

人無我と幻

四津谷 孝道

I

一般に中道とは相対立する二つの極端な立場に与しないことをいう。そうした二つの極端な立場すなわち「二辺」とも称されるものの典型的な例としては有辺と無辺がある。前者は常辺とも呼ばれ、それに対する執着は有見或は常見ともいわれる。一方、後者は断辺とも呼ばれ、それに対する執着は無見或は断見ともいわれ、¹ それら矛盾対立する二辺を超越し或はそれらと離れたものと理解される中道は「非有非無の中道」或は「離辺中道」と称される。そうした中道が如何なる立場も立てないものなのか、或はそうした離辺中道という立場を明確に主張するものかは別にして、非有非無の中道は仏教において普遍的な意味をもつものである。したがって、それはただ中観派によってだけでなく、仏教内の他の学派によっても標榜されるのである。²

¹ 中観派(Mādhyamika / dBu ma pa)の開祖であるナーガールジュナ(Nāgārjuna, 150-250 頃)は、有並びに無に執着することを以下のように誡めている。

astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam /

tasmād astitvanāstīte nāsrīyeta vicakṣaṇaḥ // (MMK. XV-10; de Jong [1977] p.20)

【訳】「有る」というのは常住という執着である。「無い」というのは断滅という見である。

それ故に、賢者は有るということと無いということに依ってはならない。

² チャンキヤ・ルルペー・ドルジェ(Lcang skya Rol pa'i rdo rje, 1736-46)は、たとえば、声聞部、唯識派そして中観派の離辺中道について以下のように述べている。

rang sde nyan thos sde gnyis ni rgyu rkyen la brten nas 'byung ba'i 'dus byas kyi rten 'brel khas len cing des rtag chad kyi mtha' spong bar 'dod de / byed pa po rang bzhin mi 'gyur ba la sogs pa'i rtag pa'i mtha' 'gog cing rgyu 'bras dang bden bzhi la sogs pa gtan mi 'thad par 'dod pa'i chad pa'i mtha' 'gog pa'o // rnam par rig pa tsam du smra bas gzung 'dzin gnyis su med pa'i de kho na nyid gtan la phabs nas kun btags bden par grub pa la sogs pa rtag pa'i mtha' spong zhing / ngo bo nyid gzhan gnyis ye med du 'dod pa'i chad mtha' spong bar 'dod de gong du bshad zin to // mkhas pa dbu ma pa rnams ni / rten cing 'brel bar 'byung ba'i don nyid bden pas stongs pa'i don can du bzhed cing bden pas stongs pa'i don kyang rten cing 'brel bar 'byung ba'i don can nyid yin gyi / don byed pa'i nus pas stongs pa'i dngos po med pa'i don ni ma yin no // zhes bzhed pas mtha' gnyis 'gog pa la rgyu mtshan

しかしながら、その学派名が示唆するように、中観派（Mādhyamika / dBu ma pa）にとって中道を明らかにすることは特別な意義をもつものである。中観派の開祖とされるナーガールジュナ（Nāgārjuna, 150-250 頃）は、主著である『根本中頌』*Mūlamadhyamakakārikā* において、仏教の根本教義である縁起を空と等置し、さらにそれを敷衍して中道でもあると唱えている。³そして、ナー

so so gnyis mi dgos shing gang la bden pa'i rang bzhin bkag pa'i gzhi de nyid la rnam par bzhag pa thams cad 'thad pas rten cing 'brel bar 'byung ba'i gtan tshigs nyid kyis rtag chad kyi mtha' gnyis ka 'gog par mdzad do // (GNZh.kha.26a1-27b2)

【訳】 自部の二つの声聞部（毘婆沙師と経量部）は因と縁に依って生じる有為なるものの縁起を認め、それ（縁起）は常辺と断辺を排除すると認めている。つまり、動作者は不変なる自性〔を有する〕などの常辺を否定し、因果〔関係〕と四諦などは絶対に不合理であると認める断辺を否定するのである。唯識派は、所取と能取の二として無いという真実を決して、遍計所執が諦として成立するなどの常辺を排除し、他の二つの自性（依他起性・円成実性）は絶無（ye med）と主張する断辺を排除する、と主張している。〔それは〕以前にすでに説明した。賢者である中観派の人々は、縁起の意味はまさに諦に関して空（諦空）という意味を有すると主張なさり、〔その〕「諦に関して空」という意味も縁起という意味を有するに他ならないのであるが、〔それは〕「効果的作用の能力に関して空である無」という意味ではないのである、と主張なさっている。したがって、二辺を否定するために〔二辺の〕各々に関する二つの根拠は不必要である。つまり、諦を自性とするものが否定された（→常辺の否定）基体まさにそこにおいてはすべての設定が合理であるから（→断辺の否定）、縁起という〔一つの〕論証因のみによって常〔辺〕と断辺の両者が否定なされている。

³ ナーガールジュナは、下記のように、縁起と空性を同義としたうえで、仮設有を介在させて、縁起と空性を中道に結びつけている。

yaḥ pratīyasamutpādāḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe //
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā // (MMK. XXIV-18; de Jong [1977] p.35)

【訳】 我々は縁起するものを空性と見る。

それは縁って仮設されたもの（仮設有）であり、それはまさに中道である。

ツォンカバは、この偈に言及して「このように縁起するものは必ず自性に関して空である、と説かれている」(.....zhes rten 'byung la rang bzhin gyis stong pas khyab par gsungs pa..... LRChen.pa.350b3)と述べている。

また、ナーガールジュナは、『廻諍論』*Vigrahavyāvartanī* の末尾において、下記にあるように、縁起、空性そして中道を同義として扱っている。

yaḥ śūnyatām pratīyasamutpādāḥ madhyamām pratipadāḥ ca /
ekārthām nijagāda praṇamāmi tamapratimabuddham // (VV; E. H. Johnson & Anorld Kunst [1978] p.53)

【訳】 空性、縁起そして中道は同義であると言われた類ない方には私は敬礼する。

ツォンカバは、他のナーガールジュナによる聖教とともに上記の偈に言及した後に、以下のように述べている。

ガールジュナばかりでなく、かれに連なる中観派の論者たちの多くが深く関心をよせたことのひとつが、この中道とりわけ非有非無の中道を明らかにすることであった。

こうしたことを踏まえたとえで、以下においては、中観派が無我（或は無自性・空）を説き明かす議論において言及される「幻」（māyā, sgyu ma）が、⁴と

zhes rten 'brel yin pa'i rgyu mtshan gyis rang bzhin gyis stong pa kho nar gsungs te rten 'brel gyi don rangt bzhin med pa'i stong nyid kyi don du 'char ba 'di mgon po klu sgrub kyi lugs thun mong ma yin pa'o // (LRChen.pa.351a3-4)

【訳】このように〔説かれており〕、「縁起という根拠によって自性空に他ならない」と説かれているのであり、「縁起」の意味が「無自性空性」の意味であると〔慧に〕顕現することこれは、尊者ナーガールジュナの特徴的な見解なのである。

⁴ 人無我の議論においては、車が喩例とされ、車とその部分との同一性と別異性が不成立であることを基に、チャンドラキールティさらにツォンカパによっては七種類の考察をととして人すなわちブドガラが無自性であることが論じられている。ツォンカパは、そうした車を喩例として用いた議論の利点を以下のように述べている。

mdor na shing rta la brtsams nas sngar bshad pa lta bu'i rnam gzhaq byas pa 'di la yon tan gsum yod de / [1] chos rnam la rang bzhin sgro 'dogs pa'i rtag lta dgag sla ba'i yon tan dang / [2] rang bzhin med pa la rten 'brel mi 'thad snyam pa'i chad lta dgag sla ba'i yon tan dang / [3] yon tan de gnyis dpyad tshul ji lta bu zhiq byas pas 'grub pa'i rnal 'byor pas nye bar brtag pa'i rim pa'o // (LRChen.pa.440a4-6)

【訳】要約するならば、[以下]のようである。車に関して前述のような〔七種類の考察という〕設定がなされたことこれには三つの利点(yon tan)がある。すなわち、[1] 諸法に自性を増益する常見が否定され易いという利点、[2] 無自性なものにおいては縁起が不合理であるという断見が否定され易い〔という〕利点、[3] その二つの利点を考察することが如理になされることによって成立する瑜伽行によって詳細に考察される〔ことが成立する〕という順序である。

第一の利点は自性を増益する常見が否定されること、第二のそれはそうした無自性である事物において縁起が機能すること、すなわち断見が否定されること、そして第三の利点はそのように常見と断見を否定する考察をととして成立する瑜伽行によって詳細な考察がなされることとなる、というのである。

