

中観プラサングカの否定理証の要綱

—『レクシェーニンポ』Ⅱ. 222, 2 解説研究—

白 館 戒 雲

(ツルティム・ケサン)

はじめに

ツォンカパは、中観プラサングカの仏教伝承の核心を、主著『レクシェーニンポ』の後編においてその概論という有り方で提示していることは改めて述べるまでもない。その具体的な著述内容については、注意されるべきものが多く見られることから、与えられた発表の機会を通じて、研究ノートの形式で数編にわたって報告してきた。

ところで、後編であるこの中観プラサングカ編は、

- a 人法において自性の有無を〔祖師たちは〕如何に説明しているか
- b 〔諸法が〕勝義として成り立つことを否定する理証の中心は何であるかを示すこと

の二つの章からなっている。ここに表題として掲げる課題は、「b」の論述にもとづくものであり、中観プラサングカ編の纏めの章に相当するものと考えられる。

この纏めの章「b」は、

- I 理証の中心を確認すること
 - II その理証によって自相を否定する〔特別な〕仕方
 - III 否定された無自性は証明されるのであるか、そうでないかを考える
- によって構成されている。そして、この章節に続くものは、『レクシェーニンポ』全体の結びの章節となっている。本稿は、紙数の関係から、上記の「I」より「III」の中程までの解説研究である。

諸法が勝義として成り立つことを否定する理証の中心は何であることを示すこと

I 理証の中心を確認すること

この学派〔プラーサンギカ〕は、諸法 (chos rnams) が勝義として成り立つことを否定する理証の中心を、いかなる点で考えているか、といえば、『入〔中論〕』の中に、

論の中で伺察は論争に執着せしめんがために
なされるのではなく、実に、解脱せしめんがために真実を説く。^①

(第六章, 118偈 a b)

と説かれているように、中観の論書の中で理証の伺察が限りなく説かれているもののすべては、有情が解脱を獲得することのみのためであって、有情たちも人 (プドガラ) や法の我に執着することこそによって輪廻に縛られている〔からである〕。

そのことはまた、何らかのものが我であると生ずる対象を、人 (プドガラ) とその〔人の心〕相統〔に属する〕法との二つの点で、〔人、法〕二我として執着すること〔であって、それ〕は〔輪廻に〕縛ることの中心であるから、理証によって何らかのものを我として捉えることを否定する依事を中心もその二つである。

したがって、諸々の理証も亦、二我を否定することに収まっており、『入〔中論〕』の中で、真実を決択する理証が説かれているものどもは〔自〕注で二無我を決択して纏める場合に、四辺の生の否定の理証によって法無我を示す、と説かれており、『十地経』より、十の平等性によって六地に入ること説いて、一切法は不生という点で (Peking 178b) 平等性こそである、と理証によって示されているから、〔不生による平等性以外の〕他の法の平等性 (V. p. 227) は示しやすいことを意図しているのである。すなわち、軌範師〔ナーガールジュナ〕は〔『中論』の〕はじめに、

自よりでもなく、他よりでもなく、^③ (第一章, 1偈a)
云々と述べると説いているから、法無我を証明する理証の中心は四辺の生を
否定する理証であるのである。このことも亦、『入〔中論〕』のなかに、

およそ無因と自在〔天〕の因などと、自他の両者より、
諸法は生ずることになるのではない。それ故に、依りて生ずることにな
る。 (第六章, 114偈)

およそ〔事物なる〕法は依りて出現するから、これら〔常住など〕の分
別は観察できない。

それ故に、縁起なるこの理証によって悪見のすべての網を断つ。

(第六章, 115偈)

と説かれているから、芽など外〔の事物〕や行など内の諸法は、種子や無明
などの因縁によって生ずるということによって、それら生などは自相として
成り立つ自性として空であり、そして、自他の両者や無因より生じないので
あるとするから、悪見のすべての網を断つ理証の王である「縁起の理証」こ
そにもとづいて否定するのである。

人我の否定の理証の中心は、『入〔中論〕』のなかに、

それ〔車〕は真実としても世間〔なる世俗〕としても七種〔の様式〕に
よって成立することにならないが、

伺察せずして、世間的という点から実に〔車輪など〕自らの支分によっ
て (V. p. 228) 仮説する。 (第六章, 158偈)

というように、車は〔車輪など〕自らの支分と一であること、異であること、
具有していること、互いに依っている二つの有り方(所依, 能依)であるこ
と、集まりだけであること、集まりの形態として、〔それら〕七〔種〔の様
式〕〕^④のうえに探し求めて見つからなくても、〔車輪など〕自らの支分によっ
て仮説された (Peking 179a) 仮説有として建てられるように、人(ブドガ
ラ)もまた建てられることを説いていて、そのことこそが甚深なる見解を容
易に見つける方便として説かれているのであるから、その理証は人我の否定
の理証の中心であると知るべきである。

