

中論註・顕句論

梵語にて、ムーラマーダヤミカバリ ッティパラセンナパダナーマ。
 藏語にて、『根本中論の註釈、顕らかな語（顕句論）』。
 聖者若き文殊へ礼拝奉る。

二極辺¹に留まることを斥け、
 完全なる仏陀の心の大海に生を得たお方。
 聖なる法蔵の深甚なる性があるがままに、
 続いて了解しつつ、慈悲心により示された。

彼が、諸見解の火によって、
 更に、対論者の学説の
 焚き木と、世間の
 諸々の心の闇を破られた。

彼の無二の智慧・御言葉の矢の集積は、
 天を含めた所化²の世間において、
 三界³へ勝者の方便を巧みに為されたことによって、
 輪廻の敵軍を残らず壊滅された。

その龍樹へ礼拝し、彼の
 言葉を韻文とした解説を、容易であり、
 快い韻律の言葉によって繋ぎ、因明の
 風に乱れず、よく顕かにしよう。

本論>著述の意味>縁起生は極辺から離れると説かれた面から、教示者を賞賛する>総義>

[この言葉の意味に論書の著述内容等が含まれるさま]

そこで、

「自よりではなく、他よりではなく。」

等は、説かれるであろう論書である。「その関係性と、叙述内容と、目的の目的

¹ 二極辺：有（実在）と無（虚無）の二つの果て。

² 所化：弟子。教義を聴聞し、修する者。

³ 三界：無色界・色界・欲界の三つの世界。又は、地の上（天）・地上・地下の三つの世界。

頭句論 [第1章]

(最重要目的)は何であるか」と問えば、『入中論』⁴で示した仕様で、

「二元性の無い智慧によって荘嚴され、大慈悲心が先行し、如来の智慧が起こる因となった第一の発心を最初に達成され、最後には般若波羅蜜⁵の誤りの無い方法を理解された阿闍梨龍樹が、他者に理解させる為に慈悲心によって論書を著され、」

というこれが、先ず論書の「関係性」である。阿闍梨御自身が、(これより)説かれる論書全般の「目的」を含めた「叙述内容」を示し、それをまさしく誤り無く示される面から偉大なる御方であると述べて、その本質と不別に留まる聖なる上師である如来へ、論書を著す因となる礼拝をなさろうと誓われ、

「その方が、滅無く、生無く、断無く、常無く、来無く、去無く、別義ではなく、一義ではない縁起生を、戲論の熄滅と、涅槃寂静を・・・」⁶等を説かれた。

そこで、「滅無く」等の八の特質によって区別した「縁起生」が論書の叙述内容であり、一切戲論⁷が熄滅し、寂静の性相⁸を持つ「涅槃⁹」が論書の目的であると示されたが、

「説教者達の(中でも)聖なる方である、その方へ礼拝奉る。」¹⁰というこの言葉によって、礼拝を示す。そのようであればこれが、先ず二節の総体的な意味である。

[差別事(主体)において八の差別法(特質)が具わるさま]

支分の意味も分類しよう。そこで、「パラティ」とは、「会った」という意味である。「イティ」とは、「行く」意味である。「ラヤプ(拗音)」の語尾を持つ「パラティタヤ」の語とは、「会った」－「相互関係した(相対した)」(という意味に)置かれる。語基が大きく変化させられることで、(意味が)全く変化させら

4 『入中論』: 月称(チャンドラ・キルティ)著。『頭句論』が『根本中論』の言葉の注釈である一方、『入中論』は意味の注釈であるといわれる。

5 般若波羅蜜: 六波羅蜜の一つで、智慧の波羅蜜。智慧の完成。波羅蜜には他に布施・持戒・忍辱・精進・禅定の五つある。

6 「その…寂静を…」: 『根本中論』帰敬偈(帰依と敬礼を表す韻文)。

7 戲論: チベット語では「放たれたもの」という。二元として現れたもの。認識主体が認識対象を自らとは別ものとして認識する時の対象、又はそのように意識に現れること。「実在の戲論」「概念作用の戲論」「認識主体と認識対象が二元に現れる戲論」等がある。

8 性相: 定義。性相に対して、名相(定義されるもの)、事相(定義と定義されるものの解りやすい例)がある。

9 涅槃: 煩悩、苦しみが全て滅した境地。「涅槃に去る」「涅槃に入る」といわれる時は、煩悩を滅した者の意識がその身体から離れること。世間一般に「亡くなる」という。

10 「説教…奉る。」: 『根本中論』帰敬偈(帰依と敬礼を表す韻文)。

れる故である。

「大きく変化させられることによって、語基の意味が完全に変化させられる。ガンジス河の水は勿論甘い（真水である）けれども、海水によって（塩辛くなるが）如くである。」

と説かれた。

「サム」が前にある「パァタ」とは、「起こる」という意味があるので、「サムパァタ」の語音は、「起こる」（という意味）に当たる。

それ故に「因と縁に相互関係した諸事物の生起」が、「依拠し関係して起こる（縁起生）」の意味である。

他の者達は、「パラティ」とは、「繰り返す」という意味である。「イティ」とは、「行く」（という意味）で、「過ぎる」と「滅す」である。「イテャ」とは、「行くに適うものたちである」といい、そのように「イテャ」のその語音を有用である接尾語であると個別に説き、「それぞれに行き、滅を具えるもの等の生起が、依拠し関係して起こる（縁起生）である」と語る。

彼らの如くであれば、

「比丘等よ。あなた方へ依拠し関係して起こる（縁起生）を示すが、依拠し関係して起こる（縁起生）を見た者が法を見るであろう。」

というような言葉等の意味に、「繰り返す」という意味がありえる故と、言葉を短縮する事がある故に、個別に説明したことが上手く働くけれど、「眼と形色に依拠して眼識が起こる」というこれ等のような（文章の表す）意味対象においては、「眼と形色に依拠して」と意味の特性を直接述べられ、「眼根¹¹である一つの原因を持つ、一つの知覚も生じる」と言うならば、「依拠した（パラティ）」という語音にまさしく「繰り返す」という意味があると、何処でなろうか。

