

ツォンカパによる自性 (rang bzhin) の解釈

根本 裕史

1 はじめに

ツォンカパ・ロサンタクパ (Tsong kha pa blo bzang grags pa: 1357–1419) は『道次第大論 (*Lam rim chen mo*)』(1402年)「毘鉢舍那」節において、中観派が否定対象とする自性 (rang bzhin)¹ とは何であるかを議論し、同派の「一切法無自性」の思想を鋭く分析している。

既に拙稿 (根本 2014) で論じたように、ツォンカパはチャンドラキールティ (Candrakīrti: ca. 600–650) の見解に従って、否定対象としての自性と、中観派が自ら認める自性とを区別する。中観派が否定対象とする自性とは、諸事物が自身以外の何ものにも依存せずに、各自の側から存在するあり方 (rang rang gi ngos nas gnas tshul) として人々が理解するところのものである。また、それは各々の事物を他から区別する根拠となる、独自の存在性 (thun mong min pa'i ngo bo) である。世間の人々はそのような自性があるからこそ諸事物は成立すると考えるが、中観派によれば、一切の事物は言語的活動に関わる知 (tha snyad pa'i shes pa) によって概念設定される時にはじめて存在性を得るのであって、自性によって成立するのではない。諸事物が自立的なあり方を欠くということはそれらに固有の性質であり、これこそが中観派の認める自性である。法性 (chos nyid) とも呼ばれるその自性は作為されたものではなく、他に依存しないものである。本来それは何ものとも言表し得ず、無分別智の対象であるが、学習者の恐怖を取り除くために、仮に「自性」という名称で表現されたものである。ツォンカパはこの一連の議論の中で、自性 (法性) を含む一切のものが分別によって言語化されることによって成立するという点に特別の関心を向け、チャンドラキールティの考えを継承しながら、自身の言語論的分析を展開している。

自性をめぐる問題に関する詳細な議論は、『道次第大論』の「否定対象の範囲を過小に定めることの否定 (dgag bya ngos 'dzin khyab chung ba dgag pa)」という節の中に見られる。そこでツォンカパはナーガールジュナ (Nāgārjuna: ca. 150–250) の『根本中論頌 (*Mūlamadhyamakakārikā*)』第15章の冒頭の二詩節を議論の出発点とし、同書に説かれる「他に依存せず作為されないものであること」が果たして自性の定義と呼べるのかという問題を吟味した後、二種の自性 (否定対象としての自性・法性としての自性) の相違や、自性の「増益」をめぐる問題などを論じている。この一節はツォンカパが中観派の自性論をどのように理解したかを示す点で、非常に重要である。以下では『道次第大論』当該箇所を整理した後、翻訳研究を提示する。

なお、この箇所については既に幾つかの現代語訳²があるが、本研究は『道次第論四割註 (*Lam rim mchan bzhi*)』を参照することにより、新たな知見を提供しようと試みるものである。後代のゲルク派の四人の学僧による割註を一つにまとめて編纂した書である『道次第論四割註』は、『道次第大論』本文を読み解く上で不可欠な資料である。むしろ、割註が必ずしもツォンカパ自身の意図を正確に記述しているとは限らないが、考察のための素材を豊富に与えるものであることは確かである。以下の翻訳研究では、脚註に『道次第論四割註』の情報を可能な限り与え、割註の解釈に合理性があると考えられる場合には、それを本文に反映させる。これによって、より精度

¹ツォンカパは rang bzhin の他に ngo bo、ngo bo nyid、rang gi ngo bo などの語を区別なく「自性 (固有の存在・固有の性質)」の意味で用いる。那須 2006 によれば、『明句論』の翻訳者パツァプ・ニマタク (Pa tshab nyi ma grags: b. 1055) は否定対象としての svabhāva を rang bzhin と訳し、法性と同義の svabhāva を ngo bo と訳す傾向 (幾つかの例外はある) がある。しかし、ツォンカパの著作にはそのような言葉の使い分けは見られない。

²長尾 1954: 193ff. や Cutler (ed.) 2002: 195ff. などである。

の高い翻訳研究を作成することを目指している。

2 ナーガールジュナが否定する自性とは何か

ナーガールジュナは般若経の「一切法無自性」の思想に立脚して諸法を様々な角度から分析し、それらが全て無自性 (niḥsvabhāva) であることを証明しようとしている。自性 (svabhāva) とはナーガールジュナが様々な論理を通じて否定している対象である。

ナーガールジュナは自性を明確に定義していないが、彼は自性に二つの特質があると理解していたことが知られている。すなわち、[1] 作為されないもの (akṛtrima) であること、[2] 他に依存しないもの (nirapekṣa) であることである。『根本中論頌』第15章に次のように説かれる。

「自性が因縁によって生ずるのは不合理である。

自性が因縁によって生ずるならば作られたものであることになる。

しかし、自性が作られたものであるというのがどうしてあり得ようか。

自性は作為されず他者に依存しないものである」（翻訳研究 S2-1-1 を参照）

チャンドラキールティの註釈『明句論 (Prasannapadā)』によれば、自性が「作為されないものである」というのは「以前には存在せず後になって存在するということがない」という意味であり、自性が「他に依存しない」というのは「因縁に依存しない」という意味である。

ツォンカパもチャンドラキールティの解釈を受け入れ（翻訳研究 2-2-8 を参照）、自性とは因果的生成を離れたものであると理解している。さらに、ツォンカパによると、「自性は作為されず、他に依存しないものである」というナーガールジュナの言明は、法性と同義の自性を意図して説かれたものであり、単に否定対象としての自性を否定するための作業仮説として説かれたものではない。さらにまた、彼によると、この言明は否定対象としての自性を定義するものであるとの解釈を立てる者もいるが、それは否定対象の範囲を過小に定めるもの (dgag bya ngos 'dzin khyab chung ba) に他ならず、妥当しない。彼はその解釈の問題点を次のように指摘する。

「以上のような場合、有為が因縁によって生み出されることや、別のものに変化することは自派の者達（仏教徒）にとって既に確立していることなので、彼らのために自性の無を論証する必要はないことになり、彼らでも諸事物が無自性であることを証得できることになるといった過失が起こる。それゆえ、一体どうしてそれが我々に固有の否定対象 (thun mong ma yin pa'i dgag bya) であり得ようか」（翻訳研究 S2-1-3 を参照）³

もし仮に「作為されず、他に依存しないもの」が否定対象としての自性に等しいとするならば、有為法が因縁に依存して現出することを論ずる毘婆沙師や経量部も、諸事物が無自性であることを既に理解していることになり、中観派がわざわざ否定の論理を用いてそれを論証する必要はないことになってしまう。

さらに、ツォンカパは「作為されず、他に依存しないもの」であることは、否定されるべき自性にとっての必要条件であるが、その二つは同値ではないことを明らかにしている。

「さらにまた、もしあるものが勝義として成立し、正しく成立し、真実に成立するならば、その場合にも、それは必然的に因縁によって生み出されない云々ということになるが、それが

³Lam rim chen mo 415a2ff.: de ltar na 'dus byas rnams rgyu rkyen gyis bskyed pa dang gzhan du 'gyur ba ni rang gi sde pa rnams kyis grub zin pas de dag la rang bzhin med pa bsgrub mi dgos par 'gyur ba dang l de dag gis kyang dngos po rnams rang bzhin med par rtogs par 'gyur ba sogs ky'i skyon yod pas de thun mong ma yin pa'i dgag bya ga la yin l

『勝義として成立すること』等々の定義的意味 (don) なのではない。例えば『壺』の領域を『無常なもの』の領域が遍充するけれども、『無常であるもの』が『壺』の定義的意味であるということはありません、むしろ『腹部が膨らんでいるもの』がその定義的意味として立てられるべきであると同様である」(翻訳研究 S2-1-5 を参照)⁴

「勝義として成立するもの」「正しく成立するもの」「真実に成立するもの」はいずれも中観派の論理によって否定される対象である。もしあるものが勝義として成立するならば、必然的にそれは作為されず、他に依存しないものであることになる。しかし、作為されないことや、他に依存しないことが否定されただけでは、それが無自性であると証明されたことにならない。なぜなら、例えば種から生じる芽は作為されたものであり、他に依存するものであるが、その事実が知られたからといって、即座に芽が無自性であるとは理解されないからである。

これは例えば、あるものが無常ではないと証明されたからといって、それが壺ではないと証明されたことにはならないのと同じである。「無常であること」は壺だけのものではなく、柱や杖などといった諸事物が共通に持つ性質である。むしろ、「腹部が膨らんでいるもの」が壺の定義的意味 (don)⁵ であるので、壺を否定するためにはそれこそが否定されねばならない。

これと同様に、「作為されず、他に依存しないもの」であることは、否定対象としての自性に固有の性質ではないので、それを否定するだけでは不十分である。では、真に否定されるべき対象は何かといえば、それは、例えば芽をそれ以外の全てのものから区別することを可能にし、当該のものを「芽」と命名する根拠を与えるようなもの、端的に言えば、芽に固有のあり方である。

それゆえ、「作為されず、他に依存しないもの」が否定されるべき自性の本質であるというのは、否定対象の範囲を過小に定めることに他ならない。それは人々が先天的な無明によって捉えるものではない。仮にそのような自性の存在を否定することができたとしても、無始爾来の無明を退けることはできないので無益である。例えば、誤った学説 (grub mtha') によって考えられた不可分の実在 (cha med pa'i dngos po) や、常住・単一・自立的な我 (rtag gcig rang dbang can gyi bdag) を否定しても、それだけでは先天的な無明を断ずることにならないのと同様である (翻訳研究 S2-1-5, 6 を参照)。

しかし、ツォンカパによれば、ナーガールジュナが『根本中論頌』で意図しているのは決してそのようなことではない。「自性は作為されず、他に依存しないものである」という言明は否定対象としての自性を定義するものではなく、自性が具える諸々の特質の一部を述べたものである。