すなわち、『入〔中論〕』のなかに、

七種によって無いものが、それがどのようにして有るか、というようにして、実修行者によってこの〔車の〕有ることは見つけれられない。

それ故に、真実にも容易に悟入することになるから、ここに、それ〔世俗諦〕の成り立ちは同様に認められるべきである。（第六章、160偈）

と説かれているのであって、先にブドガラを七種の上に探し求めるとき、見つからなく、また、自らの蘊によるこの仮説は理解し易いのであるから、〔人無我から法無我へ〕導く次第もまたそのようである。

このこともまた、蘊によって仮説されていることによって、それら七つの上でブドガラが見つからないことが人無我の意味であるから、縁起の道理に到るのである。そのようにして、依って生ずることと、依って仮説された理由によって、自らの生など四つ〔の辺〕と、一、異の自性など七つ〔の様式〕は法と人を否定することであって、このことこそが諸々の理証の要点として理解しなくてはならないのである。

Ⅱ その理証によって自相を否定する特別な仕方

それでは、それら縁起の証因（リング）によって、自相として（V. p. 229）成立していることを〔勝義としては述べるまでもなく、〕世俗としても否定するというこのことが、聖者〔ナーガールジュナ〕の意図を説明する特徴として見られるとき、そのことについて、特別な否定は如何になされているかといえ、このことは非常に問題となるから説明すべきであろう。

このことについて、『入〔中論〕』根本〔偈〕における三つの理証と、〔その〕注釈の中での一つの理証とがあって、〔それら〕四つ〔の理証〕によって否定されているのである。

そのなかで、(1)第一〔の理証〕にして、聖者の入定が事物を破壊する因となってしまう〔過失のある〕のは〔以下のとうりである〕。

もし、諸法において自相として成り立つ自性があるならば、(Peking

179b) 実修行者が一切法を無自性としてまのあたりに理解したとき、その智慧によって色、受などが把握されなければならないけれども、認識されないから、それらは無いことになる。先に有る事物が後に無いということは滅したことであり、その滅する原因はその智慧によってなされたのであるから、それ〔智慧〕が滅する原因となるならば、そのことは不合理であるから、自相の生起は一切時に承認されないのであって、『入〔中論〕』のなかに、

もし自相が依るものとしてなっているならば、それ〔事物の本質〕を損滅するのであるから、事物を破壊するが故に、

空性は事物を破壊する因となるならば、〔空性は事物の本質を否定するから、〕それは不合理である。それ故に、事物は有るのでない。

(第六章, 34偈)

という。もし、自相として存在するほどのものについて、かの〔入定の〕知によって知得される必要はないけれども、勝義として有るならば、知得されるべきであって、それもまた、認められないし、自相として成り立つのは言説としてであるからであると言うならば、これ(V. p. 230)は〔スヴァータントリカにとって〕、過失を断つ根本的なものであるけれども、断つことができないのであって、後の論証の場合に述べるであろう^⑤。

(2)〔次に、〕言説諦(世俗諦)は理証によって観察に耐えることになってしまう〔過失のある〕のは〔以下の通りである〕。

諸々の事物が自相として成り立つならば、例えば、生起という言説の仮説された仮説の場合の対象について、この芽は種子より異なった自性なるものか、あるいは、同一の自性が生ずるのであるか、というように観察するならば、観察によって見つけられるべきである。そうでないならば、〔すなわち、観察に耐えないならば、〕言説によって建てられたもののみとなることによって、自相として成立することが無意味となるからである。そのように探し求め、観察するならば、真実を本質とするということによって不生にして、不滅〔であること〕より、他としての生起などは見つけられないのであるから、世俗の諸々の対象はそのように観察して見つけられるものとして捉えないの

である。すなわち、『入〔中論〕』のなかに、

およそ、これらの事物が観察されるならば、眞実を (Peking 180a) 本質とする事物よりこちら側のもの〔すなわち、別個のもの〕として、置かれているものは見つからない。それ故に、世間の言説諦について観察されるべきではない。
(第六章, 35偈)

という。このことについて先に説明したように、どれ位の観察の仕方から眞実として成立するか、しないか、という観察の理証の領域に一致しない要点をもって、ここに説かれたような観察の仕方によって観察に耐えるものであっても、眞実として成立するか成立しないかという、観察の理証によって観察に耐えるものとして認められないから、害がないと語るのは、過失を断つ根本的なものである。けれども、過失を断つ〔ことができない〕のは前と同じ要点にある。

