

# 『レクシエーニンポ』の

## 中観プラサーサンギカ編 解読研究 (II. 222~II. 222. 1121)

ツルティム・ケサン

(白館 戒雲)

『レクシエーニンポ』(Drah ba dan nes pa'i don nam par phyé ba'i bstan bcos "Legs bśad sniñ po" zes bya ba, 了義不了義決択論 // 善説心髓) の略称) はチベット仏教の展開の上できわめて重要なチベット蔵外仏典である。

この『レクシエーニンポ』から窺われるように、その著者であるツォンカバの顕教理解の基本的立場は、顕教に対しての最終的なより所として中観プラサーサンギカの学流に置きつつも、その中観プラサーサンギカに伝わる大乘仏教思想がよく領解されるためには、中観スヴァータントリカのそれが理解されていなくてはならなく、また、その中観スヴァータントリカの仏教思想が理解されるためには、瑜伽

唯識がよく理解されてなくてはならないという点が顕著に窺われる。そのような基本姿勢に基づいてこの『レクシエーニンポ』が構想されていることを思うとき、ツォンカバの顕教に対する学的領域は広い範囲にわたっており、有部、経量部についても深い洞察がなされて、鋭い視点を提起していることはここに改めて述べるまでもない。

チベットの仏教者たちには、この『レクシエーニンポ』は「鉄からできた弓と矢である」という伝承が何時からともなく受けつがれてきているように、それは、大乘仏教の綱要を保持したゆるぎない強固なものであることを言い伝えているのであろう。ゲールクパにおいてはこの『レクシエー

ニンポ)が暗誦されて良く理解されているならば、その人たちが大切な仏教の護持者として、「チューゲー(Clos Hgyal, ゲールクバの守護神)はそれらの人々を一日においても朝、昼、晩の三回にわたって守りたもう」とも伝えられているほど、重要な仏典として伝持されていることでもある。

今日、日本の近代仏教学の現情の一端に触れ得ることにあって、特に顕教の研究分野について気付くのであるが、既に実証されているように、ツォンカバの著作もさらに研究されることが大切な課題の一つであるように思われる。

この『レクシェーニンポ』についても、漢訳、英訳が発表されているとは言え、この仏典の内容の更なる吟味検討の必要性を思うとき、日本語訳も望まれていたところである。かつて、この仏典の紹介という意図に基づいて、拙稿「Tson kha pa ḡ Drah nes legs bsad shñh po」『未了義・了義善説心髓』について——シンプス——」(『印仏研』二六—二所収)において、このテキストの組織内容を発表したこともあるが、幸いにして、その後、この仏典の序章より前編の唯識の部(未完)、及び、後編の中観の部の前半に見られる、中観スヴァータントリカにもとづく論述部分に至るまで、それに結章の和訳研究が発表されているのである。

かねてより、後編の後半に見られる、かつ顕教に対するツォンカバの究極のより所でもある中観プラーサンギカにもとづく論述部分については、研究ノート作成の作業を進めてきたのであるが、このたび、発表の機会が与えられたので、この章の始めの部分の和訳を提出することにした。この中観プラーサンギカに基づく章節は全体の構成上からも分量が多く、そして、大乘仏教の核心についての領解を概述しようとする重要な論述であるが、本稿はその一端を紹介するに止まった。

『レクシェーニンポ』の

中観プラーサンギカ編 和訳

(Peking Na 141b<sup>2</sup>-147a<sup>4</sup>,

V. 138<sup>16</sup>-152<sup>11</sup>, Lha sa 63a<sup>4</sup>-69b<sup>2</sup>)

(II. 222)

プラーサンギカの人たちは聖者(「ナーガールジュナ」の密意を如何に解釈しているか、の中、二あり。(a)人・法において自性の有無を如何に説明しているか、(b)勝義として成り立つものを否定する理証の中心は何であるかを示すこと、である。——(a) II. 222. 1, (b) II. 222. 2——

第一に三あり。(i)人・法において自性を否定する特徴を

説明すること、(ロ)そ「の人法二無我」に (V. p. 139) 基いて、聖者「ナーガールジュナ」の独特の密意を解釈する仕方を示すこと、(イ)その仕方において諸經典と矛盾するものを捨てること、である。(II. 222. 11~II. 222. 13)

