

学位請求論文

『大乘掌珍論』における一切法の無自性性論証の研究

仏教学専攻  
金建峻



『大乘掌珍論』における  
一切法の無自性性論証の研究

金 建 峻

2014



# 目次

参考文献.....	iii
略号一覧.....	xx
凡例.....	xxiii
序論.....	1
本論.....	5
第1章 バーヴィヴェーカの著作と『大乘掌珍論』.....	5
1 バーヴィヴェーカの著作.....	5
2 『大乘掌珍論』の先行研究.....	9
3 『大乘掌珍論』の構成.....	13
4 『大乘掌珍論』の内容.....	17
第2章 『大乘掌珍論』とディグナーガの論理学との関係.....	25
1 主張命題に関する論理学的特徴.....	26
2 証因に関する論理学的特徴.....	33
3 喩例に関する論理学的特徴.....	44
第3章 『大乘掌珍論』と『中観心論頌』との関係.....	51
1 『中観心論頌』について.....	51
2 『大乘掌珍論』と『中観心論頌』第5章の比較—瑜伽行学派への批判.....	53
3 『大乘掌珍論』と『中観心論頌』第6章の比較—サーンキヤ学派の学説批判.....	54
4 『大乘掌珍論』と『中観心論頌』第7章の比較—ヴァイシエーシカ学派の学説批判.....	66
第4章 『大乘掌珍論』における瑜伽行学派批判 — 『中観心論頌』第5章との比較.....	75
1 有為法の無自性と依他起の有を廻る議論.....	76
2 真如についての議論.....	88
3 出世間無分別智についての議論.....	94

結論.....	97
---------	----

## 参考文献

Ames, William L.

- 1993 “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*, A Translation of Chapter one : ‘Examination of Causal Conditions’ (*Pratyaya*),” *Journal of Indian Philosophy* 21-3, pp. 209-259.
- 1994 “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*, A Translation of Chapter One : ‘Examination of Causal Conditions’ (*Pratyaya*), Part Two,” *Journal of Indian Philosophy* 22-2, pp. 93-135.
- 1995 “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*, A translation of chapter two : ‘Examination of the traversed, the untraversed, and that which is being traversed’,” *Journal of Indian Philosophy* 23-3, pp. 295-365.

Bahulkar, Shrikant S.

- 1994 “The *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* of Bhāvaviveka : A Photographic Reproduction of Prof. V.V. Gokhale’s Copy,” *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism (Saṃbhāṣā)* 15, pp. 1-49.

De Jong, J. W.

- 1977 *Mūlamadhyamakakārikāḥ of Nāgārjuna*, Adyar Library and Reserch Centre, Madras.
- 1978 “Textcritical Notes on the *Prasannapadā*,” *Indo-Iranian Journal* 20, pp. 25-59. ; pp. 217-252.

Dutt, Nalinaksha

- 1966 *Bodhisattvabhūmi : being the XVth section of Asaṅgapada’s Yogacarabhūmi*, Patna, K.P. Jayaswal Research Institute.

Eckel, Malcolm David

- 1985 “Bhāvaviveka’s Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa*,” *Indiske Studier 5: Miscellanea Buddhica*, ed. Chr. Lindtner, Copenhagen, pp. 25-75.
- 2008 *Bhāviveka and His Buddhist Opponents* (Harvard oriental series, v.70), Harvard University, Distributed by Harvard University Press.

Frauwallner, Erich

- 1933 “Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 40, pp. 281-304.

1961 “Landmarks in the History of Indian Logic,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 5, pp. 125-148.

Gokhale, V. V.

1958 “The Vedānta Philosophy Described by Bhavya in his *Madhyamakahr̥daya*,” *Indo-Iranian Journal* 2, pp. 165-180.

1972 “The Second Chapter of Bhavya’s *Madhyamaka-hṛdaya*,” *Indo-Iranian Journal* 14, pp. 40-45.

Gokhale, V. V. & Bahulkar, S. S.

1985 “*Madhyamaka-hṛdayakārikā Tarkajvālā*, Chapter 1,” in *Miscellanea Buddhica*, ed. by Christian Lindtner, *Indiske Studier* 5, Copenhagen: Akademisk Forlag, pp. 37-62, pp. 76-108.

He Huanhuan 何 歡歡

2011 “Bhavya’s Critique of the Vaiśeṣika Theory of Liberation in the *Tarkajvālā*,” 『インド哲学仏教学研究』 18, pp. 23-37.

2013a “The Vedānta Simile of “Pot-space” in the *Madhyamakahr̥dayakārikā* and the *Tarkajvālā*,” 『インド哲学仏教学研究』 20, pp. 1-16.

2013b 『《中观心论》及其古注《思择焰》研究』, 中国社会科学出版社, 北京.

2014 “Xuanzang, Bhāviveka, and Dignāga : On the “Restriction of the Thesis”(\**pratijñāviśeṣaṇa*),” 『印度學佛教學研究』 62-3, pp. 1230-1235.

Hoornaert, Paul.

1983a 「安慧の識論について」『印度學佛教學研究』 31-2, pp. 637-638.

1983b 「唯識学派における仏の大悲について」『印度學佛教學研究』 32-1, pp. 452-450.

1986 「清弁の三性説批判」『印度學佛教學研究』 35-1, pp. 123-126(L).

1992 「清弁の唯識説批判」『印度學佛教學研究』 41-1, pp. 90-95(L).

1999 “An Annotated Translation of *Madhyamakahr̥dayakārikā / Tarkajvālā* V. 1-7,” 『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』 19, pp. 127-159.

2000 “An Annotated Translation of *Madhyamakahr̥dayakārikā / Tarkajvālā* V. 8-26,” 『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』 20, pp. 75-111.

2001a “An Annotated Translation of *Madhyamakahr̥dayakārikā / Tarkajvālā* V. 27-54,” 『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』 21, pp. 149-190.

2001b “An Annotated Translation of *Madhyamakahr̥dayakārikā / Tarkajvālā* V. 55-68,” 『北陸宗教文化』 13, pp. 13-47.

2001c “An Annotated Translation of *Madhyamakahr̥dayakārikā / Tarkajvālā* V. 69-84,” 『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』 22, pp. 113-137.



2003 “An Annotated Translation of *Madhyamakahrdayakārikā* / *Tarkajvālā* V. 85-114,” 『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』 23, pp. 139-170.

2004 “The Dharmapāla-Bhāvaviveka debate as presented in Dharmapāla’s Commentary to *Catuḥśataka* XVI.23,” 『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』 24, pp. 119-149.

Jiang Zhongxin 蒋 忠新

1991 「梵文〈思择焰经〉抄本印影版」『季羨林教授八十華誕紀念論文集』(上), 江西人民出版社, pp. 111-117, pp. 511-522.

Keenan, John P.

1997 *Dharmapāla’s Yogācāra critique of Bhāvaviveka’s Mādhyamika explanation of emptiness : the tenth chapter of Ta-ch’eng Kuang pai-lun shih commenting on Āryadeva’s Catuḥśataka chapter sixteen*, Edwin Mellen Press.

Lalou, Marcelle.

1953 “Les textes bouddhiques au temp du Roi Khri-sron-lde-bcan,” *Journal Asiatique* 241, pp. 313-353.

Larson, G. J. & Bhattacharya, Ram Shankar & Potter, Karl H.

1987 *Encyclopedia of Indian Philosophy, vol. IV, Sāṃkhya : A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass.

La Vallée Poussin, Louis de.

1903-13 *Bibliotheca Buddhica* IV, *Mūlamadhyamakakārikās de nāgārjuna avec la prasannapadā commentaire Candrakīrti*, publiée par Louis de la Vallée Poussin, Neudruck der Ausgabe, repr. Biblio Verlag – Osnabrück.

1912 *Bibliotheca Buddhica* IX, *Madhyamakāvatāra*, Impr. de l’Académie impériale des sciences.

1928 *Vijñaptimātratāsiddhi : la siddhi de Hiuan-Tsang. Index*, P. Geuthner.

1930a “Documents d’Abhidharma, traduits et annotés,” *Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient* 30, pp. 1-28.

1930b “Documents d’Abhidharma, traduits et annotés,” *Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient* 30, pp. 247-298.

1932-3 “Madhyamaka,” *Mélanges Chinois et Bouddhiques* II, pp. 1-146.

Lindtner, Chr.

1981 “Atīśa’s Introduction to the Two Truths,” *Journal of Indian Philosophy* 9, pp. 161-214.

1982 “Adversaria Buddhica,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 26, pp. 167-194.

1984a “On Bhavya’s *Madhyamakaratnapradīpa*,” *Indologica Taurinensia* 12, pp. 163-184.

- 1984b “Bhavya’s Controversy with Yogācāra in the Appendix to *Prajñāpradīpa*, Chapter 25,” *Tibetan and Buddhist Studies : Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csomas de Körös*, *Bibliotheca Orientalis Hungarica* Vol. 29-2, Budapest, pp. 77-97.
- 1995 “Bhavya’s *Madhyamakahrdaya* (Pariccheda five) : Yogācāratattvaviniścayāvatāra,” *Adyar Library Bulletin*, vol.59, pp. 37-65.
- 2001 *Madhyamakahrdayam* of Bhavya, edited by Chr. Lindtner, The Adyar Library and Research Centre, Adyar, Chennai.

Pradhan, P.

- 1967 *Tibetan Sanskrit Works Series Vol.VIII, Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, edited by Prof. P. Pradhan, K. P. Tayaswal Research Institute, Patna.

Qvarnström, Olle

- 1989 “Hindu Philosophy in Buddhist Perspective–The Vedāntatattvaviniścaya Chapter of Bhavya’s *Madhyamakahrdayakārikā*,” Sweden: *Lund Studies in African and Asian Religion* vol.4, Lund, Plus Ultra.
- 2012 “Sāṃkhya as Portrayed by Bhāviveka and Haribhadrasūri,” *Journal of Indian Philosophy* 40-4, pp. 395-409.

Ruegg, David Seyfort

- 1981 *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, A History of Indian Literature*, ed. by Jan Gonda, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 1990 “On the Authorship of some works ascribed to Bhavaviveka/ Bhavya,” In *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, pp. 59-71, ed. by S. Ruegg and L. Schmithausen, Leiden: E. J. Brill.

Samkrtyayana, Rahula

- 1937 “Second Search for Sanskrit Palm-leaf MSS in Tibet,” *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 23-1, pp. 1-163.

Shastri, N. Aiyaswami

- 1949 “Chang-chen lun, Karatalaratna, or, The jewel in hand : a logico-philosophical treatise of the Madhyamaka School,” *Visva-Bharati Annals* II, pp. i-xvi, 1-124.

Staël-Holstein, A. von.

- 1926 *The Kāśyapaparivarta : A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class*, edited in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese, Shanghai, Shangwu Yinshuguan.

Tillemans, Tom J.F.

- 1998 “A Note on *Pramāṇavārttika*, *Pramāṇasamuccaya* and *Nyāyamukha*. What is the *svadharmin* in

Buddhist Logic?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21-1, pp.111-124.

Tucci, Giuseppe

1930 *The Nyāyamukha of Dignāga, The oldest Buddhist Text on Logic, after Chinese and Tibetan Materials.*  
Heidelberg, O. Harrassowitz.

Walleser, Max

1914 *Śes rab sgron ma = Prajñā-Pradīpaḥ : a commentary on the Madhyamaka Sūtra by Bhāvaviveka,*  
Calcutta, Asiatic Society.

Williams, Paul M.

1980 “Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka,” *Journal of Indian Philosophy* 8, pp. 1-45.

Ye Shaoyong 葉 少勇

2007a “The *Mūlamadhyamakakārikā* and Buddhapālita’s Commentary (1) : Romanized Texts Based on the Newly Identified Sanskrit Manuscripts from Tibet,” 『創価大学・国際仏教学高等研究所・年報』 10, pp. 117-147.

2007b “A Re-examination of the *Mūlamadhyamakakārikā* on the Based of the Newly Identified,” 『創価大学・国際仏教学高等研究所・年報』 10, pp. 149-170.

2008a “The *Mūlamadhyamakakārikā* and Buddhapālita’s Commentary (2) : Romanized Texts Based on the Newly Identified Sanskrit Manuscripts from Tibet,” 『創価大学・国際仏教学高等研究所・年報』 11, pp. 105-151.

2008b “A Paleographical Study of the Manuscripts of the *Mūlamadhyamakakārikā* and Buddhapālita’s Commentary,” 『創価大学・国際仏教学高等研究所・年報』 11, pp. 153-175.

赤羽 律 Akahane, Ritsu

2013 “On the Digressions of the *Prajñāpradīpa*, with a Reevaluation of Its Chinese Translation,” 『印度學佛教學研究』 61-3, pp. 1182-1188.

2014 “Rethinking the Chinese Translation of the *Prajñāpradīpa*,” 『印度學佛教學研究』 62-3, pp. 1217-1224.

安達 俊英

1984 「ヴァイシェーシカ・スートラにおける解脱について」 『印度學佛教學研究』 32-2, pp. 694-695.

1985 「ヴァイシェーシカ・スートラにおけるアートマン」 『待兼山論叢』 19, pp. 5-21.

飯田 昭太郎 Iida, Shotaro

1980 *Reason and Emptiness : A Study of Logic and Mysticism*, Tokyo, Hokuseido Press.

池田 道浩 Ikeda Michihiro

1995 「*Bhavasamkānti-sūtra*を引用するBhāvivekaとDharmapāla」『印度學佛教學研究』44-1, pp. 377-375.

1997 「依他起性は実在するか」『駒沢大学仏教学部論集』27, pp. 270-282(L).

1998a 「円成実性の位置」『駒沢短期大学仏教論集』4, pp. 39-51(L).

1998b 「Dharmapālaの空性理解」『印度學佛教學研究』47-1, pp. 342-339.

1999a 「瑜伽行学派における自性分別と無分別智」『駒沢短期大学仏教論集』5, pp. 69-83(L).

1999b 「依他起性, 無自性, 無常」『印度學佛教學研究』48-1, pp. 172-176(L).

2000 「瑜伽行学派における所知障解釈の再検討」『駒沢短期大学仏教論集』6, pp. 31-39(L).

2001a 「*Tarkajvālā*の二諦説に関する疑問(1)」『曹洞宗研究員研究紀要』31, pp. 144-135.

2001b 「*Tarkajvālā*の二諦説に関する疑問(2)」『駒沢短期大学仏教論集』7, pp. 67-75(L).

2006 「*Tarkajvālā*に引用されるCandrakīrtiの見解」『駒沢短期大学仏教論集』12, pp. 19-29(L).

石飛 道子

1981a 「インド論理学におけるhetvābhāsa」『仏教学』12, pp. 63-84.

1981b 「Dignāgaのhetvābhāsaに関する一考察」『印度學佛教學研究』30-1, pp. 317-320.

2002 「仏教とニヤヤ学派の論争をめぐる」『印度哲学仏教学』17, pp. 150-164.

一色 大悟

2009 「有部アビダルマ文献における無為法の実有論証について」『インド哲学仏教学研究』16, pp. 39-54.

一郷 正道

1967a 「中観派と数論派との対論: 般若灯論第十八章における」『印度學佛教學研究』15-2, pp. 250-260.

1967b 「中観学派と勝論・正理学派との対論: 般若灯論第十八章における」『東方学』34, pp. 76-95(L).

Ichimura Shohei

1997 “On the Relationship between Nāgārjuna’s Dialectic and Buddhist Logic,” 『印度學佛教學研究』45-2, pp. 14-18(L).

1998 “Nāgārjuna’s Dialectic and Indian Logic (2) : Esp. in Reference to Logical Dispute Cited as

- Topic 2 in the *Ta-chuang Yen-lun-ching*,” 『印度學佛教學研究』 46-2, pp. 37-41(L).
- 1999 “Nāgārjuna’s Dialectic and Buddhist Logic (3) : Esp. in reference to the identity and difference between their respective examples (*dr̥ṣṭānta*),” 『印度學佛教學研究』 47-2, pp. 4-9(L).
- 稲見 正浩
- 1988 「仏教論理学における「間違った主張」」 『哲学』 40, pp. 131-144.
- 今西 順吉
- 1960 「サーンキヤ頌の系譜: 第七・九頌をめぐって」 『印度學佛教學研究』 8-2, pp. 566-567.
- 1982 「「サーンキヤ頌」の譬喩」 『印度學佛教學研究』 30-2, pp. 837-843.
- 宇井 伯寿
- 1929 「因明正理門論解説」 『印度哲学研究第5』 東京, 甲子社書房.
- 1944 『仏教論理学』 大東出版社.
- 1950 『東洋の論理』 青山書院.
- 宇野 惇
- 1993 「正理学派における似因」 『渡辺文麿博士追悼記念論集: 原始仏教と大乘仏教下』 pp. 207-224(L).
- 1996 『インド論理学』 法藏館.
- 江島 恵教
- 1980 『中観思想の展開: *Bhāvaviveka*研究』 春秋社.
- 2003 『空と中観』 春秋社.
- 大谷 光義
- 2012 「『中観心論』第5章における「無の有」批判」 『インド論理学研究』 5, pp. 221-241.
- 2013a 「バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判: 『中観心論』における識二分説批判」 『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』 46, pp. 142-129.
- 2013b 「バーヴィヴェーカの遍計所執性批判」 『印度學佛教學研究』 62-1, pp. 403-400.
- 小澤 千晶
- 2006 「清弁と相互依存の縁起: 『般若灯論』の用例を中心として」 『印度學佛教學研究』 55-1, pp. 458-454.

梶山 雄一 Kajiyama Yuichi

- 1963a 「清辨・安慧・護法」『密教文化』64-65, pp. 159-144.
- 1963b “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpaḥ* (1. Kapitel) (Fortsetzung),” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 7, pp. 37-62.
- 1964 “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpaḥ* (1. Kapitel) (Fortsetzung),” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 8, pp. 100-130.
- 1968-9 “Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 12-13, pp. 193-203.
- 1978 「知恵のともしび」『大乘仏典』中央公論社, pp. 287-328.
- 1980a 「『知恵のともしび』第二十五章(前段の試訳)」『密教と印度思想: 松尾義海博士古稀記念論集』種智院大学密教学会, pp. 40-68.
- 1980b 「『知恵のともしび』第二十五章(前段の試訳)」『密教学』16・17, pp. 40-68.
- 1982 「中観思想の歴史と文献」『講座大乘仏教7中観思想』春秋社, pp. 1-83.
- 1989 『仏教哲学論集』臨川書店.
- 2005 *Studies in Buddhist philosophy : selected papers*, 臨川書店.

桂 紹隆 Katsura Shoryu

- 1975 “New Sanskrit Fragments of the *Pramanasamuccaya*,” *Journal of Indian Philosophy* 3, pp. 67-78.
- 1977 「因明正理門論研究」(A Study of the *Nyāyamukha*. 1). 『広島大学文学部紀要』37 (1977): pp. 106-126; (2) in: 38, 1978, pp. 110-130; (3) in: 39, 1979, pp. 63-82; (4) in: 41, 1981, pp. 62-82; (5) in: 42, 1982, pp. 82-99; (6) in 44, 1984, pp. 43-74; (7) in: 46, 1987, pp. 46-85.
- 1981 「ヴァイシェシカ学派の推理論に対するディグナーガの批判」『哲学』33, pp. 51-65.
- 1983 “Dignāga on *Trairūpya*,” 『印度學佛教學研究』32-1, pp. 15-21(L).
- 1984 「ディグナーガの認識論と論理学」『講座・大乘仏教9』春秋社, pp.103-152.
- 2000 “Dignāga on *trairūpya* Reconsidered,” 『インドの文化と論理: 戸崎宏正博士古稀記念論文集』九州大学出版会, pp. 241-266(L)
- 2003 「ディグナーガ論理学における *pakṣa*, *sapakṣa*, *asapakṣa* の意味」『印度哲学仏教学』18, pp. 20-33.
- 2012 「仏教論理学の構造とその意義」『認識論と論理学 シリーズ大乘仏教9』春秋社, pp. 3-48.

金沢 篤

- 1987 「空華—ティミラ眼病(眼翳)との関わりで」『仏教学』23, pp. 29-56.

北川 秀則

- 1965 『インド古典論理学の研究: 陳那(Dignāga)の体系』臨川書店.

北島 利親

1963 「清弁と月称の二諦論」『印度學佛教學研究』 11-1, pp. 66-71.

金 建峻

2011 「『大乘掌珍論』における空性論証」『大谷大学大学院研究紀要』 28, pp. 1-33.

2013 「『大乘掌珍論』における有為法の無自性性論証: 主張命題に関する妥当性論証を中心として」『印度學佛教學研究』 61-2, pp. 906-903.

熊谷 誠慈 Kumagai Seiji

2011 “Bhāviveka’s Theory of the Absolute Truth,” 『印度學佛教學研究』 59-3, pp. 1187-1191.

五島 清隆

1985 「『梵天所問経』研究ノート(1): 西藏大蔵経二写本を中心とした漢・蔵訳間の異同について」『印度學佛教學研究』 34-1, pp. 380-376.

1988a 「『梵天所問経』解題」『密教文化』 161, pp. 49-62.

1988b 「『梵天所問経』研究ノート(2): ViśeṣacintinとJālinīprabhaの二菩薩について」『印度學佛教學研究』 36-2, pp. 936-939.

1997 「『梵天所問経』(3): 此岸の肯定と説法への情熱」『印度學佛教學研究』 46-1, pp. 426-420.

2003 「チベット訳テキスト校訂と写本大蔵経: 『思益梵天所問経』を中心に」『印度學佛教學研究』 52-1, pp. 442-437.

2009 「チベット訳『梵天所問経』: 和訳と訳注(1)」『インド学チベット学研究』 13, pp. 141-184.

2010 「チベット訳『梵天所問経』: 和訳と訳注(2)」『インド学チベット学研究』 14, pp. 89-125.

2011 「チベット訳『梵天所問経』: 和訳と訳注(3)」『インド学チベット学研究』 15, pp. 196-230.

2012 「チベット訳『梵天所問経』: 和訳と訳注(4)」『インド学チベット学研究』 16, pp. 124-155.

2013 「チベット訳『梵天所問経』: 和訳と訳注(5)」『インド学チベット学研究』 17, pp. 87-118.

斎藤 明 Saito Akira

1980 「Nāgārjunaにおける二諦とその諸問題(1)」『印度學佛教學研究』 28-2, pp. 132-133.

1981 「lCan skya宗義書における経量行中観自立派の章について」『日本西藏学会々報』 27, pp. 7-10(L).

1985 “Text critical Remarks on the *Mūlamadhyamakakārikā* as Cited in the *Prasannapadā*,” 『印度學佛教學研究』 33-2, pp. 24-28(L).

1986 “A Note on the *Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā* of Nāgārjuna,” 『印度學佛教學研究』 35-1, pp. 15-18(L).

- 1988 「初期中観学派とブッダパーリタ」『仏教学』24, pp. 29-51(L).
- 1989 「無畏註と仏護註の譬喩表現」『印度學佛教學研究』37-2, pp. 161-166(L).
- 1991 「ナーガールジュナにおける自我とニルヴァーナ」『私の思想:前田専学先生還暦記念論集』春秋社, pp. 181-196.
- 1997 「本質-存在-作用-作用論者としてのナーガールジュナ」『論集』8, pp. 89-110.
- 1998 “Bhāviveka and the *Madhya(anta)vibhāga/-bhāṣya*,” 『印度學佛教學研究』46-2, pp. 23-29(L).
- 1999 「バーヴィヴェーカの勝義解釈とその思想史的背景」『論集』9, pp. 66-81.
- 2000 「バヴィアの規定するmadhyamakaとその解釈をめぐって」『アビダルマ仏教とインド思想:加藤純章還暦記念論集』春秋社, pp. 267-279(R).
- 2001 「空性論者から縁起論者へ:buddhapālitaを中心として」『空と実在:江島恵教追悼論集』春秋社, pp. 93-115.
- 2004 “Bhāviveka’s Theory of Meaning,” 『印度學佛教學研究』52-2, pp. 24-31(L).
- 2005 「『中観心論』の書名と成立をめぐる諸問題」『印度學佛教學研究』53-2, pp. 80-86(L).
- 2006 “Bhāviveka’s Theory of Perception,” 『印度學佛教學研究』54-3, pp. 100-108(L).
- 2007 「『中観心論』*Madhyamakahrdayakārikā*および『論理炎論』*Tarkajvālā*, 第5章「瑜伽行学派の真実[説]の[批判的]確定」(Yogācāratattvaviniścayā) 試訳」『大乘仏教の起源と実態に関する総合的研究:最新の研究成果を踏まえて』東京大学大学院人文社会系研究科, pp. 201-268.
- 2008a 「バーヴィヴェーカの識二分説批判」『印度學佛教學研究』56-2, pp. 134-140(L).
- 2008b 「バヴィア作『論理炎論』の識二分説批判」『多田孝正古稀記念論集:仏教と文化』, 山喜房仏書林, pp. 141-156(L).
- 2010a “Nāgārjuna’s Influence on the Formation of the Early Yogācāra Thoughts,” 『印度學佛教學研究』58-3, pp. 96-102.
- 2010b 「二諦と三性:インド中観・瑜伽行両学派の論争とその背景」『印度哲学仏教学』25, pp. 1-14(L).
- 2011a 「新出『中論頌』の系統をめぐって」『印度學佛教學研究』59-2, pp. 111-119(L).
- 2011b “Bhavya’s Critique of the Sāṃkhya Theory of pratibimba,” 『インド哲学仏教学研究』18, pp. 13-22.
- 2012 「中観思想の成立と展開:ナーガールジュナの位置づけを中心として」『空と中観 シリーズ大乘仏教6』春秋社, pp. 3-41.
- 2013 “A Shape in the Mist : On the Text of Two Undetermined Sūtra Citations in the *Prasannapadā*,” 『インド哲学仏教学研究』20, pp. 17-25.

鈴木 大拙

- 1932 *The Lankavatara sutra : a Mahayana text, translated for the first time from the original Sanskrit*, G. Routledge.



1934 *An index to the Lankavatara Sutra (Nanjio edition) : Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit, with a tabulated list of parallel pages of the Nanjio Sanskrit text and the three Chinese translations (Sung, Wei, and T'ang) in the Taisho edition of the Tripitaka*, Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society.

武邑 尚邦

1963 「『因明入正理論』のテキストについて」『印度學佛教學研究』11-1, pp. 56-65.

1968 『仏教論理学の研究—知識の确实性の論究』百華苑.

2000 『因明学—起源と変遷』法藏館.

立川 武蔵 Tachikawa Musashi

1971 “A sixth-century manual of Indian logic,” *Journal of Indian Philosophy* 1, pp. 111-145.

田村 昌己 Tamura Masaki

2008 「バーヴィヴェーカの四大種説」『南アジア古典学』3, pp. 171-189.

2009a 「バーヴィヴェーカによる五根の無自性性論証」『南アジア古典学』4, pp. 179-203.

2009b 「バーヴィヴェーカによる五根の無自性性論証—他学派学説批判を中心に」『哲学』61, pp. 99-113.

2009c “Bhāviveka on the proof of *niḥsvabhāvatā*,” 『印度學佛教學研究』57-3, pp. 94-98(L).

2010a 「バーヴィヴェーカによる瑜伽行学派学説批判—入無相方便説批判及び生無自性説批判を中心に」『南アジア古典学』5, pp. 129-160.

2010b 「バーヴィヴェーカの瑜伽行学派学説批判—所取・能取の非存在を所縁とする知は正しい知か?」『比較論理学研究』8, pp. 263-269.

2010c 「バーヴィヴェーカによる瑜伽行学派学説批判—煩惱及び分別の生起をめぐって」『哲学』62, pp. 115-128.

2010d “Bhāviveka’s view of the conventional world: an external object (*bāhyārtha*) and a conceptual cognition (*vikalpa*),” 『印度學佛教學研究』58-3, pp. 108-112(L).

2011a 「バーヴィヴェーカの瑜伽行学派空性理解批判」『南アジア古典学』6, pp. 93-117.

2011b “Bhāviveka on the Yogācāra theory of *anyāpoha*,” 『印度學佛教學研究』59-3, pp. 118-123(L).

2012 「バーヴィヴェーカの円成実性批判:MHK V 87の解釈」『比較論理学研究』10, pp. 125-131.

2013 「バーヴィヴェーカの円成実性批判:虚空の比喩と「真実」の清浄性」『南アジア古典学』8, pp. 131-160.

塚本 啓祥・松長 有慶・磯田 熙文

1990 『梵語仏典の研究』III 平樂寺書店.

中田 直道 Nakada Naomichi

- 1972a “The Sanskrit Text of the *Madhyamakahrdayakārikā* (Dbu-maḥi sñiñ-poḥi tshig-leḥur byas-pa) and the Tibetan Text of the *Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarkajvālā* (Dbu-maḥi sñiñ-poḥi ḥgrel-pa rtog-ge ḥbar-ba) *ṣaṣṭhaḥ paricchedaḥ / Sāṃkhyatattvāvatāraḥ //* (Part 1. *Pūrva-pakṣa*),” 『鶴見女子大学短期大学部紀要』 6, pp. 145-155.
- 1972b 「中観心論の頌第六章および論理の炎—インドの二元論の哲学[サーンキヤ説]を紹介せる部分の和訳と註一」 『鶴見女子大学短期大学部紀要』 6, pp. 156-185.
- 1983a “The Sanskrit Text of the *Madhyamakahrdaya-kārikā* (Dbu-maḥi sñiñ-poḥi tshig-leḥur byas-pa) and the Tibetan Text of the *Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarkajvālā* (Dbu-maḥi sñiñ-poḥi ḥgrel-pa rtog-ge ḥbar-ba) *ṣaṣṭhaḥ paricchedaḥ / Sāṃkhyatattvāvatāraḥ //* (Part 2. *Uttarapakṣa*, (a) vv.5-7),” 『鶴見大学紀要』 20, pp. 1-3.
- 1983b 「中観心論の頌第六章第五～第七カーリカーおよび論理の炎—和訳その二(撰大乘論釈所出の轉世師那耶修摩の説く我と比較して)」 『鶴見大学紀要』 20, pp. 4-7.

中村 元 Nakamura Hajime

- 1956 「因明に及ぼした空観の影響」 『仏教の根本真理—仏教における根本真理の歴史的諸形態』 三省堂, pp. 299-366.
- 1958 “The Tibetan text of the *Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-Tarkajvālā*(*dbu-maḥi sñiñ-poḥi ḥgrel-pa rtog-ge ḥbar-ba*) Corresponding to Prof. Gokhale’s translation,” *Indo-Iranian Journal* 2-3, pp. 181-190.

中村 了昭

- 1962 「数論哲学の体系(一)—数論偈諸註の比較対照の研究」 『密教文化』 58, pp. 53-70.
- 1982 『サーンキヤ哲学の研究:インドの二元論』 大東出版社.

那須 真裕美 Nasu Mayumi

- 1999a 「*Bhāvaviveka*の二諦説の研究」 『龍谷大学大学院研究紀要. 人文科学』 20, pp. 168-172.
- 1999b 「*Bhāvaviveka*の二諦説について」 『印度學佛教學研究』 47-2, pp. 903-901.
- 1999c 「中期中観派の二諦説—勝義へ志向させる方法論を中心に」 『仏教学研究』 55, pp. 87-109.
- 1999d 「*Prajñāpradīpa-ṭīkā*第24章の試訳」 『龍谷大学大学院研究紀要. 人文科学』 21, pp. 16-33.
- 2000a 「チャンドラキールティの*vyavahāra*」 『印度學佛教學研究』 48-2, pp. 1041-1039.
- 2000b 「*Prajñāpradīpa-ṭīkā*第24章の試訳(2)」 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』 22, pp. 1-19.
- 2000c 「*Bhāviveka*と*Jñānagarbha*の二諦説の関連について」 『印度學佛教學研究』 49-1, pp. 398-396.
- 2002a 「中観派における真理(*satya*)と考察(*vicāra*)」 『印度學佛教學研究』 50-2, pp. 878-875.

- 2002b 「中観派におけるvyavahārasatyaの解釈」『仏教学研究』57, pp. 78-99.
- 2002c 「考察(vicāra)から見た中観派の世俗諦」『印度學佛教學研究』51-1, pp. 408-411.
- 2003 「中期中観派における世俗諦解釈」『仏教学研究』58・59, pp. 90-114.
- 2004a 『中期中観派における二諦説の研究:とくにバーヴィヴェーカを中心に』博士論文, 龍谷大学.
- 2004b 「中観派における世俗の解釈と二諦説」『印度學佛教學研究』52-2, pp. 812-809.
- 2005 「Prajñāpradīpa-ṭīkā 第24章研究ノート」『種智院大学研究紀要』6, pp. 44-54.
- 2006 「中期中観派における自性(svabhāva)解釈:rang bzhinとngo bo nyidの用例を中心に」『印度學佛教學研究』54-2, pp. 1057-1053.

西川 高史 Nishikawa Takafumi

- 1983 「BhāvavivekaとVaiśeṣika」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』16, pp. 8-15(L).

能仁 正顕

- 1983 「Bhāvavivekaの世俗の立場について」『印度學佛教學研究』32-1, pp. 176-177.
- 1986 「清弁の因果論に関する一考察」『印度學佛教學研究』34-2, pp. 785-788.

野沢 静証

- 1953a 「中論観四諦品第七偈に就ての清弁の解釈」『印度學佛教學研究』2-1, pp. 319-321.
- 1953b 「清弁の二諦説」『日本仏教学會年報』18, pp. 18-38.
- 1954 「清弁造『中論学心髓の疏・思釈炎』「真如智を求める」章第三(i)」『密教文化』28: pp. 53-46, (1955a) 29-30: pp. 56-44; (1955b) 31: pp. 38-26; (1956) 34: pp. 43-31; (1959) 43-44: pp. 118-105; (1964a) 66: pp. 87-74; (1964b) 68: pp. 70-58; (1965) 74: pp. 80-64; (1971) 97: pp. 96-86; (1972) 100: pp. 108-89.
- 1977 「般若灯論釈「諸法不自生」論」『佛教学セミナー』25, pp. 1-7.

服部 正明 Hattori Masaaki

- 1958 「Fragments of Pramāṇasamuccaya」『印度學佛教學研究』7-1, pp. 66-71.
- 1960 “Dignāga’s Criticism of the Sāṃkhya theory of perception,” 『大阪府立大学紀要(人文・社会科学)』8, pp. 1-32.
- 1968 *Dignāga, On Perception : Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga’s Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Harvard Oriental Series, Vol.47, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

羽溪 了諦

- 1932 『大乘掌珍論』『国訳一切経中観部3』pp. 99-138.

羽田野 伯猷

1952 「数論派における解脱論と数論偈」『印度學佛教學研究』 1-1, pp. 164-171.

林 彦明

1933a 『因明正理門論本』『国訳一切経論集部1』 pp. 23-57.

1933b 『因明入正理論』『国訳一切経論集部1』 pp. 67-80.

深浦 正文

1952 「護法清弁の論争:唯識思想史の一断面」『龍谷大學論集』 345, pp. 11-25.

古坂 紘一

1972 「般若灯論におけるサーンキヤ批判の一考察」『印度學佛教學研究』 20-2, pp. 353-356.

1983 「般若灯論と経量部説」『印度學佛教學研究』 31-2, pp. 898-895.

1989 「『般若灯論』における『入楞伽経』等の援用事情 (I)」『大阪教育大学紀要 I, 人文科学』 38-1, pp. 37-48.

1991 「『般若灯論』における『入楞伽経』等の援用事情 (II)」『大阪教育大学紀要 I, 人文科学』 39-2, pp. 139-151.

2005 「大乘仏教における四聖諦観の一考察:『般若灯論』観聖諦品所引の経文を中心として」『印度學佛教學研究』 54-1, pp. 396-390.

本多 恵 Honda, Megumu

1967 “SĀMĀKHYA PHILOSOPHY described by his opponent BHAVYA,” 『印度學佛教學研究』 16-1, pp. 33-38(L).

1972 「バヴィヤの伝えるサーンキヤ哲学」『日本仏教学会年報』 38, pp. 227-243.

1979 「清弁の紹介するサーンキヤ説」『東海仏教』 24, pp. 46-57.

1980-1 『サーンキヤ哲学研究』 春秋社.

1988 『チャンドラキールティ中論註和訳』 国書刊行会.

1990 『ヴァイシェーシカ哲学体系』 国書刊行会.

2009a 『虚空の如く:ヴァイシェーシカ哲学, 上』 平樂寺書店.

2009b 『光輝の連なり:ヴァイシェーシカ哲学, 下』 平樂寺書店.

光川 豊芸

1962 「「人法二無我」に対する清弁と月称の見解:中論第十八章を中心として」『佛教文化研究所紀要』 1, pp. 132-135.

- 1964 「清弁と月称の思想的背景: 中論積による引用書を中心にして」『龍谷大學論集』 376, pp. 51-87.
- 1965 「『大乘掌珍論』管見-中観・瑜伽交渉における一視点として」『印度學佛教學研究』 13-2, pp. 170-175.
- 1976 「四百論の護法積と月称積について」『印度學佛教學研究』 24-2, pp. 568-573.

宮坂 宥勝

- 1952 「バヴィヤとヴァイシェーシカ学説」『宗教研究』 133, pp. 456-460.
- 1954 「清弁引用のヴァイシェーシカ哲学説」『文化』 18-3, pp. 226-242.
- 1958 「論理の炎におけるヴァイシェーシカ哲学」『高野山大学論叢』 1, pp. 62-107.
- 1983-4 『インド古典論』 筑摩書房.

宮元 啓一

- 1977 「Vaiśeṣika学派のapekṣābuddhi」『印度學佛教學研究』 25-2 pp. 908-903.
- 1997 「『勝宗十句義論』における2種の推論」『印度哲学仏教学』 12, pp. 79-86.
- 1998 「初期ヴァイシェーシカ学派の知識手段論」『印度哲学仏教学』 13, pp. 36-43.
- 1999a 『牛は実在するのだ!: インドの実在論哲学『勝宗十句義論』を読む』 青土社.
- 1999b 「『勝宗十句義論』における「分離より生ずる分離」など」『印度哲学仏教学』 14, pp. 131-140.
- 2001 「『勝宗十句義論』を中心に見たヴァイシェーシカ哲学概史」『印度哲学仏教学』 16, pp. 49-60.
- 2007 *Daśapadārthī : an ancient Indian literature of thoroughly metaphysical realism*, 勝宗十句義論, Rinsen Book Co.
- 2008a 『インドの「二元論哲学」を読む: イーシュヴァラクリシュナ『サーンキヤ・カーリカー』』 春秋社.
- 2008b 『インドの「多元論哲学」を読む: プラシャスタパーダ『パダールタダルマ・サングラハ』』 春秋社.
- 2009 『ヴァイシェーシカ・スートラ: 古代インドの分析主義的実在論哲学』 臨川書店.

宮本 浩尊

- 2006 「バーヴィヴェーカの実有論批判とその思想的背景」『印度哲学仏教学』 21, pp. 63-77(L).
- 2007 「『大乘掌珍論』における認識を巡る議論」『大谷大学大学院研究紀要』 24, pp. 53-81.
- 2008 「バーヴィヴェーカにおける直接知覚と自性分別: 『大乘掌珍論』を中心として」『印度學佛教學研究』 56-2, pp. 141-145(L).
- 2010a 「バーヴィヴェーカによる瑜伽行学説批判の思想的背景」『佛教学セミナー』 91, pp. 98-81.
- 2010b 「バーヴィヴェーカの認識論: 二諦説に依拠した分別知と無分別知の設定」『印度哲学仏教学』 25, pp. 100-113(L).

2011 『中観学派と瑜伽行学派の対論とその意義:『般若灯論』第25章を中心として』博士論文, 大谷大学.

村上 真完

- 1972 「サーンクヤ哲学における解脱の問題」『印度學佛教學研究』21-1, pp. 74-79.  
1975 「ヴァイシェシカ・スートラにおけるアートマン」『印度學佛教學研究』23-2, pp. 683-684.  
1978 『サーンクヤ哲学研究:インド哲学における自我観』春秋社.  
1982 『サーンクヤの哲学:インドの二元論』平楽寺書店.  
1991 『インド哲学概論』平楽寺書店.  
2002 「転変説(*pariṇāma-vāda*)再考:世親の転変説批判の意味」『印度學佛教學研究』51-1, pp. 384-380.

室屋 安孝

- 1998 「*Vaiśeṣika*におけるśabdaの無常について」『印度學佛教學研究』47-1, pp. 465-463.

安井 広済

- 1953a 「二諦説と三性説—行の立場と知の立場」『大谷学報』33-1, pp. 19-40.  
1953b 「中観・瑜珈両派の対立」『印度學佛教學研究』2-1, pp. 241-243.  
1954 「依地起性における雑染と清浄の問題」『印度學佛教學研究』3-1, pp. 242-244.  
1961 『中観思想の研究』法蔵館.  
1977 「仏陀の教説と空の思想—「中論」第二十四章「四聖諦の考察」の研究」『佛教学セミナー』26, pp. 1-20.

安間 剛志

- 2007 「*Tarkajvālā*の二諦説」『印度學佛教學研究』56-1, pp. 101-104(L).  
2008 「*Bhāvivēka*と*Tarkajvālā*」『日本西藏學會々報』54, pp. 47-62.

宇野 恵教

- 1984 「ディグナーガの唯識説に関する一考察」『印度學佛教學研究』32-2, pp. 718-719.  
1985 「ディグナーガ(D)の唯識説に関する一考察(II)」『印度學佛教學研究』34-1, pp. 361-358.  
1987 「『四百論』の月称釈と護法釈:特に第10章「破我品」に関して」『印度學佛教學研究』36-1, pp. 381-388.  
1989 「『四百論』の月称釈と護法釈(II)」『印度學佛教學研究』38-2, pp. 837-845.  
1992 「『広百論釈論』「破我品」内容梗概」『龍谷大学佛教学研究室年報』5, pp. 94-67.

泰本 融

- 1981 「仏教論理学入門—『因明入正理論 (*Nyāyapraveśaka*)』和訳」『大乘仏教から密教へ: 勝又俊教博士古稀記念論集』, 春秋社, pp. 219-233(R).
- 1987 『空思想と論理』 山喜房仏書林.

山口 益 Yamaguchi Susumu

- 1926 “Nāgārjuna’s Mahāyāna-vimśaka (Prefatory Notes and Sanskrit - Chinese texts),” *The Eastern Buddhist* 4-1, pp. 56-72.
- 1927 “Nāgārjuna’s Mahāyāna-vimśaka (an English Translation with Notes),” *The Eastern Buddhist* 4-2, pp. 169-190.
- 1941 『仏教における無と有との対論』 弘文堂, repr. 山喜房仏書林, 1964.
- 1968 『月称造中論釈』 清水弘文堂書房.

渡辺 照宏

- 1960 「玄奘訳『因明入正理論』について」『東洋思想論集: 福井博士頌寿記念』, 福井博士頌寿記念論文集刊行会, pp. 759-776.
- 1982 『渡辺照宏仏教学論集』 筑摩書房.

渡辺 親文 Watanabe Chikafumi

- 1998 “A Translation of the *Madhyamakahrdayakārikā* with the *Tarkajvālā* III. 137-146,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 21, no. 1, pp. 125-155.
- 1999 “Bhāviveka on invalidations by pratyakṣa and pratīti : the *Madhyamakahrdayakārikā* III. 176-181,” *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 80, no. 1/4, Bhandarkar Oriental Research Institute, pp. 155-166.
- 2003 「*Tarkajvālā*の著者問題について」『宗教研究』 335, pp. 204-205.

渡辺 俊和 Watanabe Toshikazu

- 2006 「ディグナーガの *pakṣābhāsa* 説」『印度學佛教學研究』 55-1, pp. 84-91(L).
- 2008 「ディグナーガとサーンキヤ学派との論争」『印度學佛教學研究』 57-1, pp. 278-282(L).
- 2014 “On the Sāṅkhya Proof for the Existence of *Pradhāna* Criticized by Bhāviveka,” 『印度學佛教學研究』 62-3, pp. 1280-1286.

## 略号一覧

### 文献

AKBh	<i>Abhidarmakośabhāṣya</i> of Vasubandhu.
AN	<i>Anguttara Nikāya</i> .
BBh	<i>Bodhisattvabhūmi</i> .
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i> , PTS.
KP	<i>Kāśyapaparivarta</i> .
LA	<i>The lankāvatārasūtra</i> ed. by Bunyiu Nanjio, Kyoto Otani University Press 1923
MA	<i>Madhyamakāvātāra</i> of Candrakīrti.
MAS	<i>Madhyamakārthasaṅgraha</i>
MHK	<i>Madhyamakahrdayakārikā</i> of Bhāviveka.
MMK	<i>Mūlamadhyamakakārikā</i> of Nāgārjuna.
MN	<i>Majjhima Nikāya</i> , PTS.
MRP	<i>Madhyamakaratnapradīpa</i>
NV	<i>Nikāyabhedhavihāṅgavyākhyāna</i>
NM	<i>Nyāyamukha</i> of Dignāga.
NP	<i>Nyāyapraveśa</i> of Śaṅkarasvāmin.
PP	<i>Mūlamadhyamakavṛtti Prajñāpradīpa nāma</i> of Bhāviveka.
PSP	<i>Prasannapadā</i> of Candrakīrti.
SN	<i>Samyutta-Nikāya</i> , PTS.
Sn	<i>Sutta-nipāta</i> , PTS.
TJ	<i>Madhyamakahrdaya vṛtti Tarkajvālā</i> of Bhavya.
YBh	<i>Yogācārabhūmi</i>
『掌珍論』	『大乘掌珍論』 of Bhāviveka.
『梵仏研Ⅲ』	『梵語仏典の研究Ⅲ』



## その他

abbr.	Abbreviation.
add.	addendum.
bibliog.	bibliography.
bv.	<i>Bahuvrīhi</i> compound.
c.	century.
ca.	<i>circa</i> , approximately.
cf.	<i>confer</i> , compare.
ch.	chapter.
Chi.	Chinese.
comp.	compound.
conf.	conference.
D	Tibetan Tripiṭaka, sDe dge Edition.
du.	dual.
dv.	<i>Dvandva</i> compound.
ed(s).	edition(s), edited by.
e.g.	<i>exempli gratia</i> , example.
eq(s).	equation(s).
esp.	especially.
et al.	<i>et alii</i> , and others.
etc.	<i>et cetera</i> , and so forth.
ex.	example.
f.	feminine.
ff.	and following.
fol.	folio.
fr.	from.
ibid.	<i>ibidem</i> , in the same place.
i.e.	<i>id est</i> , that is.
inc.	including.
k.	<i>kārikā</i> , verse.
kdh.	<i>Karmadhāraya</i> compound.
lang.	language.
LVP	Louis de la Vallée Poussin.
m.	masculine.
MS(S)	<i>manuscriptum</i> (pl. <i>manuscripta</i> ), manuscript(s).
n(n)	note(s).

NB	<i>nota bene</i> , take careful note.
nuet.	neuter.
no.	number.
op. cit.	<i>opera citato</i> , in the work cited.
p.	page.
P	Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition.
pp.	pages.
par.	paragraph.
pl.	plural.
PTS	Pali Text Society.
qtd.	quoted.
pub.	publisher, published by
sing.	singular.
Skt.	Sanskrit.
syn.	synonym.
T	『大正新脩大藏經』
tp.	<i>tatpuruṣa</i> compound.
Tib.	Tibetan.
trans.	translation, translated by.
v.	verse.
var.	variant.
vers.	version.
vol.	volume.
writ.	written by.

## 凡例

- 本論文で利用したサンスクリット原典は、基本的に校訂出版されたものを使用した。詳細は「参考文献」を参照されたい。
- 本論文で利用したチベット語訳は、デルゲ版を底本にして北京版によって校訂したものを使用した。
- 本論文で利用した漢訳は、『大正新脩大藏經』所収のものを使用した。
- 主要な述語には( )内に対応するサンスクリットを補い、それがチベット語訳、漢訳からの推定形である場合には、アステリスク(\*)を付す。



# 序論

## 研究の目的

インド仏教の中期中観学派の人物であるバーヴィヴェーカ (Bhāviveka, 清弁, ca. 490-570)<sup>1)</sup> はナーガールジュナ (Nāgārjuna, 龍樹, ca. 150-250) の『根本中論偈』(Mūlamadhyamakakārikā, 以下、MMK と略記) に注釈書『般若灯論』(Prajñāpradīpa, 以下、PP と略記) を著した。彼はナーガールジュナの思想を基盤としながら、無自性性論証にディグナーガ (Dignāga, 陳那, ca. 480-540) の論理学を導入することによって、自立論証という論理的な方法を通して無自性性を論証している。彼は主著である『中観心論頌』(Madhyamakahrdayakārikā, 以下、MHK と略記) によって、自らの思想を表明し、そのより簡潔な形態である『大乘掌珍論』(以下、『掌珍論』と略記) を著したとされる。

この『掌珍論』は簡潔な形であるが、バーヴィヴェーカの思想と無自性性論証の特徴がそのまま表現されている。そして、当時のインドの学派、すなわちサーンキヤ (Sāṃkhya) 学派、ヴァイシェシカ (Vaiśeṣika) 学派、仏教内の瑜伽行学派などへの批判を通して中観学派としての自らの思想的立場を明確にしている。換言すれば、『掌珍論』を通して、当時、インドにおける主要な他の学派の思想とそれに対する中観学派のバーヴィヴェーカの立場を確認することが可能であるとも言えるのである。

しかし、同著に関する研究は、バーヴィヴェーカの他の著作である PP と MHK との研究と比べると数多くとは言えない。

本論文は、『掌珍論』で示されているバーヴィヴェーカの無自性性論証の特徴を考察することを目的とする。

## 研究の学術的意義・特色

『掌珍論』は一切法を有為法と無為法に分けて、有為法と無為法は無自性であって、そのことを別々に論証している。『掌珍論』の近代の研究は、フランスの仏教学者ド・ラ・ヴァレ・プサンがフランス語で翻訳を行ったことから始まる。その後、これまで幾つかの研究が存在する。しかしながら、『掌珍論』に対する従来の研究は、『掌珍論』における瑜伽行学派に対する批判の内容に注目して、それと MHK 第 5 章との関係についての研究が主なもので、論全体の内容に関しては研究されていない。

---

1) バーヴィヴェーカの活躍年代については梶山(1968/69, pp. 193-203)、(1989, pp. 177-187)に、名称については江島(2003, pp. 509-520)にそれぞれ従う。

『掌珍論』ではディグナーガの論理学を導入して、主張命題 (pratijñā: 宗)、証因 (hetu: 因)、喩例 (dr̥ṣṭānta: 喩) を取り揃えた推論式に基づいて、上巻では有為法、下巻では無為法の無自性性が論証されているのである。しかし、『掌珍論』とディグナーガの著作である『集量論』(Pramāṇasamuccaya)、『因明正理門論』(Nyāyamukha) との関係に注目してなされた研究はほとんど存在しない。それ故、本論文は『掌珍論』の論理学的特徴を、まずはディグナーガの著作である『因明正理門論』と比較検討して解明する。そして、その上で、『掌珍論』におけるバーヴィヴェーカの無自性性論証が MHK とどのように関係しているのかを確認する。

## 研究の具体的内容

以下に、本研究の具体的内容を述べたい。

最初は、バーヴィヴェーカの著作と『大乘掌珍論』という章題で、バーヴィヴェーカの著作について簡略に検討する。バーヴィヴェーカの著作を検討することによって、『掌珍論』と他の著作との関係を考察する。そして、同著の先行研究について調べ、その中で江島(1980)に依拠して、彼の無自性性論証の特徴を確認する。その次に、『掌珍論』の構成を検討する。同著全体の訳である羽溪(1932)の和訳に基づいた構成と、LVP(1932-3)によるフランス訳に基づいた構成を比較検討した上で、最後に『掌珍論』の内容を確認する。内容としては、造論の目的、論の主題、有為法の無自性性(空性)論証、無為法の無自性性論証に分けて考察する。

第2章は、『大乘掌珍論』とディグナーガの論理学との関係という章題で考察する。『掌珍論』は主張命題、証因、喩例を取り揃えた推論式によって、上巻には有為法、下巻には無為法の無自性性を論証している。その際、バーヴィヴェーカは自ら有為法の無自性性を論証するだけでなく、それに対して予想される詰難への回答を通して、相手の思想的立場を批判すると共に、さらに自分の主張を確かに行なう形を取っており、上巻では、問答が19回行われた上で、最終的に結論が述べられている。下巻では、無為法の無自性性の論証とそれに対する15回の問答決択、そして論全体の結論が述べられている。

その中、『掌珍論』上巻では主題偈の前半の有為法の無自性性を論証する推論式の妥当性が対論者からの批判を交えて詳しく吟味される。上巻では他学派からの論難とそれに対する反論が19回にわたってなされている。その中、主張命題に関するものは7回、証因に関するものは5回、喩例に関するものは3回である。各々の対論者の批判に対して、バーヴィヴェーカは反論することによって推論式の妥当性を立証している。

最初に、主張命題に関する論理学的特徴について考察する。ディグナーガは『集量論』で主張命題を定義する際に、直接知覚、推理、信頼できる人の言葉、言語常識によって否定されるもの、を誤った主張命題 (pakṣābhāsa) であるとする。この誤った主張命題は同じくディグナーガの著作である『因明正理門論』では、①言葉それ自身、②すでに承認したこと、③言語常識、④直接知覚、⑤推理によって否定されるものであるとする。この中、『因明正理門論』の五つの誤った主張命題と『掌珍論』の対論者からの主張命題に対する批判の関係を確認する。次は、証因に関する論理学的特徴について考察するために、ディグナーガの論理学において誤った証因である4種の不成の証因、4種の矛盾の証因、そして6種の不確定の証因を確認した後、『掌珍論』の証因に関する他学派からの批判を考察する。最後は、喩例に関する論理学的特徴を考察する。ディグナーガの論理学では誤った喩例は6種であり、それを『掌珍論』の喩例に関する他学派からの批判と一緒に考

察する。

第 3 章は、『掌珍論』と MHK との関係を確認する。『掌珍論』と MHK との関係についての従来の研究は、MHK 第 5 章との関係に対する研究がある。その中に、『掌珍論』における瑜伽行学派批判の内容と MHK 第 5 章の内容を比較検討することを通してバーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判の内容を明確にしようとしているものがある。また『掌珍論』における瑜伽行学派の批判の内容と MHK 第 5 章とを比較検討しながら、この部分に言及される『入真甘露』という文献について、バーヴィヴェーカの他の文献の中で、広義には『中観心論』、あるいは MHK 及び『思釈炎』を意味し、狭義には MHK 第 5 章を直接指示するという研究もある。

しかし、『掌珍論』における瑜伽行学派批判はその一部分であり、瑜伽行学派の他、サーンキヤ学派とヴァイシェーシカ学派についてそれぞれの学説が批判されている。そして MHK も第 5 章の瑜伽行学派批判に続いて、第 6 章ではサーンキヤ学派、第 7 章ではヴァイシェーシカ学派について説かれている。したがって、MHK 第 6 章と『掌珍論』のサーンキヤ学派の学説の批判、MHK 第 7 章と『掌珍論』のヴァイシェーシカ学派の学説の批判との関係について確認する。

第 4 章では、『掌珍論』における瑜伽行学派批判を MHK 第 5 章と比較して考察する。バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判は『掌珍論』の外、MHK 第 5 章「瑜伽行学派の真実[説]の[批判的]確定」全体と、PP 第 25 章「涅槃の考察」末尾の経典引用に先立つ最終部分において見出される。MHK 第 5 章は、彼の思想を理解する最も重要な部分である。『掌珍論』における瑜伽行学派の学説への批判は上巻の有為法の無自性と依他起の有を廻る議論、下巻における真如についての議論、そして出世間無分別智についての議論として説かれている。

MHK 第 5 章については従来の研究で検討されているので、これらの研究を踏まえて、『掌珍論』における瑜伽行学派批判を MHK 第 5 章の論述と比較検討する。バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判について、ここでは『掌珍論』を中心として、MHK と比較検討することによって、彼の無自性論証の特徴を究明する。『掌珍論』の中、バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判は、上巻の有為法の無自性と依他起の有を廻る議論と下巻の真如についての議論と出世間無分別智についての議論である。この批判の内容を分析しながら MHK との比較を試みる。





## 第 1 章

# バーヴィヴェーカの著作と『大乘掌珍論』

インド仏教の中期中観派の人物であるバーヴィヴェーカは、ナーガールジュナの MMK に注釈書 PP を著し、ナーガールジュナの思想を基盤としながら、空性論証に因明学を導入することによって、自立論証という論理的な方法を通して無自性を論証している。彼は主著である MHK に、自らの思想を表明し、より簡潔な形態である『掌珍論』を著したとされる。

『掌珍論』は、サンスクリット原典、そしてチベット語訳は現存せず、玄奘によって翻訳された漢訳のみが存在している。しかも、他のインドの文献でも、その存在を示す記述を確認することができないが、これまでの研究によりバーヴィヴェーカの真作であることは認められている。

本章では、『掌珍論』で示されるバーヴィヴェーカの思想的特徴を考察するための準備として、彼の著作と考えられる文献について確認し、バーヴィヴェーカの他の著作と『掌珍論』との関係を確認する。そして、『掌珍論』の主な先行研究について紹介し、さらに『掌珍論』の構成と内容について分析する。

## 1 バーヴィヴェーカの著作

バーヴィヴェーカの著作として考えられてきたものは、次のようである。

*Madhyamaka-ratna-pradīpa* 『中観宝灯論』

*Madhyamakārtha-saṅgraha* 『中観義集』

*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* 『中観心論頌』

*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarka-jvālā* 『思扱炎』

*Nikāya-bhedha-vibhāṅga-vyākhyāna* 『異部分派解説』

*Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti* 『般若灯論』

\**Mahāyānatālaratnaśāstra* 『大乘掌珍論』

P. L. Vaidya 氏は *Madhyamaka-pratītya-samutpāda* (『中観縁起論』) の著者をバーヴィヴェーカに帰するが<sup>1)</sup>、しかしチベット大蔵経ではそれをクリシュナ (*Kṛṣṇa*) の著作にしているから、現在はバーヴィヴェーカの著作として認められない<sup>2)</sup>。

## 1.1 *Madhyamaka-ratna-pradīpa* (=MRP)

Tib 訳 dBu ma rin po che'i sgron ma shes bya ba.

D no.3854. [Tsha. 259b3-289a7], P no.5254. [Tsha. 326a6-365a8]

*Madhyamaka-ratna-pradīpa* (『中観宝灯論』, 以下 MRP) は中観学派の学説に関する 9 章で構成されて、特に二諦説がよく要約されている。チベットにおいてはバーヴィヴェーカの著作にされているが、彼の真作であるのかどうかは疑問である。山口氏の研究の結果によると、MRP の著者はバーヴィヴェーカではなく、このテキストは彼より後の 700 年頃に書かれたと結論づけている<sup>3)</sup>。

その根拠として、第一はこの論の何箇所かでナーガールジュナとアーリヤデーバ (*Āryadeva*, 聖提婆, ca. 170-270)、そしてチャンドラキールティ (*Candrakīrti*, 月称, ca. 600-650) に対する敬意を表していることを指摘している。チャンドラキールティはバーヴィヴェーカより後代の人物として帰謬論証派 (*Prāsaṅgika*) であり、自立論証派 (*Svāntarika*) であるバーヴィヴェーカとは異なる位置にある人物である。そのようなバーヴィヴェーカがチャンドラキールティに敬意を表することは考え難い。第二はダルマキールティ (*Dharmakīrti*, 法称) の言葉が MRP で引用されているが、ダルマキールティは 600-660 年頃に生存したので、バーヴィヴェーカがダルマキールティを知ることは不可能である。このような理由で MRP はバーヴィヴェーカの著作と認められない<sup>4)</sup>。

## 1.2 *Madhyamakārtha-saṅgraha* (=MAS)

Tib 訳 dBu ma'i don bsdu pa.

D no.3857. [Dsa. 329b4-330a3], P no.5258. [Dsa. 380b5-381a8]

*Madhyamakārtha-saṅgraha* (『中観義集』, 以下 MAS) は 13 偈頌で成り立ち、題目が示すように中観思想の要約である。この論の主題は二諦説である。チベット語訳によると著者は *Bhāvaviveka* とある。しかし、江島氏は調査の結果を次のように述べている。(1) MAS の二諦説による主張と MHK、PP、*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarka-jvālā* (『思釈炎』, 以下 TJ) の二諦説による主張が一致しない、(2) MAS と MHK、PP、TJ の間の相違を明らかにするためには、後代の人物であるジュニャーナガルバ (*Jñānagarbha*) の説のような瑜伽行中観学派の見解が必要になる。(3) アティシャー (*Atīśa*, *Dīpaṅkaraśrījñāna*, 982-1054) の説を知らなければ、MAS の説を理解しにくい。(4) PP の注釈者であるアヴァローキタヴラタ (*Avalokitavrata*, 8 世紀前半頃) がバーヴィヴェーカの著作として MAS に言及していない。(5) また、カマラシーラ (*Kamalaśīla*) もバーヴィヴェー

---

1) P. L. Vaidya (1923, pp. 51-52).

2) 山口 (1941, pp. 57-58).

3) 山口 (1941, pp. 54-57).

4) 梶山 (1983, p. 13), Ruegg (1981, p. 66.)。しかし、Lindtner (1982, pp. 167-194) は MRP がバーヴィヴェーカの著作であると主張している。江島 (1980, pp. 13-15, 34, 490-491) は MRP の著者と TJ の著者を同一人物とし、PP と MHK の著者バーヴィヴェーカとは異なると想定している。

カの著作として言及しておらず、*Madhyamakālamkāra-pañjika* においてカマラシーラの主張は MAS ではなく MHK に根拠している。このような理由によって江島氏は MAS はバーヴィヴェーカの著作ではないと言っている<sup>5)</sup>。

### 1.3 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* (=MHK)

Tib 訳 dBu ma'i snying po'i tshig le'ur byas pa.

D no.3855. [Dsa. 1b1-40b7], P no.5255. [Dsa. 1-43b7]

Skt 訳

MHK はバーヴィヴェーカの主要な著作であると言える。何故ならば中観思想において彼の独自の領域をこの論によって構築しているからである。MHK は 11 章 927 偈頌で構成されている。第 3 章は *Tattva-jñānaiṣaṇā* で 11 章全体の中で一番重要な章である。何故ならば第 3 章においてバーヴィヴェーカの中観思想に関したものが初めて出ているからである。他の章では第 3 章に基づいて中観思想を通して他学派を批判している。ゴーカレー *Gokhale*<sup>6)</sup> によると、バーヴィヴェーカは元々第 3 章までを *Tattvāmṛtāvatāra* (『入真甘露』) という題目で著作して、これら 3 章が MHK の核心を形成して、他の章などは後に付加されたと言う。第 3 章は MMK と PP に密接に関連している。

MHK の原本として知られたものは *Rāhula Sāṅkṛtyāyana* によって 1936 年にチベットで発見されて書写されたものである<sup>7)</sup>。書写されたサンスクリット原典 (Catalogue no.311) の書写ノートは後に *Gokhale* に伝わる。一方、インドやネパールやチベットを旅行していったトゥッチ (G. Tucci) は MHK の原本写真を手に入れるのに成功した。*Gokhale* が 1971 年に日本を訪問した時、彼は MHK の写本を何人かの学者たちにコピーすることを認めて彼らに研究することを依頼した。

1972 年に *Gokhale* がローマを訪問した時、彼はトゥッチのコレクションの中に MHK の原本写真を見つけて、それを校訂する機会を得る。その後、*Gokhale* のノートとトゥッチのコレクションの原本写真を基にして MHK の多くの章が校訂出版された。1991 年に MHK の原本写真が中国で出版された<sup>8)</sup>。そして、現存するサンスクリット原典が *Lindtner* によって公表されている<sup>9)</sup>。

### 1.4 *Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarka-jvālā* (=TJ)

Tib 訳 dBu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba.

D no.3856. [Dsa. 40b7-329b4], P no.5256. [Dsa. 43b7-380a7]

TJ は MHK と同様に全体が 11 章からなり、長い間 MHK に対するバーヴィヴェーカ自身の注釈であると考え

---

5) 江島 (1980, pp. 18-32). 江島氏は MAS がチベット語訳の翻訳者である *Atiśa (Dīpaṅkaraśrījñāna)* と *Tshul khriṃs rgyal ba* の以前に書かれたと推定する。MAS は 8 世紀後半から 11 世紀初めの間に完成されたと推定する。

6) *Gokhale, V. V. & Bahulkar, S. S.* (1985, p. 78).

7) *Sāṅkṛtyāyana, Rāhula* (1937), "Second Search of Sanskrit Palm-leaf Mss. in Tibet," *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 23-1, pp. 1-163.

8) 『季羨林教授八十華誕紀念論文集』, 江西人民出版社, pp. 511-522.

9) *Lindtner* (2001), *Madhyamakahrdayam of Bhavya*.

られてきた。最近ではそのようには考えられていない。江島氏<sup>10)</sup>によると、その一つの理由は TJ の原作の形態が残っているチベット語訳に MHK の作者を指して「*ācārya*」という表現が確認されることである。「*ācārya*」は一般的に‘senior teacher’、‘great teacher’を意味するから、自己に対して「*ācārya*」と表現しているのは不思議である。しかし、「*ācārya*」を自己に対して用いる例もある<sup>11)</sup>。したがって、この表現だけによって TJ がバーヴィヴェーカの真作ではないと断定することはできないとも言える。

また、問題にされる点としては、第 3 章 291 偈に関する注釈に「*ran gi bstan bcos (sva-sāsta, 自己の論書) からの引用*」という表現があることである<sup>12)</sup>。しかし、それは「*ran gi bstan bcos (sva-sāsta)*」を示すことではない。恐らく MRP と TJ の著者を示すのであろう。しかし、この引用はバーヴィヴェーカの他の著作では発見されない。それは MRP で「*ācārya-pāda* は次のように言った」という注釈と共に引用される部分において発見されるが、バーヴィヴェーカを示すものではない<sup>13)</sup>。

TJ と MRP は同じ人物のものであるが、しかしこの人物は TJ と MRP の著者ではないと推測することができる。それではどうしてこの「*ācārya*」という人物が MHK の著者であるバーヴィヴェーカと係わるのか。推測して見れば、「*ācārya*」は TJ のチベット語訳の翻訳者であるアティーシャによる付加であり、アティーシャの時代に MRP の著者がバーヴィヴェーカであると考えられたのであろう。とにかく、MHK や PP や『掌珍論』の著者であるバーヴィヴェーカが TJ の著者であると断定することはできない<sup>14)</sup>。

しかし、TJ はアティーシャと Tshul khrims rgyal ba などの以前に少なくとも一度チベット語で翻訳されたことがあると考えられる。何故ならば 788 年に完成された『デンカルマ目録 (Ldan dkar ma)』には *Madhyamaka-hṛdaya-Tarkajvālā-tīkā* が翻訳進行中であることが記録されているからである<sup>15)</sup>。

## 1.5 *Nikāya-bhedha-vibhāṅga-vyākhyāna*

Tib 訳 sDe pa tha dad par byed pa dang rnam par bshad pa.

D no.4139, P no.5640.

『異部分派解説』は MHK の第 4 章第 8 偈に対する TJ の一部分である。TJ の著者はまだ確定していないため、この論の著者に対しても議論がなされるであろう。

## 1.6 *Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti (=PP)*

Tib 訳 dBu ma rtsa ba'i 'grel pa shes pa sgron ma.

10) Cf. 江島(1980, pp. 13-15, 37).

11) AKBhの中でヴァスバンドウ(Vasubandhu)が「*ācārya*」を自己に対して用いることが確認される。P.2:17. : kimartharī punar abhidharmopadeśaḥ kena cāyamprathamata upadiṣṭo yata ācāryo 'bhīdharmakośarī vakutum ādriyata iti/ āha/ 安間(2008)には「*ācārya*」という表現を自己に対して用いる他の例も紹介されている。

12) TJ (P Dsa 140b6-141a7). “...sku gsum rnam par bshag (gzhag D) pa nyid kyang slob dpon gyis rang gi bstan bcos kyī skabs su 'di skad bshad do (de D) /...”

13) 江島(1980b, pp. 490-491).

MRP (P Tsha 360a5-b7). “...sku gsum rnam par bshag pa yang/ slob dpon nyid shal snga nas (*ācārya-pāda*) / ji skad du...”

14) しかし、安間氏による研究によって、TJの第1章から第3章までは、ひとまずバーヴィヴェーカの著作であるということが論証された。安間(2007)、(2008)を参照。

15) Lalou(1953, p. 337).