3 自性の増益 (sgro 'dogs) について

では、ナーガールジュナが『根本中論頌』第 15 章で言及している自性は実際に存在するのかといえば、ツォンカパはチャンドラキールティにならって、それはあると説く。ナーガールジュナは単に作業仮説として自性の特質を語っているのではなく、中観派が自説 (rang lugs) として認める自性、すなわち法性と同義の自性の特質を明らかにするという意図をもって、そのことを述べているというのがツォンカパの見解である (翻訳研究 S2-2-1 を参照)。

しかし、ここに一つの問題がある。一切法は無自性であるというのが般若経の教えである。法

⁴Lam rim chen mo 415a5f.: gzhan yang don dam par dang yang dag par grub pa dang bden par grub na'ang rgyu rkyen gyis ma bskyed pa sogs su 'gyur dgos na'ang de dag ni don dam par grub pa sogs kyi don min te | dper na | bum pa la mi rtag pas khyab kyang mi rtag pa bum pa'i don du mi rung gi | lto ldir pa de'i don du bzhag dgos pa bzhin no ||

⁵先の引用文の中で、ツォンカパは don という語を mtshan nyid (「定義」) の意味で用いている。例えば「壺」を mtshon bya (「被定義項」) とすると、「腹部が膨らんでいるもの」は mtshan nyid (「定義」) であり、「金の壺」や「陶器の壺」などは mtshan gzhi (「具体例」) である。チベット論理学において mtshon bya は tha snyad と呼ばれ、mtshan nyid は don と呼ばれる。詳しくは福田 2003 に論じられる。

性もその例外ではないので、それは自性（固有のあり方）に基づいて成立するのではなく、それを言語化する分別によって措定されるに過ぎない。言語化される以前の本来のそれは「ある」とも「ない」とも言えないものであり、「自性（法性）はある」という言明によって表現される考えは、実は分別の所産に過ぎない。ならば、そのことを熟知している中観派がどうして「自性（法性）はある」という論説を積極的に立てるのかといえば、それは「増益」によって可能となるというのがチャンドラキールティの回答である。

ツォンカパはチャンドラキールティの見解に自身の解釈を織り交ぜながら、増益（sgro btags）によって「自性はある」という言明が成り立つことを説明している。

〔問：〕果たして上述のような火の自性（＝法性）は存在するのだろうか。

〔答：〕それは自性に基づいて存在するのでもなく、非存在であるのでもない〔チャンドラキールティは〕仰っている。つまり、存在するのは事実であるが、自性に基づいて存在するものではないという意味である。『入中論釈』に

『それらの内、勝義というものは、正しくご覧になる方々（聖者）の智慧の特別な対象領域として存在性を得るのであって、自己の本体に基づいて成立しているのではない』

と説かれる通りである。〔法性が〕自性に基づいて存在するものでないというのは正しい。しかし、たとえそうであるにせよ、聞き手の恐怖を取り除くために増益して、世俗（日常言語活動の対象）として⁶それはあると我々は述べる⁷

チャンドラキールティは *na tad asti na cāpi nāsti svarūpataḥ*（翻訳研究 2-2-2 および脚注を参照）と述べ、法性は「ある」とも「ない」とも言表できない、不可説なるものであることを説くが、ツォンカパは同じ言明を存在論的な規定として理解する。チベット語訳の *de ni rang gi ngo bos yod pa yang min la med pa yang min* をツォンカパに従って解釈すれば、「それは自性に基づいて存在するのでもなく、非存在であるのでもない」となる。「自性に基づいて存在する」というのは、分別によって措定されることを待たずに、自身の固有のあり方に基づいて存在すること、つまり、実在するということである。「自性に基づいて非存在である」というのは、非存在性を固有のあり方とするものであること、つまり、「兎の角」や「空華」のように畢竟無であるということである。法性はこの二つの極端を離れたものとして存在する。法性はまぎれもなく「存在する」が、「自性に基づいて存在する」のではない。そして、それは「自性に基づいて存在しない」のであって、全面的に「存在しない」のではない⁸。では、なぜ法性は存在するといえるのか。『入中論釈』に説かれるように、それは三昧に入定した聖者の直観知の対象となるからであり、聖者の覚りの内容に疑いを挟む余地はないからである。

⁶『明句論』サンスクリット文に *saṃvṛtyā samāropya tad astīti brūmah* とあり、「世俗（言語的慣習）に従って増益して『それは存在する』と我々は述べる」と読めるが、ツォンカパは『明句論』チベット語訳（*sgro btags nas kun rdzob tu de yod do zhes bya bar de smra'o*）に基づいて理解しているため、そのような解釈を採らず、*kun rdzob tu*（「世俗として」）を *yod*（「ある」）を限定する副詞としている。なお、この場合の「世俗」は「言語的慣習」では意味をなさないので、「日常言語活動の対象」という意味で理解した。

⁷*rTsa she ṭik chen* 158a6ff.: *ci me'i rang gi ngo bo de lta bur gyur pa yod dam zhe na | de ni rang gi ngo bos yod pa yang min la med pa yang min zhes gsungs te yod mod kyi rang gi ngo bos yod pa min zhes pa'i don te 'jug 'grel las | de la don dam pa ni yang dag pa gzigs pa rnam kyi ye shes kyi khyad par gyi yul nyid kyis bdag gi rang gi ngo bo rnyed pa yin gyi rang gi bdag nyid kyis grub pa ni ma yin te zhes gsungs pa lta ro || rang gi ngo bos med pa de lta yin mod kyang nyan pa po rnam kyi skrag pa spang ba'i phyir sgro btags nas kun rdzob tu de yod do zhes bya bar smra'o ||*

⁸ツォンカパは「端的に存在すること（*yod pa tsam*）」と「自性に基づいて存在すること（*rang bzhin gyis yod pa*）」を区別し、また「全面的に非存在であること（*med pa tsam*）」と「自性が非存在であること（*rang bzhin med pa*）」を区別する。これについては福田 1999: 57ff. に詳しく論じられている。

これらのことを踏まえて、次にツォンカパは言語表現をめぐる問題に移る。法性は自性（固有のあり方）に基づいて存在するものでないので、自性を言葉の適用根拠にして「法性はある」と語ることはできない。しかし、そうであるからといって、法性について何も語らないならば学習者に恐怖を与えかねない。そこで、彼らの恐怖を取り除くために、中観派は、適用根拠として認められるものは何もないことを熟知しながらも、その対象に「法性」という仮の名称を付託して——つまり「増益」するを通じて——「法性はある」と語る。ただし、その法性は自性に基づいて存在するのではなく、言葉の適用根拠を欠いた、日常言語活動の対象 (tha snyad) としてのみ存在する。

さて、ツォンカパは「増益」という概念に関して独自の問題意識を持っているので、さらに注意深く検討しなければならない。そもそも「増益」とは伝統的な漢訳であるが、それはサンスクリットの samāropa (“attribution”) に対応する語である。samāropa とは何かを何かに帰属させること、付託することである。チベット語の sgro 'dogs も同様の意味を持つ。sgro は「鳥の羽」であり、'dogs は「結えつけること」である。つまり、sgro 'dogs の原義は、矢羽を矢に結えつけるようにして、何かを何かに帰属させること、付託することである。人々が諸事物に自性（固有のあり方）を増益するというのは、もともと存在しない自性に存在性を付託するという他にない。その場合の「増益」は「存在性の付託」であるから、ないものを「ある」と捉えることであると理解して差し支えない。それは、現にあるものを「ない」と捉える認識と定義される「損減 (skur 'debs)」の対立概念をなすものである。

しかし、ツォンカパは「法性を増益する」という場合の「増益」はこれとは意味が異なるという。それは存在性を何かに付託することではなく、知によって名称を与えて説示すること (blos btags nas ston pa) である。つまり、何ものとしても言表し得ない究極の真実に「法性」という名称を仮に与えること、それが「法性を増益する」ということである。そして、もし仮に「増益」の意味が「存在性の付託」に限定されるならば、「増益」される対象である法性は非存在であることになってしまうが、それは不合理である。ツォンカパは『根本般若中論大疏 (rTsa she 'tik chen)』第 15 章で次のように説明する。

「したがって、知によって名称を与えて説示するという意味で『…を増益して…』と説かれることも数多くあるので、二種の我 (人我・法我) の増益と同じである必然性はどこにもない」⁹

「『増益して…』と説かれるからといって、勝義諦 (=法性) が認識対象 (shes bya) ¹⁰ ではないというのは不合理である」¹¹

したがって、ここで意図されている「増益」は、「存在性の付託」ではなく「名称の付託」の意味であると理解せねばならない。つまり、それは本来言葉では語り得ないものに対して仮の名称を付託すること、概念化することである¹²。同様の考えはツォンカパの『根本般若中論大疏』第 18 章にも見られる。

⁹rTsa she 'tik chen 158b6f.: des na blos btags nas ston pa la yang sgro btags nas zhes gsungs pa mang po yod pas bdag gnyis sgro btags pa 'dra ba yin mi dgos so ||

¹⁰ここで「認識対象 (shes bya)」という語は、何らかの正しい認識によってその存在が知られ得るもの、すなわち、この世界に存在するもの (yod pa) という意味で使われている。もし勝義諦が認識対象ではないならば、勝義諦は非存在であるということになる。

¹¹rTsa she 'tik chen 158b4: sgro btags nas zhes gsungs pas don dam bden pa shes bya min no zhes pa yang mi rigs te |

¹²同様にしてジャムヤンシェーパも、ここでの「増益」の意味は言葉を恣意的に適用することであると説明する。Lam rim mchan bzhi [smad cha] 344.2f.: rang bzhin dang chos nyid ces bya ba'i tha snyad sngar med pa la glo bur du sbyar zhing sgro btags nas [...] | (『自性』や『法性』という言葉を元来何もなかった所へ恣意的に適用し、増益して…)