第一に二あり、**イ**自相として成り立つ自性の否定が「プラーサンギカ」の特徴であることを示すこと、**ロ**その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、である。(II. 222. 111~II. 222. 112)

(a) 人・法において自性の有無を如何に説明しているか  
(イ) 人・法において自性を否定する特徴を説明すること  
と

**イ** 自相として成り立つ自性の否定が「プラーサンギカ」の特徴であることを示すこと

第一 (a) **イイ** (II. 222. 111)

軌範師ブッダパーリタ (Buddhapalita) が『根本般若』(『中論』)の解釈をなしたものに對して、バーヴァヴィヴェーカ (Bhāvavivēka) は「ブッダパーリタの」多くの誤失を捉えているけれども、二無我到相違のある点からは誤失を述べていないのである。アヴァローキタヴァラタ (Avalokita-

varata) も亦、

言説として外内の縁起せるものはただ幻のみとして作用をなすことができるものとしてあり、勝義として無自性であると知るのは、聖者「ナーガールジュナ、アーリヤデーヴァ」父子や、バーヴァヴィヴェーカやブッダパーリタなど中觀論者たちによる般若波羅蜜多方軌を示すものである。<sup>①</sup>

と述べている。従って、言説として幻のみとして有るということと勝義として無自性という方軌について、「ブッダパーリタとバーヴァヴィヴェーカとの」二人の軌範師は等しいと (Peking 142 a) 説かれているのである。ジュニャーナガルバ (Jñāgarbha) やシャーンタラクシタ (Śāntarakṣita) やカマラシーラ (Kamalaśīla) などによつても、ブッダパーリタやチャンドラキールティ (Candrakīrti) の考えと自派の考えとの二において無我の区別のある仕方は説かれていないのである。けれどもチャンドラキールティによると、ブッダパーリタは聖者「ナーガールジュナ」の密意のままに解釈しているから、そ「の解釈」と「チャンドラキールティ」自らの勝義と世俗 (V. p. 140) との建て方に区別は無い、と主張なさつて、自らの考えは他の中觀派の人による解釈とは独特のものであると説いているのであ

る。『入「中論」』の「自」註の中で、

中観の論書(『中論』)を除いて他の論書の中に空性と  
いわれるこの法が「不顛倒に語られていないように、わ  
れわれがここで議論を備えて言ったこの考えから出て  
いるそのようなある「中観の」考えも亦、空性の法の  
如くに他の論書にはないというように学者たちは確實  
になさげたい。それ故に、或る者(パーヴァヴィヴェ  
ーカなど)は、経量部の人々の勝義を語るその考えこ  
そは中観派の人々によって世俗として認められている  
というように語っているが、それは中観の論書(『中  
論』)の真実をまさに熟知しないことから語っている  
ものであると知るべきである。

と説かれ、毘婆沙師の考えについても、そのように説かれ  
ている終りに、

何となれば、出世間の法が世間的な法と等しいことは  
不合理であるからであって、この「われわれの」考え  
は独特であると賢者たちは確定すべきである。

と説かれている。「チャンドラキールティ」自らの考えが他  
の中観派と等しくないという理由をもって、二つの「有」  
外境論が(Peking 142 b)勝義として語るものどもを中観の  
世俗であると認めているから、中観の真実を知らないもの

であると建てる根拠は、(A. P. 142)「チャンドラキールテ  
ィ」自らの考えにおいて言説としても自相が成り立つ法を  
認めていないのであって、彼等「パーヴァヴィヴェーカナ  
ド」はそれ「自相が成り立つという」点で建てるばかりで  
あるからである。二諦のいずれか一つを失うとき、他方を  
も失うことになるから、二諦の方軌を失わない出世間の法  
は二諦を失う世間的な法とどのような二諦(説)の点からも  
等しいとすることは不合理である。従って聖者「ナーガ  
ルジュナ」のこの考えは勝義だけでなく世俗に対しても実  
物論者の学説と共通したものでないのである。