D no.3853. [Tsha. 45b4-259b3], P no.5253. [53b3-326a6]

漢訳『般若灯論』 T no.1566 波羅頗蜜多羅訳。

PP はナーガールジュナの MMK に関する注釈である。バーヴィヴェーカはこの論の中でブッダパーリタ (Buddhapālita, 仏護, ca. 470-540) に対して批判している。『仏護注』(Mūla-madhyamaka-vṛtti) においてブッダパーリタの主張はほぼ *prasaṅga* であり、証因と喩例がないと批判するのである。バーヴィヴェーカはナーガールジュナの MMK を説明するために *svatantara-anumāna* を使用している。チベット語訳と漢訳が現存しているが、サンスクリット原典はチャンドラキールティの『プラサンナパダー』(*Prasannapadā*, 以下 PSP) に引用される一部しか知られていない。PP に対する注釈書として現存しているのはアヴァローキタヴラタによる *Prajñā-pradīpa-ṭīkā* だけである<sup>16)</sup>。PP のチベットテキストのいくつかの章が Max Walleser (1914) と Christian Lindtner (1984b) によって出版されている。

## 1.7 \*Mahāyānatālaratnaśāstra

漢訳『大乘掌珍論』 T no.1578 玄奘訳。

『掌珍論』はサンスクリット原典が現存せず、チベット語訳も残っていない。

この論は MHK の第 3 章と同じ構造になっている。一切の存在を有為と無為に分けてそれぞれの空性について論じている。また、この論の二諦説や論法はバーヴィヴェーカの他の著作の二諦説や論法と一致する。更に詳しい論証は MHK による瑜伽行学説に対する批判の中に見い出される<sup>17)</sup>。したがって、この論はバーヴィヴェーカのものと考えられる。

江島氏は、『掌珍論』が比較的簡潔であること、そして MHK とはかなり一致していることから、この論は MHK が書かれた後に、より簡潔に説明するために書かれたと推測している<sup>18)</sup>。

## 2 『大乘掌珍論』の先行研究

### 2.1 先行研究

『掌珍論』を現代語訳したものには、次のものがある。

- (1) Louis de la Vallée Poussin: *Madhyamaka, Mélanges Chinois et Bouddhiques II*, 1932-3, pp. 1-146. フランス語訳。
- (2) Erich Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*, 1956, pp. 232-240. 部分的なドイツ語訳。
- (3) 羽溪 了諦: 『大乘掌珍論』, 『国訳一切経中観部 3』, 1932, pp. 99-138.

---

16) Tib 訳 Shes rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa. D no.3859. [Wa. 1b1-287a7, Sha. 1b1-338a7, Za. 1b1-341a7], P no.5259. [Wa. 1-333a6, Sha, Za. 406a8].

17) 『掌珍論』, T vol.30, 272a, 275a.

18) 江島(1980, pp. 15-16).

そして、漢訳からの還元サンスクリット訳も発表されている<sup>19)</sup>。

『掌珍論』に対する主要研究は、山口益氏、江島恵教氏、斎藤明氏による研究などがある。

山口(1941)は、『掌珍論』における瑜伽行学派に対する批判の内容に関するもので、瑜伽行学派批判の内容と、MHK 第5章の内容を比較検討した上で、バーヴィヴェーカの瑜伽行学派の批判の内容を明確にしようとしたものである。

江島(1980)は、バーヴィヴェーカの論理学的特徴を考察した。そして『掌珍論』における瑜伽行学派の批判の内容とMHK 第5章とを比較検討しながら、この部分に登場する『入真甘露』という文献について、バーヴィヴェーカの他の文献の中で、これがどの文献を意味しているかについても研究されている<sup>20)</sup>。

池田(2001)は、「勝義において」という言葉を通してTJとPPと『掌珍論』の二諦説について研究している。

斎藤(2005)は、『掌珍論』に登場する『入真甘露』という文献とMHKとの関係について研究し、MHKの書名とバーヴィヴェーカの著作の成立の順序について研究したものである。

宮本浩尊氏は、『掌珍論』において、論理学的特徴、そして世俗有として規定されている認識対象の中で、世間的常識と直接知覚、特に直接知覚による認識に注目して、バーヴィヴェーカの直接知覚に対する理解がディグナーガ(Dignāga, 陳那, ca. 480-540)の『集量論』とヴァスバンドゥ(Vasubandhu, 世親, ca. 400-480)の『俱舍論』に由来することを明らかにした。そして、真如と無分別智に対する瑜伽行学派との対論の内容を整理した。

これら先行研究の中で、ここでは本論文の内容に最も関係の深い、バーヴィヴェーカの空性論証の論理の特色について考察された江島(1980)の内容を紹介しておく。

## 2.2 江島(1980)の空性論証の論理の特色

江島(1980)では、バーヴィヴェーカの空性論証の論理の特色が三つにまとめられる。それは「勝義において」という限定づけ、非定立的否定、異類例の非存在である。

### 2.2.1 「勝義において」という限定づけ

推論式が「勝義に向けて」構成されていること、したがって推論式が「勝義に適合するもの」として位置づけられていることを示す。空性論証の論理のはたらく場の提示である。このように推論式を限定することは、自己の承認している学説による排撃、直接知覚(現量)による排撃、一般常識に是認された事項(極成)による排撃など、すなわち世俗的な立場よりなされる非難から自由であることを示す機能をもっている<sup>21)</sup>。

これについては、次の『掌珍論』の文中で次のように確認できる。

此中世間同許有者。自亦許為世俗有故。世俗現量生起因縁亦許有故。眼等有為世俗諦撰。牧牛人等皆共了知。眼等有為是実有故。勿違如是自宗所許。現量共知。故以真性簡別立宗。真義自体説

---

19) N. Aiyaswami Sastri, “Karatalaratna of Bhāvaviveka, translated into Sanskrit,” *Visvabharati Annals* II, 1949, Appendix.

20) 江島(2003, pp. 493-508)『大乘掌珍論』の瑜伽行学説批判。

21) 江島(1980, pp. 102-113)。

名真性。即勝義諦。就勝義諦立有為空。非就世俗<sup>22)</sup>。

この[論証式の]中で、世間が等しく「有る」と認めるものは、我々(中観学派)もまた認めて世俗有(\*saṃvṛtisat)とするから、[また、]世俗の直接知覚(\*saṃvṛtipratyakṣa)には生起の因縁もまた「有る」と認めるから、眼などの有為は世俗諦(\*saṃvṛtisatya)に撰せられる。牛飼いなども皆、共に「眼などの有為は実有(\*dravyasat)である」と了知するからである。このように我々の学派(中観学派)は[世俗における認識手段である]直接知覚と共通知識(常識)と矛盾することはないのである。故に、[我々中観学派は]「真実としては」[という限定句]によって[世俗諦と]区別して主張(\*pratijñā)を立てるのである。真実の本性(\*tātvika-svabhāva)をここで「真性」と名づける。すなわち、勝義諦(\*paramārthasatya)である。勝義諦としては「有為は空である」と立てるのであり、世俗諦(\*saṃvṛtisatya)として[立てるの]ではない。

## 2.2.2 非定立的否定

空性を論証する推論式はその全部が否定判断を本質とする。「空である」と言ってもそれは「自性をもたない」であって、バーヴィヴェーカは、このような空性論証に伴う否定を非定立的否定と規定した。インドの文法学と祭式学(ミーマーンサー)によると、否定には否定された事項と矛盾する事項の定立を含意する定立的否定と、それを含意せずに否定機能が終了する非定立的否定とがある。バーヴィヴェーカは非定立的否定に注目して、「勝義において」という限定づけをもつ推論式にその否定を全面的に適用しようとする<sup>23)</sup>。

これについては、『掌珍論』では次のような対論者からの反論を想定することで示される。

復有余師懷聰叡慢作是難言。若諸有為就勝義諦猶如幻等空無自性。即是非有。執非有故便為無見<sup>24)</sup>。

また、別の師が聡明で叡智あるとの慢心を抱いて、次のように非難して言う。

「もし諸々の有為が勝義諦(\*paramārthasatya)として幻などの如く空であり、無自性(\*śūnya, niḥsvabhāva)であるならば、非有となる。非有に執着するから虚無論(無見、\*abhāvadṛṣṭi)になる」と。

この反論は、勝義として有為法の無自性を主張すれば、無見、断滅論になってしまうという批判である。この反論にバーヴィヴェーカは、次のように答える。

此非有言。是遮詮義。汝執此言表彰為勝。我說此言遮止為勝。此非有言。唯遮有性。功能斯盡無有勢力。更詮余義。如世間說。非白絹言。不可即執。此言詮黑。与能說者作立宗過。非白絹言。唯遮白絹。功能斯盡更無余力。詮表黑絹赤絹黃絹。

今此論中就勝義諦於有為境避常見辺。且遮有性。如是余處避断見辺遮於無性双避二辺遮有無性。為避所余妄執過失。乃至一切心之所行悉皆遮止。所行若滅心正隨滅<sup>25)</sup>。

22) 『掌珍論』, T vol.30, 268c8-13.

23) 江島(1980, pp. 113-125).

24) 『掌珍論』, T vol.30, 270c6-8.

25) 『掌珍論』, T vol.30, 270c10-19.

この「非有」という言葉は否定を表す意味である。汝はこの言葉に執着して、[非有を]定立することを重視する(\*vidheḥ-prādhānyam)が、我々はこの単なる否定を重視して(\*pratiṣedhasya-prādhānyam)説くのである。この「非有」という言葉はただ有であること(\*sattā)を否定するだけで、[言葉としての]能力はそこで終了しており、さらに別の意味を表現する力はないのである。世間において、「白くない絹」という言葉を説く時、[聞く者が]この言葉は「黒いこと」を現わすと執着して、説く者に主張の過失があると論難することはできない如くである。「白くない絹」という言葉はただ「白い絹」を否定しているだけで、能力はそれで終了しており、さらに「黒い絹」・「赤い絹」・「黄色い絹」を表す余力はない。

今この論の中では、勝義諦としては有為の対境において常見の辺(\*śāśvatadrṣṭyanta)を離れるために、先ず有であること(\*sattā)を否定し、同様に、別な所では断見の辺(\*ucchedadrṣṭyanta)を離れるために、無であること(\*asattā)を否定し、さらに二つの辺を離れるために有・無であることを否定し、それ以外の妄執(\*grāha)の過失を離れるために、乃至、一切の心の所行(\*gocara)を完全に否定する(\*uparuddha)。もし行境(所行)が減せば、心もまさしくそれに随って滅する。

バーヴィヴェーカは、勝義としての否定は、ただ有であることを否定するだけで、働きはそこで終了しており、たとえば、「白くない絹」という対象の否定はただ白い絹を否定しているだけで、さらに黒・赤・黄などを表す機能は持たないとするのである。

### 2.2.3 異類例の非存在

ディグナーガ論理学において、推論式は主張(pakṣa: 宗)、証因(hetu: 因)、喩例(drṣṭānta: 喩)の三支を揃えて、喩例は同性質の喩例(同喩)と異性質の喩例(異喩)が要求される。しかし、空性論証の推論式では所立法が非定立的否定であるから、所立法と矛盾することを定立するのではない。したがって、所立法と矛盾することを性質とする異類例は想定の必要性のないものである<sup>26)</sup>。

為遮異品立異法喩。異品無故遮義已成。是故不説於弁釈時。仮説異品建立比量亦無有過<sup>27)</sup>。

異品(\*asapakṣa, 異例群)を排除するために異法喩(\*vaidharmyadrṣṭānta)を立てるのであるが、異品は存在しないから、そのことを遮することはすでに成立している。それ故に説かないのである。[しかし]討論の時に異品を仮に設定して推理(\*anumāna)を立てても、過失とはならない。

空性論証の推論式では、否定が非定立的否定であるので、同法喩は存在するが異法喩は存在しなく、つまり不要である。

---

26) Cf. 江島(1980, pp. 126-135).

27) 『掌珍論』, T vol.30, 268c29-269a01.



### 3 『大乘掌珍論』の構成

『掌珍論』は、上下二巻となっている。上巻では、全体の序論として、造論の目的と立場、主題を示している。すなわち、有為法と無為法の無自性性を論証する推論式を提示し、その推論式の妥当性を議論するという構成になっている。

『掌珍論』の主題を示す偈頌は、次のようである。

真性有為空如幻縁生故。

無為無有実不起似空華。

[主張命題] 真実としては有為[法]は空である。

[証因] 縁によって生ずるからである。

[喩例] 幻の如くである。

[主張命題] 無為[法]は実体として有るのではない。

[証因] 生起しないからである。

[喩例] 空華に似たものである。

すなわち、主張 (*pratijñā*: 宗)、証因 (*het*: 因)、喩例 (*dr̥ṣṭānt*: 喩) を取り揃えた推論式によって、上巻には有為法、下巻には無為法の無自性性を論証している。

そして、上巻では有為法の空性の立論と、それに対して豫想される詰難への回答を通して、相手の思想的立場を批判することと同時に、さらに自分の主張を確かに行うことである。上巻は、問答が 19 回行われており、最終的に結論が述べられる。下巻では、無為法の空性の立論とそれに対する 15 回の問答決択、そして全体の結論が述べられている。

表 1 は LVP (1932-3) によるもの、表 2 は羽溪 (1932) によるものである。表 1 の序論と有為法は上巻、無為法と不動般若は下巻である。

表1 『掌珍論』の構成- LVP(1932-3)

区分	T, Vol.30 頁	LVP による区分
序論	268a26-268c5	Introduction
I 有為法		Les saṃkr̥tas
1. 偈の前二句の説明	268c6-269a1	explication de la demi-strophe
推論形式	269a2-269a12	raisonnement en forme
2. 主張への批判	269a12-269c7	critique de la proposition
3. 証因への批判	269c8-270a20	critique de l'argument
4. 主張への批判	270a20-270c27	critique de la proposition
5. 証因への批判	270c27-271a9	critique de l'argument
6. 喩例への批判	271a9-271b19	critique de l'exemple
7. サーンキヤ学派の異議	271b20-271c21	objection du Sāṃkhya
8. 瑜伽行学派の異議	271c22-272c10	objection des Yogācāra
9. 中観学派の反論の妥当性	272c11-272c29	validité de la réfutation Madhyamaka
10. 結論	272c29-273a21	conclusion
11. 空観の修習	273a22-273b20	bhāvanā
II 無為法	273b25-273c6	Les asaṃkr̥tas
1. 虚空	273c6-274a16	ākāśa
2. 摺滅	274a17-274b27	pratisaṃkhyānirodha
3. 真如	274b28-275a12	tathatā
4. 四聖諦	275a12-275a26	les quatre vérités et la délivrance
5. 外道の無為法	275a27-276a2	asaṃkr̥tas des infidèles
III 不動般若		Prajñā sans mouvement
1. 有為・無為の空性の修習	276a3-276c16	méditation de la double vacuité
2. 真の無分別智		savoir intuitif
2.1. 瑜伽行学派の学説	276c17-277a5	Yogācāras
2.2. 真実行解	277a5-277a17	vraie intellection
2.3. 不行	277a17-277b2	absence de mouvement
2.4. 聖默然	277b3-277b11	silence
2.5. 般若の偈頌	277b12-277c7	strophe sur la Prajñā
2.6. 智、見、真如	277c7-277c28	savoir, vue, Tathatā
2.7. 偈頌の解説の終わり	277c28-278a10	fin du commentaire de la strophe
3. 道と波羅蜜の修習	278a11-278b8	pratique du chemin et des pāramitās

表 2 『掌珍論』の構成(上巻)羽溪(1932)

区分	T, Vol.30 頁	内容	
1 序	268a26-268b20	造論の目的、立場、論の主題	
2 論の主題偈	268b21-268c5		
3 有為空論		真性有為空、如幻縁生故	
3.1 理証	268c6-269a7		
3.2 教証	269a8-269a12		
3.3 他学派批判			
3.3.1 他学派批判 1	269a12-269b12	現量相違、世間相違	不空論者
3.3.2 他学派批判 2	269b13-269b17	有法不成、所依不成	
3.3.3 他学派批判 3	269b18-269b27	宗因相違	正理論者
3.3.4 他学派批判 4	269b27-269c7	眼などの法の有性を主張	
3.3.5 他学派批判 5	269c8-269c15	有為空、有為故、如有為	
3.3.6 他学派批判 6	269c15-269c26	循環論証	
3.3.7 他学派批判 7	269c27-270a12	隨一不成	
3.3.8 他学派批判 8	270a13-270a20	自性空ならば、立量は無意義	正理論者
3.3.9 他学派批判 9	270a20-270c5	自語相違、虚無見	
3.3.10 他学派批判 10	270c6-270c23	無見	
3.3.11 他学派批判 11	270c24-270c27	空性の立言	
3.3.12 他学派批判 12	270c27-271a9	総相因の不成立	
3.3.13 他学派批判 13	271a9-271a26	幻物は有自性	
3.3.14 他学派批判 14	271a27-271b11	虚妄見である幻士の相体	
3.3.15 他学派批判 15	271b11-271b19	有為の眼空、実である眼	
3.3.16 他学派批判 16	271b20-271c21	因中有果説	数論師
3.3.17 他学派批判 17	271c22-272c10	有為法の空と依他起の有	相応論師
3.3.18 他学派批判 18	272c11-273a5	3.3.9 の自語相違	
3.3.19 他学派批判 19	273a6-273a11	眼の相と因と果	
3.4 結論	273a12-273b20		

不空論者=有の立場にある一般

正理論者=Naiyāyika

数論師=Sāṃkhya

相応論師=瑜伽行学派

表 3 『掌珍論』の構成(下巻)羽溪(1932)

4 無為空論		無為無有実、不起如空華	
4.1 理証	273b25-273c20		
4.2 他学派批判			
4.2.1 他学派批判 1	273c21-274a2	虚空の実有	毘婆沙師
4.2.2 他学派批判 2	274a3-274a9	同品定有	自部他部
4.2.3 他学派批判 3	274a10-274a16	空華は有自性	
4.2.4 他学派批判 4	274a17-274b3	折滅無為の実有	毘婆沙師
4.2.5 他学派批判 5	274b4-274b15	宗因喩の過失	正理論者
4.2.6 他学派批判 6	274b16-274b19	再び折滅無為の実有	毘婆沙師
4.2.7 他学派批判 7	274b20-274b23	虚空などの実有、已成の過失	經部
4.2.8 他学派批判 8	274b24-274b27	已成の過失	銅鑠部師
4.2.9 他学派批判 9	274b28-275a12	真如の実有	相応論師
4.2.10 他学派批判 10	275a12-275a29	見修二道の修習	同類乗、劣乗
4.2.11 他学派批判 11	275b1-275b1	空華、同喩不成	自性士夫論者
4.2.12 他学派批判 12	275b16-275c9	士夫の実有	数論師
4.2.13 他学派批判 13	275c10-275c10	所相の我	勝論師
4.2.14 他学派批判 14	275c17-276a2	隨一不成	勝論師
4.3 結論			
4.3.1 修習力	276a3-276b6		
4.3.2 空性の証得	276b7-276c16		
4.3.3 他学派批判 15	276c17-277a17	無分別智と真如觀	相応論師
4.3.4 真実行解と見諦と現	277a17-277b8		
5 総結			
5.1 総結偈と解釈	277b9-278a2		
5.2 八正道と六波羅蜜	278a3-278b8		

毘婆沙師=有部

經部=經量部

銅鑠部師=Tāmraśāṭīya

同類乗=瑜伽行学派

劣乗=有部

自性士夫論者=数論師 Sāṃkhya

勝論師=Viśeṣika

## 4 『大乘掌珍論』の内容

『掌珍論』の内容は、大きく二つに分けられる。有為法に関する「[主張命題]真実としては有為[法]は空である。[証因]縁によって生ずるからである。[喩例]幻の如くである」と、無為に関する「[主張命題]無為[法]は実体として有るのではない。[証因]生起しないからである。[喩例]空華に似たものである」という偈頌の形で推論式を示して有為法と無為法の空性を論証する。

『掌珍論』上巻では主題偈の前半の有為法の無自性・空を論証する推論式の妥当性が対論者からの批判を交えて詳しく吟味される。『掌珍論』では推論式のそれぞれの語句が解説されているので、その内容を確認しておく。

### 4.1 造論の目的

まず、バーヴィヴェーカの『掌珍論』著述の目的は何であろうか。彼は論の冒頭に造論の目的を次のように示している。

由是或有依広文義正決択門、已入法性、數復勤修勝進加行、於広文義決択現前、甚大劬勞心生懈倦。或有雖復未入法性、而是利根。為欲令彼易証真空、速入法性故、略製此掌珍論<sup>28)</sup>。

あるいは、詳しい文義(\*grantha)を正しく決択する方法に依拠して、すでに法性に入り、また、繰り返し勝進と加行(\*viśeṣaprayogabhāvanā)を勤修して、詳しい文義による決択が現前するには甚だ大きな苦勞があり、そのために、心に懈怠が生ずることがある。あるいはまた、まだ法性に入っていない人も、利根(\*tikṣṇa-indriya)である者がいて、彼に真実の空性を証得させて速やかに法性に入ることを容易にしようと望んで、[詳しい文義の内容を]簡略にしたこの『大乘掌珍論』を著作する。

ここには二種類の人たちのために『掌珍論』を著わしたことが記されている。二種類の人とは、詳しい文義を決択する仕方ですでに法性に入っているが、その後、繰り返し勤修する時に詳しい文義では大きな苦勞をするので懈怠が生ずる人と、未だ法性に入っていない利根の人とであり、彼らが真実の空性を証し法性に入ることを容易にするために、詳しい文義を簡略にした本論が著作されたのである。

---

28) 『掌珍論』, T vol.30, 268b16-20.

## 4.2 論の主題

『掌珍論』は論の著述目的を述べた後、次のような偈として、論の主題を提示する。

真性有為空。如幻、縁生故。

無為無有実。不起、似空華。

[主張命題] 真実としては有為[法]は空である。

[証因] 縁によって生ずるからである。

[喩例] 幻の如くである。

[主張命題] 無為[法]は実体として有るのではない。

[証因] 生起しないからである。

[喩例] 空華に似たものである。

これによれば、認識対象は有為法と無為法の二種であり、愚者たちは有為法と無為法の自性と属性に対して執着しているので、それを遮するために、有為法と無為法は空であり、実体として有るのではないことが別々に論証される。そのために、主張命題 (*pratijñā*: 宗)、証因 (*hetu*: 因)、喩例 (*drṣṭānta*: 喩) を取り揃えた推論式に基づいて、上巻では有為法、下巻では無為法の無自性性が論証されるのである。

具体的には、上巻では有為法の無自性性の立論と、それに対して豫想される詰難への回答を通して、相手の思想的立場を批判すると共に、さらに自分の主張を確かにするのである。上巻は、問答が 19 回行われており、最終的に結論が述べられている。

下巻では、無為法の無自性性の立論とそれに対する 15 回の問答決択、そして全体の結論が述べられている。

## 4.3 有為法の空性論証

上巻では主題偈の前半の有為法の無自性・空を論証する推論式の妥当性が対論者からの批判を交えて詳しく吟味される。そこにはバーヴィヴェーカの空性論証の特徴がそのまま示されているのである。先ず、「真実(真性)として」という主張命題を限定づけする句が説明される。

### 4.3.1 主張命題(宗)

先ず主張命題「真実として有為法は空である」のそれぞれの語句が解説される。

此中世間同許有者、自亦許為世俗有故、世俗現量生起因縁亦許有故、眼等有為世俗諦攝。牧牛人等皆共了知。眼等有為是実有故。勿違如是自宗所許現量共知故、以真性簡別立宗<sup>29)</sup>。真義自体説

---

29) Cf. He Huanhuan (2014) “Xuanzang, Bhāviveka, and Dignāga: On the “Restriction of the Thesis” (\**pratijñāviśeṣaṇa*)” 『印度學佛教學研究』 62-3, pp. 1230-1235.

名真性、即勝義諦。就勝義諦立有為空、非就世俗<sup>30)</sup>。

この[論証式の]中で、世間が等しく「有る」と認めるものは、我々(中観学派)もまた認めて世俗有(\**saṃvṛtisat*)とするから、[また、]世俗の直接知覚(\**saṃvṛtipratyakṣa*)には生起の因縁もまた「有る」と認めるから、眼などの有為は世俗諦(\**saṃvṛtisatya*)に撰せられる。牛飼いなども皆、共に「眼などの有為は実有(\**dravyasat*)である」と了知するからである。このように我々の学派(中観学派)は[世俗における認識手段である]直接知覚と共通知識(常識)と矛盾することはないのである。故に、[我々中観学派は]「真実としては」[という限定句]によって[世俗諦と]区別して主張(\**pratijñā*)を立てるのである。真実の本性(\**tātvika-svabhāva*)をここで「真性」と名づける。すなわち、勝義諦(\**paramārthasatya*)である。勝義諦としては「有為は空である」と立てるのであり、世俗諦(\**saṃvṛtisatya*)として[立てるの]ではない。

まず、「真実として」という限定句についてその意味が説明される。世俗諦とは区別されているという意味である。したがって、「真実として」という限定句は「勝義諦において」と同義語であり、推論式が世俗的な立場ではなく、勝義諦に向けて構成されていることを示す。言い換えれば、「真実として」という限定句によって、推論式が世俗の直接知覚と一般常識など、世俗諦において主張するのではなく、勝義諦において主張することを示すのである。

続いて、「有為法」の意味が示される。

衆縁合成有所造作故、名有為。即十二処。唯除法処一分虚空、摺非、摺滅及真如性<sup>31)</sup>。

多くの縁が集合して造作されたもの(\**abhisamkṛta*)であるから、「有為(\**samkṛta*)」と名づける。すなわち、十二処(\**āyatana*)である。ただ、法処(\**dharmāyatana*)の一分の虚空(\**ākāśa*)、摺滅(\**pratisamkhyānirodha*)、非摺滅(\**apratīsamkhyānirodha*)、そして真如(\**tathatā*) [なる四つの無為]を除く。

これによれば、有為法は法処の一部である無為法たる虚空、摺滅、非摺滅、および真如を除いた十二処とされる<sup>32)</sup>。

続いて、「空である」の意味が示される。

若他遍計所執有為、就勝義諦実有自性、今立為空。且如眼処、一種有為、就勝義諦弃其体空。空与無性、虚妄顯現門之差別。是名立宗。衆縁所起男女羊鹿諸幻事等、自性実無顯現似有<sup>33)</sup>。

もし、他[の学派]による遍計所執の有為を、勝義諦として実に自性があると[主張]しても、今、空であると論証するのである。たとえば、眼処(\**caḥsurāyatana*)のような一種の有為に関して、勝義諦としてはその本体は空であることを論ずべきである。空(\**śūnya*)と無自性(\**niḥsvabhāva*)とは虚妄なる顯現

30) 『掌珍論』, T vol.30, 268c8-13.

31) 『掌珍論』, T vol.30, 268c13-15.

32) 無為法を虚空・摺滅・非摺滅・真如の四種とするのは世親の『大乘五蘊論』などである。これら無為法については下巻で論じられる。cf. 『大乘五蘊論』 T vol.31, 850a18-23: 云何無為。謂虚空無為。非摺滅無為。摺滅無為。及真如等。云何虚空。謂若容受諸色。云何非摺滅。謂若滅非離繫。此復云何。謂離煩惱对治而諸蘊畢竟不生。云何摺滅。謂若滅是離繫。此復云何。謂由煩惱对治故諸蘊畢竟不生。云何真如。謂諸法性法無我性。

33) 『掌珍論』, T vol.30, 268c17-21.

(\*vitatha, \*abhūtapratibhāsa)の同義語(差別)である。これ(勝義諦として有為の本体は空である)を主張命題(立宗、\*pratijñā)と名づける。

多くの縁[に依拠して]生じた男・女・羊・鹿・諸の幻の事物などは、自性は「無」であるのに、「有」に似たものとして顕現している。

ここで「空である」というのは「自性をもたない」という意味である。この場合、「自性をもたない」という否定は非定立的否定である。

#### 4.3.2 証因(因)

次に証因「縁によって生ずるからである」のそれぞれの語句が解説される。

所立有法皆從縁生。為立此因説、縁生故。因等衆縁共所生故、説名縁生。即縁所起、縁所現義<sup>34)</sup>。  
所証を有する法(主張命題の主辞たる有為法)は、すべて縁により生ずる。この証因(\*hetu)を立てるために、「縁によって生ずるものであるから」と説くのである。因などの衆縁(\*pratyaya)<sup>35)</sup>が共なることによって生ずるところであるから、「縁によって生ずる」と名づける。すなわち、「縁によって起る(縁所起、\*-udbhava、\*-utpanna)」、「縁によって顕現する(縁所現)」という意味である。

これは推論式の中で、証因に関して、主張の根拠であることを示す。「真実として有為法は空である」という主張の根拠として「縁によって生ずるものであるから」という証因が提示されているのである。有為法は因などの衆縁が俱なることによって生ずるものであるからである。

#### 4.3.3 喩例(喩)

次に喩例「幻の如くである」が解説される。

所立能立法皆通有為同法喩。故説如幻。隨其所応仮説所立能立法同。仮説同故、不可一切同喩上法皆難令有<sup>36)</sup>。

所証(\*sādhyadharmā)と能証(\*sādhana-dharmā)の法は、[有為の諸の事物や幻の事物などの]すべてに共通して存在するので、同法喩(\*sādharmya-dṛṣṭāna)として、

[喩例]幻の如くである。

と説くのである。その[有為法の]それぞれに応じて(\*yathāyogam)、所証と能証(\*sādhyā, \*sādhana)の法が仮説されるが、それも[喩例である幻と]同じである。[しかし]「仮説が同じであるから、一切の同法喩の上にある法が、すべてなければならない」と非難してはならない。

先ず、喩例の中、同法喩として「幻の如くである」を立てるのである。

34) 『掌珍論』, T vol.30, 268c26-28.

35) LVP (1932-3, p. 73, n. 1) では因等の衆縁を四縁であると理解している。四縁というのは因縁(hetu-pratyaya)、等無間縁(samanantara-pratyaya)、所縁縁(ālambana-pratyaya)、増上縁(adhipati-pratyaya)である。

36) 『掌珍論』, T vol.30, 268c21-23.



為遮異品、立異法喩、異品無故、遮義已成。是故不説。於弁釈時。仮説異品建立比量亦無有過<sup>37)</sup>。  
異品(\**asapakṣa*, 異例群)を排除するために異法喩(\**vaidharmyadrṣṭānta*)を立てるのであるが、異品は存在しないから、そのことを遮することはすでに成立している。それ故に説かないのである。[しかし]討論の時に異品を仮に設定して推理(\**anumāna*)を立てても、過失とはならない。

ディグナーガ論理学において、喩例は同性質の喩例(同喩)と異性質の喩例(異喩)が要求される。しかし、空性論証の推論式では所立法が非定立的否定であるから、所立法と矛盾することを定立するのではない。したがって、所立法と矛盾することを性質とする異類例は想定する必要はないのである。

以上、上巻で有為法が空性であることを論証する推論式に関して、推論式として妥当であることが明らかにされたのである。

## 4.4 無為法の空性論証

続いて、下巻では無為法の空性に関して論じられる。そのため、推論式が再び提示される。

### 4.4.1 推論式

如是已説修觀行者總相、悟入有為性空。而未悟入無為性空。若不開示、無由悟入。若不悟入、無分別慧謂趣入行、終不得成。為開示故、復説是言。

無為無有実。不起、似空花<sup>38)</sup>。

このように、觀行を修する者が全体的に有為[法](\**saṃskṛta*)が自性として空であること(\**svabhāvaśūnyatā*)に悟入することをすでに説いた。しかし、まだ無為[法](\**asaṃskṛta*)が自性として空であることには悟入していない。もし[それを]説明しなければ、悟入することはない。もし無分別智(\**nirvikalpikā-prajñā*)に悟入しなければ、行に入ることは結局成就することはない。[無為法の空性を]説明するために、次のように[偈の後半を]言う。

[主張命題][真実としては]無為[法]は実体として有るのではない。

[証因]生起しないからである。

[喩例]空華の如くのである。

ここでは、無為法の空性を論証する推論式が提示されている。有為の空性に悟入することだけでは、無分別智に悟入することができないから、無為法の空性に悟入することが必要であると言うのである。

---

37) 『掌珍論』, T vol.30, 268c28-269a1.

38) 『掌珍論』, T vol.30, 273b28-c2.

#### 4.4.2「真実として」という限定句

此中簡別立宗言詞。即上真性須簡別意、如前応知。就真性故、立無為空、非就世俗<sup>39)</sup>。

この中で、主張命題の言辭を限定(簡別、\*apavāda)して、すなわち、上述の[有為法の場合と同じ]「真実(勝義)としては(\*tattvatas)」という限定がなされるべきである。その意味は前の[有為法の場合]のように知るべきである。真実としてはということから、無為(\*asaṃskṛta)は空であると立てるのであって、世俗(\*saṃvṛti)としてはというのではない。

無為法の空性を論証する推論式の偈そのものには「真性」の句は見られないが、有為法の場合の「真性」という限定句が同じくここにも適用され、この推論式も勝義諦の立場から主張することが示される。

#### 4.4.3 無為法

非有為故、説名無為。翻對有為、是無為義。即是虛空、摺、非摺滅、及真如性。謂前所除法処一分<sup>40)</sup>。

有為ではないから、無為と名づけるのである。有為と相反することが無為の意味である。これ(無為法)は虚空(\*ākāśa)と摺滅(\*pratisaṃkhyānirodha)と非摺滅(\*apratisaṃkhyānirodha)と真如(\*tathatā)とである。前(268c14)に除外するとした法処(\*dharmāyatana)の一分である。

無為法は、先の有為法の際に除外された、十二処の法処の一部である虚空・摺滅・非摺滅・真如であるとされる<sup>41)</sup>。

#### 4.4.4 推論式の解説—虚空の場合

先顕悟入。虚空性空易開示故。唯就空無有質礙物。世間共立名虚空故。由此為門悟入所余無為空性。即此世間所知虚空。就真性故空無有実。是名立宗。即此所立就真性故無実虚空。二宗皆許為不起故。或仮立為不起法故。説名為因。空花無実亦不起故。立為同喩。不説遮止異品立為不同法喩。如前応知<sup>42)</sup>。

先ず、虚空は自性として空であることに悟入することを説明する。説示し易いからである。ただ、空っぽということに関しては、障礙することがないもの(\*sapratighadravyābhāvamātra)を世間では共通して虚空と名づけるからである。このことを理解の入り口として、それ以外の無為の空性に悟入するのである。すなわち、この‘世間に知られた虚空は真実としては空であり、実体として有るのではない’というこれが主張命題と名づけられるものである。すなわち、この所証は真実としてであるので実なる虚空は無であることであり、[虚空と無為の]二つの主辞(宗)は共に‘生起しない’と認められる、あるいは‘生起しない

39) 『掌珍論』, T vol.30, 273c2-4.

40) 『掌珍論』, T vol.30, 273c4-6.

41) 先の有為法の説明の際に、無為法であるこれら四法を除外していることを示す。無為法を虚空・摺滅・非摺滅・真如の四法とするのは現存の論書では世親の『大乘五蘊論』であり、『瑜伽師地論』等とは異なっている。

42) 『掌珍論』, T vol.30, 273c6-13.

法である(\*anutpatti-dharmakatvāt)’と仮に設定されるから、[それらが]証因と名づけられるのである。‘空華’は実有ではなくてしかも生起しないから同法喩として立てる。異品(\*asapakṣa, 異例群)を遮止して同品でない喩例とすることは説かないことは前(268cの終)のように知るべきである。

前の四つの無為法の中、虚空が最も理解しやすいので、虚空について推論式の意味を説明するのである。推論式の主張命題は‘世間に知られている(\*prasiddha)虚空は真実としては空であり、実に存在しない’という意味である。‘生起しないからである’という証因は、仮立して‘生起しない法であるからである’となり、喩例である‘空花’は実ではなく、また生起しないから、同法喩として立てるのである。異法喩はないことについては上巻で説かれた<sup>43)</sup>ので、ここでは説明しないのである。

---

43) 本論文第1章の4.3.3喩例(喩)を参照。



## 第 2 章

### 『大乘掌珍論』とディグナーガの論理学との関係

『掌珍論』の内容は、大きく二つに分けられる。

[主張命題] 眞実としては有為[法]は空である。

[証因] 縁によって生ずるからである。

[喩例] 幻の如くである。

[主張命題] 無為[法]は実体として有るのではない。

[証因] 生起しないからである。

[喩例] 空華に似たものである。

という偈頌の形で推論式を示して有為法と無為法の空性を論証する。『掌珍論』上巻では主題偈の前半の有為法の無自性・空を論証する推論式の妥当性が、対論者からの批判とそれへの反駁を通して詳しく吟味される。上巻では他学派からの論難とそれに対する反論が 19 回にわたってなされている。その中、主張命題に関するものは 7 回である。「眞実として有為法は空である」という主張命題そのものに対して批判する対論者は、順番に、すべての不空論者(\**asūnyatāvādin*)、別の者、正しくない論理を語る者、有自性論者(\**svabhāvavādin*)、別の者、別の師、ある者<sup>45)</sup>と表記される者たちである。各々の主張命題に関する対論者の批判に対して、パーヴィヴェーカは再反論することによって推論式の主張命題の妥当性を立証している。

また、「縁によって生ずるからである」という証因に関しては 5 回、別な者、智慧に乏しい者、ある者、別な正しくない論理学者、別の者と表記される者たちから非難され、証因の正しいことを論じている。

そして、「幻の如くである」という喩例は、別の者、異なった空の見解を有する者、分別相似の過失、3 回の論難と答えがなされている。本章ではその議論の内容を整理して、主張命題、証因、喩例のそれぞれがディグナーガの論理学とどのような関係を持っているかを確認して、『掌珍論』の論理学的特徴を考察する。

---

45) 対論者はそれぞれ、一切不空論者、余、不善正理論者、有性論者、余、余師、有と表記されるが、現段階でははっきり誰であるか特定できない。

# 1 主張命題に関する論理学的特徴

## 1.1 「真実としては有為法は空である」という主張命題の意味

『掌珍論』では主張命題のそれぞれの語句が解説されている<sup>46)</sup>。要点のみを示すと、先ず、「真実」とは真実義の本性すなわち、勝義諦(\*paramārthasatya)であり、勝義諦として「有為法は空である」と主張するのであり、世俗諦(\*saṃvṛtisatya)として主張するのではないのである。「有為法」とは多くの縁が集合して造作されたもの(\*abhisamṣkṛta)であり、法処の一分の虚空、択滅、非択滅、そして真如なる四つの無為を除いた十二処である。そして、「空である」とは眼処(\*cakṣurāyatana)のような有為に関して、勝義諦としては、その本体は空であり、空(\*śūnya)と無性(\*niḥsvabhāva)とは同義語であると主張命題に関して解説される。

表4 『掌珍論』上巻の主張命題への批判

区分	T Vol.30 頁	内容	対論者	Poussin 訳による区分
3.3.1 他学派批判 1	269a12-269b12	憎背法性、現量相違、 世間相違	すべての不空論者	2. 主張命題への批判
3.3.2 他学派批判 2	269b13-269b17	有法不成、所依不成	別の者	
3.3.3 他学派批判 3	269b18-269b27	宗因相違	不善正理論者	
3.3.4 他学派批判 4	269b27-269c7	眼などの法の有性を主張	有自性論者	
3.3.9 他学派批判 9	270a20-270c5	自語相違、虚無見	別の者	4. 主張命題への批判
3.3.10 他学派批判 10	270c6-270c23	無見	別の師	
3.3.11 他学派批判 11	270c24-270c27	空性の立言	ある者	

## 1.2 デイグナーガによる誤った主張命題

バーヴィヴェーカはナーガールジュナの思想を基盤としながら、自立論証という論理学的な方法によって無自性を論証しているため、『掌珍論』における対論者からの主張命題の批判を確認する前に、先行研究に基づいてデイグナーガの論理学の誤った主張命題(pakṣābhāsa)<sup>47)</sup>について見ておきたい。

デイグナーガは『集量論』(Pramāṇasamuccaya)で主張命題を定義する<sup>48)</sup>際に、直接知覚、推理、信頼でき

46) 『掌珍論』, T vol.30, 268c6-269a1. cf. 本論文1章の4.3.1.

47) デイグナーガのpakṣābhāsaに関して、桂紹隆(1977, pp. 113-115); 同(1984, pp. 137-139); 稲見正浩(1988, pp. 131-135); 渡辺俊和(2006)を参照。

48) デイグナーガは主張命題(pakṣa)についてNMで「それら(主張命題・証因・喩例)のうち、主張命題とは[立論者]自身が論証されるべきであると望むものにほかならず、それと両立不可能な事柄によって否定されないものである」と定義する。NM, k.1b-d: 是中唯隨自意樂, 為所成立説名宗, 非彼相違義能遣。

る人の言葉、言語常識によって否定されるもの<sup>49)</sup>、を誤った主張命題であるとする。

この誤った主張命題は『因明正理門論』(Nyāyamukha、以下、NM と略記)では、①自身の言葉、②すでに承認したこと、③言語常識、④直接知覚、⑤推理によって否定されるものであるとする<sup>50)</sup>。

為顯離余立宗過失、故言「非彼相違義能遣」。若非違義言声所遣、如立一切言皆是妄。或先所立宗義相違、如獯狐子立声為常。又若於中由不共故無有比量、為極成言相違義遣、如說懷兔非月有故。又於有法即彼所立為此極成現量比量相違義遣、如有成立声非所聞瓶是常等<sup>51)</sup>。

主張を立てる際の他の誤謬を[正しい主張は]免がるべきだと指摘するために、「相容れないものによって否定されてはならない」と[第一偈 d 句に]言う。(i)例えば「私の言うことはすべて虚偽である」というように、もし[主張内容が、それと]相容れない意味内容を表示する自己の言明[=主張そのもの]によって否定される場合、(ii)あるいは、[音声は恒常的でないという定説を保持するヴァイシェシカ(Vaiśeṣika)学派=]Aulūkyā が「音声は恒常である」と論証しようとする場合のように、[自学派が]先に認めるところによって否定される場合、(iii)又、「śāśin (= ‘兔’を持つものという月の異名)は月ではない。存在するが故に」のように、[月は]固有なものであるから[「śāśin は月である」という反対論証のための]推理がありえなくても、言語に関して一般に認められている事実[「śāśin は月である」という言語規範]によって否定される場合、(iv)「音声は聞かれない」(v)「瓶は恒常的だ」等のように、〈主張の主題〉(dharmin) [= 音声や瓶]に関して、〈論証さるべき〉(sādhyā) [= 聞かれぬこと、恒常的であること]が、一般に認められている知覚 (pratyakṣa) や推理に基く相容れない事実によって否定される場合[原主張を〈主張〉(pakṣa)と呼ぶことはできない]<sup>52)</sup>。

NM の誤った主張命題とその例<sup>53)</sup>を箇条書きにすると次のようになる。

---

49) Pramāṇasamuccaya III-k.2: svarūpeṇaiva nirdeśyaḥ svayam iṣṭo 'nirākṛtaḥ / pratyakṣārthānumānāptaprasiddhena svadharminī // cf. Tillemans, Tom J.F. (1998, p. 112) : “[A valid thesis] is one which is intended (iṣṭa) by [the proponent] himself (svayam) as something to be stated (nirdeśya) in its [proper] form alone (svarūpeṇaiva) [i.e. as a sādhyā]; [and] with regard to [the proponent's] own subject (svadharmin), it is not opposed (anirākṛta) by perceptible objects (pratyakṣārtha), by inference (anumāna), by authorities (āpta) or by what is commonly recognized (prasiddha).”

50) また、『因明入正理論』(Nyāyapraveśaka) は、(1)pratyakṣaviruddha, (2)anumānaviruddha, (3)āgamaviruddha, (4)lokaviruddha, (5)svavacanaviruddha, (6)aprasiddhaviśeṣaṇa, (7)aprasiddhaviśeṣya, (8)aprasiddhobhaya, (9)prasiddhasambandhaを誤った主張命題であるとする。Tachikawa (1971, p. 122; p. 141). T vol.32, 11b24-27: 雖樂成立 由与現量等 相違故 名似立宗 謂 (1)現量相違 (2)比量相違 (3)自教相違 (4)世間相違 (5)自語相違 (6)能別不極成 (7)所別不極成 (8)俱不極成 (9)相符極成。(訳) 似て非なる誤った提題とは、[立論者が]証明しようと望んでいるも、感性的知覚等と相違しているものである。例えば、(1)感性的知覚と相違しているもの、(2)推理と相違しているもの、(3)伝承説と相違しているもの、(4)世間[の常識]と相違しているもの、(5)自分自身の陳述と相違しているもの、(6)限定するもの(=述語)が一般的に承認されていないもの、(7)限定さるべきもの(=主語)が一般的に承認されていないもの、(8)[限定するものと限定さるべきものとの]両方が一般的に承認されていないもの、(9)[限定するものと限定さるべきものとの間の]結合関係が一般的に承認されていないものである。cf. 泰本融 (1981, p. 221); 稲見正浩 (1988, pp. 134-135)。

51) NM, T vol.32, 1a18-24.

52) 桂 (1977, pp. 113-114)。

53) NPでも誤った主張命題の例が提示されている。tatra (1)pratyakṣaviruddho yathāśrāvaṇaḥ śabda iti// (2)anumānaviruddho yathā nityo ghaṭa iti// (3)āgamaviruddho yathā vaiśeṣikasya nityaḥ śabda iti sādhyataḥ// (4)lokaviruddho yathācandraḥ śaśī bhāvād iti/ śuci naraśiraḥkapālaṃ prāṇyangatvāc chaṅkaśuktivad iti// (5)svavacanaviruddho yathā mātā me bandhyeti// (6)aprasiddhaviśeṣaṇo yathā bauddhasya sāmkyam prati vināśī śabda iti// (7)aprasiddhaviśeṣyo yathā sāmkyasya bauddham prati cetanā ātmeti// (8)aprasiddhobhayo yathā vaiśeṣikasya bauddham prati samavāyikāraṇam ātmeti//

- ① 自身の言葉によって否定されるもの  
例:私の言う言葉すべて虚偽である
- ② すでに承認したことによって否定されるもの  
例:ヴァイシェーシカ(Vaiśeṣika)派の者が「音声は恒常である」と論証しようとする時、
- ③ 言語常識によって否定されるもの  
例:「śāśin(=‘兎’を持つものという月の異名)は月ではない。存在するが故に」
- ④ 直接知覚によって否定されるもの  
例:「音声は聞かれない」
- ⑤ 推理によって否定されるもの  
例:「瓶は恒常である」

この中、NM の五つの誤った主張命題(pakṣābhāsa)と『掌珍論』の対論者からの主張命題に対する批判の関係<sup>54)</sup>を確認する。

## 1.3 対論者の批判とバーヴィヴェーカの再反論

### 1.3.1 すべての不空論者(\*aśūnyatāvādin)からの批判

まず、主張命題に関する対論者の批判はすべての不空論者からの批判<sup>55)</sup>である。それはバーヴィヴェーカの主張命題は法性(\*dharmatā)に反する、直接知覚(\*pratyakṣa-pramāṇa)に矛盾するという過失、世間共通の認識(共知)と矛盾するという過失があるというのである。

此中一切不空論者。皆設難言。若立一切有為皆空。便無色等如緣兔角。現量智生理不成就。似色等緣諸現量覺亦不立。然彼實有各別內証。是故汝宗憎背法性。便有違害現量過失。及有違害共知過失。撥無一切牧牛人等同所了知眼等體故。

これに対して、すべての不空論者(\*aśūnyatāvādin)は皆、非難を設定して言う。

「もし、‘一切の有為(\*saṃskṛta)がすべて空であるならば、そのとき色などは存在せず、兎の角を所縁(\*ālambaka)として直接知覚(現量)智(\*pratyakṣajñāna)が生ずる道理は成立しないように、色などに似たものを所縁とする諸々の直接知覚も生じないことになるであろう。しかし、それ(直接知覚)は、実に

(9)prasiddhasaṃbandho yathā śrāvaṇaḥ iti//Tachikawa(1971, pp. 122-123;p. 141.). T vol. 32,11b27-c7: 此中(1)現量相違者 如説 声非所聞。(2)比量相違者 如説 瓶等是常。(3)自教相違者 如勝論師 立声為常。(4)世間相違者 如説 懷兔非月 有故 又如説言 人頂骨淨 衆生分故 猶如螺貝。(5)自語相違者 如言 我母是其石女。(6)能別不極成者 如仏弟子 对教論師 立声滅壞。(7)所別不極成者 如教論師 对仏弟子 我是思。(8)俱不極成者 如勝論師 对仏弟子 立我 以為和合因緣。(9)相符極成者 如説声是所聞。

その例は、(1)音声は耳によって聞かれない、(2)瓶は常住である、(3)音声は常住である、(4)人の髑髏は清浄である。何故ならば、生命を有するもの(人間)の一部分であるから。あたかも真珠貝の如し、(5)わたくしの母は石女である、(6)仏教徒がサーンキヤ学派に対して「音声は帰滅する」という如く、(7)サーンキヤ学派が仏教徒に対して「アートマンは自覚的意識(cetanā)である」という如く、(8)ヴァイシェーシカ学派が仏教徒に対して、「アートマンは[快感等の]内属因である」という如く、(9)「音声は耳によって聞かれる」という如くで[あって、特に論証を必要としないもので]ある。泰本(1981, pp. 221-222)。

54) Cf. 江島(1980, pp. 96-98, 106-113)。

55) 『掌珍論』, T vol.30, 269a12-b12.



有であり、それぞれに自内証できるのである。それ故、汝の主張命題(宗)は、法性に反するのである。すなわち、直接知覚(\*pratyakṣa-pramāṇa)に矛盾するという過失があり、そして世間共通の認識(共知)と矛盾するという過失がある。一切の牛飼いなどが等しく了知する眼などの本体を撥無(=排斥、損減、\*apavāda)するからである。

すべての不空論者は②すでに承認したこと、④直接知覚、③言語常識によって否定されるものという主張命題の過失があると批判する。この批判に対してパーヴィヴェーカは、④直接知覚によって否定されるものというのは、自相続と他相続の中に生ずるところの直接知覚と矛盾しないので自らの主張命題は直接知覚によって否定されないとする。③言語常識によって否定されるものというのは、自らの教義においては、世俗諦として世間の共通認識を認めるから過失はないとしている。②すでに承認したことによって否定されるものというのは、自らの教義が他宗の宗義とは違うのは当然であるから他宗の宗義によって否定されるからといってそのことは過失ではないとする。

### 1.3.2 別の者からの批判

別の者<sup>56)</sup>は主張命題の主辞(\*dharmin、有法)が成立しない(\*asiddha)という過失があると批判する。

有余復言。性空論者。就勝義諦眼等処空。便有有法不成宗過。亦有所依不成因過。

別の者が、また[次のように]言う。

「自性が空である(\*svabhāvaśūnyatā)と主張する者(中観学派)は、勝義諦(\*paramārtha)として眼などの処(\*āyatana)は空であるとするが、[それには]すなわち主辞(\*dharmin)が成立しない(\*asiddha)(有法不成)という主張命題の過失(\*pratijñādoṣa)がある。また、所依(\*āśraya)が成立しない(所依不成)という証因の過失(\*hetudoṣa)<sup>57)</sup>がある」と。

別の者が主張命題の主辞(有法)が成立しないという主張命題の過失があるということは、③言語常識によって否定されるものという主張命題の過失があると批判するのである。それに対して世間において成立している(世間極成、\*prasiddha)眼などを、総体として主張命題としているから過失はないと反論する。

### 1.3.3 正しくない論理を語る者からの批判

正しくない論理を語る者<sup>58)</sup>は、主張命題と証因とは相互に矛盾するという過失があるとする。

有諸不善正理論者。作是難言。若就真性眼等皆空。衆縁生故。眼等既空云何縁生。若縁生者云何体空。如是宗因更相違故。便成与宗相違過失。

諸の正しくない論理を語る者は、次のような非難をなして言う。

---

56) 『掌珍論』, T vol.30, 269b13-17.

57) 本論文第2章2.2.1四種の不成(asiddha)の誤った証因のなか(4)であり、主張命題の主題の存在そのものが不成の場合である。

58) 『掌珍論』, T vol.30, 269b18-27.

「もし、[中観学派が]「[主張命題]真実として眼などはすべて空である。[証因]多くの縁によって生ずるからである」と言うならば、眼などはすでに空であるので、[それが]どうして縁によって生ずるのか。もし、縁によって生ずるならば、[それが]どうして本体が空であるのか。このような主張命題と証因とは相互に矛盾しているので、まさに[証因が]主張命題と矛盾するという過失(\*pratijñāvirodhadoṣā)が成立する」と。

正しくない論理を語る者は、主張命題と証因とが相互に矛盾しているので、まさに[証因が]主張命題と矛盾する過失、すなわち①自身の言葉によって否定されるものという主張命題の過失があると批判する。これに対して「縁によって生ずるからである」という証因と「幻の如くである」という喩例はどちらも世間的共通認識であるから、証因と喩例は共に成立する。それ故に過失はないと答える。

### 1.3.4 有自性論者(\*svabhāvavādin)からの批判

有自性論者<sup>59)</sup>は眼は自性を有すると批判する。

有性論者復作是言。汝応信受眼根有性有所作故。諸無性者非有所作。如石女兒。眼有所作謂生眼識。如所説因有勢用故。眼定有性。

有自性論者(\*svabhāvavādin)は、また次のような[非難の]言をなす。

「汝は眼根(\*cakṣurindriya)に自性が有ることを受け入れるべきである。作用(所作)があるからである。諸々の無自性(\*niḥsvabhāva)なるものには、作用はないからである。石女の児の如く(\*bandhyāsutavat)である。眼[根]に作用があるとは、すなわち眼識(\*cakṣurvijñāna)を生ずることである。説かれるような証因には勢力の作用があるから、眼[根]は決定して自性があるのである」と。

有自性論者は、眼[根]は決定して自性を有するから、⑤推理によって否定されるものという主張命題の過失があると批判する。しかしバーヴィヴェーカは、対論者の言うように世俗(\*saṃvṛti)として眼[根]などの有為法は自性を有することを論証するのであれば、それは中観学派も世俗諦として認めることであり、すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)という過失になる。もし、勝義として自性を有するのであれば、同法の喩例は無く、唯だ異品を否定する(\*vipakṣapraṭiśedha)だけであるので過失になると反論し、勝義としては自性がないとする自らの主張命題には過失はないことを述べる。

### 1.3.5 別の者からの批判

別の者<sup>60)</sup>は自分の言説に矛盾する(\*svavacana-viruddha)という主張命題の過失(\*pratijñādoṣa)、そして邪見となると批判する。

有余復設別異方便掩自宗過。作如是言。所説真性有為空者。此立宗言其義未了。若就真性一切有為皆無有実。是立宗義。此所説言亦復撰在有為中故。同諸有為亦應無実。若所説言非無実者。有

59) 『掌珍論』, T vol.30, 269b27-c7.

60) 『掌珍論』, T vol.30, 270a20-c5.

為亦応皆非無実。此言破自所証義故名違自言立宗過失。如立一切言説皆妄。若就真性一切有為都無所有。是立宗義。即謗一切皆無所有。如是所証便墮邪見。

別な者がまた、別な仕方を設定して自分の学派の立場の過失を掩いて次のように言う。

「説かれた‘勝義諦としては有為は空である’というこの主張命題の言葉は、その意味が了解できない。もし‘真実としては一切の有為は皆実有(\*dravyasat)ではない’ということが主張命題の意味であるならば、この説かれた言説(\*ukta-vacana)もまた有為の中に撰せられて存在するから、諸の有為と同じく[この言説も]また実有でなくなってしまう。もし説かれた言説が実有でなくはないならば、有為もまた実有でなくはないことになる。この言説は自らの所証の意味を破壊することになるから、‘自らの言説と矛盾する(\*svavacana-viruddha)という主張命題の過失(\*pratijñādoṣa)’と名づける。‘一切の言説は皆虚妄である’と主張する如くである。

もし‘真実としては一切の有為はすべて実有ではない’というこれが主張命題の意味であるならば、‘一切は皆有ることはない’と謗る(\*sarvāpavāda)のである。このようなことを論証することはすべて邪見(\*mithyādṛṣṭi)に陥るのである」と。

別の者の批判は、自らの主張した意味を破壊することになるから、自分の言説に矛盾する(\*svavacana-viruddha)という主張命題の過失(\*pratijñādoṣa)がある、すなわち①自身の言葉によって否定されるものという主張命題の過失があると批判する。これに対して世俗諦としては眼等是有であると説き、勝義諦としてはそれはすべて空であると主張しているのだから過失はないと反論する<sup>61)</sup>。

### 1.3.6 別の師からの批判

別の師<sup>62)</sup>は非有に執着するから無見(\*abhāvadṛṣṭi)ということになる。空性論者の所証の推理(量)は成立しない。勝義諦を謗るのは過失が大きいからであると批判する。

復有余師懷聰叡慢作是難言。若諸有為就勝義諦猶如幻等空無自性。即是非有。執非有故便為無見。

また、別の師が聡明で叡智あるとの慢心を抱いて、次のように非難して言う。

「もし諸々の有為が勝義諦(\*paramārthasatya)として幻などの如く空であり、無自性(\*śūnya, niḥsvabhāva)であるならば、非有となる。非有に執着するから虚無論(無見、\*abhāvadṛṣṭi)になる」と。

別の師は、有為が勝義諦としては幻などの如く空であり、無自性であるならば、非有となり、非有に執着するから無見(\*abhāvadṛṣṭi)になると批判する。空性論者の所証の推理(量)は成立せず、勝義諦を謗るのは過失が大きい、すなわち、②すでに承認したことによって否定されるものという主張命題の過失があるとする。これに対してパーヴィヴェカは、この非有という言葉は単に否定を表すものであって、何か(この場合は「無ということ」)を定立するのではないと反論する。そして、阿含経<sup>63)</sup>に由るから過失はないとする。

61) Cf. 池田(2001, pp. 236-238).

62) 『掌珍論』, T vol.30, 270c6-23.

63) 別な所(経典)で、アーナンダ(阿難陀)に、「もし有であること(\*sattā)に執着する(\*grah)ならば、すなわち常辺に墮ちる。もし無であることに執着するならば、すなわち断辺に墮ちる」と説く。同様に、別な所で、カーシュヤパ

### 1.3.7 ある者からの批判

ある者からの批判<sup>64)</sup>は、一切の有為と無為との空性を分別することになるから、そこには遍計所執の虚妄なる分別(\*parikalpita-mithyāvikalpa)が成立して、自ら論証しようとする主張命題と矛盾することになるということである。

有不忍見自宗道理過難所集為欲隱映復作是言。性空論者雖常欣求無分別慧。而恒分別一切有為無為空性。即是成立遍計所執虚妄分別失自樂宗。

ある者が自らの学派の根本的な立場に非難が集まることを見ることに耐えられず、隠蔽しようと欲して、また次の言葉を語る。

「性空論者(\*svabhāvaśūnyatāvādin)は常に無分別の慧(\*nirvikalpikā-prajñā)を欣求するけれども、しかし常に一切の有為と無為との空性を分別(\*vikalp)している。このことは遍計所執の虚妄なる分別(\*parikalpita-mithyāvikalpa)が成立していることになり、自らが願う立場を失うことになる」と。

ある者は、空性論者は無分別の慧を主張するが、一切の有為と無為との空性を分別することになるので、①自身の言葉によって否定されるものという主張命題の過失があると批判する。これに対して、最終的にはこのこと(有為と無為が空であること)も否定するので、その過失はないとする。

『掌珍論』の対論者から批判された有為法の推論式にある主張命題の過失を検討した。以上のことを簡略にまとめると以下ようになる。

表5 対論者の批判とNMの誤った主張命題

区分	対論者	批判の内容	NMの pakṣābhāsa
1	すべての不空論者	憎背法性、 現量相違、 世間相違	②すでに承認したことによって否定されるもの ④直接知覚によって否定されるもの、 ③言語常識によって否定されるもの
2	別の者	有法不成、所依不成	③言語常識によって否定されるもの
3	正しくない論理を語る者	宗因相違	①自身の言葉によって否定されるもの
4	有自性論者	眼などの法の有性を主張	⑤推理によって否定されるもの
5	別の者	自語相違、虚無見	①自身の言葉によって否定されるもの
6	別の師	無見	②すでに承認したことによって否定されるもの
7	ある者	空性の立言	①自身の言葉によって否定されるもの

(迦葉波)に、「有であることは第一の辺であり、無であることは第二の辺である」と説くと引用している。カーシュヤパについての引用はStaël-Holstein (1926, p. 90)を参照。しかし、阿難陀についての引用は出典不明である。

64) 『掌珍論』, T vol.30, 270c24-27.

## 2 証因に関する論理学的特徴

### 2.1 「縁によって生ずるからである」という証因の意味

有為法に関する論証式の中では、証因として「縁によって生ずるからである」と立てられる。この証因は、主張命題の主辞たる有為法はすべて縁により生ずるので、この証因(\**hetu*)を立てるために、「縁によって生ずるものであるから」と説くと説明されている。また、因などの多くの縁(\**pratyaya*)が共なることによって生ずるところであるから、「縁によって生ずる」として、その意味はすなわち、「縁によって起る(縁所起)」、「縁によって顕現する(縁所現)」であるとしている。

表6 『掌珍論』上巻の証因への批判

区分	T30 頁	内容	対論者	Poussin 訳による区分
3.3.5 他学派批判 5	269c8 -269c15	有為空、有為故、如有為	別な者	3. 証因への批判
3.3.6 他学派批判 6	269c15-269c26	循環論証	智慧に乏しい者	
3.3.7 他学派批判 7	269c27-270a12	隨一不成	ある者	
3.3.8 他学派批判 8	270a13-270a20	自性空ならば、 立量は無意義	不善正理論者	
3.3.12 他学派批判 12	270c27-271a9	總相因の不成立	別の者	5. 証因への批判

### 2.2 デイグナーガによる誤った証因

デイグナーガの論理学では誤った証因に関して、両者(主張する側と相手側)が等しく承認しなければならないが、これに違反する場合、四種の不成(*asiddha*)の誤った証因である。そして、九句因の中、矛盾(*viruddha*)因と不確定(*aniścita*)因が誤った証因である。

#### 2.2.1 四種の不成(*asiddha*)の誤った証因

由是、若有彼此不同許、定非宗法。如有成立声は無常、眼所見故。又、若敵論不同許者、如对顯論所作性故。又、若猶豫、如依烟等起疑惑時、成立大種和合火有、以現烟故。或於是処有法不成、如成立我其体周遍、於一切処生樂等故<sup>65)</sup>。

65) NM, T vol.32, 1b17-22. cf. NP, *tatrāsiddhaś catuḥprakāraḥ/ tadyathā/ ①ubhayāsiddhaḥ, ②anyatarāsiddhaḥ, ③saṃdigdhāsiddhaḥ, ④āśrayāsiddhaś ceti// tatra śabdānityatve sādhye cākṣuṣatvād ity ubhayāsiddhaḥ// kṛtakatvād iti śabdābhivyaktivādinam praty anyatarāsiddhaḥ// bāṣpādibhāvena saṃdihyamāno bhūtasamghāto 'gnisiddhāv upadiśyamānaḥ saṃdigdhāsiddhaḥ// dravyam ākāśam guṇāśrayatvād ity*

従って、(1)もし[論争中の]両派が等しく承認しなければ、決して〈主張の主題の属性〉(pakṣadharmā) (=証因)ではない。例えば「音声は恒常的ではない。眼によって見られるものであるから」と立証しようとする場合がそうである。(2)又、例えば、[言葉(śabda; 音声)は作られたものではなく、恒常的潜在的な存在が]顕現したものであると論ずる者(=ミーマーンサーMīmāṃsā 学派など)に対して、「作られたものであるから」[という証因]のように、もし対論者が[〈主張の主題の属性〉であると、立論者と]同じ様に承認しない場合、(3)又、例えば、煙などに就いて疑惑が生じる際に、「諸元素により構成された火が存在する。煙が知覚されるから」と立証しようとする場合のように、もし[〈主張の主題の属性〉であることが]疑わしい場合<sup>66)</sup>、(4)又、例えば[〈靈魂〉(ātman)の存在を認めない仏教徒に対して]「靈魂は遍在するものである。あらゆるところに〈快感〉などが生じるから」と立証しようとする場合のように、そこ[主張]において〈主題〉(dharmin)が[存在すると]確立されていない場合[正しい証因ではない]<sup>67)</sup>。

この四種の不成の誤った証因の内容を例とともにすると次のようである。

(1) 両方において不成のもの

例:「音声は常住ではない。眼によって見られるものであるから」

(2) いずれか一方において不成のもの

例: 音声顕現論者(=ミーマーンサー学派等)に対して、「作られたものであるから」のように、対論者が承認しない場合

(3) 疑わしい不成のもの

例: 霧等の性質について、(霧か煙かと)疑われている[ような]物質の集合が、火の[存在の]論証に例証として用いられている場合

(4) 主張命題の主題の存在そのものが不成の場合

例: [アートマンの存在を認めない仏教徒に対して]

「アートマンは遍在するものである。あらゆるところに快感などが生じるからである」

証因は、論争中のいずれか一派にでも、主張の主題の属性であることが否定されるか、疑われるならば、

ākāśāsattvādinam praty āśrayāsiddhaḥ// Tachikawa(1971, pp. 123-124, p. 141.); T vol.32, 11c11-16: 不成有四 一 両俱不成 二 隨一不成 三 猶豫不成 四 所依不成。如成立声 為無常等 若言是眼 所見性故 両俱不成。所作性故 对声顯論 隨一不成。於霧等性起疑惑時 為成大種和合火有而有所說 猶豫不成。虚空實有德所依故 对無空論 所依不成。(訳)似て非なる誤った論拠とは、未確定なもの、真偽否定の[論拠を導く]もの、逆の[論拠を導く]ものである。この中で、未確定なもの(asiddha)とは四種類である。すなわち、(1)[立論者と反対論者との]双方において未確定なもの、(2)[立論者と反対論者との]いずれか一方において未確定なもの、(3)[論拠に相当するものの実在性が]疑わしい[ために]未確定なもの、(4)其体(āśraya) [の存在が承認されないため]の未確定なものである。この中で、(1)論証さるべきものが、「音声の無常性」であるとき、「眼によって見られるものであるから」という[論拠]は、[立論者と反対論者との]双方において未確定なものである。(2)「作られたものであるから」という[論拠]は、「語は顕現する」と論ずるもの(ミーマーンサー学派)に対しては、[立論者と反対論者との]いずれか一方において未確定なものである。(3)霧等の性質(bhāva)について、(霧か煙かと)疑われている[ような]物質の集合が、火の[存在の]論証に例証として用いられているならば、[論拠に相当するものの実在性が]疑わしい[ために]未確定なものである。(4)「虚空は実体である。何故なら、属性の其体であるから」というのは、虚空は非存在であると論ずる者に対しては、其体(āśraya) [の存在が承認されないため]の未確定なものである。泰本融(1981, pp. 222-223)。

66) 漢訳「大種和合火」は玄奘の誤訳である。渡辺照宏(1960)、武邑尚邦(1963)、Tachikawa(1971, p. 134, n. 29)、泰本融(1981, 注(1)(7))、桂紹隆(1982, p. 99)を参照。

67) 桂(1977, pp. 124-125)。

それは正しい証因と見なされない<sup>68)</sup>。

## 2.2.2 九句因と誤った証因

九句因とは証因が同例群(sapakṣa)・異例群(asapakṣa)<sup>69)</sup>に存在するか、存在しないかということによる分類である。

又此一一各有三種。謂於一切同品有中、於其異品、或有、非有、及有非有。於其同品非有及俱、各有如是三種差別。

若無常宗全無異品對不立有虛空等論、云何得說彼處此無。

若彼無有、於彼不轉、全無有疑、故無此過<sup>70)</sup>。

ところで、[三種に分類された〈証因〉]このそれぞれに、さらに三種の区別がある。すなわち〈同例群〉全体に存在する[〈証因〉]が、その〈異例群〉に存在するか、存在しないか、およびその両方であるか[の三種]である。〈同例群〉に存在しないもの、および[存在・非存在の]両方であるものについても、同様に三種の区別がある。

[反論]「もし、『非恒常的である』という〈主張〉の場合、[通常〈異例群〉に数えられる恒常的な]虚空(ākāśa)などが実在すると認めぬ論[者、例えば Sautrāntika 学派]に対しては、〈異例群〉がないことになり、どうして『そこ[=〈異例群〉]にこれ[=〈証因〉]が存在しない』と[いう正しい〈証因〉の第三条件を]述べることができようか？」

[答]もしそれ[=〈異例群〉]がなければ、そこに[〈証因〉]が存在することはありえず、全く疑惑は生じない。従って、上の誤謬はない<sup>71)</sup>。

この九句因の具体例がそれぞれあげられる。

以上[の三種・三種の分類]を合わせると〈主張の主題の属性〉は九種となる。その順序に従って、それぞれの特徴[、論証の具体例]を示す。

- I「音声は恒常的である。認識対象であるから」
- II「非恒常的である。作られたものであるから」
- III「意志的努力の所産である。非恒常的であるから」
- IV「恒常的である。作られたものであるから」
- V「恒常的である。聞かれるものであるから」
- VI「恒常的である。意志的努力の所産であるから」
- VII「意志的努力の所産ではない。非恒常的であるから」
- VIII「非恒常的である。意志的努力の所産であるから」

---

68) Cf. 桂(1984, p. 139).

