

《第二十七章・見解を考察する。》

第三項 [縁起生を了解すれば悪見が退くさま] に三項目がある。[章の著述を説く]、[了義の教証と合わせる]、[意味を要約して章の名を示す] である。

第一項 [章の著述を説く]

『稲稗経』より、

『そのような縁起生をあるがままに正しく見るものは、前の果てに依拠することをせず、後の果てに依拠することをしない。』

と説かれたのであるが、前と後の果てとは何であり、それに依拠することをしない方法も如何様であるか。」といえ、これを説くにあたり二項目がある。[十六悪見を認識する]、[縁起を了解することによって、それに留まらぬ方法] である。

第一項 [十六悪見を認識する]

「我は過去時において現れたのか?」、「現れていないのか?」、「その双方か?」、「双方ともではないのか?」という四見解と、『世間は恒常である』と、「等に収められた「世間は無常」、「双方」、「双方ともではない」とする四見解であり、それらの八見解であるものは、現在の身体に相對して過去の身体を「前の」という一「果て」とは、一つ一つ連なる生の以前の部分と、それに「依拠した」とは、対象とする意味である。

「現れた・現れていない双方」と「恒常・無常の双方」であるとの見解は、耆那教徒¹が前生来世の命者²は同一であり、蘊はそれぞれであると主張するようなものであるが、「双方ともではない」は前述そのものを異音同義より「双方ともでない」方向において説くが如くと、正量部³がプトガラは恒常無常の何れとも述べられることが無いと主張するような説と、仮説考察の極辺を認めて否定したものもあり、それらが後の果てに依拠した諸説の二区分も知りたまえ。

そこで「現れた」「現れていない」の二つを言及したことは、他の二見解を象徴するものであるが、「現れた」等の四見解は我のみを対象として入り、「世間は恒常である」等の四見解は、一般的に前の果てを対象として入るので、違いが有る。

「我は未来の他の時に現れるだろう」、「現れない」、「その双方」はただ象徴するのみなので、「未来時において我は現れる・現れない双方」と「双方でない」とする四見解と、「世間は果てを具える」等によって収められた「世間は果てを具えない」、「双方」、「双方でない」とする四見解であるそれらは、現在の我に相對して起

1 耆那教徒：ジャイナ教徒。

2 命者：ジャイナ教で説かれる我。命を持つ者。

3 正量部：部派仏教の一部。恒常とも無常とも言い得ぬ人我が存在すると主張する。

こるとなる身体を「後」という一一つ一つ連なる生の後の部分はその果てであるが、それを対象とすることによって、それに依拠したのである。その二組の四見解の違いも前述の如くである。

第二項 [縁起を了解することによって、それに留まらぬ方法] に二項目がある。[世俗として映像のような縁起であるとして、それらの見解に留まることを否定する]、[勝義として一切の戲論が寂滅することによって、それらの見解に留まることを否定する] である。

第一項 [世俗として映像のような縁起であるとして、それらの見解に留まることを否定する] に四項目がある。[前の果てに依拠した四見解の第一を否定する]、[それによって、後の果てに依拠した四見解の第一を否定したと示す]、[前の果てに依拠した四見解の第二を否定する]、[後の果てに依拠した四見解の第二を否定する] である。

第一項 [前の果てに依拠した四見解の第一を否定する] に二項目がある。[過去時に現れた・現れていないとする二見解を否定する]、[まとめて、他の二見解も不合理であると示す] である。

第一項 [過去時に現れた・現れなかったとする二見解を否定する] に二項目がある。[過去時に現れたとする見解を否定する]、[過去時に現れていないとする見解を否定する] である。

第一項 [過去時に現れたとする見解を否定する] に二項目がある。[否定本論]、[否定のまとめ] である。

第一項 [否定本論]

「我は、以前に連なる過去生において現れた。」というその見解が、理に適った捉え方であるとは合理ではない。対象である我を認め、様相は「以前の時にこのようなものになった」となっていたものの本質として、本性によってなったか、現れたと捉えることである。それが斯様に捉えたその意味が有るならば、現在「我は以前にこのようになった」と思い出し、語る時のこの我と、過去世時の我の二つは同一である必要があるけれど、以前の諸々の過去世時に起こった我そのものは、今生のこの我ではない故に、そのような見解は合理ではない。

「我は以前の時にこうなった」と認めるその我が、自らの自性として成立したならば、前世来世時の二つの我が同一になる理由とは (何かといえは)。二つの我が

本性として成立したならば、自性として同一か別の何れかとして成立した以外ないが、自性として別であることもこれから説くように否定するので、同一と（いう選択肢に）なる。前世来世時の二つの我が同一であるならば恒常となるが、そう見れば、順々に輪廻するならば、一人の衆生であろうとも同一時に人と地獄等の複数の衆生となるだろう。

