

ツオンカバの解明する清弁の中観思想

——『了義未了義論』二(二)(2)(A)(a)試解——

片野道雄

ツオンカバの『了義未了義論』善説心髓』の後編の章題は「無尽慧所説經による未了義了義の簡訳の立場」であり、
(一) 經に説かれているままに布置する仕方 (二、(一))
(二) その經の意味がどのように解明されているか (二、(二))
によって構成されている。後者(二)の論究では、

- (1) 導師龍樹は經の意味を如何に解明しているか (二、(二)、(1))
 - (2) 龍樹に随従するかたがたによる解明の仕方 (二、(二)、(2))
- なる二の節題を設けて述べているが、その(2)の許では、
- (A) 中観スヴァータントリカは聖者の本典をどのように解明しているか (二、(二)、(2)、(A))
 - (B) 中観プラーサンギカは聖者の本典をどのように解明しているか (二、(二)、(2)、(B))
- の二の項目の論究から成っている。本稿は、前項(A)を構成している、

- (a) 軌範師清弁は如何に解明しているか (二、(二)、(2)、(A)、(a))
(b) 寂護父子は如何に解明しているか (二、(二)、(2)、(A)、(b))

のうち、前者(a)に対する解説試解である。

本論『善説心髓』については、周知せられるように、既に漢訳に法尊訳『弁了不了義善説藏論』が発表されて久しい。英訳としては、Robert A. F. Thurman, "Tsong Khapa's Speech of Gold in the *Essence of True Eloquence*," がこのほど刊行された。本学研究所の個人研究の取り組みにおいて、又、本論の解説試解に当っては本学専任講師白館戒雲氏の助言を賜わったことは述べるまでもないが、前に記す漢英二訳も随時参照した。その他の参考文献は『大谷大学研究年報』第三四集所収の拙稿に付記したものによった。

本論、二、(二)、(2)は直前にも記すように、龍樹を始祖とする中観の学流を、スヴァータントリカとブラーサンギカとの二流に分けて、それぞれの学流に位置せられる列祖の名著を通じてその仏教思想の本意が解明されようとしていることが窺われる。その解明に当って、ツォンカパはこの分節の冒頭に次のように述べている。

この軌範師〔龍樹〕に随従する主要なかたは軌範師聖提婆である。このかたは『瑜伽行四百〔論〕』の中で、この軌範師〔龍樹〕の伝統を広く詳しく解明しており、仏護、清弁、月称、寂護など偉大な中観論者たちも、〔聖提婆を〕軌範師〔龍樹〕と同じように信頼すべき祖としている。従って〔それら〕二人の軌範師の本典は基本的な本典である、と〔チベット〕の先覚たちが述べている通りであるから、ここでは、〔龍樹と聖提婆との〕聖者父子に従うかたがたの密意趣の解明の方軌を述べることにする。なお、軌範師シューラ (dpa' bo, Śūra) やナーガボディ

(*klui byan chub, Ngagodhi*) など沢山の学者達がおられたけれども、これらのかたがたによって解明された中観論書の「チベット」訳が見られないのであるから、それらより他の、現存の諸典籍のきわめて特徴的な視点を述べることにしよう。(Peking No. 6142, 影印 vol. 153, 185-4-4-8, V. p. 107, ll. 8-20)

右の拙訳によっても窺われるように、分節(A)(B)のタイトルに見られる「聖者の本典」とは具体的には聖者父子の諸著作を意としているのであろう。しかも本論では、聖者父子のテキストの各々あるいは語句の一一が龍樹の学流にある人々によって如何に解明されているか、という傾向の論究にあるのではなく、聖提婆の著作も龍樹の本典に帰せられるところの、龍樹の開顕しようとした仏教の基本的立場、あるいは、仏教の本意を、聖者父子の流れにある中観論者たちが如何に解明し、或いは明らかにしようとしていたかに、その視点がおかれていると見られよう。

ここに解説試解する条項、二、(二)、(2)、(A)、(a)「軌範師清弁は如何に解明しているか」は、

- (イ) 勝義として人・法における自性の有無をどのように述べているか (二、(二)、(2)、(A)、(a)、(イ))
- (ロ) 言説として外なるもの(外境, *bahyartha*)の有無をどのように述べているか (二、(二)、(2)、(A)、(a)、(ロ))
- (ハ) 勝義として有 (*yod pa*) を否定する理証の主要なものはいずれ【の論証】において考えられているかを示すこと (二、(二)、(2)、(A)、(a)、(ハ))