69) Cf. 桂(2003).

70) NM, T vol.32, 2a14-19.

71) 桂(1978, p. 129).

IX「恒常的である。触れることができないから」<sup>72)</sup>。

以上は次の図 <sup>73)</sup>にまとめられる。

表7 九句因

証因が		異例群に		
		存在	非存在	両方
同 例 群 に	存在	I	II	III
	非存在	IV	V	VI
	両方	VII	VIII	IX

次に、九句因が、正しい証因と矛盾の証因と不確定の証因の3種に分類される。

如是分別。説名為因相違不定。故本頌言。

於同有及二 在異無是因

翻此名相違 所余皆不定 k.7<sup>74)</sup>

以上のように[〈主張の主題の属性〉=〈証因〉を九種に]分類することにより、[それらが、正しい]〈証因〉・〈相容れぬ〉(viruddha)[証因]〈不確定の〉(aniścita)[証因]と呼ばれるべきである。従って、根本詩頌に言う。

そのうち、同種のもの(=同例群)において存在するか、あるいは[存在かつ非存在の]二様かであって、その無(=異例群)において非存在であるものが、[正しい]証因である。これの逆が相容れぬ[証因]である。他は不確定の[証因]である。k.7<sup>75)</sup>

九句因の図の中、IIとVIIIが正しい証因である。この[九句因]の中で、二種のみを[正しい]証因と呼ぶ。すなわち(1)同例群全体に存在し、異例群に全く存在しないものと、(2)同例群に存在しかつ存在しない[すなわち、同例群の一部に存在する]もので、異例群に全く存在しないものとのである。[九句因の図の]第一列と第三列の三[区画の中]のそれぞれ中央である <sup>76)</sup>。

そして、次は九句因の中、矛盾の証因と不確定の証因 <sup>77)</sup>が述べられる。

72) NM, T vol.32, 2a19-26: 如是合成九種宗法。隨其次第略弁其相。謂立聲常、所量性故。或立無常、所作性故。或立勤勇無間所發、無常性故。或立為常、所作性故。或立為常、所聞性故。或立為常、勤勇無間所發性故。或非勤勇無間所發、無常性故。或立無常、勤勇無間所發性故。或立為常、無觸對故。

73) Cf. 桂 (1979, p. 65).

74) NM, T vol.32, 2b3-5.

75) 桂 (1979, p. 66).

76) NM, T vol.32, 2b6-8: 此中唯有二種名因。謂於同品一切遍有、異品遍無。及於同品通有非有、異品遍無。於初後三各取中一。

77) NPには不確定の証因は6種類である。不確定の証因については次のように述べられる。cf. NP, anaikāntikaḥ śaṭprakāraḥ/ ①sādhāraṇaḥ, ②asādhāraṇaḥ, ③sapakṣaikadeśavṛttir vipakṣavyāpī, ④vipakṣaikadeśavṛttiḥ



復唯二種説名相違。能倒立故。謂於異品有及二種、於其同品一切遍無。第二三中取初後二。

所余五種、因及相違皆不決定、是疑因義<sup>78)</sup>。

又、二種のみを〈相容れぬ〉[証因]と呼ぶ。[それは〈論証さるべき属性〉(sādhyadharmā)の]逆(viparyaya)を論証するからである。すなわち、〈異例群〉に存在するか、[存在・非存在の]両方かであり、〈同例群〉に全く存在しないものである。「九句因」図の]第二列の三[区画]の中と左と右とである。

残りの五種は、[正しい]〈証因〉とも〈相容れぬ〉[証因]とも確定しない。すなわち疑惑の原因であるという意味である<sup>79)</sup>。

九句因の図の中、IVとVIが矛盾の証因であり、I・III・V・VII・IXが不確定の証因である。これらの中、矛盾の証因を推論式の形にすると次のようになる。

IV[主張命題]音声は恒常的である。

[証因]作られたものであるから。

VI[主張命題]音声は恒常的である。

[証因]意志的努力の所産であるから。

先ず、IVの証因は同例群である恒常的なもの、例えば虚空に全く存在せず、異例群である非恒常的なもの、例えば瓶に必ず存在する。そのような証因はIVの主張命題の逆の「音声は非恒常的である」という主張命題を証明する。すなわち、原主張命題の論証されるべき属性と矛盾する属性を証明するから矛盾の証因である。VIの証因についても同じである。証因である「意志的努力の所産性」は同例群である恒常的なものに全く存在せず、異例群の一部に存在する。「音声は非恒常的である」という原の主張命題の逆を証明するから、矛盾の証因である。また、NMのk.9で矛盾の証因が説かれる。

邪証法有法 自性或差別

此成相違因 若無所違害 k.9

観宗法審察 若所樂違害

成躡躡転倒 異此無似因 k.10<sup>80)</sup>

[間違った主張として]未だ否定されていない場合、属性や主題の自体(svarūpa)もしくは特殊規定(viśeṣa)の逆を論証するなら、相容れぬ証因である。k.9

主張の主題の属性(=証因)が含味検討されるべきであるか、もしくは[論者の論証しよう]願うところを否定するならば、[それぞれ]未決定となったり、逆となったりする。これ以外に間違った証因

---

sapakṣavyāpī, ⑤ubhayapakṣaikadeśāvṛttiḥ, ⑥viruddhāvyabhicārī ceti// Tachikawa (1971, pp. 124-125; p. 142); T vol.32, 11c17-19:不定有六 一 共 二 不共 三 同品一分転異品遍転 四 異品一分転同品遍転 五 俱品一分転 六 相違決定。(訳)真偽否定の[論拠を導く]ものは、六種類である。(1)[同種類の提題と異種類の提題とのいずれにも]共通なもの、(2)[同種類の提題と異種類の提題とのいずれにも]共通でないもの、(3)同種類の提題の一部にあり異種類の提題の全部にあるもの、(4)異種類の提題の一部にあり同種類の提題の全部にあるもの、(5)[同種類と異種類との]双方の提題の一部にあるもの、(6)対立[する論証]を確定するものである。泰本融 (1981, p. 223).

78) NM, T vol.32, 2b8-11.

79) 桂 (1979, p. 69).

80) NM, T vol.32, 2b27-c1.

(*hetvābhāsa*)はない。k.10<sup>81)</sup>

9偈は矛盾の証因を4種に分類する<sup>82)</sup>。(1)[論証されるべき]属性自体の逆を論証する証因、すなわち九句因のIVとVIである。(2)[論証されるべき]属性のある特殊性の逆を論証する証因、(3)[論証されるべき]主題自体の逆を論証する証因、(4)[論証されるべき]主題の特殊性の逆を論証する証因である。

次は不確定の証因である。

I [主張命題] 音声は恒常的である。

[証因] 認識対象であるから。

「認識対象であるから」という証因は瓶の場合は同例群である非恒常的なものに、虚空の場合は異例群である恒常的なものに見出されるから、正しい証因であるか、矛盾の証因であるかが不確定である。

III [主張命題] 音声は意志的努力の所産である。

[証因] 非恒常的であるから。

「非恒常的であるから」は同例群である「意志的努力の所産」に必ず見出され、異例群である「意志的努力の所産ではない」には、稲妻のように見出される場合と虚空のように見出されない場合とがあるから、主張命題を証明するか否かが不確定である。

V [主張命題] 音声は恒常的である。

[証因] 聞かれるものであるから。

証因の「聞かれるものという性質」は主張命題の主題である音声のみがもつ属性であるから、同例群にも異例群にも全く存在しない。「聞かれるもの」であり、かつ「恒常的なもの」であるような同例群に全く存在せず、主張命題を例証することができないのである。

VII [主張命題] 音声は意志的努力の所産ではない。

[証因] 非恒常的であるから。

「非恒常的であるから」は同例群である「意志的努力の所産ではないもの」に、稲妻のように見出される場合と、虚空のように見出されないばあいがある。異例群には必ず見出されるから、主張命題を証明するか否かが不確定である。

IX [主張命題] 音声は恒常的である。

[証因] 触れることができないから。

「触れることができないという性質」は同例群である「恒常的なもの」に、虚空のように見出される場合と、原子(*paramāṇu*)のように見出されない場合がある。また、異例群である「非恒常的なもの」には、行為(*karaman*)のように見出される場合と、瓶のように見出されない場合がある。したがって、この証因は主張命題を証明する

81) 桂(1979, p. 78).

82) NPでの矛盾の証因については次のように述べられる。cf. NP. *viruddhaś catuḥprakārah/ tadyathā/*

① *dharmasvarūpaviparītasādhanaḥ*, ② *dharmaviśeṣaviparītasādhanaḥ*, ③ *dharmisvarūpaviparītasādhanaḥ*, ④ *dharmaviśeṣaviparītasādhanaś ceti//* Tachikawa (1971, pp. 125-126; p. 142-143); T vol.32, 12a15-16: 相違有四 謂 法自性相違因 法差別相違因 有法自相相違因 有法差別相違因等。(訳) 矛盾対立[の論証を導く誤った論拠]とは、四種類である。すなわち、(1)提題の述語の固有な特質(*dharmasvarūpa*)とは逆のもの(*viparīta*)を論証する[にいたる]もの、(2)提題の述語の特殊な[意味として立論者が望んでいる]こと(*dharmaviśeṣa*)とは逆のものを論証する[にいたる]もの、(3)提題の主語の固有な特質(*dharmisvarūpa*)とは逆のことを論証する[にいたる]もの、(4)提題の主語の特殊な[意味として立論者が望んでいる]こと(*dharmaviśeṣa*)とは逆のものを論証する[にいたる]ものである。泰本融(1981, p. 225).

か否かが不確定である。

### 2.2.3 viruddhāvābhicārin という誤った証因

同一の対象に関してお互いに矛盾する主張を証明する二個の正しい証因が存在し、疑惑の原因となる場合がある。ヴァイシェーシカ学派をはじめとするインド実在論学派は、個々の個物に共通する恒常的な普遍 (sāmānya) を認め、それが知覚の対象となると考える。

若対許有声性は常、此応成因。

若於爾時無有顯示所作性等、是無常因、容有此義。然俱可得一義相違。不容有故、是猶予因。又於此中現教力勝、故依此思求決定<sup>83)</sup>。

[反論]「〈音声の普遍〉(śabdatva) が恒常的であると認める者に対する場合、これ(=「聞かれるという性質」)は[正しい]〈証因〉であるはずだ。」

[答]もしも、その時「作られたものという性質」等を「非恒常性」の〈証因〉として誰も示さなければ、そのことは容認されよう。しかし、両[証因]がともに認知される場合は、同一の対象に二つの相容れぬ[属性]は存在しえないから、疑惑の原因である。又、今の場合、直接知覚 (pratyakṣa) と[矛盾せぬ]教証 (āgama) が有力であるから、まさにこれにより[音声]が恒常的であるか否かの]決定知を追求すべきである<sup>84)</sup>。

この内容を推論式の形にすると次のようである。

[主張命題] 音声は恒常的である。

[証因] 聞かれるものであるから。

[喩例] 例えば音声の普遍の如くである。

ヴァイシェーシカ学派のような実在論の立場なら、九句因の中、V である「聞かれるものであるから」という証因は正しい証因となる。しかし、この推論式と矛盾する主張を立証する次の推論式は九句因の II として正しい証因である。

[主張命題] 音声は非恒常的である。

[証因] 作られたものであるから。

[喩例] 例えば瓶の如くである。

これら二つの推論式はいずれが正しいのかという疑惑の原因となるのである。矛盾が確定することになる証因 (viruddhāvābhicārin) である<sup>85)</sup>。

---

83) NM, T vol.32, 2b20-24.

84) 桂 (1979, p.77).

85) Cf. Tucci (1930, p. 60); 泰本融 (1981, p. 233, 注(9)); Tachikawa (1971, p. 135, 注(40)). 無為法の虚空に対して論証する他学派批判1—毘婆沙師の論難とそれへの応答 (273c21—274a2) のところで、非難している毘婆沙師 (Vaibhāṣika) に相違決定の過失があると述べられている。

## 2.3 対論者の批判とバーヴィヴェーカの再反論

### 2.3.1 別な者からの批判

別な者は、証因も喩例も結局主張命題と同じことが言われて推理に欠損があると論難する。

余復難言。有為空者。若因若喩皆撰在中。種類同故闕比量過<sup>86)</sup>。

別な者はまた非難して言う。

「有為は空であるというのは、証因あるいは喩例はすべて[主張命題の主辞である有為の]中に含まれることになる。[主辞と証因と喩例の]種類が同じ(\*samānājātiya)であるから[推論式の論証支が不足になって]推理が不完全である(\*anumānanyūnatā)という過失がある」と。

別な者はバーヴィヴェーカの推論式は形式的に不完全である<sup>87)</sup>と言っているのである。これに対して三つの点に分けて答えられる<sup>88)</sup>。まずは主張を立てる時には、[主辞として]眼などの[有為に含まれる]一つ一つを別に立てて主張命題(宗、\*pakṣa)とするので過失はない。そして「縁によって生ずるからである」という証因は、[主張者と対論者の]二つの学派が共に認めており、[証因が]成立しないことはないからである。また、喩例はないのではない。幻などは存在するからである。このように反論して推論式は正しいと答える。

主張者と対論者、いずれか一方において成立しない証因は誤った証因であるが、二つの学派が共に認めているので証因は正しいのである。

### 2.3.2 智慧に乏しい者からの批判

有少智者作是難言。若立一切有為性空。因有為故其性亦空。是則此因有不成過<sup>89)</sup>。

智慧に乏しい者が次の非難をなして言う。

「もし、‘一切の有為は自性が空である(\*svabhāvaśūnya)’と主張命題を立てるならば、証因も有為であるから、その[証因の]自性もまた空である。このこと(証因の自性が空であること)は、すなわちこの証因は成立しない(\*asiddhi)という過失がある」と。

智慧に乏しい者は、証因も主張命題の主辞(有為)に含まれて、主張命題の主辞の属性(ここでは‘空であること’)によって、証因が成立しないと言うのである。すなわち、証因が主張命題の主辞に含まれて、証因も主張命題の主辞の属性を持つようになるというのである。これに対して例示をあげて反論する<sup>90)</sup>。その例は、

---

86) 『掌珍論』, T vol.30, 269c8-9.

87) 「[主張命題]眼は空である。[証因]その自性が空であるからである」と説くならば、この説かれた証因には、論証支が不足になって推理が不完全であるとバーヴィヴェーカは答えのなかで例示している。

88) 『掌珍論』, T vol.30, 269c9-15: 今此頌中総説量果。於觀察時及立量時。眼等一一別立為宗。故無此過。總立一切有為為宗亦無此過。縁生故因二宗皆許。非不成故。若説眼空其性空故。此所説因可有是過。亦非無喩幻等有故。若立所説喩中幻等以為宗者。便有重立。已成過故。

89) 『掌珍論』, T vol.30, 269c15-16.

90) 『掌珍論』, T vol.30, 269c16-26: 此似不成非真不成。如仏弟子立一切行皆無有我。由有因故。有難此因諸行中撰。亦無我故有不成過。又数論者立諸顯事以苦樂痴為其自性。与思別故。有難此因顯事中撰。亦以樂等為

仏弟子が「[主張命題]一切の行(\*saṃskṛta)は皆我があるのではない。[証因][一切の行は]原因を有するものであるから(\*sahetukatvāt)である」と主張することに対して、ある者は「この証因も諸々の行の中に撰せられて、また我はないから、[証因が]成立しない過失がある」と非難する。

また、サーンキヤ学派が、「[主張命題]諸々の顕現する事物(\*vyakta)は、苦(\*duḥkha)・楽(\*sukha)・痴(\*moha)をその自性とする。[証因][顕現する事物は]精神(\*caitanya)と別であるからである」と主張することに対して、ある者が「この証因もまた顕現する事物の中に撰せられて、楽などをその自性とするので、[証因が]成立しないという過失がある」と非難する。

また、ヴァイシェシカ学派が、「[主張命題]音声は無常である。[証因]作られた性質があるから(\*kṛtakatvāt)である」と主張する<sup>91)</sup>ことに対して、ある者が「この証因もまた音声自体として無常でもあるから[証因が]成立しないという過失がある」と非難することと同様である。

ということで、それと同じように、この場合も対論者は他者の論証を論破することが不可能である。したがって、智慧に乏しい者が‘証因が成立しない過失がある’という批判は間違っており、証因は成立するのである。

### 2.3.3 ある者からの批判

ある者は次のように証因が成立しない過失があると批判する。

復有難言。縁生故因終不能立。所応立義以性空故。如石女兒所發音声。此因於自有不成過<sup>92)</sup>。

また、ある者が非難して言う。

「‘縁によって生ずるからである’という証因は、最終的には主張しようとする事(\*sādhyārtha)を証明することはできない。自性が空であるから。石女の児が発する音声の如くである。この証因は自分の側で成立しない過失がある」と。

これに関してまず対論者の言う‘自性が空であるから’に関して反論が行われる。

若説他宗所許為因亦不應理。以就他宗説性空故。其義未了。若非有義。是因義者。此因不成非非有故。若是虚妄顕現有義。是因義者。石女兒声畢竟無故。此喩則無能立之法。又由化声有不定過。彼能成辦無量有情。利樂事故<sup>93)</sup>。

もし相手(対論者)側が認めるものを証因とすると説くならば、それは道理に適合しない。相手側については「自性が空であるから」という意味を了解しないからである。もし非有の意味が証因の意味であるならば、この証因は成立しない。[縁によって生ずるので]‘非有であるから’ではない。

もし「虚妄に顕現するが有なるもの」という意味が証因の意味であるならば、「石女の児の音声」は究極的に無であるから、この喩例は能証の法ではないことになる。また、[喩例として]化声(\*nirmita)である

---

其性故有不成過。又勝論者立声無常。所作性故。有難此因用声為体亦無常故有不成過。如是等類諸敵論者。雖広勤求立論者過。如所説理畢竟無能破壞他論。若有此理。何処誰能建立比量。壞我所樂所説道理。

91) Cf. 室屋安孝(1998)「Vaiśeṣikaにおけるśabdaの無常について」『印度學佛教學研究』47-1, pp. 465-463.

92) 『掌珍論』, T vol.30, 269c27-29.

93) 『掌珍論』, T vol.30, 269c29-270a05.

とするならば、[同品・異品によらず成立するから]不確定(\**anaikāntika*)の過失がある。それ(化声)は無量の有情利益のことを成就するからである。

ここでは、対論者は証因の意味を間違っていると反論するのである。‘自性が空である’あるいは‘縁によって生ずる’ということ‘非有’の意味で理解するならば証因は成立しないが、‘非有’という意味ではないから証因は成立する。また、‘虚妄に顕現するが有なるもの’の意味で理解するならば、‘石女の児の音声’の場合は無であり、‘化声’の場合は不確定の過失があるが、そのような意味ではないから、証因は成立すると反論する。

又非他宗独不許因。能立所立一不成故。猶如他宗所不成因。相違比量所損害故。有太過失所隨逐故。如立慧等非心相応。行蘊撰故。如名身等立虚空等皆非是常。徳所依故。猶如地等立我非思。非顯事故。猶如最勝。如是等類壞一切宗。過失隨逐故。定応信二宗共許。方名為因。由此道理如所説過無容得有<sup>94)</sup>。

また、相手側だけが独り認めない証因ではない。能証と所証のいずれか一つが成立しなくなる(\**anyatarāśiddha*)からである。それは相手側において成立しない証因の如くである。能証と所証が互いに矛盾するということが害せられ、過大適用(\**atiprasaṅga*、太過失)が付き従うことになるからである。

[例えば、佛弟子が]「[主張命題]智慧(\**prajñā*)などは心と相応する(\**cittasamprayukta*)のではない。[証因][五蘊の]行蘊(\**saṃskāraskandha*)に撰せられるからである。[喩例]名身(\**nāmakāya*)などの如くである」と主張命題を立て<sup>95)</sup>、[ヴァイシェーシカ学派が]「[主張命題]虚空などはすべて恒常ではない。[証因]徳の所依であるからである。[喩例]地などの如くである」と主張命題を立て、[サーンキヤ学派が]「[主張命題]我(\**ātman*)は思ではない(\**acetana*)。[証因]顕現の事物ではない(\**avyakta*)からである。[喩例]最勝なるもの(\**pradhāna*)<sup>96)</sup>の如くである」と主張命題を立てるような、このような類いの場合、すべて一切の主張命題を破壊するであろう。過失が付き従うからである。しかし、決定して[主張者と対論者の]二つの学派がともに承認するものを証因と名づけることを認めるべきである。この道理によって、[対論者の]説くような過失は[我々には]あり得ないのである。

‘二つの学派がともに承認するものを証因と名づけることを認めるべきである’とは、四種の不成の因の中、両方か、いずれか一方が承認しない場合には該当しないから、証因として成立することを示すのである。

#### 2.3.4 別な正しくない論理学者からの批判

続いて、別な正しくない論理学者からの批判がある。

有余不善正理論者。為顯宗過復作是言。若自性空所立能立皆不成就。如石女兒所発音声。能立撰在有為中故同彼所立。其性亦空。以俱空故。所立能立並不成就。彼遣所立。能立法体。即是遣於有

94) 『掌珍論』, T vol.30, 270a5-12.

95) 智慧は心相応行法として大地法に分類される。喩例の名身は心不相応行法である。

96) 原質(*prakṛti*)の別名である。

法自相顯立宗過。彼因自他互不成故。不決定故。喻有過故<sup>97)</sup>。

別な正しくない論理学者が、主張命題に過失があることを現わそうとして次のように非難する。

「もし、自性が空であるならば、所証と能証とはいずれも成立しない(\*asiddha)。石女の児が発する音声の如くである。なぜなら、能証(\*sādhana)は有為の中に撰せられるから、その所証(\*sādhya)と同じであって、そ[の能証]の本性もまた空である。したがって、両者(所証と能証)は共に空であることによって、所証と能証はどちらも成立しない。それ[空であること]は所証と能証の法の自体を遺棄する。すなわち、このことは有法の自相(\*dharmisvalakṣaṇa)を遺棄して、主張命題の立てることにおける過失を現わしているのである。その証因は自他お互いに不成となり、不決定となり、喩例にも過失があるからである」と。

‘自性が空である’ことによって、能証と所証とはいずれも成立しないと非難する。これに、直前の説の如く、道理に合わない簡潔に述べるだけである。

### 2.3.5 別の者からの批判

別の者は証因が両方に不成という過失があると非難する。

有余復言。所説空因若就世俗。或就勝義。於自於他因義不成<sup>98)</sup>。

別の者がまた[非難して]言う。

「説かれた空の証因は、世俗としても、あるいは勝義としても、自分においても(\*svatas)、他者においても(\*paratas)[いずれも]証因の意味[内容]は成立しない(\*hetur asiddhaḥ)」と。

別の者の非難に対して正しい証因であることを反論する。

二宗共許。不顯差別。総相法門明正理者。許為因故。汝所立難。似不成過非真不成<sup>99)</sup>。

[自と他の]二つの学派が共に承認しているものには[両者の]違い(\*viśeṣa)が現れるのではなくて、一般的な特性が明らかになっているのである。正理論者が証因(\*hetu)として認めるからである。汝が非難する所証の過失は成立しないという過失<sup>100)</sup>に似ているが、真に成立しない[過失]ではない。

次に、これについて例示が示される。

ヴァイシェーシカ学派の者が、「音声は無常である(\*śabdo'nityaḥ)。所作性があるからである(\*kṛtakatvāt)」と主張する場合に、音声常住論者が彼の過失を説いて、「証因の意味を区別(\*vikalp)すれば、[有情の]咽喉などの作用であるのか、あるいは杖の作用であるのか。そのように、証因の意味を区別することは成立しない」と言う如くである<sup>101)</sup>。

97) 『掌珍論』, T vol.30, 270a13-18.

98) 『掌珍論』, T vol.30, 270c27-29.

99) 『掌珍論』, T vol.30, 270c29-271a02.

100) Cf. asiddhidoṣābhāsa, G. Tucci, *Nyāyamukha*, p. 61; NM, T Vol.32, 4c19-22: 第二無異相似是似不成因過。彼以本無而生増益所立、為作宗因成一過故。此以本無而生極成因法証滅後無。若即立彼、可成能破。

101) 『掌珍論』, T vol.30, 271a2-4: 如勝論者立声無常所作性故。声常論者説彼過言。分別因義咽喉等作。或杖等作。如是分別因義不成。

サーンキヤ学派の者が、「能聞(すなわち、耳)などの五有情根は[四大]所造の色(\*upādāyarūpa)ではない。これは根を本性とするからである。意根(\*mano indriya)の如くである。」と主張する場合に、眼などの五根は[四大所]造色であると論ずる者は彼の過失を説いて、「根を本性とするからであるという証因は、四大所造の性も、あるいは楽(\*sukha)などの性も、自分においても、他者においても、そのように、証因を区別することは成立しない」と言う如くである<sup>102)</sup>。

これらの二種の説は[証因が]成立しないという過失(\*asiddhyābhāsa)に似ているが、本当に成立しないのではない。それ故、道理に合わない。これ[の批判]もまた、そのようである<sup>103)</sup>。

### 3 喩例に関する論理学的特徴

#### 3.1 「幻の如くである」という喩例の意味

有為法の推論式の中、喩例について同性質の実例<sup>104)</sup>に関して次のように述べられている。

所立能立法皆通有。為同法喩故説如幻。隨其所応仮説所立能立法同。仮説同故。不可一切同喩上法皆難令有。如説女面端嚴如月。不可難令一切月法皆面上有<sup>105)</sup>。

所証(\*sādhyadharma)と能証(\*sāadhanadharma)の法は、[有為の諸の事物や幻の事物などの]すべてに共通して存在するので、同法喩(\*sādharmyadr̥ṣṭāna)として、

[喩例]幻の如くである。

と説くのである。その[有為法の]それぞれに応じて(\*yathāyogam)、所証と能証(\*sādhyā, \*sādhana)の法が仮説されるが、それも[喩例である幻と]同じである。[しかし]「仮説が同じであるから、一切の同法喩の上にある法が、すべてなければならない」と非難してはならない。「女性の顔が端整であることは、月の如くである」と説く場合、すべての月の特性が皆[女性の顔の]面上になければならないと非難すべきではないようなものである。

表8 『掌珍論』上巻の喩例への批判

区分	T30 頁	内容	対論者	Poussin 訳による区分
3.3.13 他学派批判 13	271a9-271a26	幻物は有自性	別の者	6. 喩例への批判
3.3.14 他学派批判 14	271a27-271b11	虚妄見である幻士の相体	有諸余異空慧者	
3.3.15 他学派批判 15	271b11-271b19	有為の眼空、実である眼		

102) 『掌珍論』, T vol.30, 271a4-8: 如数論者立能聞等五有情根非所造色。是根性故。猶如意根眼等五根。造色論者説彼過言。根性故因。若大造性。或樂等性。於自於他如是分別因義不成。

103) 『掌珍論』, T vol.30, 271a8-9: 彼二種説。似不成過非真不成。故不応理。此亦如是。

104) 異類例の非存在に関しても述べられている。本論文第1章の2.2.3異類例の非存在を参照。

105) 『掌珍論』, T vol.30, 268c21-25.



## 3.2 デイグナーガによる誤った喩例

NM では誤った喩例について次のように述べる。

「余此相似」是似喩義。何謂「此余」。謂、於是処所立能立及不同品、雖有合離而顛倒説、或於是処不作合離唯現所立能立俱有異品俱無。

如是二法或有隨一不成不遣、或有二俱不成不遣。如立声常無触对故、同法喩言、諸無触对見彼皆常、如業、如極微、如瓶等。異法喩言、謂諸無常見有触对、如極微、如業、如虚空等。

由此已説、同法喩中有法不成、謂对不許常虚空等<sup>106)</sup>。

「他は皆これと似て非[なる喩例]である」(k.11)というのは(間違った喩例)の意味である。「この他とは何か？」(1)〈論証されるべき[属性]〉・〈論証する[属性=証因]〉及びその両者の否定(不同品)[を欠く喩例]、(2)〈肯定的随伴〉と〈否定的随伴〉とが有っても逆に述べられている[喩例]、あるいは、(3)〈肯定的随伴〉と〈否定的随伴〉を表さず、ただ〈論証されるべき[属性]〉・〈論証する[属性]〉とが[〈同例群〉]に共存することと、〈異例群〉にいずれも存在せぬことを表すだけである[喩例]。

このような[論証するものとされるものという]二属性の、いずれか一方が[喩例に]存在しないか、排除されない場合と、両方共存しないか、排除されない場合とがある。例えば、「音声は恒常的である。触れることができないから」と立てて、〈類似の喩例〉に「およそ触れることができぬものは恒常的であると経験される。例えば行為の如し。原子の如し。瓶などの如し」と述べ、〈非類似の喩例〉に「およそ非恒常的なものは触れることができると経験される。例えば、原子の如し。行為の如し。虚空などの如し」と述べるように。

以上によって、〈類似の喩例〉中の主題(dharmin)が存在しない場合、すなわち、恒常的な虚空などを認めない者と対論する場合も、説明されたことになる<sup>107)</sup>。

例示を論証式の形にしてみると次のようである。

---

106) NM, T vol.32, 2c17-26. cf. NP *dr̥ṣṭāntābhāso dvididhaḥ/ sādharmyeṇa vaidharmyeṇa ca// tatra sādharmyeṇa tāvad dr̥ṣṭāntābhāsaḥ pañcaprakaraḥ/ tadyathā/ ①sādhanadharmāsiddhaḥ, ②sādhadharmāsiddhaḥ, ③ubhayadharmāsiddhaḥ, ④ananvayaḥ, ⑤viparītānvayaś ceti//... vaidharmyeṇāpi dr̥ṣṭāntābhāsaḥ pañcaprakaraḥ/ tadyathā/ ①sādhyāvyāvṛttaḥ, ②sādhānāvvyāvṛttaḥ, ③ubhayāvyāvṛttaḥ, ④avyatirekaḥ, ⑤viparītavyatirekaś ceti// Tachikawa (1971, pp. 126-128; pp. 143-144); T vol.32, 12a29-b04: 当説似喩 似同法喩有其五種。一 能立法不成 二 所立法不成 三 俱不成 四 無合 五 倒合。似異法喩亦有五種 一 所立不遣 二 能立不遣 三 俱不遣 四 不離 五 倒離。(訳)似て非なる誤った実例は、二種類である。同じ性質を有することによるのと、異なった性質を有することによるのである。この中でまず、同じ性質を有することによる誤った実例は、五種類である。すなわち、(1)論証手段たる性質(=論拠の述語)の未確定と、(2)論証されるべきものたる性質(=提題の述語)の未確定と、(3)[論拠と提題との]両方の述語の未確定と、(4)[論拠の述語と提題の述語との]肯定的随伴関係(anvaya)[の陳述]がないものと、(5)[その同じ]肯定的随伴関係が逆の[順序で示されている]ものとである。異なった性質を有することによっても、誤った実例は五種類である。すなわち、(1)論証されるべきものたる性質(=提題の述語)が除外されていないもの、(2)論証手段が除外されていないもの、(3)[論証されるべきものと論証手段との]両方が除外されていないもの、(4)[論証されるべきものと論証手段との]否定的随伴関係(vyatireka)[の陳述]がないもの、(5)[その同じ]否定的随伴関係が逆の[順序で示されている]ものである。泰本融(1981, pp. 227-229)。*

107) 桂(1981, pp. 68-9)。

[主張命題] 音声は恒常的である。

[証因] 触れることができないから。

[同法喩] およそ触れることができぬものは恒常的であると経験される。例えば①行為の如し。②原子の如し。  
③瓶などの如し。

[異法喩] およそ非恒常的なものは触れることができると経験される。例えば、④原子の如し。⑤行為の如し。  
⑥虚空などの如し<sup>108)</sup>。

実例①行為は触れることができぬものであるが、恒常性という論証されるべき属性を欠いている。②原子は恒常的だと一般的に考えられるが、触れることができぬものという証因を欠いている。③瓶は触れることもでき、かつ恒常的でもないから両方を欠いている。同様のことを④原子、⑤行為、⑥虚空という異法喩についても指摘することができる。

### 3.3 対論者の批判とバーヴィヴェーカの再反論

#### 3.3.1 別の者からの批判

別の者は、自分の学派の立場では幻の自性が空であるというのは認められないと非難する。

復有余師。以聰明慢貪自宗愛昧亂慧目。不能觀察善說珍寶自論鄙穢得失差別。妄顛所立譬喩過言。呪術藥力加被華果塊塼等物。令其種種象馬兔等色相顯現。我宗不許。彼自性空。同喩便闕。所立無故。若言如幻象馬等相。無有他実象馬等性。說名為空。眼等亦爾。無他性故。立為空者便有宗過。立已成故<sup>109)</sup>。

また、別の者が聡明であるとの慢心によって自らの立場を貪愛して智慧の眼(\*prajñācakṣus)が昧乱して、貴重な宝のような善説と汚物のような自論(\*vāda)との得失の区別を観察することができなくて、誤って所証の喩の過失を示そうとして言う。

「呪術や薬の力を、華・果・土塊などの物にかけて、それらのものを種々の象・馬・兔などの具象的な相(\*rūpanimitta)を顕現させる時、我々の学派の立場ではこれら[象など]の自性は空である(\*svabhāvaśūnya)と認めない。同法喩を欠いているので、所証[が成立すること]はないからである。もし幻の象・馬などの相のように、他の実なる象・馬などの自性があるのではないことを空であると名づけるならば、眼などもまた同様である。[その眼などには]他の本性(\*parasvabhāva)はないからである。[したがって]空であると主張することには主張命題の過失(\*pratijñādoṣa)がある。すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)であるからである」と。

別の者は、同法喩として立てられた幻は自分たちに自性が空であることは認められないので、同法喩を欠いていると批判する。‘縁によって生ずるものは空であることが経験される。例えば、幻のように’ということが、

108) この論証式は九句因の中IXである。

109) 『掌珍論』, T vol.30, 271a9-16.

自分たちには認められないというのである。

しかし、呪術や薬の力を、華・果・土塊などの物にかけて、多くの縁によって生ずる象・馬などの相は、象[・馬]などの本性としては空であることを喩例として説いているので、所証の意味は成立する<sup>110)</sup>と反論している。そして、別の者が幻のものには実なるものの本性がないので、自性が空であると理解していることに対して誤りがあることを指摘する。

若汝復謂。幻術所作象馬等事。雖無他実象馬等性。然不可説彼性空故此性亦空。豈非如彼相狀顯現即有如是諸物自性。如汝所許華果等物。若爾即忘幻術所作象馬等事实有如是象馬等性。然実無有。故知一切幻術所作象馬等事自性皆空。是故実有。如所説喩。所立義成。亦無成立。已成過失。就自性空成立眼等有為空故<sup>111)</sup>。

もし汝がまた、「幻術によって作られた象・馬などのものには、他の実なる象・馬などの本性はないけれども、その[幻術によって作られた象・馬などは]本性としては空であるからこの[実なる象・馬などの]本性も空であると説くべきではない。どうして、そのような[幻術の]相のあり方で顕現することが、そのままこのような[現実の]諸物の自性がないことになるのか。汝の認める華・果などの如くである」と言うならば、もしそうであれば、幻術によって作られた象・馬などのものには実にそのような象・馬などの本性があるべきである。しかし、実際にはない。それ故に、一切の幻術によって作られた象・馬などのものは自性として空であると知る。それ故、実に説かれたような喩例は存在し、所証の意味は成立する。また、すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)という過失はない。自性として空であること(\*svabhāvasūnyatā)という点で、眼などの有為は空であることが成立するからである。

対論者にとっては、幻は論証されるべき属性を欠く喩例で誤った喩例であると論難するが、同法喩として立てられた幻は自性として空であるので、その論難は正しくないと説かれている。

### 3.3.2 異なった空の見解を有する者からの批判

また、異なった空の見解を有する者からも喩例が成立しないと非難される。

復有諸余異空慧者。別顯喩過。雖諸幻士非実士故説名為空。然彼幻士。自性不空。有虚妄現士相体故。由此道理。如先所立句義不成。喩不成故<sup>112)</sup>。

また、異なった空の見解を有する者が、[前とは]別な喩例の過失を示そうとする。

「諸々の幻の人(\*māyāpuruṣa)は実なる人ではないから空であると名づけるが、しかしその幻の人は自性としては空ではない。虚妄なものとして顕現した人の特質(\*nimitta)があるからである。この道理によって、先の所証のような意味は成立しない。喩例が成立しないからである」と。

幻の人は虚妄なものとして顕現した人の特質(\*nimitta)があるから、自性として空ではないと非難するので

---

110) 『掌珍論』, T vol.30, 271a16-18: 彼難不然。呪術薬力加被華果塊埵等物。衆縁所生象馬等相。象等性空。説為喩故。所立義成。

111) 『掌珍論』, T vol.30, 271a18-26.

112) 『掌珍論』, T vol.30, 271a27-b1.

ある。このことに対してバーヴィヴェーカは次のように反論する。

今応詰彼。此虚妄現幻士相体従縁生不。彼作是答。此従縁生。若爾何故復名虚妄。以如所顕現不如是有故。豈非眼等亦従縁生。如所顕現不如是有。同喩成故。性空義成。汝応信受<sup>113)</sup>。

[答える]

今、彼に問い詰めるべきである。「この虚妄なるものとして顕現した幻の人の特質は縁によって生ずるのか、そうではないのか」と。彼は「これは縁によって生ずる」と答える。もしそうであれば、どうして[幻の人を]虚妄であると名づけるのか。顕現するように、そのように存在するのではないからである。では眼などもまた縁によって生じ、顕現するように、そのように存在しないのではないか。[したがって]同法喩が成立するから、自性として空であるという意味が成立する。[そのことを]汝は信受すべきである。

対論者も、虚妄なるものとして顕現した幻の人の特質は縁によって生ずると認めている。そして顕現するように、そのように存在しないから虚妄であると言うが、眼などの有為も縁によって生じ、顕現するようにそのように存在しないから、その意味でも幻の人が同法喩であることは成立する。それ故、自性として空であるということが成立するとは認すべきであると論ずる。

それに対して、対論者は次のように反論する。

彼作是言。不応信受。以諸幻士非如実士。堪審觀察待彼実士。此虚妄故説名為空。非汝等立離前所説眼等有為別有眼等。堪審觀察待彼説此。眼等性空可令信受。雖無離此所説眼等別有眼等。然有如是性空縁生。所立能立二法成就。但由此喩足能証成所喩義故<sup>114)</sup>。

彼は次のように言う。「是認すべきではない。諸々の幻の人は実なる人の様ではなく、非常に細かく観察して、彼の実なる人に観待すれば、これ(幻の人)は虚妄なものであるから、空であると名づける」と。汝らは前に説かれた眼などの有為なるものを離れて[それとは]別に眼などは存在すると主張するのでない。非常に細かく観察して彼の説に観待すれば、この眼などは自性として空であることを是認すべきである。ここに説かれる眼などを離れて、別に眼などが存在するのではないけれども、このような自性として空であることと縁生との所証(\*sādhya)と能証(\*sadhana)の二つの法が成立するのである。ただ、この喩例によってだけ能証は喩えられる意味を証明するのに十分であるからである。

また、提示された対論者の論難も正しくないので、所証(空であること)と能証(縁生)二つの法が成立して、幻という喩例によってだけ十分喩えられる意味が成就すると答えるのである。

### 3.3.3 分別相似の過失

次に分別相似という過失について論じられる。

汝今分別法喩別故。便成分別相似過類。顕敵論者自慧輕微。如勝論者説声無常所作性故。譬如瓶等。不応難言。瓶等泥団輪等所成。可燒可見棒所擊破。可是無常。声既不爾。応非無常。此亦分別

113) 『掌珍論』, T vol.30, 271b1-5.

114) 『掌珍論』, T vol.30, 271b5-11.

法喩別故。故成分別相似過類故応信受。眼等性空。性空不離縁生因故。又如相現即有。自性先已破故。此亦応爾。故汝等言。不能解雪自宗過難<sup>115)</sup>。

汝は今、[能証]法の喩例の別なものを分別するから、分別相似(\*vikalpasamajāti)の過失<sup>116)</sup>の類が成立する。論難者は自身の智慧が軽微であることを顕わしているのである。ヴァイシェーシカ学派の者が

[主張命題] 音声は無常である。

[証因] 所作性であるからである。

[喩例] 瓶などの如くである」

と説く時に、[それを]非難して「瓶などは粘土の塊・ろくろなどによって作られたもので、焼かれるもの・見られるものであって、棒によって撃破されるから、これは無常であるべきである。[しかし] 音声はそうではない。[それ故] 無常ではないものである。」と言うべきではない。これもまた、[能証の]法の喩例の別なものを分別するから、分別相似の過失の類が成立する。故に、眼などは自性として空であることを是認すべきである。自性として空であることは縁生という証因と離れないからである。また、相[特質]として顕現するままに有なる自性は以前にすでに論破しているからである。これもまた、同様である。それ故、汝らの言うことは汝ら自身の主張の過失を解消することはできない。

ヴァイシェーシカ学派の者の主張は、

[主張命題] 音声は無常である。

[証因] 所作性であるからである。

[喩例] 瓶などの如くである。

となる。これに対して、喩例である瓶に存在する特殊性である可燃性や可視性などがあるので無常であると理解して、音声には不可燃性などの特殊性があるから無常ではないと言うのが分別相似の過失である。これは NM では誤った論破に分類されている。

---

115) 『掌珍論』, T vol.30, 271b11-19.

116) NM, T vol.32, 4a22-27: 「分別差別名分別」者、前説「示現」等故、今説「分別差別」故、応知分別同法差別。謂如前説瓶為同法、於彼同法有、可燃等差別義故、是則瓶応無常、非声、声応是常、不可燃等有差別故。由此分別転倒所立、是故説名「分別相似」。(訳)「特殊性を想定するのが分別[相似]である」とは、先に[k.20で]「提示する」云々と述べ、今「特殊性を想定する」と述べるのだから、「類似[の喩例]の特殊性を想定する」と理解すべきである。すなわち、上述のように瓶を類似[の喩例]とする。[反論者が]それ(=瓶)には[音声との]類似性はあるが、可燃性などの特殊性があるから、瓶は非恒常的なものにちがいない。しかし、音声はそうではない。不可燃性などの特殊性があるから、音声は恒常的でなければならない[と言うとしよう]。これにより、[立論者の意図とは]逆の論証されるべきことが想定される。したがって、「分別相似」と名付ける。cf. 桂(1984, p. 55).



## 第 3 章

### 『大乘掌珍論』と『中観心論頌』との関係

『掌珍論』と MHK との関係についての従来の研究は、主として MHK 第 5 章との関係に対する研究である。その中に、『掌珍論』における瑜伽行学派批判の内容と MHK 第 5 章の内容を比較検討することを通してバーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判の内容を明確にしようとしているものがある。また『掌珍論』における瑜伽行学派批判の内容と MHK 第 5 章とを比較検討しながら、この部分に言及される『入真甘露』という文献について、バーヴィヴェーカの他の文献の中で、広義には MHK、あるいは MHK 及び TJ を意味し、狭義には MHK 第 5 章を直接指示するという研究もある。

しかし、『掌珍論』における瑜伽行学派批判はその一部分であり、瑜伽行学派の他、サーンキヤ学派とヴァイシシャーシカ学派についての批判もあるのである。また、彼の主著である MHK 第 6 章「サーンキヤ学派の真実[説への批判的]入門」と第 7 章「ヴァイシシャーシカ学派の真実[説]の確定」の中で、『掌珍論』との関係を確認できると思うので、二つの著作を比較検討する。

#### 1 『中観心論頌』について

MHK 全体は次のように 11 章から成る。

- (1) 菩提心を捨てぬこと
- (2) 牟尼の戒律に依拠すること
- (3) 真実智の探求
- (4) 声聞の真実[説への批判的]入門
- (5) 瑜伽行学派の真実[説]の[批判的]確定
- (6) サーンキヤ学派の真実[説への批判的]入門
- (7) ヴァイシシャーシカ学派の真実[説]の[批判的]確定
- (8) ヴェーダーンタ学派の真実[説]の[批判的]確定
- (9) ミーマンサー学派の真実[説への批判的]入門
- (10) 一切智者の論証の説示
- (11) 讃嘆と論の相の説示

ch.	Skt.	Tib.
1	Bodhicittāparityāga (33)	byang chub kyi sems mi gtong ba'i le'u (33)
2	Munivratasamāśraya (12)	thub p'i brtul zhugs la yang dga par bstan pa'i le'u (12)
3	Tattvajñānaiṣaṇā (356)	de kho na nyid kyi shes pa tshol ba'i le'u (360)
4	Śrāvakatattvaniścayāvātāra (74)	nyan thos kyi de kho na nyid la 'jug pa'i le'u (74)
5	Yogācāratattvaviniścayā (113)	rnal 'byor spyod pa pa'i de kho na nyid gtan la dbab pa la 'jug pa'i le'u (114)
6	Sāṃkhyatattvāvātāra (49+?)	grangs can gyi de kho na nyid la 'jug pa'i le'u (61)
7	Vaiśeṣikatattvaviniścayā (?+29)	bye bred pa'i de kho na nyid la 'jug pa'i le'u (29)
8	Vedāntatattvaviniścayā (103)	rig byed kyi mtha' rgyur smra ba'i de kho na nyid la 'jug pa'i le'u (96)
9	Mīmāṃsātattvanirṇayāvātāra (181)	dphyod pa'i de kho na nyid gtan la dbab pa' 'jug pa'i le'u (228)
10	Sarvajñatāsiddhīrdeśa (2)	thams cad mkhyen pa nyid du grub par bstan pa'i le'u (14)
11	Stutilakṣaṇanirdeśa (3)	bstod pa dang mtshan bstan pa'i le'u (3)

この中、実質的な本論は第3から9章であるが、特に第3章はバーヴィヴェーカの根本思想を示す部分である。第3章を中心として、第4章はと第5章では仏教内の他学派、声聞と瑜伽行学派の学説について批判されている。第6章から第9章は、それぞれサーンキヤ・ヴァイシェーシカ・ヴェーダーンタ・ミーマーンサーという仏教外の他学派の学説を紹介し、批判されている。

MHK 第3章の研究はチベット語訳に基づいて考察を行った野沢静証(1954-1972)('清弁造『中論学心髓の疏・思釈炎』「真如智を求め」章第三)があり、第136偈までのサンスクリット校訂とこれに相当する部分のTJのチベット語訳校訂およびの英訳をしたIida(1980)、第3章全体のサンスクリット校訂とチベット校訂およびその和訳を行った江島(1980)がある。

第5章の研究はチベット訳に基づいて全体的な考察を行った山口益(1941)、その後TJを含む同章全体の英訳を完成させたHoornaert(1999-2003)、第5章全体のサンスクリットに基づいた和訳とTJのチベット語訳に基づいた和訳を行った斎藤(2007)、第5章全体のサンスクリット校訂とTJのチベット語訳の校訂およびそれに基づいた英訳Eckel(2008)、など数多くの研究がなされている。

第6章の研究は、第1-4偈のサンスクリット校訂とTJのチベット語訳の校訂およびそれに基づいた和訳研究がNakada(1972)と第5-7偈のサンスクリット校訂とTJのチベット語訳の校訂およびそれに基づいた和訳研究Nakada(1983)がある。TJのチベット語訳に基づいた同章全体の和訳を行った本多(1980)がある。そして、斎藤(2011)は、同章の影像(pratibimba)説の前主張を示す第2偈、および後主張にあたる第22-23両偈を、それぞれに対するバヴィヤの注釈内容とともに分析した。

第7章の研究はTJのチベット語訳に基づいた同章全体の和訳を行った宮坂(1983)がある。TJのヴァイシェーシカ学派アートマンおよび六原理に対する批判について研究したHe(2011)がある。

最近中国で出版された何歡歡(2013)は、第6章と第7章および第8章のサンスクリット校訂とTJのチベット語訳の校訂が含まれている。



## 2 『大乘掌珍論』と『中観心論頌』第5章の比較 — 瑜伽行学派への批判

### 2.1 MHK 第5章の構成

バーヴィヴェーカは MHK 第4章において説一切有部のアビダルマ教学を批判して、第5章では瑜伽行学派に対して批判している。第5章は114偈<sup>117)</sup>で、前主張(pūrvapakṣa)である瑜伽行学派による反論が1-7偈と、後主張(uttarapakṣa)であるこの反論に対するバーヴィヴェーカの批判8-114偈に分かれる。第5章の内容を簡略に示すと以下の通り<sup>118)</sup>である。

#### MHK 第5章の構成

##### 1 前主張: 瑜伽行学派による反論(kk.1-7)

- 1.1 導入(k.1)
- 1.2 主張の大綱(k.2)
- 1.3 勝義の特徴(k.3)
- 1.4 唯識無境(入無相方便)説(k.4)
- 1.5 完成された性質を観ること(k.5)
- 1.6 他に依存する[という性質をもつ]ものの存在性(k.6)
- 1.7 前主張の総括: 「般若波羅蜜」解釈の正当性(k.7)

##### 2 後主張: 中観学派による反論(kk.8-114)

- 2.1 導入(教証と理証の必要性)(kk.8-9)
- 2.2 「無の有」(k.2ab 関連)批判(kk.10-15)
- 2.3 「完成された性質を観ること」(k.5cd 関連)批判(k.16)
- 2.4 「唯識無境」「唯心」説(k.4 関連)批判(kk.17-54)
- 2.5 三性説批判(kk.55-117)
  - 2.5.1 遍計所執性に関する批判的考察(kk.55-68)
  - 2.5.2 依他起性に関する批判的考察(kk.69-84)
  - 2.5.3 円成実性に関する批判的考察(kk.85-112)
- 2.6 総括(kk.113-114)

---

117) 山口(1941)ではチベット語訳から113偈となっているが、Hoornaert(1999-2003)、斎藤(2007)、Eckel(2008)では114偈である。

118) Cf. 斎藤(2007, p. 201).

## 2.2 『掌珍論』の瑜伽行学派への批判

『掌珍論』のバーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判は、上巻の有為法の無自性と依他起の有を廻る議論(T vol.30, pp. 271c22-272c10)と下巻の真如についての議論(T vol.30, pp. 274b28-275a1)と出世間無分別智についての議論(T vol.30, pp. 276c17-277a5)である。

バーヴィヴェーカ著作の中、瑜伽行学派への批判は主著であるMHKの第5章「瑜伽行学派の真実[説]の[批判的]確定」全体、ナーガールジュナのMMKに対する注釈PP第25章「涅槃の考察」の末尾、そして『掌珍論』の中で見出される。『掌珍論』の中では、有為法の無自性を論証している上巻で1回、無為法の無自性を論証している下巻で2回見出される。

『掌珍論』の瑜伽行学派批判の研究は、すでに江島(2003)所収の「『大乘掌珍論』の瑜伽行学説批判」という題名で1987年に発表された<sup>119)</sup>。この研究とMHK第5章についての研究を踏まえて、本論文において『掌珍論』で見られるバーヴィヴェーカの瑜伽行学派への批判の内容とMHK第5章との関係を確認することにするが、それは章を改めて、次の第4章でくわしく考察する。

## 3 『大乘掌珍論』と『中観心論頌』第6章の比較 —サーンキヤ学派の学説批判

### 3.1 MHKの第6章について

#### 3.1.1 MHK第6章の構成<sup>120)</sup>

MHKの第6章「サーンキヤ学派の真実[説への批判的]入門」は、全体は64偈で、サーンキヤ学派による前主張がkk.1-4、それに対するバーヴィヴェーカによる後主張がkk.5-60、そして結論がkk.61-64に分けられる。同章全体の内容は次のようである。

#### 1 サーンキヤ学派の学説の紹介(kk.1-4, 227a7-230b6)

- 1.1 純粹精神(puruṣa)と原質(prakṛti)の特徴(k.1)
- 1.2 純粹精神と知性(buddhi)の関係(k.2) 影像(pratibimba)説
- 1.3 純粹精神解脱説(k.3)
- 1.4 原質解脱説(k.4)

#### 2 サーンキヤ学派の学説の批判(kk.5-60, 230b6-242a3)

- 2.1 純粹精神論の批判(一):「純粹精神有知」の破(kk.5-16, 230b6-231a5)

---

119) 江島(2003, p. 495; p. 503)では、出世間無分別智についての議論(276c17-277b8)となっている。しかし、LVP(1932-3)は276c17-277a5まで瑜伽行学派の学説としてわけている。本論文ではLVPにしたがって考察する。

120) Cf. He(2013, pp. 45-47).

- 2.1.1 サーンキヤ学派の観点ーその1 (k.5)
- 2.1.2 観点1の論破 (kk.6-7)
- 2.1.3 サーンキヤ学派の観点ーその2 (k.8)
- 2.1.4 観点2の論破 1 (kk.9-11)
- 2.1.5 観点2の論破 2 (kk.12-13)
- 2.1.6 観点2の論破 3 (kk.14-16)
- 2.2 解脱論の批判(一) (kk.17-24, 232b5-234a7)
  - 2.2.1 サーンキヤ学派の解脱の定義 (k.17)
  - 2.2.2 サーンキヤ学派の解脱の論破 (k.18)
  - 2.2.3 原質解脱の論破 (k.19)
  - 2.2.4 純粹精神解脱の論破 (kk.20-21)
  - 2.2.5 影像説の論破 (kk.22-23)
  - 2.2.6 サーンキヤ学派の解脱理論の論破 (k.24)
- 2.3 原質論の批判:原質 prakṛti(勝因)の有の破  
(kk.25-42, 234a7-239a3;kk.47-50ab, 239b5-240a7)
  - 2.3.1 サーンキヤ学派の観点 (kk.25-26)
  - 2.3.2 サーンキヤ学派の論証の五つの証因の総破 (k.27)
  - 2.3.3 サーンキヤ学派の論証の五つの証因の分破 (kk.28-42)
    - 2.3.3.1 随行の論破(証因 1) (kk.28-32)
    - 2.3.3.2 変異の論破(証因 2) (kk.33-35ab)
    - 2.3.3.3 能力の論破(証因 3) (kk.35cd-36ab)
    - 2.3.3.4 因果関係の論破(証因 4) (kk.36cd-39cd)
    - 2.3.3.5 多様性の論破(証因 5) (kk.40-42)
- 2.3.4 サーンキヤ学派の論証の錯誤の総結 (kk.47-50ab)
  - 2.3.4.1 総結 1(証因の破) (kk.47-48)
  - 2.3.4.2 総結 2(喩例の破) (kk.49-50ab)
- 2.4 純粹精神論の批判(二):「純粹精神は享受者、知者、作者である」の破  
(kk.43-46, 239a3-239b5;kk.50cd-57, 240a7-241b5)
  - 2.4.1 享受者の破(kk.43-46, kk.50cd-51)
  - 2.4.2 知者の破(kk.52-53)
  - 2.4.3 作者の破(kk.54-56)
  - 2.4.4 総結(k.57)
- 2.5 解脱理論の批判(二) (kk.58-60, 241b5-242a3)
  - 2.5.1 サーンキヤ学派の観点(k.58ab)
  - 2.5.2 サーンキヤ学派の眞実見の破ーその 1(k.58cd)
  - 2.5.3 サーンキヤ学派の眞実見の破ーその 2(kk.59-60)
- 3 まとめ(kk.61-64, 242a3-242a7)

MHK 第 6 章の原質論の批判でサーンキヤ学派の観点 kk.25-26 とそれに対して論破している kk.29-31 が、『掌珍論』下巻で、最勝 (\*pradhāna) と土夫 (\*puruṣa) の自性は実有であることを批判している所と対応している。

### 3.1.2 MHK 第 6 章のサーンキヤ派の学説

MHK 第 6 章におけるサーンキヤ派の学説<sup>121)</sup>は、プラクリティ (prakṛti) 論、プルシャ (puruṣa) 論、映像 (pratibimba) 説、解脱論である。MHK 第 6 章のサーンキヤ派の学説を『サーンキヤ・カーリカー』 (Sāṃkhya-Kārikā) と比較しながら考察しよう。

MHK VI-k.1 はサーンキヤ派のプラクリティに関して説かれている。

acetanā hi prakṛtis triguṇā prasavātmikā/  
viparītaḥ pumān asmād ity abhyāsavataḥ sadā<sup>1</sup>// MHK VI-k.1  
(1=NN, L, cf. Tib. k.1d rtag tu; yataḥ Ms, SG. )  
rang [D227b1] bzhin gang zhig rtogs<sup>1</sup> med pa<sup>2</sup>//  
yon tan gsum<sup>3</sup> dang bskyed<sup>4</sup> bdag nyid//  
de las zlog pas skyes bu nyid//  
'di dag rtag tu goms par bya// MHK VI-k.1

(1 rtog TJ-CD. 2 cf. MHK k.6; pa med MHK-CD, TJ-CDGNP. 3 gsung MHK-GNP, 4 skyed MHK-CDGNP. ) 実にプラクリティ (prakṛti) は非精神的なもの (acetana) であり、三つの性質 (triguṇa) よりなり、生み出すことを本性とする。それと反対であるプルシャ (puruṣa) とは常に繰り返して修習しなければならない。

121) サーンキヤ派の二十五諦について、MHK 第 3 章の k.135 に対する TJ の注釈のところで論じられている。(なお、野沢静証 (1972) 訳では kk.130cd-131ab である。) gtso bo la sogs pa zhes bya ba ni grangs can dag gis brtags pa'i de nyid nyi shu rtsa lnga ste/ gtso bo dang/ chen po dang/ ngar 'dzin pa dang/ blo'i dbang po lnga dang/ las kyi dbang po lnga dang/ yid (bdag=P, D) dang/ de [89b7] tsam lnga dang/ 'byung ba chen po lnga dang/ skyes bu zhes bya ba dag go// de la gtso bo ni rang bzhin te/ snying stobs dang/ rdul dang/ mun pa cha mnyam pa mi gsal ba'o// chen po ni blo'i rnam grangs so// ngar 'dzin pa ni gang gis nga dang nga yi zhes mngon par rlom pa'o// blo'i dbang [90a1] po lnga ni mig dang/ rna ba dang/ sna dang/ lce dang/ lus zhes bya ba dag go// las kyi dbang po lnga ni ngag dang/ lag pa dang/ rkang pa dang/ rkub dang/ mdoms zhes bya ba dag go// yid ni blo dang las kyi dbang po zhes bya ba'i gnyi ga'i [90a2] bdag nyid do// de tsam lnga ni khyad par lnga zhes kyang bya ste/ gzugs dang/ sgra dang/ dri dang/ ro dang/ reg pa zhes bya ba dag go// 'byung ba chen po lnga ni/ sa dang/ chu dang/ me dang/ rlung dang/ nam mkha' zhes bya ba dag go// skyes bu ni shes pa yod pa nyid [90a3] ces bya ste/ nyi shu rtsa lnga pa'o/ de ltar de dag ni gtso bo la sogs pa'o// 「勝因など」というのはサーンキヤ派の想定している二十五諦 (tattva) にして、勝因と大 (mahat) と自我意識 (ahaṃkāra) と五知覚器官 (pañca-buddhīndriyāṇi) と五行為器官 (pañca-karmendriyāṇi) と意 (manas) と五唯 (pañca-tan-mātrāṇi) と五大種 (pañca-mahābhūtaṇi) とプルシャ (puruṣa) と名づけられるものである。そのうち、勝因はプラクリティ (prakṛti) にして純質 (sattva) と激質 (rajas) と翳質 (tamas) との等分態 (cha-mnyam-pa; samabhāgīya or sāmyāvasthā) の非変異 (avyakta) である。大は覚 (buddhi) の同義異語 (paryāya) である。自我意識は私と私のものという僞慢 (abhimāna) である。五知覚器官は眼と耳と鼻と舌と身と名づけられるものである。五行為器官は舌 (vāc) と手 (pāṇi) と足 (pāda) と肛門 (pāyu) と生殖器 (upastha) と名づけられるものである。意は覚 (buddhi) と[五]行為器官との二つを本質とするものである。五唯は五差別 (pañca-viśeṣaṇi) と名づけられ、色と声と香と味と触と名づけられるものである。五大種は地と水と火と風と空と名づけられるものである。プルシャは思 (caitanya) と称せられ、第二十五[諦 (tattva)] である。以上、これらが「勝因など」である。

これは、サーンキヤ派のプラクリティが四つの特徴を持っていることを説いている。すなわち、非精神的なもの、三つの性質よりなる、生み出すことを本性とする、プルシャと反対であるというのである。このプラクリティの特徴は、SKとほぼ一致している<sup>122)</sup>。

プラクリティは、サーンキヤ派の基本哲学体系、すなわち‘二元二十五諦’の二元の一つである。それは、一切のものを生み出し、他のものから生じないので根本原質 (mūlaprakṛti) と言われる。大などを生み出すので根本と言われる。他のものから生じないので、これは非変異 (avikṛti) である。変異の二十三のものとは区別される<sup>123)</sup>。プラクリティは微細であるので見えないし、存在しないものではない。大 (mahat) などをその結果として見えるのである<sup>124)</sup>。そして、未顕現 (avyakta) である<sup>125)</sup>。プラクリティと転変のものは三つの性質 (triṅṇa)、すなわち *sattva*、*rajas*、*tamas*<sup>126)</sup>よりなる。

次にプルシャは、サーンキヤ派の言う二元の一つとして、プラクリティとともに重要な概念である。「聚集は他者の為であるから、三つの性質と異なるから、拠り所になるから、受者であるから、独りで離れているから、[五つの証因によって]プルシャ (puruṣa) は存在する」とプルシャの存在を証明している<sup>127)</sup>。『金七十論』の注釈<sup>128)</sup>を要約してみると、聚集は他者の為であるからというのは、世間のすべての聚集は他者の為であるからである。椅子やベッドなどは自らが使うものでなく、人のために設置されたものであり、家や大などもそうである。五大の聚集である身体も、そのように他者すなわち我のためのものである。三つの性質と異なるからというのは、プラクリティと変異は六つの類似点があるが、プルシャ (我) は六つの類似点とは異なるから存在すると主張する。拠り所になるからというのは、プルシャ (人) が身体の拠り所になると、身体は作用があるが、プルシャという拠り所が存在しなければ身体は作用ができないのでプルシャは存在する。受者であるからというのは、世間の中に飲食があり、また食べるものがある。そのように、大等を飲食であると見れば、それを食べるものが存在するので、我はある。独りで離れているからというのは、身体のみが存在すれば、聖人の説いた解脱の方便は所用がないのでプラクリティとは別な我が存在する。また、MHKは有知がプルシャの本性であるというサーンキヤ説がMHK VI-k.8において述べられる。

bodhyākāraṃ dadhāno<sup>1</sup> hi buddhibodha itiṣyate/  
 dravyāśrayatvād bhāvasya sa cāyaṃ puruṣāśrayaḥ// MHK VI-k.8  
 (1=L; dadhānā Ms, SG. )  
 shes bya'i rnam pa<sup>1</sup> 'dzin byed pas//  
 shes la rtogs pa zhes 'dod de//

122) SK-k.11, triṅṇam aviveki viṣayaḥ sāmānyam acetana prasavadharmi/ vyaktaṃ tathā pradhānaṃ tadviparītas tathā ca pumān// 『金七十論』第11頌, 三徳不相離, 塵平等無知, 能生本末似, 我翻似不似. 三つの性質 (徳) を有して、相離しなく、知識の対象であり、平等で、無知であり、生み出すもので本末が類似する。人我は類似と非類似に反対する。

123) SK-k.3, mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivilkṛtayaḥ sapta/ ṣoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ// 『金七十論』第3頌, 本性無変異, 大等亦本変, 十六但変異, 知者非本変。

124) SK-k.8, sauḥṣmīyat tadanupalabdhir nābhāvāt kāryatas tadupalabdhīḥ/ mahadādi tac ca kāryaṃ prakṛtivilkṛtayaḥ sarūpaṃ ca// 『金七十論』第8頌, 性細故不見, 非無縁可見, 大等是其事, 与性不似似。

125) SK-k.10, hetumad anityam avyāpi sakriyam anekam āsritam liṅgam/ sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktaṃ viparītam avyaktam// 『金七十論』第10頌, 有因無常多, 不遍有事没, 有分依属他, 変異異自性。

126) 『金七十論』において三つの性質は、薩埵、羅闍、多磨と音寫している。

127) SK-k.17, saṃghātaparārthatvāt triṅṇādīviparyayād adhiṣṭhānāt/ puruṣo 'sti bhokṭṛbhāvāt kaivalyārthapravṛtṭeś ca// 『金七十論』第17頌, 聚集為他故, 異三徳依故, 食者独離故, 五因立我有。

128) T vol.54, 1249b06-c06.

dngos po byed pa la brten<sup>2</sup> phyir//  
de yang skyes bu 'di la brten// MHK VI-k.8

(1 par TJ-GNP. 2 brtan TJ-D. )

知られるべき(対象)を区別して把握するから、覚(buddhi)に知があると主張する。なぜなら、実体(dravya)は性質(bhāva)に依止しているからである。それはまた、このプルシャ(puruṣa)にも依止している。

覚と自我意識と意(manas)、及び感覚器官(根)の作用は、或いは俱に或いは次第に起るが、すでに見えた、まだ見えない対象に対して、三つの作用が起る場合、先に感覚器官(根)に依る<sup>129)</sup>。

映像説<sup>130)</sup>に関してはMHK VI-k.2に説かれている。

udbhūtasattve<sup>1</sup> manasi buddhivṛtṭyanukāritā<sup>2</sup>/  
pratibimbodayāt puṃsaḥ pariṇāmād athāpi vā// MHK VI-k.2

(1 emended; tadbhūtasattve Ms, SG, N, L, cf. MHK VI-k.20c: udbhūtasattve manasi.

2 emended; -anukāriṇaḥ Ms, SG, N, L, cf. Tib. and TJ ad k.22. )

yiḍ la (=P; las D) snying stobs skyes pa can//

skyes bu'i gzugs brnyan 'byung ba'am//

de bzhin yongs su gyur nas ni//

blo 'jug pa yi rjes su byed// MHK VI-k.2

意(manas)のなかに純質(sattva)が生起して、プルシャ(puṃs)に映像(pratibimba)が生起するから、あるいは同様に、変異(pariṇāma)するからこそ、覚の動き(buddhivṛtti)に従う。

しかし、映像説に関してSKには言及されていない。

サーンキヤ派の解脱論<sup>131)</sup>はMHK VI-kk.3-4において、プルシャ解脱とプラクリティ解脱が説かれている。その中、プルシャには三つの繫縛がある<sup>132)</sup>ので、その繫縛から解脱するのがプルシャの解脱である。

anyo 'ham anyā prakṛtir ity evaṃ tattvadarśanāt/  
nivṛttakāryakaraṇo<sup>1</sup> mukta 'ity ucyate<sup>2</sup> pumān// MHK VI-k.3

(1=Ms, NN, L ; -kāyā SG. 2=NN, L ; [ ] Ms ; [ ]te SG. )

bdag kyang gzhan zhing<sup>1</sup> rang bzhin gzhan//

'di ltar de nyid mthong<sup>2</sup> ba yi//

byed dang bya ba ldog pa yi//

skyes bu grol ba yin zhes brjod// MHK VI-k.3

129) SK-k.30, yugapac catuṣṭayasya hi vṛtṭiḥ kramaśāś ca tasya nirdiṣṭā/ dṛṣṭe tathāpy adṛṣṭe trayasya tatpūrvikā vṛtṭiḥ// 『金七十論』第30頌、覚慢心及根、或俱次第起、已見未見境、三起先依根。

130) Cf. 齊藤明(2011b)“Bhavya's Critique of the Sāṃkhya Theory of pratibimba,” 『インド哲学仏教学研究』18, pp. 13-22.

131) Cf. 羽田野伯猷(1952)「數論派における解脱論と數論偈」『印度學佛教學研究』1-1, pp. 164-171.