ならば経典より、

「私自身がその生でその時に、多くが敬う転輪王という者になった。」

と、教示者釈尊がそのように説かれることは正しくない。（何故ならば）多くが敬う我と成就者釈尊の我の二つは、同一ではない故である。」といえは。

この経証によっては、その二人が別他の心相続であることを否定して、同一の心相続であることを示すが、その二人の二つの我が同一であると示すのではない。

そのようであろうとも、諸々の経部から以前に現れたことを述べられて、それから『これこれという名前の者は、他の者であるのか？』と思えば、そのように見られるのではない。（何故ならば）「私自身がその生でその時に、それになった。」と他の心相続を否定することを主要になさり説かれた故である。世間名称の拠所となったプトガラである「私」と説かれた我も、前後時にそれぞれ分けていない単なる総体におく設け方を、既に説明した。

「もし、前世来世のその二つの我が同一となれば、如何なる過失が有るのか？」といえは、それにおいて恒常である背理の過失を既に述べた。

他の過失も述べよう。もし、『前世時の我そのものが、今生時の我となる。』と思えば、その時近取者の我は一つであるので、その二つの時点の近取である二つの蘊も一つであるとなるが、近取である二つの蘊はそれぞれのみである。（何故ならば）その因と時間が別である故である。

『仮に、近取がそれぞれ別であることと、その二時点においての二つの我が同一であることは矛盾しないので、我は過去時において本性として現れたという見解は合理である。』と思えば。

近取と我の二つが自らの性相としてそれぞれに成立したならば、その二つは矛盾しないけれども、近取に結ばれておらず—それより本性として別である君の（主張する）我とは、何が有るというのか。（それは）無いので、その返答は正しくない。

もし『〈近取である蘊に結ばれていない我は、自性として有るのではない。〉とした時、近取である蘊そのものが我として、本性によって有る。』と思えば。

そう見るならば、君が「我は自性として有る。」というその有我の承認は無い。（何故ならば）蘊の異音同義のみに尽きるので、我の意味が無い故である。

もし近取である蘊そのものは、我と本性としてまさしく同一ではない。そうであるならば、その近取の蘊は瞬間ごとに起こり、壊れるものであるが如く、我もそのようになるけれど、それは正理ではない。正理ではない理由とは、我を無常である

と言うならば断滅となる。本性として成立したならば、以前より後が生じる継続が途絶えないことは正しくない。(何故ならば) 本性として、前後それぞれであるものに相互関係することは適わぬ故である。壊れなければ、まさしく我は恒常であると言うことになる。

他にも、「近く取られる対象であるものが、如何様であれば近く取る者の我であるとなろうか。」といい、(そうは) ならない。(何故ならば) 行為対象と行為者が同一となるので、壺と壺師等も同一になる(背理となる) 故である。

もし『近取である単なる蘊のみが我でないことは勿論真実ではあろうが、我は近取(蘊)より本性は別である。』と思えば。

取る者である我が、取られる対象である近取より、本性として別他に有ることはまさしく合理ではない。(何故ならば) もしその二つが自らの本質として、別他に成立したならば、近取である蘊無く、その我は認識対象として有ることが正しいけれど、そのように認識対象として無い故である。

これも、自らの性相によって他として成立したならば相互関係は適わぬので、関係性を否定することができる。しかし無関係別意とは、相対するものと離れて(単一に) 認識されなければならぬけれど、そのように認識されていない故に、本性によって他として成立したことは無いと示す正理である。

第二項 [否定のまとめ]

先に説いたように、蘊に相互関係しておらず認識対象として有る(背理)となるので、我は近取より本性として他でもないが、行為対象と行為者が同一になり、無常であると言えば断滅となる(背理となる)ので、その我は近取である蘊そのものでもない。我であると名付けられる因が無い背理となる故に、我は近取に相互関係無く有るのでもない。

『そう見るならば、我は無。』と思えば、その我は無そのものとも確定しない。(何故ならば) 蘊に依拠して名付ける故であり、存在しない石女の子等は、蘊に依拠して名付けるものではない。

第二項 [過去時に現れていないとする見解を否定する]

「過去の転生時に先行して現れていない本質として、本性として留まる。」というその見解も不合理であり、現在の今世のこの我が、前世の我より本性として、他として成立したならば、その時に「我は過去時において現れていない」と、本性として成立したと捉えることが合理であるけれど、それはあり得ない。

「もし前世来世の二つの我が、自性として、他として成立したならば、如何なる過失が有るのか？」といえぬ。

もし今世のこの我が前世の我より自性として他であるとなれば、その以前の我に

相互関係無くとも現れるとなることと、その以前の我は自らの生存時の如く、後世に生れたとしても滅しておらず留まるとなり、その前世で死なずとも今世に生まれるとなるだろう。

