

チベット 初期中観思想研究

——パツァブ翻訳師ニマタクの中観思想——

西 沢 史 仁

序

筆者は、以前に二諦説を主題として、ゴク翻訳師ロデンシェーラブ (rNgog lo tsā ba Blo ldan shes rab, 1059-1109)、トルンパ・ロトウジュンネー (Gro lung pa Blo gros 'byung gnas, ca. 1070-1150)、ギャマルワ・チャンチュプタク (rGya dmar ba Byang chub grags, ca. 1080-1150)、チャパ・チューキセンゲ (Phya/Phywa/Cha pa Chos kyi seng ge, 1109-1169) 等のサンブ寺で活躍した一連の初期チベット人学者の解釈を検討した (西沢2018ab; 2019)。その結論として、ゴク・トルンパ師弟とギャマルワ・チャパ師弟の間には空性理解を巡って論争があり、それを契機として、以後チベットには、(1)空性を知の対象を超えた有とも無とも表現できないものとするゴク・トルンパ師弟系統の学統と、(2)空性を知の対象として存在するとするギャマルワ・チャパ師弟系統の学統の二つに分かれたことを明らかにした。さらには、その二つの学統が順に後代のサキャ派とゲルク派に入って両派の中観思想の起源となったことを作業仮説として想定したが、そこではこのサンブ系の学統とは別にチベット中観思想の一大学統を形成したパツァブ翻訳師ニマタク (Pa/sPa tshab lo tsā ba Nyi ma grags, ca. 1070-1140)⁽¹⁾ 及びその随順者達の学統については検討課題として残されたままであった。

それを受けて続く拙稿では、パツァブ翻訳師の中観思想の予備的研究として彼の生涯と事績について包括的に検討した (西沢2021a)。ここでは、パツァブ自身の一連の翻訳後記や著作後記を一次資料として、『青冊』 (*Deb ther sngon po*) を始めとする関連する諸史料や聴聞録等の二次資料の記述と照合し、総合的にパツァブ翻訳師の生涯と事績を浮き彫りにして再構成する作業を試みた。パツァブの翻訳目録の作成と『カダム全集』所収の四点の著作の真作性の検討も併せて行ない、特にパツァブの年代については、諸資料を総合的かつ批判的に検証した結果、ca. 1070-1140年という年代を新たに得た。

さらに、後代のサキャ派やゲルク派において二諦説を論ずる際に《共通の議論の基盤》として採用された六項目からなる二諦の科段構成が⁽²⁾ 一体何時頃誰によって案出されたのかということと初期サンブ系の学者達の一連の中観論書やパツァブ翻訳師の著作、特に、『中論註疏明灯論』 (*dBu ma rtsa ba shes rab kyi ti ka/ bsTan bcos sgron ma gsal bar byed pa*, 以下、『中論パ註』) と『中論』全二十七章の関係に関するパツァブの口訣 (*Le 'brel Pa tshab kyi man ngag*,

以下、『パツァブ口訣』という小品を資料として検討したが（西沢2021b）、そこで明らかになったのは、(1)この六項目からなる二諦の科段構成は、11-12世紀の初期サンプ系学者達により創出されたことと、(2)この科段構成はパツァブ翻訳師及びその随順者達によっては採用されず、それ以前に二諦説自体が彼らの中観思想の主要主題とは見なされていなかったこと、端的には、二諦説ではなく縁起説こそが彼らの中観思想の中核であったことである。そこから、11-12世紀の初期チベット人学者達の間には、中観思想の主要主題をめぐって、①二諦説を中観思想の中核に位置付けるサンプ系学者達の一派と、②縁起説をその中核に位置付けるパツァブ及び彼の随順者達の一派の二つの学統が存在していることを結論として導出した。しかるに、ここでは紙幅の関係上、特にパツァブ翻訳師の中観思想の委細については、十分に解説する余裕がなく、さらなる検討課題として残されたままであった。

本稿では、以上のような状況を鑑みて、パツァブの一連の中観典籍を資料として取り上げ、改めて彼の中観思想とその学的背景及び思想的展開を検討することを試みるものである。本稿は全九章から構成されているが、最初の五章はテキスト研究に入る前の準備段階に相当する。まず第一章において現状利用可能な『中論パ註』のテキスト状況を確認した上で、第二章において、その『中論パ註』と『明句論難語釈』（*Tshig gsal ba'i dka' ba bshad pa*、以下、『明句論パ註』）の章立てと科段骨子を提示し、第三章では、それを『パツァブ口訣』に見られる章立ての解釈と比較対照することで、パツァブが『中論』を如何なる観点から捉えようとしていたのかを明らかにする。第四章では、前稿では暫定的にパツァブの著作リストから外した『明句論パ註』の真作性と、『パツァブ口訣』の著作年及びカダム写本の編纂年について再検討を加え、併せて前稿の不備が補われる。続く第五章においては、後代の文献にパツァブを《離辺中観（*mtha' bral dbu ma*）》の祖や中観派を《帰謬派（*thal 'gyur ba*）》と《自立派（*rang rgyud pa*）》に分ける流儀の創始者に帰する解釈が見られるが、その史実性について検証し、特に帰謬派と自立派の分類の起源について究明することを試みる。

第六章は本稿の中核となる部分であり、『中論パ註』第一章を主資料としたテキスト研究及びそれを踏まえたパツァブの中観思想の分析からなる。即ち、『中論パ註』第一章から特にパツァブの中観解釈の自説が纏まって示されている《認識対象（＝空性）と認識手段（＝空性を理解する知）に関する十問答》（KS, 11, 10a13-13a11）の部分を訳出しその内容解説とそこに見出されるパツァブの中観思想及びその論述の分析を行なう。この箇所では傍論として二諦や離一多性に関するパツァブの独自の見解が明示されており、『中論パ註』において最も重要な部分である。続く第七章では、これまで未詳であったゴク翻訳師とパツァブの関係について『中論パ註』から読み取れる情報を整理し、第八章では、『中論パ註』とその後著作された『明句論パ註』の間に見られるパツァブの中観解釈の変遷について、①『中論』の章立て、②主要主題、③「帰謬派」と「自立派」の用語法の三つの観点から論ずる。第九章は、パツァブの中観思想の形成

とその学的背景に関して現状判明していることを纏めた章である。ここでは11-12世紀の仏教復興時代において、一チベット人学者が如何にインド原典に取り組み、自らの中観思想を構築していったのかということが具体的に明らかにされるであろう。最後に結語として、本稿において明らかになったことを踏まえつつ、チベットにおける中観思想の形成とその歴史的展開について極めて大雑把な形ではあるが現時点での筆者の解釈を提示し、併せてインド・チベット中観思想研究の今後の展望と方法論に関する所感を素描する。以上が本稿の概略となる。

パツァブ中観思想の原典研究は漸く端緒に就いたばかりであり、研究すべきことは多々残されている。本稿は、前稿と共にそのための単なる導入を試みたに過ぎない。これまで先行研究の積み重ねが殆どない未開拓な分野であり、筆者の理解不足や無知のため、本稿には問題や誤りなどが多々残されているかもしれないが、その点については今後さらに研究を積み重ねることで改善をはかっていく予定である。拙稿が今後のパツァブ中観思想研究の、さらには、インド・チベット中観思想研究のささやかな一助になればと願う次第である。

I. 『中論パ註』のテキストについて

『中論パ註』については、現状、三つのテキストが知られている。即ち、①『カダム全集』所収のウメ写本（カダム写本（K）、KS 11, pp. 29-132/ 1a-52b22）。②『パツァブ著作集』所収の活字本（ラルン本（L）、pp. 1-237）、③ *Thal bzlog 'grel pa* と云う表題を有する第一章断片の活字本（テルドク本（T）、pp. 323-357. KS 11, 5a22-14b16に相当⁽⁴⁾）である。このうちカダム写本については前稿において既に考察したので説明は割愛する⁽⁵⁾。他方、後二者は共にラルン五明仏学院から出版されたもので、最後のテキストは中観稀観書選集に収録されている。前稿ではラルン本は単なるカダム写本の写しと考え、最後のテルドク本については十分な検討を加える余裕がなかった。しかるに今回改めて検討したところ幾つか判明した事実があるので、それをまず最初に報告しておく。まずこのテルドク本についてはそれを収録する中観稀観書選集には出版年が記載されていないが、Buddhist Digital Resource Center (BDRC, alias, Tibetan Buddhist Resource Center, TBRC) の書誌情報では2005年の出版であり、『カダム全集』第一集の出版年である2006年より一年前の出版なので、『カダム全集』所収の写本とは別写本に基づく可能性が考えられる。この小品は、『中論』の供養文（帰敬偈）の註釈が完了し『中論』各章の註釈が始まる「A3. 意趣されたものである本義」[5a22] という科段冒頭部から、四句不生を論ずる「D3. 時機に合った内容の点から解説すること」[13a12] の科段までを含む第一章の断片テキストであり、端的には、第一章「B1. 縁の考察」[5a22-17a21] は、「C1. 立論／論証の解説（dam bca'/ bsg grub pa'i bshad pa）」[5b1-14b16] と「C2. その妥当性」[14b17-17a21] の二つに科段分けされるうち、前者の科段に相当する⁽⁷⁾。テキスト末尾には以下のように記されている。

bzhi pa sKäl ldan grags pas de la brtsad pa spang pa ni snga ma ltar shes par bya'o// de

las rkyen brtag pa'i rab tu byed pa las dang po bsgrub pa'i bshad pa'o// dge'o// // [T p. 357.19-21]

「第四。バヴィヤキールティ (*Bhavyakirti, alias, Bhāviveka) のそれ (= 仏護の主張) に対する論難の断滅は、先の如く知られるべきである。それ (= 『中論』 二十七章) のうち「縁の考察」所収の第一 [科段] 「論証の解説 (= 立論)」である。善哉。」

文末の「善哉 (dge'o)」という語はカダム写本には見出されないが、それ以外は同写本に記されている通りである。この小品がカダム写本に基づくものでないことは、テルドク本の校訂者が「原本不明瞭 (ma dpe mi gsal)」と小さいフォントで傍註を付けている箇所がカダム写本では問題なく明瞭に見えることから確認される⁽⁸⁾。それ故、断片とは言え、カダム写本以外にも『中論パ註』の写本の現存が確認されたことになる。但し、本稿の翻訳研究篇で訳出した部分のカダム写本とテルドク本の読みを比較したところ、基本的に同じ読みを示す場合が多く、内容に関わる大きな異読はあまり見られなかった。カダム写本に散見する e de/ede pa 等の音写語や myi (mi) や myed (med) のように ya 足字が入る旧字、lastsogs pa (la sogs pa) などの古い表記はカダム写本の通りに見出される。カダム写本に見られる一行が丸ごと脱落している箇所⁽⁹⁾やカダム写本では欄外書込みなのに本文に組み込まれている箇所⁽¹⁰⁾など問題点を含むが、他方、カダム写本に欠けている文字が明記されていたり⁽¹¹⁾、カダム写本に見出されない一文が記されている箇所⁽¹²⁾もあり、カダム写本に準ずる資料的価値は認められる⁽¹³⁾。

他方、ラルン本はカダム写本の単なる写しではなく、テルドク本に相当する箇所はそのほぼ完全な丸写しであることが判明した。テルドク本にはカダム写本と同様に不正規な連声を示す箇所が散見しそこには修正が入っているが、それ以外はテルドク本の写しである。カダム写本に基づきテルドク本の読みを改善できる箇所も少なからず見られるが、実質的にカダム写本は殆ど校合されておらず、写本の誤読も散見するので、杜撰さを感じさせるテキストである。

以上、現在利用可能な『中論パ註』の三つのテキストを概観した。結論としては最も資料的価値が高いものはカダム写本であるが、テルドク本はカダム写本とは別写本に基づくので、参照する価値はあり、ラルン本はウメ書体の写本をウチェン書体に直しているという利便性はあれ、テキストとしての資料的価値はあまりないことが導出される。それ故、本稿においては、カダム写本を底本としてテルドク本と校合しつつ、ラルン本も適宜に参照することにする。

II. 『中論パ註』及び『明句論パ註』の全体の構成

『中論パ註』(KS 11, pp. 29-132/ 1a-52b22) は、パツァプのカシュミール修学時代、凡そ1105年頃⁽¹⁴⁾に尊師ハスマティ (Hasumati) の『中論』の講義の備忘録として記された作品と推定される。著述上の特徴としては、整然と科段 (sa bcad) 分けされていることが挙げられ、11-12世紀頃の初期チベット人学者達の間、既に科段を立てて整然と著作する流儀が確立されていた

ことを示す一証左となっている。以下に全体の科段骨子と『中論』の章立てを挙げておく。⁽¹⁵⁾

図1. 『中論バ註』の科段骨子と『中論』二十七章の章立て

- A1. [帰敬] [1b1] [L1]
 A2. 吉祥の支分となっている供養文 (bkra shis pa'i yan lag tu gyur pa'i mchod pa brjod pa) [1b2]
 [L1] [= 『中論』 帰敬偈の註釈]
 A3. 意趣されたものである本義 (mngon par 'dod pa gzhung gi don) [5a22] [L19] [= 『中論』
 本論の註釈]
 B1. ①縁の考察 (rkyen brtag pa) [5a22] [L19]
 B2. ②去来の考察 ('gro 'ong brtag pa) [17a21] [L75]
 B3. ③処の考察 (skye mched brtag pa) [19b4] [L85]
 B4. ④蘊の考察 (phung po brtag pa) [20a15] [L88]
 B5. ⑤界の考察 (khams brtag pa) [21a8] [L92]
 B6. ⑥貪欲と貪者の考察 ('dod chags dang chags pa brtag pa) [21b16] [L95]
 B7. ⑦生住滅の考察 (skye ba dang gnas pa dang 'jig pa brtag pa) [22b17] [L100]
 B8. ⑧行為と行為主体の考察 (las dang byed pa brtag pa) [26a8] [L115]
 B9. ⑨享受主体と享受の考察 (nye bar len pa po dang nye bar blang ba brtag pa) [27a4] [L119]
 B10. ⑩火と薪の考察 (me dang bud shing brtag pa) [28a4] [L123]
 B11. ⑪輪廻の考察 ('khor ba brtag pa) [29b22] [L132]
 B12. ⑫苦の考察 (sdug bsngal brtag pa) [30b1] [L134]
 B13. ⑬行の考察 ('du byed brtag pa) [31a21] [L139]
 B14. ⑭結合の考察 (phrad pa brtag pa) [32a13] [L143]
 B15. ⑮事物と非事物の考察 (dngos po dang dngos po med pa brtag pa) [33a4] [L147]
 B16. ⑯繫縛と解脱の考察 (bcing thar brtag pa) [33b19] [L151]
 B17. ⑰業と果報の考察 (las dang 'bras bu brtag pa) [35a6] [L156]
 B18. ⑱我と法の考察 (bdag dang chos brtag pa) [37b9] [L158]
 B19. ⑲三時の考察 (dus gsum brtag pa) [38b9] [L173]
 B20. ⑳原因と結果の考察 (rgyu dang 'bras bu brtag pa) [39a14] [L176]
 B21. ㉑生滅の考察 ('byung ba dang 'jig pa brtag pa) [41a17] [L185]
 B22. ㉒如来の考察 (de bzhin gshegs pa brtag pa) [43a10] [L194]
 B23. ㉓顛倒の考察 (phyin ci log brtag pa) [44b11] [L201]
 B24. ㉔ [四] 諦の考察 (bden pa brtag pa) [46a18] [L208]
 B25. ㉕涅槃の考察 (mya ngan 'das pa brtag pa) [49b5] [L223]
 B26. ㉖生存の [十二] 支分の考察 (srid pa'i yan lag brtag pa) [51a7] [L229]
 B27. ㉗見解の考察 (lta ba brtag pa) [51b3] [L230]
 A4. [奥書き] [52b21-22] [L237]

注. 科段冒頭部に付された丸印の数字は『中論』の章番号を示す。

『中論パ註』の科段構成上の特徴としては、全体が『中論』帰敬偈の註釈の部分 (A1) と『中論』本論の註釈の部分 (A2) に大別され、本論の部分は組分けされることなく、二十七章が等しく並置されている点に特徴がある。内容的には、『中論』帰敬偈の註釈 (1b2-5a21) と第一章「縁の考察」の註釈 (5a22-17a22) が分量的にも多く内容的にも重要である。特に第一章の註釈には、パツァブ翻訳師の中観理解が明確に示されている点で注目に値するので、この箇所は後に別立してその全体の科段の提示とその内容概観を行なっておく。

他方、『明句論パ註』(KS 11, pp. 137-203/ 55a1-88a10) の全体の科段骨子と『中論』二十七章の章立ては以下の通りである。

図2. 『明句論パ註』の科段骨子と『中論』二十七章の章立て

- A1. [序] [55a1] [L238]
- A2. [『明句論』の] 供養文の内容解説 (mchod brjod kyi don bshad pa) [55a6] [L238]
- A3. 《関係 ('brel ba, *sambandha)》の解説 ('brel ba bshad pa) [56b2] [L245]
- A3. 本義 (本論の内容) の解説 (gzhung gi don bshad pa) [56b17] [L247]
- B1. [『中論』の] 供養文 (mchod pa brjod pa) [56b17] [L247]
- B2. 言表対象である本義 (brjod bya gzhung gi don) [58b11] [L256]
- C1. [『中論』二十七章を] 分節すること (skabs dbye ba) [58b11] [L256]
- D1. 数の確定 (grangs nges pa) [58b21] [L257]
- D2. 順序の確定 (go rim nges pa) [59a21] [L259]
- C2. 言表対象を決択すること (brjod bya'i don gtan la dbab pa) [59b5] [L260]
- D1. 主要な限定者 (khyad par gtso bo) [59b6] [L260]
- E1. ①縁の考察 (rkyen brtag pa) [59b6] [L260]
- E2. ②去来の考察 ('gro 'ong brtag pa) [67b1] [L267]
- D2. 従属的な限定者 (khyad par phal pa) [69a18] [L305]
- E1. ③処の否定 (skye mched dgag pa, i.e., skye mched brtag pa) [69a20] [L305]
- E2. 蘊界処の否定 (phung po dang khams dang skye mched dgag pa) [70a4] [L308]
- F1. ④蘊の考察 (phung po brtag pa) [70a5] [L308]
- F2. ⑤界の考察 (khams brtag pa) [70b4] [L310]
- F3. ⑥貪欲と貪者の考察 ('dod chags dang chags pa brtag pa) [71a5] [L312]
- F4. ⑦有為の考察 ('dus byas brtag pa) [71b5] [L314]
- F5. ⑧行為と行為主体の考察 (las dang byed pa po brtag pa) [73b18] [L324]
- E3. 我の否定 (bdag dgag pa) [74a21] [L327]
- F1. ⑨享受主体と享受の考察 (nye bar len pa po dang nye bar blang ba brtag pa) [74a22] [L327]
- F2. ⑩火と薪の考察 (me dang bud shing brtag pa) [75a1] [L329]

- F3. ⑪前 [世] と来 [世] の考察 (sngon dang phyi mai brtag pa) [75b19] [L334]
 F4. ⑫苦の考察 (sdug bsngal brtag pa) [76a18] [L336]
 E4. 実性 (／自体) の否定 (de kho na nyid (／ngo bo) dgag pa) [77a14] [L340]
 F1. ⑬実性の考察 (de kho na nyid brtag pa) [77a16] [L340]
 F2. ⑭結合の考察 (phrad pa brtag pa) [77b14] [L342]
 F3. ⑮自性の考察 (rang bzhin brtag pa) [78a11] [L344]
 F4. ⑯繫縛と解脱の考察 (bcings pa dang thar pa brtag pa) [78b9] [L346]
 F5. ⑰業と果報の考察 (las dang 'bras bu brtag pa) [79b7] [L351]
 F6. ⑱我と法の考察 (bdag brtag pa/ bdag dang chos brtag pa) [81a7] [L357]
 E5. 時の否定 (dus dgag pa) [82a18] [L363]
 F1. ⑲三時の考察 (dus gsum brtag pa) [82a20] [L363]
 F2. ⑳原因と結果の考察 (rgyu dang 'bras bu brtag pa) [82b20] [L365]
 F3. ㉑生滅の考察 ('byung ba dang 'jig pa brtag pa) [84a18-b22-Ms. missing]⁽¹⁶⁾ [L374-]
 E6. 自性の否定 (rang bzhin dgag pa) [Ms. missing] [L-]
 F1. ㉒如来の考察 (de bzhin gshegs pa brtag pa) [Ms. missing] [L-]
 F2. ㉓顛倒の考察 (phyin ci log brtag pa) [Ms. missing-85a1-85b5] [-L374]
 E7. 生存の相続の否定／過大適用の断滅 (srid pa'i rgyun dgag pa/ ha can thal ba spang ba) [85b5] [L377]
 F1. ㉔四諦の考察 (bden pa bzhi brtag pa) [85b5] [L377]
 F2. ㉕涅槃の考察 (mya ngan 'das pa brtag pa) [86b19] [L382]
 D3. 限定基体 (khyad par gyi gzhi) [87b3] [L385]
 E1. ㉖生存の [十二] 支分の考察 (srid pa'i yan lag brtag pa) [87b4] [L385]
 E2. ㉗見解の考察 (lta ba brtag pa) [87b12] [L386]
 B3. 末尾に恩義を想起して帰敬すること (mjug bka' drin rjes su dran pa'i phyag) [87b19] [L387]
 A4. 『明句論』の 奥書に關係する行為を解説すること (mjug dang rjes su 'brel ba'i bya ba 'chad pa) [87b20] [L387]
 A5. [著作後記 (mdzad byang)] [88a9-10] [L388]
 注. 科段冒頭部に付された丸印の数字は『中論』の章数を示す。

『明句論パ註』の科段構成上の特徴としては、『明句論』(Prasannapadā)が『中論』の註釈である関係上、『明句論』の冒頭部に見られる供養文(帰敬偈)と著作目的等の三支分(主題、目的、関係)の解説が冒頭に付されている点が『中論パ註』に見られない特徴である。本論の解説は、『中論』の供養文(B1)と言表対象である本義(B2)に二分される点で『中論パ註』と共通するが、本論において、『中論』二十七章が『中論パ註』に見られるように並置されるのではなく、組分けされている点が両著作の間に見られる科段構成上の大きな相違点である。即ち、『明句論パ註』では、『中論』の諸章は《限定基体》と《限定対象》の観点から大別され、後者は更に《主要なもの(gtso bo)》と《従属的なもの(phal pa)》の二つに細分されている。

さらに、否定対象の点から十組に整理されているが、その委細については後述しよう。そこから読み取れることは、『明句論パ註』では、『中論』全二十七章のうち中核となるのは、限定基体である《縁起》を主題とした第二十六章（=生存の〔十二〕支分の考察）と、その縁起を修習することの功德を論じた第二十六章（=見解の考察）であって、前二十五章は縁起をこの二章を様々な観点から規定する限定者と位置付けられている。

注目すべきは、この『明句論パ註』に見出される章立ての仕方は『パツァブ口訣』に見出されるものとほぼ一致していることである。⁽¹⁷⁾これは僅か二フォリオの小品であるが、『中論』の構成に関してパツァブが如何なる解釈を有していたのかという点を一瞥することが出来る点で重要な作品である。そこで次にこの口訣の内容を紹介し、パツァブの『中論』解釈についてテキスト構成上の観点から検討することにした。

Ⅲ. 『中論』の章立てに関するパツァブ⁽¹⁸⁾翻訳師の解釈

1. 『パツァブ口訣』に見られる『中論』の章立てに関する解釈

『パツァブ口訣』（KS 11, pp. 133-136/ 53a1-54b14）の内容を検討する前に、その全体の構成を提示しておこう。同書は明確に科段分けされているわけではないので、筆者の理解に基づき再構成したものである。

図3. 『パツァブ口訣』の構成

- A1. [帰敬] [53a1] [L389]
- A2. [要句（偈文）] [L389]
 - B1. 要句 (sdom) [53a1] [L389]
 - B2. 中間要句 (bar sdom) [53a5] [L389]
 - B3. 支分要句 (yan lag gi sdom) [53a7] [L389]
- A3. [要句の解説（散文）] [53a8] [L390]
 - B1. [『中論』二十七章の章名の提示] [53a8] [L390]
 - B2. [生起等の] 八相（直接的には生起と去来の三相）の否定 [53a12] [L390] (Chap. 1-2)
 - B3. 感官の否定 (dbang po dgag pa) [53a16] [L390] (Chap. 3)
 - B4. 蘊と界〔と処〕の否定 (phung po dang khams [dang skye mched] dgag pa) [53a18] [L390]⁽¹⁹⁾
(Chap. 4-8)
 - B5. 我の否定 (bdag dgag pa) [53b8] [L392] (Chap. 9-12)
 - B6. 諸事物の自体の否定 (dngos po rnam kyi ngo bo dgag pa) [53b18] [L393] (Chap. 13-18)
 - B7. 時の否定 (dus dgag pa) [54a10] [L394] (Chap. 19-21)
 - B8. 生存の相続の否定 (srid pa'i rgyun dgag pa) [54b1] [L396] (Chap. 22-23)
 - B9. 空性の宗に過大適用されることの断滅 (stong pa nyid kyi phyogs la ha cang thal ba spong ba) [54b5] [L396] (Chap. 24-25)

B10. 有法である縁起の説示 (chos can rten 'brel ston pa) [54b10] [L396] (Chap. 26)

B11. 縁起を見る功德の説示 (rten 'brel mthong ba'i phan yon ston pa) [54b12] [L397] (Chap. 27)

A4. [奥書] [54b14] [L397]

本書は大きくは三つの要句、即ち、要句 (sdom)、中間要句 (bar sdom)、支分要句 (yan lag gi sdom) を列挙した偈文の前半部分と、その内容を散文で解説した後半部分からなる。但し、「要句」(B1) では、偈文を提示した後で、簡単な散文の解説が付されており、その内容は後半部分でより詳しく解説されている。以下、その内容を概観しておこう。

まず最初の「要句」では、総説としてこの『中論』二十七章が十組に纏められることが明示されている。即ち、

「①二組 (Chap. 1-2) と②単独 (Chap. 3) と③五組 (Chap. 4-8) と④四組 (Chap. 9-12) と⑤六組 (Chap. 13-18) と⑥三組 (Chap. 19-21) と⑦⑧二つの二組 (Chap. 22-23; 24-25) と⑨⑩二つの一つ一つ (Chap. 26; 27) により論書 (= 『中論』) の全ての内容は包摂される。」(『パツァプ口訣』53a1-2)⁽²⁰⁾ [注. 番号付けは筆者。以下、同様。]

その具体的な内容については、直後に散文で簡略に説明されている。

「そのうち (= 全二十七章のうち)、①最初の二つの章 (Chap. 1-2) は、[帰敬偈に示された生起等の] 八つの特相 [を全て否定するか] あるいは直接的に三つ (= 生起と去来) を否定する。② [第三章は] 単独で「感官は存在する」ということを否定する。③それから五章 (Chap. 4-8) により蘊と界が否定される。④ [それから] 四章 (Chap. 9-12) により我が否定される。⑤それから六章 (Chap. 13-18) により諸事物の自体が否定される。⑥それから三 [章] (Chap. 19-21) により時が否定される。⑦それから二 [章] (Chap. 22-23) により生存 (= 輪廻) の相続が否定される。⑧それから二章 (Chap. 24-25) により空性の宗に過大適用されることが断滅される。⑨それから一章 (Chap. 26) により『中論』の] 有法 (= 議論基体) である縁起が説示される。⑩最終章 (Chap. 27) により縁起を見る功德が説示される。以上は、『中論』二十七章の] 大略の関係 (che long gyi 'brel [ba]) である。」(同53a2-5)⁽²¹⁾

ここでは、『中論』二十七章が、その章で何が否定されるのかという《否定対象 (dgag bya, *pratishedhya)》の観点から十組みに区分されることが簡略に示されている。その委細は後述 (同53a12-b14) されているので、便宜上、前者を「略示」、後者を「詳説」と称しておく。

次の「中間要句」では、『中論』二十七章の章名が列挙されている。

「①縁と、②去来と、③処と、④蘊と、⑤界と、⑥貪欲と貪者と、⑦有為と、⑧行為と行為主体と、⑨享受主体と享受対象と、⑩薪と火と、⑪前 [世] と来 [世] と、⑫自身の所作と他者の所作と、⑬行と、⑭結合と、⑮自性と、⑯繫縛と解脱と、⑰業果と、⑱我と法

と、⑲時と、⑳因果と、㉑生滅と、㉒如来と、㉓顛倒と、㉔〔四〕諦と、㉕涅槃と、㉖生存の〔十二〕支分と、それと同様に、㉗見解の考察である。」(同53a5-7)⁽²²⁾

最後の「支分要句」では、冒頭の要句の箇所ですされた十組の組分けが《限定者》と《限定対象》の観点からさらに三つに包摂されている。

「そのうち（＝『中論』全二十七章のうち）、(1)最初の二十五〔章〕により限定者（khyad par, *viśeṣana）が、(2)第〔二十〕六〔章〕（＝観十二因縁品）により限定者を有するもの（khyad par can, *viśeṣya, 限定対象）である《縁起》が〔説かれ〕、(3)第〔二十〕七〔章〕（＝観邪見品）により、諸々の〔誤った〕見解が生じないことがそれ（＝縁起）を見ることの功德である〔と説かれた〕。」(同53a7-8)⁽²³⁾

この記述によれば、『中論』二十七章の根本主題は《縁起》であり、それを主題とする第二十六章は限定対象、前二十五章はそれを種々の観点から規定する限定者、第二十七章は縁起を見ることの功德を説いた章と解釈されている。ここから、パツァブ翻訳師が『中論』を解釈するに際して、縁起を根本主題としたこと、さらには、パツァブ翻訳師にとって中観思想の中核にはこの縁起説があったことを読み取ることが出来る。

以上一連の要句の記述から、『パツァブ口訣』に示されている『中論』全二十七章の章立てに関する解釈は以下のように図式化できよう。

図4. 『パツァブ口訣』に見られる『中論』二十七章の十組の章立て

組	『中論』の章	否定対象の否定 (1-25章)	関係	〔主従〕
1	1-2章	〔生起等の〕八相（直接的には生起と去来の三相）の否定	限定者	主
2	3章	感官の否定	限定者	従
3	4-8章	蘊と界〔と処〕の否定	限定者	従
4	9-12章	我の否定	限定者	従
5	13-18章	諸事物の自体の否定	限定者	従
6	19-21章	時の否定	限定者	従
7	22-23章	生存の相続の否定	限定者	従
8	24-25章	空性の宗に過大適用されることの断滅	限定者	従
		有法（＝議論基体）とその功德の説示（26-27章）		
9	26章	〔『中論』の〕有法である《縁起》の説示	限定対象	
10	27章	《縁起》を見る功德の説示	限定対象	

注. 右端の「主従」の項目は、限定者を主要なもの（gtso bo）と従属的なもの（phal ba）に分ける『明句論パ註』の解釈を補記したものであり、この『パツァブ口訣』には説かれていない。

『パツァブ口訣』によれば、上記の通り、『中論』二十七章は十組に整理される。大きくは否

定対象の否定を説く第1-25章と、『中論』の根本主題である《縁起》を説示する第二十六章及びその縁起を見る功德を説示する第二十七章の三つに大別され、『中論』の根本主題である《縁起》を説示する第二十六章は《限定対象》、一連の否定対象の否定を説く第1-25章はその縁起を種々の観点から規定する《限定者》と解釈されている。

この解釈からは、全二十七章のうち縁起を直接的に説示する第二十六章が最も重要かと思われるが、実際には、『中論パ註』や『明句論パ註』を見るならば、第二十七章の註釈は僅かであり、むしろ第一章の註釈が最も分量的にも多く内容的にも重要である。これは、この口訣にも示唆されている通り、帰敬偈に示された八つの否定対象（＝八相）を否定するのはこの第一章に他ならないからである。散文で記された後続の各章の解説では第一章「縁の考察」についてこう明記されてる。

「第一。縁の考察では、生起を否定したならば、消滅〔の否定〕等もついでに（＝間接的に）成立すると密意なさって、最初に生起を四句（mu bzhi）により否定したのである。」
 （『パツァプ口訣』53a12-13）⁽²¹⁾

つまり、第一章では、四句不生により生起のみが直接的に否定されているが、パツァプによれば、これは他の消滅等の七相も間接的に否定することを含意するので、『中論』の根本主題である《八不》、即ち、空性もまた同章において間接的に説示されていることになる。その意味で、形式的には縁起を主題とする第二十六章が限定対象として別立されているが、実質的には第一章が最重要視されるのである。

このパツァプの口訣には明記されていないが、後述するように、『明句論パ註』では、特にこの第一章と第二章を《主要な限定者（khyad par gtso bo）》、残りの二十三章（3-25章）を《従属的な限定者（khyad par phal pa）》と称して主従関係の点から区別している。第二章については、特に八相のうちの去来の二相のみを直接的に否定することを主題としているので、第一章の補助的な章と位置付けられる。その意味で、共に主要な限定対象とされる第一章と第二章のうちでも、特に第一章の重要度が高いのである。

2. 『明句論パ註』に見られる『中論』の章立てに関する解釈

以上、『中論』の章立てに関する『パツァプ口訣』の内容を概観したが、この限定者と限定対象の観点から『中論』二十七章を十組に整理する仕方は、『明句論パ註』にもほぼそのままの形で見出される。科段の形では既に提示したが（図2）、その重要性を鑑み文章の形で再確認しておこう。以下の文章は、「B2. 言表対象である本義」の二つの下位科段のうち、後者の「C2. 言表対象を決択すること」という科段に見出されるものである。

「〔C2.〕言表対象を決択することには二つ。即ち、(1)《限定基体（khyad par [gyi] gzhi）》は縁起である。(2)《限定者（khyad par）》にもまた《主要なもの（gtso bo）》と《従属的

なもの（phal pa）の二つがある。主要なものにもまた、不生と不去来の二つがあり、それもまた、去来の考察と縁の考察（＝第一組）により説示されている。そのうち、縁の考察には、……」（『明句論パ註』59b5-6）⁽²⁵⁾

「そのように説かれた二つ [の章]（＝縁の考察と去来の考察）により《主要な [限定者]》が説示されたが、《従属的な限定者》は残り [の二十三章] により説かれている。それにもまた七つ。即ち、(1)処の否定（＝第二組）と、(2)蘊と界と処の否定（＝第三組）と、(3)我の否定（＝第四組）と、(4)自体の否定（＝第五組）と、(5)時の否定（＝第六組）と、(6)自性の否定（＝第七組）と、(7)生存の相続の否定（＝第八組）と」と尊師は云われた（… dang zhes slob dpon zer ro）⁽²⁷⁾。」（『明句論パ註』69a18-20）⁽²⁸⁾

「そのように根本（＝主要なもの）と従属的なものの観点から限定者を説いてから、限定基体である縁起を解説する。これには二つ。即ち、(1)生存の [十二] 支分の考察と(2)見解の考察である。」（同87b3-4）⁽²⁹⁾

ここで注目すべきは、このように『中論』二十七章を十組に分節する解釈の仕方は、パツァプ自身の解釈ではなく、「尊師（slob dpon, *ācārya）」の教示とされることである。問題はこの尊師が一体誰を指すのかということである。「尊師」という尊称は、本書ではナーガールジュナ（Nāgārjuna, ca. 150-250, 龍樹）やブツダパーリタ（Buddhapālita, ca. 470-540, 仏護）、バーヴィヴェーカ（Bhāviveka, ca. 490-570, 清弁）⁽³⁰⁾、チャンドラキールティ（Candrakīrti, ca. 600-650, 月称）等の一連のインドの論師達に区別なく使用されているが、月称を始め彼らの典籍の何れにも『中論』の章立てを十組に整理するような解釈は見出されない。そこで想起されるのは、この『明句論パ註』の奥書に同書が「ツォンポン・パンディタ（Tshong dpon paṅḍita）」なる人物の教誡に基づき著されたと明記されていることである。パツァプ翻訳師はこの人物の教誡に従って、『明句論』を解説しているのであるから、この「尊師」をツォンポン・パンディタに比定することは決して無理な推定ではなかろう。そこで問題となるのは、このツォンポン・パンディタなる人物の身元である。結論を予示するならば、この人物はカナカヴァルマンに比定されるが、この件は『明句論パ註』の真作性にも不可離に係っているため、後ほど別途考察を加えることにしよう。

なお、この『明句論パ註』には、『中論』二十七章を十組に整理する上記の解釈とは別の解釈もまた示されていることを付言しておく。その解釈は、まさにこの「言表対象を決すること（C2）」という科段の直前に置かれている「C1. [章立てを] 分節すること」[58b11-59b5] という科段に見出される。この科段は、『中論』二十七章の「数の確定（grangs nges pa）」[58b21-59a21] と「順序の確定（go rim nges pa）」[59a21-b5] の二つに分けられ、懸案の『中論』の章立てについて解説されているが、そこに見られる章立てに関する解釈は、『明句論パ註』に実

際に採用されている上記の章立ての設定とは全く異なるものである。その委細の説明は、紙幅の関係上割愛するが、そこに示されている章立ての異説を参考までに図として提示しておく。

図5. 「数の確定」の科段に見出される『中論』二十七章の組分け

- A1. *主要主題（不生等の八不）を論ずる章（Chap. 1）
- A2. *従属的主题を論ずる章（Chap. 2-27）
 - B1. 理解主体（rtogs pa po）を主にすることにより増益を否定するもの（Chap. 2-6）
 - B2. 論書（bstan bcos）を主にすることにより増益を否定するもの（Chap. 7-27）

図6. 「順序の確定」の科段に見られる『中論』二十七章の組分け

- A1. 二種類の我の否定
 - B1. 法我の否定（chos kyi bdag dgag pa）
 - C1. 法我の自体を否定するもの（Chap. 1）
 - C2. その能証を否定するもの（Chap. 7）
 - B2. 人我の否定（gang zag gi bdag dgag pa）
 - C1. 人我を間接的に否定するもの（Chap. 7, etc.）
 - C2. 人我を直接的に否定するもの（Chap. 18）
- A2. 教説（gsung rab kyi bzhung）を立てること（Chap. 24, etc）
- A3. 縁起の特相（Chap. 26）
- A4. それ（＝縁起）の功德（*Chap. 27）

前者の「数の確定」（図5）は、「誤った増益の否定（log par sgro 'dogs pa dgag pa）」（同58b22）に基づくものであり、特に第一章は、『中論』の主要主題（gtso bo）である自体（ngo bo）ないし生起の否定が直接的に論じられているので、他の諸章からは別立され、残りの26章は、「理解主体（rtogs pa po）」と「論書（bstan bcos）」の観点からさらに二分されている。これは、「順序の確定」の科段冒頭部の記述によれば、「細粗の順序（rags pa dang phra ba'i go rims）」に基づき、より粗大な主題からより微細な主題へと諸章が配列されたものとされる。⁽³²⁾ 他方、「順序の確定」（図6）の科段には、それとは別に、《縁起》ではなく二種の《無我》を主軸として『中論』二十七章を整理した組分けが提示されており、⁽³³⁾ 色々な観点から『中論』の章立てを整理することが可能であることを示す点で興味深い。⁽³⁴⁾

3. 『中論パ註』に見られる『中論』の章立てに関する解釈

このように『明句論パ註』には『パツァプロ訣』に見られる解釈の他にも、様々な章立ての仕方が挙げられていることが判明したが、最初期の著作である『中論パ註』には特に章立てに関して特別な解釈は示されていない。『中論』本論の註釈である「A1. 意趣されたものである本義」の科段冒頭部には、単に二十七章があることが示されているだけであり、各章を組分けす

る記述は見出されない。即ち、

「第二義。本義には二十七章があるうち、第一。縁の考察には、……」（『中論パ註』5a22-b1⁽³⁵⁾）

以下、同様にして二十七章の内容が順に解説されていくだけである。但し、各章の冒頭部には「前後の章の関係（le'u snga phy'i 'brel ba, etc.）」という科段が立てられており、文字通り前後の章の関係が解説されている。この前後の章の関係は、月称が『明句論』各章の冒頭部で解説しており、それを踏まえたものであることは言うまでもない。ただそれについてパツァブ自身が如何に解説を加えているのかを見ることは決して無駄なことではなからう。紙幅の関係上、二十七章全ての前後の章の関係の記述を紹介することは出来ないが、『パツァブ口訣』や『明句論パ註』では『中論』二十七章の限定対象を述べた章とされる「生存の支分の考察」（第二十六章）の冒頭部において同章の関係について如何に解説されているか見ておこう。

「[問い:] その後（=涅槃の考察の後で）本[章]を説示する関係は何であるのか、と云うならば、[回答:] 先に縁起が繰り返し説示されたが、縁起の意味が説かれていないので、その意味は何を云うのかという疑問が生ずる。それを否定するために、その後で本[章]をお説きになったのであり、[それは]縁起の意味を説示するためである。」（『中論パ註』51a9-10⁽³⁷⁾）

『明句論』では、章頭で『中論』第二十四章の二偈（MK 24.18, 40）を引用して、それらの偈文に説かれた縁起とは一体何であるのかを説明するためにこの章が立てられたことが説かれており、パツァブも『中論』の偈文こそ引用していないが、それを踏まえた註釈を行なっている。それ以外に、ここではこの章が『中論』の限定対象であるとは特に記されていない。さらに、その後で縁起を見ることの功德を説示するとされた「見解の考察」の章との関係については同章の冒頭部でこう述べられている。

「[問い:] 何故に最後にこの[章]を説示したのか、というならば、[回答:] 經典に「縁起を知る者は前[世]と来[世]の辺を分別しない」と説かれているので、「縁起の考察」の後で「見解の考察」が説示されたのである。」（同51b6-7⁽³⁹⁾）

この經典は『明句論』に引かれているものの孫引きであり、『明句論』の解説を踏襲したものであることが分かる⁽⁴⁰⁾。それ以外、ここでもこの「見解の考察」の章が縁起を見ることの功德を述べた章であることは特に記されていない。

以上、『中論』の限定対象を述べたとされる第二十六章とそこで説かれた縁起を見る功德を説いたとされる第二十七章を取り上げて、パツァブが『中論パ註』においてこの二章の関係を如何に解説しているのかを確認した。そこで判明したことは、パツァブはそこで比較的『明句論』の記述に忠実な解説を行なっており、『パツァブ口訣』や『明句論パ註』に見られたような章立てに関する独自の設定は見出されないことである。この背景には、パツァブが『中論』を『明句論』と共に訳出改訂する際に師事した二人のカシュミール人学者、即ち、ハスマティとカナ

カヴァルマンの解説方法の相異を反映したものと推察される。即ち、『中論パ註』ではハスマティの解説方法に依拠して著作されたが、ハスマティは少なくとも『中論』各章の関係については別段独特な解説をしなかったので、二十七章は並置されただけであったが、カナカヴァルマンは『中論』の章立てに関して独自の解釈を有しており、その解釈がパツァブ翻訳師を介して『明句論パ註』に反映していると考えられる。

IV. 『明句論パ註』の真作性、及び、『パツァブ口訣』とカダム写本の成立年代に関する再考察

以上、パツァブの一連の著作における章立てに関する解釈を概観した。そこで判明したことは、パツァブは『明句論パ註』において独特な章立ての設定を行なっているが、それは『中論パ註』には見出されず、「尊師 (slob dpon, *ācārya)」の教示に基づくものであることであった。この『明句論パ註』はその奥書に「ツォンポン・パンディタ」なる人物の教誡に基づくものであることが明記されているので、恐らくは、この「尊師」とツォンポン・パンディタは同一人物と考えられる。そこで問題となるのはこのツォンポン・パンディタの身元である。筆者は前稿においてこの『明句論パ註』の真作性を論じた際に、この人物をパツァブ翻訳師の師匠一覧に見出さなかったため、真作性を確定できず暫定的に彼の著作一覧から外した。もし仮にパツァブ翻訳師の真作であれば、当然、『明句論』の共訳者にして師匠でもあるハスマティとカナカヴァルマンの何れかの名前が記されていて然るべきであったからである（西沢2021a, p. 84f.）。しかるに、脱稿後、吉水千鶴子氏から Yoshimizu 2014と2016bにおいて、『明句論パ註』にカシュミール写本とインド写本に対する言及が見られることを根拠に同書をパツァブ翻訳師の真作とする解釈が既に示されていることをご教示頂いた。この箇所は既に後者の論文において英訳と解説が為されているが、同書の真作性を検討する上で極めて重要な記述なので、ここに改めて訳出紹介しておく。

「カシュミールの [写] 本 (Kha che'i dpe) には、「その目的 (de'i dgos pa, *tat-prayojanāni, i.e., prayojana-prayojanāni)」という [語句] はないので、その回答も [『明句論』の] 本文に明瞭でないが、インドの [写] 本 (rGya dpe) にはそれがあるので、その回答もまた間接的に立てられているのである。⁽⁴¹⁾」(『明句論パ註』56b6-7)⁽⁴²⁾

パツァブ翻訳師は、『明句論』の翻訳後記によれば、カシュミール滞在中にラトナグプタ寺でハスマティと共にカシュミールの写本に基づき『明句論』の翻訳を行ない、その後、チベット帰国後にラサのラモチェ寺においてインド東部の写本に基づきカナカヴァルマンと共に両著作の改訂を行なっている。その点をまず最初に『明句論』の翻訳後記に確認しておこう。⁽⁴³⁾

「(I.) 教説の海を攪拌して生じた実性 (de nyid, *tattva, i.e., 空性) という甘露の器たる、「智恵 (Shes rab, Prajñā)」と云われるもの (= 『中論』)⁽⁴⁴⁾を明らかにする「明

句 (*Tshig gsal, Prasannapadā*) という珍宝 [を照らし出す] 灯明 (= 『明句論』) を、翻訳することから集められた善 [根] により、[私] ニマタクは、見解の闇を断滅して離戲論の天空に赴きますように。

カシュミールのアヌパマ市の中心、ラトナグプタ寺 (*Ratnaguptavihāra) の近傍⁽⁴⁵⁾ において、インドの戒師にして大論理学者 (*mahātārkika) であるマハー・[ハ] スマティ (Mahā[ha]sumati)⁽⁴⁶⁾ とチベットの翻訳師パツァブ・ニマタクにより、カシュミールの [写] 本 (Kha che'i dpe) と一致するように翻訳された。

(Ⅱ.) 後に、ラサのラモチェ寺においてカシュミールの戒師カナカヴァルマンとチベットのものと同じ翻訳師 (= パツァブ翻訳師) により、インド東部の [写] 本 (Nyi 'og shar phyogs kyi dpe)⁽⁴⁷⁾ と照合して正しく改訂され決択された。

[所引の] 諸典拠は周知の通りに記した。註釈 (= 『明句論』) は語義の通りに翻訳したが、以後、二カ国語 [を話す者 (= 翻訳師)] が現れたならば、[偏見なく] 公正に [改訂を] 行なえ。[この訳を再度] 検討するのは正しいことだ。

筆受者については、[本書は] 「ラマ」の名前を有する者達 (bla ma'i ming can dag) により記された⁽⁴⁸⁾。吉祥 [あれ。] (P5260, 225b3-7; D3860, 200a4-7; N, 'a, 226b6-227a3; G, 'a, 278b6-279a3; C, 'a, 197a4-7)⁽⁴⁹⁾

翻訳後記はカシュミールで翻訳時に記した前半部 (Ⅰ.) とラサで改訂時に記した後半部 (Ⅱ.) に二分され、前者にはカシュミール写本が、後者ではインド東部の写本がそれぞれ言及されている。吉水氏は、これを踏まえ、この二つの写本を依用して細かい梵文テキスト上の異読について言及できる人物は同書を翻訳し改訂したパツァブ翻訳師以外には考え難いこと、さらに、『明句論パ註』に見られる『中論』二十七章の章立ての仕方が『パツァブ口訣』に見られる記述とほぼ完全に一致することという二点を理由として挙げ、『明句論パ註』をパツァブ翻訳師の真作と見なす解釈を提示されたが⁽⁵⁰⁾、説得力のある考証であり、筆者も賛同したい。

このように『明句論パ註』をパツァブの真作とするならば、「ツォンボン・パンディタ」の身元も自ずと限られてくる。同書にはカシュミール写本のみならず、チベット帰国後に入手したインド写本に対する言及が見られることから、カシュミール時代の師であるハスマティの可能性はない。またこの両者以外にパツァブ翻訳師がチベットにおいて『明句論』を聴講したパンディタがいた可能性もまた限りなく低いので、消去法からこの人物はカナカヴァルマンに同定される。何故に、一連の翻訳後記に見られるように「カナカヴァルマン」ないし「カナカ」と記さずに、わざわざ「ツォンボン・パンディタ」と称しているのか理由は定かではないが、ここではカナカヴァルマンの異名と解釈しておく⁽⁵¹⁾。同書には、『中論パ註』に頻出する e de/ede pa (*ādi)⁽⁵²⁾ という表記こそみられないものの、梵語の音写語が散見し、梵語の知識がないと解読できない箇所が往々に見られるので、『中論パ註』と同様に、チベット人読者を念頭に置いて著

作されたものではなく、カナカヴァルマンによる『明句論』の講義の備忘録的な作品であったと推定される。もしこの推定が妥当であれば、先ほどの章立ての考察の際に問題となった「尊師」もまた、このカナカヴァルマンに同定されることになるので、上述の『中論』の章立てに関する独自の解釈もまたパツァブ自身の独自の解釈ではなく、カナカヴァルマンの解釈に由来するもの⁽⁵⁴⁾と考える必要がある。

『明句論パ註』の著作年代については、ラサ入りしてからの著作であるので、ca. 1115年以降の作品であることは疑いない。⁽⁵⁵⁾同書には、『入中論』の帰敬偈（MAv 1.1）が引かれているが、現行の版本とは第一脚に構文レベルの異読が見られるので、⁽⁵⁶⁾『入中論』の校訂決択以前の著作と推定される。また、同書には『明句論』の pratika が引かれているが、ほぼ現行の版本の読みを示すので、この『明句論パ註』の著作時には『明句論』の校訂がかなり進んでいたか、あるいは、既に決択していたことが窺われる。ここからパツァブはカナカヴァルマンと共にラサ入りしてからラモチェ寺においてまず最初に『明句論』の校訂を行ない、さらにこの『明句論パ註』を著作してから、同寺で引き続き『入中論』の校訂を行なったことが読み取れる。ここでは暫定的に、1115-1120年頃の作品と想定しておく。

『中論パ註』の著作の場合には、パツァブ翻訳師は恐らく翻訳や改訂作業に入る前に、当該のテキストを師ハスマティに講義してもらい、その内容を事前に備忘録として著すことを通じてテキスト理解を十分に深めてから、翻訳や改訂作業に入ったものと推定される。⁽⁵⁷⁾しかるに、この『明句論パ註』は、『明句論』の校訂作業がほぼ完了した頃の著作である可能性が高い。これは既に『明句論』の講義をカシュミールにおいて受けていたので、『中論パ註』のように事前に講義を受ける必要がなかったからかと推察されるが、臆測の域を出ない。

これに関連して、『明句論パ註』をパツァブの真作とするならば、『パツァブ口訣』の成立年代についても再考察を行なう必要がある。前述した通り、『パツァブ口訣』と『明句論パ註』については、『中論』の章立てについて共通する解釈が見出されるが、一点顕著な相違点も確認された。即ち、両著作共に、『中論』二十七章を《限定者》と《限定対象》の観点から二分する点では共通するが、『明句論パ註』では、更に限定者を《主要なもの》と《従属的なもの》の二つに細分類しているのに対して、その解釈は『パツァブ口訣』には見出されないことである。この細分類は、パツァブの弟子であるシャン・タンサクパ（Zhang Thang sag pa Ye shes 'byung gnas, ca. 1100-1170）の『明句論註』にも踏襲されているので、⁽⁵⁸⁾『中論』章立てに関するより発展した解釈と推定されるが、その場合、その細分類が見出されない『パツァブ口訣』は『明句論パ註』の前に成立していた可能性も出てくるのである。筆者は前稿では『パツァブ口訣』に見られる「要句（sdom）」という著作形式に注目して、それが11-12世紀頃のサンプ系学者の著作には見出されないこと等を根拠として十三世紀頃の成立と想定したが（西沢2021a, p. 84）、この場を借りて修正しておきたい。『明句論パ註』の成立が1115-1120年頃であれば、それとは

ほ同時期のパツァブ存命時に成立していた可能性が考えられる。「要句」は、後代のゲルク派寺院でも用いられるが、暗記用に要文を偈頌の形で纏めた文献であるので、この頃には、既にパツァブの周辺に彼の教えを学ぶ弟子達の集団が形成されていた可能性を示唆している⁽⁶⁰⁾。

またそれに付随して、『中論パ註』、『パツァブ口訣』、『明句論パ註』の三作品を一帙に収録するカダム写本（『カダム全集』第11巻所収のウメ書体の写本）の成立年代に関する筆者の考証（西沢2021a, p. 85f.）も修正を要するものとなっているが、パツァブ存命時の成立でないという筆者の見解には変わりはない。なぜならば、先に指摘したように、『明句論パ註』の現行の写本には第二十一章の途中から第二十三章の冒頭部まで相当量の紙葉の欠落があるが、フォリオ番号には欠落がなく続き番号で記されていることを鑑みるに、パツァブ存命時に三つの作品が一つの帙に筆写された可能性は考え難いからである。もしパツァブが存命していた際に一帙に纏められたのであれば、当然その欠損部分はパツァブ自身により補われて然るべきであろう。それ故、その欠落はパツァブ逝去後の写本伝承の過程で起こったものと考えなければならない。その場合、後代の或る写本筆写者がその不完全な写本を含め三つの写本を改めて一つの帙に筆写した際に、紙葉の欠落に気付かず、あるいは、欠落に気付いたが補う手立てがないので無視して筆写したために、フォリオ番号が続き番号となったものと考えられる。ただその欠落が何時頃起こったのか、何時頃三写本が一つの写本に纏めて筆写されたのかは現状確定できる情報がなく依然として不明の状態に留まっている。現状言えることは、現行の写本は、パツァブ逝去後、ある程度時間が経ってから筆写されたものであることだけである。

V. パツァブ翻訳師の中観派の分類に関する解釈とその思想的立場

以上の考察から、パツァブ翻訳師に帰される四点の作品のうち、『中論パ註』と『四百論広釈要義』の他にも、『明句論パ註』もまたパツァブの真作であることを確認した。そこで次に、『中論パ註』と『明句論パ註』を資料として、パツァブ翻訳師の中観派の分類に関する解釈とその思想的立場に関して論ずることとする。

1. 帰謬派 (thal 'gyur ba) と自立派 (rang rgyud pa) : その原義と変容

中観派の分類として一般に流布している帰謬派と自立派の二派に分ける仕方は⁽⁶¹⁾、インド原典に見出されず、prāsaṅgika/svātantrika という梵語も現代の学者による還梵ないし造語に過ぎない⁽⁶²⁾。その起源がインドに遡るのか、あるいは、チベットにおいて成立したものであるのか久しく未詳の状態が続いてきたが、パツァブ翻訳師の著作が利用可能となったことで漸く解決の鍵を得ることが出来た。そこでチベットにおいてこの問題が如何に解釈されてきたのかということ概観しつつ、帰謬派と自立派の分類の起源を辿ることにしよう。まず最初に十四世紀にそれまで衰微の極みにあった中観研究の再興に主導的な役割を果たしたレンダワ・ツォンカバ

師弟は、この件に関して実に対照的な解釈を提示していることを指摘しておく。まずレンダワ（Red mda' ba gZhon nu blo gros, 1349-1412）の見解は以下の通りである。

「誰であれ「中観派を帰謬派と自立派の二つに分けることは、チベットの説（Bod kyi lugs）であり、インドにおいては存在しないのである」と云う者は、自身の知の粗雑な働きにより諸学説の微細な相異を区別せず、古の学者の善説に対して嫉妬する魔により唆された戯言であるので、耳すらも傾けてはならない。」（『二諦枢要』 p. 171.6-10⁽⁶³⁾）

ここでレンダワは、中観派を帰謬派と自立派の二つに分ける流儀がチベットにおいて成立したという見解を痛烈に批判し既にインドにおいて成立していたことを強調している。これに対して、弟子のツォンカパ（Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419）はこう述べている。

「雪山の山間部（＝チベット）の後伝期の学者達が中観派に帰謬派と自立派の二つの用語を立てたことは、『明句論』[の密意]と一致するので、[チベット人が]自ら捏造したもの（rang bzo）とは思われない。」（『道次第大論』 370b6-371a1⁽⁶⁴⁾）

ツォンカパは当然師レンダワの上記の評価を知っていたであろうが、敢えて師とは真逆の見解を彼の名著『道次第大論』において提示していることが分かる。ここでツォンカパはこの分類の設定を行なった人物を後伝期のチベット人学者に帰しているが、その名前までは明記していない。しかるに、ジャムヤンシェーパ（Jam dbyangs bzhad pa, 1648-1721）は、恐らくはこの記述を踏まえて、その人物をパツァブ翻訳師に同定している。

「パツァブ・リンポチェのご著作（Pa tshab rin po che'i gsung）には、「尊師ナーゲールジュナに随順する者には、(1)帰謬と論証の三人（'thad (sic, thal?) sbyor gyi gang zag gsum⁽⁶⁵⁾）と、(2)二つの宗（phyogs gnyis）と、(3)四つの大きな設定（rnam bzhag chen po bzhi）⁽⁶⁶⁾が起こった」と説かれている。第一。最初に現れたのはブツダパーリタ、中間にバーヴィヴェーカ、最後にチャンドラキールティの三人である。第二。バーヴィヴェーカは自立の宗（rang rgyud kyi phyogs）を、そして、ブツダパーリタとチャンドラキールティは帰謬の宗（thal 'gyur gyi phyogs）を保持するので、帰謬派と自立派の二つを [パツァブは] お説きになった。」（『大定説書』 p. 480.14-21）

この記述は帰謬派と自立派の分類の起源をパツァブ翻訳師に帰する典拠として夙に知られているものであるが⁽⁶⁷⁾、既に指摘したように、『中論パ註』には、thal 'gyur ba/ rang rgyud pa という用語が対比的に用いられており、それ以外にも、thal 'gyur [du] smra ba'i dbu ma [pa] / rang rgyud du smra ba'i dbu ma pa という用例も確認され⁽⁶⁸⁾（同6a6, 7）、thal 'gyur ba/ rang rgyud pa という用語の使用が確認されている現状最古の文献となっている。

所引の『大定説書』（Grub mtha' chen mo）の文章は『中論パ註』や『明句論パ註』には字句通りの形では見出されないが、『中論パ註』には、後代、中観派を帰謬派と自立派の二つに分ける典拠と考えられる興味深い記述が見出される。

「そのうち〔第一は〕、一般に『中論』には註釈が多数あるうち、四つがチベットにある。即ち、(1)ブッダパーリタは最初に〔『中論』の註釈を〕著作なさり、帰謬と解説した (thal 'gyur du bkral)。(2)無畏〔註〕 (*rGa la* (read: *Ga las*) 'jigs myed) はナーガールジュナ自身により著作されたと知られているが、パラ〔ヒタバドラ〕 (Pa ra, i.e., Parahitabhadra)⁽⁷⁰⁾ は否と云う。(3)ブッダパーリタの後に、バヴィヤキールティ (Bhavyakirti, alias, Bhāviveka)⁽⁷¹⁾ は『般若灯論』 (*Shes rab sgron ma, Prajñāpradīpa*) を著作なさったことにより先の帰謬を論駁して、自立と解説した (rang sgyud du bkral)。(4)その後、チャンドラキールティは、自立を論駁して、ブッダパーリタのテキストを擁護し帰謬と解説した。〔チベットに伝承された『中論』の註釈は〕以上の四つである。〕(『中論バ註』 3b6-9)⁽⁷²⁾

この記述は、『中論』帰敬偈の句義の科段の冒頭部に見出されるものであり、帰敬偈中の「縁起」の語義解釈の導入として、『中論』に多数の註釈があるうち、チベットに伝承されたものには四つあることを単に示すために記されたものであることを強調しておきたい。その四つの註釈とは、順に、(1)仏護の註釈 (D 3842)、(2)無畏註 (D 3829)、(3)清弁の註釈 (= 『般若灯論』 (D 3853))、(4)月称の註釈 (= 『明句論』 (D 3860)) である。アヴァローキタヴラタ (Avalokita-vrata, 700年頃)⁽⁷³⁾ は、彼の『般若灯論註疏』 (D 3859) において『中論』に八つの註釈があり、そのうちの無畏註を龍樹の自註とする伝承を伝えているが、その伝承に対してインドにおいて既に批判的な見解があったことを示す点で興味深い情報である。パラヒタバドラはハスマティの師であるので、この情報は恐らくは師ハスマティからの口承であろう。そして、仏護と清弁と月称の三者がそれぞれ『中論』の註釈を著した経緯とその目的を示す文脈の中で「帰謬」と「自立」という二つの用語が登場しているのである。この所引の記述は、後代、中観派を帰謬派と自立派に分類する流儀の起源となる典拠なので、便宜上、『源テキスト』と称しておく。

問題はここで「帰謬」と「自立」という用語が一体如何なる意味で用いられているのかということである。ここではこの二つの用語は、何れも「帰謬と解説する (thal 'gyur du bkral)」と「自立と解説する (rang rgyud du bkral)」というように「解説する (bkral ba)」という動詞と共に用いられているが、肝心の目的語が明記されていない。これについては、この記述を受けて、第一章の註釈に以下のような文章が見出されることからその手掛かりを得ることが出来る。

「第二義。文義の点から解説することには四つ。即ち、(1)無自性と論証することに対して実在論者達 (*vastuvādin) が論難を立てることと、(2)その論難の回答を《自立と説く中観派 (rang rgyud du smra ba'i dbu ma pa)》が立てて自立の主張 (rang rgyud kyi 'dod pa) を述べることと、(3)自立派 (rang rgyud pa) の考えを受けてチャンドラキールティが〔それを〕論駁することと、(4)ナーガールジュナの密意は《帰謬と説く中観派〔説〕 (thal 'gyur [du] smra ba'i dbu ma [pa])》に他ならないとチャンドラキールティ自身の主張を述べる

ことである。」（『中論パ註』 6a5-8⁽⁷⁵⁾）

これは MK 1.1 に対する「句義の点から解説すること」という科段の後で、「文義の点から解説すること」という科段の冒頭部に見られる記述であり、同科段が四つに分けられることを示しているが、これは、『中論パ註』において「帰謬派」と「自立派」という二つの用語が初めて登場する箇所として注目に値する。ここには「自立と説く中観派 (rang rgyud du smra ba'i dbu ma pa)」と「帰謬と説く中観派 (thal 'gyur [du] smra ba'i dbu ma [pa]⁽⁷⁶⁾)」という二つの語が対比的に使用されており、さらに前者の換言として「自立派 (rang rgyud pa)」という語も確認される。「帰謬派 (thal 'gyur ba)」という語はここには直接には見出されないが、この第四の科段名が再出する箇所では、所引の文章中の「帰謬と説く中観派」という語は「帰謬派 (thal 'gyur ba)」と換言されているので（『中論パ註』 10b18⁽⁷⁷⁾）、この箇所を以て『中論パ註』における「帰謬派」と「自立派」の用語が登場する初出箇所と見做してよい。

龍樹は、この MK 1.1 において、四句不生、即ち、諸事物は自からも、他からも、自他の両者からも、無因からも生ずることはないことを説いているが、この四句不生を仏護は帰謬と解釈した。それに対して、清弁は、四句不生は証因を立てて自立的に論証することが出来ると主張することで論駁したが、月称はそれを再批判して、龍樹の密意は四句不生を帰謬と解釈することであると主張した。それ故、パツァプ翻訳師が「帰謬／自立と解説する (thal 'gyur/ rang rgyud du bkral)」とか「帰謬／自立と説く (thal 'gyur/ rang rgyud du smra ba)」という時、それは、「四句不生を帰謬／自立であると解説する／説くこと」という意味で解釈する必要がある。そして、所引の記述の最後の一文から、それが龍樹の密意に結び付けられていることが分かる。それ故、この文脈における thal 'gyur ba と rang rgyud pa の意味は以下のように纏められる。

- thal 'gyur ba (*帰謬派) : [龍樹の密意として] 四句不生を帰謬と説く者
- rang rgyud pa (*自立派) : [龍樹の密意として] 四句不生を自立と説く者

このように、パツァプは、thal 'gyur ba/ rang rgyud pa という用語を、中観派の分類を示す用語としてではなく、四句不生 — その中でも特に自不生 — という限定された主題をめぐる仏護及び月称と清弁の解釈の相異を表現する用語として用いていることが確認されたことになる。本稿では thal 'gyur ba/ rang rgyud pa に対して、便宜上、順に「帰謬派」と「自立派」という訳語を使用しておくが、パツァプ自身は少なくともこの文脈では上述の意味で使用しており、中観派の分派名としては使用していなかったことに留意されたい。これが thal 'gyur ba/ rang rgyud pa という二つの用語の原義である。実際、パツァプ翻訳師は、『中論パ註』において「帰謬派」と「自立派」という用語を対比的に使用しているものの、中観派は帰謬派と自立派の二つに分類されるとは一度も述べていない。

しかるに、第四の科段に見られる thal 'gyur smra ba'i dbu ma という語は、文字通りには、

「帰謬を説く中観」という意味であり、四句不生という限定された主題から離れて、帰謬一般を説く中観派であると読み、また、委細は後述するが、実際パツァプ自身その当該科段においてはその意味で使用していることから、四句不生という特定の主題に関してではなく、龍樹の密意一般に関して〈帰謬を説く中観派 (= 帰謬派)〉と〈自立 [論証] を説く中観派 (= 自立派)〉という中観派の分類がここで説かれていると誤解されることが後代起こったのである。その点を以下具体的に文献に追って確認しておこう。

まず最初に、先ほど言及したレンダワは、『入中論』の註釈においてこう述べている。

「それから、(1)尊師ブツダパーリタは、『根本中論』 (*dBu ma rtsa ba*) の註釈を著作なさり、聖者 (= 龍樹) の密意を帰謬と解説した (*'Phags pa'i dgongs pa thal 'gyur du bkral lo*)。 (2)その後、尊師バーヴィヴェーカは、ブツダパーリタの説を論駁するために、『根本中論』の語釈である『般若灯論』を著作なさり、聖者の密意を自立と解説し (*'Phags pa'i dgongs pa rang rgyud du bkral*)、自派と他派の者達の誤った分別を否定するために、中観論書の根本偈 (*rtsa ba*) である『中観心論』 (*dBu ma snying po, Madhyamakahrdaya*) と、[その] 註釈である『思釈炎』 (*rTog ge 'bar ba, Tarkajvālā*) を著作なさった。それ以降、聖者の密意は帰謬 [派] と自立 [派] の二つに分裂したのである⁽⁷⁸⁾ (*thal rang gnyis su gyes so*)。 (3)その後で、吉祥なるチャンドラキールティが現れ、顛倒なき聖者の密意はブツダパーリタの説であるとお覧になって、その学説 (*gzhung*) を打ち立てるために、『根本中論』の註釈である『明句論』 (*Tshig gsal, Prasannapadā*) を著作なさり、バーヴィヴェーカの宗に対して過失を述べ、ブツダパーリタの学説を [聖者の密意として] 打ち立てたのである。」 (『入中論レ註』 pp. 22.20-23.11)⁽⁷⁹⁾

この記述が『中論』の註釈ではなく、『入中論』の註釈に見出されることにまず留意されたい。ここでレンダワは『中論パ註』に明示的に言及している訳ではないが、その文型から『中論パ註』を知っていたか、あるいは少なくとも何らかの形で先述の《源テキスト》を知っていたことは疑いない。そして、《源テキスト》に見られる「帰謬と解説する」と「自立と解説する」という文章が、MK 1.1中の四句不生の註釈であるという文脈から完全に切り離されて、龍樹の密意一般に結び付けられていることを明瞭に見て取ることが出来る。端的には、レンダワにとっては、この案件は既に MK 1.1を如何に解釈すべきかというテキスト解釈上の問題ではなく、龍樹の密意を如何に解釈すべきかという中観派の根源に関わる学派上の重大問題として捉えられていた。単なるテキスト解釈上の見解の相違であれば、中観派という学派の分裂の話にまでは至らないが、中観派の開祖である龍樹の密意に関わる問題であれば話は別である。このようにして、本来、『中論パ註』の文脈ではチベットに伝承された『中論』の註釈には四つあることを紹介しただけの記述が、レンダワにより中観派の分裂を述べた記述に読み替えられたことが確認されたことになる。前述したようにレンダワは帰謬派と自立派の分裂はインドにおい

て起こったものと解釈していたが、その背景にはまさにこの読み替えが潜在していた。

しかるに興味深いのは、この件に関してもツォンカパはレンダワとは全く異なる解釈を与えていることである。即ち、『了義未了義弁別・善説真髓』ではこう述べられている。

「[自立論証の否定が] 起こった経緯については、(1)ブツダパーリタが、「自から [生ずるもの] でもなく、他から [生ずるもの] でもない」(MK I. 1a) 等の [四句不生を説く] 偈の意味を [帰謬と] 解説したことに對して、(2)バーヴィヴェーカによって過失が捉えられたが、(3)その過失は [実際には] 適用されないと示した箇所、[チャンドラキールティは] 『明句論』において、①ブツダパーリタは自立 [論証] をお認めにならないことと、②中観派が自立 [論証] を為すことは正しくないことの能証と、③ [その] 反対項 (=自立論証を為すことは正しいこと) に対する拒斥を説示して、[帰謬派と自立派の] 車の轍 (= 学統) が開かれたが (shing rta'i srol phyé la)、……」(『善説真髓』 81b3-5)

この文章には、「帰謬／自立と解説する」という表現は明示されていないが、内容的に見て明らかに『中論パ註』の《源テキスト》やレンダワの所引の文章を踏まえたものである。ここでツォンカパは、師レンダワとは異なり、龍樹の密意一般ではなく、四句不生という特定の主題の解釈をめぐる『中論』の解説方法が二つに分れたことを正しく理解していることが分かる。同時に、この解釈上の相異を契機として、実際に中観派が帰謬派と自立派の二派に分裂したこともまた認める。つまり「帰謬派」と「自立派」という呼称を使用し、中観派をこの二派に分類する流儀を創出したのは確かに後伝期のチベット人学者であるが、それは決して根拠のないものではなく、四句不生の解釈をめぐるこの三者の論争を契機とするものであるから、実質的に中観派を帰謬派と自立派の二つに分けることは妥当であると解釈したことが、この記述と併せて先に紹介した『道次第大論』の記述から読み取れる。このツォンカパの解釈によれば、中観派をこの二派に分ける契機は実際にインドにあったにせよ、それを中観派の分裂と捉え、「帰謬派」と「自立派」という命名を行なったのはチベット人学者（パツァブ）によるものであるのだから、それに対応する梵語原語は当然インドには存在しなかったということになる。

ところが、このようなツォンカパの微妙な解釈は後続のゲルク派の学者達には正しく理解されなかった模様である。なぜならば、彼らの著作には再びレンダワの所引の文章に見られるように、龍樹の密意一般を帰謬派説と自立派説に結び付ける解釈が復活しているからである。それは早くも直弟子のケドゥブジェの中観綱要書『中観提要・福縁開眼』に見出される。

「アーリヤデーヴァ (Āryadeva, 提婆) の密意は帰謬に存するが、直接的に自立と帰謬と分けて自立を否定すること等の設定は為さなかった。しかるに、その後で、(1)尊師ブツダパーリタは、『根本中論』の註釈を著作なさり、聖者父子 (= 龍樹と提婆) の密意を帰謬と解釈して (thal 'gyur du bkral zhing)、(2)その後で、尊師バーヴィヴェーカは、『根本中論』の註釈を著作なさり、ブツダパーリタにより帰謬と解釈されたことに對して否定を多