132) SK-k.1, duḥkhatrayābhighātāj jijñāsā tadabhighātake hetau/ dṛṣṭe sāvāpārthā cen naikāntātyantato 'bhāvāt// 『金七十論』第1頌、三苦所逼故、欲知滅此因、見無用不然、不定不極故。

(1 la MHK-CDGNP. 2 mthng TJ-N.)

自我意識 (aham) とプラクリティとは別々である。このように真実を知るから、能作と所作 (kāryakaraṇa) がなくなり、プルシャ (pums) が解脱すると説かれる。

SKにはプルシャ解脱が、kk.56-59で説かれている。このプラクリティが作ったものは大 (mahat) をはじめとして五大 (viśayabhūta) に至って終わる[変異は]それぞれのプルシャの解脱のためである。[それは]自分のためのものではなく他(すなわちプルシャ)のためのものである<sup>133)</sup>。牛乳の活動がこうしの増長の誘因であるように、同様に勝因 (pradhāna, プラクリティ) の活動もプルシャ解脱の誘因である<sup>134)</sup>。世間の人々が欲望のために働くように、未顕現 (avyakta, プラクリティ) もプルシャ解脱のために活動する<sup>135)</sup>。

次に、プラクリティ解脱が説かれている。

nāhaṃ mameti saṃbuddheḥ kṛtārthā cety anugrahāt/  
mucyate prakṛtir veti tattvaṃ sāmkyāḥ pracakṣate// MHK VI-k.4  
bdag [D230b3] dang bdag gi<sup>1</sup> med rtogs pa'am<sup>2</sup>//  
don byas pa na rjes bzung<sup>3</sup> ba//  
rang bzhin gyis ni grol yin phyir//  
de nyid yin par grangs can smra// MHK VI-k.4

(1 om. gi MHK-CDGNP. 2 pa am MHK-CDGNP. 3 gzung MHK-CD.)

私でも私の物でもないと覚ることから、また目的の成就 (kṛtārtha) は利益 (anugraha) があるから、プラクリティによってのみ解脱する、というのが真実であるとサーンキヤ派 (sāmkyā) は言う。

プラクリティ解脱について、SK には、それ故、いかなる[プルシャも]繫縛せられず、また解脱もせず、輪廻もしない。種々なるものの依所となっているプラクリティが輪廻し、繫縛され、そして解脱する<sup>136)</sup>。このような原理の数習によって、「[私は]ない、私の[もの]ではない、私ではない」という、残らない、誤謬がないために清浄な独存なる知が生ずる<sup>137)</sup>と説かれる。

### 3.2 『掌珍論』のサーンキヤの学説批判

バーヴィヴェーカのサーンキヤ学派への批判は『掌珍論』中、有為法に関する上巻で1回、無為法に関する下巻で2回見出される。下巻で見られるサーンキヤ学派の学説への批判は、外道の無為法に関して論じられ

133) SK-k.56, ity eṣa prakṛtikṛto mahadādiviśayabhūtaparyantaḥ/ pratipuruṣavimokṣārthaṃ svārtha iva parārtha ārambhaḥ// 『金七十論』第56頌, 自性事如此, 覺等及五大, 為脱三処人, 為他如自事。

134) SK-k.57, vatsaviṣṭddhinimittam kṣīrasya yathā pravṛttir ajñāsya/ puruṣavimokṣanimittam tathā pravṛttiḥ pradhānasya// 『金七十論』第57頌, 為増長犢子, 無知轉為乳, 為解脱人我, 無知性亦爾。  
ここで、例えられているこうしと牛乳というのは、こうしがプルシャを、牛乳が勝因 (pradhāna, プラクリティ) を意味している。

135) SK-k.58, autsukyanivṛtṭyārthaṃ yathā kriyāsu pravartate lokah/ puruṣasya vimokṣārthaṃ pravartate tadvad avyaktam// 『金七十論』第58頌, 為離不安定, 如世間作事, 為令我解脱, 不了事亦爾。

136) SK-k.62, tasmān na badhyate nāpi136) mucyate nāpi saṃsarati kaścit/ saṃsarati badhyate mucyate ca nānāśrayā prakṛtiḥ// 『金七十論』第62頌, 人無縛無脱, 無輪轉生死, 輪轉及繫縛, 解脱唯自性。

137) SK-k.64, evaṃ tattvābhyāsān nāsmi na me nāham ity aparīśeṣam/ aviparyayād viśuddham kevalam utpadyate jñānam// 『金七十論』第64頌, 如是真実義, 数習無余故, 無我及我所, 無倒淨独智。

ているところである。

### 3.2.1 サーンキヤ学派批判-その1

有為法の無自性性を論証する推論式に対して、サーンキヤ学派による前主張が提示される。

有数論師作如是難。我立大等諸轉變聚。是所顯性縁生故因。有不成過。一切皆有。一切体故。諸根遍在一切処故。彼幻土中亦有此体。立此性空無同法喩<sup>138)</sup>。

サーンキヤ学派の者が、次のような非難をする。

「我々は**大**(\*mahat, =buddhi 覚)などの諸々の轉變するもの(\*pariṇam)の集まりは顕現したもの(\*vyakta, vyaṅgya)という性質があると主張する。[それ故]‘縁によって生ずるからである’という証因は成立しないという過失がある。[顕現した]一切のものにはすべてそれぞれの体(=本性)があるから、[顕現したものを捉える]感官(\*indriya)は一切の処(\*āyatana)に遍在するから、その幻の人(\*māyāpuruṣa)の中にもまたこの(感官, \*indriya)体(本性)はある。[したがって]これ[顕現したもの]の自性として空であることを主張すれば、同法喩はないのである。」と。

サーンキヤ学派からの論難<sup>139)</sup>では、「縁によって生ずるからである」という証因は認められず、同法喩として幻も認められないとする。大は知性(buddhi)である。大などの轉變するものは顕現したもの(vyakta)であって、縁によって生ずるのではないとするのである。この轉變するものは苦(rajās)・楽(sattva)・痴(tamas)の三つの性質からなるのである。

この前主張は四つに分けられて反論される。

先ず、色覚(眼識)について考察する場合、それは縁によって大などが轉變・顕現したものではない。色覚は眼などの多くの縁の差別(\*vikāra)に随って種々に変異して生ずるし、眼などもまたそれと同様であるからである。したがって、色覚などは大などが顕現したものではないことが成立することは実に、世間共通に了解するので、説かれた証因には成立しないという過失はないと反論する<sup>140)</sup>。

138) 『掌珍論』, T vol.30, 271b20-23.

139) Cf. 本多(1980, pp. 183-184)「一切のものにはすべてそれぞれの体(=本性)があるから」というのはうなずけるが、「感官(\*indriya)は一切の処(\*āyatana)に遍在するから」「その幻の人(\*māyāpuruṣa)の中にもまたこの体(本性)はある」というのは疑問であると言う。

140) 『掌珍論』, T vol.30, 271b23-c3: 此中且依色覚觀察。謂諸色覚非縁所顯。隨彼別縁有轉異故。如隨泥団輪杖陶師心欲樂等差別衆縁有瓶盆等。或大或小。如是眼等衆縁差別色覚。隨彼種種轉異。隨眼明昧覺利鈍故。隨青等色境界差別。覺似青等顯現異故。世間現見是所顯物。不隨彼縁差別轉變。猶如明灯葉珠日等。所顯種種環釧等物。色覚不爾。如觀色覚眼等亦然。此義成実世間共了。故所説因無不成過。(訳)この中、先ずは、色覚(\*rūpabuddhi, 眼識)について考察する場合、諸々の色覚は縁によって顕現したものではない。それ(色覚)は縁の違いに随って変化するからである。粘土の塊・ろくろ・杖(木片)・陶師の心の意向などの差別によって多くの縁に随って瓶や盆などの、[その]大やあるいは小があるように、そのように、眼などの多くの縁の差別(\*vikāra)によって色覚はそれに随って種々に変異する。眼がよく見えるか見えないかに随って色覚は明瞭か不明瞭かになるからであり、青いなどの色の境界の差別に随って色覚は青いなどに似て(\*nilābhāsa)変異して顕現するからである。世間で見られるものは、この顕現するものはそのもの[自体]の縁の差別に随って転異するのではない。例えば、明灯・葉草・宝珠・太陽などに顕わし出される種々の腕輪などのものと同様である。[それ故、]色覚は[轉變するの]ではない。色覚について考察したように、眼などもまた同様である。この意味(=色覚は縁によって顕現したものではない)が成立することは実に、世間共通に了解するのである。それ故、説かれた証因には成立しないという過失はない。



次に、「一切のものにはすべてそれぞれの体(=本性)がある」とすることに対して、顕現する事物に依拠してなのか、隠れた作用に依拠してなのかと分けて考察される<sup>141)</sup>。そして、前者であるならば、事物はすべて遍在するから一切の処にすべての事物が顕現するか、あるいは大きいものに隠されてすべての事物が認識されないことになり、不合理である。後者の場合も同じく不合理であるが、文章が煩雑になることを恐れて詳しく観察しないと論じている。

続いては、サーンキヤ学派も幻の人の顕現する処には実の人の顕現は空であると認めており、喩例は成立するから所証(\*sādhyā)の性空の意味は成立すると反論している<sup>142)</sup>。

最後は、諸々の根(\*indriya)は一切の処(\*āyatana)に遍在するのではないから、幻の人の中には諸々の根の体はない。所証の空に同法の喩がないことはないとするのである<sup>143)</sup>。

### 3.2.2 サーンキヤ学派批判-その2

下巻の外道の無為法を批判する中で、自性士夫論者(サーンキヤ学派)による論難とそれへの反論がなされている。先ず前主張が提示される。

此中自性士夫論者作是難言。我宗三界一切皆似空花轉變非無空花。由彼是有同喩不成違所立故<sup>144)</sup>。

141) 『掌珍論』, T vol.30, 271c3-14: 又汝所言一切皆有一切体等為拋顯事為拋隱用。若拋顯事執一切有一切体者。如於瓶処有瓶顯事。於盆等処亦應遍有。此瓶顯事遍有体故。如是一瓶即應遍滿無量百千踰膳那処。於瓶等処亦應具有。盆等顯事非瓶顯事。被隱映故。盆等顯事。亦被隱映。形量大故。形量大者應為轉大形量隱映。瓶等顯事盆等顯事所隱映故。一切処時應不可得。是故汝宗拋其顯事一切皆有一切体者不応道理。若拋隱用執一切有一切体者。如是所執要広觀察。方可正知。是実非実。恐文煩過不広觀察。(訳)また、汝の言うところの「[顕現した]一切のものにはすべてそれぞれの体(=本性)がある」などは、顕現する事物に依拠してなのか、隠れた作用に依拠してなのか。もし「顕現する事物(\*vyāka)に依拠して一切のものに一切の体がある」と執着すれば、瓶の処において瓶の事物が顕現し、盆などの処においてもまた応に[瓶が]遍在するべきであろう。この瓶の事物の顕現には遍く体があるからである。そのようであるならば、一つの瓶は、[一つでありながら]無量百千の踰膳那(\*yojana)の処に遍満すべきであり、瓶などの処においてもまた具に盆などの事物の顕現があるべきであろう。瓶の事物の顕現は[盆等の事物の顕現によって]隠されるから、盆などの事物の顕現もまた[瓶の事物の顕現によって]隠されるのではない。形が大きいからである。形が大きいものは今度は[より]大きな形のもののために隠されるのである。[したがって]瓶などの事物の顕現も盆などの事物の顕現も隠されるから、一切の処と時において[すべての事物の顕現は]認識することは不可能とある。それ故、汝の主張する「その顕現する事物に依拠して一切のものにはすべてそれぞれの体(=本性)がある」ということは不合理である。もし「隠れた作用に依拠して一切のものにすべてそれぞれの体(=本性)がある。」と執着すれば、このように執着せられるものも必ず詳しく観察して、それが真実であるか真実ではないかを正しく知るべきであるが、文章が煩雑になることを恐れて[ここでは]詳しく観察しない。

142) 『掌珍論』, T vol.30, 271c14-16: 汝宗亦許。幻士顯処実士顯空。我所立喩無不成過。是故所立性空義成。汝数論師非処投寄。(訳)汝の学派もまた、幻の人の顕現する処には実の人の顕現は空であると認めており、我々の所証の喩例には成立しないという過失はない。それ故、所証(\*sādhyā)の性空の意味は成立するのである。汝らサーンキヤ学派の者たちは理ではないところに自分の身を投げ込んでいる。

143) 『掌珍論』, T vol.30, 271c16-21: 亦非諸根遍一切処。有所因故。如根依処。如是能為樂苦痴覺生因故等。多種証因亦広説。由破諸根遍一切処故。幻士中無諸根体。非所立空。無同法喩。是故汝成虚妄分別。魍魎所魅作如是計。(訳)また、諸々の根(\*indriya)は一切の処(\*āyatana)に遍在するのではない。因る所があるからである。処は根の所依である如くである。同様に、「樂(sattva)・苦(rajās)・痴(tamas)は覺知(buddhi)の生因となるからである」などの多種類の証因もまた詳しく説かれるべきである。諸々の根は一切の処に遍在することを破斥したことにより、幻の人の中には諸々の根の体はない。[したがって]所証の空に同法喩がないことはない。それ故、汝には虚妄なる分別が成立しており、魍魎(もののけ)に魅入ってしまったてそのような考えをしているのである。

144) 『掌珍論』, T vol.30, 275b1-3.

このことに関して、自性(\*prakṛti)との士夫(\*puruṣa)を認める者は次のように論難する。

「我々の学派では、三界の一切はすべて空華に似て転変するが、空華は無ではない。それ(空華)は有であるから、同法喩は成立しない。所証に違背するからである」と。

自性(\*prakṛti)と士夫(\*puruṣa)を認める者、すなわちサーンキヤ学派は、自らの立場では、空華は無ではないので、パーヴィヴェーカの無為法に関する推論式の同性質の喩例は成立しないとするのである。

それに対して以下のように答えられる。

今応詰問。汝言三界一切皆似空花転変。如是三界為是空花為非空花。若言三界皆是空花。違害自宗及共知故不応道理。若言三界非是空花。是則為無同喩成就失汝本宗<sup>145)</sup>。

それでは[次のことが]詰問されるべきである。汝は三界の一切はすべて空華に似て転変すると言うが、そのような三界は空華であるとするのか、あるいは空華ではないとするのか。もし三界はすべて空華であると言うならば、自らの学派と[世間の]共通の知と違うから道理に適合しない。もし三界は空華ではないと言うならば、その場合、同法喩は成就しないので汝の本来の立場(\*mūlasamaya)を失うことになる。

ここでは、三界のすべてが空華であるか、ないかに分けて、前者ならばサーンキヤ学派の学説は世間共通の認識に違背する過失であり、後者ならば同法の喩はないので、サーンキヤ学派の本来の立場を失うことになる、すなわち空華は存在すると認めた自らの立場を失うことになる」と反論する。

続いて、さらに詳しく論じられる。

若言不失空花無声所説三界有性故者。且応審察。汝為謂我說空花無為同法喩為説空花為同法喩。若汝謂我說空花無為同法喩。是悪審察。我說空花為同法喩故。若説空花為同法喩。即非三界。不応説言。三界有故彼亦是。此言顯汝自慧輕微<sup>146)</sup>。

もし「失うことにはならない、‘空華が無’という語(声)によって説かれる三界は有なるものであるから」と言うならば、先ずは詳しく考察すべきである。汝は我々が‘空華の無を同法喩となすと説く’と言うのか、‘空華を同法喩となすと説く’と言うのか。もし汝は、我々が‘空華の無を同法喩となすと説く’と言うならば、これは誤った考察である。我々は‘空華を同法喩’と説くからである。もし‘空華を同法喩となすと’するならば、それは三界ではない。したがって、‘三界は存在するからそれ(空華)もまた存在する’と言うべきではない。この言葉は汝自らの智慧の輕微なることを顯わしている。

サーンキヤ学派にとっては‘声は恒常である’のが認められる。サーンキヤ学派が、パーヴィヴェーカの推論式における喩例の空華に対して、‘空華の無’を同法喩とするか、‘空華’を同法喩とするかのいずれであるかを再度確認する形で、前者ならば‘空華を同法喩’とするパーヴィヴェーカの考えを誤解しており、後者ならば前述の如くに、自ら言うことと世間共通の知とに違背するから、‘三界は存在するから空華もまた存在する’とは正しくないのである。

145) 『掌珍論』, T vol.30, 275b3-7.

146) 『掌珍論』, T vol.30, 275b7-13.

続いて、否定表現について解説される<sup>147)</sup>。ここでの否定の言葉は遮せられるものを遮し終わることで尽きており、さらに遮せられるものの区別を示すものではないとして、非定立的否定であることが明言される。

### 3.2.3 サーンキヤ学派批判—その3

続いて、サーンキヤ学派のより根本的な学説である、最勝(*pradhāna*)と士夫(\**puruṣa*)についての批判がなされる。

諸数論師復作是説。我雖不能親現成立最勝士夫。然就共知諸變異聚方便成立。彼体実有。謂諸顯事。有性為因。有種類故。諸有種類一切皆見。有性為因。如檀片等。顯事既有種類故。有性為因。如是顯事有能受者。所受用故。諸所受用一切皆見有能受者。如婆羅門所受飲食。顯事既是所受用故有能受者。前説比量便為敵量之所違害<sup>148)</sup>。

また、諸々のサーンキヤ学派の者たちは次のように説く。

「我々は直接知覚によって最勝(\**pradhāna*)<sup>149)</sup>と士夫(\**puruṣa*)を成立させることはできないけれども、諸々の変異の集まりに対する世間共通の智によって、方便としてそれらの本性は実有であることが成立する。すなわち、諸々の顕現する事物(\**vyakta*)は有なるもの(\**sattā*)を因とする。種類がある(\**satprakāra*?)からである。諸々の有なる種類はすべて皆有なるものを因とすることが見られる。檀片などの如くである<sup>150)</sup>。顕現する事物にはすでに種類があるから、有なるものを因としている。このような顕現する事物には受用する者(\**bhoktr*)が存在する。受用される(\**bhogya*)からである。諸々の受用されるものにはすべて受用する者が存在する。婆羅門が受用する飲食の如くである。顕現する事物は受用されるものであるから、受用する者が存在する。前に説かれた推理は正しい認識手段(量)に敵対し違害するものである」と。

サーンキヤ学派は直接知覚によって最勝(\**prakṛti*)と士夫(\**puruṣa*)を証明することはできないことを認め  
たうえで、諸々の変異の集まり、それらの本性は実有であることを論証するために二つの推論式を立てている。

[主張命題] 諸々の顕現する事物(\**vyakta*)は有なるもの(\**sattā*)を因とする。

[証因] 種類がある(\**satprakāra*?)からである。

[喩例] 諸々の有なる種類はすべて皆有なるものを因とすることが見られる。檀片などの如くである。

[主張命題] 顕現する事物には受用する者(\**bhoktr*)が存在する。

[証因] 受用される(\**bhogya*)からである。

[喩例] 諸々の受用されるものにはすべて受用する者が存在する。婆羅門が受用する飲食の如くである。

147) 『掌珍論』, T vol.30, 275b13-15: 又遮詮言。遮止為勝。遮所遮已。功能即盡。無能更表所遮差別。如是難辭前已具積。故非智者心所信受。(訳)また、遮詮の言葉は遮止すること(\**pratiśedhaprādhānya*)に勝れているのであり、遮せられるものを遮しおわることで機能は尽きており、さらに遮せられるものの区別を顕わすことはない。このような類の非難に対してはすでに前(270c)に詳しく答釈しているので、智者が心に信受する所ではない。

148) 『掌珍論』, T vol.30, 275b16-23.

149) 最勝(\**pradhāna*)は原質(*prakṛti*)の別名である。

150) 檀片の喩例は34偈で見出される。MHK VI-k.34: Skt. *candanam śakalotpattau na dhvastam iti gamyate/ balarūpapramāṇādipratyāsattes tadātmavat//*; Tib. *tzan dan dum bur gyur pa na//nyams pa min par rtogs bya ste//stobs dang gzugs dang tshad ma sogs//nye bar gnas te bdag nyid bzhin//* 梅檀は破片になっても、その[本性]には損がないと知るべきである。力、色、量などは持続性であるから。アートマンと同様に。

同様なサーンキヤ学派の前主張は MHK VI-kk.25-26 に見出される。

asti pradhānaṃ bhedānām anvayāt pariṇāmataḥ/  
kāryakāraṇabhāvāc<sup>151)</sup> ca śaktito vaiśvarūpyataḥ// MHK VI-k.25  
gtso bo yod de sna tshogs kyi//  
rjes su 'gro phyir yongs<sup>1</sup> gyur<sup>2</sup> phyir//  
bya dang byed pa'i ngo bo'i phyir//  
nus phyir sna tshogs ngo bo'i phyir// MHK VI-k.25  
(1 ying MHK-C. 2 'gyur MHK-C. )

最勝(pradhāna)は存在している。個別のものなどは同じ性質、変異(pariṇāma)、能作と所作との関係、力、多様性があるからである。

yad yathoktaṃ tathoktaṃ tatkarparāṇām<sup>1</sup> kalādivat/  
tathā ca bhedās tadvantas<sup>2</sup> tasmād bhedāḥ sakāraṇāḥ// MHK VI-k.26  
(1=L; [ ]ṇām ? Ms, kapāla [ ]? SG. 2=Ms, SG; tadvattas L. )  
ji skad smras pa de bzhin te//  
snod chag<sup>1</sup> pa yi du ma sogs [D234b2] ltar//  
de bzhin dbye ba de dang ldan//  
des na dbye ba rgyu dang bcas// MHK VI-k.26  
(1 chags TJ-G. )

前述と同様に、割れた陶とその破片のように、  
個別のものはそのような性質を持っている。したがって、個別のものには因がある。

MHK VI-k.25 は最勝(pradhāna)の実有を証明するために五つの証因を立てるのである<sup>152)</sup>。MHK 第6章の、サーンキヤ学派のプラクリティ論についての批判 kk.25-42 の中、サーンキヤ学派の観点である。k.27 からはサーンキヤ学派のプラクリティ論が論破される。

此就世俗。若以総相立諸顕事。有性為因。不弁差別便立已成。若立顕事樂等為因。即無同喩因亦不成。樂等種類非共許故。若以比量成立因言。四蘊皆是苦樂痴性。是蘊性故。如受蘊者所說痴。非受蘊攝。同喩不成<sup>153)</sup>。

このことは、世俗としては、もし総体的な特質として諸々の顕現する事物は有なるもの(\*sattā)を因とすると主張して、その区別を弁じなければ、それはすでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)になる。もし顕現する事物は楽(\*sattva)などを因とすると主張すれば、その場合は、同法喩はなく証因もまた成立しない。楽などの種類は共に認めるものではないからである。もし推理によって証因を成り立たせて「四蘊(\*skandha)というこれらすべては苦・楽・痴(\*rajas, sattva, tamas)を

151) Cf. 渡辺俊和(2014)“On the Sāṅkhya Proof for the Existence of Pradhāna Criticized by Bhāviveka,”『印度學佛教學研究』62-3, pp. 1280-1286.

152) Cf. 本多(1980, p. 164, n. 71) SK-k.15, bhedānām parimāṇāt samanvayāc chaktitaḥ pravṛtteś ca/kāraṇakāryavibhāgād avibhāgād vaiśvarūpyasya//『金七十論』第15頌, 別類有量故, 同性能生故, 因果差別故, 遍相無別故。

153) 『掌珍論』, T vol.30, 275b23-28.

本性としている。これらは蘊を自性とするからである。受蘊の如くである」と言うならば、ここに説かれる痴は受蘊に撰せられないものであって、同喩は成立しない。

顕現する事物は、有なるもの(\*sattā)を因とすると主張するならば、すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)になり、楽(\*sattva)などを因とすると主張するならば、楽などの種類は両者が共に認めるものではないから、同法喩はなく証因もまた成立しないと反論する。もし、それに対してサーンキヤ学派の者が、以下の推論式を立てるならば、

[主張命題]四蘊(\*skandha)は苦・楽・痴(\*rajas, sattva, tamas)を本性としている。

[証因]蘊を自性とするからである。

[喩例]受蘊の如くである。

それに対して、痴は受蘊に撰せられないと説かれているので同法喩は成立しないと反論するのである。

na sukhādisvabhāvatvaṃ vedanāskandhavan matam/  
skandhatvāt sukhaduḥkhādyaiḥ pratyekaṃ vyabhicārataḥ// MHK VI-k.29  
bde la sogs pa'i ngo bo'i phyir//  
tshor ba'i phung po bzhin mi 'dod//  
phung po yin phyir bde sdug sogs//  
so sor ma nges pa nyid yin// MHK VI-k.29

「楽などを本性とする。受蘊のように」[というのは、仏教徒に]は認められない。蘊であるから、苦楽などの各々は不確定(vyabhicārin)である。

mohasya<sup>1</sup> vā<sup>2</sup> vedanatvād dṛṣṭāntanyūnatā bhavet/  
hetumattvāc ca tatsiddher<sup>3</sup> neṣṭā duḥkhasukhādivat// MHK VI-k.30  
(1=L; mohasyā Ms, SG. 2=Ms, L; om. vā SG. 3=Ms, L; tāsiddher SG. )

Tib 語訳なし

あるいはまた、痴は受性であるから、喩例の減少性が存在する。

そして、因を有するから、その証明は認められない。苦楽などのように。

vyabhicārasyaṣāpahater evam apy akṛtārthatā<sup>1</sup>/  
anvayādyanumānāc ca <sup>2</sup>pratijñādoṣabhāvanāt<sup>2</sup>// MHK VI-k.31  
(1=SA ; akṛtātmatā Ms, SG, L; arthakriyātmatā L note. 2=SA; -doṣabhā[ ] Ms, SG; -doṣabāhanāt L. )

ma nges pa yis<sup>1</sup> spangs<sup>2</sup> pas na//  
de ltar don byed<sup>3</sup> bdag nyid yin//  
rjes 'gro sogs kyī<sup>4</sup> rjes dpag gi//  
dam bcas skyon gyis gnod pa yin// MHK VI-k.31

(1 yi MHK-GNP, TJ-GNP; cf. TJ ma nges pa nyid kyis yongs su spangs pa nyid. 2 spang MHK-GNP. 3 byod TJ-N. 4 kyis MHK-N. )

このような不確定性を完全に除去することによっても、[サーンキヤ学派のこのような]意図は成立しない。「同じ性質」などの比量より、主張命題に違害する過失が存在するからである。

『掌珍論』ではさらに続いて、反論が提示される。

士夫(\**puruṣa*)は蘊と同じ意味であり、証因には不確定(\**aniyata, anaikāntika*)の過失が成立する。そして、樂などは蘊を本性としているから証因の意味は成立しない<sup>154)</sup>とパーヴィヴェーカは批判する。

続いて、真実としては実有なる檀片の有性を証因とすることは共に認められないので同法喩は成立しない<sup>155)</sup>。また、世俗としては<sup>156)</sup>、世間共通の智では受者が存在するからすでに成立しているものをさらに成立させることという過失になり、顕現する事物に実なる受者が存在して、常住で普く遍在して、思を自性となすと主張すれば、同法喩は成立しないと、真実としても世俗としても成立しないことを論証する。

さらに、真実としてでも<sup>157)</sup>受者と飲食とがすべて実有であること(\**dravyasatsvabhāva*)は共に認めていないから同法喩は成立しないことが示される。

## 4 『大乘掌珍論』と『中観心論頌』第7章の比較 —ヴァイシェシカ学派の学説批判

### 4.1 MHK 第7章の構成

MHK 第7章ヴァイシェシカ学派の真実[説]の[批判的]確定は、全体が29偈で、ヴァイシェシカ学派による前主張が第1偈、それに対する偈パーヴィヴェーカの反論、後主張がkk.2-28、そして結論がk.29である。論全体の構成は次のようである。MHK 第7章はサンスクリット原典が28と29両偈のみ伝えられている。第7章の主要な意図は、初期ヴァイシェシカ学派が主張するアートマンおよび六原理(*padārtha*、句義)に対する批判的な分析を通して、ヴァイシェシカ学派の解脱論を考察して批判することにあつたと思われる。

TJ 第7章の研究は同章全体の和訳を行った宮坂(1958)がある。この研究は宮坂(1983-4)に再録されている。

154) 『掌珍論』, T vol.30, 275b28-c2: 又汝士夫多体相遍有積聚義。即是蘊義。由此士夫因成不定。又汝樂等各別無能一一立宗。是蘊性故因義不成。(訳)また、汝の士夫(\**puruṣa*)は多くの体と相(特徴)を遍有したもので、積聚の意味がある。それはすなわち蘊の意味である。このことによつて士夫の証因には不確定(\**aniyata, anaikāntika*) [という過失]が成立する。また、汝の樂などはそれぞれ一つ一つに対して主張命題を立てることはできない。これらは蘊を本性としているから証因の意味は成立しない。

155) 『掌珍論』, T vol.30, 275c2-3: 若就勝義有実檀片。有性為因。非共許故同喩不成。(訳)もし勝義としては実有なる檀片の有性を証因とするならば、[世間において]共に認めるものではないから同法喩は成立しない。

156) 『掌珍論』, T vol.30, 275c3-7: 又就世俗。若以総相立諸顕事。有能受者。不弁差別。便立已成。世所共知。受者有故。若立顕事有実受者常住周遍。思為自性同喩不成。如是体相諸婆羅門非共許故。(訳)また、世俗としてはもし総体的な特質として諸々の顕現する事物に用受する者が存在するとして区別を弁じなければ、それはすでに成立しているものをさらに成立させることになる。世間共通の智では受者が存在するからである。もし顕現する事物に実なる受者が存在して、常住で普く遍在して、思を自性となす(\**cetanāsvabhāva*)と主張すれば、同法喩は成立しない。このような本体の特質は諸々の婆羅門が共に認めるのではないからである。

157) 『掌珍論』, T vol.30, 275c7-9: 若就勝義同喩不成。受者飲食皆実有性。非共許故。前説比量。無有敵量能為違害。(訳)もし勝義としてでも同法喩は成立しない。受者と飲食とがすべて実有であること(\**dravyasatsvabhāva*)は共に認めていないからである。[したがって]前に説かれた推理は正しい認識手段に敵対し違害するということはない。

#### 4.1.1 MHK 第7章の構成

- 1 前主張: ヴァイシェーシカ学派の解脱論 (k.1, 244a6-244b2)
- 2 後主張: ヴァイシェーシカ学派の学説への批判 (kk.2-28, 244b2-250a4)
  - 2.1 アートマンと意 (manas) への批判 (kk.2-14, 244b2-247a1)
  - 2.2 アートマンの有への批判 (kk.15-22, 247a1-248b7)
  - 2.3 ヴァイシェーシカ学派の解脱論へ批判 (kk.23-28, 248b7-250a4)
- 3 結論: 誤ったヴァイシェーシカ学派の見解 (k.29, 250a4-251a1)

『掌珍論』で、ヴァイシェーシカ学派のアートマンについて批判するところは、MHK でアートマンの有について批判するところのk.16と、アートマンが空であることを立てるk.9と対応する。また、ヴァイシェーシカ学派が極微と意 (\*manas) とを無為であると立てることに関して批判するところは、MHK7-k.5 と関連している。

#### 4.1.2 MHK 第7章のヴァイシェーシカ派の学説

MHK第7章においてヴァイシェーシカ派の学説は前主張であるk.1に示される。しかし、TJはk.1の前に、ヴァイシェーシカ派のアートマンと6句義について叙述しているのので、まずそれを確認する。TJ第7章の最初のところでヴァイシェーシカ派のアートマンについて説かれている。

我々のプルシャ (skyes bu) は非作者ではない。なぜかと問うならば、作者にして受者である。なぜなら、認識などの属性より他のアートマンが存在するから、それは不生・常住なる作者にして受者であり、遍在・無活動である<sup>158)</sup>。

『ヴァイシェーシカ・スートラ』においては、アートマンは、常住であり<sup>159)</sup>、実体であること常住であること<sup>160)</sup>が説かれている。また、作者にして受者であること<sup>161)</sup>、アートマンの運動を説明した箇所ですでに解脱は説明されている<sup>162)</sup>ことが説かれている<sup>163)</sup>。このようなヴァイシェーシカ派のアートマンは6句義の中、実体に含まれる。続いて、ヴァイシェーシカ派の6句義について叙述している。

また、6句義によって、一切の総合を知るべきである。すなわち、実体・属性・運動・普遍・特殊・内属である。このなか、実体と言われる句義は9つであり、すなわち、地(土)・水・火・風(空気)・虚空・時間・方

---

158) TJ VII D242b1-b2: bdag cag gi skyes bu ni byed pa med pa ma yin [D242b2] te/ ci zhig yin zhe na/ byed pa po dang/ za ba po yin te/ gang gi phyr rtogs pa la sogs pa yon tan las gzhan pa'i bdag ni yod de/ de ni ma skyes pa/ rtag pa/ byed pa po/ za ba po/ khyad pa/ bya ba med pa'o//

159) VS 2-1-13, adravyatvena nityatvamuktam. 実体を有しないことによって、常住であると説かれたことである。

160) VS 3-2-2, tasya dravyatva nityatve vāyunā vyākhyāte. 実体であること常住であることは風によって解明されている。

161) VS 5-1-6, ātmakarma hastasaṃyogācca. また同様に、アートマンの運動は、手との結合からである。

162) VS 6-2-19, ātmakarmasu mokṣo vyākhyātaḥ. アートマンの運動[が説明された箇所]において解脱は解明されている。

163) Cf. 宮坂宥勝(1954b)「ヴァイシェーシカ学派におけるアートマン観と解脱」『智山学報』1, pp. 112-128.

角・アートマン・マナスと言われる、諸々の実体である。また、24の属性が属性句議である場合に、それはすなわち、色・味・香・感触・数・量・別異性・結合・分離・遠さ・近さ・認識・安楽・苦痛・欲求・嫌悪・意志的努力などが属性である。また、運動は五種である。すなわち、投げ上げること(上昇)・投げ下げること(下降)・収縮・伸長・進行が、運動である。また、実体と属性と運動においては存在しないから、だから、現にあるところの実体と属性と運動の対象より他に、まさに存在するものが、普遍であると説かれる。特殊に包摂される存在が特殊である。たとえば、白色と黒色という特殊があるように、同じくまた実体と属性という特殊がある。また、内属とは、たとえば、このなかに存在すると正確に観念にとって認められるところのものである。これが6句義である<sup>164)</sup>。

TJ第7章におけるヴァイシエーシカの6句義は『ヴァイシエーシカ・ストトラ』の記述とかなり一致している。初期のヴァイシエーシカ学派は、世界を実体・属性・運動・普遍・特殊・内属の六句義<sup>165)</sup>によって説明する<sup>166)</sup>。

では、VSにおける6句義の記述を確認しよう。

実体は、地(土)・水・火・風(空気)・虚空・時間・方角・アートマン・マナスの九実体に分けられる<sup>167)</sup>。

属性は、三つのグループに分けられる。色・味・香・感触は、物質的な実体に内属する。数・量・別異性・結合・分離・遠さ・近さは、一般的な属性である。認識・安楽・苦痛・欲求・嫌悪・意志的努力は、アートマンに内属する<sup>168)</sup>。

運動は、投げ上げること(上昇)・投げ下げること(下降)・収縮・伸長・進行の五種で、いずれも実体のみ存在する<sup>169)</sup>。

164) TJ VII D242b6-243a4 : de bzhin du tshig gi don drug gis thams cad [D242b7] bsdu par rig par bya ste/ 'di lta ste/ rdzas dang/ yon tan dang/ las dang/ spyi dang/ khyad par dang/ 'du bzhes bya ba'o// de la rdzas zhes bya ba'i tshig gi don rnam pa dgu ni 'di lta ste/ sa dang/ chu dang/ me dang/ rlung dang/ nam mkha' dang/ dus dang/ phyogs dang/ [D243a1] bdag dang/ yid ces bya ba'i rdzas rnams so// 'di lta ste/ yon tan nyi shu rtsa bzhi ni yon tan gyi tshig gi don yin la de ni 'di lta ste/ gzugs dang/ ro dang/ dri dang/ reg bya dang/ grangs dang/ bong tshod dang/ so so dang/ 'du ba dang/ 'bral ba dang/ [D243a2] gzhan nyid dang/ gzhan ma yin pa nyid dang/ blo rnams dang/ bde ba dang/ bde ba dang/ sdug bsngal dang/ 'dod pa dang/ zhe sdang dang/ 'bad pa zhes bya ba rnams ni yon tan no// de bzhin du las ni rnam pa lnga ste/ steng du 'byin pa dang/ 'og tu gnon pa dang/ bskum pa dang/ brkyang ba dang/ [D243a3] 'gro ba zhes bya ba'i las rnams so// de bzhin du gang gi phyir rdzas dang/ yon tan dang/ las rnams la yod pa ma yin no zhes 'byung ba'i rdzas dang/ yon tan dang/ las rnams kyi don las gzhan zhiig yod pa de ni spyi zhes bya bar brjod do// khyad zhugs pa yod pa ni khyad par te/ [D243a4] ji ltar dkar po dang/ nag po zhes bya ba'i khyad par ltar de bzhin du rdzas dang yon tan zhes bya ba'i khyad par yang yin no// yang 'du ba ni ji ltar 'di la yod do zhes yang dag par blo rtoqs par 'gyur ba'i don te/ 'di dag ni tsiig gi don drug yin no//

165) 句義 (padārtha) の数は、ヴァイシエーシカ学派の論者間で多少異なる。カナダ(1世紀頃)に帰せられる根本聖典『ヴァイシエーシカ・ストトラ』と『ブラジャスタパーダパーシュヤ (Prāśastapādabhāṣya)』(6世紀)では、前述した六つをあげる。しかし、『勝宗十句義論』の慧月(4~5世紀)では、それに力能・無力能・普遍かつ特殊・無を加えた十を挙げ、さらに後代のシヴァーディヤ (Śivāditya:11世紀)は前述した六つに無を加えた七句義説をとる。

166) VS 1-1-4, dharmaviśeṣa prasūtāt dravyaguṇakarmasāmānya viśeṣasamavāyānām padārthānām sādharṃyavaidharṃyābhyāṃ tattvajñānānīḥśreyasam.

167) VS 1-1-5, pṛthivyāpastejo vāyurākāśaṃ kālo digātmā mana iti dravyāṇi. 地・水・火・風・虚空・時間・空間・アートマン・マナス、というのが実体である。

168) VS 1-1-6, ruparasagandhasparśāḥ saṃkhyāḥ parimāṇāni pṛthaktvaṃ saṃyogavibhāgau paratvāparatve buddhayaḥ sukhaduḥkhe icchādveṣau prayatnāśca guṇāḥ. 色・味・香・感触・数・量・別異性・結合・分離・遠さ・近さ・認識・安楽・苦痛・欲求・嫌悪、そして意志的努力が属性である。VSには、以上17の属性が列挙されるが(1-1-6)後に、重さ・流動性・粘着性・潜勢力・不可見力(ダルマ・非ダルマ)・音声の七つが、これらに加えられた。

169) VS 1-1-7, utkṣepaṇamavakṣepaṇam ākuñcanaṃ prasāraṇam gamanamiti karmāṇi. 投げ上げること(上昇)・投げ下げること(下降)・収縮・伸長・進行、というのが運動である。



普遍と特殊は、実体・属性・運動が知覚され、それぞれの知が生ずる原因として働くものである。同類のものに共通の知が生ずるのは「普遍」の働きにより、個々の対象に固有の知が生ずるのは「特殊」の働きによる<sup>170)</sup>。

内属は、以上五つの句義の間の分離・独立しては存在し得ない関係を表わす原理である。たとえば、糸と布のように不可分でありながら別個の実在とされる原因(部分)と結果(全体)の関係である<sup>171)</sup>。

TJ第7章のヴァイシェーシカの6句義と『ヴァイシェーシカ・スートラ』の6句義を比較すると、実体・属性・運動・内属についてのTJの記述を『ヴァイシェーシカ・スートラ』で確認できるが、普遍・特殊についてのTJの記述は『ヴァイシェーシカ・スートラ』のなかで見出されない。また、MHK第3章k.135のTJの注釈でヴァイシェーシカの6句義が説かれている<sup>172)</sup>。

MHK VII-k.1が前主張である。

blo sogs [D244a7] bdag gi yon tan bcad//  
 drungs<sup>1</sup> nas phyung ba'i rnal 'byor pa//  
 yid la bdag ces gnas pa ni//  
 bye brag pa yis<sup>2</sup> thar par shes//<sup>3</sup> MHK VII-k.1

170) VS 1-2-3-7, *sāmānyaviśeṣa iti buddhyapekṣam/ bhāvo 'nuvṛttereva hetuvāt sāmānyameva/ dravyatvaṃ guṇatvaṃ karmatvaṃ ca sāmānyāni viśeṣāśca/ anyatrāntyebhyo viśeṣebhyaḥ/ saditi yato dravyaguṇakarmasu sā sattā/* 普遍と特殊というのは知識を持つ。有性は普遍のみである。実体性と属性性と運動性とは普遍かつ特殊である。究極の特殊を除く。実体・属性・運動について有ると拠って来るところのもの、それが有性である。；野沢正信(1993, pp. 7-13).

171) VS 7-2-26, *ihedamiti yataḥ kāryakāraṇayoḥ sa samavāyaḥ.* 結果と原因について、ここにあるというのが生ずる由縁のもの、それが内属である。

172) TJ ad MHK III-k.135においてVaiśeṣikaの6句義について説かれている。de la rdzas la sogs pa zhes bya ba ni bye brag pa'i tshig gi don drug po dag ste/ rdzas dang/ yon tan dang/ las dang/ spyi dang/ bye brag dang/ 'du ba zhes bya ba dag go// de la rdzas ni dgu ste// sa dang/ [89b2] chu dang/ me dang/ rlung dang/ nam mkha' dang/ dus dang/ phyogs dang/ bdag dang/ yid ces bya ba dag go// yon tan ni nyi shu rtsa lnga ste/ gzugs dang/ ro dang/ dri dang/ reg pa dang/ grangs dang/ bong tshod dang/ so so ba dang/ [89b3] phrad pa dang/ byed pa dang/ gzhan dang/ gzhan ma yin pa dang/ blo lnga dang/ bde ba dang/ sdug bsgal ba dang/ 'dod pa dang/ sdang ba dang/ 'bad pa dang/ chos dang/ chos ma yin pa dang/ shes pa dang/ byas pa'i shugs zhes bya ba dag go// [89b4] las ni lnga ste/ 'degs pa dang/ 'jog pa dang/ bskum pa dang/ brkyang ba dang/ 'gro ba zhes bya ba dag go// spyi ni gnyis te/ spyi chen po dang/ nyi tse ba'i spyi'o// de la spyi chen po ni gang gi phyir rdzas dang/ yon tan dang/ las dag la yod pa zhes tha snyad [89b5] gdags pa ste/ de ni yod pa nyid de spyi chen po'o// nyi tse ba'i spyi ni ba lang nyid ces bya ba lta bu ste/ de nyid rta la sogs pa dag las ldog pa nyi tse ba'i spyi yin no// bye brag ni nyi tse ba'i spyi de nyid de ba lang nyid ces bya ba de rta la sogs pa dag las ldog pa na bye brag yin no// 'du ba ni [89b6] rgyu dang 'bras bu dag phrad pa ste/ de ltar de dag ni rdzas la sogs pa'o// そのうち、「実体など」というのはヴァイシェーシカ(Vaiśeṣika)の6句義(padārtha)にして、実体と属性(guṇa)と運動(karman)と普遍(sāmānyā)と特殊(viśeṣa)と内属(samavāya)と名づけられるものである。そのうち、実体とは九、地(prithvī)と水(ap)と火(tejas)と風(vāyu)と虚空(ākāśa)と時間(kāla)と方角(diś)と我(ātman)と意(manas)と名づけられるものである。属性とは二十五にして、色(rūpa)と味(rasa)と香(gandha)と触(sparśa)と数(samkhya)と量(parimāṇa)と個別性(prithaktva)と結合(samyoga)と分離(vibhāga)と彼体(paratva)と此体(apatva)と五覚(buddhi)と楽(sukha)と苦(duḥkha)と欲求(icchā)と瞋(dveṣa)と勤勇(prayatna)と法(dharma)と非法(adharma)と智(jñāna)と行(samskāra)と名づけられるものである。運動とは五にして、取(utkṣepaṇa)と捨(avakṣepaṇa)と屈(ākuñcana)と伸(prasāraṇa)と行(gamana)と名づけられるものである。普遍とは大なる共通性(mahāsāmānyā)と部分的な共通性(avāntara-sāmānyā)とである。そのうち、大なる共通性は実体と属性と運動とにおいて有(sat)と施設せられたもの(vyavahāra-prajñapta)にして、それが有性(sattā)にして大なる共通性である。部分的な共通性は牛性(gotva)と言うがごとくである。それがまさに馬などを排除したる(vyāvṛtita)部分的共通性である。特殊とは牛性と名づけられるかの部分的共通性が馬などを排除するときは特殊である。内属とは因果の結合(kāryakāraṇa-sambandha)である。以上、これらが「実体など」である。cf. 野沢静証(1972, pp. 104-5).

(1 drung TJ-N. 2 yi MHK-GNP. 3 om. // TJ-GNP. )

知覚などのアートマンの性質を根本から除去するヨーガ行者は、意について‘アートマンである’と確定するが、[これが]ヴァイシェーシカ派の者による解脱であると言われる。

このk.1はヴァイシェーシカ派の解脱論を叙述するものである。TJの注釈によれば、知覚などのアートマンの性質というのは、知覚と快感と不快感と欲求と嫌悪と意志的活動と法と非法と認識との集まりと言われるのが、アートマンの九証相である<sup>173)</sup>と説いている。

『ヴァイシェーシカ・スートラ』では、アートマンの性質<sup>174)</sup>、解脱について不可見力(adr̥ṣṭa)が輪廻の原因であり<sup>175)</sup>、不可見力(adr̥ṣṭa)がないときそれが解脱である<sup>176)</sup>と説かれている。

## 4.2 『掌珍論』のヴァイシェーシカ学派の学説批判

バーヴィヴェーカのヴァイシェーシカ学派<sup>177)</sup>批判は、『掌珍論』下巻の外道の無為法に関する部分で、サーンキヤ学派の後に2回見出される。

### 4.2.1 ヴァイシェーシカ学派批判-その1

まず、ヴァイシェーシカ学派による前主張が提示される。

諸勝論師復作是説。諸入出息閉目開目。命意行動。根変等相定有所相。是能相故。如見煙等<sup>178)</sup>。

諸々のヴァイシェーシカ学派(\*Vaiśeṣika)の者たちはまた次のように説く。

「諸々の入出息・閉目・開目・命・意の活動(\*manogati)・根の変異などの相(\*liṅga)には定まった所相(\*liṅgya)がある。これら[入出息など]が能相であるからである。[能相である]煙などを見る[ことで所相の火を推理する]如くである」と。

このヴァイシェーシカ学派の前主張は、以下のような推論式になる。

[主張命題] 諸々の入出息・眼の開閉・命・意の活動・根の変異などの相には定まった所相がある。

[証因] これらが能相であるから。

173) TJ ad MHK VII-k.1 D244a7-b1: blo dang/ bde ba dang/ sdug bsngal ba dang/ 'dod pa dang/ zhe sdang ba dang/ 'bad pa dang/ chos ma yin pa [D244b1] dang/ shes pa dang/ 'dus byas zhes bya ba ni bdag gi yon tan dgu'o//

174) VS 3-2-4, prāṇāpānanimeṣonmeṣajivanamanogatīndriyāntara vikārāḥ sukhaduḥkhecchādveṣa prayatnāścātmano liṅgāni. 呼吸・吸気・閉目・開目・生命活動・意の進行・他の感官の変化・安楽・苦痛・欲求・嫌悪・意志的努力、以上がアートマンの証相(liṅga)である。

175) VS 5-2-19, apasarpaṇamupasarpaṇamaśita pītasamyogāḥ kāryāntara samyogāścetyadr̥ṣṭakāritāni. 退出・接近・食べたものと飲んだものととの結合・他の結果との結合は、不可見力(adr̥ṣṭa)のなせるわざである。

176) VS 5-2-20, tadabhāve samyogābhāvo 'prādurbhāvaśca mokṣaḥ. それ(adr̥ṣṭa)がなければ結合がなく、現れない。それが解脱である。

177) 初期のヴァイシェーシカ学派は、世界を実体・属性・運動・普遍・特殊・内属の六パダールタによって説明する。パダールタの原意は「語(pada)の意味するもの(artha)」である。実体は、地(土)・水・火・風(空気)・虚空・時間・方角・アートマン・マナスの九実体に分けられる。このうち、地・水・火・風が、自然界の全物質を構成する。その究極の姿は原子である。この四実体を原子とみなす背景には四要素説がある。Cf. 宮坂(1983-4, p. 67).

178) 『掌珍論』, T vol.30, 275c10-12.

[喩例]煙などを見る[ことで定まった所相の火を推理する]如くである。  
この前主張の主張命題は『ヴァイシェーシカ・ストラ』の3-2-4<sup>179)</sup>のものであると思われる。これに対してバーヴィヴェーカの答えが述べられる。

此就世俗。若以総相立彼諸相定有所相不弁差別便立已成。世俗共知我非無故。若立彼相有所相我常住周遍。樂等所依便無同喩。違所立故。若就勝義亦有如是喩不成過。

時方空等由此道理亦應遮破<sup>180)</sup>。

このことは世俗として、もし総体的な特質としてその諸々の[能]相に定まった所相があると主張して区別を弁じなければ、それはすでに成立しているものをさらに成立させることになる。世俗においては共に我は無ではないと知るからである。もしそれらの相に所相である我があって、常住で普く遍在して樂などの所依であると主張すれば、その場合、同法喩はない。所証と相違するからである(\*sādhyavirodhāt)。もし勝義としてであるならば、同じくそのような喩例は成立しないという過失がある。

時・方・空などもまたこの道理によって遮破すべきである。

バーヴィヴェーカの反論の内容は、ヴァイシェーシカ学派の主張は、世俗としてであるならば、共に我は無ではないとするから、すでに成立しているものをさらに成立させることという過失になり、相に所相である我があって常住で普く遍在して樂などの所依であると主張するならば、その場合、同法の喩はない。勝義としてであるならば、同じくそのような喩例は成立しない過失があるというのである。「時・方・空など」とは、6 句義(padārtha)の中、実体である。

MHK にはヴァイシェーシカ学派のアートマンについて次のように批判している。

bdag yod pa ni bkag zin kyang//

'dir yang brtag par bya ba ste//

brten nas byung ba ma yin phyir//

bdag med nam mkha'i me tog bzhin// MHK VII-k.9

アートマンの存在はすでに否定されたけれども、ここでもう一度考察される。縁によって生じたものではないから、アートマンは存在しない。空華のようなものである。

MHK VII-k.9 を推論式にすると次のようである。

[主張命題]アートマンは存在しない。

[証因]縁によって生じたものではないから。

[喩例]空華のようなものである。

179) 前注174. Cf. 村上真完(1975)「ヴァイシェーシカ・ストラにおけるアートマン」『印度學佛教學研究』

23-2, pp. 683-684. ; 安達俊英(1985)「ヴァイシェーシカ・ストラにおけるアートマン」『待兼山論叢』19, pp. 5-21.

180) 『掌珍論』, T vol.30, 275c12-16.

## 4.2.2 ヴァイシェーシカ学派批判-その2

続いて、ヴァイシェーシカ学派から無為法の推論式に対する批判がなされる。

諸勝論師復作是難。極微与意我立無為。成立空因不起故者自不成因。若謂此二是有為撰成立空因縁生故者。他不成因。応成少分悟入空性<sup>181)</sup>。

諸々のヴァイシェーシカ学派(\*Vaiśeṣika)の者たちはまた、次のような非難をなす。

「我々は極微と意(\*manas)とを無為であると立てる。空を成立させる証因である‘生起しないからである’とは自らにとって成立しない(\*svato'siddha)証因である。もしこの二つは有為に撰せられると言うならば、空を成立させる証因である‘縁によって生ずるからである’とは他者にとって成立しない(\*parato'siddha)証因である。[したがっていずれも]不完全(\*mandabhāgīya)に空性に悟入することになるべきである」と。

ヴァイシェーシカ学派は極微と意とを無為であると主張するが、その場合、中観学派にとっては極微と意は生起するものであるから、無為が無自性であるという推論式の証因である「生起しないからである」は、自らにとって成立しない証因となる。そして、極微と意が有為法に撰せられるとして、有為法が空であるという推論式の証因である「縁によって生ずるからである」は、他者(ヴァイシェーシカ学派)にとって成立しない証因であるから、いずれにしても中観学派の立てる推論式は成立しないと批判する。

このようなヴァイシェーシカ学派の前主張に対するバーヴィヴェーカの後主張が示される。

若意極微世俗亦許は無為者。可有此難。然所立意且非無為智生因故。猶如色等。如是句義同異性故。念生因故。此等余因如応当説。又諸極微亦非無為。能成成因故。猶如縷等。如是其余有合離數同異等因。隨応当説。或二極微所成匱物。非常為因。是所成故。猶如瓶等。如是其余是所作故。可滅壞故。是有因故。此等諸因。隨応当説。由此道理他所妄執。意与極微皆自性空。是故無有如所説過<sup>182)</sup>。

もし意と極微とを世俗としてもまた無為であると認めるならば、この非難はあるであろう。しかし所証の意はまず無為ではない。智を生起する因であるからである。色などの如くである。このようなもの(句義)は「同異の性であるから」、「念を生起する因であるから」というこれらの別の証因を理に応じて説くべきである。また、諸々の極微も無為ではない。造成する因であるからである。縷などの如くである。このようにそれとは別な「合・離があるから」、「数の同・異があるから」などの証因を理に応じて説くべきである。あるいは、二つの極微(\*dvyanukas)によって造成された粗大なもの(\*sthūlavastu)は常に[他を造成する]因となるのではない。これ[自体が]造成されたものであるからである。瓶などの如くである。このようにそれとは別な「これは作られたものであるから(\*kāryatvāt)」、「滅壊するものであるから」、「これは因を有するものであるから(\*sahetuka)」というこれら諸々の証因を理に応じて説くべきである。この道理によって対論者が妄執する意と極微とはすべて自性として空である。それ故、説かれるような過失はな

181) 『掌珍論』, T vol.30, 275c17-20.

182) 『掌珍論』, T vol.30, 275c20-29.

い。

まず、意は無為法ではないことが種々の証因を提示することによって述べられる。極微も無為法ではないことが意とは別な種々の証因によって示される。そして、粗大なものは常に因となるのではないことを論じて、対論者の言う意と極微とは自性として空であることが論じられる。

MHK第7章におけるヴァイシェーシカ学派の意に対するパーヴィヴェーカの反論はk.8とk.26に見出される。

yid ni rtag<sup>1</sup> pa<sup>2</sup> min par 'dod//  
brjod bya yin phyir bum pa bzhin//  
'di ni bdag gi byed pa min//  
dngos po [D245a7] yin phyir bde ba bzhin// MHK VII-k.8  
(1 brtag TJ-GNP. 2 par MHK-G. )

意は常住ではないと認められる。なぜなら、言葉の対象(\*abhidheya)であるから。たとえば、ツボのように。それはアートマンの作具(\*karaṇa)でない。なぜなら、実体であるから。たとえば、楽(\*sukha)などのように。

yid dang bdag gi<sup>1</sup> med pa la//<sup>2</sup>  
rten dang brten<sup>3</sup> par mi 'dod do//  
bdag dang yid ni yod <sup>4</sup>na yang<sup>4</sup>//  
[D249b3] rten dang brten<sup>5</sup> par mi 'dod do// MHK VII-k.26  
(1 ni\*; cf. MHK VII-k.26c. 2 om. // TJ-GNP. 3 rten TJ-C. 4 na'ang TJ-CDGNP. 5 rten TJ-C. )

意とアートマンがなければ、所依能依(rten dang brten pa, \*āśraya-āśrita)は認められない。アートマンと意が存在する場合、その時も所依能依は認められない。

最後に、これらサーンキヤ学派とヴァイシェーシカ学派の無為法に対する論駁の道理によって、ジャイナ教などの他の外道の無為法<sup>183)</sup>についても遮すべきであると述べている<sup>184)</sup>。

183) TJ ad MHK III-k.135においてNirgranthaの9句について説かれている。cf. 野沢静証(1972, p. 103).

184) 『掌珍論』, T vol.30, 276a1-2: 如上所説遮破数論勝論句義種種道理。無衣等論所執句義。亦隨所应当立為空。(訳)以上の説かれたようなサーンキヤ学派とヴァイシェーシカ派の句義を遮破する種々の道理によって、ジャイナ教(無衣)などの論において執せられる句義もまた応ずるところに随って空であることを論証すべきである。



## 第4章

### 『大乘掌珍論』における瑜伽行学派批判 —『中観心論頌』第5章との比較

バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判は『掌珍論』の外、MHK 第5章「瑜伽行学派の真実[説]の[批判的]確定」全体と、PP 第25章「涅槃の考察」<sup>185)</sup>末尾の經典引用に先立つ最終部分において見出される。MHK 第5章は、彼の二諦説理解を含む無自性性論証の論理が述べられる同著作3章<sup>186)</sup>とともに、彼の思想を理解する最も重要な部分である。『掌珍論』における瑜伽行学派の学説への批判は上巻の有為法の無自性と依他起の有を廻る議論、下巻における真如についての議論、そして出世間無分別智についての議論として説かれている。

MHK 第5章については従来の研究で検討されており、PP 第25章についても最近研究されている。これらの研究を踏まえて、本章では本論文の主なテキストである『掌珍論』における瑜伽行学派批判<sup>187)</sup>をMHK 第5章の論述と比較検討する。バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判について彼の三つの著作の中、ここでは『掌珍論』を中心として、MHKと比較検討することによって、彼の無自性性論証の特徴を究明する。『掌珍論』の中、バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判は、上巻の有為法の無自性と依他起の有を廻る議論(271c22-272c10)と下巻の真如についての議論(274b28-275a1)と出世間無分別智についての議論(276c17-277a5)である。この批判の内容を分析しながらMHKとの比較を試みる。

---

185) PP第25章についての和訳研究に安井(1961)があり、英訳研究はEckel(1985)がある。最近の研究としては宮本(2011)がある。

186) MHK第3章全体に対する研究は江島(1980)がある。バーヴィヴェーカの無自性性論証の論理については江島(1980)の中、「第3章空性論証の論理」で、MHK第3章のk.26をTJとともに考察した後、「勝義において」という限定づけ、否定立的否定、異類例の非存在をその特徴としてあげている。特にMHK第3章のk.26に対するTJの注釈をPPと『掌珍論』の中で、関係しているところを注記している。池田(2001)では「勝義において」という言葉をTJとPPと『掌珍論』とにおいて確認している。

187) Cf. 江島(2003, pp. 493-508)は『『大乘掌珍論』の瑜伽行学説批判』という題名で、『掌珍論』のバーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判についてMHKと比較研究したものである。

# 1 有為法の無自性と依他起の有を廻る議論

## 1.1 第1の論難とそれへの反論

### 1.1.1 第1の前主張

まず、有為法の無自性を論証する上巻で、瑜伽行学派の見解として次のような前主張を提示する。

相応論師有作是説。汝就真性立有為空縁生故者。若此義言。諸有為法從衆縁生非自然有。就生無性立彼為空。是則述成相応師義符合正理<sup>188)</sup>。

瑜伽行学派の者が次のように説く。

(難 1)「汝は‘勝義としては(\*tattvatas)有為は空である’と主張して、‘縁によって生ずるからである’とするが、もしこの意味が諸々の有為法は多くの縁によって生ずるから自然有(\*svayaṃbhāva)ではなく、生無自性(\*utpattiniḥsvabhāvata)としてそれは空であると主張することを言うのであれば、そのことはそのまま瑜伽行学派の正理に符合するのである」と。

これは冒頭の推論式、すなわち、

[主張命題] 真実としては有為[法]は空である。

[証因] 縁によって生ずるからである。

[喩例] 幻の如くである。

に関するもので、空を‘生無自性’の意味として理解するならば、瑜伽行学派の見解に合致するという意味である<sup>189)</sup>。これに対してバーヴィヴェーカの反論(後主張)は次のように四つに分けられる。

### 1.1.2 後主張 1

(難 1)に対するバーヴィヴェーカの答は次のようである。

言有為法從衆縁生非自然有。就生無性説彼為空。此有何義。若此義言。眼等有為依他起上不從因生常無滅壞。眼等自性畢竟無故。説名為空。便立已成。同類数論勝論等宗。皆共許故。然説眼等非所作宗。自性空故。応言無生。無性故空。

不応説言就生無性説彼為空。若彼起時就勝義諦有自性生。云何説為生無自性。若実無生此体無故。

不応説有唯識実性。若爾則有違自宗過。

若依他起自然生性。空無有故説之為空。是則還有立已成過。既許依他衆縁而生。実不空故応不名

188) 『掌珍論』, T vol.30, 271c22-26.

189) Cf. 江島(2003, p. 495)では、この背景として『解深密経』などにおける生無自性の定義が控えていると述べる。江島(2003, p. 505, n. 13. ) .



空。我則不爾。云何迷成相應師義<sup>190)</sup>。

(答 1-1)「有為法は多くの縁によって生ずるから自存的な有ではなく(\**asvayaṃbhāva*)、生無自性として(\**utpattiniḥsvabhāvatā*)それは空であると説く」と言う場合、これに何の意味があるのか。もしこの意味が‘眼などの有為の依他起の上に因より生ぜず、常に滅壊することの無い眼などは自性として完全に無であるから、空であると名づける’と言うならば、すでに成立しているものをさらに成立させることになる。同じ[仏教](\**svajātiya*)・サーンキヤ・ヴァイシェーシカなどの学派もすべて共に認めているからである。

しかし、眼などは作られたものとして空ではなく、自性として空であるから無生であると言うべきである。無性であるから空である。

(答 1-2)まさに‘生無性においてそれを空であると説く’と言うべきではない。もしそれが起こる時、勝義諦として自性を有して生ずれば、どうして生無自性と説くことができようか。もし実に無生であれば、この体は無であるからである。

(答 1-3)まさに‘唯識(\**vijñaptimātra*)の実性’があると説くべからず。もしそうであれば自宗に違背する過失<sup>191)</sup>がある。

(答 1-4)もし依他起の自然生は本性として空(性空)であって有ではないから、それを空であると説くならば、これはすなわち還してすでに成立しているものをさらに成立させること(\**siddhasādhana*)という過失がある。[瑜伽行学派は]すでに依他起は多くの縁より生じ、実には空ではないから、空であると名づけるべきではないと認めている。しかし、我々はそうではない。どうして誤って瑜伽行派の意味を成すことがあろうか。

ここで問題となるのは瑜伽行学派の言う「依他起(有為法)は生無自性として空である」ことの意味であるので、まず、その意味が「眼などの有為法が因から生ずるのではなく恒常で滅壊しない自性としては完全に無である」ことであるならば、そのことは同じ仏教の学派やサーンキヤ・ヴァイシェーシカの学派なども俱に認めることであるから、すでに成立しているものをさらに成立させることになる。

次に、眼などの有為法は生無自性として空であると説くべきではない。それが生ずるとき、勝義として自性を有して生ずるならば、生無自性であると説くことはできない。無自性であればその体は無であるからである。

次に、唯だ識の実性こそが存在すると説くべきではない。その場合は自らの主張と矛盾するからである。

最後に、もし「依他起は生無自性の空としてあるのではないから空である」と説くならば、元に戻って、すでに成立しているものをさらに成立させることになる。瑜伽行学派にとっては、依他起は多くの縁より生じ、空ではないから、空と名づけるべきではないと認められるが、中観学派はそうではない。だから、どうしてその推論式が瑜伽行学派の見解を示すであろうかと、四つに分けて反論を展開する。

MHK 第5章では、依他起性に関する後主張は **kk.69-84** で見られる。先の前主張の問答と完全に一致するのではないが、**kk.71-72** の中で同じことが言われる。

paratantrāstitoktau ca sarṃvṛtyā siddhasādhanam/

190) 『掌珍論』, T vol.30, 272a14-26.

191) 誤った主張命題(*pakṣābhāsa*)の一つである。

tattvataś cen na dr̥ṣṭānto hetoś cāpi viruddhatā// MHK V-k.71<sup>192)</sup>

gzhan dbang yod pa nyid smras pa//

kun rdzob tu ni grub pa sgrub//

gal te don dam dpe med cing//

gtan tshigs [tshig GP] 'gal ba nyid du 'gyur// MHK V-k.71

また、[瑜伽行学派は]「依他起性は存在する」と言う。この場合世俗としてならば、すでに成立しているものをさらに成立させることである。もし真実としてならば、喩例は存在しなく、証因は矛盾となる。

utpattiniḥsvabhāvatvaṃ sadbhūtājātito yadi/

nanūtpādanirodhādipratīṣedhasamarthanam// MHK V-k.72<sup>193)</sup>

gal te gzhan dbang ngo bo nyid//

skye ba ngo bo nyid med de//

yod par gyur las ma skyes na//

skye 'gag la sogs 'gal sgrub yin// MHK V-k.72

もし「[依他起性は] 生無自性 (utpattiniḥsvabhāva) である。存在しているもの (sadbhūta) よりは生じないから。[幻のように]」であるなら、[われわれと同様に] 生起と消滅の否定を確定するもの

---

192) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoornaert (2002, p. 122) : And they also say that the dependent [nature] exists. If [this is argued] with reference to the conventional [truth], [the error of] proving what is already proven will occur. If [it is argued] with reference to the ultimate [truth], then there is no example and the reason is contradictory. 江島 (2003, p. 496) : ‘依他起は存在する’ と言われる場合、それが世俗としてならば、すでに成立したことを論証することになる。もしも[それが]真実においてであるといえ、実例は存在せず、また理由概念は矛盾する。齋藤 (2007, p. 247) : 依他起は存在すると語るばあい、世俗によってであるなら、[すでに]証明されていることを[さらに]証明するものとなる。もしも真実からであるとするなら、喩例はなく、理由もまた矛盾していることになる。Eckel (2008, p. 274) : If [the opponents] are saying that dependent [identity] exists in a relative sense, they are proving something that [we] accept. If [they are saying that it exists] in a real sense, there is no example and the reason is contradicted.

田村 (2010a, pp. 144-5) : さらに、[瑜伽行派は]「 $\langle$ 他に依拠する[自性] (paratantra) $\rangle$ は実在する」と主張する。この場合、[もし]世俗のレベルで[それらすべての主張が成立することを証明するならば、]すでに明らかかなことの証明 (siddhasādhana) である。[あるいは]もし真実のレベルで (tattvatas) [それらすべての主張が成立することを証明する]ならば、(1)[ $\langle$ 他に依拠する[自性] $\rangle$ は実在する]という主張に関して]喩例は存在しない。さらにまた(2)[「言語表現される本質を欠いているから」という証因は相違[因] (viruddha) となる。

193) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoornaert (2002, p. 123) : If [you say that] the dependent nature lacks inherent existence with respect to its origination because it does not originate from [itself as] already existent, isn't it then clearly established that its [ultimate] origination, perishing and so forth are thereby negated?

江島 (2003, p. 496) : もしも実在のもの (sadbhūta=自然生) からは生じないので[諸法は]生無自性であるとすれば、[諸法の]生滅などが否定されることを論証することになるではないか。

齋藤 (2007, p. 248) : もしも「[依他起性は]生無自性である。存在しているもの(存在している自分自身)からは生じないのであるから。[幻のように]」であるなら、[われわれと同様に]生起と消滅の否定を確定するものでないのか。

Eckel (2008, p. 275) : If [the opponents say that dependent identity] is empty of arising because it does not arise from itself, this does not contradict [the Madhyamaka doctrine of] no arising, cessation, and so forth.

