

不在の知覚

根本 裕史

1 序

フランスの詩人ステファヌ・マラルメ (Stéphane Mallarmé: 1842–1898) は 1860 年代に精神的危機に陥ったと言われている。彼は 1866 年 4 月¹に友人のアンリ・カザリス (Henri Cazalis) に送った手紙の中で、自身が遭遇した二つの深淵によって絶望したこと、その内の一つは「ぼくが仏教を知ることなしに到達した〈虚無〉」(le Néant, auquel je suis arrivé sans connaître le Bouddhisme)²というものであったことを告白している。おそらくマラルメは当時の多くのヨーロッパ知識人達と同じように、仏教が説く真理を〈虚無〉と捉え、自ら体験した絶望と同じものをそこに認めていたのであろう。だが、マラルメの精神的探究は〈虚無〉という深淵で終わることはなかった。彼は同じ年の 7 月にカザリスに送った手紙で「ぼくは〈虚無〉を見出した後、〈美〉を見出した」(...après avoir trouvé le Néant, j'ai trouvé le Beau), 「そして、ぼくがどんな明晰な高みの中に踏み込んだか、君には想像もつかないだろう」(et que tu ne peux t'imaginer dans quelles altitudes lucides je m'aventure)³と述べ、絶望の淵を抜けて、存在肯定の新たな世界を見出したことを明らかにしている。1866 年のマラルメの体験を井筒俊彦 (1914–1993) は『意識と本質』の中で次のように評している。

「マラルメのこの万物無化の体験に、何か精神錯乱の一步手前といったものがあり、狂気の匂いが漂っていることは事実だ。だが、虚無が彼の辿りついた最後の地点ではなかった。虚無の絶望の後に開けてくる世界があった。」

「虚無体験には、思いもかけず、新しい存在肯定へ向っての窓が開いていたのだ。いかに非人間的な、奇怪な存在肯定で、それがあったにしても。」

「『美』——一切の経験的、現象的事物が夢まぼろしのごとく消え沈む虚無、『忘却』(l'oubli) の向う側に、彼が見出したこの『美』こそ、彼にとって、普遍的『本質』、永遠のアイデア、の絶対美の実在領域だった。あらゆる生あるものの消滅する死の世界。だが、彼は歓喜した。常識的人間の目で見れば、死と絶滅以外の何ものでもありえないこの『美』の領域を、存在の永遠性の次元 (l'Eternité) と彼は呼んだ。」(井筒 1991: 76)

マラルメが見出した〈虚無〉とは何であったのか、そして彼が新たに足を踏み入れた明晰な高みとは、〈美〉とは、一体何であったのか。本研究はこれらの問いに対する直接の答えを与えるものではないが、井筒俊彦の論評に従ってマラルメの書簡の言葉を理解した上で、マラルメが最初に〈虚無〉と捉え、やがて〈美〉や〈永遠性〉と呼ぶに至った真理を、大乘仏教の視点から捉え直すものである。

言うまでもなく、大乘仏教が説く真理は〈虚無〉ではなく、空性 (sūnyatā) である。それは諸存在の本質 (dharmatā, 法性) であり、美德の根源 (dharmadhātu, 法界) であり、あるがままの性質 (tathatā, 真如) である。『八千頌般若経』や『根本中頌』などに見られるように、善友の導きなしに誤って捉えられるならば、空性は恐怖の対象となり得る⁴。確かにそれは未熟な人々を絶望

¹井筒 (1991: 76) は「一八六六年三月」とするが、Henri Mondor 編の『書簡集』(Correspondance) によれば「1866 年 4 月末」(fin avril 1866), Carl Paul Barbier 編の『資料集』(Documents) によれば「1866 年 4 月 21 または 28 日」(21 ou 28 Avril 1866) である。『マラルメ全集 IV: 書簡 I』の和訳に付けられた註記によれば「おそらく一八六六年四月二十八日」である。

²Mondor (ed.) 1959: 207, Barbier (ed.) 1977: 308 を参照。

³Mondor (ed.) 1959: 220f. を参照。

⁴Nemoto 2018 を参照。

の淵に追い込むかもしれない。しかし、空性という真理を正しく直観する聖者（ārya）は、そこに明晰な高みを見出すはずである。しかも、それを「見ない」という仕方。「真理の見は無見である」。これこそが大乗仏教の教える所である。初期の瑜伽行派によれば、聖者が最終的に到達するのは無心にして無取得の境地である。聖者は真理を見るが、同時に彼は何も見ていない。あるいは聖者は不在と呼ばれる何かを知覚しているのかもしれない。

本論文で取り上げるのは、「無見」や「不在の知覚」といった概念を中心として大乗仏教で語られる宗教的経験の諸相である。インド・チベットの中観思想文献および般若思想文献から関連する議論を収集し、検討する。そして、チベットで成立した med dgag と ma yin dgag という二つの概念が上記の諸問題を考える上で重要であることを指摘する。med dgag と ma yin dgag は、チベット語としては文字通りには「～がないという否定形態／存在否定態」および「～ではないという否定形態／述定否定態」を意味し、本稿では「不在」および「準不在」と訳される。以下ではインド大乗仏教の関連議論を考察した後、これらの概念が論理知による空性理解をあり方を良く表し、ひいては入定中の聖者の知覚内容を表していることを明らかにし、最後にこれらの考察から導かれる中観哲学の見取り図を示す。

2 無顕現説と有顕現説

真理とは言語と認識の領域を超えたものである——この考えが大乗仏教の経典と論書に広く見られる。例えば中観論書にしばしば引用される『法集経』（*Dharmasaṅgītisūtra*）に「一切の存在要素を見ないことが真実の見である」⁵と説かれる。さらに、『宝蔵般若経』（*Ratnaḡaṇasamcayagāthā*）に「ある観察によれば、物質の観察もなく、感受の観察もなく、想念の観察もなく、意思の観察もなく、認識と心と意の観察もない。このような観察が法の観察であると如来は教示した」と説かれ⁶、『無尽意経』（*Akṣayamatīrdeśasūtra*）では、究極的真理において「心の働きはなく、まして言語は働きもしない」と説かれる⁷。『入楞伽経』（*Laṅkāvatārasūtra*）にも「かの瑜伽行者は無顕現

⁵SS 264.1f. (cf. Keira 2004: 71, fn. 114; ibid. 99, fn. 151; Eckel 1987: 73, 158; BhK I 212.2f.): adarśanaṁ bhagavan sarvadharmāṇāṁ darśanaṁ samyagdarśanam [...] | (「世尊よ、一切の存在要素を見ないことが見であり、真実の見である。」) ; T761, vol. 17, 637b21: 名爲不見, 世尊, 是名正見諸法。

⁶RGSG XII 9–10 (cf. Yuyama 1976: 52): rūpasyadarśanu adarśanu vedanāye saṁjñāyadarśanu adarśanu cetanāye || vijñānacittamanudarśanu yatra nāstī ayu dharmadarśanu nidiṣṭu tathāgatena || ākāśa dṛṣṭu iti sattva pravayāharanti nabhadarśanaṁ kutu vimrṣyatha etam artham | tatha dharmadarśanu nidiṣṭa tathāgatena na hi darśanaṁ bhaṇitu śakya nidarśanena || (「ある観察によれば、物質の観察もなく、感受の観察もなく、想念の観察もなく、意思の観察もなく、認識と心と意の観察もない。このような観察が法の観察であると如来は教示した。人々は『空間を見た』と語るが、一体どうして空間を『見る』ということができるか。この意味を君達は熟慮するべきである。実に〔他の〕比喩を用いてそれを説明することはできない。そのように如来は法の観察について教示した。」) ; gzugs rnam mi mthong tshor ba dag kyang mi mthong zhing || 'du shes mthong ba med la sems pa mi mthong zhing || gang la rnam par shes dang sems yid mthong med pa || 'di ni chos mthong yin zhes de bzhin gshegs pas bstan || nam mkha' mthong zhes sems can tshig tu rab brjod pa || nam mkha' ji ltar mthong yin don 'di brtag par gyis || de ltar chos mthong ba yang de bzhin gshegs pas bstan || mthong ba dpe gzhan gyis ni bsnyad par nus ma yin ||; T 229, vol. 8, 679c26ff.: 色無相以受無相, 乃至想行亦復然, 識亦如是五法同, 是法無相佛佛說。起虛空見衆生相, 虛空無相不可得, 佛說法法非相應, 不說非有非無相。(色無相なり, 受無相なるを以て, 乃至, 想行も亦復た然り, 識も亦是くの如く, 五法同じ。是の法の無相を佛佛説く。虚空に衆生相を見ることを起すも, 虚空無相なれば不可得なり。佛の説法は法と相應するに非ず, 非有非無相を説かず。)

⁷ANS 73.3f.: don dam pa'i bden pa ni | gang la sems kyi rgyu ba med pa ste | yi ge lta ci smos || (「究極的真理とは、そこにおいて心の働きはない所のものである。まして言語はそこにおいて働きもしない。」) ; Pras 374.2 (cf. PPr_D 187b6; PPr_{T_D} [za] 83a4f.): paramārthasatyam katamat | yatra jñānasyāpy apracāraḥ kaḥ punar vādo 'kṣarāṇām [...] | (「究極的真理とはいかなるものか。それは、そこにおいて認識の働きすら起こらない所のものである。まして言語の表現はそこにおいて起こりもしない。」)

〔の知〕（*nirābhāsa*）に立脚して大乘を見る」という良く知られた文言がある⁸。

同様の考えが様々な中観論書にも現れる。ナーガールジュナ（*Nāgārjuna*: ca. 150–250）は『根本中頌』第18章第6詩節で「我は全く存在せず、無我は全く存在しないとも諸仏は教示した」⁹とした上で、第7詩節において「言語表現可能なものは止滅している。心の活動領域が止滅しているから」¹⁰と説く。バーヴィヴェーカ（*Bhāviveka*: ca. 490–570）はその註釈『般若燈論』（*Prajñāpradīpa*）において「真理の見は無見である」という經典の文言を引用し¹¹、『中観心論』（*Madhyamakahrdaya*）第5章第106詩節でも「空間のような知を具える諸仏は、無分別智によって、あらゆる認識対象の真相を、見ないことによって（*adarśnāt*）見る」¹²と説いている¹³。さらに、チャンドラキールティ（*Candrakīrti*: ca. 600–650）は『入中論釈』（*Madhyamakāvatārabhāṣya*）で諸仏は諸事物の本質を「見ないという仕方」で（*ma gzigs pa'i tshul gyis, *adarśananyāyena*）¹⁴見るのであると説き、『聖入二諦』（*Āryasatyadvayāvatāra*）の「究極的真理は一切の言語表現を超え、限定要素を持たず、不生不滅であり、表示対象・表示手段や認識対象・認識手段を離れている」などの文言を教証として引用する¹⁵。

初期瑜伽行派の論書にも同じ見解が現れる。例えばヴァスバンドゥ（*Vasubandhu*: ca. 350–430）は『唯識三十頌』（*Triṃśikā*）で「識が認識基盤を決して知覚しない時、それは唯識性に立脚している。なぜなら所取が存在しない時には、その把握もないからである。それは心を欠いた無認識なるものである。そして、それが出世間の智慧である」¹⁶と説き、唯識性を体得した聖者は無心

⁸LAS X 257 (cf. BhK I 210.11f.; Keira 2004: 75f.; 計良 2019): *cittamātram atikramya nirābhāsam atikramet | nirābhāsasthito yogī mahāyānaṃ sa paśyati* || (「瑜伽行者は唯心を乗り越えた後、無顕現〔の知〕を乗り越えるべきである。かの瑜伽行者は無顕現〔の知〕（*nirābhāsa*）に立脚して大乘を見る。」 **sa paśyati*] LASv, BhK I; na paśyate LAS_N) ; T672, vol. 16, 629b13: 若超過心量，亦超於無相，以往無相者，不見於大乘。

⁹MMK XVIII 6cd (新作 2024: 85): *buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam* ||

¹⁰MMK XVIII 7ab (新作 2024: 94): *nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ* |

¹¹PrP_D 187b5f.: *ji skad du mthong ba med pa ni | de kho na mthong ba'o zhes gsungs so* || (「すなわち『真理の見は無見である』と説かれる。」) アヴァローキタヴラタの細疏によれば、これは經典の「聖者サティヤカの教え」という章（*'Phags pa bden pa pos bstan pa'i le'u, *Āryasatyakanirdeśaparivarta*）からの引用である（PrP_T_D [za] 83a3）。

¹²註釈『思釈災』（*Tarkajvālā*）によれば、「見る」というのは転義的表現（*nye bar gdags, *upacāra*）であり、実際には諸仏は真理を見るのではない（TJ_D 116b5; cf. Eckel 2008: 295, fn. 128）。

¹³MHK V 106 (cf. Eckel 2008: 295): *sakalajñeyayāthātmyam ākāśasamacetasah | jñānena nirvikalpena buddhāḥ paśyanty adarśanāt* ||

¹⁴MABh 110.12ff.: *gal te rnam pa de lta bu'i rang bzhin ni mthong ba med pa nyid ma yin nam de'i phyir ji ltar de dag gis gzigs she na | bden mod kyī 'on kyang de ma gzigs pa'i tshul gyis de dag gis gzigs so zhes brjod do* || *ji skad du 'phags pa bden pa gnyis la 'jug pa las [...]* *zhes rgya cher gsungs pa lta bu'o* || (「[反論:] そのような様態を持つ〔諸事物の〕本質は決して知覚されないのではないか。それゆえ、一体どうして彼らがそれを知覚するであろうか。[答:] 確かにその通りである。しかし、彼らはそれを見ないという仕方で見るのである。すなわち聖入二諦に [...] と詳細に説かれる通りである。」)

¹⁵プラジュニャーカラマティの『入菩提行論難語釈』に同じ文言が引用される。BCAP 366.10ff.: *yadi hi devaputra paramārthataḥ paramārthasatyam kāyavānmanasām viśayatām upagacchet | na tat paramārthasatyam iti saṃkhyāṃ gacchet | saṃvṛtisatyam eva tadbhavet | api tu devaputra paramārthasatyam sarvavyavahārasamatikrāntam, nirviśeṣam | asamutpannam aniruddham | abhidheyābhidhānajñeyajñānavigatam | yāvat sarvākāra-varopetasarvajñajñānaviśayabhāvasamatikrāntam paramārthasatyam iti [...]* | (「デーヴァプトラよ、実にもし究極的真理が、究極的観点から見て、身体・言語・思考器官の領域に至るとするならば、それは究極的真理として数えられるものにはならないはずである。それはまさに遮蔽的真理であろう。デーヴァプトラよ、究極的真理はむしろ一切の言語表現を超え、限定要素を持たず、不生不滅であり、表示対象・表示手段や認識対象・認識手段を離れており、とどのつまり、究極的真理は一切相の究極を具備する一切智者の認識領域すらも完全に超えている。」)

¹⁶TrK vv. 28–29ab (cf. Anacker 2005: 189): *yadā tv ālambanaṃ jñānaṃ naivopalabhate tadā | sthitaṃ vijñap-timātratve grāhyābhāve tadagrahāt | acitto 'nupalambho 'sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat* |; T1586, vol. 31, 61b14ff.: 若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故，無得不思議，是出世間智。

の境地に達して、何者も認識しなくなると述べている¹⁷。

では、三昧に没入している聖者の智には何かが顕れるのであろうか。あるいは、そこには何も顕れないのであろうか。



入定中の意識の対象 (*mnyam gzhag gi yul*) をめぐって、後期インド仏教論師達やチベットの学僧達は様々な説を唱えた。ツォンカパ・ロサンタクパ (*Tsong kha pa blo bzang grags pa*: 1357–1419) の『善説金蔓』 (*Legs bshad gser phreng*) の論述に従ってそれらを分類すると、三昧の智は無顕現である (*snang med*) という説と、有顕現である (*snang bcas*) という説の二つがある¹⁸。以下ではそれぞれの説を検討してみよう。

2.1 無顕現説

ツォンカパの『善説金蔓』によれば、無顕現説を代表する論師はシャーンティデーヴァ (*Śāntideva*: ca. 685–763) とアバヤーカラグプタ (*Abhayākara Gupta*: ca. 11–12 世紀) である。

2.1.1 シャーンティデーヴァの無顕現説

シャーンティデーヴァは『入菩提行論』 (*Bodhicaryāvatāra*) 第9章第2詩節で「真実¹⁹は知の対象領域にあらざるものである」¹⁹と説き、究極的真理の認識不可能性・表現不可能性を強調する。さらに、彼は同じ章で次のことを述べている。

¹⁷ TrT_D 61a1f.: *tshigs su bcad pa 'di gnyis kyis rnam par rig pa tsam nyid la zhugs pa'i rnal 'byor pa'i mthong ba'i lam la brten nas | gong nas gong du bye brag tu 'gro bas 'bras bu phun sum tshogs pa bstan to || sems med pa dang | mi dmigs pa dang | 'jig rten las 'das pa'i ye shes la sogs pa ni mthong ba'i lam gyi tshes'o ||* (「この二つの詩節によって、唯識性に悟入した瑜伽行者の見道に依拠して、〔果が〕より一層卓越して行くことによって果が完成することが教示されている。無心にして無所得でありかつ出世間なる智慧などは見道位に起こる。」)

¹⁸ *Gser phreng* [tsa] 269b6ff. (cf. Sparham 2008: 475f.) を参照。なお、同様の分類はツォンカパと同時代でサキャ派のロントウン・シェーチャ・クンリク (*Rong ston shes bya kun rig*: 1367–1449) の『正理道解明論』 (*Rigs lam kun gsal*) にも見られる (小林 2005)。

¹⁹ BCA IX 2: *saṃvṛtiḥ paramārthaś ca satyadvayam idaṃ matam | buddher agocaras tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate ||* (「ここに遮蔽的真理と究極的真理という二つよりなる真理が認められる。真実は知の対象領域にあらざるものである。知は遮蔽的存在であると説かれる。」)

「空性の潜在印象をしっかりと捉えることによって²⁰存在の潜在印象²¹が捨てられる。いずれも存在しないのだと²²反芻することにより、それも²³後に捨てられる。

ないと考えられている存在が²⁴見出されない時に、どうして非存在が知の前にとどまるであろうか²⁵。非存在は拠り所を持たないのだから。

存在²⁶と非存在が²⁷共に知の前にとどまっていない時、他の行き場はないので²⁸、それは拠り所を失って静まる²⁹。」³⁰

ここに説かれているのは、知が存在と非存在のいずれをも把握しなくなり、対象顕現の消失に伴い拠り所を失うことによって、停止状態に達するまでの過程である。よく知られる伝記によれば、シャーンティデーヴァはナーランダー僧院の僧侶達の前でこれらの詩節を朗誦した後、空中に現れた文殊菩薩のもとに飛んで行き、人々の前から姿を消したという³¹。

これらの詩節を字義通りに読めば、シャーンティデーヴァは無顕現説を唱えているように見える。ゴク・ロデン・シェラプ (Rngog blo ldan shes rab: 1059–1109) はこれらの詩節を模倣した言葉で、認識の停止について語っている³²。マチャ・チャンチュブ・ツォンドウ (Rma bya byang chub brtson 'grus: d. 1185) は第 35 詩節を引用し、究極的真理は論理知 (rigs shes) と入定智 (mnyam bzhaḡ gi ye shes) のいずれによっても対象化されないことを説いている³³。ツォンカパの師であったニャウォン・クンガ・ペル (Nya dbon kun dga' dpal: 1285–1379) もこれらの『入菩提行論』の詩節に無顕現説の痕跡を認める。彼に師事した若き日のツォンカパも同様である (3.4.5 を参照)³⁴。

²⁰śūnyatāvāsanādhānāt 「空性の潜在印象をしっかりと捉えることによって」。śūnyatā-vāsanā は第六格の格限定複合語 (Gen. Tp.)。幻に等しいあり方をしているがゆえに、固有のあり方を欠いていることを「空性」という (BCAP 414.2)。ādhāna 「しっかりと捉えること」は āvedha 「(真相を) 見抜くこと」に等しく、要するに「反芻によって堅固にすること」(abhyāsenā dr̥dhīkaraṇam) を意味する (BCAP 414.3)。チベット語訳は stong nyid bag chags goms pas ni 「空性の潜在印象を反芻することによって」。

²¹bhāvavāsanā 「存在の潜在印象」。無始無終の輪廻の中で習慣づけられた事物の存在へのとらわれと執着の潜在印象 (anavarāgrasamśārābhyastavastusadgrāhādhyaśānavāsanā) である (BCAP 414.5f.)。

²²kimcin nāstīti 「いずれも存在しないのだと」。存在 (bhāva) と空性 (śūnyatā) のいずれもないという意味である (BCAP 414.15)。

²³sāpi 「それも」。空性の潜在印象のことを指している (BCAP 414.17)。

²⁴bhāvo yo nāstīti prakalpyate 「ないと考えられている存在が」。存在について考察を行なうならば、それは固有のあり方を欠くものであるので見出されない (BCAP 415.13f.)。

²⁵tiṣṭhen mateḡ puraḡ 「知の前にとどまるであろうか」。知の前に顕現するであろうか (pratibhāseta) という意味である (BCAP 416.2)。

²⁶bhāvaḡ 「存在」。勝義有を本質とする存在である (BCAP 417.15)。

²⁷abhāvaḡ 「非存在が」。存在の消失を特徴とするものが非存在である (BCAP 417.16)。

²⁸anyagatyabhāvena 「他の行き場はないので」。肯定と否定を除いて他の行き場はない (BCAP 417.17)。

²⁹nirālambā praśāmyati 「それは拠り所を失って静まる」。存在・非存在という拠り所を失うので、知 (buddhi) は完全に静まり、停止状態に達する (BCAP 418.3ff.)。

³⁰BCA IX 33–35 (cf. *Gser phreng* [tsa] 269b6ff.): śūnyatāvāsanādhānād dhīyate bhāvavāsanā | kimcin nāstīti cābhyāsāt sāpi paścāt prahīyate || yadā na labhyate bhāvo yo nāstīti prakalpyate | tadā nirāśrayo 'bhāvaḡ katham tiṣṭhen mateḡ puraḡ || yadā na bhāvo nābhāvo mateḡ samtiṣṭhate puraḡ | tadānyagatyabhāvena nirālambā praśāmyate ||

³¹佐々木 2009 を参照。

³²加納 2009: 129, 164f. (ns. 51, 54) を参照。

³³*Rigs tshogs rgyan* 4b9ff. を参照。

³⁴ゲルツァプ・タルマリンチェンにより編纂された、『入菩薩行論』第 9 章に対するツォンカパの講義録 (zin bris) では、有顕現説に基づくこれらの詩節の再解釈が提示される (*Sher le zin bris* 14a3ff.)。このことが示すように、ツォンカパは初期の頃はニャウォンの解釈に従っていたが、後に有顕現説に基づく『入菩薩行論』解釈へと転換したのであろう。

