

ツォンカパにおける人法二無我の確定順序

和田 賢宗

1 はじめに

無我思想は仏教内部の部派・学派を問わず仏教思想の根幹に据えられてきた。大乘仏教において無我は人無我と法無我の二種に分けられる。瑜伽行派において人無我・法無我が煩惱障・所知障と関連づけられて以降、大乘仏教では人我執は煩惱障として、法我執は所知障として位置付けられる¹。そのうえで、人無我理解によって煩惱障を断じることによって解脱が得られ、法無我理解によって所知障を断じることによって一切智者性が得られるという関係性で語られる²。さらに、大乘仏教においては、声聞・独覚は人無我理解は可能でありながら法無我は理解できないため、解脱を得るのみにとどまるが、大乘の菩薩は人法二無我の両者を理解できるため、一切智者性が得られるというように、人法二無我の理解を通して小乗と大乘の区別が述べられる³。

一方、チャンドラキールティ (Candrakīrti, 7世紀頃) は、大乘仏教の伝統的な無我思想とは見解を異にする。先行研究で既に指摘されている通り、声聞・独覚が煩惱障を断じて解脱を得ることを目的としていることについては伝統的な無我思想と相違は見られないが、人我執に加え法我執を有染汚の無明・煩惱障とみなし、声聞・独覚にも法無我理解が可能であるとする点にチャンドラキールティの思想の特色がみられる⁴。『入中論』(Madhyamakāvatāra) の自註では「色などの自己の本性を認識することで顛倒するがゆえに、人無我を理解することもない」⁵とあり、法無我理解がないことを理由に人無我理解も

¹ 舟橋 [1965: 65] は、「煩惱障所知障という語はすでに大毘婆沙論に出ているが、それを人法二無我と関連づけたのは唯識派であると考えられる」と指摘する。

² cf. TrBh 38.9-14: kleśajñeyāvaraṇāprahāṇam api mokṣasarvajñātadvhigamārtham / kleśā hi mokṣapṛāpter āvaraṇam ity atas teṣu prahīṇeṣu mokṣo 'dhigamyate / jñeyāvaraṇam api sarvasmiñ jñeye jñānapravṛtipratibandhabhūtam akliṣṭam ajñānam / tasmin prahīṇe sarvākāre jñeye 'saktam apratihatāṇ ca jñānaṃ pravartata ity ataḥ sarvajñātvam adhigamyate / (また、煩惱障と所知障を断じること、解脱と一切智者性を得るためである。なぜなら、諸煩惱は解脱を得ることによっての障害であるからであり、それゆえ、それら(諸煩惱)が断じられるとき、解脱が得られる。所知障もまた、一切の所知に対して知の働きを妨げるような不染汚の無知である。それ(所知障)が断じられるとき、一切の形象をとる所知に対して執着なく妨げのない知が生じる。それゆえ、一切智者性が得られる。)

³ 早島 [1985: 15] は、小乗の人無我説と大乘の人法二無我論を比較し、各々の思想における「修行者—観法の内容—対治される障害—修行の階梯—無我の証得—証得の果」の関係性について次のようにまとめる。

	修行者	観法の内容	対治される障害	修行の階梯	無我の証得	証得の果
人無我説	小乗 声聞・独覚	四聖諦・縁起 人無我 自利行	煩惱障	信解行地— 見道	見道にて	解脱
人法二 無我論	大乘 菩薩	人無我…… 法無我…… 利他行	…煩惱障 …所知障	信解行地— 見道	初地見道 にて	一切智者性

⁴ 小川 [1988: 40] は、「煩惱障のみの断除をもって声聞・独覚の二乗の解脱と見なす点においては、唯識説の場合と同じであるが、その場合、月称は、人法二我への執着を煩惱障と見なしているところに両思想の相違が示され、月称をして、声聞独覚の二乗の者にも法無我義があるべきであるといわしめているのである」と論じる。

⁵ MABh 20.5-7: gzugs la sogs pa'i rang gi ngo bo la dmigs pas phyin ci log tu gyur pa'i phyr gang zag gi bdag med pa rtogs par yang mi 'gyur te |

ないことが述べられる。すなわち、チャンドラキールティによれば、法無我理解がないにもかかわらず人無我理解があるということはある得ず、声聞・独覚にも法無我理解があるということになる⁶。

人我執と法我執がそれぞれ煩惱障と所知障に位置づけられる場合、煩惱障を断じることと解脱の獲得を目的とする声聞・独覚には人無我理解のみが必要となる。それゆえ、声聞・独覚にとって人無我と法無我をどのような順序で理解すべきかという問題は生じない。また、菩薩にとっても、最終的に法無我を理解して所知障を断じることによって一切智者性が得られるため、当該の問題は生じない。しかし、人我執と法我執の両者が煩惱障と位置づけられる場合、声聞・独覚および菩薩は、煩惱障を断じるために人無我と法無我の両者を理解する必要がある。ここに、煩惱障を断じるためには人無我と法無我をどのような順序で理解し、どのように煩惱障を断じるべきかという問題が生じると考えられる。

チベット仏教ゲルク派の祖ツォンカパ・ロサンタクパ (Tsong kha pa blo bzang grags pa, 1357-1419) は、上記のチャンドラキールティの思想を継承したうえで、人無我と法無我のどちらを先に理解すべきかという問題について議論を展開する⁷。先行研究によって知られるように、ツォンカパは人無我から法無我へという順序で無我を理解するべきであると論じている⁸。それではなぜ、ツォンカパがそのような順序を設けたかについては、十分に明らかにされているとはいえない。

本稿では、まず、ツォンカパにおける人法二無我の規定を整理する。そのうえで、人法二無我の確定順序に関する記述に焦点を当て、ツォンカパが人無我から法無我へという順序で無我を理解すべきであると主張するに至った理由について、彼にとっての人法二無我の構造という側面から考察する。

2 人法二無我の規定

ツォンカパの著作において無我の規定は、我執および否定対象としての「我」とは何かといった否定対象の確認に関する議論を通して論じられることが多い。それゆえ、人法二無我の規定を整理するには、その前提として我執および否定対象としての「我」を確認する必要がある。