田村 (2010a, p. 148) : もし[瑜伽行派が]「 $\langle$ 他に依拠する自性 $\rangle$ は生無自性である。何故なら、実在するもの[であるそれ自体]に基づいて生じないから」[と主張する]ならば、[君たち瑜伽行派の主張は、自性に基づく]生起や消滅などの否定を確立するものではないのか。

でないのか。

MHK V-k.72 は推論式の形にしてみると次のようになるであろう。

[主張命題] 依他起性は生無自性である。

[証因] 存在しているものからは生じないのであるから。

[喩例] 幻のように。

したがって、前主張「依他起性は存在する」とは、世俗としても、真実としても証明できなくなるのである。

## 1.2 第 2 の論難とそれへの反論

### 1.2.1 第 2 の前主張

上巻の二番目の瑜伽行学派からの批判である前主張は他の論書から引用で始まるが、内容は三つに分けて考えることができる。

又如是説。由彼故空彼実は無。依此故空此实是有<sup>194)</sup>。如是空性是天人師如実所説<sup>195)</sup>。

(難 2-0) また、次のように説く。「それ(遍計所執性)を根拠にするから空であり、それは実に無である。これ(依他起性)に依拠するから空であり、これは実に有である」と。

続いて、これについて解釈が示される。

此教意言。遍計所執依他起上。自性本無非彼性故。以非如能詮有所詮性。亦非如所詮有能詮性故。依他起自性有上遍計所執自性本無。由彼故空即妄計事。彼自性無。依此故空。即縁生事此自性有。此若無者則為断滅。於何事上説誰為空。此縁生事即説名為依他起性。

依此得有色受想等自性差別仮立性転。此若無者仮法亦無。便成無見。不応与言。不応共住。自墮惡趣亦令他墮。

如是成立遍計所執。自性為空。及依他起自性為有。契当正理。

若此義言。依他起性亦無所有故立為空。汝便墮落如上所説。過失深坑亦復成就誹謗世尊聖教過失<sup>196)</sup>。

(難 2-1) この教えの意味は次のようである。

遍計所執(\*parikalpitasvabhāva)は依他起(\*paratantra)の上に自性として、本来(\*prakṛti)無である。それ(依他起)の自性ではないからである。言葉(\*abhidhāna, 能詮)のままに言葉の対象(\*abhidheya, 所詮)の本性が存在するのではなく、また、言葉の対象のままに言葉の本性があるのではないことから、依他起の自性は有であって、その上にある遍計所執の自性は本来無である。「それに依拠するから空である」とは、すなわち妄計された(遍計所執)事であり、その自性は無である。「これに依拠するから空

194) LVP(1932-3, p. 94), yena hi śūnyam tadasadbhāvāt yac ca śūnyam tatsadbhāvāc chūnyatā yujyate. ;

Bodhisattvabhūmi, Wogihara ed., p. 47, 11-13. ;『瑜伽師地論』卷第三十六, T vol.30, 488c24-25: 由彼故空彼实是无. 於此而空此实是有.

195) 『掌珍論』, T vol.30, 271c25-27.

196) 『掌珍論』, T vol.30, 271c27-272a10.

である」とは、すなわち縁によって生ずる(依他起)事であり、これの自性は有である。これがもし無であるならば、断滅[論>(\*uccheda-nirodha)になる。何かの事物の上に[言葉で]説く何かを空とするのである。この縁によって生ずる事(\*vastu)は依他起性(\*paratantrasvabhāva)と名づけられる。

(難 2-2)これによって色(\*rūpa)・受(\*vedanā)・想(\*saṃjñā)などの自性と属性を仮立して転ずることが可能となるのである。これがもし無ければ、仮立の法(\*prajñāptisat)も無くなり、虚無の見が成立して、言葉を付与することはできず、共に住することもできず、自ら悪趣に堕ち、また他者も墮としてしまう。

(難 2-3)このように成立する遍計所執の自性は空であるとし、依他起の自性は有であることは正理に契合するのである。もしこの[有為は空であるという]意味が、依他起性もまた存在しないから空であると主張することならば、汝は上で説いたような過失の深い坑に墮落し、さらに世尊の聖教を誹謗するという過失を成就するであろう。

ここには、瑜伽行学派の基本的な教説である三性説の中、遍計所執と依他起の自性について述べられる。全体としては、遍計所執の自性は空であり無であるが、依他起の自性は有であると主張するのであるが、内容的には次の三つに分けられる。

難 2-1 遍計所執の自性は無であるが、依他起の自性は有である。依他起の自性が無であれば、断滅論に陥ってしまう。

難 2-2 この有なる依他起によって色などの自性と属性を仮説することが可能となる。仮説の所依の法が無ければ虚無の見が成立することになる。

難 2-3 このように、遍計所執の自性は空であり、依他起の自性は有であることは正理であり、もし「有為は空である」という意味が依他起性も復た存在しないということであれば、世尊の聖教を誹謗することになる。

## 1.2.2 第 2 の後主張

瑜伽行派の批判に対する反論は次のようであり、必ずしも MHK とは対応しない。先ず、2-1 の前主張に対して次のように論じられる。

又如所説。由彼故空彼實は無。依此故空此實有等。若因縁力所生眼等一切世間共許實有。是諸愚夫覺慧所行。世俗似有自性顯現。以勝義諦覺慧尋求。猶如幻士都無實性。是故説言。由彼故空彼實は無。為欲遮墮常辺過故。如為棄捨墮常辺過説彼為無。亦為棄捨墮断辺過。説此為有。謂因縁力所生眼等世俗諦攝。自性是有。不同空華全無有物。但就真性立之為空。是故説言。依此故空此實是有。如是空性是天人師。如實所説。若就此義説依他起自性是有則為善説。如是自性我亦許故<sup>197)</sup>。

(答 2-1)また、説かれたような「それ(遍計所執)によるから空であり、それは実に無である。これ(依他起)によるから空であり、これは実に有である」等<sup>198)</sup>は[次のような意味である。]

もし因縁力によって生ずる眼などは一切の世間が共通して実有であると認める。これは諸々の愚者

197) 『掌珍論』, T vol.30, 272a26-b8.

198) ‘等’という字によって引用文は「由彼故空彼實は無。依此故空此實是有」だけではなく、その後の「如是空性は天人師如實所説」も含まれる。Cf. 江島(2003, p. 506, n. 15).

(\*mohapurṣa)たちの覚慧(\*buddhi)の所行(\*gocara)であり、世俗には有自性に似て顕現する。勝義諦の覚慧をもって尋求(\*paryeṣaṇā)すれば、幻の人の如くすべて実性はない。この故に、説いて「それによるから空であり、それは実に無である。」と言う。常辺の過失(\*śāśvatāntadoṣa)に墮ちることを遮そうと欲するためである。常辺に墮ちる過失を捨てさせるためにそれを無であると説くように、また、断辺(\*uccheda)に[墮ちる]過失を捨てさせるために、これを有であると説くのである。すなわち、因縁力によって生ずる眼などは世俗諦に撰せられ、自性として有であり、空華(\*khaṇuṣpa)の全く無なるものとは同じではない。ただ、勝義(真性)としては、これは空であると主張するのである。この故に説いて「これに依るから空であり、これは実に有である。このような空性は天・人の師が如実に説かれたものである」と言う。もしこの意味について「依他起の自性(\*paratantrasvabhāva)は有である」と説くのであれば、すなわち善説である。そのような自性は我もまた認めるからである。

これは(難 2-1)の答えである。ここで問題は「由彼故空彼実は無。依此故空此实是有」をどう理解すべきであるかということである。「それによるから空であり、それは実に無である」と説くのは常住論に陥らないようにするためであり、「これに依るから空であり、これは実に有である」は断滅論に陥らないようにするためである。このことは、中観学派の立場から見れば、「因縁によって生ずる眼などは世俗諦に撰せられ、自性としては有であり、空華のようにまったくの無ではない。ただ勝義としては空であると主張する」と理解されるものである。したがって、瑜伽行学派のそれが「世俗諦として依他起の自性は存在する」と言うことであれば、善説であるとするのである。

この内容は MHK V-kk.76-78 とも関連しているので、それを見ておく。

atha pratyayasambhūtasvabhāveṣṭasādhanam/  
 utpattiḥ pāratantryāc cen <sup>1</sup>māyāvan nanv<sup>1</sup> abhūtātā// MHK V-k.76<sup>199)</sup>  
 (1 H māyā yadvad. )  
 ci ste rkyen byung ngo bo yis [yi GP]//  
 gzhan gyi dbang las skye 'dod na//  
 sgyu bzhin yang dag nyid min pas//  
 'dod pa sgrub par byed pa yin// MHK V-k.76

あるいはまたもし、「縁によって生じる自性(pratyayasambhūtasvabhāva)であるから」[依他起は生無自性であると主張する]ならば、承認していることを論証するのである。もし、[諸法の]生起は依

199) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoornaert (2002, p. 127): If you argue that [the dependent nature] originates by the power of others because it is an inherent nature (svabhāva) that arises from conditions, then like a magical apparition it is not [ultimately] real (abhuta) and you end up proving our position.

斎藤 (2007, pp. 250-1): あるいはまたもしも「縁により生じた性質なのだから、[このBhavasamkrāntisūtraはわれわれが]承認していることを論証するのである。[諸法の]生起は依他起によるのだから。」というなら、[諸法の生起は]幻のように、非真実なのではないのか。

Eckel (2008, p. 277): If [you think that dependent identity] arises from conditions, because it is dependent, then it is as unreal as an illusion, and [you] confirm [our] position.

田村 (2010a, p. 152): あるいはもし、[瑜伽行派が]「縁によって生起する自性(pratyayasambhūta)の故に[、(他に依拠する自性)は(生無自性)である]」[と主張する]ならば、[その主張は我々が]認める事柄を証明することになる。もし生起が依存性に基づくのならば、[他に依拠する自性]は、]幻の如く、非実在となるのではないか。

他起によるのだからというならば、[依他起性は]幻のように、非真実となるのではないか。

paratantrāgrahaś cāpi svabhāvājātito mataḥ/  
jātasya paramārthena mithyākhyānaṃ na yujyate// MHK V-k.77<sup>200)</sup>  
gzhan gyi dbang yang gzung med pa//  
ngo bo nyid kyis [kyi GP] ma skyes 'dod//  
don dam du ni skyes pa la//  
log par snang ba mi rigs phyir// MHK V-k.77

さらにまた、「依他起は把握されない。自性をもって生じるのでないから」と考えられる。もし勝義としては、誤って顕現するのは不合理である。

yathā khyānti tathā santi tadābhāsātmanā yataḥ/  
yathā khyānti tathā sattvād dharmā māyopamāḥ katham// MHK V-k.78<sup>201)</sup>  
gal te ji ltar snang ba ltar//  
der snang bdag nyid yod gyur na//  
ji ltar ba der yod phyir [spyod GP]//  
chos rnam ji ltar sgyu ma bzhin// MHK V-k.78

もし顕現するとおりに、それらとして顕現する本質をもって存在するのなら、顕現するとおりに存在するのであるから、諸法はどうして幻に等しいであろうか。

これらの中で注意されるのは、k.76 である。そこでは先の論難 1 に対する反論をさらに踏み込んだ形で示しているようである。瑜伽行派の「依他起は生無自性として空である」という主張は、中観学派の「一切の有為法自性として不生であり、空である」という主張を論証することになるというのである。

続いて、難 2-2 に対して反論がなされる。

---

200) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoornaert (2002, p. 127) : [Your statement that] the dependent [nature] does not exist the way it is apprehended also implies that it does not originate as an inherent existence [ultimately]. Something that originates in the ultimate sense cannot be a deceptive appearance.

斎藤 (2007, p. 251) : 依他起も認識されないと考えられる。自性をもって生じるのでないから。勝義によって生じたものが、誤って顕現するのは理に合わない[からである]。

Eckel (2008, p. 278) : [We] think that dependent [identity] is not grasped, because it does not arise with any identity of its own. If something arises ultimately, it cannot have a false appearance.

田村 (2010a, p. 153) : さらにまた、「(他に依拠する[自性])が把握されないのは[それが]自性に基づいて生起しないからである」と考えられる。勝義のレベルで[自性にもとづいて]生起したものが誤って顕現されること (mithyākhyāna) は不合理である。

201) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoornaert (2002, p. 128) : If [things] really had the nature they appear to have, they would exist exactly as they appear. How could they then be similar to a magical apparition?

斎藤 (2007, p. 251) : もしも顕現するとおりに、それらとして顕現する本質をもって存在するのなら、顕現するとおりに存在するのであるから、諸法はどうして幻に等しいであろうか。

Eckel (2008, p. 278) : If dharmas exist as they appear, that is, if they are what they appear to be, how can they be illusory?

田村 (2010a, p. 154) : もし[諸法が]顕現されている通りにそれらの顕現を本質とするものとして (tadābhāsātmanā) 存在するならば、諸法は顕現されている通りに存在するのだから、どうして幻術から作り出されたもの (māyā) と等しいものであろうか。

隨順世間言説所撰。福德智慧二資糧故。世俗仮立所依有故。仮法亦有。然復説言。此若無者仮法亦無。便成無見。不応与語。如是等過皆不成就<sup>202)</sup>。

(答 2-2) 世間に隨順する言説に撰せられ(\*lokavyavahārasamgrhīta)、福德・智慧の二つの資糧(\*puṇyajñānasambhāra)であるからである。世俗の仮立の所依は有であるから、仮法(\*prajñaptidharma, prajñaptisat)もまた有である。しかし、[汝が]また説いて「これがもし無ければ、仮法もまた無であり、無見(\*nastika)になり、言葉を付与することはできず」などのこのような過失はすべて成就しない。

ここでは、中観学派にとっても世俗における仮説の所依は有であると認めるから、虚無の見に陥る過失は成立しないと答える。このことは、MHK V-kk.82-83 と関連している。

prajñapter apy asadbhāvo vastvabhāve bhavet sati/  
taddrṣṭir nāstiko 'kathyaḥ sa hy asaṃvāsya eva ca// MHK V-k.82<sup>203)</sup>  
dngos rnam ngo bo nyid med na//  
gdags pa'ang yod par mi 'gyur bas//  
de ni med par lta [blta GP] ba dag//  
mi gleng bstan [brtan GP] par bya min dang// MHK V-k.82  
実在物がないならば、仮設も実有でないであろう。かれは実に、無見の者であり、語りかけられるべきでなく、共に[同じ僧伽に]住むべきでもない。k.82  
svayamāpāyikaś cāsau pareṣāṃś ca vipādaḥ/<sup>204)</sup>  
iti dveṣāmiṣodgāro 'bhimānājīrṇasūcakaḥ// MHK V-k.83<sup>205)</sup>  
rang yang ngan song gzhol ba dang//

202) 『掌珍論』, T vol.30, 272b8-11.

203) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hornaert (2002, p. 131) : If things have no inherent nature, conventional designations also will not exist. He [who propounds this] is a nihilist to whom one should not talk and with whom one should not dwell together.

江島 (2003, p. 499) : 「事物が存在しなければ仮法も実在しないことになる。したがって無見の者となり、共に語るべきでなく、共に住すべきではない。

斎藤 (2007, p. 254) : 実在物がないから、仮設も実有でないことになるであろう。かれは実に、無見の者であり、語りかけられるべきでなく、共に[同じ僧伽に]住むべきでもない。

Eckel (2008, p. 281) : If nothing is real, there cannot be any designation. Someone who holds this view is a nihilist, with whom one should not speak or share living quarters.

204) Cf. Staël-Holstein (1926, pp. 29-31) ; Eckel (2008, p. 282, n. 103).

205) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hornaert (2002, pp. 131-2) : Not only is such a [nihilist] himself destined for an unhappy existence, but he also leads others to misery. Those words are the vomiting of the putrid meat of hatred. They betray your undigested pride.

江島 (2003, p. 499) : 彼は自ら悪趣に墮し、他人を墮落せしめるものである。」そのように[瑜伽行学派が]言うのは、憎悪の肉を吐き出し、未消化物に等しい自己過信を露わにしている。

斎藤 (2007, pp. 254-5) : かれは自ら墮落する者であり、また他の人々を破滅させる者である。このように憎悪の肉を吐き出すのは不消化な増上慢を示すものである。

Eckel (2008, pp. 281-2) : This person falls into a bad rebirth and take others with him. These angry words are like vomit: they show undigested pride.

gzhan yang phung bar byed pa yin//  
zhe sdang sha rul sgregs pa de//  
nga rgyal ma zhu ston pa yin// MHK V-k.83

彼は自ら墮ちる者であり、また他の人々を破滅させる者である。

このように憎悪の肉を吐き出すのは不消化な増上慢を示すものである。

続いて、難 2-3 に対して反論がなされるが、そこでは論理的な議論が展開されている。

又若建立依他起性世俗故有。便立已成。若立此性勝義諦有。無同法喻。

如已遮遣執定有性。亦当遮遣執定無性。是故不应謗言增益損減所說依他起性。

若言我宗立有幻等離言實性。同喻無故非能立者。離言實性道理不成。故無有過。若爾外道所執離言實性。我等誰能遮破。彼亦說有實性。我等非慧非言之所行故。

若衆緣力所生一切依他起性就勝義諦有自性者。幻士必有實士自性。若有他性亦不应理。牛上不應有驢性故。作非作性實有實無。有性無性二俱摺受。如此所立無同法喻。或立已成二過所染。故不应理。

又從緣生諸有為法。就勝義諦若許有性。所作故因。証彼性空遣彼性有。故所立宗違比量過。諸從緣生皆共了知。世俗有性若有定執。勝義諦有以此理遮破彼宗。又彼不应摺受此論。就勝義諦二種分別不应理故<sup>206)</sup>。

答 2-3(a)また、「依他起性は世俗であるから有である」と主張することは、すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)である。もし「この[依他起]性は勝義諦として有である(\*paramārthasat)」と主張すれば、同法喩はない<sup>207)</sup>。

(b)すでに定有性に執着することを遮したように、また定無性に執着することも遮すべきである。この故に、[我々を]誹謗(\*apavadati)して、所説の依他起を増益(\*adhikaṃkaroti)・損減(\*nyūnikaroti)すると言ふべきではない。

(c)もし[瑜伽行学派の者が]「我々の学派は、幻などの離言の実性は存在すると主張する。同法喩はないから、立証するものではない。離言の実性は道理(\*yukti)として成立するものではないから、過失があることはない」と言うならば、もしそうであれば、外道(\*Tīrthikas)が執着する離言の実性たる我(\*ātman)などを誰が遮破することができようか。彼もまた「実性たる我(\*ātman)などは有であり、慧と言の所行ではない」と説くからである。

(d)もし多くの縁の力によって生ずる一切の依他起性は勝義諦として自性を有するならば、幻の人は実の人の自性を有するべきである。もし他性を有するとしても、また道理に合わない。牛の上に[他の]驢の本性的があるべきではないからである。作と非作、実有と実無(\*sadbhāva, \*asadbhāva)、有性と無性の二つが俱に摺受するような所証には同法喩がないか、あるいはすでに成立しているものをさらに成立させることか、の二つの過失に染められるから、道理に合わないのである。

(e)また、縁より生ずる諸々の有為法(\*saṃskṛtadharmā)は勝義諦としてももし有性であると認めるなら

206) 『掌珍論』, T vol.30, 272b12-28.

207) Cf. MHK V-k.71; また、「瑜伽行学派は」「依他起性は存在する」と言う。この場合世俗としてならば、すでに成立しているものをさらに成立させることである。もし真実としてならば、喩例は存在しなく、証因は矛盾となる。



ば、[この所証の]「作られたものであるからである(\*kṛtakatvāt, 所作)」という証因は、その自性の空を証明しその自性の有を遮するから、所証の主張命題は推理に違背する過失(\*anumānavirodha-doṣa)<sup>208)</sup>がある。諸々の縁より生ずるものは世俗有性であると皆共に了知する。もし‘決定して[これは]勝義諦として有る(\*paramārthasat)’と執着するならば、この道理でもって彼の主張命題を遮破すべきである。また、彼はこの[勝義諦として有るという]論を摂受すべきではない。勝義諦について二種に分別すること(\*vikalpa)は道理に合わない(\*na yujyante)からである。

先ず、依他起性は有であるということが“世俗として”と“勝義として”に分けて考察され、いずれも論理的に過失となることが指摘される。その中、世俗としてであれば、すでに成立しているものをさらに成立させることという過失になり、勝義としてであれば、同法の喩例はないことになる。

次に、依他起は有であることを認めなければ増益・損減することになるとの誹謗は、定無性への執を遮遣している中観学派には妥当しない。

瑜伽行学派の立てる離言実性は外道の執する離言実性の我等同じであって、不合理なものである。

縁によって生ずる一切の依他起性が勝義として自性を有するならば、幻の人は実の人の自性を有するべきとなり不合理である。他性を有するとしても不合理である。有と無のように相対する二つを俱に摂受するような所証は、同法の喩がない、あるいはすでに成立しているものをさらに成立させることという過失となり、不合理となる。

MHK とは答 2-3(a)と(e)が、それぞれ MHK V-k.71 と MHK V-k.73 と関係しているから、その内容を確認する。

pratyayair jāyate yo hi tam ajātaṃ jagau munih/  
svabhāvatas tadutpādaniṣedhāt paramārthataḥ// MHK V-k.73<sup>209)</sup>  
rkyen rnam las ni gang skyes pa//  
de skye med par thub pas gsungs//  
don dam du na dngos nyid las//  
de yi skye ba dgag phyr ro// MHK V-k.73

208) これを推論式にすると、「[主張命題]勝義諦として有為法は有性である。[証因]作られたものであるから」として、証因は同例群(例えば、有性である虚空)に全く存在せず、異例群(例えば、有性ではない瓶)には必ず存在するようになる。この推論式の逆の有為法は有性ではないことを証明して、原主張命題の論証されるべき属性と矛盾のする属性を証明するから矛盾の証因である。九句因の中IVである。本論文の第2章2.2.2九句因と誤った証因を参照してほしい。そして有為法は我々の経験のなかで、「音声は聞かれない」と同様に、主張命題が直接知覚によって否定されるものという誤った主張命題である。

209) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoorneart (2002, p. 124) : “The Lord of the world has taught that whatever originates from conditions does not originate [ultimately].” Because its origination as an inherent existence in the ultimate sense is negated.

江島 (2003, pp. 524-5) : 諸縁によって生じるもの、それは不生であると聖者は説いた。勝義において自性上その生起することが否定されるからである。

斎藤 (2007, p. 249) : なぜなら、諸縁によって生じたものは生じてはいないと苦行者(牟尼)は述べた。勝義においては、自性に基づいてそれが生じることは否定されるからである。

Eckel (2008, pp. 275-6) : The Sage said that Whatever arises from conditions does not arise. Because he denies that it ultimately arises with its own identity.

田村 (2013, pp. 143-4) : 実に、縁によって生じるもの、それは不生であると牟尼はお説きになった。何故なら、勝義のレベルではそれが自性に基づいて生起することは否定されるからである。

実に、縁によって生じるもの、それは不生であると牟尼はお説きになった。勝義としてはそれが自性に基づいて生起することは否定されるからである。

MHK V-k.73 では、縁によって生ずるものは不生であり、勝義としては無自性であることが述べられる。続いて、難 2-1 が再び取り上げられて、反論がなされる。

又如所説非如能詮有所詮性非如所詮有能詮性。諸敵論者於此無疑。故遮止言。立已成過。

又如所説。故依他起自性有上。遍計所執自性本無此亦他論。於是無疑。故遮止言。立已成過。

若言由執能詮所詮遍計所執自性有力生諸煩惱故須遮止。此亦不然。諸禽獸等不了能詮所詮相。亦於境界不如理執生煩惱故。

具有種種堪能意樂。亦有種種微妙聖言。遍計所執自性空教。唯益少分不遍一切故。我不獨立之為空。且止傍論。正論<sup>210)</sup>。

(答え 2-4(a)) また、[汝によって]説かれたように「言葉(能詮、\*abhidhānavat)のままに言葉の対象(所詮)のがある(\*abhidheyasvabhāva)のではなく、言葉の対象(所詮)のままに言葉(能詮)のがあるのではない」とは、諸々の対論者はこれに対して疑いはないから、[これを]遮止して(\*pratiśedhvacana)「すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)という過失がある」と言うのである。

(b) また、説かれたように、「故に、依他起の自性は有であり、その上にある遍計所執の自性は本来無である」ということもまた、他論でも疑問はないから、遮止して「すでに成立しているものをさらに成立させることという過失がある」と言うのである。

(c) もし「言葉とその対象に執着するから遍計所執の自性は存在して、諸々の煩惱(\*kleśa)が生ずるから、須らく遮止すべきである」と言うならば、それもまたそうではない。諸々の禽獸などは言葉とその対象の相応を了知せず、また、対境を誤って執着して煩惱を生ずるからである。

(答え 2-結) 種々の勝れた意樂を具有し、種々の微妙な聖言を有する遍計所執自性は空であるという教えは、ただ少数の者たちを利益するだけで、一切の者を遍く利益するのではないから、我々は独立して空であると主張しないのである。このあたりで傍論を止めて、正論を論ずるべきであろう。

(難 2-1)の主張「言葉(能詮)のままに言葉の対象(所詮)の本性が存在するのではなく、また、言葉の対象のままに言葉の本性があるのではないことから、依他起の自性は有であって、その上にある遍計所執の自性は本来無である」ということに対して、バーヴィヴェーカは(答 2-4)の(a)(b)(c)でそれを認めている。(a)も(b)もすでに成立しているものをさらに成立させることなので、成立すると認めているのである。

yena yena hi nāmnā vai yo yo dharmo 'bhilapyate/

na sa saṃvidyate tatra dharmāṇāṃ sā ca dharmatā// MHK V-k.75<sup>211)</sup>

210) 『掌珍論』, T vol.30, 272b28-c10.

211) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoornaert (2002, p. 125) : Such and such a name is used to express such and such a thing, but these [names] do not exist therein. That is the ultimate nature of things.

江島 (2003, p. 502) : それぞれの名称(=能詮)によってそれぞれの法(=所詮)が表現されるが、それはそれには存在しない。これが諸法の法性である。

斎藤 (2007, p. 250) : 実に、あれこれの名詞によって、あれこれの法が言語表現される。そこ(名詞)においてそれ(法)は存在していない。そして、これが諸法の法性である。

ming ni gang dang gang dag gis [gi GP]//

chos rnams gang dang gang brjod pa//

[P244a] de la de ni yod min pa//

de ni chos rnams chos nyid do// MHK V-k.75

実に、およそどんな名称であれ法を表現し、また、およそどんな法であれ名称によって表現される。それ(法)の領域にそれ(名称)は存在しない。そしてそのことが諸法の法性である。

MHK V-k.75<sup>212)</sup>で(答 2-4)が纏められる。そして、(c)の内容と MHK V-k.57 が関連している。言葉を知らない動物たちも煩惱は起こるので、言葉が煩惱の原因ではないという意味である。

tadasattve 'pi saṃkleśo na nāmano 'rthapravṛttitah/

abhilāpāparokṣāṇām<sup>1</sup> tiraścāṃ kleśadarśanāt// MHK V-k.57<sup>213)</sup>

(1 L abhilāpāparokṣāṇām. )

de [ming GP] med par yang kun nyon mongs//

ming las don 'jug las 'byung min//

smra mi shes pa'i dud 'gro yang//

nyon mongs skye ba mthong phyr ro// MHK V-k.57

それ[外界の対象]が存在しなくても、名称にもとづいて対象が展開するから雑染はある、というのは正しくない。言語表現を知らない動物たちにも煩惱はみられるのだから。

以上、バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判を、『掌珍論』の中、上巻の有為法の無自性と依他起の有を廻る議論と MHK 第 5 章と比較した。

---

Eckel (2008, p. 276) : Any name that is used to designate a dharma is not found in it. This is the nature of dharmas.

田村 (2010a, p. 150) : 実に、およそどんな名称であれ法を表現し、また、およそどんな法であれ名称によって表現される。それ(法)の領域にそれ(名称)は存在しない。そしてそのことが諸法の法性である。

212) MHK V-k.75は『転有経』(Bhavasamkrāntisūtra) 末尾の第2偈の直接引用したものである。Cf. 田村 (2010, p. 150) 注65; Eckel (2008, p. 76) 注93.

213) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoornaert (2001b, p. 28) : Defilement exists also where words are lacking. It is [therefore] not right that defilement arises from the use of words to designate things. Because it is seen that defilement arises also in animals who do not know words.

江島 (2003, p. 502) : それ(=対象物 (artha)、所詮)が存在しなくても名称(nāman=能詮)によって対象物に働きかけるために雑染があるというのではない。言語を知ることのできない動物に煩惱のあることが現に見られるからである。

斎藤 (2007, p. 239) : それ[外界の対象]が存在しなくても、名称にもとづいて対象が展開するから雑染はある、というのは正しくない。言語表現を知らない動物たちにも煩惱はみられるのだから。

Eckel (2008, p. 263) : It is not true that defilements come from the application of words to objects, even when [these objects] do not exist. Because [we] observe that animals have defilements even though they are not conscious of language.

田村 (2010, p. 116) : [瑜伽行派]それ([外界]対象)が実在しないとしても、名称を対象に適用することによって雑染(saṃkleśa)が生じる。[バーヴィヴェーカ]そのようなことはない。なぜなら、言語を知らない(abhilāpāparokṣa)動物たちにも煩惱は経験されるからである。

## 2 真如についての議論

### 2.1 前主張

『掌珍論』下巻で、真如に関する瑜伽行学派の主張が次のように見られる<sup>214)</sup>。

相応論師有作是説。於勝義上更無勝義。真如即是諸法勝義。故就勝義説真如空。此言称理。而言真如非実有者。此不称理。云何出世無分別智及此後得清淨世智。縁無為境是応正理<sup>215)</sup>。

瑜伽行学派(\*Yogācāra)は[非難して]次のように説く。

「勝義にそれ以外の勝義は存在しない。真如というこれは諸法の勝義である。故に、勝義としては真如は空であると説くならば、この言葉は道理に適合する。しかし、真如は実有ではないと言うならば、これは道理に適合しない。何故かと言えば、出世間の無分別智(\*lokottara-nirvikalpaka-jñāna)とその後得清淨世間智(\*jñāna-prṣṭhalabdha-laukika)とが無為の対境を所縁とするこのことは正理に相応しているのである」と。

これは、無為法の推論式に対する反論として、「勝義において無為法は実体として有るのではない」ということに対して、無為法である真如は実有であるというのである。その理由は、真如を所縁として出世間の無分別智や後得清淨世間智が存在するから、無為法を所縁とすることは正理に相応するというのである。

### 2.2 後主張

瑜伽行学派の主張に対する反論は次のようである。

実不応理。如説世智縁無為境。不応正理。如是此智縁有為境亦不応理。非執真如実有応理。此実有性難成立故。縁真如智非真出世無分別智。有所縁故及有為故。如世縁智<sup>216)</sup>。

[この非難は]実に道理に適応していない。世間智が無為の対境を所縁とすると説くことは正理に適合しないように、この智(世間智)が有為の対境を所縁とすることもまた道理に適合しない。真如が実有であると執着するのは道理に合わない。これ(真如)が実有であることは成立することが困難であるからである。真如を所縁とする(\*ālambaka)智は真の出世間無分別智ではない。所縁(\*ālambana)を有するからであり、有為であるからである。世間的なものを所縁とする[分別]智の如く<sup>217)</sup>(\*lokāmbaka jñānavat)である。

瑜伽行学派の批判に対する答は以下のように、

---

214) Cf. 山口(1941, pp. 198-200)は『掌珍論』の真如についての瑜伽行派批判に関して説かれている。

215) 『掌珍論』, T vol.30, 274b28-c3.

216) 『掌珍論』, T vol.30, 274c3-7.

217) LVP(1932-3)は如縁世智(lokāmbaka jñānavat)と訳している。LVPに従って、‘世間的なものを所縁とする[分別]智の如く’と訳した。

[主張命題]真如を所縁とする智は真の出世間無分別智ではない。

[証因]所縁を有するから、有為であるからである。

[喩例]世間的なものを所縁とする智のように。

という推論式の形となる。先のパーヴィヴェーカの反論は MHK V-k.111 で同じ内容が確認できる。

sāmbanatvād vitathā tathatāmbanādapi dhīḥ/  
svapnādīdhīvat tadgrāhyaṃ nātas tattvaṃ ca yujyate// MHK V-k.111<sup>218)</sup>  
de bzhin nyid la dmigs pa'i blo//  
dmigs dang bcas phyir brdzun yin te//  
rmi lam sogs yin de shes bya//  
des na de nyid yin mi rigs// MHK V-k.111

[瑜伽行学派のいう]真如を対象とする知も、認識対象を伴っているのであるから、虚妄である。夢などの知のように。それゆえ、それ(真如を対象とするという知)によって捉えられるものが真実であるというのは理に合わない。

MHK V-k.111 も推論式の形にしてみると、以下のようである。

[主張命題]真如を対象とする知も虚妄である。

[証因]認識対象を持つからである。

[喩例]夢などの知のように。

そして、類似な内容が MHK V-k.16 に見出される。

savikalpā ca bodhiḥ syāc chāstuḥ sālambanāpi vā/  
nirvikalpāpi dhīr na syāt svabhāvāmbikā satī// MHK V-k.16<sup>219)</sup>

218) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hornaert (2003, p. 169) : The knowledge that perceives a true nature (*tathatā*) is deluded, because it grasps an object, just like [knowledge] in a dream. Consequently, what is known by that knowledge cannot be the true nature of things (*tattvam*).

江島 (2003, p. 503) : 有所縁であるから、真実を所縁とする認識も真如とは異なる。たとえば、夢のなか等における認識と同様である。従ってそれによって把握されたものが真実であるのは正しくない。

斎藤 (2007, p. 267) : [瑜伽行派のいう]真如を対象とする知も、認識対象を伴っているのであるから、虚妄である。夢などの知のように。それゆえ、それ(真如を対象とするという知)によって捉えられるものが真実であるというのは理に合わない。

Eckel (2008, p. 297) : A cognition that has Thusness as its object (*ālambana*) is false, because it has an object (*sāmbanatvāt*), like dream-cognition and so forth. Moreover, its object cannot be reality.

219) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hornaert (2000, p. 98) : If the enlightened mind of the Teacher perceives an inherent nature, it will perceive a definite entity. It will then also have an object and will consequently not be [the true] non-objectifying awareness [of Reality].

斎藤 (2007, p. 215) : あるいはまた、性質を対象としているのなら、教師のさと(菩提)が対象認識するのであるから、対象をもつものともなるであろうし、無分別の知であることにもならないであろう。

Eckel (2008, p. 231) : If the Teacher's awakening has [absolute] identity as its object (*ālambana*), it must be a conceptual cognition, it must have an object, and it must not be non-conceptual.

田村 (2011a, p. 112) : あるいは、[完成された]自性を所縁とするならば、教師の菩提は有分別となってしまう。さらに、有所縁にもなってしまっただろう。[そして、その所縁を無自性として分別するならば、]無分別知ではないことになってしまっただろう。

ngo bo nyid la dmigs yin na//  
ston pa'i byang chub rtog can dang//  
dmigs pa can du 'gyur ba dang//  
rnam par mi rtog blor mi 'gyur// MHK V-k.16

また、[自性を所縁とするならば、]教師の菩提は有分別となってしまう。あるいは、有所縁にもなってしまうであろう。その自性を所縁としている無分別の知ではないことになってしまうだろう。

続いては、経典を引用して教証<sup>220)</sup>をなされている。経典の中で、無分別智が真如を所縁とするのは認められないことを示して、前主張に対して反論しているのである。しかし、どこからの引用かははっきりしていない。

又彼真如非真勝義。是所縁故。猶如色等<sup>221)</sup>。

また、その真如は真の勝義ではない。これ(真如)は[無分別智の]所縁であるから。[眼識の所縁とする]色などのように。

この部分も MHK V-k.111 とつながる。推論式にすると、

[主張命題]その真如は真の勝義ではない

[証因]これ(真如)は[無分別智の]所縁であるから。

[喩例]色などのように。

となる。そして MHK V-k.86 でも同じことが説かれる。

jāte nānabhilāpyatvaṃ pratikṣepāt puroditāt/  
saty apy anabhilāpyatve saṃvṛtau tattvavibhramah// MHK V-k.86<sup>222)</sup>  
skyes pa brjod med nyid mi rigs//

220) 『掌珍論』, T vol.30, 274c7-13: 是故経言。曼殊室利。慧眼何見。答言。慧眼都無所見。又説。云何名勝義諦。答言。此中智尚不行。況諸名字。又説。梵志。如來菩提非能現觀。又契経言。曼殊室利。云何見諦。答言。此中無法可見憶持。此等諸契経者。不応許此無分別智是能現觀及縁真如。(訳)それ故に、経に言われる。「曼殊室利よ、智慧の眼(\*prajñācakṣus)によって何を見るのか。答える。智慧の眼のすべてに見られるものは存在しない」と言われる。また、「何を勝義諦と名づけるのか。答える。これにおいては智でさえ行じない。ましてや諸々の名字はなおさらである」と説かれる。また、「婆羅門よ、如來の菩提は何かを現觀するものではない」と説かれる。また、契経に、「曼殊室利よ、何が見諦(\*satyadarśana)であるのか。答える。この中には法として觀察して記憶しておくべきものはない」と言われる。これらの諸々の契経は、この無分別智は現觀して(\*abhisameti)真如を所縁とする(\*ālabate)とは認めていない。

221) 『掌珍論』, T vol.30, 274c13-14.

222) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoorneart (2003, p. 155): Something that has arisen (*jāta*) cannot be beyond the scope of words, because that has already been refuted. Even if it were beyond the scope of words, a conventional existence (*saṃvṛti*) will be mistaken for the true nature of things.

斎藤 (2007, p. 256): 生じたものが表現されえないということはない。否定は先に示したからである。表現されえないのであるとしても、[表現されえないという]世俗に対して真実[であると]の混乱がある。

Eckel (2008, p. 283): If [absolute identity] arises, it cannot be inexpressible, because of the refutation previously stated. If it were an inexpressible [entity], it would be relative, and you should not confuse it with reality.

田村 (2013, p. 139): (あるいは)もし[瑜伽行派の主張する実在が虚空とは違って]生起したものであるとするならば、[その実在が]言語表現されえないものであることは不合理である。なぜなら、[生起したものが言語表現されえないことは]先述の通り否定されるからである。仮に[その実在が]言語表現されえないものであるとしても、[その実在が]世俗である限りは[君たち瑜伽行派はその実在を]真実と錯認していることになるだろう。

dgag pa gong du bstan phyir ro//  
brjod du med nyid yin gyur na'ang//  
kun rdzob la ni de nyid nor// MHK V-k.86

もし生じたものが表現されえないことは不合理である。なぜなら、前述の通り否定されるからである。仮に[その実在が]表現されえないものであるとしても、[その実在が]世俗である限りは[君たち瑜伽行学派はその実在を]真実と錯認しているのである。

次は前主張、「勝義にそれ以外の勝義は存在しない」ということについての答えである。

又汝所説於勝義上更無勝義。如是等言。若於此上空無此故説名為空。諸衣絹上更無衣絹。牧羊人等亦共了知。彼亦応名見真理者。又為対治諸悪見故説如是空。於勝義上更有勝義。此類悪見曾未有故。不応遮彼説如是空<sup>223)</sup>。

また、汝の説いた「勝義の上においてさらに勝義はない」というこのような言葉は、もし‘この上において空もないこと、そのことを空であると名づける’と言うならば、諸々の衣絹にそれ以外の衣絹は存在しないことは羊飼いやともに了知しているから、彼らもまた真理を見る者と名づけるべきである。また諸々の悪見(誤った見解)を対治するためにこのような空を説くのである。‘勝義の上においてさらに勝義は存在する’というこの類の悪見は、これまでに存在しなかったものであるから、それを遮さんとしてこのような空を説くべきではない。

この内容は MHK V-k.87 に見出される<sup>224)</sup>。内容はほぼ一致している。ただ、たとえとして『掌珍論』では衣絹が、MHK では瓶があげられているのみである。

tatrānyatattvāsadbhāvād yadiṣṭam tattvadarśanam/  
gḥaṭe 'pi dvighaṭābhāvāt kiṃ neṣṭam tattvadarśanam// MHK V-k.87<sup>225)</sup>  
de la de nyid gzhan med phyir//  
gal te de nyid mthong 'dod na//  
bum la'ang bum pa gzhan med pas//  
ci phyir de nyid mthong mi 'dod// MHK V-k.87

223) 『掌珍論』, T vol.30, 274c14-19.

224) Cf. 山口(1941, p. 552); 田村(2012)はMHK V-k.87を「もし、それ(勝義)に別の真実が存在しないということに基づいて、真実の直観が起こることが認められるならば、壺に別の壺が存在しないことに基づいて真実の直観が起こることがどうして認められないことがあろう」と訳している。

225) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hornaert (2003, p. 140) : If you argue that [to see the perfectly established nature] is to see the true nature of things because there exists no other true nature in that [true nature], why not say that [to see a pot] is to see the true nature of things because in a pot also there exists no second pot?

江島(2003, p. 503) : もしも、真実について他の真実は存在しないので真実が見られる、と認めるのであれば、ツボにも他のツボが存在しないのだから、それによってどうして真実が見られると認められないのか。

斎藤(2007, p. 256) : 真実のなかに他の真実は実在しないのであるから、もしも[それにも関わらず]真実の知見が認められるのなら、瓶のなかに他の瓶は存在しないのであるから、どうして[それにも関わらず]真実の知見が認められないであろうか。

Eckel (2008, p. 284) : If you think that the vision of reality is [vision] of this [absolute identity], because there is no other reality, why not think that the vision of reality is [vision] of a pot, because there is not a second pot?

もしそれ(勝義)に他の真実が存在しないのであるから、真実の直観 (*tattvadarśana*) があると認められるのなら、瓶にも他の瓶は存在しないのであるから、真実の直観があるということがどうして認められないであろうか。

次は真如の非実有性が論じられる。「本性は畢竟して、無生を自性とする」ということに関して論じられている。

又彼真如非実有性。違如前説。比量理故。如説如來不見生死及以涅槃。已正了知。非有転倒所起煩惱。本性畢竟無生自性。如是正知本性畢竟。非是正知非不正知。由此聖教応知真如唯是一切分別永滅。非実有性非離非有。実性真如転依為相。法身成就<sup>226)</sup>。

また、かの真如は実有なるもの(\**dravyasatsvabhāva*)ではない。前に説かれたような推理の道理に違背するからである。「如來は生死(\**samsāra*)と涅槃を見ない、すでに正しく転倒(\**viparyāsa*)より起る所の煩惱は存在せず本性は畢竟して無生を自性とする(\**prakṛtyā atyantājātisvabhāva*)と了知する」と説かれた如くである。このように正しく本性の完全なあり方を知ることは、これは正知でもなく、不正知でもない。この聖教によって次のように知られるべきである。真如とはただ一切の分別が永遠に滅すること(\**sarvavikalpanirodha*)であり、実有なるものでなく、非有を離れるのでない。実性の真如(\**bhūtatathā*)は転依を相として法身(\**dharmakāya*)を成就する。

前に説かれたように真如は非実有なるものであることについて、本性は畢竟して、無生を自性とするのと了知すると説かれたように真如とはただ一切の分別が永滅なると知るべきであると説いているのである。

abhāvāmbanam jñānam evaṃ syāt tattvadarśinām/  
na cāsau dharmanairātmyam asadbuddher nimittataḥ// MHK V-k.13<sup>227)</sup>  
des na de nyid gzigs rnam kyī//  
mkhyen pa dngos med dmigs par 'gyur//  
de yang chos bdag med yin te//  
med pa'i blo yi rgyu phyir ro// MHK V-k.13

このように、真実を見る者たちの知が無を所縁とするものとなるであろう。そしてそれは法無我ではない。無の知の因であるから。

この k.13 は、瑜伽行学派が、法無我とそれが所縁であることはバーヴィヴェーカ自身も認めることであると反

226) 『掌珍論』, T vol.30, 274c19-25.

227) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoorneart (2000, p. 94) : [From your view of Reality] it follows that the awareness of those who see Reality will be a perception of [a reified] absence. Moreover, [Reality as conceived by you] will not be the absence of self-existence, because it will function as the cause of a perception of [reified] nothingness.

斎藤 (2007, p. 123) : かくして真実を見る者の知が、無を対象とするものとなるであろう。そしてそれ(無)は法無我ではない。無の知の原因なのであるから。

Eckel (2008, p. 229) : If so, the Buddhas' knowledge would have an absence as its object, and this [object] would not be the selflessness of dharmas, because the cognition of an absence has a cognitive mark (*nimitta*).

田村 (2011, p. 114) : このような場合、真実を直観する者たちの智が非存在を所縁とするもの (*abhāvāmbana*) となってしまう。さらに、法無我がそれ(非存在)であるということはない。何故なら、[法無我に関して] 徴表 (*nimitta*) に基づいて「存在しない」という知 (*asadbuddhi*) が起こるからである。



論することに対して、瑜伽行学派の言う法無我は無を認識する知の所縁であるので法無我ではないと説くのである。次に「本性は畢竟して、無生を自性とする」ことに関してさらに述べられる。

由得觀空真对治道。一切分別遍計所執種子所依異熟識中分別等種無余永断。因縁無故畢竟不生。本性無生本性常住。是名如來轉依法身。如契經說。曼殊室利。言如來者即是畢竟本無生句。常無生法是名如來。乃至広説<sup>228)</sup>。

空を觀る真の対治道を得ることによって、一切の分別と遍計所執の種子の所依である(\*sarvavikalpaparikalpabījāśraya)異熟識(\*vipākavijñāna)<sup>229)</sup>の中の分別などの種(\*vikalpabīja)は残り無く完全に永断する。因縁がないから畢竟して生じない。本性は無生であって、本性は常住である。これを如來(\*tathāgata)、転依(\*āśrayaparāvṛtti)、法身(\*dharmakāya)であると名づける。

契經に説く如くである。‘曼殊室利よ、如來というこれは畢竟して本来より無生であるという語句(\*adhivacana)である。常住にして無生なる法、これを如來と名づける’などと説かれた。

次は、真如についてのバーヴィヴェーカによる後主張の最後のところである。

若言真如雖離言説而是実有。即外道我名想差別説為真如。如彼真如雖是実有。而就勝義有非有等分別不成。我亦如是彼亦計我。雖是実有周遍常住。作者受者而離分別。以非語言所行処故。分別覺慧所不縁故名離分別。彼教中説。言説不行心意不証。故名為我<sup>230)</sup>。

もし‘真如は言説を離れるけれどもこれは実有である’と言うならば、それは外道の‘我’というものの別名を真如としているのである。その真如は実有であるけれども、勝義としては有・非有などの分別は成立しないように、我もまたそのようである。それ我もまた、これ実有・周遍・常住にして作者・受者であるとされるけれども、分別を離れる(\*nirvikalpa)と構想されている。言語の所行の処ではないから、分別・覺慧(\*buddhi-vikalpa)の所縁ではないから、分別を離れると名づける。その教の中に、‘言説は行ぜず、心意(\*manas-citta)は証しない。故に我と名づける’と説かれる。

‘真如は言説を離れて、これは実有である’と言うならば、それは外道の‘我’というものの別名を真如としているのである。真如が分別を離れるけれども実有であるというのは、実有・周遍・常住にして分別を離れた外道との区別がなくなるというのである。

我相既爾。而復説言。縁真如智能得解脫。非縁我智。此有何別。並無言説。有実性故。唯執朋黨。説如是言。故我不能信受如是似我真如実有非有。且止広諍諸有厭怖。広文義者難受持故。入真甘露已具分別<sup>231)</sup>。

私の相はそのようである。しかもまた‘真如を所縁とする智(\*tathatālabhaka jñāna)は解脫を得し、我を所縁とするのは智ではない’と説かれるこれはどんな違いがあるのか。どちらも言説はできないが、実性はあるとするからである。ただ、同様の考え方に執着してこのような言葉を説くのである。故に、我々はこのように我に似た真如の実有と非有とを信受することはできない。

228) 『掌珍論』, T vol.30, 274c25-275a1.

229) Cf. LVP(1932-3, p. 115), vipākavijñāna=ālayavijñāna.

230) 『掌珍論』, T vol.30, 275a1-7.

231) 『掌珍論』, T vol.30, 275a7-12.

この辺で詳しく論争することを止めておく。詳しく論ずること(\*arthavāda)を厭怖する者がいれば、受持することが困難であるからである。「入真甘露」においてすでに詳しく分別している。

真如と外道の我との区別がなくなり、すなわちどちらも言説はないが実性はあるから、それ故、我々[中観学派]はこのような我に似た真如の実有と非有とを信受することはできない、と真如に関する議論を終わる。

### 3 出世間無分別智についての議論

#### 3.1 前主張

続いては、出世間無分別智に関する瑜伽行学派の学説<sup>232)</sup>が説かれる。まず瑜伽行学派による前主張が提示される。

相応論者有定執言。一切所取能取分別悉皆遠離是出世間無分別智。即於其中起堅実想精勤修習<sup>233)</sup>。

瑜伽行学派の者は定執があつて[次のように]言う。

「一切の所取と能取の分別(\*grāhyagrāhavikalpa)を悉く遠離すれば、これが出世間の無分別智(\*lokottara-nirvikalpakajñāna)である。その中において堅実の想を起こして精勤して修習すべきである」と。

瑜伽行学派は所取と能取の分別をしないことが出世間の無分別智であるというのである。

#### 3.2 後主張

次は瑜伽行学派の出世間の無分別智についての前主張に対してバーヴィヴェーカによる後主張が説かれる。

有余於此正審察言如是智生。雖無如上所説分別。而隨無相境相起故。自性分別所隨逐故。是有為故。如余現量有分別覺。不成出世無分別智<sup>234)</sup>。

他の者がいて、このことに対して正しく考察して言う。

「このような智が生ずる時、上に説かれたような分別はないけれども、無相(\*animitta)の対境(\*viṣaya)に随つて相は起るから、自性分別(\*svabhāvavikalpa)に随逐されるから、これは有為(\*saṃskṛta)であるから、有分別である他の[世間的な]直接知覚(現量)の知覚と同じく、出世間の無分別智を成就しない」と<sup>235)</sup>。

---

232) 江島(2003, p. 503)は、出世間の無分別智についての議論を276c17-277b8とする。

233) 『掌珍論』, T vol.30, 276c17-19.

234) 『掌珍論』, T vol.30, 276c19-22.

235) Cf. 山口(1941, p. 195.ff.).

この内容と、MHK V-kk.14-15 が関係している。

abhāvāmbanā buddhir avikalpā yadiṣyate/  
nanv evam avikalpāpi rūpabuddhiḥ satī bhavet// MHK V-k.14<sup>236)</sup>  
gal te dngos med dmigs pa'i blo//  
rnam par mi rtog yin 'dod na//  
des na gzugs[gzung GP] blo mi rtog pa'ang//  
dam pa yin pa nyid du 'gyur// MHK V-k.14

もし無を対象とする知を無分別であると考えれば、そうであるれば、無分別な色形の知 (rūpabuddhi)も、真実のものとならないであろうか。

grāhyābhāsatayā caiṣṭā yadi bhūtā na rūpadhiḥ/  
hetuḥ syād vyabhicāry evaṃ pratijñā cāvahīyate// MHK V-k.15<sup>237)</sup>  
gal te gzung bar snang 'dod pas//  
gzugs blo yang dag ma yin na//  
des na gtan tshig 'khrul 'gyur zhing//  
dam bcas pa yang nyams par 'gyur// MHK V-k.15

そして、所取として顕現することによって、この色形の知が真実ではないならば、証因はまた矛盾 (vyabhicārin) となろう。そして主張命題も損なわれることになる。

無分別智が無為の境を所縁とするというならば、無分別智は縁によって生ずる有為であるから、世俗的ものを縁とする智と同じく、出世間無分別智とならないというのである。

次は瑜伽行学派の言う出世間の無分別智に対して理証と教証がなされる。

---

236) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoornaert (2000, p. 95) : If you maintain that the [Buddha-] mind, when perceiving the absence [of all imagined entities], is free of conceptual grasping, then, for the same reason, the nonconceptual perception of visible forms will also be the highest [transmundane awareness].

齋藤 (2007, p. 214) : もしも無を対象とする知を無分別であると考えれば、そうであるなら、無分別な色形の知 (rūpabuddhi)も、真実のものとならないであろうか。

Eckel (2008, p. 230) : If [the opponents] think that a cognition whose object (āmbana) is an absence has no concept, then a non-conceptual cognition of material form must be correct.

田村 (2011a, p. 106) : もし、非存在を所縁とする智は無分別であるということが認められるならば、このような場合、無分別なる色の知もまた正しい[知]となってしまうのではないのか。

237) 先行研究の訳は以下の通りである。

Hoorneart (2000, p. 97) : If you argue that a perception of visible forms does not accord with Reality because it contains an image of [nonexistent, external] objects, then the logical reason [in your argument] is mistaken and your thesis also collapses.

齋藤 (2007, pp. 214-5) : もしも、把握されるものとしての顕現であることによりこの色形の知は真実ではないとするなら、それゆえ証因は逸脱性をもつことになろう。また主張命題も損なわれることになる。

Eckel (2008, p. 231) : If [the opponent] thinks that a cognition of material form is incorrect because it has the image of an object, the reason is mistaken, and the thesis fails.

田村 (2011, p. 109) : [主張命題]こ[の無分別なる]色の知は正しい[知] (bhūta) ではない。[証因]所取の顕現を有するから (grāhyābhāsatayā)。[[喩例]二月を見る知のように。]もしも[このように主張される]ならば、このような場合、[所取の顕現を有すること] [grāhyābhāsatā] という証因が逸脱するもの (vyabhicārin) となってしまう。さらに、[この無分別なる色の知は正しい知ではない] という主張命題は捨てられる (avahīyate)。

又彼所計離相離言真如勝義。是所緣故。如余所緣不成勝義。即由此因俱非最勝。

如契經言。云何此中名勝義諦。謂於其中智亦不行。又如問言曼殊室利。言慧眼者當何所觀。答言。若有少所觀者即非慧眼。由此慧眼無分別故不觀有為。亦復不能觀於無為。以諸無為非此慧眼所應行故。由此理教彼亦應斷於此定執<sup>238)</sup>。

また、彼の構想する離相離言の真如勝義が所緣(\*āḷambana)であるから、他の[世間的な]所緣の如くに、勝義たることは成立しない。これらの理由によって、どちらの場合も最勝のものではない。

契經に「この中で、何を勝義諦(\*paramārthasatya)と名づけるのか。その中で智もまた行じないことである」と言う如くである。また、「曼殊室利よ、慧眼(\*prajñācakṣus)というものは何を所觀としているのか。もし少しでも所觀があるならば、それは慧眼ではない」と問いて言う如くである。この慧眼は無分別(\*nirvikalpaka)であるから有為を觀じず、また無為を觀ずることもできない。諸々の無為は慧眼が行ずる対象ではないからである。この理(\*yukti)と教によって彼(瑜伽行派の者)はこの定執を断すべきである。

理証としては、真如勝義は所緣であるから他の所緣と同様に勝義たることは成立しないとされる。『梵天所問經』<sup>239)</sup>からの教証も行われて、瑜伽行学派の者は執着を断じなければならないと言うのである。

次にさらに、理証として考察される。

復審察言。就勝義諦如是出世無分別智亦非実有。從緣生故。猶如幻士。於有所有妨難過失。如理觀見當正遣除。若智能断如是定執。此亦如彼有過失故。不復精勤審察開示。如是等執既滅除已<sup>240)</sup>。

また、考察して言う。勝義諦としてはこのような出世間の無分別智もまた実有ではない。緣によって生ずるからである。幻の人の如くである。そこにある妨難・過失に対して、理のままに觀見して正しく除遣すべきである。もし智でもってそのような定執を断ずるならば、このこともまた前のもののように過失がある。[しかしそのことを]さらに努力をして考察して開示することはしない。このような執はずでに滅除しおわっている[からである]。

このことは推論式の形になる。

[主張命題]勝義諦としては、このような出世間の無分別智もまた実有ではない。

[証因]緣によって生ずるからである。

[喩例]幻の人の如くである。

理のままに觀て、定執を除去するならば、さらに考察して開示することはない、と真如に対しての反論を終わるのである。

238) 『掌珍論』, T vol.30, 276c22-29.

239) Cf. 五島清隆(2012, p. 142), 『持心梵天所問經』 T vol.15, 18c12-16; 『思益梵天所問經』 T vol.15, 49c02-06; 『勝思惟梵天所問經』 T vol.15, 82a13-17.

240) 『掌珍論』, T vol.30, 276c29-277a5.

## 結論

本論文は、「バーヴィヴェーカの無自性性論証の特徴」ということを主題にして、バーヴィヴェーカの思想的特徴の一端を明らかにすることを意図して考察してきた。その中で、明らかになったと思われる点を次にまとめて示すことで結論とする。

第1章においては、バーヴィヴェーカの著作と『掌珍論』との関係を考察した。バーヴィヴェーカの著作と考えられてきた著作のなか、PPとMHK、そして『掌珍論』が彼の真作ということを確認した。同著の先行研究について調べ、その中で江島(1980)に依拠して、彼の無自性性論証の特徴、すなわち「勝義において」という限定づけ、非定立的否定、異類例の非存在を、『掌珍論』の中で確認した。そして、『掌珍論』の構成を、同著全体を訳した羽溪(1932)の和訳に基づいた構成と、LVP(1932-3)によるフランス語訳に基づいた構成を検討して、内容を確認した。『掌珍論』は、上巻で有為法、下巻で無為法の無自性性を論証している。上巻では有為法の無自性性の論証と、それに対して予想される詰難への回答を通して、相手の思想的立場を批判論駁して、さらに自分の主張を確かめている。上巻は、問答が19回行われており、最終的に結論が述べられている。下巻では、無為法の無自性性の論証とそれに対する15回の問答決択、そして論全体の結論が述べられている。内容としては造論の目的、論の主題、有為法の空性論証、無為法の無自性性論証に分けられる。

本論文第2章においては、『掌珍論』とディグナーガの論理学との関係について考察した。『掌珍論』は主張命題、証因、喩例を取り揃えた推論式によって、上巻には有為法、下巻には無為法の無自性性を論証している。『掌珍論』上巻では主題偈の前半の有為法の無自性性を論証する推論式の妥当性が対論者からの批判を交えて詳しく吟味される。上巻では他学派からの論難とそれに対する反論が19回にわたってなされているが、その中、主張命題に関するものは7回、証因に関するものは5回、喩例に関するものは3回であり、それぞれをNMと比較して考察した。

主張命題に関する論理学的特徴としてNMの五つの誤った主張命題と『掌珍論』の対論者からの主張命題に対する批判の関係を確認した。証因に関する論理学的特徴については、NMにおいて誤った証因に対して先に検討して、それと『掌珍論』の証因に関する5回の対論者の批判の関係を確認した。喩例に関する論理学的特徴についても同じくNMにおいて誤った喩例に対して検討して、喩例に関する3回の対論者の批判の関係を確認した。それぞれ確認した結果、『掌珍論』の上巻において、対論者からの批判19回に対して15回が論理学的な問題と関係して論じられていることを考察した。

次に、第3章において『掌珍論』とMHKとの関係について、MHK第6章「サーンキヤ学派の真実[説への批判的]入門」と第7章「ヴァイシェーシカ学派の真実[説]の確定」、『掌珍論』のサーンキヤ学派批判とヴァイシェーシカ学派批判とを比較して考察した。『掌珍論』においてサーンキヤ学派批判は上巻で1回、下巻で2回であり、その内容はMHK第6章においても確認した。同じく、『掌珍論』においてヴァイシェーシカ学派批判は下巻で2回なされてMHK第7章と比較検討した。MHK第6章におけるサーンキヤ派の、プラクリティ(prakṛti)論、プルシ

ヤ(puruṣa)論、映像(pratibimba)説、解脱論を『サーンキヤ・カーリカー』と比較しながら考察した後、『掌珍論』のサーンキヤ学派の学説の批判について考察した。サーンキヤ学派からの有為法に関する推論式の証因と喩例が成立しないという批判、無為法に関する推論式の喩例が成立しないという批判、そしてプラクリティとブルシャに関する議論に対して反論する。MHKとTJ第7章におけるヴァイシェーシカ派のアートマンと6句義を『ヴァイシェーシカ・スートラ』と比較検討した後、『掌珍論』のヴァイシェーシカ派のアートマン、極微と意(manas)に関した批判について考察した。

本論文では、第4章において『掌珍論』における瑜伽行学派批判をMHK第5章と比較して考察した。バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判は『掌珍論』の外、MHK第5章「瑜伽行学派の真実[説]の[批判的]確定」全体と、PP第25章「涅槃の考察」末尾の経典引用に先立つ最終部分において見出される。MHK第5章は、MHK第3章と共に、彼の思想を理解する最も重要な部分である。『掌珍論』における瑜伽行学派の学説への批判は上巻の有為法の無自性と依他起の有を廻る議論、下巻における真如についての議論、そして出世間無分別智についての議論として説かれている。

MHK第5章については従来の研究で検討されているので、これらの研究を踏まえて、『掌珍論』における瑜伽行学派批判をMHK第5章の論述と比較検討した。バーヴィヴェーカの瑜伽行学派批判について、『掌珍論』を中心として、MHKと比較検討することによって、彼の無自性性論証の特徴を究明した。『掌珍論』の瑜伽行学派批判は、同書が『入真甘露』にその詳細を委ねることを明言しているように、MHK第5章と密接に関係していることが明らかになった。

# 『大乘掌珍論』の翻訳研究

金 建 峻

2014





目次

副論文A『大乘掌珍論』校訂本

0	序	1
1	有為法	1
1.1	偈の前の二句の解説	2
	推論式	2
1.2	主張命題への批判	2
1.3	証因への批判	3
1.4	主張命題への批判	4
1.5	証因への批判	5
1.6	喩例への批判	6
1.7	サーンキヤ学派の異議	6
1.8	瑜伽行学派の異議	7
1.9	中観学派の論駁の妥当性	8
1.10	結論	8
1.11	修習	9
2	無為法	10
2.0	序	10
2.1	虚空	10
2.2	択滅	11
2.3	真如	12
2.4	四聖諦	12
2.5	外道の無為法	13
3	不動般若	14
3.1	有為・無為の空性の修習	14
3.2	真の無分別智	15
3.3	道と波羅蜜の修習	17

副論文B『大乘掌珍論』和訳

0	序	19
1	有為法	21
1.1	偈の前の二句の解説	21
	推論式	22
1.2	主張命題への批判	23
1.3	証因への批判	27

1.4	主張命題への批判 .....	29
1.5	証因への批判 .....	32
1.6	喩例への批判 .....	33
1.7	サーンキヤ学派の異議 .....	35
1.8	瑜伽行学派の異議 .....	36
1.9	中観学派の論駁の妥当性 .....	39
1.10	結論 .....	40
1.11	修習 .....	41
2	無為法 .....	43
2.0	序 .....	43
2.1	虚空 .....	43
2.2	択滅 .....	45
2.3	真如 .....	47
2.4	四聖諦 .....	49
2.5	外道の無為法 .....	50
3	不動般若 .....	53
3.1	有為・無為の空性の修習 .....	53
3.2	真の無分別智 .....	55
3.3	道と波羅蜜の修習 .....	61

## 副論文A『大乘掌珍論』校訂本

### 大乘掌珍論卷上

清弁菩薩造

大唐三藏法師玄奘奉詔訳

#### 0 序(T30, 268a29-268c5)

普為饒益一切有情。正發無上菩提大願。等觀世間<sup>1)</sup>。常為種種不正尋伺。紛擾暴風亂心相續。邪見羈網之所羈網。生死樊籠之所樊籠。無量憂苦毒箭所射。諸有所行皆離明慧。故我依止如淨虛空。絕諸戲論寂靜安樂。勝義諦理悲願纏心。不忍見彼衆苦所集。為欲解脫自他相續煩惱固縛住無退壞。踰於金剛堅固輪圍。增上意樂誓処無辺。生死大海不憚其中。所受無量衆苦災橫<sup>2)</sup>。發金剛喻不壞精進。為正開覺如是觀察。

268b09

要証出世無分別智。方能正知先所未了。一切有情聚根勝解界行差別。及能破裂自他相續所起一切有習無習衆苦根本煩惱羈網。亦能為他起真誓願。堅固受持大士戒行。然証出世無分別智。 268b14

要須積習能壞一切邪見眼膜無倒觀空安膳那菓。如是積習無倒觀空安膳那菓。要藉能遣一切所緣自性聞慧。由是或有依 268b16

広文義正決扞門。已入法性數復勤修勝進加行。於広文義決扞現前。甚大劬勞心生懈倦。或有雖復未入法性而是利根。為欲令彼易証真空速入法性故。略製此掌珍論。 268b20

真性有為空 如幻縁生故  
無為無有実 不起似空華

於自他宗計度差別雖有衆多遍計所執。然所知境略有二種。一者有為。二者無為。 268b24

以諸愚夫不正覺了勝義諦理有為無為無轉倒性。妄執諸法自性差別。增益種種邪見羈網。 268b26

如世有一無智畫師畫作可畏菓又鬼像。或女人像。眩目亂意謂為実有。執実有故自起驚怖。或生貪染。於彼境界衆多計度。增長分別諸見羈網。 268c01

若正覺知勝義諦理有為無為無轉倒性。爾時如世有智畫師。不執彼有真實自性。非如前說。有為無為境界差別邪見羈網。以自纏裹如蠶処繭。彼非有故。無分別慧趣入行成。 268c05

#### 1 有為法(268c6-273b20)

為顯斯義先弁有為。以諸世間於此境上多起分別故說是言。

1) 『高麗大藏經』世間。以下、『高麗大藏經』には、「間」が「間」となっている。

2) 『高麗大藏經』災橫。

真性有為空如幻緣生故。

### 1.1 偈の前二句の解説(268c8-269a1)

此中世間同許有者。自亦許為世俗有故。世俗現量生起因緣亦許有故。眼等有為世俗諦撰。牧牛人等皆共了知。眼等有為是實有故。勿違如是自宗所許。現量共知。故以真性簡別立宗。真義自体説名真性。即勝義諦。就勝義諦立有為空。非就世俗。 268c13

衆緣合成。有所造作故名有為。即十二処。唯除法処一分虛空。損非損滅及真如性。此中復除他宗所許虛妄顯現。幻等有為若立彼為空立已成過故。 268c17

若他遍計所執有為。就勝義諦實有自性。今立為空。且如眼処。一種有為就勝義諦弃其体空。空与無性虛妄顯現門之差別。是名立宗。 268c20

衆緣所起男女羊鹿諸幻事等。自性實無顯現似有。 268c21

所立能立法皆通有。為同法喻故説如幻。隨其所応仮説所立能立法同。仮説同故。不可一切同喻上法皆難令有。如説女面端嚴如月。不可難令一切月法皆面上有。隨結頌法説此同喻。如是次第由此半頌。是略本処故無有失。 268c26

所立有法皆從緣生。為立此因説緣生故。因等衆緣共所生故。説名緣生。即緣所起緣所現義。為遮異品立異法喻。

異品無故遮義已成。是故不説於**弁釈**<sup>3)</sup>時。仮説異品建立比量亦無有過。 269a01

### 推論式(269a2-269a12)

云何此中建立比量。謂就真性眼処性空。衆緣生故。諸緣生者。皆就真性其自性空。牧牛女等尚所共了。如有威神呪術藥力。加彼草木塊塼等物。衆緣所現男女象馬宮殿園林水火等相。誑惑愚夫種種幻事。若彼自性少有實者応非顛倒。 269a07

故世尊言。一切法性非眼所見。諸緣生法皆無自性。諸有智者。若知緣生即知法性。若知法性即知空性。若知空性即見智者。又作是言。諸緣生者皆是無生。由彼都無生自性故。若説緣生即説空性。知空性者即無放逸。 269a12

### 1.2. 主張命題への批判(269a12-269c7)

#### 1.2.1 他学派批判1(269a12-269b12)

此中一切不空論者。皆設難言。若立一切有為皆空。便無色等如緣兔角。現量智生理不成就。似色等緣諸現量覺亦不生。然彼實有各別内証。是故汝宗憎背法性。便有違害現量過失。及有違害共知過失。撥無一切牧牛人等同所了知眼等体故。 269a18

諸有智者。今当遣除朋黨執毒。住処中慧応共思議。我所立宗。為当違害自相続中所生現量。為当違害他相続中所生現量。若言違害自相続中所生現量。諸現量覺就勝義諦自性皆空。衆緣生故。如睡夢中諸現量覺非實現量。是故我宗且不違害自相続中所生現量。若言違害他相続中所生現量。非淨眼者頭彼衆多。眼瞤眩者所見不實。髮蠅月等是虛妄現。違害現量応正道理。是故我宗亦不違害他相続中所生現量。 269a28

3) 『高麗大藏經』には「釈」が「米+畚」となっている。以下、同じである。

若總<sup>4)</sup>相說如愚夫等一切世俗所生現量。今此不遮世俗有故無容違害。 269a29

言有違害共知過失。此亦不然。若言違害自論共知不応道理。自論許故。設違自論是違自宗。非是違害共知過失。 269b03

若言違害他論共知亦不応理。一切論興皆為破遣他共知故。 269b04

若言違害牧牛人等共所了知亦不応理。諸仏弟子立一切行皆刹那滅。諸法無我亦無有情。諸勝論者。実異色等有異実等。諸数論者。覺体非思已滅未生皆是実有。如是等類広顯自宗所有道理。皆応説名違害共知然不応許。