そして、第三の利点に関する説明では、幻について以下のように述べられている。

khyab byed khegs pas khyab bya yang khegs pa thog mar byas nas rang bzhin med pa la thag chod kyi nges pa mang du drang / de'i rjes su de ltar rang bzhin med kyang shing rta'i tha snyad bsnyon mi nus par mthong ba na e ma'o / las dang nyon mongs pa'i sgyu ma mkhan gyis byas pa'i shing rta la sogs pa'i sgyu ma 'di ni shin tu ya mtshan te / 'di ltar rang rang gi rgyu dang rkyen las cung zad kyang ma 'tshol bar 'byung la / rang rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin yang cung zad kyang med pa'i phyir snyam du rten cing 'brel bar 'byung ba'i don rang bzhin gyis ma skyes pa la nges pa rnyed par 'gyur ba'i phyir ro // (LRChen.pa.440b2-5)

【訳】能遍充(七種〔のいずれか〕として有りえること)が妨げられることによって所遍充(自性によって成立すること)も妨げられることを最初になすのである。その次に、無自性を決

りわけ人無我との連関のなかでどのようにとらえられているかについて、チベット仏教のゲルク派の開祖、ツォンカパ・ローサンタクパ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419) の『菩提道次第論・広本』 *Byang chub Lam rim chen mo* を主な資料とし、必要に応じてかれのその他の著作をも参照しながら、検討を加えてみたい。⁵

II

以下においては、非有非無の中道ということが議論の主な骨子となるのであるが、本論に入る前にまず非有非無の中道において否定されるべき有辺ならびに無辺についてのツォンカパ自身の理解を簡単に紹介しておこう。

有辺については、以下のようにとらえられている。

それ故に、前述の否定されたもの以外の諸法は勝義として或は自相によって有るととらえられる対境と [その] 有境は [それぞれ] 有辺そしてその執着 (有辺執) であるが、「仏には智慧と悲心が有る」 (sangs rgyas la mkhyen brtse yod) というような諸々 [の対境とその有境] は有辺並びにその執着ではないのである。⁶

他方、無辺については、

業と [業の] 果などの諸法が言説として有ることをいかなる量も害することはありえないから、それらが有るのではない或は

定する決定が多く導かれ、その後にもそのように無自性であるけれども車という言説は否定されえないと見るとき、「嗚呼、業と煩惱という幻術師によって作り出された車などのこの幻は非常に不可思議なものである。何故ならば、以下のように、「少しも探し求めることなく、[諸々の事物は] 各々の原因と条件(因と縁)より生じるが、[それらには] 各々の自体によって成立する自性は少しも無いからである」という縁起が「自性によって不生であること」を意味するという決定を得ることとなるからである。

つまり、幻は業と煩惱という幻術師によって作り出されたものであり、それは無自性である一方で、言説としては否定されえない非常に貴重なものすなわち非常に不可思議なもの象徴ととらえられている。

⁵ 人無我とその喩例としての幻の問題は、『菩提道次第論・略本』においても扱われている。(LRChung.pha.177b3-185b1)

⁶ de'i phyir sngar bshad pa'i bkag pa las ma gtogs pa'i chos rnam don dam par ram rang gi mtshan nyid kyis yod par 'dzin pa'i yul yul can ni yod mtha' dang de'i mtha' 'dzin yin gyi sangs rgyas la mkhyen brtse yod ces pa lta bu rnam yod mtha' dang de'i mtha' 'dzin min no // (RGy.ba.10a5-6)

無いととらえられる対境と [その] 有境は無辺並びに無辺執であるが、「仏に過失は無い」(sangs rgyas la skyon med) というような諸々 [の対境並びにその有境] は [それぞれ] 無辺並びに無辺執ではないのである。⁷

と述べられている。要するに、単に「有る」或は「無い」ととらえられる対境がすべて有辺或は無辺なのではなくて、勝義として或は自相などによって有るとされた実体的な対境が有辺であり、一方言説として有るにもかかわらず誤って否定され無と判断された業やその果などの諸法が無辺である、というのである。⁸

III

次に、本論の中心的なテーマである幻とはどのようなものなのかについても

⁷ las 'bras la sogs pa'i chos rnamz tha snyad du yod pa la tshad ma sus kyang gnod mi srid pas de dag yod pa min pa'am med par 'dzin pa'i yul yul can ni med mtha' dang de'i mthar 'dzin yin gyi sangs rgyas la skyon med ces pa lta bu rnamz med mtha' dang de'i mthar 'dzin min no // (RGy.ba.10a3-5)

⁸ こうした単なる有と有辺、単なる無と無辺の区別は、ツォンカパが単なる有(唯有)と実体的な有(諦有)、無自性と無(虚無)を截然と区別することと密接な関係があると考えられる。ツォンカパは、『菩提道次第論・広本』において下記のような「自体によって成立する自性が無いならば、他のいかなるものがあるか」(rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin med na gzhan ci zhig yod)という考え方に何度か言及し、事物が無自性であるならば無であり、有るならば有自性な存在すなわち実体有である、という理解を否定している。

des na rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin med na gzhan ci zhig yod ces smra ba 'dis ni gdon mi za bar myu gu rang bzhin med pa dang myu gu med pa gnyis kyi khyad par ma phyed par gsal la de'i phyir myu gu yod pa dang myu gu rang gi ngo bos grub pa gnyis kyang mi phyed pas yod na rang gi ngo bos yod pa dang / rang gi ngo bos grub pa med na med par 'dod par gsal te / de lta ma yin na rang gi ngo bos grub pa 'gog pa'i rigs pas yod tсам dang skye ba dang 'gag pa tсам la sogs pa ci'i phyir 'gegs par smra / (LRChen.pa.355b6-356b2)

【訳】それ故に、「自体によって成立する自性が無いならば、他のいかなるものがあるか」と語るこの人は、芽が無自性であることと芽が無であることの二つを区別していないことは明らかである。したがって、[かれは] 芽が有ることと芽が自体によって成立することの二つも区別しないのであるから、「有るならば自体によって有る」、そして「自体によって [成立することが] 無いならば [まったく] 無い」と認めていることは明らかである。そのようでないならば、[かれは] 自体によって成立するものを否定する正理によって唯有(有ること一般)と唯生(生じること一般)、唯滅(滅すること一般)などがどうして否定されると語るのであろうか。[否、語るはずはないのである]。(下線筆者)

このように、ツォンカパによれば、単なる有(唯有)と実体有(有辺)、そして無自性と無或は虚無(無辺)を截然と区別すべきなのである。

少々説明を加えておこう。たとえば、ここに幻術を見物している人々がいるとしよう。かれら見物人の眼前にある木や石は、幻術師のマントラによってかれらの知に馬や牛として顕現し、かれらはそれらを本物の馬や牛ととらえるのである。この喩例にある馬や牛のように、幻とは虚偽に顕現したものと理解される。ツォンカパは、その顕現が虚偽であることについて、次のように語っている。

[対論者:] それならば、[顕現が] 虚偽である様相 (bslu lugs) は何であるか。

[ツォンカパ: その顕現が虚偽であることの様相は]、「他の形相として存在する事物に関して他の形相として顕現すること」(rnam pa gzhan du gnas pa'i dngos po la rnam pa gzhan du snang ba) と説かれているこれなのであって.....⁹

つまり、対境すなわち認識対象が実際に有る様相が知にはそれとは異なった様相として顕現している場合に、その顕現は虚偽である、というのである。したがって、その知は迷乱知と理解されるのである。

このことを先に言及した喩例を用いて述べると、たとえば幻術師のマントラによって見物人の知に木や石が馬や牛として顕現しているとき、その見物人の知は迷乱しているものであり、そこにおける馬や牛の顕現は虚偽なものすなわち幻のようなものと理解されるということである。

IV

喩例として用いられる幻には、概ね二種類あると考えられる。ひとつは、世俗の観点から見ても虚偽で非存在なものの喩例とされるものであり、¹⁰ もう一

⁹ 'o na bslu lugs gang yin snyam na / rnam pa gzhan du gnas pa'i dngos po la rnam pa gzhan du snang ba zhes gsungs pa 'di yin te / (LRChen.pa.369b4)

¹⁰ 『入中論』 *Madhyamakāvātāra* において、幻は外教徒が構想するアートマンや蟹気楼などの現象とともに世俗においても存在しないすなわちまったく虚偽なものともとらえられている。

mi shes gnyid kyis rab bskyod mu stegs can //

rnam kyis bdag nyid ji bzhin brtags pa dang //

sgyu ma smig rgyu sogs la brtags pa gang //

de dag 'jig rten las kyang yod min nyid // (MĀ. VI-26; La Vallée Poussin [1970b] p.105)

【訳】 無知という眠りによって攪乱された

【諸々の】 外教徒たちによって構想されたまさにアートマンのようなもの

つは世俗有（或は言説有）の喩例として用いられるものである。とりわけ後者は、知に顕現するとおりに存在しないのであるが、世俗においては縁起するものすなわち無自性・空なものとして存在することを例示するものである。