それらの過失 (V. p. 231) を断つことができない理由は、先に述べたように、チャンドゥラキールティがこの場所や他の多く〔のところで〕、世俗として存在するのは世間の言説として有ると説かれているごとくであって、世間的な言説によって人と法はあると建てるものどもは、言説の対象がどのようにあるかを実に全く観察しなくして建てるから、その反対を観察して、有りと建てるのは勝義として有りたまさに説くことになるのである。

しかるに、自相として有るならば、道理知によって観察に耐えることと、勝義をまのあたりに思量する智慧によって知得されるべきである。

もし、〔五〕根の認識作用 (根識) など害のない識に顕れていることによって建てられたものでなく、事物自らの在り方によって有るならば、勝義として有るのである。それ故に、事物自らの在り方によって有るのでなく、害のない識に顕れていることによって有るのは世間の言説として有るのであって、名称の言説によって建てられたものではない、と言えば、そのようであるならば、一切法はただ名称や記号や仮説のみと説かれたこと、(Peking 180b) そのことも亦、世間の記号や言説によってあるのであるが、勝義としてではないと説かれたことと矛盾する。すなわち、言説の仮説された仮説

の対象はどのようにあるかを観察して、見つかるものがあるならば、「のみ」の言葉は何ものを断つのであり、世間の記号によって有るということ (V. p. 232) もどうして語ることが合理的であるか。世間の人と言説で仮説した対象が認められるような仕方ときわめて一致しないのに、世間の言説として有ると語っても、意味は認められないから、語っただけにすぎないのである。

ブドガラと言説の対象を探究し、観察して見つかるものとしてブドガラを建てることのできないのは七種の観察 [によるのであって]、そして、生など法の言説の対象を観察して見つかるものとして、生などを建てることがよろしくないのは、言説としても、他生否定などの理証によって別のところで広く決択しているのであるから、[そこにおいてそのことがよく] 知られるべきである。^⑥

それ故に、芽が生ずるとか、私は見るというような、法やブドガラの言説、そして、芽が別の実物なる種子から生ずるとか、実物として存在する我によって見るという諸々の言説は、およそその言説がなされたものがどのように有るかを探し求めたとき、見つからないことにおいて区別はないけれども、仮説されたような対象があることについて、別の認識基準によって、害するとか害しないことにきわめて大なる区別があるから、前者の二つは言説としてあるし、^⑦ 後者の二つは言説としてもないのである。

このことも、道理知によって害することと、観察に耐えないことの二つ区別や、道理知によって有ることが見つからないことと、[道理知によって] 無いと見られることとの二つの区別は非常にきわめてよく判別することに基づいているのであって、それらは別 [のところ] に広く説明したのである。^⑧
(V. p. 233)

それら [の区別] を詳しく分析する観察が完全ではなくして、(Peking 181a) それぞれの似理証(rigs pa ltar snañ, 間違いの理論)によって勝義として成り立つことを否定し、諸々の世俗として存在するものをそれぞれの迷乱知によって有ると捉えるとき、その側面では存在するほどのものは建てることができる。すなわち、その意味は、迷乱という側面で存在するのみであ

るからである、と考えるならば、〔外道の〕イーシュヴァラやプラダーナなどから楽や苦が起こることと、〔仏教の〕白と黒の二つの業から起こることとの二つが合理的であるとき、合理性は等しいし、不合理であるときは不合理性が等しくなる。〔すなわち、両者が同じになってしまうのである。〕先のように〔道理知によって〕観察するならば、観察によって〔前者、イーシュヴァラなどから楽苦が起こることは勿論〕、後者〔白黒の業からおこること〕もまた見つからなく、迷乱の側面では〔後者は勿論〕、前者もまたあるからである。

そうであるならば、『入〔中論〕』のなかに、

これ〔我〕は我執の依り所としても不合理であり、また、これ〔我〕が世俗としても有ることは認められない。 (第六章, 122偈c d)

といい、また、〔同じく『入中論』のなかの、〕

無知の睡眠によって乱れている外教者たちが、我なるものを構想しているごときものや、幻や陽炎などを構想しているもの、それらは世間のなかでもあるのではない。^⑨ (第六章, 26偈)

