

精神修養としての中観哲学

根本 裕史

1 序

本研究は大乗仏教の中観哲学を精神修養 (*exercices spirituels*) の視点から読み解くことにより、インド・チベット仏教思想史の再構築を試みるものである。近年、ピエール・アド (Pierre Hadot: 1922–2010) の古代哲学研究にならって、仏教哲学を精神修養として捉える試みが欧米の研究者達の間で活発になされてきた。本研究もその流れに沿って中観哲学の実践的側面に精神修養の要素を見出し、特にアティシャ (Atiśa: 982–1054) に始まり、ツォンカパ・ロサンタクパ (Tsong kha pa blo bzang grags pa: 1357–1419) やその後継者達によって展開された中観見解指南 (*dbu ma'i lta khrid*) およびその関連文献を手掛かりに、瑜伽行者が聞思修を通じて意識の変容を遂げる過程を見ていき、中観哲学における精神修養の主な論点を示す。

2 精神修養とは何か

精神修養とは古くはイグナチオ・デ・ロヨラ (Ignacio de Loyola: 1491–1556) によって創始されたイエズス会の修行法およびそれを表した著作 (『靈操』) のことであった¹。ピエール・アドは従来哲学に関して語られることがあまりなかった精神修養という理念に着目し、これこそが古代ギリシア哲学の中心的位置にあったと論じる。彼によれば、古代において哲学の言述は単に存在、物質、天体の現象、元素についての情報を与えるだけでなく、身体と精神を育成すること、すなわち、考え方や生き方を方向づけるように導くことを目的としたものである。アドによれば、古代ギリシアの哲学とは生き方の技法に他ならず、回心 (*conversion*, Gr. *metastrophe*) を通じて、生きた叡智の獲得を目指すものであった。

それゆえ、アドは精神修養を「個体存在の変容、自己の変容を目指した意志的で個人的な行為」 (*une pratique volontaire, personnelle, destinée à opérer une transformation de l'individu, une transformation de soi*) と定義する。彼は「古代の哲学者がまずもって意図したことが真理の体系的理論を提示することではなく、思想のみならず生き方を方向づける方法を弟子たちに教えることであった」とした上で、アナクサゴラス、プラトン、アリストテレス、プロティノス、ストア派、エピクロス派の哲学に精神修養の要素を見出し、現代のある種の哲学においてはその要素が失われてしまっていることを指摘する。

もともと救済論的²な性格を帯びている仏教哲学を、アドの考えに沿って、一種の精神修養として理解することは決して困難でない。輪廻の苦しみを認識することから始まって、無明などの煩惱の克服を通じて解脱の獲得するための方法を教える仏教哲学はまさしく精神修養と言えるであ

¹ここに要約したピエール・アドの基本的考えについては Hadot 1995: 81ff. および Hadot 2001: 144ff. (日本語版はアド 2021: 150ff.) を参照。古代ギリシアの哲学 (*philosophia*) に関するアドの考えがミシェル・フーコー (Michel Foucault: 1926–1984) に影響を与え、「自己への配慮」 (*le souci de soi*) という概念へと発展したことは良く知られている (Hadot 1995: 206ff.; McClintock 2018: 99ff.)。「自己への配慮」と古代哲学における真理観については『主体の解釈学』に収録される講義録 (1982年1月6日の講義) が最も明快である (フーコー 2004: 3ff.)。

²Apple 2008: 191f. および McClintock 2010: 15, n. 29 を参照。英語 *soteriology* はギリシア語の名詞 *sōtēria* 「救済」 (< *sōtēr* 「救済者」) に由来する (Smart 1987: 418)。Hopkins (1992: 225f.) が指摘するように、*soteriology* という概念は外的な救済者の存在を想定させるものであるが、チベット仏教で強調されるのは苦しみからの解放をもたらす要因は個体存在の内部にこそ存在すること、そして、諸仏や諸菩薩は説法によって救済を後押しするが、救済そのものは実践者本人によって実現されることに注意せねばならない。

ろう。実際に、古代哲学に関するアドの考えを援用して仏教哲学を読み解く試みがマシュー・カプシュタイン (Matthew T. Kapstein) やサラ・マクリントック (Sara McClintock) によってなされてきた。カプシュタインはその一例としてシャーンティデーヴァ (Śāntideva: ca. 685–763) 作『入菩提行論』(Bodhicaryāvatāra) の次の一節を挙げる。

「愛する者と憎らしい者のために³多くの仕方⁴で私は罪を犯した⁵。私は全ての者を⁶捨てて行かなければならない⁷というこのようなことを⁸知らなかった⁹。

私にとって憎らしい者達はやがていなくなるであろう。私の愛する者もやがていなくなるであろう。私も¹⁰やがていなくなるであろう。全てが¹¹存在しなくなるであろう。」¹²

これらの詩節に限らず、「罪の告白」と題される『入菩提行論』第二章にはまさしくアドが古代ギリシア哲学に見出した「死のための訓練」¹³と類似の思想が語られていると見て良いであろう。さらに、カプシュタインは中観派チャンドラキールティ (Candrakīrti: ca. 600–650) の『入中論』

³priyāpriyanimittena 「愛する者と憎らしい者のために」。「愛する者」(priya) とは自己 (ātman) や自己に属する者 (ātmiya) であり、「憎らしい者」(apriya) とはそれらを害する者 (tadapakārin) である (BCAP 61.1)。

⁴anekadhā 「多くの仕方」で。殺生や偷盗などといった実に多くの仕方⁴で罪を犯してしまったことを意味する。多くの仕方 (prakāra) で罪を犯したということは、結果的に何回も重ねて罪を犯したということになる (cf. Abhyankar 1986, s.v. dhā) ので、anekadhā を「しばしば」(often) の意味で理解することも不可能ではない。de la Vallée Poussin (1907: 450) は “si souvent”、金倉 (1958: 19) は「しばしば」、Steinkellner (1981: 30) は “vielfach”、Steinkellner and Peck-Kubaczek (2019: 145) は “often” と訳しており、現代の学者の間では de la Vallée Poussin 以来「しばしば」という理解が度々なされてきた。Crosby and Skilton (1995: 17) のみが “in many ways” という解釈を示す。

⁵pāpam kṛtam 「罪を犯した」。愛する者に対しては利益や安楽を望み、そうでない者に対してはそれらとは逆のことを望むがゆえに、時には殺生や偷盗などを犯してしまった (BCAP 61.2f.)。

⁶sarvam 「全ての者を」。愛する者と憎らしい者も含めた全てである (BCAP 61.5)。タルマリンチェンの解釈によると「全て」の中には財産などの享受物 (longs spyod) や肉体 (sha rus) など含まれる ('Jug ngogs 20a6)。

⁷utsrjya gantavyam 「捨てて行かなければならない」。死を迎える時、私は敵も友も捨て、自分一人で (bdag nyid gcig pu) 旅立たなければならぬ (Legs bshad rgya mtsho 38.6f.)。

⁸iti...īdr̥śam 「…というこのようなことを」。Minaev の註記によると、写本には iti の代わりに mayā 「私は」という語がある。さらに、注目すべきことに、チベット語訳には iti に相当する語がなく、代わりに bdag gis 「私は」という表現がある。これらのことを勘案すると、刊本の読みを修正して mayā na jñātam īdr̥śam 「私はこのようなことを知らなかった」と解釈しても良いかもしれない。

⁹na jñātam 「知らなかった」。このことについて愚かなる私は考えもしなかった (na mayā mugdhena paribhāvitam) という意味である (BCAP 61.6)。チベット語ではサンスクリット原文の ab 句と cd 句の順序を入れ替え、na jñātam を ma shes nas 「…を知らずに」として後半部につなげている。

¹⁰aham ca 「私も」。de la Vallée Poussin (1907: 450) は “mon propre corps” 「私自身の身体」と解釈する。確かに「私」(作者シャーンティデーヴァ) の心相続は死後も存在し続けて、それが来世へと向かうのであるから、厳密には「私もなくなるであろう」ではなく「私の身体も存在しなくなるであろう」と言うのが正しいのかもしれない。なお、プトゥンによれば、今生の心相続と来世の心相続は完全に同一のものではなく、死の瞬間 ('chi ba'i skad cig ma) を境にして、今生のそれと同種の心相続 (de'i rigs 'dra'i rgyun) が次に発生するのであるから、「私もなくなるであろう」といっても間違いではない (Zla 'od 46b5f.)。

¹¹sarvam 「全てが」。トクメ・サンポの註釈によれば、全ての衆生あるいは財産 (sems can nam longs spyod thams cad) を指す (Legs bshad rgya mtsho 38.12)。プトゥンは「衆生」を省いて、これまでに蓄積された財産 (bsags pa'i longs spyod) を指すと理解する (Zla 'od 46b5)。タルマリンチェンはトクメ・サンポと同様に、全ての友人や財産など (gnyen dang longs spyod sogs thams cad) と理解する ('Jug ngogs 20b2)。詩節前半の内容との重複を避けるためには、プトゥンの理解が最も合理的と言えるかもしれない。

¹²BCA II 35–36 (cf. Kapstein 2001: 8): priyāpriyanimittena pāpam kṛtam anekadhā | sarvam utsrjya gantavyam iti na jñātam īdr̥śam || apriyā na bhaviṣyanti priyo me na bhaviṣyati | aham ca na bhaviṣyāmi sarvam ca na bhaviṣyati ||

¹³Hadot 1995: 93ff. を参照。

(*Madhyamakāvātāra*) の一節を引用し、この著者が単に「実践」(practice) とは切り離された「理論」(theory) について語っているのではないことを明らかにしている。

「ある人は凡夫でありながらも¹⁴、空性を聴聞すると内なる喜びを繰り返し獲得し、浄信から出ずる涙のせいで眼を曇らせ¹⁵、体毛〔の逆立ち〕によって身体を膨張させている¹⁶。

そのような者には正等覚者の叡智の種子がある。そして、彼は真実の教示を受けるに相応しい器である。彼にこそ究極的真理（勝義諦）を語らねばならない。彼にはそれに従う諸々の功德が生じるのだから¹⁷。」¹⁸

アドにとって、哲学的言説は人生の選択や実存的な選択から生まれるものであって、その逆では決してない。ここでチャンドラキールティが述べるように、空性の教えを聞くだけで喜びし、涙を流し、身震いする人がいる。彼にとって空性とは単なる「理論」ではなく、彼自身の生き方と結びついており、救済への方向づけを与えてくれるものである。チャンドラキールティの『入中論』は、まさにアドに従って精神修養の書として読まれるべきである。

ただし、カプシュタインとマクリントックが共にシャーンタラクシタ (*Śāntaraksika*: ca. 725–788) の『撰真実論』(*Tattvasamgraha*) とカマラシーラ (*Kamalaśīla*: ca. 740–795) の『難語釈』(*Pañjikā*) をア道的な方向で理解した点については論争がある。カプシュタインは『撰真実論』の基本的立場が仏教の縁起説の解明にあること、また同書が最終的には仏陀の一切智者性の確立を目指していることを根拠に、それは単なる論理学・認識論の作品ではなく、大乘仏教の救済論を探究するものであることを主張する¹⁹。一方、ヴァンサン・エルツィンガー (*Vincent Eltschinger*) はこれに対して異論を唱える。エルツィンガーによれば、『撰真実論』などのような仏教認識論の論書は、仏教説の擁護と、他学派説の批判を主眼とする護教論 (apologetics) の書であって、純粋な精神修養の書とみなすには相応しくない²⁰。

¹⁴prthagjanatve 'pi 「凡夫でありながらも」。チベット語訳は so so skye bo'i dus na'ang 「凡夫の段階においても」。ツォンカパの註釈『密意解明』では、「凡夫」は「初学者」(las dang po ba) と言い換えられる (*Dgongs pa rab gsal* 66b4)。

¹⁵prasādajāsrāvīlajātalocanas 「浄信から出ずる涙のせいで眼を曇らせ」。prasāda 「浄信」がチベット語では rab tu dga' ba 「喜び」、asrāvīlajātalocana 「涙のせいで眼を曇らせ」が mchi mas mig brlan zhing 「涙で眼を濡らし」と訳される。

¹⁶tanūruhotphullatanuḥ 「体毛〔の逆立ち〕によって身体を膨張させている」(cf. Monier-Williams 1899, s.v. tanūruha, tanuruh)。チベット語訳の lus kyi ba spu ldang bar gyur pa 「体毛が逆立っている」を参考にし、「逆立ち」という語を補って理解した。

¹⁷tadanvayās tasya guṇā bhavanti 「彼にはそれに従う諸々の功德が生じるのだから」。自註ではこの直前に「そのような聴聞者に対して真実を教示する者の努力は無駄にならないはずである。それはなぜかと言えば…」(MABh 78.11f.) という導入句が置かれる。文脈から見ても MA VI 5d 句は前文の理由を示すと考えるべきであろう。

¹⁸MA VI 4–5 (cf. Kapstein 2001: 14): prthagjanatve 'pi niśamya śānyatām pramodam antar labhate muhurmuḥuḥ | prasādajāsrāvīlajātalocanas tanūruhotphullatanuś ca jāyate || yas tasya sambuddhadhiyo 'sti bījaṃ tattvopadeśasya ca bhājanam saḥ | ākhyeyam asmaḥ paramārthasatyam tadanvayās tasya guṇā bhavanti ||

¹⁹Kapstein 2001: 10ff. を参照。カプシュタインの見解は以下の言葉に端的に示されている。Kapstein 2001: 13: “...in its deeper meaning, Śāntaraksika's *Gathering* is perhaps not primarily a work on logic and epistemology, but rather a sustained exploration of a core soteriological theme of Mahāyāna Buddhism in its relation to the full range of the preoccupations of late first-millennium Indian thought.”

²⁰Eltchinger 2008: 524ff. および Eltschinger 2014: 3ff. を参照。以下の記述が特に重要である。Eltchinger 2008: 525f.: “On notera simplement que chacun d'eux contraste et oppose séquence des discernements à vocation salvifique d'un côté, entreprise logico-épistémologique et but/contenu du traité composé de l'autre. Or il est remarquable que l'un et l'autre textes tiennent les méprises adverses pour la seule raison d'être de l'entreprise logico-épistémologique. En d'autres termes, ce en quoi nous sommes disposés à reconnaître de la philosophie (au sens des “problems and arguments”) n'a pas tant vocation sotériologique que vocation réfutative, défensive et apologétique, conformément au programme traditionnellement assigné à la *hetuvidyā*. N'étaient les erreurs des

さらにまた、エルツィンガーによると、インドで成立した仏教的な精神修養の伝統が生まれた歴史的背景を正確に知ることができない以上、アドの理論に従ってその特色を論じることにはかなり無理がある²¹。そもそも古代哲学に関するアドの研究は、厳格な歴史学的アプローチと、不要なジャーゴンを排除した明晰性と、科学的なスタイルを大きな特徴とするものである²²。したがって、もしその方法論を仏教学に取り入れようとするならば、アド自身がそうしていたように、厳格な歴史学的アプローチに基づいて仏教文献を解析しなければならない。すなわち、当該の仏教文献がいかなる社会的・歴史的な状況下で生み出されたのか、そして、その文献が実際にどのような形で僧侶達によって学習・実践されていたのかを明らかにするような研究でなければならない。しかしながら、インドのナーランダール僧院やヴィクラマシーラ僧院における瞑想修行の具体については資料が乏しいため、アドと全く同じ方法で、インド仏教哲学の精神修養について記述するのは困難である。

エルツィンガーの論述は、インド・チベット仏教文献の幾らかの部分で護教論的 (apologetic) もしくは論争的 (polemic) な性格を有するという事実を我々に教えてくれる。13世紀以降に成立した幾らかのチベット仏教文献が論争的な性格を持った著作であるというホセ・イグナチオ・カベソン (José Ignacio Cabezón) の指摘²³もおおむね正しいと言えるであろう。例えばサキャ派のコラムパ・ソナムセンゲ (Go rams pa bsod nams seng ge: 1429–1489) によるツォンカバ批判や、ゲルク派の「批判回答」(dgag lan) 文献に現れるサキャ派再批判を見る限り、そこに展開される議論は徹底的な他宗派批判と自説擁護に終始しているように思われる²⁴。

しかしながら、インド・チベット仏教の伝統の中には、精神修養のための手段とみなさない限り、その意義が正当に理解されないような文献や修行法が数多く存在していることも事実である。ジェイムズ・アップル (James B. Apple) が論じるように、チベットの中観見解指南や、その起源となったアティシャの『中観優波提舍』(*Madhyamakopadeśa*) などはその好例であろう。さらに、

hérétiques en matière de logique et de théorie de la connaissance, nos auteurs se seraient dispensés de composer des traités de ce type, laissant à la seule séquence des discernements de conduire au salut. La désolidarisation apparente des dispositifs logico-épistémologique et sotériologique rend dès lors problématique une transposition simple du modèle des exercices spirituels aux productions littéraires bouddhiques. De la capacité dudit modèle à rendre raison de la nature essentiellement polémique et apologétique des œuvres logico-épistémologiques bouddhiques, dépendra donc une part non négligeable de son applicabilité à ce que nous autres bouddhisants n'hésitons pas à nommer la "philosophie bouddhique".²⁵ エルツィンガーの見解は Apple 2018: 114ff. に要約されている。

