

ツオンカパ造了義未了義論の試解(一)

——チベット仏教の唯識受容についての二性格——

片野道雄

序..... 四

了義未了義論善說心髓 本文

帰敬——造論のことは..... 究

一 解深密経による立場——瑜伽唯識章——

(一) 経中にどのように説かれているか

(1) 矛盾を除く質問..... 五三

(2) その矛盾を除く答え..... 五三

(A) 無自性と説かれる密意..... 五四

(B) 不生などと説かれる密意..... 六一

(3) 三性の自体の理解の仕方..... 六三

(4) それらによって達成される意味についての諸問

(A) 経の布置..... 六五

(B) その経の意味の若干の説明..... 六七

(二) 経文の意味が如何に疏通されたか

(1) アサンガの主に解深密経に基づく疏通の仕方..... 七一

(2) それに基づいての真实性の思惟

(A) 二辺を断つ仕方の一般的な説示..... (未完)..... 七二

## 序

チベットにおける仏教受容の開始は、西紀七世紀の始め、ソンツェンガンポ (Sron btsan sgan po) の頃とされている。その後、仏典のチベット語訳を通じての大蔵経編纂事業も進む中、パドマサムバヴァによるニンマバが創設され、十一世紀の中頃には、インドのヴィクラマシラー大僧院在院のアティシャ (Atiśa, 980-1052) がチベットに迎えられて、そのアティシャの学流がカードムパと呼ばれ、又、その後、サキャバ、カーギュバなどチベット仏教教団が創設されている。それら紅帽派(旧派)の伝承と共に、十四世紀後半には、ツォンカバ (Tson kha pa, 1357-1419) が、当時のチベット仏教教団の墮落を痛感して、改めてアティシャに私淑し、厳しい戒律主義にもとづいてチベット仏教を再興した、と伝えられている。その後、ツォンカバを祖師とするゲルクバなる黄帽派仏教教団が創設され、チベット仏教においてそれが主要な教団の流れの一として伝統せられていくのであるが、ゲルクバの始祖とせられるツォンカバに帰せられる著作として、北京版大蔵経所収によると、二二〇点(東北大学『西蔵撰述仏典目録』所掲のツォンカバ全書には一六二点が教えられる)を伝えている。その他、その流れにある人々の著作を始め、チベット仏教の紅帽派黄帽派各派に伝承せられているところの文献類、即ち、蔵外資料についても、尨大な数量に及ぶことは既に述べるまでもない。

ところで、数多くの蔵外資料の中、顕教、特に、瑜伽唯識思想のチベット仏教における具体的な受容と展開について比較的事実がテーマとせられ、纏まった状態で伝える文献の資料として、宗義書 (grub mtha') と称せられる一群の文献類とともに、<sup>(1)</sup>後述する如きツォンカバの二の著作に関する文献類も主要な資料とせられる。『菩提道次第論』、

『秘密道次第論』の二大主著を始めとするツォンカバの数多くの著作の中、

末那とアーラヤに関する難解処の広註『善説大海』(yid dan kun gz'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa legs par bsad pa'i rgya mtsho, Otani Nos. 6149, 10124, Toh. No. 5414)

未了義了義を分別する論『善説心髓』(dran pa dan nes pa'i don rnam par 'byed pa'i bstan bcos legs bsad shin po, Otani Nos. 6142, 10103, 10132, 10135, Tho. No. 5396, Tokyo Nos. 41, 42)

なる書題によって伝えられている前者『善説大海』は、書名からも推察されるように、瑜伽唯識思想の、特に識説を中心とするものであって、それについては先覚によって既に詳しく論究せられている。後者の『善説心髓』(以後『了義未了義論』と略称する)は、既にその組織科文が紹介せられているところによっても窺われるように、前後二編から成るものであり、その前編においては、『解深密経』に基づく瑜伽唯識思想の了義未了義論が、また、後編においては、大集経群の中でも名高い『無尽慧所説経』の一経文を正依の聖教として、中観思想を中心とする了義未了義論が展開せられている。<sup>(4)</sup>従って、前編に対して瑜伽唯識章、後編を中観章とも仮称することができよう。

ところで、この『了義未了義論』は、右の如き瑜伽唯識と中観とによる、大乘仏教の了義未了義論であるが、それら大乘仏教の二大思想が著者ツォンカバに師資相承せられるその「祖師系譜」について、本論の冒頭の婦敬偈によると、次の如き系譜が具体的に示されている。

○ ナーガールジュナ——アーリヤデーヴァ——〔アーリヤ〕シユーラ——ブツダパーリタ——ブハーヴァヴィヴェーカ——チャンドラキールティ

○ アサンガ——ヴァスバンドゥ——スティラマティ——ディグナーガ——ダルマキールティ

これらの系譜を語る帰敬偈の直前に掲げる偈頌は、明智(jiāna)の象徴としての文殊、及び、慈愍(ānukāṃpa)の象徴としての弥勒(王子)に対する帰敬偈としていて、ここに讃歌せられているナーガールジュナとアサンガは如来の言教の開顕者なる始祖とされ、仏教者の偉大な学轍(Śiḥīṭā, 流儀)として敬慕せられている。従って、本論の著述においても前後の二章の構成について瑜伽唯識と中観との憂劣が念頭に置かれて、それについて論ずるというのではなく、本論は、二の学轍それぞれの立場に立って、顕教なる仏教の了義未了義の方軌が直撃に解明せられようとするものであると考えられる。ツォンカパのかゝる基本的な姿勢は本論の結びの条項においても表明せられるのであって、本論の結びの条項においては次の如く述べている。

今、次のことが問われるであろう。即ち、偉大な学轍の二の方軌(V. p. 247)をもって、教説の未了「義」了義の区別と、それらの深密意が賢き人々によって詳しく釈疏された多くの門とが見られるが、それら二の密意を解釈する軌範師は何によって了義を建立するのであり、何を最終的な意味として認めるのであるか述べよ、と汝たちが質問するとき、

ジャムブドゥヴィーパの賢きものの莊嚴となれるこれらの人々の、すべての善説に心から尊敬するのであるが、縁起なる輪廻と涅槃とが誑惑されない事由によって、相を把握するところのすべての所縁なるものは止滅するのである。

月より到来せる善説なる白光によって慧眼がクンダ「の花」の園に開いたとき、ブッダパーリタによって示された道を見て、ナーガールジュナの善き考え方を主要なものとして理解しない者は誰かいるであろうか。と、そのように私達は語る。

以上のように先に説明した方軌をもって教説の未了〔義〕了〔義〕を区別して、真实性が決択されるこの二の学軌の進路は般若乘(顯教)の場合に広大であり、真言 (mantra) の文典を解釈するパンディタや聖者たちにとっても亦、それら二の何れかに順じて真实性を決択することより別な第三類がないのであるから、この方軌は教説なる顯密すべての真实性を決択する道として知るべきである。

それ故に、(V. p. 248) 二の方軌なる偉大な学軌の進路に依らずして真实性を探究することは、盲人を導く者をして有しない盲人が危険な方向に走ると等しいのであり、正依を認めても、これらの本典に久しく慣れていなく、特別にこれらの正理の細かい核心を知らずして、教説の未了〔義〕了義を区別する何らかの言葉に依って、アーガマのみを帰依処として人々が、真实性の論議をなしたとしても、ある言葉のみが心髄であると見るから、あつて多くの凡その意味の所在を見ても、心から満足しないのであつて、偉大な学軌によって教説を見る眼を与える<sup>(5)</sup> 正理の粗密なる核心によく慣れて、教説の広大にして甚深なるものよりも更に極めて甚深なる所在を決択する努力を、河の流れのように開始して、知られる限りその限り実践を中心となして、勝者の説示に久しく所在を求めらる弁別のある人々に対して、私はこの「善説心髄」を論議したのである (Peking 1865<sup>a</sup>-187a<sup>9</sup>)。

ツォンカバ自身にとってはナーガールジュナの流に立場を置くことは既に述べるまでもないが、而も、二の偉大な学軌は、顯教、密教のすべての真实性が決択される道として知るべきであると強調せられる。この著述においてツォンカバは、了義未了義なるテーマそのものにも如実に物語るように、仏陀の言教の、甚深なる密意趣開顯という、インド仏教以来の大乗仏教精神史の動向が正さしく課題とせられているかのように思われる。<sup>(6)</sup>

前編の瑜伽唯識章では、『解深密経』を所依としてアサンガ兄弟によるところの初期瑜伽唯識思想の源流を探究し

つつ、転識得智としての入無相の方便道による、中道・般若空の甚深なる仏道が善分別され開顯せられようとする、三性・三無自性唯識義に基づく了義未了義論が中心とせられていて、本章におけるツォンカパの資料の扱い方についても、前著『善説大海』に展開するところとはまた別の側面が窺われるようである。本章において扱われている資料は、『解深密経』を始めとして、『瑜伽師地論』の『菩薩地』や『撰決択分』、『中辺分別論』及びその安慧註、『大乘莊嚴經論』、『撰大乘論』、『アビダルマ集論』、『唯識二十論』、『三十頌唯識』及びその安慧註、『釈軌論』などの諸資料を中心に、『智心髓集』、『プラマナーヴァールティカ』、『般若波羅蜜多ウパデーシャ』などであり、或いは、円測の『解深密経疏』など(チベット訳覚通造『解深密経解説』も参見せられているかのようである)は是非非の立場で扱われているようである。また、チベット仏教における後学の三性説の理解の仕方についても批判的に随所に言及せられ、或いは、中観思想との対比によって瑜伽唯識思想がリアルにせられようとする論究もなされているのであって、それらの所述を通じて、ツォンカパに伝承せられている瑜伽唯識思想、あるいは、大乘としての瑜伽唯識の立場がきわめて鮮明な様態において窺われるのである。