「会った」という意味は、「会って起こるとは、依拠し関係して起こる（縁起生）である。」と、「会った」という意味の特性を言葉として述べない「縁起生」という語音にも有るけれど、意味の特性を言葉として述べたものにも有る。（例えば）「眼と形色に依拠して、眼と形色が会って、眼と形色に相互関係して」と説かれる故である。

「イテャ」というその語音について、有用性の（「～しうる」という）語尾であるならば、「眼と形色に依拠して眼識が起こる。」というこの文章において、「パラティタ」という語音は末尾語ではない故と、言葉の省略が有るのではない故に分類を聴くことになると、「眼と形色に依拠した。眼識」と唱えなければなら

¹¹ 眼根：眼の感覚器官。

なくなるが、これはそのようでもないので、「パラティタヤ」の「ラップ」の語尾は、「文末ではない」のみであると区別して説かれたことを承認したまえ。

さて、或る者は「依拠し」という大きく変化させた（言葉）は「繰り返す」意味である故と、「関係する」とは「会った」という意味である故と、「起こる」という語音は「生じる」意味である故に、「それやその縁に依拠して起こり、会って起こる、である。」という。

他の者は、『それぞれ各々滅を具えるもの等の生起とは、依拠し関係して起こる（縁起生）である。』という。」と、他者の説に追随してされる批判は、先ず、他者の説に随って述べるに長けていないと思う。

「何故か」といえば。

「依拠し関係して起こる（縁起生）」という語音を「会った」という意味を持つと述べる者（自派）にとっては、「依拠し」という言葉は「繰り返す」という意味としてではなく、「関係して」は「会った」という意味としてでもない。

「ならば何か。」といえば。

「依拠し」とは「会った」という意味であり、「関係する」に「行く」という意味であるが、(二つ) 集まった「依拠し関係する」という語音は、まさしく「会った」（という意味）であると説く。

然ればここに、『会って起こる』とは依拠し関係して起こる（縁起生）である。」と、そのように説かれる「縁起生」の語音で、もし存在可能な事物を余さず含み述べようと欲する時には、『それやその因と縁の集合が会って起こる』とは、縁起生である。」といい、「繰り返す」（意味）と関係させるけれど、しかしながら個別のものを捉える場合には、「眼と形色に依拠して」といい、「繰り返す」意味と関係するのではない。

「そのようであれば、先ず、阿闍梨（龍樹）は随って述べることに長けていない。」

それもまた適さず、『眼と形色に依拠して眼識が起こる』と説かれたこれに（「会った」と「行く」の）両方の意味が無い故である。」と言ったその批判も不合理である。何故かといえば、「如何様に無いのか」という正しい理由を挙げていないので、ただ主張しているだけである故である。

『しかしながら、識とは有形のものではない故に、眼と会ったことは無い。(何故ならば) 諸々の有形のみにおいて、それと会ったことが見られる故である。』という考え方であれば。

それも正理ではない。(何故ならば)「この比丘は果を得たのである。」というこの場合に、「会った」(という意味)を認めた故と、「会って」という語音も「相互関係して」という語音の同義語である故と、「依拠し関係して」という語音は、
「それとそれに依拠して起こるものは、自らの事物として、それは生じていない。」¹²

と説かれ、阿闍梨龍樹によっても、「(依拠する)とは)まさしく「会って」という意味であると承認された故である。

「然れば、過失も不合理である。」と、他の者達は言う。

「ともかく、では何なのだ」といえば。

「これが有るのでこれが起こるけれど、これが生じた故に、これが生じ、」という『まさしくこの縁を具える』という意味が、依拠し関係して起こる(縁起生)の意味である。」と自説を構築した、それも合理ではない。(何故ならば)「依拠し関係して」と「起こる」という二つの語音それぞれに意味の特性を述べていないながら、それを区別して説くことも述べようとする故である。

仮にまた、『僧院のしづく』等のように、『依拠し関係して起こる』という語音は、底に根差した(完成した)言葉であると認めて、そのように述べるのだ。」といえは。

それも合理ではない。(何故ならば)「依拠し関係して起こる」という語音は、阿闍梨(龍樹)が

「それとそれに依拠して起こるものは、自らの事物として、それは生じていない。」¹³

と、支分の意味にまさしく続いて関係すると承認された故である。

¹² 「それと…いない。」:『六十頌如理論』第20偈?「それとそれに依拠し起こったそれは、自らの事物として生じたのではない。(パツァブ訳)」

¹³ 同上。

何となれば、

「これが有るならばこれが起こる、短が有るならば長の如く。」
 によって説明するので、「短と会って、短に依拠し、短に相対して長となるのである。」という正にそれを承認することになる。それ故に、まさしくその批判は承認するに適正でない。

非常に派生した内容であるが、可とする。

それ故に、そのようであれば、ここで世尊が「因と縁に相互関係した諸事物の生起」を尽く明らかにされたならば、諸事物が無因そのものや、単一の因そのものや、まさしく不適合な因より起こることや、自と他と（自他）両者によって成されたことそのものを否定したことになるが、それらを否定したことによって、世俗である諸事物の世俗の自質が、かように留まるが如く説かれたことになる。

ここで、世俗である縁起生そのものが、本性としてまさしく生じていない故に、聖者の智慧に相対して「これに滅が有るのではない」から「これに一義が有るのではない」というまで、「滅無く」等の八の特質により特化する。滅すので「滅」であり、刹那（一瞬）にして壊れることを「滅」と述べる。生じるので「生」であり、我そのものの事物として確定することである。断たれるので「断」であり、「流れが切れる」という意味である。「常」とは堅固不変であり、「全ての時間に留まる」という意味である。来るので「来」であり、遠い所にいるものらが近い所へ来ることである。行くので「行」であり、近い所にいるものらが遠い所へ行くことである。別の義（意味）とは「別義」であり、それぞれの意味という主旨である。義（意味）もそれであるが、一もそれであるので「一義」であり、「不別の意味であり、それぞれではない」という主旨である。「依拠し関係して起こる（縁起生）」に、如何様に滅等が無いかは、論書全体が示すであろう。

