識対象の顕現との両方を所知障とする

²¹ 最近になって、レンダワ（1349-1412）による『入中論』の注釈が中国から出版された（*dBu ma la 'jug pa'i mam bshad de kho na nyid gsal ba'i sgron ma, Bod kyi bcu phrag rig mdzod chen mo las : sa skya pa'i gsni rab pod bcu bdun pa*, 『藏族十明文化伝世經典叢書：薩迦派系列叢書』民族出版社、北京、2003年）。本稿に関連する箇所について若干特徴的な見解が見られる。

bshad ma thag pa'i kun rdzob tsaṃ de'ang / nyon mongs pa can ma yin pa'i ma rig pa tsaṃ kun tu spyod pa'i phyr snang ba dang bcas pa'i spyod yul can gyi 'phags pa mams la rjes thob kyi gnas skabs su snang gi / mnyam bzhaḡ gi gnas skabs su ni ma yin te spros pa thams cad nye bar zhi ba'i phyr ro // (p. 106, ll. 10-14)

直前に述べられたその「世俗のみ」とはまた、不染汚の無明だけが発生しているが故に、顕現をとまなうものを認識領域とする(B)聖者達には、後得[智]の段階で顕現するが、精神集中の段階においては[顕現し]ない。なぜなら、戯論はすべて寂滅しているからである。

無顕現であるのは(C)仏の智と筆者は想定したが、レンダワは、仏ではなく(B)聖者の無分別智が無顕現であり、その後の後得智には対象が顕現すると考えている。即ち、このチャンドラキールティの記述は仏智の説明ではないということになるであろう

de la ma rig pa ni gnyis te / nyon mongs pa can dang / nyon mongs pa can ma yin pa'o // dang po ni bdag dang bdag gi bar mngon par zhen pa'i sgo nas 'khor ba'i rgyur gyur pa'o // gnyis pa ni (i) gzugs sogs chos su mngon par zhen pa'i sgo nas (ii) yul dang yul can du snang ba skyed pa'o // dang po ni gang zag gi bdag med pa goms pas spong ngo // phyi ma ni chos su (sic) bdag med pa goms pas spong ngo // p. 106, l. 18-p. 107, l. 2

そのうち、無明には二種ある。有染汚[無明]と不染汚[無明]とである。前者は我我所に対する執着を通じて輪廻の因となるものである。後者は(i)色等の法に対する執着を通じて、(ii)主観客観としての顕現を生起させるものである。前者は人無我を修習することで断除される。後者は法無我を修習することで断除される。

文中の下線の箇所は所知障の説明であるが、(i)前半では法我執が示され、(ii)後半では認識対象の顕現が説かれる、という折衷的な構成をとる。ツォンカパも習気と認識対象の顕現とを折衷し両者を所知障とするが、執着の要素は排除している。

という解釈を提示していると思われる。

タルマリンチェンによって書き留められた『八難処備忘録 (*dKa' gnad brgyad kyi zin bris*)』にも所知障の問題が説明されている。この文献はツォンカパとタルマリンチェンの全集に3本のテキストが存在する²²。引用文が煩雑になるため表のみ提示する。

	瑜伽行派 ²³	中観自立派 ²⁴	中観帰謬派 ²⁵
(1) 煩惱障	種子をともなう煩惱		種子をともなう 真実執着
(2) 所知障	種子をともなう、所取能取 を別体と把握する分別	種子をともなう 真実執着の智	迷乱の二が顕現する習気

ツォンカパの見解は以後のゲルク派に忠実に継承される。ツォンカパの高弟の一人であるケードゥブは以下のように述べる

²² 以下の三つのテキストがある。

Toh. No. 5402: *dKa' gnad brgyad kyi zin bris* (rJe Tsong kha pa'i gsung 'bum, Ba),

Toh. No. 5426: *dBu ma'i rtsa ba'i dka' gnas chen po brgyad kyi brjed byang* (rGyar tshab dar ma rin chen gyi gsung 'bum, Ka)

Toh. No. 5451: *rTsa ba shes rab kyi dka' gnas chen po brgyad kyi bshad pa* (rGyar tshab dar ma rin chen gyi gsung 'bum, Ja)

