

『レクシエーニンポ』の
中観プレーサンギカ章 解読研究

(II. 222. 122—222. 12322)

白館戒雲
(ツルティム・ケサン)

本稿は『レクシェーニンポ』(Drañ ba dan nes pa'i don rnam par phyé ba'i bstan bcos "Legs bśad shñh po" 'zës bya ba. ヲンカバ著『了義未了義決択論「善説心髓」の略称)の「中観ブラーサンギカ章」に対する解説研究である。すでに、この章の始めの部分に相当する本論文については『大谷学報』六七―一(一九八七年)に発表した。従って、本稿はそれに続くものである。

本章の前半の構成は次のように見られる。

中観ブラーサンギカ章

(「ブラーサンギカの人たちは聖者ナーガールジュナの密意を如何に解釈しているか」)

1 人・法において自性の有無を如何に説明しているか (II. 222. 1)

(1) 人・法において自性を否定する特徴を説明すること (II. 222. 11)

A 自相として成り立つ自性の否定が「ブラーサンギカの」特徴であることを示すこと (II. 222. 111)

B その否定されるべきものを確認して如何に「その自性の」無が示されるか (II. 222. 112)

A) 構想分別されたものと自然に生じたものとの増益による捉え方を示して、それ「増益の対象」

は無いと示すこと (II. 222. 1121)

B) 声聞蔵に基づいても二無我の説かれている意味を述べること (II. 222. 1122) ……………五

(2) そ「の人法二無我」に基づいて、聖者「ナーガールジュナ」の独得の密意を解釈する仕方を示すこと

(II. 222. 12)

A 「声聞や独覚の」無我の理解や粗密なる我執などの独得の特徴 (II. 222. 121) ……………一四

B	外境を建てて、アーラヤや自己認識を認めない独得の特徴 (H. 222. 122)	三
C	自立〔的な論証〕を認めない独得の特徴 (H. 222. 123)	
(A)	自立〔的な論証〕が否定される経緯と、その意味を如何に解釈したかという他派の考え方 (H. 222. 1231) ……………	三〇
(B)	自派の証明されるべきものを証明する証相のあることと、自立〔的な論証〕の証相のない仕方 (H. 222. 1232) ……………	三〇
a	証相によって証明されるべきものを証明することのあり方 (H. 222. 12321) ……………	三〇
b	自立〔的な論証〕の証相を承認しない仕方 (H. 222. 12322) ……………	三〇
(3)	その仕方において諸経典と矛盾するものを捨てること (H. 222. 13)	
2	勝義として成り立つものを否定する理証の中心は何であるかを示すこと (H. 222. 2)	
	(1、(3)以後の細目次は省略)	
	前述の『大谷学報』六七―一に発表した部分は、「1、(1)、A」から「1、(1)、B、(A)」に相当するものである。本稿は、それに続く「1、(1)、B、(B)」から「1、(2)、C、(B)、b」に至る和訳による解説研究である。なお、「b」項目の下は半ほどまでである。	

人・法における自性の有無の究明

Peking Na 147a⁴—164a¹,

V. p. 152, l. 11—p. 192, l. 10.

(B) 声聞藏に基づいても二無我の説かれている意味

第二 (1、(1)、B、(B))

瑜伽行派や中観スヴァータントリカ派の人々は、劣乗の「三」藏の中には法無我は説かれていなく、人無我の説は、声聞部が決択しているものよりすぐれたものとして大乘において更に説くことはないとお考えになっている。しかし、「ブツダバーリタやチャンドラキールティの」二人の軌範師の考え方によると、それら「法無我は説かれていなく、人無我は声聞部と大乘とにおいて同じであるという」二つ「の考え方」とは逆にして語っているのである。「即ち、その語る」ところの第一は、劣乗の「三」藏の中に法無我が説かれている「とするが、その説述の」仕方は、ブツダバーリタによって、

世尊は諸行無我の譬喩として、幻術、反響、映像、陽炎、夢、泡のかたまり、水泡、芭蕉の幹 (V. p. 153) などを示しており、これについて、真実、あるいは、錯誤のない真実は何らなく、これらは戯論でもあり、これらは虚妄でもあると説かれている。一切法は無我であると説かれている中で、(Peking 147D)無我とは無自

性の意味である。我という声は自性の言葉であるからである^①。

と説かれているのであって、五蘊無我の譬喩として、次第のごとく、泡、水の泡、芭蕉、陽炎、幻術が示されており、かつ、これらは虚妄であると説かれている。そして、一切法は無我であると、劣乗の「三」藏の中に説かれているから、一切法は無自性として示されているのであって、我の意味は自体の意味であるからであると述べている。

『入「中」論』の註の中でも、色は泡のかたまりのごとし、云々と声聞において示される経を引用して、法無我を示していると説かれている。『六十頌如理論註』の中でも、無見を退けることは声聞部において明らかであるから、それについての理証は述べない。有見を退けることも、勝れた諦^{サドヒ}は一つであって、即ち、欺くことのないことを性質とする涅槃である。一切の行は虚妄や欺きを性質とするのである、云々と説かれているけれども、何回「も説いていなく、」また、中間「ほどの文も」なく、「長文でも説いていなく、」また、一つの本典を書いて説かな（V. p. 154）くして、その「法無我の」理証を示していると説かれている^③。

これに対して、バーヴァヴィヴェカは、それらの譬喩には、人我として見られるけれども、「人我の」無を説示しているから、人無我が説かれているが、法無我は「説かれて」いない。我の声の意味も亦、法の自性ではなく、人の我である。声聞乗で法無我を説くならば、大乘は無意味とならう、といって、「チャンドラキールティの考えを」否定している^④。

『入「中」論』の註では、大乘としては法無我だけが説示されるのでなく、「十」地や「十」波羅蜜、誓願、「福徳智慧の」二聚（Peking 148a）などが説示されるから、無意味とならないと、『ラトナーヴァリー』を根拠とする

ことよって証明しているのである。^⑤

軌範師（「チャンドラキールティ」によるお考えとしても、『根本中論』の中で、

世尊は存在と非存在とをよく通達しているから、カーティヤーヤナへの教説の中で、有、無の両者をととも否定している。^⑥

といい、また、

世尊は、欺く性質のあるもの、それは虚妄であると説かれた。一切の行は欺く性質のものであり、そのことよってそれらは虚妄である。^⑦

云々（「と説かれていること」）よってチャンドラキールティは証明している。そして、『六十頌如理論』の中でも、

「欺く性質のない」涅槃は唯一の諦^{まこと}であると、勝者たちは常に説いている。そのとき、「涅槃より」他のものは邪でない^⑧と、誰か賢き者は考えるであろうか。

と説かれているのである。虚妄の意味を、自性として空する無自性より別のもの（*svapna*）に導くことに、侵害となることを語って、意味がそこで確定することを『根本中論』の中で証明しているのであるから、劣乘の（「三蔵」にも、法無我がまた説かれていることは、聖者（「ナーガールジュナ」の密意として確定することを認めるべきである。

かくの如くであつても、声聞の（「三蔵」）蔵において、法について自相として成り立つ自性はあると説かれないことを証明せずに、そのように説かれている場合も沢山あるのである。

「次に人無我についてであるが、」人無我は「中観プラサーサンギカより」別の自部(仏教)の大乗小「乗」の学説を語る人のごとくであるならば、人(ブドガラ)は、蘊と特徴を同じものとし、自立の事物(Tan rkyā thub pa)として、ただ「その」無のみを認めているのである。その仕方は、私というように捉える事体のこの我が蘊の主人であるように、そして、諸蘊はそれ「我」の召使のごとくに捉えているのである。即ち、私の色、私の受云々と捉えているから、諸蘊はその我に属しているというように、私は力をもっていると捉えている(Peking [188])からである。それ故に、主人と召使のごとくに、蘊と特徴を同じものとしなくして、自立して顕われているものをそのように有ると執着するのが、実物として有であると捉えることである。それを否定するとき、それ人(ブドガラ)は、蘊において唯仮設されたもののみとなるのであって、「唯」とは蘊より別のものとして有ることを断つ「意味」である。

仮説の仕方は『思釈炎』の中に、

何となれば、われわれも亦、言説として識において我の声を直接に仮設する。即ち、識は後有を取るから我であるというように、身と根の集まり(V. p. 156)において、仮設されるからである。^⑨

といって、「部分の集まりによる車のごとく、蘊によって有情が仮設される」という「ニカーヤの」の所説を引用している。そのことはまた、ある經典の中に、

心を訓練するならば、安楽を得る。^⑩

と説かれ、ある「經典の」中には、

我を訓練することによって天上を得る。^⑪

と説かれているから、心を我として建てる教証と、蘊を取る者は我であり、識は後有を取るから、識を我として建てたのであるという理証とによる証明を語っているのである。この軌範師〔バーヴァヴィヴェカ〕はアーラヤ〔識〕をお考えになっていないから、身を取る識は意識であって、アーラヤ〔識〕を認めない他〔の軌範師のお考え〕も亦それと等しいのである。アーラヤ〔識〕を認める人はアーラヤ〔識〕の相續こそが人〔ブドガラ〕である^⑩と認めているのである。ブドガラの我を、それらの人々によってそのように認められる教証は沢山となることを怖れるから、「私はこれ以上ここで」叙述しない。

