

『根本中頌』 18 章第 6 偈を巡って

四 津 谷 孝 道

I

チベット仏教のゲルク派のセラ・ジェツン・チューキギエンツェン (Se ra rje tshun Chos kyi rgyal mtshan, 1469-1544、以下“チューキギエンツェン”と呼称する) には、『悪見の闇の払拭』*lta ngan mun sel (Zab mo stong pa nyid kyi lta ba la log rtog 'gog par byed pa'i bstan bcos lta ngan pa'i mun sel)* という著作がある。この書はおもに同派の宗祖であるツォンカパ・ローサンタクパ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419) に対して、コラムパ・ソナムセンゲ (Goram pa bSod nams seng ge, 1429-1489)、ミイキエ・ドルジェ (Mi bskyod rdo rje, 1507-1554)、そしてシャーキャチョクデン (gSer mdog pañ chen Śākya mchog ldan, 1428-1507) の三人の学僧が加えた批判に対する回答・反駁を主な内容とするものであり、それぞれ“Go lan”、“Mi lan”、そして“Shak lan”、と呼称される。それらのなか、Shak lan における議論のひとつは、三転法輪に関するツォンカパの理解に対するシャーキャチョクデンの批判に関わるものである。それに対するチューキギエンツェンの回答・反駁では、とくにナーガールジュナ (Nāgārjuna, 150-250 頃) の『根本中頌』*Mūlamadhyamakakārikā* の第 18 章第 6 偈 (以下“『根本中頌』 18-6”と記する) が取り上げられている。本稿では、このチューキギエンツェンが提示した同偈に関する議論を端緒として¹、同偈に関する理解を深めるとともに、その議論のなかのとくに「我と無我の両者の否定」という教説について論究してみたい。

II

シャーキャチョクデンは、主著のひとつである『中観決択』*dBu ma rnam nge (dBu ma rnam par nges pa'i chos kyi bang mtshod lung dang rigs pa'i rgya mtsho)* の第 1 章において、とくに了義・未了義の問題を扱っている。そこでナーガー

¹ LNG, pp.199-224.

ルジュナ父子 — ナーガールジュナならびにアーリヤデーヴァ (Āryadeva, 2-3世紀) — が三転法輪の了義・未了義性をどのようにとらえているかについて自らの見解を明らかにする際に、シャーキャチョクデンが典拠のひとつとして言及しているのが、下記の『根本中頌』18-6である。

ātmetry api prajñaptitam anātmety api deśitam /
 buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam //²
 bdag go zhes kyang btags gyur cing //
 bdag med ces kyang bstan par 'gyur //
 sangs rgyas rnam kyis bdag dang ni //
 bdag med 'ga' yang med par bstan //³
 我は [有る] とも仮設されたのであり
 我は無いとも示された。
 諸仏はいかなる我も
 無我も無いとも示された。

この偈に関する限り、インド・チベットで撰述された註釈のほとんどは、二つの解釈方法があることを示している⁴。ひとつの解釈は、諸仏が説法の相手に応じて、つまり対機説法として、「我は有る」、「我は無い」、「我も無我も無い」という三種類の教え（三つの法輪）を説いたというもので、これは通常解釈と言ってよい。なお、以下においては、この解釈を [第1の解釈] と呼称する。もう一つの解釈は、「我は有る」そして「我は無い」という最初の二つの教説は外教徒によって説かれたものであり、最後の「我も無我も無い」という教説は先の二つの教説を否定することを目的として、諸仏によって説かれたというものである。つまり、諸仏によって説かれたのは第三の教説のみであるということである⁵。また、以下においては、この解釈を [第2の解釈] と呼称する。

² MMK [s], de Jong [1977] p.24.

³ MMK [t], D.tsa.11a1-2.

⁴ 『根本中頌』18-6に二つの解釈方法があることは、梶山雄一氏さらには丹治照義氏によって短く言及されている。(梶山 [1968] p.500; 丹治 [1988] p.147, pp.254-255)

⁵ ツォンカパは、『根本中頌』に対する自らの註釈である『正理海』*dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byed pa she sra bces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho*において、二つの解釈の相違点を以下のように説明している。

さらに、それら二つの解釈の意図について言えば、[第1の解釈]は、了義経と未了義経にみられるのと同様に、仏がどのように所化の人々を教化するかを示そうとしたものであり、[第2の解釈]は仏教が外教よりも優れていることを示そうとしたものであると考えられる。なお、以下においては、両解釈における最初の「我は有る」という教説を[第1の教説]、次の「我は無い」という教説を[第2の教説]、そして「我も無我も無い」という教説を[第3の教説]と呼称する。

ちなみに、シャーキャチョクデンも『根本中頌』に対しては自ら註釈を著しており、そこでも上記の二つの解釈に明確に言及しているが、先にふれた『中観決訳』の議論において扱っているのは[第1の解釈]のみである⁶。

III

ここでは、まず『根本中頌』の18章全体における第6偈の位置づけを確認しておくことにしよう。だが、その検討に進む前に、この章の名称について簡単にふれておくことにしたい。チベット語訳の『根本中頌』では「我と法の考察」(bdag dang chos brtag pa)となっており、ナーガールジュナの自註とされる『無畏註』*Akutobhayā Mūlamadhyamakakavṛtti*、ブッダパーリタ(Buddhapālita, 470-540頃)の『ブッダパーリタ註』*Buddhapālita Mūlamadhyamakakavṛtti*、バーヴィヴェーカ(Bhāviveka, 500-570頃)の『般若灯論』*Prajñāpradīpa Mmūlamad-*

de ni sangs rgyas rnam kyis zhes pa'i byed pa po'i tshig thog mar btan nas bdag go zhes kyang btags zhes sogs kyī bya ba'i tshig gsum dang sbrel ba'i bshad pa yin la / da ni *rtsa bar* sangs rgyas rnam kyis zhes pa'i byed pa po'i tshig bya ba'i tshig gsum pa nyid dang sbyar ba'i sgras zin ltar bshad na / (RG. ba.191b3-5)

【訳】それは「諸仏が」という主語が最初に述べられ、[その「諸仏が」という主語が]「我は[有る]とも仮設された」云々の三つの動詞と結びついた説明なのであるが、今は『根本[般若]』において「諸仏が」という主語が第三の動詞のみと結びつけられた表現にしたがって説明するならば、.....

ひとつの解釈では、諸仏が三つの教説における動詞の主語すなわち話者であり、もう一つの解釈によれば、諸仏は第三の教説における動詞のみの主語であるというのである。

⁶ 鳩摩羅什(Kumārajīva, 344-413)が漢訳した青目(Piṅgala)の註釈には二つの解釈方法は示されていない。

hyamakakavṛtti ならびにアヴァローキタヴラタ (Avalokitavrata, 8世紀前半) によるその副註 *Prajñāpradīpaṭīkā* においても章名は「我と法の考察」となっている。諸々の註釈の中で唯一サンスクリット語原典が残っているチャンドラキールティ (Candrakīrti, 600-660 頃) の『プラサンナパダー』*Prasannapadā Mūlamadhyamakakārikāvṛtti* のみが「私の考察」(ātmaparīkṣā) という章名を掲げている。ちなみに、チベットで撰述された『根本中頌』の諸註釈は、パツァップ・ニマタク (sPa tshab nyi ma grags, 1055~?) の註釈を含めて、筆者が管見する限り、「我と法の考察」となっている⁷。また、『根本中頌』の漢訳については、鳩摩羅什 (Kumārajīva, 344-413) によって訳された青目 (Piṅgala) 訳『中論』と、『般若灯論』の漢訳、スティラマティ (Stiramathi, 510-570 頃) の『中観積論』でも「観法品」となっている。さらに加えていえば、『般若灯論』の漢訳においても「観法品」となっている。なお、アサンガ (Asaṅga, 310-390 頃) の『順中論』は『根本中頌』の帰敬偈のみを註釈したものであるから、ここでは参考とはならない。ともかく、インド・チベット系の註釈書においては「我と法の考察」あるいは「私の考察」、そして漢訳系の文献においては「観法品」となっている⁸。

⁷ 『根本中頌』、『無畏註』、『ブッダパーリタ註』そして『般若灯論』のチベット語訳は、ジュニャーニャガルバ (Jñānagarbha) とルイギェルツェン (Klu'i rgyal mtshan) によるものとなっている。ただし、『根本中頌』については二度改訂が行われ、最初の改訂はハスマティ (Hasumati) とニマタクによって、二度目の改訂はカナカ (Kanaka) とニマタクによってなされたとされている。『プラサンナパダー』のチベット語訳にもニマタクは関与したとされることより、ニマタクは第18章が少なくとも「我と法の考察」と「私の考察」という二つの異なった章名を有していたことを認識していたこととなる。(D. (dBU ma), vol.1, p.1) ちなみに、ニマタクによる『根本中頌』(或は『プラサンナパダー』?) の註釈 (*bKa' gdams gsung' bum*, vol. 11) では、章名は「私の考察」ではなくて「我と法の考察」(*bdag dang chos brtag pa*) となっている。

⁸ 第18章の章名については、丹治氏が詳しく論じているので、同氏の理解を紹介・確認しておくことにしよう。同氏は、インド撰述の諸註釈 (パツァップの註釈は除く) の章名に関する状況にふれ、ナーガールジュナ自身が章を分けてそれぞれに章名を付したかさえも疑問しいとしたうえで、章名があったとすればチベット語訳の諸本が採用する「自我と法との考察」だったであろうと推測している。しかしその一方で、同氏は当該の章の諸註釈の内容を概観したうえで、「自我と法の考察」、「自我の考察」、そして「観法品」のいずれであるかはにわかには断定できないとも述べており、同氏の章名についての結論は明確ではない。いず

