

# 離言 (nirabhilāpya) の思想背景

袴 谷 憲 昭

## I 問題の所在

本稿は、以下の二つの命題<sup>1)</sup> が互いに真向から対立するものであることを前提に、それに関連する問題を、表題のごとき関心から取上げてみようとするものである。

a) 真理は言葉によって表現できず言語表現を超えたもの (nirabhilāpya, 離言) である。

b) 言葉によって論理的に正しく主張されたものだけが真理である。

仏教とは、後述するように、後者の考え方に立って批判的な主張を展開してきたものと私には思われるが、その展開は絶えず前者の考え方によって取って代えられようとした歴史でもあったといえる。ために仏教思想とは前者の考え方の側にあるとさえ思われてきたのであるが、この離言 (nirabhilāpya) の系譜を支えた思想的背景にいかなる理論があったかを、いささかなりとも指摘することができれば、本稿の当面の目的は達せられたことになるであろう。

考察の発端は、ツォンカパ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419) の『善説心髓』 (*Legs bshad snging po*) 中の次のような一節にある。それは、否定対象 (dgag bya) としての増益 (sgro 'dogs) をいかにして否定するかというテーマ中の「否定そのもの」 (dgag pa dngos) を問題とする冒頭箇所を示される文で、以下のとおり<sup>2)</sup> である。

1) 『解深密経』 (*dGongs 'grel, Saṃdhanirmocana*) においては、依他起 (gzhan dbang, paratantra) が所分別 (kun brtags, parikalpita) について空であると証明する論理はまだ説かれていないことを理解せしめんがために、『菩薩地』 (*Byang sa, Bodhisattvabhāmi*) と『撰 [決択分]』 (*bsDu ba, Viniścayasamgrahaṇī*)<sup>3)</sup> とにおいて、それぞれ三つの論理が説かれており、また『撰大乘論』 (*Theg bsdus, Mahāyānasamgr-*

aha)<sup>4)</sup>においても、「依他起の自性 (gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid, paratantra-sva-bhāva) は所分別の自性(kun brtag pa'i bdag nyid=ngo bo nyid, parikalpita-svabhāva) として顕現しているとおりのものを本質とするものではないということは、なにによって知られるか。」と問が設けられたことの答として、「言葉 (ming, nāman) より以前に知覚はないから、また多であるから、また必然的でないから、それを本質とすることや、自体が多であることや、自体が混同することが、矛盾によって成立するであろう。」と説かれているのである。

そこで、(1) かの法を本質とするものとしては矛盾するから、依他起は所分別について空であることが成立する仕方を理解しやすいように述べるならば、瓶 (bum pa) という言語的営為 (tha snyad, vyavahāra) の基盤 (gzhi) あるいは基体 (gnas) である、かの腹丸きもの (lto ldir ba) が、腹丸きものの実質 (gnas lugs) もしくは自相 (rang gi mtshan nyid) によって成立しているとするならば、[その腹丸きものは、] 符牒 (br-da, samketa) の力によって規定されていないものとなるが、そうであるならば、符牒の対象を有する知覚も符牒に俟たないものとなるから、瓶という言葉が付す以前に、腹丸きものに対して瓶であると思う知覚が生ずるであろう。(2) 一つの対象であるものが対象の自体の多なるものとして矛盾によって成立するとは、[依他起は所分別を本質としていると考えることによって所分別が実在であると見做す] 対論者 (phyogs snga) のようであるならば、一つの対象に対して [例えば、シャクラという同一対象の同義異名語たる] シャクラ (brgya byin, śakra) やインドラ (dbang po, indra) やグラーマガータカ (grong 'joms, grāmaghātaka) などの多くの言葉が働いている場合、それは、実在 (dngos po, vastū) の力によって働いているのでなければならない一方で、分別において顕現しているそのままに実在において存続しているのであるから、その対象は多なるものであることになろう。(3) 混同していない対象のあり方が混同したものとして矛盾によって成立するとは、[先の] 対論者のようであるならば、二人の男 (skyes bu) に対して、[同一姓名たる] ウパグプタ (Nyer sbas, Upagupta) という一つの言葉が働く時に、この男はウパグプタだと思ふ知覚が生ずることには区別はないわけであり、またその言葉と分別も実在の力によってその両者に対して働くわけであるから、二つの対象が一つの対象であることになろう。

ii) 分別の判断基盤 (zhen gzhi) であるかの色 (gzugs, rūpa) などが勝義 (don dam pa, paramārtha) あるいは自相によって成立していると把握するとしても、[それは、] 言葉として付せられる基盤が自相によって成立していると把握することと同様であるから、これにはこの言葉があると符牒を知ることができないものにおいても、否定対象としての増益があるのであるが、それを否定する論理もまた同様である。

iii) 『菩薩地』<sup>5)</sup> では、「対象が先にあり、後にこれこれのものだという言葉を付託するのだとすれば、そのようにまだ付託されていない時には、その対象の形象<sup>6)</sup> (ngo bo,

rūpa = ākāra) がないことになるであろうが、[他方で、] まだ付託されていない時にも、  
 形象があり [それ] に対して後に付託するのだとすれば、言葉がまだ付託されていない  
 時において、これは物体 (gzugs, rūpa, 色) であると思う知覚が生ずるであろう。」と  
 否定がなされているのである。

i) *dGongs 'grel* las gzhan dbang kun brtags kyis stong par sgrub pa'i rigs pa  
 ma gsungs pa rtogs par bya ba'i phyir *Byang sa dang bsDu ba* las rigs pa gsum  
 gsum gsungs shing/*Theg bsdus* las kyang / "gzhan gyi dbang gi ngo bo [nyid] kun  
 brtags pa'i bdag nyid du ji ltar snang ba de yi bdag nyid ma yin par cis mngon  
 zhe na /" zhes dri ba bkod pa'i lan du / "ming gi snga rol blo med phyir //  
 mang ba'i phyir dang ma nges phyir // de yi bdag nyid bdag mang dang // bdag  
 'dres 'gal bas 'grub par 'gyur /" zhes gsungs so //

de la (1) chos de'i bdag nyid du 'gal bas gzhan dbang kun brtags kyis stong  
 pa 'grub tshul go sla bar brjod na / lto ldir ba bum pa'i tha snyad kyis gzhi 'am  
 gnas yin pa de lto ldir ba'i gnas lugs sam rang gi mtshan nyid kyis grub na / brda'i  
 dbang gis ma bzhas par 'gyur la de lta na brda'i yul can gyi blo yang brda la  
 mi ltos pas / bum pa'i ming btags pa'i snga rol nas lto ldir ba la 'bum pa'o sn-  
 yam pa'i blo skye bar 'gyur ro // (2) don gcig nyid don gyi bdag nyid mang por  
 'gal bas 'grub pa ni phyogs snga ltar na don gcig la brgya byin dang dbang po  
 dang grong 'joms la sogs pa'i ming du ma 'jug pa de / dngos po'i dbang gis 'jug  
 dgos la rtog pa la ji ltar snang ba de bzhin du dngos po la gnas pa'i phyir don  
 de du mar 'gyur ro // (3) don ma 'dres pa'i ngo bo 'dres par 'gal bas 'grub pa ni  
 phyogs snga ltar na / skyes bu gnyis la nyer sbas zhes pa'i ming gcig 'jug pa'i  
 tshe 'di nyer sbas so snyam pa'i blo skye ba la khyad par med pa'i phyir dang /  
 de'i ming dang rtog pa yang dngos po'i dbang gis de gnyis la 'jug pa'i phyir don  
 gnyis don gcig tu 'gyur ro //

ii) gzugs sogs rtog pa'i zhen gzhi yin pa de don dam pa' am rang gi mtshan  
 nyid kyis grub par 'dzin na'ang ming du btags pa'i gnas rang mtshan gyis grub par  
 'dzin pa dang 'dra bas / 'di'i ming 'di'o zhes brda mi shes pa la yang dgag bya  
 sgro 'dogs yod la de 'gog pa'i rigs pa yang 'dra'o //

iii) *Byan sar* don sngar yod la 'di 'di'o zhes ming phyis 'dogs na de ltar ma  
 btags pa'i tshe don de'i ngo bo med par 'gyur la / ma btags pa'i tshe yang ngo  
 bo yod pa la phyis 'dogs na ming ma btags pa'i dus su 'di gzugs so snyam pa'i  
 blo skye bar 'gyur zhes bkag go //

以上、便宜的に、i) ii) iii) の三段に分って引用した一節において、ツォンカパは、

否定基盤である依他起が否定対象である所分別について空であることを主張する唯識説の立場<sup>7)</sup>に暫定的に立ちながら、唯識説とは逆に依他起が所分別を本質としているというように考えることによって否定対象たるべき所分別の側の言語基盤の客体が実在であると増益する(唯識からみれば、否定対象として無たるべきものを有となすのであるから、明らかに増益である)対論者(phyogs snga)を否定するために、主として『摂大乘論』に基づきながら、その対論者否定の論理を要約して述べているのである。この記述の中心は、i)の段の(1)(2)(3)にわたる三種の論理にあるが、既に指摘されているように、それは『摂大乘論』中に実際トレースすることができる<sup>8)</sup>。しかも、ツォンカパの述べるところによれば、その三種の論理は、更に遡って、『菩薩地』や『摂決択分』にもトレースできなければならないが、それについては後述する<sup>9)</sup>ことにして、ここでは、ツォンカパの手を借りた上引の唯識説の側からの対論者否定の論理が、チベットの彼以降の学者にも明瞭に継承されていたことを示すために、チャンキャ (lCang skya Rol pa'i rdo rje, 1717-1786)の『教義規定』(Grub pa'i mtha' rnam par bzhag pa)より、ほぼ同種のテーマを扱った箇所を引く。それは、唯識派の教義を述べる章のうちで、否定対象としての増益をいかにして否定するかという仕方を扱った箇所の全文<sup>10)</sup>である。

その否定の仕方の説明に関して、『菩薩地』(Byang sa, Bodhisattvabhūmi)と『摂大乘論』(Theg bsdu, Mahāyānasamgraha)とに説かれている論理の一要点(gnad gcig pa)に従えば以下のとおりである。

i) 『摂大乘論』においては、「言葉より以前に知覚はないから、また多であるから、また必然的でないから、それを本質とすることや、自体が多であることや、自体が混同することが、矛盾によって成立するであろう。」と説かれているのである。そこで、三つの論理(rigs pa gsum)中、(1)最初について。命題の主語(chos can)<sup>11)</sup>である腹丸きもの(lto ldir ba)が瓶という言葉の営為の基盤として働き符牒に絶対に俟たないものという帰謬となる。なぜなら、腹丸きものにしてそれと類似の言語的営為の基盤であるというそれは、自己の実質(rang gi gnas lugs)の力によって成立しているからである。〔それが〕承認されるならば、腹丸きものに対して瓶であると思う知覚が生ずるものは符牒に俟たずして生ずるという帰謬となる。なぜなら、〔それは〕承認されていたからである。〔それが〕承認されるならば、瓶という言葉がまだ付されていない以前においても、腹丸きものを見ただけでこれは瓶であると思う知覚が生ずるという帰謬となるのである。(2)第二の論理について。一つの神格(skyes bu)に対して〔同義異名たる〕インドラやシャクラやグラーマガータカなどの多くの言葉が働いているその場合に、それらの言葉がその神格に対して実在の存続している限りの力によって働いているという帰謬となる。

なぜなら、その神格はそれらの言葉の働く基盤として自相によって成立しているからである。〔それが〕承認されるならば、その一つの神格は、言葉が多なるものであるままに対象も多なるものとして存続するという帰謬となるのである。(3)第三の論理について。二人の男 (skyes bu) に対して、〔同一姓名たる〕ウパグプタという一つの言葉が共通して働く時に、その二人にこの言葉が実在の力 (dngos dbang) によって働いているという帰謬となる。なぜなら、その二人の男は一つの言葉の働く基盤として自己の存続している限りの力によって成立しているからである。〔それが〕承認されるならば、その二人は、一つの言葉のように、それがそこで働いている対象も一つであるという帰謬となる。〔それが〕承認されるならば、その二人の男は一つの相統 (rgyud, samtāna) 中に混同しているという帰謬となるのである。

ii) 以上の論理は三つとも〔帰謬論法の〕証因 (sgrub byed) を換位できる ('phen pa)<sup>12)</sup> から、それらの過失のゆえに、諸実在 (dngos po rnam) は、自己<sup>13)</sup>であると述べる言語的営為の働く基盤として自相によっては成立していない。

iii) 『菩薩地』において、「腹丸きもの (lto ldir ba) が先にあり、後に瓶という言葉が付託するのだとすれば、言葉がそのようにまだ付託されていない時には、その対象の自己の形象 (rang gi ngo bo) がないことになるが、もしもまだ付託されていない時にも、形象がありそれに対して後に付託するのだとすれば、言葉がまだ付託されていない時においても、これは色であると思う知覚が生ずるであろう。」と否定がなされているのである。

de 'gog pa'i tshul bshad pa la / *Byang sa dang Theg bsdus las gsungs pa'i rigs pa'i gnad gcig pas 'di ltar yin te /*

i) *Theg bsdus las / "ming gi snga rol blo med phyir // mang ba'i phyir dang ma 'dres phyir // de yi bdag nyid bdag mang dang // bdag 'dres 'gal bas 'grub par 'gyur //"* zhes gsung so // de la rigs pa gsum las (1) dang po ni / lto ldir ba chos can / bum pa'i tha snyad kyi gzhir 'jog pa brda' la gtan mi ltos par thal / khyod de 'dra'i tha snyad kyi gzhi yin pa de rang gi gnas lugs kyi dbang gis grub pa'i phyir / 'dod na / khyod la bum pa'o snyam pa'i blo skye ba brda' la mi ltos par skye bar thal / 'dod pa'i phyir / 'dod na / bum pa'i ming ma btags pa'i snga rol du'ang lto ldir ba mthong ba tsam nas 'di bum pa'o snyam pa'i blo skye bar thal lo // (2) rigs pa gnyis pa ni / skyes bu gcig la dbang po dang brgya byin dang grong 'joms la sogs pa'i ming du ma 'jug pa de la / ming de dag skyes bu de la dngos po'i gnas tshod kyi dbang gis 'jug par thal / skyes bu de ming de dag gi 'jug gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i phyir / 'dod na / skyes bu gcig pu de / ming du ma bzhin du don yang du mar gnas par thal lo // (3) rigs pa gsum pa ni / skyes bu gnyis la nyer sbas ces pa'i ming gcig thun

mong du 'jug pa'i tshe / de gnyis la ming de dngos dbang gis jug par thal /  
skyes bu de gnyis ming gcig gi 'jug gzhir rang gi gnas tshod kyi dbang gis grub  
pa'i phyir / 'dod na / de gnyis ming gcig pa ltar de gang la 'jug pa'i don yang  
gcig tu thal lo // 'dod na / skyes bu de gnyis rgyud gcig tu 'dres par thal lo //

ii) rigs pa 'di gsum kas kyang sgrub byed 'phen pas / skyon de dag gi  
phyir na dngos po rnam rang zhes brjod pa'i tha snyad kyi 'jug gzhir rang  
gi mtshan nyid kyi ma grub po //

iii) *Byang sa* las / lto ldir ba sngar yod la bum pa'i ming phyis 'dogs na /  
ming de ltar ma btags pa'i tshe don de'i rang gi ngo bo med par 'gyur la / gal  
te ma btags pa'i tshe yang ngo bo yod pa la phyis 'dogs na / ming ma btags pa'i  
snga rol du yang 'di bum pa'o snyam pa'i blo skye bar 'gyur ro // zhes bkago //

以上のチャンキャの記述は、互いに比較すれば直ちに明らかのように、上引のツォンカパの記述を確実に踏まえながら、それを、ツォンカパ以降のチベットにおいて周知徹底されるようになった論理学上の知識を利用することによって簡明に説明せんとしたものである。ただ、遺憾なことに、私自身が、チベットにおける論理学上の展開について全く無知であるために、却ってその簡明な論述をよく理解できずに誤りを含んだ読解になっているかもしれないことを惧れるが、本稿の力点は、勿論、かかる論理学上の問題に置かれているわけではない。むしろ、そうした後代の問題よりは、チャンキャによって「三つの論理 (rigs pa gsum)」と呼ばれていたものの淵源をできるだけ古く辿ってみようとするところに本稿の目的はあるのである。

この「三つの論理」は、ツォンカパによって「依他起が所分別について空であると証明する論理」と呼ばれていたわけであるが、ツォンカパの見るところに従えば、この論理は『解深密経』ではまだ説かれていなかったものの、『菩薩地』と『摂決択分』では説かれていたということになる。『善説心髄』の英訳者サーマン教授は、この二つの典籍中に、その当該箇所を特定していない<sup>14)</sup>が、私の調べたところでは、『菩薩地』の「真実義品」(Tattvārthapaṭala)の一節と、それに対応する『摂決択分』中の一節が明らかにその箇所と特定できるものであるが、そのことは『善説心髄』に対するシャーケーゲロン (Shākya'i dge slong dPal 'byor lhun grub) の『説示燈明』(bsTan pa'i sgron me) の引用によっても支持される。もっとも、『説示燈明』における、前者の引用は「三つの論理」のそれぞれの中心となる記述を正確に大部分引き写したものであるのに対し、後者のそれは、当該箇