だが、ツォンカパは『菩提道次第論・広本』における人無我に関する議論において、上記のものとは幾分異なった二種類の幻について論及しており、その最初の部分で、

幻の意味には二つ〔有ると〕説かれている。すなわち、〔ひとつは〕「勝義諦は幻のようである」(don dam bden pa sgyu ma lta bu) と説かれているように、〔事物が〕唯有 (yod pa tsam) として成立する一方で諦なることが妨げられていることを意味するもの、そして〔もう一つの〕「色などに関して幻 [のようである]」(gzugs sogs la sgyu ma) と説かれていることは、〔事物が〕自らの自性に関して空であるにもかかわらず色などとして顕現するという〔その〕顕現が幻のよう〔である、という二つ〔の意味がある。それら〕のうち、ここ（人無我の議論）において〔採用されているの〕は後者である。すなわち、後者には前者の幻の意味も有るが、前者には後者の幻の意味が有ると決定されえないのである。¹¹

というように、二諦説をとおして幻の二つのあり方が示されている。まず最初に示されているのが、「勝義諦は幻のようである」(don dam bden pa sgyu ma lta bu) という幻のあり方である。それは、事物は世俗においてただ単に有るだけであって、諦（実体）としてすなわち自性によって成立するものではないということである。ここで「幻」によって強調されているのは、事物が勝義諦つまり諦としては存在しないということであって、その世俗のあり様を示すことはとくに念頭におかれていないと考えられる。ちなみに、「勝義諦は幻のよう

そして幻や蜃気楼などにおいて構想されたもの〔である馬・牛と水〕
それらは世俗においてもけっして有るのではない。（下線筆者）

¹¹ sgyu ma'i don la gnyis gsungs te / don dam bden pa sgyu ma lta bur gsungs pa lta bu yod pa tsam du grub kyang / bden pa khegs pa la byas pa dang / gzugs sogs la sgyu mar gsungs pa rang gi rang bzhin gyis stong bzhin du gzugs sogs su snang ba'i snang ba sgyu ma lta bu gnyis las / 'dir ni phyi ma ste / de yang phyi ma la snga ma'i sgyu ma'i don yang yod la snga ma la phyi ma'i sgyu ma'i don yod pa'i nges pa med do // (LRChen.pa.447b6-448a1)

ある」という場合の幻は単に無いという意味である。

もう一つの幻のあり方は、「色などに関して幻 [のようである]」（gzugs sogs la sgyu ma [lta bu]）といわれるものである。さきの理解において幻とされたのは勝義諦であったが、ここでは世俗の存在、より厳密に言えば、障害のない言説知に色などとして顕現するものが幻とされている、と考えられる。つまり、色などの事物は自性によって成立してはいないのであるが、無明によって障害のない言説知にはあたかも自性によって成立するものかのように虚偽に顕現している、ということである。¹²ただし、ここで重要なことは、「色などに関して幻の [ようである]」というの、「色などの事物は実体（諦）として顕現しているが、実際はそのようには存在していない」ということを意味する一方で、そこには「色などの事物は実体としてではないかたちすなわち勝義としてではなく存在している」ということをも含意するということである。そして、このように幻が有と無という二つの側面を合わせもつことは、第二の幻のあり方におけるように、勝義と世俗という二つの領域における事物のあり方を明確に示す場合にだけみられるのであり、勝義における事物のあり方を専らに表わす「勝義諦は幻のようである」という第一の幻のあり方にはみられないのである。そして、第二の幻のあり方における「色などは実体（諦）として顕現しているが、実際はそのようには存在していない」という部分は、第一の幻のあり方である「事物は勝義諦つまり諦として存在しない」ことを意味するものであり、第二の幻のあり方における残りの「色などの事物は実体としてではないかたちすなわち勝義としてではなく存在している」という有的な側面を示す部分は、第一の幻のあり方には表されていないと理解されるのである。したがって、このことが、上記の引用文にある「後者においては、前者の幻の意味も有るが、前者

¹² ツォンカバは、『菩提道次第論・広本』の「ナーガールジュナの真意を解釈する方法はどのように生じたか」（klu sgrub kyi dgongs 'grel pa'i tshul ji ltar byung ba）に関する議論で、以前のある善知識の見解を紹介する文脈で、この二つの幻に関する同様な理解に言及している。

don dam 'dod tshul gyi sgo nas ming btags pa'ang gnyis te / snang stong gnyis tshogs don dam bden par 'dod pa sgyu ma rigs grub pa dang snang ba la spro pa rnam par bcad pa tsam don dam bden par 'dod pa rab tu mi gnas par smra ba'o // (LRChen.pa.342a5-6)

【訳】「勝義を [どのように] 認めるか」の [方法] をとおして、名称付けがなされている。[そこにおいて]、中観派は二つである。すなわち、顕現と空性の二つが重なったものが勝義諦であると主張する幻理成就 [派] と、顕現における戲論が断じられたもののみが勝義諦であると主張する無住派である。

には後者の幻の意味が有ると決定されることはない」(phyi ma la snga ma'i sgyu ma'i don yang yod la snga ma la phyi ma'i sgyu ma'i don yod pa'i nges pa med) ということを示すものと考えられるのである。¹³

ともかく、ツォンカパによれば、第二のあり方の幻こそが、人無我すなわちブドガラ (pudgala, gang zag) に自性が無いことの説明において喩例とされるものなのであるが、さきに述べたように、そうした幻には「実体（諦）として成立しない」というのと「実体としてではないかたちすなわち勝義としてではなく成立する」という有と無の二つの側面があるのである。要するに、人無我を正しく理解するためには、その喩例として用いられる幻をとおして、その人無我の有的すなわち非無的側面と無的すなわち非有的側面を正確に把握することが肝要であるということなのである。¹⁴

それでは、こうした幻の第二のあり方の理解をめぐるいくつかの問題について、以下に詳しくみていくことにしよう。

V

ツォンカパは、幻であることつまり認識対象の顕現が虚偽であることが成立する基本的な枠組について、

その後者の成立の様相は、[以下のようなものである。認識対象の]

¹³ 『菩提道次第論・広本』に対する註釈書においては、この点について、以下のように説明されている。

skabs 'dir ni phyi ma gzugs sogs kun rdzob pa la sgyu ma lta bur byas pa de nyid yin ste / de 'dra'i sgyu ma lta bur byed tshul de yang phyi ma kun rdzob pa la snga ma don dam bden pa'i sgyu ma'i don yang yod la snga ma don dam bden pa la phyi ma kun rdzob pa'i sgyu ma'i don yod pa'i nges pa med do // (LSGr.kha.327b6-328a1)

【訳】この箇所においては、後者である色などの世俗的なものに関して「幻の如し」とすることがまさにそれなのである。そのような「幻の如し」とするそのあり方も「後者である世俗のものにおいて、前者である勝義諦が幻である」という意味があるが、前者である勝義諦において後者である世俗のもの幻である意味が有ることは不確定である。

¹⁴ 長尾雅人氏は、ここにおける二種類の幻のあり方の最初のものを「勝義如幻」（或は「勝義諦如幻」と称し、それは存在が真実在ではないことを意味し、もう一つの幻のあり方を「色等如幻」と称して、それについては色などの世俗の縁起的存在が虚偽なる有であってもより積極的な意味で有であるととらえている。同氏の後者の幻の理解に関して特徴的なのは、存在を無自性・空と理解することを空性への悟入ととらえそれを往相面とするとし、それに対し存在が幻のように顕現していることを還相面としてとらえ、そこに世俗の安立が図られ、積極的な働きが見てとれる、とすることである。(長尾 [1979] pp.111-114)

顕現をとらえるもの（慧）と〔その顕現が認識対象に関して〕
空であると決定する二つの慧に依るのである。¹⁵

このように述べている。最初の部分にある「その後者の成立の様相」（*phyi ma de'i grub lugs*）というのは、さきに言及した第二の幻の成立の様相のことである。そして、幻であることすなわち顕現が虚偽であるというのは、知に顕現している対象が顕現しているとおりに存在しないということであり、そうした虚偽性が成立するには二つの知が必要であるというのである。ひとつは認識対象が顕現する知であり、もう一つはその認識対象が顕現しているとおりに存在しないということを決定する知である。そのことは、幻の馬や牛を喩例として、次のように示されている。

たとえば、幻の馬や牛の顕現を眼識が見ること、そして〔眼識に〕顕現しているような馬や牛は存在しないと意識によって決定することに依って、〔眼識に〕馬や牛として顕現しているものが幻或は虚偽なる顕現であると決定することが生じるのであり……。¹⁶

眼識には馬や牛が顕現しているのであるが、そのとおりに存在しないと意識によって明らかにされ、その二つの知をとおして馬や牛の顕現が虚偽であることが決定されることとなる。つまり、認識対象が顕現したものが幻のようであることすなわちそれが虚偽であることを決定するためには、その認識対象が顕現する感官知とそれが顕現しているとおりに存在していないことを考察し確認する意識が必要である、というのである。

次いで、そうした幻の理解が人無我の議論にどのように適用されるかについては、

それと同様に、ブドガラなどは、間違いなく（*bsnyon du med par*）言説知に顕現することと、まさにそれ（顕現したブドガラ）が自体によって成立する自性に関して空であると正理知によって決定することの二つに依って、そのブドガラが幻或は虚偽な