所知障と煩惱障についての記載箇所は以下の通り。

瑜伽行派 Toh. No. 5402, Ba, 11b1-2

Toh. No. 5426, Ka, 10b2

Toh. No. 5451, Ja, 10a4-5

自立派 Toh. No. 5402, Ba, 11b3-4

Toh. No. 5426, Ka, 10b3-4

Toh. No. 5451, Ja, 10a6-b1

帰謬派 Toh. No. 5402, Ba, 12b4-5

Toh. No. 5426, Ka, 11b3

Toh. No. 5451, Ja, 11a5

既に David Seyfort Ruegg による詳しい訳注が存在する。David Seyfort Ruegg, *Two prolegomena to madhyamaka philosophy: Candrakīrti's Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ on Madhyamakakārikā I.1, and Tsoni kha pa Blo bzang grags pa / Rgyal tshab Dar ma rin chen's Dka gnad/gnas brgyad kyi zin bris: annotated translations*, Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka thought, pt. 2 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 54), Wien 2002, pp. 234-250.

²³ (1) *nyon mongs pa sa bon dang bcas pa mams nyon mongs pa'i sgrub pa dang* // (2) *gzung 'dzin rdzas tha dad du 'dzin pa'i rtog pa sa bon dang bcas pa shes bya'i sgrub par bzhed la* / (Toh. No. 5402, Ba, 11b1-2, Toh. No. 5426, Ka, 10b2, Toh. No. 5451, Ja, 10a4-5)

²⁴ *rang rgyud pa mams kyis* (Toh. No. 5426, Ka, “rang rgyud pa mams ni”, Toh. No. 5451, Ja, om.) (1) *nyon sgrub ngos 'dzin* (Toh. No. 5426, Ka, Toh. No. 5451, Ja, “'dzin tshul”) *grub mtha' 'og ma gsum dang mthun la* (Toh. No. 5451, Ja, “mthun pa la”) / (2) *shes sgrub ni bden 'dzin gyi blo sa bon dang bcas par* (Toh. No. 5426, Ka, Toh. No. 5451, Ja, “pa la”) *bzhed do* / (Toh. No. 5402, Ba, 11b3-4, Toh. No. 5426, Ka, 10b3-4, Toh. No. 5451, Ja, 10a6-b1)

²⁵ (1) *bden 'dzin sa bon dang bcas pa nyon mongs pa'i sgrub pa yin la* / (2) *gnyis snang 'khrul ba'i bag chags* (Toh. No. 5426, Ka, “bag chags sa bon dang bcas pa”, Toh. No. 5426, Ja, “bag chags dang bcas pa”) *ni shes bya'i sgrub pa yin no* // (Toh. No. 5402, Ba, 12b4-5, Toh. No. 5426, Ka, 11b3, Toh. No. 5451, Ja, 11a5)

de yang bden 'dzin dang de'i dbang gis byung ba'i chags sogs nyon mongs pa rnams kyis bga chags 'jog byed byas nas sems rgyud kyi steng du bzhag pa'i bag chags la gnyis yod de / (1) bden 'dzin dang chags sogs nyin mongs pa rang rang gi rigs 'dra phyi ma skyed pa'i ngo bor gyur pa dang / (2) 'jug shes drug la yul rang ngos nas grub pa lta bur snang ba'i bden snang tsaṃ bzhig bskyed pa'i nus pa'i ngo bor gyur pa'o / (1) dang po ni / nyon sgrib sa bon gyi char gyur pa'i nyon mongs pa'i bag chags yin gyi shes sgrib ma yin la / (2) gnyis pa ni / shes sgrib sa bon gyi char gyur pa'i nyon mongs pa'i bag chags yin gyi nyon sgrib ma yin zhing / nyon mongs pa'i sa bon zhes yin pa la nyon sgrib yin pas khyab kyang nyon mongs pa'i bag chags yin pa la nyon sgrib yin pas ma khyab la / de 'dra ba'i shes sgrib sa bon gyi cha de la gnyis snang 'khrul pa'i bag chags zhes bya zhing / bag chags de la brten nas 'jug shes drug la yul rang ngos nas grub pa lta bur snang ba'i bden snang gi cha la shes sgrib mngon gyur ces bya'o // (*sTong thun chen mo*, bKra shis lhun po ed., Ka, 100a2-5)

