

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)——

松 本 史 朗

序

論理学とは何であろうか。この問に対して筆者には答える能力も資格もないように思われる。ただもしも、論理学をどの様なものとするか、と問われるならば「あの山に火あり。煙あるが故に」という様な推理に関する学であると、普通誤まって考えられているところのものであると答えてみたい。「煙あれば、火あり」とか、「火から煙が生じる」という様なことが、實在論を真向うから否定した仏教の論理学において、真に重要なテーマになろう筈がないと筆者は考えている。ここで「實在論」というのは、もの（個物）がまずあり、その後でそれに対して様々な言葉（名称）が符号として付けられると考える思想的立場であり、これに対して仏教は、言葉とは別に、その指示対象としてのものは存在しないと説くものであると思われる¹⁾。この様に、實在論と仏教が全く矛盾的に対立するものであるならば、仏教論理学というものは、人が楽天的に想像しているような實在論的な論理学とおよそ似ても似つかない危機的な思想である可能性がある。この点に関して、梶山雄一博士の発言、つまり、「存在と概念との同一化という前提の上に構築される論理学、とくに實在論的形而上学の基盤の上に体系化された伝統的なインド論理学の領域内において、あらゆる存在を非實在としてのものの空性を宣言する中観の真理を論証するという事はそれ自体ひとつの矛盾である。ナーガールジュナやブッダパーリタが帰謬・ディレンマ・テトラレンマなど、云いかえれば、仮言的否定的推理という、インド論理の伝統によって排除された論証方法を用いざるをえなかったという事実がそれを示してあまりある。」²⁾ という

1) この意味で、“sarvam etan nāmamātram samjñāmātre pratiṣṭhitam/ abhidhānāt pṛthakbhūtam abhidheyam na vidyate//” という *Bhavasamkrānti-sūtra* (Śāstri ed.) の一偈ほど、仏教の本義を明確に示すものはないと筆者には思われる。

2) 梶山雄一「中観思想の歴史と文献」『講座・大乘仏教7—中観思想』昭和57年、p. 14.

御意見ほど興味深いものはない。この見解に対して筆者には全く異論がないが、筆者より見れば、博士が「仮言的否定的推理」と呼ばれたものこそ、仏教論理学の正統と見なさなければならぬのである³⁾。

今日、仏教論理学といえば、専ら *Dignāga* や *Dharmakīrti* の論理学のみを指し、しかも後者に関しては、極めて实在論的な解釈が施されている傾向が見られる。この *Dharmakīrti* に関する实在論的解釈の横行について言えば、このことは、彼の論理学が、専ら *Nyāyabindu* や *Hetubindu* さらには、*Pramāṇaviniścaya* という様な綱要書——または教科書というべきか——や、それに対する註釈書類を通してのみ学ばれて来たという事情と深く関っている様に思われる。しかるに、实在論的でない綱要書というものが、一体世に存在するであろうか。綱要書とは、その「わかりやすさ」という至上の要求を満たすために、どうしても实在論的解釈に依らざるを得ないものなのである。もっとも、全ての实在論的解釈がわれわれに提供する「わかりやすさ」とは、全く見せかけのものにしかすぎず、われわれはそれによって、実は何ひとつわかってはいないのではあるが。いま筆者が *Dharmakīrti* は中観派であり、空性を論証した人であったなどと言え、学者の失笑を招くのであろうが、厳格な論理的思考というものは、どうしても、实在論的思惟をその内部から突き崩して、ただ中観的思想としてのみ展開が可能だ、というのが、現在の筆者の率直な信念であり、とすればあとはただ *Dharmakīrti* が厳密な、あるいは、真摯な思想家であったことを信じるか否かの問題しか、筆者には残されていない。これは無論、*Dharmakīrti* のすべての作品をその註釈書を通して正確に研究してはいない筆者の主観的な感想にしかすぎない。

さて、筆者はすでに、梶山博士が「仮言的否定的推理」と呼ばれたものをこそ仏教論理学の本質と考えるべきであるとの意見を述べた。ではこの「仮言的否定的推理」について、インド仏教の内部で、最も深い思想的表現を展開したのは誰であったのかといえ、筆者はまず *Candrakīrti* の名前を思い起さずにはいられない。彼のいわゆる帰謬論法 (*prasaṅgāpādana*, *prasaṅgāpatti*)こそ、仏教にとって最も本質的な論理学的方法ではなかろうか。従って、彼がその方法

3) この点で、「ナーガールジュナ、あるいはバーヴァヴィヴェカ (*Bhāvaviveka* 清弁 490-570 頃) 以前の初期中観派の論理学は、実は本章で扱う仏教論理学にとっては異端的なものである。」(下線筆者)という梶山博士のお言葉は、「本章で扱う」という限定語なしに理解されるならば、博士の御真意にそむくものとなるであろう。梶山雄一「仏教知識論の形成」『講座・大乘仏教 9—認識論と論理学』昭和59年, p. 43 参照。

を明確にする *Prasannapadā* 第一章「諸法不自生論」下の議論に関して考察することなしに、仏教論理学について、あるいはさらに、仏教の本義について、正しい理解を得ることはできないのではないかと、というのが、やや大袈裟に言えば、本稿を思いついた動機なのである。本稿で和訳を示そうとする *Prasannapadā* の部分においては、ある意味で、最も根本的な問題が扱われている。それは一言でいって、言葉の問題なのであるが、その場合の言葉とは、決して自分勝手な独語ではなく、他の人間に対して語りかけ、他の人間の共感を得ようとする一個の人間の切実な言葉なのであり、それが否定的な、あるいは絶縁的な言葉であるが故に、かえって愛語ともなるという様な、いかにも不思議な構造をもった人間の真実の言葉に対する哲学的考察が、そこに示されている様に思われる。

以上述べた様に、本稿のテーマは、筆者にとって極めて重要なものであり、筆者は初め、用意周到な準備のもとに完璧な論文を目指したが、中途にして、自己の梵文読解力と一般的知的能力が、このテーマが要求するレベルよりも著しく低いものであることに気がついた。のみならず怠惰の故に、原稿締切の日も目前に迫ってしまった。従って本稿が極めて不完全なものであり、かつ筆者自身によって幾重にも訂正されるべきものであるということを、予めお断りしておきたい。なお、本稿で示す和訳について言えば、いうまでもなく全くの試訳ではあるが、できる限り、先学の諸翻訳との相違を明確にしてゆきたい。筆者によって和訳される *Prasannapadā* の部分については、すでにいくつかの翻訳が見られるが、それらの翻訳の各々は、それに先行する諸訳に対して必しも十分に批判的でない様に思われ、それが不必要な議論の混乱を招く原因ともなっている様に見えるからである。

さて、最後に、本稿成立に関してお世話になったお二人の先生に、深い感謝の言葉を述べておきたい。まず、袴谷憲昭先生は、仏教の本質は、「無常」という観念にあることを力説して、仏教そのものに対して筆者の眼を開いて下さった様に思われる⁴⁾。また、金沢篤氏は、哲学的なサンスクリット文献の厳密な読み方というものを筆者に教えて下さった⁵⁾。このお二人の先生のあたたかい御指導がなければ筆者は本稿に着手することもできなかったのである。

I

本稿は、チャンドラキールティ Candrakīrti (7世紀ころ) の『明句論』 *Pra-*

sannapadā 第一章に見られる「諸法不自生論」に関する議論を和訳し、それについて考察しようとするものである。和訳する個所は、*Bibliotheca Buddhica*, IVに収められた Louis de la Vallée Poussin の校訂本 p. 13, l. 2~p. 36, l. 2に相当するが、翻訳に先だって、次に示す諸資料の読みを用いて、一応自分なりのテキストを作り、それを示すことにした。

[略号]

LVP : L. de la Vallée Poussin “*Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamika-sūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*” *Bibliotheca Buddhica* IV, 1903-1913 で採用された読み

Ms : LVPが依拠した三写本 (Cambridge, Paris, Calcutta) の読みとして、上記校訂本の脚註に示されるもの〔なお、この三写本が区別される場合には、Camb., Paris, Calc. の略号を使用〕

TNP : J. W. de Jong “Textcritical Notes on the Prasannapadā” III, 20, pp. 25-59, 217-252, 1978 において指示された読み〔この場合「指示された」とは、Read as R とか、Read as LVP とか、Read as ācikh-yāsor とかの語を用いて de Jong 教授が明確にある一つの読みを支持された場合に限る〕

R : 上記 de Jong 教授の論文中に示されたローマ写本の読み〔de Jong 教授は、ローマ写本の異読を全て示されたのではないと思われる。この点筆者は英語の読解力に自信がなく、同教授の意図を誤解していない様に望むが、同教授がローマ写本の読みを示す必要があると判断されるに際しての基準については、同上論文 p. 27, ll. 9-15 に説明がある〕

A : *Prasannapadā*, 東京大学図書館所蔵梵文写本, S. Matsunami, *A Cata-*

4) ここで「無常という観念」と言ったのは、おそらくは、袴谷先生にとっては、迷惑かもしれない。ただ筆者の意図としては、無常という観念よりも前に、何か無常なるものがある、というのは、むしろ非仏教的な、つまり、非無常的な理解ではなからうか、と言いたかっただけである。なお袴谷先生の仏教理解の根底を示す論文としては、そこに無常に関する独自の主体的な思索が文学的に表明されているという意味で、「唯識と無我——僕の只管打坐——」「如実知見——『死にいたる病』を読みながら——」(『駒沢大学仏教学会誌』第7号, 昭和40年, pp. 51-65) という最も初期の論文を是非とも読まなければならないだろう。

5) 金沢氏は、本稿に関しても、具体的に筆者の多くの誤訳・誤解を訂正して下さったが、その一々については、本論で述べよう。

logue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library, 1965, No. 250

B: 同, No. 252

C: 同, No. 251

[ABC という三つの東大写本について、以下に挙げる齊藤明氏の論文 (Introduction, p. xv) で、No. 250 と No. 252 の読みは類似する場合が多いが、No. 251 は概して、その両者より優れていると述べられているが、LVP でわずか20頁あまりにすぎない個所を調査した筆者の得た感触も、氏のそれと全く同様であった。この点は、以下に示すテキストの註記に明らかにされるであろう。また、筆者が、カタログの番号順を無視して No. 250, No. 252, No. 251 を、A, B, C と名づけたのは、この様なNo. 250 と No. 252 の親近性による]

T: チベット訳。チベット訳は原則としてデルゲ版(No. 3860)を用いるが、北京版の読みを示すときには、それを T(P) として、デルゲ版の T(D) と区別した。なお、de Jong教授前掲論文は、多くの場合、チベット訳の読みを出し、さらに“T confirms R”として、チベット訳とR写本の読み的一致を示すことがしばしばある。従って、本稿のテキストの脚註で示すTとRの一致は殆んどすでに de Jong 教授によって指摘されていることを注意しておきたい。

Prasannapadā の写本としては、New York の The Institute for Advanced Studies of World Religions 出版のマイクロフィッシュ中に、二種の写本の存在が知られているが (de Jong 教授前掲論文 p. 26 参照)、筆者はそれを取りよせることを怠ったため、今回は利用できなかった。いずれ、同上マイクロフィッシュが本学に完備された時点で、その二写本を用いて、テキストを考えてみたい。

また、今回、*Prasannapadā* の世界最初の刊本と思われる。Chadra Das and Chandra Sastri: *Mādhyamikā Vṛtti, The Philosophy of the Mahāyāna school containing the aphorisms of Nāgārjuna with its commentary of Ācharya Chadrakīrti*, Calcutta 1894-1897 を参照できなかったのは、筆者の最も遺憾とするところである。同書は普通 Calcutta Edition といわれるものであるが P. L. Vaidya によって、極めて杜撰なものと評されている (Vaidya 下

掲書, Introduction)。しかし, Vaidya の言う様に, これが単にマニユスクリプトを印刷に附したに過ぎない様なものだとすれば, その資料的価値は, 皆無ではないであろう。de la Vallée Poussin 本の Avant propos を見ると, 彼が校訂に際し Calcutta のマニユスクリプトを用いたのか, それとも, 上掲の所謂 Calcutta edition に依ったのか, 余り判然としない。しかし, Vaidya は, むしろ後者であった様に述べている (下掲書 Introduction)。あるいは, その双方を用いたのであろうか。いずれにしても, 現時点が, 直接マニユスクリプトに依存して, 刊本を第二次資料として, つまり校訂者の解釈を示すものとして, テキストを構成すべき時期であることは, 疑問の余地がない。すべてのマニユスクリプトがつまり Paris であれ Cambridge であれ, Calcutta であれ, New York であれ, また Roma であれ, その全てのマニユスクリプトが参照されなければ, 校訂されたテキストの価値は激減するのである。その意味でも, 筆者が以下に示すテキストは, 決して校訂テキストではなく, 単に, 限定された資料に基いた一つの解釈でしかないということを何度でも断っておきたい。

さて, 最後に, *Prasannapadā* 研究史において, 所謂 Vaidya 本, つまり, P. L. Vaidya : *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the commentary : Prasannapadā by Candrakīrti*, Buddhist Sanskrit Texts, No.10, 1960 が, 果たした役割が皆無ではなかったことについて述べておきたい。Vaidya 本は, de La Vallée Poussin 本と全同ではなく, Vaidya の解釈を示しており, しかもその解釈には捨てがたいものもある。1960年以降の *Prasannapadā* 研究者が, Vaidya 本に言及せずに議論するとすれば, それは Vaidya の学問的功績を撓無するものであり, 真の学問的態度とはいえないであろう。とはいえ筆者も Vaidya 本の学的価値を無視していた一人であり, 金沢篤氏にごく最近それを参照することを勧められるまでは, それに気がつかなかったのであるから, 以下 Vaidya 本に関して十分に批判的な言及ができるかどうかわからない。なお, 三日程前になって, Swami Dwarika Das Shastri : *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the commentary Prasannapadā by Chandrakīrti and with hindi Summary by Acharya Narendradeva*, Bauddha Bharati Series, No.16, 1983 なるものと入手した。これについても, 十分な言及できないであろうが, 一見してほぼ Vaidya 本に依存している様であり, かつ de Jong 教授の前掲論文を参照していないのは, 明瞭である。

さて、以上の資料を用いて、*Prasannapadā*のごく一部のテキストを示そうとするのであるが、すでに繰返し述べたように、以下に示すテキストは校訂と称すべきものではなく、単に筆者の一応の解釈を示したものにすぎない。だいいち筆者に、たとえ極めて読みやすいといわれるネパール系の東大三写本のようなものであれ、それを正確に読みうる様な写本読解力があるとは思われない。つまり、第一次資料が限定されているうえに、その資料を正確に読解する力もなく、さらに読解されたものを統一的に批判的に扱う解釈力が無いとすれば、そこから生じる結果がみじめなものだということは、始めから見えすいている。にもかかわらず敢えて蛮勇をふるおうというのは、本稿で扱う Candrakīrti の議論について、その内容は未だに正確には筆者にわからないけれども、そこにとにかく、仏教の宗教としての最も根本的な問題が論じられているであろうという、少なくとも予感が、筆者には感じられるからである。

なお以下のテキストについて、異読は、次の場合にのみ、示される。

[1] LVPと相違する読みを採用するとき

[2] LVPに従う場合でも、他の資料の読み方が、全く不可能ではないとか、または興味深いものと、思われたとき

[1] の場合、異読は、例えば次の様に示される。

ex. LVP : yathā ; RB : tathā, A : tadā, C:—; T : de bshin du

即ち、まず採用されない LVP を示し、次に採用された読み、またはそれを支持するような、それに最も近似した読みを下線を附して出し、さらに他の読みがあれば、それをも挙げる。〔なお、C:—という様に、—は欠落を意味することにする。またチベット訳が、どの読みを支持するかについては、特に明記しない。それについては、すでに de Jong 教授前掲論文で指摘されている場合が多い。〕