ツォンカパにおける否定対象としての「我」については、既に根本 [2014: 287f.] が『道次第大論』 (*Lam rim chen mo*) の記述をもとに明らかにしている。同論文によれば、ツォンカパは否定対象としての自性と法性としての自性⁹を区別し、そのうちの否定対象とし

⁶ 小川 [1988: 48] は、「月称の立場からは、必然的に、小乗（阿毘達磨仏教）には“人無我のみがあって、いまだ法無我はない”とする人無我法有説はありえないことになり、小乗にも法無我への理解があるべきである、ということになる。」と指摘する。

⁷ 光川 [1962: 133] は、ツォンカパの『道次第大論』 (*Lam rim chen mo*) の記述に基づき、チャンドラキールティにおいては人無我よりも法無我の理解が先に考慮されている、と論じる。

⁸ 長尾 [1978: 330f.]・桂 [2013: 900] が指摘するように、ツォンカパは『根本中頌』 (*Mūlamadhyamakārikā*) に対する註釈書『中論大註』 (*rTsa she tik chen*) において、『根本中頌』をどの章からどの順序で学習すべきかを述べている。両論文によれば、ツォンカパが設定する『根本中頌』の学習順序は、第 18 章、第 2 章、第 8 章～第 12 章と順次学習し、人無我を観察する。次に第 1 章、第 3 章～第 8 章と順次学習し、法無我を観察する。その後、第 13 章以下を順次学習するという順序となっている。

⁹ ツォンカパは『中論大註』において法性としての自性は存在すると述べており、この点に関して、根本 [2014: 291] は「彼によれば法性はまさしく存在する。先の引用箇所でも述べられたように、法性は『存在すること』はするのだが、自性に基づいて存在するのではない。つまり、『法性』というのは仮の名称であっ

ての自性とは、他のあらゆる事物からの区別をもたらす根拠として諸存在の各々に具わっている独自性や固有性を意味する。この否定対象としての自性は、本稿で論じる否定対象としての「我」にあたる。

本稿では『密意解明』(dGongs pa rab gsal)の「中観帰謬派の見解としての真実執着を確認する」(dbu ma thal 'gyur ba'i lugs kyi bden 'dzin ngos gzung ba)¹⁰という科文のなかで展開される議論に着目する。真実執着とは、有染汚の無明であり¹¹、また、人に対する真実執着が人我執であり、法に対する真実執着が法我執であると説明されるように¹²、我執と同義の術語として知られる。当該箇所は主に我執の規定と我執の分類について述べられている箇所であるが、そのなかで否定対象としての「我」および人法二無我の規定について論じられる。以下では、『密意解明』の記述に基づき、我執と否定対象としての「我」を確認したうえで人法二無我の規定を整理する。

2.1 我執とはなにか

既に先行研究によって指摘されている通り、ツォンカパの存在の設定方法には言語論的側面がみられる¹³。彼は諸事物がどのように存在していると措定されるかについて『密意解明』において次のように述べている。

勝義としては名称のみもなく、言語表現として名称の言語表現の力によって措定されたのみのもの以外は何も無いと説かれているように¹⁴、名称として仮設されたのみのものとして存在する。これらのことを正しく知るならば、すべての法が[何かに]依って措定されるべきであること、依って仮設されること、依って生じることによって、自己の本性(rang gi ngo bo)によって成立しているものは無いこと、言

て、それと正確に対応する事物は現実には見出されないが、そうした不完全な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のである。」と述べる。これに対し、福田[2018: 327]は「この解釈は、ツォンカパの主張の意図とは異なる。ツォンカパは、法性は存在する、ただし、それは自性に基ついた存在ではないと述べているのである。ここで法性が『存在する』と言われるときの『存在』は、壺が『存在する』のと同じように言説有として存在することを意味しているものであり、『不完全な言葉でしか表現しえないような究極の真実が存在する』と言っているわけではない。」と指摘している。また、ツォンカパの著作に見られる法性としての自性について、福田[2018: 323]は「筆者は、ツォンカパの思想自体としては、法性と同義の自性を設定する必要はなく(それは法性や真実義、如性、勝義諦、空性など別の用語で十分に表現できる)、二つの自性があるとするのはチャンドラキールティの言葉を祖述する必要から導入された用法であると考えている。」と述べている。

¹⁰ cf. 東洋文庫 [1996: 73].

¹¹ cf. *Lam rim chen mo* 422b1-2: 'dir slob dpon zla ba grags pa'i bzhed pa ni dbu ma pa gzhan rnam shes sgrub tu bzhed pa'i dngos po bden par 'dzin pa ni ma rig par bzhed la | de yang nyon mongs can gyi ma rig par bzhed de (ここでの軌範師チャンドラキールティのお考えとしては、他の中観派たちが所知障とお考えになっているような、事物が真実であると捉えるものは無明であるとお考えになり、それはまた有染汚の無明であるとお考えになる。)

¹² cf. *dGongs pa rab gsal* 105a1: dngos po bden 'dzin la gang zag dang chos la bden 'dzin gnyis yod la | de nyid bdag 'dzin gnyis su'ang bzhed pa ni sngar bshad zin to || (事物[に対する]真実執着には人と法に対する二つの真実執着があり、他ならぬそれは二我執としてもお考えになることは前に説明し終えた。)

¹³ 福田[2018: 290]によれば、存在を言語論的な視点で捉えるという議論は『善説心髓』(1407-8)以降の著作において顕著にみられる。

¹⁴ ツォンカパはこの文の直前に『宝行王正論』II 14bcdを引用する。RĀ II 14: *traikālyavyativṛttātmā loka evam nu ko 'rthataḥ / yo 'sti nāsty athavāpi syād anyatra vyavahārataḥ* // (存在する、あるいは存在しない、このような三時を超えた本性を有する世間は言語表現とは別に真実としていったい何であろうか。) cf. *dGongs pa rab gsal* 77a4: tha snyad gdags pa ma gtogs par || gang zhig yod dam med 'gyur ba'i || 'jig rten don du ci zhig yod ||

語表現という他者の力によって措定されたもの以外に自立的な本性は無いこと、いかなる法が存在すると措定する場合でも、仮設対象を探求せずに措定することなどを正しく知ることになるだろう¹⁵。