また、真実執着 (bden 'dzin) とその力によって生じた貪等の諸々の煩惱による習気が薰習する主体 ('jog byed) とされて、心相続に上に薰習される習気に二種あり。(1)真実執着と貪等の煩惱等という、それぞれ同種のを後に生じさせることを体とするもの(執着)と、(2)転識に認識対象が自らの側に成立しているように顕現する真実顕現 (bden snang) のみを生じさせる能力を体とするもの(顕現の因) とである。(1)第一は、煩惱障の種子の部分となる煩惱の習気ではあるが所知障ではない。(2)第二は、所知障の種子の部分となる煩惱の習気ではあるが煩惱障ではない。煩惱の種子といわれるものであれば煩惱障によって遍充されるけれども、煩惱の習気であるものは煩惱障であることによって遍充されない。その同じ所知障の種子のその部分について、二が顕現する迷乱の習気といわれ、その習気に依存して転識に認識対象が自らの側に成立しているように顕現する真実顕現の部分について、顕在化した (mngom gyur) 所知障といわれるのである²⁶。

ケードップにおいては、煩惱障が執着 (真実執着, bden 'dzin) であり、所知障は顕現 (真実顕現, bden snang) とされる。

(1) 煩惱障	a 真実執着 (bden 'dzin) b 貪等の煩惱	煩惱の <u>種子</u>
(2) 所知障	真実顕現 (bden snang)	煩惱の <u>習気</u>

²⁶ ツルティム・ケサン・藤仲孝司共訳『中観哲学の研究4：『深遠な空性の真実を明らかにする論著：幸いなる者の開眼 (千葉大論)』和訳と研究』下 (2001), p. 107, José Ignacio Cabezón, *A dose of emptiness: an annotated translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, Albany 1992, p. 250 参照。

ジャムヤンシェーパ (1648-1721) による『大学説』 (*Grub mtha' chen mo*) の記述は以下の通り²⁷

'di pa'i sgrib gnyis spangs tshul thun mong min pa yin te / 'jug 'grel las / de la ma rig pa'i bag chags ni shes bya yong su gcod pa'i gegs su gyur pa yin la / zhes sogs kyis dug gsum gyi bag chags shes sgrib dang / 'jug 'grel las / nyon mongs dag ni ma rigs pa dang / 'dod la sogs pa ste / zhes pas dug gsum nyom mongs su bshad kyang (i) nyon mongs can ma yin pa'i ma rig pa dang (ii) shes sgrib tu gyur pa'i ma rig pa yod de / 'jug 'grel las / nyon mongs pa can min pa'i ma rig pa kun tu spyod pa'i phyir / zhes dang / skyabs 'gro bdun cu ba las / mi shes nyon mongs min spangs phyir // phyis nas sangs rgyas kyis bskul bas / zhes dang / ma rig nyon mongs med yod pas / rnam pa kun mkhyen spangs pa nyid // ces gsungs pa'i phyir / shes sgrib la (a) shes pa yin (b) min gnyis yod la / shes sgrib dang thogs sgrib don gcig /

