

# 仏教における「対論」とは何か

——チャンドラキールティの場合——

小 川 一 乗

これから少しく問題にしてみようとする事柄については、もう既にいろいろな立場から研究者によって直接的にも間接的にも注意されている事柄であるといえるかも知れないが、ここにあらためて、チャンドラキールティ (Chandrakīrti, 7c) の上で「対論」とはどのような意味を持っているのか、という事を問題としてみたい。

「対論」といえば、たとえば、山口益先生の『仏教における無と有との対論』という有名な書物がすぐ念頭に浮ぶように、インド仏教の場合にも色々な対論がなされているが、その「対論」とは一体何のためなのか、という事を考えてみると、確認してみなければならぬ問題がそこにあるのではないかと考えられてくるのである。

すでに周知されている如く、チャンドラキールティは、『入中論』の第六章「第六現前地、般若波羅蜜多の章」において、唯識説に対する批判を集中的に行っている。それは、この第六章が菩薩の第六現前地という階位であることにおいて、いわゆる「三界唯心」ということがその背景にあるために、「唯心」の問題が必然的に唯識説批判となつて集中しているということでもあるといえよう。ともかく、チャンドラキールティは唯識説に対する批判を、この『入中論』の中で集中的に行い、かれの中論積ブラスナパダー (Prasannapadā) に代表されるその他の註釈書の中では

唯識説を具体的に取り上げて批判していない。ただし、学派名だけをあげて批判している箇所がないわけではない。

たとえば、『六十頌如理論釈』の中で、毘婆沙師 (Vaibhāsika) と経量部 (Sautrantika) とそれから識論者 (Vijñānavādin) は、自分の学説 (Siddhanta) によって「あり得ない存在」、たとえば、毘婆沙師における法体 (sabhava) とか、或いは唯識説における阿頼耶識 (ālaya-vijñāna) の存在を指しているのであるが、そういう「あり得ない存在を説くのは最高の智慧をそなえた者たちにこの上なき驚きを生ぜしめるものである。」<sup>①</sup> という言い方で、学派名だけをあげて唯識説を批判の対象にしている事例は、このように『入中論』以外にも見いだされるのである。ともかくも、ここでは「あり得ない存在を説く」という言い方で、毘婆沙師や経量部と同様に唯識説を批判しているが、これこそがチャンドラキールティの唯識説批判の基本的な立場であるといえよう。

それでは、唯識説が『入中論』の中で具体的にどの様に批判されているか、という事については、すでに山口益先生の『仏教における無と有との対論』において究明されているので、いまは『入中論』の第六章の本偈を追いながらその内容を項目的に取り上げつつ、特に「対論の意義」という点に問題をしばってその内容を考えてみることにする。

まず最初のアーラヤ識説批判については、人間が業 (行為) をおこして、その業が滅してしばらく時を経てから、その果報 (結果) があらわれるのはアーラヤ識というものが存在するからである、という唯識説の主張に対するチャンドラキールティの批判が第三十九偈から第四十四偈において述べられている。この中の第三十九偈だけを取り上げて、この問題についてのチャンドラキールティの見解を「アーラヤ識不要論」(雲井昭善博士古稀記念『仏教と異宗教』所収)として紹介したが、それを要約して言えば、チャンドラキールティは「滅というものは作られたもの (有為) であるから存在する」という見解に立って、「滅は因を有しているもの」(滅の有因性) ということを主張する。その主張は、特にプラサンナパダーの中で明確に示されている。それを受け継いで、ツォンカパ (Tsong kha pa) はチャンドラキールティのその主張をより明確に、「滅存在論」として『入中論』の注釈の中で展開しているのである。

次に、その後の第四十五偈から第四十七偈において、チャンドラキールティは唯識説の主張を代弁して、(1)唯識という事、(2)アーヤ識の存在という事、(3)依他起性が存在するものであるという事、というこれら三項目について説明している。蛇足ながら、これらに関するチャンドラキールティの説明は、唯識説を中観説の立場から批判しやすいうように故意に都合よく説明している、という内容のものではなく、極めて正当に唯識説の主張を代弁しているといつてよい。

