

*Prajñāpradīpa* 第 22 章「如来品」の研究

西山 亮

学位（博士）申請論文  
*Prajñāpradīpa* 第 22 章「如来品」の研究  
西山 亮  
2015 年 1 月提出

## 目次

part 1	序論	1
0	予備的考察	1
0.1	問題の所在	1
0.2	清弁の研究史	1
0.2.1	研究の背景	1
0.2.2	研究史	2
0.3	<i>Prajñāpradīpa</i> の注釈書	3
0.3.1	<i>Prajñāpradīpa-tīkā</i> とその周辺	3
0.3.2	Atiśa の伝える「Avalokītavratā」	5
0.3.3	<i>Prajñāpradīpa-tīkā</i> における『マヌ法典』の引用	5
0.3.4	チベット語訳の問題	7
0.3.4.1	サンスクリット文の想定 of 困難	7
0.3.4.2	チベットにおける付加の可能性	8
0.3.5	まとめ	9
0.4	<i>Prajñāpradīpa</i> 第 22 章のチベット語訳と漢訳	9
0.4.1	漢訳の見直し	9
0.4.2	漢訳者の誤読	9
0.4.3	サンスクリット原典の相違	10
part 2	本論	12
1	如来は何でないのか	12
1.0	<i>Abhidharmakośa-bhāṣya</i> 「破我品」における pudgala : 議論の背景	12
1.0.1	犢子部について	12
1.0.2	犢子部と世親による pudgala 論争	13
1.0.2.1	pudgala は仮有である : 世親の立場	13
1.0.2.2	pudgala は実有でも仮有でもない : 犢子部の立場	15
1.0.2.3	upādāya とは何か : 世親の批判	16
1.0.2.4	五蘊と如来は薪と火のようなものである : 犢子部の回答	17
1.1	<i>Prajñāpradīpa</i> 第 22 章導入部	19
1.1.0	<i>Prajñāpradīpa</i> 第 22 章前半部の梗概	19
1.1.1	章の目的	20
1.1.2	対論者側の根本主張	20
1.1.3	議論の主眼	23
1.2	如来は五蘊と同一でも別異でもないから無自性である (k. 1)	26

1.2.1	第1偈全体の解釈：五蘊と智	26
1.2.2	第1支分の考察	27
1.2.3	第2支分以降の考察	28
1.2.4	第1偈の総括	30
1.3	如来は自性／他性として存在しない (kk. 2-4)	31
1.3.1	仮有は無自性である：犢子部との対論1	31
1.3.2	実有も無自性である：アビダルマ論者との対論1	33
1.3.3	仮有は必ず無自性である	35
1.3.3.1	瓶は無自性である：アビダルマ論者との対論2	35
1.3.3.2	旋火輪は無自性である：アビダルマ論者（あるいは瑜伽行派）との対論3	37
1.3.4	自性がなければ他性もない	41
1.4	施設されたものは有自性ではない：犢子部との対論2 (kk. 5-6)	43
1.4.1	諸蘊と同一でもなく別異でもない如来は有自性である：犢子部の見解	43
1.4.2	如来が五蘊と同一の場合の過失（トートロジー）：清弁の分析1	44
1.4.3	如来が五蘊と別異の場合の過失（我見）：清弁の分析2	44
1.4.4	無から有は生まれない	46
1.5	如来の素材も有自性ではない (kk. 7-9)	48
1.5.1	素材 (upādāna) も受取手 (upādātṛ) も無自性である (k. 7)	48
1.5.2	無記は如来の存在性を導かない：犢子部との傍論	50
1.5.3	如来は特別な素材でできているのではない：Tāmraśāṭīya との対論 (k. 8)	51
1.5.4	素材 (upādāna) は単独で実在しない (k. 9)	53
1.6	如来は自性を欠く (k. 10)	54
<b>2</b>	<b>如来は何であるのか</b>	<b>56</b>
2.0	勝義と世俗の間：議論の背景	56
2.0.1	清弁の階層的二諦説	56
2.0.1.1	勝義諦の階層	56
2.0.1.2	世俗諦の階層	57
2.0.1.2.1	概観	57
2.0.1.2.2	アビダルマの二諦説との対比	59
2.0.1.2.3	人法二無我の観点から	60
2.0.2	観誓に見られる勝義的な世俗の層	60
2.0.2.1	自相の定義	61
2.0.2.2	不浄世俗と浄世俗	61
2.0.2.3	共相と自相	63
2.0.2.4	アビダルマ的勝義真理と中観的世俗真理	63
2.0.3	如来の働く場	63
2.1	戯論 (prapañca) の役割：世俗 (k. 11)	64
2.1.1	何が施設されるのか	64
2.1.2	「空」と戯論 (prapañca) (k. 11)	66

2.1.2.1	「空」の役割 . . . . .	66
2.1.2.2	戯論 (prapañca) の働き . . . . .	69
2.2	戯論を超えた如来：勝義 (kk. 12–15) . . . . .	70
2.2.1	如来は分別の対象ではない (kk. 12–14) . . . . .	70
2.2.1.1	寂靜なる如来 (k. 12) . . . . .	70
2.2.1.2	無記の意味するところ：無自性 (kk. 13–14) . . . . .	73
2.2.2	如来は戯論 (prapañca) を超え法性を通じて觀察される (k. 15) . . . . .	75
2.3	如来は無自性であり色もまた無自性である (k. 16)：第 22 章結論 . . . . .	77
3	<b>如来は一切を知るのか：異教徒たちとの対論</b> . . . . .	79
3.1	如来は人である（哀れな異教徒からの批判） . . . . .	79
3.2	如来には知らないことがある（ジャイナ教徒からの批判） . . . . .	82
3.3	「作者」の観点から（ミーマーンサカなどからの批判） . . . . .	83
3.4	殺生について . . . . .	84
3.5	「一切」の内容 . . . . .	87
part 3	<b>結論</b> . . . . .	89
4	<b>清弁の見た如来</b> . . . . .	89
part 4	<b>副論</b> . . . . .	93

## 参考文献一覧

### Akahane, Ritsu (赤羽律)

- 2013 “On the Digressions of the *Prajñāpradīpa*, with a Reevaluation of Its Chinese Translation”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 61-3, pp. (124)–(130).
- 2014 “Rethinking the Chinese Translation of the *Prajñāpradīpa*”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 62-3, pp. (153)–(160).

### Ames, William L.

- 1993 “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*, A Translation of Chapter One: ‘Examination of Casual Conditions’ (Pratyaya) Part one.” *Journal of Indian Philosophy*. 21, pp. 209–259.
- 1994 “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*, A Translation of Chapter One: ‘Examination of Casual Conditions’ (Pratyaya) Part two.” *Journal of Indian Philosophy*. 22, pp. 93–135.
- 2000 “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*: A Translation of Chapter Six, Examination of Desire and the One Who Desires, and Chapter Seven, Examination of Origination, Duration, and Cessation [from the Tibetan].” *Buddhist Literature*. Vol. 2, pp. 1–91.

### Lama Chimpa; Chattopadhyaya, Alaka

- 1970 (Rep. 1990) *Tāranātha’s History of Buddhism in India*. Trs. Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya; Ed. Debiprasad Chattopadhyaya. Delhi: Motilal Banarsidass.

### The Cowherds

- 2011 *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press.

### Duerlinger, James

- 2003 *Indian Buddhist theories of persons : Vasubandhu’s “Refutation of the theory of a self”*, in the series, *A Critical Studies in Buddhism*, from RoutledgeCurzon Press, 2003. (Paperback edition, 2006).

### Eckel, Malcolm David

- 1985 “Bhāvaviveka’s Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa*”, *Miscellanea Buddhica*, Copenhagen, pp. 25–75.
- 1992 *To See the Buddha: A Philosopher’s Quest for the Meaning of Emptiness*, Princeton University Press.
- 2008 *Bhāviveka and His Opponents*, Harvard University Press.

### Harrison, Paul

- 1992 “Is the *Dharma-kāya* the Real “Phantom Body” of the Buddha?” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15-1, pp. 44–94.

### Hoornaert, Paul Roland

- 1999–2004 “An Annotated Translation of *Madhyamakahr̥dayakārikā / Tarkajvālā V*” 『金沢大学文学部論集：行動科学・哲学篇』 nos. 19–23 (\*第55–68 偈は『北陸宗教文化』13 所収).

### de Jong, Jan Willem

- 1988 “Buddhism and the Equality of the Four Castes”, *A Green Leaf: Papers in Honour of Professor Jes. P. Asmussen*, pp. 423–431.

**Kajiyama, Yuichi (梶山雄一)**

1963 “Bhāvaviveka’s Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd – und Ostasiens* 7, pp. 37–62, 後に梶山英文著作集（臨川）に収録.

**Kataoka, Kei (片岡啓)**

2012 “Is Killing Bad? Dispute on Animal Sacrifices between Buddhism and Mīmāṃsā”, *Samskṛtasādhitā: Goodness of Sanskrit. Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*, New Delhi: D.K. Printworld, pp. 349–367.

**Katsura, Shoryu (桂紹隆)**

1976 “On *Abhidharmakośa* VI.4”, 『インド学報』 2, p. 28.

**Krasser, Helmut**

2011a “Bhāviveka, Dharmakīrti and Kumāriḥ”, 『中国印度宗教史とくに仏教史における書物の流通伝播と人物移動の地域特性』, 科学研究費成果報告書（船山徹）, pp. 193–242.

2011b “How to teach a Buddhist monk to refute outsiders: Text-critical remarks on some works by Bhāviveka”, *Dhīḥ* 51, pp. 49–76.

**van der Kuijp, Leonard W. J.**

2006 “The Earliest Indian References to Muslims in a Buddhist Philosophical Text of Circa 700”, *Journal of Indian Philosophy*, 34, pp. 169–202.

**Kumagai, Seiji (熊谷誠慈)**

2008 ““Two Truths” (*Satyadvaya*) in the *dBu ma bden gnyis (Satyadvayavibhaṅga)* of the Bon Religion” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 56–3, pp. 128–131.

2010 “The Two Truths Theory of the Bonpo Me ston Shes rab ’od zer (1058–1132 or 1118–1192) – A Comparative Study –” *Report of the Japanese Association for Tibetan Studies*, 56, pp. 87–100.

**Lee, Jong Cheol (李鐘徹)**

2005 *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu Chapter IX: Ātmavādapratīṣedha Editions*, Bibliotheca Indologica et Buddhologica 11.

**Li, Xuezhong**

2012 “Madhyamakāvātāra-kārikā”, *China Tibetology*. 1, pp. 1–16.

**Moriyama, Shinya (護山真也)**

2014 *Omniscience and Religious Authority: A Study on Prajñākaragupta’s Pramāṇavārttikālaṅkārahāṣya ad Pramāṇavārttika* II 8-10 and 29-33, LIT Verlag.

**Niisaku, Yoshiaki (新作慶明)**

2014 “*Prapañca* in the *Prajñāpradīpa/-tīkā*: Examples from the Commentary on Chapter 22, Verse 11”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 62–3, pp. (161)–(165).

**Nishiyama, Ryo (西山亮)**

2012 “Avalokitavratā on the Hindu Caste System”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 60–3, pp. (113)–(117).

**de la Vallée Poussin, Louis (= LVP)**

1903-13 *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtra) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, St. Pétersbourg.

**Priestley, Leonard C.D.C.**

1999 *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*, South Asian Studies Papers, no. 12, Monograph no. 1, University of Toronto, Centre for South Asian Studies.

**Saito, Akira (斎藤明)**

1995 “Problems in Translating the *Mūlamadhyamakakārikā* as Cited in its Commentaries”, *Buddhist Translations: Problems and Perspectives*, Delhi: Manohar, pp. 87–96.

1998 “Bhāviveka and the *Madhya(anta)vibhāga/-bhāṣya*” 『印度学仏教学研究』 46-2.

2006 “Is Nāgārjuna a Mādhyamika?” 『法華経と大乘経典の研究』 山喜房佛書林, pp. 153–164.

**Skilling, Peter**

2009 “Prakrit Prajñāpāramitās: Northwest, South, and Center: Gleanings from Avalokiteśvara and Haribhadra”, *Bulletin of the Asia Institute* 23.

**Tamura, Masaki (田村昌己)**

2010 “Bhāviveka’s View of the Conventional World : An External Object (*bāhyārtha*) and a Conceptual Cognition (*vikalpa*)”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 58–3, pp. (108)–(112).

**Uryuzu, Ryushin (瓜生津隆真)**

1971 “Bhāviveka’s Prajñāpradīpaḥ (Chapter24)” 『近畿大学教養部研究紀要』 2-2, pp. 15–56.

**赤羽律**

2003a 「年代確定の指標としての *avicāraikaramaṇīya*」 『南都仏教』 83, pp. 33–59.

2003b 「『離一多性を証因とする無自性論証』と *avicāraikaramaṇīya* をめぐる問題」 『印度学仏教学研究』 51-2. pp. (124)–(128) .

**赤羽律・早島慧・西山亮**

2011 「*Prajñāpradīpa-ṭīkā* 第 XXIV 章テキストと和訳 (1) : *anusamḍhi & pūrvapakṣa*」 『インド学チベット学研究』 15, pp. 165–195.

2013 「*Prajñāpradīpa-ṭīkā* 第 XXIV 章テキストと和訳 (2) : *uttarapakṣa 1*」 『インド学チベット学研究』 17, pp. 63–86.

**一郷正道**

1988 「中観」 『インド仏教 1』 岩波講座東洋思想 8 岩波書店, pp. 261–287.

**江島恵教**

1980 『中観思想の展開』 春秋社.

1990 「Bhāviveka / Bhavya / Bhāviveka」 『印度学仏教学研究』 38-2, pp. (838)–(846).

**梶山雄一**

1969 『空の論理<中観>』 第一部, 仏教の思想 3, 角川書店. 1997 角川文庫. (『中観と空 I』 梶山雄一著作集 4, 春秋社 pp. 3–174 所収) .

1967 「『知恵のともしび』(中論清弁釈) 第十八章 自我と対象の研究」 『世界の名著 2 大乘仏典』 中央公論社, pp. 287–328.

1979a 「『知恵のともしび』 第十五章 (試訳)」 『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念 仏教学論文集』 東方出版, pp. 181–202.

1979b 「バーヴァヴィヴェカの業思想: 『般若灯論』 第十七章の和訳」 『業思想研究』 雲井昭善編 平楽寺書店, pp. 305–357 (『中観と空 II』 梶山雄一著作集 5, 春秋社 pp. 245–289 所収) .

- 1980 「『知恵のともしび』第二十五章（前段の試訳）」『密教学』16/17（合併号），pp. 40–68.
- 1982 「中観思想の歴史と文献」『中観思想』講座大乘仏教 7，春秋社（『中観と空 I』梶山雄一著作集 4，春秋社 pp. 175–260 所収）.
- 1996 「仏陀観の発展」『佛教学総合研究所紀要』3（『神変と仏陀観・宇宙論』梶山雄一著作集 3，春秋社 pp. 177–235 所収）.

**桂紹隆**

- 2011 「インド仏教思想史における大乘仏教：無と有との対論」シリーズ大乘仏教 1，春秋社，pp. 253–288.
- 2012 「仏教論理学の構造とその意義」『認識論と論理学』シリーズ大乘仏教 9，春秋社，pp. 3–48.

**川崎信定**

- 1992 『一切智思想の研究』春秋社.

**木村誠司**

- 2011 「アビダルマの二諦説：序章」『駒澤大學佛教学部論集』42，pp. (53)–(77).
- 2012 「アビダルマの二諦説：訳注研究・インド編 I」『駒澤大學佛教学部論集』43，pp. (69)–(103).

**百濟康義**

- 1982 「ウイグル訳アビダルマ論書に見える論師・論書の梵名」『印度学仏教学研究』31-1，pp. (112)–(115).

**斎藤明**

- 1987a 「『根本中論』チベット訳批判」『仏教研究の諸問題』山喜房佛書林，pp. (23)–(48).
- 1987b 「『根本中論』テキスト考」『インド学仏教学論集』春秋社，pp. (75)–(84).
- 1999 「バーヴィヴェーカの勝義解釈とその思想史的背景」『論集』9.

**櫻部建**

- 1959 「破我品の研究」『大谷大学研究年報』12，pp. 21–112.

**櫻部建・小谷信千代**

- 1999 『俱舍論の原典解明：賢聖品』法蔵館.

**高橋晃一**

- 2011 「大乘仏教のヴァルナ観に関する一考察」『南アジア研究』23，pp. 31–50.

**武田宏道**

- 2007a 『無我の論証：『俱舍論』破我品の研究』博士論文.
- 2007b 『俱舍論破我品』永田文昌堂.

**立川武蔵**

- 1994 『中論の思想』法蔵館.

**田村昌己**

- 2008 「バーヴィヴェーカの四大種説」『南アジア古典学』3.

**丹治昭義**

- 1992 『実在と認識』中観思想研究 II，関西大学東西学術研究所研究叢刊 6–2.
- 2006 『中論釈 明らかかなことば II』関西大学出版部.

**月輪賢隆**

- 1929 「安慧菩薩の大乘中観釈論に就いて」『龍谷大学論叢』288，pp. 68–103.

**寺本婉雅**

- 1928 (rep. 2004) 『印度佛教史』（寺本婉雅著作選集 5）うしお書店.

**長尾雅人**

- 1947-48 「中観哲学の根本的立場」『哲学研究』366, 368, 370, 371 (『中観と唯識』岩波書店, pp. 1-144 所収).  
 1955 「仏陀の沈黙と其中観的意義」『哲学研究』430 (『中観と唯識』岩波書店, pp. 158-179 所収).  
 1971 「仏身論をめぐりて」『哲学研究』521 (『中観と唯識』岩波書店, pp. 266-292 所収).

**那須真裕美**

- 1999 「中期中観派の二諦説: 勝義へ志向させる方法論を中心に」『佛教学研究』55, pp. 87-109.  
 2000a 「Prajñāpradīpa-tīkā 第 24 章の試訳」『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』21, pp. 16-33.  
 2000b 「Prajñāpradīpa-tīkā 第 24 章の試訳 (2)」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』22, pp. 1-19.  
 2005 「Prajñāpradīpa-tīkā 第 24 章研究ノート」『種智院大学研究紀要』6, pp. 44-54.

**那須良彦**

- 2004 「有部の不失法因と正量部の不失: 『中論』第 17 章所述の「不失」に対する観誓の解釈」『印度学仏教学研究』53-1, pp. (110)-(114).

**新作慶明**

- 2012a 「Prajñāpradīpa に引用される Madhyāntavibhāga 第 I 章第 3 偈の解釈: アヴァローキタヴラタの解釈をめぐって」『印度学仏教学研究』60-2, pp. (150)-(153).  
 2012b 「アヴァローキタヴラタの瑜伽行派批判についての一考察: Madhyāntavibhāga 第 I 章第 3 偈の解釈をめぐって」『インド哲学仏教学研究』19, pp. 91-103.

**西山亮**

- 2010 「Prajñāpradīpa-tīkā 第一章和訳 (1)」『龍谷大学佛教学研究室年報』15, pp. 54-69.  
 2012 「Prajñāpradīpa-tīkā 第一章和訳 (2)」『龍谷大学佛教学研究室年報』16, pp. 23-41.  
 2013 「Prajñāpradīpa-tīkā 第一章和訳 (3)」『龍谷大学佛教学研究室年報』17, pp. (1)-(15).  
 2014a 「清弁から見た『俱舍論』の二諦説」『印度学仏教学研究』62-2, pp. (128)-(131).  
 2014b 「Prajñāpradīpa-tīkā の書誌学的考察」『日本西藏学会々報』60, pp. 15-25.

**能仁正頭**

- 1987 「清弁著『般若灯論』第 3 章の和訳と註」『龍谷大学 大学院研究紀要 人文科学』8, pp. 16-38.  
 1992 「『知恵のともしび』第 1 章の和訳 (1): 縁の考察」『佛教と福祉の研究』永田文昌堂, pp. 45-66.  
 1996 「『知恵のともしび』第 1 章の和訳 (2): 縁の考察」『仏教学研究』52, pp. 85-103.  
 2002 「『知恵のともしび』第 1 章の和訳 (3): 縁の考察」『仏教学研究』56, pp. 70-93.  
 2006 「『知恵のともしび』第 1 章の和訳 (4): 縁の考察」『仏教学研究』60/61, pp. 15-43.

**野澤静證**

- 1950 『軌範師清弁造根本中の註・般若燈の中の如来の観察と名くる第二十二品』私家版.

**羽溪了諦**

- 1930 『国訳一切経印度撰述部』中観部 2, 『般若灯論』大東出版社.

**早島慧**

- 2011 「Prajñāpradīpa と Madhyāntavibhāga-bhāṣya における勝義解釈」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』33, pp. (1)-(16).

**吹田隆道**

- 1993 「『大本経』に見る仏陀の共通火と法レベル化」『原始仏教と大乘仏教』渡邊文磨博士追悼論集, pp. 271-283.

**藤永伸**

2001 『ジャイナ教の一切知者論』平楽寺書店.

**古坂紘一**

2001 『般若灯論広註』に見る『灯論』著作の動機と意義『密教文化』207, pp. 1-22.

**松本史朗**

1978 「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』5, pp. 109-137.

1985 「チャンドラキールティの論理学：『明句論』第一章諸法不自生論の和訳と研究（1）」『駒沢大学仏教学部研究紀要』43, pp. (78)-(124).

**水野弘元**

1996 『国訳一切経』印度撰述部, 毘曇部 21 (初版: 1932) .

**三谷真澄**

2001 「『般若灯論』中の『無畏』：ルイゲンツェンの翻訳手続きに関する一試論」『日本西藏学会々報』46, pp. 17-30.

**御牧克己**

1988 「経量部」『インド仏教 1』岩波講座東洋思想 8, 岩波書店, pp. 226-260.

**宮崎泉**

2007 「『中観優波提舍開宝篋』テキスト・訳注」『京都大学文学部研究紀要』46, pp. 1-126.

**宮本浩尊**

2005 「『般若灯論』第 15 章における清弁の言説詭理解：『俱舍論』における経量部説と関連して」『印度学仏教学研究』54-1.

**望月海慧**

1989a 「『般若灯論』第 11 章試訳」『棲神』61, pp. (25)-(49).

1989b 「『般若灯論』第 13 章試訳」『大学院年報 立正大学院文学研究科』7, pp. 69-86.

1990 「『般若灯論』第 12 章試訳」『棲神』62, pp. (1)-(27).

1991 「『般若灯論』第 14 章試訳」『棲神』63, pp. (39)-(65).

1992 「『般若灯論』第 10 章試訳」『棲神』64, pp. (1)-(38).

**護山真也**

2012 「全知者証明・輪廻の証明」『認識論と論理学』シリーズ大乘仏教 9, 春秋社, pp. 227-257.

**山口益**

1943 「中観派における中観説の綱要書」『山口益仏教学論集』上巻所収.

1964 『佛教における無と有との對論』山喜房佛書林 (修訂版).

**吉水千鶴子**

1997 「Upādāyaprajñapti について：Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える」『成田山仏教研究所紀要』20, pp. 95-155.

**若原雄昭**

1985 「アagamaの価値と全知者の存在証明：仏教論理学派に於る系譜」『仏教研究』41.

**渡辺章悟**

2009 『金剛般若経の梵語資料集成』山喜房佛書林.

## 略号と凡例

AKBh Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*.

*Buddhapālita-vṛtti* Buddhapālita. *Buddhapālitamūlamadhyamakavṛtti*. D3842, P5242.

D *sDe dge* edition.

MAVBh Vasubandhu. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*.

MHK Bhāviveka. *Madhymakahṛdaya*.

MMK Nāgārjuna. *Mūlamadhyamaka-kārikā* In Ye Shaoyong (叶少勇) ed. 『中論頌』中西書店, 2011.

P *Peking* edition.

PPr Bhāviveka. *Prajñāpradīpa*. D 3853, P 5253.

PPrT Avalokitavrata. *Prajñāpradīpa-tīkā*. D 3859, P 5259.

Pras Candrakīrti. *Prasannapadā*. In LVP ed. i.e. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Ed. Louis de la Vallée Poussin. (Bibliotheca Buddhica 4). St. Pétersbourg: l'Académie impériale des sciences, 1903-1913.

TJ Bhāviveka. *Tarkajvālā*.

『マヌ法典』 *Manusmṛti*. In *MANU-SMṚTI with Nine Commentaries* vol. II. Ed. J.H. Dave. Mumbai: Bhāratīya Vidyā Bhavan, 1975; *MANUSMṚTI with the Sanskrit Commentary Manvarthamuktāvalī of KULLŪKA BHATṬA*, Ed. J.L. Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

**テキスト凡例** Underline = *Mūlamadhyamaka-kārikā* (and *Abhidharmakośa-bhāṣya*),

**Bold** = *Prajñāpradīpa*; ins. = insert(s), om. = omit(s).

**和訳凡例** ( \_ ) = 指示代名詞の内容や原語, [ \_ ] = 文意を明瞭にするための原文にはない補い,

[ \_ ] = 原文にはない位置づけ, \* = 梵文の想定形; Underline = *Mūlamadhyamaka-kārikā* (and *Abhidharmakośa-bhāṣya*), **Bold** = *Prajñāpradīpa*.

\* PPr の読解の際に随時 PPrT の sDe dge を参照し, 必要なときは Peking も参照した. Peking の異読をとったところは P のロケーションも記載した.

part 1

## 序論

### 0 予備的考察

#### 0.1 問題の所在

本研究の目的は、清弁 (Bhāviveka<sup>\*1</sup>, 6世紀前半) の著した *Prajñāpradīpa* 中の、「如来」がテーマである第22章を取りあげ分析することによって、中観派の仏陀観の一端を明らかにすることにある。清弁はインド仏教における中観派を代表する思想家の一人であり、*Prajñāpradīpa* は *Mūlamadhyamaka-kārikā* (『中論頌』) を注釈したものである。本稿においては、その第22章を便宜的に前半と後半に分け、それぞれを「如来は何でないのか」(本論第1章)そして「如来は何であるのか」(本論第2章)という視点から考察する。さらに、本章において示される「一切智者」としての仏陀の側面にも検討を加える(本論第3章)。

問題はまず、清弁にとって「法身 (dharmakāya)」とは何を意味するかであり、「教説」と「法性」とを、それを解く鍵として考察を進める。また、同じく中観派の思想家である月称 (Candrakīrti, 7世紀前半) との比較を通じて対立点を明らかにすると共に、方法論の共有を指摘し、両者が同じ「中観派」であることの意味を問い、一つの見方を提示する。さらに、*Prajñāpradīpa* 第22章における議論が、複数の層を持つ清弁の二諦説のどこに対応するのかを検討し、特に「勝義と世俗の間」という視点から検討を加える。*Prajñāpradīpa* 第22章を通読し、分析することによって、中観派である清弁の持つ如来観を明らかにしたい。

#### 0.2 清弁の研究史

##### 0.2.1 研究の背景

大乘仏教を特徴づける教理の一つである「空」は、龍樹 (Nāgārjuna, ca. 150–250) の *Mūlamadhyamaka-kārikā* (以下 MMK) によって初めて「論 (abhidharma)」の立場から分析がなされた。「大乘のアビダルマ」<sup>\*2</sup>とも呼ばれる彼の知的営みは、各時代各地域で実に多様な広がりを見せ、様々な議論の展開を経て、今日に伝わっている。また、彼を起点としていくつもの学派や宗派が生み出されてきたが、龍樹が MMK で示した「空」の思想に最も忠実であろうとしたのが「中観派 (Mādhyamika)」である。龍樹没後間もなく登場する Āryadeva (ca. 3, 4 cent.), また Buddhapālita (ca. 470–540), 清弁, 月称などの MMK の注釈者たち、そしてインドからチベットへ渡った Śāntarakṣita (ca. 725–784) や Kamalaśīla (ca. 740–795) など多彩なこの学派は、中観派内部での方法論の研鑽、また、瑜伽行派や仏教外の学派などとの対論を重ね、龍樹の思想を深化させていった。さらに、中観派はチベットにおいてさらなる展開を見せ、特に月称の中観思想は今日に至るまでチベット仏教において、とりわけツォンカパ (ca. 1357–1419) を派祖とし、現在ダライ・ラマ14世を擁するゲルク派において権威を保持し続けている。

その月称に関しては、チベット仏教思想の解明においても重要な位置を占めていることから研究が進んでおり、また、論考が重ねられている別の要因として、著書にサンスクリット原典が多く残されているという恵まれた資料状況を挙げることができる。月称によって著された MMK の注釈書 *Prasannapadā* は、MMK 注釈

<sup>\*1</sup>清弁の呼称「Bhāviveka」については江島1990に従った。

<sup>\*2</sup>Saito[2006, P. 156, n. 14]は、MMKのコロフォンなどに、MMKが「theḡ pa chen po'i chos mngon pa」と呼ばれていることに注目し、龍樹を「Mahāyāna-Abhidharma movement」の起源と位置付けている。

書の中で唯一、完本としてサンスクリット原典が今日に伝わっており、また近年、主著 *Madhyamakāvatāra* にもサンスクリット原典が発見され、学界に報告されつつある (Li 2012)。そのような資料環境の中、多くの碩学が月称研究に従事し、成果を収めてきた。

一方で、「空」の論証に独特の方法を導入し、月称とは一線を画す中観思想を有する清弁に関しては、十分に研究が進められていない\*3。原因としては、彼の多くの著書がサンスクリット原典を欠き、チベット語訳と漢訳でしか伝わっていないことを挙げることができる。唯一、主著 *Madhyamakahr̥daya-kārikā* にはサンスクリット原典が現存しているが、その読解の際に参照が不可欠な注釈書 *Tarkajvālā* はチベット語訳でしか現存しておらず、その翻訳は言語的な難解さを持つことで知られている。このような資料的な難点もあり、清弁の思想は明らかにされていない部分が多い。

### 0.2.2 研究史

月称研究に比べて清弁のそれは量が圧倒的に少ないと言えるが、いくつかの重要な論考が存在する。まず、清弁の思想解明に先鞭を付けた山口 1941 『仏教における無と有との対論』を挙げることができる。山口 1941 は清弁と瑜伽行派との対論が記録された MHK 第 5 章を解説し、何らかの有的なものを究極的な実在として認める瑜伽行派の立場と、それを認めない中観派との思想的対立を明確に示した。「無と有の対論」という発想については、桂 2011 がそのアイデアを敷衍して仏教思想史全体を再構築していることから、清弁研究という枠を超え、長年を経てもなお価値を有する画期的な成果であると言える。

現在の清弁研究の基調となっているのは、なんとといっても梶山雄一の一連の業績である\*4。仏教論理学の発想を取り入れて自身の中観説を立証しようと試みた、中観思想の過渡期とも言える複雑な背景を持つ清弁の思想を、その限界も踏まえて明快に示した梶山の研究は、清弁研究において最も参照されるべきものである。また、PPr の主要な章\*5を紐解き、清弁の思想を平易な翻訳を通じて世に公表した梶山の功績は、学術的にはもちろん仏教の叡智を今日に伝えるという意味でも今後も変わることはない価値を有していると言えよう。

江島恵教著『中観思想の展開』1980 は、MHK の中心的な章である第 3 章のサンスクリット原典の校訂と翻訳を通じて、空性を論証するために用いられた清弁の論理を解明し、その後の研究基盤となる成果を提示した。M. D. Eckel の *To See the Buddha* 1992 はその MHK 第 3 章の末尾に示された仏身論に関する論考であり、空性を説く中観派が仏陀をいかに捉えていたのかを明らかにし、哲学的な考察を加えている。同じく川崎 1992 は MHK を対象とし、一切智者に関する議論が行われる第 9 章および第 10 章を取り上げている。MHK といった清弁の著作だけでなく、一切智者に関する記述をあらゆるテキストから広汎に収集し、さらに対論相手となっている仏教外の思想、特にミーマーンサカの教義を常に参照しながら分析を加えることによって、「一切智者」という側面から見た新たな仏陀観を明らかにしている。本稿においては仏身論との関連において、上記三つの論考を参照した。

Eckel は MHK における、声聞との対論である第 4 章と、瑜伽行派の批判を目的とした第 5 章とを取りあげ、*Bhāviveka and His Buddhist Opponents* 2008 を公表し、清弁が如何に他学派の思想に影響を受け、またどの点を拒否したのかを論じている。MHK 第 5 章には Hoornaert[1999–2004] の一連の翻訳も存在し、Eckel の研究とともに、清弁と瑜伽行派とを考察する上での欠かせないものとなっている。

\*3 二諦説のうちの世俗に関する近年公表されたアンソロジーである *Moonshadows* (2011 年) において議論されている大部分は、これまでの概説書と同じく月称説である。

\*4 梶山著作集に 2 巻に渡って収録されている。特に著作集第 4 巻に収録されている梶山 [1969, pp. 128–133; 1982, pp. 210–227] には、清弁の思想がその背景を含めてはつきりと示されている。

\*5 たとえば第 1 章 (Kajiyama1963)、第 17 章 (梶山 1979)、第 18 章 (梶山 1967)、第 25 章 (梶山 1970)。

近年の清弁研究は二諦説に集中しており、斎藤明を中心に主に日本で議論が進められている\*6。特に複数の層を持つ勝義の解釈をめぐって考察が深められており、その背景が明らかになってきているが、世俗説に関しては、チベットにおいて言われるように清弁は本当に経量部の立場をとるのかなど、解明されていない点が多く、月称との比較という面からも、検討が急がれる課題である\*7。

PPr に関しては、*Prasannapadā* に比べて MMK の解釈として言及される頻度が低いと言えるが、上述した梶山の翻訳に加え、Uryuzu[1971]、能仁 [1987, 1992, 1996, 2002, 2006]、Ames[1993, 1994, 2000]、立川 [1994]、望月 [1989ab, 1990, 1991, 1992] など、PPr の翻訳も着実に進められており、サンスクリット写本の発見を待望しつつも、チベット語訳からの翻訳研究の成果が積み重ねられてきている。

このような研究状況のなかで本稿においては、仏身論に関する上記の諸研究を参照しながら、ここでは触れられていない PPr 第 22 章「如来品」を取りあげ、清弁の仏陀観の一端を明らかにしたい。ただし PPr 第 22 章については野澤静證の翻訳（野澤 1950）が残されており、随時漢訳を参照し、また複注 *Prajñāpradīpa-tīkā* から適宜補いを加えて翻訳作業が進められていることが分かる。しかし、管見の限りこれまでの研究のなかでその翻訳に言及するものは存在しない。本稿は、これまで学界において十分に周知されてこなかったその野澤の翻訳を出発点とし、当時の学界の状況において野澤が知ることのできなかった情報を可能な限り加えて翻訳を新たにし、そこから見える清弁の如来観を解き明かすことを目指したものである。

### 0.3 *Prajñāpradīpa* の注釈書\*8

#### 0.3.1 *Prajñāpradīpa-tīkā* とその周辺

PPr を解説する上で第一に参照されるべき資料は、観誓 (Avalokītavratā, 8 世紀前半) による PPr の注釈書 *Prajñāpradīpa-tīkā* である\*9。PPrT は PPr 同様サンスクリット原典を欠き、また、漢訳も存在せず、チベット語訳としてのみ現存している。チベット語の書名としては「*shes rab sgron ma rgya cher 'grel pa*」であり、また「*prajñāpradīpatīkā*」\*10というサンスクリット名が PPrT 冒頭に並記されている。この書物は sDe dge 版でおよそ 1000 フォリオ、Peking 版では約 1200 フォリオの大著であり、チベット大蔵経中観部の wa, sha, za の三つの帙に渡る大著である。特に PPrT 第 1 章に関しては、sDe dge 版で 200 フォリオほどあり、全体の約 5 分の 1 を占めている\*11。

PPrT を著した観誓 (Avalokītavratā) の名前に関しては、PPrT の書名のようにサンスクリット名が並記されることはなく、チベット名の「*spyān ras gzigs brtul zhugs*」としてのみ文献上で確認される。つまり、「Avalokītavratā」という名称はあくまで想定されたサンスクリット名\*12であり、Chimpa-Chattoṣṭhyaya[1970,

\*6 赤羽ほか [2013, p. 85] において、清弁の二諦説に関する参考文献一覧があるので、そちらを参照のこと。

\*7 清弁の世俗説に関する論考として宮本 [2005]、田村 [2008]、Tamura[2010]、西山 [2014a] などを挙げるができる。

\*8 このセクションは、拙稿西山 2014b に一部資料（本稿 0.3.4.2 の padaikadeśa に関する一節）を加えたものである。

\*9 PPrT に関する先駆的な研究としては、古坂 2001、那須真裕美 [1999, 2000a, 2000b, 2005] の翻訳研究を挙げることができ、それぞれ PPrT の第 1 章と第 24 章を扱っている。また筆者も第 1 章に関しては西山 [2010, 2012, 2013] を公表し、また赤羽・早島・西山 [2011, 2013] の共同執筆者の一人として第 24 章の読解を進めている。また、那須良彦 [2004]、新作 [2012a, 2012b] によって、観誓の思想的特徴の一端が解析されている。上述した（本稿 0.2.2）PPr の翻訳における注記もまた、PPrT に関する有益な情報を与えていることも忘れてはならない。観誓の思想研究としてではなく、PPrT に残された膨大な情報から当時の文化的背景を検証するという作業は、de Jong 1988, van der Kuijp 2006, Skilling 2009, 高橋 2011 によって行われている。

\*10 参照した 5 つの版本とも、実際にはサンスクリット名が「*prajñāpradīpaṃtīkā*」となっていることが特徴的であり、なぜか *dīpaṃ* というように格変化した形になっている。

\*11 PPrT 第 1 章において MMK の帰敬偈の解説が始まるのは sDe dge 版第 27 フォリオからであり、それまでにいわゆる「造論の意趣」が示されている。

\*12 管見の限り、「Avalokītavratā」というサンスクリット名は、古くは寺本 1928, 月輪 1929, 羽溪 1930, また山口 1943 などに見られる。寺本氏の翻訳は大正五年（1916 年）に完了している旨が記載されているので、1910 年代にはすでに寺本氏が「Avalokītavratā」

p. 260] は「Avalokitavrata」の他に「Avalokiteśvaravrata」の可能性を指摘している。後半の「brtul zhugs」に関しては「vrata」で問題ないと思われるが、前半の「sryan ras gzigs」が果たして「Avalokita」であったか、あるいは「Avalokiteśvara」であったかは判断が難しいところである。また研究書で「観誓」と表記されることもあり、便宜上本稿でも用いたが、漢訳仏典にそのような名称は存在せず、あくまで想定された漢訳名である。

ここで、観誓に関するチベットの伝承を見ておきたい<sup>\*13</sup>。ツォンカパの *Drang nges legs bshad snying po* に関する 20 世紀に著された書物に次のように観誓が紹介されている。

観誓は人生の前半においては異教の徒であったが、… 論争したとき、観誓は打ち負かされた。それから彼は出家に踏みきった [が]、髪を切ることにしては、刃物で髪の毛を切ることが [どうしても] できなかったの、そんな彼にたいして清弁が「我が神である観音 (Avalokita) にも、結髪があるので、あなたはその [観音] の姿 (vrata) で、伝統にのっとった上で、優婆塞戒 (upāsakaśamvara) を受けなさい」と仰ったとき、彼の名もまた「観音の姿を持つ者 (Avalokitavrata)」と名づけられたと仰られている<sup>\*14</sup> (*Drang nges legs bshad snying po'i zin bris of Ser byes mkhan zur dge bshes Blo bzang dbang phyug* (1901-1979), S0026 199-8 to 15).

このように、「Avalokita-vrata」という名前の由来が示されている。注目すべき点はまず、vrata が「誓い」「誓戒」の意味ではないということである。ここでは「姿」を意味し、観音菩薩のように結髪がある者という意味で、「Avalokitavrata」という名称が説明されている。

また興味深い点は、観誓が優婆塞であったということである。伝承によると彼は優婆塞戒を受けているので、出家修行者・比丘ではない。あくまで在野の仏教者としてこの大著を著したのである。異教徒の出身ということも注目すべき点であり、PPrT 内で多くの異教徒に関する知識が披瀝されていることも、その傍証となろう。van der Kuijp (2006, 200-201) によると、キリスト教やイスラム教への言及もあり、彼の見聞した情報の豊かさを物語っている。このように、観誓は出家者ではなく、観音菩薩のような結髪を有する在家者だったことがチベットに伝わっているのである。

なお、PPr ならびに PPrT をチベット語訳したのは、9 世紀初頭の Jñānagarbha と Cog ro Klu'i rgyal mtshan とであり、この二人で MMK (後に改訳) と、PPr, PPrT, Nāgjarjuna の自注とされる *Akutobhayā*, また Buddhapālita による注釈といった MMK 注釈書が翻訳されたことが知られている。これらの翻訳に従事した Jñānagarbha については、松本 [1978, p. 109–110] が言及しているように、インド後期中観派に位置付けられる同名の Jñānagarbha (ca. 700–760) とは別人であり、9 世紀に仏典のチベット語翻訳に携わったインド人を指す。Cog ro Klu'i rgyal mtshan については、van der Kuijp [2006, p. 178] が紹介しているように、'*Phang thang ma* 目録において「〔原典の〕意味を伝える偉大な翻訳官 (don sgyur gyi lo tsha ba chen po)」と呼ばれており、「〔原典の〕ことばを伝える偉大な翻訳官 (sgra sgyur gyi lo tsha ba chen po)」と称される Ska ba Dpal brtsegs と対比されている。

Jñānagarbha と Cog ro Klu'i rgyal mtshan との訳出の手順については、斎藤 [1987ab], Saito [1995] が考

という名称をチベット名から想定していたことになる。

<sup>\*13</sup>この伝承は大谷大学名誉教授・白館戒雲氏にご教示いただいた。ここに記して感謝申し上げたい。

<sup>\*14</sup>sPyan ras gzigs brtul zhugs ni sku tshe'i stod la phyi rol pa yin la / ... rtsod pa na sPyan ras gzigs brtul zhugs pham zhing / de nas khong rab tu byung bar brtsams te skra bcad pa na gcod byed kyis dbu skra bcad ma thub pas de la Legs ldan gyis nga'i lha sPyan ras gzigs la yang ral pa yod pas khyed rang de'i brtul zhugs te lugs srol byas nas dge bsnyen gyi sdom pa longs shig ces gsungs pa na de'i mtshan la yang sPyan ras gzigs brtul zhugs zhes grags par gsungs /

察しており、MMK 注釈書の中でまず PPr の翻訳に着手し、その際に PPrT を参照しながら両者を同時並行で訳出し、その中から MMK を抽出する、つまり、PPrT を訳出する中から PPr ならびに MMK の訳文を抽出する、という作業がなされたのではないかという仮説を立てている<sup>\*15</sup>。斎藤氏はそれが PPrT と PPr がほぼ全同である根拠でもあるとし、チベットでの訳出手順に関する一つのアイディアを提示している。この点については、同氏が注意を促しているように、MMK の諸注釈書の間で章ごとに詳しい比較検討がなされるべきであり、今後の個別的な検証が俟たれている。

### 0.3.2 Atiśa の伝える「Avalokitavrata」

「sPyan ras gzigs brtul zhugs (\*Avalokitavrata)」という名前が初めて登場するのは、11 世紀前半にインドで活躍し、晩年チベットに渡った後期中観派の Atiśa の著作においてである。この点はすでに van der Kuijp (2006, 182–183) や宮崎 (2007, 108; n. 126) によって指摘されている。例えばまず、*Ratnakaraṅḍodghātanāma-Madhyamakopadeśa* の中で Atiśa は、中観派の典籍を著した人物を列挙し、清弁、Buddhapālita, Devaśarman などの MMK 注釈者たちと、Śāntarakṣita, Kamalaśīla といった後期中観派に位置づけられる論師との間に「Avalokitavrata」の名前を挙げている<sup>\*16</sup>。清弁が一番最初に位置していることを除いて、年代順となっている。

また *Bodhimārgapradīpa-pañjikā* において、PPr に対して注釈を著した二人の注釈者として、観誓と Devaśarman の名前が挙げられている<sup>\*17</sup>。

また同書の中で Atiśa は教証として、Āryadeva の *Madhyamakabhramaghāta*、清弁の *Tarkajvālā*、月称の *Madhyamakāvātāra* と並んで観誓を挙げている<sup>\*18</sup>。奇異に思われるのは、彼の著書名のみ言及されていないという点であり、そもそも観誓の名前で伝わっている唯一の著書 PPrT の書名については、チベット語訳 PPrT 以外のどの文献にも確認できないのが現状である。

以上のように、「sPyan ras gzigs brtul zhugs (\*Avalokitavrata)」という名称については Atiśa の著作中に確認できる。しかし、これまで観誓の思想内容が彼以降の論師に取り上げられ、継承されたり批判されたりしたという報告はなされていない。その点について van der Kuijp (2006, 182) は、「But it is a bit peculiar that such very well-read late eighth century thinkers Śāntarakṣita and Kamalaśīla also do not once mention or refer to him in their oeuvre.」と指摘しており、管見の限り、またこれまでの研究において、観誓以降の Śāntarakṣita などの著作に、観誓や PPrT の影響は報告されていない。

### 0.3.3 *Prajñāpradīpa-tīkā* における『マヌ法典』の引用

観誓がインドにおいて言及されていない、少なくとも PPrT のインドにおける影響を示す報告がない、ということから、PPrT に対してチベット撰述の疑いを差し挟む余地が生じるが、しかし、チベットに持ち込まれ

<sup>\*15</sup> 斎藤氏の論考に先行して松本 [1985, n. 19] は、PPr と MMK が「余りにも一致」していることの原因として、MMK (後に改訂) と PPr と PPrT が同時に翻訳されていた可能性を指摘している。三谷 2001 にも Cog ro Klu'i rgyal mtshan の翻訳作業についての考察がなされている。

<sup>\*16</sup> slob dpon Bha bya dang / Bu ddha pā li ta dang / De ba śar ma dang / sPyan ras gzigs brtul zhugs dang / Śāntarakṣita dang / Ka ma la śī la la sogs pas ni dbu ma'i gzhung rgyas par mdzad do // (宮崎 2007, 57; 108)

<sup>\*17</sup> de la *Shes rab sgron ma la tī ka chen po gnyis yod de / ātsā rya sPyan ras gzigs brtul zhugs kyis mdzad pa dang / ātsā rya De ba śar mas mdzad pa'i dBu ma dkar po 'char ba'o* // (Sherburne, *The complete works of Atiśa*, 238) . なお、Devaśarman の注釈書については現存しておらず、PPr および PPrT に断片が回収されるのみである。

<sup>\*18</sup> 'di'i don la slob dpon Ārya de bas mdzad pa'i dBu ma 'khrul pa 'joms par blta bar bya'o // *rTog ge 'bar ba dang / dBu ma la 'jug pa dang / sPyan ras gzigs brtul zhugs dag tu yang blta bar bya'o* // (Sherburne, *The complete works of Atiśa*, 242)

ていない、少なくともチベット語訳されていない仏教外の典籍『マヌ法典』が PPrT に引用されていることは、PPrT がインドで著されたことを裏付ける。観誓は PPrT 第 1 章 (D wa 15a6-7, P wa 18b1-2) の中で、「異教徒の典籍 (phyi rol pa rnam kyī gzhung)」の次のような一節を引用する：

dmangs (P dmang) rigs la ni blo gros dang //  
 lhag ma bsreg bya sbyin mi bya //  
 de la chos bstan mi bya zhing //  
 de la brtul zhugs bstan mi bya //

de Jong1988 はこのチベット文が『マヌ法典』第 4 章第 80 偈であることを明らかにした。当該のサンスクリット原典は、次の通りである：

na śūdrāya matiṃ dadyān nocchiṣṭaṃ na haviṣkṛtaṃ /  
 na cāsyopadiśed dharmāṃ na cāsyā vratam ādiśet //

シュードラに知識 (mati) を与えるべきではない。残りものや供物とされたものを〔与えるべきではない〕。この〔シュードラ〕に法 (dharma) を説くべきではない。この〔シュードラ〕に誓戒 (vrata) を示すべきではない。

de Jong (1988) はこの偈を同定するとともに、それを引用した観誓の意図に関する考察を行った。観誓はこの偈を肯定的に引用している、というのが de Jong (1988) の主張であったのに対し、近年、高橋 (2011) はその再考を促し、むしろ否定的に観誓はこの『マヌ法典』の一節を引用しているのではないかという論考を提示した<sup>\*19</sup>。このような引用意図を巡る議論によって、観誓が『マヌ法典』を引用しているという事実が学界に報告された。

本稿で問題としているのは PPrT の撰述問題である。筆者が強調したいのは、『マヌ法典』はチベットに持ち込まれていないという点であり、それが PPrT のインド撰述を裏付ける一つの根拠となると考えている。まず、『マヌ法典』がチベットに持ち込まれていないということは、デンカルマ、パンタンマ、プトンなどの目録に『マヌ法典』が記載されていないことから伺える。少なくとも、PPrT が訳出される以前、つまり翻訳官たちが活躍した 9 世紀初頭までに、『マヌ法典』がチベットにおいて翻訳された形跡は管見の限り見られない。つまり、PPrT がチベットで著されたものであるとしても、その仮定では PPrT に『マヌ法典』の一節が引用されていることが説明できないのである。チベット語訳されていない典籍をチベット人が引用するとは考えにくく、可能性としては、インド人である「訳者」Jñānagarbha が、『マヌ法典』を諳んじて引用したということが挙げられる。もう一つ、「チベット撰述の PPrT」が『マヌ法典』を引用できる可能性としては、翻訳された典籍からの孫引きを指摘できる。実際に、観誓が引用した『マヌ法典』の一節と同じものが、Nandipriya の *Śatapañcāśatka-ṭīkā* 中に見られる<sup>\*20</sup> (Bailey, *The Śatapañcāśatka of Mātr̥ceṭa*, 118)：

dmangs rigs la ni dgongs mi bshad //  
 lhag ma min zhing spangs pa yang //  
 min la chos mi bstan pa dang //

<sup>\*19</sup> 引用意図に関しては高橋 2011 に詳しい。また Nishiyama2012 も参照されたい。

<sup>\*20</sup> *Śatapañcāśatka-ṭīkā* 中に当該の『マヌ法典』の一節が引用されていることは、オーストリア科学アカデミーアジア文化・思想史研究所研究員の赤羽律氏のご教示による。ここに記して感謝申し上げたい。

de la brtul zhugs kyang mi sbyin //

チベットにおいてこの *Śatapañcāśatka-tīkā* のチベット語訳を知っていた者が、そこに引かれる『マヌ法典』の当該の一節を PPrT に孫引きしたと考えることはできる。しかし、*Śatapañcāśatka-tīkā* を翻訳した者の一人 Śākyamati は、11 世紀の Atiśa と共に訳経を行った人物であり、*Śatapañcāśatka-tīkā* は PPrT より後のものであることが明らかであるので、その可能性は排除できる。

他にも様々な憶測が可能であると思われるが、ひとまずは、観誓というインド人が『マヌ法典』を知っていて、それを批判的に引用した、と考えるのが妥当な解釈かと思われる。先に見たように、観誓はチベットの伝承によると元々は異教徒であった。そのことも、観誓が『マヌ法典』を知っていたという傍証となるだろう。推測に過ぎないが、観誓が仏教以外の宗教環境の中で『マヌ法典』に親しみ、そして仏教に改宗したのちにその『マヌ法典』の一節を批判的に引用したと考えることは、あながち的外れではないだろう。

### 0.3.4 チベット語訳の問題

#### 0.3.4.1 サンスクリット文の想定困難

以上のように PPrT はインドで記されたものとして扱って問題はない。しかし、松本 (1985, n. 19) は PPrT のチベット訳に対してひとつの疑問を投げかけている：

また、より重要なことは、少なくとも筆者には、現存の PPT チベット訳が、PP のチベット訳に余りにも一致しすぎている様に見えることである。(中略) その翻訳は、チベット訳として見ても、極めて完成度が高くかつ、安定したものである。しかしそれ故にこそ、筆者はかえって、PPT の訳出に、一抹の疑問を感じるのである。その訳経場に多くの学僧が連なり、訳者は、PPT を手本に PP を講釈しつつ、また PPT にも余分な字句や説明を付加しつつ、PPT の訳出を行っていったなどということは、ありえないのであろうか。(なお PPT, PP はそれぞれ本稿の PPrT と PPr に同じ)

具体的には、PPr を注釈する観誓の解説の中に、梵文を想定しえない箇所があり、その箇所は PPr のチベット語訳を注釈した疑いがあることを指摘している。月称の *Prasannapadā* にパラレルなフレーズが存在していることから梵文を想定し得る、PPr の一節の中の ‘vaiarthya’ という語に対して、そのチベット語訳が ‘don med pa nyid’ となっている箇所に注目し、その ‘vaiarthya (= don med pa nyid)’ という PPr の語に対して PPrT が ‘don med pa shes bya ba ni’ と ‘nyid ces bya ba ni’ というように、分けて注釈している点を指摘して、松本氏は、後者の ‘nyid’ だけを取り出すことは、‘vyarthatva’ なら可能であるが、‘vaiarthya’ からは不可能であると述べている<sup>\*21</sup>。さらに、PPrT が訳出された時代背景なども勘案し、チベット語訳 PPrT がチベット語訳 PPr に完全に合致させるために、余分な注釈をしている箇所があるのでは

\*21 関連テキストは次の通りである：

*Buddhapālita-vṛtti* (D tsa 161b3–4, P tsa 182a6–7)

de la re zhig dngos po rnam s bdag gi bdag nyid las (P la) skye ba med de / de dag gi skye ba don med pa nyid du 'gyur ba'i phyir dang / skye ba thug pa med par 'gyur ba'i phyir ro //

PPr (D tsha 49a6, P tsha 58b7)

de dag gi skye ba don med pa nyid du 'gyur ba'i phyir

PPrT (D wa 73b1, P wa 85b4)

don med pa zhes (D shes) bya ba ni don dang bral ba ni don med pa ste 'bras bu med pa'o // nyid ces bya ba ni de dag gi skye ba don med pa'i dngos po ni de dag gi skye ba don med pa nyid do //

*Prasannapadā* (chap. 1, LVP ed. 14, 20)

tad-utpāda-vaiarthyaṭ

ないか、という疑問を投げかけているのである：

これは全く至れり尽せりの逐語的註釈というべきであろうが、少なくとも「nyid というのは」という語の原梵文を想定することはできない。何故なら、原文には“vaiarthya”とあって、“vyarthatva”とある訳ではないからである。とすれば、これは、チベット訳 PPrT をチベット訳 PPr に全く合致させるために、語句を訳者が補ったとしか考えられない。このような補いが、全く翻訳上のテクニックの問題としてのみ考えうるならば、問題はないが、内容的な面でも、余分な語句や文章を補ったなどということはあるまいのであろうか。

#### 0.3.4.2 チベットにおける付加の可能性

同様の指摘として、古坂 (2001, p. 18; n. 11) は、PPrT に対して注釈を加えているように見える箇所を取り上げ、PPrT においてチベット人による付加が見いだせることを指摘している。古坂 2001 が指摘している箇所は次の通りである：

bral ba zhes bya ba ni rgyun chad pa ste / chos kyi de kho na gang thugs su chud na bcom ldan  
'das kyi bdag gi (P gis) ngo bo dang gzhan gyi ngo bo dang yod pa dang med pa la sogs pa'i  
rnam par rtog pa dag legs par bral bar gyur pa de ni **rnam rtog legs bral ba zhes bya'o** // sogs  
pa'i sgras ni gzugs dang / sgra dang / dri dang / ro dang / reg bya dang / chos la sogs par rnam  
par rtog pa dag gzung ngo // (PPrT D wa 2b3-5, P wa 3a1-2)

「離れた」とは「流れが漸たれた」である。法の真実に到達なさったとき、世尊は自と他、有と無等の分別をすっかり離れたのであるが、[この偈では] その[法の真実] が「**分別をよく離れた**」と言われているのである。[「自と他、有と無等」の] 「等」ということばは、色・声・香・味・触・法などの分別を含んでいる

古坂氏は「この「等」云々の注釈は PP の複註の形式になっている」（「PP」は本稿の PPr に同じ）と述べ、PPrT の成立問題に対して一石を投じている。

PPrT がすべてチベットで書かれたものであるという指摘はこれまでなされていないようであるが、このような疑義や、インドの仏教典籍に PPrT の痕跡がないことから、実際には確かに、PPrT を細部に到るまでインド撰述であると言い切ることは難しいようである。さらに、PPrT に何らかの手が加わった可能性を示唆する奇妙な記述として、本稿では次の箇所を指摘しておこう：

PPrT D Wa 37a1-2, P Wa 43a3-: tshig gi phyogs gcig ni lam du 'gro ba bzhin no zhes bya ba  
la / 'dir tshig gi phyogs gcig ni zhes bya ba'i sgra ni rgya gar skad las / pa dai ka de sha zhes bya  
ba tshig zur gnyis su sbyar ba yin te / tshig gi phyogs gcig ces kyang bya / rkang pa'i phyogs gcig  
ces kyang bya ste / tshig gi phyogs gcig ni ngag (P gang) la sogs pa'i don la phan par byed pa  
nyid ma yin te / dper na rkang pa'i phyogs gcig lam du 'gro ba la phan par byed pa nyid ma yin  
pa bzhin no zhes bya bar sbyar ro //

下線部を「ここで「tshig gi phyogs gcig (ことばの一部)」という語は、インド語で「padaikadeśa」という二重の意味を含んだ表現 (\*śleṣokti) であり」と訳することができるが、インドのテキストに「インド語で (rgya gar skad las)」という説明が見られることに違和感を覚えまいだろうか。少なくともこの箇所にサンスクリットの原文を想定することは困難であると言わざるをえない。ではこのパッセージはどこから来たのであろう

か、チベット人が訳す際に「インド語では」という説明を加えたということはありえないことであろうか。この点は、次のセクションで触れる TJ に関する Krasser の洞察と深く関わり、テキストの成立を考える上での材料となる。

### 0.3.5 まとめ

松本 [1985, p. 103.10–11] がただし書きしているように、インド思想全般に関して PPrT が豊富な情報を提供しているのは確かであり、実際に『マヌ法典』が引用され、それに批判が加えられたのであった。しかし、以上のような後代の加筆、しかもチベットにおける加筆を疑うことのできる奇妙な点が PPrT に存在することは、PPrT を読解する上で注意すべき点であり、また、PPr を読み解く際に PPrT を参照するとき、闇雲に PPrT の解釈を PPr に持ち込んではいならないことを示唆する。インド撰述の書物として PPrT が参照されるべきであるが、PPrT のテキストとして唯一現存するチベット語訳には、チベット人による加筆の跡と思われる箇所があり、「細部に到るまでチベット人の手が加わっていることはない」とは断定できないことは、注意を要するだろう。しかしその加筆は、サンスクリット語とチベット語との言語構造の違いを埋めるために必要な翻訳の技法であったかもしれない。そのあたりの事情は、これから PPrT 研究が進むにしたがって、あるいはサンスクリット原典やその断片の発見によって明らかとなるであろう。

## 0.4 *Prajñāpradīpa* 第 22 章のチベット語訳と漢訳

### 0.4.1 漢訳の見直し

サンスクリット原本が散佚している PPr は、今日チベット語訳と漢訳とで読むことが可能である。このセクションにおいては、PPr 第 22 章における両者の特筆すべき差異とその原因を検討する。PPr のチベット語訳と漢訳については、van der Kuijp [2006, pp. 171.5b–172.4] が等閑に付されてきた漢訳の再評価に言及し、さらに、Krasser 2011ab の提唱した PPr のテキストの成立過程を敷衍して、赤羽 [2013, 2014] が漢訳の見直しを行っている。van der Kuijp [2006, p. 194.1–5b] は、PPr 第 22 章のチベット語訳と漢訳の偈の構成の違いを指摘している。実際に、PPr 第 22 章の漢訳には、PPr チベット語訳や Pras より 2 偈多い全 18 偈が確認される。この両者の違いの原因をテキストの成立過程に言及しつつ以下検討したい。その原因としては、「漢訳者の誤読」と「サンスクリット原典の相違」の可能性が指摘できる。

### 0.4.2 漢訳者の誤読

「漢訳者の誤読」と考えられる偈は、PPr チベット語訳の第 11 偈と第 12 偈の間に見られる。当該の偈は PPr の文脈では明らかに教証であり、観誓の指示に基づき先行研究は一様に、Āryadeva の *Catuhśataka* 第 16 章第 23 偈に同定している<sup>\*22</sup>。しかし漢訳においては、「如論偈説」というフレーズに導かれ、「釋曰」と注釈されていることから、そしてそれが他の全ての MMK の偈と同様の形式である<sup>\*23</sup>ことから、漢訳者が MMK の偈として認識していたことは明らかである。当該箇所のチベット語訳と漢訳とは次の通りである：

de'i phyir de ltar yang dag pa ma yin par rtogs (P rtog) pa'i dri ma bkru (P kru) ba'i (P271b8)  
 phyir / (D phyir ro //: P phyir /) stong pa nyid la sogs pa brjod de / ji skad du (D216b7) stong  
 pa nyid ni lta bar gyur pa thams cad las nges par 'byin pa'o zhes gsungs pa lta bu'o // gzhan

<sup>\*22</sup>羽溪 [1930, p. (304), n. 28], 野澤 [1950, p. 58], van der Kuijp [2006, p. 194].