sa brgyad par nyon mongs kun spangs pa na shes sgrib spangs dgos kyis de'i snga rol tu ma yin te / nyon mongs ma spangs bar du de'i bag chags spangs thabs med pa'i phyir te / dper na snum gyis gos pa'i snum ma bsal bar de'i gos pa gsal mi thub pa bzhin yin pa'i phyir te / 'jug 'grel las / de ni bag chags te nyon mongs pa'i mur thug pa dang goms dang rtsa ba dang bag chags zhes bya ba ni rnam grangs so / de ni zag med pa'i lam gyis nyon mongs pa spangs kyang nyan thos dang rang sangs rgyas thams cad kyis spangs par mi nus te / til mar dang zhes sogs dang / gzungs rgyal gyis zhus pa las / de bzhin gshegs pa'i zag pa zad pa shes pa ni rnam par dag pa dri ma med pa yongs su dag pa 'od gsal ba bag chags kyi mtshams sbyor ba thams cad yang dag par bcom pa'o // nyan thos rnams kyis zag pa zad pa ni tshad yod pa bag chags yang dag par ma bcom pa'o // sogs dang / rgyud bla ma las / dri med dbyings la chags med pa // thogs med phyir de dag pa yin // ye shes gzigs pa dag pa pas // sangs rgyas ye shes bla med phyir // 'phags pa phyir mi ldog pa ni / zhes dang / de'i thogs 'grel las / mdor bsdu na rgyu gnyis kyis na gcig shos nyi tshe ba'i ye shes kyis mthong ba la ltos na / shin tu rnam par dag pa zhes brjod do // gnyis po gang dag gis shes na chags pa med pa'i phyir dang / thogs pa med pa'i phyir ro / zhes dang / de ltar phyir mi ldog pa'i sa la gnas pa'i byang chub sems dpa' rnams kyis gzigs pa de ni / zhes gsungs la / thogs sgrib ci rigs las grol ba'i ye shes kyi mtha' phyir mi dog pa'i sa ste sa brgyad pa nas bzhag pa'i phyir ro // don 'di 'dra du ma la dgons nas / rnam bshad las / sa bon de las gzhan pa'i bag chags kyi sgrib pa shes sgrib tu 'jog pa ni / sa brgyad pa ma thob bar du spong ba ma yin pa'i phyir ro / zhes so // (*Grub mtha' chen mo, the collected works of 'Jam-dbyans-bzad pa'i-rdo-rje*, vol. 14, GSMGS, vol. 53, New Delhi 1973, Pha, 209b-210b5)

²⁷ 以下の記述については、Daniel Cozort, *Unique tenets of the middle way consequence school*, Ithaca 1998, pp. 411-418 に英訳と部分的な訳注があり参照したが、ここではより詳しい訳注をいくつか行った。一部分のみの英訳に以下もある。Jeffrey Hopkins, *Maps of the profound: Jam-yang-shay-ba's Great exposition of Buddhist and non-Buddhist views on the nature of reality*, Ithaca 2003, pp. 945-946.

この〔帰謬派の〕二障を断つ方法は特殊である。『入中論釈』に「そのうち、無明の習気は所知を確認する障害となっているものであり」等々と説かれたことで〔貪瞋癡の〕三毒の習気が所知障である〔と説明され〕、また、『入中論釈』に「煩惱とは無明と貪等であり²⁸」と説かれたことで、三毒が煩惱と説明されているけれども、〔無明には〕(i)不染汚無明と(ii)所知障になる無明とが存在するのであって、『入中論釈』に「不染汚無明だけが発生しているから²⁹」と説かれ、また、『三帰依七十』(**Trīṣaraṇagamanasaptatī*)³⁰に「不染汚無知を断つが故に、後に仏に勧められるので〔菩薩は資糧 (sambhāra) を蓄積し世間を導く〕³¹」と説かれ、また、「無明煩惱の非存在によって、一切種智と〔無明の〕断とがある³²」と説かれているから、所知障には、(a)知であるものと(b)〔知で〕ないものと二つがあるが、所知障と礙障 (pratighātāvaraṇa³³) とは同一である。

第八地で一切の煩惱が断たれるとき、所知障も断たれなければならないが、それ以前〔に所知障が断たれるの〕ではない。なぜなら、煩惱〔障〕を断たなければそれ（煩惱障）の習気を断つ方法はないからである。例えば、油染みの油をとらなければそれ（油）の染みをとることはできないようなものである。『入中論釈』に「〔およそなのであれ、心相續を汚し、汚染する作用に追隨するものは〕それは習気であり、煩惱の究極、〔煩

²⁸ MA, p. 393, ll. 5-6. “de la nyon mongs pa dag ni ma rig pa dang ’dod chags la sogs p dag ste”.

²⁹ ジャムヤンシェーパは「不染汚無明」とするが、原文は「所知障を特質とする無明」。“*shes bya’i sgrub pa’i mtshan nyid can ma rig pa tsaṃ kun du spyod pa’i phyir*”, MA, p. 108, ll. 6-7.