の三の分節によって構成されている。それらのテーマを通じて、スヴァータントリカの学流に位置せられる清弁の、主に『中観心論』並びに『般若灯論』を中心にして清弁の仏教思想に対する「特徴的な視点」あるいは、清弁の「密意趣の解明の方軌」が具体的に提示せられようとしている。しかもそこには、きわめて簡明な論究とはいえ、清弁に展開した仏教思想の特色がツォンカパの鋭い洞察によって集約されており、改めて勘案すべきものがあると思われる。

のである。

(A) 中観スヴァータントリカの解明

(a) 清弁による解明の仕方

(Peking 影印 vol. 153, 185-5-3-187-3-7, Varanasi(ed.), p. 108, 1.8-118, 1.18 の試訳)

第一〔勝義として人・法における自性の有無をどのように述べているか〕

軌範師〔龍樹〕の中観論書の主要なものは『根本般若』（『中論』）であり、それに対して『自註・無畏』（Akutobhaya）、とデーヴァシャルマ (Devasarma) と徳慧 (Guṇamati) とグナシュリー (Guṇasrī) と安慧 (Sthiramati) と仏護 (Buddhapālita) と清弁 (Bhavya, Bhavaviveka) と月称 (Candrakīrti) との注釈が、即ち八つ〔の注釈〕があるが、清弁はデーヴァシャルマの注釈『浄生（論）』（dkar po nam par 'char ba）に随従していると、観誓 (Avalokitavṛata) が説明している。

第二十七章の『註・無畏』の中に、

大徳・聖提婆も亦「聞者、所聞、説者は生ずること得難い。それ故に、要約すると、輪廻は際限あるに非ず、際限なきに非ず」と述べている。

というように、『四百（論）』のアーガマを根拠 (ses byed) として引用しているのであるから、[Akutobhayaを龍樹自らの注釈とする]「自註」の意味はないのである。仏護や清弁や月称の註釈において、その[Akutobhayaなる]註釈のその僅かばかりも出ていないことによって「自註でないことが」知られる。

清弁が、聖者〔龍樹〕の深い意図を解明している中で、勝義なる〔入法〕二無我をどのように述べているかは、この軌範師〔清弁〕による三相（三性）の決択の方軌を知るならば明瞭である。すなわち、〔清弁は〕『般若灯〔論〕』の中で、

而して、ここで〔瑜伽行派が〕もし、〔これは〕色であるといわれるように意言 (manojalpa) や語言 (vagbhāṣa) 〔によるところ〕の構想分別された (parikalpita) 〔遍計所執の〕自性なるものはない、¹ とういうならば、事態 (dharma) を損減する。何故ならば、意言と語言とを損減するからである。

というように、遍計所執を相無自性であると語るその遍計所執が、自性と差別〔の特相〕として仮設する分別と名称とにおいて考えられるならば、それら二は〔五〕蘊に属するのであるから、依他起において相の自体は無いという損減〔におちいること〕を述べているのである。従って、依他起において相の自体はありと〔軌範師清弁は〕お考えになつてゐるのである。ちなみに、『解深密〔経〕』の中に、〔遍計所執は〕自相として不成なるによつて相無自性であると説かれていて、〔この經典に基づいて理解する〕これらの人々も亦、その經典の意味内容を決択して、依他起において自相が成り立つ自体の存在をお考えになつてゐることは明瞭である。

『般若灯〔論〕』の中に、

遍計所執は、名称、相（兆相）、分別、正知、如々の五つのどれにも属さないから、相無自性である。

という前分〔所破〕を取り上げているのは、『攝〔決択分〕』の中に、それ〔遍計所執〕は五〔法〕に属さない、と説かれてゐるもの〔によつてゐるの〕である。そして、そこ〔の『攝決択分』では、名称を〔心〕不相応〔行〕、と説き、兆相は遍計所執の仮設される事体 (vastu, gati) であると説いており、遍計所執は事態 (bhava, dharma) として