2.1.2 アバヤーカラグプタの無顕現説

ツォンカパが次に紹介するのはアバヤーカラグプタの『牟尼意趣莊嚴』（*Munimatālamkāra*）に現れる次の説である（北京版に与えられる割註を{ }内に示す）。

「以上のことから、入定していない状態ではまさしく遮蔽的真理（世俗諦）{単なる顕現}ないしは{概念的拡散を離れた}究極的真理（勝義諦）を本質とする{あらゆる}存在要素が認識されるが、入定した状態において、概念知が捉える一切の概念的拡散（戲論）が停止する時、認識基盤などは全く存在しないということが確立する。」³⁵

「では、見（*mthong ba*, **darśana*）とはいかなる意味かと言えば、その対象についての認識の不生起という意味である。まさに無見の修習が見と呼ばれる。{『[入] 二諦』に、無見こそが見であると、極めて甚深なる經典に基づき説かれていることが知られている。}認識の刹那に類似するゆえに、{無見は}{転義的な意味で}見である[と言われる]。」³⁶

アバヤーカラグプタは「真理の見は無見である」等々の經典の文言を字義通りに受け入れているようである。彼によれば入定中の知に一切の対象は顕現しなくなる。対象顕現は未入定の知もしくは出定後の知にのみ起こる。それゆえ、入定中の見は実質的には無見、すなわち認識の不生起に他ならず、それは単に転義的に「見」と呼称されるに過ぎない。

ただし、アバヤーカラグプタの『牟尼意趣莊嚴』には、2.2.3 節に示すカマラシーラ（*Kamalaśīla*: ca. 740–795）の『中観光明論』（*Madhyamakāloka*）と並行の議論があり、そこでは瑜伽行者の入定中の意識に無我性という対象が顕現するという考えや、「無見」（*adarśana*）という表現は想定否定（*prasajyapratiṣedha*）ではなく制限否定（*paryudāsa*）であるという見解が示されることにも注意しなければならない。この問題については後述する。いずれにせよ、『善説真髓』著作時のツォンカパが、アバヤーカラグプタの立場を無顕現説とみなしていたことに間違いはない。

無顕現説やそれに類する考えは、ツォンカパが議論の対象とした中観・般若思想文献のみならず、サラハ（*Saraha*）の『ドーハーコーシャ』（*Dohākoṣa*）やティローパ（*Tilopa*）の『マハームドラー教誡』（*Mahāmudropadeśa*）などに歌われるマハームドラー（*mahāmudrā*）の思想、特に「不作意」（*amanasikāra*）の修行理論に見出され、それを經由してチベットのカギユ派の伝統で広く受け入れられている³⁷。禅宗の摩訶衍の頓悟思想を同じように位置づけることができるかもしれない。無顕現説は大乗仏教の一つの大きな流れを形成していると言えよう。

2.2 有顕現説

その一方で、インド・チベット中観哲学の中には、有顕現説というもう一つの流れがある。ツォンカパの『善説金蔓』では有顕現説を唱えた論師としてアーリア・ヴィムクティセーナ（*Āryavimuktisena*: 6世紀頃）とハリバドラ（*Haribhadra*: ca. 730–795）の名が挙げられる。プトウン（*Bu ston rin chen*

³⁵MMA_D 172b7f. = MMA_P 222b3f. (cf. 磯田 2000: 188; *Lung gi snye ma* 185a3f.; *Gser phreng* [tsa] 269b6ff.): de ltar mnyam par ma bzhag (P: gzhag) pa'i gnas skabs na kun rdzob [snang tsam] dang don dam pa'i [spros pa dang bral ba] bden pa'i bdag nyid kho na'i chos rnams [thams cad] dmigs pa'o || mnyam par bzhag (P: gzhag) pa'i gnas skabs na ni rnam par rtog pa'i spros pa mtha' dag ldog pa na dmigs pa la sogs pa ci yang med do zhes gnas so ||

³⁶MMA_D 200a6f. = MMA_P 260b2ff. (cf. *Gser phreng* [tsa] 269b6ff.): 'o na mthong ba'i don ci ltar zhe na | yul de la shes pa mi skye ba'i don te mthong ba med pa kho na'i bsgom (P: sgom) pa ni mthong ba'o zhes brjod do || [bden gnyis las ma mthong ba nyid de mthong bar shin tu zab pa'i mdo las gsungs shes so] shes pa'i skad cig rnams [ma mthong ba] de'i rjes su byed pa nyid kyi phyir mthong ba'o ||

³⁷Higgins 2006 を参照。根本 2023b: 25ff. でもサラハ、ガンポパ、タクポ・タシ・ナムギェルのマハームドラー修行理論について論じている。

grub: 1290–1364) やニャウォン・クンガペルの『現観莊嚴論』註釈では、ハリバドラに加えて副註作者ダルマミトラ (Dharmamitra) が言及される。彼らは見道位における聖者の入定中の意識が有顕現なるものであること、その瞬間の知には諸存在が幻 (māyā) のようなものとして極めて鮮明に顕れることを強調する。以下ではこの三人のインド仏教論師の見解を順に見た後、カマラシーラの『中観光明論』に現れる関連の議論について検討する。

2.2.1 アーリア・ヴィムクティセーナの「認識基盤」論

アーリア・ヴィムクティセーナは『現観莊嚴論』第1章 40–41 詩節に説かれる「認識基盤」(ālambana) に関して以下のような議論を展開する³⁸。

「しかし、ある人々（唯識派）は美德の根源（法界）のみが〔智慧の〕認識基盤であると考え。彼らは一体どのようにして認識基盤が次々と〔より優れた〕後続の特殊な清浄性に至るのかを説明しなければならない。

（唯識派：）水要素や金や空間が清らかであるのと同じように〔空性という認識基盤も〕³⁹清らかなものであると認められる⁴⁰。

（中観派：）ならば、このような場合、所治分と能治分についての概念構想が断じられないので、それは部分的な清浄性に過ぎないということが帰結してしまう。

（唯識派：）あなたの立場でも、認識基盤の浄化の完成は結果しないではないか。『スプーティよ、非存在こそが一切相智の認識基盤である』と説かれるのだから。一体それはどうしてか。

（答：）諸々の存在要素は錯誤に過ぎないからである。なぜなら〔経典で世尊は〕次のように述べるであろうからである。『スプーティよ、存在は二者であり、非存在は不二である』と。⁴¹

アーリア・ヴィムクティセーナは中観派の立場から唯識派の修行理論を批判する。唯識派は美德の根源（法界）こそが智慧の認識基盤であると主張する。しかし、聖者が入定中にそれを認識したならば、彼はそれ以上に清らかな対象を見出すことはなく、そこからさらに修行を深めることはできないことになってしまう。

³⁸アーリア・ヴィムクティセーナの議論は極めて簡潔であり、それゆえに難解である。彼の唯識説批判の要所を理解するためには、次節で見るハリバドラの『光明』や、後代のチベットの註釈、特にタルマリンチェンの『釈論真髓莊嚴』やジャムヤンシェーパの『宝灯論』などを参照しなければならない。後代のゲルク派の解釈については別稿で詳しく論じる予定である。

³⁹『中辺分別論釈』原典 (MAVBh ad MAV I 16cd) が示す所によると、主語は śūnyatā「空性」である。真諦訳では「法界」(*dharmadhātu) という主語が立てられる。T1599, vol. 31, 452c14: 水界金空静, 法界淨如是。

⁴⁰MAV I 16cd からの引用。『中辺分別論』では空性 (śūnyatā) の本来的清浄性と不変性を論じる文脈の中でこの詩節が登場する。MAVBh 24.9ff.: yadā saha malena varttate tadā saṃkṛṣṭā | yadā prahīṇamalā tadā viśuddhā | yadi samalā bhūtvā nirmalā bhavati katham vikāradharminītvād anityā na bhavati | yasmād asyāḥ abdhātukanakākāśaśuddhivac chuddhir iṣyate || āgantukamalāpagamān na tu tasyāḥ svabhāvānyatvam bhavati | (「〔空性が〕けがれと共に起こる時、それは煩惱性のものであるが、けがれが断じられたものとして起こるならば、それは清らかなものである。もしそれが〔最初は〕けがれを伴っており、後にけがれを持たないものになるならば、変化という性質を持つものであるから、どうして非恒常的でないと言えるのか。水要素や金や空間が清らかであるのと同じように、客塵のけがれを離れることにより、これは清らかなものであると認められる。しかし、その本質が別の状態に変わるということはない。」)

⁴¹AAV (Ā) 79.19ff. ad AA I 40–41 (cf. Sparham 2006: 88): ye tu dharmadhātum evāḷambanaṃ manyante, tair ālambanasyottarottaraśuddhiviśeṣagamanāṃ katham iti vaktavyam | abdhātukanakākāśaśuddhivac chuddhir iṣyate iti cet | evam tarhi vipakṣapratipakṣavikalpaprahanābhāvāt prādeśikaśuddhiprasaṅgaḥ | nanu tvatpakṣe 'pi sarvākārajñatāyāḥ Subhūte 'bhāva ālambanam ity ālambanasya viśuddhiniṣṭhā na prāpnotīti | kim kāraṇam | dharmāṇāṃ bhrāntimātratvāt | vakṣyati hi : dvaya Subhūte bhāvaḥ | advayam abhāva iti |

それに対し、唯識派は『中辺分別論』の文言を引き合いに出し、自らの主張を述べる。その意図する所はこうであろう。ちょうど水要素が汚濁を徐々に除去することにより、本来の清らかさを段階的に獲得するのと同じように、智慧もけがれを徐々に除去することにより、段階的に清らかなものとなる。智慧の本質（すなわち、美德の根源たる空性）は常に清らかであり、変化しないが、たとえそうであっても、けがれの浄化と修行の完成は可能である。

すると、中観派は次のように論を展開する。もしそうならば、唯識派が考える所治分と能治分、すなわち、煩惱などのけがれとそれを除去する智慧の二者は共に実在のものでなければならない。それゆえ、聖者は所治分と能治分を実在と捉える概念構想を断じていないことになるので、彼が獲得する智慧の清浄性は、所詮部分的なものでしかないことになってしまう。

これに対し、唯識派は般若経に「スプーティよ、非存在こそが一切相智の認識基盤である」という文言があることを指摘し、中観派が受け入れる世尊の教説においても、智慧の認識基盤は非存在（abhāva）であり、それは常に変わらず清らかなものとして実在するはずであるから、同じ帰結が起こるのではないかと論難する。

これを受けて、中観派は「スプーティよ、存在は二者であり、非存在は不二である」というもう一つの経文を引用し、教えの意図を明らかにしようとする。すなわち、およそ存在するもの（bhāva）は、認識主体と認識対象という二者性に関わる限りにおいて虚構であるが、入定中の智慧を通じて認識されるのは、そのような二者性を離れた「非存在」（abhāva）という真理である。つまり、聖者が見出す非存在は実在ではなく、その認識対象の非実在性を悟ることによって、聖者の智慧は完全なる清浄性を獲得するのである。

アーリア・ヴィムクティセーナの議論はさらに続くが、今は深入りしない。以上の議論の最終部を見る限り、アーリア・ヴィムクティセーナは智慧によって直観されるものを非存在とみなしているようである。その考えは無顕現説を示唆しているようにも見えるが、ツォンカパは彼の立場を「有顕現説」として理解する。それはなぜか。その理由は、おそらくツォンカパがアーリア・ヴィムクティセーナの議論をハリバドラの註釈に従って理解したからである。

2.2.2 ハリバドラ、ダルマミトラの有顕現説

ハリバドラは『現観莊嚴論光明』（*Abhisamayālaṅkāra*）で、アーリア・ヴィムクティセーナの説を発展させながら、智慧の認識基盤に関して次のような議論を展開している。

「しかし、ある人々はまさしく美德の根源（法界）という常に清らかな不二智が認識基盤であると考え、彼らはどうして〔その認識基盤が〕次々と〔より優れた〕後続の特殊な清浄性に至るのかを説明せねばならない。〔その認識基盤は〕常に清浄なのだから。

（唯識派：）「水要素や金や空間が清らかであるのと同じように〔空性という認識基盤も〕清らかなものであると認められる。

（中観派：）もしそうであるならば、知は清らかであり、かつ真実なるものである。それゆえ、能治分への固執により、意味的含意によって、所治分への固執も起こることになる。このような理由により、所治分と能治分についての概念構想が断じられないので、それは部分的な清浄性に過ぎないということが帰結してしまう。

（唯識派：）しかし、あなたの立場では一体どうして認識基盤の完成が成立するであろうか。『スプーティよ、非存在こそが一切相智の認識基盤である』と説かれるのだから。

（中観派：）過失はない。なぜなら論理に叶うような存在というものはないので、非存在はあくまで真実なる遮蔽的真理（正世俗）として語られるからである。究極真実の本質を覆い隠しているその〔遮蔽的真理〕から次第に如幻性についての清らかな知が起こる。

そして、このように考えるならば、種性は本質を要とするのに対し、認識基盤は変容を要するが、しかし、両者とも双方に関して否定されることはない。以上が拠り所と認識基盤の特質の相違である。さらに、認識基盤の画定については多くのことが語られるべきであるが、傍論はもう十分である。このようにアーリア・ヴィムクティセーナは言う。⁴²

ここでは美德の根源が「不二智」と同定される。唯識派は不二智こそが究極の認識基盤であるとする。衆生の心相続において、その知は常に清らかなあり方で意識の奥底に眠っているが、それを覆い隠しているけがれが除去されるならば、ちょうど汚濁や不純物を離れた水要素や金や空間のように、本来の清らかさを取り戻す。しかし、中観派はこのような唯識派の理論を是認しない。なぜなら、彼らによれば唯識派は「能治分への固執」を捨て切ることが出来ていないため、必然的にそれと連合して起こる「所治分への固執」も断じていないことになるからである。唯識派の修行理論によって得られる清浄性は「部分的な清浄性」に過ぎないと彼らは断言する。

アーリア・ヴィムクティセーナに従い、ハリバドラは般若経の教えに立脚して、中観派の立場から、認識基盤の完成について自身の考えを述べている。般若経は「非存在こそが一切相智の認識基盤である」と説く。論理（nyāya）によって分析すれば、認識対象（所治分）のみならず、認識（能治分）もまた固有性を欠いている。すなわち、一切は空である。聖者は入定中の智慧を通じて何らかの実在を捉えるのではない。智慧の認識基盤は非存在であり、それを捉える智慧も非存在である。それゆえ、非存在こそが認識基盤の完成形態である。

しかしながら、智慧の認識基盤である「非存在」は単なる無とは異なる。なぜなら非存在は「真実なる遮蔽的実在」（tathyasamvṛti, 正世俗）⁴³として成立するものだからである。それは究極的真理の本質を覆い隠すものではあるが、瑜伽行者の智慧を高めるのに不可欠なものである。瑜伽行者は論理によってあらゆる事物を観察し、それらが固有の存在性を持たないことを認める。非存在という認識基盤に意識を向けながら、彼はそれを捉える智慧自体が同じく非存在であることを知り、主客の二者が幻（māyā）⁴⁴のように固有存在性を欠くものでありながら、協働して認識世界を作り出していることを発見する。これに基づき、瑜伽行者は一切の事物が如幻性（māyopamatva）を有することを知覚する⁴⁵。これをもって瑜伽行者の見性が完成するのである。

ハリバドラはアーリア・ヴィムクティセーナの註釈になかった「如幻性」という概念を新たに導入する。これにより有顕現説の立場が明確にされている。ハリバドラによると、瑜伽行者の知は段階的に浄化されると、最終的に如幻性の認識を得る。その認識は無顕現なるものではなく、極

⁴² AAĀ 79.9ff. ad AA I 40–41 (cf. AAĀ_D 48b7ff.; Sparham 2006: 266): ye tu dharmadhātum eva sadāviśuddham advayaṁ jñānam ālambanaṁ manyante taiḥ sadāviśuddhatvād uttarottaraviśuddhiviśeṣagamaṇaṁ katham iti vaktavyam | abdhātukanakākāśaśuddhivac chuddhir iṣyata iti cet | evaṁ tarhi śuddhaṁ tattvikam jñānam iti pratipakṣābhīniveśād arthākṣipto vipakṣābhīniveśaḥ | ato vipakṣapratipakṣavikalpaprahāṇābhāvāt prādeśikaśuddhiprasaṅgaḥ | nanu ca tvatpakṣe sarvākārājñātāyāḥ subhūte 'bhāva ālambanam ity ālambananiṣṭhā katham iti cet | adoṣaḥ | yato nyāyanūyāyī bhāvo nāstīty abhāvas tathyasamvṛtir ucyate | tasyāś ca pracchādītattvarūpāyāḥ krameṇa māyopamatvapratītir viśuddhiḥ | evaṁ ca kṛtvā prakṛtipradhānaṁ gotram | vikṛtipradhānam ālambanam | ubhayaṁ tūbhayatrāpratiśiddham ity ādhārālambanayor lakṣaṇabhedah | bahuvaktavyaṁ cālambanavyavasthānam ity alaṁ prasaṅgenety āryavimuktisenah |

⁴³ ハリバドラは遮蔽的実在（samvṛti）を真実なるもの（tathya）と非真実なるもの（atathya）とに区分する。前者は善なる目的を実現する能力を有し（samyagarthakriyāsu योगyam），後者はその能力を有さないものである（AAĀ 594.20f.; AAĀ_D 217b1; cf. 天野 1965）。パヴィア（Bhavya）作として伝わる『中観要義集』（*Madhyamakārthasamgraha*）でも、同様に遮蔽的実在が二種に区分される（江島 1980: 22; Seyfort Ruegg 1981: 64）。

⁴⁴ ハリバドラによれば、心（citta）というものは、分析知の視点より見れば不二（advaya）でありかつ幻に似たもの（māyopama）であり、それは「真実なる遮蔽的実在」として理解されるべきものである（AAĀ 641.19f.; AAĀ_D 240a5; cf. 一郷 2015: 128）。

⁴⁵ ハリバドラの見解に従えば、幻のようなもの（māyopama）である心と、それが有する如幻性（māyopamatva）は明確に区別されるべきである。前者は「真実なる遮蔽的実在」であるのに対し、後者は「究極的実在」である。見道に達した聖者が鮮明に認識するのは言うまでもなく如幻性の真理である。

めて鮮明な顕現を有するはずである。これに関連して、ハリバドラは『現觀莊嚴論』第1章46・47詩節への註釈でも次のように述べている。

「以下のことが〔經典に〕語られている。そこにおける『一切の存在要素は無我である』という考えを反芻することにより、〔入定中に〕完全な形で、美德の根源が見抜かれる。なぜなら〔美德の根源というものは〕部分を持たないものであるから。けれども〔出定後に〕確定知を起こすことに依拠して〔美德の根源が〕一切に行き渡るもの (sarvatraga)⁴⁶として見抜かれる。そのことにより〔再度の入定において〕全存在要素の没固有性を現前のものとする認識が非常に鮮明に生じる。その時、菩薩は正性離生の状態へと進むことにより、見道を体得する。」⁴⁷

ここに述べられているのは、菩薩が入定と出定を重ねながら見道に至るまでの過程である。最初に菩薩は般若經に説かれる「一切の存在要素は無我である」という教えを聞いて学び、思惟し、反芻する。そして、入定し、美德の根源 (dharmadhātu) たる無我性に意識を定め、その真理を完全な形で (sarvātmanā) 見抜く。そこでは分析的知性は働かないはずである。なぜなら、美德の根源というものは無部分 (nirāmśa) で一なる存在であり、分析的知性の範疇を超えたものだからである。その後、菩薩は出定して分析的知性を働かせ、美德の根源を様々な角度から眺める。例えばそれは自他の一切の心相続に行き渡るもの (sarvatraga) であるというように。その理解を得た後、再び菩薩は入定し、そこで全存在要素の没固有性を現前のものとする非常に鮮明な認識を得る。すなわち、見道位に達する。

ハリバドラは、菩薩聖者が見道位において一者たる美德の根源を鮮明に認識することを強調する。その見道が『唯識三十頌』で語られるような「無心、無所得」の境地とは大きく異なることは明らかである。このような考えのもと、ハリバドラは『宝徳蔵般若經』の「ある觀察によれば、物質の觀察もなく、感受の觀察もなく、想念の觀察もなく、意思の觀察もなく、認識と心と意の觀察もない。このような觀察が法の觀察であると如来は教示した」という文言を次のように説明する。

「(問：) どのようにして〔仏陀は〕諸存在の本質 (法性) を教示するのか。(答：) 『物質の、云々』と説かれる。全ての存在要素は五つの群 (五蘊) の中に包摂される。ここで物質はまさに幻のようなものであるので觀察されない。同じように感受、意思、何かについての認識、善法などの習気という心における集積物、といったそれらの内でいかなるものも見られない。なぜならこれらは単一性と多数性という本質を持たないからである。以上のことから、智慧という眼によるこの觀察こそが法の觀察であると如来は教示した。

それゆえ、その〔法の觀察〕によって誤認識 (顛倒) が停止する〔とされている〕のである。しかし、例えば瞑目や視覚障害などの場合のように、視覚機能の欠損のせいで見ないことや、何かを見ようと想着て注意集中する働き (作意) 〔の欠如〕のせいで見ないことが正しい觀察 (正見) であると言われているのではない。というのも、ある瑜伽行者が無想定から

⁴⁶MAV II 14–16: sarvatragārthe agrārthe niṣyandāgrārtha eva ca | niṣparigrahatārthe ca santānābheda eva ca || niṣsaṃkleśaviśuddhyarthe 'nānātvārtha eva ca | ahīnānādhikārthe ca caturdhāvaśitāśraye || dharmadhātāv avidyeyam akliṣṭa daśadhāvṛtīḥ | daśabhūmivipakṣeṇa pratipakṣas tu bhūmayah || (「美德の根源〔法界〕は遍在という意味、最高という意味、最高の流出という意味、無執着という意味、〔自他〕相続の無区別という意味、汚染も浄化もないという意味、不異という意味、不増不減という意味を持ち、四種の自在性の拠り所である。その美德の根源に対し、煩悩に汚れていないこの無明〔不染汚無知〕は、十地への対立要素によって、十通りの遮蔽をなすものである。一方、〔十〕地は対抗手段である。」)

⁴⁷AAĀ 98.18ff. ad AĀ I 46–47 (cf. AAĀ_D 58b7f.; Sparham 2006: 289): etad uktam | tatra yadā nirātmānaḥ sarvadharmaḥ iti bhāvanayā nirāmśatvāt sarvātmanā dharmadhātōḥ prativedhe 'pi niścayotpādanāpekṣayā sarvatragārthena prativedhāt sarvadharmaniḥsvabhāvatāsākṣātkāri sphuṭataram jñānam utpadyate | tadā bodhisattvaḥ samyaktvanyāmāvakrāntito darśanamārgam pratilabhate |