次に、第四十八偈から第五十三偈において、有名な夢の喩えが問題とされている。すなわち、夢において対象がないのに夢を見るときは、「唯識無境」という事の極めて的確な喩例であるとする唯識説の主張に対する批判がこの六偈の中でなされている。そこでは、委細な問題はともかくとして、唯識説が夢の中で対象がないのに対象を見るのはそれが正しく唯識無境という事の良い喩例であると主張している事に対して、中観の立場から、それを批判して、夢の中ではそれなりに感官(根)と対象(境)と識とは存在しているのであり、目覚めてみたら存在しなくなっているだけのことである。従って、夢の中で根・境・識はそれなりに存在しているのである。すなわち、夢の中にある対象(境)も夢の中にある認識(識)も共に有無平等である。夢から目覚めたとき両方ともに存在しない(無)が、夢の中では両方ともに存在(有)する、という事であるから、夢の喩えは唯識無境を説明するためのものではなく、現実のわれわれにおいて分別によって自性として存在していると見なされている根・境・識は眞実としては空である、という事を意味しているのが夢の喩えであると、中観説の主張が表明されている。

次に、眼病者の喩えに対する中観と唯識との理解の相異が、第五十四偈から第六十一偈において説明されている。唯識説では、眼に病いを持った者(眼病者)は、実際には毛髮等が存在しないのに、眼に病いを持っているが故に毛髮をそこに見る、すなわち、そこに実際には存在しない毛髮を見るところで、この眼病者の喩えは唯識無境の喩例として使われるが、それに対して、チャンドラキールティは次のように批判している。すなわち、眼病者にとって

は、そこに見られている毛髪はまさに存在するのである。すなわち、それは眼の病いが治った者においては存在しないかも知れないけれども、眼病者にはそれは存在するのである。従って、眼病者の喩えは唯識無境の喩例として適切ではないと批判している。この問題については後にもう少し詳しく取り上げたいが、ともかくも眼病者における毛髪等の知覚と毛髪の存在は、凡夫における無明の分別による存在を喩例しているものであり、眼病が治ったとき、毛髪等の知覚も毛髪の存在とともに無くなったという事こそはまさしく仏の世界における主客能所の空という事を喩例しているものであると、チャンドラキールティは主張し、唯識説的解釈を批判するのである。

この様に、唯識説における夢の喩えや眼病者の毛髪の喩えが中観の立場から批判された段階で、唯識説がたとえば、夢の喩えにおける対象(境) というものは存在しないのであって、それは識とその識の機能が対象となって顕われるのである、という様な言い方をすると、チャンドラキールティは得意の中観的な論法で、その識と機能の関係が成立しない事を論究していくのである。すなわち、既に生じた識と機能が関係するのか、いまだ生じていない識と機能が関係するのか、といった相互関係や、或るいは、現在の機能と識が関係するのか、未来の機能と識とが関係するのか、過去の機能と識とが関係するのか、といった相互関係のいずれにしても、それらの関係性は自性として成立しないという論法で、識の機能と識との関係を主張する唯識説を批判するのである。

そして、次の第六十二偈から第六十四偈においても夢の喩えについての唯識説の主張を代弁しているが、その内容は先の場合と同様に、唯識説を故意に曲解して説明することはなく、極めてわかりやすく、的確に唯識説の主張を紹介している。

次に、第六十五偈から第六十八偈において、夢の眠りということを問題としている。すなわち、眠りというのは目を閉じているのであるから眼根が働かないが、しかも夢を見るのであるから、唯識無境であると唯識説は主張する。これに対しては、眼を閉じているから眼根が働かないという事でいえば、目の不自由な人(盲目の人)も眼根が働か

ないのであるから、眠っている人と同じように盲目の人にも対象を見ることがあつてしかるべきであると、チャンドラキールティは唯識説を批判している。これについても後に少し具体的に述べることにしたい。

次に、第六十九偈から第七十一偈において、唯識説が、唯識無境の喩例として不浄観を取り上げることに対する批判がなされている。すなわち、不浄観において、そこに実際には死体は存在しないが、それを観想する不浄観というものが仏教において認められているのであり、それもまた唯識無境という事の具体例に他ならないという唯識説の主張に対して、不浄観というものは眼病者の毛髪の場合と似た様なものであつて、それが唯識無境の説明にはならないと、チャンドラキールティはその主張を切り捨てている。