て実在しない (*med pa*) から、「名称や兆相など」四法ではなく、かつ、分別によつて仮設されたもののみに尽きるのであるから、如々でもないのである。『中辺〔分別論〕』の中に、

名称は遍計所執に〔包含される〕¹¹⁾

と説かれたのは、遍計所執は名称によつて仮設されたもの (*brags pa'i don*) であるが、名称の自体ではない、というように安慧が説明しているのである。また、そこ(の『中辺分別論』)に、兆相が依他起として説かれているものも、¹²⁾「そこでは」行の兆相 (*sanskāra-nimitta*) を意図しているのである。「何故このように説明するかというと、」それ「兆相」について「有為としてのみでなく」無為としても亦『攝〔決択分〕』に説かれているからである。であるから、五法に属さない事由をもつて「遍計所執は」相無自性であっても、それ「五法」に属さないことが相無自性の意味ではないのである。

また、言説として存在するもの (*vod pa*) についても、その自性 (*de'i no bo rid*)、本性 (*ran bzin*)、その自相 (*de'i ran gi <ext. gi> mshan rid*) などをもつてプラーサンギカの本典に説かれているものも多くあり、自体として不成 (*ran gi no bo rid k'yes ma grub pa*)、自性として不生 (*no bo rid k'yes ma skyes pa*)、実物として不成 (*rjes su ma grub pa*) などは、この軌範師「清弁」の本典の中にも沢山〔の用例として〕あるから、判別し難いように見られる。けれども、『解深密〔経〕』所説の「相の自性の有無」の意味内容についてのこの「清弁の解明する」説述こそは、この軌範師「清弁」が事態 (*chos po*) について自相として成り立つことを言説の上で考えになつている最も明瞭な論拠であるのである。

それ故に、人法において自相として成り立つ本質はないというようには了解していなくても、充全な「無我を」(*bdag*

med grñis mshan nīd tshai bar) 了解していると「軌範師清弁は」お考えになっているのである。

そこで、ただ自相として成り立つということのみだけでは「二無我が建てられるので」ない「から」、如何なるものを否定して二無我を建てるかという所破 (dag bva) を述べることになる。

さて『般若灯論』の中に、

もしも、如何なるものにとつてもそれ〔ら意言と語言との〕二による彼の構想分別された境 (artha) は無である、例えば、縄の上における蛇としての知覚の如し、と言うならば、構想分別されたもの (遍計所執) は存在しないのではない。その場合、形相が似ていることによって乱なる知覚をもつて構想分別された境は存在しなくても、言説として渦巻く蛇の上にそれ〔蛇〕は存在しないのでないからである。¹¹⁾

というように、それ構想分別されたもの (遍計所執) は仮設するものではないが、如何なる凡夫にとつても名称と分別とによつて〔それは〕仮設された境であるのに、それを相無自性であり、縄を蛇として仮設されたものの如し、と言うならば、〔その〕譬喩は不合理なる誤失を示しているのである。¹²⁾

その意味は、色などについてこれこれであるというように、自性と差別〔との特相〕をもつて仮設されたその境の相無自性の譬喩として、縄を蛇であるというように仮設された境は無であると建てることは合理的でないということである。すなわち、その場合、〔対論の〕相手が縄を蛇であると捉えたその〔蛇なる〕境は存在しないけれども、渦巻く蛇であると捉えた境は言説として存在しているように、色を受であると捉えた〔その受なる〕対象はなくても、色を色であると捉えた対象は言説として存在するというように語ることができるからである。

この場合、『般若灯論』に述べる「有無とは、相の自性の有無であるから、色などの上に自性と差別〔の特相〕と

して仮設された対象は言説として相無自性ではないのである。もしも、言説として渦卷いた蛇の上に蛇がないならば、一般に承認されていること（世間極成）を害することが説かれているのであって、言説として渦卷いた蛇に對してこれは蛇であると捉えたその対象がないならば（世間極成を害するものである）といわれる。

もし勝義として「蛇の上の蛇の」事態を除去するならば、中観派に隨う論議である。¹⁸

と説かれており、渦卷いた蛇の上に蛇であると捉えたその対象が勝義として相無自性であると証明するならば、中観派の考えとなるであろうといわれているのである。従って、自性と差別「との特相」として構想分別された遍計所執を相無自性であると示そうとするならば、中観の理証を求めるべきである、と『般若灯（論）』の中に説かれているのである。すなわち、「その」理証は、『根本般若』（中論）の中に、