シャーンタラクシタの『撰真実論』が護教論的な論書であるというのは、実は既にカプシュタインによって予想されていた反論であったことにも注意しなければならない (Kapstein 2001: 15)。カプシュタインはその反論を予期しつつも、アリストテレス哲学の例を引き合いにして、理論と実践とが結びついた『撰真実論』に精神修養としての哲学 (philosophia) の要素を見出そうとしている。マクリントックも同様の仕方でエルツィンガーへの再反論を行なっている (McClintock 2010: 18f.)。

²¹Eltschinger 2008: 536f. を参照。この点に関するエルツィンガーの議論は Apple 2018: 111ff. に要約されている。

²²この三つの特徴はフィリップ・ホフマン (Phillippe Hoffmann) の記述に基づいてジェイムズ・アップルによって抽出されたものである (Apple 2018: 106)。

²³カベソンはチベット仏教文献を肯定的 (cataphatic)、否定的 (apophatic)、およびそれらの中間のいずれかに区分している。例えば逐語釈 (tshig 'grel) や割註 (mchan 'grel) の形式で書かれた論書は、註釈対象テキストの内容構成や概念規定などを肯定的な方法で読者に示すものであり、一方、コラムパの『見解弁別論』などは他説 (ツォンカバやトルボパなどの説) の批判を目的とする否定的な論書である。さらに、カベソンによるとゲルク派のドウラ文献 (bsdus grwa) は肯定・否定の中間に位置するものである。詳細は Cabezón and Dargyay 2007: 11ff. を参照。カベソンの議論は Apple 2018: 115 にも言及されている。

²⁴近年注目を集める初期カダム文献の位置付けについては別途の検討が必要である。例えばギャマルワ・チャンチュプタク (Rgya dmar ba byang chub grags: 12世紀)、チャパ・チューキセンゲ (Phywa pa chos kyi seng ge: 1109–1169)、ツァンナクパ・ツォンドゥセンゲ (Gtsang nag pa brtson 'grus seng ge: 12世紀) などの中観や認識論の作品には、インド仏教哲学を受容し始めた当時のチベット学僧達が、理論の枠組みや、様々な概念規定を彼ら自身の言葉で新たに構築しようとして模索した形跡が見取れる。彼らの著作は精神修養や護教論とは別の観点から理解すべきものかもしれない。

本研究が明らかにするのは、通常「中観見解指南」という名で呼ばれることのないツォンカパの中観論書や後代のゲルク派の関連文献の中にも、精神修養と密接な関わりを持つ理論が多く登場するということである。本研究の基本的立場は、マシュー・カブシュタインやジェイムズ・アップルが立脚するそれと一致する。以下では、精神修養こそがチベット仏教、特にゲルク派の仏教哲学の中心を占める重要な要素であるという仮説を示すことにしたい。

3 中観の見解への導き

3.1 アティシャの『中観優波提舎』

中観見解指南 (dbu ma'i lta khrid) とは文字通りには「中観 (dbu ma) の見解 (lta ba) への導き (khrid)」を意味するのであろう。アティシャ以降、チベットで師資相承により伝えられてきた中観哲学の実践マニュアルの多くがこの名称で呼ばれている。

ツォンカパ著作集に計三点の中観見解指南に関する小品があり、ケードゥップジェ・ゲルク・ペルサンポ (Mkhas grub rje dge legs dpal bzang po: 1385–1419) やパソ・チューキ・ギェルツェン (Ba so chos kyi rgyal mtshan: 1402–1473) をはじめとする多くのゲルク派の学僧達が関連の著作を残している。チベットでは中観見解指南といえば、ゲルク派のものが広く知られていると思われるが、実際にはゲルク派成立以前のカダム派においても、さらには、サキヤ派やニンマ派においても関連の著作は作られている²⁵。

中観見解指南の起源は明らかでないが、少なくともアティシャの『中観優波提舎』にその原型らしきものを見出すことができる。ただし、後述するように、アティシャの『中観優波提舎』とゲルク派の中観見解指南との間には、多くの類似点が見られる一方で、教義上決して無視することのできない決定的な相違が存在することに注意しなければならない。

アティシャの『中観優波提舎』については近年ジェイムズ・アップルにより一連の研究がなされている。アップルはプラジュニャームクティ (Prajñāmukti) の註釈と、不明のカダム派の著者による二篇のチベット撰述註釈に基づいて『中観優波提舎』を分析している。アップルが明らかにしているように、このアティシャの著作の題目に含まれる upadeśa 「優波提舎」(Tib. man ngag) という語は、中観哲学の実践方法に関する師匠直伝の奥義²⁶という特別の意味を持つ²⁷。

アティシャの伝記によると、実際に『中観優波提舎』はアティシャ自身によってチベットのラサで講じられたようである。アティシャはインドにいた頃に『中観優波提舎開宝篋』(*Ratnakaraṅḍoḍghaṭa-madhyamakopadeśa*) という長篇の論書を著作していた。入蔵後にラサで著作されたのが小篇の『中観優波提舎』である。アティシャとナクツォ翻訳官ツルティム・ギェルワ (Nag 'tsho lo tsā ba tshul khriṃs rgyal ba: 1011–1064) は、ゴク・レクパー・シェーラプ (Rngog legs pa'i shes rab: 11 世紀) か

²⁵カダム派の文献については後述する。サキヤ派の中ではマントウ・ルーダップ・ギャンツォ (Mang thos klu sgrub rgya mtsho: 1523–1596) が『二大註解の教義に従った中観見解指南：甘露の真髓』(*Shing rta chen po rnam gnyis kyi gzhung dang rjes su mthun pa'i dbu ma'i lta khrid bdud rtsi'i snying po*) を、ロントン・シェーチャ・クンリク (Rong ston shes bya kun rig: 1367–1449) が『中観見解指南書：甚深義の要所を照らす月の光』(*Dbu ma lta ba'i khrid yig zab don gnad kyi zla zer*) をそれぞれ著している。ニンマ派の伝統では、埋蔵の教え (gter chos) として伝わるドゥンドウル・ドルジェ (Bdud 'dul rdo rje: 1615–1672) の『中観見解指南：実義の真髓』(*Dbu ma'i lta khrid don gyi snying po*) やミバム・ジャムヤン・ナムギェル・ギャンツォ (Mi pham 'jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho: 1846–1912) の『甚深なる中観見解指南』(*Dbu ma'i lta khrid zab mo*) がある。

²⁶Apple 2018: 122 を参照。チベットでは gdams ngag もしくは man ngag と呼称される。これらの概念については Kapstein 1996: 275 を参照。

²⁷もともと仏教において upadeśa は十二分経の一つ（「優婆提舎」「論議」）であり、経典の意味を解明する論書、特に論蔵 (abhidharmapitaka) のことを指していた（芳村 1974: 105; 石川 1993: 54）。漢文・蔵文の大蔵経には upadeśa の名を持つ幾つもの論書が存在する。

らの要請を受けてバーヴィヴェーカ (Bhāviveka) / バヴィア (Bhavya) の『思釈炎』(Tarkajvālā)²⁸を翻訳し、引き続いてアティシャは『思釈炎』と自身の長篇・短篇の中観優波提舎を講義したという。

修習の奥義は「至高の師によって直接体験された事柄についての優波提舎」(bla ma dam pas nyams su myong ba'i man ngag) に依拠して知られるべきものであり、「修習に関する優波提舎は言葉に立脚しても理解し難いものである」(sgom pa'i man ngag ni yi ger gnas pas shes par dka') とアティシャは考える。それゆえ、『中観優波提舎』は著者自らが体得した中観哲学の奥義を初学者に教えるための入門書のようなものであったのであろう。同書は護教論的な性格の論書では決してなく、中観哲学の実践方法を教え、それによって自己の意識の変容を弟子に促す目的で著作されたものであったはずである。

アティシャは『中観優波提舎』で中観哲学の修養方法、特に入定中と出定後の修養方法について論じた後、金剛喩定とそれに続く仏陀の境地に関する簡潔な記述で締めくくっている。以下が『中観優波提舎』の全訳である。

* * *

『中観優波提舎』

インドの言葉で「マディヤマ・ウパデーシャ」。チベットの言葉で「ウメー・メンガー」。世間の守護者（ローカナータ）に敬礼する。

言葉という光線によって、私などのようなあらゆる愚者の心という蓮華²⁹を开花（開化）させる至高の尊者達³⁰に私は頂礼する。

大乘中観に関する優波提舎（教誡）は以下の通りである。遮蔽的知（世俗）に基づいて³¹あらゆる存在要素の此岸を見る人（凡夫）の観点から見れば、原因・結果などの一切の確定は、知に顕現するような形では実在する。だが、究極的対象を有する知（勝義）の観点から³²もしくは真実の観点から見れば、遮蔽的知に何らかの仕方顕現していたもの、まさにそれが大いなる証因³³によって否定され、除外される時には、髪の毛の先端の百分の一ほども把握され得ないものとなる。このように確固として理解せねばならない。

心地良い座の上に結果跏趺で座り、次のように〔考えるべきである〕。まず事物に二種のものがある。物質と非物質とである。それらの内、物質は原子の集合体である。そして、それを

²⁸その後、アティシャはチャンドラキールティ (Candrakīrti) の著作の翻訳にも携わっている。このことが示すように、当時のアティシャの学統ではバーヴィヴェーカとチャンドラキールティの二つの系統の中観哲学が区別されることなく、共に学ばれていた (Seyfort Ruegg 2000: 17; Apple 2018: 121)。

²⁹snying gi padma 「心という蓮華」。snying (*hr̥daya) は文字通りには「心臓」を意味する。心臓は心 (sems, *citta) の所依であり、ここでは所依を表す言葉が能依に対して転義的に使われている。したがって、snying gi padma は sems kyi padma に等しく、「心という蓮華」を意味する (MUV D 117b6; Apple 2014: 9)。

³⁰dam pa'i skyes mchog 「至高の尊者達」。プラジュニャームクティの註釈によると、サンスクリット原文には複数接辞 (nmams) があったようである。この複数接辞は文字通りに複数性 (du ma) を表示するものとして理解される。なお、「至高の尊者達」とは諸仏のことである (MUV D 117a5f.; Apple 2014: 8)。

³¹kun rdzob tu 「遮蔽的知（世俗）に基づいて」 (*saṃvṛtyā)。saṃvṛti とは錯誤知 (*khrul pa'i shes pa, *bhrāntijñāna) のことである。真実義を遮蔽するもの (de kho na nyid kyi don la sgrub pa) であることから、それを saṃvṛti 「遮蔽的知」と呼ぶ (MUV D 119a4; Apple 2014: 12; cf. MA VI 28)。

³²don dam par 「究極的対象を有する知（勝義）の観点から」 (*paramārthatas)。paramārthata はここでは真実智 (yang dag pa'i shes rab) を指している (MUV D 119b1; Apple 2014: 12)。

³³gtan tshigs chen po nmams 「大いなる証因」。縁起、金剛片、四種生起否定、離一多の四大証因である (江島 1980: 239ff.)。火の存在を推理させる「煙」のような証因と比べると、それらは「大いなる証因」である (MUV D 119b2ff.; Apple 2014: 13)。

各方向の部位の区分によって分けて破壊するならば、非常に微細な〔部位〕も残らず、顕現³⁴も起こらない。

次に非物質とは心のことである。そして、それについて次のように〔考えるべきである〕。過ぎ去った心は既に消滅してなくなっている。未だ到来していない心は生成しておらず発生していない。現在の心は以下に示すように非常に捉えるのが難しいものである³⁵。すなわち、それは色を持たず、形を欠き、虚空に似たものであるので成立しない、あるいは、それは単一性と多数性を欠くので成立しない、あるいは、それは生成しないので³⁶成立しない、あるいはまた、それは本来的に光り輝くものである、云々というようにして、論理という武器を用いて考察され、破壊される時、それは成立しないのだと理解される。

以上のように両者がいかなるものとしても成立せず、単なる非存在であるとするならば、まさにその観察智も成立しない。例えば二本の木枝を互いに擦り合わせることにより火が発生すると、二本の木枝は焼けてなくなり、その後には、まさにその燃焼作用をなす火そのものも自ずと鎮まる。それと同じように、個別相と共通相を特徴とする³⁷一切の存在要素が非実在として成立するや否や、智慧自体も無顕現で光り輝くものとなり、何者としても成立しないものとなる。以上のことにより、沈み込み（沈下）³⁸や昂ぶり（掉挙）³⁹などの全ての過失となるものが除去される。その間、知はいかなるものも思考せず、いかなるものを把握せずに、一切の憶念と注意集中（作意）を捨てる。そして、徴標と〔それを捉える〕概念知という敵や盜賊⁴⁰が再起しない限りの間、知はそのような状態でとどまっていなければならない。

出定したいと思った時には、ゆっくりと結果跏趺坐を解いて立ち上がり、「〔一切は〕幻のようなものである」という意識を持ちながら、身体と言葉と意識を通じて出来る限り善行為をなすべきである。

このように専心し、長期間にわたり断絶することなく実践するならば、善者達はまさに今生において安樂を経験するであろう。彼らは一切の存在要素が努力や苦勞なしに自ずと無功用にして成立していることを作証する。また、彼らはそれに後続して得られる〔智慧〕（後得智）によって、一切の存在要素が幻などに等しいことを認識する。

金剛喩定の作証以後になると、彼らはもはや〔三昧に〕後続して得られる智慧を起こすこと

³⁴shin tu snang ba 「顕現」。物質の実在性が否定された時、束縛の要因となる諸事物の徴標（mtshan ma, *nimitta）は知に顕現しなくなる（MUV D 20a7; Apple 2014: 14）。

³⁵shin tu brtag dka' 「非常に捉えるのが難しいものである」。探し求めても認識されないから（brtsal na dmigs su med pas）現在の心は非常に捉えるのが難しいものである（MUV D 20b2; Apple 2014: 15）。

³⁶ma skyes pas 「生成しないので」。既に存在しているものは新たに生成することがなく、存在していないものも生成することもない（MUV D 20b3; Apple 2014: 15）。この論理によれば、現在の心は既に存在しているので、これから新たに生成することはないということになる。

³⁷rang dang spyi'i mtshan nyid kyis 「個別相と共通相を特徴とする」（*svasāmānyalakṣaṇena）。個別相とは歡喜や苦惱などであり、共通相とは空性や無我性などである（MUV D 21a4; Apple 2014: 16）。デルゲ版と北京版のいずれにも具格助詞 kyis がある。サンスクリット具格は特徴（itthambhūtalakṣaṇa）を表すことができるので、「～を特徴とする」と理解した。

³⁸bying ba 「沈み込み（沈下）」（*laya）。プラジュニヤームクティによると、沈み込みとは内的な不活発性（nang du rmugs pa）のことである（MUV D 21a6; Apple 2014: 16）。なお、ツォンカパは bying ba 「沈み込み」と rmugs pa 「不活発性」の二つを明確に区別し、前者は対象を力強くはっきりと捉えられない状態、後者は心身が重たく活動できない状態であり、不活発性は沈み込みの原因となるものであると考えている（Lam rim chen mo 334b4ff.; ツルティム・小谷 1991: 12ff.）。

³⁹rgod pa 「昂ぶり（掉挙）」（*auddhatya）。心の散乱（sems rnam par g-yengs pa）のことである（MUV D 21a6; Apple 2014: 16）。

⁴⁰rnam par rtog pa'i dgra'am chom rkun 「概念知という敵や盜賊」。概念知は三昧という財物を奪うので「敵」に喩えられる。正知（shes bzhin, *samprajanya）という護衛（bya ra ba）が概念知という敵を駆逐する（MUV D 21b1; Apple 2014: 16）。

がなくなり、常に入定しているであろう。もしそうでなければ⁴¹〔彼らと〕菩薩との間にいかなる違いがあるだろうか。こういった論理や聖言について、これ以上は述べないでおこう。そして、彼らは他者のために無数劫にわたって資糧を積み重ね、誓願を立てることによって、所化の人々が願った通りの形で〔この世界に〕出現するであろう。〔以上に関する〕聖言と論理はとても多くあるが、ここでは議論を広げないことにしよう。

パンディタ・ディーパーンカラ作『中観優波提舍』がこれにて終わる。翻訳官の比丘ツルティム・ギェルワがラサのトゥルナン僧院にて翻訳、校訂、決擇した。

ラサ・トゥルナン大僧院にて、ディーパーンカラシュリーという名の賢者にチベット僧ゴク・レクペーシェーラブが要請したのに応じて、私は〔本書を〕翻訳した。

* * *

ここに示されているのは、瑜伽行者が座の上で実際に行なう瞑想の具体である。それゆえ、本書はジュニャーナガルバ (Jñānagarbha: ca. 700–760) やカマラシーラなどによって著された菩提心修習論書と性格を同じくする⁴²。『中観優波提舍』の実践法の特徴は、物質と心の分析を通じて、最終的に概念知や思考の働きの停止を目指す点にある。特に、そこで展開される心の分析は「自心の探究」を重んじる『大日経』(Mahāvairocanābhisambodhi)「住心品」の説を髣髴とさせる。『大日経』に次のように説かれる。

「グヒヤパティ（秘密主）よ、諸々の如来・応供・正等覚者はその心を認識しなかったし、認識しないであろう。すなわち、彼らはそれを青としても、黄としても、赤としても、白としても、紅藍 (le brgan, *kusumbha) 色としても、水晶色としても認識しなかったし、認識しないであろう。また、それを短としても、長としても、丸としても、四角としても、明としても、闇としても認識しなかったし、認識しないであろう。さらに、それを男性としても、女性としても、中性としても認識しなかったし、認識しないであろう。」⁴³