「ジュニャーナガルバの」『二諦「分別論」』の自註の中  
に、

一方によって勝義となされたものが、他方の世俗であ  
る。一方、母として認められたものが他方、妻として  
も認められるがごとし。

という根拠を引用しているが、それはナーガールジュナの  
ものであるというように復註の中で述べているけれども、  
その「偈頌」が「ナーガールジュナのもので」ないことは  
『入「中論」』の註によって明らかである。その『二諦分  
別論』の「復註を造った者はシャーントラクシタであると  
いうことも、同名あるいは借名であって、『中観莊嚴「論」』

などを造った人ではないのである。こゝの「復註」によって造論の目的が説かれているものは Pramanātattvasam-graha の註釈の中で「カマラシーラが」否定しているからで、また、『二諦分別論』の復註の中で「所取能取が顕われている通りには無いと語るのは現量と矛盾し、一般に承認されていることによっても害すると」「ジュニャーナガルバの」『二諦分別論』の自註の中で説かれているものは、言葉通りの義であり (V. p. 142) 正当なるものとして解釈するからである。

さて、『入中論』の「自」註の中に、「バーヴァヴィヴェーカの考えとして」

勝義として生は無いことよって、自・他よりの生を否定するのはよいけれども、色、受 (Peking 143a) など凡そ現量と推量とによって把握されるそれらの自性は必ず他より生ずることになる。もしもそのように認めないならば、二諦が如何に語られるか。一諦こそとなるであろう。それ故に他よりの生は有こそである。<sup>⑥</sup>

と説かれているのである。先「の『入中論』註の言葉」で自相として成り立つ因果を否定しているが、その場合勝義としてそれを否定しているのであるから、他生の否定は合理的であっても、言説として自性、あるいは自相として生

ずる他生を認めるべきである。それを認めないならば、世俗としても諦はないから世俗諦は無いことになる、という論争において、「チャンドラキールティは」次第のごとく自相としての生は二諦ともないと証明しているのである。

こゝのチャンドラキールティの証明は、勝義として不生であっても言説として自相としての生は有りと認める中観派に対して証明するのであるが、実物論者に対して「証明しているの」ではない。従って、二つの中観派において否定されるべきものの区別がそれほど「はっきりとしているの」であるならば、チャンドラキールティはそれについて特別の否定をどうして述べていないか、と「あるチベット人学者が」語るのは不合理である。

第二に二あり。イ「分別による」構想分別されたものと自然に生じたものとの増益による捉え方を示して、それ「増益の対象」は無いと示すこと、(V. p. 143) ロ「声聞蔵に基づいても二無我が説かれている意味を述べること、である。(II. 222. 1121~II. 222. 1122)

〈ロ〉 その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

〔イ〕 分別による構想分別されたものと自然に生じたものとの増益による捉え方を示して、その増益の対象は無いと示すこと

第一 (a)イロイ

(II. 222. 1121)

それでは、どのようなものとして捉えるならば、自相として成り立つと捉えられるのであるかといえ、ここで初めに宗義論者の考えを言おう。この人はこの作業をした、この「業の」結果を受ける、という習慣的言語表現 (ṅṅā valaraparajñāhi) において、この自らの蘊こそが人 (ブドガラ) であるか、或いは、それらより別のものというそのブドガラについての習慣的言語表現の対象を追求して、ある対象 (Peking 13d) の異った事柄など、いずれかの点を見つけ、それブドガラを建てることがあるならば、業を積む人などと建てることのできるけれども、見つけられないならば、建てることのできないから、ブドガラの習慣的言語表現のみによっては十分でなく、その習慣的言語を何に仮設し、その仮設の事体は如何にあるかと伺察され、追求して建てられるならば、ブドガラは自相によって成り立つと建てるのである。「われわれ仏教に属する」自部の毘婆沙師論者から中観スヴァータントリカに至るすべてのものはその