では、次にこの章の議論を概観することとおして、第6偈の位置づけについて確認しておくことにしよう。第1偈においては我がまず否定され、その私の否定に基づいて我所が否定され、第2偈においてはさらにそれら両者に対する執着すなわち我執と我所執が否定される。第3偈では、我は存在しなくとも我執と我所執を有さない者は存在するのではないかという、先の二つの偈の内容に対する反論が予想され、それが否定されている。第4偈では我執と我所執が否定されることによって取（執着）も滅し、それによって生が滅し解脱するという流れが示されている。そして、次の第5偈では、空性→戲論の滅→分別の滅→業・煩惱の滅という解脱に至る別な流れが示されている。第5偈までの議論は、我と我所、とりわけ私の否定に由来するものであるが、そのように私が否定されたことをうけて提示された「諸仏は『我は有る』とも説いているのではないか」という反論に対する返答を示すのが第6偈である。そして、それに続く第7偈と第8偈において、諸仏の教説のあり方が説明される。つまり、第7偈では究極的には語られるべきものは何もないすなわち真実はことばを超えたものであるということが示され、第8偈ではそうしたことばを超えた真実へ衆生を導くために、諸仏がどのように教えを説いたかが示される。先の第7偈においては諸仏の説法との関連で真実がことばを超えたものであると説明されたが、第9偈ではあらためて真実が取り上げられ、その五つの特徴が示される。そして、第10偈では、ナーガールジュナ自身が帰敬偈でそれを説いたことによって諸仏を讃えているところの縁起への言及がなされ、その縁起が不一・不異、不常・不断を特徴とするものとして示される。第11偈ではそれをうけて、

れにしろ、同氏による分析は、以下のようなものである。まず、『無畏註』、『般若灯論』とその副註で、その章名が「自我と法の考察」とされていることについてであるが、同氏は自我と法を人無我と法無我ととらえ、そうした意味では確かに無我は説かれているのであるから、その章名は章全体の主題を的確に表示している、と考えている。次に『プラサナパダー』において「私の考察」というように「法」を除外して呼称していることについて、同氏はその章名をチャンドラキールティ自身の自我観に基づいて改題したものにとらえている。また、漢訳の『観法品』の「法」はアビダルマ仏教における存在要素としての法すなわち中観派からみた「法我」ではなく、諸法実相や法性を示すものであり、漢訳のこの章は諸法実相論、法性論で統一されているから、この章名も妥当なものと理解される、と丹治氏は述べている。丹治 [1988] pp.29-31. なお、筆者の理解は、四津谷 [2000] pp.19-25 を参照されたい。

諸仏の教えはまさにその不一・不異、不常・不断を説くものすなわち縁起を本質とすると説かれている。最後の 12 偈においては、諸仏がこの世にいなくなっても、さらには仏弟子（声聞）がいなくなっても、以前に他の世で正法を修習しているので、現世で世俗を遠離することによって、独覚は智を獲得することができる、と説かれている。但し、この最後の第 12 偈の位置づけは不明である。

以上が、第 18 章全体の議論の概観であるが、それをまとめると下記のようになる⁹。

1 偈 ～ 6 偈 — 無我に関する議論

1 偈：我と我所の否定

2 偈：我執と我所執の否定

3 偈：我執・我所執を有さない者の否定

4 偈：我執・我所執の滅→四種類の執着の滅→生の滅すなわち解脱

5 偈：空性→戯論の滅→分別の滅→業・煩惱の滅すなわち解脱

6 偈：諸仏が有我と無我を説いているとする矛盾の指摘への反駁

7 偈 ～ 12 偈 — 諸仏の教説と真実に関する議論

7 偈：真実はことばを超えていること

8 偈：ことばを超えた真実を、諸仏はどのように説いたか

9 偈：真実の 5 つの特徴

10 偈：縁起は不一・不異、不常・不断を特徴とすること

11 偈：諸仏が説いているのは不一・不異、不常・不断を特徴とする縁起であること

12 偈：諸仏がこの世に出現しなくても、仏弟子（声聞）がいなくなっても、独覚は智を獲得することができる。

このように、第 18 章は、第 1 偈から第 6 偈までの我の否定すなわち「無我に関する議論」と、第 7 偈から第 12 偈（第 11 偈？）までの「諸仏の教説と真実に関する議論」を骨子とするものである。そして、ここで扱う第 6 偈は前半の無我に関する議論の最後におかれ、さきにも述べたように、第 5 偈までの無

⁹ 梶山 [1982] pp.486-492、桂 / 五島 [2016] pp.68-70 参照

私の議論を前提に、諸仏は無我ばかりでなく有我とも説いているのではないかという反論に対する返答を提示するものである。その限りにおいては、第6偈それ自体はとりわけ重要な役割を担っていないと考えられる。しかし、同偈の後半では無我さえも否定されており、それは真実においては無我を含めてあらゆるものが無いすなわち説かれるべきものはいっさい無いという意味であることより、第6偈は後半部の議論の最初におかれる第7偈が語る「真実はことばを超えている」ということと連関するものと考えられる。こうしたことより、第6偈は、前半の「無我に関する議論」から後半の「諸仏の教説と真実に関する議論」に架橋する重要な偈とも理解されるのである。

IV

『根本中頌』18-6では、諸仏が「我は有る」、「我は無い」、「我も無我も無い」という三種類の教えを説いたことが示され、インド・チベットで撰述されたおもな註釈では、それに関して二つの解釈が提示されているということはすでに述べた。以下では、そのなかの〔第1の解釈〕が、インド撰述の諸註釈書においてどのようにとらえられているかを、その教えがどのような人々に対して何を目的として説かれたかということを確認しておきたい¹⁰。

まず、〔第1の教説〕への導入の部分についてみておくことにしよう。『無畏註』では、第18章の第5偈までの議論で我と我所が否定されたことに対して、「我は必ず有るはずである。何故ならば、諸仏によって我は有ると説かれているからである」¹¹という対論者からの反論が予想されていると考えられるが、それに関する具体的な経典の典拠は示されていない。

『ブッダパーリタ註』においても、「〔中観派は〕『諸仏によって我は否定され

¹⁰ チューキギエンツェンは、インド撰述の諸々の註釈を引用して考察を加えているが、『無畏註』にはふれていない。それらの註釈に関しては、年代順であれば、『ブッダパーリタ註』→『般若灯論』→『プラサンナパダー』の順にならべることができるが、チューキギエンツェンは『般若灯論』→『ブッダパーリタ註』→『プラサンナパダー』の順で検討している。

¹¹ bdag ni yod pa kho na yin te / bcom ldan 'das kyi bdag yod par gsungs pa'i phyir ro // (AMV. tsa.70a6)

【訳】我はかならず有るのである。何故ならば、世尊によって我は有ると説かれているからである。

ている』ととらえているが、実は諸仏によって我は有ると説かれている」という主旨の指摘が議論の前提として予想されている¹²。それに対してブッダパーリタは「[中観論者は]『我はけっして無い』というそのことを語っているのではない」¹³と述べ、すなわち中観派は無我であると語っているわけではけっしてないという立場を示したうえで、その典拠として、下記にある『根本中頌』の 27 章の第 8 偈を引用している。

de ltar len las gzhan ma yin //
 de ni nyer len nyid kyang yin //
 bdag ni nye bar len med min //
med pa nyid du'ang de ma nges //¹⁴

そのように [我は五] 取 [蘊] より別で [も] ない。

それ (我) は [五] 取 [蘊] そのものでもない。

我は取 [蘊] を有さないものでもない。

[しかし] それ (我) はけっして無いとも決定しているわけではない。

(下線筆者)

ここでは、自性の存在を前提とした我と五取蘊との一異などの関係が考察され、明らかに我の存在が否定されていると理解できるのであるが、重要なのは第 4 句 (上記下線部) において「それ (我) はけっして無いとも決定しているわけではない」(med pa nyid du'ang de ma nges) と述べられていることである。

¹² 対論者よりの問題提示は、正確には、以下のように述べられている。

gal te de ltar bdag dang bdag gi med na ji ltar sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyis de dang der
 bdag bstan pa mdzad / (BMV. D.tsa.241a6-7)

【訳】もしそのように我と我所が無いならば、どうして諸仏・世尊がそこここで我を説かれているのか。

¹³ bdag med pa kho na'o zhes bya ba de yang mi smra ste / (BMV. D.tsa.241a7)

【訳】[我々中観派は]「我はけっして無い」というそのことをも語っているのではない。

¹⁴ サンスクリット語テキストにおいては、以下にあるように、第 4 句が「...とも決定していない」ではなく、「...と決定される」となっている。

evaṃ nānya upādānān na copādānām eva saḥ /
 ātmā nāsty anutpādādāno nāpi nāsty eṣa niścayaḥ // (MMK [s]. de Jong [1977] p.41;
 MMK [t]. D.tsa.18a2-3)

ブッダパーリタは、自らの註釈において、我は自性として五取蘊より別異でもなく、同一でもなく、五取蘊を有さないものでもないと考察したうえで¹⁵、「いかなる〔我〕もけっして無いと決定しているのでもない」（*ga' yang med pa nyid du nges pa yang ma yin no*）¹⁶と述べており、我が有ることを暗に認めていると推察される。中観派であるブッダパーリタが有るというのであれば、それは世俗あるいは言説において以外には考えられない。つまり、それは外教徒が認める形而上学的な我（アートマン）ではなく、経験世界における行為の主体としての我のことであろう¹⁷。要するに、ブッダパーリタは、対論者よりの「諸仏は我が有ると説かれている」という指摘を容認した形で「それ（我）は無いとも決定しているわけではない」と述べ、諸仏が世俗として我は有ると説いていることを認め、それを諸仏によって「我は有る」と仮設されたという〔第1の教説〕についての議論に結びつけていると考えられる¹⁸。

『般若灯論』ならびに『プラサンナパダー』においては、『無畏註』や『ブッダパーリタ註』とは異なり、対論者の「諸仏は我が有るとも説いている」という主張に関する『ダンマ・パダ』や『三昧王経』などの典拠が明確に示されており¹⁹、諸仏の「我は無い」という教説と「我は有る」という聖教の間に矛盾がないことを説明するために第6偈が示された、というように議論の流れが設

¹⁵ BMV, D. tsa.277b6-278a5.