¹⁵ *phyi ma de'i 'grub lugs ni snang ba 'dzin pa dang stong pa nges pa'i blo gnyis la brten nas 'grub ste / (LRChen.pa.448a1-2)*

¹⁶ *dper na sgyu ma'i rta glang snang ba mig gi shes pas mthong ba dang / snang ba ltar gyi rta glang med par yid kyi shes pas nges pa la brten nas rta glang du snang ba de sgyu ma'am brdzun pa'i snang bar nges pa skye ba (LRChen.pa.448a2-3)*

る顕現であると決定することが生じるのである。¹⁷

と述べられ、さきの喩例 (dpe) で示された幻のあり方が、本題 (don) であるブドガラとの関連のなかで示されているのである。まず認識対象が顕現する知とは言説知であり、厳密に言えば、眼識であれば黄疸などの眼病のような障害のない感官知であると理解される。¹⁸ その知に顕現している認識対象がそのとおりに存在しないことについては「自体によって成立する自性に関して空である」(rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin gyis stong pa) と言い表わされている。これによって、認識対象が障害のない感官知に自体によって成立する自性として、つまり実体的なものとして顕現していることが想定されていることがわかる。ちなみに、障害のない言説の感官知に認識対象がそのように実体的なものとして顕現するのは無明に依るものなのである。¹⁹ そして、そのように言説知に顕現

¹⁷ de bzhin du / gang zag la sogs pa tha snyad pa'i shes pa la bsnyon du med par snang ba dang / de nyid rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin gyis stong par rigs shes kyi nges pa gnyis la brten nas / gang zag de sgyu ma'am brdzun pa'i snang bar nges pa skye ba yin no // (LRChen, pa.448a3-4)

¹⁸ 感官知に関する障害については、『入中論』第6章第25偈の自註に説明がなされている。(MÄ, La Vallée Poussin [1970] pp.104-105)

¹⁹ 無明によって事物が自相によって成立するものとして言説知に顕現することは、『入中論』第6章第28偈の自註の下記の一節に基づくものと考えられる。

ma rig pa dang dngos po'i rang gi ngo bo yod pa ma yin pa sgro 'dogs par byed pa rang bzhin mthong ba la sgrib pa'i bdag nyid can ni kun rdzob bo // kun rdzob des gang zhig bden par snang zhing rang bzhin med bzhin du rang bzhin du so sor snang ba de ni 'jig rten phyin ci log tu gyur pa'i kun rdzob tu bden pa ste /(MÄ, La Vallée Poussin [1970] p.107)

【訳】無明そして「無い [はずの] ところの自体 (rang gi ngo bo) を増益し自性 (rang bzhin = 真実) を見ることを覆う」という本質 (bdag nyid) を有するものが世俗である。その世俗 (愚痴 / 無明) によって諦 (→ 自性によって成立するもの) として顕現し、無自性にもかかわらず [有自性のように] 種々に顕現するものそれは顛倒となっている世間世俗として諦なるものなのである。

チャンドラキールティは、ここにおいて自体などの実体的な存在を誤って措定する無明を「世俗」と理解しているが、ツォンカパは、『入中論』に対するかれ自身の註釈である『密意解説』 *bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal* において、そうした世俗を「諦執」ととらえて、以下のように述べている。

kun rdzob bden 'dzin de'i mthus sngon po la sogs pa gang zhig / rang bzhin gyis grub pa med bzhin du der snang bar bcos pa'i bcos ma sems can rnam la bden par snang ba de ni / sngar bshad pa'i 'jig rten gyi phyin ci log gi kun rdzob pa de'i ngor bden pas 'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa zhes thub pa des gsungs te / (NgR.ma.115a1-2)

【訳】その世俗すなわち諦執によって、青などのもので自性によって成立していないにもかかわらずそれ(自性によって成立するもの)として顕現するもの、すなわち作られた虚構なものが諸々の有情に諦として顕現するものそれは、以前に説明した世間の顛倒した世俗なるも

する自性などによって成立するものが無いという決定をなすのは単なる意識ではなく正理知であるところではより明確に規定されているのである。²⁰

さらに、そのように幻であることを設定するために正理知と言説知の二つが必要であることは、別の角度から、

ここにおいて、顕現が有ることは正理知によっては成立せず、一方自性に関して空であることは言説量によって成立しないのであるから、自性の有・無を探る正理知と色などが有るととらえる言説の慧（言説知）の二つが必要である理由はそれである。²¹

と、以上のように補完されている。要するに、認識対象の実体的な顕現が幻よ

の(諦執)の側で諦なるものであるから、「世間世俗にとつての諦」とかの牟尼が説かれたのであって、.....(下線筆者)

²⁰ ツォンカバは、『入中論』を援用して、七種類の考察による正理をとおして人我は否定されるとする。

shing rta rang yang lag las gzhan 'dod min //

gzhan min ma yin de ldan yang min cing //

yang lag la min yan lag dag der min //

dus pa tsam min dbyibs min ji bzhin no // (MĀ. VI-151; La Vallée Poussin [1970] pp.271-272)

【訳】(1) 車は自らの部分より別異であると認めない。

(2) [車は部分より] 別異でない [とも認め] ない。(3) [車は] それ(部分)を有する [とも認め] ない。

また、(4) [車は] 部分の上に [あるとも認め] ない。(5) それらの部分がそれ(車)の上に [有るとも認め] ない。

(6) [車は部分の] 集まっただけのもの [とも認め] はない。(7) [車は部分のある特定な] 形であると [も認め] ないと同様である。

'dir shing rta la rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin yod na gdon mi za bar gcig dang tha dad sogs rnam pa bdun gang rung du rang bzhin yod med dpyod pa'i rigs pas 'grub dgos pa las / bdun po de dag gang du yang des ma grub pa'i phyr rang bzhin med do // (LRChen.pa.434b5-6)

【訳】ここにおいて、車に自体によって成立する自性があるならば、必ず同一 [や] 別異などの七種の [あり方] のいずれかとして自性を考察する正理によって成立すべきであるにもかかわらず、それらの七 [種のあり方] のいずれとしてもそれ(正理)によって不成立であるから、自性は無いのである。

なお、七種類の考察に関しては、Wilson [1980] を参照されたい。

²¹ 'di la snang ba yod par rigs shes kyis mi 'grub la / rang bzhin gyis stong par tha snyad pa'i tshad mas mi 'grub pas rang bzhin yod med tshol ba'i rigs pa'i shes pa dang gzugs sogs yod par 'dzin pa'i tha snyad pa'i blo gnyis dgos pa'i rgyu mtshan ni de yin no // (LRChen.pa.448a4-5)

うであると設定するには、それが自性（或は「自相」など）によって成立するものとして顕現する言説の感官知（正確には、「言説の通常の量」*tha snyad pa'i tshad ma rang dga' ba*）と、そして対象が自性によって成立することを否定する正理知を必要とするということなのである。²²

ただし、ここで注意を喚起しておかなければならないのは、この後でも言及するように、正理知によって認識対象は実体的に成立することが否定されるのであるが、それはその対象がまったく存在しないことを直ちに意味するものではない、ということである。つまり、言説知に対象が顕現することについては、正理知によって否定される部分とそれによって否定されない部分があるということである。²³

²² 長尾氏は、幻であることを確定するために必要な二つの知のうちの感官知を「普通の感覚知」、「現量などの世俗的な量智」ととらえ、そこに諸法が顕現すると理解している。そして、同氏はその諸法が顕現する知を世俗言説慧（知）とし、その知が色などの諸法がそこに有ることを言説的に把握し、それら色などによって構成される普通の世界が浮かび顕れてくると理解している。一方、正理知については、「勝義を伺察する比量等の正理（*yukti*）の智」とし、「[その智は] 勝義的に物の空無に到達すべきものである」と述べている。（長尾 [1979] pp.111-114）。

²³ ツォンカパは、言説知とその対境について以下のように述べている。

sngar dbang shes rang gi mtshan nyid la tshad ma yin pa 'gog pa'i skabs su / rnam pa gzhan du gnas pa'i dngos po la rnam pa gzhan du snang ba'i phyir ro zhes gsungs pas dbang po'i shes pa la gzugs sgra sogs rang gi mtshan nyid kyis grub par snang la snang ba ltar gyi rang gi mtshan nyid tha snyad du yang med pas na slob dpon 'di tha snyad du yang 'di dag 'khrul par bzhed pa yin no // de lta na'ang dbang po'i shes pa rnam tha snyad du gzugs sgra la sogs pa'i yul rnam par 'jog pa'i tshad mar mi 'thad pa med de / de rnam 'khrul par 'jog pa'i rgyu mtshan snang ba ltar gyi rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i don med pa ni rang bzhin yod med dpyod pa'i rigs pa'i shes pas 'grub pa yin gyi tha snyad pa'i tshad mas gtan mi 'grub pas tha snyad pa'i shes pa la bltos te 'khrul pa ma yin no // (LRChen.pa.374a3-b1)