数なさって、自立の轍 (=学統) を最初に開いたのであるが (rang rgyud kyi srol thog mar phyé ba yin la)、…… [中略] ……(3)吉祥なるチャンドラキールティは、バーヴィヴェーカによりブッダパーリタに対して過失が説かれたことを正しく断滅し、自立の宗 (rang rgyud kyi phyogs) に対して徹底的な否定 (dmig<s?> phug pa'i dgag pa, lit. 孔を穿った否定)⁽⁸⁰⁾ を詳細になさり、帰謬と解釈する宗 (thal 'gyur du 'grel ba'i phyogs) を大道 [として] 打ち立てて (gzhung btsugs nas)、……」(『福縁開眼』25b7-26b1)⁽⁸¹⁾

レンダワは単にツォンカパの師であるのみならず、ケードゥブジェの師でもあるので、ケードゥブジェのこの記述が特にレンダワの『入中論註』の文章を念頭に置いたものであることは疑いない。ここではケードゥブジェは、龍樹のみならず、提婆にも言及し、その両者の密意を帰謬と解釈する立場を「帰謬と解釈する宗 (thal 'gyur du 'grel ba'i phyogs)」、自立と解釈する立場を「自立の宗 (rang rgyud kyi phyogs)」と称しているので、四句不生の解釈上の文脈から完全に離れて、明確に帰謬派と自立派という学派の「宗 (phyogs, *pakṣa, 学説)」を特徴付ける概念として解釈していることが分かる。そして、この解釈はセラジェ学堂とロセルリン学堂の教科書作成であるセラ・ジェツウンパ (Se ra rje btsun Chos kyi rgyal mtshan, 1469-1544) とパンチェン・ソナムタクパ (Pañ chen bSod nams grags pa, 1478-1554) にも踏襲され、中観派の分類に関するゲルク派の定説となった。⁽⁸²⁾ この両者の間には帰謬派の開祖に関しては解釈の相異があったが、この「帰謬／自立と解説する」と云う表現を帰謬と自立論証という論証形式ではなく帰謬派説と自立派説という学説を示すものと解釈していた点では相異はない。そしてこのことは、十八世紀のゲルク派の学匠チャンキャ・ロールベードルジェ (lCang skya Rol pa'i rdo rje, 1717-1786) の以下の記述からもより一層明瞭な形で見取ることが出来る。

「(1)大尊師ブッダパーリタは、『根本中論』のブッダパーリタ註において、根本偈に説かれた諸正理の意味を、多数の帰謬を立てて註釈し、自立証因を説かない。(2)その後、尊師バーヴィヴェーカは、ブッダパーリタの註釈に対して多数の過失を捉えて、自立証因を立てる必要がある理由を多数説き、[龍樹の密意を中観] 自立 [派説] として註釈する開祖 (rang rgyud du 'grel ba'i shing rta'i srol 'byed pa) となった。(3)その後で、吉祥なるチャンドラキールティは、①ブッダパーリタにはそれらの過失は適用されないことと、②自立証因を承認することに対する拒斥と、③ [自立証因を] 承認することは正しくないことに対する能証を多数示して、聖者 (=龍樹) の密意を中観帰謬 [派説] と解説する開祖 (dbu ma thal 'gyur du 'grel ba'i shing rta'i srol 'byed) となったのである。それ故、これらの者達 (=仏護等の三者) は「分派した中観派 (phyogs 'dzin pa'i dbu ma pa, lit. 宗を保持する中観派)」として知られている。(『チャンキャ定説書』p. 196.3-11)」⁽⁸³⁾

ここでチャンキャは「帰謬 (thal 'gyur)」と「自立 (rang rgyud)」という二つの用語を両義的に使用していることに留意する必要がある。文頭に見られる「根本偈に説かれた諸正理の意

味を、多数の帰謬を立てて註釈し、自立証因を説かない」という文章では、この二つの用語を論証上の表現として捉えているのに対して、後続の文章では、一転して帰謬派説と自立派説という学説を表わす表現として用いている。そのことは、『中論パ註』に由来する「帰謬と解説する」という表現が、「聖者〔龍樹〕の密意を中観帰謬〔派説〕(dbu ma thal 'gyur) と解説する」と換言されている箇所に見て取ることが出来る。この dbu ma thal 'gyur という表現はもはや論証上の概念としての帰謬の意味としてではなく、疑いなく中観帰謬派説という学説を表わす表現として用いられているのである。

帰謬派と自立派の区別はインドにおいて成立していたのか？

以上、十二世紀初頭のパツァプの『中論註』の《源テキスト》から始まり、十四世紀のレンダワ・ツォンカパ師弟から十八世紀のチャンキヤに至る一連のチベット人学者達による帰謬派と自立派の区別を示す記述の変遷を追跡した。そこでは、帰謬派と自立派の原義を示す『中論パ註』の記述が後代に伝承される過程において、如何に変容していったのかということを実体的に一連の原典資料に基づき確認することが出来た。この問題の委細については、さらに関連する諸情報を収集して検討する必要があるが、それについては稿を改めて論ずることとして、ここでは再び話をパツァプの解釈に戻すことにしたい。このように、パツァプは、『中論パ註』において「帰謬派 (thal 'gyur ba)」と「自立派 (rang rgyud pa)」という用語を、後代に誤解されたように中観派の分類を示す用語としてではなく、四句不生に関する解釈上の相異を示す用語として創出し、実際、この用語は一部の例外を除き、全て第一章で用いられていることもまたその事実を示唆しているが、興味深いのは、この thal 'gyur ba/ rang rgyud pa という二つの用語は、『中論パ註』の後に著作された『明句論パ註』では一箇所も用いられていないことである。⁽⁸⁴⁾そこでは第一章においてすらこの何れの用語も使用されていない。仏護等の三者の論争の経緯については冒頭で以下のように記されているだけである。

「〔チャンドラキールティが〕この『〔中論〕註・明句』を著作なさった目的は、尊師ナーガールジュナにより『中論』(rTsa ba shes rab, lit. 根本般若)が著作されたが、人の知は愚鈍であり、〔『中論』の〕内容は深甚であるという二つの理由により、〔人々は〕その意味を理解しなかった。(1)そこで尊師ブツダパーリタは〔中論〕根本偈の註釈を著作なさったが、それもまた内容は深甚で句義は明瞭でなかったため、その意味は理解されなかった。(2)それから、尊師バーヴィヴェーカはブツダパーリタに対して疑似的な論駁を行ない、⁽⁸⁵⁾根本偈の註釈を著作なさったのである。(3)ブツダパーリタにより著作された〔註釈〕の内容を理解しないことを理由に、人々が上人である尊師 (=ブツダパーリタ)を誹謗したならば悪趣に赴き、大義である無上の菩提からも退失する。なぜならば、空性の見解が得られないからである。それ故、〔人々を〕悪趣から退き、正見に導き入れるために、尊師チャン

ドラキールティにより『中論』の註釈が著作されたのである。」（『明句論パ註』55a1-5）⁽⁸⁶⁾

先に紹介した『中論パ註』の記述と比較対照するならば、両者ともに仏護、清弁、月称の三者がそれぞれ『中論』の註釈を著した経緯が記されているが、ここでは肝心の帰謬と自立の話は全く出ていないことに気が付く。このことを我々は如何に解釈すべきなのであろうか。

この事実は、帰謬派と自立派の二つの区別が果たしてインドにおいて成立していたのか否かという長年の懸案について解決の鍵となる重要な情報であると思われる。なぜならば、カナカヴァルマンの『明句論』の講義に基づく『明句論パ註』に一箇所もこの二つの用語が用いられていないということは、カナカヴァルマンがこれらの用語を知らなかったことを示唆しているからである。既に指摘したように、カナカヴァルマンは、パツァプの共訳者として『根本中論』と『明句論』、『入中論』、『宝行王正論』などの重要な中観典籍の改訂やプールナヴァルダナの広略二つの『俱舍論』の註釈の翻訳、一連の密教の小品の翻訳にも関与しており、顕密の種々の分野に通達した勝れた学者であった（西沢2021a, p. 112）。彼もまたハスマティと同様にカシュミール出身であるが、もし当時のカシュミールで中観派を帰謬派と自立派の二つに分類する流儀が既に成立していたのであれば、当然、『明句論』— 特にその第一章 — の講義の際にパツァプに伝えて然るべきであるが、実際にはそうになっていない。このことは、当時カシュミールには中観派を帰謬派と自立派に分ける分類の仕方が知られていなかったことを示しているのではないか。thal 'gyur ba/ rang rgyud pa という用語すらも使用していない所から、その梵語原語はそもそも存在していなかったことを如実に示唆しているように思われる。

その場合、問題となるのは、何故にハスマティの講義に基づく『中論パ註』のみにその二つの用語が使用されているのかということである。そのことを根拠に、当時のカシュミールには中観派を帰謬派と自立派の二つに分ける流儀が既に成立していたとする解釈も提示されているので、その点について検討しておこう。⁽⁸⁷⁾

これについては二つの可能性が考えられる。一つは、この「帰謬派」と「自立派」という用語はハスマティの独自の用語で、それをハスマティはパツァプに対して講義の際に伝えた可能性である。その場合、確かに梵語は存在するがカシュミールでは一般には流布していなかったため、カナカヴァルマンが知らなかったことの一応の回答にはなる。

他方、それとは別の可能性としては、この二つの用語はパツァプが案出した造語であることも考えられる。この『中論パ註』には、例えば、e de/ede pa という語が頻出するが、e de/ede は、「等」を意味する ādi の音写語（カシュミール訛⁽⁸⁸⁾）であり、それにチベット語の「所有」や「所属」等を意味する助辞 pa — チベットの古典文法学では「所有語（bdag sgra）」と表現される — が付されたものである。それと同様に、thal 'gyur/ rang rgyud du bkral ba（帰謬／自立と解説するもの）や、thal 'gyur/ rang rgyud du smra ba（帰謬／自立と語るもの）という表現の省略形として、thal 'gyur/ rang rgyud に ba/pa という助辞を付して thal 'gyur ba/ rang

rgyud pa という用語を創出した可能性である。この場合には、この二つの用語はパツァプの造語であり、それに相当する梵語は元から存在していなかったことになる。

このうち、第一の可能性については、『中論パ註』のどの部分がハスマティの教示によるもので、どの部分がパツァプの解釈であるのか判別できないため、現状、ハスマティの教示と確証することが困難であり、さらに、もし仮にハスマティの教示によるとしても、当時のインドでその二つの用語が認知されていなかったことは、実際にインド原典に見出されないのみならず、同じくカシュミール出身のカナカヴァルマンもまたそれらの用語を使用していなかったことから疑いないので、中観派を帰謬派と自立派の二つに分ける流儀がインドにおいて既に成立していたことを示す論拠にはならない。

そこで問題となるのは、この用語がパツァプの造語である可能性である。実は、それを示唆する用例が同じく『中論パ註』に見出されるので、ここに紹介しておこう。

- de ltar na gtan tshigs chen po bzhi car thal 'gyur ba 'ba^[] zhid las rang rgyud du Klu [s]grub mi bzhed do// 「そうであれば、四大証因は thal 'gyur ba のみであるほか、自立 [証因] とはナーガールジュナはお認めにならない。」（『中論パ註』 12a8-9）」
- de ltar na rdo rje gzegs ma dang/ rten 'brel dang/ gcig dang du bral lastsogs pa'i gtan tshigs thams cad thal 'gyur ba tsam mo// 「以上のようにあれば、金剛片と縁起と離一多等の証因は全て thal 'gyur ba のみである。」（同13a10-11）」

ここで二カ所にわたり離一多等の四大証因が thal 'gyur ba であると記されているが、これは自立証因と対比的に用いられており、明らかに、前述したような「帰謬派（＝四句不生を帰謬と見なす者）」の意味ではなく、「帰謬を有するもの」や「帰謬に属するもの」という意味、より端的には、「帰謬証因（thal 'gyur gyi gtan tshigs）⁽⁸⁹⁾」を含意している。この事例は、この語が学派名を示す何らかの梵語の訳語ではなく、thal 'gyur というチベット語に、所有や所属等を示す ba という助辞を付した造語であることを如実に示している。例えば、Tsong kha pa という語は、Tsong kha という地名に助辞 pa を付して、「ツォンカに属するもの（＝ツォンカ出身者）」を原義とするのと同様である。同様の例は、rang rgyud pa という用語にも確認できる。

- gsum pa rang rgyud pa smra ba'i bsam pa rjes su brjod nas Zla grags pa[s?] de sun dbyung ba brjod pa la ... 「第三。rang rgyud pa を説く者（＝自立派）の考えを述べてから月称がそれを論駁することには、……」（『中論パ註』 8a15）」

これは科段名であるが、先行箇所ではこの科段はこう表記されていた。

- rang rgyud pa i' bsam pa blangs te Zla grags nyid kyi sun dbyung ba dang/ ... 「自立派の考えを受けて月称が [それを] 論駁することと、……」（同6a7）」

ここでは、rang rgyud pa という語は明らかに「自立派」の意味で用いられているが、この語は、先の文章では、「rang rgyud pa を説く者」と換言されている。この場合、rang rgyud pa

という語は自立派の意味ではなく、thal 'gyur ba の例と同様に、「自立証因」の意味と解する必要がある。つまり、rang rgyud pa smra ba とは「自立証因を説く者」という意味であり、それが後続の文章で、rang rgyud pa（自立派）と換言されているのである。この換言自体に、thal 'gyur du/ rang rgyud du smra ba（〔四句不生を〕 帰謬／自立と説く者）という thal 'gyur ba/ rang rgyud pa の原義が、早くも、thal 'gyur ba/ rang rgyud pa smra ba（帰謬〔証因〕／自立〔証因〕を説く者）というより一般的な意味に変容していることが読み取れるのだが、それについては後で検討することにしよう。このように、thal 'gyur ba/ rang rgyud pa というこの二つの語が実際に『中論パ註』においてチベット語の造語法に基づき学派名と証因名として両義的に使用されていることから、この二つの用語はパツァブの造語であり、それに相当する梵語は元から存在していなかったと結論することが出来る。

それ故、端的には、中観派を帰謬派と自立派に分ける考え方は、インドには存在しておらず、パツァブが『中論』の註釈を著作した際に、四句不生を巡る仏護等の三者の解釈の相異を表現する用語として創出し暫定的に使用したに過ぎない造語を後代のチベット人学者が中観派の学派と示すものと誤解したことから起こった単なる虚構にすぎない。前述したように、レンダワはその分類が実際にインドにおいて成立していたと誤解しており、他の大部分の学者達も同様である。唯一ツォンカパのような卓越した人物だけはそれが誤りであり、その分類が後伝期のチベット人学者、端的には、パツァブ翻訳師により案出されたものであることを十分承知した上で、その有効性を認めて中観派の分類を示す用語として採用したのである。

このように想定した場合、カシュミール人学者であるジャヤーナンダ (Jayānanda) の『入中論註疏』に thal 'gyur ba という用語こそ用いられていないものの、rang rgyud pa や dbu ma rang rgyud pa という用語が使用されているのは如何に解釈すべきかということが問題として浮上する。⁽⁹⁰⁾つまり、ジャヤーナンダが rang rgyud pa や dbu ma rang rgyud pa という用語を使用している以上、インドにおいてそれに対応する梵語が必ずあったはずだと。それに対しては、ジャヤーナンダが『入中論註疏』においてそれらの用語を使用していたことは、それに対応する梵語がインドにおいて存在していたことを必ずしも意味しないと回答する。なぜならば、ジャヤーナンダがそれらの用語を使用したのは、他ならぬパツァブ本人からの影響に基づく可能性が十分に考えられるからである。既に指摘したように、ジャヤーナンダはパツァブの年少の同時代人であり、パツァブはシャラワの請願に従い、アティシャ⁽⁹¹⁾ (Atiśa, 982-1054) の『大経集』をペンユルのヤケー寺でジャヤーナンダとク翻訳師ドデバルと共に訳出している。⁽⁹²⁾この翻訳は恐らくパツァブの最後期の翻訳と推定されるが、その際、ジャヤーナンダはパツァブと共にこの翻訳作業を共にする過程で、当然のことながらお互いの中観理解を確認し合い種々の情報交換をしていたであろう。実際、ジャヤーナンダが註釈した『入中論』は他ならぬパツァブ⁽⁹³⁾が訳出した作品である。その際にパツァブは自身の『中論』の註釈をジャヤーナンダやク翻

訳師に見せていたり、あるいは、thal 'gyur ba や rang rgyud pa という用語を伝えていたことは大いに考えられる。ジャヤーナンダの『入中論註疏』は、その奥書に、ミニャク (Mi nyag) 地方の黄河の狭隘な地と五台山 (Ri bo rtse lnga) の付近に位置していたカルク (mKhar sku)⁽⁹⁴⁾ 大寺院において、ジャヤーナンダ自身とチベットの翻訳師大徳クンガタクパ (Kun dga' grags pa) の両名により翻訳されたことが明記されており⁽⁹⁵⁾、著作地も同地であったと推定される。少なくともチベット来訪後に著作された作品であることは疑いないので、そこにはジャヤーナンダがチベットを来訪してから新たに得た知識もまた十分に含まれていたと考えなければならず、rang rgyud pa/ dbu ma rang rgyud pa という用語もその一つであったと考えられる。もし今後仮に『入中論註疏』の梵語写本が発見され、rang rgyud pa や dbu ma rang rgyud pa に対応する梵語が確認されたとしても、それは即座にインドにおいてそのような用語があったことを意味するわけではなく、チベットで為された還梵である可能性も十分に考慮する必要がある⁽⁹⁶⁾。ジャヤーナンダはインド人学者であり、彼の『入中論註疏』にその二つの用語が用いられている以上、当然その梵語がインドにおいて存在していたはずだなどというのは根拠のない単なる思い込み過ぎなのである。実際、ツォンカパは『入中論』の註釈『密意解明』を著作し、ジャヤーナンダが『入中論註疏』において rang rgyud pa や dbu ma rang rgyud pa という用語を使用していたことを当然知悉していたであろうが、それにも拘らず、この用語はチベット人学者により立てられたと主張した。このことは、ジャヤーナンダの用例は後伝期のチベット人学者（パツァブ）の命名に立脚するものであるという理解を示唆している。

このように帰謬派と自立派の区別は、月称が『明句論』において清弁を批判し仏護を擁護したことを契機として起こったが、その『明句論』をチベット語に初めて翻訳したのはパツァブ翻訳師に他ならないので、その当然の帰結として、帰謬派と自立派の分類の起源はパツァブに帰されるべきかと考えられる。しかるに、彼とほぼ同時期に、thal 'gyur ba/ rang rgyud pa という用語を使用していたチベット人学者が確認されたので、次にその事例を検討しておきたい。それは、ヌル翻訳師ダルマタク (gNur/sNur lo tsā ba Dharma grags, alias, Dharmakirti, ca. 1060-1130)⁽⁹⁷⁾ に帰される **Lakṣaṇaṭīkā* (以下、『相註疏』) である。このテキストは米澤嘉康氏により学界に報告され、清弁が「自立論証論者 (svatantrasādhnavādin)」と梵語で表記されていることで夙に知られていたものであるが (Yonezawa 1999, p. 3)、近年公表された同氏の博士論文 (Yonezawa 2019)⁽⁹⁸⁾ にはその全体の校訂テキスト及び写本影印が掲載されている。同書には『明句論』に対する梵文及び藏文の備忘録が収録されているが、そのうちの藏文備忘録にこの二つの用語が見出されるのである。その文脈を確認するために、周辺の文章も併せて訳出紹介しておく。

「[論者:] それならば、自立 [証因] (rang rgyud) により何故に [真実等の否定対象は] 斥けられないのか、というならば、

[論主:] [その] 回答として、「中観派が[自らの側から] 自立的な推論を行なうことは妥当ではない。なぜならば、他の主張を承認することはないから」(Pras. p. 16.2; MacDonald 2015, pp. 145.4-146.1; Tib. 6a2) と説かれているからである。即ち、[中観派は] 有法等の認識手段により成立している《断定されたもの (yongs chod, *paricchinna/pariccheda)》を承認しないのである。

[論者:] [真実等の] 否定対象を断じただけのもの (gcaḍ pa tsaṃ, i.e., rnam par bcaḍ pa tsaṃ, *vyavaccheda-mātra) に対して認識手段であるのであり、[肯定的に] 断定されたものを[空性として] 承認すること (yongs tshod (read: chod) kyi khas blangs, lit. 断定されたものの承認) は[我々] 自立派 (rang rgyud pa) には存在しない、というならば、

[論主:] 認識手段 (tshad ma, *pramāṇa) とは、ここ (= 『明句論』) では〈戯論の断滅 (= 離戯論) に対して欺かないもの (spros pa gcaḍ pa kha (read: la) mi slu ba)〉であり、それ (= 認識手段) が断定された対象 (yongs su bcaḍ pa'i don, *paricchinnārtha, i.e., adhyavaseya, 判断対象) を欠いているならば、認識手段の作用 (bya ba, *vyāpāra, i.e., adhyavasāya, 判断) を欠いているので、⁽¹⁰²⁾ 認識手段は退失することになる。⁽¹⁰³⁾ …… [中略] ……それ故、我々、帰謬派 (kho bo cag thal 'gyur ba) には主張 (dam bca[], *pratijñā) がないので、その過失が何処にあり得ようか。過失が存在しないならば、過失を断滅することに努める [必要性] はないことになる。」(Yonezawa 2019, pp. 178.14-179.3; Ms. 8a2-4)

この文章は、MK 1.1に対する註釈 (自生起否定) に見出されるものであるが、rang rgyud pa と thal 'gyur ba の用語が対比的に使用されており、かつ、ヌル翻訳師は月称及び自身を、パツァブと同様に、「我々、帰謬派 (kho bo cag thal 'gyur ba)」と自称していることは極めて注目すべき事実である。同様の議論はパツァブやタンサクパも論じているので、それは後ほど訳出紹介することにする。⁽¹⁰⁴⁾ 米澤氏によれば、この『相註疏』は、ヌル翻訳師によりインドのヴィクラマシーラ寺において十二世紀の前四半期頃に、月称の『空七十論註』の共訳者にして師匠でもあるアバヤーカラグプタ (Abhayākaragupta, ?-1125?, 以下、アバヤーカラ)⁽¹⁰⁵⁾ の月称の一連の中観論書の講義録として記されたものであり、その写しがテンパ翻訳師ツルティムジュンネー (sTeng pa lo tsā ba Tshul khriṃs 'byung gnas, alias, Śīlākara, 1107-1190)⁽¹⁰⁶⁾ により作成され、十二世紀中葉頃にチベットに齎された (Yonezawa 2019, pp. 31f., 41f., 71f.)。問題はこの『相註疏』とパツァブ翻訳師との関係であるが、既に米澤氏が指摘しているように (同 p. 41f.)、パツァブが『相註疏』を参照していた可能性は低い。即ち、『青冊』によれば、テンパ翻訳師がインドに出立したのは十九歳の年 (1125) に具足戒を受戒した後のことであり (同 p. 1224.9ff.)、ネパールを経由してインドに赴き、マガダでツァミ (Tsa mi Sangs rgyas grags pa) 一ヌル翻訳師の戒師でもある一と出会い、以後彼の下に十年間滞在した (同 p. 1224.16f.)。それ故、チベットに戻ってきたのは、凡そ1135年頃と推定される。⁽¹⁰⁷⁾ その後二回インドに赴き、順に五年と

三年ほど滞在している（同 p. 1225.18, 19）。その三回に渡るインド滞在期間の何時頃にこの『相註疏』の写しを入手しチベットに齎したのかは不明であるが、その何れの場合であっても、テンパ翻訳師がチベットに持ってきた『相註疏』をパツァブが1105年頃にカシュミールで『中論パ註』を著作していた際に参照していた可能性は考え難い。それ故、パツァブが『相註疏』を参照して *thal 'gyur ba/ rang rgyud pa* の用語を借用した可能性は除外してよからう。

前稿で指摘した通り、パツァブはこのヌル翻訳師とアバヤーカラにより翻訳された月称の『空七十論註』をムディタシュリーと共にその前半部の二卷余り程を改訂したことが知られており（西沢2021a, pp. 89, 128f.）、このことはパツァブとヌル翻訳師の相対年代を考える上で重要な情報である。ここから、ヌル翻訳師はパツァブよりも年代的に幾分先行する可能性が考えられる。『空七十論註』のヌル翻訳師の翻訳が何時頃にチベットに齎されたのかということは、パツァブの翻訳活動を考える上でも重要な問題であるので、以下に簡単に検討を加えておきたい。

まず先述のテンパ翻訳師が十年間の第一回インド留学を経てチベットに帰国したのが、1135年頃なので、『空七十論註』の蔵訳をテンパ翻訳師が『相註疏』と共にヴィクラマシーラ寺から持って来たのであれば、1140年頃に亡くなったパツァブがムディタシュリーと共にそれを改訂している以上、パツァブがそれを入手したのは、1135-1140年頃の最晩年ということになる。しかし、その頃の訳業であれば、「大翻訳師 (lo chen)」としての訳業ということになるが、同じくムディタシュリーと共に校訂した『六十頌如理論』の翻訳後記には単に「翻訳師 (lo tsā ba)」の肩書しか記されていないので、大翻訳師時代 (ca. 1125-1140) の訳業とは考え難い。それ故、『空七十論註』の校訂はそれよりも早い時期に置く必要があるので、テンパ翻訳師が『空七十論註』の蔵訳を『相註疏』と共にチベットに持ってきた可能性は除外してよからう。それ故、それ以外の何らかの形でチベットに請来されたことになる。他方、パツァブがまだ無名であったカシュミール留学中 (ca. 1190-1112, cf. 西沢2021a, p. 96) にそれを入手したとも考え難いので、ムディタシュリーと共に『空七十論註』及び『六十頌如理論』の改訂に携わったのは、パツァブがチベットに帰国してガリのプランに滞在中の1112-1115年頃か、あるいは、ラサ入りした1115年頃から1125年頃の間 (ca. 1115-1125) ということになるが、パツァブがチベットで翻訳活動を本格的に開始したのはラサ入りしてからなので、ここではラサと考えておきたい。ここからチベット (ラサ) で出会い共訳したムディタシュリーはカシュミール人でない可能性も出てくる。これは前稿では未詳であった点である。⁽¹⁰⁸⁾

ここで話を *thal 'gyur ba/ rang rgyud pa* の件に戻すならば、当時カシュミールにいたパツァブ翻訳師とヴィクラマシーラ寺にいたヌル翻訳師が相互の著作を知っていたとは年代的にも地理的にも考え難いので、その場合、両者はほぼ同時期に MK 1.1 に対する『明句論』の記述を解読するに際して単独にこの二つの用語を創出したと考えるほかない。そこで浮上してくるのは、パツァブとヌルがそれぞれ無関係に同じ用語を使用している以上、この二つの用語の背景

には *prāsaṅgika/ svātantrika* 等の共通する梵語原語があったのではないかという可能性である。この問題を如何に解釈すべきであろうか。

この点については、筆者はむしろこの事実はそれとは全く逆の可能性を示唆していると考えている。つまり、もし *prāsaṅgika/ svātantrika* 等の梵語原語があったならば、必ずやヌル翻訳師は彼の『明句論』の梵文備忘録に記して然るべきであるが、実際にはそれは見出されない。僅かに、*svatantrasādhana vādin* という一例が見出されるだけであるが、それすらも *rang rgyud pa* の原語とはなっていない。このことは、まさに *thal 'gyur ba/ rang rgyud pa* に相当する梵語原語が存在していなかったことの明確な証拠ではなかろうか。実際、パツァプもヌルもこの二つの用語を MK 1.1に見られる四句不生の註釈において、中観派の分類としてではなく、仏護・清弁・月称の三人の間に見られる解釈の相異を示す用語として共通に使用している。それ故、この事例を以て当時のインドに中観派を帰謬派と自立派に分ける解釈が存在していたという結論は導出できない⁽¹¹¹⁾。無論、彼らが師事したインド人学者達にも、清弁と月称等の間に MK 1.1をめぐり解釈の相異があったことは当然理解されていたであろう。しかるに、それはあくまで註釈上の主題の一つに過ぎず、中観派の分類を示すとまでは考えられていなかった。*thal 'gyur ba* と *rang rgyud pa* に相当する梵語原語が存在していないことは、インドにおいて中観派を帰謬派と自立派の二つに分ける流儀が存在していなかったことを如実に示唆しているのである。

以上、ヌル翻訳師の『相註疏』に見られる事例を検討した。結論としては、ヌル翻訳師は、パツァプ翻訳師とはほぼ同時期に、*thal 'gyur ba* と *rang rgyud pa* という用語を MK 1.1に対する『明句論』の備忘録において使用していたが、そのことはこの二つの用語の梵語原語があったことも、さらには、中観派を帰謬派と自立派の二派に分ける流儀がインドにあったことを示す論拠にはならず、むしろ逆に、この二つの用語の梵語原語は存在せず、インドには中観派を帰謬派と自立派の二派に分ける流儀が存在していなかったことを示す証左となっていることが再確認されたことになる。

なお、パツァプ翻訳師とヌル翻訳師の間に何らかの個人的な交流があり何れか一方の著作を参照し得る機会があったか否かということについては、先ほど否定的な評価を下したが、それを断言出来る程の情報がないこともまた確かである。パツァプの拠点が北西インドのカシュミールのアヌパマ市であったのに対して、ヌルの拠点は東インドのヴィクラマシーラ寺（『相註疏』の著作地）やナーランダー寺（『空七十論註』の翻訳地）であるので、容易に行き来出来る距離ではない。年代的にも、ヌルが『相註疏』を著作したのは、十二世紀の前四半期であるのに対して（Yonezawa 2019, p. 31）、パツァプが『中論パ註』を著作したのは、前述したように、凡そ1105年頃なので、ほぼ同時期である。しかるに、両者共に月称の中観典籍を修学し、ヌルが翻訳した月称の『空七十論註』をパツァプが改訂していることを考えると、共にインドで月称の中観論書の修学と翻訳に携わるチベット人翻訳師同士として何らかの交流があり、*thal 'gyur*

ba/ rang rgyud pa という用語もその繋がりで共有された可能性も考えられる。現状両者の間の関係を示す確定的な情報は確認できていないので、暫定的に両者の間には個人的な交流関係はなく、両者は個別にこの両用語を創出したと想定しておくが、この件については確言は控え、今後の検討課題として残しておきたい。⁽¹¹²⁾

最後に、この二つの著作のうち何れが後代チベットで一般的に受容されることになる帰謬派と自立派の分類の起源であるのかという点について考察を加えておく。これについては、パツァブの『中論註』がその起源であることには疑問の余地はない。実際、『相註疏』の存在はチベットにおいては殆ど知られておらず、後世に対する影響力は恐らくは皆無に近い。⁽¹¹³⁾ 分量的にも『明句論』の蔵文備忘録は僅か三フォリオ弱である。それに対して、パツァブは月称の一連の中観論者を翻訳した大翻訳師としてその令名はチベット全土を風靡しており、後代のサキャ派やゲルク派等の聴聞録に記載されている『中論』・『入中論』・『四百論』の三大中観論書の師資相承の系譜はほぼ全てパツァブ翻訳師に由来するものである。実際、文献上からも、前述した通り、中観派が帰謬派と自立派に分類されることについてのレンダワヤツォンカバ、ケードゥブジェ等の一連の記述は、『中論パ註』の《源テキスト》のパラフレーズであり、ジャムヤンシェーパもこの分類の起源をパツァブに帰している。そこにはヌル翻訳師や『相註疏』に対する言及は見出されない。以上の一連の理由により、「帰謬派 (thal 'gyur ba)」と「自立派 (rang rgyud pa)」という用語を造り、後代中観派の分類として捉えられる直接的契機を作った人物はパツァブ翻訳師であり、インドにはその二つの梵語原語も、さらには、中観派をその二派に分ける流儀も存在していなかったことが結論される。

以上、帰謬派と自立派の起源について考察し、それが『中論パ註』の《源テキスト》に由来するものであり、その原義は MK 1.1に見られる四句不生に関する註釈上の相異を示す用語であったことを確認したが、『中論パ註』における後続の用例を見るならば、パツァブ自身、同じ著作の中で、既にその原義を離れてより拡張された意味でその二つの用語を用いていることに気が付く。実際、本稿でも訳出紹介するパツァブ自身の中観理解を述べた箇所では、①認識対象と認識手段の設定を立てて、自立証因による空性論証を認めるのが《自立派》であり、②如何なる認識対象も認識手段も認めず、ただ帰謬だけを用いて対論者に真実執の誤謬を理解させるのが《帰謬派》であるという後代一般的に受容されることになる解釈 — 但し、ゲルク派は除く — が既にパツァブ自身により提示されており、四句不生に限らず、離一多性等の他の一連の空性論証の証因もまた帰謬と表現されている。それ故、この二つの用語の原義の変容は、後代の歴史的展開を待つまでもなく、既にパツァブ自身の同じテキストの中で起こっていると言うことができよう。その委細は、後ほど「翻訳研究篇」の章で検討することにした。

2. 離辺中観 (mtha' bral dbu ma) と不住中観 (rab tu mi gnas pa'i dbu ma) : 中観派には主張があるのか否か。

以上、中観派を帰謬派と自立派の二つに分ける流儀がパツァブ翻訳師に由来することを確認した。それとは別に、後代の文献ではパツァブとその直弟子のシャン・タンサクパを《離辺中観説》の祖とする解釈も見出される。例えば、サキヤ派のコラムパ (Go rams pa bSod nams seng ge, 1429-1489) は彼の『見解弁別』 (*lTa ba'i shan 'byed*) において、《中》 (= 空性) の設定上の観点からチベットに現れた中観派を三つに分類している。

「この雪山の山間部 (= チベット) には中観の見解を承認しているにもかかわらず、究極の見解の枢要については異なる三つ [の説] が現れた。即ち、①常辺を中と説くもの (rtag mtha' la dbu mar smra ba) と、②断辺を中と説くもの (chad mtha' la dbu mar smra ba) と、③離辺を中と説くもの (mtha' bral la dbu mar smra ba) である。」 (『見解弁別』 p. 457.3-5)

チベットに現れたこの三つの学説を、先学の例に倣い、順に、①常辺中観説、②断辺中観説、③離辺中観説と呼んでおく。⁽¹¹⁴⁾ そのうちサキヤ派の自説とされる第三の離辺中観説については以下のように解説している。

「第三。(1)この雪山の山間部 (= チベット) の牟尼の代理人であるゴク大翻訳師等のサンブの至上の善知識達 (rNgog lo chen po la sogs pa gSang phu ba'i dge ba'i bshes gnyen gong ma rnams) と、(2)講説と行法の二つ (bshad sgrub gnyis) の点から勝者の教法を保持することに比類なきジェツウン・サキヤバ師弟達 (rJe bstun Sa skya pa yab sras rnams, i.e., タクバギェルツェン・サバン師弟等のサキヤ派) と、(3)行統という教法の勝利幡の保持者 (sgrub brgyud bstan pa'i rgyal mtshan 'dzin pa) であるマルパヤミラ [レバ] 等 (Mar pa dang/ Mi la la sogs pa, i.e., カギユ派) の大士達と、(4)離辺中観の学統を開いた者である翻訳師パツァブ・ニマタク及びその直弟子であるシャン・タンサクパ・イエシエジュンネー等 (mtha' bral dbu ma'i srol 'byed lo tsā ba Pa tshab Nyi ma grags dang/ de'i dngos slob Zhang Thang sag pa Ye shes 'byung gnas la sogs pa) と、マチャ・チャンチュプツウンドウ (rMa bya Byang chub brtson 'grus, ?-1185) と、その随順者セーパ・リンモ (gZad pa Ring mo) と、理解を内から穿つことにより (rtogs pa nang nas rdol bas) 了義の密意を自力で解説するチェゴム・シェーラプドルジェ (lCe sgom Shes rab rdo rje) 等を始めとして、吉祥なるサキヤ派の学者ヤク [トウク・サンギェペル]・[レンダワ]・ション [ヌロトウ] の二人 (g-Yag gZhon gnyis, i.e., g-Yag phrug Sang rgyas dpal (1350-1414) / Red mda' ba gZhon nu blo gros) までに起こったチベットの賢哲で離辺中観の見解を自ら修習し他者に講説する者は全て声を揃えて以下のようにお説きになっている。……」 (『見解弁別』 p. 464.8-18)

ここでコラムパは11-12世紀の初期チベット人学者で離辺中観説を取る学統を四つ挙げている。即ち、(1)ゴク翻訳師等のサンプ系の学統、(2)タクパギェルツェン・サパン師弟等のサキャ派の学統⁽¹¹⁵⁾、(3)マルパ・ミラレパ師弟等のカギユ派の学統、(4)パツァブ・タンサクパ師弟等のパツァブ系の学統の四つである。その後と言及されているマチャ・チャンチュブツウンドウはチャパの直弟子にしてパツァブの孫弟子に当たる人物であり、サンプ系の学統とパツァブ系の学統の両学統を受け継いでいる。続くセーパはマチャの弟子筋⁽¹¹⁶⁾、チェゴムパはカダム派のポトワの学統を引く人物であり、その後の系譜は不明だが、サキャ派のヤクトウクとレンダワに伝承された⁽¹¹⁷⁾とされる。これはコラムパがチベットにおける中観思想の歴史的展開を如何に捉えていたのかを窺うことが出来る点で重要な記述であるが、ここでは特に「離辺中観の学統を開いた者」⁽¹¹⁸⁾、即ち、離辺中観説の開祖として特にパツァブ・タンサクパ師弟の名前を挙げていることに注目したい。そして、その離辺中観説の意味については直後にこう解説している。

「[中 (dbu ma, *madhyamaka)] の意味は、有無と是非等の一切の辺から離れることであるので、辺執 (mthar 'dzin) や相執 (mtshan mar 'dzin pa) を全て断滅する必要があるが、それには、(1)最初に真実執 (bden par 'dzin pa) の対象である真実 (bden pa, i.e., bden grub) を否定しなければ、後続の諸々の辺執は否定されないので、離一多等の正理により内外の一切の事物は真実無 (bden med) であると決沢される必要がある。[それは] ここでは、粗大な否定対象 (dgag bya rags pa) であり、輪廻の原因の主たるものでもあるので、諸典籍には、その判断対象 (zhen yul) である真実を否定する正理が詳しく説かれているが、(2)それ (= 真実) を否定してから、真実空 (bden pas stong pa, i.e., bden med) として捉えられたものは、例えば、馬に乗る者が右側に落ちなくても、左側に落ちるように、断辺に陥ることを出ないので、それ (= 真実無) もまた否定されるべきものである。それ故、(3) [真実と真実無の] 二つに執着すること (gnyis 'dzin) と(4) [真実と真実無の] 二は存在しない (= 無二) と執着すること (gnyis med du 'dzin pa) もまた否定される必要があるので、四辺の何れとしても把握される対象は得られないから、〈それと把握することがないこと (der 'dzin pa med pa)〉に対して、「中観の見解を理解した (dbu ma'i lta ba rtogs)」と言説するのであり、「中観の見解はこれである」と一方的に把握することが起こったならば、空・不空等の何れと把握しても、辺執を超えないので、中観の見解ではないとお認めになる。」(『見解弁別』 pp. 464.18-465.7)

コラムパが説くこの離辺中観説は、或る意味、『見解弁別』において前主張として提示した常辺中観説と断辺中観説の二つを二辺として捉えて、その両者から離れた自宗の立場を《離辺》と捉える解釈である。常辺中観説はチヨナン派のトルボパ (Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, 1292-1361) の説であり、空性を真実、即ち、真実として成立しているもの (bden par grub pa, i.e., 実在するもの) と捉える解釈である。これは所引の文章中の第一の辺執に当たる。これに

対して、断辺中観説はゲルク派のツォンカパの説であり、空性を否定対象である真実を断除しただけの無否定、即ち、真実無（bden med）と捉える解釈であり、第二の辺執に位置付けられている。コラムパによれば、この何れの解釈においても、空性があるいは真実と、あるいは真実無と把握しているのが、〈それと把握すること〉がある。その両辺を離れて、さらには、真実と真実無の二辺を把握する第三の辺執と、真実の真実無の無二の辺を把握する第四の辺執の四つの辺執を断滅し、〈それと把握すること〉それ自体が滅した状態こそが中であり空性であると考えるのが《離辺中観説》⁽¹²⁰⁾であると云う。

離辺中観説：四辺（有・無・有無・非有非無）から離れ、〈それと把握すること〉が滅した境地を中にして空性であると認める説⁽¹²¹⁾ [=一切の主張を立てない説]

この離辺中観説はその当然の帰結として一切の主張を立てないので、「中観派には主張がない」ということになり、「中観派にも主張はある」と説くゲルク派と対立することになった。その委細については本稿の主題を外れるので、稿を改めて検討することとして、今は、コラムパが説くこの離辺中観説の考えは、果たしてパツァブ・タンサクパ師弟の著作に見出されるのか確認しておきたい。

まず最初に「離辺中観（mtha' bral dbu ma）」という用語自体はパツァブの『中論パ註』と『明句論パ註』の何れにも用いられていないことが実際に両テキストを調査したことから確認された。『中論パ註』では、「離辺（mtha' dang bral ba）」という語自体一箇所ですら使用されていない。これは、『中論』の語釈の箇所、「増益と損滅の二辺を離れたもの（sgro skur gnyis kyi mtha' dang bral ba）が「中」である」（『中論パ註』3a5）という文章に見出される。しかるにこれは「中」の一般的な説明に過ぎず、コラムパが説く所の離辺中観説の典拠にはならない。『明句論パ註』には、「離辺」という用語は六ヶ所見出されるが⁽¹²²⁾、何れも離辺中観の意味とは異なる文脈で用いられている。同書にも「中」の語釈が提示されているが、そこでは、「中」と云うのは、二辺に住しないこと（mtha' gnyis la mi gnas pa）である」（『明句論パ註』60b19f.）と表現されており、パツァブが「辺から離れていること（mtha' dang bral ba, 離辺）」と「辺に住しないこと（mtha' la mi gnas pa, 不住）」という二つの表現を同様の意味で用いていることが分かる。

これに関連して、パツァブは「離辺中観」という用語こそ使用していないが、自らを「不住中観（rab tu mi gnas pa'i dbu ma）」と称している注目すべき箇所があるので、紹介しておこう。それは『中論パ註』第一章に見出される。

「私、不住中観〔派〕（nged rab tu mi gnas pa'i dbu ma）⁽¹²³⁾には、自身には承認ないし宗（＝主張）ないし論証すべきことは何もないが、他者に承認が起ったならば帰謬により増益を断ずることのみを行なう。」（『中論パ註』5b12-13）⁽¹²⁴⁾

この記述から「不住中観」の意味として以下の二つの規定を読み取ることが出来る。

(1) 自身には如何なる主張もないこと [= 離辺中観説]

(2) 他者の承認に対して帰謬により増益の断滅のみを行なうこと [= 帰謬派説]

このうち前者の規定は、コラムパが提示した所の離辺中観説に他ならず、さらに、後者は先に検討した帰謬派説に相当する。前述した通り、「帰謬派 (thal 'gyur ba)」の原義は〈四句不生を帰謬と説く者〉であるが、ここではより拡張された一般的な意味で用いられている。以上のように、パツァブは「離辺中観」という用語こそ用いていないものの、コラムパが「離辺中観」と呼ぶ見解を確かに保持していたことがここで確認されたことになる。パツァブは、『中論バ註』において自身を「帰謬派」と称しているが、⁽¹²⁵⁾パツァブにとっては、不住中観と帰謬派は両立可能な概念であった。つまり、自身には如何なる主張もないという観点から「不住中観」、他者の増益を断ずる為⁽¹²⁵⁾に帰謬を用いるという観点から「帰謬派」と自称したのである。この二つの概念は、決して同義という訳ではないが、パツァブの中観思想を二つの側面から表現したものに他ならない。先に指摘したように、パツァブは「離辺」と「不住」を同様の意味で用いているので、上記の二規定のうち、第一の規定を不住中観の本来の意味とし、第二の規定はそこから付随して生じた意味と解釈しておく。

以上、パツァブ翻訳師の典籍を資料として、離辺中観について検討した。結論としては、パツァブは「離辺中観」という用語自体は使用していないものの、代わりに「不住中観」と云う用語を使用して自らの中観理解を表現したこと、この不住中観は自身には如何なる主張もないことを説くが、その解釈は離辺中観の見解と基本的に一致しているので、実質的にコラムパが説く所の離辺中観説を提唱していたことが明らかになった。

次にパツァブの直弟子のタンサクパ (ca. 1100-1170) に考察を移すが、彼には『明句論』の註釈 (Ms. 1a-99a4) が残されており、現在第一章 (1a-40b5) まで校訂出版されている。⁽¹²⁶⁾この第一章には「離辺中観」の用語は見出されないが、中観派に主張が存在しないことは確かに述べられているので、その点で師パツァブと見解を共有していると言ってよい。⁽¹²⁷⁾パツァブが使用している「不住中観」の用語は第一章には確認できなかったが、未出版の第二十二章 (如来の考察) の章末に見られる要約偈に「離辺中観派」という用語が確認されたので紹介しておく。⁽¹²⁸⁾

「離辺中観派 (mtha' bral dbu ma pa) の説では、如来は世俗としては教化対象の側に存在するが、今は (?) 存在しない。勝義としては仏陀を欠いている。」(『明句論タン註』⁽¹²⁹⁾ 84b8)

この「離辺中観」という用語はサキヤ派のタクパギェルツェン (rJe btsun Grags pa rgyal mtshan, 1147-1216) の『タントラ現観』(rGyud kyi mngon rtogs) には使用されているが、⁽¹³⁰⁾タンサクパの用例はそれに遡り、筆者の知る限り、この用語が使用されている現状最古の文献である。パツァブの著作にこの用語が見られない以上、タンサクパの著作がその実質的な起源となっている可能性も考えられる。コラムパは、『見解弁別』において特にタンサクパの見解を

「有でもなく無でもないという見解 (yod min med min gyi lta ba)」とも表現しているが⁽¹³¹⁾、これもまた離辺中観を表わす一つの表現である。この離辺中観は前述したように不住中観とほぼ同義として用いられており、「中観派には主張がない」ということは、コラムパが説いた通り、パツァブ・タンサクパ師弟の両者に共通した見解と結論してよからう。

しかるに、この点について異論を唱えた人物がいる。ゲルク派のジャムヤンシェーパである。彼は『大定説書』の中観派章冒頭部において初期チベット人学者による誤った中観理解を列挙し、その中の一つである「中観派には主張がない」という見解をタンサクパに帰して批判しているが、興味深いのは、パツァブに対しては批判せずに「中観派には主張がない」という見解をパツァブは認めていないと説いているのである。

「…… [タンサクパにより説かれた「中観派には主張がない」という見解は] パツァブ・リンポチュの御主張では全くない (Pa tshab rin po che'i bzhed pa gtan min te)。なぜならば、『善知識シャラワの問答集』 (*dGe bshes Shar ba'i dris lan*) に、(1)基体には二諦と、(2)道には二資糧と方便と智恵の二つと、(3)果報には二身が必要であると正しくお説きになっているからである。」(『大定説書』 p. 395.3-5)⁽¹³²⁾

ここでその典拠として言及されている『善知識シャラワの問答集』（以下、『中観問答集』）は、『アク稀観書目録』に記載されており、『道次第相承伝』などにその内容が紹介されているが、その現存は確認されていないと前稿では記した（西沢2021a, p. 87）。しかるに、前稿脱稿後に吉水氏から同書のウメ書体の写本が現存することを教えて頂き、さらには同氏が作成された転写テキストをご提供いただいたので、それに基づき関連部分を紹介しておく。同書にはシャラワがパツァブに送った中観説に関する六つの問いとそれに対するパツァブの回答が記されているが、そのうちの第一の問いがここで言及されている中観の「基道果の三つ (gzhi lam 'bras bu gsum)」についてである（同42b4）。それに対するパツァブの回答は、確かに、基体としては「二諦 (bden gnyis)」、道としては「方便と智恵の二種 (thabs shes rnam gnyis)」、果報としては「二種の [仏] 身 (=法身と色身) を知ること (sku rnam pa gnyis shes pa)」を挙げている（同42b7-43a3）。所引の『大定説書』の記述に見える二資糧については、道の設定の箇所には見られないが、果報の設定の箇所に典拠として引かれた『六十頌如理論』第60偈には明記されているので、それを受けて補足したのであろう。逐語的な引用ではないが、内容的には確かに『中観問答集』と一致していることが確認された。そして、この問答集では基道果の三設定等は自説として説かれているので、「中観派には見解がない」ということはパツァブの認めるところではないとジャムヤンシェーパは解釈したのである。しかるに、実際には、パツァブの基本的見解は、先に紹介した通り、タンサクパ同様に「中観派には主張がない」というものであり、それはパツァブ自身の著作に明確に確認されたところである。それ故、ジャムヤンシェーパのパツァブ擁護は妥当ではないと言わざるを得ない。

そこで問題となるのは、この『中観問答集』の真作性についてである。パツァプの訳文に関してシャラワが質問状を送ったことは『青冊』にも記されており、またシャラワが翻訳の施主を務めてアティシャの『大経集』をパツァプ等が翻訳したこともまた史実であるので⁽¹³⁵⁾、両者の間にこのような中観の見解に関する何らかの問答があっても不思議ではない。しかし、同書の冒頭に記載されたエピソードには、パツァプがブツダガヤの金剛座 (rDo rje gdan. *Vajrāsana) を来訪して、そこでカナカヴァルマン (gSer gyi go cha can, i.e., Kanakavarman) やドルジェデンパ・チェンポ (rDo rje gdan pa chen po) なる人物に出会い、さらには月称の化身から加護を受ける神秘的なシーンがあり⁽¹³⁶⁾、その史実性はかなり疑わしいところがある。『青冊』の記述にしても、パツァプの訳文に関する質問状を送ったとしか記されておらず、中観の見解に関する質問状を送ったとは記されていない。同書には「無明の対治として一切法を離辺と修習することは [中観の] 枢要である (ma rig pa'i gnyen por chos thams cad mtha' bral du bsgom pa gnad yin)」(同44b5) とか、「一切法を離辺・空性と修習することについては (chos thams cad mtha' bral stong pa nyid du sgom pa la)」(同44b6) など離辺中観と思しき記述が見られ、後代パツァプを離辺中観説の祖とする典拠となった文献かと推定される。

同書は二つの部分から構成されており、一つはパツァプの伝記情報を述べた部分と、もう一つは問答集の本体の部分 (42b7-45a8) である。伝記部分はパツァプのブツダガヤでの事績とシャラワが二人の小僧に手紙を託して中観に関する問いをパツァプに送ったことを述べた前半部分 (42a1-b6) とシャラワがパツァプの回答を受け取った後の出来事を述べた部分 (45a8-b5) に分れ、その中間に問答集が挟まれている形を取っている。奥書によれば、この前後の伝記部分はコントゥン・ラマ (Kong ston bla ma)⁽¹³⁷⁾ という人物の口承を記したものである。

「パツァプ翻訳師とシャン・シャラワの問答の仕方で中観の意味を要約したものを基にして、コントゥン・ラマのお言葉の通りに文字に記したものが完成した。善にして吉祥あれ。」(『中観問答集』45b5-6)⁽¹³⁸⁾

ここで「パツァプ翻訳師とシャン・シャラワの問答の仕方で中観の意味を要約したもの」が中間の問答集を指し、その前後の伝記部分はコントゥン・ラマの口承を文字化したものであることが分かる。先にその史実性が疑われると評した部分はまさにこの伝記部分であり、問答集の部分の真作性はそれとは別に検討する必要がある。⁽¹³⁹⁾

以上、「離辺中観」と「不住中観」という二つの概念を基軸として、パツァプとタンサクパの見解を検討した。この両概念は、共に「中観派には主張がない」ことを示す用語であり、パツァプ・タンサクパ師弟はこれを彼らの中観に関する基本的見解として共有していたことが具体的に原典資料に基づき確認された。さらには、「離辺中観」という用語は、パツァプの典籍には見出されないが、タンサクパの『明句論註』には実際に使用されていることも明らかになった。それ故、パツァプ・タンサクパ師弟を離辺中観説の開祖と位置付けたコラムの解釈は概ね妥

当であると評価できる。⁽¹⁴⁰⁾

他方、「不住中観 (rab tu mi gnas pa'i dbu ma)」という用語については、前述したように、パツァブは「中」の語義解釈において「辺に住しないこと (mtha' la mi gnas pa, 不住)」と「辺から離れていること (mtha' dang bral ba, 離辺)」という二つの表現を同様の意味で使用しており、「不住中観」もまた実際に「離辺中観」と同様の意味で用いているので、その「中」の語釈を背景としてパツァブが創出した用語であることが一つの可能性として考えられる。しかるに、アシュヴァゴーシャ (Aśvaghoṣa) に帰される『勝義菩提心修習次第書』(PBBhK, D 3912)⁽¹⁴¹⁾ やアドヴァヤヴァジュラ (Advayavajra, 11c.) の『実性宝環』(TRĀ, D 2240)⁽¹⁴²⁾ 等のインド原典には、中観派を「不住派 (chos thams cad rab tu mi gnas par smra ba, sarvadharmāpratiṣṭhānavādin, lit. 一切法不住論者)」と「幻喩派 (sgyu ma lta bur gnyis su med par smra ba, māyopamādvayavādin, lit. 幻喩不二論者)」の二つに分ける流儀が記されており、⁽¹⁴³⁾恐らくはそれらを踏まえたものと解釈すべきであろう。なぜならば、単に mtha' la mi gnas pa という「中」の語釈から派生したものであれば、rab tu (Skt. pra-) という梵語由来の接頭辞を付する必要性がないからである。

この不住派と幻喩派というインド起源の中観派の分類は、パツァブと同時代の Samp 系学者達にも良く知られており、ゴク翻訳師が『甘露一滴』第14偈で言及し批判したことは夙に知られている。⁽¹⁴⁴⁾ ギャマルワ・チャパ師弟もまたこの用語を使用しているが、⁽¹⁴⁵⁾その意味は論者により異なっており一貫していない。筆者は以前にギャマルワの中観典籍を資料としてその意味を以下のように想定した (西沢2019, p. 126)。

- 不住派：二諦を〈同一が否定された別異〉と見做す説 = 空性を知の対象と見做さない説 [⇒ サキヤ派へ(?)]
- 幻喩派：二諦を〈同一自体にして別異反体〉と見做す説 = 空性を知の対象と見做す立場 [⇒ ゲルク派へ(?)]

大雑把に区分するならば、不住派説はゴク・トルンパ系統の解釈であるのに対して、幻喩派説はギャマルワ・チャパ系統の解釈⁽¹⁴⁶⁾である。但し、これはギャマルワの中観論書の文脈から析出した規定であり、パツァブがその意味で使用している保証はない。ただ前述したように、パツァブ自身は不住中観を〈自身には如何なる主張もないこと〉の意味で使用しており、空性が知の対象であることも認めないので、ギャマルワの不住派の規定と通底する点は認められる。

年代的には、ゴク翻訳師が『甘露一滴』を著作したのは、同書自体の内部情報から、インド留学から帰国した1092年以後のチベットにおいてであるので、⁽¹⁴⁷⁾1090年頃にカシュミールに赴いたパツァブが『甘露一滴』を知っていた可能性はかなり低い。ギャマルワ (ca. 1080-1150) はゴク翻訳師の孫弟子に当たる人物であり、さらに年代が下がりパツァブとは年少の同時代人と推定されるので、彼の著作を知っていたとも考え難い。しかし、後述するように、パツァブは

『中論パ註』を著作するに際して、中観や論理学に関する何らかのサンブ系学者の著作を参照していた形跡があり、その辺の事情については殆ど分かっていないのが現状である。実際、当時のチベットとカシュミールの間では様々な形で人的・物的交流があったであろうから、カシュミール滞在中でもパツァブがチベットの典籍や情報を得ることが全く不可能であったとは思えない。今は暫定的に、パツァブは不住派と幻喩派に関して、師ハスマティか、あるいはそれ以外の何らかの情報源から知識を得ており、それに基づき自らを「不住中観」と称したと解釈しておくが、その情報源がインド由来なのかチベット由来なのかは未詳である⁽¹⁴⁸⁾。

この不住派と幻喩派については、ここで言及した『勝義菩提心修習次第書』や『実性宝環』以外にも多数のインド原典において論じられており、さらに、チベットにおいても後代様々な学者達により議論されてきた主題である。インド・チベット中観思想研究において重要な主題の一つであるが、既に小林守氏の一連の研究があるので委細はそれに譲り⁽¹⁴⁹⁾、ここではパツァブ翻訳師の中観思想について彼の原典資料に基づき検討することにしたい。

VI. パツァブ翻訳師の中観思想：『中論パ註』第一章を主資料として

この「自身には如何なる主張ない」という不住中観の立場と他者の増益を断ずるために帰謬を用いるという帰謬派の立場がパツァブ翻訳師の中観思想においては単に両立するのみならず表裏一体の関係にあることは、『中論パ註』の第一章に見られる「E4. 尊師龍樹の密意は帰謬と説く中観に他ならないと月称自身の主張を述べること」[10b18-13a11] という科段に明瞭に説かれている。この科段では中観派に主張があるのか否かということに関する帰謬派と自立派の論争が収録されており、パツァブの中観思想を考える上で最も重要な箇所であるので、それを資料としてパツァブ翻訳師の中観理解について検討することにしたい。

1. 『中論パ註』第一章の科段構成と内容概観

その検討に入る前に、まずは第一章の科段骨子を最初に提示して、第一章における同科段の位置付けを確認しておこう。

図7. 『中論パ註』第一章（縁の考察）の科段骨子

- B1. ①縁の考察 (rkyen brtag pa) [5a22] [L19; T323]
 - C1. 立論 (dam bca' / bsgrub pa'i bshad pa) [5b1] [L19; T323] [ad MK 1.1]
 - D1. 句義の点から解説すること [5b2] [L20; T323]
 - E1. 第一の論難の回答を与えること [5b3] [L20; T323]
 - E2. 第二の論難の回答を与えること [5b11] [L21; T324]
 - E3. 第三の論難の回答を与えること [5b15] [L21; T324]
 - E4. 前後の語句を結合する点から解説すること [5b18] [L21; T324]
 - D2. 文義の点から解説すること [6a5] [L22; T325] [= 実在論者の中観派批判と中観派の実

在論批判及び帰謬派と自立派の論争] 《*中観概論》

- E1. 無自性と論証することに対して实在論者達が論難を立てること [6a8] [L23; T325]
[=实在論者の中観派批判]
- E2. その論難の回答を自立と説く中観派が立て自立の主張を述べること [8a4] [L31; T332]
[=实在論者の中観派批判に対する自立派の論駁と自説の提示]
- E3. 自立派の考えを受けて月称が [それを] 論駁すること [8a15] [L33; T333] [=月称の自立派批判（離一多性論証批判）]
- F1. 考察を一般的に行なう点から論駁すること [8a16] [L33; T333]
- F2. 考察を個別的に行なう点から論駁すること [8b8] [L34; T334]
- G1. [離一多性論証の] 有法を考察すること [8b9] [L35; T334]
- G2. [同上の] 証因を考察すること [9b6] [L39; T338]
- G3. [同上の] 遍充を考察すること [10a5] [L41; T340]
- E4. 尊師龍樹の密意は帰謬と説く中観に他ならないと月称自身の主張を述べること [10b18]
[L45; T343] [=月称の帰謬派説の提示]
- F1. 認識対象に関する五つの問いの回答を立てること [10b19] [L45; T343]
- G1. 第一問答 [10b19] [L45; T343]
- G2. 第二問答 [11a1] [L46; T343]
- G3. 第三問答 [11a5] [L46; T344]
- G4. 第四問答 [11a8] [L47; T344]
- G5. 第五問答 [11a10] [L47; T344]
- F2. 認識手段に関する五つの問いの回答を立てること [11a13] [L47; T344]
- G1. 第六問答 [11a13] [L47; T344]
- G2. 第七問答 [11a17] [L48; T345]
- H1. *本論 [11a17] [L48; T345]
- H2. *付論：二諦の設定 [11a20] [L48; T345]
- G3. 第八問答 [11b6] [L49; T346]
- G4. 第九問答 [11b16] [L50; T346]
- G5. 第十問答 [11b19] [L50; T347] [=帰謬の設定]
- F3. *付論：帰謬派説に基づく離一多性の考察 [12a9] [L51; T348]
- D3. 時機に適った内容の点から解説すること [13a12] [L56; T352] [=四句不生の考察]
- E1. 自から生ずることを否定すること [13a12] [L57; T352]
- E2. 他から生ずることを否定すること [14a4] [L60; T354]
- E3. [自他の] 両者から生ずることを否定すること [14a19] [L62; T356]
- E4. 無因から生ずることを否定すること [14b4] [L63; T356]
- C2. その妥当性 (de'i 'thad pa) [14b17] [L64; T om.] [=因縁の考察]
- D1. 論者の前主張の意味 [14b17] [L64; T om.] [ad MK 1.2]
- D2. その回答 [15a6] [L65; T om.] [ad MK 1.3]

まず最初にこの第一章の内容を概観しておこう。第一章「縁の考察」の主要主題は、第一偈（MK 1.1）に提示された四句不生であるが、その簡略な解説は、冒頭の「D1. 句義の点から解説すること」[5b1-6a5]の科段においてなされている。そこでは四句不生に関する三つの論難に対する回答を最初に三つの科段（E1-3）で提示した後で、第四の科段「E4. 前後の語句を結合する点から解説すること」では、①無因生起批判（ローカーヤタ派及び空衣派批判）、②自生起批判（サーンキャ派批判）、③他生起批判（声聞部二派及び唯識派批判）、④自他二生起批判（サーンキャ派批判）の内容が簡潔に纏められており、その委細は、後続の「D3. 時機に合った内容の点から解説すること」の科段で解説されることになる。

続く「D2. 文義の点から解説すること」[6a5-13a11]は、テキストの註釈から離れて、より一般的な立場から中観思想が論じられており、パツァブによる《中観概論》とも表現できる特異な箇所である。この科段は四つに分けられるが、実在論者による中観派批判（E1）と、それに対する自立派の論駁と自説の提示（E2）、その自立派説に対する月称の批判（E3）を紹介した後で、月称自身の帰謬派説（E4）を段階的に解説しており、パツァブが自身の中観理解に基づき中観思想一般を包括的に解説している重要な箇所である。特に月称の自立派批判を扱った第三の科段では、『中論』にも『明句論』にも論じられていない離一多性論証が取り上げられ、それに対する批判が詳しく展開されている点特徴的である。この離一多性論証は特にシャーントラクシタ（Śāntarakṣita, ca. 725-783,⁽¹⁵⁰⁾ 寂護）の『中観莊嚴論』（*Madhyamakālaṃkāra*）やカマラシーラ（Kamalaśīla, ca. 740-797⁽¹⁵¹⁾ 蓮華戒）の『中観光明論』（*Madhyamakāloka*）等で重視され詳しく論じられているものであって、『明句論』の段階ではまだ登場していない議論である。それ故、月称は直接的には離一多性論証を批判したわけではないが、月称に付託してパツァブ自らが離一多性論証を論難しており、パツァブが対論者として一体誰を想定していたのかということは大いに検討に値する問題である。パツァブのこの議論が師ハスマティの⁽¹⁵²⁾教えに基づくものであるのか、あるいは、パツァブ独自のものであるのか不明であるが、この離一多性論証はサンブ寺の学者達が好んで論じたものであるもので、パツァブの批判もまたそれを念頭に置いたものである可能性も否定できない。この点は検討課題である。

以上のように、実在論者と自立派と帰謬派の三者の論争を段階的に紹介してから、最後に第四の科段（E4）において自説として月称の帰謬派説が解説されている。この箇所は、「F1. 認識対象に関する五つの問いの回答を立てること」[10b19]と「F2. 認識手段に関する五つの問いの回答を立てること」[11a13]の二つに分けられるが、前者では、「認識対象」である空性が、後者では「認識手段」である空性を理解する知が議論されており、パツァブの中観思想が最も明瞭な形で開示されている点で注目すべき箇所と言える。このように、この「D2. 文義の点から解説すること」の科段内容はこの第一章の中でも最も分量が多くまた内容的にも最も重要な箇所である。

その後で、「D3. 時機に適った内容の点から解説すること」[13a12-14b16]の科段では、再び四句不生の議論が再説されるが、そこでは「時機に適った内容」即ち註釈対象である『明句論』の内容に基づき第一章の主要主題である四句不生に関する仏護、清弁、月称の三者の論争を正面から取り上げて解説している。直前の科段（D2）では、主要主題は離一多性であったが、この科段では『中論』の本来の主要主題である四句不生が取り上げられており、後述するように『中論パ註』には表裏二つの主題があったことを如実に示している。

以上がこの第一章「縁の考察」の「C1. 立論」[5b1-14b16]の内容であり、その後で「C2. その妥当性」[14b17-17a21]の科段が続くが、そこでは章名となっている「縁 (rkyen, pratyaya)」それ自体が主題となっている。「C1. 立論」の科段が四句不生を説く MK 1.1の註釈であるのに対して、この「C2. その妥当性」の科段は MK 1.2以下に対する註釈となっているが、『中論』偈頌の pratika を逐一提示して語釈していくのではなく、内容的な註釈となっている。最初に「D1. 論者の前主張の意味」の科段において、他生起を認める声聞部二派（＝毘婆沙師と経量部）及び唯識派により阿毘達磨に四縁六因 (rkyen bzhi rgyu drug) から結果が生ずることが説かれていることを根拠に不生に対する論難が前主張として提示され、次の「D2. その回答」の科段でそれに対する回答が与えられるという形を取っている。ここでは「尊師莊嚴著者 (slob dpon rGyan mkhan, alias, Prajñākaragupta?)⁽¹⁵³⁾」や「カマラシーラ⁽¹⁵⁴⁾ (Ka ma la shi la, Kamalaśīla) 等」の見解も紹介されており（同15b1, 4）、パツァブの議論の背景を感じさせる箇所でもある。

2. 翻訳研究篇：『中論パ註』10b18-13a11の訳註

以上、第一章の内容を概観したが、ここではパツァブ翻訳師の中観に関する見解が最も明瞭に現れている「E4. 尊師龍樹の密意は帰謬と説く中観に他ならないと月称自身の主張を述べること」[10b18-13a11]⁽¹⁵⁵⁾ という科段を全訳して内容分析することにした。

まず最初に、導入部の文章は以下の通りである。

「第四義。尊師龍樹の密意は帰謬派〔説〕に他ならないと月称自身の説を設定することを説示することには二つ。即ち、(F1.) 認識対象 (gzhal bya, *prameya) に関する五つの問いの回答を立てることと、(F2.) 認識手段 (tshad ma, *pramāṇa) に関する五つの問いの回答を立てることにより説示する。」(『中論パ註』10b18-19)⁽¹⁵⁶⁾

全体は、認識対象に関する五つの問答と認識手段に関する五つの問答に大別されるが、特に、前者では空性が、後者では空性を理解する知が主題とされている。この箇所は自立派の論難に対してパツァブが帰謬派の立場から逐一回答するという形式を取っており、自立派と帰謬派の解釈の相異が最も明確な形で見出される箇所である。

(1) 空性に関するパツァブ翻訳師の見解：「F1. 認識対象に関する五つの問いの回答を立てること」[10b19-11a13] の翻訳と解説

前者の科段では空性に関する自立派の五つの問いとそれに対するパツァブの回答が収録されているが、五つの問いを予示しておくならば、以下の通りである。

第一問答：實在論者により自立派に対して為された論難は帰謬派にも適用されるのではないか？

第二問答：中観派である以上、空性は認める必要があるのではないか？

第三問答：空性が認められないならば、一切法は空であると汝や經典に説かれていることと矛盾するのではないか？

第四問答：断除の所証は認める必要があるのではないか？

第五問答：「私には主張がない」ということそれ自体が主張ではないか？

第一問答：實在論者により自立派に対して為された論難は帰謬派にも適用されるのではないか？

「そのうち第一の問いは、[自立派:]「私、自立[論証]を認める者 (nged rang rgyud 'dod pa) に対して[實在論者が]先の過失を述べたことは、汝、帰謬派に[も] どうして適用されないことがあろうか。なぜならば、一切法は無自性であると説く点で[我々は]一致しているからである。それ故、無自性を言葉のみで論証するならば、[その言葉は]無自性 (= 無内容) となるが、正理により論証するならば、直接知覚と推論の両者において先の如く (= 先に實在論者により論難された如く) 妥当ではないのである」と云う。

[論主:] その回答は、私 (= 帰謬派) には、所証 (bsgrub bya, *sādhya) と承認 (khas blang, *abhyupeta) と論証すべき自身の宗 (rang gi phyogs, *svapakṣa) は何も存在しないが、他者が承認していることを帰謬によって否定するので、有法の不成立 (chos can ma grub pa, *āśrayāsiddha) 等、汝 (= 自立派) に対して説かれたそれらの過失は[私には]存在しない。汝が自立[証因]によって無自性が論証されると認めることに過失が存するのであり、私には如何なる承認も存在しないので、過失は存在しない。主張 (dam bca' ba, *pratijñā) がないからである。それもまた聖者 (= 龍樹) ご自身により、

「もし私に主張があるならば、主張があるのでその過失は存在する。もし私に主張がないならば、主張がないのでその過失は存在しない」(VV 29)

と説かれている。」(『中論パ註』10b19-11a1⁽¹⁵⁷⁾)

ここで自立派に対して述べられた「先の過失」とは、「E1. 無自性と論証することに対して實在論者達により論難が立てられたこと」の科段において述べられた内容を受けている。即ち、この科段の冒頭部で、「實在論者達は曰く：「一切法は無自性であると語句の点から成立するか、あるいは、正理によって成立すると認めるのか」[6a8] と問い掛けを立てて以下詳しく論

難を展開したことを踏まえて、この批判は私自立派のみならず汝婦謬派にも適用されるのではないかと自立派が自身に対して向けられた実在論者の論難の矛先をここでは婦謬派に振り向けたわけである。

これに対して、パツァブは、婦謬派の立場から自身には如何なる主張も承認もないので、無自性を主張しそれを証因によって論証する自立派の説に対して実在論者が与えた論難は私には適用されないと回答している。ここに明記されているように、無自性（=空性）を承認せず主張しないのがパツァブの考える婦謬派の立場であり、先に紹介した不住中観の流儀が如実に見て取れる。その典拠として『廻諍論』第29偈を引用しているが、同偈はMK 1.1に対する『明句論』にも引かれているものであり、それを念頭においてここで孫引きしたのであろう。

これに対しては、当然、中観派である以上、空性は認める必要があるのではないか、という疑問が生ずるが、それを論ずるのが第二の問答である。

第二問答：中観派である以上、空性は認める必要があるのではないか？

「[自立派:] そのように[如何なる主張も] 承認しないとしても、[汝は] 中観派であるので、空性と汝は認める必要がある、と云うならば、

[論主:] そうではない。「空性」と云うものもまた正理によって考察したならば成立しないからである。即ち、空でない法が成立するならば、それに依拠した空性と云うものが成立することは妥当であるが、空でない法を⁽¹⁵⁸⁾ [正理により] 考察したならば [それは] 成立しないので、それに依拠した空性と云うものは成立しない。それ故、空性として妥当ではないのである。それについては、聖者ご自身により、

「もし[何らかの] 空でないものが存在するならば、何らかの空が存在することになるう」(MK 13.7ab)

