

シャーントラクシタの

勝義としての否定論証の綱要

——ツォンカパ造『善説心髓』試解——

片 野 道 雄

ツォンカパの主著の一つ『了義未了義論』善説心髓』

(Drañ pa dan nes pa'i don rnam par 'byed pa'i bstan boos

Legs bsad snin po) の後編では、シャーントラクシタ父子

(シャーントラクシタとカマラシーラ) に伝わる仏教思想

の綱要としてその第四項に次のような章節を設けている。

第四 (二)勝義として有を否定する理証の中心は如何なるものにおいて考えられているかを示すこと」に二ある。

理証としての否定されるべきものの確認、と
 <イ> それ「否定されるべきもの」をどのように否定する
 <ロ> か

とである。

(Peking, vol. 153, 189-3-4〔138 a〕, Varanasi
 (ed. 1911), p. 130, l. 14)

本稿はこの第四項<イ><ロ>の和訳ならびに注解を中心として、そこに提示される仏教思想の解明を些か試みるのであるが、右に見られる「第四」とは、顕教としてのインド仏教、特にパーヴァヴィヴェーカと共に中観スヴァータントリカ学派の双壁をなす、シャーントラクシタ父子によって提起される大乘仏教の了義なる思想の、その解明に当って、ツォンカパが四項目に基づいて論述している中の、第四項目を指示するものである。この条項の許では、右の章題によっ

て知られるように、勝義として有を否定するシャーンタラクシタ父子の理証の中心となる視点が纏められている。

その纏めの仕方としては、右の分節「イ」によって表示されているように、先ず「イ」のもとで、勝義として有を否定する、その否定されるべきもの (dgag bya, 否定対象) すなわち、勝義として「有」とせられるものの概念の確認がなされている。このような確認作業はチベット仏教、就中、ツォンカパ独自の論究の特色かとも考えられるが、否定対象の確認を踏えずしては、如何にどのような理証をもって有が否定されているかという、そのような課題は明確になし得ないことを表明するものである。これら二つの分節をもって、勝義として有を否定するシャーンタラクシタ父子に伝わる理証の基本となるところが、ツォンカパによって集約されており、チベット仏教の一伝承であるとは言え、かかる綱要は中観スヴァータントリカの学風を検討理解する上に資するところがきわめて多大であると思われる。

このようなツォンカパの独自性は、既に指摘されているところでもあるが、ここでは些かツォンカパの『善説心髓』に述べる本論文の解説研究を試みつつ、シャーンタラクシタ父子への仏教伝承において、勝義として有が否定される理証の中心となる点、あるいは、その思想的背景を窺うこ

ととする。

一 理証としての否定されるべきものの確認 ①

この分節の劈頭には、次のように、中観スヴァータントリカ学派にとつての否定されるべき否定対象の確認されるべきことの重要性を簡潔に述べている。すなわち、

もし諸存在(法)において自相 (ran gi mtshan hid) として成り立つる自性なるほどのもの (ran bin tsam shig) を言説として認めるならば、それでは、そのようなものでない、真実(諦, bden pa)、事実(実有、実義、yan dag pa)、勝義(「など」として成り立つと語っているもの、「すなわち」その否定されるべきもの(否定対象、dgag bya)は如何なるものであるか、というならば、ここにおいて、真実として成り立つ(諦成、bden par grub pa) などとして捉えている捉え方(「すなわち、諦執の仕方」、或いは、その「諦執」によって如何なるものを捉えているか (v. 13)) という場合の否定されるべきもの(否定対象、諦執による諦成)の概念(bden)が明瞭に現われなく(「てはならない。明瞭にならず」)して、それら「真実、事実、勝義」として成り立つものはあり得ないという「否定の」標示(bden)を建てることに基づいて、「その

ように「真実として」成り立つならば、このような害がある。不成立の証明はこれ「これ」である。」というように多く語ったとしても、「その不成立の」意味は明確に判るものでない。それ故に、否定されるべきもの（否定対象）を確認することがきわめて重要である。