もし、「その以前の我に相互関係無くここに我が現れるならば、如何なる過失となるか？」といえ、多くの過失となる。(何故ならば) このように、以前のその我はその時点で失壞した故と、今世においてそれより本性として他となった者のみが生まれた故に、以前のその我は途絶えるとなる。(何故ならば) 我は、以前より後が現れることが不合理である故である。その以前の我が途絶えたならば、その末に現れる業の諸果は拠所が途切れることによって断滅となる故と、その食者(業果の経験者)も無い故に、諸々の業果は無駄になる。

仮に、以前の我が為した業の果を後の我が享受すると主張するならば、そう見るとしても、他の心相続者が為した諸々の業の果を、他の心相続者がそれぞれ経験する背理と、「それ等」とは、第十七章⁴において、

「もし業を為していなければ、為していないものとの遭遇を恐れることになる。」⁵

と説かれたような等の背理となるだろう。

他にも、今生のこの我は、以前の我より本性として他となった者がここに生まれたとすれば、『私』と思う世俗名称の拠所であるその我が、以前に現れていないものから後に現れるとなるけれど、以前に現れていないものから後に現れるのではない。そのように主張することは、ここでは主張されぬ過失として背理になる。(何故ならば) このように、我が以前に現れていないものから後に現れるならば、我は因によって為されたとなる。しかし、我は実質が有ると主張する者達が、恒常や、恒常・無常何れとも述べられぬと主張することに対してとすれば、無常となる故である。

他にも、その我を成立させるものより別である行為者が無い故に、我がまさしく所作(作られたもの)であると、何処で正しいとなろうか。我が所作であると考えれば、輪廻の始まりが有ることや、以前に無い有情が新しく現れることになる過失を、解説において説かれた。

これらの過失が適用される論法は、前世後世の二つの我が自性として他であると言えば、前世来世等という時間によって特化していない祭祀が、それを認識して『私である。』という思いが生じる単なる総体的な我は、そのプトガラ今生時の我と本性として別であることは不合理であるので、本性として同一であると主張しなければならぬ。そう見れば、今生時の我は諸々の前世において無く、新しくここに現れる如く、その単なる我もその如くに現れるので、その単なる我に始まりが有り、

⁴ 第十七章：ゴマン版には「八章」とあるが、直後の引用に基づいて「十七章」と訳した。

⁵ 「もし…になる。」：『根本中論』第 17 章 23 偈前 2 行。

それに似た我、あるいは単なる有情は、前世に現れておらず新しくここに現れる過失となる。その単なる我が今生において新しく現れたならば、その以前にそれを成立させる他の一我が経過しなければならないが、それも無い故に、その単なる我は今生において新しく作られたとしても正理ではない。祭祀のその単なる我が、今生において新しく現れたのであれば、そのように現れるものは無因を持つものとなる。(何故ならば) それ以前に祭祀と同一心相続の我を経過していない故と、今生の我に、それを為す者である一我が先行しなければならない故である。

「か」⁶とは考察する意味であり、「あるいは我は所作となる。あるいは我は過去時において現れていないと承認されない。」というか、「あるいは我が現れることは無因となる。あるいは我は過去時において現れていないと承認されない。」という意味である。

第二項 [まとめて、他の二見解も不合理であると示す]

そのように、先に斯くも説かれた論法で、我が過去時において現れたという本質と、我が過去時において現れていないという本質に、本性として留まるとする二見解は不合理であるが、それぞれが不合理である故に、我は過去時において現れた・現れていないという二つが合わさった見解も不合理である。そのように双方の集合が不合理である故に、その双方を否定した面より、過去時において現れた・現れていないという双方ではない本質に本性として留まるとする見解も、不合理である。

そのようであれば、縁起をそのままに見る者は、前の果てに依拠したそれらの見解に依拠することをしない。(何故ならば) それらは他の様相に留まる事物を、それより他の様相として捉えるものであるが、縁起生を了解したものにはそのように執することは無い故である。

そのようであれば、「私は過去時においてこれになった。」という意味である世俗名称の私とは、その言葉で言う時点でのそのプトガラにはしない。しかし、前、後等によって時間的に特化しておらず、それらが全て包括される単なるプトガラのみに当てるのである。

その論法を了解すれば、経部より「私は前世でこれであった。」と多く説かれた意味を「その言葉で言う時の仏陀は、以前の生まれ変わりの時に現れた諸々のプトガラと同一事物として有る。」とする、前の果てに依拠した諸々の悪見解が退き、後の果てに依拠した諸々の悪見解も退く。

第二項 [それによって、後の果てに依拠した四見解の第一を否定したと示す]

