

# ツォンカパにおける二諦説総論

小 川 一 乗

真俗二諦論は、仏教において種々に解釈されてきた。最も素朴な解釈に真諦（勝義諦）とは仏法であり、俗諦（世俗諦）とは世法であるという分割的解釈があるが、大乘仏

教においては、その目的である正覚・解脱・涅槃の境地そのものの真実が勝義諦であり、その境地に到達するための方便が世俗諦であるというのが最も一般的な解釈である。

その場合、勝義諦とは不可称不可説不可思議の真実そのものであり、世俗諦とはその勝義諦を証得するための思想言語（教法）等であるが、この世俗諦によって勝義諦に到るという言教の二諦説における二諦の関係には大別して二種があるといえよう。それは、勝義諦の証得のために世俗諦が肯定的に設定される場合と、否定的に設定される場合とである。ここに紹介するツォンカパの二諦説は、世俗

諦を勝義諦のための否定媒介とする解釈として完成度の高い最終的なものといつてよいであろう。

このツォンカパの二諦説は、かれ自身は、チャンドラキールティ（月称）からシャーンティデーヴァ（寂天）へという系譜におけるブラーサンギカ中観説における二諦説を継承するものと自認し、そのことを強調している。しかし、当然のことながら、かれツォンカパの二諦説がチャンドラキールティ等のそれと全く同一であるということはありえないであろう。チャンドラキールティ等の中観説を全面的に受容しつつも、ツォンカパ独自の緻密な分析をもって、それをより以上に明確にしようとして発展展開せしめたという結果において、そこに相異の生じているであろうことは予想されるからである。

さて、ツォンカバにおける二諦説の特色は、世俗諦の否定において勝義諦が証得されるという相互矛盾の関係において示されていることである。すなわち、空性の真実（勝義諦）において一切の事物は自相をもって成立していないのに、しかも成立していると執着する無明の諦執（真実である）と執着すること）における世俗諦である。従って、世俗諦は虚妄を本質としているものである。これが空性の真実を知る智に関わる世俗諦である。

この世俗諦に対して、ツォンカバは、空性の智に関係のない世間の言説（慣習）における世俗諦を明確に区別している。瓶を瓶と見る言説における世俗諦は、空性の智とは無関係であり、言説の証権によって知られるべきであるということである。すなわち、言説の証権における正と邪とは空性の智——仏道——に関わりのないことであり、さらには、言説の証権における正と邪とは空性の智（仏道）にとつては、すべて邪（虚妄）なものであるということである。

自相をもって成立していると執着する諦執において諦成はありうるのであるが、その諦成を勝義諦として、依他起・自己認識の諦有（＝諦成）を主張するのが唯識説であり、その諦成を否定しつつも自相（自性・自体）をもって成立

する世俗諦を容認するのが清弁のスヴァータントリカ中観説であると、ツォンカバはこれら両派を批判するのである。もとより、ツォンカバにおいては、自相をもって成立するものは決して世俗諦とはいえず、それは諦成であるとされるからである。

チャンドラキールティ (Candrakīrti・月称 600～650) の『入中論 (Madhyamakāvatāraśāstra)』に対するツォンカバ (Tsong kha pa・宗喀巴 1357～1419) の註釈書 Dgonis pa rab gsal は、チベット仏教を代表するゲルルク派において、仏教の哲学的研究には欠かせない重要なテキストとして学習されている。その内容は高度に哲学的であり、きわめて難解である。チャンドラキールティの『入中論』の解説を試みた拙著『空性思想の研究』(文栄堂、一九七六年、以下「拙著」と略称) においても、このツォンカバの註釈書を参見し、必要に応じてその解説を試みた。しかし、チベット仏教の教学に対する知識を欠いていたため、その解説は充分なものでなく、剩へ多くの誤読が見出されるので、ここに、ツォンカバの入中論註 Dgonis pa rab gsal を再び解説しなおしつつ、拙著への補稿としようとしているのがこの拙稿である。幸いにも、ゲルルク派の学僧ツルティム・ケサン氏が非常勤講師、嘱託研究員として本学に勤務している関わりの中で、氏より多くの教示・助言を仰ぐことができるので、拙稿で試みている一連の解説研究によって、拙著における誤謬を少しく取り除き、不明瞭な点を幾分なりとも明瞭になさしめることが、これからもできていくのではないかと考えてい