では、次に、和訳と註記に際して参照しようとする研究論文等を挙げておこう(カギ括弧内は、略号)。まず、言うまでもなく、下記の二著作中の翻訳が、筆者の和訳に相当する個所を完全にカバーしている。

Th. Stcherbatsky: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, 1927
〔*Nirvāṇa*〕

山口益：『月称造中論釈』第1巻，1947〔『中論釈』〕

またその個所の部分的翻訳を示すもの(時に翻訳者の解釈・研究が伴われる)に、次の論文等がある。

- 長尾雅人：『西藏仏教研究』1954 [『西藏仏教』]
 江島恵教：『中観思想の展開』1980 [『展開』]
 奥住 毅：「プラサンガ・ヴァーキヤの論証性」『鈴木学術財団研究年報』No. 9, 1972, p. 52-68 [「ヴァーキヤ」]
 同 : 「中論の論述形態としてのプラサンガ・アーパッティ(1)」
 『中村博士還暦記念論集・インド思想と仏教』1973, pp. 365-378 [「アーパッティ(1)」]
 同 : 「中論の論述形態としてのプラサンガ・アーパッティ(2)」
 『鈴木学術財団研究年報』Nos. 12/13 1976, pp. 60-76 [「アーパッティ(2)」]
 丹治昭義：「チャンドラキールティの論理観の一考察」『関西大学東西学術研究紀要』No. 12, 1979, pp. 55-74 [「論理観」]

このうち、丹治氏と奥住氏の論文について、特にコメントを述べておきたい。まず、丹治氏の論文は文献学的な意味において、とりわけメリットがある様に思われる。というのも氏は、写本までは調査されないにせよ、チベット訳その他を用いて、LVP の読みに対して、しばしば興味深い批判的な考察をされているからである。次に、奥住氏の諸論文、特に、「アーパッティ(2)」に対しては、以下の二点に関して、素直な讃辞を呈したいと思う。その第一は、*Prasanna-padā* の *prasajya-pratiṣedha* に関して、様々の文法学書にまで遡って、その基本的意味を解明されたこと(この点で、特に註(34)[pp. 74-75]は、極めて重要であり、かつ筆者より見れば優れたものである)であり、第二は、奥住氏の思想的考察が、極めて真摯な哲学的態度によって貫かれているということである。この真摯な態度ゆえに、氏は、Candrakīrtiの方法——「方法」とは言うまでもなく、単に論理学的方法のみを意味するのではなく、いかに生きべきかをも指す——というものが、殆んど宗教的ともいえるほど、根本的な問題に関っていることを見抜かれた。従って、氏の論文中には、次の様な極めて先鋭的な思想的表現を認めることができる。

それ故に中論の提示する無——即ち空性——を把握し自覚してゆくためには、日常一般の我々の心の姿勢は必然的に或る特殊な形を取らされざるを得ないのである。それは一種の繰返しなされる反復練修であり、迷いと悟りとの間の振子の如き精神の往復運動である。空性の把握は、多くの場合決して一足飛びに頓悟的になされるのではな

く有自性と無自性との間の往来を累積しつつ徐々になされて行くべきものと考えられる。(「アーパッティ(2)」p.72右〔上点：筆者〕)

少なくとも筆者自身としては、近代仏教学のいかなる成果においても、中観思想の本質を、つまり仏教の本義をこれほど端的に指摘した文章に出会ったことはない。氏がここで述べられたことは、道元禅師が「修せざるにはあらはれず」と説かれた真意からも大きな隔たりはないのである。つまり、ここで否定されているのは、一般的な言葉を用いれば、神秘主義、頓悟説、如来蔵思想、実在論なのであって、その基本的な考えは、言葉以前に、または、言葉のないところに、真の実在がある、と考えるものである。この考えに従えば、我々は人間は、言葉を取り払えば、あるいは分別を捨てれば、真の実在にめぐり会うことができるとされるが、言葉を捨てるとは、人生を捨てることに他ならないから、この思想は、山口瑞鳳博士がいみじくも指摘されたように⁶⁾、「生死はのぞくべき法ぞと思えるは、仏法をいとうつみとなる」と述べる道元禅師の言葉によって厳しく否定されることになるのである。

奥住氏の論文には、かくも深い哲学的思索が展開されている一方で、また他方には、次の様な文章も見出される。

この様にして有自性論の主張が遮遣され終るときには、それが存立の根拠を失って消滅すると同時に、遮遣の目的を達した中観論者の主張もまた、本来無自性なるものであるから消滅する。それゆえ、(図D)として予想され得る図は、一切が消去された完全なブランクであるべきであろう。ここに論争の絶対的停止が完成する。〔「アーパッティ(2)」註37, p.75右〕〔上点：筆者〕

筆者の見るところに依れば、氏の先の文章とこの文章とでは、論理的にも思想的にも何の連絡も無い。まず、「中観派の主張は、無自性であるから、消滅する」というのは、表現として見ても、論理的なものではない。無自性であれば、消滅しない筈だからである。奥住氏が、中観派の主張を無自性なるが故に有自性論者のそれに対するがごとく、図において円でかこまなかったのは、正しい理解を示したものと言うべきであろう。しかし円でかこまれていないなら、有自性論者の主張と同様に、あたかもシャボン玉が破裂して消え去る様に、消滅することはな

6) 山口瑞鳳「チベット学と仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第15号、昭和59年、p.48上。なお同論文、註48(pp.52-53)で示された山口博士の御意見は、日本の近代仏教学が負ってきた過去の宿命と将来への課題を考えるためには、どうしても看過できない重要なものである。それは一言でいって中観思想と如来蔵思想との矛盾性に関する指摘である。

い筈である。従って、上の表現は、氏自身の内的論理性に導かれたというよりも、むしろ、対象が無くなれば、それを対象とするものも消滅するというようなやや安易な通念——その典型的なものは、例えば *Madhyāntavibhaṅgabhāṣya* ad I-6cd の「対象の不認識に依存して、唯識の不認識が生じる」という一文に対する通俗的解釈などに見られるであろう——に引きずられた結果としか思われない。そこで奥住氏は、「完全なブランク」や、「論争の絶対的停止」の信奉者であるかのごとき姿で、我々の前に立ち現れているが、この二つの概念は、「繰返しなされる反復練修」、または「振子の如き精神の往復運動」という表現とは、完全に矛盾する異質的なものである。「完全なブランク」が、目的として措定される限り、そこに至る過程が長いにせよ短いにせよ、またいかに振子の往復の如き紆余曲折であるにせよ、過程それ自体は、全く無意味なものとなる。我々の生は、絶えざる無限の創造であるが故に意味をもつのであって、そこに虚無なる終極が想定されれば、たちどころにその意義を失うのである。以上、奥住氏の論文に対し、自分勝手な論評をしてしまったが、その内容においてたとえ非礼なところがあるとも、氏の御寛恕を望みたい。さて、最後に、筆者は最近、斉藤明氏より、次の論文のコピーの寄贈を受け、大きな学恩を蒙った。

A. Saito : “A Study of the Buddhapālita-MūlaMadhyamakavṛtti” A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University, 1984 [Saito]

この論文は、Buddhapālita 釈〔第1章—第16章〕の校訂と英訳を中心とするものであるが、その真価はむしろ『根本中頌』(*Mūla-Madhyamakakārikā* or *Mūla-Prajñā*)〔MKと略す〕のテキストそれ自身を確定しようとする著者の厳正な文献学的方法にあると思われる。〔具体的には、『根本中頌』第一章～第十六章のテキストが、しばしば批判的研究とともに註記中に付されている〕この論文を読み、かつ著者との対話を通じて、筆者がまず第一に教えられたことは、『根本中頌』のテキストを確定することが、如何に困難な、またデリケートな作業であるかということである。また筆者は氏の論文によって、一章から十六章までの『根本中頌』に関するテキスト的な問題に関する知識と、極めて精度の高い翻訳を手に入れることができた。本論文に見られる氏の炯眼については、本稿でも触れるであろう。東大写本コピーの入手に際して御世話になったことともに、『根

本中頌』のテキストに対して極めて漠然とした低い意識しか有していなかった筆者の蒙を啓いてくれた氏の学恩に対して、深く感謝したいと思う。

では以下に、*Prasannapadā* 当該個所のテキストと和訳、註記、さらに可能であれば、研究をも示そう。テキストは、筆者の判断で、33の節に分ち、その最初に de La Vallée Poussin 本の頁数、行数を示した。

***Prasannapadā* 第一章 諸法不自生論：テキスト・和訳・註記**

[1] (13.2-13.9) tataś cāivaṃ saṃbandhaḥ, nāiva svata utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana/ evaṃ pratijñā-trayam api yojyam//
 nanu ca, nāiva svata utpannā, ity avadhāryamāṇe parata utpannā ity aniṣṭaṃ prāpnoti/ na prāpnoti, prasajya-pratiṣedhasya vivakṣitatvāt parato 'py utpādasya pratiṣetsyamānatvāt/
 yayā cōpapattyā svata utpādo na saṃbhavati, sā tasmād dhi tasya bhavane na guṇo 'sti kaścit jātasya janma punar eva ca nāiva yuktam//
 ity-ādinā Madhyamakāvātārādi-dvāreṇāvaseyā//

[1] それ故に、「諸の性質^① (bhāva) は、いかなるものも、いかなるところにおいても、いかなる時に、存在しようとも (vidyante), それ自身から (svatas) 生じたものでは、決して^②ない (naiva)。」とこの様に「諸の語が」結合される。これと同様に、三つの主張^③(pratijñā)も、結合されるべきである。

(反論)「それ自身から生じたものでは決してない^④ (naiva)。」^④と限定^④されるならば、(avadhāryamāṇe)「他のものから生じたものである。」という「あなたによって」承認されていないもの(aniṣṭa)が、帰結しないか。^⑤

(答論)帰結しない。(i) prasajya-pratiṣedha^⑥が [naivaと限定されるときには] 意図されているからであり、また、(ii)生起は、他のものから[で]も^⑦, [後に] 否定されるであろうからである^⑧。

何であれ、ある合理性^⑨(upapatti)によって、それ自身からの生起がありえない^⑩ (na saṃbhavati)というとき、その合理性は、

「というのも^⑪(dhi), (i)あるものが、それ自身から(tasmād dhi)^⑫生じること、いかなる功德も無い。

また^⑬(ca), (ii)生じたものが、ほかならぬ再度^⑭ (punar eva), 生じること[だけ]は、決して(naiva), 理に合わない。」

等によって、『入中論』等を通じて、確定されるべきである。

①bhāva は「性質」と訳すことにする。bhāva の複数形を、Stcherbatsky は

“things” と訳し (*Nirvāna*, p. 93), 山口益博士は「諸法」と訳し (『中論釈』 p. 18), 江島氏は「諸存在」とし (『展開』 p. 123), 奥住氏は「諸の存在するもの」または「諸存在」とし (『ヴァーキャ』 p. 53), 丹治氏は「諸の存在するもの」と訳されている (『論理観』 p. 57)。山口益博士の訳は, 『中論』 (大正 No. 1564, Vol. 30) の羅什の訳と一致している (大正 Vol. 30, p. 20)。羅什が *bhāvāḥ* を専ら「諸法」と訳したことについては, 袴谷憲昭氏から御教示を頂いた。「諸法」という羅什の訳は, *bhāva* を *dharma* と同義と見なしたために生じたものであろう。筆者もまた *bhāva* と *dharma* を同義 (?) と考え, その二つの語に対して同じ「性質」という訳語を与えたいと思う。*bhāva* と *dharma* が別の言葉である以上, その二つが同じ意味をもつ筈がない。これは常識によって理解されることである。しかもなお, 両者に同じ訳語を与えようとするのは, *bhāva* を *dharma* と同じレベルのものと考える必要があると思われるからである。それは, 次の様な意味である。つまり, 筆者は, 常に, インドの哲学的文献を読む際には, 著者によって何が *locus* (基体) で, 何が *super-locus* (属性) であると考えられているか区別してテキストを読むことが何よりも重要なことと考えているが, *bhāva* も *dharma* も, 個物 (*dravya*) という *locus* に対しては, ともに *super-locus* というレベルにある言葉だと思われる。例えば, *nila* とか *anitya* といえは「青いもの」「無常なもの」を意味するのであろうが, *nilatva* とか *anityatā* とかは, 「青いものであること」「無常なものであること」という属性を表す抽象名詞となる。この「もの」と「こと」を区別することが, サンスクリットを読む場合に, 最も重要なことである。*dharma* は, 「保たれるもの」という意味で, 仏教では本来, 基体に対する属性 (*super-locus*), 抽象名詞の位置にあったのであるが, それがアビダルマにおいて “*svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmāḥ*” と言われるときには, *locus* の位置に転落してしまう。*dharma* が *locus* になってしまえば, それはすぐにインド人の *locative absolute* 的な発想——*locus* は原因となるという考え——により, 「原因」の意味をも担ってくる。とすれば, 個物を成立せしめる原因として, *dharma* に *element* 「要因」という訳語にもふさわしい意味がもたされることになろう。ここに, 仏教の最も基本的概念に関する実在論的解釈の混入が見られる。仏教は本来, 実在論の徹底的打破という形で出発したのである。つまり, 「個物は絶対に有る」と説く実在論に対して「個物は, 絶対に無い」とする, 言ってみれば, 絶対虚無主義 (*Ab-*

solute Nihilism) というような哲学的立場を創始したのである。個物の存在を破壊するために、仏教が用いた理論は、「無常」とか「縁起」とか「諸法」とかいう概念によってまとめられる。これらはすべて、個場の存在を否定するために、現実の生を、あるいは、時間的流れにおいて、あるいは、[時間的] 関係において、あるいは、諸の属性[の関係]において、眺めようとするものである。つまり、仏教は、現実の生を、五蘊という諸の属性の縁起的関係として把えたときにすでに、個物(基体)が有るといふ實在論からは、遠く離れていたことになる。ただ、五蘊、十二処、十八界等の諸法が實在と見なされ、基体と考えられる様になると、ここに仏教の實在論化、つまり仏教の非仏教化ということが生じてくる。これに対して大乘仏教は、明確に批判的立場を示している。大乘仏教が敵対したのは、直接的には個物が有ると説く實在論者ではなく、諸法が有ると説く實在論者であった。無論、後者は、諸法を、基体の位置に、つまり、個物のレベルにまで転落させていたのであるが。従って、大乘仏教が説いたのは、諸の法の無自性、諸法の不生であって、個物の無自性や不生ではなかった。bhāva という概念が、仏教史のどの時点で、dharma という概念と交錯してくるかということは、現在の筆者には皆目わからない。ただ「dharma が生じない」というのは、筆者の理解からすれば、「ことが生じない」という奇妙な表現となる。この奇妙さを中和するために、bhāva に、「変化」とか「性質」とか多義あることを利用して、「bhāva の不生」という表現がとられたのかもしれない。あるいは、「変化」(becoming) と、「無常」という概念の相似性が、bhāva の語の採用の一理由となったのか。またインドの實在論哲学では、sarvabhāvaḥ ということを使うのかどうか⁷⁾。これらは、今後の課題であるが、識者の御教示を頂きたいところである。以上、極めて主観的な、かつ余り文献に基かない意見を述べてしまったが、bhāva が dharma 同様に決して「個物」を意味しないというのが、筆者の基本的理解であるということだけは、「性質」という訳語によって強調しておきたい。