と述べている。右の本文によって窺われるように、その否定されるべき否定対象は、シャーンタラクシタ父子が、自相として成り立つことを言説として認めているものではないという。そのようなものではなく、真実として成り立つ勝義として成立するなど表示されるものであるという。シャーンタラクシタ父子の否定する「有」とは「真実として成り立つもの」（諦成）、或いは、「勝義として成り立つもの」の存在を意味するのであって、以下においてそれらの確認がなされようとしている。

そこで、本論では、否定対象の確認の上で、真実であり、事実であり、勝義である、と表示される、その勝義、真実について改めて吟味をなそうとしている。述べるまでもなく、この学派においても勝義として無自性、空などというように「勝義」などを語っており、「勝義として」「事実として」などの言葉がこの学派においては、如何なる理解の許で用いられているかが先ず解明されようとする。本論は

続けて次のように、

そこで、地「水、火」などは勝義として大種（元素、*dhūta*）の自性でない^③、と説かれているものの解釈として、『思釈炎』の中で、

〔勝義 (*paramārtha*) の〕義 (*artha*) とは知らるべきもの (*jāṭavya*) (*Peking 138 b*) であるから義であって、観察されるべきもの (*parikṣanīya*)、理解されるべきもの (*avagantavya*) という意味である。勝 (*parama*) とは最上 (*uttama*) という語の言葉である。勝義というように合成されたものは、それが義でもあり、勝でもあるから、勝義である。また、最勝 (*parana*) の義であって、最勝なる無分別智の義（対象）であるから、最勝の義である。さらに、勝義に順ずることである。すなわち、勝義「を」証得すること (*adhiḡana*) に随順する智慧においてそれ勝義があるから、勝義に順ずることである^④。

といわれる三つの説明の後者「第三の解釈」がこの場合の意味であって、「また」『思釈炎』の中に、

勝義は二種である。その中、第一は、無作為（特別の努力を要せず、*anābhisaṃskṛta*）にはたらく出世間的な無漏の無戲論である。第二は、作為を伴ってはたら

く、福智の資糧に随順する清浄な世間的智といわれる
 戲論(マ・ヒシ)を伴うものである。ここで、それ「後者
 の勝義」を主張命題の特別なものとして理解するから、
 誤失はない。

と説かれている。勝義を思察する道理智(ヒシス・ヒシ)も亦
 それ「勝義」として認めるべきであって、聖者の後得の
 道理智のみではない。それであるから、中観派や余の人
 々が有無を思察する事体(ヒシ)は勝義として無い、とい
 われる意味は、その事体が勝義なる思察の道理の面が無
 であるのであって、その「道理智」によって不成である
 というのである。「勝義について」この軌範師「パーヴァ
 ヴィヴェーカ(清弁)」の本典の類より、それ以上に明
 瞭なものは「他に」説かれていなく、軌範師ジュニヤー
 ナガルバ(智蔵、Janagarbha)の『二諦(分別論)』の
 類や、自註をもつ「シャーンタラクシタの」『中観莊嚴
 「論』』の中でも明瞭に確認されるものは見られない。

と述べている。右の文末によって知られるように、「勝義」
 の語義解釈、あるいはその具体的説明はシャーンタラクシ
 タの著作の上では確認できないところより、同じ学派に属
 するパーヴァヴィヴェーカの説明をよりどころとして、「勝
 義として」の語義の用法が注意されている。本論は続けて

カマラシーラの『中観光明論』の言葉を引用するのである
 が、それらから窺われてくることとして、シャーンタラク
 シタの「勝義として」の理解は、パーヴァヴィヴェーカと
 同じであることはもとより、否定されるべき否定対象も、
 シャーンタラクシタ父子、パーヴァヴィヴェーカ共に同じ
 思想的な視点に基づいて考えられていることを、ツォンカ
 バは念頭においているものと思われる。