所言は止滅される。心の境域が止滅されるからである。何となれば、法性は、不生不滅にして涅槃に等しい。¹⁹

という。然るにその場合、円形となっている腹状のもの（*ito lhir ba*）を「瓶でないのに」瓶であるというように仮設の記号（*brda*）によって建てた対象が勝義として成り立つことを否定するために、中観の理証が必要であるというようには語っているのではない。すなわち、「清弁の」『思摂炎』の中に、

啞や聾など記号を知らない人も亦瓶などの「丸いという」意味を知っており、牛などもまた香や色などによって、自他の子を識別することができるから、名称の記号によって建てられたものは事態の真実なるもの（*dnos po'i de kho na nid*）として置かないことは、瑜伽行派、中観派両者ともに等しい。²⁰

と説かれているからである。従って、これは色である、これは色の生起である、「色の滅である」云々と仮設する分別所趣の対象（*žen yul*）は、それ「名称の記号」によって仮設された境であって、しかもそれは言説として自相が

あるのである。そのことによつて相無自性ではないのである。それ故に勝義として存在するものを否定することによつて勝義として相無自性を示すのが経の意味であると述べているのである。その場合、遍計所執に対して相無自性であるというように説かれている〔その〕遍計所執は、それ分別所趣の対象が勝義として構想分別されたそれ〔をいうの〕である。それ〔遍計所執〕こそは名称と記号によつて建てられたものであると説かれているのは、音声と分別によつてただ仮設されたものに尽きるといふ意味である。従つて、依他起が相無自性として説かれているが、遍計所執〔が相無自性として説かれているの〕でない、というようには理解されないのである。即ち、そうでなかつたら、瑜伽行派の考え方においても、依他起が自性と差別としての仮説の自体として自相をもつて成り立つことはなく、遍計所執が相無自性として説くこともあり得ないことになるからである。それ故に、勝義として色の自性やその生起などの空が円成実であるというのが経の意味であるが、瑜伽行派の説明するときものが経の意味ではないと語っているのである。

同様に、依他起は自らによつて生ずること (bdag nid kyis skye ba) がなく、生無自性として説かれている、〔その〕自らによつて生ずることがないとは、他の経の中に、自性より生ずること (no bo nid las skye ba)、自性として生ずること (rain bzin gyis skye ba) がなくと説かれているものと同一の意味内容として、この軌範師〔清弁〕はお考へになつて、それこそが勝義として不生の意味であるとお考へになつていのである。然れば、自性として生ずることとは自相として成り立つ生起であつて、そのことを事態の上で否定する場合は、勝義という区別を必ず加えるから、自相として成り立つ生起は言説としてであるとお考へになつていのである。瑜伽行派の人々も『解深密〔経〕』中に、自らによつて生ずること〔と説かれるもの〕と他の〔経〕中に、自性として生ずることと説かれるものとは意味が一

致するとお考えになっており、その「經典の」生ずることがないとは、自らに依って生ずることが無いという点で認めているから、それ「自らに依って生ずること」が無いということは「改めて」勝義として不生ということが必要としないお考えである。「そこで清介は、一類の人々のいうように」依他起が諦（実体なるもの）として成り立っている（諦成）ならば、顕われているようにそのように成り立っているべきであるから、幻のごとしと経中に說かれるのは不適當であるというようにお考えになって、それ「依他起」の自性として空が『解深密経』の意味であると述べているのである。

第二「言説として外なるものの有無をどのように述べているか」

今は、世俗的な事態 (chos po) を境と認識 (don dan ses pa) とのいずれのものとして認めるかを述べるであろう。このことについて、「龍樹・聖提婆なる」聖者父子は、言説として外なるものの有無を区別して明瞭にはお説きになっていないが、この軌範師「清介」は、言説として外なるものは存在し、そして、根識 (dbai poi ses pa 前五識) は境を無相 (nam med) という点において能取するのではなく、有相 (nam ldan) の点から「境を」能取するのであり、それ「境と認識と」の二は因果前後「異時」のものとしてお考えになっているのである。