チャンドラキールティの考え方によると、「それらの人は、」そのような実物として有なるブドガラを否定しているけれども、ブドガラが言説として仮設されるだけでない自体として成立することを否定していないのである。よって、その自体として成り立つブドガラは有り^⑪と捉えることは、ブドガラの諦執であるから、ブドガラ（人）の我執である。（Peking 19a）すなわち、法の我執のごとくである〔、となるのである〕。

更にまた、自立している実物にして有なるその我は、外〔道の〕者によって蘊より別なるものとして構想分別された、内に作用するプルシャ（antahkarana purusa）が有りと取られている対象である。しかるに、それ〔我〕が無いと現前に理解して見終って修習しても、色などについて以前に諦（*pratinidhi*）として執えたことは少しも減ずることがないから、蘊を諦として執えたことから生じた貪欲などの煩惱がなくなる意味は無い、と説明しているのである。すなわち、『入〔中〕論』の中に、

汝の〔見解のごとくに〕ヨーガすること〔から、蘊より別なる〕我は無いと見ることによって、色などの真実が理解されることにはならないであらうし、〔もし貪欲などが我を対象として起こるが故に、生起する

ことにならないといえは、色を対象として起こるから、貪欲などが生起することになる。それ〔色〕の自体を理解していないから。^⑬

といい、また、『六十頌如理論註』の中にも、

およそ色などの自性を把握して、然も諸々の煩惱を断とうとする彼等には、煩惱を断つことはまさにあり得ない、と説示せんがために、^⑭

説かれていて、『六十頌如理論』で、

「物の自体を捉えて」所依を有する心のある人々には、如何にして煩惱の猛毒が起きないであろうか。

中間に在るときも煩惱の蛇によって取らえていることになる。^⑮

というように説示されているのである。従って、「直前の偈頌の」「所依」は自相として成り立つ諦執が起こる所縁である。

「ブラーサンギカの人でない」他の人にとっての人（ブドガラ）の仮設有の建て方は、声聞の「三」藏の中に、部分の集まりによって、車と言われるごとくに、そのごとく諸蘊によって世俗としての有情〔が仮説される〕といわれる。^⑯

と説かれる意味のものでもない。すなわち、部分によって建てられる車は、(Peking 149b)部分としてあり得ないように、蘊によって仮説された人（ブドガラ）も亦、蘊としてあり得ない (T. p. 158) からである。

もし、部分の集まりによって車として仮説された、その集まりのみこそが車であるように、蘊も亦「そのようにブドガラ」であるというならば、「そのブドガラは」それ〔蘊〕に基づいて仮説されていることによって仮説の

事体でないに認めるべきであって、大種を因となして、青や眼などが仮説されているごとくである。瓶なども亦、我と等しいから、それらは「仮設の事体でないに確定しており、」未確定なのではない。

また『入中論』の中にも、

經典の中に、蘊に依って「我が仮設されるの」である、と説かれている。それ故に、蘊の和合だけのものが我ではない。^⑭

という。もし、經典の中に、

沙門やバラモンにして我であると見る者は、これら五蘊こそにおいて見るのである。^⑮

と説かれているから、蘊は我見の所縁として説かれているのであって、そのようにそれら「五蘊」は我であるというならば、それは肯定の仕方 (sgrub pa'i tshul) で蘊は我見の所縁であると説示していないが、蘊より別なものに我見の所縁が有ることが、「直前の經文の」「こそ」の声によって否定されているのである。他の經典の中には、「色は我でない」云々によって、蘊はそれぞれの点から我であることが否定されているからである。『入中論』の中で、

教主によって蘊は我であると説かれているから、それ故に、蘊は我であると認めるならば、そ「の經典の意図は、蘊は我であると説くことではなく、その所説」は蘊より別な我を否定しているのである。何となれば、色は我ではない、などが別の經典に説かれているからである。^⑯

という。こ「の偈頌」によって有身見と説かれる声の (V. p. 159) の意味もまた知るべきである。

以上それらによって、共生なる我執において所縁と行相との二つがあるが、所縁の対象は言説として存在する

ことが確認されているのである。行相の対象は、その我を自体として有る (Peking 150a) というように捉えているから、「その」我は自相として成り立つものである。けれども、これ「自相として成り立つ我」は言説としても無いのである。我所執の共生なる有身見の所縁は我所（わがもの）である。行相は我所を自相として成り立つと捉えることである。もし共生なる我執の所縁として蘊が不合理であるならば、經典の中に、「色などは我でない」と否定することは不合理である。そして、それら「色など」は、我として捉える共生なる有身見の対象、あるいは、事体としてあり得ないからであるといえ、蘊と我とを、一なるものや別個なるもの（一、異）として捉える両者「の捉え方」は、ともに構想分別の捉えることであって、共生ではないから誤失はない。けれども、「我が」共生の有身見によって捉えられているようにあるならば、一なるものや別個なるもの、より超えていない「く、そのいづれかになる」から、そのように観察して否定することも理に合うのである。実にそれらによって、教証の証明のあることと侵害にならないことが説かれていて、理証としては、蘊は我の上に取らえられるべきものにして、我は取る者であるから識あるいは他のものも亦あり得るのであって、蘊が我であることは不合理である。そうでないと、作者と業とは一なるものとなるからである。このことこそが聖者「ナーガールジュナ」の密意であって、『根本中論』(V, p. 160)の中に、

もしかの薪が火であるならば、作者と行為とは一なるものとなる。¹⁹⁾

といい、また、

火と薪とによって、我と取との次第はすべて、瓶や布などと一緒に、余すところなく叙述した。²⁰⁾

と説かれているからである。さらに又、『根本中論』の中に、

そのように取は知らるべきである。^⑧

というようにして、行為と作者との両者は相互に依って仮設されることがあるが、自性として成り立たないように、所取や取者も亦建てられることが説かれている。(Peking 150b)眼は色を見ることによって、ヤジュニヤが見るのであり、そして、ヤジュニヤが色を見たことによって、彼の眼は色を見るときのようによく建てることのできる。けれども、色を見る眼はヤジュニヤでなく、色を見る者であるヤジュニヤも亦、眼でないのであって、矛盾はないのである。同様に、眼を煩らい、直ったとき、私は煩らったとか、直ったと言説を仮設するように建てることのできるし、私の眼は煩らい、直ったとき、私は煩らったとか、直ったと言説を仮設するようないくも建てることのできるけれども、その眼こそを、我、我所の両者として世間的な言説によって建てるのではない。この仕方によって、他の外内の「眼色以外の」処や、「我、我所の」二我もまた或るものに依って他の一方が聞者において建てることも知られるべきである。

ここで、外「道の」者は、眼などの法をブドガラ(人)として建てることは (V. p. 161) あり得ないと見て、それらより別な実物としての見る者などのブドガラを認めており、他の「ブラーサンギカ以外の仏教徒である」自部のものは、別な実物を、侵害するものと見て、識あるいは蘊の上の別な法がブドガラであると認めている。しかるに、勝者の教えを不顛倒に理解した者たちは、ただ言説として仮設されたものを除いた自性の無いことを理解して、解脱する、と『入「中論」註』に説かれているのである。その仮設されたもののみこそにおいて、業を積むとか、結果を経験することなどをよく建てることのできる必要がある。

従って、人(ブドガラ)の無我は、「部分の集まりに」云々の「ニカーヤの」意図を『入中論』そのものや、『註』

で決決しているごとくであって、七様式でブドガラ(2)の言説の意味を追求して見つかからない、無自性を認めているのであるから、他の人の述べることと区別が甚だ大きい。このことこそが（Peking Iṅa）ブッダパーリタの註釈の意図の上にも本格的な事項（dhos gshi）として現われているのである。

(2) その人法二無我に基づいて、聖者ナーガールジュナの
独得の密意を解釈する仕方を示す

第二（1、2）に三あり。A、「声聞や独覚の」無我の理解や粗密なる我執などの独得の特徴と、B、外境を建てて、アーラヤや自己認識を認めない独得の特徴と、C、自立〔的な論証〕を認めない独得の特徴とである。

A 無我の理解や粗密なる我執などの独得の特徴

第一（1、2）、A

以上のように我、法の言説の意味を追求したならば、一、異など〔の思想〕は一向に見つかからないのである。然も、（T. p. 163）ヤジュニヤである、眼である云々の言説も亦必ずなされるべきであるから、言説によって建立されていない自性の実在しないことや、言説によって有りと建てられたことについての、輪廻と涅槃とのすべての設定が極めて非常に理に合った二諦のこのような設定は、ブッダパーリタやチャンドラキールティ殿によって聖者父子の意図として解説されたものであって、他の註釈とは違ったこの上ない特徴である。

言説として有とか生起などは言説によってそのように建てられたのであって、『法集経』の中に、

善男子よ、世間に住むものは、生、滅に執着しているのであるから、そこで、大慈悲をもった如来は、世間の怖れの依り所を完全に断たしめんがために、言説によって、生ずる、滅するのである、と説かれているが、善男子よ、ここに如何なる法も亦生ずることはない。²³