総義>それに対する他派の反論を斥ける> [「滅」等の数と順序に対する反論を斥ける]

縁起生に果てしなく多くの特性が有るとしても八特質のみを挙げたのは、これらのみが主要に論争される部分となる故である。

縁起生がかように留まるが如く、聖者方がご覧になれば、叙述内容と叙述や、定義と被定義項等（について）の戯論（概念作用）が一切の様相において斥けられる故に、ここで戯論がまさに静止するので、縁起生そのものを「戯論がまさしく熄滅する」という。

ここに心¹⁴・心所¹⁵の（対象に向かい）入ることも無く、知と所知¹⁶の世俗名称が退いた面から生老病死等の余すこと無き弊害と離れる故に、「寂靜」である。

かように示した特性を持つ縁起生は、教示されたものである面から、聖なる望みである故に（礼拝の）対象であると示し、

「その方が、
滅無く、生無く、
断無く、常無く、
来無く、去無く、
別義ではなく、一義ではない、
戲論がまさしく熄滅し、寂靜である縁起生を示された。
完全なる仏陀であり、諸々の説者の（中でも）聖なる方である、
その方へ礼拝奉る。」（帰敬偈）

と説かれた。

かように示された縁起生をご理解された故に、如来のみがまさしく誤りの無い意味を説かれたとご覧になり、対論者の一切の言説を、でたらめを語る幼子に似ていると理解され、それより阿闍梨（龍樹）は非常な信仰心を具えることになったので、再び世尊について特別に述べられたのが、「諸々の説者の聖なる方」という言葉である。

ここで、「滅」を先に否定したのは、「生」と「滅」等に（時間的に）前後の分類が無いと示す為であり、

「もし、生が前となり、老死が後であるならば、生には老死が無く、死んでおらずとも生まれることになる。」¹⁷

と説かれるであろう。それ故に、「生は先になり、老死は後である。」というこの確定は無い。

¹⁴ 心：知覚作用において主となる主体。心王とも呼ばれる。自らに特有の様相は無く、共にある様々な知覚作用・心理作用によって、心の様相も変化する。

¹⁵ 心所：一時的に起こる知覚作用・心理作用。自らに固有の様相が無い「心」に対し、各々特有の知覚作用・心理作用をもつ。例えば、感受・識別作用・善心・煩惱等。

¹⁶ 知と所知：認識主体である知覚作用の「知」と、その認識対象である「所知」。

¹⁷ 「もし…だろう。」：『根本中論』第11章3偈。

頭句論 [第1章]

縁起生は八つの極辺と離れると説明する方法>章の著述それぞれの意味を説く>縁起生は本性として空であると示す>本義>二無我を要約して示す>因果の行為と行為するものを考察して法に本性を否定する>章の著述を説く>結果に生の本性を否定する>四極辺の生を否定する>生を否定する宗(主張命題)>[本義]

ここで阿闍梨(龍樹)は、「滅無く」等によって特別に優れたものとなった縁起生を示そうと誓われてから、「生」を否定したことによって「滅」等を否定し易くなると御考えになり、始めに「生」の否定を記された。

「生じる」も、他派が考察したならば、自、あるいは他、あるいは(自他)両者、あるいは無因であるものよりか?と考えると、「(それら)一切において合理ではない。」と確信されて説かれたのが、

自らよりではない。他よりではない。
 双方よりではない。無因ではない。
 何かしらの事物が、何処においても、
 生じるとは、何時にも有るのではない。 1

そこで「如かしら(複数)」という語音は能依(依拠するもの)を示す言葉で、「誰(複数)」という語音の同義語である。「何処においても」という語音は所依(依拠されるもの)を表す言葉で、「幾らかにおいても」という語音の同義語である。「何時にも」とは、「如何なる時も」という主旨である。

それ故に、「自らより、何かしらの事物が、何処においても、生じるとは何時にも有るのではない。」と、そのように繋げたまえ。

その如く、三つの主張命題にも繋げたまえ。

生を否定する宗(主張命題)>派生した義>絶対的否定・定立的否定の何れが理由の主張命題であるかを思惟する>[絶対的否定が宗(主張命題)であると示す]

「もし、『まさしく自らより生じるのではないのだ。』と特定すれば、『他より生じる。』と、まさしく主張しないことになるのではないか」といえば。

そうではなく、絶対的否定を述べたと主張する故と、他より生じることも否定するであろう故である。

四極辺の生を否定する>生を否定する正理>自生を否定する正理>[自派を設立する]

如何なる道理によって、自らより生じるのではないのかといえは。

「それよりそれが起これば、如何なる良質も有るものではない。既に生

じたものが再度生じるとは、まさしく正理でもない。」¹⁸
等によって、『入中論』等の門から確かめたまえ。

阿闍梨仏護によっても、

「諸事物は自らの我性より生じることは無い。(何故ならば) それらの生がまさしく無意味になる故と、非常な背理になる故である。自らの我性として有る諸事物に、再生は必要無い。もし、有るにも拘らず生じるならば、如何なる時にも不生とはならない」

と説かれた。

[それへ対して他派からの過失の述べ方]

これに、或る者が、「それは正理ではない。(何故ならば) 理由と喩例を述べていない故と、他者の挙げた論難を斥けていない故である。背理となる言葉である故に、(この) 場合の意味より反転させることによって、主張命題とその法(述語)を反転した意味は顕かであり、『諸事物は他より生じる』となり、『生はまさしく果を持つ』となり、『生には限りがある』となる故に、学説と矛盾するであろう。」と過失(批判)を述べる。

[その過失が自派には無い理由を説く]