<sup>\*23</sup>たとえば第 1 偈は「今遮如來。亦遮彼智。如論偈説「非陰不離陰 陰如來互無 非如來有陰 何等是如來 (第 1 偈)」。釋曰。陰者謂積聚義。陰非如來者 (T30, p. 117a14–17)」となっており、この形式が全ての偈に該当する。

yang /  
 gal te dngos po rang bzhin yod //  
 (P272a1) stong mthong yon tan ci zhig yod //  
 rtog pas bcings pa mthong bas na //  
 'dir ni de nyid dgag par bya // (P /)  
 zhes bshad pa lta bu'o // \*24

如是為洗濯不善分別垢故。說空無相無作夢幻等語。是故說空滅一切見。如論偈說。

若法有自體 見空有何益 諸見分別縛 為遮此見故

釋曰。此謂物有自體見空無益。為破彼見故讚於空。

先きにも触れたように、漢訳が MMK として当該の偈を引用していることが分かる。さらに漢訳で注目されるのは、実際にその偈を注釈しているという点である。明らかに偈の解釈を述べていることが見てとれる。一方で PPr チベット語訳は、偈を引用した後、次の話題に移っており、偈の解釈は述べていない。PPrT は Āryadeva の偈であることを認識しつつ、偈の解釈を漢訳と同様に述べているが、PPr の注釈としてとりたてて違和感を覚える必要はないであろう。重要なのは、PPr 漢訳になぜ偈の注釈があるのか、あるいは PPr チベット語訳になぜ偈の注釈がないかを問うことである。前者である場合、その理由を考えると、PPr の漢訳者が、当該の偈を MMK と勘違いし、さらにそれに原本にない注釈を付加した。さらにその理由は、推測を重ねることになるが、MMK が引用されているにも関わらず注釈が存在しないことに漢訳者が違和感を覚えた、と考えることは可能であろう。後者の、チベット語訳に偈の注釈が存在しない理由を考えるならば、あった注釈を削ったと想定するより、サンスクリット原典になかったから、と考えるのが妥当であろう。本稿ではこの当該箇所について、漢訳において Āryadeva の偈が MMK の偈として訳され、さらにその偈にサンスクリット原典には存在しなかった注釈が加えられた、ということはこの事態を説明するものとして提示しておこう。

#### 0.4.3 サンスクリット原典の相違

すでに紹介したように、先行研究において、チベット語訳と漢訳とで、元としたサンスクリット原典が相違する可能性が指摘されている。次に提示する PPr 第 22 章におけるチベット語訳と漢訳との相違は、原典の違いを起源とすると考える方が妥当であるケースである。当該の偈は、チベット語訳の第 8 偈と第 9 偈の間に存在する、漢訳にしか見られない偈である。直前のセクションでも示した通り、当該の偈は「如論偈説」というフレーズとともに導入され、その注釈が偈の直後の「釋曰」から始まるという、MMK の他の偈と同じ形式で引用される。つまり漢訳者は確実に MMK の偈として当該の偈を引用しているのである。前後を含めた関係箇所は次のとおりである：

論者言。是義不然。何以故。如論偈説。

如來所取取 此取不可得 取及取者空 及一切種空

釋曰。此謂取無自體。無自體義先已令解。不復更説。

\*24 拙訳 [副論 8.1]: したがって、そのように虚妄分別という垢を洗うために「空性」などを述べる。「空性は一切の見 (\*dṛṣṭigata) より出離させる (\*nairyāṇika)」と仰られたように、他にも、「もし存在に自体があれば、空見にどんな功德があるのか。〔不空という〕分別の故に縛られていることを観察することによって、この世でまさにそれ(不空)を否定すべきである」と説かれているように、

筆者はこの偈を MMK のものであると考えるのが妥当であると考えている。というのも、MMK に当該の偈を置いてみても意味的に違和感はなく、むしろ必要な説明がなされていると考えられるからである。MMK の前後の偈は次の通りである：

k. 8: 〔五蘊〕そのものとしても、別のものとしても、また、五通りに探しても存在しない如来が、どうして素材によって施設されるだろうか。

**当該の偈:** 如来が受け取る場所の素材、その素材は認識されない（不可得）。素材も受取手も空であり、乃至一切種は空である

k. 9: この素材でさえも、自性として存在しない。そして、自性として存在しないものが、どうして他性として〔存在する〕だろうか。

k. 10: このように、素材と〔素材の〕受取手 (upādātṛ) とはあらゆる点で空である。そして、空なる如来が空なる〔五蘊〕によってどのようにして施設されるだろうか。

文脈としては、k. 8 までで受取手である如来の空が証明され、当該の偈を挟んだ後に、素材自体の空も述べられることになる。当該の偈が漢訳のように存在する場合、その偈の役割は、素材が無自性であり空である理由である「不可得」を示すことと考えることができる。つまり、行為主体だけでなく、その対象も空であることを説明するものが当該の偈において示されているのである。その偈が存在しない場合、素材がなぜ無自性であるのかという根拠が示されないこととなり、その点で、チベット語訳より漢訳の方がより丁寧で説明的な偈の配置ということになる。チベット語訳 PPr においては、当該の偈が存在しないため、如来と相対的なものであるという理由で「素材」の無自性を説明しており (D213b3, 本稿 1.5.4 参照)、その説明は漢訳には見られない。

素材が不可得であることを述べて、素材の無自性を説明するこの偈が、漢訳にあつてチベット語訳にないのは、見ていた原典が両者で違う、と考えるのが妥当であろう。漢訳においてはその偈が素材が空であることの説明となり、チベット語訳にはそれを補うような解説がなされていると考えられる。

以上のように、チベット語訳において偈の数が全 16 偈、漢訳が全 18 偈となっていることを、漢訳の増加分 1 偈については、漢訳者が教証を誤って MMK の偈に数えたから、そしてもう一偈に関しては、チベット語訳と漢訳との相違の原因を、両者が見ていた原典の違いに帰そうと思う。このセクションにおいては、偈に関する漢訳とチベット語訳との相違を通じて、その違いの原因が、漢訳者の誤読と、サンスクリット原典の相違である可能性を指摘した。

## part 2

## 本論

## 1 如来は何でないのか

1.0 *Abhidharmakośa-bhāṣya* 「破我品」における pudgala : 議論の背景

## 1.0.1 犢子部について

PPr 第 22 章前半には、「犢子部 (Vātsīputrīya)」と呼ばれる部派と清弁との対論が記録されている。そこにおいてトピックとなっているのは「如来の存在性」であり、犢子部が特別な存在性を付与している pudgala と呼ばれる一種の人格主体の存在性が、PPr の議論の背景にある。犢子部は如来を pudgala と見立てて、彼ら独自の理論を展開するのであるが、PPr における清弁と犢子部との論争を追う前に、議論の背景を押さえるため、AKBh における世親 (Vasubandhu, ca. 400–480) と犢子部との対論を概観したい。それは清弁が AKBh における pudgala 論を踏まえていると考えられるからである。

まず、AKBh と PPr に登場し、有部・経量部そして中観派それぞれの立場から批判を浴びせられる犢子部に関する基本的な情報を、主に Priestley1999 と並川 2011 にしたがって概観しておきたい。犢子部は、インドにおいてそれぞれの個性をもって存在した仏教部派の一つであり、後に「正量部」という分派を生んだことでも知られている。いわゆる部派仏教に関する資料としては、説一切有部のものが多数現存しており、それ以外の部派については、それぞれの部派に帰せられる数少ない資料や、異説や対論者として間接的に言及される他学派のテキストの中において、知られるのみである。ただしその勢力は、現存する資料と決して比例しているわけではなく、犢子部の分派である正量部に関しては、七世紀におけるインド部派仏教の状況を伝える玄奘の『大唐西域記』や、義浄の『南海寄帰内法伝』の記述から、その勢力が有部と並んで有力であったことはよく知られているところである<sup>\*25</sup>。

並川 2011 は正量部を体系的に論じたものであり、正量部または犢子部を包括的に捉えようとした試みである。並川氏は著書の中で、それまで詳しく論じてこれなかった正量部の煩惱説、業論、修行論といった教義を説いており、チベット語訳のみ今日に伝わっている『有為無為決択』(\**Samskṛtāsamskṛta-viniścaya*, 'Dus byas dang 'dus ma byas rnam par nges pa) を主たるテキストとし、正量部の思想を明らかにしている。並川氏の考察の中で本稿に大きく関わる点は、犢子部と正量部との関連であり、並川氏は、伝承やこれまでの研究で言われていた「正量部は犢子部の分派である」という説を踏襲しつつ、ではなぜ多くのテキストで「正量部」ではなく「犢子部」の名で pudgala 論が引用・紹介されるのかという点に関して一つの展望を与えている。それは、たとえ正量部が犢子部の立場を継承していても、pudgala 論の提唱は犢子部であるから、犢子部の名で pudgala 論が紹介されている、というものであり、並川 [2011, p. 60.8–9] は「正量部の成立以後、犢子部はそれほど後代まで実態として存続することはなかったが、pudgala 論を創唱した部派として言及し続けられたと考えてよいだろう」としている。本稿においてはこの見解にしたがって、犢子部と正量部を思想的に区別せずに論を進め、PPr または AKBh において言及される「犢子部」という名称を、pudgala の実在性を主張する部派名として用いることとする。

正量部または犢子部の持つ最も特徴的な教義の一つである pudgala 論研究については、近年では Priestley1999, Duerlinger2003, 武田 2007ab, 本多 2010 などが大きな足跡を残しており、また、桂 [2011, pp.

<sup>\*25</sup>See 並川 [2011, pp. 50.2b–56.5] ; Priestley[1999, p. 2.18b–6b, p.31.7b–1b].

263–268] が pudgala 論を簡潔にまとめている。なお、犢子部または正量部についての研究史は並川 2011 に網羅されている。AKBh における世親と犢子部との pudgala 論争に関しては、これらの研究の中で詳しく検討されているので、それらを参照しつつ AKBh の議論を以下概観したい。

## 1.0.2 犢子部と世親による pudgala 論争

### 1.0.2.1 pudgala は仮有である：世親の立場

pudgala に関する世親の基本的な態度は次の通りである。AKBh 第 9 章における犢子部との対論の冒頭に、世親は次のように述べる：

AKBh chapter 9 [Lee. ed. p. 38]: yat tarhi vātsīputrīyāḥ pudgalaṃ santam icchanti / vicāryaṃ tāvad etat / kiṃ te dravyata icchanty āhosvit prajñaptitaḥ /  
kiṃ cedaṃ dravyata iti kiṃ vā prajñaptitaḥ /  
rūpādivat bhāvāntaraṃ cet dravyataḥ / kṣīrādivat samudāyaś cet prajñaptitaḥ /  
kiṃ cātaḥ /  
yadi tāvat dravyataḥ / sa bhinnasvabhāvatvāt skandhebhyo 'nyo vaktavya itaretaraskandhavat /  
kāraṇaṃ cāsyā vaktavyam / asaṃskṛto vā / atas tīrthikadṛṣṭiprasaṅgo niṣprayojanatvaṃ ca / atha prajñaptitaḥ / vayam apy evaṃ brūmaḥ /

【世】ところで、犢子部の者たちが「pudgala は在る」と主張するのであるが、まず、以下のことを吟味すべきである。〔つまり〕彼らは「〔pudgala〕は実として〔在る〕」と主張するのか、「仮として〔在る〕」と主張するのかを。

【犢】では、この「実として〔在る〕」とは何か。また「仮として〔在る〕」とは何か。

【世】別個の存在 (bhāva-antara) であれば、実として〔在る〕。色〔蘊〕など〔が他の蘊とは区別された別個の存在である〕ように。ミルクなどのように〔諸蘊の〕集まり (samudāya) であれば、仮として〔在る〕。

【犢】だからどうなのか。

【世】まずもし、実として〔在ると言うならば〕、その〔pudgala〕は、〔五蘊とは〕区別された自性 (bhinna-svabhāvatva) を持つから、〔実有たる〕諸蘊とは違うと言わざるをえない。たとえば、相互に〔異なる自性を持つが故に五つの〕蘊が〔区別される〕ように。また、〔有為であると言うならば〕<sup>\*26</sup>この〔pudgala〕の因 (kāraṇa) を言うべきである。あるいは無為〔であると言うならば〕、このように〔無為であると述べるが〕故に、異教徒の見解に陥ってしまい、〔わざわざ pudgala を述べる〕効用はなくなる。「では仮として〔在る〕」〔とあなたが言うならば〕、私もまた「その通り」と言うのである。

犢子部が pudgala についてまず漠然と「在る (santam)」としていることに対して、世親は pudgala が「実として (dravyatas) 在る」のか「仮として (prajñaptitas) 在る」のかという二つの選択肢を設け、それぞれに定義を与えている。前者「実として在る」に関しては、「別個の存在 (bhāva-antara)」と定義する。そして、実有たる五蘊がそれぞれ異なった自性を持っている、すなわち色には色固有の自性、受には受にしかない自性を持っているということを前提に、もし pudgala が実有であるとすれば、その pudgala は五蘊のいずれとも

<sup>\*26</sup>Cf. *Vyākhyā*[Wogihara ed. p. 699.22–23]: kāraṇaṃ cāsyā vaktavyam. yadi saṃskṛta ity abhiprāyaḥ. (「この〔pudgala〕の因を言うべきである」とは「もし有為であれば」が含意されている)。

異なった pudgala 固有の自性を持っているはずであるが、そのようなものは存在しない、というように犢子部側の過失を指摘している。さらに、もし pudgala が有為であれば、pudgala には原因 (kāraṇa) があることになるので、原因を持つものは実有とは言えないとし、あるいはもし pudgala が無為であると主張した場合、その主張は異教徒と見解を同じくしてしまうことになる」と述べる。明言はされていないが、pudgala を作られたものではなく無為だと述べることは、pudgala が仏教徒が否定すべき ātman の実在性を主張することと何ら変わりなくなってしまう、ということが意図されていると考えて良いだろう。

世親にとっては、pudgala は決して実 (dravya) ではなく、仮 (prajñapti) に他ならないのである。世親は「仮として (prajñaptitas) 在る」ということを、「諸蘊の集合 (samudāya)」という点で捉えている。たとえとして提示されているのは「ミルク (kṣīra)」であり、Yaśomitra の *Vyākhyā* のことばを借りるならば<sup>\*27</sup>、それは色・味・香・触といった蘊から成るものであり、蘊の集合したものである。他にも *Vyākhyā* には、草・木・煉瓦などの集合である家と、象・馬・馬車から成る軍隊が例示されており、それらの集合物が実体としてではなく仮として存在しているのと同様に、pudgala は仮であるということ述べている<sup>\*28</sup>。世親は以下、犢子部との論争の中で一貫して「pudgala は仮として存在する」という立場をとる。

ところで AKBh における世親の立場は有部的というより、経量部的であると言われるが、ではこの世親の見解は一体どちらと言え良いのだろうか。良く知られているように、AKBh 第 6 章 (賢聖品) 第 4 偈において世親は、四聖諦を述べるなかで二諦説を傍論として展開している：

AKBh. chapter 6.4:

yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat /  
ghaṭāmbuvat saṃvṛtisat paramārthasad anyathā // <sup>\*29</sup>

瓶のように〔物理的に〕破壊するとき、また水のように知的に別のものを抽出するときに、その〔もと〕の観念がなくなるものは世俗有であり、別様であれば勝義有である。

(勝義の説明：Pradhan ed. p. 334.7-10.)

ato 'nyathā paramārthasatyam / tatra bhinne 'pi tadbuddhir bhavaty eva / anyadharmāpohe 'pi buddhyā tat paramārthasat / tadyathā rūpam / tatra hi paramāṇuśo bhinne vastuni rasādīn api ca dharmān apohya buddhyā rūpasya svabhāvabuddhir bhavaty eva / evaṃ vedanādayo 'pi draṣṭavyāḥ / etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyam iti /

この〔世俗諦〕と別様のものが勝義諦である。それを破壊したとしても、また、概念的に別の諸法を抽出したとしても、その概念が全くそのままであるものが、勝義有である。たとえば、色〔蘊〕のよう

<sup>\*27</sup> *Vyākhyā*[Wogihara ed. p. 699.12-17]: kṣīrādivat samudāyaś cet prajñaptiḥ. yathā kṣīragṛhasenādikaṃ rūparasagaṃdhaspraṣṭavyebhyaḥ. tṛṇakāṣṭheṣṭikādibhyaḥ hastyaśvarathādibhyaś ca na bhāvāntaram iṣyate. kiṃ tarhi. teṣāṃ eva samudāyamātram ity evaṃ cet. prajñaptiḥ pudgala ity upagato bhavati. na hi rūpādibhyaś tṛṇādibhyo hastyādibhyo vā kṣīragṛhaseneti vā kaścid bhāvo 'sti. (「ミルクなどのように〔諸蘊〕の集まりであれば、仮として〔在る〕」〔について言えば、〕ミルクや家や軍隊などのように、色・味・香・触、草・木・煉瓦など、象・馬・馬車などからの〔集合であるならば〕、〔pudgala は〕別個の存在であると認められない。何故かという、〔ミルクや家や軍隊などが〕まさにそれらの集合に過ぎないように、〔pudgala も〕同様に〔集合で〕あれば、「pudgala は仮として〔在る〕」と承認しているのである。実際に、色など、草など、あるいは象などを〔離れて〕、「ミルク」「家」「軍隊」といった存在は決してない。

<sup>\*28</sup>直前の注を参照のこと。

<sup>\*29</sup>Tib. [D7a7-b1, P8b7-8]: gang la bcom dang blo yis gzhan // bsal na de blo mi 'jug pa // bum chu bzhin du kun rdzob tu // yod de don dam yod gzhan no //.

に、実際その事物を極微ごとに破壊しても、また、概念的に味〔境〕などの諸法を抽出したとしても、色〔蘊〕には自性の概念が全くそのままある。受〔蘊〕なども同様であるとするべきである。これ（色蘊など）は勝義としての存在であるから、勝義諦である。以上が〔偈頌の意味〕である。

以上のように、世親が彼の二諦説において五蘊を勝義有（実有）として理解していることが分かる。一方で物理的に、あるいは概念によって分析可能なもの、つまり集合物に関しては世俗有（仮有）としている。これらの勝義有と世俗有は、AKBh 第9章における実有と仮有に相当し、それぞれの文脈で呼称が違うが同じ内容を指している。上記の AKBh 第6章（賢聖品）第4偈の二諦説に関しては、経量部的立場から示されたのか、あるいは説一切有部の教義として提示されたのか、という偈の帰属をめぐる議論が行われてきた。その問題は、同趣旨の偈が有部の論書である『雑阿毘曇心論』<sup>\*30</sup>に見出せることを指摘し、偈に説かれている内容は有部と経量部に共通のものであると結論づけた Katsura1976<sup>\*31</sup>によって、またその説が多くの支持を得たことによって決着をみた<sup>\*32</sup>。こういうわけで、AKBh 第9章の犢子部との論争における、世親の実有（勝義有）と仮有（世俗有）についての立場は、彼の帰属部派を意識せずに見て問題ない。

### 1.0.2.2 pudgala は実有でも仮有でもない：犢子部の立場

世親が「pudgala は仮として存在する」と結論付けたことに対する答として、犢子部は彼らに特徴的な言い方で pudgala を表現する：

AKBh chapter 9 [Lee. ed. p. 40.1-3]: naiva hi dravyato 'sti nāpi prajñaptiḥ /  
kiṃ tarhi /  
ādhyātmikān upātān varttamānān skandhān upādāya pudgalaḥ prajñāpyate /

【犢】その〔pudgala〕は実としても決して存在しないし、仮としても存在しない。

【世】ではどうなのか。

【犢】現在の内なる有執受の諸蘊<sup>\*33</sup>を素として (upādāya) pudgala は施設される (prajñāpyate)。

pudgala は実有でもなく仮有でもない存在であり、蘊を素として (upādāya) 施設されたものであると犢子部は主張する。このあと、世親は主に「素として (upādāya)」という概念について検討を重ねるのであるが、結論として、「素として」というものは二つのもの間に成り立つ表現であって、その二つのものは区別され別異のものであるから、実有たる五蘊と pudgala は別である、つまり pudgala は仮有であるということを再確認するに至る。

ここで、AKBh において批判的に紹介される犢子部の説を、詳しく見て行きたい。念頭に置いておくべきことは、犢子部の五法蔵説である。五法蔵説とは、所知 (jñeya) を過去・現在・未来の三つの有為と、無為、

<sup>\*30</sup> *Miśrahaṅḍaya*, T28, pp. 958b8-19: 『国訳一切経』(水野弘元訳) pp. 448.10-449.2. なおサンスクリット名については次の論考を参照した：百濟康義 1982 「ウイグル訳アビダルマ論書に見える論師・論書の梵名」『印度学仏教学研究』31-1, pp. (112)-(115).

<sup>\*31</sup> Katsura, Shoryu. 1976 "On *Abhidharmakośa* VI.4" 『インド学報』2, p. 28. また同氏の 2012 年の論考においても、アビダルマの存在論を示すものとして AKBh の二諦説が提示されている：「仏教論理学の構造とその意義」『認識論と論理学』シリーズ大乗仏教 9, pp. 3-48.

<sup>\*32</sup> ただし近年、木村誠司氏は AKBh の二諦説に関する研究史を概観した上で、偈の帰属問題について再考を促し、偈のみを比べれば『雑阿毘曇心論』と AKBh は一致しているように見えるが、それぞれの注釈部分においては両者で相違があると指摘し、特に四聖諦との関連に着目して両者を区別しようと試みている。木村誠司 2011 「アビダルマの二諦説：序章」『駒澤大學佛教学部論集』42, (53)-(77)；同人 2012 「アビダルマの二諦説：訳注研究・インド編 I」『同書』43, (69)-(103).

<sup>\*33</sup> Cf. 櫻部 [1959, p. 56, n.1]：(前略) ここでは、おそらくそのように有部的に限定された意味ではなく、ひろく、現実の有情の心身を構成する諸蘊を指しているとするべきであろう。

そして第五番目として不可説を立てるものである。例えば AKBh 第 9 章には次のように五法蔵説が示されている：

AKBh chapter 9 [Lee. ed. p. 48.3b–2b]: pañcavidhaṃ jñeyam atītānāgataṃ pratyupannam asaṃskṛtam avaktavyam

所知 (jñeya) に五種ある。過去・未来・現在と、無為と、〔いずれとも〕説くべきでないもの (avaktavya) とである。

つまり pudgala を、説くことのできる有為 (過去・現在・未来) でも無為でもない存在である「不可説 (avaktavya)」としている。つまり、犢子部は有為でも無為でもない第三の存在のカテゴリーを付加しているのである。有部と犢子部に、無為に存在性を認めない経量部<sup>\*34</sup>を加えて、それぞれが存在として認めるものは次の通りである：

#### 存在するもの

経量部 有為

有部 有為・無為

犢子部 有為・無為・不可説法

では、「不可説」という特異なカテゴリーを犢子部が持っており、そこに pudgala を位置付けていることを念頭に、目下検討中の議論に戻ろう。

#### 1.0.2.3 upādāya とは何か：世親の批判

すでに紹介した犢子部の「現在の内なる有執受の諸蘊を素として (upādāya) pudgala は施設される (prajñapyate)」という主張に対して、世親は一蹴しつつ次のように分析する：

AKBh chapter 9 [Lee. ed. p. 40.4–4b]: tad idam andhavacanam anunmilitārthaṃ na budhyāmahe / kim idam upādāyeti / yady ayam arthaḥ skandhān ālambyeti / teṣv eva pudgalaprajñaptiḥ prāpnoti / yathā rūpādīn ālambya teṣv eva kṣīraprajñaptiḥ / athāyam arthaḥ skandhān pratītyeti / skandhānāṃ pudgalaprajñaptikāraṇatvāt / sa eva doṣaḥ /

【世】この、意味が開示されていない、目の開かれていない者〔のような〕ことばは理解されない。この「素として (upādāya)」とは何なのか。もしこの〔語〕の意味が「諸蘊を所縁として (ālambya)」であれば、その同じ〔諸蘊〕上で pudgala の施設が帰結してしまう。たとえば、色などを所縁として、その同じ〔色などの〕上で「ミルク」の施設があるように。またこの〔語〕の意味が「諸蘊に縁って (pratītya)」であれば、諸蘊は pudgala の施設の因 (kāraṇa) であるから、〔pudgala は施設であるという〕まさに同様の欠陥がある。

世親が意味を問うているのは犢子部が用いた「素として (upādāya)」という表現である。まず最初に、「を素として (upādāya)」が「を所縁として (ālambya)」という意味である場合を検討している。「ミルク」は、色などを対象として認識して知られるのであり、つまり、ミルクを認識しているということは、色などの蘊を認

<sup>\*34</sup>御牧 [1988, pp. 235.6b–236.1]

識しているということになる、と世親は述べているのである。これは、「ミルク」は色などの蘊から成る概念であって、五蘊とは別であり、五蘊から成る集合物は仮有である、という世親の論法である。「を所縁として (ālambya)」という観点からの分析は、認識論的なものであり、実際に知覚されているのは五蘊であり、それらから成るものを認識しているわけではない、という考え方を見てとることができる。

upādāya の解釈に関して世親は、「を所縁として (ālambya)」という解釈に引き続いて「に縁って (pratītya)」を検討している。これは因果関係という観点からの考察であり、もし upādāya が pratītya の意味であれば、skandha が pudgala の原因 (kāraṇa) になってしまうので、pudgala は skandha の結果ということになり、両者は別である、つまり pudgala は実有たる skandha とは別の仮有である、という論法で世親は非難しているのである。以上世親は upādāya に対して ālambya と pratītya とを定義として与え、いずれにせよ、pudgala は仮有であるという結論に達すると述べたのである。

#### 1.0.2.4 五蘊と如来は薪と火のようなものである：犢子部の回答

この世親の論難に対して、犢子部は五蘊を薪、pudgala を火にたとえて、薪と火が同一とも別異とも言えないことを例証しようとする：

AKBh chapter 9 [Lee. ed. pp. 40.3b–42.1b]: na sa evaṃ prajñāpyate /  
kathaṃ tarhi /  
yathendhanam upādāyāgniḥ /  
kathaṃ cendhanam upādāyāgniḥ prajñāpyate /  
na hi vinendhanenāgniḥ prajñāpyate na cānya indhanād agniḥ śakyate pratijñātum / nāpy  
ananyaḥ / yadi hy anyāḥ syād anuṣṇam indhanam syāt / athānanyaḥ syād dāhyam eva dāhakaṃ  
syāt /  
evaṃ na ca vinā skandhaiḥ pudgalaḥ prajñāpyate / na cānyaḥ skandhebhyaḥ śakyate pratijñātum  
śāśvataprasaṅgāt / nāpy ananya ucchedaprasaṅgād iti /

【犢】その [pudgala] はそのように施設されるのではない。

【世】ではどのようにか。

【犢】火が薪を素として (upādāya) [施設される] ようにである。

【世】ではどのようにして火が薪を素として施設されるのか。

【犢】実際に、火は薪なしに施設されない [けれども]、(1) 火は薪と別である (薪≠火) と主張できず、(2) [火は薪と] 別でない (薪=火) とも [主張することはでき] ない。なぜならば、(1) もし [火が薪と] 別である (薪≠火) ならば、[燃えている] 薪が熱くないことになる。 (2) また、[火が薪と] 別でないならば (薪=火)、所焼がそのまま能焼となってしまう。

そして同様に、pudgala は諸蘊なしに施設されない [けれども]、また [pudgala は] 諸蘊と別であると主張することはできない。「常」の過失となるから。[pudgala は諸蘊と] 別でないとも [主張することはでき] ない。「断」の過失となるからである。

犢子部がここで言いたいのは、要するに pudgala が有為でも無為でもないカテゴリーに属する、ということである。すなわち、五法蔵説でいうところの所知の第五、あるいは有為でもなく無為でもない存在の第三のカテゴリーである不可説 (avaktavya) 法のことである。まず考え方の基点は、繰り返し述べているように、五蘊が有為であり、それらが実有であるというところにある。そして、pudgala がその五蘊と異なるならば、

puḍgala はすなわち無為ということになり、さらに無為ということは常住であることを意味し、それは極端な見解としての「常見」であり過失となる、と主張する。一方で、もし puḍgala が有為たる五蘊と同じであるとすれば、それも極端である「断見」ということになる、とも述べる。puḍgala はそのような無為でも有為でもない、つまり常住でも無常でもない、どちらとも言うことのできない存在である、ということが犢子部の主張の意図である。

犢子部が puḍgala が有為たる五蘊と同一でも別異でもない、ということを説明するために用いたのが薪と火である。薪と火が別であれば、燃えている薪が熱くない、という誤謬が生じ、反対に薪と火が同一であれば、「燃やされるもの」と「燃やすもの」とが同一となり、これもまた論理的な困難に陥る。

以下、世親と犢子部との議論において、犢子部は puḍgala と skandha の不一不異を証明しようとするが、世親は同一か別異かのどちらかに必ずなることを指摘し、犢子部の主張を斥ける。議論の詳細を追うことはしないが、本稿に関連する項目とすれば、upādāya に与えられる定義であろう。先ほど世親は犢子部の主張した upādāya について、ālambya と pratītya と言い換えて、それぞれ認識論的、因果論的な観点から検討を行っていたが、さらに世親は upādāya に次のような意味を与えている：

< upādāya が āśraya か sahabhāva であれば >

AKBh chapter 9 [Lee. ed. p. 46]: upādāyārthas tu vaktavyaḥ / (中略) yady āśrayārtha upādāyārthaḥ sahabhāvārtho vā / skandhā apy evaṃ puḍgalasyāśrayasahabhūtāḥ prāpnuvantīti vispaṣṭam anyatvaṃ pratijñāyate / tadabhāve ca puḍgalābhāvaḥ prāpnoti / indhanābhāva ivāgnyabhāvaḥ /

また「を素として」の意味が説明されなければならない。(中略)【世】もし「を素として」という意味が「所依 (āśraya)」の意味である〔としても〕、あるいは「俱に在る (sahabhāva)」の意味である〔としても〕、諸蘊もまた同様に puḍgala の所依かあるいは俱に在るものであることが帰結してしまうので、〔諸蘊と puḍgala が〕別であることが明らかに主張される。あるいは、それら〔諸蘊〕が無いとき、puḍgala 〔も〕無いことが帰結する。薪が無いときに、火〔も〕無いように。

< 「A upādāya B」が「A = B」の意味であれば >

AKBh chapter 9 [Lee. ed. p. 48]: atha punaḥ sarvam eva tat pradīptaṃ kāṣṭhādikam indhanaṃ cāgniś ceṣyate / tadupādāyārthaś ca vaktavyaḥ / skandhā eva ca puḍgalā ity anyatvam anivārtam prāpnoti / tasmān na sidhyaty etat / yathendhanam upādāyāgñiḥ prajñāpyate evaṃ skandhān upādāya puḍgala iti /

さてまた、燃えているその木など一切切が薪でありかつ火であると主張する〔ならば〕、またその「を素として」の意味が説明されなければならない。さて、〔木であるという点で薪も火も同じであるように、〕諸蘊がそのまま puḍgala となるから、不異ということは覆らなくなってしまう〔、つまり同一でしかなくなり、別であると言えなくなる〕。したがって、以下の〔主張〕は成立しない。薪を素として火が施設されるのと同様に、諸蘊を素として puḍgala が〔施設される〕というような。

ここでは upādāya が āśraya あるいは sahabhāva の意味か、イコールの関係であることが吟味されている。このことを押さえておこう。犢子部の「諸蘊を素として (upādāya) puḍgala は施設される (prajñāpyate)」さらに、「puḍgala は有為たる skandha と同一でもなく別異である無為でもない第三のカテゴリーである」という見解に対する世親の回答はつまるところ、puḍgala と skandha は同一か別異かのどちらかであり、もし同一であれば「X を素として Y が施設される」という表現自体が成り立たなくなるので、両者は別異であること

が決定している。そうすると、「個別的な存在 (bhāva-antara)」である実有たる skandha とは違い、pudgala は「集合 (samudāya)」であるところの仮有であることが導かれる、というのが pudgala に関する世親の見解である。以上、AKBh における世親と犢子部との対論を追いながら、犢子部の基本的な立場を確認した。

## 1.1 *Prajñāpradīpa* 第 22 章導入部

### 1.1.0 *Prajñāpradīpa* 第 22 章前半部の梗概

本稿においては、PPr 第 22 章を恣意的に前半と後半とに分けて考察を行う。章を二分することを PPr や PPrT がサポートするわけではないが、筆者が前半と考えた第 1 偈から第 10 偈までは、対論者の主張する有自性論に対する批判を通じて「如来は何でないか」が議論され、残りの第 11 偈から最終第 16 偈までにおいては反対に「如来は何であるのか」が問われ、如来に関する中観派の見解が示されているので、作業仮説として前後半に区分けし、それぞれ本稿の第 1 章と第 2 章において検討を加える。

PPr 前半の議論においては、派生的な議論、また第 22 章の直接のテーマとは関係のない傍論が少なからず見受けられるため、文脈を見失わないためにも、まず、前半部分の骨子を述べておこう。まず最初に、如来と五蘊との関係を五通りに分析して、勝義として如来が無自性であることを確認し (k. 1)、それを基調として対論者の有自性論を論破していく (kk. 2-4)。対論者は AKBh の二諦説などを引用しながら、存在に自性があることを証明しようとするのであるが、清弁は特に実有 (dravyasat) と仮有 (prajñaptisat) を考察することを通じて、一々を斥けていく。

次に、「素材として (upādāya)」という表現に関する検討がなされる (kk. 5-6)。対論者は AKBh と同様 pudgala に「不可説 (avaktavya)」という特別な存在性を付与した犢子部である。清弁は、如来が五蘊を素材として (upādāya) 存在しているということを、自性という観点から検討を加え、結論として、対論者が主張するような自性を思考の基盤とした論証によって、如来の実有性は証明されないことを指摘する。如来が有自性であることに基づきその実在性を論証しようとして、それを斥けられた対論者は、施設されたものの有自性を主張するが、やはり「素材として (upādāya)」あるいは「素材 (upādāna)」という観点からは実有たる如来は証明されないということが再確認される (kk. 7-9)。そして、「如来」は仮に構成されたものであることが確認され、勝義として如来は決して施設されるものではないと結論づけられるのである (k. 10)。

以上が PPr 第 22 章前半の梗概であるが、視点を「自性」自体に置いた、存在に関するこのような検討は、すでに見てきた AKBh 破我品には見られなかったものである。このことから自性の有無は、中観派とアビダルマ論者との議論においてはじめて問題となるトピックであると言える。換言すれば AKBh において、有部・経量部の立場をとる世親と、犢子部との間には「自性」それ自体に関する対立点は存在しないということである。存在に自性があること、あるいは存在するならば有自性としてである、という点で、犢子部もまたアビダルマ論者であると言えよう。しかし一方で、pudgala を実在と認めるという点では、有部などとは一線を画する。以上を整理すると次のようになる：

#### pudgala と dharma に自性を認めるか否かの点から

**犢子部** pudgala 有自性, dharma 有自性

**有部** pudgala 無自性, dharma 有自性

**清弁** pudgala 無自性, dharma 無自性

有部と犢子部の間では、「何に自性を認めるか」「何を実在とするか」という点で見解を異にするが、「自性」自体が問われることはない。それは中観派の議論の中において問題となり、そこではじめて有自性か無自性かが

問われ、中観派は「人法二無我」の立場に立つのである。では、この前半部分で述べられる「如来は何でないのか」ということを、自性批判を通じて清弁はどのように説明し、表現して行くのかを、以下詳しく追うことにしよう。

### 1.1.1 章の目的

清弁は第1偈を引用し注釈を加える前に、導入部を置いて第22章を始める。まず始めに、次のように本章の目的を述べる：

PPr[副論 0.1]: da ni stong pa nyid kyi mi mthun pa'i phyogs kyi khyad par dgag pas don dam par de bzhin gshegs pa'i sku bsal ba'i don gyi dbang gis rab tu byed pa nyi shu gnyis pa brtsam mo //

今、空性の特定の異論 (\*vipakṣa) を否定することによって、勝義として如来の身を取り除くという目的に沿って第22章を書こう。

章冒頭のこの箇所のことを PPrT は「前章と本章の関連 (\*anusam̐dhi)」と呼ぶ<sup>\*35</sup>。これは他の章においても同様であり、本章の導入部分を担うとともに、MMK 全体の中でのその章の位置づけを示している。この第22章の目的は、空性への異論、つまり中観派に対する批判を論破することを通じて、「勝義として如来の身を取り除く」ことである。

この「勝義として如来の身を取り除く」ということについては、慎重に検討しなければならない。「取り除く」と訳したのは「bsal ba」であり、よく文字が似通っていることから「明らかにする」という意味の「gsal ba」と間違われることが多い。もし「明らかにする (gsal ba)」であれば、本章の目的は「勝義として如来の身を明らかにする」となり、章を通じて如来の身に関する清弁の見解が示されるということになるが、「明らかにする (gsal ba)」という読み方を sDe dge も Peking も支持せず、また、他の章の冒頭部との比較においてもそれは支持されない。したがって、この第22章の目的は「勝義として如来の身を取り除く」ことと考える他ない。では「如来の身を取り除く」とはどのような意味を持つのであろうか。除去されるべき如来の身とは何か。結論としては、「自性としての如来の身を取り除く (章前半)」あるいは「戲論 (prapañca) としての如来の身を取り除く (章後半)」ということであり、それは章を通じて検討がなされることになるので、追って明らかにし、本稿の結論でそれをまとめることにしよう。

また「特定の異論を否定することによって」と述べられている点も注目される。後に述べるように (本稿 2.1.2.2 参照)、いわゆる自立論証派に位置付けられ、空性を積極的に論証したとされる清弁においても、対論者の見解の排斥を通じて、自身の見解を立証することが明言され、実際にその論法がとられるのである。まずこの章の冒頭で、清弁本人が否定を方法としながら自説を展開することに言及している点を押さえておきたいと思う。

### 1.1.2 対論者側の根本主張

PPr 第22章の目的に続いて、本章のテーマである「如来」に関する対論者側の見解が示される。章を通じて様々な立場をとる対論者が登場するにもかかわらず、以下の主張は、自性の存在を認めるという点で本章の対論者たち全てに共通しており、終始一貫して対論者側の態度として保持される：

<sup>\*35</sup> 赤羽ほか [2011, p. 165, section 0.2]

PPr[副論 0.2]: mdo sde pa dang / bye brag tu smra ba dag gis 'dir smras pa / [pakṣa] don dam par gzugs la sogs pa dngos po rnams ngo bo nyid yod pa kho na yin te / [hetu] dngos po yin pa'i phyir [drṣṭānta] dper na de bzhin gshegs pa'i sku bzhin no // [upanayana] de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku don dam pa (P ins. pa) ni rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin gyi sems kyi skad cig ma'i mjug thogs su skyes pa rnam par grol ba'i lam zhes bya ba'i ye shes kyi skad cig ma'o // gzugs kyi sku kun rdzob pa yang de'i gzhi yin pa'i phyir / de bzhin gshegs pa'i sku zhes bya'o // [nigamana] de'i phyir gtan tshigs ji skad smos pa'i mthus don dam par gzugs la sogs pa dngos po rnams ngo bo nyid yod pa kho na yin no //

【対論者の主張】 Sautrāntika と Vaibhāṣika の者たちは、ここで〔次のように〕言う：【主張】勝義として色などの諸存在は必ず有自性である。【証因】存在だからである。【喩例】たとえば如来の身のよう  
に。【適合】如来の勝義の法身は、金剛のような三昧（金剛喩定）の心刹那の直後に生じた、解脱道という智（\*jñāna）の刹那である。世俗の色身もまた、それ（法身）の所依であるから如来の身と言われる。【結論】それゆえに、証因が以上のように述べられることによって、勝義として色などの諸存在は必ず有自性なのである。

これが PPr 第 22 章における対論者側の根本主張となる。ここで具体的に名前が挙げられた対論者は Sautrāntika と Vaibhāṣika とであり、dharma の実在性を主張する者たちという意味で、有部のみを指さない広義での「アビダルマ論者」と考えて差し支えないだろう。「色を始めとする五蘊という存在物には自性がある」。これは MMK において、あるいは中観派にとって最も否定されるべき命題の一つである。「ものに自性がある」という主張を中観派は一貫して認めないのであるが、対論者、あるいは論破されることを宿命づけられて登場する対話者は、中観派の論典の随所で存在が有自性であることを証明しようと試みる。そこで、この PPr 第 22 章における対論者は、有自性の論証のために、「如来」に白羽の矢をたてるのである。さらに彼らは、如来を勝義である如来の法身と、世俗の色身との二つに分類し、前者の法身を「解脱道という智の刹那」とする。世俗の色身に関しては勝義法身の所依であることが述べられ、PPrT はその色身を三十二相・八十種好を具えたものであるとしている<sup>\*36</sup>。法身が智であり、色身がその法身の所依であるということは、本章第 1 偈の解釈に関わる視点となる（本稿 1.2.1 参照）。

ここでは明言されていないが、「如来という、仏教徒にとっての特別な存在者に対して、自性という存在性を付与しなくて良いのか」ということが、対論者の意図するところであり、それは本章を通じて見てとれる対論者の態度である<sup>\*37</sup>。如来は自性を持ち、確固たる存在者として在る、それと同様に、存在物たる五蘊などの dharma にも自性が存在する、という論法で「法有自性」の立場をとるアビダルマ論者は自説を証明しようとするのである。

さてここで、対論者の論証式の中で提示された「適合 (upanayana)」の内容を詳しく見ておこう。ここで対論者にとっての「如来の勝義の法身」とは、「解脱道という智の刹那」つまり阿羅漢果を指す。アビダルマの修道論によると、当該箇所而言及された「金剛喩定」とは阿羅漢果に至るための阿羅漢向で修されるべき、

<sup>\*36</sup> PPrT[D Za 168b2–3, P Za 204a1–2]: **de bzhin gshegs pa'i gzugs kyi sku kun rdzob pa** ni skyes bu chen po'i mtshan sum cu rtsa gnyis dang / dpe byad bzang po bryad cu la sogs pas mtshon pa yin te / (如来の世俗の色身は、偉大な人物 (\*mahāpuruṣa) の三十二相と八十種好などをもって示されるものである)。

<sup>\*37</sup> 特に対論者として登場する Tāmraśāṭīya は明らかに如来が特別な存在であることを理由に、有自性を証明しようとしている（副論 4.3 参照）。また別の箇所にも如来の実在性の強弁が見出される（副論 2.4.5）。

無間道に位置づけられる禪定である\*38。そしてその金剛喩定の直後とは、無間道の次の段階の解脱道に位置する阿羅漢果を指している。ここでは AKBh 第 6 章の一節を確認しておこう：

AKBh ad AK chap. 6, k. 45a, 45b (Pradhan ed. p. 365.10–14):  
 tatksayāptyā kṣayañānam (k. 45a) tasya punar navamasya prakārasya kṣayaaprāptyā saha  
 kṣayañānam utpadyate / vajropamasamādhēr anantaraṃ paścimo vimuktimārgaḥ / ata eva  
 tat kṣayañānam sarvāsraṃvaksayaprāptisahajtvāt prathamataḥ / aśaikṣo 'rhann asau tadā /  
 (k. 45b) utpanne ca punaḥ kṣayañāne so 'rhattvapratipannako 'śaikṣo bhavaty arhaṃś  
 cārhattvaphalaprāptaḥ /

「そ〔の第九品の煩惱〕の滅の得と〔共に〕尽智が〔生じる〕 (k. 45a)」次に、その第九品〔の煩惱〕の滅の得と共に、尽智が生じる。〔それは〕金剛喩定の直後に〔生じる〕最後の解脱道である。だからこそ、その〔智〕は、すべての漏の滅の得と共に最初に生じるから、尽智である。「そのとき彼は無学の阿羅漢である (k. 45b)」そして次に、尽智が生じたとき、彼つまり阿羅漢向は無学となり、阿羅漢性なる果を得た阿羅漢となる。\*39

金剛喩定の直後の解脱道に入った状態が、無学である阿羅漢果であることが述べられている。このアビダルマの修道論を背景として、PPr において「勝義の如来の法身は、無間道における金剛のような三昧の心刹那の直後に生じた、解脱道という智の刹那、つまり阿羅漢果である」という対論者からの主張がなされたのである。PPrT も阿羅漢果を「無学」、それまでの段階を「有学」として対比しながら注釈している：

PPrT[D Za 168b1–2, P Za 203b8–204a1]: **de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku don dam pa pa ni slob pa thams cad** (P ins. kyi) **tha ma'i ting nge 'dzin rdo rje lta bu zhes bya ba'i mjug thogs su mi slob pa'i rnam par grol ba'i lam gyi ye shes skyes pa yin pas de yang de bzhin gshegs pa'i sku yin la / ....**

**如来の勝義の法身**は、すべての有学の最後（阿羅漢向）の「**金剛のような**」と言われる**三昧の直後に**、無学（阿羅漢果）の**解脱道の智が生じたもの**であるから、それもまた**如来の身**であり、（後略）。

PPr と PPrT がここで提示している対論者の見解が、アビダルマの修道論とよく対応していることが分かるだろう。また、他の中観派のテキストにも同様の記述を見出すことができ、当然であると言えるが、中観派の諸論師がアビダルマの教義を熟知していたことを伺わせる。

PPr 第 22 章の対論者が、如来の実在性の証明を通じて諸法の有自性性を立証しようとしたのに対して、*Prasannapadā* (Pras) 同章において\*40如来の実在性は、対論者によって「生存の連続 (bhavasamṭati)」を成り立たせる根拠とされる：

Pras[p. 432.3–4]: **yady api bhavasamṭatir na syāt tadā tathāgato 'pi na syāt / na hy ekena janmanā**

\*38 AKBh ad AK chap. 6, k. 44d (Pradhan ed p. 364.7b–6b): **vajropamaś ca saḥ //** (k. 44d) **sa cānantaryamārgo vajropamaḥ samādhir ity ucyeta / sarvānuśayabhedivāt /** (「そしてそれは金剛喩〔定〕である (k. 44d)」そしてそれつまり無間道は金剛喩定と呼ばれる。すべての随眠を破るものだからである)。Cf. 『俱舍論の原典解明：賢聖品』p. 284.2–3.

\*39 Cf. 『俱舍論の原典解明：賢聖品』p. 298.5–10.

\*40 Pras 第 22 章に言及する際に、丹治 [2006, pp. 1–47] を随時参照した。

śakyam tathāgatatvam anuprāptum / tasmād vidyata eva bhavasamptatis tathāgatasadbhāvād  
iti //

またもし生存の連続 (bhavasamptati) が存在しないならば、そのとき如来も存在ないだろう。なぜならば、一生涯で如来の境地 (tathāgatatva) に到ることは不可能だからである。したがって、如来は実有であるから、生存の連続は必ず存在する、と〔対論者は言う〕。

如来が長い時間をかけて (mahākālena, Pras[p. 431.b1]) 仏陀の境地に達したことを考えると、「生存の連続」という場が必要となり、その活動の場が存在しなければ、如来もまた存在しえなかつたであろう。Pras における対論者はそう主張する。さらに翻って、如来が実在者として活動していたという事実があり、だからこそ生存の連続の存在が証明されると述べて、如来が実有であることを根拠として、生存の連続を証明しようと試みている。つまり Pras における対論者は、「如来」をテーマとするこの第 22 章において、如来の実在を証明することによって、生存の連続を説明しようとしているのである。ここに、如来の存在性によって諸法の存在性を導こうとした PPr 同章の対論者の見解との違いを見出すことができる。

月称はこの対論者に対して、「生存の連続」をネガティブな意味で解釈し、生存が連続するのは、対論者が露呈しているような無知 (ajñāna) が原因であることを指摘する：

Pras[p. 432.5–6]: bhavadiyam eva hīdam atimahadaññānaṃ bhavasamptānasyāvicchedavartitām  
cātidīrghakālam ca gamayati

あなたの持つこの深刻な無知こそが、生存の連続の、間断なき生起と極めて長い時間を持つこととを理解させるのである。

ここでの生存の連続は「輪廻」と考えて良いだろう。月称は輪廻の原因として無知を指摘し、如来の存在性が輪廻を導くわけではないことを指摘している。これは、縁起説において苦の根本原理に「無明 (avidyā)」が置かれていることを意図した解釈であると言うことが可能であろう。Pras において月称は、対論者が無知ゆえに実在としている「如来」が空であることを示すために、如来の無自性が示された第 22 章第 1 偈の注釈に取りかかるのである。

このように、PPr と Pras とでは、対論者が如来の実在性を根拠として主張したいことの内容が、前者では諸法の実有性、後者では生存の連続の存在性というように相違する。しかし、それぞれが違う問題意識を持ちながらも、この章においては「如来」がトピックとなり、MMK に沿いながら如来の考察が深められていくのである。

### 1.1.3 議論の主眼

さて次に清弁は、勝義と世俗の区分を用いて、検討されるべきは勝義としての如来であると明言するのであるが、注意を要するのは、このときの「勝義としての如来」とは、対論者が勝義と位置付ける法身としての如来ではない、という点である。対論者は如来の身として法身と色身を提示し、それぞれを勝義と世俗で特徴づけたが、その対論者にとっての勝義法身と世俗色身の両者を、さらに中観派側がより高次のレベルから俯瞰し、中観派の勝義として、対論者の考える勝義法身と世俗色身とは何かを検討しよう、と清弁は言うのである<sup>\*41</sup>：

<sup>\*41</sup> PPrT[D Za 168a2–3, P Za 203b1–2] が直前の章の目的について「如来の勝義の法身と、世俗の色身もまた勝義として無自性に他ならないと明らかにすること (de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku don dam pa (P ins. pa) dang / gzugs kyi sku kun rdzob pa

PPr[副論 0.3]: 'dir bshad pa / gal te tha snyad du gtogs pa'i blo gros kyis (P kyi) dngos po rnams dang / de bzhin gshegs pa ngo bo nyid yod pa kho nar 'dod na ni grub pa la sgrub pa nyid yin no // 'on te don dam par na ni re zhid de bzhin gshegs pa nyid je (P rje) dpyad par bya ste /

【清弁の応答】これに答えよう：もし、言説 (\*vyavahāra) に属する知 (\*mati) によって「諸存在と如来は必ず有自性である」と主張するならば、〔それは〕すでに証明されたことを〔再度〕証明すること (\*siddhasādhana) に他ならない。またもし勝義として〔「諸存在と如来は有自性である」と主張するの〕であれば、まず、如来こそを第一に検討すべきである。

対論者の主張である「諸存在と如来は有自性である」という中の「諸存在 (dngos po rnams)」とは、対論者が最も有自性であると言いたい主題であり、「諸法」と言い換えても差し支えないだろう。本章において如来は、その諸法の有自性を証明するための喩例とされる。ここでの「如来」については、PPrTが「如来の二種の身」と注釈しているように\*42、対論者が提示した法身と色身を含んでいると考えて良いだろう。つまりこの第22章においては、その二種の身が勝義として有自性か否かを検討しようと言うのである。そして、清弁が章を通じて明らかにしていることは、色身はもちろん、法身も無自性であるということである。しかしここで無自性とされる「法身」とは「教えの集積」という意味であり、それは章の後半で言説 (vyavahāra) あるいは戯論 (prapañca) として取り扱われることになる。対論者が提示している「法身」はその「教えの集積」という意味で用いられている、あるいは清弁がそう見なしているということに注意を払いながら、この先きの検討を進めたいと思う。

一方で、世俗としての如来に関しては議論しない、ということも述べられている。その中で対論者が「世俗として諸存在と如来とに自性がある」と述べたことに対して、清弁が「それは分かりきったことであり、当然である」と反応していることには目をとめる必要がある。「言説に属する知 (tha snyad du gtogs pa'i blo gros)」すなわち言語や概念を伴った知から見れば、色などの諸存在と、法身・色身としての如来は有自性であるのは当然であり、それはすでに証明されたことを再度証明するという誤謬である、と述べているのである。言説レベルすなわち世俗レベルにおいて、自性の存在を自明の理として認めており、清弁にとって、世俗的には諸存在も如来も有自性で問題ない、ということである。つまり、「世俗としての如来の身」については対論者の見解に対して異論がなく、分かりきったことである、という清弁の見解が伺えるのである。このことに関して注釈者は教証を用いて説明している：

PPrT[D Za 168b5–169a3, P Za 204a5–b2]: pha rol po dag kun rdzob (P ins. pa) kyi **tha snyad du gtogs pa'i blo gros kyis** (P ins. /) gzugs la sogs pa **dngos po rnams dang / de bzhin gshegs pa'i sku rnam gnyis ngo bo nyid yod pa kho nar 'dod na ni kho bo cag dbu ma pas kyang lung las /**  
 gzugs ni dbu ba rdos pa 'dra //  
 tshor ba chu bur dag dang mtshungs //  
 'du shes smig rgyu 'dra ba ste //  
 'du byed rnams ni chu shing bzhin //  
 rnam shes sgyu ma lta bu zhes //

yang don dam par ngo bo nyid med pa nyid du gsal ba)」と述べていることは、対論者の言う勝義法身と世俗色身とが、中観派の勝義としての立場から検討されるという本稿の理解を支持する。

\*42PPrT[D Za 168b6, P Za 204a6]: de bzhin gshegs pa'i sku rnam gnyis.

nyī ma'i gnyen gyis bka' stsal to //  
zhes bya ba dang /  
ri'i rgyal po gangs kyi lho phyogs chu klung skal ldan shing rta'i 'gram dang nye ba drang  
srong ser skya'i bsti gnas su śākya'i rgyal po zas gtsang gi sras po rgyal bu don thams cad  
grub pa zhes bya ba byung ste / de khyim nas khyim med par rab tu ma byung na ni 'khor  
los sgyur ba'i rgyal po gling bzhi la dbang ba rin po che sna bdun dang ldan par 'gyur ro //  
khyim nas khyim med par rab tu byung na ni bla na med pa'i sangs rgyas skye bo mang po  
la phan pa dang / (P om. /) skye bo mang po la bde ba dang / lha dang mi rnams kyi ston  
par 'gyur ro  
zhes gsungs pa dag khas blangs pas de dag kho bo cag gi phyogs la yang (D yang: P ma) grub  
pa'i phyir khyed kyi sgrub pa de / (P om. /) **grub pa la sgrub pa nyid** du 'gyur bas mi rung  
ngo // **'on te don dam par** de dag ngo bo nyid yod pa kho nar 'dod **na ni** mi 'grub ste / de la  
**re zhiḡ** khyod kyi dpe **de bzhin gshegs pa nyid je** (P rjed) **dpyad par bya ste** zhes ston  
to //

〔対論〕相手たちが、世俗の言説に属する知によって、色などの諸存在と如来の二種の身とは、まさに有自性であると主張するならば、我々中観派の者たちによってもまた、教証に「『色は泡沫の如く、受は気泡の如く、想は蜃気楼の如く、行は芭蕉の如く、識は幻の如し』と大陽の末裔は仰った\*43」と、また「山の王ヒマラヤの南方 Bhāgīratha 河の岸辺近くの、カピラ仙の住まう処に、śākya 族の王シュッドーダナの王子「あらゆる目的を成就した者」と呼ばれる者が生まれ、彼は出家しないならば、四洲を治め、七宝を具えた転輪王となり、出家するならば、無上覚を多くの人々にもたらし、多くの人々を幸福にし、天人たちの教師となろう」と仰っていることを認められているので、それらは私たちの主張においても証明されているから、あなたのその証明は、**すでに証明されたことを（再度）証明することに他ならないことになるので、不合理である。またもし勝義として、それら〔諸存在と如来と〕がまさに有自性であると主張するのであれば、証明されず、そのうちまずあなたは、喩例である如来こそを第一に検討すべきであると、示されているのである。**

つまり、世俗的な知によって如来を見たとき、色などの諸存在つまり五蘊と、法身あるいは色身である如来は、有自性にほかならないということであり、それは中観派も認めるところで、今さら証明する必要はない。教証には五蘊に関する *Samyutta-nikāya* の偈と、如来である釈尊の出自の逸話が引用されており、世俗としての如来はそれぞれ経典に説かれている通りの姿であることが示されている。

\*43 *Samyutta-nikāya*, *Khandha-vagga*[PTS, SN vol. 3, p. 142.5b–3b.]: pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ // vedanā bubbuḷupamā // marīcikūpamā saññā // saṅkhārā kadalūpamā // māyūpamañca viññāṇaṃ // dīpītādiccabandhunā //.