³⁰ この『三帰依七十』(**Trīṣaraṇagamanasaptatī*) はチャンドラキールティの著書としてチベット大蔵経に伝えられてテキストであるが、『明句論』や『入中論』等のチャンドラキールティの主著とは別置されている。別人である後代の密教のチャンドラキールティの作とする説が提出されている。David Seyfort Ruegg, *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India* (A history of Indian literature, vol. 7, fasc. 1), Wiesbaden 1981, p. 105, fn. 334. また、内容については以下の研究がある。小川一乗「月称「三帰依七十」管見：中観説における信仰の問題」『印仏研』24-1 (1975), pp. 213-216.

³¹ 引用は k. 47ab のみであるが、k. 47 全体は以下の通り。“mi shes nyon mongs min spong* phyir // phyis ni sangs rgyas kyis bskul bas / byang chub kyi ni tshogs bsags nas // de yang ’jig rten ’dren par ’gyur //”, D. ed., No. 3971, Gi, 252b4 (同一タイトル No. 4564 は筆者未見), P. ed., No. 5366, Khi, 293b5 (No. 5478, Gi, 244a4), *P. ed., No. 5366, “spang”, P. ed., No. 5478, “spangs”.

³² k. 16ab, “ma rig nyon mongs med yod pas // mnam pa kun mkyen spangs pa nyid //”, D. ed., Gi, 251b2, P. ed., No. 5366, Khi, 292a3 (No. 5478, Gi, 242b5).

³³ ジャムヤンシェーパは『大乘莊嚴經論』(*Mahāyānasūtrālaṅkāra*) ヴァスバンドゥ積の言葉を使用し、所知障 (jñeyāvaraṇa) を礙障 (pratighātāvaraṇa, thogs pa’i sgrub) と規定する。ただし、原文をみる限り「所知障 (jñeyāvaraṇa, she bya’i sgrub pa) が礙障 (pratighātāvaraṇa, thogs pa’i sgrub) として説明された」とはいえない。原文は以下の通り。「また、仏地においては礙 (pratighāta) が障害 (āvaraṇa) となる。諸仏の知は、およそなのであれ他の者達 (スティラマティの注釈と漢訳では声聞と独覚とされる) の所知に対する知を妨げるものから解脱しているので、一切 [の所知] に対して妨げがない (pratighātāvaraṇāc ca buddhabhūmau / yenānyeṣāṃ jñeye jñānaṃ pratihanyate / buddhānāṃ tu tadvimokṣāt sarvatrāpratihatāṃ jñānaṃ /, *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, Lévi ed., p. 179, ll. 20-22, sangs rgyas kyi sa la ni / thogs pa’i sgrub pa las te / sang rgyas rnam ni gang gis na gzhan dag shes bya la shes pa thogs par ’gyur ba de las mnam par grol bas thams cad la ye shes thogs pa mi mang’o //, D. ed., No. 4026, Phi, 253a6-7, P. ed., No. 5527, Phi, 279a7-8)。アスヴァパーヴァの注釈 (D. ed., No. 4029, Bi, 167a4, P. ed., No. 5530, Bi, 187a6) とスティラマティの注釈 (D. ed., No. 4034, Tsi, 256b1, P. ed., No. 5531, Tsi, 297a1-2) には目立った見解はない。波羅頗蜜多羅の漢訳は以下の通り。「仏地中以礙障無知為障。謂此無知能礙声聞緣覺境界智、諸仏知一切境無礙、由解脱此障故 (大正 31, No. 1604, p. 658a21-23) 」。)

悩の] 常習、[煩惱の] 根本、[煩惱の] 残滓というのは同義語である。それ(習気)は、無漏道によって煩惱は断じられるけれども、すべての声聞独覚が断じることにはできない。なぜなら、胡麻油や[花等を取り除いても、瓶や布等にそれらと触れていたこと]によって微細な要素が認識されるようなものである³⁴」などと説かれており、『陀羅尼自在所問』の中に、「如来の漏尽智は清浄無垢、遍く清浄にして光り輝き、習気の連続はすべて正しく断除されている。一方、声聞の漏尽智は有限であり習気が正しく断除されていない³⁵」などと説かれ、『宝性論』に「無垢の界においては貪欲もなく執着もないからそれは清浄である(k. 17cd)³⁶、[仏の] 智見は清浄なので、仏智は無上であるから(k. 18ab)³⁷」と説かれ、それ(『宝性論』)のアサンガの注釈に「要約すれば、二つの理由によって[仏智は] 他の矮小な知見に比してはなほだ清浄であるといわれる。二つ[の理由]とは何かとえば、貪欲のないことと、執着のないこととである³⁸」と説かれ、また「不退転地に住する菩薩の知見³⁹」と説かれており、あらゆる種類の礙障から解脱した智慧の極まりであるから、不退転地であり第八地のなかで規定されるからである。このことと同じ多くの意味を意図して[ツオンカパは] 『密意解明』に「その種子とは別な習気の障害を所知障と設定するのは、第八地に到達しない間は[所知障は] 断ぜられないからである⁴⁰」と説かれたのである。