【訳】 以前に感官知が自相に対して量であることを否定した箇所で、「その理由として」[「知に顕現する姿(形相)より」他の姿(形相)として有る存在に関して、顕現するもの(対象の形相)は「実際に有る姿より」他の姿として顕現するからである]と説かれたことより、「[無障害な言説の] 感官知に色・声などは自相によって成立するものとして顕現するが、[そのように] 顕現するような自相は言説としても存在しないのである。したがって、このアーチャーラヤ(チャンドラキールティ)は、これら(無障害な感官知)は言説としても迷乱である、と主張なさっているのである。[しかし]、たとえそのようであっても、諸々の[無障害な] 感官知は言説として色・声などの諸々の対境を設定する量としては適当でないことはないのである(→無障害な感官知は言説として色・声などの諸々の対境を設定する量なのである)。何故ならば、「それら(無障害な感官知)が迷乱[である]」と設定する根拠である[無障害な感官知に] 顕現するような自相によって成立する対象が存在しないことは、自性が存在するか否かを考察

また、ツォンカバは、この幻の問題との関連において、以前の賢者たちの主張を踏襲するかたちで、「虚空のような空性」と「幻のような空性」という二種類の空性に言及している。

顕現する有法に関して生・滅などの自性が正理知によって排除されることのみのできる空であることを「虚空のような空性」(nam mkha' lta bu'i stong nyid) と、一方その後には自性に関しては空であるけれども自性として顕現する色などの顕現が現われることを「幻のような空性」(sgyu ma lta bu'i stong nyid) と前期時代の諸々の賢者たちは説かれたのである。²⁴

する正理知によって「のみ」成立するのであって、言説の量 (tha snyad pa'i tshad ma) によっては、「その知が迷乱であること」はまったく成立しないのであるから、言説知 (tha snyad pa'i shes pa) から観れば迷乱ではないのである。

ツォンカバは、チャンドラキールティに倣って、言説においてもたとえば自相によって成立する色・声などは無いと理解して、それらが自相によって成立するものとして顕現する言説知は迷乱であるとし、それらの対境に対しては迷乱であるので量ではないとし、色・声などが自相によって成立することを否定するのは正理知であるにとらえている。その一方で、ツォンカバは、言説知は色・声などに対して不迷乱である、すなわち量であるとも理解している。したがって、ツォンカバによれば、言説知には色・声などが自相によって成立するものとして顕現する部分とそうではないものとして顕現する部分という二つの部分が存在していると考えられる。

また、ツォンカバは言説知に顕現するそうした二つの種類のことを対境とする知について以下のようにも述べている。

de'i phyir lhan skyes kyi blo'i yul la rigs pas dgag nus mi nus gnyis yod de gzugs sgra la sogs pa 'di dag rnam par 'jog pa'i tha snyad pa'i tshad ma lhan skyes 'di dag gi yul ni tha snyad du yod pas rigs pas 'gog pa min no // (LRChen.pa.380a3-4)

【訳】 それ故に、俱生の慧 (lhan skyes kyi blo) の対境に関しては、「正理によって否定されるもの」と「正理によって否定」されえないもの」の二つが有る。これら色・声などを設定するこれらの俱生の言説の量 (tha snyad pa'i tshad ma lhan skyes) の対象は言説として有るから正理によって否定されないものであると理解される。

以上のことより、幻が設定される場合の二つの知のうち、色・声などの事物が有るとらえる知とは俱生の言説の量であり、もう一方は正理知である。

幻を設定する際には、後述のようにこれら二つの知が重なり合うことが必要とされるのであるが、そこにおいてはそれらの知の対境も一つの事物の上において重なり合う、というより同一の事物に帰属するものでなければならぬと考えられるが、それら二つの知が同一の事物を対象とするものとしてどのような形で重なり合うかについては詳しくは説明されていない。

²⁴ rigs pa'i shes pas chos can snang ba la skye 'gag sogs kyi rang bzhin rnam par bcad pa tsam gyi stong pa la nam mkha' lta bu'i stong nyid dang / de nas rang bzhin gyis stong kyang rang bzhin du

さきに述べたように、人無我の議論においてツォンカパは二つの幻あり方に言及しているが、第一の幻のあり方である「勝義は幻のようである」ということ、すなわち事物が勝義としては存在しえないことを意味するものが、ここでいう「虚空のような空性」ということであると考えらえる。また、第二の幻のあり方において認識対象の顕現が幻のようであることを設定するには二つの要件が示されていた。ひとつは認識対象が感官知に顕現すること、それも自性によって成立するものとして顕現することであり、もう一つの要件は感官知に認識対象が顕現している内容である「自性よって成立する」という部分が正理知によって否定されることであった。そして、これら二つの要件が重ね合わさって理解されることをとおして、認識対象が幻であることが成立するということであった。別な言い方をすれば、認識対象は正理知によって自性に関して空であるすなわち無自性・空とされるにもかかわらず感官知には自性によって成立するものとして虚偽に顕現するのであり、こうした第二の幻のあり方における対象のあり方が「幻のような空性」と言われるのである。なお、ツォンカパによれば、「虚空のような空性」は定慮智によって修習され、もう一方の「幻のような空性」は後得智によって確認されるというのである。²⁵

また、ツォンカパによれば、『菩提道次第論・広本』において「自立論証批判を展開する文脈で、芽のような事物を把握することに関しては三つの様相があり、そのひとつとして上記の「幻のような空性」を把握することが言及され

snang ba'i gzugs sogs kyi snang ba 'char ba la sgyu ma lta bu'i stong nyid ces sngon gyi mkhas pa rnam gsungs so // (LRChen.pa.448b1-2)

²⁵ 'di'i gnad shes na mnyam gzahg tu nam mkha' lta bu'i stong nyid bsgoms pas / de'i stobs kyis rjes thob tu sgyu ma lta bu'i stong nyid 'char ba'i tshul rnam legs par shes par 'gyur ro // (LRChen.pa.448b4)

【訳】この重要な点を理解するならば、定慮[智]において「虚空のような空性」を修習し、それによって後得智において「幻のような空性」が現れる諸々の方法を正確に知ることとなる。

ツォンカパは、この点について『菩提道次第論・略本』において、以下のように述べている。

de'i gnad kyis mnyam gzahg tu mtshan 'dzin gyi dmigs gtad rdul tsam yang med pa'i rnam mkha lta bu'i stong nyid sgom pa gnad du song na de las langs nas yul snang 'char ba la bltos na rjes thob tu sgyu ma lta bu'i stong pa 'char ro // (LRChung.pha.184b3-4)

【訳】その要点としては、[以下のようなことがある]。定慮智において相執の対境は微塵さえも無い虚空のような空性を修習することが要点となるならば、それ(定慮智)から起きて顕現する対境が現れることに鑑みたとき後得智において幻のような空が現れる。

ている。

「芽が有る」と把握するようなことに関しては、三つの把握の仕方（*dzin tshul gsum*）[が有る]。すなわち、(1)「芽には自体によって成立する自性（*rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin*）が有る」と把握すること、[すなわち]「[芽が] 諦として（*bden par*）有る」と執着すること、(2)「自体として成立する芽は無いけれども、幻（*sgyu ma*）のように有る」をとらえること、[すなわち] 虚偽として有ると把握すること、(3) それら「諦 [或は] 虚偽（幻）のいずれとしても限定されないで、一般に「唯単に有る」（*yod pa tsam zhig*）」と把握することである。²⁶（下線筆者）

下線部にあるように、「自体として成立する芽は無いけれども、幻のように有る」（*myu gu rang gi ngo bos grub pa med kyang sgyu ma ltar du yod par 'dzin pa brdzun par yod pa*）をとらえる知は、正見を得た人にもみ生じると理解されている。²⁷ また、このことは、さきにふれた「幻のような空性」が後得智によって確認されることと関連するものと考えられる。

VI

幻であることつまり知における認識対象の顕現が虚偽であることとは、前節の最後に示したように、「自体として成立する芽は無いけれども、幻のように

²⁶ *myu gu yod par 'dzin pa lta bu la 'dzin tshul gsum ste / (1) myu gu la rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin yod par 'dzin pa bden par yod par 'dzin pa dang / (2) myu gu rang gi ngo bos grub pa med kyang sgyu ma ltar du yod par 'dzin pa brdzun par yod par 'dzin pa dang (3) bden brdzun de dag gang gis kyang khyad par du ma byas par spyir yod pa tsam zhig tu 'dzin pa'o // (LRChen. pa.424a3-5)*

²⁷ 正見を得ていない人には幻のように有るという理解は生じない、すなわちそれが生じるのは正見を得た人のみにおいてであることは、以下のように述べられている。

de la dngos po rang bzhin med par rtogs pa'i lta ba rgyud la ma skyes pa'i sems can rnam la ni yod tsam du 'dzin pa dang bden par yod par 'dzin pa gnyis yod kyi / rang gi ngo bos med pa'i sgyu ma ltar bur yod par 'dzin pa mi 'byung ngo // (LRChen.pa.424a5-6)