云々によって、〔プラーサンギカ以外の〕他の自他の部派の独特な学説によって増益したものや、幻において馬や牛〔として〕、陽炎において水として把握するものなどの諸々の対象は世俗としても無い、と説かれたものが不合理となるのである。すなわち、迷乱知によってもそのように捉えていないことになり、迷乱〔知〕の上で存在するが故に言説として有ることになるからであり、また、自他よりの生などは言説 (V. p. 234) としても成り立たないという道理によって否定されたことどももまた否定出来ないことになる〔からである〕。

それら迷乱〔知〕は無始よりその相続を続けてきている普通の有情の迷乱〔知〕ではなく、観察することのない無始よりその相続を続けてきている〔共生の〕迷乱〔知〕の上でただ有るだけを世俗として (Peking 181b) 有りて建てるから過失はない、というようにも語ることはできない。すなわち、そのようであるならば、前後同一なるものとして捉える常住と捉えることや、

人法が自相として成り立つと捉える共生なる我執の分別の対象もまた、言説として有ることになるからである。

したがって、言説として有るならば、道理知によってどのように有るかを探求して見つけることは矛盾するけれども、認識基準なる道理知によって害しないものは必ず必要であるし、他のどのような言説の認識基準によっても害しないものもまた必要である^⑩。何故ならば、言説として有るものについて認識基準によって成立すべきであるからである。

かくのごとくであるならば、言説として有るものは名称の言説によって建てられたのみである〔と説かれたことと〕矛盾するといえ、過失はないのであって、すなわち、そのブドガラのごときものが世俗として有るのは名称の言説によって建てられたのみであるという「のみ」の言葉によって、ブドガラを名称の言説によって建てないということを断つけれども、ブドガラが認識基準によって成り立つことまでも断たないし、名称の言説によって建てられたすべてのものは世俗として有ると示すこともないのである。

しかれば、名称の言説によって建てられていないどのようなものを (V. p. 235) 断つのかというならば、ブドガラという言説を仮説したその対象が自相として成立するとき、対象そのものの自体として有ることになってしまうし、その有境なる言説によって有ることにならないから、そ〔の言説によって有ること〕を断つのである。そのようなものはそれは道理知によって否定されても、ヤジュナが見るという言説の対象がないならば、言説の認識基準〔すなわち、世俗を理解する知〕は害するのであるから、〔言説の対象が〕有ることは成り立つのであって、対象と言説との二つのなかで、対象が自体として有ることにならないならば、言説によって有ることは問題なく成り立つのである。それ故に、(Peking 182a) 勝義諦の有り方もまたどのようにであるかと観察したならば、そのことと同じことのみに尽きるから、それ〔勝義諦〕の有ることも言説によって建てられると言うが、勝義諦を言説〔知〕の認識基準によって成立することは〔この中観派は〕言わないのである。

勝義諦の有ることは言説知の側面で建てられると言っても、勝義が有ると捉えるそのことは道理知の把握の仕方において無いという理由によってであって、それ〔言説知〕によって〔勝義諦が〕成立しているというのではないのである。

ブッダパーリタもまた、勝者〔タターガタ〕によって言説として生などが説かれていることと生などは言詮のみとして成り立っていることを説明している^⑩。スヴァータントリカの人々は、言説としてあることを建てる害の無い〔認識の〕知は、経験の対象、あるいは、分別のはたらきの対象である自相として成立する対象について迷乱しないものであると認めていて、この〔プレーサンギカ〕では、経験の対象に対して迷乱しているものによって対象を建てることができる（V. p. 236）多くのものがあるから、この〔スヴァータントリカとプレーサンギカとの〕二つの害のない〔認識の〕知の、害の有無もはなはだ違うのである。

以上このような、言説によって有るものが仮説の有として説かれているが、〔その仮説有は〕法そのものでないままに、それとして仮説された仮説の有では全くないから、この〔言説によって有るものが仮説の有とするという〕点で、特徴をもっている〔本物の〕仏や衆生や、特徴をもっている〔本物の〕繫縛や解脱などすべてのものは〔建てることのできて〕合理的であるが、他の流れにおいては〔建てることができなく、〕全く不合理であるのである。

それこそが、聖なる〔ナーガールジュナ〕父子の究極的な意図として、これら〔ブッダパーリタとチャンドゥラキールティの〕お二人の軌範師によって解釈されたことに対して、特徴をもっている〔本物の〕建立される場がないならば、特徴をもっている〔本物の〕因果などすべてのものは、自相として成立するものの上に置くという習慣が大であることに起因し、今なお、縁起の意味が自性として空の意味として出てこないのである（Peking 182b）から、この立場の大きな錯誤に置かれていることを知りなさい。

