

## 清弁著『智恵のともしび』第Ⅱ章 和訳・解説 (I)

## 立 川 武 蔵

- <1> 序
- <1.1> 第Ⅱ章の目的
  - <1.1.1> 清弁 Bhāvaviveka の解釈
  - <1.1.2> 佛護 Buddhapālita の解釈
  - <1.1.3> 佛護の解釈に対する清弁の批判
    - <1.1.3.1> 弟子が心顛倒せる者である場合
    - <1.1.3.2> 弟子が心惑える者である場合
    - <1.1.3.3> 弟子が無知な者である場合
- <1.2> 生ずることの否定の後に去ることを否定する意義
- <1.3> 反対主張の提示と清弁による批判
  - <1.3.1> 反対主張の提示
  - <1.3.2> 清弁による批判
    - <1.3.2.1> その1
    - <1.3.2.2> その2
    - <1.3.2.3> その3
    - <1.3.2.4> その4
    - <1.3.2.5> その5
- <2> 去られるところ（所去処）と去ること（去法）に関する考察
  - <2.1> 去られたところ（已去処）と去られていないところ（未去処）における去ることの非存在 — 1 偈 ab
  - <2.2> ヴァイシェーシカ学派の主張とそれに対する批判
    - <2.2.1> ヴァイシェーシカ学派の主張
    - <2.4.1> 主張
    - <2.2.2> 清弁による批判
  - <2.3> 経量部の主張とそれに対する批判
    - <2.3.1> 経量部の主張
    - <2.3.2> 清弁による批判
  - <2.4> サーンキヤ学派の主張とそれに対する批判
    - <2.4.1> サーンキヤ学派の主張
    - <2.4.2> 清弁による批判
  - <2.5> 現に去られているところ（現去処）における去ることの非存在（その1） — 1 偈 cd
  - <2.6> 現去処に去ることが存在するという反対論者の主張 — 2 偈
  - <2.7> 佛護による第2偈の解釈とそれに対する批判
    - <2.7.1> 佛護の解釈
    - <2.7.2> 清弁による批判
  - <2.8> 現去処における去ることの非存在（その2） — 3 偈 ab
  - <2.9> 最高真理においては去ることが存するという推論の不成立 — 3 偈 ab

- <2.10> 世俗の現去処に最高真理の去ることが存するという主張とその批判 — 3 偈
- <2.11> 去る動作を「去られる」という語で指し示す故に去ることが存するという主張とその批判 — 4 偈
- <2.12> 「現去処」と呼ばれるものが去ることを有する故に去ることが存するという主張とその批判 — 4 偈
- <2.13> 最高真理における去ることを有する現去処に去ることが存するという主張とその批判 — 5 偈
- <2.14> ただ一つの世俗の去ることに相待する故に去者および現去処があるという主張とその批判 — 6 偈
- <2.14.1> 偈を掲げる
- <2.14.2> 反対論者の主張とその批判
- <2.15> 去ることはただ一つであるという文法論者の主張とその批判 — 6 偈
- <2.15.1> 文法論者の主張
- <2.15.2> 清弁による批判

## 略 号

- A: 観誓著『智恵のともしび広釈』*Ses rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa* 西藏大蔵経北京版 鈴木学術財団 No. 5259, Vol. 96.
- D: 『デルゲ版チベット大蔵経論疏部』 中観部 2 世界聖典刊行協会 1977.
- P: 清弁著『智恵のともしび』*Ses rab sgron ma* 西藏大蔵経北京版 鈴木学術財団 No. 5253, Vol. 95.
- PD: *Prajñāpradīpa*.
- W: Walleser, Max (ed.) *Prajñāpradīpa, Bibliotheca India, work 226, new series No. 1396, Calcutta, 1914.*
- 燈論: 『般若燈論釈』(『智恵のともしび』の漢訳) 大正蔵 No. 1566, Vol. 30.
- P 162, 2, 6 は P (西藏大蔵経, 北京影印版 Vol. 95) 162頁第 2 葉 6 行が始まることを示す。A 256, 5, 6 も同様に A (Vol. 96) 第 256 頁第 5 葉 6 行が始まることを示す。

第Ⅱ章「已に去られたところ、未だ去られないところ、現に去られつつあるところの考察」(そのⅠ: 第 1 偈—第 6 偈)

## &lt;1&gt; 序

## &lt;1.1&gt; 第Ⅱ章の目的

## &lt;1.1.1&gt; 清弁 Bhāvaviveka の解釈

P 162, 2, 6  
A 256, 5, 6  
D 31, 4, 7  
W 55, 1  
D 32, 1, 1

今〔龍樹は〕、来ることなく去ることなきものである、という限定を受けている縁起 (*pratītyasamutpāda*) を説くため、あるいは、第Ⅰ章で「一切のものは生じない」と説かれたのに反対する主張を排除しようと望んだために、第Ⅱ章を著した。

清弁によれば、第Ⅱ章の目的の一つは、『中論』劈頭に述べられている「滅することなく、生ずることなく、断することなく、常することなく、同一のものなく〔あるいは同一のものでなく〕、別異のものなく〔あるいは別異のものでなく〕、来ることなく、去ることなき」という所謂「八つの否定的限定」(八不)の中、最後の二つの限定を受けた縁起を考察することである。清弁は『智恵のとしび』(PあるいはPD)第Ⅴ章の始めに「〔竜樹は〕同一のものなく〔あるいは同一のものでなく〕別異のものがない〔あるいは別異のものでない〕という限定を受けている縁起を説くために第Ⅴ章を著した」(P 195, 5, 5)と述べ、第Ⅴ章の始めには「〔竜樹は〕断することなく、常することなきものである、という限定を受けている縁起を説くために第Ⅴ章を著した」(P 210, 2, 1)と述べる。第Ⅰ章では「〔竜樹は〕滅することなく生ずることなきものである、という限定を受けている縁起を説くために第Ⅰ章を著した」という文章こそ見出しされないが、「滅することなく生ずることなき縁起」が特に第Ⅰ章において説かれることはその内容より明らかである。<sup>(2)</sup>

<1.1.2> 佛護 <sup>(3)</sup> Buddhapālita の解釈

P 162, 2, 7  
A 257, 3, 2

他の者〔すなわち佛護〕が主張する。「弟子が、〔一切のものは〕生じないという道理に接し、<sup>(4)</sup>〔その心に〕信解を生じて、世間において〔存在する、と〕一般に認められている去ることおよび来ることが〔実は〕存在しないというそのわけを聞きたいと望むために〔竜樹は〕第Ⅱ章を著した。」

「他の者」とは観誓 Avalokitavrata の『智恵のとしび広釈』*Prajñāpradīpāṭīkā* によれば佛護のことである。観誓註には佛護著『根本中論註』*Mūlamadhyamakavṛtti* 第Ⅱ章の最初の次のような一節、つまり「あなた〔すなわち竜樹〕によって「〔すべてのものは〕生じない」というこの道理が説かれたので、我々の心は空性のことを聴き、驚歎しているが、世間において眼前に見られる去ることや来ることがどうしてあり得ないのか、そのわけを話してほしい」が引用されている。<sup>(5)</sup>佛護註のこの一節と較べてみれば、PDに言う「他の者」とは佛護であることは明白である。

<1.1.3> 佛護の解釈に対する清弁の批判

P 162, 2, 8  
A 257, 3, 5

他の者ではない者〔すなわち清弁〕が「それ〔=佛護の解釈〕は正しくない」と答える。

清弁は、そもそも弟子たる者はすべて智慧が劣っているから「去ることや来ることが存在しないというそのわけを聞きたい」などとまともなことを言う筈がない、と考えて佛護の考えを批判する。清弁は弟子を、(1)心顛倒せる者、(2)心惑える者、および(3)無知な者の三種にわけ、弟子は必ずこのどれかに属する、と考える。このように清弁は、弟子を元来、下等なものであると規

定した上で佛護批判を始めるのである。

<1.1.3.1> 弟子が心顛倒せる者である場合

P 162, 2, 8  
A 257, 3, 8

W 55, 10

〔弟子というものは、心顛倒せる者、心惑える者、無知な者のいずれかである。その三種の弟子の中まず〕正しくない認認手段によって心顛倒せる者が「去ることや来ることが存在しないその理由を話してほしい」と<sup>(6)</sup> 問い求めることはあり得ないから。〔なぜならば〕彼らには、去ることがあると主張するため、さらには生ずることがあると主張するために推論を述べるのがふさわしいからだ。