覚醒した後であっても、もし存在と非存在への固執の根をいまだに有しているならば、彼には煩惱障と所知障が生じるからである。以上のことが意図されている。」⁴⁸

ハリバドラは中観派の離一多性の論理に基づき、物質という群（色蘊）をはじめとする全ての存在要素が幻のようなものであり、それゆえに「見られない」と述べている。彼によれば、この「無見」は智慧という眼による正しい観察に他ならず、瞑目や視覚障害などのような状態とは異なっている。単なる無知覚が正覚を得る上で無益であることを示すために、ハリバドラは無想定例を挙げている。無想定においてはあらゆる認識が停止する。しかし、瑜伽行者はそれを経験しても、それだけでは存在と非存在への固執の根（*rtsa ba*, **mūla*）を完全に断じることができない。いまだそれらの根を捨て去っていない瑜伽行者は、たとえ無想定の間は固執を停止することができたとしても、そこから覚醒した後には、存在と非存在への固執を再起させ、結果として煩惱障と所知障を生み出してしまふ。二障を断ち切るために必要なのは、智慧による観察と、それによる誤認識の完全停止である。

それゆえ、見道は文字通り「見」（*darśana*）を本質とするものでなければならない。瞑目状態のような無見は見道ではない。ダルマミトラも次のように言う。

「それゆえ、瞑目している人が色形を見ていない時のように、単に何も見ないでいることは『見道』ではない。むしろ、多種多様なものを見てはいるが、過剰肯定や過剰否定をしないことが『見道』である。」⁴⁹

人は過剰肯定によって存在に固執し、過剰否定によって非存在に固執する。論理によって存在と非存在への固執を斥け、専心して入定する時、存在性や非存在性という本質を欠くものでありながら幻のように顕現する多様な事物を、智慧という眼によって観察する。その智慧は無顕現なるものではなく、鮮明な顕現を有するものである。

2.2.3 カマラシーラによる瑜伽行者知覚の理論

次に、ハリバドラと思想的に近い関係にあるカマラシーラの考えを見ることにする。カマラシーラは『中観光明論』の中で、入定中の聖者の体験について重要な記述を与えている。アバヤーカラグプタ作『牟尼意趣莊嚴』梵語写本（加納・李 2021）より回収される当該箇所の手書き原文に基づき、以下に和訳を示す。

「（反論：）どうして全存在要素の無我性が瑜伽行者達の直接知覚の対象⁵⁰であろうか。それ

⁴⁸RGSGP_D 40b2ff.: ji ltar chos nyid ston ce na | gzugs zhes bya ba la sogs pa gsungs te | phung po lngar chos thams cad 'dus pas gzugs kyang gang 'dir sgyu ma lta bu nyid yin pa'i phyir mi mthong zhing ngo || de bzhin du tshor ba dang | sems pa gang yin pa dang | gang la rnam par shes pa nyid dang | dge ba la sogs pa'i chos kyi bag chags sems la bsags pa de yis gang yang rjes su mthong ba med de | 'di dag gcig dang du ma'i rang bzhin dang bral ba'i phyir ro || de ltar shes rab kyi mig gis mthong ba 'di ni chos mthong yin zhes de bzhin gshegs pas bstan pas des phyin ci log bzlog gi | mig btsun pa dang | dmus long la sogs pa ltar spyen ma tshang ba dang | blta na snyam pa'i yid la byed pas ma mthong ba ni yang dag par mthong ba zhes mi bya ste | de ni 'di ltar 'du shes med pa'i snyoms par 'jug pa las langs nas | dngos po dang dngos po med pa la mngon par zhen pa'i rtsa ba rnal 'byor pa de'i nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa 'byung ba'i phyir ro snyam du dgongs so ||

⁴⁹PSP_D 80b5f.: de'i phyir skyes bu mig btsuns pas gzugs rnams mi mthong ba ltar ci yang mthong ba med pa ni mthong ba'i lam ma yin gyi sna tshogs mthong yang sgro 'dogs pa dang | skur ba 'debs pa med pa ni mthong ba'i lam ste |

⁵⁰pratyakṣam 「直接知覚の対象」。割註によれば「直接知覚によって成立するもの」（mngon sum [gyis grub pa]）を意味する（MMA_P 176b2）。

は⁵¹非実在である。そして、存在しないものは決して⁵²認識を生み出すものではない。

(答:) このことは妥当でない。なぜなら、兎の角などのような何らかの非存在については⁵³、それがいかなるものであれ、直接知覚という認識を生み出すとは我々は認めないが、しかし、一切の存在要素を蜃気楼⁵⁴や影像⁵⁵のようなものとして如実に念想しつつある偉大な瑜伽行者達にこそ、全存在要素の無我性という真実を現前にする、そのような類の認識がとても鮮明に生じているからである。というのも彼らは真実なる対象に対する念想の卓越の極限に達した三昧による、不可思議なる優れた力を得た〔認識〕との結び付きのゆえに⁵⁶、その実修者たり得ているのだから。まさにその⁵⁷認識が無見(adarśana)と表現されている⁵⁸。しかし〔adarśana という否定表現は〕想定否定(prasajyapratīṣedha)を本質とするものではない。⁵⁹

諸存在の無我性という真実は非実在(avastu, abhāva)であるので、直接知覚の対象(pratyakṣa)ではないという他説がまず提示される。カマラシーラはその考えを否定し、有顕現説の見解を述べている。彼の見解を整理すると次の通りである。

1. 非存在は知覚されないが、存在は知覚される。
2. 無我性は非存在ではない。それは存在し、直接知覚の対象となる。
3. 三昧の境地を得た瑜伽行者にはそのような鮮明な知覚が生じる。
4. 経典の「無見」(adarśana)という表現は想定否定ではなく制限否定(paryudāsa)である。

カマラシーラは無我性を単なる非存在とは捉えていないようである。瑜伽行者はその無我性に意識を定め、繰り返し念想を行なう内に、没我状態に達し、最終的に入定中の意識を通じて真実を

⁵¹tad「それは」。割註によれば「無我性」(bdag med, *nairātmyam)を指している(MMA_P 176b2f.)。

⁵²kathamcid「決して」。割註は「いかなる様態でも」(rnam pa gang gis kyang)とパラフレーズする(MMA_P 176b3)。

⁵³加納・李(2021: 108)が提示するサンスクリット原語はbhāvasya「存在については」。ところが、チベット語訳はdngos po med pa「非存在」(*abhāvasya)。『牟尼意趣莊嚴』北京版の割註と合わせると、[kun rdzob tu yang] dngos po med par「[世俗においてすら]存在しないものについては」と読める。ここではチベット語訳に従って「非存在」の意味で理解した。加納・李(2021: 96)は割註の記述を踏まえて「兎の角等のような何らかの存在物(世俗ですら存在しないもの)」という訳を提示する。

⁵⁴marīci「蜃気楼」。チベット語訳はsmig rgyu。割註によれば「顕現するが固有性を持たないもの」(snang ba rang bzhin med pa)の例である(MMA_P 176b4)。

⁵⁵pratibhāsa「影像」。『中観光明論』チベット語訳はsgra brnyan「こだま」。『牟尼意趣莊嚴』チベット語訳はmig yor「幻覚」であるが、北京版割註によれば、ベルツェク翻訳官はこれをsnang brnyan「影像」と訳すという(MMA_P 176b5)。

⁵⁶labdhācintyasāmarthyātiśayayogāt「不可思議なる優れた力を得た〔認識〕との結び付きのゆえに」。難読箇所である。『中観光明論』のチベット語訳はthob pa'i phyir mthu phul du byung ba bsam gyis mi khyab pa dang ldan pas「〔三昧の〕獲得によって不可思議なる優れた力を有するゆえに」。『牟尼意趣莊嚴』のチベット語訳はthob la mthu phul du byung ba bsam gyis mi khyab pa dang ldan pa'i phyir「〔三昧を〕獲得しており、不可思議なる優れた力を有するゆえに」。サンスクリット原文に従って読むならば、labdha-acintyasāmarthyātiśayaはおそらく第三格の所有複合語(Inst. Bv.)であり、後述の『正理一滴』の記述との符合を考慮すれば、jñāna「認識」という隠れた名詞にかかる形容詞で「不可思議なる優れた力を得た認識」を意味すると思われる。

⁵⁷tad eva「まさにその」。割註によれば「無我性を現前にする智慧」(bdag med pa mngon du byed pa'i ye shes)である(MMA_P 176b6f.)。

⁵⁸adarśanam ucyate「無見(adarśana)と表現されている」。割註は「知覚の欠如のみを根拠として」(mthong ba med tsam gyis)という説明を加える(MMA_P 176b7)。

⁵⁹加納・李 2021: 108 (cf. MĀ_D 168b6f.; MMA_D 144a2ff. = MMA_P 176b2ff.; 一郷 1997: 139f.; Kapstein 2001: 409f.; Keira 2004: 102f.; 計良 2019: 25): nanu katham sarvadharmānairātmyam yoginām pratyakṣam | tad avastu | na cābhāvasya kathamcid vijñānajanakatvam | ayuktam etat | na hy asmābhiḥ śaśaviṣṇādisannibhasya kasyacid bhāvasya pratyakṣajñānam prati janakatvam aṅgīkṛtam, kim tu sarvadharmān marīcipratibhāsaopamān yathāvad bhāvyatām mahāyoginām bhūtārthabhāvanāprakarsaparyantavartinaḥ samādher labdhācintyasāmarthyātiśayayogāt tathāvidham tadyoginām sphuṭataram anavaśeṣadharmānairātmyatattvasākṣāt-kāri samupajāyate jñānam | tad evādarśanam ucyate | na tu prasajyapratīṣedharūpam |

鮮明に知覚する。彼が入定中に体得する「無見」とは単なる「認識の無」ではない。むしろ、それは一切の存在要素を無我なるものとして捉える認識である。それは無心・無所得の境地とはかけ離れた、鮮烈な感覚を伴った体験であろう。それゆえ、カマラシーラは『法集経』などに現れる「無見」(adarśana)という否定表現を想定否定ではなく制限否定として解釈する⁶⁰。すなわち、それは単に「何も見ないこと」ではなく、諸存在要素を「無我なるものとして見ること」を含意する。このカマラシーラの「無見」解釈が、後のチベットで繰り広げられる不在 (med dgag) と準不在 (ma yin dgag) をめぐる議論の一つの要因となったと考えられる。

さて、カマラシーラは「一切の存在要素を蜃気楼や影像のようなものとして如実に念想しつつある偉大な瑜伽行者達には (marīcipratibhāsoṣamān yathāvad bhāvayatām), 全存在要素の無我性という真実を現前にする (-nairātmyatattvasākṣātkāri), そのような類の認識がとても鮮明に生じている (samupajāyate jñānam)」と述べていた。この記述を素直に読めば、瑜伽行者は一切を「蜃気楼や影像のようなものとして」(すなわち幻のようなものとして) 観察すると同時に無我性を直観するのだと理解できる。入定中の意識に顕現するものは純粋な「無我性」ではなく、「如幻性を伴った無我性」である。だからこそ、その無我性は単なる非存在とは異なり、幻のような諸事物と共に、入定中の意識に鮮明に顕れるのである。

カマラシーラは『修習次第後篇』や『入無分別陀羅尼釈』などの別の著作では、瑜伽行者は入定中に出世間智によって諸存在を空間 (ākāśa) に等しいものとして認識し、出定後に後得清浄世間智によってそれらを幻 (māyā) のようなものとして認識するとも説いている⁶¹。

「しかし、身体などに苦痛があるならば、〔瑜伽行者は瞑想修行の〕合間に、まさに全世界を繰り返し観察した後、幻や水月のような影像へと趣入するべきである。すなわち、入無分別〔陀羅尼〕に『彼は出世間智によって、一切の存在要素を空間のような基底を持つものとして見る。さらに、彼は後得智によって、それらを幻・蜃気楼・夢・水月のようなものとして見る』と説かれるように。」⁶²

『中観光明論』では、瑜伽行者は入定中に如幻性の認識を得ると説かれていると思われるが、それに対して『修習次第後篇』では、出定後にその認識を得ると説かれている。この二つの理論が両立するか、あるいは対立するかについて、筆者は現時点で明確な回答を持っていない。また、無顕現説を主張するアバヤーカラグプタが、有顕現説を説く『中観光明論』の同一記述を自身の著作で採用する理由についても、現時点で筆者には明確な見解がない。

少なくとも一つ言えるのは、『中観光明論』の記述がダルマキールティ (Dharmakīrti: ca. 600–660) の瑜伽行者知覚 (yogipratyakṣa) の理論を下敷きとしているということである。既に見たように、カマラシーラによれば、瑜伽行者の yogin (「結び付きを具備する者」) たる所以は「真実なる対象に対する念想の卓越の極限に達した三昧による、不可思議なる優れた力を得た〔認識〕との結び付き (labdhācintyasāmarthyātiśayayoga)」のためである。彼が有するその特殊な認識こそが「瑜伽行者の認識」(yogijñāna) である⁶³。ダルマキールティは『正理一滴』(Nyāyabindu) の中で、瑜伽行者の認識について

⁶⁰Keira (2004: 55) および計良 (2019: 25) はカマラシーラの「無見」解釈にダルマキールティの非知覚 (anupalabdhi) 理論からの影響があると指摘する。なお、計良 (2019: 25) が示すように、シャーントラクシタ (Śāntarakṣita) 作として伝わる『二諦分別論疏』(Satyadvayavibhaṅgapañjikā) の作者は、『中観光明論』の見解とは異なって、「無見」を想定否定とみなす。

⁶¹この点については Pei-Lin Chiou 氏 (オーストリア科学アカデミー) より貴重なご教示を受けた。

⁶²BhK III 11.5ff.: satyām tu kāyādipīḍāyām, punaḥ punar antarā sakalam eva lokam vyavalokya māyājālacandropamapratibhāsam avataret | tathā cōktam avikalpapraveṣe | lokottareṇa jñānenākāśasamatalān sarvadharmān paśyati | prṣṭhalabdhena punar māyāmarīcisvapnodakandropamān paśyatīti |

⁶³加納・李 2021: 96, fn. 85 を参照。

「さらに、真実なる対象に対する念想の卓越の極限から生じるものが、瑜伽行者の認識である。以上が〔四種の知覚である〕。」⁶⁴

と述べている。ダルモッタラ（Dharmottara: ca. 740–800）の註釈によれば、瑜伽行者は修行を重ねるにつれて三段階の認識を順に経験する。第一に瑜伽行者は鮮明な顕現の開始を経験する。ここで「念想の卓越」（bhāvanāprakarṣa）が起こる。ヴィニータデーヴァ（Vinītadeva）によれば、これは加行道の煖・頂・忍の段階に相当する⁶⁵。第二に瑜伽行者は雲母に覆われたものを見る時のように、鮮明な顕現が僅かばかり完全でない段階に達する。ここでは「卓越の極限」（prakarṣaparyanta）が起こる。ヴィニータデーヴァによれば、これは加行道の世第一法の段階に相当する⁶⁶。そして、第三に瑜伽行者は、掌の上にあるアマーラカの果実を見る時のように、真実なる対象についてのより鮮明な形象を捉える。ここで起こるのが「瑜伽行者の知覚」である⁶⁷。これについてヴィニータデーヴァは明言しないが、世第一法に続いて起こる認識であることから、それはおそらく見道の智であろう。

このような修行理論をカマラシーラも共有していると思われる。第二段階の「卓越の極限」に達した三昧の智（加行道世第一法位の智）から、第三段階の不可思議なる優れた力を得た知覚（見道位の智）が起こる。その知覚によって瑜伽行者は、ちょうど掌の上にあるアマーラカの果実を見る時のように、無我性という真実を鮮明に捉えるのである。カマラシーラの理論に無顕現説の要素は全くない。彼はダルマキールティやダルモッタラの説に基づき、瑜伽行者の入定中の意識には極めて鮮明な顕現が起こると考える。

3 チベット仏教における「不在」と「準不在」の概念

既に述べたように、ツォンカパは31歳の著作『善説金蔓』において無顕現説と有顕現説を区別して論じている。その際、彼は有顕現説を代表するアーリア・ヴィムクティセーナとハリバドラの見解において、入定中の智慧に顕現するものは準不在（ma yin dgag）であると説明し、その考えを暫定的に（re zhig）受け入れている。しかし、後期の著作で彼の考えは大きく変わる。51歳で著した『中論大註』において、ツォンカパは聖者が入定中に見出すものを不在（med dgag）とみなし、それが一切の概念的拡散の排除を本質とする空性の真理であると説く。

言うまでもなく、ツォンカパは単に否定辞の意味を論じているのではない。むしろ、聖者がいかなる仕方でも真理を認識するかを論じている。チベットである時期から「不在」と「準不在」の概念が、入定中の聖者の智の対象について記述するために用いられるようになった。これらの概念はカマラシーラの「無見」解釈、アポーハ論、非知覚論、刹那滅論などの様々な理論を背景と

⁶⁴NB I 11 (cf. 一郷 1997: 154, n. 23): bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantajam yogijñānam ca iti |

⁶⁵NBT (V)_D 6b5f.: de'i rab ni yang dag pa'i don bsgom pa'i rab kyi mtha' las byung ba'i rnal 'byor ba'i zhes bya ba la yang dag pa ste | dran pa nye bar gzhas pa dang | dro bar gyur pa dang | rtse mo dang | bzod pa'i gnas skabs so || (「その卓越が『真実なる対象に対する念想の卓越』[bhāvanā-prakarṣa = Gen. Tp.]である。それから生じるものが瑜伽行者の〔認識である〕。真実なる〔対象に対する念想の卓越〕とは念住および煖・頂・忍の段階である。」)

⁶⁶NBT (V)_D 6b6: de'i mtha' ni yang dag pa'i don bsgom pa'i rab kyi mtha' ste | mtha' ni chos kyi mchog chos so || (「その〔念想の卓越の〕極限が『真実なる対象に対する念想の卓越の極限』である。極限というのは世第一法のことである。」)

⁶⁷NBT (Dh) 12.1ff.: tad iha sphuṭābhatvārambhāvasthā bhāvanāprakarṣaḥ | abhṛakavyavahitam iva yadā bhāvyamānam vastu paśyati sā prakarṣaparyantāvasthā | karatalāmalakavad bhāvyamānasyārthasya yad darśanam tad yoginaḥ pratyakṣam | tad dhi sphuṭābham | (「それゆえ、ここに〔以下の三つの段階がある〕。[1] 鮮明な顕現の始まりの段階が『念想の卓越』〔という段階〕である。[2] 念想されている事物を、ちょうど雲母で遮られたものを見る時のように彼が見るならば、その段階が『卓越の極限』の段階である。[3] 念想されている対象を、掌の上にあるアマーラカの果実を見る時と同じように見るならば、その見が瑜伽行者の知覚である。実にそれは鮮明な顕現を有するものである。」)

し、チャパ・チューキセンゲ（Phywa pa chos kyi seng ge: 1109–1169）に代表されるサンプ・ネウトク僧院の中で形成され、ツォンカパや彼以降のゲルク派において発展したと考えられる。以下では「不在」と「準不在」の概念規定や、関連する諸問題を示した後、それらがツォンカパの修行理論の中に取り入れられるようになった経緯を見ることにする。

3.1 「不在」と「準不在」の世界

チベットで生まれた med dgag と ma yin dgag という二つの概念は、[1] 否定辞の意味論、[2] 空性論証の理論、[3] 瑜伽行者知覚の理論、[4] 仏性論、[5] 非知覚証因、[6] アポーハ論、[7] 刹那滅論など、様々な領域に関わり、それらを相互に橋渡しするものとして重要である。以下では本研究に関係の深い [1] から [4] までを概観する。

med dgag は「想定否定」を意味するサンスクリット語 prasajyapratishedha に由来し、ma yin dgag は「制限否定」を意味する paryudāsa に由来する。元々これらは否定辞の解釈に関わる概念である。例えば caitro na pacati 「チャイトラは料理をしない」という文では、否定辞 na は動詞 pacati と結びつく。その時、料理行為だけが否定され、他の行為が含意されることはない。そこでの否定が「想定否定」である。これに対し、abrāhmaṇam ānaya 「バラモンでない人を連れて来なさい」という文において、否定辞 a- は複合語中の後続語 (uttarapada) である brāhmaṇa と結びつく。その結果、「バラモン」が否定されると共に、それ以外の人（クシャトリアなど）が間接的に意味される。そこでの否定が「制限否定」である⁶⁸。

『翻訳名義大集』（*Mahāvvyutpatti*）⁶⁹に見られるように、チベットの学者達は prasajyapratishedha 「想定否定」を「存在否定」あるいは「無しの否定」（med dgag）、paryudāsa 「制限否定」を「述定否定」あるいは「非ずの否定」（ma yin dgag）と命名している。前者は漢訳の「遮無」、後者は「遮非」に類似する⁷⁰。シャン・タンサクパ（Zhang thang sag pa: 12世紀）の『明句論疏』（*Tshig gsal gyi ti ka*）に現れる例で説明すれば、asrāddhabhojin 「シュラードダ祭の期間中の断食を誓った者」⁷¹ という複合語における否定辞 a- は、食事行為と関係する bhojin 「食べる者」と結びつき、食事行為の非存在（「食事行為がない」）を表す。そこでの否定は「存在否定」である。一方、abrāhmaṇam annam dadāti 「彼はバラモンでない人に食事を施している」という文では、否定辞 a- は後続する名詞 brāhmaṇa 「バラモン」と結びつき、バラモンにあらざる人（「バラモンでない〜」）、クシャトリアなどを含意する。そこでの否定は「述定否定」である⁷²。このような二種の否定の理論はチ

⁶⁸ Abhyankar 1961 (s.v. prasajyapratishedha, paryudāsa), Cardona 1967, Kajiyama 1973: 168ff. を参照。

⁶⁹ MVy no. 4509: prasajyapratishedhaḥ = med par dgag pa; no. 4510: paryudāsapratishedhaḥ = ma yin par dgag pa. なお、筆者の知る限り「制限否定」を意味する paryudāsa-pratishedha という複合語がサンスクリット文献に実際に現れる事例や、それがチベット語で ma yin par dgag pa と訳される事例は見当たらない。

⁷⁰ T2782, vol. 85, 548b16ff. (cf. Keira 2004: 104): 問、何故無明滅等名縁生法耶。答、遮有二種。一遮無、二遮非。此遮非故。譬如有人眼其仙藥。此亦如是。以修道力不與無明等相應而得轉依漸令增勝故。無明滅等亦名縁生。

⁷¹ A 3.2.80 (cf. ŚH_D 282a5; Abhyankar 1961, s.v. asamarthasamāsa): vrata | (「格接辞で終わる語と共に起こる動詞語幹の後に、誓戒を表示するべき時に、Kṛt 接辞NinI が起こる。）」