¹⁶ BMV, D.tsa.278a5.

¹⁷ バーヴィヴェーカも、以下のように、言説として我を認めると述べている。

de'i phyir de ltar tha snyad du bdag khas blangs pa la mi gnod do // (PPMV, D.tsa.185a7)

【訳】それ故に、そのように言説として我を認めることを損うものではない。

¹⁸ 丹治氏は、この『根本中頌』27章8偈、とりわけ第4句の「それ（我）がないとも決定しているわけではない」をブッダパーリタが引用した意図を、〔第3の教説〕の我・非我の否定の中の「非我の否定」を先取りしたのか、あるいは鳩摩羅什が語っている諸法実相の事実を示しているのではないか、という理解を提示している。また、同氏は、ブッダパーリタによって「『我はけっして無い』ということそのことを語っているのではない」と説かれたことを第18章の第5偈で空性によっては戲論が減すること、すなわち戲論寂滅（不説）が説かれたことを指すものとみて、第6偈そのものとは連関がないととらえている。丹治 [1988] pp.183-184.

¹⁹ La Vallée Poussin [1970a] pp.354-355.

定されている。

では、次に我が有ることを内容とする[第1の教説]について検討していくことにしよう。『無畏註』では、この世とあの世と化生の衆生(中有)²⁰という三つのものが存在しないとみる虚無論的な考えをもつ所化の人々に対して我が有ると仮設されたとされている²¹。

『ブッダパーリタ註』においては、上記の三つのものすなわちこの世とあの世と中有を認めず、我の存在を否定し、この世の法規(すなわち倫理)を無視してもひるむことなく(mi'dzem pa) — 恐らく「悪業を積んでも恥じない」ということであろう—、有情地獄に墮する間際にある所化の人々のために、[第1の教説]が仮設されたと理解されている²²。つまり、我が有ることを示すことによって業の責任の所在を明確にし、所化の人々に善業を積ませるために諸仏は「我は有る」と仮設したということなのである。

『般若灯論』では、その所化の人々は、先の三つのものを認めず、善業ならびに悪業が果となって熟するという因果関係を否定し、悪趣に墮する寸前にある有情とされている。それらの有情の心・心所が自己同一性を保って存在するとご覧になる諸仏は、そうした所化の人々を利することを願って利他の誓いを立て、かれらのために言説諦として「我は有る」と仮設なさった(tha snyad kyi bden pa'i dbang gis bdag yod do zhes kyang gdags pa mdzas pa) とされている²³。

『プラサンナバダー』でも、ここにおける所化の人々は、先のこの世とあの世と中有という三つのものが存在すると認めることなく、とりわけあの世と我を損減することが強調されている。かれらはその損減によって輪廻のなかの天に生まれることを拒否し、解脱に背を向けて常に不善業を営むことより、地獄などの大いなる淵に墮する危機に直面しているとされている。そして、諸仏はかれらが不善業を営まなまいようするために、ある經典において「我は有る」

²⁰ この「化生の衆生」を「中有」と理解することについては、梶山[1979]p.315 註記(1)を参照した。

²¹ AMV, tsa.70a6-b1.

²² BMV, D.tsa.242a2-4.

²³ PMV, D.tsha.185b4-186a2.

と仮設されただけであるというのである²⁴。

諸註釈の理解を要約すれば、以下のようになる。[第1の教説]の所化の人々は、仏教徒とは異なった意味で無我説を唱える虚無論者である。『無畏註』以外の註釈では、とりわけ不善業のみに携わって悪趣に墮する危機に瀕しており、不善業をなすことを戒め善業をなすように促すことによってかれらを救うために、諸仏は敢えて「我が有る」、つまり業の作者であり自らの業の結果を享受する主体である我は有ると仮設した、ということである。

V

次に、我が無いことを内容とする[第2の教説]についてみてみることにしよう。『無畏註』によれば、善業ならびに悪業の行為者、そしてそれらの果の享受者であり、輪廻と解脱の主体でもある我は実体的に有るとみる人々が、その教説における所化の人々である。つまり、かれらのそうした我見を否定するために、諸仏によって「我は無い」と説かれたというのである²⁵。

『ブッダパーリタ註』における理解も『無畏註』のそれとほとんど同様のものであるが、ただ所化の人々については、とりわけ我見にもとづいて輪廻の世界においてあくまでも快樂を追求する者であることが強調されている²⁶。

『般若灯論』では、身体と感官と心（識）の対境には我が無いという見はいまだ生じていない、つまり法我の理解を得ておらず、生などの苦（すなわち生老病死の四苦のことであろう）から解放されていない所化の人々の苦を鎮めるために、諸仏は「五蘊には我は無い」（phung po lnga la bdag med do）、つまり法無我が説かれたとされている²⁷。

『プラサンナパダー』では、不善業をなすことはなく、ただ善業のみをなす

²⁴ この[第1の教説]の所化の人々は虚無論者と考えられるが、『プラサンナパダー』においてはとくに無因論者ととらえられている。つまり、チャンドラキールティによれば、無因論者の見解を否定することを目的として「我が有る」と説かれたものとされており、その無因論の否定については、『根本中頌』と『入中論』を参照するように指示している。無因論の否定に関するそれらの典拠については、丹治[1988] pp.249-250を参照されたい。

²⁵ AMV. D.tsa.70a7-b2.

²⁶ BMV. D.tsa.242a4-5.

²⁷ PMV. D.tsha.185a2-4.

のであるが、有身見によって我を真実と見ることにいまだに固執し、輪廻の世界から涅槃の世界に赴こうとしない者たちが所化の人々と示されている。つまり、諸仏はかれらの有身見を緩和し、涅槃を志向させるために「我は無い」と説いたというのである²⁸。

ともかく、この〔第2の教説〕で否定されているのは、実体的な我であり、〔第1の教説〕で容認されている言説（世俗）の我ではない。

VI

さて〔第3の教説〕である「我も無我も無い」についてであるが、その教説はどのような所化の人々に対して、そしてどのような目的をもって説かれたのであろうか。その所化の人々とは、おしなべて言えば、〔第2の教説〕の「我は無い」という教えにもとづいて無我を理解することができるようになった人々のことであるが、かれらがその無我に執着することを想定し、それを排除するために、すでに〔第2の教説〕で否定された実体的な我と同じく無我も無いという教説が説かれたととらえられている。

『無畏註』では、善根の資糧がすでに成熟し輪廻の河を渡ることができ、勝義の教説を説くに相応しい器になった所化の人々に対して「我も無我も無い」という教説が示されたとされている²⁹。

『ブッダパーリタ註』における理解は、〔第2の教説〕の場合と同様に、『無畏註』のそれをほとんど踏襲したものである³⁰。ただ注目すべきなのは、『四百論』から、

〔諸仏によっては〕無と有と両者（有・無）と
両者でもないとも説かれた。
必ず病気に応じて
薬が投与されるのと同様である³¹。

²⁸ PPMV [s], La Vallée Poussin [1970a] pp.357-8; PPMV [t], D.'a.115b5-7.

²⁹ AMV, D.tsa.70b2-3.

³⁰ BMV, D.tsa.242a4-7.

³¹ med dang yod dang gnyis ka dang //
gnyis ka min pa'ang ston mdzad de //
nad kyi dbang gi nges par ni //

という偈（第8章第20偈）が引用されていることである。ここでは、教説が三種類ではなく四種類になっているが、そのことは当該の脈絡において特に問題とはならない。この引用との絡みで理解されるべきことは、それら四種類の教えが病気に応じて投じられる薬（応病与薬）の場合と同様に、「我は有る」、「我は無い」、「我も無我も無い」という教えも所化の人々の能力などに相応して説かれたもの、つまり三種類の教説は対機説法の枠組みをとおして説かれたとされていることである。ちなみに、それと同様な理解は、ここで言及する註釈すべてになんらかの形でみられるのであるが、それらの教えによる所化の人々を上（utkrṣṭa, mchog）、中（madhya, bar ma）、下（hīna, dman pa）に区分して明示しているのは、話を先取りするようであるが、『プラサンナパダー』のみである³²。

『般若灯論』で〔第3の教説〕の所化の人々として想定されているのは、優れた善根を多く積んだことによって機根が成熟し、諸仏による深遠かつ広大な教えを信じることができ、そして一切知者とは何であるかを理解でき、甘露な教えを説くに相応しい人々である³³。また、かれらは有為なものを、たとえば夢、幻、そして水に映った月のように空なるものと理解できることより、諸仏はかれらに「勝義としては我と無我のいずれも無い」（don dam par bdag dang bdag med pa 'ga' yang med pa）と説いたというのである³⁴。より詳しくいえば、我ならびに無我を構想する際の基体となりえるものが勝義として無いことより、諸仏は勝義としていかなる我も無我も無いと説いたというのである³⁵。

このように『般若灯論』における〔第3の教説〕の理解においては、否定対象の無我が勝義としての無我であると明示されていることにみられるように、二諦説が議論に導入されている。なお、このことは、『根本中頌』18-6についてバーヴィヴェーカが提示した議論全体にも該当する。つまり、『般若灯論』においても、三種類の教説は確かに対機説法として説明されていると考えられるが、実際は対機説法という枠組みをとおしてというよりも、おもに二諦説と

sman ni 'phrod par 'gyur ba bzhin // (BMV. D.tsa.242a7-b1; CS. Lang [1986] p.84)

³² PPMV [s]. La Vallée Poussin [1970a] p.357; PPMV [t].D.'a.116a6-7.

³³ PMV. D.tsha.186a5.

³⁴ PMV. D.tsha.186a5-6.

³⁵ PMV. D.tsha.186a6-7.