## 1.2 如来は五蘊と同一でも別異でもないから無自性である (k. 1)

以上のように、導入部分において章の目的、対論者側の根本主張、そして章において検討されるべき主題を明らかにし、清弁は第1偈の注釈にとりかかる。まず清弁は、第1偈すなわち：

MMK22.1:

skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmiṃ skandhā na teṣu saḥ /  
tathāgataḥ skandhavān na katamo nu tathāgataḥ //

如来は蘊〔と同一〕でもなく、蘊と別異でもない。蘊がその〔如来〕の中に在るのでもなく、その〔如来〕がそれら〔五蘊〕の中に在るのでもない。如来は蘊を持っているのでもない。「如来」とはいったい誰であろうか。

という五つの点からの考察を取りあげ、如来と五蘊との関係を整理している。

この第1偈において四度用いられる「skandha」については、PPrはすべて「\*kāya (sku)」を指示することがすでに指摘されている\*44。韻律上はいずれも可能であり、内容的に両者にどのような相違があるのかが問題となるが、PPrが第1偈の読み方を指示する箇所「「身」の意味とは「蘊」という意味である (sku'i don (D209b5) ni phung po'i don to //)」と述べており、「kāya」と「skandha」がシノニムとされているので、本稿では両者の差をとりあげて考察することはしない。そのことを最初に断って、考察を進めたい。

### 1.2.1 第1偈全体の解釈：五蘊と智

ここで先ほどの対論者側の根本主張において、法身を「智」という点で捉え、その智たる法身は、この世で姿をとって現れた色身たる釈尊を所依としているとの見解が示されたことを想起されたい(本稿1.1.2参照)。以下の清弁の説明によると、智たる法身と色身が、それぞれこの第1偈で言われるところの如来と五蘊ということになる。つまり、MMKで言われている「如来」とは智のことであり、色身が五蘊である。この関係を念頭に以下の清弁の注釈を見てみたい：

PPr[副論1.0]: 'di la ye shes kyang phung po'i khongs su gtogs pa'i phyir phung po'i bdag nyid kyi de bzhin gshegs pa bkag pas de yang bkag par 'gyur bas (P ins. /) de'i phyir / sku min (k. 1a-1) zhes bya ba la sogs pa ste /

この〔如来〕における智(\*jñāna)もまた〔諸蘊〕に属するから、〔諸蘊〕を本質(\*ātman)とする如来を否定することによって、それ(智)もまた否定することになる。それ故に、「〔如来は〕身(蘊)〔と同一〕でもなく (k. 1a-1)」などと言われるのである。

ここでは第1偈の大意が示され、その意図するところが清弁の解釈をもって示されている。ここで明確に述べられていることは、如来の智は五蘊に属している、つまり五蘊の中に智が含まれている、ということである\*45。想定されているのは、五蘊すなわち色・受・想・行・識のうちの色以外の心の働きが「智」と言い換え

\*44 この偈の問題については Akahane[2013, pp. (126)–(128)] が先行する指摘も含めて詳しく論じている。

\*45 野澤[1950, p. 2] もこの解釈をとる：ここに智〔なる法身〕も亦蘊中に摂せらるる故に、蘊を自体とせる如来〔の色身〕を〔勝義として無自性なりと〕遮すれば、かの智〔なる法身〕も亦おのづと遮せらるべし。

られている、ということである。その意味で智は五蘊に含まれると言っているのであり、智は五蘊の一部であるからこそ、五蘊たる如来を否定することによって、智も否定されることになるのである。

「智としての如来は五蘊と同一でも別異でもない、さらに別異でないから、二項間に成り立つそれ以下の三つの観点からの考察は意味をなさない」。それが第1偈に対する清弁の見解の骨子である。「五蘊には「色」という智たる如来には見られない要素が見られるから同一ではない。しかし一方で智は五蘊の一部であるから、別異でもない」。そう明言はされていないが、以上で述べられた五蘊と智との関係を勘案すれば、清弁がそのような意図をもっていたと考えることも可能であろう。以下、視点を変えながら詳述される清弁の議論を、問題点を整理しながら順を追って見ていこう。

### 1.2.2 第1支分の考察

まず、五蘊と如来との関係を吟味する第1偈中の第1番目の支分「諸蘊は如来ではない」あるいは「諸蘊と如来は同一ではない」については、推論式を用いて次のように説明が加えられている：

PPr[副論 1.1]: 'dir rjes su dpag pa ni [pakṣa] don dam par phung po rnams ni de bzhin gshegs pa ma yin te / [hetu1] phung po nyid yin pa'i phyir dang / [hetu2] 'byung ba dang 'jig pa'i chos can nyid yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na / so so'i skye bo'i phung po rnams bzhin nam / (P om. bzhin nam /) phyi rol gyi sa la sogs pa dag bzhin no // de bzhin du byas pa nyid la sogs pa'i gtan tshigs dag gi phyir ro zhes kyang brjod par bya'o //

yang na [pakṣa] don dam par phung po rnams ni de bzhin gshegs pa ma yin te / [hetu1] de dag gi skye ba bkag pa'i phyir dang / [hetu2] gzugs la sogs pa dag gi rdzas su yod pa nyid bkag pa'i phyir ro //

yang na ye shes 'ba' zhig phyogs su byas nas brjod par bya ste / [pakṣa] don dam par ye shes ni de bzhin gshegs pa ma yin te / [hetu1] 'byung ba dang 'jig pa'i chos can nyid yin pa'i phyir dang / [hetu2] shes pa nyid yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na so so'i skye bo'i shes pa bzhin no //

以上についての推論 (\*anumāna) は〔次の通り〕である：【主張】勝義として諸蘊は如来ではない。【証因 1】集積したもの (\*rāsi) であるから。【証因 2】生滅法を有しているから。【喩例】たとえば、凡夫の諸蘊のように、あるいは、外の地などのように、同様に「所作性などの諸証因の故に」とも言うべきである。

あるいはまた、【主張】勝義として諸蘊は如来ではない。【証因 1】それら〔諸蘊〕の生起を否定するから。【証因 2】色などの実有 (\*dravya) 性を否定するから。

あるいはまた、智のみを主題として (\*paksīkr̥tya) 〔次のように〕述べるべきである：【主張】勝義として智 (ye shes) は如来ではない。【証因 1】生滅法を有しているから。【証因 2】知 (shes pa) であるから。【喩例】たとえば、凡夫の知のように。

「勝義として諸蘊は如来ではない」ということを主張するために最初の論証式においてはまず、三つの証因が示されている。(1) 五蘊は集積したものであるから、(2) 五蘊は生滅するから、そして (3) 五蘊は作られたものであるから、だから、そのような諸蘊は如来ではない。つまり、如来は三つの証因とは反対の性質を持つことを意味し、ここでの如来は集積したものでなく個別的な在り方で存在し、生滅せず不変であり、作られたものではない存在である、ということになる。これは有為法である五蘊とは別の、無為なる如来と言えよう。喩例では凡夫の諸蘊が引き合いに出されているが、そのような如来が凡夫の五蘊と同一であるはずはない、と

清弁は指摘するのである。

一番目の推論式が、凡夫の世界における五蘊を基準としての主張であったのに対して、同じ「勝義として諸蘊は如来ではない」を証明するために、如来を中心とした論証式が二つ目として提示されている。まず、諸蘊が如来であるならば諸蘊の生起が否定される、ということについて、PPrT は詳しく説明していないが、ここでは勝義として如来が不生であることを念頭に置いていると考えられる。諸蘊と不生である如来とが同じであるならば、諸蘊は生起しないことになる、という困難に陥ることを指摘しているのであろう。次に、諸蘊が如来であるならば色などの実有性が損なわれる、についても同様に、如来が有とも無とも言えない存在であることが意図されていると考えることができる。その如来と諸蘊とが同じであるならば、色の実在性が否定されるのである。

第三の論証式は趣を異にしている。これまでの「五蘊と如来」というトピックを、「智と如来」に置き換えて論証式が構成されている。意味としては、凡夫の知のように、生滅する智を勝義としての如来とは言えない、というものである。しかしここでなぜ「智」が問われるのだろうか。これまでの文脈においては、「智 (ye shes)」は如来の法身を表すものとして用いられてきた。しかしここでは智と如来は別である、と述べるのである。これまでと同じ「智」であれば理解することができないが、ここでは凡夫の知 (shes pa) が述べられているので、この論証式における「智」は、これまでの解脱道における阿羅漢の「智」ではなく、単なる「知」であると理解する他ない。生滅する性質を持ち、凡夫の知と等しいような知は、決して如来の智ではない、と理解して良いだろう。

### 1.2.3 第2支分以降の考察

次に、「諸蘊と如来は同一ではない」という以上の第1支分の対となる、「諸蘊は如来である」あるいは「諸蘊と如来は別異ではない」という第2の支分を検討する。対論者の見解と清弁の応答は次の通りである：

PPr[副論 1.2]: mu stegs can dag ni phung po rnams las de bzhin gshegs pa gzhan yin par bsams (P bsam) nas / bdag tu sgrub par 'dod pas de dag gi phyir 'di bshad de / sku las gzhan ma yin (1a-2) / de bzhin gshegs pa ste / de dag las gzhan pa'i de bzhin gshegs pa yod par ston pa'i rjes su dpag pa med pa'i phyir dang / phung po rnams las gzhan pa'i bdag dgag pa bzhin du de yang bkag pa'i phyir ro //

異教徒たちは、諸蘊と如来は別であると考えて、〔如来を〕アートマン (bdag) として証明しようとするので、かれら〔の主張を否定する〕ためにこれに答えて、「身(蘊)と別異でもない (1a-2)、如来は」〔と述べたのである〕。「それら〔諸蘊〕と別である如来が存在する」ことを示す推論はないからであり、また、諸蘊と別であるアートマンが否定されるのと同様に、その〔諸蘊と別である如来〕もまた否定されるからである。

意味を補いながら理解する必要のあった第1支分とは違い、明瞭に偈の解釈が示されている。「諸蘊と如来は別異ではない」という句の意味は、「諸蘊なしに如来が存在するのではない」である。存在を構成する要素である蘊を離れて、如来という実体が個別にあるのではなく、あくまで蘊を離れず如来は存在していると言うのである。もし、五蘊を離れて如来が存在するのであれば、その如来はアートマンと等しくなってしまう、異教徒の見解となってしまう、と清弁は述べる。PPrT はさらに、「もし〔アートマンが〕諸蘊と別であれば〔ア

トマンに] 蘊の特徴が存在しなくなる」という MMK18.1cd\*<sup>46</sup>を引用し、清弁の説を根拠づけている\*<sup>47</sup>。ここで清弁および観誓は、五蘊がある種の存在であることを認めており、存在するものである五蘊という構成要素を離れた、如来やアートマンなどの存在者はあり得ないことを述べているのである。

以上の第2支分「如来と五蘊とは別異でない」という主張が、第3から第5支分を基礎づける。つまり、別異なもの間でしか成り立たない第3から第5支分の言明は、如来と五蘊という二項が別異でないことを第2支分において証明したから、意味をなさない、というシンプルな理論によって主張される：

PPr[副論 1.3]: phung po rnams las de bzhin gshegs pa gzhan yin par ma grub pa kho na'i phyir / de la sku med ces gsungs te / ji ltar gangs la sman dag yod pa de ltar ro // 1b-1  
der de med / ji ltar shing ljon pa'i nags tshal dag la seng ge yod pa de ltar ro // 1b-2  
de bzhin gshegs pa sku ldan min // 1c  
 ji ltar nor can nor dang ldan pa de ltar ro //

「諸蘊と如来は別である」と決して成立しないので、「その〔如来〕の中に身が在るのでもなく (MMK1b-1)」と仰ったのである。あたかも雪の中に諸々の葉があるように〔如来の中に諸蘊があるのではない〕。「その〔身〕の中にその〔如来〕が在るのでもない (MMK1b-2)」。あたかも樹林の中にライオンがいるように〔諸蘊の中に如来が存在するのではない〕。

「如来は身を持っているのでもない (MMK1c)」。あたかも、蓄財家が財産を持っている者であるように〔如来が諸蘊を持っているのではない〕。

PPrT はそれぞれの主張を論証式にしているが、証因はいずれも同じ「諸蘊と如来は別でないから」である\*<sup>48</sup>。最後の第5支分に関しては「所有者である如来自体が成り立たない」という理由も PPrT において述べられている。その PPrT の理解については、五蘊と同一でも別異でもない無自性なる如来が所有者たりえることはない、という意図が見てとれ、「諸蘊と如来は別でないから」という解釈とは視点の違う見解が示されていると言えよう。

\*<sup>46</sup>MMK18.1: ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet / skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ //

\*<sup>47</sup>Cf. PPrT[D Za 207a4–5, P Za 171a7]

\*<sup>48</sup>PPrT[D Za 171b2–172a2, P Za 207a8–208a2]. なお、PPr/PPrT で提示される喩例に関しては、丹治 [2006, p. 31(n. 64)] が MMK の諸注釈書を広く参照し、比較している。以下、各推論式のみを提示する：

[*pakṣa*] don dam par de bzhin gshegs pa la phung po rnams yod pa ma yin te / [*hetu*] phung po rnams las de bzhin gshegs pa gzhan ma yin pa'i phyir / [*drṣṭānta*] dper na gangs la sman yod pa las bzlog pa bzhin no

【主張】勝義として如来の中に諸蘊は存在しない。【証因】諸蘊と如来は別でないから。【喩例】たとえば、雪の中に葉が存在するのは反対に。

[*pakṣa*] don dam par de bzhin gshegs pa ni phung po rnams la yod pa ma yin te / [*hetu*] phung po rnams las de bzhin gshegs pa gzhan ma yin pa'i phyir / [*drṣṭānta*] dper na nags tshal na seng ge yod pa las bzlog (P zlog) pa bzhin no

【主張】勝義として如来は諸蘊の中に存在しない。【証因】諸蘊と如来は別でないから。【喩例】たとえば、林の中にライオンが存在するのは反対に。

[*pakṣa*] don dam par de bzhin gshegs pa phung po rnams dang ldan pa ma yin te / [*hetu*] phung po rnams las de bzhin gshegs pa gzhan ma yin pa'i phyir / [*drṣṭānta*] dper na nor can nor dang ldan pa las bzlog pa bzhin no

【主張】勝義として如来は諸蘊を持つものではない。【証因】諸蘊と如来は別でないから。【喩例】たとえば、蓄財家が財産を持っている者であるのとは反対に。

## 1.2.4 第1偈の総括

以上の五つの支分に渡る考察をまとめて、清弁は次のように述べる：

PPr[副論 1.4]: de'i phyir de ltar rnam pa lngas yongs su brtags na gang mi srid pa'i /  
 de bzhin gshegs pa gang zhig yin // 1d  
 sgrub pa ji skad bstan pa dag gis yongs su brtags na / de bzhin gshegs pa zhes bya ba yod pa ma  
 yin pa nyid do (P ins. //) zhes bya ba'i tshig gi don to /  
 dper na chom rkun pa nyid la mngon par brtson pa dag la yongs su brtags pa (P om. pa) na gang  
 yang de yin par mi 'thad pa'i phyir chom rkun pa gang zhig yin (P ins. /) zhes bya ba bzhin no //  
 yang dper na phung po rnams ma gtogs par skyes bu'am / dbang phyug ces bya ba gang zhig yin  
 zhes bya ba bzhin no //  
 de'i phyir de ltar de bzhin gshegs pa ma grub pas sgrub pa dpe ma tshang ba nyid kyi skyon yod  
 do //

それゆえに、以上のように五つの仕方で吟味したならば、「何ものでもない如来とはいったい誰であろうか (MMK1d)」。上述のような諸々の論証によって吟味したならば、「如来」というものが在ることは決してない、という意味である。

たとえば、いかにも盗人のように見える者たちを吟味した〔ところで〕、誰もその〔盗人〕であると認められないから、「盗人」とは誰であろうか、というように<sup>\*49</sup>。またたとえば、諸蘊と無関係に、丈夫 (\*puruṣa) あるいは自在者 (\*īśvara) とは誰であろうか、というように。

それゆえに、以上のように如来は成り立たないので、〔Sautrāntika と Vaibhāṣika の者たちが立てた主張には〕喩例 (如来の身) を欠いた論証 (\*dr̥ṣṭāntavikala) であるという欠陥がある。

この最後の、対論者の論証式の欠陥を指摘する部分を PPrT は丁寧に説明して、第1偈を総括する：

PPrT[D Za 172b1–4, P Za 208a1–b5]: tshad ma'i 'bras bu bstan pa'i phyir / **de'i phyir de ltar de bzhin gshegs pa ma grub pas sgrub pa dpe ma tshang ba nyid kyi skyon yod do**  
 zhes bya ba smras te / **de ltar** de bzhin gshegs pa rnam pa lngas brtags na ma grub pa sngar  
 mdo sde pa dang bye brag tu smra ba dag gis don dam par gzugs la sogs pa dngos po rnams ngo  
 bo nyid yod pa kho na yin te dngos po yin pa'i phyir / dper na de bzhin gshegs pa'i sku bzhin no  
 zhes smras pa'i sgrub pa'i (P om. sgrub pa'i) dpe **ma grub pa'i** phyir pha rol po dag gi **sgrub**  
**pa dpe ma tshang ba nyid kyi skyon yod pas don dam par gzugs la sogs pa dngos po rnams**

<sup>\*49</sup>この譬喩の意図するところを理解することができていない、盗みの疑いをかけても盗人は見当たらないのと同様に、一見すると如来に見える者も実のところ如来ではない、という意味であろうか。あるいはさらに、生来の「盗人」がいないように、自性として存在する「如来」が存在しない、ということであろうか。PPrT は全く別の理解を示している：

PPrT[D Za 172a4–5, P Za 208a5–6]: **dper na chom rkun pa nyid du grags pa dag la** (P om. dag la) **yongs su brtags na gang yang chom rkun pa yin par mi 'thad pa'i phyir / chom rkun pa gang zhig yin te med do zhes bya ba de bzhin du / ...**

たとえば盗人だけを捕縛する者たちを観察したならば、誰も盗人であると認められないから、盗人とは誰であろうか、いや存在しない、というように、(後略)。

PPr の提示した譬喩を、盗人を捕縛する側の者たちに盗人はいない、という意味に理解していることが分かる。この場合、捕縛者が如来で、盗人が五蘊であろうか。いずれにせよ、意味を十分に解明することはできていない。Cf. 野澤 [1950, p. 7]: 例へば、竊盗につとむるものを検するに、誰も盗賊たること不合理なる故に盗賊とは何ものぞ、といふが如し。

ngo bo nyid yod par dam bca' (bcas) ba ma grub pas / bstan bcos mdzad pas sngar don dam par gzugs la sogs pa (D ins. dang) dngos po rnams ngo bo nyid med pa nyid du dam bcas pa'i dgongs pa grub po //

量果 (\*pramāṇaphala, ここでは推論の結果) を示すために、「**それゆえに、以上のように如来は成り立たないので、喩例を欠いた論証であるという欠陥がある**」と〔師清弁は〕語ったのである。以上のように如来を五つの仕方で観察したならば成り立たず、先に Sautrāntika と Vaibhāṣika の者たちが、【主張】勝義として色などの諸存在はまさに有自性である。【証因】存在だからである。【喩例】たとえば如来の身のように、と語った証明する喩例は**成り立たない**から、〔対論〕相手たちには、**喩例を欠いた論証であるという欠陥があるので**、「勝義として色などの諸存在はまさに有自性である」と主張することは成り立たない。したがって、造論者（龍樹）が以前に「勝義として色などの諸存在は無自性に他ならない」と主張した意図が成就するのである。

冒頭の対論者の根本主張が第1偈において五つの視点、実質二つの論理（同一か別異か）から検討され、つまるところ勝義として如来の身は無自性であることが確認された。したがって、対論者の提示した推論式の喩例は成り立たず、かつて龍樹が示した通りの「色などの諸存在は無自性である」という命題が証明されたことになる。つまり、五蘊と同一でもなく別異でもない如来は無自性であり、同様に存在すると見なされている色などもまた、無自性に他ならないことがここまでで立証されたのである。

### 1.3 如来は自性／他性として存在しない (kk. 2-4)

ここで、対論者側の主張とそれに対する清弁の見解を整理しておこう。対論者は、勝義として色などの dharma が自性を有していることを主張しようとして、如来の身を引き合いに出しそれを立証しようと試みた。その背後に、如来が究極的な存在であり、何らかの実体として存在しなければならない、という対論者側の要請が予想される。それに対して清弁は、勝義として如来は自性として有るのでは決してなく、無自性に他ならないことを、五蘊と如来とが同一だとしても別異だとしても不都合が生じるという検討を通じて立証したのである。そして結論として、対論者が述べる dharma の有自性が否定され、一切無自性が証明されたのである。

#### 1.3.1 仮有は無自性である：犢子部との対論 1

以下、第2偈から第4偈の注釈において展開される議論を追う。まず対論者から提示される如来の有自性性論証と、それに対する清弁の見解の概要が示される：

PPr[副論 2.1]: gzhan dag gis (P om. gis) smras pa / de bzhin gshegs pa ni phung po rnams la brten nas grub pa'i phyir / kho bo cag la sgrub pa des mi gnod do //

'dir bshad pa / gal te sangs rgyas phung po la (k.2a) // brten nas (k.2b-1) gdags par 'dod na / 'o na de lta na / ngo bo nyid las med (k.2b-2) /\*<sup>50</sup> de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med pa dang / rdzas su yod pa ma yin no (P ins. //) zhes bya ba'i tha tshig ste / de ni dam bca' ba (P ins. yin pa) nye bar gzhag pa'o // phyogs kyi chos ni khong (P khongs) na yod do // dpe ni de'i dbang gis mgal me'i 'khor lo dang bum pa dag bzhin no //

\*<sup>50</sup>MMK22.2ab: buddhaḥ skandhān upādāya yadi nāsti svabhāvataḥ /

【対論者の主張】別の者たちが言う：如来は諸蘊を素にして (\*upādāya) 成り立っているの、私たちがその論証は拒斥しない。

【清弁の応答】これに答えよう：もし仏陀は蘊を素にして施設されると主張するならば、さて、そうであるならば、〔その仏陀は〕自性として在るのではない。如来が無自性であり実有ではないという意味であり、それは主張の提示である。主張の主題の属性 (\*pakṣadharmā) 〔である証因〕は、〔主張の提示に〕内包されている。喩例は、その〔主張と証因〕によって、旋火輪 (\*alātacakra) や瓶のように、である。

対論者は「色などの諸存在は有自性である」を証明するための喩例である「如来は有自性である」を根拠づけるために、ここで「如来は諸蘊に依拠して (\*upādāya) 成り立っている (grub pa), つまり施設されている (gdags pa) からである」と述べる。さらに、「施設されているものが有自性である」という意味も読み込んで良いと思われる。というのも清弁が「施設されたものは自性として存在しない」と反論しているからであり、そこには当然その反対の見解が対論者のものとして想定できるからである。そうすると、「如来は諸蘊に依拠して施設される有自性なものである」ということを主張する対論者は、犢子部であると考えるのが妥当であろう。この対論者について、PPr は上の引用の通り「別の者たち (gzhan dag)」とし、それを説明して PPrT[D Za 172b4, P Za 208b6] は「自部派の者たちのなかの別の者たち (rang gi sde pa dag las gzhan dag)」と述べるだけであり、具体的な名称は挙げられていないが、唯一 PPr の漢訳には「修多羅人」という名称が見られ、Sautrāntika を指しているものと思われる。しかし、Sautrāntika が「施設は有自性である」と主張することは考えにくく、彼らはいくまで五蘊に自性が存在すると考えるのであり、五蘊の集合物に自性を見出すことはないだろう。したがって、漢訳に背くことになるが、ここでの対論者は犢子部と考えておきたい。また PPrT においても対論者の主張として：

PPrT[D Za 172b4-5, P Za 208b6-7]: de bzhin gshegs pa ni phung po rnams kyang ma yin la / phung po rnams las (D om. las) kyang gzhan pa yang (P om. pa yang) ma yin te / de nyid dang (P om. dang) gzhan nyid du brjod par bya ba ma yin pas / khyed kyis / (P om. /)

sku min sku (P om. sku) las gzhan ma yin // (MMK22.1a)

zhes bshad pa de ni bden no //

如来は五蘊でもなく五蘊と別でもない、〔つまり〕同一か別異かを言うべきではない (\*avaktavya) ので、あなたが「如来は蘊〔と同一〕でもなく、蘊と別異でもない (MMK22.1a)」とそう説いたのは、その通りである。

という既述の AKBh における犢子部の主張と重なる見解が示されているので、対論者は犢子部であると考えて差し支えないだろう。ここで、すでに検討がなされた第 22 章第 1 偈が引用され、それについて対論者が「その通り (bden no)」と言っていることには注意が必要である。なぜならそれは中観派と犢子部とが論理を同じくしていることを意味するからである。如来あるいは pudgala と五蘊との非即非離という同じ論法を使いながらも、中観派は無自性を導き、犢子部は有自性の根拠とする。この論法の共有と結論の相違は、仏教思想史を考える上で、認識しておくべき点であろう。

以上のように、犢子部と目される対論者は「如来は五蘊に因って施設されており、有自性である」と述べることによって、如来の実在性を主張し、さらには諸存在が有自性であることに何ら問題はないと言うのである。それに対する清弁の反応は、「施設されたものは無自性である」という、犢子部以外にとってはいたって

常識的なものである。そのことを推論式を用いて次のように説明する：

PPr[副論 2.1]: 'dir rjes su dpag pa ni / [pakṣa1] don dam par de bzhin gshegs pa ni (PPr-P, PPrT om. ni) ngo bo nyid med (PPr-P om. med) pa dang / (PPrT om. /) [pakṣa2] rdzas su yod pa ma yin te / [hetu1] gdags par bya ba yin pa'i phyir (PPr-P, PPrT bya ba yin pa'i phyir: PPr-D bya ba'i phyir) [dṛṣṭānta1] dper na mgal me'i 'khor lo bzhin nam / [hetu2] rdzas su yod pa ma yin pa'i phyir [dṛṣṭānta2] dper na bum pa bzhin no //

ここ〔まで述べてきたこと〕についての推論〔式〕は〔次の通りである〕：【主張 1】勝義として如来は無自性である。【主張 2】〔勝義として如来は〕実有ではない。【証因 1】〔如来は〕施設されているから。【喩例 1】たとえば旋火輪のように。あるいは、【証因 2】〔如来は〕実有ではないから。【喩例 2】たとえば瓶のように。

このように、「勝義として如来は無自性である、施設されているから、旋火輪のように」と「勝義として如来は実有ではない、実有ではないから、瓶のように」という二通りの論証がなされている。これは如来を自性あるいは実有という観点から見た論証であり、それぞれ旋火輪と瓶という実例を出しながら証明がなされている。第一番目の推論式において清弁は、施設されたものである旋火輪が無自性であるように、如来もまた無自性であると述べて、犢子部から提示された見解を否定している。二つ目の論証については、「実有ではない、というのも実有ではないから」というようにトートロジーになっており違和感がある。PPrT が注釈して理由を「実体として存在しないから (rdzas su med pa'i phyir)」と言い換えていることから、観誓自身も問題があると認識していたことを示唆する。ともあれ、説明の必要がないような、いかにも中観派的なこの回答に対して、以下、アビダルマの二諦説を中心とした議論が展開される。問題は、色などの五蘊ですら無自性か否か、である。

### 1.3.2 実有も無自性である：アビダルマ論者との対論 1<sup>\*51</sup>

施設されたものが無自性であるという点に関しては、中観派だけでなく、dharma の集合体としての仮有に自性を見出すことのない有部や経量部にも共通の見解であると言うことが可能であろう。では、有部や経量部と中観派は、何が実有・仮有であるのかについて、見解を共有しているのであろうか。以下の議論で念頭に置くべきことは、「人無我・法無我」の観点であり、人 (pudgala) 無我について意見の一致を見ている両者にあっても、「法 (dharma)」に自性を認めるかについての隔たりがあるのである。

PPr 第 22 章の文脈からすれば、ここまでで施設された如来が無自性であることが明らかにされ、同様に色もまた無自性ということが立証されたのである。ここからは、改めて「色は無自性」という点が問われることとなる。アビダルマ論者からすれば、実有たる色などの五蘊あるいは諸法には自性が必ず存在し、それによって世界が構成されているのであるが、「色は無自性である」と清弁が述べたことに対して、PPrT が「アビダルマ論者」と呼ぶ<sup>\*52</sup>対論者は次のように反論し、さらには如来の実有性・有自性を確保しようとする：

PPr[副論 2.2]: mi mkhas pa kha cig (PPr-P, PPrT ins. gis) 'dir smras pa / gal te re zhig mtshan ñid las //

gang zhig blos (PPr blo: PPrT blos) gzhan sel ba la //

de yi blo med (PPr de yi blo med: PPrT de blo med pa) bum chu bzhin //

de ni kun rdzob yod pa yin //

<sup>\*51</sup> このセクションは拙稿西山 2014a がもととなっている。

<sup>\*52</sup> PPrT[D Za 173b2, P Za 209b5]: chos mngon pa pa dag (\*ābhīdhārmika).

don dam yod pa don gzhan no // (P om. //)\*53  
 zhes 'byung ba des rdzas su yod pa nyid 'gog par byed (P263b4) na ni de (PPrT-P om. de) kho  
 bo cag la mi gnod de / 'di ltar bum pa (PPrT-D ins. ni) zhig pa dang / (PPrT om. /) blos (PPr  
blo) gzhan sel ba na / (PPrT om. /) (D210b4) de dag las gzhan pa'i gzugs dag la (PPrT-P om.  
 la) de dag gi (PPr gi: PPrT ni) blo yod pas / (PPrT om. /) de dag rdzas su yod pa yin pa'i phyir  
 ro //

賢者でないある者は、ここで〔次のように〕言う：まずもし、定義に、

〔物理的に〕壊したり、知的に別のものを抽出するときに、その〔もと〕の観念はなくなる。瓶や  
 水のように、それ〔ら〕は世俗有であり、勝義有は別義である。

と出ている、そのことにしたがって、〔如来の〕実有性の否定をなしたとしても、それは私たちを拒斥  
 しない。つまり、瓶を〔物理的に〕壊したり、知的に別のものを抽出しても、それらとは別のものでは  
 ある諸色には、それら〔色〕という観念があるので、それら（色）は実有だからである〔すなわち色と  
 同様に如来は実有である〕。

まず対論者は AKBh の二諦説を引用した上で、それは如来の非実在を証明するものではなく、如来が実有で  
 あることを裏づけるものであり、AKBh において色などが勝義有／実有とされているのと同様に、如来も実  
 有であると主張する。つまりここでは、色と如来の類比によって如来の実在性を証明しようとしているのであ  
 る。その「如来は実有である」という反論者の見解に対して清弁は次のように応答し、AKBh の二諦説に解釈  
 を加えている：

PPr[副論 2.2]: de ni bzang po ma yin te / rdzas su yod pa la mtshan nyid kyis gnod pa'i phyir  
 ro // gang zhig pa de rdzas su yod pa la gnod pa nyid do // de'i blo med pa zhes nges par gzung  
ba'i phyir gang ma zhig pa de la yang de'i blo med do // nye bar len pa dang bcas pa gzhan dag  
sel ba la gzhan sel ba zhes bya bar 'dod pa'i phyir ro //

かれ（対論者）は賢明ではない。実有が定義によって拒斥されるからである。「壊れる」というこ  
 とは実有を端的に拒斥しているのである。〔定義において〕「その〔もと〕の観念はなくなる」と限定  
 (\*avadhāraṇa) されているから、壊れないものにも、その〔もと〕の観念は存在しない。素材  
 (\*upādāna, 質料因) を持つ別の〔存在〕を抽出することに関して「別のものを抽出する」と〔定義に  
 において〕認められているからである。

まず重要なのは、定義として AKBh を受け入れているという点であり、定義自体を清弁は批判することなく、  
 それを前提にして議論を進めているのである。最初に、如来は色などと違って壊れてしまうことを指摘し、壊  
 れるものは AKBh において世俗有／仮有とされているため、如来は勝義有／実有でないことを確認している。  
 そして、「限定 (\*avadhāraṇa)」という概念を導入し、AKBh の二諦説に清弁独自の解釈を加えている。つま  
 り「観念喪失」という結果が、「壊れるもの」はもちろん「壊れないもの」にも付随するので、「観念喪失」が  
 「壊・不壊」を限定づけ、前者が後者を遍充すると理解しているのである。そしてさらに、「壊れないもの」が

\*53 AKBh6.4:

yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat /  
 ghaṭāmbuvat saṃvṛṭisat paramārthasad anyathā //

実有でない理由として、壊れることのない水のようなものは AKBh の定義通り「知的に別のものを抽出する (anyāpoha)」ことが可能であることを指摘し、そのようなものは観念を喪失するので世俗有に他ならないと結論づけているのである。この解釈を観誓は「本来のアビダルマの流儀」と呼んでいる<sup>\*54</sup>。AKBh において勝義有であった「壊れないもの」も清弁にとっては勝義有／実有ではなく、世俗有／仮有なのである。ポイントは、清弁が「壊れないもの＝水＝世俗有」としている点である。

では、AKBh において勝義有とされた色などは、清弁の二諦説においてそのまま勝義有と認められたのかと言えば、そうではなく、かれにとって色はあくまで世俗的なものであり、龍樹の二諦説が説かれる MMK 第 24 章第 8 偈の注釈部分において、清弁が色などを世俗に位置づけていることからそれは明らかである<sup>\*55</sup>。つまり中観派の学匠である清弁にとって、AKBh で言うところの勝義有／実有に該当するようなものは勝義として存在せず、それは世俗的なものに他ならないのである。この点は本稿 2.0.1.2.2 においても触れることになる。

かくして、有部あるいは経量部が色の有自性を、アビダルマ論者はもちろん中観派も認める定義としての AKBh の二諦説にしたがって証明しようと試みるも、PPr において清弁が AKBh の二諦説に中観的解釈を加えて、色などの dharma の実有性を否定したのであった。犢子部は pudgala あるいは如来の実有性を五蘊との非即非離を根拠に証明しようとし、有部および経量部は dharma の実有性を AKBh の二諦説を基に証明しようとしたが、双方とも清弁によって論破されたのである。そこには人法二無我を主張した大乘としての中観派の態度とその堅持が見てとれるのである。

### 1.3.3 仮有は必ず無自性である

PPr 第 22 章においては、仏教徒にとって特別な存在である如来が有自性であることを根拠として、色の実在性を証明しようとした対論者たちが、犢子部・経量部・有部の他にも登場する。以下、それを概観していくが、どの対論者も基本的に「如来は有自性である」あるいは「色は有自性である」という主張を持っており、それを証明するために手を替え品を替え論証を試みるのであるが、人法二無我の立場をとる清弁が一々を論破していくのである。

#### 1.3.3.1 瓶は無自性である：アビダルマ論者との対論 2

まず、「瓶」の実有性を主張する対論者が登場する。清弁が提示した「瓶のように、勝義として如来は実有ではない」という主張を意識しながらも、その内容は PPr における AKBh の二諦説に関する議論を引き継いだものと言える：

PPr[副論 2.3.1]: gzhan dag gis smras pa / [pakṣa] don dam par bum pa ni rdzas su yod pa yin te / [hetu] shes bya yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na gzugs bzhin te / shes par bya ba yin pas rdzas de shes par bya ba ni rtogs par bya ba zhes bya ba'i tha tshig go // mtshan nyid las shes par bya ba'i skad kyi byings dag ni rtogs par bya ba'i don yin par 'byung ba'i phyir ro // bum pa la sogs pa dag kyang rdzas su yod pa nyid du grub pas / bum pa dang / chu bzhin du kun rdzob tu yod pa yin no (P ins. //) zhes bya ba'i khungs kyang med do //

【対論者の主張】別の者たちは言う：【主張】勝義として瓶は実有である。【証因】所知であるから。【喩

<sup>\*54</sup> PPrT[D Za 175a7, P Za 211b7]: don dam pa'i chos mngon pa ('di nyid kyi) tshul.

<sup>\*55</sup> 本稿 2.0.1.2.1 参照。Cf. 赤羽ほか [2013, section 2.2.2]

【例】たとえば色のように、所知であるから、その事物 (\*dravya) は知られるべきものである。〔つまり、その事物は〕理解されるべきである、という意味である。〔というの〕定義に「『所知』の語根は、『理解されるべきもの』という意味である」と出ているからである。瓶なども実有なものとして成立するから、「瓶と水のように世俗として存在する (AKBh.6.4 取意)」ということも根拠とならない<sup>56</sup>。

PPrにおいて対論者全般が主な命題として主張するはずの色が喩例となり、瓶の実有性を主張するというやや変則的な論証が提示されている。色は認識対象であり、瓶もまた認識されているから、実有だということを証明しようとしているのであるが、引いては認識対象となる如来が実有であることを述べようとしていると考えて良いだろう。この対論者に関して PPr 漢訳は「阿毘曇人」とし、PPrT も「chos mngon pa」としているので、広義のアビダルマ論者と見て差し支えないが、はたして瓶の実有性を主張するアビダルマ論者が存在するかは不明で、有部の体系においても瓶は dharma の集合物であるから実有ではなく仮有とされるはずである。おそらく PPr において創作された愚かな対論者として、アビダルマ「的」な主張を掲げる者を立てたと考えるのが妥当かと思われる。

さて、「瓶は色のように実有だ」と述べる対論者に対して、清弁は次のように述べる：

PPr[副論 2.3.1]: de ni bzang po (D dbang po) ma yin te / don dam par gzugs rdzas su yod pa nyid du ma grub pa'i phyir dpe med do // tha snyad du ni mtshan nyid ji skad smras pa nyid kyis dngos po thams cad btags par yod pa nyid yin yang / gang zhig kyang de'i blo mi 'jig pa de ni rdzas su yod pa yin la / gang zhig pa na de'i blo med pa de ni btags par yod pa yin par rnam par gzhas go // dngos po med pa yang dngos po med pa'i tshul gyis shes bya yin yang / rdzas su yod pa nyid ma yin pas ma nges pa nyid kyang yin no // de rdzas su yod pa nyid du rtog na ni grags pa dang / lung gis gnod par 'gyur bas de yang rigs pa ma yin no //

【清弁の応答】彼は賢明ではない。勝義として色は実有のものとして成立しないから、喩例（色のように）を欠く。言説としては、上述した定義 (AKBh) そのものによって、すべての存在 (dngos po, \*bhāva) は施設有に他ならないけれども、〔物理的に〕壊れてもその〔もと〕の観念が壊れることのないものは、実有であり、一方、壊れたときにその〔もと〕の観念がなくなるものは、施設有であると区別されている。非存在でもあり、非存在という仕方でも所知でもあるものは、実有なものではないから、〔喩例に問題があるだけでなく、「所知であるから」という証因が〕不確定 (\*anaikāntika) でもある。その〔存在しないもの〕を実有なものとして考えるならば、〔世間の〕常識 (\*prasiddha) と教 (\*āgama) によって拒斥されることになるので、それもまた合理的でないのである。

清弁としては、これまでの議論において、特に AKBh の二諦説の解釈においては、アビダルマ論者にとって有自性なはずの色の実有性はすでに否定されているから、喩例が成り立たず、論証が成立していないと指摘したのである。それで議論の決着はつくのであるが、その後の清弁の言明は注意しておくべきである。まず、「定義」つまり清弁の解釈の加わった AKBh の二諦説によって、言説としてすべての存在は実有ではなく、施設されたものであることが確定している、という点は、清弁による AKBh の二諦説の理解を象徴している。確かに AKBh において実有と仮有が説かれているが、その定義に叶うような実有は言説として存在せず、す

<sup>56</sup>リテラルには「『瓶と水のように世俗として存在する』という根拠もない」であるが、PPrT を参照して訳出した：PPrT[D Za 176a5, P Za 212b6-7]: chos mngon pa'i mtshan nyid las / gang zhig blos gzhan sel ba la // de'i blo med pa bum chu bzhin // de ni kun rdzob yod pa yin // zhes 'byung ba de yang 'dir re zhig khungs su mi bya'o zhes zer ro //

べてが仮有に他ならない，ということである。また，「所知であるから」という対論者の証因に関して，不確定 (\*anaikāntika) という誤謬を指摘する。観誓は，存在するとされる色も，非存在である兔の角も，所知であるから，対論者が証因として提示した「所知であるから」という理由は，存在者だけを導くものではない，と説明している<sup>\*57</sup>。さらに，その非存在な兔の角などを実有であると考えれば，世間の常識に反し，教 (\*āgama) に背くことになる」と指摘し，対論者の誤謬を明るみに出すのである<sup>\*58</sup>。

### 1.3.3.2 旋火輪は無自性である：アビダルマ論者（あるいは瑜伽行派）との対論 3

次に登場する対論者について，PPr 漢訳 [T30, p117b.9b] は「阿毘曇人，復た言く」としているのだから，漢訳者が，直前に瓶が実有だと述べたアビダルマ論者が再び主張する，と認識していたことが分かる。しかし，先きの主張とは内容的に大きく異なる。ここでは，清弁が以前に提示した「勝義として如来は無自性である，仮設されているから，旋火輪のように」という論証式に関する議論，特に「旋火輪」にフォーカスを当てた議論が展開されている。対論者はたとえ色が施設されたものであっても，そこに自性を見出そうと試み，そこで，旋火輪に自性があることを証明しようとするのである：

PPr[副論 2.3.2]: gzhan dag gis smras pa / phung po lnga ni gdags par bya ba yin yang ngo bo nyid yod pa yin la / de yang de bzhin gshegs par gdags par (PPr, PPrT-D pa'i) brjod par bya ba yin pas / de bzhin gshegs pa de'i ngo bo nyid bcos ma ma yin pa gang yin pa blo la nges par bzhag nas / de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med do (P ins. //) zhes sgrub na ni grub pa la sgrub pa yin te / phung po rnams byas pa yin pa'i phyir ro //  
'on te gzhan las byung ba'i dngos po rgyu dang / rkyen gzhan dag las byung zhing / skyes pa bdag nyid thob pa gang yin pa 'gog par byed na ni / (P om. /) 'o na des na dpe med de dngos po thams cad ni gzhan las byung ba'i mtshan nyid kyi (P ins. dngo bo nyid kyi) ngo bo nyid dang bcas pa yin pas 'di ltar kho bo cag ni mgal me'i 'khor lo'i gzugs la sogs pa / mig gi rnam par shes pa rnam par rtog pa med pa'i spyod yul gang dag yin pa de dag ngo bo nyid dang bcas pa kho na yin par 'dod pa'i phyir ro //

【対論者の主張】別の者が言う：五蘊は施設されるべきものであったとしても自性があり，それ（自性）はまた「如来」を施設するために言及されるべきものであるから，その如来の自性は形作られたもの (\*kr̥trima) ではない。〔そのことを〕心の中で確かに立てて (nges par bzhag nas)，「如来は無自性である」と論証するならば，すでに証明されたことを〔再度〕証明すること (\*siddhasādhana) であり，〔というの〕諸蘊は作られたものだからである。

<sup>\*57</sup>Cf. PPrT[D Za 176b4-6, P Za 213a7-b2]: dngos po med pa yang dngos po med pa'i tshul gyi shes bya yin yang rdzas su yod pa nyid ma yin pas ma nges pa nyid kyang yin no zhes bya bas ni pha rol po dag gis (P gi) gtan tshigs shes bya yin pa'i phyir zhes bya ba de ma nges pa nyid du ston te / 'dir na ri bong gi rwa la sogs pa dngos po med pa dag kyang dngos po med pa'i tshul gyis shes bya yin yang rdzas su yod pa nyid ma yin par mthong bas des na ci re zhih shes bya yin pa'i phyir gzugs bzhin du bum pa rdzas su yod par 'gyur ram / 'on te shes bya yin pa'i phyir / ri bong gi rwa la sogs pa bzhin du bum pa rdzas su yod pa ma yin par 'gyur ba ma nges pas pha rol po dag gi gtan tshigs de mi rung ngo //

<sup>\*58</sup>Cf. PPrT[D Za 176b6-177a2, P Za 213b2-5]: da rdzas su yod pa nyid du rtogs (P rtog) na ni grags pa dang lung gis gnod par 'gyur bas de yang rigs pa ma yin no zhes bya bas ni / gal te pha rol po dag shes par bya ba yin pas rdzas de zhes bya ba'i tshig gis (P gi) ri bong gi rwa la sogs pa dngos po med pa de dag kyang rdzas su yod pa nyid du rtog na ni 'jig rten la grags pa dang / (P om. /) lung gis gnod par 'gyur bas de yang rigs pa ma yin no zhes bstan te / de ltar bum pa rdzas su yod par ma grub pas bstan bcos mdzad pas / dper na bum pa rdzas su yod pa ma yin pa de bzhin du de bzhin gshegs pa yang rdzas su yod pa ma yin no zhes dam bcas pa'i dgongs pa grub po //

一方で、別の因縁より生じて人 (\*puruṣa) それ自体を得た (\*ātmalābha), 他より生じた存在を否定するならば、そのとき、したがって、〔中観派が無自性を論証するための〕 喩例 (旋火輪のように) を欠くことになる。あらゆる存在は他よりの生起を特徴とする自性を伴ったものなので、このように私たちは、旋火輪の色 (\*rūpa) などは、無分別の眼識〔など〕の対象領域 (\*gocara) であり、それらを、まさに自性を伴ったものである主張するからである。

これまでの議論で清弁は、AKBhにおける実有と仮有の定義を厳密化し、有部・経量部が実有とした色などの五蘊もまた「分析可能」として仮有であると見なし、dharmaもまた pudgalaと同じ無自性に他ならないことを確認した。ここで対論者の言いたいことは、確かに清弁が言うように五蘊は施設されたものであるが、しかしそれが無自性を導くわけではなく、自性の存在は施設されたものにおいても確認される、ということである。「それ(自性)はまた「如来」を施設するために言及されるべきものであるから (de yang de bzhin gshegs par gdags par (PPr, PPrT-D pa'i) brjod par bya ba yin pas /)」という部分について PPrTは何も注釈していないが、五蘊の自性を、如来を立てる際に言及せざるを得ない要素と見ていると考えられる。そのことが直後の「その如来の自性は形作られたものではない」ということの原因になっていることは明白であり、自性は言及せざるを得ないものであるからこそ、自性は形作られたものではなく、それ自身として存在するものである、というのが対論者の言いたいことであろう。また、「心の中で確かに立てて (nges par bzhang nas)」に関しても PPrTはコメントしないが、文脈上、その前後で言われている内容が正反対であることから、つまり、前には対論者が最も言いたい内容である有自性を説き、後には無自性を説くことから、ここでは「本来は有自性であるということをよく理解した上で」という意味であると考えられる。そして、施設であっても如来が有自性であるということをよく理解した上で、一般に認められているように諸蘊が作られたものであることから如来が無自性であることを導いても、それは自明の理である、というのが対論者の主張である。中観派が「五蘊としての如来は無自性である」と言ったところで、それはもはや証明する必要のない事実であることを対論者は述べているのである。

次に、中観派が如来の無自性を証明するために提示した「旋火輪」が問題となる。中観派にとって旋火輪は無自性の象徴のようなもので、旋回する火が輪のように見えるだけの存在である「旋火輪」に自性はない。しかし対論者にとって、無分別知の対象としての旋火輪を構成する五蘊には、自性が存在するのである。「無分別の眼識〔など〕の対象領域 (mig gi rnam par shes pa rnam par rtog pa med pa'i spyod yul)」という点が鍵であり、究極的な知である無分別知が対象として認識しているものに、自性がないはずがない、というのが対論者の意図するところである。このようにして対論者は中観派の立てた「勝義として如来は無自性である、仮設されているから、旋火輪のように」という論証式を喩例を中心に崩そうと試みるのである。

以上は PPr 単独で見たときの対論者の見解であり、やや難解な点も見受けられた。PPrTはこの対論者を「依他起性は在ると語る者たち (gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid yod par smra ba dag)」と呼ぶ。この表現から瑜伽行派を想起することは間違いではないだろう。「瑜伽行派」というような学派名は言及されていないが、他にも「遍計所執性」というテクニカルタームも用いられていることから、PPrTがこの対論者を瑜伽行派と見ていたと考えて差し支えない。PPrTにおいて「依他起性は在ると語る者たち」は主張の大意を次のように述べる：

PPrT[D Za 177a3-5, P Za 213b7-214a3]: gzhan gyi dbang gi (P gis) ngo bo nyid yod par smra ba dag sngar dbu ma pas don dam par de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med de gdags par bya ba yin pa'i phyir dper na mgal (P 'gal) me'i 'khor lo bzhin no zhes smras pa'i gtan tshigs dang dpe (D dpe: P dngos po) de dag gis kun brtags (P btags) pa'i ngo bo nyid kyi **de bzhin gshegs pa**

ngo bo nyid med par sgrub na ni grub pa la sgrub pa yin la / gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kyi de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med par sgrub na ni **dpe med** do zhes zer ba'i tshig yin te / de dag na re / 'di ltar phung po lnga ni de dag la de bzhin gshegs par gdags par bya ba yin yang de dag la kun brtags (P btags) pa'i ngo bo nyid med par zad kyi / gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid med pa ma yin no //

〔PPrの文言は、〕「依他起性は在る」と語る者たちが「以前に中観派が「勝義として如来は無自性である。仮設されているから、たとえば旋火輪のように」と述べた証因と喩例によって、遍計所執性の**如来は無自性であると論証するならば、すでに証明されたことを（再度）証明することであり**、〔一方〕依他起性の如来は無自性であると論証するならば、〔それを論証するための〕**喩例（旋火輪）が存在しない**」と述べることばである。かれらは〔次のように〕言う：つまり五蘊は、それら〔五蘊〕の中に如来を施設すべきであるが (yang), それら〔五蘊〕の中に遍計所執性〔の如来〕が存在しないだけであり、依他起性〔の如来〕は存在しないのではないのである。

これまで、「自性 (svabhāva)」の有無を論じる際に意図されていた「自性」とは、アビダルマの思想体系で言うところの「自性」であった。しかしこの PPrT で意図されている「自性」とは、瑜伽行派にとっての自性、つまり「遍計所執性 (parikalpita-svabhāva)」「依他起性 (paratantra-svabhāva)」「円成実性 (pariṇiṣpanna-svabhāva)」の「三性 (tri-svabhāva)」のことである。瑜伽行派はあらゆる存在・現象をこの三性によって説明しようとするので、その意味でこの世に自性 (svabhāva) が存在しないものはないのである。対論者はまず如来を「遍計所執性の如来」と「依他起性の如来」の二つに分け、以下、さらにそれぞれを分析している：

PPrT[D Za 177a5-7, P Za 214a3-5]: de la da khyed dbu ma pa dag **de bzhin gshegs pa de'i ngo bo nyid bcos ma ma yin pa** gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kyi de bzhin gshegs pa **gang yin pa** de ni ngo bo nyid med pa ma yin no zhes **blo la nges par bzhag nas** / kun brtags (P btags) pa'i ngo bo nyid kyi **de bzhin gshegs pa bcos ma de ngo bo nyid med do zhes sgrub na ni grub pa la sgrub pa yin te** / (D te //) 'di ltar kho bo cag la yang **phung po rnams** kun brtags pa'i 'khrul pas **byas shing bskyed pa'i phyir** de dag la kun brtags pa'i ngo bo nyid med par grub pa'i phyir ro // de bas na kun brtags pa'i ngo bo nyid kyi de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med par sgrub na ni grub pa la sgrub pa yin no //

そのうち〔「遍計所執性の如来は無自性である」と論証する場合〕、あなたがた中観派の者たちが「**如来の自性は形作られたものではない**、〔つまり〕依他起性の如来は無自性ではない」と心の中で確かに立てて、遍計所執性の**如来は形作られたものであり、無自性であると論証するならば、すでに証明されたことを（再度）証明することである**。このように、〔あなたがた中観派だけでなく〕私たちにとっても、**諸蘊は遍計所執という迷乱によって作られた**、つまり生ぜしめられたから、それら〔諸蘊〕には遍計所執性が存在しないと成り立つからである。したがって、「遍計所執性の如来は無自性である」と論証するならば、すでに証明されたことを〔再度〕証明することなのである。

迷乱である遍計所執性によって構想された諸蘊は無自性であり、それは自明の理であるというのが対論者の見解である。つまり、如来が遍計所執性の場合、無自性と言っても問題ない、ということである。一方で依他起性の如来に関しては有自性の立場を主張する：

PPrT[D Za 177b2–6, P Za 214a8–b4]: de dag na re / khyod kyi gtan tshigs dang dpe des gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid **gzhan las byung ba'i dngos po rgyu dang rkyen gzhan las byung zhing skyes pa bdag nyid thob pa'i** de bzhin gshegs pa 'gog par byed na ni / des na khyed kyi **dpe mgal** (P 'gal) me'i 'khor lo bzhin no zhes bya ba de **med de** (P om. bya ba de med de) 'di ltar **dngos po thams cad ni rkyen gzhan las byung ba'i mtshan nyid** yin pas rang gi ngo bo nyid las ma skyes pa'i phyir skye ba ngo bo nyid med pa nyid yin du zin kyang gzhan kyi (P gyi) dbang gis byung ba'i dngos po'i ngo bo nyid kyi **ngo bo nyid dang bcas pa yin pas** / des na 'di ltar **kho bo cag ni mgal** (P 'gal) me'i 'khor lo **gzugs** dang / (P om. /) sgra dang / (P om. /) dri dang / (P om. /) ro dang / (P om. /) reg pa dang / (P om. /) mig dang / (P om. /) rna ba dang / (P om. /) sna dang / (P om. /) lce dang / (P om. /) lus kyi (P kyi) **rnam par shes pa rnam par rtog pa med pa'i spyod yul** kun brtags pa dang bral ba gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid don dam par yang **ngo bo nyid yod par 'dod** pas / des na khyed kyi gdags par bya ba yin pa'i phyir ngo bo nyid med de dper na mgal (P 'gal) me'i 'khor lo bzhin no zhes smras pa'i **dpe med do** //

かれら（対論者）は〔次のように〕言う：あなた（中観派）の証因と喩例それらによって、**別の因縁より生じて人（\*puruṣa）それ自体を得た（\*ātmalābha）、他より生じた存在**、〔つまり〕依他起性の如来を**否定するならば、したがって「旋火輪のように」というあなたのその喩例は存在せず**、つまり、**あらゆる存在は他の縁より生じたということの特徴とする**のであるから、自性（rang gi ngo bo nyid）より生起しないので、生無自性性にすぎないけれども、他の力によって生じる存在の自性として、**自性を伴ったものである**ので、したがって、**このように私たちは、旋火輪〔の〕色・声・香・味・触と、分別の無い眼・耳・鼻・舌・身識の対象領域**、〔つまり〕構想分別（\*parikalpita）を離れた依他起性は、勝義としても**自性が存在すると主張する**から、したがって、あなた（中観派）の「仮設されているから〔勝義として如来は〕無自性である。たとえば旋火輪のように」と語った**喩例が存在しない**のである。

まず、あらゆる存在は因縁所生であるから、自性として、つまりそれ自体として生起しないことが述べられ、依他起性の存在が三無自性の一つ「生無自性」であることを認める。ただし、依他起性という自性は有ることになるので、依他起性の如来は有自性であると主張するのである。対論者にとって旋火輪が依他起性であるように、如来もまた依他起性という存在として自性を有していると考えるのである。

以上のような PPrT の解釈を PPr に持ち込んで良いのかは躊躇われるが、少なくともこの PPrT の説明は、難解な PPr の文意を意味の取り易いように注釈したものであるとすることができるだろう。瑜伽行派の教義を良く知っていた清弁がこのような意図をもって PPr を書いていたと考えても、あながち間違いではないと思われる。

この見解に対して清弁はことばを多く費やすことなく次のように端的に述べる：

PPr[2.3.2]: de ni bzang po ma yin te / 'dir mgal me'i 'khor lo nyid ni 'khrul pa ste / ngos dang steng dang / 'og gi (PPr ni) nam (P264b1) mkha'i cha dang / mgal me la 'khor lo'i ngo bo nyid kyi stong pa dpe nyid du 'dod pa'i phyir dang / mgal me'i gzugs (D211a6) la sogs pa dag gi skye ba bkag pa'i phyir dang / rdzas su yod pa nyid bkag pa'i phyir (P264b2) dang / (D ins. de) de bzhin du mig gi rnam par shes pa la sogs pa'i spyod yul gzugs la sogs pa (P ins. de) dag kyang / mig gi lta ba dgag pa bzhin du bkag pa'i phyir ro //

【清弁の応答】彼は賢明ではない。この世では旋火輪そのものが迷乱であり、〔というのも〕側面と上下の虚空の一部と松明には、輪という自性が欠けていることを適例として主張するから、また、松明の色などの生起はすでに〔第1章 pratyayaparīkṣā において〕否定されたから、実有であることはすでに〔第4章 skandhaparīkṣā において〕否定されたから、同様に、眼識などの対象領域である色なども、眼〔で〕見ることが否定されるように、すでに〔第3章 āyatanaparīkṣā において〕否定されたからである。

対論者が有自性とみなした旋火輪が如何に実有ではないのかが簡潔に示され、詳しくはすでに別の章で検討済みであることを述べて、議論が打ち切られている。

#### 1.3.4 自性がなければ他性もない

第1偈において五蘊との関係性の考察を通じて、如来が無自性であることを龍樹および清弁は証明し、第2偈 ab 句の注釈においては、対論者が仮有の有自性を主張しそれを清弁が斥け、また実有も無自性であることが論証された。そして、仏教徒にとって特別な存在である如来は有自性でなければならないとし、そしてそれを根拠として色の実在性を証明しようとした者たちが、犢子部や経量部や有部とは別の対論者として登場し、「瓶」や「旋火輪」といったものが有自性であることを主張したのであった。またそれを清弁は人法二無我を思考基盤として一々を無自性の立場から論破していったのである。よって、ここまでで PPr 第22章における自性の否定が遂行されたことになる。

次に清弁が目を向けるのは「他性 (parabhāva)」である。「他性」は「自性 (svabhāva)」と相対的な概念であり、すでに自性が否定されたから、必然的・自動的に他性も否定される、というのが清弁の論調である：

PPr[副論 2.4.1]:

ngo bo nyid las gang med pa //

de gzhan dngos las ga la yod // 2cd \*59

bdag gi dngos po'i dngos po gzhan la bltos (D ltos) nas gzhan nyid 'grub pa'i phyir ro (P ins. //)

zhes bya bar dgongs so //

「自性として存在しないその〔仏陀〕が、どうして他性として〔存在するので〕あろうか (MMK2cd)」。〔というのも、あくまで〕自分自身にとっての別のものに依った上で (\*apekṣya), 「別性」が成り立つからである、という意図である。

MMK2cd に示されたこと理由として清弁は「自分自身にとっての別のものに依った上で、「別性」が成り立つからである (bdag gi dngos po'i dngos po gzhan la ltos (P bltos) nas gzhan nyid 'grub pa'i phyir ro)」と説明しており、「自分自身にとっての別のもの」と訳出した「bdag gi dngos po'i dngos po gzhan」という表現が不可解であるが、これは他性が自性と相対的な概念であることを示しているのであろう。仮に他性があって、それに基づいて存在するものがあるとしても、それは無我であることになる：

PPr[副論 2.4.2]: yang gzhan yang /

gang zhig gzhan gyi (P gyis) dngos brten nas // 3a

gdags pa'o //

\*59 MMK22.2cd: svabhāvataś ca yo nāsti kutaḥ sa parabhāvataḥ //

de bdag nyid du mi 'thad do // 3b \*60  
 gzhan gyi dngos po la brten nas gdags par bya ba yin pa'i phyir dper na / sgyu ma'i skyes bu  
 bzhin te / de ni bdag nyid med de ngo bo nyid med do (P ins. //) zhes bya ba'i tha tshig go //

またあるいは、「「他性に縁って施設されているものは本質 (ātman) がない」ということが帰結する。他性に縁って (\*pratītya) 施設されるべきものであるから。たとえば、幻人のように、その〔縁って施設されたもの〕は、無我であり無自性である、という意味である。

この清弁の主張は論証式になっているとも言える。すなわち「【主張】「他性に縁って施設されているものは本質がない」ということが帰結する。【証因】他性に縁って施設されるべきものであるから。【喩例】たとえば、幻人のように」である。つまり、他性に依拠して仮設されたものは無我であり無自性である、というもはや説明不要の回答が示されているのである。

以下清弁は、自性およびその対概念である他性の問題を総括していく。ここでは再度、対論者が色などの諸存在が有自性であることを証明しようとして提示した喩例である「如来の身」に目が向けられる：

PPr[副論 2.4.3]: de ltar /  
 gang zhig bdag nyid med pa de //  
 ji ltar de bzhin gshegs par 'gyur // 3cd  
 dngos po rnams ngo bo nyid yod par sgrub pa'i dpe zhes bya bar dgongs so // de'i phyir sgrub pa  
 dpe ma tshang ba'i skyon de nyid yod do //

「そのように本質を持たない者が、どうして「如来」となろうか」。〔「如来」は〕諸存在が有自性であると証明する喩例〔ではない〕、と意図されている。それゆえに、〔相手には〕喩例を欠いた論証という欠陥そのものがある。

如来が無我であり無自性であることが MMK で言われ、「如来」は有自性を証明する喩例とはならないと説明されている。さらに、自性と他性の考察のまとめとして清弁は第 4 偈、すなわち：

yadi nāsti svabhāvaś ca parabhāvaḥ katham bhavet /  
 svabhāvaparabhāvābhyām ṛte kaḥ sa tathāgataḥ // 22.4

またもし自性が存在しないならば、どうして他性があるのか。自性と他性とを離れて、その「如来」とは誰なのか。

を引用し、議論を終えている。この偈前半の ab 句に関して、清弁は「自性は全く成り立たないから、他者として主張される諸因縁〔も〕存在しない。だからそれら〔因縁〕より生じる他性を持ったその〔如来〕は存在するものではない、と意図されている\*61」と述べている。ここでは他性として「因縁」を想定しており、因縁に基づいて如来は存在する、という主張が予想される。仏教徒にとっていかにも問題のなさそうな見解となるが、その因縁が自性との対概念としての他性であるならば、すでに自性が否定されているので、それと相対的

\*60 MMK22.3ab: pratītya parabhāvaḥ yaḥ sa nātmēty upapadyate /

\*61 PPr[副論 2.2.4]: ngo bo nyid ma grub pa kho na'i phyir gzhan du 'dod pa rgyu dang rkyen rnams med pa'i phyir / de  
 dag las byung ba'i gzhan gyi dngos po can de yod pa nyid ma yin no (P ins. //) zhes bya bar dgongs so //

な他性である因縁も存在しない、というのが清弁の意図するところである。

それに対して、対論者から提示されるであろう見解として清弁は、「如来の自性は確定していないけれども、実在するもの (yod yod pa) だから、喩例 (如来) は成り立つので、欠陥はない<sup>\*62</sup>」という主張を提示する。ここでは「yod yod pa」というあまり用例のないことばが見られるが、PPrT は「yang yod pa」となっていることから、テキストに問題があるかもしれない。ただ、ここで対論者が如来の実在性を要請していることは明らかで、仏教徒にとって如来は無条件に実在でなければならないという意図が感じられる<sup>\*63</sup>。

その対論者の見解に対しては、「それ (如来) は決して在るのではなく、自性と他性に属さない存在は、勝義として存在するものとして成り立たないから、欠陥がないことはないのである<sup>\*64</sup>」と述べて、もし如来が実体として存在するならば、自性としてか、他性としてかの何れかであるが、どちらでもないから存在者として成り立たないことを説明する。Pras においても同じ第 4 偈を注釈して、存在が成り立つとすれば自性としてか他性としかの何れかである<sup>\*65</sup>ことが述べられており、PPr においても実際にその二つの可能性がこれまでで吟味されてきた。しかし、自性／他性を基にした論証では如来の実有性は証明されず、対論者の主張したい dharma の有自性も立証されないことが明らかにされたのである。

## 1.4 施設されたものは有自性ではない：犢子部との対論 2 (kk. 5-6)

### 1.4.1 諸蘊と同一でもなく別異でもない如来は有自性である：犢子部の見解

如来は諸蘊を自性とするものでもないし、諸蘊を他性として、つまり因縁によって存在するものでもない。この清弁の主張に対して反論を試みるのは、すでに一度「如来は諸蘊に依拠して施設される有自性なものである」という主張をなした犢子部である。ここでの犢子部は、確かに如来は蘊を自性とするのも他性とするものでもないが、如来は諸蘊と同一とも別異とも言い表せない (avaktavya) 存在として成立している、と主張するのである：

PPr[副論 3.1]: gnas ma'i bu'i sde pa dag gis smras pa / de bzhin gshegs pa ni phung po rnams la brten nas gdags par bya ba nyid yin te / de ni de nyid dang gzhan nyid du brjod par bya ba ma yin pas phung po rnams kyi ngo bo nyid kyang ma yin la / gzhan gyi ngo bo nyid kyang ma yin te (D te: P la) / de'i phyir de bzhin gshegs pa grub pas rjes su dpag pa ji skad bstan pas (P ins. /) dngos po rnams ngo bo nyid med par ma grub bo //

【対論者の主張】犢子部の者たちは言う：如来は諸蘊を素にして (\*upādāya) 施設されるべきものであり、その〔如来〕が〔諸蘊と〕同一か別異かを述べるべきではない (\*avaktavya) ので、〔確かに如来は〕諸蘊を自性とするのもなく、他性とするものでもない。〔しかし〕それゆえに〔こそ〕、如来は成立するので、上述の推論によって諸存在は無自性であると証明されない。

まず、自性と他性に関する直前の清弁の結論を受け入れていることが分かる。その上で、清弁の主張が必ずしも無自性を立証しないことを指摘する。犢子部の主張のポイントは「如来は五蘊と同一か別異かを述べる

<sup>\*62</sup>PPr[副論 2.4.5]: de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid nges par ma zin kyang / yod yod pa'i phyir dpe grub pas skyon med do //

<sup>\*63</sup>野澤 [1950, p. 22] も同様の解釈を示す：然れども〔吾等佛教徒にとって大師たる如来は〕有なるが故に喩は成立す。

<sup>\*64</sup>PPr[副論 2.4.5]: de ni yod pa ma yin pa nyid de / ngo bo nyid dang gzhan gyi dngos po dag ma gtogs pa'i dngos po ni don dam par yod pa nyid du mi 'grub pa'i phyir skyon med pa ma yin no //

<sup>\*65</sup>Cf. Pras LVP ed. [p. 437.13]: padārtho hi bhvan svabhāvo bhavet parabhāvo vā (ものが存在するのであれば、自性か他性かを持つだろう)。

べきでない (\*avaktavya)」という表現である。本稿において PPr 第 22 章を論じる前に、議論の背景として AKBh 破我品の pudgala をめぐる世親と犢子部との対論を俯瞰した。その際に、犢子部の特徴的な思想として、かれらが有為法でも無為法でもない所知の第三のカテゴリーを立てることを確認した。それが不可説 (avaktavya) 法であり、そこに pudgala を配当していたのであった。目下検討中の PPr における犢子部もまた、その不可説法を意図しながら、如来は pudgala と同じくその第三のカテゴリーに配当されることを主張するのである。つまり、清弁が言うように、確かに如来は諸蘊を自性とするものでもないし、諸蘊を他性として、因縁によって存在するものでもない。というのも如来は諸蘊に因って施設されるべきものであり、五蘊と同一とも別異とも言えない (avaktavya) 存在だからである。しかしだからといって如来が成り立たないわけではなく、諸蘊と非即非離な如来は、無自性ではなく有自性であり、またその対概念である他性としても成り立つのである。これが犢子部の見解であり、PPr 第 22 章の最初に「犢子部」という名称を与えられずに出てきた「如来は諸蘊に依拠して施設される有自性なものである」という主張をする対論者と比べれば、不可説法を議論に組み込んでいると言う点で、より犢子部らしいと言えよう。

#### 1.4.2 如来が五蘊と同一の場合の過失 (トートロジー) : 清弁の分析 1

清弁は犢子部の述べた「諸蘊と非即非離な如来は、無自性ではなく有自性なのである」という主張に対し、五蘊と如来は同一か別異かのどちらかであるという二者択一を迫り、「五蘊が如来である場合」と「五蘊が如来でない場合」に分類して回答を試み、両方とも論理的に不都合が生じ、結果として無自性が導かれることを主張する：

PPr[副論 3.1]: 'dir bshad pa / don dam par de bzhin gshegs pa'am / de bzhin gshegs pa ma yin pa zhig de bzhin gshegs pa'i phung po rnam la brten nas gdags par bya ba nyid yin grang na / de la gal te de bzhin gshegs pa yin na ni de de la brten pa don med pa nyid do //

【清弁の応答】これに応えよう：勝義として (a) [五蘊が] 如来であるにせよ、あるいは (b) 如来でないにせよ、[如来は]「如来の諸蘊」を素に施設されるべきものであるけれども、そこでもし、(a) [如来の諸蘊が] 如来であるならば、「それ (如来) が [同じ] それ (如来) を素にする」ということは意味をなさない。

対論者の主張である「如来は五蘊に因って施設される」という命題を俎上にのせ、まず、如来と五蘊が同一の場合を検討する。その場合、如来が如来の五蘊に因ることになり、それは無意味であることが述べられ、つまりはトートロジーとなっていることを指摘している。対論者の主張は、「如来は、如来の五蘊を自性とする」と言い換えることも可能で、それに対して清弁は、自性を通じて如来は証明できないことを指摘しているのである。