ツォンカパによれば、あらゆる事物は言語表現の力によって存在していると措定される。「言語表現の力」とは、言語表現に関与する知 (tha snyad pa'i shes pa / tha snyad pa'i blo)¹⁶によって名称を付与することを意味すると考えられる。すなわち、彼の見解によれば、言語表現に関与する知によって名称が付与されることを通じてのみ、諸事物は存在しているといわれる。一方で、言語表現に依拠せず、自己の本性 (rang gi ngo bo) によって成立しているものは存在しない。例えば「壺」の存在性を考えるとき、壺はあくまで「壺」という名称が付与されただけのものとして存在しているに過ぎず、名称が付与されていない状態で自己の本性によって存在しているわけではない。また、このことから、何らかの物体が世間の人々によって「壺」と呼ばれるとき、その物体のなかに「壺」という名称付与のための根拠となるような壺の本性的な見つけ出されることはない。以上のことを踏まえると、諸事物は、それぞれ自己の本性を欠きながら、世間の人々による名称の付与を通じてのみ存在性が確立することになる。

一方で、ツォンカパによれば、世間の人々は諸事物がどのように存在しているかについて誤って捉えており、その誤った捉え方こそが世間の人々に生まれながらに具わる我執とされる。彼は『密意解明』において次のように述べている。

前述した名称の言語表現の力のみによって措定されたのではない存在と捉えるものは、真実 [として]、勝義として、正しく成立しているものや、自己の本性によって、自己の特質によって、自性によって存在しているものと捉える俱生 [の真実執着] であり、¹⁷

¹⁵ *dGongs pa rab gsal* 77a4–b1: tha snyad gdags pa ma gtogs par || gang zhig yod dam med 'gyur ba'i || 'jig rten don du ci zhig yod || ces don dam par ming tsam yang med pa dang | tha snyad du ming gi tha snyad kyi dbang gis bzhag pa tsam ma gtogs pa ci yang med par gsungs pa ltar ming du btags pa tsam du gnas so | de rnams legs par shes na chos thams cad brten nas gzhag dgos pa dang brten nas btags pa dang brten nas skyes pa nyid kiyis rang gi ngo bos grub pa med pa dang | tha snyad gzhan gyi dbang gis bzhag pa min pa'i rang dbang ba'i ngo bo med pa dang | chos gang yod par 'jog na'ang btags don ma btsal bar 'jog pa rnams legs par shes par 'gyur ro ||

¹⁶ ツォンカパの著作では、言語表現としての対象を捉える知を言語表現に関与する知という。一方、それとは別に、自己の本性や自性の有無を探究する知を道理知 (rigs shes / rigs pa'i shes pa) という。cf. *Lam rim chen mo* 476a6–b2: gang zag la sogs pa tha snyad pa'i shes pa la bsnyon du med par snang ba dang | de nyid rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin gyis stong bar rigs shes kiyis nges pa gnyis la brten nas gang zag de sgyu ma'am brdzun ba'i snang bar nges pa skye ba yin no || 'di la snang ba yod par rigs shes kiyis mi 'grub la | rang bzhin gyis stong bar tha snyad pa'i tshad mas mi 'grub pas rang bzhin yod med tshol ba'i rigs pa'i shes pa dang gzugs sogs yod par 'dzin pa'i tha snyad pa'i blo gnyis dgos pa'i rgyu mtshan ni de yin no || (人などが言語表現に関与する知において否定されないものとして現れることと、まさにそれ (人) が自己の本性によって成立している自性に関して空であると道理知によって確定することの二つに依拠して、その人が幻、あるいは虚偽の現れであるとの確定が生じる。このとき、現れがあると道理知によっては成立せず、自性に関して空であると言語表現に関与する量によっては成立しないので、自性の有無を探究する道理知と色などが存在すると捉える言語表現に関与する知の二つが必要である理由はそれである。)

¹⁷ *dGong pa rab gsal* 77b1–2: sngar bshad pa'i ming gi tha snyad kyi dbang tsam gyis bzhag pa min pa'i yod par 'dzin pa ni | bden pa dang don dam par dang yang dag tu grub pa dang | rang gi ngo bos dang rang gi mtshan nyid kiyis dang rang bzhin gyis yod par 'dzin pa lhan skyes yin la | cf. *sTong thun chen mo* 88a1ff.

引用文中にみられる「名称の言語表現の力のみによって措定されたのではないものとしての存在と捉えること」とは、先に考察したことを踏まえれば、諸事物がどのように存在しているかについて誤って捉えること、すなわち、事物が言語表現に依拠せず、自己の本性によって存在していると捉えることを意味すると考えられる。そのような誤った捉え方について、引用文中では六種が挙げられている。すなわち、任意の事物に対して「真実として成立しているもの」、「勝義として成立しているもの」、「正しく成立しているもの」、「自己の本性によって存在しているもの」、「自己の特質によって存在しているもの」、「自性によって存在しているもの」であると捉えることである。このような捉え方はすべて、事物の実際の存在の仕方に対して誤って捉えているという点で共通しており、世間の人々に生まれながらに具わっている我執について表現したものであると考えられる。

2.2 我と無我

次にツォンカパにおける否定対象としての「我」と人法二無我の規定内容を確認する。ツォンカパは『密意解明』で我執について論じるなかで、「我」と人法二無我について次のように言及している。

諸法の本性が知、すなわち言語表現に関与する分別という他者に依拠せず、その力によって措定されたのではないものとしての自性、まさにそれを否定対象としての「我」と言い、まさにそれが特性の基体である人において無いというのが人無我であり、眼や鼻などの法において無いというのが法無我であると説かれているので、その自性が人と法において有ると捉えるのが二我の執着であると間接的に理解される¹⁸。

既に確認した通り、ツォンカパの見解では、諸事物は言語表現に関与する知によって名称が付与されただけのものとして存在しているに過ぎず、自己の本性によって成立しているものとして存在しているのではない。このことを踏まえると、『密意解明』の文中にみられる「言語表現に関与する分別という他者に依拠せず、その力によって措定されたのではないもの」とは、諸事物がどのように存在しているかを誤って捉えた結果であり、「自己の本性によって成立しているもの」などと表現されるような、我執が捉えた対象であると考えられる。その「自己の本性によって成立しているもの」などと表現されるものが「自性」や「我」といわれ、その否定対象としての「我」が人に無いということが人無我であり、眼や鼻などの法において無いというのが法無我であると規定されていることが確認される。