「『明句論』には『増益してその〔真実の〕特質について語るべきである』という説明が見られる¹³。これは言葉や分別に関わる言語的慣習の方式 (sgra rtog gi tha snyad kyi lam) に基づいて説明するべきことを意味するのであって、 x ではないにもかかわらず x と命名することではない。これについては既に第15章で説明した」¹⁴

ここに説かれるように、法性という真実を「増益」というのは、名状し得ないそれを世間の言語的慣習に従って仮に言語化することなのであって、法性ではないものを「法性」と呼ぶことではない。なぜなら、その言語化は事実誤認によってなされるものではなく、聴聞者に対する聖者の慈悲の心から起こるものだからである。さもなければ、「増益」される対象は、法性にあらざる別のものであることになってしまうが、それは不合理である。

論点を整理すると、ツォンカパがここで議論しているのは、不可説である自性（法性）がいかにして言語化されるかという問題である。「自性」というのは仮の名称であって、その名称に対応する実物が現実世界に見出されるわけではない。だが、そうした仮の言葉でしか表現しようのない究極の真実が確かに存在する。さもなければ、菩薩が悟りを得るために修行することは無意味であることになり、涅槃の獲得も、悟りの智の対象である勝義諦も成立しないことになってしまうであろう（翻訳研究2-2-1, 4, 5, 6を参照）。それゆえ、ツォンカパは自性（法性）は存在すると断言する。それは確かに存在するのだが、自性（固有のあり方）に基づいて存在するのではない。これが彼の結論である。

4 翻訳研究について

以下に訳出するのは、ツォンカパ『道次第大論』の「否定対象の範囲を過小に定めることの否定 (dgag bya ngos 'dzin khyab chung ba dgag pa)」と題される一節である。翻訳に当たってショル版 (Zhol) を底本とした。

当該箇所は東洋文庫1996の科文表によれば、S2に相当する。本研究では『道次第論四割註』に従って科文を細分化し、S2-1、S2-1-1等々とした。

脚註に『道次第論四割註』の情報を可能な限り与える。割註の解釈に合理性があると考えられる場合には、それを本文に反映させる。Baはパソ・チューキ・ギェルツェン (Ba so chos kyi rgyal mtshan: 1402–1473)、Ngaはガワン・ラプテン (Ngag dbang rab brtan: 17世紀)、Jaはジャムヤンシェーパ・ガワン・ツォンドウ ('Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus: 1648–1721)の割註を示す。なお、当該箇所にはリンチェン・トンドゥブ (Rin chen don grub: 17世紀)の割註は見られなかった。

ツォンカパが引用するインド典籍を訳出する際には、彼自身の理解を訳文に反映させることが重要であるので、原則として彼が引用するチベット語訳に基づく解釈を与え、サンスクリット原典との不一致がある場合には、そのことを脚註に記す。

¹³Pras 372.10f.: yady apy evaṃ tathāpi vyavahārasatyānurodhena laukikatathyādyabhyupagamavat tasyāpi samāropato lakṣaṇam ucyatām iti || tad ucyate | (「[反論:] たとえそうであるとしても、言語的慣習の真実に従って世間的な真理を増益して受け入れるのと同じように、増益に基づいてその〔究極の真実〕についても特質を語るべきである。[答:] それについて〔ナーガールジュナは〕答える」); Pras D 119b3: de lta yin mod kyi | 'on kyang 'jig rten pa'i tha snyad khas blangs pa ltar tha snyad kyi bden pa'i ngor sgro btags nas de'i mtshan nyid kyang brjod par bya dgos so zhe na | de brjod par bya ste | (「[反論:] たとえそうであるとしても、世間の言語的慣習を受け入れたのと同じように、言語的慣習の真実に従って増益して、その〔究極的な真理〕についても特質を語るべきである。[答:] それについて〔ナーガールジュナは〕答える」)

¹⁴rTsa she tik chen 191a5f.: tshig gsal las sgro btags nas de'i mtshan nyid brjod dgos so zhes 'byung ba ni sgra rtog gi tha snyad kyi lam nas drangs te bshad pa la bya'i | min bzhin du btags pa min te rab byed bco lnga bar bshad zin to ||

5 翻訳研究

S2 否定対象の範囲を過小に定めることの否定 [414b4]

第二。否定対象 (dgag bya) の範囲を過小に定めることの否定。

S2-1〔否定対象は〕三つの限定要素を具えたものであるという主張の否定

S2-1-1 三つの限定要素を具える実相 (gnas lugs) と否定対象との混同

ある者が次のように述べる¹⁵。

「否定対象は自性 (rang bzhin) であり、さらにそれは次の三つの限定要素を伴うもの (khyad par gsum dang ldan pa) である。すなわち、[1] その本体 (ngo bo) が因縁によって生み出されるものではないこと、[2] 様態 (gnas skabs) が別のものに変化しないこと、[3] 他の指定するもの (rnam 'jog) に依存しないことである¹⁶。というのも、そのことが『根本中論頌』に

『自性が因縁によって生ずるのは不合理である。

自性が因縁によって生ずるならば作られたもの¹⁷であることになる。

しかし、自性が作られたものであるというのがどうしてあり得ようか。

自性は作為されず他者に依存しないもの¹⁸である』¹⁹

と説かれるからである」²⁰

S2-1-2 それは否定対象としての自性ではないという点について

一般に〔世間の人々が〕²¹ 芽などの外的・内的な諸事物はそのような自性 (固有の存在) として成立すると認めているとするならば、中観派は〔それこそを〕²² 否定対象としなければならな

¹⁵割註 (Ja) によれば、これは「あるチベット人 (bod kha cig)」の見解である。

¹⁶割註 (Ja) ではこの説に対する批判が述べられる。 *Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 335.8f.: 'di stong nyid kyi khyad par yin pas dgag byar ga la rung | (「これは空性の限定要素であるので、どうして否定対象であり得ようか」)

¹⁷割註 (Ja) によれば「作られたもの」とは因縁によって作為されたものである。 *Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 335.11f.: de 'dra'i rang bzhin de rgyu rkyen gyis bcos pa'i byas pa can du 'gyur ro || (「そのような自性は因縁によって作為されたもの、すなわち、作られたものであることになる」)

¹⁸割註 (Ja) によれば「他者に依存しない」というのは自らを指定する知に依存しないということである。 *Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 335.15f.: kho rang 'jog byed kyi blo gzhan la bltos pa med pa yin || (「〔自性は〕自らを指定するものとしての他の知に依存しないものである」)

¹⁹MMK XV 1-2: na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ | hetupratyayasambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet || svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham | akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca ||

²⁰割註 (Ja) では議論を先取りする形で、この説に対する批判が述べられる。 *Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 335.17ff.: de skad smra ba des ni dgag bya legs par ngos ma zin te | dper na bum pa ngos zin pa la dngos po'i ngo bo ston pa ltar | lta ba'i thun mong min pa'i dgag bya ngos 'dzin pa la de'i khyab byed rang bzhin khyad par gsum ldan ngos bzung ba'i phyr ro || (「以上のように論ずる彼は否定対象を正しく同定していない。なぜなら、これは例えば壺とは何であるかを同定しようとする際に、事物の本性を明らかにするようなものであり、正しい知見にとって固有の否定されるべき対象を同定しようとする際に、その能遍である三つの限定要素を具えた自性を同定しているからである」)

²¹ここでツォンカパは spyir (「一般に」) という語を用いることによって、世間一般の人々が何を認めているかを論じている。

²²割註 (Ja) は de nyid という語を補っているの、これに従った。

い。しかし、そうではなくて、ここで否定対象を同定する (dgag bya ngos 'dzin pa) のはいかなることかといえば、それ (x) を否定することによって「諸法はまさに無自性である」と知ることのできる中観の知見 (dbu ma'i lta ba) が心相續に生ずるところの、否定対象の根源 (x) が何であるかを同定することなのである²³。

S2-1-3 その限定要素は声聞部派（毘婆沙師・経量部）にとっても確立しているので〔中観派に固有の〕否定対象とはなり得ないという点について

以上のような場合²⁴、有為が因縁によって生み出されることや、別のものに変化すること²⁵は自派の者達（仏教徒）²⁶にとって既に確立していることなので、彼らのために自性の無を論証する必要はないことになり、彼らでも諸事物が無自性であることを証得できることになるといった過失が起こる。それゆえ、一体どうしてそれが我々に固有の否定対象 (thun mong ma yin pa'i dgag bya) であり得ようか。

S2-1-4 「もしあるものがそれ自身の側から成立するならば、それは必然的に三要素を具えるものとして成立するはずである」との指摘が投げ掛けられるが、その三要素を具えるものが否定対象なのではないという点について

次のような指摘の投げ掛け ('phangs pa) が中観の論書²⁷で数多くなされている。

「もしあるものが自身に固有のあり方に基づいて成立する〔「固有の存在」という意味での〕自性 (rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin) として成立するならば、それは必然的に因縁に依存せず、別様に変化しないものである云々といったことになる」

しかし、それらは能遍 (khyab byed) の方面から過失を指摘するものであって、否定対象をそれ自体として同定するものではない²⁸。

²³世間の人々は自性が三つの限定要素を有することを認めた上で、その存在を主張しているのではないが、現に彼らは一切法無自性の見解を得られず、無明によって意識を覆われている。とすれば、真実の知見を得るために否定すべきもの、すなわち、否定対象の根源 (rtsa ba) とも言うべき自性は上述のようなものであるはずはなく、他のものでなければならない。本文の意味する所は以上のことである。割註 (Ja) は「根源」という語を「究極 (mthar thug pa)」と言い換えている (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 336.6)。

²⁴割註 (Ja) はこの段落の要点を次のように記述している。 *Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 336.8f. **de ltar na** khyod kyis gong du ngos bzung ba de dgag bya phyogs re ba yin pas ngos 'dzin khyab chung ba yin te | (「以上のような場合、君によって先に同定されたそれは否定対象としては不完全であるので、同定の範囲が過小である」)

²⁵割註 (Ja) によれば「別のものに変化する」というのは刹那滅によって変化することである。 *Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 336.10: skad cig gis 'jig pa'i sgo nas gnas skabs **gzhan du 'gyur ba ni** [...] | (「刹那的に消滅することを通じて別の様態に変化することは…」)

²⁶割註 (Ja) によれば「毘婆沙師や経量部など (bye mdo sogs)」である (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 336.10)。

²⁷割註 (Ja) によれば『根本般若中論頌』や『明句論』などである (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 336.20f.)。

²⁸ここで「所遍」は否定対象としての自性（固有の存在）であり、「能遍」は三つの限定要素を具えるもの (khyad par gsum ldan) である。割註 (Ja) に説明されるように、諸々の中観論書に説かれるのは「もしあるものが自性 (= 所遍) として成立するならば、それは必然的に三つの限定要素を具えるもの (= 能遍) であることになる」という帰謬の論理なのであって、その三つの限定要素が自性の定義であるということではない (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 337.3ff.)