②「三つの主張」とは、言うまでもなく、諸法の不他生、不共生、不無因生をいうが、ここで、不自生とともに、MK, I-1 に示される四つの命題の一々が主張(pratijñā)と呼ばれていることに注意したい。というのも、これは、Candrakīrti

7) *Akutoḥayā* (D. ed.) に、「bhāvāḥ とは、dharmāḥ であり、bhāva という語によって、『これは、一切の外道と共通である』と解釈される。」(Tsa, 33a5) とある。この註釈文は、bhāva=dharma という同一視(?)を支持するとともに、インド哲学一般で bhāva (or bhāvāḥ) のもつ意味について考えさせられる。ただし意味は不明。

自身の「我々には、自己の主張 (svapratijñā) は無いから」(本稿[13]) という言明や、また彼によって引用される *Vigrahavyāvartanī* の「しかし私に、主張 (pratijñā) は無い」(本稿[5]) という説と対比的である様に見えるからである。MK, I-1 の解釈上、誰が最初に四不生の一々を“pratijñā”と呼んだのか、註釈者達の言うところを見てみよう。まず『中論』の少なくとも、MK, I-1 の註釈文において(大正30, 2b)は、“pratijñā”に対応する訳語も、四不生を“pratijñā”と見る解釈も見られない。この点は、*Akutobhayā* (D. ed, No. 3829) と *Buddhapālita* 註 (BP, D. ed. No. 3842) においても同様である (*Akutobhayā*, Tsa, 33a 4-7; BP, Tsa, 161b2-163a1 = *Saito*, Part 2, p. 10, l. 8-p. 11, l. 7)。四不生の一々を“pratijñā”と呼んだのは、まず Bhāvaviveka が最初であろう。彼は、*Prajñāpradīpa* (PP, D. ed. No. 3853) において、次の様に言っている。

- (1) これ [=MK, I-1] は、主張の総体 (pratijñāsāmānya) を提示したのである。…
 …主張のみ (pratijñāmātra) によって意図された (bsams pa, vivakṣita) 言葉の意味は、証明されないので、ここで [=自不生の主張においては] 主張の性質 (pakṣadharmā) は、存在性 (yod pa ñid, vidyamānatva or sattva) が把られる。(PP, Tsha 48b 4-5) [なお、奇妙な訳であるが、漢訳『般若灯論』(『灯論』大正 No. 1566, Vol. 30) では、以下の文章の下線部が、(1) の下線部と一致する。積日、非自者、彼聚安立諸起法者、意無体故 (大正30, 52b); なお……以下は、全く漢訳されていない。]⁸⁾

四不生を“pratijñā”と見なすなら、Bhāvaviveka におけるが如く、当然それに対して、理由 (hetu) または、実例 (dṛṣṭānta) というものが考えられてくるであろう。とすれば、Candrakīrti 的観点からすれば、四不生を“pratijñā”と呼ぶこと自体、中観哲学の基本的な線から逸脱していたと考えることも可能か

8) 漢訳『灯論』は、多くの誤訳、省略を含むとはいえ、PP のサンスクリット原典を想定するのに、無価値ではない。『灯論』を学的使用にたえないと決めつける前に、我々は、チベット訳を対照して、漢訳を厳密に読まねばならない。国訳者の羽溪了諦博士は、少なくとも、MK I-1 に対する註釈箇所においては、PPチベット訳をも、*Prasannapadā* をも、参照されていないので、その国訳には不満が残る。一応この個所の博士の国訳を示せば、「自よりに非ず」とは、「彼の聚は諸の起法を安立するも、意に無体なるが故なり。」(『国訳一切経・中観部2』p. 5)とある。しかし、MK I-1 の引用直後の PP のチベット訳を和訳し、それに漢訳をあてはめて示せば、次の様になる。「これは、主張の総体を提示したのである(彼聚安立)。その中で、『それ自身からではない』というのとは何かといえ(非自者)、『生起がいかなる時も存在しない(諸起法者、意無体)』云々であり、」(PP Tsha 48b4-5) 以下、繁雑なため、羽溪博士の国訳に対し、常に批判的言及ができるかどうか分からない。

もしれない。Candrakīrti は、〔1〕において、全く何の疑問も抵抗もなく、四不生を“pratijñā”と呼んでいるが、これは Bhāvaviveka の影響を受けたとしか考えられない。なお Candrakīrti はすでに *Madhyamakāvatārabhāṣya* (Bibliotheca Buddhica 9) において、次の様に述べて、四不生を“pratijñā”と見なしている。

- (2) 同様に、三つの主張も、結合されるべきである。この四つの主張を再説して (anū-dya) 論理 (rigs pa, yukti) によって証明するために、次の様に〔第8偈〕を説明する。(MABh p. 81, ll .17-19) [下線部は、〔1〕の evaṃ pratijñā-trayam api yoḥyam と全く同文か]

なお MABh から *Prasannapadā* に至るまでに、Candrakīrti の論理学的方法は大きな発展をとげたと思われるが、それについては後述する。

③カギの中を筆者は、「それ自身から、決して生じない。」と訳していたが、金沢篤氏の御教示によって現在の様に改めた。全く迂濶そのものであったが、筆者のかつての訳は、“nāiva svata utpadyante” という様な梵文に相当するものであろう。

④ここでは、“eva”の機能について若干のコメントと私見を述べておきたい(補註1)。筆者は、それが日本語として極めて不都合であると知りつつも、“eva”という語を全て「だけ」と訳したい欲求にかられている。というのも、“eva”は“avadhāraṇa”=限定 (restriction, limitation) ということを機能としているからである⁹⁾。それは、この *Prasannapadā* の文章においても読みとれることであり、“nāiva”の“eva”の機能が、“avadhāryamāṇe”と説明されているのである。しかし、Stcherbatsky は、“avadhāryamāṇe”を“lay stress (upon)” (*Nirvāṇa*, p.93) と訳しており、これは「強調」の意味に解されるであろう。“avadhāraṇa”を「限定」と訳そうが、「強調」としようが、大した相違はないと思われるかもしれないが、筆者より見れば、“avadhāraṇa”とは実際に何を意味するのか、つまり、“eva”とは、どの様に機能するのが正確に理解されれば、とても“avadhāraṇa”を「強調」と訳す気にはなれないのではないかと思われる。“eva”を評して金沢氏は、「インド人の良心だ」と言われたが、“avadhāraṇa”の意味するところについて厳格な意識をもたない人は、“eva”を誤訳した

9) L. Renou: *Terminologie grammaticale du sanskrit*, p.65, s. v. avadhāraṇa 参照。

り、あるいは、この方がより一般的であるが、“eva”を全く無視した訳を示している。そこで筆者に一つの提案があるのであるが、今後サンスクリットを訳そうとする人は、“eva”だけは必ず翻訳していただけないであろうか。現在学界には“eva”を無理した翻訳が氾濫しているが、もし何らかの“eva”についてその意味が取れないとしても、そのときは「この eva の意味は私には分らない」などというコメントを附していただければ、筆者には気の休まる思いがしようというものである。古代インドの哲人が厳しい思索の末に自らの文章の最も決定的な個所に折角つけた“eva”を、我々が無視して平然としているとすれば、それは彼等を馬鹿にしているとしかいえないであろう。この様に言ったとしても、“avadhāraṇa”についての筆者の見解を明らかにしなければ、これは単なる戯言であろうから、以下にそれを述べて見よう。“eva”について筆者はかつて次の様に述べたことがある。即ち、「AだけがBである」(A eva B)という表現によって、ここに、「Aが無ければ、Bが無い」という avinābhāva 関係があるという意味で、AはBの本質(ātman, svabhāva)であることが、示されている、と¹⁰⁾。これは全く奇妙な、常識的には理解されない見解かとも思われるが、筆者は今もってこの見解を誤りだとは考えていない。この様な見解を抱いて、Brahmanism における“eva”は如何という様なことを考えつつ、Śaṅkara の *Brahmasūtra-bhāṣya* (BŚ: *Brahmasūtra-Śaṅkarabhāṣyam with the commentaries: Bhāṣyaratnāprabhā of Govindānanda, Bhāmatī of Vācaspatimiśra, Nyāya-Nirṇaya of Anandagiri*, ed. by. J. L. Shastri, 1980, Delhi) を眺めていた時——とはいっても、実は、服部正明博士の和訳(「不二一元論」『世界の名著 I バラモン教典 原始仏典』昭和44年 pp. 245-266) と対照しつつ、そのごく一部をのぞいたにすぎないが——“eva”について、そして“avadhāraṇa”について、これ以上はないと思われるほど綺麗な文例に出会ったので、それをここに紹介したいと思う。その前にまず筆者は、ウパニシャッドの哲学にせよ、シャンカラの不二一元論にせよ、「梵我一如」というレッテルによって、それを大変誤解していたことを告白しなければならない。筆者はヴェーダーンタ哲学というものは、“brahman”と“ātman”の同一性を主張する思想かと考えていた。しかし、筆者が文字通り管見した限りでは、“brahmātmāikya”などという言葉は全く見られ

10) 拙稿「Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について」『駒沢大学教学部論集』第15号、昭和59年、pp. 386-385、附記1参照。

ないし、“ātman”と“brahman”は同一だなどという表現も見当らない。実際には、ヴェーダーンタ哲学の根幹をなすのは、「万物（個我をも含めた現象世界）は、“brahman”を“atman”（本質）としている。故に、“brahman”だけ(eva)が実在である。」という確信に他ならない。無論この場合の“ātman”とは、普通“idam”などと表現される「万物」のもつ“ātman”であるから、万物の“ātman”は“brahman”であり、従って、そこから、「万物の ātman と brahman は同じである。」という表現を導き出すことはできる。しかし、実際には、この様な表現は、ウパニシャッドや Śaṅkara に殆んど見出すことはできない。何故なら、その表現は、同一性の表明であるが故に、思想的に全く緊張(tension)を欠いているからである。「brahman だけが実在である」と言われるとき、我々は日々の悪しき生活を反省して brahman に向って生きようという気にもなるであろうが、しかし、「brahman と ātman は同一だ」と言われるなら、「それなら、どちらでも同じことだ。」ということになるのである。Chāndogya-upaniṣad に、“sad eva saumya idam agra āsīd” (VI-2-1) とあるが、ここに“sad eva idam”と言われる以上、つまり、「AだけがBである」といわれる限り、A (sad) は B (idam) の本質(ātman)なのである。同様なことは、Mundakopaniṣad (II-2-11) の“brahma eva idam viśvam”「この一切は、brahman だけである。」についても言える。また、この点についてはすでに『般若心経』について述べたつもりであるが¹¹⁾、「A eva B」という関係は、関係代名

11) 同上拙稿附記 1。なお、そこにおいて『般若心経』に、“śūnyataiva rūpam”とのみあり、“rūpam eva śūnyatā”とは説かれていないことを強調したところ、金沢篤氏より、Pañcaviṃśatisāhasrikā (Dutt. ed. p. 46, l. 3) には、どちらの表現も見られることを御教示頂いた。しかしこれによって筆者の考えが変わるわけではない。つまり、『般若心経』というものが、次第に発展・増広していったことに疑問はない。『般若心経』が増広する際、そこに経典の書写という問題も当然絡んでくるであろう。経典が写されつつ増広されていったかどうかは知らないが、増広にともなって『般若心経』本来の思想の論理性が見失なわれて、ラフな表現がそこに加えられて行くということは考えられないことではない。しかし、それが『般若心経』の様なエッセンスにまとめられるときには、経典作者は再びその本来の論理性を厳密に表現しようとしたであろう。それ故、我々が手にする『般若心経』とは、必ず正しい論理性をもっていなければならない筈である。しかし、“yā śūnyatā tad rūpam”という表現だけは、筆者には理解できない。というのも、その表現は“rūpa”が“śūnyatā”の本質であることを示しているように思われるからである。なお、『般若心経』について、その後、金沢氏との対論を通じて明らかになったことを、二三述べておこう。なお以下に述べることに、少しでも学問的メリットがあるとすれば、それは筆者ひとりの功績ではなく、あくまでも、氏と筆者

詞を用いて、「yad B, tad A」という表現によっても示されると思う。ここには、「A eva B」のときと同様に、 $B \rightarrow A$ という絶対に不可逆な論理的方向が示されているからである。「yad B, tad A」を解釈するとき最も必要なことは、単純に「AはBである」などと訳さずに、「如何なるものであれBなるもの、それはAである」と訳すことである。さもなければ、 $B \rightarrow A$ という論理的方向性が出てこない。さて、「yad rūpaṃ sā śūnyatā」は、śūnyatā が rūpa の本質であることを意味するが、同様に、*Brhadāranyakopaniṣad* の “idaṃ sarvaṃ yad, ayam ātmā” についても全く同じことがいえる。Śaṅkara はこれを、“ātma eva sarvaṃ” と註釈する¹²⁾ ことにおいて、「yad B, tad A」=「A eva B」という私見を支持している様に見える。従って、Śaṅkara を通じて見たウパニシャッドの哲学とは、決して“ekatva”を説くものではなく、全く“tādātmya”[それ=brahmanを本質とすること]の思想、つまり“eva”の思想であると

の共同作業の結果であることを強調しておきたい。まず我々が到達したと信じる結論を簡単に記そう。(i) すでに問題とした“śūnyataiva rūpaṃ”の直前の文章は、現在の種々の刊本では、“rūpaṃ śūnyatā”となっているが、“rūpaṃ śūnyam”と読むのが正しい。この読みは、榛葉元水『般若心経大成第三編心経異本全集』所収のネパール写本 (p. 90, (4), 1.1) に見出されるし、かつチベット訳 “gzugs stoṅ paḥo (≠ stoṅ pa ṅid do) によって支持される。では何故この読みが正しいというのかといえば、それが筆者の考えと一致するからである。つまり、筆者にとっては「A eva B」と置かれるようなAとBは、「AはBの本質である」から、それぞれ super-locus と locus という意味で、その存在のレベルが異なっている。故に、それらは、“rūpaṃ śūnyatā” [B A]などと同じレベルに置かれてはならない。しかるに、その点で、“rūpaṃ śūnyam”ならば全く問題はないのである。(ii) 梵本の“rūpaṃ śūnyam (or śūnyatā) śūnyataiva rūpaṃ”は、チベット訳されているが、玄奘訳には欠く。これに対して“yad rūpaṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tad rūpaṃ”は、玄奘訳で「色即是空、空即是色」と訳されているが、チベット訳に欠く。これを評して、金沢氏は、「チベット訳は中観的であり、玄奘訳は密教的である」と言われた。筆者より見れば、チベット訳『般若心経』は論理的に解釈しうるが、玄奘訳はそうではない。というのも、後者は、色と空との、相互的 avinābhāva 関係、相互的 tādātmya 関係を説くものと思われるが、こうした関係は筆者には、論理的方向性というものを無視しなければ、全く想像することすらできないからである。また“śūnyatā”を「空」と訳すことも、玄奘訳の、または漢訳『般若心経』一般の重大な難点である。中国仏教哲学の文献には、上述の論理的方向性を欠落した議論が非常に多く見受けられるが、それを紹介するものとして、またその解釈に依拠した論文として、坂本幸男「即の意義及び構造について」(『印仏研』IV-2, 昭和 31, pp. 34-43) は、有用である。この論文の存在は、金沢氏にお教えいただいたが、その内容に関する批判は、別の機会に譲りたいと思う。

12) *Ten Principal Upanishads with Śaṅkarabhāṣya* [略号 TPU], Works of Śaṅkarācārya in original sanskrit, vol. 1, 1964, p. 761, ll. 16-17.