ここに、チベット仏教の瑜伽唯識思想の受容とその展開についての一端を考察する基礎的手続きとして、かりそめ乍ら『了義未了義論』の前編の解説を試みることにする。

## 註

- (1) 長尾雅人『西藏仏教研究』、同「西藏に残れる唯識学」(同『中観と識唯』所収)、立川武蔵『西藏仏教宗義研究』巻一、H. V. Guenther; Buddhist philosophy in Theory and Practice (Penguin Books inc.), 袴谷憲昭「中観派に関するチベットの伝

ツォンカパ、了義未了義論の試解(一) (芹野)





dgoñs pa gsal bar byed pa'i bstan bcos dgoñs pa'i don rab tu gsal bar byed pa'i sgron me źes bya ba (Toh. No. 5565)

5) Don grub rgyal mtshan ; Drañ řes legs bśad śñiñ poi 'grel pa bzi 'dril (New Delhi, 1975)

6) Toh. No. 6828 (A. Bde legs ři ma mtshan řid pa), Toh. No. 6829 (A. Dpal 'byor lñun grub), Toh. No. 6830 (A. Blo bzai dpal ldan nñam rgyal rdo rje), Toh. Nos. 6832, 6833, 6834 etc.

## 了義未了義論善說心髓 本文

師マンジユグォーシヤに礼拝します。

帰敬―造論のことば

大自在、帝釈、大梵、無身主、遍入など〔諸天〕が〔三〕有 (olava・生存) において傲慢なる大音で宣揚するといふ慢心によって諸の虚榮を現わすことをもってしても、凡そ〔牟尼自在佛なる〕その御方の御身を (一) 見るや否や、〔その御方が諸天を〕太陽によって螢の光の〔征服される〕ようになしたもう時、〔諸天が〕美しい冠冕をもつて、その御方の御足のパドマに恭恭敬しくなして親近したもう天の天なる牟尼自在〔佛〕に礼拝します。(二)

明智 (jñāna) と慈愍 (anukampā) との底の深い極致はきわめて量り難く、菩提行の広大なる波の音が響きたもう、善説の宝庫となれる大海なる文殊と王子 (弥勒) とに礼拝します。(三)

如来の言教が二の方軌なる〔偉大な〕学轍の習慣によって善く頭わとなれるのであるから、勝者 (jina) のすぐれ

ツォンカバ造了義未了義論の試解(一) (片野)

た説述を三地の趣において太陽のように明瞭になされたナーガールジュナ(龍樹)とアサンガ(無着)との御足に頭面礼拝します。(四)

偉大な学識の二の習慣をよく領解してジャンブドゥヴィーパに生存する百千の聡明なる人々を開眼するアーリヤデーヴァや「アーリヤ」シュエーラ、ブツダパーリタ、ブハーヴァヴィヴェーカ、チャンドラキールティなどの御足、(五)

ヴァスバンドゥの御足、ステイラマティ、ディグナーガ、ダルマキールティの御足などや、ジャンブドゥヴィーパの莊嚴であり、牟尼の教説を消滅せしめない幢を持つ勝れた人、「或いは」学者の方々に敬い礼拝します。(六) 多くの教説を聞き、理証上の正しい方法についても多くの苦勞(W. P. 2)によって、現觀の徳の聚をもつて劣ることのない多くの人々が更に努力しても未だ理解されていない、その「了義未了義の」依所が、(七) 師文殊の御恩によってよく見られるから、殊に慈悲の思いから「それについて」私は述べる。「牟尼」所説の眞実を理解するという思察(vicāraṇa)をもって無比なる説明を望む人々は敬うて聞きなさい。(八)

『聖護国所問(経)』に、

実に世の人々は、空、寂靜、不生の理趣を知らないから、迷ってあちこちに動きまわる。彼等は慈悲あるものによって幾百の方便の筋道や理証をもって入らしめられるのである。(九)

と述べているように、諸法の眞実が極めて領解されがたく、また未だ理解されていないとき、「佛は」輪廻より解脱していないのを御覽になって、慈悲を有する教主は、ある多くの方便の筋道や理証という手段をもって、それ「眞実」の

証得に入らしめる、と説かれているのである。従つて、思慮ある人々は、眞実とは如何にあるのであるかを証得する方便に努力すべきであつて、その「眞実を証得する」ことも亦、勝者の教説の頭わとなつてゐる未了「義」了義に依るのであり、それら二つの簡択も亦、これは未了義である、これは了義であると説かれてゐるアーガマのみによつてはでないのである。もしそうであれば、偉大な学轍によつて著わされた未了「義」了「義」の簡択の密意の解説が無意味となるからである。また、教説の中には未了「義」了「義」について (V. p. 3) 共通しない多くの建て方が説かれてゐるからであり、また、これこれであるとのみ説かれてゐるアーガマをもつてかくの如く証明することができないのであつて、その場合、一般的にかくの如く「アーガマのみによることは」普遍的なものとならなく、また、特に、未了「義」了「義」についても、これこれであると説かれてゐるもののみをもつてしても証明することができないからである。

それ故に、教説の未了「義」了「義」の簡択を予言してゐる偉大な学轍は、未了「義」了「義」の密意を解説してゐるのであり、それ「未了義了義の簡択」も亦、了義の教説の意味を別なものに導くものを害となし、別なものに導かれるのは不相応として、その意味を決定的なものとする証明の理証によつてよく思惟してゐる者に随つて「その」密意を探究すべきであるから、最終的には垢を離れる道理性をもつて頭わとなすべきである。即ち、理証と相違する論証の結論 (siddhanta) が認められるとき、「その場合の」説者は基準となる人として適當でないからであり、また、存在するもの眞実性も亦道理に適當で証明するという理証としての論証をとまなうからである。「佛は」この意味について御覧になり、比丘たちや賢き者たちは、焼いたり、切断したり、磨かれる「ことにより頭わとなる」黄金のように、よく觀察することにおいて私の教えが取得されるのであるが、「ただ」敬い「だけ」によつて「取得される」のでない。<sup>(2)</sup>と説かれてゐるのである。

然れば、未了〔義〕了〔義〕の簡括に二(一)の立場〕があり、(一)『解深密經』による立場と、(二)『無尽慧所說(經)』による立場とである。

第一(V. p. 4)に二あり。(一)經の中にどのように説かれているかが布置される〔仕方〕と、(二)その〔經文の〕意味がどのように疏述されたか〔を述べる〕仕方とである。第一に四あり。(1)經の中で矛盾を除く質問と、(2)その矛盾を除く答えと、(3)三性の自體の理解と、(4)それらによって達成される意味の請問とである。

### 一 解深密經による立場

— 瑜伽唯識章 —

(一) 經中にどのように説かれているか

(1) 矛盾を除く質問

第一(二)―(一)(1)、『解深密(經)』の中に、

世尊は無量の異門をもって諸蘊の自相をもお説きになった。〔諸蘊の〕生の相、滅の相、永断、遍知をもお説きになった。諸蘊が〔説かれる〕ように、諸処、縁起、諸食に至るまでもお説きになった。同じようにして、諸諦の自相、遍知、永断、理証、修習や、諸界の自相、種々の界、多界、永断、遍知や、七覚支の自相、対治、所対治、未生の生、已生の住、不忘失、増広、増長広大をも亦お説きになった。

世尊は、一切法は自性がなく、一切法は不生不滅、本来寂靜にして、自性涅槃なりというようにもお説きになつ

ているが、世尊は何を密意して、一切法は自性なく、一切法は不生不滅、本来寂靜にして、自性涅槃なりというようにお説きになったか。(V. p. 5) 世尊は何を密意して、一切法は自性がなく、一切法は不生不滅、本来寂靜にして、自性涅槃なりともお説きになったか、その意味こそを私は世尊に請問し奉る。<sup>(8)</sup>

と説かれている。これによって、ある経に一切法は無自性などと説かれるものと、あるものには蘊などの自相などが有ると説かれているものとの二の聲がそこに置かれるとき相違するので、或いは、相違をなくすべきであるから、何を密意して無自性などと説かれるのか、と尋ねているのである。そして、それによって、自相があるなどと説いているものも亦何を密意して説いているのか、「その」意味が問われているのである。ここで、自相といわれるものは、中国の大註などの中に不共の相であると説明されているが合理的でない。即ち、『解深密経』中に、遍計所執の「説明の」機会に自相の成り立ちを明瞭に説いているからであり、また、遍計所執についても不共と明示されることがあることによって、相無自性が(V. p. 9) 遍計所執に対して説かれることが相応しくない過失となるからである。また、種々の界や多(界)について諸註釈は異ったものとして説かれているが、<sup>(9)</sup> 後に出てくる『解深密経』と関連せしめるとき、十八界や六界において考えられているのである。不忘失 (mi bskyud pa) は忘れな、(mi bried pa) である。

(2) その矛盾を除く答え

第二(一)―(2)に二あり。(A)無自性のあり方として何を密意して無自性と説いたかを述べるものと、(B)何を密意して不生などと説いたかを述べるものである。第一に三あり。(a)要約して示されるものと、(b)詳述されるものと、(c)それらの喩が示されるものとなる。