次に、第七十二偈から第七十八偈において、依他起性批判がなされている。それは、いわゆる自己認識（自証知）を主張する唯識説において、依他起性の実在性は識の自己認識（自証知）による、という事に対する批判である。そしてそこにおいては、自己認識（自証知）を説明するために、記憶の問題、すなわち、かつて識が対象を認識して領受した識とそれを記憶（想起）する識との問題が先ず第七十三偈の後半において論究されている。記憶ということとは自己認識を抜きにしてはあり得ないから記憶があるということこそが自己認識があるという事の証拠となる。すなわち、自己認識（自証知）という事は記憶という事によって証明されるというのである。しかし、これに対して、チャンドラキールティは、「煙によって火がある」と世間で承認されている様には、「記憶によって自己認識がある」という事柄には遍充関係がないと反論して、記憶を理由に識の自己認識を認めるのはやはり無理である、と批判するのである。

そして次に、かつて対象を領受した識とそれを記憶（想起）する識との二識が別のものなのか、同一のものなのか、という詮議がなされていき、別なものであつても同一のものであつても矛盾である。すなわち、別であればそれらは無関係となり、同一であれば作者と所作と作用とが同一であるという事になってしまうという、得意の中観的な論法

で批判がなされるのである。

特に、記憶という事・過去の事を想い起こすという事について、第七十五偈の下でツォンカバは『入菩提行論』とその註釈 (Parīka) を引きながら詳細な説明を加えている。その内容は少しく混み入っているのでいまは言及しないが、ともかくも、『入中論』に対するツォンカバの註釈の中で、ツォンカバが、チャンドラキールティの本文を離れて独自の註釈を加えて力を入れている箇処の一つがこの『入菩提行論』を援用しての記憶の説明であるということに付言するに止め、いずれ別稿でその内容を紹介することにした。

結局のところ、識の自己認識 (自証知) そのものが証明されなければ、依他起性の存在は否定されなければならないことになるだけでなく、依他起性の存在が否定されると、依他起性の上に成り立っている世間が成立しないことになるという批判を、第七十七偈と第七十八偈において述べている。

その後、第七十九偈から第八十三偈において、以上のような中観の立場については二諦説に対する明確な理解を持たなければならぬという事で、二諦説に対する正しい理解を求めて、二諦説の説明を行っている。

終りに、第八十四偈から九十七偈において、『十地経』における三界唯心という事の「唯心」の意味について論じられている。これは有名な事柄であるが、要するに、「唯心」についての中観説の解釈は作者の否定であり、唯識説の解釈は外境の否定であるという、その相異についての説明が行われ、続いて、唯識無境 (外境の否定) という唯識説の見解は、『十地経』の経意を正しく理解したものでなく、しかも、それは了義経においては説かれていないものであると決判し、中観説の立場から、唯識無境を説く『入楞伽経』と『解深密経』が未了義経と見なされなければならないことを主張している。

以上、極めて大雑把に、『入中論』における唯識説に対する批判を管見してみたが、本稿の主題はチャンドラキール

ルティの唯識說批判の内容を説明することが目的ではなく、このように唯識說を批判しているチャンドラキールティにおける「対論」の意義を問う事である。従つてもう少し具体的な内容にふみ込んで、二例を紹介しながら「対論」の意義を考えてみることにしたい。

先ほどの唯識說批判の中の第五十五偈は次のようである。

「もし所知（毛髮）がなくなつて、「毛髮の」知覚があるならば、毛髮というその対象と眼とが正しく相応している眼病のない者においても、毛髮は知覚されることにならうが、その如くではない。それ故に「唯識無境という」