言うべきである。この様に見なければ我々は Vedānta 哲学の本質を見失なうであろう¹³⁾。現に *Chāndogyopaniṣad* VI-8-7の“aitad-ātmyam idaṃ sarvam”には、“tādātmya”と意味的に等しい“aitadātmya”という言葉が用いられ、それが Śaṅkara によっても極めて重視されている¹⁴⁾のである。さて、以上に Śaṅkara の基本的なアイデアを踏えた上で、evaの機能である avadhāraṇa の意味を示す BŚ の文例をみよう。それは、*Chāndogyopaniṣad* の「愛児よ、一つの、土の塊によって、土よりできている一切のものが知られるであろう。変化したもの (vikāra) は、言葉による把捉 (vācārambhaṇa) であり、名称である。『土である』というのだけ (mṛttikēty eva) が、真実 (satya) である¹⁵⁾。」(VI-1-4) の解釈に関するものであるが、Śaṅkara は次の様に言っている。

(3) 「『土である』というのだけが真実である。」という比喩において、原質 (prakṛti = brahma) のみ (mātra) に、真実性 (satyatva) が限定される (avadhāraṇa) から。……比喩によって示されるものについても、「この一切のものは、これを本質として

13) 前田専学『ヴェーダーンタの哲学』昭和55年, p. 298 に示される, 不二一元論を三項目にまとめたものの第三“jīva brahmaiva nāparaḥ”も, tādātmya 思想を表明するものである。また *Vākyapadīya*, dravyasamuddeśa 全18偈中には, 合計7回“eva”の語が用いられるが, その内の一例“yathaiiva” (k. 5) を除いて, 他の六つはすべて次の様に brahman を意味する語の直後に置かれている。“satyam eva” (k. 2), “śuddham eva” (k. 3), “śuddham eva” (k. 4), “nityam eva” (k. 6), “tattvam eva” (k. 7), “tattvam eva” (k. 8). これによっても, ヴェーダーンタ哲学において, “eva”の語が, 如何に根本的な意義を有するかが理解されるであろう。なお, 現在の形の *Vākyapadīya* で, “eva”が最初に用いられる例は, “ekam eva” (brahmakāṇḍa, 2a) であり, ここでも, “eva”は, brahman を意味する語の直後に置かれその実在性を保証している。

14) “aitad-ātmya”が bahuvrīhi-compound “etad-ātman”から派生した抽象名詞であることは, 以下の Śaṅkara の説明からも明瞭。“etad sad ātmā yasya sarvasya tat etad-ātma, tasya bhāva aitad-ātmyam” (TPU, p. 527, ll. 21-22) ただし, この説明によっても, “aitad-ātmyam idaṃ sarvam”は, “etad-ātmēdaṃ sarvam”とあるべきではなからうか。そしてその訳は無論「この一切は, これを本質としている」となる。なおこの一句はBŚ (p. 373, l. 12) に引用され, 服部博士も, 「この世の万物はそれ (最高原理) を本質としている」(「不二一元論」p. 249 上) と訳されている。

15) “mṛttikēty eva satyam”の“satya”を「……は本当である。」「……は正しい。」(it is true that) の意味に解するか「実在」(real) の意に取るか問題であろう。ここでは, “iti”があるので, 前者のように見えるが, Śaṅkara は, “mṛttikaiva tu satyaṃ vastu asti” (TPU, p. 505, l. 11) と iti を省いて註釈するし, また, 同じ *Chāndogyopaniṣad* に既に問題とした個所であるが, “sa ya eṣo ’nimāitad-ātmyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa ātmā tat tvam asi” (VI-8-7) の用法があるので, 後者の可能性も大きい。

いる (aitad-ātmyam)。これは、真実である。」(Chāndogyopaniṣad, VI-8-7)と、一つの (eka) 最高の原因 (parama-kāraṇa=brahman) だけ (eva) に、真実性 (satyatva) が限定 (avadhāraṇa) されるから。(BS, 375, ll. 3-5)

この二つの “avadhāraṇa” に関して、金倉円照博士は、共に「確言」の訳を与えられ、服部博士は、その前者については「強調」、後者をば「確言」と訳しておられる¹⁶⁾。無論問題なのは訳語ではなく、“avadhāraṇa” が何を意味するかである。Śaṅkara がここで述べているのは、「brahman だけ (eva) が、satya である」ということである。これを “avadhāraṇa” という “eva” の機能を明確にして言いかえれば、「brahman[だけ]に、satya-tva が限定される」となる。つまり、一般化すれば、「A だけ (eva) が B である」というのは、「A[だけ]に B-tva が限定されて、A 以外のものに B-tva が決して属さない」つまり「非Aは、決して、B ではない」ということになる。これが “avadhāraṇa” の意味である。“eva” は常にこの様に、非Aの排除によるAだけへの限定としてのみ機能するが、この単純な機能が理解されていない場合が非常に多い。無論この場合のA—それに限定されるところのもの、普通 eva の直前にある語—は、常に名詞であるとは限らない。それは例えば「四つだけ」という様に数詞であること—この場合、「数量的限定」という語が最もふさわしいであろう—もあるし、形容詞や動詞、または副詞や否定辞であることもある。筆者は、これら全ての相違にも拘らず “eva” を「だけ」と訳したい欲求にかられるが、しかし、そうすると訳文が日本語として実に奇妙なものとなることも事実である。例えば、本稿で示すテキストの[27]に “sarvāṇy eva sādhanāni vyāhanyante” とあるが、下線部を、「すべてのだけの、証明」と訳すと、訳文として意味をなさない。この下線部の意味は、“sādhanāni” には、如何なる修飾語、形容詞も付せられる可能性があるが、そのすべてのものの中から、“sarva” だけが修飾語として選ばれたということである。従って、上記の和訳は決して誤訳ではないのであるが、日本語として不適切である。故に、その様な場合、訳としては、「ほかならぬすべての、証明」というものを採用することにする。この場合、「ほかならぬ」が直後の語にのみかかり、それ以後にはかからないことを明示するために、句点を用いる。つまり、筆者の和訳において、「だけ」はその直前の語にのみ、「ほかなら

16) 金倉円照『シャンカラの哲学 上 ブラフマースートラ釈論の全訳』p. 400, p. 401, 服部正明「不二一元論」 p. 250 下。

ぬ」はその直後の語にのみ、かかるものとする。また、例えば “ghaṭo nāiva vidyate” という文例があるとすれば、これは、“ghaṭa” と “vidyate” を結ぶ関係は、“na” (否定) 以外にはなく、ただ “na” という関係だけがあることを示す。しかし、否定辞にかかる “eva” は、「決して」と訳すことにする。この様に、“eva” が、他者を排除して、その直前の語だけに限定する機能は等しいが、訳語としては様々に用いざるを得ない。その他用いるものとしては、動詞にかかる「必らず」「絶対に」などがあるろう。しかしいづれにしても、筆者は訳文に括弧つきで “eva” の原語を示し、それを訳し落すことだけはしないつもりである¹⁷⁾。

さて、当面の問題に戻って、中観派の四不生に関して、“nāiva” 「決して……(生じない)」というように、“eva” を用いたのは、誰が最初であったのか。まず、「それ自身から生じたものでは、決してない、と限定されるならば」云々の反論の意味は、Bhāvaviveka の以下の文章を問題とすることなしには、正しく理解されないであろう。

- (4) ここで [=自不生の主張 (pratijñā) において] 「諸の性質は、それ自身から生じたものでは決してない」 (nāiva svata utpannā bhāvāḥ) と限定 (avadhāraṇa) されるべきである。別のやり方で (anyathā) 限定されるならば、つまり「それ自身だけからは生じたものではない」 (na svata evōtpannā) とすれば、「他のものから生じたものである」と確定され、また同様に「それ自身だけからは生じたものではない」 (na svata evōtpannā) とすれば、「それ自身と他のものから生じたものである」と確定されるので、それも認められていない (aniṣṭa)。定説 (kṛtānta) と矛盾するからである。(PP Tsha 49a1-2, なお、この個所、デルゲ版に一部欠落があるので、北京版 Tsha 58a7-61 によって訳した)

この個所の翻訳は、梶山雄一博士と江島恵教博士によってなされている。まず江島博士の和訳〔拙訳の「…確定されるので」までの部分〕を以下に示そう。

「ここでは、“bhāvāḥ svato utpannā naiva vidyante”^① (諸存在でそれ自体より生じたものが存在することは決してない) と限定強調 (avadhāraṇa) されるべきである。もしもこれとは違ったように限定強調されるならば、“naiva svata utpannā vidyante”^② (それ自体より生じたものこそが存在しない)”であって “parata utpannā [vidyante] (他より生じたものは [存在する])” と確定され、また同じように “na svata

17) 金沢氏は、筆者の和訳の草稿に眼を通され、“eva” の訳語が余りに「だけ」の一点張りで、日本語として不自然なことを注意され、かつ「ほかならぬ」などの訳語も、予めその意味を充分説明して用いるならば有効であろうと教えて下さった。氏の御教示に従い筆者はここで不十分ながらも、その説明をしたつもりである。

evotpannā vidyante”^③ (それ自体[・]だけ[・]から[・]生[・]じた[・]もの[・]が[・]存在[・]しない)” であって “sva-parata utpannā [vidyante] (自他より生じたものは[存在する])” と確定されることになる。(『展開』 p. 123)

この江島博士の訳について、確固たる確証はないのであるが、少し異見を述べてみたい。まず、ここに五つのサンスクリットの文章が想定されている訳であるが、問題なのは、筆者が、①②③の記号を付した個所である。①の原文は、チベット訳では、“dños po rnams bdag las skye ba med pa kho naḥo” であり、漢訳では「不自起如是体」(『灯論』 52b26) となっている。問題なのは、原梵文の文章に、江島博士の想定するごとく、“vidyante” の語があったかどうかである。チベット訳 “med pa kho naḥo” のみで、“nâiva vidyante” を想定するのは危険ではなからうか。それは単に “nâiva” の訳であるかもしれないからである。漢訳の「不自起如是体」では、“eva” は「如是」と訳されている。面白いことに、“eva” が「如是」と訳される例は『灯論』にしばしば見られる(『灯論』 52c4, 8)。これは、漢訳者の用いた写本に、“eva” が “evam” と書かれていたためか、或いは、そこに正しく “eva” と書かれていたのにかかわらず訳者が “evam” と誤読したのか、または、“eva” も “evam” も「如是」と訳してさしつかえないと考えたせいかわからない。しかし、“eva” に対する『灯論』の「如是」の訳語は、全く荒唐無稽な位置に置かれているのではない。「不自起如是体」の「如是」は、「不自起」以外を排除して、「不自起」だけに(「に」であって「を」ではないことを注意していただきたい) 限定する役割を果している様に見える。「起」は “utpannā” の、また「体」は bhāvāḥ の訳であって、少なくともここに、“vidyante” に対応する訳語は与えられていない。『灯論』では、MK I-1 “na svato nâpi parato na dvābhyāṃ nâpy ahetutaḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana//” を、「無時亦無処、随有一物体、從自他及共、無因而起者」(52b) として、“vidyante” に「有」の訳語を与えている様に見えるが、それは、「不自起如是体」には無い。しかし、それは、省略したのだと言われればそれまでであるし、極めて不確かな漢訳『灯論』を用いての議論に限界があることも事実である。江島博士は、①を解釈して、「彼によれば、否定辞 na が限定強調を受けるべきであり、同時にこのときは否定辞は“存在する”の否定として作用する。換言すれば“それ自体より生じたものは、存在する”という命題の強い否定へ通じる。これが、即ち動詞概念 (kriyā) としての

“存在する”と関連しながら命題全体の否定を指向する非定立的否定なのである。」(『展開』p.123)とされる。Bhāvaviveka が“nāiva”という“eva”の置き方によって意図したのが、prasajya-pratiṣedha (江島訳「非定立的否定」)であるというのは、その通りであろう。しかし、この場合の prasajya-pratiṣedha が必ず“vidyante”という動詞を必要としているという訳ではない。例えば、“na nityaḥ śabdah”という様な文例を想定し、この“na”が prasajyapratīṣedha だと言うこともできるのである。筆者の見るところによれば、①には、“vidyante”がない方が、スッキリする。その理由は、次の通りである。即ち Candrakīrti は *Prasannapadā* を書く以前に *Madhyamakāvataraḥṣya* で、MK I-1冒頭の“na”について、次の様に述べる。

(5) ここで「ない」(na)というこれは、存在性 (yod pa ŋid, astitva, sattva) を成立せしめる (sgrub byed), 「それ自身から生じたものである」(rañ las skye ba, svata utpannā) [という語] と結合されるのであって、「存在する」(yod pa, vidyante) と結合されるのではない。それ [=vidyante] を否定することは、意味に基いて自然に (don gyis, arthāt) 成立するからである。(p. 81, ll. 15-17)¹⁸⁾

ここで Candrakīrti は *Prasannapadā* と異なり prasajya-pratiṣedha の思想をまだ、Bhāvaviveka から受けいれてはいない。ここで Candrakīrti が主張しているのは、MKI-1 冒頭の“na”が、“na svato……utpannā”と「自生」を否定する機能をもつのであって、“na……vidyante”という様に、「有」を否定するものではない、ということである。その理由として、「自生」が「有」を「成立せしめるもの」(sgrub byed)ということが言われている。つまり、「有」を否定するためには、それを成立せしめているものを否定すれば、その否定は自然と成立するのである。これは、おそらく、中観派一般に共通した認識であったであろう。それ故に中観派は、四不生等の不生の証明を通じて、諸法の無自性な

18) de La Vallée Poussin の訳 “Quant à la négation (na vidyate), il est faux que, [ne] portant [que] sur la naissance de soi, elle ait une valeur affirmative [c’est-à dire comporte le corollaire: “Les êtres naissent d’autrui,,], car elle est acquise dans un sens purement négatif.” (Le Muséon, 1907, p. 279) は、全くの誤訳である。これは、「不自生」ならば「他生」になるかというような、本稿のテキスト [1] に示す様な理解を MABh にもちこんだためである。小川一乗氏の訳「ここ (中論偈の第一偈) において、「にらず (na vidyante)」というそれは、存在生 (astitva) を証明せしめる “自より生じたもの” と結びつくとき、“にらず”である。何となれば、それ (諸法の実有であること) を否定することが、ただちに (arth-

ることを証明しようとしたのである。Candrakīrti は、テキスト[1]の “nāiva svata utpannā jātu vidyante bhāvāḥ” で、(5) の MABh で示したかつての見解を訂正した訳ではない。従って、その個所の “nāiva” は、“svata utpannā” にかかると見なければならぬ。また、[1]において “nanu ca, nāiva svata utpannā, ity avadhāryamāṇe” というのは、自己の直前の文章を受けていることは勿論であるが、また、Bhāvaviveka の PP の文章を素直に受け入れたと考えるのが最も自然であろう。というのも、Candrakīrti は、MABh で単に “na” といつて、“nāiva” を用いない以上、第一の文章に見られるこの “eva” の用法、この “eva” の置き方というものも、Bhāvaviveka から受け入れたとしか考えられないからである。以上によって筆者は、江島博士の訳文①の “vidyante” は、無い方がよいと考えるのである。なお、梶山博士の①に相当する独訳は、“Hiebei liegt der Ton(eva) auf dem Nichtentstehen der Dinge aus sich selbst” (Y. Kajiyama: Bhāvaviveka’s Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel), [以下 *Kajiyama* と省略する], WZKSO 1963, p.48) であるが、この訳では “vidyante” の存在は、原文に想定されていない様である。