心はいかなる色や形としても認識されず、男性・女性・中性などとしても認識されない。これと同様の考えはナーガールジュナ (Nāgārjuna) 作として伝わる『菩提心釈』(Bodhicittavivaraṇa) 第42詩節にも登場する。

「心には、色や形の区分もなければ、捉えるもの（能取）と捉えられるもの（所取）という属性もなく、男性や女性や中性などといった属性もない。」⁴⁴

そもそも非物質的なものとして知られている心が、色や形などの物質的属性を持たないことを観察したところで一体何になろうか。ツォンカパや彼の後継者達ならこのように反論するであろう。しかし、『大日経』や『菩提心釈』に見られるように、このような観察は心の非実在性を習得する

⁴¹de lta ma yin na 「もしそうでなければ」。もし金剛喩定を作証して仏陀の境地を得た者達が、再び後得智を起こして主客の二顕現という徴標を捉えることがあるとするならば、彼らと有学の菩薩との間に何の違いもないことになってしまう (MUV D 22b2; Apple 2014: 19)。

⁴²長澤 1978: 129ff. および生井 2008: 232ff. を参照。

⁴³MVA D 153b2ff. (cf. 梶尾 1984: 8; Hodge 2003: 56; 宮坂 2011: 35f.): gsang ba pa'i bdag po sems de ni de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas rnams kyis ma gzigs | gzigs par mi 'gyur te | sngon por ma yin | ser por ma yin | dmar por ma yin | dkar por ma yin | kha dog le brgan du ma yin | shel gyi kha dog tu ma yin | thung ngur ma yin | ring por ma yin | zlum por ma yin | snang bar ma yin | mun par ma yin | skyes par ma yin | bud med du ma yin | ma ning du ma yin no || T 848, vol. 18, 1c10ff.: 秘密主如来應正等覺。非青非黃。非赤非白。非紅紫非水精色。非長非短。非圓非方。非明非暗。非男非女非不男女。

⁴⁴BCV k. 42 (cf. Lindtner 1982: 198; cf. 生井 2008: 258): kha dog dbyibs kyi dbye ba'am || gzung ba dang ni 'dzin pa'am || skyes pa bud med ma ning sogs || ngo bo sems ni gnas pa min ||

のに有効な方法として、仏教タントラの伝統で広く実践されてきたものである。アティシャはその伝統に立脚し、彼の時代のインドで行なわれていた瞑想法を記述したのである。そして、このような心の分析はカギユ派のマハームドラー（mahāmudrā）にも見られ、ツォンカパの意に反するかのように、チベットでも広く受け入れられてきた。

3.2 サラハの『ドーハー』とマハームドラーの伝統

自らの心を未来・現在・過去の三段階に即して観察することでその非実在性を見出し、最終的にあらゆる分析的思考の停止を導く修行理論は、マハームドラーに特徴的なものである。その起源の一つとなったサラハ（Saraha）の『ドーハー・コーシャ・ギーティ』（*Dohākoṣagīti*）に次のような一節がある。

（アパブランシャ語版：）「彼は清らかな認識対象⁴⁵を楽しむことはなく⁴⁶、空なるものに対してのみ⁴⁷活動する⁴⁸。飛び立った舟の鳥が旋回してから再びそこに着地するように。」⁴⁹

（チベット語版：）「実に認識対象は清らかであっても接近するべきではなく、空なるものによってのみ活動するべきである。舟から飛び立った鳥が旋回してから再びそこに着地するように。」⁵⁰

マイトリパー（Maitrīpa: 986–1063）の註釈によると、この詩節は徴標（*mtshan ma*, **nimitta*）を伴った空性認識から、徴標を離れた空性認識へと進んだ瑜伽行者の瞑想の境地を表している。「清らかな認識対象」とは瞑想中に働く憶念（*dran pa*, **smṛti*）によって捉えられる、心的対象としての空性のことである。まず瑜伽行者は空性というものを意識内に思い浮かべ、憶念を働かせることでそこに意識を集中させる。しかし、そのような対象化された空性は心を惑わす徴標に過ぎないので、瑜伽行者は究極的にはそれにすら意識を向けるべきではない。彼は憶念を停止することにより、徴標を離れた空性認識を達成し、主客を離れた無心の境地に入る⁵¹。

⁴⁵bisaa-bisuddhe (Skt. *viṣayaviśuddhe*) 「清らかな認識対象」。サンスクリット釈に *viśuddhaviśayayeṣu* とある。これに従って「清らかな認識対象」の意味で理解する。チベット語訳は *yul nyid rnam par dag ste* 「認識対象は清らかであっても」。

⁴⁶ñāi ramaī (Skt. *na ca ramati*) 「…を楽しむことはなく」。チベット語訳は *bsten bya min* 「接近するべきではない」。*bstan bya min* 「語るべきではない」という異読もある。

⁴⁷kebala suṅṅa 「空なるものに対してのみ」。サンスクリット釈に *śūnyārthe* とある。これに従って *artha* という語を補い、*suṅṅa* を「空なるもの」と理解する。チベット語訳は *stong pa 'ba' zhig gis ni* 「空なるものによってのみ」。

⁴⁸carei (Skt. *carati*) 「活動する」。チベット語訳は *spyad par bya* 「活動するべきである」。

⁴⁹DK v. 72 (cf. Shahidullah 1928: 152, 177): *bisaa-bisuddhe ñāi ramaī kebala suṅṅa carei | uḍḍi bohiththa-kāu jima paluṭia tahī bi paḍei ||*

⁵⁰DKG D 74b5: *yul nyid rnam par dag ste {bsten}* bya min || stong pa 'ba' zhig gis ni spyad par bya || ji ltar gzings las 'phur ba'i bya rog {ni}** || skor zhing skor zhing slar yang de ru 'bab ||* (*DKG D 74b5 に *bstan* とあるが、カルマ・ティンレーパの註釈 [*Do ha skor gsum* 76.23] を参考にして *bsten* に訂正する。**DKG D 74b5 に *bzhin* とあるが、HAGT D 90b3 に従って *ni* に訂正する。)

⁵¹HAGT D 90a6ff.: *da ni rdzings las 'phur ba'i bya rog gi dpes bstan par bya'o || de yang yul rnam pa gnyis so || phyi'i yul ni gzugs la sogs pa de dag dngos por ma grub pas sems kyis bsten par mi bya | nang gi yul rkyen la rag las pa na | dran pa la yang bsten par mi bya'o || dran pa ni mtshan ma dang bcas pa'i stong nyid du shes la | nang gi yul la yang yul nyid rnam par dag ste bstan bya min | mtshan ma med pa'i stong pa nyid ni | dran pa med pa 'ba' zhig yid la byas pa'i tshul gyis | stong pa 'ba' zhig gis ni spyad par bya || shes bya ma grub pas shes pa la gnas med do || shes dang shes bya ma grub pas sems zhes bya ba'i ming ma grub pa'o ||* (「さて『舟から飛び立つ鳥』の比喩を用いて説明することにしよう。実に対象は二種ある。外的対象は色形などである。それらは実在として成立しないので、心によって接近されるべきものではない。さらに、内的対象は、たとえもし諸原因に依拠して憶念が起こったとしても、接近されるべきではない。憶念は〔内的対象を捉えた時、それ

その後、もし瑜伽行者の心に憶念が発生するとしても、それはいかなる徴標も捉えることなく自ずと働きを停止する。ちょうど「舟から飛び立った鳥が旋回してから再びそこに着地するように」である。海の向こう岸に舟で向かって行く商人は鳥を警護役 (bya ra ba) として用いる。鳥は舟から飛び立った後、いかなる標的も見出さないならば、元の舟に帰って来る。それと同じように、輪廻という海を超えて行こうとする瑜伽行者は憶念を警護役として用いるが、憶念は心から飛び出した後、いかなる徴標も見出さないならば、元の心に戻って来る。このようにして瑜伽行者は能動的な注意集中 (yid la byas pa, *manasikāra) を停止し、概念的思考を鎮めることによって最高真理に到達する⁵²。

この詩節はニンマ派のロンチェン・ラプチャムパ (Klong chen rab 'byams pa: 1308–1364) の『心性休息論註解』にも引用され、色形などの対象へ向かって拡散した心が、対象の非実在性を認識するや、もはやそれに依拠することなく元の状態に戻り、空性に依拠するようになるというあり方を示すものとして解釈される⁵³。また、カギユ派の学僧カルマ・ティンレーパ (Karma phrin las pa: 1456–1539) の『ドーハー註解』によると、この詩節は一切の対象とその顕現の一斉的解放 (yul snang thams cad gcig tu 'grol ba) の境地を明らかにしている⁵⁴。すなわち、ある対象について概念知が生じた後、その対象の無自性なる実相 (gnas lugs) が認識されると、その知は行き場を失って元の心に帰着し、法性に依拠するようになる。

こうした修行理論の基盤にあるのは、ホセ・イグナチオ・カベソンにならって言えば「静寂主義」(quietism) の思想である⁵⁵。サラハの伝統を受け継ぐカギユ派の成就者達は、静寂主義の立場からマハームドラーの修行理論を展開する。そこで特に強調されるのは、概念知の停止という点である。例えばガンポパ・ソナム・リンチェン (Sgam po pa bsod nams rin chen: 1079–1153) は静寂主義の立場から概念知に関して次のことを述べている。

「先天的な自己の心は法身そのものである。先天的な顕れは法身の光である。先天的な概念知は法身の波である。〔それらの〕先天的な不可分性が法身の内実である。」⁵⁶

を) 徴標を伴った空なるものとして認識する。だが、内的対象は、たとえそれが清らかな対象であっても、接近されるべきではない。空なるものによってのみ、すなわち徴標を伴わない、憶念を離れた空性への注意集中によって、活動するべきである。認識対象が成立しないので、認識も寄る辺を持たない。認識と認識対象が共に成立しないので、心という名称すらも成立しない。))

⁵²HAGT D 90b2f.: de las dran pa byung yang de'i tshes mtshan nyid yid la ma byas pas | dper na rgya mtsho'i pha rol tu 'gro bar 'dod pa'i tshong pa rnams kyis rdzing la bya rog gzhas pa bzhin du | rnal 'byor pa rnams kyis 'khor ba'i pha rol tu 'gro bar 'dod na | dran pa'i bya rog gis bya ra ba byas la | ji ltar rdzings las 'phur ba'i bya rog ni || ji ltar bya rog gis yul ma mthong bas rdzing la bab pa bzhin du | de ltar dran pa'i bya rog kyang dran med skyed med blo las 'das pa la | bskor zhing bskor zhing slar yang de ru 'bab || (「その〔心〕から念が発生したとしても、その段階ではもはや徴標への注意集中がなされていないので〔次のことが成立する〕。例えば海の対岸に到達したいと望む商人達が舟に鳥を置くのと同じように、瑜伽行者は輪廻の彼岸に到達したいと望む時、憶念という鳥を警護役にしている。そして、舟から飛び立った鳥が目標物を見出さないならば舟に降り立つように、憶念という鳥もまた、憶念を離れ、不生であり、知を超越した領域を幾度もめぐってから再びそこに降り立つ。))

⁵³Shing rta chen po 353.15ff. を参照。

⁵⁴Do ha skor gsum 76.19ff. を参照。

⁵⁵Cabezón 1992: 112 を参照。ケドゥブジェ・ゲレク・ペルサンポの『有縁者開眼概論』(Stong thun skal bzang mig 'byed) に静寂主義批判 (a critique of quietism) が展開され (Stong thun chen mo 56-1-a6ff.)、その内容はロンドル・ラマによって解説されている (Dbu ma'i ming gi rnam grangs 12b1ff.; Cabezón 1992: 451, n. 387)。

⁵⁶Bum tig 50b6f.: rang sems lhan cig skyes pa chos sku dngos || snang ba lhan cig skyes pa chos sku'i 'od || rnam rtog lhan cig skyes pa chos sku'i rlabs || dbyer med lhan cig skyes pa chos sku'i don ||

パンチェン・ロサン・チューギェンは同じ句を次のような形で引用する。Yang gsal sgron me 11a1f. (cf. Jackson 2019: 499): sems nyid lhan cig skyes pa chos kyi sku || rnam rtog lhan cig skyes pa chos sku'i rlabs || snang ba lhan cig skyes pa chos sku'i 'od || snang sems dbyer med lhan cig skyes pa'o || (「先天的な心の本性は法身である。先天的な概念知は法身の波である。先天的な顕れは法身の光である。顕れと心は先天的に不

概念知が「波」(rlabs)であるとすれば、法身は「海」(rgya mtsho)であろう。ゲルク派のクンタン・テンペー・ダウンメ (Gung thang bstan pa'i sgron me: 1762–1823) の説明によると、この詩節によって含意されるのは次の事柄である⁵⁷。心から概念知が広がり出た時、その本性を観察することにより、ちょうど波が海に溶け込むようにして、概念知は自己の本質 (rang so) を保ち続けることなく姿を消して行く (yal nas 'gro)。この様子を観察する時、瑜伽行者は法身を直証する⁵⁸。

さらに、カギユ派のタクポ・タシ・ナムギェル (Dwags po bkra shis rnam rgyal: 1512–1587) の『マハームドラー修習次第解明』に論じられる毘鉢舍那 (lhag mthong, *vipaśanā) の修行理論も静寂主義を基盤とするものである。彼の理論で特に重要なのが「心の探究」(sems 'tshol) である。瑜伽行者は概念知によって「心の探究」を行なった結果、真実には心として同定され得るものは何もないことを発見する。すると、ちょうど舟から飛び立った鳥が標的がどこにもいないことを確認すると元の舟に戻って来るように、心から発生した概念知もまた、心の徴標が見出されないことを確認すると元の心に戻って溶解し、無分別智へと転換する。さて、この「心の探究」において注目されるのが、以下に示すような心の発生時、持続時、消滅時の三段階の観察である。

「先程と同様に、光り輝く心と空性〔が一体となった〕状態で、心自身を心自身によって反省的に吟味するべきである。すなわち、以下のようにである。多種多様な概念知と顕現の立ち現れは、まさにこの心自身の力で顕現したものに過ぎない。今ここに『心』という単なる名称によって概念設定されたものがあるが、これ自体の本質あるいは真のあり方はいかなるものかと、まじまじと観察せよ。[1] 最初にそれはいかなる原因から発生したのかを吟味し考察するならば、発生原因、形成要因、作成者、加工者などはないので、いかなる原因・条件から生まれたのでもなく、基盤を持たず、根幹を欠き、本来的に不生であると結論される。[2] 次にそれがいかなる様態で持続するかを吟味するならば、形、色、立脚地点、依拠する場、固着点、変容体などのいかなるものとしても全く成立することはないので、このような様態であると〔語り得るような〕いかなる様態でもそれが立脚する地点は存在しないのだと結論される。[3] 最後にそれがいかなる所へと過ぎ去るのかを吟味するならば、到着地点も痕跡もなく、何者も〔それが消滅するのを〕阻害せず、それが立ち現れる入り口も塞がれることはないので、それは消滅することも停止することもないと結論される。』⁵⁹

第一に、心を生み出した原因や、それを作為した作者といったものは特定できないので、心は本来的に不生である。第二に、現在の心はいかなる色や形としても特定されず、その立脚地点や依拠する場も特定されないで、心は本来的に不住である。第三に、心が向かって行く地点や、その軌跡を確認することはできず、その存在を阻害する者も存在しないので、心は本来的に不滅である。あるいはまた、過去の心は既に消滅しており、現在の心は何者としても同定されず、未来の心は未だ発生していないので、心は三つの時間のいずれにおいても成立しない。このように観察する時、瑜伽行者は心の実相が思惟と言語を超越していることを体得する。

可分である。』

⁵⁷De nyid snang ba 27b4f. を参照。

⁵⁸この理論の根底にあるのは「一切の概念知は法身と本質的に等しい」(rnam rtog thams cad chos skur ro snyoms pa) という考えである。これは「六種の等味」(ro snyoms skor drug) と呼ばれる一群のカギユ派の実践理論の中の一つである (Dri ba lhag bsam rab dkar 81a3ff.; Thu'u bkwan grub mtha' [bka' brgyud] 24a4f.)。

⁵⁹Phyag chen zla zer 558.14ff.: sngar bzhin sems gsal stong gi ngang nas sems nyid rang gis rang la brtag par bya ste | de yang rnam rtog dang snang ba sna tshogs 'char ba | ni sems nyid 'di ka'i rtsa la snang tsam du 'dug | da ni sems zhes ming tsam du btags pa 'di rang gi gshis lugs sam gnas lugs de ji lta bu snyam du cer gyis bltas la | dang por rgyu ci las byung brtags shing dpyad pas rgyu 'di las byung dang rkyen 'dis byas dang bzo bo dang mkhan po 'dis bcos sogs med pas rgyu rkyen las ma skyes pa gzhi med rtsa bral ye nas skye med du thag bcad | bar du tshul ji ltar gnas brtags pas | dbyibs dang kha dog gnas sa dang rten sa ngos bzung dang rnam 'gyur sogs su grub pa skra rtse tsam yang med pas tshul lugs 'di lta bu zhes gang du'ang gnas sa med par thag bcad | mthar ci 'dra song brtags pas | 'dir song gi yul dang rjes med pa | sus kyang mi khegs shing 'char sgo mi 'gags pas 'jig pa'am 'gag pa med par thag bcad |

現在の心が固定性を欠くとされる理由は、それが色や形を持たないからである。この論理は、既に見たアティシャの『中観優波提舍』や『大日経』などの論理と一致する。心という存在の捉えどころのなさを観察するこの技法は、概念知の停止と無分別智への転換を目指すカギユ派マハームドラーの伝統においても、有効なものとして受け入れられてきたことが分かる。