と説かれている。」(『中論が註』11a1-4)⁽¹⁵⁹⁾

パツァブによれば、空性とは正理により考察したならば成立しないものであるが、その根拠は以下の通りである。即ち、空性が成立する為には、何らかの基体 — 後代の用語では空基体有法 (stong gzhi chos can) — の上において成立する必要がある。例えば、後代のゲルク派の解釈では、〈空基体有法の上において否定対象である真実成立を否定しただけの無否定 (stong gzhi chos can gyi steng du dgag bya bden grub bkag pa tsam gyi med dgag)〉を空性と解するが、パツァブによれば、この空基体が成立するのであれば、その上において空性が成立することは妥当であるが、その場合にはその空基体自体は不空、即ち、有自性であることになり、一切法無自性と矛盾することになる。他方、その空基体が成立しないのであれば、その上において空性が成立することもないので、正理により考察したならば空性が成立することはないというのがパツァブの回答である。

それに対しては、汝は空性は認められないというが、それは聖言と矛盾する。なぜならば、汝は一切法は空であると言っており、また『般若経』等の経典にも一切法は空であると説かれているから、という論難が考えられるが、それに対しては、パツァブはこう回答している。

第三問答：空性が認められないならば、一切法は空であると汝や経典に説かれていることと矛盾するのではないか？

「[自立派:] そうであれば、汝が「一切法は空である」と説示することや、経典にも「一切法は空である」と説示されたことと矛盾する、と云うならば、

[論主:] 矛盾しない。なぜならば、私が空と説示したことや経典に[空と]説かれたことは両者ともに凡愚 (byis pa, *bāla, i.e., 凡夫) 達が事物が真実であると増益しているので、それを否定するために、凡愚の考えに結び付けて空と説示したのであり、「空性」と云うものが実際に存在していることから説いたのではないので、矛盾はないのである。それもまた聖者により、

「誰であれ空性を見る者、その者は癒し難いと[諸仏は]お説きになった」(MK 13.8cd) と説かれている。」(『中論パ註』11a1-7)⁽¹⁶⁰⁾

所引のMK 13.8の前半部分には「空性は一切の見解からの出離であると勝者により説かれた」と説かれており、『法集経』にも「空性を見ることは[何も]見ないことである」(D238, 68b5f.) と説かれているように、空と見た時点で既に空性を対象化して捉えているが、空性とはそのように認識対象として理解されるものではない。一切法が空であると説かれたのは、事物を真実と増益する凡愚に空性を理解させ解脱に導き入れるための方便として説かれたに過ぎず、自説として空性を説いたのではないというのがパツァブの回答である。これは他者の真実執の謬見を捨てさせるために、方便として帰謬を提示するのと同様の考えである。

第四問答：断除の所証は認める必要があるのではないか？

「[自立派:] 汝は《断定 (yongs gcod, *pariccheda)》の所証 (= 肯定的所証) は認めなくても、《断除・否定のみ (rnam bcad dgag pa tsam, *vyavaccheda-/pratiṣedha-mātra)》の所証 (= 否定的所証) は認める必要があるので、それを論証する証因等を承認する必要がある、と云うならば、

[論主:] 私には《否定のみ》の所証もまた認めることはない。即ち、否定対象の自性は成立しないので、[それを] 否定することもまた妥当ではないのである。即ち、聖者ご自身により、

「私は[何らかの否定対象を] 否定しているのである」と云うことは汝によりでっち上げられたことである」(VV 63cd)

と説かれているので、否定のみもまた認められないのである。」（『中論パ註』11a8-10⁽¹⁶¹⁾）

ここで特に注目すべきは、パツァプが《断除のみ (rnam bca'd tsam, *vyavacchedamātra)》
ないし《否定のみ (dgag pa tsam, *pratiṣedhamātra)》をも所証と認めることを否定している
ことである。その理由として「否定対象の自性は成立しないので、[それを] 否定することもま
た妥当ではない」ことを理由として挙げているが、この解釈は『甘露一滴』に見出されるゴク
翻訳師の解釈とも一致する。⁽¹⁶²⁾既に指摘したように、この解釈は、否定対象である真実（＝実在
するもの）は存在しないが、その真実を否定しただけの無否定 (med dgag, *prasajyapraṭiṣedha)
である真実無 (bden med) ないし真実空 (bden stong) は存在し、知によって認識可能である
とする後代のゲルク派の解釈とは真っ向から対立するものであり、離辺中観説を標榜するサキヤ
派に受け継がれる解釈である。仮に《否定のみ》の真実無を所証として立てることを認めるな
らば、中観派に主張が存在することを認めることになるが、それはパツァプにとって認められ
ないことであった。パツァプやそれに随順するサキヤ派の立場からするならば、真実無を所証
として認めるゲルク派の解釈は自立派説に他ならないのである。

第五問答：「私には主張がない」ということそれ自体が主張ではないか？

「[自立派:] 帰謬派よ。汝が「承認 (khas blang ba, *abhyupeta) ないし主張 (dam bca'
ba, *pratijñā) は何もない」と云うことはそれ自体主張であるので、それを論証する必要が
ある。[汝には] 主張が何もないことは如何に知られるのか、と云うならば、

[論主:] 「私には主張なにもない」と言ったのは他者が「私には主張が」あると認めるこ
とを否定する側においてそのように語を適用したのであり、[実際には] 「私には主張がな
い」と言うこともまた成立しないが、[主張が] あることも成立せず、両者（＝主張がある
こととないこと）であることも成立せず、[両者] でないこともまた成立しないので、能証
は何も必要ないのである。」（『中論パ註』11a10-13⁽¹⁶³⁾）

最後の問いは自語撞着を突いた問いである。これは「私は嘘をついている」という言明の真
偽問題と通底しているが、これに対してパツァプは、「私には主張がない」という言明が主張で
あるならば、それを論証する必要があるが、「私には主張がない」という言明もまた他者の側
においてのみ成立しているのであって、私自身の側においては成立していないので、私自身は自
らそれを論証する必要はないと回答する。「中観派には主張がない」と言明するのは、あくまで
「中観派には主張がある」と主張する他者（＝自立派）の側に立脚して、その誤った見解を否定
する為に方便として仮に「中観派には主張がない」と言明しているに過ぎない。「中観派には主
張がない」という主張は、自立派の側において存在するのであり、帰謬派の側においては存在
しないので、帰謬派はその言明を立証する必要はない。なぜならば、帰謬派は自らの側では何
も主張していないのであるから、というのが帰謬派説に関するパツァプの解釈である。⁽¹⁶⁴⁾

このように、「中観派には主張がない」と説く《不住中観》の考えは、対論者の側に立脚してその主張に誤謬を帰結させることで相手の主張を論駁する《帰謬派》の考えと或る意味表裏一体の関係にあることが分かる。さらに、文末の文章に示唆されているように、「私には主張がない」ということも、「私には主張がある」ということも、その両者であることも、その両者でないことも成立しないという考えは、前述した四辺から離れることを中とする《離辺中観》の見解に他ならない。このように、《不住中観》と《帰謬派説》と《離辺中観》の三つはパツァプにとって全て相通ずる概念であることが彼の所引の一連の記述から確認されたことになる。

(2) 空性を理解する知に関するパツァプ翻訳師の見解：「F2. 認識手段に関する五つの問いの回答を立てること」[11a13-13a11] の翻訳と解説

以上、認識対象に関する五つの問いを通じて、空性に関するパツァプ翻訳師の見解を検討したが、次に、その認識手段である空性を理解する知に関するパツァプの見解を見ておこう。これもまた自立派による五つの問いとそれに対するパツァプの回答からなる。最初に五つの問いを予示しておくならば、以下の通りである。

第六問答：認識対象を承認しないならば、認識手段を承認するのか否か。

第七問答：認識手段が存在しないならば、二諦の区別は存在しないことになるのではないか？

第八問答：認識手段が存在しないならば、言説としても二諦の区別は存在しないことになるのではないか？

第九問答：認識手段を認めないならば、他者の増益は断ぜられないことになるのではないか？

第十問答：帰謬は認識手段であるのか否か。認識手段でないならば、それを説く必要性は何か？

番号付けは便宜上先の五つの問答に続く通し番号を付けておく。このうち、第七問答には派生議論として二諦の設定が付されている。これは『中論パ註』において二諦が最も纏まって解説されている箇所としてパツァプの二諦説を検討する際に最も重要な箇所となっている。

第六問答：認識対象を承認しないならば、認識手段を承認するのか否か。

「第一。[自立派:] 汝は認識対象を承認しないならば、認識手段を承認するのか否か、と云うならば、

[論主:] 私は認識手段を承認しない。なぜならば、認識手段と認識対象は両者ともに『廻諍論』(*rTsod [b]zlog, Vighrahavyāvartanī*) に否定されているからであり、認識手段には認識対象が存在する必要があるが、認識対象は存在しないからである。

〔自立派：〕或る者が「[世俗の事物を] 周知なものとして認識する言説の認識手段 (tha snyad pa'i tshad ma) と、勝義を認識する [認識手段] (don dam 'jal ba[i tshad ma]) の二つがある」と云うならば、

〔論主：〕妥当ではない。なぜならば、言説の認識手段と認められるものは、それにより理解された対象に対して認識手段である以上、他の認識手段により拒斥されないので、それ (= その言説の認識手段) は正しいもの (yang dag, i.e., bden pa) となるが、そうであれば、「言説の認識手段」と云われるものと無二の認識手段 (gnyis med kyī tshad ma, i.e., 勝義の認識手段) は、一方が成立する以上、その対象は真実なもの (bden pa) となるので、如何なる認識手段も存在せず、承認されないのである。」(『中論パ註』11a3-17)⁽¹⁶⁵⁾

前述の認識対象に関する五つの問答では、帰謬派は空性を含め如何なる認識対象をも認めないことが示された。それに対しては、その認識対象を理解する知である認識手段もまた存在しないことになるのではないか、その場合、空性を理解する正しい知もまた存在しないことになるのか、という疑問が当然起こるが、それに対するパツァプの回答は、「然り」というものである。つまり、認識対象を承認しないのであるから、それを認識する認識手段もまた承認されないというのがパツァプの見解である。その典拠として『廻諍論』が言及されているが、具体的な偈文は引かれていない。恐らくは、第一問答に引かれた第二十九偈に後続する偈文が念頭に置かれているのであろう。

「もし直接知覚等により何らかのものが知覚されるならば、[対象に対して] 行動を起こしたり退いたりすべきことがあろう。[しかし私には] それ (= 直接知覚等) はないので、私には非難されるべきことはない。」(VV 30)⁽¹⁶⁶⁾

これに対して、二諦に応じて各々を対象とする二種類の認識手段、即ち、世俗の事物を理解する言説の認識手段と空性を理解する勝義の認識手段の二つを認める「或る者」の見解を持ち出してきているが、この世俗と勝義の二種の認識手段は、「E2. その論難の回答を自立を説く中観派が立て自立の主張を述べること」[8a5-15] という科段に示された或る「自立派の尊師 (rang rgyud pa'i slob dpon pa)」の見解を述べた箇所 (8a5-14) に見出される用語であるので、⁽¹⁶⁷⁾ここで前主張者として登場した人物はこの「自立派の尊師」に同定してよいかと思われる。この世俗と勝義の二種の認識手段の区別をパツァプが認めないことは、後続の第二十一章「生滅の考察」において以下のように明瞭に説かれている。

「言説の認識手段 (tha snyad pa'i tshad ma) と勝義を認識する認識手段 (don dam 'jal ba'i tshad ma) の二つは認められない。なぜならば、[認識手段には] 優劣 (bzang ngan) は存在しないので、認識手段により成立するならば等しく成立し、成立しないならば等しく成立しないからである。それ故、凡夫の認識手段 (so so'i skye bo'i tshad ma) に優劣の二つは妥当せず、[凡夫の認識手段と] 聖者の認識手段 ('phags pa'i tshad ma) との優劣が

あることも斥けられる。⁽¹⁶⁸⁾ [しかるに、知一般については] より上位の知によってより下位 [の知] が拒斥されるので、シャーンティデーヴァ⁽¹⁶⁹⁾ (Shan da de ba, Sântideva, ca. 685-763, 寂天) によってもそのように説かれたのである。そうであれば、此岸観者 (= 凡夫) の認識手段により成立すると認められるものは全て中観派により追求されるならば妥当ではない。なぜならば、論者と対論者に共通して認識手段により成立するものは何もないので、⁽¹⁷⁰⁾ 自立 [論証] は妥当ではなく、他者により承認されていることに依拠して他者の増益を否定するだけで、「帰謬を行なう (thal 'gyur byed pa)」と云うのである。」(『中論パ註』⁽¹⁷¹⁾ 42a9-14)

ここで言説の認識手段と勝義の認識手段は、順に凡夫の認識手段と聖者の認識手段に換言されていることが分かる。端的には〈世俗の事物を理解する凡夫の認識手段〉を言説の認識手段、〈空性を理解する聖者の認識手段〉を勝義の認識手段と称していると思われる。自立派の或る導師はこれを認めるが、パツァブによれば、帰謬派の立場では、この二つの認識手段には優劣の差は認められず、認識手段である以上、等しく否定される。聖者の認識手段をより高いレベルの知としてその立場から言説の認識手段を否定することはしないのである。但し、認識手段ではなく、知一般については、凡夫と聖者の間に優劣を立て、聖者の間にも地の位階に応じて上下の区別を立てる。それはここに示唆されているように、寂天の『入菩薩行論』第九章の以下の偈文に依拠する。

「それ (= 二諦) に対して、二種類の人が認められる。即ち、瑜伽行者 (yogin, i.e., 聖者) と普通の人 (prākṛta, i.e., 凡夫) である。そのうち、普通の人、瑜伽行者の人により斥けられる。瑜伽行者達もまた、知の区別により、より上位の者達により斥けられる。」(BCA 9.3-4ab)

この『入菩薩行論』を教証として認めているところから、パツァブが寂天を帰謬派の論師と見なしていたことが分かる。⁽¹⁷²⁾

認識手段を認めないパツァブの思想的立場は、アティシャのそれとも一致するものである。

「直接知覚と推論は [空性の理解には] 必要ない。外教徒の論難を斥けるために学者達により立てられたのである。」(SDA 13bd)⁽¹⁷³⁾

『中論パ註』にはアティシャの著作からの直接的な引用は見出されないが、後述するように、パツァブはアティシャの著作に見られる「四大証因」を立てる流儀を踏襲しており、思想的にもアティシャの中観説とは明らかな親和性がある。⁽¹⁷⁴⁾

しかるに、この件に関して実に対照的な解釈を取る人物がいる。即ち、蓮華戒である。蓮華戒は、彼の『中観光明論』において、以下のように明確に述べている。

「そうであれば、勝義の事物 (= 空性) を対象とするもの (don dam pa pa'i dngos po'i yul can, *pāramārthika-bhāva-ṣaṣaya) ではないが、[世俗の事物を対象とするものとして] 言

説の認識手段 (tha snyad kyi tshad ma, *sāmvyavahārika-pramāṇa) は存在し得るので、一切の認識手段は勝義の事物 [を対象として有するもの (= 勝義の認識手段)] であることによって遍充されているわけではない。勝義の事物を対象とするものではないが、夢等の如くに、意図した通りの対象を正しく獲得させることのみ⁽¹⁷⁵⁾の点から言説の認識手段が設定されるのである。」(MĀ D 189b5-6; P 207b9-208a1)

ここで蓮華戒は、「言説の認識手段」という用語を使用しており、さらにそれを「勝義の事物を対象とするもの」、即ち、空性を対象とする勝義の認識手段と対比的に使用している点に留意されたい。この記述から蓮華戒が言説の認識手段と勝義の認識手段の二つを認めていることが確認される。この解釈はパツァプの解釈とは真逆であり、まさにここで前主張として立てられた見解に他ならない。このことはパツァプが前主張者として立てている「自立派の尊師」が蓮華戒に同定される論拠の一つとなっている。後述するように、この十問答の直後にパツァプは『中観莊嚴論』に立脚して帰謬派の立場から離一多性の考察を行なっており、寂護を帰謬派の論師と見做していた節があるが、この二つの認識手段は寂護の『中観莊嚴論』には見出されず、パツァプが寂護と蓮華戒の間に思想的相異を見出した鍵となる重要な概念と考えられる。但し、この「言説の認識手段 (sāmvyavahārika-pramāṇa)」と「勝義の認識手段 (pāramārthika-pramāṇa)」という二種の認識手段は、蓮華戒独自の設定ではなく、ダルマキールティ (Dharmakīrti, ca. 600-660, 法称)⁽¹⁷⁶⁾の一連の論理学書に由来するものであり、当然のことながら法称の論理学を前提としている。寂護もまた、確かに『中観莊嚴論』においてこの二種の認識手段に対して明示的には言及していないが、法称の論理学を前提としていることは疑いがないので、パツァプのように、寂護と蓮華戒の間に思想的立場の区別を立てることが可能か否かは定かではない。この点については後で再度検討することにしよう。但し、ここでパツァプはこの二種の認識手段を明確に否定しているので、帰謬派説に立脚して蓮華戒の自立派説を否定するのみならず、法称の論理学をも否定していることが分かる。これは恰も月称がディグナーガ (Dignāga, ca. 480-540, 陳那) の論理学を批判したことと軌を一にしていると言えよう。

第七問答：認識手段が存在しないならば、二諦の区別は存在しないことになるのではないか？

「〔第二。〕〔自立派：〕〔二諦を理解する〕認識手段が存在しないならば、二諦の区別は存在しないことになる、と云うならば、

〔論主：〕二諦の区別が勝義として存在しないことになることはまさに認められるが、〔二諦について〕実際に説明しないことは困難であり、言説として必要であるので、仏陀と聖者 (= 龍樹) らは〔二諦を〕お説きになったのである。

〔自立派：〕もし〔言説として〕二諦の区別があるならば、世俗として〔それを〕定立する認識手段は何であるのか。

〔論主：〕世俗において〔二諦の〕区別を理解することは初地において〔聖者により〕得られるが、此岸観者（＝凡夫）には〔世俗においてすら二諦の区別を〕見ることは妥当ではない。

〔自立派：〕〔空性は正理により〕考察したならば得られないけれども、〔此岸観者にも〕顕現するので世俗として成立するのである、と云うならば、

〔論主：〕妥当ではない。〔空性論証の議論〕基体である有法は認識手段により論者と対論者の二者に共通に成立していないので、〔二諦の区別が凡夫の知に成立することは世俗としてすらも〕妥当ではないのである。』（『中論パ註』11a17-20）⁽¹⁷⁷⁾

第六問答では認識手段が否定されたが、『父子合集経』等の經典や『中論』（MK 24.8, etc）等の龍樹の論書には二諦が説かれているので、第六問答で言及された二諦を対象とする二種の認識手段が成立しないのであれば、二諦もまた成立しないことになるのではないかというのが論難のポイントである。これに対するパツァプ翻訳師の回答は、二諦が存在しないことを、勝義として、即ち、自説として認めるというものである。但し、衆生を導く方便として言説の立場から二諦が諸仏や龍樹らによって説かれたとするのが二諦に関する彼の基本的理解である。

その場合、言説として二諦の区別は如何に理解されるのかということが次に問題となる。一般に初地を得た聖者は入定智により空性を直接知覚において理解し後得智において世俗の事物が顕現する通りに成立していない虚偽のものであることを理解するので、二諦の区別を弁別することが出来るとされるが、それはパツァプも世俗としてという限定条件を付けた上で認める。但し、それを理解することが出来るのは初地を得た聖者のみであり、凡夫が二諦の区別を、より端的には、空性を理解することを世俗としてすらも認めない。これは、自立派が説くように凡夫が推論により空性を理解することを認めないということの意味するが、その理由として所謂《有法共通顕現（chos can mthun snang ba）》の概念に言及している。

有法共通顕現とは、空性論証において基体不成立（āśrayāsiddha）の過失を回避するために、自立派により提唱された概念である。自立派は、論者と対論者の双方において有法が共通に顕現すること、即ち、有法共通顕現を認めることでその過失を回避しようとするが、帰謬派はそれを認めないので、凡夫が推論により空性を理解することを否定する。有法共通顕現は空性論証をめぐる帰謬派と自立派の見解の相異が最も如実に現れる重要な主題であるが、委細についてはここで論ずる余裕がないので、項を改めて論ずることにしたい。⁽¹⁷⁸⁾

パツァプ翻訳師の二諦に関する見解

この第七問答では、所引の記述の直後に派生議論として二諦説が論じられているが、これはパツァプの二諦に関する基本的見解が見出される重要な箇所である。扱われる主題は、(1)二諦を説く必要性と(2)〔言説の立場に基づく〕二諦の設定に大別され、後者では、二諦の自体、語

義、解説の必要性の三項目が順に論じられている。

(1) 二諦を説く必要性

「[問い:] [それでは] 二諦は如何なる必要性の点から説かれたのか、と云うならば、

[回答:] (I) (1)外教徒は、顕現するもの (snang tshod, i.e., 世俗の事物) について、前の辺 (= 前世) は存在しないと分別し、後の辺 (= 来世) は存在しないと分別し、現在の諸法は常住であると認めるが、それを否定するために、(2) [そして、] この顕現する通りの迷乱の自性 [を有するもの] (= 世俗の事物) は縁起であるので、無始以来から生じたものであり、未来においても前の原因から生じ、現在においても [常住不変ではなく] 揺れ動き無常であると言って [外教徒の常住執等の] それらの見解を否定するために、⁽¹⁷⁹⁾ [世俗諦を] お説きになったのであり、認識手段により成立することから立てたのではない。

(II) 勝義諦である「空性」と云われるものもまた、事物を真実なものと認めること (= 真実執) を否定するために、空と説いたのであり、認識手段によって成立することから説いたのではないのである。」(『中論パ註』 11a20-b2)⁽¹⁸⁰⁾

ここで世尊や龍樹が二諦をお説きになった必要性として、前半部分 (I) では世俗諦を説く必要性、後半部分 (II) では勝義諦を説く必要性の二つが順に解説されている。前者はさらに、(1)否定的理由と(2)肯定的理由の二つを挙げている。

まず世俗諦を説く否定的理由は、世俗の事物に関する外教徒の誤った見解、例えば、前世来世を否定する断見や根本原質や主宰神等の常住なものを認める常見を否定するためであり、肯定的理由は、顕現する通りの世俗の事物は縁起するものであることを言説において世間の者達に対して知らしめるためである。それ以外に、世俗の事物が認識手段により成立することから世俗諦が説かれたのではないと解釈する。

他方、勝義諦を説く必要性は、事物を真実なものと判断する真実執 (bden 'dzin/ bden zhen) を否定するために方便として空性が説かれたのであり、世俗諦と同様に、認識手段により成立することから説かれたのではないと説く。以上が二諦説を説く必要性に関するパツァブ翻訳師の基本的見解である。つまり、中観派に如何なる主張も認めないパツァブにとっては、二諦はあくまで他者の立場に立脚して常住執や真実執等の他者の謬見を斥けるために説かれたものであり、自説として認識手段により成立することから説かれたものではなかった。

(2) [言説の立場に基づく] 二諦の設定

「そのような世俗には三つ。即ち、(1)自体 (ngo bo) と、(2)語義 (sgra'i don) と、(3)解説の必要性 (bshad pa'i dgos pa) である。

[(I) 世俗諦の設定]

第一（＝自体）は、〈顕現する通りの迷乱の自性 [を有するもの] (ji ltar snang ba 'khrul ba'i rang bzhin)〉である。第二（＝語義）は、〈覆障するもの〉であるので、「世俗」である。なぜならば、正しく理解することを覆障するからである。[第三。] 必要性は、前 [述] の前の辺（＝前世）と分別することを否定すること等を否定する [ため]⁽¹⁸¹⁾ である。

〔Ⅱ〕勝義諦の設定

勝義にも三つあるうち、[第一。] 自体は、〈有無等の四辺から離れているもの (yod myed e de pa'i mtha' bzhi dang bral ba)〉である。[第二。] 語義については、①義でもあり勝れたものでもあるので、勝義である。②あるいは、勝れた智の対象であるので、勝義である。③諸対象のうち勝れたものとなっているので、勝義である。[第三。] 解説の必要性は、事物を真実なものと認めること（＝真実執）を否定するためである。〔『中論パ註』11b2-6〕⁽¹⁸²⁾

二諦の必要性を述べてから次に論じられるのが、二諦の設定である。ここで論じられる主題は、冒頭部に明記されている通り、二諦の(1)自体と、(2)語義と、(3)解説の必要性の三つである。サンプル系中観論書に由来し後代のサキヤ派やゲルク派において一般的に踏襲された六項目からなる二諦の設定の仕方は見出されない⁽¹⁸³⁾。そのうち最後の二諦を解説する必要性は既に直前に詳しく述べられたので、ここではそれを総括する簡略な記述しか見出されない。

全体は（Ⅰ）世俗諦の設定と、（Ⅱ）勝義諦の設定の二つに大別される。ここでは便宜上、最初に二諦の語積から解説していこう。まず世俗諦の語積については、周知の通り、月称は MK 24.8 に対する註釈において以下のように説いている。

「(1)あらゆる点から覆障するので、世俗である。なぜならば、無知は、あらゆる点から、一切の事物の実性 (tattva, de kho na nyid) を覆い隠すので、世俗と云われる。(2)あるいは、相互に生ずるので、世俗である。相互に依存することにより [生ずる] という意味である。(3)あるいは、世俗は、言語規約 (samketa, brda) である。世間の言説 (loka-vyavahāra, 'jig rten gyi tha snyad) という意味である。それは、言表者と言表対象、能知と所知等を相とするものである。」(Pras p. 492.10-12; 163a5-6)⁽¹⁸⁵⁾

ここには世俗諦に関する三つの語積が列挙されているが、パツァブが言及するのはそのうちの最も良く知られている最初の語積のみである。他方、勝義諦の語積は以下の通りである。

「それは義でもあり勝れたものでもあるので、勝義である。それは諦であるので、勝義諦である。」(Pras p. 494.1; 163b5-6)⁽¹⁸⁶⁾

ここで月称は、勝義諦を同格限定複合語と解釈しており、それはパツァブが挙げた三つ勝義諦の語積のうちの最初のものに当たるが、残りの二つは見出されない。このうち、第二の格限定複合語の解釈は、清弁の『思釈炎』に説かれた三つの語積のうちの第二のものに相当する。⁽¹⁸⁷⁾

「〔勝義〕と云う [複合語] において、「義 (don, artha)」と云うのは、知られるべきものである。考察されるべきものと理解されるべきものと云う意味で

ある。「勝 (dam pa, parama)」というのは、最上と云う語句の語である。「勝義 (don dam pa)」という複合語 (bsdu ba, *samāsa) は、(1)それは義でもあり勝でもあるので、「勝義」である。(2)あるいは、勝れた [智] の対象、即ち、勝れた無分別智 (= 聖者の入定智) の対象であるので、「勝れた [智] の対象 (dam pa'i don)」である。(3)あるいは、勝義と相応するもの、即ち、勝義を理解するもの (= 勝れた無分別智) と相応する智慧 (= 凡夫の空性を理解する分別知) にはその勝義があるので、「勝義と相応するもの (don dam pa dang mthun pa)」である。】 [TJ 59a7-59b2]

『思釈炎』の三つの語積のうち、最後のものは、勝義を理解する聖者の入定智と空性を理解する点で相応する凡夫の空性を理解する分別知を仮に「勝義」と称するもので、「異名の勝義 (rnam grags pa'i don dam)」とも称されるが、それはパツァプが提示している第三の語積とは一致していない。パツァプの第三の語積は典拠不明である。

他方、二諦の自体については『明句論』では委細は説かれておらず、月称自身、『明句論』において示唆している通り (Pras p. 494.2; 163b2)、『入中論』で論じられている。

「全てのものは、真実と虚偽の知覚により得られたものである二つの形相を保持している。

(1)真実の知覚を有する者 (samyag-drś) 達の [知の] 対象は、実性 (tattva, i.e., 勝義) であり、(2)虚偽の知覚を有する者 (mr̥ṣā-drś) 達の [知の対象] は世俗諦であると説かれている。」 (MAv 6.23)⁽¹⁸⁸⁾

ここに明記されているように、「真実」⁽¹⁸⁹⁾、即ち、空性を知覚する者である聖者の知の対象が勝義諦、「虚偽」、即ち、世俗の事物を知覚する者である凡夫の知の対象が世俗諦と規定されている。この規定は実に先ほどの第六問答で「或る者 (= 自立派の尊師)」の主張として提示されたものに他ならず、パツァプにより既に否定されたものである。しかるに、『入中論』ではまさにそれと同様の二諦の定義が登場しており、テキストには現れないが、これを如何に解釈すべきかということがパツァプにとって問題となったはずである。そのためか、パツァプはここでこの『入中論』の定義ではなく別の定義を立てざるを得なかった。⁽¹⁹⁰⁾

ここで世俗諦の自体として立てられた〈顕現する通りの迷乱の自性 [を有するもの]〉は、先前の「二諦を説く必要性」の箇所では、縁起を指す表現として登場したものであり、それがここでは世俗の自体とされている。ここから縁起と世俗は同義であることが読み取れるが、実際、帰敬偈の註釈の箇所でも、縁起を世俗諦、八不を勝義諦に結び付ける解釈が既に示されていた。⁽¹⁹¹⁾ 他方、四辺から離れたものを勝義諦とすることは、MK 1.1に対する『明句論』に引かれた提婆の『四百論』 (Catuḥśataka) の偈文を念頭に置いたものと推定される。

「有と無と有無という主張が無い者、その者には、[何れ程] 長い時間をかけても非難を述べることは出来ない。」 (Cś 16.25. Cit. Pras p. 16.4f; 6a2f)

これは中観派には主張が無いことを示す典拠として先に言及した『廻諍論』 (VV 29) と共に

往々に引用され、『明句論』でも一緒に引用されているが、勝義諦が有無等の四辺から離れたものであることを示す教証ともなる。さらには、同じく提婆に帰される『智心髓集』（*Jñānasāra-samuccaya*）にも同様の記述が見られる。

「有でもなく、無でもなく、有無でもなく、両者を本体とするものでもない（＝非有非無）ので、四辺から離れた中（*dbu ma pa, *mādhyamikā*）は、賢者達の真実（＝空性）である。」（JSS 28, cf. Mimaki 1976, p. 204）⁽¹⁹²⁾

ジャヤーナンダもまた『入中論註疏』において勝義諦（＝法性）を有無等の四辺から離れたものと定義している。

「深甚なる法性（*chos nyid zab mo, *gaṃbhīra-dharmatā*）」と云うのは、有と無等の四辺から離れたものである。」（MAvT 167a5）⁽¹⁹³⁾

四辺から離れることが離辺中観の意味であることは先に紹介したコラムパの『見解弁別』に明記されているところであるが、パツァブが月称の主著にして自ら翻訳した『入中論』に見られる二諦の定義をここで採用していないことは注目に値する。⁽¹⁹⁴⁾

第八問答：認識手段が存在しないならば、言説としても二諦の区別は存在しないことになるのではないか？

「〔第三。〕〔自立派：〕認識手段を承認しないならば、言説として二諦の区別を立てても成立しない、と云うならば、

〔論主：〕〔それについては、以下のことが〕述べられるべきである。⁽¹⁹⁵⁾ 即ち、一切〔法〕の前に認識手段が先行するのではないか、と云うならば、

〔自立派：〕〔認識手段は〕先行する。即ち、一切法を理解する前に認識手段は先行する、と云うならば、

〔論主：〕一切法を理解する前に認識手段が先行するならば、〔その〕認識手段もまた一切の対象〔の一つ〕として理解される必要があるので、その前にさらに〔他の〕認識手段が先行する必要がある。〔このように無限遡及に陥る過失があるので、〕それ故、汝（＝自立派）は〔その〕認識手段を何を通じて理解するのか。それについて、ミーマーンサー派（*dPyod pa pa, *Mīmāṃsaka*）は、「一切の認識手段は自ら確定される（*rang las nges pa*）。〔例えば、〕灯明が〔灯明それ〕自身をも照らし出し、他のものもまた照らし出すようなものである」と云う。毘婆沙師（*Bye brag smra ba, *Vaibhāṣika*）は、「一切の認識手段は他から確定される。即ち、自己認識は承認されないので、他から確定されるのである」と云う。経量部（*mDo' sde pa, *Sautrāntika*）は、「一切の認識手段は認識対象の側から確定される」と云う。空衣派（*gCer bu pa, *Digambara*）は、「認識手段は原因なく確定される」と云う。

そのうち、第一（＝ミーマーンサー派の見解）には三つの過失がある。即ち、灯明の喩例は成立せず、灯明が自身を照らし出すことは妥当でないと聖者（＝龍樹）により否定されているからである。⁽¹⁹⁶⁾ 毘婆沙師の如きであれば、例えば、青を認識する認識手段が認識手段であることは〔その認識手段それ〕自身により確定されず、第二の認識手段に依拠する必要があるが、それもまた同様の論理により無限遡及に陥るのである。経量部は、「認識手段の確定者は認識対象である。即ち、認識対象に対して欺かないので認識手段として確定される」と認めるが、⁽¹⁹⁷⁾ そうであれば、認識対象が存在することは何によって知られるのかというならば、認識手段によって知られるのである。それ故、〔認識手段の理解と認識対象の理解の両者は〕相互に依存しているので、何も理解されないことになる。⁽¹⁹⁸⁾ 空衣派の如きであれば、自語撞着している。即ち、先に諸事物の理解の前に認識手段が先行すると主張したことと、認識手段は無因であると認めることは矛盾している。なぜならば、〔認識手段が〕原因なく確定されるならば、全ての事物は認識手段となると認めること〔になるが、それ〕は妥当ではないから。

〔仮に汝、自立派が〕認識手段は諸法の中に含まれるのか否か〔と問うならば〕、含まれる必要があるので、その前（＝認識手段の前）にも〔他の〕認識手段が先行する必要がある。〔汝、自立派が認識手段は諸法の中に〕含まれない、と主張するならば、含まれない理由を述べる必要があるが、〔その〕理由は得られないので、妥当ではないのである。』（『中論パ註』11b6-16）⁽¹⁹⁹⁾

この科段内の文章、特にその冒頭部に列挙された三つの zhe na という語を如何に解釈すべきか、どの部分が自立派でどの部分が論主の見解なのか些か判断に迷うが、暫定的に上記の通り解釈しておいた。この第八問答は、内容的には直前の第七問答から派生した議論である。即ち、第七問答では、認識手段が存在しないならば二諦の区別は存在しないことになるのではないかという問いに対しては、帰謬派の自説の立場から然りと回答した。しかし、言説の立場から方便として二諦の区別を立てることを認めた。この第八問答では、それに対して、認識手段を認めないならば、言説としても二諦の区別を立てることは出来ないのではないかと問い掛けているのである。そこから所引の記述に見られる通り、認識手段性の確定の問題、所謂、《自確定（rang nges）》と《他確定（gzhan nges）》の問題がここで取り上げられている。即ち、自立派が言説の立場において二諦の区別を理解する知として認識手段が必要であると帰謬派に対して論難したことに対して、その知が認識手段であることは如何にして確定されるのかという認識手段性の確定の問題を持ち出して逆に自立派に回答を迫る内容となっている。具体的には内外の四学派の解釈を列挙して各々帰謬を提示して論難することを通じて、認識手段は言説の立場でも存在しないことを認識手段性の確定の観点から論じているのである。

第九問答：認識手段を認めないならば、他者の増益は断ぜられないことになるのではないか？

「第四。[自立派:] 汝 (= 帰謬派) が認識手段を認めないならば、他者の増益は断ぜられないことになる、と云うならば、

[論主:] [その] 確定はない。即ち、他者の増益は、他者に根拠を問うことを通じて断ぜられ、そして、帰謬を通じて増益は断ぜられるからである。

[自立派:] [増益は認識手段により断ぜられるのであって、] 帰謬により増益が断ぜられることは矛盾する、と云うならば、

[論主:] 矛盾しない。他者が矛盾した法を承認していることに対して、[その] 矛盾を解消させることを通じて増益が断ぜられることになるからである。」(『中論パ註』11b16-19)⁽²⁰⁰⁾

例えば、壺等の事物を真実 (= 実在するもの) と増益している対論者に対しては、自立派の立場からは、離一多等の証因を立てて壺を真実無と論証することを通じて、推論により壺を真実と把握する増益を断ずることが認められる。しかるに、帰謬派の立場からは、そのような論証や推論を認めないので、如何にすれば他者の増益を断ずることが出来るのかということが問題となる。そこで登場するのが《帰謬 (thal 'gyur, *prasaṅga)》である。帰謬派の立場では、認識手段ではなく帰謬を通じて他者の増益を断ずることを認める。そこで最後に第十問答として論じられるのが、この帰謬をめぐる諸問題である。

第十問答：帰謬は認識手段であるのか否か。認識手段でないならば、それを説く必要性は何か？

「第五。(1) 帰謬の定義と、(2) 喩例と、(3) [帰謬は] 認識手段であるのか否かということと、(4) 認識手段でないならば、それを解説する必要性は何であるのかという問いである。」(『中論パ註』11b19-20)⁽²⁰¹⁾

帰謬については、科段冒頭の導入部に明記されているように、定義等の四項目を通じて解説されている。⁽²⁰²⁾ パツァブの帰謬に関する見解が最も纏まって提示されている箇所である。

(1) 帰謬の定義

「そのうち、帰謬の定義等は、汝、自立派 (khyed rang rgyud pa) もまた承認する必要があるので、私 (= 帰謬派) にどうして問う必要があるのか。汝自身が認める通りに認められるのである。それで汝が帰謬を全く承認しないと云うならば、私が [言説の立場から帰謬の定義を] 立てよう。即ち、帰謬の定義は、〈他者により承認されている所遍より他の法を必ず [他者に] 承認させるもの (gzhan gyis khyab bya khas blangs pa [las?] chos gzhan zhig nges par khas len du gzhus pa)〉である。」(『中論パ註』11b20-22)⁽²⁰³⁾

帰謬とは、例えば、語が所作であることを承認している対論者が「語は常住である」と主張した時に、「語は無常であることになる。所作であるから」と立てるようなものである。この場

合、定義中の「他者により承認されている所遍」とは所作を指し、それより「他の法」とは、所作の能遍である無常を指す。対論者は語が所作であることを承認しているので、その能遍である無常を承認せざるを得ない。このように、相手の承認に基づき不合理な帰結を導きだす論法を帰謬と云う。『明句論』にはこのような明確な形で帰謬の定義は示されていないので、この定義がパツァプ自身は何らかの典拠を基に立てたものであるのか、あるいは、師ハスマティの教示によるのか定かではない。⁽²⁰⁴⁾ ちなみに、パツァプの年少の同時代人であるジャヤーナンダは『入中論註疏』において帰謬の定義を以下のように明確に立てている。

「ここで帰謬の定義 (thal 'gyur gyi mtshan nyid) は、〈他者が承認したことを通じて他者に意図しない [過失] を示すもの (gzhan gyis khas blangs pa'i sgo nas gzhan la mi 'dod pa ston pa)〉である。例えば、他者が自身から自身が生ずることを特徴とする事物を承認しているならば、「芽等が生じないことになる」といって [対論者が] 意図しない [過失] を述べるものの如し。」(MAvT 120a5-6)

一般にインド人の著作にはチベット人の著作とは異なり、このように明瞭に定義を立てることは殆ど見出されない。ジャヤーナンダのこの『入中論註疏』はパツァプの『中論パ註』より後に著作されたものと推定されるので、この一文をパツァプが典拠とした可能性は少なく、むしろその関係は逆であった可能性が考えられる。⁽²⁰⁵⁾ ジャヤーナンダに対するパツァプの影響については不明であり今後の検討課題である。

なおこの帰謬の定義もまた、自説として立てられたものではなく、言説の立場から方便として立てられたものであることは言うまでもない。

(2) 帰謬の喩例

「喩例は、他者が、「牛性 (ba lang nyid, *gotva)」という普遍 (spyi, *sāmānya)、即ち、事物となっている常住 (dngos por gyur pa'i rtag pa, 実在する常住) として去来の所作が存在しないものにより多数の個物が遍充されていると承認しているときに、「普遍が有法。多数となる。多数と関係 (= 内属)⁽²⁰⁶⁾ しているから」⁽²⁰⁷⁾ [というのが如きである。]

[自立派:] [普遍は] 多数と関係しているが、多数とはならないというならば如何か、というならば、

[論主:] そうであれば、「普遍が [有法。] 多数と関係していないことになる。単一であるから」というのが如きである。

[自立派:] 帰謬が認識手段でないならば、それにより他者の増益が斥けらるることにはならない、というならば、

[論主:] 斥けられる。即ち、他者が [自身の所証法と] 矛盾するもの (= 否定対象法) によって遍充されている法を承認していることに対して、帰謬を通じて対論者に対して矛

盾を集めて「さらなる帰謬を」立てることを通じて矛盾を承認させる論述（'gal ba khas len par byed pa'i sgron）が斥けられるのである。

〔自立派：〕もし「帰謬を通じて」矛盾を集めても矛盾を承認する増益は斥けられない【という】ならば、

〔論主：〕「汝に対して」自立は空である（＝自立論証は内実がない）と述べても役に立たない。牛に対して語るのと同様である。」（『中論パ註』11b22-12a4⁽²⁰⁸⁾）

ここに喩例として挙げられた「普遍が有法。多数となる。多数と関係（＝内属）しているから」という帰謬は、普遍を実在するものと認めるヴァイシェーシカ派等の対論者に対して立てられたものである。これに対して、対論者が「『普遍は』多数と関係しているが、多数とはならない」と応論してきた際には、更に「普遍が有法。多数と関係していないことになる。単一であるから」というように帰謬を積み重ねて対論者に対してさらなる矛盾を追求していくが、それをここで「対論者に対して矛盾を集める」と表現しているのである。このように帰謬を積み重ねた文献のことを後代「テルテン（thal phreng, 帰謬の連鎖）」と称するが、その帰謬の連鎖を通じて、「矛盾を承認させる論述」、即ち、ヴァイシェーシカ派等が仏教徒に対して承認させようとする矛盾した主張 — 常住単一なる普遍が多数の無常な個物に内属していること等 — を斥けることが出来ると考えるのである。

(3) 帰謬は認識手段であるか否か

「〔自立派：〕帰謬は認識手段であるのか否か、というならば、

〔論主：〕「帰謬は認識手段では」ない。なぜならば、帰謬の宗法（phyogs chos, *pakṣadharmatā）は成立しないので、疑似証因（＝不成立因）から認識手段（＝推論）が生ずることは矛盾しているからである。

〔自立派：〕「帰謬が」認識手段でないならば、他者の増益は如何にして断ぜられるのか、というならば、

〔論主：〕他者が、〔自身が認める所証法と〕矛盾するものによって遍充されているものを知覚しないことは矛盾するので、〔他者が〕承認している遍充に対して矛盾を述べることを通じて〔他者の承認に〕矛盾を示すことにより〔他者が〕承認している増益が断たれるのである。」（『中論パ註』12a5-7⁽²⁰⁹⁾）

冒頭でパツァブが明記している通り、帰謬は認識手段ではないと認めるのがパツァブの基本的立場である。その理由として帰謬の宗法は成立しないことが挙げられている。例えば、「壺が有法。真実空である。縁起であるから」といって壺の無自性を論証する場合、帰謬派の立場では、無自性である壺の上において縁起という証因が成立することは認められない。有法は無自性であるので、認識手段によって成立しておらず、基体不成立（āśrayāsiddha, 所依不成）の

過失があるからである。

その次に言及されている帰謬による他者の増益の排除の仕方については、先に「帰謬の定義」の箇所ですべて具体的な例に結び付けて既に解説したので、解説は割愛する。

(4) 帰謬を説く必要性

「[自立派:] [帰謬が] 認識手段でないならば帰謬を説く必要性は何か、というならば、
[論主:] その必要性は二つある。即ち、(1)直接的な必要性 (dngos kyi dgos pa) は、
[対論者が] 単一の有法において矛盾した法を承認していることに対して矛盾していると説くことであるが、(2)間接的な必要性 (brgyud pa'i dgos pa) は、他者の誤った理解を断ずることである。

そうであれば、四大証因 (gtan tshigs chen po bzhi) は帰謬に属するもの (thal 'gyur ba, i.e., 帰謬証因⁽²¹⁰⁾) のみであるほか、自立 [証因] とはナーガールジュナはお認めにならない。」
(『中論パ註』12a7-9)⁽²¹¹⁾

ここには帰謬の二つの目的が示されている。即ち、《直接的な目的》と《間接的な目的》である。そのうち、前者は、例えば、対論者が語という単一の有法において所作と常住という矛盾した二つの法を承認している場合、それに対して、「語が有法。常住でないことになる。所作であるから」と帰謬を立てて、対論者の「語は常住である」という主張には矛盾があることを説示することが帰謬の直接的な目的であり、それを通じて対論者の語常住執という誤った理解を断ずることがその間接的な目的とされる。

このように帰謬の必要性を説いてから、最後に空性論証の四大証因が全て帰謬証因であり、自立証因でないことを明記している。ここで「四大証因」という表現が使用されているが、インドでは空性論証の数え方として、(I) 蓮華戒が『中観光明論』で説いているように五大証因を数える仕方と、(II) アティシャが『菩提道灯論』及びその細註で説いているように四大証因を数える二つの流儀が知られている。⁽²¹²⁾ このうちチベットに流布したのは前者であり、以下の五つを数える。⁽²¹³⁾

- (1) 自体に対する考察である離一多 (gcig du bral) の証因⁽²¹⁴⁾
- (2) 原因に対する考察である金剛片 (rdo rje gzegs ma) の証因⁽²¹⁵⁾
- (3) 結果に対する考察である有無生否定 (yod med skye 'gog) の証因⁽²¹⁶⁾
- (4) 因果の両者に対する考察である四句生否定 (mu bzhi skye 'gog) の証因⁽²¹⁷⁾

[注. 四大証因ではこれが脱落する。]

- (5) 正理の王である縁起 (rten 'brel) の証因⁽²¹⁸⁾

この五大証因は、パツァブと同世代人のサンブ寺のトルンパもまた彼の『教次第大論』(bs Tan

rim chen mo) において言及しているが、そこでは「金剛片等の五大証因を充足した (rdo rje gze gs ma la sogs pa'i gtan tshigs chen po lnga tshang ba)」(同 p. 596.7) と表現しており、蓮華戒に随順して五つを数えるのが当時のチベット人学者には一般的であった。これに対して、パツァブが五つではなく四つを数えていることは、⁽²²⁰⁾パツァブの反蓮華戒的傾向（反サンブ系的傾向）と親アティシャ的傾向（親カダム派的傾向）を示唆している可能性が考えられる。⁽²²¹⁾この点は検討課題である。⁽²²²⁾パツァブは、この議論の末尾（『中論パ註』13a10f.）に、金剛片と縁起と離一多の証因の三つを明記しているが、残りの一つは不明である。アティシャと同様の数えであるならば、⁽²²³⁾第四の四句生起否定の証因を除いた四つということになる。

以上が第十問答の四つの主題の解説であり、ここまですが認識手段に関する五つの問答の本論に当たる。以下には、その派生議論として、帰謬派の立場に立脚した離一多性論証 — 正確には離一多性による帰謬 — の解説が展開されている。離一多性による無自性性論証は、『中観莊嚴論』や『中観光明論』等の所謂「自立派」の論書の主要主題であり、月称は『明句論』でも『入中論』でも論じていない主題であるが、パツァブは、本稿で紹介した月称の自説を述べた科段の直前に、月称の自立派批判を詳しく解説しており、その主題がまさに自立派の離一多性論証に対する批判なのである。注目すべきは、そこで自立派の離一多性論証を批判しているものの、ここでは一転して離一多性の考察を自立論証ではなく帰謬と見なし、帰謬派の立場から離一多性について解説していることである。これは月称の原典に見出されないパツァブ独自の議論であり、その意味で注目に値する。パツァブ自身、中観派には一切主張がないという立場から如何なる形の「論証」も認めないので、パツァブの離一多性に関する考察を、「離一多性論証」と呼ぶのは不適切であろう。そこで本稿では、単に「離一多性の考察」とか、「離一多性による帰謬（離一多性帰謬）」と表現することにする。以下その全体を訳出し、その思想的・文献的背景の解明にも努めるが、紙幅の関係上その考察と先行研究に対する言及は限定的にならざるを得ない。より十全な分析は今後の検討課題として残しておく。

帰謬派説に基づく離一多性の考察

導入部

「[自立派:] そのうち、離一多 (gcig dang du bral, *ekānekarahita) は如何にして帰謬であると [龍樹] お認めになっているのか [という] ならば、

[論主:] 自性は存在すると承認する者に対して、自性が存在するならば、一・多として存在する必要があるが、それは妥当ではなく、帰謬により否定することを通じて自性が存在することは妥当ではないと云う。

それについては、一般に、(1)所知 (shes bya, *jñeya) に対して帰謬により一・多を否定

することと、(2)知 (shes pa, *jñāna) に対して [帰謬により] 一・多を否定すること [の二つ] があるうち、第一のものには三つ。即ち、(1)知と別異の所知に対して [一・多を] 否定することと、(2)知と無別異の所知に対して一・多を否定することと、(3)知と同じものとも他のものとも言表されることがない (de nyid dang gzhan du brjod du med pa) 所知に対して一・多を否定することである。⁽²²⁴⁾ (『中論パ註』 12a9-11)

ここに離一多性の考察の科段骨子が示されているが、この離一多性に関する議論全体を俯瞰するために、ここにまだ提示されていない下位項目も含めて全体の構成を予示しておこう。この箇所は明らかに寂護の『中観莊嚴論』(abbr. MA) に見られる離一多性論証の論述を前提としているので、関連する同書の偈番号も付記しておく。

図8. 帰謬派説に基づく離一多性の考察の構成

F3. *付論：帰謬派説に基づく離一多性の考察 [12a9-13a11]

G1. 所知に対して帰謬により一・多を否定すること [12a11]

H1. 知と別異の所知に対して一・多を否定すること (=外界实在論批判) [12a12] [MA 10-15]

I1. 単一の実体である全体 (avayavin) を外的対象と認める外教徒批判 [12a12] [MA 10]

J1. 所知を無部分の単一なものと認める者 (=空衣派) に対する批判 [12a14]

J2. 所知を有部分の単一なものと認める者 (=ヴァイシェーシカ派) に対する批判 [12a14]

I2. 多数の極微の集合体を外的対象と認める仏教の外界实在論二派批判 [12a19] [MA 11-15]

J1. 所知を無部分の多数のものと認める者 (=毘婆沙師) に対する批判 [12a19]

J2. 所知を有部分の多数のものと認める者 (=経量部) に対する批判 [12b1]

H2. 知と無別異の所知に対して一・多を否定すること (=有相唯識批判) [12b2] [MA 22-23]

I1. 知を単一なものとして多様なもの (=対象の諸形相) を知の自体と認める説 (=多様不二論) に対する批判 [MA 22]

I2. 知を多数のものとして多様なもの (=対象の諸形相) を知 [の自体] と認める説 (=主客同宗論) に対する批判 [MA 23]

H3. 知と同じものとも他のものとも言表されることがない所知に対して一・多を否定すること (=無相唯識批判) [12b5] [MA -]

G2. 知に対して帰謬により一・多を否定すること [12b9]

H1. 有形相の知を真実と認める者に対する批判 (=有相唯識批判(再)) [12b10] [MA 46]

H2. 無形相の知を真実と認める者に対する批判 [12b14]

I1. 虚偽の形相の知を真実と認める者に対する批判 (=無相唯識批判(再)) [12b15] [MA 52]

I2. 多数の無形相の知を真実と認める者 (=毘婆沙師*シュバグブタ) に対する批判 [12b19] [MAv p. 162 ad MA 60]

G3. *付論：唯識派の或る者 (= *ラトナーカラシャーんティ) の見解に対する批判 [12b23]

G4. *結語 [13a10-11]

離一多性による考察の大きな流れとしては、『中観莊嚴論』に説かれている通り⁽²²⁵⁾、まず最初に離一多性の考察を外的对象及びそれを認識する知に適用して外界実在論を否定してから、その次にその矛先を知それ自体に向けて、知の実在性を否定することを通じて唯識説を否定し、最終的に一切法無自性を説く中観説に導き入れるという流れとなっている。

外界実在論批判（MA 2-43）→ 唯識批判（MA 44-60）→ 一切法無自性性（中観説）の成立（MA 61-62）

この論述の基本的な流れはパツァプも踏襲しており、ここで月称の中観論書から離れて、一般に自立派の論書とされる『中観莊嚴論』に立脚して論述を進めている点は彼の中観思想を考へる上で大きなポイントとなる。なせならば、このことは、パツァプにとり月称の中観説と寂護の中観説は決して相矛盾するものではなかったことを示唆しているからである。他方、パツァプは、基本的には『中観莊嚴論』を前提としつつも、それに収まらない内容も論じており、それ以外の何らかの典籍 — チベット人の著作を含む — に依拠していた節が見られる。その点を念頭に置きつつ、以下訳出紹介を進めていこう。

G1. 所知に対して帰謬により一・多を否定すること

H1. 知と別異の所知に対して一・多を否定すること（＝外界実在論批判）

「第一については、①所知を無部分の単一なもの（cha med [kyi] gcig）と認める者は[ジャイナ教]空衣派（gCer bu pa, *Digambara）である。②有部分の単一なもの（cha bcas kyi gcig）と認める者はヴァイシェーシカ派⁽²²⁶⁾（Bye brag pa, *Vaiśeṣika）である。③有部分の多数のもの（cha bcas kyi du ma）と認める者は経量部（sDo sde pa, *Sautrāntika）である。④無部分の多数のもの（cha med kyi du ma）と認める者は毘婆沙師（Bye brag smra ba, *Vaibhāṣika）である。」（『中論パ註』12a12-13⁽²²⁷⁾）

外界実在論者は、外的对象を如何なる形で認めるのかという点から上記の四つに分類されているが、一・多の観点から、(1)単一の実体である全体（avayavin）を外的对象と認める空衣派とヴァイシェーシカ派（勝論派）という外教二派と、(2)多数の極微の集合体を外的对象と認める経量部と毘婆沙師という仏教の外界実在論二派（don smra sde gnyis）の二つに大別され、さらに、部分の有無の観点から各々二分される。この離一多性による外的对象（外境）批判は、『中観莊嚴論』では、MA 10-15に論じられている主題である。

I1. 単一の実体である全体（avayavin）を外的对象と認める外教徒批判

「①第一（＝空衣派）の如きであれば、(a) 一 [部分] を覆障するならば全てが覆障されることになり、(b) 一 [部分] を染色するならば全てが染色されることになり、(c) 一 [部分] が揺動ならば全てが揺動することになるので、妥当ではない。

②第二（＝勝論派）の如きであれば、多数の部分（yan lag, *avayava）〔と〕単一の全体の実体（yan lag can gyi rdzas, *avayavi-dravya⁽²²⁸⁾）が存在すると認められる〔ことになる⁽²²⁹⁾〕が、その場合には、全体の実体と部分の二つを（a）別異なるもの（tha dad, *bheda）として立てるのか、あるいは、（b）無別異なるもの（tha mi dad, *abheda）として立てるのか。（a）第一の如きであれば、壺と布にも単一の全体の実体があることになる。なぜならば、〔壺と布は〕別異であるから⁽²³¹⁾。

〔論者：〕〔壺と布には〕内属（'du ba, *samavāya⁽²³²⁾）の関係がないので一致しない、というならば、

〔論主：〕〔内属〕関係と〈部分と全体〉の二つは別異であるのか同一であるのか⁽²³³⁾。別異であるならば、〔内属と部分と全体は〕三つの事物として別異であるので、〔全体は〕多数の部分と別異である〔ことになる⁽²³⁴⁾〕から、〔内属は、部分と全体が〕同一〔実体〕であることには役に立たない。〔他方、〕第二の如きであるならば、〔壺と布等の〕全てのものに〔内属〕関係があることになる。

（b）第二の如きであるならば（＝全体と部分が無別異であるならば）、部分が多数あるように、実体（＝全体）もまた多数あることになる。あるいは、部分もまた〔全体の如くに〕単一であることになる。単一〔の全体〕と無別異であるから。〕（『中論パ註』12a14-19⁽²³⁵⁾）
所引の文章に示されている覆障・染色・揺動の三つの喩例による全体批判は法称の『量評釈』（*Pramāṇavārttika*）や『量決釈』（*Pramāṇaviniścaya*）等に由来するもので、以後寂護や蓮華戒等の一連の著作において定型的に用いられてきたが⁽²³⁶⁾、それがここでも言及されている。『中観莊嚴論』では、MA 10においてこの全体批判が見られる。

「異なる場所を有するもの（tha dad phyogs can, *bhinna-deśa）と結び付いているので、諸々の遍在するもの（khyab [pa], *vyāpin）が単一であることが何処にあらうか。覆障されたものと覆障されていないもの等の故に、諸々の粗大なもの（rags pa, *sthūla）もまた単一ではない。」（MA 10⁽²³⁷⁾）

この自註及び細註には、何れにも前論者の名前は明記されておらず、パツアップの情報源は定かではない。空衣派に関しては、『中観莊嚴論』の後続の唯識多様不二論を批判す箇所（MA 50ab）で空衣派に対する言及が見られ、その記述から空衣派が多数の形相を単一の実体と見なしていたことが読み取れるので、それを踏まえているかもしれない。さらに、より詳しい全体批判は、寂護の『撰実論』（*Tattvasaṃgraha*）「実体の句義の考察（dravyapadārtha-parikṣā）」とそれに対する蓮華戒の細註に見出され、極微批判と併せた形で「外的対象の考察（bahir-ārtha-parikṣā）」の章でも再説されている。前者には、前論者としてニヤーヤ派のウディョータカラ（Udyotakara）とシャンカラスヴァーミン（Śaṅkarasvāmin）等が、後者には、ウディョータカラに加え、カシュミール毘婆沙師のシュバグプタ（Śubhagupta）、ジャイナ教空衣派のス

マティ（Sumati）、ミーマーンサー派のクマーリラ（Kumārila）らが前主張者として登場している。しかるに、『中論パ註』では直後の極微批判の箇所「ヤクの尻尾」が喩例として引かれているところから、『撰実論』等のインド原典よりも、チベット人作者による『中観莊嚴論』の註釈等何らかの著作を踏まえている可能性も否定できない。空衣派と勝論派の上記の見解は、先行する月称の自立派批判の科段に収録されている離一多性論証に対する批判の箇所で、既に前主張として提示されていたものである（『中論パ註』9b10-11）。この覆障等の喩例を用いた全体批判は単一の实体としての全体を認める者全てに対して有効な論法であるので、空衣派のみならず勝論派に対しても適用可能である。

他方、上記の勝論派批判に用いられている論法は、単一の实体としての全体（avayavin）と多数の諸部分（avayava）の間には存立（vṛtti）関係が不可能であることを示すものであり、法称以前から使用されてきたものである。⁽²³⁹⁾ 端的には、単一の实体である全体に多数の諸部分が内属（samavāya）するならば、全体は諸部分の如く多数となるか、あるいは、多数の諸部分は全体の如く単一になるという帰謬を導出することで、多数の諸部分が単一の实体としての全体に内属することを否定する離一多性に基づく論法である。この箇所はテキストに多くの問題を含むが、ここでは筆者の理解に基づき暫定的な訳文を提示しておいた。

12. 多数の極微の集合体を外的対象と認める仏教の外界實在論二派批判

「③ [所知] 無部分の多数のものとして認める者は声聞の毘婆沙師である。その者は多数の極微（rdul phra rab, *paramāṇu）を認める。その者には対しては、(a) [諸極微が] 間隙を有して囲まれているもの（bskor ba bar dang bcas pa）をヤクの尻尾（g-yag rnga）や草原（ne'u sing）の如く認めるのか、あるいは、(b) [諸極微が] 間隙なく囲まれているもの（bskor ba bar med pa）を認めるのか [と問う]。前者の如くであれば、「間隙を有する」と云う通りに [知により] 知覚されることになる。

[論者:] 間隙を有するものとして知覚されるが、確定され⁽²⁴⁰⁾ない、というならば、

[論主:] [知により] 確定され⁽²⁴⁰⁾ないことは妥当ではない。[例えば、] 色と語は別異の場所に顕現し、間隙を有するもの（＝離れた場所にあるもの）として顕現する通りに確定される必要がある [が、それと同様である。]

第二の如きであれば（＝ [諸極微が] 間隙なく囲まれているものであるならば）、極微があるならば、中央 [の極微] には六方 [の諸極微] が同時に結合するので、[単一の] 極微は六つの微細な部分 [を有するもの] となる。

[論者:] 六つ [の極微] が一方向から結合するので [中央の単一の極微は六つの部分を有するものには] ならない、と云うならば、

[論主:] そうであれば、[諸極微が積集した] 塊（gong bu *piṇḍa）は極微大（rdul

phreng tsam, *aṇumātraka) になろう。それ故、無部分の多数の〔諸極微〕は〔所知として〕妥当ではない。

④経量部は〔所知を〕有部分の多数のものとして認めるが、それは妥当ではない。即ち、部分を有する多数のものもまた妥当ではない。なぜならば、〔諸極微が〕積集したもの（*dus pa*）は虚偽（*brdzun pa, *alika*）であると〔経量部自身〕認めているからである。（『中論パ註』12a19-b2⁽²⁴²⁾）

ここに提示された極微否定論法は『唯識二十論』に遡る有名なものである。

「六つ〔の極微〕と同時に結合するので、極微には六つの部分があることになる。〔さもなくば〕六つ〔の極微〕は同一の場所にあることになるので、〔諸極微が積集した〕塊は極微大になろう。」（Vś 12⁽²⁴³⁾）

より直接的な典拠と考えられる『中観莊嚴論』では諸極微の関係の観点から、(1)結合説、(2)有間説、(3)無間説の三つに分けられている。

「〔諸極微により取り囲まれて〕中央に在る〔極微〕にとって、ある一つの極微に対面する体は、(1)結合する（*saṃyukta*）か、(2)離れて存立する（*dūradeśastha*）か、(3)間隙なく存立する（*nairantaryavyavasthita*）か〔の何れか〕であるが、〔そのうちの何れであっても〕(a) もし、その同じ〔体〕が、〔既に対面している極微とは〕別の極微に対面すると想定されるならば、そのような場合には、山等の積集はありえなくなる。(b) 別の極微と対面するので、〔それとは〕別の体が認められるというのであれば、一体どうして極微は部分のない単一なものとなろうか。」（MA 11-13 = TS 1989-1991）

この三説は、『中観莊嚴論細註』において、順にヴァイシェーシカ派、〔カシュミール毘婆沙師〕シュバグプタ（*dGe bsrung, *Śubhagupta*）、大徳（*btsun pa, *bhadanta*）⁽²⁴⁴⁾に帰されている（MAP, pp. 51. 53）。ここでパツァブはヴァイシェーシカ派の見解を全体説のほうに整理して、結合説については言及していない。他方、経量部説は、極微を有部分と認める者として毘婆沙師から区別しているが、一般に経量部もまた無部分の極微を認めるものとされるので、如何なる根拠に基づくのか定かではない。両者の相異はむしろ毘婆沙師が諸極微の集合体を実有と見做すのに対して、経量部はそれを仮有と見做す点であり、所引の文章末に、諸極微が積集したものを虚偽と認めるというのはそれを念頭に置いた記述である。⁽²⁴⁵⁾

以上、「知と別異の所知」、即ち、外的対象を単一の実体である全体と見做す外教徒の説と多数の諸極微の集合体と見做す仏教の外界實在論二派の見解を否定することで、有自性なる外境の存在を否定して唯識説に至った。次は、「知と無別異の所知」、即ち、知の所取能取の二相のうち、知に顕現する対象の形相たる《所取相（*grāhyākāra*）》に対して離一多の考察が適用され、順に唯識派の形相眞実説（有相唯識説）と形相虚偽説（無相唯識説）が批判の対象として

取り上げられている。ちなみに『中観莊嚴論』では、外界实在論者の有形相説（＝経量部説）が批判されている箇所であり、その点に相異が見られるが、論述の流れは一致している。

H2. 知と無別異の所知に対して一・多を否定すること（＝有相唯識批判）

「第二。知と無別異の所知を認めるものは唯識形相真實派（sems tsam rnam bden pa, *satyākāra-cittamātravādin）であり、即ち、[対象の] 顕現（snang ba, *ābhāsa）を知の所取として真實であると認める。これには二つの選択肢（brtag pa, *kalpanā）がある。即ち、(1)知を単一なものとして多様なもの（＝対象の諸形相）を知の自体と認めるか（＝多様不二論）、あるいは、(2)知を多数のものとして多様なものを知[の自体]と認めるか（＝主客同数論）である。第一（＝多様不二論）の如きであれば、[対象の諸形相が] 多様なものとして顕現することは存在しないことになる。なぜならば、単一な知を自性とするものであるから。第二（＝主客同数論）の如きであれば、知は極微の量と同じだけ多数の微細なもの（sil bu）として存する[ことになる]ので、粗大なものとして顕現することはないことになり、⁽²⁴⁶⁾そして、⁽²⁴⁷⁾各々の知は[極微と同じ数だけの] 多数の微細なものとして存するので、単一の知に多数のものとして顕現することはないことになる。

[論者:] 粗大なもの（rags pa, *sthūla）は分別知に顕現するが、無分別知には顕現しないのである、と云うならば、

[論主:] [粗大なものは分別知に] 明瞭に顕現しないことになる。なぜならば、分別知は明瞭顕現（gsal snang）と矛盾するから。⁽²⁴⁸⁾（『中論パ註』12b2-5）⁽²⁴⁹⁾

『中観莊嚴論』では、離一多性論証により外境を否定した後で、知の考察に移り、最初に無形相論者の見解を批判しているが（MA 20-21 = TS 2004-2005）、それに相当する記述はこの『中論パ註』には見られない。その後で有形相論者の見解を批判した箇所に所引の文章と対応する偈文を見出すことが出来る。

[諸形相は単一な] 知と別異でないので、[単一な知に] 形相の多数性は存在しないことになろう。それ故、このことに基づいて、[単一つの知が、多数の形相を有する] 対象を知覚することは存在しない。（MA 22 = TS 2036）

[単一の知は] 諸形相と別異でないので、知は単一でないことになろう。さもなくば、如何にして、この両者（＝知と諸形相）に対して同一ということがあろうか。（MA 23 = TS 2037）

端的には、知に対象の多様な形相が顕現する場合、単一の知に多数の形相が顕現することを認めるか、あるいは、多数の形相と同じ数だけの多数の知が同時に存在することを認めるかの何れかになる。前者は所謂《多様不二論（sna tshogs gnyis med pa, *citrādvaitavāda）》と呼ばれる説であるが、その場合には、知の単一性と対象の形相の多数性は矛盾するので、知と対象

の形相は同一自体でないという過失が指摘される。他方、その両者が同一自体であることを踏まえ、多数の対象の形相の数だけそれと同一自体の知が多数生ずると認める説、所謂《主客同数論 (gzung 'dzin grangs mnyam pa)》の立場を取るならば、極微の数だけ無数の知が同時に生ずることになるが、それは我々の実際の経験と矛盾することになる。このようにして有形相説は離一多性にに基づき否定される。

ちなみに『中観莊嚴論』の文脈では、これは唯識派の形相真實説 (= 有相唯識説) を批判したのではなく、外界の存在を認める有形相論者 (= 経量部) の見解を批判したものであることに留意する必要がある。『中観莊嚴論』では、外境を離一多論証により否定した後で、外境を知覚する知に対して離一多性を適用して、その無自性性を論証するが、その順序としては、大まかには、(1)外境を認める無形相論者 (= 外教徒及び毘婆沙師) 批判 (MA 20-21)、(2)外境を認める有形相論者 (= 経量部) 批判 (MA 22-42)、(3)唯識形相真實派 (= 有相唯識派) 批判 (MA 46-51)、(4)唯識形相虚偽派 (= 無相唯識派) 批判 (MA 52-60) の順で展開されている。このうち、第三と第四の二つの唯識派の見解に対する批判は、『中論パ註』では、後続の「知に対して帰謬により一・多を否定すること」という科段にも見出され、その内容はここで述べたものと重複しており、その点に論述の不備があるように見える。

H3. 知と同じものとも他のものとも言表されることがない所知に対して一・多を否定すること (= 無相唯識批判)

「第三。知と同じものとも他のものとも言表されることがない所知を認める者は唯識形相虚偽派 (sems tsam rnam brdzun pa, *alīkākāra-cittamātravādin) である。その者の如きであれば、①この [対象の粗大な] 顕現と②《知と所知 (= 所取能取の二相)》の二つ [の⁽²⁵⁰⁾ 顕現] は [知と] 同じものとも他のものとも言表されることがないものであり、無明の習気により存在しないものが顕現したものであると認める。それに対しては二つの選択肢がある。即ち、「同じものとも他のものとも言表されることがない (de nyid dang gzhan du brjod du med [pa])」と云うのは、(1)単一の非否定の事物 (ma yin dgag gi dngos po gcig) [を意味する] と認めるのか、あるいは、(2)無否定のみ (myed dgag tsam) [を意味する] と認めるのか。第一の如きであれば、[上記の二種の顕現は] 事物の法 (dngos po'i chos, i.e., 実在しているもの) として成立する [ことになるが、そうである] ならば、あるいは知 [の事物]、あるいは所知の事物となる必要があるので、[知と] 同じものとも他のものとも言表されないことは妥当ではない。⁽²⁵¹⁾

他方、第二に [それらが] 無否定のみの顕現であると認めるならば、[それは私も認め⁽²⁵²⁾ る。] [なぜならば、その場合には、上記の二種の] 顕現は真實なものとは認められないので、私は、[それらが] 正理により考察するに耐えるもの (rigs pas brtag bzod, i.e., 真實な

もの）[であること]を否定したのであり、[無明の習気から生じた]迷乱したものが顕現しただけのもの（'khrul ba snang tshod）を否定したのではないからである。」（『中論パ註』12b5-9）⁽²⁵³⁾

ここでは無相唯識派に帰される見解が批判されているが、『中観莊嚴論』には対応箇所を見出せず、また、ここで使用されている「同じものとも他のものとも言表されることがないもの（de nyid dang gzhan du brjod du med pa, *tattvānyatvāvaktavya/-avācyā）」⁽²⁵⁴⁾という用語もまた『中観莊嚴論』には用いられていないので、この議論は『中観莊嚴論』以外の何らかの文献ないし情報源に由来する可能性を示唆している。それは師ハスマティの教示かもしれず、また、月称はこの用語を『明句論』において多用しているのも、それに基づきパツァブ自身が組み立てた論述かもしれない。他方、トルンパはこの用語を『教次第大論』において二諦の関係を規定する際に用いており、⁽²⁵⁵⁾チャバも『中観東方三論提要』⁽²⁵⁶⁾等で使用しているのも、 Samp 系学者の何らかの典籍に由来する可能性も否定できない。実際、文中の「非否定の事物（ma yin dgag gi dngos po）」という特異な表現は、インド原典には見出せず、非否定を〈否定と定立の集合体（dgag sgrub tshogs pa）〉と表現する Samp 系学者の用語を彷彿とさせるものであり、実際、チャバは彼の『中観光明論』の註釈においてこの用語を使用している。⁽²⁵⁷⁾ハスマティがこの用語を使用したとは考え難いので、Samp 系の何らかの文献に由来する可能性を視野に入れる必要がある。

内容としては、無相唯識派は、直前で論難の俎上に挙げられた有相唯識派とは異なり、対象の顕現を虚偽なものと認め、その点では帰謬派の見解と一致しているので、テキストには明記されていないが、所知に対する一・多の考察を主題とするこの箇所では批判の対象とはなっていない。他方、無相唯識派は、対象の形相は虚偽と認めるが、それが顕現する知それ自体は真実なものと認めるので、その点が批判の対象となる。これは直後の「知に対して帰謬により一・多を否定すること」の科段で為されることとなる。