S2-1-5 もしあるものが真実に成立するならば、それは必然的に因縁によって生み出されない云々ということになるが、それは「真実として成立すること」の定義的意味ではないという点について

さらにまた、もしあるものが勝義として成立し、正しく成立し、真実に成立するならば、その場合にも、それは必然的に因縁によって生み出されない云々ということになるが、それが「勝義として成立すること」等々の定義的意味 (don) なのではない。例えば「壺」の領域を「無常なもの」の領域が遍充するけれども、「無常であるもの」が「壺」の定義的意味であるということはありません、むしろ「腹部が膨らんでいるもの」がその定義的意味として立てられるべきであると同様である。

それと同様に、もしあるものが勝義として成立するもの等々であるならば、それは必然的に不可分の実在 (cha med pa'i dngos po) であることになるが、不可分の実在はここで根源的な否定対象として認められない。なぜならそれは学説を唱える者達 (grub mtha' smra ba rnams) が各自に固有の〔誤った〕とらわれのゆえに仮設したものに過ぎないので、そのとらわれは衆生を輪廻へと束縛する根源ではないからである²⁹。また、それを「無自性である」と確定して修習したとしても、無始爾来の無明というとらわれに対して些かも打撃を与えることができないので、その事柄を現前のものとして証得すること (mngon sum du rtogs pa) を究めたところで、先天的な煩惱 (lhan skyes kyi nyon mongs) を退けることにはならないからである。

S2-1-6 先天的な把握形式 (lhan skyes kyi 'dzin stangs) としてそのようなものはないので、それを否定したとしても無益であるという点について

したがって、知見に基づいて確定を下す段階³⁰においては「先天的な無明によって捉えられるような対象は存在しない」と確定することを主 (gtso bo) とし、その付随的要因 (yan lag)³¹として、後天的なとらわれ (kun brtags kyi 'dzin pa) の対象³²が否定される〔というのが道理である。その〕ことを知らずに、〔ある人は〕先天的な無明の把握形式 ('dzin stangs) を否定し損ねた結果、人我を否定しようとする時に、常住・単一・自立的な我 (rtag gcig rang dbang can gyi bdag) を否定し、また法我を否定しようとする時に、不可分の極微という認識対象、不可分の刹那としての認識、三つの限定要素を具える自性などといった、学説論者のみが仮設するものを否定する。しかし、それはいかなる点でも適切でない。

そうではなしに、知見に基づいて確定を下す段階において、その程度のことについてしか確定を下さないならば、修習の段階においても、その程度のことだけを修習せねばならなくなる。なぜなら、知見に基づいて確定を下すのは修習のためだからである。

²⁹割註 (Ja) によれば、不可分の実在に対するとらわれは、学説によって心相續を汚された者達 (grub mthas rgyud bslad pa) にしかなく、それは人々が先天的に抱くものではない (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 337.20f.)。

³⁰知見に基づいて確定を下す段階 (lta bas gtan la 'bebs pa'i dus) の次に来るのが、確定事項を繰り返し学ぶ修習の段階 (bsgom pa'i tshe) である。

³¹割註 (Nga) によれば、この yan lag は単なる「従属要素」や「付属物」といった意味ではなく、主要素を確立するための「要因」あるいは「根拠 (rgyu mtshan)」という意味である。つまり、後天的な我執の対象が存在しないことを根拠として、先天的な我執の対象が否定されるというのである。果たしてこれがツォンカパの意図したことであるか否かについて検討の余地はあるが、以下に当該箇所を提示する。*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 338.8ff. kun brtags kyi bden 'dzin phal cher bden 'dzin mtshan nyid par 'ong pas de rgyu mtshan du btags nas lhan skyes kyi zhen yul 'gog pa ste dper na bden med de rigs pas dpyad bzod du ma grub pa'i phyir zhes pa lta bu ste l (「後天的な〈実在へのとらわれ〉は概ね真正なる〈実在へのとらわれ〉となるので、それ〔が成立しないこと〕を根拠に据えて、先天的な思い込みの対象が否定される。例えば『[主張] 実在物はない。[証因] 論理による考察に耐えるものとして成立しないゆえに』といったようにである」)

³²割註 (Ja) によれば、常住・単一・自立的なもの (rtag gcig rang dbang can) として捉えられる実在などが「後天的なとらわれの対象」である (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 338.17)。

S2-1-7 以上のことについて賢者が驚きを感じるさまについて

それゆえ、修習を行なった結果〔「我が常住・単一・自立的なものとして存在しないこと」等々が〕現前のものとなり、その修習が極みに達したとしても、それだけで終わってしまう。だが、そのようにして、後天的なとらわれによって仮設されただけに過ぎない二我の無を直観することによって、先天的な煩惱が退けられると主張するならば、過大適用の誤謬 (ha cang thal) となる。『入中論 (Madhyamakāvātāra)』には次のように説かれる。

「一方では無我を証得するために常住な我が断ぜられる。
しかし、他方ではこれが我執の抛り所であるとは認められない。
それゆえ、我が存在しないことを知る者によって我見が
根絶やしにされるといふのは何とも驚きである」³³

また、註釈にも次のように説かれる。

「まさにこの相互に結びつかないこと³⁴を比喻を通じて明らかにするために、以下のことを述べる³⁵。

自宅の壁の穴に蛇がいるのを目撃しながら
『ここに象はいない』といて疑念を払拭した時
彼は蛇に対する恐怖まで取り除くのだという。
嗚呼、実に他の者の笑い草³⁶である」³⁷

³³MA VI 140: nityātmā ca kṣīpyate 'nātmabodhe nāhamkārasyaśrayaś cāyam iṣṭaḥ | ātmābhāvajñena kiṃ tat svadṛṣṭer utkhātaś cety ucyate 'tīva citram || 割註 (Ja) は次のような語釈を与える。Lam rim mchan bzhi [smad cha] 339.13ff.: gang zag gi **bdag med** pa mngon sum du **rtoqs** par 'dod pa'i **tshe** ni **rtag pa'i bdag** tsam zhig med par mthong ba'i sgo nas **spong zhing** || rtag pa'i bdag 'di ni **ngar 'dzin** lhan skyes kyi dmigs pa dang rnam pa gang gi **rten du'ang mi 'dod pa** || **de phyir** na rtag pa'i **bdag** tsam **med** par **shes pas** lhan skyes kyi **bdag tu lta ba** || de nyid **dpyis kyang** ste rtsa ba nas 'byin nus **zhes smra ba** 'di ni shin tu **ngo mtshar** ba'i gnas so || (「一方では、人無我を現前のものとして証得しようと望む時に常住な我のみが——無であると直観することによって——断ぜられ、他方では、常住な我というこれが先天的な我執の所縁と行相のいずれの抛り所であるとも認められない。それゆえ、常住な我のみが存在しないことを知る者によって、まさにその先天的な我見が根底から根絶やしにされ得るといふこのことは何とも驚きの境地である」)

³⁴「常住な我の存在を否定すること」と「先天的な我執を断ずること」の二者は相互に結びつかない。このことが以下で比喻を通じて説明される。

³⁵割註 (Ja) によれば、常住な我を否定するだけで先天的な我執が断ぜられる (rtag pa'i bdag bkag pa tsam gyis lhan skyes kyi bdag 'dzin spong ngo) という見解がここで否定される (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 339.19)。

³⁶ツオンカパは gzhan gyi gnam po を「他の賢者の笑い草となる (mkhas pa gzhan gyi gnam por te bzhad gad du 'gyur)」という意味で理解しており、割註 (Ja) もこれに従っている (dGongs pa rab gsal 212b6f.; Lam rim mchan bzhi [smad cha] 340.5f.)。しかし、この解釈には些か疑問がある。ジャムヤン・ガロ ('Jam dbyangs dga' blo: 1429–1503) が指摘するように、キョクトン・ロツァーフ (sKyogs ston lo tsā ba: 15th c.) の語彙集『丁香の天幕 (Li shi'i gur khang)』によれば、gnam po には drang po (「正直な」) の意味もある (Lam rim brda bkrol 47a1)。サンスクリット原語が ārjava であることからすれば、gnam po は drang po の意味であり、なおかつ、ここでは「馬鹿正直な」「無邪気な」という皮肉を含んでいるのであろう。このように理解すれば、第四詩脚は「実に他の者 (対論者) は無邪気である」とも解釈できる。なお、de la Vallée Poussin (1911: 309) は “notre adversaire est vraiment candide” (「我々の論争相手は実に無邪気である」) と解釈する。

³⁷MA VI 141: paśyann ahim chidragatam svagehe gajo 'tra nāstīti nirastaśankah | jahāti sarpād api nāma bhītim aho hi nāmārjavatā parasya || 割註 (Ja) の解釈によれば、蛇を目撃した者と「ここに象はいない」と教える者は別々の人物である。Lam rim mchan bzhi [smad cha] 340.1ff.: mi shes pa 'ga' zhig **rang gi khyim** gyi **rtsig pa'i phug** tu **sbrul gnas** par **mthong** nas de la 'jigs **bzhin du** yod pa'i tshe || mi gzhan zhig gis khyod sbrul des ma 'jigs shig rtsig pa'i phug 'di na **glang chen med** do ces kho'i 'jigs pa'i **dogs pa bsal te** || **glang chen med** par smras pa'i tshig de lta bus **sbrul gyi 'jigs pa'ang spong bar byed 'dod pa ni** || **kye ma'o** tshul 'di mthong ba'i