<1.1.3.2> 弟子が心惑える者である場合

P 162, 3, 1  
A 257, 5, 1

正しくない認識手段によって心惑える者が「最高真理においては去ることがない」と主張するとは、どうして正しいだろうか。〔正しくない。なぜならば、もともとかの弟子の〕質問の立て方がふさわしくないから。

心惑える者が「勝義においては去ることがない」と主張する、とはPDの中に「世間において〔存在する、と〕一般に認められている去ることおよび来ることが〔実は〕存在しないというそのわけを聞きたいと望む」とあったのを指し、MMVの中に「世間において眼前に見られる去ることや来ることがどうしてあり得ないのか、そのわけを話してほしい」とあったのを指す。

観誓は「質問の立て方がふさわしくない」ことを次のように説明している。

A 257, 5, 4

去ることは存在するのか、しないのか、と疑う者に信解が生れる筈はないので、そのように質問すると言うのは理に合わない。もし疑いを除くためにそのように質問するのであると言うならば、その場合にも「世間において〔存在する、と〕一般に認められている去ることおよび来ることが〔実は〕存在しないというそのわけを聞きたいと望むために〔竜樹が〕第Ⅱ章を著した」と結論づけるのはよくない。その結論は〔世俗の立場において弟子自身が〕認めている〔去ることは存在するという〕ことと食い違い、また〔去ることや来ることが実は存在しない、というようなことは〕世間一般に認められていることとも食い違いことになる。すなわち去ることや来ることの存在は最高真理においては否定されているが、日常活動 (*vyavahāra, tha sñad*) においてはそうではないからである。

つまり清弁は、日常世間における去ることや来ることの存在否定ではなく、最高真理における去ることや来ることの存在否定を考えているのであるが、一方でまた彼は、心惑える弟子が「去

ることや来ことは最高真理において存在しない」と考えるわけがないと独断しているのである。

<1.1.3.3> 弟子が無知な者である場合

P 162, 3, 2  
A 257, 5, 7  
A 258, 1, 4

〔無知な弟子がそのように問い求めることもない。なぜならば〕無知な弟子の請問であると考えれば、〔中観の〕論書が凡夫の〔学ぶ〕対象となろうから。

A 258, 1, 4

中観の論書は諸々の菩薩摩訶薩のために説かれたのであって、凡夫の〔学ぶ〕対象ではない。

<1.2> 生ずることの否定の後に去ることを否定する意義

A 258, 2, 2

「〔第Ⅰ章において、「生ずることのなき」縁起〕が説かれた後には「滅することなき」〔縁起〕あるいは「断なることなき」〔縁起〕を説くのが正しいのに、それを説かずに、「来ることなく、去ることなき」という言葉の意味を〔『中論』は〕説き示す。それ故、あなた方、中観論者の論書〔である『中論』〕には時として順序に関する明確な決まりがない」という反論を予想し、それへの回答として、ここに註釈者〔清弁〕が〔以下のように〕述べる。

P 162, 3, 2  
A 258, 2, 3

この世間では、ほとんどの人が〔たとえ牛飼いの妻のような最も卑しい者であっても、考えることのできない程古い時代から、去るとか来るとかの〕<sup>←A258, 3, 2</sup>多くの所作 (*bya ba*) という日常活動 (*vyavahāra, tha sñad*) の威力に支配されて、所作の実体 (*dīnos po*) に執着している。だから執着のその毒箭を抜くために、去ることというすがたを取る一つの所作〔の存在〕を否定すれば〔生ずるとか増すとかの〕<sup>A258, 3, 5</sup>他の所作〔の存在〕の否定もまた容易である。

<1.3> 反対主張の提示と清弁による批判

<1.3.1> 反対主張の提示

P 162, 3, 3  
A 258, 2, 4

〔反対主張がなくてはその批判を行なうことが不可能である〕<sup>A258, 3, 5</sup>その故に〔今からの議論にあたって我々、中観論者の批判の対象となる〕反対主張を提示しよう。ここに〔第Ⅰ章以来、我々が〕証明しようとしてきた〔「諸々のものは生じない」という〕<sup>A258, 3, 8</sup>ことに反対する主張がある。〔すなわち〕

W 56, 1

(主張)〔心および心の働きの〕諸々の内的な依り所〔である眼等の感官〕に

- は必ず生ずることが存する。
- (理由句) それら〔諸々の内的な依り所〕を対象とすることばを語ることがあるから。
- (異類例) この世界では或るものが生じないとき、それらを対象とする言葉を語ることはない。例えば「石女の子供が去る」とは言わないように。
- A 258, 4, 8 (同類例) デーヴァダッタやヴィシュヌミトラ<sup>(1)</sup>〔などこの世で存在する人々〕に  
A 258, 4, 8 関してはそ〔の石女の子供の場合〕のようには去らないのではない。<sup>(2)</sup><sup>(3)</sup>
- A 258, 5, 3 (結 論) それ故に, 〔心および心の働きの〕諸々の内的な依り所〔である眼等の感官〕には必ず生ずることが存在する。

### <1.3.2> 清弁による批判

- 〔私, 清弁は〕提示された反対主張を否定するために次のように述べよう。これ以下, 清弁により批判がなされるが, その批判を観誓は次に示す五つの誤謬に整理する。
- (1) かの反対主張は, 存在すると承認されているもの (*siddha*) の存在を更に論証しようとする誤り (*siddhasādhana*) を犯しているという批判。インドにおいては, 明白なことあるいは已に証明済みのことをあらためて論証しようとするのは誤謬であると考えられた。
  - (2) 存在の確認されていない基体 (所依) を有する理由 (*āśrayāsiddha*, 所依不成) となるという批判。この正しくない理由 (似因) は, 陳那 Dignāga の定義に従えば, 場 (*paśa*, 宗) そのものの存在が承認されていないために「場に属するもの」(*paśadharmā*, 宗法) となり得ない理由のことである。
  - (3) 論者あるいは反論者のどちらか一方の考え方にとって, 場 (*paśa*) における理由の存在がもともと認められていないために証明能力のない理由 (*anyatarāsiddha*, 随一不成) となるという批判。
  - (4) 正しい推論式には喩例が備っていないなければならないが, かの反対主張における喩例は欠減している (*dpe ma tsañ ba*)<sup>A259, 3, 2</sup> という批判。
  - (5) 相違した (*viruddha*) 理由となるという批判。「相違した理由」とは, 非類似場 (*vipaśa*, 異品) にのみ存在するために証明能力のない理由のことである。

#### <1.3.2.1> その1

- P 162, 3, 6  
A 258, 5, 8
- もし布施と持戒と禪定等を成立させるものであって世間で〔すでにその存在が〕認められている生ずること, 去ること, および来ること〔の世俗における存在〕を更に〔反対論者が〕論証しようとするならば, 存在すると認められているものの存在を更に論証するという誤りとなる。<sup>A259, 1, 7</sup>

菩薩が実践すべき「六種の完成」(六波羅蜜)と呼ばれる行の中、布施と持戒と忍辱という三つは福(*punya*)の資糧(悟りの原因を養い育てる糧)である。禪定と智恵という二つは知(*jñāna*)の資糧である。精進は福と知の二資糧に跨っている。したがって、本文にいう「布施と持戒と禪定等」とは福と知の二資糧、つまり「六種の完成」を意味する。去ることあるいは来ることという動作も資糧の原因となる。それらの動作がなければ、布施などの行為もあり得ないからだ。動作があってはじめて施者が施物をさし出すことや受者が受け取ることも可能となる。虚空に咲く花——存在不可能なものの一例——は生ずることもなく、去りもせず来もしないので、布施等を成立させることができない。この自明なことが「布施と持戒と禪定等を成立させるものであって」と述べられているのである。布施等を行なうには当然必要な動作あるいは運動であり、牛飼いの妻、つまり高レベルの教育を受けていない一般の人々にもその存在が認められている生ずることや去ることの世俗における存在をこの上またわれわれの議論において確立させようとするならば、存在すると承認されているもの(*siddha*)の存在を更に論証しようとする誤り(*siddhasādhana*)となるのである。