る。

一、本稿は、先の拙稿「否定されるべき対象の確認」(中村瑞隆先生古稀記念論文集)に続いて、重要と考えられる部分の解説である。

一、本稿は、拙著『空性思想の研究』八〇—九〇頁に相当するツォンカバの註釈書の解説である。ただし拙著における解説文に拘泥せず、可能な限りよりよく理解しやすい表現を志向しつつ解説を試みた。

一、解説に当たっては、北京版『西藏大蔵経』No. 6143 (IGS)を底本とし、その頁数を示すに止めたが、他に、一九七三年にインドであらたに校定出版された Uma-gong-pa-rab-sal を参照した。

一、解説文の中で、段落を下げて引用文を示している部分について、「」で示したものはまさしくの引用文であり、「」のないものは、『入中論』の本文に相当するものである。尚、『入中論』は Louis de la Vallée Poussin 校定本(CMA)を底本とした。

## 二諦の一般の設定

一、二諦として区別されていることにより諸法に二つづ

つの体があることを説く——95 b<sup>1</sup>-97 a<sup>2</sup>——

ここに、二諦の自体を不顛倒に認知する諸「仏」世尊

によって、行(心所法)と心などの内と、芽などの外との一切の事物の自体に二種が把握されると説明されている。それは何か、と云わば、世俗諦の体と勝義諦の体とである。

しかし、これによって、芽の如き一つの体を分けて、世俗である「体」と勝義である体との二つが存在することが示されているが、ただ一つの芽の体が異生(凡夫)と聖者との上で二諦として説かれているのでは全くない。このようであるとき、体なき法(存在)はありえないから、存在しているもの(sati-graha)であれば、体は同一であるか相異しているかのいずれかである。しかも、体が存在することを承認しても、自性として成立している体は存在しないということに矛盾するのではない。

その中、芽などの事物の勝義的な体は、正しい意味を現見する者たちの智の殊別された境界のみによって、自らの自体を獲るが、しかも、自体性として成立しているのではない。これが二つの体を解釈する中の一つである。

「智の殊別された」ということは、聖者の智であるそれによって獲られるのではなく、智の殊別された、すなわち特別なものについていうのである。それはあるがままに思

量する智によって獲られるのである。かの智によって獲られ、或いは成立すると説くとき、それ（智）によって成立しているものがあるならば、諦成（真実として成立しているもの）であると執われる人を否定せんがために、「自体性として成立しているのではない」と説かれているから、聖者の入定の智によって勝義諦が思量されるとき、諦成となるからそれ（勝義諦）は所知ではないというのが、かの軌範師（チャンドラキールティ・月称）の見解であると語るの、かれの見解によって、入定によって「勝義諦が」獲られても諦成ではないと解釈される意味が全く了解されないままに、賢者の見解を勝手に設定しているのである。

勝義より他である世俗の体は、無明の眼病によって慧眼が残りなく覆障されている異生（凡夫）たちによって、虚妄を見る力により、自体の存在が獲られる。しかし、凡夫たちの「虚妄な」見の境界において自相をもって成立しているものとして顕現しているその如くに、自体が存在しているのではない。「これが」二つの体の中の一つである。

このように、勝義諦を獲る場合に、獲得者は聖者であると言われているのは、「聖者が」主なるものであることを意図しているが、中観の視を相続に具足している異生によ

っては獲られないというのではない。また、世俗〔諦〕を獲る場合に、獲得者は異生だけであると説かれるけれども、世俗的な具体的なもの（*mundane samsāra*）である外と内との諸事物が無明という他の力によって見られることを主なるものとしていることを意図しているのであって、聖者の相続である言説の証権によってそれらの事物が獲られないというのではない。