3.3 ゲルク派の中観見解指南

アティシャの『中観優波提舍』が、やがてチベットで「中観指南」(dbu ma'i khrid) もしくは「中観見解指南」(dbu ma'i lta khrid) として展開した理論へ具体的にどのような影響を及ぼしたかは、未だ明らかになっていない。キョトン・モンラム・ツルティム (Skyo ston smon lam tshul khriṃs: 1219–1299) が『中観優波提舍』の註釈を著していることから、現時点で言えるのは、アティシャの理論の継承者が少なくとも13世紀まではチベットに存在していたということである。

他方でダワ・ギェルツェン (Zla ba rgyal mtshan: 12世紀) は、アティシャとは異なる伝統で生まれたと思われる理論を『大中観指南』(Dbu ma chen po'i khrid)⁶⁰の中で説いている。さらに、これと同じ系列の『中観指南』(Dbu ma'i khrid) をチム・ナムカタク (Mchims nam mkha' grags: 1210–1285) が著している。これらの初期カダム派文献に見られる「中観指南」もしくは「中観見解指南」の伝承の実態は、今後の研究によって明らかにされねばならない⁶¹。

その後、サキャ派のレンダーワ・シヨヌ・ロドゥ (Red mda' ba gzhon nu blo gros: 1349–1412) に継承された「中観指南」は、ダワ・ギェルツェンに由来するものであったという言い伝えもある⁶²。しかし、クンガ・ドルチョク (Kun dga' grol mchog: 1507–1566) はその信憑性を疑っており、情報が正しいかどうかは定かでない。レンダーワの伝記には確かに彼が「見解指南」の伝授を受けたという記述があり⁶³、彼の著作集には広中略の三篇の『中観見解指南』(Dbu ma'i lta khrid) が収められるが、その由来と内容の解明は今後の研究を待たねばならない。

レンダーワの弟子であるツォンカパは、おそらくある程度は彼以前のチベットで培われてきた伝統に立脚して「中観見解指南」関連作品を著作したのであろう。ツォンカパ著作集には以下の三点の作品が収録される。

- *Dbu ma lta ba'i khrid yig* 『中観の見解についての指南書』
Zhol ed. Ba. Tohoku no. 5404.
- *Dbu ma thal 'gyur ba'i lugs kyi zab lam dbu ma'i lta khrid* 『中観帰謬論証派の流儀の甚深道：中観の見解についての指南』（ケードゥプジェ編）
Zhol ed. Tsha. Tohoku no. 5418.
- *Dbu ma'i lta khrid* 『中観の見解についての指南』
Zhol ed. Tsha. Tohoku no. 5419.

いずれも瑜伽行者が入定中と出定後に思考すべき事柄について具体的な教示を与える作品である。インド中観論書に説かれる否定対象 (dgag bya) の同定、人無我・法無我の論証、特に離一多性証因に基づく無自性性の論証や、後得智によって把握される幻のような諸存在の顕れなどについて熟考するための手順が論じられる。以下は『中観帰謬論証派の流儀の甚深道：中観の見解についての指南』の科文 (sa bcad) である。

⁶⁰クンガ・ドルチョクによると、この理論はナーガールジュナ父子を起源とし、ネパールのペニャワ (Bal po pe nya ba) からダワ・ギェルツェンに伝わったものである (*Gdams ngag mdzod*, vol. 12, 320.6; Kapstein 1996: 282)。

⁶¹Kapstein 1996: 282 および Apple 2018: 122f. を参照。

⁶²前出のクンガ・ドルチョクの記述による (*Gdams ngag mdzod*, vol. 12, 320.6; Kapstein 1996: 282)。

⁶³レンダーワはドクルーパ・クンガ・サンポ (Ldog lhod pa kun dga' bzang po) から「見解指南」(lta khrid) の伝授を受けた (Roloff 2009: 210, 352f.)。

- A1 sngon 'gro | (序) [1a2]
- A2 dngos gzhi | (主要部) [2a1]
- B1 gang zag gi bdag med par bsgom pa | (人無我の修習) [2a5]
- C1 nga rang bzhin med par bsgom pa | (自我の無自性性の修習) [2a5]
- D1 mnyam gzhang nam mkha' lta bu'i rnal 'byor | (入定智による「一切は虚空の如し」とするヨーガ) [2a5]
- E1 nga'o snyam pa'i blo lhan skyes la khyad gzhi nga'i rnam pa legs par shar nas nga snang bar byed oa'i gnad shes pa | (先天的な自我意識の中に被限定要素である自我の形象を正しく浮かび上がらせて自我を顕現させる秘訣の理解) [2b2]
- E2 snang tshul der grub na gcig tha dad las phung gsum mi srid pas nga dang nga'i phung po gnyis rang bzhin gyis grub pa zla med kyi gcig dang rang bzhin gyis grub pa zla bcas kyi tha dad gang rung zhig tu nges pa khyab pa nges pa | (そのような顕現様式で成立するならばそれは一であるか他であるかの他に第三の可能性はあり得ないので、自我とそれに属する蘊の二者は、固有のあり方によって成立した単独者としての一であるか、もしくは固有のあり方によって成立した関係項を伴った他であるかのいずれかに定まっているはずだという確定) [3b2]
- E3 nga dang nga'i phung po gnyis rang bzhin gyis grub pa'i gcig dang tha dad min par nges pa phyogs chos nges pa | (自我とそれに属する蘊の二者は、固有のあり方によって成立した一でもなく他でもないはずだという主題所属性の確定) [3b4]
- F1 nga dang nga'i phung po gnyis don steng nas grub pa'i gcig ma yin par nges pa | (自我とそれに属する蘊の二者は客観的に成立した一なるものではないという確定) [3b5]
- F2 nga dang nga'i phung po gnyis nges par don steng nas grub pa'i tha dad ma yin par nges pa | (自我とそれに属する蘊の二者は客観的に成立した他なるものでは決してないという確定) [4b2]
- E4 dgag gzhi la dgag bya rnam par bcad pa rtags kyi bsgrub bya nges pa'i gcig dang du bral gyi rtags | (否定がなされる主題における否定対象の排除——証相が確立すべき事柄——を確定する離一多性の証相) [5a3]
- D2 rjes thob sgyu ma lta bu'i rnal 'byor | (後得智による「一切は幻のごとし」とするヨーガ) [5b2]
- E1 ming tsam gyis shes par bya ba | (単なる名目上の存在として理解すべき事柄) [5b2]
- E2 btags pa tsam gyis shes par bya ba | (単なる概念設定上の存在として理解すべき事柄) [5b5]
- E3 sgyu ma lta bu yis shes par bya ba | (幻のようなものとして理解すべき事柄) [6a1]
- F1 myong stobs kyis bsgom pa | (直接経験の力に基づく修習) [6a2]
- F2 dran shes kyis bsgom pa | (正念と正知に基づく修習) [6a3]
- C2 nga yi ba rang bzhin med par bsgom pa | (所有物の無自性性の修習) [6a6]
- D1 myam gzhang tu bsgom pa | (入定中の修習) [6a6]
- D2 rjes thob tu bsgom pa | (後得智の段階における修習) [6b3]
- B2 chos kyi bdag med par bsgom pa | (人無我の修習) [6b6]
- C1 mnyam gzhang tu bsgom pa | (入定中の修習) [6b6]
- C2 rjes thob tu bsgom pa | (後得智の段階における修習) [7a5]
- A3 rjes | (締め括り) [7b3]

この科文の構成が示すように、ツォンカパは瑜伽行者が入定中に離一多（離一他）性の論理について熟考して、自我・所有物の無自性性などを確立するための方法を明らかにしている。先に見たアティシャの『中観優波提舍』では、瑜伽行者は入定中に分析的思考を行なった末、憶念と注意集中を捨てて概念知を停止し、無顕現の智慧を獲得することになっていたが、ツォンカパの中観見解指南にそのような記述はない。本作品には分析的思考を重んじるツォンカパの考えが反映されていると見て良いであろう。

当然ながら、ここでツォンカパが説き明かしている修行理論も、最終的には無分別智の作証へと向かわせるためのものである。では、概念知の停止と真理の直観はどのようにして起こるのか。この点については、『中観帰謬論証派の流儀の甚深道』の編纂者でもある弟子のケドゥプジェによって明らかにされている。ケドゥプジェは中観見解指南に関する自身の二つの著作を残しているが、その内『闇を払拭する燈明』(*Mun sel sgron me*)と題された著作に次の記述がある。

「したがって、今、顕現の側から見る粗大な二顕現が停止していなくても、確定知の側では、遮蔽的知（世俗）の顕現という要素が〔そこにおいて〕停止している所の確定知の連続を維持する方法を正しく知ってそれを維持することで、確定知の側から見る空性に対する鮮明な顕現がより大なるものとなるや否や、顕現の側から見る二顕現がより微弱なものとなる。すると、最終的には、まず顕現の側では微弱な二顕現も停止し、次に確定知の側では〔客体である〕空性および主体である知とが水に水を注いだ時のような状態になる。」⁶⁴

瑜伽行者は入定中に確定知（nges shes）——すなわち概念知——を通じて空性という真理を把握する。その時、入定前に認識されていた主客の二元性——遮蔽的知（世俗）の対象——は、彼の意識内に立ち現れなくなる。しかし、出定後の彼の知には、主客の二元性が再び顕現する。こうして瑜伽行者は入定と出定を繰り返すたびに、主客二顕現の停止と再発生を交互に経験するのであるが、修行が深まるにつれ、確定知の側における空性に対する鮮明な顕現（stong nyid la gsal snang）が増大し、顕現の側における二顕現の要素が微弱なものとなる。最終的には、顕現の側では微弱な二顕現すらも停止し、確定知の側では空性の直証と主客合一の境地が完成する。

以上の説明から分かるように、ツォンカパやケドゥブジェの修行理論において概念知それ自体の停止は決して起こらない。概念知はその働きを保ったまま、空性と合一化する。ここにアティシャやカギユ派の静寂主義との大きな違いがある。

なお、このような反静寂主義の思想はツォンカパの時代に突然生まれたのではないことにも注意しなければならない。11世紀頃に活躍したギャマルワ・チャンチュプタク（Rgya dmar ba byang chub grags）は、究極的真理（勝義）が推理知（rjes dpag）によって認識可能であることや、その真理の本質をなす「言語的拡散（spros pa）の排除（rnam gcad）」が知の対象であることを主張していた⁶⁵。究極的真理を推理知の対象とみなすその考えは、彼の弟子チャパ・チューキセンゲ（Phywa pa chos kyi seng ge: 1109–1169）によってさらに強められる。

そして、ギャマルワとチャパの見解は、究極的真理はあらゆる知を超越したものであると説くゴク・ロデン・シェーラプ（Rngog blo ldan shes rab: 1059–1109）やドルンパ・ロドゥ・チュンネ（Glo lung pa blo gros 'byung gnas: 11世紀）の静寂主義と激しく対立するものであった。ゴク・ロデン・シェーラプは、究極的真理が妥当な認識手段（tshad ma）によって確定されるという考えを批判し、存在とその否定のいずれも成立せず、真理は認識の領域を超越したものであると説く⁶⁶。同様の静寂主義的な考え方は、チベットでのチャンドラキールティ再評価の立役者であるパツァプ・ニマタク（Pa tshab nyi ma grags: b. 1055）や、彼の弟子のシャン・タンサクパ（Zhang thang sag pa: 11世紀）、さらにはチャパの弟子でもあったマチャ・チャンツォン（Rma bya byang brtson: d. 1185）の著作に見出される⁶⁷。そして、初期カダム派で起こった反静寂主義と静寂主義の対立が、後の時代になるとゲルク派とその他の宗派（ニンマ派、カギユ派、サキヤ派、チョナン派）の

⁶⁴ *Mun sel sgron me* 6b6ff.: des na da lta snang ngo'i gnyis snang rags pa ma log kyang nges ngor kun rdzob kyi snang cha log pa'i nges shes kyi rgyun skyong tshul legs par shes nas bskyangs pas | nges ngo'i stong nyid la gsal snang cher song ba tsam gyis snang ngo'i gnyis snang je phrar song ste | mthar snang ngor gnyis snang phra mo'ang log pa dang | nges ngo'i stong nyid dang yul can gyi blo chu la chu bzhag pa bzhin du 'gyur ba yin gyi |

⁶⁵ ギャマルワの『二諦分別論註釈』に説かれる（西沢 2019: 94ff.）。西沢 2019 はその一連の議論をドルンパ批判として理解する。ギャマルワは同様の批判を『中観真実決擇論』でも展開するが、その割註が示す所によると、ギャマルワの批判対象は彼自身の師カンパ・シェウ（Gangs pa she'u）である（Vose 2020: 162）。

⁶⁶ ゴク・ロデン・シェーラプの『書簡：甘露の雫』に説かれる。加納 2020: 156f. の蔵文テキスト、および加納 2020: 164f. の和訳を参照。究極的真理に関するドルンパの見解については西沢 2019: 29ff. を参照。

⁶⁷ パツァプ・ニマタクは、否定されるべき対象（dgag bya）がそもそも存在していないのだから否定（bkag pa）も成立せず、したがって、推論によって確立され得るもの（bsgrub bya）は何もないと主張する（Vose 2020: 157）。シャン・タンサクパも、中観派にとっては否定（bkag pa）すらも認められず、承認され得るものは何もないと説く（Yoshimizu and Nemoto 2013: 64f.; Vose 2020: 159）。マチャ・チャンツォンはかつての自身の師であったチャパの見解を否定し、究極的真理は推論によって確立され得るものではないと説く（Doctor 2014: 55ff.）。

対立となって現れたのである。

チベット中観哲学の重要な議論は、静寂主義と反静寂主義の対立を軸にして行なわれている。その多くの議論に通底しているのは「瑜伽行者は入定中に何を体験するのか」という問いである。精神修養という視点なしには、チベットで展開した複雑な議論の本質を見失うことになるであろう。

さて、ケドゥップジェのもう一つの著作『見解の秘訣：小論』（*Lta ba'i zhal shes yig chung*）は修習の要点のみを記した小著である。以下はその全訳である。

* * *

『見解の秘訣：小論』

ナモー・グル・マンジュゴージャヤ。さて、奢摩他と毘婆舍那の定義的特質やその要因群についての教示の次第はいずれも〔尊師ツォンカパの〕『菩提道次第論』より知るべきである。本書ではそれら（奢摩他・毘婆舍那）の段階で不可欠な秘訣を記すことにしよう。

奢摩他と毘婆舍那の段階では沈下と昂ぶりを除去することがとても重要なので、沈下と昂ぶりを力づくで除去する仕方について〔述べることにしよう。〕もし沈下と昂ぶりが微弱であって、各回ごとにしか⁶⁸発生しないならば、他の所でも言われるように⁶⁹、正念と正知を頼りにして〔それらを〕排除すると良い。だが、沈下と昂ぶりが微弱でありながらも頻繁に発生するならばこうすると良い。すなわち、沈み込みという風が頻繁に発生する時には、自分の心と光り輝く何もない空間の二者を区別なく一体のものにして捉えることにより、心は光り輝いて澄んだ状態となり、望み通りに認識の基盤（所縁）のもとに定まる。昂ぶりに対しては風（ルン）を行使すると良い。内に風を捉えることにより心も定まり、認識の清濁が正しく区別されるであろう。以上が沈下と昂ぶりを力づくで除去するための秘訣である。

[1]〔心を〕定める場である認識の基盤、[2]それをどのようにして定めるか、すなわち認識の方法、[3]認識の基盤を念想することにより〔宗教的〕体験を起こす方法、[4]沈下と昂ぶりについての微弱と粗大の区別、[5]それらの特質について知っておく必要がある。

毘婆舍那については、まず否定されるべき範囲⁷⁰が〔知に〕立ち現れる様式というものがある。最初に先天的な知にかの自我一般⁷¹がどのように立ち現れるかを観察せよ。それを確認したら、その自我一般が「これが私である」と捉える知にどのように顕現するかを観察せよ。顕現様式を確認したら、「これが私である」と捉えるその知によって自我がどのように把握されているかを確定しなければならない。なお、それに際しては、先ほど〔先天的な知と概念的な知に〕顕現していたものが立ち現れる二つの様式に対してそれぞれ対抗手段を講じなければならない。

観察の方法については、「これが私である」と捉える知が失われないようにした上で、それをもう一つの知によって別の角度から観察しなければならない。そのように観察する時、[1]最初に五蘊が立ち現れる場合と、[2]立ち現れない場合の二つがある。そして、[1]五蘊が立ち現れる場合には、[1-1]かの自我が五蘊の中心にあるかのように立ち現れる場合と、[1-2]五蘊しか立ち現れない場合とがある。また、[2]五蘊が立ち現れない場合には、[2-1]何もない空虚の

⁶⁸lan re tsam las 「各回ごとにしか」。lan re はサンスクリットの *ekaika* に相当する表現。ここでは沈下と昂ぶりが現れては消え、また現れては消えるが、持続はしない状態を表している。

⁶⁹skabs gzhan nas 'byung ba ltar 「他の所でも言われるように」。ツォンカパの『道次第大論』に説かれる (*Lam rim chen mo* 335b1ff.; ツルティム・小谷 1991: 185ff.)。