一般的にチベット語では、無我や無自性に関する議論のなかで「AにBは無い」というとき、「A」に当たるものは否定基体 (dgag gzhi) といい、「B」に当たるものは否定対象 (dgag bya) という。また空の議論の場合にも同様に、「AはBに関して空である」という

¹⁸ *dGong pa rab gsal* 77b4–5: chos rnam ky i ngo bo yul can tha snyad ky i rtog pa gzhan la rag ma las pa ste | de'i dbang gi bzhag pa min pa'i rang bzhin de nyid la dgag bya'i bdag ces bya la | de nyid khyad gzhi gang zag gi steng du med pa ni gang zag gi bdag med dang | mig sna sogs chos ky i steng du med pa ni chos ky i bdag med du gsungs pas | rang bzhin de gang zag dang chos ky i steng du yod par 'dzin pa ni bdag gnyis ky i 'dzin par shugs kyis rtogs te |

とき、「A」は否定基体であり、「B」は否定対象とされる。無我・無自性・空のすべてにおいて、否定基体の「A」には人や法などの任意の事物が入り、否定対象の「B」には「我」や自性などが入れられて論じられる。

ここで注目すべき点は、人あるいは法において「我」が無いと表現されるように、人法二無我が「我」の有無に関する問題であるかのようにみえるが、実際にはそうではないということにある。この点に関しては、ツォンカパが人法二無我の内容をどのような形式で論証すべきかという問題について論じている箇所から確認される。

まず、人法二無我の論証形式に関連する研究には野村 [2002] がある。同論文は、空の形式 (stong tshul), すなわち否定基体 (dgag gzhi) が否定対象 (dgag bya) についてどのように空であるのかという点に着目し、二種の空の形式 (自空と他空) に対するツォンカパの見解を明らかにしている。野村 [2002: 35f.] に指摘される通り、ツォンカパの見解では、中観派と瑜伽行派は空を論じる際、チベット論理学の二つの論証形式 (存在論証 yod sgrub・述定論証 yin sgrub) のうち、述定論証を用いて「否定基体は否定対象である」ことを否定する。ツォンカパは述定論証を用いて空を示す理由について次のように述べる。

それ (中観派) もまた「その否定基体が否定対象である」こと (dgag gzhi de dgag bya yin pa) を否定するのである。なぜなら、有情が思い込むとき、「その基体におけるその否定対象は他の対象にある」と捉えているのではなく、「その基体はその否定対象を本性とするものである」と思い込んでいるからであり、空もまた思い込んでいるその通りであることに関して空であると示さなければならないからである¹⁹。

ツォンカパによれば、世間の人々は「否定基体が否定対象を本性とするものである」と思い込む。「否定基体が否定対象を本性とするものである」とは「否定基体が否定対象である」ことを意味する。それゆえ、世間の人々に空を示すとき、彼らの思い込みを取り除くために「否定基体は否定対象である」ことを否定する必要がある。ここでは、空がどのように表現されるかという問題が扱われているが、これは無我がどのように表現されるかという問題についても同様に考えられる。つまり、ツォンカパが無我を論証する際も「否定基体 (人や法) が否定対象 (我) である」ことを否定するという形式が用いられると考えられる。もともと、人法二無我は、人あるいは法において「我」が無いと表現されるように、「～が有る」か「～が無い」かを論証する存在論証が採用されているように見える。しかし、ツォンカパの見解では、無我を論証するとき、「否定基体は否定対象である」ことを否定するという形式にみられる通り、「～である」か「～でない」かを論証する述定論証が用いられる。

以上のことを踏まえると、世間の人々が「否定基体は否定対象である」と思い込むからこそ、人法二無我の論証形式は「否定基体は否定対象である」ことを否定するという形をとることになる。既に確認した通り、否定対象としての「我」とは、「自己の本性によ

¹⁹ *dGongs pa rab gsal*, 151a5–6: de yang dgag gzhi de dgag bya yin pa 'gog pa yin te | sems can gyis zhen pa na gzhi de la dgag bya de don gzhan du yod par 'dzin pa min par | gzhi de dgag bya de'i ngo bor zhen pa'i phyir dang | stong pa yang ji ltar zhen pa de ltar du yod pas stong par bstan dgos pa'i phyir ro ||

て成立しているもの」などと表現されるような、我執によって捉えられた対象を指す。したがって、世間の人々の思い込みの内容は、「人」あるいは「法」が「自己の本性によって成立しているものである」となる。以上のことから、人法二無我における否定基体と否定対象の関係、および人法二無我の内容は次のように整理できる。

無我の種類	否定基体	否定対象
人無我	人	自己の本性によって成立しているもの
法無我	法	自己の本性によって成立しているもの

無我の種類	無我の内容
人無我	人は自己の本性によって成立しているものではない
法無我	法は自己の本性によって成立しているものではない

なお、否定対象を表すものとしては「自己の本性によって成立しているもの」の他に、「自己の特質によって成立しているもの」(rang gi mtshan nyid kyi grub pa)²⁰、「自性によって成立しているもの」(rang bzhin gyis grub pa)、「自己の本性によって成立しているもの」(rang gi ngo bos grub pa)、「勝義として成立しているもの」(don dam par grub pa)、「真実として成立しているもの」(bden par grub pa)、「正しく成立しているもの」(yang dag par grub pa)などの術語が用いられる。

また、ここで注目すべき点は、人無我と法無我を比較したとき、否定対象としての「我」は共通して「自己の本性によって成立しているもの」であり、人無我と法無我を区別する基準が否定基体の違い(人であるか法であるか)に基づくということである。ツォンカパにとってこの点が他学派との思想上の相違点となることは、『善説心髓』(Legs bshad snying po)における以下の記述から確認できる。

瑜伽行派と中観自立派の者たちは、人と法において何を否定することで無我と規定するのかというときの〔否定対象としての〕二我や、それに対する思い込みの仕方の内容がまさに違うことを主張するけれども、この教義(中観帰謬派説)では有法たる基体を通じて無我を二つに分けるのであって、無である我について違いをお考えにならない。すなわち、『入中論』に