『十地経』の中に、三界は唯心として說かれているのは、「外教なる」余部の人々が主張しているような、心より別な世間「創造」の作者を否定すること「にあるのであって、そのこと」が経の意味であるから、従って、境を否定するものではない。²¹『入楞伽経』の中に、

外に見られるものは存在するものでない。身（五根）と受用（五境）と処（器世間）に似て、心は種々に顕現し

ているのであるから、実に唯心なりと私は語る。

と説かれていることによつても外なるものが否定されているのではないとお考えになつておられるのである。従つて、その外なるものを否定することがどの經典にとつても目的ではないとお考えになつてゐるかどうかを考察すべきであろう。

このアーガマの第一句〔外に見られるものは存在するのではない〕の意味は、外なるものは〔勝義として〕自性によつて存在しているのでない〔ということである〕。〔されど世俗として〕身と受用と処の境に似て、種々に起る心はそれら境に似た形相を伴うものとして生起していることを、『般若灯〔論〕』の中に述べてゐる。従つて、唯心の意味は先の〔説明に述べる〕如くである。

色、声などが積集している (bsags pa, samcitta) 場合には、各々の極微も亦根識の所縁なる縁となるのであるから、それらは彼の〔識〕の上に顕われていないのではない。軍や園林など、異なつた類に依存しているものは和合したものの (dus pa, samghata) である。そしてそれは、実物としてなくても、一の所依に依存した同類の諸極微が積集しているのであり、同じように、瓶なども亦〔積集したもの〕であるから、それは実物としてあるのである。二月としての顕現などの認識もまた一の月を所縁とすることに依存して起るべきものであるから、外なる所縁がなくては起らないのである。外なるものが實在しないならば、經典の中に、諸根識は所縁を縁として起る、と説かれているものを損減することにもなるのである。すなわち、〔外なるものが實在しないならば〕勝義、言説のいづれとしても所縁を縁として起ることは不合理であるからである。それ故に、アーラヤ識もまた〔清浄は〕お考えになつてゐない。もしそれ〔アーラヤ識〕を認めるならば、外なるものが無くても、それ〔アーラヤ識〕の習氣が成熟して境としての顕現

の記識（表識）が起る、と建てるべきであって、外なるものを是認することは無意味であるからである。

よって、『中観心（論）』の中に「前分所破として」、

識と名づけられる異門によって、我が確実²¹に示される。

と説かれている。それ「アーラヤ識」を認めないならば、染汚の意も建てないのである。更に、その同じき「『中観心論』」の中に、

対象としての顕現より別なものとなる如何なる心こそが見られるか。

というように、識が外なる対象の形相として顕現し、また、彼の形相として顕現せずに能取の行相なる享受経験（myon ba）の自体として顕現しているのであるから、識こそまさに自としての顕現（ran snan ba）と対象としての顕現（yul du snan ba）との二としての顕現があつて、そして、対象としての顕現を先（「の自としての顕現」）によって享受経験する自証や、それら二つとしての所縁能縁という所縁縁を建立することは「清弁は」言説としても否定するから、自証も亦お考えになっていないのである。そして、「そのような考え方の」自証を主張する方軌はこの「『中観心論』」こそが「前分所破として」明瞭にしているのである。

軌範師智蔵による中観の方軌の解説も亦、言説として自相をもって成り立つことを否定しているのではなく、外なるものの存在の仕方はこの「清弁の」考えと同じに見られるのである。

第三「勝義として有を否定する理証の主要なものはいずれ（の論証）において考えられているか」

この軌範師「清弁」は、勝義として有（yod pa）を否定する理証の主要なものとして、いずれ（の論証）を考え

ているかと言えは、否定の証相 (dgag pa'i rtags) によつて否定するのであり、その場合、幾許かを除いた「相反するものを認識すること」(gal zla dnigs pa' nid) をもつて否定するのであり、それ「相反するものを認識すること」も亦、事由 (gen tsings) と所証の理法 (bsgrub byai chos) に従う容易な譬喩という点から「清弁は」思惟して、眼は勝義として色を見ない。

