

安慧造 唯識三十頌釋 及び

調伏天造 唯識三十頌釋疏(一)

野澤 靜 證 譯 註

まへがき

編輯者より、安慧の唯識三十頌釋に對する調伏天の釋疏を和

譯せよ、との依頼を受けたとき、すぐには引受けかねた。一つには時局下かかる譯文によつて貴重なる紙數を多量に費すことに忍びなかつたし、今一つにはすでに河口慧海師によつて和譯せられてゐるからである(日本宗教大講座佛敎篇第八卷)。然し

淺學をもちへりみず敢へて茲に譯出することにしたのは再度のすすめもあり、且つ、河口師の譯には安慧の釋と調伏天の釋疏とが釋譯してあつてもその區別が判然してゐないし、科判もなく、成唯識論との關係についても何ら注意が拂はれても居らず、その上、釋語の中にはあまりにも斬新なものがあるなど、時に不便を感じる憾みがないでもないから、かかる不便を幾分でも除くのが後人に課せられた先輩に對する責務かと考へたからである。乃ち、次の如き形式に於いて譯出したのであるが、これによつて些かでも前述の責務が果遂されたとすれば私の念

願は充されるのである。分科は調伏天の釋疏、成唯識論述記の科文を參照して私に製作したものである。

安慧の釋は明石惠達敎授の校訂本(龍谷學報、所載)を、調伏天の釋疏は西藏佛典普及會編の校訂本(丁字屋書店刊)を底本とした。而して釋疏は一字下げにして釋との區別を明らかにした。

譯文は恩師山口益博士に閲讀を乞ひ、懇切なる御注意に接して訂正した個所も多數存する。この譯文にして萬一とるところありとすれば、これはあげて先生の卵翼の賜であり、誤譯の責任はすべて譯者に在ることは云ふまでもない。ここに記して深甚の謝意を表す。尙ほ、西藏文調伏天の釋疏には劈頭に梵・藏名が存するが、これは西藏譯せらるる際附加されたものと考へらるるから省略した。又、「」中の文は意味を明らかにせんために譯者の補つたものであり、釋疏の「」中の文は安慧釋の本文なることを示す。

文殊師利法王子に歸命す

法と人は無我なりと正知し給へる牟尼、

罪を残りなく斷し給へる慈悲の主に歸命す。

常に利他を勵み、併せて自利をも成就し給へる有情の養育者に歸命して、三十頌を明釋せんといふ。

### 〔造論の因縁〕

〔一、論曰〕人法二無我の義に對して無解であり、又、邪解なる人々に對して、人法二無我の義は不顛倒である、と教へんために、三十頌の記識論を製す。

〔釋曰〕「人法二無我の義に對して無解であり、又、邪解なる人々に對して」といふ最初の文によりて、境(viṣaya)と關係の主體(sambandhin)と所說(abhidheya)

と因縁(prayojana)と關係(sambandha)との五事を設定する。〔一般に〕論の關係と所說と因縁とは必ず最初に説かるべきである。爾らずして、論に關係なく所說なく因縁なきときは、見識ある聞者は「かかる論を」聞くことも肯じないものである。それゆゑ、聽聞者に「聽聞せんとの」決意(ṭṭhā)を生ぜしめんためにこの三「事」が「最初に」説かれたのである。

さて、「人法二無我の義を」といふにて境を説く。「無解であり、又、邪解なる人々に對して」といふにて關係の主體を語る。「人法二無我の義は不顛倒である」といふにて所說を説く。「と教へんために」といふにて因縁を語る。「三十頌の記識論を製す。」といふにて關係を説く。

茲に正理と聖教とによりて人法二無我の義は不顛倒であると顯示せられたるものが所說であり、それ「所說」の解了が因縁である。而してその因縁はこの論によりて作し遂げらるるのであるから、この論はその因縁のための方便である。かくて、論と因縁との二は方便と方便によりて成就せられるものといふ相にて關係

するのである。如何なる人々に對して、かの人法二無我の義は不顛倒であると説かれるか。かくの如き疑問に對して、「無解であり、又、邪解なる人々に對して」といふ。何に對して無解であり又邪解なるか、との疑問を除くために、「人法二無我の義に對して」といふ。以上は且らく要略の義である。「以下」<sup>②</sup>支分の義を説くであらう。

人法二無我の義といふ中、「人法」とは人と諸法とである。「その中、先づ」人<sup>③</sup>(pudgala)とは、滿ちて(pud)衰滅する(sala)からである。蓋し、そは、滿ちては先に無き業を始作するからであり、衰滅とは先に作りし業を受用して盡きるからである。復た、人とはしづ／＼彼々の趣に趣くからである。或は又、「業の」滿ち或は長養するより、引業と滿業とによりて趣に趣くから人である。「次に」諸法とは自性を任持するからである。ところで、我と離れたること(ātma-rāhita)が無我(nirātma)であり、それ「無我」の體(抽象名詞)が無我の義(nairātmya)である。「而してこの」無我の義は「文法上茲では」兩數の無我の義「を詮はすの

」である。即ち、人と諸法との無我の義が人法二無我の義である。かくて、それら「人と諸法との無我の義」が「先に標舉せし」人法二無我の義である。

「無解であり、又、邪解なる人々」とは、無解なる人々及び邪解なる人々、と「いふ如く相違釋に見るべき」複合詞である。無解なる人々とは、人法二無我の義を全く知らざる人々である。邪解なる人々とは、これに二種類あつて、或者は人法二無我の義を顛倒して解了する。即ち「人法二無我の義」は顛倒であるとする人々である。「他の」或者は二様に解了する。即ち、「人法二無我の義に」疑ありとする人々である。かくて、「無解であり、又、邪解なる人々に對して、とは」全く無知なる人々と、顛倒と疑との慧ある人々とに對してといふ所言となる。

「人法二無我の義は不顛倒であると教へんために」と「いふ複合詞」は、人無我の義及び法無我の義は「何れも」不顛倒である、と「いふ如く」不顛倒」の語を人無我・法無我の何れにも係るやうに「語を分解しその「顛倒せざる」二「無我」を教へんために、とい

ふ複合詞である。或者は人無我の義は顛倒であると主張す。即ち三彌底部の人々である。謂く、彼等は無我は許せども人(pudgala)は無であるとは許さないものである。又、或者は法無我の義は顛倒であると主張す。即ち中觀派の人々である。蓋し、傳説するところに據れば、彼等は諸法は一切種に無であると主張し、遍計所執の體としてのみ無であることは許さないのである。それゆえ「今」その「主張」の對治として法と人との無我の義は「何れも」不顛倒であると教へらるべきである。かかる意味で「特に」不顛倒と云はれたのである。

「三十頌の記識論を製す。」と「いふ複合詞」は、それは三十頌であつて同時に記識論でもある、といふやうに「持業釋に」語を分解すべきである。蓋し、茲に三十頌とはかの論に三十の頌があるからであり、記識論とは唯記識のみと教示する論であるからである。かかる「論」を製す、といふのが、三十頌の記識論を製す、といふことである。

かくて以上のべしことを「要約すれば」人法二無我

の義を、全く知らざる諸有情、疑ひある諸有情及び顛倒であるとする諸有情に對して、人法二無我の義は不顛倒であると教へんために、三十頌の記識論を製す、といふことになる。

〔二、論曰〕 復た、人法二無我の義を教ふるは、煩惱と所知との障を斷するためである。惟ふに、貪等の諸煩惱は我見より起る、而して人無我の義を覺することは有身見の對治となるものであるが故に、彼「有身見」を斷するとき「從つて」一切の諸煩惱を斷することとなるからである。又、法無我の義を知することは所知障の對治となるものであるが故に、所知障は「法無我の義を知るとき」斷ぜらるるからである。

煩惱と所知との障を斷することは、亦、解脫と一切知者性とを證得するためである。蓋し、諸煩惱は解脫を得るについての障となるものである故に、それら「諸煩惱」の斷ぜられたとき、解脫が證得せらるるからである。所知障も亦一切の所知に於ける智の活動を阻止する不染汚の無知である、彼「不染汚無知」の斷ぜられたとき、所



知の一切種に於いて無着にして無得なる智が轉起する。これに由つて、一切知者性を證得するからである。

〔釋曰〕 何故に人法二無我の義を教へ給ふか、と人が思ふによつて、「復た、人法二無我の義を教ゆるは」云々といふ。復た次に、茲に人法二無我の義を教ゆるは煩惱と所知との二障を斷するためである。〔即ち〕人無我の義を教ゆるは煩惱障を斷するためであり、法無我の義を教ゆるは所知障を斷するためである。〔而して〕「煩惱と所知との障を斷するためである」といふ複合詞は「諸煩惱と所知との二障を斷す、といふやうに語を分解し、それら〔二障〕を斷す〔るためである〕」といふ〔意味の〕複合詞なのである。

「人無我の義を教ゆるは煩惱を斷するためである、とは如何、と思ふものに對して、「貪等の諸煩惱は我見より起る」といふ。蓋し、貪等は有身見より生起するものである。かくの如く、我我所に必然的に隨伴する見に隨順する人々及び背戾する人々には〔次第の如く〕隨貪及び瞋恚等が生起するのである。〔然るに〕我見及び我所見を既に斷じ、貪と離れたる、斧と柅檀