いう枠組みをとおして議論が展開されているといえるのである。

『プラサンナパダー』で [第 3 の教説] の所化の人々とされているのは、以前のすぐれた修習によって諸仏の深遠な教えを信解することができる種子が異塾し、すでに涅槃に近いところにあつて我執を離れており、牟尼（沈黙の聖者である仏）の聖典が示す真実がどれだけ深いものであるかを測り知ることができる人々である³⁶。

チャンドラキールティは、我と無我の両者を対治するもの (pratyakṣa, gnyen po) すなわち相互に対立する関係にあるものとみなし、そうした理解に対する聖教として『ラトナーヴァリー』 *Ratnāvalī* から下記の二つの偈を引用している。

そのように我と無我を
正しくあるがままに知覚することができずに
我と無我を見ることは
それ故に、偉大な牟尼によって覆された。
見るもの聞くものなどを、牟尼は
真実でもなく、虚偽でもないと言われた。
ある主張に基づいて反対の主張が [成立すること]
となるのであるから、
それら二つは [勝] 義としては [存在] しないのである³⁷。

最初の偈においては我と無我が共に否定され、次の偈においてはそれら我と無我の否定の意味が、実は勝義（真実）としては存在しないけれども、かといってまったく虚偽なものでもない、すなわち虚無（あるいは無）でもないもので

³⁶ PPMV [s]. La Vallée Poussin [1970a] p.358; PPMV [t]. D.'a.115b7-116a3.

³⁷ de ltar bdag dang med pa //
yang dag ji bzhin dmigs su med //
bdag dang bdag med lta ba ni //
de phyir thub pa chen pos bzlog //
mthong dang thos sogs thub pa yis //
bden min brdzun pa min par gsungs //
phyogs las mi mthun phyogs 'gyur pas // (PPMV [s]. pp.358-359; PPMV [t]. D.'a.116a4-6 / RV. 2-3, 2-4. Hahn [1987] pp.40-41)

ある。つまり相互に依存して成立する主張と反主張のように、我と無我も無自性・空なものとして存在する、ということなのである³⁸。このことを〔第3の教説〕との関連で言えば、我と無我は勝義としては成立しないが、言説としては成立すると理解される。ここにおいて我が言説として成立するというのは理解できる。すでに述べたように、それは〔第1の教説〕において有ると説かれた経験世界の行為の主体としての我のことであろう。では、無我が言説として成立するということはどういうことであろうか。この場合の「無我」とは、無我ということを理解する知の対境であり、〔第2の教説〕である「無我」という教えともとらえることができる³⁹。とはいうものの、ここで言及している『プラサンナパダー』を含めて、インド撰述の諸註釈においては、言説として我が認められるということはある程度意識されていたと考えられるが、無我が言説として認められるということは議論の前面には明確に現れてきていない。

ともかく、〔第2の教説〕において否定される我も、その否定の結果としての無我也勝義すなわち戯論寂滅の立場からは成立しないというのが、二諦説に基づく〔第3の教説〕の理解である。

あるいは、以下のようにも理解できる。諸仏が「我は有る」ならびに「我が無い」と説いたのはあくまで所化の人々を導くために、かれらの理解能力に応じて説かれた対機説法なのであるから、諸仏自身に矛盾があるのではない。つまり、〔第2の教説〕によって無我を理解することができるようになった所化の人々が無我の教えこそが諸仏の真意だと理解し、さらに執着することを回避するために、諸仏は「我が無いだけでなく、無我さえも無い」ということを〔第3の教説〕として説いたのであり、諸仏はそれを自らの立場として積極的に説いたものではないということなのである。これは、対機説法の観点からの〔第

³⁸ ギェルツァップ・タルマリンチェン (rGyal tshab Darma rin chen, 1364-1432)は、『ラトナーヴァリー』に対する註釈書のなかで、ここにおける我と無我は無自性であると明確に述べている。(BR, ka.26a3-5)

³⁹ たとえば、ツォンカバは、『菩提道次第論・広本』*Byang chub lam rim chen mo*で、『廻詮論』*Vigrahavyāvartanī*の第29偈ならびに第30偈に基づく主張の有無を巡る議論において、同書で空・無自性という主張が無いと言われているのは、あくまで自性によって無いという意味であることを強調している。したがって、ツォンカバによれば、中観論者には空・無自性という主張は言説として有るということである。(LR, pa.413b3-414a1)

3 の教説] の理解である。

VII

すでに述べたように、シャーキャチョクデンは、『中観決択』において、『根本中頌』 18-6 を典拠として、三転法輪の設定をナーガールジュナがどのように理解しているかについて議論を展開しているのであるが、チューキギエンツェンはその議論の内容を自らのことばで、

『根本般若』において、「『我は有る』とも仮設され」云々などと〔説かれ〕、『四百論』における「福德でないものを最初に覆し」云々など〔と説かれたこと〕によっては、ナーガールジュナ父子がお認めになる三法輪の設定が示されており、とくに〔兩偈の〕後半の二つの句によっては、無自性であることも否定対象と説明されていることをとおして、非有・非無を修習する仕方が示されているのである⁴⁰。

以上のように説明している。つまり、シャーキャチョクデンによれば、ナーガールジュナは『根本中頌』 18-6 をとおして、アーリヤデーヴァは『四百論』第 8 章第 15 偈をとおして、各々の三転法輪理解を示しているというのである。そして、かれらはその兩偈の後半部分において自性（あるいは我）ばかりでなく無自性（あるいは無我）までも否定することをとおして非有・非無の修習の仕方を示している、というのである。

チューキギエンツェンは、自ら分析したシャーキャチョクデンの理解のうち、『根本中頌』 18-6 の理解のみを取り上げて、

このように〔シャーキャチョクデンが〕語っていることは、〔バーヴィヴェーカ、ブツダパーリタ、チャンドラキールティという〕諸々の註釈者が軽蔑し、諸々の愚者の頭を混乱させるために語られた著しく虚偽〔な理解〕である⁴¹。

⁴⁰ *rtsa she las / bdag go zhes kyang btags gyur cing //*¹⁾ *zhes sogs dang / bzhi brgya pa las / bsod nams min pa dang por zlog //*²⁾ *ces sogs kyis klu sgrub yab sras bzhed pa'i khor lo gsum gyi rnam gzhag bstan cing / khyad par rkang pa phyi ma gnyis kyis rang bzhin med pa yang dgag byar bshad nas / yod min med min sgom tshul bstan pa yin no //* (LNG, pp.217-218)

1) MMK, 18-6; 2) CS, 8-15 (Lang [1986] p.82)

⁴¹ *...zhes zer ba ni / 'grel byed rnams khyad par du bsad nas blun po rnams mgo skor ba'i ched du*

と述べ、厳しい評価を下している。以下においては、そのチューキギエンツェンによるシャーキャチョクデン批判を少し詳しくみていくことにしよう。

チューキギエンツェンは、『根本中頌』18-6に関する二つの解釈について、以下のように述べている。

それはまた、三つの註釈（『般若灯論』、『ブツダパーリタ註』、『プラサンナパダー』）における「『我は有る』とも仮設され」（bdag go zhes kyang btags gyur）云々などの意味を説明するならば、[それは以下のようなものである。諸] 仏が所化の人々を教化する次第を示す [ひとつの] 説明方法[があり]、そして最初の二句によっては外教徒の説が語られ、後の二句を [諸] 仏の御主張を示すために用いるという [もう一つの方法] があり、合わせて] 二つの方法が説かれており、…⁴²

ここで「仏が所化の人々を教化する次第を示す [ひとつの] 説明方法」（sangs rgyas kyiis gdul bya gdul ba'i rim pa bstan pa'i bshad tshul）といわれているのは、仏が仏教徒である三種類の所化の人々の能力に相応してかれらを教化するという [第1の解釈] のことである。そして、その次に言及されているのが [第2の解釈] である。つまり、最初の句によっては有我、そして次の句によっては無我の教えが示されており、それらはいずれも外教徒によって説かれたもので、後半の二句によっては諸仏が「我も無我も無い」という教えを説いた、というものである。

このように二つの解釈が有ることを踏まえて、チューキギエンツェンは、シャーキャチョクデンの見解を、あらためて以下のように批判している。

後者の説明方法（＝ [第2の解釈]）ようであるならば、[汝が] ナーガールジュナの見解である三法輪の設定を説くことに結びつけることが否定され、第一の説明方法（＝ [第1の解釈]）であるならば、[以下に説明するように]、汝が [自らの] 見解を設定する方法が否定さ

brdzun chen po labs pa yin te /... (LNG. p.218)

⁴² de yang 'grel pa gsum gar / bdag go zhes kyang btags gyur cing / zhes sogs kyi don 'chad pa na / sangs rgyas kyiis gdul bya gdul ba'i rim bstan pa'i bshad tshul gcig dang / rkang pa dang po gnyis kyiis phyi rol pa'i 'dod pa brjod nas / rkang pa phyi ma gnyis sangs rgyas kyi bzhed pa ston pa la sbyor ba'i tshul gnyis bshad cing / ... (LNG. p.218)

れるのである⁴³。

ここでは〔第2の解釈〕が最初に取りあげられている。チューキギエンツェンによれば、三つの教説のなかの最初の二つが外教徒によって説かれたものであるならば、諸仏が三種類の法輪をすべて転じたとは理解されないことになり、諸仏による三転法輪に関するナーガールジュナの理解と関連づけることはできない、ということなのである。

だが、三つの教説はすべて諸仏が説いたものであるとする〔第1の解釈〕が採用されたならば、この偈は問題なく諸仏による三転法輪に関するナーガールジュナの理解の典拠となりえることとなる。そのことを想定して、チューキギエンツェンが新たに問題視したのは、〔第3の教説〕である「我も無我も無い」に関するシャーキャチョクデンの理解である。

「我も無我も無い」という教えは三つの教説の最後に置かれていることより、ナーガールジュナはそれを諸仏によって説かれた教説として⁴⁴は究極のものとして位置づけていたと考えてよいであろう。そして、そうした教えに関するシャーキャチョクデンの理解について、チューキギエンツェンは『般若灯論』を引き合いに出して、