次に②及び③について、江島博士は、異なった和訳と想定原文を示される。しかし②③とも、次の様に、チベット訳も、漢訳も、同じ訳を繰り返すだけである。“bdag kho na las skye ba med de” (Tsha 58a7, 8)。「不從自体起」(52b27, 28) [「体」は、bhāvāḥ の訳であるが、漢訳が補なったものか]。また梶山博士も、②と③に対して、“aus sich selbst entstehen die Dinge nicht” (*Kajiyama*, p.48, p.49) という同じ訳を与えておられる。筆者もまた原サンスクリット文が②と③で相違していたと考える必要はないと思う。江島博士の解釈は、Avalokītavrata 著 *Prajñāpradīpaṭīkā* (PP. T. D. No. 3859) の次の様な説明に依存しているかもしれない。

(6) ここで、限定 (avadhāvaṇa) は三種である。即ち、“bdag las skye ba med pa

ena) 成立するが故である。」(『空性思想の研究』昭和51年 p. 47) は、de La Vallée Poussin 訳に従うところもあるが、それよりも進歩している。しかし、“yod pa dañ ni ma yin te” が[“にあらず”である]と誤訳されており、かつその直前の “sbrel gyi” の gyi の逆接的意味が理解されておらず、かつ、na が MKI-1 において一体何にかかると、という最も肝要な点を示されていない。これに反して法尊訳「此中非字但与成立有之自生相連，不与有相連，破有義亦成立故」(『法尊訳入中論卷』2, p.5 左) は、下線部の意味が筆者に不明なのを除けば、全く誤訳を含まない見事な訳であり、MKI-1 との連関も正しく処理されている。

kho naḥo”^①というのが、第一の限定のしかたであり、“bdag kho na las skye ba med de”^②というのが第二の限定の仕方であり、“bdag kho na las skye ba med de”^③というのが第三の限定のしかたである。(Tsha 65b4-5) [この①②③は、江島博士の訳文に付した①②③のPP本文のチベット訳と全く一致する]

しかし、ここでも、②と③のチベット訳は全く同じであるし、②と③に別の原文を想定する必要はない。Avalokitavrata は、PP に対して全く逐語的な注釈を施したが故に、実際には、二種の限定の仕方しか PP では問題とされていないにもかかわらず、それを「三種」と呼んだとも考えられるからである¹⁹⁾。また、

19) Avalokitavrata の PPT について、そのインド撰述は疑われたことがない様である。筆者もまた、インド思想全般に関して PPT が提供する極めて豊富な情報量に接して、これがチベット人の著作だとは、到頭考えられない。しかし、PPT は、PP 本文に対して必しも正確な注釈を施さないこともあると思われるし——これについては、本稿でも触れるつもりである——また、より重要なことは、少くとも筆者には、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。例えば、Buddhapālita は、不自生の理由として、「それが生じることが無効果なるが故に」ということを言い、その原文は、*Prasannapādā* によれば ([2]). “*tad-utpāda-vaiyarthya*” であると知られている。この一句は、PP にも引かれ、そこでは “*de dag gi skye ba don med pa ṅid du ḥgyur baḥi phyir*” と訳されているが、その内の下線部を、PPT では、次の様に注釈している。“*don med pa shes bya ba ni don daṅ bral ba ni don med pa ste ḥbras bu med paḥo// ṅid ces bya ba ni de dag gi skye ba don med paḥi dṅos po [=bhāva] ni de dag gi skye ba don med pa ṅid do//*” (Wa 73b1) これは全く至れり尽せりの逐語的注釈というべきであろうが、少なくとも「ṅid 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 “*vaiyarthya*” 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 PPT をチベット訳 PP 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。このような補ないが、全く翻訳上のテクニックの問題としてのみ考えるならば、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えないのであろうか。この点で特に気になるのは、九世紀初頭のチベット仏教において、PPT が担っていた思想的意味の問題である。簡単に言えば、PP 及び PPT の説く中観思想というものは、中観に関する当時の一つの *orthodoxy*、つまり、御用哲学になっていた可能性がある。PP 及び PPT は、ともに翻訳者 *Jñānagarbha* と *Kluḥi rgyal mtshan* の訳であり、両テキストの翻訳、つまり PPT に引用された PP と、単行 PP との翻訳とでは、殆んど寸分のくるいもない。かつ、当時は、MK の翻訳もこの二人によってなされ [それは、後に *Ñi ma grags* によって改訂されることになるが]、その MK の訳は、PP のチベット訳と一致したものが、それから抽出されたものであったかもしれない。いづれにしても想像されることは、これらの三テキストが、同時の翻訳場において訳されたかもしれないということである。つまり、翻訳者は、PP を訳しつつ、その解釈として、あるいはその講説として、PP の各文章に対応する PPT を訳していったかもしれない。PPT の量的龐大さを思えば、そこに当然、強力な国家的援助というものがあつたと考えざるを得ない。実際、*Jñāna-*

garbha と Kluḥi rgyal mtshan によって訳された MK, PP, PPT の三文献こそが『デルカルマ目録』(824年成立とされる)所収の中観論書 (dBu maḥi bstan bcos) の壁頭を飾っているのである。これによって見ても、当時のチベットでは、PPT を通して PP を、そして PP を通して MK を理解するというスタイルが、最も正統的な立場とされていたことは想像できる。ところで、この問題と所謂「経中観」の思想との関わりについて、袴谷憲昭氏は、実に興味深い発言をされており、かつそれは極めて重要な問題を示唆すると思われるので、以下に氏の御意見を引用しよう。「しかし、「瑜伽行中観」よりも「経中観」をより高度なものとみなすことが、敦煌宗義文献中に一般化していることを思えば、そこには単なる個人的な判断のみではなく、国家的視野からの判断も反映されていたかのように見える。そう見れば、かかる判断の下される以前に、あの歴大な『瑜伽師地論』を始めとする唯識論典を体系的に翻訳しようとする意図が国家的レベルで働き、それがほぼ完成の域にまで達した時期があったとみなしうるのである。その後成立した『デンカルマ』は、唯識論典のその意味での翻訳の完成度を告げると共に、『瑜伽師地論』を許容したシャーントラクシタから、翻訳途上にあった『思釈炎』の著者パーヴァヴィヴェーカを重視する カマラシーラへの移行 の過程をも示唆しているように思われる。」(「チベットにおける唯識思想研究の問題」『東洋学術研究』21-2, [特集, チベット仏教], 昭和57年, pp.148-149)。豊富な知識を背景とした。こうした含蓄の深い文章についてコメントするのは、容易ではないが、袴谷氏がここで示唆されたのは、簡単に言えば、訳経史の問題としても、つまり国家的視野による判断の一つの結果としても、前伝期のチベット仏教史において、「唯識」から、「中観」への移行というものがあり、それが思想的には、唯識的な「瑜伽行中観」から純粹中観としての「経中観」への変遷、または、Śāntarakṣita 重視から Bhāvaviveka または Kamalaśīla 重視への移行〔この意味で、下線部の「カマラシーラへの移行」は、「カマラシーラ尊重への移行」とした方が、わかり易い様にみえる〕として現われてくるという可能性であったと思われる。筆者は、始め、純粹に思想的な問題に、国家的意図など反映されないと考え、この御意見に賛成しなかったのであるが、しかし、確かに翻訳の重点というものが、唯識から中観の方に次第に傾斜していったのは、氏の指摘される通りであるし、当時の仏教というものが、所謂「国家仏教」つまり、上からの、民衆を統治するための一つの思想的原理として利用されたことを考えれば、国家的意図から全く自由な思想的営みが、当時のチベット人によってなされたとは考えにくい。PP 及び PPT の翻訳というものは、こうした国家的意図によって支持された所謂、中観化の傾向の一つの頂点をなすものであったであろう。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 の訳出を行なっていったなどということは、ありえないのであろうか。無論、筆者の疑問は、PPT が極めて歴大で、かつ、PP チベット訳に対して、余りにも逐語的註釈である様に見えるということについての主観的印象のみに基くものであり、何等客観的根拠はない。しかし、筆者は、当時チベットの中観思想が、極めて批判的な Candrakīrti の哲学をいはいば締め出した形でのみありえたということを想起するとき、現行 PPT チベット訳に示された、冗慢で安定した中観思想を「御用哲学」と呼んでみたくもなるのである。なお、袴谷氏の御文章にもみられた *Tarkajvālā* の訳出について、江島博士は、『デンカルマ目録』の記載を “Dbu maḥi sñiṅ po rtog ge ḥbar ba rtsa ba daṅ/hgrel par bśad pa

チベット訳 “bdag kho na las skye ba med de” から、江島博士の② “naiva svata utpannā vidyante” を原文として想定することはできない。“vidyante” の有無については問はぬことにしても、“bdag kho na las” という以上 “eva” は、“svataḥ” にかかり、当然のことながら “svataḥ” の直後に置かれなければならない。この意味で博士の③の還梵の方が正しいであろう。②の還梵 “naiva svata utpannā vidyante” が「それ自体より生じたものこそが存在しない」という和訳と一致するかどうかも疑問である。訳語「こそ」の意味が、「だけ」と同一であるか否か筆者には理解できないが、博士の還梵②及び同和訳においては、“eva” は何だけに限定している——江島博士の語法では「何を限定強調している」となる——のであるか。博士は、「しかるにここに別の限定強調の仕方がありうる。……“それ自体より” という名辞のみを限定強調し否定する場合である。」(『展開』 p. 123) と述べられるから、“eva” は “svataḥ” だけに限定していると解釈されるようであるが、②の “naiva” で、“eva” は “na” だけに限定しているのであるし、また訳文の「それ自体より生じたものこそ」というのも、如何に白丸つきで「それ自体より」と「こそ」の関係を強調しようとも、“svataḥ” だけに限定している様には見えない。“svataḥ” だけに限定するならば、博士の③の和訳でよい訳である。従って、②と③の原梵文を区別するのは必要がないと思われるし、かつ筆者は、①②③すべてに “vidyante” を取り除くべきだと考える。

さて、Bhavaviveka にとって、四不生の主張中の “na” に、“eva” を付加し、“nāiva” としたということは、その否定が prasajya-pratiṣedha である、という意味をもっている。しかし、彼以前に、四不生の “na” に “eva” を付加する解釈が全く見られなかったということではない。Buddhapālita はその MK

gñis//” と読まれ、「ここでは、註釈つきの MHK が “Madhyamaka-hṛdaya-Tarkajvālā” と呼ばれていると推定され、さらにその複註 (ḥgrel par bśad pa=ṭikā) が同時に翻訳されつつあったことが知られる。」(『展開』 p. 15) と述べられる。しかし、『デンカルマ目録』の記載中の下線部は、実は、“ḥgrel par bcas pa” (Peking ed. Cho 373a4-5; M. Lalou” Les textes buddhiques au temp du Roi Khri-sron-lde-bcan “JA, CCXLI, 1953, p. 337 ; 芳村修基『インド大乘仏教思想研究』昭和49年, p. 188) となっており、その記載は「Madhyamakahṛdaya—Tarkajvālā, rtsa ba (根本頌) と ḥgrel pa (註釈) を伴ったもの二つ」と読まなければならない。従って、Madhyamakahṛdaya=rtsa ba と Tarkajvālā=ḥgrel pa [或は, rtsa ba+ḥgrel pa] であり、“ḥgrel par bśad pa” の存在も、訳出もない。[Lalou論文については、上杉隆英氏の御教示を仰いだ]

註釈たる *Buddhapālita-mūlamadhyamakavṛtti* (Bp D. No. 3842) において、「不他生」に関する次の様な、反論を想定している。

(7)²⁰⁾(反論)「諸の性質はそれ自身から生じない。というのも、芽²¹⁾がほかならぬそれ自身から (de ñid las) どうして生じるであろうか。」と〔中観派によって〕説明されたことと、「それ自身から生じることが無いならばそれ自身と他のものの両者から生じることも、不合理である。一部分 (phyogs gcig, ekāṃśa) が欠けるからである。」と〔説明されたことと〕、「原因なしに生じるという主張は低劣なもの (tha chad, ni kr̥ṣṭa) であるから、²²⁾〔それも不合理である〕」〔と説明されたこと、〕それらを〔我々は〕まず、承認する²²⁾。しかし、「諸の性質は、他のものから生じたものでは、決してない」(dños po rnamś gśhan las skye ba med pa kho naḥo, nāiva parata utpannā bhāvāḥ) と限定して (avadhārya) 説明されたこと、それについては、〔以下の様に〕反論しよう。(Bp Tsa 161b7-162a2 ; Saito, part II, p. 11)

ここで反論者は、不自生、不共生、不無因生という三つの中観派の主張を認めつつも、もし「諸の性質が他のものから生じない」と中観派がいうなら、それには反対しよう、と言っているのである。ここで不他生を示す命題に“eva”が用いられ、その機能が「限定」と表現されていることは間違いない。チベット訳から見る限り、筆者が訳文中に示したように、“eva”は“na”にかかり、“nāiva parata utpannā”が原文として想定される。しかし、この反論中の“nāiva”と PP で“na svata eva utpannā”に対比された“nāiva svata utpannā”の“nāiva”とでは、その意味づけに大きな差異があると思われる。Bhāvavivekaにとって“nāiva”とは、“parata utpannā”を帰結してしまう“na svata eva utpannā”という paryudāsa と対比された prasajya-pratiṣedha として把え

20) この記述(7)の和訳は、ほぼ全面的に、齊藤明氏の英訳、解釈、テキストに従っている。Cf. Saito, part I, p. 11; p. 222, n. 6; part II, p. 11.

21) 齊藤氏のテキストでは、“myu gu de ñid myu gu de ñid las” (下線部は、デルゲ・北京・チャーネの三版に欠) [Saito, part 2, p. 11] というナルタン版の読みを採用しているが、これはむしろ、デルゲ等の読みの方がよいであろう。というのも、例えば、「Aが、他ならぬそのAから生じる」というとき、“A (Nom.), A (Ab.) eva utpannaḥ”という様に、“eva” (ñid) は、一つあればよいからであり、ナルタンの読みは、“eva”が重複しているように見えるからである。

22) 齊藤氏のテキストは、“de dag ni re shig khas mi len to//”というチベット四版の読みを一応採用しているが、その脚註に氏が想定された“de yañ mi rigs so shes bya ba de dag ni re shig khas len to”という形に従って訳した。無論氏の英訳も、この想定された文章に基いている。Cf. Saito, part 2, p. 11; part 1, p. 11, p. 222, n. 6.