#### 1.4.3 如来が五蘊と別異の場合の過失 (我見) : 清弁の分析 2

次は、他性を通じて如来の実有性を主張する場合の検討である。つまり、「如来は、如来の五蘊を他性とする」の吟味であり、そうすると、如来は五蘊を他性として、すなわち五蘊を因縁として存在することになる。しかしその場合、五蘊を因縁とする前に如来は存在しないことになり、そこでもし、別のもの (ātman) として存在すると言うならば、それは無我に反する謬見となる：

PPr[副論 3.1]: 'on te de bzhin gshegs pa ma yin na ni de lta na yang /

gal te phung po ma (P mi) brten par //  
 de bzhin gshegs pa 'ga' yod na // 5ab  
 snga rol na bdag nyid gzhan gyis so //  
 de ni da (D de) gdod brten 'gyur zhing //  
 brten nas de las 'gyur la rag / 5cd \*66  
 gal te de ltar 'gyur zhe na //  
 phung po rnams la ma brten par //  
 de bzhin gshegs pa 'ga' yang med // 6ab \*67  
 nye bar len pa ma gtogs par de bzhin gshegs pa (PPr par:, PPrT pa) mi 'grub (P grub) pa'i phyir  
 ro //

(b) [一方で] もし [諸蘊が] 如来でない場合、その場合でもなお [不合理である]。[もし蘊を素とせず  
 に何らかの如来が存在するならば] [「蘊を素とせず」とは] 過去に別のもの (\*ātman) として、  
 ある。「[また、] かれが今 [蘊を] 素とするならば、 [蘊を] 素とした上で、その後 [如来は] 存在  
 するであろう」。

もし「そのように [蘊に因らずに如来が存在することに] なる」と言うならば、「蘊に因ることなしに  
 いかなる如来も存在しない」。[というのも] 取 (\*upādāna, =五蘊) を離れて如来は成り立たないから  
 である。

つまり、過去に ātman として存在していたものが現在に如来の素材である五蘊を獲得して成り立つ、とい  
 うのが対論者の言いたいことである。それに対して清弁は、過去に五蘊を素材とすることなしに存在し、現  
 在時に「如来」となるような ātman は存在しないことを指摘する。如来は五蘊を離れて成り立たないから  
 である。この 6ab 句の理由について Pras は、「因が存在しないということに陥るから (Pras(p. 438.10):  
 nirhetukatvaprasaṅgāt)」と述べ、PPr と同様に、五蘊が存在の条件とされている。そのことを論証式を用い  
 ながら清弁は次のようにまとめる：

PPr[副論 3.1]:

gang zhig ma brten yod min (PPrT yin) pa // 6c \*68  
 de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid do //  
 des ni ji ltar nyer len 'gyur // 6d  
 [pakṣa] des de bzhin gshegs pa'i phung po rnams nye bar len par mi byed pa nyid de / (P om. /)  
 [hetu] de bzhin gshegs pa ma yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na de las gzhan bzhin no //

「また、[以前に蘊を] 素とせず存在しない [如来] が [つまり] 如来の自性が、「[これから] どう  
 して [蘊を] 素とすることになろうか」。【主張】彼 (非如来) は如来の諸蘊を素材としない。【証因】如  
 来ではないから。【喩例】たとえばそれ (如来) とは別の者 (凡夫) のように\*69。

\*66 MMK22.5: skandhān yady anupādāya bhavet kaścīt tathāgataḥ / sa idānim upādadyād upādāya tato bhavet //

\*67 MMK22.6ab: skandhāś cāpy anupādāya nāsti kaścīt tathāgataḥ /

\*68 MMK22.6cd: yaś ca nāsty anupādāya sa upādāsyate katham //

\*69 PPrT[D Za 180b7–181a1]: dper na de bzhin gshegs pa las gzhan pa so so'i skye bo ni de bzhin gshegs pa ma yin  
 pa'i phyir / des na de bzhin gshegs pa'i phung po rnams nye bar len par mi byed pa de bzhin du (たとえば如来とは別の者  
 つまり凡夫が、如来ではないから、したがって如来の諸蘊を素材としないのと同様に)。

如来とは別の凡夫が如来の諸蘊に因って如来となることはない、如来でない者が如来になることはない、という趣旨である。

#### 1.4.4 無から有は生まれない

それに対して対論者は上述された「現在時に五蘊に因って如来は存在する」ということを再度強調する：

PPr[副論 3.2]: ci ste de bzhin gshegs pa ma yin pas / de bzhin gshegs pa'i phung po rnams nye  
bar blangs nas / de bzhin gshegs par 'gyur ro snyam du sems shing / 'di skad ces /  
gal te phung po ma brten par //  
de bzhin gshegs pa 'ga' yang med //  
de ni da gdod brten 'gyur zhing //  
brten nas de la 'gyur ba yin //  
zhes kyang zer na / de la 'di skad ces brjod par bya ste / ci ste de (P om. de) phung po'i ngo bo  
nyid yin nam / 'on te gzhan gyi ngo bo nyid yin / de la gal te phung po'i ngo bo nyid yin na ni  
phyogs de'i lan btab zin to //

もし「如来でないものが、如来の諸蘊を素材として、如来となる」と考えて、「もし蘊を素とせず、如来は何ら存在しないけれども、かれが今〔蘊を〕素とするならば、〔蘊を〕素とした上で、その後〔如来は〕存在するであろう」とも言うのであれば、それに対して次のように述べるべきである：さて、それ（如来）は五蘊を自性とするのか、あるいは〔五蘊とは〕別のものを自性とするのか。そのうち、もし〔如来が〕五蘊を自性とするのであるならば、「〔如来が如来を素にする〕となり意味をなさず、その主張に対する答えはすでに述べ終わっている。

第5偈「もし蘊を素とせず何らかの如来が存在するならば、〔また、〕かれが今〔蘊を〕素とするならば、〔蘊を〕素とした上で、その後〔如来は〕存在するであろう」を、清弁の主張を認める形で対論者が改編している、あるいは対論者の都合の良い内容に変更していることが分かる<sup>\*70</sup>。第5偈においては、素材を取らない以前の、アートマンのような何らかの実体が想定されているが、ここではそのような存在者を立てずに、現在時に素材を獲得して何らかの存在が成り立つことを述べようとする。つまり対論者は、無の状態から有が生じることを主張しており、現在時に素材となる五蘊に因って存在が生じると説明するのである。それに対して清弁は如来が五蘊を自性とするのか、あるいは別のものを自性とするのかという検討を行う。まず、如来が五蘊を自性とする場合であるが、それは直前に「〔如来の諸蘊が〕如来であるならば、それ（如来）がそれ（如来）に因るということは無意味である」というトートロジーを指摘した箇所ですべて答え終わっているとす。

では如来が五蘊とは別のものを自性とする場合はどうであろうか：

PPr[副論 3.1]: 'on te gzhan gyi ngo bo nyid yin na ni [pakṣa] de yod pa ma yin te / [hetu] phung  
po'i ngo bo nyid ma yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na / ri bong gi rwa bzhin no zhes sngar bstan  
pa bzhin no //

<sup>\*70</sup>Cf. k. 5: skandhān yady anupādāya bhavet kaścīt tathāgataḥ / sa idānīm upādadyād upādāya tato bhavet // (gal te phung po ma brten par // de bzhin gshegs pa 'ga' yod na // de ni dag dod brten (D181a6) 'gyur zhing // brten nas de las 'gyur la rag /). 実際にサンスクリット原本がどのような形をとって対論者の改変を表現していたのかは分からないが、「bhavet」を「\*na syāt」とすると対論者がアレンジした偈の意味に近くなるだろう。また、PPrT[D Za 181a6]が第5偈とその改変された偈の間で「その偈頌を顛倒させて次のように述べる (tshig le'ur byas pa de las bzlog pa 'di skad ces /)」と述べていることも付言しておこう。

では〔如来が五蘊とは〕別のものを自性とするのであるならば、【主張】その〔如来〕は存在者ではない。【証因】蘊を自性としなから。【喩例】たとえば兎の角のように、と以前に\*71示されたのと同様である。

この主張は、五蘊が実在するものであることを念頭に置いており、対論者にとってはもちろん、清弁にとっても、世俗の範囲において五蘊は実有であり、それ以外のもの、つまり五蘊とは別の存在は、何らかの実在を構成しない。兎の角が非実在であるのと同様に、如来が五蘊と別であるならば、それは存在するものではない、という趣旨である。

次に、「兎の角」や「虚空の華」のような非存在物が存在性を得るのか否かの議論が別の観点から検討される。再度第 6 偈 cd を引用しつつ、蘊という特徴を持たないものが、今その特徴を得て存在するようになることはないと述べる：

PPr[副論 3.2]: yang bshad pa /  
 gang zhig ma brten yod min pa // re6c  
 phung po'i mtshan nyid ma yin pa'o //  
 des ni ji ltar nyer len 'gyur // re6d  
 [pakṣa] des nye bar len par mi byed pa nyid de / [hetu] med pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na nam mkha'i me tog bzhin no (P ins. //) zhes bya bar dgongs so //  
 [pakṣa] don dam par de bzhin gshegs pa skye ba'i snga rol na med pa ni de bzhin gshegs pa'i nye bar len pa dag nye bar len par mi byed de / [hetu] skye ba'i snga rol na med pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na / de bzhin gshegs pa ma yin pa bzhin no //

再び〔第 6 偈について〕説明しよう：「〔以前に蘊を〕素とせずに存在しない〔如来〕が」〔つまり〕蘊の相 (\*lakṣaṇa) を持たない者が、「〔これから〕どうして〔蘊を〕素とすることになろうか」。【主張】その〔蘊の相を持たない者〕は〔蘊を〕素材としなから。【証因】存在しないから。【喩例】たとえば虚空の華のように、と意図されている\*72。

【主張】勝義として、生起以前に存在しない如来は、如来の諸々の素材を素材としなから。【証因】生起以前に存在しないからである。【喩例】たとえば如来ではない者のように。

つまりは蘊という特徴を持たない虚空の華が、五蘊を獲得することはない、如来を主題とすれば、存在していない如来が、素材たる五蘊を得ることはない、ということになる。後半の論証式において、その事情は如来ではない者と同じであると喩例が述べられるが、具体的に何を指すのかは PPrT にも指示されていない。ただし、この第 22 章の最後に如来と世間と同じ無自性であると述べられていることを勘案すると、喩例では世間の人々が想定されていると考えられる。特別な存在である如来とは別の世間の人々が、生起する前に何ら実体として存在しないのと同様に、如来も生起以前には存在しないと考えべきであることが指摘されているのである。

\*71 その「以前に (sngar)」が何を指すのかは判然とせず、PPrT も指示しない。少なくとも PPr 第 22 章において「兎の角」はここが初出である。

\*72 Cf. PPrT[D Za 181b7–182a1]: dper na nam mkha'i me tog ni med pa'i phyir / des de bzhin gshegs pa'i phung po rnam nye bar len par mi byed pa de bzhin du gang zhig phung po'i mtshan nyid ma yin pa de yang med pa'i phyir des de bzhin gshegs pa'i phung po rnam nye bar len par mi byed do //

また犢子部は、清弁の提示した論証式の「生起以前に存在しないから」という証因について、「輪廻に始まりも終わりもないこと」、「如来が五蘊と同一とも別異とも言われるべきでないこと」を理由に、その証因が成り立たないことを指摘する\*73。おそらくここで犢子部は生起以前の存在が不可知であることを述べようとしていると考えられる。よって、始めも終わりもない輪廻において如来が存在したか否かは決定することができず、また、五蘊と同一とも別異とも言えない如来が生起以前に存在していたかは知り得ない、という立場に立つての主張であると理解するのが妥当であろう。ただし PPrT がそのような理解の仕方を支持しているわけではない。ともあれ対論者から提示された「如来は生起以前に存在しない」という主張が成り立たないことについての清弁の回答は次の通りである：

PPr[副論 3.2]: de ni bzang po ma yin te (P ins. /) [pakṣa] tha snyad du gtogs pa'i blo'i spyod yul gyi de bzhin gshegs pa ni skye ba'i snga rol na med pa nyid do (P ins. //) zhes bya bar shes par bya ste (P ins. /) [hetu] 'dus byas yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na bum pa bzhin no //  
 彼は賢明ではない。【主張】言説に属する知の対象領域である如来は、生起以前に決して存在しないと知るべきである。【証因】有為であるから。【喩例】たとえば瓶のように。

直前に清弁によって提示された「勝義として、生起以前に存在しない如来は、如来の諸々の素材を素材としない」という主張とは対照的に、ここでは世俗としての如来が吟味されていて、世俗においても、生起以前に如来は存在しないことが述べられている。その理由は、世俗として如来は有為だからであり、瓶と同じようなものであると指摘されている。

## 1.5 如来の素材も有自性ではない (kk. 7–9)

### 1.5.1 素材 (upādāna) も受取手 (upādātṛ) も無自性である (k. 7)

次に第7偈の注釈に進み、清弁は「素材 (upādāna)」の考察にとりかかる。これまで「素として (upādāya)」という語が犢子部によって用いられてきたが、そこに議論の中心があったわけではなかった。ここから「素として (upādāya)」という表現が問題となり、「素材 (upādāna)」あるいはそれを享受する「[素材の] 受取手 (upādātṛ)」についての考察が行われる：

PPr[副論 4.1]: yang gzhan yang /  
nye bar blangs pa ma yin pa //  
nye bar len pa ci ltar 'gyur // 7ab \*74  
 'o na ji lta bu zhe na / nye bar len pa pos nye bar blangs pa nyid nye bar len pa yin par 'gyur ro //  
nye bar len pa med pa yi // 7c \*75

\*73 PPr[副論 3.2]: gal te 'khor ba la thog ma dang tha ma med pa'i phyir dang / de bzhin gshegs pa yang de nyid dang gzhan nyid (D om. nyid) du brjod par bya ba ma yin pa'i phyir snga phyi mi 'thad pas / skye ba'i snga rol na med pa'i phyir zhes bya ba'i gtan tshigs de'i don ma grub pa nyid do zhe na / de ni bzang po ma yin te (P ins. /) [pakṣa] tha snyad du gtogs pa'i blo'i spyod yul gyi de bzhin gshegs pa ni skye ba'i snga rol na med pa nyid do (P ins. //) zhes bya bar shes (P266a1) par bya ste (P ins. /) [hetu] 'dus byas yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na bum pa bzhin no // (もし「輪廻に始めと終わりが無いから、そして如来もまた〔五蘊と〕同一／別異と言われるべきではないから、〔つまり〕両者は理由とはならないから、〔如来は〕生起以前に存在しないから」というその証因の内容は成立しない」と言うならば、彼は賢者ではない。【宗】言説に属する知の対象領域である如来は、生起以前に決して存在しないと知るべきである。【因】有為であるから。【喩】たとえば瓶のように)。

\*74 MMK22.7ab(cd): na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃcana / (na cāsti nirupādānaḥ kathamcana tathāgataḥ //)

\*75 MMK22.7(ab)c(d): (na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃcana /) na cāsti nirupādānaḥ (kathamcana

nye bar len pa med pa'i ngo bo nyid de / nye bar len pa po ma yin pa'i zhes bya ba'i tha tshig go //

de bzhin (P266a4) gshegs pa ci yang med // 7d \*76

yang zhes bya ba'i sgra ni nye bar len pa po dang / nye bar len pa yang bsdu ba'i don te / (P to //) de bzhin gshegs pa la de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid med do (P ins. //) zhes bya ba'i tshig gi don to //

またあるいは、「「受け取られていない (anupādatta) 素材 (upādāna) 」は何ら存在しない (7ab)」. では〔素材とは〕どのようなものかと言うならば、受取手 (\*upādātṛ) によって受け取られたものこそが「素材 (\*upādāna)」である。「素材を持たない者 (7c)」とは、素材を持たないことを自性とする者であり、〔素材の〕受取手ではない者、という意味である。「如来はどのようにも存在しない (7d)」〔の〕「も」という語は\*77「受取手も素材もまとめられるべきである」という意味であり、「如来には如来の自性は存在しない」という語義である。

「受け取られていない (anupādatta) 素材 (upādāna)」というのは語義矛盾である、という第7偈 ab に加えて清弁は、素材 (upādāna) はそれを獲得する主体である受取手 (upādātṛ) が存在して初めて成り立つ概念であると述べる。そして、受取手としての如来はすでにこれまでの検討によって無自性であることが明らかとなっており、その存在性は否定されている。受取手が存在しないのに、素材が成り立つはずがない、というのが前半の趣旨である。後半は反対に、素材を持たない如来は、どのようにも存在しえない、つまり受取手が成り立たないことを改めて確認し、受取手も素材もともに存在せず、如来には「如来性」というような自性は存在しないことを指摘する。

さらに、素材としての五蘊をトピックにして、次のような論証式を提示し、これまで論じられてきた素材とその受取手の考察をまとめている：

PPr[副論 4.1]: de la 'dir tshig gi don gsal ba'i dbang gis rjes su dpag pa ni [pakṣa] phung po lnga la gang zag med de / [hetu] byas pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na bum pa bzhin no //  
de bzhin du rten cing 'brel par 'byung ba nyid dang / mi rtag pa nyid dang / yang dag pa dang / log pa ba (P om. ba) dang / the tshom can gyi shes pa'i yul nyid dang / dga' ba dang / yongs su gdung ba'i rgyu nyid dang / bden par gtogs pa nyid la sogs pa'i gtan tshigs dag gi (P gis) phyir ro zhes kyang brjod par bya'o //

さてここで、ことばの意味を明瞭化することによって、推論は〔次の通りとなる〕：【主張】五蘊には pudgala は存在しない。【証因】作られたものだから。【喩例】たとえば瓶のように。

同様に、縁起性、無常性、正・邪・疑の知の対象であること、歓喜と苦痛との原因であること、諦に属していること\*78などの証因の故に、とも言うべきである。

tathāgataḥ //)

\*76 MMK22.7(abc)d: (na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃcana / na cāsti nirupādānaḥ) kathaṃcana tathāgataḥ //)

\*77 Skt. が想定しにくい注釈である。確かにチベット語訳としては偈頌に yang があり、それを抜き出して注釈していることが分かるが、しかし、Skt. に api のようなものはなく、何を注釈しているのかは不明瞭である。清弁が見ている MMK が Pras のそれと違うのかもしれない。

\*78 「諦に属していること」という証因がなぜ五蘊に pudgala は存在しないことを導くのかは分からない。ここでの諦は二諦とは考え

ここでは受取手である如来を一般化して pudgala と表現し、素材である五蘊のどこを探しても人格主体のようなものは見出せないことを述べている。素材である五蘊に pudgala とした受取手はなく、当然、五蘊の中に如来もまた存在しないということが述べられる。たとえば瓶の中に pudgala が存在しないように、五蘊は作られたものであるから、また、縁起するものであるから、といった理由が挙げられ、五蘊の中に pudgala は存在しないことが主張されたのである。

### 1.5.2 無記は如来の存在性を導かない：犢子部との傍論

引き続き犢子部との論争が続くのであるが、今度は「無記」という観点から如来の実在性を主張する：

PPr[副論 4.2]: gnas ma'i bu'i sde pa dag yang phyir zlog par byed de / [pakṣa] don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin te / [hetu] de bzhin gshegs pas med do zhes lung ma bstan pa'i phyir ro // [dṛṣṭānta] 'di na gang yod pa ma yin pa (D na: P pa) de ni de bzhin gshegs pas med par gsungs te / dper na mu stegs byed kyis yongs su brtags pa'i bdag bzhin no // [upanayana] de bzhin gshegs pa (P ins. ni) med par ma gsungs te / gzhan gyis de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das phan chad med dam (P om. dam) zhes zhus pa na de ni lung (P ins. du) ma bstan to (P ins. //) zhes gsungs pa'i tshig des de dgag pa yang gsungs pas / de'i phyir [nigamana] don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin te / de'i phyir de ni rang dbang du rjes su dpag pa yin pas / gtan tshigs 'gal ba (P ins. la) 'khrul pa med pa'i gnod pa yang yod do //

【対論者の主張】犢子部の者たちはまた顛倒して〔次のように言う〕：【主張】勝義として如来は必ず存在する。【証因】如来は「存在しない」という回答を与えていないからである。【喩例】この世に存在しないものについては、如来が「存在しない」と仰っており、〔それは〕たとえば異教徒によって妄想されたアートマンのようなものである。【適合】〔しかし〕「如来は存在しない」とは仰っていない。〔つまり〕他者によって「如来は涅槃の後に存在しないのか」と問われた際に、「それには回答を与えない」と仰ったそのことばによって、その〔問いの〕否定をも仰られているのであるから、【結論】勝義として如来は必ず存在するのである。したがってそれは自立論証 (\*svatantra-anumāna) であるので、〔あなたには〕相違決定因 (\*viruddhāvyaḥicārin) という拒斥もあるのである。

釈尊が如来の死後について回答を与えなかったことを理由に、つまりは「存在しない」と言っていないことを指摘し、如来の存在性を主張しているのである。「自立論証」について PPrT[D Za 183b4] は「あなた方中観派と共通でない (\*asādhāraṇa) 我々の自立論証 (khyed dbu ma pa dang thun mong ma yin pa kho bo cag gi rang dbang du rjes su dpag pa)」と説明しており、無記に関する犢子部特有の見解であるとしている。また PPrT は「相違決定因」について、「無記」は如来が存在することも存在しないことも導き、無記は互いに相違する結論が導かれるから、中観派が言うように「如来は存在しない」ということは一概に決まっているのではないことを述べる\*79。

この犢子部の見解に対して清弁は、無記はそもそも「存在しないもの」についての言及であることを指摘する：

にくく、四諦を指しているか。

\*79 PPrT[D Za 183b5]: khyed dbu ma pa'i de bzhin gshegs pa med par sgrub pa'i gtan tshigs dang kho bo cag de bzhin gshegs pa yod par sgrub pa'i gtan tshigs de gnyis phan tshun 'gal ba 'khrul ba med pa'i gnod pa yang yod pas khyed 'dod pa ltar gcig tu ma nges so zhes zer ro //

PPr[副論 4.2]: bshad pa / de bzhin gshegs pas khang pa brtsegs ma'i nang nas skyes pa'i shing a mra'i 'bras bu'i ro'i (D ro'i: P ro) bye brag tu lung du ma bstan pa la sogs pa dag gis gtan tshigs kyi don 'gal ba nyid yin pa'i phyir / de ni rigs pa ma yin pas rtog ge phyi mas gnod pa yang med la / rang dbang du rjes su dpag pa yang ma yin no //

【清弁の応答】〔無記について〕説明しよう：如来が「〔実在しない〕宮中に生えたアームラ樹の果実の味について、個別に回答を与えない」云々と〔仰ったこと〕によって、〔如来は存在しないとは言っていないという〕証因の内容は矛盾するものであるから、それは不合理であるので、後者の論理（相違決定因）\*80によって拒斥されることもないし、自立論証でもない。

無記というのは、存在するものの有無に言及しなかったのではなく、そもそも存在しないものに関して何も答えなかった、ということであり、それが無記の正しい意味であることを清弁は指摘している。つまり如来の死後について「言及しなかった」のはそもそも如来が無自性だからであり、無記は如来の存在性もさることながら、非存在であることも証明しないのである。

### 1.5.3 如来は特別な素材でできているのではない：Tāmraśāṭīya との対論 (k. 8)

以上の犢子部との対論に引き続き、Tāmraśāṭīya と呼ばれる人々が登場する\*81。かれらの主張は、如来は素材 (upādāna) によって施設されるべきものであるので、勝義として如来は存在する、というもので、犢子部の主張と類似する\*82。Tāmraśāṭīya と犢子部との違いは、前者が如来の素材を特別視しているという点にあり、彼らは、如来は如来に特有な素材によって施設されているから実在であると主張する：

PPr[副論 4.3]: gos dmar sde dag gis smras pa / [pakṣa] don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin te / [hetu] nye bar len pas gdags par bya ba yin pa'i phyir ro // [dṛṣṭānta] 'di na gang yod pa ma yin pa de ni nye bar len pas gdags par bya ba ma yin te / dper na sbrul gyi rkang pa bzhin no // [upanayana] de bzhin gshegs pa ni nye bar len pas rnam par grol ba / bla na med pas rab tu phyi (P phyi) ba'i phung po'i rgyud (P rgyun) la brten nas gdags par bya ba yin te / [nigamana] de ltar yang mdo sde las sangs rgyas zhes bya ba'i mtshan 'di ni / yum gyis ma btags yab kyi (P gyis) ma btags lha rnams kyi bar gyis ma btags te / 'o na ji lta bu zhe na / sangs rgyas bcom ldan 'das rnams kyi mtshan de ni rnam par grol ba'i mtha' las byung ba yin no zhes bya ba la sogs pa gsungs pas / de'i phyir don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin no //

【対論者の主張】Tāmraśāṭīya の者たちは言う：【主張】勝義として如来は必ず存在する。【証因】素材によって施設されるべきものであるから。【喩例】この世に存在しないものは、素材によって施設されるべきではなく、〔それは〕たとえば蛇の足のようなものである。【適合】如来は、素材によって、つまり無上解脱によって薫習された蘊の相続を素にして施設されるべきである。【結論】同じく經典に、

\*80 「後者 (phyi ma)」が何であるのかは PPrT に指示されておらず、「後者の論理」を相違決定因としたのは文脈を勘案して筆者が考えたものである。

\*81 漢訳 [T30, p. 118b4] は「多摩羅跋」と音写し、それを「外道」としているが、以下の主張内容から異教徒であるとは思われない。漢訳も主張内容はチベット語訳と同様である。

\*82 Cf. PPrT[D Za 184b3-4]: gos dmar sde zhes bya ba ni de dag gis zangs ma'i glegs bu la sde snod gsum yi ger bris pas gos dmar sde zhes bya'o zhes brag ste / de dag kyang gang zag tu smra ba yin pas de bzhin gshegs pa don dam par rdzas su yod par 'dod do //

『仏陀』というこの御名は、母君によって名づけられたのでもなく、父君によって名づけられたのでもなく、乃至神々によって名づけられたものでもない。ではどのようにかと言うならば、諸仏・世尊のその御名は、解脱の極致より生じたのである」云々と仰っているのです、したがって、勝義として如来は必ず存在するのである。

「蛇の足」が素材を持たず、この世に存在しないのとは違って、如来は特別な素材に基づいて施設されているから、如来は実在である、と述べるのである。また、「仏陀」という名称は誰かに名づけられたものではなく、解脱より生じているという教証を提示し、仏陀が特別な存在であることを裏付けていることが分かる。それに対して清弁は、本章第1偈を引用し、如来が実在でないことはすでに検討し終わっているとし（副論4.3）、新たに第8偈すなわち

MMK22.8:

tattvānyatvena yo nāsti mṛgyamāṇaś ca pañcadhā /  
upādānena sa katham prajñapyeta tathāgataḥ //

〔五蘊〕そのものとしても、別のものとしても、また、五通りに探しても存在しない如来が、どうして素材によって施設されるだろうか。

を提示して、対論者の見解を斥けている。つまり清弁の意図するところは、対論者が如来の実在性を主張するためにポイントを置いた「素材 (upādāna)」は、第1偈で言う所の五蘊に他ならず、如来と五蘊との考察はすでに済んでいる、ということである。ここでは対論者の特別な素材という点について答えていないが、清弁は Tāmraśāṭīya との対論の結論として次のように述べる：

PPr[副論4.3]: gdags par bya ba nyid yod na ni / bum pa la sogs pa'i yod pa nyid bzhin du / de bzhin gshegs pa yang yod pa nyid du 'gyur te / de lta na ni 'dod pa nyams so // gdags par bya ba yin pa'i phyir ro (P ins. //) zhes bya ba'i gtan tshigs de'i don kyang don dam par ma grub pa nyid do // don 'gal ba nyid kyang yin te / bum pa la sogs pa nye bar len pas gdags par bya ba dag ni / tha snyad du yod pa nyid yin pa'i phyir ro //

施設されるべきものが実在するならば、瓶などの存在物のように、如来もまた存在するものとなる〔が〕、それは主張を損なっている。「施設されるべきものであるから」というその証因の内容もまた、勝義として成立するものではない。〔世俗としては〕\*83矛盾した内容でもあり、〔つまり〕素材によって施設されるべき瓶などは、言説として存在するものだからである。

対論者の提示した「施設されるべきものであるから」という証因は、如来の存在性を証明するものではなく、また素材に基づき施設された瓶などの存在は、言説・世俗としての存在であることが述べられている。瓶などの施設されたものはあくまで施設有・仮有であり、世俗としての存在であることがここで確認されていることが分かる。

\*83Cf. PPrT[D Za 185a4]: pha rol po dag gi gtan tshigs de don dam par ni ma grub pa nyid yin la / kun rdzob tu ni 'gal ba nyid yin par bstan to //

## 1.5.4 素材 (upādāna) は単独で実在しない (k. 9)

ここで、素材 (upādāna) それ自体についての議論がなされる。対論者は、素材があつてはじめてその受取手 (upādātṛ) が存在すると主張し、また反対に、受取手が存在するならば、素材は必ず存在するとする：

PPr[副論 4.4]: gzhan dag gis smras pa /

nye bar len pa med pa yi //

de bzhin gshegs pa ci yang med // re7cd

ces gang smras pa de mi rigs te kho bo smra'o // [pakṣa] de bzhin gshegs pa'i nye bar len pa ni

nye bar len pa po dang bcas pa nyid yin te / [hetu] nye bar len pa yin pa'i phyir ro // [dr̥ṣṭānta]

'di na gang nye bar len pa po dang bcas pa nyid ma yin pa de ni nye bar len pa ma yin te / dper

na rus sbal gyi spu la sogs pa (P om. pa) bzhin no //

[upanayana] de bzhin gshegs pa'i nye bar len pa phung po lnga ni sangs rgyas kyi chos ma 'dres

pa la sogs pa zag pa med pa dag gi (P gis) gzhi yin pas / de'i phyir gtan tshigs ji skad smos pa'i

mthus / de bzhin gshegs pa'i nye bar len pa ni / nye bar len pa po dang bcas pa nyid yin te /

[nigamana] nye bar len pa po gang yin pa de ni de bzhin gshegs pa'o // de yod pas dpe grub pa'i

phyir 'dod pa'i don grub bo //

【対論者の主張】別の者たちが言う：「素材を持たない者〔すなわち〕如来はどのようにも存在しない」と〔あなたが〕言ったことは、不合理であり、私たちは〔次のように〕言う：【主張】如来の素材は受取手を伴っているものである。【証因】素材であるから。【喩例】この世において、受取手を伴っていないものは、素材ではない。〔それは〕たとえば、亀の毛などのようなものである。【適合】如来の素材〔つまり〕五蘊は、無漏である仏陀の不共法などの依りどころであるから、したがって、上述の証因によって、如来の素材は、受取手を伴っているものであり、【結論】〔素材の〕受取手とは如来である。それ（如来）が実在することによって喩例が成り立つので、主張の意味は成立するのである。

これはつまるところ、素材の実在性を主張したものである。「適合」において、如来の五蘊を特別なものとしていることは明らかであり、特別な素材で構成されていることを根拠に如来の実在性を証明しようとしていることが分かる。それに対して清弁は第9偈を引用しながら次のように述べる：

PPr[副論 4.4]: 'dir bshad pa /

gang zhig nye bar blang ba de (P ins. /) 9a

nye bar blang bar bya ba'o //

de ni ngo bo nyid las med // 9b \*84

nye bar blang ba'i ngo bo nyid du yod pa ma yin no (P ins. //) zhes bya ba'i tha tshig go // de

ltar yang sngar / [pakṣa] nye bar len pa la nye bar len pa'i ngo bo nyid med de / [hetu] ltos pa

dang bcas pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper (P dpar) na nye bar len pa po bzhin no (P ins. //) zhes rgya

cher bstan zin te (P to) // de'i phyir nye bar len pa yin pa'i phyir ro (P ins. //) zhes bya ba'i gtan

tshigs de'i don ma grub pa nyid dang / don 'gal ba nyid do //

\*84MMK 22.9ab: yad apīdam upādānaṃ tat svabhāvān na vidyate /

【清弁の応答】これに答えよう：この素材〔すなわち〕素とされるべきものは、自性として存在しない。「素とされるべきもの（素材）という自性として存在するのではない」という意味である。また同様に以前に「【主張】素材には『素材』という自性は存在しない。【証因】相対的なものであるから。【喩例】たとえば〔素材の〕受取手のように」とつぶさに示し終わっている。それゆえに、「素材であるから」というその証因の内容は成り立たないものであり、また内容が矛盾しているものである<sup>\*85</sup>。

素材もまた無自性であることを、受取手と相対的な概念であることから説明しており、「取るもの」と「取られるべきもの」という能所の関係にあるものは、自性として存在しないことを述べている。さらに対論者からの「素材は他性 (\*parabhāva) として成り立っている」という想定反論に対しては、次のように答える：

PPr[副論 4.4]: gal te nye bar len pa ni gzhan gyi dngos po las 'grub pas ji skad smras (P smos)  
pa'i skyon med do zhe na / de yang bzang po ma yin te /  
bdag gi dngos la (PPrT las) gang med pa //  
de gzhan dngos las (D la) yod re skan // 9cd<sup>\*86</sup>  
nye bar len pa ni gzhan las yod par mi 'gyur ba nyid do (P ins. //) zhes bya ba'i tshig gi don to //  
gzhan las skye ba med par ni sngar bstan zin pas yang bstan mi dgos so //

もし「素材は他性 (\*parabhāva) として成り立っているから、上述の欠陥は存在しない」と言うならば、かれもまた賢明ではない。「自性として存在しないものが、どうして他性として〔存在する〕だろうか」。素材は、他として存在することには決してならない、ということばの意味である。「他より生じるものは存在しない」と以前 (MMK 第 1 章) に示し終わっているので、さらに説明する必要はない。

他性 (\*parabhāva) の具体的な内容は説明されていないが、自性として存在しないものが、その対概念である他性として存在するはずがない、というこれまでも見た清弁の論理を展開している。つまり、受取手 (upādātṛ) に自性・他性が見出せないことを踏まえて、さらに、素材 (upādāna) にも自性・他性が見られないことを確認したのである。受取手 (upādātṛ) である如来だけでなく、素材 (upādāna) である五蘊もまた、無自性・無他性なのである。

## 1.6 如来は自性を欠く (k. 10)

これまでに登場した仏教内部の様々な対論者たちは概して、色などを始めとする、彼らにとっての存在物あるいは諸法に自性が具わっていることを論証しようとして、如来に自性を見出そうとしたのであった。そこには、仏教徒にとって如来は特別な存在であり、その如来には必ず自性が具わっていて確固たる存在として成り立っているはずだという思考を見てとることができた。しかし、中観派である清弁によって、如来は無自性であることがさまざまな角度から論証され、如来は色などの五蘊が有自性である喩例とはならず、またさらに、その五蘊を取り出して考察してみても、自性は見出されず、存在を構成していると想定されるものとしての五蘊も無自性であることが指摘されたのである。第 10 偈において、主体であり受取手 (upādātṛ) である如来と、対象物であり素材 (upādāna) である五蘊についての考察が次のように締めくくられる：

<sup>\*85</sup>Cf. PPrT[D Za 185b7–186a1]: pha rol po dag gi gtan tshigs de don dam par ni ma grub pa nyid la kun rdzob tu ni 'gal ba nyid do //

<sup>\*86</sup>MMK22.9cd: svabhāvataś ca yan nāsti kutas tat parabhāvataḥ //

PPr[副論 5]: de'i phyir de ltar yongs su brtags na /  
 de ltar nyer blang (P blangs) nyer len pa //  
 rnam pa kun gyis stong pa yin // 10ab \*87

(D213b6) rnam pa kun gyis(P267b6) zhes bya ba ni ngo bo nyid dang gzhan gyi dngos po dang  
 de nyid dang gzhan nyid la sogs pa dag gis so // de'i phyir don dam pa'i de kho na mthong ba  
 dag nye bar blang ba dang / nye bar len pa po rtogs (P267b7) pa de lta bu des /  
 stong pas de bzhin gshegs stong pa //  
 ji lta (P ltar) bur ni (P na) 'dogs par 'gyur // 10cd \*88

したがって、以上のように考察するならば、「このように、素材と〔素材の〕受取手 (upādātṛ) とはあらゆる点で空である (10ab)」。『あらゆる点で (sarvaśas)』とは、「自・他、同一・別異などとして」である。したがって、勝義の真実 (\*tattva) を見る者たちは、素材と〔その〕受取手とを〔空であると〕理解する。そのようなものによって、〔すなわち〕『空なるもの (素材) によって空なる如来 (受取手) がどのようにして施設されるだろうか (10cd)』。

素材 (upādāna) である五蘊も、受取手 (upādātṛ) である如来も空であることがこれまですでに証明された。それは「自性・他性」「同一・別異」といった角度から五蘊と如来に検討が加えられた結果である。したがって勝義として、空なる五蘊によって空なる如来が施設されることはない、と清弁は結論づけたのである。

筆者が仮に PPr 第 22 章の前半と見なした範囲は、ここまでであり、勝義として如来が何でないかが明らかにされた。如来は自性として存在しているものではない、という中観派の立場が、対論者側からのさまざまな批判を斥けることを通じて立証されたのである。しかしこのことは仏教徒にとって必要とされ、また救済の主体として要請される存在である「如来」を否定することになりはしないのか。菩提を獲得し、衆生を教化した如来の働きや存在性自体が無とならないだろうか。無自性とはそういうことではないのか。こういう疑問が現代の我々からも、また後半に登場する PPr の対論者からも提起されるのである。しかし、無自性は決して「非存在」を導くわけではなく、如来は無自性という仕方では存在している、あるいは如来は自性を欠いている存在である。このことが後半のテーマとなる。中観派は無を説く虚無論者ではなく、有でも無でもない立場をとる。後半は、どのような仕方では如来は存在しているのかが、「無でもない」立場から考察されることになる。

\*87 MMK.22.10ab: evaṃ śūnyam upādānam upādātā ca sarvaśaḥ /

\*88 MMK22.10cd: prajñāpyata ca śūnyena katham śūnyas tathāgataḥ //

## 2 如来は何であるのか

### 2.0 勝義と世俗の間：議論の背景<sup>\*89</sup>

龍樹は *Mūlamadhyamaka-kārikā* (MMK) 第 24 章第 8 偈において、今日に至るまであらゆる地域・時代において議論され、また、「釈尊の本当の教えとは何か」と問うという意味で仏教思想の展開の背景となる勝義と世俗の二諦説を示した：

MMK24.8:  
 dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā /  
 lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ //

二諦に依拠して諸仏の法の説示がある。世間世俗諦と勝義諦とである。

この偈を基点として、その後の大乘仏教、特に中観派の二諦説が展開することとなる。PPr においてその二諦説は独特の発展を遂げたのであるが、ここで、清弁および観誓が第 24 章で示した二諦説を読み解き、第 22 章における如来の議論が二諦説のどのレベルでなされているものかを確認したい。筆者は第 22 章を、二諦説の構造の中で理解することが可能であると考えており、このセクションは、その第 22 章の背景となっている二諦説を明らかにすることを目的とする。

#### 2.0.1 清弁の階層的二諦説

清弁の二諦説の内の勝義諦に関しては、すでに瑜伽行派の影響が指摘されており、世親の *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* (MAVBh) と同様に、清弁が勝義を三種類の複合語を通じて分析したことが知られている<sup>\*90</sup>。しかし一方で、世俗諦については考察が深められていないのが現状である<sup>\*91</sup>。本セクションにおいては、まず清弁の勝義諦を概観し、その後、世俗諦を詳しく分析し、その中に区分があることに注意を促したい。その世俗の区分こそが、第 22 章前半の議論のレベルを明確にするだろう。

##### 2.0.1.1 勝義諦の階層

世俗諦の構造を明らかにする前に、まずは PPr における複数の層を持った勝義諦を確認しておきたい。清弁は勝義諦を次の三つのレベルに分類している<sup>\*92</sup>：

**勝義諦 1** 真実 (tattva) – 同格限定複合語「勝れた対象」、属格限定複合語「勝れたもの (= 無分別智) の対象」

**勝義諦 2** 無分別智 (nirvikalpañāna) – 所有複合語「勝れた対象を有するもの」

**勝義諦 3** 不生などの教説と聞・思・修所生の智慧 (– 所有複合語あるいは語義解釈なし)

<sup>\*89</sup> このセクションは「The Theory of the Conventional Truth: Presented in the *Prajñāpradīpa* and its *Ṭīkā*」と題して XVIIth Congress of the International Association of Buddhist Studies (IABS, 2014.8) にて口頭発表したものを基に執筆した。

<sup>\*90</sup> 清弁の勝義諦については、江島 1980 や Saito 1998a, 斎藤 1999 を始めとして、すでに多くの研究が積み重ねられているが、清弁の理解する二諦説の構造の詳細、特に二義的勝義内の区分や、エティモロジー上の位置づけについては、未だ学界で見解の一致をみえない。詳しくは早島 2011 あるいは赤羽ほか 2013 を参照のこと。

<sup>\*91</sup> インド中観思想全体の世俗説については、一郷 1988 が、「実世俗」という概念に着目し、「世俗」に対する龍樹以降の各論師たちの見解を整理し、中観派の学説の変遷を分析している。

<sup>\*92</sup> See 赤羽ほか [2013, section 2.2.3]

清弁が勝義を区分していることに関しては、MAVBh の影響がすでに指摘されている。確かに区分が設けられているという点では MAVBh と PPr とに類似性が見出せるが、ただし、内容までが一致しているわけではない。MAVBh においては勝義が三性説の観点から「真如・涅槃・道 (mārga)」とされ<sup>\*93</sup>、上記の清弁の勝義諦の内容と、最初の真実 (tattva, PPr) と真如 (tathatā, MAVBh) 以外は、類似しているとは言い難い。また、PPr においては勝義諦の中で序列が設けられていることも、MAVBh には見られない特徴である。PPrT が勝義諦 1 を「本来の意味での勝義諦 (\*paramārthika-paramārtha-satya)」と位置づけ、勝義諦 2 と 3 を「通常の勝義諦 (\*sāṃketika-paramārtha-satya)」と呼んだことも、低次から高次への階層性が見られることの証左となろう<sup>\*94</sup>。したがって、MAVBh における勝義を「区分する」というアイディアを、PPr が発展させたと言うこともできよう<sup>\*95</sup>。

ともあれ、清弁の勝義諦に、一義的な勝義と言える「真実」だけでなく、二義的な勝義があることが確認される。本稿に関連するのは、その二義的勝義の中の「不生などの教説と聞・思・修所生の智慧」である。特に「不生」については、後に触れるように、勝義と世俗をつなぐ役割を担っていることが重要である。また、その「不生」という否定辞を用いた表現が、PPr 第 22 章の論証方法とリンクしてくるのである。

### 2.0.1.2 世俗諦の階層

#### 2.0.1.2.1 概観

清弁は MMK24.8 の「世間世俗諦 (lokasaṃvṛtisatya)」に対して次のように注釈しており、観誓がそれに対してさらなる説明を加えていないことから、清弁と観誓との「世俗」に対する理解は同じであると言える。ここでは PPrT の当該箇所を引用しておこう：

PPr24[赤羽ほか 2013, section 2.2.2]: de la re 'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa'i mtshan ñid bstan pa'i phyir / de la 'jig rten pa'i kun rdzob ni 'jig rten gyi tha sñad de / 'di lta ste / gzugs la sogs pa dños po rnams skye'o // <sup>\*96</sup> gnas so // 'gag go zes bya ba dañ / lHas byin 'gro'o // Khyab 'jug bsēs gñen za'o // Zla bas byin bsgom mo // Tshañs pas byin grol lo zes bya ba dag 'jig rten gyi tha sñad kyi phyir phyin ci ma log pas de ni 'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa yin no zes bya ba smras so //

まずその〔二諦の〕うち、世間世俗諦 (\*lokasaṃvṛtisatya) の特徴を示すために、「そのうち、『世間世俗』とは、世間的な言語活動 (\*vyavahāra) である。たとえば、『色を始めとする諸存在が生起する、住する、滅する』や、『Devadatta が行く』『Viṣṇumitra が食べる』『Somadatta が修習する』『Brahmadatta が解脱する』というようなものは、世間的な言語活動として無顛倒であるので、それは『世間世俗諦』である」と〔師清弁〕は語ったのである。

ここで清弁、あるいは観誓はまず MMK の文言である「世間世俗 (lokasaṃvṛti)」を「世間的な言語活動 (\*lokavyavahāra)」と言い換え、その言語活動を実際にいくつか例示し、さらに、それらは世間に認められた言説である限りにおいて無顛倒 (\*aviparyāsa) であるから、諦 (satya) であると説明している。さらにその世間の言説が「諦」つまり「真」であるということは、世間に認められている限りにおいて「真」である、と

<sup>\*93</sup>Cf. MAVBh chap. 3 vv. 10d–11ab; 早島 [2011, p. 3].

<sup>\*94</sup>See 赤羽ほか [2013, section 2.2.3]

<sup>\*95</sup>Cf. 早島 [2011, pp. 1, 10–11]

<sup>\*96</sup>PPrT-DC, PPr-DC: gzugs la sogs pa dños po rnams skye'o //, PPrT-PNG: gzugs la sogs pa rnams skye'o (om. //), PPr-PN: gzugs la sogs pa dños rnams kyi skye'o //, PPr-G: gzugs la sogs pa dños rnams skye'o //.

ということである。言い換えると、世俗としての「真」は偏に世間の常識に依拠しているということである。さて、一郷 1988 と丹治 1992 は、この清弁／観誓の世俗諦に対して次のように解説している：

一郷 [1988, p. 268 ] 世間で真実とされる言説が世俗諦とされているといえよう。(中略) 同じ言語表現でも、たとえば「デーヴァダッタは去る」といった日常的会話、あるいは「色等の諸法は生じ住し滅す」といった実在論者の教説は (後略)。

丹治 [1992, pp. 27-28 ] 世俗が言語表現であることはバーヴァヴィヴェーカの解釈からも明らかである。彼は世俗諦を「法は生じ、住し、滅する」といったアビダルマの真理や、「デーヴァダッタは行く」といった世間慣用上の真理であるとするからである。

両者がまず注意しているのは、清弁の世俗諦が「言説」であるという点であり、本稿においてもすでに触れた。一郷氏と丹治氏は、世俗諦を世間における正しい言説と押さえた上で、具体的に例示された文章を二つに分類する。一方は、「X が行く、食べる、修習する、解脱する」といった「日常的会話 (一郷)」、もう一方は「色等の諸存在が生じ、住し、滅する」というような「実在論者の教説 (一郷)」または「アビダルマの真理 (丹治)」である。

たしかに、例で挙げられた文章に関して、始めに挙げられている「色を始めとする諸存在が生起する、住する、滅する」(A) と、それ以降の4つの文 (B 群) とでは、トピックが違うとすることができる。それはまず、A と B 群の間にのみ「*zes bya ba dañ*」があり、B 群の文章間にそれがない、という構文の上から伺い知ることができる。A と B 群が区別されていることは、同章 (ad. MMK24.9) における次の清弁の言明においても見てとることができる：

PPr24[赤羽ほか 2013, section 2.3.3]: *kun rdzob tu tshul khriims yañ dag par blañ ba dañ / tiñ ñe 'dzin bsgom pa dañ* (PPr-D ins. /) *rjes su mthun par dños po rnam skye'o //* (PPr-P om. //) *gnas so //* 'gag go // (PPr om. //) *zes bstan pa na / don dam par yañ rnam pa de lta bu yin no* (PPr-P ins. //) *zes bya bar rnam par rtog pa de dag ni* (PPr ins. /) *srid pa'i dgon pa las śin tu mi 'da'o //*

世俗として「戒を保つこと」「禪定を修すること」と同じように、〔世俗として世尊が〕「諸存在は生じ、住し、滅する」と示したとき、「勝義としても〔諸存在は〕同じ〔三〕相である」というように分別する者たちは、生存の森から絶対に抜け出せない。

また、Sthiramati の『大乘中観釈論』にも「如説色等生住滅故。又如説提婆達多来去没賀摩達多解脱」という同様の文章が見られ、PPr と同様の構文上の区別がなされている<sup>\*97</sup>。

このような区別をつけつつも清弁は、いずれも世間的な言語使用として一般に認められており、言語的な錯誤はなく真である、ということを経典の範囲内で主張している。清弁が MMK 第 24 章の注釈の中で世俗を解説するのは、以上に紹介した文章だけである。この世俗に関して、特に具体例として挙げられた二種類の言説について注意を払い、以下に内容の分析を試みる。まず、アビダルマの二諦説との対比を行い、その後で、大乘のメルクマールである「人法二無我」の観点から清弁の世俗を検討する。

<sup>\*97</sup>Sthiramati's 『大乘中観釈論』(卍藏経 26-1, 70 丁右上 8-9), Cf. 那須 [1999, p. 102(= n. 5)].

## 2.0.1.2.2 アビダルマの二諦説との対比

AKBh の二諦説については PPr 第 22 章の中で引用され、その PPr 独自の解釈はすでに検討した（本稿 1.3.2 参照）が、「瓶のように〔物理的に〕破壊するとき、また水のように知的に別のものを抽出するときに、その〔もと〕の観念がなくなるものは世俗有であり、別様であれば勝義有である（AKBh6.4）」という世親の二諦説は、「諦 (satya)」を「有 (sat)」と言い換えて、最終的に勝義において dharma の実在性を確認していることから、「存在論的二諦説」と言うことができるかと思う。世俗有と勝義有を分けるのは、物理的あるいは概念的な操作を加えることで、その観念 (buddhi) が消失するか否かという点である。瓶のように、それを物理的に「カパーラ」という単位に分割すると、「瓶」という観念は消失し、また水は概念的に色などの dharma を抽出 (apoha) されると、その「水」という観念がなくなってしまう。この、「瓶」や「水」が世俗有であり、一方、勝義有は物理的に分割しても、概念的に操作してもその観念がなくなるもの、つまり実有である五蘊などの dharma である。

また世俗において、「世俗諦」は「瓶がある」や「水がある」といった偽りのない真なる言明、つまり世俗有に関する言説であると説明され、「世俗有」と「世俗諦」に一定の区別が設けられているが、一方、「勝義諦」については、「勝義有」がそのまま「勝義諦」と言い換えられ、両者が同一視されていると思われる。勝義的な「有」は言説化されえないということを示唆しているのだろうか。

さて、最初に概観した PPr の世俗諦においては、アビダルマの思想体系で言うところの dharma に関する分析的な言明である「色を始めとする諸存在が生起する。住する。滅する」(A) と、dharma に関する専門的な術語を用いずに表現された、仏教徒あるいは非仏教徒にとっての「Devadatta が行く」乃至「Brahmadatta が解脱する」(B 群) というような世間一般の言説が見られた。この PPr の世俗諦と、AKBh 第 6 章に説かれた二諦説とを比較すると、PPr で世俗の内容として例示された A の文章、つまり「存在」に関する言明が、法の実在性を示す AKBh の勝義有／諦に重なることが分かる。清弁は世俗において、色などの有為が生・住・滅という三相を持っていることを確認し、世親は物理的、概念的な操作を加えてもその観念が消失しないものとして五蘊といった勝義有を設定しているのである。注目すべき点は、両者が何らかの有を認める場の違いである。清弁は世俗として、世親は勝義として「有」を見出しており、両者の時間的な前後関係から言えば、AKBh の勝義の内容が、PPr において世俗として扱われている、と行うことができよう。その背景には、一般に言われているような、いわゆるアビダルマ文献が標榜している「有」の立場と、畢竟空であり究極的に何らかの実体を認めない中観派の立場との相違が伺え、AKBh で示された勝義としての「有」を、PPr では世俗の範囲に収めていることが分かる。また、AKBh の勝義「有」を、勝義において認めることはしなかった清弁であるが、世俗としてそれを認めたことと換言することもできる。ただしその場合、清弁が AKBh の勝義有をそのまま世俗として認めたのではなく、あくまでアビダルマ的な有を内容とする「言説」として扱っていることは注意すべき点であろう。その点は、清弁に先行する中観派の論師である Buddhapālita においても同様である。

*Buddhapālita-vṛtti ad MMK chapter 7 (Saṃskṛtaparīkṣā), v. 34:*

de lta bas na 'dus byas kyi skye ba dang gnas pa dang 'jig pa'i tshig ni kun rdzob kyi bden par grub po //

したがって、「有為の生、住、滅」ということば (tshig) が、世俗諦として成立している。

Buddhapālita は清弁と同様に、有為の三相に関する「ことば (tshig)」を世俗諦としており、アビダルマの典籍に説かれているような実有を、世俗／言説のレベルに位置付けているのである。このことより清弁などは世

俗としても、「実有」をそのまま認めてはいなかった、とすることができるかもしれない。

### 2.0.1.2.3 人法二無我の観点から

さらに別の観点から、PPrで説かれた世俗諦に二つの区別があることを裏づけることができる。これまで同様にAとB群で分けると、Aは「存在(法, dharma)」に関する文章であり、B群は「主体(人, pudgala)」のそれであることが分かる。この二つの主題はただちに、大乘仏教を特徴づける思想の一つである人法二無我を想起させるだろう。清弁が世俗においてこの二つの層を立てていることから、勝義としてそれらが無我として否定され、乗り越えられることを示唆しており、前者Aは法無我(dharma-nairātmya)の立場から、後者B群は人無我(pudgala-nairātmya)の観点から超克されることが予想されるのである。このような区別をつけ、究極的には否定されることを前提としつつも清弁は、いずれも世間的な言語使用として一般に認められており、言語的な錯誤はなく真である、ということを経典の範囲内で主張しているのである。

### 2.0.2 観誓に見られる勝義的な世俗の層

PPrTにおいて観誓は、清弁の二諦説をほぼ踏襲する形で第24章を注釈している。観誓がその章で述べている特徴的なことと言えば、勝義の中に位置づけられた「不生などの教説と聞・思・修所生の智慧」に特別な役割を付加していることを挙げることができる。PPrにおいて勝義諦が「真実(tattva)」「無分別智(nirvikalpañāna)」そして「不生などの教説と聞・思・修所生の智慧」の三種類に分類されていることはすでに見てきた通りであるが、第三の勝義は、ある種の言説と分別を伴ったものであると言える。つまり、戲論を超えたものとはなっていないということである。しかし清弁はそれを敢えて勝義と呼び、特別視したのであるが、具体的にどのような働きをなすのかはPPr第24章においては明らかにされていない。観誓はこの「不生などの教説と聞・思・修所生の智慧」に、「真実」と「無分別智」が主観と客観というように相対化することを防ぐ働きを与える：

PPr24[赤羽ほか2013, section 2.2.3.3.2]: des ni **don dam pa**'i sgra yul dañ yul can du 'dzin pa **de 'gog pa dañ rjes su mthun pa'i thabs** yin pas **thabs 'dis thabs las byuñ ba'i don dam pa** yul dañ yul can ma yin pa ñid **rtogs par byed pa'i phyir bstan pa dañ / śes rab 'di yañ don dam pa** źes bya ba ñe bar gdags par bstan te /

それ(PPr)は〔以下のように〕示しているのである：「『勝義』ということばが対象と主体として解されている」というそのことを否定することに適した手段であるので、この手段は、「手段より生じた勝義は、対象と主体では決してない」と理解させるのである。したがって、この教説と智慧もまた「勝義」に結びつけられるべきである、と。

つまり、勝義である「真実」と「無分別智」が、対象とそれを認識する主体として理解されないよう、そのような誤解を防ぐ役割を第三の勝義である「不生などの教説と聞・思・修所生の智慧」に付与しているのである。勝義が、知とその対象といった主客二分で捉えられるものでないことは、PPrにおいて明言されていないが、無分別智に関して「対象がない仕方だ」と言われていることも<sup>\*98</sup>、それを意識しての表現であると言うことは可能であろう。観誓が清弁の示した特別な勝義に与えたその役割は、単なる言説や知ではなく、「後得智」を思い起こさせる働きを持ったものとして、真実に至るツールとして位置づけられているのである。

<sup>\*98</sup>See 赤羽ほか [2013, セクション 2.2.3.3.1]

## 2.0.2.1 自相の定義

以上は、龍樹が二諦を示した PPr 第 24 章における清弁あるいは観誓の二諦説であったが、次に、観誓が PPrT 第 1 章において「世俗的な諸法の自相 (kun rdzob pa'i chos rnams kyi rang gi mtshan nyid)」を「浄 (dag pa)」と「不浄 (ma dag pa)」とに分類していることを取りあげる<sup>\*99</sup>。管見の限りではあるが、観誓以外に「世俗」を「浄」と「不浄」とに分類している中観派の論師はいない。ただ、ボン (Bon) 教の書物に同様の記述が見られるのみである<sup>\*100</sup>。

まず観誓は「法」について、AKBh に見られるのと同様の語義解釈をしている。

PPrT D Wa 3b, P Wa 3b-4a: rang gi mtshan nyid 'dzin pa'i phyir chos so //  
(cf. AKBh, 2.9: svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ /)

自相 (svalakṣaṇa) を保持する (dhāraṇa) から「法 (dharma)」である。

この語義解釈は dharma を「持つ」を意味する√dhr̥から派生した語と考えたものであり、自相とはものの固有の特徴のことである。観誓はこのように、固有の特徴があるから法である、と AKBh にしたがって法を定義した上で、さらにその法を「世俗的な法 (kun rdzob pa'i chos rnams)」と限定し、二つに分類する。

PPrT D Wa 3b, P Wa 4a: kun rdzob pa'i chos rnams kyi rang gi mtshan nyid ni rnam pa gnyis te / ma dag pa'i ngo bo nyid dang / dag pa'i ngo bo nyid do //

世俗的な諸法の自相は二種類あって、〔それは〕不浄 (ma dag pa) を自性とするものと、浄 (dag pa) を自性とするものである。

ここで言われている dag pa は「清浄」を意味する√śudh 派生の語に対応しており、観誓が世俗を「浄」という概念で分類していることが分かる。以下、世俗的な諸法の不浄な自相と、世俗的な諸法の浄なる自相とについて説明している。

## 2.0.2.2 不浄世俗と浄世俗

まず観誓は世俗的な諸法の不浄な自相を次のように述べる。

PPrT D Wa 3b, P Wa 4a: de la ma dag pa'i ngo bo nyid ni gzugs su rung ba nyid<sup>\*101</sup> la sogs pa'i rang gi mtshan nyid dang / sa la sogs pa dang / rton pa (P ston pa) la sogs pa<sup>\*102</sup> rang (D om. rang) rang gi ngo bo nyid dag go //

そのうち、不浄を自性とするものとは、〔色の〕「壊れる」などの自相と、地など〔の四大〕と、〔その四大の〕維持 (rton pa: \*upastambha) などというそれぞれを自性とするものである。

ここで言われている世俗的な法の不浄な自相とは、例えば、色 (rūpa) にある「壊れる (rūpaṇa)」といった特

<sup>\*99</sup>すでに拙稿西山 [2010, セクション 2.3.2] においてこの箇所を翻訳を公表した。

<sup>\*100</sup>Cf. Kumagai[2008, p. 1165.5-6, Table, n.10], Kumagai[2010, Table 1, n.19].