この記述においては所知障が「(a)知であるものと(b) [知で] ないものとの二つ」とされいるが、これがツオンカパの述べた、認識対象の生起の因である習気と、その結果である認識対象の顕現と二つに対応すると思われる。

³⁴ MA, p. 393, ll. 7-14.

³⁵ この『陀羅尼自在王経』(*Dhāraṇīśvararājasūtra*)は『宝性論』に引かれることで有名であるが、この箇所は『宝性論』に引用される部分ではない。同経と『宝性論』との関係については、高崎直道『如来蔵思想の形成』(1974), pp. 639-672 参照。引用箇所は高崎氏の科文でいえば、B 正宗分 / SS. 11 如来三十二業 / 10 第 10 業「漏尽」。チベット訳と漢訳は以下の通り。*Tathāgatamahākaraṇā-nirdeśa*, D. ed., No. 147, Pa, 199b6-7, P. ed. No. 814, Nu, 160a5-6, “de la de bzhin gshegs pa’i zag pa zad pa mkyen pa de ni dag pa / dri ma med pa / yongs su dag pa / ’od gsal ba / bag chags kyi mtshams sbyor ba thams cad legs par bcom pa’o // nyan thos rnam kyi zag pa zad pa ni tshad yod pa’i bag chags legs par ma bcom pa’o (P. ed., “bcom pa’o”) //”, 曇無讖訳『大方等大集経』陀羅尼自在王菩薩品「仏漏尽智清浄微妙、言清浄者無諸習気。声聞之智有辺有量。何以故。有習気故(大正 13, No. 397(2), p. 17c27-29)」、笈法護訳『大哀経』「如来於彼以無漏慧、清浄無垢鮮潔顕曜、觸除一切諸所止処聖礙之蔽。諸声聞衆諸漏所尽、而有限礙未至止処(大正 13, No. 398, p. 432b13-16)」

³⁶ “tacchuddhir amale dhātav asaṅgāpratighātataḥ (k. 17cd)”, 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乘宝性論研究』(1961), p. 27, ll. 24-25.

³⁷ “jñānadarśanaśuddhyā buddhajñānā anuttarāt (k. 18ab)” 前掲中村本, p. 29, l. 9.

³⁸ “tac ca samāsato dvābhyāṃ kāraṇābhyāṃ itaraprādeśikajñānadarśanam upanidhāya suvisuddhir ity ucyate / katamābhyam dvābhyām / asaṅgatvāt apratkhataṭvāc ca /”, 前掲中村本, p. 29, ll. 4-6.

³⁹ “itīyam jñānadarśanaśuddhir avinivartaniyabhūmi samārūḍhānām bodhisattvānām” 前掲中村本, p. 29, ll. 12-13.

⁴⁰ GR, Ma, 29a6-b1.

チャンキヤ (1718-86) の『学説規定』 (*Grub mtha' mam bzhag*) の記述⁴¹では、タルマリンチェンの見解が批判される点が目を引くが、『宝性論』を了義とするタルマリンチェンが、帰謬派の所知障解釈にどのような態度をとっていたのかという点は今後の課題としたい⁴²。