以上、《所知》に対して一・多を考察することを通じてその無自性性が示された。そこで、次に《知》に対して一・多の考察を通じてその無自性性が示される。『中観莊嚴論』では唯識批判に当たる箇所である。所知の考察の箇所でも唯識説は取り上げられ、形相真実派と形相虚偽派の見解が批判されたが、ここでも再説されることとなる。形式的には、所知の考察の箇所では所取能取の二相のうち所取相（＝対象の形相）に対して、知の考察の箇所では、能取相（＝知それ自体）に対して焦点を当てて論じていることになるが、内容の重複は否めない。以下の記述もまた基本的には『中観莊嚴論』の論述に沿ったものとなっている。

G2. 知に対して帰謬により一・多を否定すること

「第二。知に対して [一・多を] 考察することについては、知の自体として真実であるならば、(1) [知は] 有形相 (rnam bcas, *sākāra) として真実であるのか、あるいは、(2) 虚偽の形相 (rnam pa brdzun pa, *alikākāra) と多数の形相 (rnam pa du ma, *anekākāra) として真実であるのか。」(『中論パ註』 12b9-10)⁽²⁵⁸⁾

この問い掛けは『中観莊嚴論』の以下の偈の内容に相当する。

これ (= 唯識説) は善 [説] である。しかしながら、それら (= 対象の形相) の在り方は、(1) 真実のものとして認められるのか、それとも、(2) 考察されない限り好ましいもの (*avicāraikaramaṇiya) として認められるのか、このことを [次に] 考察する。(MA 45)

ここに示された二つの選択肢のうち、前者は唯識形相真実派 (= 有相唯識派)、後者は唯識形相虚偽派 (= 無相唯識派) の見解に当たる。MA 45に言及されている「考察されない限り好ましいもの」とは世俗の三義の一つであり (MA 64)、顕現する通りに成立していないもの、即ち、虚偽なものを含意しているが、この『中論パ註』の記述には、形相虚偽派のみならず、多数の形相を真実と見なす論者にも言及されており、その点に相異が見出される。この論者が誰であるのかは後で考察する。

H1. 有形相の知を真実と認める者に対する批判 (= 有相唯識説批判 (再))

「第一については、[知は] (1) 単一の知の自体として真実であるのか、あるいは、(2) 多数 [の知の自体] として真実であるのか。

第一の如きであれば、形相真実派 (rnam bden pa) に対して [前述したものと同様の] 矛盾する過失が生ずる。即ち、[非物質的な] 知が粗大なもの (= 空間的なもの) として顕現することは矛盾しているのである。

[論者:] 粗大なものとして顕現する [知] は分別知である、[という] ならば、

[論主:] 明瞭顕現 (gsal snang) が存在しないことなる。

[論者:] 粗大なものは迷乱 [知] の顕現である、というならば、

[論主:] その迷乱知は、単一なものとして真実であるのか、多数のものとして真実であるのか。第一の如きであれば、多数の粗大なものが顕現することと矛盾する。多数のものとして真実であるならば、単一の粗大なものとして顕現せず、微細なものとして顕現することになる。

第二。知が多数のものとして真実であるならば、極微の量と同じ [数の多数の] 知となる。」(『中論パ註』 12b10-13)⁽²⁵⁹⁾

ここでも先の形相真実説批判の箇所に見られたものと同様の議論が展開されている。知に対して一・多の選択肢を立て、知を「単一の知の自体として真実であるもの」と見做す多様不二

論と、知を「多数の知の自体として真実であるもの」と見做す主客同数論に対して順に論難を加えているが、先述の議論と異なるものではない。『中観莊嚴論』では、まず MA 46において知を一・多に分けてその双方の場合に矛盾が存在することを指摘している。

「もし、[諸形相が] 真実であるならば、知は [諸形相と同様に] 多数になろう。あるいは、それら (= 諸形相) は [知と同様に] 単一になろう。[それ故、一・多の] 矛盾を有するので、必ず [知と諸形相は] 別々のものとなるであろう。」(MA 46)

以下、MA 47-51に掛けて有相唯識派に対する論難が提示されているが、その論法は前述と同様なので、その紹介は割愛する。形相真実説の場合では所知に対する論法と同様の論法が知に対しても適用される理由は、対象の形相は知と同一自体として真実なものを見なされるので、対象の形相 (= 所知) に対する批判はそのまま知に対する批判ともなるからである。

H2. 無形相の知を真実と認める者に対する批判

11. 虚偽の形相の知を真実と認める者に対する批判 (= 無相唯識批判 (再))

「[第二。] [知は] (1)虚偽の形相 [の知] と(2)無形相の知として真実である、と云うならば、両者において共にこの色等の顕現は完全に存在しないこととなる。なぜならば、形相は実際には存在していないから。それに対して、形相虚偽派 (rnam brdzun pa) は、「[形相は実際には] 存在していないが、無明の力により形相が顕現すると云われているので矛盾しない」と云う。

[論主:] それに対して [以下のように] 考察されるべきである。即ち、(1)知と形相は無関係であるが顕現するのか、あるいは、(2)関係があることを通じて顕現するのか。第一の如きであれば、顕現は各々確定されることがなく、一切 [の知] に [形相が] あらゆる形で顕現することになる。

[第二の如く、] 関係があるならば、同体性 (bdag, i.e., de'i bdag nyid, *tādātmya) と因果性 (de las 'byung [ba], *tadutpatti) [の何れであるのか]。第一の如きであれば、知が真実であるように、形相もまた真実である [ことになる] か、あるいは、知もまた形相の如くに虚偽であることになる。第二の如きであれば (= 因果性であるならば)、形相と知には因果関係があるので、[形相は] 虚偽ではなく縁起として真実なものとなる。」(『中論パ註』⁽²⁶⁰⁾ 12b14-18)

まず形相虚偽派の見解を示す『中観莊嚴論』の偈文は以下の通りである。

「もし [多様な形相が] それ (= 単一の知) を自性とするならば、それらの諸形相は存在しないが、真実としては無形相の識において錯誤 (nor ba, i.e., 無明の習気) によって [諸形相は] 顕現する。」(MA 52)

より明瞭な解説は自註に見られる。

「この識は、勝義としては透明な水晶珠の如きものであり、青等の形相の区別を有するものではないが、そのような〔水晶珠の如く無形相な識〕においてもまた、無始以来の顛倒〔知〕の習気が成熟した力によって (thog ma med pa'i dus kyi phyin ci log gi bag chags smin pa'i mthus, *anādikāli-viparyāsa-vāsanā-paripāka-prabhāvāt)、諸形相は顕現する。〔それは〕真言等によって錯乱された眼を有する人々に、粘土の塊等が恰も馬や象等のように顕現するようなものであると云われている。」(MAV p. 146.6-10, cf. n. 1 for Skt. equivalent)

『中観莊嚴論』ではそれに対して MA 53-60において五つの論難が与えられているが、そのうちここで言及されているのは MA 57-58に示された第三の論難である。

「それに基づいてそれ (= 形相) が存在すると必ず認識される所の〔形相と〕知との如何なる関係 ('brel ba, *pratibandha) があるのか。〔知を〕本体としないものには、〔知との〕同体性 (de'i bdag nyid, *tādātmya) も因果性 (de las byung ba, *tadutpatti) も存在しない。」(MA 57)

「無因であるならば、何によって、〔形相が〕ある特定の時に生起すること (res 'ga' 'byung ba, *kadācitka) が道理に合おうか。また、有因であるならば、何によって、〔形相が〕依他起 (gzhan gyi dbang, *paratantra, i.e., 縁起) であることから逃れられようか。」(MA 58)

自註にはより詳しい解説が見られるが、それによれば、形相が知と同体であるならば、形相は知の如く存在するか、あるいは、知は形相の如く非存在となる。他方、因果関係がある場合には、無因であれば、形相の応時性 (kadācitkatva) と相反し、有因の場合には形相と知との間に因果関係が存在するので、形相は原因に依拠して生ずる依他起、即ち、縁起するものであることになる。自註では偈中の「依他起」が「縁起」と換言されており、⁽²⁶²⁾パツァプの所引の記述は疑いなく『中観莊嚴論』に依拠していることが確認される。

12. 多数の無形相の知を真実と認める者 (= 毘婆沙師*シュバグプタ) に対する批判

「無形相論者の毘婆沙師達 (rnam pa med par smra ba Bye brag smra ba rnam) は、〔対象の〕形相は〔知に〕存在しないが、色等として顕現するものを外的対象の如くに現在の知が把握するので、〔外的対象は〕顕現するのである」と云う。

〔論主：〕それに対しては、知の認識の自体としてあるだけで色等が顕現するのか、あるいは、〔知と〕関係することを通じて顕現するのか。第一の如きであれば、一切の知に一切の対象が顕現する〔ことになる。〕認識される点で相異はない〔からである〕。第二の如きであれば、〔色等と知は〕同体であることは妥当ではない。〔色等と知は順に〕物質 (bems po, *jaḍa) と認識 (rig pa, *vidyā) である〔から〕。因果関係 (de las 'byung ba'i 'brel ba) が各々確定されたものとして顕現することは妥当ではない。形相は存在しないので、〔知を生じさせる〕近因は存在しないから。

〔結語：〕それ故、知の虚偽の形相と無形相の二つに対して一・多を以上のように考察したならば、〔知が〕存在することは妥当でないので、〔知の〕自性が存在することは妥当ではなく存在しないと認める必要があると帰謬により導出されたのである。』（『中論パ註』⁽²⁶³⁾ 12b19-23）

この見解は、『中観莊嚴論』では唯識形相虚偽派に対する第五問答（MA 60）の自註に派生議論として見出される。蓮華戒の細註によれば、前論者は「尊師シュバグプタ（slob dpon dGe srung, *ācārya-Śubhagupta, ca. 700-760）」⁽²⁶⁴⁾である（MAP p. 163.2）。彼はカシュミール毘婆沙師にしてダルモータラ（Dharmottara, ca. 740-800, 法上）⁽²⁶⁵⁾の師と伝えられている人物であり、⁽²⁶⁶⁾『外境成就頌』（*Bāhyārthasiddhikārikā*, D 4244）という著作が知られている。この人物の説が『中観莊嚴論』に説かれている通りに、ここに登場するということは、パツァブ翻訳師が同書に依拠していたことを示唆する証左の一つである。毘婆沙師の説は既に外界实在論批判の箇所でも論駁済であるが、ここで再度登場しているのは、知に形相の存在を認めない点で無相唯識派の見解と通底するところがあるからである。『中観莊嚴論自註』では、シュバグプタに帰される二偈が引かれているので、紹介しておく。

「それ故、(1)〔虚偽な形相は〕直接的にもその他（＝間接的）にも認識対象として成立しないことと、(2)迷乱の習気には青等の形相は存在しないので〔習気と形相には〕関係は成立しないこと〔という形相虚偽説批判の二つの論拠〕によって、或る者（kha cig, i.e., Śubhagupta, cf. MAP）により、

- (1) 識は認識するだけのものに他ならない（rig pa tsam nyid）。習気の過失によって揺動されたことにより、青等の感受の形相（tshor ba'i rnam pa）のみが顕現することになる。
- (2) それ（＝識）は青等を理解するもの（sngon sogs rtogs pa）であり、青等の相を有するものではない。それ（＝青等を認識する知）の働き（de'i 'jug pa）に対して暗愚な本性を有する者は、〔それを〕青等の外的〔対象〕と考える。

と説かれたことに対する回答を既に与えたのである。』（MAV p. 162.2-13 ad MA 60）

ここには無相唯識批判の論法がそのままシュバグプタの毘婆娑師説に対しても適用可能であることが明記されているが、パツァブもまたここでその論述の流れを忠実に踏襲しているのである。もしパツァブが『中観莊嚴論』以外の何らかの典籍に依拠しているのであれば、このような細部に渡る対応関係は考え難いであろう。

以上が無相唯識派と無形相外界实在論者である毘婆娑師に対する批判であり、所知と知に対して一・多により考察することを通じて一切法の無自性性が帰謬により導出されたことを確認した。ここにはこの両派に対する批判の結語は見出されるが、離一多性の考察全体の総括の記

述は見出されないので、参考までに『中観莊嚴論』の偈文を引いておこう。

「何であれ [一・多により] 考察されたものには、単一性 (gcig nyid, *ekatva) は存在しない。単一性の存在しないものには、多数性 (du ma nyid, *anekatva) もまた存在しない。」(MA 61)

所知及び知の単一性を否定するならば、その集合体である多数性は自ずと否定されるので、離一多性論証の眼目は単一性批判にあることが分かる。

以上が、『中論バ註』に自説として見出される帰謬派説に基づく離一多性に関するパツァプの考察である。その論述の全体は『中観莊嚴論』を前提としつつも、「ヤクの尻尾 (g-yag rnga)」というチベット風の喩例や、「非否定の事物 (ma yin dgag gi dngos po)」というチベット人学者の創出と思しき用語を使用しているところから、『中観莊嚴論』に対するチベット人の何らかの註釈を念頭に置いている可能性を指摘した。同書にはこれに引き続き「唯識派の或る者」に対する批判が付論として付けられているので、最後にそれを紹介しておこう。

G3. *派生議論：唯識派の或る者 (= *ラトナーカラシャーントンティ) の見解に対する批判

「他にも、唯識派の或る者 (sems tsam pa kha cig) が、(I) 「所取能取の二を離れた心は勝義として存在する」と云うならば、心が勝義として存在する以上、自己認識 (rang rig pa, *svasamvedana) として存在する必要があるが、自己認識もまた心と心所全てであるので、これらより他のものはないが、これら (=心・心所) は所取能取の二として顕現するので、二から離れた自己認識は顕現可能なものの不知覚 (snang rung ma dmigs pa, *drśyānupalabdhi) を通じて [推論により] 存在することと矛盾している。

(II) 他にも、「《自性が光り輝くもの (rang bzhin 'od gsal ba)⁽²⁶⁹⁾》は実際に存在しているが (don du yod la)、所取能取と貪欲等は客塵 (glo bur ba, āgantuka) である」と云うならば、それに対しては、客塵の意味は何であるのか。

(1) ダルマキールティ (Chos kyi grags pa, Dharmakīrti) により説かれた通り、⁽²⁷⁰⁾ 〈無因として生じたもの (rgyu med du byung ba)〉に対して「客塵」と云うならば、これら所取能取と貪欲等は常に存在するか存在しないか [の何れか] となる。なぜならば、無因なものには他に依拠しないからである。[さらに、] 成仏した時にも貪欲等は生ずることになる。なぜならば、客塵として生ずるからである。

(2) あるいは、「客塵」と云うのは、〈或る時には存在し或る時には存在しないもの (res yod res med)〉を意味するというならば、原因を有する縁起となるが、そうであっても、汝の如きであれば、他の自己認識は存在しないので、[客塵は] 真実なものとなる。

(3) あるいは、「客塵」と云うのは、《自性が光り輝いているもの》の上に置かれていないものを云うというならば、それらの客塵が存在すると如何に知られるのか。他者認識によっ

て知られるのか、あるいは、自己認識によって「知られるのか。他者認識により知られるならば、」他者認識の対象は知でないので、妥当ではない。自己認識により知られるならば、自己認識の認識対象は何であるのか。自己認識それ自身である、と云うならば、認識対象と認識主体は区別なく混合することになるので、妥当ではない。

(4) あるいは、客塵の意味は、「所断の」対治である道により断滅可能なものを云うというならば、断滅可能な客塵と《自性が光り輝いているもの》は同一自体である必要があるが、断滅可能な所取能取等より別の心を所縁とするので、《自性が光り輝いているもの》が真実なものであることと矛盾する。⁽²⁷¹⁾（『中論パ註』12b22-13a10）

ここには「唯識派の或る者」の見解が前主張として引かれ論駁されている。問題はこの人物の身元であるが、『中観莊嚴論』に基づく離一多性の考察はこの直前で既に完結しているので、『中観莊嚴論』を踏まえつつ、それに対して批判的であった唯識派の論師と推定される。その場合、自ずと候補は絞られるが、筆者の想定では、チベットにおいても、「シャーンティ・パ (Shānti pa)」という呼称でよく知られている無相唯識派の論師ラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti, 以下、ラトナーカラ) を念頭に置いたものかと思われる。その点を以下に検討しよう。まずここには「唯識派の或る者」の主張として以下の二点が挙げられている。

第一主張：所取能取の二を離れた心（＝自己認識）は勝義として存在すること

第二主張：《自性が光り輝くもの》は実際に存在しているが、所取能取と貪欲等は客塵であること

ここで第一の主張は別段特異な解釈ではなく、唯識派の一般的な定説を述べたもののように見えるが、それに対するバツアップの論難を見ると、所取能取の二を離れた心が自己認識と同一視されていることが分かる。そして第二の主張から、その自己認識は《自性が光り輝くもの》であり、実在するもの（＝勝義有）として、所取能取の二は「非実在の」客塵として捉えられていることを読み取ることが出来る。

- ・所取能取の二を離れた心 = 自己認識 = 自性が光り輝くもの = 勝義有
- ・所取能取の二 = 客塵 = 非実在

これらの考え方は全てラトナーカラの主著『般若口訣』⁽²⁷²⁾ (*Prajñāpāramitopadeśa*) に見出すことができるので、その点を文献に即して確認しておこう。まず心の自性が《自性により光り輝くもの》であることは以下の記述に見出される。

「それ故、それ（＝空性）は、⁽²⁷³⁾ 雑染でもなく清浄でもない。なぜならば、心の法性 (sems kyi chos nyid) は自性により光り輝いている (rang bzhin gyis 'od gsal ba) ので、雑染でもないが清浄でもない。客塵 (glo bur gyi dri ma) により汚されているからである。」（『般若口訣』140b1-2）

他方、自己認識については、知の自性にして光り輝く体であり、認識手段により成立するの

で、真実ないし勝義有であると明記されている。

「瑜伽行派達は、凡愚により把握された諸法は虚偽であるので、存在しないが、因果として確定されており [知] 本来の自性である自己認識 (gnyug ma'i rang bzhin rang rig pa) は、迷乱 (=客塵) から離れているので、[光] 輝く体を有するもの (gsal ba'i lus) であるが、それは真実 (bden pa) に他ならないと認める。」(同143a5-6)

「青等 [の諸形相] は、数として捉えられるが、[認識手段により] 拒斥されるので、世俗有 (kun rdzob tu yod pa) である。他方、青等の顕現を有する識の [光] 輝く体 (gsal ba'i lus, i.e., 自己認識) は拒斥から離れているから、そして、認識手段により成立する能力を有するものであるから、勝義有 (don dam par yod pa) である。」(同151b1-2)⁽²⁷⁴⁾

「知の自性 (sems kyi rang bzhin) もまた心・心所に他ならない。それ故、自己認識を自性とするもの (rang rig pa'i ngo bo) である。」(同153a5-6)

他方、所取能取の二は遍計所執であり実在しないが、一切法がその二として空であるものが唯識であると説かれている。

「それ故に、所取もまた何も存在せず、能取もまた些かも存在しないのである。一切法は所取能取として空である唯識である。」(同146b7-147a1)

この所取能取の二という客塵として空である唯識が、自性により光り輝くものであり、自己認識であるとするのがラトナーカラの無相唯識説の特徴であり、パツァブがここで前主張として立てた見解はまさにそれを受けたものと考えてよかろう。ラトナーカラは、『般若口訣』等において中観派一般と特定の中観派の見解を批判しており、その批判の矛先は特に月称と寂護等に向けられたものであったことが既に松本史朗氏により指摘されている (松本1980ab)。パツァブはこの『中論パ註』において月称のみならず寂護との両者の中観説に依拠しているので、パツァブが寂護の『中観莊嚴論』に基づき離一多の考察を述べた後で、敢えてラトナーカラの見解を取り上げて批判したのも、ラトナーカラの月称及び寂護批判に対する再批判と月称及び寂護擁護を意図してのことであったと推定される。

その点を念頭に置いて、パツァブのラトナーカラ批判の内容について検討するならば、まず第一に、ラトナーカラの第一の主張に対するパツァブの批判のポイントは、自己認識にも所取能取の二相があるのか否かという点にある。即ち、パツァブによれば、自己認識もまた知 (心・心所) である以上、所取能取の二相を有するはずである。しかし、実際には自己認識はその二相を有するものとして知覚されない (= 顕現可能なものの不知覚)。それ故、自己認識が存在することは妥当ではないと論難しているのである。この論難は、月称の自己認識批判に対するラトナーカラの月称批判に対する再批判となっている。月称は『入中論』において「刀の刃はそれ自身を切ることはない」といって自己認識を批判したが (『入中論』271b7 ad MAV 6.72)、ラトナーカラはその月称の自己認識批判をその喩例と共に『般若口訣』において「或る中観派

(dBu ma pa kha gcig)」の見解として引いており（同152b3-5）、「罪惡を有する者の中でもさらに罪惡を有する者（sdig pa can las kyang ldig pa can）」（同152b5）と云って強く非難している⁽²⁷⁵⁾。パツァブは月称の立場に立脚して、ここでこのラトナーカラの月称批判を再批判しているのである。

他方、第二の主張では、《自性が光り輝くもの》という特徴的な概念が取り上げられているが、これは所謂《自性清浄心》と云われるものであり、ラトナーカラがその典拠として引用した『中辺分別論』の一連の偈文（MAnV 1.16, 21, 22）のうち、最後の偈文に言及されている。

「それ（＝空性）は、汚されたものでなく、汚されていないものでもない。清浄でもなく、不浄でもない。心は〔自性により〕⁽²⁷⁶⁾光り輝くもの（prabhāsvara, rang bzhin 'od gsal ba）であるからであり、煩惱は客塵（āgantuka, glo bur）であるから。」（MAnV 1.22, Cit. PU 140b3f.）⁽²⁷⁷⁾

それ故、別段ラトナーカラの独自の概念ではなく、古くは原始仏典にまで遡ることが知られている⁽²⁷⁸⁾。実際、寂護も『中観莊嚴論自註』において一箇所この用語に言及している。

「実性を知覚することに習熟することにより、客塵の煩惱（glo bur gyi nyon mongs）から離れることもまた、刹那毎に消滅する法を有する《自性により光り輝く心（rang bzhin gyis 'do gsal ba'i sems）》には妥当である。さもなくば（＝刹那毎に消滅する法を有しないならば）、前後の時ににおいて〔常に〕清浄か〔常に〕不浄かになる。なぜならば、〔常住なものには前後の〕区別（＝変化）が存在しないからである。」（MAV p. 318 ad MA 93）

そこで問題となるのは、ここで論題となっている自性により光り輝く心と客塵の関係に関する寂護とラトナーカラの解釈の異同である。ここでパツァブは前論者を「唯識派の或る者」と限定しているので、この第二の主張に対するパツァブの批判は寂護に対するものではなく、ラトナーカラに対するものであると解釈する必要がある。なぜならば、寂護は『中観莊嚴論』において最終的に唯識説を否定して中観説を最終的な立場として採用しているからである。それ故に問題は、自性により光り輝く心と客塵の関係に関する中観派（寂護）と唯識派（ラトナーカラ）の解釈の相異は何かということに帰着する。この点については、パツァブがこの第二の主張を引く際に、「《自性が光り輝くもの》は実際に存在しているが（don du yod la）」と記している点に解決の鍵がある。即ち、ここで「実際に存在している」と表現されているが、これは、真実なものとして実在していること、即ち、勝義有であることを含意している。先に引用した記述に見出されるように、ラトナーカラは光り輝く心（＝自己認識）が勝義有であることを認めるが、寂護は中観派であるので無論これを認めず、光り輝く心もまた無自性であり空であると説く。実際そのことは、ここで寂護は光り輝く心を刹那滅と認めている点から読み取ることが出来る。刹那滅である以上、それは世俗有である必要があるからである⁽²⁷⁹⁾。それ故、ラトナーカラの解釈は実質的に寂護の見解に対する批判となっていることが分かる。

- ・寂護：自性により光り輝く心は無自性空であり世俗有である。
- ・ラトナーカラ：自性により光り輝く心は勝義有であり実在している。

それ故、パツァブのラトナーカラ批判の眼目もまた、自性により光り輝く心を実在と見なすことに対するものとなっている。そこで彼が取り上げたのが自性により光り輝く心と客塵の関係である。ラトナーカラは前者は実在するが、後者は遍計所執であり実在しないと考えるので、実在しない客塵が如何に実在する光り輝く心に存するのかが議論の争点となる。上述の四つの論難もまたその点に焦点を合せたものとなっている。

以上、パツァブのラトナーカラ批判の内容を検討し、それがラトナーカラの月称及び寂護批判に対する再批判であることを確認した。それは恰も清弁の仏護批判に対して、月称が清弁の仏護批判を再批判し仏護を擁護することを通じて自らの中観説を決択したことを彷彿とさせるものがある。パツァブが、自らの中観説を宣説したこの科段の掉尾を飾る議論においてラトナーカラを論敵として敢えて取り上げたのも、ラトナーカラの月称及び寂護批判を再批判することを通じて、月称の如くに自らの中観説を決択する象徴的な意味合いがあったのである。その意味で、パツァブは月称と寂護の両者の中観説に立脚して、自ら独自の中観解釈を打ち立てたと表現することが出来る。

なお、この《自性により光り輝くもの》という概念は「如来蔵」を表わす表現として『宝性論』にも見出されるが、トルンパの『教次第大論』において心の法性と同一視されており、ゴク・トルンパ師弟の中観説にとっても重要な位置付けにある概念であることは既に指摘した通りである。⁽²⁸⁰⁾パツァブとゴク・トルンパ師弟の中観解釈に如何なる相異があったのかということとはそれ自体大きな検討課題であるが、その際に鍵となるのは如来蔵思想に対するパツァブの態度である。上述の記述からはパツァブ自身が《自性により光り輝くもの》である如来蔵に対して如何なる解釈を有していたのか定かではない。但し、パツァブがここで随順している寂護は上述の通り《自性により光り輝くもの》を世俗諦として認めており、また、現行の版本からは確認されないが、パツァブが『宝性論』を翻訳していたことがグー翻訳師（Gos lo tsā ba gZhon nu dpal, 1392-1481）の『宝性論』の註釈から判明している⁽²⁸¹⁾ので、ゴク・トルンパ師弟同様に、パツァブが如来蔵を彼の中観思想の中に受容していた可能性も否定出来ない。さらには、前稿で示したようにパツァブには秘密集会系統の密教論書の翻訳もあり⁽²⁸²⁾、この方面の影響も考慮に入れる必要がある。この件は稿を改めて検討することにした⁽²⁸³⁾。

G4. *結語

「以上のようなであれば、金剛片と縁起と離一多等の証因は全て帰謬に属するもの（thal 'gyur ba, i.e., 帰謬証因）のみである。以上により、認識手段に関する五つの問いの回答を与えた。」⁽²⁸⁴⁾（『中論パ註』 13a10-11）

以上、「唯識派の或る者」に対する論難を派生議論として論じた後で、最後に結語として上記の文章が科段末に置かれている。ここには四大証因のうちの三つが明示されているが、残りの一つは未詳である。パツァブが認めるのは実質的にこの三つのみの可能性も考えられる。

3. パツァブ翻訳師の中観思想の特徴

以上、「E4. 龍樹の密意は帰謬と説く中観であると月称自身の主張を述べること」[10b18-13a11] という科段を訳出解説した。この箇所は、前半部分では認識対象に関する五つの問い、後半部分ではその認識対象を理解する知である認識手段に関する五つの問いが自立派から立てられ、それに対してパツァブが帰謬派の立場から逐一回答することを通じて自身の中観解釈を最も明瞭に提示している点でこの『中論パ註』における最重要な箇所と評価できる。そこから、パツァブが空性のみならず如何なる認識対象も、その認識対象を理解する如何なる認識手段も認めず、中観派に如何なる主張も認めない見解、所謂、《不住中観説》ないし《離辺中観説》を明確に説いていることが確認された。彼にとっては二諦もまた言説の立場から方便として説かれただけのものに過ぎず、自説としては認められていなかったのである。なぜならば、「自説」を認めることは自らの主張を認めることに他ならず、それはパツァブの認める所ではなかった。唯一中観派に認められたのは、対論者に誤った見解を理解させる手段として帰謬を適用することのみであり、それすらも単なる方便に過ぎず自説を提示するものではなかった。諸法を真実と捉える有自性論者がいるからこそ、その誤った見解を斥けるために一切法無自性を言説として説いただけであり、そのような対論者がいないのであれば、中観派の方から何かを説くということはない。これがパツァブの考える中観の見解、所謂、《帰謬派説》である。

この「帰謬派」という用語は、前述した通り、「四句不生を帰謬と説く者」を指すのがその原義であったが、パツァブ自身の用例を見ると、その原義から離れて、四句不生（＝金剛片の証因）のみならず、離一多性を含む四大証因もまた全て帰謬であり、さらにはあらゆる主題について自らは一切の主張を持たずに帰謬のみを用いて対論者に誤謬を追求する論者一般の意味として用いられている。つまり、後代サキャ派等に一般に受容されることになる帰謬派の基本的な考え方は既にパツァブ自身により明確な形で提示されていたのである。そしてこのことは自立派の考え方についても同様に言えるのであり、帰謬派と自立派の用語は、その原義を離れてパツァブの《中観概論》とも云えるこの箇所において事実上中観派の分類を示す概念として再設定されているといっても過言ではない。その内容は以下のように規定できる。

- ・帰謬派：如何なる認識対象も認識手段も認めず、帰謬のみを用いて対論者に真実執の増益を断じさせることだけを認める者
- ・自立派：認識対象と認識手段の設定を立てて、自立論証により空性を否定対象を断除しただけのものとして理解することは可能であると認める者

帰謬派は、如何なる形でも認識対象と認識手段の設定を認めないので、端的には、月称が陳那の論理学を否定したように、パツァブもまた帰謬派説の立場から基本的には法称の論理学を否定する⁽²⁸⁵⁾。他方、自立派は、認識対象と認識手段の設定に立脚しつつ、空性を何か定立的なもの（＝真実成立）として肯定的に理解することは認めないが、離一多等の証因を立てることで、否定対象である真実（＝真実成立）を断除・否定しただけのもの（＝真実無）として空性を理解することが可能であると認める（第四問答参照）。この自立派の見解は、ギャマルワ・チャパ師弟の中観説に連なるものであり、さらには、ゲルク派のツォンカパに受け継がれることになる。パツァブの定義に基づくならば、ツォンカパの中観説は自立派説に他ならない⁽²⁸⁶⁾。

さらに注目すべきは、月称の名前を付託してパツァブ自身の中観説を開陳するこの箇所、直前の月称の自立派批判の科段 [8a15-10b18] において帰謬派の立場から批判の俎上に挙げられた離一多性論証が一転して帰謬派の自説として再解釈されていることである。このことは、パツァブの寂護に対する評価について我々に慎重な検討を促す事実である。つまり、パツァブは、月称が清弁を論敵として批判したように、寂護を自立派と見なして、月称の代わりに寂護を新たな論敵、第二の清弁として批判したのではなく、寂護の『中観莊嚴論』を自立派の立場から解釈した「或る論師」に対して、その解釈を批判し、寂護の『中観莊嚴論』を帰謬派の立場から再解釈したと理解すべきである。さもなくば、パツァブが明らかに『中観莊嚴論』を下敷きにして帰謬派の立場から離一多性の考察を再解釈していることや、さらには、ラトナーカラの寂護批判に対してパツァブが《自性により光り輝くもの》を論題としてラトナーカラに再批判を加え寂護を擁護したことの説明がつかない。つまり、端的には、少なくとも『中論パ註』においては、パツァブにとって寂護は自立派ではなく帰謬派の論師に他ならず、決して批判対象ではなかった。それ故にこそ、月称の中観説を述べるべきこの科段において、派生議論という形であれ寂護の離一多性に基づく中観説を併せて解説したのである。このことは、パツァブが寂護を月称と共に帰謬派説を説く中観論師と見なしていたことを示唆している。

そこで問題となるのは、寂護の中観説を自立派説と解釈した「或る論師」である。この人物は、実在論者の中観派批判に対する自立派の論駁と自説を提示した「E2. その論難の回答を自立を説く中観派が立て自立の主張を述べること」[8a4-15] の冒頭に登場している「自立派の尊師 (rang rgyud pa'i slob dpon pa)」に比定されるが、この人物には「尊師 (slob dpon pa, *ācārya)」という敬称が付されているところを見ると、チベット人ではなくインド人であったと推定される。寂護同様に離一多性を説き、さらに、離一多性を自立証因として自立派の立場から解釈したインド人学者ということになるが、自ずと候補者は絞られてくる。可能性としては蓮華戒がその最有力候補であり、その論拠の一つは先に第六問答の箇所⁽²⁸⁷⁾で指摘した。パツァブは寂護を帰謬派の論師と見なしていたのに対して、蓮華戒を自立派の論師として寂護から区別して扱っていた可能性があり、蓮華戒が『中観光明論』で提示した空性論証の五大証因では

なく、アティシャ由来の四大証因を採用したのもそれを背景としたものと推察される⁽²⁸⁸⁾。他方、先に言及したように、離一多性の考察に関するパツァブの記述を観ると、『中観莊嚴論』を直接に依用したというよりも、『中観莊嚴論』に対する何らかのチベット人の註釈を見ていたのではないかという疑念もある。年代的に見てその最有力候補となるのがゴク翻訳師であるが、ゴクの中観論書は現存が確認されておらず、検証する手立てがない。この件の委細は本稿では論ずる余裕がないので、月称の自立派批判の科段の箇所と併せて稿を改めて論ずることにしたい。

いずれにせよ、上に見てきた通り、この離一多性の考察は、『中論』の表の主題である四句不生と共にその裏の主題としてパツァブの中観思想の一角を形成していたことがこの『中論パ註』の記述から判明したことになる。つまり、『中論パ註』は、表の月称と裏の寂護という二人の論師に随順して中観思想を論じた作品なのであり、それ故にこそ、この両者を批判したラトナーカラの唯識説を最後に取り上げて論駁したのである。その争点が順に自己認識と《自性により光り輝くもの》であったのも、月称と寂護が順にこれらの主題に関して唯識派と解釈を異にしていたからに他ならない。この科段において付論として二諦説が説かれているのも、それが『中観莊嚴論』において前半部の離一多性の考察と共に後半部で論じられる主要主題であったからである。パツァブ自身はこの『中論パ註』において、僅か十一カ所⁽²⁸⁹⁾でしか「二諦 (bden pa gnyis)」という語を使用しておらず、前述したように、二諦説は言説の立場から方便として説かれた教えに過ぎなかった。それにも拘らず、この科段で離一多性の考察と共に二諦説を、付論という形ではあるが、独立した主題として取り上げて論じたのは恐らくは『中観莊嚴論』の存在が背景にあったからだと考えられるのである。

4. パツァブ翻訳師が用いる二つの論証形式：タクセル (rtags gsal) とタクジョル (rtags sbyor)

次に少し思想的問題を離れて、『中論パ註』におけるパツァブの論述の仕方について諸情報を纏めておきたい。先に第十問答の「帰謬の喩例」の箇所⁽²⁹⁰⁾で言及したように、パツァブはこの『中論パ註』において、「タクセル (rtags gsal, i.e., rtags dang gsal ba, lit. 証因と帰結)」と云われる論証形式を使用しており、この論証形式が用いられている現状最古の文献となっている。さらにそれに加えて「タクジョル (rtags sbyor, *līnga-prayoga, lit. 証因の適用)」という論証形式も併用しており、これもまた現状最古の文献の一つとなっている。この二つの用語自体は後代の学者達により命名されたものであって、パツァブ自身が使用しているわけではないが、実際にその二つの論証形式を使用しており、パツァブがそれらを創出した可能性も考えられる。そこでまず最初に「タクセル」と「タクジョル」の内容を確認した上で、その次にパツァブの用例を検討することにした。

まずタクセルについては、現代のチベット人学者ムゲサムテン (dMu dge bsam gtan, 1914-

1993) は、問答の専門用語を集めた『問答宝庫』(Dris lan gter gyi kha byang, 1983年造) の中でこう規定している。

「[タクセル (rtags gsal)⁽²⁹⁰⁾] と云うのは、証因と帰結の二つを有する帰謬 (rtags dang gsal ba gnyis ldan gyi thal 'gyur) を云い、「帰謬を立てること (thal 'gyur 'god pa)」を「タクセルを行なう (rtags gsal gtong)」と云う。」(同 p. 343)

それ故、タクセルとは端的には帰謬に他ならない。そして帰謬はこう規定されている。

「[帰謬 (thal 'gyur, *prasaṅga)] と云うのは、例えば、「語が有法。非所作であることになる。常住であるから (sgra chos can/ ma byas pa yin par thal/ rtag pa yin pa'i phyir/)」と云うが如きであり、即ち、対論者が語は常住であることを承認している場合、彼に対して、前論者が「それならば、語は所作でないことになる」といって論駁を引發する文 (sun 'byin 'phangs pa'i ngag) の如きを帰謬と云う。」(同 p. 353)

他方、これに対して、「タクジョル」については、こう解説されている。

「[タクジョル (rtags sbyor)] と云うのは、例えば、「語が有法。無常である。所作であるから (sgra chos can/ mi rtag ste/ byas pa'i phyir)」と云うが如きであり、否定の側から帰謬を引發するようなものではなく、定立の側から能証を立てて、所証を論証するものである。論証式 (sbyor ba, *prayoga) とも云う。」(同 p. 358)

ここから、タクセルとタクジョルはそれぞれ以下のような形の論証形式を有するものであることが確認される。

- ・タクセル：..... chos can/ thal/ phyir/⁽²⁹¹⁾「……が有法。……となる。……であるから」
- ・タクジョル：..... chos can/ ste (/de/te)/ phyir/⁽²⁹²⁾「……が有法。……である。……であるから」

この両者の特徴は、共に主題を提示する際に、「有法 (chos can, *dharmin)」という語を付加して帰結ないし所証法と証因から別立して独立提示する点にある。他方、この両者の相異は、タクセルが帰結 (gsal ba, i.e., thal chos) を立てるのに対して、タクジョルでは所証法 (bsgrub bya'i chos) を立てる点にあり、状況に応じて適宜に使い分けられる。このうちタクセルは後代のゲルク派等の僧院において問答する際に問答の定型として実際に使用されているもので、これらの論証形式の設定を含め僧院での問答の流儀やドゥタ文献の創出、僧院の履修課程の整備などはチベットでは一般にサンプ寺のチャパに由来すると伝えられてきた⁽²⁹³⁾。それが如何なる根拠ないし典拠によるのか未詳であるが、恐らくは僧院内で傳承されてきた口承情報によるのであろう。しかるに、チャパに先立ち、パツァブ翻訳師の『中論註』に既にこの両形式の記述が見られることから、少なくともタクセルとタクジョルの二つについては、その創始者をチャパに帰することは誤りであり、パツァブにまでは遡ることが確認されたことになる。そこで次にパツァブが『中論パ註』において実際に用いている用例を二三紹介しておく。

まずタクセルの用例は以下の通りである。

- spyi chos can[/] du mar thal[/] du ma dang 'brel pa'i phyir/ 「普遍が有法。多数となる。多数と関係しているから。」（『中論パ註』 12a1）
- dgra bcom pa chos can/ de la 'dod chags yod par thal/ rgyu 'dod chags yod pa'i phyir ro// 「阿羅漢が有法。彼には貪欲が存在することになる。原因である貪欲が存在するから。」（同22a5）

他方、タクジョルは以下のように立てられている。

- Ba phyra kir ti na re/ nang gi skye mched rnam chos can/ don dam par rang las skye ba ma yin te/ yod pa yin pa'i phyir/ dper na bdag bzhin no// 「バヴィヤキールティは曰く：諸内処が有法。勝義として自から生ずるものではない。存在するから。例えば、我の如し。」（『中論パ註』 13a16）

このうちタクセルの用例は、前者は本稿で訳出紹介した「帰謬の喩例」の箇所に、後者は第六章「貪欲と貪者の考察」に見出されるものである。他方、タクジョルの用例は、第一章の自生起批判の箇所で清弁の論証式として挙げられている。パツァブは自立論証を認めないので、タクジョルの用例は基本的に自立論証を説く前主張の箇所に見出されるが、タクセルの用例は、自説の箇所で用いられている。但し、パツァブは中観派に一切の主張を認めず、また基本的には論証自体を認めないので、このタクセルの使用も限定的であり、決して多用しているわけではない。⁽²⁹⁴⁾ 筆者の知る限り、『中論パ註』に見られるこのタクセルの用例は現状最古のもので、タクセルを創出したのはチャパではなく、パツァブにまで遡り、さらには、パツァブこそがタクセルの創始者と考えられる。なぜならば、タクセルは帰謬に他ならないので、自立派ではなく帰謬派の学統から生まれた概念であり、インド原典には確認できず、チベット帰謬派の創始者たるパツァブの用例が当然のことながらその最初の事例と考えられるからである。

他方、タクジョルについては、パツァブに先立ち、既にゴク翻訳師が使用していることが確認された。それは、例えば、以下の『量決択』の論証式の註釈の中に見出される。

- lus nyid ni blo ma yin te/ de grub kyang blo'i rnam par brtags pa la the tshom za ba'i ⁽²⁹⁵⁾ **phyir ro** zhes bya ba'i don ni/ blo ni chos can/ lus kyi rang bzhin ma yin te/ lus rig pa'i mngon sum gyis blo la yod pa'i bltar rung gi khyad par ma dmyigs pa'i phyir ro zhes bya ba 'am/ yang na lus ni blo'i rang bzhin ma yin te/ blo la yod pa'i rnam pa'i khyad par gyi bdag nyid du ma dmyigs pa'i phiyir ro zhes khyab byed myi dmyigs pa 'am/ rang bzhin myi dmyigs pa'o// 「身体こそは知ではない。なぜならば、それ（=身体）が [直接知覚により] 成立しても、知の特殊 (khyad par, *viśeṣa) に対して疑念があるから」と云うことの意味は、「(1)知が有法。身体の自性ではない。なぜならば、⁽²⁹⁶⁾ 身体を認識する直接知覚により知に存在する [貪欲等の] 知覚可能な特殊は知覚されないか

ら」と云うか、あるいは、「(2)身体は知の自性ではない。なぜならば、知に存在する形相の特殊の本体として知覚されないから」と云うのは、能遍の不知覚 (*vyāpakānupalabdhi) か、あるいは、自性の不知覚 (*svabhāvānupalabdhi) であるから」(『量決拵ゴク註』 p. 81.8-14)⁽²⁹⁷⁾

所引の『量決拵』の一文は有法の独立提示を有しない通常の論証式であるが、その註釈において、ゴク翻訳師は二つの語釈を与えており、そのうちの前者にこのタクジョルの形式が見出されるのである。このゴクの用例が恐らくはタクジョルの最古の事例であり、タクジョルという論証形式を創出した人物もまたこのゴク翻訳師に帰されるべきである。その場合、後述するように、パツァブは『中論パ註』において自性因の遍充の論証に関するゴク翻訳師の見解を恐らくはこの『量決拵ゴク註』から引いて批判しているが、このタクジョルもまたその際に同書から併せて採用されたものと考えられる。そして、このゴク翻訳師が創出したタクジョルを基にして所証法の部分を thal という帰結を示す形に置き換えて、後に「タクセル」と呼ばれるものとして定型化したのである。これがタクセルの起源である。

このタクジョルとタクセルの二形式はゴク翻訳師の直弟子であるトルンパの『教次第大論』には見出されないが、その弟子筋のチャパは彼の一連の著作においてタクジョルは使用しているが、タクセルは『中観莊嚴論』の註釈に見出される以外、他の著作では概して使用していない模様である。ここでは参考までに『中観莊嚴論』の註釈から一例を紹介しておく。

- 'bras bu rnam chos can/ cig car 'byung bar thal/ rgyu nus pa thogs med gcig las skyes pa'i phyir/ mar me gcig las skyes pa'i 'od zer kyi rdul phra rab bzhin zhes pa rang bzhin gyi rtags kyi thal ba'o// 「諸々の結果が有法。同時に生ずることになる。能力に障害がない単一の原因から生ずるから。単一の酥油灯から生じた光線の極微の如し、と云うのが自性因の帰謬である。」(『チャパ著作集』 p. 254.14-16)

チャパは月称の帰謬派説を批判した人物であり、チベット自立派の代表格であるので、自説を提示するだけならば、タクジョルで十分な筈である。しかるに、『中観莊嚴論』の註釈においてのみ敢えてタクセルをも併用している背景には、パツァブ・タンサクパ師弟の帰謬派説の影響があったことが考えられる。⁽²⁹⁸⁾問題はチャパがこのタクセルを如何なる形で使用しているのかという点であるが、その点については稿を改めて検討することにしたい。

以上、パツァブとゴク翻訳師及びその弟子筋のトルンパやチャパ等の一連の初期チベット人学者達の典籍を資料としてタクセルとタクジョルの用例を検討した。結論としては、タクジョルの創始者はゴク翻訳師であり、彼の『量決拵ゴク註』はその最も古い用例を示すものであるが、パツァブは、『中論パ註』の著作時に恐らくは同書を参照しつつ、タクジョルを一部改変してタクセルを創出したことが導出される。そして、このタクセルは恐らくはチャパの時代にサンブ寺にも導入され、以後、サンブ寺を經由して後代のゲルク派やサキャ派に伝承されたため、

サンブ寺のチャパをタクセルの創始者に帰する伝承が起こったものと推定される。この事例はパツァプ翻訳師師弟とサンブ系学者達の関係が常に対立的なものであったわけではなく、相互に影響を与えていた一例として捉えることが出来よう。

但し、留意すべきは、パツァプは後の『明句論パ註』においては、タクセルとタクジョルを共に使用しておらず、また、タンサクパは『明句論タン註』において、タクジョルは使用しているが、タクセルの使用はまだ確認できていない。つまり、パツァプ・タンサクパ師弟においては『中論パ註』以後、タクセルの使用が控えられているのである。これに対して、サンブ寺ではタクセルを逆にチャパがタクセルを使用し始めるという逆転現象が見られ、この点を如何に解釈すべきかということもまた新たな検討課題として浮上⁽²⁹⁹⁾してくる。

タクセルとタクジョルのインド原典における起源

タクセルの創始者はパツァプであり、それはゴク翻訳師の論理学書に見られるタクジョルに由来するものであった。他方、タクジョルの創始者はゴク翻訳師と推定されるが、果たしてこれがゴクの完全な独創であるのか、あるいは、何らかのインド原典から着想を得たものであるのかは定かではない。この点に関して、ゴク翻訳師が修学や訳業を積んだカシュミール人学者の著作から何か手掛かりを得ることが出来るかもしれない。その一つの事例として法上の『正理一滴註疏』に見られる用例を検討しておこう。法上は『正理一滴』第二章（為自推論章）の註釈の中で一連の正因に対して定型的な語釈を与えているが、例えば、自性因の喩例を示す NB II. 17に対しては、以下のように註釈している。

- NB II. 17: *yathā vṛkṣo 'yam, śiṃśapātvād iti//*; Tib. *dper na shing sha pa yin pa'i phyir/ 'di ni shing ngo zhes bya ba lta bu'o//* 「例えば、「これは樹である。シンシャパーであるから」というが如し。」(Skt. p. 24.1; Tib. p. 53.12f)
- NBT: *ayam iti dharmī/ vṛkṣa iti sādhyam/ śiṃśapātvād iti hetuḥ//*; Tib. *'di ni zhes bya ba ni chos can no// shing ngo zhes bya ba ni bsgrub par bya ba'o// shing sha pa yin pa'i phyir zhes bya ba ni gtan tshigs so//* 「「これ」とは有法である。「樹」というのは所証 [法] である。「シンシャパーであるから」というのは証因である。」(Skt. p. 24.2; Tib. p. 53.14-16)

ここで NB II. 17の梵文では、論証式は、所証法・有法・証因の順序で、その蔵訳では、証因・有法・所証法の順序で立てられており、この三項目の配列の順序は一定していないが、法上は、これを有法・所証法・証因の順序で註釈している。この註釈の順序はそれ以外の正因に対する註釈でも一律に踏襲されており、論証式を表現する一つの定型となっている。さらに注目すべきは、有法（主題）に対する註釈であり、そこに、..... *chos can (dharmī)* という形が用いられているのである。これはタクジョルやタクセルの有法の独立提示を彷彿とさせるもので

ある。以上のことから、法上が法称の論証式を註釈する際に用いている(1)有法・所証法・証因の定型的配列と、(2) chos can という有法の独立提示の二つを基にして、ゴク翻訳師が、〈有法（..... chos can）・所証法（..... ste）・証因（..... phyr）〉というタクジョルの基本形式を案出したと推定される。この『正理一滴註疏』は他ならぬゴクの翻訳（改訂）であり、その内容を知悉していたので、同書を翻訳した際にタクジョルの着想を得たのであろう。そして前述した通り、このタクジョルを基にして、パツァブ翻訳師が『中論パ註』著作時にタクセルを創出したという経緯となっている。端的には、以下のような二段階が考えられる。

- (1) ゴク翻訳師が法上の『正理一滴註疏』に見られる論証式の註釈形式を基にタクジョルを創出して『量決択ゴク註』において『量決択』の論証式を註釈する際に適用した。
- (2) そのタクジョルをパツァブが『中論パ註』の著作時に採用して清弁らの自立論証式を提示する際に適用し、さらに、一部改変して帰謬を表現する形式としてタクセルを創出した。

なおパツァブは、『中論パ註』において不知覚因の十一分類を採用しているが、これは一連の法称の著作のうち、『正理一滴』に基づくものであり、⁽³⁰⁰⁾法上の『他世間成就』を翻訳したことと併せて考えるならば、パツァブもまた法上の『正理一滴註疏』を知っていた可能性は大いにあり得るので、パツァブが個人でこの両者を創出した可能性も皆無ではない。ただ『量決択ゴク註』は『中論パ註』に先行し、かつ、パツァブは恐らくは前者を見ていたので、タクジョルの創始者はゴクに帰するのが穏当な解釈であると考えられる。

Ⅶ. パツァブ翻訳師とゴク翻訳師との関係

前述したように、パツァブ翻訳師は月称が論じていない離一多性論証を取り上げて詳しく解説しており、その背景には、『中観莊嚴論』を初めとする所謂「中観東方三論」を所依典籍としたゴク翻訳師等のサンブ系学者の影響があったのではないかと想定した。前稿では、史書や伝記等の歴史資料にパツァブ翻訳師とゴク翻訳師の関係を示す記述が見出されないことや両者のカシュミール滞在時期のズレ等から、両者の間に面識があったことに対して否定的な解釈を提示したが（西沢2021a, p. 78）、ゴク翻訳師との関係は、パツァブ翻訳師の中観思想を解明する上でも重要なポイントとなるので、前稿では詳しく触れることが出来なかったパツァブの著作それ自体を資料として改めて検討を加えておきたい。

ゴクとパツァブの関係については、直前にタクジョルとタクセルの起源を主題として既に触れた所であるが、それ以外にも、『中論パ註』にはゴク翻訳師が改訂を加えた『量評釈』から四偈が引用されていることが確認されたので、ここでは引用文献の観点から改めて両者の関係を論じておきたい。引用された順に列挙しておくならば、PV IV. 51cd (6b1)、PV I. 26ab (8b2f.)、PV III. 82 (10b5f.)、PV I. 35 (31a17f.) である（注。括弧内は『中論パ註』の引用箇所）。以

下、異読のある脚のみを一覧にしておく。

図9. 現行の『量評釈』偈文と『中論パ註』所引の偈文の異読一覧

PV	現行の偈形（宮坂本）	『中論パ註』所引の偈形 [引用箇所]
IV. 51c	gnas gsum par ni 'pho <u>ba</u> na//	gnas gsum par ni 'pho <u>bas</u> na// [6b1]
III. 82ab	de ltar rtags dang rtags can <u>blo</u> // brgyud pa yis ni dngos po <u>la</u> //	de ltar rtags dang rtags can <u>no</u> // brgyud pa yis ni dngos po <u>dang</u> // [10b5]
I. 35b	rtag tu <u>yod</u> pa'am <u>med</u> par 'gyur//	rtag tu <u>med</u> pa'am <u>yod</u> par 'gyur// [31a17]

註. PV I. 26ab は全同。

『量評釈』は、その翻訳後記によれば、二回改訂が加えられている。最初にスプーティシュリーシャーントンティ (Subhūtiśrīṣānti) とマ翻訳師ゲウエロトゥ (rMa lo tsā ba dGe ba'i blo gros, 11c. 前半頃) により翻訳され、次に、バヴィヤラージャ (Bhavyarāja) とゴク翻訳師 (1059-1109) により改訂が、最後に、シャーキャシュリーバドラ (Śākyaśrībhadra, 1127?-1225) とサパン (1182-1251) により再改訂が加えられたが、問題はパツァプが『中論パ註』を著作していた時に依用した訳はこのうちの誰の訳であるのかということである。サパンはパツァプ以後の人物なので、マ翻訳師かゴク翻訳師の何れかであるが、現行の版本の偈形と『中論パ註』所引の偈形を比較対照すると細かい異読は確かに確認されるが構文的には殆ど同形であることが分かる。このことは『中論パ註』所引の『量評釈』の偈文はマ翻訳師ではなくゴク翻訳師の訳であることを示唆している。もしマ翻訳師の初訳であれば、構文レベルでの大きな異読が確認されて然るべきであるからである。上記の細かい異読はサパンが最終改訂を加えた時に加えられたものであろう。パツァプと同時代のサンプ系の学者達は論理学を修学する際には、『量評釈』よりも、『量決訳』を重視したが、パツァプは逆に『量評釈』を重視しており、『量決訳』に対する言及は見出されない。この点でもサンプ系学者とは対照的である。

パツァプ翻訳師がカシュミールを来訪したのは、1090年頃であるが、最初に師事した人物はゴク翻訳師の論理学の師にして『量評釈』の共訳者でもあるバヴィヤラージャであったと推定される。ゴク翻訳師がチベットに帰国したのは1092年なので、その少し前頃であったであろうから、もし仮に両者が直接に邂逅する機会があったとすれば、その時以外には考え難い。この辺の事情は資料不足のため確言できることが少ないが、いずれにせよ、カシュミール滞在中にパツァプ翻訳師がゴク翻訳師の訳出した『量評釈』の翻訳を入手していたことは彼の『中論パ註』から確認される事実であり、さらには、ゴク翻訳師の論理学の著作をも披見していたことが、『中論パ註』の以下の記述から推察される。

「翻訳師 (lo tsha ba) は「自性因の遍充の論証は、証因が常住に存在することを否定する有法を分別する [知] の自己認識の直接知覚により間接的に成立する」と主張すると云うが、そうであっても、その三つの過失を断滅することは困難であると云われている。」(『中

論パ註』8b20-21)⁽³⁰¹⁾

この記述は、月称の自立派批判の冒頭部に収録されている「G1. [離一多性論証の] 有法を考察すること」[8b9-9b6] の科段に見出されるものであるが、この科段では、無自性性論証の有法は、①他者認識 (gzhan rig, *parasamvedana)⁽³⁰²⁾ と②自己認識 (rang rig, *svasamvedana) と③分別知 (rtog pa, *vikalpa) の何れによっても成立しないことが論じられている。そのうちこの記述が見出されるのは第二の「[有法は] 自己認識によって成立しないこと」の科段末であり、所引の記述の中の「三つの過失」とはその三つの下位科段の内容を含意している。『中論パ註』には「翻訳師 (lo tsha ba)」に対する言及が二カ所見られ、もう一方は前伝期の『中論』の翻訳者である「翻訳師チョコロ (lo tsha ba Cog ro)」(同22a8)⁽³⁰⁴⁾ であるが、ここで論じられているのは、自性因の遍充の論証という高度に論理的な主題であるので、『中論』の翻訳者であるチョコロではあり得ない。その場合、最も可能性が高い人物はゴク翻訳師ということになる。実際、ここに述べられている内容は、ゴク翻訳師の『量決択難語釈』(Tshad ma rnam nges kyi dka' gnas rnam bshad, 『量決択ゴク註』) の以下の記述を踏まえたものと推測される。

「直接知覚により宗法を理解することには三つ。即ち、[第一に、] 自己認識の直接知覚により間接的に理解されることは、例えば、「常住は存在しない。なぜならば、継時と同時 [の何れ] として [も] 目的を達成することがないから」と云う [論証式] において、継時とは他の時に多数の自性となることであり、同時もまた一時のみにそのような [多数の] 自性になることであるが、「常住」と云われるものもまた、一切の時において [変化することなく] 単一の自性となっているものを云う。それ故、常に単一の自性となっている形相において継時と同時の [二] 形相は矛盾すると分別する分別知が自己認識により確定されることにより、間接的に、その [常住の] 意味は〈継時と同時を欠いたもの〉として確定されるようなものである。」(『量決択ゴク註』 p. 241.4-14)⁽³⁰⁵⁾

この記述は、為自推論章の冒頭部に見られる因の三相を理解する知の科段所収の「宗法の理解」を論じた箇所 (同 pp. 241-244) に見出されるもので、刹那滅論証が主題となっている。⁽³⁰⁶⁾ ここで念頭に置かれているのは、「語が有法。無常である。継時と同時 [の何れか] として目的を達成するから (sgra chos can/ mi rtag ste/ rim dang cig car don byed pa'i phyir)」という論証式である。この証因は自性因であるが、その遍充を確定するためには、所証法である無常の反対項 (= 反所証) である常住にこの証因 (の存在) を拒斥する認識手段、所謂、反所証拒斥認識手段 (sādhyaviparyaye bādhaka-pramāṇa) が必要となる。ゴク翻訳師によれば、この反所証拒斥認識手段は、単一の自性を有する常住に継時と同時の二形相が存在することは矛盾すると分別する分別知を直観する自己認識に他ならず、⁽³⁰⁷⁾ その自己認識によりその分別知が直接的に理解されると同時に、反所証である常住に〈継時と同時 [の何れか] として目的を達成すること〉という証因が存在しないこと、即ち、〈継時と同時 [の目的達成] を欠いたもの〉である

ことが間接的に理解されると云う。『中論パ註』に引かれた翻訳師の記述に離一多性論証の有法とは無関係な「常住」が議論基体として立てられているのも、恐らくは、まさにこの『量決択ゴク註』の記述をパツァブが念頭に置いていたからだと推定される⁽³⁰⁸⁾。

この比定が妥当であれば、ここでパツァブはゴク翻訳師の論理学書 — 恐らくはこの『量決択ゴク註』 — を知っており、かつ、それを批判していることになる。このことは『中論パ註』著作時のパツァブの学的背景を考える上で極めて重要な情報である。なぜならば、このことは、単に論理学書のみならず、離一多性論証を論じたゴク翻訳師の中観論書をもパツァブが参照していた可能性を示唆しているからである。先に折にふれて指摘したパツァブの離一多性の考察に見られるチベットの要素は決して根拠がないことではなかったのである。

ただここで一点気になるのは、このパツァブのゴク批判の記述の末尾に、「と云われている (zhe'o)」という伝聞を示す語が付されている点である。この語は、この批判がパツァブ自身によるものではなく、他の第三者によるものであることを示唆している点で注目に値するが、現状情報不足につき、これが誰を指すのか定かではない⁽³⁰⁹⁾。その点は検討課題であるが、少なくとも、ここでパツァブがゴクの論理学書を参照しており、かつ、それを批判していることがゴクの前典資料に基づき明らかになったことは疑いのない事実である。このように、パツァブがゴク翻訳師の『量評釈』の翻訳や彼の論理学書を依用していたことは、この両者の年代を考証する上でも念頭に置くべき重要な情報であり、前稿において指摘した通り、ゴク翻訳師がパツァブよりも先行することにはもはや疑問の余地はないと言えよう。

以上、パツァブとゴク翻訳師の関係について再検討を加えた。結論としては、両者の間に個人的な交流があったか否かまでは定かでないが、パツァブが何らかの形でゴク翻訳師の『量評釈』の翻訳と彼の何らかの論理学書 — 恐らくは『量決択ゴク註』 — を披見していたことはほぼ疑いないと考えられる。もし仮に両者が直接に面識を得る機会があったとすれば、1090-1092年頃のカシュミールにおいてということになるが、パツァブのカシュミール出立が1092年以後にずれ込むならば、チベットにおいてという可能性も出てくる。この辺の事情については情報不足のため未詳である。

VIII. パツァブ翻訳師の中観思想の変遷：『中論パ註』から『明句論パ註』へ

最後に、本稿において明らかになった事実を踏まえつつ、パツァブの中観思想の展開について現時点で判明していることを主に構成や主題等の観点から整理しておきたい。恐らくはカシュミール滞在中にハスマティの『中論』の講義の備忘録として1105年頃に著された『中論パ註』と、チベット帰国後にラサにおいてカナカヴァルマンの『明句論』の講義の備忘録として1115年過ぎ頃に著された『明句論パ註』の間には、凡そ十年余りの時間的経過があるが、この両著作を比較すると顕著な相違点が幾つか指摘できる。それは以下の三点に纏められる。

1. 『中論』全体の章立てについての解釈の変遷

既に指摘したように、『パツァブ口訣』では『中論』全二十六章を主に否定対象の観点から十組に整理し、さらに縁起を基軸に据えてそれを主題とする第二十六章を限定対象、前二十五章をその限定者とし、最後の第二十七章は縁起を見る功德を述べる章と解釈されていた。その章立てに関する解釈は、『明句論パ註』にはほぼそのままの形で踏襲されており、その解釈の背景には尊師カナカヴァルマンの教誡があったことは本稿で確認した通りである。しかるに、ハスマティの解説方法に基づく『中論パ註』では、そのような解釈は全く見出されずに、全二十六章は並置されており、その点に解釈の展開を見ることが出来る。さらに細かく見るならば、『パツァブ口訣』と『明句論パ註』の間にも若干の展開が見られる。後者では前二十五章のうち、「縁の考察」等の最初の二章を《主要なもの》、残りの章を《従属的なもの》と区別して主従関係を立てていたのに対して、その設定は前者にはまだ登場していないことである。ここから『パツァブ口訣』の成立は『明句論パ註』よりも若干先行する可能性も出てくる。そして、この『明句論パ註』に見られる章立てが直弟子のタンサクパに受け継がれていくことになる。⁽³¹⁰⁾

2. 中観思想の主要主題についての解釈の変遷

このような『中論』章立てに関する解釈の変遷の背景には、『中論』を、さらには中観思想一般を如何なる主題を中核に据えて論ずるのかという中観思想の主要主題に関する解釈の変遷が潜在している。そのことは実際に、『中論パ註』と『明句論パ註』で扱われている主題に眼を向けるならば一目瞭然である。本稿では『中論パ註』を主資料としてパツァブ翻訳師の中観思想が最も明確な形で纏められている「E4. 龍樹の密意は帰謬と説く中観であると月称自身の主張を述べること」[10b18-13a11]の科段を訳出解説したが、そこでは「中観派には主張がないこと」を説く不住中観の見解が提示されていた。それは後代離辺中観説として伝承されていくものであるが、前述したように、自らの主張を立てずに帰謬を通じて対論者に誤りを理解させる帰謬派説の考えと表裏一体となったものであり、これこそがパツァブの中観思想の中核にあったことは疑いない。このことは、パツァブ自身、自らを「私、不住中観[派]」「私、帰謬派」と称していたことから裏付けられる。そして、この見解は『明句論パ註』にも受け継がれており、パツァブの中観思想の中核を形成しているが、しかるに、同科段にはそれとは別に付論として帰謬派説に基づく離一多性の考察がもう一つの大きな主題として取り上げられていることもまた確認された。この離一多性の考察は、この科段の直前の「E3. 自立派の考えを受けて月称が[それを]論駁すること」[8a15-10b18]という科段においてより詳しい形で取り上げられており、月称自身は『明句論』において離一多性論証を批判していないにも関わらず、月称の名に付託してパツァブ自身による自立派の離一多性論証批判が展開されているのである。

『中論』の主要主題はパツァブ自身認めているように、帰敬偈に記された縁起と八不であり、

それを理解させる手立てが四句不生であった。月称は『明句論』の冒頭部で『中論』の主題 (abhidheya) として縁起を立てており、パツァプの解釈もそれを踏襲したものであることは言うまでもない。月称は仏護に随順して自らを「縁起論者 (pratityasamutpādavādin, cf. Pras p. 368.7)」と称しており、仏護・月称の学統では《縁起》を特に重視していたことが知られている⁽³¹¹⁾。そのような学統を背景として、月称は『中論』を註釈するに際して縁起を主要主題として位置付け、その「縁起論者」の学統がさらにパツァプへと受け継がれた訳である。これが『中論パ註』の表の主題である。しかるにそれとは別に、『中観莊嚴論』に説かれた離一多性の考察を自立論証と捉える或る「自立派の尊師」の解釈を批判して、帰謬派の立場から再構築することが『中論パ註』の隠れた主題であった。その意味で、『四句不生』と『離一多性』の二つは『中論パ註』の表と裏の二大主題に位置付けられていたと解釈することが出来る。

それに対して、『明句論パ註』では離一多性の考察の議論が完全に消失しており、四句不生のみを主要主題として位置付けており、この点に両著作の間に顕著な解釈上の変遷を見ることが出来る。『明句論パ註』では、「離一多 (gcig du bral)」という用語すら用いられていない⁽³¹²⁾。さらには、恐らくはこれに呼応して、縁起と二諦の位置付けについても両著作の間には解釈の変遷が認められる。即ち、『中論パ註』では、縁起説と共に二諦説についても或る意味同様の比重を置いてその両者に依拠して中観を捉えようとしていたのに対して、『明句論パ註』では明らかに縁起説重視の立場へと変化しているのである。この点は『中論』帰敬偈の註釈部分に明確に反映されているので、その点を具体的に見ておこう。問題となるのは、両著作に共通して立てられている『中論』帰敬偈の「句義 (tshig don)」の科段構成である。

図10. 『中論パ註』と『明句論パ註』における供養文の句義の科段構成

『中論パ註』	『明句論パ註』
C3. [供養文の] 句義	C3. [供養文の] 句義
D1. 限定対象である《縁起》の句義	D1. 縁起の基体の解説
E1. 語を通じて句義を解説すること [= 縁起概説]	D2. 縁起をお説きになった目的
E2. 意味に随順して句義を解説すること [= 二諦概説]	D3. 縁起の限定者（八不）の句義
D2. 限定者である《不生等（八不）》の句義	D4. 目的の目的の限定者の句義
	D5. 第二の分類が存在することの説示
	D6. 他の限定者による拒斥
	D7. 順序の確定を否定すること

上記の科段構成に示されているように、『中論パ註』では、『中論』帰敬偈を限定対象である《縁起》とその限定者である《不生等（八不）》の二つに大別し、さらに前者の科段を「E1. 語を通じて句義を解説すること」と「E2. 意味に随順して句義を解説すること」の二つに分けている。前者にはここには提示していないが三つの科段を立てて、順に、縁起の句義に関する仏

護、清弁、月称の見解が紹介されており、その意味で「縁起概説」とでも称する内容となっている。他方、後者の科段では、「F1. 文義」と「F2. 三つの論難に対して回答を与えること」という二つの科段が立てられているが、そのうちの「文義」の科段において帰敬偈を二諦の立場から捉える解釈が示されている。興味深い内容なので全体を訳出しておこう。

「文義。仏陀が一般に法をお説きになったのは二諦を通じてお説きになったので、聖者（＝龍樹）もまた二諦を通じて〔供養文において仏陀を〕讃礼したのである。即ち、縁起を示す 第一脚において世俗諦を説示し、第二脚以下に示された 八つの特性（＝八不）により勝義諦が説示された。なぜならば、凡愚と聖者の知の二つの顕現に依拠して〔讃礼が説かれた〕からである。そのうち、縁起は、凡愚の〔知の〕顕現である世俗諦であり、その意味は、前の因縁に依拠して後の結果が生ずることが縁起の意味である。仏陀と菩薩（*bo de, i.e., bodhisattva*）の無分別〔智〕（*mi rtog pa, i.e., rnam par mi rtog pa'i ye shes*）にはそのような縁起の顕現は存在せず、滅等は何もそれらの〔無分別〕智の対象として存在していないのである。」（『中論パ註』 4a12-16⁽³¹³⁾）

ここでは縁起と八不の関係を、限定対象と限定者として捉えるのではなく、世俗諦と勝義諦の観点から新たに捉え直していることが分かる。諸仏が二諦を通じて法をお説きになられたという冒頭の一文は『中論』第二十四章の偈文（MK 24.8）に基づくものであるが、帰敬偈中の「縁起」という語を世俗諦に、「不生等」の八不を勝義諦、即ち、空性に結び付け、その両者を順に「凡夫の知に顕現するもの」と「聖者の知に顕現するもの」と規定することは、帰敬偈に対する『明句論』の記述に示唆されてはいるが、⁽³¹⁴⁾明記されておらず、『中論』の内容を縁起のみならず二諦を通じて解釈しようとするバツァブ自身の註釈態度が反映されたものである。

しかるに、『明句論パ註』においては、帰敬偈を限定対象と限定者の観点と二諦の観点の双方から捉えようとする二つの解釈のうち、前者は見出されるが、後者の解釈は消失していることに気が付く。そこでは「句義」の科段は七つに分けられているが、何れも縁起に関する主題であり、二諦説を取り上げた科段は見出されない。実際、『明句論パ註』では、『中論』帰敬偈の註釈には二諦の議論は登場しておらず、第一章の冒頭部で、「『入中論』の流儀により（*dBu ma la 'jug pa'i tshul gyis*）」（『明句論パ註』 59b9f.）と前置きしてから、比較的纏まった二諦の設定が見出される以外は二諦については殆ど触れられていない。尤も『明句論』冒頭部において月称自身が『中論』の主題（*abhidheya, lit. 言表対象*）は「不滅等の八つ限定者により限定された縁起」であると明記している⁽³¹⁵⁾ので、『中論』を月称の註釈に基づき解説している以上、動かしようのないことではあった。むしろそれにも拘わらず、縁起と共に二諦にも相応の比重を与えていた『中論パ註』の方が『明句論』の解説からは逸脱していると言えるのである。その背景には二諦を二大主題の一つと位置付けていた『中観莊嚴論』の影響があったことは疑いなく⁽³¹⁶⁾。

以上、『中論パ註』と『明句論パ註』の主要主題について検討したが、『中論』の根本主題は

縁起であるというのがパツァブ翻訳師の基本的見解であることについては、両著作の間には相異はないが、『中論パ註』においては、『中観莊嚴論』の影響が色濃く出ており、そこで二大主題として論じられた離一多と二諦が裏の主題として取り入れられていたのに対して、『明句論パ註』では、『中観莊嚴論』の影響ないし残滓が払拭されており、それが見出されない点に大きな相異が認められると結論付けられる。

- ・『中論パ註』の主要主題：（表）縁起と四句不生；（裏）二諦と離一多
- ・『明句論パ註』の主要主題：縁起と四句不生のみ

この著作スタイルの変化の背景には、寂護の思想的位置付けについて、『中論パ註』と『明句論パ註』の間に解釈の変遷があったことが考えられる。即ち、カシュミール滞在中にハスマティに師事して『中論パ註』を著述した際には、パツァブは寂護を帰謬派の論師と見做していたが、チベット帰国後カナカヴァルマンに師事して『明句論パ註』を著述した際には、その解釈を放棄し、寂護も蓮華戒同様に自立派の論師と見做す解釈を採用するに至ったと推定される。

その後、弟子のタンサクパは、『中論パ註』ではなく、『明句論パ註』に随順して、縁起と四句不生のみを主要主題として『明句論』の註釈を著作した。『明句論タン註』では、離一多性は論敵である自立派ないし「東方三論者（shar gsum pa）」の説としてごく限定的に言及される以外、『中論パ註』に見られるように主要な論題の一つとはなっていない。この「東方三論者」という語はパツァブは用いておらず、恐らくはタンサクパが初めて使用した用語であるが、それが何を意味するのかということについては後ほど別途考察しよう。