以上、観誓に従って (cf. A259, 1, 1-7) 清弁の批判を説明したのであるが、ここで注意すべきことは物をさし出したり受け取ったりというような日常の動作、運動の存在は清弁によっても承認されているということだ。すなわち竜樹以来の伝統に従って「去ることは存在しない」と主張するとき、清弁は日常世間以外における動作、運動の非存在を考えているのである。竜樹は『中論』(Ⅶ, 5ab)において「所作等があり得ないとき、法と非法なし」と述べているが、この場合、故に所作等は世間一般および中観論者にとって実在する、という含みを持たせているわけではない。竜樹にとって、存在するものは、縁起によってあるいは仮説されたものとして存在するのであって、世間一般の人々が日常の立場で存在すると考えているものをそのまま自分の立場においても「存在する」と承認しているわけではない。竜樹にとって、仮説されたものとして存在するとは、空性を理解した後にこそ言い得るのであって、世俗としての日常世間は空性が論議される場面ではないからという理由によって、日常世間の存在が否定を受けることなくそのまま承認されることはない。しかしながら、清弁は、ここに見られるように、世俗としての日常世間の存在は中観論者にとっても論証の不必要なまでに明白であり、認めざるを得ないと考え、そして、世俗としての日常世間とは区別された最高真理(*paramārtha*, 勝義諦)の観点からは「去ることは存在しない」と考えるのである。

### <1.3.2.2> その2

牛飼いの妻にも存在すると認められている日常の動作などは、世俗の立場において存在すると考えることが可能かもしれない。それでは、日常世間の行為ではない場合、例えば瞑想に入った行者の見ることにあるいは来るとは存在するのではないか、という質問が予想される。それに答

えて清弁が言う。

P 162, 3, 7  
A 259, 1, 7  
W 56, 10

では一方で、瞑想に入ったヨーガ行者が慧眼によって諸々のもののありのままの真実を見た〔結果、認識したところの〕<sup>(4)</sup>生ずること、去ること、および去ることが最高真理においては存在すると〔反対論者が〕論証しようとするならば、「それら〔諸々の内的な依り所、すなわち眼等の感官〕を対象とすることはばを語ることがあるから」という〔理由句の中の〕理由〔すなわち、そのような言葉を語ること〕は、存在の確認されていない基体を有するもの (*āśrayāsiddha*) となる。

批判の対象となっている推論式においては、

場 (*pakṣa*, 宗) = 諸々の内的な依り所

所証法 (*sādhyadharmā*, 所立法) = 生ずること

能証法 (*sādhyanadharmā*, 能立法, 理由) = それら〔諸々の内的な依り所〕を対象とすることばを語ること

である。さて清弁によれば、最高真理の観点からはすべてのものは存在しない。したがって、この推論式における場 (*pakṣa*) である諸々の内的な依り所も存在しない。それ故に、諸々の内的な依り所を対象とすることばを語ることというこの推論式における理由は、存在の確認されていない基体を有することになる。つまり、理由の属すべき基体の存在は認められていないのである。<sup>(5)</sup>中観論者のこのような立場によれば、しかしながら、この誤謬はかの反対主張として提示された推論のみではなく他のすべての推論において見出される種類のものである。中観論者によれば一切のものはない。したがって、どのようなものが推論の中の場に選ばれようとも、それは存在しない。ならば常に場は存在しない故に、理由は場に属するものたり得ないことになる。

### <1.3.2.3> その3

A 259, 2, 4

存在の確認されていない基体を有する (*āśrayāsiddha*) [理由である] ばかりでなく、〔論者、反論者のどちらか〕一方にとって場におけるその存在が認められていない (*anyatarāsiddha*) [理由である] という誤りでもある。なぜならば、

P 162, 3, 8  
A 259, 2, 5  
D 32, 2, 1

去ること〔などすべてのもの〕<sup>A259, 2, 5</sup>の生ずることが〔第I章において〕否定されたように去ることも否定された故に、〔推論において喩例として出された、デーヴァダッタやヴィシュヌミトラの〕去ること〔の存在〕は否定されている。

ここで問題となる誤謬、つまり「論者、反論者のどちらか一方にとっては、理由 (*hetu*) の場 (*pakṣa*) における存在がその教義上認められていないために所証法を確立する能力のない理由」は、論者と反論者の主張の相違に起因する。古代インドにおいては、声は常なるものであるか、否



か、をめぐって論争が行なわれてきた。サーンキヤ学派によれば声は常住なるものである。声が出現したり消滅したりするように見えるのは、常に存在する同一のものが顕現あるいは未顕現の状態に入るにすぎない。このような立場は古来「声顕論」と呼ばれてきた。一方、仏教はこの考え方に反対する。「声は無常である。作られたものだから」と声顕論者に対して主張する場合、作られたものたること（所作性）は論者、反論者の一方に認められていない理由となる。常住なものはすべて作られたものではない。したがって、声顕論者にとっては彼らの見解上もともと声（場）に作られたものたること（理由）の存在することが認められていない。それ故、この理由は無常なること（所証法）を確立させることができないのである。

清弁の批判においても同様に、論争する両者の一方である中観論者にとっては、諸々のものは生じない。一方、反対論者は、諸々のものは生ずる、と考えている。中観論者にとって内的な依り所（場）は生じない、つまり存しない。存しないものを対象とすることばを語ること（理由）は存在しない。つまり、場における理由の存在が認められていないのである。

清弁による批判2においては、場（*pakṣa*）そのものの存在が認められていない故に理由（*hetu*）が「場に属するもの」（*pakṣadharmā*）たり得なかったのであるが、批判3の場合には、たとえ場そのものの存在が認められていたとしても論争する両者の一方の見解上、場における理由の存在が認められないのである。

#### <1, 3, 2, 4> その4

反対論者は次のように考えるかもしれない。「あなた方中観論者は、世俗のレベルにおいては生ずること、去ること、来ることが存在することを認め、我々は最高真理のレベルにおいてそれらが存在することを認めている<sup>A259, 2, 6</sup>。世俗と最高真理の区別はあれ、両者共通してかの推論における理由（*hetu*）の存在を認めているではないか」と。このような反論を予想して清弁は次のように言う。

P 162, 3, 8  
A 259, 2, 6

「〔世俗と最高真理の区別はあれ、ともかく論者、反論者〕両者共通して承認<sup>(6)</sup>されている〔諸々の内的な依り所を対象とすることばを語ることという〕理由<sup>A259, 2, 7</sup>〔の存在〕が認められているではないか」と〔反対論者が〕言うかもしれないが、〔それも正しくない。なぜならば〕肯定的必然関係（*anvaya*, 随伴）がない〔という誤り（*ananvaya*）となる〕からである。

肯定的必然関係とは、例えば、

（主張）かの山に火あり。

（理由句）その山に煙がある故に。

（同類例）煙のあるところに火あり。台所のように。

（異類例）火なきところに煙なし。湖水のように、

という推論式における下線の部分の示す関係である。すなわち、「理由（能証法）があるところに、所証法がある」という、理由と証明さるべきものとの関係である。

今問題となっている推論式においては、「或るもの(x)を対象とすることばを語ることがあれば〔すなわち、xがことばの対象となれば〕、xは生ずる」という関係が肯定的必然関係である。中観論者にとってはしかしながら、最高真理の観点からは、何ものもことばの対象となることはなく、また何ものも生ずることはない。したがって、中観論者にとってはどのようなものも上記の関係を満足させるxとはならない。すなわち、かの反対主張における理由と所証法との肯定的必然関係は成立しないのである。

### <1.3.2.5> その5

清弁は「中観論者は不生のものを対象とすることばを語ることがあるではないか」という反論を予想して次のように言う。

P 162, 4, 1  
A 259, 3, 3

〔最高真理においては〕非類似場 (*vipakṣa*, 異品) のみに〔それ、すなわち、<sup>(7)</sup> 諸々の内的依り所を対象とすることばを語ることという理由が〕見出されるから理由が相違 (*viruddha*) である。<sup>(8)</sup>

非類似場 (*vipakṣa*) とは、所証法 (*sādhyadharmā*) を有しない点で場 (*pakṣa*) と類似せず、しかも場以外のものである。かの推論における非類似場は、生ずること（所証法）なく、しかも諸々の内的な依り所（場）以外のものである。相違した理由（相違因）とは、非類似場のみに存する正しくない理由のことである。さて、中観論者にとって、最高真理においてはいかなるものも不生である。すなわち、非類似場のみが存することになる。故に、場となるものを対象とすることばを語ること（理由）がたとえ存在するとしても、それは非類似場のみに存する。