（3）勝義の生が否定できないことに陥るのは〔以下の通りである〕。

諸々の事物は言説として自相をもって成り立つことに対して、自他のいず

れかのものより生ずることを観察して、否定することによって否定できないならば、勝義として成立していることについてもまた、そのように観察して、否定することによって否定できないことになり、それは合理的でないのであるから、言説として自相をもって成り立っていることも否定できるのである。自相として成り立っているならば、勝義として成り立つべき要点をもって勝義の生を否定する理証によって言説として自相をもって成り立つこと（V. p. 237）も否定されるのである。

それ故に、自相として生ずるといふそのことは二諦ともに無いのである。そのことも、『入〔中論〕』のなかに、

眞実〔を觀察する〕場合に、ある理証にして自他よりの生起は合理的でないという、その理証によって、言説としても合理的でないとき、汝の〔言う〕生起は如何なる〔理証〕によっているのであろうか。^⑫

（第六章、36偈）

という。

（4）諸法は自性として空であると説かれたものが合理的でない〔ことになってしまう〕のは第一の理証を示す『〔自〕注』のなかに、

迦葉よ、更にまた、諸法を正しく觀察することである中道は、およそ空性^⑬によって諸法が空であるとなすのでなく、諸法こそが空であり、また、と説かれており、同様に、およそ、無相、無願、無作、不生、不起によって、諸法は無相となさない、より、諸法は不起となさなく、諸法こそが無相、乃至、諸法こそ不起〔である〕に至るまで、「迦葉所問〔品〕」のなかに説かれたものを引用して、自相として空であることを証明し、その教証によって、〔唯〕識派の空もまた不合理であると（Peking 183a）示していると述べている。諸法において自相として成り立つ自性があるならば、それら諸法は自らの側面から空とならないから、諸法こそ空であるというのは不合理であり、自らの側面から自体として有ること（V. p. 238）を否定しなくして、他なるものによる空の点から、空と示すはずであるから、空性によって諸法は空であるとなすのではないということと矛盾するのであり、要するに、〔その場

合は] 自体として空という「自空」でないという意味である。

それ故に、諸法は自相として成り立つ自性として空であることを認めないならば、自空と名称を設けても、「他空」より超えないのであり、[唯] 識派が、依他起は別個の実物である所取能取として無いと示したことも、依他起は無自性の意味であるとされたならば、阻止できないというのである。

その否定の依事は、否定対象の自体でなく、また、その依事は否定対象として空である在り方でもあるから、[中観と唯識において] 空であることは同じであるように、諸法が自相として成り立つことによる空は自体として空の意味であって、それより他のもろもろの空の在り方は自体として空でない[。その] 理由は、前者の空の在り方は認識基準によって成立していて、[その理解の] 働きを失っていない間において、学説によってその依事はまこと、あるいは、その[まことの] 意味として有ると捉える増益の起こることはありえなく、後者[すなわち、先に述べる「それより他のもろもろの空の在り方」]の意味は、認識基準によって成り立っていて、[その理解の] 働きを失ってなくても、学説によってまこと、あるいは、まことの意味として増益することに矛盾がない[、即ち、増益することがある] のである。

Ⅲ 否定された無自性は証明されるのであるか、そうでないかを考える

それでは、人、法について、自性が証因によって否定されただけであって、[それ以外、何ものも] 証明されていないと語られているごとくであるか、あるいは、無自性を証因によって証明するのであるか、といえ、このことについて、まず始めに、二つの否定の (V. p. 239) 定義を (Peking 183b) 知るべきであるから、そのことを[先ず] 述べよう。

そこで、否定とは音声によって語られるとき、[その] 言葉によって語って否定対象を断っているか、あるいは、[ある事柄の] その行相が知覚に現れるとき、否定対象を否定した行相をもって直接に現れるところより理解されるべきか、であって、第一は無我のごとくである。第二は[否定の言葉を

表示しない] 法性〔とか、勝義^⑮〕のごとくであって、これについて言葉によって語って、[直接、言葉によって] 否定対象である断たれるべきものがないとしても、その〔法性などの〕意味が〔知覚に〕現れるとき、戯論を断つ行相をもって現れることがあるのである。

そのように否定対象を直接に断つことによる、その理解されるものについての二つの中、「に非ずの否定」(ma yin dgag) は否定対象を直接に断って、別の法を引き発すのであって、『[中観心論注] 思扱焰』のなかに^⑯

に非ずの否定は、事物の自体が否定されることによって、そのようなもので、それより別な事物の自体を証明するのであって、たとえば、これはブラーフマナ（婆羅門）でない、というように否定されることによって、ブラーフマナのようなもので、それより別な、ブラーフマナでない、苦行や聞（学習）などで劣っているシェードラ族であることを証明のごとくである。 (第三章、26偈注)