【訳】そ[れら]の中で、「事物が無自性である」（*dngos po rang bzhin med pa*）と理解する「[正]見（*lta ba*）が相続に未だ生じていない諸々の有情においては、「唯単に有ると把握すること」と「諦として有ると把握すること」の二つが有るが、「自体によって無く幻のように有る」と把握することは生じないのである。

有る」ということであり、それは「認識対象は感官知に実体的なものとして顕現しているけれども、その通りには存在しない」と理解されるのであるが、「認識対象がまったく存在しない或は効果的作用に関して空である」ということを示すものではないのである。それについて、ツォンカパは、

これに関しても、以前に説明したように、否定対象の基準を正確に理解しないで、「[ブドガラが五蘊と] 同一 [か或は] 別異 [か] などの正理によって考察するとき、それら（ブドガラ）が排撃されることとなると見るならば、ブドガラはまったく存在しない」という考えと「ブドガラなどの諸々の存在はウサギの角などのようにすべての効果的作用に関して空である非存在である」という考えが生じる。[そのようで] あるならば、[それは] 重大な断見であることより、正見の妨げと知られて……²⁸

と述べている。ツォンカパは別の文脈において否定対象を否定する際に、[1] 否定対象がわずかでも残ってはならないし、その一方で [2] 必要以上に多くのものすなわち否定すべきではないものまでも否定してはならないというように、過不足なく適宜に否定対象を否定すべきことを強く主張しているが、²⁹

²⁸ 'di la yang sngar bshad pa ltar du dgag bya'i tshad legs par ma zin par gicg tha dad sogs la rigs pas brtags pa na / de dag la gnad pa mthong ba'i tshe gang zag la sogs pa ni ye mi 'dug go snyam pa dang gang zag la sogs pa'i dngos po rnams ri bong rwa la sogs pa ltar don byed pa thams cad kyis stong pa'i dngos po med pa'o snyam pa byung na ni chad lta chen po yin pas yang dag pa'i lta ba'i gol sar shes par byas te / (LRChen.pa.448b4-6)

²⁹ 否定対象の範囲が余りにも広く設定されることについては、『菩提道次第論・広本』の「否定対象を把握することがあまりにも大きな遍充であることが否定されること」(dgag bya ngos 'dzin ha cang khyab ches pa dgag pa) という項目の下で扱われている (LRChen.pa.347a6-386a6) 一方、否定対象の範囲が過小に設定されることについては、「否定対象を把握することがあまりにも小さな遍充であることが否定されること」(dgag bya ngos 'dzin khyab chung pa dgag pa) という項目の下で扱われている。(LRChen.pa.386a6-391a3)

なお、ツォンカパは上記のような否定対象が過不足なく精確に否定されるべきことについての議論を、以下のようにまとめている。

'di yang dgag bya'i gnad mthar gtugs pa'i phra ba nas ma khegs par lhag ma lus na yod pa'i mthar lhung zhing dngos por mngon par zhen pa bskyed pas srid pa las grol bar mi nus so // ha cang thal ches nas dgag par bya ba'i tshod ma zin par bkag na ni rgyu 'bras rten 'brel gyi rim pa sun phyung bas chad pa'i mthar lhung zhing lta ba de nyid kyis ngan 'gror 'khrid par byed do // de'i phyir dgag bya legs par ngos zin pa gal che ste / 'di ngos mi zin na yang na rtang lta dang yang na chad lta gdon mi za bar bskyed pa'i phyir ro // (LRChen.pa.347a3-5)

【訳】これはまた、否定対象の究極の要点(gnad)が細かい点より妨げられないで残るものが

ここで言及されているのはとくに [2] についてである。それを人無我の議論にあてはめて言えば、ブドガラがその構成要素とされる五蘊と同一か別異かなどの七つの観点から正理によって考察され、そのいずれの観点においても成立しないことより、そのブドガラはともかく自性によって存在しないことが明らかになる。³⁰ しかし、それによってはあくまでブドガラが自性によって存在することだけが否定されるのであって、たとえばそれがまったく成立しないと理解されたり或は効果的作用を有することまでも否定されたりするものではない、ということなのである。要するに、ここで強調されているのは、ブドガラは無自性・空であり、効果的作用を有するものであって、縁起したもの（或は施設有）であるという有的な側面なのである。³¹ 翻って言えば、ブドガラがた

有るときは有辺に墮し、[それによって] 実体的な事物に執着することが生ぜしめられることから輪廻より脱することはできないのである。非常に[多くの] 過大適用に基き、否定対象の基準を[正確に] 把握しないで[否定対象が] 否定されるならば、因果[関係] すなわち縁起の連鎖[までも] が非難されることによって断辺に墮し、まさにその見は[人々を] 悪趣に導くのである。それ故に、否定対象を正確に把握することは重要なのである。何故ならば、これを把握しないならば、常見或は断見が必ず生ぜしめられるからである。

なお、後に提示される議論(註記 34 参照)との関係でとくに注意を喚起しておきたいのは、否定対象の基準が正確に把握されることなく、自性などの否定対象が過少に否定されて、否定対象が余った場合、それによって人々は常辺に墮する、と理解されているということである。

³⁰ 'di ltar yin tshul rnam par dpyod pa'i rnal 'byor pas gal te shing rta zhes bya ba rang bzhin gyis grub pa zhis yod na ni the tshom med par gcig dang tha dad la sogs pa'i rnam pa bdun po de'i sgo nas rang bzhin yod med tshol ba'i rigs pas btsal ba na / bdun po de dag gang rung zhis tu rnyed par 'gyur na de dag gang du yang mi rnyed do // de ltar ma rnyed kyang shing rta'i tha snyad bsnyon mi nus par snang ba na / shing rta zhes bya ba ni ma rig pa'i ling thog gis blo'i mig nyams par byas pa dag kho nas btangs pa yin gyi / rang bzhin gyis grub pa ni ma yin no snyam du nges pa skye bar 'gyur zhis / rnal 'byor pa de / de kho na nyid la bde blag tu 'jug par 'gyur ro // (LRChen.pa.439b6-440a3)

【訳】 このように如理を考察する瑜伽行者によって、もし自性によって成立する車というものがあるとするならば、疑いもなく同一と別異などのその七種[の考察] をとおして、自性の有・無を探す正理によって探究されるのである。その場合、それら七種のいずれとしても得られないこととなるときに、それらはどこにおいても得られないのである。そのように得られなくとも、車というものは無明というフィルムによって慧眼が害された人々のみによって設定されるのであるが、[それは] 自性によって成立するものではないのである。[この] ような決定が生じて、その瑜伽行者は真実に容易に入ることとなるのである。

³¹ ツォンカバは、こうした問題をチャンドラキールティの『四百論』の註釈 *Catuḥśatakaṭīkā* (CŚt.ya.261a3-4) を典拠として論じている。

とえば効果的作用を有するものであることまでも誤って否定するという理解は、断見であり中観の正見を得ることの大きな障害になる、ということなのである。

いまほど言及したように、幻の理解において有的な側面が欠如することによって断見に陥ることを回避すべきとするツォンカパは、それに関連して『四百論』の註釈の以下のような一節に言及する。

それ故に、そのように十分に〔正理によって〕考察するならば、諸々の事物の自性は成立することとならないから、諸々の事物に関して個々に幻のようなものまさにそれが余れるものとして残る (lhag mar lus pa) こととなる。³²

ここで重要と見なされるのは、自性が有るか否かを考察するところの正理による考察がなされ、それによって自性が否定された後に、余れるものがあるとされている点である。こうした「余れるものがある」という考え方は、「XはYに関して空である」(yad yatra nāsti tat tena sūnyam) と示され、Yを欠いたXは不空・常住なものとされる他空の立場においては積極的に認められるべきものである。³³ だが、そうした理解に基づけば「XはXの自性に関して空である」つまり「Xには本質(自性)が無い」という自性空を標榜するツォンカパの立場において、換言すれば、すべての事物が無自性・空であると一貫して主張するかれの立場において、自性が否定された後に何らかのものが余れるものとして残るということは一見馴染まないものと考えられる。

では、この点はどのように理解されるべきであろうか。まず、以前に幻には「実体(諦)として成立しない」というのと「実体としてではないかたちで成立する」という二つの側面があると指摘したなかの后者の有的なすなわち非無的な側面が、ここでいう自性が否定された後に何らかのものが余れるものとして残るということと関連するのである。

上記のように、他空の立場は「XはYに関して空である」と示され、ツォンカパが拠って立つ自性空の立場は「XはXの自性に関して空である」と表現される。そして、他空の立場で余ったものとされるのは「Yを欠いたX」であり、