所の冒頭部分を、総論部分と「三つの論理」の若干の部分のみについて示しているにすぎず<sup>15)</sup>、これによって『撰決択分』の当該箇所を代用させることはできないが、その箇所の確認には充分であろう。ところで、『菩薩地』と『撰決択分』における「三つの論理」は、『撰大乘論』のそれが(1)(2)(3)であるのを一応基準にすれば、(2)(1)(3)の順序となっている。文献の歴史的展開からいえば、こちらの方が『撰大乘論』のように変わったと言うべきであろうが、本稿ではあくまでも便宜的ではあるが、『撰大乘論』の順序を基準に取ることにさせて頂きたい。以下に、この順序番号を採用し挿入して『説示燈明』の引用箇所<sup>16)</sup>を示せば次のとおりである。

i) de yang *Byang sa las* / (2) “gal te chos gang dag dang / dngos po gang (dag) la ji ltar brjod pa ’jug pa bzhin du chos de dag dang / dngos po [de] de’i bdag nyid du ’gyur na ni / de ltar chos gcig pu dang / dngos po gcig pu’i ngo bo nyid rnam pa sna tshogs mang por ’gyur ba’i (,par) rigs so // de ci’i phyir zhe na / ’di ltar chos gcig pu dang dgnos po gcig pu la mang po dag gi rnam pa sna tshogs mang por brjod cing btags (,’dogs) te” zhes dang / gzhan yang / (1) “de ltar na ci dngos po sngar byung la phyis de la dga’ mgur ’dogs pa’i tshig gis nye bar ’dogs na ni / ’dogs pa’i tshig gis nye bar ’dogs pa’i snga rol ’dogs pa’i tshig gis / nye bar ma btags pa’i tshe / chos de dang / dngos po de ngo bo nyid med pa kho nar ’gyur ro” zhes dang / (3) “gzugs zhes ’dogs pa’i tshig med bzhin du [yang] gzugs kyi blo ’jug par ’gyur ba’i rigs na” zhes sogs gsungs so //

ii) *bsDu ba las gsungs tshul ni / rNam par gtan la dbab pa bsdu ba las* “chos de dag gi ngo bo nyid gang yin par brjod par bya zhe na / smras pa brjod du med pa’i ngo bo nyid yin no // de dag gi mtshan nyid ji lta bu yin par lta bar bya zhe na / smras pa sgyu ma lta bu’i mtshan nyid yin gyi med pa nyid ni ma yin te” zhes dang / (2) “gal te ngo bo nyid gang gis rgyu mtshan rnam par bzhag pa de la de dang mthun pa nyid kyi ming nye bar ’dogs par byed pa’i phyir nye bar ’dogs pa ni rgyu mtshan la rag las pa yin no zhe na / des na nye bar ’dogs pa’i snga rol na ji ltar ming rnam par bzhag pa bzhin du rgyu mtshan la de’i blo ’byung bar ’gyur ba dang / rgyu mtshan gcig la yang nye bar ’dogs pa mang ba’i phyir dang / sna tshogs pa’i phyir bdag nyid mthong bar ’gyur bas de’i phyir nye bar ’dogs pa rgyu mtshan la rag las par mi rung ngo” zhes gsungs so //

以上の手続によって、ツォンカパが「依他起が所分別について空であると証明する論理」と呼んだところの『撰大乘論』の「三つの論理」は、『菩薩地』「真実

義品」及びそれに付随する『撰決択分』の特定箇所にもまで遡りうるものがほぼ確実になったと思われる。しかし、このことが判明したからといって、関連諸問題が必ずしも容易に処理しうるようになるわけではない。例えば、ツォンカパは、この「依他起が所分別について空であると証明する論理」を、『解深密経』にはまだ説かれていなかったが『菩薩地』や『撰決択分』になってやっと明らかにされるようになったものと考えているわけであろうが、『撰決択分』はともかく、今日の文献史的成果によれば、『解深密経』がまずあって、それから『菩薩地』が形成されたとは、事実問題としてなかなか容認され難いことであろう。今日では、むしろ、『菩薩地』から『撰決択分』へという編纂過程の途上に『解深密経』の成立を位置づけようとする説<sup>17)</sup>が主流であるように思うからである。現に、三自性 (tri-svabhāva) に内在する論理構造の精粗を問わないことにすれば、『菩薩地』には三自性は説かれていないのに対して『解深密経』では説かれているわけであるから、見て呉れだけは後者が新しいことはほとんど決定的と言ってもよいであろう。ただし、三自性説の論理的根幹をなす実在論 (vastu-vāda) は、ツォンカパも示唆するとおり、『解深密経』とは比較にもならない精度において、『菩薩地』「真実義品」によって初めて確立されたと見做さなければならぬのである。もっとも、上述したように、『菩薩地』は、三自性を説かないのであるから、ツォンカパの言う「依他起が所分別について空であると証明する論理」を三自性に即して述べることはないわけであるが、そのツォンカパの呼称を『菩薩地』風にアレンジして用いれば、『菩薩地』「真実義品」に示される論理とは、「実在 (dngos po, vastu) が言葉 (ming, nāman) について空であると証明する論理」と呼ぶことができるであろう。そして、この論理によって証明されんとした「真実義品」の根本的主張こそ「すべての存在は言語表現を超えたものであることを固有の性質としている (nirabhilāpya-svabhāvatā sarva-dharmāṅām, sarva-dharmāṅām nirabhilāpya-svabhāvatā, nirabhilāpya-svabhāvāḥ sarva-dharmāḥ, 一切法 (諸法) 離言自性)<sup>18)</sup> という命題にほかならない。

## II 言葉と真理

以上の準備を俟って、ここで再び冒頭に示した、互いに相反する a)b) 二つの命題に立戻ってみよう。そして、「すべての存在は言語表現を超えたものであることを固有の性質としている」という「真実義品」の命題が、この二つの命題の



いずれと合致するかを考えてみれば、a)のそれと同じであることは直ちに明らかであろうと思われる。ただ問題は、「真実義品」における命題の主語である dharma が、なにを根拠に「存在」と訳しうる意味を担うかが説明されなければならない点にあるであろう。しかし、この説明に移る前に、冒頭の a) b) 二つの命題が表わしている思想の本質的差異について若干の考察を加えておくことにしたい。

ここで、二つの命題を再提示すれば次のとおりである。

a) 真理は言葉によって表現できず言語表現を超えたもの (nirabhilāpya, 離言) である。

b) 言葉によって論理的に正しく主張されたものだけが真理である。

以上の二つの命題を、より簡明な形で述べるのが許されるなら、それは次のごときものとなろう。

a') 真理は言葉を離れたものである。

b') 正しい言葉だけが真理である。

以上の操作によってより鮮明になったことは、二つの命題それぞれの「言葉」に対する考え方がまるで逆であることがはっきりしたことにより、それに規定されるそれぞれの「真理」もまた、その名称の一致にもかかわらず、全く逆のものを指し示しているということである。a—a') の「真理」は、「言葉」とは本質的な関係をもたず、従って「言葉」の有無にかかわらず、時間を超えて、永遠に実在しているものにほかならない。それゆえ、この「真理」の把握は「言葉」に本質的に依存することのない究極的意味での神秘体験によるほかはないであろう。これに反して、b—b') の「真理」は、「言葉」の背後になんらの実在を想定する必要さえないが、そのかわり絶えず「言葉」だけによって真偽を決しながらその正しさが主張されていくのでなければなるまい。それゆえ、この「真理」の把握は「言葉」だけによる主張命題の真偽の決着以外にはありえないであろう。このように、両者の命題は、互に決して相容れることのないものであるが、かかる両命題の対立は、洋の東西にかなり普遍的なことであろうと思われる。しかし、普遍的な現象に眼が行った時には必ず特殊的な差異にも注意しなければならないとの私の持論から付け加えるならば、西欧が時にはどんな反動があろうとも両命題中の b—b') の「真理」観を主流としてきたのに対して、インドを中心とする東洋では大した抵抗もなく a—a') の「真理」観が圧倒的主流を占めてきたのだという差異を強調しておかなければなるまい。この差異も強調した上で、更に私見を

加えておけば、a—a') の「真理」観を支持するものは「場所の哲学 (topical philosophy)」の主張者であり、b—b') の「真理」観を支持するものは「批判の哲学 (critical philosophy)」の主張者なのだとすることである<sup>19)</sup>。しかも、「真理 (Wahrheit, truth, vérité)」とは、前者にとっては「隠れなさ (alētheia, Unverborgenheit)」, 後者にとっては「正しさ (orthotēs, Richtigkeit)」<sup>20)</sup>として現われるであろう。一方、この両語に見合う用語をサンスクリット語の中から拾い出すことには多少の困難があるかもしれないが、敢えてそれを試みるとすれば、前者には「実在 (vastu)」, 後者には「真実 (satya)」を当ててもよいような気がする。いずれにせよ、「真理」とは、前者にとっては「隠れなき実在や事実」、後者にとっては「正しい言葉や真実」として現われてこざるをえないであろう。その意味で、私は、前者の系譜を「事実信者」、後者の系譜を「言葉信者」と呼んだこともあった<sup>21)</sup>のである。

しかし、以上の対比が余りにも図式的に過ぎると思われる方も多いかもしいので、以下、従来の私見をも踏まえながら、多少具体的に両者の相違のポイントを指摘してみたい。

a—a') の「真理」観は、通念によって大多数の人に馴染まれている見方であるから多言を要しないと思うが、それが「隠れなき実在や事実」を重んじて「言葉」を軽んずるものだからといって、必ずしも「言葉」を制限したり放鄭したりする方向だけに向かわず、むしろ無責任に「言葉」を多用する側につきたがる傾向のものであるということは十分に認識されていなければならない。ところで、「正しい言葉だけが真理である」という b—b') の「真理」観に敵対する a—a') の「真理」観がなにゆえに「言葉」の多用に向かうのかということについては、プラトンの著作より、二箇所引用を試みておけばよいと思う。一方は、α) 『饗宴』 (*Symposion*) からの引用で、言葉の名手アガトンの演説終了後に、それに因んでソクラテスが語った一節<sup>22)</sup>、他方は、β) 『パイドロス』 (*Phaidros*) からのもので、ソフィストたちの説く弁論術 (rhētoricē) についてソクラテスに報告するパイドロスが語った一節<sup>23)</sup>である。

α) ところが、見受けるところ、それ (真実を語ること) は明らかに、物を美しく讚美する仕方ではなかった。それが実際そうなのかどうかは問題外で、むしろただその対象に考えられるかぎりのもっとも大きく、もっとも美しい性質をくっつければいいのだった、もしまたそれが間違いでも、そんなことは少しも構いはしない。見受けるところ、

最初から話はきまっていたのだものねえ。僕たちがめいめい本当にエロスを讃美しようということではなくて、ただ讃美する者のように見せかけようということに。それだからこそ諸君は(僕はそう思う)、ありとあらゆる語句を持出して来て、これをエロスに帰して、彼はかくかくの性質を持ちまたこれほどたくさんの賜物を授けるなぞと行って、それで彼をもっとも美しいかつもっとも優れた神のように見せかけようとする、勿論無識者にだ——まさか識者にではあるまいから——、すると讃美演説は美しくも荘重にもなるのだ! しかし、して見ると、僕はやはり讃美の仕方というものを知らなかった訳だねえ、また知らなかったからこそ、順番が来たら僕もまた讃辞を述べようなどと約束したのだ。

β) その点については、親愛なるソクラテス、私は次のように聞いています。つまり、将来弁論家 (rhētōr) となるべき者が学ばなければならないものは、ほんとうの意味での正しい (dikaios) 事柄ではなく、群衆に——彼らこそ裁き手となるべき人々なのですが——その群衆の心に正しいと思われる可能性のある事柄なのだ。さらには、ほんとうに善いことや、ほんとうに美しいことではなく、ただそう思われるであろうような事柄を学ばなければならぬ。なぜならば、説得するということは、この、人々になるほどと思われるような事柄を用いてこそ、できることなのであって、真実 (alētheia) が説得を可能にするわけではないのだから、とこういいます。

このような見方によれば、「言葉」とは、「正しい事柄」ではなく「正しいと思われる可能性のある事柄」を多数の人に納得させるためにのみ多用される弁論術でしかなく、それが正しい「真理」を述べているかどうかなどということはどうでもよいことなのである。「それが実際そうなのかどうかは問題外で、むしろただその対象に考えられるかぎりのもっとも大きく、もっとも美しい性質をくっつけばいいのだ。」しかも、かかる無責任な言葉の多用は、どうでもよい言葉の背後には言葉では捉えられないが体験や直観によっては捉えられるはずの「隠れなき実在や事実」が必ず存在しているという通念に導かれている場合が圧倒的に多い。だから群衆にも受けるわけなのだが、かかる「真理」をヘラクレイトスは「一者 (hen)」とも呼んだのである。そして、この意味での「真理」は、ハイデッガーも言うように「隠れなさ (alētheia)」であって当然であろうが、かかる「一者」のごとき「真理」を批判して、「真理」に「正しさ」(orthotēs) の意味を初めて明瞭に確立した人こそプラトンであると見做すところに最も重要な力点が置かれるのでなければなるまい。この肝要な点を見失わなければ、西欧の思想史における正統説 (orthodoxy > orthos + doxa, 正しい意見, 正しい判断) は、例えばヘルダーリンを始めとするドイツ観念論がプラトンの『饗宴』中に描かれるヘラ

クレイトスの「一者 (hen)」の考え方を逆用していかに「一者」の「真理」を讚美しようが<sup>24)</sup>、また、ハイデッガーが「真理」の意味の「隠れなさ (alētheia)」から「正しさ (orthothēs)」へという展開の事実を逆用していかに前者を原義であると力説しようが<sup>25)</sup>、a—a') の「真理」観を決定的な意味において容認したことは一度もなかったということに思いが廻らされるのではないかと思う。

従って、西欧においては、a—a') の「真理」観を排し、「正しい言葉だけが真理である」という b—b') の「真理」観のみが正統説と見做されていたのではないかと考えるが、しかし、だからといって正統説が必ず多数を占めていたわけではない。むしろ事實は、かかる正統説が確立された伝統の中においてさえ、大抵数の上では逆に展開するものなのである。そんなわけで、17世紀の近代のヨーロッパにおいて、再び明確に b—b') の「真理」観を樹立し直したのがデカルトであったといえる。彼が「私は考える。それゆえに私はある。(Je pense, donc je suis.)」ということを哲学の「第一原理 (le premier principe)」として主張したのは有名だが、それによって彼は考えることもしない独存的精神の存在を主張したわけでは全くなく、人間の「本質や性質は考えることにしかない (dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser)」ということを主張しただけなのである<sup>26)</sup>。しかも、この「考える (penser)」とは、「言葉 (parole)」と「理性 (raison)」とによって正しい判断 (jugement) を下すことにほかならない。従って、人間がその本質ともいえるべき「言葉」と「理性」を欠落してしまったなら、人間はたとえ存在することができたとしてももはや人間たることを完全に放棄してしまったことになるだろう。デカルトが、「言葉」と「理性」というものの有無によって人間と動物を峻別しようとした<sup>27)</sup>のもそのためである。しかるに、人間がその本質をもって人間として存在するよりも以前に、まず動物として存在しているという事実に注目するのが大事だとして、「実存は本質に先立つ (L'existence précède l'essence)」<sup>28)</sup>と主張したのが実存主義 (existentialisme) だったのであり、それはデカルトの「第一原理」に対する暗黙の反抗だったとも言えよう。だが、戦後のヨーロッパ社会において、実存主義の系譜が数の上でいかに猛威を振るっていたかに見えようとも、西欧思想史における正統説がデカルト的「第一原理」を全く排除してしまったとは信じ難いことである。従って私は、「正しい言葉だけが真理である」という b—b') の「真理」観は今なお健在であると考えているのであり、その「真理」観によれば、「真理」とは必ず「言葉」による命題として主張

されなければならない。しかも、その命題は「理性」による真偽の判断を俟って断えず正しいものだけが選ばれるのでなければならぬのである。かくして、「理性 (raison)」とは、デカルトによれば、「よく判断し、真なるものを偽なるものから分つところの能力 (la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux)」のことであるが、私が「批判の哲学」と呼ぶのは、かかる「判断 (jugement > juger)」に基づく哲学のことを指す<sup>29)</sup>。もっとも、デカルトは、ギリシア語の「批判 (criticos > crinō)」に語形上でよりよく対応する「批判 (critique > critiquer)」をほとんど用いないが、彼が頻繁に使用する「判断 (jugement > juger)」は意味上ギリシア語の「批判 (criticos > crinō)」に合致していると考えられるから、私がデカルト由来の哲学を「批判の哲学」と呼ぶことは決して不当なことではないのである。私の言う「批判」が、ともすれば「非難」のように誤解されることも多くなったような気がするので、敢えて蛇足を加えさせて頂いた。