さらに本論は、パーヴァヴィヴェーカの勝義に対する理
 解の仕方がカマラシーラの著作にも見られるとして、続け
 て次のように述べている。

『中観光明「論』』の中に、

正しい義(yan dag pai don)「についての」聞、思、
 修(Peking 139a)から成るすべての智慧(ses pa)は不顛
 倒を境域とするから、勝義といわれる。すなわち、こ
 「の聞、思、修から成る智慧」の義は勝れているからで
 ある。直接と間接との区別はあるのであって、それら
 「三慧」の思索によって、これらすべてのもの(事態
 tios po)は不生こそであると知るのである。それ故に、
 次のように、「経の中に」勝義として不生であるという
 のはこれは正しい智(yan dag pai ses pa, samyagajñā)
 によって生不成といわれる、と説かれるべきであらう。

というように、「聞、思、修から成る」三慧(*ses rab gsum*)は、「すなわち三慧の」境域は勝義であるから、勝義が仮設して説かれ、正しい智(*van dag pa'i ses pa*)によるとき生不成であるから、そのような思索に(*v. 133*)よって不生が説かれ、また、二無我は理証を伴うものであるから勝れているのであり、障りを断ちたい人によって理解されるために、追求されるもの(*don du gser ba*)【でもある。】そして、「二無我は」不顛倒な勝れた智(*ye ses*)の境(義, *artha*)即ち境域(*visaya*)であるから、本来的な勝義として説かれているのである。

ツォンカバは更に、この「勝義として」の理解の方軌が『中観莊嚴論』の復積の中に見定められるとして、「事実として」(*van dag par*)の「事実」(実)について述べる復積の文を取意して引用し、論究を進めている。本論は続けて、

同様に、また「事実」も道理智「という理解」において考えて、その「道理智」によって自性はないが、言説智(*tha snad pa'i ses pa*)によってそうではなく、また、「その同じき」「事実」を「真実の自体(*de kho na nid ky'i no bo*)」【とごう理解】において考えて、真実として考慮するならば【自性は】無^⑩、とごうように【中観】

莊嚴【論】の復積の中で述べられているのである。と述べ、さらに、次のように上来の「勝義として」についてこの学派の方軌を結んでいる。

ものの生(*chos po'i skye ba*)などが真実として(*de kho na nid du*)あるならば、「そのようなものは」それら【のもの】の勝義とか真実を量る知覚(*jal pa'i blo*)によって成立しなければならぬのである。けれども、その「知覚」によって成立しないのであるから、生などは諸のものの真実として成立しない、と示しているのである。従って、そのことが勝義として不生というようにも考えられる。

ツォンカバは右の文に見られるように、この学派が用いる「勝義、事実、真実」の理解を吟味しているのであるが、次に、否定されるべきものである「勝義として生は成立する」という諦成の思想的背景が解明されようとしている。

しかるに、生は如何に成立したならば、真実として(*de kho na nid du*)成立しているのであるか、というならば、例えば、幻^⑪の馬や牛としての変化する事体(変化の基体, *sprul pa'i gz'i*)であるそれら木(*Peking 139 b*)や小石などが、【幻術師によって】眼に影響を受けた者(*mig bsad pa*)の上に馬や牛として顕われるとき、彼【の眼に影響

を受けた者」の智(認識 *ses pa*)における、それ「ら馬や牛」としての顕われのみである。しかし、木などがそれ「馬など」として顕われたのではないと語ることができないように、芽が種子から生ずると顕われるとき、智(認識)においてはそれ「芽」としての顕われのみとなるが、それ「芽」はか「の種子」から生じたのではないということとはあり得ない。

そこで、芽は「芽それ」自身の側面で種子から生じているから、勝義の生であると考えらるならば、「スヴァータントリカ学派にとっては勝義の生ということに認めていないのであるから」誤失はない。(v. 134) 即ち、変化する事体の側面からも「何らかの意味で」馬や牛として顕われることはあるけれども、眼に影響を受けた者の智(認識、*ses pa*)によってそのように「馬や牛として」顕われているのであって、「木などそれ」自身の本来の因縁(*rah gi gnug mai rgyu rkyen*)からそれ「ら馬牛」としての顕われとして生じているのではない。すなわち、そうでなかったならば、眼に影響を受けていない者にもそれ「ら馬牛」として顕われることになるであろう。