根であるから。

耳根の如し。

といい、また、

地界は勝義として堅い自体でない。

大種であるから。

水の如し。

云々というこのような諸論式 (sbyor ba) をもつて証明している。

こ「(の清弁) は、聖者父子の本典の中で、同じ理由からの相等しい (gyu mtshan mtshuns pa'i mgo shoms) [論式] を沢山なさつており、それと同じ理証を主要なものとしてなさっているのである。すなわち、勝義として堅いとか色を見る自体が既に成り立っているならば、大種として等しいものにおいて堅、不堅の区別や、根として等しいものにおいて色を見る、見ないの区別はあり得ない。そこに、区別をそのように判断する理由が見つからないからであると密意しているのである。何となれば、勝義として「自体が」実在するならば、顕現するようなそのような知覚によつて建てられるものではなく、境独自の置かれ方によつて実在するのである。そのように考えるならば、自らによつて

実在することになるから、他のどのようなものにも頼らないのである。それ故に、それらの区別が判断される得る基準はない。例えば、煙は因に頼らずに起るならば、すべてのものに頼るか、火にも頼らないか、のいずれかになってしまうことを引きおこすようなものである。

そこで、自性として有が勝義であるならば、因縁や有為（saṃskṛta）の事体と離れて自体だけが単独に存住（gras）すべきであるのに、大種と大種所造は八事相合すること「なくしてなく」、心心所は相互性なくしてなく、すべての事態も亦自らの因縁の集りより起って、「一方の」彼のものと離れるならば、幾許も存在しないことになるから、勝義として無である、実物として無であるというように説くのである。相合より別のところに自体が無いと説示されたことも、もし勝義として「自体が」存在するならば、単独に実在すべきであると示されていて、そのことに害となるという説示が多く説明されているが、他の軌範師がお考えになっているように、分、有分の上に一、多の観察をなして否定することはそれほど多く「なされていない」ないのである。

聖者〔龍樹〕に随順する偉大な人々の「示す」理証の、主要なものとして押し出している諸要点をよく理解するならば、理証について慧（心）の広がりのすぐれたものとなっていくのである。従って、この宗にとって、もし勝義として「自体が」実在する「という」ならば、「それについての吟味のために」同じ理由からの相等的しい「論式」をなす仕方の理証も亦よく学習すべきである。

註

- ① この記述は恐らく清弁の『般若灯論』に対する観誓の注釈に基づいて述べたものであろう。Toh. No. 3859, Dege Wa 73a⁵.

なお、Akutobhayaの奥書に『中論』に対してこれら八人の注釈のあったことを伝えている。

- ② Toh. No. 3859. Derge Wa 133a¹-195a¹ 参照。なお、『浄生論』と和訳したのは、野沢静證「徳慧・提婆設摩の中論疏の残簡」(『印仏研』一一一、九三頁)による。江島忠教『中観思想の展開』一六一頁では、この註釈書名が *dkar po nam par 'chad pa* となっている。

- ③ 第二十七章第二四偈に対するAkutobhayaの長行に見られるが、所引の詩偈は『四百論』第七章第五偈である。

- ④ Toh. No. 3853. Derge Tsha 242a¹-b¹, 安井広済『中観思想の研究』三二頁参照。

- ⑤ 影印 Peking vol. 29, 9-42-3. 大正一六、六九四a、一六一九。すでに本論の前編「唯識章」における論究で引用しているのが、経文としては「自相として設定されたものではないから、それ故にそれは相無自性性といわれる」と見られる。拙稿「ツォンカバ造了義末了義論の試解(一)」(『大谷大学研究年報』三四集、五五頁) 参照。

なお、「自相」(*rai gi mshan hid, svabhava*)とはそれ自らの固有の特徴をもつものに対して表示されているのであろうが、ツォンカバは『解深密経』所出のこの用語について「自相といわれるものは中国の大註などの中に不共の相 (*thun mon ma yin pa'i mshan hid, asadharana*) であると説明されているが合理的でない」(前掲『年報』三四集、五三頁参照)と言及している。ツォンカバは『解深密経』に基づいて「自相」と「不共の相」とを区別して、不共の概念は同じく『解深密経』の経文の「名称や記号などによって建てられている特相」あるいは「自性と差別との特相」という点で了解されているようである。遍計所執について「不共」の相という理解はあるが、一方直前に記すように「自相として設定されたものでない」という用例が見られるように、経文自体に両用語が同義に扱われていないことを根拠にしてツォンカバはこのように指摘したものと理解される。前記『年報』三四集、六三頁六行目の拙訳「自相」は自性の誤植である。