この無我は、衆生を解脱させるために、法と人とを分けることで二種が説かれる²¹

と、法と人との区別によって〔人無我と法無我に〕分けているのであって、二我を通じて分けているとは説かれていない²²。

²⁰ “rang gi mtshan nyid kyi grub pa” という術語が何を意味するかについては、Yoshimizu [1993]・[2002]、福田 [2000]・[2006]、木村 [2002] で論じられている。

²¹ MA VI 179ab: nairātmyam etad dvidvidham niruktaṃ dharmātmabhedenā jagadvimukteḥ / (この無我は、衆生を解脱させるために、法と人の区別によって、二種として説かれる。)

²² Legs bshad snying po, 68b6–69a3; rnal ’byor spyod pa pa dang dbu ma rang brgyud pa rnam gang zag dang chos kyi steng du gang bkag pas bdag med du ’jog pa’i bdag gnyis dang der zhen lugs don mi ’dra ba kho nar ’dod mod kyang | lugs ’dis gzhi chos can gyi sgo nas bdag med gnyis su ’byed kyi med rgyu’i bdag la mi ’dra ba mi bzhed de | ’jug pa las | bdag med ’di ni ’gro ba rnam dgrol phyir || chos dang gang zag dbye bas rnam gnyis gsungs || zhes chos dang gang zag gi dbye bas phyed yi bdag gnyis kyi sgo nas phyed bar ma

ツォンカパによれば、瑜伽行派と中観自立派の立場では、否定対象としての「我」（人我・法我）、あるいは我執（人我執・法我執）の違いに基づいて、無我が人無我と法無我に分類される。すなわち、瑜伽行派と中観自立派にとって、人無我と法無我を区別する際の基準は否定対象の違いにある。一方、チャンドラキールティの思想を継承する立場、すなわち中観帰謬派の立場では、人法二無我を区別する基準は否定対象としての「我」の違いにあるのではなく、否定基体の違いにある。無我が人無我と法無我の二種に分けられるのは大乘仏教においてであるが、中観帰謬派における無我の分類の仕方が大乘仏教内において独特のものであることが、ここにツォンカパの見解として示されている。すなわち、ツォンカパにとって、人無我と法無我の区別が否定基体の違いに基づくのか、あるいは否定対象の違いに基づくのかという点に、自身が属する帰謬派と大乘のそれ以外の学派とで見解の相違がある。

3 人法二無我の確定順序

ツォンカパは、チャンドラキールティの思想を継承し、人我執と法我執の両者を煩惱障とみなしたうえで、煩惱障を断じることが目的とする声聞・独覚が人無我だけでなく法無我也理解することが可能であると主張する。両者の立場では、煩惱障を断じるためには人法二無我の両者を理解する必要がある。ここで問題となるのは、人無我と法無我のうちどちらを先に理解すべきかという点である。チャンドラキールティの著作ではこの問題に対する明確な回答は確認されないが、ツォンカパは『道次第大論』（*Lam rim chen mo*）と『道次第略論』（*Lam rim chung ngu*）において異なる説明の仕方で回答を与えている。以下では『道次第大論』と『道次第略論』のそれぞれの当該箇所を確認し、人法二無我の確定順序に関するツォンカパの見解について考察する。

3.1 『道次第大論』における説明

ツォンカパは、『道次第大論』の「真実へ入る次第」（*de kho na nyid la 'jug pa'i rim pa*）²³という科文のなかで、真実としての涅槃とは何か、また真実へ入るためにはどうすべきかという問いを立て²⁴、それに対して回答を与えている。この回答箇所において、人無我と法無我の関係性や人無我と法無我の見解はどのように得られるべきかといった議論が確認される。本節では当該箇所に着目し、人法二無我の確定順序に関するツォンカパの見解を考察する。

内外のさまざまな法は真実でないにもかかわらず真実として現れる [が、] これらすべてのものが、習気とともに寂靜になることで、「私」（*bdag*）²⁵と「私のもの」

gsungs la |

²³ cf. 東洋文庫 [1996: 18].

²⁴ cf. *Lam rim chen mo*, 371b1-2: 'dir thob par bya ba'i de kho na nyid mya ngan las 'das pa ni gang yin | de thob par byed pa'i thabs de kho na nyid la 'jug pa'ang ji 'dra zhis gi sgo nas 'jug pa yin. (ここにおいて得るべき真実としての涅槃とは何か。それを得させる方便、すなわち真実に入ることもまたどのようなことを通じて入るのか。)

²⁵ ここでの 'bdag' は、無我において否定されるべき対象（自性と同義の我）ではなく、否定基体（人や法）であり、否定基体のなかでも特に「人」の下位概念としての「私」を意味すると考えられる。このことは引用後半部において「『私』と『私のもの』において自性が少しもない」という表現から確認できる。したがって、チベット語 'bdag' は「我」と訳されることが多いが、ここでは否定対象としての「我」と区別

(bdag gi) に対する執着がすべての形相において尽きることが、ここで得られるべき真実としての法身である。... [中略] ... 「私」と「私のもの」において自性が少しもないと確定した見解を得て、その内容を修習することによって法身が得られるであろう²⁶。

ここでは、知に現れるあらゆるものが習気とともに寂靜になることで、「私」(bdag)と「私のもの」(bdag gi) に対する執着のすべてが尽きることが法身であると述べられる。「私」に対する執着とは、「私において我(自性)がある」と捉えることであり、人我執を意味すると考えられる。また、「私のもの」に対する執着とは、「私のものにおいて我(自性)がある」と捉えることであり、我所執を意味すると考えられる。したがって、人我執と我所執を断じることによって法身が得られるということが述べられていることになる。

ここで述べられていることは、文字通り読めば、大乘仏教における教義に反すると考えられる。なぜなら、大乘仏教においては、法身を得るためには人我執と我所執を断じただけでは不十分であり、法我執も断じなければならないからである。しかし、ツォンカパは、このような反論があることを想定したうえで議論を展開していることは次の記述から確認できる。

(反論：) ここでは大乘者の真実への悟入の仕方を説いているのではないのか。それゆえ、「私」と「私のもの」への執着が尽きただけのことは得られた真実としては不合理であり、また「私」と「私のもの」について無自性であると確定しただけのことについても法無我の確定は無いので、真実への悟入の道として不合理である、ともし言うなら、