同じように、種子から芽が生ずることも、言説の知覚(智)においてそのように顕われていることによって「建

てられるのであるが、そのように」建てられるのでなく、芽自身のあり方によって生ずるといっているのでない。「従ってこの学派にとって誤失はないのである。」

以上の如くであると、自らの境域をもつ知覚の顕われによって建てられるのでなく、芽自身のあり方によって(གས རུག་ཀྱི་ཐམ་གྱིས)生ずることがある、と捉えるのが勝義として生があると捉えることである。そのことによって、勝義や真実として(*de kho na nid du*)生があるということも知らるべきであって、他のすべての存在(*chos gzän thams cad*)にとつての、勝義としてや真実として(*de kho na nid du*)「の有無」、そして、まこと(諦、真実、*bden pa*)の生などの有、無も亦知らるべきである。

右の解明によって理解せられてくるように、「勝義として生がある」と捉える思想的背景は、自らの境域をもつ知覚の顕われによって建てられるというのではなく、また、設定されるというのではなくして、芽それ自身のあり方の上に生があると捉えられるように、事物そのもののあり方の上に生があると捉えているとする。このような視点は、右の解明の本文に続けて述べる左の本文中で引用する『中観光明論』の言葉に基づいて論じられているものと考えられ

る。即ち本論は、

このことは『中観光明論』の中で、

また、「すべての虚構なるものは」それ「無始以来の迷乱の習気」によって、すべての生命あるもの (srag chags, prāṇin) におこつ事実として (yan dag par) ものの本質 (dios poi bdag nid) のように示されていることが見られることになろう。それ故に、彼等の思索 (bsam pa) による虚構なるもの (dios po brdun pa) のすべての自体は世俗として有こそであるといわれる。⑮
 というように、勝義としては無自性であるが、存在するもの (有, yod pa) を迷乱した無始以来の熏習から生じているその世俗なる知覚 (blo kun rdzob pa) (Peking 140a) によって、有情 (sems can) たちにおいては事実なるもの (yan dag pa'i dios po) が存在しているように示されているから、彼等の思索によって存在するもの (v. 135) を世俗として有である、というように説かれているのである。従って、その反対において、勝義として有は考えられているのであるから、その「考え」に基づいて「否定されるべきものが」説かれているのである。従って、すべての中観スワータントリカ学派の考え方も亦この『中観光明論』の説明」と等しいのである。

と述べている。「勝義として有という考え」は『中観光明論』において直接的な表現では知られないが、「その反対において」という理解の仕方では正しくの否定対象が究明されることを解明しているのである。「その反対において」とは「迷乱した無始以来の熏習から生じている世俗なる知覚」に關係なく存在するものについてであつて、そういう点から勝義としての有は考えられている、とツォンカバは総括しているのである。そのような視点はまた、ツォンカバの『入中論』の註において、「心(知識)に現われたり、或いは、心の力によって設定されるのではなくして、対象の存在そのものとして存在するというのが、諦であり、勝義であり、実有である。」と述べていることでもある。⑯

以上の如く、否定されるべきもの、すなわち、否定対象である勝義としての有の確認がなされてきたのであるが、本論は以下、隨応論の如き進め方で本課題についての論究をしていると思われる。先にツォンカバが言及する「自らの境域をもつ知覚の顕われによって建てられるのでなく」という点について更に本論は続けて、

生まれながらにして備わっている (共生, hian skyes) 「人・法」二の我執のような、「理的に」未だ分析しない (ma dpyad pa) 知覚 (blo) における顕われによって、