### <2> 去られるところ（所去処）と去ること（去法）に関する考察

#### <2.1> 去られたところ（已去処）と去られていないところ（未去処）における去ることの非存在——1 偈 ab.

P 162, 4, 1  
A 259, 3, 6

また〔中観論者は〕述べる。この世にもし最高真理において去ること (*gamaṇa*, *gati*, 去法) というものが存在するならば、それはすでに去られたところ (*gata*, 已去, 已去処) においてか、まだ去られていないところ (*agata*, 未去, 未去処) においてか、あるいは現に去られているところ (*gamyamāna*, 去時, 現去処) においてであろう。しかし、その中、〔道以外の場合も〕また<sup>(1)</sup>

W 57, 1

まず已去処は 去られない (1a)

〔と龍樹により偈に述べられた。〕そこ〔すなわち已去処〕では去る動作が已に

終っているから。これは反対論者も認めており〔あらためてここで〕論証する必要はない。〔にもかかわらず、竜樹が〕それ〔第1偈a〕を述べたのは、彼が、<sup>A259,4,5</sup>反対論者の〔未去処は去られる〕という<sup>(2)</sup>考え〔を批判する際〕の喩例に<sup>A259,4,5</sup>〔用いたいと〕望んだからである。

〔「已去処は去られない」すなわち「已去処に去ることなし」という主張において〕已去処〔という場〕に存するもの〔すなわち理由〕は、〔一続きの〕道であることである。未去処に存するものもそれ〔すなわち已去処に存するもの〕と同じであって〔道であることである〕。したがって〔竜樹により偈に述べられた。〕

P 162,4,3  
A 259,5,3

(主張) 未去処も去られない (1b)

(理由句) 〔一続きの〕道であるから。

(同類例) 已に去られた道 (已去処) におけるように。<sup>(3)</sup>

というのが〔竜樹の偈における〕意図である。

A 259,5,6

また未去処とは去る動作のまだ始まっていないところである。〔「未去処は去られない」すなわち「未去処に去ることなし」という主張において〕未去処〔という道の一部分、すなわち場〕に存するもの〔すなわち理由〕は未去処性である。喩例は、所証法 (*sādhyadharmā*) および能証法 (*sādhana dharmā*, 理由) によって〔示されるべき〕であり、<sup>A260,1,2</sup>〔論者、反論者の〕両方にその存在が承認されているもの (*dharmā*, 法) を有するもの (*dharmīn*, 有法) 〔であり、それ〕は去ろうとは考えられていない〔別の〕道である。

W 57,10

推論式は〔以下のような〕。

(主張) 〔一つの道の〕未去処に去ることなし。

(理由句) 未去処性が存する故に。

(同類例) 例えば、〔場としての〕それ〔すなわち未去処〕とは別の、去ろうとは思っていない道におけるように。<sup>(3)</sup>

<2.2> ヴァイシェーシカ学派の主張とそれに対する批判

<2.2.1> ヴァイシェーシカ学派の主張

P 162,4,6  
A 260,2,6

ここでヴァイシェーシカ学派の者は質問する。「〔中観論者は〕その未去処においてはデーヴァダッタの去る動作が未だ生じていないから「去ることなし」と

言うのか、あるいは去る動作がすでに生じおわっているから、<sup>(1)</sup>「去ることなし」と言うのか」と。

A 260, 3, 1

〔中観論者が問う。〕「そ〔の二つに分けるの〕は何のためか。」

P 162, 4, 6

A 260, 3, 1

〔ヴァイシェーシカ学派の者が答える。〕「もし前者のように考えるならば、存在すると認められているものの存在を更に論証するという誤りとなる。後者のように考えるならば〔未去処性という〕理由が相違 (*viruddha*) となる。故に〔諸々の内的な依り所を対象とすることばを語ることという〕理由は不成立<sup>A260, 3, 4</sup>ではない。」

(主張) 〔一つの道の〕未去処に去ることなし。

(理由句) 未去処性が存する故に。

清弁が立てたこの推論式において理由は未去処性であり、それは非類似場たる去る動作を有し未去処以外のものには存在しない。ところで、ヴァイシェーシカ学派にとって未去処とは現在、去る動作が見られなくとも他の時間においては去る動作が生ずるところ、つまり基本的には去る動作の存するところである。したがってヴァイシェーシカ学派の者からみれば、理由 (*hetu*) である未去処性は、この推論式における非類似場である去る動作を有し (つまり去る動作の基体となっており) 未去処以外のものに存することになる。つまり相違である。

ここで中観論者は次のように考える。「ヴァイシェーシカ学派は六つのキャテゴリー (*padārtha*, 句義) —— 実体 (*dravya*, 実), 属性 (*guṇa*, 徳), 運動 (*karman*, 業), 普遍 (*sāmānya*, 同), 特殊 (*viśeṣa*, 異), 和合 (*samavāya*, 和合) —— を考える。この中、実体は、地、水、火、風、空間、時間、方向、自我、意の9種があり、去る人、すなわち去者 (*gantr*) の身体は、地 (*prthivī*) という実体よりできています。一方、運動は5つに分類されるが、その一つに行くこと (*gamana*) があり、<sup>(2)</sup>『中論』第Ⅱ章で問題になっているのはまさにこの行くこと (去ること) である。すなわち、去者の身体は実体というキャテゴリーに属し、去ることは異なるキャテゴリーである運動に属する。ヴァイシェーシカ学派によれば、各々のキャテゴリーは他のそれぞれのキャテゴリーと明確に区別されていなければならない。故に、ヴァイシェーシカ学派に従うかぎり、実体である去者は去ることという運動とは別異のものである。

だが、我々中観論者の見解によれば、最高真理においては実体と運動とは別異ではなく、去者とは別の去ることはあり得ない。したがって、ヴァイシェーシカ学派の者が主張する理由である諸々の内的な依り所を対象とすることばを語ることは正しい理由ではない」と。

このような中観論者の主張を予想して、ヴァイシェーシカ学派の者が次のように言う。

P 162, 4, 7  
A 260, 3, 4

もし〔中観論者が〕「実体とは異なる去ることの存在が認められないから、それ〔すなわちかの理由〕は正しくない」と言うならば、〔我々ヴァイシェーシカ学派の者は次のように〕反論しよう。

P 162, 4, 8  
A 260, 4, 8  
W 58, 1

(主張) 「デーヴァダッタが去る〔すなわち彼に去ることがある〕という認識の対象〔であるデーヴァダッタ〕にはデーヴァダッタその人とは異なる〔去ることという運動の〕カテゴリがある。  
(理由句) 「<sup>A260, 5, 1</sup>デーヴァダッタが去る」という判断が生れる故に。  
(同類例) 例えば「デーヴァダッタが棒を持っている」という認識の対象におけるように<sup>(3)</sup>。

同類例の部分を詳しく書けば以下のようになる。

「デーヴァダッタが棒を持っている」という認識の対象であるデーヴァダッタにはデーヴァダッタその人とは異なる棒という実体のカテゴリがある。

「デーヴァダッタが棒を持つ」という判断が生れる故に。

#### <2.2.2> 清弁による批判

P 162, 5, 1  
A 260, 5, 6

〔中観論者は次のように批判する。〕「この世でもし〔反対論者が〕デーヴァダッタには〔已に〕何らかの限定が具わっているのに〔更に〕認識の対象〔であるデーヴァダッタ〕にデーヴァダッタその人とは異なるカテゴリがあると言ふならば、世俗において存在すると承認されているものの存在を更に論証しようとする誤り (*siddhasādhana*) になる。なぜならば、デーヴァダッタと呼ばれるものには、<sup>A261, 1, 4</sup>〔手足等の〕作られたものの集まり (行聚) 〔である身体〕が〔現在居るところとは〕異なる地点に現れるというすがたによって特質づけられていること、および「それ〔すなわちデーヴァダッタ〕に去ることがある」というその認識の成立することは〔我々も世俗として〕承認しているからである。

A 261, 1, 7

もしデーヴァダッタに〔何らかの特質が存在しなくとも〕<sup>A261, 1, 8</sup> 去ることというカテゴリはあると言ふならば、喩例がないことになる。

A 261, 1, 8

〔なぜならば〕喩例が所証法を欠くから。この場合、「デーヴァダッタが棒を持つ」という認識の対象のように、という、あなたの〔主張する〕喩例〔句〕の对象〔すなわちデーヴァダッタ〕には去ることも無く、棒を持つことも〔最高真理の観点からは〕無いからである。