このことは人無我について説かれているが、法無我についても共通している。すなわち、以下のように応用される³⁸。

「一方では無我を証得するために分別された我が断ぜられる。
しかし、他方ではこれが無明の拠り所であるとは認められない。
それゆえ、我が存在しないことを知る者によって無明が
根絶やしにされるといのは何とも驚きである」

S2-2 自説：三つの限定要素を具えるその自性は空性のことであるという点について

S2-2-1 「その文言が意味する所の三要素を具えた実相が存在しないならば、人は聞思修を行なわないことになる」という点についての問い

(問：) ならば、先程説明したように、軌範師〔ナーガールジュナ〕は「作為されないものであること」と「他者に依存しないこと」が自性の特質 (mtshan nyid) であるとお説きになっているが、それは作業仮説 (brtag pa mtha' bzung) として説かれたのか、それとも、そのような自性は実際にあるのか。

(答：) これは何であるかといえば、かの〔般若経に〕説かれる「諸法の法性」³⁹を「自性」として措定したものである。それは作為されないものであり、他者に依存しないものである。まさしくそれは存在する。『入中論釈』では次のように經典の典拠を伴って立証される。

「(問：) そのように限定される様態を持つ『自性』という、軌範師〔ナーガールジュナ〕が自らお認めになるものが果たして存在するのか。

(答：) それに関連して世尊は

『如来が出現しようとも、あるいは出現しなくとも、この諸法の法性はまさしく存在する』

と詳しくお説きになっている。その『法性』と呼ばれるものがまさに存在する。

(問：) この『法性』と呼ばれるものは何か。

(答：) ここなる眼などといったものが持つ自性のことである。

(問：) では、それらの自性とは何か。

(答：) それらが持つ、決して作為されたものではなく⁴⁰、他者に依存することがないもの⁴¹

tshe mkhas pa shes rab can **gzhan gyi gnam por** te bzhad gad kyi gnas su 'gyur ba nyid do || (「ある無知な者が自宅の壁の穴に蛇がいるのを目撃して、それを恐れている時、ある他の人が『君はその蛇を恐れてはいけない。この壁の穴の中に象はいない』といて彼の恐怖と関係する疑念を払拭し、『象はいない』というそのような言葉によって蛇に対する恐怖まで除こうとする。嗚呼、このありさまを見るに、智慧のある賢者という他の者の笑い草、すなわち、笑いの種に他ならない))

³⁸以下はツォンカパ自作の詩節である。

³⁹『入中論釈』に引用される文言のことを指している。Lam rim mchan bzhi [smad cha] 341.1ff.: de 'dra ba'i rang bzhin 'di ni [...] sher phyin gyi mdor **chos rnams kyi chos nyid** 'di ni gnas pa nyid do **ces gsungs pa'i chos nyid de la rang bzhin zhes bzhag pa de yin te** [...] | (「これ、すなわち、そのような自性といのは何かとえば、般若経に『この諸法の法性はまさしく存在する』と説かれるかの法性を自性として措定したものである」)

⁴⁰割註 (Ja) によれば「作為されたものではない (bcos ma ma yin pa)」というは虚構ではない (rdzun pa min pa) という意味である (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 342.6)。

⁴¹割註 (Ja) によれば「他者に依存しない (gzhan la bltos pa med pa)」というは因縁 (rgyu rkyen) に依存しないという意味である (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 342.7)。

である。それは無明という眼病を離れた智慧⁴²によって証得されるべき自性である。

（問：）それは存在するのだろうか。

（答：）一体誰が『存在しない』などと語るであろうか。もし存在しないならば、一体何のために菩薩は波羅蜜という道を修習するであろうか。また、一体なぜ、法性の証得を目的として、菩薩がそのように数多の難行に取り組むことがあろうか⁴³

S2-2-2 先程否定された「自性」と実相としての「自性」は同名であるが意味が異なるという点について

（問：）ならば尋ねるが、先程〔君は〕⁴⁴あらゆる法に関して自性が成立することを否定したのではないか。

（答：）内的な知（*nang gi blo*）によって仮設されたものではない、諸法において自身に固有のあり方に基づいて成立する〔固有の存在〕という意味での自性は微塵ほども存在しない。このように我々は何度も述べたではないか。したがって、他の諸法⁴⁵については言うまでもなく、その法性という勝義諦でさえも、そのような意味での自性（固有の存在）として成立することは決してない。『明句論』に次のように説かれる。

「三時のいずれにおいても火を逸脱することのない本来なるもの、作為されないもの、前には生じておらず後に生ずるといことがないもの、水の熱さ、此方と彼方、あるいは、長と短とは違って⁴⁶、因縁に依存しないもの、それが自性と呼ばれる。

（問：）そのような火の自性は存在するのか。

（答：）それは自性に基づいて存在するのではなく、存在しないのでもない。しかし、たとえそうであるにせよ、聞き手の恐怖を乗り除くために、増益して⁴⁷世俗（日常言語活動の対象）⁴⁸としてそれは存在すると我々は述べる⁴⁹

このように〔チャンドラキールティは〕その自性（＝法性）についても自性に基づいて成立したものであることを否定した上で、日常言語活動の対象としては存在するとお説きになっている。

⁴²割註（Ja）によれば、聖者の三昧の智慧（*'phags pa'i mnyam gzhag gi shes pa*）のことである（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 342.9）。

⁴³MABh 305.20ff. からの引用。

⁴⁴割註（Ja）は *khyed kyis* という言葉を補っているのも、これに従った。自性の成立を否定したのはツォンカパ自身である。

⁴⁵割註（Ja）によれば「他の諸法」とは有為などの法（*'dus byas soggs kyi chos*）のことである（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 343.5）。

⁴⁶この三つはいずれも異類例である。割註（Ja）によれば「水の熱さ」は前者に関する例（*snga ma'i dpe*）であり、「此方と彼方」および「長と短」は後者に関する例（*phyi ma'i dpe*）である（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 343.23ff.）。割註の意図は明確でないが、おそらく「前者」とは「因縁によって作為されないもの」であり、「後者」とは「自らを指定する知に依存しないもの」を指すのであろう。

⁴⁷割註（Ja）によれば、この場合の「増益」とは表現を恣意的に適用することである。*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 344.2f.: *rang bzhin dang chos nyid ces bya ba'i tha snyad sngar med pa la glo bur du sbyar zhing sgro btags nas [...]*（『自性』や『法性』という表現を元来何もなかった所へ恣意的に適用し、増益して…）

⁴⁸割註（Ja）によれば、この場合の *kun rdzob*（「世俗」）は *tha snyad*（「日常言語活動の対象」）の意味である。*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 344.3: *tha snyad kun rdzob de'i ngo bo nyid tu de yod do zhes brjod par bya'o [...]*（「かの日常言語活動の対象としての世俗を本性とするものとしてそれは存在すると我々は述べる」）

⁴⁹Pras 263.5ff.: *yad evāgneḥ kālatraye 'py avyabhicāri nijam rūpam, akṛtrimaṃ pūrvam abhūtvā paścād yan na bhavati, yac ca hetupratyayasāpekṣam na bhavaty apām auṣṇyavat pārāvāravād dīrghahasvavad vā, tat svabhāva iti vyapadiśyate || kiṃ khalu [agneḥ] tad itthaṃ svarūpam asti || na tad asti na cāpi nāsti svarūpataḥ | yady apy evaṃ tathāpi śrotṛñam uttrāsaparivarjanārthaṃ saṃvṛtyā samāropya tad astīti brūmaḥ |*

S2-2-3 論難の排除

(反論：) 聞き手の恐怖を取り除くために〔自性の存在を〕増益した上で〔「自性はある」と〕語られると〔チャンドラキールティは〕お説きになっているのであるから、〔自性が〕存在するとはお認めにならないはずである⁵⁰。

(答：) それは合理的でない。その目的のために⁵¹ 仮設して説かれるというのは、他の法についても言えることなので、それらも存在しないことになってしまう。

S2-2-4 それが存在するというだけではなく、それを対論者にも⁵² 承認させることが可能であるという点について

というのも、先に引用したように⁵³ [チャンドラキールティは] 「もしそのようなものが存在しないならば、梵行は無意味であることになってしまう」という批判を述べた上で〔自性の存在を〕立証しているからである。また、『入中論釈』に次のように説かれるからである。

「この自性を軌範師〔ナーガールジュナ〕が単にお認めになっているというだけでなく、他者にもこの事柄を承認させることが可能である。それゆえ、この自性は〔立論者と対論者の〕双方にとってまさしく成立すると定められる」⁵⁴

S2-2-5 それが存在しないならば涅槃も勝義諦ではないことになるので、必然的に解脱はあり得ないことになるという点について

さもなければ⁵⁵、中観派の学説において解脱の獲得 (grol ba thob pa)⁵⁶ は不可能であると認めざるを得なくなる。なぜなら「涅槃の獲得」とはその涅槃を現前にすることであるが、その場合の「涅槃」とは滅諦のことであると説明され、さらにそれは勝義諦であると説かれるからであり、勝義諦が存在しないことになるからである⁵⁷。

S2-2-6 涅槃が獲得される時には必ずそれが現証されねばならないと説かれる点について

涅槃が獲得される時には、必ず勝義としての滅諦が現証されるはずである。このことは〔チャンドラキールティの〕『六十頌如理論釈 (Yuktiṣaṣṭhikāvṛtti)』において多大な労力を費やして論証