言説として有を建てることのできないけれども、他の人の「認識」基準 (tshad ma gzun) によって害されることのない言説智 (tha snad pa'i ses pa) における顕われによつては、言説として対象 (don) は有りと建てることのできる。この「学派の」考え方において、このような「害されることのない言説の」智における顕われによつて建てられる言説のあり方もあるから、「先に」自らの境域をもつ知覚の顕われによつて建てられるのでなく、という特徴を述べたのである。

と述べている。自らの境域をもつ言説の知覚の顕われによらずに、存在そのものの上に勝義、真実として有であること捉え執着するのが諦執とせられるが、その諦執によるところの境域 (諦成)こそがこの学派にとっては否定されるべきものであると確認している。その否定を通じて、空性、或いは空空という言葉が用いられるが、改めて本論はそれらの意味について言及している。

諦執 (bden 'dzin) のその境域「即ち諦成」によるそれらの事体 (gti) の空せられる空性は、それら「の事体」の勝義のあり方として「スヴァータントリカ学派は」認めるけれども、それら「空性」も亦それ自らの境域とするものにおいての顕われによつて建てられるのではなく、

「空性はそれ自身の」あり方によつて成り立つことはない。このことによつて、「空性にして空性」(十六空性の空空、ston pa nid ston pa nid) の意味も亦知るべきである。

ツォンカパは更に諦執、諦無の吟味を次のようになしている。

先に述べたその諦執はこの学派の考え方にとっては、生まれながらにして備わっている諦執(共生の諦執、han skyes kyi bden dzin)であつて、標示(表記、brda)を知らない有情においてもまたそれらの名称と対象物(min don)とを結びつける仕方によつて捉えていなくても、対象はあるのである。従つて、「対象は」諦執のその境域として「いわゆる、諦成ということ」成り立つならば、究極的に分析する理証によつて分析にたえるもの(dpyad bzod)や、「極微説において言われる」部分のないもの(cha med kyi dros po)や、三つの特徴をもつ自性などという点からいって存在することになるであろうというように投げかけることはできるが、それ(136)ら「の学説」を捉えることが諦執の意味ではない。即ち、それ(Peking 140b)ら「の学説」が否定されても諦無(bden med)の意味は成り立たないからである。

この諦執の意味が明瞭に確認できていない者にとつては、道理智において思量されるべきもの (*gzai bya*) があるとき、諦成となつてしまひ、古の「チベット」の学者たちも亦ある者は、それと同じもの (諦成) を認め、ある者は道理智の境域の無を、また、他の人々は道理と推量との点に分けて (*Higs pa dan rjes dpag si Idog pa phyenas*) 境域の有無を建てているのである。

かくしてツォンカパはこの条項の論究の纏めとして次のように述べている。

要約すると、この、生まれながらにして備わっている法の我執をよく確認して、法我 (諦成) を否定するすべの理証は、この生まれながらにして備わっている共生なる法の我執」を直接的に否定 (捨離) するのであり、また、その「直接否定の」支分として知るべきである。その上で、聞いたり、説明したり、思考して、自らの相続の上のその「我」執がどれほど害となっているかを度々観察することが教誡の要であると知るべきである。自部 (仏教) の無我を語る別の場合でも同じように見られるべきである。

二 その否定されるべきものをどのように否定するか (ロ)

前節においては、ツォンカパの鋭い独自性によってこの学派に伝統する否定対象そのものの内容が確かめられようとしていることを、些さが窺ってきた。

本節では、否定されるべき対象が否定される場合の、その「否定」の理証の中心となるものが解明されようとしているが、先ず本節の冒頭は次のように述べている。

そのようなその否定されるべきもの (否定対象) を否定する理証の中心となるものは、如何なるものにおいて考えられているか、といえ、この学派の否定されるべきものを否定する証相 (*tags, higs*) は、僅かのものを除いて「統一するものの非認識」 (*'brel zia ma dmigs pa*) の証相に基づいて考えられているのである。