⁷⁰dgag bya'i tshad 「否定されるべき範囲」。過大でもなければ過小でもない、否定対象として適切な範囲のことである。

⁷¹nga tsam 「自我一般」。概念知によって妄想される実在的成立 (*bden grub*) や固有性 (*rang bzhin / ngo bo*) といった属性に限定されない、人々が先天的に有する自我の観念である。

ようなものとして〔自我が〕立ち現れる場合と、[2-2] 色彩や物体の形で立ち現れる場合があるが、それらの立ち現れは不純な立ち現れ方である。

したがって、この先天的な知において、それはいかなる対象にも依存しないような状態で、自身の側からはっきりと立ち現れるという、そういったものとして立ち現れるのである。そして、それこそが言語活動をしっかりと正すものであり、具体性を帯びており、はっきりとした力を持ち、きらきらとしていて、何と結びついても立ち現れるようなものとなる。ただし、その顕現はごく短い間、単に微弱なものとしてしか立ち現れない。その知と共にもとより確固として成立していたそれが、まるで想起の対象が立ち現れるかのように立ち現れるのである。

さらに、その立ち現れ方については、五蘊と同一のものとして立ち現れる仕方もあれば、五蘊とは異なるものとして立ち現れる仕方もある。すなわち、「私は病気にかった」や「私の手が病気にかった」というような場合がそうである。先天的なその顕現が失われないまま「私が仕事をするのだ」といった考えが起こるならば、それが我執（「私」に対する執着）である。自我意識（「これが私である」という知）とは「私は行く」や「私は座る」といった考えのことである。

以上のようにその立ち現れ方を確認した後、もしそのように成立するならば、それは必ず五蘊と同一であるか、五蘊とは異なるかのいずれかであるさまと、同一性と別異性のいずれにも否定根拠があるさまについて思考すべきである。自我はそのように顕現するものとしては存在しないことがはっきりと確認できたら、非常にくっきりとした確定知を途切れることなく護持すると良い。これが護持の方法に関する最も重要な点である。

その時〔瑜伽行者は〕否定されるべき対象を新たに記憶に呼び起こしてから、以上のような方法で「ない」と考えるのではなく、最初に否定されるべき対象を記憶に呼び起こし、上述の方法で「ない」と〔確定したら、その〕確定知がくっきりと現れる場となるような、まさにその不在（否定対象の除外のみという形で知られるもの）⁷²へと一点集中して心を定めるのである。

それについて重要な点を四つ挙げると、[1] 第一は否定されるべき対象の確定という点であり、[2] 第二は遍充の確定という点であり、[3] 第三は主題所属性の前半部分の確定であり、[4] 第四は主題所属性の後半部分の確定である⁷³。それに関わる認識を四つ挙げると、[1] 否定されるべき対象がどのように立ち現れるかを確定する認識、[2] 〔自我は五蘊と〕同一であるか異なるかのいずれかであると確定する認識、[3] 同一のものとして成立しないことを確定する認識、[4] 異なるものとして成立しないことを確定する認識の四つがある。

それをさらに高める方法がある。すなわち、入定中の意識による護持の方法と、後得智による護持の方法の二つに長けている人は〔それらの認識を〕さらに高めるのである。

障害を除去する方法がある。すなわち、第一の点についての認識が確固としていれば断見は起こらないが、「自我が消えてなくなってしまうのではないか」という疑いがもたらす恐怖がある。しかし、後得智に顕現するものが過失を伴わないものであれば、まさにこの顕現によって〔恐怖を〕除去することができる。

空性を〔自らの知から〕遠く隔たったものとして念想するならば、実在としての成立を認める恒常論という極端を修習することにもなり得るので、空性を自らの知と合体させて不可分

⁷² med dgag 「不在」。 *Rtsa she tik chen* 23b5ff. (cf. Ngawang and Garfield 2006: 50): spyir dgag pa ni blos dgag bya dngos su bcad nas rtogs par bya ba yin pas [...] de la gnyis las med dgag ni blos dgag bya dngos su bcad nas chos gzhan mi 'phen pa'am mi sgrub pa yin te | (「一般的に否定的存在とは、否定されるべき対象を知によって除外した後には知られるべきものである。[...] それには二種類のものがある。その内、不在とは否定されるべきものが知によって直接的に除外された後、他要素が投影されない、または確立されないところのものである。」「不在」(med dgag) と「非在」(ma yin dgag) については Nemoto 2023 (forthcoming) を参照。

⁷³ 和田 (2022: 315) が指摘するように、これらの四点はツォンカパの『道次第小論』(*Lam rim chung ngu*) に提示されていた四つの要点 (gnad bzhi) を再構成したものである。

のものとして念想するべきである。

所有意識（「これは私のものである」という意識）の立ち現れ方の内で、ここなる一般的な所有意識の立ち現れ方について述べると、「これは私のものである」と思考する時、その知と共に、断片的に⁷⁴完全に切り離されたような形のものが立ち現れる。まさにそれが顕現する通りに成立するならば、それは眼や耳など〔の認識の集合体〕と同一のものとして成立するか、異なるものとして成立するかのいずれかであるはずである。

もし同一のものとして成立するならば、それは差異化要素を一切含まない単一のものであるはずなので⁷⁵、眼識によって音声がかかれたり、耳識によって色形が知覚されることになってしまう。また、もし異なるものとして成立するならば、まさにその所有意識によって対象を経験することが起こり得るであろうし⁷⁶、所有意識が快樂の実現手段ではないことになってしまう。それゆえ、以上のように確信を導き出してから、先程と同じようにして〔その確信を〕護持する方法を講じるが良い。

次に、認識の立ち現れ方を観察するべきである。すなわち、それは自立的に対象を享受するようなものとして、固着化されたものとして立ち現れる。それについて確信を導き出す方法と、〔その確信を〕護持する方法を、入定中と後得智が起こる段階との全てにわたって先程と同じように〔講じるべきである〕。

次に、自相続の五蘊に即して確定を行なって修習し、さらにその後、自相続の人格主体に含まれないあらゆる存在要素に即して確定を行なって修習すると良い。それらの立ち現れ方はこうである。例えば柱といったものが、もとより成立したものとして、すなわち永久的に固着化されたものとして立ち現れるのである。

それらは言語慣習において存在すると説かれる。すなわち、それらの名称のみが存在するに過ぎない。また、それらは論理に従えば存在しないことが成立する。すなわち、根源的誤謬知（無明）という知の対象は自立的なものとして把握されるが、そのように把握される通りには存在しないことが成立するのである。

ナモー・グラヴェー（尊師に敬礼する）。中観の見解の修習方法に五つある。[1] 他の乗に属する特殊な主体が修習するための方法、[2] 真実を直証した後に修習する方法、[3] 真正なる奢摩他に依拠して真正なる毘婆舍那を修習する方法、[4] 奢摩他に準ずるものに依拠して毘婆舍那に準ずるものが立ち現れるようにする方法、[5] 初学者が見解についての〔宗教的〕経験を引き出すための方法。

[1] 第一の方法については、この流儀における真実へと心を定めるのに付随して、確定された見解の把握様態を置き去りにしてはならない。[2] 第二の方法に際しては、考察対象を確定する時に主客の二者が一体化していても、法性の顕現という要素を決して確定対象としてはならない。[3] 第三の方法に際しては、考察対象の確定と同時に、二種の軽やかさ（軽安）を獲得せよ。また、考察によって安定を導き出すことができ、しかも安定した状態のままに精緻な分析ができるという仕方、[a] 三昧への安住と、[b] あるがままの真実の対象を精緻に分

⁷⁴ling chad du 「断片的に」。ling は「粒」(rdog po) や「かけら」(dum bu)、chad は「切断」を意味するので、「断片的に」という意味で理解した。

⁷⁵tha dad gtan med kyi gcig tu 'gyur bas 「差異化要素を一切含まない単一のものであるはずなので」。難読箇所である。もし自己の所有物が眼識・耳識などの認識集合体と同一であるならば、それは完全に自己によって保有されており、なおかつ認識集合体内部に差異化要素はないので、例えば音声は耳識によって把握されるのと同時に、眼識によっても把握されることになる、という意味であろうか。

⁷⁶nga yi'o snyam pa'i blo de nyid kyis yul la longs spyod pa yod pa dang 「まさにその所有意識によって対象を経験することが起こり得るであろうし」。難読箇所である。もし自己の所有物が眼識・耳識などから完全に切り離されたものであるならば、それを体験する認識（眼識・耳識などの六識）と、それを所有して快樂を得る認識（所有意識）との間に区別が成り立たなくなってしまう、という意味であろうか。

析できる知恵という連合した二つの要素をそれぞれ実現せよ。[4] 第四の方法に際しては、考察対象を確定した時に安定の要素が導かれるのは奢摩他の達成の力によるものであるが、そのみを大事にして捉えるのではなしに、繰り返し考察を行なって考察対象を確定できるようになることと、考察後に心を定めることの二つを等しく実現せよ。[5] 第五の方法に際しては、〔宗教的〕 経験を引き出す正念と正知が確定をなしている側において肯定的判断に関わる確定を消滅せよ。

以上が見解に関する小論である。善が増大せんことを願う。

* * *

この小著に説かれているのは、分析的思考を通じて宗教的体験（myong ba）を得るための方法である。瞑想に入った瑜伽行者は、まず「私」という観念あるいは自我というものが先天的な知にどのように立ち現れるかを観察する。次に瑜伽行者は自我が五蘊と同一であるか、五蘊とは別なるものであるかを考察し、そのいずれの可能性も否定する⁷⁷。さらに、彼は同様の考察を自己の所有物や、それ以外のあらゆる存在要素に拡張して行ない、あらゆる存在の非実在性を確定し、入定中と出定後の両方にわたってその確定知を保ち続ける。

秘訣（zhal shes）と呼ばれるこのような教えは、通常は公の場で講義されることなく、師から弟子へと直伝の形で授けられていたのであろう。ツォンカパから秘訣を学んだケードゥプジェの教えは、さらに彼の実弟でもある弟子のパソ・チューキ・ギェルツェンへと伝わり、その有名な著作『中観見解指南大論』（*Dbu ma'i lta khrid chen mo*）として結実する。

その後のゲルク派では中観見解指南に関する多くの著作が作成された。主要な作品はムンドゴッド（Mundgod）のデプン・ロセリン学堂で出版された「ロサン・ゴンギェン」（*Blo bzang dgongs rgyan*）シリーズ第40巻に収録されている。そこに収められる作品は以下のものである。

- パソ・チューキ・ギェルツェン（Ba so chos kyi rgyal mtshan: 1402–1473）
『中観見解指南大論』（*Dbu ma'i lta khrid chen mo*）
- ジャムヤン・ガウエー・ロドゥ（'Jam dbyangs dga' ba'i blo gros: 1429–1503）
『見解指南：真実の解明』（*Lta khrid de nyid gsal byed*）
『見解考究：賢者の真心の教え』（*Lta ba'i mtha' dpyod mkhas pa'i snying gtam*）
- チャンキヤ・ガワン・ロサン・チューデン（Lcang skya ngag dbang blo bzang chos ldan: 1642–1714）
『見解指南：了義の解明』（*Lta khrid nges don rab gsal*）
『見解に関する疑問点の考察』（*Lta ba'i dogs dpyod*）
- ジャムヤンシェーパ・ガワン・ツォンドゥ（'Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus: 1648–1721/22）
『離辺見解指南：実践法の宝庫』（*Lta khrid mtha' bral sgrub pa'i gter mdzod*）
- ショクパ・トンユー・ケードゥプ（Zhogs pa don yod mkhas grub: 1671–1737）
『甚深中観指南』（*Zab mo dbu ma'i lta khrid*）
- クンタン・クンチョク・テンペー・ドゥンメ（Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me: 1762–1823）
『甚深なる見解に関する覚書：解脱道の明かり』（*Zab mo'i lta ba'i zin bris thar lam snang ba*）

⁷⁷同様の推論はチャンキヤ・ガワン・ロサン・チューデンの『了義の解明』でも展開される。拙著（根本2016: 87ff.）で論じたように、「論理の王者」（rigs pa'i rgyal po）と称される縁起証因に基づく推論には、初学者が克服すべき幾多の困難があり、中観の見解（*dbu ma'i lta ba*）を未だ得ていない人にとってその推論は必ずしも有効ではない。それに対し、離一多性の推論には普遍的妥当性が備わっていると考えられている。和田（2022: 314）によって指摘されるように、ここで離一多性の推論が採用される理由は「初学者が理解し易い」からである。

- ティチェン・テンパ・ラプギェ（Khri chen bstan pa rab rgyas: 1759–1815/16）
『我執という敵軍を滅ぼす武器：有縁の蓮華を咲かせる太陽』（*Bdag 'dzin dgra dpung 'joms pa'i mtshon cha skal ldan padmo bzhad pa'i nyin byed*）
- ガワン・ペルデン（Ngag dbang dpal ldan: b. 1797）
『甚深義への信解の小歌：ロサン（尊師ツォンカパ）の教えの伝統』（*Zab mo'i don la mos pa'i glu chung blo bzang gsung rgyun*）
- ヨンジン・イシ・ギェルツェン（Yongs 'dzin ye shes rgyal mtshan: 1713–1793）
『見解の要点を教示する小論：極秘の悉地の源泉』（*Lta ba'i gnad ston pa'i yig chung shin tu gsang ba dngos grub kun 'byung*）
- アジャ・ヨンジン・ロサン・トンドゥブ（A kyā yongs 'dzin blo bzang don grub: 1740–1827）
『了義の見解に対する習気の置き方』（*Nges don gyi lta ba la bags chags 'jog tshul*）

「ロサン・ゴンギェン」第40巻には、これらに加えてクンチョク・ジクメ・ワンポ（Dkon mchog 'jigs med dbang po: 1728–1791）とパンチェン・ロサン・チューキ・ギェルツェン（Pan chen blo bzang chos kyi rgyal mtshan: 1570–1662, 以下「ロサン・チューギェン」）の教訓集（*bslab bya*）、シャル・カルデン・ギャンツォ（Shar skal ldan rgya mtsho: 1607–1677）の宗教歌（*mgur ma*）が収録され、最後にサキャ派のタクツァン・ロツァーワ・シェーラプ・リンチェン（Stag tsang lo tsā ba shes rab rin chen: 1405–1477）作成と伝えられるツォンカパ讃の詩が添えられる。

さらにまた、中観見解指南と並んでゲルク派の精神修養として重要なのが、ガンデン・ニェンギユ（*dga' ldan snyan brgyud*）という名で知られるゲルク派版マハームドラーである。その伝統がツォンカパに始まり、エンサパ・ロサン・トンドゥブ（*Dben sa pa blo bzang don grub: 1505–1566*）やコントン・ペルジョル・ルンドゥブ（*'Khon ston dpal 'byor lhun grub: 1561–1637*）などを経て、ロサン・チューギェンへと至り、さらにシャル・カルデン・ギャンツォやヨンジン・イシ・ギェルツェンなどへと展開する歴史については、ロジャー・ジャクソン（Roger Jackson）が詳細に記述している⁷⁸。

ゲルク派版マハームドラーは、サラハを起源とする修行理論の要素を取り入れながらも、カギユ派のそれとは異なって、徹底的な分析的思考を重視するものである。別の言い方をすれば、それはツォンカパ的な分析的思考重視の姿勢を保ちながら、他宗派の異なる伝統を融合するということでもある。ロサン・チューギェンのマハームドラー論として有名な『勝者王道論』（*Rgyal ba'i gzhung lam*）に次の文言がある。

「先天的結合（*lhan cig skyes sbyor*）、護符箱（*ga'u ma*, カウマ）、五支（*lnga ldan*）、等味（*ro snyoms*）、四音（*yi ge bzhi*）、鎮圧化（*zhi byed*, シチェ）、断境（*gcod yul*）、大究竟（*rdzogs chen*, ズクチェン）、中観見解指南（*dbu ma'i lta khrid*）など、それぞれに対して多くの名称が与えられているが、確定された意味内容を有する聖典と論理を良く知る経験豊かな瑜伽行者が吟味すれば、それらは同じ意趣へと帰着する。」⁷⁹

この記述によると、様々な名称で呼ばれるカギユ派、シチェ派、ニンマ派の教義も、ゲルク派の中観見解指南も、全て同じ考えのもとに説かれたものであり、相互に矛盾はない。

ロサン・チューギェン以降、このような折衷主義的な考えが広がりを見せるようになる。シャル・カルデン・ギャンツォの宗教歌や、チャンキャ・ロールペー・ドルジェの『見解の歌』（*Lta mgur*）にはまさにその傾向が認められる。そもそもチベットの宗教歌（*mgur ma*）はインド後期密教の

⁷⁸Jackson 2019: 133ff. を参照。Ganden Hearing Transmission と訳されるガンデン・ニェンギユ（*dga' ldan snyan brgyud*）の起源については特に Jackson 2019: 143 を参照。

⁷⁹*Yang gsal sgron me* 10b5f. (cf. Jackson 2019: 499): *lhan cig skyes sbyor ga'u ma || lnga ldan ro snyoms yi ge bzhi || zhi byed gcod yul rdzogs chen dang || dbu ma'i lta khrid la sogs pa || so sor ming 'dogs mang na yang || nges don lung rigs la mkhas shing || nyams myong can gyi rnal 'byor pas || dpyad na dgongs pa gcig tu 'bab ||*