⁵⁰ 反論者は「増益」を「ないものをあると誤認すること」の意味で理解するため、増益される自性はもと存在しないはずであると主張する。

⁵¹ 割註 (Ja) によれば「その目的」とは「聞き手の恐怖を取り除くこと (nyan pa po skrag pa spang ba)」である (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 344.8)。

⁵² 原文に rgol gnyis kas khas len par 'jug nus pa (「双方の論者をして承認させることが可能である」とあるが、これでは意味をなさない。おそらく『入中論釈』の gnyis ka la grub pa (「双方にとって成立する」と、gzhan yang don 'di khas len du gzhus par nus pa (「他者にもこの事柄を承認させることが可能である」という二つの表現が入り混じった結果、このような不可解なテキストになってしまったのであろう。ここでは phyi grol kyis kyang khas len par 'jug nus pa という訂正を提案し、これに基づき和訳を与えた。

⁵³ 先に引用された『入中論釈』の一節 (MABh 305.20ff.) を指している。

⁵⁴ MABh 308.6ff. からの引用。

⁵⁵ 割註 (Ja) によれば「かの存在する自性を『存在しない』と認めるならば (rang bzhin yod pa de med par 'dod na)」という意味である (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 344.18)。

⁵⁶ ここで「解脱の獲得」という表現は「涅槃の獲得」と同じ意味で使われている。

⁵⁷ 今の議論では「涅槃」「滅諦」「勝義諦」「法性」「自性」は全て同義語として用いられている。そのため「自性は存在しない」と認めることは「涅槃は存在しない」と認めることに等しい。

されている⁵⁸。

S2-2-7 三つの限定要素⁵⁹を完備するとはいえ〔自性は〕日常言語活動の対象 (tha snyad) として存在するものなので自身の側から成立することはないという点について

以上のようなことから、ここなる眼などといった有為は、自身に固有のあり方に基づいて成立する〔固有の存在〕という意味での〕自性としても成立せず、「法性」という意味で措定されるそのような自性としても成立しないので、いずれの自性としても成立しない。

一方、勝義諦は「法性」という意味で措定されるそのような自性としては成立する。しかし、作為されたものでなく、他者に依存しないものであることをその措定根拠とする自性 (=法性) は、自身に固有のあり方に基づいて成立する〔固有の存在〕という意味での〕そのような自性としては決して存在しない。それゆえ、それは単に日常言語活動の対象として成立するものである。

S2-2-8 三つの限定要素の意味についての説明⁶⁰

「作為されたもの」とは、以前に存在せず〔後に〕新たに発生するもの⁶¹、すなわち、形成されたものである。「他者に依存するもの」とは因縁に依存するものである。

S2-2-9 他者によって「矛盾がある」と論難されたことに対する回答

色などは二つの自性のいずれとしても成立しない。それゆえ、法性を「自性」と名付けたものであるその自性を直観するためにこそ、人は道を修習するのである。そのため、梵行も無意味にはならないと〔チャンドラキールティは〕お説きになっている⁶²。また、諸法には、自身に固有のあり方に基づいて成立する自性があるとは決して認めないことと、〔言語適用の〕根拠なしに (glo bur du) 「自性」〔という言語表現〕を受け入れることの二つは矛盾しないと説かれる。すなわち、『入中論釈』に以下のように説かれる。

「(反論:) ああ、何ということか (kye ma ma la; Skt. *aho bata)⁶³、一方では実在 (dngos po;

⁵⁸ 涅槃の獲得と滅諦の現証に関しては YSV D 8a3ff. (cf. 梶山・瓜生津 2004: 28ff.) に詳しく論じられる。

⁵⁹ 自性が有する三つの限定要素とは、[1] その本体 (ngo bo) が因縁によって生み出されるものではないこと、[2] 様態 (gnas skabs) が別のものに変化しないこと、[3] 他の措定するもの (nam 'jog) に依存しないことの三つである (S2-1-1 を参照)。

⁶⁰ 割註 (Ja) は本段落の科文を「三つの限定要素の意味についての説明 (khyad par gsum gyi don bshad pa)」とするが、正確には「作為されたもの」であるとはいかなる意味であり、「他者に依存するもの」であるとはいかなる意味であるかについての説明となっている。

⁶¹ 割註 (Ja) によれば「後に忽然と生ずるもの (physis glo bur du skye ba)」という意味である (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 345.17)。

⁶² 割註 (Ja) は次のように言葉を補って論理構造を明確にしている。 *Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 345.19ff.: de ltar **gzugs sogs rnams** chos nyid la rang bzhin du byas pa de dang rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin te **rang bzhin de gnyis gang du'ang ma grub pas** na gzugs sogs la gnas pa tsam gyis chos nyid kyi rang bzhin ma mthong la de ltar ma mthong bas na **chos nyid la rang bzhin du byas pa'i rang bzhin de blta ba'i phyir du lam bsgom** par byed **pas na de'i gzhi ma tshangs spyod kyang don med du mi 'gyur bar gsungs shing [...]** | (「かくして、色などは、かの法性を自性と名付けたものと、自身に固有のあり方に基づいて成立する〔固有の存在という意味での〕自性という、その二つの自性のいずれとしても成立しない。それゆえ、色などにとどまっているだけでは法性という自性を直観できず、そのようにしても直観できないので、法性を『自性』と名付けたものであるその自性を直観するためにこそ、人は道を修習するのである。そのため、その基礎である梵行も無意味にはならないとお説きになっている」)

⁶³ 割註 (Ja) によれば、ここで感嘆詞 kye ma は「侮蔑 (smad pa)」を表す語として用いられている。ま

Skt. vastu) を全く認めず、他方では作為されたものでなく、他者に依存しないものとしての自性を根拠なく (glo bur du; Skt. *akasmāt) ⁶⁴ 認める君は、相互に相反する事柄を語る者である。

(答:) 答えよう。君こそ論書の意図を分かっていない者である。この意図は次の通りである。もし凡夫によって把握され、縁起 ⁶⁵ するものである、眼などという自性 (固有の存在) があり、まさにこれがそれらの〔究極の〕自性 ⁶⁶ であるとするならば、そのような自性は錯誤〔知〕によっても知られ得るので、梵行は無意味であることになる。しかし、実にこれは〔究極の〕自性ではないので、それを直観するために梵行 ⁶⁷ を行なうことは有意味となるはずである。そして、それを私は、世俗諦 ⁶⁸ を顧慮して、作為されたものでなく、他者に依存しないものであると語った。愚かな凡夫には直観することのできないそれこそが〔究極の〕自性である。これが物の道理である。その時、その限りにおいて ⁶⁹ 勝義は実在 ⁷⁰ ではなく、非実在 ⁷¹ でもない。なぜならそれは本来的に寂静 ⁷² なるものだからである」 ⁷³

S2-2-10 その意味は「自性に基づいて存在すること」や「完全に存在しないこと」ではないという点について

ここで「実在」および「非実在」というのは、先に〔実在と非実在の〕二つに関する論述を扱った箇所では指摘したように、それぞれ「自性 (固有の存在性) に基づいて存在するもの (rang gi ngo bos yod pa)」と「完全に存在しないもの (ye med)」を意味する。

た、同じく割註によれば、チベット語 ma la の原義は gzhi nas, ma nas, rkang nas (「全く」「決して」「そもそも」などの意) に等しく、当該箇所でも ma la は、gzhi nas ma 'grig (「全く宜しくない」)、rtsa ba nas ma byung (「決して [そもそも] 起こらなかった」) といった表現における gzhi nas 等と同じ意味であるという (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 346.8ff.*)。しかし、この説明では感嘆詞 ma la の意味を合理的に解釈するのが困難となる。むしろ、ジャムヤン・ガロの註釈に説かれるように、ma la は感嘆詞 kye ma や kye hud の同義語として解釈するべきと思われる (*Lam rim brda bkrol 47a1f.*)。

⁶⁴ glo bur du (Skt. akasmāt) というのは、言葉の適用根拠が存在しないにもかかわらず、「自性」という言葉が恣意的に用いられることを言わんとしているのであろう。割註 (Ja) は「根拠のない (恣意的な) 日常言語活動の対象として (glo bur ba'i tha snyad du)」という語釈を施している (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 346.11*)。

⁶⁵ 割註 (Ja) によれば、ここで「縁起」とは因縁によって形成されること (rgyu rkyen gyis byas pa) である (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 346.16*)。

⁶⁶ 割註 (Ja) は rang bzhin mthar thug pa と説明しているので、これに従った (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 346.19*)。

⁶⁷ 梵行は道の修習 (lam sgom pa) の初歩であり、修習の基礎であることから、ここで例として挙げられているのであろう (cf. *Lam rim mchan bzhi [smad cha] 345.19ff., 347.1*)。

⁶⁸ 割註 (Ja) によれば「世俗諦」とは「根拠のない (恣意的な) 日常言語活動の対象 (glo bur ba'i tha snyad)」のことである (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 347.6*)。

⁶⁹ 割註 (Ja) によれば「その限りにおいて (de tsam gyis ni)」とは、作為されたものではないことや、凡夫には直観できないことなどを指している (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 347.10*)。

⁷⁰ 割註 (Ja) によれば「実在 (dngos po)」とは「自相に基づいて成立するもの (rang gi mtshan nyid kyo grub pa)」であり、「真実として成立するもの (bden grub)」である (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 347.11*)。

⁷¹ 割註 (Ja) によれば「非実在 (dngos po med pa)」とは「完全に存在しないもの (gtan nas med pa)」のことである (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 347.12*)。

⁷² 割註 (Ja) によれば「寂静 (zhi ba)」とは一切の戲論 (sprod pa thams cad) を離れていることである (*Lam rim mchan bzhi [smad cha] 347.13*)。