られていたのに対し、ここでは、“svata utpannā”を帰結する“na parata eva utpannā”との対比において、“nāiva parata utpannā”が理解されている訳ではない。従って、“eva”は特に必要とされてはいない。そこから“eva”と“avadhāraṇa”の語を取り除いてしまい、“na parata utpannā bhāvāḥ”という命題に対して、反論者が批判を開始するものとしても、論旨の展開に一向差しつかえはないであろう。つまり、このことによっても *Buddhapālita* において、paryudāsa と対比された prasajya-pratiṣedha の考えが未だ成立していなかったことがわかる。この思想を創案したのはやはり *Bhāvaviveka* であったといえる。*Candrakīrti* は *MABh* において、すでに見たように、未だ、“nāiva”の思想、つまり prasajya-pratiṣedha の原理にめざめることなく、相変らず旧来の“na”の思想にとどまっていた。彼が、*Prasannapadā* で、まず初めに *Bhāvaviveka* の“nāiva”の思想 (=prasajya-pratiṣedha) を受け入れた後で、*Bhāvaviveka* に対して様々な激烈な批判を投げつけていくという事実は、彼の精神的成長を物語るものとして大変興味深い。*Candrakīrti* が *Prasannapadā* においては、もはやそれ以前の *MABh* 的、あるいは、*Buddhapālita* 的な彼ではなかったということは、*Prasannapadā* の次の一節によっても知られる。

(8) ここで、自派の人 (svayūthya) 達が、次の様に言った。「諸の性質はそれ自身から生じない。」(na svata utpadyante bhāvāḥ)と説明されたこと、それは合理的 (yukta) である。それ自身から生じることは効果が無いから。また、「(自と他の) 両者から[生じ]ない。」(na dvābhyām) と説明されたこと、それも合理的である。[それ自身からという]一部分が欠ける (hāni)²³⁾ から。しかるに無原因の主張は、全く低劣 (nikṛṣṭa) であるから、その否定 (pratiṣedha) も、合理的である。しかし、実に (khalu), 「また、他のものから[生じもし]ない」(nāpi parato, gshan las skye ba yaṅ ma yin) と説明されたこと、それは不合理である。何となれば、世尊によって、諸の性質を生じるのは、他のものだけ (parabhūtā eva) である、と説示されたからである。(LVP, p. 76, ll. 1-4)

この一節が、齊藤氏や、また de La Vallée Poussin の指摘するごとく²⁴⁾、*Buddhapālita* の上掲の一文 [(7)] を承けていることは、明白である。それ故、筆者は、下線部の“nāpi”とある所は、当然“nāiva”とあるべきであると考えて、三つの東大寫本を調べてみたが、それらの読みもすべて“nāpi”となっている。そして、“yaṅ”というチベット訳も、この読みを支持することは、間違い

23) LVP: [vaikalyāt], MsABC: hāveḥ とあるが、R: hāneḥ による。Cf. TCN, p. 35.

ない。しかし翻って考えてみれば、この “*nâpi parata*” はむしろ MK I-1a の “*nâpi parata*” を承けているといえる²⁵⁾。従って、ここで「説明された」(*ukta*) とは、“*na svata*” 及び “*na dvābhyām*” とともに、すべて MK I-1 で説かれたことを意味する。しかし、Candrakīrti がここで何故に *Buddhapālita* の “*nāiva*” を拒否し MK I-1 の “*nâpi*” を採用したのかを考えてみる必要がある。その第一の理由は、“*parabhūtā eva*” の “*eva*” にある。つまり、ここで反論者は、「他のものだけから (*parata eva*) 生じる。または、他のものだけが結果を生じる。」と言っているのであるが、この “*parata eva*” と真に論理的に矛盾する命題は、“*na parata eva*” でなければならない。従って、その反論者が認めないものとして、“*nāiva parataḥ*” が中観派の主張とされた場合には、中観派の主張と反論者のそれが、真に矛盾的なものでないために、議論がかみ合わなくなるのである。では何故 “*na parata eva*” を中観派の主張として出さないかといえ、これは無論 *paryudāsa* によって “*svata [utpannā]*” を帰結してしまうからである。四不生の “*na*” が、必ず “*nāiva*”, つまり *paryudāsa* と対比された *prasajya-pratiṣedha* でなければならないというのが *Prasannapadā* における Candrakīrti の確信であったにもかかわらず、ここで “*nāiva*” を出さず、MK によって “*nâpi*” としたのは、この様な配慮が働いたからだと思われる。もっとも、この点についても Candrakīrti は *Bhāvaviveka* の影響を受け入れただけともいえる。即ち、*Bhāvaviveka* は、「他生」を主張する反論者の意見を次の様に示している。

- (9) (反論) それらの、四つの、他のもの (*parabhīta*) だけ (*eva*) から、生じると認められる。それに対して、論書作者 (*sāstrakāra*=*Nāgārjuna*) が [MK I-1 で] 「諸の性質は他のものから生じない」 (*dños po rnam s gshan las skye ba med de*)

24) Cf. *Saito*, part 1, p.222, n.6; LVP, p.76, n.1

25) de La Vallée Poussin は、下線部の “*nâpi*” に註して (LVP, p.76, n.6), LVP の p.36, l.3 を見よといっている。しかしそこには “*parato 'pi nôtpadyante bhāvāḥ*” と出ていて、“*api*” は “*na*” にではなく、“*parataḥ*” にかかっている。このかかり方は本稿 [1] の “*parato 'py utpādasya pratiṣetsyamānatvāt*” にも見られるものであるが、“*api*” が “*na*” にかかるのと “*parataḥ*” にかかるのでは、意味が全く異なることは、いうまでもない。“*nāiva*” が「*na* だけ」を意味するとすれば、“*nâpi*” は、「*na* も」「また *na*」を意味しよう (Cf. J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, 448)。従って、Stcherbatsky の “*neither*” (*Nirvāṇa*, p.165, l.8) は適訳である。なお、『中論釈』(p.113)は、「他より生起せずという所論は適正でない」というように “*api*” を訳さない。

と主張したこと、それは、一般的に承認されていること (abhyapeta) によって拒斥 (bādhā) される。(PP Tsha 53b4-5)

ここで、Bhāvaviveka によって反論として述べられた見解は、(8) に示した、Candrakīrti の想定した反論と、二つの点で一致する。その第一は、ここでも反論者は、「他のものだけから生じる」つまり、“parata eva” と “eva” を付した主張をなしている。第二に、その反論者が拒否する中観派の主張の方には、例えば Buddhapālita の “nāiva parata” の様に、“eva” は付せられていない。つまり、この二つの点を Candrakīrti は、Prasannapadā 著作の時点で、Bhāvaviveka からすでに受け入れていたといえるのである。では、MABhではどうか。そこで Candrakīrti は次の様に同様の反論を想定しているにもかかわらず、反論者の「他から生じる」という主張にも、また、その反論者が敵対する中観派の主張にも “eva” を付してはいない。

(10) (反論)ここで「諸の性質がそれ自身から生じない」というこれは、確定されたのであり、この主張は確かに (ñid)合理的 (rigs pa, yukta) であるけれども、「他のものからどうして[生じるで]あろうか」(gshan dag las lta ga la shig) と説明されたこと (yad uktam), それは不合理である。何となれば「他のものである (parabhūta), 四つの条件 (pratyaḥ, 縁) は、因と所縁と等無間と増上とであり、[それらの]諸の条件は諸の性質を生じるものである。」という教説 (gsuñ rab) に依存して、[あなたによっては]望ましくないかもしれないけれども、他のものから生じると (gshan las skye bar) 承認すべきである。(MABh p.87, l.15-p.88, l.3)

ここで、中観派の「不他生」の主張を示す下線部は、Madhyamakāvatārikā-rikā (MAK), VI, 8a の後半であって、MK から取って来たものではない。この点でも、MABh は、PP とは異なり、BP に類似する。では、以上述べたことを表にまとめてみよう。

| | 反論者の「他生」の主張 | 中観派の「不他生」の主張 |
|------|-------------------|---------------------------|
| Bp | parataḥ | nāiva parataḥ ≠ MK, I, 1 |
| MABh | parataḥ | (?) na parataḥ ≠ MK, I, 1 |
| PP | parata <u>eva</u> | na parataḥ = MK I, 1 |
| Pras | parata <u>eva</u> | nāpi parata = MK I, 1 |

まず Buddhapālita は、“nāiva” の語を初めて用いた。しかしそれは、“na

parata eva” という paryudāsa と対比された prasajyapratīṣedha としてではない。それ故，“nāiva” を単に “na” とし，“na parataḥ” を〔反論者の想定する〕中観派の主張として設定してみても、彼の論旨に乱れはないと思われる。Candrakīrti の MABh における立場は、この Buddhapālita のそれと極めて類似する。(?)で示した個所は、MABh では、自らの偈を用い、「どうして他から生じることがあろうか[≡ありえようか]」という反語的表現となっているが、この強い否定が、Bp の “nāiva” を継承しているともいえる。これに対して Bhāvaviveka は、prasajyapratīṣedha の考えを中観派の四不生中の否定に導入した。彼は、その否定を、“na x eva” という paryudāsa とは区別された “nāiva x” と規定したが、その際、Buddhapālita の “nāiva parataḥ” という表現にヒントを得たかもしれない。“eva” の限定機能に関して鋭敏な感覚をもっていた Bhāvaviveka は、「自とか、共とか、無因からは生じないが、他のものだけからは生じる」という意味で、反論者の「他生」の主張に “eva” を付した。その際、その反論者が敵対する中観派の主張に、Buddhapālita の様に “eva” をつけることはしなかった。もし、その様にすれば、反論者の主張と中観派の主張が矛盾的なものとならないからである。両者を真に矛盾的なものとするためには、中観派の主張を “na parata eva” としなければならぬが、それは paryudāsa によって “svataḥ” を帰結するので、それは避けられ、より漠然とした表現の “na [api] parataḥ” という MK I-1 が採用された。この Bhāvaviveka の立場を Candrakīrti は、*Prasannapadā* において全面的に受け継いでいる。つまり、彼は、Bhāvaviveka の影響によって “eva” に目ざめ、極めて批判的な思想家となって、今度は Bhāvaviveka を批判してゆくのである。

⑤この議論は、一見して、奇妙なものに思われるが、これは、“nāiva x” が、“na x eva” とは異なって、“non-x” を帰結しない、という prasajyapratīṣedha の原理を未だ知らない人、つまり、かつての Candrakīrti 自身のような人から発せられた質問だと考えなければならない。Bhāvaviveka にとっては、この “eva” のかかり方は正しいものであるから、「他生」が帰結する筈もないのである。

⑥prasajyapratīṣedha について、その機能の原理的なものは、すでに先学によって明らかにされているし、かつ筆者の解釈も註記④⑤で述べたつもりであるから、ここでは触れない。ただ筆者は、極めて単純に “not A” という否定が、

“non-A”の肯定を意味しないものを, *prasajyapratishedha* と理解しているとだけ述べておこう。

⑦“*parato 'py utpādasya*”において, “*api*”は“*utpādasya*”にではなく“*parato*”にかかっているので, 「他のものからの生起も」と訳すべきではない。チベット訳は, “*gshan las skye ba yan*”とあり, その様な和訳を支持するようであるが, チベット語は日本語と同様な曖昧さをもっているので, 厳密な議論をする場合には, それに直接的に依存しないように注意しなければならない。この点は“*eva*”の用法に関しても全く同じである。例えば, 多数の人間がいる中で, 私にとって若い人だけが (*or* も) 好ましい, という事態があつたとしよう。その際, 日本語やチベット語では, 「私は, 若い人だけが (*or* も) 好きだ」というように, “*eva*”や“*api*”に対応する語が, あたかも「人」にかかっている様な錯覚を起させるような具合に, 「人」の直後におかれている。しかしサンスクリットでその事態を表現するなら“*eva*”や“*api*”は必ず「若い」に後置され, 「私は, 若い *eva* (*or api*) 人が, 好きだ」となるのである。これを「私は, 若い人 *eva* (*or api*) 好きだ」と表現すれば, その意味は全く異なり, 「様々な若いものがある中で, 私は人間だけが (*or* も) 好きだ」という意味になる。なお, すでに述べたように, 「私は, 若い *eva* 人が好きだ」というように, 名詞の修飾語に“*eva*”がかかるときには, これを「私は, 若いだけの, 人が好きだ」などとはせず, 「私は, ほかならぬ若い, 人が好きだ」と訳すことにする。

⑧ここに, “*parata utpannā*”という誤った帰結が生じないことについて二つの理由が示されているが, 論理的に言えば, 第二の理由は, 不要であり, かつ理由にも答えにもなっていない様に思われる。ただ“*nāiva*”が *prasajya-pratishedha* であるというだけで, 「帰結しない」の理由は尽されている。

⑨“*upapatti*”の意味が筆者には正確につかめない。諸訳は次のごとし。“*argument*” (*Nirvāṇa*, p. 93), 「理趣」(『中論釈』p. 19), 「妥当性・論拠」(『論理観』p. 57)。筆者にとって問題なのは, この語を単純に“*hetu*”「理由」と同一視してよいのかということであるが, それは不適切であろうと考えて, 一応この様な訳語を採用した。

⑩“*na sambhavati*”は, 単なる“*na*”ではなく“*nāiva*”つまり, *prasajyapratishedha* の意味で用いられているのであろう。

⑪“*tasmād dhi*”下線部の“*hi*”は, (i) 理由の説示と (ii) 限定 (*eva* の

代用) という二つの機能をなすものと解する。“hi” には、全くの虚辞として用いられる以外に、この二種の機能があることは一般に認められていると思われるが、少なくとも筆者の知るかぎり、一個の“hi” が、同時にこの二つの機能を果しうると解釈したのは、金沢氏が世界で最初であろう〔金沢篤「ātman, ātmaka, tādātmya について——クマーリラとパールタサーラティの普遍論を中心に——」『駒沢大学仏教学部論集』第15号、昭和59年、pp. 369-368 参照〕。

筆者は、ここに引用された MAK VI-8cd においても、“hi” がこの様に二義をもつものとして用いられたと見るのであるが、その理由は、次の通りである。まず、その偈を含む MABh の個所を訳出してみよう。

- (11) { あるものは、それ自身から (de ñid de las) 生じたものであることはない。他のものから、どうして[生じたもので]あろうか。
[自他の]両者から[生じたもの]でもない。原因なしにどうして[生じたもので]あろうか。(MK VI, 8ab)

「あるものは、それ自身から生じたものであることはない。」というのは、「それ自身から (svataḥ) 生じたものではない。」という意味である。同様に、残りのものについても、解釈すべきである。また、このこと [=不自生]²⁶⁾ は、何にもとづいて確定されるかと言えば、以下の理由による (ḥdi ltar, yasmāt)

- { というのも、あるものがそれ自身から生じることに (tasmād dhi tasya bhavane, de ni de las ḥbyuñ na) いかなる功德もない。
また、生じたものが、ほかならぬ再度、生じることは決して理に合わない。
(MAK VI, 8cd)

「あるものが」(tasya, de ni) というのは、生じつつあるもの (janyamāna), つまり生起という作用 (kriyā) の作用主体 (kartr) であり、つまり、「芽」という意味である。「それ自身から」(tasmād dhi, de las) というのは、生じつつあるものそれ自身の (de ñid²⁶⁾kyi) 自体 (bdag gi ño bo, ātmabhāva?) から、という意味である。故に、「芽のそれ自体 (rañ gi bdag ñid de ñid²⁶⁾) から芽のそれ自体 (rañ gi²⁷⁾ bdag ñid de ñid²⁶⁾ が生じることはない。」というのが、主張 (pratijñā) の意味である。(MABh, p. 82, ll. 1-10)

まず、“hi” が理由の意味をもつことから見よう。MAK VI, 8cd は、同 8ab

26) Tsoñ kha pa の解釈 (*dGoñs pa rab gsal* [GR] P.ed. No. 6143, Ca 83a6-7) による。Jayānanda *Madhyamakāvatārikā* (MAṬ D.ed. No. 3870, Ra 119b3) では、「四不生」の四つの主張とする。

27) “rañ gi” をデルゲ版により補う。

で提示された「不自生」の主張の理由づけを述べるべき役割を担っていることは、訳文によって明瞭であろう。それを最も端的に示しているのが、「このことは、何にもとづいて確定されるのかといえは」という MABh の一文である。『入中論』は、Nag tsho によって、偈頌のみでチベット訳されたこともあるという事実からしても、全く偈頌のみで独立させてもそれを論理的に解しうる内容をもっている筈である。とすれば、8ab と 8cd の接続関係は、如何なる意味において、またそれ故に如何なる接続詞によって、なされるのか。答えは明白である。8cd は、8ab の理由となっているのであるから、理由を示す接続詞によってなされなければならない。8cd 冒頭の二番目の語順に位置する“hi”は、理由を示す接続詞たる資格を十分にそなえているし、またこの語がなければ、8ab と 8cd は、論理的に結びつくこともできないのである。