さて、そろそろ、本節の始めに予告した dharma の意味の説明に移らなければならないが、ここに至るまでになぜかくも長々と互いに敵対する「真理」観について述べてきたかという、dharma の意味の違いは、以上の二つの「真理」観の違いに密接に関わっていると私には思われるからなのである。dharma の原義は、松本史朗氏によって、「保たれるもの」に限定され、その意味も「性質」を第一義とすると規定されたが、私はその見解に全面的に賛意を表明しており<sup>30)</sup> 今もそれを取り消す必要を全く感じていない。従って、以下において、dharma の意味の違いについて述べる場合でも、松本氏によって限定され規定された「保たれるもの」「性質」という意味を第一義として考えてみたいと思う。

ところで、今しがた私は、dharma の意味の違いは、これまで検討してきた二つの「真理」観の違いに密接に関わっていると書いた。そこで、実際それを確認するために、先に提示してきた a—a') と b—b') という双方の命題中の「真理」を dharma に置き換えてそれらの命題を再提示してみたい。

a—a') dharma は言葉によって表現できず言語表現を超えたもの (nirabhilāpya) である。——dharma は言葉を離れたものである。

b—b') 言葉によって論理的に正しく主張されたものだけが dharma である。——正しい言葉だけが dharma である。

上に示した相反する二つの命題中の dharma に対して、ここで、松本氏によって dharma の原義と規定された「保たれるもの」「性質」の意味を代入すると

すれば、代入しても論旨が明瞭に成り立ちうるのは b—b' の命題の側だけであろう。なぜなら、後者の「真理」観によれば、言葉によって正しく判断されたものだが正しい「性質」であり、正しい言葉だけが正しい「性質」を指摘することになるが、前者のそれは、かかる「性質」を拒否しているからである。勿論、言葉による判断や指摘にも誤りはあるわけで、かかる場合に、それは正しからざる「性質」と呼ばれる。そして、これが、「性質」に関してサンスクリットで極普通に用いられる dharma (正しさ, 正しい性質) と adharma (不正, 正しからざる性質) の意味なのである。かかる正邪の決着こそ仏教が重んじた知性 (prajñā, 知慧, 般若) にほかならないが、仏教の正統説 (orthodoxy) によれば、「知性とは正しさの決着である (prajñā dharma-pravicayaḥ)<sup>31</sup>」と定義されている。このような知性である限り、それは、デカルトのいう「理性 (raison)」に見合う働きとみてもよいと思われるが、かかる知性によって決着された仏教の「性質 (dharma)」こそ「無我 (anātma)」や「縁起 (pratityasamutpāda)」にほかならなかつたのである。しかるに、「性質」が言葉によって明確に規定されるためには、主張命題 (pratijñā) が立てられねばならないが、その代表的主張命題の一つが「すべての性質は無我である (sarva-dharmā anātmānaḥ, 諸法無我)<sup>32</sup>」といわれるものだったと言えよう。かくして、仏教は、その当初より明確な言葉による命題化を強く志向していたと思われ、従って、言を左右にしていかなる命題をも拒否する不可知論を「鰻のように捉えどころのない散乱した説 (amarā-vikkhepa)」と呼んで忌避したのである。しかし、この問題については、別稿<sup>33</sup>で論じたのでここではこれ以上触れることをしない。

さて、仏教では、上述のごとく、すべての「性質」を「無我」であり「縁起」であると見做すので、「概念 (saṃjñā)」や「主張命題 (pratijñā)」や「言語的営為 (vyavahāra)」のほかにそれらを根底から支えている「保つもの」としての無時間的永遠の「実体 (ātmam, 我)」は一切認められないが、以下に、その考え方を比較的よく表わしていると思われる一節を『雑阿含経』(Saṃyuktāgama) 所収の一経<sup>34</sup>より引いておきたい。

というわけで、比丘たちよ、実に、これは単なる概念 (saṃjñā-mātraka) だけ (eva) であり、これは単なる主張命題 (pratijñā-mātraka) だけであり、これは単なる言語的営為 (vyavahāra-mātraka) だけである。これらすべての性質 (dharma) は無常であるし、条件づけられたもの (saṃskṛta)<sup>35</sup> は思考力 (cetanā) によって投入されたものであり縁

起したもの (pratityasamutpanna) なのである。

iti hi bhikṣavaḥ saṃjñā-mātrakam evāita [t pratijñā-mātrakam evāita] d vyavahāra-mātrakam evāitat / sarva ime dharmāḥ anityāḥ saṃskṛtāś cetanākṣiptāḥ pratityasamutpannāḥ : 比丘。是則為想，是則為誌，是為言説。此諸法皆悉無常，有為思願縁生。

この経に対応するパーリ聖典は知られていないが、引用文中のサンスクリット用語 saṃjñā (概念) 及び vyavahāra (言語的営為) にそれぞれ対応するパーリ語 saññā 及び vohāra はパーリ聖典でも比較的多く用いられる用語であろう。では、pratijñā (主張命題) に対応する paṭiññā はどうであろうか。上に引用した経典の前の方で述べられる例のように「私は眼によって物体を見る (ahaṃ cakṣu-sā rūpāṇi paśyāmi)」<sup>36)</sup> というような陳述を paṭiññā と呼んだり『俱舍論』「破我品」やそれ以降の論理学書において用いられるように論証における主張命題を paṭiññā と呼んだりする例は、パーリ聖典中に見出しえないように思われるが、この語は、教団内に生じた係争問題の仲裁 (adhikaraṇa-samatha, 滅諍法) の七種の方法の一つに数えられる「自白」を指して用いられていることには充分注意を払っておかなければならないであろう。実際の用例としては paṭiññā よりも paṭijānāti の過去分詞の paṭiññāta に karaṇa を付して “paṭiññāta-karaṇa (自白をなすこと)” として用いられることが多いようであるが、「自白」には当然のことながら不正になされる場合と正しくなされる場合とがある。今は、その正しい場合の「自白」の規程の一節を『律蔵』「小品」<sup>37)</sup>より引く。

比丘たちよ、またいかにして自白をなすこと (paṭiññāta-karaṇa) が正しいもの (dhammika) となるのか。比丘がパーラージカ (pārājika) という重罪を犯してしまい、その彼を、教団もしくは大勢もしくはひとりの人が、「[かの] 若者はパーラージカの重罪を犯した」と非難し、当人が「そのとおり。友よ。[私は] パーラージカの重罪を犯した。」と言って、教団が彼をパーラージカの重罪で処罰すれば、[彼が] 自白をなしたことは正しかったのである。

このように罪状が他人によって指摘され、その罪状認否ともいうべき自己主張 (paṭiññā) が正しい (dhammika) か正しくない (adhammika) かが教団によって吟味されたのである。これは、罪状についての自己主張の「性質 (dhamma)」の正邪だけが問われているという意味においては倫理的という制約はあるであろうが、仏教が当初から言葉や主張命題 (paṭiññā) についての真偽を明確に決着しようとする姿勢を強くもっていたことの証左にはなるであろう。仏教のこの姿勢

が、一方では「正しい言葉だけが dharma である」との b—b') の「真現」観を押し進め、他方では、それと平行しながらその「真理」観を「分析 (anumāna, 比量)」重視の論理学に具現しつつ厳密な論証による主張命題 (pratijñā) の陳述へ展開していくという、仏教思想史上の批判的な流れを準備することにもなったのである。かかる批判的な流れの中で、如来の語り続ける「真実の言葉 (bhūtā vāk)」だけが「正法 (sad-dharma)」であることを宣言した『法華経』(Saddharmapuṇḍarīka) は文字どおり b—b') の「真理」観を標榜した経典と言わなければならないであろう。

しかし、こうした批判的な流れは仏教の正統説 (orthodoxy) ではあったかもしれないが、やはりなんといっても少数派だったのであり、仏教の大多数を圧倒的に支配したのは a—a') の「真理」観だったのである。この「真理」観を表わす、始めに示した a) の命題中の「真理」を dharma に置き代えたものは、『菩薩地』「真実義品」のあの根本的主張 “nirabhilāpya-svabhāvāḥ sarva-dharmāḥ” とほとんどそっくりということは、注意深い人なら既に気づいていたと思うが、かかる「真理」観が、こういう形で早くも唯識文献の中核をなしていたのだということは率直に認めなければなるまい。勿論、a—a') の命題中の dharma に、b—b') の場合と同じく、強引に「性質」を代入することは勝手であるが、恐らくは意味をなさず、結局は a—a') の「真理」観という通念に舞い戻らなければならないであろう。明瞭に分析された「性質」が言語表現を超え「言葉」を離れているはずはないからであり、「言葉」を離れたものは必ずや「言葉」の背後にあって「言葉」を根底から支えている「保つもの」としての「実在 (vastu)」でなければならないからである。しかるに、本稿で「実在」と訳している vastu は、VAS (置く) という動詞に、作用の働く場を表わす接尾辞 -tu を付して作られたもので、「言葉」などを「置くところ」としての基盤を指す<sup>38)</sup>から、「保つもの」としては全く相応しいが、「保たれるもの」としての「性質」の意味には決してなりえない。それゆえ、サンスクリットで、sarva-dharmā nirabhilāpyāḥ と表わしうる a—a') の命題は、いっそのこと sarva-vastūni nirabhilāpyāni と言ってしまった方が紛わしくないとわれのであるが、仏教としてはやはり dharma にこだわりたいかたのもあろうか、後者のようなストレートな表現はあまり見かけないように思う。しかし、a—a') の「真理」観においては、dharma の意味は極めて vastu (実在) に近いので、この「真理」観を表わす場合の dharma に限って、私



は、これを「実在」の意に限りなく近い意味を含ませながら「存在」と訳すことにしたのである。なお、私の「真実義品」を読む限りの印象では、vastu は dharma 以上に通常の複数の「事物」を指しているようでありながら根本的には単数的な「実在」を志向している場合が強い一方で、dharma は vastu ほど「事物」を指すことは少ないのに、だからといって vastu のように一挙に「実在」としての一者の意味に収斂するようなこともないように思われる。dharma については、どんな場合でも、仏教では、“sarva-dharmā anātmānaḥ” との規制が働いていたためかとも考えるが、a—a') の「真理」観においては、見せかけとは異なっており、実質的にはその規制は無効であったと考えなければならない。その一端を示しているのが、「真実義品」以降の重要な唯識文献中のほとんどもに現われることになった四種尋伺 (paryeṣaṇā) を中心とする見方である。その文献の一つ『大乘莊嚴經論』(Mahāyānasūtrālaṃkāra)<sup>39)</sup>によれば、その要点は、dharma を追究する (paryeṣaṇā) ためには、「言葉 (nāman)」と「実在 (vastu)」とについて一方の他方に対する偶然性 (āgantuka) を追求することによって結局は言語表現を超えた (nirabhilāpya) 「実在のみ (vastu-mātra)」や「真如のみ (tathatā-mātra)」を志向する点にある。これは「存在 (dharma)」の限りない追求によってその根底にある「実在 (vastu)」に到達しようとする「実在論 (vastu-vāda)」であって、もはや「知性とは正しさの決着である (prajñā dharma-pravicayaḥ)」と定義していた仏教とは全く異質なものになっていることに注意しなければならない。

一方、「知性」に関して、この正統的定義を踏襲したかに見える アビダルマの伝統も、「性質 (dharma)」は言葉だけによって規定されるとは考えず、それぞれの固有の特質 (svalakṣaṇa) の背後には「性質」が「実在」し、それらに「言葉」が付託されると考えたために、彼らは「固有の特質を保持するから法である (svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmāḥ)」という規定を生み出したのだと思われる。しかも、彼らは、經典の「言葉」の背後にも、「法 (dharma)」より更に徹底した保つものである「法性 (dharmatā)」<sup>40)</sup>を想定し、それを根底に彼らの解釈学を展開していくことになってしまったのである。

### III 実在論系譜

以上で、自分の側の主張命題中に同じように dharma を示しながらも、その意味は、a—a') の「真理」観に立つか、b—b') の「真理」観に立つかによって、

全く相反するものとなることを考察したのであるが、以下には、『菩薩地』「真実義品」において「離言 (anabhilāpya)」を証明する論理すらも登場させることになった「実在論 (vastu-vāda)」の系譜を、仏教思想史において前者の「真理」観を示したと思われる思想背景を辿ることによって明らかにしてみたい。

さて、a—a') の「真理」観を見事に物語っている比喩として、すぐ私の念頭に上ってくるのは、パーリ『相應部』(Samyutta-nikāya) 12-65 の「城邑 (Nagara)」という小篇に示される「往昔の城邑」の比喩と、同じくパーリの『ウダーナ』(Udana) 6-4 に示される「群盲撫象」の比喩とである。以下では、この二つの比喩の主要部を示し、それに私見を挟みながら、かかる比喩の思想背景に関して若干の考察を試みるであろう。

まず、「城邑」経<sup>41)</sup>における比喩の主要部を示せば次のとおりである。

比丘たちよ、例えば、ある人が、人里離れた森の中を歩きながら、昔の人々によって辿られた (anuyāta) 往昔の道 (purāṇaṃ maggaṃ) や往昔の徑 (purāṇañjasa) を発見し、彼はそれに従いそれに従って行きつつ、昔の人々によって住まわれた、庭園を具え、庭林を具え、蓮池を具えて、城壁に囲まれた、快い、往昔の城邑にして往昔の王城を発見するであろうが……それと全く同様に、実に私は、比丘たちよ、昔の正覚者たちによって辿られた往昔の道や往昔の徑を発見したのである。比丘たちよ、その、昔の正覚者たちによって辿られた往昔の道や往昔の徑とはなにかといえ、八支聖道 (ariyo aṭṭhaṅgiko maggo) がそのものにほかならない。

Seyyathāpi bhikkhave puriso araññe pavane caramāno passeyya purāṇaṃ maggaṃ purāṇañjasaṃ pubbakehi manussehi anuyātaṃ // so tam anugaccheyya tam anugacchanto passeyya purāṇaṃ nagaraṃ purāṇaṃ rājadhāniṃ pubbakehi manussehi ajjhāvutthaṃ ārāmasampannaṃ vanasampannaṃ pokkharāṇisampannaṃ uddāpavantaṃ ramaṇiyaṃ // //..... Evam eva khvāhaṃ bhikkhave addasaṃ purāṇaṃ maggaṃ purāṇañjasaṃ pubbakehi sammāsambuddhehi anuyātaṃ // // Katamo ca so bhikkhave purāṇamaggo purāṇañjaso pubbakehi sammāsambuddhehi anuyāto // // Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo //

この「往昔の城邑」の比喩は、ある特定の人が「真理」に喩えられる「城邑」を発見しようがしまいが、それにかかわりなく、その「真理」は永遠の「実在」であるということを明らかに強調しているから、これは紛れもなく「実在論」を表明しているといえる。このような考え方<sup>42)</sup>の上では、いかに特定の人々の発見を強調しようとも、その人の体験の強調にしかならず、「言葉」は、かかる「実在」体験を他人に報告するための、あまり出来のよくない単なる手段に墮さざるをえな

いのである。実際、この「城邑」経において、かかる比喻を通じて主張されんとした内容は、十二支縁起を十支縁起に摩替えて四聖諦の枠に組み込むことによってそのうちの道諦たる体験重視を表明することにあつたのではないかとさえ思われる。もっとも、私が今、この経が十二支縁起を十支縁起に摩替えているように言ったのは、縁起が前者から後者へと展開したということが証明されていない以上、極めて曖昧との謗りも免れないが、本経は、老死 (jarāmarāṇa) から遡っていく縁起の記述を識 (viññāna) と名色 (nāmarūpa) で止め、「実にこの識は還帰して名色より更に進むことはない (paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā nāparaṃ gacchati)」と言って、識と名色との相互依存的関係を「識に縁って名色あり (viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ)」とか「名色に縁って識あり (nāmarūpa-paccayā viññāṇam)」と表現したり「名色の滅から識の滅があり、識の滅から名色の滅がある (nāmarūpa-nirodhā viññāṇa-nirodho // viññāṇa-nirodhā nāmarūpanirodho //)」と表現している<sup>43)</sup>から、縁起の最も批判的な本来の考え方が一方向的な前後関係だけを示す時間的因果を表わしていたとすれば、識と名色との相互依存的関係に主眼を置く本経の縁起説には、やはり後世の付加的要素が強いと思われるのである。その意味で、前後異時的因果関係を説く本来の縁起説から見れば、前後同時的因果関係を説く本経の縁起説は極めて特異なものなのであるが、事実、それを証するかのように、後代において『摂大乘論』がアーラヤ識 (ālaya-vijñāna = vipāka-vijñāna) なしには識と名色との蘆束 (mdung khyim, naḍa-kalāpa) のごとき相互依存的関係 (gcig la gcig brten pa'i tshul, anyonya-niśraya-yoga) も成り立たないと主張した<sup>44)</sup>時、それを註釈したアスヴァバーヴァ (Asvabhāva) は、この特異な経を典拠に求めたのであるが、その文献史的背景は既に榎本文雄<sup>45)</sup>氏によって辿られているから、この点に関しては全てをそれに譲らせて頂きたい。ただここで、かかる前後同時的因果関係を説く思想背景だけに関して言っておけば、もはや前後異時的ではなくなってしまう因果関係などというものは、本経の比喻が示唆するように、あらゆる現象の根底に時間を無視した非仏教的永遠な「実在」を前提することなしには決して考えることもできないということなのである。従って、アーラヤ識という「実在」を根拠に置いて、アーラヤ識と雑染法 (kun nas nyon mongs pa'i chos, sāmkleśika-dharma) との同時相互因性 (dus mn-yam du gcig gi rgyu nyid du gcig 'gyur ba, samakālānyonya-hetutva) を主張する『摂大乘論』<sup>46)</sup>が、本経のごとき考え方に連なっているのも、大いに理由のあること