とも平等なり〔と見る〕人々には、如何なる場合にも決して隨貪及び忿怒（瞋恚）等は生起しないのである。若し我見より貪等が生起すとせば、如何にすればよいか、と考ふるものがあるであらう。それ故に、「人無我の義を覺することは」云々といふ。謂く、我見より貪等は生起する。而して人無我の義を覺することはか我見の基本的な對治である。それゆえ、人無我の義を觀するとき我見を斷するのである。既に人〔我見〕を斷せば、〔從つて〕彼〔我見〕より生起せる貪等の一切の〔諸煩惱〕は斷ぜらるるであらう。これに由つて人無我の考を教ゆるは煩惱を斷するためである〔と説かれたのである〕。

法無我の義を教ゆることによりては如何にして所知障を斷するか、と思ふものに對して、「又、法無我の義を知ること」云々といふ。謂く、法無我の義を知ることが所知障の對治である。それ故に、法無我の義を知ることによりて所知障を斷することとなるのである。

この煩惱と所知との障を斷することには何の利益が

あるか、と思ふものに對して、「煩惱と所知との障を斷することは、亦」云々といふ。食等の諸煩惱を斷することは解脱を證得せんためであり、所知障を斷することは一切知者性を證得せんためである。

煩惱を斷することは解脱を證得するためである、とは、どう云ふことか、と思ふものに對して、「諸煩惱は」云々といふ。謂く、食等の諸煩惱は解脱を證得するについての障をなすものであるから、それら食等を斷ぜるときには解脱が證得せらるることとなるのである。

ところで又、所知障の自體は如何、彼「所知障」を斷することが一切知者性を證得することにどうしてなるか、と思ふものに對して、それ故に、「所知障も亦」云々といふ。一切の所知に於ける智の活動を阻止する不染汚無知、「所謂」所取能取に對する執着の習氣なるものが、茲に所知障「の自體」であるとせらるるのである。かくの如き相の所知障を斷するときには、世間及び出世間の所知の一切種に於いて無着にして無碍なる智が起行する。乃ちそれ故に、所知障を斷するとき一切知者性を證得することとなるのである。而して「所

知の一切種」といふ中、一切種とは、無常・苦・空・無我と知らるべきもの(jñātavya)で、それが即ち所知の一切種と稱せらる。「次に」無着にして無碍なる智」といふ中、或時には轉起し或時には轉起せざるものは他の因の支配を受けるもの(anya-hev-āpatti)であるから有着と稱す。「之に反し」、他因の支配を受くることなくして轉起するものは無着と稱せらる。或る處には轉起し或る處には轉起せざるものは有碍と稱せらる。一切處に於いて轉起するものは無碍と稱せらる。以上の如きは且らく因縁中の一種の解釋である。

〔三、論曰〕 或は復た、法と人にと執着する人々は唯心を如實に知らざる故に、法と人との無我の義を顯示することによりて、果を具する唯記識に次第して悟入せしめんために、この論を製す。

〔釋曰〕 復た次に、別な因縁中の因縁を別様に釋せんために、「或は復た、法と人にと執着する人々は」云々といふ。或派は蘊・異・處等なる遍計所執の諸法をも實物(dravya)として執着し、或者は人をも「實物と

して」執着する。かくの如く、法と人との執着する人々は唯心を如實に知らざる故に、彼等に對して、法と人との無我の義を顯示するのである。即ち、彼等をして果を具する唯記識に次第して悟入せしむることの窮極の目的に於いて法と人との無我の義を説示せんために論を製す「といふのが又、別な因縁中の因縁である」。

「果を具する唯記識」といふ中、唯記識とは所取能取と離れたる諸心心所である。それ「唯記識」の果とは歡喜地等である。「次第して悟入せしめんために」とは、先づ<sup>⑩</sup>最初に、所取能取を破壊(vivharisana, vipra-  
ṇopatti)する方便となれる三十頌論等を聞き、聞き已つてその次に、不顛倒なる正理を以て思惟し、思惟し已つてその次に、所取の破壊を首めとして「四」念處乃至忍に至る「分位」に於て數習す。それより、所取を破壊し已れるによりて、所取無き故に能取も亦無である、と「世」第一法の分位に於いて能取をも亦破壊する。瑜伽行者はかくの如く所取能取を破壊するから、法界の障を一々還離して歡喜地等に至るのである。か

くの如く、果を具する唯記識に次第して悟入するのである。

〔四、論曰〕或は復た、識の如く所知も亦實物として有ると或者は考ふ。又、他のものは、所知の如く識も亦世俗としては有であるけれども勝義としては無であると考ふ。この二種の一邊論をとくに遮せんためにこの論を製す。

〔釋曰〕復た次に、別な因縁中の因縁を別様に釋せんために、「或は復た、識の如く所知も亦」云々といふ。或有外境論者は識が實有(dravyasat)なる如く所知も亦實物として有であると考へ、又傳説に據れば、或中觀論師は所知は世俗としては有であるけれども勝義としては無である如く、識も亦世俗としては有であるけれども勝義としては無であると考ふ。それゆゑ、かかる二種の一邊論を遮するについて必要なる人法二無我の義を説せんために論を製す「といふのが、別な因縁中の因縁である」。而してこの二種の一邊論とは一切有論と一切無論といふ意味である。

以上の如く、論製作の因縁を説く。

註記。以上四個の造論の因縁に就いては、長尾雅人氏「成唯識

論に於ける造論意趣に就いて」(東方學報京都第九冊) 参照。

① プーサン氏「月稱中論註」三頁註二参照。

② 支分義 (aṅgārtha, avayavārtha) とは「要略の義 (samarthā, samudhārtā) に對し、文を構成する要素の語意を謂ふのである。

③ プーサン氏「佛譯俱舍論」第五卷二二八頁iii參照。

④ 俱舍論卷第二十九(冠導本九丁右)、釋友の俱舍論註釋六九九頁、三行參照。

⑤ 山口益博士「月稱造、四百觀論釋疏の序について」(佛敎研究第一卷第一號九二頁)。

同、「聖提婆に歸せられたる中觀論書」(大谷學報第十九卷第一號四九頁) 參照。

⑥ テリケ版は「mi bhad del」となすも北京版、ナルタン版に依る。(底本、四頁、終三行)。

⑦ この文は戒賢造「佛地經論」に、平等性智を釋する第九目「苦樂一味平等」下に出づ。西尾京雄氏「佛地經論之研究」(本文、一〇一頁。和譯二四五頁) 參照。

⑧ 本文には「gal te bdag ces bya ba」とあれど「bdag tu lta ba」として和譯した。(六頁九行)

⑨ 本文には「'non mo'is pa spoñ ba」とあれど「'non mo-

'is pa rnam」として和譯した。(七頁一〇行)

⑩ 安慧造「中邊分別論釋疏」相品入無相方便相參照(山口博士譯三七頁以下)。

# 〔本 論〕

〔一、論曰〕實に種種なる我と法との假説起る。

(第一頌 a—b)

世間と聖教とに於いて、とは言外の餘意である。

是は識の轉變に於いてなり。

〔是は〕我と法との假説といふに結び付く。

〔釋曰〕さて、法と人との無我の義を如何にして知るべきか、と思ふものに對して、「我と法の假説」云々といふ。かくの如く種々なる我的假説と法の假説とが起る、とは略詮の義である。「偈に云ふ」「實に(e)』とは「かくの如く(evan)」といふ意味である。「これのみにては人は」疑ひを懷く故に、言外の餘意を示さんために、「世間と聖教とに於いて」云々といふ。「乃ち」

世間と聖教中に、種々なる我的假説と法の假説とが説かれてゐる、との意味である。「その假説の」於いて起る場所は何處に見らるるか、と思ふものに對して、「是は識の轉變に於いてなり」といふ。略詮せば、是は我的所取分に於いて起る、との義である。「而して」「是」といふ語は何に結び付くか、と思ふ。それゆゑ、「我と法との假説といふに結び付く」といふ。「乃ち」といふ語は我と法との假説を謂ふとの意味である。

かくて、「以上の」句の意義は次の如くなる。即ち世間と聖教中に種々に説かれてゐる、我と法との假説は凡てこれ識の所取分に於いてのみ起ると雖も、外の我又は諸法に於いて「我法の」假説は起るのではない。これに由つて、人と諸法との無我的義を知るべきである。

註記。この項は成唯識論の「若有識、云何世間及諸聖教説有我法。頌曰。由假説我法、有種種相轉、彼依識所變」に相當す。但し異なるところは、調伏天註にあつては「人法二無我的義を如何にして知るか」との問を以て論端を發すに對して、成唯識論に於いては「若有識」云々の問を以てしてゐる點である。惟ふに、調伏天註に於いては四個の造論の因縁は何れも

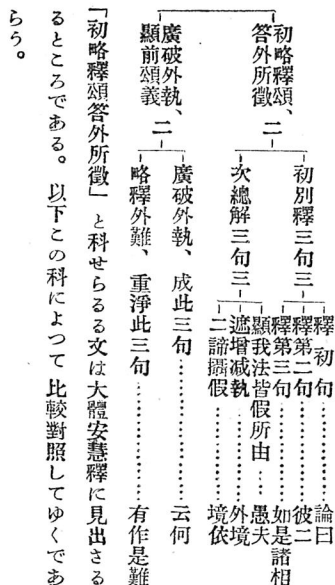
二無我を教ゆるにありとなすから、必然的にかかる問起をなしたものであらう。成唯識論は論の内容より直ちにかかる問を以て始めたものと考へらるる。尙ほこの成唯識論の頌の讀方に關しては、宇井伯壽博士「印度哲學研究」(第六)四三五頁以下參照。

〔二〕A、論曰「我と諸法とが假説せらる、といふが「我と法との假説」である。そは復た我的施設と法の施設とである。「種種なる」とは、多くの種類である。「即ち我・命者・生者・意生・儒童、かくの如き等が我的假説「の多くの種類」であり、諸蘊・諸界・諸處・色・受・想・行・識、かくの如き等が法の假説「の多くの種類」である。