3. 「帰謬派」と「自立派」という用語の使用上の変遷

『中論パ註』と『明句論パ註』の間に見られる第三の大きな相違点は、「帰謬派」と「自立派」という用語の使用に関してである。先に指摘したように、『中論パ註』は、同時代の『相註疏』という例外的な事例はあるが、この二つの用語がインド及びチベット仏教史上初めて登場したテキストであり、『中論』第一章の主要主題である四句不生に関する仏護、清弁、月称の三者の註釈上の相異を示す用語としてパツァブにより創出され、パツァブ自身「私、帰謬派」と自称していたことは前述した通りである。しかるに、このパツァブ自身をも特徴付ける「帰謬派」という用語とその対立概念である「自立派」という用語の二つは奇妙なことに『明句論パ註』では一度も使用されていない。これは或る意味不可解な謎であり、これを如何に解釈すべきかということはパツァブの中観思想の展開を考える上で極めて重要な点となる。

これについては、現状それを明らかにする情報がなく確かなことは分かっていないが、一つの可能性として、この『明句論パ註』は師カナカヴァルマンの講義に基づくものであり、同師の影響が背景にあったことが考えられる。即ち、顕密に通暁し当時有数のインド人学者であったカナカヴァルマンはそのようなインド原典にも見出されず、チベット人弟子パツァブが勝手

に作り出したばかりの新奇な造語を使用することを認めなかったという可能性である。MK 1.1をめぐる仏護、清弁、月称の解釈の違いから、仏護と月称に対して「帰謬派」、清弁に対して「自立派」という名称を便宜上仮に与えただけであれば、まだ許容範囲であったかもしれないが、その文脈から大きく外れて、その二つの概念を中観派の開祖である龍樹の密意にまで関わる中観派全体の分類基準にまで過大適用したことや、さらには、或るインド人学者（蓮華戒？）に対して「自立派の尊師」と自分で創出したレッテルを勝手に張り付けて批判を展開したことに関してはインド人師匠の不興を買ったとしてもおかしくない。本来は四句不生を如何に解釈するのかという極めて限定的された主題に基づく分類基準を、それ以外の種々の主題を扱う中観論師達に一律に適用できるのかということについては当然議論が起こったであろう。前述の離一多性の議論が『明句論パ註』では完全に消失した背景にも、同様に師カナカヴァルマンの意向が働いていた可能性が考えられる。

さらにパツァブの側においても、離一多性論証と二諦説を基軸として法称の論理学や瑜伽行派の思想をも取り込み中観思想を再構築しようとした寂護や蓮華戒等を自身が創出した《帰謬派と自立派》という枠組みの中に強引に組み込むことについて、彼自身の心境に無理を感じるところが起こった可能性も否定出来ない。現代の我々はこの分類の仕方に余りに慣れ親しんでいるので違和感を感じないが、当時としては斬新すぎるアイデアであったと思われる。無論、パツァブの心中など我々の知り得るところではないので、この辺の事情については確かなことは分からず、臆測の域を出ないが、ただこの二つの用語が『明句論パ註』では使用されていないことはテキストそれ自体から確認される事実であり、パツァブ自身が最終的には「帰謬派」と「自立派」という用語の使用を断念したことは『明句論パ註』から読み取ることが出来る事実として認める必要がある。

しかるにパツァブが使用を放棄したこの二つの用語は弟子のタンサクパの『明句論』の註釈では再び復活しており、⁽³¹⁷⁾以後、中観派の分類としてチベットにおいて、さらには現代の学界においても定型的に使用されるようになった。これは、或る意味、インド及びチベット中観思想史における大いなる皮肉であるといえよう。

パツァブ以降の帰謬派と自立派の設定の展開：パツァブからタンサクパへ

帰謬派と自立派に関するタンサクパの解釈については、既に吉水千鶴子氏の研究があり、タンサクパが「中観派」と「自立派」の二つの用語を対比的に使用しており、自立派を中観派とは見做していなかったことが明らかにされている。⁽³¹⁸⁾つまり、タンサクパは帰謬派と中観派を同一視していたわけだが、ここではそれを踏まえつつ、(1)『明句論タン註』に見られる「東方三論者 (shar gsum pa)」という用語の語義と(2)「帰謬派」と「自立派」という二つの用語に関するパツァブからタンサクパへの解釈の変遷の二点に焦点を当てて考察を加えておきたい。

まず前者については、タンサクパは、彼の『明句論』の註釈において、「東方三論者（shar gsum pa）」という用語を「中観派（dbu ma pa）」や「帰謬派（thal 'gyur ba）」と対比的に用いているが、⁽³¹⁹⁾この用語はパツァプの著作には見出されず、現在利用可能な資料による限り、『明句論タン註』の用例が初出である。ここで「東方三論（shar gsum）」という語については、タンサクパは特に解説を加えていないが、チャパの中観綱要書『中観東方三論提要』（*dBu ma shar gsum gyi stong mthun*）の書名にも用いられており、後代の文献によれば、寂護の『中観莊嚴論』と蓮華戒の『中観光明論』に智蔵（Jñānagarbha）の『二諦分別論』を加えた三つの中観論書を指す表現であって、「中観東方三論（dbu ma shar gsum）」や「自立東方三論（rang rgyud shar gsum）」、「中観自立東方三論（dbu ma rang rgyud shar gsum）」とも称されている。⁽³²⁰⁾この中観三論書は、特にゴク翻訳師やチャパ等のサンブ系学者達により重要視されてきたが、実は、サンブ系の論書にはまだ shar gsum の用例は確認されていない。チャパの『中観東方三論提要』は恐らくは後代に与えられた通称ないし俗称であり、奥書によれば、『中観実性真髓』（*dBu ma de kho na nyid kyi snying po*）が正式名称である。但し、カダム派のトルパ・シェーラプギャンツォ（Dol pa Shes rab rgya mtsho, 1059-1131）の弟子ラディガンパ（lHa 'bri sgang pa）により著された『青冊子』（*Be'u bum sngon po*）の註釈に「東方三論の著者（shar gsum mkhan po）」という表現が見出されるので、⁽³²¹⁾当時のチベット仏教界に『中観莊嚴論』等の三つの中観論書を shar gsum と称する慣習が既にあったことが推察される。但し、shar gsum pa の用例はまだ確認されておらず、その意味もまた定かではない。その点を検討するために、『明句論タン註』の用例を紹介しておこう。

「[論者:] もし、「中観派（dbu' ma pa, i.e., 帰謬派）」よ。汝は承認は存在しないと主張するが、[実際には] 承認を有するものに他ならない。即ち、「自立証因（rang rgyud kyi he tu, *svatantra-hetu）を述べることは、真の（mtshan nyid can）自立所証（rang rgyud kyi [b]sgrub bya, *svatantra-sādhyā）[を有すること] によって遍充されている」といって、⁽³²³⁾遍充を承認しているのである。[また、「所証を承認することはないから」といって、証因を承認しているのだから、⁽³²⁴⁾それ故、「汝、中観派は」承認を有するものであることになる」というならば、

「[論主:] そうではない。即ち、東方三論者（shar gsum pa）よ。[汝は] 離一多により一・多の事物（＝真実）を否定して、事物を否定した否定（＝真実無）を[空性として] 認めるが、[私、] この中観派（dbu ma pa 'di, i.e., 帰謬派）は、その否定（＝真実無）をそのようなものとして（＝空性として）も認めず、[空性を] 〈何ものでもないもの（ci yang ma yin pa）〉と認めるので、⁽³²⁵⁾[中観派には] 如何なる承認も存在しないのである。[単に] 或る仕方でも承認しただけでは主張とはならない。なぜならば、所証として承認したならば主張となるが、中観派は所証として承認することはないからである。[それ故、] 過失は存

在しない。」（『明句論タン註』 15a2-3⁽³²⁶⁾）

この議論は、『明句論』において「中観派には主張がない」ことを示す一文「中観派が自らの側から自立的な推論を行なうことは妥当ではない。なぜならば、他の主張を承認することはないから」（Pras. p. 16.2; MacDonald 2015, pp. 145.4-146.1; Tib. 6a2）に対する註釈に見出されるものであり、⁽³²⁷⁾内容的には、パツァブの十問答のうち、特に第四問答と第五問答に通底するものであるが、ここで「東方三論者」という語は「中観派」と対比的に用いられており、「自立派」と軌を一にする概念であることが確認される。さらに、この「東方三論者」は、離一多の証因により否定対象の真実を否定しただけの無否定（＝真実無）を空性と認めるのに対して、「中観派」はそれを認めず、如何なる承認も存在しないと説くが、それはまさに離辺中観や不住中観の見解に他ならない。この文脈から、「東方三論者」は、自立派の同義語ではなく、自立派の中でも特に東方三論に依拠して離一多性論証を認める者達を示す表現であることが読み取れる。

そこで次に問題となるのは、この「東方三論者（shar gsum pa）」という語が具体的に誰を指すのかということである。一つの解釈としては、「三人の [インド] 東方出身者」である智蔵・寂護・蓮華戒の三者を指すことが考えられる。⁽³²⁸⁾しかるに、チベット語の造語法としては、「三人の [インド] 東方出身者」は、「東」を表わす shar という地名に、所有や所属を示す pa という助辞を付した shar pa（東方出身者）に、gsum という数詞を付けた shar pa gsum と表現するのが正しい。実際、この用例はタクツァン翻訳師の『定説全知』に確認される。

「インド東部に現れた智蔵と寂護と蓮華戒の三者は、「自立東方三者（rang rgyud shar pa gsum）」と云われるので、……」（『定説全知』 p. 345.4-5⁽³²⁹⁾）

それ故、この語はそれ以外の意味で解釈する必要がある。その場合、この shar gsum pa という語は、東方三論を示す shar gsum という語に所有等を示す pa という助辞が付されたものであるので、語義的には「東方三論を [所依典籍として] 有するもの」を意味する。これは東方三論の著者である智蔵等の三者を指すのではなく、「東方三論の随順者」を示す表現であり、具体的には、東方三論を中観研究の所依典籍とするゴク翻訳師やチャバ等の一連のサンプ系学者を⁽³³⁰⁾含意していると考えられる。

この想定が妥当であれば、この shar gsum pa という語は、恐らくはサンプ寺の外部の人間により東方三論を所依典籍とするサンプ系学者を特徴付ける総称として創出された用語であり、パツァブがこの用語を使用していない以上、現状、弟子のタンサクパ自身により創出されたものである可能性がある。その場合、まさにこの『明句論タン註』こそがこの用語の初出である可能性も十分に考えられる。以上、shar sum pa 及びそれに関連する諸用語の意味を検討したが、纏めるならば、以下の通りである。

- shar gsum : 東方三論（＝『二諦分別論』・『中観莊嚴論』・『中観光明論』⁽³³¹⁾）
- shar gsum pa : 東方三論の随順者（＝ゴク翻訳師やチャバ等のサンプ系学者⁽³³²⁾）

• shar pa gsum : 三人の東方出身者 (= 智蔵・寂護・蓮華戒) [東方三論の著者]

このことを念頭に置いて所引のタンサクパの記述に立ち返るならば、ここに記されているのは、単なる自立派と帰謬派の論争ではなく、東方三論に随順するサンブ系学者と『明句論』に随順するタンサクパ自身との間に起こった論争 — それが実際に起こったものであるのか、あるいは、仮想上のものであるのかは定かではないが — であることになる。それ故、タンサクパが中観派を帰謬派と同一視する一方、「東方三論者」を中観派と見なさなかったのは、智蔵等の東方三論の著者を念頭に置いたものではなく、むしろ東方三論を所依典籍として中観を捉えようとしたサンブ系学者に対する痛烈な批判を含意しており、「東方三論者」という用語もまた、所引の記述に見られるような「中観派には主張があるのか」等の中観の根本問題をめぐり、『明句論』に依拠するパツァブの弟子衆と東方三論に依拠するサンブ系学者達の間で起こった思想的対立を背景として創出されたものと考えられる。自立派や東方三論者が中観派と対立的に捉えられ、中観派の枠組みから外されたことにもまた同様の背景が潜在していたのである。恐らくは、一連のサンブ系学者達の中でも、特にタンサクパの同時代人であるチャパが『中観東方三論提要』において月称の『入中論』を引用して彼の中観説を明示的に批判したことが両者の間の思想的対立を先鋭化する引き金となったと推定される。⁽³³³⁾ここから、我々は、帰謬派と自立派の概念に関して、パツァブからタンサクパの間には以下のような解釈の変遷を想定することが出来る。

- (1) 『中論パ註』の段階：「帰謬派」と「自立派」の二つが中観派の分類を示す用語として初めて創出される [注。この段階では自立派はまだ中観派と見なされていた。]
- (2) 『明句論パ註』の段階：両用語の消失 [注。ここでパツァブは中観派を帰謬派と自立派の二つに分類することを断念。]
- (3) 『明句論タン註』の段階：両用語の復活とその意味の変容 [注。タンサクパは帰謬派のみが中観派であり自立派は中観派ではないと再設定し、さらに、東方三論を所依典籍とするサンブ系学者の総称として「東方三論者」という語を新たに創出。]

タンサクパは、師パツァブが『明句論パ註』において放棄した「帰謬派」と「自立派」の用語を単に復活させたのみならず、(1)中観派を帰謬派と同一視して自立派を中観派と認めない点と、(2)その二つの用語をインド人学者のみならず、チベット人学者にまで適用した点に特徴が見られる。前者については、例えば、タンサクパは自立論証を認める清弁が中観派であることを明確に否定している。

「中観派」と云うのは、宗 (= 主張) がないもの (phyogs med pa) を云うが、清弁よ。汝が自立 [論証] を行なうならば、[汝は] 中観派ではなく、龍樹の随順者ではない。なぜならば、所証ないし宗を認めているからである。」(『明句論タン註』 14b8)⁽³³⁴⁾

ここで「中観派」、即ち、龍樹の随順者であることを定める標徴として〈所証ないし宗 (= 主

張)を認めない者)、即ち、《不住中觀》(=離辺中觀)の規定を立てている点に留意されたい。パツァブもまた不住中觀を説くが、彼の段階では、自立派は中觀派ではないという極端な解釈はまだ登場しておらず、自立派もまた中觀派と見なされていた。そのことは、『中論パ註』には、「自立と説く中觀派 (rang rgyud du smra ba'i dbu ma pa, cf. 6a6)」という語が「帰謬と説く中觀派 (thal 'gyur [du] smra ba'i dbu ma [pa], cf. 6a7)」という語と対比的に用いられていることや、同書の《中觀概論》所収の实在論者の中觀派批判が帰謬派のみならず自立派に対する批判をも含意していたことから明らかである。それ故にこそ、『中論パ註』は、後代中觀派を帰謬派と自立派の二つに分類する流儀の典拠となり得たが、帰謬派至上主義を標榜するタンサクパは、そこから一步踏み出して、帰謬派と中觀派を同一視することを通じて中觀派が帰謬派と自立派の二つに分類されるという解釈を明確に否定した。その点に、師パツァブとの解釈の相異を認めることが出来る。

第二点については、インド人学者のみならずチベット人学者をも帰謬派と自立派の範疇に組み入れる流儀は、パツァブにも「私、帰謬派」と自称していることから部分的には確認されるが、パツァブの段階では、「自立派」という語は主に清弁や蓮華戒等のインド人学者を念頭に置いたものであって、チベット人学者を「東方三論者」と称して自立派に組み入れる解釈はまだ見出されない。それが初めて明確な形で示されたのは、タンサクパにおいてである。彼は、当時チベットにおいて一大勢力を誇っていたサンブ系学者達に対して「東方三論者」という呼称を適用することを通じて、彼らを暗に「自立派」の範疇に組み入れて中觀派でないことを示唆し、同時に帰謬派と中觀派を同一視することで、自らの中觀派としての学統の正統性を当時のチベット仏教界において宣説したのである。

このように、パツァブの『明句論パ註』では一度消失した「帰謬派」と「自立派」の用語がタンサクパの『明句論タン註』において再度復活し、さらには、その内容が改変されたことと、「東方三論者」という用語が新たに創出されたことの二つは、決して相互に無関係な事象ではなく、月称に随順するパツァブの弟子衆と東方三論書に随順して月称の中觀説を批判したチャパ及びその弟子衆の間におこった思想的対立を共通の背景としたものであった。それ故、パツァブとタンサクパは共に『明句論』に対して註釈を著したが、両者の著作背景とその動機や目的には歴然とした相異があったのである。パツァブが『明句論パ註』を著作した1115年過ぎ頃には、まだパツァブの存在やその訳業はチベットでは知られておらず、サンブ系学者による月称批判が起こる以前のことであったので、パツァブが同書を著作したのも恐らくはカナカヴァルマンの講義の備忘録を作成するという個人的な動機やチベット人に月称の帰謬派説を伝えるという教導的な目的以外はなかった。しかるに、タンサクパが活動を始めた頃は、パツァブの月称の一連の著作の翻訳がようやくサンブ寺を始めとするチベット仏教界において認知されてきた時代に当たり、年代的には、月称の帰謬派説を痛烈に批判したチャパ (1109-1169) 等のサン

ブ系学者達との間にさまざまな軋轢や対立関係が顕在化してきた十二世紀中葉頃のことと推定される。それ故、タンサクパが『明句論タン註』を著作したのも、チャバ等のサンブ系学者による月称批判に対して、月称の帰謬派説の擁護と東方三論に依拠するチャバ等の自立派説に対する批判という護教的な目的があったと考えられる。⁽³³⁶⁾ そのような著作の背景や目的等の相異が彼らの『明句論』の註釈には反映しているものであり、前述の『明句論タン註』に見られる二点の特徴は単にその一端を述べたに過ぎない。タンサクパが、師パツァブに『明句論』の大部の註釈があるにも拘らず、それとは別に再度『明句論』の註釈を著作せざるを得なかったことには上述の背景があったのである。

パツァブ・タンサクパ師弟が彼らの中観解釈を帰謬派説として決択する過程は、恰も月称が仏護を論難した清弁を再批判し仏護を擁護することで自らの中観解釈を帰謬派説として決択したことを彷彿とさせるものがあるが、その主要な論敵については相異が見られる。即ち、パツァブにとっての主要な論敵は、少なくとも『中論パ註』の段階では、先に示唆したように蓮華戒とラトナーカラの二者であり、離一多性の考察を自立論証と解釈した蓮華戒を批判することで、離一多の考察を帰謬として再設定すると共に、寂護を帰謬派の論師として位置付け、さらに無相唯識派のラトナーカラを批判することで、彼が論難した月称と寂護の中観説を擁護した。⁽³³⁷⁾ ここからパツァブは寂護を二重の意味で擁護し、或る意味、月称に匹敵する重要な位置付けを与えていたことが読み取れる。

他方、タンサクパにとっての主要な論敵は、表向きは『明句論』の註釈者である関係上清弁を立てるが、真の論敵としては、前述したように、当時対立関係にあったサンブ系チベット人学者、その中でも特に月称を明示的に批判したチャバが念頭に置かれていたと考えられる。そして、タンサクパの批判が、師の場合とは異なり、明確にチャバ等のチベット人学者に向けられたものであったことは、チベットにおける中観派の学統の形成を考える上で極めて重要な意味を持っている。なぜならば、タンサクパが月称を論難したチャバ等を再批判し月称を擁護することで自らの中観解釈を帰謬派説として決択し、さらには、チャバ等を「東方三論者」と命名して自立派に組み入れたことで、事実上、当時のチベット仏教界において帰謬派の学統（＝タンサクパ師弟の学統）と自立派の学統（＝チャバ師弟の学統）という二系統の中観派の学統を形成する契機が作られたからである。それはパツァブの段階ではまだ見られない新しい動きであり、⁽³³⁸⁾ チベットにおける帰謬派と自立派の開宗とでも称すべき極めて画期的な出来事であった。⁽³³⁹⁾ なぜならば、これを契機として、以後チベットでは、帰謬派と自立派を分類基準としてインド人学者のみならずチベット人学者をも類型化する道が開かれたからであり、さらには、以後のほぼ全てのチベット人学者達は否応なしに自身の中観説を帰謬派と自立派という枠組みの中で考えることを強いられることになったからである。これは自立派を中観派とは見做さないタンサクパにとっては或る意味非常に皮肉な出来事であったと言えるが、それ以降のチベット

仏教界の大きな思潮を定めることになった。その理論的枠組み（パラダイム）を設定する契機を作ったのがまさにこのタンサクパでありその師であるパツァブであった。⁽³⁴⁰⁾その意味で、チベット仏教史においてこの二人の人物が果たした役割は甚大なものがあつたと評価する必要がある。そして、この帰謬派説の学統は、タンサクパが自ら創立したタンサク寺を主要な拠点として以後後代へと伝承されていくことになる。

以上、タンサクパの『明句論タン註』を資料として、帰謬派と自立派の解釈について検討を加えた。本稿はパツァブの中観思想を主題とするので、タンサクパの解釈に関する考察は限定的にならざるを得ないが、タンサクパの中観思想の委細及びパツァブ・タンサクパ師弟以後の帰謬派と自立派の設定の歴史的展開については、稿を改めて検討することにした。

IX. パツァブの中観思想の形成とその学的背景

以上、三つの観点から『中論パ註』と『明句論パ註』の間に見られるパツァブの中観思想の変遷について考察した。最後にパツァブの中観思想の形成とその学的背景について現状判明していることを総括しておきたい。まず『中論パ註』の文献的思想的背景については、同書はパツァブがハスマティに師事して『中論』及び『明句論』を翻訳する前の準備段階においてハスマティから受けた講義を纏めたものと推定されるが、筆者の想定が正しければ、その頃までにはパツァブはバヴィヤラージャの下で論理学を修学して法上の『他世間成就』を、ティラカカラシャの下では中観研究に着手して『入中論』を翻訳していた。パツァブが『中論パ註』を著作するに先立ち論理学の研鑽を積んでいたことは、同書に見られる内外の諸学派の論理学思想に関する豊富な記述から読み取ることが出来る。また、『中論パ註』著作時には恐らく『入中論』を知っていたであろうことは、前述したように MAV 6.23に見られる二諦の定義を前提とした記述が『中論パ註』に見られることから推察される。さらに、『廻諍論』、『空七十論』、『四百論』からの引用が確認されるので、⁽³⁴¹⁾既にこの時点で『中論』以外にも龍樹や提婆の一連の中観論書をも併せて修学していたであろう。このうち、『四百論』については、引用された偈文 (Cs 8.25) を見るとパツァブ自身の現行訳の間に比較的大きな異読が見られるので、⁽³⁴²⁾『四百論』をスークシュマジャナの下で訳出し校訂決択する以前の訳であることは疑いない。

以上の一連の『中論パ註』の内部情報から、パツァブが師事した師匠の順序は、前稿において筆者が想定した通り（西沢2021a, pp. 98-101）、バヴィヤラージャ（『他世間成就』）→ティラカカラシャ（『入中論』）→ハスマティ（『中論』と『明句論』）→スークシュマジャナ（『四百論』）の順序であったことが検証されたことになる。なお、前稿ではこの三者以外にも、『六十頌如理論』と『空七十論註』の改訂を共にしたムディタシュリーもまたカシュミール時代の師である可能性を考えたが（西沢2021a, p. 105）、前述したように、パツァブがムディタシュリーと共にこの二つの著作の改訂に従事したのは、チベット（ラサ）と考えるべきである。これに

については、①『中論パ註』には『六十頌如理論』からの引用が見られないことと、②『中論パ註』に引かれた『空七十論』の偈形が現行訳と全く異なるものであることもその傍証となる。⁽³⁴³⁾

他にも、パツァブは、『中論』第二十四章の註釈において、清弁の『思釈炎』所引の有名な偈文を引用している

「正しい世俗という梯子がないならば、賢者にとって、実性（＝勝義諦）という宮殿の頂に上ることは可能なことではない。」（TJ 56a6. Cit. 『中論パ註』 47a18 ad MK 24.10）

この偈は『中観心論』の現行訳では、MH 3.11と3.12の間に混入しているもので、寂護の『中観莊嚴論自註』やアティシャの『入二諦論』、ハリバドラの『現観莊嚴論光明』等にも引用されている。⁽³⁴⁴⁾『中論パ註』所引の偈形から、パツァブは恐らくこのうちの何れかの蔵訳から孫引きしたかと思われるが、各テキストに微妙な異読が見出されその訳文からは判断がつかない。⁽³⁴⁵⁾但し、所引の偈形から判断してパツァブが梵文から訳したのではないことは疑いない。⁽³⁴⁶⁾

他方、論理学に関しては、先に言及したように、『中論パ註』には、中観思想のみならず法称の論理学を前提とした記述が多数見られ、内外の種々の学派の学説も紹介されており、さらには法上や莊嚴著者等の見解に対する言及も見られるので、⁽³⁴⁷⁾翻訳こそ『他世間成就』の一作品しかないものの、内外の論理学全般に関して相応の修学を積んでいたことは疑いなかろう。更にはその頃ゴク翻訳師の『量評釈』の翻訳とさらには彼の論理学や中観の何らかの著作を入手していた可能性が高いことは先に指摘した通りである。離一多性論証を詳しく論じていることから、寂護や蓮華戒の一連の中観論書を何らかの形で修学していたことは疑いないが、誰の下で修学したのか、直接にインド原典を見ていたのか等は定かではない。むしろ『中観莊嚴論』等からの直接的な引用が見られないことから、インド原典は直接に見ておらず、ゴク翻訳師等のチベット人学者の註釈を下敷きにしていた可能性もある。この点は検討課題である。さらに寂天の『入菩薩行論』やアティシャの著作に見られる四大証因、批判対象としてであるが蓮華戒の自立派説（『中観光明論』？）やラトナーカラの唯識説（『般若口訣』？）にも言及しているところから、『中論パ註』におけるパツァブの学的背景はかなり広範囲に及んでいたことが同書の内容分析から読み取れる。端的には、『中論パ註』の著作時のパツァブの主要な学的背景としては、①内外の論理学一般、②『中論』や『四百論』等の龍樹と提婆の中観論書、③『明句論』や『入中論』等の月称の中観論書、④寂護や蓮華戒の中観論書（チベット人学者の註釈も含む）、⑤寂天の『入菩薩行論』、⑥アティシャの著作（？）、⑦ラトナーカラの唯識論書、⑧ゴク翻訳師の論理学や中観の何らかの著作等があったことが推定される。

ゴク翻訳師の中観思想については資料不足のため定かなことは分かっていない。史料によれば、『中観総義要綱』（*dBu ma spyi'i don bsdus*）という中観綱要書を著したほか、龍樹の『中論』や寂護の『中観莊嚴論』を始めとする中観東方三論、寂天の『入菩薩行論』、アティシャの『中観口訣』や『入二諦論』等に註釈を著していたこと伝えられているが（西沢2011, p. 141f）、

残念ながら、全て現存未確認である。ゴク翻訳師の影響でサンプ寺の弟子達は特に中観東方三論に基づく中観の学統を形成し、中観東方三論に対しては多数の註釈書類が著作された。このうち『中観莊嚴論』は、大きくは一切法無自性に対して理証を述べた前半部分と教証を述べた後半部分に二分されるが、そのうち前者で主題となるのは離一多性論証であり、後者では主に二諦説が論じられている。パツァプが『中論パ註』を著作する際に、『明句論』に登場していない離一多性論証や月称により『中論』の主要主題とは見なされていなかった二諦説を裏の主題として取り上げたのは、まさにこの『中観莊嚴論』の影響であり、さらには、この『中観莊嚴論』等の中観東方三論を所依典籍として重視したゴク翻訳師の影響が背景にあった可能性がある。但し、前述したように、ゴク翻訳師と思しき「翻訳師」の見解が離一多性の考察の箇所では批判対象として取り上げられ、その典拠は『量決択ゴク註』に同定されたが、ここから、パツァプとゴク翻訳師の間には思想的な対立関係があったこともまた同時に読み取れる。

以上の推定が妥当であれば、パツァプの『中論パ註』には、単に『中論』を『明句論』に基づき解説するという表向きの理由だけではなく、その背後には、『中観莊嚴論』を自立派の立場から解釈した前述の「自立派の尊師（蓮華戒?）」の解釈に対して、帰謬派の立場からそれを批判することを通じて離一多性論証を帰謬として再解釈し、さらには、『中観莊嚴論』を帰謬派の典籍に位置付けるという隠れた目的が潜在していたことになる。そのような表裏二面の目的が、『中論パ註』の構成や主題に反映しており、『中論』の主要主題である四句不生及び縁起を表向きの主題として、隠れた裏の主題としては、離一多及び二諦が立てられたのである。

しかるに、チベットに帰国後、カナカヴァルマンから『明句論』の講義を改めて受けてその備忘録として『明句論パ註』を記していた時分には、理由は定かでないが、前述した通りその解釈は放棄された模様であり、『中論パ註』に見られた裏の主題である『中観莊嚴論』に基づく離一多と二諦の設定が消失したことはそのことを如実に物語っている。二諦については解説はしているが、あくまで『入中論』に基づく付論の位置付けを出ておらず、『中論パ註』に見られるように縁起と二諦を表裏の二大主題とする解釈は『明句論パ註』には見出されない。その代わりに、『中論』の中核に縁起と四句不生を据えて、『中論』二十七章の章立てを限定対象と限定者の観点から再構成し、さらに、限定者にも主従の別を立て、四句不生を直接的に扱っている第一章と第二章、その中でも特に第一章を最重要視する科段構成を設定した。この過程は、離一多性という或る意味『中論』を解説するに際しては直接的に関係しない夾雑物を取り除き、縁起を主要主題として四句不生を帰謬と捉える『明句論』に見られる月称本来の見解に原点回帰する過程と捉えることが出来る。このことは同時に、『中観莊嚴論』を帰謬派の典籍と見なす解釈を放棄することでもあり、さらには、『中観莊嚴論』を始めとする中観東方三論を所依典籍として離一多性論証と二諦説を基軸に据えて中観思想を捉えようとしたゴク翻訳師を始めとするサンプ系学者達とは完全に袂を分つ行いでもあった。そして、この思潮は弟子のタンサクバ

に受け継がれ、以後、パツァブ翻訳師の学統は、ゴク翻訳師やチャバ等に由来するサンプ系の学統からは離れて、サンプ系の学統と共にチベットにおける中観の二大学統の一つとして後代へ伝承されていくことになり、最終的にはサンプ系の中観の学統をも圧倒してチベット仏教界において月称に由来する帰謬派説を至上の見解へと位置付ける遠因となったのである。

結語：インド・チベット中観思想研究の今後の展望と新しい方法論

最後に、本稿において明らかになったことを踏まえつつ、チベット中観思想の形成とその歴史的展開を概観し、インド及びチベットにおける中観思想研究の今後の展望と方法論について現在筆者が抱いている所感を素描することを以て結語に代えたい。従来、インド中観思想の学統を如何に整理するのかということについては、チベット人学者の著作、中でも所謂「定説書 (grub mtha', *siddhānta, 学説綱要書)」と云われる文献群の存在が極めて大きかった。十九世紀のロシアの碩学ワシリエフ (W. Wassiljew) がジャムヤンシェーパの『大定説書』を資料としてインド四学派の学説を明瞭に叙述し現代の学界に紹介したことを嚆矢として、以後チベット人のインド仏教理解の枢要を纏めた種々の定説書文献を依用して我々はインド仏教の学説を学派別に体系的に俯瞰することが可能となった。⁽³⁴⁹⁾ 本稿で論じた中観派の分類については、定説書文献の起源とも云える前伝期に記された大翻訳師イエシェデ (Ye shes sde, ca. 770-830)⁽³⁵⁰⁾ の『見解区別』 (*lTa ba'i khyad par*) には、「経量 [行] 中観派 (mdo sde pa'i dbu ma [pa])」⁽³⁵¹⁾ と「瑜伽行中観派 (rnal 'byor spyod pa'i dbu ma [pa])」の二分類が記載されている他、後伝期初頭、十一世紀末頃に記されたゴク翻訳師 (1059-1109) の『甘露一滴』には、前述したように、インド起源の「幻喩不二派」と「一切法不住派」の二分類が引かれ、チャバの師であるギャマルワ (ca. 1080-1150) により十二世紀前半頃に著された中観綱要書『中観実性決択』 (*dBu ma'i de kho na nyid gtan la dbab pa*) にはその当時の中観派の分類が紹介されているが、中観派を「元祖の中観派 (gzhung phyi mo'i dbu ma [pa])」⁽³⁵²⁾ と「分派した中観派 (phyogs 'dzin pa'i dbu ma [pa])」の二つに大別するなど、今日我々が目にするものとはかなり異なったものである。続くチャバ (1109-1169) は、十二世紀中葉頃に著した『善逝と外教徒の学説の弁別』 (*bDe bar gshegs pa dang phyi rol pa'i gzhungs rnam par 'byed pa*) において中観派の明確な分類は立てていないが、「所知内の中観派 (shes bya nang gi dbu ma pa, i.e., 有相唯識派の宗と一致する中観派)」と「無相唯識派の宗と一致する中観派 (sems tsam rnam med pa'i phyogs dang mthun pa'i dbu ma [pa])」⁽³⁵³⁾ という二つの用語を使用しており、さらに『中観東方三論提要』では、この二つに「外的対象が存在すると説く中観派 (phyi rol gyi don yod par smra ba'i dbu ma pa)」を加えた三分類を提示している。これは明らかに、『見解区別』に見られる経量 [行] 中観派と瑜伽行中観派の二分類を前提としつつ、瑜伽行中観派をさらに有相唯識と無相唯識の観点から二分した分類方法である。それ以外、それら前伝期から後伝期初頭にかけての諸文献には、中

観派を帰謬派と自立派の二派に分ける分類の仕方はまだ登場していなかった。しかるに、それに少し先立ち十二世紀初頭（1105年頃）に著作された『中論』の註釈においてパツァブが帰謬派と自立派の概念を導入したことを契機として、サンブ寺の巨匠チャパの没後、恐らくは1170年代頃から、徐々にサンブ系学者達にも帰謬派と自立派の二つの用語が中観派の分類を示すものとして受容されるようになり⁽³⁵⁴⁾、最終的には、後代のサキャ派やゲルク派等の大部分のチベット人学者達により定型的に採用されるに至った。それが先に言及したワシリエフやその他にもオーバーミラー（E. Obermiller）、シュツェルバツキ（Th. Stcherbatsky）等の一連のロシアの学者達を通じて現代の仏教学界にも伝えられ、thal 'gyur ba と rang rgyud pa というチベット語の原語には、順に prāsaṅgika と svātantrika という梵語が当てられた。それらは現代の学者による還梵に過ぎないにも拘らず、何時しか人口に膾炙し、恰もインド本土においてそのような梵語原語や中観派の分類の流儀があったかの如く錯覚するにまで至っている。

しかるに、本稿において明らかとなったように、「帰謬派」と「自立派」という用語は、MK 1.1に見られる四句不生に関する仏護・清弁・月称らの註釈上の解釈の相異を表現するために、パツァブにより創出された造語であり、『中論パ註』においてその二つの用語を創出する契機となったのは、数ある『中論』の註釈書のうちチベットに伝承されたものには四つあることを単に示しただけの文章（『中論パ註』3b6-9）においてであった。端的には本来この二つの用語は中観派の分類を示す用語ではなかったのである。その文脈から、その原義が順に「四句不生を帰謬と説く者」と「四句不生を自立〔論証〕と説く者」という意味であったことがパツァブの記述から読み取れる。『中論パ註』のその一文は、後代の一連のチベット人学者達が中観派を帰謬派と自立派に分類する流儀の起源となったものであるもので、その意味で、本稿では、便宜上《源テキスト》と命名しておいた。しかるに、この二つの用語は、本稿で紹介した通り、早くも『中論パ註』というその同じテキストの中で、その原義を超えて、①四句不生（金剛片の証因）のみならず離一多性等の自立証因一般に基づき空性が認識手段により理解されることを認める者を「自立派」、②空性は認識手段により理解されず帰謬を通じて対論者の真実執を断ずることのみを認める者を「帰謬派」とする後代一般的に見られる帰謬派と自立派の解釈 — 但しゲルク派は除く — が既にパツァブ自身により提示されていたこともまた同時に確認されたのである（本稿第六章第三節）。これは或る意味中観派の分類として捉えられるものであり、単なる註釈上の解釈の相異を表現する用語から中観派の分類を示す用語への転換は既に『中論パ註』という同じテキスト内において為されていたといっても過言ではない。

しかるに、『中論パ註』においてはこの二つの用語は四句不生を論じた第一章に集中しており、それ以外の章では一部の例外を除いて使用されることはなく、さらに、チベット帰国後、1115年過ぎ頃に著作された『明句論パ註』においては完全にその姿を消すことになる。つまり、パツァブにとってはその修学初期において暫定的に使用しただけの用語に過ぎなかった。それ

がその後のチベットにおける中観思想研究の大きな思潮を定めることになるとは恐らくはパツァブ自身予想だにしていなかったであろう。

この帰謬派と自立派という概念が如何に中観派の分類として後代に伝承されていったのかというその過程についてはまだ委細は不明である。但し、本稿で指摘したように、タンサクパは帰謬派と中観派を同一視して中観派を帰謬派と自立派の二つに分類する流儀を否定したが、自らの学統を帰謬派と同一視し、月称の中観説を批判したチャパ等のサンブ系学者達を「東方三論者 (shar gsum pa)」と呼称して自立派へ組み込むことで、事実上、チベット仏教界において、インド人学者のみならずチベット人学者をも帰謬派と自立派の二つに類型化する流儀を開くことになった。凡そ十二世紀中葉頃のことである。それ以後、タクパギェルツェン (1147-1216) やサパン (1182-1251) 等の初期サキャ派の学者達や、続く、ナルタン寺のウパロセル (dBus pa Blo gsal rtsod pa'i seng ge, 13世紀中葉-14世紀前半) やシャル寺のプトゥン (Buston Rin chen grub, 1290-1364) 等のカダム派やシャル派の一連の学者達は、帰謬派と自立派の二分類に『見解区別』に由来する経量行中観派と瑜伽行中観派の二分類等の古い分類の仕方を統合しようと試行錯誤を繰り返しており、中観派の分類の過度的段階にあることが見て取れる。⁽³⁵⁵⁾

しかるに、帰謬派と自立派の二分類が中観派の分類として広く流布し定着する直接的契機を作ったのは、恐らくは、十四世紀における中観復興運動の担い手であるレンダワ・ツォンカパ師弟であった。当時、「死体 (shi ro)」と評される程に衰微の極みにあったタンサク寺に伝承されていたパツァブ由来の月称の中観の学統をこの二人の卓越した人物が殆ど独力で再興し、レンダワを介してサキャ派へ、ツォンカパを通じてゲルク派へと伝承されることになった。⁽³⁵⁶⁾ その過程においてこの二つの用語もまた中観派の定型的な分類としてこの両派において共有されるに至ったと推定される。

しかるに、本稿でもその一端に触れた通り、この二人の人物の中観に対する解釈はかなり相異しており、時として真逆とも言えるほど相反したものであった、即ち、レンダワは「中観派には主張がない」とするパツァブの離辺中観説を比較的忠実に受容したと推定されるが、それに対してツォンカパはその解釈を批判して、「中観派には主張がある」という解釈を提唱した。⁽³⁵⁷⁾ 本稿でも紹介したように、ジャムヤンシェーパは、『大定説書』において、タンサクパは「中観派には主張がない」という解釈を取るが、パツァブは「中観派には主張がある」という見解を取ることをパツァブに帰される『中観問答集』を典拠として主張した。それ故、ジャムヤンシェーパによれば、「中観派には主張がある」という見解の起源はツォンカパではなくパツァブに由来することになるが、その解釈は誤りであり、実際にはパツァブは弟子のタンサクパと同様に「中観派には主張がない」という立場を取ることは本稿で明らかになったところである。それ故、ジャムヤンシェーパが示唆するように、「中観派には主張がある」という見解の起源をパツァブに求めることは出来ない。むしろ、パツァブは「中観派には主張がある」という見解

に対して真っ向から批判を加える立場であった（本稿第五章第二節）。

そこで問題となるのは、「中観派には主張がある」という見解の起源である。これについては、従来、この見解はツォンカパの独自の解釈であると解釈されてきたが、⁽³⁵⁸⁾その妥当性の検証作業はまだ為されていない。この「中観派には主張があるか否か」という問題は、「空性は知により認識可能か否か」「空性は存在するか否か」という空性解釈の問題とも不可離に関係しており、「空性は有無等の四辺から離れており知により認識されない」とするサキャ派の学者達と、「空性は否定対象である真実成立を否定しただけの無否定として存在し知により認識される」とするゲルク派の学者達の間で行なわれた論争の主要な論点の一つであったが、実はこの論争はこの両派の間に起こったものが最初ではなく、その起源は、11-12世紀頃、サンプ寺においてトルンパとギャマルワの間に起こった論争にまで遡ることが解明されている。具体的には、この論争はトルンパの『教次第大論』に見られる二諦説に対して、ギャマルワが『二諦分別論解説』において批判を展開したことで具体化した。ギャマルワの弟子のチャパもまた『中観東方三論提要』等においてギャマルワに随順してトルンパの見解をより明確な形で批判していることは既に指摘した通りである。⁽³⁵⁹⁾即ち、ゴク・トルンパ師弟は、パツァブと同様に、空性は知によって認識されるものではなく、有無等の辺を離れたものであるとするのに対して、ギャマルワ・チャパ師弟はそれを批判して、空性は存在し知（＝正理知）によって認識されるという解釈を新たに提示した。筆者の解釈では、この二つの空性解釈の起源は共に智蔵の『二諦分別論』に見られる二種の二諦の設定に由来するが、⁽³⁶⁰⁾智蔵自身の密意は、勝義諦（＝空性）は知によって認識されるものではなく、有無等の辺を離れたものであるとするもの、所謂「離辺中観説」であり、空性を知（＝正理知）の対象と見なす解釈は「相応する勝義（*mthun pa'i don dam*, 疑似勝義）」に基づくものに過ぎなかったが、ギャマルワ・チャパ師弟はまさにこの後者の解釈を自説として取り入れて新たな空性理解の道を開いたのである。その解釈がツォンカパに伝承され、彼の中観思想を形成する基盤の一つとなったと考えられる。⁽³⁶¹⁾その場合、ツォンカパがパツァブの中観解釈から受け継いだものは何かということが新たな問題として浮上することになる。この問題は、ツォンカパの中観思想の形成に関わる本質的に重要な問題となっている。

この「中観派には主張がない」という見解（＝不住中観説）と「空性は有無等の四辺を超えたものであり知によって認識されることはない」という見解（＝離辺中観説）は、本稿において共にパツァブ・タンクサクパ師弟の中観典籍に確認されたが（本稿第五章第二節）、この見解は二系統のサンプ系学者達のうち、ゴク・トルンパ師弟の系統の学者達によって共有されたものであり、その意味で、コラムパがパツァブ・タンクサクパ師弟を《離辺中観説の祖》として位置付け、ゴク・トルンパ師弟等と共に離辺中観説を保持する論師に数えたことは極めて穏当な解釈であった。このパツァブ系統とゴク系統という二つの異なる起源の中観の学統が後代サキャ派に入りその中観思想の基盤となったと推定されるが、この両学統の間に中観に関して如何な

る解釈の相異があったのかということは依然未詳である。現時点で判明していることは、パツァブ師弟及びその系統の学者達は、一連のサンブ系学者達の間でも特にチャバ及びその系統の学者達と対立関係にあったことである。パツァブ師弟とサンブ系学者達の間での対立関係が何時頃から始まったのかということについては、確かなことは分かっていないが、パツァブは『中論パ註』において月称に仮託して「自立派の尊師（蓮華戒?）」の離一多性論証を批判し、中観派には主張がないことを明記しているため、それが起源となっていることは疑いない。パツァブの離一多性の議論の背景にはゴク翻訳師等のサンブ系学者による何らかの註釈や著作が潜在していた可能性があることは既に指摘した通りである。他方、トルンパ等のゴク翻訳師の直弟子達の時代には、サンブ寺ではパツァブの訳業や著作はまだ知られておらず、それが認知されるようになったのは、十二世紀中葉頃のチャバの時代であったと推定される。チャバは『中観東方三論提要』において月称の中観説を明示的に批判したが、それに対するパツァブ師弟側の対応が『明句論タン註』に見出される「東方三論者」に対する批判と考えられる。前述したように、タンサクパは、同書において、「中観派には主張があるのか」という問題をめぐる「中観派」と「東方三論者」の間の論争を紹介しているが（本稿第八章第三節）、そこで前者はタンサクパ自身に、後者は恐らくは月称を批判したチャバ等のサンブ系学者を念頭に置いたものである。もしこの比定が妥当であれば、この記述から、チャバ等は「中観派には主張がある」という立場を取っていることが読み取れる。そして、その見解は、東方三論に依拠したものであるため、端的には、「中観派には主張がある」という主張は東方三論に起源するものであり、筆者の解釈では、その三論の中でも、特に『中観光明論』に依拠したものであった。このことは、パツァブが『中論パ註』において東方三論者の中でも特に蓮華戒を批判したことと軌を一にしている。他方、チャバの月称批判については、タンサクパのみならず、チャバの弟子衆の中からも師と袂を分かたず人物達が現れたことが知られている。例えば、「八大獅子（seng chen brgyad）」と称されるチャバの筆頭弟子であるツァンナクパやマチャ等は月称の中観説に随順してチャバを批判したことが『青冊』に伝えられており（『青冊』p. 406f）、また、「四公子（jo sras bzhi）」の一人であるサキヤ第二祖ソナムツェモもまた彼の『入菩薩行論』の註釈においてチャバの見解を「至上の上師（bla ma gong ma）」と名指しして批判していることが既に明らかにされている（西沢2021c, pp. 53-57）。

これに対して、パツァブ系の学者達とゴク・トルンパ師弟の系統の学者達とは前述したように相互の中観解釈は通底するところがあるので思想的には共存関係にあった可能性が考えられるが、確かなことは分かっていない⁽³⁶²⁾。その周辺の調査もまた今後の検討課題である。

以上、11-12世紀の初期チベット人学者達の間における中観の学統について概観したが、纏めるならば、中観解釈をめぐって以下の二つの大きな論争があったことが判明している。

- (1) [ゴク・] トルンパ師弟とギャマルワ・チャバ師弟による「空性は知の対象であるか否

か」をめぐる論争

(2) [パツアブ・] タンサクバ師弟と東方三論者（=チャバ師弟）による「中観派には主張があるか否か」をめぐる論争

この二つの論争は、後代の史書等の二次資料によるものではなく、彼らの一連の原典資料の内部情報から析出されたものである。そして、この二大論争の論題は、前述した通り内容的に不可離に関係しており、そこから、以下の二つの中観の学統を想定することができる。⁽³⁶³⁾

- ・〈空性は知の対象ではなく、中観派には主張がない〉と説く①ゴク・トルンパ師弟の学統（=離辺中観説）と、②パツアブ・タンサクバ師弟の学統（=離辺中観説・帰謬派説）
⇒ サキヤ派へ
- ・〈空性は知の対象であり、中観派には主張がある〉と説くギャマルワ・チャバ師弟の学統（=*断辺中観説・自立派説） ⇒ ゲルク派へ

このうち、サンブ系の学統は、(1)ゴク・トルンパ師弟の学統と(2)ギャマルワ・チャバ師弟の学統の二つに大別されるが、この二つの中観の根本問題に関しては、ゴク・トルンパ師弟とパツアブ・タンサクバ師弟は基本的な理解を共有しているのに対して、ギャマルワ・チャバ師弟は「空性は知の対象であり、中観派には主張がある」と宣説する点で独自の路線を取っていると結論できる。特にチャバはこの二つの論争の何れにも直接的に関与しており、サンブ教学史において鍵となる重要な人物である。筆者は、以前にサンブ寺の学統に四つの段階 — ①サンブ教学形成期（11世紀末から12世紀前半）、②展開期（十二世紀中葉から末頃）、③伝播期（13-15世紀）、④衰退期（16世紀以降） — を設定し、第一段階をゴク翻訳師師弟の時代、第二段階をチャバ師弟の段階と称したが、そこでチャバはゴク翻訳師が打ち立てたサンブ教学を批判的に検証することを通じて独自の新しい学統を形成したことを指摘した（西沢2012a, pp. 2-5）。そのことはこの中観に関する二つの論争からも明らかに見て取ることが出来る。

なお、このギャマルワ・チャバ師弟は、『明句論タン註』に見られる中観派（=タンサクバ）と東方三論者（=チャバ等）の論争から、否定対象である事物（=真実成立）を否定（=断除）しただけの無否定（=真実無）を空性として認めることが推察されるが、これはコラムバが規定するところの「断辺中観説」に他ならない。⁽³⁶⁵⁾このように、離辺中観説と帰謬派説、断辺中観説と自立派説は、それぞれ密接に関係しており思想的親和性が存在しているのである。

ちなみに、中観派を帰謬派と自立派の二つに二者択一的に振り分けるならば、トルンパ師弟系統とチャバ師弟系統の二つの学統は、順に帰謬派と自立派に組み込まれることになるが、この二系統のサンブ系学者達は自らを帰謬派とも自立派とも称することはなく、また、その意識もなかった。チャバ等に関しては、タンサクバが自立派と一方的に呼称しているだけであり、彼ら自身が自立派と自称しているわけではない。このことはゴク・トルンパ師弟についても同様であり、ゴクの『甘露一滴』やトルンパの『教次第大論』を見る限り、彼らはチャバ等のよ

うに空性理解の手立てとして自立論証を認めるわけではないので、自立派の範疇に組み込むことは出来ないが、さりとて月称の中観論書を知らず彼の帰謬派説に基づく訳ではないので、帰謬派に組み入れることもまた困難である⁽³⁶⁶⁾。この件は、中観派を一律帰謬派と自立派の二つに類型化⁽³⁶⁷⁾することの限界を示す一例である。但し、前述したように、思想的親和性という観点からは、トルンパ師弟は明らかに自立派よりも帰謬派説に親和性があるので、何れか一方に組み入れる必要があるならば、自立派ではなく帰謬派の側に組み入れるのが妥当である。

以上、パツァブ翻訳師及びその随順者達や一連のサンプル系学者達によるチベット中観思想の形成とその後の歴史的展開について、極めて大雑把な形であるが、その基本的な流れを概観した。最後にチベット中観思想の背後にあるインド中観思想の学統について簡単に言及しておきたい。繰り返し述べたように、帰謬派と自立派という分類は、MK 1.1に見られる四句不生を如何に解釈するかという極めて限定された主題に関する仏護・清弁・月称の三者の解釈の相異に由来するものであった。それをそれ以外の種々の主題 — 例えば、二諦、二無我、縁起、仏身等 — を議論する中観派一般の分類基準にまで拡張することの妥当性については今後批判的に検討する必要があるだろう。端的には、インドやチベットの一連の学者達を帰謬派と自立派の何れかに二者択一的に振り分けることには無理があり大きな意味があるとは思えない。実際、インドの学者達やパツァブ以前のチベットの学者達は中観派をそのような観点から分類しようという意識はなかったのであり、そのことは、前述した通りである。

中観の学統の設定の仕方に関しては、既に別稿において紹介した通り、11-12世紀の初期チベット人学者達の間には、如何なる主題を中観思想の中核に据えるのかという主題設定の観点から二つの異なる学統があったことが判明している（西沢2021b, pp. 151-154）。(1)一つは、前述したサンプル系の学統であり、そこでは東方三論を所依典籍として、《二諦》を諸主題の中核に据えて中観を解釈しようとした。それに対して、(2)パツァブ師弟及びその随順者達の学統では、月称の中観論書を所依典籍として、《縁起》を彼らの中観思想の中核に位置付けた。このように、11-12世紀の初期チベット人学者達の間では、事実上、《二諦と縁起》という中観思想の主題設定を分類基準として中観思想が各々異なる観点から解釈されていたのである⁽³⁶⁸⁾。そしてその背景には上述の所依典籍に相異があった。つまり、サンプル系の学者達が依拠した智蔵ら東方三論の著者達は、多数ある主題のうちでも特に二諦を重視して中観を捉えようとしていたのに対して、月称は縁起を中核に据えて中観を捉えようとしたのであり、そのようなインド人学者達の中観理解の相異ないし諸主題における比重の置き方の相異が、各々に随順するチベット人学者達の中観理解の相異に反映しているのである。月称が殊に縁起を重視していたことは、既に先学により指摘されているように、月称が自らを「縁起論者」と称していたことから見て取ることが出来る。それと同様に、原典には確認出来ないが、『二諦分別論』を著した智蔵らを「二諦論者（*satyadvayavādin）」と称してもあながち誤りとは言えないであろう。帰謬派と自立派

の分類は、空性を如何に論証するかという〈空性論証の方法論〉に焦点を置いたものであり、その点に関してはその有効性は十分に認められるが、それは多数ある中観解釈の中の単なる一基準に過ぎないことを失念してはならない。『見解区別』に由来する経量行中観派と瑜伽行中観派の二分類、さらには、それに世間随行中観派（*jig rten grags sde spyod pa'i dbu ma pa*）を加えた三分類は、〈外的対象の設定方法〉の観点から、中観派を整理したものである⁽³⁶⁹⁾。さらに、前述したように、二諦と縁起という〈中観思想の主題設定〉の観点から中観派の学統を整理する仕方もまた可能であり、実際に11-12世紀の初期チベット人学者達により彼らの一連の中観論書においてそれは遂行されてきた。このように帰謬派と自立派という幾分硬直化した分類基準から一旦離れて、新たな視座から中観思想を捉え直すならば、今後インド及びチベットのの中観思想研究はより新しい局面を迎えることが期待できるであろう⁽³⁷⁰⁾。

文献表⁽³⁷¹⁾

略号

[...]	補足
<...>	削除
(read:...)	訂正
{...}	欄外書込み
+++	空白箇所

インド原典

- 『廻諍論』（VV）：Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*. Tib. D 3828. Cf. Lindtner 1982.
 『空七十論』（SS）：Nāgārjuna, *Śūnyatāsaptati*. Tib. D 3827. Cf. Lindtner 1982.
 『現観莊嚴論光明』（AAA）：Haribhadra, *Abhisamayālaṅkāraloka*. Tib. D 3791.
 『思摂炎』（TJ）：Bhāviveka, *Tarkajvālā*. Tib. D 3856.
 『実性宝環』（TRĀ）：Advayavajra, *Tattvaratnāvalī*. Tib. D 2240. Skt. Cf. 宇井1963.
 『四百論』（Cś）：Āryadeva, *Catuḥśataka*. Tib. D 3846. Cf. Lang 1986.
 『勝義菩提心修習次第書』（PBBhK）：Aśvaghōṣa (?), *Paramārthabodhicittabhāvanākrama-varṇasamgraha*. Tib. D 3912. Cf. 小林1991b.
 『撰実論』（TS）：Śāntarakṣita, *Tattvasamgraha*. Tib. D 4266. Skt. *Tattvasamgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*. S. D. Shastri (ed.), Varanasi: Bauddha Bharati, 1982.
 『正理一滴』（NB）：Dharmakīrti, *Nyāyabindu*. Cf. NBṬ.
 『正理一滴註疏』（NBṬ）：Dharmottara, *Nyāyabinduṭṭhā*. Biblioteca Buddhica 7. 1st. ed. 1918; repr. Tokyo, 1977.
 『智心髓集』（JSS）：Āryadeva (?), *Jñānasārasamuccaya*. Tib. D 3851. Cf. Mimaki 1976.
 『中観口訣開宝篋』（MU）：Atiśa, *Ratnakaraṇḍodghāṭa-nāma-madhyamakopadeśa*. Tib. D 3930. Cf. 宮崎2007.
 『中観光明論』（MĀ）：Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*. Tib. D 3887; P 5287.
 『中観莊嚴論 [自註]』（MA/MAV）：Śāntarakṣita, *Madhyamakālaṅkāra/-vr̥tti*. Tib. D 3884/5. Cf. 一郷1985*.
 『中観莊嚴論細註』（MAP）：Kamalaśīla, *Madhyamakālaṅkāra-pañjikā*. Tib. D 3886. Cf. 一郷1985*.
 『中観心論』（MH）：Bhāviveka, *Madhyamakahr̥daya*. Tib. D 3885. Skt./Tib. of Chap. 3. Cf. 江島1985, pp. 259-361.

- 『中辺分別論』（MANV）：Maitreya: *Madhyāntavibhāga*. Tib. D 4021. Skt. *A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Gajin Nagao (ed.), Tokyo, 1964.
- 『中論』（MK）：Nāgārjuna, *Prajñā-nāma-Mūlamadhyamakakārikā*. Tib. D 3824. Cf. 三枝1985; Ye 2011.
- 『入中論』（MAv）：Candrakīrti, *Madhyamakāvātāra*. Tib. D 3862. Skt. of Chap. 6. Cf. Li 2012.
- 『入中論註疏』（MAvṭ）：Jayānanda, *Madhyamakāvātāraṭīkā*. Tib. D 3870.
- 『入二諦論』（SDA）：Atiśa. *Satyadvayāvātāra*. Tib. D 3902. 注. 偈番号は江島1983に従う。
- 『入菩薩行論』（BCA）：Śāntideva, *Bodhisattvacaryāvātāra*. Tib. D 3871. Cf. BCAP.
- 『入菩薩行論細註』（BCAP）：Prajñākaramati, *Bodhisattvacaryāvātārapañjikā*. Tib. D 3872. Skt. L. de la Vallée Poussin (ed.).
- 『般若口訣』（PU）：Ratnākaraśānti, *Prajñāpāramitopadeśa*. Tib. D 4079.
- 『般若灯論註疏』（PPT）：Avalokitavrata, *Prajñāpradīpaṭīkā*. Tib. D 3859.
- 『明句論』（Pras）：Candrakīrti, *Mūlamadhyamakavṛtti-ḥrasannapadā-nāma*. Tib. D 3860. Skt. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. L. de la Vallée Poussin (ed.), repr. Tokyo, 1977; MacDonald 2015 (Chap. 1 only).
- 『唯識二十論』（Vś）：Vasubandhu, Tib. D 4056. Skt. *Viṃśatikā. Vijñaptimātratāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) Accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati*. S. Lévi. (ed.), Paris, 1925, repr. Tokyo, nd.
- 『六十頌如理論』（YS）：Nāgārjuna, *Yuktiśaṣṭikā*. 『六十頌如理頌』, 李学竹・叶少勇 (ed.), 中西書局, 2014.
- 『量決択』（PVin）：Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya*. Skt. Steinkellner 2007; Tib. D 4211. Cf. Vetter 1965.
- 『量決択註疏』（PVinṭ）：Dharmottara, *Pramāṇaviniścayaṭīkā*. Tib. D 4229.
- 『量評釈』（PV）：Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika. Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)*. Yūsho Miyasaka (ed.), In: インド古典研究 Acta Indologica 2, Naritasan Shinshoji, 1971/72, pp.1-206. [Chap. I.= Svārthānumāna; Chap. II. = Pramāṇasiddhi; Chap. III. = Pratyakṣa; Chap. IV. = Parārthānumāna]

蔵外文献

- 『青冊子』: Dol pa Shes rab rgya mtsho (rtsa ba) / Jo bo lHa 'bri sgang pa ('grel ba), *bKa' gdams kyi man ngag Be'u bum sngon po'i rtsa 'grel bzhugs so*. Ser gtsug nang bstan dpe rnying 'tshol bsdu phyogs sgrig khang (ed.), np. nd.
- 『アティンヤ大伝』: *mChims Nam mkha' grags, *Jo bo rin po che rje dPal ldan A ti sha'i rnam thar rgyas pa yongs grags bzhugs so*. In: *Jo bo rje dPal ldan A ti sha'i rnam thar bKa' gdams pha chos zhes bya ba bzhugs so*. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2012, pp. 41-217.
- 『カダム全集』（KS）: *bKa' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs bzhugs so*. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang (ed.), Vol. 1-30, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006; Vol. 31-60, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2007; Vol. 61-90, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009.
- 『教次第大論』: Gro lung pa Blo gros 'byung gnas, *bDe bar gshegs pa'i bstan pa rin po che la 'jug pa'i rin chen phreng ba zhes bya ba'i rnam par bshad pa bzhugs*. In: *Gro lung pa Blo gros 'byung gnas kyi gsung chos skor*, smad cha. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang (ed.), Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2009.
- 『見解弁別』: Go rams pa bSod nams seng ge, *lTa ba'i shan 'byed theg mchog gnad kyi zla zer zhes bya ba bzugs so*. In: *Kun mkhyen Go rams pa bSod nams seng ge'i gsung 'bum bzhugs so*. Vol. ca. Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2013, pp. 456-515.

- 『ゴク伝』: Shākya mchog ldan, *rNgog lo tstsha ba chen pos bstan pa'i ji ltar bskyangs pa'i tshul mdo tsam du bya ba ngo mtshar gtam gyi rol mo zhes bya ba bzhugs so*. In: *The Complete Works (gsung 'bum) of gSer mdog paṅ chen śākya mchog ldan*. Vol. 16 (ma), Delhi, 1955, pp. 443-456.
- 『ゴク著作集』: *rNgog lo tsā ba Blo ldan shes rab kyi gsung chos skor*. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang (ed.), Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2009.
- 『セラ般若総義』: Se ra rje btsun Chos kyi rgyal mtshan, *rGyan 'grel spyi don rol mtsho*. stod cha, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1989.
- 『善説真髓』: Tsong kha pa Blo bzang grags pa, *Drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i bstan bcos Legs bshad snying po bzhugs so*. Zhol ed.
- 『第一集目録』: *bKa' gdamgs gsung 'bum phyogs sgrigs thengs dang po'i dkar chag bzhugs so*. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang (ed.), Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006. [注. 『カダム全集』 第一集付属目録]
- 『タントラ現観』: rJe btsun Grags pa rgyal mtshan, *rGyud kyi mngon par rtogs pa Rin po che'i ljon shing zhes bya ba bzhugs so*. In: *Sa skya bka' 'bum dpe bsdur ma*. Vol. 10, Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2007, pp. 1-275.
- 『大定説書』: Kun mkhyen 'Jam dbyangs bzhad pa, *Grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba Kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so*. Mundgod: Drepung Gomang Library, 1999.
- 『チャパ著作集』: *Phywa pa Chos kyi seng ge'i gsung gces btus dbu tshad kyi yig cha bzhugs so*. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang (ed.), Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 2012.
- 『チャンキヤ定説書』: Cang skya rol pa'i rdo rje, *Grub mtha' thub bstan lhun po'i mdzes rgyan*. Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1989.
- 『中観問答集』: *Pa tshab lo tsa ba dang/ Zhang Sha ra ba gnyis kyi dri ba dri lan gyi tshul du dbu ma'i don mdor bsdus pa*. Leonard van der Kuijp 委託写本 (画像ファイル) に基づく吉水千鶴子作成ローマナイズ転写テキスト⁽³⁷²⁾ (未出版).
- 『中論パ註』: Pa tshab Nyi ma grags, *dBu ma rtsa ba shes rab kyi ti ka/ bsTan bcos sgron ma gsal bar byed pa zhes bya ba*. In: KS 11, pp. 29-132 (1a-52b22). [底本 (K, カダム写本), ウメ書体]
- 活字本 (L, ラルン本): 『パツァア著作集』 pp. 1-237.
 - 第一章断片 (T, テルドク本): *Thal bzlog 'grel ba bzhugs so*. In: *Grub mtha' ris med kyi mkhas grub dag gi zhal gsung thor bu phyogs bsgrigs bzhugs so*. (sNgags rdzogs dbu ma'i skor gyi dpe dkon thor bu'i rigs phyogs bsgrigs.) gSer ljongs bla ma rung lnga rig nang bstan slob grwa chen mo, [2005], pp. 323-357. [第一章の註釈 (KS 11, 5a22-14b16/ L pp. 19.16-61.9) 相当部分]
- 『定説全知』: sTag tshang lo tsā ba Shes rab rin chen, *Grub mtha' kun shes nas mTha' bral sgrub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa Legs bshad kyi rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so*. In: *sTag tshang lo tsā ba She rab rin chen gyi gsung 'bum pod dang po bzhugs*. Vol. 1, Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2007, pp. 121-361.
- 『定説宝環』: dKon mchog 'jigs med dbang po, *Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa Rin po che'i phreng ba zhes bya ba bzhugs so*. Cf. Mimaki 1977.
- 『道次第大論』: Tsong kha pa Blo bzang grags pa, *Byang chub lam rim che ba bzhugs so*. Zhol ed.
- 『二諦枢要』: Red mda' ba gZhon nu blo gros, *bDen gnyis gnad kyi zla zer bzhugs*. In: *rJe btsun Red mda' ba gZhon nu blo gros zhabs kyi gsung 'bum pod bzhi pa bzhugs so*. Vol. 12, Sa skya'i dpe rnying bsdus sgrig

- khang, 2009, pp. 128-173.
- 『入中論レ註』: Red mda' ba gZhon nu blo gros, *dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad De kho na nyid gsal ba'i sgron ma zhes bya ba bzhugs so*. In: *rJe btsun Red mda' ba gZhon nu blo gros zhabs kyi gsung 'bum pod lnga pa bzhugs so*. Vol. 13, Sa skyai dpe rnying bsdu sgrig khang, 2009, pp. 128-173.
- 『バクサム史』: Sum pa mkhen po Ye shes dpal 'byor, *Chos 'byung dPag bsam ljon bzang*. Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1992.
- 『パツァブ口訣』: *Le 'brel Pa tshab kyi man ngag*. In: KS 11, pp. 133-136 (53a1-54b14). [活字本 (L, ラルン本) : 『パツァブ著作集』 pp. 389-397.]
- 『パツァブ著作集』: *dBu ma rtsa ba shes rab kyi ti ka sGron ma gsal byed dang Tshig gsal gyi dka' gnad sPyi sdom bcas bzhugs so*. gSer ljongs bla ma rung rig lnga nang bstan slob grwa chen mo, nd., pp. 1-237. [ラルン本 (L) と略称.]
- 『福縁開眼』: mKhas grub dge legs dpal bzang, *Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcas sKal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so*. bKra shis lhun po ed.
- 『明句論タン註』: Zhang Thang sag pa Ye shes 'byung gnas, *dBu ma tshig gsal gyi ti ka*. Cf. Yoshimizu/Nemoto 2013; Yoshimizu/Nemoto/Kano 2018. [= 第一章の校訂本]
Ms. Leonard van der Kuijp により委託された吉水千鶴子所有写本画像ファイル (未出版).
- 『明句論バ註』: Pa tshab Nyi ma grags, *Tshig gsal ba'i dka' ba bshad pa*. In: KS 11, pp. 137-203 (55a1-88a10). [活字本 (L, ラルン本) : 『パツァブ著作集』 pp. 238-388.]
- 『問答宝庫』: dMu dge bsam gtan, *Dris lan gter gyi kha byang bzhugs*. In: *Tshad ma'i dgongs don rtsa 'grel mKhas pa'i mgul rgyan*. Mi rigs dpe skrun khang, 1985, pp. 337-372.
- 『了義解明』: Go rams pa bSod nams seng ge, *rGyal ba thams cad kyi thugs kyi dgongs pa zab mo dBu ma'i de kho na nyid sphyi'i ngag gis ston pa Nges don rab gsal*. In: *Kun mkhyen go rams pa bsod nams seng ge'i gsung 'bum*. Vol. 5, pp. 1-283.
- 『量決択ゴク註』: rNgog Blo ldan shes rab, *Tshad ma rnam nges kyi dka' gnas rnam bshad*. Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1994. Cf. 『ゴク著作集』 pp. 53-359.

参考文献

一郷正道

- 1985 『中観莊嚴論の研究 — シャーンタラクシタの思想 —』, 二卷. 文栄堂.
- 1985* *Madhyamakālamkāra*. [=一郷1985の別巻 (テキスト篇)]
- 1991 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(1)」『京都産業大学論集』20-2, pp. 229-279.
宇井伯寿
- 1963 「Advayavajra Tattvaratnāvali」『大乘仏典の研究』, 岩波書店, pp. 1-52 (第三部雑録).
上田昇
- 1994 『チャンドラキールティ著『四百論注』第一〜八章和訳』, BIB 6, 山喜房佛書林.
海野孝憲
- 2002 『インド後期唯識思想の研究』, 山喜房佛書林.
瓜生津隆真
- 1985 『ナーガールジュナ研究』, 春秋社.
瓜生津隆真・中沢中
- 2012 『全訳チャンドラキールティ入中論』, 起心書房.

小川一乗

- 1976 『空性思想の研究 — 『入中論』 の解説 —』, 文栄堂.
 1984 「学派名 “Svātantrika” についての報告」『宗教研究』 259, pp. 599-600.

奥住毅

- 1988 『中論註釈書の研究：チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳』, 大蔵出版.

江島恵教

- 1980 『中観思想の展開 — Bhāvaviveka 研究 —』, 春秋社.
 1983 「アティーシャの二真理説」 In: 江島2003, pp. 349-390.
 1985 「『中論』 註釈書における「縁起」の語義解釈」 In: 江島2003, pp. 247-268.
 1990 「Bhāvaviveka/ Bhavya/ Bhāviveka」『印仏研』 38-2, pp. 98-106.
 2003 『空と中観』, 春秋社.

梶山雄一

- 1982 「中観思想の歴史と文献」『講座・大乘仏教7（中観思想）』, 春秋社, pp. 1-83.

梶山雄一・瓜生津隆真

- 1974 『大乘仏典14（龍樹論集）』, 中央公論社.

桂紹隆

- 2013 「『中論頌』の構造」『印仏研』 61-2, pp. 157-165.

桂紹隆・五島清隆

- 2016 『龍樹『根本中頌』を読む』, 春秋社.

加納和雄

- 2017 「ヴィクラマシーラ寺の六賢門をめぐる史料とその問題」『印仏研』 65-2, pp. 108-114.
 2020 「ゴク・ロデンシェーラ作『書簡・甘露一滴』の新出版本」『駒沢大学仏教学部研究紀要』 78, pp. 57-84.
 2021 「サツジャナとマハージャナ — 11世紀カシュミールの弥勒論書関連文献群 —」『印仏研』 69-2, pp. 118-124.

加納和雄・李学竹

- 2021 「梵文校訂『牟尼意趣莊嚴』第一章 (fol. 64r2-67v2) — 『中観光明』 佚文・行者の直観知と無自性論証 —」『密教文化』 246, pp. 5-39.

岸根敏彦

- 2001 『チャンドラキールティの中観思想』, 大東出版社.
 2012 「チャンドラキールティの中観思想」『シリーズ大乘仏教6：空と中観』, 春秋社, pp. 67-87.

木村俊彦

- 1987 『ダルマキールティ宗教哲学の研究』, 増補版, 木耳社.

熊谷誠慈

- 2007 「空性・無自性性論証の分類 — 11世紀から15世紀前半までのチベット文献を中心に —」『日本西蔵学会々報』 53, pp. 11-24.

計良龍成

- 2016 「『中観光明論』 (*Madhyamakāloka*) 後主張第一章「聖典による一切法無自性性の証明」の研究(1) — 和訳・註解・チベット語校訂テキスト —」『Acta Tibetica et Buddhica』 9, pp. 1-121.

古角武睦

- 2017 「インド・チベット中観派における縁起説の展開 — ナーガールジュナからチャンキヤ・ロールペードルジェまで」『仏教史学研究』 59-2, pp. 23-44.

小林守

- 1987 「無自性論証と所依不成 (āśrayasiddha) の問題 — カマラシーラの『中観明』を中心として —」『文化』50-3/4, pp. 41-60.
- 1986a 「カマラシーラの離一多性論証 — 『中観明』試訳（上） —」『印度学宗教学会論集』13, pp. 19-37.
- 1986b 「カマラシーラの離一多性論証 — 『中観明』試訳（下） —」『文化』53-1/2, pp. 85-103.
- 1991a 「如幻中観・無住中観の二典拠 — dPaṅ bo 作『勝義菩提心修習次第書』」『印仏研』39-2, pp. 173-177.
- 1991b 「Ārya dPa' bo 作『勝義菩提心修習次第書』蔵訳テキスト」『インド思想における人間観：東北大学印度学講座六十五周年記念論集』, 平楽寺書店, pp. 179-200.
- 1993 「チベットにおける如幻中観・無住中観をめぐる論争(1) — rTag lo chen/ Tsong kha pa/ mKhas grub rje —」『塚本啓祥教授還暦記念論文集：知の邂逅 — 仏教と科学』, 佼成出版社, pp. 473-488.
- 2007 「サキヤ派によるインド流中観二派の解釈」『印度哲学仏教学』22, pp. 1-39.
- 2008 「中観派からみた智恵の優劣」『日本仏教学会年報』73, pp. 193-209.