それはまた、最後のすべての見解が否定されるということ（＝〔第3の教説〕）に関しては、『般若灯論』において「勝義としては我と無我のいずれも無いと示されて」というように、[パーヴィヴェーカによって] 究極的な真実を修習するときに我と無我[などの] すべては勝義として無いと修習すべきである、と説明されている（強調点筆者）⁴⁴。

このように述べている。チューキギエンツェンによるこの記述を裏返せば、先に述べたように、シャーキャチョクデンは、三つの教説の最後のものつまり〔第3の教説〕に示されている「我も無我も無い」という教えを「勝義として」(don dam par) という限定を付すことなく文字どおりにとらえ、単純にいかなる我も無我も無いと理解している、と推察することができる。チューキギエンツェ

⁴³ bshad tshul phyi ma ltar na / klu sgrub kyi lugs 'khor lo gsum gyi rnam gzhag ston pa la sbyor ba khegs shing / bshad tshul dang po ltar na khyed kyis lta ba'i 'jog tshul bkag pa yin te /... (LNG. p.218)

⁴⁴ de yang tha ma lta ba kun zlog gi skabs su shes rab sgron mer / don dam par bdag dang bdag med pa 'ga' yang med par bstan pa mdzad pas / zhes gnas lugs mthar thug bsgom pa'i tshe / bdag dang bdag med thams cad don dam par med par bsgom dgos zhes bshad / (LNG. p.218)

ンはこのように『般若灯論』にふれ、我が否定されるのも無我が否定されるのもあくまで勝義すなわち真実としてであると主張しているのであるが⁴⁵、そのことは『般若灯論』以外の論書にも示されていることを、

『プラサンナパダー』においては『ラトナーヴァリー』が引用されて、真実として成立する我と無我の両者が無いと修習すべきである、と説明されている⁴⁶。

と語っている。

さらに、チューキギエンツェンは、シャーキャチョクデンのように、我と無我の両者を文字どおりに否定すべきとする理解を、摩訶衍（Hwa shang, 8世紀）のそれと同一視することをおして、以下のように批判している。

さらにまた、汝（シャーキャチョクデン）らの主張（立場）に基づけば、摩訶衍の実践は迷乱でも見は迷乱ではない[こととなる]。それ故に、摩訶衍の立場の見である「『何も作意しないこと』『何もなさない』[という]このようなことは修習すべき誤っていない見である」ということは、[チベットに]多く現われているようだけれども、これは私の教えに対して悪魔が邪魔をするために[発]した邪悪なことばである。そして、[シャーキャチョクデンは]化身の法王であるティソンデツェンが「私のこの国において、見はナーガールジュナの見解[を奉ずること]がなされるべきである。摩訶衍の見を保持する者が現われたならば罰する」という勅命（bka' khrim）などさえも耳にし

⁴⁵ たとえば、バーヴィヴェーカは『般若灯論』で、少なくとも我は言説で認めると述べている。（註記17. 参照）

⁴⁶ *tshig gsal du rin chen 'phreng ba** drangs nas bdag dang bdag med gnyis ka yang dag par grub pa med par bsgom dgos zhes bshad / (LNG. p.218)

* 註記37 参照。

チューキギエンツェンは、その他に先に挙げた『四百論』（第8章第20偈）についても「『四百論』の注釈においては、すべての事物を[無ではなくて]無自性と修習すべきであると説明されている」(*bzhi brgya pa'i 'grel par** dngos po thams cad rang bzhin med par bsgom dgos zhes bshad 'dug pa /)と言及しており、我ならびに無我は単に否定されるのではなく、無自性と理解され修習されるべきであるという理解を示している。(LNG. p.218)

* CŚt. D.ya.141b3-142b2.

ていないにちがいない⁴⁷。

この引用において摩訶衍は不作意ならびに不作為、別言すれば不思議という教説を説いたとされているが、それに対してチューキゲンツェンは、カマラシーラ (Kamalaśīla, 740-797) が『修習次第』*Bhāvanākrama*で展開した摩訶衍批判に言及したうえで⁴⁸、摩訶衍とシャーキャチョクデンの両者について、

[このように] 摩訶衍と汝 (シャーキャチョクデン) の二人は、見解の修習の方法をアーチャーリヤ・カマラシーラが「自と他を破壊する見解」と説かれていることそれを御覧になっていないのであろうか⁴⁹。

と述べている。

では、チューキゲンツェンが指摘しているように、摩訶衍とシャーキャチョクデンの理解はたして軌を一にしているものであろうか。次節においては、その点について少し掘り下げて考察してみることにしよう。なお、当該の問題に関して、以下に示される摩訶衍のものとされる理解は、あくまでかれを批判する立場の人々によるものであって、それがどれだけ摩訶衍自身の理解を反映しているかはここでは検討しない。

VIII

[第3の教説]の内容である「我も無我も無い」ということについては、大まかに分けて、二つの理解がある。ひとつは、これまでにみてきたように、我と無我を文字どおりに否定するという理解と、もう一つは文字どおりにはとらえずに限定を付してそれらを否定するという理解である。第一の理解には、さらに明確に区別されるべき二つのものがある。ひとつは我と無我に積極的に考

⁴⁷ gzhan yang / khyed rnam kyī phyogs la hwa shang spyod pa'i 'khrul yang lta ba ma 'khrul / de'i phyir hwa shang gi lugs kyī lta ba ci yang yid la mi byed pa 'di ka sgom rgyu'i lta ba ma nor ba yin zhes zer ba mang du snang mod / 'di ni sangs rgyas kyī bstan pa la bdud kyis bar chad rtsom pa'i tshig ngan yin te / sprul pa'i chos rgyal khri srong lde btsan gyis / nga'i yul 'dir lta ba klu sgrub kyī lugs su gyis / hwa shang gi lta ba 'dzin pa byung na chad pas gcod do zhes bka' khrims bcas pa yang ma thos par zad do // (LNG, p.220)

⁴⁸ LNG, pp.221-222; BK, D.ki.61b1-62a1; Tucci [1971] pp.15-17.

⁴⁹ ... hwa shang dang khyed gnyis lta ba'i sgom tshul la slob dpon ka ma shī las bdag phung gzhan phung gi lta ba zhes gsungs pa de gzigs e byung / (LNG, p.222)

察を加え否定することによって無分別に至ることを企図するものと、もう一つは知心がはたらくことそのものを抑制し、その結果として無分別となることを企図するものである。前者は、我と無我を二項対立するものと理解し、それら以外に分別の対象となる領域を認めないなかで両者を否定した場合、分別の対象となるものがなくなり、知は自ずと無分別となるというものである。シャーキャチョクデンはこの立場をとるものと考えられる⁵⁰。

では、後者の「知心がはたらくことそのものを抑制し、その結果として無分別となることを企図するもの」というのはどのような理解なのであろうか。その理解は、シャーキャチョクデンにとってもっとも重要な論敵であるツォンカパによって説き明かされており、ここではまずその一部をみとめることにしよう。

二我（人我と法我）を相と執着する〔有境（知）〕の対境を考察することを多くなしたその後で有境であるその執着を覆すことは、犬を石〔を持って〕追いかける（*kyi rdo phyir 'brangs pa*）のと同様に、戯論を〔心の〕外で（*phyi*）断じることである。したがって、はじめから心をいかなるものに対しても動かすことなく〔心の内に〕押しとどめることは、石を投じる手をはじめから押しとどめることと同様に、まさにそれをなすことによってそれら相執の対境に対して〔心が〕動かないことは、すべての戯論を〔心の〕内側で断じることなのである⁵¹。

ツォンカパがここで取り上げているのは、かれにとってはまっさきに否定されるべき理解であり、前節の最後の部分で言及した摩訶衍の不作意ならびに不作為という考え方と近いものである⁵²。そして、それを解説すれば、次のようになる。無明すなわち人我と法我に対する執着は輪廻の根本原因であることより、それら二つの我執の対象である我は正理知による考察をとおしてともか

⁵⁰ シャーキャチョクデンの理解については、四津谷 [2013] pp.82-84 を参照されたい。

⁵¹ *bdag gnyis su mtshan mar 'dzin pa'i yul la dpyod pa mang du byas nas de nas yul can gyi 'dzin pa de bzlog pa ni / khyi rdo phyir 'brangs pa dang 'dra bar spros pa phyi chod yin pas dang po nas sems gang du yang mi 'phro bar 'dzin pa ni / rdo 'phen pa'i lag mgo nas 'dzin pa dang 'dra bar de byas pa nyid kyiis mtshan mar 'dzin pa'i yul de dag la ma 'phro pa ni spros pa thams cad nang nas gcod pa yin no // (LR. pa.468,b5-6)*

⁵² この箇所は、毘鉢舍那（*vipaśyanā*, *lhag mthong*）に関して摩訶衍の理解に近い考え方を批判する議論に属するものである。（LR. pa.466b4-471a5）

く否定されるべきである。だが、その否定によって得られた無我という知（有境）も戲論であるからやはり否定されるべきであるならば⁵³、人我や法我に対する正理知による考察などはじめからなすことなく心すなわち思考そのものを停止させれば済むのではないか、ということである。そして、心が対象に向かってはたらかないように心自体を押しとどめておくことは、犬に向かって石を投げようとするその手を我慢して押しとどめるようなものだ、というのである。大まかな言い方をすれば、たとえ無我の知であっても最終的に否定されるべきならば、我を否定するためにわざわざ心をはたらかせる必要はないであろう。このように理解されるのである。

こうした立場とは逆に、輪廻を超えるためにはその根本原因である人我と法我の二我が無いという決定知が不可欠であるとするのが、ツォンカパの立場である。ツォンカパは、そのように心のはたらきそのものを止めたならば、容認できない結論が導出されてしまうことを、以下のように述べている。