ここに理証の中心となるものは *'brel zia ma dmigs pa* であると述べている。これを「統一するものの非認識」と一応試解したのであるが、ダルマキールティの論理学においては、八種による否定比重の論式が見られて、その中、非認識 (不認得, *anupalabdhi*) として (1) 原因の非認識、(2) 能遍である本質的屬性の非認識、(3) 否定の対象自体の非認識の三種を掲げており、それらの非認識を総称するものであるか。なお、モークシャーカラグプタの *Tarkabhāṣā* では十六種の否定比量が挙げられ、非認識として右のダルマ

キールティの掲げるものに「結果の非認識」を加えて、四種が見られる。^② 本論は続けて次のように論究している。

しかるに、『入楞伽[経]』や『父子相見[経]』の中に説かれているものに基づいて、一多を離れる証相をもって証明することが、『中観莊嚴[論]』の中で述べられているのである。

『中観光明[論]』の中には、金剛粒(*rdzo rje szeg na*)、有無の生の否定(*iyod med skye 'gog*)、四の極論による生の否定(*mu bzi skye 'gog*)、一多を離れること(*gcig dañ du brai*) (v. 137) もまた説かれている。更に縁起の証因(*rtan 'brel gyi gñan tshigs*) も説かれているのである^③。ついで、それ「縁起の証因」は「矛盾せるものの認識」(*gal zla dmigs pa*) の証相である。

と述べると共に、本論は更に次のように概説して、この分節を結んでいる。

相手に矛盾のあることを示す究極的な局限(*mtshams*)は、自部他部が如何なるものを認めても、時の次第、あるは、対象の「構成する」部分(*yuñ gyi cha*)、あるいは、智の対象の形相(*ses pai yuñ gyi rñan pa*) など、多くの部分(*cha*)をもたない無部分(*cha med*)、ということ^④はあり得ないことを示して、(Peking 141 a) 多くの

部分を具するものとして成り立っているならば、ある存在(*chos gcig*)が多くの部分の自体としてあることは言説の意味において矛盾しないけれども、勝義として成立するとき、部分と部分をもつもの(有分, *cha can*)との二の自体が異っているならば、「部分と有分とは」無関係であり、「一の」自体が同一であれば、諸の部分は「有分と」同一となつて、「部分も」多くの有分となる害を示して、存在(法)が勝義として成り立つことを否定するのである。即ち、アーリヤデーヴァ(聖提婆, *Aryadeva*)は「関節より別個の指はない」云々と説かれる理証に力を入れて述べているのである。

例えば、他生否定(*gñan skye 'gog pa*)においても、常、無常の二つに分けて、常住からの生を否定し、無常においては同時、不同時の二つに分ふて、同時からの生を否定し、不同「時」においては已滅と未滅との二つに分けて、已滅からの生を否定し、先のものの未滅から生ずることについては、中間を置く、置かないの二つに分けて、「中間を」置くことからの生を否定している。それらの否定は幾らか容易である。さて、「中間を」置かないことからの生については、自体がすべてに「中間を」置かないか、一部分に「中間を」置かないか(v. 138)の

二つに分けて、前者のごとくであれば、二の時を持つことを混合しなければならない。即ち、例えば、無間なる（間隙のない、*‘dab chags pa, niranantara*）二の極微の自体がすべてに中間を置かないならば、一つの対象として混合しなければならぬ如くである。後者のごとくであれば、部分をもつから世俗となるであろう、と『中観光明「論」』の中に述べている。^③

害を示す究極的な局限は部分と有分とに対して一、異の観察をなして否定するということにある。従って、他生の如きものの否定においても害することを示す理証の部門は多いのである。軌範師ジュニャーナガルバは『二諦（分別論）』の中で、諦成を否定する理証の主なる事体（*chos gzhi*）は四つの極論による生の否定においてなされており、^④「その」究極的な害もまた（*Peking 141 b*）シャーンタラクシタ父子「によってなされているもの」と等しいのである。

これら「の理証」もまた、師主ナーガルジュナに随する理証の大道であって、理証について慧の広大なことを心して学習すべきである。スヴァータントリカ学派の立場でこれらの理証を知るならば、諸余の「学派の」理証もまた容易に知ることになるから、「これ以上は」