(A) 無自性と説かれる密意

第二(一)(2)―(A)―(a)要約して示されるもの、『解深密(經)』の中に、

勝義生よ、私は、諸法の無自性は三種であって、すなわち、相無自性性と生無自性性と勝義無自性性を密意して、一切法は無自性であると説く。<sup>(6)</sup>

というように、三無自性を密意して無自性が説かれたのである。〔瑜伽師地論〕『撰(決択分)』の中にも、

世尊は何を密意して、一切法は無自性と説かれたか。答えて曰く。学徒(所化)に応じてそれぞれに三種の無自性を密意して説いた。<sup>(7)</sup>

と説かれており、『三十二頌唯識』の中にも、

自性は三種であって、三種の無自性のあることを密意(V. p. 1)して一切の諸法は無自性であると示された。<sup>(8)</sup>

と説かれているから、凡そ『般若(經)』などの諸経の中に、一切法は無自性として説かれているのは、世俗の一切法を密意しているのであるが、勝義を密意してないのでないと言明するものは、『解深密(經)』やアサンガ兄弟の学派と相違し、聖なる父子(ナーガールジュナ、アーリヤデーヴァ)などの考えとも外れたものとなっている。すなわち、何を密意して無自性と説かれたかとの請問は、何を思慮して無自性と示されたかを、そして、無自性の方軌を問うているのであり、答えはまた、それら二が次第する如くに示すのであり、その中、第一の説明は、色より遍知に至る諸法のあらゆる明白な区別において、自体や自性がないと説かれるものを三無自性に集約し、その無自性の方軌が説かれるに当っては、理解し易いことを密意して、三無自性として撰約されたのであって、すなわち、勝義と世俗とのそ

れら一切法は三「無自性」によって撰約されているのである。かくの如くなされるべきであつても、母経(『般若経』)などとして、五蘊、十八界、十二処の一切法についてそれぞれに、無(abhāva) 無自性(niṣvabhāva) 無性(casyabhāva)を説き、特別に空性、法界、真如(V. p. 8)など勝義のあらゆる異門を語つて、それらを無自性として説かれていたのであるから、それらの経の中で、諸法は無自性として説かれている教えの中、勝義が無である(「と説かれてゐる」というように心あるものにして誰か語るであらうか。

第二(一)―(2)―(A)―(b)・詳述されるもの)、もし無自性として説かれている諸法が三無自性に撰約されるならば、その三とは何であり、無自性の方軌は如何にあるかと考えるとき、第一の無自性の所説は『解深密経』の中に、

そこで、諸法の相無自性性とは何かと云えば、遍計所執相なるものである。それはどうしてかと云えば、すなわち、それ〔遍計所執〕は名称とか慣用的な認識上の記号(saṅketa)などによって建てられている特相であるが、自相として設定されたものではないから、それ故にそれは相無自性性といわれる。<sup>(9)</sup>

と説かれている。即ち、初めの句は二つの問答による遍計所執の相無自性を説いて、「それはどうしてかと云えば」といつて、その事由についての問いに対する答えとして、否定の面より自相として不成立なることが、そして、肯定の面より名称とか慣用的な認識上の記号によって建てられている事由を説いている。

この經典の目ざすものを頭わになすということによって、続いて「生無自性、勝義無自性の」二も共に知るべきである。遍計所執に対して無とせられる「相」の自体は、自相としての成り立ちにおいて、或いは、所在においていわれる。ここで、自相として有、無の示される基準(2, p. 6)は名称とか慣用的な認識上の記号に依つて安立されたり安立されないものであり、安立されたものでも存在するもの(有)として遍在するのではなく、「名称などによって」安立する

考え方も、プラーサンギカが存在するものを名称の言説によって安立していることと全く一致しないことになるから、自相としての有、無の意味も相違するのである。しかし乍ら、この〔唯識で〕自相として有と把握することがあるとき、プラーサンギカの、自相として成立しているというように把握することもあるのであり、何らかの事体(遍計所執)を前者(唯識)の如くに把握することがなくても、後者(プラーサンギカ)の如くに把握することがある。

## 第二の無自性は、『解深密(経)』の中に、

諸法の生無自性性とは何かといえ、諸法の依他起相なるものである。それはどうしてかと云えば、すなわち、それは縁なる他の力によって起っているのであるが、自らによってではないのであるから、それ故にそれは生無自性性といわれる。<sup>(40)</sup>

と説かれている。依他起において無とせられる生の自体、あるいは、自体としての生とは、「自らによってではないのであるから」と説かれていることによって、自らによっての生起である。それは依自の生起であって、しかるに、『撰(決択分)』の中に、

諸行は縁って起これるものであるから、縁の力によって生ずるのであって、自ら生じないのが生無自性性といわれる。<sup>(41)</sup>

と説かれている如くである。依他起において自性をもって生ずるといふそのような自体(としての生起)はないのであるから、無自性と説かれるが、「プラーサンギカのように」自相として成り立って(V. p. 10) いないことによって無自性である、と説かれるものではない考えにあるのである。

第三の無自性における二の建立の仕方の中で、依他起における勝義無自性の安立は、『解深密(経)』の中に、



諸法の勝義無自性〔性〕とは何かといえ、縁つて起れるところの法なるものにして、生無自性性によるそれら無自性は勝義無自性性による無自性〔自性無〕でもある。それはどうしてかと云えば、勝義生よ、諸法において清浄を所縁とするものがそれが勝義であると〔私は〕説いたのであり、それ依他起の相は清浄を所縁とするものでないから、それ故に勝義無自性性といわれる。<sup>12)</sup>

と説かれている。依他起は勝義の自性として無の故に、勝義の自性無といわれる。勝義とは、凡そそれを所縁として修習するとき、〔煩惱と所知との〕障碍が滅尽することになるのであって、依他起を所縁として修習することによって障碍を清浄にすることはできないからである。また、遍計所執も亦勝義の自性無とどうして建立されないかと云えば、清浄を所縁とするものでないことのみをもって安立するとき、諦まこと(satya)であっても、〔依他起を所縁として修習することによって障碍を清浄にするというように考える〕悪了解が否定されることに因して、依他起は清浄を所縁とするものでないから勝義の自性無として建立されているが、遍計所執は〔勝義の自性無であるとは〕建立されていないのである。〔A. p. 11〕どうしてかと云えば、依他起は遍計所執としての空なるを所縁として修習することによって、障碍を清浄にするのでないと知られるとき、その如くであるとき、有法なる依他起をも所縁とすべきで、それ〔依他起〕も亦清浄の所縁となるから、勝義となるのであるというように疑いを起すのであって、遍計所執においてはそれと同じ疑いは〔起ら〕ないからである。その疑うことに過失はないのであって、声は無常として確定していることよって声を常住として捉えることを斥けても、声を所縁として常住を捉えることを斥けるのでなく相違するものでない如くである。依他起は、清浄の所縁において勝義となされるその勝義として成り立っていないけれども、別な勝義として成り立つか、成り立たないかは説明されることにならう。

勝義無自性の第二の建立の仕方も亦『解深密(經)』の中に、

また、諸法の円成実の相なるものそれも亦勝義無自性性といわれる。それはどうしてかと云えば、勝義生よ、諸法の法無我なるものがそれらの無自性性といわれるのであって、それが勝義であり、勝義は一切法の無自性性として顕わとなったものであるから、それ故に勝義無自性性といわれる。<sup>13)</sup>

と説かれている。諸法の法無我なる円成実は清浄の所縁であるから、勝義でもあって、(V. p. 12)「それは」諸法の我が無自性によって顕わとなっており、そのことのみをもって建立されているのであるから、諸法の無自性ともいわれることよって勝義無自性といわれる。

また、『解深密(經)』の中に、

もし行の相と勝義の相とが異なるものとなっているならば、そのとき諸行の唯無我と唯無自性性とは勝義の相であることにもならない。<sup>14)</sup>

と説かれていて、譬喩の場合としても虚空を唯無色において建立するように、無我の建立が説かれていることよって、有法なる有為における法の我が唯断滅の、戲論「がない」という否定」において、法無我という円成実の建立がきわめて明確となっているから、「ある人が」この経の真実なる意味の示されているものを了義として認めつつ、不変異なる円成実を、遮せられるべきものの唯断滅という断滅だけによって建てるのでなく、覚の境界として現われるものを遮せられるべきものの断滅によらずして肯定と依自起において考えるのは矛盾するのである。この円成実は、諸法の我なる自体の唯断滅であるから、諸法の勝義無自性と説かれるが、「それは、プラーサンギカのように」遮遣される自体に対して自相が成り立つことがないから無自性であるというように述べるのでない考えにあるのである。

第三(一)―(2)―(A)―(c)・それらの喩が示されるもの、それら三無自性(V. p. 13)の喩はどのようにあるかは『解深密経』の中に、

そこで、即ち、例えば、虚空の花の如くに相無自性は見られるべきである。勝義生よ、その中、即ち、例えば、幻の所作の如くにそのように生無自性は見られるべきである。また、それ勝義無自性の中の一つも亦見られるべきである。勝義生よ、その中、即ち、例えば、虚空は色の唯無自性として顕わなるものであり、あらゆる場合に行きわたっている如くそのように、それ勝義無自性の中の一つ、法無我による顕わなるものやあらゆる場合に行きわたっているものが見られるべきである。<sup>10)</sup>