と説かれており、『七十空性論』の中でも、

住、あるいは、生、滅、有、無、あるいは、劣、同等、すぐれていることを、

仏は (Peking 151b) 世間の言説によってお説きになっているが、真実によってではない。²⁴

といわれている。『仏母〔般若〕経』などの中で、「世間の言説として有る」と説かれているように、中観派は言説として建てなければならないとき、世間的な言説としては種子から芽が生ずるなどの設定をなす (V. p. 163) けれども、言説その意味は如何にあるかと追求して、自あるいは他のいずれから生ずるか、などの伺察がまさに無くして、建てるのである。聖者〔ナーガールジュナ〕によってもそのように説かれているから〔であり〕、また、伺察しないところの世間の言説の意味は、先にブドガラ (人) を建てる仕方を説明したように、この〔ブザーサンギカの〕考え方によって建てられているように見られるが、蘊より別個な実物や蘊の集まりのみなどをブドガラとして建てることは、世間の言説の意味として全く不合理であるからである。即ち、我、我所は世間において主人と召使のように建てるからである。

人と法とが、勝義として無いことと、「人法の」存在の仕方は以上のごとくであり、そして、二無我も亦すでに説明したように考えるべきである。その場合、法我が学説によって有ると認めるならば、人無我を理解する場が

ないから、『入〔中〕論註』の中にも、

法の我執を捨てないならば、人無我は理解されない。²⁶

と説かれているのである。それ故に、声聞や独覚も亦二無我を理解すべきである。

これは聖者〔ナーガールジュナ〕の勝れたお考えであって、『六十頌如理論』の中で、

有〔見〕によつて解脱しない。無〔見〕によつてこの生存より〔解脱〕しない。有、無を遍知して、大徳なる人は解脱する。²⁷

というように、諸法は自相として有り (Pāṭiṅgīya) と捉える有見と、因果などはありませんと見る無見との二を (V. p. 164)、捨てない限り、その限り解脱しないし、また、有、無のそれこそ二辺と離れることを知って解脱すると説示されているからである。「その」解脱とは所知障からの解脱に導くことはあり得ない。「直前の論文に」「この生存より」と説かれているからである。同じように『ラトナーヴァリー』の中にも、

そのように、陽炎のごとき世間は有る、或いは、無いと捉える彼の人は無知であって、無知があるならば、解脱しない。

有とする人は善趣に行き、無とする人は悪趣に行く。如実に遍知するが故に、両者に依存しない者は解脱するであろう。²⁸

というように、輪廻から解脱するには、有、無の二辺を断すべきであると説かれている。

従つて、大乘の中で、別個の実物である所取能取の否定を法無我と説いて、二としての空の認識において自性が否定されていないことと、そ「の認識」においても自性が否定された法無我との、粗密の二者が説かれている

「その」後者を了義となすように、声聞の「三」藏の中でも、粗密なる二の人無我が説かれている密なる無我を、了義として認めるべきである。すなわち、事由はあらゆる点から「大乘と」等しいからである。そのように考えるとき、我執を「煩惱障と所知障との」二障「のいずれか」として建てる仕方はまた等しくない。すなわち、他の中観派が所知障となす法の我執は、この「プラササシカ」考え方によって煩惱「障」としてお考えになっているからである。(V. p. 165) すなわち、ブッダパーリタは、有情が種々の苦しみによって苦しんでいることを「ナーガールジュナが」ご覧になって、解脱せしめんがために、事物の (Peking 152b) あるがままのあり方を示すことをお考えになって、『根本中論』を著わしたのであり、その真実なる意味も、無自性であって、愚痴の闇によって智慧の眼を覆い、事物を「有」自性として考えるならば、貪欲と怒りを生じ、そして、縁起を知る光によって愚痴の闇を取り除いて、事物の無自性を見るとき、「有自性とす」所依がないことにおいて貪欲と怒りは生じない、「と述べて、」そして、それらのことを知らしめんがために、『四』百論』の中の、

有(迷いの生存)の種子は識である。対象はその行境である。対象が無我であると見るならば、有の種子は滅することになる。^④

という所説を「ブッダパーリタは」引用しているのである。従って、貪欲と怒りととの二つに属する一つの愚痴は、事物に対する諦執であり、有(迷いの生存)の種子であると示して、そ「の愚痴」を退けるために無我を見るべきである。そして、その「無我を見る」ことも亦、まさに事物の無自性を見ることがであると説かれているから、人法の事物を諦として執えることこそが雑染なる無明(無知)であると「ブッダパーリタは」お考えになっているのである。『四』百論』の註釈の中でも、

識にして、事物の自体を甚だ増益する雑染の無知によって、諸々の事物に対して執着を伴い、輪廻に入る種子となったものをあらゆる場合に滅して（V. p. 166）輪廻を退けることが建てられたのである。^⑩

といい、また、『入「中」論』の註の中にも、

無明にして、事物の自体が「自性として」有るにあらざるに、増益して、「事実なる」本質を見ることに障りを性質とするものが世俗である。^⑪

といい、そして、「同じくその註の中で、

かくのごとくであるならば、「十二」有支によって包摂される雑染の無明によって世俗諦が建てられている。^⑫（Peking 153a）といわれるように、事物の諦執こそが十二「有」支「縁起」の第一である雑染の無明として明らかに説かれているのである。

この共生なる無明には、人と法との二の我執があるから、共生なる人（ブドガラ）の我執も雑染の無明である。それ故に、ある場合に、無明は輪廻の根本として説かれており、ある場合に、共生なる有身見が「輪廻の」根本であると説かれることも矛盾しないのである。共生なる我執の対象（所縁）は私というように執える事体であるから、他の人の相続のブドガラが自相として成り立っていると執えるのがブドガラ（人）の我執であるけれども、有身見ではない。この「理解の」仕方は聖者父子のすぐれたお考えである。そして、『七十空性論』の中に、

因と縁とから生じた諸々の事物を真実であると分別することは、それは教主によって無明であると説かれて
いる。それより十二「有」支が起る。^⑬

と説かれていて、事物が自性として空であると知る（V. p. 167）ことによって無明を滅し、それより十二「有」支

を滅する、と説かれているのである。同種類の先の無明から後の「同種類の有支」が起こるから、十二というように説かれている。『四』百論』の中にも、

身に身根があるように、愚痴はあらゆる場合にとどまる。それ故に、すべての煩惱も愚痴を断ずるとき断たれることになる。

実に縁起が見られるとき、愚痴は起こらない。それ故に、あらゆる努力によって、ここにその話こそが語られる^⑤。

と、三毒の一つの無明を退けるために縁起を見るべきであると説かれていて、縁起の意味は自性として空の意味であると、(Peking 153b) この「ブラーサンギカ」の考え方の中で度々説かれている。よって、中観「派」のすべての理証は、輪廻の根本である無明の捉え方を反駁する支分であるから、自らの相続の共生の無明をどのよう捉えているかを確認して、それ「無明」こそを否定するために精進すべきであって、宗義論者との議論だけの賢明なことに喜ぶべきではない。然るに、法と人(ブドガラ)との共生なる我執には、各々二つの相違した捉え方はないのである。そこで、スヴァータントリカが説くそれらはどのようであるかといえは、それについて、蘊とは特徴が相違する、独力自存なるブドガラの実物があると捉えているのは、ブドガラを手足などの法より (V. 168) 別個の実物として捉えているのであるから、「そのようなものは」宗義によって判断を変えていない者にはない。すなわち、『入「中」論』の中に、

世間は、ただ種子のみを蒔いて、我はこの子供を生むと語り、木も亦植えたというように分別するが故に、それ故に、他より生ずることは世間の中でもない^⑥。

と説かれているように、ブツダバーリタも亦説いておられるのである。大木の種子のみを蒔いて「大木が」生えたと^③、大木を示して、これは我が植えたというように表言するから、それら「大木と種子の」二つは別個の実物として捉えていない。そうでなかったならば、ネズの木^④が生えたとき、シンシャパーの木 (Sa pa'i sdon po, sringapa) を植えたと表言することになってしまふからである。そのように示される理証が適用されるとき、「世間は、手を煩らうとき、我は煩らったというように分別する。それ故に、それら二つは別個の実物として世間でも「分別し」ないのである。」と語るべきであるからである。これらは世間でそのように語るだけでなくして、そのように「実際に」認めるべきであつて、(Peking 154) 植えた種子や煩らった手は大木やブドガラ (人) でないことによつて、大木を植えたということや、かのブドガラが煩らったということを建てることできないならば、それら二つはあり得なくなるから、あらゆる建立は壊れることになる。それらの理証の要点によつて、スヴァーイタントリカが述べる、共生の法の我執として主張することも「学説上の」構想分別であると考えられるのである。かくのごとくであるとき、所知障を何処で考えるか、というならば、『入「中」論』の註の中で、

そこで、(V. p. 169) 無明の熏習は所知を完全に断つ障害となつている。貪欲などの熏習があるのは、身、語が働くそのようなもの原因でもあつて、無明や貪欲などのその熏習も亦一切智者や覚者こそにおいて退けられるが、他の人々においては「退けられ」ない。^⑤

と説かれている。このこと以上に明らかな確認の仕方は、この類のものや「聖者」父子の「著作の真偽について」論争のない典籍の中には出てこないのである。

身や語の働きは、「静かに歩くのでなく、」阿羅漢において存在する狼のように飛んだり、他人に蔑視した悪

口をいうと言うが、「その」身や語の悪習を教主が否定してもなくならないごとくである。^⑩

〔直前に引用する『入中論註』の中に〕「そのようなもの原因」でも」といって、貪欲などの悪習は所知を断つ障害であるとも説示されているから、すべての煩惱の悪習は所知障である。すなわち、その「悪習の」結果であり、二としての頭われである迷乱のすべての面も亦、その「所知障」に収められるのである。