だと言わなければならない。

ところで、四聖諦が、四法印と共に仏教本来の批判的考えには馴染まないとの感じは、極めて印象的ではあるが、私は比較的若い時から抱いており、それが反映したためでもあろうか、私の近時のものには属すがその晦渋で曖昧な書き方のために私自身が毛嫌いしている拙稿<sup>47)</sup>の中ではあるとはいえ、私は次のように書いたことがある。

「無常」を観据えることが「苦しみより遠ざかり離れる」ことであるとすれば、「苦しみより遠ざかり離れる」とは、実は「無常」という時間の中に戻ってくることではないのか。そうならば、これは決して現実から逃れることにはなるまい。だが、形而上学を斥けたという方向で考えると、現実から逃れるという解釈に道を開くことになり、〔四聖諦のように〕「苦」を越えて「滅」へ到達するとか、〔四法印のように〕「無常」や「無我」や「苦」を越えて「涅槃寂静」へ到達するというような解釈が大手を振って闊歩するようになるのである。

こんな印象を認めただけのような記述は、学問的には一顧だにする必要もないもので、私自身の感慨にのみ意味がある程度のことかもしれないので、提示することさえ気が引けるが、私がそこで非仏教的なものではないかと嫌疑を寄せた二つの考え方は、その後、松本史朗氏によって見事にその非仏教性が論証されたのではないかとと思っている。一つは「涅槃寂静」に関するもので、同氏によれば、「涅槃」とは、我の非我からの「離脱」を意味する我説 (ātma-vāda) を主張しているにすぎないから、真向から仏教に対立している考えだということになるのである。なお、これを踏まえた私見は既に別稿<sup>48)</sup>で示したので、後はそれに譲って、今はもう一方の問題に移ろう。それが「城邑」経の内容にもより直接的に関連する四聖諦である。この点に関し、松本氏は、私が四聖諦について「「苦」を越えて「滅」へ到達するとか」「というような〔安易な〕解釈」と称した側面を、仏教独自の思想である「縁起」や「無我」を欠如したことによる通俗化に認めて、その見解をより理論的に次のように述べている<sup>49)</sup>。

私は四諦説全体を極めて通俗的情緒的色彩の濃いものとする。これを端的に示すが、苦の集因 (samudaya) を「渴愛」 (taṇhā) とする主張である。これによれば、仏教は単に欲望 (渴愛) の滅、欲望からの解脱 (mutti) (Vinaya, I, p. 10, l. 35) を説く教になってしまい、そこには何等仏教的独自性は見出されなくなる。いうまでもなく、欲望の滅、解脱ということは、仏教だけが説いたことではない。現代の学界でも、“解脱”とか“不死”を強調して釈尊の悟りを解釈する傾向が強いが、これはそのまま「無我」

とか「縁起」とかの説に見られる仏教の思想的独自性を薄める結果になっている。仏教を哲学や形而上学ではなく、実践論だと解する傾向も、やはり同様の意義をもつ。仏教は決して欲望の止滅を説くだけの教ではない。四諦説のどこに「縁起」や「無我」が明示されていよう。そこには「法」という語さえ現われなない。(中略)従って、四諦説には、全体として通俗的傾向が強い。そこで“苦”は通俗的に描かれ、その原因とされる“渴愛”も全く情緒的なものである。ここに仏教は単なる道德説に墮している。

なお、松本氏は、後に、上引の自らの記述を踏まえながら、次のように<sup>50)</sup>述べているが、仏典の文献批判的な研究に対しても重要な提言を含んでいると思われるので、その点まで視座に入れ重ねて引用を試みたい。

もし四諦説が釈尊の直説だとすれば、“通俗的情緒的”とは同時に“我論的”なることをも意味するから、釈尊の説法に非仏教的要素を認めなければならないであろう。四諦説に関して言えば、今日伝えられているままのその全体が直説かどうかは、勿論極めて疑わしいが、この四諦説を別にしても、釈尊の非常に多くの説法それ自体の中に非仏教的要素が混入していたということは充分考えられる、と私は思っている。

それ故重要なことは、いかなる経典、いかなる段階(層)に関しても、原始仏典の所説をすべてそのまま“仏教”と見なしてはならないということであり、何が“正しい仏教”か、あるいは多少の誤解を恐れずに言えば、何が“正統的な仏教”かを、充分批判的に考察しなければならないということなのである。

仏教とは批判であり批判だけが仏教であると思っている私<sup>51)</sup>にとって、この松本氏の言葉は当然のものとして響く。しかし、似たようなことなら通常の文献学者のだれしものが口にしているところが厄介なところで、多くはその批判的考察という通念に従うのみで、肝腎な「正統的な仏教」とはなんであるかを問うことを忘れてしまう。松本氏は敢えて明言を避けているかもしれないが、「正統的な仏教」とは、なにが正しいことかを判断(批判)する、それ自体が批判であるような仏教でなければならないのである。このような観点からみる時、正統的縁起説である前後異時的因果関係を蘆束のごとき前後同時的因果関係へと骨抜きにし、「真理(正しさ)」とはなにかを全く述べることなしにただその永遠の「真理」へ辿り着く道程のみを強調する四聖諦説を採用した「城邑」経は紛れもなく松本氏言うところの「通俗的情緒的」な要素が加わった経典と言わなければなるまい。しかも、その「通俗的情緒的」要素を支えているものこそ、「真理」をなんの証明もなしに実在すると説得するだけの弁論術(rhētoricē)に連なる、a—a')の「真理」観にほかならないのである。

ところで、仏教文献に見られる四聖諦による説法とは、恐らく、ギリシアのソフィストたちの弁論術と多かれ少かれ似通っていたものと考えられるが、この種の説法に関連し、以前簡単に触れたことのある『沙門果経』(Samannaphala-sutta)について、多少蛇足めくけれども、その時示した私見<sup>52)</sup>をいささかここで補っておくことにしたい。私は、パーリ聖典『長部』(Dīgha-Nikāya)の冒頭を飾る二つの経典、即ち『梵網経』(Brahmajāla-sutta)と『沙門果経』を、ある意味で非常に高く評価しているが、後者は、釈尊の説法相手が、父王ビンビサーラ (Bimbisāra) を殺害した罪をもつマガダ王アジャータサットゥ (Ajātasattu) であるところに、場面設定としても、前者よりかなり「通俗的情緒的」要素を強めているところが看取されるのである。鰻のごとき詭弁を弄する曖昧な六師外道の主張に対して、仏教の「沙門の果は明瞭に知られるものである (hoti sandiṭṭhikaṃ sāmāñña-phalaṃ)」と明言する時には生彩を放つこの経典も、末尾において、四聖諦の教えを「明瞭に知られる沙門の果」中で最も「秀逸 (abhikkanta)」で「微妙 (paṇita)」だと称讃する時には、松本氏が指摘したような「欲望からの解脱」(taṇhāya mutti = kāmāsavā cittaṃ vimuccati)を強調するだけ<sup>53)</sup>になっているといえよう。しかも、これは、この直後の、アジャータサットゥの罪の悔改めを許す伏線にもなっているのである。四聖諦説の「通俗的情緒的」要素は、既にかかるとも経典にも忍び込んでいることを認めなければならないであろう。

さて、二つの比喩中のもう一方を述べる『ウダーナ』の一経を取り上げるのが随分と後廻しになってしまったが、その比喩の主要部を示せば次のとおり<sup>54)</sup>である。

〔生まれながらの盲人たちが、象に触れ終った後に、〕象の頭に触れてみた盲人は次のように考えた。「王さまよ。象は瓶のようなものでございます。」と。象の耳に触れてみた盲人は次のように答えた、「王さまよ。象とは箕のようでございます。」

同様に象の牙に触れてみた盲人は、象はあたかも犁<sup>すき</sup>先<sup>さき</sup>のようだと答え、鼻をなでた盲人は犁<sup>ながえ</sup>の轆<sup>り</sup>のようだと答え、体に触れてみた盲人は穀倉のようだと答え、脚に触れてみた盲人は柱のようだと答え、背に触れてみた盲人は臼のようだと答え、尾に触れてみた盲人は杵のようだと答え、尾端に触れてみた盲人は箒のようだと答えた。

かれらは互いに拳を以て争っていった、「象とはこんなものだ、あんなものではない。象はこんなものではない。あのようなものだ。」と。

yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa sīsaṃ diṭṭhaṃ ahosi, te evaṃ āhaṃsu : ediso deva hatthī, seyyathā pi kumbho 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa

kaṇṇo diṭṭho ahoṣi, te evam āhaṃsu : ediso deva hatthī, seyyathā pi suppo 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa danto diṭṭho ahoṣi, te evam āhaṃsu : ediso ... pe... pi phālo 'ti. yehi... soṇḍo... āhaṃsu : ediso... pi naṅgalisā 'ti. yehi... kāyo... āhaṃsu : ediso... pi koṭṭho 'ti. yehi... pādo ... āhaṃsu : ediso... pi thūṇo 'ti. yehi... piṭṭhī diṭṭhā... āhaṃsu : ediso... pi udukkhalo 'ti. yehi... naṅguṭṭhaṃ diṭṭhaṃ ahoṣi, te evam āhaṃsu : ediso... pi musalo 'ti. yehi... vāladhi... āhaṃsu : ediso... sammajjanī 'ti. te ediso hatthī, n'ediso hatthī, n'ediso hatthī, ediso hatthī 'ti aññamaññaṃ muṭṭhihi saṃyujjhimsu.

この比喩は、本当の唯一の「実在」たる「真理」を知らないために、各人がそれぞれ十箇の主張命題を立てて「自己の主張のみが真実であり他は虚偽である (idam eva saccam, mogham aññaṃ)」と言って争っている様を、象という「実在」の一部分を知ってそれを全体であるかのように主張する盲人に喩えたもので、これは、象という「真理」は言葉によって表現できないということによって、a-a')の「真理」観を、あまりにも単純に安易にしかも通俗的に語っているから、もはやその解説すらも不用というものであろう。しかし、問題は、この「真理」観のあまりの通俗さゆえに、これが圧倒的多数に浸透してしまい、一体なにが思想かということまで分らなくさせてしまう点にあるのである。そもそも、仏教は、その正統的「知性(prajñā)」の定義が示すように、あるいは『梵網経』(Brahmajāla-sutta)が物語るように、なにが正しい主張命題かを選んで、その「自己主張のみが真実であり他は虚偽である (idam eva saccam, mogham aññaṃ)」と言って論証を静かに展開することによって外道を批判したのであるから、その根幹を非難する「群盲撫象」の比喩は、仏教自身を骨抜きにしてしまう獅子身中の虫と言わなければなるまい。事実、この比喩は、夙に、Winternitz 教授や中村元博士が適切にも指摘されている<sup>55)</sup>ように、「盲人と象のことわざ(andha-gaja-nyāya)」として婆羅門やジャイナ教徒にも周ねく用いられていたそうであるから、この比喩に仏教の独自性を求めてみても仕方のないことなのである。ここで、私が如上の先学の御指示によってたまたま知りえたジャイナ文献の一節<sup>56)</sup>を示せば次のようなものとなる。

永遠の真理 (dharma) を本質とする実在 (vastu) は、すべての規矩を本質とする [すべての規矩の本質である、と解すべきか] [ジャイナの] 不定主義 (syādvāda) なしには、如実に把握しえないものであるから、別なやり方では盲人と象のことわざ (andha-gaja-nyāya) によって散漫な結果に陥ってしまうほかはないからである。

従って、古くからインド思想の通念と化していた「群盲撫象」の比喩のうち  
に、仏教の独自性を求めたところで虚しい見当違いを重ねるだけにすぎまい。仏  
教の正統説は正しい主張命題を求めそれを明言しようとしたのであるから、それ  
を根本的に否定する「群盲撫象」の比喩は、故意に仏教をなきものにしようとす  
る動きの反映だと見れないこともない。恐らく、かかる通念と平行して、仏教は  
特定の主張命題にかかずらわれない「無記 (avyākata, avyākṛta)」の実践的宗教で  
あるとの俗説が瀾漫していったのである。しかし、これは、「真理」は「言葉」  
によって表現できないという「実在論」の横行を意味し、仏教内部でも、例え  
ば、犢子部 (Vātsīputriya) のように、プドガラ (pudgala) の「実在 (dravya-sat)」  
を力説しながら、「しかし [それは] 物体であるともあるいはそうでないとも言  
われるべきではない (no tu vaktavyo rūpāṇi vā no vā)」と主張命題 (pratijñā) を  
鮮明にすることを回避し、剩え「不可説 (avaktavya)」という第五の範疇すら立  
てるに至った学派<sup>57)</sup>もあり、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu) をして、「一体、彼らに  
は「諸法無我」と説くそんな経典すらもないのであろうか (kiṃ cēdam api teṣāṃ  
sūtram nāsti “sarva-dharmā anātmāna” iti /)」<sup>58)</sup>と嘆かせたほどである。この犢子  
部が自ら著わした文献は現在ほとんど残っていないが、万一残っていれば、どこ  
かには「群盲撫象」の比喩も説かれていたのではないかと思われるほどである  
が、今はそれを確認する術もない。しかるに、この比喩を、自分たちの認める  
「真理」としての「実在」を他人に説得するための方策として採用した典型的な  
例が、「仏性 (buddha-dhātu)」を説く『大般涅槃経』と、アーラヤ識 (ālaya-vijñāna)  
を説く『摂大乘論』とである。以下に順次、この両典籍における「群盲撫  
象」の比喩の登場の意味について検討を加えてみたい。

まず、『大般涅槃経』の場合であるが、「群盲撫象」の比喩自体は『ウダーナ』  
中のものと大同小異なのでこれを略し、その前後の文<sup>59)</sup>のみを取り上げることに  
する。

善男子、若し仏性は衆生の中に住すと言はば、善男子、常法は住無く、若し住処有らば、即ち是れ無常なり。善男子、十二因縁は定んで住処無く、若し住処有らば十二因縁は常と名づくることを得ざるが如く、如来の法身も亦た住処なく、法界と法入と法蔭と虚空とも悉く住処無く、仏性も亦た爾りして都て住処無し。善男子、譬えば、四大の力は均等にして堅有り熱有り湿有り動有り重有り軽有り赤有り白有り黄有り黒有りと雖ども而も是の四大亦た業有ること無きが如く、異法の界の故に各おの相似ず、仏性も亦た



爾りして、異法の界の故に、時至れば則ち現ず。善男子、一切衆生は仏性を退かず、故に之を名づけて有と為す。阿毘跋致の故に、当有を以ての故に、決定得の故に、定んで当に見るべきが故に、是の故に名づけて一切衆生は悉く仏性有りと為す。(比喩中略) 善男子、彼の衆盲の如きは象体を説かざるも亦た説かざるには非ず。若し是の衆相悉く象に非ざるも是れを離れて外に更に別の象無し。善男子、王は如來[応]正徧知を喩え、臣は方等大涅槃經を喩え、象は仏性を喩え、盲は一切の無明の衆生を喩うなり。