〔釋曰〕註釋作者「安慧」は支分の義を釋せんために「我と諸法とが假説せらる」云々といふ。我として假説せらるる所以のものが我的假説であり、同様に、法として假説せらるる所以のものが法の假説である。假説なる語義(『音義』)を釋せんために、「そは復た」云々といふ。我的假説なる語は我を施設することであると知るべきである。法の假説なる語も亦法を施設す

ることである。假説と施設と言説とは同義異語に屬し、思慮・言説といふ意味である。「次に」「種々」なる語義を釋せんために、「種々なる、とは多くの種類である」云々といふ。或者は我といふ名(samāna)を附け乃至或者は儒童といふ名を附ける如きが、私の假説の多くの種類である。法の假説も亦多くの種類があると示さんために、「諸蘊・諸界」云々といふ。そは理會し易き故に釋しない

註記。「由假説我法、有種種相轉、彼依識所變」なる三句を釋する長行文は述記によれば二種に科文せられてゐる。その中、合作二文科を示せば次の如くである。



さて、この項は初句、第二句を釋すと科せらるる文、即ち

「論曰、世間・聖教説有我法、但由假立、非實有性。我謂主宰。法謂軌持。彼二俱有種種相轉。我種種相謂有情・命者等、預流・一來等。法種種相謂實・德・業等、蘊・處・界等。轉謂隨緣施設有異」に相當するが、我・法及び假説の種種相を釋する中、「預流・一來等」、「實・德・業等」の釋は安慧釋にはない。調伏天は造論の因縁中に我・法の釋をなしてゐるが、其處では、法の釋は今の漢譯と一致するも、私の釋は宗教的語源的立場よりなして主宰の義とはしてゐない。述記(佛教大系本第一、一・三頁。以下述記はこの本に依る)は假を世間の無體隨情假と聖教の有體施設假との二假に分ち、この二假に因つて言を起すのを説となしてゐるが故に、この立場から、我・法の假説の種々相についても「有情・命者等」は世間、「預流・一來等」は聖教の私の假説の種々相に分け、同様に、「實・德・業等」は世間、「蘊・處・界等」は聖教の法の假説の種々相となしてゐる。そしてかくの如く世間と聖教とを峻別して釋する方針は以後の長行釋中到處に採用されてゐる。尙ほ、この點については、宇井伯壽博士「印度哲學研究(第六)」四三七頁以下參照。

「二、B、a 論曰」この二種の假説はともに識の轉變に於いてせらるるにすぎない、眞實の我と諸法とに於い

て「假説」せらるるのではない、といふことは、これ如何なる理由に據るか。諸法と我とは識の轉變より外には無なるが故である。

〔釋曰〕以上の點について、外人の論駁の言がある。

「即ち、それは」、「この二種の假説はともに」云々といふのである。この二種の假説はともに識の所取分に於いてせらるるにすぎない、眞實の我或は諸法に於いて假説せらるるのではない、といふことは如何にして知らるるか。「との駁論である。」而して「眞實」とは勝義「の意味」である。「この駁論に答へて」我〔乃至、儒童〕などの命名(sañjñā)は眞實の境あるものではないと示さんために、「諸法と我とは」云々といふ。謂く、識の轉變より外には我と諸法とは有ではない故に、この我と法の假説には眞實の境はないのである。「と駁論に答へるのである」。

註記。この項は第三句を總釋する「如是諸相若由假説、依何得成。彼相皆依、識所轉變而假施設」に相當す。

〔二、B、b 論曰〕(1) 轉變てふことは「一體」何であ

るか。變異性である。「即ち」因の剎那が減すると同時に、因の剎那とは相の異なる果が自體を得ることが轉變である。

(2) この中、我等と分別することの習氣が増長するために、又、色等と分別することの習氣が増長するために、阿頼耶識より、我等として顯現し、又、色等として顯現する分別が生起するのである。而して、かの我等として顯現し、又、色等として顯現せるものを、かの分別より外となれるものの如く執するために、實には外の我と諸法とが無であるにもかかはらず、我等の假説と色等の法の假説とが無始時來起るのである。譬へば眼翳者に毛輪等の見らるることあるが如くである。

〔釋曰〕(1)「轉變てふことは一體何であるか」といふのは、外道の轉變であらうかとの疑ひより尋問するからである。即ち、この場合の轉變とは、數論の徒の所謂、非變異なる實法が別な處に別なものとして生起するといふ如き意味の轉變であると許すのか、將又、「それとは」何らか別な「意味の轉變」であるのか、との問ひである。それで、成究竟論者〔安慧〕は轉變

の自性を説かんために、「變異性である」といふ。「乃ち」轉變の語は變異性の謂にして數論の徒の所謂「轉變」ではない。「といふのである」。正にそのことを説かんために、「因の刹那が」云々といふ。因の刹那が減するに際し、それ「因の刹那」が減すると同時に、因の刹那とは相の異なる果が自體を得ることが、「この場合の」轉變であると謂ふのである。かくて、これは次の如き所論となる、即ち、因より相の異なる果性を轉變の語にて言詮せるのであると。

(2) かくの如く轉變の自性を説き已つて、識の轉變に於いて我と法とが假說せらるる様態を説かんために、「この中、我等と分別することの習氣が増長するために」云々といふ。我等と分別することによりて置かれた(āhita)習氣が増長せるとき、阿頼耶識より我等の相ある分別が生起する。而して我等の相ある、かの所取分をかの分別より外となれるものの如くに認むる(pratyeti)ために、外には「眞實の」我は無なるにもかかはらず、無始時來我等の假説が起るのである。同様に、色等と分別することによりて置かれた習氣の増

長せるときも亦、阿頼耶識より色等の相ある分別が生起する。而して色等の相ある、かの所取分をかの分別より外となれるものの如くに認むるために、外には「眞實の」諸法無なるにもかかはらず、色等の法の假説が無始時來起るのである。「習氣の増長」なる語は無間に果を成就する功能(samarthya)を謂ふ。「顯現」(nirbhasa)なる語は所取分(grāhyāṅga)を謂ふのである。これがために譬喩を説く。「譬へば眼翳者に毛輪等の見らるることあるが如くである」と。譬へば眼翳者には毛等の相ある所取分に於いて毛輪等の假説ある如く、今の場合も亦、我と法の相ある所取分に於いて我と法とが假說せらるるのである。「毛輪」なる語は毛聚の謂である。

註記。この項は前項が第三句を總釋するに對して第三句を別釋する文に相當するが、その中、(1)は轉變を釋する文、(2)は「約法譬廣釋」と科せらるる文に相當する。調伏天は(1)は轉變の自性(paritana-svāropa)を釋し、(2)は識轉變に於いて我法の假説の起る様態を示すものとなしてゐる。而して成唯識論では「轉變」の釋文に二あつて、その中、「變謂識體變似二分。相・見俱依自證起故、依斯二分施設我法。彼二離此無



所依故」なる釋文は護法・安慧の識變説を合説せるもの、今一つの「或復内識轉似外境」なる釋文は難陀等の識變義を示すものと述記はなしてゐる。更に述記は護法・安慧義を合説せる文を註記するに際し、兩師の説を各別にのべてゐるが、その安慧の説は次の如くである。

安慧解云、變謂識體轉似二分、二分體無、遍計所執。除佛以外菩薩已還諸識自體即自證分、由不證實、有法執故。似二分起即計所執。似依他有二分體無。如自證分相親亦有。以無似有。即三性心皆有法執、八識自體皆似二分。如依手巾變似於鬼、幻生二耳、二耳體無、依手巾起。……問此二體無、識體如何轉似二分。答、相見俱依自證起故。由識自體虛妄智故、不如實故、或有執故、無明俱故、轉似二分。二分即是相及見分。依識體起、由體妄故變似二分、說二分依自證而起。若無識體二分亦無。故二分起由識體有。既有自體及此二分、依何分上假說我法。答、依斯二分施設我法。依此相見計所執上、世間聖教說爲我法。彼我法二離此相見無所依故。故依所執相見二分施設我法云々（第一、一三八、一三九頁）。

これ心用の分限について、安慧が一分説を採用し、自體分は依他、見相二分は遍計所執にして、この總無の見相二分に依つて別無の我法が假説せらるるのである、と古來より傳承

せらるる根據をなすものの如くである。

梵文安慧釋の轉變説については長尾雅人氏が詳細に論じてゐられるが（宗教研究新第九卷第五號及び新第十卷第二號）、今これを簡単に論じ、述記の所説との異同を勘へて見よう。調伏天は常に轉變の語を所取分（grāhyamāna）の語に置き換へて釋し、又、顯現（nirbhāga）は所取分の意味であるとも釋してゐる。これに依つて考ふれば、所取分といふからには同時に他方には能取分が豫想せられ、乃ち、識の轉變とは識が所取能取として顯現することを謂ふに外ならない。何故に所取能取として顯現するかといへば、これを(2)に説明して、我等と分別し、色等と分別することによりて置かれた習氣が増長するからであるといつてゐる。元來、識とは各各了別彼彼境界と謂はれる如く、境として顯現すること——所取分となること——が識の識たる所以であり、かかる活動を識が起したことを茲に「習氣を置いた」といふのである。而して「習氣の増長とは無間に果を成就する功能である」と調伏天が註する如く習氣の置かれてあるといふことは更に復た識が所取分となるための功能としてあることに外ならないのである。かくの如き相依相待の因果關係を抽象して今、「轉變とは因の剎那滅と同時に因の剎那とは相の異なる果が自體を得ることである」