P 162, 5, 3  
A 261, 2, 1

W 58, 10

もしまた別の場合でも〔すなわち、何らかの限定が普通 (Tib., *spyi*) と結びついても、それによって去ることがあると言ふ場合でも〕<sup>A261, 2, 2</sup> 日常活動 (*vyavahāra*, 言説) においてさえ〔理由の〕意味内容は相違 (*viruddha*) であるのに、最高真理の観点から観察する必要がどうしてあろうか。故に〔ヴァイシェーシカ学派の者によって〕かくの如く述べられた誤りは〔我々中観論者に〕ない。〔それ故に、諸々の内的な依り所には必ず生ずることが存するという反対主張は成り

| 立たないのである。]<sup>A261,2,6</sup>

<2.3> 経量部の主張とそれに対する批判

<2.3.1> 経量部の主張

P 162,5,4  
A 261,2,7

〔佛教〕内部の或る者たち〔すなわち経量部 Sautrāntika<sup>A261,2,8</sup>〕が主張す<sup>(1)</sup>る。

A 261,2,7

〔どのようにか、と言えは〕中観論者が去ることは存在しないと否認するのは存在すると承認されているものの存在を更に論証しようとする誤りとなるから正しくない、と主張する。

P 162,5,4  
A 261,2,8

〔「去りたい」という〕欲望が原因となって〔その結果〕生じた、〔運動というすがたを有する〕努力が生んだ風界から、〔地、水、火、風という四〕原素（四大種）と原素所産<sup>(2)</sup>の集まりに他ならない身体と言われるものが、他の場所に間をおかずに生ずることを去ることと呼ぶのである。<sup>(3)</sup><sup>(4)</sup>

A 261,4,2

したがって〔ヴァイシェシカ学派の者が考えるような、去者の身体と〕異なっている去ることはない。〔なぜならば、身体は、自らが〕生ずるその場所において生じて〔すぐさま〕滅するから、またあたかも火焰の如く去ることも幻であるから、〔身体とは〕異なっている去ること〔が存在すると〕は認められない。

A 261,4,3

最高真理の観点から〔考えて〕も去ることは存在しない故に、〔中観論者が〕「最高真理において去ることは存在しない」と主張するのは、已に明白なことを更に論証しようとする誤りとなる。<sup>A261,3,8</sup>

<2.3.2> 清弁による批判

P 162,5,6  
A 261,4,6

〔中観論者清弁が答える。〕「生ずること〔の存在〕は否定されているから、〔経量部により〕先に述べられた論証は成立しない。さらに「火焰の如く去ることも幻である」というその知識も幻である。また去者と去ることとの二つは異なっていないと反駁することができる。故に、か〔の経量部の主張〕も賢人の心を喜ばせるものではない。

W 59,1

経量部の者は、いわゆる最高真理 (*paramārtha*) の次元において去る動作が存在する、とは認めていないが、それ以外の次元においては去ることや生ずることの存在を認めている。清弁は、中観派にとって生ずることは存在しない、という原則によって経量部の考え方を批判する。清弁もまた世俗においては、すでに我々が見たように、去ることや生ずることの存在を認めているのである。一方、「去ることや生ずることが存在する」と経量部が主張する場合、経量部は清

弁自身の考える世俗のレヴェルのことを言っているのではないと清弁は理解する。清弁が「生ずること〔の存在〕は否定されている」と述べるのは、最高真理のレヴェルにおいてなのであって、世俗のレヴェルにおいてなのではない。また、経量部は「去ることは幻である」とまでは理解しているが、「去ることは幻である」という認識自体も幻であることを自覚するまでには至っていない、と清弁は考える。さらに、去者と去ることが同一のものであるか、別異のものであるかを論ずることは、無意味なことではない。これらの理由によって清弁は経量部の説を批判するのである。

#### <2.4> サーンキヤ学派の主張とそれに対する批判

##### <2.4.1> サーンキヤ学派の主張

サーンキヤ Sāṃkhya 学派の者は、未去処 (*agata*) には去ることが存在しないのではなく、まだ顕現していないために我々の目には見られないのみである、と考える。彼らは純質 (*sattva*)、激質 (*rajas*)、闇質 (*tamas*) という、三つの世界構成要素 (*guna*, 徳) を考え、その中の激質が減少すれば去る動作が顕現せず、増強すれば去る動作が顕現して知覚される、と主張する。

P 162, 5, 8  
A 261, 5, 8

サーンキヤ学派の者は〔次のように〕主張する。「未去処において激質が増強し、動作の始めが顕現するとき、〔その顕現したものが〕「去る」と言われるのである」。

##### <2.4.2> 清弁による批判

P 163, 1, 1  
A 262, 1, 4

〔中観論者清弁が答える。〕「そ〔の去る動作〕の顕現も否定されている故に、去ることはあり得ない。したがって、〔サーンキヤ学派の考えは〕虚妄な見解にすぎない。

観誓は以下のような推論式を挙げている。

A 262, 1, 5

(主 張) 以前より未顕現の去る動作は、未来時においても顕現しない。

(理由句) 未だ顕現していない故に。

(喩 例) 虚空の華におけるように

〔という推論式〕によって、未去処においても去ることの存在しないことが証明されたので、「去ることが存在する」という〔サーンキヤ学派〕の見解は虚妄な見解にすぎない。

## &lt;2.5&gt; 現に去られているところ(現去処)における去ることの非存在(その1)

— 1偈 cd

P 163, 1, 1  
A 262, 1, 6

もしまた去ること〔の存在〕を主張する者が〔中観論者により〕先に指摘された誤りを恐れて、「現に去られているところ (*gamyamāna*, 去時, 現去処) に去ることあり」という主張命題を立てれば, かの誤りはないだろう, と主張するならば, 師〔竜樹〕はこの〔考え方も誤りである〕ことを明確にさせて, 已去処および未去処を離れた現去処はないと述べた。

W 59, 10

P 163, 1, 2  
A 262, 1, 8已去処と未去処とを離れた現去処は 知られない (1 cd)

A 262, 2, 2

〔「知られない」とは〕「認識されない」という意味である。なぜ現去処は存在しないのかと言うならば, この世ではかの現去処は已去処であるか, 未去処であるか, 或る部分は已去処で或る部分は未去処の両方であるところか〔と三種<sup>(1)</sup>に考えられる〕であろうが, 〔そのように分けて考えられた現去処に去ることが存在するという考え方は, 已去処と未去処の〕両者に関して〔<2.1> に〕説かれた推論とくい違うからである。

D 32, 4, 1

現去処の或る部分が已去処であって或る部分が未去処であると考えer場合には, 已去処に関して説かれた推論(<2.1>参照)とくい違うという誤りと, 未去処に関して説かれた推論(<2.1>参照)とくい違うという誤りとが二重に存することになる。

## &lt;2.6&gt; 現去処に去ることが存在するという反対論者の主張— 2偈

P 163, 1, 4  
A 262, 2, 4

それに対して〔反対論者は次のように〕主張する。現去処は存在しないのではない。すなわち

A 163, 1, 4  
A 262, 2, 5運動のあるところに 去ることがあるなぜならば それは現去処にある運動は 已去処になく 未去処にない故に現去処に 去ることがある (2)P 163, 1, 5  
A 262, 2, 5  
W 60, 1

この世では, 足をあげまた下げるという相の運動 (*ceṣṭā*) のあるところに去ること (*gati*) が存在する。その運動は現去処にあるが, その運動は已去処にもなく未去処にもない。故に, 現去処に去ることがある。したがって, このように現去処が存するから, 去ることの存在が証明されるのである。故に〔諸々



の内的な依り所は生ずる、という我々ヴァイシエーシカ学派の] 見解は証明さ  
<sup>(2)</sup>れた。故にこのように[我々が]主張する道理に従えば「現去処は知られない」  
 と[竜樹が]述べたのは正しくなく、「[現去処に去ることがある]という我々の主張は已去処および未去処という]両者に関して[<2.1>に]述べられた推論とくい違わない。

<2.7> 佛護による第2偈の解釈とそれに対する批判

<2.7.1> 佛護の解釈

P 163, 1, 7  
A 262, 3, 6

他の者[すなわち佛護]が[次のように]主張する。「[第2偈bに] *yataḥ* (Tib. *gañ gi*) とあるのは「去者の」の意味である。

第2偈は以下の如くである。

(Skt.) *ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ /  
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ //*

(Tib.) *gañ na g'yo ba de na 'gro // de yañ gañ gi bgom pa la //  
g'yo ba soñ min ma soñ min // de phyir bgom la 'gro ba yod //*