「我は未来の他の時点において現れるだろう」と、「我はその時に現れるとはならない」として本性によって留まるとするそれらの見解を否定することは、過去時

⁶ 「か」: 『根本中論』第 27 章 12 偈 4 行目の言葉。

において現れた・現れていないとする見解を否定することと等しいので、その読み方を変換させて否定する。それも、『未来時において現れるだろう』と、いうそれは不合理である。未来の世に現れる、まさしくそれは、これではない。⁷等によって、前世来世の二つの我が同一であることを否定することと、『未来時において現れない』というそれも不合理である。未来に現れるもの、それよりこれは、他ではない。⁸等によって、二つの我が他であることを否定する論法を、等しく当てはめる。

第三項 [前の果てに依拠した四見解の第二を否定する] に二項目がある。[恒常・無常の辺執見の始めの二つを否定する]、[辺執見の後の二つを否定する] である。

第一項 [恒常・無常の辺執見の始めの二つを否定する]

ここに、人である衆生の一部は善業を為して、天の衆生へと行く。そこでその二つ（人と天）が本性として有るならば、自性として同一か別の何れであるか。

もし前者であれば、「その天自身がその人自身である。」ということになるが、そう見るならば、その人は恒常となる。（何故ならば）人である事物を捨てずに天の生を得る故である。そのような人は、まさしく生まれていないともなる。（何故ならば）恒常に生まれることは無い故である。それ故に、前の果てを対象として「世間は恒常である。」という見解は合理ではない。

もし、天より人が本性として他であるならば、そう見るのであれば、マンゴーの木はレモンの木と（物質的）継続が同じではないが如く、天と人の二つも同一心相続に結ばれるとはならない。（何故ならば）自相として各々であるものに因果は適わぬ故である。それ故に、以前の人々の継続は、無常—断滅となるだろう。

もし天より人は本性として他であるならば、その二つが同一心相続であることは合理とならないけれど、以前の心相続の後に続く一つの心相続は有る。それ故に、前の果てを対象として「世間は無常である。」と本性として留まるとする見解も、不合理である。

第二項 [辺執見の後の二つを否定する]

もし、「この人は一方で人身を手放し、一方で天の身体を得るので、全体で恒常であり、無常である過失は無い。」といえ、これは前世来世の天と人の二人は、命者あるいは我である部分より同一であり、身体の部分より各々であると主張するようなものである。

もしこの人が、一方—我の面より天であるが、もう一方—身体の面より人である

7 『未来…ではない。』：『根本中論』第 27 章 3 偈の言葉を変換する。

8 『未来…ではない。』：『根本中論』第 27 章 9 偈の言葉を変換する。

となれば、その時、天の一方が人の時点においても留まるので恒常であり、人の一方が天の時点において失壞したので無常となるのであるが、人である衆生の一部を天が包含していながら、一部は人が包含したそれも正理ではない。それ故に、前の果てを対象として恒常・無常の双方であるとする見解も不合理である。

もし、恒常と無常の双方が本質として成立したとなれば、恒常でもなく無常でもないものが本質として成立したとなる主張を得るが、その二つが本質として成立したことは先に否定したので、成立しない。

ここで『解説が、〈恒常が僅かに有るならば、それが後に無常であると見られることより恒常ではないことと、無常が僅かに有るならば、それは後に恒常となることより無常でないことが成立するけれど〉と説かれたその正理の意味は如何様であるのか?』と思えば。

「天に生まれるだろうその人に、恒常である人の一我が有るならば、それが天の身体を得た時に人の蘊を捨て去るので、その部分より恒常ではない。そして、無常である、捨て去られるだろう人の蘊が本性として有るならば、天の身体を得た時にその蘊が失壞したとしても、捨て去る者は恒常として有るので、その部分より無常でもない、その『双方ではない辺執見』は正しいとなろうが、その二つは無い。」という意味である。これは「双方である分類」そのものの異音同義によって、「双方でない分類」についても説明される説である。

もし、『無始より生死が連なった門より流浪し、未だ流浪するとなる事物が有るので、恒常である一人の輪廻者は有るが、それも我である。』と思えば。

もし我、あるいは蘊であるものが、前世のとある衆生より他の或る衆生へ来るとなり、再び他の或る衆生へも行くとなることが本性として有るならば、それ故に、無始より輪廻を周回する輪廻であるものが本性として成立したとなるけれど、それは有るのではない。(何故ならば) 恒常か無常である、本性として成立した如何なる我、あるいは蘊も、他よりここへ来ることと、ここから他へ行くことは不合理である故であり、これは第十六章において既に説いた。それ故に、輪廻者が本性として有るとは正理ではない。