'di pa'i lugs kyi shes sgrib ni nyon mongs pa'i bag chags la bzhed cing de la yang (1) nyon mongs kyi sa bon la bag chags su bzhag pa zhid dang (2) nyon mongs kyi sa bon min pa'i bag chags gnyis las shes sgrib tu 'jog rgyu ni (2) phyi ma ste / dgra bcom gnyis dang dag sa la gnas pa'i sems dpa' la nyon mongs kyi sa bon thams cad zad pas bden 'dzin mi skye yang de'i bag chags kyi bslad pas snang yul la 'khrul ba'i blo skye ba'o // de ltar na (2) nyon mongs pa'i bag chags ni shes sgrib kyi gtso bo dang de'i 'bras bu gnyis snang 'khrul pa'i cha mams kyang der bsdu ba yin no //

rje'i gsung gi sgras zin 'di tsam la rjes 'brangs mkhas pa phal mo che mthun cing / rgyud bla ma'i ngar t'ika las shes sgrib kun brtags yod pa lta bu'i bshad pa zhid mdzad mod kyang shes sgrib la lhan skyes kyi khyab pa lung rigs du mas grub pas gsung de sgra ji bzhin du khas mi len par stong thun chen mo rjes 'brangs dang bcas pas bzhed pa ltar legs so // (*Grub pa'i mtha' mam par bzhag pa*, Lokesh Chandra ed., *Buddhist philosophical systems*, Śata-piṭaka series, vol. 233, New Delhi 1977, Ja, 61b1-5)

この [中観帰謬] 派の立場の所知障とは、煩惱の習気を [所知障であると] ご承認されていて、その中でも、(1)煩惱の種子に関して習気とご承認されるものと、(2)煩惱の種子ではない習気 [に関して習気とご承認されるもの] との二つがあり、所知障と設定されるべきものは(2)後者である。というのも、二種の阿羅漢 (声聞と独覚) と、清浄地に住する菩薩においては、煩惱の種子はすべて滅尽しているので、真実としての執着は生じないけれども、それ (所知障=(2)煩惱の種子ではない習気) によって惑乱されているので、顕現対象に迷乱している智が生じるのである [認識対象は顕現するが、それが実在するという執着はない]。そのように、(2)煩惱の習気が所知障の根本であり、その果である諸々の [所取能取の] 二の顕現の迷乱の部分もそれに包括される。

尊者 (ツォンカパ) のお言葉のこの文言だけについては [ツォンカパに] 追随する賢者の多くが一致しており、[タルマリンチェンの] 『宝性論大註』の中では、所知障は遍計所執性のようなものという説明がなされているけれども、所知障が俱生によって遍充されることは、多くの教証や論証によって成立しているので、そのお言葉は文字通りに承認すべきではないと『千葉大論』に従う者達のご承認になっている通りで良いと思

⁴¹ ツルティム・ケサン／藤仲孝司共訳『中観哲学の研究4：『深遠な空性の真実を明らかにする論著：幸いなる者の開眼 (千葉大論)』和訳と研究』下 (2001), p. 286, 註 21 に一部分が和訳されている。

⁴² タルマリンチェンの所知障解釈については、前注ツルティム・ケサン／藤仲孝司共訳書 pp.280-288 に詳しい情報が紹介されている。

われる。

V おわりに

以上の考察は次のようにまとめることができる。

- ・ チャンドラキールティとプラジュニャーカラマティの所知障の解釈は一致していない。
- ・ 所知障を習気とする伝統的解釈と、認識対象の顕現を所知障とするチャンドラキールティの解釈とをツォンカパは折衷し、因である習気と果である認識対象の顕現との両方を所知障と規定した。

本稿では、主にツォンカパを始めとするゲルク派の所知障解釈の一端を検討したが、残された問題は多い。『宝性論』を了義とするタルマリンチェンの解釈や、ツォンカパを批判する他学派の見解は今後も考察すべき課題の一つである⁴³。また、所知障が