ように認めている。同様に、色受などの有為法や、無為法「に」最低限度、経量部が牴触されるものの触を断つことのみ「無しの否定」において虚空を建てるに至るまで更に適応するのである。すなわち、基準(量)によって成り立つと認められるものはすべて有であると建てる時、それぞれの名称の習慣的言語を起し、その起る事体の対象が (y. pa. 14) 如何なるものとして成り立つかを追求して、その「追求」によって見つかる対象がないならば、有を建てることのできないから、それより反対において「追求して見つかる対象があるならば」有を建てるのである。

論理の本典で、効果的作用能力 (ton byed nus pa) のみを自相「として説くもの」やアビダルマの経などで他と共通しないものとして表示する火の熱さの如きものを自相として説くものと、「スヴァータントリカの考える」自相として成り立つという自性とは非常に違うのである。チャンドラ「キールティ」殿の考えは、そのような点から有を建てることは言説としてもお考えにならないのであって、「チャンドラキールティ」自らの言説を建てる考えはプラサンパダー (Prasannapada) の中だ、

更に、身体を所持とする特徴づけであって、世間的な言説の一樣態となれるものにして、伺察とは関わらず

に「一般に」成り立っているものである、その持者なる石臼や、頭を所持とする持者なるラーフは、ブドガラなどが仮設されているごとくに存在するから、この譬はふさわしくない。<sup>⑦</sup>

と説かれている。実にこの「のチャンドラキールティの言葉」によって、(Peking 144a) 世間において石臼の身体、ラーフの頭というように言説をなすところに「石臼やラーフには」身体や頭と異なる特徴づけはないけれども、「日常的な」理解の点で事体と性質 (gati dhas) があり得るように、地の自相は堅いという場合にも堅くない地はないけれどもそのような言説をなすのである。「という有自性論者の主張に対する」答えとして、身体や頭という語からそれら二を認識対象とする知覚が起るとき、特徴づける事体 (khyad ba'i) を捉えて、誰の身体であり、誰の頭であるかというように知ろうとする場合に、説明者も亦 (V. p. 145) 石臼やラーフでない身体や頭を取り除こうとして、世間的な表記に従ってなす特徴づけられる性質 (khyad par gvi dhas) である石臼やラーフの語によって聞者の疑問を取り除くことは理に適うが、堅くない地はないから地の自相は堅いという場合には、そのような「石臼の身体、ラーフの頭におけるような」疑問を取り除くことがないのである。従って譬と

「地の自相は堅いという」意味との二は等しくないとお答えになつて、譬が成立しないある別の事由を更に示して、特徴づける事体であり所依である身体や頭と、特徴づけられる性質の能依である石臼やラーフとは、世間の言説では別のものとして「一般に」成り立っているのであるから、それら二つは別個のものでないという譬として成立しないというように述べているのである。そこで、習慣的言語表現の事体は何かと追求するならば、別個のものは見つけられない。ラーフの頭をラーフと表記するからであり、石臼やその身体といわれるものを追求するとき、各々のものとして見つけられないからである。その場合、論争をなして「自相ありという考えを」取り除くことを説いているのであつて、そのアーガマ (Prasannapada の言葉) の続きで、

もしただそれのみを認識対象としていて身体や頭と異なつた別のものは成立していないから、譬は成り立つというならば、それはそうでない。世間的な言説においてかくのごとく伺察を起さないからである。また、世間的な諸事物は伺察せずして (Peking 144b) あるからである。<sup>⑧</sup>

という。聞者にとつては、事体や性質それほどのものがあるとしても、その言説の対象を考察するならば、身体や頭とは

(V. p. 106) 別にそれぞれのものとして成立している石臼やラーフが見つけられないから、それら「身体、頭、石臼、ラーフなど」は事体や性質として成り立たないという「そのような仕方」の論争は、先に説明した他の人が諸法は有ると建てる考え方「に對するもの」である。有とは世間の言説としてであり、そこには、伺察をそのようになして建てるのでなく、伺察せずに建てるという答えがなされる。

伺察して建てるならば建てることできなく、そして、伺察せずに建てる仕方亦、そのアーガマの続きで、

伺察されるならば、色などと異つたものとして我は無  
いけれども、然も蘊に基づいて世間の言説として、こ  
れは有性であるというように、ラーフや石臼の二つも  
亦「有性」であるから、譬は成り立たない。<sup>⑨</sup>  
というように、プドガラの建立の仕方を説いているのであ  
る。