(返答：) 過失はない。なぜなら、「私」と「私のもの」に対する執着がすべての形相において尽きたことには二種 [あり、そ] のうち煩惱が再び生じないという仕方によって完全に断じられたことは劣乗にもあるが、内外の法についての戲論の相すべてを完全に認識しないことによって断じられたことは法身であるからであり、「私」について無自性であると理解するとき、その支分となる諸蘊についても自性があると執着することを排除することになるからである。車が燃えるとき、車輪などその諸支分も燃えるのと同様である²⁷。

するため、「私」と訳した。また、「bdag gi'」や「bdag gi ba'」は「我所」と訳されることが多いが、「私」「bdag'」との訳の統一性をもたせるため、「私のもの」と訳した。

²⁶ *Lam rim chen mo*, 371b2-372a1: phyi dang nang gi chos sna tshogs pa de kho na ma yin bzhin du de kho nyid du snang ba 'di thams cad bag chags dang bcas pa nye bar zhi bas bdag dang bdag gir 'dzin pa rnam pa thams cad du zad pa ni 'dir thob par bya ba'i de kho na nyid chos kyi sku'o || [...] bdag dang bdag gi ba la rang bzhin cung zad kyang med par nges pa'i lta ba rnyed nas de'i don goms par byas pas chos kyi sku thob par 'gyur ba yin no ||

²⁷ *Lam rim chen mo*, 372b4-373a2: gal te 'dir ni theg chen pa'i de kho na nyid la 'jug pa'i tshul ston pa ma yin nam | des na bdag dang bdag gir 'dzin pa zad pa tsam ni thob pa'i de kho na nyid du mi rigs shing | bdag dang bdag gi ba la rang bzhin med par gtan la phab pa tsam la'ang chos kyi bdag med gtan la phab pa med pas de kho na nyid la 'jug pa'i lam du mi rigs so snyam na skyon med de | bdag dang bdag gir 'dzin pa rnam pa thams cad du zad pa la gnyis las nyon mongs slar mi skye ba'i tshul gyis gtan spangs pa ni theg dman la'ang yod mod kyang | phyi dang nang gi chos kyi spros pa'i mtshan ma thams cad gtan ma dmigs pas spangs pa ni chos kyi sku yin pa'i phyr dang | bdag la rang bzhin med par rtogs pa na de'i yan lag tu gyur pa'i phung po rnam la'ang rang bzhin yod par 'dzin pa ldog par 'gyur ba'i phyr te | shing rta tshing na 'khor

ツォンカパによれば、人我執と我所執が完全に断じられたという場合、小乗仏教と大乘仏教ではその意味合いは異なる。小乗仏教においては、煩惱が再び生じないことをもって、人我執と我所執が完全に断じられたと言われる。一方、大乘仏教においては、あらゆるものについての戲論の相 (spros pa'i mtshan ma) が断じられたこと、すなわち法身を得たことをもって、人我執と我所執が完全に断じられたといわれる。それでは、なぜ大乘仏教において人我執と我所執が完全に断じられたことが法身を得たことになるのかといえ、**「私」**について無自性であると理解するとき、その支分 (de'i yan lag) となる諸蘊に対して自性があるという執着を排除することになるからである。ここで、「私」について無自性であると理解するとは、人無我を理解することであると考えられる。また、「私」の支分となる諸蘊に対して自性があるという執着を排除するとは、法我執を断じることであり、またそれは法無我を理解することを意味すると考えられる。これらのことを踏まえると、ここでは、人無我を理解するとき、そのことが法無我を理解することに繋がるということが述べられていると考えられる。つまり、「人」が「自己の本性によって成立しているものではない」ことを理解することが、「人」を構成する諸蘊といった「法」についても「自己の本性によって成立しているものではない」ことを理解することに繋がるということになる。ここに、人法二無我の理解の仕方についてのツォンカパの見解が確認される。

それでは、どのようにして人無我を理解することが法無我を理解することに繋がるのだろうか。ツォンカパによれば、「私」について無自性であると理解するとき、その支分となる諸蘊に対して自性があるという執着を排除することになる。そもそも、「私」とは色蘊ないし識蘊の諸蘊という基体のうえに措定されたものである。それゆえ、「私」について無自性であると理解するとき、「私」を措定する基体である諸蘊それぞれについても同じ論理で無自性であると理解できるようになる、ということではないかと考えられる。

また、ここでは我所執がどのように断じられるかについては語られていない。しかし、『道次第大論』において『**「私」**が無自性であると確定する本論」(bdag rang bzhin med par gtan la dbab pa dngos)²⁸という科文の後に「それによって『私のもの』もまた無自性であると成立することを示す」(des bdag gi ba yang rang bzhin med par grub par bstan pa)²⁹という科文が立てられ、人無我理解によって人我執が断じられることを通じて我所執が断じられることが論じられている。このことから、人無我理解によって「私」に対して自性があるという執着が断じられ、それに基づいて「私」の支分である「私のもの」についても自性があるという執着が断じられるといった順序になることがわかる。また、法無我の内容と法我執の断じ方は、その後に「法無我を確定する」(chos kyi bdag med gtan la dbab pa)³⁰という科文において論じられる。

以上のことを踏まえると、ツォンカパの見解では、最初に人無我を理解することで、人我執が断じられ、それに続いて我所執が断じられた後、法我執が断じられて法無我が理解されることになる。このような順序となるのは、人無我を理解することによって、まず「私」に対して自性があるという執着が断じられ、そのことを通じて「私」の支分である「私の

lo la sogs pa de'i yan lag rnams kyang 'tshig pa bzhin no ||

²⁸ cf. 東洋文庫 [1996: 19].

²⁹ cf. 東洋文庫 [1996: 19].

³⁰ cf. 東洋文庫 [1996: 19].