悪習の自体は『入中論』の註の中に、

およそ心の相続が汚れ、汚染せしめることに随行するのが悪習であって、煩惱の究極、くり返しの習い、根本、習慣といわれるものとシノニムである。^⑪ (Peking 154b)

という。この所知障を断ずるために、真実を理解する道として先に説かれたものより別なものは無いけれども、方便の支分が整っているか整っていないか、(V. p. 170)そして、長時にわたって修習したか修習しなかったかによって、大乘小〔乗〕の断(滅諦)の区別が起こってきている。教説の中で、二つの我執の確認と二無我の密なものと同なるものが同じでなく、沢山に説かれている「その」要点によっては、二つの我執は等しくなく、無我を見ることによってどのような障害から解脱するか、の仕方もまた同じでなく、沢山にあるもの「それらの」未了義、了義の区別も、先に示したものによって知るべきである。アーラヤ〔識〕を認めなくして、悪習を建てる考え方とあり方や、「悪習の」自体はどうようにあるかは難解であるから、説明すべきであるけれども、「言葉が」少なくともは確定しないし、「言葉が」沢山になることを怖れるから、「これ以上」戯論しない。人、法において二諦がどのように建てられるか、という方軌は同じでないから、それら二つの「人・法」二無我は同じでない。それ故に、大乘、小〔乗〕はそ「の二無我」を理解しているか、理解していないか「という特徴」や、二つ

の我執、二つの障害も他の「派の」考え方と同じでない特徴が出てきたのである。

B 外境を建てて、アーラヤ識や自己認識を認めない独得の特徴

第二 (1、(2)、B)

以上のように、人、法の建て方は先「述」のごとくであるから、預流などの人(ブドガラ)は言説としてあるが、地獄などのブドガラはない、というように区別することはできない。すなわち、勝義として無(ということ)で等しく、言説として有(ということ)で等しく同等であるからである。同様に、蘊、界、処の法についても、有色は無いが、心心所は有るといふように区別すること(V. p. 17)はできない。二諦共に有無(ということ)で同等であるからである。これに対して「バーヴァヴィヴェカなど」他の中観派の人々で、外なるものや識が(Pe. p. 158a)有(ということ)で等しいと語るものや、「シャーントラクシタなど」ある中観派の人や「唯」識派の人に於いて、識は有るが、外なるものは無いと語る者などすべての者は、「およそ事物が」有るならば、また自相として成り立ち、自相として無いならば、無いと語るのみである。この「ブラーサンギカの」考え方も亦、自相として成り立つ外なるものはあり得ないとお考えになつてゐるけれども、それについて、外なるものは無いということの、必要、不必要の点では、「他の中観派」と一致しないのである。

それ故に、一般的には、如何なる法も自相として無くても存在するといふように建てることのできるならば、境と識との有無を分けることのできない理証はよく理解できるし、そ「れを建てることのでき」ないならば、「よく理解」できないのである。従つて、無分なる極微を否定して、そ「の無分の極微」がないことによつて、その

集合した広大なるものも亦なく、微細なるものと広大なるものとの両者は無いのであるから、外なるものは無い、云々の理証によつては、無分なる外なるものを否定することができるけれども、外なるものの有ることは否定できない。故に、その「外なるものを否定する」ことについては、実に教証と世間の極成との二つによつて侵害することを『四』百論』の註の中で説かれているのである。^④

教証も亦、『十地』〔経〕の中に、

三界は唯心なり。

と説かれている、「その」「唯」の声によつて、それら「外なる境」を否定するのがその經典の意味でなく、心より別な世間〔創造〕の作者を否定するものとして、經典に明瞭に説かれており、「その点では」バーヴァヴィヴェーカと等しいのである。

外に見られるもの (V. p. 172) は存在しない。^④

云々は、その教証によつて外なるものは否定されていないとバーヴァヴィヴェーカが述べているように、チャンドラキールティはお考えにならなく、その經典はそのように説示されているけれども、それは未了義であると解説している。それ故に、『十地経』に対して未了義であると言わず、經典の意味ではないと否定し、この『入楞伽経』の教証を經典の意味でないと説かず、その教証が (Peking 155b) 未了義であると述べているのである。『仏母経』では、五蘊ともに区別なく自性として空であると説かれており、アビダルマの中では、五とも自〔相〕と共相のあることが等しく説かれているように認めるべきである。境と識との両者について言説の仮設の意味のあり方を観察するとき、見つからない点で、「境と識、両者とも」等しい。そうであっても、言説によつて世俗とし

て有りと建てることも「境と識とに」区別がないからである、というように「チャンドラキールティは」お考えになっている。従って、そのようなそのことに對して有無の区別をなすことは、世間の言説をも超えるし、勝義の建立をも超えるから、二諦共に損害するのである。すなわち、『(四)百論』の中に、

あるものは有り、一方は無いということは真実でもなく、世間的でもない。それ故に、これは有り、これは無いということは不可能である。^⑤

といわれている。聖者「ナーガールジュナ」の密意も亦これと同じである。

説かれている大種などは識に正しく包摂される。^⑥

云々の意味は、色(V. p. 113)、心心所、「心」不相応「行」は自らを所縁とする識において自らの行相を建てる点から、「大」種などを仮設するのである。行相を建てないのは、誰も有りと建てることできないからである。それ故に、それら「大」種などは識の中に包摂される。それ「識」によって建てただけであるからである。その識の梵天(涅槃)は自性として生ずることがないと、まのあたりに知るとき、そのとき、色が滅して影像が滅するように、それ「識」によって建てられたそれら種々の境も離れ、消滅する、(Peking Ts'a)という意味に、その註釈の中に解説しているごとくであるから、その聖教は外境を否定するものでない。

アーラヤ「識」を認めなくても、誤失はない。何となれば、業によって異熟が長時を経過して生じ、業もまた自らの第二時に滅し、滅したものから、結果が生ずることがないから、業や結果の所依としてアーラヤ「識」を認めているが、自相として成り立たなくても、事物を建てることのできる人にとっては、滅したものは「効果的作用のある」事物としてきわめてふさわしいのであるから、アーラヤ「識」は必要としない。『入「中」論』の中

に、

およそ自性をもってそれ〔業〕は滅するのでない。それ故に、アーラヤ〔識〕がなくても、こ〔の業〕は可能であるから、ある者に業が滅して長時を経過しても結果が正しく生ずると知るべきである。⁽¹⁷⁾と説かれている。

世俗 (V. p. 174) としても自相として成り立つことを否定し、無自性としての因果を建てることのできる者にとっては、二諦ともに常、断の見解が断じやすいだけでなく、アーラヤ〔識〕を認めなくても、業と結果との関係も合理的であると説いている。即ち『入〔中〕論』の註の中に、

それ故に、以上のように、二諦ともに無自性であるから、常と断としての見解を遠くに断ただけでなく、諸業が滅して長時を経ても、諸業の結果との連結は、アーラヤ識の相続や不失法や得などを妄想することがなくとも合理的である。⁽¹⁸⁾

という。「それ故に」とは無自性より無自性なるものが生ずるといふように、こ〔の文〕の前に説いている。アーラヤ〔識〕を認めないと、最後の命終心や (Peking 105) 最初の生ずる心があり得ないことなどの、他の誤失も亦断すべきであるけれども、この方軌を知るならば、そのことから諸余のものを知ることができることを意図して、チャンドラ〔キールティ〕は説かなかつたのであり、「説明の言葉が」多くなることを恐れるので、ここでは「これ以上」語らない。

外なるものを認める要点によってもアーラヤ〔識〕を建てないのである。それを承認するならば、『中辺〔分別論〕の中に、

境と有情と我と表識として顕現する識は生ずる。けれども、そこには「四通りの」対象はない。それが無いから、それ「識」もない。^⑤

と説かれているように認めるべきであるからである。

滅したものが「効果的作用のある」事物として（V. p. 175）証明する仕方は『ブラサンナパダー』や『六十頌如理論』の註釈の中に説かれており、「また私は」『根本中論』の註釈で説明することになるであろう。^⑥ 滅したものが事物としてお考えになる要点によって三時が建てられることについても、独得の大きな特徴があるのである。

自証を認める前分「所破」とその否定は、『入「中」論』と「その」註釈の中に次のように説かれている。すなわち、先に経験されていなくては記憶はあり得ないから、記憶は経験から起る。即ち、そのことも、先にこれを見たという対象と、私は見たという有対象との記憶があるから、先の青を把握している知識の「場合の」ように、その「知識」において経験がある。更にそのことも、別なものである知識によって経験されるならば、その「知識」も他「なる知識」によって経験すべきであるから、無窮「の誤失となり」、また、先の知識が後の「知識の上に」経験されるものであるならば、後の知識は他の色などの対象を識別しないことになるから、自ら経験しなければならぬ。経験においてその「他なる知識によるか、自らの経験をよめるか」二つに確定するからである。従って、後の記憶によって先の対象を経験することを、自証として証明するというならば、ここで実物として成り立つことを証明することに関わるとき、そのような記憶はないのであるから、「その記憶は」証明されるべきものと等しいのである。