という。遍計所執が虚空の花と似ているのは、分別による唯仮設の喩であるが、認識されるべきものがあり得ないという喩ではない。依他起の幻に似たあり方は後に説明するであろうし、円成実の喩の意味は〔経文によって〕大体において明瞭である。無自性として説かれるその無自性のあり方はそのように説かれるが、かくの如くでなくして三無自性が共に自相として成り立たず、自性が無いと説くならば、無自性が説かれる経を声通りに捉えているのである。かくして、無という見解、或いは、断としての見解を得ることになる。即ち、三自性をともに損滅して無相とする見解をとともなうこと(V. p. 14)になるからである。何となれば、依他起が自相をもって成立しないとき、生滅はあり得ないから、そこで損滅するのであり、円成実が自相をもって〔成立し〕ないとするならば、もののあるがままの性向に〔基づか〕ない考えにある。もし自相をもって成り立たないという見解は別の〔依他起と円成実との〕二の自体を損滅するものであると雖も、遍計所執にとつてどうして損滅することになるかと考えるならば、別の二の自体が自相をもって存在しないとき、それら二は無いことになり、かくの如くであると、遍計所執を仮設する事体も仮設する人の言説

もないことになって、遍計所執は全くないことになるからである。かくの如く、また『解深密(經)』の中に、

私の密意にして、甚深なる教説が、如実に了知されないで、それ法を信解しても、これら一切の法は正さに無自性であり、これら一切の法は正さに不生であり、正さに不滅であり、正さに本来寂靜であり、正さに自性涅槃であるという法の意味を声通りにばかり執着している。彼等はそのことよって一切法において無という見解や無相という見解に至ることになる。無という見解、無相という見解に至って、更に一切法におけるすべての相を損滅し、諸法の遍計所執(V. p. 15)の相をも損滅し、諸法の依他起の相を、そして、円成実の相をも亦損滅する。それはどうしてかと云えば、勝義生よ、何となれば、依他起の相と円成実の相とが存在するならば、遍計所執の相も亦了知されることにならう。それについて、凡そ依他起の相と円成実の相とにおいて無相を見る彼等にとつては、実に遍計所執の相をも損滅するからである。それ故に、彼等は三種の相を共に損滅するといわれる。<sup>m)</sup>

という。「法の」意味を声通りに執着すると述べる「その」声とは、無自性を説示する経の中に、一切法は勝義として自性が空であり、自体や自相として空であると説かれているものであって、それら「の声」を説示されているままに捉えるのが声通りに執着しようとする考えである。依他起と円成実との相を無相であると見るのはそれら両者が自相をもつて成立しないという見解である。すなわち、「それはどうしてかと云えば」以下は三の自性ともに損滅してゆく事由を説示している。自相として生、滅が無いと説かれている如くに捉えたとき、更に依他起を損滅することになるから(V. p. 16)他の二つをも亦損滅することになると知られるべきであって、生、滅が自相をもって成り立たないとき、生、滅は存在しないことになるといふ考えである。

(B) 不生などと説かれる密意

第二(一)―(2)―(B)、無自性のあり方が以上の如くであるとき、不生などは何を密意して説かれたのであるかと云えば、これは第一の無自性と最後の〔無自性〕とを密意して説かれているのであって、それ〔不生ということ〕も亦、第一は『解深密〔経〕』の中に、

そこで、相無自性を密意して私は、一切法は不生不滅、本来寂靜、自性涅槃であると示すのである。それはどうしてかと云えば、勝義生よ、即ち、自相として無なるものは不生であり、不生なるものは不滅である。不生不滅なるものは本来寂靜であり、本来寂靜なるものは自性涅槃である。自性涅槃なるそれには幾許の般涅槃されるべきものもないのである。<sup>48</sup>

と説かれている。遍計所執において生、滅の無の事由として、自相をもって成り立たないことが布置されているのであるから、生、滅のあるとき自相として成り立っており、依他起において自相として成り立った生、滅はあるとも説示されているのである。(V. p. 17) 生、滅を離れたものは無為であることによって雑染法として適當でないから、本来寂靜、自性涅槃として示されたのである。ここで愁苦 (mya han) とは雑染 (kun hon) であるからである。

第二(二)の不生も亦『解深密〔経〕』の中に、

また、法無我によって頭わとなれる勝義無自性を密意して、私は、一切法は不生不滅、本来寂靜、自性涅槃であると示した。それはどうしてかと云えば、即ち、法無我によって頭わとなれる勝義無自性とは恒常時に、永遠時に正さに存立するのであり、それは無為にして一切の雑染を離れた、諸法の法性であって、恒常時に永遠

時にそれ法性こそ存立する無為なるそれは、無為の故に不生であり、不滅であって、それは一切の煩惱を離れるが故に、本来寂靜であり自性涅槃である。<sup>19)</sup>

と説かれている。「恒常時」とは先々の時、「永遠時」とは後々の時として、中国の大註の中に説明されている。<sup>20)</sup>

然らば、ここにおいて、無自性の事体が三者の上になされて、生など(V. p. 16)の無の事体は中間「の依他起」の無自性の上になされないのであって、また、『アビダルマ集論』の中に、

また、遍計所執性に対して相無自性、依他起に対して生無自性、円成実に対して勝義無自性であるからである。不生不滅、本来寂靜、自性涅槃というように〔経の中に〕出ている密意は如何なるものであるかと云えば、無自性であるようにその如くに不生であり、不生であるようにその如くに不滅である。不生であり不滅であるようにその如くに本来寂靜である。そのように自性涅槃である。<sup>21)</sup>

というように、三相に関連して不生などと説かれる意味は如何にあるかと云えば、ここに、中国の大註に「説明しているのであって、『解深密経』の中で依他起を生無などを密意する事体として説かれていないのは、「不生などは」縁起の意味がないのでないことを示さんがためであり、『集論』に説かれたのは、自らによる生と、無因より生ずるものでないことに関連して説かれたのである。依他起において自相としての生、滅はあるのであるから、生、滅の無が説かれているのは依他起を密意するのでなく、大部分の依他起は、雑染によって摂約されて後の「不生不滅の」二の言葉の事体となされるものでないというのがこの経の密意である。三自性の(V. p. 16)それぞれ自らのおかれる場合の自体の、それ無という事由に関連して、無自性であるようにその如くに不生不滅であり、本来寂靜であり、本質的に涅槃であることを密意して、『集論』の中には以上の如く説かれたのである。

(3) 三性の自体の理解の仕方

第三(一)―(3)、遍計所執が相無自性であるならば、遍計所執とは何であるかと考えるとき、それは『解深密経』の中に、

分別の行境である、遍計所執相の所在なる行の兆相において、色蘊といわれる自性と差別との特相として名称とか慣用的な認識上の記号が安立されて、そして、色蘊の生といふ、或いは、滅といふ、或いは、色蘊の断滅、遍知といわれる自相の特相、或いは、差別の特相として、名称とか慣用的な認識上の記号によって安立されているものが遍計所執相である。

と説かれている。その中、初め三の言葉(「分別の行境である」より「行の兆相において」)をもって実に遍計所執を施設する事体を示し、それ以下「の言葉」をもって遍計所執のあり方を示している。これが色蘊であるといわれる自体や、色蘊の生などと施設されるとき、「それは」差別、或いは特質として施設されるあり方であって、詳しく説明することになるであろう。

依他起が生無自性であるならば、依他起とは何であるかと考えるとき、それは『解深密経』の中に、

分別の行境である遍計所執相の所在(V, p. 20)なる行の兆相であるものが依他起相である。

と説かれている。初め「の」「分別の行境」という言葉によって「それは」何の行境であるかが、第二「の」「遍計所執相の所在」という言葉によって遍計所執の施設される事体が、そして、第三「の」「行の兆相」という言葉によって「依他起の」自体が示されているのである。

円成実が勝義無自性であるならば、それ〔円成実〕は正さに何であるかと考えるとき、それは『解深密(經)』の中に、  
分別の行境である、遍計所執相の所在なる行の兆相それこそがそれ遍計所執相として完成していないのであつて、自性それこそとして無自性性であり、法において無我であり、真如にして清淨の所縁であるものが円成実の相である。<sup>(四)</sup>

と説かれている。「法において」云々によって法の無我なる真如というように語って、凡そそれを所縁として修習して障礙を清淨にするとき、それこそが円成実として確認するのである。この法無我とは何であるかと云えば、無自性それこそが真実であるという意味である。何にとつて無自性であるかと考えるとき、「自性それこそとして」というように遍計所執性の上に言われることを説いているのであつて、「〔それ〕こそとして」といつて、実に他のものを遮断しているから、他の二の自性の無自性を考えないのであり、ただ遍計所執こそその無自性を円成実となすという意味である。それと同じことを先に説いている〔が、それは〔A. p. 21〕「初めの言葉」「分別」より「それこそ」に至るまでをもって、空の依事なる依他起を示し、「遍計所執相として完成していない」という〔言葉〕によって、それ〔依他起〕こそが遍計所執として空であることにおいて、円成実をきわめて明瞭とする。「それ」故に、この經によって空の筋道が示されるのであり、「そして、それを」了義として認めることと、最初と第二の自性として空なる最後の自性が円成実であると認めることとまた矛盾するのである。空の考え方も亦、場所が瓶によって空である如くに、別なものがあることを否定するのではなく、ブドガラが実物として無い如くに依他起が遍計所執の自体として成り立つものとして空であるのである。その同じきことの故に、經の中に、  
それこそがそれ遍計所執相として完成して<sup>(四)</sup>いなく、