そのことはあるのではない」<sup>②</sup>

と。ここで、チャンドラキールティは、眼病者の喩例を逆手に取つた論法を用いているのである。すなわち、眼病者においても毛髮が現に存在しないのに、毛髮が見られるという事であるならば、毛髮が無いという事においては、眼病者と眼病のない者とに区別はないのであるから、眼病のない者も毛髮を見るべきであると。しかしそれは、現実にはおこらないから眼病者の喩えによって唯識無境という事を主張するのは適切ではない、というのである。チャンドラキールティの見解では、眼病者にとっては毛髮は存在しているものであり、決して無境ではないということである。すなわち、眼病者における知覚（能知）とその対象（所知）とはともに同じようにそのとき存在するということである。次に、第六十五偈から第六十七偈の三偈において、夢の問題が論じられていたが、それは次のようである。

「およそ眼〔根〕なくして夢において青などとして頭われる意〔識〕の心が生起するように、そのように（同じく）眼根なくして自らの〔識の〕種子〔習気〕が成熟することによって盲人においても、そのことがどうして生じないのか。

もし汝〔唯識論者〕の主張するように、夢においては第六〔意識〕の功能の成熟することがあるが、目ざめているときにはないというのであるならば、第六〔意識〕の功能の成熟することがかれ〔盲人〕においてないよう

に、同じく夢においてもないということがどうして道理でないのか。

眼「根」のないかの「盲」人において、「機能が成熟するという」理由がないように、同じく、夢においても眠りが「機能の成熟する」理由ではない。それ故に、夢においてもそれ（対象）は事物であると眼「識」は、虚妄を境界とするもので、了解する因と認められる。」

と。要するに、眠っている人と盲目の人にはともに眼根（眼という感官）が働かない。このように眼根が働かないという事において同じであるから、眠っている人が夢を見る様に、盲目の人も対象を見るべきであるが、そういう事は起こらないという批判に対して、唯識の立場から、//眠りという縁//があるから、眠っている人においては対象を見ることがあるけれども、//眠りという縁//が無い盲目の人には対象を見ることがないという反論がなされる。それに対して、チャンドラキールティは、ともに眼根が働かないという点においては同じであるから、夢のように盲目の人にも識の機能としての対象が生起しないのは適当でないという論法でそれを批判している。

そして、このようなチャンドラキールティの対論は、たとえば、第八十一偈において、  
「汝「唯識論者」によって、依他起性が事体として容認されているように、世俗が私によって認められているのではない。目的のために、それら「世俗」は存在しないけれどもしかも存在すると、世間（こわれるもの）」という点で私は「世俗を」語るのである。」<sup>④</sup>

と主張されているように、自らの立場を明示しているのである。すなわち、眼病者の毛髪にしても、眠りの中の夢にしても、単なる世俗という点でそれらの存在が認められるだけであり、しかも、中観説における世俗とは、唯識説においてアーラヤ識の存在を認めるのと同じ次元で「自性として」認められているものではない、ということである。

さて、チャンドラキールティにおける「対論」の役割を探って見るとき、以上のような唯識説批判における対論が

らは、先ず、唯識との対論によって、唯識説が自らの学説の過誤を認めてそれを撤回するという、それ程の役割をチャンドラキールティは自らの対論の上に認めていたとは考えられないということである。そのことは、対論において極めて委細な究明を行いながら、しかも、一方ではどのようなようにでも解釈できる喩例などを対論で問題にしていることからも伺える。すなわち、唯識説が提示する喩例について、それに対する相異した解釈が可能であることを示しつつ自らの主張を行うチャンドラキールティにとって、対論とはあくまでも自己主張の手段であり、かれは、それ以上の役割をそこに認めていないといつてよいであろう。そのことは、法無我説示の最後の二偈（第一一八〜一九偈）において、論争のために自らの主張に愛着してはいけなさと強調していることによつても伺える。すなわち、チャンドラキールティにとつて「対論」は、論争するためのものでなく、従つて「対論」によつて論争しているという意識が稀薄であるといえよう。

これはきわめて当然な事であるともいえるが、我々には「対論」についての一つの先入観がある。すなわち、「対論」というものは対論者と主張者が同じテーブルについてお互に議論をつくした上で、自らの誤りを正していく事であるという「対論」についての定義である。しかし、チャンドラキールティの場合には、そういう「対論」は考えられていないといつてよいであろう。