さらにまた、二我（人我と法我）を〔実体〕相として執着する慧が執着しているままのものそれがどのようなものであるかそのことがよく考察されて、清浄なる聖教と正理によって、彼のもの（慧）が執着しているとおりには無いことに関して決定が導かれる。それをとおしてはもっとも繊細な迷乱〔までも〕が粉々になるはずなのである。しかし、そのようないかなる決定も得られないで、まさに押しとどめられた心は、そのときに二我という対境に対して動かされなくても、それのみによって無我の意味を理解する〔という〕のではないのである。何故ならば、そのようでないならば、深い眠りに陥っている〔とき〕と気絶したときにも、それら（二我）に対して〔同じように〕心が赴く（動く）ことはないのであるから、それらによっても無我を理解すること〔になってしまう〕という過大適用となるであろう⁵⁴。

⁵³ 戲論寂滅の勝義において真理を見るのが無分別智であるならば、無我の知がたとえどれだけ善良な知であっても、究極的には排除されるべきと考えられる。

⁵⁴ gzhan yang bdag gnyis su mtshan mar bzung ba'i blos ji ltar bzung ba de ji 'dra ba zhig yin pa de legs par dpyad nas rnam par dag pa'i lung rigs kyis / khos bzung ba ltar med pa la nges pa drangs pa' i sgo nas 'khrul ba'i brdzun phugs rdib pa zhig dgos kyi / de 'dra ba'i nges pa ci yang ma rnyed par sems bzung ba tsam ni de'i tshe bdag gnyis kyi yul la mi 'phro ba yin du chug kyang de tsam gyis

要するに、我に対する執着を否定するには、その対治である「我は無い」と理解する決定知が不可欠であり、ただ心をはたらかせないことだけで無我が理解されるならば、深い眠りにある人あるいは気絶している人によっても無我は理解されることになってしまうであろう、というのである。こうした批判は、先の註記 48 で指示したカマラシーラの『修習次第』の当該箇所でも述べられていることに忠実にしたがったものであり、またシャーキャチョクデンも同様な視座に立つと考えられるのである。

ともかく、このように我と無我を文字どおりに否定するという点においては摩訶衍とシャーキャチョクデンは立場を同じにするものであっても、その手段に関しては、前者は知がはたらくことそのものを抑制することをおしてそれらを否定するものであり、後者は積極的に考察を加えてそれらを否定するというように、まったく異なった立場をとるものと理解されるのである。

IX

では、我と無我の両者を文字どおりに否定するのではなく、限定を付してそれらを否定することについて検討してみることにしよう。

それを考察する際に非常に有益と思われる議論が、前節で言及したツォンカバの高弟であるケードゥブ・ゲレクペー・サンポ (mKhas grub dGe legs dpal bzang po, 1385-1438) によって、かれの主著のひとつである『トントゥン・チェンモ』*sTong thun chen mo (Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos)* において提示されているので、ここではその議論をみてみることにしよう。

ケードゥブは、我の有無を巡って、「我は有る」ならびに「我は無い」ととらえる二種類の慧、そしてそのいずれもととらえない慧という全部で三種類の慧が有ることを前提として、「我は有る」と「我は無い」という最初の二つの慧の関係について、

それ故に、慧に三つの可能性が有る。すなわち、「我は有る」ととらえること、「我は無い」ととらえること、そしてその二つのいずれと

bdag med pa'i don rtogs pa ma yin te / de lta ma yin na gnyid 'thug po log pa dang brgyal ba la sogs pa'i tshe yang / de dag la sems 'phro ba med pas de dag gis kyang bdag med rtogs par ha cang thal bar 'gyur ro // (LR. pa.469a2-4)

もとらえないことである。[「我は有る」という] 第一の慧は輪廻の根本であるから、その対治として [「我は無い」という] 第二の慧それを [心の] 相続に生ぜしめて修習すべきであるが、それを [心の] 相続に生ぜしめるために我執の執着方法によってとらえられたとおりの対境が有ることが正理によって損なわれることを見ることをとおして [「我は無い」という] 決定を導き出すべきであって、.....⁵⁵

というように述べている。人が輪廻からの解放を願うならば、その根本原因である我執すなわち第一の慧である「我は有る」と執着することを排除しなければならない。そのためには、そうした我執の対治である「我は無い」という決定知（第二の慧）を生じさせることが不可欠である。そして、それには「我は有る」という第一の慧の対境である我を正理によって否定することが必要である、というのである⁵⁶。

⁵⁵ des na blo la mu gsum yod de / bdag yod par 'dzin pa dang / bdag med par 'dzin pa dang / de gnyis gang du'ang mi 'dzin pa'o // dang po ni 'khor lo'i rtsa ba yin pas de'i gnyen por blo gnyis pa de rgyud la bskyed nas bsgom dgos pa yin la / de rgyud la bskyed pa la ni bdag 'dzin gyi 'dzin stangs kyis ji ltar gzung ba ltar gyi yul yod pa la rigs pas gnod byed mthong ba'i sgo nas nges pa 'dren dgos pa yin zhing / (TTh, ka.56b3-5)

⁵⁶ ケードゥップは、自らのそうした理解に対する教証として『入中論』第 6 章第 120 偈を引用している。

nyon mongs skyon rnam ma lus 'jig tshogs la //

lta las byung bar blo yis mthong gyur cig //

bdag ni 'di'i yul du rtogs byas nas //

rnal 'bor pa yis bdag ni 'gog par byed // (TTh, ka.56b5-6; MA, La Vallée Poussin [1970b] p.233)

【訳】 煩惱と諸々の過失は、有身見

より生じると慧によって見るべきである。

我はこれ（有身見）の対境と理解して

瑜伽行者は我を否定する。

この偈に対するチャンドラキールティ自身の註釈においては、確かに我を否定するためには無我を了解すべきであると説かれており、また我を考察すること（「我は無い」と考察することの意味であろう）は解脱を成就する正しい手段（方便）であると述べられている。(MA, La Vallée Poussin [1970b] pp.234-235)

次に、我が有るとも無いともとらえない第三の慧については、喩例を用いて以下のような説明が加えられている。

そのようでなくて、我執によって輪廻 [の世界] をさまよう人に我が有るか無いかという両方 [の対境] に慧を赴かせないだけでは何も損なわれないのである。たとえば、盗賊を恐れながら道を行く人に、盗賊がないという根拠を確信することによって「盗賊がない」という決定する知が生じるときに、[その知は] 盗賊を恐れる慧それを排除することはできるが、盗賊がいるかないかの何れともとらえないだけでは [盗賊を] 恐れるその慧を排除することができないのと同様である⁵⁷。

ここでいう「我が有るとも無いともとらえない慧」とは、前節で言及した対境に向かわない慧のことであり、摩訶衍の不作意ならびに不作為な知と近似するものと考えられる。そうした慧は我に対して執着しないものであるが、それと同時に「我が無い」ともとらえないものでもある。したがって、そこにおいては輪廻の根本原因とされる我執の対治である無我という決定知が生じていないことより、我執とその対象である我が否定されることはけっしてないのである。たとえば、盗賊に襲われることを危惧する人が安心して道を進むことができるのは、盗賊がいるか否かについて判断を保留することによってではなく、「盗賊はいない」という明確な確信が得られることによってであるというのと、それは同じであるというのである。

また、第二と第三の慧についてケードップは、別の視点から、次のように述べている。

それ故に、「我を修習しないこと」と「無我を修習すること」の区別を正確になすべきである⁵⁸。

⁵⁷ de lta min par bdag 'dzin gyis 'khor bar 'khyams pa la bdag yod med gnyi ga la blo 'gror ma bcug pa tsam gyis ci'ang mi gnod de / dper na lam du chas pa'i mi zhiq chom rkun gyis 'jigs pa la / chom rkun med pa'i rgyu mtshan yid ches pa la brten nas chom rkun med par nges pa'i shes pa skyes na / chom rkun gyis 'jigs pa'i blo de sel bar nus kyi / chom rkun yod med gang du'ang ma gzung ba tsam kyis 'jigs pa'i blo de sel mi nus pa bzhin no // (TTh, ka.56b6-57a2)

⁵⁸ de'i phyir bdag ma bsgoms pa dang bdag med bsgoms pa'i khyad legs par phyed par gyis shig / ... (TTh, ka.57a3-4)

ここにおける「我を修習しないこと」(bdag ma bsgoms pa)とは、我と無我のいずれにも慧が向かわないこと（第三の慧）であり、摩訶衍のような立場を示す。一方、「無我を修習すること」(bdag med bsgoms pa)とは、否定対象である我に対して正理による考察をなすことによって「無我」という決定知を導き出し、それを修習することである（第二の慧）。つまり、上記の両者は我という知が生じていないという点においては同じであるが、「我を修習しないこと」とは、我に対してまったく関与しないことであり、「無我を修習すること」とは、我に対して積極的に関与して、その対治である「無我」を修習することなのである⁵⁹。言うまでもなく、ケードップが立つのは後者の立場である。

では、そのようにとらえるケードップは、『根本中頌』18-6の我も無我も否定する[第3の教説]をどのように理解するであろうか。ケードップは、我と無我の両者のように、文字通りに理解すれば相対立する二つのものが同時に否定されているいくつかの聖教を引用した後に⁶⁰、

それ故に、それらのテキストの意味は、[以下のようなものである。それは]諦として成立するものが空である[その]空性を諦と執着することを否定するために[説かれたものであり]、「空性は諦として成立しない。何故ならば、諦として成立するいかなる法も無いからである」ということである⁶¹。

と述べている。この引用は、概ね次のように説明されよう。「諦（実体）として成立するもの」が否定されたものである「諦空なもの」が諦としてとらえられたならば、それもまた否定される。何故ならば、諦として成立するいかなる法も無いからである、というのである。ここでは相互に対立するとみられる「諦として成立するもの」と「諦空なもの」が取り上げられているが、その「諦空

⁵⁹ ケードップは、「我が無い」ということは、正理知によって決定されるべきとしたうえで、ラマのこぼを単に信じることをのみをとおして無我を理解することを批判している。(TTh, ka.57a6-b6)

⁶⁰ ケードップは、『根本中頌』第13章第7偈 (MMK [s], de Jong [1977] p.18)、前掲の『ラトナーヴァリー』（註記37）、そして『四百論』第16章第7偈 (CS, Lang [1986] p.144)に言及している。