と説かれているのである。凡そ空であるという遍計所執は、この経の上で遍計所執を確認する二つの場合としての自性と差別としてただ仮説されるもののみではないが、別な遍計所執が説かれない事由は説明するであろう。「経の中に、「かくの如く色蘊に適應されるように、他の四蘊、十二処、十二縁起、四食、六界、十八〔界〕それぞれについて、も三相のそれぞれが適應する」と説かれている。苦諦には施設の事体が先の如くにあつて、苦諦であるという自性と、苦諦を遍知するという差別として、名称と慣用的な認識上の記号によって安立される遍計所執と、依他起とは先の如くに、また〔T. 102〕円成実も亦先のものと同様に自性それこそとして無自性である、と説かれて、同様に余の諦についても適應される。また七科菩提分にも適應される。仮設の事体は、先の如くであつて、先に示された正定という自体やその所対治や能対治などそれぞれにあるというように、差別して仮説される遍計所執と、他の二の自性は苦諦の如しと説かれている。それらは先に「矛盾を除く質問」(二—(一)—(1))の場合に示したが、色蘊より八〔正〕道支に至るまでのそれぞれに対しても亦三相それぞれを安立する考え方がなされているから、それを密意して教主は三無自性を説示しているのである、と私は理解します、というように、勝義生〔菩薩〕は教主に申し上げている。

(4) それらによって達成される意味についての請問

第四に二あり。(A)経が布置される〔仕方〕と、(B)その〔経の〕意味の若干の説明とである。第二(一)—(4)—(A)、

(A) 経の布置

以上の如くであるとき、言教において、諸法が自相として有ること〔を〕示すものと、諸法が自相として成り立たな

いことを示すものと、自相として成立することと成立しないことがもともと顕わとなっているものとの三の経が現われて、それらも亦自性の有、無がもともと顕わとなっているものと、顕わとなっていないものとの二となつて、顕わとなつてゐるものは別な意味に導かれなから了義であり、顕わとなつていないものは別な意味に導かれるべきもので、未了義である。そこにも二あるから、(V. p. 23) 二の経は未了義として先に説示されたものの必然性をもつて知ることになる。必然性に置かれるその意味こそ時の次第の点による三輪と結びついた未了〔義〕了〔義〕となる、という方針を勝義生は教主に請問したことが『解深密〔経〕』の中で、

世尊は初めに、ヴァーラーナシー国のリシヴァダナ鹿野苑において、声聞乘に正さに入っている者たちに四聖諦の形相を説いて、希有にして未曾有なる法輪にして、先に天となれるものであれ、人となれるものであれ、誰によつても〔法に〕そつたものとして世間に未だ転じていなかったものを転じたのであつて、世尊によるその転法輪も亦有上であり、機会があり、未了義であり、詮論の事体の所依となつております。

世尊は諸法の無自性性に関するものにして、不生不滅、本来寂靜、自性涅槃ということに関して大乘に正さに入っている者たちに空性を語る形相をもつて、より希有にして未曾有なる第二の法輪を転じた。世尊によるその転法輪も亦有上であり、機会があり、未了義であり、詮論の事体の所依となつておりますが、〔更に〕世尊 (V. p. 24) は、諸法の無自性性に関するものにして、不生不滅、本来寂靜、自性涅槃ということに関して一切の乘に正さに入っている者たちに、善く顕わとなれるもの(善分別)を伴つた、〔きわめて〕希有にして未曾有なる第三の法輪を転じた。世尊によるこの転法輪は無上であり、機会がなく、了義でありまして、詮論の事体の所依となつていないのであります。<sup>(24)</sup>

と説かれている。

(B) その經の意味の若干の説明

第二(B)に二あり。(a)經の言葉の意味を幾許か説明することと、(b)未了〔義〕了〔義〕の方軌を幾許か説明することである。

第一(一)―(4)―(B)―(a)・經の言葉の意味の幾許かの説明、それ直前の經文の中で、第一の〔法〕論を転ずる場所は第一の言葉によって示され、学徒は第二(二)の言葉による。「四〔聖〕諦」というより「転じた」に至るまでをもつて〔法〕論の自体が示されたのである。「四〔聖〕諦の形相を説く」とは凡そ所詮(主題)に関して示された。「希有」などはその所説について」の讚嘆である。「その転法輪」も亦「云々とは了義でないことを示すのである。ところで「有上」とはこれ以上にすぐれたものの説示のあることである。「機会があり」とはそれより機会としてすぐれたものの説示のあることである。空性を説かずして有を説示するから未了義である。「諍論」をともしなうのは他の人によって (V. p. 28) 破壊されることで、声聞に属する人々の諍論を語る所依となっているもの、と円測は説明している。けれども、經の意味は、第一(一)の「有上」という言葉は上 (bha na) にしてこの上に (di gon na) 別の了義があることである。第二(二)の「機会があり」という言葉はこの意味を説かれるままにその如くに承認することにおいて別の論難<sup>60)</sup>によるところ」の過失の機会があることである。ここにおいて、中国の註釈の中に「論難をともしなう」とも訳されているから意味はかくの如くである。第三(三)の「未了義」という言葉はこの意味が他に導かれるべきものである。第四(四)の「諍論」という言葉はかくの如くである」というように「教主によって明瞭なるものとして顕わとなされていらないから、

意味を矛盾したものとして諍論することである。

第二の「転法」輪において、「諸法の」というより「自性涅槃ということ」に関して「に至るまでは凡そ所詮なるものに関するものである。」「大乗」云々は凡そそこに転ぜられるところの学徒である。「空性を語る形相をもって」という意味は法無我の説示として或る註釈によって説明されている。中国の大註の中に、「その經文が」「隱密相をもつて」(mi mñon pa'i rñam pas)とも出ており、<sup>82</sup>「その mi mñon pa」の意味は「チベットの言葉にも」あつて、mkhyud pa として示される。「mi mñon pa」という訳はそれでよいのであり、意味は、後の二の「転法」輪の所詮(主題)は無自性に関して説示するものとして等しいのであるが、説示の仕方の特徴は、中「の転法輪」によっては自性の有、無が先「の第一の転法輪」の如くに顕わとなっていないから「隱密相をもって」というように説かれていて、最後「の転法輪」によっては顕わとなっているから「最も顕わとなれるもの」(善分別)というように説かれているのである。三蔵・円測は第三「の転法輪」に親待して「有上」などしか(V. p. 26)説明してはなく、中国の親教師、真諦の所説を布置しているけれども、「それは私にとって」よい印象のものでないから「ここには」書き記さないのであり、「私」自らの考え方は先「に述べる」如くである。

第三「の転法」輪において、凡そ所詮に関するものは中間「の転法輪」と等しいのであり、学徒は「一切の乘に正さに入っている者」であつて、先の二「の転法輪」における学徒は「大乗」小乗それぞれにであるのに、この第三の転法輪の学徒は両者に関係している。「善く顕わとなれるもの」とは、先に説明したように、色などのそれぞれの法に三相それぞれが建立され、そしてそこに、無自性の方軌がそれぞれ三において顕わとなっているのである。「この転法輪は」というように「これという」近い言葉によって語っているのは、直後に語る、善く顕わとなれる「転法」輪である

『解深密經』と、そのように頭わとなれるものと言っているのであるが、最後の時に説かれていてもこの自性の有、無の方軌のようにには頭わとなっていない諸經を言っているのではない。然れば、この〔転法〕輪の偉大さは「無上」など〔の言葉〕によって示されており、これは最勝で希有であり、それよりすぐれた別のものはないのであるから「無上」であり、後に最勝となる機会や破壊される機会がないから「機会がなく」で、また、有、無を充足して教示しているから「了義」であり、諍論を語る事体の所依でない、というように円測が説明しているのは、「機会がない」という先のものを除いて、前に私が (V. p. 27) 「有上」などの意味を説明したものより反対のものと意味が等しいのである。先の二の經の声通りの意味において過失の機会があるのに対して、ここにおいて「機会がない」のは、声通りのその意味より別なものに導かれる必要があるか、必要がないかの事由によってであり、諍論の有、無は、經の意味として自性の有、無が教主によってかくの如く思惟されているのである。「とか、思惟」されていないということが、賢者によって考察されるとき、諍論の場所がないことをいうのであるけれども、別な諍論〔の起ること〕がないことを説示しているのではない。

第二(一)―(4)―(b)・未了義の方軌についての幾許かの説明、そのような第一の〔転法〕輪を四諦法輪、第二の〔転法輪〕を無相〔法輪〕、第三の〔転法輪〕を勝義決択〔法〕輪、というように中国の大註の中で名づけているが、この經そのものの言葉に比較するとき、第三の〔転法輪〕を善く頭わとなれる〔法〕輪と言うべきである。そこで、この經による未了〔義〕了〔義〕としての安立の方軌は、善く頭わとなっているか、頭わとなっていないかの二であって、未了〔義〕了〔義〕としての安立の事体は、諸法について自相をもって成り立つ自性の有を一斉に説いているものと、無を一斉に説いているものと、有、無を善く頭わとしているものとの三であるということは、經の中で矛盾を除く質問と、

それについての答えと、それぞれの法に三自性それぞれの建立がなされて、それ「三性」を密意して無自性が説かれるという筋道の請問と、それらに基づいて前後の時に説かれた三「種の転法」輪の(V. p. 28) 未了「義」了「義」について「の請問、とよってきわめて明瞭になっているのである。それ故に、初時に四諦に関して自相の有などを説く最初の「転法」輪は未了義として示すものであって、初時に説かれているもののある限りのすべての言教を「未了義とするの」ではない。即ち、例えば、初時にヴァーラーナシーで五人に、内の衣を円くして着るべきである、云々という所学が説かれているものにおいてここで疑惑を断つ必要のない如くである。