<sup>\*101</sup>Cf. AKBh, 9.10: kasmāt punar ayam avijñaptiparyanto rūpaskandha ity ucyate / rūpaṇāt /

<sup>\*102</sup>Cf. AKBh 102.22-23: bhautikasya tu bhūtāni pañcaprakāro hetuḥ / katham “janānān niḥśrayāt sthānād upastambhopavṛmhaṇāt” (一方で、大種は所造色の五つの原因である。どのようにか、生・依・住・持・養とによってである)。

徴、また四大 (bhūta) といった個々に独立しているもの、その四大によって造られたもの (bhautika) を維持する (upastambha) といった四大の性質などのことである。つまりはそれぞれのもの特有の性質のことであり、それは文字通りものの自相とすることができよう。あるいはアビダルマで考えられている勝義的存在である法とその自性に相当すると換言できるであろう。

一方、世俗的な法の浄なる自相は、自相というよりその対概念である共相 (sāmānyalakṣaṇa) を思わせるものである。

PPrT D Wa 3b, P Wa 4a: dag pa'i ngo bo nyid ni chos thams cad kyi ngo bo nyid med pa nyid dang / skye ba med pa'i mtshan nyid do //

浄を自性とするものとは、一切法の無自性性と不生の相である。

このように、世俗的な法の浄なる自相を「一切法の無自性性の相」と「不生の相」としているが、自相を説明しているのにもかかわらず、「一切法」の性質である「無自性性」を言っているのは不自然で、つまり固有の特徴でなく一切に共通の性質、つまり共相のことを言っているのではないかという疑問がおこる。そのような批判を対論者は次のように述べている。

PPrT D Wa 3b, P Wa 4a: gal te ngo bo med pa nyid chos thams cad kyi (P om. kyi) rang gi mtshan nyid yin na / de'i phyir de'i chos rnam la spyi'i mtshan nyid yin pa'i phyir de nyid spyi'i mtshan nyid du 'gyur te /

もし無自〔性〕性が一切法の自相であるならば、〔無自性性は〕それら諸法にとって共相であるから、その〔自相〕がそのまま共相となる。

この批判に対して観誓は、「無自性」は自相でもあり共相でもあるということを次のように説明している。

PPrT D Wa 3b, P Wa 4a: gang gi tshe chos thams cad ma lus pa ngo bo nyid med pa nyid du brjod pa na chos gcig ngo bo nyid med pa nyid du brjod nas kha rog par 'dug gam / gtam gzhan dag smra bar byed na de'i tshe rang gi mtshan nyid rnam par gnas so // gang gi tshe ji ltar gzugs ngo bo nyid med pa de bzhin du tshor ba la sogs pa yang ngo bo nyid med pa nyid du brjod pa de'i tshe na ni spyi'i mtshan nyid rnam par gnas pas de'i phyir de ni klan kar mi rung ngo //

一切法が余すところなく無自性であると言われる場合〔も〕、ある一つの法は無自性であると言った後で沈黙するか、他の話をするならば、そのとき自相は確定する。〔一方、〕色が無自性であるのと同様に受などもまさに無自性であると言うとき、共相は確定する。したがって、それは非難されるにふさわしくない。

つまり、無自性性はすべての法にそなわっているが、ただ一つの法についてのみ言及すれば自相となり、二つ以上の複数について言えば共相となる、ということである。このように観誓は対論者からの批判に答えている。

### 2.0.2.3 共相と自相

以上は、対論者からの「一切法無自性」に関する自相と共相に関する問いと、観誓のいささか強弁ともとれる回答であったが、かれはさらに、あくまで世俗においてであるが、自相と共相とに定義を与えている：

PPrT D Wa 3b, P Wa 4b: dngos po rnams ngo bo nyid kyis (D kyi) gcig pa nyid dang tha dad pa nyid dang bral ba'i rang bzhin ni rang gi mtshan nyid yin la / de'i spros pa ni spyi'i mtshan nyid yin te /

本質的に同一性と別異性を離れた諸存在の自性が自相であり、その戯論が共相である。

まず自相を、同一性と別異性に代表される二者を離れた世俗的なものの自性と定義づけている<sup>\*103</sup>。一方で共相には、そのように二項対立を離れた自性の戯論である、という定義が与えられている。自性を言語化／概念化したものが共相であり、裏を返せば、自性／自相とは戯論を離れている、ということである。

以上の自相と共相の議論から理解されるのは、両者の区別は世俗のレベルであって、勝義としてはすべて無自性だから自相も共相もない、ということである。つまり、自相／共相の区別は世俗としてはあるが、勝義としてはない。中観派にとって、アビダルマなどで定義付けられ、勝義的な存在である自性／自相もまた、世俗に他ならないのである。

### 2.0.2.4 アビダルマ的勝義真理と中観的世俗真理

さてここで、観誓によって不浄と浄とに分類された世俗的な諸法の自相を、アビダルマと中観派という視点から考察したい。不浄に分類されたのは、アビダルマで言われる所の勝義有、実有に相当する dharma や svabhāva であった。一方で浄に分類されたのは一切法無自性や不生といった中観的な相であり、これもまたあくまで世俗としての相であることが念押しされていた。つまり、不浄と浄で分けられたのは、アビダルマにおける勝義と、中観の世俗である。観誓は世俗において、アビダルマにおいて認められている勝義的真理を認めつつも、中観的な世俗の真理の下に位置付けたことが見てとれる。

また中観派の立場が世俗にも設けられていることも注目される。無自性や不生といった相が、世俗を説明するものとして位置づけられていることは、世俗において勝義に近い段階が設定されていることを示しており、勝義において二義的な段階が設けられたのと同様の意図を見ることができる。両者の共通性は、PPr(T) 第 24 章と PPrT 第 1 章において、前者の二義的勝義の一つに「不生の教説」が置かれ、後者には世俗的な法の清浄な相の一つとして「不生」が設定されていることから伺える。世俗と勝義とをつなぐものとして「不生」が置かれ、否定的表現を通じてより高次の段階へと向かう役割が付与されているのである。

PPrT 第 1 章において、勝義的な世俗の層があること、つまり、第 24 章で示されたように勝義において世俗に近い層があるだけでなく、世俗においても勝義に近い層があることが明らかとなった。勝義と世俗の間に、どちらとも言えない、しかし勝義を志向させる層が設けられているのである。

## 2.0.3 如来の働く場

このセクションで明らかになったのは、PPr あるいは PPrT において勝義と世俗の間にいくつかの層があるということ、別の言い方をすれば、二諦説において複数の階層があるということである。整理すると次のよ

<sup>\*103</sup>Cf. *Pramāṇavārttika* chapter 1 verse 4: sarve bhāvāḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ / svabhāvaparabhāvābhyāṃ yasmād vyāvṛttibhāgināḥ //

うになる：

- 勝義 1 真実 (tattva)
- 勝義 2 無分別智
- 勝義 3 不生などの教説と聞・思・修所生の智慧
- 世俗 1 無自性性と不生の相 (\* PPrT のみ)
- 世俗 2 dharma に関する言説
- 世俗 3 pudgala に関する言説

これまで順を追って読解を進めてきた第 22 章前半部は、対論者の見解を論破することを専らとしてきた。「如来は何でないか」という否定を通じて、間接的に諸存在、そして如来の無自性性が論証されたのである。このプロセスは、二諦説における世俗の段階、つまり、第 24 章の世俗諦で言うところの、pudgala に関する言説 (世俗 3) と dharma のそれ (世俗 2) に相当し、犢子部の pudgala 有自性の立場とアビダルマの dharma 有自性の立場の検討であった。そしてそれぞれが否定された結果として人法二無我が前半で証明されたことになり、PPrT 第 1 章で言うところの無自性性と不生の相 (世俗 1) が示されたと言うことが可能であろう。

後半は転じて「如来が何であるのか」が問われ、中観派としての存在・現象が説明され、そして中観派の如来観が提示される。ここで見られる二諦説の層は、世俗的な勝義、あるいは言説という意味では世俗であるとも言えるものであり、純粋な勝義でもなく世俗でもない、まさに勝義と世俗の間と呼べるものである (勝義 2, 3)。また、勝義が本来的に戯論 (prapañca) を超えていることも幾度となく強調されるので、第 24 章で言われる第一義的な勝義つまり「真実 (tattva)」の層も示されていることになる (勝義 1)。以下、前半と同様に、順を追って PPr 第 22 章後半の分析を進めて行きたい。

## 2.1 戯論 (prapañca) の役割：世俗 (k. 11)

「勝義として如来は無自性である」。これが PPr 第 22 章前半 (kk. 1–10) の結論、というより、MMK 以降かねてより中観派が主張していたことの再認識であった。筆者が前半のテーマであると考えた問いである、勝義として如来が何でないのかに答えるとすれば、勝義として如来は自性として存在する実体ではない、ということになる。後半は反対に、如来が何であるのかが問われることになる。

### 2.1.1 何が施設されるのか

第 10 偈 cd 句「空なるものによって空なる如来がどのようにして施設されるだろうか」を引用し、前半の結論を述べた直後、「施設 (prajñapti)」に関する中観派自身の見解が示される。これまで「施設」は、特に犢子部が如来あるいは pudgala の実有性を証明するために用いた、犢子部以外には受け入れられない、実在を可能ならしめる特異な表現であったのに対して、中観派にとって「施設」はあくまで設定されたもの、つまり、何らかの真実を「知らせるもの (prajñapti)」である：

PPr[副論 6]: dbu ma smra ba dag phung po lnga la brten nas / tha snyad dang rjes su mthun par  
bcom ldan 'das thams cad mkhyen pa stobs bcu dang / ma 'dres pa dang / mi 'jig pa la sogs pa'i  
yon tan gyi tshogs bsam gyis (P gyi) mi khyab cing / rmad du byung ba'i 'od zer dag gis gsal bar  
gyur pa / bka' 'gro ba mtha' dag gis (P gi) bkur ba zhes 'dogs par byed de /

中を説く者たちは、五蘊を素にした上で、言説に随順して、「世尊は一切智者であり、十力・不共〔法〕・〔四〕無畏をはじめとする、不可思議であり、未曾有の光線によって明らかとなる功德の資糧を有し、〔その〕おことばは、あらゆる人々によって讃えられる」というものを施設する。

「中を説く者たち (dbu ma smra ba dag)」は清弁自身、または中観派の者たち (PPrT[D Za 186b1]: dbu ma pa dag) を意味していると考えて差し支えない。言説によって教説が施設される、というのが中観派の立場であることが表明されている。つまり施設されるのは、仏陀の称号やその功德 (特性) であり、犢子部の言うような実体ではないのである。また、施設するための要素として五蘊が挙げられているのも興味深く、何か存在物を構成する要素としての五蘊ではなく、言説を成り立たせるものとして位置づけられているのである。

第 22 章前半で如来が無自性であることを証明したことは、聖典 (āgama) に説かれている仏陀の偉業も否定する、という誤解を招くかもしれないが、聖典もまた、言説にしたがって施設されているので、無きものとされるわけではない：

PPr[副論 6]: des na gang zag gcig (P cig) kho na 'byung ba na skye bo mang po la phan pa dang /  
 skye bo mang po la bde ba'i phyir 'byung ngo zhes bya ba la sogs pa dang / de bzhin du dge ba'i  
 bshes gnyen de (P om. de) la brten nas sems can skye ba'i chos can rnam skye ba'i sdug bsngal  
 las rnam par grol lo zhes bya ba la sogs pa (P sogs po) dang / de bzhin du /  
 yongs su shes bya yongs shes shing //  
 spang bar bya ba spangs par gyur //  
 bsgom par bya ba bsgoms zin pas //  
 bzod ldan de phyir nga sangs rgyas //  
 zhes bya ba la sogs pa'i lung khas blangs pa la yang gnod pa med do //

したがって、「ただ一人が〔世に〕出れば多くの人々を利益し、多くの人々を幸福にするから、生まれ出よう」云々と、同じく「善知識に親近するので<sup>\*104</sup>、生まれる性質 (\*dharma) を有する衆生は、生まれる苦しみより解脱する」云々と、同じく「遍知すべき〔苦〕を遍知し、断滅すべき〔集〕を断滅し、修習すべき〔道〕を修習し終わったので、〔四聖諦との〕結びつきを具えている<sup>\*105</sup>。だから我は仏陀である」云々という聖典 (\*āgama) を承認する者にも、拒斥はないのである。

ただし、これは言説によって施設された「ことば」の世界でのことであって、本来の中観派の立場としては、勝義において「ことば」が働く余地はないのである：

PPr[副論 6]: gal te don dam par khas ma blangs pa'i phyir ji skad smras pa'i skyon ldog pa med  
 do zhe na / don dam par de yod pa nyid du ston pa'i rjes su dpag pa med pa'i phyir dang / de  
 ltar khas ma blangs pa kho nar 'gog (P 'dogs) par byed pa'i phyir skyon med do //

もし〔対論者が〕「〔中観派は如来と聖典とを〕勝義として承認しないので、上述の欠陥が無くなることはない」と言うならば、勝義としてそれ (如来と聖典) を実在するものとして示す推論がないから、ま

<sup>\*104</sup>「dge ba'i bshes gnyen de (P om. de) la brten nas」はやや意味がとりにくい。PPrT[D Za 189b5-6] が「dge ba'i bshes gnyen nga la brten nas」としていることから、野澤 [1950, p. 37] は「善知識なる吾に親近する故に」と訳す。あるいは「Kalyānamitrāsevana に〔出ている〕」という出典を示す表現とも考えられるが、前後の二つの教証に出典名は出ていないことから、その解釈はとらなかつた。

<sup>\*105</sup>See 赤羽ほか 2011, p. 189(n. 20).

た、そのように〔勝義として如来と聖典とが存在すると〕承認することなく否定するから、欠陥は存在しない。

このように、勝義としては如来も、また如来によって示された聖典も「ことば」に過ぎず、それは存在として認められない、という立場を表明する。次に見る、中観派にとっての「施設」を説明する第 11 偈についての Pras の注釈においては、「増益」というネガティブな語を用いて説明している<sup>\*106</sup>ので、言説への根本的な不信という点で、清弁と月称が中観派としての勝義の立場において一致していると言える。

このあと、清弁が仏陀の呼称として「一切智者」に言及したことに関して、異教徒、主にミーマーンサカとの短くはない対論が記録されているが、清弁自身が言うように本題からは逸れたものである（副論 7.7 参照）、異教徒たちとの対論は本稿第 3 章として別立てし、第 11 偈の考察に移りたいと思う。

## 2.1.2 「空」と戯論 (prapañca) (k. 11)

Niisaku2014 は、PPr において戯論 (prapañca) が否定的な意味を持つだけでなく、勝義を示すツールとして肯定的に用いられている用例があることを指摘し、戯論がことばや概念として、勝義に到るための方便となりうることを論じている<sup>\*107</sup>。本稿のこのセクションで読解を進めるのは、Niisaku2014 が資料として用いたまさにその箇所である。その成果に負いながら、清弁が空性を論証する方法を述べている点を、特別な働きを持った戯論とは別の注目すべき点として指摘したいと思う。

### 2.1.2.1 「空」の役割

第 11 偈では、ものの在り方は本来ことばにできないものであるが、敢えてそれを表現しようとすれば「空」となることが述べられる。対論者は、中観派は「空」によって戯論 (prapañca) を否定するが、「空」と述べること自体が戯論となっていることを指摘する：

PPr[副論 8.1]: 'dir smras pa / khyed kyis (P om. khyed kyis) chos thams cad spros pa med do  
zhes khas blangs la / chos thams cad stong pa'o zhes spros pa yang byed pas (P ins. /) de'i phyir  
khas blangs pa la gnod par 'gyur ro //  
'dir bshad pa / de ni bden mod kyis / gal te chos thams cad stong ngo // zhes ma bstan par yang  
sgrub par byed pas / thos pa las byung ba'i shes pa med par chos thams cad stong ngo (P ins. //)  
zhes bya bar rtogs (P rtog) par 'gyur na ni / don dam par / (P om. /)  
stong ngo zhes kyang mi brjod do //  
mi stong zhes kyang mi bya zhing //  
gnyis dang gnyis min mi bya ste // 11abc <sup>\*108</sup>  
da lta ma yin pas / de'i phyir bsod nams dang / ye shes kyis tshogs dang rjes su mthun par sgrub  
par byed pa rnam kyis de lta rtogs (P rtog) par (P271b4) bya ba'i phyir stong pa nyid la sogs  
pa'i brjod pa dag gis /  
gdags pa'i don du brjod par bya // 11d  
yang dag pa ma yin par rtogs pa'i dri ma bkru ba'i phyir ro //

<sup>\*106</sup>Pras LVP ed. [p. 444.4–5]: ato vayam apy āropato vyavahārasatya eva sthitvā vyavahārārthaṃ vineyajanānurodhena sūnyam ity api brūmaḥ aśūnyam ity api sūnyāśūnyam ity api naiva sūnyam nāśūnyam ity api brūmaḥ /

<sup>\*107</sup>Niisaku2014 はさらに清弁の二諦説を参照し、戯論の位置づけを考察している。

<sup>\*108</sup>MMK22.11: sūnyam ity api avaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nōbhayaṃ cēti prajñāptyarthaṃ tu kathyate //

【対論者の主張】ここで〔次のように〕言う：あなたは「一切法は戲論を欠く（無戲論）」と認めながら、〔一方で〕「一切法空」という戲論も作るのだから、それゆえに、〔自身の〕承認の拒斥となる。

【清弁の応答】これに応えよう：それ（一切法が戲論を欠くこと）はその通りである。しかしもし「一切法空」と説かなくても、論証をなす者（\*prasādhaka）が\*<sup>109</sup>聞所生知なしに「一切法空」というように理解することになるならば、勝義として、「空である」とさえ言うべきでない。あるいは「空ではない」とも〔言う〕べきではない。〔「空でありかつ空ではない」というように〕両方であるとも、また両方でないとも〔言う〕べきではない。〔しかし〕そうではないので、したがって、福德と智の資糧に随順して論証をなす者たちは、そのように考えをめぐらすべきであるから、「空性」などの表現によって、施設すること〔によって人々を教化する〕ために〔「空である」などが〕語られるのである。虚妄分別という垢を洗うためにである。

「無戲論」を戲論してしまっている、つまり「ノーコメント」をコメントしてしまっていることを難じられた清弁は、「空」という戲論 (prapañca) には目的がある\*<sup>110</sup>ことを第 11 偈を引用しながら説明する。まず、空に関する言明のすべての可能性である「空」「不空」「空かつ不空」「非空かつ非不空」という四通りの表現は、本来的には言表されるべきではない (avaktavya)。しかしそれは、「一切法空」がことばを介さずに理解される場合に限られる。無分別智の領域において空は体得されるのであり、分別の世界、つまり世俗においては、ことばに依拠せずして空という在り方を知ることはできない。そのことを意図して、「施設のために言表されるべきである」と龍樹は述べたのである。虚妄分別の対治として、「空」ということばが要請されると言うのである。次に清弁は、ことばとしての「空」や「不空」にはそれぞれの役割があることを述べる：

PPr[副論 8.1]: (1) de la (PPr de ltar, PPrT de la) re zhiḡ lta ba'i ling tog gzhig pa'i phyir shes bya stong ngo (P ins. //) zhes brjod par bya'o // (2) med par lta ba spang (P spong) pa'i phyir sgyu ma dang / smig rgyu lta bu'i bdag nyid kyis mi stong ngo zhes kyang brjod par bya'o // (3) don dam par rang las skye ba med pa'i phyir dang / sgyu ma la sogs pa'i ngo bo nyid kyi bdag nyid du skyes pa'i phyir gnyi ga zhes kyang brjod par bya'o // (4) gang yang rung ba'i mthar ltung ba yongs su spang ba'i phyir dang / bden pa gnyis la rnam par ltos (P bltos) pas gnyi gar lta ba'i skyon gyi dug bsal ba'i phyir dang / don dam pa'i (D par) bden pa rtogs par bya ba'i (P rtog pa'i) phyir gnyi ga ma yin no (P ins. /) zhes kyang brjod par bya'o //

(1) そのうちまず「見」という白内障を破るために、「所知は空である」と言うべきである。(2) 無見を捨てるために「幻や蜃気楼のような〔そもそも所知ではない〕ものの本質 (\*ātman) としては空ではない」とも言うべきである。(3) 勝義として、自より生じるものは存在しないから、また、幻などを自性とするものの本質として生起するから、「〔空と不空との〕両方である」とも言うべきである。(4) いずれかの極端に陥ることを断つために、また二諦に頼ることで〔有無〕両方を見ってしまうという欠陥の毒を除去するために、そして勝義諦を理解するために、「〔空と不空との〕両方でない」とも言うべきである。

\*<sup>109</sup>Cf. PPrT[D Za 207a4]: kun rdzob tu stong ngo zhes spros pas ma bstan na sgrub par byed pa dag gis de mi rtogs pas. 野澤 [1950, p. 56] は sgrub par byed pa(s) に prasādhaka というサンスクリット語を想定して、それを「行者」と翻訳している。

\*<sup>110</sup>PPr 第 24 章においては、空性の目的 (sūnyatārtha) は戲論寂靜であるとされており、さらに PPrT においては「涅槃に到ること」と言い換えられる。Cf. 赤羽ほか 2013 section 2.1.2.1.

まず (1) 「空である」という言明の効能は、「見 (\*dṛṣṭi)」を滅することである。「見」は漢訳者 [T30, p. 120a17] が訳しているように「邪見」の意味であり、白内障のようにありのままを見ることを妨げるものである。「空である」とされるものとして「所知 (\*jñeya)」が挙げられているが、犢子部が所知を五つに分類してそれぞれを実体視したことが想起される。また、認識対象である dharma に自性を認める経量部や有部もまた、ここでの批判対象と考えて良く、知の対象に有を見出そうとする立場に対して、「所知は空である」と述べられるのである。ここで所知が悉く自性を欠いている（空）という中観派の立場が確認されている。

次に (2) 「不空」は、先きの邪見に続き「無見」つまり虚無論の対治としての位置づけを与えられる。すべてが幻や蜃気楼のようなものとして無いのではなく、幻のようなものとして現れているという意味で「不空」と言われるのである。つまりここでは、幻のように自性を欠いたものとして在る、ということ述べているのである。

(3) 「空かつ不空」については、空を不生として、不空を生起として考察を進めている。MMK 第 1 章ですでに説かれたように、勝義としては自より生じるものはないという意味で空であり、一方で世俗としては幻のようなものとして在る、つまり不空である、ということここで述べている。つまり勝義としては空（不生）であり、世俗としては不空（生）であることが同時に成り立っていることを、MMK が説いた「空と不空との両方である」という意味であると清弁は理解しているのである。

最後に (4) 「非空かつ非不空」については、中道を示す役割が与えられる。つまり、空を無と誤解し、また不空を有と誤って理解してしまわないよう、有と無という両極端に偏らないようにするという意味での中道が示されている。そして、(3) 「空かつ不空」で示された勝義・空と世俗・不空とが同時であることを誤解して、勝義を志向せずに世俗に留まることを戒めるという意味でも、「空と不空との両方でない」が有効であることを指摘しているのである。

以上のように清弁は MMK で示された空の四つの側面それぞれに位置づけを与え、言語表現されたものとしての「空」などの役割を明確にしているのである。そのことを教証を用いて次のように結論づける：

PPr[副論 8.1]: de'i phyir de ltar yang dag pa ma yin par rtogs (P rtog) pa'i dri ma bkru (P kru) ba'i (P271b8) phyir / (D phyir ro //: P phyir /) stong pa nyid la sogs pa brjod de / ji skad du stong pa nyid ni lta bar gyur pa thams cad las nges par 'byin pa'o zhes gsungs pa lta bu'o // gzhan yang /  
gal te dngos po rang bzhin yod //  
stong mthong yon tan ci zhig yod //  
rtog pas bcings pa mthong bas na //  
'dir ni de nyid dgag par bya // (P /)  
zhes bshad pa lta bu'o //

したがって、そのように虚妄分別という垢を洗うために「空性」などを述べる。「空性は一切の見 (\*dṛṣṭigata) より出離させる (\*nairyāṇika)」と仰られたように、他にも、「もし存在に自体があれば、空見にどんな功德があろうか。〔不空という〕分別の故に縛られていることを観察することによって、この世でまさにそれ（不空）を否定すべきである」\*111と説かれているように。

虚妄分別を乗り越えるために、あえて「空性」がことばを用いて述べられ、そして教証によって、空の役割

\*111 この偈は Āryadeva の *Catuhśataka* 第 16 章第 23 偈である。本稿 0.4.2 参照。

は邪見や虚無論などから離れさせることにあることが裏付けられたのである。つまり、言表化された空には、分別を対治する役割があるということである。

### 2.1.2.2 戲論 (prapañca) の働き

ことばで表現しえない空を敢えて言語化することのメリットが以上で述べられたことに関して、戲論 (prapañca) についてさらなる考察がなされ、その働きが再度確認される：

PPr[副論 8.2]: gal te gnyi ga ma yin no zhes spros par byed pas spros pa ma spangs so zhe na / de las gzhan pa'i spros pa dag dgag par 'dod pas de skad smras kyang skyon med de / dper na rang nyid sgra mi 'dod pas gzhan dag gi sgra dgag par 'dod pa'i phyir / sgra ma 'byin sgra ma 'byin (P byin) zhes brjod pa la skyon med pa bzhin no //  
 yang na don dam pa ston par byed pa'i rgyu'i shes pa tha snyad pa'i shes pa'i khyad par la don dam par nye bar gdags par (P pa) byas nas / don dam par dngos po rnam stong ngo (P ins. //)  
 zhes dam bcas pa'i phyir skyon med de / 'og nas kyang / (P om. /)  
 tha snyad la ni ma brten par //  
 dam pa'i don ni (D217a3) bstan mi nus // (P om. //)  
 zhes (P shes) 'byung ngo //  
 gzhan yang mi stong pa dgag pa kho na'i phyir (P272a5) stong pa nyid ces brjod par zad kyi (P ins. /) stong pa nyid du sgrub pa gtso cher ma bstan pas skyon med do //

もし『[空と不空との] 両方でない』と戲論をなすことによって戲論を断つことはない」と言うならば、それとは別の諸々の戲論を否定しようとしている者が、そのように〔両方でない〕と述べることに欠陥はない。たとえば、自らは声を望んでいない者が、他の者たちの声を否定しようとして「声を出すな、声を出すな」と述べることに欠陥はないように。

あるいはまた、勝義を説く因である知、〔つまり〕特別な言説知において勝義を施設して、「勝義として諸存在は空である」と主張するから、欠陥はない。後 (MMK chap. 24 k. 10ab) にも、「言説に依らずに勝義は説きえない」と出ている。

さらにまた、不空を否定するためだけに「空である」と述べたに過ぎないが、空性を論証することを主眼として説いているわけではないので、欠陥はない。

清弁は空の役割を説明する際に「空と不空との両方でない」という MMK の文言に関して、空を無、不空を有と捉えて有無の極端に陥らないために、中道として「非空かつ非不空」が説かれたと解釈した。しかし、それは戲論 (prapañca) に他ならないので、結局は極論に陥るのではないか、という問いかけがなされる。それに対して清弁は「戲論をもって戲論を制する」と述べる。確かに「空」などもまた戲論に他ならないが、しかし、たとえばざわめく人々に向かってそれ自身は静かではないことばである「静かにせよ」と発話し、「静けさ」を実現させるように、それ自体は戲論であることばによって、戲論を停止させることは可能である。戲論という毒をもってその毒を制すると言うのである。清弁はそのような働きを戲論 (prapañca)、あるいは言説 (vyavahāra) に付与しているのである。

さらに、MMK 第 24 章において「言説に依らずに勝義は説きえない」と説かれていることを引き合いにだして、「勝義を説く因」としての言説を許容し、その言説に勝義を志向させる役割を与えている。つまり、戲論も使い方次第で有用であるし、むしろある種の戲論に依らないと勝義を示せない、勝義は戲論によって示さ

れる、ということがここで意図されているのである。戯論が単に斥けられるものではなく、中観派の方法としての否定を実現する役割をもったものとして位置づけが与えられていることが分かる。「勝義を説く因である知」や「特別な言説知」において勝義が施設される、つまりある種の特別な戯論によって勝義が設定されるのである。第22章において月称は戯論に積極的な働きを持たせていないので、その点で清弁とは対照的であると言うことができ、月称は世俗的なもの、概念やことばに関するものに価値を全く認めないのである。

そして最後に清弁が「空性はただ不空を否定するだけのものである」と述べたことは、中観思想史を考える上で重要な意味を持つ。チベットにおける分類を基に<sup>\*112</sup>、インドの中観派には大きく二つの潮流があるとされ、一つは清弁を始めとする自立論証派、もう一つは月称の帰謬論証派であることが良く知られている。しかしここで清弁が言っていることは、「空性を論証することを主眼としているのではない」ということであり、彼はただ不空の対治として空性を述べたにすぎないのである。つまり、月称にのみ適用されるかのように思われた「帰謬論証」と呼ばれる論法が、清弁においても見られ、清弁が自覚的にその論じ方に言及していることがここで理解されるのである。確かに月称と清弁とでは主張の仕方が違うと言うことも可能であるが、論証方法という点で両者に共通性が見られることは注意されるべきである。

## 2.2 戯論を超えた如来：勝義 (kk. 12–15)

### 2.2.1 如来は分別の対象ではない (kk. 12–14)

#### 2.2.1.1 寂靜なる如来 (k. 12)

ここまでで、空の役割と、戯論 (prapañca) の働きが示され、さらに、清弁の考えている中観派の主張の仕方が述べられた。つまり、あえて言語表現された「空」の作用が述べられ、空や不空にはそれぞれ対立する見解を対治する働きがある、ということである。次に問題となるのは、本来の如来のすがたである。施設されたものとしての空や如来についてはすでに述べられたが、では勝義として如来とは一体どのような存在とされるのであろうか。前半の「如来は何でないのか」に対して、「如来は何であるのか」に対する回答が試みられる。PPrTが「アートマンと蘊とを実有であると語る者たち (bdag dang phung po rdzas su yod par smra ba dag)」と呼ぶ対論者は、如来をアートマン、世間を諸存在 (dngos po rnam) と見立てて、それぞれの存在性を保とうとする。その際に使われる論理は四句分別である：

PPr[副論 9.1]: de'i phyir de ltar de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid stong yang / gang dag 'di skad ces 'di la de bzhin gshegs pa de rtag pa'am / mi rtag pa'am / rtag kyang rtag la / mi rtag kyang mi rtag pa'am / rtag pa yang ma yin mi rtag pa yang ma yin pa'am / de bzhin du 'jig rten mtha' yod pa'am / 'jig rten mtha' med pa'am / mtha' yod kyang yod la (P ins. / mtha') med kyang med pa'am / mtha' yod pa yang ma yin / mtha' med pa yang ma yin pa zhib tu 'gyur ba'i phyir / de dag ji ltar grub pa de bzhin du bdag kyang 'grub la / dngos po rnam kyang 'grub bo (P ins. //) zhes zer ba

【対論者の主張】したがって、以上のように如来の自性は空であるけれども、ある者が次のように言う：ここで、その如来は常か・無常か・常かつ無常か・非常かつ非無常か、同様に、世間は有辺か・世間は無辺か・有辺かつ無辺か・非有辺かつ非無辺か〔そのいずれか〕になるので、それら(如来と世間)が成り立つのと同様に、我 (ātman) もまた成り立ち、諸存在もまた成り立つ、と。

<sup>\*112</sup>See 梶山 [1982, pp. 199–204]

対論者が提示した四句分別から、無記を想起することは間違いではないだろう。確かに「常・無常」や「有辺・無辺」は無記を構成する要素である。しかし、注意が必要なのは、そのサブジェクトが、如来 (tathāgata) と世間 (loka) になっている点である\*113。一般に無記説においては「常・無常」も「有辺・無辺」も世間に関する支分であるが、ここで清弁は「常・無常」にだけ如来を適用しているのである。厳密には対論者からの見解なので、本章のテーマであり、諸法が有自性であることを証明するための喩例である如来をアートマンと見立てて、その実在性を主張しようとし、それを意図して如来に「常・無常」の四句分別が用いられていると考えて良いだろう。対論者は、考え得るすべての選択肢である四句分別のいずれかには必ず該当するはずである\*114と考えて、如来あるいは世間に何らかの存在性を見出そうとしている。それに対して清弁は、MMK 第 12 偈を引用しながら四句分別の正しい理解、つまり四句分別が何らかの実体を導くものではないことを述べる：

PPr[副論 9.1]: de dag gi phyir / 'dir bshad pa /  
 rtag dang mi rtag la sogs bzhi //  
 zhi ba 'di la ga la yod //  
 mtha' dang mtha' med la sogs bzhi //  
 zhi ba 'di la ga la yod // 12 \*115

de bzhin gshegs pa ngo bo nyid kyis ma skyes pa zhi ba 'di la ste (P 'di lta ste) / gang gi phyir  
 gtan tshigs grub na dpe (D de'i: P dpe) yang 'grub pa zhig na zhes bya ba'i tshig gi lhag ma'o //  
 de'i phyir gtan tshigs thun mong ma yin pa nyid dang 'gal ba nyid do //

【清弁の応答】かれらのために、ここに応えよう：「常」「無常」などの四つ一組〔の命題〕が、どうしてこの寂靜せる〔如来〕に対して適用されようか。また「有辺」「無辺」などの四つ一組〔の命題〕もまた、どうしてこの寂靜せる〔如来〕に対して適用されようか（第 12 偈）。

自性として不生であり寂靜であるこの如来に対して〔適用されようか〕、である。証因（常や無常）が成立するとき、喩例（如来）もまた成立するはずである〔が、そうではない〕\*116、という余意がある。それゆえに、証因が不共 (\*asādhāraṇa) であり、矛盾 (\*viruddha) している\*117。

MMK で言われている通り、四句分別は寂靜なる如来に対して適用されるものではなく、「如来は常である」「如来は有辺である」と言われているときの「如来」自体がすでに寂靜しているから、時間的に無限か、空間的に有限かと問うこと自体が無意味であると述べるのである。ここでは、「自性として不生であり寂靜である如来」というように、如来を「寂靜」と「不生」とで特徴づけており、MMK で述べられた「寂靜」ということばが「不生」と並んで理解されている。生起が鎮まっているという意味で MMK で「寂靜」ということばが用いられていることを清弁は言おうとしているのである。また、最後の「不共」と「矛盾」については PPrT が

\*113 Pras[p. 446.9–14] においては、「常・無常」や「有辺・無辺」のサブジェクトは「世間 (loka)」であり、通常よく知られている形である。

\*114 Cf. PPrT[D Za 209a5]: de bzhin gshegs pa rtag pa dang / mi rtag pa la sogs pa bzhi po dag las gang yang rung ba gcig tu 'gyur ba'i phyir

\*115 MMK22.12: śāśvatāśāśvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam / antānantādi cāpy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam //

\*116 PPrT[D Za 209b2–3]: gtan tshigs rtag pa dang mi rtag pa la sogs pa dag ma grub pas dpe de bzhin gshegs pa yang mi 'grub po zhes bya bar sbyar ro //

\*117 PPrT[D Za 209b3–4]: don dam par ni pha rol po'i gtan tshigs rtag pa dang / mi rtag pa la sogs pa dag gang yang de bzhin gshegs pa la med pas thun mong ma yin pa'i phyir ma grub la / kun rdzob tu ni don dam par sgrub pa dang 'gal ba nyid du bstan to //

次のように述べる：

PPrT[D Za 209b3-4]: de'i phyir gtan tshigs thun mong ma yin pa nyid 'gal ba nyid do zhes bya ba ni don dam par ni pha rol po'i gtan tshigs rtag pa dang / mi rtag pa la sogs pa dag gang yang de bzhin gshegs pa la med pas thun mong ma yin pa'i phyir ma grub la / kun rdzob tu ni don dam par sgrub pa dang 'gal ba nyid du bstan to //

「それゆえに、証因が不共であり、矛盾している」とは、勝義として対論者の「常・無常」などの喩例はいずれも、如来に存在しないものとして不共であるので、成り立たず、世俗として〔対論者の「常・無常」などの喩例はいずれも〕勝義として成立していることとまさに矛盾していると、示されている。

勝義として如来には常・無常などが存在しないという意味で「不共」であり、世俗としては勝義と齟齬をきたしているという意味で「矛盾」であると言われているが、世俗として勝義のどの点と矛盾しているのかは明言されていない。文脈から言えば「不生」や「寂靜」が勝義の内容と考えられるので、それが「常・無常」と相容れないことを意図しているのであろう。

清弁はまず「寂靜」や「不生」という点で如来を捉え、その如来に四句分別は適用されないことを述べた。次に清弁は再び第 12 偈を引用し、四句分別が適用されない理由を別の観点から指摘している：

PPr[副論 9.1]: yang na bsgrub (P sgrub) pa ji skad bstan pas / bcom ldan 'das brten nas gdags pa ngo bo nyid stong pa la /

rtag dang mi rtag la sogs bzhi //

zhi ba 'di la ga la yod //

mtha' dang mtha' med la sogs bzhi //

zhi ba 'di la ga la yod // re12

ngo bo nyid med pa nyid dang / rdzas su yod pa ma yin pa'i zhi ba 'di la ste / rtag pa dang mi rtag pa la sogs pa bzhi po de dag 'di la yod pa ma yin pa nyid do zhes bya ba'i (D ins. tha) tshig gi don to //

あるいはまた、上述の論証によって、素材に基づいて施設され (\*upādāyaprajñapti)、自性空である世尊に関して、「常」「無常」などの四つ一組〔の命題〕が、どうしてこの寂靜せる〔如来〕に対して適用されようか。また「有辺」「無辺」などの四つ一組〔の命題〕もまた、どうしてこの寂靜せる〔如来〕に対して適用されようか (第 12 偈)。

無自性であり、実有ではないこの寂靜〔なる如来〕に対して〔適用されようか〕、である。常・無常などのそれら四つ一組〔の命題〕をこの〔寂靜なる如来〕に対して適用するのでは決してない、という意味である。

先きの「寂靜」「不生」という視点から、ここでは MMK で述べられた「寂靜」を引き継ぎながら、「無自性」に視点を移して第 12 偈を読み解いている。如来に四句分別が適用されないのは、如来が施設されたものであり、自性を欠いているからであり、実体としては存在しないからである。先ほどと同じ寂靜ということばで如来を特徴づけながらも、「自性空」という意味で如来を捉えていることが分かる。

このように、第 12 偈で説かれた「寂靜」に「不生」そして「自性空」という二つの意味を与えて、清弁は次のように結論する：

PPr[副論 9.1]: de lta bas na de bzhin gshegs pa rtag pa'am / mi rtag pa'am / rtag kyang rtag la / mi rtag kyang mi (P272b5) rtag pa'am / rtag pa yang ma yin / mi rtag pa yang ma yin pa'am / 'jig rten mtha' yod pa'am / mtha' med pa'am / mtha' yod kyang yod la (P ins. /) mtha' (D217b2) med kyang med pa'am / mtha' yod pa yang ma (P272b6) yin // mtha' med pa yang ma yin pa (P om. pa) zhes bya ba de dag ma yin te / don dam par de bzhin gshegs pa skye ba med pa'i phyir ro // de ltar yang mdo sde las / 'jam dpal skye ba med pa dang / 'gag pa med pa (P272b7) zhes bya ba ni / de bzhin gshegs pa'i (D217b3) tshig bla dags so (P ins. //) zhes ji skad gsungs pa lta bu'o //

したがって、如来は常か・無常か・常かつ無常か・非常かつ非無常か、世間は有辺か・無辺か・有辺かつ無辺か・非有辺かつ非無辺か、というそれら〔いずれ〕でもなく、〔というのも〕勝義として如来は不生だからである。同様にまた經典に「文殊よ、『不生不滅』とは、如来の異名 (\*adhivacana) である」と仰られている通りである。

ここでは如来を不生と位置づけ、さらに教証を用いてその不生が生起のみを否定するのではなく、その逆である滅をも否定することを確認している。単に生起のみを否定するのではなく、滅をも否定し、如来が「不生・不滅」の中道をとる存在として位置づけられているのである。

#### 2.2.1.2 無記の意味するところ：無自性 (kk. 13–14)

第 12 偈で四句分別が提示され、それが無記説の支分と対応することに触れた。以下は清弁が自覚的に無記説を導入する箇所であり、無記の意味が問われる。まず対論者が無記の支分である「如来の滅後」について次のような見解を提示する：

PPr[副論 9.2]: gang dag 'di skad ces [pakṣa] don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin te / [hetu] mya ngan las 'das nas med do (P ins. //) zhes lung ma bstan pa'i phyir ro // [dṛṣṭānta] 'di na (P om. na) mo gsham gyi bu lta bu (P om. lta bu) gang yod pa ma yin pa de la ni sgrub pa de lta bu med pas / de'i phyir (D ins. ro //) [nigamana] don dam par de bzhin gshegs pa ni yod pa kho na yin no (P ins. //) (P273a1) zhes zer ba

【対論者の主張】ある者が次のように〔言う〕：【主張】勝義として如来は必ず実在する。【証因】「涅槃の後に存在しない」と回答を与えていないからである。【喩例】この世において、子供を産むことの出来ない女性の子供のような、実在しないもの、それに関するそのような論証はないから、それゆえに、【結論】勝義として如来は必ず実在する、と。

無記説において、「涅槃後に如来は存在しない」という回答が与えられていないから、「如来は存在する」ということが帰結する、というのが対論者の論法である。仏陀は非実在なものに対してコメントしているのではなく、あくまで実在するものに対して論証を用いることができると対論者は述べ、如来が実在することを強調する。それに対して清弁は第 13 偈と第 14 偈を引用しながら、対論者が「分別」に捕われていることを指摘する：

PPr[副論 9.2]: de dag gi phyir 'di bshad de / rnam par rtog pa sna tshogs la goms pa'i bag chags kyis bsgos pa'i blo gros can /

gang gis 'dzin sdug gzung (P bzung) gyur pa //

de ni mya ngan 'das (P273a2) pa la //

de bzhin gshegs pa yod ce 'am //

med ces rnam rtog rtog par byed // 22.13 \*118

de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das nas yod ce 'am / de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das nas med (P273a3) ce 'am / de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das nas yod kyang yod la / med kyang med ce 'am / de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das nas yod pa yang ma yin / med (D217b6) pa yang ma yin zhes bya (P273a4) bar rnam par rtog pa la rnam par (P om. la rnam par) rtog par byed do //

yang dag pa'i ye shes kyi (P kyis) mig bye ba dag la ni /

ngo bo nyid kyis stong de la //

sangs rgyas mya ngan 'das nas ni //

yod do zhe 'am med do zhes //

(P273a5) bsam pa 'thad pa nyid mi 'gyur // 22.14 \*119

rnam par rtog pa'i blo yul med pa la skye bar mi (D217b7) 'gyur ba'i phyir ro (P ins. //) zhes bya bar dgongs so //

de lta bas na / 'dir yang gtan tshigs kyi skyon (P273a6) dang / dpe'i skyon de dag nyid yod do //

【清弁の応答】かれらのために次のように応えよう：種々の分別に馴染んだ習気に薰ぜられた知 (\*mati) を持つ、執着に捕われているかれは、涅槃後に如来が存在するか、しないかと分別をなす。「如来は涅槃後存在するか・如来は涅槃後存在しないか・如来は涅槃後存在するかつしないか・如来は涅槃後存在することもなく、しないこともないか」ということを分別するのである。

正しい智の眼が開いている者たちにとっては〔次の通りである〕：自性空であるその〔如来〕に「仏陀は滅後に存在する／存在しない」という考えは決して適用されない。分別知は、対象領域が存在しないところに生じることにならないからである、と意図されている。したがって、ここにおいても、証因の過失（不成）と喩例の過失（不成）とがある。

無記の解釈に関して、分別に毒された対論者と、智慧の眼が開いた中観派側との見解の相違が示されている。対論者は如来の死後の有無について分別して語っているが、そのトピックについて何かを物語ること自体が無記説によって戒められていることを清弁は指摘する。対論者は無記説の各支分について、分別を働かせて考えてしまっていると指摘されているのである。

それに対して智者は、仏陀が無記とされたことについては口をつぐむことが正しいと考える。というのも、そもそも有でも無でもない自性空である如来を語ることはできないからである。分別というものは対象を必要とし、分別知に毒された者たちは如来もまた対象化し、ことばによって語ってしまう。如来はそういう分別を超えていることが清弁によって示されている。清弁が指摘する証因の過失と喩例の過失について PPrT は、前者は対論者が提示した「涅槃の後に存在しない」と記別されていないから」という証因が不成である、つまりその理由が必ずしも如来の存在性を証明しないということであり、喩例に関しては、諸存在には自性があると証明するための喩例である「如来の身のように」が不成である、つまり如来の身は無自性であるから、如来

\*118 MMK22.13: ghanagrāho grhītas tu yenāstīti tathāgataḥ / nāstīti vā vikalpayan nirvṛtasya vikalpayet //

\*119 MMK22.14: svabhāvataś ca sūnye 'smiṃś cīntā naivōpapadyate / paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā //

の身を喩例として諸存在の有自性は証明されない、と説明している\*120。ここでは、無記は何らかの存在性を証明する理論ではなく、無自性であることを裏付けるものであることが確認されたのである\*121。

### 2.2.2 如来は戲論 (prapañca) を超え法性を通じて観察される (k. 15)

「如来は法性を通じて見られる」。これが清弁の如来の見方であり、如来はこの点で、教えの集積の意味ではない「法身」である。ここで、「教えの集積」としての法身を言説として捉え、それは戲論 (prapañca) であるから本来の如来を見る方法としては間違っていることを述べる。まず MMK 第 15 偈を引用し、仏陀が戲論を超えていることを確認する：

PPr[副論 9.3]: de'i phyir de ltar yod pa dang / med pa dang / rtag pa dang / mi rtag pa dang /  
gzugs kyi sku dang / chos kyi sku dang / gsung rab kyi sku dang / mtshan nyid dang / mtshan  
nyid kyi gzhi dang / rgyu dang / 'bras bu dang / blo dang / rtogs (P rtog) par bya ba dang /  
stong pa dang / mi stong pa (P ins. la sogs pa) la sogs pa'i spros pa dag gis /  
gang dag sangs rgyas spros 'das shing //  
zad pa med la spros byed pa //  
spros pas nyams pa de kun gyis //  
de bzhin gshegs pa mthong mi 'gyur // 15 \*122

spros pas blo gros kyi mig nyams pa de dag thams cad kyis (P kyi) dmus long gi (P gyis) nyi ma  
bzhin du / de bzhin gshegs pa mthong bar mi 'gyur te / de bzhin gshegs pa ni chos nyid las blta  
bar bya ba yin pa'i phyir ro (P ins. //) zhes bya bar dgongs so // de ltar yang gang gis rten cing  
'brel par 'byung ba mthong ba des chos mthong ngo // gang gis chos mthong ba des sangs rgyas  
mthong ngo (P ins. //) zhes gsungs pa'i phyir ro //

それゆえに、以上のように、「有／無，常／無常，色身・法身・言教 (\*pravacana) の身，特徴付けるもの／特徴付けられるもの，因／果，知／分別されるもの，空／不空」などという諸々の戲論によって〔如来を見ることはない〕：戲論を超えて不滅である仏陀を戲論する者たちは皆，〔その〕戲論〔そのもの〕によって妨げられて如来を見ることはない。戲論によって知の眼が損なわれている者たちはすべて、眼の見えない者が太陽〔を見ることができない〕ように、如来を見ることはない。如来は法性を通じて見られるべきものだからである、と意図されている。また同様に「縁起を見る者は法を見る。法を見る者は仏を見る」と仰られているからである。

ここで、「仏陀は戲論 (prapañca) を超えていて、戲論によって仏陀は捉えられない」という MMK 第 15 偈を引用する際に、MMK で説かれた「戲論 (prapañca)」を清弁はいくつかの対立する項目で形容していることが注目される。基本的にはすべて「有・無」などの対立概念であり、まさに「不二」の様相を呈しているが、如来の身だけ「色身・法身・言教の身 (gzugs kyi sku dang / chos kyi sku dang / gsung rab kyi sku dang //)」という三つの項目で説明されている。法身を「教えの集積」と考えて、「言教の身」と言い換えてい

\*120 PPrT[D210b3–4]: de lta bas na 'dir yang gtan tshigs kyi ston dang dpe'i skyon de dag nyid do zhes bya ba ni mjug bsdu ba dang / tshad ma'i 'bras bu yin te / pha rol po dag gi gtan tshigs mya ngan las 'das nas med do zhes lung ma bstan pa'i phyir ro zhes bya ba de ma grub pas sngar dngos po rnam la ngo bo nyid yod pa'i dpe de bzhin gshegs pa'i sku bzhin no zhes smras pa de nyid ma grub pa'i skyon de dag nyid yod do //

\*121 無記とその中観的な意味については、長尾 1955 を参照のこと。

\*122 MMK22.15: prapañcayanti ye buddham prapañcātītā avyayam / te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam //

ると考えれば色身と法身の二つとなるので問題ないが、PPrT がそのような解釈を提示しているわけではない。しかし、法身も含めてそれが戯論 (prapañca) である、と言っているので、ここでの法身は、まさに「言教の身」と呼べるような、ことばや概念に関するものと考えて良いだろう。つまり、「色身か法身か」という議論は戯論に他ならない、ということ清弁は指摘しており、二諦で言えば言説・世俗の範疇での議論であると言えよう。そして、如来は法性を通じて見られるべきであると清弁は述べ、さらに、「縁起を見る者は法を見る。法を見る者は仏を見る」という有名な文句を引いて法が仏陀そのものであることを裏付け、戯論によって如来を見ることは不可能であることを確認している。「有／無」「色身・法身」といった戯論を通じては、如来の本来のすがたは見えてこないのである。

清弁は再度第 15 偈を引用し、「法身」が戯論であることを確認している：

PPr[副論 9.3]: yang na de bzhin gshegs pa ni gzugs kyi sku'o // de bzhin gshegs pa ni bstan pa'i chos kyi sku'o (P ins. //) zhes / (P om. /)  
gang dag sangs rgyas spros 'das shing //  
zad pa med la spros byed pa //  
spros pas nyams pa de kun gyis (P gyi) //  
de bzhin gshegs pa mthong mi 'gyur // re15  
 ji skad du /  
 gang rnamgs gzugs su nga mthong zhing //  
 gang dag nga la sgrar shes pa //  
 log par spong bar zhugs pa ste //  
 skye bo des ni nga mi mthong //  
 zhes gsungs pa lta bu'o //

あるいはまた、「如来は色身である。如来は言表された法身である」という戯論を超えて不滅である仏陀を戯論する者たちは皆、〔その〕戯論〔そのもの〕によって妨げられて如来を見ることはない。

〔経典〕に次のように仰られているように：色として私を見て、私を声として知り、誤った努力に身を置く (mithyāprahāṇaprasṛtā) その人たちは私を見ることはない\*123。

色身はもちろんのこと、「如来は言表された法身である (de bzhin gshegs pa ni bstan pa'i chos kyi sku'o)」というのが戯論 (prapañca) であることが明言されており、法身が「教えの集積」の意味で用いられていることが分かる。仏陀は戯論を超えていて、ことばによって捉えようとする、見方を誤ることが教証を用いて説明されている。本来の如来のすがたは「ことば」を通じてではなく、法性を介して捉えることができるということが、ここまで述べられているのである。

この『金剛般若経』の教証については、Prasannapadā においてさらにその続きまで引用されており、次のようなものである\*124：

\*123 *Vajracchedikā*[Conze ed. 1974, p. 56 (渡辺 2009, Section26a 参照)]:

ye māṃ rūpeṇa cādrākṣur ye māṃ ghoṣeṇa cānvayuh /  
 mithyāprahāṇaprasṛtā na māṃ drakṣyanti te janāḥ // Cf. Harrison[1992, pp. 68.13–69.1b].

\*124 *Vajracchedikā*[Conze ed. 1974, p. 57 (渡辺 2009, Section26b 参照)].

*Vajracchedikā:*

dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ /  
dharmatā ca na vijñeyā na sā śakyā vijānitum //

諸仏は法という点から見られるべきである。なぜならば教導者たちは法身だからであり、そして法性 (dharmatā) は認識されず、その〔法性〕は認識不可能である。

認識不可能な法性という意味で、仏陀が法身であることが述べられている。Pras においても法身が法性として捉えられていることから、中観派の如来観において、清弁と月称が共通の見解に達していることが見てとれる。つまり、両者において法性たる如来は、認識やことばや概念、戯論を超えた存在なのである。

### 2.3 如来は無自性であり色もまた無自性である (k. 16) : 第 22 章結論

第 22 章において対論者側が手段を尽くして言おうとしたのは、「勝義として如来は有自性である」という命題であり、それを理由として、dharma の実有性を証明しようとしたのであった。清弁は第 22 章の最後の偈を引用し、本章において勝義として如来が無自性であることを証明し、そして如来と本質が異ならない dharma もまた、自性を欠いていることを結論として述べる：

PPr[副論 10]: de'i (P273b5) phyir de ltar yongs su brtags na dngos po rnams (D218a5) ngo bo nyid yod pa nyid du bsgrub pa'i dpe nyid du / de bzhin gshegs pa smras pa gang yin pa'i / (P //)  
de bzhin gshegs pa'i dngos nyid gang //  
de ni (P273b6) 'gro 'di'i ngo bo nyid //  
de bzhin gshegs pa dngos nyid med //  
'gro 'di'i (P 'di) ngo bo nyid med do // 22.16 \*125  
de yang yongs su brtags na /  
sku min sku las gzhan ma yin // re22.1

(D218a6) zhes bya ba la sogs pas / ngo bo nyid (P273b7) med do // kun brtags par (P pa) ma lus par ngo bo nyid med pa'i phyir ngo bo nyid med do // de la kun brtags pa'i ngo bo nyid ni phung po dang / khams dang / skye mched dang / mtshan nyid dang / mtshan nyid kyi gzhi (P273b8) dang / rgyu dang / 'bras bu dang / dngos po dang / dngos po med pa (D218a7) dang / gcig pa nyid dang / gzhan pa (P om. pa) nyid la sogs pa'i bdag nyid do //

したがって、以上のように観察したとき、「諸存在は有自性に他ならない」と証明する〔ための〕適例として如来を語る者もいるが、如来の自性はこの世間の自性〔と同一〕である。〔したがって〕如来は無自性であり、この世間〔もまた〕無自性である。

さらにまた〔如来を〕観察したならば、「〔如来は〕身〔と同一〕でもなく、身と別異でもない」云々によって、無自性である。構想されたものには例外なく自性が存在しないから、無自性である。そこで、構想された自性 (遍計所執性) とは、蘊・界・処、特徴付けるもの／特徴付けられるもの、因／果、存在／非存在、同一性・別異性などの本質である。

\*125 MMK22.16: tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat / tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat //

第1偈以降、繰り返し証明されたように、如来は無自性であり、対論者の「色などの諸存在は有自性である」という主張の喩例は崩れる。最終偈で言われているのは「世間 (jagat)」であるが、清弁は「色などの諸存在」つまり dharma という意味で「世間」を捉えていることが分かる。如来と dharma とが本質を同じくしている、つまり無自性という点で本質を共有していると述べて、対論者の見解を斥けているのである。

以下、第4 (蘊)、5 (界)、3 (処)、10 (火と薪)、1 (生と滅) 章で論じられたテーマと、それぞれ蘊などを本質とする如来が無自性であることが確認され (副論 10 参照)、結論として、「如来と同様に、この世間もまた無自性なのである」と主張される<sup>\*126</sup>。最後に清弁は第22章の目的を再確認する：

PPr[副論 10]: de la 'dir rab tu byed pa'i don ni pha rol pos rab tu byed pa'i dang por smras pa'i sgrub (P grub) pa'i skyon brjod pas / de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku (P274b4) bstan pa yin no //

さてここで、[如来]品の目的は、対論者が品の冒頭で述べた論証の過失を指摘することを通じて、如来の法身を示すことであった。

第22章冒頭で述べられた章の目的「空性の特定の異論を否定することによって、勝義としての如来の身を取り除くという目的に沿って第22章を書こう」を受けて総括されていることが分かる。実際に章を通じて、対論者の過失を指摘して批判することによって如来の身を検討する、という作業が行われてきたのであった。対論者の過失は、如来に自性を見出そうとしたことにあり、そして如来の身とは戯論 (prapañca) を超えて無自性である、ということが本章で明らかにされた。ただし、章冒頭とは違い、結論の部分では「法身」と言われていることに注意すべきであり、ここでの法身とは、直前で行われたように「教えの集積」としての戯論である法身ではなく、法性を媒介とする法身である。色身と対置され、言語に関する法身ではない、ということである。章の冒頭においては、対論者の言う色身や、教えの集積としての法身を斥けることを目的とすることが述べられ、そして最後に、如来は法性を通じて見られるものであることが示されたのである。

如来は戯論によって捉えられない存在であるというそのことは、このあと、いくつか提示される教証によって裏付けられる (副論 11 参照)。如来はことばで捉えられない。戯論を超えて、法性を介して如来を見よ、というのが、清弁が MMK 第22章如来品に込めたメッセージである。

<sup>\*126</sup>PPr[副論 10]: de bzhin gshegs pa ji lta bar (P ji ltar) 'gro ba 'di yang ngo bo nyid med do //.

### 3 如来は一切を知るのか：異教徒たちとの対論

前半の末尾にあたる MMK 第 10 偈の注釈の中で、中観派にとって施設されるものは何かを説明する文脈で、仏陀の称号の一つとして「一切智者 (sarvajña)」が言及された。以下は、その「一切智者」をめぐる清弁と異教徒たちとの対論である。ただし、PPr 自身がそう述べているように、この対論はあくまで傍論であり<sup>\*127</sup>、第 22 章の主題と直接関わるわけではないが、如来の別の面としての一切智者の考察が本章で議論されていることは、本章と全く無関係であるということではない。実際に、「法身は「人」などという戯論を離れている」といった文言は、中観派にとっての如来観を示したものとして第 22 章に大きく関わる。

この「傍論」についてはすでに Krasser2011ab において、テキストの成立問題を議論する中で取り上げられており、オリジナルのテキストにこの傍論が存在しなかった可能性を指摘している<sup>\*128</sup>。また van der Kuijp[2006, pp. 190–192] は「ペルシャ人 (\*pārasika)」が登場することに注目し、当時の歴史的背景を考察している。なお、MHK および TJ の一切智者論を詳述した川崎 1992 は、PPr 第 22 章の一切智者論については言及していない。一切智思想についてはその川崎の著書と、同人の概説書が存在し、また、後代の発達したプラマーナ論との関連においては若原 1985 があり、また護山 2012, Moriyama2014 が先行研究を概観した上で論考を公にしている。

#### 3.1 如来は人である（哀れな異教徒からの批判）

まず、「異教徒たち」の主張として、次のような推論式が提示される。具体的な学派名などは挙げられていないが、「如来は人である」ということを根拠に仏教批判を行うので、対論者に特定の教学的な背景を考える必要はないだろう。ここでは、ある特定の流派や人物を指すと考えずに、対論者を仏教以外の「異教徒一般」としておこう：

PPr[副論 7.1]: mu stegs can ngan pa mig na bas nyi ma'i dkyil 'khor gyi 'od zer mi bzod pa bzhin du / stobs bcu dri ma med pa'i dkyil 'khor sa (D ba: P sa) thams cad snang bar byed pa'i gsung ma nor ba'i 'od zer mi bzod pa (D mi bzod pa: P mi ba bon ma) dag gis smras pa / [pakṣa] de bzhin gshegs pa ni thams cad mkhyen pa ma yin te / [hetu] mi (PPr ma) yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na de las gzhan bzhin no //

yang na [pakṣa] de bzhin gshegs pa'i ye shes ni thams cad mkhyen pa'i ye shes ma yin te / [hetu] shes pa yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na so so'i skye bo'i shes pa bzhin no //

yang na de [pakṣa] bzhin gshegs pa'i sku ni thams cad mkhyen pa'i ye shes kyi gzhi ma yin te / [hetu] lus yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na so so'i (P so so) skye bo'i lus bzhin no //

眼を病んでいる者が日輪の光線に耐えられないように、すべての地を照らし出す無垢なる十力のマンダ

<sup>\*127</sup> PPr[副論 7.7]: de ni phyogs tsam zhig nye bar bstan pa yin te / zhar la bshad pas chog go // de'i phyir de ltar thams cad mkhyen pa ni chos thams cad ngo bo nyid med pa nyid phyin ci ma log par ston pa bka' (P ins. /) lha dang mi'i bla ma rnams kyis (P kyi) bkur ba de (P bkur pa ste) / de nyid bcom ldan 'das stobs bcu mnga' ba yin no // (以上は、主張のみを述べたものであり、傍論はすでに十分である。したがって、そのように一切智者は一切法無自性を顛倒なく示した方であり、[そのことばは] すぐれた (bla ma) 天人たちによって尊敬されている。彼こそが、十力たる世尊であられる)。

<sup>\*128</sup> PPr 第 22 章の傍論については特に Krasser[2011b, p. 53–59] を参照した。なお、その中でなされている当該箇所を翻訳を適宜参照した。

ラの、迷乱のない御言葉の光線に耐えられない、哀れな異教徒たちは言う：【主張】如来は一切智者ではない。【証因】人 (\*manuṣya) であるから。【喩例】たとえば、彼とは別の者のように。  
あるいはまた、【主張】如来の智 (ye shes) は、一切智者の智ではない。【証因】知 (shes pa) であるから。【喩例】たとえば、凡夫の知のように。  
あるいはまた、【主張】如来の身 (sku) は一切智者の智の依りどころではない。【証因】体 (lus) であるから。【喩例】たとえば、凡夫の体のように。

三つの推論式が提示され、それぞれ如來自身、如来の智、如来の身を主題とするが、いずれも「如来は人である」ということを根拠にして主張がなされている。如来は一般人と何ら変わらないから、一切を知るということはない。凡夫の知が一切智でないように、人である如来の知も一切智ではない。如来の身は凡夫の体と同様であるから、それが一切智の所依となるはずがない、というのが対論者の主張である。異教徒たちは当然ながら、仏陀を特別な存在とせず、人を超えた者としての権威を認めない。この、人としての仏陀が一切智者であるはずがない、という異教徒たちの見解に対して、清弁は次のように回答する：

PPr[副論 7.1]: de la 'dir don dam pa pa'i de bzhin gshegs pa thams cad mkhyen pa ma yin no (P ins. //) zhes ston na (D pa: P na) ni mi yin pa'i phyir zhes bya ba'i gtan tshigs kyi don ma grub pa nyid de // chos kyi sku ni mi la sogs pa'i spros pa dang bral pa'i phyir dang / 'jig rten las 'das pa zag pa med pa'i chos kyi tshogs kyang khams gsum par ma gtogs pa'i phyir ro //

その〔三つの論証式の〕うち、この〔第一の論証式中で〕で「勝義の如来は一切智者ではない」と説くならば、「人であるから」という証因の内容は不成である。法身は、「人」などという戲論 (\*prapañca) を離れているからであり、〔また〕出世間であり無漏の法の集積もまた、三界に属さないからである。

対論者が如来の一切智者性を否定する根拠として提示した「人であるから」という証因が成り立たないことを清弁はここで指摘している。まず、ここでの如来を「法身」とした上で、その法身が戲論を離れていることを述べて、「人であるから」という証因が成り立たないことを対論者の論証式の欠陥として指摘する。すなわち、戲論を超えたものとしての法身は、「人」を超えた存在であることが示されているのである。一方で、ある種の戲論である教えの集積としての法身もまた、三界に属さず出世間であり、また無漏でもあるので、単なる「人」ではないことが述べられている。つまりは、どのような意味でも如来は「人」として捉えられないことを清弁は指摘し、対論者の証因の欠陥を示したのである。智と体とをそれぞれ主題とした第二、第三の論証式においても、如来が単なる「人」ではないことを根拠に、対論者の説が斥けられる（副論 7.1 参照）。

次に、対論者が述べた「如来は一切智者ではない」の「ではない」という否定の意味が清弁によって問われ、対論者の主張に別の問題があることが指摘される：

PPr[副論 7.2]: thams cad mkhyen pa ma yin no // zhes dam bcas pa (P pa'i) de'i don kyang re zhis gang yin / (P om. /) ci thams cad ni mi mkhyen la / cung zad mkhyen pa yin nam / 'on te cung zad kyang mi mkhyen pa yin /  
de la gal te brtag pa snga ma ltar 'dod na ni des ci zhis mi mkhyen par 'dod / gal te dbang po las 'das pa'o (P ins. //) zhe na [pakṣa] des de mkhyen te / [hetu] shes bya yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] nyid kyi phyag mthil du nor bu dri ma med pa la sogs pa bzhag pa bzhin no //  
'on te brtag pa phyi ma ltar 'dod na ni phyogs snga ma la gnod pa dang / grags pas gnod de / de ni mi yin pa'i phyir zhes khas (P khangs) blangs pa'i phyir dang / so so'i skye bo la sogs pa'i dpe

dag 'jig rten la grags pas mi rung ste / de dag gis kyang yul 'ga' zhig shes pa'i phyir ro //

「〔如来は〕一切智者ではない」というその主張の内容もまた、まず何であるのか、すべてをご存知であるわけではなく何らかのものをご存知なのか、また、何もご存知ないのか、

そのうち、もし前者の選言肢のように〔すべてをご存知であるわけではなく何らかのものをご存知であると〕主張するならば、かれは何をご存知ないと主張するのか、もし「根（\*indriya）を超えているものを〔ご存知ない〕」と言うならば、【主張】かれはそれをご存知である。【証因】所知であるから。【喩例】あなたさまの掌に無垢なマニなどを置くように<sup>\*129</sup>。

一方、後者の選言肢のように〔何もご存知ないと〕主張するならば、〔如来は一切智者ではない、人であるから〕という先行する主張<sup>\*130</sup>に対する、〔人であるから〕という証因が不成であるという〕拒斥<sup>\*131</sup>と、常識（\*prasiddha）による拒斥とがあり、〔先行する主張に対する拒斥については、〕「かれ（如来）は人であるから」と認めるからである〔、つまり人であれば何も知らないということはない〕。そして、〔常識による拒斥については、〕凡夫などの喩例は、世間における常識として相応しくなく、〔つまり〕かれらもまた何らかの対象を認知しているからである。

「一切智者ではない」という主張から、「あることは知っているが全てではない」「全く何も知らない」という二つの可能性を導いて、両方とも不都合が生じることを清弁が指摘している。まず、前者の場合で、感覚できないものを認知できないと考えるならば、如来にとってはそれも所知であるから、容易くそれを知ることができるとされ、後者の場合は、対論者自身が示した証因である「人であるから」と矛盾するということが、つまり、人が何にも知らないということはあるえないということが指摘される。

さらに、「一切智者ではない」あるいは「非一切智者」の意味について、別の観点から考察がなされる：

PPr[副論 7.2]: ci ste gzhan dag gis 'das pa dang / ma 'ongs pa dang / da ltar du gtogs pa dang / ma gtogs pa dag ji ltar (P269a1) shes pa de ltar bcom ldan 'das kyis mi mkhyen to zhe na ni grub pa la sgrub pa yin te / de dag gi log pa'i shes pas shes bya dag log par shes pa'i phyir ro //

ci ste mkhyen pa (P269a2) ma yin no zhes (D214b5) bya ba / ngan pa mkhyen pa'o zhe na ni kho bo cag gi ston pa thams cad shes pa'o zhes sgrub pa rnam kyis rang gi ston pa dag gis gtan tshigs thams cad ma nges pa nyid do //

さて「〔如来〕以外の者たちが過去・未来・現在に属するものと属さないものを知るように、そのようには世尊はご存知ない」と言うならば、すでに証明されたことを〔再度〕証明することであり、彼らの邪知は、諸々の所知を誤って認知するからである。

また、「『非〔一切〕智者』とは『悪智者』である」と言うならば、「我々の教主は一切知者である」と証明する者たち自身の教主たちの故に、〔つまり彼らも我々仏教徒にとっては「悪智者」であるから、かれらの提示する〕すべての証因は不定である。

<sup>\*129</sup> この喩例は、掌に置かれた宝石を容易く見ることができるよう、一切智者はたとえ根を超えていたとしてもそれを所知として認識できる、という意味であろう。この喩例に関しては Krasser[2011b, p. 56, n.1] に詳しい。

<sup>\*130</sup> Cf. PPr[副論 7.1]: 【主張】如来は一切智者ではない。【証因】人（\*manuṣya）であるから。【喩例】たとえば、彼とは別の者のように、

<sup>\*131</sup> Cf. PPr[副論 7.1]: 「勝義の如来は一切智者ではない」と説くならば、「人であるから」という証因の内容は不成である。法身は、「人」という戯論（\*prapañca）を離れているからであり、〔また〕出世間であり無漏の法の集積もまた、三界に属さないからである。

まず、異教徒の言う所の一切智者は、過去・現在・未来に関することがらを知る者であり、如来はそれを知らないと対論者は述べる。それに対して清弁は、異教徒たち立てる一切智者の認識は、誤った認識であり、知っていると言っても、それは所詮、正しく認識されたものではない、と指摘する\*132。さらに、「非一切智者」の「非」が「悪」である場合の考察が行われ、もし、如来が悪智者だと言うのであれば、同じ理由で対論者である異教徒の教主もまた悪智者になる、という回答がなされる。対論者の批判はそのまま、対論者自身にも向けられることになる、というこの論法はこのあとにも見られる。

### 3.2 如来には知らないことがある（ジャイナ教徒からの批判）

次に、「賢い」と思いあがって迷乱している者たち（mkhas par rlom pas 'khrul pa dag）」とされる対論者が登場する。議論の内容は、如来には無記などの知らなかったことがある、というもので、MHK 第 10 章においてもパラレルな議論が展開され、そこにおいても如来の一切智者性が批判されている。MHK における対論者は、その注釈書 TJ によるとジャイナ教徒\*133である。MHK と TJ で提示されている内容を、川崎 [1992, pp. 192.7b–193.9b] は 15 項目に整理している。目下検討中の PPr 第 22 章における、如来の知らなかったことはその中の 6 項目であり、次の通りである：

1. 無記の項目 (\*vastu) に回答を与えていない。
2. Sundarīが殺害されたこと知らなかった。
3. バラモンの娘 Dregs ma (旃遮女婆羅門) が誹った。
4. Pātāliputra 都城が壊滅するのを確定しなかった。
5. 「輪廻の前際は明らかでない」と自ら知らないことがあると認めている。
6. Devadatta の出家。

如来にはこのような知らないことがある、ということ根拠に、一切智者性を批判する対論者に対して清弁は、ことばを多く費やすことなく、次のように述べる：

PPr[副論 7.3]: ci ste thams cad du lung (D thams cad du lung: P thams cad lung du) ma bstan pa'i phyir zhes gtan tshigs brjod na / de lta na yang rang gi ston pa dag gis (D gi) ma nges pa nyid yin pas / de bzhin gshegs pa ni phyin ci ma log par mkhyen pa yin no (P ins. //) zhes bag rkyong (P brkyang) ste smra bar bya'o //

もし、「すべてに回答を与えないから」という〔「如来は一切知者ではない」という主張の〕証因を述べるならば、〔「非智者」を「悪智者」とした場合と〕同様にまた、自身の教主たちの故に、〔その証因は〕不定であるので、「如来は顛倒なく智者である」と補って (bag rkyong ste) 言うべきである。

先ほどの、対論者の批判はそのまま、対論者自身にも向けられることになる、という論法がとられており、議論が深められていないことが分かる。MHK においては、「知っていたがあえて言わなかった」などの仏教側

\*132 MHK 第 9 章第 151 偈には、餓鬼でも過去と未来のことを知っているが、餓鬼は一切智者ではないことが述べられている。しかし、餓鬼が誤った認識を持っていることを根拠として一切智者ではないことを主張しているわけではないことは注意が必要である。Cf. MHK9.151(川崎 1992, pp. 399, 464): 'das dañ ma 'oñs sés pa ñid // yi dwags la sogs pa yañ yod // de yis smras pa'i thams cad min // de phyir gtan tshigs dpyad bya yin // (この箇所に対応するサンスクリット原典は存在しない)。

\*133 Cf. 川崎 [1992, pp. 192, 195]. なおジャイナ教の一切智者論については藤永 2001 がある。

からの反論が見られる\*134.