ドーハーを模範とし、マルパ、ミラレパなどのカギユ派の行者達によって歌われてきたものであった。ニンマ派に属するミパムが、ゲルク派を代表する学僧であるチャンキヤ・ロールペー・ドルジェの『見解の歌』に対して註釈を著していることも合わせて考慮すべきであろう。中観見解指南の名で語られてきたゲルク派の精神修養は、他宗派の教義との親和性が高く、それゆえに後代になると宗教歌の形で表現されて、他宗派からも受け入れられ易いものとなったのである。

3.4 「心の探究」をめぐる論争

しかしながら、ゲルク派と他宗派の間には、心の分析方法に関して、決して埋めることのできない決定的な相違が存在することも事実である。

ツォンカパは、中観見解指南と題された先述の三つの作品の他にも、精神修養に関連する小著を残している。すなわち、『質問書：増上意楽白法』（*Dri ba lhag bsam rab dkar*）や、『尊者マンジュゴージャの道の要義：師レンダーワへ送る書簡』（*Rje btsun 'jam pa'i dbyangs kyi lam gyi gnad rje red mda' ba la shog dril du phul ba*）などである。

それらの内、『質問書：増上意楽白法』は1380年代後半から1390年代前半に書かれた、同時代のチベットの行者達（*sgom chen rnams*）に向けられた公開書簡⁸⁰であるが、概念知否定論への鋭い批判、特にカギユ派の「心の探究」に対する批判を展開する点で重要である。既に見たように、カギユ派の修行理論によれば、現在の心が固定性を欠くと言われるのは、それが色や形を持たないからであった。しかし、ツォンカパはこれを次のように批判している。

「さらにまた、ある者は、ここなる心が色の中に成立しているのか、それとも形の中に成立しているのかを良く吟味した時に、その二つのいずれの中にも成立しないと見ること、それこそが『心を見る』ということなのであると考えている。しかし、もしそうであるならば、長く鋭い角がロバの頭において成立しているか、それとも馬の頭において成立しているかを良く吟味した時に、そのいずれにおいても成立しないと見ること、それこそが『角を見る』ということである、ということになるであろうか。」⁸¹

「また、ある者は、ここなる心が色として存在しているのか、それとも形として存在しているのかを良く吟味した後、その二つのいずれとしても認識されないならば、心というものは成立しないのだという導きを与えている。しかし、もしそうであるならば、この犬は獅子として存在しているのか、それとも狐として存在しているのかを良く吟味した結果、その二つのいずれとしても認識されないならば、犬というものは成立しないのだと言えるであろうか。」⁸²

⁸⁰ 著作年代の推定は Jackson (2019: 156) による。Thub bstan sbyin pa (2022: 110) は1390年から1391年頃と推定する。『質問書：増上意楽白法』はツォンカパの著作としては珍しく口語的表現を多く含んでいる。また、奥書には「尊師マンジュゴージャに損益された者」というツォンカパが自身を表したものとしては稀な呼称が現れる。さらに、ツォンカパの直弟子達はいかなる理由からかこの作品に言及していない。こうした点を考慮して、サキヤ派のチャムパ・リンパ・ソナム・ナムギェル（Byams pa gling pa bsod nams rnam rgyal: 1400–1475）は偽作の可能性を疑っている。しかし、その一方でこの作品は、セルドク・パンチェン、パウオ・ツクラ・テンワ、ロサン・チューギェンなど複数の宗派の学者達からツォンカパの真作として認められている（*Thu'u bkwan grub mtha'* [bka' brgyud] 27b4ff.; Jinpa 1999: 6ff.; Jackson 2019: 156f.）。

⁸¹ *Dri ba lhag bsam rab dkar* 80b4ff.: gzhan yang 'ga' zhig sems 'di kha dog dang dbyibs gang du grub 'dug legs par bltas pa'i tshe | de gnyis gang du yang ma grub par mthong ba de ka sems mthong ba yin snyam pa 'dug ste | de lta na rwa rno la ring ba de bong bu'i mgo la grub bam rta'i mgo la grub 'dug legs par bltas pa'i tshe | de gnyis gang du yang ma grub par mthong ba de ka rwa mthong ba yin nam |

⁸² *Dri ba lhag bsam rab dkar* 80b6f.: yang 'ga' zhig sems 'di kha dog du 'dug gam dbyibs su 'dug bltas nas de gnyis gang du yang ma mthong ba'i tshe sems ma grub po zhes ngo sprod pa 'dug ste | de lta na khyi 'di seng ger 'dug gam war 'dug legs par bltas pas de gnyis gang du yang ma mthong ba'i tshe khyi ma grub pa yin zhes smra nus sam |

ここで批判対象となっている第一の論者は、自身の心が色や形という領域の中に存在しないことを認識すれば、心というものを正しく知ることになると主張する。また、第二の論者は、自身の心が色という様態でも存在せず、形という様態でも存在しないことを認識すれば、心の非実在性を正しく知ることになると主張する。

しかし、そもそも心は非物質的存在であるので、それが物質を構成する色や形の領域内に存在しないことや、それが色や形とは等しくないことを知っても、真理の認識にはつながらない。これが批判の骨子である。「角」や「犬」の例も極めて明快である。この批判はカギユ派の「心の探究」の理論に向けられたものであろうが、結果的にそれは先に見た『大日経』、『菩提心釈』、『中観優波提舍』などのインド仏教文献に説かれる説を否定することにもつながる。では、ツォンカパの立場から、いかにしてそれらのインド仏教の経論の権威を正当化できるのであろうか。この点についての弁明は、後述するように、後代の学者クンタン・テンペー・ドゥンメの『真実光明論』(*De nyid snang ba*)を待たねばならない。

さて、次にカギユ派の理論では、概念知の発生・持続・消滅を観察し、否定も肯定も行わずに分析的な働きを停止すれば、概念知から法身への転換が実現されると考えられていたが、ツォンカパはこの理論の有効性についても疑いを向けている。

「(問:) 第一刹那に概念知が自ずと立ち現れて出現した時、まさにそれをまじまじと観察することによって、第二刹那の段階で自ずと姿を消して行くなれば、まさにその時、それは法身として立ち現れるのである。

(答:) 第一刹那に忽然と生じたものが第二刹那には持続しないことを認識するというそのやり方は非恒常性の観察法であって、ナーガールジュナ流の空性の観察法と同じ部類に属するものではない。また、もし仮にそれが空性の観察法であるとしても、それは声聞二派(毘婆沙師・経量部)の空性の観察法の域を出るものではない。このようにお答えしたら、彼ら[カギユ派の行者達]は何と仰るであろうか。」⁸³

ツォンカパによれば、カギユ派の行者達は第一瞬間に現れた概念知が第二瞬間に持続しないことを観察しているに過ぎない。彼らは概念知の非恒常性(無常性)を知ることにはできるが、ナーガールジュナの中観哲学に示されるような意味での空性を認識することはできない。真の空性理解を得るためには、概念知の発生・持続・消滅という三つの現象そのものが固有のあり方によって成立しないことを認識しなければならない⁸⁴。さもなければ、瑜伽行者の理解は、せいぜい毘婆沙師や経量部が認めるような刹那滅論的な空性理解にとどまるであろう。

⁸³ *Dri ba lhag bsam rab dkar* 81b4ff.: ci ste skad cig dang po la rnam rtog rang shar byung dus de ka la cer bltas pas skad cig gnyis pa'i tshes rang yal la 'gro ba 'dug pa de ka la chos skur shar ba zer snyam na | skad cig dang po la thol skyes pa skad cig gnyis par mi sdod par mthong ba de ni mi rtag par lta ba'i tshul yin gyi | klu sgrub lugs kyi stong pa'i blta tshul dang phyogs mi gcig la | gal te stong pa'i lta tshul yin du chug na yang nyan thos sde gnyis kyi stong pa'i lta tshul las ma 'phags zhus na ci gsung |

同様の記述がケドゥブジェの著作にも現れる。*Mun sel sgron me* 16b5f.: rtog* pa rang grub dus las dus gnyis par ma bsad pa'i mi rtag pa rtogs pas stong nyid rtogs par 'dod pa'i nor ba rnam par mi 'tsham pa ste | (「概念知は自身の成立時より以降、第二瞬間には持続しない非恒常的なものであるという理解をもって空性の正しい理解とみなすような誤解は大変よろしくない。」*シヨル版の rtogs を rtog に訂正する。)

⁸⁴ *Mun sel sgron me* 14a5ff.: sems skad cig phyi ma sngar ma skyes shing skye ba la mngon par phyogs ba rnams gnas 'di 'dra zhis nas tshul 'di ltar 'byung ba khyi tshang nas 'byung ba lta bu dang | skyes nas ma 'gags ba rnams gang du gnas pa'i gnas tshul rgyal po gdan thog tu gnas pa lta bu dang | sems skad cig snga ma rnams 'gags nas gang du 'gro ba'i gnas dang 'gro tshul byi ba khung du 'jug pa lta bu'i 'gro tshul ni sems lus can ma yin pas tha snyad du'ang su zhis gis rnyed par 'gyur | de lta bu ma rnyed pa tsam gyis sems brtag na skye 'gag gnas gsum dang bral bar nges mi nus te | de tsam zhis grub kyang sems rang grub dus las | dus gnyis par mi sdod bar zhis nas 'gro ba dang | rang dus su gnas pa dang | rgyu rkyen tshogs pa las sngar med gsar du 'byung ba'i skye 'gag gnas gsum rang bzhin gyis grub pa'i dogs pa mi chod pa'i phyir | ([1] 未だ生じておらず、現に生起に直面している後続刹那の心が、ちょうど犬が寝所から出て来るようにして、ある特定の地点から特定の仕方で発生する様態と、[2] 既に生起しており未だ消滅していない刹那の心が、ちょうど王が玉座の上に鎮座するように

もしツォンカパの批判に対して異議を唱えることができるとするならば、それは文献的証拠に基づく反論になるであろう。タクポ・タシ・ナムギェルは、未来、現在、過去の心の不可得性の観察の有効性を示す教証として、サラハの言葉を引用し、さらにカマラシーラの『修習次第』（*Bhāvanākrama*）中篇とそこに引かれる『宝積経』「迦葉品」（*Kāśyapaparivarta*）の文言を挙げている⁸⁵。さらに、我々はこれに加えて、先に見た『大日経』、『菩提心釈』、『中観優波提舍』などを反証として挙げることができる。それらの経論にはカギユ派の静寂主義的な実践法を根拠づける文言が実際に見出される。ゲルク派のクンタン・テンペー・ドゥンメはこれらの教証による反証可能性を熟知した上で、ツォンカパ擁護の立場から以下のような釈明をしている。

「これらの〔ツォンカパやケードゥプジェの著作〕中に、心の実相を探究する時、それはいかなる色あるいは形として存在しているかと考えて探究を行なうのは正しい考察方法ではないと説かれるが、それは一般論を考慮して語られたものである。少数の特殊な人々の場合には、気質や意欲の力により、そのようなやり方で実践しても結果を出すことがあり得るので、『宝積経』や『大日経』にそのように説かれているからといって過失はない。一般的に言えば、三昧を修習するためには良く掃除された居心地の良い場所と作法に則った生活様式が必要であるが、牛飼いのような者に向けて、それに反することが説かれるのは特殊な事例であるのと同様である。」⁸⁶

『大日経』などに説かれる実践法は、特殊な気質や意欲を具える少数の瑜伽行者に向けて説かれたものである。それは全ての者にとって有効な方法として提示されたものでは決してない。このようにクンタン・テンペー・ドゥンメは考える。瞑想における分析的思考を重視するゲルク派の立場に立てば、このような見解が出てくるのは必然であろう。

「心の探究」という理論を、空性理解を得るための有効な方法として認めるか否かという点が、ゲルク派とカギユ派の二派の修行理論の決定的な違いとなっている。ゲルク派の中には、ロサン・チューギェンのように、マハームドラーの教義を積極的に取り入れた者もいる。ロサン・チューギェンは、先述のサラハの『ドーハー・コーシャ・ギーティ』の言葉を引用して「心の探究」の理論を祖述する。しかしながら、彼はそれを奢摩他の修習法（*zhi gnas sgom tshul*）として受け入れ

して、ある地点にとどまる様態と、[3] 先行刹那の心が消滅した後、ちょうど鼠が穴の中に入るようにして向かって行く様態とその行き先は、言語的慣習においても決して見出されるはずがない。なぜなら心は物質的ではないからである。しかし、そのようなものが見出されないことだけを理由として心进行分析しても、それが生住滅の三つを欠いていると結論することはできない。なぜなら、それだけのことが確立されたとしても、心が自身の成立時より以降の第二瞬間には持続せずに消滅してゆくこと、自身の成立時にはとどまっていること、因縁の集合体によって以前にはなかったものが新たに発生すること、すなわち生住滅の三つが固有のあり方によって成立するのではないかという疑念は断じられないからである。」

⁸⁵ *Phyag chen zla zer* 560.3ff. を参照。KP 102: *cittam hi kāśyapa parigaveṣamāṇam na labhyate | yan na labhyate tan nopalabhyate | tan nātītam nānāgataṁ na pratyutpannam | yan nātītam nānāgataṁ na pratyutpannam tatrādhvasamatikrāntam* | yatryadhvasamatikrāntam** tan naivāsti neva*** nāsti | yan naivāsti na nāsti tad ajātam | yad ajātam tasya nāsti svabhāvaḥ | yasya nāsti svabhāvaḥ tasya nāsty utpāda | yasya nāsty utpādaḥ tasya nāsti nirodhaḥ |*（「カーシャパよ、よく探究してみると、実に心というものは見出されない。およそ見出されないものは認識されない。それは過去でもなく、未来でもなく、現在でもない。過去でもなく、未来でもなく、現在でもないものは、三つの時間を超越している。三つの時間を超越しているものは決して存在することはなく、決して存在しないでもない。存在せず存在しないのもないものは生起しない。生起しないものは固有のあり方を持たない。固有のあり方を持たないものに発生はない。発生しないものに消滅はない。」**tat tryadhva-*と訂正する。***yat tryadhva-*と訂正する。****naiva* と訂正する。）

⁸⁶ *De nyid snang ba* 29b5ff.: 'di dag tu sems kyi gnas lugs tshol ba na kha dog dang dbyibs gang du 'dug ces tshol ba dpyad tshul mi legs par gsungs pa ni gdul bya spyi khyab kyi dbang du byas pa yin | dmigs bsal re gnyis la khams dang bsam pa'i dbang gis de ltar byas kyang don du 'gyur ba srid pas | dkon brtsegs dang rnam snang mngon byang las de ltar gsungs kyang skyon med de | spyir ting nge 'dzin bsgom pa la byi dor byas pa'i gnas yid mthun dang sbyod lam tshul ldan dgos kyang | ba lang bdag gi lta bur da las bzlog ste gsungs pa dmigs bsal yin pa bzhin no ||

るのみであって、毘鉢舍那の修習法としてはそれを認めていない⁸⁷。ロサン・チューギエンにとって「心の探究」は、心の実相を観察して空性理解を得るための方法ではなく、単に心の安定を得て次なる分析的思考につなげるための準備作業に過ぎないのである。

ゲルク派の修行理論はカギユ派の静寂主義とは相容れないものである。もしインド仏教の経論に概念知や注意集中の停止を教える見解が説かれていても、それらは特殊な能力を具える一部の瑜伽行者に向けられたものとみなされ、より普遍的な理論からは除外される。

4 ゲルク派精神修養の論点

ツォンカパと彼の後継者達は、実は中観見解指南の関連文献に限らず、ほとんどの多くの中観論書において、聞思修を通じた意識の変容について語っている。彼らの中観哲学の中心にあるのは精神修養である。詳細な分析は現在準備中の単著に譲ることとし、以下ではその主要な論点を示す。

4.1 否定対象の認識

ゲルク派精神修養の目的は、中観の見解 (*dbu ma'i lta ba*) を獲得し、仏道修行を完成することである。その修養の出発点は、否定されるべき対象、すなわち否定対象 (*dgag bya*) が何であるかを確認することである。論理的分析によってそれを否定することが、その精神修養の中核をなす。

チベットで「否定対象」という概念が中心的に論じられるようになったきっかけの一つは、シャーティデーヴァの『入菩提行論』第9章140詩節に対する初期カダム派や初期サキャ派の解釈であろう。サキャ派のソナム・ツェモは、否定されるべき対象は非実在であるので、それを捉えることのできる妥当な認識はあり得ないと主張していたが、ツォンカパはそのようには考えない。ツォンカパは、否定対象の一般相 (*spyi*) あるいは形象 (*rnam pa*) を認識することは十分に可能であるので、その姿を知の中にはっきりと思い浮かべてから、それを論理によって否定することが重要であると説く。

ツォンカパによれば、感官知の中には、内外の諸事物と共に、否定されるべき実在性という観念が顕現する。否定行為がなされる基盤 (*dgag gzhi*) と否定されるべき対象 (*dgag bya*) の二つは不可分の関係にある。別の言い方をすれば、諸事物と一体のものとして感官知に顕現する実在性という観念こそが、論理によって否定されるべき対象である。それゆえ、感官知の対象とは別の領域に否定対象を探し求めるべきではない。このツォンカパの説は、『入楞伽經』 (*Lankāvatāra*) に言及される「相互的空性」 (*itaretarāśūnyatā*, 彼彼空) の理論や、チョナン派のトルポパ・シェーラプ・ギェルツェン (*Dol po pa shes rab rgyal mtshan*: 1292–1361) が唱えた他空説 (*gzhan stong*) への強力な批判となっている。