これらの一切の過失(批判)は正理ではないと、我々を見る。

「如何様に」といえば。

そこで先ず、「理由と喩例を述べていない故と、」という言説は正しくない。何故かといえば、以下の理由である。「自らより」とは、「因である存在そのものと、まさしくそれが生じる。」と言ったのであるが、存在には、再度生じることに必要性が見られず、(生に) 限りが無くなるとも見えるが、君は「生じたものが再度生じる」と主張せず、「限りが無い」とも主張しない。(だから、仏護は理由を述べている。) それ故に、君達の反論は合理から外れている。

「自らの承認と矛盾する。」とは、自生を主張する対論者へ問うものであり、結果(である了解)を持つことになる、彼より提示された理由と喩例のただこれだけで論争したならば、対論者は(理由と喩例を) 承認しないか? 或いは、対論者が自らの承認と矛盾して、論争しても(主張を) 退けないならば、その時はまさしく無慙¹⁹によって、理由と喩例の二つによっても全く(主張を) 退けることは無いだろう。我々は狂人と共に論争するのでもない。

¹⁸ 「それ…ない。」: 『入中論』第6章8偈。

¹⁹ 無慙: 「慙=自分自身を省みて罪悪を行わない」が無いこと。無恥。

それ故に、阿闍梨（清弁）は、拠ではないにも拘らず比量²⁰（の拠所となる正しい理由）を揃えようとして、自身が比量をまさしく好きであることを現わにしたのである。

中観派であれば、自立²¹の比量（推量）されるもの²²は正理でもない。（何故ならば）他説の承認が無い故にである。

それについても、聖提婆が

「有と無と有無と、方向はどちらにも有るのではない。それに長時間かけようとも、批判を述べることはできない。」

と説かれた。

『廻諍論』よりも、

「もし、私による承認が何か有るならば、然れば、私にその過失が有る。私に承認が無いので、私にはただ過失無きのみである。もし、現前等の意味（対象）によって、何かを対象とするならば、肯定も斥けられるだろうが、それは無い故に、私には論難が無い。」²³

と説かれた。

そのように、中観派が自立の比量（の拠所となる理由）をまさしく述べないものである時、某へサーンキャ派達が主張する命題のこの意味とは何であるか。

「自より」というのは、結果の我性よりか？或いは因の我性よりであるのか？それからどうなるか？

もし、結果の我性²⁴よりであるならば、既に成立したことを（再度）成立させる²⁵ことになるが、因の我性よりであるならば、（対論者にとって）まさしく反する意味となる。（何故ならば）「生を具える一切は、因の我性として有るもののみが生じる故である。」と、某へサーンキャ派達が論駁するであろう。「諸々

²⁰ 比量：ここでは比較推量のよりどころとなっている理由。

一般に比量とは、正しい認識主体となる知覚で、正しい理由によって考察し、隠されたものごとを了解する心理作用をもつ。これに対し、理由の考察に依ることなく現前にあるものごとを直接知覚し了解する、正しい認識主体である知覚を現量^{げんりょう}という。

²¹ 自立：「自立」とは、自らの継続性。自らより成立していること。ものごとを、そのものあらしめる定義に適った継続性。

²² 自立の…もの：自立の「比量の対象」。「比量の対象」として自らより成立している「比量の対象」。

²³ 『廻諍論』…無い。：龍樹著。第29・30偈。

²⁴ 果としての我性：既に顕現している結果としての芽。

²⁵ 成立…させる：サーンキャ派が「自より」という意味が、顕現した我性である果よりであるならば、既に成立していること（相手が既に知っていること）を証成することになる。

の内處（六根²⁶）は、自らより生じることは無い。」という自立の主張命題の如くが何処にあらうか。

我々にとっては、既に成立したことをまさしく証明するか、まさしく反する意味になる。「成立したことをまさしく証明することと、まさしく反する意味であることを斥ける為に努力することが有る故に」という理由も何処にあらうか。

それ故に、まさに他派が述べた過失である背理とならない故に、阿闍梨仏護はその返答を述べたのではない。

『仮にまた、中観派の如くであるならば、遍是宗法性²⁷と因（理由）と喩例等は成立しないので、自立の比量（の拠所である理由）をまさしく述べない故に、自生を否定する主張命題の意味を証明することと、（自他）両派において成立した比量が、他派の主張を斥けることはもちろん無いが、他派の主張に対して自派の比量によって矛盾を述べることはしなければならぬので、自身には遍是宗法性等や、喩例の過失より離れた因（理由）が有るとしなければならぬ。

それ故に、それを述べぬ故と、その過失を斥けない故に、過失そのものとなるのである。』と思えば。

それに説こう。それはそのようではない。何故かと言え、以下の故である。

某が主張したその命題によって、自身が確かめた如く他者へ確信を生じさせたいと望むので、この意味の合理をどの面から理解したかという道理そのものを、他者へ有らしめなければならない。

「それ故に、自らが承認した主張命題の意味を証明する理由が、他者のみに

²⁶六根：身体に属する五感覚器官+意識の知覚器官。形色を知覚する拠所となる眼根・音声を知覚する拠所となる耳根・香りを知覚する拠所となる鼻根・味を知覚する拠所となる舌根・触感を知覚する拠所となる身根の五根と、意識で六ある。

²⁷遍是宗法性：因三相の一。或るものごとを証成（論式を挙げて証明）する場合、挙げられた理由（因）が具えるべき三つの性質の一。因三相が具わる理由が、正しい理由（因）であるとされる。

「因三相」とは、遍是宗法性・同品定有性・異品遍無性の三。

因三相を具える因（理由）は、「主張命題の主語・その述語・挙げられた理由の三を正しく認識して、主張命題を理解したいと欲している者」に対してのみ正しく成立する。

遍是宗法性：「挙げられた理由」は、「主張命題の主語」に完全に当てはまること。

同品定有性：「挙げられた理由」であるもの全ては「主張命題の述語」であること。

異品遍無性：「主張命題の述語」でないもの全ては「挙げられた理由」でないこと。

例「声が無常であること」を証成する論式で「声は（主語）無常である（述語）。生じたものである故に（理由）。」と言え、「生じたもの」は「声」に行き渡り（遍是宗法性）、「生じたもの」は全て「無常（一瞬一瞬ごとに変化して留まらない刹那滅）」であり（同品定有性）、「無常」でないものは全て「生じたもの」ではない（異品遍無性）である。