以於此中就勝義諦觀察諸法非關牧牛人等共知。又立宗中以勝義諦簡別所立故定無容。如説違害由此亦無違自宗過。 269b12

### 1.2.2 他学派批判2(269b13-269b17)

有余復言。性空論者。就勝義諦眼等処空。便有有法不成宗過。亦有所依不成因過。

此不応理。牧牛人等共所了知。極成眼等總為宗故。即説彼法以為因故。此似有法不成宗過。亦似所依不成因過。 269b17

### 1.2.3 他学派批判3(269b18-269b27)

有諸不善正理論者。作是難言。若就真性眼等皆空。衆縁生故。眼等既空云何縁生。若縁生者云何体空。如是宗因更相違故。便成与宗相違過失。 269b21

此若矯舉立宗過失。方便顯因無同法喻。或不成過。如説声是常一切無常故。此方便顯非一切故。不明了因有不成過。以声撰在一切中故亦無同喻。如何是常而非一切。 269b25

此不応理。縁生故。因及如幻喻皆共知故因喻並成。是故汝難終不能令智者意悦。 269b27

### 1.2.4 他学派批判4(269b27-269c7)

有性論者復作是言。汝応信受眼根有性有所作故。諸無性者非有所作。如石女兒。眼有所作謂生眼識。如所説因有勢用故。眼定有性。 269c01

此若就彼非学所成。牧牛等慧所知自性。依世俗説。成立眼等有為有性。便立已成。若就勝義無同法喻。唯遮異品。所愛義成。不応道理。如計音声常住論者。説声是常所聞性故。瓶等無常非所聞性。声既所聞是故性常。

又依世間共知同喻有所作故成相違因。能立眼等皆是世俗言説所撰。自性有故。 269c07

## 1.3 証因への批判(269c8-270a20)

### 1.3.1 他学派批判5(269c8-269c15)

余復難言。有為空者。若因若喻皆撰在中。種類同故闕比量過。

今此頌中總説量果。於觀察時及立量時。眼等一一別立為宗。故無此過。

總立一切有為為宗亦無此過。縁生故因二宗皆許。非不成故。若説眼空其性空故。此所説因可有是過。亦非無喻幻等有故。若立所説喻中幻等以為宗者。便有重立。已成過故。 269c15

---

4) 『高麗大藏經』 捻。以下、同じである。

### 1.3.2 他学派批判6(269c15-269c26)

有少智者作是難言。若立一切有為性空。因有為故其性亦空。是則此因有不成過。 269c16

此似不成非真不成。如佻弟子立一切行皆無有我。由有因故。有難此因諸行中撰。亦無我故有不成過。又數論者立諸顯事以苦樂痴為其自性。與思別故。有難此因顯事中撰。亦以樂等為其性故有不成過。又勝論者立聲無常。所作性故。有難此因用聲為體亦無常故有不成過。如是等類諸敵論者。雖廣勤求立論者過。如所說理畢竟無能破壞他論。若有此理。何處誰能建立比量。壞我所樂所說道理。 269c26

### 1.3.3 他学派批判7(269c27-270a12)

復有難言。緣生故因終不能立。所立義以性空故。如石女兒所發音聲。此因於自有不成過。 269c29

若說他宗所許為因亦不立理。以就他宗說性空故。其義未了。若非有義。是因義者。此因不成非非有故。若是虛妄顯現有義。是因義者。石女兒聲畢竟無故。此喻則無能立之法。又由化聲有不定過。彼能成辦無量有情。利樂事故。 270a05

又非他宗獨不許因。能立所立一不成故。猶如他宗所不成因。相違比量所損害故。有太過失所隨逐故。如立慧等非心相應。行蘊撰故。如名身等立虛空等皆非是常。德所依故。猶如地等立我非思。非顯事故。猶如最勝。如是等類壞一切宗。過失隨逐故。定信二宗共許。方名為因。由此道理如所說過無容得有。 270a12

### 1.3.4 他学派批判8(270a13-270a20)

有余不善正理論者。為顯宗過復作是言。若自性空所立能立皆不成就。如石女兒所發音聲。能立撰在有為中故同彼所立。其性亦空。以俱空故。所立能立並不成就。彼遣所立。能立法體。即是遣於有法自相顯立宗過。彼因自他互不成故。不決定故。喻有過故。 270a18

如次前說亦不立理。雖設異端終不能掩自宗過失。 270a20

## 1.4 主張命題への批判(270a20-270c27)

### 1.4.1 他学派批判9(270a20-270c5)

有余復設別異方便掩自宗過。作如是言。所說真性有為空者。此立宗言其義未了。若就真性一切有為皆無有實。是立宗義。此所說言亦復撰在有為中故。同諸有為亦應無實。若所說言非無實者。有為亦應皆非無實。此言破自所立義故名違自言立宗過失。如立一切言說皆妄。若就真性一切有為都無所有。是立宗義。即謗一切皆無所有。如是所立便墮邪見。 270a28

此中如說。我定依於我。誰言他是依。智者我善調。故得昇天樂。彼就世俗說心為我。就勝義諦立為非我。無違自言。立宗過失此亦如是。此是就世俗性說有眼等。就勝義諦立彼皆空故無過失。 270b03

復如有說。一切生法皆歸於死。牟尼所言定無虛妄。自身既生亦應歸死。不相離故。彼所立宗雖能証自言歸於死。是所許故無違自言。立宗過失此亦如是。 270b07

說就真性有為皆空。眾緣生故。所立宗言既眾緣生亦應性空。不相離故。此立宗言雖能証自言說性空是所許故。無有自破所立義失。 270b10

如梵志言。世尊。一切我皆不忍。佻言。梵志忍此事不。此中梵志固忍此事。而言一切我皆不忍。彼言違自

所許事故。可有違害。自所言過。 270b13

非一切處皆有此失。世尊余處說。一切行皆無有我。又余處說。諸行無常有生滅法。若不爾者。既說諸行無我無常。仏亦応有如所說過。然無彼失。如遮諸行我性常性。此立宗言。亦許同彼無我常故。此亦如是說有為空。所立宗言。亦許性空。此則順成自所許義。是故汝說。此言破自所立義故。此因不成。 270b20

又如數論立諸顯事樂等為性。雖有難言顯事。若以樂等為性。所立宗言。亦応用彼樂等為性。所立宗言。若非彼性顯事亦応非彼為性。然所立宗無如是過。如立有為無常無我。亦無如彼所說宗失。此亦如是無所說過。意所許故。 270b25

又彼論者不救所立。而返難言。若就真性有為無實。所說有為無實之言。亦応無實。此難不能免自宗過。妄說他宗同彼有失。如世痴賊既被推徵不能自雪而立道理誣調他言。汝亦是賊此非審察。所出言詞 270c01

又彼所言。若就真性一切有為都無所有。是立宗義。即謗一切皆無所有。如是所立墮邪見者。此中宗義如前広說謂空無性虛妄顯現門之差別。非一切種皆謗為無。故汝不応作如是難。 270c05

#### 1.4.2 他学派批判10(270c6-270c23)

復有余師懷聰叡慢作是難言。若諸有為就勝義諦猶如幻等空無自性。即是非有。執非有故便為無見。

彼欲覆障自宗過難。矯設謗言。寧俱有過勿空論者。所立量成。謗勝義諦過失大故。 270c10

此非有言。是遮詮義。汝執此言表彰為勝。我說此言遮止為勝。此非有言。唯遮有性。功能斯盡無有勢力。更詮余義。如世間說。非白絹言。不可即執。此言詮黑。与能說者作立宗過。非白絹言。唯遮白絹。功能斯盡更無余力。詮表黑絹赤絹黃絹。 270c15

今此論中就勝義諦於有為境避常見辺。且遮有性。如是余處避断見辺遮於無性双避二辺遮有無性。為避所余妄執過失。乃至一切心之所行悉皆遮止。所行若滅心正隨滅。 270c19

又於余處說阿難陀<sup>5)</sup>。若執有性即墮常見。若執無性即墮断見。如是余處說迦葉波。有是一辺無是第二。由如是等阿笈摩故。及当所說諸道理故。我所立宗無觸如糞無見過失。 270c23

#### 1.4.3 他学派批判11(270c24-270c27)

有不忍見自宗道理過難所集為欲隱映復作是言。性空論者雖常欣求無分別慧。而恒分別一切有為無為空性。即是成立遍計所執虛妄分別失自樂宗。

如是亦遮故無此過。 270c27

#### 1.5 証因への批判—他学派批判12(270c27-271a9)

有余復言。所說空因若就世俗。或就勝義。於自於他因義不成。 270c29

二宗共許。不顯差別。総相法門明正理者。許為因故。汝所立難。似不成過非真不成。 271a02

如勝論者立聲無常所作性故。聲常論者說彼過言。分別因義咽喉等作。或杖等作。如是分別因義不成。

271a04

如數論者立能聞等五有情根非所造色。是根性故。猶如意根眼等五根。造色論者說彼過言。根性故因。若大造性。或樂等性。於自於他如是分別因義不成。 271a08

彼二種說。似不成過非真不成。故不応理。此亦如是。 271a09

---

5) 『高麗大藏經』阿難陀。

## 1.6 喩例への批判(271a9-271b19)

### 1.6.1 他学派批判13(271a9-271a26)

復有余師。以聰明慢貪自宗愛昧亂慧目。不能觀察善說珍寶自論鄙穢<sup>6)</sup>得失<sup>6)</sup>差別。妄顯所立譬喩過言。呪術藥力加被<sup>7)</sup>華果<sup>7)</sup>塊塼等物。令其種種象馬兔等色相顯現。我宗不許。彼自性空。同喩便闕。所立無故。若言如幻象馬等相。無有他實象馬等性。說名為空。眼等亦爾。無他性故。立為空者便有宗過。立已成故。

271a16

彼難不然。呪術藥力加被華果塊塼等物。衆緣所生象馬等相。象等性空。說為喩故。所立義成。 271a18

若汝復謂。幻術所作象馬等事。雖無他實象馬等性。然不可說彼性空故此性亦空。豈非如彼相狀顯現即有如是諸物自性。如汝所許華果等物。若爾即忘幻術所作象馬等事實有如是象馬等性。然實無有。故知一切幻術所作象馬等事自性皆空。是故實有。如所說喩。所立義成。亦無成立。已成過失。就自性空成立眼等有為空故。 271a26

### 1.6.2 他学派批判14(271a27-271b11)

復有諸余異空慧者。別顯喩過。雖諸幻士非實士故說名為空。然彼幻士。自性不空。有虛妄現士相體故。由此道理。如先所立句義不成。喩不成故。

今忘詰彼。此虛妄現幻士相體從緣生不。彼作是答。此從緣生。若爾何故復名虛妄。以如所顯現不如有故。豈非眼等亦從緣生。如所顯現不如有。同喩成故。性空義成。汝忘信受。 271b05

彼作是言。不忘信受。以諸幻士非如實士。堪審觀察待彼實士。此虛妄故說名為空。非汝等立離前所說眼等有為別有眼等。堪審觀察待彼說此。眼等性空可令信受。雖無離此所說眼等別有眼等。然有如是性空緣生。所立能立二法成就。但由此喩足能証成所喩義故。 271b11

### 1.6.3 他学派批判15(271b11-271b19)

汝今分別法喩別故。便成分別相似過類。顯敵論者自慧輕微。如勝論者說聲無常所作性故。譬如瓶等。不忘難言。瓶等泥團輪等所成。可燒可見棒所擊破。可是無常。聲既不爾。忘非無常。此亦分別法喩別故。故成分別相似過類故忘信受。眼等性空。性空不離緣生因故。又如相現即有。自性先已破故。此亦忘爾。故汝等言。不能解雪自宗過難。 271b19

## 1.7 サーンキヤ学派の異議—他学派批判16(271b20-271c21)

有數論師作如是難。我立大等諸轉變聚。是所顯性緣生故因。有不成過。一切皆有。一切體故。諸根遍在一切處故。彼幻士中亦有此體。立此性空無同法喩。 271b23

此中且依色覺觀察。謂諸色覺非緣所顯。隨彼別緣有轉變異故。如隨泥團輪杖陶師心欲樂等差別衆緣有瓶盆等。或大或小。如是眼等衆緣差別色覺。隨彼種種轉變。隨眼明昧覺利鈍故。隨青等色境界差別。覺似青等顯現異故。世間現見是所顯物。不隨彼緣差別轉變。猶如明灯菓珠日等。所顯種種環釧等物。色覺不爾。

271c01

6) 『高麗大藏經』 德失。

7) 『高麗大藏經』 花果。以下、同じである。



如觀色覺眼等亦然。此義成實世間共了。故所說因無不成過。 271c03

又汝所言一切皆有一切體等為拋顯事為拋隱用。若拋顯事執一切有一切體者。如於瓶處有瓶顯事。於盆等處亦應遍有。此瓶顯事遍有體故。如是一瓶即應遍滿無量百千踰膳那處。於瓶等處亦應具有。盆等顯事非瓶顯事。被隱映故。盆等顯事。亦被隱映。形量大故。形量大者應為轉大形量隱映。瓶等顯事盆等顯事所隱映故。一切處時應不可得。是故汝宗拋其顯事一切皆有一切體者不應道理。 271c12

若拋隱用執一切有一切體者。如是所執要廣觀察。方可正知。是實非實。恐文煩過不廣觀察。 271c14

汝宗亦許。幻土顯處實土顯空。我所立喻無不成過。是故所立性空義成。汝數論師非處投寄。 271c16

亦非諸根遍一切處。有所因故。如根依處。如是能為樂苦覺生因故等。多種証因亦應廣說。由破諸根遍一切處故。幻土中無諸根體。非所立空。無同法喻。是故汝成虛妄分別。魍魎所魅作如是計。 271c21

### 1.8 瑜伽行學派の異議—他學派批判17(271c22-272c10)

相應論師有作是說。汝就真性立有為空緣生故者。若此義言。諸有為法從眾緣生非自然有。就生無性立彼為空。是則述成相應師義符合正理。 271c25

又如是說。由彼故空彼實是無。依此故空此實是有。如是空性是天人師如實所說。此教意言。遍計所執依他起上。自性本無非彼性故。以非如能詮有所詮性。亦非如所詮有能詮性故。依他起自性有上遍計所執自性本無。由彼故空即妄計事。彼自性無。依此故空。即緣生事此自性有。此若無者則為斷滅。於何事上說誰為空。 272a03

此緣生事即說名為依他起性。依此得有色受想等自性差別假立性轉。此若無者假法亦無。便成無見。不應與言。不應共住。自墮惡趣亦令他墮。如是成立遍計所執。自性為空。及依他起自性為有。契當正理。 272a08

若此義言。依他起性亦無所有故立為空。汝便墮落如上所說。過失深坑亦復成就誹謗世尊聖教過失。 272a10

此中尚與發趣余乘及諸外道。欣求善說離慳嫉者。廣興諍論。何況同趣一乘諸師。論時至故少共決此。此事。廣如入真甘露已具分別。故不重弁。怖廣文者不欣樂故。 272a14

言有為法從眾緣生非自然有。就生無性說彼為空。此有何義。若此義言。眼等有為依他起上不從因生常無滅壞。眼等自性畢竟無故。說名為空。便立已成。同類數論勝論等宗。皆共許故。 272a18

然說眼等非所作宗。自性空故。應言無生。無性故空。不應說言就生無性說彼為空。若彼起時就勝義諦有自性生。云何說為生無自性。若實無生此體無故。不應說有唯識實性。若爾則有違自宗過。若依他起自然生性。空無有故說之為空。是則還有立已成過。既許依他眾緣而生。實不空故應不名空。 272a25

我則不爾。云何迷成相應師義。又如所說。由彼故空彼實是無。依此故空此實有等。若因緣力所生眼等一切世間共許實有。是諸愚夫覺慧所行。世俗似有自性顯現。以勝義諦覺慧尋求。猶如幻土都無實性。是故說言。由彼故空彼實是無。為欲遮墮常過。如為棄捨墮常過說彼為無。亦為棄捨墮斷過。說此為有。謂因緣力所生眼等世俗諦。自性是有。不同空華全無有物。但就真性立之為空。是故說言。依此故空此實是有。如是空性是天人師。如實所說。若就此義說依他起自性是有則為善說。如是自性我亦許故。隨順世間言說所撰。福德智慧二資糧故。世俗假立所依有故。假法亦有。然復說言。此若無者假法亦無。便成無見。不應與語。如是等過皆不成就。 272b11

又若建立依他起性世俗故有。便立已成。若立此性勝義諦有。無同法喻。如已遮遣執定有性。亦當遮遣執

定無性。是故不応謗言增益損減所説依他起性。 272b15

若言我宗立有幻等離言実性。同喩無故非能立者。離言実性道理不成。故無有過。若爾外道所執離言実性。我等誰能遮破。彼亦説有実性。我等非慧非言之所行故。 272b19

若衆縁力所生一切依他起性就勝義諦有自性者。幻土応有実土自性。若有他性亦不応理。牛上不応有驢性故。作非作性実有実無。有性無性二俱摂受。如此所立無同法喩。或立已成二過所染。故不応理。 272b23

又從縁生諸有為法。就勝義諦若許有性。所作故因。証彼性空遣彼性有。故所立宗違比量過。諸從縁生皆共了知。世俗有性若有定執。勝義諦有応以此理遮破彼宗。又彼不応摂受此論。就勝義諦二種分別不応理故。 272b28

又如所説非如能詮有所詮性非如所詮有能詮性。諸敵論者於此無疑。故遮止言。立已成過。又如所説。故依他起自性有上。遍計所執自性本無此亦他論。於是無疑。故遮止言。立已成過。若言由執能詮所詮遍計所執自性有力生諸煩惱故須遮止。此亦不然。諸禽獸等不了能詮所詮相応。亦於境界不如理執生煩惱故。具有種種堪能意樂。亦有種種微妙聖言。遍計所執自性空教。唯益少分不遍一切故。我不獨立之為空。且止傍論応弁正論。 272c10

#### 1.9 中觀学派の論駁の妥当性—他学派批判18(272c11-272c29)

如是如前所説道理已具成立眼自性空。復有余師作如是難此能遮破有自性言。若是実有失所立宗。因成不定。若非実有即無自性不成能破。此亦不然。

如世尊説。梵志当知。一切所説実非実言。我皆説為非実非妄。由此聖教及諸已説。当説道理。就勝義諦実与不実皆不建立。是故無有如所説過。 272c17

又如汝意。所説道理所遮無故能遮亦無。非能遮無所遮便有。但由所遮本性無故能遮亦無。能遮唯能弁了所遮。本無自性。非能破壞所遮自性。如説菩薩不能以空空一切法。然一切法本性自空。乃至広説。 272c22

又如能照照所照時。不応説言。瓶衣等物所照無故能照亦無。亦不応言所照物性本無今有。

又我所立能遮所遮能立能破有倒無倒皆世俗有。若汝遮破所立能立即違自宗。此能遮言応非能立。性非実故。如石女兒所發音声。汝既許有。能立比量。我亦応爾。世俗有故。如前已説。但止<sup>8)</sup>広諍諸有厭怖。広文義者難受持故。 272c29

#### 1.10 結論—他学派批判19(272c29-273a21)

如是如前所説比量無諸障難故所立宗。謂就真性眼処性空道理成就。又所立因縁生故者。略舉名相。為遮所説眼等自性。復有余因。謂可壊故。隨縁別故。可生起故。有時能起邪正智故。由此等因如其所応。隨所対治応正遮破。 273a05

復有説言。眼実有性。彼相因果皆現有故。非実性空現有相等現見眼等相等現有。是故眼等非実性空。 273a08

此就勝義無同喩故。有性不成。若就世俗共知実性。便立已成。又依同喩因成相違。同喩唯有世俗性故。 273a11

如就真性眼処性空。如是耳鼻舌身与意色声香味触処法処性空亦爾。修觀行者。亦応如是悟入性空。又応

8) 『高麗大藏經』且止。

総別就其真性成立蘊界。縁起念住正断神足根力覚支波羅蜜多諸三摩地陀羅尼門<sup>9)</sup>諸無礙解<sup>10)</sup>十力無畏不共法<sup>11)</sup>等一切智智皆自性空。修觀行者。亦応如是悟入性空。 273a18

又諸外道遍計所執大及我執。唯量根大。実徳業等有為句義。悉皆撰在十二処中。是彼相故。修觀行者。亦応如是悟入性空。 273a21

#### 1.11 修習(273a22-273b20)

如是雖由思忖力故悟入性空闕修習力。譬如衆鳥翅羽初生未能作用。故復精勤習修習力。如眩瞽者餌能遣除眩瞽葉故眼得清淨。離諸龜大。髮蚊蠅等明見境界。如是勤習修習力故除遣執取。有為相垢疑惑邪智。 273a26

修真觀行初現前時。不由他縁受妙喜樂。不取一切有為相故。不取一切施物施者及受者故。不取一切施者受者及施果故。二種三輪皆得清淨。乃能正勤撰受無量福智資糧。二種重擔終不貪求。現非現果亦不愛樂。現事当果親近供養。所愛有徳種種天神。亦不妄執。徳為作者我為作者。大自在天極微性等。常修大捨。如是等事皆由已説当説正理証得一切有為無為所破能破。法性空故。 273b06

如世尊言。菩薩不応安住諸事行於布施。都無所住応行布施。乃至広説。又世尊言。若諸菩薩有情想轉。不応説名真実菩薩。又世尊言。無有少法名能發趣菩薩乘者。是諸菩薩尚不希求<sup>11)</sup>般涅槃故勤修梵行。況復欣樂三界生死。

如是正修一切有為性空觀已。復応正觀若自性空即無有生。若無有生即無過去未來現在。於其三世無有罣礙<sup>12)</sup>。正觀三世皆清淨相。依前所説無轉倒理。三輪清淨趣大菩提。 273b16

如有問言。曼殊室利云何菩薩趣大菩提。答言。梵志。応如菩提。復問。云何名為菩提。答曰。梵志。此非過去亦非未來及以現在。是故菩薩応觀三世皆清淨相。三輪清淨趣大菩提。 273b20

9) 『高麗大藏經』 陀羅尼門。以下、同じである。

10) 『高麗大藏經』 無導解。以下、『高麗大藏經』には「礙」が「導」となっている。

11) 『高麗大藏經』 希求。

12) 『高麗大藏經』 罣礙。

## 大乘掌珍論卷下

### 2 無為法

#### 2.0 序(273b28-273c6)

如是已說修觀行者總相悟入。有為性空。而未悟入無為性空。若不開示無由悟入。若不悟入無分別慧。**謂趣入行**<sup>13)</sup>終不得成。為開示故復說是言。

無為無有實不起似空花。 273c02

此中簡別立宗言詞。即上真性須簡別意。如前應知。就真性故立無為空。非就世俗。非有為故說名無為。翻對有為是無為義。即是虛空非非滅及真如性。謂前所除法處一分。 273c06

#### 2.1 虛空(273c6-273c20)

先顯悟入。虛空性空易開示故。唯就空無有質礙物。世間共立名虛空故。由此為門悟入所余無為空性。即此世間所知虛空。就真性故空無有實。是名立宗。即此所立就真性故無實虛空。二宗皆許為不起故。或假立為不起法故。說名為因。空花無實亦不起故。立為同喻。不說遮止異品立為不同法喻。如前應知。 273c13

云何此中建立比量。謂就真性虛空無實以不起故。諸不起者愚智同知。其性無實猶如空花。此所立因不起故者。略舉名相。復有余因。非所作故。非能作故。無滅壞故。如是等因能遮所說無為**自性**<sup>14)</sup>。是故如應皆得為因。如說汝當守掌此酥勿令烏近。為令所守無損污故。亦應遮彼貓鼠等類。 273c20

##### 2.1.1 他学派批判1—毘婆沙師の論難とそれへの応答(273c21-274a2)

毘婆沙師咸作是難。若所立宗無為無實。是無有義。空處等至即無所緣。云何得有。然無障礙是虛空相。此若方便立比量言。空處等至實有所緣。或境實有。是等至故。如是等至所緣境故。如余等至。或如彼緣。其余等至及彼所緣。是有為故。已弁性空則無同喻。 273c26

此就勝義弁虛空相。若就世俗所立虛空亦非實有。以不起故。猶如空花。由此比量彼所建立實有不成。又即由此我所說因。汝言等至所緣境故。因有決定相違過失。是故我先所立義成無障礙故。 274a02

##### 2.1.2 他学派批判2—自部と他部の論難とそれへの応答(274a3-274a9)

自部他部有作是言。若就真性虛空無實。以不起故。此言義准。起者皆實。若言起者。亦無有實是則此因。不遍同品因性不成。

此是義准。相似過類似不成過。此審定言。諸不起者皆無有實。非審定言。諸無實者悉皆不起。雖復勤勇無間所發。不遍同品亦許為因。故此無過 274a09

13) 『高麗大藏經』能趣入行。

14) 『大正新脩大藏經』は「空性」であるが、国訳一切經に基づいて脚注の「自性」を採用する。

### 2.1.3 他学派批判3—別な論難のそれへの応答(274a10-274a16)

有余難言。虚空有性世共知故。花亦有性。喞鉢羅等世現見故。空花二種雖不相応非無自性。故空花喞所立不成。

此難不然。此空花喞就第六轉依士訓積。空之花故説名空花。此既非有故喞非無。由此道理修觀行者応正悟入虚空性空。於摺滅等三種無為性空道理亦當悟入。 274a16

## 2.2 摺滅(274a17-274b27)

### 2.2.1 他学派批判4—毘婆沙師の論難とそれへの応答-その1-(274a17-274b3)

毘婆沙師不忍遮破摺滅無為。復作是難。仏説摺滅対治有為故名出離。若謗言無。汝等便有違宗過失。又世尊説。喜貪俱行諸受<sup>15)</sup>盡滅。名為涅槃寂靜微妙。云何言無。

此中世尊欲令所化於有為境勤修厭離於無為境隨順欣樂故。就世俗説有摺滅出離涅槃寂靜微妙。如仏説有化生有情。説有無為涅槃亦爾。許此有故無違宗過。但就真性遮破摺滅。 274a24

故世尊言。諸有尋求涅槃有性。我説痴人外道弟子。乃至広説。又言。如來不見生死及以涅槃。言涅槃者如來仮立。此中都無涅槃自性。乃至広説。 274a28

亦無謗聖諦過失。以就世俗説有愛苦畢竟不生出離涅槃寂靜微妙無轉倒故。非就勝義説有愛苦畢竟不生本性寂滅名為滅諦。由此聖教及所説理。就真性故説無摺滅無此過失。 274b03

### 2.2.2 他学派批判5—不善の正理論者の論難とそれへの応答(274b4-274b15)

有余不善正理論者作如是難。所立宗言無為無実。無為既無。所立不成。所依不成。空花無故有法不成。立宗因喞皆有過失。

此難不然。 274b07

想施設力於唯無有有質礙物。立為虚空。由慧簡摺於唯無有煩惱生起。立為摺滅。由闕衆縁於唯無有諸法生起。立非摺滅。於唯無有一切所執。立為真如。 274b10

想施設力許有仮立。虚空等故不顯差別。由共許力総立有法。差別遮遣非所共知。立為宗法。彼不起等共所了知。立為因法。是故無有立宗因過。 274b13

所説空花雖無有事。是不起等法之有法無性性故。由是能成所成立義。故無有法不成過失。 274b15

### 2.2.3 他学派批判6—毘婆沙師の論難とそれへの応答-その2-(274b16-274b19)

毘婆沙師復作是説。此亦不然。摺滅実有。道所縁故。違煩惱故。非無実法可有是事。

此言唯有遮異品故。如遮虚空実有性故。前已具破不応重執。 274b19

### 2.2.4 他学派批判7—經量部師の論難とそれへの応答(274b20-274b23)

經部諸師減作是説。立虚空等皆非実有。如是比量立已成過。

若此義言。有礙色等無性為体。非立已成弁彼無故。所立宗言。無為無実。此言正遣執実有性。亦復傍遣執実無性。 274b23

15) 『高麗大藏經』愛。LVP(1932-3)はvedanā(受)ではなく、tṛṣṇā(愛)と読む。

### 2.2.5 他学派批判8—銅鑊部の論難とそれへの応答(274b24-274b27)

銅鑊部師復作是說。諸間隙色說名虛空。我宗立彼是有為故。汝遣無為立已成過。有為自性如前已遣。故亦不然。毘婆沙師与犢子部。所執多同。応如彼破。 274b27

### 2.3 真如一他学派批判9(瑜伽行学派の論難とそれへの応答)(274b28-275a12)

1 相応論師有作是說。於勝義上更無勝義。真如即是諸法勝義。故就勝義說真如空。此言称理。而言真如非実有者。此不称理。云何出世無分別智及此後得清淨世智。縁無為境是応正理。 274c03

2 実不応理。如說世智縁無為境。不応正理。如是此智縁有為境亦不応理。非執真如実有応理。此実有性難成立故。縁真如智非真出世無分別智。有所縁故及有為故。如世縁智。 274c07

是故經言。曼殊室利。慧眼何見。答言。慧眼都無所見。又說。云何名勝義諦。答言。此中智尚不行。況諸名字。又說。梵志。如來菩提非能現觀。又契經言。曼殊室利。云何見諦。答言。此中無法可見憶持。此等諸契經者。不応許此無分別智是能現觀及縁真如。

又彼真如非真勝義。是所縁故。猶如色等。 274c14

3 又汝所說於勝義上更無勝義。如是等言。若於此上空無此故說名為空。諸衣絹上更無衣絹。牧羊人等亦共了知。彼亦応名見真理者。又為对治諸惡見故說如是空。於勝義上更有勝義。此類惡見曾未有故。不遮彼說如是空。 274c19

4 又彼真如非実有性。違如前說。比量理故。如說如來不見生死及以涅槃。已正了知。非有転倒所起煩惱。本性畢竟無生自性。 274c22

如是正知本性畢竟。非是正知非不正知。由此聖教応知真如唯是一切分別永滅。非実有性非離非有。実性真如転依為相。法身成就。 274c25

由得觀空真对治道。一切分別遍計所執種子所依異熟識中分別等種無余永断。因縁無故畢竟不生。本性無生本性常住。是名如來転依法身。 274c28

如契經說。曼殊室利。言如來者即是畢竟本無生句。常無生法是名如來。乃至広說。 275a01

5 若言真如雖離言說而是実有。即外道我名想差別說為真如。如彼真如雖是実有。而就勝義有非等有分別不成。我亦如是彼亦計我。雖是実有周遍常住。作者受者而離分別。以非語言所行処故。分別覺慧所不縁故名離分別。彼教中說。言說不行心意不証。故名為我。 275a07

我相既爾。而復說言。縁真如智能得解脫。非縁我智。此有何別。並無言說。有実性故。唯執朋黨。說如是言。故我不能信受如是似我真如実有非有。且止広諍諸有厭怖。広文義者難受持故。入真甘露已具分別。 275a12

### 2.4 四聖諦—他学派批判10(同類の乗と劣乗の者の論難とそれへの応答)(275a12-275a26)

復有同類乘劣乘者。作如是言。十二処撰有為無為定有自性。以有苦等十六聖行觀四聖諦。精勤修習見修二道。能滅見修所断一切三界所撰煩惱熾火。及令三界衆苦息故。 275a16

若不開示諸法性空。誰当能捨如是過失。誰復能修如是功德。

三乘雖有資糧根性勝解差別。現觀聖道応無差別。如是一切我皆信受。為欲断除煩惱障故。

依世俗理彼道差別。若離証入法無我性。不能永断所知障故。 275a21

大師応成少分解脱。為不説言解脱解脱無差別耶。

実有此説。皆同解脱煩惱障故。作如是言。非一切種。譬如毛孔与其太虚空性雖同非無差別。若不爾者。応不能發勝果作用如意神通。所証応非真實究竟。

且止傍論応弁正論。 275a26

## 2.5 外道の無為法(275a27-275a29)

修觀行者。如已悟入自宗所計虚空等空。亦当悟入他宗所計自性士夫極微自在時方命等諸句義空。  
275a29

### 2.5.1 他学派批判<sup>11</sup>—自性士夫論者の論難とそれへの応答(275b1-275b15)

此中自性士夫論者作是難言。我宗三界一切皆似空花轉變非無空花。由彼是有同喩不成違所立故。

今応詰問。汝言三界一切皆似空花轉變。如是三界為是空花為非空花。若言三界皆是空花。違害自宗及共知故不応道理。若言三界非是空花。是則為無同喩成就失汝本宗。若言不失空花無声所説三界有性故者。且応審察。汝為謂我説空花無為同法喩為説空花為同法喩。若汝謂我説空花無為同法喩。是惡審察。我説空花為同法喩故。若説空花為同法喩。即非三界。不応説言。三界有故彼亦是。此言顯汝自慧輕微。

275b13

又遮詮言。遮止為勝。遮所遮已。功能即盡。無能更表所遮差別。如是難辭前已具稊。故非智者心所信受。

275b15

### 2.5.2 他学派批判<sup>12</sup>—サーンキヤ学派の再論難とそれへの応答(275b16-275c9)

諸数論師復作是説。我雖不能親現成立最勝士夫。然就共知諸變異聚方便成立。彼体実有。謂諸顯事。有性為因。有種類故。諸有種類一切皆見。有性為因。如檀片等。顯事既是有種類故。有性為因。如是顯事有能受者。所受用故。諸所受用一切皆見有能受者。如婆羅門所受飲食。顯事既是有所受用故有能受者。

275b23

前説比量便為敵量之所違害。此就世俗。若以総相立諸顯事。有性為因。不弁差別便立已成。若立顯事樂等為因。即無同喩因亦不成。樂等種類非共許故。若以比量成立因言。四蘊<sup>16</sup>皆是苦樂痴性。是蘊性故。如受蘊者所説痴<sup>17</sup>。非受蘊攝。同喩不成。 275b28

又汝士夫多体相遍有積聚義。即是蘊義。由此士夫因成不定。又汝樂等各別無能一一立宗。是蘊性故因義不成。 275c02

若就勝義有実檀片。有性為因。非共許故同喩不成。 275c03

又就世俗。若以総相立諸顯事。有能受者。不弁差別。便立已成。世所共知。受者有故。若立顯事有実受者常住周遍。思為自性同喩不成。如是体相諸婆羅門非共許故。 275c07

若就勝義同喩不成。受者飲食皆実有性。非共許故。前説比量。無有敵量能為違害。 275c09

16) 『高麗大藏經』四蘊。以下、『高麗大藏經』には「蘊」が「蘊」となっている。

17) 『高麗大藏經』此所説痴。

### 2.5.3 他学派批判13—ヴァイシェーシカ学派の再論難とそれへの応答-その1(275c10-275c16)

諸勝論師復作是説。諸入出息閉目開目。金<sup>18)</sup>意行動。根變等相定有所相。是能相故。如見煙等。

此就世俗。若以總相立彼諸相定有所相不弁差別便立已成。世俗共知我非無故。若立彼相有所相我常住周遍。樂等所依便無同喻。違所立故。若就勝義亦有如是喻不成過。

時方空等由此道理亦應遮破。 275c16

### 2.5.4 他学派批判14—ヴァイシェーシカ学派の再論難とそれへの応答-その2(275c17-276a2)

諸勝論師復作是難。極微与意我立無為成立空因不起故者。自不成因。若謂此二是有為撰成立空因縁生故者。他不成因。成少分悟入空性。 275c20

若意極微世俗亦許是無為者。可有此難。然所立意且非無為智生因故。猶如色等。如是句義同異性故。念生因故。此等余因如成當説。又諸極微亦非無為。能成成因。猶如縷等。如是其余有合離數同異等因。隨成當説。或二極微所成物。非常為因。是所成故。猶如瓶等。如是其余是所作故。可滅壞故。是有因故。此等諸因。隨成當説。

由此道理他所妄執。意与極微皆自性空。是故無有如所説過。 275c29

如上所説遮破數論勝論句義種種道理。無衣等論所執句義。亦隨所成當立為空。 276a02

## 3 不動般若

### 3.1 有為・無為の空性の修習(276a3-276c16)

如是遣除諸過難已。修觀行者。正比量力悟入自他二宗所執無為性空。雖聞所成智階梯力已入性空。闕勝修力未能永斷所成障。故復精勤習勝修力。 276a06

1 若於此中隨有一種為無為相有間無間。復現行時即成如理觀彼性空。遣除彼相令不顯現悟入諸法。離自性故。其性本空。由性空故相不成實。則是無相。由無相故無所願求。則是無願。由離相垢故成遠離。又離性故縁彼煩惱畢竟不生。故成寂靜。自性無起故成無生。由無生故則無無常。亦無有苦。亦無無我。又無生故則無有相。由無相故能以無相一相之行。觀一切法悟入無二。 276a15

由此行相勤習勝修。增長如是勝修力故。遣除能令相不顯現。由此令無所行行相。謂取有為無為行相。如眩瞽者離龜眩瞽眼得清淨。不見先來所取諸相。 276a18

2 雖於此中已得無住。然由空等分別現行。有功用心猶相續住。未得無動了知空等分別現行。障礙出世無分別慧。為欲棄捨勇猛正勤如是觀察。就勝義故空性境上空等分別亦非實有。從縁生故。猶如幻等。如是勤修復能除遣空等分別。除遣彼故空不空等二邊遠離。不更以其空等行相觀察諸法。 276a25

如説般若波羅蜜多。正現行時於其色上不觀為常不為無常不觀為樂亦不為苦。不觀為我亦非無我。不觀寂靜非不寂靜。不觀為空亦非不空。不觀為相亦非無相。不觀為願亦非無願。不觀遠離非不遠離。如是於其受想行識一切色声香味触法所有眼耳鼻舌身意布施持戒忍辱精進靜慮般若波羅蜜多念住正斷。神足根力覺支道支靜慮無色等至神通十力無畏諸無礙解不共法法諸三摩地陀羅尼門一切智上。不觀為常亦非無常。乃至廣説。 276b06

3 既能如是遠離二邊。即能生長處中妙行。此離二邊處中道理。由如上説二種比量有為無為色類無故説名

18) 『大正新脩大藏經』と『高麗大藏經』は、ともに「令」であるが、「命」に直す。



無色。由無色故。亦無有等諸分別故。無有少法可相表示。言彼既然此亦如是。故名無示。由無性故所依能依皆不成就。無有住持。故名無住。若有為相或無為相。若所分別非所分別。若能分別非能分別。如是等相覺慧不行。故名無現。遠離一切有相無相。此境界識皆不生故。名無了別。由無色故。無形質故。方維幟幟皆無有故。名無幟幟。 276b17

如世尊告迦葉波言。常為一辺無常第二。此二中間無色無示無住無現無所了別無有幟幟。是則名為処中妙行。如實觀察一切法性。広説乃至有為一辺無為第二。乃至広説。 276b21

又如仏告迦葉波言。明与無明皆無有二無二差別。此中正智是則名為処中妙行。 276b22

4 既能如是遠離二辺。於能安住無二想上所起分別無二之想。亦能了知障礙出世無分別慧寂靜安住。如所説因速能永斷。永斷彼故即無如是如是分別。語意二言並皆止息。証得無動無現無相。離諸戲論。諸法實性於其所縁無動証入。自相妙智相續安住。雖勤修習無倒空觀。而於空性終不作証。如是名為勝義靜慮。 276c01

如世尊言。雖修靜慮然不依色而修靜慮。如是不依受想行識而修靜慮。不依眼耳鼻舌身意而修靜慮。不依色声香味触法而修靜慮。不依於身分別安住而修靜慮。不依於心分別安住而修靜慮。不依於地水火与風而修靜慮。不依於空日月星宿而修靜慮。不依帝釈梵王世主而修靜慮。不依欲界色無色界而修靜慮。不依此世及以他世而修靜慮。不高不下証住無動而修靜慮。不依我見而修靜慮。如是不依有情命者養育士夫補特伽羅及以意生摩納婆見而修靜慮。不依斷常有無有見而修靜慮。不為漏盡而修靜慮。不為趣入正性離生而修靜慮。不為証果而修靜慮。不為畢竟無所造作而修靜慮。雖為修習無倒空觀而修靜慮。然於空性不為作証而修靜慮。 276c16

### 3.2 眞の無分別智(276c17-278a10)

#### 3.2.1 瑜伽行学派の学説(276c17-277a5)

相応論者有定執言。一切所取能取分別悉皆遠離是出世間無分別智。即於其中起堅實想精勤修習。有余於此正審察言如是智生。雖無如上所説分別。而隨無相境相起故。自性分別所隨逐故。是有為故。如余現量有分別覺。不成出世無分別智。 276c22

又彼所計離相離言真如勝義。是所縁故。如余所縁不成勝義。即由此因俱非最勝。

如契經言。云何此中名勝義諦。謂於其中智亦不行。又如問言曼殊室利。言慧眼者当何所觀。答言。若有少所觀者即非慧眼。由此慧眼無分別故不觀有為。亦復不能觀於無為。以諸無為非此慧眼所応行故。由此理教彼亦断於此定執。 276c29

復審察言。就勝義諦如是出世無分別智亦非實有。從縁生故。猶如幻士。於有<sup>19)</sup>所有妨難過失。如理觀見当正遣除。若智能断如是定執。此亦如彼有過失故。不復精勤審察開示。如是等執既滅除已。 277a05

#### 3.2.2 眞实行解(277a5-277a17)

於所応知無相境性亦無行解。因縁闕故。余智不生由無行解。是故説名眞实行解。 277a07

如世尊言。云何名為眞实行解。謂於諸法都無行解。是則名為眞实行解。又如經言。如來菩提都無現觀。又如問言曼殊室利。諸見諦者当何所見。答言。無有少法可見。所以者何。凡有所見皆是虛妄。若無所見乃名見諦。又如問言。云何精勤修現觀。答言。若知無有少法思惟分別。如是精勤修現觀。復問云何已証現

19) 『高麗大藏經』中。

觀。答言。若能觀一切法皆平等性。復問。有能見一切法平等性耶。答言。無能見平等性。若有所見是則成不平等見。 277a17

真實行解見諦現觀皆同一義。

### 3.2.3 不行(277a17-277b2)

修觀行者。爾時心意識智不行。說名正行無分別慧。若能如是行無所行。則得如來正等覺真實授記。 277a20

如契經言。世尊。菩薩云何修行於其無上正等菩提得諸如來正等覺真實授記。梵志。菩薩若於是時不行於生不行於滅。不行於善不行不善。不行世間不行出世。不行有漏。不行無漏。不行有罪不行無罪。不行有為不行無為。不行相應及不相應。不行於斷及以不斷。不行生死及以涅槃。不行於見及聞覺知。不行於施及以棄捨。不行於戒及以律儀。不行於忍不行精進。不行靜慮不行等持。不行於慧不行於解。不行於智不行於証。菩薩如是行無所行。於其無上正等菩提得諸如來正等覺真實授記。 277b02

### 3.2.4 聖默然(277b3-277b11)

如是慧行名聖默然。如契經言。於三十七菩提分法。如佛所說如實開示。是名說法。復於是法雖以身証而不觀察離身有法。亦不觀察離法有身。如是觀察。謂觀無二亦無不二。如是觀時不隨觀察現量智見。不觀察故名聖默然。 277b08

由是理教審觀察時。一切有為無為自性。無有能為若心若慧若有分別若無分別境界自性。如是知己。明慧日光能除一切愚痴黑闇。 277b11

### 3.2.5 般若の偈頌(277b12-277c7)

諸心慧境現 智者由不取  
慧行無分別 無所行而行

此中能集諸行種子。或為諸行種子所集。故名為心。能持勝德或由彼持令不流散。故名為慧。心慧所行名心慧境。境地所行是名差別。心境即是有為無為所有諸相。慧境即是有為無為所有空性。如契經言。無相分別慧終不轉。現謂顯現。即似心慧。所行境界性相現義。 277b20

諸謂地等。隨其一類或總或別。如是眼等及以色等。隨其一類或總或別。如是色受想行與識。隨其一類或總或別。如是念住及以正斷神足根力覺支道支。波羅蜜多一切神通。十力無畏不共佛法。諸三摩地陀羅尼門。預流一來及以不還。若阿羅漢所有道果。隨其一類或總或別。廣說乃至一切智智。於一切法能正了知無轉倒性。 277b27

故名智者。由者謂說捨相因緣。言不取者無執無見。即是覺慧不計度義。 277b29

由不取因為何所証。慧行無分別。無所行而行慧者即是無分別智。雖復永離一切分別覺慧增益。假名為智。以無影像無相無言境界起相自性分別亦無有故名無分別。雖無住者而就異位假名建立。如言燈滅阿羅漢滅。覺慧增益依俗言。說於此相續名無分別。如分別智名有分別。此中意取智無生行。說名為行。 277c07

### 3.2.6 智、見、真如(277c7-277c28)

由此智行自他法性一切種相非所見故不名能見。即非能見說名真見。如所証故。非非所見作所見相。或有分別或無分別。真見得成。 277c10

真如若是所見性者。不応說為非可見性。雖依世俗有平等見說名真見。不応執此不平等見。說名真見。諸可見者皆非真寔。起解因故。如陽焰水一切可見皆非真寔。真如若是可見性者。可見相取不成真見。 277c15

若非可見不応說言証見真如。見非可見豈名平等。又智有為真如無為性不平等。若見成不平等見。又諸法性皆非能見。見亦不爾。俱以無生為自性故。 277c18

如是非見假名為見。非不平等。 277c19

又一刹那証一切法。皆無現觀名真現觀。不応難言。返照自体難成立故。智不証智之寔性。二種俱非可見境性。無差別故同時俱証。 277c22

若就勝義。似境相智。本性無生。故無現觀亦無証得。如契經言。汝不応以現觀証得。觀於如來體是無為。出過一切眼所行故。如是梵志。如來安坐菩提座時。証一切法皆無所得。永斷一切虛妄顛倒所起煩惱。如是等經悉皆隨順。且止傍論不取正論。 277c28

### 3.2.7 偈頌の解説の終わり(277c28-278a10)

遊履名行。無遊履故名無所行。是無行解無生起義無分別慧。以不行相而為行故。即無所行說名為行。 278a01

此則略說。如前正勤所成立果。修觀行者。如是慧行無分別故。不行而行行即不行。遠離一切所緣作意。於一切法都無所住。猶如虛空。棄捨一切遍計分別。淡泊寂然如入滅定觀諸法性。諸法法身不可思議不可了別。無二無藏無相無見。不可表示。無生無滅無有起盡。淡泊寂然無有差別。無相無影離諸瑕穢。超過一切覺慧語言境界道路。雖如是觀而無所見。不見而見見即不見。 278a10

### 3.3 道と波羅蜜の修習(278a11-278b8)

如是妙見所撰受故。能正增長無量福聚。能感無邊微妙樂果。清淨一味能滅他苦。如菓樹王饒益一切正所求願。 278a13

如是正觀如來法身。不見諸法有無相故名為正見。以息一切遍計分別名正思惟。由証諸法離諸戲論一切語言悉皆靜息名為正語。由一切法非所作性不造彼因身語意業名為正業。以一切法皆是無增無減法性所有增減皆永不生名為正命。以一切法皆無發起無有造作勇猛方便名正精進。以於諸法畢竟不証境性有無無有憶念無所思惟名為正念。以一切種不取諸法無所依住名為正定。如是正觀能修如此八支聖道。此義廣如菩薩藏中處處宣說。 278a24

如是正觀非但能修八支聖道。亦能圓滿略說六種波羅蜜多。雖無加行而有是事。其義云何。謂能棄捨一切種相。及能棄捨一切煩惱。是名為施波羅蜜多。能息一切所緣作意修無所得。是名為戒波羅蜜多。於諸所緣能不受。是名為忍波羅蜜多。無取無捨離一切行。是名精進波羅蜜多。一切作意皆不現行都無所作。是名靜慮波羅蜜多。於一切法不起戲論遠離二相。是名般若波羅蜜多。此義廣如梵問經等處處宣說。如是妙住有無量門。無量經中世尊廣說。有大義利多所饒益。諸有智者。不応如實知離諸放逸當勤修學。 278b08



## 副論文B『大乘掌珍論』和訳

### 大乘掌珍論卷上

清弁菩薩造

大唐三蔵法師玄奘奉詔訳

#### 0 序(268a29-268c5)

広く一切の有情を利益するために、まさに最高の菩提(無上菩提, \*anuttarā bodhi)に向けて大願を發する。等しく世間を觀察する(\*saṃpaś)に、[世間の者は]常に様々な正しくない尋伺(覺觀, \*vitarkavicāra)によって紛乱し、暴風のように乱れた心が相續(\*cittasaṃtāna)し、邪見という網(\*mithyādr̥ṣṭijāla)に縛り付けられ、生死という網かご(\*pañjara)に閉じ込められ、無量の憂苦(\*duḥkha, daurmanasya)の毒矢に射られて、諸の生存における所行はすべて明慧を離れたものとなっている。故に、私は清らかな虚空のような、諸々の戲論(\*prapañca)が断絶し、寂定(寂滅, \*śiva, \*śānta)で、安樂(\*sukha)である勝義諦の道理に依拠して、悲願の心が生じたので、そのような多くの苦しみが集まっている所を見るに忍びない。自分と他者の相續が煩惱(\*kleśa)に固く繫縛していることから解脱して、不退転に住して、金輪際を超えた、増上意樂(\*adhyāśaya)による誓願は無辺である。生死の大海において、その中で受ける無量の苦しみや災難を恐れることなく、金剛のような不壊の精進を起して、正しい覺りを開くために次のように觀察する。[268b9]

「必ず出世間の無分別智(\*lokottara-nirvikalpaka-jñāna)を証得して、まさに未だ覺りを得ていない一切の有情たちの機根(\*indriya)・信解(\*adhimukti)・氣質(\*dhātu)・行(\*caryā)の差別、そして自分と他者の相續から起る、習気がある、あるいは習気がない多くの苦しみの根本である煩惱の網を破壊しよう。また、他者のために真実の誓願を起して、堅固に大人(\*mahāpuruṣa)の戒律(\*vrata)<sup>20)</sup>を受持して、しかも出世間の無分別智を証得しよう。[268b14]

必ず、一切の邪見という眼の膜を破壊する無転倒に空を觀察する安禪那藥<sup>21)</sup>を積習すべきである」と。そのように、無転倒に空を觀察する安禪那藥を積習するには、必ず一切の所縁の自性(\*ālambanasvabhāva)を除去する聞慧(\*śrutamayī-prajñā)を借りて、それ[聞慧]によるべきである。

あるいは、詳しい文義(\*grantha)を正しく決択する方法に依拠して、すでに法性に入り、また、繰り返して勝進と加行を勤修して(\*viśeṣaprayogabhāvanā)、詳しい文義による決択が現前するには甚だ大きいな苦勞があり、そのために、心に懈怠が生ずることがある。あるいはまた、まだ法性に入っていないくても、利根(\*tikṣṇa-indriya)である者がいて、彼に真実の空性を証得させて速やかに法性に入ることを容易にしようと望

20) 如来と菩薩たちの戒律。

21) 安禪那とはaṅjanaの音写で、目藥である。また、無為法に関する論証式の中の喩例として使われる空華とaṅjanaについては、金沢篤(1987)を参照されたい。

んで、[詳しい文義の内容を]簡略にしたこの『大乘掌珍論』を著作する。[268b20]

[主張命題] 真実としては有為[法]は空である。

[証因] 縁によって生ずるからである。

[喩例] 幻の如くである。

[主張命題] 無為[法]は実体として有るのではない。

[証因] 生起しないからである。

[喩例] 空華に似たものである<sup>22)</sup>。

自・他の学派<sup>23)</sup>の分別(\*parikalpa)の差別に基づいて、数多くの構想されたもの(\*parikalpita)があるけれども、認識対象(所知境, \*jñeyaviṣaya)は略して二種である。一つ目は有為(\*saṃskṛta)であり、二つ目は無為(\*asaṃskṛta)である。

諸々の愚者(\*mohapuraṣa)たちは、正しい勝義諦の道理(\*paramārthasatyānaya)である誤りのない(\*aviparīta)有為と無為を理解せずに、諸法の自性と属性(\*dharmasvabhāvaviśeṣa)を妄りに執着して種々の邪見という網(\*mithyādrṣṭijāla)を拡張している。

一人の無智なる画家がいて、恐ろしい夜叉(\*Yakṣa)の像<sup>24)</sup>、あるいは女性の像を画いた後、目が眩み心を乱して、[描いたものを]実在すると考えて、実在すると執着することから、自ら恐怖を起し、あるいは欲望を生じさせて、その対象に多くの思惟し、分別して諸々の見解の網を増大させるようなものである。[268c1]

もし、正しく勝義諦の道理である有為と無為を転倒なく認識すれば、その時、世間の智慧ある画家はそれ[描かれたもの]は真実の自性があると執着しないようなものである。前に説明した[無智の画家の]ようなものではない。

有為と無為なる対象の相違に基づく邪見の網に自分自身が纏い包まれるのは、蚕が繭の中にいるようなものである。[有為法と無為法なる対象<sup>25)</sup>]は実有ではないことにより、無分別の慧(\*nirvikalpikā prajñā)に悟入する行が成就するのである。[268c5]

22) Cf. LVP (1932-3, p. 70)

tattvataḥ saṃskṛtāḥ śūnyā māyāvat pratyayodbhavāḥ /  
asaṃskṛtās tv asadbhūtā anutpādāt khapuṣpavat /

23) 仏教の学派と仏教以外の学派。

24) 『大乘二十頌論』 T vol.30, 256b11-12: 如世間畫師，畫作夜叉相，自畫己自怖，此名無智者。

Cf. Yamaguchi Susumu (1926) “Nāgārjuna’s *Mahāyāna-vimśaka* (Prefatory Notes and Sanskrit - Chinese texts),” *The Eastern Buddhist* 4-1, pp. 56-72.; 同 (1927) “Nāgārjuna’s *Mahāyāna-vimśaka* (an English Translation with Notes),” *The Eastern Buddhist* 4-2, pp. 169-190.

25) LVP (1932-3, p. 71) は、邪見という網と訳している。

## 1 有為法(268c6-273b20)

この意味を明らかにするために、先ず、有為(\*saṃskṛta)について論ずる。諸々の世間の者たちは、この[有為の]対象に対して多くの分別(\*vikalpa)を起すので、次のように語る。

[主張命題] 眞実としては有為[法]は空である。

[証因] 縁によって生ずるからである。

[喩例] 幻の如くである。

### 1.1 偈の前二句の解説(268c8-269a1)

a. この[論証式の]中で、世間が等しく「有る」と認めるものは、我々(中観学派)もまた認めて世俗有(\*saṃvṛtisat)とするから、[また、]世俗の直接知覚(\*saṃvṛtipratyakṣa)には生起の因縁もまた「有る」と認めるから、眼などの有為は世俗諦(\*saṃvṛtisatya)に摂せられる。牛飼いなども皆、共に「眼などの有為は実有(\*dravyasat)である」と了知するからである。このように我々の学派(中観学派)は[世俗における認識手段である]直接知覚と共通知識(常識)と矛盾することはないのである。故に、[我々中観学派は]「眞実としては」[という限定句]によって[世俗諦と]区別して主張(\*pratijñā)を立てるのである。眞実の本性(\*tāttvika-svabhāva)をここで「眞性」と名づける。すなわち、勝義諦(\*paramārthasatya)である。勝義諦としては「有為は空である」と立てるのであり、世俗諦(\*saṃvṛtisatya)として[立てるの]ではない。[268c13]

b. 多くの縁が集合して造作されたもの(\*abhisamṣkṛta)であるから、「有為(\*saṃskṛta)」と名づける。すなわち、十二処(\*āyatana)である。ただ、法処(\*dharmāyatana)の一分の虚空(\*ākāśa)、摂滅(\*pratisamkhyānirodha)、非摂滅(\*apratīsamkhyānirodha)、そして真如(\*tathatā)[なる四つの無為]を除く。また、この[十二処の]中、他学派<sup>26)</sup>が認める虚妄な顕現である(\*mithyāpratibhāsa) 幻などの有為を除く。もし、それ[幻など]を立てて空であるとすれば、すでに成立しているものをさらに成立させることという過失になるからである。[268c17]

もし、他[の学派]による遍計所執の有為を、勝義諦として実に自性があると[主張]しても、今、空であると論証するのである。たとえば<sup>27)</sup>、眼処(\*cakṣurāyatana)のような一種の有為に関して、勝義諦としてはその本体は空であることを論ずべきである。空(\*śūnya)と無自性(\*niḥsvabhāva)とは虚妄なる顕現(\*vitatha, \*abhūtapratibhāsa)の同義語(差別)である。これ(勝義諦として有為の本体は空である)を主張命題(立宗、\*pratijñā)と名づける。[268c20]

多くの縁[に依拠して]生じた男・女・羊・鹿・諸の幻の事物などは、自性は「無」であるのに、「有」に似たものとして顕現している。

c. 所証(\*sādhyadharmā)と能証(\*sādhana-dharmā)の法は、[有為の諸の事物や幻の事物などの]すべてに共通して存在するので、同法喩(\*sādharmya-drṣṭāna)として、

[喩例] 幻の如くである。

26) 幻などを有為として認める学派。

27) 羽溪了諦(1932, p. 102)では「しばらく」と訳すが、LVP(1932-3, p. 72)は「たとえば」と訳す。

と説くのである。その[有為法の]それぞれに応じて(\*yathāyogam)、所証と能証(\*sādhyā, \*sādhana)の法が仮説されるが、それも[喩例である幻と]同じである。[しかし]「仮説が同じであるから、一切の同法喩の上にある法が、すべてなければならない」と非難してはならない。「女性の顔が端整であることは、月の如くである」と説く場合、すべての月の特性が皆[女性の顔の]面上になければならないと非難すべきではないようなものである。[喩例が置かれている場所に関して、偈頌の]韻律の規則に随ってこの同法喩が説かれているので、[喩例の説かれる]順序はこの半偈頌が根本的な事項(本処、\*mūlasthāna)を要約しているもので、過失はない。[268c25]

d. 所証を有する法(主張命題の主辞たる有為法)は、すべて縁により生ずる。この証因(\*hetu)を立てるために、「縁によって生ずるものであるから」と説くのである。因などの衆縁(\*pratyaya)<sup>28)</sup>が共なることによって生ずるところであるから、「縁によって生ずる」と名づける。すなわち、「縁によって起る(縁所起、\*-udbhava、\*-utpanna)」、「縁によって顕現する(縁所現)」という意味である。

e. 異品(\*asapakṣa, 異例群)を排除する<sup>29)</sup>ために異法喩(\*vaidharmyadrṣṭānta)を立てるのであるが、異品は存在しないから、そのことを遮することはすでに成立している。それ故に説かないのである。[しかし]討論の時に異品を仮に設定して推理(\*anumāna)を立てても、過失とはならない。[269a1]

#### 推論式(269a2-269a12)

では、その場合どのように推理を立てるのか？[次のように]言う。

[主張命題]真実(勝義)としては、眼処は自性が空である。

[証因]多くの縁によって生ずるからである。

諸々の縁によって生ずるものは、皆真実としてはその自性は空である。[そのことは]牛飼いや女など<sup>30)</sup>でも共に理解するところである。

[喩例]威神力や呪術や薬<sup>31)</sup>の力があって、草や木・土塊などに加持(\*adhiṣṭhita)して、多くの縁によって顕現した男・女・象・馬・宮殿・園林・水・火などの姿(\*nimitta)が、愚者を惑わす種々の幻術によって作られたもの(\*māyāvastu)の如くである。

もし、その[幻の]自性が、少しでも実体であるならば、まさに転倒(\*viparyaya)ではないはずである。

[269a7]

28) LVP(1932-3, p. 73, note. 1)では因等の衆縁を四縁であると理解している。四縁というのは因縁(hetu-pratyaya)、等無間縁(samanantara-pratyaya)、所縁縁(ālambana-pratyaya)、増上縁(adhipati-pratyaya)である。Cf. LVP(1903, p. 76); LVP(1923, p. 244): yaktūktam "janyasya janikā jātirna hetupratyayairvinā" iti ka ime hetavaḥ keca pratyayaḥ/

29) LVP(1932-3)は遮異品をvipakṣapratīṣedhaと考えてその意味は明瞭ではないとする。後、274b18にも同じことばが出る。

30) gopālāṅganājana, LVP(1903, p. 260): nanu ca gopālāṅganājanaprasiddham etad anger auṣṇyam svabhāva itī/ 熱さが火の本性であることは、牛飼いや女達によく知られているのではないか。; LVP(1903, p. 418): atha syāt-kim anayā sūkṣmekṣikayā? āgopālāṅganādiko hi janaḥ yasmāt saṃbhavaṃ vibhavaṃ ca paśyati, tasmāt staḥ saṃbhavavibhavaṃ/ na hi avidyamāno vandhyātanayaḥ śakyo draṣṭum iti/ 次のように言うかもしれない。そのような詳細な考察は無意味である。実に、牛飼いや女達に至るまでの人、生ずることと滅することを見るから、生ずることと滅することは存在する。実に、現に存在しない石女の子は見られない。

31) 後271a11でも言及されている。



それ故、世尊は[次のように]説かれた。

「一切の法性は、眼によって見られる対象ではない。縁によって生ずる諸の法はすべて無自性(\**niḥsvabhāva*)である。諸々の智慧ある者(\**jñānin*、\**pañḍita*)は、もし縁によって生ずること(\**pratītyotpāda*)を知るならば、すなわち法性(\**dharmatā*)を知ることになる<sup>32)</sup>。もし、法性を知るならば、すなわち空性(\**sūnyatā*)を知る(\**jñāna*、\**darśana*)ことになる。もし、空性を知るならば、すなわち知者(仏)を見ることになる<sup>33)</sup>と。

また、[世尊は]次のようにも説かれた。

「縁によって生ずる諸のものはすべて無生である。これはすべて無生を自性とするからである。もし、縁によって生ずることを説くならば、すなわち空性を説くのである。空性を知る者は、すなわち放逸がないのである<sup>34)</sup>と。[269a12]

## 1.2 主張命題への批判(269a12-269c7)

### 1.2.1 他学派批判1(269a12-269b12)

これに対して、すべての不空論者(\**aśūnyatāvādin*)は皆、非難を設定して言う。

「もし、‘一切の有為(\**samskr̥ta*)がすべて空である’ならば、そのとき色などは存在せず、兔の角を所縁(\**ālambaka*)として直接知覚(現量)智(\**pratyakṣajñāna*)が生ずる道理は成立しないように、色などに似たものを所縁とする諸々の直接知覚も生じないことになるであろう。しかし、それ(直接知覚)は、実に有であり、それぞれに自内証できるのである。それ故、汝の主張命題(宗)は、法性に反するのである。すなわち、直接知

---

32) *Śālistamba*, 70: *yo bhiksavaḥ pratīyasamutpādam paśyati sa dharmam paśyati/ yo dharmam paśyati sa buddham paśyati/* LVP(1932-3, p. 74, n. 2)から再引用。その時、尊者舍利弗は彌勒に問いて言う。「今日、世尊は稻芋を見て、このように説いた。‘汝ら比丘よ、縁起を見る者は法を見る。法を見る者は仏を見る。’」;『仏説稻芋経』T vol.16, 816c22-25: 爾時尊者舍利弗問彌勒言。「今日世尊睹見稻芋而作是説:汝等比丘,見十二因,即是見法,即是見仏。」

33) [一切法性非眼所見,]諸縁生法皆無自性。[諸有智者,]若知縁生即知法性。若知法性即知空性。若知空性即見智者。(23) 諸法には自性がなく、依存する諸法であることがわかる。依存性(縁起)を知る人たちは法性(\**dharmatā*)を知る。(24) 法性を知る人たちはかの空性(\**sūnyatā*)を知る。…(28) 空性を知る人たちは彼ら導師(\**nāyaka*)たちを見る。五島清隆(2010, pp. 95-96); 『持心梵天所問経』卷第一「分別法言品第三」T vol.15, 6b13-16: 知諸法因縁, 諸法無自然。若剖析因縁, 則能綜理法。其能解達法, 則能曉了空。設能解識空, 則能別導師。『思益梵天所問経』卷第一「分別品第三」T vol.15, 38b18-21: 諸法從縁生, 自無有定性。若知此因縁, 則達法実相。若知法実相, 是則知空相。若能知空相, 則為見導師。『勝思惟梵天所問経』卷第二 T vol.15, 68b26-29: 諸法從縁生, 自無有定性。若知此因縁, 則達法実相。若知法実相, 是則知空相。若能知空相, 則為見導師。

34) 『仏説弘道広頭三昧経』卷第二「無欲行品第五」T vol.15, 497a26-b04: 爾時世尊, 為阿耨達并諸太子, 而説頌曰。欲為慧菩薩, 志願仏道者, 彼当離穢法, 常勤行無欲。慧解因縁法, 不徇於見際, 睹法以因縁, 無縁不有法。縁生彼無生, 是不与自然, 善縁斯亦空, 知空彼無欲。;LVP(1903, p. 239): *yathoktam anavataptahradāpasamkramaṇasūtre- yaḥ pratīyair jāyati sa hy ajāto no tasya utpādu svabhāvato 'sti/ yaḥ pratīyādhiṇu sa śūnya ukto yaḥ śūnyatām jānati so 'pramattaḥ//* (PSP 24章に同文が三度(pp. 491, 500, 504)引用されている。);LVP(1932-3, p. 74, n. 3): *yaḥ pratīyair jāyati sa hy ajāto, na tasya utpādas[v] abhāvātāsti/ yaḥ pratīyādhiṇu sa śūnya ukto, yaḥ śūnyatām jānati so 'pramattaḥ/ pāda b)に關して...utpādaḥ svabhāvato 'stiではないとする。Cf. Laṅkāvatārasūtra: anutpannāḥ sarvabhāvā yasmāt pratīyaya sambhavāḥ/ kāryam hi pratīyāḥ sarve na kāryājāyate bhavaḥ// Lank\_3.23. しかし、江島恵教(1992)は、同じPSPを引用しながら、パーヴェイヴェーカはTJのTib訳原文を、MHK V-k.73cdとの関係から「no tasya utpādu svabhāvato 'sti」と読んでいと推定する。(『Bhāvivekaの言語観—瑜伽行学説批判との關連において』『成田山仏教研究所紀要』15, pp. 75-93.)。後271c25にも引用される。*

覚(\*pratyakṣa-pramāṇa)に矛盾するという過失があり、そして世間共通の認識(共知)と矛盾するという過失がある。一切の牛飼いなどが等しく了知する眼などの本体を撥無(=排斥、損滅、\*apavāda)するからである。」

[269a19]

a. [この反論に対して回答する。]諸々の智慧ある者は、今、まさに朋党(仏教内の各学派)の執着(\*grāha)の毒を除去すべきである<sup>35)</sup>。中道に立つ智慧に住して共に考察すべきである。我々が立てる主張命題は、まさに自相続の中に(\*svasamṭāne)生ずるところの直接知覚と矛盾するのか、あるいは他相続の中に生ずるところの直接知覚と矛盾するのか。

もし、自相続の中に生ずるところの直接知覚と矛盾すると言うならば、

[主張命題]諸々の直接知覚(\*pratyakṣabuddhi)は、勝義諦としては自性はすべて空である。

[証因]多くの縁によって生ずるからである。

[喩例]睡眠中の夢における諸々の直接知覚は真実の直接知覚ではないように。[すべての直接知覚は真実ではない。]

それ故に、我々の主張命題は自相続の中に生ずるところの直接知覚と矛盾しない。

もし、他相続の中に生ずるところの直接知覚と矛盾すると言うならば、清らかな眼(\*vitimira)ではないものに顕われた数多くのもの、[すなわち、]眼病者によって見られた実在しない髪の毛・蠅・月などは、虚妄な顕現したものであって、[清らかな眼の者、すなわち眼病(\*taimirika)でない者の]直接知覚と矛盾することは正に道理に適っている。それ故、我々の主張命題は他相続の中に生ずるところの直接知覚とも矛盾しない。

[269a28]

もし、総体的に説くならば、愚者(\*mohapuruṣavat)などの一切の世俗(\*saṃvṛti)として生ずるところの直接知覚のようなものは、今、ここ[中観学派]では、世俗有を否定していないので矛盾することはない。[269a29]

b. 「世間的共通認識(共知)と矛盾するという過失がある」と言うならば、これもまた、そうではない。もし、「自らの教義における世間的共通認識と矛盾する」と言うならば、[それは]道理に適っていない。自らの教義においては、[世間的共通認識を]認めるからである。もし、自らの教義と矛盾するならば、それは自らの主張命題と矛盾すること(\*svapratijñāvirodhadoṣa)になるが、それは世間の共通認識と矛盾するという過失ではない