同様に第二「の転法輪」も亦、無自性などを説いているものとなすのであるが、第二時として説かれていても、無自性などに関係しない経においては矛盾を除くことを質問するという如き疑惑はないから、その「経」をここで未了義として示すべきでないのである。了義として説明された第三「の転法」輪も亦先に説明したように、善く顕わとなるものであるが、すべてが「顕わとなるもの」でないことは経そのものの中にもきわめて明瞭であって、例えば、涅槃の直前に『撰律経』というルントゥン (run mthun) として称揚せられるものが説かれているものも、それはこの『深密経』によって了義として示すものではない如くである。この経によって何かが成り立つのであると認めて、法輪の未了「義」了「義」が区別されているのであると考えるならば、「それは、この経は」諸法についてそれぞれを区別せずして、自相として成り立つとか成り立たないと示されているものを声通りに捉えることを斥けて、遍計所執は自相として成り立たず、他の二の自性は自相 (V. p. 29) として成り立つのであり、依他起における遍計所執として空という空性は道の所縁の究竟なる勝義として、その学ぶべきものに対して説示されるものであると考えていることによるのである。それ故に、第一第二の「転法」輪は未了義、最後「の転法輪」は了義として説かれているのである。

然るに、ある者はこの経によって第三時〔の転法輪〕として説かれている経のすべてを了義として証明して、有我論に執着している余部の部類にあるものを導かんがために、ある教説を声通りに考えて、法性(空性)を除く一切の有法は、雑乱の覚によって自慢することを除いて、自体の成り立つものは幾許もなく、法性が真実 (satya) として成り立つという真実、非真実の区別は、先に説明した善く頭わとなれるものの意味において考えている。それに対して、余の人々は、この経によって未了〔義〕了〔義〕の区別されている通りであるとき、前者によって語るもの如くになると考えて、その未了〔義〕了〔義〕の方軌は声通りでないかと否定する。それら両者は共に、この経において経の中で矛盾を除く質問の起ってくる考え方と、それを教主が返答する考え方と、それに基づいて未了〔義〕了〔義〕として建立されている考え方などを精細に考察せずに、未了〔義〕了〔義〕の区別がなされたある場合のみに諍論が見られるのである。

(二) 経文の意味が如何に疏述されたか

第二(一一)(一)に二あり。(1)軌範師アサンガによる主に『解深密〔経〕』に基づく「疏述の」仕方と、(2)それに基づいて真実性 (tathatā) を思惟する仕方とである。(V. p. 30)

(1) アサンガの主に解深密経に基づく疏述の仕方

第一(一一)(一)(1)、『撰〔決択分〕』の中に、

五相をともしなう勝義も亦『解深密〔経〕』の中に出てくる如くに知るべきである。<sup>69)</sup>

と云って、『解深密〔経〕』の「勝義〔諦相〕品」を引用し、

ツオンカバ造了義未了義論の試解(一)(片野)

諸法の相は『解深密(經)』の中に出てくる如くに見られるべきである。<sup>67)</sup>

と云って、三相を説示する「〔一切法〕相品」を引用し、

諸法の無自性の相は『解深密(經)』の中に出てくる如くに見られるべきである。<sup>68)</sup>

と云って、經において矛盾を除く問答と、未了(義)了(義)などを説示する「無自性品」を引用している。同様に、八識身や究竟(三乗)種姓決定も亦『解深密(經)』に説かれているものを引用している。

『菩薩地』の「真實品」やその「決択(品)」や『撰(大乘論)』の中でも『解深密(經)』の中の、依他起にして自性と差別として仮設される遍計所執の空が円成実として説かれているものだけを、多くの所説の異門によって思惟なされている。『莊嚴經(論)』や『中辺(分別論)』などにおいて真實義が説かれているものや、それらの諸註釈に示される要点も亦この經の意味とよく一致しているから、この『瑜伽唯識説の』考え方においては、この經の意味を思惟することが根本的であると見られるのである。

(2) それに基づいての真實性の思惟

第二(一)―(二)に三あり。(A)二辺を断つ仕方の一般的な説示と、V, p. 311 (B)増益の辺を特に否定することと、(C)それによって教説の未了(義)了(義)の区別の仕方とである。第一(一)―(二)―(A)に三あり。(a)『菩薩地』に説かれる仕方と、(b)『撰(決択分)』に説かれる仕方と、(c)それらより別のものの本文に説かれる仕方とである。第二(一)―(二)―(A)―(a)に二あり。(i)増益や損減として見る仕方と、(ii)それら二(見)を否定する仕方とである。

(A) 二辺を断つ仕方の一般的な説示



第一(一)―(2)―(A)―(a)『菩薩地』の所説―(1)増益や損滅として見る仕方、『菩薩地』の中に、

「かくの如く、それら諸法は現に存在するのでなく、而も、全くすべての場合に存在しないのでもない。」どのよう  
に存在するかと云えば、実に有でないものを増益することを執持しなく、捨離されたもの、そして、実に有な  
るものを損滅することを執持しなく、捨離されたものが存在する。<sup>69)</sup>

というように、増益や損滅の捨離の方軌をもつて存在すると説かれているが、増益や損滅は如何なるものであるかと  
云えば、それら二は『菩薩地』の中に、

色等の諸法や色等の事物において、仮設の語の自性 (prāṇapīyavādasvabhāva) の、実に有なるものでない自  
相を増益して執着するものであり、また、<sup>60)</sup>

というこれによって増益の仕方を説き、

仮設の語の兆相なる依事であり、仮設の語の兆相の所依となっており、言説を離れた自体によって勝義として  
実にあるものを、全くすべての場合に無いというように損滅し、壊滅するこの二はこれら法や律を失壞するもの  
であると知るべきである。<sup>61)</sup>

と云って、前[半]によって (V. p. 32) 損滅の仕方を示し、「壊滅」以後は実に大乘の甚深なる法を失壞することを示し  
ている。

「色」というより「色等の」事物において「に至るまでをもつて、遍計所執の仮設される事体を示している。その  
中、「仮設の語の自性」とは語によって仮設された自性をいうが、仮説する語をいうのではないのであって、『撰(決  
択分)』などに明瞭に説かれている。『菩薩地』の別の機会に出ているものも亦かくの如く知るべきである。語の仮設

の自体それこそが自相として存在するのでないのに、その自相は存在すると執着するのが増益である。「仮設の語の兆相の依事」とは「仮設の語の兆相の所依」とも云って、その所説は遍計所執の仮設の根拠である。それこそが言説を離れた方軌をもって勝義として存在するのに、全くすべての場合に存在しないというように捉えるのが損減である。かくの如く考えるとき、遍計所執が勝義として存在するというのは増益であり、他の二の自性が勝義として存在しないというのは損減であって、初めのものは世俗として、他の二は勝義として存在するからである。勝義として存在するのに存在しないと見るのが損減として説明される眩きが導き出されるとき、勝義として存在しないものを存在すると見るのが増益であると説くべきであって、この場合に、遍計所執を自相として(V. p. 33)存在すると捉えるのは増益として説かれているけれども、それ〔遍計所執〕は勝義として存在すると捉えるとは言葉をもって明瞭に示されていなくても、自相として存在するとき勝義として存在するというのが本典の意味であるから、遍計所執が勝義として存在するというのは増益に属する立場である。『解深密(経)』の中に、遍計所執相の所在である行の兆相において、自性と差別とを施設する事体は依他起において説かれているから、この本典によって、仮設の語の兆相なる根拠が勝義として存在するのであり、存在しないと説かれている直接的な説示は依他起にあるかもしれないが、それが勝義として存在しないとき、円成実も亦勝義として存在しないことになるから、両者に対して〔勝義として存在するところが〕説明されることに過失はないのである。すなわち、『菩薩地』の中に、

色等の諸法の事体なるほどのものを (dharmaṇāṇi vastumātram) 損減する者にとつては、<sup>42)</sup> 真実もなく仮設も亦なく、それら両者(依他起と円成実)ともに理に相応しないのである。

と説かれているからである。依他起なる事体を損減する仕方は、言説として存在しないとか一般的に存在しないとい

うのではないが、以前に、勝義として存在するのに存在しないという損滅として説かれているものの如くである。

第二(一)―(2)―(A)―(a)―(四)、それら二見を否定する仕方)、もし増益や損滅する仕方がかくの如くであるならば、それら二「辺」を断ずる仕方はどのようなものであるかと考えるとき、その中、増益の辺は、如何なる法についてもその自性と差別として仮設されているのであるというそのことをもって、それらは勝義として空であると(V. p. 34) いうように示されて、否定しているのであって、精細に解釈することにならう。損滅は、『菩薩地』の中で、直前に導き出されたそれぞれの聖教に続いて、

すなわち、例えば、色等の諸蘊があるとき、ブドガラの仮設は理に相応するが、「それらが」ないことになれば、事体を離れてブドガラの仮設はない。そのように、色等の諸法の事体なるほどのものがあるとき、色等の諸法の仮設の語の施設は理に相応するが、ないことになれば、事体を離れて仮設の語をもって施設することはない。そこで、仮設の事体が無いことになれば、事体を離れていることになるから、仮設も無いことになる。<sup>43)</sup>

と説いて斥けられている。その中、ここで損滅の否定としての前分「所破」に相当すると認められる人は余部(他教)の人となすことに意味がなく、自部の者も亦、声聞部(有部、経量部など)の人においては名称と慣用的な認識上の記号とによって言説を仮説する依事である、色等の事体は自相として無いと考えているのでもない。それ故に、『撰』決択分』の中で説かれている如く、「損滅の否定としての前分「所破」(前陳)に相当すると認められる人は)大乘の学説を語る人であって、その人も亦諸法は自相をもって成り立たない」と語る無自性論者たちである。彼等は、依他起などの諸法は一般的にあり得ないとか、言説として存在しないという主張を究極的なものとするのでないのであって、勝義として成り立たないと語る。それ故に、「その」事体なるほどのものがない(V. p. 35) ときという否定は先に説かれた