デーヴァダッタの色(身)、デーヴァダッタの心と語る  
場合でも、それら言説を仮設する事体であるデーヴァダ  
ッタや彼の色、心は如何に成り立つかと伺察されるならば、  
それら「色心なる」法もデーヴァダッタでなく、彼の色  
心などより別の対象としてもデーヴァダッタは見つからな  
いから、伺察し追求して見つけられる対象をデーヴァダッ

タとして建てる点はないということが、「我は無いけれど  
も」という。そのことはデーヴァダッタが自相として成り  
立たないということであるが、「世間的慣用として」デー  
ヴァダッタは無いのでないから、蘊に基づいて世俗として  
有るというように、「石臼やラーフの」二つの譬も亦建  
てるというのである。諸法の建立の仕方、そのアーガマの  
続きで、

そのように伺察されるならば、それら地(V. p. 147)  
などについても堅などと別個の所相はなく、所相より  
別個に所依のない能相も亦無いのであるが、(Peking  
145) かくのごとくであつても、これは世俗として有  
る。それ故に、軌範師たちは相互に観待することのみ  
の上から成り立つという点から成立することが確立な  
された。<sup>⑩</sup>

と説かれている。地、堅など能相所相として建てることに  
ついても、能相所相の言説が起る、その起る事体を先  
の如く追求して見つけられる対象において建てるならば、  
それら二つを建てることはできない。けれども、相互に観  
待するという点から、それらを有として建てるのである。  
プドガラと法との建て方は必ずこれのみとして承認すべき  
事由を伴うことは、そのアーガマの結びに、



このことは正さにかくの如く必ず承認されねばならない。そうでなかったならば、世俗は合理性をもたないではないか。それ故に、これは真実と「してあること」になるが、世俗と「してあり得ることに」ならない。合理性によって伺察されるならば、石臼などのみがあり得ないのでなく、「色、受などもあり得ない」。それでは如何なることかといえ、説くことになるう合理性によって色、受なども亦あり得るのでないから、それら（色、受など）も亦石臼などのごとく世俗としてあり得ないものと承認することになるう。けれどもかくのごとくでもないのであるから、こ「の論者の考え」はあり得ないのである。

因りて仮設ということを建立する仕方は『入中「論」』の中で (V. p. 148) 知るべきである。

と説かれている。そのことは、先のごとく伺察されて見つけられた対象を言説として有りて建てらば、真実として成り立つか成り立たないかという伺察の合理性によって建てるのであるから、それは世俗として有るのでなく、勝義として有ることになる、と示している。従って、自相として成り立つならば、勝義として成り立つのである。

然れば、『二諦「分別論」』の中で、

顕現しているままのものを自性とするのであるから、ここで伺察を起ささない。伺察するならば、別な意味に (Peking 145b) なるから害となる。

と説かれているように、中観スヴァータントリカの人々も亦、世俗的な対象が理証によって伺察されて、見つけられる対象を建てることを否定しているのでないか。「そこで」言説として有なるものが理証によって伺察されて、対象を建てないということは、汝「プラーサンギカ」の特徴として「も認められるが、それは」如何なることであるかといえ、こ「の論議」は、二つの中観派の考えがどのような伺察の仕方によって伺察されて、真実として成、不成を伺察することになるかという区分をしない論争である。すなわち、プラーサンギカは、先に「述べた」ごとく唯伺察だけによって、真実として成不成を伺察するのであるとお考えになっていたのである。先に引用したものと存在するものどもも亦、ただ名称とか表記とか言説のみとして度々説明されているからである。名称のみの意味は、先に「述べた」ように言説の対象を追求するとき、見つけられないとなすのであるが、名称はあって対象がないのでなく、或いは、名称のない対象がないというのではない。

ここで、名称の言説を仮設する知覚によって建てられるものはすべてが (A. P. 10) 言説として有る、とお考えにならなく、而も言説を仮設する知覚によって建てられていない言説としての有もお考えにならないのである。中観スヴァ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いうが、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ができるかと認めているのであるから、知覚によって建てられるか建てられないかという知覚についても「ブラーサンギカとスヴァータントリカとは」大きな区別があるのである。