よって設置されるものであるこれは、先ず、やり方ではない。これは他者にとって理由でもない。理由と喩例が無い故に、自らが主張する命題の意味を証明する理由は、自己承諾に従ったもののみを設置したのであり、それ故に合理より外れた方向を承認しているので、これは自身のみを欺くので、他者へ確認を生じさせることはできない。」という、自らが主張する命題の意味を証明する理由に効力が無いというまさにこれが、余りにも明らかなこの批判であり、ここで比量によって論難を述べることに、理解できる必要性の何が有ろうか。

「仮にまた、自らの比量によって、矛盾が必ず述べられるべきである。」と言えよ。

それも、阿闍梨仏護がまさしく述べたのである。

「如何様に」といえば。

以下の故である。その者（仏護）がこう説かれたのであり、

「諸事物は自らの我性より生じることは無い。（何故ならば）それらの生がまさしく無意味になる故と」

と説かれた故である。そこで「それら」というこの言葉は、「自らの我性として有る」（という意味）を保持している。

「何故に。」といえば。

「このように、自らの我性として有る諸物に、再生は必要無い。」

というこれは、要約したその文言を説明する言葉であるが、この言葉が、他者に良く公認された、主張命題と理由の法（現象）を具える、合致した性質の喩例をよく保持するのである。

そこで「自らの我性として有る」というこれが、理由を保持する。「生がまさしく無意味になる故と」というこれが、主張命題の述語を保持する。

そこで斯くも、「声とは無常である。（何故ならば）所作は無常である故である。所作は無常であると見られ、例えば瓶の如くである。その如く声も所作であり、それ故に、まさしく所作である故に無常である。」と、ここに論式を挙げて明らかにした「所作」が理由である如く、ここでも「諸事物は自らより生じることは無い。（何故ならば）自らの我性として有るものに、再度生じることはまさしく無意味となる故である。」

ここで、斯くも自らの我性として有る、目前に留まり明らかな瓶等は、再度生じることに関わらず見られるが如く、粘土の固まり等の一時であろうとも、仮に『自らの我性として存在する瓶等有るのだ。』と思えば。

その場合でも自らの我性として存在するそれに、「生」は有るのではない。

そのようであれば、理由を論式に挙げて明らかにした「再度生じる」を否定することに間違いのない、自らの我性として有ることに自体が、サーンキャ派へ、(彼ら)自身が推量することによって矛盾を述べられたのである。然れば、「それは正理ではない。何故ならば、理由と喩例を述べていない故」と、何故述べるのか。

理由と喩例を述べなかつただけではない。他者の述べた過失を斥けていないのでもない。

「どのように」といえば。

サーンキャ派達は、顕現した自性を持つ目前に有る瓶は、再度顕現すると主張せず、まさにそれが、ここで喩例そのものとして成立した本質である故である。しかし、生を否定したことによって特定した「可能性の本質であり、顕現した本性ではないもの」が、まさに(自生が無いと証成する)主張命題である故に、既に成立したことを成立させる遍是宗法性の過失そのものであると疑うか、理由がまさしく相違する意味であるとの疑いが何処にあらうか。

それ故に、自らの比量(の拠所となる理由)によって矛盾を述べたとしても、斯くも言及された過失を述べられることは無い故に、他者が言った過失を斥けていないことは、まさしく無い。

それ故に、「これらの批判は全く関係がない。」と知りたまえ。

「瓶等」という「等」の言葉によって、「生じる」と主張される事物を残らず収めると主張する故に、絨毯等が(この主張に当てはまるかどうか)不確定となることもない。

或いは、この論式は他の述べ方であり、『自らより生じる』と語る者より別の意味(ものごと)は、我性より生じることはない。(何故ならば)自らの我性として有る故である。生者の如く。」と喩例を述べる、まさにこれを喩例として述べたまえ。

もし、「再度生じる」を否定したので、「(生じる)を」「顕現する」と述べる

者を批判するものではないと見るとしても、「生じる」という言葉が「顕現する」と称され、前と後で「(以前に) 認識されていない」「(後に) 認識される」と合致する現象であるので、「生じる」という言葉がまさに「顕現する」を述べている故に、これを否定したので、(この論難は) 批判とはならない。

また、「斯くも説かれた意味の叙述無くして、このような分析を如何様に見出そうか？」といえば。

説こう。有意義なこれらの言葉は、大きな意味を持つので、斯くも語られた意味を要約して入るものであるが、それらも説明すれば、斯くも語られた意味の我性を抽出するものである故に、ここで示さないことは僅かながらもありえない。

背理となる反転した意味とも、まさに相手に関係するのであるが、我々にではない。(何故ならば) 自らに主張する命題が無い故である。それ故に、我々に学説との矛盾が何処にあらうか。「背理より、反転させた(意味)を証成させたことによって、相手にどれだけ多くの過失となるか」だけを、我々は願望するのみである。従って、阿闍梨龍樹の誤りの無い伝統の後続者である阿闍梨仏護に、誰かからここに「他者が隙(手落ち)を見出した」となる、隙のある言葉を説かれること自体何処にあらうか。

無本性を語る者が、本性を持つと語る者へ帰謬(背理)を証成したならば、背理より反転した(存在しえる)意味をもつ背理であると、何処でなろうか。音声(言葉)とは、こん棒や縄を持つ者(僧院の風紀統率者)の如く、言説者を不自由にするのではない。

「ならば、何か？」といえば。

効力が有れば、言説者が述べたいことに追随するのである。それ故に、背理を証成することは、相手の主張する命題を否定するのみの結果を持つものである故に、背理より反転した意味となるものが存在するのではない。