斎藤明

- 1988 「〈初期〉中観派とブツダパーリタ」『仏教学』24, pp. 29-51.
- 1999 「バーヴィヴェーカの勝義解釈とその思想史的背景」『論集』9, pp. 66-81.
- 2000 「空性論者から縁起論者へ — Buddhapaṅita を中心として —」『江島惠教博士追悼論集・空と實在』, 春秋社, pp. 93-115.
- 2003 「『無畏註』の著者と成立をめぐる諸問題」『印仏研』51-2, pp. 164-170.
- 2012 「中観思想の成立と展開 — ナーガールジュナの位置づけを中心として —」『シリーズ大乘仏教6：空と中観』, 春秋社, pp. 3-41.

三枝充真

- 1985 『中論偈頌総覧』, 第三文明社.

佐藤道郎

- 1976 「Prāsaṅgika の軌跡」『日本西蔵学会々報』22, pp. 1-3.

高崎直道

- 1974 『如来蔵思想の形成 — インド大乘仏教思想史研究 —』, 春秋社.

丹治昭義

- 1983 「中論の構成」『関西大学東西学術研究所紀要』16, pp. 1-17.
- 1988 『中論釈 明らかなことばⅠ』, 関西大学出版部.
- 2006 『中論釈 明らかなことばⅡ』, 関西大学出版部.

ツルティム・ケサン

- 2000 「形象真実と形象虚偽について」『日本西蔵学会々報』45, pp. 3-11.
- 2001 「『中観ウパデーシャ』のヴァスバンドゥ二人説とアティーシャの中観の見解」『印仏研』50-1, pp. 223-229.

ツルティム・ケサン・藤仲孝司

- 2001 『ツォンカパ中観哲学の研究Ⅲ：ケードゥップ・ゲルク・バルサンボ著『深遠な空性の真実を明らかにする論書・幸いなる者の開眼（千葉大論）』和訳と研究（上）』, 文栄堂.
- 2017 『ツォンカパ菩提道次第大論の研究Ⅲ』, 星雲社.

戸崎宏正

- 1987 「法称著『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』第1章 現量（知覚）論の和訳(2)」『哲学年報』46, pp. 1-12.

長尾雅人

- 1953 「中論の構造 — 宗喀巴『中論釈』を中心として —」 In: 長尾1978, pp. 321-332.
- 1954 『西藏仏教研究』, 岩波書店.
- 1978 『中観と唯識』, 岩波書店
- 西沢史仁
- 1994 『タットヴァサングラハ』に於ける唯識性論証 — Śāntarakṣita 著 Tattvasaṃgraha bahirarthaparikṣā 及び Kamalaśīla の細註 (Pañjikā) の訳註研究 —, 東京大学. [修士論文] (未出版)
- 2012a 「サンブ教学の歴史的展開に関する一考察」『日本西藏学会々報』58, pp. 1-14.
- 2012b 「仏教論理学の歴史的展開に関する一考察」『インド論理学研究』5, pp. 135-196.
- 2013a 「サンブ寺の帰属問題 — サンブ寺はカダム派所属の寺院であるのか —」『真宗総合研究所研究紀要』30, pp. 33-52.
- 2013b 「チャパ・チューキセンゲの教義書」『日本西藏学会々報』59, pp. 67-84.
- 2014 「チベットにおける他者排除 (anyāpoha) 論の形成と展開 — 11-12世紀サンブ系論理学の伝承を中心として —」『インド論理学研究』7, pp. 227-282.
- 2015 「ダルモータラの直接知覚論 — その独自性と理論的背景 —」『印仏研』63-2, pp. 90-95.
- 2018a 「チベット初期中観思想における空性理解 — ゴク翻訳師, トルンパ, ギャマルワ, チャパ —」『日本西藏学会々報』64, pp. 35-54.
- 2018b 「チベット初期中観思想における二諦説 — 二諦の分類の意味をめぐって —」『印仏研』67-1, pp. 188-193.
- 2019 「チベット初期中観思想における二諦説 — トルンパとギャマルワの二諦を巡る論争 —」『真宗総合研究所研究紀要』65, pp. 79-93 (要旨); pp. 1-204 (電子版本文).
- 2020a 「サキャ派中観思想史研究序説 — 師資相承の系譜の分析を中心として」『真宗総合研究所研究紀要』66, pp. 151-155 (要旨); pp. 1-75 (電子版本文).
- 2020b 「チベット中観思想史研究序説 — シャーキャチョクデン造『中観思想史』を資料として —」『大崎学報』176, pp. 31-50.
- 2020c 「初期チベット人学者の二諦説: 後期サキャ派の中観典籍を資料として」『インド論理学研究』12 (2020年2月刊行予定).
- 2021a 「チベット初期中観思想研究序説 — パツァブ翻訳師ニマタクの生涯と事績 —」『法華文化研究』47, pp. 75-162.
- 2021b 「チベット中観思想における二諦説の設定の起源について — 初期チベット人学者の中観典籍を資料として —」『印仏研』70-1, pp. 147-154.
- 2021c 「初期サキャ派中観思想研究 — ソナムツェモ造『入菩薩行論註』第九章を資料として —」『大崎学報』177, pp. 21-75.
- 根本裕史
- 2016 『ツォンカパの思想と文学 — 縁起讃を読む —』, 平楽寺書店.
- 袴谷憲昭
- 1976 「中観派に関するチベットの伝承」『三蔵』117, pp. 1-9.
- 羽田野伯猷
- 1958 「A Historical Study in the Problems Concerning the Diffusion of Tantric Buddhism in India: Advayavajra, alias Mṅgaḥ-bdag Maitri-pa —」『チベット・インド学集成』3, 法蔵館, pp. 166-181.
- 菱田邦男
- 1993 『インド自然哲学の研究 — Tattvasaṃgraha の一考察と Saptapadārthī の和訳解説 —』, 山喜房佛書林.

福田洋一

2018 『ツォンカパ中観思想の研究』, 大東出版社.

船山徹

1990 「部分と全体 — インド仏教知識論における概要と後期の問題点 —」『東方学報』62, pp. 607-635.

松本史朗

1980a 「Ratnākaraśānti の中観派批判（上）」『東洋学術研究』19-1, pp. 148-174.

1980b 「Ratnākaraśānti の中観派批判（下）」『東洋学術研究』19-2, pp. 152-180.

1981a 「ツォンカパの中観思想について」『東洋学報』62, pp. 174-211.

1981b 「Ita bahi khyad par における中観理解について」In: 松本1997, pp. 71-115.

1982 「チベットの中観思想 — 特に「離辺中観」説を中心として —」『東洋学術研究』21-1, pp. 161-178.

1986 「ツォンカパの自立論証批判」In: 松本1997, pp. 247-285.

1989 『縁起と空：如来蔵思想批判』, 大蔵出版.

1997 『チベット仏教哲学』, 大蔵出版.

神子上恵生

1983 「シュバグプタの極微説の擁護 — 知識の認識対象の問題をめぐる —」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』22, pp. 1-17.

1986 「シュバグプタの Bāhyārthasiddhikārikā」『龍谷大学論集』429, pp. 2-44.

御牧克己

1982 「チベットにおける宗義文献（学説綱要書）の問題」『東洋学術研究』21-2, pp. 179-192.

1984 「利那滅論証」『講座・大乘仏教9（認識論と論理学）』, 春秋社, pp. 217-254.

1989 「シュバグプタの『外界成就偈』第59-60偈」『藤田宏達博士還暦記念論集・インド哲学と仏教』, 平楽寺書店, pp. 341-351.

宮崎泉

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

2012 「アティシャの中観思想」『シリーズ大乘仏教6：空と中観』, 春秋社, pp. 138-167.

望月海慧

2015 『全訳アティシャ菩提道灯論』, 起心書房.

2016 『ディバンカラシュリージュニャーナ研究』[博士論文]（未出版）.

山口瑞鳳

1978 「吐蕃王国仏教史年代考」『成田山仏教研究所紀要』3, pp. 1-52.

吉水千鶴子

1991 「ゲルク派より見た「誤った中観説」の担い手たち」『成田山仏教研究所紀要』14, pp. 151-181.

2006 「インド・チベット中観思想史の再構築へむけて」『哲学・思想論集』32, pp. 73-112.

四津谷孝道

1986 「『中観決択』に説かれる自立派と帰謬派への分岐」『チベットの仏教と社会』, 春秋社, pp. 509-546.

2006 「ツォンカパの中観思想：ことばによることばの否定」, 大蔵出版.

Cabezón, José Ignacio

1993 *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thung chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*. 1st Indian edition, Delhi: Sri Satguru Publication.

2007 *Freedom from Extremes: Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*. Boston:

Wisdom Publication.

Frauwallner, E.

1961 "Landmarks in the History of Indian Logic." WZKSO 5, pp.125-148.

Hori, Shin'ichirō

2019 "On the Exact Date of the Pañcarakṣā Manuscript Copied in the Regnal Year 39 of Rāmapāla in the Cathrine Glynn Benkaim Collection." *Bulletin of the International Institute for Buddhist Studies* 2, pp. 49-55.

Jackson, David P.

1987 *The Entrance Gate for the Wise (Section III): Sa-skya Paṇḍita on Indian and Tibetan Tradition of Pramāṇa and Philosophical Debate*. 2 vols. Wien

Kamarid, Dörte

2019 "Introductory Remarks on Pa tshab Nyi ma grags's Commentary of the *Mūlamadhyamakakārikā*." *Sengokuyama Journal of Buddhist Studies* (仙石山仏教学論集) 11, pp. 39-73.

2021 "On Pa tshab Nyi ma grags's Way of Citing the *Mūlamadhyamakakārikā* in His Commentary." *JIBS* 69-3, pp. 155-159.

Kano, Kazuo

2016 *Buddha-nature and Emptiness: rNgog Blo-ldan-shes-rab and A Transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet*. WSTB 91, Wien.

Keira, Ryusei

2004 *Mādhyamika and Epistemology: A Study of Kamalaśīla's Method for Proving the Voidness of All Dharmas*. WSTB 59, Wien.

Krasser, Helmut

1992 "On the Relationship between Dharmottara, Śāntarakīta and Kamalaśīla." In: *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita 1989. Volume 1: Buddhist Philosophy and Literature*, Narita, pp.151-158.

Lang, Karen

1986 *Āryadeva's Catuṣṣataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*. Copenhagen.

Lindtner, Chr.

1982 *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. 1st ed. 1982, 1st. Indian ed. 1987.

Li, Xueszhu

2012 "Madhyamakāvātāra-kārikā." *China Tibetology* 18, pp. 1-16.

MacDonald, Anne

2015 *In Clear Words: Prasannapadā, Chapter One*. 2 vols., Wien: OAW.

Mimaki, Katsumi

1976 *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthiraśiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhāṅgasiddhi)*. Paris.

1977 "Le Grub mtha' rnam bžag rin chen phren ba de dKon mchog 'jig med dban po (1728-1791)*: Texte tibétain édité, avec une introduction." *Zinbun* 14, pp. 55-112.

1982 *Blo gsal grub mtha'. Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités Chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit*. 京都大学人文科学研究所.

Onoda, Shunzo

- 1992 *Monastic Debate in Tibet: A Study on the History and Structures of bsDus grwa Logic*. WSTB 27, Wien. Scherbatsky, Th.
- 1930 *Buddhist Logic*. Vol. 1, 1st. Indian ed. Delhi, 1993, repr. 1994. Steinkellner, Ernst
- 2007 *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapters 1 and 2*. Beijing-Vienna. Tillemans, Tom J. F.
- 1999 *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors*. Boston: Wisdom Publications.
- Vetter, Tilmann
- 1965 *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. I. Kapitel: Pratyakṣam*. Wien. Ye, Shaoyong (叶少勇)
- 2011 『中論頌：梵藏漢合校・導読・訳註』, 中西書局. Yonozawa, Yoshiyasu
- 1999 “**Lakṣaṇāṭikā*: A Sanskrit Manuscript of an Anonymous Commentary on the *Prasannapadā*.” JIBS 47-2, pp. 1-3.
- 2014 “A Survey of the **Lakṣaṇāṭikā*.” JIBS 62-3, pp. 172-178.
- 2015 “sTeng lo tsā ba Tshul khriṃs ’byung gnas: Tibetan Translator of the *Vinayasūtravṛṭṭy-abhidhāna-svavyākhyāna*.” JIBS 64-3, pp. 105-112.
- 2019 *A Textual Study of the *Lakṣaṇāṭikā*. PhD Dissertation, Universiteit Leiden. Yoshimizu, Chizuko
- 1993 “The Madhyamaka Theories Regarded as False by the dGe lugs pas.” WZKS 37, pp. 201-227.
- 2005 “A Tibetan Text from the Twelfth Century Unknown to Later Tibetans.” *Cahiers d'Extrême-Asie* 15, pp. 125-163.
- 2010 “Zaṅṅ Than sag pa on Theses (*dam bca', pratijñā*) in Madhyamaka Thought.” JIABS 32/1-2, pp. 443-467.
- 2014 “Chapter Titles and Divisions of the *Mūlamadhyamakakārikā* in Early Tibetan Commentaries.” *Journal of Tibetology* 9, pp. 183-193.
- 2016a “How Did Tibetans Learn a New Text from the Text's Translators and Comment on It? The Case of Zhang Thang sag pa (Twelfth Century)*.” In: *Cross-Cultural Transmission of Buddhist Texts: Theories and Practices of Translation*. Dorji Wangchuk (ed.), Indian and Tibetan Studies 5, pp. 353-372.
- 2016b “Transmission of the *Mūlamadhyamakakārikā* and *Prasannapadā* to Tibet from Kaśmir.” In: *Around Abhinavagupta: Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century*. Eli Franco/ Isabelle Ratié (eds.), Leipziger Studien zu Kultur und Geschichte Süd- und Zentralasiens 6, pp. 646-663.
- 2020 “Updating Prāsaṅgika and *prasaṅga*.” JIBS 68-3, pp. 87-93. Yoshimizu, Chizuko/ Nemoto, Hiroshi
- 2013 *Zhang thang sag pa 'Byung gnas ye shes, dBu ma tshig gsal gyi ti ka. Part I*. Tokyo: Toyo Bunko. Yoshimizu, Chizuko/ Nemoto, Hiroshi/ Kano, Kazuo
- 2018 *Zhang thang sag pa 'Byung gnas ye shes, dBu ma tshig gsal gyi ti ka. Part II*. Tokyo: Toyo Bunko. Van der Kuijp, Leonard W.J.

- 1983 *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology: From the eleventh to the thirteenth century*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Vose, Kevin A.
- 2009 *Resurrecting Candrakīrti: Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*. Boston: Wisdom Publication.

注

- * 本稿は西沢2021aの続編である。本稿で「前稿」と言及する場合には西沢2021aを指すものとする。
- (1) パツァパ翻訳師の年代及びその生涯と事績については、西沢2021a参照。
- (2) ①分類の基体 (dbye ba'i gzhi), ②分類の意味 (dbye ba'i don), ③名義 (ming gi don), ④数の確定 (grangs nges pa), ⑤定義 (mtshan nyid), ⑥定義を確定する認識手段 (mtshan nyid nges byed kyi tshad ma) の六科段を通じて二諦を解説する流儀を指す。
- (3) thal bzlog (*prasaṅga-viparyaya, 帰謬の反転) とは、後代のゲルク派の僧院においては中観学級の一学課名ともなっているが、四句不生のうちの自不生を巡る仏護、清弁、月称の三者の論争を主題とする議論である。ここで自立派と帰謬派の見解の相異が扱われる。ゲルク派僧院における中観の履修課程とその内容は、西沢2011, pp. 536-538を参照。
- (4) このテキストが『中論パ註』第一章断片に当たることは西沢2021a, p. 83で初めて示された。なおそこで5a22-14b4とあるのは5a22-14b16の誤記であるので修正しておく。
- (5) 西沢2021a, p. 82f. 参照。カダム写本の書体の特徴については、Kamarid 2019, pp. 246-237を参照。
- (6) *sNgags rdzogs dBu ma'i skor gyi dpe dkon thor bu'i rigs phyogs bsgirgs*. In: *Grub mtha' ris med kyi mkhas grub dag gi zhal gsung thor bu phyogs bsgrigs*. gSer ljongs bla ma rung lnga rig nang bstan slob grwa chen mo, [2005], pp. 323-357. Cf. BDRC no. W1KG12980.
- (7) 『中論パ註』第一章の科段については、後述の図7を参照。
- (8) T p. 353.10に ... skye ba dgag pa {ma dpe mi gsal} bzhi pa ... とある箇所は、カダム写本では、13b7に相当するが、そこでは、... skye ba dgag pa ni// bzhi pa ... と問題なく読める (ཡིད་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ།)。なお、同じ頁の三カ所の点線部 (同 p. 353.12, 13, 15) もカダム写本でも空白が置かれているが、テルドク本に記されていない前後の文字は問題なく見える。なおラレン本はテルドク本を踏襲しており、カダム写本を参照していないことが分かる (L p. 58.16)。
- (9) 例えば、T p. 350.8: 'khrul ba'i shes pa [...] du mar bden na ... の [...] の部分は、K 12b12の一行に相当するが、丸ごと欠如している。なお同紙葉の左側は12行見られるが、最後の第12行は第四行目の欄外書込みなので、12b12は右側の最初の行に当たる。
- (10) テルドク本ではカダム写本に見られる欄外書込みは基本的に小文字で表記されているが (例: T pp. 325-326, cf. K 6a), カダム写本では欄外書込みなのに地の文で記されている箇所も見られる。例えば、T p. 328.5f. の tha snyad pa'i dbang du byas na という地の文は、K 6b16では欄外書込みに見られる。興味深い例としては、カダム写本では地の文であるのに、テルドク本では欄外書込みとされる例も見られる。即ち、K 6b3-4: des na rang bzhin ... dgongs pa yin no// の一文は、T p. 327.3-5では欄外書込みである。但し、カダム写本ではこの文章は地の文で表記されているが、前後が丸括弧で括られており、それが欄外書込みであることを示唆していることがテルドク本から読み取れる。なお、テルドク本には写本由来の欄外書込み以外に、校訂者の傍註も小さいフォントで付記されている。前述の ma dpe mi gsal (T p. 353.10) がその一例であり、それ以外にも、T p. 343.18: ... skyon de myed {yod min snyam}// の欄外書込みは、カダム写本には見出されず (同11a1), 校訂者の傍註と思われる。
- (11) 一例を挙げるならば、don dam pa la ya++++ las/ (K 11b4) は、T p. 345.21に、don dam pa la yang gsum

- las/ と明記されている。
- (12) T p. 349.14f: 'khrul ba'i shes pa rags snang du mas snang ba 'gal という一文はカダム写本に欠けている (K 12b4).
- (13) カダム写本とテルドク本のテキスト系統上の関係は定かではないが、カダム写本に見られるテキスト欠落部分がテルドク本でも同様に確認されるところから、テルドク本はカダム写本の不完全な写しの可能性が考えられる。例えば、カダム写本では、四句不生のうち自他二生起否定の科段において、「『中論』の』典拠に結び付けること (khungs dang sbyar ba)」という科段の内容が欠落しているが、その欠落はテルドク本にも同様に確認される (K 14a21; T p. 356.9).
- (14) 『中論パ註』が著作されたのは、パツァブがハスマティに師事して『中論』の改訂や『明句論』の翻訳に従事していた頃であり、前者の翻訳後記からアーリヤデーヴァ (Āryadeva) 王の時代に確定される (西沢 2021a, pp. 83, 103, 126)。前稿でも指摘した通り、アーリヤデーヴァ王はハルシャ王 (Harṣa, 在位1089-1101) の後に登位した人物と推定され、現行のカシュミール王統譜ではウッチャラ王 (Uccala, 在位1101-1111) に当たる。この両者が同一人物であるのか、あるいは、現行のカシュミール王統譜に乱れがあるか定かではないが (西沢2021a, p. 98f), 『中論パ註』の著作はハルシャ王の治世が終わった1101年以後であることは疑いない。これが上限となるが、下限はチベット帰国年の1112年頃なので (同 p. 110), 1101-1112年頃の著作ということになる。筆者の想定では、同じくこのアーリヤデーヴァ王の時代、ハスマティに師事する前に、ティラカカラシャの下で『入中論』を翻訳、さらに、ハスマティに師事した後で、スークシュマジャナの下で『四百論』及びその月称註を翻訳した。それ故、アーリヤデーヴァ王の時代に、ティラカカラシャ→ハスマティ→スークシュマジャナの順で師事したことになるので (同 p. 100f), 『中論パ註』の著作は、1101-1112年の丁度中間頃となる。今は便宜上1105年頃の著作と想定しておく。
- (15) 『中論パ註』の科段は、『カダム全集』所収の『中論パ註』のテキストの冒頭に『カダム全集』の編者により作成された比較的詳しいものが付されており (KS 11, pp. 8-27), 他にも、ラルン本目次 (dkar chag) pp. 1-2; Kamarid 2019, pp. 250-251にも全体の簡略な章立てが紹介されている。
- (16) ラルン本の校訂者により指摘されている通り、このテキストは完本ではなく、写本には欠落が存在している。L p. 374.10-12の傍註によれば、欠落部分は、第二十一章の途中から始まり第二十二章の全体と第二十三章の冒頭部まで及んでいる。写本のフォリオ番号では、第84フォリオと第85フォリオの間に当たる。写本上ではフォリオ番号は連続しているが、テキストは欠落しているので、『中論パ註』とこの『明句論パ註』と『パツァブ口訣』の三つの写本を一つの写本として転写する際には既にこの部分は欠落していたことになる。
- (17) この点は既に Yoshimizu 2014, p. 185に指摘されている。
- (18) パツァブの一連の著作及びタンサクパの『明句論註』とマチャの『中論註』の章立てについては、既に吉水千鶴子氏の先駆的な研究 (Yoshimizu 2014) があり、『パツァブ口訣』に見られる章立ての設定が『明句論パ註』に見出され、さらにタンサクパやマチャにも受け継がれていることが指摘されている。拙稿 (西沢 2021b, p. 152) でも『パツァブ口訣』を資料として『中論』二十七章の章立てについて多少論じたが、吉水氏と同論文を見落としていたので、この場を借りて補っておきたい。
- (19) 略示では蘊と界の否定とあるが (同53a3), 詳説では、蘊と界と処の否定とされる (同53a19)。
- (20) sdom ni[/] gnyis tshan yan kar lnga tshan dang// bzhi tshan drug tshan gsum tshan dang// gnyis tshan gnyis dang re re pa// gnyis kyiis bstan chos don kun bsdu// (L 389)
- (21) de dag las (1) rab du byed pa dang po gnyis khyad par brgyad car ram dngos su gsum bkag go// (2) yan kar gcig gis dbang po yod zer ba bkag go// (3) de nas rab du byed pa lngas phung po dang khams bkag go// (4) rab byed bzhis [bda]g (cf. 53b9) dgag pa'o[/] (5) de nas rab byed drug gis dngos po rnams kyi ngo bo 'gog pa'o// (6) de nas gsum gyis dus dgag pa'o// (7) de nas gnyis kyiis srid pa'i rgyun

- 'gog pa'o// (8) de nas gnyis kyis stong pa nyid kyi phyogs la ha cang thal ba spong ba'o// (9) de nas gcig gis chos can rten 'brel ston no (L; sten to K)/[/] (10) de ni che long gi 'brel lo// (L 389)
- (22) bar sdom la// rkyen dang 'gro 'ong skye mched dang// phung khams 'dod chags chags pa dang// 'dus byas las dang byed pa po[/]/ len po blang bya bud shing mye// sngon phyi bdag byas gzhan byas dang// 'du byed phrad dang rang bzhin dang// bcings thar las 'bras bdag dang chos// dus dang rgyu 'bras 'byung 'jig dang// de bzhin gshegs dang phyin ci log// bden dang mya ngan 'das pa dang// srid pa'i yan lag rnam dang ni// de bzhin lta ba brtag pa'o// (L 389) ここに列挙された章名は後続の「B1. 『中論』二十七章の章名の提示』」の箇所て散文て明示されている。
- (23) yan lag gi sdom la/ de la dang po nyi shu lngas// khyad par drug pas (las KL) khyad par can// rten 'byung bdun pas (pa'i KL) lta ba rnam// myi 'byung de mthong phan yon no// (L 389f.) このパラフレーズが『明句論タン註』に見られ、二カ所のテキスト修正もそれに基づく。同9b2: rab tu byed pa nyer lngas khyad par bshad// nyer drug pas khyad gzhi rten 'brel// nyer bdun pas de mthong pa'i phan yon 'chad do//. 西沢2021b, p. 152, n. 7参照。
- (24) dang po rkyen brtag pas ni skye ba bkag na 'gag pa lastsogs pa [dgag pa?] zhar la grub par dgongs nas thog mar skye ba mu bzhis bkag pa yin no// (L 390) lastsogs は la sogs の旧字体であるが、本稿では la sogs に直さずそのまゝの形で表記しておく。
- (25) brjod bya'i don gtan la dbab pa la gnyis/ khyad par [gyi] gzhi (bzhi KL cf. 87b4) rten cing 'brel par 'byung pa'o// khyad par la yang gtso bo dang phal pa gnyis so// gtso bo la yang skye ba med pa dang/ 'gro 'ong med pa gnyis te/ de yang 'gro (L; 'dro K) 'ong brtag pa dang/ rkyen brtag pas bstan pa las/... (L 260)
- (26) 『パツァブ口訣』ではこの第二組は「感官の否定 (dbang po dgag pa)」と記されていた。また直後の第三組では「蘊と界と処の否定」と明記されており、処の否定が重複することになる。それ故、これは「感官」の誤記の可能性も考えられるが、『明句論パ註』では章頭で「処の否定 (skye mched dgag pa)」と明記されているので (同69a20)、テキスト通りに訳しておく。
- (27) ここで引用符 zhes の前が、dang という語で終った中途半端な記述をしており、口承情報ではなく何らかの典籍から引用した記述のように見える。この点は検討課題である。
- (28) de ltar bshad pa gnyis kyis gtso bo bstan la/ khyad par {phal (K; thal L) ba} lhag pa rnam kyis 'chad do// de la yang bdun te/ (1) skye mched dgag pa dang/ (2) phung po dang khams dang skye mched dgag pa dang/ (3) bdag dgag pa dang/ (4) ngo bo dgag pa dang/ dus (dug KL) dgag pa dang/ (6) rang bzhin dgag pa dang/ (7) srid (srin KL) pa'i rgyun dgag pa dang zhes **slob dpon** zer ro// (L 305)
- (29) de ltar rtsa ba dang phal pa'i sgo nas khyad par bshad nas/ khyad par gyi gzhi rten cing 'brel bar 'byung ba 'chad do// 'di la gnyis/ srid pa'i yan lag brtag pa dang/ lta ba brtag pa'o// (L 385)
- (30) 梵仏研 III, p. 105参照。以下、特に断わらない限りは、インド人学者の年代は同書に基づく。
- (31) パーヴェイヴェーカには複雑な著作問題・呼称問題があるが (梵仏研 III, p. 215, n. 17)、本稿ではこの問題には立ち入らず、便宜上、チベットの伝承で Legs lden 'byed と称される人物に対して、梵語では Bhāviveka、漢訳では清弁という呼称を採用しておく。
- (32) 『明句論パ註』59a21-22: de ltar {grangs (L; drangs K)} nges par bstan nas go rims (K; rim L) nges pa skye ba dgag pa ni gtso bo yin pas dang por bstan la/ lhag ma rnam ni snga ma snga ma ni rags la phyi ma phyi ma ni phra bas rags pa dang phra ba'i go rims so (K; rim mo L)// (L 259f.)
- (33) 『明句論パ註』59a22-b1: 'di rnam kyis bsdu nas don 'di bstan te/ bdag rnam pa gnyis dgag pa dang/ gsung rab kyi gzhang btsugs pa dang/ rten cing 'brel bar 'byung ba'i khyad par dang/ de'i phan yon no//

(L 260)

- (34) 『中論』の章立てについては、ツォンカパの『中論註疏正理海』全体の科文を紹介した長尾1953があるほか、桂2013では、それを踏まえて『中論』の構成について示唆に富んだ分析を与えている。パツァブは『明句論パ註』では縁起を主軸とする解釈を採用したが、ツォンカパは『正理海』において図6に見られるような無我を主軸とした科段設定を行っており（桂2013, pp. 157-159）、パツァブとツォンカパの間には『中論』の構成について解釈の相異があったことを読み取ることが出来る。
- (35) don gnyis pa gzhung gi don la rab du byed pa nyi shu rtsa bdun las/ ... (L 19; T 323)
- (36) 『中論』の最初の八章については、丹治1983では、『明句論』を始めとする一連のインドの註釈の章頭に見られる記述を資料として『中論』の構成について論じている。
- (37) de'i rjes la 'di ston pa'i 'brel ci zhe na/ gong du rten 'brel yang nas yang du bstan pa la rten 'brel gyi (L; kyi K) don ma bshad pas don ci la zer snyam du dogs pa ste/ de dgag pa'i phyir de'i rjes la 'di gsungs te rten 'brel gyi (kyi KL) don bstan pa'i phyir te (L; ste K)/ ... (L 230)
- (38) 奥住1988, p. 837; 丹治2006, p. 229参照。
- (39) ci'i phyir tha mar 'di bstan ce na/ mdo las gang gis rten cing 'brel par 'byung ba shes pa de/ sngon dang phyi ma'i mtha' la mi rtog go zhes gsungs pas na rten 'brel brtag pa'i rjes la lta ba brtag pa bstan to// (L 231)
- (40) 奥住1988, p. 867; 丹治2006, p. 270参照。
- (41) この箇所は現行の梵文及び蔵訳は以下の通りである。

Skt. tasya kāni saṃbandhābhidheya-prajñānāni praśne/... (Pras p. 2.5f; MacDonald 2015, p. 116.3)

Tib. de'i 'brel pa dang brjod par bya ba dang/ dgos pa'i dgos pa dag gang yin zhes 'dri na/ (Pras D 2a1-2; P 2b1)

『明句論』の後続の文章には、関係 (saṃbandha) と主題 (abhidheya) と目的 (prajñāna) の三つしか解説されておらず、カシュミール写本ではその通りにその三つしか記していないが、インド写本では、さらに、「それ (= 目的) の目的」を示す tat-prajñāna という語が付加されており、この箇所を如何に読むべきなのかということがこの箇所論じられている。所引の記述から両写本の読みは以下の形を取っていたと推定される。

カシュミール写本: saṃbandhābhidheya-prajñānāni [= 現行の上記梵文の読み]

インド写本: saṃbandhābhidheya-prajñāna-tatprajñānāni

注. この箇所は諸写本に種々の異読を示す。MacDonald 2015, p. 116, n. 10参照。

パツァブのこの記述は簡略過ぎるので、先に問題の所在を明らかにしておく。まずカシュミール写本の読みの場合、冒頭での問いは「著作の関係・主題・目的は何であるのか」ということになるが、最後の目的に対する回答として『明句論』の本文では「涅槃」が立てられている (Pras p. 4.1)。しかるに、この涅槃は目的の他に更に目的の目的 (= 究極の目的) を立てる後代の解釈では、目的ではなく、目的の目的を意味するものであった。その場合、肝心の目的とは何かという問いの回答が『明句論』の本文には明瞭に説かれていないことになる。他方、インド写本の読みの場合では、冒頭の問いは「……目的と目的の目的は何であるのか」ということになるが、その場合には、目的の目的は本文に「涅槃」と説かれているが、目的は直接的に説かれていないことになり間接説示になると云ってこの二つの写本の読みの何れにも問題があることを指摘しているのである。そして、ここには明記されていないが、パツァブの解決法は、彼の現行の蔵訳に明確に見出すことが出来る。還梵した形で示すならば、以下の通りである。

現行の蔵訳の還梵: saṃbandhābhidheya-prajñāna-prajñānāni [= パツァブの読み]

端的には本文に説かれている涅槃は目的ではなく、目的の目的である以上、その問いもそれに合致した読

みでなければならないというものであった。しかるに、この問題は、パツァブが目的と目的の目的の二つを立てる後代の解釈に引きずられている点にある。恐らく月称の時代にはまだ二種の目的を立てる流儀が成立していなかったので (Yoshimizu 2016b, p. 656, n. 41), 月称自身は涅槃を目的の目的ではなく、単なる目的として立てていたのであろう。その意味でパツァブのこの訳は端的には誤訳と断じてよい。

このように、この件はパツァブが時として写本の読みに従わずに後代の解釈に引きずられて恣意的に翻訳している可能性があることを示唆しているので、パツァブの翻訳を依用する際にはその点に留意する必要がある。なお、パツァブによれば、『明句論』には目的の目的は直接に明示されているが、目的は記されていないことになるので、『明句論バ註』では、それを補足して「目的は他者に〔主題である縁起を〕理解させるためである」(同56b16)と解説している (Yoshimizu 2016b, p. 656)。なお、この箇所の筆者の解釈は、Yoshimizu 2016b, pp. 645-657に多くを負っているため、その旨明記しておく。

- (42) Kha che'i dpe la **de'i dgos pa** ces (K; ci L) bya ba med pas de'i lan yang dkyus las myi gsal la/ rGya dpe la de yod pas de'i lan yang shugs las 'debs so// (L 246) Yoshimizu 2016b, p. 654には英訳とテキストの転写が提示され、Kha che'i dpe に対する言及がもう一箇所 (同61b8) あることも併せて指摘されている。
- (43) 前稿では、『中論』の翻訳後記は訳出したが、『明句論』の翻訳後記は『中論』のそれとほぼ同様の内容であったので、全体の翻訳は割愛して共訳者名の違いに言及するに留めた (西沢2021a, p. 103f)。しかし、割愛した『明句論』の翻訳後記にカシュミール写本への言及があることを書き漏らしていたので、ここで改めてその全体を訳出することで補足しておく。併せて翻訳後記の冒頭部に付されている偈文も訳出しておいた。ラサでの改訂の箇所は西沢2021a, p. 114に訳出済であるが再録しておく。
- (44) 『中論』は、その題目 *Prajñā-nāma-mūlamadhyamaka-kārikā* (Tib. *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa Shes rab ces bya ba*, lit. 「智恵」と云われる根本中頌) から往々に「智恵」と略称される。これは同書が智慧波羅蜜を主題とするためである。なお『中論』の題目については、斎藤1988, pp. 34-39に詳しい。
- (45) 同じくハスマティと共に改訂した『中論』の翻訳後記では、「ラトナグプタ寺の中央 (dbus) において……『[中論] 註・明句』と照合して改訂された」と記されており (西沢2021a, p. 103), 翻訳場所に関して微妙な表現の違いがある。『明句論』の翻訳と『中論』蔵訳の改訂は同じ時期に同じ場所で一緒に為されたのではなく、前後して別の場所で為された可能性も否定できない。
- (46) この表記の修正については、西沢2021a, p. 103f. 参照。
- (47) Ruegg 2000, p. 45では、nyi 'og shar phyogs という語は “eastern borderland” と英訳され、Yoshimizu 2016b, p. 654でもその訳が踏襲されているが、西沢2021a, p. 154, n. 162に指摘したように、ここで nyi 'og という語は「辺境」の意味ではなく、「インド」の意味で解釈すべきである。
- (48) ここには筆受者の名前が提示されているが、このことは当時パツァブに弟子がいたことを示唆している。「ラマ」の名前を有する者とは、例えば、「チューキラマ (Chos kyi bla ma)」というように、名前の一部に「ラマ」の語を有する者を指す。
- (49) 『明句論』の翻訳後記の和訳 (後半部のみ) と校訂テキストは、西沢2021a, pp. 148f, n. 107; 155, n. 166に挙げたが、校訂に不十分な点があったので、チョーネ版 (C) も校合して新たに校訂したテキストを挙げておく。底本是北京版である。略号は西沢2021a 末の略号表を参照されたい。

gsung rab rgya mtsho bsrubs byung de nyid bdud rtsi'i snod//

Shes rab ces bya snang byed Tshig gsal rin chen sgron//

bsgyur las dge ba gang bsags de yis (DC; yi PNG) Nyi ma grags//

lta thibs spangs te spros bral (DNGC; sos thap (?) P) mkha' la 'gro bar shog//

Kha che'i grong khyer dPe med kyi dbung (PNG; dbus DC)/ Rin chen sbas pa'i gtsug lag khang gi 'dabs su/ rGya gar gyi mkhan po rtog ge pa chen po/ Ma hä su ma ti'i (DNGC; ta'a P) zhal snga nas dang/ Bod

kyi lo tsā ba Pa tshab (DNG; Ba chab P; Ba tshab C) nyi ma grags kyis Kha che'i dpe dang mthun pa ltar bsgyur/

phyis Ra sa Ra mo che'i gtsug lag khang du Kha che'i mkhan po Ka na (PNG; ṅa DC) ka warma (barma DC; warba PNG) dang/ Bod kyi lo tsā ba de nyid kyis Nyi 'og shar phyogs kyi dpe dang gtugs shing legs par bcos te gtan la phab pa'o// //

khungs rnams ji ltar grags bzhin bris//

'grel pa sgra don bzhin bsgyur la//

phyin chad (PNC; chang DG) skad gnyis 'byung srid na//

gzu bor byos la dpyad par rigs//

[注. デルゲ版及びチョーネ版は第二脚と第三脚が逆転している]

yi ge pa ni bla ma'i ming can dag gis bris[/] bkra shis// / D, C om. *...*

- (50) Yoshimizu 2014, p. 185, n. 10; 2016b, pp. 654-658, esp. 655参照.
- (51) この可能性もまた既に Yoshimizu 2014, p. 185; 2016b, p. 657f. に指摘されている.
- (52) この e de/ede pa を la sogs pa に同定することは、疑問符付きで Dreyfus/Drongbu 2010, p. 399, n. 19 でなされ、続く Yoshimizu 2014, p. 185; 2016b, p. 651, n. 26 で ādi という梵語が提示された。但し、その確たる根拠はまだ提示されていないので、ここで二三資料を提示することで確認しておく。第一の資料は、同一の科段名に見られる la sogs pa が ede pa に換言されている例であり、spyr brtag pa byas pa'i sgo nas skye ba lastsogs (= la sogs) pa dgag pa [22b18] という科段は、後続の文章では、spyr brtag pa byas pa'i sgo nas skye ba ede pa'i (read: pa) dgag pa [23a5] と換言されている。第二に、MK 17.7a: myu gu la sogs rgyun gang ni という一脚は、『中論パ註』では、sems ede pa rgyun gang gis ni [35b9] とパラフレーズされている。前後して提示された同一の文章で換言されている例としては、gzung 'dzin dang 'dod chags lastsogs pa [13a3] は、直後で gzung 'dzin dang 'dod chags ede pa [13a4] と換言されている。
- (53) 例えば、gzhan las skye na sa rba las sarba skyes par thal lo// 「他から生ずるならば、一切から一切が生ずることになる。」(同62b5) という文章など、thams cad という蔵語を使用せずに、わざわざ sarba (= sarva) という梵語を使用している。他にも、Yoshimizu 2016b, p. 651, n. 27には、buta (= buddha); bode (= bodhisattva) の用例が紹介されている。
- (54) 吉水氏はこの章立ての設定をパツァブとチベットにおける彼の周辺の人々の創出と解釈しているが (Yoshimizu 2014, p. 188)、前述した通り、文中に「尊師」の教示であることが明記されているので、尊師カナカヴァルマンの解釈とすべきである。
- (55) パツァブのラサ入りの年代については、西沢2021a, p. 113を参照。同 p. 134f. にはパツァブの略年表を提示したので、併せて参照されたい。
- (56) MAV 220b3-4: nyan thos sangs rgyas 'bring rnams thub dbang skyes//; 『明句論パ註』56b7-8: thub dbang las skyes nyan thos sangs rgyas 'bring//
- (57) 吉水氏は、『中論パ註』には奇妙なことに『明句論』からの引用がないことを指摘し、パツァブは『中論』と『明句論』を翻訳する前に、『中論パ註』を著作したと推測しているが (Yoshimizu 2020, p. 92, n. 5)、筆者もその見解に賛同する。他方、『中論パ註』には『中論』の語句が pratika として引かれているが、もしこの想定が妥当であれば、それはパツァブの改訂が入る前のルイギェルツェン等の旧訳と推定される。その場合にはパツァブは一体何処で『中論』の旧訳を入手したのかという問題が新たに浮上してくる。
- (58) タンサクバの年代については、Yoshimizu/Nemoto 2013, pp. x-xv に論じられており、ca. 1100-1180という年代が提唱されている。但し、タンサクバの年代を考える上で基となるパツァブの年代は、1055?-1045? とされるので、両者の間には凡そ四十五歳もの年齢差があったことになるが、それには従い難い。タンサクバ

の年代を考証するに際しては、①パツァブの直弟子の一人であることと、②後述するように、『明句論タン註』に見られる東方三論者 (shar gsum pa) に対する批判は恐らくはチャバ (1109-1169) を念頭に置いたものであることの二点が要点となる。その場合、パツァブの推定年代 (ca. 1070-1140) から30年程後方にずらした ca. 1100-1170をタンサクパの年代として暫定的に想定しておく。

- (59) Yoshimizu/Nemoto 2013, p. xxxi 参照。
- (60) 『明句論』の翻訳後記に筆受者の名前が明記されている点からも、その時分には、パツァブに弟子衆が存在していたことが窺われる。
- (61) 帰謬派と自立派については多くの論文が著されており、*The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction: What Difference Does a Difference Make?*. Georges B. J. Dreyfus/ Sara L. McClintock (eds.), Boston: Wisdom Publication, 2003という論文集も刊行されている。但しその分類の起源について、特にパツァブやタンサクパ等の初期チベット人学者の原典資料を用いて論じたものは稀少である。ここでは吉水2006, pp. 79-83; Dreyfus/Drongbu 2010, pp. 393-395を挙げておく。
- (62) この点については、佐藤1976, p. 3, n. 7参照。
- (63) gang dag dbu ma pa la thal rang gnyis su 'byed pa ni/ Bod kyi lugs yin gyi rGya gar na med do// zhes zer ba ni/ rang gi blo gros kyi 'jug pa rtsing pos gzchung lugs rnams kyi mi 'dra ba'i khyad par phra mo mi 'byed pa'i mkhas pa snga ma'i legs bshad la phrag dog pa'i gdon gyis brlams pa'i bag chol (read: bab col) yin pas rna ba yang gtad par mi bya'o//
- (64) gangs ri'i khrod kyi phyi dar gyi mkhas pa rnams dbu ma pa la thal 'gyur ba dang rang rgyud pa gnyis kyi tha snyad byed pa ni *Tshig gsal* dang mthun pas rang bzor mi bsam mo//. 長尾1954, p. 111; 西沢2013b, p. 83, n. 22; ツルティム・藤仲2017, p. 16参照。同様の記述は『道次第小論』にも見られる (Toh 5393, bKra shis lhun po ed. 165a5-6)。
- (65) 'thad sbyor の語義は不明。thal sbyor (i.e., thal ba dang sbyor ba) の誤記と解して暫定的に「帰謬と〔自立〕論証」と訳しておく。具体的には、帰謬を説いた仏護と月称、自立論証を説いた清弁の三者を指す。
- (66) この四つの設定の内容は『大定説書』には明記されておらず委細不明である。臆測の域を出ないが、ジャムヤンシェーパが先行する文章 (同 p. 395.3-5) で言及しているパツァブの『中観問答集』所収の中観に関する問いを念頭に置いたものである可能性がある。この『中観問答集』は現存しており、委細は後で紹介するが、それには六つの問答が収録されている。しかるに、『道次第相承伝』(1787年造)等の後代の史書にはそのうち四つしか記載されておらず、ジャムヤンシェーパが見ていたのは『中観問答集』それ自体ではなく同じく四つの問答を記載する後代の何らかの二次資料であり、その四つをここで念頭に置いている可能性がある。この点は検討課題であるが、参考までに『道次第相承伝』に引かれている四つを挙げておく：①中観説の基道果の三つの設定、②中観の見解の否定対象、③その否定対象を否定する正理、④中観の見解を修習する際の加行・本行・後行の三つ。委細は、西沢2021a, p. 87, n. 38を参照。
- (67) この注目すべき記述を最初に紹介したのは恐らくは松本史朗氏である (松本1981a, p. 207, n. 1)。続く、Mimaki 1982, p. 45, n. 110 においても松本1981aを受けて同様の指摘をしている。
- (68) thal 'gyur ba/pa は七カ所 (10b18; 10b19; 11a10; 13a11; 13b19; 47a22; 48a4), rang rgyud pa は十カ所 (6a7; 6b16; 7b14(2); 8a5; 8a15; 11b20; 13b19; 47a21; 48a4) [注。フォリオ番号の後の丸括弧内に記された数字は同じ行に用いられている回数を示す] で用いられている。この二つの用語が『中論パ註』に使用されていることは、既に西沢2017b, p. 100, n. 1に一覧にして提示したが、誤記を含んでいたため、修正しておく。
- (69) この用例は Yoshimizu/Nemoto 2013, p. xviii に指摘されている。
- (70) Yoshimizu 2016b, p. 652では、これを梵語の pare と捉えて、“some others” と訳しているが、これは Parahitabhadrā の略称と捉えるべきである。pa ra と pa ra he ta の用例については、西沢2021a, p. 83, n. 25

を参照。Hasumati を Hasu と称したり（Yoshimizu/Nemoto 2013, p. 107, 3-5）、Kanakavarman を Kanaka と称するなど、インド人名の最初の二三文字を取って略称とすることは往々に見られる。

- (71) Bhāviveka の表記とその著作については複雑な問題があり、その点は江島1990に詳説されているが、Bhavyakirti の表記は江島1990にも言及されておらず他書に類例を見ない、この点について吉水氏は、この表記はハスマティの口頭の教示によるもので、密教学者である Bhavyakirti と中観論師の Bhāviveka を同一視ないし混同してパツァブに教示したのではないかという解釈を提示している（Yoshimizu 2016b, p. 651）。他方、パツァブとはほぼ同時代人でありヴィクラマシーラ寺で修学を積んだ sNur Dhar ma grags は、**Lakṣaṇāṭikā* において一貫して Bhāviveka の語を使用しており（Yonezawa 2019, pp. 63-67, 72）、当時のインドにおいて Bhāviveka の呼称が定着していたことが確認される。参考までに『中論パ註』で用いられている清弁の表記を一覧にしておこう：Bha phya kir ti [3b5, 3b8, 4a10]；'Ba phya kir ti [3b6, 3b21, 4a5, 13a13, 13a16]；'Ba phya [4a5]；sKal ldan grags pa [14a6, 14a10(2), 14a21, 14b4, 14b6]。Bha/'Ba の表記の乱れはあるが、Bhavyakirti とその省略形と思われる Bhavya の二通りの音写表記と Bhavyakirti を訳した sKal ldan grags pa の合計三通りの表記が使用されている。このうち、Bhavya の表記が Bhavyakirti の省略形であることは以下の記述から読み取れる。『中論パ註』4a5: ... 'Ba phya kir ti'i bsam pa blangs te sun dbyung ba ni/ slob dpon Zla grags ni 'Ba phya nyid kyi ltar na ... 他方、吉水氏により指摘されている通り、『明句論パ註』ではこの何れの表記も消失し、Legs ldan 'byed の表記に統一されている（Yoshimizu 2016b, p. 651f）。その変化の背景については、恐らくパツァブはラサで『明句論』の校訂作業を行なっている際に、前伝期に訳出されていた『般若灯論』等、Legs ldan 'byed の表記が見出される何らかのテキストを披見していた可能性が考えられる。筆者の想定では当時ラサには前伝期に訳出されていた写本大蔵経のコレクションが保存されており、パツァブは校訂作業を行なう際に既に翻訳があるものはその訳語を使用したことを『明句論』及び『入中論』の翻訳後記において自ら述べている（西沢2021a, p. 114f, n. 163）。

- (72) de la spyir dBu ma'i rtsa ba la 'grel pa mang po yod pa las bzhi Bod la yod de/ (1) Bu ta bha (KL; read: pa) li tas dang por mdzad de thal 'gyur du (L; da K) bkral/ (2) rGa la (K; Ka la L; read: Ga las) 'jigs myed Klu sgrub (L; grub K) nyid kyi mdzad par grags na yang Pa ra na re min (L; men* K) zer/ (3) Bu ta ba li ta'i gting la Bha phya kir tis Shes rab sgron ma mdzad par sngar gyi (L; kyi K) thal 'gyur sun phyung nas rang rgyud du bkral/ (4) de'i physis Zla grags kyi rang rgyud sun phyung nas Bu ta pa li [ta'i] gzhung bskyangs te thal 'gyur du bkral (K; bkal K) ba dang bzhi'o// (L 11)

* men という表記は、正書法では min であるが、写本には五カ所（3b7, 5a12, 6a14, 43a18, 44a16）で使用されているので、単なる写本の誤記ではなく古い書体として認められるのかもしれない。

この箇所は Yoshimizu 2016b, p. 652 に英訳とローマ字転写が為されている。

- (73) 江島1980, p. 16参照。

- (74) 斎藤2003, p. 165f. 参照。

- (75) don gnyis pa ngag gi don gyi sgo nas bshad pa la bzhi ste/ rang bzhin med par bsgrub pa la dngos po yod par smra ba rnam kyi brtsad pa dgod pa dang/ brtsad pa de'i lan rang rgyud du smra ba'i dbu ma pas (LT; bas K) gdab cing rang rgyud kyi 'dod pa brjod pa dang/ rang rgyud pa'i bsam pa blangs (KL; blang T) te Zla grags nyid kyi sun dbyung ba dang/ Klu sgrub (LT; grub K) kyi dgongs pa thal 'gyur smra ba'i dbu ma nyid du Zla grags rang gi 'dod pa brjod pa'o// (L 22f; T 325)

- (76) thal 'gyur smra ba'i dbu ma という語は直訳すれば「帰謬を説く中観」という意味であるが、この後が直前の rang rgyud du smra ba'i dbu ma pa という語と対比的に使用されていることを考慮するならば、thal 'gyur du smra ba'i dbu ma pa から du と pa を除去した省略形と解釈すべきである。

- (77) slob dpon Klu sgrub kyi dgongs pa thal 'gyur pa yin pa nyid du Zla grags rang gi lugs rnam par bzhag

- pa ston pa 「尊師龍樹の密意は帰謬派〔説〕に他ならないと月称自身の説を設定することを説示すること」
- (78) 帰謬派の開祖として仏護と月称の何れを立てるのかについてはゲルク派では解釈の相異があるが(西沢2017b), この表現を見る限り, レンダワは月称ではなく仏護を立てていたことが分かる.
- (79) 同様の記述は同じくレンダワの『二諦枢要』にも見出される(同 p. 164f.).
- (80) dmigs phug pa は『蔵漢大辞典』(蔵漢)には記載されておらず意味が定かではない. Cabezón 1993, p. 82 では “insistent” と訳し, ツルティム・藤仲2001, p. 107では「特に取り上げた」と dmigs bkār の意味で解している. phug pa は「穿つ」という意味の動詞 'bigs pa の過去形であり, dmigs は「孔」を意味する dmig bu の意味かと思われる(蔵漢 p. 2142). その場合, dmig<s?> phug pa は「孔を穿った」の意味であり, ここでは「徹底的」を意味すると解釈しておく.
- (81) Cabezón 1993, p. 81f.; ツルティム・藤仲2001, p. 106f.に翻訳があるが, ここには拙訳を挙げる. 文中の thal 'gyur/ rang rgyud という語を前者は Prāsaṅgika/Svātantrika と, 後者は「帰謬論証/自立論証」と訳しているが, 直後に述べるように, 学派や論証方法ではなく, 「帰謬派説/自立派説」という宗(学説)を含意している. 但し, 訳としては「帰謬/自立」と直訳しておく.
- (82) 西沢2017b, p. 97参照.
- (83) この用語は, 既に初期サンブ系学者の一人であるギャマルワ (rGya dmar ba Byang chub grags, ca. 1080-1150) の中観綱要書にも見出される古い表現で, 龍樹・提婆師弟を表わす「元祖の中観派 (gzhung phyi mo'i dbu ma pa)」と対比的に使用される表現である(西沢2019, p. 128f.). ギャマルワの段階では, この分派としては, 幻喩派と不住派の二つの分派等が念頭に置かれていたが, チャンキヤは, 帰謬派と自立派の二つの分派を含意している.
- (84) このことは, “insofar as I have checked” という限定付きだが, 既に Yoshimizu/Nemoto 2013, p. xviii, n. 53に指摘されている. この件は筆者も改めて『明句論バ註』に確認した.
- (85) テキストには, sun 'don pa ltar snang ba byed cing とあるが, これは, 「疑似論駁 (duṣanābhāsa, sun 'byin ltar snang)」を行なったという意味.
- (86) 'Grel ba tshig don gsal ba 'di mdzad pa'i dgos pa ni slob dpon Klu sgrub (L; grub K) kyis rTsa ba shes rab mdzad kyang skye bo blo gros blun pa dang don zab pa gnyis kyi rgyu mtshan gyis de'i don ma rtogs pa la/ (1) slob dpon Sangs rgyas bskyangs kyis rtsa ba'i 'grel ba mdzad/ de'ang don zab pa dang tshig don mi gsal bas de'i don go bar ma gyur nas/ (2) slob dpon Legs ldan 'byed (byed KL) kyis Sangs rgyas bskyangs sun 'don pa ltar {snang ba} byed cing rtsa ba'i 'grel ba mdzad do// (3) Bu ta pa li tas mdzad pa'i don ma (la KL) go ba'i rgyus skye bo rnam slob dpon skyes bu (L; pu K) dam pa smad na ngan 'gror (L; 'dror K) yang 'gro (L; 'dro K) la/ don chen po bla na med pa'i byang chub las kyang nyams te de stong pa nyid kyi lta ba ma (bas KL for ba ma) thob pa'i phyir ro// de bas na ngan 'gro (L; 'dro K) las bzlogs pa dang/ yang dag pa'i lta ba la dgod pa'i ched du slob dpon Zla grags kyis rTsa ba (ba'i KL) shes rab kyi 'grel ba mdzad do// (L 238)
- (87) Dreyfus/Drongbu 2010, pp. 393-395; Yoshimizu/Nemoto 2013, p. xviii, n. 53参照.
- (88) 例えば, 『中論バ註』や『明句論バ註』では, buddha が buta, bodhi[sattva] が bote, parahita が, pa ra he ta と音写されており, dh/t と i/e の規則的交替が見られる. さらに ā/e の母音交替があったとするならば, ādi が ede と音写されているのは理解できる. 恐らく当時のカシュミール方言が反映されているのであろう.
- (89) この「帰謬証因」という語はパツァプは『中論バ註』において使用していないが, ジャヤーナンダは『入中論註疏』において使用している. MAVT 120b6: des na 'jig rten pas khas blangs pa tsam gyi sgo nas khyab pa grub pa yin gyi tshad mas ni ma yin pas thal 'gyur gyi gtan tshigs kyis gzhan gyi phyogs sun 'byin pa

- ci ltar mi rigs she'o//「それ故、世間の者により承認されたことだけを通じて遍充が成立するのであり、認識手段によって〔遍充が成立するの〕ではないので、帰謬証因により他者の主張を論駁することがどうして妥当でないことがあろうか、と云う。」
- (90) 『入中論註疏』281a6, 281b6, 282a2-3(2)参照. rang rgyud du smra ba (282b3) という表現も用いられている。同書に rang rgyud pa 等の用語が使用されていることを最初に報告したのは、恐らくは、小川一乗氏かと思われる（小川1984）。
- (91) アティシャの年代は史書により異説が見られるが、ここでは『青冊』に従い、水午年（chu pho rta, 982）に生誕（同 p. 303）、木午年（shing pho rta, 1054）に逝去（同 p. 319）とする。
- (92) その翻訳事情については、西沢2021a, pp. 117-120参照。
- (93) 但し、K. Vose 氏は、ジャヤーナンダがパツァアの『入中論』の翻訳を知っていたことに対しては否定的な解釈を提示している（Vose 2009, p. 54）。このことは今後の検討課題としておく。
- (94) Kuijp 1993, p. 191にはこの奥書が英訳されており、この語の直前の khyad par という語を寺院名の一部と解釈しているが従わない。
- (95) MAvṬ D 365a5-6/ P 443a1-3: longs spyod phun sum tshogs pa lha yi yul dang mtshungs// chos rgyal gdung mi 'chad par 'byung ba'i Mi (P; Me D) nyag yul// chu bo rMa yi ngogs (P; dogs D) dang Ri bo rtse lnga'i 'dabs// rgyal po'i pho brang dpung gi (D; om. P) tshogs bcas (D; om. P) gnas pa yi// khyad par mKhar sku zhes bya'i gtsug lag khang chen du// Kha che'i mkhas pa chen po rtsom mdzad de nyid dang// Bod kyi lo tsā (D; ṭstsha P) bande Kun dga' grags zhes pas// *dBu ma la 'jug 'grel bshad don gsal zhes bya bsgyur// ...*
- (96) 尤もジャヤーナンダの『入中論註疏』の梵本が果たして存在していたのかは一考に値する。例えば、同書には、... mtshan nyid ni (…の定義とは) という形で用語の定義を明確に述べている箇所が散見するが（同 18a3, 109b3, 120a5, 296b5, 297a3）、一般にインドの典籍にはこのような形で定義を明記する表現は見られないので、非インド的である。その場合、彼の口頭の解説をチベット人翻訳師が直接にチベット語に翻訳して記した作品である可能性も出てくる。まだ臆測の域を出ないが、この点は検討課題である。ジャヤーナンダの『入中論註疏』が本来梵語で書かれていた文献であるかという点については、既に松本史朗氏により疑念が提示されているが（松本1997, p. 194）、論拠は示されていないので、委細不明である。
- (97) ヌル翻訳師については伝記資料がなく、その年代については周辺の関連人物との相対年代を設定するほか手立てが無い。その場合、師アバヤーカラ (?-1125?) の年少の同時代人、パツァア (1070-1140) の年長の同時代人と考えて、便宜上1060-1130年頃と設定しておくが、逆にパツァアが年長であった可能性も皆無ではないので、あくまで暫定的な作業仮説に過ぎない。ほぼ確実な情報としては、『廻諍論』の写本の奥書に、ヌル翻訳師が「チョ・ツァミの戒弟である (Jo Tsa mi'i mkhan pu yin)」と記されているので（Yonezawa 2019, p. 17）、ヌル翻訳師がツァミ・サンギェタクバ (Tsa/rTsa mi Sangs rgyas grags pa) を戒弟 (mkhan po, upādhyāya) として受戒した戒弟であることである。ツァミについては米澤氏が考証しているが（同 pp. 22-24）、ツァミが訳出した典籍の翻訳後記を見ると、①アバヤーカラの翻訳をツァミが改訂しているもの (D 416)、②アバヤーカラの著作をアバヤーカラとツァミが共訳しているもの (D 1198, 2484)、③アバヤーカラとツァミの共訳 (D 1772, 1760, 3728) 等が確認されるので、アバヤーカラ→ツァミ→ヌル翻訳師という師弟関係が写本の奥書と翻訳後記という一次資料に基づき確認される。他方、『青冊』では逆にアバヤーカラがツァミの弟子とされ（同 p. 931.17）、この両者は共に Bodhibhadra の弟子とされる（同 p. 894.8f）。アバヤーカラがツァミの弟子であったとは考え難いが、両者は年齢差が殆どない同世代人であったと推定される。それ故、ヌル翻訳師の年代考証に際してはアバヤーカラとツァミの間には年代差を想定しないでおく。ツァミについては『雪域人名辞典』p. 1362f. を参照。

- (98) この米澤氏の博士論文の存在とそれがライデン大学のリポジトリからダウンロード可能であることは、本稿の初校の段階で吉水千鶴子氏からご教示頂いた。同氏には記して感謝の意を表する。
- (99) na ca Mādhyamikasya svataḥ svatantram anumāṇaṃ kartuṃ yuktaṃ, pakṣāntarābhyupagamābhāvāt/
 (100) 写本の文字は判然としなが、米澤校訂本の kha では読めないのが、文脈から la と読む (Yonezawa 2019, p. 509, 8aL3)。
- (101) あるいは、別の解釈として、「〔対象を〕断定することの意味 (yongs su bcad (read: gcod) pa'i don, *paricchedartha) を欠いているならば」という解釈も考えられるが、テキスト通りに訳しておく。
- (102) 認識手段は獲得すべき対象に対して欺かない知であるが、そのためには、行動の支分 (pravṛty-aṅga) ないし獲得の支分 (prāpty-aṅga) として認識手段の作用 (pramāṇa-vyāpāra) が必要となる。それは通常、判断 (adhyavasāya) が立てられるが、この文脈では、断定 (pariccheda) がそれに相当する。この認識手段の作用と判断については、西沢2015, p. 92を参照。
- (103) PV I. 1a では認識手段の定義として〈無欺性 (avisamvādatva)〉が説かれているが、それは対象に対して欺かないものを意味し、対象に対する確定・断定ないしその引起を含意する。それは経量部説に基づくが、この『明句論』の文脈では、中観説に基づきその定義を〈戯論の断滅に対して欺かないもの〉と読み替えているのである。しかるに、その場合にも、認識手段を認める以上、その作用 (vyāpāra) として対象に対する判断 (adhyavasāya) ないし確定 (niścaya) を認める必要があり、自立派がそれを否定するならば、認識手段自体を否定することになると論難しているのである。
- (104) パツァブについては、本稿の第六章第二節「翻訳研究篇」所収の「第四問答」、タンサクパについては、本稿第八章第三節参照。
- (105) アバヤーカラについては、Yonezawa 2019, p. 30f. を参照。スムバケムボの年表 (Re'u mig) によれば、没年は1125年とされる。但しそれが如何なる史料に基づくのかは定かではないので、疑問符を付けておく。
- (106) テンバ翻訳師については、Yonezawa 2015; 2019, pp. 18-22; 西沢2021a, pp. 107-108を参照。テンバ翻訳師は Alaṃkakalaśa というカシュミール人学者と共に『大瑜伽怛特羅吉祥金剛廣広深義註釈』(D 1795) という密教論書を翻訳したが、この Alaṃkakalaśa は、パツァブの共訳者の一人でもある。現状パツァブとテンバ翻訳師の間に個人的な交流があったことは知られていないが、両者の事績を検討する上で念頭に置いておくべき事実である。
- (107) 米澤氏はテンバ翻訳師の第一回インド滞在期間を、具足戒を受戒した直後にインド出立したと想定した上で、ca. 1127-1136年としているが (Yonezawa 2019, p. 22)、具足戒受戒の年代は彼が十九歳の年であるので、1125年とする必要がある。なおレーリヒの英訳ではこの十九歳という肝心の年齢を訳し落としているので (BA, p. 1052)、英訳からは年代情報は得られない。1125年出立で十年間インド滞在の場合、単純計算では帰国年は1134年となるが、金策や往來に要した時間を考慮して、1135年頃に帰国と考えておく。
- (108) パツァブの一連の翻訳作品がその肩書から凡そ翻訳師時代 (ca. 1095-1125) と大翻訳師時代 (ca. 1125-1140) の二つに大別されることについては、西沢2021a, pp. 121-126参照。
- (109) パツァブのラサ入りの年代については、西沢2021a, p. 113参照。ヌル翻訳師がアバヤーカラと共に『空七十論註』を翻訳した年代については、米澤氏がF. R. Erb氏の考証を紹介しつつ検討している (Yonezawa 2019, p. 30f.)。Erb氏によれば、アバヤーカラはヴィクラマシーラ寺に1102年か1107年に入り、① *Abhayapaddhati* を1108年に、② *Munimatālaṃkāra* を1113年に、③ *Āmnāyamañjali* を1120年に著作した。前二者はヴィクラマシーラ寺、第三者はナーランダ寺での著作とされる。そして『空七十論註』を翻訳したのは、1102-1125年の間と考証している。米澤氏は、これを踏まえ、ヌル翻訳師がアバヤーカラの下で『相註疏』や『廻諍論』、『律經』等の写本群を作成したのは十二世紀の前四半期と考証している (同 p. 31)。他方、*Munimatālaṃkāra* の著作年については、加納・李2021, p. 5, n. 1に、堀伸一郎氏の研究 (Hori 2019, p.