- ⑥ Toh. No. 3853. Derge Tsha 242a¹, 安井広済『中観思想の研究』三二〇頁参照。この論文は取意による引用である。
- ⑦ 大正三〇、七〇四。(卷七四) Peking vol. 111, 73-5-8-74-1-1. 参照。
- ⑧ 大正三〇、六九七。(卷七二) Peking vol. 111, 66-2-6-74-1-1. 参照。
- ⑨ *rgyu mshan gan'ze na/mdor bsdu na/mñon par brjod pa'i tshig gi gnas su gyur pa'i dños po gan yin pa'o* (Peking vol. 111, 61-2-3) によるか。大正三〇、六九六a 参照。
- ⑩ 第三章真実品、第一三偈 a b 下の長行。

- ⑪ S. Yamaguchi(ed.), p. 132, ll. 17-18.
- ⑫ 第三章、第二三偈 a b 下の長行参照。
- ⑬ 大正三〇、六九七 c、六九八 a (卷七下)『Peking vol. 111, 66-9-6, 66-4-4』。
- ⑭ この用語は近年「否定対象」「所滅」「否定されるべき対象」などと和訳されている。小川一乗「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)ではツォンカバの入中論釈に基づいて論じられているが、そこでのスヴァータントリの見解については、カマラシーラのテキストを所依として考察されている。
- ⑮ 第二章、Derge Tsha 242b¹⁻²、文末の「それ〔蛇〕」は以下は取意。観誓の註釈ではツォンカバの引文と同じであることより、ツォンカバは観誓の註釈に基づいて『般若灯論』の論文を引用したのである。Derge Za 274a^{7-b}、前記安井『中観思想の研究』三二二頁参照。
- ⑯ 『中観心論』第五章、第五四偈、山口益『仏教における無と有との対論』四六三頁も併せて参見。
- ⑰ 『般若灯論』前記 Derge Tsha 242b¹⁻² 取意。同論観誓註、Toh. No. 3859, Derge Za 274b⁵⁻⁶、前記安井『中観思想の研究』三二三頁参照。
- ⑱ 同じく『般若灯論』Derge Tsha 242b² 参照。この引文も取意。前記安井『中観思想の研究』三二三頁、前記観誓註、275a¹⁻²
- ⑲ 第一八章第七偈。Skt. (ed. L. de la vallée Poussin), p. 364, ll. 3-4.
- ⑳ 第五章第七四偈下。Toh. No. 3856, Derge Dza 219b³⁻⁴ 取意。前記山口『無と有との対論』五一五—五一六頁参見。
- ㉑ 『般若灯論』第二章、前記 Derge Tsha 245b⁵⁻⁷ 参照。前記安井『中観思想の研究』三四六頁、前記観誓註、Derge Za 291a⁵-292a² 参見。
- ㉒ 第三章第三三偈。偈頌品第四八七偈。『般若灯論』第二章でも引用している。前記 Derge Tsha 215a⁶、前記安井著、三四一頁参照。
- ㉓ 『般若灯論』第二章、前記 Derge Tsha 245b²⁻³、前記安井著、三四五頁参照。
- ㉔ 以下の所論は、『般若灯論』(前記安井著、三四九頁以下参照)並びに『中観心論』第五章、第三二—三八偈などを背景とするものである。

②5 第五章第四一偈 c d の取意。Derge Dza 21b⁴, 211a¹⁻⁵ (Tarkajyāla), 前記山口『無と有との対論』四三四—四三三五頁参見。
②6 第五章第二〇偈 c p の取意。Derge Dza 20b⁷, 205a⁷ (Tarkajyāla), 前記山口著「三四〇頁参照。ツォンカパは『入中論釈』でも引用している。Vanarasi 本⁷ p. 283, l. 2 小川一乗「空性思想の研究」一八一頁参見。