[269b3]

c. もし、「他の[学派]の教義[の立場]における共通認識と矛盾する」と言うならば、[それも]また道理に適っていない。一切の論述が起るのは、すべて他[学派]の共通認識を破斥するためであるからである。

d. もし、「牛飼いなどが共に了知すると矛盾する」と言うならば、[それも]また道理に適っていない。仏弟子たちは、「一切の行(\*saṃskāra)はすべて刹那に滅する(\*kṣaṇanirodha)。諸法は無我であり、また、有情(\*sattva)は存在しない」と立てる。ヴァイシェーシカ学派(\*Vaiśeṣika)の者たちは、「実に色などと異なった別な実体(\*dravya)<sup>36)</sup>などが存在(\*bhāva)する」と[主張]する。サーンキヤ学派(\*Sāṃkhya)の者たちは、「覚知(\*buddhi)の体は、思(\*cetana)ではない。すでに滅したものと、未だ生じないものはすべて実有である」と

35) LVP(1932-3)はこの一文を対論者の非難に含んで訳すが、「執著の毒を除去する」という表現は中観学派の言い方であろうから、この部分は回答の側に入れるべきであろう。

36) 実体(dravya)は、実体・属性・運動・普遍・特殊・内属のヴァイシェーシカ学派の六パダールタの一つである。

[主張]する。このような形で、広く自らの宗義の有する道理を表すことは、すべて「世間的共通認識と矛盾する」と名づけるべきである。しかし、[それぞれの学派は他宗の宗義を]認めないのである。

このような中で、勝義諦(\*paramārthasatya)として、諸法を観察するのであって、牛飼いなどの世間の共通認識に関するものではない。また、主張命題の中で、勝義諦によって[世俗諦と]立て区別されていることによって、決して説かれるような矛盾を呼び込むことはない。このことによってもまた、自らの宗義と矛盾するという過失(\*svapratijñāvirodhadoṣa)はない。[269b12]

### 1.2.2 他学派批判2(269b13-269b17)

別の者たちが、また[次のように]言う。

「自性が空である(\*svabhāvasūnyatā)と主張する者(中観学派)は、勝義諦(\*paramārtha)として眼などの処(\*āyatana)は空であるとするが、[それには]すなわち主辞(\*dharmin)が成立しない(\*asiddha)(有法不成)という主張命題の過失(\*pratijñadoṣa)がある。また、所依(\*āśraya)が成立しない(所依不成)という証因の過失(\*hetudoṣa)がある<sup>37)</sup>と。

[この批判に対して回答する。]こ[の非難は]道理に適ったものではない。[我々中観学派は]牛飼いなどが、共に了知する、世間において成立している([世間]極成、\*prasiddha)眼などを総体として、主張命題(宗、\*pakṣa)としているからである。[それ故に、我々の主張命題には過失はない。]すなわち、その[諸々の縁によって生ずる]法を述べて、証因とするからである。[それ故に、我々の証因には過失はない。]これは、[主張命題の]主辞が成立しないという主張命題の過失に似たものである。また、[証因の]所依が成立しないという証因の過失(\*pratijñādoṣābhāsa...)に似たものである[が、過失ではない]。[269b17]

### 1.2.3 他学派批判3(269b18-269b27)

諸の正しくない論理を語る者は、次のような非難をなして言う。

「もし、[中観学派が]‘[主張命題]真実として眼などはすべて空である。[証因]多くの縁によって生ずるからである’と言うならば、眼などはすでに空であるので、[それが]どうして縁によって生ずるのか。もし、縁によって生ずるならば、[それが]どうして本体が空であるのか。このような主張命題と証因とは相互に矛盾しているので、まさに[証因が]主張命題と矛盾するという過失(\*pratijñāvirodhadoṣā)が成立する」と。

[この批判に対して回答する。]こ[誤った論難]を正すために、もし、主張命題を立てることについての過失[の例を]挙げるとすれば、[その]方便(\*upāya)<sup>38)</sup>として、証因には同法喩がないもの、あるいは成立しないという過失があることで顕示しよう。

37) チャンドラキールティはPSPの中で、パーヴィヴェーカに対してこれと同じ批判をする。LVP(1903, p. 27) : api ca/ yadi samvṛtyā utpattiṣedhanirācīkīrṣuṇā viśeṣaṇam etad upādiyate, tadā svato 'siddhādhāre pakṣadoṣaḥ, āśrayāsiddhau vā hetudoṣaḥ syāt/ paramārthataḥ svataś cakṣurādī āyatanānām anabhyupagamāt/ また、もし世俗として生ずることの否定することを除くとして、この限定句が用いられているとすれば、その時には、[パーヴィヴェーカ]自らがasiddhādhāra(主張命題の主辞が成立しない)という主張命題の過失、あるいは、āśrayāsiddha(証因の主辞が成立しない)という証因の過失が、存在するのである。何故なら、[パーヴィヴェーカ]自身が勝義諦としては眼などの処を認めないからである。

38) 後273c23と275b17にも同じことばが出る。

[主張命題] 音声は恒常である。

[証因] 一切のものは無常であるからである

と説く如きもの、これは[そのための]方便であって、[恒常は]一切ではないことを顕示するから、[無常は所証を]明示しない証因であって、成立しないという過失がある。音声は一切のものに包摂されるからである。また、同法喩は存在しない。どうしてこれ(音声)が恒常であって、しかも一切のもの[に包摂されるもの]ではないのか。このことは道理に適っていない。[269b25]

「縁によって生ずるからである」という証因と、「幻の如くである」という喩例は、どちらも世間的共通認識であるから、証因と喩例は共に成立する。それ故に、汝(正しくない論理を語る人々)の論難は結局、智者の心を喜ばせることはできない。[269b27]

#### 1.2.4 他学派批判4(269b27-269c7)

有自性論者(\*svabhāvavādin)は、また次のような[非難の]言をなす。

「汝は眼根(\*cakṣurindriya)に自性が有ることを受け入れるべきである。作用(所作)があるからである。諸々の無自性(\*niḥsvabhāva)なるものには、作用はないからである。石女の児の如く(\*bandhyāsutavat)である。眼[根]に作用があるとは、すなわち眼識(\*cakṣurvijñāna)を生ずることである。説かれるような証因には勢力の作用があるから、眼[根]は決定して自性があるのである。」と。[269c1]

[この批判に対して回答する。]これ(有自性論者の主張)が、もし学識のない者において成立するものについてならば、牛飼いなどの智慧の認識対象の自性であって、世俗(\*saṃvṛti)によって眼[根]などの有為が自性を有することを成立することを説くのであれば、すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)になる。

もし、勝義についてであれば、同法喩はなく、ただ異品(\*asapakṣa, 異例群)を遮するだけであって、[汝の]意図する意味が成立することは道理に適っていない。

そのことは音声は常住であると考える者が、

[主張命題] 音声は常住である。

[証因] 聞かれる性質であるからである。

[異法喩] 瓶などは無常であり、聞かれる性質ではない。

[結論] 声はすでに聞かれるものであるので、その故に、[音声の]自性は常住である<sup>39)</sup>。

と説くようなことである。

また、世間の共通認識に依ると、同法喩には作用があるから[所証と]相違する証因(\*viruddhahetu)となってしまう。能証である眼などは、すべて世俗の言説(\*lokavyavahāra)に撰せられるものである。[世俗としては]自性があるからである。[269c7]

---

39) この推論式は形としては正しいけれども、九句因の中、Vとして不確定の証因の過失である。

### 1.3 証因への批判(269c8-270a20)

#### 1.3.1 他学派批判5(269c8-269c15)

別な者はまた非難して言う。

「有為は空であるというのは、証因あるいは喩例はすべて[主張命題の主辞である有為の]中に含まれることになる。[主辞と証因と喩例の]種類が同じ(\*samānjātiya)であるから[推論式の論証支が不足になって]推理が不完全である(\*anumānanyūnatā)という過失がある」と。

[この批判に対して回答する。]今、この偈頌(真性有為空、如幻縁生故)においては、総体的に認識の結果(\*pramāṇaphala)を説き、観察する時(\*parikṣākāle)、及び主張を立てる時には、[主辞として]眼などの[有為に含まれる]一つ一つを別に立てて主張命題(宗、\*pakṣa)とするので、このような過失はない。

総体的に一切の有為を立てて主張命題としていても、このような過失はない。「縁によって生ずるからである」という証因は、[主張者と対論者の]二つの学派が共に認めており、[証因が]成立しないことはないからである。もし、

[主張命題]眼は空である。

[証因]その自性が空であるからである。

と説くならば、この説かれた証因には、このような過失があるであろう。

また、喩例はないのではない。幻などは存在するからである。もし、説かれた喩例の中に幻などを主張命題[の主辞]とするならば、すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)という過失になるからである。[269c15]

#### 1.3.2 他学派批判6(269c15-269c26)

智慧に乏しい者が次の非難をなして言う。

「もし、‘一切の有為は自性が空である(\*svabhāvasūnya)’と主張命題を立てるならば、証因も有為であるから、その[証因の]自性もまた空である。このこと(証因の自性が空であること)は、すなわちこの証因は成立しない(\*asiddhi)という過失がある」と。

[この批判に対して回答する。]これは成立しない[という過失]に似たものであるが、真に成立しない[という過失]ではない。仏弟子が

「[主張命題]一切の行(\*saṃskṛta)は皆我はあるのではない。[証因][一切の行は]原因を有するものであるから(\*sahetukatvāt)である」

と主張することに対して、ある者は

「この証因も諸々の行の中に撰せられて、また我はないから、[証因が]成立しない過失がある」

と非難し、また、サーンキヤ学派が、

「[主張命題]諸々の顕現する事物(\*vyakta)は、苦(\*duḥkha)・楽(\*sukha)・痴(\*moha)をその自性とする。[証因][顕現した事物は]精神(\*caitanya)と別であるからである」

と主張することに対して、ある者が

「この証因もまた顕現する事物の中に撰せられて、樂などをその自性とするので、[証因が]成立しないという過失がある」

と非難し、また、ヴァイシェーシカ学派が、

「[主張命題]音声は無常である。[証因]作られた性質があるから(\*kṛtakatvāt)である」

と主張することに対して、ある者が

「この証因もまた音声を自体として無常でもあるから[証因が]成立しないという過失がある」と非難する如きである。

このような類の諸々の対論者(\*paravādin)は、広く主張者の過失を追求するけれども、説かれた道理のようなものは究極的には他者の論理を破壊することはできない。

もし、このこと(説かれた論理では破壊できないこと)が道理であるならば、どこにおいて、誰が推論(\* anumāna)を立てて我々が願い主張する道理(\*yukti)を破壊することができようか。[269c27]

### 1.3.3 他学派批判7(269c27-270a12)

また、ある者が非難して言う。

「‘縁によって生ずるからである’という証因は、最終的には主張しようとする事(\*sādhyārtha)を証明することはできない。自性が空であるから。石女の児が発する音声の如くである。この証因は自分の側で成立しない過失がある」と。

[この批判に対して回答する。]もし相手(対論者)側が認めるものを証因とすると説くならば、それは道理に適合しない。相手側については「自性が空であるから」という意味を了解しないからである。もし非有の意味が証因の意味であるならば、この証因は成立しない。[縁によって生ずるので]‘非有であるから’ではない。

もし「虚妄に顕現するが有なるもの」という意味が証因の意味であるならば、「石女の児の音声」は究極的に無であるから、この喩例は能証の法ではないことになる。また、[喩例として]化声(\*nirmita)であるとすれば、[同品・異品によらず成立するから]不確定(\*anaikāntika)の過失がある。それ(化声)は無量の有情利益のことを成就するからである。[270a5]

また、相手側だけが独り認めない証因ではない。能証と所証のいずれか一つが成立しなくなる(\*anyatarāsiddha)からである。それは相手側において成立しない証因の如くである。能証と所証がお互いに矛盾するというに害せられ、過大適用(\*atiprasaṅga、太過失)が付き従うことになるからである。

[例えば、仏弟子が]

「[主張命題]智慧(\*prajñā)などは心と相応する(\*cittasamprayukta)のではない。

[証因][五蘊の]行蘊(\*saṃskāraskandha)に撰せられるからである。

[喩例]名身(\*nāmakāya)などの如くである」

と主張命題を立て、[ヴァイシェーシカ学派が]

「[主張命題]虚空などはすべて恒常ではない。

[証因]徳の所依であるからである。

[喩例]地などの如くである」

と主張命題を立て、[サーンキヤ学派が]

「[主張命題]我(\*ātman)は思ではない(\*acetana)。

[証因]顕現の事物ではない(\*avyakta)からである。

[喩例]最勝なるもの(\*pradhāna)の如くである。」

と主張命題を立てるような、このような類いの場合、すべて一切の主張命題を破壊するであろう。過失が付き従うからである。しかし、決定して[主張者と対論者の]二つの学派がともに承認するものを証因と名づけることを認めるべきである<sup>40)</sup>。この道理によって、[対論者の]説くような過失は[我々には]あり得ないのである。

[270a12]

#### 1.3.4 他学派批判8 (270a13-270a20)

別な正しくない論理学者が、主張命題に過失があることを顕そうとして次のように非難する。

「もし、自性が空であるならば、所証と能証とはいずれも成立しない(\*asiddha)。石女の児が発する音声の如くである。なぜなら、能証(\*sādhana)は有為の中に撰せられるから、その所証(\*sādhya)と同じであって、その[能証]の本性もまた空である。したがって、両者(所証と能証)は俱に空であることによって、所証と能証はどちらも成立しないからである。それ(空であること)は所証と能証の法の自体を遺棄する。すなわち、このことは有法の自相(\*dharmisvalakṣaṇa)を遺棄して、主張命題を立てることにおける過失を顕しているのである。その証因は自他お互いに不成となり、不決定となり、喩例にも過失があるからである」と。

[これに対して回答する。]このこともまた、直前の説の如く、道理に適っていない。[相手に]異端を設定しようとしているが、最終的には[論難者]自身の立場の過失を覆い隠すことはできない。[270a20]

#### 1.4 主張命題への批判 (270a20-270c27)

##### 1.4.1 他学派批判9 (270a20-270c5)

別な者がまた、別な仕方を設定して自分の学派の立場の過失を掩いて次のように言う。

「説かれた‘勝義諦としては有為は空である’というこの主張命題の言葉は、その意味が了解できない。もし‘真実としては一切の有為は皆実有(\*dravyasat)ではない’ということが主張命題の意味であるならば、この説かれた言説(\*ukta-vacana)もまた有為の中に撰せられて存在するから、諸の有為と同じく[この言説も]また実有でなくなってしまう。もし説かれた言説が実有でなくはないならば、有為もまた実有でなくはないことになる。この言説は自らの所証の意味を破壊することになるから、‘自らの言説と矛盾する(\*svavacana-viruddha)という主張命題の過失(\*pratijñādoṣa)’と名づける。‘一切の言説は皆虚妄である’と主張する如くである。

もし‘真実としては一切の有為はすべて実有ではない’というこれが主張命題の意味であるならば、‘一切は

40) Cf. LVP (1903, p. 35) : ata eva kaiścīd uktam- na parataḥ prasiddhibalād anumānabādhā, paraprasiddher eva nirācīkīrṣitatvād iti/ yas tu manyate- ya eva ubhayaniścītavādī, sa pramāṇam dūṣaṇam vā, nānyataraprasiddhasaṃdigdhavācī iti/ それ故に、ある人達(論理学派)は次のように言う。「対論者によって認められたことに基づいて[対論者の]推理(比量)を否定することはない。何故なら、対論者によって認められたことが否認されようとしているからである」と。ところが、ある人(Dignāga)は次のように考える。「両方によって決定されたことについて述べる場合だけに、論証や論破があるが、ところが一方によって成立したり疑ったりしていることについて述べる場合は[論証や論破が]ない」と。

皆有ることはない’と謗る(\*sarvāpavāda)のである。このようなことを論証することはすべて邪見(\*mithyādr̥ṣṭi)に陥るのである」と。[270a28]

[これに対して回答する。]

この中、[論難する者は]「我ということは決定して私に依拠している。誰が他のものがその依拠であると言うであろうか。智者の我は善く調伏されている。それ故に、昇天し樂を得る<sup>41)</sup>と説くように、その[論難する]者は世俗としては心を我と呼び、勝義諦としては[心は]我ではないとしているので、自らの言説に矛盾[するという主張命題の過失(\*svavacanavirodha pratijñādoṣa)]はないとしている。[ここでの]主張命題を主張することにおける過失もまたそれと同じである。ここでは、これ[有為法]は世俗(\*sāmvṛta)の本性としては眼などは有であると説き、勝義諦としてはそれはすべて空であると主張するのである。それ故、過失はない。[270b3]

また、ある者が「一切の生じたもの(存在)は皆死に帰着する」と説くように、牟尼の所言は決定して虚妄でないとするれば、自身もすでに生まれており、また死に帰着するべきである。[生と死は]相互に離れないからである。彼の所証の主張命題は自分もまた死に帰着することを証明するけれども、これは[自らも]承認するから自らの言説に矛盾する[という主張命題の過失](\*svavacanavirodha pratijñādoṣa)のではない。この場合に、主張命題を主張することにおける過失もまたそれと同じである。[270b7]

「真実としては有為はすべて空である。多くの縁によって生ずるからである」と説く場合、主張命題として立てられた言葉もすでに多くの縁によって生ずるから、また[その]自性は空であるべきである。[空であることと多くの縁によって生ずることは]相互に離れないからである。この主張命題として立てられた言葉は、自らの言説を自性として空であると説くことを証明するけれども、そのことを[自らも]承認するから、自ら立てた主張命題の意味を破斥するという過失(\*svayaṃ pratijñātārthanirodha)はないのである。[270b10]

あるバラモンが、「世尊よ、私は一切を認識しません」と言うと、仏は「バラモンよ、こ[の一切を認識しないということ]を[汝は]認識するのか、そうでないのか」と言う。この場合バラモンははっきりとこ[の認識のあること]を認めた上で、しかも「私は一切を認識しません」と言うならば、彼の言葉は自らの承認することに矛盾するので、自らの語ったことと矛盾するという過失(\*svoktavirodhadōṣa)がある。[270b13]

しかし、あらゆる場合にすべてこのような過失があるのではない。

世尊は、ある所では「一切の行には皆我はない」と説かれ、また、ある所では「諸行は無常であって、生滅の法(\*utpādanirodhadharmaka)である」と説かれる。もしそのよう[にあらゆる場合に過失あるの]でなければ、すでに諸行は無我・無常であると説かれているので、仏にもまた言われるような過失があるべきであろう。しかし、[仏には]そのような過失はない。諸行の有我性・常住性を遮するこの主張命題の言葉(\*pratijñāvacana)も、それと同様に、有我性・常住性はないことを認めるからである。ここでのこともそれと同様に、「有為は空である」と説く主張命題の言葉もまた、自性として空であることを認めるので、このことに随順して、自らの承認する意味が成立する。それ故に、汝が「この言葉は自ら立てた意味を破壊するからである」と説く、この証因は成

41) Cf. *Dhammapada*, 160: attā hi attano nātho/ ko hi nātho paro siyā/ attanā va sudantena/ nāthaṃ labhati dullabhaṃ; *Udānavarga*, xxiii: durnigrahasya laghuno yatrakāmanipātinaḥ/cittasya damanaṃ sādhu cittam dāntam sukhāvaham// Uv\_31.1; AKBh, p.74: ātmanā hi sudāntena svargam prāpnoti panditaḥ/ ..... cittasya damanaṃ sādhu cittam dāntam sukhāvaham/; LVP (1903, p. 354) : ātmā hi ātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet/ ātmanā hi sudāntena svargam prāpnoti panditaḥ/ / ātmā hi ātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet/ ātmā hi ātmanaḥ sākṣi kṛtasyāpakṛtasya ca//



立しないのである。[270b20]

また、サーンキヤ学派の者が「諸の顕現する事物(\*vyakta)は楽(\*sukha)などを自性とする」と主張する場合、ある者が非難して、「顕現する事物であって、もし楽などを自性とするならば、立てられた主張命題の言葉もまたその楽などを用いて自性とすべきである。立てられた主張命題の言葉が、もしそれ[楽など]を自性としていないのであれば、顕現する事物もまたそれを自性とすべきではない」と言うとしても、しかし、立てられた主張命題にはそのような過失はない。

「有為は無常であり、無我である」と立てるような場合にもまた、彼(論難者)の説くような主張命題の過失はない。ここでのことも[論難者の]説くような過失はない。[相互の]心の中で認めているからである。[270b25]

また、その論難者は[自らの]所証を弁護せずに、逆に非難して言う。

「もし真実として有為は実有ではないならば、説かれた“有為は実体ではない”という言説もまた、実有ではないはずである」と。

この論難では、自らの学派の過失を免れることはできないのに、妄りに他の学派も自らと同じ過失があると説くことになってしまう。世間において、愚かな盗賊がすでに証拠がはっきり推理されて、自分で晴らすことはできないのに、道理を立てて他の者を詐り立てて、“汝もまた盗賊である”と言うようなものである。これはきちんと考察して、発する言葉ではない。[270c1]

また、彼の言う「もし勝義諦としては一切の有為はまったく有ではない」ならば、この主張命題の意味は、一切は皆有ではないと誇ること(\*sarvāpavāda)になる。このような所証は邪見(\*mithyādr̥ṣṭi)に落ちるのであるということは、この中の、我々の学派の立場は、前に詳しく説明された。すなわち、空と無自性(\*niḥsvabhāva)とは虚妄なる顕現(\*vitatha, \*abhūtapratibhāsa)という観点での差別であり、一切のあり方ですべてを誇りして無とするのではない。それ故に、汝はそのような論難をなすべきではない。[270c5]

#### 1.4.2 他学派批判10(270c6-270c23)

また、別の師が聡明で叡智あるとの慢心を抱いて、次のように非難して言う。

「もし諸々の有為が勝義諦(\*paramārthasatya)として幻などの如く空であり、無自性(\*śūnya, niḥsvabhāva)であるならば、非有となる。非有に執着するから虚無論(無見、\*abhāvadṛṣṭi)になる」と。

[この批判に対して回答する。]彼は自からの学派の過失たる「実有論(有見、\*bhāvadṛṣṭi)」を覆い隠そうと欲して、妄りに誹謗して言う。

「むしろ倍加する過失があることになる。しかし、空性論者の所証の推理(量)は成立しない。勝義諦を誇る過失は[他の過失よりも]大きいからである」と。[270c10]

この「非有」という言葉は否定を表す意味である。汝はこの言葉に執着して、[非有を]定立することを重視する(\*vidheḥ-prādhānyam)が、我々はこの単なる否定を重視して(\*pratiśedhasya-prādhānyam)説くのである。この「非有」という言葉はただ有であること(\*sattā)を否定するだけで、[言葉としての]能力はそこで終了しており、さらに別の意味を表現する力はないのである。世間において、「白くない絹」という言葉を説く時、[聞く者が]この言葉は「黒いこと」を現わすと執着して、説く者に主張の過失があると論難することはできない如くである。「白くない絹」という言葉はただ「白い絹」を否定しているだけで、能力はそれで終了しており、さらに「黒い絹」・

「赤い絹」・「黄色い絹」を表す余力はない。[270c15]

今この論の中では、勝義諦としては有為の対境において常見の辺(\*śāsvatadr̥ṣṭyanta)を離れるために、先ず有であること(\*sattā)を否定し、同様に、別な所では断見の辺(\*ucchedadr̥ṣṭyanta)を離れるために、無であること(\*asattā)を否定し、並べて二つの辺を離れるために有・無であることを否定し、それ以外の妄執(\*grāha)の過失を離れるために、乃至、一切の心の所行(\*gocara)を完全に否定する(\*uparuddha)。もし行境(所行)が滅せば、心もまさしくそれに随って滅する。[270c19]

また、別な所(経典)で、アーナンダ(阿難陀)に、「もし有であること(\*sattā)に執着する(\*grah)ならば、すなわち常辺に墮ちる。もし無であることに執着するならば、すなわち断辺に墮ちる<sup>42)</sup>」と説く。同様に、別な所(経典)で、カーシュヤパ(迦葉波)に、「有であることは第一の辺であり、無であることは第二の辺である<sup>43)</sup>」と説く。このような阿含経(\*āgama)によることから、そして説かれる諸の道理が妥当することから、我々の立てる主張は糞のような虚無の見解(\*abhāvadṛṣṭi)の過失に触れることはない。[270c23]

#### 1.4.3 他学派批判11(270c24-270c27)

ある者が自らの学派の根本的な立場に非難が集まることを見ることに耐えられず、隠蔽しようと欲して、また次の言葉を語る。

「性空論者(\*svabhāvasūnyatāvādin)は常に無分別の慧(\*nirvikalpikā-prajñā)を欣求するけれども、しかし常に一切の有為と無為との空性を分別(\*vikalp)している。このことは遍計所執の虚妄なる分別(\*parikalpita-mithyāvikalpa)が成立していることになり、自らが願う立場を失うことになる」と。

[これに対して回答する。]

このようなことも[すでに]否定しているので、その過失はない。[270c27]

#### 1.5 証因への批判—他学派批判12(270c27-271a9)

別の者がまた[非難して]言う。

「説かれた空の証因は、世俗としても、あるいは勝義としても、自分においても(\*svatas)、他者においても(\*paratas)[いずれも]証因の意味[内容]は成立しない(\*hetur asiddhaḥ)」と。

[答える]

[自と他の]二つの宗派が共に承認しているものには[両者の]違い(\*viśeṣa)が現れるのではなくて、一般的

42) Cf. LVP (1903, p. 423, 12) : evaṃ tāvad bhāvam abhyupapannasya hetoḥ punar anutpādād ucchedadarśanaprasaṅgam udbhāvya idānīm śāsvatavāde doṣaprasaṅgam udbhāvayann āha.

43) Kāśyapaparivarta, Staël-Holstein (1926, p. 90) : astīti kāśyapa ayam eko 'ntaḥ nāstityayaṃ dvitīyo 'ntaḥ yadetayordvayorantayormadhyam iyamucyate kāśyapa madhyamā pratipad dharmānām bhūtapratyavekṣat. 「カーシュヤパよ、有というこれは一辺である。無というこれは第二辺である。この二つの辺の間であるもの、これが、カーシュヤパよ、もろもろの法について如実に観察する中道といわれるのである。」『大宝積経』「迦葉品」 T vol.11, 633c19-20: 復次迦葉、有是一辺、無是一辺、有無中間無色無形無明無知、是名中道諸法実観。これは、TJにも、第4章「声聞の真実に入る品」の末尾(P, 213b-214a)に、「中観論者は虚無論者に等しい」という批判に答えるためにこれを引用している。ダルマパーラは『大乘広百論釈論』「教誡弟子品」のadd. k.11(T vol.30, 244b7-9)に引用する。チャンドラキールティは、PSPのXVadd. k.7とXVIIIに引用する。

な特性<sup>44)</sup>が明らかになっているのである。正理論者が証因(\**hetu*)として認めるからである。汝が非難する所証の過失は成立しないという過失<sup>45)</sup>に似ているが、真に成立しない[過失]ではない。[271a2]

a. ヴァイシェーシカ学派の者が、「音声は無常である(\**śabdo'nityaḥ*)。所作性があるからである(\**kṛtakatvāt*)」と主張する場合に、音声常住論者が彼の過失を説いて、「証因の意味を区別(\**vikalp*)すれば、[有情の]咽喉などの作用であるのか、あるいは杖の作用であるのか。そのように、証因の意味を区別することは成立しない」と言う如くである。

b. サーンキヤ学派の者が、「能聞(すなわち、耳)などの五有情根は[四大]所造の色(\**upādāyarūpa*)ではない。これは根を本性とするからである。意根(\**mano indriya*)の如くである。」と主張する場合に、眼などの五根は[四大所]造色であると論ずる者は彼の過失を説いて、「根を本性とするからであるという証因は、四大所造の性も、あるいは楽(\**sukha*)などの性も、自分においても、他者においても、そのように、証因を区別することは成立しない」と言う如くである。

これらの二種の説は[証因が]成立しないという過失(\**asiddhyābhāsa*)に似ているが、本当に成立しないのではない。それ故、道理に合わない。これ[の批判]もまた、そのようである。[271a9]

## 1.6 喩例への批判(271a9-271b19)

### 1.6.1 他学派批判13(271a9-271a26)

また、別の者が聡明であるとの慢心によって自らの立場を貪愛して智慧の眼(\**prajñācakṣus*)が眯乱して、貴重な宝のような善説と汚物のような自論(\**vāda*)との得失の区別を観察することができなくて、誤って所証の比喩の過失を示そうとして言う。

「呪術や薬の力を、華・果・土塊などの物にかけて、それらのものを種々の象・馬・兔などの具象的な相(\**rūpanimitta*)を顕現させる時、我々の学派の立場ではこれら[象など]の自性は空である(\**svabhāvaśūnya*)と認めない。同法喩を欠いているので、所証[が成立すること]はないからである。もし幻の象・馬などの相のように、他の実なる象・馬などの自性があるのではないことを空であると名づけるならば、眼などもまた同様である。[その眼などには]他の本性(\**parasvabhāva*)はないからである。[したがって]空であると主張することには主張命題の過失(\**pratijñādoṣa*)がある。すでに成立しているものをさらに成立させる(\**siddhasādhana*)からである」と。[271a16]

[答える]

彼の非難は正しくない。呪術や薬の力を、華・果・土塊などの物にかけて、多くの縁によって生ずる象・馬などの相は、象[・馬]などの本性は空であることを喩例として説いているので、所証の意味は成立する。

もし汝がまた、「幻術によって作られた象・馬などのものには、他の実なる象・馬などの本性はないけれども、その[幻術によって作られた象・馬などは]本性としては空であるからこの[実なる象・馬などの]本性も空である

44) *viśeṣagrahaṇa*について271b12で論じられている。Cf. LVP (1903, pp. 28-29) にバーヴィヴェーカの見解が示されている。

45) Cf. *asiddhidoṣābhāsa*, G. Tucci, *Nyāyamukha*, p.61 ;『因明正理門論』T vol.32, 4c19-22: 第二無異相似は似不成因過。彼以本無而生增益所立，為作宗因成一過故。此以本無而生極成因法証滅後無。若即立彼，可成能破。

と説くべきではない。どうして、そのような[幻術の]相のあり方で顕現することが、そのままこのような[現実の]諸物の自性がないことになるのか。汝の認める華・果などの如くである」と言うならば、もしそうであれば、幻術によって作られた象・馬などのものには実にそのような象・馬などの本性があるべきである。しかし、実際にはない。それ故に、一切の幻術によって作られた象・馬などのものは自性として空であると知る。それ故、実に説かれたような喩例は存在し、所証の意味は成立する。また、すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)という過失はない。自性として空であること(\*svabhāvaśūnyatā)という点で、眼などの有為は空であることが成立するからである。[271a26]

#### 1.6.2 他学派批判14 (271a27-271b11)

また、異なった空の見解を有する者が、[前とは]別な喩例の過失を示そうとする。

「諸々の幻の人(\*māyāpuruṣa)は実なる人ではないから空であると名づけるが、しかしその幻の人は自性としては空ではない。虚妄なものとして顕現した人の特質(\*nimitta)があるからである。この道理によって、先の所証のような意味は成立しない。喩例が成立しないからである」と。

[答える]

今、彼に問い詰めるべきである。「この虚妄なるものとして顕現した幻の人の特質は縁によって生ずるのか、そうではないのか」と。彼は「これは縁によって生ずる」と答える。もしそうであれば、どうして[幻の人を]虚妄であると名づけるのか。顕現するように、そのように存在するのではないからである。では眼などもまた縁によって生じ、顕現するように、そのように存在しないのではないか。[したがって]同法喩が成立するから、自性として空であるという意味が成立する。[そのことを]汝は信受すすべきである。[271b5]

彼は次のように言う。「是認すべきではない。諸々の幻の人は実なる人の様ではなく、非常に細かく観察して、彼の実なる人に観待すれば、これ(幻の人)は虚妄なものであるから、空であると名づける」と。

汝らは前に説かれた眼などの有為なるものを離れて[それとは]別に眼などは存在すると主張するのでない。非常に細かく観察して彼の説に観待すれば、この眼などは自性として空であることを是認すべきである。ここに説かれる眼などを離れて、別に眼などが存在するのではないけれども、このような自性として空であることと縁生との所証(\*sādhya)と能証(\*sadhana)の二つの法が成立するのである。ただ、この喩例によってだけ能証は喩えられる意味を証明するのに十分であるからである。[271b11]

#### 1.6.3 他学派批判15 (271b11-271b19)

汝は今、[能証]法の喩例の別なものを分別するから、分別相似(\*vikalpasamajāti)の過失<sup>46)</sup>の類が成立する。論難者は自身の智慧が輕微であることを顕わしているのである。ヴァイシエーシカ学派の者が

「[主張命題]音声は無常である。

[証因]所作性であるからである。

46) Cf. 『因明正理門論』 T vol.32, 4a22-27 : 「分別差別名分別」者、前説「示現」等故、今説「分別差別」故、応知分別同法差別。謂如前説瓶為同法、於彼同法有、可燒等差別義故、是則瓶應無常、非声、声應是常、不可燒等有差別故。由此分別顛倒所立、是故説名「分別相似」。

[喩例]瓶などのように]

と説く時に、[それを]非難して「瓶などは粘土の塊・ろくろなどによって作られたもので、焼かれるもの・見られるものであって、棒によって撃破されるから、これは無常であるべきである。[しかし]音声はそうではない。[それ故]無常ではないものである。」と言うべきではない。これもまた、[能証の]法の喩例の別なものを分別するから、分別相似の過失の類が成立する。故に、眼などは自性として空であることを是認すべきである。自性として空であることは縁生という証因と離れないからである。また、相[特質]として顕現するまに有なる自性は以前にすでに論破しているからである。これもまた、同様である。それ故、汝らの言うことは汝ら自身の主張の過失を解消することはできない。[271b19]

### 1.7 サーンキヤ学派の異議—他学派批判16(271b20-271c21)

サーンキヤ学派の者が、次のような非難をする。

「我々は大(\*mahat, = buddhi, 覚)などの諸々の転変するもの(\*pariṇam)の集まりは顕現したもの(\*vyakta, vyaṅgya)という性質があると主張する。[それ故]‘縁によって生ずるからである’という証因は成立しないという過失がある。[顕現した]一切のものにはすべてそれぞれの体(=本性)があるから、[顕現したものを捉える]感官(\*indriya)は一切の処(\*āyatana)に遍在するから、その幻の人(\*māyāpuruṣa)の中にもまたこの(感官, \*indriya)体(本性)はある。[したがって]これ[顕現したものの]自性として空であることを主張すれば、同法喩はないのである。」と。[271b23]

[答える]

a. この中、先ずは、色覚(\*rūpabuddhi、眼識)について考察する場合、諸々の色覚は縁によって顕現したものではない。それ(色覚)の縁の違いに随って変化するからである。粘土の塊・ろくろ・杖(木片)・陶師の心の意向などの差別によって多くの縁に随って瓶や盆などの、[その]大やあるいは小があるように、そのように、眼などの多くの縁の差別(\*vikāra)によって色覚はそれに随って種々に変異する。眼がよく見えるか見えなかに随って色覚は明瞭か不明瞭かになるからであり、青いなどの色の境界の差別に随って色覚は青いなどに似て(\*nilābhāsa)変異して顕現するからである。世間に見られるのは、この顕現するものはそのもの[自体]の縁の差別に随って転異するのではない。例えば、明灯・葉草・宝珠・太陽などに顕現し出される種々の腕輪などのものと同様である。[それ故、]色覚は[転変するの]ではない。

色覚について考察したように、眼などもまた同様である。この意味(=色覚は縁によって顕現したものではない)が成立することは実に、世間共通に了解するのである。それ故、説かれた証因には成立しないという過失はない。[271c3]

b. また、汝の言うところの「[顕現した]一切のものにはすべてそれぞれの体(=本性)がある」などは、顕現した事物に依拠してなのか、隠れた作用に依拠してなのか。

もし「顕現した事物に依拠して一切のものに一切の体がある」と執着すれば、瓶の処において瓶の事物が顕現し、盆などの処においてもまた応に[瓶が]遍在するべきであろう。この瓶の事物の顕現には遍く体があるからである。そのようであるならば、一つの瓶は、[一つでありながら]無量百千の踰膳那(\*yojana)の処に遍満すべきであり、瓶などの処においてもまた具に盆などの事物の顕現があるべきであろう。瓶の事物の顕現は[盆

等の事物の顕現によって]隠されるから、盆などの事物の顕現もまた[瓶の事物の顕現によって]隠されるのではない。形が大きいからである。形が大きいものは今度は[より]大きな形のもののために隠されるのである。[したがって]瓶などの事物の顕現も盆などの事物の顕現も隠されるから、一切の処と時において[すべての事物の顕現は]認識することは不可能とある。それ故、汝の主張する「その顕現した事物に依拠して一切のものにはすべてそれぞれの体(=本性)がある」ということは不合理である。[271c12]

もし「隠れた作用に依拠して一切のものにすべてそれぞれの体(=本性)がある。」と執着すれば、このように執着せられるものも必ず詳しく観察して、それが真実であるか真実ではないかを正しく知るべきであるが、文章が煩雑になることを恐れて[ここでは]詳しく観察しない。[271c14]

c. 汝の学派もまた、幻の人の顕現する処には実の人の顕現は空であると認めており、我々の所証の喩例には成立しないという過失はない。それ故、所証(\*sādhya)の性空の意味は成立するのである。汝らサーンキヤ学派の者たちは理ではないところに自分の身を投げ込んでいる。[271c16]

d. また、諸々の根(\*indriya)は一切の処(\*āyatana)に遍在するのではない。因る所があるからである。処は根の所依である如くである。同様に、「楽・苦・痴(\*moha)は覚知の生因となるからである」などの多種類の証因もまた詳しく説かれるべきである。諸々の根は一切の処に遍在することを破斥したことにより、幻の人の中には諸々の根の体はない。[したがって]所証の空に同法喩がないことはない。それ故、汝には虚妄なる分別が成立しており、魍魎(もののけ)に魅入ってしまってそのような考えをしているのである。[271c21]

## 1.8 瑜伽行学派の異議—他学派批判17(271c22-272c10)

### 1. 瑜伽行学派の者が次のように説く。

「汝は‘勝義としては(\*tattvatas)有為は空である’<sup>47)</sup>と主張して、‘縁によって生ずるからである’<sup>48)</sup>とするが、もしこの意味が諸々の有為法は多くの縁によって生ずるから自然有(\*svayaṃbhāva)ではなく、生無自性(\*utpattiniḥsvabhāvatā)としてそれは空であると主張することを言うのであれば、そのことはそのまま瑜伽行学派の正理に符合するのである」と。[271c26]

また、次のように説く。「それ(遍計所執性)を根拠にするから空であり、それは実に無である。これ(依他起性)に依拠するから空であり、これは実に有である<sup>49)</sup>」と。このような空性は天・人の師(世尊)が如実に説かれたものである。

この教えの意味は次のようである。

遍計所執(\*parikalpitasvabhāva)は依他起(\*paratantra)の上に自性として、本来(\*prakṛti)無である。それ(依他起)の自性ではないからである。言葉(\*abhidhāna, 能詮)のままに言葉の対象(\*abhidheya, 所詮)の本性が存在するのではなく、また、言葉の対象のままに言葉の本性があるのではないことから、依他起の自性は有であって、その上にある遍計所執の自性は本来無である。「それに依拠するから空である」とは、すなわち妄計された(遍計所執)事であり、その自性は無である。「これに依拠するから空である」とは、すなわち縁に

47) BBh, p. 47, 11-13.: yena hi śūnyam tadasadbhāvāt/ yacca śūnyam tatsadbhāvācchūnyatā yujyeta/ LVPは“yena”を“如彼空”、“yad”を“如是空”と“如是”であると考えている。『瑜伽師地論』卷第三十六 T vol.30, 488c24-26: 由彼故空, 彼実是无. 於此而空, 此实是有. 由此道理, 可説为空。

よって生ずる(依他起)事であり、これの自性は有である。これがもし無であるならば、断滅[論](\*uccheda-nirodha)になる。何かの事物の上に[言葉で]説く何かを空とするのである<sup>48)</sup>。[272a3]

この縁によって生ずる事(\*vastu)は依他起性(\*paratantrasvabhāva)と名づけられる。これによって色(\*rūpa)・受(\*vedanā)・想(\*saṃjñā)などの自性と属性を仮立して<sup>49)</sup>転ずることが可能となるのである。

これがもし無ければ、仮立の法(\*prajñāptisat)も無くなり、虚無の見が成立して、言葉を付与することはできず、共に住することもできず、自ら悪趣に堕ち、また他者も堕としてしまう<sup>50)</sup>。

このように成立する遍計所執の自性は空であるとし、依他起の自性は有であることは正理に契合するのである。[272a8]もしこの[有為は空であるという]意味が、依他起性もまた存在しないから空であると主張することならば、汝は上で説いたような過失の深い坑に墮落し、さらに世尊の聖教を誹謗するという過失を成就するであろう。

## 2. 答え

この場合、別な乗に向けて歩む者と諸々の外道の善説を欣求して、慳や嫉を離れようとする者には広く論争するが、同じ一乗に向けて歩む諸師とはそうではない。[しかし今や]論ずる時に至るから、少し共にこの事を決断する。詳しくは「入真甘露」<sup>51)</sup>においてすでに具に分析しているので、重ねて述べない。詳しい文言を恐れる者は悦ばないからである。[272a14]

「有為法は多くの縁によって生ずるから自存的な有ではなく(\*asvayambhāva)、生無自性として(\*utpattiniḥsvabhāvatat)それは空であると説く」と言う場合、これに何の意味があるのか。もしこの意味が‘眼などの有為は依他起の上に因より生ぜず、常に滅壊することの無い眼などは自性として完全に無であるから、空であると名づける’と言うならば、すでに成立しているものをさらに成立させることになる。同じ[仏教](\*svajātiya)・サーンキヤ学派・ヴァイシェシカ学派などの学派もすべて共に認めているからである。[272a18]

しかし、眼などは作られたものとして空ではなく、自性として空であるから無生であると言うべきである。無性であるから空である。まさに‘生無性においてそれを空であると説く’と言うべきではない。もしそれが起こる時、勝義諦として自性を有して生ずれば、どうして生無自性と説くことができようか。もし実に無生であれば、この体は無であるから、まさに‘唯識(\*vijñaptimātra)の実性’があると説くべからず。もしそうであれば自宗に違背す

48) BBh, p. 47: kiṃ kena śūnyaṃ bhaviṣyati.; 『瑜伽師地論』卷第三十六 T vol.30, 488c26-27: 何処何者何故名空。

49) BBh, p. 51, 24f.; 『瑜伽師地論』卷第三十六 T vol.30, 489c11-14: 云何名為八種分別。一者自性分別，二者差別分別，三者總執分別，四者我分別，五者我所分別，六者愛分別，七者非愛分別，八者彼俱相違分別。; 『顯揚聖教論』卷第十六 T vol.31, 558b16-20: 八種分別者，一自性分別，謂於色等想事分別色等所有自性。二差別分別，謂即於色等想事起諸分別。此有色此無色，此有見此無見，此有對此無對，如是等無量差別，以自性分別為依處故，分別種種差別之義。

50) BBh, p. 46: tesāṃ prajñāptyadhīsthānasya vastumātrasyābhāvātsaiva prajñāptih sarvena sarvaṃ na bhavati/ kutah punaḥ prajñāptimātraṃ tattvaṃ bhaviṣyati/ tadanena paryāyeṇa taistattvamapi prajñāptirapi tadubhayamapyapavāditaṃ bhavati/ prajñāptitattvāpavādācca pradhāno nāstiko veditavyah/ sa evaṃ nāstikah sannakathyo bhavatyasaṃvāsyo bhavati vijñānām sabrahmacārinām/..... LVP(1932-3, p. 95, n. 1) から再引用。; 『瑜伽師地論』卷第三十六 T vol.30, 488c8-10: 如是無者・一切有智同梵行者，不応共語，不応共住，如是無者能自敗壞，亦壞世間，隨彼見者。

51) 「入真甘露」は、パーヴィヴェーカの他の文献の中で、広義にはMHK、狭義にはMHK第5章を直接指示する。後275a12にも出る。

る過失がある。もし依他起の自然生は本性として空(性空)であって有ではないから、それを空であると説くならば、これはすなわち遷してすでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)という過失がある。[瑜伽行学派は]すでに依他起は多くの縁より生じ、実には空ではないから、空であると名づけるべきではないと認めている。[272a25]しかし、我々はそうではない。どうして誤って瑜伽行学派の意味を成すことができるのか。

また、説かれたような「それ(遍計所執)によるから空であり、それは実に無である。これ(依他起)によるから空であり、これは実に有である」等は[次のような意味である。]

もし因縁力によって生ずる眼などは一切の世間が共通して実有であると認めるが、これは諸々の愚者(\*mohapurṣa)たちの覚慧(\*buddhi)の所行(\*gocara)であり、世俗には有自性に似て顕現する。勝義諦の覚慧をもって尋求(\*paryeṣaṇā)すれば、幻の人の如くすべて実性はない。この故に、説いて「それによるから空であり、それは実に無である。」と言う。常辺の過失(\*śāśvatāntadoṣa)に墮ちることを遮そうと欲するためである。常辺に墮ちる過失を捨てさせるためにそれを無であると説くように、また、断辺(\*uccheda)に[墮ちる]過失を捨てさせるために、これを有であると説くのである。すなわち、因縁力によって生ずる眼などは世俗諦に撰せられ、自性として有であり、空華(\*khaṇḍipūṣpa)の全く無なるものとは同じではない。ただ、勝義(真性)としては、これは空であると主張するのである。この故に説いて「これに依るから空であり、これは実に有である。このような空性は天・人の師(世尊)が如実に説かれたものである」と言う。もしこの意味で「依他起の自性(\*paratantrasvabhāva)は有である」と説くのであれば、すなわち善説である。そのような自性は我々もまた認めるからである。[272b8]世間に随順する言説に撰せられ(\*lokavyavahārasaṃgrhīta)、福德・智慧の二つの資糧(\*puṇyajñānasambhāra)であるからである。世俗の仮立の所依は有であるから、仮法(\*prajñaptidharma, prajñaptisat)もまた有である。しかし、[汝が]また説いて「これがもし無ければ、仮法もまた無であり、無見(\*nastika)になり、言葉を付与することはできず」などのこのような過失はすべて成就しない。[272b11]

また、「依他起性は世俗であるから有である」と主張することは、すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)である。もし「この[依他起]性は勝義諦として有である(\*paramārthasat)」と主張すれば、同法喩はない。すでに定有性に執着することを遮したように、また定無性に執着することも遮すべきである。この故に、[我々を]誹謗(\*apavadati)して、所説の依他起を増益(\*adhikaṃkaroti)・損減(\*nyūṇīkaroti)すると言うべきではない<sup>52)</sup>。[272b15]

もし[瑜伽行学派の者が]「我々の学派は、幻などの離言の実性はあると主張する。同[品]喩はないから、立証するものではない。離言の実性は道理(\*yukti)として成立するものではないから、過失があるのことはない」と言うならば、もしそうであれば、外道(\*Tīrthikas)が執着する離言の実性たる我(\*ātman)などを誰が遮破することができようか。彼もまた「実性たる我(\*ātman)などは有であり、慧と言の所行ではない」と説くからである。[272b19]

もし多くの縁の力によって生ずる一切の依他起性は勝義諦として自性を有するならば、幻の人は実の人の自性を有するべきである。もし他性を有するとしても、また道理に合わない。牛の上に[他の]驢の本性がある

52) Cf. BBh, p. 48: na bhūtam apavadati nādhikaṃ karoti na nyūṇīkaroti na utkṣipati na prakṣipati ; and the formula of Nāgārjuna ; nāpaneyam ataḥ kiṃ cit nikṣeptavyam na kiṃcana (*Mélanges chinois et bouddhiques*, I, pp. 387, 394).



べきではないからである。作と非作、実有と実無(\*sadbhāva, \*asadbhāva)、有性と無性の二つが俱に摂受するような所証には同法喩がないか、あるいはすでに成立しているものをさらに成立させることか、の二つの過失に染められるから、道理に合わないのである。[272b24]

また、縁より生ずる諸々の有為法(\*saṃskṛtadharma)は勝義諦としてもし有性であると認めるならば、[この所証の]「作られたものであるからである(\*kṛtakatvāt, 所作)」という証因は、その性空を証明しその自性の有を遮するから、所証の主張命題は推理に違背する過失(\*anumānavirodha-doṣa)がある。諸々の縁より生ずるものは世俗有性であると皆共に了知する。もし決定して[これは]勝義諦として有る(\*paramārthasat)と執着するならば、この道理でもって彼の主張命題を遮破すべきである。また、彼はこの[勝義諦として有るという]論を摂受すべきではない。勝義諦について二種に分別すること(\*vikalpa)は道理に応じない(\*na yujyante)からである。[272b28]

また、[汝によって]説かれたように「言葉(能詮、\*abhidhānavat)のままに言葉の対象(所詮)のがある(\*abhidheyasvabhāva)のではなく、言葉の対象(所詮)のままに言葉(能詮)のがあるのではない」とは、諸々の対論者はこれに対して疑いはないから、[これを]遮止して(\*pratiśedhavadhana)「すでに成立しているものをさらに成立させること(\*siddhasādhana)という過失がある」と言うのである。また、説かれたように、「故に依他起の自性は有であり、その上にある遍計所執の自性は本来無である」ということもまた、他論でも疑問はないから、遮止して「すでに成立しているものをさらに成立させることという過失がある」と言うのである。

もし「言葉とその対象に執着する遍計所執の自性に力があるから、諸々の煩惱(\*kleśa)が生ずるのである」と言うならば、それもまたそうではないと遮止すべきである。諸々の禽獸などは言葉とその対象の相応を了知せず、また、対境を誤って執着して煩惱を生ずるからである。種々の勝れた意樂を具有し、種々の微妙な聖言を有する遍計所執自性は空であるという教えは、ただ少数の者たちを利益するだけで、一切の者を遍く利益するのではないから、我々は独立して空であると主張しないのである。このあたりで傍論を止めて、正論を論ずるべきであろう。[272c10]

### 1.9 中観学派の論駁の妥当性—他学派批判18(272c11-272c29)

このように前に説かれた道理の如くに、すでに具に眼は自性として空であること(\*svabhāvasūnya)が成立する。[しかし]別な者が次のように非難をする。

「有自性性を否定することができるこの[すべての有為は空であるという]言説、もしもこれが実在(\*sadbhūta, 実有)であるとすれば、主張命題が成立せず、[縁起するからという]証因は不確定(\*anaikāntika)である。また、もしその言説が実有でないとしたら、その言説は自性がないので、破するという事は成立しない」と。このこともまたそうではない。世尊によって次のように説かれている。

「バラモンよ、次のように知るべきである。‘真実である、あるいは非真実である’と言うすべての言説を私は真実でもなく虚偽でもないと言説<sup>53)</sup>と。」

53) *Vajracchedikā*, ed. by Vaidya p. 84: tatkasya hetoḥ? nāsti subhūte sa kaściddharmo yastathāgatena anuttarāṃ samyaksambodhimabhisambuddhaḥ/ yaśca subhūte tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśito vā tatra na satyam na mrsā/ tasmāttathāgato bhāṣate - sarvadharmā buddhadharmā iti/ tatkasya hetoḥ? sarvadharmā iti subhūte adharmāstathāgatena bhāṣitāḥ/ tasmāducyante sarvadharmā buddhadharmā iti//

この聖典の言葉(\*āgama)とすでに説いた、あるいはこれから説く道理(\*yukti)とによって、勝義諦としては実・不実のいずれも建立しない。したがって、指摘されたような過失はない。[272c17]

また、汝が考えているように、説かれた道理は、否定対象(\*pratiṣedhya)がないので否定言明(\*pratiṣedha)もない。否定言明はないが否定対象はあるというのではない。ただ、否定対象の自性が存在しないということによって、否定言明も存在しないのである。否定言明は否定対象が本来的に自性はないものであることを述べるだけのものであって、否定対象それ自体の自性を破壊するのではない。例えば、

「菩薩よ、空性(\*śūnyatā)によって一切の法を空ずることはできない。しかし、一切の法は本性としてそのまま空(\*śūnya)である<sup>54)</sup>。」

などと説かれている如くである。[272c22]

また、例えば照明体(\*prakāśaka)が照明対象(\*prakāśya)を照らしている場合には、壺・布等の照明対象が存在しないから照明体も存在しないと言うべきではない。また、照明対象は前にはなくて今存在するとも言うべきではない。[272c24]

また、我々が定立する否定言明(\*pratiṣedha)・否定対象(\*pratiṣedhya)・論証(\*sādhana)・論破(\*dūṣaṇa)・有倒(\*saviparyāsa)・無倒(\*aviparyāsa)はすべて世俗的存在(\*samvṛtisat)である。もし汝が論証対象(\*sādhya)と論証(\*sādhana)とを否定すれば、それは自らの主張に矛盾することになる。すなわち、

[主張命題]汝のこの否定言明(\*pratiṣedha-vacana)は論証するものではない。

[証因]何故ならば自性がないから、

[喩例]例えば石女の児が発した音声と同様である。

しかるに、汝はすでに論証のための推理(\*anumāna)は存在すると認めている。その点は我々も同様である。何故ならば世俗的存在であるからである。前にもすでに説いた如くである。

ただ、詳しく論争することはしない。詳しく解説されたものを厭い怖れる者は[この典籍を]受持することが難しいからである。[272c29]

#### 1.10 結論—他学派批判19(272c29-273a21)

このように、前に説かれたような推理は諸の障難はないから、所証の主張命題、すなわち「勝義としては(\*tattvatas)眼処(\*cakṣurāyatana)は自性として空である」という道理は成就するのである。

また、所証の証因である「縁によって生ずるからである」とは[他のものを]省略して名相を挙げたのである。説かれた眼などの自性を遮するためには別な証因もある。すなわち、「壊すべきであるからである」、「縁に随っ

---

;LVP(1903, p. 359) : uktam cāryaratnāvalyām-naivam ātmā na cānātmā yathābhūtena labhyate/ ātmānātmakṛte drṣṭi vavārasmān mahāmuniḥ// drṣṭāśrutādyam muninā na satyam na mṛṣoditam/ pakṣādd hi pratipakṣaḥ syād ubhayaṃ tac ca nārthataḥ// iti/ また、聖なる『ラトナーバリー』に言われている。「このように、あるがまに見れば、我も無我も認識されない。故に、偉大な牟尼は我と無我に関する見解を否定した。見ることや聞くことなどは真実でも虚偽でもないが牟尼は言った。何故なら、主張に基づいて反論があり、[真実の]意味で両者は存在しないからである。」

54) *Kāśyapaparivarta*, Staël-Holstein(1926, p. 94) : punaraparam kāśyapa dharmāṇām bhutapratyavekṣā yanna śūnyatāyā dharmā śūnyā karoti dharmā eva śūnyā/ 空性によって事物を空ならしめるのではない。なぜなら事物はみな本来空であるから。『大宝積経』「迦葉品」 T vol.11, 634a05-06: 復次迦葉, 真実観者, 不以空故令諸法空, 但法性自空。これは、PP XVIII add.k.7cdにも引用される。;LVP(1903, p. 248) : yathoktam bhagavatā āryaratnakūṭasūtre- yan na śūnyatāyā dharmān śūnyān karoti, api tu dharmā eva śūnyāḥ/

て別になるからである」、「生起(\**abhinirvṛtta*)すべきであるからである」、「時に応じて、邪・正の智を起すからである」というこれらの証因によって、所応の如くに(\**yathāyogam*)、所破の説に随って正しく遮破すべきである。[273a5]

また、ある者が[非難して]言う。

「眼は実有(\**sasvabhāva*)である。その特質と因と果とはすべて現に有るからである。実に自性として空であり(\**niḥsvabhāva*)、現に特質などがあるのではない。現に知覚される眼などの特質などは現に有るのである。この故に、眼などは実に自性として空ではない」と。

[答える]

このことは勝義諦として同法喩はないから、有であることは成立しない。もし世俗諦としてであれば、共に実有であることを認めており、すでに成立しているものをさらに成立させること(\**siddhasādhana*)になる。また、同法喩に依れば、証因が相違する(\**viruddhahetu*) [過失]が成立することになる。同法喩はただ世俗としてあるだけであるからである。[273a11]

勝義諦としては眼処(\**cakṣurāyatana*)は自性として空であるように、そのように、耳・鼻・舌・身・意と、色・声・香・味・触・法処との自性として空であることも同様である。観行を修する者(\**yogācāra*)は、またそのように自性として空であること(\**svabhāvaśūnyatā*)に悟入(\**avakram, pratiskand*)すべきである。また、総・別に勝義諦として蘊(\**skandha*)と界(\**dhātu*)も成立すべきである。縁起(\**pratītyasamutpāda*)・念住(\**smṛtyupasthāna*)・正断(\**samyakprahāṇa*)・神足(\**ṛddhipāda*)・根(\**indriya*)・力(\**bala*)・覺支(\**bodhyaṅga*)・波羅蜜多(\**pāramitā*)・諸々の三摩地(\**samādhi*)・陀羅尼門(\**dhāraṇīmukha*)・諸々の無礙解(\**pratisamvid*)・十力(\**daśabala*)・無畏(\**vaiśārdya*)・不共法(\**āveṇikadharmādi*)などと一切智智(\**sarvajñāna*)とはすべて自性として空である。観行を修する者はまた、そのように自性として空であることに悟入すべきである。[273a18]

また、諸々の外道の遍計所執(\**parikalpita*)の大(\**mahat*)・我執(\**ahaṃkāra*)・唯量(\**tanmātras*)・根大(\**mūlabhūtas*)・実(\**tattvas*)・徳(\**guṇas*)・業(\**kriyās*)などの有為の句義(\**padārtha*)はすべて十二処の中に撰せられている。これはそれを特質とするからである。観行を修する者はまたそのように自性として空であることに悟入すべきである。[273a21]

### 1.11 修習 (273a22-273b20)

このように、思忖(\**cintanā*)の力によることから自性として空であることに悟入するけれども、修習(\**bhāvanā*)力を欠いている。例えば、多くの鳥は羽が初めて生ずる時、まだ作用させることができない如くである。故に、精勤して修習力を習すべきである。眼病者(\**taimirika*)は眼病(\**timira*)を遣除する薬を飲むことで、眼が清浄となり、諸々の粗大な髪・蚊・蠅などがなくなって明かに境界を見るように、そのように、修習力を習することにより有為相に執着する垢(\**saṃskṛtanimittagrahaṇamala*)と疑惑(\**vimati*)と邪智(\**mithyājñāna*)を除遣する。[273a26]

真の観行を修して初めて現前する時、他の縁によらない(\**aparapratyaya*)妙なる喜樂を受ける。なぜなら、一切の有為の相(\**nimitta*)を捉えないからである。一切の施物と施者および受者とを捉えないから、一切の施者と受者および施果とを捉えないから、二種の三輪(\**trimaṇḍaladvaya*)はいずれも清浄を獲得するのであ

る。すなわち、よく正勤して（\*samyagyvāyāma）無量の福德と智慧の資糧の二種（\*aparimāṇapuṇyajñānasambhāradvaya）の重擔を摂受して、終には現在と現在でない果を貪求（\*adhyavasāya）せず、また現在の事物と果と、親近・供養している所愛の有徳者・種々の天神を愛樂（\*abhirāma）せず、また徳を作者（\*kartar）とすることと我を作者となすことと、大自在天と極微の性等とを妄執せず、常に大捨を修する。このような事はすべて、すでに説いたり今後説くべきである正理（\*yukti）によって、一切の有為・無為と所破・能破の法は自性として空であること（\*dharmaśvabhāvaśūnyatā）を証得するからである。[273b6]

世尊が説かれる如くである。「菩薩は諸々の事に安住して布施を行はずるべきではない<sup>55)</sup>。まったく住する所がない仕方で布施を行はずるべきである」などと。また、世尊は言う。「もし諸々の菩薩が情想（\*sattvasamjñā）を轉ずる（\*pravartate）ことあるならば、真実の菩薩であると名づけるべきではないのである」と。また、世尊は言う。「菩薩乘に発趣すると呼ばれる者は少しも存在しない。この諸々の菩薩は般涅槃を希求しないことにより梵行（\*brahmacharya）を勤修する。まして三界の生死を欣樂するであろうか」と。

このように正しく修して一切の有為は自性として空であることを観察し終わって、また、もし自性としては空であるならば、生ずることはなく<sup>56)</sup>、もし生ずることがなければ、過去・未來・現在もなく、その三世において罣礙がなく、三世はすべて清淨の相（\*parisuddhanimitta）であると正しく観察する。前に説かれた無転倒の道理によって三輪（\*trimaṇḍala）清淨にして大菩提に趣く。[273b16]

ある者が問いて言う。「曼殊室利よ、菩薩はどのように大菩提に発趣するのか」と。答えて言う。「梵志よ、菩提の如くなるべきである」と。また、問う。「何を菩提と名づけるのか」と。答えて言う。「梵志よ、これは過去でもなく、未來でも現在でもない。それ故、菩薩は三世のすべての清淨の相を観察し、三輪清淨にして大菩提に趣くべきである<sup>57)</sup>」との如くである。[273b20]

---

55) *Vajracchedikā*, ed. by Vaidya, p. 76: *api tu khalu punaḥ subhute na bodhisattvena vastupratisthitena dānaṃ dātavyam, na kvacitpratiṣṭhitena dānaṃ dātavyam/*

56) *Kāśyapaparivarta*, Staël-Holstein, p. 149: *yasya nāsti svabhāvas tasya nāsty utpādaḥ*;『大宝積經』「迦葉品」T vol.11, 635c04-05: 若無性者，即是無生。

57) [Vが]言う。「マンジュシュリーよ、菩薩はどのようにしたら悟りに入るのですか？」[Mが]言う。「悟りのあるがままに」[Vが]言う。「悟りとはどのようなものなのですか」[Mが]言う。「ブラフマー神よ、その悟りとは、過去でもなく、未來でもなく、現在でもない。それゆえ、菩薩は、三世清淨相と三輪清淨によって悟りへと入るべきなのです。五島清隆 (2013, p. 105.) ;

『持心梵天所問經』卷第三「行道品第十一」T vol.15, 24a29-b03: 又問。「道云何住行者方便。」答曰。「如彼道矣。」又問。「其道云何。」答曰。「梵天，又其道者無去來今。是故菩薩淨于三場住於仏道。」

『思益梵天所問經』卷第三「行道品第十一」T vol.15, 54c03-06: 又問。「云何是發菩提願？」答言。「当如菩提。」又問。「云何為菩提？」答言。「菩提非過去，非未來，非現在。是故菩薩應以三世清淨心發菩提願。」

『勝思惟梵天所問經』卷第五 T vol.15, 87c20-22: 又復問言。「云何菩薩起菩提願。」答言。「梵天，当如彼菩提。」又復問言。「云何菩提。」答言。「梵天，菩提者，非過去非未來非現在。是故菩薩三世清淨觀起菩提願。」

## 大乘掌珍論卷下

### 2 無為法

#### 2.0 序(273b28-273c6)

このように、観行を修する者が全体的に有為[法](\*saṃskṛta)が自性として空であること(\*svabhāvaśūnyatā)に悟入することをすでに説いた。しかし、まだ無為[法](\*asaṃskṛta)が自性として空であることには悟入していない。もし[それを]説明しなければ、悟入することはない。もし無分別智(\*nirvikalpikā-prajñā)に悟入しなければ、行に入ることは結局成就することはない。[無為法の空性を]説明するために、次のように[偈の後半を]言う。

[主張命題][真実としては]無為[法]は実体として有るのではない。

[証因]生起しないからである。

[喩例]空華の如くのである。[273c02]

この中で、主張命題の言辞を限定(簡別、\*apavāda)して、すなわち、上述の[有為法の場合と同じ]「真実(勝義)としては(\*tattvatas)」という限定がなされるべきである。その意味は前の[有為法の場合の]ように知るべきである。真実としてはということから、無為(\*asaṃskṛta)は空であると立てるのであって、世俗(\*saṃvṛti)としてはというのではない。有為ではないから、無為と名づけるのである。有為と相反することが無為の意味である。これ(無為法)は虚空(\*ākāśa)と択滅(\*pratisaṃkhyānirodha)と非択滅(\*apratisaṃkhyānirodha)と真如(\*tathatā)とである。前(268c14)に除外するとした法処(\*dharmāyatana)の一分である。[273c06]

#### 2.1 虚空(273c6-273c20)

まず、虚空は自性として空であることに悟入することを説明する。説示し易いからである。ただ、空っぽということに関しては、障礙することがないもの(\*sapratighadravyābhāvamātra)を世間では共通して虚空と名づけるからである。このことを理解の入り口として、それ以外の無為の空性に悟入するのである。すなわち、この‘世間に知られた虚空は真実としては空であり、実体として有るのではない’というこれが主張命題と名づけられるものである。すなわち、この所証は真実としてであるので実なる虚空は無であることであり、[虚空と無為の]二つの主辞(宗)は共に‘生起しない’と認められる、あるいは‘生起しない法である(\*anutpatti-dharmakatvāt)’と仮に設定されるから、[それらが]証因と名づけられるのである。‘空華’は実有ではなくてしかも生起しないから同法喩として立てる。異品(\*asapakṣa, 異例群)を遮止して同品でない喩例とすることは説かないことは前(268cの終)のように知るべきである。[273c13]

この[虚空の]場合、どのように推理を建立する(\*vyavasthā)のか。‘勝義としては虚空は実体として有るのではない。生起しないからである。諸々の生起しないものは愚者も智者も同じくその自性は実体として有るのではないと知る。空華の如くである’とである。

この所証の証因である‘生起しないからである’とは、[他の多くのものを]省略して名を挙げたのであり、他の

証因もある。‘作られたものではないからである’、‘作るものではないからである’、‘滅壊することはないからである’というようなこれらの証因は説かれた無為の自性を遮止するから、それ故、すべてが証因となるのである。‘汝はこのチーズ(酥)を守るべきであり、鳥を近づけさせてはならない’と説くのは、守られるべきものを汚損させないためであるから、[鳥だけでなく]猫や鼠などの類も遮すべきであることと同様である。[273c20]

### 2.1.1 他学派批判1—毘婆沙師の論難とそれへの応答(273c21-274a2)

毘婆沙師(\**Vaibhāṣika*)は皆、次のような論難をする。

「もし立てられた主張命題が無為法は実有ではないということであれば、その意味は成立しない。[無色界の]空無辺処定(\**ākāśāyatanaśamāpatti*)に所縁(\**ālambana*)がないことになる。どうしてそんなことがあり得ようか。しかし、障礙のないこと(\**anāvṛti*)が虚空の相で[あり、それは実在するので]ある」と。

[答]この場合、もし方便として推理を立てて、‘空無辺処定には実に所縁は存在する。あるいは対境は実有である。これ(空無辺処)は三昧であるからである、あるいは、これ(虚空)は三昧の所縁の対境であるからである。別な三昧の如くである、あるいはその所縁の如くである’と言うならば、それとは別な三昧とその所縁とは実有であるから、すでに自性として空であることを論じており、同法喩は存在しない。[273c26]

こ[の主張命題]は勝義としての(\**paramārthata*)虚空の相を論じているのである。もし世俗(\**saṃvṛti*)としてであっても、所証の[主辞である]虚空は実有であるのではない。生起しないからである。空中の華の如くである。この推理(\**anumāna*)によって、彼(毘婆沙師)の主張する[虚空が]実有であることは成立しない。また、この我々の説く証因によって、汝の言う‘三昧の所縁なる対境であるから’という証因は別なことを論証する過失(決定相違、\**viruddhāvyabhicārin*<sup>58</sup>)の過失がある。それ故に、我々が先に立てた主張命題の意味は成立するのである。障害と非難がないからである。[274a02]

### 2.1.2 他学派批判2—自部と他部の論難とそれへの応答(274a3-274a9)

我々の部派と他の部派(\**sva, paranikāya*)に次のように語る者がいる。

「もし“真性としては虚空は実有であることはない。生起しないからである”というこの言葉の意味上の帰結(\**arthāpatti*)は、“生起するならばすべて実有である”[ことになる]。もし“生起するのでもまた実有ではない”と言うならば、その場合、この証因[だけ]が同品(\**sapakṣa*, 同例群)に遍在するのではないから、証因であることは成立しない」と。

[答]それはこ[の推論式]の意味上の帰結に似た(\**arthāpattisamajāti*)<sup>59</sup>の過失の類いであって、成立しない過失に似た(\**asiddhyābhāsa*)のものである。このことを詳しく規定すると、「諸々の生起しないものはすべて実有であることはない」と言うのであって、「諸々の実有でないものはすべて生起しないものである」と言うのではない。また、「直前の努力によって発せられる(\**prayatnānantariyakatva*)」ということは、同品(\**sapakṣa*)に

58) Cf. Tucci (1930, p. 60) ;『因明正理門論』 T vol.32, 2b20-24: 若対許有聲性是常, 此応成因. 若於爾時無有顯示所作性等, 是無常因, 容有此義. 然俱可得一義相違, 不容有故, 是猶豫因. 又於此中現教力勝, 故応依此思求決定.