佛護は偈の中の *yataḥ* を「去者の」(*gantuh*, Tib., *'gro ba po'i*) の意味にとる。つまり、彼は *yataḥ* を語根  $\sqrt{i}$  の現在分詞、属格、単数、男性と理解したのである。佛護註(チベット訳)には「“*gañ gi*” とあるのは「去者の」(*'gro ba po'i*) の意味である」とある(cf. 拙稿“A Study of Buddhapālita’s *Mūlamadhyamakavṛtti* (1),” 『名大文学部論集』 LXIII, p. 10, note 6, p. 16)。『中論』第Ⅱ章第1偈および第3偈から第5偈までの論議においては去ること(*gamana*)と所去処(*gantavya*)に関する論議であって、去者(*gantr*)は論議の中に入っていない。おそらくは第2偈においても去者は問題にされていなかったと思われる。しかし、佛護は「去る動作は本来は去者に属すものと考えべきであって、動作の主体によって通過される場所に属すと考えるべきではない」と考えて、「去者の現去者」という概念を想定したと思われる。もっとも、「去者の現去者」が第Ⅱ章において問題となるのは、第24偈および第25偈前半において——しかもそこで用いられる“*gamana*”という語が *gantavya* の意味を有する場合において——のみである。鶴誓はこのような問題に触れることなく、この個所を「足を上げ又下げるという相の運動をしつつある去者によって今去られつつある道において去法が存する」(A262, 4, 4)と註釈している。

<2.7.2> 清弁による批判

P 163, 1, 8  
A 262, 4, 8  
A 262, 5, 1

[佛護のこの解釈に対し]或る人[すなわち清弁]が言う。「“*yataḥ*”を「去者の」の意味に取るという]それは正しくない。なぜならば“*tataḥ*”(それ故

W 60, 10  
A 262, 5, 7

に) という語の受ける語がなくなるから。〔第二に、去る〕動作の基体〔が現去処であること〕に関しては、考え誤ることはないから。そして〔第三には〕已去処あるいは未去処における去者に存する去ることの〔存在の〕否定は已に述べられているからである。

“*yatah x tatah y.*” は一般には「*x*の故に、それ故に*y*である」を意味する。したがって、“*yatah*” を「去者の」の意味にとると、“*tatah*” (それ故に) という語の受ける語がないことになるから、佛護の解釈は正しくない、清弁は主張する。

清弁は去ることの存在、非存在が論ぜられる場としてここでは現去処を考えており、去者を考えていない。第三の理由としての「已去処あるいは未去処における去者に存する去ることの〔存在の〕否定」は、このままのかたちでは PD の中に已に行なわれたわけではないが、おそらく <2.1> の「已去処および未去処における去ることの非存在」の証明を指しているのであろう。

#### <2.8> 現去処における去ることの非存在 (その2) — 3 偈 ab

竜樹は第3 偈前半に三つの意図を含ませている、と清弁は解釈する (cf. A263, 4, 3)。その三つの中、二つは <2.8> において、もう一つは <2.9> において述べられる。

P 163, 2, 1  
A 263, 1, 2

〔第2 偈に述べられた反対主張に対し竜樹が〕答える。

現去処に 去ることがあるとは どうしてあり得ようか (3 ab)

〔この偈の第一の〕意図は以下のような推論である。すなわち

(主張) 〔現去処とは〕<sup>(1)</sup> 眼にとって明らかであり、また不明な性質のもの<sup>(1)</sup> であると認めても、その現去処に去ることは存在し得ない。

(理由句) 〔一続きの〕道であるから。

(喩例) 已去なる道<sup>(2)</sup> におけるように。

また〔竜樹が〕

現去処に去ることがあるとはどうしてあり得ようか (3 ab)

と述べたときは、〔反対論者の〕過失を取りあげ批判〔する方法〕が同じであると、という〔第二の〕意図もあった。すなわち、現去処に去ることがあると考えるときには、その批判〔の方法〕は〔「已去処に去ることがある」および「未去処に去ることがある」という主張を批判した方法と〕同じである、というのである。已去処か、未去処か、あるいはその二つと異なっているもの<sup>・</sup>において

P 163, 2, 3  
W 61, 1

③  
| 運動があると言うならばその場合でも誤りがあると述べ終った。

<2.1> および <2.8> に述べられた推論式においては、一続きの道たることという理由によって未去処、現去処に去ることの存在しないことが証明されている。已去処に去ることの存在しないのは論証するまでもないことであると清弁は考えて、<2.1> には道たることを理由として已去処における去ることの非存在を証明しようとする推論こそ提示していないが、已去処に道たることが存在することは、認めている。このように、清弁にあっては第1偈 (<2.1>) から第3偈前半 (<2.8>) までが一つのまとまりある論議をなしていると考えられている。もっとも第3偈前半には、次に見るように、他の意図もあり、第3偈から第5偈まででもう一つのまとまりのある論議がなされていると清弁は考えている。

ところで清弁が自説を述べるために提示する推論式のほとんどに「最高真理においては」(*paramārthataḥ*) という限定詞が附されているのに対し、<2.1> および <2.8> における彼の推論式にはその限定句は附されていない。しかし、清弁の『中観心論頌』*Madhyamakahrdayakārikā* Ⅲ, 77 には <2.1> における二つの推論とほとんど同じ内容の推論が述べられており、そこでは「最高真理において」(*paramārthena*) という限定句が附されている。『中観心論頌』Ⅲ, 79 には <2.8> における推論と類似のものが述べられているが、そこにはかの限定句はない。

以下、第6偈までのひとまとまりの論議においては、第7偈以降の場合と同様、「最高真理においては」という限定句が盛んに用いられ、また、最高真理と日常真理との区別が論議の中で重要な役割を果すのである。一方、青目、佛護、月称の註においては、少なくとも、第6偈までの議論の中では最高真理と世俗真理との区別が直接的に問題とされることはないのである。

### <2.9> 最高真理においては去ることが存するという推論の不成立——3偈

P 163, 2, 4  
A 263, 3, 4

また

現去処に 去ることがあるとは どうしてあり得ようか (3 ab)

と言うのは、最高真理において去ることがある、と明言する推論は成立しないからである。

これが第3偈前半における、竜樹の、第三の意図である。

A 263, 3, 8

反対論者には「最高真理における去ることは存在する」と明言する推論は成立し得ない。故に、去ることは無く、したがって去ることの無い〔すなわち〕去ることを離れた現去処もあり得ない。故に〔第3偈前半は〕現去処に去ることとはないと述べている。故に

P 163, 2, 4  
A 263, 4, 1

〔竜樹は述べる。〕

去ることがないとき 現去処はあり得ない故に (3 cd)

D 33, 1, 1

「馬を繋ぐ紐」〔とは何かと質問した時の答〕と同様であるとも〔竜樹は〕意図した。ではなぜ「馬を繋ぐ紐」と同じなのかと言えは、「現去処とは何か」〔と問えば〕「運動のあるところに〔存するものである〕」と答え、「では、現去処は」どんな運動のあるところに〔存するの〕か」と問えば「現去処において〔存する〕」と答えるのでは何もはっきりとしないからである。

W 61, 10

観誓は「馬を繋ぐ紐と同様である」の意味を次のように説明している。

A 263, 4, 5

「この馬を繋ぐ紐は誰のか」と問えば、「この馬のである」と答え、「この馬は誰のか」と問えば、「この馬を繋ぐ紐のである」と答えるのでは、馬の本質も明らかでなく、馬主の本質も明らかではないからである。

## <2.10> 世俗の現去処に最高真理の去ることが存するという主張とその批判

### — 3 偈

P 163, 2, 6  
A 263, 5, 3

〔反対論者は〕「無始以来、日常言語活動(言説)として〔世間にその存在が〕認められている現去処の存在を承認し、そ〔の現去処〕において最高真理における去ることが存する」と考える。

それに対して〔中観論者は〕答える。「これ〔すなわち、去者、去ること、A263, 5, 5 および現去処〕を通じて一つしか存在しないそれ〔すなわち、去ること〕は、現去処と結びつく力を有する。したがって、〔現去処と結合している去ること〕以外に「現去処が去られる」という場合の「去られる」と呼ばれるものと結合する〕去ることがどうしてあろうか。

P 163, 2, 7  
A 264, 1, 1

故に、反対論者の「諸々の内的な依り所には必ず生ずることが存在する(主張)。それらを対象とすることばを語ることがあるから(理由句)」と述べられたことは成り立たない。理由が不成立(*asiddha*)である故に。また喩例も成立しない。最高真理においては〔反対論者が喩例として考えている〕デーヴァダッタが存在しないからである。