と言っている。

「無しの否定」(med dgag) は、否定対象を直接に断って、別な法を引き発さないものであって、[同じく]『思扱焰』のなかに、

無しの否定は、ある事物の自体のみを否定することに尽きるものであって、そのようなもので、それでない別の事物を証明しない。たとえば、ブラーフマナは酒を飲むべきでないというように、それだけを否定することに (V. p. 240) 尽きるが、それより別の飲み物を飲む、あるいは、飲まないと言わないごとくである。^⑰

というのである。

その『思扱焰』のなかで、「証明する、証明しない」は、引き発すかと、引き発さないかと同一の意味であり、「それより別の物」とは否定対象を否定したのみではないのである。「に非ず」というのと「無し」という言葉によって否定されたことが、[それらの言葉の表示のみでは] そ [れら否定の] 二つの区別をすることにならないのであって、自よりに非ず (bdag las ma yin) というように否定されたのは「無しの否定」としてパーヴァヴィヴ

エーカとチャンドウラキールティのお二人 (Peking 184a) は述べているからであり、量りなき寿命 (無量寿, Tshe dpag med) とは、「に非ずの否定」とすべきであるからである。

かくして、否定 (dgag pa) という点で、すべての法もまた [それ] 自らのものでないものを否定しているのであるから、事物について否定対象を断つだけでは充分でなく、[たとえば、ブラーフマナは酒を飲まないというように、言葉それ] 自らの語っている音声でもって断たれるか、[それとも、空性のように] 自らの理解する知覚において [我について] 直接に否定対象を断つ行相をもって現れるか、いずれかが必要である。

ある者は、無我のようなものは「無しの否定」であるが、人 (ブドガラ) について無我 (人無我) と言われるごとく、肯定である依事 (gzi sgrub · ブドガラ) と [無我と] 一緒になったとき¹⁸、「無しの否定」でないと主張し、他の者たちは、依事と一緒にになったとき、別な法を引き発すから、「無しの否定」でないと語るのは合理的でない。二つの否定の区別は先に説明したのみであるように、他の本典のなかにも出ており¹⁹、その場合、ブラーフマナは酒を飲まないというような点で肯定である依事 (ブラーフマナ) と [酒を飲まないと] 一緒になっても、「無しの否定」の定義が設けられるから、また、ブラーフマナのようなそれは否定対象を断って、別な法を引き発すか、引き発さないかを計算する依事であるけれども、引き発している別な法でないからである。

されば、(V. p. 241) 別な法が引き発されている仕方には、間接的と直接的とそれら二つ共と [否定対象の依事が特定して指示されていないなどの] 場合とによって引き発されている四つ [の仕方] があって、『般若灯論』の注釈に引用されている中に、

否定が意味をもって示されるものと、一つの言葉で [直接的に] 証明するものと、それ [ら二つ] を具えているものと、自らの言葉で示さないものとは「に非ず [の否定]」であり、[それら四つの仕方] 以外のものは別のもの [すなわち、無しの否定] である²⁰。

という。

そのなか、「意味をもって示されるもの」とは、太ったヤジュニャダッタは昼に食事をしない、というごとくである。「一つの言葉で事物を証明するもの」は、自らより生じないものがあるというごとくに、否定対象を断つことと、他の法を直接に引くことの二つを一つの言葉によって語っている。「それ〔ら二つ〕を具えているもの」は、直接的と間接的とにおいて他の法を引き発すそれら二つともある言葉であり、太ったヤジュニャダッタが昼食に食事をしなく、(Peking 184b) 痩せていない者がいる、というごとくである。「自らの言葉で示さないもの」は、ある人がクシャトリヤかブラーフmanaか、いずれかの一人として決まっていて、〔表示する言葉ではそのような〕区別が決まっていない「場合」で、これはブラーフmanaでない、という如くである。

それら四つの引き発す仕方はどれであっても「に非ずの否定」であり、それ「以外のもの」とはそれら四つのいずれも引き発していないものは「に非ずの否定」より「別のもの」で、「無し」の否定」である。

さて、この〔否定された無自性は証明されるのであるか、そうでないか、という〕ことについて、昔の〔チベットの〕ある者は、中観派において自性を否定する証因と推量とがあるけれども、無自性を証明するそれら二つ（証因と推理）はないと語る〔が、それ〕は合理的でないのであって、証明されるものがない正しい証因と、量られるものがない推量である認識基準はあり得ない (V. p. 242) からである。