⁶¹ de'i phyir gzhang de dag gi don ni bden par grub pas stong pa'i stong pa nyid la bden par 'dzin pa dgag pa'i phyir du / stong pa nyid bden par ma grub ste / bden par grub pa'i chos cung zad kyang med pa'i phyir / zhes bya ba yin no // (TTh, ka.51b1-2)

なもの」とは、実は「諦としてとらえられた」という限定が付された「諦空なもの」である。したがって、ここにおける「諦として成立するもの」と「諦空なもの」は、一方が否定されたらもう一方が定立されるような相互に対立するものではなくて、同時に否定されうるものなのである。

では、それを〔第3の教説〕の理解に当てはめてみよう。「我も無我も無い」といって、相互に対立するとみられる我と無我が同時に否定される場合、そこにおける無我は、上記の場合と同様に、「諦としてとらえられた」という限定が付されたものである。我が正理による考察をとおして否定されて、無我が導き出される。そこで、もしその無我が諦としてとらえられたならば、それもまた否定される。何故ならば、そもそも諦として成立するものなどはないからである、ということなのである。したがって、ケードゥップは〔第3の教説〕が説く我ならびに無我の両者を、「諦として成立する」という限定が付されたものと理解していると考えられる。

さらに、ケードゥップはもう一步踏み込んで、

それ故に、能遍充である「諦として必ず成立すること」が否定された証因によっては、所遍充である「諦として成立する空性」が否定されるのであるが、否定対象である「諦として成立すること」が否定されたところの証因によって、それ（否定対象）が否定された諦無が無いとどうして説かれよう。（強調点筆者）⁶²

という重要な指摘を行っている。ここでは、以下の二つのことが示されていると考えられる。ひとつは、諸々の事物が諦としてけっして成立しないことによって、それらは諦無すなわち空であることとなるが、その諦無すなわち空であることが諦すなわち実体となることはない、ということである。もう一つは、そのように諦無すなわち空であることは確かに諦としては無いのであるが、その諦無すなわち空であることがまったく無いのではない。つまり、諦無すなわち空であることは言説として有るということである。そして、そのように諦無すなわち空であることが言説として有ることが敢えて主張されることは、ケードゥップさらに遡ってツォンカバが私の否定には無我という決定知が不可欠とす

⁶² des na khyab byed bden grub tsam khegs pa'i rtags kyis khyab bya stong nyid bden grub 'gog pa yin gyi / dgag bya bden grub khegs pa'i rtags kyis de bkag pa'i bden med ned par ston pa ga la yin / ... (TTh, ka, 51b2-3)

ることと密接な関係があると考えられる。何故ならば、無我という決定知を獲得することは、無我を言説知によって明確に理解することであり、その対境である諦無すなわち空であることが言説としてなければならない、とかれらは考えるからである。

X

一般に無我は我が否定されたものと言えるが、これまでの議論を基にすれば、無我には少なくとも三つの理解があると考えられる。ひとつは、広い意味で戯論としての無我であり、それは分別あるいは執着であることを理由に、言説あるいは勝義（諦）として有るか否かなどの考察がいったいなされることなく、ただちに否定されるべきと理解されるものである。次のものは、確かに戯論である点においては最初のものと同じであるが、前節で言及したケードップの理解にも示されているように、我が対治として言説において有ることが重要視されることより、安易に否定されるべきではないという点において最初のものとは大きく異なるのである。その他に、我が否定されたものであることが著しく重くとらえられ、それ自体が究極的なものとして認められるすなわち実体的な或は諦なるものと理解される無我がある。そして、これがまさに [第1の解釈] の [第3の教説] で否定されている無我なのである。ちなみに、この [第3の教説] における我ならびに無我は、相互に対立するものではなく、ともに実体的なものにとらえられるものなのである。

XI

最後に、[第2の解釈]についても少し言及しておくことにしよう。シャーキャチョクデンがこの『根本中頌』18-6を、諸仏によって三つの法輪が転じられたことをナーガールジュナが認めていることの典拠とするならば、そこで説かれている「我は有る」、「我は無い」、「我も無我も無い」という三つの教説の主唱者がすべて諸仏でなければならないはずである。しかし、すでに述べたように、[第2の解釈]によればそれら三つの教説はそれぞれ異なった主唱者によるものとされている。

まず、三つの教説が誰によって説かれたかという点について、[第1の解釈]の場合と同様に、インドで撰述された諸々の註釈書の記述を確認しておこう。『無畏註』では、[第1の教説]の有我の教えは外教徒の説であるとされている

だけであり、また〔第2の教説〕の無我の教えについても具体的に誰の説であるかは言及されていない。〔第1の教説〕に関しては、刹那滅なものには我はけっして無いとみて、そうであれば業に関する因果関係は成立しえないから我が仮設されたとされている⁶³。〔第2の教説〕については、我なるものはただ単に身体や感官や感官知が集まったものに過ぎないととらえ、輪廻を不合理なものとして理解する人々の説とされている。つまり、アートマンとしての我は存在しないとみる虚無論者のことである⁶⁴。〔第3の教説〕は、一切法をご存知であるすなわち一切知者である仏・世尊によって説かれたとされている⁶⁵。

バーヴィヴェーカの『般若灯論』において、〔第1の教説〕は外教徒のものとされ、かれらは事物が刹那滅であって来世に至るまで我が存在しないならば業の因果関係は成立しないから、我を仮設したというのである⁶⁶。次に〔第2の教説〕の主唱者については、具体的に名前は示されていないが、明らかにローカーヤタ (Lokāyata) のものと考えられ、かれらは身体と感覚器官に我は無いと説くとされている⁶⁷。そして、〔第3の教説〕である「我も無我も無い」という教説は、仏・世尊によって説かれたとされており、そのように説かれた三つの理由が示されている。その一つは、仏・世尊はすべての存在の真実が無戯論であると了解していることである。次の理由は、仏・世尊には我と無我に対する執着が無いことであり、もう一つは、我ならびに無我という分別が生じる根拠が無いことをご存じであるということである⁶⁸。

ブッダパーリタによれば、〔第1の教説〕ならびに〔第2の教説〕は外教徒のものとされ、前者は自らを一切知者と思ひ込み、我が無ければすべては不合理となるとみて我を認める者とされているだけで、特定の学派名は示されてい

⁶³ AMV. D.tsa.70b3-5.

⁶⁴ かれらは「我は自性としては無い」(bdag ni ngo bo nyid kyis med)とみるとされているが、仏教徒の場合と異なって、それが無自性であることは虚無を意味するものと考えられる。

⁶⁵ AMV. D.tsa.70b6.

⁶⁶ PMV. D.tsha.186b1-2. なお、『般若灯論』の〔第2の解釈〕については、梶山[1979] pp.315-316を参照されたい。

⁶⁷ PMV. D.tsha.186b2-5.

⁶⁸ PMV. D.tsha.186b5-187a2.

ない⁶⁹。後者は世間を単なる集合体にとらえ、業と世間は不可知であるとみなす人々がその主唱者とされている⁷⁰。[第3の教説]では、煩惱障と所知障のいづれをも断じた智慧を有し、すべての所知を直観する諸仏によるものとされている⁷¹。

チャンドラキールティの『プラサンナパダー』について言えば、[第1の教説]はサーンキヤ学派（Sāṅkhya）などが、[第2の教説]はローカーヤタによってそれぞれ仮説されたと理解されている。とくに[第1の教説]については、我が刹那滅で有為なものであったならば業の因果関係は成立しないことより、常住な我が認められなければならないというサーンキヤ学派の考え方が紹介されている。[第2の教説]は、輪廻の主体であるアートマンを認めないローカーヤタのものとされている⁷²。[第3の教説]は、眼病者の見る毛髪などを非眼病者が見ないように、我や無我の自性をまったくご覧にならない諸仏が示したものであるとされている⁷³。

そして、以前にも言及した[第2の解釈]の目的を少し補足して述べれば、外教徒の有我説と虚無論的な無我説を仏教の中道論によって批判することをおして、仏教が外教よりも優れていることを示そうとしたということが、[第2の解釈]が別に提示された目的或は意図であると考えられる。

だが、こうした[第2の解釈]には、いくつかの問題がある。たとえば、『根本中頌』18-6のチベット語訳に関してであるが、[第1の教説]は“btags pa (prajñaptitam)”、その他の二つの教説については“bstan pa (desitam)”という動詞表現が用いられ、[第1の教説]のみが「仮説された」とされている。もし[第1の教説]ならびに[第2の教説]が諸仏以外によって説かれたと理解するのであれば、それが仮説されたと表現されることは適切ではないであろう⁷⁴。ち

⁶⁹ BMV. D.tsa.242b1-2.

⁷⁰ BMV. D.tsa.242b2-3. 巖城孝憲氏は、ここで[第1の教説]ならびに[第2の教説]の主唱者（話者）とされている人々を、[第1の解釈]の場合と同様に、諸仏にとっての所化の人々つまり諸仏が教えを説く対象と理解している。（巖城[1989] p.463）

⁷¹ BMV. D.tsa.242b3-4.

⁷² PPMV [s]. La Vallée Poussin [1970a] p.360; PPMV [t]. D.'a.116b2-4.

⁷³ PPMV [s]. La Vallée Poussin [1970a] p.360; PPMV [t]. D.'a.116b4-5.