言説に関するのであるならば、自証は反対論者の上に成り立たないから、それ「自証」と記憶（Peking 157a）

は因果として成り立たなく、水や火はあるから水晶や火晶はあると証明することと、記憶はあるから自証はあると証明することとの二は等しい^②、と述べているのである。

これは結果にもとづく証相 (bras rigs) 「の点から」であって、証明されるべき属性 (bsgrub byai chos) として自証を捉える (V. p. 176) ことに關してなされたのである。そのように考えるとき、「自証について」譬喩は見つからないから、「青の把握は経験することがある。後時に記憶はあるから。例えば青のごとし。」とするならば、譬喩には証相と属性に従うものだけがあるけれども、遍充を証明することができないから、自証は証明されるべき属性として把握することと等しくなるのであって、直接に語られていない。経験だけが証明されても、「プラーサンギカの上にそれは」すでに成り立っているから、そ「の自証」と等しいと言えないのである。「プラーサンギカ」自らの考え方は、自証がなくても記憶が起ることに矛盾のないことが、

およそある人によって対象が「先の知識によって」経験されているとき、そ「の経験の知識」とこの記憶「の知識」は別のものとして私の上にあるのではないから、それ故に、私は見たというように記憶することになる。そしてそれ「記憶」も世間の言説としてのあり方 (shul tugs) である^③。

ということによって説示されている。自証がないならば、記憶が起るものは矛盾すると捉えている先に述べたその理由は、これによって排除されたことにならない「と、なお言うかも知れない」。すなわち、こ「の理由」は記憶の起る特別な記憶の仕方に依って、先の「経験の知識」を自証として捉えている。更に、以前に青を見て、後に記憶するとき、私は以前に見たというように、以前に見たそれこそを、自ら見たというように記憶しているから、その記憶の仕方は、以前の青という把握それ自身によって自らが経験しないとき、「記憶の」起ることは

矛盾するから、先「の経験の知識」は自証である、という。けれども、こ「の記憶の起るの」は自証によって起こらなくても、先の、対象を青として経験したと、後の「記憶による青なる」ものを知ることとの二が一つの対象において起こることによって、以前に私は見たというように記憶が起こると「ブラーサンギカは」証明している。その場合、以前の青の把握によって経験し、(V. p. 177, Peking 157b) 識別した対象を、後の青の把握の記憶によって経験していない「のではないこと」や識別していないのではないことの証明として、我々の「考えの」ごとくでは、「以前の」経験と記憶との二つは、自相として別個でないからであると示しているのである。それくらい理由であるならば、弥勒が経験したことはウパグプタが記憶したことにもなるであろう。

従って、こ「の自証の証明」はそれら「経験と記憶との」二つが「ブラーサンギカ以外の」他の人の「考えた」ごとくに異った実物として成り立つならば、共生の知覚によって別個の実物として捉えるし、かくのごとくであると、以前の青の把握によって見て、後に記憶によって見たと捉えなく、経験と記憶との二つが一つの対象であることは矛盾するから、以前に私は見たという記憶も起こることは矛盾する。我々「ブラーサンギカ」のごとくでは、それら二つは別個の実物でなく、共生の知覚によってそのように捉えることもないから、先「の経験」によってその対象を識別したことを、記憶によって私は識別したと捉えることも矛盾しない、と示すのである。しかも、先の経験が引かれたことによって、「記憶は」対象の上にはたらくのであって、「そのことは」自在に対象を識別することのない者「即ち無自性の立場にある者」にとつてであるけれども、他の者にとつてではない。それ故に、自証を言説としてお考えにならないことも、言説としてさえ自相として成り立つことを否定すること「であって、それ」が、こ「の自証否定」の究極的なものである。経験を自らによる「経験である」とか他による経

験であるとかの二として判定されるか、判定されないかは明瞭に説かれていなくても、判定されない意図にある。すなわち、灯火は自らが自らを照らすとお考えにならなく、しかも、照らすことがお考えになっているから、自らによって「照らす」とか、他によって照らすとかの、二として判定しないごとくである。(V, p. 178)

もし、「唯識派が」灯火は自らによって照らさなくても、量(認識根拠)によって成り立たないという誤失はなく、認識はそれ自らが認知しなければ、量によって成り立たないことになるから、「認識は」灯火と同じでない、というならば、灯火はそれ自らによって照らさないと、他によって (Peking 158a) も照らさないと、照らすことが成り立たなく、他の「点」でも成り立たないのであるから、量によって成り立たないと語るとき、「唯識派には」如何なる答えがあるか。自他の二によって照らさなくても、瓶などを照らすから、照らすことは成り立つのであると、「唯識派が」いうならば、それでは認識についても同等である。「唯識派が」もし対象を認知することとは自証に依存しているから、それ「自証」がないならば、対象を認知することは成り立たない、といえば、灯火についても同等である。かくのごとく、我々(唯識派)は灯火は自らによって自らを照らすと言う、というならば、不合理である。すなわち、闇によって覆われていることはあり得ないからであり、また、闇も亦自らによって自らを覆うことになってしまっているので、そのことを認めるとき、「闇の中で瓶が見られないように」闇も見られなくなる。要約すると、認識は認識されるものによって仮説されるから、自相として成り立たなく、認識されるものもそのようにある理由によって、それら二つの言説は互に依って仮説されただけであるから、自証は認められないのである。『廻諍論』の中にも、

もし自らより量が成り立つならば、量られるものに依らずに、汝にとって量は成立することになる。ここに、

他に依らずに自らが成立することになる。^⑤

というように、自証が否定されている理証によっても知られるのである。（V. p. 179）

それでは、私は先に青を見たという記憶の中の私は、ブドガラであり、青を把握する認識とそれら（私と認識との）二つは相違するのであるから、そのように、その記憶が青の把握を記憶することにどうしてなるか、といえば、青を把握する眼識と青を見た者であるブドガラとの二つが相違していても、その認識によって青を見たことに基づいて、私は見たというように建てることは矛盾がないように、青を把握する認識によって青を見た記憶に（Peking 158b）基づいて、私は先に青を見たというようにブドガラがその記憶によって青を把握する認識を記憶することも亦どうして矛盾があるか。

C 自立的な論証を認めない独得の特徴

第三（1、(2)、C）に二あり。(A)自立〔的な論証〕が否定される経緯と、その意味を如何に解釈したかという他派の考え方、と、(B)自派の証明されるべきものを証明する証相のあることと、自立〔的な論証〕の証相のない仕方、とである。

(A) 自立的な論証が否定される経緯とその意味を解釈する他派の考え方

第一（1、(2)、C、(A)）

教説の意味をこのように解釈すれば、自立〔的な論証〕を認めなければならぬし、このように解釈するなら

ば、それ「自立的な論証」を認めることは適切ではない、という意味は教説の中ですでに設けられているけれども、自部の仏典の「チベット語」訳の中で、ブラサンガ「の論証」と自立「的論証」とのいずれを認めるかを観察して、自立「的論証」は不合理であり、ブラサンガは合理であるとは、チャンドラ「キールティ」の本典に随従するものではないものからは、まのあたりに出てこないのである。

「自立的な論証が否定される」経緯は、ブッダパーリタによって、自より非ず、他より非ず、云々の偈頌の意味が解釈されたものに対して、バーヴァヴィヴェーカが批判し、「そして、それが批判に」ならないことを示す場合に、『ブラサンナパダー』の中で、ブッダパーリタ (V. p. 180) は自立「的論証」をお考えにならなく、中観派が自立「的論証」を考えることは不合理という証明と反対のものにおいて、侵害することを沢山に示して、学轍の仕方を広げたのであり、『四』百論』の註釈の中でも、軌範師ダルマパーラの主張を否定する場合に、自立「的論証」を否定する方軌としての、ある要約したものが説かれているのである。⁵⁶ バーヴァヴィヴェーカにおいても、ブッダパーリタと自らとは自立「的論証」を認めるか、認めないかで相違すると考えることはないが、自立「的論証」を認めることを前提とする考え方にあると見られる。その要点によっても、自らとブッダパーリタとの両者において、法と人に対して自性を否定する否定対象（否定されるべきもの）にも区別があることはお考えになっていないのである。

バーヴァヴィヴェーカに随従するアヴァローキタブラタは、(Peking 159a) 『根本中論』の「註である『ブラサンナパダー』をよく知っていたが、『般若灯論』においてブッダパーリタを否定している「その『般若灯論』の」復註の場で、チャンドラキールティがバーヴァヴィヴェーカに対して誤失を語っていることについて、「そのよう

な誤失と」なっているか、なっていないかの解釈をしていなく、シャーンタラクシタ師弟なども、チャンドラキールティが自立〔的論証〕を否定したことに反論しなければならぬけれども、しなかつたのである。従って、一般的には、「ブッダパーリタとチャンドラキールティとの」二人の軌範師が、自相として成り立つことを言説としても否定した無自性において、因果などのすべての建立は大変合理的であり、また更に、出世間、世間の縁起を確実に認めるべき縁起 (Y. 1018) という事由によって、その否定されるべきもの（否定対象）を否定することを述べる理証は、理証としての甚深にして微細なる究極的なものとして見られるのであり、その中でも、自立〔的論証〕を否定するこの理証は微細であると見られるのである。