³² de'i phyir de ltar yongs su dpyad pa na / dngos po rnam kyī rang bzhin 'grub par mi 'gyur bas so so nas dngos po rnam la sgyur ma lta bu de nyid lhag mar lus par 'gyur ro // (CSŧ.ya.229a4-5; LRChen.pa.449a4-5)

³³ このような理解の「余れるもの」については、長尾[1979c]を参照されたい。

一方自性空の立場で余ったものとされるのは「自性を欠いた X」である。さらに、他空の立場では余ったものである「Y を欠いた X」は不空・常住なものと理解されるが、自性空の立場のそれは無自性・空なのであり、ツォンカパはそれを縁起するもの、効果的作用を有するものとして有的な立場からとらえ、そこには他空の立場の余ったものに見られるような実体的な要素は微塵もないと理解するのである。³⁴

このようにツォンカパが「自性が否定された後にも何らかのものが余れるものとして残る」という理解を示したことには、次のような思想的な背景があると推測される。ツォンカパによれば、もともと正理は自性などの有無或は事物が自性などによって有るか否かのみを考察するものであり、言説的（世俗的）な存在の有無はその考察の対象とはならないものである。だが、仏教内外の実在論者ばかりでなく中観派に属する一部の人々までもが、「正理によって認められなければ非存在である」という理解の下で、正理による考察の対象とされない言説（世俗）的なものまでも非存在ととらえていた。ツォンカパは、そのように安易に言説的なものまでも否定するというある種の虚無論的な傾向を有するそれらの人々、とくに世俗をまったく虚偽なものとして軽視する中観派の人々に警鐘を鳴らすために、「正理によって自性が否定された後にも何らかのものが余れるものとして残る」という理解を提示したと考えられる。

幻の理解におけるそうした有的な側面の重要性を指摘したツォンカパは、こんどはそのことが強調されすぎて常見的な理解に発展し得ることを危惧して、以下のように自説を補完している。

これはまた [以下のことを意味するのである]。その芽の自体によって成立する自性が妨げられるとき、その正理のはたらき（*du byed*）が失われぬ限り、正理によって [芽における自性が] 合理か非合理かを考察して、芽において自性が有ると執着することがたとえ生じなくても、芽において自性が無いことそれを諦（実体）と考へ、自性に関して空であるものの顕現が幻

³⁴ ツォンカパは、このように自性が否定された無自性・空の立場においては、縁起するものすなわち効果的作用を有するものとしての余れるものは認めている。しかし、同じ「余れるもの」でも、註記 29 で示したように、ツォンカパは否定対象すなわち実体的なものを正理によって否定しきれないで余ったものを、常見につながるものとして認めることはないのである。

のようなものとして諦と考えるならば、[それはまた] 正理によって否定されるべき過失を有する執着であって……³⁵

たとえば、芽が自性によって成立することが正理によって否定され、その正理が機能している限りは、芽が有自性であると執着すること（諦執）は生じない。しかし、その流れのなかで芽を幻のように無自性であると理解しても、芽が自性に関して空でありながらも幻のように顕現することそのものを誤って諦有と理解するならば、その理解も諦執として正理によって否定されなければならない、というのである。要するに、無自性・空な幻として顕現している芽の無自性・空であることそのものが諦としてとらえられるかもしれないということがここでは危惧され、それが排除されているのである。

さらに、ツォンカバは自らの幻に関する理解に対する批判を想定したうえで、それに対する答えを以下のように述べている。

それら（自性？）が無い幻のよう [に顕現する] 対象が有ると把握することにおいても、「幻の把握 (sgyu'i 'dzin) という執着 (mngon zhen) が有るから放棄すべきである」ととらえることはまさに前代未聞である。何故ならば、そのようでないならば、[すなわち幻という執着（理解 / 把握）が放棄されるべきであるならば]、縁起という決定はすべてなされる必要はないという大きな過失となるからであり、[それは] 以前に多く説明した。³⁶

幻の理解は、対象が自性によって成立するものとして無いとされる側面と対象が縁起するものとして有るという側面によって構成されることはさきに示したが、そうした幻についての分別による理解はある意味で執着ととらえられるからといって否定されるのであれば、幻の理解の一部をなす「対象が縁起する

³⁵ 'di yang myu gu de'i rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin khegs pa na / rigs pa de'i 'du byed ji srid ma nyams pa de srid du rigs pas 'thad mi 'thad dpyad nas myu gu la rang bzhin yod par 'dzin pa mi skye yang / myu gu la rang bzhin med pa der bden snyam pa dang rang bzhin gyis stong pa'i snang ba sgyu ma lta bur bden snyam na rigs pas dgag dgos pa'i 'dzin pa skyon can yin gyi / (LRChen, pa.449a5-b1)

³⁶ de dag med pa'i sgyu ma lta bu'i don yod par 'dzin pa la yang sgyu'i 'dzin gyi mngon zhen yod pas 'dor dgos so snyam du 'dzin pa ni ye mi nyan te / de lta ma yin na rten 'brel gyi nges pa thams cad byar med pa'i skyon chen por 'gyur ba'i phyir te / sngar mang du bshad zin to // (LRChen, pa.449b1-2)

ものとして有る」という分別による決定も執着ととらえられるから否定されることになってしまうであろう。³⁷ 言い換えれば、世俗（言説）としては有るはずの対象を不当に否定してしまうことになってしまうであろう、というのがこの引用の要点である。

では、どうしてそのような誤った理解が生じるのであろうか。この点に関するツォンカパの考えはきわめて明解である。

これも「幻のよう [に顕現する] 対象が有ること」(sgyu ma lta bu'i don yod pa) と「[幻のよう^にに顕現する対象が] 諦として有ること」(bden par yod pa) の二つを区別していないことは確実である。³⁸

この引用は、次のようにとらえることができるであろう。まず結論から言えば、執着であれば必ず実体的なものに対する執着すなわち諦執であると誤って理解していることが、この誤解の要因であるというのである。これをすでに述べたことに補足するかたちで説明してみよう。幻の理解とは「事物は無自性・空であり縁起するものとして顕現する」ととらえることであり、その理解はけっして諦執ではない。しかし、対論者はその理解を分別知であることより執着であり、さらに執着は必ず諦執であるからそれは否定されるべきである、と考えるのである。しかし、ツォンカパにとっては分別による理解と分別による執着とは峻別されるべきものである。たとえば、事物は無自性・空であり縁起するものとして存在するととらえるのは、諦執とされるものではなく、あくまで「分別による理解」或は「分別による把握」である。上記の引用文中の表現を用いて説明すれば、「幻のよう [に顕現する] 対象が有る」(sgyu ma lta bu'i don yod pa) すなわち「幻のよう [に顕現する] 対象が縁起するものとして有る」というのは「分別による理解」であり、一方「[幻のよう^にに顕現する対象が] 諦として有る」(bden par yod pa) というのは分別による執着すなわちまさに諦執そのものであって、それら両者は厳密に区別され、諦執でない前者は、後者とは異なり、けっして否定されるべきではない、ということなのである。

³⁷ ツォンカパは、『菩提道次第論・略本』において、こうした理解を「縁起を破壊する空」(rten 'brel bshig pa'i stong pa) と記している。(LRChung.pha.183a1)

³⁸ 'di yang sgyu ma lta bu'i don yod pa dang bden par yod pa gnyis ma phyed pa yin par gdon mi za'o // (LRChen.pa.449b2)

VII

前節では、ツォンカパが幻に関する断見や常見といった誤った理解があることを指摘し、それらを批判していることに言及した。ツォンカパは、そうした議論を前提として、断見（或は無辺）にも常見（或は有辺）にも偏ることなく幻を理解することがいかに難しいかを強調しているので、最後にその議論を瞥見してみることにしよう。

それ故に、正理〔知〕によって考察するときに「ブドガラなどにおいて、すなわち自体によって成立する対境の上に真実(sdod tshul)は少しも無い」と考えることと、それに依ってこれらの顕現も〔知に〕曖昧に現われるという程度のこと(ban bun du 'char ba tsam)は難しくなく、そのようなことそれは中観の学説を信解して、〔事物の〕無自性の様相を説く教をを少しでも聞いたすべての人に生じることとなる。だがその一方で、難解な点(dka' sa)は、「自体によって成立した自性が残らず妨げられること」と「〔そのように〕無自性であるブドガラなどまさにそれが業を積む人と〔業の〕果を享受する人などとして設定されること」に関する〔二つの〕決定が心底より達成され、それらに関して設定されうる二つ〔の決定〕が重なり合うこと(tshogs [pa])それはまったく稀有なこととなるのである(de srid mtha' tsam du song ba)。〔以上のこと〕より、中観の見(dbu ma'i lta ba)を得ることは非常に難しいのである。³⁹

引用文の最後に得ることが非常に難しいとされている中観の見とは、非有非無の中道の理解のことであり、たとえば幻のように顕現するブドガラには非有非無の二つの側面があると理解することである。そして、このことは以下のように説明することができるであろう。ブドガラが五蘊と同一或は別異など七つ