このうち、極めて重要な考え方を示す「常法は住なく(常法無住)」は、“rtag pa'i chos ni gnas med de /”とチベット訳されているが、もしこれらに対応するサンスクリット原文があったと想定されるなら、この一文は恐らく“nitya-dharmo 'pratiṣṭhitāḥ”かそれに類似するものであったと考えられる。これは、『維摩經』の「一切法は無住という根本を住としている(apraṣṭhāna-mūla-pratiṣṭhitāḥ sarva-dharmāḥ)」<sup>60)</sup>と全く同じ考え方を示すもので、この「無住処(apraṣṭhita)」とは、松本史朗氏が明確に規定されたように、「[他の何ものにも]住しないもの」としての“唯一なる基体”<sup>61)</sup>を意味し、同氏の呼称による dhātu-vāda (基体説)の典型的な例を示すものである。従って、ここに述べられる考え方によれば、「唯一なる基体」である「無住処(apraṣṭhita)」だけが永遠の實在(nitya-dharma, 常法)であって、それ以外の、なにか他のものに住する必要がある「住処」は必ず無常でなければならないということになる。それを述べたものが、先の一文に続く「若し住処有らば、即ち是れ無常なり。」という一文なのである。かかる問題設定の中で説かれる「常法」が「十二因縁」であり「仏性」であるわけだから、これは、仏教の中心思想である縁起に触れているようには見せかけながら、時間的な縁起を「仏性」という「唯一なる基体」によって無時間的永遠の「實在」に摩替えてしまったことを見事に物語っているのである。「群盲撫象」の比喩は、かかる「仏性」という「實在」とそれを常に不十分にしか指示しえない「言葉」という「手段」との関係を示すには格好のものだったのであり、その比喩を結ぶ「彼の衆盲の如きは象体を説かざるも亦た説かざるには非ず。若し是の衆相悉く象に非ざるも是れを離れて外に更に別の象無し。」という一文は、a-a')の「真理」観がいかなる「言語」観を取るものであるかということをも巧まらず示していて興味深い。

次の『摂大乘論』の場合<sup>62)</sup>においては、その同じ比喩の象はアーラヤ識を喩えているが、喩えられているアーラヤ識こそ名称上は「仏性」と異なってはいるも

のの、その『撰大乘論』のアーヤ識もまた「仏性」同様に縁起の一つの解釈として提示される場面で、例の比喩と関係づけられていることは、「仏性」もアーヤ識も共に、仏教の正統説 (orthodoxy) である時間的縁起を、その自分たちの認める「真実」としての「実在 (vastu)」によって、それを基盤とする相互依存的空間的な縁起に換骨奪胎する意図のもとに登場したことを示唆するのではないかと思われる。なにはともあれ、かかる考え方は、「実在 (vastu)」だけが「言葉」のみならずあらゆる現象の本質であると見做すわけであるから、その「実在」さえ認めてしまえばそれを「仏性」と呼ぼうがアーヤ識と呼ぼうが、それは「言葉」上の相違にしかすぎないから、かかる「実在」を主張するものたち同士の間では、たとえ感情的反目があるにしても、厳密に論理的な議論は本質的な意味では起りようがない。それゆえに、この系統の考え方は、a—a') の通俗的「真理」観と相俟って思想史の大勢を占めるに至るのである。

以上においては、仏教思想史におけるその多数派の考え方を、「実在論 (vastu-vāda)」の系譜のもとに辿ってみたのであるが、しかし、かかる考え方が現在に至るまで多数派をなしているからこそ、逆に、仏教思想史の研究とは、その多数派に覆われた細い線のような b—b') の「真理」観に基づく「正統説」の探究であるのでなければなるまい。本稿は、それと逆の「実在論」の系譜を明らかにすることによって、「正統説」のあり様を反証しようと意図したものである。しかるに、「実在論」の系譜において、「実在 (vastu)」が「言葉 (nāman)」の本質 (本体) であることを初めて論理的に提示したのが『菩薩地』「真実義品」の「三つの論理 (rigs pa gsum)」を述べた箇所であったと考えられる。そして、この「言葉」に対する「実在」が単に外的な世界にではなく内的な心の世界に求められた時、それは、唯識説のごとき完全な観念論的「実在論」へと展開したのである。かかる「実在論」を、仏教の「正統説」を目差して批判したのが「中論論者 (Madhyamaka-vādin)」であるが、これに対応させる形で「実在論者 (Vastu-vādin)」の呼称を用いた人に、シャーンティデーヴァ (Śāntideva) の『入菩提行論』(Bodhicaryāvatāra) に註釈を施したプラジュニャーカラマティ (Prajñākaramati) が知られる<sup>63)</sup>ものの、この両者の対立を厳密に、「中論論者」の側からの「実在論者 (dNgos por smra ba, Vastu-vādin)」批判として展開したのがチベットのツォンカパなのであった。「実在論者」批判には必ずこのツォンカパの主張が念頭に置かれるべきであるが、それを充分我が視野に入れることは、本稿をなしつつある現在の私のよ

く及ぶところではないことを、お詫びと共に率直に白状しておきたい。

#### IV 文献の提示

本稿は、もともとは、ツォンカパの『善説心髓』中の一節に導かれて、『菩薩地』「真実義品」に示される「離言 (nirabhilāpya)」の思想的根拠を論証する「三つの論理」の箇所を、関連文献と共に提示しながら、それらに対して克明な訳註研究を付すつもりで始まったのだが、それに関わる問題意識や論点を拾い上げていくうちに、肝腎の訳註研究に入る前に大幅な紙幅を費してしまい、結局は本来の課題を縮小せざるをえなくなってしまった。その結果、本稿では、関連文献を提示するだけに留め、訳註研究は別な機会に譲ることにした。以下に示す主要な文献については、既に現代語訳の成果も知られているものもあるが、私からみれば必ずしも十分なものとは見えず、それらを克明に検討するには、今粗忽に筆を進めるべきではないという気持も、訳註研究を別な機会に譲る理由として働いているかもしれない。また、今の時期、手元に所持していない北京版を、即刻用意して、全文照合する時間も持ち合わせていないので、研究を仕事としていながら甚だ情けないことではあるが照合できないために生じた過誤等についても、全て訳註研究において弁明の労を取ることをお約束して予めお許しを乞う次第である。

1) 『菩薩地』 *Bodhisattvabhūmi*, 「真実義品 (Tattvārthapaṭala)」<sup>64)</sup>

a) サンスクリット原文<sup>65)</sup>: tatra kayā yuktyā nirabhilāpya-svabhāvatā sarva-dharmāṇaṃ pratyavagantavyā / yēyaṃ svalakṣaṇa-prajñaptir dharmāṇaṃ yad uta rūpam iti vā vedanēti vā pūrvavad antato yāvan nirvāṇam iti vā prajñapti-mātram eva tad veditavyam / na svabhāvo nāpi ca tad-vinirmuktas tad-anyo vāg-gocarō vāg-viṣayaḥ / evaṃ sati na svabhāvo dharmāṇaṃ tathā vidyate yathābhilāpyate / na ca punaḥ sarveṇa sarvaṃ na vidyate / sa punar evam avidyamāno na ca sarveṇa sarvaṃ avidyamānaḥ / kathaṃ vidyate / asad-bhūta-samāropāsaṃgrāha-vivarjitaś ca\* bhūtāpavādāsaṃgrāha-vivarjitaś ca vidyate / sa punaḥ pāramārt-hikaḥ\*\* svabhāvaḥ sarva-dharmāṇaṃ nirvikalpasyāiva jñānasya gocarō veditavyaḥ /

(2) sacet\*\*\* punar yathāivābhilāpo yeṣu dharmeṣu yasmin vastuni pravartate tad-ātmaś ca te dharmā vā\*\*\*\* tad vastu syāt / evaṃ sati bahuvīdhā bahavaḥ svabhāva ekasya dharmasyāikasya vastuno bhavyeḥ / tat kasya hetoḥ / tathā hy ekasmin dharme ekasmin vastuni bahuvīdhā bahavo bahubhir abhilāpaiḥ prajñaptaya upacārāḥ kriyante / na ca bahuvīdhānaḥ ca\*\*\*\*\* bahūnāṃ prajñapti-vādānāṃ niyamaḥ kaścid upalabhyate / yad anyatamena prajñapti-vādenāikena tasya dharmasya

tasya vastunaḥ tādātmyaṃ tan-mayatā tat-svabhāvatā syān nānyair avaśiṣṭaiḥ prajñapti-vādaiḥ / tasmāt sakala-vikalaiḥ sarva-prajñapti-vādaiḥ sarva-dharmāṇāṃ sarva-vastūnāṃ nāsti tādātmyaṃ nāsti tan-mayatā nāsti tat-svabhāvatā / (1) api ca saced rūpādayo dharmā yathā pūrva-nirदिष्टāḥ prajñapti-vāda-svabhāvā bhavye yuḥ / evaṃ sati pūrvam tāvad vastu paścāt tatra chandataḥ prajñapti-vādōpacāraḥ / prāk prajñapti-vādōpacārād akṛte prajñapti-vādōpacāre sa dharmas tad vastu niḥsvabhāva eva syāt / sati niḥsvabhāvatve nirvastukaḥ prajñapti-vādo na yujyate / prajñapti-vādōpacāre cāsati prajñapti-vāda-svabhāvatā dharmasya vastuno na yujyeta / (3) sacet punaḥ pūrvam eva prajñapti-vādōpacārād akṛte prajñapti-vādōpacāre sa dharmas tad vastu tad-ātmakaṃ syāt / evaṃ sati vinā tena rūpam iti prajñapti-vādōpacāreṇa rūpa-saṃjñake dharme rūpa-saṃjñake vastuni rūpa-buddhiḥ pravarteta / na ca pravartate / tad anena kāraṇenānaya yuktyā nirabhilāpyaḥ svabhāvaḥ sarva-dharmāṇāṃ pratyavagantavyaḥ / yathā rūpam evaṃ vedanādayo yathā nirदिष्टā dharmā antato yāvan nirvāṇa-paryantā veditavyāḥ /

\* -vivarjitaś ca は D. による。W. は -vivarjito とす。 \*\* W. は pāramarthikaḥ なるも D. に従う。 \*\*\* D. は sa cet と表記するも W. に従う。以下同じ。 \*\*\*\* D. に従うが、W. には rā なく dharmās とす。 \*\*\*\*\* W. に ca なし。

b) チベット訳<sup>66)</sup> : de la rigs pa gang gis chos thams cad brjod du med pa'i ngo bo nyid yin par rig par ji ltar khong du chud par bya zhe na / chos rnam kyī rang gi mtshan nyid du 'dogs pa 'di lta ste / gzugs zhes bya ba'am / tshor ba zhes bya ba'am / 'du shes zhes bya ba'am / 'du byed rnam shes\* bya ba'am / rnam par shes pa zhes ba nas / snga ma bzhin du tha na mya ngan las 'das pa zhes bya ba'i bar gang yin pa de ni btags pa tsam du zad par rig par bya ste / ngo bo nyid kyang ma yin la\*\* / de las ma gtogs pa dang de las gud na yang ngag gi spyod yul dang ngag gi yul med do // de ltar na chos thams cad kyī ngo bo nyid ni ji ltar brjod pa de bzhin du yod par mi 'gyur la / thams cad kyī thams cad du med pa yang ma yin no // de de ltar yod pa yang ma yin la / thams cad kyī thams cad du med pa yang ma yin na / ji ltar yod ce na / rang gi mts-han nyid kyis\*\*\*yod pa ma yin pa la sgro btags pa'i legs par ma zin pa spangs pa dang / yang dag pa la skur pa btab pa'i legs par ma zin pa spangs pa yod do // chos thams cad kyī don dam pa'i ngo bo nyid de yang rnam par mi rtog pa'i ye shes kho na'i spyod yul yin\*\*\*\* par rig par bya'o //

(2) gal te chos gang dag dang / dngos po gang la ji ltar brjod pa 'jug pa bzhin du chos de dag dang dngos po de de'i bdag nyid du 'gyur na ni / de ltar na\*\*\*\*\* chos gcig pu dang / dngos po gcig pu'i ngo bo nyid rnam pa sna tshogs

mang por 'gyur bar rigs so // de ci'i phyir zhe na / 'di ltar chos gcig pu dang  
/ dngos po gcig pu la mang po dag gis rnam pa sna tshogs mang por brjod cing  
'dogs te nye bar 'dogs par byed la / 'dogs pa'i tshig rnam pa sna tshogs mang  
 po dag las\*\*\*\*\* 'dogs pa'i tshig gang yang rung ba gcig cig chos de dang dngos  
 po de la de'i bdag nyid dang de'i rang bzhin gyi ngo bo nyid du 'gyur la /  
 'dogs pa'i tshig lhag ma gzhan dag ni ma yin no\*\*\*\*\* // zhes bya ba'i nges pa  
 ci yang mi dmigs te / de bas na 'dogs pa'i tshig thams cad ni mtha' dag gam /  
 kha cig kyang rung ste / chos thams cad dang dngos po thams cad kyi de'i bdag  
 nyid du\*\*\*\*\* 'gyur ba yang med la / de'i rang bzhin gyi ngo bo nyid du  
 'gyur ba yang med do // (1) gzhan yang gal te gzugs la sogs pa'i chos sngar ji  
 skad bstan pa rnam 'dogs pa'i tshig gi ngo bo nyid yin du zin na / de lta na  
je\*\*\*\*\* dngos po sngar byung la / phyis de la dga' mgur 'dogs pa'i tshig  
nye bar 'dogs na ni / 'dogs pa'i tshing gis nye bar 'dogs pa'i snga rol 'dogs pa'i  
tshig gis nye bar ma btags pa'i tshe / chos de dang dngos po de ngo bo nyid  
med pa kho bar 'gyur ro // ngo bo nyid med par gyur na yang dngos po med pa  
 la ni 'dogs pa'i tshig gis nye bar gdags su mi rung ngo // 'dogs pa'i tshig gis  
 nye bar 'dogs pa med na yang / chos dang dngos por 'dogs pa'i tshig gi\*\*\*\*\*  
 ngo bo nyid du yod par mi rung ngo // (3) gal te 'dogs pa'i tshig nye bar 'dogs  
 pa'i snga rol nas / gzugs de gzugs kyi bdag nyid yin te / phyis kyang gzugs kyi  
 bdag nyid la gdags pa'i tshig gis bsdu pa'i gzugs su nye bar 'dogs par byed na  
 yang / de lta na ni gzugs zhes 'dogs pa'i tshig nye bar 'dogs pa de med bzhin  
du yang gzugs zhes bya bar 'gyur ba'i chos dang / gzugs zhes bya bar 'gyur ba'i  
 dngos po de la gzugs kyi blo 'jug par 'gyur ba'i rigo na mi 'jug ste / de bas na  
 gtan tshigs 'di dang / rigs pa 'dis chos thams cad brjod du med pa'i ngo bo  
 nyid du khong du chud par bya'o // gzugs la ji lta ba bzhin du tshor ba la sogs  
 pa nas / tha na mya ngan las 'das pa'i bar du ji skad bstan pa'i chos rnam la  
 yang de bzhin du rig par bya'o //

\* P. ed. による。D. ed. は zhes。 \*\* D. ed. による。P. ed. は yin te。 \*\*\* D. ed. による。  
 P. ed. は kyi。 \*\*\*\* P. ed. による。D. ed. は ma yin。 \*\*\*\*\* D. ed. による。P. ed. は na ni。  
 \*\*\*\*\* P. ed. による。D. ed. は pas。 \*\*\*\*\* P. ed. による。D. ed. は no // なし。  
 \*\*\*\*\* D. ed. による。P. ed. は du なし。 \*\*\*\*\* D. ed. による。P. ed. は rje。  
 \*\*\*\*\* P. ed. による。D. ed. は gis。