そのようにも、阿闍梨(龍樹)は、

「虚空の性相(定義)の以前に、虚空は僅かにも有るのではない。もし、性相以前に有るならば、性相が無いという背理となる。」²⁸

と説かれた。その如く、

「形色の因に結ばれず、形色であるならば、形色とは無因であるという

²⁸ 「虚空…となる。」:『根本中論』第5章1偈。

背理となる。如何なる意味であろうとも、無因であるものは何処にも無い。」²⁹

と説かれたものや、その如く、

「涅槃は事物ではない。老死の性相を持つ背理となる。老と死の無い、事物は有るのではない。」³⁰

というもの等は、概ね背理を証成させるのみの面から、他派（の主張）を排斥された。

仮に、阿闍梨（龍樹）の言葉は意味のある言葉である故に、大義そのものであることによって、多くの論式の基そのものであると考察するならば、阿闍梨仏護による諸々の言葉も、何故そのように尽く考察しないのか。

「しかしながら、論式を詳しく述べたものであるこれは、註釈の著者達の説である。」といえは。

それも有るのではなく、『廻諍論』の註釈を著された折に、阿闍梨（龍樹）も論式を説かれていない故である。

他にも、この因明論師は、ご自身が論理学の論書に非常に通じていることのみを示したいと望み、中観の見解を承認しつつも自立の論式を述べたということは、多くの非常に大きな過失が集まる所であると悟られる。

「如何様に」といえは。

それには先ず、このように言われる。

ここで論式となるものは、「勝義³¹として、諸々の内處³²は自らより生じることは無いと確かである。（何故ならば）有る故に。例えば、知覚がまさしく有るが如くである。」と語ったのである。

ここで、「勝義」という特性を何故置いたのか。

もし「世間的な世俗として『生じる』と承認したことは否定対象ではない故と、否定しても、（その）承認によって批判される背理となる故である。」といえは。

²⁹ 「色の…無い。」：『根本中論』第2章2偈。

³⁰ 「涅槃は…無い。」：『根本中論』第25章4偈。

³¹ 勝義：聖なる意味。真実。

³² 内處：六根（上記脚注26参照）に同じ。眼・耳・鼻・舌・身・意。

これは正しくない。(何故ならば)「自らより生じる」とは、世俗としても承認されていない故である。

斯くも経典より、

「種子である因より起こったその芽も、生じるならば、自らが為しておらず、他が為しておらず、(自他)両者が為しておらず、自在天が為しておらず、³³おらず、時間に変化させられたのではなく、極微³⁴より起こっておらず、本性より起こっておらず、自性より起こっておらず、無因より生じていない」

と説かれたことや、そのように、

「種子が有るならば、芽はその如くであり、種子であるものは、芽そのものではない。それ(芽)より他ではなく、それでもなく、そのように恒常ではなく、断滅ではなく、法性である。」

と説かれたことや、まさしく本論よりも

「何かに依拠して何かが起こる。それは先ず、まさしくそれではない。それより他でもない故に、それ故に断滅ではなく、恒常ではない。」³⁵

と説く。

「他派に相對して、特性をつけたのである。」といえよ。

それも正理ではない。(何故ならば)それらの構成は、世俗としても承認されたことがない故である。二諦³⁶の誤り無い観察から衰えた外道達を、(勝義・世俗の)両方の面から否定する程に、まさしく功德であると悟られる。そのようであれば、他派の論説に相對して特性を述べたことも正理ではない。

それ(世間)に相對したとしても特性が結果を持つことになる、世間によっても、自らより生じるとは了解しない。世間人は、「自らより」「他より」等のような様相で行為に入ることは無いとして、「因より果が起こった」というこれ

³³ 「何か…ない。」:『根本中論』第18章10偈。

³⁴ 極微:最も微細な基本構成要素の粒(素粒子のようなもの)。

³⁵ 「何か…無い。」:『根本中論』第18章10偈。

³⁶ 二諦:二つの諦(真理)。

全ての「有」は、聖なる真理(勝義諦)と世俗の真理(世俗諦)の二に分けられる。勝義諦と世俗諦の意味と例は学派それぞれに異なる(非仏教徒にも二諦の名称は使われる)。中観派においては空性を直覚する知覚を勝義として、その認知面において真実(諦)であるので勝義諦という。空性を直覚していない、錯誤のない知覚を世俗として、その認知面において真実であるものを世俗諦という。

空性が勝義諦であることは全ての大乗学派において同じだが、空性の否定対象は学派それぞれに異なる。一方、小乗の学派は法無我・空性を否定する。

だけのことを了解するのである。阿闍梨もそのように分類されたのであり、それ故に、「一切の様相において特性はまさしく無意味である。」と確かである。

他にも、もし世俗として「生じる」を否定しようと望みこの特性を置くのであれば、その時、自らに（主張命題の主語が）非存在という遍是宗法性の過失か、非存在である理由の過失となる。（何故ならば）自らが勝義としての眼等の處を承認していない故である。

もし、「世俗として眼等は有るので、過失は無い。」といえよ。

ならば「勝義として」というこれは、何の特性であるのか？

もし、「眼等諸々の世俗が勝義として生じることを否定する故に、『勝義』と言ったのは、『生じる』を否定する特性である。」といえよ。

そう見るならば、ならば「眼等諸々の世俗は、勝義として生が有るのではない」という言葉を述べることになるが、そうも言っていない。言うとしても、対論者達が眼等の諸物をまさしく実質として有ると承認している故と、仮に名付けたものとして有ると承認していない故に、他派にとって（主張命題の主語が）非存在という遍是宗法性の過失となるので、これは正しくない。

「如何に。『声は無常である』が斯様であるように、法（主張命題の述語）と有法（主張命題の主語）の二つは（主張命題の）総体そのものを捉えたのであるが、特性（を捉えたの）ではない。特性を捉えるならば、『比量』と『比量の対象』という世俗名称が無くなるだろう。このように、もし『四大基本構成要素より変化した声』を捉えるならば、それは対論者において成立していない。もしくは、『虚空の良質』を捉えれば、それは自身仏教徒において成立していないのである。