と安慧は規定したものと考へられる。

さて、先の(2)の文に引續き、「我等として顯現し色等として顯現せるもの、即ち所取分を、かの分別(識)より外となれるものの如くに執するために實には外の我と諸法とが無であるにもかかはらず我等の假説と色等の法の假説とが無始時來起る」といふが、所取分を識より外となれるものの如くに執するとは所謂所取執と能取執との二執を起すといふことである。何故かといへば、安慧は本論第十九偈を釋する處に於いて「識より全く別に、自らにて相續するものとして住する所取が有るとの増上執が所取執である。彼所取はまた識によりて認められ、了別せられ、理解せらるゝとの決定が能取執である」と釋するからである。

これに由つて考ふると、梵文の安慧釋では、轉變とは所取能取として顯現することであり、有漏識にあつては所取能取として顯現することは直ちに所取能取の二執となつてそれがそのまま我法の假説の起る根據となるといふのである。換言せば、識變が直ちに假説の所依となることになり、述記の安慧義の如く、總別を分ち、總無の見相分に依つて別無の我法が假説せらるゝといふことにはならないと思ふ。爾らば、何故かかる相違を來したかを考ふるに、成唯識論に於いては識變に能所

を分けて二段に解したからであらう。即ち、先づ、識體が見相二分に變ずるが、この所變の二分は一家の立場では遍計所執であるから無である。而して次に、無なる二分は同じく無なる我法の所依なる點から、能依の我法に簡んで總無と極めつけられ、我法は別無とせられ、かくて、所變の總無の見相分に依つて別無の我法が假説せらるゝとしたものではなからうか。尤も、義灯には「安慧云、相見無體、能所取故」(第一、一一五頁)の語も出づるが、見相分の語は梵語西藏語に存する安慧の釋疏には未だその用例が見出されないから、決定的な結論は下されないが。

(2)に相當する文は「我・法分別熏習力故、諸識變似我・法。

此我・法相雖在內識而由分別似外境現。諸有情類無始時來緣此執爲實我實法。如愚夢者愚夢力故心似種種外境相現、緣此執爲實有外境」であるが、この文中の「變似我法」についての安慧説を述記は二説出してゐる。その第一説は先に引用せる説と同じで、識の所變は見相分であつて直ちに我法に變似するものではないといふ説である。第二説は冒趣に於いて梵文の安慧義に一致するものと考へらるゝが、述記は却つてこの第二説を「難知」となし、第一説を「爲勝」となしてゐる。その第二説とは「又解 諸識生時變似我法者、即自證分上有似我

法之相。體變爲相、但依他起。依此堅執爲我法者方是二分。其似我法不名二分。以下約喻依他性有、故識所變似我法法是識自體」(第一、一五四頁)である。堅執して我法となすものが二分であるとは梵文安慧釋の「二執」の意味であらうし、又似我法を二分と名づけずとは顯現することが識の識たる所以であるからであらうが、茲にも矢張り「見相二分」の意味が充分理解されないから斷定が下されない。その旨趣するところは結局申邊分別論第一偈 a—b「虛妄分別は有り、そこに兩つのもの有るにあらず」といふのである。

①茲に「非變異」と譯せる西藏語は「*rnam par gnas pa*」である。普通、非變異 (*avyakta*) に相對する西藏語は「*mi gsal ba*」であるが「*rnam par gnas pa*」は「定住」從つて、變化しない意味も内含せられてゐるから、*avyakta* の相對語として譯した。尙ほ、この間の意味に關しては 山口益博士「佛教に於ける無と有との對論」二二七頁參照。

②本文とは「*de dag 'ri tshe*」とあれども今は「*de gan gi tshe*」として譯した。(一四頁、六行)

「二、C、a 論曰」「そもそも」假説とは「本來」何處にも無きものが或處に於いて假説せらるることである。譬へば愚夫<sup>①</sup>に於いて牛が「假説せらるる」如くである。

かくの如くであるから、識の自體に於いても、將又外に於いても、我と諸法とは無である故に、我と諸法とは唯だ遍計所執のみにして勝義としては有にあらす。それゆゑ、所知も亦識の如く實有である、といふこの一邊論は認容すべきでない。

されど、假説は依事なくしては存し得ないものである。それゆゑ、我と法との假説が依つて起る場所としての識の轉變は實事として有である、と畢竟じて認容すべきである。從つて又、識も亦所知の如く單に世俗としてのみ有であるけれども、勝義としては有ではない、と立論することは正理に適へるものではない。「識が勝義として無であつては」世俗としても無との過失に墮する故に。蓋し、所依なくしては世俗たり得ざるからである。これに由つて、この二種の一邊論はともに不合理なる故に棄捨すべし、とは軌範師の言である。

〔釋曰〕以上の點については次の如くにも考へらるる懸念があると思ふ。即ち、所取分がとりもなほさず目の當りの我法であるから、從つて、我と諸法とは現前に成立せらる。それで、「そもそも」假説とは本來何

處にも無きものが或處に於いて假説せらるることである」云々といふ。我と諸法とは所取分に於いて假説せらるるのみである。若し、彼等「我と諸法」が彼「所取分」中に目の當り有るとすれば、假説する何の必要があらうか。何處にも無きものが或處に於いて假説せらるること「が假説本來の意味であるが、それ」は恰かも愚夫に於いて牛が「假説せらるる」如くである。「即ち、愚夫は本來」牛ではないけれども、愚夫を牛であると假説するが如くである。「かくの如く既に」假説とは「無を有とする」増益であつてみれば、彼「假説」は如何にして目の當りの物が境となるであらうか。

かくの如く我と法とは假説せらるるけれども、現實なるものとしての境はこれを遮し已つて、結攝せんために、「かくの如くであるから、識の自體に於いても、將又外に於いても、我と諸法とは無である故に」云々といふ。謂く、以上の如き所説により、識の所取分中にも識より外にも我と諸法とは現實に有るのではないから、我と諸法とは單に遍計所執にすぎない。勝義と

してはそれらは何處にも有であるのではない。これに由つて、茲に所知も亦識の如く實有である、とのこの一邊論は承認出来ないのである。

今一つの一邊論を除くために、「されど、假説は」云々といふ。實に假説は依事なくしては存し得ないものである。それゆゑ、我と法との假説が依つて起る場所としての識の轉變は實事として有である、と畢竟じて認容すべきである。果して爾りとせば、識も亦所知の如く單に世俗としてのみ有であるけれども、勝義としては無である、と立論することは正理に適へるものとするを得ない。何故に正理に適はざるかと思ふものに對して、「世俗としても無との過失に墮する故に」といふ。まさにそのことを解釋せんために、「蓋し、所依なくしては世俗たり得ざるからである」といふ。即ち、所依なくしては世俗たり得ない。必ず或る何ものかに依りて或る何ものかが假説せらるるからである。爾らざれば限定がないから、すべてのものが假説せらるる過失となるであらう。かくては、太過の失となること必定であるからして、世俗としては何らかの依事

を認むべきである。而して彼「假説」の所依なるものは識である。よつて、識は實事として有であると認めらるるのである。「無所依 (nirupādāna)」とは無依事 (niridhāna) 乃至第七格 (mimāṃsā) 「即ち基づくことのない」意味である。

先きの釋を結構せんために、「これに由つて、この二種の一邊論はともに不合理なる故に棄捨すべし」とは軌範師の言である」といふ。即ち、かくの如き二種の主張には何れも正理なきを以て、『この二種の一邊論はともに不合理なる故に棄捨すべし』と諸軌範師によりて説かれたのである、と註釋作者「安慧」は已れを擱き「自己の意見を」秘して諸軌範師にその權證を求めたのである。

註記。この項は次の項と共に述記の「總解三句」の文に相當する。而して「總解三句」の文は述記によれば「唯是難陀・護法二說。無安慧解、以無內識所變我法故」(第一、一五九頁)とあるが、この述記の文を演秘には「疏無安慧解等者、前明安慧義、有兩釋。此據初義。思可知也」(第一、一五九頁)と會釋してゐる。即ち、前項の註記の終に擧げし第一義によれば安慧は識所變の似我似法を認めないから、以下の釋は安慧の

釋ではないといふのである。然るに、この項は旨趣に於いて大體「總解三句」の釋文に一致するものと考へらる。この點よりしても、前項の註記の終に出せる安慧の二義中、第二義が梵文安慧釋と一致すと云へるであらう。

この項に相當する成唯識論の文は次の如し。「愚夫所計實我・實法都無所有。但顯妄情而施設故說之爲假。內識所變似我似法雖有而非實我法性。然似彼現故說爲假。(顯我法假所由) 外境隨情而施設故、非有如識。內識必依因緣生故、非無如境。由此便遮增減二執。(遮增減執)。

先にも注意した如く以上の釋文も述記によれば、世間と聖教とに別けて解する趣意であるから、嚴密には梵文と一致すとは云へないかも知れぬ。また、「由此便遮增減二執」とは梵文安慧釋によれば、一切有論と一切無論との二種の一邊論を棄捨すべしとの先師の聖言を以て以上の解釋を結構する文と解すべきであらう。