## <2.11> 去る動作を「去られる」という語で指し示す故に去ることが存するという主張とその批判— 4 偈

P 163, 3, 1  
A 264, 1, 6

〔反対論者は〕主張する。「去る動作が「現去処」と呼ばれるものにおいて確

W 62, 1 立されていないが、このようにそ〔の去る動作〕を「去られる」(*gamyate*)  
 という語に表現するから、〔去る動作が存在する。故に、<sup>A264,2,1</sup> 諸々の内的な依り所を  
 対象とすることばを語ることという〕理由が不成立なのではない。』  
 それに対し〔竜樹は以下のように〕答えた。

P 163, 3, 2  
A 264, 2, 2

現去処に 去ることがあれば  
その現去処は 去ることを離れる  
こととなろう なぜならば  
現去処の存在を 認めるからである (4)

A 264, 2, 5

もし或る者が「現去処は去られる」と主張するならば、<sup>(1→)</sup>「去られる」〔という  
 語によって指し示されるもの〕には去ることがあっても、<sup>←1)</sup>現去処には去るこ  
 A 264, 2, 5 とは無いことになろう。なぜならば、「現去処」と呼ばれるものに去る動作が確  
 立しておらず、存在していないと認められ、理解されるからである。

<2.12>

「現去処」と呼ばれるものが去ることを有する故に去ることが存するという  
 主張とその批判——4 偈

W 62, 10

A 264, 3, 4

それ〔すなわち、<sup>A264,2,8</sup> 現去処に去ることがないこと〕は承認することができず、  
 〔反対論者は次には〕「現去処」と呼ばれるものが去ることを有すると考えるこ  
 とであろう。その場合は、〔一つしかない〕去る動作はそれ〔すなわち現去処〕  
 において〔結合するための〕力を使い果してしまう故に〔「去られる」という語  
 によって指し示さるべき〕他の去ることは〔残ってい〕ないことになる。故に  
 先のような〔つまり、反対論者が「我々の理由は不成立なのではない」と反駁  
 したような〕誤りは〔我々、中観論者には〕ない。

<2.13>

最高真理における去ることを有する現去処に去ることが存するという主張と  
 その批判——5 偈

P 163, 3, 5  
A 264, 3, 8

もし〔反対論者が〕以上のような誤りに陥る危険を避けたいと思い、現去処  
 が去ることを有することを認めて、「去られる」(*gamyate*)〔という語〕に去  
 ること〔との結合〕が存すると言うならば、その場合にも〔竜樹によって偈に  
 答えられている。<sup>(1)</sup>〕

P 163, 3, 6  
A 264, 4, 4

現去処に 去ることがあれば  
去ることは 二つ存することになろう  
それにより 現去処となる去ることと  
現去処に 更に存する去ることと (5)

A 264, 4, 5

最高真理の去ることを有する現去処に去ることが存すると考えるならば、去ることは二つ存することになろう。<sup>(2→)</sup>或る去ることによってその現去処が「現去処」と呼ばれるとき、その去ること〔が第一のものであり〕、また、或る去ることによって現去処において日常言語活動の去ることが存するとき、その〔言語活動の〕去ること〔が第二のもの〕<sup>←2)</sup>である。

D 33, 2, 1

観誓は第一の去ることに関し「最高真理に属す或る去ること〔すなわち第一の去ること〕を有することによってその現に去られつつある道が「現去処」といわれる」(A264, 4, 6)と説明し、第二のものに関し「日常言語活動に属す或る去ること〔すなわち第二の去ること〕を有することによってその現去処なる道において日常言語活動に属する去ることが存することになる」(A264, 4, 7)と説明している。

このようにして、後世、自立論証派に属すと考えられた清弁と観誓にあっては5偈の「去ることは二つ存する」という場合の「二」は最高真理のレベルと日常言語活動(すなわち世俗の真理)のそれとの二を指している。しかし、帰謬論証派に属すとされる佛護および月称にあっては、その「二」が「二つの真理のレベル」を指すことはない。

<2.14> ただ一つの世俗の去ることに相待する故に去者および現去処があるという主張とその批判—6偈

<2.14.1> 偈を掲げる

P 163, 3, 7  
A 264, 4, 7

このように

P 163, 3, 7  
A 264, 4, 8

もしも二つの去ることがあれば 二つの去者があるう (6 ab)

なぜかというならば、〔この第6偈 ab は〕

去者なくしては 去ることはあり得ない故に (6 cd)

〔という第6偈 cd〕の含意なのである。

観誓註によれば、清弁は第6偈の意味を、「後半の含意あるいは余意が前半である」すなわち

「後半の故に前半」というように考えている (cf. A264, 5, 2—3)。

観誓はこの前半の意味を次のように説明する。

A 264, 5, 1     あなた〔反対論者〕は最高真理および日常言語活動に属する二つの去ることを主張するが、一人の去者に二つの去ることはあり得ない。それ故に、最高真理に属する一人の去者と日常言語活動に属する一人の去者という二人〔の去者〕が存することになるという誤りになる。

<2.14.2>     反対論者の主張とその批判

P 163, 3, 8  
A 264, 5, 4     〔もし反対論者が〕それ〔すなわち、去者なくして去ることの存すること〕は認められないので、先に〔中観論者により、もしも二つの去ることがあれば、二つの去者がある、と〕述べられた誤りの汚れを確実に払いたいと思い、日常言語活動に属する一つの去ることのみを承認し、それに相待することによって〔日常言語活動に属する〕<sup>A264, 5, 7</sup>去者と現去処との存在が認められたとしても、最高真理に属する〔去者は勿論〕<sup>A264, 5, 8</sup>去ることもあり得ない。故に、それら〔諸々の内的な依り所〕を対象とする言葉を話すことという理由は不成立であり、又喩例もない。したがって「諸々の内的な依り所には必ず生ずることがある」という主張は成り立たず、「来ることもなく去ることもない」という限定を受けた縁起が確立されたのである。

A 265, 1, 5

<2.15>     去ることはただ一つであるという文法論者の主張とその批判     — 6 偈

<2.15.1>     文法論者の主張

P 163, 4, 3  
A 265, 1, 6     文法論者は主張する。「去ることは一つ存するのみである。それを我々は自性本来の去ることと呼ぶが、それが或る基体において存するとき、そ〔の基体〕は現去処であり、去者たるものが作者である。故に去者と去ることが〔それぞれ〕二つ〔ずつ〕存するというにはならない。」

<2.15.2>     清弁による批判

P 163, 4, 4  
A 265, 2, 4     〔中観論者が答える。〕それは正しくない。〔なぜならば、第一に〕最高真理においては去ることの生ずることは否定されているから。〔第二に〕現去処が存在しないため<sup>(1→)</sup>去ることの基体がない。それ故に<sup>(←1)</sup>去ることが存在しないから。〔第三に〕〔手足等の〕作られたものの集まり（行聚）が他の場所に生ずるものを「去者」と仮説する〔のであって去者というものが実在するわけではない〕から。〔第四に〕現去処〔の非存在〕に関しても考察が終っているから。

## 註

## &lt;1.1&gt;

- (1→ ←1) P162, 2, 6; D31, 4, 7: *bstan par byed pa'm*; A256, 5, 7: *bstan par bzed pa'i dbaṅ gi<s> rab tu byed pa gñis pa brtsam mo zes bya ba dañ*. Aでは下線の部分(…と望んだために、第Ⅱ章を著した)がPD本文として扱われているが、これは観誓が意味を明確ならしめるために付け加えたものと考えられる。
- (2) 八つの否定的限定詞と「縁起」との関係については拙稿『『中論』における縁起』『名古屋大学文学部三十周年記念論集』1979参照。上記論文のテーマは、『中論』における“*pratityasamutpāda*”という語には「縁起の理法」と「縁起によりて生じている諸法」との二つの意味があるということであるが、*Tattvasaṃgraha* に対する Kamalaśīla の註 *Pañjikā* にも同様のことが述べられているとデッカ・カレッジ Śrīnivāsa Shāstri 氏より教示を受けた。ここに謝意を表します。*Pañjikā (Bauddha Bharati Series-1)* p. 19, ll. 11-13: *yaḥ skandhādīnām utpādaḥ sa pratityasamutpādaḥ. etad uktam bhavati—hetupratyayabalenotpannān skandhādīn yo jagādeti. yady api 'samutpādaḥ' iti vyatirekiva nirdeśaḥ, tathāpi pratityasamutpannam eva vastu bhedāntarapratikṣepamātrajijñāsāyām tathā nirdīśyate.*
- (3) <1.1.2> および <1.1.3> は漢訳されていない (cf. 『燈論』 p. 59c, l. 13ff.)。
- (4) P162, 2, 7 *thob*; A257, 3, 2 *thos*. A によれば「道理を聞いて」となる。
- (5) 拙稿 “A Study of Buddhapālita's *Mūlamadhyamakavṛtti* (1),” 『名古屋大学文学部研究論集』 LXIII, 1974, p. 5, p. 16 参照。
- (6) P162, 2, 8: *hdra*; A257, 4, 1; D32, 1, 2: *hdri*. 今、後者による。