もの」に対して自性があるという執着が断じられ、その後「私」や「私のもの」を措定する際に基体となるもの、すなわち諸蘊それぞれに対して自性があるという執着が断じられ、法無我理解が引き出されるからであると考えられる³¹。

3.2 『道次第略論』における説明

ツォンカパは『道次第略論』において「無我の二つの見解を生じさせる次第」(bdag med kyi lta ba gnyis bskyed pa'i rim pa)³²という科文を立て、人無我から法無我へという順序で二無我を理解すべきであることをその理由とあわせて次のように論じている。

二我執の生じる次第については法我執が人我執を生じさせるのであるが、無我の真実に入るならば、先に人無我の見解を生じさせてから、その後法無我を証得する見解を生じさせる必要がある。... [中略] ... そのようにすべき理由は、基体である人と法において確定すべき無我到微粗はないが、特性の基体という点から、人において[無我を]確定し易いが、法においては確定し難いからである。例えば、その法無我は、眼や耳などにおいて[無我を]確定し難く、影像などにおいては確定し易いので、それら[影像など]を前者(眼や耳など)において無我を決する喩例として設定するのと同様である³³。

ツォンカパは、人無我を理解した後法無我を理解すべき理由について、人無我と法無我を確定する際の難易度という観点から述べている。ツォンカパによれば、否定基体である「人」について無我であると確定する方が、否定基体である「法」について無我であると確定するよりも易しい。

ここで、ツォンカパは人無我と法無我において確定の難易度が違うことを根拠に人無我を先に理解すべきであると論じるが、この難易度の違いについては人法二無我における否定基体の違いに由来することが注目される。「2.2 我と無我」で確認したように、人無我における否定基体は「人」であり、否定対象は「自己の本性によって成立しているもの」である。また、法無我における否定基体は「法」であり、否定対象は「自己の本性によって成立しているもの」である。人無我と法無我を比較したとき、異なるのは否定基体だけ

³¹ cf. *Lam rim chen mo*, 373b4–6: gang zag rang bzhin med par rtogs pa'i blo de nyid kyi phung po rang bzhin med do snyam du mi 'dzin kyang blo des gzhan la ltos med du phung po rang bzhin med par nges pa'i nges shes 'dren nus pas na phung po la rang bzhin sgro 'dogs pa'i sgro 'dogs gcod par nus pa yin no || de'i phyir gang zag rang bzhin med par rtogs pa'i tshe | phung po'ang rang bzhin med par rtogs par gsungs so || (人が無自性であると理解する同じその知によって「蘊は無自性である」とは捉えないが、その知によって、他に依拠することなく、蘊が無自性であると確定する確定知を引き出すことができるので、蘊に自性を増益するような増益を断じることができる。それゆえ、人が無自性であると理解するとき、蘊もまた無自性であると理解すると説かれている。)

³² cf. 東洋文庫 [1996: 32].

³³ *Lam rim chung ngu*, 161b3–162a6: bdag 'dzin gnyis kyi skye rim la chos kyi bdag 'dzin gyis gang zag gi bdag 'dzin skyed pa yin kyang | bdag med kyi de nyid la 'jug pa na* | sngon du gang zag gi bdag med kyi lta ba bskyed nas | de'i 'og tu chos kyi bdag med rtogs pa'i lta ba bkyed dgos so || [...] de ltar bya dgos pa'i rgyu mtshan ni | gzhi gang zag dang chos kyi steng du nges rgyu'i bdag med la phra rags med kyang | khyad gzhi'i gnad kyi gang zag gi steng du nges sla la | chos kyi steng du nges dka' ba'i phyir te | dper na chos kyi bdag med de mig rna sogs kyi steng du nges dka' zhing | gzugs brnyan sogs kyi steng du nges sla bas | de rnams snga ma'i steng du bdag med gtan la 'bebs pa'i dper 'jog pa bzhin no || 'na bKra shis lhun po, sKu 'bum; ni Zhol.

であり、否定対象は同じであることがわかる。それゆえ、ツォンカパは、人であれ、法であれ、確定すべき無我の内容は「自己の本性によって成立しているものではない」ことであるため、人無我と法無我において無我の確定についての難易度に差はないと述べる。一方で、人無我と法無我を比較したとき、否定基体は「人」と「法」でそれぞれ異なっている。ツォンカパは、その否定基体の違いを考慮して、否定基体である「人」において無我を確定する方が否定基体である「法」において無我を確定するより易しいと述べる³⁴。

以上のように、人無我と法無我の規定を比較したとき、両者の違いは否定基体が「人」であるか「法」であるかの違いしかないため、人無我と法無我の両者において理解の難易度に違いがあることを語る場合、その理解の難易度の違いは否定基体の違いから説明されることになる。

4 結論

ツォンカパは、人無我を「人は自己の本性によって成立しているものではない」ことと規定し、法無我を「法は自己の本性によって成立しているものではない」ことと規定する。

ツォンカパによれば、瑜伽行派と中観自立派は否定対象としての「我」の内容の違いに基づいて人無我と法無我を区別するが、中観帰謬派だけが否定基体の違い（人であるか法であるか）に基づいて人無我と法無我を区別する。中観帰謬派が否定基体の違いに基づいて人無我と法無我を区別するのは、人無我と法無我において、「我」の内容が同じであり、否定基体のみ違いがあるからである。

また、ツォンカパは、人無我から法無我へとという順序で人法二無我を理解すべきであると主張し、『道次第大論』では、その理由について煩惱が断じられる順序とともに説明する。一方、『道次第略論』では、人無我から法無我へと理解すべき理由について、人無我と法無我を確定する際の難易度という観点から述べられる。

『道次第大論』と『道次第略論』では、人無我から法無我へと理解すべき理由についての説明の仕方に相違が確認される。しかし、両著作において共通して確認されることは、人無我と法無我の内容を比較したとき、異なるのは否定基体だけであって、否定対象としての「我」の内容が同じであるということであり、そのことが人無我と法無我のうちどちらを先に理解すべきかという問題と深く関わっているという点である。

*本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2108 の支援を受けたものです。

³⁴ なぜ「人」において無我を確定する方が「法」において無我を確定するより易しいかなどといった問題が次に生じ得ることが想定されるが、ツォンカパは人法二無我の確定順序に関してこれ以上議論を展開していない。

〈略号および使用テキスト〉

インド文献

- MA 『入中論』 *Madhyamakāvatārakārikā* (Candrakīrti): Li Xuezhong ed. “*Madhyamakāvatārakārikā* Chapter 6.” *Journal of Indian Philosophy*, 43: 1–30, 2015.
- MABh 『入中論釈』 *Madhyamakāvatārabhāṣya* (Candrakīrti): Louis de la Vallée Poussin ed., *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, Traduction Tibétaine*, Bibliotheca Buddhica IX, St. Petersburg: Impr. de l’Académie impériale des sciences, 1907–1912.
- TrBh 『唯識三十頌』安慧釈 *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (Sthiramati): Hartmut Buescher ed., *Sthiramati’s Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and Its Tibetan Translation*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2007.
- RĀ 『宝王正行論』 *Ratnāvalī* (Nāgārjuna): Michael Hahn ed., *Nāgārjuna’s Ratnāvalī Vol.1 The Basic Texts*, Bonn: Indica et Tibetica, 1982.
- SR 『三昧王経』 *Samādhirājasūtra*: Nalinaksha Dutt ed., *Gilgit Manuscripts*, vol. II, part I, Srinagar: Calcutta Oriental Press, 1941.