増広しない。

(*Peking, vol. 153, 190-5-2 (141 b²), V. 138, l. 15*)

註

① 法尊の漢訳ならびに Robert A. F. Thurman の英訳参照。拙稿「ツォンカバの解明するシャーンタラクシタの中観思想——『善説心髓』試解——」（『仏教学セミナー』四四号所収）においても、第一項より第三項にわたる本論の解読研究を試みた。本稿は第四項の本論の全文を取り扱うものである。

② 松本史朗「ツォンカバの中観思想に関する考察——否定対象の確認における言説有の説定について——」（『日本西蔵学会会報』第三〇号所載）、小川一乘「否定されるべき対象の確認」（『中村瑞隆博士古稀記念論集 仏教学論集』所収）など参照。本論の「中観ブラーサンギカ編」においても、「否定されるべきものを確認して如何にその自性の無が示されるか」という分節（*V. 143², Peking 143 a⁷*）を設けて論究している。ツルティム・ケサン「『レクシェーニンポ』の中観ブラーサンギカ編 解読研究」（『大谷学報』六七—一所収、三三頁以下）参照。

③ 『中観心論』第三章第二六偈（*Derge Dza 4b*）の取意。江島恵教「中観思想の展開」九二、二七四頁、野沢静証「清弁造『中観学心髓の疏・思釈炎』——真如智を求める章（一）——」（『密教文化』第二九、三〇合併号所収、一三頁）参照。ラムリムチェンモにも引用、*Peking Kha 57 b²*、長尾雅人

- 『西蔵仏教研究』二二五頁参照。
- ④ Derge No. 3856, Dza 59 a⁷-b², Peking, No. 5256, Dza 63 a¹⁻⁴, 江島恵教『中観思想の展開』九三頁、ラムリムチェンキ、Peking Kha 57 b²⁻⁵, 長尾雅人『西蔵仏教研究』二二五頁、V. V. Gokhale の還元梵語、R. A. F. Thurman, Tsong Khapa's Speech of Gold in the *Essence of True Eloquence*, p. 282 参照。
- ⑤ V. zes gsum gsuns pa'i, Peking zes gsuns pa'i.
- ⑥ Derge Dza 60 b⁴⁻⁵, Peking Dza 64 a²-b¹, 江島(註④所掲)九八—九九頁など参照。ラムリムにも引用されている。長尾(註④所)二二六頁参照。
- ⑦ 藏経所収(Peking, Derge)の『光明論』及びラムリムチェンキでは don 欠。
- ⑧ de dag gi bsam pa'i dban gis, 藏経所収(Peking, Derge)の『光明論』及びラムリムチェンキでは bsam pa'i 欠。
- ⑨ Peking No. 5287, vol. 101, Sa 255 b²⁻⁴, Derge No. 3887, Sa 229 b²⁻³, ラムリムチェンキ(Peking vol. 152, 58 a)にも引用、長尾雅人『西蔵仏教研究』二二六頁参照。なお、後半の「勝義として不生」以下の文は、ツォンカバの『入中論』註の中にも引用、小川一乗「否定されるべき対象の確認」(註②所掲『仏教学論集』四五六頁)参照。
- ⑩ テキストは de kho na nid kyī nman par dpyad na med do に見られるが、ラムリムチェンキに従って kyī を kyis に訂正して理解する。
- ⑪ ラムリムチェンキにも引用、Peking Kha 58 a¹, 長尾雅人『西蔵仏教研究』二二六一—二二七頁参照。なお、この文は復釈の取意によると思われる。一郷正道『中観莊嚴論の研究』テキスト編、p. 19, ll. 9-17, Derge Sa 86b⁵-87 a¹ 参照。
- ⑫ ツォンカバの『入中論』註においてもこれらの喩えが見られる。小川一乗「否定されるべき対象の確認」(註②所掲『仏教学論集』所収)によると、眼に影響を受けた者における馬牛の喩えは「世間についての諦が虚妄なる幻の喩によって説明される」条項に(『仏教学論集』四五七頁以下)、種子から芽の生の喩えは、「その〔幻〕の喩が意味に相応して解釈される」条項下(右同書四五九頁)で言及している。
- ⑬ bdag nid, Derge no bo nid.
- ⑭ ne bar ston pa nthon bar 'gyur te, Peking, Derge の藏経では nthon ba が見られる。
- ⑮ Peking Sa 254 a⁵⁻⁶, Derge Sa 228 b²⁻³, ツォンカバの『入中論』註においても引用されている。前掲、小川一乗「否定されるべき対象の確認」(『仏教学論集』四五五頁)参照。
- ⑯ 前掲小川一乗論文によって引用する。『仏教学論集』四五六頁参照。なお、本論の後の分節中にも「中観スワータントリカの人々は、言説を仮設する知覚によって、色、受などを建てることができなが、害のない根識などにおいて顕現しているものによって、言説として有を建てることのできる」と認めている(V. 149²⁻⁶, Peking 145 b⁵⁻⁷)と述べて、「そのような知覚によって建てられるのではなく、存在自らという