### 3.3 「作者」の観点から（ミーマーンサカなどからの批判）

次に、ミーマーンサー学派が登場し、かれら独自の観点から、如来の一切智者性が批判されることとなる。ミーマーンサカは「*Veda* は作られたものではない」という彼らの教義に基づいて批判を加える：

PPr[副論 7.4]: dpyod pa can dag las kha cig gis smras pa / [pakṣa] de bzhin gshegs pa'i gsung rab ni thams cad mkhyen pa ma yin pas smras pa yin te / [hetu] byed pa po dang bcas pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na / bye brag pa la sogs pa'i bstan bcos bzhin no //  
de dag gi (P om. gi) dam bcas pa'i don kyang rnam par brtags (P brtag) nas snga ma bzhin du skyon brjod par bya'o //

【対論者の主張】ミーマーンサカのある者は言う：【主張】如来のことば (\*pravacana) は、非一切智者によって語られたものである。【証因】作者を有しているから。【喩例】たとえば Vaiśeṣika などの論典 (\*śāstra) のように。

【清弁の応答】彼らの主張の内容もまた、検討した上で、先に〔何らかのものをご存知なのか、また、何もご存知ないのかを検討したとき〕同じように欠陥を指摘すべきである。

「作者を有していることばは、一切智者のものではない」というミーマーンサカの主張は、「*Veda* は作者を有していないから一切智である」という彼らの立場を背景としている\*135。ここでは、如来のことばが人工物であることを根拠に、如来の一切智者性が否定されている。ミーマーンサカからのこの批判に対して、清弁は「非一切智者」の意味を「あることは知っているが全てではない」か、あるいは「全く何も知らない」かと問うたときと同じ欠陥が、対論者には付随することを指摘しており、さらに、次のようにミーマーンサカの学説に批判を加えている：

PPr[副論 7.4]: [pakṣa] rig byed ni byed pa po dang bcas pa yin te / [hetu] klag par bya ba yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na (P ins. /) bye brag la sogs pa'i bstan bcos bzhin pas rig byed kyang byed pa po dang bcas pa'i phyir (P ins. /) zhes bya ba'i (D ins. phyir zhes bya ba'i) gtan tshigs ma nges pa nyid do //

【主張】*Veda* は作者を有しているものである。【証因】読誦されるべきものであるから。【喩例】たとえば、Vaiśeṣika などの論典のように。したがって *Veda* もまた〔読誦されるべきものであるので、ミーマーンサカの提示した〕「作者を有しているから」という証因は不定である。

ミーマーンサカの「*Veda* は人工物ではない」という学説を、読誦可能という理由で清弁は否定している。「人工物」という点で如来の一切智者性を批判したミーマーンサカが、今度は仏教徒側から反対に、読誦されるものは作者を有しているということを根拠に、「*Veda* は作られたものである」と再批判されているのである。ミーマーンサカはそれに対して「*Veda* には作者が伝承されていない」ということを根拠に、*Veda* の非人工性を証明しようとする：

\*134 川崎 [1992, pp. 196–205]

\*135 Cf. 川崎 [1992, p. 166.17–21]

PPr[副論 7.4]: ci ste rig byed kyi tshig dag ni byas pa ma yin te / byed pa po mi dran pa'i phyir ro zhe na / de ni bzang po ma yin te / gtan tshigs kyi rjes su 'gro ba bstan dka' ba'i phyir ro // lung las /

nges brjod ni ri bo nges pa zhes bya bar byas la / snyan tshigs dag ni ri bo snyan pa zhes bya bar byas (P ins. la) / srid srung nyi ma'i rgyud ni ri bo skal ldan phug ron can du byas so (P ins. //)

zhes 'byung bas / gtan tshigs kyi don rang la (P ins. 'ad or 'od) ma grub pa nyid do //

もし〔ミーマーンサカの者たちが〕「Veda の諸々のことばは、作られたものではない。作者が伝承されていないからである」と言うならば、彼は賢明ではない。証因の随伴 (\*anvaya) を示すことが困難だからである。

聖典に「Rg[-veda] は Rg という山で作られ、清浄なる Sāma[-veda] は Sāma という山で作られ、太陽の末裔である Atharva[-veda] は尊い (skal ldan) 鳩 (phug ron) の住む山で作られた」と出ているので、証因の内容は自ら不成である (\*svato 'siddha)。

ミーマーンサカが伝承されていないとした Veda には、その起源を示す典籍（出典は不明）があり、そこにおいて「作られた」と明言されているから、ミーマーンサカの主張は成り立たないことが清弁によって指摘されている。「証因の随伴」については、PPrT が指示するように、喩例を指し<sup>\*136</sup>、「伝承されていないもの」の具体例が提示できないことが対論者の主張の欠陥であると述べられている。要するに「伝わっていないことを知ることはできないので、伝承されていないことを提示することは論理的に不可能」ということである。さらに清弁は、Veda の人工性を暴く証因として、「意味を取り易いようにことばが配置されているから」などを提示して<sup>\*137</sup>、対論者の主張を斥けている。また、「声 (śabda)」の実在性も話題に上るが、清弁は声に自性はないとして、声の実在性を否定し、その理由としては、色と同様に、感官の対象であるから、と述べている<sup>\*138</sup>。

### 3.4 殺生について

次に、話題が展開され、Veda は作られたものであるだけでなく、「悪戒の作者 (byed pa po tshul khirms 'chal pa)」の手によるものであることが清弁によって指摘され、傍論が締めくくられる。清弁は、Veda が殺生<sup>\*139</sup>を容認していることを取りあげ、次のように述べる：

<sup>\*136</sup>PPrT[D201a3-4]: de ni bzang po ma yin te / gtan tshigs kyi rjes su 'gro ba bstan dka' ba'i phyir ro zhes bya ba smras te / rig byed kyi tshig dag ni byas pa ma yin te / byed pa po mi dran pa'i phyir dper na che ge mo zhig bzhin no zhes gtan tshigs kyi rjes su 'gro ba'i dpe bstan dka' ba'i phyir de ni bzang po ma yin no //

<sup>\*137</sup>PPr[副論 7.4]: [pakṣa] rig byed kyi tshig dag ni (P270a2) byas pa yin te / [hetu] rtogs par 'dod pa'i don go sla ba nyid du tshig gi rim pa bstan pa'i phyir / [dṛṣṭānta] dper na grangs can gyi bstan bcos kyi tshig dag bzhin no // de bzhin du ji skad bstan pa'i yan lag lhag (P270a3) ma dag 'dod pa dang bcas pa nyid dang / gzung ba nyid (D215b2) dang / brjod par bya ba nyid dang / don dang ldan pa nyid dang / chos sgrub pa nyid la sogs pa'i gtan tshigs dag gi phyir ro (P ins. //) zhes kyang rjes (P270a4) su dpag pa rgyas par brjod par bya'o // (【主張】Veda の諸々のことばは、作られたものである。【証因】理解させたい意味が分かりやすいよう、ことばの順序が示されているからである。【喩例】たとえば、Sāmkhya の論典の諸々のことばのように、同様に、既に述べた残りの支分である『[発話] 意欲を伴っていること』『所知性』『所詮性』『対象を伴っていること』『dharma を証明すること』などの証因の故に』というようにも、推論を詳しく述べるべきである)。

<sup>\*138</sup>PPr[副論 7.5]: [pakṣa] dpyod pa can dag gis rab tu brtag pa'i sgra la ni sgra'i ngo bo nyid med de / (P med do //) [hetu] dbang po'i gzung ba (P bzung ba) yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na (P ins. /) (D215b3) gzugs bzhin no // (【主張】ミーマーンサカの者たちによって構想された声には、声の自性は存在しない。【証因】感官の認識対象 (\*grāhya) であるから。【喩例】たとえば色のように)。

<sup>\*139</sup>仏教徒とミーマーンサカとの間での殺生に関する議論に関しては Kataoka2012 に詳しい。

PPr[副論 7.6]: [pakṣa] rig byed ni byed pa po tshul khriṃs 'chal pas byas par shes (D she) par bya ste / [hetu] 'tshe ba dang / bgrod par bya ba ma yin par 'gro ba dang / chang 'thung ba chos su ston pa'i phyir / (P om. /) [dṛṣṭānta] dper na par sig la sogs pa'i bstan bcos bzhin no //

【主張】 *Veda* は、悪戒の作者によって作られたものであると知るべきである。【証因】 殺生と、行くべき所ではないところに行くことと、飲酒といった法を説くからである。【喩例】 たとえば、ペルシャ人 (\*pārasīka) などの論典のように<sup>\*140</sup>。

*Veda* が仏教では決して容認されないことを説くことを根拠に、悪しき人工物であることが主張されている。それに対してミーマーンサカは、ある条件下では殺生が必ずしも非法 (\*adharma) つまり悪とはならないことを主張するが、清弁によって否定される：

PPr[副論 7.6]: gal te [pakṣa] bstan bcos las 'byung ba'i 'tshe ba ni chos ma yin pa ma yin te / [hetu] gsang sngags kyis yongs su gzung (P bzung) ba'i phyir / [dṛṣṭānta] dper na dug za ba bzhin no zhe na / de ni bzang po ma yin te / ma byin par len pa dang / 'dod pas log par g-yem pa la sogs pa dag gis ma nges pa nyid yin no //

もし「【主張】 論典にある殺生は非法ではない。【証因】 マントラによって抑制 (\*parigraha) されているから。【喩例】 たとえば〔マントラの抑制により〕毒を食べる〔ことができる〕ように」と言うならば、彼は賢明ではない。与えられていないものを取り（不与取）と、欲望によって過ちを犯すこと（邪淫）などの故に〔因が〕不定であるから。

殺生が悪ではないことを示す根拠としてミーマーンサカによって挙げられた「マントラによって抑制されているから」という証因が、必ずしも悪ではないことを導かない、つまり、マントラによって操作されたとしても、悪が善になることはなく、悪は悪であることが清弁によって述べられる<sup>\*141</sup>。殺生が悪趣に墮ちる原因であることを清弁は明確に述べる：

PPr[副論 7.6]: [pakṣa] 'tshe ba ni ngan 'gro'i rgyu'i (P rgyu) yin te / [hetu] bsams (P bsam) bzhin du ma nor bar (PPr ba) gsod pa'i phyir / [dṛṣṭānta] dper na tha mal par phyugs gsod pa bzhin no //

yang na [pakṣa] mchod sbyin gyi gnas su 'tshe ba'i mtshan nyid kyi bya ba ni ngan 'gror 'gro ba'i rgyu yin te / [hetu] gzhan gsod par rjes su gñang ba sngon du btang ba nyid yin na bya ba'i khyad par yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na / mchod sbyin gyi gnas ma yin par 'tshe ba'i mtshan nyid kyi bya ba bzhin no //

【主張】 殺生は悪趣の因である。【証因】 故意に狂乱なしに殺すからである。【喩例】 たとえば、いつも家畜を殺す者のように。

あるいはまた、【主張】 供犠の場における殺生を特徴とする行為 (\*kārya) は、悪趣に趣く原因である。

<sup>\*140</sup>Cf. van der Kuijp[2006, pp. 190–192]

<sup>\*141</sup>Cf. PPrT[D Za 203b3–4]: 'di na ma byin par len pa dang / 'dod pa la log par g-yem pa la sogs pa mi dge ba bcu dang mtshams med pa lnga la sogs pa dag spyod pa la bram ze bye ba 'bum phrag du mas gsang sngags kyis btab kyang de dag mi dge ba ma yin par ma mthong bas

【証因】 他を殺すことに関する認可を先行させるとき、特別な行為であるから。【喩例】 たたとえば、供犠の場でないところでの殺生を特徴とする行為のように。

殺生が非法であることが端的に示され、たとえ供犠という特別な場においても殺生は容認されず、どんな場合にも殺生は悪趣の原因となることが確認されている。仏教においては、儀礼などの特別な場合においても殺生は認められないことがここで明確に述べられているのである。

次に、殺生に関する議論を受けて、Lokāyata が登場する。供犠中の殺生が非法とはならないことを、Lokāyata は独特の理由を提示して主張する。直前に仏教徒側から提示された論証式においては、供犠の場ではないところでの殺生が悪であるのと同様に、供犠中の殺生も悪である、と述べられたが、Lokāyata は、供犠の場ではないところでの殺生が悪ではないことを喩例として、供犠中の殺生を正当化しようとする：

PPr[副論 7.6]: gang dag 'jig rten rgyang phan pa dag pas kyang sdig che ba (PPrT bar) rig byed smra ba'i tham lag gi rjes su zhugs nas / mchod sbyin gyi gnas su 'tshe ba'i mtshan nyid kyi bya ba ni mchod sbyin gyi gnas ma yin par 'tsho (P 'tshe) ba'i mtshan nyid kyi bya ba ltar chos ma yin pa ma yin te / bstan bcos las chos ma yin pa mi ston pa'i phyir dpe ma grub bo zhes zer na (D ro: P na) / de dag ni 'jig rten rgyang phan pa blo gros sbyang ba ma byas pa mi dge ba'i bya ba la mngon par dga' ba'i sems dang ldan pa rnams kyi 'jug pa gang yin pa de gtso cher sgrub par byed pa yin pas / gtam 'dre bar bya ba yang ma yin mod kyi / 'on kyang de dag gi lugs dgag pa brjod par bya ste / mchod sbyin gyi gnas su 'tshe ba'i mtshan nyid kyi bya ba gang yin pa de ni tshe 'di la de'i gnas la 'bras bu ji lta bur mngon par sgrub par (D par: P pa) byed pa de lta bu kho na'i 'bras bu tshe phyi ma la byed pa po la (P om. la) mngon par sgrub par (D par: P pa) byed pa yin te / bya ba'i khyad par yin pa'i phyir dper na sbyin pa bzhin no //

Lokāyata の者たちもまた、罪深い *Veda* を語る者の教えを理解 (\*anugata) して、「供犠の場における殺生を特徴とする行為は、供犠の場でないところにおける殺生を特徴とする行為と同様に、非法ではない。〔というの〕論典に非法は示されていないからであり、喩例は不成立である」と言うならば、彼らは、知が浄められていない Lokāyata の、不善なる行為を喜ぶ心を伴った者たちの行ない (\*pravṛtti) を真っ先に成立させるのであるから、対話すべきでさえないけれども、一方で、彼らの立場の否定を指摘すべきである。供犠の場における殺生を特徴とする行為は、この生において、その〔供犠〕の場において果報を成就するまさにその通りの果報を、後の生において作者に成就するのであり、〔その意味で〕特別な行為であるから、たとえば、布施のように。

供犠の場での殺生は、供犠の場ではない所での殺生と同様に、悪ではないということがここで述べられている。ミーマーンサカと清弁との殺生に関する対論においては、どんな場合でも殺生を認めない仏教徒と、特別な場合に殺生を認めるミーマーンサカとの立場の違いが見られたが、共通しているのは、「供犠の場でないところでの殺生を特徴とする行為」は認められない、ということである。つまり、仏教とミーマーンサー双方において、殺生一般は禁じられていると考えて良いだろう。しかしここで Lokāyata は、どんな条件下でも殺生は悪とならないことを述べ、供犠中の殺生もまた問題とならないことを述べている。その理由として、論典に説かれていることはどんなものも悪ではない、ということが挙げられている。これに対して清弁は、論外であるとして取り合おうとしないが、供犠の場における行為は、後の生において果を結ぶことが述べられ、殺生に報いがあることが指摘されている。

このあとさらに、家畜が供儀のためのものではないことが清弁によって述べられ<sup>\*142</sup>、殺生に関する対論を終えている。

### 3.5 「一切」の内容

最後に、如来が一切智者であることを確認して、この傍論を締めくくっている：

PPr[副論 7.7]: de'i phyir de ltar thams cad mkhyen pa ni chos thams cad ngo bo nyid med pa nyid phyin ci ma log par ston pa bka' (P ins. /) lha dang mi'i bla ma rnams kyis (P kyi) bkur ba de (P bkur pa ste) / de nyid bcom ldan 'das stobs bcu mnga' ba yin no //

したがって、そのように一切智者は一切法無自性性を顛倒なく示した方であり、[そのことばは]<sup>\*143</sup>すぐれた (bla ma) 天人たちによって尊敬されている。彼こそが、十力たる世尊であられる。

ここで、「一切智者が一切法無自性性を示した」という点に注目して、「一切」の意味を考えてみたい。この傍論の中で、「一切」について次のような言及が見られる：

PPr[副論 7.3]: thams cad ces bya ba yang gang yin / (P //) gal te srog la sogs pa dag gam / tshig gi don drug gi rdzas dag gam / gtso bo dang / skyes bu'o zhe na ni / de dag de ltar ngo bo nyid yod pa ma yin pas / de dag thams cad nyid ma yin no //

「一切」というのもまた何であるのか。もし「命 (\*jīva) を始めとする諸々のものか、六句義の諸実体 (\*dravya) か、根本原質 (\*pradhāna) と丈夫 (\*puruṣa) である」と言うならば、それらはそのように自性が在るものではないので、それらは「一切」なるものではない。

清弁の言う「一切」に、異教徒の想定する実在物が含まれていないことが分かる。つまり「一切」とは、仏教徒にとっての存在物、つまりは自性が具わっているものであり、それを如来は普く知り尽くしているということである。さらに傍論の最後に述べられたように、単に自性が具わっているものを知悉しているだけではな

<sup>\*142</sup>PPr[副論 7.6]: gang dag 'di skad ces [pakṣa] phyugs mchod sbyin du spyad pa ni chos ma yin pa ma yin te / [hetu] de'i ched yin pa'i phyir gang zhig gang gi ched du sbyar ba de de'i ched du spyad pa chos ma yin pa'i rgyur mi 'gyur te / [drṣṭānta] dper na sbyin bdag gis bram ze'i ched du 'bras chan (P can) sbyar ba bzhin no (P ins. //) zhes zer ba de ni bzang po ma yin te / 'ga' zhig gis phyugs mchod sbyin gyi ched du sprul to zhes bya ba de mi 'grub ste / sprul pa po 'ga' zhig gis blo sngon du btang ste / byas par khas ma blangs pa'i phyir ro // dud 'gro phyugs ngan 'gro log par ltung bar skyes pa bde ba shin tu dkon pa / sha kho na med pa 'chi bas (D med pa'i: P med pa 'chi bas) 'jigs skrag pa mya ngan bya bar 'os pa dag gsad pas / lha lha'i phreng ba dang / byug pa dang / rgyan dang / gos 'chang ba'i gzugs can bdud rtsi mchog tu yid du 'ong ba / ro zhim po'i (P pa'i) zas za ba 'byor ba chen po dang ldan pa rnams dga' bar 'gyur ro (P ins. //) zhes bya ba de la su zhig yid ches pa skye bar 'gyur / [pakṣa] phyugs dag ni mchod (P mchos) sbyin gyi chod ma yin te / [hetu] longs spyad par bya ba yin pa'i phyir / [drṣṭānta] dper na mchod sbyin bya ba'i 'bras bu bzhin no // (ある者は次のように言う：【主張】家畜を供儀に用いるのは、非法ではない。【証因】その〔供儀〕のためであるから、何らかのもののために供与された何らかのものを、そのために用いるのは非法の因とはならない。【喩例】たとえば、施主自身がバラモンのために供物 (\*odana) を供与するように、と述べる彼は賢明ではない。「あるものが家畜を供儀のために仮現する」というそれは成り立たない。ある仮現〔を行う〕者が知を先立てて（熟慮して）作ったとは認められないからである。「誤って墮ちた悪趣に生じ、幸せは極めて得難く、肉さえも存在せず、死に戦き、憂うのに相応しい四足獣を殺すことによって、天の花輪・軟膏・飾り・絹を身につけ整った者であり、よろこばしく、味わわれるべき食べ物であるアムリタを食べる、大自在なる神々を、喜ばせることになる」というそれに対して誰が信を起すだろうか。【主張】家畜たちは、供儀のためのものではない。【証因】享受されるべきだからである。【喩例】たとえば、供儀の行為の果報（生天）のように）。

<sup>\*143</sup>PPr 漢訳 [T30, p. 119c5b-4b] より補った：如来所説一切天人之所供養。

く、その自性が存在しないこと、すなわち無自性性を示すのが、一切智者であると清弁は考えているのである。ここに中観派にとっての「一切智者」が示されており、「一切法無自性性を顛倒なく示した方」が、中観派の仏陀観の一側面であると言うことができよう。

## part 3

## 結論

## 4 清弁の見た如来

PPr[副論 9.3]: spros pas blo gros kyi mig nyams pa de dag thams cad kyis (P kyi) dmus long gi (P gyis) (P273b1) nyi ma bzhin du / de bzhin gshegs pa mthong bar mi 'gyur te / de bzhin gshegs pa ni chos nyid las blta bar bya ba yin pa'i phyir ro

戯論によって知の眼が損なわれている者たちはすべて、眼の見えない者が太陽〔を見ることができない〕のように、如来を見ることはない。如来は法性を通じて見られるべきものだからである

これがPPr 第22章において清弁が示した如来観である。如来は戯論を超越している存在であり、法性を介することによって初めて見ることができる。本稿の最後に、この見解を提示するために費やされてきたプロセスを、重要な文句を抜き出しながら再度検討し、本章の意義を明らかにした上で、そこから見える中観派の仏陀観を明らかにしたいと思う。

PPrがMMK 第22章を注釈する中で明らかにしてきたテーマとその課程は、章の結論部分で述べられた次の文言に集約されている：

PPr[副論 10]: rab tu byed pa'i don ni pha rol pos rab tu byed pa'i dang por smras pa'i sgrub (P grub) pa'i skyon brjod pas / de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku (P274b4) bstan pa yin no //

〔如来〕品の目的は、対論者が品の冒頭で述べた論証の過失を指摘することを通じて、如来の法身を示すことであった。

こう清弁が述べた通りの仕方第22章の論述は進められてきた。まず前半においては、対論者の見解の否定が徹底して行われた。否定されたのは「自性 (svabhāva)」の実在性であり、如来が何らかの実体として存在する、あるいは存在しなければならないという対論相手に対して、如来が無自性であることの証明が行われたのであった。さらに、色蘊などの諸法の有自性性も否定され、これによって龍樹以来中観派が言い続けてきた「一切無自性」が論証されたことになる。主たる対論者は、不可説を根拠として「人 (pudgala)」の実在性を主張する犢子部、そして「法 (dharma)」が自性を持つことを主張するいわゆるアビダルマ論者であった。この両者の立場が否定されたということは、「人法二無我」が示されたということの意味する。対論者が強固に主張する人と法における自性の存在性を否定することによって、清弁は無自性を立証したのである。

ただしその否定の方法、つまり「同一でもなく別異でもない」という表現を用いての論証が、犢子部が人 (pudgala) の実在性を証明する際に用いる論理と極めて類似していることには注意が必要である。このことから、中観派と犢子部との論証方法の貸借関係を予想することは、あながち的外れではないだろう。つまりは両者を相容れない関係として見るのではなく、何らかの影響を相互に与えている可能性を視野に入れるべきである。同様に、本稿で検討した、AKBhの二諦説あるいはアビダルマの二諦説を清弁が解釈を加えながら受容していた事例も、「中観派はアビダルマ思想を否定した」というような対立関係を念頭においた見方ではなく、両者が議論を戦わせながら思想を発展させていったという見方を提示していると言えよう。本稿においては、

中観派である清弁が、犢子部やアビダルマの発想を全て否定しているのでは決してなく、解釈こそ違えど、その論法や定義を、中観派的な色づけをしながら、自説を証明するためのツールとして用いている事例を提示できたかと思う。各学派や思想家の見解の相違をもとに、それぞれを「アビダルマ」や「中観」や「唯識」といったようにマイクロな視点で区切ることなく、一連の思想の潮流として彼らの対論を眺めるマクロな観点から仏教思想史を眺めることも必要となろう。その視点からすれば、解読を進めてきた PPr 第 22 章における、対論者である犢子部やアビダルマ論者との対立点は、本稿ではもちろん大きな問題として考えてきたが、「自性」を認めるか否かという点だけ、と言うことも可能かも知れない。

構成要素である五蘊つまり「諸法」と、構成されるものである「如来」との関係性の考察を軸として、PPr 第 22 章の前半において対論者の見解の批判がなされ、それぞれに自性が存在しないことが証明された。後半は、その自性を持たない如来がいかに認識されるのかが示された。その議論の中心となったのは「施設 (prajñapti)」である。「施設」は犢子部において、pudgala の存在性を証明するために用いられた表現であったが、中観派にとって「施設」はあくまで仮に設定されたものであり、実在を導く原理ではない。ただ、それを仮のものとして単に切り捨てるのではなく、「施設」に対して清弁は特別な役割を与えた。それは「教化」である。本来は表現することのできない「空」や「不空」をあえて施設することには、人々を分別から離れさせ、正しい認識へと導く役割がある。「空」を敢えて表現して施設することの意義は、人々を教導することにある、その意味で「施設 (prajñapti)」とは原意の通り「知らせるもの」である<sup>\*144</sup>。前半においてなされた対論者の否定は、まさにそのような意図を持ったものであり、対論者の過失を知らせ、如来もそれを構成する要素である諸法も無自性であることを知らせるという作業が、「施設」によってなされたのである。施設とはすなわち「ことば」であると言って良いだろう。否定作業は施設されたことばによって教化の意図をもってなされた。それは経典で示されたことばの肯定であり、同時に虚無論に陥らないための杖であった。その意味で「戯論」にもある役目が与えられている。それは「戯論を断つ」という役割である。つまり戯論は戯論を断つ働きを持っており、戯論によって戯論は断たれるのである。このように清弁はある種のことばを肯定的に捉え、その有用性を認識し、実際にツールとして、特に他者を批判するためのものとしての役割をことばに担わせたのである。その役割をもったことばは、清弁の二諦説の中で、ことばである、また戯論であるにも関わらず、真実 (tattva) や無分別智に準ずるものとして、勝義の一つに位置づけられた。そのことばは「不生」を始めとする否定的な表現をとって、勝義と世俗をつなぐものとして、あるいは世俗から勝義に到るツールとして設けられたのである。

PPr 第 22 章においては、このようなことばの有用性を認めつつ、その限界についても認識されており、実際に章の最後で、如来がことばによって捉えられないことが示されたのであった。如来はあくまで戯論を超えた存在であり、分別の対象とはならない。如来は無自性であり不生であり、そして寂静である。その如来は、法性を通じて感得される。これが PPr 第 22 章で示された如来観であり、清弁にとっての「法身 (dharma-kāya)」である。章を通じて、誤って認識された「如来の身」は遮遣された。色身としての如来は無自性であり、「法の集積」という意味での法身もまた、ことばに過ぎず、役割を持っているとは言え戯論に過ぎない。戯論を超えて寂然たる如来は、法性を介してのみ認識することのできる存在であり、自性の否定というプロセスを通じて、PPr 第 22 章においてこの如来観が示されたのである。

<sup>\*144</sup>Cf. 梶山 [1996, p. 225.1-2], 吉水 [1997, pp. 105.2-106.10; p. 128.4-1b], 丹治 [2006, pp. 39.1b-40.12(= n. 169)].

さて以上のように PPr 第 22 章においては、章の目的として示された通り、対論者の見解を否定することによって、「如来は法性を通じて見られるべき存在である」という清弁の仏陀観が示された。同様の記述は、かれの著 MHK においても見られる。MHK の要であり「真実智 (tattvajñāna)」をテーマとする第 3 章の末尾において清弁は、約 100 偈に渡って仏陀を讃歎しており、その中で仏陀の他の称号とともに、次のように「如来 (Tathāgata)」を定義している：

MHK chap. 3.271:  
 aprakṣepān nirutkṣepād dharmānām dharmatā yathā /  
 tathaiva sa gato yasmāt tasmāt sa ca tathāgataḥ //

諸法は不増・不減であるから法性があると、まさにそのように彼は知る、したがって、彼はまた「如来 (そのように知る者)」である。

「如来 (Tathāgata)」の語義を分析することを通じて、如来とは法性があるがままに知る者であることが示されている。諸仏が共有し、仏陀を仏陀ならしめる本質のようなものとしての「法性」や、それに近い意味での「法界 (dharmadhātu)」が『大本経』など経典に現れることは、吹田 [1993, pp. 274.11b-278.8] が明らかにしているところであり、また『八千頌般若経』などの大乘経典においても同様の記述を見出すことができることを、梶山 [1996, pp. 208.4b-222.3] が論じている<sup>\*145</sup>。仏陀が法性を媒介として存在する、あるいは認識されるという意味で、「如来は法性を通じて見られる」という PPr 第 22 章や、「如来は法性を知る」という MHK において示された仏陀観は、それらの諸経典に依拠しているということもできよう。また、「法身」ということばを用いて、MHK の別の箇所では清弁は、諸仏を戯論を超えたものと特徴づける：

MHK chap. 3.284:  
 anantapuṇyarāśinām ameyajñeyavedinām /  
 buddhānām dharmakāyo 'yaṃ prapañcopaśamaḥ śivaḥ //

無限の福德を集積し、無量の所知を知悉する諸仏のこの法身は、戯論が鎮まり吉祥である。

限りない福德を蓄え、知るべきことをことごとく知り尽くした仏陀こそが法身であり、その法身は戯論が鎮まっている。PPr 第 22 章においても如来が戯論を超越していることが説かれ、MHK においても、戯論を超えたものとしての究極的な仏陀が法身として示されているのである。

このように、法性を通じてしか認識できない如来を示す一方で、清弁は PPr において、救済者としての働きを持った仏陀も説き示したのであった：

PPr: (D216b1) thams cad mkhyen pa ni chos thams cad ngo bo nyid med pa nyid phyin ci ma log par ston pa bka' (P ins. /) lha dang mi'i bla ma rnams kyis (P kyi) (P271a8) bkur ba de (P bkur pa ste) / de nyid bcom ldan 'das stobs bcu mnga' ba yin no //

一切智者は一切法無自性性を顛倒なく示した方であり、[そのことばは]<sup>\*146</sup>すぐれた (bla ma) 天人たちによって尊敬されている。彼こそが、十力たる世尊であられる。

<sup>\*145</sup> 『八千頌般若経』の仏陀観については丹治 [1992, pp. 85.4-105.9] に詳しく論じられている。

<sup>\*146</sup> PPr 漢訳 [T30, p. 119c5b-4b] より補った：如来所説一切天人之所供養。

PPr 第 22 章においてすでに見てきたように、一切智者たる仏陀は、あらゆる存在が無自性であることを見抜いた。これは中観派にとっての真理を悟ったという意味で、中観派の仏陀観である。しかしここで示されているのは、教師としての如来のすがたである。仏陀は、一切が自性を持たないことに気づいただけでなく、それを説示した、ということがここではっきりと述べられている。MHK においては、明確にその説示の意図が示されている。それは、MHK 第 3 章において如来の究極的なすがたを讃歎した後で、章の結論として述べられる：

MHK chap. 3.359:

sa cintāmaṇikalpena vapuṣā vacasāpi ca /  
vineyārthavaśād dhatte viśveśo viśvarūpatām //

かのあらゆる者の主は、如意宝珠にも比すべき姿とことばをもって、導かれる者たちのために、あらゆる姿をとる。

仏陀は、人々を惹きつけてやまないその勝れた姿とことばをもって、あらゆる姿をとりながら生きとし生けるものに現前するのである。そしてそれはひとえに教化のためである。すでに触れたように、第 22 章においても、施設が「知らせる」働きを持つものとして認識され、ことばによって対論者の過失、つまり有自性論の過失を知らせ、すべてが無自性であることを知らせたのであった。それは、衆生を教化するためであり、「空」ということばによって無知を啓発するためであった。ここに、後代の「等流身」と呼べるような仏陀の姿がある<sup>\*147</sup>。如来は、教えという姿をとって衆生教化の働きをなすのである。清弁が二諦説において勝義に「不生などの教説」を置いたことも、「教化」という点から見るができる。不生を始めとする否定的表現をとって、特に有自性論を批判し、その作業を通じて人々を無自性という真実に向かわせる。中観派にとって教説はあくまで言説や戯論であり、最終的には否定されることになるが、勝義に資する表現は、勝義としての働きが認められるのである。ここに教化のツールとしての、方便としての教説の役割がある。清弁が見た如来は、法性を介してのみ本来の姿を顕す存在であり、かつ、世間との接点を持ち、ことばをもって教化におもむく救済者だったのである。

<sup>\*147</sup>等流身について長尾 1971 は、自性身・受用身 (sāmbhogika-kāya)・変化身 (nairmāṇika-kāya) の三身説のうちの受用身を説明する中で次のように述べる：長尾 [1971, p. 274.7-9]：自性身の具象化としての受用身は、また等流身ともよばれる。等流とは流出することの意味で、法界から流れ出で、大悲を契機として流れ出ることである。それは、大悲が結晶して説法となり、そのようなものとして法界が自己を顕現することである。

---

part 4

## 副論

### *Prajñāpradīpa* 第 22 章 「如来品」 テキストと和訳

ロケーション D Tsha 209a7–219b5, P Tsha 262a2–275b5.

テキスト凡例 Underline = *Mūlamadhyamaka-kārikā* (and *Abhidharmakośa-bhāṣya*); ins. = insert(s),  
om. = omit(s).

和訳凡例 ( \_ ) = 指示代名詞の内容や原語, [ \_ ] = 文意を明瞭にするための原文にはない補い,  
【 \_ 】 = 原文にはない位置づけ, \* = 梵文の想定形; Underline = *Mūlamadhyamaka-kārikā*,

## コンテンツ

- 0 *Prajñāpradīpa* 第 22 章導入部 — p. 96
  - 0.1 章の目的
  - 0.2 対論者側の根本主張
  - 0.3 議論の主眼
  
- 1 如来は五蘊と同一でも別異でもないから無自性である (k. 1) — p. 98
  - 1.0 第 1 偈全体の解釈
  - 1.1 第 1 支分
  - 1.2 第 2 支分
  - 1.3 第 3-5 支分
  - 1.4 第 1 偈の総括
  
- 2 如来は自性／他性として存在しない (kk. 2-4) — p. 102
  - 2.1 仮有は無自性である：犢子部との対論 1 (k. 2ab)
  - 2.2 実有も無自性である：アビダルマ論者との対論 1
  - 2.3 仮有は必ず無自性である
    - 2.3.1 瓶は無自性である：アビダルマ論者との対論 2
    - 2.3.2 旋火輪は無自性である：アビダルマ論者（あるいは瑜伽行派）との対論 3
  - 2.4 自性／他性を通じて如来の実有性は証明されない (kk. 2cd-4)
    - 2.4.1 無自性であれば必然的に他性もない (k. 2cd)
    - 2.4.2 もし他性として存在するとしてもそれは無我である (k. 3ab)
    - 2.4.3 如来は無我・無自性である (k. 3cd)
    - 2.4.4 因縁としての他性も存在しない (k. 4ab)
    - 2.4.5 如来が存在するとすれば、自性としてか、他性としてかの何れかであるが、どちらでもないから存在者として成り立たない (k. 4cd)
  
- 3 施設されたものは有自性ではない：犢子部との対論 2 (kk. 5-6) — p. 110
  - 3.1 如来は五蘊と同一でもなく別異でもないから無自性である (kk. 5-6)
  - 3.2 無から有は生まれない
  
- 4 如来の素材も有自性ではない (kk. 7-9) — p. 114
  - 4.1 素材 (upādāna) も受取手 (upādātṛ) も無自性である (k. 7)
  - 4.2 無記は如来の存在性を導かない：犢子部との傍論
  - 4.3 如来は特別な素材でできていないのではない：Tāmraśāṭīya との対論 (k. 8)
  - 4.4 素材 (upādāna) は単独では実在しない (k. 9)
  
- 5 如来は自性を欠く (k. 10) — p. 122

- 
- 6 施設されるもの — p. 122
  
  - 7 傍論：一切智をめぐる異教徒たちとの対論 — p. 124
    - 7.1 如来は一切智者ではない
    - 7.2 「非」一切智者の意味
    - 7.3 如来には知らないことがある，難一切智人
    - 7.4 ミーマーンサカ：論典の作者を巡る議論
    - 7.5 声の自性
    - 7.6 ヴェーダと殺生
    - 7.7 一切法無自性を示したのが一切智者である
  
  - 8 戲論の役割：世俗 (k. 11) — p. 136
    - 8.1 「空」と戲論
    - 8.2 戲論の働き
  
  - 9 戲論を超えた如来：勝義 (kk. 12–15) — p. 140
    - 9.1 寂靜なる如来 (k. 12)
    - 9.2 無記の意味するところ：無自性 (kk. 13–14)
    - 9.3 如来は戲論を超え法性を通じて観察される (k. 15)
  
  - 10 如来は無自性であり色もまた無自性である (k. 16) — p. 146
  
  - 11 教証 — p. 150

## [0] *Prajñāpradīpa* 第 22 章導入部

### [0.1] 章の目的

da ni stong pa nyid kyi mi mthun pa'i phyogs kyi khyad par dgag pas don dam (D209b1) par de bzhin gshegs pa'i sku bsal ba'i don gyi dbang gis (P262a3) rab tu byed pa nyi shu gnyis pa brtsam mo //

### [0.2] 対論者側の根本主張

mdo sde pa dang / bye brag tu smra ba dag gis 'dir smras pa / [*pakṣa*] don dam par gzugs la sogs pa dngos po rnams ngo bo nyid yod pa kho na yin te / [*hetu*] dngos po yin pa'i phyir (P262a4) [*drṣṭānta*] dper na de bzhin gshegs (D209b2) pa'i sku bzhin no // [*upanayana*] de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku don dam pa (P ins. pa) ni rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin gyi sems kyi skad cig ma'i mjug thogs su skyes pa rnam par grol ba'i lam zhes (P262a5) bya ba'i ye shes kyi skad cig ma'o // gzugs kyi sku kun rdzob pa yang de'i gzhi yin pa'i phyir / de bzhin gshegs pa'i sku zhes (D209b3) bya'o // [*nigamana*] de'i phyir gtan tshigs ji skad smos pa'i mthus don dam par (P262a6) gzugs la sogs pa dngos po rnams ngo bo nyid yod pa kho na yin no //

### [0.3] 議論の主眼

'dir bshad pa / gal te tha snyad du gtogs pa'i blo gros kyis (P kyi) dngos po rnams dang / de bzhin gshegs pa ngo bo nyid yod pa kho nar (P262a7) 'dod na ni grub pa la sgrub pa nyid (D209b4) yin no // 'on te don dam par na ni re zhig de bzhin gshegs pa nyid je (P rje) dpyad par bya ste /

## [0] *Prajñāpradīpa* 第 22 章導入部

### [0.1] 章の目的

今、空性の特定の異論 (\*vipakṣa) を否定することによって、勝義として如来の身を取り除くという目的に沿って第 22 章を書こう。

### [0.2] 対論者側の根本主張

【対論者の主張】 Sautrāntika と Vaibhāṣika の者たちは、ここで〔次のように〕言う：【主張】勝義として色などの諸存在は必ず有自性である。【証因】存在だからである。【喩例】たとえば如来の身のように。【適合】如来の勝義の法身は、金剛のような三昧（金剛喩定）<sup>\*1</sup>の心刹那の直後に生じた、解脱道という智（\*jñāna）の刹那である<sup>\*2</sup>。世俗の色身もまた、それ（法身）の所依であるから如来の身と言われる。【結論】それゆえに、証因が以上のように述べられることによって、勝義として色などの諸存在は必ず有自性なのである。

### [0.3] 議論の主眼

【清弁の応答】これに答えよう：もし、言説 (\*vyavahāra) に属する知 (\*matī) によって「諸存在と如来は必ず有自性である」と主張するならば、〔それは〕すでに証明されたことを〔再度〕証明すること (\*siddhasādhana) に他ならない。またもし勝義として〔「諸存在と如来は必ず有自性である」と主張するの〕であれば、まず、如来こそを第一に検討すべきである。

<sup>\*1</sup>AKBh ad AK chap. 6, k. 44d (Pradhan 1st ed p. 364.7b–6b): vajropamaś ca saḥ // (k. 44d) sa cānantaryamārgo vajropamaḥ samādhīr ity ucyeta / sarvānuśayabheditvāt / (「そしてそれは金剛喩〔定〕である (k. 44d)」そしてそれつまり無間道は金剛喩定と呼ばれる。すべての随眠を破るものだからである)。Cf. 『俱舍論の原典解明：賢聖品』p. 284.2–3.

<sup>\*2</sup>AKBh ad AK chap. 6, k. 45a, 45b (Pradhan 1st ed p. 365.10–14): tatkṣayāptyā kṣayajñānam (k. 45a) tasya punar navamasya prakāśasya kṣayaprāptyā saha kṣayajñānam utpadyate / vajropamasamādhīr anantaram paścimo vimuktimārgaḥ / ata eva tat kṣayajñānam sarvāsraṅgākṣayaprāptisahajātāt prathamataḥ / aśaikṣo 'rhan asau tadā / (k. 45b) utpanne ca punaḥ kṣayajñāne so 'rhattvapratipannako 'śaikṣo bhavaty arhamś cārhattvaphalaprāptaḥ / (「そ〔の第九品の煩惱〕の滅の得と〔共に〕尽智が〔生じる〕 (k. 45a)」次に、その第九品〔の煩惱〕の滅の得と共に、尽智が生じる。〔それは〕金剛喩定の直後に〔生じる〕最後の解脱道である。だからこそ、その〔智〕は、すべての漏の滅の得と共に最初に生じるから、尽智である。「そのとき彼は無学の阿羅漢である (k. 45b)」そして次に、尽智が生じたとき、彼つまり阿羅漢向は無学となり、阿羅漢性なる果を得た阿羅漢となる)。Cf. 『俱舍論の原典解明：賢聖品』p. 298.5–10.

# [1] 如来は五蘊と同一でも別異でもないから無自性である (k. 1)

## [1.0] 第 1 偈全体の解釈

'di la ye shes kyang phung po'i khongs su gtogs pa'i phyir phung po'i (P262a8) bdag nyid kyi de bzhin gshegs pa bkag pas de yang bkag par 'gyur bas (P ins. /) de'i phyir / sku min (k. 1a-1)\*<sup>1</sup> zhes bya ba la sogs pa ste /

de la sku'i don (D209b5) ni phung po'i don to // phung po rnam (P262b1) ci zhig ma yin zhe na / de bzhin gshegs pa'o // de bzhin gshegs pa zhes bya ba'i sgra ni so sor brjod par bya ste / tshig gi don gsal bar 'dod pa dang bcas pa'i phyir ro // (P phyir /)

## [1.1] 第 1 支分

phung po rnam de bzhin (P262b2) gshegs pa ma yin zhes bya ba ni / de bzhin gshegs pa'i (D209b6) ngo bo nyid ma yin no zhes bya ba'i tha tshig ste / de ni dam bca' ba nye bar gzhas pa'o // phung po rnam kyi chos ni phung po nyid dang / 'byung ba dang / (P262b3) 'jig pa'i chos can nyid dang / byas pa nyid la sogs pa ste / de ni gtan tshigs so // dpe ni de'i dbang gis so so'i skye bo'i phung po la sogs pa (P om. pa) dag (D209b7) go //

'dir rjes su dpag pa ni [*pakṣa*] don dam par phung (P262b4) po rnam ni de bzhin gshegs pa ma yin te / [*hetu1*] phung po nyid yin pa'i phyir dang / [*hetu2*] 'byung ba dang 'jig pa'i chos can nyid yin pa'i phyir [*drṣṭānta*] dper na / so so'i skye bo'i phung po rnam bzhin nam / (P om. bzhin nam /) phyi rol gyi sa la sogs (P262b5) pa dag bzhin no // de bzhin du byas (D210a1) pa nyid la sogs pa'i gtan tshigs dag gi phyir ro zhes kyang brjod par bya'o // yang na [*pakṣa*] don dam par phung po rnam ni de bzhin gshegs pa ma yin te / [*hetu1*] de dag gi (P262b6) skye ba bkag pa'i phyir dang / [*hetu2*] gzugs la sogs pa dag gi rdzas su yod pa nyid bkag pa'i phyir ro // yang na ye shes 'ba' (D210a2) zhig phyogs su byas nas brjod par bya ste / [*pakṣa*] don dam par ye shes ni de bzhin (P262b7) gshegs pa ma yin te / [*hetu1*] 'byung ba dang 'jig pa'i chos can nyid yin pa'i phyir dang / [*hetu2*] shes pa nyid yin pa'i phyir [*drṣṭānta*] dper na so so'i skye bo'i shes pa bzhin no //

\*<sup>1</sup>MMK1a(b): skandhā na (nānyaḥ skandhebhyo nāsmiṃ skandhā na teṣu saḥ /)

# [1] 如来は五蘊と同一でも別異でもないから無自性である (k. 1)

## [1.0] 第 1 偈全体の解釈

この〔如来〕における智 (\*jñāna) もまた〔諸〕蘊に属するから、〔諸〕蘊を本質 (\*ātman) とする如来を否定することによって、それ (智) もまた否定することになる。それ故に、「〔如来は〕身〔と同一〕でもなく (MMK1a-1)」などと言われるのである。

そのうち「身 (\*kāya)」の意味とは「蘊 (\*skandha)」という意味である。諸蘊は何でないかと言うならば、如来では〔ない〕のである。「如来」という語を、それぞれ〔の支分〕に〔補って〕述べるべきであり、〔というの〕も「如来」が否定〕辞の対象\*1であることを明らかにしようという〔意図〕を有しているからである。

## [1.1] 第 1 支分

「諸蘊は如来ではない」というのは、「〔諸蘊は〕如来を自性としなない」という意味であり、それは、主張 (\*pratijñā) の提示 (\*upasthāna) である。〔主張の主題である〕諸蘊の性質は、集積 (\*rāśi) \*2性や、生滅法を有しているという性質、所作性などであり、それは証因である。喩例は、それ (主張と証因) によって、凡夫の〔五〕蘊などである。

以上についての推論 (\*anumāna) は〔次の通り〕である：【主張】勝義として諸蘊は如来ではない。【証因 1】集積したもの (\*rāśi) であるから。【証因 2】生滅法を有しているから。【喩例】たとえば、凡夫の諸蘊のように、あるいは、外の地などのように、同様に「所作性などの諸証因の故に」とも言うべきである。あるいはまた、【主張】勝義として諸蘊は如来ではない。【証因 1】それら〔諸蘊〕の生起を否定するから。【証因 2】色などの実有 (\*dravya) 性を否定するから。あるいはまた、智のみを主題として (\*pakṣikṛtya) 〔次のように〕述べるべきである：【主張】勝義として智 (ye shes) は如来ではない。【証因 1】生滅法を有しているから。【証因 2】知 (shes pa) であるから。【喩例】たとえば、凡夫の知のように。

\*1PPrT: de bzhin gshegs pa dgag pa'i tshig gi don gsal bar 'dod pa dang bcas pa yin pa'i phyir de bzhin gshegs pa zhes (P205b1) bya ba'i sgra 'di so sor brjod par bya ba yin par bstan to // (如来が否定辞の対象であることを明らかにしようという〔意図〕を有したものであるので、如来というこの語をそれぞれ〔補って〕述べるべきである、と示されているのである)。

\*2AKBh chap. 1 verse 20ab (Pradhan ed. p. 13): rāśyādvāragotrārthāḥ skandhāyatanadhātavaḥ //

## [1.2] 第 2 支分

mu stegs can dag ni phung po rnams (P262b8) las de bzhin gshegs pa gzhan yin (D210a3) par bsams (P bsam) nas / bdag tu sgrub par 'dod pas de dag gi phyir 'di bshad de / sku las gzhan ma yin (k. 1a-2) \*<sup>1</sup> / de bzhin gshegs pa ste / de dag las gzhan (P263a1) pa'i de bzhin gshegs pa yod par ston pa'i rjes su dpag pa med pa'i phyir dang / phung po rnams las gzhan pa'i bdag dgag pa bzhin du (D210a4) de yang bkag pa'i phyir ro //

## [1.3] 第 3–5 支分

(P263a2) phung po rnams las de bzhin gshegs pa gzhan yin par ma grub pa kho na'i phyir / de la sku med (k. 1b-1) ces gsungs te / ji ltar gangs la sman dag yod pa de ltar ro // der de med (k. 1b-2) / \*<sup>2</sup> ji (P263a3) ltar shing ljon pa'i nags tshal dag la seng ge yod pa de ltar ro //

de bzhin gshegs pa (D210a5) sku ldan min // 1c \*<sup>3</sup>

ji ltar nor can nor dang ldan pa de ltar ro //

## [1.4] 第 1 偈の総括

de'i phyir de ltar rnam pa lngas yongs su (P263a4) brtags na gang mi srid pa'i /

de bzhin gshegs pa gang zhig yin // 1d \*<sup>4</sup>

sgrub pa ji skad bstan pa dag gis yongs su brtags na / de bzhin gshegs pa zhes bya ba yod pa ma yin pa nyid do (P ins. //) (P263a5) zhes bya ba'i (D210a6) tshig gi don to / dper na chom rkun pa nyid la mngon par brtson pa dag la yongs su brtags pa (P om. pa) na gang yang de yin par mi 'thad pa'i phyir chom rkun pa gang zhig yin (P ins. /) zhes bya ba bzhin (P263a6) no // yang dper na phung po rnams ma gtogs (D gcogs) par skyes bu'am / dbang phyug ces bya ba gang zhig yin zhes bya ba bzhin no // (D210a7) de'i phyir de ltar de bzhin gshegs pa ma grub pas sgrub pa dpe ma tshang ba nyid kyi (P263a7) skyon yod do //

\*<sup>1</sup>MMK1a(b): (skandhā na) nānyaḥ skandhebhyo (nāsmīn skandhā na teṣu saḥ //)

\*<sup>2</sup>MMK1(a)b: (skandhā na) nānyaḥ skandhebhyo) nāsmīn skandhā na teṣu saḥ /

\*<sup>3</sup>MMK1c(d): tathāgataḥ skandhavān na (katamo nu tathāgataḥ //)

\*<sup>4</sup>MMK1(c)d: (tathāgataḥ skandhavān na) katamo nu tathāgataḥ //

## [1.2] 第 2 支分

異教徒たちは、諸蘊と如来は別であると考えて、〔如来を〕アートマン (bdag) として証明しようとするので、かれら〔の主張を否定する〕ためにこれに応じて、「身と別異でもない (MMK1a-2)、如来は」〔と述べたのである〕。「それら〔諸蘊〕と別である如来が存在する」ことを示す推論はないからであり、また、諸蘊と別であるアートマンが否定されるのと同様に、その〔諸蘊と別である如来〕もまた否定されるからである。

## [1.3] 第 3-5 支分

「諸蘊と如来は別である」と決して成立しないので、「その〔如来〕の中に身が在るのでもなく (MMK1b-1)」と仰ったのである\*1。あたかも雪の中に諸々の葉があるように〔如来の中に諸蘊があるのではない〕。「その〔身〕の中にその〔如来〕が在るのでもない (MMK1b-2)」。あたかも樹林の中にライオンがいるように〔諸蘊の中に如来が存在するのではない〕。「如来は身を持っているのでもない (MMK1c)」。あたかも、蓄財家が財産を持っている者であるように〔如来が諸蘊を持っているのではない〕。

## [1.4] 第 1 偈の総括

それゆえに、以上のように五つの仕方で吟味したならば、「何ものでもない如来とはいったい誰であろうか (MMK1d)」。上述のような諸々の論証によって吟味したならば、「如来」というものが在ることは決してない、という意味である。たとえば、いかにも盗人のように見える者たちを吟味した〔ところで〕、誰もその〔盗人〕であると認められないから、「盗人」とは誰であろうか、というように\*2。またたとえば、諸蘊と無関係に、丈夫 (\*puruṣa) あるいは自在者 (\*īśvara) とは誰であろうか、というように。それゆえに、以上のように如来は成り立たないので、〔Sautrāntika と Vaibhāṣika の者たちが立てた主張には〕喩例 (i.e. 如来の身) を欠いた論証 (\*dṛṣṭāntavikala) であるという欠陥がある。

\*1 諸蘊と如来とが別でない、つまり同一であるとすれば、二項間に成り立つ関係である「X のなかに Y がある」という言明が「X のなかに X がある」という無意味なものとなる、ということを清弁は意図していると考えられる。以下 MMK1bc 句はその理解が適用されて良いだろう。

\*2 この譬喩の意図するところを理解することができていない。盗みの疑いをかけても盗人は見当たらないのと同様に、一見すると如来に見える者も実のところ如来ではない、という意味であろうか。あるいはさらに、生来の「盗人」がいないように、自性として存在する「如来」が存在しない、ということであろうか。PPrT は全く別の理解を示している：

PPrT[D Za 172a4-5, P Za 208a5-6]: **dper na chom rkun pa nyid du grags pa dag la (P om. dag la) yongs su brtags na gang yang chom rkun pa yin par mi 'thad pa'i phyir / chom rkun pa gang zhig yin te med do zhes bya ba de bzhin du / ...**

たとえば盗人だけを捕縛する者たちを観察したならば、誰も盗人であると認められないから、盗人とは誰であろうか、いや存在しない、というように、(後略)。

PPr の提示した譬喩を、盗人を捕縛する側の者たちに盗人はいない、という意味に理解していることが分かる。この場合、捕縛者が如来で、盗人が五蘊であろうか。いずれにせよ、意味を十分に解明することはできていない。Cf. 野澤 [1950, p. 7]: 例へば、竊盗につとむるものを検するに、誰も盗賊たること不合理なる故に盗賊とは何ものぞ、といふが如し。

## [2] 如来は自性／他性として存在しない (kk. 2-4)

### [2.1] 仮有は無自性である：犢子部との対論 1 (k. 2ab)

gzhan dag gis (P om. gis) smras pa / de bzhin gshegs pa ni phung po rnam la brten nas grub pa'i phyir / kho bo cag la sgrub pa des mi gnod do //

'dir bshad pa / gal te sangs rgyas phung po la (k.2a) // (P263a8) brten (D210b1) nas (k.2b-1) gdags par 'dod na / 'o na de lta na / ngo bo nyid las med (k.2b-2) /\*<sup>1</sup> de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med pa dang / rdzas su yod pa ma yin no (P ins. //) zhes bya ba'i tha tshig ste / de ni dam bca' ba (P ins. yin pa) nye bar (P263b1) gzhag pa'o // phyogs kyi chos ni khong (P khongs) na yod do // dpe ni de'i dbang gis mgal me'i 'khor lo dang bum pa dag (D210b2) bzhin no //

'dir rjes su dpag pa ni / [pakṣa1] don dam par de bzhin gshegs pa ni (PPr-P, PPrT-DP om. ni) ngo bo nyid med (PPr-P om. med) pa dang / (PPrT-DP om. /) [pakṣa2] rdzas (P263b2) su yod pa ma yin te / [hetu1] gdags par bya ba yin pa'i phyir (PPr-P, PPrT-DP bya ba yin pa'i phyir: PPr-D bya ba'i phyir) [dṛṣṭānta1] dper na mgal me'i 'khor lo bzhin nam / [hetu2] rdzas su yod pa ma yin pa'i phyir [dṛṣṭānta2] dper na bum pa bzhin no //

### [2.2] 実有も無自性である：アビダルマ論者との対論 1

mi mkhas pa kha cig (PPr-P, PPrT ins. gis) 'dir smras pa / (P263b3) gal (D210b3) te re zhig mtshan ñid las //

gang zhig blos (PPr blo: PPrT blos) gzhan sel ba la //

de yi blo med (PPr de yi blo med: PPrT de blo med pa) bum chu bzhin //

de ni kun rdzob yod pa yin //

don dam yod pa don gzhan no // (P om. //)\*<sup>2</sup>

zhes 'byung ba des rdzas su yod pa nyid 'gog par byed (P263b4) na ni de (PPrT-P om. de) kho bo cag la mi gnod de / 'di ltar bum pa (PPrT-D ins. ni) zhig pa dang / (PPrT om. /) blos (PPr blo) gzhan sel ba na / (PPrT om. /) (D210b4) de dag las gzhan pa'i gzugs dag la (PPrT-P om. la) de dag gi (PPr gi: PPrT ni) blo yod pas / (PPrT om. /) de dag rdzas su yod pa yin pa'i phyir ro //

de ni bzang po ma yin (P263b5) te / rdzas su yod pa la mtshan nyid kyi gnod pa'i phyir ro // gang zhig pa de rdzas su yod pa la gnod pa nyid do // de'i blo med pa zhes nges par gzung ba'i phyir gang ma zhig pa de la (D210b5) yang de'i blo med do // nye bar len pa (P263b6) dang bcas pa gzhan dag sel ba la gzhan sel ba zhes bya bar 'dod pa'i phyir ro //