³⁹ des na rigs pas rnam par dpyad pa na / gang zag la sogs pa la rang gi ngo bos grub pa'i yul steng du sdod tshul cung zad kyang mi 'dug go snyam pa dang / de la brten nas snang ba 'di rnam kyang ban bun du 'char ba tsam dka' ba min gyi / de 'dra de dbu ma'i grub mtha' la mos shing rang bzhin med pa'i tshul ston pa'i chos than thun thos pa thams cad la 'ong yang / dka' sa ni rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin ma lus par khegs pa dang rang bzhin med pa'i gang zag la sogs pa de nyid las gsoq pa po dang 'bras bu myong ba po la sogs par 'jog pa la nges pa gting nas 'drons te / de rnam su 'jog thub pa'i gnyis tshogs de srid mtha' tsam du song bas dbu ma'i lta ba shin tu rnyed dka' ba yin no // (LRChen.pa.449b5-450a2)

の観点からの考察をとおしてその自性が否定されても、それが曖昧な私たちで知に顕現することは、中観の考え方に納得したうえでそれを信奉し、とりわけ無自性についての教えを幾ばくか聴聞した者には、さほどの問題もなく生じうるのである。だが、そうした考察をとおして「ブドガラには自性は微塵もない」ということ、そしてそれと同時に「ブドガラそのものが効果的作用を有するものとして、たとえば業の作者であったり、業の結果の享受者のようなものとして顕現する」ということの二つが確実に理解され、その二つの理解が総合されてはじめて「ブドガラは幻のようである」ととらえられるようになる。換言すれば、ブドガラの理解には、「自性が無い」という非有の側面の理解と、「自性を欠いていても業の作者などとして顕現する」という非無の側面の理解があり、それらを正確に重ね合わせることによって、はじめてブドガラが幻のように理解できるようになること、これがさきに言及した非常に難しいとされる中道の見の内容なのである。⁴⁰

事物における自性を余すことなく否定することそのものも確かに難しいことではあるが、そのように事物の自性を否定したにもかかわらず、そこにいまだ何かが残っているととらえることはより難しいことであろう。何故ならば、一般に事物の自性が否定されたならば、その事物の本質、いふなればそれがなければ事物がけっして成立しえないと考えられる存在の核となる部分が否定されて無となる、と理解されうるからである。⁴¹ 具体的に述べれば、ブドガラにおいて自性を完全に否定すると同時に、そのブドガラが業の作者であったり業の結果の享受者であったりすることが矛盾することなく成立すると理解すること

⁴⁰ 『菩提道次第論・略本』においては、この難解な点について、以下のように述べられている。

dka' sa ni rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin ma lus par khegs pa dang / rang bzhin med pa'i gang zag la sogs pa de nyid las gsog pa po dang 'bras bu myong ba po la sogs par 'jog pa la nges pa gting nas 'drons te / de rnam su 'jog thub pa'i gnyis tshogs de srid mtha' tsam du song bas dbu ma'i lta ba shin tu rnyed dka' ba yin no // (LRChung, pha.183a3-5)

【訳】 難解な点は、(1) 自体によって成立する自性が残りなく否定され、そして(2) 自性が無いブドガラなどまさにそれ [ら] 業を集める者と [業の] 果を享受する者などと設定すること [に關する] 決定を心底より形成して、それらを設定することができる二つが重なり合うことそれは稀有(srid mtha')となるから、中観の見を得ることは難しいのである。

⁴¹ こうした「事物の自性が否定されたならば、その事物そのものは存在しえない」という理解は、註記8で示した引用箇所の下線部にあるように、「自体によって成立する自性が無いならば他のいかなるものが有ろうか」すなわち「自性が無いならば何があるか」という理解を反映しているものである。

はけっして容易ではない、ということである。これをまた別な角度から言えば、事物において、自性に関して空であること (stong pa) と効果的作用を有するものとして顕現することすなわち現象すること (snang ba) が一分のズレもなく、その間にいささかの間隙もなく、無媒介に表裏一体のものとして理解されるべきであるということ、これがまさにツォンカパがいう幻に関する難解な部分なのである。

《略号表》

- CS̄: *Catuḥsataka (Bodhisattvayogācāracaṭuḥsataka)* .
 CS̄t: *Catuḥsatakaṭikā (Bodhisattvayogācāracaṭuḥsatakaṭikā)*
 D: sDe dge edition of the Tibetan Tripiṭaka.
 GNZh: *Grub pa'i mtha' rnam par bzhag pa'i thub bstan lhun po'i mdzes brgyan.*
 LRChen: *Byang chub lam rim chen mo.*
 LRChung: *Byang chub lam rim chung ba.*
 LSGr: *mNyam med rje btsun tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad rnams mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal sgron.*
 NgR: *bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal.*
 MA: *Madhyamakāvātāra.*
 MMK: *Mūlamadhyamakakārikā.*
 RG: *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byed pa shes rab zhes bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho.*
 VV: *Vigrahavyāvartanī.*

《使用テキスト》

Byang chub lam rim chen mo. The Collected Works of rJe Tsong kha pa Blo bzang grags pa, vol.20, 1979.

Byang chub lam rim chung ba. The Collected Works of rJe Tsong kha pa Blo bzang grags pa, vol.21, 1979.

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, 1978.
- Grub pa'i mtha' rnam par bzhag pa'i thub bstan lhun po'i mdzes brgyan. Buddhist Philosophical System: Śāta-piṭaka Series Indo-Asien Literature (vol. 233)* , 1977.
- Madhyamakāvātāra*, La Vallée Poussin [1970] .
- Mūlamadhyamakakārikā*, Skt. De Jong [1977] ; [t] D (dBU ma) , vol.1, 1977.
- mNyam med rje btsun tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad rnam mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal sgron*, New Delhi, 1972.
- Vigrahavyāvartanī*. Bhattacharya, Johnson / Kunst [1978]
- bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal. The Collected Works of rJe Tsong kha pa Blo bzang grags pa*, vol.24, 1979.

《参考文献》

- Bhattacharya, Kamaleswar / E. H. Johnson / Anorld Kunst.
- 1978: *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī) : Translated from the Original Sanskrit with Introduction and Notes*, (Reprint) , Motilal Banarsidass.
- 福田 洋一
- 2018 『ツォンカパの中観思想』、大東出版社。
- Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield.
- 2006 *Ocean of Reasoning: a great commentary of Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / rJe Tsongpa*, Oxford University Press, New York.
- 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。
- Klein, Anne Carolyn.
- 1994 *Path to the Middle, Oral Mādhyamika Philosophy in Tibet, The Spoken Scholarship of Kensur Yeshey Tupden, Commenting on Tsong-kha-pa's Illuminating of (Candrakīrti's) Thought 'dbu ma dgongs pa rab gsal)* , *Collected, Translated, Edited, Annotated and Introduced by Anne Carolyn Klein; Translation of Tsong-kha-pa's text by Jeffrey Hopkins and Anne Klein*, State University of New York Press.
- 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 Catuḥśataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*, Indiske Studier VII, Akademisk Forlag.

La Vallée Poussin, Louis de.

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

長尾 雅人

1954 『西藏佛教研究』、岩波書店。

1979a 『中観と唯識』、岩波書店。

1979b 「中観哲学の根本的な立場」、『中観と唯識』、岩波書店、pp.3-144.

1979c 「空性における「余れるもの」」、『中観と唯識』、岩波書店、pp.542-560.

Newland Guy.

2008 *Introduction to Emptiness - Tsong-kha-pa's Great Treatise on the Stages of the Path -*, Snow Lion Publications.

小川 一乗

1976 『空性思想の研究 — 入中論の解説 —』、文栄堂。

1988 『空性思想の研究 II』、文栄堂。

奥住 毅

2019 『チャンドラキールティ入中論および自註（和訳）付、ジャヤーナンダ『複註』要文抜き書き』、山喜房佛書林。

Quarcoo Philip.

2021: *The Middle-length Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment Tsongkhapa*, Wisdom Publications.

Tillemans Tom J. F.

1990 *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti; The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapter XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti: Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes (2 vols)*, *Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien*, Wien.

ツルティム・ケサン、高田順二

1996 『ツォンカバ中観哲学の研究 I『菩提道次第論・中篇』—観の章—和訳』、文栄堂。

ツルティム・ケサン、藤仲孝司

(70)

人無我と幻（四津谷）

2017 『ツォンカパ 菩提道次第論の研究 III』、星雲社。

瓜生津 隆真、中沢 中

2012 全訳 チャンドラキールティ『入中論』、起心書房。

Wayman, Alex.

1978 *Calming the mind and discerning the real: Buddhist meditation and the middle view, from the Lam rim chen mo Tson-kha-pa*, Columbia University Press.

Wilson, Joe.

1980 *Chandrakirti's Sevenfold Reasoning – Meditation on the Selflessness of Persons*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.

〈キーワード〉 人無我、幻、ツォンカパ、中道