ように、勝義として正さしく存在するものの事体はあり得ないという否定である。「けれども」この「瑜伽唯識の」考え方としては、遍計所執は自相をもって成り立つものでなく、勝義として存在しないとき、「すべての場合に」無とすべきでないけれども、他の「依他起、円成実の」二の自性が勝義として、或いは、自相として成り立つものでないとき、「すべての場合に」無というのである。

心心所にしてそれ自らの因縁に依って生ずるその依他起が、自らにとつて自相として成り立つものとして生起するものであるとき、勝義の生起となるのであって、そうでないとき、覚によって生ずるとして迷妄することより生ずるのである、という唯仮設のみとなつて、心心所の事体において生ずることがあることにならない、というようにこの「瑜伽唯識の」考え方によって思考されているのである。それによって、依他起の生、滅は、迷乱なる覚による生、滅としての唯執着のみの側面にあつて、世俗としての生、滅があるから損滅とならないということによつては答えにならないのである。即ち、繩を蛇として執着する迷乱の側面としては繩が蛇であるのに、一般に繩が蛇として成り立つことを経験していないと云われることと似たものとして、依他起の因果も亦、因果は諦として執える迷乱の側面としての因果であるが、依他起それ自身は因果として成り立たないものであると考えるならば、そのように承認しても、善悪より楽苦の生ずる業の果が設定される場がないことになるから、損滅を棄捨することはできない。そのようでない因果を主張するならば、自相として成り立つ因果であるのであるから、勝義 (V. p. 36) として存在する意味が成り立つのであるというように思考されて、仮設の依事がないとき仮設も亦無いことになつて、一切法は唯仮設のみであることと、それこそが真実の意味としてなすこととの二は共にあり得ないことになるから、断見の最たるものとなるというように説いているのである。即ち、『菩薩地』の中で、

それ故に、凡そある者は、大乘に相応しく、甚深なる空性に相応しい、密意の意味が示されている、知り難い諸經典を聞いて、所説の意味を如実に知ることなく、非如理に理解しているのであって、非合理性によって生じた究理のみをもって、これらすべては唯仮設のみにすぎないのであり、これは真実である、誰かかくの如く見る彼の者は正しく見ているのである、というようにかくの如く見、そのように語っている。彼等にとっては仮設の依事なるほどのものも存在しないから、それ仮設そのものも亦全くすべての場合に存在しないことになって、唯仮設の真実は何処にあることになるであらうか。それ故に、その異門によって彼等は、真実も仮設もそれら両者共に損滅することになるのであって、仮設と真実とを損滅するから、無という見解の最たる者であると知るべきである。<sup>44</sup>

と説かれて、

このことを密意して、ブドガラを見解とすることは寧ろよいのであるが、それ空性を悪取せるものはかくの如くでない。<sup>45</sup>

と説かれてゐる。前者〔ブドガラを見解とする者〕は知るべきものに対して唯迷妄のみ (V. p. 37) にあるが、すべての知るべきものを損滅していなく、その根拠 (nidāna) によって地獄に生まれなく、しかも、法を求める他の人にも偽ることなく、学習する事柄 (sīlāpāda) についても無頓着とならない。後者〔悪取空とせる者〕はそれらより反対になるからである、というように『菩薩地』の中に説かれてゐるのである。<sup>46</sup>

かくの如くであるから、凡そ或るものにとって或るものが無いということとは、それ〔或るものが無いこと〕によって空であり、余れるものは実存在するのであり、このように見るものは空性に顛倒することなく悟入するのである。

色などの事体がそれらなるものとして言葉によって仮設せる自体として空というのは、前者の言葉の意味であり、余れるものが有るといふのは、仮設の依事としての事体なるほどのものや唯仮設は有るといふように『菩薩地』の中に説かれているのである。従って凡そ或るものが空であるのは遍計所執であり、凡そ空の依事は依他起であり、前者「の遍計所執なるもの」として後者「の依他起」が空であるといふ空は円成実であつて、それら「三性」の有、無の意味は先に説明した如くである。

以上のように、増益の辺の断ぜられるのは有の辺が、そして、損減「の辺」の断ぜられるのは無の辺が断ぜられるのであるから、また、二として無ということが顕わとなるのであり、このような空性が勝義の究竟として説かれている。即ち、『菩薩地』の中で、

先の「有なる」ものとこの無なるものとこの両者の有、無から解放された、法の相をもって撰約された事体なるそれは二として無である。二として無なるものは、(V. p. 38) 二辺を断じた、無上なる中道である。<sup>(6)</sup>と述べているのである。

第二二(一)(2)―(A)―(b) 『撰決択分』の所説に二あり。(1)前分「所破」を置き、その意味についての問答と、(2)ある大乘者の「論駁」の立場についての否定とである。

第一二(一)(1)―(2)―(A)―(b)―(1)、『撰決択分』の中に、

ある大乘者の中、自ら過失にとらわれて、次の如く、世俗としては一切があり、勝義としては一切がない、と

い。④

と説かれていて、すべての法は勝義としては無であり、言説として有である、と語る諸の中観の人々は諸法の有、無についての特別な区別を述べている。そこで「続いて」

彼に次の如く、長老よ、勝義とは何であり、世俗とは何であるかと語る。かくの如く問われたとき、もし次の如く、一切法の無自性なるもの、それが勝義であり、それら無自性なる諸法について自性として認識されるものが世俗である。それはどうしてかと云えば、即ち、それは有にあらざるものを世俗となし、仮設し、名言し、世間的な慣用(言説)となすからである、と論駁せるとき、<sup>⑤</sup>

というのは、二諦なるものが問われて、その論駁の前分〔所破〕をなしている。その中、勝義なるものが問われたのは勝義諦の特徴的に表示される事体 (*mtshan gzi*) が問われたのであるが、勝義として無いということについての、どのように無であるから勝義として無という (V. p. 39) 無なる点 (*med sa*) が問われているのでない。そうでないと諸法の無自性が勝義であると語るのは理に相応しくない。すなわち、中観の人は勝義として考える法無我があることによつて勝義として有を建立しないからである。世俗なるものが問われたのも亦、世俗諦という凡そその側面として諦を建立する世俗が問われたのであるが、世間的な慣用としての有という、有なる点 (*yod sa*) のその世間的な慣用とは如何なるものであるか、ということが問われたのでない。そうでないと、無自性を自性として捉えることが世俗であると語るのは理に相応しくない。それ〔自性として捉えるということ〕は諦を執えること (*bden 'dzin*) であるから、その執着の境界は言説としても無いと、中観の人は考えているからであつて、無自性といわれる無ということ (*med rgyu*) の本質は真実なるもの (*bden pai no bo rid*) と考えるべきであるからである。

第二(一)―(二)―(A)―(b)―(c)ある大乘者の論駁の立場についての否定)に二あり。  
 <イ>対論者〔なる中観の人〕の学説の中の矛盾を示すものと、  
 <ロ>〔瑜伽唯識〕自らの学説において矛盾が除かれるものである。

第一(一)―(二)―(A)―(b)―(c)―(1)、そこで、初めに、「中観の」世俗の理解 (hos, dzin) を否定するものとしては『撰(決択分)』の中に、

彼に次の如く語る。自性として認識されるものは名言や世俗を因とするものであると認めるか、或いは、またただ名言とか世俗のみのものであると認めるかである。もし名言や世俗を因とするものであるならば、それによって名言や世俗を因とするものであるから、有でないということは適當でない。もしただ名言 (V. p. 40) とか世俗のみのものであるならば、それによって依事が無くして名言や世俗というのは適當でない。<sup>60</sup>

と説かれている。この意味はこうである。勝義として無自性であるのに、自性ありというように捉えるその世俗は、内なる名言ともなり、その場合自らの前の同種類の原因によって生じたものであるか、或いは、世俗や名言分別による唯仮設なるものである。第一の如くでは、原因によって生じているのであるから、「有でない」ということは適當でない。「と正しい、有でない」とは勝義として有でないというのである。ここでは勝義として有、無という諍論の場合であるから、また、「中観なる」別な種類の人は勝義として無であると認めているが、一般的に「すべて」無と語っているのではないからである。第二の如くでは、分別による唯仮設として適當でないのである。即ち、仮設の依事は無とせられるからであって、世俗や名言分別によって唯仮設であるとき、他のものも亦それ「仮設」のみとなるからである。

勝義の理解を否定するものとしては、その同じ『撰(決択分)』の中に、



彼に次の如く、長老よ、何故に認識されるものが無であるとも語るか。そのように問われたとき、もし彼が次のように、顛倒の事体であるからである、と論駁するならば、彼に次の如く語る。その顛倒は有と認めるか、或いは、また、無と認めるかである。もし有であるならば、それによって一切法の無自性 (V. p. 4) 性は勝義である、というのは適當でない。もし無であるならば、それによって「その顛倒は自相なき」顛倒の事体であるが故に、凡そ認識されるものが無自性であるというのは適當でない。<sup>(6)</sup>