そのように、斯くも説かれた論法によって、もし恒常である輪廻者が何も無ければ、その者が生を得る時に以前の蘊を捨て去る無常は、何であるとなろうか。(それは) 無い。恒常・無常の各々は本性として認識されないので、恒常と無常の双方の集合と、恒常と無常の双方を斥けたとなった一双方でないものも、自性として何処に有ろうか。それ故に、前の果てを対象として、世間を恒常・無常の双方でない本質として見解することも、不合理である。

第四項 [後の果てに依拠した四見解の第二を否定する] に二項目がある。[果てを具える・具えない辺執見の始めの二つを否定する]、[辺執見の後の二つを否定す

る] である。

第一項 [果てを具える・具えない辺執見の始めの二つを否定する]

もし、今生の有情の世間の末に果てが有る一失壊して、後に他の有情が現れることが無ければ、あちらの有情の世間が有ると、如何様になろうか。(有るとは) ならない。あちらの世間は有るのでもあるので、世間が果てを具えるとは不合理である。

仮にまた、『この有情の世間は、果てが尽き』と説かれたように、今世の末に果て一失壊が無ければ、あちらの有情の世間が有ると、如何様になろうか。」といい、無いとなる。(何故ならば) 今世の有情が死んでおらずに、その後世は無い故である。それ故に、世間に果てが無いことも不合理である。

何故ならば、因果として関係して途絶えることなく流入し、刹那毎に壊れるこの諸蘊の継続は、灯明の光と等しく当てはまる故に、有情の世間は今世の果てに失壊して後には無いという、まさしく果てが有ることと、今世の末に失壊したというまさしく果てが無いことも、正理ではない。

如何様にといえば、もし、以前に人の蘊が壊れるとなり、この人蘊に依拠して、天である衆生に含まれたその後の蘊が起こらなければ、然れば、灯心が尽きた灯明のように有情の世間は果てが有るとなるが、後の体が現れる故に、果てが有るのではない。もし、以前の人蘊が今生の果てに壊れず、この人蘊に依拠して、その後の天の蘊が起こらなければ、然れば自らの本質より衰えていない故に、世間が失壊した果ては無いとなるが、以前の蘊が壊れ、その果である後の諸蘊が生じるので、世間は果てが無いことも不合理である。

第二項 [辺執見の後の二つを否定する]

もし、この有情の世間の一方に果てが有る一壊れるが、一方は果てが無い一來世へ行くとすれば、世間は果てがあり果てが無いという双方になるが、そのように有ることも正しくはない。

また、「何故一方が壊れ一方が壊れぬことが正しくないのか」といえば。

ならば、それのようなものは、蘊を近く取る者である我であると考えているのか？ 近く取られるものである蘊であると考えているのか？

前者のようであれば正しくない。(何故ならば) ここで、或る道理に従って近取者である我の一方は様相として壊れるとなるが、その一方は様相として壊れるとならない道理は、何も無い故である。それ故に阿闍梨が道理をご覧になっていないので、「壊・不壊の二部分の我性である近取者をそのように考えることは、正しくない。」と説かれた。

あるいは、近取者を蘊において五様相によって探したならば、本性として有るの

ではないと先に既に説かれたことをお考えになり、ここでその道理は説かれていない。

一樣相においては、近取者は一方が壊れるけれど一方が壊れなければ、一人の近取者が一部分によって天になり、一部分によって人になるけれど、それは対論者が主張しないことをお考えになり、他の道理を掲示せず「そのように、それは正理ではない。」と説かれた。

もし後者のように語れば、それも正しくない。「斯様であれば、近く取られるものである蘊の一方は様相として壊れるとなるが、一方は様相として壊れるとならない」という道理は無い故と、蘊は本性として成立していない故と、一部分によって人となり、一部分によって天となる背理となる故である。然れば、二部分の我性である近く取られるものをそのように考えることも、正しくない。

それ故に、世間は果てを具える・具えないという双方であると見解することも不合理である。

もし、世間は果てが有ると果てが無いという双方が成立したとなれば、その二つをそれぞれ否定した、「有辺ではなく無辺でもない」が成立することになる主張をなし得るが、否定対象が本質として成立していなければ、それを否定したことも本質として有ることは成立しない故である。

ここで、異音同義より有辺無辺の双方ではないとする言説は、以前に恒常無常の双方ではないとする言説を否定する正理そのものを、読み方を変換させて否定する。

それ故に、有辺と無辺双方ではない本質として見解することも不合理である。

第二項 [勝義⁹として一切の戲論が寂滅することによって、それらの見解に留まることを否定する]

諸々の前述によって、映像のような縁起をお言葉で承認され、世俗としてもそれらの見解が斯様に捉えたように無いと示したことに対応して、「あるいは」と説かれ、ここで勝義として、それらの見解によって捉えられたようには不合理である理由を示す。