他の者は〔次のように言っている。すなわち、〕中観スヴァータントリカにおいて、無我を証明する証因と推量があるが、プラーサンギカにおいてはないのであって、『浄明句〔論〕』のなかに、

われわれはこれが無いことを証明するのではない。それではどうしてか。これは他の人が有性として分別していることを否定するのである。同じように、われわれはこれを有性として証明するのではない。それではどうしてか。これは他の人が無性として分別していることを除くのであ

て、二辺を除いて、中道を証明しようとするからである。^⑲

と言い、また、プラーサンギカの人たちは他の人の主張を否定することだけ
を必要とするとして述べて、『入〔中論〕』のなかにも、

諸分別は除去されるものであり、観察の結果として賢き者たちは説いて
いる。 (第六章, 117偈cd)

と、説かれているからである。それ故に、他の人の立場を否定するだけであ
って、無自性を証明するのではない、と言っている。

〔しかし〕否定対象を断つだけが必要とするとして述べているのはプラーサン
ギカの特徴ではないのであって、『思釈焰』のなかにも、

地などは勝義としては大種の自性でないとして、否定だけのものとする
ことに尽きるが、(Peking 185a) 他のももの自性であるとか、あるい
は、事物の無い本質であると証明しないのである。^⑳

と説かれているからである。それであるから、諸法が自相として成り立つこ
とを否定するならば、否定対象を断つことだけと、他の誤った理解 (V. p.
243) を排除することだけであるという「だけ」(tsam) の言葉は理証の領
域として、否定対象を否定するだけでなく、別の法を引き発すことを断っ
ていて、「に非ずの否定」でないかと考えることを否定して、「無しの否定」で
あると示しているのである。すなわち、そのことは〔それ〕自らの否定対象
を断つだけであって、他の法を証明しないというように先に述べているから
である。

例えば、湖に煙がないというのは湖における煙を断つだけであって、それ
より別の法を引き発していないけれども、この言葉によって湖に煙がないと
説かなかった〔のではないように〕、そして、それに従う知覚によっても湖
に煙がないことを理解しないのではないように、芽に自性がない、と示された
ときも、芽における自性を断つだけであっても、その言葉〔によるの〕と知
覚によって、芽に自性がないことを語っていることと理解したことにおいて、
何か矛盾があろうか〔、何ら矛盾はないのである〕。

したがって、湖における煙を言葉によって断ったことは、煙がないことを

語っているのであり、知覚によっても煙を断つたことは煙がないことを理解したことである。否定対象を断つことと否定を受けとめることとの二つは、一方がないならば、もう一方がないからである。そのように、無自性を説く諸々の教証によって自性を否定したところそが無自性を説いたこと〔であり〕、そして、自性を否定する道理智によって自性を否定したところそが無自性を知ったこと〔であり〕、また、自性を否定する証因によって自性を否定したところそが無自性を証明したこととして認められるべきであるが、教証における所説や知識における所知や、証因における (V.p.244)証明されるべきもの〔など〕はないというように語ってはいけないのである。

それ故に、理証によって自性を否定しただけ (Peking 185b) であって、無自性を証明したのではないと語るのは、中観や論理〔学〕のいずれにも理証として見られないのである。

「地は勝義として大種の自性でない²³」ということによって、勝義として大種の自体であることを否定しただけとするとというように語るならば、その「無しの否定」は証明されるものとするという意味であるから、「事物のない本質であると証明しない²⁴」ということによって、勝義として大種の事物でないことを証明しないということではないが、否定しただけを除いた、事物がない本質を証明しない意味である。

従って、否定対象を断つだけより、ある別のものを証明するか、証明しないかを尋ねるならば、もっともであるけれども、否定対象〔である諦成〕を断つことを認めて、否定の証因〔によって諦無を証明するか、しないか〕や、〔諦無を〕声と知覚とによって対象となすか、なさないかを判断することは²⁵ どういう点で合理的であるのか。

註 この解説研究に当たっては定本として Varanasi 本 (略称 V. 1973) を用い、北京版 (略称 Peking)、ラッサ版を随時参照した。本文のなか誤植、脱字などについて注記しなかった。別の機会に纏めて提示したい。標記の「II 222,2」の記号は拙稿「未了義・了義善説心髓について——シノプシス——」(『印仏研』26-2 所収) で示した科文の数字である。なお、本稿の和訳については本学片野教授の協力を賜った。