世俗諦の具体的なものである瓶等を獲ることは、中観の視を獲ていない人においてもあるけれども、しかし、そのもの（瓶など）は世俗諦であると証権によって獲るには、まえもって中観の視を獲ることが必ず必要である。何となれば、そのもの（瓶等）は、世俗諦であると証成されるとき、虚妄であると証成されるべきであり、虚妄であると直ちに証成するために、そのもの（瓶等）について、まえもって、「それらが」諦成であることを証権によって取り除くべきであるが故である。それ故に、「虚妄に見る力により」とは、かれら普通人たちによって虚妄に見られても、しかも、かれららによって虚妄であると証成されるべきではない。たとえば、幻の「喩え」における眼を幻惑された「観客」によって、幻の馬や象が見られるとき、虚妄に見られていても、その顕現が「かれら観客によって」虚妄であると

証成されるべきでない如くである。それ故に、世俗諦として設定され、虚妄に見ることによって獲られる対象は、虚妄にして欺偽なる所知としての対象を思量する言説の証権によって獲られる。

先に解釈した自性、或いは体としてのそれら二つの中で、正しい意味を見て思量する道理智（空性の智）によって獲られる境界であるそれは、真実であつて勝義諦である。それは「眼病によって」云々のところで解釈されるであろう。

虚妄なる所知を見る言説の証権によって獲られるのは世俗諦であると示すことによつて、「世俗諦が」説かれてゐる。

すなわち、勝義と世俗とを獲る二つのものは、各別に説かれてゐるけれども、「勝義諦か世俗諦かのいずれか一方の」一つのものに獲る仕方が二つあるのではない。

二、二諦の設定を説く

——97 a<sup>2</sup>-99 a<sup>5</sup>——

② 二諦として区分されたもの (dbye gshi) について、相異した多くの考え方があつても、ここでは所知（対象）

について「二諦の区分が」なされるのである。『集菩薩学論 (Śikṣasamuccaya)』<sup>③</sup>に引用されている『父子相見経 (Piya-putra-saṅgama-sūtra)』<sup>④</sup>の中に、

「次のように、如来によつて世俗と勝義との二つが了解された。すなわち、知られるべきもの（所知）はすべて、世俗と勝義との諦のそれにつきる。それはまた、世尊によつて、空性としてよく観察されよく知られよく現成されたから、それ故に、一切知者といわれる」と説かれてゐる。「知られるべきものはすべて」ということによつて、区分される所知が、また、「それにつきる」ということによつて、諦は二つとして数えられることが決定してゐる。また、二諦ともが如来によつて了解されてゐるが故に、「一切知者」と説かれたのである。従つて、勝義諦は所知ではなく、また、いかなる知識によつても理解されないということが『入菩提行論』の意趣である」と解釈するのはあやまった解釈である。<sup>⑤</sup>

世俗諦と勝義諦との二つとして区分するのが区分されるべき体である。区分することに関しても相異した多くのものがあるが、ここには、二つにおいて体があるのである。

その場合、体は同一であるか別異であるかのいずれかでもないものはありえないが故に、また、諸々の有法は諦空（真

実として空性であること)であるから、体が別異であるとき諦成となるが故に、一つの体について概念 (dogā) が相異しているのは、作られたものと無常なものとの如くである。『菩提心釈 (Byan chub sems tshrel)』の中に、

「世俗より相異したものとして、真実は考えられない。

世俗は空性であるといわれ、空性こそが世俗である。

存在しないとき生起しないことは決定しているが故である。

ある。

作られたものと無常なものとの如くである」<sup>⑥</sup>

と説かれている。はじめの四句の意味は、世俗より別異な体として真実が存在するのではない。諸々の世俗が諦として空 (諦空) であるが故に、また、諦空であって、しかもものは世俗において設定されるが故に、ということである。次に、「後の」二「句」によっては、そのようであるとき、「存在しないとき生起しない」という関係が決定しているのであり、それはまた、体が一つであることとの関係であることよって、「作られたものと無常なものとの如く」に、体は一つである、と説かれた。