⁴³ サキヤ派のコラムパ（1429-89）は『入中論』の注釈において以下のように述べている。

des na shes sgrib pa la (a) bden 'dzin yod pa dang / (b) med pa gnyis las / (a) snga ma yan lag bcu gnyis kyis bsdus pa'i ma rig pa'i rgyu yin pas nyon mongs kyi ming gis gtags pa yod la / (b) phyi ma l yang yul la mngon par zhen pa'i cha nas nyon mongs kyi ming gis btags pa yang yod de / byang chub sems dpa' nams kyi nyon mongs ni nram par rtog pa'o // zhes pa ltar ro // klu sgrub pa kyi gzhung las / chos kyi bden 'dzin nyon mongs su bshad pa mi snang zhing / dpal ldan zla bas / chos la bden par 'dzin pa'i bden 'dzin nyon mongs can gyi mi shes pa bshad pa ni / sngar ltar btags pa la dngons pa yin gyi / gzhan du klu sgrub kyi dgongs par 'gro ba dka'o // chos kyi bdag 'dzin yin na / bden 'dzin yin pas ma khyab pa yang snga ma la dpag ste shes nus shing / 'og tu 'chad par yang 'gyur ro // des na bden 'dzin yin na / nyon sgrib yin pas khyab pa ni klu sgrub dang byams pa gnyis char gyi dgongs pa min no // (ITa ba'i shan 'byed theg mchog gnad kyi zla zer, Sa skya pa'i bka' 'bum, vol. 13, Ca, 22a3-b1)

従って、所知障には(a)我執のあるものと(b) [我執の] ないものとの二つがあり、そのうち、(a) 前者は[縁起説の]十二支によって包括される無明の因であるから、煩惱の名称が付けられるが、(b)後者についても、認識対象に執着する部分に関して煩惱の名称が付けられることもある。「菩薩達の煩惱は分別である」といわれるようなものである。ナーガールジュナの典籍の中に法我執を煩惱と説明したものはみえないし、吉祥なるチャンドラキールティが「法を真実であると執着する真実執着を有染汚無知である」と『四百論釈』で説明した*のは、先のように[煩惱という名称を] 付けることを意図しているのであり、もしそうでないなら、ナーガールジュナの意図は理解しにくい。法我執であるなら真実執着であることによって遍充されないのも、前者を考察して知ることができ、後に説明する。従って、真実執着であるなら煩惱障であることによって遍充される[というツォンカパの見解]はナーガールジュナとマイトレーヤお二人共の意図ではないのである（*Kōshin Suzuki ed., *Sanskrit fragments and Tibetan translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracatūṣṭakāṭikā*, Tokyo 1994, p. 360, ll. 12-14, “mam par shes pa dngos po'i rang gi ngo bo lhag par sgro 'dogs par byed pa nyon mongs pa can gyi mi shes pa'i dbang gis dngos po nram la chags pa dang ldan zhing”）。

コラムパの意図は以下の通り。ツォンカパは、所知障を従来の執着（上の文脈では我執・真実執着）ではなく、(b)我執のない、認識対象としての顕現とするが、中観帰謬派（チャンドラキールティ）の所知障にはそのようなものも確かにあるが、それ以外にも(a)我執のあるものも存在する。従って、我執、即ち、真実執着は必ずしも煩惱障であるわけではなく、所知障でもある、という反論である。コラムパのこのテキストに対する校訂と英訳が最近出版された。当該箇所は以下の通り。José Ignacio Cabezón and Geshe Lobsang Dargay, *Freedom from extremes : Gorampa's "Distinguishing the views" and the polemics of emptiness*, Studies in Indian and Tibetan Buddhism, Boston 2007, pp. 148-149.

どの段階で断じられるのかという、修道論・般若学からの考察を通じて、所知障の特質を明らかにする必要があるように思われる。

駒澤大学仏教学部

非常勤講師

Part-time Lecturer

Faculty of Buddhism

Komazawa University

Tokyo, Japan

シャーキャチョクデン (1428-1507) は『入中論』を注釈し次のようにツォンカパを批判している。「真実執着に二種あり。有染汚の真実執着と不染汚の真実執着である (bden 'dzin la gnyis te / nyon mongs can gyi bden 'dzin dang / nyon mongs can ma yin pa'i bden 'dzin no // *dBu ma 'jug pa'i nam bshad nges don gnad kyi ti ka*, the complete works (gsun'bum) of Gser-mdog pañ-chen Śākya-mchog-ldan, vol. 5, Thimphu 1975, Ca, 25a3)」シャーキャチョクデンは所知障を顕現する認識対象ではなく、あくまで執着と理解している。彼の見解は不明な点が多く、筆者には理解できない。今後の課題としたい。