⁷² *Tshig gsal ti ka* I 49.3ff. (cf. Yoshimizu 2010: 461, n. 46): med dgag ma yin dgag gnyis kyi khyad par ni 'di lta ste | sgra'i dbang du byas na tshig 'og ma dang 'brel ba don gyi dbang du byas na sgrub pa gtsor ston pa ni ma yin dgag ste | rgya skad la ma yin bram ze la zan byin ces par yod la | de'i tshe ma yin ces pa de tshig 'og ma bram ze dang 'brel bas bram ze ma yin ces bya ste | de la zan ster ba bkag nas gzhan la ster ba sgrub pas ma yin dgag go || sgra'i dbang du byas na bya ba dang 'brel ba don gyi dgag pa ston pa ste med dgag ste | dper na shid zan mi bza' ces pa ste bza' ces pa bya ba yin | de dang dgag tshig mi gnyis sbyar bas mi bza' ces so || des na shid zan za ba bkag pa tsam sgrub pas med dgag go || (「想定否定と制限否定の二者の違いは以下の通りである。表現形式に即して言えば、後続の名詞相当語と結びつくもの、意味内容に即して言えば、肯定を主として表示するものが制限否定である。インドの言語〔サンスクリット語〕では、*abrāhmaṇam annam dadāti 〈〜でない・バラモンに・食事を・与える〉とある。その場合〈〜でない〉というその表現は後続の名詞相当語である〈バ

ベットで広く知られ、チベット撰述の多くの中観・認識論・文法学文献などに登場する。

しかし、チベットの学者達はしばしば *med dgag* と *ma yin dgag* を別の意味で使用する⁷³。チャパ・チューキセンゲは、論証によって確立されるべき属性(所立法)を *med dgag* あるいは *ma yin dgag* という術語によって言い表す。彼がそれらによって意図しているのは、何かを否定する行為ではなく、否定を通じて知られる対象の属性である。*med dgag* とは「存在否定態」であり、*ma yin dgag* とは「述定否定態」である。前者は完全なる「不在」であるのに対し、後者は存在的要素を含む不在、すなわち「準不在」である。それゆえ、以下では *med dgag* を「不在」、*ma yin dgag* を「準不在」と表現することにする。チャパが批判するある学者の見解によると、離一多性証因によって確立される空性(*stong pa nyid*)は不在であり、同じ証因によって確立される如幻性(*sgyu ma lta bu*)は準不在である。その場合の「不在」と「準不在」は、「想定否定」と「制限否定」とは異なり、否定的言明の解釈と直接関係するものではない。

もちろん、「不在」と「準不在」を何らかの否定的言明と結びつけることも不可能ではない。例えば「諸事物は固有性を欠く」(*dnegos po rnams rang bzhin gyis stong*)という言明における *stong* 「～を欠く」が想定否定(存在否定、「固有性がない」として理解される場合、空性という不在が認識される。同じ言明における *stong* が制限否定(述定否定、「固有性を持つものでない」として理解されれば、諸事物は非実在でありつつ知に顕現する、幻のような存在と理解される。この時に知られる如幻性は準不在である。したがって、「想定否定(存在否定)を含む言明によって理解されるもの」が不在であり、「制限否定(述定否定)を含む言明によって理解されるもの」が準不在であるということになる⁷⁴。しかし、チャパは常に何らかの否定的言明を想定しているのではなく、しばしば特定の言明を考慮することなしに、任意の認識対象の属性を *med dgag* や *ma yin dgag* という術語で言い表す。チャパにとって *med dgag* と *ma yin dgag* は否定行為ではなく、むしろ何かの否定によって認識内に浮かび上がるものである。

1. *med dgag* (Skt. *prasajyapratishedha*)

- 1a. 想定否定(存在否定、無しの否定、遮無)
- 1b. 不在、存在否定態(想定否定・存在否定を含む言明によって理解されるもの)

2. *ma yin dgag* (Skt. *paryudāsa*)

- 2a. 制限否定(述定否定、非ずの否定、遮非)
- 2b. 準不在、述定否定態(制限否定・述定否定を含む言明によって理解されるもの)

ツォンカパや、彼以降のゲルク派および非ゲルク派の学者達は、これらの概念を入定中の聖者の知覚の領域にまで拡張するようになる。聖者(*ārya*)が入定中に見ているものは何であるか。ツォンカパが31歳で著した『現観莊嚴論』への註釈書『善説金蔓』では、入定中の意識に顕現する対象は準不在(*ma yin dgag*)であるというのがハリバドラの見解であると述べられる。しかし、後

ラモン〉と結びつくので〈バラモンでない者〉という意味が成立する。彼に食事を与える行為が否定され、他の人に与える行為が肯定されるので、制限否定が成り立つ。次に、表現形式に即して言えば、行為表示要素と結びつくもの、そして意味上の否定を表示するものが想定否定である。例えば**asrāddhabhojin* 〈シュラッダ祭の期間中の断食を誓った者〉という例がある。〈食〉*bza'* というのは行為表示語であり、それと否定辞 *mi* の二者が結びつくので〈食べない〉という意味が成立する。したがって、シュラッダ祭の期間中の食事行為の否定のみが確立されるので、想定否定が成立する。』)

⁷³Nemoto 2023a を参照。

⁷⁴英語では *med dgag* を “no-thing-ness”, *ma yin dgag* を “not-that-ness” と訳することができる。Hookham 1991 の先駆的研究では *med dgag* が “nothingness” と訳される。Hookham (1991: 31): “Shentong commentators treat the terms *prasajyapratishedha* (*mengag*) and *paryudasapratishedha* (*mayingag*) not as negative truth statements but as states of negation. Thus, *prasajyapratishedha* (*mengag*) in effect means “nothingness” and *paryudasapratishedha* (*mayingag*) means an Existent Reality. This is the way Lokesh Candra defines *paryudasapratishedha* (*mayingag*), that is, “something which is not nothing, but something in which something else is absent.” [sic.]

にツォンカパが51歳で著した『根本中頌』への註釈『中論大註』では、聖者が入定中に認識するのは否定対象の「完全なる切り落とし」（*rnam par bcad tsam*）として知られる空性、すなわち不在（*med dgag*）であると説かれる。

といっても、聖者は三昧という深い神秘体験の最中に、推論によって誤謬概念を「否定」するわけではない。彼は何も否定せず、何も肯定せず、只管に究極の真理を直覚するのである。入定前や出定後であれば、否定的推論を行なって諸事物の固有性を否定することが可能であろう。聖者が入定中に見出すのは、事前的あるいは事後的に誤謬概念を否定した時に「準不在」もしくは「不在」として確認されるであろう真理である。

最後に、*med dgag* と *ma yin dgag* の概念はチベットの仏性論（如来蔵思想）の中で登場する。例えば、セルドー・パンチェン・シャーキャチョクデン（*Gser mdog paṅ chen shākya mchog ldan*: 1428–1507）によると、ゴク・ロデン・シェーラプは仏性を不在（*med dgag*）なるものと捉えるが、トルポパ・シェーラプ・ギェルツェン（*Dol po pa shes rab rgyal mtshan*: 1292–1361）はそれを準不在（*ma yin dgag*）として理解している。

「雪国（チベット）の大註釈家達（*shing rta chen po dag* 「大馬車」）の間で〔仏性に関する〕二つの〔見解の〕流儀がある。[1] 一切衆生は仏性（*snying po* 「母胎」「胎児」）を有すると認める流儀と、[2] 一切衆生はそれを有していないと認める流儀である。[1] 第一の流儀には二つのものがある。何を仏性として同定するかに関して、[1-1] 〔仏陀の十〕力などの属性によって限定されない不在（*med dgag*）の要素をそれとして認める流儀と、[1-2] それによって限定された準不在（*ma yin dgag*）の要素をそれとして認める流儀とである。[1-1] 第一のものはゴク大翻訳官とその追隨者達のものであり、[1-2] 第二のものは一切智者トルポパと彼の前後に現れた同じ系列の者達のものである。[2] 衆生は仏性を持たないと認める第二の流儀は尊者サキャ・パンディタと第二の一切知者プトゥンなどのものである。」⁷⁵

意識の奥底に眠っていた仏性がその本来の輝かしい姿を現すのは、入定中の神秘体験の中で、智慧によって煩悩というけがれが除去された時である。ゴク・ロデン・シェーラプの見解では、真理が直観され、煩悩が断じられた時、聖者の意識内に顕現するものは空性、すなわち実在性の欠如、不在という事実のみである。その不在こそが仏性の本質である。一方、トルポパの見解では、煩悩が除去されることにより仏性が出現する時には、実在性の欠如という否定的要素と共に、十力などの肯定的要素が出現する、すなわち準不在という現象が起こる。トルポパはその準不在なるものを仏性とみなす。

仏性は「想定否定」でもなければ「制限否定」でもなく、他要素の否定によって知られる対象である。「仏性は想定否定である」や「仏性は制限否定である」といった言明は意味をなさないであろう。むしろ「仏性は想定否定によって認識される対象である」あるいは「仏性は制限否定によって認識される対象である」と言うべきである。セルドー・パンチェンの記述においても、*med dgag* と *ma yin dgag* は否定行為を意味するのではなく、仏性というものが否定を通じて事前的に（あるいは第三者によって）どのように認識されるかを示す概念として使われている。

⁷⁵ *Blo mchog pa'i dri lan* 4b5ff. (cf. Kanō 2016: 361f.; Higgins and Draszczyk 2016: I 83): gang can gyi shing rta chen po dag la lugs gnyis te | sems can thams cad sangs rgyas kyi snying po can yin par bzhed pa'i lugs dang | ma yin par bzhed pa'i lugs so || dang po la gnyis te | snying po'i ngos 'dzin stobs sogs yon tan gyis khyad par du ma byas pa'i med dgag gi cha la bzhed pa dang des khyad par du byas pa'i ma yin dgag gi cha la bzhed pa'o || dang po ni | rngog lo tsa ba chen po rjes 'brang dang bcas pa'o || gnyis pa ni | kun mkhyen dol po pa gong 'og gi brgyud pa dang bcas pa'o || lugs gnyis pa sems can la sangs rgyas kyi snying po med pa bzhed pa ni | rje btsun sa skya paṇḍi ta dang | kun mkhyen gnyis pa bu ston la sogs pa'o ||

3.2 チャパの空性論証に現れる否定理論

以上のように、*dgag pa* という術語は「否定」を意味するだけでなく、「否定を通じて知られるべき対象」を意味する。*dgag pa* は何かを否定するという行為や働きであるのみでなく、何かを否定した結果知られるものでもある。このような考えを最初に明確にしたのはチャパ・チューキセンゲかもしれない。チャパはカマラシーラに由来する空性論証の理論を論じる中で、否定的属性、不在、準不在の概念規定を与えている。

カマラシーラは『中観光明論』において離一多性証因によって確立される属性が想定否定として理解されるべきものか、それとも制限否定として理解されるべきものかを吟味している⁷⁶。この問題が11世紀から12世紀頃のチベットで広く論じられ、特にドルンパ（*Gro lung pa*: 11世紀）、ギヤマルワ・チャンチュブタク（*Rgya dmar ba byang chub grags*: 11世紀）、チャパなどの論師達が議論を展開した⁷⁷。

チャパはカマラシーラの議論を下敷きとして、空性論証の証因や所立の属性について論じている。それに当たって彼は *dgag pa*, *med dgag*, *ma yin dgag* とはそれぞれ何であるかを明らかにしている。チャパによれば、論証によって確立される属性には肯定的属性（*sgrub pa'i chos*）と否定的属性（*dgag pa'i chos*）の二種がある。肯定的属性とは、反対項目の対象イメージが立ち現れることなしに、それ自体で把握され得るものであり、否定的属性とは、反対項目の対象イメージが立ち現れることにより、それに依存して把握され得るものである⁷⁸。

さらに、チャパは純粋な否定的属性を *med dgag* と同一視し、肯定的属性と否定的属性の組み合わせ（*dgag sgrub tshogs pa*）を *ma yin dgag* とみなす。ここでの *med dgag* は「不在」を意味し、*ma yin dgag* は「準不在」を意味する⁷⁹。不在（*med dgag*）が知られる時には一切の肯定的属性が切り

⁷⁶*MĀD* 219b1f. (cf. 小林 1989: 87f.; 一郷 1991: 243; Keira 2004: 207): *gang yang bsgrub par bya ba dang sgrub pa dag ci med par dgag pa'i ngo bo zhig yin nam | 'on te ma yin pa'i ngo bo yin* | (「さらにまた、確立されるべきもの〔所立〕と確立するもの〔能立〕は想定否定を本質とするものなのか、それとも制限否定を本質とするものなのか。’) カマラシーラはこの問いに始まる反論者からの批判（「想定否定と制限否定のいずれを採っても証因は不確定の誤謬に陥る」）を退け、結果的にいずれの場合も成立するという考えを示唆しており、その考えが後にチャパに継承された (Keira 2004: 217, fn. 399; Hugon 2015: 64f.; 計良 2024)。

⁷⁷*Bstan rim chen mo* 663.23f.: *'dir bsgrub bya'i chos ni bden pa'i rang bzhin med par dgag pa tsam yin gyi | ma yin par dgag pa ni ma yin no* || (「ここで確立されるべき属性は想定否定のみであって、制限否定ではない。’) *De nyid rnam spyod* 17b6 (cf. Hugon and Vose 2021: 93): *'dir bsgrub bya ni med dgag yin gyi ma yin dgag ni ma yin no* | (「ここで確立されるべきものは想定否定であって、制限否定ではない。’)

⁷⁸*Snying po* 87.1ff. (cf. Hugon 2015: 63): *des na 'di ltar brjod de don byed pa dang rgyus bskyed pa dang dus gzhan du 'gag pa dang blo'i yul lasogs pa bzlog pa 'ga' zhig gi don spyi 'char ba na bzlog pa'i don spyi 'char ba la ma ltos par rang nyid kyi don spyi rang dbang du shar nas zhen du rung ba rnams ni sgrub pa'i chos zhes bya'o* || *don byed pas stong ba dang rgyus bskyed pa myed pa dang 'gag pa myed pa lasogs pa dgag bya'i don spyi shar ba la ltos nas de las bzlog pa'i don spyi shar ste zhen du rung ba ni dgag pa'i chos zhes bya'o* || (「したがって、次のように言うことができる。因果作用、原因による生成、別の瞬間での消滅、知の対象などのように、ある反対項目 *x* の概念が立ち現れる時、別の反対項目 *y* の概念の立ち現れに依存せずに、*x* それ自身の概念が自立的に立ち現れた後に〔それが *x* として〕判断され得るならば、その *x* は肯定的属性と呼ばれる。因果作用の欠如、原因による生成の欠如、消滅の欠如などのように、否定されるべきもの *y* の概念の立ち現れに依存して、それ *y* とは反対の項目 *x* の概念が立ち現れた後に〔それが *x* として〕判断され得るならば、その *x* は否定的属性と呼ばれる。’)

⁷⁹*Snying po* 87.9ff. (cf. Hugon 2015: 63): *sgrub pa 'ba' zhig pa dang dgag sgrub tshogs pa ma yin dgag yin la dgag pa 'ba' zhig pa myed dgag yin pas myed dgag gi mtshan nyid ni ldog pa de kha yar nges pa na dgag pa 'ba' zhig par blos zhen par bya ba yin la | ma yin dgag gi mtshan nyid ni ldog pa de kha yar nges pa na sgrub pa'i cha ma dor bar zhen par bya ba yin no* || (「純粋な肯定的属性、並びに、否定と肯定の組み合わせはいずれも準不在である。純粋な否定的属性こそが不在である。それゆえ、不在は『その排除体 *x* が個別的に確定される時、純粋な否定的属性として知によって判断されるべきもの』と定義され、準不在は『その排除体 *x* が個別的に確定される時、肯定的属性が捨象されることなく判断されるべきもの』と定義される。’) *Snying po* 87.6ff. (cf. Hugon 2015: 63): *sgrub pa 'ba' zhig pa ni byas pa dang yod pa lasogs pa'o* || *dgag pa 'ba' zhig pa ni don byed pas stong ba dang byas pas stong ba lasogs pa'o* || *dgag sgrub tshogs pa ni snang yang bden pa'i rang bzhin gyis*

捨てられるが、準不在 (ma yin dgag) が知られる時には肯定的属性は切り捨てられずに残存する。例えば「真なる実在である、という言語表現の純粋な否定」(yang dag pa'i dngos por yod pa'i tha snyad bkag pa tsam) という属性は不在であり、「如幻性」(sgyu ma lta bu) という属性は準不在である。前者は一切の肯定的属性を含まないのに対し、後者は知に顕現 (snang ba) という肯定的属性を含むからである。

このようにチャパは、ある属性が推理知によってどのように知られるかに注目し、その観点から med dgag と ma yin dgag を区別している。チャパは med dgag と ma yin dgag について語る時、否定辞の解釈を論じているのではない。むしろ彼はある対象が否定を通じていかにして知られるかという問題に関心を寄せる。もともと意味論の範疇に属していた否定の概念は、チャパにおいて認識論に関わるものへと転回した。

だが、チャパが立てた否定理論は極めて個性的である。彼は med dgag と ma yin dgag の二者を否定的属性の下位項目とみなさずに、前者のみを否定的属性と同一視する。後代の多くの学者達、例えばゲルク派の学者達などが、dgag pa「否定的存在」の下位項目として med dgag「不在」と ma yin dgag「準不在」を立てることを考えると、チャパの理論は特異である。

チャパの独自の否定理論は弟子のツァンナクパ・ツォンドゥセンゲ (Gtsang nag pa brtson 'grus seng ge: 12 世紀) に受け継がれたが⁸⁰、サキヤ・パండిタ (Sa skya paṇḍita: 1182–1251) によって批判され⁸¹、後のゲルク派で継承されることもなかった。サキヤ・パండిタは、チャパによって批判されていたゴク・ロデン・シェーラブやギャマルワの時代の見解⁸²を復活させ、med dgag を

stong ba lasogs pa'o || (「純粋な肯定的属性とは生成物／所作性や存在などである。純粋な否定的属性とは因果作用の欠如や、所作性の欠如などである。否定と肯定の組み合わせとは〔知に〕顕現するが実在の本質を欠くという性質などである。」) チャパと同様に、ツァンナクパ、マチャ・チャンツォン、サパンなども「否定と肯定の組み合わせ」を準不在とみなしている (*Legs bshad bsdu pa* 18b2f.; *Rigs tshogs rgyan* 4a9; *Rigs gter rang 'grel* 127b5)。しかし、ツォンカパは、もしそれを準不在とみなすならば、二種の否定の区別が成り立たなくなってしまうとして、この説を批判している。ツォンカパによると、例えば不在の具体例として挙げられる「バラモンは酒を飲んではならない」(bram zes chang mi btung ngo) という言明は、肯定的要素 (bram ze「バラモン」) と否定的要素 (mi「～ない」) が組み合わせられたものであるが、だからといってこの言明が準不在を表していることにはならない (*Legs bshad snying po* 109a3ff.; cf. 野村 2001: 13f.)。

⁸⁰*Legs bshad bsdu pa* 18b2f.: des na 'di ltar chos gang zhig dgag bya'i spyi 'char ba la ma ltos par rang dbang du nges su rung pa ni sgrub pa yin te snang pa lta bu'o || sgrub pa bkag ldog tsam du gnas pa ni dgag pa ste dgag pa stong nyid lta bu'o || de dag tshogs pa'i ldog pa ni bkag pa'i bsgrub pa ste ma yin par dgag pa zhes bya ba brdzun pa lta bu'o | de dag las bar pa ni sgrub chos dor bas myed par dgag pa dang gnyis po ni sgrub chos ma dor bas ma yin par dgag pa zhes brjod do || (「したがって〔これらの定義は〕以下の通りである。[1] 存在要素であって、かつ否定されるべき対象の共通相の立ち現れに依拠せず自立的に確定され得るものが肯定的存在である。具体例は顕現〔知に顕現するもの〕である。[2] 肯定的要素の純粋な否定・排除として存在しているものが否定的存在である。否定的存在の具体例は空性などである。[3] それらの組み合わせた排除体が否定の上に成り立つ肯定的存在〔否定的な肯定〕であり、それが準不在と呼ばれる。具体例は虚構なる存在／虚構性である。それらの内、第二のものは肯定的要素が捨象されるので不在であり、他の二つはいずれも肯定的要素が捨象されないもので準不在といわれる。」)

⁸¹サパンは、チャパの理論のもとでは、肯定的存在と準不在の区別が成り立たなくなってしまうという点を指摘している。*Rigs gter rang 'grel* 127a5ff.: kha cig med dgag ma yin dgag gi mtshan nyid | bsgrub chos dor ma dor la byas nas ma yin dgag dang mngon sum gnyis gcig tu byed pa ni | sgra dang tshad ma'i gzhung lugs rgya chen po ma mthong bas snang ba'i bsgrub pa dang sel ba'i bsgrub pa ma phyed cing | ma yin dgag gi bsgrub pa dang | dgag pa'i cha ma phyed par zad do || (「ある人は、不在と準不在の定義を『肯定的要素が捨象されるか否か』という観点から定めた上で、準不在と直接知覚対象の二者を同一視する。しかし、その見解は広大な文法学と論理学の理論をよく学んでいないがゆえに、顕現作用と関係する肯定的要素と、排除作用と関係する肯定的要素とを区別せず、準不在が具える肯定的要素と否定的要素も区別していない〔ことから起こる誤解〕に過ぎない。」) *Rigs gter rang 'grel* 127b1f.: yang bsgrub chos ma dor ba ma yin dgag yin na mngon sum yang ma yin dgag tu thal ste | bsgrub chos ma dor ba'i phyir ro || (「さらに、もし肯定的要素を捨象しないものが準不在であるならば、直接知覚対象も準不在であることが帰結してしまう。肯定的要素を捨象しないものであるゆえに。」)

⁸²*De nyid rnam spyod* 17b6f. (cf. Hugon and Vose 2021: 93): 'dir bsgrub bya ni med dgag yin gyi ma yin dgag ni ma yin no | de gnyis [kyi khyad par] kyang mi 'dod pa rnam par bcad nas [shul du] don gzhan 'phen pa [ma yin

「否定対象を除外した後に他要素を知に投影するもの」、*ma yin dgag* を「否定対象を除外した後に他要素を知に投影しないもの」と定義する。ツォンカパも同様の定義を採用する。

上述のチャパの考えが彼以降広く支持されることはなかったが、認識論的な二種の否定概念はチベットで普遍的に受け入れられた。ゲルク派のドゥラ文献や認識論文献には、シャーンタラクシタのアポーハ論によって認識論的な否定理論を根拠づける試みも見られる⁸³。彼らにとって重要なのは、ある概念がいかなる方法で認識されるかであり、それが言語化された時に否定辞が何を意味するかではない。認識論的な否定概念への関心はチャパの時代のサンプ・ネウトク僧院で生まれ、後代のゲルク派へと継承されたのである。