区分された各々の確認は、先に二証権によって獲た各々の特相として解釈した如くである。もしそれと『入菩提行論』との両方が一致すると理解されるとき、その同じき『入

菩提行論』の中に、

「世俗と勝義とである。これが二諦として認められる。勝義は知識の行境でなく、知識は世俗である、と説かれた」<sup>⑦</sup>

と説かれているこれは、どのように解釈されるか、と云わば、その中、はじめの二句によって、二諦の区分が説かれた。区分された各々の体が確認されるとき、勝義諦の確認は、「勝義」という一つとして、また、世俗諦の確認は、「世俗」という一つとして示された。「これら」前句によって、勝義諦は知識の境界ではないことを主張している後句が証成されていると認めることは、これら本文の意味において全く明らかでない。それ故に、二諦のこの確認は、『集菩薩学論』に引用されている『父子相見経』の中に、

「その中、世俗は世間の行境であると如来によって見られた。

勝義であるそれは、不可説であり、知られず、知識されることなく、遍知されず、説示されない」<sup>⑧</sup>

云々と説かれている意味が、『入菩提行論』において取り上げられているのである。その中、勝義諦は知られないと解釈されている意味は、後に『入二諦経』が引かれている意味を解説するであろう如くに、「無明による分別の」

知識の境界とならないということである。そのように設定されずに、いかなる知識の境界でもないならば、勝者(仏)によって、世俗と勝義としての空性の形象を有するすべてのものを現成していることによって、一切知者であると設定されると解釈されていることに矛盾する。後にも多く解説されよう。

世俗諦の確認は、単なる知識がそこに設定されるという意味ではなく、知識の境界である。それはまた、「世間の行境である」と説かれているから、世間、すなわち言説(慣習のあり方)の虚妄に思量する知識の行境として獲られる対境であるから、知識の境界は世俗として認められるという意味と同じである。

所知を二諦として区分したのは、所知についてそれが二つとして数えられることを決定していることが示されている。そのことについて、教証は、先に引用した『父子相見経』と『聖真实決定説示三昧経』の中にも、

「およそ世俗と、その同じき勝義である。第三の諦はいかなるものも存在しない」<sup>⑩</sup>

と明瞭に説かれている。「チャンドラキールティの『入中論』」自註の中にも、同じように、

「何らかのその他の諦があるときにも、それは適宜に二

諦の内に含まれるだけであると決定されている」<sup>⑪</sup>

と、『十地(経)』の「第五地の」中に、諦の名を有するものが多く説かれているすべては二諦に撰められると、説かれている。そこに解釈されているものが区分され、理解された諦は、蘊と界と処との設定において解釈されているが故に、かの軌範師によっても諦が二として数えられることは決定しているといわれている。

理証は、あるものが虚妄にして欺偽なものとして遍断されるべきとき、不欺偽な真実なるものが識別されるべきであるから、欺偽と不欺偽とは相互に排除しあうものとして存在する直接に矛盾するものである。そうであるとき、すべての所知に遍充するから二つであり、二つではない第三のものには除かれる「ということである」。すなわち、『中観明』の中に、

「相互に排除しあうものとして存在することを特徴とする諸法は、一方を否定して他方を証成しないならば、存在しないが故に、「その法を」二つのどちらでもない「第三の」分として理解するのは道理ではない」<sup>⑫</sup>

と。また、

「あるものが遍断され何か識別されるとき存在しないというそれら二つは、相互に排除しあうものとし

て存在することを特徴としているのである。およそ、相互に排除しあうものとして存在することを特徴としているそれらは、あらゆる場合に遍充するものである。およそ、あらゆる場合に遍充するそれらは、他のもの(第三のもの)を除くものである。たとえば、有身と非有身などの区別の如くである<sup>13)</sup>。