①西藏譯に従ひ、今は *bhūṭika* を *bhūṭaka* の寫誤として譯出す。パーリに對しては特に荻原博士の註記が存するけれども。

〔二、c、b 論曰〕 かくの如く一切の所知は遍計所

執性なる故に實事としては無である。然るに、識は縁已生法なる故に實物として有である、と認めらるべきである。然るに、識の縁已生法なる義は轉變の語にて示されてゐる。

〔釋曰〕 かくの如く、かの一邊論を遮し已つて、自己の意見を述べんために、「かくの如く一切の所知は遍計所執性なる故に實事としては無である」といふ。即ち所知は識を自體とするものであるから、「識より」外には我法なる實事は無である。他方又、所依なくしては世俗たり得へざれども、所依なる識がそのまま我法では」ないから、これに由つて、所知は遍計所執性なる故に實事としては有ではないのである。「又、前述の如く」所依なくしては世俗たり得ざるを以て、「所依なる」識は縁已生法なる點で實物として有である、と認めらるべきである。識の縁已生法なる義は何に由つて知らるるか、といへば、「然るに、識の縁已生法なる義は」云々といふ。識の縁已生法なる義はまさに轉變の語にて示されてゐる。「因より相の異なる果が自體を得ることが轉變である」との「先の」説明「にて顯示

」されてゐる。

註記。この項は、前項末尾に於いて先師の聖言を以て結釋せるに對して安慧自らの言を以て以上の釋を結する文と調伏天はなすが、成唯識論の次の文に大體相當すと考へらる。「境依内識而假立故唯世俗有、識是假境所依事故亦勝義有(二諦攝假)。

〔三、A、論曰〕 外境無なるに而も識が即ち境の形相として生ず、といふことは如何にして解了せらるるか。

〔釋曰〕 以上の如く、實事としての我と諸法が遮せられたるとき、有外境論者は反駁せんために、「外境無なるに而も識が即ち境の形相として生ず、といふことは如何にして解了せらるるか」といふ。「換言せば」、色等なる外境無なるに而も識が即ち色等の境の形相として生ず、といふことは如何にして解了せらるるか。」と反駁するのである。」

註記。この項以下は成唯識論の「廣破外執、顯前頌義」中の「廣破外執成此三句」と科せらるる文に相當する。但し、「廣破外執」は復た、破法と破我とに分れるが、調伏天も、破我即ち人無我の義は諸先師によりて成立せられてゐるから、安慧は

釋しないのであると註する如く、「廣破所執我」に相當する部分は全く無く、僅かに「破法」中の小乗所執の有對無對の二色を破する部分に相當するものが存するにすぎない。述記にもこの破我破法の文は「多護法文」(第一、一六五頁)となしてゐる。

ところで、この相當文ある「破法」中の文を比較して見るに、先づ成唯識論では、色を有對と無對とに分け、有對色を復た「能成極微」と「所成有對眼等」に分けてこれを順次に破してゐる。然るに、梵文ではかかる分類法を用ゐず、始めには五識の所縁の境を破し、次に意識の所縁の境を破するといふ順序をとつてゐる。而して前著の五識の境を破する部分が成唯識論の「破有對色」、後者の意識の境を破する部分が「破無對色」に相符するは勿論であるが、前者の相符する部分に關しては、成唯識論では「能成極微」を「有質礙」と「無質礙」、「有方分」と「無方分」に依つて破してゐるが、具略の相違はあつても梵文もこれに同じい。次に、「所成有對色」を破する中、梵文は成唯識論の所縁縁を破する部分のみ存するのである。後者の相符する部分は梵文では「受」を代表として破し、而もそれを破する方法は中觀派的な論法を用ゐてゐるに對して成唯識論では有對色に類同して破してゐるから、到底成唯識論に比較することは出来ない。

而して、この項は「云何應知、實無外境唯有內識似外境生」(第一卷、四頁)といふ總問の文に相當することは云ふまでもない。

〔三〕B、a 論曰、「外境は自〔外境〕として顯現する識を能く生ぜしめる義によりて識の所縁縁であると許されるけれども、唯單に能作〔因〕たる義のみによりて〔所縁縁〕とは考へられない。〔若し、唯能作因たる義のみによりて識の所縁縁であると計すとせば〕等無間縁等と無差別となる過失に墮するからである。

〔釋曰〕成究竟論者は〔以上の反駁に對し〕〔外境は〕云々といふ。即ち、外境が自らの形相ある識を能く生ぜしめる場合に限つて識の所縁縁であると許すけれども、唯單に能作〔因〕たる義のみによりて〔所縁縁である〕とは許さないのである。若し、唯能作〔因〕たる義のみによりて所縁たる義があるとせば、爾る時には因縁・等無間縁・増上縁と無差別となるであらう。何となれば、彼等〔三縁〕は唯能作〔因〕であると定立

せられてゐるからである。〔換言せば〕若し、此〔外境〕も亦唯能作〔因〕たる義のみ〔によりて所縁縁〕であると定立せば、爾る時には、彼等〔三縁〕と無差別となるであらう。かくて以上は次の如き所論となる。即ち、能作〔因〕たる義を有し、且つ自らの形相〔ある識〕を能く生ぜしめる義を有するものにして始めて二の性質を具する境と許さるのであると。

註記。成唯識論では所縁縁を破するに、初に正量部を除く共許の所縁縁の義を牒し、次に、正量部、經部、本薩婆多部、新薩婆多部の四部の所縁縁義を破すと述記はなすが、この項は、共許の所縁縁義を牒する文と正量部を破する文とに相當す。即ち〔此眼等識外所縁縁理非有故、決定應許自識所變爲所縁縁〕謂能引生似自識者汝執彼是此所縁縁。非但能生。勿因縁等亦名此識所縁縁故〔第一卷、二一頁〕。

尙ほこの〔三、B〕項については、山口博士「佛教に於ける無と有との對論」三九九頁以下參照。

〔三、B、b 論曰〕次に五識身は和合せるものを所縁とす、〔和合したる相は〕彼〔五識〕の行相と似るが故に〔と云ふ〕。ところで、和合せるものは單なる部分の集

合を別にしては存しない。〔而して〕彼等諸部分を分析すれば和合の相ある識は無である故に、これに由つて、外境全く無なるに而も和合の相ある識は生するのである。

〔釋曰〕唯能作〔因〕たる義のみに由りて境たる義があると許せば、等無間縁等の諸縁もすべて所縁たる義あることとなるであらう。〔それゆゑ〕二の性質を具するものこそ境たり得となしたのであるが、これに由つて如何になるであらうか。謂く、「五識身は和合せるものを所縁とす」云々といふ。〔即ち〕他の人は、五識身は和合せるものを所縁とす、と許す。彼等〔五識身〕は和合の相ありと知らるるからである。而して〔和合〕なる語は集合を謂ふ。それゆゑ、五識身は龜相として顯現すと釋せられてゐる。さて、和合の相あるとき如何なる過失があるか、といへば、それゆゑ、「和合せるものは單なる部分の集合を別にしては存しない」云々といふ。部分の和合せるものは單なる集合より別には無いのである。如何にして無いかといへば、「彼等諸部分を分析すれば」云々といふ。個々の部分を分析



すれば和合の相ある識は生じない。若し、彼「部分」中に集合といふ何らかの實事が存すとせば、爾る時には、個々の部分を分析しても集合の相ある覺が生ずべき筈であるのに、有分なる實事の存することは諸軌範師のしばしば遮するところである。かくの如く集合「有分」なる實事の存することを遮し已つて、結攝せんために、「これに由つて、外境全く無なるに而も和合の相ある識は生ず」といふ。かくの如く、和合せるものは單なる都合の集合を別にしては存しないけれども、この和合の相ある識は受用す。それゆゑ、外の和合せる境無なるにかかはらず、戲論の習氣の成熟力によりて識は和合の相として生ず、と成立せらる。

註記。この項は「破經部」の文に相當す。即ち、眼等五識了色等時但緣和合。似彼相故。非和合相異諸極微有實自體。分標彼時似彼相識定不生故。彼和合相既非實有故不可說是五識緣（二一、二二頁）。

①本文は「bsags pa」とあれど「ma glogs par」として和譯した。（二〇頁、七行）

二三、B、C論曰「諸極微たとへ和合しても決して彼

〔識〕の所縁とはならない。諸極微には彼〔識〕の形相がないからである。惟ふに、諸極微には和合位に於いても未和合位に於けると自體の差別が全く無いのであるから、これに由つて諸極微はたとへ和合しても未和合の如く所縁たり得ないのである。

〔釋曰〕集合なる實事が無なるときは所縁たり得ないけれども、諸極微の集合するとき、彼識の所縁となるであらう、といへば、それゆゑ又「諸極微はたとへ和合しても」云々といふ。集合せる極微と雖も彼識の所縁とはならない。和合とは集合といふ意味である。何故に所縁とならないか、といへば、「諸極微には彼〔識〕の形相がないからである」といふ。何故なれば、知中に鹿の相として顯現せるそのものは個個の極微中にはないからである。然し、個個〔の極微〕には彼〔識〕の形相はないけれども、集合せる〔極微〕は彼〔識〕の形相となるであらう、といへば、それゆゑ「惟ふに諸極微には未和合位に於けると」云々といふ。未和合位に於いて鹿なる形相なきが如く、諸極微には和合位に於いても亦鹿なる形相に變するやうな自體上の差別は

全くないのである。これに由つて、未和合の極微が所縁とならない如く、和合せる「諸極微」も亦所縁とはならないのである。そは、未集合の如くたとへ集合しても所縁とはならない、との意味である。かくて以上は次の如き所論となる。即ち彼等「諸極微」は集合せざるときは龜ではない故に所縁とならない如く、たとへ集合しても龜と變じない。それゆゑ、如何にして所縁とならうか。實に彼等「極微」は單一であつても或は集合しても何れにしても微圓「相」を捨てないのであると。

註記。この項は「破本薩婆多部」の文に相當する。即ち、非諸極微共和合位可與五識各作所縁。此識上無極微相故。非諸極微有和合相不和合時無此相故。非和合位與不合時此諸極微體相有異。故和合位如不合時色等極微非五識境。(二二頁)