⁷⁴ 『無畏註』の註釈部分においては、[第1の教説]には“btags pa”という表現が用いられ、[第

なみに、[第1の解釈]の三つの教説を了義性と未了義性によって区別した場合、「我は有る」という[第1の教説]は、その我が経験世界の我であっても、未了義と理解されるべきである。「我は無い」という[第2の教説]は、「我も無我も無い」という[第3の教説]と比べると確かに未了義とみられるが、それ自体は了義の教えともとらえることができる。したがって、[第1の教説]のみに“btags pa (prajñaptitam)”、その他の二つの教説については“bstan pa (desitam)”という動詞表現が用いられていることは適切であるとも考えられる。

また、些細なことであるが、一般にローカーヤタの虚無論はサーンキヤ学派の有我論の下位に位置づけられるはずであって、順序としては先に述べられるべきである。だが、何故かここでは後者が先に述べられている。

さらに、以前に言及したように、『根本中頌』18-6を、諸仏が「我は有る」とも説いているのではないかという対論者の反論に対する返答であるにとらえるならば、この[第2の解釈]の[第1の教説]ならびに[第2の教説]において外教徒の見解が示されること自体意味をなさないことになってしまうのである。

このように[第2の解釈]については、いくつかの点で明らかに問題がみられるのである。

《略号》

AMV *Akutobhayā Mūlamadhyamakavṛtti.*

BK *Bhāvanākrama.*

2の教説]ならびに[第3の教説]では“bstan pa”となっている。(AMV. D.tsa.70b3-6)『般若灯論』の註釈部分においては、[第1の教説]では“btags pa”、[第2の教説]では“bstan pa”という表現が用いられており、[第3の教説]には“bstan pa pa mdzad pa”という敬語表現が用いられている。(PMV. D.tsha.186b1-7)『ブッダパーリタ註』の註釈部分では、概ね『根本中頌』のチベット語訳にしたがっていると考えられる。(BMV. D.tsa.242b1-4)『プラサンナパダー』の註釈部分では、[第1の教説]については“btags pa”、[第2の教説]については“bstan pa”となっている。[第3の教説]については当該の偈の第3句と第4句がそのまま註釈のなかに取り込まれていて、別個に[第3の教説]の主唱者に対する動詞表現が示されていないが、第7偈の注釈の冒頭部分を参照すると、“bstan pa”という表現が採用されていると理解できる。(PPMV [s] La Vallée Poussin [1970a] pp.360-365; PPMV [t].D.'a.116b2-6)

- BMV *Buddhapālita Mūlamadhyamakavṛtti.*
- BNG *Theg pa chen po dbu ma rnam par nges pa'i chos kyi bang mdzod lung dang rigs pa'i rgya mtsho zhes bya ba'i le'u dang po (Shak lan)*
- BR *dBu ma rin chen phreng ba'i snying po'i gsal bar byed pa.*
- CŚ *Catuḥśataka (Bodhisattvayogācāracaṭuḥśataka).*
- CŚ† *Catuḥśatakaṭīkā (Bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭīkā)*
- D *sDe dge edition of the Tibetan Tripiṭaka.*
- LNG: *Zab mo stong pa nyid kyi lta ba la log rtog 'gog par byed pa'i bstan bcos lta ngan pa'i mun sel.*
- LR: *Byang chub lam rim chen mo.*
- MA: *Madhyamakāvātāra.*
- MMK: *Mūlamadhyamakakārikā.*
- PMV *Prajñāpradīpa Mūlamadhyamakavṛtti.*
- PPM *Prasannapadā Mūlamadhyamkaavṛtti.*
- RG *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byed pa shes rab zhes bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho.*
- RV *Ratnāvalī.*
- [s] Sanskrit version.
- [t] Tibetan translation.
- TTh *sTong thun chen mo. Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos.*

《使用文献》

- Akutobhayā Mūlamadhyamakavṛtti*, D (dBu ma), vol.1.
- Bhāvanākrama*, Skt.Tucci [1971]; Tib. D (dBu ma), vol.15.
- Buddhapālita Mūlamadhyamakavṛtti*. D (dBu ma), vol.1.
- Byang chub lam rim chen mo. The Collected Works of rJe Tsong kha pa Blo bzang grags pa*, vol.20, 1979.
- dBu ma rin chen phreng ba'i snying po'i gsal bar byed pa. The Collected Works of Rgyal tshab rJe Dar ma rin chen*, vol.1, 1980.
- dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byed pa shes rab zhes bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho. The Collected Works of rJe Tsong kha pa Blo bzang grags pa*, vol.23, 1979.

- Catuḥśataka (Bodhisattvayogācāracaṭuḥśataka)*, Lang [1986].
- Catuḥśatakaṭīkā (Bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭīkā)*, D (dBu ma), vol.8.
- Madhyamakāvātāra*, La Vallée Poussin [1970b].
- Mūlamadhyamakakārikā*, Skt. De Jong [1977]; Tib. D (dBu ma), vol.1.
- Prajñāpradīpa Mūlamadhyamakavṛtti*, D. (dBu ma), vol.2.
- Prasannapadā Mūlamadhyamakavṛtti*, Skt. La Vallée Poussin [1970a]; Tib. D (dBu ma), vol.7.
- Ratnāvalī*, Hahn [1982].
- Theg pa chen po dbu ma rnam par nges pa'i chos kyi bang mdzod lung dang rigs pa'i rgya mtsho zhes bya ba'i le'u dang po. The Collected Works of gSer mdog pañ chen Śākya mchog ldan*, vol.14. 1975.
- sTong thun chen mo. Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos. Stong thun chen mo of mKhas sgrub dGe legs dpal bzaG and other texts on Madhyamika Philosophy, Madhyamika Text Series*, vol.1, 1972.
- Zab mo stong pa nyid kyi lta ba la log rtoḡ 'gog par byed pa'i bstan bcos lta ngan pa'i mun sel zhes bya ba bshes gnyen chen po shakya mchog ldan pa la gdams pa*, (Shak lan), www.serajey-rigzodchenmo.org. 2017.

《参考文献》

- Wayman, Alex.
- 1978 *Calming the Mind and Discerning the Real: Buddhist Meditation and the Middle View, from the Lam rim chen mo Tsoñ-kha-pa*, Columbia University Press.
- Cabezón, Jose Ignacio.
- 1992 *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mkhas grub dge legs dpal bzang*. (SUNNY Series in Buddhist Studies): State University of New York Press.
- Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield.
- 2006 *Ocean of Reasoning: A Great Commentary of Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / rJe Tsong khapa*, Oxford University Press, New York.
- Hahn, Michael.
- 1982: *Nāgārjuna's Ratnāvalī, Indica et Tibetica (Band I), Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraums*, Indica et Tibetica Verlag.
- 羽溪了諦

(92) 『根本中頌』 18 章第 6 偈を巡って (四津谷)

1930 『国訳一切経 中観部 1』、大東出版社。

本多 恵

1988 『中論註和訳 / チャンドラキールティ [著]』、国書刊行会。

伊藤 隆寿

2000 「鳩摩羅什の中観思想 — 『青目釈中論』を中心に」、『三論教学と仏教諸思想：平井俊榮博士古稀記念論集』、春秋社、pp.3-16.

巖城 孝憲

1989 「中論ブッダパーリタ釈第 18 章和訳」、『インド哲学と仏教』、藤田宏達博士還暦記念論集』、平楽寺書店、pp.457-472.

梶山 雄一

1968 「中論における無我の論理 — 第 18 章の研究」、『仏教思想 8 自我と無我』、平楽寺書店、pp.458-514.

1979 「知恵のともしび (中論清弁釈)、第十八章 自我と対象の研究」、『世界の名著 大乘仏典』、中央公論社、pp.287-328.

桂 紹隆 / 五島 清隆

2016 『龍樹『根本中頌』を読む』、春秋社。

北畠 利親

1991 『月称釈 中論 観法品 / 観四諦品 訳註』、永田文昌堂。

クンチョック・シタル / 奥山 裕

2014 『全訳 ツォンカパ 中論註 『正理の海』』、起心書房。

Lamrim Chenmo Translation Committee.

2000 *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment / by Tsong-kha-pa*, Snow Lion Publications.

Lang, Karen.

1986 *Āryadeva's Catuṣṣataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*, Indiske Studier VII, Akademisk Forlag.

La Vallée Poussin, Louis de.

1970a *Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. (Bibliotheca Buddhica, 4)* Reprint, Biblio Verlag.

1970b *Madhyamakāvātāra par Candrakīrti. (Bibliotheca Buddhica, 9)* Reprint, Biblio Verlag.

長尾 雅人

1954 『西藏佛教研究』、岩波書店。

- 1979 『中観と唯識』、岩波書店。
- 1979 「中論の構造 — 宗喀巴『中論釈』を中心として—」、『中観と唯識』、岩波書店、pp.321-332.
- 奥住 毅
- 1988 『中論註釈書の研究：チャンドラキールティ『ブラサンナパダー』和訳』、大蔵出版。
- 光川 豊芸
- 1962 「『人法二無我』に対する清弁と月称の理解 — 中論第18章を中心として」、『龍谷大学仏教文化研究所紀要』、第1号、pp.132-135.
- 三枝充恵
- 1985 『中論偈頌総覧』、第三文明社。
- 丹治 昭義
- 1988 『沈黙と教説 中観思想研究1』 関西大学学術研究所研究叢刊6、関西大学出版部。
ツルティム・ケサン／藤仲孝司
- 2003 『ツォンカバ 中観哲学の研究 III ケードゥブ・ゲルク・ベルサンボ著
深遠な空性の真実を明らかにする論書・幸いなる者の開眼（千葉大論）：和訳と研究（上）』、文栄堂。
- 2017 『ツォンカバ 菩提道次第論の研究 III』、星雲社。
- Tucci, Giuseppe.
- 1971 *Minor Buddhist Texts, Part III, Third Bhāvanākrama*, Serie Orientale Roma XLIII, Istituto Italiano Oer Il Medio ed Estremo Oriente.
- 宇井 伯寿
- 1950 『東洋の論理』、青山書院。
- 芳村 修基
- 1974 『インド大乘仏教思想研究：カマラシーラ思想』、百華苑。
- 四津谷 孝道
- 2000 「鳩摩羅什訳『中論』「観法品第十八」覚え書き」、『三論教学と仏教諸思想：平井俊榮博士古稀記念論集』、春秋社、pp.17-45.
- 2013 「戲論寂滅の中道」、『インド論理学研究』VI号、pp.75-94.

〈キーワード〉 Shak lan、『根本中頌』、シャーキャチョクデン、チェキギエルツェン、我と無我の両者の否定