ではその“hi”が、“eva”の代用としても用いられているというのは、何故か。一般にあるものがそれ自身から (svataḥ) 生じる、つまり「自生」ということを言う場合「A (Nom.) A (Abl.) eva」と表現するのが普通である。これは、厳密に訳せば、「あるものが、ほかならぬそのものから」とか、「あるものが、そのものだけから」の意味となる。この場合「そのものだけ」とは、「そのもの」(A) 以外のものすべて (non-A) を排除して限定されたものを言う。これを日本語として、「あるものが、その同じものから」と表現しても太過はない。しかし、ここに一見成立しているように見える「同一性」というものは、筆者がかつて[“eva”を用いて同一性を表現することはできない。また、およそ同一性というものは存在しない]という意味のことを述べたように、すぐに中観派の「不自生」の論理によって、破壊されてしまうことに注意しなければならない。de La Vallée Poussin は、8a の「不自生」の主張を“Ceci même ne naît pas de ceci”と訳し、その原文を“na tad eva tata utpadyate”と想定している (*op. cit*, p. 279) [下線部筆者]が、それは、“de ñid de las”というチベット訳に欺かれたとしか考えられない。“eva”は、言ってみれば、結果ではなく原因の方につかなければならない。それ故、“tata eva tad”という語順の方が妥当である。チベット訳は曖昧であり、その語順通りに還梵するのは危険である。“eva”を“tataḥ”と“tad”のいずれにつけるかということについて、たとえ筆者の見解を認めないにしても、とにかく“ñid”という訳語によって“eva”という語の存在が指示されていることだけは確実であろう。「あるものが、それ自

体から生じる」というとき、必ず“eva”が〔原因の方に〕付せられていなければならない。しかし、8cの“tasmād dhi tasya bhavane”において、この“eva”は一体どこに消えたのであろうか。“hi”の存在を無視し、これを“tasmād tasya bhavane”と同義と見れば、それは「自生」を表現する文章とはならないであろう。“tasmād tasya bhavane”では、二つの“tad”間の関係が何等規定されていない。サンスクリットの読者は、この文の意味をとることすらできないであろう²⁸⁾。両者の間に“eva”がなければ、「自生」の意味はでてこない。そしてその“eva”の役割を担うのが、理由を示す機能をも果す“hi”だったのである。この“hi”は、原因と結果の二つの“tad”の内の、原因の方に付せられているという意味でも、正しい位置にある。“tasmād dhi tasya”をチベット訳では、“de ni de las”と訳しているが、よい訳だとは思われない。“ni”は普通“hi”を訳すのに用いられ弱い強調を示すチベット語であるが、それにしても、その置かれる位置が悪い。“hi”の「理由」の意味を払触してしまうなら、いっそ“de ñid las de”と何故しないかとも思われるが次の“ḥbyuñ”との結合を考えると、チベット訳として「xがyから生じる」という様な表現の方がよいのかもしれない。さて、“tasmād dhi tasya bhavane”で“hi”の中に姿を隠していた“eva”は、註釈になると再び現れてくる。その註釈冒頭の“de ni”において、そこに“ni”の語があるにかかわらず、“hi”が“tasya”とともに、註釈されているとは考えられない。それは内容的に見てもそうであり、“hi”を説明する語句は見当らない。それに反して、“de las”で示される所にむしろ“tasmād dhi”として“hi”があり、それが註釈されている様に見える。そこで“hi”は、“eva(ñid)”という語に置きかえられ、また、“ātma-bhāva”或は“svarūpa”という概念によって説明されているのは確かであるが、その“eva”が何にかかっているのかということについては、チベット訳から、明確なことを言うことはできない。しかし、チベット訳を単純に還梵して考える限り、ここにはむしろ筆者の見解にとって不都合な“eva”の用例が二つ見られる。第一には、下線を附した①②③の“ñid”は“eva”の訳であろうが、①は、原因ではなく結果としての「自」の方に“eva”が附せられている。これは、“eva”

28) de La Vallée Poussin の訳 “Il n’y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci;” (op. cit, P. 280) は、“hi”の機能をいづれの面においても見おとしている。従って、下線部は、“tasmād tasya bhavane”に訳になってしまっている。

が原因の方に付せられるとする筆者の意見と対立する。第二に、②③は、原因にも結果にも“eva”が付せられている様であり、“eva”は〔原因の方にかかり〕重複してはならないとする、すでに述べた見解²⁹⁾と矛盾する。そこで、弁解を述べれば、筆者は、チベット訳を単純に還梵するのは危険だと考えているとしかいえない。チベット語は、殆んど日本語と同じ様な曖昧なセンスをもった言葉であるから、そのセンスを十分に理解してサンスクリットを想定しないと思わぬ陥穽に落ちこむことになる。しかし、サンスクリットで明確に、「自生」に関して、原因と結果の双方に“eva”がついたり、結果の方に“eva”がついた例を示されれば、筆者は考えを改めるか、あるいはそれをラフな表現、誤った用語法と見なすであろう。以上によってともあれ、“tasmād dhi”の“hi”が、理由の説示と限定(evaの代用)という二種の機能を果していることについての証明をなしおえたと思える。

⑩“ca”は、(i) (ii) の二つの理由文を接続するものと理解する。しかし、チベット訳“slar yañ skye ba”は、“ca”を“yañ”と訳しており、その意味も、“slar (punar)”の強めとして「再びまた」と訳すべきものとされているようにも見える。

⑪“punar eva”の“eva”を如何に解すべきか。一応、次の様に理解する。つまり、“jātasya janma”というだけでは、“nâiva yuktam”ということにはならない。“jātasya janman”に関して、想定される一切の他の可能性を排除して、ただ「再度」という限定が付されたときにだけ、「決して理に合わない」という強い否定が成り立つのであると。ここに“eva”と“eva”の呼応がある。この強い限定と強い否定の呼応は、第一の理由文〔(i)〕にも実は見られるのかもしれない。即ち、“hi”……“na…kaścī”という形で。少なくとも、“na…kaścī”が、強い否定であることは、確かであろう。ただこの二つの理由文には、強い否定が、また、“nâiva”が見られるけれども、MABh (MAK) においてそれが理由となっているところの「不自生」の主張(上掲記述(11)の破線部分)^(補註2)には、単に「生じない」とあるだけであることにも、注意しなければならない。

[2] (14.1-14.3) ācārya-Buddhapālitas tv āha | na svata utpadyante bhāvāḥ,
^{(1).....(1)}
 tad-utpāda-vaiyarthyāt, atiprasaṅga-doṣāc ca | na hi svātmanā vidya-

29) 前註(21)参照。ただ、チベット語としては、ñid の重複も可能か。

mānānām padārthānām punar utpāde prayojanam asti | atha sann api jāyeta, na kadācin na jāyeta, iti ||

(1) MsABC : atiprasaṅgadoṣāt ; T: dañ | śin tu thal bar ḥgyur baḥi phyir ro ||

〔2〕 一方、ブッダパーリタ師は言った。

「諸の性質は、それ自身から生じない。(i)①それ〔諸の性質〕が生じること (utpāda)が、無効果(vyārtha)だからであり、また(ii) 過大適用② (atiprasaṅga)の過失(doṣa)の故に。

というのも(hi), (i')それ自身の本質を有して③ (svātmanā)存在している(vidyamāna)諸の事物(padārtha)が、再度(punar)生じること、必要性(prayojana)は無いからであり、(ii')もしまた(atha), 存在しているものでも(sann api), [再度]生じるならば、いかなる時でも、生じないことはないであろう。」と。

①ここで Buddhapalita が「不自生」の理由として示す二項〔(i) (i') と(ii) (ii')〕は、内容的に Candrakīrti が, MAK VI, 8cd ([1] 参照)で提示した二項〔(i) (ii)〕と、それぞれ一致するものである。この点については、丹治氏がすでに、少なくとも(i)については確実に明らかにされている。(『論理観』p. 57-p. 58 上参照)。

②江島博士の訳語(『展開』p. 219)を用いた。“atiprasaṅga”を Renou は, “application ou attache d’une règle (d’une opération, etc.) au-delà (de son domaine propre)” (*op. cit.*, p. 8)と説明する。この“atiprasaṅga”の具体的内容は、「(ii') もしまた」以下で説明されるが、この“atiprasaṅgadoṣāc ca”に対応する個所は、Bp では“skye ba thug pa med par ḥgyur baḥi phyir ro” (Tsa 161b4)「生起が際限なきもの(anavastha)となるから」とあり、この形の方がPPに引用されている(Tsha 49a6)から、これが本来の文章であろう。“atiprasaṅgadoṣāc ca”としたのは、Candrakīrtiの意志によるものか、または彼がそのような読みを有するBpを伝承したからであろう。なお『中論』にも「自生」否定の理由として「生更有生，生則無窮」(大正 30, 2b11)とある。

③“svātmanā”を如何に解すべきか。まず諸訳を見よう。チベット訳“bdag gi bdag ñid du” (*Prasannapadā* Ḥa 5b2; Bp Tsa 161b4) [PPに「というの」以下は引用されず]; *Nirvāṇa*(p. 94)は, “Indeed if things exist”とするのみで、訳さない。「自体を以て」(『中論釈』p. 19); 「それ自体で」(『展開』

p. 180), 「自己の本質をもって」(「ヴァーキャ」 p. 53左); 「自体をもって」(「論理観」 p. 57 下); “by their own selves” (Saito, part 1, p. 10)。これらの訳語の意味は、筆者にとって必しも明瞭ではないが、奥住氏の訳「自己の本質を^もって」の「も^もって」が、「以^もって」でなく「持^もって」の意味なら筆者の訳語と一致してくる。“svâtmanā”の意味は筆者にはよく理解できないが、一応次の様に考えて、訳語を決定した。まず、MABh で「不自生」の理由を説く上偈の文章(記述(11))に連続して、次の様な一文が見られることに注目したい。

- (12) 何故かといえば、³⁰⁾自己の存在性(bdag ñid yod pa, ātma-sattā)を獲得した(thob pa, labdha) 芽が、存在しつつある。それ[=芽]の、ほかならぬ自身(rañ gi bdag ñid, svâtman) から生じる³⁰⁾ことに、すぐれた功德(guṇa)は少しもない。存在性(yod pa ñid, sattā)をすでに獲得しているからである。(MABh p. 83, ll. 12-15)

まずこの一文が内容的に Buddhapālita の「不自生」の理由(i') ‘na hi svâtmanā vidyamānānām padārthānaṃ punar utpāde prayojanam asti’ に一致することは明瞭であろう。むしろその一文を註解するものといってもよい。ここで簡単に言えば、「“ātma-sattā”を獲得したものは、すでに“sattā”を獲得しているが故に、“svâtman”から生じない。」と述べられている。この主張の基礎になっているのは、「生起」(janman, utpāda)とは、「本質の獲得(ātma-lābha)」または「存在性の獲得(sattā-lābha)」であるという考えであろう。“ātma-lābha”は「生起」という意味でごく普通に用いられる言葉である。しかも“ātma-lābha”ということをも、“sattā-lābha”という複合語で表現するかどうかは別として、“sattā”と“√labh”との結合によって表現する仕方は皆無ではない³¹⁾。従って、「“sattā”をすでに得ているから」という場合の“sattā”とは“ātman”とほぼ同義[またはこの文で同じ機能を果す語]と見てよいのではないか。とすれば、最初の“ātma-sattā”を、“sva-sattā”と同義に、つまり、「自己の存在性」(its own existence)と解するのではなく、「本質の存在性」(ātmanah sattā, existence of [its] essence) と理解すべきかもしれない。

30) 原文 “bdag ñid yod pa thob pa de ñid myu guḥi rañ gi bdag ñid yod bshin pa de ñid las ḥbyuñ” を意味をとって訳した。

31) *Prakarapañcikā* (BHUDS 4, 1961) p. 197, l. 4 の “sattām alabhamānaṃ” が “ātmanam alabhamānam” と同様な意味をもつ。この点について、『印仏研』第33巻に掲載予定の金沢篤氏の「*Prakarapañcikā* に於ける pratibandha」という御論文の草稿より御教示を得た。

この様に見れば, “svātmanā vidyamāna” なるものが, 何故更に生じる必要がないか一応納得されるであろう。つまり, 「生じる」とは, 「“atman” の獲得」を意味するのであるから, すでに “ātman” を獲得しているものは, 今更同じ “ātman” を獲得する必要はない, という論理が働いたと見るのである。ここで重要なのは, 「同じ」という限定であって, それを示すのが, 「“svātman” から」という語句であろう。“ātma-lābha” という観念を用いた「生起」の否定が, 「自生」に対してのみ有効なのは, それがまさに “ātman”=「自」という語を有しているが故である。同じ “ātman” を獲得するのは不必要であるが, 異なった “ātman” を得る場合にはそうではないであろう。Buddhapālita は, MK I, 1a の “na svato” の “svataḥ” を, “svātman から” と解釈したときに³²⁾, この様な, “svātmanā” による, あるいは, “ātma-lābha” という観念による「自生」の否定法を確立することができたのである。従って筆者の訳語「自己の本質を有して」とは, 「自己の本質を獲得したものとして」の意味であると了解して頂きたい。残された問題は, その際 “ātman” を「本質」と訳しうるかということであろうが, “ātman” が “sattā” と同一視される限り, この訳語は, 不適切でないと思われる。というのも筆者は, a が無ければ b が無いときの a を b の「本質」と呼ぶのであるが, いかなるものも “sattā” が無ければ無いと確かに言いうるからである。 [未完]

〔附 論 1〕

“svatantrānumāna” について, 拙稿「Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について」(『駒沢大学仏教学部論集』昭和59年, 第15号, 註(18) p. 389) で述べたことに誤解があったので, 訂正しておきたい。筆者は, 江島恵教博士が「その上で, 空性を目指す推論式を彼自身は “svatantrānumāna” (独自の推論) と呼ん

32) Buddhapālita は, MK I, 1 の “svato” を, 直接的には, 「“svato”とは, “ātman” (bdag ñid)から, という意味である。」(Bp Tsa 161b3) と註している。この程度のことは, すでに *Akutobhayā* (D. ed. Tsa 33a4) にも見える。しかし, 重要なのは, *Prasannapadā* に引用される ([2]) 形で, “na svata (bdag las) utpadyante” となっている個所が Bp では, “bdag gi bdag ñid las skye ba med de” (Tsa 161b4) [PP でも下線部は bdag gi bdag ñid las, Tsha 49a6] となっていることである。従って, 本来 Bp では, “na svātmano utpadyante” であったと思われ, この読みの方が, 後の “svātmanā” が生きてくるので, Bp の文章として一貫性をもつ。