「三、B、d 論曰」併しながら、他の人は次の如く考ふ。即ち、他「の極微」に歡待しない個個の極微は根の及ばざるものであるけれども、相互に觀待する多く「の極微」は根によりて取らるゝと。

(1) 彼等「極微」の有觀待と無觀待との何れの分位に於いても自體の差別はないから、「彼等極微は」一向に根によりて取らるゝものであるか、或は根の及ばざるものかである。

(2) 若し、相互に觀待する極微のみが識の境となるとせば、爾らば、瓶・壁等の形相の差別なるものは凡て識中に現はれないであらう。極微には其の形相がないからである。

(3) 識中に顯現せるものも異なるものであり、境も異なる形相であることは不合理である。太過の失があるからである。

〔釋曰〕復た、或者は諸極微が所縁となるについて別な形相を許す。それみゑ、彼の所宗を示さんために、「他の人は、個個の極微は」云々といふ。傳説するところに據れば、他の極微に觀待しない個個の極微は根の境とならないけれども、相互に觀待を具するときそれが根の境となると「他の人は」考ふのである。「これは」前分所破である。

(1) この意見も亦正理に適へるものでないと説かんと

めに、「彼等〔極微〕の」云々といふ。かくの如く論ずる彼等の宗典の如くならば諸極微は又「次の如く」理解せらる。即ち、諸極微は有觀待と無觀待との何れの分位に於いても麁なる相となるために自體が差別せらるることはないのである。これに由つて、自體の差別がない故に、或は一切時に根によりて取らるるものとなるか、或は全然根の及ばざるものとなるかである。

(2) 復た、その同じ場合に別な過失あることを説かんとために、「若し、相互に觀待する極微のみが」云々といふ。若し、相互に觀待する極微のみが識の境となとせば、爾らば、瓶・鍋・罍・皿等の形相の差別なるものは凡て識中に顯現しないであらう。極微には瓶等の形相がないからである。

(3) この點については、諸極微がそのまま瓶等なる知の所縁となる、とも考へらるるから、「識中に顯現せるもの」云々といふ。「識中に顯現せるものは」瓶・罍等の「麁」相なるも以て、「諸極微の」細相は麁相ある知の境たり得ない。「若し境となることせば」太過の失となるであらう。「換言せば」かくの如く「細相が麁

相ある知の境と」なるときには、蜂も亦牛等の形相ある識の境となるであらう。

註記。この項は「破新薩婆多部」に相當す。先づ始に彼の宗義をのべ、次に五個の理由にてその宗義を破してゐるが、梵文は三個の理由にて破し、成唯識論の第三、四の理由を缺くが如くである。然し、この項の前後の調伏天註を參照するときは必ずしもさうではない如くである。有執、色等一一極微不和集時非五識境。共和集位展轉相資有麁相生。爲此識境彼相實有爲此所縁。

彼執不然。(1) 共和集位與未集時體相一故。(2) 瓶罍等物極微等者緣彼相識應無別故。(3) 共和集位一一極微各各應捨微圓相故。(4) 非麁相識緣細相境。勿餘境識緣餘境故。(5) 一識應緣一切境故。(二二頁)

前項及び前項に於いて、調伏天は和合とは集合の意味であると註釋してゐるが、述記はこれに反し、「一處相近名和、不爲一體名集」(第一、三四六頁)とて、和合と集合とを別釋してゐる。而して、梵文安慧釋が茲に「和合」「集合」の語を用ゐずして「有觀待」の語を用ゐたのは、述記の釋する如き意味に解したためであらうか。

〔三、B、e、論曰〕又、極微は此方・彼方・中間の分有る故に、柱等の如く、勝義として有ではない。其を認めないときには、極微中に東南西北等の方角の差別は無くなるであらう。

従つて又、識の如く極微も亦質碍性と住處性無き結果となるであらう。

かくの如く、外境無なる故に、識が即ち境の形相として生ずるのである。夢中の識の如しと認容すべきである。

〔釋曰〕以上は且らく極微を有と認めて所縁たることを遮したのである。今や、彼等〔極微〕は有たるべからずと示さんために、「又極微は」云々といふ。極微はまた此方・彼方・中間の分有る故に、柱等の如く、勝義として有ではない。そは、柱等は施設有であり、受等是不相似法であるからである。他の愚昧なるものが因不成と云はんかと懸念する故に、「其を認めないときには」云々といふ。若し、諸極微の此方・彼方・中間の分を認めないとすれば、爾る時には、極微に因つて此は東方であり、此は北方である云々の方角の差別は

諸極微に屬しないであらう。彼〔方角〕無しとせば、東北等も亦極微の分とならないであらう。

かくの如くなるときには如何なる過失があるか、と云へば「従つて又、識の如く」云々といふ。若し、極微の方分の差別を認めないときには、爾る時には、識に質碍性と住處性なき如く極微も亦かくの如くなるであらう。

かくの如く外境を遮し已つて、結攝せんために、「かくの如く、外境無なる故に」云々といふ。かくの如き釋相によつて、外境は有り得ない。それゆゑ、戲論の習氣の成熟力によりて識が即ち色等の境の形相として生ず。譬へば夢中の識の如しと認むべきである。

註記。この項は「能成極微」を破する部分に相當す。諸極微若有質礙、應如瓶等假非實。若無質礙應如非色、如何可集成瓶衣等。又諸極微若有方分必不可分析、便非實有。若無方分則如非色云何合承光發影。日輪纒羣照柱等時、東西邊光影各現。承光發影處既不同、所執極微定有方分。又若見觸壁等物時、唯得此邊不得彼分。既和合物即諸極微、故此極微必有方分。又諸極微隨所住處必有上下四方差別。不爾便無共和集義。或相滲入應不成羣。由此極微定有方分。執有對色即諸極微。若

無方分應無障礙。若爾便非障礙有對。是故汝等所執極微必有方分。有方分故便可分拆、定非實有(二〇、二二頁)

今梵文安慧釋によつて立量すれば次の如くなる。(1)諸極微

は勝義有にあらざるべし(宗)。此方・彼方・中間の分あるが故に(因)。柱等の如し(喩)。(2)諸極微は實識性(住處性)なかるべし(宗)。東南西北等の方なきが故に(因)。識の如し(喩)。

而して、述記の「若有方分名礙、薩婆多非礙、唯經部有」(第一、三一七頁)とある文に依れば(1)は經部の極微説を破し、又同じく述記の「無方分者是薩婆多計」(第一、三一九頁)に依れば(2)は薩婆多部を破するものと考へらる。

① [dte] は [da] なりと思はる(二三頁、終二行)

〔三〕C、論曰「受等も亦過去と未來とのものは彼の形相ある識を能く生ぜしむるものではない。已滅と未生とのものであるから。現在〔の受等〕も亦現在の識を能く生ぜしむるものではない。〔受等の〕生じつつある分位には〔識は〕無なるが故に。〔受等の〕已生の分位には識も亦彼の形相として已に生ぜるものなるが故に、〔已生の受等には〕何の作用もない。これに由つて、意識も亦全く所縁なくして生ずるのである。

〔釋曰〕かくの如く且らく五識身の境を遮し已り、次に意識の境をも遮せんために、「受持も亦」云々といふ。受等は三時に屬するものである。その中、且らく過去と未來とのものは自らの形相ある識を能く生ぜしむるものではない。過去のものには已に滅せるからであり、未來のものは未だ生ぜざるからである。已滅と未生と〔の受〕は實有でないから、如何にして識を能く生ぜしめるであらうか。そこで現在の〔受等〕が能く生ぜしむるものである、とも考へらるる故に、「現在〔の受等〕も亦現在の識を能く生ぜしむるものではない」といふ。現在の受等も亦自らの形相ある識を能く生ぜしむるものではない。そは何故か、といへば、「受等の」生じつつある分位には〔識は〕無なるが故に」といふ。この場合、生じつつある分位に能く生ぜしむるか、或は、已生の分位に生ぜしむるか、の二の場合が考へられる。「先づ」生じつつある分位には受等は有ではない。それゆゑ、「自ら」有でないものが如何にして能く生ぜしめようか。「次に」受等の已に生ぜる分位には識も亦彼の形相として已に生じてゐる。それゆゑ

彼「已生の受」には何の作用もない故に、彼等は彼「識」を能く生ぜしむるものではない。かくて、意識の所縁も亦全然無しと成立す。

かくの如くなるときには、所取なき故に識は能取しない。所取能取無き相は法無我の義であると成立する。人無我の義は識の縁已生法なる義を説くことによりて顯示されるのである。實に識は縁起生法なる故に有である。若し、人も縁已生法と許すとせば、爾る時には無常であらう。無常なるものに於いて我を分別することは無意味である。身の如きが故に。或は又、縁已生法と許さずとせば、爾らば常であらう。常なるものは善不善の業を作した其の果を受くることも出来ないであらう。變化が無いからである。「たとへ」助力「縁」に因りて「變化す」といつても「自體に」差別がないから「變化あり」とは許されない。果して爾らば、全然無作と觀察することによりて如何になるであらうかといへば、人無我の義を成立す。このことは、過去の軌範師のしばしば教ゆるところであるから、茲

にはまのあたり釋しないのである。

〔四、A、論曰〕併しながら、他の人は云ふ。我と諸法とが眞事として存しないときには假説は不合理である。何となれば、假説は三の存するときは可能であるけれども、その何れか一の存せざるときは不可能であるからである。「即ち、その三とは」眞の事物と彼「眞の事物」に似たる他の境と及びそれら兩者の共通性である。譬へば、眞の火と彼「火」に似たる儒童と及びそれら兩者の共通なる法——赤性或は猛性——とが存するとき、儒童は火であるといふ假説が作さるるが如しと。