と説かれている如くである。これは直接に矛盾する他のすべてのもについて知るべきである。

第三のものを除いた直接的な矛盾を示すものがないとき、存在と非存在、一と多、などのどれが主張されているか、という二極論として判断する観察をおこなうことによる否定はない。従って「否定が」あるとき、一方が否定されるのは他方が証成されることである直接的な矛盾が「あるべきであり、それが」ないならば、「否定されるべき法は」ないのであるから、プラーサンギカ中観には「対論者に対立する自らの主張がないから」直接的な矛盾「すなわち、否定されるべき法」はないと語るのは、他を否定することにおいて自らを設定することの確立ができていないのである。直接的な矛盾は一方が断除されるとき他方が識別されるのであり、また、一方が否定されるとき他方が証成されるべきであることについて、プラーサンギカとスヴァータ

ントリカの上に差別があるのではない。

### 三、世間の上で世俗の区別を述べる

—— 99 a<sup>3</sup>-101 a<sup>2</sup> ——

世俗における境(所知)と有境(能知)の二つの中で、初めに、世間的な知識にとって、有境(能知)における正と邪との二つとして示されるのが、

所知に対して二諦として区分されるだけでなく、虚妄な見(世俗諦)の有境(能知)においても、正と邪との二つとして認められる。すなわち、明浄な根(感官)であって一時的な迷乱の因によって損害されていない根とそれに依る知識と、過失を具する根であって一時的な迷乱の因によって損害されている「根とそれに依る知識との」二有境(能知)である。

その中、過失を具する根を有する者たちの損害されている知識は、根が完全であって一時的な迷乱の因によって損害されていない知識にとって、邪な知識と認められる。すなわち、前者(明浄な根)は境(所知)を不顛倒に把握すると認められる<sup>14)</sup>。

しかし、この二つの差別は、中観の見解ではなく、世間



的な知識にとってである。

有境（能知）について不顛倒と顛倒との二つとして区分されたその如くに、境（所知）もまたそうであると示されるのが、

一時的な迷乱の因の侵害がなく、六根の知識によって把握されるものであり、世間によって理解されるそれは、その世間のみよりして諦であり正である。しかし聖者にとって、それらの境（所知）が諦であり正であると設定されるのではない。聖者というのと中観の見解というのとはここでは同じ意味である。

余他、すなわち、影像などであって、諸根に侵害があるとき境（所知）として見られるそれは、世間にとつて邪であると設定される。<sup>⑩</sup>

「[世間のみ]といわれる」[のみ(εἰς)]の語によっては、それらの知識が迷乱として設定されることについては、言説の証権のみで充分であり、道理智（空性の智）に関わらないことが示されている。

その中、根を侵害する縁が内にあるのは、眼病と黄目等と、幻覚剤を食べること等である。

「幻覚剤」は薬草である。その果実を食べるとすべてが金色に見えるのである。「等」によっては、伝染病なども

含まれる。

根を侵害する縁が外にあるのは、

鏡と、洞穴などの中で語られる声と、初夏の太陽の光と白い砂の場所と近づくこと等である。これらは、根を侵害する縁が内になくても、順次に、影像とこだまと陽炎の水などとして把握される因となる。同様に、幻術師などによって行なわれる幻術や薬などもまた知られるべきである。

意根の侵害は、これら幻術や薬と、邪な定説と、道理のように見られるものと、睡眠の侵害などである。

睡眠は、六根の中で意〔根〕の侵害として説かれているから、夢において根（感官）と識（知識）とが存在するとかの軌範師（清弁）が承認しているというのはあやまった解釈の大なるものである。<sup>⑪</sup>

以上の如く、無始よりはたらいっている二我執の無明等によって損害されている侵害は、ここに侵害の因として説明されていないが、すでに解釈した如きの一時的な根に対する侵害の迷乱の因が説明されたのである。