3.3 ションヌ・チャンチュブが描く中観哲学の類型

チャパによれば、離一多性証因によって「空性」のみが理解されるならば、推理知に顕現する対象は不在であり、同じ証因によって「如幻性」が理解されるならば、顕現する対象は準不在である。すなわち、認識者の理解の仕方に応じて、不在または準不在が知に顕現する。チャパは空性論証における無顕現説を認めず、必ず何らかの対象が推理知に顕現すると考える。

結局の所、チャパが論じているのは究極的真理の認識方法をめぐる問題である。真理は認識可能か否か、もし認識可能ならばいかなる形で認識されるのか。ジュニャーナガルバ (*Jñānagarbha*: ca. 700–760)⁸⁴にまで遡ることのできるこの問題はチベットのサンプ・ネウトク僧院で様々な議論された。

『阿毘達磨集論』の註釈者で、チャパの孫弟子に当たるジェパ・ションヌ・チャンチュブ (*'Jad pa gzhon nu byang chub*: ca. 1150–1210)⁸⁵がこれについて明快な説明を与えている。彼の説明に従っ

dgag la *dang mi 'phen pa* [*med dgag la*] 'o || (「ここで確立されるべき対象は不在であって準不在ではない。また、その二者〔の違い〕は、認められない事柄が排除された後〔間接的に〕他の事柄が投影されるか否かという点にある。') *Kun btus ti ka* 5b7f.: *spyir med dgag dang ma yin dgag gi khyad la rngog lo tsa ba na re dgag bya mi 'dod pa'i don gzhan rnam par bcad nas shul du chos gzhan mi 'phen pa ni med dgag ste | dper [dgag bya] gang zag gi bdag rnam par bcad tsam las shul du chos gzhan ci yang ma 'phangs pa lta bu'o || mi 'dod pa'i don gzhan rnam par bcad nas shul du chos gzhan 'phen pa ni ma yin par dgag pa ste | dper na gang zag gi bdag bkag nas bdag med pa'i phung po kham dang skyed chos tsam yod do zhes sgrub bo zhes zer ro ||* (「一般論として不在と準不在の違いについてゴク・ロツァーフは次のように論じている。否定されるべきでありかつ認められない別の事柄が排除された後、間接的に他要素が投影されないならば〔そこで理解されるのは〕不在である。例えば〔否定されるべき〕人我が排除されるのみであって、間接的に他要素が投影されることがないといった場合〔における人無我がそうである〕。認められない他の事柄が排除された後、間接的に他要素が投影されるならば〔そこで理解されるのは〕準不在である。例えば人我が否定された後、無我なる蘊・処・界という存在要素のみが存在すると確立されるという場合のようにである。')

⁸³*Rwa stod bsdu* *grwa* 237a4f. (cf. 西沢 2014); TS v. 1003 (cf. Dunne 2004: 131ff.; 石田 2005; Katsura 2011: 125) を参照。

⁸⁴ジュニャーナガルバは推理知(三相を具える証相によってもたらされる知)によって究極真理が確定されること、またそれによって確定された真理も *paramārtha* と呼ばれることを明言している。SDVV ad SDV v. 4ab (Akahane 2020: 4f.; Eckel 1987: 156): *don dam par bden pa ni don dam pa'i bden pa ste | de ni rigs pa'i rjes su 'gro ba can gyi bden pa nyid ces bya ba'i tha tshig go || gang gi phyir | slu ba med pas rigs pa ni || don dam yin te | [4ab1] rigs pa'i stobs kyis don la nges pa ni slu bar mi 'gyur te | de'i phyir tshul gsum pa'i rtags kyis bskyed pa'i rtogs pa gang yin pa de ni dam pa yang yin la | don yang yin pas don dam pa'o || des gtan la phab pa'i don kyang don dam pa ste | mngon sum la sogs pa bzhin du brjod do ||* (「究極真理とは究極の対象の観点から真なるもの [*don dam par bden pa*, **paramārthataḥ satyam*] である。それはまさしく論理に従う真理という意味である。というのも『論理は欺きがないものであるゆえに究極的なもの』だからである。論理の力に基づく対象確定は欺きがないはずである。それゆえ、三相を具える証相によってもたらされる理解というものは、究極的 [*dam pa*, **parama*] でありかつ求められるもの [*don*, **artha*] でもあるので *paramārtha* [Kdh.] である。それによって確立された対象も *paramārtha* である。pratyakṣa など〔が直接知覚を意味するだけでなく、眼前の対象を意味するの〕と同様にそのように表現される。')

⁸⁵Stoltz (2020) が明らかにしているように、ションヌ・チャンチュブは、チャパの直弟子であるチャンチュ

て上記の問題に対する解答の類型を整理すると次のようになる⁸⁶。

1. 究極真理はプラマーナの対象でない [= 帰謬論証派]
2. 究極真理はプラマーナの対象である [= 自立論証派]
 - 2-1. プラマーナは実在性否定にのみ有効であるが、否定後に確立される空性を捉えるものではない [= 無住派]
 - 2-2. プラマーナは空性をも捉えることができる [= 如幻派]
 - 2-2-1. プラマーナ（論理知）には空性のみが顕現する
 - 2-2-2. プラマーナ（論理知）には属性保持者と空性が共に顕現する

最上段にある1はプラマーナの活動領域を最も小さく捉える立場であり、最下段にある2-2-2はその領域を最も大きく捉える立場である。この図式はプラマーナの有効性をどの程度まで認めるかという観点から、中観派の見解のグラデーションを示したものと言える。

シヨヌ・チャンチュブによれば、1は帰謬論証派（*thal 'gyur ba*）のチャンドラキールティの見解であり、2に含まれるものは全て自立論証派（*rang rgyud pa*）⁸⁷の見解である。後者の内、2-1は無住派（*rab tu mi gnas pa*）、2-2は如幻派（*sgyu ma lta bu [ba]*）の見解である。

如幻派の内、2-2-1を唱えたのはギャ・ユンテン・センゲ（*Rgya yon tan seng ge*）やカンパ（*Gangs pa*）⁸⁸であり、2-2-2を唱えたのはジョツンの一派（*Jo btsun rjes 'brang*）⁸⁹である。前者は概念的拡散（*spros pa*, **prapañca*）の排除のみが論理知（*rigs shes*）⁹⁰に顕現すると考える立場であり、後者は属性保持者（例えば壺）の顕現と空性の二つの組み合わせたものが論理知に顕現すると考える立場である。これらの内、ギャ・ユンテン・センゲやカンパの見解は後のツォンカパの思想を先取りするものとして重要である。すなわち、それは論理知に顕現する対象は純粋なる「不在」（*med dgag*）のみであるという考えを示すものである。これに対し、ジョツンが唱えたとされる2-2-2は、論理知の対象を「肯定的属性と否定的属性の組み合わせ」（*dgag sgrub tshogs pa*）あるいは「準不在」（*ma yin dgag*）であるとする見解に一致する。

果たしてシヨヌ・チャンチュブが言うように、チャンドラキールティ（「帰謬論証派」）は究極真理をプラマーナの対象でないと考えていたのか、ここに示される無住派と如幻派の区別の立て方は妥当か、論理知に顕現するものは不在なのかそれとも準不在なのか、といった検討は目下の課題ではない。今我々にとって重要なことは、シヨヌ・チャンチュブが中観哲学の認識論について明快な図式を示しているということである。

プ・キャブ（*Byang chub skyabs*）に師事した人物であり、かつてロンチェンパの作として中国で出版された『認識論真実集成』（*Tshad ma'i de kho na nyid bsdus pa*）の真の作者である。

⁸⁶シヨヌ・チャンチュブはナーガールジュナ以降の中観派（「特定の立場を取る中観派」*phyogs 'dzin pa'i dbu ma*）を遮蔽的真理に関する立場と、究極真理に関する立場という二つの観点から分類する（*Kun btus ti ka 6b2ff.*）。以下に示すのは究極真理の観点からの分類である。詳細は彭毛才旦 2021 に論じられる。

⁸⁷彭毛才旦 (2021: 56, 80) は「自立論証派は真実を認識するプラマーナを承認しない者である」（*rang rgyud pa ni de kho na nyid 'jal bar byed pa'i tshad ma khas mi len pa'o*）とするが、正しくは「自立論証派は真実を認識するプラマーナを承認する者である」（*rang rgyud pa ni de kho na nyid 'jal bar byed pa'i tshad ma khas len pa'o*, *Kun btus ti ka 6b3*）である。

⁸⁸シヨヌ・チャンチュブは、ギャ・ユンテン・センゲとカンパの二者の見解の相違についても論じている（彭毛才旦 2021: 58f.）。カンパ（*Gangs pa*）というのは、ゴク・ロデン・シェーラブの弟子で、ギャマルワの師であったカンパ・シェウ・ロドゥ・チャンチュブ（*Gangs pa she'u blo gros byang chub*）のことである。

⁸⁹「ジョツン」（*Jo btsun*）とは、ゴク・ロデン・シェーラブの弟子で、ギャマルワの師であるキュン・リンチェンター（*Khyung rin chen grags*: 11 世紀）の呼称であることが近年の研究により確認されている（Stoltz 2020: 49）。

⁹⁰ギャマルワはゴク・ロツァーワの説に従い、論理知を無分別智（*rnam par mi rtog pa'i ye shes*）と推理知（*rjes dpag*）の二種に区分する（Vose 2020: 165, fn. 45）。ここでシヨヌ・チャンチュブが意図する「論理知」とは明らかに推理知のことである。

この時代のチベット人学者達の関心領域は、カマラシーラが論じていた問題圏を明らかに超えている。彼らの関心事は、離一多性証因によって確立されるものが想定否定であるか、制限否定であるかということではなく、むしろ、プラマーナ（推理知、論理知）が究極真理を捉えることが可能であるとすれば、そこに顕現するものは不在（空性のみ）かそれとも準不在（属性保持者と空性の組み合わせ）かという問題である。ジュニャーナガルバやカマラシーラに発し、ギャマルワやチャパを経由して後世のチベットに伝わった中観哲学は、意味論や論理学から離れ、次第に認識論的な傾向を強めていった。

3.4 意味論・認識論から修行理論へ

次に、ションヌ・チャンチュブによる中観派分類を応用して、大乘仏教の様々な瞑想修行理論を区分すると次のようになるであろう。

- 1'. 究極的真理は智慧の対象ではない
- 2'. 究極的真理は智慧の対象である
 - 2-1'. 入定中の智慧には空性のみが顕現する
 - 2-2'. 入定中の智慧には属性保持者と空性が共に顕現する

1'は無顕現説、2'は有顕現説であり、2-1'は不在顕現説、2-2'は準不在顕現説を表している。否定は概念知の働きであり、否定を通じて理解されるものは概念知の対象である。したがって、不在と準不在は、本来的には概念知（あるいは論理知）の対象であるはずだが、これらの概念はしばしば聖者の智慧に顕現する対象の属性を表すものとしても用いられる。

実際に、チョナン派やゲルク派の文献では、「不在」と「準不在」は必ずしも概念知（論理知、推理知）によって把握される対象ではなく、聖者の直接知覚によって直証されるものとして語られる。これらの二つの概念は空性論証や推理論の文脈すらも超えて、修行理論（十地思想、仏性論など）の中で登場するのである。

3.4.1 ションヌ・チャンチュブ：不在としての〈完成されたもの〉

チベットでいつから不在と準不在が、修行理論の中で語られるようになったかは明らかでないが、チャパの孫弟子に当たるションヌ・チャンチュブの著作にそのような傾向が幾らか見出されるかもしれない。彼は『阿毘達磨集論』に対する浩瀚な註釈の冒頭部で、瑜伽行派の三性説に関する概論を与え、その中で〈完成されたもの〉（円成実性）を次のように定義する。

「〈完成されたもの〉とは、〈他に依存するもの〉である識のみという属性保持者の上において、否定されるべき対象である人我性と法我性が純粹に存在しないこと、すなわち不在（med dgag）のことである。ただし、それは兎の角のように畢竟無であるのではなく、むしろ〈他に依存するもの〉である識のみが持つ法性として存立するものである。」⁹¹

瑜伽行派が語る〈完成されたもの〉とは、聖者が入定中に直覚するものである。それは「法性」とも呼ばれる。その本質は人我性と法我性の不在（med dgag）という点にある。ただし、それは単なる非存在ではなく、識の本来の性質として存立しており、聖者の入定体験の中で見出されるべきものである。

⁹¹ *Kun btus ti ka* 4b7 (cf. Stoltz 2020: 64): yongs grub ni chos can gzhan dbang rnam rig tsam de'i steng du dgag bya gang zag gi bdag dang chos kyi bdag med tsam gyi med dgag ste de 'ang ri bong rwa ltar rtan med ma yin gyi gzhan dbang rnam rig tsam gyi chos nyid du gnas pa'o ||

3.4.2 チョムデン・リクペー・レルティ：入定中および出定時の神秘体験

さらに、med dgag と ma yin dgag は『現観莊嚴論』の註釈文献で論じられる十地思想の中に登場する。チョムデン・リクペー・レルティ（Bcom ldan rigs pa'i ral gri: 1227–1305）は自身の『現観莊嚴論』註釈において次のように述べている。

「したがって、見道などで極めて深く入定している段階において〔聖者は〕能取・所取の顕現が消滅した、虚空のような〔美德の根源〕に立脚する。というのも『経莊嚴』に「智者は二者の無を会得した後、それらを伴わない美德の根源にしっかりと立脚する」⁹²と説かれるからである。そして、後に得られる世間的でありつつも清らかな顕現を有する〔知〕により〔諸存在は〕空性と顕現の協働として理解される。同書に「生成と消滅を伴う全衆生および全世界を、彼は幻のようなものとして見る」⁹³、「三界に属する本質を持つ因果的現象は、非真実の構想作用（虚妄分別）より起こる。彼は極めて清浄なる智慧によって〔それらを〕不二なるものとして見る」⁹⁴と説かれる。如性の証得を欠く後得智は何らかの能取・所取の二顕現を有するものに他ならない。ここに煩悩や概念知が発生すると『摂大乘論』などに説かれる。

それゆえ、『法集経』に一切の存在要素を見ないことが最高の見であると説かれるが、その〔言明中の adarśana という否定表現〕は、入定中の段階に関しては想定否定（med dgag）として理解され、後得智〔が生じる〕段階に関しては、過剰肯定・過剰否定されたものを見ないこと、すなわち制限否定（ma yin dgag）として理解される。⁹⁵

リクペー・レルティは瑜伽行派の見解に従って聖者の入定と出定の体験を記述している。見道位に達した聖者は入定すると、主客の顕現が滅した美德の根源（法界）に至る。その時、聖者は虚空を見る時と同じく、一切の存在要素を認識しない。次に聖者が三昧から出定すると、彼の知の中には諸存在が再び顕現するが、それらは空なるものとして認識される。彼は過剰肯定と過剰否定を離れた、諸存在のあるがままの本質を見る。すなわち「空性と顕現の協働」（snang stong zung 'jug）を見る。それゆえ、リクペー・レルティによれば、『法集経』の文言は聖者の入定中の段階と出定時の段階とに分けて解釈しなければならない。入定中の体験を考慮すれば、adarśana という語の否定辞は想定否定（聖者は文字通り何も「見ない」）を、出定時の体験を考慮すれば、それは制限否定（聖者は一切の過剰肯定・過剰否定された存在要素を「見ない」が、幻のような諸存在を「見る」）を表す。

med dgag と ma yin dgag に関する以上の説明は、『法集経』に現れる adarśana の否定辞の意味に関わるものである。リクペー・レルティは意味論・認識論・修行理論のはざまの地点にいる。

⁹²MSA VI 8cd (cf. MSA_D 6b5f.): dvayasya nāstitvam upetya dhīmān saṁtiṣṭhate 'tadvati dharmadhātau ||; T1604, vol. 31, 599a20: 以解二無故，善住眞法界。

⁹³MSA VII 4ab (cf. MSA_D 7a3): māyopamān paśyati lokadhātūn sarvān sasatvān savivartanāśān ||; T1604, vol. 31, 599c11: 世生成壞事，見彼猶如幻。

⁹⁴MSA XIV 32 (cf. MSA_D 20a1): traidhātukātmasaṁskārān abhūtaparikalpataḥ | jñānena suviśuddhena advayārthena paśyati ||; T1604, vol. 31, 625c5: 諸行虚分別，淨智了無二。

⁹⁵Mngon rtogs rgyan me tog 53a5ff.: des na mthong ba lasogs pa'i lam la shin tu mnyam par bzhag pa'i tshe na gzung 'dzin gyi snang ba nub pa'i nam mkha' lta bu la gnas pa yin te mdo sde'i rgyan las | blo dang ldan pa 2 po med rig nas || de mi ldan pa chos kyi dbyings la gnas shes 'byung ba'i phyir ro || rjes thob de bzhin nyid du snang ba dag pa 'jig rten pas ni snang stong zung 'jug tu rtogs pa yin te de nyid las | 'chags dang 'jig bcas sems can bcas pa yi || 'jig rten khams kun sgyu ma lta bur mthong zhes bya dang | des ni khams 3 'dus bya rnams || yang dag ma yin kun rtog par || ye shes shin du rnam dag la || gnyis su med pa'i don gyis mthong zhes gsungs pa yin no || rjes thob de bzhin nyid rtog pa dang bral ba 'ga' zhig ni gzung 'dzin 2 snang kho na yin te | 'di la ni nyon mongs pa dang rtog pa 'byung bar yang theg bsdu lasogs pa nas bshad do || des na chos yang dag par sdud pa las | chos thams cad mthong ba med pa ni mthong ba dam pa yin no zhes gsungs pa ni mnyam bzhag tu med dgag dang | rjes thob tu sgro 'dogs dang skur ba ma mthong ba ma yin dgag gzung ngo ||

3.4.3 プトゥン・リンチェンドゥブ：幻のような存在から非存在へ

次に見るプトゥンも同様に med dgag と ma yin dgag という二つの語を、それぞれ「想定否定」と「制限否定」の意味で用いている。プトゥンは『現観莊嚴論』に対する自身の註釈の中で、ハリバドラやダルマミトラの有顕現説を次のように説明している。

「この軌範師（ハリバドラ）や軌範師ダルマミトラなどは、入定中にも〔対象〕顕現があると認める。遮蔽的真理としてここに実在として顕現するものは、究極真理の観点から検討してみると固有性を欠いた幻のようなものであり、まさにそれが蓮華の花弁のように相互に混ざり合うことなく知覚されるならば、その瞬間、有と無のいずれも捉えず過剰肯定と過剰否定を離れた無分別智が生じる。それゆえ、見道というのは瞑目状態のように何も見ないことではなく、むしろ多種多様なものを見ているが、過剰肯定と過剰否定を離れていることであり、それが見道なのである。

（問：）ならば經典の「何も見ないことが究極真理を見ることである」という文言と矛盾するのではないか。（答：）その〔否定表現〕は、初地から第七地までの間は過剰肯定・過剰否定されたものを何も見ないのだというように、制限否定（ma yin dgag）として理解される。第八地以降は、これらの多種多様な存在は僅かたりとも顕現せず、それらが非存在として認識されることもない〔という意味で理解される〕。以上が〔経文の意味である〕。⁹⁶

リクペー・レルティが瑜伽行派の無顕現説に依拠して聖者の入定と出定の体験を記述していたのに対し、プトゥンはハリバドラとダルマミトラの有顕現説に立脚して、見道やそれ以降の段階における無分別智の生起について述べている。その説によれば、聖者の入定中の智慧にも対象顕現はある。その智慧に顕現するものとは、幻のように固有性を欠くものとして、過剰肯定と過剰否定を離れた形で認識される諸存在である。聖者は入定中にそれらの幻のような存在を「見る」からこそ、彼が獲得する智慧は「見道」と言われるのである。

ただし、プトゥンはその次の修行段階のことまで考えている。見道は菩薩の初地の最初の十六刹那に相当する。それ以降、第十地までは修道である。その中で第七地と第八地の境目が重要な分岐点となる。プトゥンによれば、初地から第七地までの間、聖者は入定中に幻のような存在を見るが、第八地以降は入定中に何も認識しなくなる。存在のみならず、非存在さえもである。それゆえ、經典中の *adarśana* という否定表現は、初地から第七地までの菩薩聖者を考慮すれば制限否定（聖者は一切の過剰肯定・過剰否定された存在要素を「見ない」が、幻のような諸存在を「見る」）を、第八地以降の菩薩を考慮すれば想定否定（聖者は文字通り何も「見ない」）を表すということになる。

ところで、プトゥンは先の引用の直後に、無顕現説についても記述を与えている。

「一方、他の人々は次のように考える。それは妥当でない。その対象に関する認識が生じないことが『無見』の意味であり、まさしく無見の修習が『見』である。例えば柱などが見られない時に『空間を見た』というのと同じく、色形などとして想像された存在要素を何も観察しないことが究極真理の観察である。〔ブツダシュリー〕ジュニャーナ・パーダは『仏母は因果的現象などの認識とは相容れないので、あらゆる点で空虚なものとして常に同一なる対象

⁹⁶*Lung gi snye ma* 184b4ff.: slob dpon 'di dang chos bshes la sogs pas mnyam gzhas na snang ba yod par 'dod de | kun rdzob tu dngos por snang ba 'di | don dam par dpyad na rang bzhin med pa sgyu ma lta bu yin la | de nyid pad 'dab ltar ma 'dres par mthong ba de'i dus su yod med gang du'ang mi 'dzin pa sgro skur dang bral ba'i mi rtog pa skye'o || des na mig btsun pa ltar ci'ang mi mthong ba mthong lam min gyi | sna tshogs mthong yang sgro skur dang bral ba mthong lam yin no || 'o na mdo las | ci yang mthong ba med pa ni | don dam pa mthong ba'o || zhes pa dang 'gal lo || zhe na | de ni | sa dang po nas bdun pa'i bar du sgro skur ci yang mi mthong ba zhes ma yin dgag tu gzung ngo || sa brgyad pa yan chad du sna tshogs 'di dag rdul phran tsam yang mi snang la med par yang mi rtog pa'o || zhes so ||

領域であるから』⁹⁷と説いている。また、『入無分別陀羅尼』に『無分別智によって〔菩薩大士は〕全存在要素を天空に等しいものとして見る。後得智によって、全存在要素を…〔中略〕…〔幻術師によって〕化作されたものに等しいものとして見る』⁹⁸と説かれる。さらに、アバヤーカラグプタは『入定した状態において、概念知が捉える一切の概念的拡散（戯論）が停止する時、認識基盤などは全く存在しない』と説いている。⁹⁹