59) Cf. 『因明正理門論』 T vol.32, 4b27-c2: 「説異品義故非愛名義准」者, 謂有説言, 若以勤勇無間所發説無常者, 義准則応若非勤勇無間所發諸電光等皆応是常, 如是名為「義准相似」. 応知此中略去後句, 是故但名「猶豫」「義准」.

遍在しないけれども証因と認められているから、このことに過失はない。[274a09]

### 2.1.3 他学派批判3—別な論難のそれへの応答(274a10-274a16)

別な者がいて[次のように]論難して言う。

「虚空(\*kha)は有なるものである。世間では共に認知するからである。華もまた有なるものである。ウトパラ(嚙鉢羅、\*utpala)などは世間において見られるからである。虚空と華との二種は相応しないけれども、[それぞれが]自性がないのではない。したがって、空華の喩例によって示される[無]は成立しない」と。

[答]この非難は正しくない。この空華(\*khaṣya puṣpa)の喩例は第六格の依士積(\*genitive tatpuruṣa)として、「空の華(\*khasya puṣpa)」ということで「空華」と名づけたのである。これそのもの(空華)がすでに有ではないので、喩例は存在しないのではない。これらの道理によって観行を修する者は正しく虚空は自性として空であることに悟入すべきである。[そして残りの]択滅などの三種の無為の自性としての空なる道理にもまた悟入すべきである。[274a16]

## 2.2 択滅(274a17-274b27)

### 2.2.1 他学派批判4—毘婆沙師の論難とそれへの応答-その1-(274a17-274b3)

毘婆沙師(\*Vaibhāṣika)は択滅無為を破斥されることに耐えられず、また、次のような非難をなす。

「仏は説かれた。“択滅は有為法を対治する(\*pratipakṣa)から出離(\*niḥsaraṇa)と呼ばれる”と。もしこれを誹謗して無であると言うならば、汝等には宗(仏の教え)に違うという過失がある。また、世尊は説かれた。“喜と貪(\*nandirāga)と俱に起る諸々の受が滅尽することを涅槃と名づけ、それは寂靜で微妙(\*śānta, praṇīta)なものである”と。[そうであるのに]どうして無であると言うのか」と。

[答]この場合、世尊は所化の者(\*vineya)に有為の境に対する厭離を勤修させ、無為の境に対する欣樂に従わせようと欲するから、世俗としては(\*saṃvṛtita)択滅(\*pratisaṃkhyānirodha)・出離・涅槃・寂靜・微妙は有ると説かれたのである。仏が化生の有情は存在すると説かれた如くに、無為の涅槃は有ると説かれたのである。[我々も世俗としては]これらは有ると認めるから、教えに違うという過失はない。ただ、真実としてだけ択滅を破斥するのである。[274a24]

故に世尊は「諸々の涅槃の有性を尋求するならば、[その者を]私は無知な人、外道の弟子と説く<sup>60)</sup>」などと説かれる。また、「如來は生死と涅槃とを見ない。涅槃というのは如來が仮に立てたものである。ここにはまった

60) 涅槃を实体として求める人を、思い上がった異教徒(の弟子)だと私は、呼びます。五島清隆(2009, pp.

170-171.);

『持心梵天所問經』卷第一「分別法言品第三」 T vol.15, 4c09-10: 世尊, 永悉滅度, 其永滅度, 吾則謂之為甚慢矣。

『思益梵天所問經』卷第一「分別品第三」 T vol.15, 37a01-03: 世尊, 若人於諸法滅相中求涅槃者, 我說是輩皆為增上慢人。

『勝思惟梵天所問經』卷第一 T vol.15, 66c19-20: 世尊, 若人於諸法寂滅相中求涅槃者, 我說是輩為增上慢邪見外道。

cf. LVP (1903 p. 541) : tadime bhagavan mohapuruṣā ye svākhyāte dharmavinaye pravrajya tīrthikadr̥ṣṭau nipatitā nirvāṇaṃ bhāvataḥ paryeṣante tadyathā tilebhyastailaṃ kṣīrātsarpiḥ/ 世尊よ、良く説かれた法と律[を習う]ために出家した後、外道の見解に落ち込み、例えばごまからごま油を、牛乳(kṣīra)からバター(sarpiḥ)を得るように、涅槃を存在するものとして求める人たちは愚者たちである。

く涅槃の自性はない<sup>61)</sup>」などと言う。[274a28]

また、聖諦(\**āryasatya*)を誹謗する過失もない。世俗としては、「渴愛を有した苦はまったく生じない、出離・涅槃・寂靜・微妙・無転倒(\**aviparīta*)である」と説かれているからである。真実としては、「渴愛を有した苦はまったく生じない」と説くのではない。本性として寂滅である(\**prakṛtisānta*)ことを滅諦(\**nirodhasatya*)と名づけるのである。これらの聖教と説かれた道理によって、「真実としては択滅はない」と説くことに[汝の言う]ような過失はない。[274b03]

## 2.2.2 他学派批判5—不善の正理論者の論難とそれへの応答(274b4-274b15)

別な正しくない正理論者がいて、次のような非難をなす。

「立てられた主張命題として“無為は実有ではない”と言うとき、無為法がすでに無であるならば、所証(実有でないこと)は成立せず(\**sādhyāsiddhi*)、所依(主辞)も成立せず(\**āśrayāsiddhi*)、[喩例の]空華は無であるから有法は成立しない(\**dharmyasiddhi*)。主張命題と証因と喩例のこれらすべてに過失がある」と。

[答]この非難は正しくない。[274b07]

想によって語を仮説することで、ただ質礙を有するものがない所に対して、「虚空」ということを設定し、ただ智慧の簡拙によって煩惱(\**klesa*)の生起することがないものに対して、「択滅」ということを設定し、ただ縁を欠くことによって諸法が生起することがないものに対して、「非択滅」ということを設定し、ただすべての所執がないことに対して、「真如」ということを設定するのである。[274b10]

想によって語を仮説することで虚空などを設定することを認めるから、[汝と我々には]違い(\**viśeṣa*)はないのである。一般的に、命題の主辞(有法)は共に認めるものが立てられ、命題の賓辞(宗法)は共には認めず遮遣し相違するものが立てられ、それ(宗法)の‘生起しない’などの共に了解されるものが証因として立てられる。それ故、主張命題と証因には過失はない。[274b13]

そして、説かれた空華という事物は無いけれども、これは生起しないなどの性質(\**dharma*)を有するもの(有法、\**dharmīn*)であって、無なる本性のものであるから(\**niḥsvabhāvasvabhāvatvāt*)、これによって所成の主張命題の意味を成立させるのである。したがって、[喩例の]有法が成立しないという過失はない。[274b15]

## 2.2.3 他学派批判6—毘婆沙師の論難とそれへの応答-その2-(274b16-274b19)

毘婆沙師(\**Vaibhāṣika*)はまた[非難して]次のように説く。

「これ(択滅が無であること)もそうではない。択滅(\**pratisamkhyānirodha*)は実有である。道の所縁

61) ブラフマー神よ、私は輪廻も涅槃も認識の対象とすることはしない。なぜかといえば、如来は輪廻ということを[言葉によって]仮に説く(\**prajñapayati*)が、その場合、輪廻する者は誰もいないからである。涅槃ということを説くが、その場合、完全に涅槃する者は誰もいない。五島清隆(2009, pp. 168-169.);

『持心梵天所問經』卷第一「分別法言品第三」 T vol.15, 4b23-25: 梵天，不復得於生死，亦無泥洹。如來說言，示有生死，無周旋者亦無滅度，亦無所憂，亦不見人，有滅度者。設使梵天入此議者，則於其人無生死法，無泥洹法。

『思益梵天所問經』卷第一「分別品第三」 T vol.15, 36c18-19: 仏告梵天，我不得生死，不得涅槃。如来雖說生死，實無有人往來生死。雖說涅槃，實無有人得滅度者。若有入此法門者，是人非生死相，非滅度相。

『勝思惟梵天所問經』卷第一 T vol.15, 66c03-07: 如来復告大梵天言。梵天，我不得生死不得涅槃。何以故。如来雖說生死，實無有人往來生死。雖說涅槃，實無有人得涅槃者。若有得入如此法門，當知是人非生死相，非涅槃相。



(\*mārgāmbana)であるから、そして煩惱と相違するからである。実有でない法にこのことは有るはずがない」と。

[答]この[扱滅の]言葉はただ異品(\*asapakṣa, 異例群)を遮する<sup>62)</sup>だけのものであるから、虚空の実有であることを遮するのと同様であり、そのことはすでに前に詳しく破斥しており、重ねて執すべきではない。

[274b19]

#### 2.2.4 他学派批判7—経量部師の論難とそれへの応答(274b20-274b23)

経量部(\*Sautrāntika)の者たちはすべて[非難して]次のように説く。

「虚空などはすべて実有ではないと立てる、このような推理はすでに成立しているものをさらに成立させることという過失がある。」と。

[答]もしこの意味が、障礙を有する色などの無であることを本性とするならば、すでに成立しているものをさらに成立させることではない。それ(色等)が無であることを述べるからである。立てられた主張命題の“無為は実有ではない”という言葉は、正に実有であることに執着することを捨し、さらに同時に虚無であることに執着するのを捨すのである。[274b23]

#### 2.2.5 他学派批判8—銅鑠部の論難とそれへの応答(274b24-274b27)

銅鑠部(\*Tāmrasāṭīya)の者はまた[非難して]次のように説く。

「諸々の間隙(\*chidra)である色(\*rūpa)を虚空と名づけるのである。我々の学派では、それ(虚空)は有為であると設定するから、汝が無為として捨することはすでに成立しているものをさらに成立させることという過失がある」と。

[答]有為の自性については以前にすでに捨した如くであるから、[この非難も]また正しくない。毘婆沙師(\*Vaibhāṣika)と犢子部(\*Vātsīputrīya)とは所執の多くのものと同じであるから、彼(毘婆沙師)と同様に破斥すべきである。[274b27]

#### 2.3 真如—他学派批判9(瑜伽行学派の論難とそれへの応答)(274b28-275a12)

2.3.1 瑜伽行学派(\*Yogācāra)は[非難して]次のように説く。

「勝義にそれ以外の勝義は存在しない。真如というこれは諸法の勝義である。故に、勝義としては真如は空であると説くならば、この言葉は道理に適合する。しかし、真如は実有ではないと言うならば、これは道理に適合しない。どうしてかといえば、出世間の無分別智(\*lokottara-nirvikalpaka-jñāna)やこの後得清淨世間智(\*jñāna-prṣṭhalabdha-laukika)とが無為の対境を所縁とすることは正理に合うのである」と。[274c03]

2.3.2 [答][この非難は]実に道理に合わない。世間の智が無為の対境を所縁とすると説くように正理に合わない。この智(無分別智)が有為の対境を所縁とすることもまた道理に合わない。真如が実有であると執着するのは道理に合わない。これ(真如)が実有であることは成立することが困難であるからである。真如を所縁とする(\*ālabhaka)智は真の出世間無分別智ではない。所縁(\*ālabhana)を有するからであり、有為であるからで

62) 268c28と269c3にも言及されている。

ある。世間的なものを所縁とする[分別]智の如く(\*lokāmbaka jñānavat)である。[274c07]

それ故に、経に言われる。「曼殊室利よ、智慧の眼(\*prajñācakṣus)によって何を見るのか。答える。智慧の眼のすべてに見られるものは存在しない」と言われる<sup>63)</sup>。また、「何を勝義諦と名づけるのか。答える。これにおいては智でさえ行じない。ましてや諸々の名字はなおさらである<sup>64)</sup>」と説かれる。また、「婆羅門よ、如來の菩提は何かを現観するものではない」と説かれる。また、契経に、「曼殊室利よ、何が見諦(\*satyadarśana)であるのか。答える。この中には法として観察して記憶しておくべきものはない」と言われる<sup>65)</sup>。

これらの諸々の契経は、この無分別智は現観して(\*abhisameti)真如を所縁とする(\*ālambate)とは認めていない。

また、その真如は真の勝義ではない。これ(真如)は[無分別智の]所縁であるから。[眼識の所縁である]色などの如くである。[274c14]

2.3.3 また、汝の説いた「勝義の上においてさらに勝義はない」というこのような言葉は、もし‘この上において空もないこと、そのことを空であると名づける’と言うならば、諸々の衣絹にそれ以外の衣絹は存在しないことは羊飼いなども共に了知しているから、彼らもまた真理を見る者と名づけるべきである<sup>66)</sup>。また諸々の悪見(誤った見解)を対治するためにこのような空を説くのである。‘勝義の上においてさらに勝義は存在する’というこの類いの悪見は、これまでに存在しなかったものであるから、それを遮さんとしてこのような空を説くべきではない。[274c19]

2.3.4 また、かの真如は実有なるもの(\*dravyasatsvabhāva)ではない。前に説かれたような推理の道理に違背するからである。「如來は生死(\*saṃsāra)と涅槃を見ない、すでに正しく転倒(\*viparyāsa)より起る所の煩惱は存在しせず本性は畢竟して無生を自性とする(\*prakṛtyā atyantājātisvabhāva)と了知する」と説かれた如くである。[274c22]

このように正しく本性の完全なあり方を知ることは、これは正知でもなく、不正知でもない。この聖教によって次のように知られるべきである。真如とはただ一切の分別が永遠に滅すること(\*sarvavikalpanirodha)であり、実有なるものでなく、非有を離れるのでない。実性の真如(\*bhūtatathatā)は轉依を相として<sup>67)</sup>法身(\*dharmakāya)を成就する。[274c25]

空を觀る真の対治道を得ることによって、一切の分別と遍計所執の種子の所依である(\*sarvavikalpaparikalpabījāśraya)異熟識(\*vipākavijñāna)の中の分別などの種(\*vikalpabīja)は残り無く完

63) [Vが]言う。「マンジュシュリーよ、慧眼によって何を見るのですか」[Mが]言う。「ブラフマー神よ、もし何らかの法を見るのであれば慧眼ではなくなります。五島清隆(2012, p. 142.); 『持心梵天所問經』卷第三「論寂品第八」 T vol.15, 18c12-13: 又問。其慧眼何所睹乎。答曰。梵天。其慧眼者不有所見。

『思益梵天所問經』卷第三「論寂品第八」 T vol.15, 49c02-03: 又問。「慧眼為見何法？」答言。「若有所見。不名慧眼。

『勝思惟梵天所問經』卷第四 T vol.15, 82a13-14: 曰慧眼見何等法。答言。善男子。若見一法不名慧眼。

64) Cf. LVP (1903, p. 374) : yathoktaṃ sūtre-paramārthasatyam katamat? yatra jñānasyāpy apracārah, kaḥ punar vādo 'kṣarāṇām iti/ 經典に言われてる通りである。「勝義諦とは何なのか？智慧さえも動かない場合に、さらに何の文字が存在するのか。」

65) Cf. LVP (1903, pp. 295-298) では世尊から曼殊室利にどのように真実を見るべきであるかについて言われている。Āryadhyaṅgīyamustīśāstraからの引用である。

66) Laṅkāvatārasūtra, 282 : sarve syus tattvadarśinaḥ.

67) Laṅkāvatārasūtra, 202 (cf. 266, 275, 284, 322, 338) : āśrayaparāvṛttim anutpādam vadāmy aham.

全に永断する。因縁がないから畢竟して生じない。本性は無生であって、本性は常住である。これを如來(\*tathāgata)、轉依(\*āśrayaparāvṛtti)、法身(\*dharmakāya)であると名づける。[274c28]

契経に説く如くである。「曼殊室利よ、如來というこれは畢竟して本来より無生であるという語句(\*adhivacana)である。常住にして無生なる法、これを如來と名づける<sup>68)</sup>」などと説かれた。[275a01]

2.3.5. もし‘真如は言説を離れるけれどもこれは実有である’と言うならば、それは外道の‘我’というものの別名を真如としているのである。その真如は実有であるけれども、勝義としては有・非有などの分別は成立しないように、我もまたそのようである。それ我もまた、これ実有・周遍・常住にして作者・受者であるとされるけれども、分別を離れる(\*nirvikalpa)と構想されている。言語の所行の処ではないから、分別・覺慧(\*buddhi-vikalpa)の所縁ではないから、分別を離れると名づける。その教の中に、‘言説は行ぜず、心意(\*manas-citta)は証しない。故に我と名づける’と説かれる。[275a07]

私の相はそのようである。しかもまた‘真如を所縁とする智(\*tathatāmbaka jñāna)は解脱を得し、我を所縁とするのは智ではない’と説かれるこれはどんな違いがあるのか。どちらも言説はできないが、実性はあるとするからである。ただ、同様の考え方に執着してこのような言葉を説くのである。故に、我々はこのような我に似た真如の実有と非有とを信受することはできない。

この辺で詳しく論争することを止めておく。詳しく論ずること(\*arthavāda)を厭怖する者がいれば、受持することが困難であるからである。「入真甘露」においてすでに詳しく分別している。[275a12]

#### 2.4 四聖諦—他学派批判10(同類の乗と劣乗の者の論難とそれへの応答)(275a12-275a26)

また、大乘<sup>69)</sup>と小乗の者がいて、次のように説く。

「十二処は有為と無為とを撰し、決定して自性はある。苦などの十六の聖[諦の]行[相]があつて、四聖諦を觀察し、見道と修道の二道(\*darśana, bhāvanāmārga)を精勤修習し、見・修所断の三界の一切の煩惱の激しい火を滅し、および三界の多くの苦を止めるからである」と。[275a16]

[答]もし諸法は自性として空であることを開示しなければ、だれがこのような過失(\*doṣa)を捨することができ、だれがまたこのような功德(\*guṇa)を修することができることになるのか。

三乗(声聞、独覺、菩薩)には資糧・根性・勝解との区別があるけれども、聖道(\*āryamārga)を現觀するには区別はない。

次のことのすべてを我々は皆信受している。煩惱障(\*kleśāvaraṇa)を断除しようと欲するために、世俗の理によってその道は区別される。もし法無我性(\*dharmanairātmiya)に証入することを離れば、所知障(\*jñeyāvaraṇa)を永断することはできないからである。[275a21]

大師(小乗の師)には部分的な解脱を成就すべきである。そのために解脱とは言わないのである。解脱には区別はないのか。

実に次のような説がある。どれも同じく煩惱障を解脱するからこのような語が説かれるが、一切種からではな

68) Cf. *Vajracchedikā*, Vaidya, p. 84: *tathāgata iti subhūte bhūtatahatāyā etad adhivacanam/ tathāgata iti subhūte anutpādadharmatāyā etad adhivacanam/ tathāgata iti subhūte dharmacchedasya etad adhivacanam/ tathāgata iti subhūte atyantānutpannasya etad adhivacanam.*

69) LVP(1932-3, p. 116, note2)は「svayūthya」であるとする。cf. LVP(1903, pp. 76, 196).

い。例えば、毛孔(\*romakūpa)は自性としては大虚空と同じであるが、違いがないのではない如くである。もしそうではなければ、勝れた果の作用(\*viśiṣṭaphalakriyā)である如意神通(\*ṛddhi-abhijñā)を起こすことはできないし、作証(\*sākṣātkṛta)は真実究竟ではない。

この辺で、傍論を止めて本論を弁すべきである。[275a26]

## 2.5 外道の無為法(275a27-275a29)

観行を修する者は、すでに自らの(仏教)学派の構想する虚空などの空に悟入するように、他の(外道)学派の構想する自性(\*prakṛti)・士夫(\*puruṣa)・極微(\*aṇu)・自在(\*īśvara)・時(\*kāla)・方(\*diś)・命(\*jīva)などの諸々の句義の空に悟入すべきである。[275a29]

### 2.5.1 他学派批判11—自性士夫論者の論難とそれへの応答(275b1-275b15)

このことに関して、自性(\*prakṛti, 原質)と士夫(\*puruṣa)を認める者は次のように論難する。

「我々の学派では、三界の一切はすべて空華に似て転変するが、空華は無ではない。それ(空華)は有であるから、同法喩は成立しない。所証に違背するからである」と。

[答]それでは[次のことが]詰問されるべきである。汝は三界の一切はすべて空華に似て転変すると言うが、そのような三界は空華であるとするのか、あるいは空華ではないとするのか。もし三界はすべて空華であると言うならば、自らの学派と[世間の]共通の知と違うから道理に適合しない。もし三界は空華ではないと言うならば、その場合、同法喩は成就しないので汝の本来の立場(\*mūlasamaya)を失うことになる。

もし「失うことにはならない、‘空華が無’という語(声)によって説かれる三界は有なるものであるから」と言うならば、先ずは詳しく考察すべきである。汝は我々が‘空華の無’を同法喩となすと説くと言うのか、‘空華’を同法喩となすと説くと言うのか。もし汝は、我々が‘空華の無’を同法喩となすと説くと言うならば、これは誤った考察である。我々は‘空華’を同法喩と説くからである。もし‘空華’を同法喩となすならば、それは三界ではない。したがって、‘三界は存在するからそれ(空華)もまた存在する’と言うべきではない。この言葉は汝自らの智慧の輕微なることを顕わしている。[275b13]

また、遮詮の言葉は遮止すること(\*pratiśedhaprādhānya)に勝れているのであり、遮せられるものを遮しおわることで功能は尽きており、さらに遮せられるものの区別を顕わすことはない。このような類の非難に対してはすでに前(270c)に詳しく答釈しているので、智者が心に信受する所ではない。[275b15]

### 2.5.2 他学派批判12—サーンキヤ学派の再論難とそれへの応答(275b16-275c9)

また、諸々のサーンキヤ学派の者たちは次のように説く。

「我々は直接知覚によって最勝(\*pradhāna)と士夫(\*puruṣa)を成立させることはできないけれども、諸々の変異に対する世間共通の智を集めることによって、方便としてそれらの本性は実有であることが成立する。すなわち、諸々の顕現する事物(\*vyakta)は有なるもの(\*sattā)を因とする。種類がある(\*satprakāra?)からである。諸々の有なる種類はすべて皆有なるものを因とすることが見られる。檀片などの如くである。顕現する事物にはすでに種類があるから、有なるものを因としており、このような顕現する事物には受用する者(\*bhoktar)が

存在する。受用される(\*bhogya)からである。諸々の受用されるものにはすべて受用する者が存在する。婆羅門が受用する飲食の如くである。顕現する事物は受用されるものであるから、受用する者が存在する。前に説かれた推理は正しい認識手段(量)に敵対し違害するものである<sup>70)</sup>と。[275b23]

[答]このことは、世俗としては、もし総体的な特質として諸々の顕現する事物は有なるものを因とすると主張して、その区別を弁じなければ、それはすでに成立しているものをさらに成立させることになる。もし顕現する事物は楽(\*sukha)などを因とすると主張すれば、その場合は同法喩はなく証因もまた成立しない。楽などの種類は共に認めるものではないからである。もし推理によって証因を成り立たせて「四蘊(\*skandha)というこれらすべては苦・楽・痴(\*rajas, sattva, tamas)を本性としている。これらは蘊を自性としているからである。受蘊の如くである」と言うならば、ここに説かれる痴は受蘊に撰せられないものであって、同喩は成立しない。[275b28]

また、汝の士夫(\*puruṣa)は多くの本体と相(特徴)を遍有したもので、積聚の意味がある。それはすなわち蘊の意味である。このことによって士夫の証因には不確定(\*aniyata, anaikāntika)という[過失が]成立する。また、汝の楽などはそれぞれ一つ一つに対して主張命題を立てることはない。これらは蘊を本性としているから証因の意味は成立しない。[275c02]

もし勝義としては実有なる檀片の有性を証因とするならば、[世間において]共に認めるものではないから同法喩は成立しない。[275c03]

また、世俗としては、もし総体的な特質として諸々の顕現する事物に用受する者が存在するとして区別を弁じなければ、それはすでに成立しているものをさらに成立させることになる。世間共通の智では受者が存在するからである。もし顕現する事物に実なる受者が存在して、常住で普く遍在して、思を自性となすと主張すれば、同法喩は成立しない。このような本体の特質は諸々の婆羅門が共に認めるのではないからである。[275c07]

もし勝義としてでも同法喩は成立しない。受者と飲食とがすべて実有であること(\*dravyasatsvabhāva)は共に認めないからである。[したがって]前に説かれた推理は正しい認識手段に敵対し違害するということはない。[275c09]

### 2.5.3 他学派批判13—ヴァイシェーシカ学派の論難とそれへの応答-その1(275c10-275c16)

諸々のヴァイシェーシカ学派(\*Vaiśeṣika)の者たちはまた次のように説く。

「諸々の入出息・眼の開閉・命・意の活動(\*manogati)・根の変異などの相(\*liṅga)には定まった所相(\*liṅgya)がある。これら[入出息など]が能相であるからである。[能相である]煙りなどを見る[ことで所相の火を推理する]如くである」と。

[答]このことは世俗として、もし総体的な特質としてその諸々の[能]相に定まった所相があると主張して区別を弁じなければ、それはすでに成立しているものをさらに成立させることになる。世俗においては共に我は無ではないと知るからである。もしそれらの相に所相である我があって、常住で普く遍在して楽などの所依であると主張すれば、その場合、同法喩はない。所証と相違するからである(\*sādhyaivirodhāt)。もし勝義としてで

---

70) LVP(1932-3)はこの一文は答とされるが、この節の最後の文章でそれが否定されるから対論者のものと考えべきであろう。

あるならば、同じくそのような喩例は成立しないという過失がある。

時・方・空などもまたこの道理によって遮破すべきである。[275c16]

#### 2.5.4 他学派批判14—ヴァイシェシカ学派の論難とそれへの応答-その2(275c17-276a2)

諸々のヴァイシェシカ学派(\*Vaiśeṣika)の者たちはまた次のような非難をなす。

「我々は極微と意(\*manas)とを無為であると立てる。空を成立させる証因である‘生起しないからである’とは自らにとって成立しない(\*svato'siddha)証因である。もしこの二つは有為に摂せられると言うならば、空を成立させる証因である‘縁によって生ずるからである’とは他者にとって成立しない(\*parato'siddha)証因である。

[したがっていずれも]不完全(\*mandabhāgīya)に空性に悟入することになるべきである」と。[275c20]

[答]もし意と極微とを世俗としてもまた無為であると認めるならば、この非難はあるであろう。しかし所証の意はまず無為ではない。智を生起する因であるからである。色などの如くである。このようなもの(句義)は‘同異の性であるから’、‘念を生起する因であるから’というこれらの別の証因を理に依じて説くべきである。また、諸々の極微も無為ではない。造成する因であるからである。縷などの如くである。このようにそれとは別な‘合・離があるから’、‘数の同・異があるから’などの証因を理に依じて説くべきである。あるいは、二つの極微(\*dvyāṇukas)によって造成された粗大なもの(\*sthūlavastu)は常に[他を造成する]因となるのではない。これ[自体が]造成されたものであるからである。瓶などの如くである。このようにそれとは別な‘これは作られたものであるから(\*kāryatvāt)’、‘滅壊するものであるから’、‘これは因を有するものであるから(\*sahetuka)’というこれら諸々の証因を理に依じて説くべきである。

この道理によって対論者が妄執する意と極微とはすべて自性として空である。それ故、説かれるような過失はない。[275c29]

以上の説かれたようなサーンキヤ学派とヴァイシェシカ学派の句義を遮破する種々の道理によって、無衣(\*nirgrantha)などの論において執せられる句義もまた、応ずるところに随って、空であることを論証すべきである。[276a02]

### 3 不動般若

#### 3.1 有為・無為の空性の修習 (276a3-276c16)

このように、諸々の過失の非難を除遣しおわった。観行を修する者は正しい推理の力によって、自と他の二つの宗が執着する無為は自性として空であることに悟入する。聞所成の智(\*śrutamayajñāna)の段階の力によってすでに自性として空であることに悟入しているけれども、勝れた修習力(\*bhāvanā)を欠けばまだ除去すべき障害(\*āvaraṇa)を永断することはできない。故に、また、勝れた修習力を精勤して修習する。[276a06]

1 もしこの[修習の]中において一種の無為の相(\*nimitta)とされるものがあるならば、有間でも無間でも、また現行の時でも、道理に応じて、それが自性として空であることを観察して、その相を除遣し、顕現させないで悟入すべきである。諸々の法は自性を離れているから、その自性は本来的に空である。自性として空であるから相は実なるものとして成立しない。このことがすなわち無相(\*animitta)である。無相であることから願求する対象はない。このことがすなわち無願(\*apraṇihita)である。相という垢を離れているから遠離(\*vivikta)が成就している。また、自性を離れているからそれを縁とする煩惱は完全に生じない。それ故、寂靜(\*śānta)が成就する。自性は生起しないから無生が成就する。無生ということによるから無常はなく、また苦もあることはなく、また無我もない。また、無生であるから相はない。無相であることから無相の一行相によって一切の法を観察して無二(\*advaya)に悟入する。[276a15]

この行相によって勝れた修習を勤習して、増大させる。このような勝れた修習力によって粗大な相(\*sthūla, audārika nimitta)を除遣して顕現させず、このことによって所行の行相(\*ākāra)を無にするのである。それが有為と無為の行相を取ることである。眼病者(\*tairirika)が粗大な眼病(\*timira)を離れて眼が清浄となれば、それまでの所取の諸々の相を見ない如くである。[276a18]

2 この場合、すでに[所取に対する]無住(\*apraṭiṣṭhāna)を得ているけれども、空などの分別(\*śūnyatādivikalpa)が現行すること(\*samudācāra)によって、有功用(\*sābhoga)の心は依然として相続し住しており、まだ無動の了知を得ていない。空などの分別が現行(\*samudācāra)すれば、出世間の無分別の慧(\*lokottara-nirvikalpakā-prajñā)を障礙する。[それを]棄捨するためには勇猛に正勤して次のように観察すべきである(\*pratyaवेक्षā)。勝義ということから空性という対境の上の空などの分別もまた実有ではない。縁によって生ずるからである。幻などの如くである。そのように勤修すれば、また空などの分別をも除遣することができる。それを除遣することから空・不空などの二辺を遠離し、さらにその空などの行相によって諸法を観察しない。[276a25]

[[『般若経』に]説かれる如くである。「般若波羅蜜多を正しく現行する時(\*samyaksamudācārakāle)、その色(\*rūpa)に対して、常住(\*nitya)でもなく、無常(\*anitya)でもないを観察する(\*samanupaśyati)。楽(\*sukha)でもなく、苦(\*duḥkha)でもないを観察する。我(\*ātman)でもなく、無我でもないを観察する。寂靜(\*śānta)でもなく、不寂靜(\*aśānta)でもないを観察する。空(\*śūnya)でもなく、不空(\*aśūnya)でもないを観察する。相(\*nimitta)でもなく、無相(\*animitta)でもないを観察する。願(\*praṇihita)でもなく、無願(\*apraṇihita)でもないを観察する。遠離(\*vivikta)でもなく、不遠離(\*avivikta)でもないを観察する。このように、その受(\*vedana)・想(\*saṃjñā)・行(\*saṃskaras)・識(\*vijñāna)と、一切の色・声・香・味・触・法

( \*rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmā ) と、すべての眼・耳・鼻・舌・身・意 ( \*cakṣuḥśrotraghrāṇajihvākāyamanas ) と、布施・持戒・忍辱・精進・靜慮・般若波羅蜜多 ( \*dānaśīlavīryadhyānaprajñāpāramitā ) と、念住 ( \*smṛtyupasthānā ) ・正斷 ( \*samyakprahāṇa ) ・神足 ( \*ṛddhipāda ) ・根 ( \*indriya ) ・力 ( \*bala ) ・覺支 ( \*bodhyaṅga ) ・道支 ( \*mārgāṅga ) と、靜慮 ( \*dhyāna ) ・無色等至 ( \*ārūpyasamāpatti ) ・神通 ( \*abhijñā ) ・十力 ( \*daśabala ) ・無畏 ( \*vaiśāradya ) ・諸々の無礙解 ( \*pratisamvid ) ・不共佛法 ( \*āveṇīkabuddhadharma ) ・諸々の三摩地 ( \*samādhi ) ・陀羅尼門 ( \*dhāraṇīkha ) ・一切智 ( \*sarvajñāna ) に対して、常住 ( \*nitya ) でもなく、無常 ( \*anitya ) でもないと觀察する<sup>71)</sup>などと詳しく説かれている。[276b06]

3 すでにそのように二辺を遠離することができれば、すなわち‘中に処する妙行’を生長させることができる。これが二辺を離れて中に処する道理である。上に説かれたような二種の推理によって、有為と無為とは色の類がないから‘無色 ( \*arūpin ) ’と名づける。無色であるから、また有などの諸々の分別がないから、‘それはすでにそのようであり、これもまたこの如くである’というようには、少しも法の相を表示することはない。故に、‘無表示 ( \*anidarśana ) ’と名づける。無自性であるから ( \*abhāvasvabhāvatvāt ) 所依と能依とはどちらも成就しない。住持することはないから‘無住 ( \*apraṭiṣṭha ) ’と名づける。有為相であっても、あるいは無為相であっても、もしくは所分別であってもなくても、もしくは能分別 ( \*vikalpaka ) であってもなく ( \*avikalpaka ) ても、この如きなどの相に対して覺慧は行ずることはないから‘無現 ( \*anābhāsa ) ’と名づける。一切の有相と無相 ( \*bhāva, abhāvanimitta ) を遠離して、これらを対境とする識 ( \*vijñāna ) はすべて生じないから‘無了別 ( \*avijñāptika ) ’と名づける。無色であるから、形・質がないから、方維標幟はすべてないから、‘無標幟 ( \*aniketā ) ’と名づける。[276b17]

世尊はカーシュヤパ (迦葉波) に告げて言われる如くである。「常 ( \*nitya ) は一辺であり、無常は第二[の辺]である。この二つの中間は、無色 ( \*arūpin ) ・無表示 ( \*anidarśana ) ・無住 ( \*apraṭiṣṭha ) ・無現 ( \*anābhāsa ) ・無所了別 ( \*avijñāptika ) 、無標幟 ( \*aniketā ) である。これを‘中に処する妙行’と名づける。如実に一切の法性を觀察する ( \*bhūtapratyavekṣā ) ののである。乃至、有為は一辺であり、無為は第二[の辺]である」などと詳しく説かれている。[276b21]

また、私はカーシュヤパ (迦葉波) に告げて言われる如くである。「明 ( \*vidyā ) と無明 ( \*avidyā ) とはまったく二つではなく、二つの差別はない。この中の正智を‘中に処する妙行’と名づける<sup>72)</sup>。」と。[276b22]

4 すでにこのように二辺を遠離することができれば、無二に安住する ( \*vihāreti ) 想 ( \*advayasamjñā ) の上に起こす分別 ( \*vikalpa ) には‘二の想’は無い。また、障礙を了知して出世間の無分別慧の寂靜に安住し ( \*śāntavihāra ) 、説かれたような[障礙の]因は速かに永断する。それを永断するからその時々に応じた分別

71) Cf. 『放光般若經』 T vol.8, 36a; 『光讚經』 T vol.8, 208a等にも見出される。

また、MHK VII - k.18に対するTJの注釈にも引用される。gzugs ni rtag pa yang ma yin/ mi rtag pa yang ma yin/ bde ba yang ma yin/ sdug bsngal ba yang ma yin/ bdag kyang ma yin/ bdag med pa yang ma yin no// 色は常住でもなく、無常でもなく、樂でもなく、苦でもない。アートマンでもなく、アートマンでないものでもない。

72) *Kāśyapaparivarta*, Staël-Holstein, p. 86: nityam iti kāśyapa ayam eko 'ntaḥ anityam iti kāśyapa ayam dviṭīyo 'ntaḥ yadetayordvayo nityānityayormadhyam tadarūpyanidarśanam anābhāsam avijñāptikam apratiṣṭham aniketam iyamucyate kāśyapa madhyamā pratipad dharmāṇām bhūtapratyavekṣā; 『大宝積經』 「迦葉品」 T vol.11, 633c09-11: 所以者何，以常是一邊無常是一邊，常無常是中，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。



はない。語と意との二言(\*jalpa)はどちらも皆止息し、無動・無現・無相であって、諸々の戲論を離れた(\*niḥprapañca)諸法の実性を証得し、その所縁(\*ālabhana)に対して無動に証入し、自相の妙智は相續して安住する。勤めて無転倒の空觀を修習するけれども、空性を最終的に直証しない。このことを勝義靜慮(\*paramārthadhyāna)と名づける。[276c01]

世尊が言われる如くである。「靜慮を修するけれども、色(\*rūpa)に依らないで靜慮を修する。このように受・想・行・識(\*vedanā, saṃjñā, saṃskāras, vijñāna)に依らないで靜慮を修する。眼・耳・鼻・舌・身・意に依らないで靜慮を修する。色・声・香・味・触・法に依らないで靜慮を修する。身分別安住(\*kāyavikalpavihāra?)に依らないで靜慮を修する。心分別安住(\*cittavikalpavihāra?)に依らないで靜慮を修する。地・水・火・風に依らないで靜慮を修する。空・日・月・星・宿に依らないで靜慮を修する。帝釈・梵王・世主に依らないで靜慮を修する。欲界・色・無色界に依らないで靜慮を修する。この世と他の世とに依らないで靜慮を修する。不高・不下にして無動に証住して靜慮を修する。我見(\*satkāyadr̥ṣṭi)に依らないで靜慮を修する。同様に、有情・命者・養育・士夫・補特伽羅及び意生・摩納婆(\*sattva, jīva, poṣa, puruṣa, pudgala, manuṣya, mānava)の見に依らないで靜慮を修する。断・常・有・無(\*uccheda, śāsuvata, bhāva, abhāva)の有見に依らないで靜慮を修する。漏尽(\*āsravakṣaya)のためではなく靜慮を修する。正性離生に趣入する(\*samyaktvanyāmāvakrānti)ためではなく靜慮を修する。果を証する(\*phalāsākṣātkriyā)ためではなく靜慮を修する。究極的に造作することをなくすためではなく靜慮を修する。無転倒の空觀を修習するためではなく靜慮を修する、空性において直証するためではなく靜慮を修する」と。[276c16]

### 3.2 眞の無分別智(276c17-278a10)

#### 3.2.1 瑜伽行学派の学説(276c17-277a5)

瑜伽行学派の者は定執があつて[次のように]言う。

「一切の所取と能取の分別(\*grāhyagrāhavikalpa)を悉く遠離すれば、これが出世間の無分別智(\*lokottara-nirvikalpakajñāna)である。その中において堅実の想を起こして精勤して修習すべきである」と。[276c19]

他の者がいて、このことに対して正しく考察して言う。

「このような智が生ずる時、上に説かれたような分別はないけれども、無相(\*animitta)なる対境(\*viṣaya)に随つて相は起るから、自性分別(\*svabhāvavikalpa)に隨逐されるから、これは有為(\*saṃskṛta)であるから、他の[世間的な]直接知覚(現量)の有分別の知覚の如くであつて、出世間の無分別智を成就しない」と。[276c22]

また、彼の構想する離相離言の眞如勝義が所縁(\*ālabhana)であるから、他の[世間的な]所縁の如くに、勝義たることは成立しない。これらの理由によつて、どちらの場合も最勝のものではない。

契經に「この中で、何を勝義諦(\*paramārthasatya)と名づけるのか。その中で智もまた行じないことである」と言う如くである。また、「曼殊室利よ、慧眼(\*prajñācakṣus)というものは何を所觀としているのか。もし少しでも

所観があるならば、それは慧眼ではない<sup>73)</sup>と問いて言う如くである。この慧眼は無分別(\*nirvikalpaka)であるから有為を観じず、また無為を観ずることもできない。諸々の無為は慧眼が行ずる対象ではないからである。この理(\*yukti)と教によって彼(瑜伽行派の者)はこの定執を断すべきである。[276c29]

また、考察して言う。勝義諦としてはこのような出世間の無分別智もまた実有ではない。縁によって生ずるからである。幻の人の如くである。そこにある妨難・過失に対して、理のままに観見して正しく除遣すべきである。もし智でもってそのような定執を断ずるならば、このこともまた前のもののように過失がある。[しかしそのことを]さらに努力をして考察して開示することはしない。このような執はすでに滅除しおわっている[からである]。[277a05]

### 3.2.2 真実行解(277a5-277a17)

所応の知(\*jñeya)は無相の対境の自性(\*nirnimittaviṣayasvabhāva)を行解することはない。[そして]因縁がないから、別な智は生じない。行解がないことによって、それ故、‘真実行解’と名づけるのである。[277a07]

世尊が言われる如くである。「何を真実行解と名づけるのか。いわゆる諸法に対して完全に行解がないことを‘真実行解’と名づけるのである」と。また、経典に言われる如くである。「如來の菩提は完全に現観(\*abhisameti)がない」と。また曼殊室利に問いて言う如くである。「諸々の見諦(\*satyadarśin)とは何の所見(\*dṛṣṭa)があるのか」と。答えて言う。「少しの法も見える(\*dṛśya)べきものではない。なぜであるのか。どんなものにしろ所見があるならば、それはすべて虚妄である。もし所見がなければ、それを見諦と名づける<sup>74)</sup>」と。また問いて言う如くである。「どのように精勤して現観(\*abhisamaya)を修すべきであるのか」と。答えて言う。「もし少しの法も思惟分別するものはないと知るならば、そのように精勤して現観を修すべきである」と。また問う。「すでに現観を証したとはどんなことか」と。答えて言う。「もし一切の法はすべて平等の本性である(\*sarvadharmasamatā)と観察すれば、である」と。また問う。「一切の法は平等の性を見ることはあるのか」と。

73) [Vが]言う。「マンジュシュリーよ、慧眼によって何を見るのですか」[Mが]言う。「ブラフマー神よ、もし何らかの法を見るのであれば慧眼ではなくなります。ブラフマー神よ、慧眼は有為も見ませんし、無為も見ません。なぜかといえば、智慧(\*prajñā)は分別することなく、それが無為を見ることなどありえないからです。無為なるものは眼の領域(\*cakṣuspatha)を越えているから、それを見ることはありません。」五島清隆(2012, p. 142) ;

『持心梵天所問經』卷第三「論寂品第八」 T vol.15, 18c12-16: 又問。其慧眼何所觀乎。答曰。梵天。其慧眼者不有所見。其慧眼者不見有為及与無為。所以者何。想念有為其無想念則為慧眼。光曜達者則已超度所有眼跡。以是之故為無所見。

『思益梵天所問經』卷第三「論寂品第八」 T vol.15, 49c02-06: 又問。「慧眼為見何法？」答言。「若有所見。不名慧眼。慧眼不見有為法。不見無為法。所以者何？有為法皆虛妄分別。無虛妄分別是名慧眼。無為法空無所有。過諸眼道。是故慧眼亦不見無為法。」

『勝思惟梵天所問經』卷第四 T vol.15, 82a13-17: 曰慧眼見何等法。答言。善男子。若見一法不名慧眼。善男子。慧眼不見有為諸法。亦復不見無為法也。何以故。以彼般若無分別故。以是義故。般若不見有為諸法。彼無為法亦過慧眼。是故不見。

74) [Vが]言う。「マンジュシュリーよ、真実を見るのは誰ですか」[Mが]言う。「いかなる法も見ない人です。なぜなら、見ている限り虚偽だからです。見ない人が真実を見るのです」五島清隆(2012, p. 131) ;

『持心梵天所問經』卷第二「談論品第七」 T vol.15, 16c14-16: 又問。其誠諦者當以何見。答曰。其誠諦者則無有見。所以者何。其習所見則為虛妄。無所觀者為誠諦見。

『思益梵天所問經』卷第三「談論品第七」 T vol.15, 48a10-12: 梵天言。「誰能見聖諦？」答言。「無有見聖諦者。所以者何？隨所有見皆為虛妄。無所見者乃名見諦。」

『勝思惟梵天所問經』卷第四 T vol.15, 80a28- b01: 梵天問言。誰能見聖諦。答言。梵天。若於諸法無所見者。何以故。隨所有見皆為虛妄。無所見者乃名為真。

答えて言う。「平等の性を見ることはない。もし所見があるならば、それは不平等の見が成立しているのである<sup>75)</sup>」と。[277a17]

‘真実行解’と‘見諦(\*satyadarśana)’と‘現観(\*abhisamaya)’とはすべて同一の意味である。

### 3.2.3 不行(277a17-277b2)

観行を修する者がその時に心・意・識・智(\*citta, manas, vijñāna, jñāna)を行じないことを‘正しく無分別慧を行ずる(\*samyakpratipanna)’と名づける。もしそのように行じて所行がなければ、如來・応・正等覺の真実の授記を得る。[277a20]

契経に言う如くである。「世尊よ、菩薩はどのように修行してその無上正等菩提において諸々の如來・応・正等覺の真実の授記を得るのですか。梵志よ、菩薩がもしこの時に、生(\*jati)を行ぜず滅(\*nirodha)を行ぜず、善(\*kuśala)を行ぜず不善(\*akuśala)を行ぜず、世間(\*loka)を行ぜず出世間(\*lokottara)を行ぜず、有漏(\*sāsrava)を行ぜず無漏(\*anāsrava)を行ぜず、有罪(\*sāvadya)を行ぜず無罪(\*anavadya)を行ぜず、有為(\*saṃskṛta)を行ぜず無為(\*asaṃskṛta)を行ぜず、相応(\*yoga)と及び不相応(\*ayoga)を行ぜず、断(\*prahāṇa)と及び不断(\*aprahāṇa)を行ぜず、生死(\*saṃsāra)と及び涅槃(\*nirvāṇa)を行ぜず、見(\*dṛṣṭa)とおよび聞・覺・知(\*śruta-mata-vijñāta)を行ぜず、施(\*dāna)とおよび棄捨(\*virati)を行ぜず、戒(\*śīla)と及び律儀(\*saṃvara)を行ぜず、忍(\*kṣānti)を行ぜず、精進(\*vīrya)を行ぜず、靜慮(\*dhyāna)を行ぜず等持(\*samādhi)を行ぜず、慧(\*prajñā)を行ぜず、解(\*bodha)を行ぜず、智(\*jñāna)を行ぜず証(\*sākṣātkāra)を行ぜず、菩薩がこのように行じて所行がなければ、その無上正等菩提において諸々の如來・応・正等覺の真実の授記を得る<sup>76)</sup>」と。[277b02]

75) [Mが]言う。「どのようにしたら、懸命な努力によって現観を得るのでしょうか」[Sが]言う。「いかなる法をも分別することがない人が、そのように懸命に努力することで、現観を得るでしょう」[Mが]言う。「どのような場合に、現観は現観なのでしょうか」[Sが]言う。「平等性(\*sama-tā)によって一切の法を平等なものとして見る場合に、現観(\*abhi-samaya)は現観なのです」[Mが]言う。「良家の子よ、平等性を見ることなどできましようか」[Sが]言う。「できません」[Mが]言う。「もしできないのであれば、平等ではありません。平等などありえないのです」五島清隆(2013, pp. 93-94)；

『持心梵天所問經』卷第三「力行品第九」 T vol.15, 21b25- c01: 又問。「何謂精勤而有時節亦無所念。」答曰。「假使行者不想諸法，則而時節為無所念。」又問。「何謂如時而無所念。」答曰。「設於諸法悉能奉行，睹見平等則為時節亦無所念。」又問。「豈可能令見等行乎。」答曰。「不也。設見平等者，則便墮於六十二見。不為平等。」

『思益梵天所問經』卷第三「仿行品第九」 T vo.15, 52a07-12: 又問。「云何行能得聖道？」答曰。「若於諸法無所分別，如是行者能得聖道。」又問。「云何名得聖道已？」答曰。「若行者於平等中見諸法平等，是名得聖道已。」又問。「平等可得見耶？」答言。「不也。所以者何？若平等可見。則非平等。」

『勝思惟梵天所問經』卷第五 T vo.15, 85a06-12: 曰云何修行能得聖道。曰若於諸法無所分別，如是行者能得聖道。曰云何名為得聖道已。曰若行者於平等中見諸法等，是則名為得聖道已。問言。善男子，所言平等可得見耶。答言。不也，何以故。文殊師利，若平等法可得見者，則非平等。文殊師利，若能不見諸法平等，是則名為見於平等。

76) 「世尊よ、どのように修行したら、菩薩たちは如来によって無上正等覺に関して授記を受けるのでしょうか」世尊が仰せになる。「ブラフマー神よ、[P60b]もし菩薩が、生を行じることなく、滅を行じることなく、善を行じることなく、不善を行じることなく、世間を行じることなく、出世間を行じることなく、有漏を行じることなく、無漏を行じることなく、罪を行じることなく、無罪を行じることなく、有為を行じることなく、無為を行じることなく、道理(\*yoga)を行じることなく、不道理(\*ayoga)を行じることなく、断を行じることなく、不断を行じることなく、輪廻を行じることなく、涅槃を行じることなく、見を行じることなく、聞を行じることなく、念(\*smṛti)を行じることなく、知(\*vijñāna)を行じることなく、布施を行じることなく、喜捨を行じることなく、持戒を行じることなく、律儀(\*saṃvara)を行じることなく、忍辱を行じることなく、不変化を行じることなく、精進を行じることなく、勤行(\*viryārambha)を行じることなく、禪定を行じることなく、

### 3.2.4 聖默然(277b3-277b11)

このような慧行(\*prajñācaryā)を‘聖默然(\*ārya tūṣṇīmbhāva)’と名づける。契経に言う如くであ。「三十七菩提分法(\*bodhipākṣika dharma)において仏の所説のように、如実に開示すること、それを説法と名づける。また、この[三十七の]法において身をもって証する(\*kāyena sāksātkaṛoti)けれども、身を離れて法があるとは観察せず、また法を離れて身があるとも観察しない。このように観察すれば、すなわち無二また無不二を観察するのである。このように観察する時には、観察の直接知覚の智見には随わない。観察しないから、‘聖默然’と名づける」と。[277b08]

この理と教によってありありと観察する時、一切の有為と無為との自性は、心(\*citta)あるいは慧(\*prajñā)あるいは有分別(\*savikalpaka)あるいは無分別(\*nirvikalpaka)の対境の自性となることはない。そのように知りおわるならば、明慧なる日光は一切の愚痴なる暗闇を除くのである。[277b11]

---

となく、三昧を行じることなく、智慧を行じることなく、行(\*pratipatti)を行じることなく、知(\*jñāna)を行じることなく、得(\*avabodha)を行じることがなく、菩薩がもしもそのように振る舞う(行じる)ならば、如来によって無上正等覚に関して授記されるのである。」五島清隆(2011, pp. 218-219) ;

『持心梵天所問経』卷第二「問談品第六」 T vol.15, 14b09-21: 於是持心梵天白世尊曰:「其菩薩者為何所行而得受決, 至於無上正真道乎?」仏告梵天:「假使菩薩所行不起於行, 亦無所滅, 不行於善, 亦無有惡, 不隨世行, 亦不度世, 無有罪行, 亦無有福. 不犯於行, 亦無不犯, 無有漏行, 亦無不漏. 無有造行, 亦無不造, 不為有行, 亦不離行. 不專修行不離專精, 無斷除行, 亦無不除. 無生死行, 亦無滅度, 無有見行, 亦無所聞. 無意念行, 亦無所知, 而不行施, 亦無慳貪. 不奉梵行, 亦無所犯, 而無忍行, 亦無不忍. 無精進行, 亦無懈怠, 不行禪定, 無所專一. 不行智慧, 亦無不智, 亦無達行, 亦無所入.」仏告梵天:「假使菩薩所行若茲. 如来則為受斯決矣.」

『思益梵天所問経』卷第二「問談品第六」 T vol.15, 45c15-26: 世尊, 菩薩以何行, 諸仏授阿耨多羅三藐三菩提記. 仏言, 若菩薩不行生法, 不行滅法, 不行善, 不行不善, 不行世間, 不行出世間, 不行有罪法, 不行無罪法, 不行有漏法, 不行無漏法, 不行有為法, 不行無為法, 不行修道, 不行除斷, 不行生死, 不行涅槃, 不行見法, 不行聞法, 不行覺法, 不行知法, 不行施, 不行捨, 不行戒, 不行覆, 不行忍, 不行善, 不行發, 不行精進, 不行禪, 不行三昧, 不行慧, 不行行, 不行知, 不行得. 梵天, 若菩薩如是行者, 諸仏則授阿耨多羅三藐三菩提記.

『勝思惟梵天所問経』卷第三 T vol.15, 77c03-15: 世尊, 菩薩以何行故, 得為諸仏授阿耨多羅三藐三菩提記. 仏言梵天, 若菩薩不行生法不行滅法, 不行善法, 不行不善法, 不行世間法, 不行出世間法, 不行有漏法, 不行無漏法, 不行有罪法, 不行無罪法, 不行有為法, 不行無為法, 不行修道, 不行斷除, 不行世間, 不行涅槃, 不行見法, 不行聞法, 不行覺法, 不行知法, 不行施, 不行捨, 不行戒, 不行覆, 不行忍, 不行善, 不行發, 不行精進, 不行禪, 不行三昧, 不行慧, 不行行, 不行知, 不行得. 梵天, 若菩薩如是行者, 諸仏則授阿耨多羅三藐三菩提記.

- 77) 良家の子よ, 以上のように, これらの三十七菩提分法というこれらの法について, 語り, 説明し, 教示し, 知らしめ, 理解させ, 解説し, 注解し, 明確にし, 正しくあるがままに説き示すこと, これが法の話です. このように法が明らかになった場合, 身体と別のものとして法を見ることなく, 法と別のものとして身体を見ることもなく, 二を見ることなく不二を見ることがないというふうに見る, そのように見て目の当たりに知恵(\*jñāna)を見るけれども, 見ることはない. 見ることがないこと, これが聖なる沈黙です. 五島清隆(2012, p. 148) ;

『持心梵天所問経』卷第三「論寂品第八」 T vol.15, 19c19-24: 族姓子, 知其有解了三十七品法之所歸. 斯則名曰為講論法. 假使於此以法証身則不離身, 睹於法者則不離法, 其有見者而無本見. 若不見二, 則不睹二, 如其所見現在智慧之所見者, 則不有見. 其不見者乃名聖寂.

『思益梵天所問経』卷第三「論寂品第八」 T vol.15, 50b26-29: 善男子, 於是三十七助道法, 若能開解演説, 名為説法. 若身証是法, 亦不離身見法, 亦不離法見身, 於是觀中, 不見二相, 不見不二相, 如是現前知見, 而亦不見, 名聖默然.

『勝思惟梵天所問経』卷第四 T vo.15, 83a21-26: 善男子, 於三十七菩提分法, 若能以言語建立開示分別演説, 是名如実説法. 如実説故, 是名如実説法. 若身証是法, 而不離身見法, 亦不離法見身, 於是觀中, 不見二相, 不見不二相, 如是現前見, 而不見, 是名聖默然.

### 3.2.5 般若の偈頌 (277b12-277c7)

諸々の心(\*citta)と慧(\*prajñā)の対境(\*viṣaya)は現ずる(\*ābhāsa)。

智者は取らないことによって、

慧は無分別(\*nirvikalpa)を行じ、

所行なくして行ずる。

この中、諸行(\*saṃskara)の種子(\*bīja)を集め(\*ci)、あるいは諸行の種子のために集められるから「心(\*citta)」と名づける。勝れた功德(\*guṇa)を保持し(\*dhar)、あるいはそれを保持して流散せせないことから「慧(\*prajñā)」と名づける。心と慧(\*citta-prajñā)との所行(\*gocara)を「心と慧の対境(\*viṣaya)」と名づける。対境(\*viṣaya)・地(\*bhūmi)・所行(\*gocara)を「差別」と名づける。心の対境は有為と無為の有する諸相(\*nimitta)である。慧の対境は有為と無為の有する空性である。契経に言う如くである。「無相に対しては分別の慧は最終的に転起しない」と。「現ずる(\*ābhāsa)」とは顕現する(\*pratibhāsa)ことである。すなわち、心と慧との所行に似って対境の性相が現ずるという意味である。[277b20]

「諸」とは、地などはその一つの類に随って(\*anyatamā jāti?) 総体と別体がある。そのように眼など及び色(\*rūpa)などとはその一類に随ってあるいは総、或いは別である。そのような色・受・想・行と識(\*rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāras, vijñāna)とはその一つの類に随って総体と別体がある。同様に、念住(\*smṛtyupasthāna)と正断(\*samyakprahāṇa)・神足(\*ṛddhipāda)・根(\*indriya)・力(\*bala)・覺支(\*bodhyaṅga)・道支(\*mārgāṅga)波羅蜜多(\*prāramitā)・一切の神通(\*abhijñā)・十力・無畏(\*vaiśāradya)・不共佛法(\*āveṇikabuddhadharma)・諸々の三摩地(\*samādhi)・陀羅尼門(\*dhāraṇīmukha)・預流・一來・及び不還と、もしくは阿羅漢(\*srotāpanna-sakṛdāgāmin-anāgāmin-arhat)の所有の道果(\*mārgaphala)も、その一つの類に随って総体と別体がある。乃至詳しく説いて一切智智(\*sarvajñajñāna)に至る。[277b27]

一切の法(\*dharma)においてよく正しく無転倒の本性を了知するから「智者(\*jñānin, pandita)」と名づける。

「よって」とは、捨の相(\*nimitta)を説くことの原因である。「取らないこと」というのは執着(\*grāha)がなく、見(\*darśana)がないことである。すなわち、これは覺慧(\*buddhi)でもって思慮(計度、\*parikalpa, nirūpaṇā)しないという意味である。[277b29]

「取らないことによって」という証因は何を論証するのか。「慧は無分別を行じ、所行なくして行ずる」をである。

「慧」とは無分別智(\*nirvikalpaka jñāna)である。また、永く一切の分別を離れるけれども、覺慧を増益して仮に「智(\*jñāna)」と名づける。影像なく無相無言であって、対境の相を起こすことも自性分別もないから「無分別(\*nirvikalpikā)」と名づけるのである。住する者はない(\*apraṭiṣṭhita)けれども別な階位(\*avasthāntara)に対して仮名を建立する(\*vyavasthā)のである。‘灯は滅する(\*dīpanirodha)’、‘阿羅漢は滅する’と言う如くである。覺慧を増益して(\*Buddhisamāropa)世俗の言説によって、この相続に対して無分別(\*nirvikalpaka)と名づく。分別智を有分別と名づける如くである。この場合、智は無生で行ずることを意趣して「行ずる」と名づける。[277c07]

### 3.2.6 智、見、真如(277c7-277c28)

この智を行ずる時、自・他の法性と一切の種の相は所見(\**dr̥śya*)ではないから能見と名づけない。すなわち、能見でないことを真見と名づける。現証されるままであるからである。所見でないもの(\**adr̥śya=truth*)が所見の相となって、有分別あるいは無分別にして、真見が成就することになるのではない。[277c10]

真如がもしこの所見の本性(\**dr̥śyasvabhāva*)であるならば、[それを]非可見性と説くべきではない。世俗(\**samvṛti*)によって平等(\**samadarśana*)の見があることを真見と名づけるけれども、この不平等の見を執して真見と名づけるべきではない。諸々の可見のものはすべて真実ではない。解を起す因であるからである。陽炎の水の如くである。一切の可見のものはすべて真実ではない。真如がもし可見の本性であるならば、可見の相を認識(取得)しても真見を成就しない。[277c15]

もし[真如が]可見でなければ、真如を証見すると言うべきではない。見と非可見とは平等であると名づけたのではないか。また、智は有為であり、真如は無為性であって、平等ではない。もし見であるならば、不平等の見が成就する。また、諸々の法性はすべて能見ではない。見もまたそうであるべきである。俱に無生を自性となすからである。[277c18]

このように、非見を仮に見と名づけるのは、不平等ではない。[277c19]

また、一刹那(\**ekakṣaṇa*)に一切の法を証してまったく現観のないことを真現観(\**satya-abhisamaya*)と名づける。[それを]非難して、「自體を返照することは成立し難いので、智は智の実性を証することはない」と言うべきではない。[真如と無分別智の]二種は俱に可見の対境のものではない。差別がないから、同時に俱に証するのである。[277c22]

もし勝義(\**paramārtha*)としてであれば、対境の相に似た(\**viṣayanimittābhāsa*)智は本性として無生であるから、現観(\**abhisamaya*)もなく証得(\**adhigama*)もない。契経に言う如くである。「汝は現観(\**abhisamaya*)によって証得(\**adhigama*)すべきではない。如來の体は無為(\**asaṃskṛta*)であって、一切の眼の所行を超えていると観察するからである<sup>78)</sup>。そのように、梵志よ、如來の菩提の座に安坐する時、一切の法はすべて無所得(\**anadhigamya*)であることを証し、一切の虚妄な転倒(\**mithyāviparyāsa*)より起る煩惱(\**kleśa*)を永断するのである<sup>79)</sup>と。このような經典にすべて随順するのである。先ずは傍論(\**prāsaṅgika*)を止めて、本論に戻るべきである。[277c28]

78) Cf. LVP (1903, p. 541) : na bhagavan yogācāraḥ samyak pratipannaḥ kasyacid dharmasyotpādaṃ vā nirodhaṃ vā karoti, nāpi kasyacid dharmasya prāptimicchatī nābhisamayamiti vistaraḥ// 世尊よ、正しく実践したヨーガ行者は何らの法の生ずることも滅することも分別しない。またどんな法の至達も証得も望まない。云々。

79) ブラフマー神よ、そのように、如來は悟りの座に坐して、非実在であり(*med pa*)転倒から生じた煩惱は、究極的には本来(*shin tu rang bzhin gyis*, \**atyantaprakṛtyā*)不生をその本質(*ngo bo nyid*, \**svabhāva*)としているのだと知った(\**āvjñā*)のである。五島清隆(2010, p. 102) ;

『持心梵天所問經』卷第一「解諸法品第四」 T vol.15, 7b08-10: 梵天. 如來坐於樹下处在道場, 曉了欲塵所起轉倒本常清淨空無自然。

『思益梵天所問經』卷第一「解諸法品第四」 T vol.15, 39b10-12: 梵天. 如來坐道場時, 惟得虚妄轉倒所起煩惱畢竟空性。

『勝思惟梵天所問經』卷第二 T vol.15, 69c09-11: 梵天. 如來坐道場時, 唯知虚妄轉倒所起諸煩惱染畢竟不生。

### 3.2.7 偈頌の解説の終わり(277c28-278a10)

歩み行くこと(遊履)を行ずる(\*car)と名づけ、歩み行くことがないから「所行なく」と名づける。このことは行解がなく、生起がないという意味である。無分別の慧は行じない相をもってしかも行をなすからである。すなわち、所行がないことを行と説くのである。[278a01]

このことは前に正勤して成立する果としたものを簡略に説いたのである。観行を修する者(\*yogācāra)はこのように慧は無分別を行ずるから、行ぜずして行じ、行はずなわち不行である。一切の所縁(\*ālabhana)と作意(\*manasikāra)とを遠離し、一切の法においてまったく住(\*pratiṣṭhāna)しない。それは虚空の如くである(\*tadyathākāśe)。一切の遍計(\*parikalpita)と分別とを棄捨し、淡泊・寂然として滅尽定(\*nirodhasamāpatti)に入って諸々の法性(\*dharmatā)を観察する如くである。諸仏の法身(\*dharmakāya)は不可思議(\*acintya)であり、不可了別(\*aparicchinnā)である。無二(\*advaya)・無蔵(\*anālaya)・無相(\*alakṣaṇa)・無見(\*adrśya)であって、不可表示(\*avijñaptika)である。無生(\*anupāda)・無滅(\*anirodha)・無有起尽(\*nirupattikṣaya)、淡泊・寂然であって差別はなく、無相・無影であって諸々の瑕疵・穢れを離れ、一切の覺慧・語言の対境の道を超過している。このように観察するけれども、所見はなく、見ずしてしかも見る、見はずなわち不見である。[278a10]

### 3.3 道と波羅蜜多の修習(278a11-278b8)

このように妙見に摂受されるから、正しく無量の福德の集まりを増長し、無辺の微妙の樂果を感受し、清淨の一味となって他者の苦を滅し、藥樹王の如くに、一切の正しく求願する所を利益するのである。[278a13]

- 1 このように正しく如來の法身(\*dharmakāya)を観察すれば、諸法の有・無の相を見ないから、‘正見(\*samyagdr̥ṣṭi)’と名づける。
- 2 一切の遍計の分別(\*parikalpita)が止息するから、‘正思惟(\*samyaksamkalpa)’と名づける。
- 3 諸法は諸々の戲論を離れている(\*niḥprapañca)ことを証し一切の語言がすべて靜息する(\*sampraśamana)ことを‘正語(\*samyagvāc)’と名づける。
- 4 一切の法は所作性ではなく(\*akṛtakasvabhāva)、その因である身・語・意の業を造らないことを‘正業(\*samyakkarmānta)’と名づける。
- 5 一切の法はすべて無増・無減(\*vṛddhi, parihāṇi)であって法性にはどんな増減すべて永く生じないことを‘正命(\*samyagājīva)’と名づける。
- 6 一切の法はすべて發起することなく、勇猛にして方便を造作することのないことを‘正精進(\*samyagvyāyāma)’と名づける。
- 7 諸法においてまったく対境となることの有無を証せず、憶念することがなく、思惟することがないことにより、‘正念(\*samyaksmṛti)’と名づける。
- 8 一切のあり方で諸法を認識せず、所依に住する(\*niśraya)ことのないことを‘正定(\*samyaksamādhi)’と名づける。

このように正しく観察してこのような八支聖道を修するのである。この意味は詳しく菩薩藏の中の処々に述べ

られている如くである。[278a24]

このように正しく観察すれば、ただ八支聖道を修して円満するだけではなく、六種の波羅蜜多を[直接に]加行しないけれどもその[加行が]がなされることを簡略に説く(\*saṃkṣepatas)。その意味はどうかと言えば、

- 1 いわゆる、一切の種の相を棄捨し、一切の煩惱を棄捨すれば、そのことを施(\*dāna)波羅蜜多と名づける。
- 2 一切の所縁と作意とを止息して無所得を修すれば、そのことを戒(\*śīla)波羅蜜多と名づける。
- 3 諸々の所縁において忍受しなければ、そのことを忍(\*kṣānti)波羅蜜多と名づける。
- 4 無取・無捨であって一切の行を離れば、そのことを精進(\*vīrya)波羅蜜多と名づける。
- 5 一切の作意はすべて現ぜず行は完全に所作がなければ、そのことを靜慮(\*dhyāna)波羅蜜多と名づける。
- 6 一切の法において戲論(\*prapañca)を起さず、二相(\*dvayanimitta)を遠離すれば、そのことを般若(\*prajñā)波羅蜜多と名づける<sup>80)</sup>。

この意味は詳しく『梵問經』などに処々に説かれている如くである。このように、妙住には無量の入り口(門)があり、無量の經典の中に世尊は詳しく説かれている。大いなる意義があつて饒益することは多いのである。諸々の智慧ある者たちは如実に知って、諸々の放逸を離れて勤めて修学すべきである。[278b08]

---

80) 一切の煩惱を完全に放棄すること、それが布施です。行動を起こさないこと(\*anabhisamkāra)、それが持戒です。[何ごとにも]傷つくことがないこと、それが忍辱です。遠離(\*viveka)が精進です。所住がないこと、それが禪定です。戲論がないこと、それが智慧です。五島清隆(2011, pp. 217-218) ;  
『持心梵天所問經』卷第二「問談品第六」 T vol.15, 14a24-29: 又復聖賢捨一切塵, 是則名曰施度無極。設無所行無所造者, 是則名曰戒度無極。靡所不堪, 是則名曰忍度無極。假使澹泊, 是則名曰進度無極。隨如応住, 是則名曰寂度無極。而悉曉了, 是則名曰智度無極。  
『思益梵天所問經』卷第二「問談品第六」 T vol.15, 45c02-07: 若菩薩捨一切煩惱, 名為檀波羅蜜。於諸法無所起, 名為尸羅波羅蜜。於諸法無所傷, 名為羼提波羅蜜。於諸法離相, 名為毘梨耶波羅蜜。於諸法無所住, 名為禪波羅蜜。於諸法無戲論, 名為般若波羅蜜。  
『勝思惟梵天所問經』卷第三 T vol.15, 77b17-22: 若菩薩捨一切煩惱, 名為檀波羅蜜。於諸法無所起, 名為尸羅波羅蜜。於諸法無所傷, 名為羼提波羅蜜。於諸法離相, 名為毘梨耶波羅蜜。於諸法無所住, 名為禪波羅蜜。於諸法無戲論, 名為般若波羅蜜。