そのような知覚によって建てられるのでなく、法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と「スヴァータントリカは」認めているが、先に述べるその「ようなブラーサンギカの考え方の」伺察の仕方だけを認めているのではないから、言説において自相として成り立つことをお考えになつていのである。それ故に、教説の中で、世俗はただ、名称とか (Peking 10a) 表記とか仮設のみと説かれていた「唯」の語によって何を断つかということも違うのである。そこで、「ブラーサンギカの考えに対して次のように、」

世間的なことでも、来たか、来ていないか、生まれたか生まれていないか、云々と伺察されることが多くあるから、「来たか来ていないかなど」そのように問うた場合に、来た、生まれたと語ることがふさわしくないかといえは、この「問いの中に見られる」追求の仕方や伺察の仕方は先「の場合」と全く違うのである。こ「の場合」は去来する人と去来という言説の仮設において、そのように唯仮設のみということでも十分でなく、それら言説を仮設するその対象は何であるか、というように伺察されて、去来を問うているのではなくして、去来という言説が自然に起こる (A. P. 110) 場合に、自然の観察がなされているのであるから、その観察を認めて何らかの矛盾があるか。「ないではないか。」そのように、言説の対象を伺察して、自相をもって成り立つ自性が有ると捉えるのは、共生なる我執の捉え方でないが、有情が輪廻において縛られるのは共生「なる我執」こそであるのであるから、それこそが諸々の理証によって主要なものとして否定されるべきである。従つて、その捉え方はどのようにであるかといえは、それは、内外の諸法が言説によって建立されるのみでなくして、「それ」自体という点から有として捉えているのである。すなわちさらに、ヤジュナなどブドガラに対してそのように捉える

ならば、ブドガラ(人)の我執であり、眼耳などの法に對してそのように捉えるならば、法の我執であり、それによつて「人法」二我も亦知るべきである。何となれば、その捉えられるものは言説の対象は何であるかが伺察されて、捉えられないのでなくとも、こ「の我執」によつて捉えられるようなそのような対象があるならば、その言説が仮設されて、伺察をもつて見つけるべきである。それ故に、未だ伺察されていな、(Peking 146b) 境域をもつ共生の我執は理証上の否定されるべき主要なものであり、また、諸本典に、伺察して否定することのみが出ていることも「これと」矛盾しない。従つて、境域をもつ構想による分別(共生の我執に對する一方の分別)の能取こそを否定する、というように捉えないのである。学説によつて知覚(心)が変化していないある人(教理に對して無学の人)や、表記を知らない有情は、言説を仮設する知覚によつて(V. p. 151)建てることなく存在するものの上にそのような「説明の上の」名称が適応することはできないけれども、そのものの対象物があるのであつて、そうでないならば、「人、法」二我として捉える「二の我執の」意味も亦ないことになる。瑜伽行派や中觀スヴァータントリカの人々は、ブドガラ(人)

と法との上で凡そ何かを否定して無我を建てる(「人、法の」二我や、それに執着する仕方の意味内容が「人我と法我とにおいて」まさに違うことを認めていなければならない)。「プラーサンギカ」の考えは、事体である有法という点から二の無我を区別するが、無とされるべき我(Med Hgyi Tag)において違うことをお考えになつていないのである。すなわち、『入「中論」』の中に、

この無我は趣(有情)が解放されんがために、法と人とを区別して二種「の無我」が説かれる。<sup>⑤</sup>

というように、法と人との区別によつて「人無我、法無我に」区別するが、二の我の点から「二の無我に」区別することは説かれていない。『四百「論」』の註訳の中でも、

そこで、我といわれるのは凡そある諸事物にとつて他によらない自体である自性であつて、それが無いということが無我である。そ「の無我」は法と人との二の区別において理解するのであり、法の無我と人の無我とである。<sup>⑥</sup>