この点について、今度はプラサンナパダーの中から一つの例を取り出して、チャンドラキールティにおける対論のあり方を見てみたい。プラサンナパダーは周知の如く、その第一章において、清弁 (Bhāvavivēka) が仏護 (Buddhapālita) を批判するという経過をふまえて、その仏護を弁護する形でチャンドラキールティは清弁批判を行っているのであるが、その中で、チャンドラキールティは「眼というものは自分以外の他のものを見るものである」という事に対する批判を行っている。すなわち、自らを見るといふ性質を持っていない眼に他を見るといふ性質を附与することに対する批判がなされているのである。ともかく、眼を「他を見るもの」と認めようとするのは誤りであるといふ事

であるが、それについて、プラサンナパダーの中で次のように主張されている。

「およそ何であれ自らを見ることがないそれぞれにおいて他を見ることもまたない。

たとえば瓶の「他を見ることがない」如くである。

しかるに眼には自らを見ることはない。

それ故に他を見るということはそれ「眼」にはない。<sup>⑤</sup>」

と。チャンドラキールティは、多くの場合、自らの推論式を立てず、対論者の立てた推論式にそって論究し、それを帰謬に到らしめるといふ立場を取っているが、これは、チャンドラキールティが自らの推論式を立てた数少ない例の一つである。

これは、龍樹によって、『根本中論偈』の第三章「眼等の根の観察」の第二偈に、

「実に、かの見（眼）はそれ自らの自体を見ることはない。

およそ自体を見ざるそれが、どうして他のものを見ようか」<sup>⑥</sup>

と説かれ、また、『空性七十偈』の中で、

「もし眼が自らを見ないならば、それが色（対象）を見ることにどうしてなろうか」<sup>⑦</sup>

と説かれていることに基いているのである。この論法は、いうまでもなく、眼に見るといふ働きが自性として具っているならば、他を見るだけでなく、自らも見ろべきであるが、しかも、自らを見ることがないから、眼には見るといふ働きが自性として具っていないというべきであり、従って、他を見ろということも成立しない、というのである。「眼は自らを見ない」という対論者の容認する推論を逆手に取って、対論者が主張する「眼は他を見る」ということを否定しているのである。この問題については、ツォンカパの『菩提道次第論』（長尾雅人著『西藏仏教研究』二七九～二八六頁参見）の中で詳しい論究がなされている。

ここでは、対論者の主張（眼は自らを見ない）を認めて、しかも対論者の望んでいない結果（眼は他を見ない）を引き出しているのであるが、もとよりかれは、この対論によって、対論者が「眼は他を見ない」というかれによる帰結を承認するとは考えていず、また、かれ自身も世俗の事柄として「眼が他を見る」ことを否定しているわけでもないのである。

ともかく、チャンドラキールティの「対論」においては、対論者の学説によって自らの学説を変えろという事は絶対にありえず、従って逆にいえば、それは自らの学説によって対論者の学説を変えることもありえないという事にもなるわけである。この点について、チャンドラキールティは、プラサンパダーの中で、次のように見解を吐露している。

「さらに、両者（対論者と主張者）の一方において証成されている推論式によっても、推論式の論破はあるのか、と云うならば、「それは」ある。しかしながら、それ（論破）は自らによって証成された因（論証）こそによって「あるの」であり、対論者によって証成された「因」によって「あるの」ではない。何となれば、世間の上で、「そのことは、次のように」経験されることであるからである。すなわち、或るときには、世間において、原告と被告との両者により証権として認められた証人の言葉（証言）によって勝ちとも負けともなるし、また或るときには、自らの言葉によって「勝ちとも負けともなるの」であるが、しかしながら対論者の言葉によっては、勝ちとも負けともならないのである。

このように世間における如く、その如くに、論理学においても同様である。何となれば、世間的な言説こそが論理学の規則において審議されるものであるからである。従って、それ故にこそ、或る「論理学」者によって、「対論者の上に証成されているものによる推論式の論破はない。何となれば、対論者の上に証成されているものこそが否定されようとしているものであるからである。」と語られたのである。