- ① La Vallée Poussin, L. de (ed.) p. 231, 1.2, 小川一乗『空性思想の研究』(略称, 『小川『研究』) 1976, 250頁参照。以下『入中論』の第六章については上記の書を随時参照した。
- ② Toh. No. 44, Kha 219a4, 小川一乗前掲『研究』33頁以下, 小川一乗『空性思想の研究Ⅱ』(略称, 小川『研究Ⅱ』) p. 22, 1.5 以下参照。
- ③ ツォンカパは『入中論注』(小川『研究Ⅱ』 p. 40, 1.9-), 『ラムリムチェンモ』(長尾雅人『西藏仏教研究』, 以下, 略称, 長尾『西藏』, 229頁参照) などでも重要な教言として引用している。
- ④ 『入中論』第六章では, 150, 151偈において七様式の考察を述べており, それに基づく論証として, 以下162偈まで言及している。『ラムリムチェンモ』(長尾『西藏』 291頁以下) も併せて参照。
- ⑤ 次項(2)の理証を指示しているのであろう。
- ⑥ 『ラムリムチェンモ』, 長尾『西藏』 182-185頁参照。
- ⑦ この「前者」とは直前の「芽が生ずるとか, 私は見るというような法やブドガラの言説」を, 「後者」は「芽が別の実物なる種子から生ずるとか,」云々の言説を指示している。
- ⑧ 『ラムリムチェンモ』, 長尾『西藏』 151-154頁, 特に, 二つの区別についての纏めは同書154頁参照。
- ⑨ 『ラムリムチェンモ』にも引用, 長尾『西藏』 173-174頁参照。
- ⑩ 長尾『西藏』 174頁参照。
- ⑪ 『仏護根本中論注』 Toh. No. 3842, Tsa 159b3-4 参照。
- ⑫ 『ラムリムチェンモ』にも引用, 長尾『西藏』 121, 182頁参照。
- ⑬ Toh. No. 87, Cha 132a4-6, 『大宝積経迦葉品梵藏漢文六種対照』(by Steal-Holstein) 第六三節, 『入中論自注』 Poussin(ed.), p. 118, 1.2-, 小川『研究』 117頁参照。117頁の脚注にも記すように, Prasannapada, Poussin(ed.), p. 248 にも引用。
- ⑭ ツォンカパ『入中論注』にも見られる。小川『研究Ⅱ』 p. 43, 1.17-参照。
- ⑮ ツォンカパ『入中論注』による。小川『研究Ⅱ』 p. 43, 1.20 参照。
- ⑯ Toh. No. 3855, Dza 59b4-5, 野沢静証「訳注 清弁造『中観学心髓の疏・思釈炎』」(略称, 野沢「訳注」)『密教文化』第二九・三〇合併号, 51頁, 江島恵教『中観思想の展開』(略称, 江島『展開』) 1980, 94頁参照。
- ⑰ Toh. No. 3855, Dza 59b5-6, 野沢「訳注」前掲頁, 江島『展開』 94頁参照。
- ⑱ ツォンカパ『入中論注』にも見られる。小川『研究Ⅱ』 p. 45, 1.1-10 参照。
- ⑲ Tattvasamgraha (チベット仏教の通称では Tshad chen という) の第二十章に詳述している。Peking No. 5764, Ħe 46a3-, Toh. No. 4266, Ze 37b4- 参照。また, この後に引用されている『般若灯論』の注釈の引用文をも指示しているものと思われる。
- ⑳ Avalokitavrata の注, Toh. No. 3859, Wa 63b6-7, この詩偈は Navidharma の Piṅḍanivartana-nirdeśa-kārikā (チベット仏教の通称では Ldog pa bsdu pa と

いう)のものである。Toh. No. 4293, 252b7-253a1. ツォンカパの『入中論』の注にも引用している。その『入中論注』では第三の仕方を第二の仕方に附属して述べて、四種ではなく、「三つの引き発されている仕方」として説明している。小川『研究Ⅱ』p. 44 参照。なお、Toh. No. 4293 に相当する Peking は No. 5782 であるが、造者名缺。次に収録されるこのテキストの『注釈』Peking No. 5783 の造者は Otani によると Nividharma (Nirvidharma) としている。

① skt., Poussin ed., p. 393, ll. 10-12, Derge, 127b3-.

② Toh. No. 3855, Dza 59b7-.

③④ 先に引用した『思摂焰』の言葉、直前の②参照。

⑤ 『大注』(‘Jigs med dam chos rgya mtsho; Legs bśad sñiñ po’i ’jug ñogs, smad cha)によると、次のように説明している。

「学者の質問の仕方であるけれども、縁起の証因によって否定対象である諦成を断つことを承認して、その証因によって諦無を証明するか、証明しないかと、諦無を言葉と知覚とによって対象となすか、なさないかを観察することは合理的でない。」(276b5)