チベット文献

- dGongs pa rab gsal* 『密意解明』 *dBu ma la ’jug pa’i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal* (Tsong kha pa Blo bzang grags pa). Tohoku No. 5408. Zhol ed. Ma.
- sTong thun chen mo* 『概説大論』 *Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa’ i bstan bcos skal bzang mig’ byed* (mKhas grub rje dge legs dpal bzang po). Tohoku No. 5459. Zhol ed. Ka.
- Lam rim chung ngu* 『道次第略論』 *Khams bu gsum gyi nyams su blang ba’i byang chub lam gyi rim pa chung ba* (Tsong kha pa Blo bzang grags pa). Tohoku No. 5393. Zhol ed. Pha.
- Lam rim chen mo* 『道次第大論』 *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). Tohoku No. 5392. Zhol ed. Pa.
- Legs bshad snying po* 『善説心髓』 *Drang ba dang nges pa’i don nam par phye ba’i bstan bcos legs bshad snying po* (Tsong kha pa Blo bzang grags pa). Tohoku No. 5396. Zhol ed. Pha.

〈参考文献〉

Yoshimizu Chizuko

- [1993] “On rañ gi mtshan ñid kyi grub pa III: Introduction and Section I,” *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* (『成田山仏教研究所紀要』) 16: 91–147.
- [2002] “Tsong kha pa’s Reevaluation of Candrakīrti’s criticism of Autonomous Inference,” *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*: 257–288, ed. S. McClintock and G. Dreyfus, Boston: Wisdom Publications.

- 小川一乗 [1988] 『空性思想の研究 III——チャンドラキールティの中観説——』文栄堂.
- 桂紹隆 [2013] 「『中論頌』の構造」『印度学仏教学研究』61-2: 902-894.
- 木村誠司 [2002] 「ツォンカパの自相説に関する一報告」『駒澤短期大学研究紀要』32: 301-310.
- 東洋文庫チベット研究室
[1996] 『西藏仏教基本文献 第一巻 *The Collected Sa-bcad of rje yab sras gsung 'bum* (1)』東洋文庫.
- 長尾雅人 [1978] 『中観と唯識』岩波書店.
- 根本裕史 [2014] 「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.
- 野村正次郎 [2002] 「ツォンカパの空思想における空の形式について」『日本西藏学会々報』47: 31-44.
- 早島理 [1985] 「人法二無我論——瑜伽行唯識学派における——」『南都仏教』54: 1-18.
- 福田洋一 [2000] 「自相と rang gi mtshan nyid」『空と実在』（江島恵教博士追悼記念論集）: 173-189.
[2006] 「rang gi mtshan nyid kyis grub pa 再考」『印度学仏教学研究』54-2: 1-8.
[2018] 『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版.
- 舟橋尚哉 [1965] 「煩惱障所知障と人法二無我」『仏教学セミナー』1: 52-66.
- 光川豊芸 [1962] 「『人法二無我』に対する清弁と月称の見解——中論第十八章を中心として——」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』1: 132-135.

<Keywords> ツォンカパ, 人法二無我, 『道次第大論』, 『道次第略論』, 『密意解明』

わだ けんしゅう 東京大学大学院博士課程

Tsong kha pa's prescribed sequence of understanding the selflessness of persons and dharmas

WADA, Kenshu

Tsong kha pa blo bzang grags pa (1357–1419) asserts that an understanding of *the selflessness of persons* (*gang zag gi bdag med*) should precede the realization of *the selflessness of dharmas* (*chos kyi bdag med*). This study examines the reason for Tsong kha pa's emphasis on the significance of this sequence in terms of the structure of these two selflessness.

In Mahāyāna Buddhism, selflessness is divided into the selflessness of persons and that of dharmas. Having an understanding of the selflessness of persons is important to eliminate the obstruction of afflictions (*nyon sgrib*) and attain liberation. In contrast, a realization of the selflessness of dharmas eliminates the obstruction to essential realization (*shes sgrib*).

However, Candrakīrti (ca. 7th century) disagrees with this traditional Mahāyāna view of selflessness. According to him, to eliminate the obstruction of afflictions, it is necessary to understand not only the selflessness of persons but also that of dharmas. In this case, the question arises as to which type of selflessness should be understood first to eliminate the obstruction of afflictions. Candrakīrti does not provide a clear answer to this question.

Tsong kha pa, following the thought of Candrakīrti, discusses this topic in the *Lam rim chen mo* and the *Lam rim chung ngu*. According to previous studies, he asserts that one should consider the selflessness of persons before that of dharmas.

Why does Tsong kha pa establish such a sequence for understanding these two types of selflessness? This question can be related to the method of defining such selflessness. According to Tsong kha pa, the selflessness of persons indicates that “a person is not what is established by one's own nature (*rang gi ngo bos grub pa*),” whereas the selflessness of dharmas suggests that “the dharma is not what is established by its own nature.” In these expressions, “persons” and “dharmas” are the basis of negation (*dgag gzhi*), and “what is established by own nature” refers to the object of negation (*dgag bya*). In other words, although both types of selflessness have the same object of negation, the basis of negation should be distinguished.

As to the reason why one should understand in the sequence from the selflessness of persons to that of dharmas, the above two works of Tsong kha pa explain in a different way. However, what is common to both works is that the only difference between the selflessness of persons and dharmas is the basis of negation. Meanwhile, the object of negation is the same, which is deeply related to the question as to which of the two types of selflessness should be understood first.