ここに示されるのは、ブッダシュリージュニャーナやアバヤーカラグプタの見解である。彼らは『宝徳蔵般若経』などの文言を字義通りに理解し、聖者は入定中に何も認識しない、あるいは入定中の意識（無分別智）に認識対象は存在しないと説く。プトゥンは有顕現説と無顕現説を併記するのみであり、それらの正否を問うことをしない。彼は両方の説に等しく価値を認めていたと思われる。

3.4.4 ニャウォン・クンガーペル：瑜伽行派の有顕現説の発見

プトゥンよりやや年長の同時代人、ニャウォン・クンガーペルは、若き日のツォンカパの学問形成に影響を与えた人物として重要である¹⁰⁰。ニャウォンは自身の『現観莊嚴論』註釈において入定中の智慧に対象顕現があるか否かを論じている。彼はプトゥンとは異なって、無顕現説に対して批判的であり、有顕現説を評価している。

「ある人——チュミクパなどや中観帰謬論証派を自認する人々——は次のように言う。

（反論：）十一の地の入定中に〔対象〕顕現は全くない。『入楞伽經』に「無顕現〔の知〕に立脚するかゝの瑜伽行者は大乘を見る」と説かれるのだから。

（答：）ならば諸存在の本質（法性）の顕現すらもないことになってしまう。しかし、もし同意するならば『法法性分別論』の「それが顕現しない時に諸存在の本質は顕現する」¹⁰¹という

⁹⁷SGP_D 143b1 からの引用。

⁹⁸ADh_D 3b4ff.: byang chub sems dpa' chen po rnam par mi rtog pa'i dbyings la rab tu rab tu gnas pas ni shes bya dang khyad par med pa rnam par mi rtog pa'i ye shes kyis chos thams cad nam mkha'i dkyil dang mtshungs par mthong ngo || rnam par mi rtog pa'i rjes las thob pa'i shes pas ni chos thams cad sgyu ma dang | smig rgyu dang | rmi lam dang | mig yor dang | brag ca dang | gzugs brnyan dang | chu zla dang | sprul pa dang mtshungs par mthong ngo || （「無分別智の領域に立脚する菩薩大士は、認識されるべきものと一体化した無分別智によって、全存在要素は天空に等しいものとして見る。無分別智の直後に得られる智によって、全存在要素を幻術、陽炎、夢、幻影、こだま、映像、水月、化作されたものに等しいものとして見る。」）

⁹⁹Lung gi snye ma 184b7ff.: gzhan ni | de mi 'thad de | yul de la shes pa mi skye ba'i don ni | mthong ba med pa yin la | mthong ba med pa kho na'i sgom pa ni | mthong ba yin te | dper na | ka ba sogs ma mthong ba la nam mkha' mthong zhes zer ba bzhin du | gzugs sogs btags pa'i chos gang yang ma mthong ba ni | don dam pa mthong ba'o || ye shes zhabs kyis | yum ni | 'dus byas la sogs pa la dmigs pa dang 'gal bas rnam pa thams cad du dben par spyod yul gcig pa'i phyir ro || zhes pa dang | rnam par mi rtog pa la 'jug pa'i gzungs las | rnam par mi rtog pa'i ye shes kyis ni | chos thams cad nam mkha'i ngos dang 'dra bar thugs su chud do || rjes la thob pas ni | chos thams cad sprul pa lta bu'i bar du gzigs so || zhes pa dang | a bhyas | mnyam par gzhas pa'i gnas skabs na | rnam par rtog pa'i spros pa mtha' dag ldog pa na dmigs pa la sogs pa ci yang med do || zhes so ||

¹⁰⁰Dad pa'i 'jug ngogs 11b2ff. (cf. 石濱・福田 2008: 45): dbyar chos la rtse chen du phebs pa mdzad nas | mkhas pa'i dbang po rin po che | nya dbon kun dga' dpal ba'i spyan sngar phar phyin gyi gzabs bshad tshar gcig gsan | thugs rab gsal zhing rnam dpyod yongs su rno ba dang | bshad par bya ba'i gnas rnams brda sprod pa phul du byung bas gdul bya'i rna bar 'bab cing | mkhas pa'i rnam 'gyur gyis shin tu thugs rangs par gyur | （「夏法会の時〔ツォンカパ大師は〕ツェチェンを訪問なさり、賢者達の至宝であるニャウォン・クンガーペルのもとで般若学の詳細な解説を通して一度聴聞した。〔ニャウォン師は〕明瞭な知性を有し、鋭い考察力があつて、説明を要する要所は〔彼の〕見事な解析のおかげで所化の耳に達するのであった。そして〔ニャウォン師は〕実に学者然としていた。〔このような師の〕振る舞いを〔ツォンカパ大師は〕大いにお喜びになった。」）

¹⁰¹DhDhV_D 52b6: des na rgyu dang 'bras bur bcas || snang du zin kyang med pa'o || de snang chos nyid mi

文言と矛盾し、属性保持者であれ諸存在の本質であれ、何も〔入定中に〕認識されないことになってしまう。もし同意するならば、『中辺分別論』の「〔美德の根源は〕遍在という意味を持ち、云々」¹⁰²という言葉との矛盾が起こる。その聖言の意味として意図されているのは、〔ある対象の〕実体視を通じて〔その対象の〕特徴が顕現することは全くない、ということであって、何も顕現しないことが意図されているのではない。

ラトナーカラシャーンティは『般若波羅蜜多教誡』でその経典（『入楞伽經』）の文言を説明する際に「さらにまた、ここで無顕現〔の心〕というのは、全存在要素の特徴が顕現しない〔心〕、すなわち真如を認識対象とする〔心〕を意味する」¹⁰³と説いている。ダルマミトラも「瞑目状態のような無観察は見道ではなく、むしろ多様なものを観察していても、過剰肯定・過剰否定されたものを観察しない〔のが見道〕である。〔adarśana という否定表現は〕制限否定として理解される、云々」と説いている。

入定中に認識対象はないという説——『入菩薩行論』、〔ブッダシュリー〕ジュニャーナ・パーダ、『牟尼意趣莊嚴』など——は全て例外なく「特徴を捉えて認識することはない」ということだけを意図していると理解するべきである。」¹⁰⁴

既に見たように、リクペー・レルティは主に瑜伽行派の論書（『経莊嚴』、『摂大乘論』）に依拠して無顕現説を展開していたが、興味深いことにニャウオンは、前者が参照していない他の瑜伽行派の論書（『法法性分別論』、『中辺分別論』、『般若波羅蜜多教誡』）を用いることで、逆の有顕現説を正当化しようとしている。『法法性分別論』には入定中に因果的現象が顕現を停止する時、諸存在の本質（法性）が意識に顕現すると説かれる。『中辺分別論』には十地の各段階において、美德の根源（法界）は様々な形で顕現すると説かれる¹⁰⁵。すなわち、初地では「遍在するもの」（sarvatraga）として、第二地では「最高のもの」（agra）として、第三地では「最高の流出」（niṣyandāgra）として、というようにである。また、ラトナーカラシャーンティとダルマミトラも有顕現説を明らかにしている。入定中の聖者の智に、過剰肯定・過剰否定の所産である存在要素の特徴は顕現しないが、真如という対象は顕現する。これらの論書作者達が共通して説いているのは、入定中に諸存在の本質、真如、あるいは美德の根源が意識に顕現するということである。

さらに、ニャウオンは、一般に無顕現説として理解されるシャーンティデーヴァ、ブッダシュリージュニャーナ、アバヤーカラグプタの見解の真意が有顕現説にあると指摘し、和会疏通を行

snang zhing || de mi snang bas chos nyid snang ||（「したがって、因果的現象は顕現するとしても非実在である。それが顕現する時に諸存在の本質は顕現せず、それが顕現しない時に諸存在の本質は顕現する。」）

¹⁰² MAV II 14–16 からの引用（脚注 46）。

¹⁰³ PPU_D 161b5f. (cf. LAS X 257; 海野 2002: 310) からの引用。

¹⁰⁴ *Nya tik* [stod cha] 379.1ff.: kha cig [chu mig sogs dang dbu ma thal 'gyur bar rlom pa rnam so ||] sa bcu gcig gi mnyam gzhaṅ na snang ba gtan nas med de || lang gshegs su | snang med gnas pa'i rnal 'byor pa || de yis theg pa chen po mthong || zhes so zhe na | 'o na chos nyid snang ba'ang med par 'gyur la || 'dod na | chos chos nyid rnam 'byed du | de mi snang bas chos nyid snang | zhes pa dang 'gal zhing | chos can nam chos nyid gang yang ma rig par 'gyur || 'dod na | kun tu 'gro don zhes sogs dang 'gal lo || lung de'i don ni dngos por 'dzin pa'i sgo nas mtshan ma ci yang mi snang ba la dgongs kyi ci yang mi snang ba la dgongs pa min te | sher phyin man ngag tu | mdo de'i don bshad par 'dir yang snang ba med pa zhes bya ba ni chos thams cad kyi mtshan ma mi snang ste de bzhi nyid la dmigs zhes bya ba'i don to || zhes shānti so || chos bshes kyi kyang | mig btsums pa ltar ci yang mi mthong ba mthong lam min gyi sna tshogs mthong yang sgro skur mi mthong ba zhes ma yin dgag tu gzung ngo || zhes sogs bshad do || mnyam gzhaṅ na dmigs pa [spyod 'jug ye shes zhabs thub dgongs sogs] med par bshad pa thams cad kyang mtshan mar gzung nas dmigs pa med pa kho na la dgongs par shes par bya'o ||

¹⁰⁵ スティラマティによれば、菩薩は初地に達すると、入定中に出世間智によって美德の根源（すなわち空性）の遍在性を直観する。MAV_T 76.27ff.: prathamayā hi bhūmyā dharmadhātōḥ sarvatragārthaṁ pratividyatīti | tatra prathamā lokottaraprajñā saparivārā darśanamārgasaṃgrhītā | dharmadhātuḥ śūnyatā | [...] pratividyatīti sāksātkaṛotīti arthaḥ |（「実に〔菩薩は〕初地によって美德の根源の遍在性という意味を見抜く、というその〔釈の言明〕において、初〔地〕というのは見道に含まれる出世間智およびその付随要素である。美德の根源とは空性のことである。〔…中略…〕見抜く、というのは直観するという意味である。」）

なっている。ニャウオンによれば、彼らは一見すると無顕現説を唱えているように見えるかもしれないが、実は特徴の把握 (mtshan mar gzung ba, *nimittodgrahāṇa)¹⁰⁶のみを否定しているに過ぎず、入定中の意識に対象顕現があることを認めているのだという。ニャウオンのシャーンティデーヴァ再評価は後のツォンカパ以降のゲルク派に継承される。さらに、無顕現説よりも有顕現説を優位に置くニャウオンの考えは、以下で検討するツォンカパの『善説金蔓』にも見られる。なお、ma yin dgag の概念については、ニャウオンは踏み込んだ解釈を展開しておらず、adarśana の否定辞の意味が「制限否定」であることをダルマミトラの説に依拠して指摘するにとどめているようである。

3.4.5 ツォンカパ・ロサンタクパ：『善説金蔓』に見られる初期思想

20代の頃にニャウオンに師事したツォンカパは、31歳の時に『現観莊嚴論』に対する浩瀚な註釈書『善説金蔓』を完成させる。同書はツォンカパが自身の若き日の学究成果を記述したものであり、そこにはツォンカパ後期思想とは相入れない考えも見られることが知られている。同書でツォンカパは入定中の意識の対象について、以下のように論じている。

「では、三昧の対象は何であるかと言えば、これについて [1] 三昧は対象顕現を持たないという主張と、[2] 対象顕現を持つという主張の二つがある。

その内、[1] 前者については『入菩薩行論』に『空性の潜在印象をしっかりと捉えることによって存在の潜在印象が捨てられる。いずれも存在しないのだと反芻することにより、それも後に捨てられる。ないと考えられている存在が見出されない時に、どうして非存在が知の前にとどまるであろうか。非存在は拠り所を持たないのだから。存在と非存在が共に知の前にとどまっていけない時、他の行き場はないので、それは拠り所を失って静まる』と説かれ、[アバヤーカラグプタの]『牟尼意趣莊嚴』でも『入定した状態では、概念知が捉える一切の概念的拡散が退けられるので、認識対象などは全く存在しない』、『では、見とはいかなる意味かと言えば、その対象についての認識の不生起という意味である。まさに無見の修習が見と呼ばれる。認識の刹那に類似するゆえに、それは〔転義的な意味で〕見である』と説明される。このように認めるのが〔前者の主張〕である。

[2] 後者について、アーリア・ヴィムクティセーナと軌範師〔ハリバドラ〕の二者は諸存在の本質（法性）のみが三昧の対象であると説明し、『三昧は能取・所取の形象を有する』という説と『三昧は対象を持たない』という説を共に〈認識基盤〉および〈智慧資糧〉の節で否定した上で、實在性を欠いた幻のような縁起という準不在 (ma yin dgag)こそが三昧の認識基盤であると説明している。そして、その〔三昧〕は別なる主・客の顕現を持つものではなく、入定した〔意識〕の自己認識というあり方で経験される顕現を持ち、固有性を欠くものである。彼らは諸存在の本質に相関して顕現が成立するという考えも認めていない。

以上の [1] と [2] の内、前者は批判の余地が大いにあるので、ひとまず後者を受け入れることにしよう。」¹⁰⁷

¹⁰⁶ 良く知られているように、アビダルマの教義で「特徴の把握」(nimittodgrahāṇa)とは想念 (saṃjñā) が持つ働きである (AK I 14cd)。ニャウオンはこの術語を「実在的把握」(dngos por 'dzin pa)と同じ意味で使用しているようである。

¹⁰⁷ *Gser phreng* [tsa] 269b6ff. (cf. Sparham 2008: 475f.): 'o na mnyam gzhas gi yul gang zhe na | 'di la mnyam gzhas gi yul snang med dang | snang bcas su 'dod pa gnyis las | dang po ni | spyod 'jug las | stong nyid bag chags goms pas ni || dngos po'i bag chags spong 'gyur zhing || ci yang med ces goms pas ni || de yang phyi nas spong bar 'gyur || gang tshe gang zhig med do zhes || brtag bya'i dngos po mi dmigs pa || de tshe dngos med rten bral ba || blo yi mdun na ji ltar gnas || gang tshe dngos dang dngos med pa || blo yi mdun na mi gnas pa || de tshe rnam pa gzhan med pas || dmigs pa med par rab tu zhi || zhes dang | thub dgongs su yang mnyam par bzhas pa'i gnas

ツォンカパもプトゥンやニャウオンと同様に、有顕現説と無顕現説の二つを挙げて、それぞれの特徴を記述している。ツォンカパが前二者と大きく異なるのは、*ma yin dgag* という術語を *adaršana* 「無見」という否定表現と関連付けずに、「幻のような縁起」（*rtēn 'brel sgyu ma lta bu*）を限定する修飾要素として用いている点である。ツォンカパは *ma yin dgag* をチャパのように「準不在」の意味で用いているのであろう。それは否定辞によって表示される意味ではなく、何かを否定した後に認識される対象である¹⁰⁸。チャパが論じる準不在は、論理に基づく知、推理知によって認識される対象であるが、ツォンカパが上掲の『善説金蔓』で論じるそれは瑜伽行者が神秘体験の中で直観するものである。

瑜伽行者は論理によって実在性という観念を否定した後、入定して実在性の無を直観するが、同時に彼は因果関係の網の目に置かれた諸存在が幻のように顕現するのを体験する。彼の意識内に顕現する——あるいは投影（*'phen pa*）される——ものは、単なる実在性の排除や、諸存在の本質（法性）といったものではなく、非実在性という属性を有しながら幻のように現出する因果的連鎖である。そのような認識対象をツォンカパは準不在と呼ぶ。

『善説金蔓』著作時のツォンカパは、ニャウオンに倣って、ハリバドラの見解を受け入れている。「ひとまず…受け入れることにしよう」（*re zhig...khas blang ngo*）という表現が何を含意する

skabs na ni nram par rtog pa'i spros pa mtha' dag ldog pas dmigs pa la sogs pa ci yang med do zhes pa dang | 'o na mthong ba'i don ji ltar zhe na | yul de la shes pa mi skye ba'i don te mthong ba med pa kho na'i sgom pa ni mthong ba'o zhes brjod do | shes pa'i skad cig rnams de'i rjes su byed pa nyid kyi phyir mthong ba'o zhes bshad pa ltar bzhed pa'o || gnyis pa ni | 'phags grol dang slob dpon gnyis kyi chos nyid tsam mnyam gzhaḡ gi yul yin pa dang | mnyam gzhaḡ gzung 'dzin gyi nram pa can dang | yul dang bral ba gnyis ka'i lugs dmigs pa dang ye shes kyi tshogs su bkag nas bden dngos med pa'i rten 'brel sgyu ma lta bu ma yin dgag mnyam gzhaḡ gi dmigs par bshad cing | de yang yul yul can tha dad par snang ba ni min gyi mnyam gzhaḡ rang rig gis tshul gyis nyams su myong ba'i snang ba rang bzhin gyis stong pa yin no || chos nyid la ltos te ni snang ba grub pa yang mi bzhed do || de la snga ma ni rtsod pa'i gnas che bas re zhig phyi ma khas blang ngo ||

¹⁰⁸ただし、ツォンカパの『中論大註』で展開される *med dgag* と *ma yin dgag* の議論の中では、意味論と認識論の混在も見受けられる。ツォンカパは否定的存在の具体例として「法性」や「勝義諦」を挙げる時、明らかに認識論的な観点から語っているが、彼が不在や準不在の具体例として挙げるのは「バラモンは酒を飲んでではない」や「この人はバラモンではない」などの言明であり、そこでは意味論的な観点から不在や準不在について語っている。*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 rang ma yin bcad pa lta bu dngos po la dgag bya bcad pa tsam dgag pa min la | chos nyid dang don dam bden pa lta bu sgras dgag bya dngos su ma bcad kyang de'i don blo la 'char ba na spros pa bcad pa'i nram pa can du 'char ba rnams dgag pa yin no || 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 | dper na bram zes chang 'thung du rung mi rung dris pa na chang mi btung ngo zhes pa ni chang 'thung ba nram par bcad pa tsam zhig yin gyi de las gzhan pa'i btung ba btung ngo zhe'am mi btung ngo zhes mi sgrub pa bzhin 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。したがって〔実在＝独自相は〕それ自身ではないものが除外される場であると言われるが、そのような実在〔＝独自相〕という場において否定対象が単純に除外されるときも〔実在＝独自相は〕否定的存在ではない。また、法性や勝義諦などは〔言語化される時、*chos nyid* や *don dam bden pa* という〕言葉によって否定対象が直接的に除外されるのではないが、その〔言葉の〕指示対象が知に立ち現れる時に、概念的拡散〔戲論〕の除外を形象とするものとして立ち現れるので、それらは否定的存在である。それについて二種類ある中で、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。例えば『バラモンは酒を飲んでも良いか』と質問された時、『バラモンは酒を飲んでではない』という回答は飲酒行為を禁止するのみであって、それ以外の他の飲み物については『飲む』ということも『飲まない』ということも確立しない。』*Rtsa she tik chen* 24a3f. (cf. Ngawang and Garfield 2006: 50): *ma yin dgag ni blos dgag bya bcad nas chos gzhan 'phen pa'am sgrub pa yin te | dper na skyes bu gcig dmangs rigs su ston 'dod pa na 'di bram ze ma yin zhes pa ni bram ze bkag pa tsam min gyi bram ze las gzhan pa de las thos pa la sogs pas dman pa'i dmangs rigs yin par sgrub pa lta bu ste |*（「準不在とは否定されるべきものが知によって除外された後、他要素が投影または確立されるところのものである。例えばある人がシュードラであることを示したい時、『この人はバラモンではない』という言明は単にバラモンであることを否定するだけではなく、バラモンではない人、すなわち学習等の点でそれより劣るシュードラであることを確立する。』）同様にツォンカパ以降の多くのゲルク派文献において、意味論と認識論の混在が見られる。例えばゲンドゥン・ドゥブの『正理宝蔵』などがそうである（*Rigs rgyan* 188a1ff.）。

かは明らかでない。もしこれが消極性を示すのであれば、クンタン・ロドゥ・ギャンツォ（Gung thang blo gros rgya mtsho: 1851–1928/1930）が主張するように¹⁰⁹、31歳当時のツォンカパが本当に認めていたのは、ハリバドラが唱えるような準不在顕現説ではなかったということになる。その真偽はさておき、ツォンカパが *ma yin dgag* を認識論的に解釈したことの意義は大きい。彼は三昧の認識基盤（*dmigs pa, *ālam-bana*）は *ma yin dgag* であると明言する。この場合の *ma yin dgag* は「制限否定」ではなく、むしろそれは「準不在」である。

3.4.6 ツォンカパ・ロサントクパ：『中論大註』の不在顕現説

『善説金蔓』でツォンカパは無顕現説を強く否定はせず、さらにまた、準不在顕現説を暫定的に受け入れる考えを示していた。しかし、やがて彼は積極的に不在顕現説を主張するようになる。その動機として考えられるのは、同時代のカギュ派の行者達が実践していたマハームドラーの修行法への強い抵抗である¹¹⁰。チョナン派のトルポパ・シェーラプ・ギェルツェンの仏性思想（次節〔付論〕を参照）に対する批判意識もまた、それと並行してツォンカパの頭の中にあったと思われる。

ツォンカパが51歳の時に完成した『中論大註』に、聖者は入定中に「不在を見る」のだという説が現れる。同書の第15章に次のように説かれる。

「無見こそが最高の見であると〔『法集経』に〕説かれるが、その意味する所は次のことである。何も見ないことが見であると認められているのではなく、上に述べたように、概念的拡散を見ないことが離拡散の〔真実の〕見として確立されているのである。それゆえ『…を見る』と『…を見ない』は同一領域について言われているのではない。さらに、それと同じく『宝徳蔵般若経』に「ある観察によれば、物質の観察もなく、感受の観察もなく、想念の観察もなく、意思の観察もなく、認識と心と意の観察もない。このような観察が法の観察であると如来は教示した。人々は『空間を見た』と語るが、一体どうして空間を『見る』ということができようか。この意味を君達は熟慮すべきである。実に〔他の〕比喻を用いてそれを説明することはできない」と説かれ、『見られない』とされているのは五つの群（五蘊）であり、『見られる』とされているのは法であると教示されている。その〔『法』という語〕は真実を意味する。「縁起を見る者は法を見る」という文言の場合と同様である。」¹¹¹

ここに示される解釈によれば、「無見」とは五つの群（五蘊）を認識しないことであり、それは離拡散の真実を認識することに等しい。ツォンカパは「見えるもの」と「見えざるもの」を正確に区別しようとしている。聖者が入定中に見ているものは真実であり、その瞬間に彼が見ていないものは五つの群といった概念的拡散である。ここで彼が無顕現説を完全に放棄していることが分かる。次に、ツォンカパは『宝徳蔵般若経』に登場する「空間」の例について自身の解釈を与える。