- 51) により Rāmapāla 王の登位年が1078/79年に確定されたことを根拠に、その著作年を1113年から4/5年前倒しにした1108/09年に修正する解釈が提示されている。その考証が妥当であれば、*Abhayapaddhati* と *Āmnāyamañjali* の二作品の著作年もまた、順に1103/04年と1115/16年に修正する必要があるが、その場合、アバヤーカラは1108/09年にヴィクラマシーラ寺で *Munimatālamkāra* を著作した後でナーランダー寺に移って1115/16年に *Āmnāyamañjali* を著作したとされるので、ナーランダー寺での『空七十論註』の翻訳は、1108/09-1125年頃にまで狭められ、その翻訳から時を経ずしてチベットに請来されて、パツァブにより改訂が加えられた経緯となる。その際、ヌル翻訳師が『相註疏』著作時に見ていた『明句論』の写本（ないしその写し）もまた一緒にチベットに請来され、それをパツァブが『明句論』の改訂の際に「インド東部の写本」として依用した可能性も考えられる。他方、『相註疏』が『廻諍論』や『律経』等の写本の作成と同時期にヴィクラマシーラ寺で著作されたとするならば、それは *Āmnāyamañjali* の著作以前のこととなるので、その下限を1115/16年に立てることが可能となろう。ただヴィクラマシーラ寺に言及するのは『律経』の写本のみで、それ以外の写本には書写地は明記されていないので、『相註疏』の著作は師と共にナーランダー寺に移ってからという可能性も否定できない。その場合には、1115/16年以後の著作ということになる。なお、加納・李2021の情報は、念校の段階で加納和雄氏からご教示いただいた。記して感謝の意を表する。
- (110) ここでパツァブの共訳者でチベットを来訪したことが判明している人物を整理しておきたい。結論を予示しておくならば、現状以下の五名が知られている：①カナカヴァルマン、②ティラカラシャ、③マハージャナ、④ムディタシュリー、⑤ジャヤーナンダである。まず最初に、カナカヴァルマンは、1112年頃チベット帰国途上に立ち寄ったガリのプランで出会い、同地で『俱舍論註疏相隨順』を翻訳、以後連れ立ってラサを来訪し、『入中論』や『明句論』、『根本中論』等の改訂作業に携わった（西沢2021a, pp. 111-115）。第二のティラカラシャは、パツァブに『入中論』を教授したカシュミール時代の師であるが、パツァブの大翻訳師時代（ca. 1125-1140）、恐らくは、1130年頃、カナカヴァルマンが逝去したのを受けてラサを来訪し、ラサとチャサで二つの小品を翻訳した（同 pp. 115-117, 125）。第三のマハージャナは現行の大蔵経収録作品の翻訳後記からは共訳は確認できないが、サツジャナがチベットに送った『息子への手紙』（D 4187）の翻訳者であり、リクレルがパツァブの師と明言している（同 pp. 108-110）。第四のムディタシュリーは、ここで言及した通り、1115-1125年頃にラサで『六十頌如理論』と『空七十論註』の改訂を共にした。第五のジャヤーナンダは、パツァブが没した1140年頃の少し前にパツァブとク翻訳師と共にアティシャの『大経集』をペンユルのヤケー寺で翻訳した。チベットで共訳した人物の順序は、判明している限りでは、カナカヴァルマン（ca. 1112-1130）→ムディタシュリー（ca. 1115-1125）→ティラカラシャ（ca. 1130-1135）→ジャヤーナンダ（ca. 1140）の順である。なお括弧内の共訳時期は暫定的な作業仮説に過ぎない。
- なおパツァブがカシュミールから直接に連れ立ってチベットを来訪した人物は実は確認されていない。ティラカラシャはカナカヴァルマンの逝去後に翻訳の補佐としてパツァブがラサに招聘した人物であり、ムディタシュリーはラサで出会った人物と推定される。唯一可能性として考えられるのはマハージャナであるが、情報がなく委細不明である。なお、パツァブの密教の師であるアランカカラシャがテンパ翻訳師の共訳者の一人であるアランカデーヴァと同一人物であるならば、この人物はテンパ翻訳師と共にチベットを来訪していることが知られている（同 p. 108）。この人物を含めるならば六名となるが、アランカカラシャとアランカデーヴァが同一人物であることは確認されていないので、今は外しておく。
- (111) 米澤氏もこの事例を以て中観派を帰謬派と自立派に分ける根拠に結び付けることには否定的であり、thal 'gyur ba という語も梵語に依拠するのではなく、チベット人の創出であるという解釈を提示している（Yonezawa 2019, p. 69）。
- (112) 前述したように、パツァブが『中論パ註』著作時（1105年頃）に『相註疏』を参照していた可能性はかなり低い。逆に、ヌル翻訳師が何らかの機会に『中論パ註』を披見したか、あるいは、何らかの形で thal

'gyur ba/ rang rgyud pa の用語の情報を得ていた可能性は少なくとも年代的にはあり得る。その場合、その情報が『相註疏』に反映している可能性もまた皆無ではない。現状臆測の域を出ないが、一つの可能性として考慮に入れておきたい。

- (113) 無論このことは『相註疏』のテキストとしての重要性を否定するものではない。11-12世紀の初期チベット人学者が如何に月称の中観典籍に取り組んできたかということを示す一証左であり、当時のインド仏教界における月称の評価とその位置付けを考える上でも重要な資料である。Yonezawa 2019, p. 72参照。
- (114) コラムパの『見解弁別』に見られる上記の三分類と離辺中観の見解は松本史朗氏により訳出紹介され、ツォンカパの中観説との異同や離辺中観説の起源等と併せて詳しく解説されており、これらの呼称もまた同氏の翻訳による(松本1982, pp. 162-164)。また『見解弁別』にはキャベゾンの英訳があり、ここで紹介する部分は Cabezon 2007, pp. 92-94に訳出されている。
- (115) ここには第二祖のソナムツェモ (bSod nams rtse mo, 1142-1182) の名前が入っていない点が留意される。実際にはソナムツェモには『入菩薩行論』の註釈があり、その第九章では中観派の二諦説を論じている。但し、ソナムツェモはまだ離辺中観の用語を使用しておらず、それをサキャ派で初めて使用したのはタクパゲルツェンであるので、それを含意してソナムツェモを除いているのであろう。ソナムツェモの中観思想については西沢2021cを参照されたい。
- (116) セーパ・リンモ (bZad/gZad pa Ring mo) は、コラムパの『了義解明』に二諦の分類基体をめぐりパツァブを批判した人物として登場している(同 p. 69.1-7, cf. 西沢2020c)。『見解弁別』の記述ではマチャの弟子筋とされるが、恐らくは、サンブ上院法主ニエルシク (gNyal zhid 'Jam dpal rdo rje, ca. 1150-1230) の「九子」の一人にしてトブ寺 (Khro phu) にサンブ系講説院を創設したセーリン・タルマツルティム (bZad/gZad ring Dar ma tshul khriims) に比定される。この人物については、西沢2011, p. 242, n. 932参照。『賢者喜宴』によれば、セーリンは「サバンよりも頭の回転が早いもの (Sa paṅ las myur ba'i shes rab mnga' ba)」として知られ、トブ翻訳師 (Khro phu lo tsā ba, 1173-1225) を根本ラマとして師事し成就を得たと伝えられている。なおパン翻訳師 (dPang lo tsā ba Blo gros brtan pa, 1276-1375) やプトウン (1290-1364) の学統もセーリンに由来すると云う。『賢者喜宴』 p. 731.14-19参照。
- (117) チェゴムパは、lCe sgom rdzong pa Shes rab rdo rje とも云い、『カダム明灯史』では、カダム・シユン派のポトワ (Po to ba Rin chen gsal, 1027-1105) の直弟子であるポタン・デインパ (Pho brang sDings pa gZhon nu 'od) の略伝に登場し、ポトワの教誡を纏めたとされる『喩法』(dPe chos) の法統を受け継ぎ、同書に校訂を加え流布させた人物とされるので(同 p. 436.1-3)、11-12世紀のカダム派の学僧である。他には、『青冊』 p. 1194.9; 『バクサム史』 p. 400.11参照。
- (118) サキャ派の『中論』、『入中論』、『四百論』の相承系譜については、西沢2020a, pp. 4-23参照。そこでは『シュチェン聴聞録』を資料としたが、その何れの系譜にもセーパやチェゴムパの名前は登場していない。また、レンダワの『見教導』(dBu ma'i lta khrid) の中篇末尾にはレンダワ自身が中観の見教導の相承系譜を記しており、それはカダム派系統の相承だが、そこにもこの両者の名前は見出されない(西沢2020a, p. 48f)。コラムパのこの記述の情報源は未詳である。但し、前述したように、セーリンがニエルシクの九子の一人にしてトブ寺にサンブ系講説院を創設した人物であるならば、彼の学統はプトウンに受け継がれ、プトウンを経由してサキャ派に入った可能性が考えられる。『シュチェン聴聞録』には、『中論』の一相承として、マチャを経由してナルタン寺に入り、その後、シャル寺のプトウン・ダツェーパ師弟からサキャ派のヤクトックに入った系譜を記載している(西沢2020a, p. 6)。その系譜にはセーリンの名前は登場しないが、大雑把には、マチャ→[ニエルシク?→]セーリン→プトウン→ヤクトックの系譜が考えられる。
- (119) この『見解弁別』の記述には、カダム派の学者としてはチェゴムパに対する言及しか見られず、カダム派の影が薄いのが特徴的である。カダム派で重視されたインド原典として「カダム六典籍 (bka' gdams

- gzhung drug)」があるが、そこには中観典籍は含まれておらず、カダム派では中観は重視されていなかったことを示唆している。カダム六典籍は以下の六つである：①『菩薩本生鬘論』（*Jātakamālā*），②『法集要頌経』（*Udānavarga*），③『菩薩地』（*Bodhisattvabhūmi*），④『大乘莊嚴経論』（*Sūtrālamkāra*），⑤『入菩提行論』（*Bodhisattvacaryāvatāra*），⑥『大乘集菩薩学論』（*Śikṣāsamuccaya*）。カダム派は道次第（lam rim）や修心（blo sbyong）等を主要な修学対象とする行重視の学派であり、中観を始めとする顕教教学の修学はカダム派の寺院内に創設されたサンブ講説院で行なわれていたことが知られている（西沢2012a, p. 5f.）。
- しかるに、『入二諦論』や『中観口訣開宝篋』等のアティシヤの著作や『青冊子』等は実際にアティシヤの中観の口訣を伝えており、カダム派に中観の学統がなかったとは考え難い。ただそれが後代に何れ程の影響力があつたのかという点については委細未詳である。この点は今後の検討課題として残しておく。
- (120) 単に、常辺と断辺の二辺、増益と損減の二辺から離れたものを中と認める見解を《離辺中観説》と云うのではない。なぜならば、それは毘婆沙師から中観派までの全ての仏教学派が共通して認める仏説であるからである。例えば、『定説宝環』pp. 75.28-76.1-10:「自立派以下のこれらの自派は、帰謬派が見るならば、常断の二辺に陥っているが、各々の自説においては[自らを]《中を説く者 (dbu ma pa)》と認める。なぜならば、常断の二辺から離れた中 (rtag chad kyi mtha gnyis dang bral ba'i dbus) を承認していると思込んでいるから。それもまた、四つの定説論者においては、常断の[二] 辺を断滅する仕方にはそれぞれ相異が存在する。即ち、(1)毘婆沙師達は、「結果が生ずる時、原因が減るので常辺が断滅され、他方、原因の直後に結果が生ずるので、断辺が断滅される」と云う。(2)経量部達は、「諸有為は相続が途切れることなく起こるので、断辺が断ぜられ、刹那によって減るので、常辺から離れている」と認める。(3)唯識派 (sems tsam pa, lit. 唯心派) 達は、「遍計所執は真実として成立していないので、常辺が断ぜられ、依他起は真実として成立しているので、断辺が断ぜられる」と云う。(4)中観派達は、「一切法は言説として存在するので、断辺から脱しており、勝義として存在しないので、常辺から脱している」とお認めになる。」
- (121) この四辺の何れにも執着しない離辺中観説は、ツォンカバによればサムエの法論でカマラシーラと論争した和尚摩訶衍の見解に他ならないとされる。松本1981a, p. 177参照。
- (122) 『明句論パ註』78b5; 87a2; 87a3; 87a4(2); 87a21参照。なお、87aに用例が集中しているが、これは涅槃の考察の章に見られるものであり、『中論』の偈文自体に涅槃は有無の二辺を離れたものであることが説かれているためである。
- (123) この語は Yoshimizu 2020, p. 92, n. 4に言及され、一切法不住論 (sarvadharmāpratiṣṭhānavāda) に比定されているが、それ以外の解説はない。
- (124) nged rab tu mi gnas pa'i dbu ma la rang la khas len pa 'am phyogs sam bsgrub rgyu ci yang med kyi gzhān dag khas len pa byung na thal 'gyur gyis sgro 'dogs gcod pa tsam byed pa yin/ (L 21; T 324)
- (125) 『中論パ註』では、三カ所においてパツァブは自身を「私、帰謬派 (nged thal 'gyur ba)」と称している (同13b19; 47a22; 48a4)。Yoshimizu 2020, p. 87参照。
- (126) Yoshimizu/Nemoto 2013; Yoshimizu/Nemoto/Kano 2018.
- (127) 『明句論タン註』p. 64.11 (14b8): dbu ma pa ces pa ni phyogs med pa zer la ...; 同 p. 67.2 (15b4): dbu ma pa la phyogs med pa'i phyir ro//. Yoshimizu/Nemoto 2013, p. xix には、タンサクバは「離辺」の用語は使用していないが、彼の否定に関する解釈からコラムバの指摘するように離辺中観の立場に立脚していたことが既に指摘されている。但し、直後で指摘するように別の章において「離辺中観」の語も使用している。
- (128) この『明句論タン註』の写本は北京の民族宮図書館に所蔵されていたもので、Leonard van der Kuip氏から吉水氏にその画像ファイルが委託されたものであるが (Yoshimizu/Nemoto 2013, pp. v-vi)、吉水氏のご好意によりその閲覧と使用の許可を頂いた。同氏には記して感謝の意を表す。
- (129) mtha' bral dbu ma pa'i (read: pa yi) lugs// de bzhin gshegs pa kun rdzob pa (read: la?)// gdul bya'i

ngor yod da (?) lta med// dam pa'i don du sangs rgyas dben//

- (130) 『タントラ現観』pp. 101.18f.: spyi don gsum pa mtha' bral gyi dbu ma zhes bya ba zhig kyang ma (read: mtha') yin par bstan pa ni ...; 102.6f.: mtha' bral gyi dbu mar bzung ba de'ang mthar 'gyur ro//. この文章に示されているように、タクパゲルツェンはこの離辺中観もまた「辺」であると捉えて、無上瑜伽タントラの双入説 (zung 'jug) に基づき批判しており、顕教の立場では離辺中観は至上の見解であっても、それは密教への導入となる暫定的な見解として捉えられていたことが分かる。その委細は稿を改めて紹介することにして、ここでは、タクパゲルツェンの時代には既に「離辺中観」という用語が否定対象として取り上げられるまでに定着していたことを指摘するに留めておく。
- (131) 『見解弁別』 p. 476.21f.: ... Zhang thang sag pa nas brgyud pa'i yod min med min gyi lta ba yod pas ... この箇所は、既に松本1982, p. 167に紹介されている。
- (132) 『大定説書』に引かれた初期チベット人学者の見解については既に吉水氏の先駆的な研究がある (吉水1991; Yoshimizu 1993)。内容解説と訳註研究を含み、この箇所も翻訳されている (吉水1991, p. 171)。
- (133) Yoshimizu 2016b, p. 657, n. 45にこの『中観問答集』の写本への言及があり、Leonard van der Kuijp氏からこの写本のpdfを委託された旨が明記されている。前稿では当然言及すべきものであったが、筆者の不勉強のため見落としていた。さらには、吉水氏からは、同論文の情報提供のみならず、同氏が作成した未発表の転写テキストとその使用許可までも頂いた。吉水氏のご好意には心より深謝の意を表する次第である。なお、吉水氏の転写テキストによるとこのテキストは、四フォリオ (42a1-45b7) の小品であり、冒頭部が第42フォリオから始まっているところを見ると、アンソロジーか何かの一部であると推定される。
- (134) 参考までに六つの問いの内容だけを紹介しておく。即ち、中観説において、①基道果 (gzhi lam 'bras bu gsum) の三つは何か、②加行・本行・後行の三つ (sbyor dngos rjes gsum) は何か、③入定と後得 (mnyam bzhag dang rjes thob) は何か、④原因の時に何を行なうことにより果報の時に何が起こるのか、⑤如何なる断滅対象が如何なる対治により断滅されるのか、⑥無明の闇は如何なる対治により排除されるのか、の以上六つである。問いの段階では上記の六つの問いのうち第一と第二が逆転しているが、回答の段階では基道果の設定が最初に置かれているので、回答の順序に基づき六つの問いを挙げておいた。
- (135) 西沢2021a, pp. 117-120参照。
- (136) 既にカイク氏により紹介された通り、チベットにはパツァブを月称さらにはアティシャの化身と見做す伝承があるが (Kuijp 1985, p. 4; 西沢2021a, pp. 77, 91)、それとは別の伝承もあること示す点で興味深い。なお、筆者の考証によれば、パツァブがカナカヴァルマンと出会ったのは、23年間のカシュミール留学を終えてチベットへの帰途に逗留したガリ地方プランの地においてである (西沢2021a, p. 111)。
- (137) この人物の身元は定かではないが、サキヤ派のロントウン・シャーキャギェルツェン (Rong stong Shākya rgyal mtshan, 1367-1449) の伝記によれば、ロントウンは、十八歳の年 (1384) にサンブ寺に入寺、当時のサンブ寺上院座主リンチェナムギェル (Gling stod gdan sa pa Rin chen rnam rgyal) の下で菩薩戒を受け、コントウン・ロトゥワンチュク (rKong ston Blo gros dbang phyug) の下では、『現観莊嚴論』の偈註、『量決択』、『正理一滴』等を聴聞し、二十二歳の年 (1388) には自ら『量決択』の訳註を著すことが出来るまでに通達したと記されており (西沢2011, p. 406)、このロントウンの修学時代の師の一人にして十四世紀のサンブ寺の学僧コントウン・ロトゥワンチュクに比定される可能性がある。現状情報不足のため確言は出来ないが、可能性の一つとして挙げておく。もしこの想定が妥当であれば、この『中観問答集』はパツァブの正統な学統を受け継ぐタンサク寺ではなく、サンブ寺に伝承されたものであり、14世紀後半頃に作成されたものと考えられる。
- (138) Pa tshab lo tsa ba dang/ Zhang Sha ra ba gnyis kyi dri ba dri lan gyi tshul du dbu ma'i don mdor bsdus pa 'di la gzhi byas nas Kong ston bla ma gsung ji lta ba yi ger bris pa lags so// dge zhing bkra shis//

- (139) 厳密な考証は稿を改める必要があるが、コントゥン・ラマの口承を筆受した伝記部分については、この人物がロントゥンの師であるという想定が妥当であるならば、パツァブが没した1140年頃から凡そ二世紀以上も後に作成されたものとなる。それを措くとしても、先述の月称の化身の加護のエピソードやカナカヴァルマンとブツガガヤで出会った等の記述を鑑みるに、その史実性や信憑性はかなり低いと言わざるを得ない。他方、その問答集の本体については、本稿でも紹介したように、パツァブは二諦を基体として立てたとあるが、後述するように、パツァブにとって中観思想の中核は二諦ではなく縁起であり、二諦を中核に立てるのはサンブ系学者の特徴であるので、その点に疑わしさを感じる。また、密教と中観の関係を述べた箇所「大印 (phyag rgya chen po, mahāmudrā)」や「虹身 (ja' lus)」に対する言及が見られることもパツァブの真作性に疑念を投ずる根拠となっている。『中観問答集』43b7-8: sngags kyi lugs kyi phyag rgya chen po mchog gi dngos grub thob pa dang/ dbu ma'i lugs kyi mthong lam rnam par mi rtog pa'i ye shes skyes pa gnyis ngo bo gcig yin/ 「(1) 密教説の至上の大印の成就を獲得することと、(2) 中観説の見道無分別智が生ずることの二つは、同体である。」; 同43b9: sngags kyi lugs kyi phyag rgya chen po mchog gi dngos grub thob pa dang 'ja' ('za, sic) lus grub pa [ngo bo gcig] yin de/ ... 「(1) 密教説の至上の大印の成就を獲得することと、(2) 虹身が成立することは [同体] であり、……」 パツァブが大印のみならず虹身まで本当に説いていたのか強い疑念を感じるが、その真作性について今後の検討課題として残しておく。
- (140) 但し、年代的にはパツァブ師弟がその創始者であるか否かという点については慎重な検討を要する。なぜならば、同じく離辺中観説の論師とされるゴク翻訳師 (1059-1109) のほうがパツァブ翻訳師よりも幾分年代が遡るからである。それ故、純粋に年代的な観点からはゴク翻訳師を離辺中観説の開祖に位置付ける必要がある。しかし、後代への影響力という観点からはパツァブ翻訳師及びその随順者達の学統がゴク翻訳師の系統の学統を圧倒しているので、その意味ではパツァブ師弟を離辺中観説の開祖として立てることは誤りではない。実際、ゴク翻訳師の中観論書は現存すら確認されていないからである。
- (141) PBBhK の著者問題については小林1991b, pp. 183-187を参照。同論文はPBBhKの校訂テキストも掲載している。なお同書は、Padmakaravarman と Rin chen bzang po (958-1055) により翻訳された。
- (142) TRĀ は宇井伯寿氏の梵語校訂テキストと和訳がある (宇井1963)。Advayavajra の年代については、同氏は1000-1100年の間とするが (宇井1963, p. 41)、羽田野伯猷氏は Advayavajra と Maitri pa を同一人物とした上で、その年代を995-1064/5年と986-1063/4年の何れかとし、その両者を包摂して、ca. 986-1065年と立てている (羽田野1958, pp. 167, 172f)。TRĀ は sNag tsho Tshul khriims rgyal ba (1011-1064) により翻訳された。年代的にはパツァブがその蔵訳を見ていた可能性もありえる。
- (143) PBBhK 19: des na ma brtags nyams dga' ste// sgyu ma tsam la brtags pas bslus// sems ni sgyu ma'i rnam pa ste// byang chub kyang ni sgyu ma 'dra//; PBBhK 23: stong pa nyid sogs rnam grangs sgo// sgyu ma 'dra sogs dpe mtha' yas// theg pa sna tshogs thabs tshul gyis// mi gnas dbu ma nye bar mtshon// (小林1991b, pp. 192-193); TRĀ Skt. evaṃ mādhyamiko 'pī māyopamādvayavādi-sarvadharmāpraṣṭhānavādi-bhedāt dvidvidhaḥ/ (宇井1963, p. 1); Tib. 115b4: de bzhin du dbu ma yang rnam pa gnyis te/ sgyu ma lta bur gnyis su med par smra ba dang/ chos thams cad rab tu mi gnas par smra ba'i dbye bas so//. PBBhK 19, 23の和訳は小林1991a, p. 175f; TRĀ の和訳は宇井1963, p. 31を参照。PBBhK 19では幻諭派の名称は取意であり明記されていない。幻諭派と不住派がその名称と共に中観派の分類として提示されるのは、『実性宝環』である。
- (144) (1) sgyu ma gnyis med (2) chos kun mi gnas dbu ma pa'i// lugs gnyis rnam 'byed de yang rmongs pa mtshar skyed yin//14// (加納2020, p. 195) 同偈に対する言及は後代のゲルク派の論書にも見られるが、それについては小林1993を参照。『青冊子』では、中観派をこの二派に分ける解釈は、ゴク翻訳師の共訳者にして師の一人でもあるブムタクスムパ ('Bum phrag gsum pa, alias, brTan skyong, Dhirapāla) に帰され

ている。同p. 367.7-8: pañṭi (sic) ta 'Bum phrag gsum pa kun dBu ma sgyu ma lta bu dang/ rab tu mi gnas pa gnyis su 'dod pa dang/ ...

- (145) 不住派と幻喩派に関するギャマルワの解釈については、西沢2019, pp. 120-126参照。ギャマルワは、rab tu mi gnas pa/ rgyu ma lta bu という表現を使用している。他方、チャパは彼の定説書の中観派章所収の勝義諦の設定の箇所而言及している。『チャパ定説書』(KS 9, 7-72/ 1-33b7) 30a6-7: don dam pa'i bden pa la yang kha cig bden pas stong pa'i snang pa sgyu ma lta bur smra ba dang/ ma yin dgag du (read: dang?) bden pa gang du yang rab tu mi gnas par smra ba'i lugs gnyis yod zer ba ni mun sprul gyi bshad pa ste/ ... 「勝義諦についても、或る者は「真真空の顕現 (bden pas stong pa'i snang pa) を幻の如きものと説く者 (=幻喩論者) と、[空性を] 非否定と真実の何れとしても住しないものであると説く者 (=不住論者) の二つの説がある」と云うが、それは妄言の解説である。」『チャパ定説書』については西沢2013b を参照。
- (146) より具体的には、トルンパの『教次第大論』とギャマルワの『入菩薩行論』の註釈は不住派の立場に立脚しているが、ギャマルワは『二諦分別論解説』と『中観実性決択』では幻喩派の立場に転向しているので、ギャマルワの思想的立場には変遷が見られる。これについては西沢2019, p. 126周辺を参照。ゴク翻訳師は『甘露一滴』で中観派を不住派と幻喩派の二つに分けることに対しては批判したが、彼の思想傾向はトルンパのそれと通底しているので、実質的には不住派の系統に位置していると推定される。
- (147) 加納和雄氏の考証による。加納2007, p. 6f. 参照。
- (148) アティシャの口訣を纏めたとされる『青冊子』によれば、アティシャは自らの思想的立場を「不住中観」と称しており、彼の影響が背景にあった可能性がある。委細は後述する。
- (149) 小林1991ab, 1993, 2007, 2008参照。小林氏は、上記一連の論文において特に後代のサキヤ派とゲルク派の多数の文献を整理して不住派と幻喩派の解釈の異同について詳説している。他にはツルティム・藤仲2017, p. 256f. にも解説が見られ、ロンゾム (Rong zom Chos kyi bzang po, 11-12世紀) やトルンパの著作に見られる用例が訳出紹介されている。
- (150) 寂護の年代は、梵仏研 III, p. 274では、Frauwallner 1961, p. 141に基づき、ca. 725-788年を立てるが、没年については更に狭めること可能である。即ち、783年に編纂された旧版『二卷本訳語釈』の序文には既に「仏統 (bcom ldan 'das kyi ring lugs)」の語が登場しているが、仏統は寂護の逝去後に成立した制度であるので、783年には寂護は既に没していたことが確認される。他方、779年の「試みの六人」の受戒時には寂護が戒師を務めたことが知られているので、寂護の没年は779-783年の間に確定される。今は暫定的に下限を取って、783年頃に没したと考証しておく。旧版『二卷本訳語釈』の編纂年と寂護没年の考証については、西沢2017c, pp. 108f., 120を参照。
- (151) 梵仏研 III, p. 276では、Frauwallner 1961, p. 141に基づき、ca. 740-795年を立てるが、没年については、山口瑞鳳氏の考証に基づき、797年頃と想定しておく (山口1978, pp. 12, 23)。
- (152) この《中観概論》に対しては既に吉水氏の研究があり、ここでパツァブは、寂護の『中観莊嚴論』と蓮華戒の『中観光明論』に依拠しつつも、帰謬派説の立場からこの両者を清弁に代わる自立派の論師として共に批判対象としているという解釈が提示されている (Yoshimizu 2020, pp. 88-90)。この箇所では離一多性論証が祖上に挙げられているので、論敵とされるのは清弁でないことは確かであるが、筆者の解釈では、パツァブにより論敵とされたのは蓮華戒のみであり、寂護はむしろ帰謬派の論師として擁護されていた。その委細については後述するが、筆者の解釈ではこの四つの科段は以下のような構造を有する。
- E1. 実在論者による中観派批判：『中観光明論』の前主張の取意
 - E2. それに対する自立派の論駁と自説の提示：『中観光明論』の後主張 (離一多性論証) の要約
 - E3. 自立派説に対する月称の批判：パツァブの『中観光明論』(離一多性論証) 批判
 - E4. 月称自身の中観説の提示：パツァブの帰謬派説の提示 (傍論として『中観莊嚴論』に基づく帰謬派

説による離一多性の考察の提示)

但し、パツァブが『中観莊嚴論』や『中観光明論』を直接に見ていたのか、あるいは、何らかのチベット人の註釈に依拠するのは定かではなく、慎重な検討が必要である。後述するように、『中観光明論』の梵本はアティシャが11世紀中葉頃にサンブ寺で発見して、その写しをインド（ヴィクラマシーラ寺）に送ったことが知られている。それ故、カシュミール人のハスマティがそれを知っていた可能性はかなり低いので、この《中観概論》の論述はハスマティの教示によるものではなく、別の何らかの情報源に基づく可能性が高い。ちなみに、『中観光明論』に基づき自立派の自説を述べた箇所は、『中観光明論』の後主張全体を網羅する内容ではなく、離一多性論証の議論に限定されている。紙幅の関係上、本稿では第四の科段しか扱うことが出来ないが、先行する三科段の内容については、別稿を期する。

- (153) 筆者の知る限り、rGyan mkhan po という表現は概して『量評釈莊嚴』の著者であるブラジュニャーカラグプタの綽名として使用されるが、この論師は、『中論パ註』では、直後のカマラシーラ等と共に、他生起を認める外界実在論二派（＝毘婆沙師と経量部）及び唯識派の中観派批判に対する回答として、中観派の立場から他不生を「拒斥する認識手段が存在しないこと」[15b1-17] を述べた科段に登場しているので、中観派の論師であることは疑いない。その場合、パツァブはブラジュニャーカラを中観派と見做していたか、あるいは、この人物は『中観莊嚴論』の著者である寂護を指す可能性も否定出来ない。この点はこの論師の見解の典拠を検討する必要があるので、今後の検討課題として残しておく。
- (154) 『中論パ註』では蓮華戒の名前が明示されるのはこの一箇所だけであり、『明句論パ註』には言及されていない。蓮華戒等の見解は『中論パ註』15b49に見られるが、そこに見られる不生論証は恐らくは『中観光明論』に基づくものである。例えば、一郷1991, p. 239周辺参照。委細は稿を改めて検討する。
- (155) テキストはカダム写本（K）を底本としてテルドク本（T）を校合し筆者自らが校訂したものを使用する。校訂に際しては、正しいと思われる読みを本文に記し、異読は丸括弧内に記しておく。その際ラレン本（L）の読みも参考までに採録しておく。必ずしもカダム写本の読みを本文に示すとは限らないので、その点に留意されたい。校訂記号については本稿文献表の「略号」の項目を参照。
- (156) don bzhi pa slob dpon Klu sgrub (LT; grub K) kyid gongs pa thal 'gyur ba (LT; pa K) yin pa nyid du Zla grags rang gi lugs rnam par gzhag pa ston pa la gnyis te/ gzhag bya la dri ba lnga'i lan gdab pa dang/ tshad ma la dri ba lnga'i lan gdab pas ston to// (L 45; T 343)
- (157) de la dri ba dang po ni nged rang rgyud 'dod pa la gong gi skyon brjod pa de/ khyed thal 'gyur ba la ci ste mi 'ong ste/ chos thams cad rang bzhin med par smra bar mtshungs pas so// des na rang bzhin med pa sgra tsam gyis sgrub na rang bzhin med par 'gyur la/ rigs pas sgrub na mngon sum rjes dpag gnyis car snga ma ltar mi 'thad do zhes (L; ces KT) pa'o//
de'i lan ni nged la bsgrub (LT; sgrub K) bya dang khas blang dang rang gi phyogs bsgrub (LT; sgrub K) rgyu ci (K; de LT) yang med la/ gzhan khas len pa thal 'gyur gyis 'gog pa yin pas na chos can ma grub pa lastsogs pa khyed la brjod pa'i skyon de dag med do// khyed rang rgyud kyis rang bzhin med par sgrub (K; bsgrub LT) par 'dod pa la nyes pa gnas kyid/ nged la ni khas len pa gang yang med pas nyes pa med de (L; ste KT) dam bca' ba med pas so// de yang 'Phags pa nyid kyis
gal te nga la dam bca' yod// dam bca' (LT; ca K) yod pas skyon de myed (KLT; read: yod¹)//
gal te nga la dam bca' (LT; bca K) med// dam bca' med pas skyon de med// (VV 29², Cit. Pras)
ces so// (L 45f.; T 343)

1. T 本では yod yin snyam と小文字で傍註が付されているが、L 本では地の文として表記されている。
2. Skt. yadi kā cana pratijñā syān me, tata eva me bhaved doṣaḥ/ nāsti ca mama pratijñā, tasmān naivāsti me doṣaḥ// (Lindtner 1987, p. 80; Cit. Pras p. 16); Tib. gal te nges dam bcas 'ga' yod// des

na nga la skyon de yod// nga la dam bca' med pas na// nga la skyon med kho na yin//. NB. Tib. cited in Pras 6a3f. = Tib. of VV 29

『中論パ註』所引の『廻諍論』の訳は現行訳 (Tr. Jñānagarbha/ dPal brtsegs) と一致しないが、同じくパツァプが翻訳した『明句論』に引用されている同偈の訳は現行訳と一致する。これはラサで『明句論』を改訂した際に、パツァプが『廻諍論』の現行訳を参照して訳し直したことを意味する。つまり、この『中論パ註』を著作した時点では、『廻諍論』の現行訳を参照し得る環境になかったが、ラサでは披見しえる環境にあったこと、端的には、前伝期に訳出された写本大蔵経がラサに保管されていたことを示唆している。

(158) テキストでは、mi stong pa'i chos nyid とあるが、文脈から mi stong pa'i chos shig と読む。

(159) de ltar khas mi len byas kyang dbu ma pa yin pas stong pa nyid du khyed 'dod dgos (LT; rgos K) so zhe na/ ma yin te (KL; de T) stong pa nyid ces pa yang rigs pas dpyad na ma grub pa'i phyir te/ mi stong pa'i chos shig (L; cig KT) grub na <ta (sic, KLT)?> de la ltos pa'i stong pa nyid (K; nyid kyang LT) bya ba zhig grub par 'thad pa la/ mi stong pa'i chos nyid (KLT; read: shig?) brtags na ma grub pas de la ltos pa'i stong pa nyid bya ba zhig ma grub pas stong pa nyid du yang mi 'thad do// de la 'Phags pa nyid kyis/

gal te mi stong yod 'gyur na// stong pa cung zad yod par 'gyur// (MK 13.7ab*)
ces bshad pas so// (L 46; T 343f.)

*Skt. yady aśūnyam bhavet kiṃ cit, syāc chūnyam iti kiṃ cana//; Tib. gal te stong min cung zad yod//
stong pa (D; pa'ang P) cung zad yod par 'gyur//

(160) de ltar na khyed rang chos thams cad stong pa'o zhes ston pa dang/ mdo (LT; mdo' K) las kyang chos thams cad stong par bstan pa dang 'gal lo zhe na/ myi 'gal te/ nged kyis stong par bstan pa dang mdo (LT; mdo' K) nas gsungs pa gnyi (K; gnyis LT) ga/ byis pa rnam dngos (LT; rngos K) por (KLT; read: po?) bden par sgro 'dogs pas de dgag pa'i phyir/ byis (LT; byir K) pa'i bsam pa dang sbyar nas stong par bstan gyi/ stong pa nyid ces bya ba gcig dngos po la yod nas bshad pa ma yin pas 'gal ba med do// de yang 'Phags pas/

gang dag stong pa nyid lta ba// de dag gso ru med par gsungs// (MK 13.8cd*)
zhes (L; ces KT) so// (L 46f; T 344)

*Skt. yeṣāṃ tu śūnyatādrṣṭis, tān asādhyān babbhāṣire//; Tib. gang dag stong pa nyid lta ba// de dag bsgrub tu med par gsungs//

(161) khyed yongs gcod kyi bsgrub bya mi 'dod kyang/ rnam bca' (LT; gca' K) dgag pa tsam gyi bsgrub (L; sgrub KT) bya 'dod dgos pas de sgrub pa'i gtan tshigs (KL; tshig T) lastsogs pa khas len dgos (LT; rgos K) so zhe na/ nged la dgag pa tsam gyi bsgrub bya'ang 'dod pa med de/ dgag bya'i rang bzhin ma grub pas na bkag pa yang mi 'thad de (L; ste KT)/ 'Phags pa nyid kyis/

nga ni dgag pa byed do zhes// bya ba de ni khyed kyis bskur// (VV 63cd*)
zhes (L; ces KT) gsungs pas dgag pa tsam yang mi 'dod do// (L 47; T 344)

*Skt. tasmāt pratiśedhayatīti adhilaya eṣa tvayā kriyate//; Tib. de phyir 'gog pa byed do zhes// yang dag min te khyod kyis smras//; VV-vṛtti (D 3832), 135a4: de phyir 'gog par byed do zhes// skur pa de ni khyod kyi btab//

(162) 西沢2018a, p. 36f 参照。

(163) thal 'gyur ba khyed khas blang ba 'am dam bca' (LT; bca K) ba gang yang med do zhes pa nyid dam bca' ba yin pas de sgrub dgos te (LT; ste K)/ dam bca' (LT; ca K) gang yang med par cis (KL; ces T) shes na/ nged la dam bca' gang yang med ces smras pa ni gzhan dag yod par 'dod pa dgag pa'i ngor de

- ltar sgra sbyar gyi (L; kyi KT)/ nged la dam bca' med ces pa yang ma grub la yod pa yang ma grub gnyi ga (K; gnyis ka LT) yang ma grub gnyi ga (K; gnyis ga LT) ma yin pa yang ma grub pas sgrub byed gang yang mi dgos so// // (L 47; T 344)
- (164) これは、神の存在を信ずる者に対して神の存在を信じない者が「神は存在しない」と言明すると類似している。神の存在を信じない者はそもそも「神」という概念自体を立てないので、それを自らの側から否定する必要はないが、神の存在を信ずる者に対して、その誤りを指摘することを意図して、敢えて「神は存在しない」と言明するのである。もし対論者に誤りを気付かせるという目的がないならば、神の存在・不在については何も言明しない、即ち、沈黙するというのが回答となる。無自性論者にとっての自性の存在は、神を信仰しない者にとっての神の存在と類似している。
- (165) dang po ni khyed gzhal bya khas mi len na tshad ma khas len nam mi len zhe na/ nged tshad ma khas mi len te tshad ma dang gzhal bya gnyis ka *rTsod bzlog* tu (L; zlog du K; bzlog du T) bkag pas te (L; ste KT)/ tshad ma la gzhal bya yod dgos (LT; rgos K) pa la gzhal bya med pa'i phyir ro//
kha cig tha snyad pa'i tshad ma grags tshod du 'jal ba dang/ don dam 'jal ba gnyis yod zer na/ myi 'thad de tha snyad pa'i tshad mar 'dod pa des rtogs pa'i don la tshad ma yin phan chod (LT; cod K) tshad ma gzhan gyis mi gnod pas/ de yang dag tu (L; du KT) 'gyur bas na tha snyad pa'i tshad ma zhes (L; ces KT) pa dang gnyis med kyi</> tshad ma gcig grub phan chad (LT; cad K) de'i don bden par 'gyur bas na tshad ma gang yang med de (L; ste KT) khas mi len to// (L 47f; T 344f.)
- (166) Skt. yadi kiṃ cid upalabheyam, pravartayeyam nivartayeyam vā/ pratyakṣādibhir arthais, tadabhāvān me 'upāmbhaḥ//; Tib. gal te mngon sum la sogs pa'i// don gyis 'ga' zhig dmigs na ni// bsgrub pa'am bzlog par bya na de// med phyir nga la klan ka med//
- (167) 『中論パ註』8a5-14: rang rgyud pa'i slob dpon pa na re/ ... chos can e de pa tshad mas grub kyang yang dag tu (L; du KT) mi 'gyur te/ tha snyad pa'i tshad mas 'grub kyi don dam 'jal ba'i tshad mas grub pa ma yin pas zhes (L; ces KT) pa'o// (T 332f; L 32f.)
- (168) この箇所は写本に判読出来ない文字があるので、文脈に基づき訳出しておく。
- (169) Lindtner 1982, p. 172, n. 166では、アティシヤの『菩提道灯論細註』に記された音写表記から、Śāntidevaではなく、Śāntadevaの読みを推奨しているが、『中論パ註』の写本に見られるShan da de ba (42a11)の表記は、明らかにŚāntadevaの音写であるので、少なくとも11-12世紀のインドではŚāntidevaではなく、Śāntadevaの読みが流布していたことが推察される。ここでは便宜上通例に従い、「シャーンティデーヴァ」と表記しておくが、検討課題である。
- (170) 有法共通顕現 (chos can mthun snang ba) が成立しないということ。委細は第七問答で言及される。
- (171) tha snyad pa'i tshad ma dang don dam 'jal ba'i tshad ma gnyis mi 'dod de (L; ste K)/ bzang ngan myed pas tshad mas grub na mnyam por grub/ ma grub na'ang mnyam por ma grub pas so'i skye bo'i tshad ma la bzang [ngan L] gnyis su myi 'thad/ 'phags pa'i tshad ma dang bzang ngan yod pa phid (?) (K; srid L) de blo gong ma gong mas 'og ma la gnod pa yin pas Shan da de bas kyang de ltar bshad pa'o// de ltar tshul rol mthong ba'i tshad mas grub par 'dod pa thams cad dBu ma bas gcal (read: btsal?; gzhal L) na ma rig (read: mi rigs?) pa yin te/ rgol phyir rgol [la?] mthun par tshad (L; chad K) mas grub pa gang yang med pas rang rgyud myi 'thad/ gzhan gyis khas blangs pa la ltos nas gzhan gyi (L; kyi K) sgro 'dogs 'gog pa tsam gyis thal 'gyur byed pa yin zhe'o (L; ce'o K)// (L 189)
- (172) 興味深いのは、プラジュニャーカラマティ (Prajñākaramati) は、言説の認識手段は全て勝義として認識手段ではないと明記していることである。BCAP 237a7: 'dir kho bo cag gis 'dod pa nyid yin te/ tha snyad pa'i tshad ma thams cad don dam par tshad ma ma yin pa'i phyir ro//。それ故、パツァブはこの件に関し

て、寂天には随順するが、ブラジュニャーカラマティとは解釈を異にすることが分かる。

- (173) 江島1983, p. 363; 望月2016, pp. 136, 932参照。なおその真作性は定かではないが、『中観問答集』には、『入二諦論』から一脚 (SDA 16d) 引用が見られることも参考までに紹介しておく (同44b8)。
- (174) アティシャの中観思想については、四大証因による無自性論証は、江島1980, pp. 239-248, 二諦説は江島1983に論じられている他、宮崎2012に簡潔に纏められている。アティシャに由来するポトワ (Po to ba Rin chen gsal, 1027-1105) のカダムの口訣を直弟子のトルパ (Dol pa Shes rab rgya mtsho, 1059-1131) が偈文に纏め、さらにそれに対してその弟子のラディガンパ (iHa 'bri sgang pa) が註釈を付けたものに『青冊子』 (*Be'u bum sngon po*) という作品があるが、そこではアティシャの見解は不住中観と瑜伽行中観と見なされている。即ち、「チョオゴ自身は見解としては不住中観を保持し、それに対して「瑜伽行中観」とも命名した (Jo bo nyid ni lta bar rab tu mi gnas pa'i dbu ma 'dzin te/ de la rnal 'byor spyod pa'i dbu ma zhes kyang ming 'dogs te/...)」 (同 p. 365.13-15)。同書によれば、アティシャにとってこの二つの中観の立場は決して矛盾するものではなく、さらに、「尊師月称の『入中論』の説にも大きな信仰が生じたと [チョオゴ] 仰ったと云われている (slob dpon Zla ba grags pa'i dBu ma la 'jug pa'i lugs la yang cher dad du song gsung skad/)」 (同 p. 366.1-2) とあるので、不住中観と帰謬派説もまた両立する解釈が既にアティシャにより示されている。パツアップが自身を不住中観と称し、さらに、月称の著作の翻訳を志した背景には、このアティシャの影響があり、パツアップ自身カダム派であった可能性も否定出来ない。さらに、瑜伽行中観派の論師である寂護に対しても『中論バ註』において月称同様に肯定的な評価を下したが、その背景にもアティシャの上述の見解が潜在していた可能性が考えられる。パツアップとアティシャの関係は大きな検討課題であるので、委細は稿を改めて検討したい。なお、ここで紹介した『青冊子』の記述は既にツルティム2001, p. 225f. に周辺の記述と併せて訳出紹介されているので、参照されたい。

アティシャが月称こそを龍樹の見解を最も忠実に受け継いだ弟子と見做していたことは、『入二諦論』15に示されている他、『中観口訣開宝篋』に龍樹・提婆師弟を始め月称に至る五人の著作を特に「一切の中観典籍の原本 (dbu ma'i gzhung thams cad kyi phyi mo)」と称して、清弁や仏護から寂護・蓮華戒師弟に至るまでの六人の中観論師の著作から別立していることから窺い知ることが出来る (宮崎2007, pp. 57f., 108f.)。それ故にこそ、月称とアティシャの両者をパツアップの前世とする解釈が後代に登場することになったのであろう (西沢2021a, p. 91)。

- (175) de lta bas na <tha snyad pa'i tshad ma D; om. P> don dam pa'i dngos po'i yul can ma yin (P; yin pa D) yang tha snyad kyi tshad ma srid pa'i phyir tshad ma thams cad don dam pa pa'i dngos pos khyab pa nyid ma yin no// don dam pa pa'i dngos po'i yul can nyid ma yin yang rmi lam la sogs pa bzhin du 'dod pa'i don yang dag par 'thob pa tsam gyi sgo nas tha snyad pa'i mtshan (DP; read: tshad) ma rnam par bzhag go//。ここでは北京版に従って訳出した。
- (176) 法称の論理学書におけるこの二種の認識手段については、西沢2012b, pp. 158-177を参照。
- (177) [gnyis pa ni?]* tshad ma med na bden pa gnyis kyi (L; gyi KT) dbye ba med par 'gyur ro zhe na/ bden pa gnyis kyi dbye ba don dam par med par tha ba 'dod thog yin pa la/ don du mi 'chad bka' (K; bkas LT; read: dka') tha snyad du dgos (LT; rgos K) pa'i dbang gis Bu ta dang 'Phags pa dag gsung bas (K; gsungs pas LT; read: gsungs) so//

gal te bden pa gnyis kyi dbye ba yod na kun rdzob tu (L; du KT) sgrub par byed pa'i tshad ma gang yin/ kun rdzob la khyad par rtogs pa ni sa dang por yong (K; spong LT) ba yin pa la/ tshu rol mthong pa la lta byed mi 'thad do//

dpyad na ma rnyed pa bzhin du snang pas kun rdzob tu (L; du KT) grub bo (L; po KT) zhe na/ mi 'thad de gzhi chos can tshad mas rgol phyir rgol gnyis la thun mong du ma grub pas na mi 'thad do// (L 48; T

345)

*文脈から判断して第七問答はここから始まるので、番号付けを補足しておく。

(178) ここでは、松本1986と小林1987を参考文献として挙げるに留めておく。

(179) テキストでは、... zhes lta ba de dag dgag pa'i don du とあるが、ここでは世俗諦を説く肯定的理由が示されているので、文脈からは ... zhes lta ba de dag bsgrub pa'i don du (……揺れ動き無常であるであると云うそれらの見解を定立するために) と読むのが相応しいように思われるが、帰謬派は一切の主張を立てないという趣旨から敢えて否定表現を使用している可能性があるので、テキスト通りに読んでおく。

(180) bden pa gnyis dgos (LT; rgos K) pa gang gi sgo nas gsungs na/ phyi rol ba snang tshod nyid la sngon gyi mtha' med par rtog pa dang/ phyi ma'i mtha' med par rtog pa dang/ da ltar gyi chos rnam rtag par 'dod pa dgag pa'i don du[/] ci ltar snang ba 'khrul ba'i rang bzhin 'di ni rten cing 'brel bar 'byung ba yin pas thog ma med pa nas byung ba dang/ ma 'ongs pa na yang rgyu snga ma las 'byung ba dang/ da ltar yang g-yo ba mi rtag pa'o zhes lta ba de dag pa'i don du gsungs kyi/ tshad mas grub nas bzhag pa ma yin no//

don dam pa'i bden pa stong pa nyid ces pa yang dngos por (KLT; read: po, cf. 11b6) bden par 'dod pa dgag pa'i phyir stong par bshad kyi tshad mas grub nas bshad pa ma yin no// (L 48; T 345)

(181) 少し分かり難い表現であるが、端的には、前世来世は存在しないと分別することを否定することである。

(182) de lta bu'i kun rdzob la gsum ste/ ngo bo dang/ sgra'i don dang/ bshad pa'i dgos pa'o// dang po ni ci ltar snang ba 'khrul (LT; khrul K) ba'i rang bzhin no// gnyis pa ni sgrib par byed pas kun rdzob ste/ yang dag par rtogs pa la sgirb pas so// dgos (LT; rgos K) pa gong gi sngon gyi mthar rtog pa dgag pa lastsogs pa dgag pa'o//

don dam pa la yang gsum (LT; K om. -ng gsum) las/ ngo bo ni yod myed ede pa'i mtha' bzhi (K; gcig LT) dang bral ba'o// sgra'i don la don yang yin dam pa yang yin pas don dam pa 'am/ ye shes dam pa'i don yin pas don dam pa'o// dan rnam kyi nang na dam par gyur bas don dam pa'o// bshad pa'i dgos (LT; rgos K) pa dngos po bden par 'dod pa dgag pa'i don du'o (LT; tu'o K)// (L 48f; T 345f.)

(183) 西沢2021b 参照。六項目とは、①分類の基体、②分類の意味、③名義、④数の確定、⑤定義、⑥定義を確定する認識手段の六つである。

(184) 梵語は paraspara-sambhavana である。これは直後で anyonya-samāśraya (相互に依存すること) と換言されており、蔵訳者は共に phan tshun brten pa と同じ訳語を与えているが、sambhavana という語釈は、saṃvṛti ではなく saṃvṛtti を念頭に置いて、その語根を「覆障する」を意味する saṃ√vṛt ではなく、「転ずる」や「生起する」を意味する saṃ√vṛt と解した通俗的語源解釈である。恐らく蔵訳者（パツァブ）はそれを解しなかったため同じ訳語を与えたのであろう。

(185) 奥住1988, p. 755; 丹治2006, p. 116参照。

(186) 奥住1988, p. 756; 丹治2006, p. 117参照。

(187) バーヴィヴェエカの勝義諦の解釈については、斎藤1999, pp. 72-73参照。

(188) Skt. samyag-mṛṣā-darśana-labdha-bhāvaṃ rūpadvayaṃ bibhrati sarvabhāvāḥ/ samyagdr̥śaṃ yo viśayaḥ sa tattvaṃ, mṛṣādr̥śaṃ saṃvṛtisatyam uktaṃ//; Tib. dngos kun yang dag brdzun pa mthong ba yis// dngos rnyed ngo bo gnyis ni 'dzin par 'gyur// yang dag mthong yul gang yin de nyid de// mthong ba brdzun pa kun rdzob bden par gsungs//

(189) 「真実」という語は空性を意味する場合と、否定対象を意味する場合の全く相反する両義的な意味で用いられている。

(190) 『入中論』から『明句論』に至る月称の思想的変遷はそれ自体極めて大きな主題であるので、ここで論ず

る余裕はない。ただ一言付言しておくならば、この点について、松本史朗氏は、「中観派には如何なる主張もない」という見解は、『入中論』の段階ではまだ登場しておらず、パツァブも引用している『廻諍論』(VV 29)を龍樹の著作と見做すことを契機として『明句論』において初めて明示されたという極めて興味深い解釈を提示している(松本1997, pp. 372, 384f.)。実際、MAv 6.23では空性が勝義を理解する聖者の知の対象であることを認めているので、その意味で中観派に主張を認める立場であると考えられる。パツァブは、『中論』と『明句論』と『四百論』には註釈を著したが、月称の主著と目される『入中論』には何故か註釈を著さなかったのは、その辺に理由が潜在している可能性がある。また、中観派に主張を認めるゲルク派では、逆に、中観研究の所依典籍として、『中論』や『明句論』ではなく、特に『入中論』が選択されたことも同様の理由によると思われる。

- (191) 『中論パ註』4a12-16参照。この箇所は後で訳出紹介する。
- (192) 同様の偈文は『入菩薩行論細註』(BCAP p. 359.10f; 191a6f.)にも引用されており、『教次第大論』では勝義諦の定義の箇所て教証の一つとして引かれている。それについては西沢2019, p. 50参照。
- (193) MAvT 167a5: chos nyid zab mo zhes bya ba ni yod pa dang med pa la sogs pa'i mtha' bzhi dang bral ba'o//。他にも、同229a1: ... don dam pa ni mtha' bzhi las grol ba'i phyr ro//
- (194) 興味深いのは、『明句論パ註』においては、「『入中論』の流儀により、二諦の自体と定義と分類と〔定義を理解する〕認識手段の考察の観点から二諦の設定を述べる」(59b9-10: *dBu ma la 'jug pa'i tshul gyis bden pa gnyis kyi ngo bo dang/ mtshan nyid dang/ dbye ba dang/ tshad ma dpyad pa'i sgo nas bden pa gnyis kyi nmam par gzhas pa brjod do//*)と云って、『入中論』に基づく二諦の設定を立てていることである。そこでは自体と定義が別立されており、自体の箇所では、勝義諦は『入中論』に基づき〈一切智者に顕現するもの(thams cad mkhyen pa'i (read: pa la?) snang ba)〉と定義されているのに対して、定義の箇所では勝義諦の定義は存在しないが、言説の立場から立てたものとして、MK 18.9に言及するに留めている。『明句論パ註』の二諦説については稿を改めて紹介することにしたい。
- (195) 写本では brjod par byas pa だが、文脈から浮いており、brjod par bya ste 等の誤記の可能性もある。今はその線で暫定的に訳しておくが、検討課題である。
- (196) この三つの過失は、恐らく『中論』第七章の一連の偈文(MK 7.8-12)を踏まえたものであろう。
- (197) PV II. 1-6参照。
- (198) 理解の相互依存(rtogs pa phan tshun)の過失に陥るという意味。
- (199) [gsum pa ni?]¹ tshad ma khas {mi} len na tha snyad du bden pa gnyis kyi dbye ba byas kyang mi 'grub bo (L; po KT) zhe na/ brjod par byas pa (sic, read: bya ste?) [chos?] thams cad kyi sngon du tshad ma 'gro (LT; 'dro K) 'am zhe na/ 'gro (LT; 'dro K) ste chos thams cad rtogs pa'i sngon du tshad ma 'gro'o (LT; 'dro'o K) zhe na/ chos thams cad rtogs (L; rtog KT) pa'i sngon du tshad ma 'gro (LT; 'dro K) na tshad ma yang don thams cad du rtogs dgos (LT; rgos K) pas/ de'i sngon du yang tshad ma 'gro dgos (LT; 'dro rgos K) pas khyed kyis (kyi KL; gyi T) tshad ma nyid gang gi sgo nas rtogs/ de la sPyod (read: dPyod) pa pa na re tshad ma thams cad rang las nges pa ste/ mar me rang yang gsal gzhan yang gsal bar byed pa bzhin no zhe'o// Bye brag smra ba na re tshad ma thams cad gzhan las nges pa yin te/ rang rig khas mi len pas gzhan las nges she'o (L; ce'o KT)// mDo' sde pa na re tshad ma thams cad gzhal bya'i ngos nas nges she'o (L; ce'o KT)// gCer bu pa na re tshad ma rgyu med par nges she'o (L; ce'o KT)//
- de las dang po la nyes pa gsum ste/ mar me'i dpe ma grub mar me rang gsal bar byed par mi 'thad par 'Phags pas <'phags pas K> bkag pas so// Bye brag smra ba'i ltar na dper na sngon po 'jal ba'i tshad ma de tshad mar rang gis ma nges/ tshad ma gnyis pa gcig la ltos dgos (LT; rgos K) pa la/ de yang rigs pa

mtshungs pas thug med du 'gyur ro// mDo sde pa na re tshad ma'i nges byed gzhal bya ste// gzhal bya'i don la ma bslus pas tshad mar nges par byed par 'dod la/ de lta na gzhal bya yod par cis shes na tshad mas shes so// des na phan tshun rten pas gang yang mi rtogs par thal lo// gCer bu [pa] ltar na rang gi tshig dang 'gal te sngar dngos po rnam rtogs pa'i sngon du tshad ma 'gro zhes (L; 'dro ces K; 'gro ces T) dam bcas pa dang/ tshad ma rgyu med du 'dod pa 'gal te rgyu med du nges na dngos (LT; rngos K) po kun tshad mar 'gro (LT; 'dro K) bar 'dod pa mi 'thad pas so//

<gnyis pa>² tshad ma chos thams cad kyi nang du gtogs sam ma gtogs/ gtogs dgos pas de'i sngon du yang tshad ma 'gro dgos (LT; 'dro rgos K) <pas> so// <gsum pa>² ma gtogs par 'dod na ma gtogs pa'i rgyu brjod dgos (LT; rgos K) pa las rgyu mi rnyed pas mi 'thad do// (L 49f; T 346)

1. この箇所から第三の問答（第八問答）が始まると思われるので、番号付けを補足する。

2. この二カ所の番号付けは文脈から判断して明らかに第二の問答（第七問答）と第三の問答（第八問答）を示すとは考え難いので、削除し、前述の通り新たに番号付けしておく。

(200) bzhi pa ni khyed tshad mar mi 'dod na gzhan gyi (L; kyi KT) sgro 'dogs mi gcod par 'gyur ro zhe na/ nges pa med de (L; ste KT) gzhan gyi sgro 'dogs pa ni gzhan la rgyu mtshan dris pa'i sgo nas gcod pa dang/ thal 'gyur gyi sgo nas sgro 'dogs gcod pa'o//

thal 'gyur gyis sgro 'dogs chod par 'gal lo zhe na/ mi 'gal te gzhan gyis (L; kyi KT) 'gal ba'i chos khas (LT; khal K) blangs pa [la?] 'gal ba sdum (LT; bsdum K) pa'i sgo nas sgro 'dogs (LT; bdogs K) chod par 'gyur ro// (L 50; T 346f.)

(201) lnga pa thal 'gyur gyi mtshan nyid dang/ dpe dang/ tshad ma yin nam ma yin ces pa dang/ tshad ma [ma] yin na de bshad pa'i dgos pa gang yin ces pa'i dri ba'o// (L 50; T 347)

(202) この箇所は Yoshimizu 2020, p. 90に抄訳され解説されている。

(203) de la thal 'gyur gyi mtshan nyid lastsogs pa ni khyed rang rgyud pas kyang khas len dgos pas na/ nged la drir ci yod de (L; ste KT) khyed rang ci ltar 'dod pa bzhin du 'dod do// de nas khyed thal 'gyur gtan khas mi len zer na/ nged kyis gtang ste 'di tar thal 'gyur gyi mtshan nyid ni gzhan gyis (kyi K; gyi LT) khyab bya khas blangs pa [las?] chos gzhan zhi gges par khas len du gzhus pa'o// (L 50; T 347)

(204) Yoshimizu 2020, p. 91によれば、この帰謬の定義は『量決択』第三章に見られるものと一致すると云う。

パツァプの法称の論理学に対する対応は慎重な検討を要するので、稿を改めて検討することにしたい。

(205) チャバは『中観東方三論提要』において月称の中観説を批判しているが、そこで月称の見解を踏まえた前主張において帰謬一般の定義をこう立てている。『中観提要』p. 68.17f.: de la thal 'gyur tsam gyi spyi'i mtshan nyid rtags dang khyab pa pha rol la grub pas dam bca' mi 'dod pa sgrub nus pa yod pas ...「それには、帰謬のみの一般的定義〈証因と遍充が対論者において成立することにより [対論者が] 意図しない主張を論証することが可能なもの〉があるので、……」 チャバが誰の著作を念頭に置いてこの帰謬の定義を立てたのかというのは検討に値する問題である。ここに紹介したパツァプとジャヤーナンダの定義とは語句上の対応が見られず、タンサクパの帰謬の定義は『明句論バ註』第一章には確認されない。

(206) 原語の 'brel ba は sambandha の訳語であるが、ここでは特に内属 (samavāya, 'du ba) を含意している。

(207) この chos can/ thal/ phyir という論述の形式は、後代、「タクセル (rtags gsal)」や「テルチル (thal phyir)」と云われ、後代のゲルク派の僧院では実際に問答する際に定型的に使用されているものであるが、これについては後で一節を設けて解説する。

(208) dpe ni gzhan gyis ba lang nyid ces pa'i spyi dngos (LT; rngos K) por gyur pa'i rtag par 'gro (LT; 'dro K) 'ong gi bya ba med pa gcig gsal ba du ma la khyab par khas blangs pa na/ spyi chos can[/] du mar thal[/] du ma dang 'brel (LT; 'bral K) pa'i phyir/ [ces pa lta bu'o//]

du ma dang 'brel kyang du mar mi 'gro (LT; 'dro K) na ci sto (KLT; read: ste?) zhe na/ de ltar [na] spyi
du ma dang ma 'brel {bar thal/ gcig yin} pa'i phyir ces pa lta bu'o//

thal 'gyur tshad ma ma yin pa (KLT; read: na?) des gzhan gyi (L; kyi KT) sgro 'dogs khegs par myi
'gyur ro zhe na/ khegs te gzhan gyis 'gal bas khyab pa'i chos khas blangs pa la thal ba'i sgo nas phyir rgol
ba la 'gal ba bsum nas bzhag pa'i sgo nas 'gal ba khas len par byed pa'i sgnos khegs so//

gal te 'gal ba bsum (gsum KLT) pas 'gal ba khas len pa'i sgro 'dogs ma khegs na rang rgyud stong brjod
kyang phan med de (L; ste KT)/ ba lang la brjod pa bzhin no// (L 50; T 347)

(209) thal 'gyur tshad ma yin nam ma yin zer na/ ma yin te thal 'gyur gyi phyogs chos ma grub pas rtags ltar
snang ba las (LT om. las) tshad ma skye bar 'gal bas so//

tshad ma ma yin na gzhan gyi sgro 'dogs ci ltar gcod ce (zhe KLT) na/ gzhan gyis (LT; kyi K) 'gal bas
khyab pa ma mthong par 'gal bas/ khyab pa khas len pa la 'gal ba brjod pa'i sgo nas 'gal bar bstan pas
(pa'i KLT) khas len pa'i sgro 'dogs gcod do// (L 51; T 347)

(210) ここで thal 'gyur ba と記されているのは、前述した通り、帰謬派の意味ではなく、帰謬に属するものを意味し、この文脈では、帰謬証因を含意している。

(211) tshad ma ma yin na thal 'gyur bshad pa'i dgos pa ci zhe na/ dgos (LT; rgos K) pa ni gnyis te (KL; ste
T) dngos gyi dgos (rngos kyi rgos K; dngos gyis dgos LT) pa ni chos can gcig la 'gal ba'i chos khas len pa
la 'gal bar brjod la/ brgyud pa'i dgos (LT; rgos K) pa ni gzhan gyi (LT; kyi K) log rtogs (KT; rtog L)
gcod pa'o//

de ltar na gtan tshigs chen po bzhi car thal 'gyur ba (K; om. LT) 'ba' (LT; 'ba K) zhig las rang rgyud du
Klu sgrub (LT; grub K) mi bzhed do// (L 51; T 347f.)

(212) インドにおける五大証因と四大証因については江島1980, pp. 232-236, 240-246, 五大証因のチベットにお
ける展開については、熊谷2007を参照。後者では、トルンパ、ツォンカバ、ロントウン、ケードゥブジェの
解釈が紹介分析されている。

(213) 参考までに、ゲルク派のセラジェツウンパ (Se ra rje btsun Chos kyi rgyal mtshan, 1469-1544) の記述
を紹介しておく。『セラ般若総義』p. 57.18-22: spyir bdag med gtan la 'bebs pa'i rigs pa la du ma yod de/
(1) chos rnams kyi ngo bo la dpyod pa gcig du bral gyi gtan tshigs/ (2) rgyu la dpyod pa rdo rje gzegs
ma'i gtan tshigs/ (3) 'bras bu la dpyod pa yod med skye 'gog gi gtan tshigs/ (4) rgyu 'bras gnyis ka la
dpyod pa mu bzhi skye 'gog gi gtan tshigs/ (5) rigs pa'i rgyal po rten 'brel gyi gtan tshigs rnams su yod
pa'i phyir/

(214) 『セラ般若総義』p. 58.13-15: gzhi lam rnam gsum chos can/ bden par ma grub ste/ bden grub kyi gcig
dang bden grub kyi du ma gang rung du ma grub pa'i phyir/ dper na gzugs brnyan bzhin/ 「基体知・道
知・一切相知の三つが有法。真実として成立していない。真実成立の一と真実成立の多の何れとしても成立
していないから。例えば、影像の如し。」典拠として、MA 1が引用される。

(215) 『セラ般若総義』pp. 57.23-58.1: myu gu chos can/ don dam par mi skye ste/ don dam par bdag dang/
gzhang dang/ gnyis ka dang/ rgyu med gang rung las mi skye ba'i phyir te/...「芽が有法。勝義として不生
である。勝義として自と他と〔自他の〕両者と無因の何れからも生じないから。」典拠としてMK 1.1が引
用される。本稿で「四句不生」と称するものに相当する。第四の「四句生否定」と呼称が混同し易いので留
意されたい。

(216) 『セラ般若総義』p. 58.2-4: myu gu chos can/ don dam par mi skye ste/ rang gi rgyu'i dus su yod par
yang mi skye/ rang gi rgyu'i dus su med par yang don dam par mi skye ba'i phyir te/ *dBu ma snang ba*
las/ yod pa rnam par mi skye ste/ med pa nam mkha'i padma bzhin// [cf. MĀ D, 137b5f.] zhes gsungs

pa'i phyir/「芽が有法。勝義として不生である。〔結果が〕自身の原因の時にあるならば〔勝義として〕生ぜず、自身の原因の時になくても勝義として生じないからであり、『中観光明論』に「存在するものは〔新たに〕生ずることはない。存在しないものは虚空の蓮華の如く〔生ずることはない〕」と説かれているから。」『中観光明論』の引用は取意。

- (217) 『セラ般若総義』p. 58.5-10: myu gu chos can/ don dam par mi skye ste/ rgyu du mas 'bras bu gcig kho na don dam par skyed pa yang ma yin/ rgyu du mas 'bras bu du ma kho na don dam par skyed pa yang ma yin/ rgyu gcig gis 'bras bu du ma kho na don dam par skyed par yang ma yin/ rgyu gcig gis 'bras bu gcig kho na don dam par skyed pa yang ma yin pa'i phyir te/...「芽が有法。勝義として不生である。多因により一果のみが勝義として生じさせられることもなく、多因により多果のみが勝義として生じさせられることもなく、一因により多果のみが勝義として生じさせられることもなく、一因により一果のみが勝義として生じさせられることもないから」これは原因と結果に一・多の観点から四句（一因一果、一因多果、多因一果、多因多果）を立てて不生を論証するものであり、典拠として『二諦分別論』14が引用される。
- (218) 『セラ般若総義』p. 58.11f: myu gu chos can/ bden par med de/ rten 'brel yin pa'i phyir/ dper na/ gzugs brnyan bzhin/ zhes pa lta bu'o//「芽が有法。真実として存在しない。縁起であるから。例えば、影像の如し、と云うが如きである。」
- (219) より詳しい記述は、『教次第大論』p. 691.1-7: lnga nyid du rnam par gzhas pa'i don yang dngos po rnam ky'i rang gi ngo bo nyid/ rgyu 'bras ky'i sgo nas rnam par dpyod pa'i tshul gnyis las brtsams nas/ dang po la (1) don gzhan dgag pas 'gog pa khyab byed mi dmigs pa'i sbyor ba gcig dang du ma dang bral ba dang/ (2) don gzhan sgrub pas 'gog pa 'gal ba khyab pa dmigs pa'i sbyor ba rten 'brel gyi gtan tshigs gnyis so// gnyis pa la (3) rgyu rnam par dpyod pa rdo rje gzegs ma dang/ (4) 'bras bu rnam par dpyod pa yod med skye ba dgag pa dang/ (5) rgyu 'bras gnyis ka rnam par dpyad pa mu bzhi'i skye ba dgag pa ste gsum ste khyab par byed pa mi dmigs pa nyid do//。この箇所は熊谷2007, p. 15に訳出解説されている。
- (220) 『明句論バ註』でも「四大証因 (gtan tshigs chen po bzhi)」(同59b8)と明記しているので、単なる写本の誤記ではなく、四つを立てるのがパツァブの解釈であったと考える必要がある。
- (221) サンプ寺は一般にカダム派所属の寺と見なされているが、筆者の解釈では、カダム派の寺ではなく、宗派の別なく顕教教学を修学する無宗派の寺である（西沢2013a）。それ故にこそ、カダム派の寺に顕教教学を修学する場としてのサンプ系講説院を創設する必要性が後代に起こった（西沢2012a, p. 5f）。
- (222) 江島恵教氏によれば、このように空性論証を包括的に整理する流儀は蓮華戒以前には見られないので、アティシャが提示する四大証因も蓮華戒の五大証因に端を発するが、何故の一つを除くのかは理由は定かではない（江島1980, p. 243）。そしてこの四大証因を立てる流儀もまたアティシャの独創ではなく、Bhavyaに帰される『中観宝灯論』（*Madhyamaka-ratnapradīpa*, D 3854）や Bhāvivekaに帰される『中観義集』（*Madhyamakārthasamgraha*, D 3857）に由来するが、この両著作は共にアティシャとナクツォ翻訳師により翻訳されており、アティシャの解釈もその流れを汲むものであると云う（江島1980, pp. 243-246）。しかるに、五大証因を提示する『中観光明論』はサムエの法論のためチベットを来訪した蓮華戒がチベットで著作した作品であり、その梵本もまたサムエ寺に保管されていたものを11世紀中頃に同寺を来訪したアティシャが発見して、インドにその写しを送ったことが『アティシャ大伝』に記されている（同 p. 164f）。それ故、インドに『中観光明論』由来の五大証因の流儀が伝わったのは、アティシャが同書の写しをインドに送った11世紀中葉以後のことなので、四大証因の起源を『中観光明論』に求めることは出来ない。むしろ、インドにおいては当初から四大証因を立てる流儀が主流であり、それを踏まえた上で蓮華戒は更に一つを追加して五大証因を立てたと考えるべきである。この点については Keira 2004, p. 13を参照。アティシャが四大証因を提示する『菩提道灯論』を著作し自ら翻訳したのは、それに先立ち、1042年に彼が来訪したガリの地で

あったので(『アティシャ大伝』 p. 136), 『菩提道灯論』に『中観光明論』に記された五大証因への言及がないのはそれが理由である。他方、チベットにおいては、『中観光明論』が既に前代期にベルツェク等により訳出されており、特にサンブ系学者達により中観研究の三大所依典籍の一つとされたことから、同書に説かれた五大証因を立てる流儀が一般的であった。このことは、アティシャにより四大証因の流儀が伝えられた後でも変わることはなかったもので、サンブ系学者の影響力の大きさを物語るものである。

以上が五大証因と四大証因を巡るインド及びチベットの議論の背景であるが、問題は、①パツァブが蓮華戒の五大証因を知っていたにも拘らず敢えて四大証因を採用したのか、さらには、②四大証因を採用したのは如何なる典拠に基づくものであるのかという二点である。そのうち前者については、パツァブ自身、前述したように『中論パ註』において蓮華戒の見解に言及しており、それは『中観光明論』からの取意と推定される点、さらに、同時代人のトルンバが『教次第大論』に五大証因を明記しているように、当時のチベット仏教界では五大証因を取る流儀が一般的に知られていた点から、パツァブが五大証因及びその典拠である『中観光明論』を知っていた可能性が高いと考えられる。他方、第二点については、確かに四大証因を説くのはアティシャのみに限らず、インドではむしろ一般的であったので、カシュミール留学中にパツァブが何らかの形でその情報に触れた可能性はあり得るが、ただパツァブとカダム派との密接な関係や、当時のチベット仏教界におけるアティシャの影響力の強さなどを考えるならば、アティシャ由来の可能性が高い。カシュミール留学以前にパツァブがカダム派と如何なる関係にあったかは現状情報がなく定かではないが、帰国後のシャラワとの交流やランルンパの戒師を務めた件(史実でない可能性もある)、シャラワの請願に基づきアティシャの『大経集』を翻訳したことなど考えるならば、カシュミール留学以前からカダム派と何らかの関係があってもおかしくない。特にパツァブの出身地であるベンユルはカダム派の多数の寺院がある場所なので、パツァブ自身カダム派の可能性もある。その場合、パツァブは蓮華戒の五大証因を知っていたにも拘らず、アティシャの四大証因を意図的に選択したことになるので、そこに反蓮華戒的傾向と親アティシャの傾向を読み取ることは必ずしも根拠のないことではない。

(223) 留意すべきは、『菩提道灯論細註』では、金剛片、離一多、縁起と、四句生否定(mu bzhi skye 'gog)の四つを数えるが(D 3948, 279a3-280a4)、そのうちの最後のものは、その喩例を見ると、先に挙げた五つの中の有無生否定(yod med skye 'gog)に対応しており、そのうちの四句生否定とは名前は同一であるが、中身は異なっていることである。なぜこのような名称のズレが起こったのか不明であるが、混同しやすいので注意する必要がある。この点については熊谷2007, p. 13を参照。『菩提道灯論細註』の当該箇所訳は、望月2015, pp. 128-131を参照。ただ何れにせよ、パツァブが明記しているのは、金剛片と離一多と縁起の三つの証因のみであり、第三の有無生否定と第四の四句生否定には言及しておらず、また実際に使用していない。この背景には、この二つの証因が、ジェツウンパの記述によれば、順に『中観光明論』と『二諦分別論』という自立派の典籍に由来する証因であることが理由として潜在していたものと推察される。パツァブが言及する金剛片の証因は『中論』に、離一多は『中観莊嚴論』に由来するものであり、縁起は『明句論』の主要主題であるので、少なくとも『中論パ註』の段階においては全て自説として受容可能であった。それ故、パツァブはアティシャに随順して形式的には四大証因を立てるが、実質的に立てているのはこの三つのみの可能性も考えられる。

(224) de la gcig dang du bral thal 'gyur du ci ltar bzhed na/ rang bzhin yod par khas blangs pa la rang bzhin yod na gcig dang du mar yod dgos (LT; rgos K) pa la/ de mi 'thad de thal 'gyur gyis dgag pa'i sgo nas rang bzhin yod par mi 'thad ces pa'o// de la spyir shes bya la thal 'gyur gyis gcig dang du (LT; da K) ma dgag pa dang/ shes ba (bya KLT) la gcig dang du (LT; da K) ma dgag pa las/ dang po la gsum ste/ shes pa las tha dad pa'i shes bya (LT; byas K) la [gcig dang du ma] dgag pa dang/ shes pa la tha mi dad pa'i shes bya la gcig dang du ma dgag pa dang/ shes pa dang de nyid dang gzhan du brjod du med pa'i

shes bya la gcig dang du ma dgag pa'o// (L 51; T 348)

- (225) 『中観莊嚴論』では、冒頭部 (MA 1) に離一多性の無自性性論証式が提示され、以下、理証を説示する部分 (MA 2-62) と教証を説示する部分 (MA 63-90) に二分される。前者では離一多性論証が、後者では二諦説が詳しく論じられており (MA 63-82)。最後に解脱 (MA 83-90) が検討の俎上に挙げられている。結論は、MA 91-97に置かれる。以上の構成は一郷1985, pp. 115-118による。
- (226) 「単一なもの」とは後続の文章に明記されるように「全体 (avayavin)」を指す。勝論派によれば、全体は、部分 (avayava) が集合した結果として生ずる実体 (kārya-dravya) であり、諸部分に内属する。例えば、布と糸を例に挙げると、布は全体、糸はその部分であり、布が内属するところの糸は布を生じさせる原因となっているので、布の内属因 (samavāya-kāraṇa) と云われる。部分と全体についてのニヤーヤ・ヴァイシェーシカ派の見解とそれに対する仏教側の反論及び前者の再反論については、船山1990に詳しい。
- (227) dang po la shes bya cha med [kyi] gcig tu (L; du KT) 'dod pa gCer bu ba'o// cha bcas kyi gcig tu (L; du KT) 'dod pa Bye brag pa'o// cha bcas kyi du mar 'dod pa mDo' sde pa'o// cha med kyi du mar 'dod pa Bye brag smra ba'o// (L 52; T 348)
- (228) *avayavi-dravya は同格限定複合語であり、「全体という実体」という意味。rdzas という語は yang lag can が実体であることを示す語であり、無くても支障はない。端的には、多数の部分 (avayava) と単一の全体 (avayavin) の関係が問題となる。
- (229) 写本では、yan lag can du ma dang yan lag can gyi rdzas gcig yod par 'dod pa ste ... とあるが、前者の yan lag can du ma (多数の全体) は、文脈から判断して、明らかに yan lag du ma (多数の部分) の誤りと考えられるので、修正した読みで訳出しておく。以下、同様に、yan lag と読むべき所を yan lag can と表記している箇所が、筆者の解釈では、四カ所あるので (註記に挙げた校訂テキスト参照)、注意されたい。
- (230) 写本では、yan lag can gyi rdzad dang yan lag can gnyis (全体の実体と全体の二つ) とあるが、「全体の実体」とは実体としての全体そのものに他ならず、それと全体の二つの別異・無別異を問うことは意味をなさないで、後者の yang lag can を yan lag と修正して訳出しておく。
- (231) 別異である点で共通しているから、という意味。全体と部分が別異であるにも拘らず、同一実体であると認めるならば、同様に、壺と布も別異である点で共通しているので、同一実体として立てられる過失があるという論難である。
- (232) 写本では、'dra ba (類似) とあるが、文脈から、'du ba (*samavāya, 内属) と読む。部分と全体の間には内属関係があるが、壺と布の間にはないので、一致しないという意味。全体批判では、全体と部分と内属の三つの在り方が議論の争点となる。
- (233) 直前では部分と全体の同一性と別異性を問題にしたが、ここではその両者を結び付ける内属との同一性と別異性が問題とされる。なお文中の「二つ (gnyis)」という語は、直後の文章に見られるように、「三つ (gsum)」の誤記の可能性もあるが、「部分と全体」を一纏めに一つと数えている可能性があるので、暫定的にテキスト通りに訳出しておく。
- (234) 写本では、yan lag can du ma dang tha mi dad pa'i phyi ro// とあるが、文脈から、yan lag du ma dang tha dad pa'i phyir/ と読む。
- (235) dang po ltar na gcig bsgribs pas kun bsgribs par thal/ gcig tshon gyis bsgyur bas kun bsgyur bar thal/ gcig g-yo bas kun g-yo bar thal bas mi 'thad do//
 gnyis pa ltar na ni yan lag <can?*> du ma [dang] yan lag can gyi (L; kyi KT) rdzad gcig yod par 'dod pa ste/ yan lag can gyi (LT; kyi K) rdzas dang yan lag <can?*> gnyis tha dad par byas nas yan lag <can?*> dang/ yan lag can gyi rdzas su 'jog gam/ tha mi dad par byas nas 'jog (LT; njog, sic, K)/ dang po ltar na (K om. na) bum pa dang snam bu (LT; pu K) la yan lag can gyi (LT; kyi K) rdzas gcig yod

par thal[/] tha dad pa'i phyir ro[/]

'dra (read: 'du?) ba'i 'brel ba med pas mi mthun zhe na/ 'brel ba dang yan lag dang yan lag can gnyis tha dad dam gcig/ tha dad na dngos (LT; rngos K) po gsum du tha dad pas yan lag <can?*> du ma dang tha <mi?> dad pa'i phyir <ro/?> gcig pa la mi phan/ gnyis pa ltar na kun la 'brel ba yod par 'gyur ro//

gnyis pa ltar na yan lag can du ma yin pa ltar rdzas kyang du mar thal/ yang na yan lag kyang gcig tu (L; du KT) thal[/] gcig dang tha mi dad pa'i phyir ro// (L 52; T 348)

この箇所は、管見では、第二の勝論派批判の箇所にテキスト的な問題を多く含む。特に、文中アスタリスク (*) で表記した四カ所の yan lag can は、文脈から全て yan lag と修正する。さらに、文脈から判断して、点線部の一文は重複しており削除すべきかと思われるので、訳出しないでおく。この点は検討課題である。

(236) 法称及び法称以後の全体批判については、船山1990, pp. 616-621参照。

(237) 『中観莊嚴論』はこの偈を含め一郷1985に全訳されており参照したが、筆者とは解釈が異なる点が散見するので、以下、本稿では拙訳を挙げておく。

(238) 『撰実論』「実体の句義の考察」の章は続く「性質の句義の考察」と「行為の句義の考察」の章と共に蓮華戒の細註と併せて菱田邦男氏により全訳研究されている(菱田1993)。「外的対象の考察」の章全体の訳註研究としては拙稿(西沢1994)がある。この全体及び後続の極微批判について内外の多くの研究の蓄積があるが、本稿はパツアップの中観思想を主題とするので紙幅の関係上その言及は必要最低限に留めておく。

(239) 船山1990, p. 612参照。

(240) 無分別な直接知覚にはあるがまさに諸極微が間隙を有する形で顕現するが、分別知によってはそれは確定 (=理解) されない、と云う意味。PV I. 45参照。

(241) テキストでは、med na であるが、文脈から、yod na で読む。

(242) cha med kyi du mar 'dod pa nyan thos Bye brag smra ba ste/ de ni rdul phra rab du mar 'dod do// de la bskor ba bar dang bcas pa g-yag rnga 'am ne'u sing (K; seng LT) bzhin du 'dod dam/ 'on te bskor ba bar med par 'dod/ dang po ltar na bar dang bcas ces pa bzhin du dmig{s} (K; dmigs LT) par thal lo//

bar bcas su dmyigs kyang ma nges pa yin no zhe na/ ma nges par mi 'thad de gzugs dang sgra yul tha dad na snang ste/ bar dang bcas par snang ba ltar nges dgos (LT; rgos K) so// gnyis pa ltar na rdul phra rab yod (med KLT) na dbus kyi la phyogs drug gis cig car sbyar bas phra rab rdul cha drug tu (L; du KT) 'gyur ro//

drug car gyis phyogs gcig nas sbyar bas mi 'gyur ro zhe na/ de lta na gong bu drul phran tsam du 'gyur ro// des na cha med kyi (kyis KLT) du ma mi 'thad do//

mDo sde ba cha bcas kyi du mar 'dod pas (read: pa?) de mi 'thad de/ cha shas dang bcas pa'i du ma yang mi 'thad de 'dus pa brdzun du 'dod pas so// (L 52f; T 348f.)