このような侵害のない六知識によって把握される世俗的な対象と、それより反対の対象について、正と邪として設定されるのは、世間的な知識のみにとってである。それら

は、見られた通りの対象として存在することについて、世間的な知識によっての侵害がないのと「侵害が」あるのと「区分があるが」故である。しかし、聖者にとっては正と邪との二つとしてあるのではない。たとえば、影像等が見られた通りのものとして存在しない如く、無明を具する者たちにおいて青色等が自相をもって成立していると思われても、見られた通りのものとして存在しないが故である。それ故に、この「世間的な」二知識における迷乱と非迷乱とも「聖者においては」区別はないのである。

それでは、有色根(前五根)に対する一時的な侵害があることによって、境(所知)が邪に見られ、また、意識における睡眠等の侵害があることによって、夢において人として見られる等において人等として把握され、また、覚醒時における幻の馬や象の現われにおいて馬や象として、陽炎の水の現われにおいて水として把握されるそれらは顛倒である、世間的な普通の知識によっても理解されるが、しかし、意「識」におけるあやまった学説の侵害があることによって邪に把握されるそれらは、世間的な普通の知識によって顛倒であると理解されないから、世間の点で「それらは」邪であると、どうして設定されるか、と云わば、そこに侵害があるかないかを伺察する侵害は、共生(生

まれながら)「の無明」によって顛倒して把握する侵害であるとはなされないが、あやまった学説によって立てられたものは、学説によって知識が変化させられただけのものとして、邪に立てられた「サーンギャ学派の主張する」プラドハーナ(Pradhana)等である。それらは顛倒であると、世間的な普通の知識によっては理解されないが、しかし、「空性の」真実を現前するものでない言説の証権によって邪であると理解されることにおいて、世間的な知識によって邪であると理解される、となすのである。

実に、共生(生まれながら)の二我執によって把握されているようなものは、侵害のない根によって把握されているという場合には世間的な普通の考えにとって正であり謬であるかもしれないが、しかも言説としてすらも「本来的には」存在しないのである。

もし、正しい世俗が認められないことによって正と邪との二「世俗」となされないとしても、しかも、無明によって損害されている境(所知)と有境(能知)とは邪な世俗であると、どうして設定されないのか、と云わば、

世俗は言説の証権によって設定されるべきであるが故に、邪な世俗が設定されるときにもそれ(言説の証権)によりて設定されるべきであるとき、無明の習気によって損害さ

れているものは迷乱であると、言説の証権によっては証成されないが故である。

#### 四、「分別の」増執境に迷乱している「その」増執境は

言説としても存在しないことを説示する

—101 a<sup>2</sup>-b<sup>1</sup>—

次に、すでに解釈した意「根」が損害されていることによって増執された対境（増執境）に迷乱していることを総じて説明するその意味を、特定の事柄を喩説するという仕方によって説明しようとして、いわく。

無知の睡眠によって意（心）<sup>⑧</sup>が動揺している外道者であって、意（心）の上に顛倒したあやまった学説と道理のように見えるもの（実際には道理でないもの）との侵害があるかめらは、真実を会得したいと望んで、

「学問に」熟達していない人々である牧童や女人等<sup>⑨</sup>にいたるまで常識となっている生や滅などを不顛倒に理解せず、世間の人たちより勝れた者になりたいと望むことよって、たとえば、樹に登るのに、後の枝を握るまえに先の枝を離す如く、大過ある者としてあやまった見解の山谷に転落して、二諦をよく見ることが離

れるから、果としての解脱は得られないことになる。

それ故に、かれら外道者によって、それぞれの本典の中に書かれている、我の属性として独自に「三つのグナ」<sup>⑩</sup>等が妄分別されているのは、世間の世俗としても存在するのではない。