## &lt;1.3&gt;

- (1) 『燈論』では「ヴィシュヌミトラ」(*khyab 'jug bśes gñen*, Skt., *viṣṇumitra*) の代りに「耶若達多」(*yajñadatta*) とある (『燈論』 p. 59c, l. 13)。
- (2) P162, 3, 5: *de ltar*; A258, 5, 1: *de lta bu*.
- (3) この推論式においては異類例(異喩)が同類例(同喩)の前に出されている。これは一般の推論式における順序とは異なる。
- (4→ ←4) P162, 3, 7; D32, 1, 7: *ji lta ba bzin nid mthoñ ba'i skye ba*; A259, 1, 7: *ji lta ba bzin de nid mthoñ ba'i dbaṅ du bya te/skye ba*. 今、前者による。
- (5) しかし観誓は明確にこのように述べているわけではない。彼は本文の「慧眼によって諸々のもののありのままの真実を見た」とは、「認識の対象は無であるという理によって見るのであるから(中略)生ずること等は成立しない」(A259, 2, 1—3) という意味であると述べている。すなわち場 (*pakṣa*) の存在が認められないと述べているのではなく、所証法 (*sādhyadharmā*) たる生ずることの存在が成立しないと述べているのである。
- (6) P162, 3, 8; D32, 2, 1: *spyi'i rnam pa*; A259, 2, 6: *spyi'i rnam pas*. 今、Aによる。
- (7) P162, 4, 1: *rje su*; P259, 3, 3; D32, 2, 1: *de rje su*. 今、後者による。
- (8) A259, 3, 3—4: 「世俗の理由と結びつくものは最高真理と「相反するもの」(*mi mthun pa'i phyogs*)である世俗のみに随伴する故に。」

## &lt;2.1&gt;

- (1) 「また」を註釈して観誓は「道というものの以外の〔ところにおいて起る〕すべての去ることに關してもまた」(A259, 3, 8) と述べる。「道以外のところ」とは、例えば、木から果実が地面に向かって落ちる場合などを指すのであろう。観誓は現去処を「足を挙げまた置くというすがたを取る運動が存する、今去られつつあ



る地面 (*sa phyogs*)」(A282, 2, 8; 4, 3; 4, 6) と説明し、また「今去ることにより踏んでいる道 (*lam*)」(A262, 5, 4) と説明している。

- (2) 清弁はすぐ後に未去処を (*pakṣa*) とし、道であることを理由 (*hetu*) とする推論を示し、<2.8> では現去処を場とし同一の理由を有する推論を示しており、已去処を場とする推論を示していない。本文のこの箇所は已去処を場とする推論を示さないことの説明である。なお、『中観心論頌』においても已去処を場とする推論は示されていない (cf. 江島恵教『中観思想の展開』春秋社 1980, p. 464, (26))。
- (3) 『燈論』(p. 50c, l. 27) : (理由句)「去者に由る故に。已去者の如し。」ここでは「道」(Tib. *lam*) の代りに「去者」と訳され、「已去処」の代りに「已去者」と訳されている。更に<2.1>末尾の「別に去ろうとは思ってはいない道におけるように」の部分も「譬如餘欲去者」(p. 60a, l. 4) と訳されている。このように、『燈論』においては、「去るという動作を受ける場」と「去る動作を行なう主体」との区別は明確ではない (江島恵教『中観思想の展開』春秋社 1980, p. 421, 77) 参照。
- (4) <2.1> (2) 参照。

#### <2.2>

- (1) 観誓註 (A260, 2, 7) には「あるいは去る動作がないから」(*'on te 'gro ba'i bya ba med pas*) とあり、『燈論』(p. 60a, ll. 6—7) にも「如提婆達多去作不去」(デーヴァダッタの去る作用が去らないというように) とある。『知恵のともしび』におけるように「已に生じてしまったので」(*skyes pa*) と取っても、観誓註のように取っても、「理由が相違である」根拠は同じとなる。
- (2) cf. *Vaiśeṣikasūtra*, I, 1, 6.
- (3) P162, 5, 1; W58, 2: *yul*; A260, 4, 4, D32, 2, 7; *yul bzin no*. 今、後者に従う。

#### <2.3>

- (1) 『燈論』(p. 60a, l. 22) にも「経部師言」とある。
- (2) P162, 5, 5, W58, 12: *'byuñ ba la syur pa*; A261, 2, 8, D32, 3, 3: *'byuñ ba las gyur pa*. 今、後者を取る。
- (3) P162, 5, 5, D32, 3, 3, W58, 13: *byuñ ba las 'gro ba*; A261, 3, 1: *byuñ ba la 'gro ba*. cf. W32, note 5. 今、Aによる。
- (4) この経量部の考え方は、ここに述べられた限りでは、有部の運動の説明の仕方とよく似ている。舟橋一哉『業の研究』法蔵館 1954, pp. 59—60 参照。『冠導阿毘達磨俱舍論』(佐伯旭雅編輯) 30, 13右。

#### <2.4>

- (1) cf. *Sāṃkhyasūtra*, I, 120; *Bhagavadgītā*, XIV, 12.

#### <2.5>

- (1) 『燈論』(p. 60b, l. 9) には「半去半未去」とあり、この表現は羅什訳『中論』(大正蔵 No. 1564) (p. 3c, ll. 11—12) において現去処 (去時) を「半去半未去」と規定するときのものと同じである。

#### <2.6>

- (1) *ceṣṭā* と *gati* に関して、観誓は「運動 (*ceṣṭā*) と去ること (*gati*) とは同じ意味であり、去る動作のことである」(A262, 4, 3; 4, 6) と述べ、*ceṣṭā* と *gati* との意味上の区別をしない。cf. 窺基『中論疏』(大正蔵 Vol. 42) p. 55b—c : 去龜而動細。去龜故可得將已未分之。動細故不得復就已未分之。
- (2) ここから <2.7.2> の終りに至るまでの『燈論』の部分は、PD 本文と一致しない点が多い (p. 60b, l. 14ff) : 復次有人言。若有去処。彼可説有去。如是言説。音聲有体。以作與依止。不相離故。已去未去者。不説遮去。此不相応。汝説去時不受。義既不成。已去未去。此亦不破。

## &lt;2.8&gt;

- (1→ ←1) P163,2,1: *mig gi bsal ba dañ*// *ma bsal ba'i ño bo ñid*; A263,1,4: *dmigs kyistsal ba doñ ma stsal ba'i ño bo ñid*. 今, Pによる。
- (2) 江島恵教『中観思想の展開』春秋社 1980, p.422, 79) 参照。
- (3) P163,2,3: *gañ yod ce na*; D32,4,6; W61,1: *gañ la yod ce na*. 今, 後者に従う。

## &lt;2.9&gt;

- (1) 「馬を繋ぐ紐」(*rta bciñ ba*) は『燈論』(p.60b, l.26) では「馬櫃」と訳されている。

## &lt;2.11&gt;

- (1→ ←1) P163,3,3; W62,5: *'gro ba yod kyañ*; D33,5; A264,2,4: *'gro ba la 'gro ba yod kyañ*. 今, 後者に従う。

## &lt;2.13&gt;

- (1) この後, 第5偈の直前までに『燈論』では以下の部分がある。『燈論』p.60, ll.17—20: 如偈日 去和合去時 去者唯分別 釋日。第一義中, 去和合等, 皆不可得。但憶想分別故。若定如比, 得何等過。この部分のチベット訳にあたるものは見出されない。
- (2→ ←2) この部分に相当する漢訳は見られない (cf. 『燈論』p.60, l.23)。

## &lt;2.15&gt;

- (1→ ←1) ≪ ≫ 内は A265,2,6: *'gro ba'i gāi med pas* により補う。cf. W63, note 4.