¹⁰⁹ *Don gsal mchan 'grel* [stod cha] 382.2ff. に詳しい議論がある。

¹¹⁰ 根本 2023b: 25ff. を参照。

¹¹¹ *Rtsa she fik chen* 159a5ff. (cf. Ngawang and Garfield 2006: 319f.): mthong ba med pa ni mthong ba dam pa'o zhes gsungs pa'i don yang ci yang mi mthong ba mthong bar mi bzhed kyi | sngar bshad pa ltar spros pa ma mthong ba ni spros bral mthong bar 'jog pas mthong ma mthong gzhi gcig la byed pa min no || de ltar yang sdud pa las | gzugs rnam mi mthong tshor ba dag kyang mi mthong zhing || 'du shes mthong ba med la sems pa mi mthong zhing || gang la rnam par shes dang sems yid mthong med pa || 'di ni chos mthong yin zhes de bzhin gshegs pas bstan || nam mkha' mthong zhes sems can tshig tu rab brjod pa || nam mkha' ji ltar mthong ste des 'di brtag par gyis || de ltar chos mthong ba yang de bzhin gshegs pas bstan || mthong ba dpe gzhan gyis ni bsnyad par nus ma yin || zhes mi mthong ba phung po lnga dang mthong ba ni chos zhes gsungs la de ni de kho na nyid kyi don te sus rten 'brel mthong ba des chos mthong ngo zhes gsungs pa bzhin no ||

「さらに、それは例えば空間とは単なる抵触性ある物体の排除のことであって、それを見る、あるいはそれを知るというのは、もし除去されるべき対象である抵触性ある物体があれば認識可能であるが実際には見られないという事態を指しているのと同様である。その場合には『見られる』とされているものは空間であり、『見られない』とされているものは障害物である。その例と同じように〔空間を見るような仕方〕見るのではなしに、ちょうど青を見る時と同じ仕方で見実を見る〔のではないというように〕末尾の詩脚で否定されている。〔経典では〕五つの群がいずれも見られないと言うことによって、入定中の無漏智によって属性保持者が知覚されないことを示している。以上のことから、『真実の見』というのが一次的表現でなくて単なる転義的表現に過ぎないということもないし、かの究極的对象がそれ自身の本質によって成立しているはずもない。いかなる属性保持者もそのような本質を持つものとして成立していないが、諸存在の本質（法性）は成立している。しかし、いかなる存在要素も、それ自体の本質によって成立した固有存在として成立することは決してない。」¹¹²

空間というものは、青などのような眼に見える物質ではなく、単なる障害物の排除に過ぎない。空間を見るというのは、障害物の不在を認識することである。しかし、ツォンカパは空間を「見る」ことができると語っている。しかもそれは比喩的な意味においてではなく、文字通りの意味においてである。なぜならツォンカパは空間を「不在」(meg dgag) という範疇に属する存在要素と捉えるからである。

ここでもツォンカパは「見えるもの」と「見えざるもの」の区別を明確にしている。空間は見えるが、障害物は見えない。同様に、入定中の意識において、真実は見えるが、青などの物質は見えない。このように真実の認識と五つの群などの非認識が区別される。真実とは固有性の欠如、空性、すなわち不在であり、それこそが究極的对象、諸存在の本質である。ツォンカパはそれを諸事物が持つ属性 (chos) とみなし、物質などの事物を属性保持者 (chos can) と捉えている。属性保持者は入定中の意識によって認識されないが、真実という属性は認識される。しかし、空性という真実が実在としてあるのではない。ツォンカパはこの点を強調し、空性さえも没固有的であること、非実在であることを説いている。

以上が『中論大註』に示される、『宝徳蔵般若経』についての新たな解釈である。そこでツォンカパが示唆しているのは、聖者が入定中に不在を知覚するのだという考えである。『中論大註』第24章にも次のように説かれる。

「ある人々は、聖者の入定中の意識によって、単なる概念的拡散の排除、すなわち離拡散〔の真実〕が証得されるのだと言われると非常に満足して喜ぶのであるが、概念的拡散の不在 (spros pa med par dgag pa) が認識されると言われると耐えられなくなってしまう。しかし、これは、否定されるべき対象の単なる排除こそが『不在』の意味であることを分からずに、一切の不在は兎の角のような畢竟無であるとみなすことに由来する知的過失である。というのも、もしあるものが何者としても成立しないならば、それが不在であるのは矛盾するからである。」¹¹³

¹¹² *Rtsa she tik chen* 159b3ff. (cf. Ngawang and Garfield 2006: 320): de yang dper na nam mkha' ni thogs pa'i reg bya bcad tsam yin la de mthong ngam rtogs pa ni dgag bya sgrib thogs yod na dmigs su rung ba las ma mthong ba la byed pa dang 'dra ste der yang mthong ba ni nam mkha' dang ma mthong ba ni sgrib thogs so || dpe de bzhin du mthong ba min par sngon po mthong ba bzhin du de kho na nyid mthong ba ni rkang pa tha mas bkag go || phung po lnga mi mthong bar gsungs pas ni zag med kyi mnyam gzhaq gis chos can mthong ba min par bstan to || de ltar na de kho na nyid mthong ba dngos min par btags pa tsam yang min la don dam de rang gi ngo bos grub par yang mi 'gyur ro || de 'dra ba'i rang bzhin du chos can thams cad ma grub kyang chos nyid rnam grub la rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin du ni chos gang yang grub pa med do ||

¹¹³ *Rtsa she tik chen* 245b3ff. (cf. Ngawang and Garfield 2006: 496; *De nyid snang ba* 33a5f.): gang dag 'phags pa'i mnyam gzhaq gi ye shes kyi spros pa rnam par bcad tsam gyi spros bral rtogs so zhes byas na shin tu rangs shing dga' la | spros pa med par dgag pa 'jal lo zhes byas na mi bzod pa ni | dgag bya rnam par bcad pa tsam zhiq med dgag gi don yin pa ma rtogs par med dgag thams cad ri bong rwa dang 'dra ba'i rang med du 'dod pa'i blo'i

ここでツォンカパはある人々の見解を批判することにより、「聖者の入定中の意識によって不在（med dgag）が認識される」という自身の考えを間接的に示している。ある人々は「不在」を兎の角のような畢竟無と捉える。それゆえ、不在の認識とは何も認識しないことに等しいという考えに囚われてしまっている。しかし、ツォンカパによれば、不在とは単なる非存在のことではない。それは存在の一形態であり、それこそが聖者の入定中の意識に顕現するのである。

『中論大註』においてツォンカパは不在顕現説を明確に示すようになった。彼が語っているのは、論理知に顕現する対象が何であるかという問題のみでなく、聖者の入定中の神秘体験をどのように記述するかという問題である。聖者の出世間智に不在なるものが顕現するという見解は、早くからションヌ・チャンチュブの『阿毘達磨集論』註釈に現れていた。ションヌ・チャンチュブは瑜伽行派の体系に基づいてそれを語っていたが、ツォンカパは中観派（特に帰謬論証派）の体系に立脚してそれを力説する。この点にツォンカパの特徴が見出されると言えるかもしれない。

3.4.7 [付論] トルポパ・シェーラプ・ギェルツェン：準不在としての光り輝く智慧

トルポパの仏性思想においても不在（med dgag）と準不在（ma yin dgag）は重要な概念である。衆生の意識は諸々の煩悩に覆われているが、それらは意識にとって非本来的なものである。瑜伽行者が入定して甚深なる実相を直観すると、煩悩は消滅し、本来的に光り輝く智慧（ye shes rang bzhin gyis 'od gsal ba）が出現する。その智慧は単なる否定を特徴とするものではない。なぜなら、それらの煩悩を消失した智慧の基底（gzhi）には、諸存在の本質（法性）のあらゆる功德が存在するからである。それゆえ、その智慧は準不在（ma yin dgag）であるとも言われ、肯定的存在（sgrub pa）であるとも言われる。トルポパは『山法了義大海』（*Ri chos nges don rgya mtsho*）で次のように述べる。

「さらに〔ある人々は、諸事物の〕実相においては否定的排除（rnam gcod, 「切り落とし」）すなわち不在（med dgag）として成立するものだけが存在するのであって、それ以外に肯定的確定（yongs gcod, 「切り取り」）すなわち肯定的存在（sgrub pa）や準不在（ma yin dgag）として成立するようなものは全くないと主張するが、彼らも著しく誤解をしている。

理由は以下の通りである。甚深なる実相においてはあらゆる過失が本質的に存在しないので、固有の在り方に裏付けられた否定的要素や否定や断滅といったものが完全な形で存在している。その一方で、それらの基底においては、固有の在り方に裏付けられた諸存在の本質（法性）のあらゆる功德が完全な形で存在しているので、固有の在り方に裏付けられた肯定的確定、肯定的存在、準不在である証得が本初より完全な形で存在していると〔私は〕これまでに繰り返し説明したし、これからも説明するつもりである。

さらにまた、偉大なる軌範師ジナプトラも、軌範師マティチトラ（マートリチュータ）作『三宝讃』への註釈で『それゆえ〈～持たない〉（mi mnga'）というこの否定表現は制限否定である。〔仏陀は〕その種の概念知は持たないが、それを離れた本来的に光り輝く智慧を持つからである』¹¹⁴と説明している。¹¹⁵

skyon yin te | cir yang ma grub na med dgag yin par 'gal ba'i phyir ro ||

¹¹⁴TRSV_D 107a2f. からの引用。Cf. TRS_D 104b5f.: tshogs chen gnyis rdzogs mkhyen bzhi sku gsum grub || rnam rtog mi mnga' ci yang sa le mkhyen || chos sku mkha' 'dra gzugs sku mdzes sku ldan || sangs rgyas dpag bsam 'dra la phyag 'tshal lo || （「大いなる二つの資糧を完備し、完成された四智と三身を具備し、概念知は持たず、虚空のような法身と美しい色身を有する、如意宝珠のような仏陀に敬礼する。」）

¹¹⁵*Nges don rgya mtsho* 217b6ff. (cf. Hopkins 2006: 470): de bzhin du gnas lugs la rnam gcod med dgag tsam ma gtogs pa yongs gcod sgrub pa'i chos dang ma yin dgag tu grub pa cung zad kyang med do zhes 'dod pa rnams kyang shin tu 'khrul te gnas lugs zab mo la skyon thams cad rang bzhin gyis med cing ma grub pas rnam gcod dang dgag pa dang spangs pa rang bzhin pa tshang zhing | de dag gi gzhi la chos nyid kyi yon tan thams cad rang

ここで注目されるのは「諸事物の実相には不在のみがある」というある人々の見解が否定されていることである。これは後にツォンカパが認めるであろう見解である。トルポパの批判対象がいかなる人物であるかは明らかでないが、ツォンカパの出現より以前にもこのような見解が存在していたこと、しかもその見解がトルポパによって退けられていることがこの記述より分かる。

トルポパによれば、煩惱等の過失を除去することによって、衆生の意識が光り輝く智慧へと転換し、それに伴って様々な仏陀の功德（二資糧、四智、色身、十力など）が出現する。その智慧と諸々の功德は本初より存在していたが、煩惱等の過失によって遮蔽されていたものである。過失の非本来性を認識した人が自身の意識の奥底に見出すもの、あるいは客塵煩惱を完全に除去することに成功した瑜伽行者が見出すものは、過失の除去という単なる否定的存在ではなく、功德という肯定的要素を伴った否定的存在、すなわち準不在である¹¹⁶。

トルポパが強調するのは、甚深なる実相が見出された時、単なる不在が意識内に顕現するのではなく、光り輝く智慧とそれが伴う諸々の功德という肯定的要素が出現するということである。このことを確立するために、彼はジナプトラ（Jinaputra）の『三宝讃』註釈を引用する。マートリチュータ（Mātṛceta）の『三宝讃』に「概念知は持たない仏陀に敬礼する」という文言があるが、ジナプトラによれば、「～持たない」という否定表現は制限否定（ma yin dgag, *paryudāsa）を表しており、仏陀が概念知を持たないことを否定して、その代わりに本来的に光り輝く智慧を持つことを含意する。トルポパは否定辞の意味に関するジナプトラの説明を、自身の準不在（ma yin dgag）説の根拠として挙げていることから、彼は意味論的な「制限否定」と認識論的な「準不在」との間に何らかの関連性を認めているようである。おそらくトルポパは制限否定によって理解される対象（本来的に光り輝く智慧）を準不在とみなしているのであろう。

仏性思想の文脈の中でトルポパが論じる準不在は、チャパが空性論証の中で論じていたそれとは大きく異なり、ツォンカパがハリバドラの有顕現説に関連付けて語る準不在とも異なる。チャパは離一多性証因によって確立される属性である「如幻性」、すなわち知に顕現するが実在性を欠くという性質を準不在とみなす。ツォンカパは見道位に達した聖者の入定中の意識に顕現する「幻のような縁起」を準不在と呼ぶ。トルポパの準不在はこれらとは異なっており、衆生の客塵煩惱の奥底に眠っている、実相を証得した時に見出される光り輝く智慧のことを指している。チベットの不在と準不在をめぐる議論の独自の展開として、トルポパの仏性思想を位置付けることができるであろう。

4 結論：中観哲学の見取り図

大乘經典の「真理の見は無見である」という思想は、ツォンカパ中観哲学において「不在の知覚」という考えへと発展した。ツォンカパ以後、全てのチベット人学者が同じ考えを共有したわけではない。例えばニンマ派のカトク・ゲツェ・マハーパンディタ（Kaḥ tog dge rtse mahāpaṇḍita: 1761–1829）は、もし空性が不在を特徴とするならば、仏陀の法身は畢竟無（cang med cig）であることになってしまうと述べ、ゲルク派的な空性理解、法身理解を批判する¹¹⁷。彼はツォンカパ

bzhin gyis tshang bas yongs gcod dang sgrub pa dang ma yin dgag tu gyur pa'i rtogs pa rang bzhin pa gdod nas tshang bar yang yang bshad cing 'chad par 'gyur ba'i phyir dang dkon mchog gsum gyi bstod pa slob dpon ma ti tsi ʽas mdzad pa'i 'grel par yang | de'i phyir mi mnga' zhes bya ba'i dgag pa 'di ni ma yin par dgag pa ste rnam par rtog pa'i rigs de dag ni yod pa ma yin la | des dben pa'i ye shes rang bzhin gyis 'od gsal ba ni mnga' bas so || zhes slob dpon mkhas pa chen po rgyal ba'i sras kyis gsungs pa'i yang phyir ro ||

¹¹⁶準不在についてトルポパがいかなる定義（mtshan nyid）を認めていたかは明らかでない。もしチャパの定義に従うならば、光り輝く智慧は「功德」という肯定的属性と「（煩惱等の）過失の除去」という否定的属性とが組み合わさったものであり、それが知られる時に肯定的属性が切り捨てられないことから、準不在であると言える。ギャマルワやサパンの定義に従うならば、その智慧は「過失」という否定対象が除去された後に、「功德」という他要素を投影するものであることから、準不在とみなすことができる。

¹¹⁷Makidono 2016: 91 を参照。

が『根本般若中頌大疏』で批判対象としていた、まさしくその考えを採用するのである。他方、同じくニンマ派で無宗派運動の担い手として知られるミパム・ジャムヤン・ナムギェル・ギャンツォ（Mi pham 'jam dbyangs nam rgyal rgya mtsho: 1846–1912）は、聖者が獲得する智慧（ye shes）は何者としても規定され得ないものであり、したがってそれは不在でもなければ準不在でもないとする¹¹⁸。ミパムは無顕現説（1'）の立場を取り、シャーンティデーヴァやアバヤーカラグプタに類する考えを認めている。

既に見たように、不在顕現説（2-1'）を主張するのは後期ツォンカパである。準不在顕現説（2-2'）の論者はアーリア・ヴィムクティセーナ、ハリバドラ、カマラシーラ、そして、彼らの見解を受け入れていた初期の頃のツォンカパである。

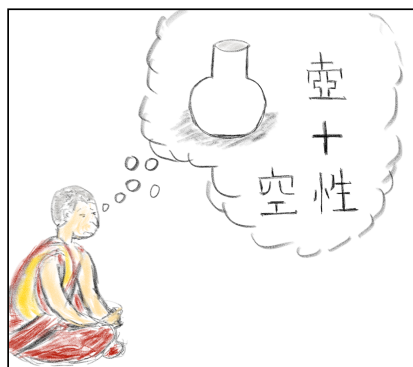
さらに、チベットで準不在顕現説（2-2'）の論者として有名なのはチョナン派のトルポパ・シェーラブ・ギェルツェンである。トルポパによると、煩惱等の過失を除去することによって、衆生の意識は光り輝く智慧へと転換し、それに伴って様々な仏陀の功德（二資糧，四智，色身，十力など）が出現する。その智慧と諸々の功德は本初より存在していたが、煩惱等の過失によって遮蔽されていたものである。客塵煩惱を除去した瑜伽行者が証得する智慧は、「煩惱の除去」という否定的属性と「功德」という肯定的属性が組み合わさったもの、すなわち準不在である。

ハリバドラ的な準不在顕現説とトルポパのそれは内実が大きく異なる。前者は瞑想修行理論の文脈で「如幻性」を瑜伽行者の知覚対象として立てるものであるのに対し、後者は仏性思想の文脈で「光り輝く智慧」を瑜伽行者の証得対象として立てるものである。そのような相違はあるにせよ、両者の説は共に、空性という否定的属性のみでは成立せず、顕現や功德という肯定的属性を必要とする。

[無顕現説]



[準不在顕現説]



[不在顕現説]



このように考えてみると、ツォンカパの不在顕現説は独特であることが分かる。なぜなら彼は

¹¹⁸Duckworth 2008: 86f. を参照。ただし、Duckworth (2008: 87) が指摘するように、ミパムは経典に現れる「無色」などの表現を想定否定（med dgag）と解釈することもある。

空性（あるいは概念的拡散の排除）という否定的属性のみで聖者の神秘体験が成立すると考えるからである。ツォンカパによれば、聖者は不在を知覚することができる。不在の知覚とは「何も見ないこと」ではない。聖者は確実に何かを見ている。だが、その「何か」は物体のような形で可視化されない。それは空間に似た或者である。

ツォンカパが見出した不在は、マラルメを絶望の淵に追い込んだ〈虚無〉とは大きく異なるものであったはずである。それはむしろ後にマラルメが認めた〈美〉であり、〈明晰な高み〉であったに違いない。

最後にツォンカパの高弟ケードゥブジェ・ゲレク・ペルサンポ（Mkhas grub rje dge legs dpal bzang po: 1385–1419）の言葉を引用して本論を閉じることしたい。中観見解指南（dbu ma'i lta khrid）を記した小篇において、ケードゥブジェは瞑想修行の中で、不在としての空性の鮮明な顕現がより大なるものとなるにつれて二顕現が次第に微弱となり、最終的に主客合一の境地、すなわち、知と不在の一体化が実現するまでの過程を次のように記述している（根本 2023b: 30 の翻訳を一部修正）。

「したがって、今、顕現知（＝非概念知）の側から見られた粗大な二顕現が未だ停止していないとしても、確定知（＝概念知）の観点においては、遮蔽的存在（世俗）の顕現という要素を停止させる確定知の連続体を維持する方法を正しく知り、それを維持する〔べきである。その〕ことにより、確定知の側から見られた空性についての鮮明な顕現がより大なるものとなるや否や、顕現知の側から見られた二顕現がより微弱なものとなる。すると、最終的には、まず顕現知の側では微弱な二顕現さえも停止し、次に確定知の側にあった〔客体である〕空性と、主体である知が、水に水を注いだ時のような状態になる。」¹¹⁹

略号と文献

1. 一次文献

1.1. インド文献

AA *Abhisamayālaṃkāra* (“Maitreya”): see AAĀ.

AAĀ *Abhisamayālaṃkāralokā* (Haribhadra): *Abhisamayālaṃkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā* (Commentary on *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*) by Haribhadra. Together with the Text Commented on. Ed. U. Wogihara. Tokyo: Toyo Bunko. 1932–1935.

AAĀ_D *Āryaṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāvyākhyābhisamayālaṃkāralokā* (Haribhadra): Tibetan Sde dge ed. *Shes phyin*. Cha. Tohoku No. 3791.

AAV (Ā) *Abhisamayālaṃkāravṛtti* (Āryavimuktisena): C. Pensa ed. *L'Abhisamayālaṃkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena: Primo Abhisamaya: Testo e note critiche*. Serie Orientale Roma, XXXVII. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. 1967.

AK *Abhidharmakośa* (Vasubandhu): see AKBh.

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): P. Pradhan ed. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1975.

ADh_D *Ārya-avikalpapraveśa-nāma-dhāraṇī*: Tibetan Sde dge ed. *Mdo sde*. Pa. Tohoku No. 142.