(243) Skt. ṣaṭkena yugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṃśatā/ ṣaṇṇam samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād aṇumātrakaḥ//; Tib. drug gis cig car sbyar ba na// phra rab rdul cha drug tu 'gyur// drug po dag ni go gcig na// gong bu rdul phran tsam du 'gyur//

(244) 無間説の論師は『大毘婆娑論』や『俱舍論』にも同じく「大徳」に帰されるが、『俱舍論』では世親の自説として認められており、慈恩の『唯識二十論述記』によれば経量部説とされる(一郷1985, pp. 12-13; 1985*, p. 52, n. 2).

(245) ジクメワンボの『定説宝環』では、外的対象に関する経量部と毘婆娑師の見解の相異を簡潔にこう纏められている。同 p. 86.23-26: 「他にもまた、[経量部は] 無方分の極微 (rdul phren phyogs kyi cha med) や無部分の利那の知を承認すること等毘婆娑師と一致するが、全ての点で等しいわけではない。なぜならば、毘婆娑師は存在すると認める以上 [それは] 実有 (rdzas yod) であると認めるが、経量部はそのようには

認めないから。」ここでは経量部は極微を無部分なものと認める点では毘婆沙師と一致するが、諸極微の集合体を実有と認めず、仮有 (btags yod) と認める点で相異することが記されている。

(246) この直後にはテルドク本にはカダム写本に見られない一文が付加されているので、参考までに訳出しておく：「迷乱知が多数の粗大な顕現により顕現することは矛盾する (‘khrul ba’i shes pa rags snang du mas snang ba ’gal)」（T p. 349.14f., cf. L p. 53.18）。この一文は内容的には、科段末の「なぜならば、分別知は明瞭顕現 (gsal snang) と矛盾するから」という文章と関連があるが、カダム写本には見出されないので、文中から外しておく。この点は検討課題である。

(247) この箇所には現写本にテキスト的な問題がある。その委細は後続のテキスト校訂註記を参照。

(248) 分別知に顕現するのは対象ではなく、対象普遍 (don spyi, i.e., 普遍相) であり、それは単に概念的に仮設されたものに過ぎないので、分別知に対象が明瞭に顕現することはない。対象が明瞭に顕現するのは無分別知のみである。

(249) gsum (read: gnyis) pa shes pa dang tha mi dad pa’i shes byar ’dod pa ni Sems tsam rnam bden pa ste/ snang ba shes pa’i gzung bar bden par ’dod do// ’di la brtag pa gnyis te/ shes pa gcig tu (L; du KT) byas nas sna tshogs shes pa’i ngo bor ’dod dam/ shes pa du mar byas nas sna tshogs shes par ’dod/ dang po ltar na sna tshogs su snang ba med par thal te/ ¹{shes pa gcig gi rang bzhin yin pa’i phyir ro// gnyis pa ltar na shes pa rdul phra rab kyi tshad dang mnyam pa sil bu (LT; si lu K) du mar gnas pa yin pas na rags par snang ba med par thal ba dang/} ^{1 2*}shes pa so so sil bu du mar gnas pas shes pa gcig la du mar snang ba med par thal [lo/]/^{*2}

rags pa rnam rtog la snang gi rtog med la mi snang ngo zhe na/ gsal bar mi snang bar thal/ rnam rtog gsal snang du ’gal bas so// (L 53f.; T 349)

1. {...} の部分は写本下部に記された欄外書込み。テルドク本ではこの直後にカダム写本にない以下の一文を追加している。T p. 239.14f.: ‘khrul ba’i shes pa rags snang du mas snang ba ’gal/ (Cf. L p. 53.18)。内容的に見てもこの箇所の文脈にそぐわないので、この一文は採用せず、帰謬を示す科段末の文章をここに繋げて読む。それについては直後の註2を参照。

2. *..* の文章は写本では科段末に置かれているが、文脈からこの箇所に移す。本来欄外書込みであったものが写本複写の段階で本文に紛れ込んだ可能性が考えられる。

(250) 後代のゲルク派の定説書では、有相唯識説と無相唯識説の区別の基準として、以下の三つの顕現を想定する。即ち、①青が青として顕現すること、②青が粗大なもの (rags pa) として顕現すること、③青が外的対象として顕現すること (= 所取能取の二として顕現すること) の三つである。このうち、有相唯識派は、第三の顕現は無明の習気により生じた虚偽であることを認めるが、前二者は真実と認めるのに対して、無相唯識派はこの三つの顕現を全て無明の習気により生じた虚偽と認める。これについては、『定説宝環』p. 89参照。ゲルク派における形相真実と形相虚偽の解釈と、その両用語がインド原典に確認されることについては、ツルティム2000に詳しい。この『中論パ註』の文脈では、「この顕現」という近接代名詞は、直前の議論を受けているので、対象の粗大な顕現を含意しており、上記の三顕現のうち第二に相当し、「知と所知」は第三に相当すると考えられる。有相唯識派であれば、そのうち対象の粗大な顕現は真実と認められるが、無相唯識派は以下に明記されている通り、それもまた無明の習気により生じた虚偽であると説く。

(251) 「同じものとも他のものとも言表されることがない (... brjod du med pa)」という場合の「ない (med pa)」という否定辞を非否定 (ma yin dgag, paryudāsa) と捉えるならば、他の何らかの法を引起するので、(1)知と同じものであることを否定するならば、知以外のものを引起し、(2)知より他のものであることを否定するならば、知であることが引起される。それ故、それら二つの顕現は、或は知以外の所知の事物、或は知そのものであることとなるので、論主の批判の対象となる。

- (252) 他方、その否定辞を無否定 (med dgag, prasajyapratishedha) と解した場合には、その二種の顕現が知と同じものであることを否定しても、知より他のものであることを否定しても、他の法を引起しないので、その場合には、その二種の顕現は、知と同じものでもなく、知より他のものでもないだけの虚偽のものであり、真実なものではないので、論主にとっては批判の対象とはならない。
- (253) gsum pa shes pa dang de nyid dang gzhan du brjod du med pa'i shes byar 'dod pa Sems tsam rnam brdzun pa ste/ de'i ltar na/ snang ba 'di dang shes pa dang shes bya gnyis <dang (LT om. dang) > de nyid dang gzhan du brjod du med pa ma rig pa'i bag chags kyis med pa snang bar 'dod do// de la brtag pa gnyis te/ de nyid dang gzhan du brjod du med ces pa de ma yin dgag gi dngos po gcig tu (L; du KT) 'dod dam/ myed dgag tsam du 'dod/ dang po ltar na dngos (LT; rngos K) po'i chos su grub na/ yang na shes pa/ yang na shes bya'i dngos por 'gyur dgos pas de nyid dang gzhan du med par mi 'thad la/ gnyis pa med dgag tsam gyi (LT; kyi K) snang bar 'dod na snang (LT; sna K) ba bden par mi 'dod pas/ nged rigs pas brtag bzod 'gog gi [/] <kyi (LT om. kyi) > 'khrul ba snang tshod mi 'gog pas so// (L 54; T 349f.)
- (254) 『明句論』から梵語原語を回収出来る。tattvānyatvāvaktavya (Pras p. 283.9/ 95a5); tattvānyatvāvācyā (Pras pp. 288.11/97a1; 288.13/97a2; 436.2/142a6); tattvānyatvena na śakyate vaktum (Pras p. 413.8/135a2); tattvānyatvenāvaktavya (Pras pp. 436.7/142a7; 438.5/143a3). 用法としては、我は五蘊と同じものとも別のものとも言表されないものというように使用されている。
- (255) 西沢2019, p. 34参照。
- (256) 『中観提要』 pp. 2.21f; 3.18; 3.21; 5.9; 5.12; 5.13; 5.14参照。
- (257) KS 6, 34a4: ... chos can ma yin dgag gi dngos po'i chos can gnod kyang myed dgag sgrub pa la skyon du 'gro ba ma yin zhes ston par mdzad pa na'o// (『チャバ著作集』 p. 446.15). チャバの否定と定立の理論については、西沢2014, pp. 265-270参照。
- (258) gnyis pa shes pa la brtag pa la shes pa'i ngo bor bden na rnam bcas su bden nam/ rnam pa brdzun pa dang rnam pa du mar bden/ (L 54; T 350)
- (259) dang po la shes pa gcig gi ngo bor bden nam/ du mar bden/ dang po ltar na rnam bden pa la 'gal ba'i skyon (LT; skyod K) 'ong ste/ shes pa rags par snang ba 'gal lo// rags par snang ba rtog pa yin na gsal snang myed par 'gyur ro// rags pa 'khrul ba'i snang ba yin no zhe na/ 'khrul ba'i shes pa *de gcig tu (du K) bden nam du mar bden/ dang po ltar na rags snang du ma'i snang ba 'gal/* du mar bden na rags pa gcig tu (L; du KT) mi snang bar sil bur snang bar 'gyur ro//
gnyis pa shes pa du mar bden na <du ma (KLT)> rdul phra rab kyi tshad dang mnyam pa'i shes par thal lo// (L 54; T 350)
... の部分は、第12フォリオの右側第一行目 (K 12b12) の左半分程に相当するが、この部分はテルドク本及びラルン本では脱落している (T p. 350.8; L p. 54.15).
- (260) [gnyis pa] rnam brdzun dang rnam med kyi shes par bden zer na/ gnyis car la thun mong du gzugs e de pa'i snang pa 'di gtan med du thal/ rnam pa dngos (LT; rngos K) po la med pa'i phyr ro// de la rnam brdzun pa na re med kyang ma rig pa'i stobs kyis rnam pa snang pa yin zhes (L; ces KT) mi 'gal zhe'o (K; zhes so LT)//
de la brtag par bya ste/ shes pa dang rnam pa 'brel pa med kyang snang ngam 'brel pa yod pa'i sgo nas snang/ dang po ltar na snang pa so sor nges pa med par thams cad la (LT; thamdpal, sic, K) thams cad du snang bar 'gyur ro//
'brel pa yod na bdag gam de las byung/ dang po ltar na shes pa bden pa ltar rnam pa yang bden pa 'am shes pa yang rnam pa ltar brdzun par 'gyur ro// gnyis pa ltar na rnam pa dang shes par (LT; pa K)

rgyu 'bras kyi 'brel ba yod pas brdzun (K; rdzun LT) pa ma yin par rten 'brel du bden par 'gyur ro// (L 54f; T 350)

(261) 一郷1985, pp. 149-153参照.

(262) MAV p. 154.10f.: ... rten cing 'brel par 'byung ba las gzhan gyi dbang ni gud na med do// = na pratityasamutpatter anyat pāratantryam. cf. ibid. n. 2.

(263) rnam pa med par smra ba Bye brag smra ba rnams na re/ rnam pa med kyang gzugs lastsogs par snang ba phy'i don ltar shes pa da ltar bas 'dzin pas na snang ba yin zhe'o (L; ce'o KT)//

de la shes pa'i rig pa'i ngo bor 'dug pa tsam gyis gzugs lastsogs pa snang ngam/ 'brel ba'i sgo nas snang/dang po ltar na shes pa thams cad la don thams cad snang bar [gyur te/?] rig par khyed med pa'o// gnyis pa ltar na bdag gcig par ni mi 'thad de/ bems rig yin pas [so//] de las byung ba'i 'brel ba so sor nges par snang ba mi 'thad de/ rnam pa med pas nye ba'i rgyu med pas so//

des na shes pa'i rnam pa brdzun pa dang/ rnam pa med pa gnyis car gcig dang du ma de ltar brtags na yod par mi 'thad pas/ rang bzhin yod par mi 'thad med par 'dod dgos zhes (L; rgos ces K; dgos ces T) thal 'gyur gyis byed pas so (read: byed do?)// (L 55; T 350f.)

(264) シュバグプタの年代は、服部正明氏は、ca. 650-750年とするが、梵仏研 III, p. 448では、Frauwallner 1961, p. 147に基づき、ca. 720-780年を立てる。ここでは筆者自身の考証に基づき、ca. 700-760年と想定しておく（西沢1994, pp. xi-xv）.

(265) Krasser 1992, p. 157f., n. 25参照.

(266) シュバグプタがダルモータラの師であるという伝承は、Frauwallner 1961, p. 147, n. 87に指摘されている通り、『プトウン仏教史』による。即ち、同 p. 162.21f.: Chos mchog ni Chos 'byung byin dang dGe srung gi slob ma yin par *ti ka* las bshad do//「ダルモータラはダルマーカラダッタ (Dharmakāradatta) とシュバグプタの弟子であると『註疏』に説かれている。」(cf. Obermiller 1932, p. 155) しかし、この典拠とされる『註疏』が何を指すのか同定出来ず、その史実性は未詳である。一般にシュバグプタは毘婆沙師とされるが、アティシャは『中観口訣開宝篋』でシュバグプタと法上を共に経量部と見做している（同112b4; 宮崎 2007, pp. 57, 108）。シュバグプタの所属学派については、御牧1989, p. 342参照.

(267) 『外界成就頌』とその研究史については、御牧1989, pp. 342-343に手際良く纏められているので、委細はそれを参照されたい。ここでは特に神子上1983, 1986と一郷1985, pp. 75-93を挙げるに留めておく。

(268) 但し、『翻訳名義大集』には、g-yag という語が収録され、camara という梵語が記載されており (Mvyut 4811)、実際、『思釈炎』には g-yag rnga という語が見出されるので (TJ 310b4)、梵語由来の喩例の可能性も否定できず、これだけでパツァブが依用した典籍はチベット人の著作であるとは速断できない。ちなみに、タクツァン翻訳師の『定説全知』にも、『中論パ註』と同様に、「ヤクの尻尾や草原の如く (g-yag rnga dang ne'u gsing gzhin du)」という喩例が用いられている (同 p. 197.10f.)。

(269) この語は、後述するように、『中辺分別論』や『宝性論』、『量評釈』、『般若口訣』、『中観莊嚴論』等の一連のインド原典において言及される用語であるが、rang bzhin gyis 'od gsal ba (prakṛtyā prabhāsvara, 自性により光り輝くもの) と具格助辞と共に用いられるのが通常の用例である。しかし、パツァブは一貫してこの具格助辞を省略しているので、原文の通り「自性が光り輝くもの」と訳しておく。

(270) 恐らくパツァブ自身が『中論』第十二章（観苦品）に対する註釈において引用している PV I. 35を念頭に置いたものと推察される（『中論パ註』 31a17f.）.

nityam sattvam asattvam vā 'hetor anyānapekṣaṇāt/apekṣāto hi bhāvānām kādācitkatvasambhavaḥ// 「無因のものは、常に存在するか、あるいは、[全く] 存在しない。他に依拠しないから。即ち、諸事物には [他に] 依拠することから、応時性がある。」(PV I. 35)

同様の内容は、PV II. 179にも述べられている。なおここに言及されている《自性が光り輝くもの》と客塵については、法称自身量成就章において言及している。

prabhāsvarāṃ idaṃ cittāṃ prakṛtyāgantavo malāḥ//「この心は自性により光り輝くものである。諸々の汚れは外来のもの(=客塵)である。」(PV II. 208cd, cf. 木村1987, p. 164f.)

(271) gzhan yang Sems tsam pa kha cig (L) gzung 'dzin (LT; zug dzin K) gnyis dang bral ba'i sems don dam par yod zer na/ sems don dam du yod phan chad rang rig par yod dgos la/ rang rig kyang sems dang sems byung kun yin pas 'di rnams las gzhan med la/ 'di rnams ni gzung 'dzin gnyis su snang bas (ba'i KLT) gnyis dang bral ba'i rang rig snang rung ma (LT; la K) dmigs pa'i sgo nas yod par 'gal lo//

(II.) gzhan yang rang bzhin 'od gsal ba don du yod la gzung 'dzin dang 'dod chags lastsogs pa glo (LT; blo K) bur ba yin zer na/ de la glo bur ba'i go ba gang la bya (LT; pya K) / (1) Chos kyi grags pas bshad pa ltar rgyu med du byung ba la glo (LT; blo K) bur ba zer na gzung 'dzin dang 'dod chags ede pa 'di rnams rtag tu yod med du thal te (L; ste K; de T) / rgyu med gzhan la mi ltos pa'i phyir ro// sangs rgyas pa yi dus su yang chags stsogs 'byung bar thal te (KL; de T) / glo bur du byung bas so//

(2) yang glo (LT; klo K) bur ba zhes (L; ces KT) pa res yod res med la zer na/ rgyu ldan gyi (L; kyi KT) rten 'brel du 'gyur la/ de lta na yang khyod ltar na rang rig pa gzhan med pas bden par thal lo//

(3) yang glo (LT; blo K) bur ba bya ba rang bzhin 'od gsal gyi steng du ma bzhag pa la zer na/ glo (LT; klo K) bur ba de rnams yod par cis shes/ gzhan rig gis shes sam/ rang rig gis [shes/ gzhan rig gis shes na/] gzhan rig gi yul shes pa ma yin pas mi 'thad/ rang rig gis shes na rang rig gi gzhal bya gang yin/ rang rig rang yin no zhes na/ gzhal bya dang gzhal byed rnam dbye med par 'dres par 'gyur bas mi 'thad do//

(4) yang glo bur ba'i go ba gnyen po lam gyi spang rung la zer na/ spang rung gi glo (LT; blo K) bur ba dang/ rang bzhin 'od gsal ngo bo gcig dgos pa dang/ spang rung gi gzung 'dzin las stsogs pa las logs shig (L; cig KT) pa'i sems la dmigs pas rang bzhin 'od gsal bden par 'gal/ (L 55f.; T 351)

(272) この『般若口訣』を始めラトナーカラの一連の主要著作は海野孝憲氏により訳出研究されており(海野2002)、本稿でも参照した。

(273) テキストでは、ma dag pa とあるが、文脈から dag pa に修正する。海野2002, p. 219, n. 81参照。

(274) この一文はラトナーカラの唯識説を特徴付ける文章として松本史朗氏により訳出紹介されている。松本1980a, p. 149参照。

(275) この「或る中観派」の見解は松本1980a, pp. 156-164に訳出分析され、月称の見解に同定された。

(276) 世親釈には prakṛtyaiva と註記されている(Nagao ed. p. 27.6)。

(277) na kliṣṭā, nāpi vākliṣṭā, śuddhāśuddhā na caiva sā/ prabhāsvaratvāc cittasya, kleśāyāgantukatvataḥ//

(278) 高崎1974, pp. 379-411, 754-753, 776, n. 11参照。

(279) 寂護はMA 64において世俗諦を三条件を挙げて定義している。その三条件とは、①考察しない限りにおいて喜ばしいもの、②生滅の法を有するもの、③目的達成可能なものである。このうち第二の規定は刹那滅を含意している。

(280) 西沢2019, pp. 61-72参照。

(281) Kano 2016, pp. 167-171参照。この情報は前稿脱稿後に加納和雄氏ご自身からご教示頂いた。『宝性論』の奥書にはサツジャナとゴク翻訳師の訳であることしか記されておらず、パツアップが『宝性論』を翻訳したことはこれまで全く知られていなかったのも、非常に興味深い情報である。同氏が推測しているように(同 p. 167)、パツアップはサツジャナの周辺の人物、恐らくはサツジャナの息子であるマハージャナかスークシュマジャナから『宝性論』の講義を受け、さらには共訳した可能性が考えられる。但し、後述するように、バ

ツァブがスークシュマジャナに師事して『四百論』を翻訳校訂したのはこの『中論パ註』の著作後のことであつたと推定されるので、この時点で『宝性論』を既に翻訳していた可能性は低い。

(282) 西沢2021a, pp. 79f., 89, 107f., 115-117参照。

(283) 『中論パ註』においてもし如来蔵思想に対する言及があるとすれば、それは第22章（観如来品）に対する註釈においてである。そこには法身に対するパツァブの解釈が提示されているので、概要だけ紹介しておこう。同章所収の「法身の考察」[44a12-b7] という科段は二つに分けられており、前半では法身の定義が、後半では無記の定義が解説されている。前者の科段名は、「法身の定義 (mtshan nyid, 相) は〈一切の戲論から離れた正しい自性 (spros pa thams cad dang bral ba'i rang bzhin yang dag pa)〉であると説示すること」で、そこに既に法身の定義が明示されているが、その定義は言説の立場から仮に言表したものに過ぎず、真実としては「言表不可能なもの (brjod mi nus [pa])」とされる。同44a19-21:「それならば、法身の定義 (相) は何であるのかという [問いの] 回答として、[それは] 言表不可能 (brjod mi nus) であるが、[仮に] 言表したならば、法身の定義はかくの如きものであると [龍樹は MK 22.11で] お説きになった。即ち、「空と不空とその両者とその両者でないものという四辺から離れた法にして、一切の汚れから離れたもの (stong pa dang mi stong pa dang gnyis ka gnyis ka ma yin pa'i mtha' bzhi dang bral ba'i chos dri ma mtha' dang dang bral ba) である」と云う。」これは MK 22.11のバラフレーズに過ぎず、それ以外にここでは特に如来蔵思想が説かれていることは確認できなかった。恐らくは『中論パ註』はパツァブが『宝性論』を翻訳する以前の著作であつたことがその背景として考えられよう。もし仮にパツァブが如来蔵思想を受容したのであれば、それはチベット帰国後に著作した『明句論パ註』には確認できるはずだが、残念ながら、観如来品は『明句論パ註』では写本の欠落部に相当し、その内容を確認することが出来ない。それ故、パツァブの如来蔵思想に対する対応は目下資料的な意味で検証困難な状態にある。

(284) de ltar na rdo rje gzegs ma dang/ rten 'brel dang/ gcig dang du bral lastsogs pa'i gtan tshigs (K; tshig LT) thams cad thal 'gyur ba tsam mo// de rnam kyis ni tshad ma la dri ba lnga'i lan btab pa'o// // (L 56; T 351f.)

(285) 尤もパツァブが法称の見解一般に対して如何なる解釈を有していたのかという点については慎重な検討が必要である。ここでパツァブは認識対象と認識手段の設定全般を否定しているので、その点に関しては法称の論理学 — 認識対象と認識手段の設定 — を否定すると言ってよい。但し、法称の『量評釈』等の一連の著作には、認識対象と認識手段の設定以外にも種々の主題が論じられており、また法称の思想的立場については、中観説に帰する解釈もあるので、パツァブが法称の見解全体を否定していたとは速断できない。この問題は検討課題として残しておく。

(286) ゲルク派のツォンカバは《自相により成立しているもの (rang gi mtshan nyid kyis grub pa)》を言説として認めるか否かという存在論的な観点から帰謬派と自立派を全く別様に再定義するが、それについては、松本1981aを参照。パツァブの定義に基づくならば、空性を知の対象として立て、中観派に主張があることを明言するツォンカバ及び彼の随順者達は自立派に他ならない。ツォンカバが帰謬派であるのは、ツォンカバが自らを帰謬派として立てるために、帰謬派と自立派の定義を改変したからに他ならない。その委細については、稿を改めて検討することとする。

(287) そこで指摘した言説と勝義の二種の認識手段に対する言及の有無の他にも、この「自立派の導師」は離一多の証因を「能遍の不知覚 (khyab byed ma dmigs pa, *vyāpakānupalabdhi)」と認めるが（『中論パ註』8a7）、それもまた『中観莊嚴論』には言及されておらず (MAV p. 22, cf. 一郷1985, p. 120)、蓮華戒の難語釈や『中観光明論』に明記されていること (MAP p. 23.6; MĀ 219b6, cf. 小林1986b, p. 89, n. 9) もその論拠の一つとなる。この言明は蓮華戒がこの離一多の証因を自立証因と見做していたことを示唆しているからである。寂護がそれを能遍の不知覚と明記していないからといって、必ずしもそれを認めていない訳ではない

が、その点に寂護と蓮華戒を区別する解釈の余地を残していることは確かである。この科段は別稿で訳出検討する予定なので、委細はそれに譲る。

- (288) 寂護と蓮華戒の間に思想的な立場の相異があったのか否かという問題は極めて微妙な問題であり、慎重な検討が必要である。先に分析した通り、「帰謬派説に基づく離一多性の考察」の箇所は明らかに寂護の『中観莊嚴論』の記述を踏襲したものであるので、パツァブは寂護を蓮華戒から区別して帰謬派の論師と見做していると解釈した。しかし、そのように寂護と蓮華戒の間に思想的区別を立てるのは、あくまでパツァブの解釈であって、筆者の解釈ではないことを付言しておく。このパツァブの解釈は誤りであり、寂護と蓮華戒の間にはそのような思想的立場の区別はないということも十分に考えられるが、それはまた別問題として検討する必要がある。
- (289) 『中論パ註』 4a12(2), 11a17(2), 11a18, 11b6, 38a14, 47a9, 47a11, 47a15, 48a14 (西沢2021b, p. 154, n. 5).
- (290) 『藏漢大辞典』 p. 1070によれば、rtags gsal は、sgrub byed kyi gtan tshigs dang bsgrub bya'i chos (能証の証因と所証法) と解説されているが、gsal ba は帰謬の帰結分 (thal chos) を意味する語であり、所証法 (bsgrub bya'i chos, *sādhyadharmā) とは区別される。所証法を立てるのはタクセルではなく、タクジョルである。gsal ba という蔵語は、恐らくは何らかの梵語の訳と思われるが、原語未詳である。一つの可能性として、vyakti が考えられるが、確証はない。なお、rtags bsal という異読が見られるが、これはムゲサムテンの指摘するように rtags gsal の誤記と見做すべきである (『問答宝庫』 p. 343)。
- (291) 帰結部は、.....'gyur で、証因部は、..... pas で代用されることもある。
- (292) タクジョルの場合、所証法を提示する部分は、..... yin te (……である) という繫辞か、あるいは、..... yod de (……がある) という存在を示す語が来る。..... ste (/de/te) というのは動詞の省略形である。
- (293) 『第一集目録』 p. 58f; 『トゥンカル大辞典』 p. 1357f. 参照。この二つは共にチャパの略伝に当たるが、この件に関する現代チベット人学者の一般的理解を見ることが出来る。Stcherbatsky 1930, p. 58では、rtags gsal ではなく thal phyir と称して、その創出をチャパに帰しており、Jackson 1987, p. 129f. では、チャパの独自の貢献として、(1) 定義・定義対象・定義基体 (mtshan mtshon gzhi gsum) の設定と、(2) thal phyir という論証形式の創出の二点を挙げている。thal phyir という表現は Stcherbatsky 1930に出で以来、Kuijp 1983, p. 62; Jackson 1987, p. 130; Onoda 1992, p. 29; Tillemans 1999, p. 117等に踏襲されているが、『問答宝庫』には記載されておらず、筆者がセラ寺やデブン寺で修学した際にも耳にしなかった表現であり、僧院では rtags gsal と称するのが一般的である。ゲルク派のドゥタ文献については、Onoda 1992; Tillemans 1999等を参照。
- (294) 『中論パ註』ではタクセルの形が明瞭に見られるのは、僅か四例程 (12a1, 22a5, 22a13f, 22b5f.) である。第一章に所引の一例がある他は、第六章に用例が集中している。
- (295) PVin I, p. 53: na ca śārīram eva buddhiḥ, tatsiddhāv api buddhi-vikalpe saṃsayāt/ (Tib. 153b7; Vetter 1966, p. 36.17f.). Cf. PVinṬ 30b7-31a1: **lus nyid ni blo ma yin te/ lus de grub ste mngon sum gyis nges kyang/ blo'i rnam par brtag pa zhes bya ba/ blo nyid 'dod chags la sogs pa'i rnam pas blo gzhan las rnam par brtag par bya zhing khyad par du bya ba yin pas blo'i rnam par brtag pa ni blo'i khyad par te/ de la the tshom za ba'i phyir ro//**
- (296) あるいは、「身体を自性とするものではない」と所有複合語で訳すべきか。この点は検討課題である。
- (297) 戸崎1987, p. 3参照。
- (298) パツァブは東方三論のうち『中観莊嚴論』だけは帰謬派の論書と見做しているが、そのことが背景にあるかもしれない。但し、帰謬論証は蓮華戒も使用しているので、この件はチャパの原典を精査して慎重に検討する必要がある。
- (299) チャパの帰謬に関する解釈はそれ自体大きな主題であるので、先行研究への言及を含め、委細は稿を改

めて論ずることにして、ここでは Onoda 1992, Chap. 5 (pp. 69-116) を参考文献として挙げるに留めておく。

- (300) 『中論パ註』7b6-7: mi dmyigs (K; dmigs LT) pas kyang mi 'grub ste/ spyir (KT; phyir, sic, L) myi (KT; mi L) dmigs pa bcu gcig yod pa las rtsa ba lta bu bzhi ste/ (1) rang bzhin mi dmigs pa dang/ (2) rgyu myi dmigs pa (LT om. pa) dang/ (3) khyab byed myi (K; mi LT) dmigs pa dang/ (4) rang bzhin 'gal ba <mi> dmigs pa can (sic) gyis myi (K; mi LT) 'grub bo (L; po KT)// (T 330.21-331.1; L 29.16-19) 一連の法称の論理学書のうち、『正理一滴』では十一分類、『量評釈自註』では八分類、『量決択』では十分類を数えるので、『正理一滴』か、あるいは、それに依拠する他の何らかの典籍に基づく。
- (301) lo tsha ba rang bzhin gtan tshigs kyi khyab pa bsgrub pa rtags rtag pa la yod pa 'gog pa'i chos can rtag (rtag KLT) pa'i rang rig mngon sum gyi shugs kyis grub ces 'dod zer na/ de ltar na yang skyon de gsum spang par dka' zhe'o (L; rka ce'o K; drka' ce'o T)// (L 36; T 335)
- (302) svasaṃvedana との対比でこの原語を想定したが、実際のインド原典に用いられているか否かは未詳。自己認識が知自身を対象とするのに対して、他者認識は壺等の知以外のものを対象とする知である。この文脈では分別知が別立されているので、無分別知に限定される。
- (303) 具体的には、(1) 他者認識の直接知覚は無意味となることと、(2) 非現前者の認識対象は存在しないことになることと、(3) 「認識対象と認識対象でないものはこれである」と確定されたものとして設定することが存在しなくなることの三つを指す。『中論パ註』8b13-20参照。
- (304) rGya dpe' la rkang ba dang po gnyis las lhag ma ni lo tsha ba Cog ros rkang pa gnyis pa'i bshad pa gzhung du bcug pa yin pas ...
- (305) mngon sum gyis phyogs chos rtogs pa yang gsum ste/ rang rig pa'i mngon sum gyi shugs kyis rtogs pa dper na rtag pa ni yod pa ma yin te/ rim dang cig car don byed pa med pa'i phyir ro zhes bya ba la/ rim ni dus gzhan du rang bzhin du mar gyurd pa yin pa dang/ cig car yang dus gcig kho nar rang bzhin de 'dra bar gyurd pa yin la/ rtag pa zhes bya ba yang dus thams cad du rang bzhin gcig tu gyurd pa la rjod do// des na rtag tu gcig gi rang bzhin du gyurd pa'i rnam pa la ni/ rim dang cig car gyi rnam par (read: pa?) 'gal bar rtag (read: rtog) pa'i rnam par rtog pa'i shes pa rang rig pas nges pa'i shugs kyis/ de'i don rim dang cig car gyis dben par nges pa bzhin no// (『ゴク著作集』 pp. 197.22-198.3) 註. gyurd という表記の -d は所謂 da drag po と呼ばれる再後置字である。
- (306) 刹那滅論証の概要は御牧1984に手際良く纏められている。ここで取り上げられている論証式については、同 pp. 245-251を参照。
- (307) その分別知は推論ではないので、認識手段とはなり得ない。それ故、その分別知を直観する自己認識をわざわざ反所証拒斥認識手段として立てたのであろう。ちなみに自己認識に間接理解 (shugs rtogs) を認めるのは、インド原典に見られないゴク翻訳師独自の解釈である。直接知覚に間接理解を認めるか否かという問題は、後代のチベット人学者達の間でも解釈が分れる所であり、サパンにより批判されたが、ゲルク派では自説として受容された。その委細は稿を改めて論ずることとする。
- (308) ゴク翻訳師には、他にも、法上の『正理一滴註疏』の註釈が残されているが、その為自推論章の箇所にはこれに相当する記述は見出されない。『ゴク著作集』 pp. 31-43参照。同章では三つの正因のうち議論の主体となっているのは不知覚因であり、結果因と自性因は殆ど論じられていない。なお同書が『正理一滴』の註釈ではなく、法上の『正理一滴註疏』の註釈であることは、西沢2011, p. 142, n. 530を参照。
- (309) 一つの可能性としては、パツァブがゴクのこの解釈を師ハスマティに伝え、そのハスマティの教示であることを示唆していることが考えられるが、確証はない。
- (310) そのことは『明句論タ註』の科段構成から見て取ることができる。同書の科段骨子は Yoshimizu/Nemoto 2013, p. xxxi を参照。

- (311) 「縁起論者」という語の『明句論』の典拠については、江島1985, p. 253, n. 26参照。なお斎藤明氏によれば、この「縁起論者」という用語を最初に用いたのは仏護であり、清弁には見られず、仏護から月称へ至る学統を表現する重要な概念である(斎藤1988, p. 41, n. 42; 2000, pp. 98-103)。
- (312) 唯一の例外が「火と薪の考察」の章に見出される以下の文章である。『明句論パ註』75b14f: *di'i don ni gong du cig dang du ma bkag pa dngos su mdzad pa'i shugs kysis ...*
- (313) *ngag gi don ni bu tas spyir chos gsungs pa bden pa gnyis kyi sgo nas gsungs pas/ 'Phags pas kyang bden pa gnyis kyi sgo nas bstod pa yin te/ rkang pa dang pos kun rdzob kyi bden pa bstan/ khyad par brgyad kysis don dam pa'i bden pa bstan te/ byis pa dang 'phags pa'i blo'i snang pa gnyis la ltos nas so// de la rten 'brel ni byis pa'i snang ba kun rdzob kyi bden pa ste/ de'i don ni rgyu dang rkyen snga ma la brten nas 'bras bu phyi ma rnams skye ba ni rten 'brel gyi (L; kyi K) don no// bu ta dang bo (K; po L) de'i mi rtog pa la rten 'brel de lta bu snang ba med de 'gag pa lastsogs pa gang yang ye shes de dag gi yul na med do// (L 14)*
- (314) Pras pp. 10.13-11.3, MacDonald 2015, pp. 132.5-133.3; 4a6-7 (奥住1988, p. 59, 丹治1988, p. 8) 参照。二諦を凡夫の知と聖者の知に結び付ける解釈は、前述したように、『入中論』(MAv 6.23)に基づくものである。先に紹介した二諦の設定の箇所では、この『入中論』に由来する定義は採用されずに、別の定義を立てていたが、所引のパツァブの記述は明らかに『入中論』を踏まえたものであり、『中論パ註』の著作に先立ち、既に『入中論』を修学していたことが読み取れる。
- (315) Pras p. 3.11f; MacDonald 2015, p. 118.7; 2b2参照。
- (316) 蓮華戒は『中観莊嚴論細註』において、『中観莊嚴論』の主題、目的、目的の目的、関係を論じているが、主題としては「一切法無自性性 (*chos thams cad rang bzhin med pa nyid*, **sarvadharmāniḥsvabhāvata*)」を挙げている (MAP p. 15.7)。それを論ずる手段として正理 (*yukti*) と聖言 (*āgama*) の二部門が立てられ、正理を論ずる前半部分で《離一多》が、聖言を論ずる後半部分で《二諦》が論じられている。それ故、離一多と二諦は一切法無自性性という根本主題を構成する二大主題と表現することが出来る。『中観莊嚴論』の著作目的等については、一郷1985, pp. 1-11を参照。『中観莊嚴論』等の中観東方三論を所依典籍とするサンブ系学者達が二諦説を基軸に据えて中観思想を論ずるのも中観東方三論において二諦説が主要主題の一つであったからである。縁起を主要主題とする『明句論』を所依典籍とするパツァブとはその点で中観の捉え方に相異が見られることになる。この件については西沢2021b, p. 152f 参照。
- (317) 『明句論タン註』第一章には、*rang rgyud pa* の語は同21b2 (3); 21b3 (2); 21b6; 21b8; 29a2の八回、*thal 'gyur ba* の語は同37a6に一箇所用いられている (Yoshimizu/Nemoto 2013, p. 119; Yoshimizu/Nemoto/Kano 2018, p. 86)。
- (318) 吉水2006, pp. 79-83; Yoshimizu/Nemoto 2013, p. xviii 参照。但し、そこではタンサクバは *thal 'gyur ba* の用語を使用していないと記されているが、『明句論タン註』第一章後半部には前述したように *thal 'gyur ba* の用例もまた確認されている (Yoshimizu/Nemoto/Kano 2018, p. 86)。
- (319) 前者については、『明句論タン註』15a2-3 (後出)、後者については、同37a5f: ... *shar gsum pa ltar na ... thal 'gyur ba ltar na ...*
- (320) 例えば、『中観思想史』p. 419.10: *dbu ma rang rgyud shar gsum gyi bshad pa ...*; 同p. 420.1: ... *rang rgyud shar gsum gyi rnam bshad ...*; 『チャンキヤ教義書』p. 194.23f: *dBu ma rgyan dang dBu ma bden gnyis dang dBu ma snang ba gsum la rang rgyud shar gsum du brag go//* (cf. Tauscher 1999, p. ix, n. 10)。なお、『青冊』には、*dbu ma sher* (sic) *gsum* と表記されており (同p. 565.10)、レーリヒはこれを“now-a-days written *Śar gsum*”と註記しているが (BA, p. 475)、他書の諸用例を鑑みるに、これは単なる *shar gsum* の誤記とすべきである。さらに同註において、この三書を『中論』、『入中論』、『四百論』の三つに結び付けている

- が、誤り。『トゥンカル大辞典』では、rang rgyud shar gsum と rang rgyud shar gsum mkhan po を別記し、前者を論書、後者をその著者に結びつけている（同 p. 1886）。前者では、shar gsum を shar mar 'chad pa（直接的に解説すること）と説明し、shar gsum の shar に「東」の意味を認めないが、後述の『定説全知』には「インド東部（rGya gar shar phyogs）」と記すので、その意味で解釈すべきである。Tauscher 1999, p. ix では、ベンガルに結び付けているが、特に根拠を示していない。むしろこの表現はこの三者がインド東部ビハール州のナーランダール寺出身であることを示唆するものと思われる。ちなみに、『藏漢大辞典』の rang rgyud shar gsum の項目では、「古のインド東部の中観自立派の三尊師」に結び付けているが（同 p. 2646）、後述するように、論師を表わす表現は rang rgyud shar pa gsum なので、妥当性を欠く。
- (321) この『青冊子』（偈と註釈）については、ツルティム2001, p. 224f. を参照。但し、そこで偈文の著者を“Dol pa Shes rab rgyal mtshan, 1292-1361” とするのは、チヨナン派のトルポパと混同した誤りである。
- (322) 『青冊子』 p. 367.6-7: shar gsum mkhan po kun rnam grangs dang rnam grangs ma yin pa'i don dam pa gnyis su 'dod pa dang/ ...「全ての東方三論の著者は異名と異名でない勝義の二つを認め、……」
- (323) 原文では、khyab bya（所遍）であるが、文脈から khyab pa（遍充）と修正して読んでおく。その根拠は直後の註記を参照。
- (324) この論難は、直前に述べられた以下の帰謬派の自立論証批判を念頭に置いたものである。『明句論タン註』15a1-2: 「自立証因を適用することは、真の [自立] 所証 ([b]sgrub bya mtshan nyid dang ldan pa, i.e., bsgrub bya yang dag pa?) [を有すること] によって遍充されているが、中観派には能遍となっている [自立] 所証はないから、自立証因を述べることは妥当ではない。」この文章の前半部分で中観派（帰謬派）は〈自立証因があるならば自立所証があることよって遍充されていること〉という遍充を承認しており、さらに後半部分では「中観派には能遍となっている [自立] 所証はないから」という証因を承認している。つまり、帰謬派は自立論証を批判するが、その批判自体が自立論証に基づくものではないかと論難しているのである。これは「中観派には主張がない」ということはそれ自体主張ではないのか、というパツァブの第五問答に通底する議論である。なお、タンサクバは、その直前の文章で、《自立論証》をこう定義している。『明句論タン註』14b8-15a1: rang rgyud ni [b]sgrub bya mtshan nyid dang ldan pa la tshul gsum rgol phyir rgol gnyis ka'i tshad mas grub pa zhig gis sgrub pa'o// 「[自立 [論証] (rang rgyud, *svatantra)] とは、真の所証を、論者（論主）と対論者の両者の認識手段により成立している三相 [を充足した証因] により論証することである。」 (cf. Yoshimizu 2010, p. 451.)
- (325) この空性の規定は、トルンパの『教次第大論』の勝義諦の定義の箇所に見出される〈何も成立していないもの (ci'ang ma grub pa)〉という規定と通底している（西沢2019, p. 51f.）。なお、『教次第大論』の二諦説の箇所には MA_v 6.23が教証として引かれていることから分かるように（西沢2019, p. 46）、中観理解に関してゴク系統の学者とパツァブ系統の学者の間には明らかな思想的親和性がある。なおこの MA_v 6.23はチャバの『中観東方三論提要』では、逆に月称の前主張の科段に引かれている（『中観提要』p. 59）。
- (326) Yoshimizu/Nemoto 2013, pp. 64.18-65.2: gal te dbu' ma pa khyed khas len med par 'dod kyang khas len dang bcas pa nyid de/ rang rgyud kyi he tu brjod pa la rang rgyud kyi [b]sgrub bya mtshan nyid can yin pas khyab ces khyab bya (read: khyab pa?) khas blangs so// [b]sgrub bya khas blangs pa med pa'i phyir ces he tu khas blangs so// de'i phyir khas len can du 'gyur ro zhe na/
 ma yin te shar gsum pa gcig dang du bral gyis gcig dang du ma'i dngos po bkag nas dngos po bkag pa'i bkag pa zhig 'dod la/ dbu ma pa 'di ni bkag pa de de lta bu yang mi 'dod de/ ci yang ma yin par 'dod pas khas blangs gang yang med do// rnam pa gcig du na khas blangs pa tsam gyis dam bcar mi 'gyur te/ [b]sgrub byar khas blang na dam bcar 'gro la/ dbu' ma pas [b]sgrub byar khas ma blangs pa'i phyir nyes pa med do//

- (327) 先に紹介したヌル翻訳師の『相註疏』では「帰謬派」と「自立派」の用語が登場するのは、まさにこの一文に対する註釈においてであり、そこでも同様に主張の有無をめぐる議論が展開されていた。
- (328) Yoshimizu/Nemoto 2013, p. xviii; Yoshimizu 2020, p. 90参照。
- (329) rGya gar shar phyogs su byon ba'i Ye shes snying po dang Zhi ba 'tsho dang Ka ma la shi la gsum ni rang rgyud shar pa gsum shes bya [ba]s ... 他の用例としては、『ゴク伝』p. 455.1: rang rgyud shar pa'i bstan bcos gsum dang/... 「rang rgyud shar paの三つの論書と……」; Tauscher 1999, p. ix, n. 9には、Sum pa mkhan poのrang rgyud shar ba gsumの用例が紹介されている。
- (330) 『明句論タン註』には、shar gsum paの他に、shar pa mkhan rnamsという用語も見られ、仏護と月称の両者に対比的に使用されている。同9b5: 'dir lugs ni gnyis su lta ste/ shar pa (sic, read: gsum?) mkhan rnams kyis byed par 'dod// Sangs rgyas skyangs dang Zla grags ni las su bzhed do//。文脈から判断して、東方三論の著者 (shar gsum mkhan po) である寂護等の三者を指すことは疑いない。このタンサクパ自身の用例からも、shar gsum paが寂護等の三者を指す可能性は排除される。
- (331) 注意すべきは、この「東方三論」という呼称は、自立派の一連の中観論書のうち代表的な三つの論書を選択して付けられたものではなく、11-12世紀のチベット仏教界において、仏教復興運動の主要な担い手であったゴク翻訳師やチャパ等の一連のサンブ系学者がこの三つの中観論書を所依典籍として諸々の註釈類を著したので、「東方三論」と称する流儀が最初にあり、後にタンサクパがそれを自立派の典籍に組み入れたという経緯となっている。その因果関係は逆ではないので、注意されたい。端的には、この呼称は本来自立派の代表的典籍を表わす表現ではなかった。仮に自立派の代表的典籍を示す表現であれば、自立派の開祖である清弁の『中観心論』等が入ってきて然るべきだが、それらが含まれていないのは、そのことを如実に物語っている。恐らくは寂護・蓮華戒師弟がチベットにおける仏教導入に多大の貢献を果たした人物であるという歴史的経緯を背景として、後伝期初頭のチベット人学者達の間特にこの三論書を重視する流儀が生まれたのであろう。そこに智蔵の『二諦分別論』が含まれるのは彼が寂護の師とされるからである。吐蕃王朝の崩壊後、彼らの学統は失われたが、その学統を復活させることを以て後伝期の仏教復興運動の嚆矢とする思惑があったのかもしれない。この点は臆測の域を出ないが、少なくともその三論書が所依典籍として選択されたのは、帰謬派と自立派の話とは全く無関係であることは疑いない。西沢2021a, p. 141, n. 1参照。
- (332) shar gsum paという語は、『明句論タン註』第一章には、他に二カ所 (同27b5, 37a5) で用いられており、それ以外の章にも見出される可能性がある。他の用例の収集とその分析は稿を改めて行なうことにしたい。
- (333) 『中観提要』pp. 58-77参照。この箇所はVose 2009, pp. 141-169に訳出研究されている。ちなみにシャージャチョクデン (Shākya mchog ldan, 1428-1507) は、チャパの月称批判についてこう解説している。『ゴク伝』p. 451.4-6: 「尊師月称の説はその時代 (=チャパの時代) に広く流布したので、その説に対して、[チャパは]「八大過失 (nyes chen brgyad)」等の否定を多数なさり、空性を真実成立 (bden grub) とお認めになった。それをツァンナクパ等の他のチベット人達は「空を特相 (i.e., bden grub) と見なす中観派 (stong pa la mtshan mar lta ba'i dbu ma pa)」と云った。その時代には、バツァブ翻訳師が講義を行なったので、マチャ (rMa bya [Byang brtson]) とツァンナクパ (gTsang nag pa) の二人は彼の弟子にもなった。」チャパの中観思想については、西沢2017aを参照。
- (334) Yoshimizu/Nemoto 2013, p. 64.11-12: dBu ma pa ces pa ni phyogs med pa la zer la Legs ldan khyod rang rgyud byed na ni dBu ma pa ma yin zhing Klu'i rjes su mi 'brang pa zhig ste/ [b]sgrub bya 'am phyogs 'dod pa'i phyir ro//
- (335) 筆者は、サンブ寺におけるバツァブの認知度に三つの段階を設定した。即ち、①不認知の時代 (ゴク翻訳師の直弟子達の時代)、②否定的認知の時代 (チャパの時代)、③肯定的認知の時代 (チャパの没後) の三つである (西沢2021a, p. 132)。バツァブが『明句論パ註』を著作したのは第一の不認知の時代、タンサクパ

が『明句論タン註』を著作したのは、第二の否定的認知の時代に当たる。

(336) この想定が妥当であれば、『明句論タン註』の著作は、チャパの『中観東方三論提要』の後ということになる。『中観東方三論提要』の著作年は不明であるが、仮にチャパが四十歳頃の壮年時に著作したものであるとするならば、1150年頃の著作となるので、『明句論タン註』の著作はその後に位置付けられる。

(337) 蓮華戒は寂護の離一多性の考察を自立論証と解釈した点で『中論パ註』の《中観概論》[6a5-13a11]所収の自立派批判を述べた第三科段 [8a15-10b18] において、ラトナーカラは月称と寂護を批判した点で自説を述べた第四科段の末尾 [12b22-13a10] においてパツァブにより批判されている。ちなみに、清弁は、『中論パ註』著作時におけるパツァブの主要な論敵ではなかった。なぜならば、パツァブが自身の中観説を決択するに際して清弁の見解はもはや主要な批判対象となっていなかったからである。実際、少なくとも同書著作時には、パツァブは恐らくは清弁の著作は何も読んでおらず、名前すら知らなかったことが、『中論パ註』に登場する Bhavyakirti/ sKal ldan grags pa という珍奇な呼称や、清弁の著作に対する不言及から読み取れる。チベットに伝承された『中論』の四つの註釈を列挙する際に一度だけ『般若灯論』の書名を挙げているものの（『中論パ註』3b8）、それ以外は言及すらなされていない。パツァブが清弁の著作を知ったのは、恐らくは『明句論パ註』の著作時であり、ここでは『般若灯論』の蔵訳に見出される Legs ldan 'byed という呼称が用いられている。

(338) 先に指摘したように、『中論パ註』の内部情報から、パツァブは離一多性を論ずるに際してゴク翻訳師等のサンブ系学者の何らかの註釈や著作を参照していた可能性があり、その場合、パツァブの蓮華戒批判の背景には、彼らサンブ系学者に対する批判が潜在していた可能性も考えられる。《中観概論》の第三科段冒頭部では「自立派の尊師（蓮華戒?）」が前主張者として明示されているので、その人物がパツァブの主要な論敵であることは疑いないが、そもそも『中論』や『明句論』には見出されず、『中観莊嚴論』や『中観光明論』の主要主題である離一多性の議論を取り上げている時点で既にそれらを所依典籍としたサンブ系学者の影響があったことは疑いない。それ故、パツァブ師弟とサンブ系学者との論争の萌芽は既にパツァブの『中論パ註』の段階に潜在していたと考えられる。

(339) チベット帰謬派の開祖としてパツァブとタンサクバの何れを立てるかという問題は、インド帰謬派の開祖として仏護と月称の何れを立てるかという問題と通底しており、解釈の分れるところである。帰謬派という概念の提唱者としてはパツァブを立てる必要があるが、それを実際にチベットにおいて独立した学統として打ち立てたのはタンサクバであったと考えられる。

他方、チベット自立派の開祖については、ゴク翻訳師やチャパ等の一連のサンブ系学者達の間で、自立派説を最初に説いた人物はギャマルワかと思われるが、自身が依拠する東方三論と月称の中観論書に明確な解釈の相異があることを自覚し、かつ、それを初めて著作の中で明示した人物は、筆者の知る限り、チャパに他ならない。チャパは、月称を批判した『中観東方三論提要』において、月称の中観説を「勝義として何も承認しない中観派 (don dam par ci yang khas mi len pa'i dbu ma pa, cf. 『中観提要』 p. 69.18)」と称する一方、自らの中観説を「[[空性論証に際して] 証因 (= 宗法) と遍充を承認する中観論者 (rtags dang khyab pa mkhas len pa'i dbu mar smra ba'i gang zag, cf. 同 p. 69.19)」と比べて対比的に表現している（西沢2013b, p. 77）。つまり、チャパは帰謬派と自立派という用語自体は使用していないが、事実上その区別を明確に理解していたのである。その意味で、自立派説の最初の提唱者はギャマルワであるが、それを独立した学統として打ち立てた人物はチャパであったと考えられる。

(340) ここで注意すべきは、パツァブ・タンサクバ師弟が中観派を帰謬派と自立派の二つに分ける枠組みを直接に設定したわけではないことである。なぜならば、前者はその枠組みを一度設定したが後に放棄し、後者は中観派を帰謬派と同一視することでその枠組み自体を否定したからである。しかしながら、上述した通り、タンサクバの自立派否定が逆にパツァブ・タンサクバ師弟の学統の外部に自立派を生み出す結果となっ

た。つまり、本人達の思惑とは全く別に、帰謬派と自立派の設定だけが一人歩きし始めたのである。その意味で、「帰謬派と自立派の枠組みを設定する契機を作った」と表現される。実際、タンサクパは自立派を中観派と見なさなかったのので、shar gsum pa と表現する以外に、それに対して dbu ma という語を付さなかったが、後代、そのタンサクパの思惑とは別に、dbu ma shar gsum という表現が一般的に流布するようになった。これは自立派もまた中観派であるという理解を含意しており、この用語の創出者の思惑を離れて、用語だけが一人歩きし始めた一例となっている。

(341) Cs 8.25 (30a10f.); VV 29 (11a1) [Cit. in Pras 6a3f.; MAVT 121b2] ; VV 63cd (11a10f.); ŚS 7? (15a12).

(342) Cs 8.25の異読は以下の通りである。(下線部は異読を示す。)

『中論バ註』所引の偈文 [30a10f.]	現行の偈文 [D 10a4; Lang 1986, p. 86]
ji ltar sa bon mtha['] mthong yang//	ji ltar sa bon mtha' mthong zhing//
de la thog ma yod min pa//	de la thog ma yod min ltar//
de bzhin rgyu ma tshang ba las//	de bzhin rgyu ni ma tshang phyr//
skye ba'ang 'byung bar mi 'gyur ro/	skye ba'ang 'byung bar mi 'gyur ro//

(343) 『中論バ註』15a12: 'Phags pa nyid kyis sTong nyid bdun cu pa las/ rten 'brel shes pa gcig gis kyang mi 'grub/ du mas kyang mi 'grub ces bkag pa'i rigs pa ste/ ...; ŚS 7: gcig med par ni mang po med// mang po med par gcig mi 'jug// de phyr rten cing 'brel 'byung ba'i// dngos po mtshan ma med pa yin// (D 24b3; Lindtner 1982, p. 36). 『空七十論』の引用は第七偈の取意と推定される。

(344) 江島1980, p. 271参照。江島氏によればこの偈文は『中観心論』の梵本には見出されず、梵文はハリパドラの『現観莊嚴論光明』から回収される(荻原本 p. 169.19f.)。『思釈炎』を見ると他の『中観心論』の偈文に対するように語釈が加えられていないので、誤って『中観心論』の蔵訳に混入した可能性が考えられる。但し、蓮華戒は『中観莊嚴論自註』に引かれたこの偈文を「これは尊師パーヴィヴェーカの『中観心論』に説かれている (di ni slob dpon sNang bral gyi dBu mai snying po las gsungs pa yin no)」(MAP p. 233.9f.) と明記しており、インド人学者の間では『中観心論』の偈文と見なされていたようである。今は江島氏の解釈に従って外しておくが、検討課題である。

(345) MAV p. 232.4-7; SDA 21 (江島1983, p. 365; 望月2016, p. 934); AAA 94a2参照。

(346) 参考までに『中論バ註』所引の偈文と現行訳及び一連の典籍所引の偈形を比較対照しておく。

『中論バ註』所引の偈文 [47a18f.]	現行の偈文 [TJ 56a6/MH 4a4; 江島1980, p. 271] Tr. Atiśa & Nag tsho lo tsā ba. P. Ra sa 'phrul snang	
yang dag kun rdzob rnams kyi skas// myed par yang dag khang chen gyi// steng du 'dzag (read: 'dzeg) par bya ba ni// mkhas la rung ba ma yin no//	yang dag kun rdzob rnams kyi skas// med par yang dag khang pa yi// steng du 'gro bar bya ba ni// mkhas la rung ba ma yin no//	
『中観莊嚴論』(p. 232; 73a4f.) Tr. Śilendrabodhi & Ye shes sde	『入二諦論』(73a1f.) Tr. Atiśa & rGya brtson seng ge	『現観莊嚴論光明』(94a2) Rev. Dhirapāla & rNgog lo tsā ba
yang dag kun rdzob rnams kyi skas// med par yang dag khang pa yi// steng du 'gro bar bya ba ni// mkhas la rung ba ma yin no//	yang dag kun rdzob rnams kyi skas// med par yang dag khang chen gyi// steng du 'gro bar byed pa ni// mkhas la rung ba ma yin no//	yang dag kun rdzob rnams kyi skas// med par yang dag khang pa yin// steng du 'dzeg par byed pa ni// mkhas la rung ba ma yin no//

注。下線部は『中論バ註』所引の偈文との異読箇所を示す。

(347) 法称に対する明示的な言及は、chos kyi grags pa: 7a1, 8b2, 10b4, 13a3, 14b14; dar ma 'gir ti: 33a19.

(348) slob dpon chos mchog: 24a8; slob dpon rgyan 'khan (read: mkhan): 15b1; ka ma la shi la: 15b4.

(349) その経緯については、梶山1982, pp. 24-26; 御牧1982, pp. 179-180等を参照。

(350) Zhang Ye shes sdeの正確な年代は不明であるが、所謂 sKa Cog Zhang gsumのうち最年長であり、主

- な活動時期は、sKa ba dPal brtsegs と Cog ro Klu'i rgyal mtshan の二人がティツク・デツェン王（在位815-830?年）の時代であるのに対して、イエシェデはティダ・ソンツェン王（在位798-815年）の時代である。年代考証の要点としては、①ティソン・デツェン王（在位754-797）の時代の旧版『二巻本訳語釈』（783年造）の序文にはイエシェデの名前はまだ登場しておらず、②ティダ・ソンツェン王の時代の新版『二巻本訳語釈』（815年造）の序文には登場し、③ティツク・デツェン王暗殺後に編纂された『パンタンマ目録』（830年造）の序文には、ベルツェクの名前が翻訳師長（ston sgra bsgyur gyi bla）として登場する他、イエシェデの名前は見出されないことの三点である。ここから、イエシェデは、①旧版『二巻本訳語釈』（783年造）の編纂時にはまだ翻訳師として活動を開始しておらず、②ティダ・ソンツェン王の時代に活躍し、③『パンタンマ目録』編纂時（ca. 830年造）には既に死亡（ないし引退）していたことが推察されるので、凡そ770-830年頃の人物と考証しておく。旧版『二巻本訳語釈』の編纂年は、西沢2017c, p. 108f.、ティツク・デツェン王の没年と『パンタンマ目録』及び『デンカルマ目録』の編纂年は、西沢2018a, pp. 119-128を参照。
- (351) イエシェデの『見解区別』における中観派の分類については、松本1981bを参照。
- (352) 同書に見られるギャマルワ及びそれ以前の中観派の分類については、西沢2021a, pp. 127-129参照。なお、gzhung phyi mo'i dbu ma pa という表現は、アティシヤの『中観口訣開宝篋』に、龍樹・提婆師等の五人の典籍を特に「一切の中観の典籍の原本（dbu ma'i gzhung thams cad kyi phyi mo）」（同113a1; 宮崎2007, pp. 58, 109）と表現することに由来するかもしれない。この『中観口訣開宝篋』には、仏教の諸学派の論師名を列挙した記述が見出されるが、そこで注目すべきは、中観派が二カ所に分けられている点である。即ち、最初の箇所では、清弁（Bhavya）、仏護、デーヴァシャルマン（Devaśarman）、アヴァローキタヴラタ、寂護、蓮華戒の六名が列挙され、単なる「中観典籍（dbu ma'i gzhung）」が著作されたと記されているが、後続の箇所では、龍樹、提婆、マティチトラ（Maticitra）、カムバラ（Kambala）、月称の五名を挙げて、前述した通り、「一切の中観典籍の原本（phyi mo, i.e., rtsa ba, 根本）」を著作したと明記している（同112b5f, 112b7-113a1; 宮崎2007, pp. 57f, 108f.）。これは或る意味、アティシヤによる中観派の分類と捉えることも可能であり、この記述を下に、元祖の中観派と分派した中観派という分類の仕方が起こったことも考えられる。この点は検討課題である。この記述によれば、仏護は月称ではなく清弁の側に位置付けられており、パツァブの帰謬派と自立派の分類基準とはまた別の基準に基づいて区分されていることが分かる。
- (353) チャバによる中観派の分類については、西沢2013b, pp. 74-77; 2017a, pp. 30-34参照。
- (354) 西沢2021a, p. 132参照。
- (355) チベットにおける中観派の分類は、Mimaki 1982, pp. 27-54; 御牧1982, pp. 183-192に詳しい。
- (356) サキャ派に伝承された中観の学統については、西沢2020abを参照。ツォンカバ・レンダワ師弟の時代における中観研究の衰微した状況については、西沢2020a, pp. 51-57、サキャ派における中観研究の歴史の変遷については、同 pp. 63-67を参照。レンダワは実質的にサキャ派中観思想の祖とも云える人物であるが、サキャ派の聴聞録には恐らくは宗学的理由によりレンダワの名前は登場しない。同 pp. 57-61参照。
- (357) この重要な事実を現代の学界に初めて明確に紹介したのは松本史朗氏である（松本1997, pp. 385-391）。
- (358) 松本前掲論文参照。
- (359) その委細は、西沢2018a; 2019を参照。
- (360) これについては、西沢2018a, pp. 39f, 43f. 参照。離辺中観説の起源が智蔵の『二諦分別論』にあることは、松本氏により夙に指摘されてきたことである（松本1982, p. 176f.）。しかるに、空性は知の対象であるという解釈もまた同じく『二諦分別論』に起源することは見逃されてきた。
- (361) それについては、西沢2018a, pp. 45-48; 2018b 参照。
- (362) 例えば、ソナムツェモは、彼の『入菩薩行論』第九章の註釈において、章頭の二諦説を論ずる際にはゴク・トルンバ師弟の解釈に随順しているが、それ以外の箇所では月称に随順してゴク師弟を明示的に批判し

ている。それ故、ゴク師弟の解釈は月称の解釈とは明確に区別されていたことが分かる。それについては、西沢2021c, pp. 42-52を参照。

- (363) 後代の史書には、これより他の論争を伝えるものがある。例えば『賢者喜宴』には、ジャヤーナンダとチャパ (1109-1169) の間にも帰謬派説と自立派説に関して論争があり、パツァブ (ca. 1070-1140) がその通訳を務めたと伝えられている (同 p. 512.10-14)。この両者の論争については、『中観思想史』にもごく簡潔な言及が見られるが (同 p. 421.20f.)、その史実性はかなり疑わしい。パツァブがジャヤーナンダ及びゴク翻訳師と共にヤケー寺で『大経集』の翻訳を共にしたのは、パツァブが没する直前のことであり、ジャヤーナンダと初めて知己を得たのもその時であったと推定されるが、その頃に自分より四十歳程も年少のチャパの通訳を務めたとは到底考え難いからである。仮に月称の随順者とチャパとの間に論争があったとするならば、その相手はジャヤーナンダではなく、タンサクパであったであろう。このエピソードは、恐らくはチャパの事績を顕彰し月称の帰謬派説よりも Samp 寺主流のチャパの自立派説の優位性を示すために Samp 系学者により捏造された虚構と考えられる。この論争の史実性については、西沢2011, p. 187を参照。
- (364) これは、西沢2018a, p. 47や西沢2019, p. 126において作業仮説として提示していた図式に本稿で明らかになったことを加味して改めて整理し直したものである。
- (365) 後代のゲルク派やサキヤ派の文献では、チャパは空性を真実成立 (bden grub) と見なす人物とされる。例えば、『福縁開眼』52a3-4:「実性を考察する正理により考察に耐えるもの (de kho na nyid dpyod pa'i rigs pas dpyad bzod) と正理により成立するもの (rigs pas grub pa) の二つを区別しないことにより、古の大学者ゴクの如きもまた、勝義諦は所知でないとお認めになり、チャパの如きもまた真実無を真実成立と説くこと等の諸々の大きな誤りが見られるのである。」; 『ゴク伝』p. 451.4-6:「[チャパは] 空性を真実成立とお認めになった。」それ故、彼らの解釈によれば、チャパは常辺中観説の論師ということになるが、その点については慎重な検討が必要である。少なくとも、ギャマルワは否定対象の断除のみを空性として認める断辺中観説を取っており (西沢2019, pp. 107-111)、弟子のチャパもまた同様の解釈を取っていると推察される。この件については、チャパの中観典籍を精査する必要があるが、ここではギャマルワ・チャパ師弟が断辺中観説を取ることは作業仮説とするに留め、その検証作業は稿を改めて行なうことにしたい。
- (366) ゴク・トルンパ師弟の空性理解については、西沢2018a, pp. 35-40を参照。
- (367) その点は、以前トルンパの思想的立場について論じた際に既に指摘した (西沢2021a, pp. 62, 72)。
- (368) ギャマルワ・チャパ師弟が二諦を基軸として彼らの中観論書を著作したことは、西沢2021b, p. 150f. を、パツァブ・タンサクパ師弟が縁起を基軸としたことは、本稿の第三章 (III) を参照。
- (369) 瑜伽行派の如く外的対象を認めない点から瑜伽行中観派が立てられ、外的対象を認める場合には、①経量部の如くに諸極微の集合体としての外的対象を認める経量行中観派と、②世間の常識に従い外的対象を認める世間随行中観派が立てられる。
- (370) インド及びチベットの中観思想の再構築というアイデアについては、特に吉水2006と斎藤2012から刺激を受けた。ここに提示したチベット中観思想の形成と展開の概略は、ここ数年感じてきた筆者の所見を素描しただけの極めて大雑把なものであり、その委細については今後検討を積み重ねていく必要がある。
- (371) 本稿は西沢2021aの続編であり、文献表を共有しているので、同論文の文献表も参照されたい。
- (372) Yoshimizu 2016b, p. 657, n. 45参照。

謝辞

前稿脱稿後に、筑波大学の吉水千鶴子氏と駒沢大学の加納和雄氏から貴重な情報及び資料のご提供を頂いた。特に吉水氏からは、筆者が見落としていた一連の関連論文や、『中観問答集』の同氏作成の転写テキスト及びタンサクパ『明句論註』の写本画像ファイルの写しなど未出版の貴重な資料をご提供いただき本稿でも活用させて

いただいた。本稿の第四章（IV）と第五章（V）は同氏の恩恵を多く被っている。同氏のご教示と資料提供の御陰で前稿の不備の改善と本稿の内容をより充実したものにすることができた。また加納氏からは、ご著書（Kano 2016）を始め、多数の論文抜刷りをお送り頂き、またパツァブに『宝性論』の翻訳があったことなど貴重なご教示を頂いた。サツジャナとマハージャナの関係について、前稿において同氏の研究に言及したが（西沢2021a, p. 151, n. 139）、Kano 2016, pp. 139-144; 加納2021により既に情報が更新されていることを付記しておく。両氏に対してはこの場を借りて心よりお礼申し上げる次第である。

補記。初校校正時に、再度吉水氏から示唆に富んだ多数のコメントを頂いた。同氏とはパツァブ中観思想における寂護の位置付け等について若干の解釈の相異があるが、同氏のコメントを契機として拙稿を再度批判的に読み返し、幾つか重要な改善を加えることが出来た。吉水氏には再度お礼申し上げる。無論、筆者の理解不足や無知等により本稿にさらなる不備があれば、その文責は全て筆者にあることをここに明記しておく。

なお本稿は、令和元年度科学研究費「若手研究」（19K12951）の助成に基づく。

前稿（西沢2021a）の正誤表

頁数	誤	正	頁数	誤	正
p. 83.21	5a22-14b4	5a22-14b16	p. 146, n. 75	1086-1101	1089-1101
p. 96.6	1086-1101	1089-1101	p. 154, n. 162	毘婆娑師	毘婆沙師
p. 106.24	『空七十論』をその月称註と共に	月称の『空七十論註』を	p. 155, n. 166	na	na (PNG; ṅa DC)
p. 107.11	Alaṃkakaśa	Alaṃkakaśa	p. 155, n. 166	warma (PN; barma D; warba G)	warma (barma DC; warba PNG)
p. 108.12	大毘婆娑論	大毘婆沙論	p. 162.12	'Phan yul	Ra sa
p. 128.22	sNur tsā	sNur lo tsā	p. 162.13	Ra sa	Bya sa
p. 143, n. 25	40a11, 50a20	40a11, 42b16, 50a20	p. 162.14	Bya sa	'Phan yul

注。前稿中の「金写版」は一律「金写」に訂正、『他世間成就』と『他世間成立』の表記の混在は、『他世間成就』の表記に統一する。