こ〔の自立的な論証〕について、ある学者〔ジャヤーナンダ〕によると、証明されるべきものを証明する証相と遍充とが量によって成り立つことがあるならば、自立〔的論証〕の証相は合理的であるけれども、それ〔証相と遍充との量による成立〕がないから、自立〔的論証〕は合理的でない。そこで、立論者と敵者との両者において、量によって成り立つ証相を認めることはあり得ないのである。敵者は量によって成り立っているのに、立論者によって知られていないからで、すなわち、その現量と推量とによって他人の心の特徴は知られないからである。自らに量によって成立することも知られない。そのことを決めつけても、欺きうるからである、といっている。

そ〔の考え〕は極めて不合理である。そのようであるならば、他人が認めた点からも否定することは不合理である。かの人がそのように認めていることは自らは知らないからであり、他人の心は知られないからである。自らが、侵害することを示して、否定することも不合理である。侵害するものとして決めつけても欺き得るからで

ある。

遍充が (Peking 159b) 量によって成り立たない事由は、現量によっては厨房の煙のあるところに火はあるという遍充を理解するけれども、あらゆる場と時の、煙のあるところに火があるという遍充を理解しないのである。推量によっても、あらゆる場と時に存在する証相において、証明されるべき法による遍充は理解されないから、(V. p. 182) 世間的な承認だけによる遍充は成り立つけれども、量によっては成り立たない、という。しかるに、このことはきわめて不合理である。論理の本典から、遍充を証明する仕方を説いたものを間違つて捉えて、否定するからである。すなわち、厨房の上に煙があるので火はあるという遍充の証明は、厨房に煙があるから、厨房に火があるという遍充の証明〔として見なすこと〕は、本典の内容では決してないからである。そうでないならば、煙を有する山に対して、厨房に煙があるという証相によって、厨房に火があるというように証明することになるであろう。山に煙があるという証相によって、火があるという遍充を証明するとき、証相として、何を取り上げて、法(証明されるもの)を取り上げるか、そのことが遍充の証明であるからであり、また、その証明方法もまた先のごとくであるからである。従つて、厨房は、煙があるとき火があるという遍充を理解する事体であり、そして、遍充はそこに理解するところの意味のものであるけれども、汝が認めるごとくであるならば、その遍充を如何なる事体の上に理解するかという譬喩の別な有法を示しなさい。

同様に、所作〔性であるが故に〕という証相をもって、声は無常なり、を証明する遍充を、瓶の上で証明することも、瓶の所作に対して瓶の無常によって遍充を証明することがどこにあるか。この場と時の煙や所作などが、場と時の区別をなさずに、煙や所作のみにおいて火のあること (Peking 160a) や無常による遍充を証明すること

こそは、あらゆる場と時に迷乱なく理解(V. p. 183)する方便であるから、それを間違つて取らえてはいけない。それ故に、この理証に従つて同一の「理証の」概念の幹を「あらゆるところに」おし出そうとすることは、「自分」水によつて流されて、「自分の」前に捨てられ「て、流れ」ている草のかたまりを捉えるようなものである。同様に、事体に「即した」力、あるいは、捉え方の対象に迷乱がない量を否定して、伺察していない世間(一般)に伝承している量を建てて、否定の誤失を自らに起こさない事由として、自分の考え方に理証による伺察に耐えるものを認めずして、相手が認めるからであると語るけれども、言説なるものや真実として成不成を弁別する区別や、二つの中観派の真実として成不成を弁別する区別をしたこともまた見られない。先に述べたような言説の仮設した仮設の対象を追究して、見つからない名称としての仮設のみにおいて、因果などを建てることを知らないように見られるから、言説としても自相はないと沢山に語つても、語るだけに尽きる。

またある人は、量によつて成り立つものはすべてに存在しないから、相手の人が承認したことや承認したということ「だけの」究極的なものに基づくが、ブラスンガ「の論証」によつて邪分別を否定するのであって、諦を断つだけの諦無を証明することが無い(「という」ことは自立「的な論証」の証相や主張がない意味として、認められている。他の人々は、世俗と勝義に関するあらゆる建立は他人の「説の」上で語っているけれども、自らの考え方(V. p. 186)で「語つてい」ない。そのように語つたそのことも、自分でなさなかつたのであり、他人の上で頭われたのみである、と言う。すなわち、このことは昔(Peking 160b)の「チャンドラキールティの」時代の自立「的な論証」を否定することどもにおいてはなかつたが、後の「チベットの」人々が語っているだけである。それらの或る者は、この「ブラスンギカの」考え方の独得の否定対象を承認しているし、大部分の人々は縁起が

量によって成り立つことも否定しているから、この「ブラーサンギカの」考え方の前分「所破」の中心として見られるのである。

それらの「相手の考え方」を否定することと、「自らの立場を」建立することは広く『菩提道次第論』ですでに述べたので、戯論しない。

(B) 自派の証明されるべきものを証明する証相のあることと、

自立的な論証の証相のない仕方

第二(1、(2)、C、(B))に二あり。a、証相によって証明されるべきものを証明することのあり方、と、b、自立〔的な論証〕の証相を承認しない仕方、とである。

a 証相によって証明されるべきものを証明することのあり方

第一(1、(2)、C、(B)、a)

自らの考え方が『解深密〔経〕』の中に説かれているように、自相として成り立つことを認めるならば、確実に自立〔的な論証〕であると考えるべきである。即ち、自部実有論者たちやバーヴァヴィヴェーカなどのごとくである。言説としても自相として成り立つ法を認めないならば、自立〔的な論証〕を認めないものであると疑いなく考えるべきであるから、こ〔の自立的な論証の否定〕も亦、微細な否定対象を否定するというこのことに到るのである。従って、言説としても自相として成り立たないならば、自らの考え方の証明されるべきものやそれを

証明する能証や量や量らるべきものどもを建てることは矛盾すると見て、自立〔的な論証〕を承認しないのではない。『入〔中〕論』の偈頌や註釈の中で、因果が会ってか、出会わずに生ずるかというように観察（V. p. 185）して、二つの考え方を否定しており、そのような誤失が相手に起る証明として〔『入中論』の〕註釈の中に、

およそ自相が所生性と能生〔性〕であるとき、そこには、〔二の見解における誤失を見ることになるという〕この伺察となるが、

というように、自相として成り立つ因果を認めるとき、二つの証相を考えるそのような誤失が起こるけれども、幻のごとく自性はないと語る者にはその誤失はないと説かれている。それについて相手（Pārajitā）が〔中観の〕論破と等しいとする〔主張に対する〕答えとして〔チャンドラキールティは〕、

論破するものが論破されるものと結びつかずに論破するか、或いはまた、結びついて〔論破するの〕であるか、と語ったことの誤失は、ここでは、およそ決定的な主張が〔自性として成り立つことに〕あるそ〔の主張〕においてあるが、自分にはこ〔のような〕主張はあるのではないから、〔誤失に〕堕ち入るといふこのことはあり得ない。^④

といって、両者が等しくない事由として、自らには主張はない、というように、『根本〔論〕』『すなわち『入中論』に説かれており、その『註釈』の中に、

論破されるものと論破するものとの両者が自性として成り立っていないからである。^⑤

と述べている。「主張はない」とは自相あるいは自性として成立するということを確認しない意味で述べているのであって、因果の場合で、等しくない事由を述べたことと同一義である。この場合で、『入〔中〕論』の註の中

に、舍利弗がスプフーティに、すでに生じている法をもって、不生の証得が得られるか、或いは、いまだに生じていない〔法をもつて、不生の〕証得が得られるか、というように伺察し、「その」問いに対する答えとして、「スプフーティが」その二つとも認めない、と説いていた (S. 1118) とき、「それについて」証得〔がないの〕か、現観がないのか、という〔舍利弗の〕問いに対して、「スプフーティは」その二つとも有るのであるが、二つの〔事体という〕仕方としては無い、と説いている^②。その〔証得と現観との〕二つや、預流なども亦、世間の言説としてあるけれども、勝義としては証得はなく、現観はない、という所説を引用して、それと同じ〔「入中論註」の〕中に、

ここに、「所得と能得との」二〔があること〕において〔誤失に〕墮することになるから、すでに生じた〔法〕やいまだ生じていない法によって証得が得られることを否定し、二つ〔の伺察は〕ともに事体として無いものにとって不合理であるから、観察することなく世間の言説として証得が得られることは認められるように (Peking 161b) そのように論破されるものと論破するものも亦、「勝義としては」結びついていなくても結びついていないのでもないけれども、しかも言説として論破するものが論破されるものを論破する、と知るべきである^③。

といわれ、そして、自性として空ずる論破によって論破されるものを論破することと、自性として空じて、道理と離れている事由をもって、証明されるものを証明するのである、というように、すべての証明することや論破することもまた、二人の長老によって問答なされていて、そのように考えるべきであると説かれているのである。その中で、「証得」は証得されるべきものである。「伺察し」てどのような証得されるべきものを得るかと問う

とき、「二つとも認めない」ならば、証得されるべき「証得がないのか」とは、伺察によって見つからないとき、それ「伺察」によってそのことを否定している、と「相手は」捉えている。「その二つとも」有るのであるが」とは、道理智によって見つからないのである（V. p. 125）が、否定していないから「有る」という。「二つの「事体という」仕方としては無い、と説いている」とはすでに生じた「法をもって」か、いまだ生じていない「法をもって」得るかというように、伺察するときその両者のいずれも得られない、という。それ以下「の本文」は、二つの「事体という」仕方によって伺察されるとき、見つからないので勝義として無であり、伺察することなく有るのが言説として有る意味であると説いている。このことはきわめて明瞭であるが、伺察する、伺察しないの領域は「区別が」むづかしいから、そのことについては先に述べた四つの伺察の仕方を知るべきである。「二つとも、事体として無いものにとつて不合理である」とは、自相として有、あるいは、言説によって建てるだけでない有などを認めるとき、二つの伺察はふさわしいが、事体あるいは自性がないものにとつて、かの「二つの」伺察はふさわしくないという意味である。従つて、『ブラスンパダー』の中にも、量と所量は自性（Peking 162a）として成り立つことを否定して、相互に観待して建てられる、と説かれ、『廻諍論』の自註の中でも、無自性であっても所証を証明することのできることを譬喩を伴つて説いている^⑧。一般的には、「『中論』の」