\*<sup>1</sup>MMK2ab: buddhaḥ skandhān upādāya yadi nāsti svabhāvataḥ /

\*<sup>2</sup>Abhidharmakośa 6.4: yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat / ghaṭāmbuvat saṃvṛtisat paramārthasad anyathā //

## [2] 如来は自性／他性として存在しない (kk. 2-4)

### [2.1] 仮有は無自性である：犢子部との対論 1 (k. 2ab)

【対論者の主張】別の者たちが言う：如来は諸蘊を素にして (\*upādāya) 成り立っているので、私たちをその論証は拒斥しない。

【清弁の応答】これに応えよう：もし仏陀は蘊を素にして施設されると主張するならば、さて、そうであるならば、〔その仏陀は〕自性として在るのではない (MMK2ab)。如来が無自性であり実有ではないという意味であり、それは主張の提示である。主張の主題の属性 (\*pakṣadharmā) [である証因] は、〔主張の提示に〕内包されている。喩例は、その〔主張と証因〕によって、旋火輪 (\*alātacakra) や瓶のように、である。

ここ〔まで述べてきたこと〕についての推論〔式〕は〔次の通りである〕：【主張 1】勝義として如来は無自性である。【主張 2】〔勝義として如来は〕実有ではない。【証因 1】〔如来は〕施設されているから。【喩例 1】たとえば旋火輪のように。あるいは、【証因 2】〔如来は〕実有ではないから。【喩例 2】たとえば瓶のように。

### [2.2] 実有も無自性である：アビダルマ論者との対論 1

【対論者の主張】賢者でないある者は、ここで〔次のように〕言う：まずもし、定義に、

〔物理的に〕壊したり、知的に別のものを抽出するときに、その〔もと〕の観念はなくなる。瓶や水のように、それ〔ら〕は世俗有であり、勝義有は別義である。

と出ている、そのことにしたがって、〔如来の〕実有性の否定をなしたとしても、それは私たちを拒斥しない。つまり、瓶を〔物理的に〕壊したり、知的に別のものを抽出しても、それらとは別のものである諸色には、それら〔色〕という観念があるので、それら〔色〕は実有だからである〔すなわち色と同様に如来は実有である〕。

【清弁の応答】かれ（対論者）は賢明ではない。実有が定義によって拒斥されるからである。「壊れる」ということは実有を端的に拒斥しているのである。〔定義において〕「その〔もと〕の観念はなくなる」と限定 (\*avadhāraṇa) されているから、壊れないものにも、その〔もと〕の観念は存在しない。素材 (\*upādāna, 質料因) を持つ別の〔存在〕を抽出することに関して「別のものを抽出する」と〔定義において〕認められているからである。

## [2.3] 仮有は必ず無自性である

### [2.3.1] 瓶は無自性である：アビダルマ論者との対論 2

gzhan dag gis smras pa / [pakṣa] don dam par bum pa ni rdzas su yod pa yin te / [hetu] shes bya yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na gzugs bzhin (P263b7) te / shes par bya ba yin pas rdzas de shes par bya ba ni (D210b6) rtogs par bya ba zhes bya ba'i tha tshig go // mtshan nyid las shes par bya ba'i skad kyi byings dag ni rtogs par bya ba'i don yin par 'byung ba'i (P263b8) phyir ro // bum pa la sogs pa dag kyang rdzas su yod pa nyid du grub pas / bum pa dang / chu bzhin du kun rdzob tu yod pa yin no (P ins. //) zhes bya ba'i khungs kyang med do //

(D210b7) de ni bzang po (D dbang po) ma yin te / don dam par (P264a1) gzugs rdzas su yod pa nyid du ma grub pa'i phyir dpe med do // tha snyad du ni mtshan nyid ji skad smras pa nyid kyang dngos po thams cad btags par yod pa nyid yin yang / gang zhig kyang de'i blo (P264a2) mi 'jig pa de ni rdzas su yod pa yin la / gang zhig pa na de'i blo med pa de (D211a1) ni btags par yod pa yin par rnam par gzhag go // dngos po med pa yang dngos po med pa'i tshul gyis shes bya yin yang / rdzas su (P264a3) yod pa nyid ma yin pas ma nges pa nyid kyang yin no // de rdzas su yod pa nyid du rtog na ni grags pa dang / lung gis gnod par 'gyur bas de yang rigs (D211a2) pa ma yin no //

(dbu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma (P264a4) bam po bcu drug pa / )

### [2.3.2] 旋火輪は無自性である：アビダルマ論者（あるいは瑜伽行派）との対論 3

gzhan dag gis smras pa / phung po lnga ni gdags par bya ba yin yang ngo bo nyid yod pa yin la / de yang de bzhin gshegs par gdags par (PPr, PPrT-D pa'i) brjod par bya ba yin pas / de bzhin (P264a5) gshegs pa de'i ngo bo nyid bcos (D211a3) ma ma yin pa gang yin pa blo la nges par bzhag nas / de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med do (P ins. //) zhes sgrub na ni grub pa la sgrub pa yin te / phung po rnams byas pa yin pa'i (P264a6) phyir ro //

'on te gzhan las byung ba'i dngos po rgyu dang / rkyen gzhan dag las byung zhing / skyes pa bdag nyid thob pa gang yin pa (D211a4) 'gog par byed na ni / (P om. /) 'o na des na dpe med de dngos po thams cad ni gzhan (P264a7) las byung ba'i mtshan nyid kyi (P ins. dngo bo nyid kyi) ngo bo nyid dang bcas pa yin pas 'di ltar kho bo cag ni mgal me'i 'khor lo'i gzugs la sogs pa / mig gi rnam par shes pa rnam par rtog pa med pa'i (P264a8) spyod yul gang dag yin pa (D211a5) de dag ngo bo nyid dang bcas pa kho na yin par 'dod pa'i phyir ro //

de ni bzang po ma yin te / 'dir mgal me'i 'khor lo nyid ni 'khrul pa ste / ngos dang steng dang / 'og gi (PPrT gi: PPr ni) nam (P264b1) mkha'i cha dang / mgal me la 'khor lo'i ngo bo nyid kyi stong pa dpe nyid du 'dod pa'i phyir dang / mgal me'i gzugs (D211a6) la sogs pa dag gi skye ba bkag pa'i phyir dang / rdzas su yod pa nyid bkag pa'i phyir (P264b2) dang / (D ins. de) de bzhin du mig gi rnam par shes pa la sogs pa'i spyod yul gzugs la sogs pa (P ins. de) dag kyang / mig gi lta ba dgag pa bzhin du bkag pa'i phyir ro //

## [2.3] 仮有は必ず無自性である

### [2.3.1] 瓶は無自性である：アビダルマ論者との対論 2

【対論者の主張】別の者たちは言う：【主張】勝義として瓶は実有である。【証因】所知であるから。【喩例】たとえば色のように、所知であるから、その事物 (\*dravya) は知られるべきものである。〔つまり、その事物は〕理解されるべきである、という意味である。〔というのも〕定義に「『所知』の語根は、『理解されるべきもの』という意味である」と出ているからである。瓶なども実有なものとして成立するから、「瓶と水のように世俗として存在する (AK. 6.4 取意)」ということも根拠とならない\*1。

【清弁の応答】彼は賢明ではない。勝義として色は実有のものとして成立しないから、喩例 (色のように) を欠く。言説としては、上述した定義 (AK) そのものによって、すべての存在 (dngos po, \*bhāva) が施設有に他ならないけれども、〔物理的に〕壊れてもその〔もと〕の観念が壊れることのないものは、実有であり、一方、壊れたときにその〔もと〕の観念が無くなるものは、施設有であると区別されている。非存在でもあり、非存在という仕方でも所知でもあるものは、実有なものではないから、〔喩例に問題があるだけでなく、「所知であるから」という証因が〕不確定 (\*anaikāntika) でもある。その〔存在しないもの〕を実有なものとして考えるならば、〔世間の〕常識 (\*prasiddha) と教 (\*āgama) によって拒斥されることになるので、それもまた合理的でないのである。

### [2.3.2] 旋火輪は無自性である：アビダルマ論者 (あるいは瑜伽行派) との対論 3

【対論者の主張】別の者が言う：五蘊は施設されるべきものであったとしても自性があり、それ (自性) はまた「如来」を施設するために言及されるべきものであるから、その如来の自性は形作られたもの (\*krītrima) ではない。〔そのことを〕心の中で確かに立てて (nges par bzhag nas), 「如来は無自性である」と論証するならば、すでに証明されたことを〔再度〕証明すること (\*siddhasādhana) であり、〔というのも〕諸蘊は作られたものだからである。

一方で、別の因縁より生じて人 (\*puruṣa) それ自体を得た (\*ātmalābha), 他より生じた存在を否定するならば、そのとき、したがって、〔中観派が無自性を論証するための〕喩例 (旋火輪のように) を欠くことになる。あらゆる存在は他よりの生起を特徴とする自性を伴ったものなので、このように私たちは、旋火輪の色 (\*rūpa) などは、無分別の眼識〔など〕の対象領域 (\*gocara) であり、それらを、まさに自性を伴ったものである主張するからである。

【清弁の応答】彼は賢明ではない。この世では旋火輪そのものが迷乱であり、〔というのも〕側面と上下の虚空の一部と松明には、輪という自性が欠けていることを適例として主張するから、また、松明の色などの生起はすでに〔第 1 章 pratyayaparīkṣā において〕否定されたから、実有であることはすでに〔第 4 章 skandhaparīkṣā において〕否定されたから、同様に、眼識などの対象領域である色なども、眼〔で〕見ることが否定されるように、すでに〔第 3 章 āyatanaparīkṣā において〕否定されたからである。

\*1リテラルには「瓶と水のように世俗として存在する」という根拠もない」であるが、PPrT を参照して訳出した：PPrT[D Za 176a5, P Za 212b6-7]: chos mngon pa'i mtshan nyid las / gang zhig blos gzhan sel ba la // de'i blo med pa bum chu bzhin // de ni kun rdzob yod pa yin // zhes 'byung ba de yang 'dir re zhig khungs su mi bya'o zhes zer ro //

## [2.4] 自性／他性を通じて如来の実有性は証明されない (kk. 2cd–4)

### [2.4.1] 無自性であれば必然的に他性もない (k. 2cd)

ngo bo nyid las gang med pa //  
de gzhan (P264b3) dngos las ga la yod // 2cd \*<sup>1</sup>

bdag gi dngos (D211a7) po'i dngos po gzhan la bltos (D ltos) nas gzhan nyid 'grub pa'i phyir ro (P ins. //) zhes bya bar dgongs so //

### [2.4.2] もし他性として存在するとしてもそれは無我である (k. 3ab)

yang gzhan yang /

gang zhig gzhan gyi (P gyis) dngos brten (P264b4) nas // 3a

gdags pa'o //

de bdag nyid du mi 'thad do // 3b \*<sup>2</sup>

gzhan gyi dngos po la brten nas gdags par bya ba yin pa'i phyir dper na / sgyu ma'i skyes bu bzhin te / (D211b1) de ni bdag nyid med de ngo bo nyid (P264b5) med do (P ins. //) zhes bya ba'i tha tshig go //

### [2.4.3] 如来は無我・無自性である (k. 3cd)

de ltar /

gang zhig bdag nyid med pa de //  
ji ltar de bzhin gshegs par 'gyur // 3cd \*<sup>3</sup>

dngos po rnam ngo bo nyid yod par sgrub pa'i dpe zhes bya bar dgongs so // de'i (P264b6) phyir sgrub pa dpe ma tshang ba'i skyon de nyid yod do //

\*<sup>1</sup>MMK2cd: svabhāvataś ca yo nāsti kutaḥ sa parabhāvataḥ //

\*<sup>2</sup>MMK3ab: pratītya parabhāvaṃ yaḥ sa nātmēty upapadyate /

\*<sup>3</sup>MMK3cd: yaś cānātmā sa ca kathaṃ bhaviṣyati tathāgataḥ //

## [2.4] 自性／他性を通じて如来の実有性は証明されない (kk. 2cd-4)

### [2.4.1] 無自性であれば必然的に他性もない (k. 2cd)

「自性として存在しないその〔仏陀〕が、どうして他性として〔存在するので〕あろうか (MMK2cd)」. 「というのも、あくまで自分自身にとっての別のものに依った上で (\*apekṣya), 「別性」が成り立つからである, という意図である.

### [2.4.2] もし他性として存在するとしてもそれは無我である (k. 3ab)

またあるいは、「「他性に縁って施設されているものは本質 (ātman) がない」ということが帰結する (MMK3ab)」. 他性に縁って (\*pratītya) 施設されるべきものであるから. たとえば, 幻人のように\*<sup>1</sup>. その〔縁って施設されたもの〕は, 無我であり無自性である, という意味である.

### [2.4.3] 如来は無我・無自性である (k. 3cd)

そのように「本質を持たない者が、どうして「如来」となろうか (MMK3cd)」. 「〔如来〕は〕諸存在が有自性であると証明する喩例〔ではない〕, と意図されている. それゆえに, 〔相手には〕喩例を欠いた論証という欠陥そのものがある.

\*<sup>1</sup>以上は論証式になっているとも言える：【主張】「他性に縁って施設されているものは本質 (ātman) がない」ということが帰結する」. 【証因】他性に縁って (\*pratītya) 施設されるべきものであるから. 【喩例】たとえば, 幻人のように.

## [2.4.4] 因縁としての他性も存在しない (k. 4ab)

yang na pha rol po dag 'di (D211b2) skad ces ngo bo nyid las ma grub tu zin kyang / gzhan gyi dngos  
po las grub pas dpe nyid grub pa'i phyir dngos po rnam ngo bo (P264b7) nyid yod pa kho nar grub bo  
zhes zer ba la /

'dir bshad pa /

gal te ngo bo nyid med na //

gzhan dngos yod par ji ltar 'gyur // 4ab \*1

ngo bo nyid ma grub pa kho na'i phyir gzhan du 'dod (D211b3) pa rgyu dang rkyen rnam (P264b8)  
med pa'i phyir / de dag las byung ba'i gzhan gyi dngos po can de yod pa nyid ma yin no (P ins. //)  
zhes bya bar dgongs so // de'i phyir dpe'i skyon de nyid yod do //

## [2.4.5] 如来が存在するとすれば、自性としてか、他性としてかの何れかであるが、どちらでもないから存在者として成り立たない (k. 4cd)

'dir smras pa / de bzhin gshegs pa'i ngo bo (P265a1) nyid nges par ma zin kyang / yod yod pa'i phyir  
dpe grub pas skyon med do //

'dir (D211b4) bshad pa /

ngo bo nyid dang gzhan dngos dag //

ma gtogs de bzhin gshegs te (P de) gang // 4cd \*2

de ni yod pa ma yin pa nyid de / (P265a2) ngo bo nyid dang gzhan gyi dngos po dag ma gtogs pa'i  
dngos po ni don dam par yod pa nyid du mi 'grub pa'i phyir skyon med pa ma yin no //

\*1MMK4ab: yadi nāsti svabhāvaś ca parabhāvaḥ katham bhavet /

\*2MMK4cd: svabhāvaparabhāvābhyām ṛte kaḥ sa tathāgataḥ //

#### [2.4.4] 因縁としての他性も存在しない (k. 4ab)

【対論者の主張】あるいはまた対論者たちは次のように述べる：自性として〔如来が〕成り立たないとしても、他性として成り立つので、喩例（如来）そのものは成立するから、諸存在は有自性に他ならないと証明されるのである、と。

【清弁の応答】これに答えよう：「もし自性が存在しないならば、どうして他性であろうか (MMK4ab)」。自性は全く成り立たないから、他者として主張される諸因縁〔も〕存在しない。だからそれら〔因縁〕より生じる他性を持ったその〔如来〕は存在するものではない、と意図されている。それゆえに、全く同じ喩例〔を欠くという〕欠陥がある。

#### [2.4.5] 如来が存在するとすれば、自性としてか、他性としてかの何れかであるが、どちらでもないから存在者として成り立たない (k. 4cd)

【対論者の主張】ここで〔次のように〕言う：如来の自性は確定していないけれども、実在するもの (yod pa) だから\*1、喩例（如来）は成り立つので、欠陥はない。

【清弁の応答】これに答えよう：「自性と他性とを離れて、その「如来」とは誰なのか (MMK4cd)」。それは決して在るのではなく、自性と他性とに属さない存在は、勝義として存在するものとして成り立たないから、欠陥がないことはないのである。

\*1ここでは「yod yod pa」というあまり用例のないことばが見られるが、PPrTは「yang yod pa」となっていることから、テキストに問題があるかもしれない。ただ、ここで対論者が如来の実在性を要請していることは明らかで、仏教徒にとって如来は無条件に実在でなければならないという意図が感じられる。Cf. 野澤 [1950, p. 22] も同様の解釈を示す：然れども〔吾等佛教徒にとって大師たる如来は〕有なるが故に喩は成立す。

### [3] 施設されたものは有自性ではない：犢子部との対論 2 (kk. 5–6)

#### [3.1] 如来は五蘊と同一でもなく別異でもないから無自性である (kk. 5–6)

gnas ma'i bu'i sde pa dag gis smras pa / (D211b5) de bzhin gshegs (P265a3) pa ni phung po rnams la brten nas gdags par bya ba nyid yin te / de ni de nyid dang gzhan nyid du brjod par bya ba ma yin pas phung po rnams kyi ngo bo nyid kyang ma yin la / gzhan gyi ngo bo nyid kyang ma (P265a4) yin te (D te: P la) / de'i phyir de bzhin gshegs pa grub pas rjes su dpag pa ji skad bstan pas (P ins. /) (D211b6) dngos po rnams ngo bo nyid med par ma grub bo //

'dir bshad pa / don dam par de bzhin gshegs pa'am / (P265a5) de bzhin gshegs pa ma yin pa zhig de bzhin gshegs pa'i phung po rnams la brten nas gdags par bya ba nyid yin grang na / de la gal te de bzhin gshegs pa yin na ni de de la brten (D211b7) pa don med pa (P265a6) nyid do //

'on te de bzhin gshegs pa ma yin na ni de lta na yang /

gal te phung po ma (P mi) brten par //  
de bzhin gshegs pa 'ga' yod na // 5ab

snga rol na bdag nyid gzhan gyis so //

de ni da (D de) gdod brten 'gyur zhing //  
(P265a7) brten nas de las 'gyur la rag / 5cd \*1

gal te de ltar 'gyur zhe (D212a1) na //

phung po rnams la ma brten par //  
de bzhin gshegs pa 'ga' yang med // 6ab \*2

nye bar len pa ma gtogs par de bzhin gshegs pa (PPrT pa: PPr par) mi (P265a8) 'grub (P grub) pa'i phyir ro //

gang zhig ma brten yod min (PPrT yin) pa // 6c \*3

de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid do //

des ni ji ltar nyer len 'gyur // 6d \*4

(D212a2) [*pakṣa*] des de bzhin gshegs pa'i phung po rnams nye bar len par mi byed (P265b1) pa nyid de / (P om. /) [*hetu*] de bzhin gshegs pa ma yin pa'i phyir [*dr̥ṣṭānta*] dper na de las gzhan bzhin no //

\*1MMK5: skandhān yady anupādāya bhavet kaścīt tathāgataḥ / sa idānīm upādadyād upādāya tato bhavet //

\*2MMK6ab: skandhāṃś cāpy anupādāya nāsti kaścīt tathāgataḥ /

\*3MMK6c(d): yaś ca nāsty anupādāya (sa upādāsyate katham //)

\*4MMK6(c)d: (yaś ca nāsty anupādāya) sa upādāsyate katham //

### [3] 施設されたものは有自性ではない：犢子部との対論 2 (kk. 5–6)

#### [3.1] 如来は五蘊と同一でもなく別異でもないから無自性である (kk. 5–6)

【対論者の主張】犢子部の者たちは言う：如来は諸蘊を素にして (\*upādāya) 施設されるべきものであり、その〔如来〕が〔諸蘊と〕同一か別異かを述べるべきではない (\*avaktavya) ので、〔確かに如来は〕諸蘊を自性とするのでもなく、他性とするのでもない。〔しかし〕それゆえに〔こそ〕、如来は成立するので、上述の推論によって諸存在は無自性であると証明されない。

【清弁の応答】これに応えよう：勝義として (a) 〔五蘊が〕如来であるにせよ、あるいは (b) 如来でないにせよ、〔如来は〕「如来の諸蘊」を素に施設されるべきものであるけれども、そこでもし、(a) 〔如来の諸蘊が〕如来であるならば、「それ (如来) が〔同じ〕それ (如来) を素にする」ということは意味をなさない。(b) 〔一方で〕もし〔諸蘊が〕如来でない場合、その場合でもなお〔不合理である〕。「もし蘊を素とせずに何らかの如来が存在するならば (MMK5ab)」「蘊を素とせずにとは」過去に別のもの (\*ātman) として、である。「〔また、〕かれが今〔蘊を〕素とするならば、〔蘊を〕素とした上で、その後に〔如来は〕存在するであろう (MMK5cd)」。もし「そのように〔蘊を素とせずに如来が存在することに〕なる」と言うならば、「蘊を素とすることなしにいかなる如来も存在しない (MMK6ab)」。「というのも」素材 (\*upādāna, =五蘊) を離れて如来は成り立たないからである。「また、〔以前に蘊を〕素とせずに存在しない〔如来〕が (MMK6c)」〔つまり〕如来の自性が、「〔これから〕 どうして〔蘊を〕素とすることになろうか (MMK6d)」。**【主張】**彼 (非如来) は如来の諸蘊を素材としない。**【証因】**如来ではないから。**【喩例】**たとえばそれ (如来) とは別の者 (凡夫) のように\*1。

\*1PPrT: dper na de bzhin gshegs pa las gzhan pa so so'i skye bo ni de bzhin gshegs pa ma yin pa'i phyir / des na de bzhin (D181a1) gshegs pa'i phung po rnams nye bar len par mi byed pa de bzhin du (たとえば如来とは別の者つまり凡夫が、如来ではないから、したがって如来の諸蘊を素材としないのと同様に)。

### [3.2] 無から有は生まれない

ci ste de bzhin gshegs pa ma yin pas / de bzhin gshegs pa'i phung po rnam nye bar blangs nas / de bzhin gshegs (P265b2) par 'gyur ro snyam du sems (D212a3) shing / 'di skad ces /

gal te phung po ma brten par //  
 de bzhin gshegs pa 'ga' yang med //  
 de ni da gdod brten 'gyur zhing //  
 brten nas de la 'gyur ba yin //

zhes (P265b3) kyang zer na / de la 'di skad ces brjod par bya ste / ci ste de (P om. de) phung po'i ngo bo nyid yin nam / 'on te gzhan gyi ngo bo nyid yin / (D212a4) de la gal te phung po'i ngo bo nyid yin na ni phyogs de'i lan btab zin to // 'on te (P265b4) gzhan gyi ngo bo nyid yin na ni [pakṣa] de yod pa ma yin te / [hetu] phung po'i ngo bo nyid ma yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na / ri bong gi rwa bzhin no zhes sngar bstan pa bzhin no //

yang bshad pa /

gang zhig ma brten yod (P265b5) min pa // re6c

phung po'i mtshan (D212a5) nyid ma yin pa'o //

des ni ji ltar nyer len 'gyur // re6d

[pakṣa] des nye bar len par mi byed pa nyid de / [hetu] med pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na nam mkha'i me tog bzhin no (P ins. //) zhes bya bar dgongs so //

[pakṣa] don dam (P265b6) par de bzhin gshegs pa skye ba'i snga rol na med pa ni de bzhin gshegs pa'i nye bar len pa dag nye bar len par mi byed de / (D212a6) [hetu] skye ba'i snga rol na med pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na / de bzhin gshegs pa ma yin pa (P265b7) bzhin no // gal te 'khor ba la thog ma dang tha ma med pa'i phyir dang / de bzhin gshegs pa yang de nyid dang gzhan nyid (D om. nyid) du brjod par bya ba ma yin pa'i phyir snga phyi mi 'thad pas / skye ba'i snga rol na med pa'i phyir (P265b8) zhes bya ba'i gtan tshigs (D212a7) de'i don ma grub pa nyid do zhe na / de ni bzang po ma yin te (P ins. /) [pakṣa] tha snyad du gtogs pa'i blo'i spyod yul gyi de bzhin gshegs pa ni skye ba'i snga rol na med pa nyid do (P ins. //) zhes bya bar shes (P266a1) par bya ste (P ins. /) [hetu] 'dus byas yin pa'i phyir [dṛṣṭānta] dper na bum pa bzhin no // de ltar tha snyad du med par grub pa'i (P grub pa nyid) gtan tshigs nyid du brjod pa'i phyir (D212b1) dang / de bzhin gshegs pa yang de bzhin gshegs (P266a2) pa'i phung po rnam kyi snga rol na yod pa nyid du bstan dka' ba'i phyir de ni ma (P om. ma) grub pa ltar snang ba nyid yin no //

### [3.2] 無から有は生まれない

もし「如来でないものが、如来の諸蘊を素材として、如来となる」と考えて、「もし蘊を素とせずに如来は何ら存在しないけれども、かれが今〔蘊を〕素とするならば、〔蘊を〕素とした上で、その後〔如来は〕存在するであろう」\*1とも言うのであれば、それに対して次のように述べるべきである：さて、それ（如来）は五蘊を自性とするのか、あるいは〔五蘊とは〕別のものを自性とするのか。そのうち、もし〔如来が〕五蘊を自性とするのであるならば、〔「如来が如来を素にする」となり意味をなさず、〕その主張に対する答えはすでに述べ終わっている。では〔如来が五蘊とは〕別のものを自性とするのであるならば、【主張】その〔如来〕は存在者ではない。【証因】蘊を自性としなから。【喩例】たとえば兎の角のように、と以前に示されたのと同様である\*2。

再び〔第6偈について〕説明しよう：「〔以前に蘊を〕素とせずに存在しない〔如来〕が（MMKre6c）〔つまり〕蘊の相（\*lakṣaṇa）を持たない者が、〔これから〕どうして〔蘊を〕素とすることになるのか（MMKre6d）。【主張】その〔蘊の相を持たない者〕は〔蘊を〕素材としなから。【証因】存在しないから。【喩例】たとえば虚空の華のように、と意図されている\*3。

【主張】勝義として、生起以前に存在しない如来は、如来の諸々の素材を素材としなから。【証因】生起以前に存在しないからである。【喩例】たとえば如来ではない者のように。もし「輪廻に始めと終わりがなから、そして如来もまた〔五蘊と〕同一／別異と言われるべきではないから、〔つまり〕両者は\*4理由とはならなから、「〔如来は〕生起以前に存在しないから」というその証因の内容は成立しなから」と言うならば、彼は賢明ではない。【主張】言説に属する知の対象領域である如来は、生起以前に決して存在しないと知るべきである。【証因】有為であるから。【喩例】たとえば瓶のように。そのように、言説として〔如来が生起以前に〕存在しないことを証明する証因を述べたから、そして、如来もまた如来の蘊の以前に存在するとは言い難いから、それ（証因：有為であるから）は成り立たないように見えるのである〔が、成り立っている〕。

\*1第5偈「もし蘊を素とせずに何らかの如来が存在するならば、〔また、〕かれが今〔蘊を〕素とするならば、〔蘊を〕素とした上で、その後〔如来は〕存在するであろう」を、清弁の主張を認める形で対論者が改編している、あるいは対論者の都合の良い内容に変更している。Cf. k. 5: skandhān yady anupādāya bhavet kaścīt tathāgataḥ / sa idānīm upādadyād upādāya tato bhavet // (gal te phung po ma brten par // de bzhin gshegs pa 'ga' yod na // de ni dag dod brten (D181a6) 'gyur zhing // brten nas de las 'gyur la rag /). 実際にサンスクリット原本がどのような形をとって対論者の改変を表現していたのかは分からないが、「bhavet」を「\*na syāt」とすると対論者がアレンジした偈の意味に近くなるだろう。また、PPrT[D Za 181a6]が第5偈とその改変された偈の間で「その偈頌を顛倒させて次のように述べる (tshig le'ur byas pa de las bzlog pa 'di skad ces /)」と述べていることも付言しておこう。

\*2その「以前に (sngar)」が何を指すのかは判然とせず、PPrTも指示しない。少なくともPPr第22章において「兎の角」はここが初出である。

\*3Cf. PPrT[D Za 181b7-182a1]: dper na nam mkha'i me tog ni med pa'i phyir / des de bzhin gshegs pa'i phung po rnams nye bar len par mi byed pa de bzhin du gang zhig phung po'i mtshan nyid ma yin pa de yang med pa'i phyir des de bzhin gshegs pa'i phung po rnams nye bar len par mi byed do //

\*4何を指すのかは明瞭でない。

## [4] 如来の素材も有自性ではない (kk. 7–9)

### [4.1] 素材 (upādāna) も受取手 (upādātṛ) も無自性である (k. 7)

yang gzhan yang /

nye bar blangs pa ma yin pa //

nye bar len pa ci ltar 'gyur // 7ab \*1

'o na ji lta bu zhe na / nye (P266a3) bar len pa pos nye bar (D212b2) blangs pa nyid nye bar len pa yin par 'gyur ro //

nye bar len pa med pa yi // 7c \*2

nye bar len pa med pa'i ngo bo nyid de / nye bar len pa po ma yin pa'i zhes bya ba'i tha tshig go //

de bzhin (P266a4) gshegs pa ci yang med // 7d \*3

yang zhes bya ba'i sgra ni nye bar len pa po dang / nye bar len pa yang bsdu ba'i don te / (P to //) de bzhin (D212b3) gshegs pa la de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid med do (P ins. //) zhes bya ba'i tshig gi (P266a5) don to //

de la 'dir tshig gi don gsal ba'i dbang gis rjes su dpag pa ni [*pakṣa*] phung po lnga la gang zag med de / [*hetu*] byas pa'i phyir [*drṣṭānta*] dper na bum pa bzhin no // de bzhin du rten cing 'brel par 'byung ba nyid dang / mi (P266a6) rtag pa nyid (D212b4) dang / yang dag pa dang / log pa ba (P om. ba) dang / the tshom can gyi shes pa'i yul nyid dang / dga' ba dang / yongs su gdung ba'i rgyu nyid dang / bden par gtogs pa nyid la sogs pa'i gtan tshigs (P266a7) dag gi (P gis) phyir ro zhes kyang brjod par bya'o //

\*1MMK7ab: na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃcana /

\*2MMK7c(d): na cāsti nirupādānaḥ (kathaṃcana tathāgataḥ //)

\*3MMK7(c)d: (na cāsti nirupādānaḥ) kathaṃcana tathāgataḥ //

## [4] 如来の素材も有自性ではない (kk. 7–9)

### [4.1] 素材 (upādāna) も受取手 (upādātṛ) も無自性である (k. 7)

またあるいは、「「受け取られていない (anupādatta) 素材 (upādāna) 」は何ら存在しない (MMK7ab)」  
では〔素材とは〕どのようなものかと言うならば、受取手 (\*upādātṛ) によって受け取られたものこそが「素材 (\*upādāna)」である。「素材を持たない者 (MMK7c)」とは、素材を持たないことを自性とする者であり、〔素材の〕受取手ではない者、という意味である。「如来はどのようにも存在しない (MMK7d)」〔の〕「も」という語は\*1「受取手も素材もまとめられるべきである」という意味であり、「如来には如来の自性は存在しない」という語義である。

さてここで、ことばの意味を明瞭化することによって、推論は〔次の通りとなる〕：【主張】五蘊にはブドガラは存在しない\*2。【証因】作られたものだから。【喩例】たとえば瓶のように、同様に、縁起性、無常性、正・邪・疑の知の対象であること、歓喜と苦痛との原因であること、諦に属していること\*3などの証因の故に、とも言うべきである。

\*1Skt. が想定しにくい注釈である。確かにチベット語訳としては偈頌に yang があり、それを抜き出して注釈していることが分かるが、しかし、Skt. に api のようなものはなく、何を注釈しているのかは不明瞭である。清弁が見ている MMK が Pras のそれと違うのかもしれない。

\*2これまで論じられてきた素材とその受取手の考察をまとめていると思われる。ここでは受取手である如来を一般化してブドガラと表現し、素材である五蘊のどこを探しても人格主体のようなものは見出せないことを述べている。

\*3「諦に属していること」という証因がなぜ五蘊にブドガラは存在しないことを導くのかは分からない。ここでの諦は二諦とは考えにくく、四諦を指しているか。

## [4.2] 無記は如来の存在性を導かない：犢子部との傍論

gnas ma'i bu'i sde pa dag yang phyir zlog par byed de / (D212b5) [*pakṣa*] don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin te / [*hetu*] de bzhin gshegs pas med do zhes lung ma bstan (P266a8) pa'i phyir ro // [*dr̥ṣṭānta*] 'di na gang yod pa ma yin pa (D na: P pa) de ni de bzhin gshegs pas med par gsungs te / dper na mu stegs byed kyis yongs su brtags pa'i bdag bzhin no // [*upanayana*] de bzhin gshegs (D212b6) pa (P ins. ni) (P266b1) med par ma gsungs te / gzhan gyis de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das phan chad med dam (P om. dam) zhes zhus pa na de ni lung (P ins. du) ma bstan to (P ins. //) zhes gsungs pa'i tshig des de dgag pa yang gsungs pas / de'i phyir (P266b2) [*nigamana*] don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin te / de'i phyir de ni rang dbang du rjes (D212b7) su dpag pa yin pas / gtan tshigs 'gal ba (P ins. la) 'khrul pa med pa'i gnod pa yang yod do //

bshad pa / de (P266b3) bzhin gshegs pas khang pa brtsegs ma'i nang nas skyes pa'i shing a mra'i 'bras bu'i ro'i (D ro'i: P ro) bye brag tu lung du ma bstan pa la sogs pa dag gis gtan tshigs kyi don 'gal ba nyid yin pa'i (D213a1) phyir / de ni (P266b4) rigs pa ma yin pas rtog ge phyi mas gnod pa yang med la / rang dbang du rjes su dpag pa yang ma yin no //

## [4.2] 無記は如来の存在性を導かない：犢子部との傍論

【対論者の主張】犢子部の者たちはまた顛倒して〔次のように言う〕：【主張】勝義として如来は必ず存在する。【証因】如来は「存在しない」という回答を与えていないからである。【喩例】この世に存在しないものについては、如来が「存在しない」と仰っており、〔それは〕たとえば異教徒によって妄想されたアートマンのようなものである。【適合】〔しかし〕「如来は存在しない」とは仰っていない。〔つまり〕他者によって「如来は涅槃の後に存在しないのか」と問われた際に、「それには回答を与えない」と仰ったそのことばによって、その〔問いの〕否定をも仰られているのであるから、【結論】勝義として如来は必ず存在するのである。したがってそれは自立論証 (\*svatantra-anumāna) であるので、〔あなたには〕相違決定因 (\*viruddhāvyabhicārin) という拒斥もあるのである\*<sup>1</sup>。

【清弁の応答】〔無記について〕説明しよう：如来が「〔實在しない〕宮中に生えたアームラ樹の果実の味について、個別に回答を与えない」云々と〔仰ったこと〕によって、〔如来は存在しないとは言っていないという〕証因の内容は矛盾するものであるから、それは不合理であるので、後者の論理（相違決定因）\*<sup>2</sup>によって拒斥されることもないし、自立論証でもない。

\*<sup>1</sup> 「自立論証」について PPrT[D Za 183b4] は「あなた方中観派と共通でない (\*asādhāraṇa) 我々の自立論証 (khyed dbu ma pa dang thun mong ma yin pa kho bo cag gi rang dbang du rjes su dpag pa)」と説明しており、無記に関する犢子部特有の見解であるとしている。また PPrT は「相違決定因」について、「無記」は如来が存在することも存在しないことも導き、無記は互いに相違する結論が導かれるから、中観派が言うように「如来は存在しない」ということは一概に決まっているのではないことを述べる。Cf. PPrT[D Za 183b5]: khyed dbu ma pa'i de bzhin gshegs pa med par sgrub pa'i gtan tshigs dang kho bo cag de bzhin gshegs pa yod par sgrub pa'i gtan tshigs de gnyis phan tshun 'gal ba 'khrul ba med pa'i gnod pa yang yod pas khyed 'dod pa ltar gcig tu ma nges so zhes zer ro //.

\*<sup>2</sup> 「後者 (phyi ma)」が何であるのかは PPrT に指示されておらず、「後者の論理」を相違決定因としたのは文脈を勘案して筆者が考えたものである。

### [4.3] 如来は特別な素材でできているのではない：Tāmraśāṭīya との対論 (k. 8)

gos dmar sde dag gis smras pa / [pakṣa] don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin te / [hetu] nye bar (P266b5) len pas gdags par bya ba yin pa'i phyir ro // (D213a2) [dṛṣṭānta] 'di na gang yod pa ma yin pa de ni nye bar len pas gdags par bya ba ma yin te / dper na sbrul gyi rkang pa bzhin no // [upanayana] de bzhin gshegs pa ni nye bar len (P266b6) pas rnam par grol ba / bla na med pas rab tu phye (P phyi) ba'i phung po'i rgyud (P rgyun) la brten nas gdags par bya ba yin te / [nigamana] de ltar yang mdo sde las sangs rgyas (D213a3) zhes bya ba'i mtshan 'di ni / yum gyis ma btags yab (P266b7) kyis (P gyis) ma btags lha rnam kyi bar gyis ma btags te / 'o na ji lta bu zhe na / sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyi mtshan de ni rnam par grol ba'i mtha' las byung ba yin no zhes bya ba la sogs (P266b8) pa gsungs pas / de'i phyir don dam par de bzhin gshegs (D213a4) pa yod pa kho na yin no // 'dir bshad pa / ji ltar don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin no zhes (P om. yod pa kho na yin no zhes) mi 'thad pa de ltar sngar /

sku min sku las gzhan (P267a1) ma yin //  
de la sku med der de (D de der: P der de) med //  
de bzhin gshegs pa sku ldan min //  
de bzhin gshegs pa gang zhig yin // re1

zhes bya ba des dpyad (D213a5) zin pas / de'i phyir de ltar /

rnam pa lngas (P267a2) ni btsal byas na //  
gang zhig de nyid gzhan nyid du //  
med pa'i de bzhin gshegs pa de //  
nye bar len pas ji ltar gdags // 8 \*1

don dam par de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid du'o //

gdags par bya ba (P267a3) nyid yod na ni / bum pa la sogs pa'i yod (D213a6) pa nyid bzhin du / de bzhin gshegs pa yang yod pa nyid du 'gyur te / de lta na ni 'dod pa nyams so // gdags par bya ba yin pa'i phyir ro (P ins. //) zhes (P267a4) bya ba'i gtan tshigs de'i don kyang don dam par ma grub pa nyid do // don 'gal ba nyid kyang yin te / bum pa la sogs pa nye bar len pas gdags (D213a7) par bya ba dag ni / tha snyad du yod pa nyid (P267a5) yin pa'i phyir ro //

\*1MMK8: tattvānyatvena yo nāsti mṛgyamāṇāś ca pañcadhā / upādānena sa katham prajñāpyeta tathāgataḥ //

#### [4.3] 如来は特別な素材でできているのではない：Tāmraśāṭīya との対論 (k. 8)

【対論者の主張】Tāmraśāṭīya の者たちは言う：【主張】勝義として如来は必ず存在する。【証因】素材によって施設されるべきものであるから。【喩例】この世に存在しないものは、素材によって施設されるべきではなく、〔それは〕たとえば蛇の足のようなものである。【適合】如来は、素材によって、つまり無上解脱によって薫習された蘊の相続を素にして施設されるべきである。【結論】同じく經典に、『仏陀』というこの御名は、母君によって名づけられたのでもなく、父君によって名づけられたのでもなく、乃至神々によって名づけられたものでもない。ではどのようにかと言うならば、諸仏・世尊のその御名は、解脱の極致より生じたのである」云々と仰っているので、したがって、勝義として如来は必ず存在するのである。

【清弁の応答】これに答えよう：「勝義として如来は必ず存在する」というのが正しくないことは、そのように以前に「〔如来は〕身〔と同一〕でもなく、身と別異でもない。その〔如来〕の中に身が在るのでもなく、その〔身〕の中にその〔如来〕が在るのでもない。如来は身を持っているのでもない。『如来』とはいったい誰であろうか (MMKrel)」というその〔第1偈〕によってすでに検討され終わっている。したがって、そのように「五通りに探しても、〔身〕そのものとしても、別のものとしても存在しない如来が、素材によってどうして施設されるだろうか (MMK8)」。勝義として如来の自性として〔施設されるだろうか〕、である。

施設されるべきものが実在するならば、瓶などの存在物のように、如来もまた存在するものとなる〔が〕、それは主張を損なっている。「施設されるべきものであるから」というその証因の内容もまた、勝義として成立するものではない。〔世俗としては〕\*1矛盾した内容でもあり、〔つまり〕素材によって施設されるべき瓶などは、言説として存在するものだからである。

\*1Cf. PPrT[D Za 185a4]: pha rol po dag gi gtan tshigs de don dam par ni ma grub pa nyid yin la / kun rdzob tu ni 'gal ba nyid yin par bstan to //

#### [4.4] 素材 (upādāna) は単独では実在しない (k. 9)

gzhan dag gis smras pa /

nye bar len pa med pa yi //

de bzhin gshegs pa ci yang med // re7cd

ces gang smras pa de mi rigs te kho bo smra'o // [pakṣa] de bzhin gshegs pa'i (P267a6) nye bar len pa ni nye bar len pa po dang bcas pa nyid yin te / [hetu] nye bar (D213b1) len pa yin pa'i phyir ro // [dr̥ṣṭānta] 'di na gang nye bar len pa po dang bcas pa nyid ma yin pa de ni nye bar len pa ma yin te / dper na (P267a7) rus sbal (P ru spal) gyi spu la sogs pa (P om. pa) bzhin no //

[upanayana] de bzhin gshegs pa'i nye bar len pa phung po lnga ni sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa la sogs pa zag pa med pa dag gi (P gis) gzhi yin pas / de'i (D213b2) phyir (P267a8) gtan tshigs ji skad smos pa'i mthus / de bzhin gshegs pa'i nye bar len pa ni / nye bar len pa po dang bcas pa nyid yin te / [nigamana] nye bar len pa po gang yin pa de ni de bzhin gshegs pa'o // (P267b1) de yod pas dpe grub pa'i phyir 'dod pa'i don grub bo //

'dir bshad pa /

gang zhig nye bar (D213b3) blang ba de (P ins. /) 9a

nye bar blang bar bya ba'o //

de ni ngo bo nyid las med // 9b \*1

nye bar blang ba'i ngo bo nyid du yod pa ma yin no (P ins. //) zhes bya ba'i tha tshig go // (P267b2) de ltar yang sngar / [pakṣa] nye bar len pa la nye bar len pa'i ngo bo nyid med de / (P ins. bu) [hetu] ltos pa dang bcas pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper (P dpar) na nye bar len pa po bzhin no (P ins. //) zhes rgya cher bstan zin te (P to) // (D213b4) de'i phyir nye bar len pa yin (P267b3) pa'i phyir ro (P ins. //) zhes bya ba'i gtan tshigs de'i don ma grub pa nyid dang / don 'gal ba nyid do //

gal te nye bar len pa ni gzhan gyi dngos po las 'grub pas ji skad smras (P smos) pa'i skyon med do zhe na / de yang (P267b4) bzang po ma yin te /

bdag gi dngos la (PPrT las) gang med pa //

de gzhan (D213b5) dngos las (D la) yod re skan // 9cd\*2

nye bar len pa ni gzhan las yod par mi 'gyur ba nyid do (P ins. //) zhes bya ba'i tshig gi don to // gzhan las (P267b5) skye ba med par ni sngar bstan zin pas yang bstan mi dgos so //

\*1MMK9ab: yad apīdam upādānaṃ tat svabhāvān na vidyate /

\*2MMK9cd: svabhāvataś ca yan nāsti kutas tat parabhāvataḥ //

#### [4.4] 素材 (upādāna) は単独では実在しない (k. 9)

【対論者の主張】別の者たちが言う：「素材を持たない者〔すなわち〕如来はどのようにも存在しない (MMKre7cd)」と〔あなたが〕言ったことは、不合理であり、私たちは〔次のように〕言う：【主張】如来の素材は受取手を伴っているものである。【証因】素材であるから。【喩例】この世において、受取手を伴っていないものは、素材ではない。〔それは〕たとえば、亀の毛などのようなものである。【適合】如来の素材〔つまり〕五蘊は、無漏である仏陀の不共法などの依りどころであるから、したがって、上述の証因によって、如来の素材は、受取手を伴っているものであり、【結論】〔素材の〕受取手とは如来である。それ（如来）が実在することによって喩例が成り立つので、主張の意味は成立するのである。

【清弁の応答】これに答えよう：この素材〔すなわち〕素とされるべきものは、自性として存在しない (MMK9ab)。「素とされるべきもの（素材）という自性として存在するのではない」という意味である。また同様に以前に「【主張】素材には『素材』という自性は存在しない。【証因】相対的なものであるから。【喩例】たとえば〔素材の〕受取手のように」とつぶさに示し終わっている。それゆえに、「素材であるから」というその証因の内容は成り立たないものであり、また内容が矛盾しているものである。

もし「素材は他性 (\*parabhāva) として成り立っているから、上述の欠陥は存在しない」と言うならば、かれもまた賢明ではない。「自性として存在しないものが、どうして他性として〔存在する〕だろうか (MMK9cd)」。素材は、他として存在することには決してならない、ということばの意味である。「他より生じるものは存在しない」と以前 (MMK 第1章) に示し終わっているので、さらに説明する必要はない。

## [5] 如来は自性を欠く (k. 10)

de'i phyir de ltar yongs su brtags na /

de ltar nyer blang (P blangs) nyer len pa //  
rnam pa kun gyis stong pa yin // 10ab \*1

(D213b6) rnam pa kun gyis (P267b6) zhes bya ba ni ngo bo nyid dang gzhan gyi dngos po dang de nyid dang gzhan nyid la sogs pa dag gis so // de'i phyir don dam pa'i de kho na mthong ba dag nye bar blang ba dang / nye bar len pa po rtogs (P267b7) pa de lta bu des /

stong pas de bzhin gshegs stong pa //  
ji lta (P ltar) bur ni (P na) 'dogs par 'gyur // 10cd \*2

## [6] 施設されるもの

dbu (D213b7) ma smra ba dag phung po lnga la brten nas / tha snyad dang rjes su mthun par bcom (P267b8) ldan 'das thams cad mkhyen pa stobs bcu dang / ma 'dres pa dang / mi 'jig pa la sogs pa'i yon tan gyi tshogs bsam gyis (P gyi) mi khyab cing / rmad du byung ba'i 'od zer dag gis gsal (P268a1) bar gyur pa / bka' 'gro ba (D214a1) mtha' dag gis (P gi) bkur ba zhes 'dogs par byed de /

des na gang zag gcig (P cig) kho na 'byung ba na skye bo mang po la phan pa dang / skye bo mang po la bde ba'i phyir 'byung ngo zhes bya (P268a2) ba la sogs pa dang / de bzhin du dge ba'i bshes gnyen de (P om. de) la brten nas sems can skye ba'i chos can rnam skye ba'i (D214a2) sdug bsngal las rnam par grol lo zhes bya ba la sogs pa (P sogs po) dang / de bzhin du /

yongs (P268a3) su shes bya yongs shes shing //  
 spang bar bya ba spangs par gyur //  
 bsgom par bya ba bsgoms zin pas //  
 bzod ldan de phyir nga sangs rgyas //

zhes bya ba la sogs pa'i lung khas blangs pa la (P268a4) yang gnod pa (D214a3) med do //

gal te don dam par khas ma blangs pa'i phyir ji skad smras pa'i skyon ldog pa med do zhe na / don dam par de yod pa nyid du ston pa'i rjes su dpag pa med pa'i phyir dang / de ltar (P268a5) khas ma blangs pa kho nar 'gog (P 'dogs) par byed pa'i phyir skyon med do //

\*1MMK10ab: evaṃ sūnyam upādānam upādātā ca sarvaśaḥ /

\*2MMK10cd: prajñāpyata ca sūnyena katham sūnyas tathāgataḥ //

## [5] 如来は自性を欠く (k. 10)

したがって、以上のように考察するならば、「このように、素材と〔素材の〕受取手 (upādātṛ) とはあらゆる点で空である (MMK10ab)」、「あらゆる点で (sarvaśas)」とは、「自・他、同一・別異などとして」である。したがって、勝義の真実 (\*tattva) を見る者たちは、素材と〔その〕受取手とを〔空である〕と理解する。そのようなものによって、〔すなわち〕「空なるもの (素材) によって空なる如来 (受取手) がどのようにして施設されるだろうか (MMK10cd)」。

## [6] 施設されるもの

中を説く者たちは、五蘊を素にした上で、言説に随順して、「世尊は一切智者であり、十力・不共〔法〕・〔四〕無畏をはじめとする、不可思議であり、未曾有の光線によって明らかとなる功德の資糧を有し、〔その〕おことばは、あらゆる人々によって讃えられる」というものを施設する。

したがって、「ただ一人が〔世に〕出れば多くの人々を利益し、多くの人々を幸福にするから、生まれ出よう」云々と、同じく「善知識に親近するので\*<sup>1</sup>、生まれる性質 (\*dharma) を有する衆生は、生まれる苦しみより解脱する」云々と、同じく「遍知すべき〔苦〕を遍知し、断滅すべき〔集〕を断滅し、修習すべき〔道〕を修習し終わったので、〔四聖諦との〕結びつきを具えている\*<sup>2</sup>。だから我は仏陀である」\*<sup>3</sup>云々という聖典 (\*āgama) を承認する者にも、拒斥はないのである。

もし〔対論者が〕「〔中観派は如来と聖典とを〕勝義として承認しないので、上述の欠陥が無くなることはない」と言うならば、勝義としてそれ (如来と聖典) を実在するものとして示す推論がないから、また、そのように〔勝義として如来と聖典とが存在すると〕承認することなく否定するから、欠陥は存在しない。

\*<sup>1</sup>「dge ba'i bshes gnyen de (P om. de) la brten nas」はやや意味がとりにくい。PPrT[D Za 189b5-6] が「dge ba'i bshes gnyen nga la brten nas」としていることから、野澤 [1950, p. 37] は「善知識なる吾に親近する故に」と訳す。あるいは「Kalyānamitrāsevāna に〔出ている〕」という出典を示す表現とも考えられるが、前後の二つの教証に出典名は出ていないことから、その解釈はとらなかつた。

\*<sup>2</sup>See 赤羽ほか 2011, p. 189(n. 20).

\*<sup>3</sup>『雑阿含経』[T99, p. 28a13-14]: 明智所了知 所応修已修 応断悉已断 是故名爲仏; 『別訳雑阿含経』[T100, p. 467a17-18]: 明達了諸法 応修者悉修 応断尽断除 以是故名爲仏。See 赤羽ほか 2011, p. 189(n. 21).

## [7] 傍論：一切智をめぐる異教徒たちとの対論

### [7.1] 如来は一切智者ではない

mu stegs can ngan pa mig na bas nyi ma'i dkyil (D214a4) 'khor gyi 'od zer mi bzod pa bzhin du / stobs bcu dri ma med pa'i dkyil (P268a6) 'khor sa (D ba: P sa) thams cad snang bar byed pa'i gsung ma nor ba'i 'od zer mi bzod pa (D mi bzod pa: P mi ba bon ma) dag gis smras pa / [pakṣa] de bzhin gshegs pa ni thams cad mkhyen pa ma yin te / [hetu] mi (PPrT mi: PPr ma) yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na de las (P268a7) gzhan bzhin no // yang na [pakṣa] de (D214a5) bzhin gshegs pa'i ye shes ni thams cad mkhyen pa'i ye shes ma yin te / [hetu] shes pa yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na so so'i skye bo'i shes pa bzhin no // yang na de (P268a8) [pakṣa] bzhin gshegs pa'i sku ni thams cad mkhyen pa'i ye shes kyi gzhi ma yin te / [hetu] lus yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na so so'i (P so so) skye bo'i lus (D214a6) bzhin no //

de la 'dir don dam pa pa'i de bzhin gshegs pa (P268b1) thams cad mkhyen pa ma yin no (P ins. //) zhes ston na (D pa: P na) ni mi yin pa'i phyir zhes bya ba'i gtan tshigs kyi don ma grub pa nyid de // chos kyi sku ni mi la sogs pa'i spros pa dang bral pa'i phyir dang / 'jig (P268b2) rten las 'das pa zag pa med pa'i chos (D214a7) kyi tshogs kyang kham s gsum par ma gtogs pa'i phyir ro // 'dis byas pa nyid la sogs pa'i gtan tshigs kyi skyon dag kyang shes par bya zhing (P ins. /) mi phal pa la (P268b3) sogs pa'i dpe'i skyon dag kyang brjod par bya'o //

ye shes kyi phyogs la yang rnam pa de (P om. de) nyid kyis (P kyi) gtan tshigs dang / dpe'i skyon (D214b1) dag dang / de'i gtan tshigs 'dzin pa nyid dang / dmigs (P268b4) pa dang bcas pa nyid la sogs pa'i skyon dag kyang brjod par bya'o // sku'i phyogs la yang gtan tshigs dang / dpe'i skyon dag de bzhin no //

## [7] 傍論：一切智をめぐる異教徒たちとの対論

### [7.1] 如来は一切智者ではない

眼を病んでいる者が日輪の光線に耐えられないように、すべての地を照らし出す無垢なる十力のマンドラ<sup>\*1</sup>の、迷乱のない御言葉の光線に耐えられない、哀れな<sup>\*2</sup>異教徒たちは言う<sup>\*3</sup>：【主張】如来は一切智者ではない。【証因】人 (\*manuṣya) であるから。【喩例】たとえば、彼とは別の者のように、あるいはまた、【主張】如来の智 (ye shes) は、一切智者の智ではない。【証因】知 (shes pa) であるから。【喩例】たとえば、凡夫の知のように、あるいはまた、【主張】如来の身 (sku) は一切智者の智の依りどころではない。【証因】体 (lus) であるから。【喩例】たとえば、凡夫の体のように。<sup>\*4</sup>

その〔三つの論証式の〕うち、この〔第一の論証式中で〕で「勝義の如来は一切智者ではない」と説くならば、「人であるから」という証因の内容は不成である。法身は、「人」などという戯論 (\*prapañca) を離れているからであり、〔また〕出世間であり無漏の法の集積もまた、三界に属さないからである<sup>\*5</sup>。これによって、「所作性」<sup>\*6</sup>などの証因〔を用いた場合〕の欠陥も知られるべきであり、「一般の人」などの喩例の欠陥もまた指摘されるべきである。

〔異教徒の提示した〕「智」を主題とする〔推論〕にもその同じかたちで、証因と喩例の欠陥と、認識することと、所縁を具えていることなどの、〔対論者が提示するであろう〕証因の欠陥もまた指摘されるべきである。体を主題とする〔推論〕にも証因と喩例の欠陥は同様にある。

<sup>\*1</sup>Pras 第 22 章 ad. k. 10 においても、仏陀を形容するための同様の表現が見られる：Pras[LVP ed. p. 442.1].: daśabala-vaiśāradya-āveṇīkabuddhadharma-amala-maṇḍalaṃ (十力、無畏、不共仏法という無垢なるマンドラを持つ〔如来〕を)

<sup>\*2</sup>ngan pa を漢訳 [T30, p. 118c17-18] (甚可憐愍) を参考に「哀れな」と訳した。先行訳は次注を参照のこと。

<sup>\*3</sup>Cf. 野澤 [1950, p. 38]: 眼病者が日輪の光線〔を見る〕に堪へざる如く、無垢なる十力といふ輪にて一切を照明する、迷乱なき言教といふ光線〔を見る〕に堪へざる、憐むべき外道は抗論して曰ふ；Krasser[2011b, p. 53]: Certain evil outsiders who cannot stand the rays of the maṇḍala of the immaculate ten powers [of the Buddha to know everything], his unerring teaching that illuminates all places, like those suffering from eye disease cannot stand the rays of the sun maṇḍala [i.e. the disc of the sun], state: ....

<sup>\*4</sup>この最後の推論式において sku (主張内) と lus (証因と喩例内) が用いられている。サンスクリット原典が相違している可能性があるが、文脈上、意味は同一でなければならず、しかも双方とも「身体」という意味で用いられていると考えられるから、「身」と「体」というように訳語を区別しながらも、sku と lus の違いに注意を払うことはしない。先行訳はいずれも同じ訳を適用している。Cf. 野澤 [1950, pp. 38-39]: 或は又、如来の身は一切知者の智の所依にあらず。身なるが故に、異生の身の如しと；Krasser[2011b, p. 54]: Moreover, the body of the Tathāgata is not the basis of the cognition of an omniscient being, because it is a body like the body of an ordinary person.

<sup>\*5</sup>Cf. 野澤 [1950, p. 39]: [答釈す]. その中、ここに勝義に属する如来は一切知者にあらずと説くときは“人なるが故に”といふ因の義はまさに成立せず。〔勝義に属する如来なる〕法身は人等の戯論を遠離せるが故に、また、出世間にして無漏なる法聚〔の十力等の諸大功德〕も亦三界に属せざるが故に；Krasser[2011b, p. 54]: If from among them (*tatra*) [the opponent] shows here [in this proof] (*atra*) that the ultimate (*pāramārthika*) Tathāgata is not omniscient, the content of [his] reason ‘because he is human’ is not established (cf. *asiddhārthatā, ma grub pa yi don* MHK 9.24d), because the *dharmakāya* lacks the extension (*spros pa*) of humans, etc., and because also the group of his qualities [such as the ten powers] being supra-mundane (*lokottara*) and pure (*anāsrava*) is not included in the three realms.

<sup>\*6</sup>‘dis byas pa nyid’の‘dis’が指す内容について、PPrT は指示せず、やや意味がとりにくい。Cf. Krasser[2011b, p. 54] such as ‘produced by him’

## [7.2] 「非」一切智者の意味

thams cad mkhyen pa ma yin no // zhes dam (P268b5) bcas pa (P pa'i) de'i don kyang re zhig gang yin / (P om. /) ci thams cad (D214b2) ni mi mkhyen la / cung zad mkhyen pa yin nam / 'on te cung zad kyang mi (P me) mkhyen pa yin /

de la gal te brtag pa snga ma ltar 'dod na ni des ci (P268b6) zhig mi mkhyen par 'dod / gal te dbang po las 'das pa'o (P ins. //) zhe na [pakṣa] des de mkhyen te / [hetu] shes bya yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] nyid kyi phyag mthil du nor bu dri ma med pa la sogs pa (D214b3) bzhag pa bzhin no //

(P268b7) 'on te brtag pa phyi ma ltar 'dod na ni phyogs snga ma la gnod pa dang / grags pas gnod de / de ni mi yin pa'i phyir zhes khas (P khangs) blangs pa'i phyir dang / so so'i skye bo la sogs pa'i dpe dag 'jig (P268b8) rten la grags pas mi rung ste / de dag gis kyang yul 'ga' zhig shes pa'i phyir ro //

(D214b4) ci ste gzhan dag gis 'das pa dang / ma 'ongs pa dang / da ltar du gtogs pa dang / ma gtogs pa dag ji ltar (P269a1) shes pa de ltar bcom ldan 'das kyis mi mkhyen to zhe na ni grub pa la sgrub pa yin te / de dag gi log pa'i shes pas shes bya dag log par shes pa'i phyir ro //

ci ste mkhyen pa (P269a2) ma yin no zhes (D214b5) bya ba / ngan pa mkhyen pa'o zhe na ni kho bo cag gi ston pa thams cad shes pa'o zhes sgrub pa rnam kyis rang gi ston pa dag gis gtan tshigs thams cad ma nges pa nyid do // dpyod pa can (P269a3) dag gi ni rgyal dpog pa (P om. pa) la sogs pa dag gis ma nges pa nyid de / re zhig rab rib kyis (P kyi) zil gyis (P gyi) non pa de dag la 'di skad (D214b6) ces dri bar bya ste / gang gis shes bya gang gi ngo bo nyid shes pa de yang dag pa'i (P269a4) shes pa dang ldan par brjod par bya ste / de dag gal te 'di skad ces 'di'i ngo bo nyid ni 'di'o (P ins. //) zhes de dag grub pa'i mtha' yongs su bzung ste / smra na dgag pa skabs ji ltar gsuns (P gsungs) pa (P269a5) dag rgya cher brjod par bya'o //

## [7.2] 「非」一切智者の意味

「〔如来は〕一切智者ではない」というその主張の内容もまた、まず何であるのか、すべてをご存知であるわけではなく何らかのものをご存知なのか、また、何もご存知ないのか。

そのうち、もし前者の選言肢のように〔すべてをご存知であるわけではなく何らかのものをご存知であると〕主張するならば、かれは何をご存知ないと主張するのか、もし「根 (\*indriya) を超えているものを〔ご存知ない〕」と言うならば、【主張】かれはそれをご存知である。【証因】所知であるから。【喩例】あなたさまの掌に無垢なマニなどを置くように\*1。

一方、後者の選言肢のように〔何もご存知ないと〕主張するならば、〔「如来は一切智者ではない、人であるから」という〕先行する主張に対する、〔「人であるから」という証因が不成であるという〕拒斥と、常識 (\*prasiddha) による拒斥とがあり、〔先行する主張に対する拒斥については、〕「かれ (如来) は人であるから」と認めるからである〔、つまり人であれば何も知らないということはない〕。そして、〔常識による拒斥については、〕凡夫などの喩例は、世間における常識として相応しくなく、〔つまり〕かれらもまた何らかの対象を認知しているからである。

さて「〔如来〕以外の者たちが過去・未来・現在に属するものと属さないものを知るように、そのようには世尊はご存知ない」と言うならば、すでに証明されたことを〔再度〕証明することであり、彼らの邪知は、諸々の所知を誤って認知するからである。

また、『「非〔一切〕智者』とは『悪智者』である」と言うならば、「我々の教主は一切知者である」と証明する者たち自身の教主たちの故に、〔つまり彼らも我々仏教徒にとっては「悪智者」であるから、かれらの提示する〕すべての証因は不定である。ミーマーンサカの者たちの Jaimini などの故に、不定である。まず、ティミラ眼病に侵されているかれらには、次のように問うべきである：「どのような所知の本質を知る者が、正しい知を伴っていると言われるのか。彼らがもし次のように『この本質はこれである』と言う彼らは、定説 (\*siddhānta) を把握 (\*parigraha) している」と言うならば、否であり、仰った通りの状況をつぶさに述べるべきである。\*2

\*1この喩例は、掌に置かれた宝石を容易く見ることができるよう、一切智者はたとえ根を超えていたとしてもそれを所知として認識できる、という意味であろう。この喩例に関しては Krasser[2011b, p. 56, n. 1] に詳しい。

\*2この一節は理解が困難である。野澤は PPrT より補いながら次のように訳している。野澤 [1950, p. 42–45]：ミーマーンサ派の〔本典中に“世間には一切知者と名付けらるるものは何らなし、吠陀のみ有にして常住なる作者は他になく、吠陀のみ一切知者なるが故に、他の有智者は或るものは正智を有し、或るものは邪知を有するのみ、他の一切知者は何らなきが故に如来も亦一切知者にあらず”といふが、この本典もミーマーンサ派の大師チャイミニ等も亦吠壇多を語るといへども自らは一切知者にあらずと現見せらるる故に、之に由って、且らく一切の吠陀を知らざる故に如来は一切知者にあらざるることとなるのか、或はチャイミニ等は一切知者にあらざるることとなるのか〕、チャイミニ等によりては〔因〕不定なり。且らく、眼翳に征服されし彼等に次の如く問ふべし。〔吠陀のみ一切知者なるが故に他の有智者は或るものは正智を有し、或るものは邪智を有すといふ場合、他の有智者中の〕誰が如何なる所知の自性を知るとき、正智を有すと称せらるるか。〔かく問へるとき、〕彼等が若し、吾等の大師チャイミニ等の自性は正智を有すと彼等の定説を固執してかくの如く語るときは、〔彼等に対して〕遮遣の作法が如何様に説かれているかを広くのべるべきなり。〔即ち、ここにチャイミニ等と余他の異生とは共に吠陀にあらざる故に邪智を有すと現見せらる。之に由って、且らく如来は吠陀にあらざる故に余他の異生の如く邪智を有することとなるのか、或は又、チャイミニ等は吠陀にあらざる故に余他の異生の如く邪智を有することとなるのか不定なり。故に如来は邪智を有すと成立せず。而して吠陀中に“凡そ六牙の白象に変化して尊母の胎中に入り、出生して一切の所知といふ大海を飲むものは世間に於てまさに一切智者なり”と説かれていることは他に類例なきが故に如来こそ一切知者なりとの決定因を広く説くべきなり。之に由って一切知者は成立す〕。Krasser[2011b, pp. 57–58] In case of the Mīmāṃsakas, [the reason] is inconclusive on account of Jaimini, etc.: First [you] have to ask those overcome by *timira* in the following way ('*di skad ces dri bar bya ste*): You have to state of which nature the one is by whom the knowable things are known [and] who is endowed with correct cognition. If then they answer by adopting the [different] *siddhāntas* “his nature is this,” then at the occasion of [their] refutation you must bring forward the [arguments] as explained [before] *in extenso*.