しかしながら、或る者(陳那)は考えるかも知れない。「およそ両者において確認されたことを語るそれこそが証権でもあり、反証でもある。両者の一方において証成されている疑わしい表現を有するものはそうではない」と。しかしながら、かれといえども、世間において行われている慣例に従うことによって、推論式における上述の如き論理学は承認されなければならない<sup>⑧</sup>。

と。チャンドラキールティは、ここではっきりと「対論」における論理(推論)という事に対するかれの見解を示していると見なされる。それは第一に、論理学は世間的な事柄であり、それによって世間の慣習に基いた世間的な事柄についての審議がなされるものであるという事と、第二には、その世間の慣習においては、もっと限定して言えばインド社会においてはということであるが、対論者の論理・論証に従うという事は無いという事である。この二点を明確に見極めていたのがチャンドラキールティである。

そもそも、世間における論争・対論というのは、対論者の主張に自らが従わねばならぬという結果をもたらすものではなく、自らの主張を可能な限り正確に表現するためのものであるという社会の現実の慣例と、そのことの故に、自らの「対論」の中に論理学(推論式)を持ち込むことの限界とをきちんと見極めていたのがチャンドラキールティであるといえる。かれにとつては、論理学の推論式における論争も世間の事柄としての慣習における論争も同一のものである、というかれの論理学に対する見極めがここに示されているといえよう。従つて、チャンドラキールティは、推論式において緻密な論理を展開する論理学を決して軽視していたわけではないであろうが、その論理はあくまでも世間的な事柄である社会的慣習とか常識の範囲で展開されるという限界を持つものであるから、そのような世間的な事柄を根底から問い直すための仏教の「対論」の中に推論式を持ち込むことの矛盾をここに示しているともいえよう。

このような世間の事柄としての論理学に対する見極めを明確に持ったと考えられるチャンドラキールティにとつて

は、自らの推論式を持つ事がそれほど確実に積極的な意味を持つものではなく、ただ、対論者の設定する主張（推論式など）を帰謬に導くことだけが有効である、という事になるのは極めて当然であるといえる。

周知されているように、チャンドラキールティが常に自らの主張を持たないという立場なき立場に立っているが、それは、空性という仏教の真実が推論式という世間的レベルによって証明されるものではない、という基本的な見解に基づいて自己の主張を持たないというだけではなく、そこには、推論式による論証という事がいかに綿密に行われ、いかに正當に論理が構築されても、相手がそれによって自らの学説を引っ込めるといふ事は現実には決して起こり得ないという世間の事柄への見極めがあったとも考えてよいのではなからうか。

それでは、このようなチャンドラキールティの「対論」について、かれが結論的に述べている見解といえるのは、

「従って、究理の定義（推論式）を詮表することは無益なことである。何となれば、諸仏は、自らにおいて証成した通りの合理性（縁起の理法）によって、それをよく知らない所化の人を撰取するが故である。」<sup>⑨</sup>

というプラサンナパダーの中の言葉である。この言葉によって、かれはプラサンナパダーにおける清弁批判的一幕を終えているのであるが、このように言い切っているチャンドラキールティにおける「対論」とは一体何であろうか。

第一に、対論とは、対論者の主張を批判することを手段として自己主張する場である。

第二に、従って、対論とは、相互に自らの学説の是非を争う論争の場ではない。

第三に、従って、対論においては、対論者と自らとの両者の間で承認する共通の主張（宗）また理由（因）を前提とする推論式は必要でない。

第四に、そればかりか対論においては推論式は役に立たない。

これが、チャンドラキールティにとつての「対論」ということの内容とならうが、その場合、かれの自己主張とは、

いうまでもなく、釈尊によって縁起と説かれ、龍樹によって無自性空と説かれたその真実の表明に他ならない。また、推論式を必要としない理由として、かれの対論は決して論争ではないということ（一方的に対論者を批判する自己主張の場であること）が挙げられるが、より積極的には、推論式は、空性の真実を実現することに直接には無関係である世間の事柄であるということである。しかも、それを対論の中に用いても、このような対論の性格上、全く有益でないということである。