⁷³ MABh 307.9ff. からの引用。

S2-2-11 勝義に関する考察

今⁷⁴、諸法の中で、自身に固有のあり方に基づいて成立する〔「固有の存在」という意味での〕自性として成立するものは微塵ほどもないと確定された。その場合の「自性に基づいて成立するあり方を欠く」ということ、すなわち、空性は、ここなる色などの法を被限定要素 (khyad gzhi) とし、その上に限定的属性 (khyad chos) として存在するものである。それゆえ、ある一つの知の対象領域にその両者⁷⁵が共にあることは矛盾しない。ただし、その二重顕現 (gnyis snang) が止滅しない限り、そのような空性は二次的な勝義諦 (don dam bden pa btags pa ba) であることになる⁷⁶。

S2-2-12 真の勝義 (don dam dngos gnas pa) に基づいて戲論を離れるあり方について

自性が存在しないことを証得するまさにその知見を修習することにより、その事柄は現前のものとして証得される。その時、それを証得した者にとって、自性 (固有の存在) として存在しないにも関わらず自性として顕われること、すなわち、錯誤した顕現 ('khrul snang) は全て止滅する。それゆえ、その法性 (chos nyid) を現前のものとする認識によって、属性保持者 (chos can) であるその色などが対象化されることはなくなるので、そのような「法性と属性保持者」という二者性は、その知の観点から見れば存在しない。したがって、その二者をそれぞれ「法性」および「属性保持者」として措定するというのは必ず、言語的慣習に関わるものである別の知 (tha snyad pa'i blo gzhan zhig) の観点から措定することなのである⁷⁷。

S2-2-13 勝義は戲論を離れたものであるからといって、それ自身の側から成立しているという必然性はないという点について

以上のことから、勝義諦というのは、自性に基づいて成立するもの〔という否定対象〕⁷⁸についての戲論 (rang gi ngo bos grub pa'i spros pa)⁷⁹ が全て寂滅し、さらにその上で、自性は存在し

⁷⁴割註 (Ja) によれば「今」というのは、凡夫の段階において知見を最初に確定しようとしている今この時に (so skye'i skabs lta ba thog mar gtan la 'bebs pa'i dus 'dir) という意味である (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 347.17ff.)。

⁷⁵割註 (Ja) によれば、色などといった被限定要素と、空性という限定的属性の両者である (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 348.1f.)。

⁷⁶割註 (Ja) によれば、二重顕現を有するその知には空性を確定する側面と、色などが空なるものとして顕現する側面とがあり、いずれの側でも空性が認識されるが、確定の側にある空性 (nges ngo'i stong nyid) と、顕現の側にある空性 (snang ngo'i stong nyid) の間には大きな相違がある。すなわち、前者は真の空性 (stong nyid dngos) であるが、後者は二次的な空性である (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 348.5f.)。

⁷⁷色 (属性保持者) と空性 (法性) の区別は、言語的慣習に関わる分別によって仮に立てられるのであって、法性を現前のものとして証得する智慧の観点から見れば、そうした区別は認められない (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 349.8)。

⁷⁸割註 (Ja) は dgag bya という語を補っているため、これに従った (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 349.11)。

⁷⁹ツォンカパは「戲論 (spros pa)」について明確な定義を与えていないが、文脈に応じて「言葉」または「分別」の意味でこの語を使用しているようである。例えばツォンカパの『根本般若中論大疏』に、チャンドラキールティの『明句論』に従って「戲論」を「言葉 (Skt. vāc; Tib. ngag)」の意味で解釈する用例が見られる (Pras 373.9; *rTsa she tik chen* 191b6f.)。一方、ツォンカパの『縁起讚 (*rTen 'brel bstod pa*)』には「戲論」を「分別」「とらわれ」の意味で用いていると思われる用例が見られる。『縁起讚』第6詩節(「その同じ事柄が賢者にとっては戲論の網を残さず断じる入り口となる」)における「戲論」を、註釈者ガワン・チャンパは「実在に対するとらわれという戲論 (bden 'dzin gyi spros pa)」、ダルマバドラは「辺執という戲論 (mthar 'dzin gyi spros pa)」、チャンキヤは「煩惱と結びついた分別 (nyon mongs pa'i rnam rtog)」と解釈する ('*Od dkar* 7a1; '*Dren byed* 3b2; *Bang mdzod* 12a1f.)。また、『縁起讚』第18詩節(「自性が変化することはあり得ないので、もし諸法が何らかの自性を有するならば、涅槃に達することは不可能となり、全ての戲

ないにも関わらずそれとして顕現する、錯誤した顕現を持つ戲論 ('khrul snang gi spros pa)⁸⁰ がいずれも止滅した状態のみを意味するものとして措定される。

それゆえ、たとえそれを受け入れるからといって、一体どうして自身に固有のあり方に基づいて成立する〔「固有の存在」という意味での〕自性を受け入れる必然性があるのか。『明句論』にも次のように説かれる。

「無明という眼病の力によって認識される⁸¹ 一群の事物は、見ないという仕方⁸²、何らかの本性に特徴づけられたものとして、無明という眼病を離れた聖者達の対象⁸³ となる。まさにその本性がこれらの〔究極の〕自性であると確立される」⁸⁴

「そして、諸事物が具える、生起を持たないものであるというその〔究極の〕自性は、何ものとしても名状できないという点では非実在であるに過ぎないので⁸⁵、まさにそれは無自性である⁸⁶。それゆえ、それは『実在の自性』というあり方で存在するのではない⁸⁷」⁸⁸

論が断じられなくなると説かれる)における「戲論」を、ガワン・チャンパは「我執 (bdag 'dzin)」、ゲンドウン・ギャンツォとダルマバドラは「辺執 (mthar 'dzin)」、チャンキャは「実在に対するとらわれ (bden 'dzin)」の意味で解釈する ('Jug ngos 7a3; 'Od dkar 13a4; 'Dren byed 5b2; Bang mdzod 25a1ff.)。ここでは、後者の意味を取り、「自性に基づいて成立するもの」という否定対象を捉える分別の意味で理解した。

⁸⁰色などといった属性保持者と、空性という属性の二者の顕現が起こる認識、つまり、空性を正しく理解しているが未だ概念的な把握に止まっている段階の認識、分別のことである。ツォンカパの『密意解明』では「二重顕現を有する戲論 (gnyis snang gi spros pa)」とも呼ばれる (dGongs pa rab gsal 112b5f.)。

⁸¹割註 (Ja) によれば、無明の力によって諸事物は「自性に基づいて成立するもの」として認識される (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 350.2)。

⁸²割註 (Ja) によれば「そのような偽りの本質あるいは本体を見ないという仕方 (brdzun pa'i bdag nyid dam ngo bo de ma gzigs pa'i tshul gyis)」である (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 350.3f.)。

⁸³割註 (Ja) によれば「対象」とは三昧 (mnyam gzhag) の智慧の対象である (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 350.6)。

⁸⁴Pras 265.3ff.: avidyātimiraprabhāvopalaḥ bhāvajātaṃ yenātmanā vigatāvidyātimirāṇām āryāṇām adarśanayogena viṣayatvam upayāti tad eva svarūpam eṣāṃ svabhāva iti vyavasthāpyate |

⁸⁵割註 (Ja) は次のような語釈を与える。Lam rim mchan bzhi [smad cha] 350.9ff.: gzugs sogs **dnegos po rnams kyi** sdod lugs kyi **rang bzhin** mthar thug **du gyur pa** rang bzhin gyi **skye ba med pa**'i stong nyid spros pa gnyis po thams cad dang bral ba mnyam gzhag la ji ltar shar ba **de yang** ni de la shar ba ltar gzhān la brtags pa dang brjod pa dang dpe dang gtan tshigs kyis dnegos su bsgrub tu med pas na **ci yang ma yin pa nyid kyi**s gzugs sogs su snang ba ltar gyi dnegos po log pa'i sgo nas **dnegos po med pa tsam zhis yin pas** [...] | (「そして、色などといった諸事物が具える、自性に基づく生起を持たないものであるという、その実相としての究極の自性、すなわち、全ての二種の戲論を離れたものであり、三昧〔の智慧〕に立ち現れる空性は、そこに立ち現れた通りに、他者に向けて考察したり、論述したり、喩例と証因を用いて直接的に論証できないので、何ものとしても名状できないという点では、色などとして顕現するがままの実在であることが否定されることにより、非実在であるに過ぎないので)」

⁸⁶割註 (Ja) によれば「無自性である」とは「その三昧〔の智慧〕の側から見れば自性は把握され得ない (mnyam gzhag de'i ngor ngo bo bzung du med)」という意味である (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 350.14f.)。

⁸⁷サンスクリット (nāsti bhāvasvabhāva) に従えば「実在の自性は存在しない」とも解釈可能であるが、今はツォンカパが依拠するチベット語訳 (dnegos po'i rang bzhin du yod pa ma yin no) に従って「(それは) 実在の自性というあり方で存在するのではない」と解釈した。その意味する所は「実在と自性」という二者性が認識されないということ、すなわち、属性保持者と属性という区別が成立しないということである。割註 (Ja) によれば「実在の自性というあり方で存在するのではない」とは、「実在を所依とし、自性を能依とするあり方では、三昧〔の智慧〕の側から見た時には存在しない (dnegos po rten dang rang bzhin brten pa'i tshul du mnyam gzhag gi ngo na yod pa ma yin)」という意味である (Lam rim mchan bzhi [smad cha] 350.16f.)。

⁸⁸Pras 265.7ff.: sa caiṣa bhāvānām anutpādātmakaḥ svabhāvo 'kiṃcittvenābhāvamātratvād asvabhāva eveti kṛtvā nāsti bhāvasvabhāva iti vijñeyam ||

S2-3 法性は肯定的で自立的なもの（sgrub pa rang dbang ba）であるという主張の否定

S2-3-1 中観・唯識の学説では、何かが否定的存在（dgag pa）であるならば必ず仮設有であるので、〔否定的存在である勝義諦を〕否定対象の排除に依拠しない、自立的で肯定的な存在であると認めるのは妥当しないという点について

ある者達⁸⁹は、勝義諦を「否定対象である二我（人法）などについての戲論をただ排除した状態（dgag bya bdag gnyis la sogs pa'i spros pa rnam par bcad pa tsam）」として立てずに、次のことを主張する。