## 2) 『菩薩地』「真実義品」に対する二種の註釈

a) チベット訳, グナプラバ (Guṇaprabha) 註<sup>67)</sup>: ngo bo nyid kyang ma yin la  
 zhes bya ba nas / dngos po gcig pu la mang po dag gis zhes bya ba ni gang  
 brjod par bya ba'o // de las gzhan pa zhes bya ba ni gzugs la sogs pa dag las

gzhan pa'o // chos gang dag dang dngos po gang dag la zhes bya ba ni / chos ni  
gzugs med pa / dngos po ni gzugs can no // yang na chos de dag ces bya ba ni /  
chos ni mang po 'dus pa'i brjod pa dang sbyar ro // dngos po re re la yang rnam pa  
sna tshogs zhes bya ba ni rnam pa'i bye brag go // mang por zhes bya ba dang /  
rnam pa sna tshogs mang po zhes bya ba ni / gang brjod pa dang sbyar ro // btags  
te zhes bya ba ni / gang brjod pa nye bar 'dogs pa zhes bya ba ste / de ni de ltar  
gzhan dang gzhan pa'i tha snyad do // de lta na yang btags pa'i tshig rnam pa  
sna tshogs mang po dag rnam dang sbyar ro // gal te nges pa nye bar dmigs  
par 'gyur ba de lta na yang chos de dag rnam dngos po'i bdag nyid du 'gyur  
na ni dmigs pa yang med do // gzugs kyi bdag nyid la btags pa'i zhes bya ba ni  
/ gzugs zhes btags pa'i phyir zhes bya ba'i don to // ji ltar btags nas zhe na /  
smras pa / btags pa'i tshig gis bsdus pa zhes bya ba'i don to // de lta na ni zhes  
bya ba ni / snga ma bzhin du btags pa'i brjod pas nye bar btags pas gzugs kyi  
bdag nyid can gyi dngos por gyur pa de lta na'o // gzugs kyi blo 'jug par 'gyur  
zhes bya ba ni sngon du btags pa las so // btags pa'i tshig med par ni ma yin  
te / de'i bdag nyid yin pa'i phyir ro // gzugs la sogs pa'i chos rnam zhes bya  
ba ni / lkog tu gyur pa'i chos rnam so // gzugs la sogs pa'i dngos po zhes bya  
ba ni / mngon sum nyid du dmigs pa'o //

b) チベット訳, サーガラメーガ (Sāgaramegha) 註<sup>68</sup>): ji skad bstan pa'i dngos  
po de dag nyid la yod pa'i phyogs dang / med pa'i phyogs kyi dbu ma'i rnam  
par bsgrub pa ma grub pa rnam rnam par bsgrub pa'i phyir rigs pa gang yin  
zhe na / smras pa / 'thad pa sgrub pa'i rigs pas de bsgrub par 'dod pa ste / 'dir  
rigs pa bzhi'i nang nas 'thad pa sgrub pa'i rigs pa yin par 'dod pa ni tshad ma  
rnam pa gsum gyis bsdus pa sngar bstan pa ste / chos thams cad brjod du med  
pa de rgyu gang gis yongs su bcad par nus zhes bya ba'i don to // rigs pas bstan  
par bya ba'i phyir / btags pa tsam du zad par rig par bya ste zhes bya la / dngos  
po 'di dag ni yongs su btags pa nyid de / ngo bo nyid yongs su gsal bar byed pa  
la btags pa tsam mo zhes bya ba yin no // de'i phyir smras pa / ngo bo nyid kyang  
ma yin / de las ma gtogs pa yang ma yin zhes bya ba la / btags par brjod pa de  
ni dngos po de la de'i bdag nyid du yang yod pa ma yin la / de las gzhan yang  
med do // yang dag pa ma yin pa'i kun brtags pa 'ba' zhig pa tsam nyid do //  
de ltar byas nas chos de dag ni byis pas ji ltar btags pa'i rnam pa de lta bur  
yod pa ma yin no // gzhan du na yongs su grub pa'i rnam pas ni yod pa yin no  
zhes bstan pa'i phyir smras pa / thams cad kyi thams cad du med pa yang ma  
yin no zhes bya ba la sogs pa la de ltar na mtha' gnyis spangs pa'i dbu ma'i

lam ni yod do zhes bya ba'i don bstan par gyur pa yin no // ji skad bstan pa'i rnam pas yod pa yang ma yin / med pa yang ma yin na rnam pa ji lta bus yod pa yin zhe na / de bstan pa'i phyir/ ji ltar yod ce na/ zhes bya ba smras pa / rang gi mtshan nyid kyis yod pa ma yin pa'i rang bzhin la mtshan mar bzung nas sgro btags pa dang / log par gzung ba dang / spangs pa ni yod pa ma yin pa la sgro btags pa'o // de nyid ni legs par ma zin pa ste / yongs su brtags pa'i rang bzhin yin pa'i phyir ro // yons su brtags pa'i rang bzhin [yin pa'i phyir] yang phyin ci log tu gzung ba la sogs pa'i rnam grangs su bstan pa yin no // legs par ma zin pa zhes smos pa ni mngon par zhen pa gsal bar bstan pa'i phyir ro // mngon par brjod pa'i gnas su gyur pa'i phyir dang / btags pa'i rgyu mtshan yin pa'i phyir yod par gyur pa'i dngos po rnam la thams cad du med do zhes rnam par 'gyur ba ni skur pa 'debs pa'o // de nyid ni legs par ma zin pa ste snga ma bzhin no // de ltar na sgro 'dogs pa dang skur pa 'debs pa'i mtha' gnyis dang bral ba'i rnam pa ni yod do zhes bstan par 'gyur ro // de lta bu'i yod pa de gang gis yongs su gcod par 'gyur zhe na de ni nges par shes byas bsdus pa yin pa'i phyir shes pas yongs su gcod pa 'thob par 'gyur ro zhes bstan pa'i phyir / rnam par mi rtog pa'i zhes bya ba la / 'jig rten thams cad las rab tu khyad par du 'phags par gyur pa'i ye shes des yongs su gcod par byed kyis gzhan gyis ni ma yin no // gang la de lta bu'i ye shes yod pa de dag de las som nyi med cing kun du rmongs pa med de / des mngon sum du byas pa'i phyir ro // de bzhin du de ni 'phags pa nyid kyis spyod yul yin no zhes bstan pa yin no //

dngos po la mngon par zhen pa'i phyogs la skyon rnam pa gsum yod par bstan pa'i phyir / (2) gal te chos gang dag ces bya ba la sogs pa'o // rten cing 'brel par 'byung ba'i ngo bo nyid gzhan gyi dbang gi rdzas yod pa nyid du bzung nas smras pa ni / chos zhes bya ba yin no // de nyid yongs su dag pa'i gnas skabs don dam pa nyid yod pa yongs su grub par nye bar bzung nas smras pa ni dngos po zhes bya ba'o // yang na yongs su grub pa'i ngo bo nyid ni chos zhes bstan te / rang gi mtshan nyid 'dzin pa'i phyir ro // dngos po lnga'i nang nas rgyu mtshan gang yin pa de ni dngos po zhes brjod do // mngon par brjod pa'i gnas su gyur pa'i phyir ro // yang na de rdzas su yod pa nyid du bstan pa'i chos zhes brjod do // de nyid ming dang rnam par rtog pa la brten pa'i phyir dngos po zhes brjod do // de'i bdag nyid du gyur na ni zhes bya ba ni/ brjod pa'i bdag nyid de des nges par brtags pa'i bdag nyid yin pa'i phyir te / mngon par brjod pa'i tshig gi rang bzhin no zhes bya ba'i don te / chos kyis ngo bo la ltos nas ni rnam pa sna tshogs zhes bya'o // dngos po'i ngo bo la ltos nas ni mang por gyur pa zhes bya'o // de

ltar chos gcig pu nyid kyi ngo bo nyid du ma'i bdag nyid 'thob par 'gyur ba ni  
sna tshogs par brjod pa'i phyir te yul dang dus kyi dbye ba mang pa'i phyir ro  
// dngos po gcig nyid la dus kyi khyad par gyi dbang gis brjod pa sna tshogs  
mang po 'jug par 'gyur te / skye bo de dang de dag la nges pa'i tshig mang po'i  
rnam grangs kyi dge ba'i dbang gis jug pa'o // gal te gzhan dag na re mang  
po dag gis brjod par bya ba yin na yang rjod par byed pa gcig gis de'i ngo bo  
nges par gzung ba dang / gzhan gyis ni ma yin no // de'i phyir smras pa / 'dogs  
pa'i tshig lhag ma gzhan dag ni ma yin no zhes bya ba la sogs pa la / 'di ltar  
btags pa'i brjod pa gcig gis dngos po mngon par rjod par byed pa'i nges pa ni  
ci yang mi dmigs te zhes bya ba ni gang yang rung ba cig gis dngos po rjod  
par byed pa na de'i bdag nyid du gyur gyi gzhan dag gis ma yin zhes bya ba'i  
nges pa ni ci yang med pa ste / rgyu'i khyad par med pa'i phyir thams cad  
kyang de'i ngo bo nyid dang / de'i rang bzhin 'thob par 'gyur ro // de ltar byas  
na du ma'i bdag nyid du 'gyur ba'i skyon bsal bar dka' ba nyid yin no // yang  
gzhan dag dang ni ma yin no zhe na / gcig dang yang ma yin te / rgyu la khyad  
par med pa'i phyir ro // des na smras pa / de bas na btags pa'i tshig thams cad  
ni zhes bya ba la sogs pa la / de lta na ni re zhis rnam par rtog pa rnam pa  
gnyis su 'gyur ro // brjod pa mang po'i bdag nyid yin pas de yang du mar 'gyur  
te / brjod pa thams cad de'i bdag nyid yin pa'i phyir ro // yang na gcig kyang  
de'i rang bzhin du mi 'gyur te / gcig nyid kyi ngo bo yin pa'i nges pa med pa'i  
phyir ro // (1) gzhan yang gal te zhes bya ba la sogs pas ni nyes pa mang po  
gzhan yang bstan pa'i phyir ro // dngos po sngar byung la zhes bya ba ni 'jig  
rten thog ma med pa'i dus nas sngon du byung bar gyur te chos rnams rtag tu  
rnam par gnas pa'i phyi nas sems can gyi 'jig rten byung zhing / de dag la ji  
ltar 'dod pa'i 'dun pas tha snyad du btags pas nye bar rjod par byed do // de ltar  
sngon du dngos po byung la phyi nas ni tshig gis nye bar 'dogs par byed do //  
de ltar byas na 'dogs pa ma byas pa'i snga rol na ste / 'dogs pa'i tshig gis nye  
bar ma btags pa'i tshe dngos po des de'i ngo bo mi thob ste / de'i tshe 'dogs  
pa'i tshig gis nye bar btags pa med pa'i phyir btag pa'i bdag nyid can gyi dngos  
po'i ngo bo rnams / dngos po med pa nyid du grub pa yin no // dngos po'i ngo  
bo las ma gtogs pa'i chos 'jug pa ni yod pa ma yin pas de ni 'dod pa ma yin  
no zhes byas nas / sngar dngos po med par gyur na ni / nye bar btags pa yang  
med par 'gyur bas de'i phyir de'i bdag nyid yin pas nye bar 'dogs pa'i tshig med  
pa'i phyir / chos thams cad brjod du med pa'i ngo bo nyid do zhes rnam par  
gzhang pa rigs so // de ltar sngar dngos po med pa nyid du 'gyur ba'i nyes par



thal bar 'gyur ro // (3) de lta bu'i skyon spangs pa'i phyir sngon nas de lta bu'i ngo bo nyid yin no zhes smras na / de'i phyogs la skyon gzhan yod par bstan pa'i phyir smras pa / gal te 'dogs pa'i tshig ces bya ba la sogs pa la / sngar gzugs kyi mtshan nyid yin la / physis nye bar 'dogs pa'i tshig yin no zhe na / de lta na med kyang 'byung ba'i skyon du thal bar 'gyur ro // med kyang 'byung bar 'gyur na ni brjod bya dang / brjod pa'i 'brel pa nyams par 'gyur ro // de med na nye bar 'dogs pa'i tshig gis 'dogs pa med kyang dngos po de'i blo skye bar 'gyur na de ltar skye ba ni med do // de'i phyir sngar nas gzugs kyi bdag nyid yin par rigs pa ma yin no // de ltar na skyon gsum dang ldan par 'gyur bas chos thams cad brjod du med pa'i ngo bo nyid du khong du chud par bya'o zhes bya ba yin no // de bzhin du tshor ba la sogs pa nas mya ngan las 'das pa'i bar du yang nye bar btags pa'i tshig gis bsdus par rigs par bya'o //

3) 『菩薩地』「真実義品」に対する『攝決択分』 *Vniscayasamgrahaṇi*<sup>69)</sup>

チベット訳<sup>70)</sup>: chos de dag gi ngo bo nyid gang yin par brjod par bya zhe na / smras pa / brjod du med pa'i ngo bo nyid yin no // de dag gi mtshan nyid ji lta bu yin par blta bar bya zhe na / smras pa / sgyu ma lta bu'i mtshan nyid yin gyi / med pa nyid ni ma yin te / 'di lta ste / dper na sgyu ma'i las nyid kyis ni yod la / rta dang / glang po che dang / shing rta dang / dpung bu chung dang / nor bu dang / mu tig dang / gser dang / dngul la sogs pa'i ngo bo nyid du ni yod pa ma yin pa de bzhin du ngo bo nyid kyang ming dang mtshan ma tsam nyid du ni yod la / ngo bo nyid dang / khyad par du gdags par snang ba'i dngos por ni yod pa ma yin no // rgyu mtshan rgyu mtshan zhes bya ba'i ming des rgyu mtshan gyi ngo bo nyid dmigs su med do // rgyu mtshan ji lta ba de bzhin du ming gis ming gi ngo bo nyid dang / rnam par rtog pas rnam par rtog pa'i ngo bo nyid dang / de bzhin nyid kyis de bzhin nyid kyi ngo bo nyid dang / yang dag pa'i shes pas yang dag pa'i shes pa zhes bya ba'i ming des yang dag pa'i shes pa'i ngo bo nyid dmigs su med do // de ci'i phyir zhe na / de'i ngo bo nyid rnam pa thams cad du mi 'thad pa'i phyir ro // (2) gal te ngo bo nvid gang gis rgyu mtshan rnam par gzhag pa de la de dang mthun pa myid kyi ming nye bar 'dogs par byed pa'i phyir nye bar 'dogs pa ni rgyu mtshan la rag las pa yin no zhe na / des na nye bar 'dogs pa'i sngon rol na / ji ltar ming rnam par gzhag pa bzhin du rgyu mtshan la de'i blo 'byung bar 'gyur ba dang / rgyu mtshan gcig la yang nye bar 'dogs pa mang ba'i phyir dang / sna tshogs pa'i phyir bdag nyid mang po 'thob par 'gyur bas / de'i phyir nye bar 'dogs pa rgyu mtshan

la rag las par mi rung ngo // (1) gal te ji ltar rgyu mtshan la ming rnam par 'jog par byed pa de bzhin du ming gi dbang gis rgyu mtshan gyi ngo bo nyid 'byung bar 'gyur ro zhe na / des na nye bar 'dogs pa'i sngon rol na rgyu mtshan gyi ngo bo nyid med par 'gyur te / de med na nye bar 'dogs pa yang med par 'gyur bas de'i phyir de gnyi ga yang med par thal bar 'gyur ba dang / nye bar 'dogs pa mang ba'i phyir dang / sna tshogs pa'i phyir bdag nyid mang po nyid dang / gzhan gyi dbang du 'gyur ba'i skyon du yang 'gyur ro // gzhan gyi dbang du 'gyur ba ni rgyu mtshan la nye bar ['dogs pas de'i phyir nye bar] 'dogs pa thams cad kyis / de'i bdag nyid kyi ngo bo nyid yin par mi rung ste / sgyu ma'i skyes bu'i lus sna tshogs grub pa dang 'dra ste / 'di lta ste / dper na sgyu ma mkhan gyis skyes pa dang / bud med dang / glang po che dang / rta dang / dom dang / dred kyi lus la sogs pa'i lus sna tshogs kyis sgyu ma'i skyes bu mngon par 'du byed pa de ni lus gang gi bdag nyid kyang ma yin pa de bzhin du / rgyu mtshan yang nye bar 'dogs pa thams cad kyis de'i bdag nyid ma yin par blta bar bya'o // (3) gal te rgyu mtshan dang nye bar 'dogs pa gnyi ga 'dus pas de dang bral ba'i ngo bo nyid skyed par byed na ni des na de'i rgyu mtshan nam / ming ngam / de gnyi ga'am / bar ma do zhig yin par dmigs pa'i rigs ni mi dmigs te / de'i phyir de yang mi rung ngo // de lta bas na ngo bo nyid ni tha snyad las byung ba yin no // gal te nye bar 'dogs pa ni ngo bo nyid rnams kyi mngon par gsal bar byed pa yin par 'dod na / de ltar yang mi rung ste / bzung nas sam / ma bzung bar nye bar 'dogs pa'i skyon du 'gyur ba'i phyir ro // gal te rgyu mtshan bzung nas nye bar 'dogs par byed na ni mngon par gsal bar byed pa yin par mi rung ngo // ji ste rgyu mtshan ma bzung bar nye bar 'dogs par byed na ni gzhi med par nye bar 'dogs pa mi rung ngo // snga ma bzhin du bdag nyid du ma yin pa'i skyon du yang 'gyur te / nye bar 'dogs pa rnams ni mang po sna tshogs yin pa'i phyir ro // gsal bar byed pa'i dpe ni mi mthun pa yin pas mi rung ste / de la mi mthun pa ni 'di yin te / snang zhing [mngon par] gsal bar byed pa'i rgyu ni thams cad la bye brag med pa dang / sna tshogs pa yang yin la nye bar 'dogs pa [ni de ltar] 'dzin pa'i rgyu ni de lta ma yin pa'o //

4) 『撰大乘論』 *Mahāyānasamgraha*, 第2章第24節<sup>71)</sup>

チベット訳<sup>72)</sup>: gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kun tu brtags pa'i ngo bo nyid du ji ltar snang ba de'i bdag nyid ma yin par cis mngon zhe na / (1) ming gi snga rol na blo med pas de'i bdag nyid du 'gal ba dang / (2) ming mang pos bdag mang por 'gal ba dang / (3) ming nges pa med pas bdag 'dres par 'gal ba nyid kyi phyir ro // 'dir tshigs su bcad pa /

ming gi snga rol blo med phyir // mang ba'i phyir dang ma nges phyir //  
 de yi bdag nyid bdag mang dang // bdag 'dres 'gal bar grub par 'gyur //  
 chos rnam med la dmigs pa dang // kun nas nyon mongs med rnam dag //  
 sgyu ma la sogs 'dra ba dang // de bzhin mkha' 'drar shes par bya //