といわれる。「他に」よらない自体は、名称として仮設されているのみでなく、対象の点からのあり方としてあるもの「すなわち」依自起の自体である。もし、自部の毘婆沙師から中觀スヴァータントリカに至るまで、基準(量)

によって成り立つことを認める意味でこのように (Peking 17a) 自相をもって成り立つと認めるならば、それでは、先に瑜伽行派によって、色など (V. p. 152) の自性と差別として仮設されている遍計所執は有ると認める者に対して自相として成り立つことを否定して、名称や表記によって建てられることが説かれていることと矛盾するといえ、誤失はない。すなわち、そのことは名称や表記によって建てることのできるから、自相をもって成り立たないと語っているが、その「の遍計所執」について、自らの名称が仮設されている仮設の事体が追求されるとき、見つかると認めないから、この「のプラーサンギカ」によって説かれる自相として成り立つとして捉えることは「瑜伽行派」にあるのである。それら「瑜伽行派」の本典の中で、自性と差別としてその仮設されたものは名称のみであると説いているものも亦、それは「一」として顕現する知覚において所取と能取とを離して顕現しているような境 (もの) は無いという点からいって、仮設のみと認めているから、この「のプラーサンギカ」の、名称としての仮設のみと違うことと違うのである。

## 註

この和訳研究に当たっては底本として Varanasi 本 (略称 V,

Drañ nes legs bśad śhin po, 1973) を用い、北京版 (Ohani No. 6142) マッサ版 (Toh. No. 5396) を参照した。本稿の和訳については本学片野道雄助教のご協力を得た。

なお、II. 222 などの記号は拙稿「印仏研」二六一二所収のシノブンスに表記する科文である。

① この引用文はそのままでの文章では現在のところ未詳である。あるいは、第一章において述べている点を取意して、このように纏めていくかと思ふ。

② Toh. No. 3862, Derge Ha 347a<sup>3-6</sup>.

③ Ibid. Derge Ha 347a<sup>6-7</sup>.

④ Toh. No. 3882, Derge Sa 10a<sup>3-4</sup>.

⑤ Toh. No. 3883, Derge Sa 37b<sup>4-6</sup>.

⑥ Toh. No. 3862, Derge Ha 258a<sup>7-b1</sup>. Derge 本文末の「འཇམ་མཐོན་གྱི་སྐུ་ལོ་ལྟར་འཇམ་མཐོན་ལྟར་། (gzan las skye ba yod pa hid do) 等…… med pa hid do འཇམ་མཐོན་ལྟར་། Peking འཇམ་མཐོན་ལྟར་། の引用の文が同じである。

⑦ Skt. (de La Vallée Poussin ed.), p. 67, ll. 3-5, Toh. No. 3860, Derge Ha 22b<sup>7-23a1</sup>.

⑧ Ibid. Skt. p. 67, ll. 6-8, Derge Ha 23a<sup>1-2</sup>.

⑨ Ibid. Skt. p. 67, ll. 8-10, Derge Ha 23a<sup>2-3</sup>.

⑩ Ibid. Skt. p. 67, ll. 10-12, Derge Ha 23a<sup>3-4</sup>.

⑪ Derge, yod pa yin pa hid du (Ha 23a<sup>5</sup>).

⑫ Ibid. Skt. p. 67, l. 12-p. 68, l. 3, Derge Ha 23a<sup>4-6</sup>.

⑬ Ibid. Skt. p. 68, ll. 3-4, Derge Ha 23a<sup>6</sup>. 取意。

- ⑭ 第二一偈 Toh. No. 3882, Sa 10a7, ibid. No. 3881 ཅུ་ཏཱི་  
ལུ་ཤེ་ཅུ་ཏཱི་ཀཱཱ་རཱེ་བཟིམ་འོ་བོ་ཤི་ཕུ་ལྷི་ལྷི་ (Derge Sa 2b<sup>4</sup>).
- ⑮ 第六章第一七九偈 ཅུ་ཏཱི་ Toh. No. 3861, Derge Fa 213a<sup>e</sup>.
- ⑯ Toh. No. 3865, Derge Ya 190b<sup>2-3</sup>.

(本学専任講師 仏教学)