その如く、ヴァイシェーシカ派が『声は無常である』と主張するとしても、『所作（為されたもの）の声』を捉えれば、それは他派（ヴァイシェーシカ派）にとって成立しない。あるいは『明らかにした（声）』であるならば、それは自派において成立していないのである。

その如く、何らかの壊も、もし因と共にあるならば、それは仏教徒自身にとって成立していないけれど、あるいは（壊が）無因であるならば、それは対論者にとって成立していないのである。

それ故に、ここで一般的な法（主張命題の述語）と有法（主張命題の主語）

だけのものを捉えるように、ここでも特性を取り払った単なる有法のみを捉えらるゝとなる。」といへば。

それはそのやうなものでもない。このやうに、ここで生を否定したことを主張命題の述語であると主張する時だけ、その拠所である有法がただ誤っていることだけで「自の事物を見出すこと」が衰えていくと、これによって自身が、まさしく承認したのである。「誤り」と「誤りない」とは、別である。それ故に、白内障患者の落髪（黒い線状の、視界への現れ）等のやうに、誤りによって、有るのではないものをまさしく有ると捉える時、部分的な有となつた意味だけでも認識すると、如何でなろうか。白内障患者でない者が落髪等のやうに誤り（が視界に現れること）なく、正しくないものを捏造しない時にも、誰かがその時に世俗のものごとになる有ではない意味を、部分的にでも認識することが何処にあろうか。

まさしくそれ故に、阿闍梨のお言葉よりも、

「もし、現前等の意味（対象）によって、何かを対象とするならば、肯定か排斥もされやうが、それは無い故に、私には論難が無い。」³⁷

と説かれた。

何故ならば、そのやうに「誤り」と「誤りない」は別である故に、誤りない場合には誤りが有るのではない故に、有法（主張命題の主語）そのものになる世俗としての眼がどこにあるか見たまえ。それ故に、（主張命題の主語が）非存在という遍是宗法性の過失と、非存在である理由の過失はまさしく退くことが無いので、これは全く返答にならない。

喩例にも類似が有るのではない。そこでは、声の総体と無常性の総体は、特性を述べやうとしないことが両方共に有るけれど、その如く眼の総体は、空性言説者と非空性言説者達が、世俗としても承認していない。しかし勝義として（承認するの）でもないので、喩例においても類似が有るのではない。

不成立という遍是宗法性の過失の述べ方であるまさしくこれは、「有る故に」というこの理由に対して、（遍是宗法性の）不成立の過失を述べるものにも当て嵌めたまえ。

そのやうなそれは、このやうである。何故ならば、斯くも口述されたこの意味は、この論争者が自身で承認したものである。

「如何様に」といへば。

「諸々の内處を生じさせる因等は、有るのみである。（何故ならば）そのやう

³⁷ 「もし…無い。」：『廻諍論』第30偈。

に如来がおっしゃられた故である。如来が斯くもおっしゃられたことはその通りであり、例えば、『涅槃とは寂靜である。』と言われた如くである。」という他者が置いたこの理由に、ここで君が理由の意味であると主張するものは何であるか。

「如来が世俗としてそう説かれた故に」か、あるいは「勝義として説かれた故に」であるのか。

もし、「世俗として」であるならば、(論式を挙げた者)自身にとって、理由の意味はまさしく成立しない。

あるいは「勝義として」であるならば、

「法(現象)は有と、無と有無が成立しない時、」³⁸

その時、結果は、有・無・(有無)双方の我性である縁を斥ける故に、

「如何様に成させるものを因といおうか。そのようであれば正理ではない。」³⁹

それは、「〈成させるもの〉である因ではないのみである。」という言葉の意味である。

「それ故に、勝義として、証成されるもの(主張命題)と証成させるもの(理由)自体が成立していない故に、理由は(遍是宗法性が)成立していない意味そのものであり、まさしく相違する意味となる。」というこの言葉が、この過失を述べたのである。

何故ならばそのように、これが、この自説の論法によって理由は成立していないと承認している故に、事物の法(実在の現象)を理由として挙げた一切の比量において、理由等が自らにとって成立していない故に、一切の証成するもの(理由)は尽く崩壊するであろう。

このように、「勝義として諸々の内處は、それらの縁である他より生じることは無い。(何故ならば)他である故に。例えば瓶の如くである。」あるいは、「勝義として、他者が述べようと欲す眼等の内處を成立させる諸物は、縁ではないと確かである。(何故ならば)他である故に。例えば織糸等の如くである。」というここでの「他そのもの」等は、自身にとって成立していないのである。

斯様にこの者が、「諸々の内處は、生じたのみである。(何故ならば)それらの対象を具える特別な世俗名称を付ける故である。」と他者が述べたこの理由に、(遍是宗法性の)非成立を述べようとして、斯くも「あるいは勝義として、等引⁴⁰にある瑜伽行者の智慧の眼が、諸事物のまさしくあるがままの清淨が見られ

³⁸ 「ある…場合」:『根本中論』第1章7偈。

³⁹ 「如何に…ない」:同上。

⁴⁰ 等引:空性を直覚している瞑想状態。

る『生じる』や『行く』等を有ると成立させたならば、その時、それらの対象を具える特別な世俗名称を付ける故である。」という理由は、まさしく成立していない意味である。

「『行く』も、『生じる』を否定したことのみによって否定した故である。」と言ったのであり、その如く自らが挙げた理由においても「勝義として、未だ過ぎていない（道）に行くことはない。（何故ならば）道である故に。過ぎた道の如く。」という理由である「道」自体が、自身にとってまさしく成立していない意味として（論式を）組むのであるが、「勝義として能依（依るもの）と共にある眼は、形色を見ることをしない。（何故ならば）眼根である故に。例えば、彼同分⁴¹の如くである。」というものや、その如く「眼は、形色を見ることをしない。（何故ならば）まさしく所造⁴²である故に。例えば形色の如く。」や、「地は、堅硬とした本質ではない。（何故ならば）元素である故に。例えば風の如くである。」等にも、理由等が自身にとって成立していない論式を組みたまえ。