〔釋曰〕茲に文典家等の反駁を示して、「併しながら、他の人は云ふ」云々といふ。若し、我と諸法とが眞事として存しないとすれば、爾る時には、識の所取分に於いて彼「我法」を假説することは不合理である。何となれば、假説は三が有るときには可能であるけれども、三者中の何れか一の無いときには不可能であるからである。三とは何か、といへば、「眞の事物と」云々

といふ。若し眞の事物が有り、眞事に似たる或る他のものが有りとせば、眞事と彼「眞事」に似たるものの兩者の共通性も有るであらう。若し、何らかの共通性か有るとせば、爾る時に「初めて」假説が作されるのである。これに關する譬喩を説いて「眞の火と」云々いふ。眞の火が有り、而して火に似たる儒童と、火と儒童との兩者の共通なる法——赤性或は猛性——とが有るときに「初めて」世間に於いて儒童は火であるといふ假説が作さるのである。同様に、若し、識の轉變に於いて我と法とを假説するとすれば、爾る時には又、我と諸法とが眞事として存するであらう。爾らすれば假説することが出来ないであらう、とは前分所破である。

註記。この項以下は「廣破外執、顯前頌義」中の「略釋外難、重淨此三句」と科せらるる文に相當す。尙ほこれに關しては拙稿「有自性論に於ける假説と唯識論に於ける假説に就いて」

(宗教研究、第二年第四輯) 參照

「有作是難、若無離識實我法者、假亦應無。謂假必依眞事、似事・共法而立。如有眞火、有似火人、有猛赤法、乃可假説此人爲火。〔假説牛等應知亦然。我法若無、依何假説。無假説

故似亦不成。如何說心似外境轉」。(第二、一〇頁)  
①本文には「met」とあれど「me」として和譯した。(二七頁九行)。

〔四、B、a 論曰〕 儒童は火であると假説せらるる場合、〔火の〕類か或は實かが假説せらるる〔と考へられる〕であらう。〔然るに〕兩者はともに假説せられないのである。

〔釋曰〕 成究竟論者は先づ最初に譬喩を破せんために、「儒童は火であると假説せらるる場合」云々といふ。茲に儒童は火であるといふ譬喩を設定する場合、類なる火性か或は火の實かが儒童に於いて假説せらるるであらう。換言せば、この場合には、火の共相か或は又火の自相かが假説せらるるであらう。果して爾らば、其の場合には如何なる過失があるか、といへば、それゆゑ「兩者はともに假説せられないのである」といふ。兩分を假説することは何れも不合理である〔といふのである〕。

註記。「彼難非理。〔離識我法前已破故〕。依類依實假説火等俱不

成故。

①北京、ナルタン版に依る。デリケ版の「hai lear」は不可なり。(二八頁、初行)

〔四、B、b 論曰〕(1)その中且らく、共通なる赤性或は猛性は類には無い。而して共通なる法が無いのに而も儒童に於いて類を假説することは不合理である。太過の失があるからである。

(2)類には彼〔赤性と猛性との〕二の法性は無いけれども、猛性と赤性とは類と不相離性である故に、儒童に於いて類は假説せらるるであらう、といへば、類が無い場合でも猛性と赤性とは儒童に於いて見らるる故に不相離性も不合理である。

又、不相離性〔なる猛性と赤性と〕は假説せられない。火に於ける如く儒童に於いても亦類は實有であるからである。

(3)これに由つて、儒童に於いて類を假説することは不合理である。

〔釋曰〕類の分に關して、「その中且らく、共通なる赤

性或は猛性は類には無い」といふ。儒童と共通なる赤性或は猛性は類なる火性には無い。何となれば、敵者は、類は赤或は猛であるとは許さないからである。〔換言せば〕この二の屬性は實に屬するけれども類に屬するのではないと主張するからである。この點につき、共通なる法が無い場合でも類は假説せらるるであらう、とも考へらるる故に「共通なる法が無いのに而も」云々といふ。共通なる法が無い場合に儒童に於いて類を假説することは不合理である。何故に不合理であるか、と思ふものに對して、「太過の失があるからである」といふ。若し、共通なる法が無い場合でも假説を作すとせば、爾る時には、一切に於いて一切を假説する過失に墮するであらう。

かくて以上は、共通性は假説の依事である。若し、共通性無き場合と雖も假説を作すとせば、爾る時には無規定であるから、一切に於いて一切が假説せらるる過失に墮するであらう、との所論となる。

(2)愚昧なる敵者は別な假説の依事を語らんと念じて、「類には彼〔赤性と猛性との〕二の法性は無いけれ



ども」云々といふ。類は猛等の法を有するものではないけれども、猛性と赤性とは類なる火性の無き場合には無い。斯様に、猛性と赤性とは類と不相離性であるから、儒童に於いて類なる火性は假説せらるるであらう。「といふのである。」換言せば、共通性なる法は無いけれども不相離性がこの場合の假説の因であるから太過の失とはならないであらうと云ふのである。「彼二の法性は無いけれども (atad-dhammatva)」といふ中、「今、語源的解釋をすれば」猛性と赤性とのかの二が法 (dharma) である。類なるものはかの二の法を具する (tad-dharma)。そのこと「かの二の法を具すること」の抽象名詞がそのことの法性である (tad-dhammatva)。その二の法性を具しないことが「彼二の法性の無いこと (a-tad-dhammatva)」である。それ故に、「かくの如き語源的解釋によれば」彼二の法性の無いことは、類には猛性と赤性との法が無い、といふ意味である。「さて、」不相離性も亦この場合には無いと説かんために、「類が無い場合でも猛性と赤性とは儒童に於いて見らるる故に」云々といふ。猛性と赤性とは類なる火性の

無い場合でも儒童に於いて現はるる。それゆゑ、不相離性なるかの二は何れも不合理である。(「即ち、」一方類なる火性は儒童に無く、他方猛性と赤性とは彼「儒童」に有る場合、かの二は如何にして類と不相離性となるであらうか。

愚昧なる敵者はかの過失を恐れて、儒童に於いても亦類と不相離なるかの二は有ると許さんとす。それゆゑ、「不相離性」(なる猛性と赤性と)は假説せられない」といふ。若し儒童に於いても亦類と不相離なる猛性と赤性とはとも有ると許すとせば、爾る時には、儒童に於いて類は假説せられないであらう。何故かといへば、「火に於ける如く」云々といふ。火に於いて類なる火性が實有なる如く、儒童に於いても有である故に、假説する必要は何らないからである。かくて以上は次の如き所論となる。即ち、若し、儒童に於いても亦類と不相離なる猛性と赤性との何れも有ると許せば爾る時には、彼「儒童」に於いては彼「不相離性なる猛性と赤性」の現に有たることを認めねばならぬ。それゆゑ、既に有なるを以て假説する何の必要があら

うか。何處にも無きものが或る處に假説せらるるは  
 ③正理である。

(3) かくの如く假説の依事を遮し已つて結攝せんために、「これに由つて、儒童に於いて類を假説することは不合理である」といふ。かくの如き假説の依事は「共通性(sādharana)であれ不相離性(avibhāvika)であれ」二種ともに類中には有り得ざる故に、儒童に於いて類は假説し得べからずと決定す。

註記。(1) 依類假説理且不成。猛赤等德非類有故。若無共德而假説彼、應亦於水等假説火等名。(2) 若謂猛等雖非德而不相離故可假説、此亦不然。人類猛等現見亦有互相離故。(3) 類既無德又互相離、然有於人假説火等。故知假説不依類成。

① 本文には「thams cad la」の次に「thams cad」の脱落ありと認める。(二九頁、四行)。

② 「med par me lbyun ba」は「med par mi lbyun ba」の誤り。(三〇頁、九行)。

③ 北京版、デリケ版には「mi rigs so」とあれど、ナルタン版の如く「mi」なきを正しとす。(三一頁、四行)

〔四、B、c、論曰〕(1) 實を假説することも不合理で

ある。共法がないからである。火の猛或は赤なる屬性は凡て儒童には無し。何故かといへば、其より別である。「そのことは」種は自らの所依に繫屬するからである。又、火の屬性が無いのに儒童に於いて火を假説することは不合理である。

(2) 若し、火の屬性と相似なる故に合理である、といへば、兩る場合でも、相似の理由では火の屬性である猛性或は赤性が儒童の屬性である猛性或は赤性に於いて假説せらるることは合理であつても、屬性の相似といふ理由で「直ちに」儒童に於いて火「の實」を假説することは不合理である。火「の實」は屬性の相似と無關係であるから。

(3) これに由つて、實を假説することも亦不合理である。

〔釋曰〕(1) 類は假説せられないけれども、實は假説せらるるであらう、といふ故に、「實を假説することも不合理である」といふ。火の實も亦儒童に於いて假説し得られない。何故かといへば、「共法がないからである」といふ。火と儒童との共通なる法は全く無いから

である。「現に」共通なる猛と赤との屬性が有るのではないか、何故に共通なる法がないと云ふのか、と問ふから、「火の猛き屬性」云々と答ふ。猛と赤なる屬性は彼等兩者には共通ではない。火の猛或は赤なる屬性は凡て儒童の「それ」であるとは許されない。それゆゑ、儒童の猛或は赤なる屬性は火の猛或は赤なる屬性より別異である。別異であるとして知らるるか、といふ。それゆゑ「種は自らの所依に繫屬するかである」といふ。本來種なるものは各自の所依に繫屬するものであつて、他の所依に移行することの出来ないものである。火は薪を焼く能力ある點で猛なる語で詮はしたのである。然るに、儒童は諸士夫中にて賢なる點で猛なる語で詮はしたのである。同様に赤き屬性も亦別異なる意味に於て詮はされてゐるのである。