と説かれている。その意味は「以下に説明する如くである。」これら「認識されるもの」の法において自相をもって成り立っているという「その」自相が認識されるのに、それが無いというのはどうして理に相応するか。その場合にはかくの如く認識されるものという基準は侵害せられるからである。もし次の如く認識上の覚 (Bo) には侵害せられることがない、その覚そのものは迷乱の事体であるからである、と云うならば、それでは、その迷乱は自相をもってあるのであるならば、無自性が勝義として適當でなく、もしないのであるならば、「その迷乱は自相なき」迷乱なるが故に、認識されるものも亦「自性として」ないというのは合理的でない。ここにおいて更に勝義としての有、無の觀察がなされるべきであるけれども、「このの所述と」意味は同じであり、先「述の世俗の場合」の觀察は理解し易いからそのように説明したのである。

さて、以上のごとく、ここにおいて遍計所執と円成実との二は勝義として無く、言説として有りとすることに對して過失が「あると」ように「説示されなくして、世俗の知 (So Pa) や迷乱の知」について、勝義として有、無を觀察して、過失が示されているのは、依他起は勝義として無く、世俗として有りとすることを斥けているのである。この「依他起」こそは円成実の有法や遍計所執の仮設するものや仮設の依事であるから、賢明なる学者たちは主にこれこ

その勝義として有、無について論争しているのである。

更にまた、『撰決択分』の中で、

その中、依他起の自性と(V. p. 42) 円成実(の自性)とを遍計所執の自性として確執するのは増益の辺である。<sup>(62)</sup>

と云い、また、

損減の辺は依他起の自性と円成実の自性とが実在するのに無であるというように、自相を損減するものであって、そのように二辺を遠離する仕方をもって真実の意味の方軌が理解されるべきである。<sup>(63)</sup>

と云って、後者の二の自性は自相をもって有であるのに、それを不成というのは自相を損減するものであると説かれている。『菩薩地』とこの『撰決択分』との二は、増益と損減との「二」辺(の所説)やそれらを断つ仕方が同じである。

また、遍計所執の無も勝義としてであるが、言説として無ではないのであって、『撰決択分』の中に、

それら現観は名称や名言なるものによって安立されるが、それらの自性であると言うべきであるか、或いはまた、それらの自性でないと言うべきであるかと云えば、答えて言う。言説によって実にそれらの自性であると言すべきである。勝義としてはそれらの自性でないと言うべきである。<sup>(64)</sup>

と云い、そして、

そこで、名言熏習の名称(想)に依る識の所縁なる遍計所執の自性は、<sup>(65)</sup>

と説かれて、

何となれば、それは仮設の有であるが、勝義として有でないからである。<sup>(66)</sup>

と説かれている。(V. p. 43) それ故に、「人、法の」二我の遍計所執の如きものは知るべき「真実」においてあり得なくて

も、そのことのみによって遍計所執はすべてあり得ないのでないから、実物 (dravya) としての有や勝義としての有は否定されたが、仮設としての有や言説としての有は建立される。それ故に、或る『解深密(經)』の大註に、

遍計所執は二諦のいずれでもなく、所取能取の二なる依他起の縁起は、幻所作と等しく世俗として有であり、そして、円成実は勝義でもあって、無自性の方軌として有なるものは勝義として有である。<sup>67)</sup>

という説明はこの『解深密(經)』の意図するものでない。「それは」『撰(大)乘(論)』の中の、『解深密(經)』を引用して、外的なもの無いことを証明して、内外の所取能取は遍計所執として説くものと相違し、『菩薩地』や『撰(決)択(分)』とも相違し、その(大註)に『決定(藏論)』(? *īman reṣ*) の引用もしているから、或る者がその(大註)をアサンガが著わしたと言っているのは、未だ「それを直接に」考察していいことがきわめて大きいのである。『撰(決)択(分)』に、『解深密(經)』の序品を除いた他の諸品がほとんど引用されて、難処が善く思惟されているから、この軌範師(アサンガ)が註釈を別に著わす必要性も亦見られない。また、後のある人も、初めの「遍計所執の」自性は言説としても無く、中間の「依他起性」は言説として有っても勝義として無く、後の「円成実性」は勝義として有りということはアサンガ兄弟の意図するものである、というけれどもこの考え方から *Ṭ. p. 45* 外れたものとなっているのである。特に依他起が言説として有であるという意味は、迷乱の覚によってそれ「依他起」において生、滅などが有るのであると唯執着しているのみであって、本来的に生、滅などは無いと認めるのは、依他起を損滅することの究竟せるものであつて、この事由によって他の二の自性をも亦損滅するから、三相ともに損滅するのであり、「それは」断見の最たるものとして先に『菩薩地』の中で説かれたところであつて、『解深密(經)』が了義であると認める場合に、棄捨することのできない矛盾が「あると」知るべきである。(V. p. 44, l. 9) (以上イ)の項)

註

- (1) *Arya-raṣṭrapāla-pariprocā-sūtra*, *Bibliotheca Buddhica* II, p. 51, ll. 17-18.
- (2) 出典未詳。『大乘密嚴經』にこの経文に関連する所説が見られる。大正一六、七四九c。
- (3) 玄奘訳によると「無自性相品第五」の冒頭に見られる。大正一六、六九三c——六九四a。Peking vol. 29, 9-2-1~3-4。
- (4) 円測『解深密經疏』におけるこの経文下の説明文に基づいているのであろうか。卍統蔵三四、三七九左下~三八〇右上参照。なお、「中国の大註」について註(2)(3)においても言及する。
- (5) 円測『解深密經疏』、卍統蔵三四、三八〇右下参照。
- (6) 大正一六、六九四a。Peking vol. 29, 9-3-8~4-1。
- (7) 大正三〇、七〇二d、一七一八。
- (8) 第三偈。
- (9) 大正一六、六九四a、一六一一九。Peking vol. 29, 9-4-1~3。
- (10) 大正一六、六九四a、一九一一。Peking vol. 29, 9-4-3~4。
- (11) 大正三〇、七〇二b、二一一二三。
- (12) 大正一六、六九四a、二一一二七。Peking vol. 29, 9-4-4~7。
- (13) 大正一六、六九四a、二七一d、一。Peking vol. 29, 9-4-7~5-1。
- (14) 大正一六、六九一a、一。Peking vol. 29, 5-5-4~5。
- (15) チベット仏教、*Jo nañ pa* の流れの考案ト、*Dran ñes bzi 'dril*, pp. 64-65<sup>2</sup>。
- (16) 大正一六、六九四b、一六。Peking vol. 29, 9-5-1~3。
- (17) 大正一六、六九五c、一五一二五。Peking vol. 29, 11-2-5~3-3。
- (18) 大正一六、六九四b、八一三。Peking vol. 29, 9-5-4~7。
- (19) 大正一六、六九四b、一五一一二。Peking vol. 29, 9-5-8~10-1-4。
- (20) 「中国の大註」とは円測『解深密經疏』を指示するのであろうが、この所述に相当するものは見られないようである。なお、この所述は寛通『解深密經解説』、O. No. 5845, peking vol. 144, 243-3-3 を指示しているかのようである。『解説』の北京

版では造者名欠であるが、デリゲ版は *Byan chub rdzu 'phrul* と伝えている。ツォンカバは、「中国の大註」という説明の仕方にあることより『解説』をインデックス撰述とは見ないなら」と考えられる一例ともなろう。註⑧参照。

- (21) 大正三〇、六八八 a、二一八。Peking vol. 112, 266-1-3~6.
- (22) 覚通の『解説』では未詳。円測の疏、*卍統藏三四*、三八四左、上下参照。
- (23) 大正一六、六九六 b。Peking vol. 29, 12-1-2~4.
- (24) 大正一六、六九六 b。Peking vol. 29, 12-1-5~6.
- (25) 大正一六、六九六 a。Peking vol. 29, 12-1-7~8.
- (26) 前註⑮参照。
- (27) 『解深密經』の一節の取意。Peking vol. 29, 12-2-1~3。大正一六、六九六 b 一。
- (28) 『解深密經』の一節の取意。Peking vol. 29, 12-3-2~4.
- (29) 大正一六、六九七 a、一三一 a、一四。Peking vol. 29, 12-5-8~13-1-7.
- (30) 円測『解深密經疏』、*卍統藏三四*、四一一左。Peking vol. 106, 169-1-8.
- (31) 円測『疏』、*卍統藏三四*、四一一左。Peking vol. 106, 169-2-1 参照。
- (32) 註⑮、Peking vol. 106, 169-2-3 参照。
- (33) 円測『疏』、*卍統藏三四*、四一一左。Peking vol. 106, 170-2-1~3.
- (34) *Drañ hes bzi 'dril*, p. 104<sup>4</sup>。この文の「ある者」は *Dal bo šes rab rgyal mtshan* である。註記してある。この *Dal bo* は註⑮に記す *Jo nan pa* なる流れに属する人と言われる。
- (35) 直前の「ある者」の考えをこの文であらう。なお、この文の「余の人々」とは *Drañ hes bzi 'dril*, pp. 104<sup>6</sup>-105<sup>1</sup> の *ra 'ñā 'phrug kun dga' dpal* である。註記してある。
- (36) 大正三〇、七一三 c、二五一一九。Peking vol. 111, 83-2-6~8 の取意。
- (37) 大正三〇、七一八 c、四。Peking vol. 111, 88-2-2.
- (38) 大正三〇、七一九 a、一四。Peking vol. 111, 89-2-2.
- (39) *N. Dutt* (ed.), p. 30, ll. 5-7, *Derge* 25a<sup>1-2</sup>.



(本稿は昭和五十六年度文部省科学研究費一般(c)による研究成果の一部である。併せて、本論の解説研究についてはチベツト学僧ツルティム・ケサン Tshul khriims skal bzan 氏に多くの助言を賜わったことを、ここに記して謝意を表したい。)