一切事物は、縁起生である理由によって本性として有ることが欠如すると、先に本論書全体で示した。それ故に、恒常と「等」によって含まれた無常と、双方と、双方でない等であると見解する何らか（の様相）と、或る対象を認識して諸見解が全く起こる（その）対象と、その者の心相続に諸見解が全く起こるとなるプトガラ、あるいは蘊である事物と、何らかの理由から諸見解が全く起こるとなる行為するものと、行為対象と、行為者と、行為する理由は、一切事物の範囲に収まらぬものは無い。従って、それら一切は勝義として僅かにも無いので、勝義としてそれらは何

⁹ 勝義^{しょうぎ}：究極の意味。究極のありさま。

も起こらない一石女の子は認識されていないので、その蒙古班や白い尻は認識されていないが如くである。

第二項 [了義の教証と合わせる]

そのように、プトガラと法（現象）の縁起は、自らの性相として成立した本性が有ることを先に正理によって良く否定した如く了解したならば、前の果てに依拠した等の、自他の部によって全く捏造された如何なる悪見、悪見解によっても導引することはできない。しかし正しい意味を如何様に確信したかという、まさしくその意味を要約した無我の意味を修習したならば、輪廻より解放されるとなり、果てしない無数の正理によって決定した意味である無我の意味を修習したならば、所知の障り¹⁰を滅尽するのである。『稻稈経』より、

『ある一部の者が清浄な知慧によって、そのように縁起生を正しく如実に、恒常において継続して命者が無いことと、如実そのものと、まさしく誤りなく、生じておらず、起こっておらず、非所作、無為、無触、無障碍、寂靜、無壊、不乱、不尽、寂滅の本性であると見ることで、無、空っぽ、空虚、無精髓、病、果、痛み、罪惡、無常、苦しみ、空、無我であると正しく随見する者は、〈我は過去時において現れた者なのか？あるいは我は過去時において現れていない者なのか？我は過去時において何になった者なのか？我は過去時において如何様となった者なのか？〉と思い、前の辺に依拠することをしない。

〈我は未来時において現れるとなろうか？あるいは未来時において現れるとならないのか？未来時において何になろうか？未来時において如何様な者となろうか？〉と思い、後の果てに依拠することをしない。

〈これは何者か？これは如何様な者か？何者が如何なるか？これらの有情は何処から来たのか？それはここから死に移り何処へ行くとなろうか？〉と、現在現れたものにも依拠することをしない。

世間において善行者と婆羅門達の見解となった存在するものはこれであり、我説を具えるか、有情説を具えるか、命者説を具えるか、プトガラ説を具えるか、善相と吉祥説を具えるもの等でも構わぬが、殊更に動揺し、乖離して動揺した者達は、その時にそれらによる説を捨て去ったとなり、尽く知り、根本より切り捨て、蒲葵^{びろう}の頭部の如く現れぬ本性として、後に生じず、滅さぬ主体となるだろう。』

それから長老舍利子は、菩薩摩訶薩弥勒が説かれたことを褒め称え、随喜

¹⁰ 所知の障り：全智（仏陀の智慧）を得ることを妨げる主な障り。

し、座より立って、『了。』とおっしゃった。」

第三項 [意味を要約して章の名を示す]

最高乗¹¹の種を持つ者達は、大慈悲によって心意が余りにも強く動かされることから、『三苦¹²によって種々に苦しむこの一切有情¹³を、我が苦しみより抜け出させ、完全な仏陀の境地へ安置しよう。』と思い確信して、その目的の為に、自らが無上の菩提¹⁴を得ようと欲す、祈りの我性¹⁵を持つ菩提心¹⁶の堅固な誓願を最初に生じさせる。その誓願も、菩薩の行¹⁷である六波羅蜜¹⁸を学ぶことを捨てれば成されぬと見て、入心¹⁹の我性を持つ菩提心を儀軌²⁰によって正しく得て、王子（菩薩）の行を学ぶ大きな責任を携える。六波羅蜜を学ぶ成就を精髓とする主要な行とは、二極辺²¹を捨て去った中の道そのものであると見て、先に説かれたように確信した意味を聖者の論書にある正理によって決定した如く、ありように精通した正しい見解を探求する。それを見出したならば、『三昧²²を具えぬ〈真如を了解する見解〉²³によっては、煩惱²⁴を降伏させることはできない。』と思い三昧を追求し、正しい見解を修習することに殊更に努めるので、ここで見解によって決定されたことは、そのような仕方で行い実践される必要があり、これらの次第は『菩提道次第論』²⁵で詳細に既に述べた。