この點については、儒童の猛或は赤なる屬性に依りて儒童は火であると假説するのである、とも考へらるる故に、「火の屬性がないのに、儒童に於いて火を假説することは不合理である」といふ。儒童の猛或は赤なる屬性は火の屬性ではない。それゆゑ、別異なる屬性

によりて儒童は火であると假説することが如何にして合理であらうか。若し、假説せらるるとすれば太過の失となるであらう。

(2) 愚昧なる敵者は彼二の相似を別様に語らんと念じて、「若し、火の屬性と相似なる故に合理であるといへば」といふ。猛或は赤なる二の屬性は自らの所依に於いて規定せられてゐるから、儒童は火であると假説することは不合理であるとしても、火の屬性と相似なる故に假説せらるるであらう。即ち、火の猛或は赤なる屬性と儒童の猛或は赤なる屬性とは相似あるを以て、その相似に依りて儒童は火であると假説するのであるから、「相似なる故にとは」相違「因」ではないのである。「といふのである」。「火の屬性と相似なる故に合理である」といふ場合、屬性の相似なる語は屬性の類に於いて許される（けれども實に於いては許されない）のである。「されば」かくの如きの相似「なる故にとの因」相はこの場合の救釋とは全然ならないと示さんために、「爾る場合でも、相似の理由では」云々といふ。若し、相似の屬性があるとしても、それらは「固

より」屬性の相似にすぎないのであるから、火の屬性なる猛性或は赤性が儒童の屬性なる猛性或は赤性に於いて假説せらるることは合理であつても、「直ちに」儒童に於いて火〔の實〕を假説することは不合理である。火〔の實〕は屬性の類と無關係であるからである。即ち、屬性の類は諸屬性と相應するけれども、實とは相應しないからである。

(3) かくの如く實の假説を遮し已つて結構せんために「實に於いても共法は全然無い。これに山つて、儒童に於いて火の實を假説することも亦不合理である」といふ。

註記。(1) 依實假説理亦不成。猛赤等德非共有故。謂猛赤等、在火在人其體各別。所依異故、無共假説有過同前。(2) 若謂、人火德相似故可假説者、理亦不然。説火在人非在德故。(3) 由此假説不依實成。

① 本文には「*yod pa na yin nam se na | thun mon gi chos*」とあれど、「……*yin nam chi phyir thun mon*……」として和譯した。(三一頁、終二行)。

〔四、C、a、論曰〕眞の事物も亦無い。彼〔眞の事物〕

の自體は一切の思慮と言詮との境より超出するからである。惟ふに、勝性に於いては思慮と言詮とは屬性の相貌としてのみ起り、彼〔勝性〕の自體を觸知しないからである。爾らざれば屬性は無效用といふ過失になるであらう。

げに、思慮と言詮とを離れては眞の事物の自體を分別しうる様な別な方便はないのである。それゆゑ、勝性の自體を境とする思慮と言詮といふものは〔既に〕無いのであるから、従つて事物も亦無しと解了せらるべきである。

〔釋曰〕かくの如く譬喩に於ける假説を遮し已つて、眞の事物を遮せんために、「眞の事物も亦無い」といふ。眞事が有であるときには假説せらるる、といへることも亦不合理である。眞の事物は全く無であるから。どうして無であるか、と思ふものに對して、彼〔眞の事物〕の自體は「云々といふ。眞事の自體なるものは一切の思慮と一切の言詮との境より超出するからである。何故に超出するかといふ故に、「勝性に於いては」云々といふ。惟ふに、思慮と言詮とは勝性に於いては

屬性ある相貌として常に起るのみ、彼「勝性」の自體をば觸知しないのである。何となれば、『勝性に於いては常に「其が」屬性を具するときに限つて解了せらるるけれども自體は解了せられないのである』といふのが敵者の成究竟であるからである。而して、勝性なる語は茲では種の體(種相)を語り、實等である。

屬性なる語は茲では種を語り、白等である。この點につき、勝性の自體をも思慮と言詮との二は觸知すと思ふものがあるとも考へらるる故に、「爾らざれば屬性は無效用といふ過失になるであらう」といふ。若し、勝性の自體をも思慮と言詮の二は觸知し得とせば、爾る時には、何故に諸屬性が分別せらるるであらうか。

又若し、勝性に於いて思慮と言詮との二が現前に起ることなしとせば、爾る時には、勝性が屬性の體たることは理解せられ「従つて」屬性を分別することも合理となるであらう。「之に反して」勝性の自體が思慮と言詮との二によりて現證知せらるるとせば、爾る時には諸屬性は何の必要があるであらうか。

この點につき、思慮と言詮との二は勝性の自體に於

いては現前に起らないけれども、而も何らか別な方便によりて勝性の自體は證知せらると思ふものがあるとも考へらるる故に、「げに、思慮と言詮とを離れては」云々といふ。覺と聲とを離れて、彼勝性を證知する作具たる、勝性の自體を分別する別な方便はないのである。かくの如く勝性の自體を分別する方便無しと説き已つて結攝せんために、「勝性の自體を境とする」云々といふ。かくの如く彼勝性の自體を分別する別な方便は全く無く、他方思慮と言詮との二は彼「勝性」に於いて起らないのであるから、眞の事物たる火等は全然無しと解了せらるべきである。

火の實に於いては覺と聲とは現前に起らないから彼「實」は眞性(mukhya)ではないとしても、火性なる類に於いては慧と聲とは現前に起る。これに由つて、彼「火性なる類」こそ眞事であらう、といへば、ああ彼も亦實性(travyaiva mukhya)たることは不合理である。惟ふに、彼も亦聲の自體を媒介(vikāra)として始めて思慮と言詮との二によりて證知せらるるけれども「その」自體は證知せられないのである。爾るとき

彼「火性なる類」は如何にして眞性であらうか。

註記。又假必依眞事立者亦不應理。眞謂自相。假智及詮俱非境故。謂假智・詮不得自相、於諸法共相而轉。亦非離此有別方便施設自相爲假所依。

〔四、C、b 論曰〕 同様に聲に結合關係なき限りは、思慮と言詮とは全く無いのである。

〔釋曰〕、聲に於いては覺と聲との二が現前に起る。されば、彼聲こそ事實であらう、と考ふるゆゑ、「同様に聲に」云々といふ。〔所詮なる〕實と類とに於いて思慮と言詮との二が現前に起らざる如く、〔能詮なる〕聲に於いても亦彼二は現前に起らない。何となれば、聲の自體と言詮とは結合關係はない。聲の自體と言詮とは無差別であるからである。そもそも、差別あることは結合關係の所依である。然るに、〔聲の自體と言詮とは〕差別がないから其〔結合關係〕は如何にして可能であらうか。敵者は「結合關係なくしては何處に於いても言詮は起らない。言詮の起らない處には思慮も亦起らない」と許すからである。又、敵者は、一切の思慮は分別を具すと許すから、彼「思慮」は如何にし

て言詮に依らずして起るであらうか。又、類と屬性及び作も亦聲の自體に依らずしては思慮されないものである。これに由つて、それら分別も亦〔聲の自體を離れて〕別には有り得ないのである。

註記。然假智・詮必依聲起。聲不及處此便不轉。

①本文は否定詞「巨」を缺く。(三六頁終四行)

〔四、C、c 論曰〕 かくの如く能詮〔なる聲〕と所詮〔なる實・類〕とは無であるから、眞の事物は決して無いのである。

〔釋曰〕 かくの如く思慮と言詮とは無いと説き已つて結攝せんために、「かくの如く」云々といふ。かくの如く思慮と言詮とは〔能詮なる聲、所詮なる實・類の〕何處に於いても現前に起らないから、「能詮と所詮とは無であるから、眞の事物は決して無いのである」と成立す。

註記。能詮所詮俱非自相。故知假説不依眞事。

〔四、C、d 論曰〕 なほまた、これら一切は全く假であつて眞ではない。そもそも假とは、何處に於いても現

に全く無なる相貌として起るものである。而して、一切の聲は現に全く無なる假の體として勝性に於いて起るのである。これに由つて、眞は全く無であるのである。

〔釋曰〕 かくの如く眞性を遮し已つて、假を目のあたり説かんために、「なほまた、これら一切は全く假であつて」云々といふ。汝の宗典に據れば、あらゆる一切の法は全く假であつて眞ではないのである。何となれば、何處に於いても現に全く無なる相貌として起るものが假と名づけられてゐるからである。而して、一切の聲の起る場合には、勝性が現に全く無なる「相貌として起る」假の體「となれるとき」その同じ假の體として彼「勝性」に於いて起るのである。即ち、このことは、勝性は假の體となるとき始めて聲によりて證知せらるるけれども、「その」自體が證知せられるのではない。「されば」彼「勝性」は如何にして眞であらうか。といふ所論となる。

註記。由此但依似事而轉。似謂增益非實有相。聲依增益似相而轉、故不可說假必依眞。

①北京、ナルタン版に依る（三七頁終行）。

〔四、D、論曰〕 ここに於いて、「我と諸法とが眞事として存しないときには假説は不合理である」と云へることが「却つて」不合理である。

〔釋曰〕 最初より結攝せんために、「ここに於いて、我と諸法とが眞事として存しないときには」云々といふ。かくの如く汝の宗典に據れば、眞事は全く無いのである。これに由つて、「我と諸法とが眞事として存しないときには假説は不合理である」といへることの方が不合理である。

註記。是故彼雖不應正理。