実に、ここに、この見解（中観）をもって、迷乱した知識の上に存在するものについて、「それらが」世俗として存在すると設定することすらも完全に否定された。以上の如く、幻と陽炎と影像等において、馬や象と水と顔等として分別されているそれらもまた、世間世俗よりしても存在しないものである。そのようであるとき、言説として存在することについては、「言説の」証権によって証成されるべきである。このような諸々の増執境は言説としても存在せず、しかも、見られている境（所知）については、その通りに承認されない。いま、色・声等の五「境」が自相をもって成立しているものとして根識（前五識）において見られているのは、無明によって損害されていることよってその知識（意識）と、影像やごだま等が見られる根識とにおいて、細と粗「の相異」だけを除いては、見られる境（所知）に対する迷乱と不迷乱とについて差別はない。自相をもって成立している「と見られる」青色等も、影像

が顔として存在しえなくとも顔として存在しない影像が存在する如くに、自相をもって成立していなくても、青色等は存在すべきである。また、「青等が」外境として存在する如くに影像もまた色処（色境）として承認される。後に、影像としてそれが見られる根識が生じるとも説かれている。これらのあり方は、眼に馬や象として見られている幻やこだま等についても「同様に」知られるべきである。このすぐれた見解の設定は不共である。

〔二諦が設定された〕課題の目的に関連する

—101 b7-102 a4—

真実義は言説の知識によって確立されないその故に、

他生（他から生じること）の否定は、世間的な見解のみにあってなされるのではなく、聖者の真実の観察を承認して、勝義として否定するのである。

およそ、この他生の否定について、「勝義」という差別を適用するとき、たとえば、眼は、眼病者の知覚によって毛髪等が知得されるが、眼病によって損害されていない知覚において毛髪等が見られないことにおいて、侵害されない如く、その如く、垢・漏のない

智が断たれ、それ（無漏智）を離れた異生（凡夫）の無明によって損害された知識によって、無明によって損害されていない垢・漏のない智が侵害されることはありえないから、一方において勝義として他生を否定し、他方において世間的な面では他生は成立するといっても侵害はない〔と清弁は主張する〕。実にそれ故に、対論者（清弁）は、勝れて善巧なる者によって道化者となされるのである。「何となれば、他生は勝義と世俗との両方において否定されるが故である」。

註

- ① 幻の喩えについては、拙稿「否定されるべき対象の確認」〔中村瑞隆先生古稀記念論文集〕、拙著『空性思想の研究』三八—三九頁、参見。
- ② 以下のこの章は、拙著（八二—八四頁）においても解説が試みられている。
- ③ 北京版『西藏大藏経』第一〇二卷 No. 5336, 166 b<sup>8</sup>-167 a<sup>1</sup>.
- ④ 北京版『西藏大藏経』第二三卷 No. 760 (16).
- ⑤ これは『入菩提行論』第九章第二偈において、「真実は知識の行境でない」と説かれていることに対する誤解を指したものである。次下の⑦参見。
- ⑥ 北京版『西藏大藏経』第六一卷 No. 2665, 45 b<sup>8</sup>-46 a<sup>1</sup>.
- ⑦ 第九章第二偈。

- ⑧ 北京版『西藏大藏経』第一〇二卷 No. 5336, 167<sup>a-3</sup>。  
 拙著一〇四〜一〇五頁参見。
- ⑨ Bodhicaryavatara-panjikā (BST, No. 12), p. 175, ll. 10  
 ~11 所引。拙著一九九〜二〇〇頁参見。
- ⑩ CMA, p. 71, ll. 5~7.
- ⑪ 北京版『西藏大藏経』第一〇一卷No. 5287, 209 b<sup>3-4</sup>。  
 同書 242 b<sup>1-3</sup>。
- ⑫ dgag gshag → 「他を否定することにおいて自らを設定す  
 べし」の意。
- ⑬ 『入中論』本偈第二四偈に関する直接的な註。
- ⑭ 『入中論』本偈第二五偈に関する直接的な註。
- ⑮ 清弁が夢の中における「法処に属する色」の存在を主張す  
 ることに對する批判。拙著一五六〜一五七頁、山口益著『仏  
 教における無と有との対論』二二二〜二三三頁参見。
- ⑯ 「意根」のこと。
- ⑰ サーンキヤ学派の学説。
- ⑱ dan → yan?

(本学教授 仏教学)