11 最高乗：大乘。

12 三苦^{さんく}：三つの苦しみ。苦苦（苦しみの苦しみ）・変苦（変化する苦しみ）・行苦（輪廻全てに遍満する苦しみ）の三。

13 有情^{うじょう}：心を持つ者。仏陀でない者を示す。

14 無上の菩提^{ぼだい}：仏陀の境地。

15 我性^{がしょう}：自体の性質。

16 菩提心^{ぼだいしん}：『全ての有情を全ての苦しみから解放し、仏陀にする為に、自らが仏陀になろう』と思う心。

17 行^{ぎょう}：行い。修行。

18 六波羅蜜^{ろっばらみつ}：菩薩（大乘仏教修行者）が仏陀の境地を達成する為に行う六種類の修行道。完全な波羅蜜は仏陀に具わる。[序論] 脚注 108 参照。

19 入心^{にゅうしん}：心が入る。大乘仏教の修行道を実践すると決意した心の状態。

20 儀軌^{ぎぎ}：仏教の儀礼・作法。それらが記されたテキスト。

21 二極辺^{にぎくへん}：実在と虚無の二極辺。

22 三昧^{さんまい}：安定して一点に集中した心の状態。軽安を得て、四時間以上一つの対象から逸れずに集中できる心の状態。

23 〈真如…見解〉：〈空性を悟る見解〉

24 煩惱^{ぼんのう}：心理作用・概念作用の一種。それが生じるやいなや、心が平穏でなくなる心理作用。微妙なものは常にあり続けるので、習慣性によって感じられないこともある。

25 『菩提道次第広論』：本書の著者、ツォンカパ大師（1357～1419）著。

広範な仏教教義を、一個人が修行をして仏地を得る階梯に沿って組み上げたテキスト。

諸法（現象）の真如のこの了義²⁶は波羅蜜乘²⁷だけではなく、金剛乘²⁸の道次第においても、この見解の探求方法のみのようにして、了義の意味を見出さなければならぬ。（何故ならば）真如の意味において大乘二乗²⁹に違いは何も無い故である。

「見解を考察する」という三十偈の我性、第二十七章の解説である。

第三項 [そのように説かれる御恩を随念する礼拝]

「教示をなさったその無上の教示者へ、礼拝致します。」と続ける。

如何なる法を示されたかといえ、聖者方のものであり、輪廻の全ての苦しみを尽きさせるので、賞賛に値する故に「聖なる」である。あるいは善良であるので、「聖なる」である。

「法」とは、輪廻と涅槃を捨取の様相として見る断崖に落とさぬように保持する故に、「ダルマ」という「ダル」の音を「保持する」（の意味）に当てる面より説く。

その「聖なる法」とは、滅・生と断滅・恒常と去（行く）・来と同一・別の八極辺と離れた、戯論が寂滅し寂静である縁起である。

その法を説かれた動機は、利養恭敬や返礼としての利益を認められてではなく、苦しむ諸々の衆生へ対して、大いなる御愛情を近く保持した大慈悲心のみを依拠して、である。

如何なる目的の為にといえ、二我の様相として捉える見解を一切の罪惡過失の源であるにご覧になり、様相として捉える一切の見解を捨て去る為に、である。

教示者のお名前は如何といえ、聖仙ゴウタマの種姓にお生まれになられたので、「ゴウタマ」とおっしゃる。

本偈は第二十七章の偈ではあるけれども、縁起生の意味は無本性の意味であると説かれた、既に前述した一切の法は、教示者が示されたお蔭であると考察されての礼拝であるので、第二十七章より個別に説かれただけである。

『入中論』より、

「何故ならば、事物は依拠して良く起こるので、これらの分別は考察に耐えられない。それ故にこの縁起の正理によって、全ての悪見解の網を断つ。」³⁰と説かれ、『顕句論』よりも、帰敬偈の折の八極辺と離れた縁起を示されたことを

²⁶ 了義^{りょうぎ}：聖なる真実を主に示し、言葉通りに認めてよい教えの意味。

これに対して、世俗の真実を主に示すか、言葉通りではなく他の意味に導いて解釈しなければならない教えの意味を「未了義^{みりょうぎ}」という。

²⁷ 波羅蜜乘^{はらみつじょう}：顕教乗。

²⁸ 金剛乘^{こんごうじょう}：密教乗。

²⁹ 大乘二乗：大乘仏教乗は顕教乗・密教乗の二つに分かれる。

³⁰ 「何故ならば・・・断つ。」：『入中論』第 6 章 1 1 5 偈。

ここでも繋げるので、因縁に依拠して生じる縁起の理由そのものが八極辺と悪見解の一切を否定すると、論書の始終二所で示されたが、論書の本文一切によってもまさしくそれを説かれるので、諸々の正理の王者である縁起生の正理そのものを努めて修し、深甚な「中」のありさまである了義の精髓の見解を、自他の心相続に育てたまえ。