でいる。」(『展開』 p. 190) と述べられたのを問題とし、これは博士が、Bhāvaviveka が自らの論証を “svatantrānumāna” と呼んだことを認められた文章と理解してしまった。同じ誤解は「このような考えに立った場合にチャンドラキールティはパーヴァヴィヴェーカの提示する推論式をスヴァタントラ=アヌマーナ (svatantra-anumāna) と呼んでいる。字義どおりには「独自の推論式」となるであろう。パーヴァヴィヴェーカは空性を論証する推論式をまさに同じ語で呼んで誇らしげであるが、」(「自立論証派」『講座大乘仏教7——中観思想』昭和57年, pp. 171-172) という博士の別の御文章を読んだときにも、筆者に生じたのであるが、この二つの文章によっても、博士は、Bhāvaviveka が自己の論証を “svatantrānumāna” と呼んだとは、主張されていない様である。その上、筆者は、PP, 第13章冒頭と末尾における “svatantrānumāna” の語の存在を、チベットの伝承なども絡めて、指摘したのであるが、前者については、既に江島博士が、「例えば PP XIII の冒頭でその章の目的に関して次のように言う。次に論破(dūṣaṇa)に対する反論と独自の推論とによって、諸行 (saṃskārās) は様態よりして無自性のものであることを説く目的で、第 XIII 章が述作される。」(『展開』 p. 144, 註(74)) と述べておられるし、またその他にも、「Bhāvaviveka は MK X.7ab を sāvakāśa-vākya であって svatantrānumāna ではないと言う (Tsha 164a 7-63)。」(『展開』 p. 144, 註(75)) というように、PP における “svatantrānumāna” の語の存在を指摘されている。博士の御著書を精読せずに速断した自己の迂闊さを恥じるとともに、博士に対して失礼を深くお詫び申し上げたい。前掲の拙稿を書いた時点で、筆者の頭にあった問題意識は、Bhāvaviveka が “svatantrānumāna” と呼んだのは、Nāgārjuna の論証か、それとも自分自身のか、ということであった。筆者は、ただ二つの文例によって前者と判断してしまったのであるが、この確信は、江島博士の上掲の二つの指摘によっても動かない。第一の指摘中「第XIII章が述作される」とは、「Nāgārjuna によって述作される」の意味であろう³³⁾。そこで以下に PP 各章の冒頭と末尾——そこに Bhāvaviveka より見た MK 各章のテーマが述べられる——に限っ

33) この点について、丹治昭義氏の論文「中論の構成」『関西大学東西学術研究紀要』第16号、昭和58年pp. 1-16を参照のこと。この論文は、インド撰述の MK 諸註釈の各章の冒頭の一節を訳出することによって、註釈者達が MK 各章の主題をどの様に理解していたかを端的に明示する実に有用なものであるが、その中に PP 各章の冒頭も訳されている。この論文は、MK 第8章までに関り、未完であるが、すでにそれに続く氏の御論文も出版されるいるかもしれない。しかし残念ながら、筆者には入手できなかった。

て, “svatantra” との語の関りで, Bhāvaviveka が Nāgārjuna の “anumāna” をどう理解したかを見てみよう。まず, 既に, 梶山博士, 江島博士によって訳出されているところであるが³⁴⁾, PP 冒頭には次の一文がある。

- (13) 師(ācārya-pāda=Nāgārjuna)は, 偈(kārikā)だけにより, 明らかにして真実なる (a)推理(anumāna) と(b)批判(dūṣaṇa) を説示するものであり, かつ, 悪見の網を止息させるものである, 般若波羅蜜(prajñāpāramitā)の理(tshul ; nīti, naya) を説いたけれども, (PP Tsha 45a6-7)

ここで「般若」(Prajñā)は, Avalokitavrata によれば³⁵⁾, MK の名称と解されるから, それに従えば, Nāgārjuna は, MKで, “anumāna”と“dūṣaṇa”を説いたと, Bhāvaviveka は理解していたことになる。同様の記述は, PP 第9章末尾にも, 次の様に見える。

- (14) ここで, 章(prakaraṇa=MK 第9章)の目的(artha)は, (b)取る者(upādātṛ)が有るという理由(hetu)の批判(dūṣaṇa)を述べることと, (a)自らの立場で(rañdbaṅ gis, svatantram or svātantryeṇa) 推理(anumāna)を述べることによって, 取る者が無自性であると示すことである。(PP Tsha 129a7-b1)

ここでもやはり, Bhāvaviveka は Nāgārjuna が MK で, 対論者が提示した理由の “dūṣaṇa” と, “anumāna” を述べたとしている。そして, その “anumāna” の述べ方は “svatantram” と形容されている。この語を一応, 「自らの立場で」と訳しておいたが, この様な訳語は, 以下に示すような用例を見て採用したものである。例えば, PP 第18章冒頭に,

- (15) さて今や, [Nāgārjunaは](b)対論者(para)によって語られた証明(sādhana)の否定(ḥal ba; nirākarāṇa, parihāra)と(a)自らの立場で(bdag űid kyis,³⁶⁾ svayam?) 過失なき証明を, 説示することによって, 諸の行(saṃskāra)が, 我と我所について空であると示すために, 第18章を著すのである³⁷⁾ (PP Tsha 178b2)

34) *Kajiyama*, p. 40, 『展開』 p. 148.

35) Cf. PPT, Wa 6b4.とすれば, “Prajñāpradīpa” という論書名は, 「Prajñā (=MK) を明らかにするもの」の意味か。この点は, “Madhyamakāvātāra” の書名が「Madhyamaka (=MK) に入らせるもの」の意味をもつ (MABh, p. 1, ll. 5-6) のと類似する。

36) テキストに “bdag űid kyī” であるが PPT (Za 47b8) の “bdag űid kyis” による。

37) PP第18章末尾 (Tsha 191b1) にも, 同趣旨の一文が見られ, 特に訳文「[Nāgārjuna は]……説示することによって」に対応する個所は完全に一致する。

という一文があるが、ここで“bdag ñid kyis”, また前で“rañ dbaṅ gis”と訳されたチベット語のそれぞれのサンスクリット原語——その正確な形は筆者にはわからないが——を、Bhāvaviveka が、全く別の意味で用いたとは考えられないであろう。つまり、両者は、ほぼ同じ意味を表している。PP 第19章末尾と第23章末尾にも、「(b)対論者によって第一章で語られた証明の批判と、(a)過失なき、自己の(rañ gi)証明を説示することによって」(Tsha 195b 5-6; 226a1, 後者は下線部を欠く)の語句が見られる。前述の拙稿で訳した、PP 第13章の冒頭と末尾の文例とともに、以上の用例における(a)と(b)との対比を考慮するなら、Bhavaviveka における“svatantra”の意味がほぼ明らかになるであろう。つまり、対論者が提出した理由または証明の批判とは異なり、Nāgārjuna が、自らの立場で、自らの考えにもとづいて主張をなす際の推理が“svatantra”と呼ばれているのである³⁹⁾。「自らの立場で」というような訳語がどれほど適切かどうかかわからないが、Bhāvaviveka にとって“svatantra”の意味するところは、上に述べたもの以上でも、以下でもなかった様に思われる。

〔附 論 2〕

拙稿「Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について」(前出)において、筆者は極めて致命的な誤りをおかしていたことが、大谷大学の松田和信氏の御教示〔59年12月10日付の私信による〕により明らかになったので、氏の御教示に深く感謝するとともに、訂正を述べておきたい。筆者は、その論文で、Jñānagarbha が *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* で批判する「世俗不生論」(「ものが、勝義において生じないなら、世俗によっても生じなくなる」という主張)を、MAK VI, 111 に示された Candrakīrti の説とするかつての見解⁴⁰⁾を改めて、それを唯識派の説であるとし、特に、その結論には不満ではあったが一応それを、Devendrabuddhi が *Pramāṇavārttikapañjikā* で述べた主張であると論じた。しかし松田氏は、『入中論』について「世俗不生論」を云々するならば、MAK VI, 111 よりも、むしろ、その四つ前の偈である MAK VI, 107 にその典拠を求めるべきではないかと御教示下さった。全く氏の言われる通りであって、一言の返す言

39) 厳密には、その推理を述べるやり方が“svatantram”と副詞的に呼ばれている、と言うべきか。

40) 拙稿「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』第5号、昭和53年、p.131。

葉もない。『入中論』第六章については、ひととおり読んだつもりになっていたが、自分の不注意さ加減にはただあきれられるばかりである。かつての論文を書くときは、うる覚えで第111偈を指摘し、前回の拙稿のときには、それが *Jñānagarbha* のいう「世俗不生論」ではないと否定することばかりに気をとられて、その前後を読んでみる余裕もなかったという訳である。さて、松田氏が、指摘された第107偈を、その直前の自註とともに訳せば次の様になる。

- (16) ここで[反論が]次の様に語られる。即ち、もしその様に、色等に勝義において、いかなる自性 (svabhāva) も無いならば、それらの自性は、世俗によっても、無いであろうが、色等の自性は、世俗によって、有るのである。故に、それら [=色等] の存在性 (yod pa ñid, sattā) は、勝義においても、絶対に (eva), 有るのである、と [次の様に]述べる。

もし諸の性質 (bhāva) が、真実において (tattvataḥ) 無いならば、言説 (vyavahāra) としても、石女子の如く、それらは無いことになる。故に、それらは、自性を有するものとして (rañ bshin gyis) 絶対に (ñid, eva) 有るのである。
(MAK, VI, 107)

(MABh p. 217, l. 16–p. 218, l. 5)

この反論を提出したものについて、註釈者 *Jayānanda* も、また *Tsoñ kha pa* も、それが唯識派だとは言っていない (MAT Ra 227b5; GR Ca 192a3)。しかしこの反論への批判が終了した直後に、*Candrakīrti* は、「仮説の所依 (vastu) は、実在である」と説く反論を予想し、批判している (MABh p. 224, l. 1–p. 225, l. 20) おり、これは唯識派の最も基本的主張と思われるから、それとの関連においても、「世俗不生論」を唯識説と見る筆者の見解を訂正する必要はないであろう。*Candrakīrti* は、この「世俗不生論」を批判して、*Kamalaśīla* が後に *MĀ* で述べる、「理由の不確定性 (anaikāntikatā)」⁴¹⁾を、すでに第110偈で次の様に指摘している。

- (17) 真実において、これ [=夢中に見えるもの等]⁴²⁾は、どの様にしても、生じないのだけれども、石女子の如く、世間の人 (loka) の視覚の対象にならない、ということはないので、あなたが語ったことは、[理由が]不確定である。
(MAK VI, 110, MABh p. 220, ll. 12–15)

41) 拙稿「*Jñānagarbha* の「世俗不生論」批判について」p. 403 参照。

42) MAT (Ra 229a5) の解釈による。*Tsoñ kha pa* の解釈「これ」=「色等」(GR Ca 193a4–5) は、論理的に見ても、また「これ」という指示代名詞が直前の偈 (k. 109) の何かを受けているという常識からしても、正しくない。

簡単な言い方をすれば、「勝義不生」という理由によって、色等の「世俗不生」を帰結しようとする反論者に対して、Candrakīrtiは、ここで「夢で見えるもの等」が、「勝義不生」にかかわらず、「世俗生 (or 見)」なることを指摘して、理由の不確定性を明示しているのである。この方法は、Kamalaśīla のそれと全く同じであり、むしろ Kamalaśīlaの方が受け継いだものといえよう。ところで、筆者が、始め「世俗不生論」であると誤解した第111偈は、実に Candrakīrti 独自の立場を示している。

- (18) (石女子が、自己の本質を有するものとして (rañ gi bdag ñid kyis, svātmanā), 生じることは、真実にも無く、世間にも無い様に、その様に、これらすべての性質 [=色等] は、自性を有するものとして (ño bo ñid kyis, svabhāvena?) 世間においても真実においても、生じない。 (MAK VI, 111; MABh p. 221, 1. 20–p. 222, 1. 3)

この偈において、Candrakīrti は、「色等は、有自性なものとして、勝義においても、世俗によっても、生じない」つまり、「色等は、勝義においても世俗においても無自性である」と述べている。ところで、この偈に見られる Candrakīrti の明確な立場と、(16)の「世俗不生論」とをよく比較しなければならない。すでに拙稿でも指摘したように⁴³⁾、「世俗不生論」を巡る様々な議論には、「[有]自性」という概念と、「有」または「生」という概念の関係が極めて紛わしいものとなっているが、その萌芽はすでに、(16)の「世俗不生論」にも見られる。つまり、(16)の註釈部分では、「色等」という主題に関して、もし勝義において「無自性」なら、世俗においても「無自性」になろうが、それは不正であるが故に、勝義において「有る」と言っている。これに対して偈(k. 107)の部分では、同じものに関して、勝義において「無い」ならば、世俗によっても「無い」ことになるが、それは不正であるが故に、「有自性なものとして有る」と主張している。この様にこの「世俗不生論」においては、「有」と「有自性」が明確に区別されていないのであるが、それ故にこそ、その二者をはっきりと区別する Candrakīrti の第 111 偈が、その「世俗不生論」に対して、明確な批判として作用するのであろう。つまり、彼にとっては、色等は、「世俗有」ではあっても、「世俗有自性」ではなく、「世俗無自性」なのである。チベットのゲールク派によっては、この「世俗無自性説」が、Candrakīrti を始めとする帰謬論証派の独自の説とされるが、

43) 註(41)にあげた拙稿 pp. 416–415, pp. 402–400 など参照。

「世俗不生論」に対する Jñānagarbha や, Śāntarakṣita, Kamalaśīla の批判を見ても, そこには, Candrakīrti の様に, 「世俗有」と「世俗有自性」を明確に区別する議論は, 見られない様であるから, 上のゲールク派の説も, 全く根拠のないものとは言えないかもしれない⁴⁴⁾。なお, 面白いことに, 筆者は, 江島博士の御著書を読みつつ, 次のような *Tarkajvālā* (TJ D. No. 3856) の一節がそこに(『展開』 p. 97) に訳出されているのに気がついた。

(19) 世尊は, 二つの真実 (satya) を説いたがそのうち, 世俗によっては, 諸の性質 (bhāva) の自性 (svabhāva) と相 (lakṣaṇa) を確立しているが, 勝義においては, 無自性であると説いた。(Dsa 60a6-7)

ここで「世俗有」と「有自性」は同一視されているから, これは, 見方によっては, Candrakīrti の「世俗無自性説」に対して, Bhāvaviveka が「世俗有自性説」を説いたものと見うるかもしれない。ゲールク派を批判するチベットの学者は, 「自立派が, 言説として自相(自性)が有ると説いた」という Tsoñ kha pa の主張を典拠なきもの⁴⁵⁾ と言うのであるが, この一文をいかに解すべきであろうか。

(1985年1月7日稿)

44) ここでゲールク派の説とは, 「Rañ rgyud pa は, 言説において自相 (=自性) を認めるが, Thal ḡgyur ba はそれをも認めない」という説をさす。註(41) の拙稿 p. 417。

45) Cf. Go ram pa, *lTa baḥi śan ḥbyed*, 『サキヤ派全書集成』第13巻 p. 9-3-1~2。

(補註1) われわれが“eva”の意義を発見するのにあたり, 「仏教哲学における命題解釈——evaの文意制限機能——」(『金倉博士古稀記念論集』1966)等の一連の梶山博士の論攷がいかに大きな役割を果たしたかということは, 今更言うまでもないことである。にもかかわらず筆者は現在に至るまで, 博士のこの方面の御論文に対して批判的言及を怠らって来たが, 今後改めたいと考えている。

(補註2) “punar eva”についてその後金沢氏より「もう一度だけ」という和訳を示唆された。氏はこれを独持な抑揚で言われたので, 筆者と金沢氏はすぐに共働して次の様な情景を思い描いた。これは酒好きな人々によく見られることであるが, 閉店間際になってもまだ「もう一度だけ, もう一本だけ」とねばっている人がいる。これに対し, 合理的精神をもった店員なら, 「絶対にだめだ (naiva yuktam)。きりが無い (anavasthā, atiprasaṅga) から」と拒否するであろう。この比喩は, 金沢氏の訳語を妥当とするような一面の真理を含んでいると思われる。しかしこれを岡部和雄先生に申し上げたところ, 先生はすかさず「しかし少なくとも日本語として見る限り, その訳語は『ではもう二度生じるのはよいのか』という疑問を生ぜしめるであろう」とおっしゃった。この御意見の妥当性もまた認めざるを得ない。従って“punar eva”については更に探求が必要であろう。