¹¹⁹ *Mun sel sgron me* 6b6ff. (cf. 根本 2023b: 30): 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 |

- ANS** *Akṣayamatīnirdeśasūtra*: J. Braaviv ed. *Akṣayamatīnirdeśasūtra. Volume I: Edition of Extant Manuscripts with an Index. Volume II: The Tradition of Imperishability in Buddhist Thought*. Oslo: Solum Forlag. 1993.
- TrK** *Trīṃśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ* (Vasubandhu): H. Buescher ed. *Sthiramati's Trīṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften. 2007.
- TrT_D** *Trīṃśikāṭīkā* (Vinītadeva): Tibetan Sde dge ed. *Sems tsam*. Hi. Tohoku No. 4070.
- TJ_D** *Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā* (Bhāviveka): Tibetan Sde dge ed. *Dbu ma*. Dza. Tohoku No. 3856.
- TRS_D** *Triratnastotra* (Maticitra): Tibetan Sde dge ed. *Bstod tshogs*. Ka. Tohoku No. 1144.
- TRSV_D** *Triratnastotravṛtti* (Jinaputra): Tibetan Sde dge ed. *Bstod tshogs*. Ka. Tohoku No. 1145.
- TS** *Tattvasaṃgraha* (Śāntarakṣita). See TSP.
- TSP** *Tattvasaṃgrahapañjikā* (Kamalaśīla): S. D. Sastri ed. *The Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Pañjikā Commentary of Ācārya Kamalaśīla*. Varanasi: Bauddha Bharati. 1997.
- DhDhV_D** *Dharmadharmatāvibhaṅga* (“Maitreya”): Tibetan Sde dge ed. *Sems tsam*. Phi. Tohoku No. 4022.
- NB** *Nyāyabindu* (Dharmakīrti): see NBT (Dh).
- NBT (Dh)** *Nyāyabinduṭīkā* (Dharmottara): F. I. Scherbatskoi ed. *Buddiiskii uchebnik logiki sochinenie Dharmakīrti i tolkovanie na nego Nyayabindutika sochinenie Dharmottary, tibetskii perevod izdal s vvedeniem i primechaniyami*. Bibliotheca Buddhica VII. St. Petersburg. Reprint, Osnabrück. 1970.
- NBT (V)_D** *Nyāyabinduṭīkā* (Vinītadeva): Tibetan Sde dge ed. *Tshad ma*. We. Tohoku No. 4230.
- PPU_D** *Prajñāpāramitopadeśa* (Ratnākaraśānti): Tibetan Sde dge ed. *Sems tsam*. Hi. Tohoku No. 4079.
- PPr_D** *Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti* (Bhāviveka): Tibetan Sde dge ed. *Dbu ma*. Tsha. Tohoku No. 3853.
- PPrT_D** *Prajñāpradīpaṭīkā* (Avalokitavrata): Tibetan Sde dge ed. *Dbu ma*. Wa, Zha, and Za. Tohoku No. 3859.
- 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.
- PSP_D** *Abhisamayālaṃkārikāprajñāpāramitopadeśaśāstraṭīkā-prasphuṭapadā* (Dharmamitra): Tibetan Sde dge ed. *Shes phyin*. Nya. Tohoku No. 3796.
- BCA** *Bodhicaryāvatāra* (Śāntideva): see BCAP.
- BCAP** *Bodhicaryāvatārapañjikā* (Prajñākaramati): Louis de la Vallée Poussin ed. *Bodhicaryāvatārapañjikā, Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Ācārya Śāntideva*. Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works, nos. 983, 1031, 1090, 1102, 1139, 1305, 1399. Calcutta: Asiatic Society. 1901–1914.
- BhK I** *Bhāvanākrama I* (Kamalaśīla): G. Tucci ed. *Minor Buddhist Texts Part II: First Bhāvanākrama of Kamalaśīla. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary*. Serie Orientale Roma IX, 2. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. 1958.
- BhK III** *Bhāvanākrama III* (Kamalaśīla): G. Tucci ed. *Minor Buddhist Texts Part III: Third Bhāvanākrama*. Serie Orientale Roma XLIII. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. 1971.
- MABh** *Madhyamakāvatārabhāṣya* (Candrakīrti): Louis de la Vallée Poussin ed. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti : traduction tibétaine*. Bibliotheca Buddhica IX. St. Petersburg. Reprint, Osnabrück. 1970.
- MAV** *Madhyāntavibhāga* (“Maitreya”): see MAVBh.
- MAVT** *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (Sthiramati): Ramchandra Pandeya ed. *Madhyānta-vibhāga-śāstra" Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu, and Ṭīkā by Sthiramati*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1971.
- MAVBh** *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (Vasubandhu): G. Nagao ed. *Madhyāntavibhāgabhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo: Suzuki Research Foundation. 1964.

- MĀ_D** *Madhyamakāloka* (Kamalaśīla): Tibetan Sde dge ed. *Dbu ma*. Sa. Tohoku No. 3887.
- MMA_D** *Munimatālaṅkāra* (Abhayākara Gupta): Tibetan Sde dge ed. *Dbu ma*. A. Tohoku No. 3903.
- MMA_P** *Munimatālaṅkāra* (Abhayākara Gupta): Tibetan Peking ed. *Mdo 'grel (dbu ma)*. Ha. Otani No. 5299.
- MMK** *Mūlamadhyamakakārikā* (Nāgārjuna): see Ye 2011.
- MVy** *Mahāvvyutpatti*: See 榊 1916.
- MSA** *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (“Maitreya”): See MSABh.
- MSA_D** *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (“Maitreya”): Tibetan Sde dge ed. *Sems tsam*. Phi. Tohoku No. 4020.
- RGSG** *Prajñāpāramitāratnaguṇasaṃcayagāthā*: E. Obermiller ed. *Prajñāpāramitā Ratna-Guṇa-Saṃcaya-Gāthā, Sanscrit and Tibetan Text*. Bibliotheca Buddhica XXIX. St. Petersburg. Reprint, Osnabrück. 1970.
- RGSGP_D** *Bhagavadramitāratnaguṇasaṃcayagāthānāmapañjikā* (Haribhadra): Tibetan Sde dge ed. *Shes phyin*. Ja. Tohoku No. 3792.
- LAS_N** *Laṅkāvatārasūtra*: Bunyiu Nanjio ed. *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyoto: The Otani University Press. 1923.
- LAS_V** *Laṅkāvatārasūtra*: P. L. Vaidya ed. *Saddharmalaṅkāvatārasūtram*. Buddhist Sanskrit Texts No. 3. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. 1963.
- ŚS** *Śikṣāsamuccaya* (Śāntideva): Cecil Bendall ed. *Çikṣhāsamuccaya: A Compendium of Buddhist Teaching Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. Bibliotheca Buddhica I. St. Petersburg. Reprint, Osnabrück. 1970.
- ŚH_D** *Kalāpalaghuvṛttiśiṣyāhitā* (Ugrabhūti): Tibetan Sde dge ed. *Sgra mdo*. Le. Tohoku No. 4284.
- SGP_D** *Saṃcayagāthāpañjikā* (Buddhaśrījñāna): Tibetan Sde dge ed. *Shes phyin*. Nya. Tohoku No. 3798.
- SDV** *Satyadvayavibhaṅgakārikā* (Jñānagarbha): See Eckel 1987 and Akahane 2020.
- SDVV** *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* (Jñānagarbha): See Eckel 1987 and Akahane 2020.

1.2. チベット文献

- Kun btus ti ka** *Chos mngon pa kun las btus pa'i ti ka shes bya thams cad gsal bar byed pa'i sgron me* (Gzhon nu byang chub): *Bka' gdams pa'i gsung 'bum*, vol. 40 (pp. 17–542). Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 2007.
- 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.
- Nges don rgya mtsho** *Ri chos nges don rgya mtsho* (Dol po pa shes rab rgyal mtshan). Gangtok. 1976.
- Mngon rtogs rgyan me tog** *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i 'grel bshad mngon par rtogs pa rgyan gyi me tog* (Bcom ldan rigs pa'i ral gri): *Bka' gdams pa'i gsung 'bum*, vol. 63 (pp. 21–648). Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 2009.
- Nya tik** *Bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel ba dang bcas pa'i rgyas 'grel bshad sbyar yid kyi mun sel* (Nya dbon kun dga' dpal): Ngawang Sopha ed. *A Detailed Commentary on the Abhisamayālaṅkāra and the Prajñāpāramitā Literature by Ņa-dbon Kun-dga'-dpal, Reproduced from a Rare Print from the Late 19th Century Bkra-sis-'khyil Blocks*. New Delhi: Jayyed Press. 1978.
- Snying po** *Dbu ma de kho na nyid kyi snying po* (Phywa pa chos kyi seng ge): Helmut Tauscher ed. *Phya pa chos kyi seṅ ge: dBu ma śar gsum gyi ston thun*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 43. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien. 1999.
- Bstan rim chen mo** *Bde bar gshegs pa'i bstan pa rin po che la 'jug pa'i lam gyi rim pa rnam par bshad pa* (Gro lung pa blo gros 'byung gnas): *Gro lung pa blo gros 'byung gnas kyi gsung chos skor*. Bka' gdams dpe dkon gces btus (5). Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. 2009.

Thar lam gsal byed *Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa'i rnam bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa* (Rgyal tshab rje dar ma rin chen): Zhol ed. Cha. Tohoku No. 5450.

Dad pa'i 'jug ngogs *Rje btsun bla ma tsong kha pa chen po'i ngo mtshar rmad du byung ba'i rnam pat thar pa dad pa'i 'jug ngogs* (Mkhas grub rje dge legs dpal bzang po): Zhol ed. Ka. Tohoku No. 5259.

De nyid rnam spyod *Dbu ma de kho na nyid rnam par spyod pa* (Rgya dmar ba byang chub grags): *Bka' gdams pa'i gsung 'bum*, vol. 31 (pp. 7–68). Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 2007.

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.

Don gsal mchan 'grel *Bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel chung don gsal bai'i mchan 'grel kun bzang zhing gi nyi ma thar 'dod mun sel* (Gung thang blo gros rgya mtsho): *'Grel ba don gsal gyi mchan 'grel kun bzang zhing gi nyi ma thar 'dod mun sel*. Lha sa: Dge ldan legs bshad gsung rab 'grem spel khang. 2006.

Blo mchog pa'i dri lan *Blo mchog pa'i dri lan* (Gser mdog paṇ chen shākya mchog ldan): Collected Writings of Gser-mdog Paṇ-chen Śākya-mchog-ldan, vol. 17. Reprinted by Nagwang Topgyal. Delhi. 1988.

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.

Tshig gsal ti ka I *Dbu ma tshig gsal gyi ti ka* (Zhang thang sag pa ye shes 'byung gnas). See Yoshimizu and Nemoto 2013.

Rigs rgyan *Tshad ma'i bstan bcos rigs pa'i rgyan* (Rgyal ba dge 'dun grub): *'Bras spungs dga' ldan pho brang* ed. Nga.

Rigs gter *Tshad ma rigs pa'i gter* (Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan). See *Rigs gter rang 'grel*.

Rigs gter rang 'grel *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rtsa ba dang 'grel pa* (Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan). *Dpal ldan sa skya pa'i bka' 'bum* (*The Collected Works of the Founding Masters of Sa-skya*), vol. 11 (da). Delhi: Jayyed Press. 1993.

Rigs tshogs rgyan *Dbu ma rigs pa'i tshogs kyi rgyan de kho nyid snang ba* (Rma bya byang chub brtson 'grus): *Bka' gdams pa'i gsung 'bum*, vol. 13 (pp. 753–822). Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 2006.

Rwa stod bsdu grwa *Tshad ma rnam 'grel gyi bsdu gzhung shes bya'i sgo 'byed rgol ngan glang po 'joms pa gdong lnga'i gad rgyangs rgyu rig lde mig* ('Jam dbyangs phyogs lha 'od zer). Lha sa ed. [n.d.] BDRC no. W1KG11762.

Lung gi snye ma *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba'i 'grel pa'i rgya cher bshad pa lung gi snye ma* (Bu ston rin chen grub): *The Collected Works of Bu-ston*. Tsha. Tohoku No. 5173.

Legs bshad snying po *Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Pha. Tohoku No. 5396.

Legs bshad bsdu pa *Tshad ma rnam par nges pa'i ti ka legs bshad bsdu pa* (Gtsang nag pa brtson 'grus seng ge). Otani University Collection no. 13971. Otani University Tibetan Works Series, vol. 2. Kyoto. 1989.

Sher le zin bris *Spyod 'jug shes rab le'u'i tikk blo gsal* (Tsong kha pa blo bzang grags pa / Rgyal tshab rje dar ma rin chen): Zhol ed. Ma. Tohoku No. 5410.

Gser phreng *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa legs bshad gser gyi phreng ba* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Tsa. Tohoku No. 5412.

1.3 漢語文献

T *The Taishō Shinshū Daizokyo* 大正新脩大藏經. J. Takakusu and K. Watanabe eds. Tokyo. 1924–1935.

2. 二次文献

Abhyankar, Kashinath Vasudev

1961 *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda: Oriental Institute.

Akahane, Ritsu 赤羽律

2020 *A New Critical Edition of Jñānagarbha's Satyadvayavibhaṅga with Śāntarakṣita's Commentary*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 98. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

Anacker, Stefan

2005 *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Revised Edition. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. Revised Edition, 2005.

Barbier, Carl Paul

1977 *Documents Stéphane Mallarmé VI*. Paris: Librairie Nizet.

Cardona, George

1967 “Negations in Pāṇinian Rules.” *Language* 43-1: 34–56.

Duckworth, Douglas S.

2008 *Mipam on Buddha-Nature: The Ground of the Nyingma Tradition*. Albany: SUNY Press.

2011 *Jamgön Mipam: His Life and Teachings*. Boston & London: Shambhala Publications.

Dunne, John D.

2004 *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.

Eckel, Malcolm David

1987 *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths: An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*. Albany: SUNY Press.

2008 *Bhāviveka and His Opponents*. Cambridge: Harvard University Press.

Ejima, Yasunori 江島恵教

1980 『中観思想の展開—Bhāvaviveka 研究』春秋社

Higgins, David

2006 “On the Development of the Non-Mentation (*Amanasikāra*) Doctrine in Indo-Tibetan Buddhism.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 29-2: 255–303.

Higgins, David and Draszczuk, Martina

2016 *Mahāmudrā and the Middle Way: Translations, Critical Texts, Bibliography and Index*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 90. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

Hookham, Susan K.

1991 *The Buddha Within: Tathāgatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Albany: SUNY Press.

Hopkins, Jefferey

2006 *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-emptiness and the Buddha-matrix*. Ithaca: Snow Lion.

Hugon, Pascale

2015 “Proving Emptiness: The Epistemological Background for the ‘Neither One Nor Many’ Argument and the Nature of Its Probandum in Phya pa Chos kyi seng ge's Works.” *Journal of Buddhist Philosophy* 1: 58–94.

Hugon, Pascale and Kevin Vose

2024 “rGya dmar ba - dBu ma'i de kho na nyid.” [Last update: 21.06.2024.] https://www.oew.ac.at/fileadmin/Institute/IKGA/PDF/forschung/tibetologie/rGyadmarba/rGya_dmar_ba_Edition_20240621_complete.pdf. Accessed February 17, 2025.

- Ichigō, Masamichi 一郷正道
 1991 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (1)」『京都産業大学論集』20-2: 229–279.
 1997 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究 (6)」『京都産業大学論集』24: 130–158.
 2015 『2015 年安居次講：ハリバドラの伝える瑜伽行中観派思想』東本願寺出版
- Ishida, Hisataka 石田尚敬
 2005 「〈他の排除 (anyāpoha)〉の分類について—Śākyabuddhi と Śāntarakṣita による〈他の排除〉の3分類—」『インド哲学仏教学研究』12: 86–100.
- Ishihama, Yumiko and Yōichi Fukuda 石濱裕美子・福田洋一
 2008 『聖ツォンカパ伝』大東出版社
- Isoda, Hirohumi 磯田熙文
 2000 「『Munimatālaṃkāra』第3章 (1)」『インドの文化と論理：戸崎宏正博士古稀記念論文集』所収 (pp. 181–198) 九州大学出版会
- Izutsu, Toshihiko 井筒俊彦
 1991 『意識と本質：精神的東洋を求めて』岩波文庫
- 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.
- Kajiyama, Yūichi
 1973 “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 17: 161–175.
- Kanō, Kazuo 加納和雄
 2009 「ゴク・ロデンシェーラプ著『書簡・甘露の滴』訳注篇」『高野山大学密教文化研究所紀要』22: 121–178.
 2016 *Buddha-Nature and Emptiness: rNgog Blo-ldan-shes-rab and A Transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 91. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
 2020 「ゴク・ロデンシェーラプ著『書簡・甘露の滴』新出版本」『駒澤大学佛教学部研究紀要』78: 145–172.
- Kanō, Kazuo and Li Xuezhū 加納和雄・李学竹
 2021 「梵文校訂『牟尼意趣莊嚴』第一章 (fol. 64r2–67v2) —『中観光明』佚文・行者の直観知と無自性論証—」『密教文化』246: 122 (5)–78 (39).
- Kapstein, Matthew T.
 2001 *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications.
- Kataoka, Kei 片岡啓
 2012 「アポーハとは何か？」『インド論理学研究』5: 109–134.
- Katsura, Shōryū
 2011 “Apoha Theory as an Approach to Understanding Human Cognition.” In *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition* (pp. 125–133), ed. Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti. New York: Columbia University Press.
- Keira, Ryūsei 計良龍成
 2004 *Mādhyamika and Epistemology: A Study of Kamalaśīla's Method for Proving the Voidness of All Dharmas. Introduction, Annotated Translations and Tibetan Texts of Selected Sections of the Second Chapter of the Madhyamakāloka*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 59. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien der Universität Wien.
 2019 「『中観光明論』(Madhyamakāloka) が引用する『入楞伽經』X 256–258 について」*Acta Tibetica et Buddhica* 12: 1–33.
 2024 「Kamalaśīla 著『中観光明論』における“世俗知に依拠した無自性性論証”の成立について」『法政哲学』9: 15–27.
- Klein, Anne Carolyn
 1991 *Knowing, Naming & Negation: A Sourcebook on Tibetan Sautrāntika*. Ithaca: Snow Lion.

Kobayashi, Mamoru 小林守

1989 「カマラシーラの離一多論証—『中観明』試訳（下）」『文化』53: 85–103.

2005 「有顕現派 sNañ bcas pa / 無顕現派 sNañ med pa」『印度学仏教学研究』54-1: 61 (492)–67 (486).

Makidono, Tomoko 楨殿伴子

2016 *Dge-rtse Mahāpaṇḍita's Great Middle Way of Other-Emptiness: A Study of the Kaḥ-thog Dge-rtse Mahāpaṇḍita 'Gyur-med-tshe-dbang-mchog-grub's (1761–1829) Interpretation of the Doctrine of the Great Madhyamaka of Other-Emptiness (Gzhan stong dbu ma chen po)*. Tokyo: Sankibo Busshorin.

Mallarmé, Stéphane ステファヌ・マラルメ

1991 『マラルメ全集 IV：書簡 I』筑摩書房

Mathes, Klaus-Dieter

2008 *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston: wisdom Publications.

Mondor, Henri (ed.)

1959 *Stéphane Mallarmé: Correspondance 1862–1871*. Paris: Gallimard.

Nemoto, Hiroshi 根本裕史

2018 “Emptiness and Fear in the Madhyamaka Philosophy in India and Tibet.” *Tetsugaku* 哲学: 70: 155–165.

2023a “Revisiting the Tibetan Concepts of *med dgag* and *ma yin dgag*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 71-3: 135 (1077)–142 (1084).

2023b 「精神修養としての中観哲学」『比較論理学研究』19: 13–105.

Ngawang Samten and Jay L. Garfield (tr.)

2006 *Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press.

Niisaku, Yoshiaki 新作慶明

2024 『真実への悟入と教説—『プラサンナパダー』第18章「私の考察」の研究—』山喜房佛書林

Nishizawa, Fumihito 西沢史仁

2014 「チベットにおける他者排除（anyāpoha）論の形成と展開：11–12世紀のサンブ系論理学の伝承を中心として」『インド論理学研究』7: 227–282.

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.

Nomura, Shōjirō 野村正次郎

2001 「ツォンカパの否定の定義とその思想的展開」『論叢アジアの文化と思想』10: 1–15.

Phag mo tshe brtan 彭毛才旦

2021 「シヨンス・チャンチュブ『阿毘達磨集論』註釈の思想史上の位置づけ」『阿毘達磨集論』の伝承—インドからチベットへ、そして過去から未来へ—』所収（pp. 41–89）文学通信

Sakaki, Ryōzaburō 榊亮三郎

1916 『翻訳名義大集：梵藏漢和四訳対校』京都帝国大学文科大学叢書

Sasaki, Kazunori 佐々木一憲

2009 「シャーンティデーヴァ伝の変質とその意味について」『日本西蔵学会々報』55: 107–120.

Seyfort Rugg, David

1981 *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Sparham, Gareth

2006 *Abhisamayālaṃkāra with Vṛtti and Āloka: First Abhisamaya*. Fremont: Jain Publishing.

2008 *Golden Garland of Eloquence, vol. 1*. Fremont: Jain Publishing.

Stoltz, Jonathan

2020 “On the Authorship of the *Tshad ma'i de kho na nyid bsdus pa*.” *Revue d'Etudes Tibétaines* 56: 48–69.

Umino, Kōken 海野孝憲

2002 『インド後期唯識思想の研究』山喜房佛書林

- 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
2010 “‘Zaṅ Thaṅ sag pa on theses (*dam bca’*, *pratijñā*) in Madhyamaka thought.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 32: 443–467.
- Yoshimizu, Chizuko and Hiroshi Nemoto
2013 *dBu ma tshig gsal gyi ti ka, Part I*. Tokyo: The Toyo Bunko.
- Yuyama, Akira
1976 *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit recension A) Edited with an Introduction, Bibliographical Notes, and a Tibetan Version from Tunhuang*. New York : Cambridge University Press.

（ねもと ひろし）

*本研究は JSPS 科研費 21H00472・23K20420, 21K00049 による成果の一部である。

Perceiving No-thing-ness

NEMOTO Hiroshi

“Non-seeing” (*adarśana*) is a key concept in Mahāyāna Buddhism. In the *Dharmasaṅgītisūtra* and many other sūtras, it is taught that not to see anything is to see reality. It is also said in several Madhyamaka treatises that an Ārya, or a Buddha, perceives ultimate reality “in the manner of not seeing” (*ma gzigs pa’i tshul gyis, *adarśananyāyena*). According to early Yogācāra doctrine, the final stage that an Ārya attains is the cessation of mind (*acitta*). While an Ārya who has reached the path of seeing (*darśanamārga*) perceives the truth, he is, in fact, not perceiving an object as we commonly understand it. One may say that the Ārya perceives something described as “no-thing-ness.”

This article addresses various aspects of mystical experiences as discussed in Mahāyāna Buddhist texts from India to Tibet. It explores whether wisdom during an Ārya’s meditative equipoise involves the appearance of an object, and if such an appearance exists, whether the object is some form of existence or pure absence. To investigate these issues, relevant discussions from Indian and Tibetan Madhyamaka and Prajñāpāramitā texts are examined. Furthermore, in relation to the theory that an Ārya’s wisdom during meditative equipoise has the appearance of an object (*snang bcas*), this article highlights the significance of two concepts developed in Tibet: *med dgag* and *ma yin dgag*, translated here as “no-thing-ness” and “not-that-ness.” These terms may derive partly from Kamalaśīla’s interpretation of *adarśana* as “limitational negation” (*paryudāsa*) and, in part, from Phywa pa’s analysis of Madhyamaka argumentation theory, drawing on Kamalaśīla’s *Madhyamakāloka*.

According to Tsong kha pa’s analysis presented in his early work on the Prajñāpāramitā doctrine, *Legs bshad gser phreng*, both Āryavimuktisena (ca. 6th c.) and Haribhadra (ca. 730–95) hold that an Ārya perceives not-that-ness (*ma yin dgag*) during meditative equipoise. Although Tsong kha pa, at the time of composing the *Legs bshad gser phreng*, tentatively accepts this perspective, he later abandons it, developing instead the idea that what an Ārya perceives is mere emptiness, characterized as no-thing-ness (*med dgag*).

The analysis provided here traces the historical development of Indian and Tibetan Buddhist theory of praxis, including Tsong kha pa’s theoretical evolution over his lifetime, and clarify how the Tibetan concepts of *med dgag* and *ma yin dgag* represent distinct perspectives on the yogic perception of emptiness, as conceived by Indian and Tibetan scholars.