およそ空性が相応するものにとつて、そのものにとつてすべてが相応する^⑨。

という説き方によつて、自相として成り立つ自性は空という立場において、輪廻と涅槃とのあらゆる建立は合理的であると、しばしば説かれており、証相によつて所証を証明すること、量によつて所量を量る所作能作はあり得ないと捉えるのは、自分の考えは軽いと（V. p. 188）示すだけである。

また『廻諍論』の中の、

もし私によって何らかの主張があるならば、そこに私にとってそのような誤失がある^⑧。

という意味は、およそ立宗があるものにとつて、そのものにとつて「誤失と」なろうが、という意味であつて、けれども、私には主張がないのであるから、私は全く誤失がない^⑨。

という意味も、私にはこのような立宗があるのでないから、「誤失に」墮することはあり得ない、という意味であつて、主張や立宗の無い意味は『入「中」論』の註釈によつて説明されているごとくである。『「四」百論』の中に、

有と無と有無という、およそ立宗があるのでないものにとつて、そのものにとつて実に久しく経ても難詰を語ることができない^⑩。

というように、立宗がないから誤失は設けられることがないと説かれ、また、『入「中」論』の註釈の中に、

仮設としての有において、「結びついてか、結びつかずかの」二つとして語ることは道理でない。そのこととの故に、二つに基づいて論破することと答えを語ることは、中観の人にはすべての場合に「その」機会が見つからない^⑪。

というように、言説によつて建てられる仮設有を伺察せずに建てる仕方においては、すでに生じた「法をもって」か、いまだ生じていない「法をもって」得るかというように (Peking 162b) 伺察して、論破することは不合理であるから、二つを伺察して、論破するものの難詰によつて「誤失を示す」機会が決して見つからない意味が説かれていて、「が、それ」は、伺察していない言説としても所証と能証を認めない根拠ではないのである。それ故に

『ブラスナナパダー』の中に、中観の者であるならば、自立〔的な論証〕をなすことは不合理である、という（p.189）理由として、別の立宗を承認しないからである、と述べる証拠として、それらの教証を引用しているのも、中観の者においては勝義として成り立つことを承認しないことや、或いは、自相として成り立つことを認めることは不合理であるという証拠であって、その勝義としてや自相として成り立つこと」がない、或いは、不合理であるとき、自立〔的な論証〕の証相は不合理であるというように、自立〔的な論証〕を否定するけれども、所証を証明する証相ほどのものは否定しないのである。

「先述の『入中論註』の言葉である、「結びついてか、結びつかずかの二つとして語るこのことは道理でない。」の「二つとして語る」といわれる中には、真実なる否定対象やそれを否定した否定を真実として語ることや自相としてあること、全く無いと語ること、そして、先に述べたような二つとして語ること「があるのであって、それら」、三つの仕方が説かれている。

b 自立的な論証の証相を承認しない仕方

第二 (1、(2)、C、(B)、b)

もし、自相として成り立つ宗、因、喩のいずれもがあり得ないから、そのことに関して、自立〔的な論証〕の証相（因）だけでなく、どのような「自立的な証明されるべき」所作、能作も合理的でないけれども、然も、その「の自立的な論証」を否定して、「なお」証明されるものと証明するものなど、「証明されるべき」すべての所作、能作が合理的であるというように証明する「ブラーサンギカ」方軌において、自立〔的な論証〕の証相や「自

立的に」証明されるべき所作、能作を承認することは適當でないという事由は如何にあるか、と「スヴァータン
トリカの人々が」いえば、これについて『プラサンナパダー』の中に、「説かれているのである。要約すると、」
自立「的論証」を否定する理証と、その理証が対論者（バーヴァヴィヴェカ）によって意味上認められる仕
方と、その述べるところの誤失が「プラーサンガ」自らの論証式において等しくあるのではない、という三つの
事由によって語っているのである。^②

しかるに、バーヴァヴィヴェカが、

勝義として内の諸処は自より生じているのではない、というように確定して（V. p. 190）いる。すなわち、現に
存在しているが故に。（Peking 163a）精神（caitanya）のこと」。

と述べている中で、勝義「として」というそれが主張の限定として用いられるならば、「バーヴァヴィヴェカ」
自らは自よりの生を世俗としても認めていないから、「バーヴァヴィヴェカ」自らにとって「主張の限定を」用
いるべきでない。敵者（異教徒）に対してであれば、二諦から転落している異教徒にとっては二諦の両方の点か
ら否定することが合理的であるから、限定を用いずに否定するならばよいのである。

「世間の人を考慮に入れるならば、」世間の言説として自生を認めることを否定することは不適當であるから、
それらの人に対して限定を用いることも合理的でない。何となれば、世間の人は因から果が生ずるといふほどの
ことを認めるが、自、他のいづれかから生ずるといふように伺察しないからである。^③

更にまた、対論者（サーンキヤの人）が勝義として認める眼などを、「勝義としてはもとより」世俗としても生
を否定しようとして「勝義として」という限定を用いるのであるならば、そのとき、「勝義として認める眼などの」

事体である主題 (chos cam) の不成立という、主張を理解しない誤失となるのである。何故かといえば、「バーヴァヴィヴェーカ」自らは勝義として眼などを承認していないからである。もし勝義の眼などが成立していなくても（存在しなくても）、世俗の眼などはあるから、そのような誤失はないといえ、それでは、勝義「として」というそれは何の限定であるか。眼など世俗的なものが勝義として生ずることを否定しているから、生を否定する限定であるといえ、不合理である。そのように「対論者は」語っていないからである。また、もし語っていたとしても、敵者「サーンキヤの人」において主題が成立していない誤失となるであろうから、と「チャンドラキールティは」否定したのである。^⑥

そのような誤失をしりぞけるために、「バーヴァヴィヴェーカは」^⑦然れば、仏教徒 (V. p. 101) がヴァイシェーシカに対して声は無常なりと証明するとき、一般的なもの（声など）を問題とするが、限定したものの（常住の声など）を問題とするのではない。もし「限定したものを」問題とするならば、証明されるもの（所証）と証明するもの（能証）とがないことになるであろう。即ち、大種の声を主題とするならば、ヴァイシェーシカにおいて成立しないし、虚空の属性の声を問題とするならば、仏教徒において成立しないからである。(Peking 163) それ故に、限定を「考慮せず、限定を」捨てた一般的な声だけを主題とするように、勝義や世俗の限定を捨てて、ただ眼などを主題とするから、主題が不成立であるという誤失はない、と言う。

その答えとして「チャンドラキールティは」^⑧眼などの主題のその自性は「智者の境域でない」単なる顛倒のみ「の位態」によって見つかるのではないと、バーヴァヴィヴェーカ自身が認めているし、顛倒と不顛倒とは別異「の位態」である、即ち直接的に矛盾するものである、などの理証を示して否定している。

それらの意味は、眼などが自より生じないと証明する主題として、二諦の限定を捨てた、単なる眼などのみを建てることは適当でなく、(イ)その主題を量る認識根拠(量)は、眼などの自性に対して錯乱していない認識であって、不顛倒な認識は自性に対して錯乱しない位態「にあるの」である。(ロ)そ「の認識根拠」によって見つかる対象において顛倒した所識は、自性として存在しないままに、それなるものとして顕われる虚妄の顕われはないからである。

先の(直前の(イ)に指す)その証相を認める「バーヴァヴィヴェカ」の仕方は、存在するものは何であれ、自体として存在することを認める考え方では、自相として見られるものに相待して錯乱となった(V. p. 192)とき、そ「の認識」は、自らの量ったものを見つけたというように建てることができなから、分別と無分別とのいずれかの認識根拠であっても、認識根拠となったところの、顕われた対象(snan yul)と「分別によって」把握した対象(zen yul)である自相「として成立したものと」に対して錯乱しないことが必要である。そのとき、「主題を量る認識根拠は」言説として単に名で仮設されただけでない対象自身のあり方の自体、あるいは、自性、に対する認識根拠とならなければならないし、「そのように」自ら認めていることでもある。

「その自相として成立した対象が」そのような「自性に対する認識の」認識根拠によって見つけられる対象であるならば、顛倒した所識であることと相違するから、後の証相(ロ)が成立するのである。

同様に、(Peking 164a)錯乱した認識によって見つけられる対象であるならば、また、不顛倒な所識であることと相違するのである。それ故に、「バーヴァヴィヴェカは」主題は成立しないという誤失を回避することができないのである。(未完) (V. p. 192, l. 10, Peking 164a¹)