### [7.3] 如来には知らないことがある, 難一切智人

gang dag (D214b7) mkhas par rlom pas 'khrul pa dag gis smras pa / [pakṣa] de bzhin gshegs pa ni thams cad mkhyen pa ma yin te / [hetus] lung du ma bstan pa'i dngos po lung du (P269a6) ma bstan pa'i phyir dang / mdzes ldan ma gsod pa ma sbran pa'i phyir dang / bram ze'i bu mo dregs mas skur ba btab pa'i phyir dang / grong khyer dmar can (D215a1) gyi bu 'jig pa ma nges pa'i phyir (P269a7) dang / 'khor ba'i sngon gyi mtha' mi mngon no (P ins. //) zhes (P ins. /) rang nyid mi shes par khas blangs pa'i phyir dang / lhas (P lha) byin rab tu phyung ba la sogs pa dag gi phyir [dṛṣṭānta] dper na mi phal pa bzhin no //

(P269a8) de dag gi yang dam bcas pa'i don rnam par brtags nas skyon ji skad (D215a2) bstan pa dag nyid brjod par bya zhing / gtan tshigs dang / dpe'i skyon dag kyang ci rigs par brjod par bya'o // ci ste (P269b1) thams cad du lung (D thams cad du lung: P thams cad lung du) ma bstan pa'i phyir zhes gtan tshigs brjod na / de lta na yang rang gi ston pa dag gis (D gi) ma nges (P des) pa nyid yin pas / de bzhin gshegs pa ni phyin ci ma log par (D215a3) mkhyen pa yin no (P ins. //) (P269b2) zhes bag rkyong (P brkyang) ste smra bar bya'o //

thams cad ces bya ba yang gang yin / (P //) gal te srog la sogs pa dag gam / tshig gi don drug gi rdzas dag gam / gtso bo dang / skyes bu'o zhe na ni / de dag (D dad) de (P269b3) ltar ngo bo nyid yod pa ma yin pas / de dag thams cad nyid ma yin no // ci ste (D215a4) spyi'o (P spyi bo) zhe na ni des de dag ngo bo nyid med pa nyid du yang dag par (D pa) ji lta (D ji ltar) ba bzhin du mkhyen te / de ltar ni bstan kyang yin (PPr zin) (P269b4) la ston par yang 'gyur ro //

### [7.3] 如来には知らないことがある，難一切智人

【対論者の主張】「賢い」と思いあがって迷乱している者たちは言う：【主張】如来は一切智者ではない。【証因1】無記の項目(\*vastu)に回答を与えていないからである。【証因2】Sundarīの殺害を知らなかったからである。【証因3】バラモンの娘 Dregs ma (旃遮女婆羅門)が、誹ったからである。【証因4】Pāṭaliputra 都城が壊滅するのを確定しなかったからである。【証因5】「輪廻の前際は明らかでない」と自ら知らないこと〔があると〕認めているからである。【証因6】Devadattaの出家などの故に。【喩例】たとえば一般の人のように。

【清弁の反応】また、彼らの主張内容を検討した上で、すでに述べた同じ欠陥を指摘すべきであり、証因と喩例の欠陥もまた、適宜(\*yathāyogam)指摘すべきである。もし、【証因1】「すべてに回答を与えないから」という〔「如来は一切知者ではない」という主張の〕証因を述べるならば、〔「非智者」を「悪智者」とした場合と〕同様にまた、自身の教主たちの故に、〔その証因は〕不定であるので、「如来は顛倒なく智者である」と補って (bag rkyong ste) 言うべきである。

「一切」というのもまた何であるのか。もし「命(\*jīva)を始めとする諸々のものか、六句義の諸実体(\*dravya)か、根本原質(\*pradhāna)と丈夫(\*puruṣa)である」と言うならば、それらはそのように自性が在るものではないので、それらは「一切」なるものではない。もし〔一切とは〕共通(\*sāmānya)のことである」と言うならば、かれ(如来)は、それら(共通)を自性が存在しないものとして、正しく如実にご存知であり、そのように示したのでもあり、教主ともなるのである。

## [7.4] ミーマーンサカ：論典の作者を巡る議論

dpyod pa can dag las kha cig gis smras pa / [pakṣa] de bzhin gshegs pa'i gsung rab ni thams cad mkhyen pa ma yin pas smras pa yin te / [hetu] byed pa po dang bcas (D215a5) pa'i (P269b5) phyir [dr̥ṣṭānta] dper na / bye brag pa la sogs pa'i bstan bcos bzhin no //

de dag gi (P om. gi) dam bcas pa'i don kyang rnam par brtags (P brtag) nas snga ma bzhin du skyon brjod par bya'o // [pakṣa] rig byed ni byed pa po dang bcas pa (P269b6) yin te / [hetu] klag par bya ba yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na (P ins. /) bye brag la sogs pa'i bstan bcos bzhin pas (D215a6) rig byed kyang byed pa po dang bcas pa'i phyir (P ins. /) zhes bya ba'i (D ins. phyir zhes bya ba'i) gtan tshigs ma nges pa nyid do //

(P269b7) ci ste rig byed kyi tshig dag ni byas pa ma yin te / byed pa po mi dran pa'i phyir ro zhe na / de ni bzang po ma yin te / gtan tshigs kyi rjes su 'gro ba bstan dka' ba'i phyir ro // lung las /

nges (P269b8) brjod ni ri bo nges (D215a7) pa zhes bya bar byas la / snyan tshigs dag ni ri bo snyan pa zhes bya bar byas (P ins. la) / srid srung nyi ma'i rgyud ni ri bo skal ldan phug ron can du byas so (P ins. //)

zhes 'byung bas / gtan tshigs (P270a1) kyi don rang la (P ins. 'ad or 'od) ma grub pa nyid do //

gal te gsal ba dag gi skyon med do zhe na / phyogs des kyang mi nus te / gsal ba snga ma bzhin (D215b1) du dgag pa'i phyir ro // [pakṣa] rig byed kyi tshig dag ni (P270a2) byas pa yin te / [hetu] rtogs par 'dod pa'i don go sla ba nyid du tshig gi rim pa bstan pa'i phyir / [dr̥ṣṭānta] dper na grangs can gyi bstan bcos kyi tshig dag bzhin no // de bzhin du ji skad bstan pa'i yan lag lhag (P270a3) ma dag 'dod pa dang bcas pa nyid dang / gzung ba nyid (D215b2) dang / brjod par bya ba nyid dang / don dang ldan pa nyid dang / chos sgrub pa nyid la sogs pa'i gtan tshigs dag gi phyir ro (P ins. //) zhes kyang rjes (P270a4) su dpag pa rgyas par brjod par bya'o //

## [7.5] 声の自性

[pakṣa] dpyod pa can dag gis rab tu brtag pa'i sgra la ni sgra'i ngo bo nyid med de / (P med do //) [hetu] dbang po'i gzung ba (P bzung ba) yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na (P ins. /) (D215b3) gzugs bzhin no // [pakṣa] sgra ni gsal bar (P270a5) bya ba ma yin te / [hetu] rtogs pa'i rgyu yin pa'i phyir [dr̥ṣṭānta] dper na / yan lag gi (P gis) rgyu (P om. rgyu) las bzhin no // de bzhin du yod pa nyid dang / brjod par bya ba nyid dang / shes bya nyid dang / chos sgrub pa nyid dang / dga' ba (P270a6) dang / yongs su gdung ba'i rgyud (PPr rgyud: PPrT rgyu nyid) la sogs pa'i gtan (D215b4) tshigs dag gi phyir ro (P ins. //) zhes kyang rjes su dpag pa rgyas par brjod par bya'o // 'dis sngon ma byung ba'i lha nyid kyi gsal bar bya ba nyid (P270a7) yin no (P ins. //) zhes zer ba dgag pa yang khong du chud par bya'o //

## [7.4] ミーマーンサカ：論典の作者を巡る議論

【対論者の主張】ミーマーンサカのある者は言う：【主張】如来のことば (\*pravacana) は、非一切智者によって語られたものである。【証因】作者を有しているから。【喩例】たとえば *Vaiśeṣika* などの論典 (\*śāstra) のように。

【清弁の応答】彼らの主張の内容もまた、検討した上で、先に〔何らかのものをご存知なのか、また、何もご存知ないのかを検討したとき〕同じように欠陥を指摘すべきである。【主張】*Veda* は作者を有しているものである。【証因】読誦されるべきものであるから。【喩例】たとえば、*Vaiśeṣika* などの論典のように、したがって *Veda* もまた〔読誦されるべきものであるので、ミーマーンサカの提示した〕「作者を有しているから」という証因は不定である。

もし〔ミーマーンサカの者たちが〕「*Veda* の諸々のことばは、作られたものではない。作者が伝承されていないからである」と言うならば、彼は賢明ではない。証因の随伴 (\*anvaya) を示すことが困難だからである。聖典に「*R̥g[-veda]* は *R̥g* という山で作られ、清浄なる *Sāma[-veda]* は *Sāma* という山で作られ、太陽の末裔である *Atharva[-veda]* は尊い (skal ldan) 鳩 (phug ron) の住む山で作られた」と出ているので、証因の内容は自ら不成である (\*svato 'siddha)。

もし「顕現〔を説く〕者たちには欠陥は存在しない」と言うならば、その主張もあり得ないし、顕現は以前の通りに否定するべきだからである。【主張】*Veda* の諸々のことばは、作られたものである。【証因】理解させたい意味が分かりやすいよう、ことばの順序が示されているからである。【喩例】たとえば、*Sāṃkhya* の論典の諸々のことばのように、同様に、既に述べた残りの支分である「『〔発話〕意欲を伴っていること』『所知性』『所詮性』『対象を伴っていること』\*1『ダルマを証明すること』\*2などの証因の故に」というようにも、推論を詳しく述べるべきである。

## [7.5] 声の自性

【主張】ミーマーンサカの者たちによって構想された声には、声の自性は存在しない。【証因】感官の認識対象 (\*grāhya) であるから。【喩例】たとえば色のように。【主張】声は顕現されるものではない。【証因】〔意味〕理解の原因であるから。【喩例】たとえば四肢を原因とする身振りのように。同様に、「存在性」「所詮性」「所知性」「ダルマを証明すること」「歓喜と苦痛との原因であること」などの証因の故に、というようにも、推論を詳しく述べるべきである。これによって、「劫初の天によって\*3顕現されるべきものである」というものを否定することも理解されるべきである。

\*1 「対象を伴っていること」と訳した原文 *don dang ldan pa nyid* は「有意味性」とも考えられる。PPrT は何も指示しない。

\*2 この証因が如何にして主張を導くのかは不明瞭である。

\*3 Cf. 漢訳 [T30, p. 119c14–15] : 劫初諸天子

## [7.6] ヴェーダと殺生

[*pakṣa*] rig byed ni byed pa po tshul khirms 'chal pas byas par shes (D she) par bya ste / [*hetu*] 'tshe ba dang / bgrod par bya ba ma yin (D215b5) par 'gro ba dang / (P270a8) chang 'thung ba chos su ston pa'i phyir / (P om. /) [*dr̥ṣṭānta*] dper na par sig la sogs pa'i bstan bcos bzhin no //

gal te [*pakṣa*] bstan bcos las 'byung ba'i 'tshe (D tshe) ba ni chos ma yin pa ma yin te / [*hetu*] gsang sngags kyis yongs (P270b1) su gzung (P bzung) ba'i phyir / [*dr̥ṣṭānta*] dper na dug za ba bzhin no zhe na / de ni bzang po ma (D215b6) yin te / ma byin par len pa dang / 'dod pas log par g-yem pa la sogs pa dag gis ma nges pa nyid yin no // [*pakṣa*] 'tshe ba ni ngan 'gro'i (P270b2) rgyu'i (P rgyu) yin te / [*hetu*] bsams (P bsam) bzhin du ma nor bar (PPr ba) gsod pa'i phyir / [*dr̥ṣṭānta*] dper na tha mal par phyugs gsod pa bzhin no // yang na [*pakṣa*] mchod sbyin gyi gnas su 'tshe (D215b7) ba'i mtshan nyid kyi bya ba ni ngan 'ror 'gro ba'i rgyu yin te / (P270b3) [*hetu*] gzhan gsod par rjes su gnang ba sngon du btang ba nyid yin na bya ba'i khyad par yin pa'i phyir [*dr̥ṣṭānta*] dper na / mchod sbyin gyi gnas ma yin par 'tshe ba'i mtshan nyid kyi bya ba bzhin no //

gang dag 'jig rten rgyang (P270b4) phan (P pan) pa dag pas kyang sdig che ba (PPrT bar) rig (D216a1) byed smra ba'i tham lag gi rjes su zhugs nas / mchod sbyin gyi gnas su 'tshe ba'i mtshan nyid kyi bya ba ni mchod sbyin gyi gnas ma yin par 'tsho (P 'tshe) ba'i mtshan nyid kyi bya ba (P270b5) ltar chos ma yin pa ma yin te / bstan bcos las chos ma yin pa mi ston pa'i phyir dpe ma grub bo zhes zer na (D ro: P na) / de dag (D216a2) ni 'jig rten rgyang phan (P pan) pa blo gros sbyang ba ma byas pa mi dge ba'i bya ba la (P270b6) mngon par dga' ba'i sems dang ldan pa rnams kyi 'jug pa gang yin pa de gtso cher sgrub par byed pa yin pas / gtam 'dre bar bya ba yang ma yin mod kyi / 'on kyang de dag gi lugs (P270b7) dgag pa brjod par bya ste / mchod sbyin (D216a3) gyi gnas su 'tshe ba'i mtshan nyid kyi bya ba gang yin pa de ni tshe 'di la de'i gnas la 'bras bu ji lta bur mngon par sgrub par (D par: P pa) byed pa de lta bu kho na'i 'bras bu (P270b8) tshe phyi ma la byed pa po la (P om. la) mngon par sgrub par (D par: P pa) byed pa yin te / bya ba'i khyad par yin pa'i phyir dper na sbyin pa bzhin no //

gang dag 'di skad ces (D216a4) [*pakṣa*] phyugs mchod sbyin du spyad pa ni chos ma yin pa ma (P271a1) yin te / [*hetu*] de'i ched yin pa'i phyir gang zhig gang gi ched du sbyar ba de de'i ched du spyad pa chos ma yin pa'i rgyur mi 'gyur te / [*dr̥ṣṭānta*] dper na sbyin bdag gis bram ze'i ched du 'bras (P271a2) chan (P can) sbyar ba bzhin no (P ins. //) zhes zer ba de ni bzang po ma yin te / 'ga' zhig gis phyugs (D216a5) mchod sbyin gyi ched du sprul to zhes bya ba de mi 'grub ste / sprul pa po 'ga' zhig gis blo sngon du btang (P271a3) ste / byas par khas ma blangs pa'i phyir ro //

## [7.6] ヴェーダと殺生

【主張】 *Veda* は、悪戒の作者によって作られたものであると知るべきである。【証因】 殺生と、行くべき所ではないところに行くことと、飲酒といった法を説くからである。【喩例】 たとえば、ペルシャ人 (\**pārasika*) などの論典のように\*<sup>1</sup>。

もし「【主張】 論典にある殺生は非法ではない。【証因】 マントラによって抑制 (\**parigraha*) されているから。【喩例】 たとえば〔マントラの抑制により〕 毒を食べる〔ことができる〕ように」と言うならば、彼は賢明ではない。与えられていないものを取ること（不与取）と、欲望によって過ちを犯すこと（邪淫）などの故に〔因が〕不定であるから。【主張】 殺生は悪趣の因である。【証因】 故意に狂乱なしに殺すからである。【喩例】 たとえば、いつも家畜を殺す者のように。あるいはまた、【主張】 供犠の場における殺生を特徴とする行為 (\**kārya*) は、悪趣に趣く原因である。【証因】 他を殺すことに関する認可を先行させるとき、特別な行為であるから。【喩例】 たとえば、供犠の場でないところでの殺生を特徴とする行為のように。

Lokāyata の者たちもまた、罪深い *Veda* を語る者の教えを理解 (\**anugata*) して、「供犠の場における殺生を特徴とする行為は、供犠の場でないところにおける殺生を特徴とする行為と同様に、非法ではない。〔というの〕 論典に非法は示されていないからであり、喩例は不成立である」と言うならば、彼らは、知が浄められていない Lokāyata の、不善なる行為を喜ぶ心を伴った者たちの行ない (\**pravṛtti*) を真っ先に成立させるのであるから、対話すべきでさえないけれども、一方で、彼らの立場の否定を指摘すべきである。供犠の場における殺生を特徴とする行為は、この生において、その〔供犠〕の場において果報を成就するまさにその通りの果報を、後の生において作者に成就するのであり、〔その意味で〕 特別な行為であるから、たとえば、布施のように。

ある者は次のように言う：【主張】 家畜を供犠に用いるのは、非法ではない。【証因】 その〔供犠〕のためであるから、何らかのもののために供与された何らかのものを、そのために用いるのは非法の因とはならない。【喩例】 たとえば、施主自身がバラモンのために供物 (\**odana*) を供与するように、と述べる彼は賢明ではない。「あるものが家畜を供犠のために仮現する」というそれは成り立たない。ある仮現〔を行う〕者が知を先立てて（熟慮して）作ったとは認められないからである。

\*<sup>1</sup>Cf. van der Kuijp[2006, pp. 190–192]

dud 'gro phyugs ngan 'gro log par ltung bar skyes pa bde ba shin tu dkon pa / sha kho na med pa 'chi bas (D med pa'i: P med pa 'chi bas) 'jigs skrag pa mya ngan bya bar 'os pa (P271a4) dag gsad pas / (D216a6) lha lha'i phreng ba dang / byug pa dang / rgyan dang / gos 'chang ba'i gzugs can bdud rtsi mchog tu yid du 'ong ba / ro zhim po'i (P pa'i) zas za ba 'byor ba chen po dang ldan pa rnams (P271a5) dga' bar 'gyur ro (P ins. //) zhes bya ba de la su zhig yid ches pa skye bar 'gyur / [pakṣa] phyugs dag ni mchod (P mchos) sbyin gyi chod ma yin te / [hetu] longs (D216a7) spyad par bya ba yin pa'i phyir / [dr̥ṣṭānta] dper na mchod sbyin bya (P271a6) ba'i 'bras bu bzhin no // de bzhin du yod pa nyid la sogs pa'i gtan tshigs dag gi phyir ro (P ins. //) zhes kyang rjes su dpag pa rgyas par bshad (D bshad: P brjod) par bya'o //

### [7.7] 一切法無自性を示したのが一切智者である

de ni phyogs tsam zhig nye bar (P271a7) bstan pa yin te / zhar la bshad pas chog go // de'i phyir de ltar (D216b1) thams cad mkhyen pa ni chos thams cad ngo bo nyid med pa nyid phyin ci ma log par ston pa bka' (P ins. /) lha dang mi'i bla ma rnams kyis (P kyi) (P271a8) bkur ba de (P bkur pa ste) / de nyid bcom ldan 'das stobs bcu mnga' ba yin no //

「誤って堕ちた悪趣に生じ、幸せは極めて得難く、肉さえも存在せず<sup>\*1</sup>、死に戦き、憂うのに相応しい四足獣を殺すことによって、天の花輪・軟膏・飾り・絹を身につけ整った者であり、よろこばしく、味わわれるべき食べ物であるアマリタを食べる、大自在なる神々を、喜ばせることになる」というそれに対して誰が信を起すだろうか。【主張】家畜たちは、供犠のためのものではない。【証因】享受されるべきだからである。【喩例】たとえば、供犠の行為の果報（生天）のように、<sup>\*2</sup>同様に「存在性などの諸証因のゆえに」とも〔上述の〕推論を詳しく説くべきである。

## [7.7] 一切法無自性を示したのが一切智者である

以上は、主張のみを述べたものであり、傍論はすでに十分である。したがって、そのように一切智者は一切法無自性を顛倒なく示した方であり、〔そのことばは〕<sup>\*3</sup>すぐれた (bla ma) 天人たちによって尊敬されている。彼こそが、十力たる世尊であられる。

<sup>\*1</sup>「肉さえも存在せず」と訳したのは「sha kho na med pa」であるが、この文脈で何を意味するのかわかりません。

<sup>\*2</sup>野澤 [1950, p. 54]: また、災厄ある悪趣に生じ、安楽は得難く、敵意なく、死に戦き、憂多き、畜生なる獣を殺すことによりて、天の鬘と塗香と莊嚴と衣服とをつけてみえうるはしく、極めて意に適ひ味よき甘露の食を食ひ、大自在を有する、諸天をよろこばす、といふことに誰が信 (pratyaya) を生ぜんや。〔またこの同じことを論証であらばせば〕、獣は祭祀の爲めにあらず。〔乳を搾り、荷物を運ばす等に〕受用せらるるものなるが故に。祭祀の作業の果の如し。

<sup>\*3</sup>PPr 漢訳 [T30, p. 119c5b-4b] より補った: 如來所説一切天人之所供養。

## [8] 戲論の役割：世俗 (k. 11)

### [8.1] 「空」と戲論

gtam ha cang 'phros pas chog gis / skabs nyid la 'jug par bya'o //  
 'dir smras pa / khyed kyis (P om. khyed kyis) chos (D216b2) thams cad spros pa med do (P271b1)  
 zhes khas blangs la / chos thams cad stong pa'o zhes spros pa yang byed pas (P ins. /) de'i phyir khas  
 blangs pa la gnod par 'gyur ro //

'dir bshad pa / de ni bden mod kyis / gal te chos thams cad stong ngo // (P271b2) zhes ma bstan par  
 yang sgrub par byed pas / thos pa las byung ba'i shes (D216b3) pa med par chos thams cad stong ngo  
 (P ins. //) zhes bya bar rtogs (P rtog) par 'gyur na ni / don dam par / (P om. /)

stong ngo zhes kyang mi brjod do (P de) //  
mi (P271b3) stong zhes kyang mi bya zhing //  
gnyis dang gnyis min mi bya ste // 11abc \*1

da lta ma yin pas / de'i phyir bsod nams dang / ye shes kyis tshogs dang rjes su mthun par sgrub par  
 byed (D216b4) pa rnams kyis de ltar rtogs (P rtog) par (P271b4) bya ba'i phyir stong pa nyid la sogs  
 pa'i brjod pa dag gis /

gdags pa'i don du brjod par bya // 11d \*2

yang dag pa ma yin par rtogs pa'i dri ma bkru ba'i phyir ro //

(1) de la (PPrT de la: PPr de ltar) re zhig lta ba'i ling tog gzhig pa'i phyir (P271b5) shes bya stong  
 ngo (P ins. //) zhes brjod par bya'o // (2) med par lta ba spang (P spong) (D216b5) pa'i phyir sgyu  
 ma dang / smig rgyu lta bu'i bdag nyid kyis mi stong ngo zhes kyang brjod par bya'o // (3) don dam  
 par rang las skye ba med pa'i phyir dang / sgyu (P271b6) ma la sogs pa'i ngo bo nyid kyis bdag nyid du  
 skyes pa'i phyir gnyi ga zhes kyang brjod par bya'o // (4) gang yang rung ba'i mthar ltung ba yongs su  
 spang ba'i phyir dang / (D216b6) bden pa gnyis la rnam par ltos (P bltos) pas (P271b7) gnyi gar lta  
 ba'i skyon gyi dug bsal ba'i phyir dang / don dam pa'i (D par) bden pa rtogs par bya ba'i (P rtog pa'i)  
 phyir gnyi ga ma yin no (P ins. /) zhes kyang brjod par bya'o //

\*1MMK11abc(d): śūnyam ity api avaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayam nōbhayaṃ cēti (prajñāptyarthaṃ tu kathyate //)

\*2MMK11(abc)d: (śūnyam ity api avaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayam nōbhayaṃ cēti) prajñāptyarthaṃ tu kathyate //

## [8] 戲論の役割：世俗 (k. 11)

### [8.1] 「空」と戲論

〔傍論の〕話は広く行き渡りもう十分である。本題に戻るべきである。

【対論者の主張】ここで〔次のように〕言う：あなたは「一切法は戲論を欠く（無戲論）」と認めながら、〔一方で〕「一切法空」という戲論も作るので、それゆえに、〔自身の〕承認の拒斥となる。

【清弁の応答】これに応えよう：それ（一切法が戲論を欠くこと）はその通りである。しかしもし「一切法空」と説かなくても、論証をなす者（\*prasādhaka）が\*<sup>1</sup>聞所生知なしに「一切法空」というように理解することになるならば、勝義として、「空である」とさえ言うべきでない。あるいは「空ではない」とも〔言う〕べきではない。〔「空でありかつ空ではない」というように〕両方であるとも、また両方でないとも〔言う〕べきではない（MMK11abc）。〔しかし〕そうではないので、したがって、福德と智の資糧に随順して論証をなす者たちは、そのように考えをめぐらすべきであるから、「空性」などの表現によって、施設すること〔によって人々を教化する〕ために〔「空である」などが〕語られるのである（MMK11d）。虚妄分別という垢を洗うためにである。

(1) そのうちまず「見」という白内障を破るために、「所知は空である」と言うべきである。(2) 無見を捨てるために「幻や蜃気楼のような〔そもそも所知ではない〕ものの本質（\*ātman）としては空ではない」とも言うべきである。(3) 勝義として、自より生じるものは存在しないから、また、幻などを自性とするものの本質として生起するから、「〔空と不空との〕両方である」とも言うべきである。(4) いずれかの極端に陥ることを断つために、また二諦に頼ることで〔有無〕両方を見てしまうという欠陥の毒を除去するために、そして勝義諦を理解するために、「〔空と不空との〕両方でない」とも言うべきである。

\*<sup>1</sup>Cf. PPrT[D Za 207a4]: kun rdzob tu stong ngo zhes spros pas ma bstan na sgrub par byed pa dag gis de mi rtogs pas. 野澤 [1950, p. 56] は sgrub par byed pa(s) に prasādhaka というサンスクリット語を想定して、それを「行者」と翻訳している。

de'i phyir de ltar yang dag pa ma yin par rtogs (P rtog) pa'i dri ma bkru (P kru) ba'i (P271b8) phyir /  
(D phyir ro //: P phyir /) stong pa nyid la sogs pa brjod de / ji skad du (D216b7) stong pa nyid ni lta  
bar gyur pa thams cad las nges par 'byin pa'o zhes gsungs pa lta bu'o // gzhan yang /

gal te dngos po rang bzhin yod //  
(P272a1) stong mthong yon tan ci zhig yod //  
rtog pas bcings pa mthong bas na //  
'dir ni de nyid dgag par bya // (P /)

zhes bshad pa lta bu'o //

## [8.2] 戲論の働き

gal te gnyi (D217a1) ga ma yin no zhes spros par byed pas spros (P272a2) pa ma spangs so zhe na /  
de las gzhan pa'i spros pa dag dgag par 'dod pas de skad smras kyang skyon med de / dper na rang nyid  
sgra mi 'dod pas gzhan dag gi sgra dgag par 'dod pa'i phyir / sgra ma (P272a3) 'byin sgra ma 'byin (P  
byin) zhes brjod pa la (D217a2) skyon med pa bzhin no //

yang na don dam pa ston par byed pa'i rgyu'i shes pa tha snyad pa'i shes pa'i khyad par la don dam  
par nye bar gdags par (P pa) byas nas / don dam par (P272a4) dngos po rnamstong ngo (P ins. //)  
zhes dam bcas pa'i phyir skyon med de / 'og nas kyang / (P om. /)

tha snyad la ni ma brten par //  
dam pa'i don ni (D217a3) bstan mi nus // (P om. //) 24.10ab \*<sup>1</sup>

zhes (P shes) 'byung ngo //

gzhan yang mi stong pa dgag pa kho na'i phyir (P272a5) stong pa nyid ces brjod par zad kyi (P ins. /)  
stong pa nyid du sgrub pa gtso cher ma bstan pas skyon med do //

\*<sup>1</sup>MMK24.10ab: vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate /

したがって、そのように虚妄分別という垢を洗うために「空性」などを述べる。「空性は一切の見(†*dr̥ṣṭigata*)より出離させる(\**nairyāṇika*)」と仰られたように、他にも、「もし存在に自体があれば、空見にどんな功德があるのか。〔不空という〕分別の故に縛られていることを観察することによって、この世でまさにそれ(不空)を否定すべきである」と説かれているように。

## [8.2] 戲論の働き

もし「『空と不空との〕両方でない』と戲論をなすことによって戲論を断つことはない」と言うならば、それとは別の諸々の戲論を否定しようとしている者が、そのように〔両方でない〕と述べることに欠陥はない。たとえば、自らは声を望んでいない者が、他の者たちの声を否定しようとして「声を出すな、声を出すな」と述べることに欠陥はないように。

あるいはまた、勝義を説く因である知、〔つまり〕特別な言説知において勝義を施設して、「勝義として諸存在は空である」と主張するから、欠陥はない。後(MMK24.10ab)にも、「言説に依らずに勝義は説きえない」と出ている。

さらにまた、不空を否定するためだけに「空である」と述べたに過ぎないが、空性を論証することを主眼として説いているわけではないので、欠陥はない。

## [9] 戲論を超えた如来：勝義 (kk. 12–15)

### [9.1] 寂靜なる如来 (k. 12)

de'i phyir de ltar de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid stong yang / gang dag 'di skad ces 'di la de bzhin (P272a6) gshegs pa de rtag pa'am / mi (D217a4) rtag pa'am / rtag kyang rtag la / mi rtag kyang mi rtag pa'am / rtag pa yang ma yin mi rtag pa yang ma yin pa'am / de bzhin du 'jig rten mtha' yod pa'am / 'jig (P272a7) rten mtha' med pa'am / mtha' yod kyang yod la (P ins. / mtha') med kyang med pa'am / mtha' yod pa yang ma yin / mtha' med pa yang ma yin pa (D217a5) zhig tu 'gyur ba'i phyir / de dag ji ltar grub (P272a8) pa de bzhin du bdag kyang 'grub la / dngos po rnam kyang 'grub bo (P ins. //) zhes zer ba

de dag gi phyir / 'dir bshad pa /

rtag dang mi rtag la sogs bzhi //

zhi ba 'di la ga la yod //

mtha' dang mtha' med la (P272b1) sogs bzhi //

zhi ba 'di la ga la yod // 12 \*1

de (D217a6) bzhin gshegs pa ngo bo nyid kyes ma skyes pa zhi ba 'di la ste (P 'di lta ste) / gang gi phyir gtan tshigs grub na dpe (D de'i: P dpe) yang 'grub pa zhig na zhes bya ba'i tshig gi lhag (P272b2) ma'o // de'i phyir gtan tshigs thun mong ma yin pa nyid dang 'gal ba nyid do //

yang na bsgrub (P sgrub) pa ji skad bstan pas / bcom ldan 'das brten nas gdags (D217a7) pa ngo bo nyid stong pa la /

rtag dang mi rtag la (P272b3) sogs bzhi //

zhi ba 'di la ga la yod //

mtha' dang mtha' med la sogs bzhi //

zhi ba 'di la ga la yod // re12

ngo bo nyid med pa nyid dang / rdzas su yod pa ma yin pa'i zhi ba 'di la ste / rtag pa dang (P272b4) mi rtag pa la sogs pa bzhi po de dag 'di la yod pa ma yin pa (D217b1) nyid do zhes bya ba'i (D ins. tha) tshig gi don to //

\*1MMK12: śāsvatāśāsvatādy atra kutāḥ śānte catuṣṭayam / antānantādi cāpy atra kutāḥ śānte catuṣṭayam //

## [9] 戲論を超えた如来：勝義 (kk. 12–15)

### [9.1] 寂靜なる如来 (k. 12)

【対論者の主張】したがって、以上のように如来の自性は空であるけれども、ある者が次のように言う：ここで、その如来<sup>\*1</sup>は常か・無常か・常かつ無常か・非常かつ非無常か、同様に、世間は有辺か・世間は無辺か・有辺かつ無辺か・非有辺かつ非無辺か〔そのいずれか〕になるので、それら（如来と世間）が成り立つのと同様に、我（ātman）もまた成り立ち、諸存在もまた成り立つ、と。

【清弁の応答】かれらのために、ここに応えよう：「常」「無常」などの四つ一組〔の命題〕が、どうしてこの寂靜せる〔如来〕に対して適用されようか、また「有辺」「無辺」などの四つ一組〔の命題〕もまた、どうしてこの寂靜せる〔如来〕に対して適用されようか（MMK12）。自性として不生であり寂靜であるこの如来に対して〔適用されようか〕、である。証因（常や無常）が成立するとき、喩例（如来）もまた成立するはずである〔が、そうではない〕、という余意がある。それゆえに、証因が不共（\*asādhāraṇa）であり、矛盾（\*viruddha）している。

あるいはまた、上述の論証によって、素材に基づいて施設され（\*upādāyaprajñapti）、自性空である世尊に関して、「常」「無常」などの四つ一組〔の命題〕が、どうしてこの寂靜せる〔如来〕に対して適用されようか、また「有辺」「無辺」などの四つ一組〔の命題〕もまた、どうしてこの寂靜せる〔如来〕に対して適用されようか（MMKre12）。無自性であり、実有ではないこの寂靜〔なる如来〕に対して〔適用されようか〕、である。常・無常などのそれら四つ一組〔の命題〕をこの〔寂靜なる如来〕に対して適用するのでは決してない、という意味である。

<sup>\*1</sup>無記説において一般には「常・無常」のサブジェクトも、「有辺・無辺」と同様に「世間 (loka)」であるが、ここでは「如来」となっていることが注目される。その意味は PPr にも PPrT にも述べられないが、おそらく本章のテーマが「如来」であるので、如来に関する四句分別にしたのであろう。なお Pras[LVP ed. p. 446.9–14] では「常・無常」のサブジェクトは「如来」ではなく「世間 (loka)」である。

de lta bas na de bzhin gshegs pa rtag pa'am / mi rtag pa'am / rtag kyang rtag la / mi rtag kyang mi (P272b5) rtag pa'am / rtag pa yang ma yin / mi rtag pa yang ma yin pa'am / 'jig rten mtha' yod pa'am / mtha' med pa'am / mtha' yod kyang yod la (P ins. /) mtha' (D217b2) med kyang med pa'am / mtha' yod pa yang ma (P272b6) yin // mtha' med pa yang ma yin pa (P om. pa) zhes bya ba de dag ma yin te / don dam par de bzhin gshegs pa skye ba med pa'i phyir ro // de ltar yang mdo sde las / 'jam dpal skye ba med pa dang / 'gag pa med pa (P272b7) zhes bya ba ni / de bzhin gshegs pa'i (D217b3) tshig bla dags so (P ins. //) zhes ji skad gsungs pa lta bu'o //

## [9.2] 無記の意味するところ：無自性 (kk. 13–14)

gang dag 'di skad ces [*pakṣa*] don dam par de bzhin gshegs pa yod pa kho na yin te / [*hetu*] mya ngan las 'das nas (P272b8) med do (P ins. //) zhes lung ma bstan pa'i phyir ro // [*dr̥ṣṭānta*] 'di na (P om. na) mo gsham gyi bu lta bu (P om. lta bu) gang yod pa ma yin pa de la ni sgrub pa de lta bu med pas / de'i phyir (D ins. ro //) (D217b4) [*nigamana*] don dam par de bzhin gshegs pa ni yod pa kho na yin no (P ins. //) (P273a1) zhes zer ba

de dag gi phyir 'di bshad de / rnam par rtog pa sna tshogs la goms pa'i bag chags kyis bsgos pa'i blo gros can /

gang gis 'dzin sdug gzung (P bzung) gyur pa //  
de ni mya ngan 'das (P273a2) pa la //  
de bzhin gshegs pa yod ce 'am //  
med ces (D217b5) rnam rtog par byed // 13 \*1

de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das nas yod ce'am / de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das nas med (P273a3) ce'am / de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das nas yod kyang yod la / med kyang med ce'am / de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das nas yod pa yang ma yin / med (D217b6) pa yang ma yin zhes bya (P273a4) bar rnam par rtog pa la rnam par (P om. la rnam par) rtog par byed do //

yang dag pa'i ye shes kyi (P kyis) mig bye ba dag la ni /

ngo bo nyid kyis stong de la //  
sangs rgyas mya ngan 'das nas ni //  
yod do zhe 'am med do zhes //  
(P273a5) bsam pa 'thad pa nyid mi 'gyur // 14 \*2

rnam par rtog pa'i blo yul med pa la skye bar mi (D217b7) 'gyur ba'i phyir ro (P ins. //) zhes bya bar dgongs so // de lta bas na / 'dir yang gtan tshigs kyi skyon (P273a6) dang / dpe'i skyon de dag nyid yod do //

\*1MMK13: ghanagrāho gṛhītas tu yenāstīti tathāgataḥ / nāstīti vā vikalpāyan nirvṛtasya vikalpayet //

\*2MMK14: svabhāvataś ca śūnye 'smiṃś cintā naivōpāpadyate / paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā //

したがって、如来は常か・無常か・常かつ無常か・非常かつ非無常か、世間は有辺か・無辺か・有辺かつ無辺か・非有辺かつ非無辺か、というそれら〔いずれ〕でもなく、〔というの〕勝義として如来は不生だからである。同様にまた經典に「文殊よ、『不生不滅』とは、如来の異名 (\*adhivacana) である」\*1と仰られている通りである。

## [9.2] 無記の意味するところ：無自性 (kk. 13–14)

【対論者の主張】ある者が次のように〔言う〕：【主張】勝義として如来は必ず実在する。【証因】「涅槃の後に存在しない」と回答を与えていないからである。【喩例】この世において、子供を産むことの出来ない女性の子供のような、実在しないもの、それに関するそのような論証はないから、それゆえに、【結論】勝義として如来は必ず実在する、と。

【清弁の応答】かれらのために次のように応えよう：種々の分別に馴染んだ習気に薫ぜられた知 (\*mati) を持つ、執着に捕われているかれは、涅槃後に如来が存在するか、しないかと分別をなす (MMK13)。「如来は涅槃後存在するか・如来は涅槃後存在しないか・如来は涅槃後存在するかつしないか・如来は涅槃後存在することもなく、しないこともないか」ということを分別するのである。

正しい智の眼が開いている者たちにとっては〔次の通りである〕：自性空であるその〔如来〕に「仏陀は滅後に存在する／存在しない」という考えは決して適用されない (MMK14)。分別知は、対象領域が存在しないところに生じることにならないからである、と意図されている。したがって、ここにおいても、証因の過失 (不成) と喩例の過失 (不成) とがある。

\*1未同定。PPr 漢訳 [T30, p. 120b15]：文殊所問経, PPrT[D Za 210a3]: 'phags pa Sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa ye shes snang ba'i rgyan gyi mdo las.

### [9.3] 如来は戲論を超え法性を通じて観察される (k. 15)

de'i phyir de ltar yod pa dang / med pa dang / rtag pa dang / mi rtag pa dang / gzugs kyi sku dang / chos kyi sku dang / gsung rab kyi sku dang / (P273a7) mtshan nyid dang / (D218a1) mtshan nyid kyi gzhi dang / rgyu dang / 'bras bu dang / blo dang / rtogs (P rtog) par bya ba dang / stong pa dang / mi stong pa (P ins. la sogs pa) la sogs pa'i spros pa dag gis /

(P273a8) gang dag sangs rgyas spros 'das shing //  
zad pa med la spros byed pa //  
spros pas nyams pa de kun gyis //  
de bzhin gshegs (D218a2) pa mthong mi 'gyur // 15 \*<sup>1</sup>

spros pas blo gros kyi mig nyams pa de dag thams cad kyis (P kyi) dmus long gi (P gyis) (P273b1) nyi ma bzhin du / de bzhin gshegs pa mthong bar mi 'gyur te / de bzhin gshegs pa ni chos nyid las blta bar bya ba yin pa'i phyir ro (P ins. //) zhes bya bar dgongs so // de ltar yang gang gis rten cing (P273b2) 'brel par 'byung (D218a3) ba mthong ba des chos mthong ngo // gang gis chos mthong ba des sangs rgyas mthong ngo (P ins. //) zhes gsungs pa'i phyir ro //

yang na de bzhin gshegs pa ni gzugs kyi sku'o // de (P273b3) bzhin gshegs pa ni bstan pa'i chos kyi sku'o (P ins. //) zhes / (P om. /)

gang dag sangs rgyas spros 'das shing //  
zad pa med la spros byed pa //  
spros (D218a4) pas nyams pa de kun gyis (P gyi) //  
de bzhin gshegs pa mthong (P273b4) mi 'gyur // re15

ji skad du /

gang rnams gzugs su nga mthong zhing //  
 gang dag nga la sgrar shes pa //  
 log par spong bar zhugs pa ste //  
 skye bo des ni nga mi mthong //

zhes gsungs pa lta bu'o //

<sup>\*1</sup>MMK15: prapañcayanti ye buddham prapañcātītam avyayam / te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam //

### [9.3] 如来は戯論を超え法性を通じて観察される (k. 15)

それゆえに、以上のように、「有／無，常／無常，色身・法身・言教 (\*pravacana) の身，特徴付けるもの／特徴付けられるもの，因／果，知／分別されるもの，空／不空」などという諸々の戯論によって〔如来を見ることはない〕：戯論を超えて不滅である仏陀を戯論する者たちは皆，〔その〕戯論〔そのもの〕によって妨げられて如来を見ることはない (MMK15)。戯論によって知の眼が損なわれている者たちはすべて，眼の見えない者が太陽〔を見ることができない〕ように\*1，如来を見ることはない。如来は法性を通じて見られるべきものだからである，と意図されている。また同様に「縁起を見る者は法を見る。法を見る者は仏を見る」と仰られているからである。

あるいはまた、「如来は色身である。如来は言表された法身である」という戯論を超えて不滅である仏陀を戯論する者たちは皆，〔その〕戯論〔そのもの〕によって妨げられて如来を見ることはない (MMKre15)。〔経典〕に次のように仰られているように：色として私を見て，私を声として知り，誤った努力に身を置く (mithyāprahāṇaprasṛtā) その人たちは私を見ることはない\*2。

\*1Pras においても同様の譬喩が用いられて，戯論の害悪を説く：Pras[LVP ed. p. 448.9–10]: śavabhūtā etasmin pravacane na paśyanti tathāgataṃ jātyandhā ivādityaṃ / 死に体な者たちは，この教説 (pravacana) において，如来を見ることはない。生まれつき目の見えない者たちが太陽を見ることは〔ない〕ように。

\*2 *Vajracchedikā*[Conze ed. 1974, p. 56 (渡辺 2009, Section26a 参照)]:  
ye māṃ rūpeṇa cādrākṣur ye māṃ ghoṣeṇa cānvayuh /  
mithyāprahāṇaprasṛtā na māṃ drakṣyanti te janāḥ //.

## [10] 如来は無自性であり色もまた無自性である (k. 16)

de'i (P273b5) phyir de ltar yongs su brtags na dngos po rnams (D218a5) ngo bo nyid yod pa nyid du bsgrub pa'i dpe nyid du / de bzhin gshegs pa smras pa gang yin pa'i / (P //)

de bzhin gshegs pa'i dngos nyid gang //

de ni (P273b6) 'gro 'di'i ngo bo nyid //

de bzhin gshegs pa dngos nyid med //

'gro 'di'i (P 'di) ngo bo nyid med do // 16 \*<sup>1</sup>

de yang yongs su brtags na /

sku min sku las gzhan ma yin // rela

(D218a6) zhes bya ba la sogs pas / ngo bo nyid (P273b7) med do // kun brtags par (P pa) ma lus par ngo bo nyid med pa'i phyir ngo bo nyid med do // de la kun brtags pa'i ngo bo nyid ni phung po dang / khams dang / skye mched dang / mtshan nyid dang / mtshan nyid kyi gzhi (P273b8) dang / rgyu dang / 'bras bu dang / dngos po dang / dngos po med pa (D218a7) dang / gcig pa nyid dang / gzhan pa (P om. pa) nyid la sogs pa'i bdag nyid do //

\*<sup>1</sup>MMK16: tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat / tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat //

## [10] 如来は無自性であり色もまた無自性である (k. 16)

したがって、以上のように観察したとき、「諸存在は有自性に他ならない」と証明する〔ための〕適例として如来を語る者もいるが、如来の自性はこの世間の自性〔と同一〕である。〔したがって〕如来は無自性であり、この世間〔もまた〕無自性である (MMK16).

さらにまた〔如来を〕観察したならば、「〔如来は〕身〔と同一〕でもなく、身と別異でもない (MMKrela)」云々によって、無自性である。構想されたものには例外なく自性が存在しないから、無自性である。そこで、構想された自性（遍計所執性）とは、蘊・界・処、特徴付けるもの／特徴付けられるもの、因／果、存在／非存在、同一性・別異性などの本質である。

de la /

gzugs kyi rgyu ni ma gtogs par //

gzugs ni dmigs par mi 'gyur ro // 4.1ab \*<sup>1</sup>

(P274a1) zhes der bstan pa'i tshul gyis phung po rnams / ngo bo nyid med pa nyid yin pa'i phyir / de'i bdag nyid kyi de bzhin gshegs pa ngo bo nyid (D om. nyid) med pa nyid (D218b1) do //

nam mkha'i mtshan nyid snga (P274a2) rol na //

nam mkha' cung zad yod ma yin // 5.1ab \*<sup>2</sup>

zhes bya ba la sogs pa der ji ltar nam mkha' la sogs pa khams drug po dag yongs su brtags pa na dngos po yang ma yin / dngos po med pa yang ma yin / (P274a3) mtshan nyid kyi gzhi yang ma yin / mtshan nyid kyang ma yin pas / (D218b2) dngos po la sogs pa'i ngo bo nyid med pa'i phyir (P ins. /) ngo bo nyid med pa nyid du bstan pa dang / de bzhin du de bzhin gshegs pa rnam par shes pa'i (P274a4) khams la sogs pa'i bdag nyid du (P ins. /) brtags (P brtag) pa yang yongs su brtags na dngos po yang ma yin / dngos po med pa yang ma yin / (D ma yin pa'i) mtshan nyid kyi gzhi yang ma yin / (D218b3) mtshan nyid kyang ma yin pas dngos (P274a5) po dang / dngos po med pa dang / mtshan nyid kyi gzhi dang / mtshan nyid kyi ngo bo nyid med pa'i phyir ngo bo nyid med pa nyid do // ji ltar skye mched brtag par skye mched rnams ngo bo nyid med pa nyid du bstan pa de (P274a6) las (P la) ma gtogs pa'i lta ba po (P om. po) la sogs pa yod pa ma yin pa (D218b4) de bzhin du / skye mched kyi bdag nyid de bzhin gshegs pa yang ngo bo nyid med pa nyid yin pas / de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid med pa nyid do // (P274a7) ji ltar me (P med) dang / bud shing brtag par gcig pa nyid dang / gzhan pa nyid dang / brjod par bya ba ma yin pa nyid bkag pa de dag ngo bo nyid med pa nyid (D218b5) yin (D ins. dus) de bzhin du shes pa'i (P ins. /) mtshan nyid dang / shes bya dang / (P274a8) 'dus pa'i mtshan nyid dang / 'dus pa can dang / chos kyi dbyings dag kyang (P ins. /) gcig pa nyid dang / gzhan pa nyid dang / brjod par bya ba ma yin pa'i ngo bo nyid med pas / de bzhin gshegs pa'i ngo bo (P274b1) nyid med pa nyid do // skye ba med (D218b6) pa'i rab tu byed pa skye ba la sogs pa bkag pa'i phyir dang / song ba dang / ma song ba brtag pa'i rab tu byed par song ba (P ins. dang ma song ba) la sogs pa bkag pa'i phyir / skye ba la (P274b2) sogs pa ngo bo nyid med pa nyid yin pas / de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med pa nyid do //

de bzhin gshegs pa ji lta bar (P ji ltar) 'gro ba 'di (D218b7) yang ngo bo nyid med do // de lta bas na mthun pa'i phyogs med pa'i phyir / gtan (P274b3) tshigs kyi don ma grub pa nyid dang 'gal ba nyid do //

de la 'dir rab tu byed pa'i don ni pha rol pos rab tu byed pa'i dang por smras pa'i sgrub (P grub) pa'i skyon brjod pas / de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku (P274b4) bstan pa yin no //

\*<sup>1</sup>MMK4.1ab: rūpakāraṇanirmuktaṃ na rūpam upalabhyate / (rūpeṇāpi na nirmuktaṃ dṛśyate rūpakāraṇam //)

\*<sup>2</sup>MMK5.1ab: nākāśaṃ vidyate kiṃcit pūrvam ākāśalakṣaṇāt / (alakṣaṇaṃ prasajyeta syāt pūrvam yadi lakṣaṇāt //)

そのうち、「色の因を離れて色は認識されない (MMK4.1ab)」というものをその〔第4章〕において示した方法によって、諸蘊は無自性性であるから、それ(諸蘊)を本質(\*ātman)とする如来は無自性性である。「虚空の相より以前に、何らかの虚空が在るわけではない (MMK5.1ab)」云々というものをその〔第5章〕において、虚空などの六界を観察したとき、事物でもなく／非事物でもなく、特徴付けられるものでもなく／特徴でもないの、事物／非事物、特徴付けられるもの／特徴の自性は存在しないから、無自性性であると説明したのと同様に、識界などを本質とすると構想された如来もまた、観察したときには、事物でもなく／非事物でもなく、特徴付けられるものでもなく／特徴でもないの、事物／非事物、特徴付けられるもの／特徴の自性は存在しないから、無自性性である。「処の考察」において、諸処が無自性性であると示して、それを離れて見者などが存在しないのと同様に、処を本質とする如来もまた、無自性性であるから、如来には自性が決して存在しないのである。「火と薪の考察」において、同一性・別異性・不可説性を否定されたそれら〔火と薪〕が、無自性であるのと同様に、知の相(如来)と所知と、集まりの相と集まりを持つもの(如来)と、法界〔と如来〕もまた、同一性・別異性・不可説性を本質としないから、如来には自性が決して存在しないのである。不生品は、生起などを否定するから、また、観去来品においては、去などを否定するから、生起などは無自性性であるので、如来は無自性性である。

如来と同様に、この世間もまた無自性なのである。したがって、〔色などの諸存在が有自性であると証明する〕同例群(\*sapakṣa)は存在しないので、証因の内容は不成であり、矛盾である。

さてここで、〔如来〕品の目的は、対論者が品の冒頭で述べた論証の過失を指摘することを通じて、如来の法身を示すことであった。

## [11] 教証

(D219a1) de'i phyir

blo gros chen po rtag pa ma yin pa dang / mi rtag pa ma yin pa dang / 'bras bu ma yin pa dang / rgyu ma yin pa dang / 'dus byas ma yin pa dang / 'dus ma byas ma yin pa dang / blo ma yin pa (P274b5) dang / rtogs (P rtog) par bya ba ma yin pa dang / mtshan nyid kyi gzhi ma (D219a2) yin pa dang / mtshan nyid ma yin pa dang / phung po rnam ma yin pa dang / phung po rnam las gzhan ma yin pa dang / rjod (P brjod) pa ma yin pa dang / brjod par bya ba ma yin (P274b6) pa dang / gcig pa nyid dang / gzhan nyid dang / gnyi ga dang (P ins. /) 'brel pa ma yin pa dang (P ins. /) gang dmigs su med pa de ni (D219a3) spros pa thams cad las 'das pa'o // gang spros pa thams cad las 'das pa de ni de bzhin (P274b7) gshegs pa'o (P ins. //)

zhes bya ba'i bar du gsungs pa dang / de bzhin du

zhi ba'i blo gros de bzhin gshegs pa'i sku ni (D dang: P ni) / nam mkha'i sku dang / mi mnyam pa dang (P ins. /) mnyam pa'i sku (P274b8) dang / 'jig rten thams cad las (D219a4) khyad par du 'phags pa'i sku dang / sems can thams cad de bzhin nyid kyi (D kyi: P dang) rjes su zhugs pa'i sku dang / dpe med pa'i sku dang / 'dra ba med pa'i (P275a1) sku dang / rnam par dag pa'i sku dang / dri ma med pa'i sku dang / kun nas nyon mongs pa can ma yin pa'i sku dang / rang bzhin gyis 'od gsal ba'i sku (D219a5) dang / rang bzhin gyis (P275a2) ma skyes pa'i sku dang / rang bzhin gyis ma byung ba'i sku dang / sems dang / (P om. /) yid dang / rnam par shes pa dang (P ins. /) ma 'brel ba'i sku dang / sgyu ma dang / smig rgyu dang / chu zla'i ngo bo nyid kyi sku dang / stong (DP song) (P275a3) pa nyid dang / mtshan ma med pa dang / smon pa med pa nges par 'byung ba'i (D219a6) sku dang / phyogs bcu'i nam mkha' khyab pa'i sku dang / sems can thams cad la snyoms pa'i sku dang / mtha' yas mu (P275a4) med pa'i sku dang / g-yo ba med pa dang / rlom sems med pa'i sku dang / mi gnas pas gnas pa las mi g-yo ba thob pa'i sku dang / gzugs dang / tshor ba dang / 'du (D219a7) shes dang / 'du (P275a5) byed rnam dang / rnam par shes pa ngo bo nyid ma yin pa'i sku dang / sa dang / chu dang / me dang / rlung gis rab tu phye ba ma yin pa'i sku dang / 'byung ba ma yin pa dang / 'byung ba ma yin pa ma (P275a6) yin pa dang / 'byung ba chen pos rab tu phye ba ma yin pa'i sku dang / yang dag pa ma (D219b1) yin pa dang / yang dag pa ma yin pa (D om. ma yin pa) ma yin pa'i chos 'jig rten thams cad dang mi mthun pa'i sku dang / mig (P275a7) las ma byung ba dang / rna ba la mi brten pa dang / snas rnam par shes par bya ba ma yin pa dang / lces rab tu phye ba ma yin pa dang / lus dang ldan pa ma yin pa'i sku'o (P ins. /)

zhes bya ba la sogs (P275a8) pa dang /

## [11] 教証

したがって、「Mahāmati よ、常でもなく無常でもなく、果でもなく因でもなく、有為でもなく無為でもなく、知るものでもなく知られるものでもなく、特徴づけられるものでもなく特徴でもなく、諸蘊でもなく諸蘊とは別のものでもなく、能言でもなく所言でもなく、同一性と別異性と〔その〕両者の結合でもなく、不可得であるものは、あらゆる戯論を超えている。あらゆる戯論を超えているのは、如来である」\*<sup>1</sup>に至るまで仰ったことと、同様に、「Śāntimati よ、如来の身は〔次の通りである〕：虚空身，無等等身，一切世間より隔絶された身，一切有情の真如に随入する身，無譬喩の身，無相似の身，清浄身，無垢身，無染汚身，自性清浄身，自性不生身，自性不起身，心・意・識と結合しない身，幻・陽炎・水月を自性としない身，空性・無相・無願〔によって〕出離する身，十方の虚空に遍満する身，一切の有情に対して平等な身，無辺無尽の身，不動にして慢心なき身，無住による住より動じないことを得る身，色・受・想・行・識を自性としない身，地・水・火・風によって顕示されない身，〔大〕種でもなく非〔大〕種でもなく，大種によって顕示されない身，実でもなく不実でもない法を一切世間に随順しない身，眼より生ぜず・耳に依らず・鼻によって知られず・舌によりて顕示されず・身を有せざる身なり」\*<sup>2</sup>云々。

\*<sup>1</sup>未同定。PPr 漢訳 [T30, p. 121a15–16]：楞伽經，PPrT[D Za 213a7]: 'phags pa *Lang kar gshegs pa'i mdo las*.

\*<sup>2</sup>未同定。PPr 漢訳 [T30, p. 121a20]：如来三密經，PPrT[D Za 213b2]: 'phags pa *De bzhin gshegs pa'i gsang ba bstan pa'i mdo las*.

de (D219b2) bzhin du

sangs rgyas rjes su dran pa 'ba' zhig sgom par (P pa) byed de / de bzhin gshegs pa gzugs las mi  
mthong ba dang / gzugs (P ins. las) ma yin pa dang / mtshan dang / dpe byed (P275b1) dang /  
tshul khriṃs dang / ting nge 'dzin dang / shes rab dang / rnam par grol ba dang / rnam par grol  
(P 'grol) ba'i ye shes mthong (D219b3) ba dang / rus dang (P ins. /) rigs dang (P ins. /) skye ba  
dang / 'khor dang / bdag (P275b2) nyid kyi rnam pa dang / gzhan gyi rnam pa las mi mthong  
ba de ni sangs rgyas rjes su dran pa'o (P ins. //)

zhes bya ba la sogs pa dang / de bzhin du /

de bzhin gshegs pa rtag tu skye med chos //  
chos rnams (P275b3) thams cad bde bar gshegs dang 'dra //  
mtshan (D219b4) mar 'dzin pa byis pa'i slo (P blo) can rnams //  
'jig rten dag na med pa'i chos la spyod //  
de bzhin gshegs pa zag med dge ba yi //  
chos kyi gzugs (P275b4) brnyan lta bur gyur pa de (P ste) //  
'di la de nyid de bzhin gshegs med kyang //  
'jig rten kun du gzugs brnyan kun nas snang //

zhes bya ba la sogs pa (D219b5) dang / de bzhin du /

phung po brten pa'i rdzogs (P275b5) sangs rgyas //  
gang gis gang du mthong ba med //  
gang gis gang du gang ma mthong //  
de ni ji ltar bstan par bya //

zhes bya ba la sogs pa gsungs pa de dag grub pa yin no //

同様に、「ただ仏随念を修し、如来を「色」という点から見ず、「非色」「〔三十二〕相〔八十〕種好」「戒・定・慧・解脱・解脱知見」「族姓・種族・生・眷属」「自のすがた・他のすがた」という点から見ないというそれが、仏随念である」\*1云々。

同様に「如来は常に生起することのない法である。諸法はすべて善逝に等しい。相を認識する愚者の知を持つ者たちは、世間の人々の間で無の法を行う。如来は無漏善の法の影像のようなものとなり、この世に真如の如来は存在しないけれども、世間にあまねく影像を顕す」\*2云々。同様に「蘊に依る等覚者は、誰によってもどこにも見られることはない。誰によってもどこにも見られないもの、それをどうして示すことができるか」\*3云々と、〔以上のように〕仰ったそれらが証明しているのである。

\*1未同定。PPr 漢訳 [T30, p. 121b4] : 舍利弗陀羅尼經, PPrT[D Za 215a4-5]: 'phags pa *sGo mtha' yas pas grub pa'i gzungs las.*

\*2未同定。PPr 漢訳 [T30, p. 121b8] : 仏地經, PPrT[D Za 215a7]: 'phags pa *Sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa ye shes snang ba'i rgyan gyi mdo las.* Pras 第 22 章にも同じ文章が引かれる : Pras[LVP ed. p. 449.5-12]: *anupādadharmaḥ satataṃ tathāgataḥ sarve ca dharmāḥ sugatena sādṛśāḥ / nimittagrāheṇa tu bālabuddhayaḥ asatsu dharmeṣu caranti loke // tathāgato hi pratibimbabhūtaḥ kuśalasya dharmasya anāsravasya / naivātra tathatā na tathāgato 'sti bimbaṃ ca samdṛśyati sarvaloke //.*

\*3未同定。PPr 漢訳 [T30, p. 121b13] : 楞伽經, PPrT[D Za 215b2]: 'phags pa *Lang kar gshegs pa'i mdo las.*