第三項[末尾の意味]

『中の根本の言葉を章とした知慧（根本中論）』の意味は、既に説いた。

「大乘」とは、前述のように無我の法を非常に詳細に示す意味である。

「阿毘達磨の構成」とは、その蔵に属することである。

「勝義の真如を正しく示す」ということで、勝義の阿毘達磨の法より開始されたと示す。

「般若（智慧）波羅蜜」とは、十万頌般若経等であるが、その仕方を非常に明らかにする、乱れぬ智恵と御慈悲を具え、無上の如来乗の仕方を明らかにすると予言された如く明らかにされる、第一に歓喜地を成就し後に極楽浄土へと去られ、未来には「最も純粋な光」という世間界において「智慧の根源の光」という如来として勝者となられる、偉大なる我性の阿闍梨聖者龍樹によって、御著は正しく完了した。

そのような論書が有雪（チベット）へと如何様に翻訳されたのか。大自在天の我性を持たれた吉祥ハツェンポ大王の勅語によって、インドの大僧院長である中観派ギャナガルバー智慧の精随と、チベットの訳経官である比丘チョクロ・ルイギェルツェンがインド（サンスクリット）語よりチベット語へと翻訳し、言葉と意味において多大な校合をなされた。これに四百四十九偈あるが、巻は一巻半とした。

後に、無例の都のパンディタ、ハスマティの御前で、チベットの訳経官である釈尊の比丘ニマ・ダクが、解説とすり合わせて非常に善く改定した。

能仁王が善く説かれた大宝蔵によって、戲論の深い闇に流浪する九生（衆生）に、愛情によって突き動かされた聖法の甘露の雨が、ある限り降り注いだ全ての最上と最勝のもの。

それを了解すれば全ての悪を根本から抜き去る。それは深甚な縁起生の訓言。「本性は空性である（まさしく欠如する）」というものと、離辺の中の道であるとも正しく朗誦した。

この道は、全ての善説より勿論良く賞賛されてはいるけれども、自他の部の辺執見（極辺に執する見解）が、全く覆い隠したことによって明らかになっていないことを、ご覧になり、第二の王者（仏陀）龍樹が、

導師（釈尊）が顕密多くに教証を示され、教示者の教えの精髓である空性を、有

無の極辺より離れて解説された最高の書。それが吉祥なる『根本中論』である。

まさしくこれを、最高の聖者流を保持する、賢者の多くの解説が明らかにされたけれど、聖者のお考えを完全に、あるがままに解説された最高の成就者仏護と、

善説の空を遮られること無く飛行し、辺執見の熱射を掃う白光を持つもの(月)。吉祥なる月称と呼ばれた者の、二編の解説は太陽と月の如くである。

この意味は微妙で、非常に了解し難いので、長い期間に非常に廃れてしまった。その様を見て、尊者、智の宝蔵を、途絶えることなく優れた本尊として修行し、

総体的な教義と特に中観の論の、全てを長く学んだことによって、深甚な意味を二賢の承認そのままに、善く了解したことより御来したこの解説は、

甚大なる福德の資量によって良く創られた、善良なる事業によって、仏法を護り、純白に称えられる数珠を十方に投げかける。

宝幡の頂のように九生(衆生)の冠に美しく、現高(善趣)の吉祥により善良の果を賜る、偉大なる鎮守の御言葉に促されたことと、偉大なる法の保持者クンチョック・ツルティム等、多くの尊者から強く促されて記した。

深甚なこの意味は非常に量り難い。我は知恵貧しく勤めるに弱い。それ故に、これに誤りの積があるならば、その誤りを心底より我は懺悔する。

水晶クンタのように甚だしく透明な、ここに努めた善の集積によって、辺執見の固い束縛によって縛られた全ての者が、離辺の見解を容易に見出したまえ。

能仁の教えそのものが見解のたった一つの目である。抜群なる説者、龍樹より御来する、縁起生そのものの量りしれぬ了解によって、仏法の精髓を長く保持させたまえ。

我も全ての転生において、文殊、尊者智慧の宝蔵によって護持され、総体的な聖法と特に縁起生の訓言を、命を掛けても手放さず、保持させたまえ。

以上、『中の根本の言葉を章とした智慧(根本中論)の解説・正理の海』というこれは、不滅の仏法の宝幡の保持者達の主、素晴らしい智慧と大慈悲を具える尊聖者クマーラマティ等の多くの聖者の御足元の塵を頭頂に拝受する、離辺の偉大なる中観の瑜伽行者、他聞の比丘、吉祥なるシャル・ツオンカパ ロブサン・ダクパが綴る言葉の筆記者は、ドム・ツン ソナム・ロドゥである。

本論によっても、仏法宝珠が遍く興隆され得たまえ。