註

この解説研究に当っては底本として Varanasi 本（略称 V, 1973 年刊）を用い、北京版（Orani No. 6142）ラッサ版（Toh. No. 5396）を参照した。『II. 222. 1122』などの記号は拙稿「Tson kha pa ḡ Drah nes legs bśad śhiñ po 『未了義・了義善説心髓』について——シノプシス——」（『印仏研』二六一—二所収）に表記した科文の数字である。なお、本稿の和訳については片野道雄教授のご協力をたまわった。

- ① Derge Toh. No. 3842, Tsa 198a¹⁻³.
- ② Derge Toh. No. 3862, Ha 227b², La Vallee Poussin L. ed., p. 22, l. 3.
- ③ Derge Toh. No. 3864, Ya 4b⁴⁻⁵ 取意。
- ④ Derge Toh. No. 3853, Tsha 113a^{3-b}。
- ⑤ Derge Toh. No. 3862, Ha 227b⁶—228a¹ 取意。La Vallee Poussin L. ed., p. 23.
- ⑥ 第一章第七偈。
- ⑦ 第二章第一偈。
- ⑧ 第三五偈。偈の前半 a 句は本論中観章の始めにも引用。V. p. 103, l. 15-16, Peking 185-1-4 参照。
- ⑨ Derge Toh. No. 3856, Dsa 80b²⁻³。なお、『入中論』に対するツォンカバの註釈の中にも引用している。小川一乗『空性思想の研究』（以下小川『研究』）二六四頁参照。これに続くニカーヤの所説も『入中論』に引用。前掲小川『研究』二六六頁参照。
- ⑩ 前註所掲、小川『研究』二六四頁参照。
- ⑪ これらの解説は、同じくツォンカバの、『入中論』の註にも見られる。前掲小川『研究』二六四頁参照。
- ⑫ 第六章第一三一偈。前掲小川『研究』二七三頁参照。
- ⑬ Derge Toh. No. 3864, Ya 28a⁵⁻⁶, ツォンカバは『入中論』註でも引用、小川『研究』九七頁参照。
- ⑭ 第五二偈。ツォンカバはこの前半偈を同じく『入中論』註で引用、小川『研究』九七頁参照。

- ⑮ 註⑨参照。
- ⑯ 第六章第一三五偈 c d。
- ⑰ 出典未詳。チャンドラキールティの『入中論註』第六章にも見られる。前掲小川『研究』二六三、二七五頁参照。
- ⑱ 第六章第一三二偈。
- ⑲ 第一〇章第一偈 a b。
- ⑳ 第一〇章第一五偈。
- ㉑ 第八章第一三偈 a。
- ㉒ 小川『研究』二九八頁参照。
- ㉓ Derge Toh. No. 238, Sha 43a²⁻³. しかし文章に若干の違いが見られる。
- ㉔ 第一偈。ツォンカバはこの偈頌を『入中論』註や『ラムリムチェンモ』で引用、小川『研究』二〇四頁、長尾雅人『西藏仏教研究』二二二頁参照。
- ㉕ 長尾『西藏仏教研究』二二〇頁、小川『研究』三一六—三一七頁参照。
- ⑳ La Vallée Poussin L. ed., p. 20, ll. 3—8; 取意。長尾『西藏仏教研究』一一五頁参照。
- ㉗ 第四偈。
- ㉘ 第一章第五六、五七偈。
- ㉙ 以下、Derge Toh. No. 3842, Tsa 159a³—b² 取意。
- ㉚ 第一章第二五偈。
- ㉛ Derge Toh. No. 3865, Ya 221b³⁻⁴.
- ㉜ La Vallée Poussin L. ed., p. 107, ll. 6—8; 長尾『西藏仏教研究』二〇八頁、小川『研究』九一頁参照。
- ㉝ *ibid.*, p. 107, ll. 17—19; 前掲長尾『研究』二〇八頁、小川『研究』九二頁参照。
- ㉞ 第六四偈。

- ③5 以下は『七十空性論』第六五偈の意味を述べている。
- ③6 第六章第一〇、一一偈。
- ③7 第六章三二偈。
- ③8 *śiṅśān* を「大木」、「ネズの木」は *śuṅśān* の和訳、「シシシャバーの木」はチベットには実在しない。
- ③9 第一章〇所述『La Vallée Poussin L. ed., pp. 393, l. 17—394, l. 3.
- ④0 *ibid.*, Poussin ed., p. 393, l. 14 取意。
- ④1 *ibid.*, Poussin ed., p. 393, ll. 7-10. なお「汚れ」は『入中論』の註は *'gag par byed cin*.
- ④2 Robert A. F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, p. 313 参照。
- ④3 V. p. 115 *འཇམ་མཁའ་འགྲུབ་ཀྱི་འཇམ་མཁའ་འགྲུབ་* 『入楞伽經』第三章第三三偈 a、偈頌品第四八七偈 a。
- ④4 『入楞伽經』第三章第三三偈 a、偈頌品第四八七偈 a。
- ④5 第一六章第二四偈。
- ④6 『六十頌如理論』第三四偈 a b。本論においてすでに『中観莊嚴論』の自註を引用する中に見られる。V. p. 122, ll. 19-20, Peking 188-2-2.
- ④7 第六章第三九偈。
- ④8 La Vallée Poussin L. ed., pp. 125, l. 19-126, l. 4, 小川『研究』一二九—一三〇頁参照。
- ④9 *ibid.*, Poussin ed., p. 125, ll. 18-19.
- ⑤0 第一章第三偈。
- ⑤1 ラサ版 pa 178b²⁻⁶, 199a¹⁻⁶.
- ⑤2 取意、小川『研究』一八二—一八五頁参照。
- ⑤3 『入中論』第六章第七五偈。
- ⑤4 『廻諍論』第三四偈以下参照。また、ツォンカバが指摘するように『中論』第七章第一二偈もこの所述の根拠とな

- っている。小川『研究』一八六頁参照。
- ⑤⑤ 第四〇偈。
- ⑤⑥ Robert A. F. Thurman『研究』の注記に指示するように、第一章第二一一二二偈下の注釈を言うのであろう。しかし、ダルマバーラとらう人名を直接挙げていない。Derge Toh. No. 3865, Ya 237a⁵ 以下参照。
- ⑤⑦ V. pp. 161-162, Peking 151a, 本稿「1」「2」「A」の冒頭部分参照。
- ⑤⑧ 第六章第一七〇偈。
- ⑤⑨ La Vallée Poussin L. ed., p. 292, ll. 6-7, 小川『研究』三二三頁参照。
- ⑥⑩ 『入中論』第六章第一七三偈。
- ⑥⑪ La Vallée Poussin L. ed., p. 294, l. 20—p. 295, l. 1.
- ⑥⑫ 『入中論註』の取意、Poussin ed., p. 295, ll. 3-11, 小川『研究』三二六—三二七頁、長尾『西藏仏教研究』二五四頁参照。
- ⑥⑬ *ibid.*, Poussin ed., p. 295, ll. 12-17.
- ⑥⑭ *ibid.*, p. 295, l. 18-p. 296, l. 4, 小川『研究』三二七頁、長尾『西藏仏教研究』二五四—二五五頁参照。
- ⑥⑮ この四つの伺察の仕方とは、本論(II. 222, 1121, 本稿による分節1、(1)、B、(A))「構想分別されたものと自然に生じたもの(共生)との増益による捉え方を示す」の項目の許で示すものであろう。ブラサーギカとスヴァータントリカの立場から、勝義と世俗としての成不成を観察する各々二つづつの仕方。
- ⑥⑯ Prasamapadā, Poussin ed., p. 190, ll. 6-8 取意。
- ⑥⑰ 第二七偈の許。
- ⑥⑱ 第二章第一四偈 a b。
- ⑥⑲ 第二九偈 a b。
- ⑦⑰ 第二九偈 c d。ツォンカバの『入中論註』にも引用、小川一乗校訂本三〇八頁三一四行参照。

⑦① 第一六章第二五偈。

⑦② La Vallée Poussin L. ed., p. 297, ll. 6-8.

⑦③ Prasannapadā, Poussin ed., p. 14, l. 4~p. 39, Derge Toh. No. 3860, Ha 5b⁴—12b⁵.

⑦④ Prasannapadā, Poussin L. ed., p. 25, l. 9—p. 26, l. 1, Derge Toh. No. 3860, Ha 8b³. 以下の本文も Prasannapadā
に於ける。

⑦⑤ Prasannapadā, Poussin L. ed., p. 25, l. 9~p. 27, l. 6, Derge Toh. No. 3860, Ha 8b²—9a³ 取意。

⑦⑥ Prasannapadā, Poussin L. ed., p. 27, l. 7~p. 28, l. 3, Derge Toh. No. 3860, Ha 9a³⁻⁷ 取意。

⑦⑦ 以下の Prasannapadā, Poussin L. ed., p. 28, l. 4~p. 29, l. 7, Derge Toh. No. 3860, Ha 9a⁷—b³ 取意。

⑦⑧ 以下の Prasannapadā, Poussin L. ed., p. 29, l. 7~p. 30, l. 11, Derge Toh. No. 3860, Ha 9b³—10a¹ 取意。

⑦⑨ 分節の途中であるが、この分節の趣意は『Prasannapadā』に見られる『自立的な論証を否定する理証』の解明を中心として、ほぼ以上をもって叙述されているものと思われる。以下の本文は、当時のチベットの学者たちのこれらについての誤認を正すことに主眼が注がれている。それらについては別の機会に発表したい。

（平成二年十月二十三日受付）