## 5) 『攝大乘論』同上箇所に対する二註釈

a) チベット訳, ヴァスバンドゥ (Vasubandhu) 註<sup>73)</sup>: gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kun tu btags pa'i ngo bo nyid du ji ltar snang ba de'i bdag nyid ma yin par ci mngon zhe na / de bstan pa ni (1) ming gi snga rol na blo med pas de'i bdag nyid du 'gal ba'i phyir zhes bya ba ste / gal te gzhan gyi dbang dang kun tu brtags pa dag gcig pa nyid du gyur na ming la ma ltos par blo don la 'jug par 'gyur te / ji ltar bum pa zhes bya ba'i ming med par ni bum pa'i don la bum pa'i blo 'byung bar mi 'gyur ro // gal te yang bum pa zhes bya ba'i ming dang bum pa mtshan nyid gcig pa yin na ni de la 'jug par 'gyur na yang gang gi phyir mtshan nyid gcig pa ni ma yin pa nyid de / des na ming dang don de'i bdag nyid yin par 'gal bar 'gyur ro // (2) yang 'dir ni ming ni gzhan gyi dbang yin la / don ni kun brtags pa nyid du rnam par gzhag ste / gang gi phyir ming gzhan gyi dbang gi stobs kyis don gcig la yang ming mang po kun tu rtog ste / gal te ming dang don dag mtshan nyid gcig pa nyid yin na des na ming bzhin du don yang mang po nyid du 'gyur ro // de ltar gyur na don yang mang po'i bdag nyid du 'gyur bas don gcig mang po nyid kyang yin zhes bya ba ni 'di ltar 'gal ba nyid yin no // (3) gzhan yang de dag ngo bo nyid gcig pa yin na 'gal ba gnyis pa 'dir yang thal bar 'gyur te / gang gi phyir go'i sgra don rnam pa bcu la 'jug par 'gyur ba lta bus ming la ni nges par med pa ma yin te / des na gal te ming dang don dag gcig pa nyid 'dod na ni don de gnyis kyi bdag nyid can yin pas 'gal bar 'gyur ro // de ltar 'dod na skyon gsum la yang 'byung bar 'gyur te / gang gi phyir bag chags la sogs pa mtshan nyid can gyi ming gi don rnam gcig pa nyid du 'gyur ro //

don 'di nyid tshigs su bcad pas bstan pa la / grub par 'gyur zhes bya ba ni gzhan gyi dbang dang kun tu krtags pa dag gcig pa nyid du 'grub pa'o // chos rnam med la dmigs pa dang // zhes bya ba la sogs pa'i tshigs su bcad pa 'di ni sgyu ma la sogs pa'i dpe dag gis slob ma yid ches par byed pa yin te / slob mas 'gal ba gnyis dris pa ni chos rnam med la dmigs pa dang / nyon mongs med la rnam par dag pa 'gal lo zhes the tshom za bas de la sgyu ma'i dpes bstan te / ji ltar sgyu ma'i glang po med bzhin du yang dmigs par 'gyur ba de bzhin du yang [dmigs par 'gyur ba de bzhin du yang] yod pa ma yin na yang dmigs su rung

ngo zhes blta bar bya ba dang / jt ltar nam mkha' rang bzhin gyis 'od gsal ba yin pa'i phyir khug rna la sogs pas bsgribs pa ma yin na yang de dag med pa tsam la dang ba zhes brjod pa bzhin du chos rnam kyang rang bzhin gyis 'od gsal ba yin pa'i phyir kun nas nyon mongs pa nyid med pa yin na yang glo bur ba'i dri mas sgrib gyogs su snang ba med par gyur pa ni yang rnam par dag par blta bar bya'o //

b) チベット訳, アスヴァパーヴァ (Asvabhāva) 註<sup>74)</sup>: ji ltar gzhan gyi dbang kun brtags pa'i char snang yang de'i bdag nyid ma yin pa de bzhin du khong du chud par bya ba'i phyir (1) ming gi snga rol na blo med pas zhes bya ba smos te / gal te gzhan gyi dbang nyid kun brtags pa yin du zin na ming smos pa med par yang kun brtags pa la blo 'byung ba'i rigs so // gang ji ltar dmigs pa de yod pas gzhan gyi dbang la ming la mi ltos par blo 'byung ba zhis na de ni yod pa ma yin te / de'i phyir gzhan gyi dbang ni kun brtags pa'i bdag nyid du 'gal lo // (2) ming mang pos zhes bya ba ni ming gi dbang gis gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid don nyid du rtog ste / don cig la ming mang po yod pa ni sgra nges par sbyor ba las rnam grangs 'byung ba / 'gro ba dang bzod pa dang sa dang sra bar gyur pa zhes bya ba la sogs pa ste / gcig la du ma'i ngo bo nyid med pas 'gal ba'i phyir gzhan gyi dbang dang kun brtags pa gnyis gcig tu mi rung ngo // (3) ming nges pa med pas zhes bya ba ni dper na 'gro lding ba rnam rna ba la mig ces zer ba dang / 'bras chan la chom rkun zhes zer ba dang / mchu la tha dad pa zhes zer ba lta bu'o // gal te ming dang don gnyis gcig par gyur du zin na / de'i phyir rna ba la sogs pa'i don 'chol bar 'gyur te / de yang med pas ji ltar brjod pa bzhin du don med do //

don\* de nyid tshig tu sbyar bas sdud de / bde blag tu blang ba dang zin par bya ba'i phyir ro // ji ltar chos rnam med pa'ang yin la dmigs par yang 'gyur ba dang / ji ltar kun nas nyon mongs par yang mi 'gyur la / rnam par byang bar yang 'gyur zhes gtan la dbab pa'i phyir tshigs su bca'd pa smos te / chos rnam med la dmigs pa dang // zhes bya ba la sogs pa'o // sgyu ma la sogs pa'i glang po che la sogs pa bzhin du med kyang don du snang ba dang / ji ltar nam mkha' rnam par dag pas sprin la sogs pas nyon mongs par ma gyur kyang de dang bral na rnam par dag pa zhes bya ba bzhin no //

\* D. ed. に don med pa とあるも P. ed. に従う。

### 註

- 1) 本稿に先立って、私は、これと類似の考えを、拙著『本覚思想批判』(大蔵出版, 1989

年 [1986年]。カギカッコ内は再録論文の初出年時。拙著と後註 49 の松本著については、再録論文の場合に限り、この表記を採用する。)、160頁でも表明したが、本稿では、それをはっきりと対立する二つの命題に対峙させたところに特徴があろう。

- 2) *The Collected Works of rJe Tsoñ-kha-pa Blo-bzañ-grags-pa*, Vol. 21(GSMGS, Vol. 99), f. 541, l. 2-f. 542, l. 5. なお、科文については、ツルチム・ケルサン「Tsoñ kha pa の *Drañ ñes legs bśad sñiñ po*『未了義・了義善説心髓』について—シノプシス—」『印仏研』26-2 (1978年3月), 1015頁, 1.222.21参照。
- 3) 『菩薩地』については、本稿, IV節, 1), 『撰決択分』については、同, IV節, 3) の箇所を参照されたい。
- 4) 『撰大乘論』については、本稿, IV節, 4) の箇所を参照されたい。
- 5) 本稿, IV節, 1) に示す『菩薩地』の文中の(1)と(3)の箇所に基ついてツォンカパが要約して示したものが以下の文章であろうと思われる。この点は、本稿, 後註10を付した以下に示されるチャンキャの相応箇所と対比することによって、それが『菩薩地』に近いどころかツォンカパを擦ったような書き方をしていることから明らかであろう。
- 6) ngo bo をここで rūpa=ākāra と見做して「形象」と訳すことについては、松本史朗「後期中観派の空思想—「瑜伽行中観派」について—」『理想』No. 610 (1984年3月), 148-151頁, 及び、同「後期中観思想の解明にむけて—郷正道氏『中観莊嚴論の研究』を中心に—」『東洋学術研究』第25巻第2号 (1986年11月), 199-200頁を参照されたい。なお、この語に対応するものを、『菩薩地』当該箇所に対する『撰決択分』では rgyu mtshan (nimitta) としているから、それから判断しても「形象」の意味に考えてよいと思われる。
- 7) この意味での唯識説の思想構造については、拙稿「場所 (topos) としての真如 (発表資料篇)—「場所の哲学」批判—」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第48号 (1990年3月), 155-154頁参照。
- 8) 前註4で指摘した箇所。簡便なところでは、長尾雅人『撰大乘論—和訳と注解—』上 (インド古典叢書, 講談社, 1982年), 355-359頁を参照されたい。そこでは、ツォンカパの引用にも触れられている。
- 9) 本稿の後註13を付した以下に示した『説示燈明』の引用及びそれに関する前後の言及を参照の上、実際の箇所としては、前註3で指摘した本稿, IV節, 1) 及び3) を参照されたい。
- 10) 東京大学所蔵チベット蔵外文献目録, Nos. 86-88 (=Śata-Piṭaka Series, No. 233), Ka, 180a5-181a5. なお、この箇所の科文は、第二とされているが、それは、「増益の辺を個別的に否定するうちに、否定対象としての増益の確認とそれをどのように否定するかという仕方とがある」(Ka, 176a3-4) と言われる中の後者を指す。

- 11) 後代の論理学上の常識を踏まえたかかる文献において、このような箇所に出てくる chos can は命題の主語を指し、実際問題としては訳す必要もなく、むしろ後出する khyod に chos can とされた語を代入しなければならないことを明示する役割を担うものであることを、木村誠司氏より、数年前に御教示頂いた。今それを憶い出し、ここに感謝申し上げる次第である。しかし、この箇所の読解において、恐らくありうるかもしれない論理学上の私の知識の欠如のために生じた不備は、当然私だけに帰すものであることは言うまでもない。
- 12) 「証因を换位できる (sgrub byed 'phen pa)」とは、例えば、「音声は作られたものではないことになってまう。なぜなら〔音声は〕常住だからである。」という帰謬論法を、「音声は無常である。なぜなら〔音声は〕作られたものだからである。」という通常の論証に换位できることを意味する。本来なら、以上の三つについて、これを行うべきであるが、多少理解できないところもあり、ここでは省略する。なお、帰謬論法のチベットにおける展開に関しては、極めて簡単ながら、御牧克己「刹那滅論証」『認識論と論理学 (講座・大乘仏教 9)』(春秋社, 1984年), 240-241 頁参照。この語はそこにおいて、「定言的自立論証式に還元しうる帰謬」と意識されている。
- 13) 原文では、“dngos po rnam rang zhes brjod pa'i tha snyad kyi 'jug gzhir rang gi mtshan nyid kyis ma grub po”とあるうちの下線部分の rang なのであるが、私には充分理解できていない語である。恐らく、チベットにおいて展開したアポーハ (apoha) 論の中で、rang ldog (自己についての〔他者〕の排除)といわれる、例えば、牛(自己)という一般相を得るのに非牛(他者)を排除するような、一般相 (sā-mānya-lakṣaṇa) の獲得に関する言語的営為における“rang”に関連するのではないかと思われるが、決定的なことは分らない。従って、前註12の箇所も含めて、本引用中の ii) の段は、あるいはこれと位置上対応するツォンカパの引用中の ii) と共に、私には充分に理解されていないかもしれないので、弁解がましいが、訳文はあくまでも一応の目安とお考え頂きたい。
- 14) Robert Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton, 1984, p. 237, n. 73 の箇所参照。ただし、その註にて、私も本稿で触れたシャーケーゲロンの『説示燈明』の言及(実際の引用だとは言っていない)には短かく関説している。いずれにせよ、両テキストを丁寧に検索してみるとはしなかったのであろう。
- 15) 本稿、IV節、1) 及び3) 中に示した下線部分を参照されたい。
- 16) Shākya'i dge slong dPal 'byor lhun grub, *Legs bshad snying po'i dka' 'grel bsTan pa'i sgron me*, 東洋文庫蔵外文献目録, No. 194 (=東北, No. 6829), 26 b 2-27 a 1.
- 17) L. Schmithausen, *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development*

(54)

離言 (nirabhilāpya) の思想背景 (袴谷)

*of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Part I, 特に pp. 11-14, 及び、勝呂信静『初期唯識思想の研究』(春秋社, 1989年), 247-328頁を参照されたい。なお、前者の説に対する簡単な紹介については、拙稿「シュミットハウゼン教授のアーヤ識論」『駒沢大学仏教学部論集』第19号(1988年10月), 411頁参照。

- 18) カッコ内三つの用例中、最初については、本稿, IV節, 1) a) 所引の冒頭, 後二者については、順次に, Dutt 本, p. 26, l. 12, p. 34, ll. 16-17 を参照。なお、後二者相当の玄奘訳は、大正蔵, 第30巻, 486頁下20行, 489頁下2行である。
- 19) 拙著『批判仏教』(大蔵出版, 1990年), 3-46頁の「批判仏教序説」を参照されたい。
- 20) ハイデッガーによって強調された「正しさ」に対する「隠れなさ」の反動の意味については、前掲拙著(前註1)[1988年], 236-241頁, 及び、前掲拙著(前註19)[1988年], 181-184頁を参照されたい。重要なことは、ソクラテス以前のギリシアにおいては、「真理」は「隠れなさ」だったのだが、ソクラテスを受けたプラトンが、それを批判的に「正しさ」に創り上げたのだということなのである。哲学史上におけるハイデッガーの位置は、これを再度「隠れなさ」に引き戻そうとする反動的傾向にあったと言えよう。しかも、むしろこの点ではハイデッガーに同じくヘラクレイトスを評価した小林秀雄氏は、明らかに反プラトンのなのであって、柄谷行人氏のように小林氏をプラトニストと呼ぶことは絶対にできないのである。
- 21) 前掲拙著(前註19)[1987年], 303-304頁の追記, 及び、前掲拙著(前註1)[1989年], 289頁の表を参照されたい。また、前者を「言葉軽視の系譜」、後者を「言葉重視の系譜」と呼んだこともあることについては、前者, 146-149頁参照。
- 22) プラトン著・久保勉訳『饗宴』(岩波文庫), 96-97頁。なお、原文については, I. Burnet, *Platonis Opera* (Oxford Classical Texts), Vol. Tomus II, pp. 186-187.
- 23) プラトン著・藤沢令夫訳『パイドロス』(岩波文庫), 93頁。なお、原文については, I. Burnet, *ibid.* p. 267, なお、引用末尾において, alētheia が、ハイデッガーが規定した「隠れなさ」の意味よりは、はるかに orthotēs に近い意味に使われているが、これとて、今の私にとっては不利な材料とはならない。むしろ, alētheia を、常に「隠れなさ」と解したがるハイデッガーにとって不利な材料と言うべきであろう。試みに、私が本稿で提示した a-a') と b-b') との二つの命題における「真理」に alētheia を代入してみるとよいと思う。a-a') に代入された alētheia はハイデッガー強調するところの「隠れなさ」になるかもしれないが、b-b') に代入された alētheia はプラトンの言う「正しさ」にしかならないであろう。
- 24) 前掲拙著(前註19)[1986年], 54-55頁を参照の上、これと関連させて、前掲『饗宴』73頁を読まれよ。なお, J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, p. 258, nos. 46, 49参照。
- 25) 前註20を参照されたい。
- 26) デカルト著・落合太郎訳『方法序説』(岩波文庫), 44-46頁: Descartes, *Discours de*