否定対象に関するツォンカパの見解は後代のゲルク派に継承され、特に中観見解指南の文献や、ゲルク派版マハームドラーの論書に現れる。さらに、マハームドラーと密接な関わりのあるゲルク派の宗教歌、シャル・カルデン・ギャンツォの『十万歌』 (*Mgur 'bum*) やチャンキャ・ロールペー・ドルジェの『見解の歌』 (*Lta mgur*) の中で、その考えが鮮明に表現されるようになる。

⁸⁷ *Yang gsal sgron me* 14a1, 16a1 (cf. Jackson 2019: 506, 509) を参照。ロサン・チューギエンはツォンカパの『質問書』に対する韻文体の註釈書『音の調べ』で、同様の仕方で「心の探究」の理論の過失を指摘した後、「しかしながら、上述のそのような修習方法は心の安住を達成する手段としては優れている」 (*Sgra dbyangs* 9b4: 'on kyang de ltar sgom pa de || sems gnas bsgrub pa'i thabs su dge ||; cf. Thub bstan sbyin pa 2022: 123, n. 177) と述べている。

4.2 空性と恐怖

諸事物と共に知に顕現する実在性の観念を確認し、それを中観派の論理によって否定することを学んだ瑜伽行者は、最初の内、恐怖の感覚に襲われることがある。なぜなら、教説に対する信頼や理解力を欠く者は、全てが空であるという教えを学ぶと、自己存在も世界も虚無であるという恐ろしい考えに取りつかれるからである。

大乘仏教の教説に対する恐怖という観念は初期大乘経典『八千頌般若経』(*Aṣṭasāhasrikā*)や瑜伽行派論書『大乘莊嚴経論』(*Mahāyānasūtrālamkāra*)などに登場する。さらに、空思想や涅槃の概念に対する恐怖が破滅の原因となるという考えはナーガールジュナの『根本中頌』(*Mūlamadhyamakārikā*)や『宝行王正論』(*Ratnāvalī*)などに現れる。多くのインド大乘仏教の経論では、恐怖の原因を教説に対する信頼や理解力の欠如、あるいは優れた善知識の不在などに求める。『八千頌般若経』では、般若波羅蜜多の教説を恐れる菩薩の存在に言及し、そのような恐怖を抱かない菩薩にこそ教示が与えられるべきであると説く。他の多くの論書でも、同様にして、初学の菩薩が抱く恐怖は克服されるべきものとして否定的に捉えられる。

空性に対する恐怖に関して、別の視点からの説明を与えるのがアーリアデーヴァの『四百論』(*Catuḥśataka*)である。アーリアデーヴァによると、恐怖を抱く人は空性の教説を「少しばかり知る者」(*kimcijjñā*)である。というのも、空性を正しく理解する人や、あるいは反対に、空性について全く知らない人は、決してそれに対して恐怖心を持たないからである（乗馬の達人は落馬の危険性を恐れず、乗馬の未経験者もその危険性を恐れないように）。ゲルク派のケドゥプジェやテンタル・ラランパはこの『四百論』の説に注目し、空性に対する恐怖を、限定的にはあるが肯定的に捉え直している。彼らが論じるように、多くの人々は空性を恐怖とすら感じない。そこに恐怖を感じるの実は非常に困難なことである。恐怖の状態に達することは初学者にとってまずもって大きな前進である。恐怖は中観の見解を獲得しようとする人が必ず通過しなければならない関門とも言える。

空性に対する恐怖は加行道忍位で段階的に克服される。このことは『声聞地』(*Śrāvakabhūmi*)に説かれている。ジャムヤンシェーパの理解によると、加行道に達した瑜伽行者は、空性という真理の受け入れを徐々に増すにつれて、空性への恐怖を徐々に減少させていく。このようにしてゲルク派の教義では、空性に対する恐怖とその克服という宗教的体験が鮮明に描写される。

4.3 論証と真理

中観哲学を学んだ瑜伽行者は、初めに推理を通じて諸存在の空性を概念的に把握する。その時に有効な証因として使われるのが「縁起」や「離一多」などである。「縁起」という証因を用いて論証式を構成すれば、例えば「芽は真実には存在しない。他に依存して発生（縁起）するゆえに。例えば鏡の映像のように」となる。瑜伽行者が自己の思考内部で独自にこのような論証を組み立てること（自己のための推理）もあれば、他者から論証式の提示を受けて推理知を得ること（他者のための推理）もある。いずれの場合にせよ、問題となるのは「芽は他に依存して発生するゆえに真実には存在しない」という論証が一体いかなる場合に有効に働くかということである。

ここで、対話の中で立論者が対論者に上記の論証式を提示する場面を想定し、いかなる対論者にとって論証が有効に働くかを検討してみよう。ジャムヤンシェーパ・ガワン・ツォンドゥは、論証が有効に働く所の論争相手を「適切な対論者」(*phyi rgol yang dag*)と呼ぶ。これは証因の三相（主題所属性・同類のみへの随伴・異類からの排除）を既に確認しているが、論証対象を未だ理解していない人のことである。論争相手が「適切な対論者」となるのはある一瞬のみである。

最初の段階では彼は実在論に固執しており、仮に論証式の提示を受けても、そこから推理知を得ることはできない。その時、彼は「擬似的な対論者」(*phyi rgol ltar snang*)である。次に彼は中

観哲学を学び、「およそ他に依存して発生するものは真実には存在しない」ということを確定する。この段階で彼はその論理的必然性を一般法則として理解するのみであり、その法則を目下の主題である「芽」という事例に適用可能であるかを未だ考慮していない。彼にとって芽の非実在性は憶測 (yid dpyod) の対象でしかない。だが、まさにその瞬間に彼は「適切な対論者」としての条件を充たしている。その時、立論者が論証式を提示すれば、対論者は主題「芽」に証因「他に依存して発生するゆえに」を適用し、推理を通じて「芽は他に依存して発生するゆえに真実には存在しない」という真実を見出すからである。ただし、対論者は妥当な認識 (tshad ma) によって芽の非実在性をひとたび確立すれば、もはや同じ論証から新たな知を得ることはなく、論証式を必要としなくなるので、「適切な対論者」としての地位を失い、再び「擬似的な対論者」となる。

ジャムヤンシェーパはこの対論者が実在論を放棄し、論証を通じて中観の見解を獲得するまでの過程を説明するために、喩例「映像」の役割についても重要な分析を行なっている。彼の分析は、ツォンカパの著作に現れる二種の虚構性の区別を中心とするものである。鏡に映る顔面の映像は、本物の顔面ではない。そこに見られる顕現と事実との不一致を「粗雑な虚構性」と呼ぶ。世間一般で周知されているこの虚構性を手掛かりとして、対論者は「精緻な虚構性」の理解へと進むことができる。すなわち、鏡の上の顔面の映像がまるで顔面のように見えても、実際にはそこに本物の顔面は存在しないように、芽はまるで実在のように知に顕現するが、実際には実在しないのだと彼は悟るのである。

4.4 縁起と空性の一体性

縁起と空性の一体性を説く中観哲学を、認識論あるいは修行理論の観点から分析するという試みは、『根本中頌』第24章18詩節（「縁起とは空性のことであると我々は言おう」と『廻靜論』(Vigrahavyāvartanī) 最終詩節（「空性と縁起と中道は同義であると説いた比類なき仏陀に私は敬礼する」）に対するツォンカパの解釈にも見られる。ツォンカパはこれらの詩節を「縁起と空性の同義性 (don gcig)」を説くものとして理解する。

では、その二つが同義であるとはいかなることか。[1] それらが定義と被定義項の関係にあるということなのか、[2] それらが表示者と表示対象の関係にあるということなのか、[3] あるいはそれらが直接的理解と間接的理解の対象であるということなのか。[1] もし「壺」の定義が「腹部が膨れた物体」であるのと同じような意味で、「縁起」の定義が「空性」であるというならば、人々は事物が原因に依存して発生するのを理解するだけで、直ちに空性を理解できることになってしまう。[2] あるいは「縁起」という言葉の意味が「空性」であるというならば、人々は「縁起」という言葉の知識を得るだけで、直ちに空性の理解を得ることになってしまう。[3] あるいは縁起が直接的に確定されれば、同時的・必然的に空性が間接的に知られるということであるとしても、同様の過失に陥る。

縁起と空性は同義であると言っても、それらが同一の概念であるということではない。ある人々は諸事物が他に依存して発生すること（縁起）を理解できるが、それらが固有のあり方を欠くこと（空性）は理解できない。ならば、縁起と空性が同義であるとは結局いかなる意味なのか。ツォンカパによれば、それは「中観の見解を獲得した者は、ある知を通じて諸事物の縁起を確定する時、まさにその同じ知の働きによってそれらが空であることを確定する」ということを意味する。縁起と空性の同義性は客観的に確立された真理ではなく、中観の見解を得た人（中観派）が主体的に確立する真理である。それが最初に知られる瞬間に、瑜伽行者の意識内では劇的な認識の転換が起こるのであろう。ツォンカパによれば、ナーガールジュナはまさにその認識の転換を経験した瑜伽行者の視点から、縁起と空性の同義性を語っているのである。

4.5 ツォンカパの思想的転換：静寂主義の克服

ツォンカパの精神修養の理論では、瑜伽行者は入定中も分析的思考を続け、実在性の不在という対象に意識を向けなければならない。彼の理論はカギユ派やニンマ派の静寂主義とは相容れないものであるが、実はツォンカパも若き日の修行時代には（少なくとも「見かけ」*tshul*の上では）静寂主義や不可知論の立場を受け入れ、自らそれを実践していたことが知られている。

ツォンカパは20歳の頃、キョルモルン（*Skyor mo lung*）僧院で律の研究に取り組んでいた。ある日、僧院の法要中に突如として入定し、概念知の粗大な働きが停止して没我状態に入り、法要の終了後、僧院の維那（*dge bskos*）に声をかけられてようやく覚醒したが、その瞬間もたれかかった柱が音を立てて曲がるという神秘的な出来事があった。また、ツォンカパが20代前半で著作したと思われる叙事詩『サダープラルディタ・アヴァダーナ（常啼菩薩譬喩品）』（*Rtag ngu'i rtogs brjod*）には、真実の観点から見れば諸存在は全く認識されず、そこではいかなる見解も承認されないという説が示される。さらに、ツォンカパが31歳で著作した『善説金蔓』（*Legs bshad gser phreng*）では、『宝徳蔵般若経』（*Ratnaguṇasamcayagāthā*）の文言に基づき、瑜伽行者が真理を直観する時には一切の対象認識が停止する（「法を見る」とは「何も見ない」ということである）という見解が説かれる。

ケドゥプジェが著した『秘密伝』（*Gsang ba'i rnam thar*）によれば、ツォンカパは30代の頃まで「承認事項は何もなく、それは何ものとしても把握可能でない」という見解（*khas len ci yang med cing gang du'ang bzung mi nyan par lta ba*）にとらわれていた。これは静寂主義的な修行を肯定するものであり、因果応報の原理の否定にもつながりかねない見解であるが、その後、ツォンカパは文殊菩薩との神秘的対話を繰り返し、その教えに基づいて修行を重ねた結果、41歳の時に重要な思想的転換を迎え、この見解を放棄したと言われている。

ツォンカパが51歳で著した『中論大註』（*Rtsa she ṭik chen*）には『宝徳蔵般若経』に対する別解釈が示される。『中論大註』によれば、人々は天空を眺める時、遮蔽物を見ないが、遮蔽物の純然たる排除（*thogs pa'i reg bya bcad tsam*）を本質とする空間を見るのと同じように、聖者は三昧に入定する時、否定対象を見ないが、否定対象の否定（*dgag bya bkag pa*）を本質とする空性という存在要素を見る。換言すれば、聖者は入定中に拡散知の対象（*spros pa*）を見ず、離戲論の真実を見る。「xを見る」（*mthong*）の対象 *x* と、「yを見ない」（*ma mthong*）の対象 *y* は異なる。聖者は入定中に「何も見ない」のでは決してない。

4.6 不在と非在

聖者の入定中の宗教的体験を説明する概念として重要なのが「不在」（*med dgag*）と「非在」（*ma yin dgag*）である。もともとサンスクリットの否定の概念であった *prasajyapratishedha* 「想定に後続する否定」と *pariyudāsa* 「制限的な否定」は、シャーンタラクシタとカマラシーラのアポーハ論や、チベットのサンブ僧院で生まれた空性論証解釈を経て、*med dgag* 「否定対象の排除という形のみ知られる認識対象」（不在）と *ma yin dgag* 「否定を通じて認識内に別の存在要素を投影する認識対象」（非在）という認識論的な概念へと変容した。

不在と非在は何らかの否定されるべき対象の否定を通じて概念的に理解されるものである。しかし、それらは常に必ず概念知によって把握されるのではない。聖者が深い三昧の中で無分別智によって証得する空性の真実は、トルポパによれば非在であり、ツォンカパによれば不在である。彼らは不在ないし非在が概念作用を離れた直接知覚（瑜伽行者の知覚）によっていかにして証得されるかを語っている。

トルポパにとって空性とは意識における煩悩の非本来性のことである。衆生の意識は究極的には煩悩という過失を持たないという意味において否定を本質とするが、その意識の基底（*gzhi*）に

は本来的に光り輝く智慧（*ye shes rang bzhin gyis 'od gsal ba*）があり、それは肯定的存在もしくは非在である。彼によれば、意識における煩惱の非本来性を認識し、その実在性を否定することによって、光り輝く智慧という他要素が意識内に投影される。そして、非本来的なる煩惱を意識から除去することによって、その基底にもともとあった光り輝く智慧が出現する。そこで瑜伽行者が見るのは不在ではなく、非在あるいは否定によって投影される肯定的要素である。

しかし、ツォンカパは空性を不在と捉える。彼によると、衆生は諸事物が固有の在り方によって成立するという妄念を抱くが、その妄念が捉えている言語的拡散（*spros pa*）こそが論理によって否定されるべき対象であり、その純然たる排除を特徴とする空性を認識することによって見性が達成される。徹底的な不在としての空性こそが、論理に従う知（*rigs shes*）または入定中の意識（*mnyam bzhag ye shes*）によって見出される対象、すなわち勝義諦である。他方、およそ何であれ非在（例：色蘊に限定された空性）は、純然たる排除とは別の肯定的要素（例：色蘊）を意識内に投じる性格を持つ。それは必然的に、空性という最高真実を遮蔽する知によって認められる対象、すなわち世俗諦でなければならない。これは出定後に後得智によって認識されるものである。

4.7 顕現と空性

瑜伽行者が入定中に認識する空性と、出定後（あるいは入定前）に経験する諸事物の顕現は相即不離の関係にある。知に顕現する全ての事物は何らかの他者に依存して成立しており、およそ他に依存する事物は自己に固有のあり方を欠く。そして、そのような欠如を特徴とする事物こそがあたかも幻のように知に顕現する。それゆえ、諸事物は「顕現と空性を一つに束ねて運ぶもの」（*snang stong zung 'jug*）である。これがシャル・カルデン・ギャンツォの『十万歌』や、チャンキャ・ロールパー・ドルジェの『見解の歌』で中心的に語られる重要な思想である。

『見解の歌』は、ツォンカパの『縁起讃』著作の故事にならって、夢の中でツォンカパとおぼしき威厳のある師匠から剣を授かるという体験を得たのをきっかけに、文殊菩薩の聖地として有名な五台山（現・山西省）で著された作品である。空性の隠喩である老いたる〈母〉を、縁起の隠喩である〈兄〉の助けを得て、作者自身の投影である愚かな〈息子〉が見出すさまを描写している。〈母〉なる空性が主観・客観や生・死といった現象の根源にあって、解脱の根拠であることが鮮やかに表現される。

さらに、チャンキャは『見解の歌』の中で、ニンマ派などの他宗派の様々な教義に言及し、それらがゲルク派の「顕現と空性の相即不離」という考えと良く調和することを示唆的に述べている。実際にニンマ派のゾクチェン文献などには類似の表現が見られる。チャンキャは「顕現と空性の相即不離」という考えには、宗派間の思想的対立を無化して融和に向かわせる力があると考えたのであろう。『見解の歌』は他宗派でも広く受け入れられ、ニンマ派のカトク・ゲツェ・マハーパンディタ（*Kaṅ thog dge rtse mahāpaṇḍita*: 1761–1829）による同作品についての論考や、ミパム・ジャムヤン・ナムギェル・ギャンツォ（*Mi pham 'jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho*: 1846–1912）の註釈が生まれた。『見解の歌』に説かれる「顕現と空性の相即不離」という思想は、瑜伽行者の宗教的体験を表すのに有効であるだけでなく、チベットでの宗派間の思想的融和をもたらす可能性を持つ点でも極めて重要である。

5 結論

『宝積経』や『大日経』などに説かれていた心の観察の教えは、アティシャの『中観優波提舍』に組み込まれ、チベットで中観見解指南と呼ばれる修行理論へと発展した。アティシャが重んじたのは、物質的要素には還元されない心の本来のあり方を観察することにより、概念知の働きを停止させ、無分別智を獲得することであった。この理論と高い親和性を持つのが、サラハを起源と

し、カギユ派の行者達に継承されたマハームドラーの教えである。ツォンカパは同時代のチベットで流行していたカギユ派の静寂主義的な修行理論に異を唱え、分析的思考を中心とする新たな精神修養の理論を構築した。ツォンカパや彼の後を継ぐゲルク派の学者達が唱えた理論とは、まず論理によって否定されるべき自我という対象を確認し、次に自我と五蘊の間の同一性・別異性を否定し、不在としての空性に意識を定めながら、確定知の働きを保ち続けること、そして、入定と出定を繰り返す過程で、空性に対する恐怖を徐々に克服し、顕現と空性の相即不離の関係を捉えることに重きを置くものである。

静寂主義的な修行理論を受け入れるか否かというのが、チベットの中観哲学で大きな争点となるにせよ、ピエール・アドが「個体存在の変容、自己の変容を目指した意志的で個人的な行為」と定義する精神修養の特質がそこで普遍的に見られることに疑いの余地はない。チベットで展開した中観哲学の本質を正しく捉えるためには、精神修養という視点が不可欠である。

略号と文献

(1) 一次資料

(1-1) インド撰述文献

KP *Kācāyapaparivarta*: B. A. von Staël-Holstein ed. *The Kācāyapaparivarta: a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class* 大寶積經迦葉品梵藏漢六種合刻 *Edited in the Original Sanskrit in Tibetan and in Chinese*. Shanghai: Commercial Press. 1926.