以上、きわめて不十分な問題提起ではあるが、単に「無と有との対論」で中観が唯識を批判したという事柄として「対論」を考えるだけに終わっているならば、仏教における「対論」の意識が明らかになっているとは言えないであろう。いまはチャンドラキールティに限った事であるから、かれ以外の場合はまた違った内容の「対論」となるのかも知れない。

#### 註

- ① bye brag tu smra ba dañ | mdo sde pa dañ | rnam par śes pa tsam du smra ba grubs pañi mthah las yod pa mi srid pa yois su ston pa ni blo mchog dañ ldan pa dag la mchog tu no mtshar bskyed pa yin no | (Yuktisāṅgikavṛtti, PTP, Vol. 98, no. 5265, 265b-6)
  - ② gal te śes bya med par blo yod na || skra deñi yul dan mig ni rzes ħbrel bañi || rab rib med lañ skra śad blor ħgyur na || de ltar ma yin de phyir de yod min | (CMA, VI, 55°)
  - ③ ji ltar mig med par ni rmi lam du || sho sogs snañ bañi yid sems ħbyun de ltar || mig dhañ med par rañ gi sa bod ni || smin las loh ba la ħdir cis mi skye | 65°
- gal te khyod ltar rmi lam drug pa yi || nus pa smin yod sad par med gyur na | drug pañi nus smin ji ltar ħdir med pa || de ltar rmi tshe med ces cis mi rigs | 66°
- ji ltar mig med ħdi yi rgyu min ltar || rmi lam du yañ gñid ni rgyu ma yin || de phyir rmi lam du yañ de dños mig || rdzun pañi yul can rtogs pañi rgyur khas blañs | 67° (CMA, VI, 65°-67°)

- ④ ji Itar khyod kyis gshan dpañ dnos hdod Itar || kun rdzob kyañ ni bdag gis khas ma blans | hbras phyir hdi dag med kyañ yod do shes || hzig rten nor byas bdag ni smra bar d'yed | (CMA. VI, 81°)
- ⑤ yatra yatra svātmādarśanañ tatra tatra paradarśanam api nāsti | tad-yathā ghaṭe | aṣṭi ca cakṣuṣaḥ svātmādarśanañ | tasmāt paradarśanam apy asya naivāsti (Prasannapadā, p. 34, ll. 8-9)
- ⑥ svamātmānañ darśanañ hi tat tam eva na paśyati | na paśyati yad ātmānañ kathañ draśyati tay parān || (Mūlamanadhya-kārikā, III, 2°)
- ⑦ gal te mig bdag mi mthon na || de gzugs mthon bar ji Itar hgyur | (Sunyata-saptati, 52°a-b)
- ⑧ kiñ punar anyataraprasiddhenāpy anumānenāsti anumānabādhā | aṣṭi sā ca svaprasiddhenāya hetunā | na paraprasiddhena | lokata eva dīṣṭatvāt | kadā cidhi loke arhipratyarthibhyāñ pramāṅkīrtasya sāksīṇo vacanena jāyo bhavati parājāyo vā | kadā cit svavacanena | paravacanena tu na jāyo nāpi parājāyaḥ | yathā ca loke tathā nyāye api | laukikasyaiva vyavahārasya nyāyāsāstre prastutatvāt | ata eva ca kaiś cid uktañ | na parataḥ prasiddhibalād anumānabādhā | paraprasiddher eva nirācīkṣitavād iti ||
- yas tu manyate | ya eva ubhayavinīcitavāda sa pramāṅgañ dūṣaṅgañ vā | na anyataraprasiddhasamīdghavāci | iti | tenāpi laukikīñ vyavasthān anurudhyamānenānumāne yathōkta eva nyāyo abhyupeyaḥ | (Prasannapadā, p. 34, l. 13-p. 35, l. 7)
- ⑨ ata eva tarkalākṣaṇābhidhānañ nihpṛayojanañ | yathāsvaprasiddhayōpapattiyā buddhais tadanabhiñjāvineyajanānugrahāt | (Prasannapadā, p. 36, ll. 1-2)

(本稿は、昭和六十一年六月二十四日に行われた大谷大学仏教学会の研究発表例会における口頭発表を補訂したものである。)