②7 Satyadvayavibhanga-karika (Tōh. No. 3881) の第三⁷、八⁷、三八偈などを背景として述べているのであろうか。

②8 『中観心論』第三章⁷、第四五偈⁷『般若灯論』第三章⁷、前記Derge Tsha 76a⁷, 76b⁶—77a¹, Prasannapada, skt. (ed. L. de la Vallée Poussin), p. 32, l. 9—p. 33, l. 1 に類似した用例を見る⁹。前記山口『無と有との対論』一六九—一七一頁参照。

②9 『中観心論』第三章第二七偈 a b (Derge 4b⁴, Tarkajyāla, Derge 61b²), Prasannapada, Skt. p. 33, l. 2, 『ラムリムチエン』毘鉢舍那章、長尾雅人『西藏仏教研究』二七五頁、山口『無と有との対論』一七〇—一七一頁参照。

③0 テキストの“di ni”を“dis”に改正して理解する。

③1 テキストの“dus pa”を“dus byas pa”に訂正。

なお、ゲルク派に属し、レブン寺コマン学堂の流れにある Guñ thän dkon mehog bstan pa'i spron me(1762—1823) の門弟 Don grub rgyal mtshan は、本論に対する註釈書の中で、仏教各宗義の中道の了解について次のようにとり纏めている。

二の極論(二辺)の建立と中道について、四の宗義論者による主張の仕方は堪だ等しくないものである。しかし、自部の宗義論者の共通する点でいえば、常住なる極論(常辺)は一切の有為は常である、一切の有漏は楽である、一切法は我として実在するという主張である。断滅なる極論(断辺)は前世と後世とは無い、業と果は無い、涅槃は無いなど、如何なるものも無いのであるという見解であり、中道は常断の(二)辺を離れることで、一切法は無我であると見られている。

〔さて、各論として〕毘婆沙師にとつての常辺は〔因中有果として〕有りと語るものであつて、因の時に果は不明瞭にして実在すると言ふ如くである。断辺は法は自性として不成であるという空性〔の見解〕である。常辺を除去するのは、果が起るとき因は滅するのであるから、有の辺を断ち、また、断辺を除去するのは、因の〔滅の〕の直後に果は生ずるのであるから、無の辺を断つ。中道は、ブドガラはそれ自ら自立している実体なる存在として空である〔とする〕。

経量部の考え方の常辺は、ブドガラは常であり、一なるものであり、それ自身自ら独立している我なる実在〔をいうもの〕であり、また、断辺は、言葉や分別による仮設によらず、それ自らのあり方の点で、道理によつての審議に耐えるものとして成立しない〔とするものである〕。事態 (dños po) は刹那滅〔ということ〕より常辺を除去し、有為は相続不斷であるこ

とによって断边を除去するのである。中道はブドガラはそれ自ら自立している実体なる存在として空である〔とすること〕。

唯心の考え方の常边は、遍計所執が諦として成り立つこと、また、断边は依他起と円成実とが諦として成り立たないことである。そこで、遍計所執は諦成でないものであるから、それによって常边を除去し、依他起は諦成であるから、それによって断边を除去する。中道は、一切法は心の自体であって、〔能所二取なる〕異なったものとして空である円成実〔をいうの〕である。

スヴァータントリカの〔いう〕常边は、法は諦として成り立つこと、そして、断边は、自相として成り立たない〔とすること〕である。一切法は無自性であるから、それによって常边を、そして、ただ名称や記号のみで建てられているのであるから、それによって断边を除去する。中道は、一切法は空であって、しかも、自相は成り立つという中道である。

ブラーサングカの〔いう〕常边は、諸法は自性として成り立つこと、そして、断边は一般的にただ言説のほどにすぎないものという点から無〔とすること〕、特に勝義として（テキスト *kun tso ba ni* を訂正）因果があっても、世俗として（テキスト *don dam par* を訂正）は何ら無いと見ることである。一切法は分別によって仮設のできるもので、幻の如く顕われているのであるから、それによって無（テキストを訂正）の边を〔除去し〕、一切法は自相として成り立つという点〔を吟味して〕空であるから、それによって有（テキストを訂正）の边を除去し、一切法は自性として空であるとする空性が中道であると考えるのである。（*Dran nes legs bśad shün po'i grel pa bz'i dñi*, New Delhi, 1975, pp. 170–172）