点のあり方によって有、無などを伺察するとき、真実として成、不成を伺察することになる」(V. 147^a, Peking 145 b¹⁻⁹) という。ツルタイム・ケサン『レクシエーニンポ』の中観プラーサングカ編 解説研究』(『大谷学報』六七—一所収、三八頁上) 参照。

⑰ 前掲本文四三頁下四、五行目の言葉をいう。

⑱ 『中論』及びそのチャンドラキールティの註釈によると、第十五章第二偈 c d の許の自性の定義として、(1) 自己に固有に存在するもの、(2) 作り変えられることのないもの、(3) 他のものに相対的でないもの、というように提示している。ここに述べる三つの特徴とはこれらを言うのであろう。

⑲ 赤松明彦「ダルマキールティの論理学」(『講座大乘仏教』9、所収、二二—二二頁)、戸崎宏正『仏教認識論の研究』上、一六四—一六五頁参照。なお、否定比量の論式としてその外、四種、十種がある。

⑳ 梶山雄一『論理のことば』(中公文庫)、六四—六七頁参照。

㉑ 一郷正道『中観莊嚴論の研究』、一五九頁、同テキスト編、一九二—一九四頁参照。

㉒ 江島恵経『中観思想の展開』に紹介してゐる「Madhyama-kaloka の内容概観」によると、I. viix に相当する箇所、同書二二九頁参照。なお、「有無の生の否定」を除く他の論証

について、同書、二四〇頁以下に収載されている論文「四大理由による無自性性論証」も併せて参照。

㉓ 「矛盾せるものの認識」は先に見られる「統一するものの非認識」とともに否定比量の論式の上で用いられるのであろうか。ダルマキールティの論理学によると、(1) 「否定の対象自体と」対立するものの認識、(2) 能遍と対立するものの認識、(3) 対立するものの結果の認識、(4) 原因と対立するものの認識、(5) 原因と対立するものの結果の認識(註⑲所載の赤松明彦稿、『講座大乘仏教』9、二二—二二頁参照) の、五種の認識が知られる。戸崎宏正『仏教認識論の研究』上、一六四—一六五頁、梶山雄一『論理のことば』、六四—六七頁など参照。なお、「矛盾せるものの認識」は本論ではバーヴァヴィヴェーカの勝義として有を否定する理証の中心となるものとして究明している。拙稿「ツォンカバの解明する清弁の中観思想」(『大谷大学真宗総合研究所 研究所紀要』三、八九頁) 参照。

⑳ Peking Sa 147^a, Derge Sa 137^a によるのであろうか。

㉑ 第十四偈。長沢実導『瑜伽行思想と密教の研究』、六〇頁参照。

(本論の解説研究については本学専任講師ツルタイム・ケサン氏の助言を賜わった。)

(本学助教授 仏教学)