*la méthode*, Librairie Larousse, Paris, 1969, pp. 65-67 参照。

- 27) 前掲落合訳, 67-73頁: Descartes, *ibid.*, pp. 91-94, 要するに, 第5部最末尾を参照されたい。
- 28) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel, Paris, 1970, p. 17: 伊吹武彦訳『実存主義とは何か』(サルトル全集, 第13巻, 人文書院, 1955年), 15頁。勿論, サルトル自身は “*je pense donc je suis, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même* (「われ考う, 故にわれあり」, これこそ, 自分自身を捉える意識の絶対的真理である).” (p. 64: p.52) と言って, デカルトを高く評価しているが, 実存主義の命題とデカルトの「第一原理」とがなにゆえに論理的に両立しうるかの説明はなされていないように思われる。
- 29) デカルトの引用を含めて, 前掲拙著(前註19) [1988年], 171頁, 及び前後を参照されたい。また, 「批判」に対する誤解を解こうとする私の意図については, 「自然批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第21号(1990年10月), 395-396頁を参照。
- 30) 前掲拙著(前註19) [1988年], 332頁参照。なお, その見解については, 同, 348頁, 註21で指摘した松本史朗氏の論著を参照されたい。
- 31) 前掲拙著(前註1) [1989年], 299頁, 及び, これと関連する前掲拙稿(前註7), 184-181頁参照。しかし, 仏教の知恵に関しては, 例えば, 「仏教で知恵 (pañña) というのは, 分別対立を超えた知恵であって, 矛盾律にもとづいた思考の所産である想い (sañña) または見解 (ditṭhi) とははっきりと区別されている。」(中村元『原始仏教の思想』上, 春秋社, 1970年, 435頁) というような通念が蔓延していると思うので断っておきたいが, 知恵とは仏教においても, 矛盾律を犯させないように物事を区別して考えることであって, 同じ中村元博士の御著書から引用するなら, 「恥ずべきことと恥ずべからざること, 怖るべきことと怖るべからざること, 罪あることと罪なきこととを弁別するのが「正しい見解」(sammāditṭhi) であり, これに反するのが「邪った見解」(micchāditṭhi) である。」(同書, 443頁) のであって, この「正しい見解」が「知恵 (pañña)」にほかならない。
- 32) この命題に関しては, 拙稿「〈法印〉覚え書」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第37号(1979年3月), 60-81頁参照。実際上のこの一つの命題の使われ方に関しては, 註58を付した本文箇所を参照されたい。
- 33) 拙稿「無我説と主張命題—「破我品」の一考察—」『前田専学博士 還暦記念論文集・〈我〉の思想』(春秋社, 近刊予定) を参照されたい。
- 34) 大正蔵, 第2巻, 87頁下—88頁上, サンスクリット原文については, *Abhidharma-kośabhāṣya*, Pradhan ed. (以下, *AKBh*), p. 465, ll. 15-16 参照。なお, 前掲拙稿(前註29), 399頁では, 「仏教徒は名前や言葉を惜しむべきだ」という主張に対し, その典拠を挙げなかったが, これがその典拠ともなりうることをお考え頂きたい。



- 35) *saṃskṛta* とは、条件づけられたものであり、人為的に作り出されたものであって、仏教の通念からすれば避けられるべき価値の低いものとされるに至ったが、果たしてそれでよいであろうか。*saṃskṛta* とは、完成された雅語を指すように、ある意味では高度に洗練されたものである。しかるに、仏教とは、無為自然的な非知性的なことを避け、知性によって自然 (*prakṛti*, *asaṃskṛta*) から立ち上がったものだとするれば、仏教はもともと洗練された *saṃskṛta* にしか関心を示さなかったのではあるまいかという気がふとしてきた。考えてみれば、釈尊が当初から *saṃskṛta* に対して *asaṃskṛta* を力説したなどという証拠はどこにもないのである。
- 36) *AKBh*, p. 465, l. 13 による。
- 37) *Vinaya Piṭaka*, Vol. II. p. 84, ll. 9-14, “*kathaṅ ca bhikkhave dhammikaṃ hoti paṭiññātakaraṇaṃ. bhikkhu pārājikaṃ ajjhāpanno hoti, tam enaṃ codeti saṃgho vā sambahulā vā ekapuggalo vā pārājikaṃ āyasmā ajjhāpanno ’ti. so evaṃ vadeti : āmāvuso pārājikaṃ ajjhāpanno ’ti. taṃ saṃgho pārājikena kāreti: dhammikaṃ paṭiññātakaraṇaṃ.*”: 南伝大蔵経, 第4巻, 130頁。以下 *saṃghādisesa*, *thullaccaya*, *dubbāsita* の罪についてほぼ同文。
- 38) William Whitney, *Sanskrit Grammar*, p. 435, § 1161 参照。なお、これ以下の本文にて、*vastu* と *dharma* との相違に触れたが、この点に関し、本稿, IV節, 2) a) に示したグナプラバ註が「*dharma* は非物体的なもの (*arūpin*), *vastu* は物体的なもの (*rūpin*) である」と述べ、また、前者を「直観外のもの (*parokṣa*, *lkog tu gyur pa*)」後者を「直観されるもの (*pratyakṣa*, *mngon sum*)」と規定しているのは、余りにも単純化され過ぎていて非適用例はすぎにもでてきそうであるが、それが両語の基本的相違に由来するであろうことはよく示されていると思われる。
- 39) Lévi ed., *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, pp. 168-169, XIX-47, 48: 宇井伯寿『大乘莊嚴經論研究』, 519-520頁参照。なお、関連文献については、長尾雅人『撰大乘論一和訳と注解一』下 (講談社, 1987年), 31-32頁, 註3を参照されたい。
- 40) 説一切有部, あるいはアビダルマの伝統が、その經典解釈に「法性 (*dharmtā*)」を持ち込んだことに関しては、本庄良文「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論一法性, 隱没經, 密意一」『印仏研』38-1 (1989), 410-405頁参照。
- 41) *Saṃyutta Nikāya*, Vol. II, pp. 104-107: 南伝大蔵経, 第13巻, 150-155頁参照。なお、ここでは、本経の同系異本を問題とすることはしない。
- 42) この問題については、既に、拙稿「如来蔵説と唯識説における信の構造」『信 (仏教思想11)』 (平楽寺書店, 近刊) でも触れたが、その段階では、本経自体を批判するまでには至らなかったため、その拙稿, 註27の箇所でもたまたま本経に対する解釈の一つとして取り上げた田上太秀博士のそれを批判しているような印象を与えてしまったかもしれないことを今は後悔している。ここで付言すれば、田上博士の解釈は、本経の性

格を適切に捉えているという点では、全く正しいと言わなければならないのである。自らの学の至らなさのために、他を難じたような格好になったかもしれない不明をこの機会に恥じておきたい。

- 43) 以上は、前註41のテキストについて、順次に、§9, §6, §8, §17を参照されたい。なお、このうち、§9中の“paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā nāparaṃ gacchati”には、後註45の榎本論文によれば、“rnam par shes pa las ni bdag gi yid bzlog na rnam par śes pa las 'das pa ni ma yin no (識からは、私の意は還帰し、識以上に越えていくことはない)”(同、45頁)とか“tasya mama vijñānāt pratyudāvartate mānaṣaṃ nātaḥ pareṇa vyativartate (識からは、その私の意は還帰し、これを越えて通過していくことはない)”とかの読みがあったことが知られる。
- 44) 前掲長尾訳註書(前註8)について、201-202(第1章第36節)を参照されたい。
- 45) 榎本文雄『『撰大乘論』無性釈に引用される若干の経文をめぐって—「城邑経」の展開を中心に—』『仏教史学研究』第24巻第2号(1982年)、44-57頁参照。
- 46) 前掲長尾訳註書(前註8)について、141-144頁(第1章第17節)を参照されたい。
- 47) 拙稿「釈尊私観」『日本仏教学会年報』第50号(1985年3月)、19-46頁参照。四聖諦と四法印の問題については、同、39頁と46頁、註46を見られたい。以下の引用は、同39頁によるもの。今、この拙稿を私が毛嫌いしていることを多少とも論理化して言えば、その時点で、私はベルグソンから脱却しえていなかったために、時間は重んずるが言葉はそれほどでもないベルグソンに準じて、「釈尊は形而上学を説いた」と主張しながら、それとは逆の「無記」という言葉無視の方向にも解釈の余地を残すという不透明さを敢えて犯しているからである。ここで、本稿にからめて、ベルグソンの考え方を要約するなら、言葉を本質的な意味では重視することのない彼は、本稿で示した命題によれば、a—a')の「真理」観を取るということになる。この命題中の「真理」を「時間」に置き換えれば彼の考え方となり、従って、その場合の「時間」は「実在」となってしまわざるをえないのである。なお、ベルグソンに因む私の反省については、拙著(前註1)[1989年]、295頁を参照されたい。
- 48) 前掲拙稿(前註29)、特に、392—395頁参照。
- 49) 松本史朗『縁起と空—如来思想批判—』(大蔵出版、1989年[1986年])、88頁。
- 50) 前掲松本著(前註49)、153-154頁。
- 51) 前掲拙著(前註19)[1987年]、93-154頁、同、3-46頁、特に後者を参照されたい。
- 52) 前掲拙稿(前註33)を参照されたい。
- 53) *Dīgha Nikāya*, Vol. I, p. 84, ll. 31-35, “Tassa evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccati bhavāsavā pi cittaṃ vimuccati avijjāsavā pi cittaṃ vimuccati, “Vimuttasmiṃ vimuttam” iti ñāṇaṃ hoti, ”Khīṇā jāti vusitaṃ

(58) 離言 (nirabhilāpya) の思想背景 (袴谷)

- brahmacariyaṃ kataṃ karaṇiyaṃ nāparaṃ itthattāyāti” pajānāti.”: 南伝大蔵経, 第6巻, 126頁参照。
- 54) *Udāna*, p. 68, l. 31-p. 69, l. 9. なお, 以下に示した和訳は, 前掲中村著(前註31), 30頁による。
- 55) 前掲中村著(前註31), 31頁, 註6参照。Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol. II, p. 88, n. 2 のこともそこに指示されている。
- 56) Winternitz, *ibid.* の指示によって参照しえた V. S. Ghate, “Some Maxims or Nyayas Met with in Sanskrit Literature”, *The Indian Antiquary*, Vol. XLII (1913), p. 251 に, *Syādvādamāñjari* からの引用として, “ananta-dharmātmakasya vastunaḥ sarva-nayātmakena Syādvādena vinā yathāvad grahītuṃ aśakya-tvād itarathā ’ndha-gaja-nyāyena pallava-grāhitā-prasaṅgāt /” とあるによる。
- 57) *AKBh*, p. 463, l. 1 に, “pañca-vidhaṃ jñeyaṃ atīta[m] anāgataṃ pratyutp-annam asaṃskṛtam avaktavyam” と, 一般に犢子部の五法蔵として知られるものが紹介されている。なお, これと同種の考え方が, バーヴィヴェーカ (Bhāviveka, 清弁) の *Tarkajvālā* 中で, “’das pa dang / ma ’ongs pa dang / da ltar byung ba dang / brjod par bya ba ma yin pa dang / ’dus ma byas zhes bya ba shes bya rnam pa lnga po mi dmigs pa ni nam mkha’ mnyam pa’i sems so //” (D. ed., No. 3856, Dza, 226a4) と, むしろ肯定的に述べられていることは, 今の私に多少気になる点である。
- 58) 以上の, 所謂五法蔵を除く, 犢子部に因む二箇所の引用は, 順次に, *AKBh*, p. 464, l. 5, p. 466, l. 23 による。
- 59) 北本, 大正蔵, 第12巻, 555頁下27行-556頁上21行 (中略箇所は556頁上8-18): 南本, 同, 801頁下27行-802頁上23行 (中略箇所は802頁上10-19行): チベット訳, P. ed., No. 787, Ñu, 182a4-183a2 (中略箇所は 182b2-8).
- 60) 前掲拙著(前註1) [1987年], 231頁参照。
- 61) 前掲松本著(前註49), 235-236頁。なお, 同, 232-235頁, 246頁, 291-292頁, 註18も参照されたい。
- 62) 前掲長尾訳註書(前註8)について, 151-155頁(第1章第20節), 及びその前を参照されたい。
- 63) L. de la Vallée Poussin (ed.), *Bodhicaryāvatāra-pañjikā*, Calcutta, 1901-1914, p. 397, ll. 5-13 参照。なお, この箇所の和訳には, 塚田貫康「入菩提行論細疏第九章試訳(3)一唯識論者の自証説を批判する一」『仏教学』第24号(1988年3月), 61-62頁がある。もっとも, Vastu-vādin という呼称は用いてはいないが vastu 批判によって唯識説を批判したものとしては, Candrakīrti, *Prasannapadā* (Poussin ed.), p. 274, l. 7- p. 275, l. 5: 奥住毅『中論註釈書の研究—チャンドラキールティ『ブ

ラサンナパダー』和訳』(大蔵出版, 1988年), 449-450頁が知られる。しかしながら, 中論論者と実在論者との対立において, 前者の学系に属していさえすれば実在論者ではないとするのは短絡した見方である。実在論の通念の通念たる所以は, それが中論論者にさえ忍び寄ることにある。ただし, 明らかかなことは, 始めから通念に従った実在論者は, 通念に馴染んだ中論論者にすらなれないということである。この点を押えた上で言うことだが, シャーンティデーヴァの『入菩提行論』そのものが既に実在論に犯されていることは認めなければなるまい。その論の冒頭を飾りしかもその思想の根幹をなす菩提心 (bodhicitta) とは, これをまず「実在」的出発点とするゆえ, a-a') の「真理」観を表わしているからである。しかも, それは, 全体の論の構格にも示されているのであるが, それについては別稿を期すことにして, 当面は, 田上太秀『菩提心の研究』(東京書籍, 1990年), 416-434頁を参照されたい。

- 64) 英訳には, Janice D. Willis, *On Knowing Reality: the Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, New York, 1979, 和訳には, 相馬一意「『菩薩地』真実義章試訳」『南都仏教』第55号 (1986年), 105-126頁がある。なお, 提示しなかった漢訳についていえば, 曇無讖訳『菩薩地持経』, 大正蔵, 第30巻, 894頁上19行一中9行: 求邦跋摩訳『菩薩善戒経』, 同, 969頁中15-下17行: 玄奘訳『瑜伽師地論』, 同, 488頁上12行一中9行がある。
- 65) N. Dutt ed. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VII), Patna, 1966, p. 30, ll. 1-25: Wogihara ed., Tokyo, 1936, p. 43, l. 24- p. 45, l. 12. なお, 文献提示後に示した校異中の D. と W. とは, それぞれ, 前者と後者のテキストを指す。
- 66) D. ed., No. 4037, Wi, 24b5-25b3: P. ed. No. 5538, Shi, 29a7-30a7. なお, 以下の文献提示中における下線部分は, 前註16の Shākya'i dge slong が引用する箇所である。
- 67) D. ed., No. 4043, Hi, 159a1-6: P. ed., No. 5545, Yi, 199b1-200a2. 短かいので分節は施さない。
- 68) D. ed., No. 4047, Yi, 66b5-68b4: P. ed., No. 5548, Ri, 78a2-80a8.
- 69) このテキストについては, 極一部の断片を除いてサンスクリット原典は知られないが (なお, 断片については, 松田和信「ダライマラ13世寄贈の一連のネパール系写本について—『瑜伽論』「撰決択分」梵文断簡発見記—」『日本西藏学会々報』第34号 (1988年3月), 16-20頁参照), 以下のチベット訳以外に, 玄奘訳『瑜伽師地論』, 大正蔵, 第30巻, 700頁上22行一中28行がある。
- 70) D. ed., 4038, Zi, 11b2-12b2: P. ed., No. 5539, Hi, 12a5-13a5. なお, 以下の文献提示中における下線部分は, 前註16の Shākya'i dge slong が引用する箇所である。
- 71) チベット訳以外の漢訳については, 仏陀扇多訳『撰大乘論』, 大正蔵, 第31巻, 102頁

(60)

離言 (nirabhilāpya) の思想背景 (袴谷)

中14行-下2行：真諦訳『摂大乘論』，同，120頁中10-19行：達摩笈多等訳『摂大乘論  
釈論』，同，289頁下1-8行：玄奘訳『摂大乘論本』，同，140頁上，14-19行がある。  
その註訳対照については，佐々木月樵『漢訳四本対照摂大乘論』（崩文社，1931年），  
40頁，仏訳については，É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*,  
Tome II, Louvain-la-neuve, 1938, repr. 1973, pp. 118-119, 和訳については，前  
掲長尾訳註書（前註8），355-358頁参照。

72) D. ed., No. 4048, Ri, 18b2-5. なお，P. ed. に基づく校訂本には，É. Lamotte,  
*op. cit.*, Tome I, pp. 36-37, 及び，前掲佐々木本（前註71）に付された，山口益校  
訂本，p. 65, l. 13- p. 65. l. 8 があり，D. ed. と P. ed. とを比較校合し，更に  
還元サンスクリットを付した校訂本に，前掲長尾訳註書（前註8）の巻末，84-85頁  
に付されたものがある，

73) D. ed., No. 4050, Ri, 150a3-b5: P. ed., No. 5551, Li, 179a4-180a6. なお，この  
他に漢訳として，真諦訳『摂大乘論釈』，大正蔵，第31巻，191頁上5行-中26行：達摩  
笈多等訳『摂大乘論釈論』，同，289頁下1行-290頁上1行：玄奘訳『摂大乘論』，同，343  
頁上21行-343頁下14行があるが，これらは，チベット訳と共に，岩田諦静著『初期唯  
識思想研究一世親造『摂大乘論釈』所知相章の漢蔵対照一』（大東出版社，1981年），154  
-159頁において校訂対照されている。

74) D. ed., No. 4051, Ri, 230a4-b4: P. ed., 5552, Li, 281b5-282a6. チベット訳以外  
には，漢訳として，玄奘訳『摂大乘論釈』，大正蔵，第31巻，405頁下23行-406頁上20  
行一本のみがある。なお，この訳註研究としては，片野道雄『唯識思想の研究一無性  
造「摂大乘論註」所知章の解説一』（文栄堂，1975年），157-192頁を参照されたい。

(1990年12月18日)