DK *Dohākoṣa* (Saraha). See Shahidullah 1928.

DKG D *Dohākoṣagīti* (Saraha): Tibetan Sde dge ed. *rgyud*, wi. Tohoku No. 2224.

BCA *Bodhicaryāvatāra* (Śāntideva): Louis de la Vallée Poussin ed. *Bodhicaryāvatārapañjikā, Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Āntideva*. *Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works*, nos. 983, 1031, 1090, 1102, 1139, 1305, 1399. Calcutta: Asiatic Society. 1901–1914.

BCA D *Bodhicaryāvatāra* (Śāntideva): Tibetan Sde dge ed. *Dbu ma*. La. Tohoku No. 3871.

BCAP *Bodhicaryāvatārapañjikā* (Prajñākaramati): see BCA.

BCV *Bodhicittavivarāṇa* (Nāgārjuna): see Lindtner 1982: 184–217.

MA VI *Madhyamakāvatāra* Chapter 6 (Candrakīrti): Li Xuezhong ed. “*Madhyamakāvatāra-kārikā* Chapter 6.” *Journal of Indian Philosophy* 43: 1–30. 2015.

MABh *Madhyamakāvatārabhāṣya* (Candrakīrti): L. de la Vallée Poussin ed. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti : traduction tibétaine*. *Bibliotheca Buddhica IX*. St. Petersburg. Reprint, Osnabrück. 1970.

MU D *Madhyamakopadeśa* (Atiśa): Tibetan Sde dge ed. *Dbu ma*. Ki. Tohoku No. 3929.

MUV D *Madhyamakopadeśavṛtti* (Prajñāmukti): Tibetan Sde dge ed. *Dbu ma*. Ki. Tohoku No. 3931.

MVA D *Mahāvairocanaḥisambodhivikurvitādhiṣṭhānavaiṣṭyāsūtrendrarāja-nāma-dharmaparyāya*: Tibetan Sde dge ed. *Rgyud 'bum*. Tha. Tohoku No. 495.

HAGT D *Dohakoṣaḥṛdayārthagītiṭkā* (Avadhūtipa, a.k.a. Maitrīpa): Tibetan Sde dge ed. *rgyud*, zhi. Tohoku No. 2268.

(1-2) チベット撰述文献

Dgongs pa rab gsal *Dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Ma. Tohoku No. 5408.

- Sgra dbyangs** *Dri ba lhag bsam rab dkar gyi dris lan blo bzang bzhad pa'i sgra dbyangs* (Pañ chen blo bzang chos kyi rgyal mtshan). In *Collected works (gsuñ 'bum) of Blo-bzan-chos-kyi-rgyal-mtshan*. Nga. New Delhi. 1973.
- 'Jug ngogs** *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rgyal sras 'jug ngogs* (Rgyal tshab dar ma rin chen). Zhol ed. Nga. Tohoku No. 5436.
- Thu'u bkwan grub mtha'** *Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long* (Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma). Zhol ed. Kha.
- De nyid snang ba** *'Jam mgon rgyal ba gnyis pa la bstan pa'i snying po gsal bar mdzad pa'i tshul las brtsams te bstod pa don dang ldan pa'i rgya cher 'grel ba bstan pa'i de nyid snang ba* (Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me): Zhol ed. Ka.
- Do ha skor gsum** *Do ha skor gsum gyi tshig don gyi rnam bshad sems kyi rnam thar gsal bar ston pa'i me long* (Karma phrin las pa). In *Do ha skor gsum gyi tshig don gyi rnam bshad sems kyi rnam thar gsal bar ston pa'i me long / Btsun mo do ha'i tī ka 'bring po sems kyi rnam thar ston pa'i me long / Rgyal po do ha'i tī ka 'bring po sems kyi rnam thar ston pa'i me long* (pp. 1–118). Sarnath: Vajra Vidya Institute Library. 2009.
- Dri ba lhag bsam rab dkar** *Dge sbyor gyi gnad kyi dri ba snyan bskul lhag bsam rab dkar* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Kha. Tohoku No. 5275 (68).
- Gdams ngag mdzod** *Gdams ñag mdzod ('Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas): Gdams ñag mdzod: A Treasury of Instructions and Techniques for Spiritual Realization*. 12 vols. Delhi: N. Lungtok and N. Gyaltsan. 1971.
- Phyag chen zla zer** *Nges don phyag rgya chen po'i sgom rim gsal bar byed pa'i legs bshad zla ba'i 'od zer* (Dwags po bkra shis rnam rgyal): *Bod kyi bcu phrag rig mdzod chen mo: bka' brgyud pa'i gsung rab*, vol. 20: *Thabs grol* (pp. 323–773). Xining: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang. 2001.
- 'Bum tig** *Snying po don gyi gdams pa phyag rgya chen po'i 'bum tig* (Sgam po pa bod nams rin chen): *Collected works (gsuñ 'bum) of Sgam-po-pa Bsod-nams-rin-chen*, vol II. Delhi: Ballimaran Photo Offset Printers. 1976.
- Dbu ma'i ming gi rnam grangs** *Theg chen gyi mngon pa'i sde snod las byung ba'i dbu ma'i skor gyi ming gi rnam grangs* (Klong rdol bla ma ngag dbang blo bzang): *The Collected Works of Longdol Lama 9 (TA)*. Śata-piṭaka Series, vol. 100. New Delhi: International Academy of Indian Culture. 1973.
- Mun sel sgron me** *Lta khrid mun sel sgron me* (Mkhas grub rje dge legs dpal bzang po): Zhol ed. Ta. Tohoku No. 5499.
- Rtsa she tik chen** *Dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Ba. Tohoku No. 5401.
- Zhal shes yig chung** *Lta ba'i zhal shes yig chung* (Mkhas grub rje dge legs dpal bzang po): Zhol ed. Ta. Tohoku No. 5498.
- Zla 'od** *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel pa byang chub kyi sems gsal bar byed pa zla ba'i 'od zer* (Bu ston rin chen grub). The Collected Works of Bu-ston. Dza. Tohoku No. 5178.
- Yang gsal sgron me** *Dga' ldan bka' brgyud rin po che'i bka' srol phyag rgya chen po'i rtsa ba rgyas par bshad pa yang gsal sgron me* (Pañ chen blo bzang chos kyi rgyal mtshan). In *Collected works (gsuñ 'bum) of Blo-bzan-chos-kyi-rgyal-mtshan*. Nga. New Delhi. 1973.
- Lam rim chen mo** *Khams gsum chos kyi rgyal po tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam gyi rim pa chen mo* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Pa. Tohoku No. 5392.
- Legs bshad rgya mtsho** *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel pa legs par bshad pa'i rgya mtsho* (Rgyal sras thogs med bzang po). Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang. 2008.
- Shing rta chen po** *Rdzogs pa chen po'i sems nyid ngal gso'i 'grel pa shing rta chen po* (Klong chen rab 'byams pa). New Delhi: Shechen Publications. 2017.

(2) 二次資料

(2-1) 欧文資料

- Abhyankar, Kashinath Vasudev
1986 *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda: Oriental Institute.
- Apple, James B.
2008 *Stairway To Nirvāṇa: A Study of the Twenty Saṃghas Based on the Works of Tsong kha pa*. Albany: SUNY Press.
2014 “A Study and Translation of Atiśa’s *Madhyamakopadeśa* with Indian and Tibetan Commentaries”. *Acta Tibetica et Buddhica* 7: 1–82.
2018 “The Spiritual Exercises of the Middle Way: Reading Atiśa’s *Madhyamakopadeśa* with Hadot.” In *Buddhist Spiritual Practices: Thinking with Pierre Hadot on Buddhism, Philosophy, and the Path*, ed. D. V. Fiordalis (pp. 105–144). Berkeley: Mangalam Press.
- Cabezón, José Ignacio
1992 *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*. Albany: SUNY Press.
- Cabezón, José Ignacio and Geshe Lobsang Dargyay
2007 *Freedom from Extremes: Gorampa’s “Distinguishing the Views” and the Polemics of Emptiness*. Boston: Wisdom Publications.
- Crosby, Kate and Skilton, Andrew
1995 *The Bodhicaryāvatāra*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- de la Vallée Poussin, Louis
1907 *Bodhicaryāvatāra : Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Çāntideva*. Paris: Librairie Bloud et Cie.
- Doctor, Thomas
2014 *Reason and Experience in Tibetan Buddhism: Mabja Jangchub Tsöndrü and the Traditions of the Middle Way*. New York: Routledge.
- Eltschinger, Vincent
2008 “Pierre Hadot et les ‘exercices spirituels’ : quel modèle pour la philosophie bouddhique tardive?” *Asiatische Studien–Études Asiatiques* 62-2: 485–544.
2014 *Buddhist Epistemology as Apologetics: Studies on the History, Self-Understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*. Vienna: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Hadot, Pierre (Tr. Michael Chase)
1995 *Philosophy as a Way of Life: Edited with an Introduction by Arnold I. Davidson*. Malden: Blackwell Publishing.
- Hadot, Pierre
2001 *La philosophie comme manière de vivre : Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Libr. Générale Française.
- Hodge, Stephen
2003 *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya’s Commentary*. London: Routledge.
- Hopkins, Jeffrey
1992 “A Tibetan Perspective on the Nature of Spiritual Experience.” In *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, ed. R. E. Buswell, Jr. and R. M. Gimello (pp. 225–267). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jackson, Roger R.
2004 *Tantric Treasures*. New York: Oxford University Press.
2019 *Mind Seeing Mind: Mahamudrā and the Geluk Tradition of Tibetan Buddhism*. Boston: Wisdom Publications.
- Jinpa, Thupten
1999 “Tsongkhapa’s Qualms about Early Tibetan Interpretations of Madhyamaka Philosophy.” *The Tibet Journal* 24-2: 3–28.

- Kapstein, Matthew T.
 1996 “*gDams ngag*: Tibetan Technologies of the Self.” In *Tibetan Literature: Studies in Genre*, ed. J. I. Cabezon and R. R. Jackson (pp. 275–289). Ithaca: Snow Lion.
 2001 *Reason’s Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications.
- Lindtner, Christian
 1982 *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Indiske Studier IV. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- McClintock, Sara L.
 2010 *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*. Boston: Wisdom Publications.
 2018 “Schools, Schools, Schools—Or, Must a Philosopher be Like a Fish?” In *Buddhist Spiritual Practices: Thinking with Pierre Hadot on Buddhism, Philosophy, and the Path*, ed. D. V. Fiordalis (pp. 71–103). Berkeley: Mangalam Press.
- Nemoto, Hiroshi
 2023 (forth-coming) “Revisiting the Tibetan Concepts of *med dgag* and *ma yin dgag*. *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*.
- Ngawang Samten and Garfield, Jay L. (tr.)
 2006 *Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press.
- Roloff, Carola
 2009 *Red mda’ ba: Buddhist Yogi-Scholar of the Fourteenth Century, the Forgotten Reviver of Madhyamaka Philosophy in Tibet. Contributions to Tibetan Studies*, vol. 7. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Seyfort Ruegg, David
 2000 *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy: Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought Part 1*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 50. Vienna: Universität Wien.
- Shahidullah, Muhammad
 1928 *Les chants mystiques de Kāṇha et de Saraḥa : les Dohā-Koṣa (en apabhraṃśa, avec les versions tibétaines) et les Caryā (en vieux bengali) avec introduction, vocabulaires et notes*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Smart, Ninian
 1987 “Soteriology.” In *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, vol. 13 (pp. 418–423). New York: Macmillan Publishing Company.
- Steinkellner, Ernst
 1981 *Śāntideva: Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra)*. Düsseldorf–Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Steinkellner, Ernst and Peck-Kubaczek, Cynthia
 2019 [A Translation of Śāntideva’s *Bodhicaryāvatāra*.] In *Buddha Mind—Christ Mind: A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*, P. Schmidt-Leukel. Leuven–Paris–Bristol: Peeters.
- Vose, Kevin
 2020 “Absence and Elimination: Madhyamaka Interpretation in the Formation of Scholastic Traditions in Tibet.” *Journal of South Asian Intellectual History* 3: 148–184.
- Yoshimizu, Chizuko and Nemoto, Hiroshi
 2013 *dBu ma tshig gsal gyi ti ka: Part I*. Tokyo: The Toyo Bunko.

(2-2) 藏文資料

- Thub bstan sbyin pa
 2022 *Rje tsong pkha pa chen po’i rnam thar gsar bsgrigs gangs can gyi ljongs su sangs rgyas byon pa*. n.p. Bod kyi gtsug lag zhib dpyod khang.

(2-3) 和文資料

- アド、ピエール（訳：小黒和子）
2021 『生き方としての哲学：J. カルリエ、A.I. デイヴィッドソンとの対話』法政大学出版局
- 石川美恵
1993 『二巻本訳語釈—和訳と注解—』（Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries, vol. 3）東洋文庫
- 江島恵教
1980 『中観思想の展開—Bhāvaviveka 研究—』春秋社
- 金倉圓照
1958 『悟りへの道』平楽寺書店
- 加納和雄
2020 「ゴク・ロデンシェーラブ著『書簡・甘露の滴』新出版本」『駒澤大学佛教学部研究紀要』78: 57 (172)–84 (145).
- ツルティム・ケサン、小谷信千代
1991 『仏教瑜伽行思想の研究』文栄堂
- 榎尾祥雲
1984 『榎尾祥雲全集（別巻2）遺稿・論文集2 大日経の研究』臨川書店
- 長澤實導
1978 『瑜伽行思想と密教の研究』大東出版社
- 生井智紹
2008 『密教・自心の探求—『菩提心論』を読む』大法輪閣
- 西沢史仁
2019 「チベット初期中観思想における二諦説—トルンパとギャマルワの二諦を巡る論争—」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』36: 1–204.
- 根本裕史
2016 『ツォンカパの思想と文学——縁起讃を読む——』平楽寺書店
- フーコー、ミシェル（訳：廣瀬浩司、原和之）
2004 『ミシェル・フーコー講義集成11 主体の解釈学：コレージュ・ド・フランス講義1981–1982年度』筑摩書房
- 宮坂宥勝
2011 『密教経典』講談社学術文庫
- 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
- 和田賢宗
2022 「ツォンカパにおける無我の確定方法——『道次第略論』から「見解指南」へ——」『印度学仏教学研究』71-1: 163 (316)–166 (313).

（ねもと ひろし、広島大学 [インド哲学]）

Spiritual Exercises in Madhyamaka Philosophy

NEMOTO Hiroshi

In recent years, there have been active attempts, especially among Western scholars, to view Buddhist philosophy as a form of spiritual exercises (*exercices spirituels*), following the footsteps of Pierre Hadot in his study of ancient Greek philosophy. This study is aimed at identifying elements of spiritual exercises in the Indo-Tibetan Madhyamaka philosophy. Its special focuses are on Atiśa's *Madhyamakopadeśa*, the Bka' brgyud pa's treatises on "inquiry of the mind" (*sems 'tshol*), and the Dge lugs pa's *lta khrid* literature.

Most notable in Atiśa's *Madhyamakopadeśa* is its emphasis on the investigation of the mind, which is reminiscent of the teachings of the *Mahāvairocanābhisambodhi* and the *Bodhicittavivarana*, and which later developed into the Tibetan theory of practice known as *dbu ma'i lta khrid* ("a guidance on the Madhyamaka view"). Atiśa describes the method of observing the true nature of the mind, which is not reducible to material elements, thereby ceasing conceptual thought and attaining non-conceptual wisdom. His method has affinities with the teachings of Mahāmudrā, which originated with Saraha and was passed down to the Bka' brgyud pa practitioners. It was Tsong kha pa who opposed the Bka' brgyud pa's quietist theory, which was popular in Tibet during his period. He developed a new theory of spiritual exercise centering on analytical thinking. According to the theory advocated by Tsong kha pa and his successors of the Dge lugs pa, a practitioner must first identify the notion of ego, then negate the substantiality of ego by reasoning, and sustain the ascertaining consciousness while concentrating on emptiness, which is characterized as the mere absence (*med dgag*) of substantiality. Tsong kha pa and his successors reveal how a practitioner gradually overcomes his fear of emptiness in the process of entering into and arising out of meditative equipoise, and how he captures the compatibility of manifestation and emptiness.

Even if the acceptance or rejection of quietism is a major point of contention in Tibetan Madhyamaka philosophy, there is no doubt that the essential qualities of spiritual exercises, which Pierre Hadot defines as "a voluntary, personal practice, intended to bring about a transformation of the individual, a transformation of the self," are universally observed there. The concept of spiritual exercise is indispensable in order to properly grasp the essence of the Madhyamaka philosophy.