- 勝義諦は、例えば青や黄などのように⁹⁰、実相（yin lugs）を証得する非錯誤知の対象として、自立的に成立した様態で立ち現れる。
- そのようなかたちで〔立ち現れるものは〕存在すると確信するのが、甚深義を証得する知見⁹¹である。
- 有情が二我であるとの判断を起こす基盤となる、ここなる内外の諸法を無自性であると証得することは⁹²、正しい知見から外れた脇道（gol sa）⁹³である。

しかし、彼らは大乘と小乗のいずれの仏説からも外れてしまった者達である。なぜなら、一切有情を輪廻へと束縛する根源である我執を断じねばならないことを認めながら、彼らは、〔有情が〕「我である」という把握⁹⁴を起こすその基盤⁹⁵を無自性であると証得してもそれは断ぜられず、それとは無関係の別の法が真実に存在すると証得することによって我執は断ぜられると認めるからである。

これは例えば東の方角に蛇はいないにも関わらず、いるはずだと捉えて恐怖し、苦悩する者の苦しみを断ずるために、

「東の方角に蛇は全くいないと考えても、その蛇に対するとらわれは断ぜられない。そうではなくて『西の方角に樹木がある』と考えなさい。そうすれば、それによって蛇に対するとらわれと、その苦しみは減するであろう」

と語るのと何ら違いは見られない。

⁸⁹割註（Ja）によれば「ある者達」とはチョナン派（Jo nang ba）である。彼らは『カーラチャクラ・タントラ（Kālacakratāntṛa）』や『宝性論（Uttaratantra）』に依拠して以下の説を立てる（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 350 20）。

⁹⁰割註（Ja）によれば「青や黄など」という比喻は、それぞれの実体が互いに混ざり合うことなく知に立ち現れること（rdzas so so ma 'dres pa blo la shar ba）を例えたものである（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 351.3）。

⁹¹割註（Ba）によれば『カーラチャクラ・タントラ』の学説やアサンガの学説における甚深義を証得する知見（dus 'khor dang thogs med kyi lugs kyi zab mo'i don rtogs pa'i lta ba）のことである（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 351.7）。

⁹²割註（Ja）によれば、このような証得の道を説くのはナーガールジュナやハリバドラなどであるが、彼らの見解は断見（chad lta）に陥っているとチョナン派は主張する（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 351.8）。

⁹³割註（Ja）によれば、正しい知見の反対側（yang dag pa'i lta ba'i log phyogs）、すなわち、邪見（log lta）に陥るという意味である。gol sa、nor sa、log sa は同義語である（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 351.11ff.）。

⁹⁴割註（Ja）によれば「自性に基づいて成立するものに他ならないと把握すること（rang bzhin gnyis grub pa nyid du bzung ba）」である（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 351.19）。

⁹⁵割註（Ja）によれば、有情が我執を起こすその基盤となるのは、蘊などの内外の法（phung sogs phyi nang gi chos）である（*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 351.20）。

S2-3-2 自分を良くしようと望む者 (bdag legs su 'dod pa) はその考えを遠くに捨て去るべきであるという訓戒

以上のような理由から、自分を良くしようと望む者達は、そのような考えを遠くに捨て去るが良い。そして、輪廻へと束縛するものであり、一切の衰微の根源である無明の把握形式 (ma rig pa'i 'dzin stangs) を否定するための方法〔に努めるべきである。そして、その方法〕⁹⁶ となる了義の教説とその意味を別様に解釈してはならないとの確信を根底から植え付ける、広大な一群の理論を明瞭にお説きになった聖者ナーガールジュナ父子の論書に依拠して、輪廻的生存という大海の彼岸に渡りたまえ。

S2-3-3 解脱の追求のためには否定対象を誤らないことが大切であるという点について

以上の否定対象に関する誤解への批判は、中観の知見を得る上での脇道を断ち切るために非常に重要であるので、議論を拡大して説明したのである。

略号と文献

1. 一次文献

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.

'Jug ngogs *sTon pa bla na med pa la zab mo rten cing 'brel bar 'byung ba'i sgo nas bstod pa legs par bshad pa'i snying po'i don bshad pa bla na med pa'i 'jug ngogs* (dGe 'dun rgya mtsho). Zhol ed. La. Tohoku No. 5568.

'Dren byed *rTen 'brel bstod pa'i tshig don nyung ngur bkrol ba zab don lta ba'i 'dren byed* (Dngul chu dharma bha dra): Tohoku No. 6343. Collected Works (*GSUN' BUM*) of Dñul-Chu Dharma-Bhadra, Ga. New Delhi. 1973.

Pras *Prasannapadā* (Candrakīrti): L. de la Vallée Poussin ed. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IV. St. Petersburg. Reprint, Osnabrück. 1970.

Pras D *Prasannapadā* (Candrakīrti): Tibetan sDe dge ed. *dBu ma 'A*. Tohoku No. 3860.

Bang mdzod *rTen 'brel bstod pa'i 'fikka legs bshad nor bu'i bang mdzod* (lCang skya rol pa'i rdo rje): *lCang skya rol pa'i rdo rje'i gsung 'bum*, Kha. Beijing: Krung go bod brgyad mtho rim nang bstan slob gling nang bstan zhib 'jug khang. 1995.

MA *Madhyamakāvatāra* (Candrakīrti). See MABh.

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

MMK *Mūlamadhyamakakārikā*: J. W. de Jong ed. *Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Madras: The Adyar Library and Research Centre. 1977.

rTsa she 'fik 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.

'Od dkar *rTen 'brel bstod pa'i 'fikka 'od dkar 'phreng ba* (Phur lcog ngag dbang byams pa): Phur bu lcog ed. Vol. 1. Tohoku No. 6151.

⁹⁶割註 (Ja) に **thabs ma nor ba zhig la 'bad par bya'o || thabs de yand nges pa'i don gyi gsung rab dang** とあるので、これに従って解釈した (*Lam rim mchan bzhi* [smad cha] 352.19f.)。

YSV *Yuktiṣaṣṭhikāvṛtti* (Candrakīrti): Tibetan sDe dge ed. *dBu ma* Ya. Tohoku No. 3864.

Lam rim mchan bzhi *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* (Ba so chos kyi rgyal mtshan *et al.*). Mundgod: Drepung Gomang Library. 2005.

Lam rim brda bkrol *Lam rim chen po las byung ba'i brda bkrol nyer mkho bsdu pa* (dByangs can dga' ba'i blo gros). sKu 'bum ed. Ka.

2. 二次文献

Cutler (ed.) 2002 Joshua W.C. Cutler (ed.). *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Volume 3. Ithaca: Snow Lion.

de la Vallée Poussin 1911 Louis de la Vallée Poussin. “Introduction au Traité du Milieu de l'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine.” *Muséon* 12: 235–328.

梶山・瓜生津 2004 梶山雄一・瓜生津隆真『大乘仏典 14 龍樹論集』中公文庫

那須 2006 那須真裕美「中観論書における rang bzhin と ngo bo nyid の用例」『日本西藏学会々報』52: 29–38.

長尾 1954 長尾雅人『西藏佛教研究』岩波書店

根本 2014 根本裕史「チベット中観思想における自性の概念」『インド論理学研究』7: 283–300.

福田 1999 福田洋一「ツォンカパにおける縁起と空の存在論証—中観派の不共の勝法について—」『とんぼ特集チベット II』所収 (pp. 42–67)

福田 2003 同「初期チベット論理学における mtshan mtshon gzhi gsum をめぐる議論について」『日本西藏学会々報』49: 13–25.

(ねもと ひろし、広島大学 [インド哲学])

Tsong kha pa's Interpretation of *svabhāva* (*rang bzhin*)

Hiroshi Nemoto

This article consists of an annotated Japanese translation of Tsong kha pa's *Lam rim chen mo* 414b4–419b1 (in the Zhol ed.), which corresponds to the section entitled: “Refuting an overly restricted identification of the object to be negated” (*dgag bya ngos 'dzin khyab chung ba dgag pa*), where he discusses what is the definition of *svabhāva* (Tib. *rang bzhin*).

Tsong kha pa opens his discussion by examining a certain opponent's view which says that *svabhāva* or “own being,” the object to be negated by the Mādhyamika's reasoning, is precisely defined as what is not fabricated (*bcos min*) and does not depend on others (*gzhan la bltos pa med pa*). Against this, Tsong kha pa argues that this is “an overly restricted identification of the object to be negated” on the grounds that these two characteristics are not unique to own being. He therefore asserts that, as long as the object of negation is understood as such, it is not possible to abandon the ignorant conception of own being, which binds sentient being to *samsāra*. Furthermore, he says that, if it were the case that the object of negation is identified as such, there would be no need for the Mādhyamika to demonstrate that things are empty of own being; for in that case even non-Mādhyamika schools would easily understand the emptiness of own being when they observe that compounded phenomena (*'dus byas*) are produced by causes and conditions.

It is of course true that Nāgārjuna teaches, in the *Mūlamadhyamakakārikā* XV 2, that *svabhāva* is not fabricated and does not depend on others. However, according to Tsong kha pa, this statement is not what defines the object to be negated, but what merely expresses the logical entailment that, if something is own being, it must necessarily be what is not fabricated and does not depend on something else. Further, Tsong kha pa insists, in accordance with Candrakīrti's view, that there exists *svabhāva* that is not fabricated and does not depend on others. What is said to be *svabhāva* here is “intrinsic nature” of things, which is the ultimate reality of emptiness or *dharmatā*. Although it is essentially ineffable, it is referred to by the name of *svabhāva* by means of superimposition (*sgro btags*), that is, by giving that name to the reality that is beyond language. The intrinsic nature is unreal in the sense that it lacks analytically findable identity, but it exists as the object of verbal activity (*tha snyad*). The point Tsong kha pa emphasizes is that the intrinsic nature of things does exist although it is not established by their own being.