「有る故に。」というこの理由も、対論者にとっては、「諸々の内處は、有る故に、（例えば）知覚が有る如く、自らより生じないものであるのか？あるいは瓶等の如く自らより生じるものなのか？」という不定因⁴³となる。

もし「瓶等も主張命題と等しい故に、全くの不定因ではない。」といえば。

それはその如くではない。（何故ならば）その言葉で言っていない故である。

「もし、他者の諸比量に対して斯様に過失を述べた如く、自らの比量にとっても述べた通りの過失となる背理になるので、存在していない（主張命題の主語）や、理由が成立しない等の過失そのものになるのではないか。それ故に、両者にとって過失となるそれによって、一方を弁駁するものではない。然れば、これら一切の過失は正しくないとなる。」といえば。

述べよう。自立の比量を語る者達にとってはこの過失になるけれども、我々は自立の比量（の因となる理由を述べる論式）を組まない。（何故ならば）比量とは、他者の主張命題を否定するのみの果を持つものである故である。

⁴¹ 彼同分：五感の対象を感知していない時の感覚器官。

⁴² 所造：造られたもの。

⁴³ 不定因：定まらない理由。必ずしもそうとは限らない理由。

以下のように、「他を眼で見る。」と分別する（概念作用）は、眼において自ら自体を見ない現象も認めるけれど、他を見る現象が無ければまさしく起こらないとも承認したのであり、それ故に、「自ら自体を見ることが無いそれやそれにおいては、他を見ることも有るのではない。例えば、瓶の如くである。眼においても自ら自体を見ぬことが有るのであり、それ故に、他を見ることも、これには無い。それ故に、自ら自体を見ぬことと反して『青色などの他を見ること』は、自らに公認された比量と反するのである。」と、相手にとって成立した比量によって、（対論者の主張を）排斥するのである。

何故ならば、諸比量によって、ただこれだけのことが述べられるものであるので、我々の説において、斯くも展開されたと同様の欠陥となる過失に当てはまるものが、何処であろうか。

また「何者かに成立した比量の面からも、比量による批判が有るのか？」といえは。

有る。それも、自身において成立した理由そのものによってであり、他者において成立したものによってではない。（何故ならば）まさしく世間において見られる故に。世間において時折、優勢な論者とその論敵の両者が正しいとした言葉によって、（論争に）勝ったり負けたりするけれども、時折は自らの（考察する）言葉のみとなる。他者の言葉によって勝ったり負けたりするのではない。世間においてそうであるように、正理においてもその通りであり、世間人の世俗名称のみが、因明論書において当然（に使われるもの）である故である。まさしくそれ故に、ある者は「『他者に公認されたことに従って』とは、比量による批判ではない。他者に公認されたこと自体を、否定しようとする故である。」と説いた。

『何か両者に対して確定して述べられたことが、肯定、あるいは批判であるが、何かしら（確定していないもの）において成立した、あるいは迷いを言うことではない。』という思索によっても、世間名称の組み立てに依拠して比量について斯くも語られた、まさしくこの論法を承認したまえ。

このように経証⁴⁴による批判とは、両者にとって成立する経証のみの面からではない。「では何か」と言えば、自身において成立する面からでもある。自らの意義の比量とは、一切においてまさしく自身にとって成立したものが堅実であ

⁴⁴ 経証^{きょうしょう}：ある主張を証明する引用文。経典、論書等。これに対し、ある主張を証明する正しい論理的考察を「理証^{りしょう}」という。

り、両者において成立したものではない。まさしくそれ故に、因明の定義が述べられることは、不必要である。(何故ならば) 仏陀方が、自身に斯くも承認された道理によって、真如を知らぬ所化の者を利益する故である。

非常に派生した内容であるが、可とする。

生を否定する正理>他生等を否定する正理> [三極辺の生を否定する]

本題を述べよう。

諸事物は他より生じるのではない。(何故ならば) 他は無い故である。これも、
「諸事物の本性とは、縁等に有るのではない。」⁴⁵
という所で、説かれるであろう。それ故に、まさしく他は無い故に、他よりも生じるのではない。

他にも、

「他に依拠して、もし他の何かが起こるとなれば、ならば、炎からも深い闇が起こるとなり、一切よりも一切が生じることになる。何故ならば『生じさせるもの』でないものも残らず、まさしく他であることは等しい(故である)。」⁴⁶

等により、「他生を否定する」は『入中論』より理解したまえ。

阿闍梨仏護は、

「諸事物は他より生じること無い。(何故ならば) 全てより全てが生じる背理となる故である。」

と、説明する。

これに阿闍梨清弁が、

「然れば、それについて背理となる言葉である故に、証成されるもの(主張命題)と証成するもの(理由)を反転させれば、諸事物は自らか、(自他)双方か、無因より生じることになることと、何かより何かが生じることになる故に、優れた学説と矛盾することになる。そうでなければ、また一切より一切が生じるとなる故である。然れば、そこに証成と批判そのものが無い故に、それは無関係の意味であり」

と批判を述べた。

⁴⁵ 「諸事物…ない。」:『根本中論』第1章3偈。

⁴⁶ 「他に…」:『入中論』第6章14偈。

これ（仏護の言葉）も、無関係の意味ではない。（何故ならば）前述だけで既に示した故と、他者の主張命題の意味を批判する故と、まさしく批判である故に、これ（清弁の批判）は凡々である。然れば、再度（弁護に）努めることはしない。

諸事物は、（自他）双方より生じるのでもない。（何故ならば）双方へ述べた過失となる背理になる故と、それぞれに生じさせる能力が無い故である。

「もし、各々が為したとなれば、苦しみは双方が為したとなる。」⁴⁷
と（後述で）説かれるであろう。

無因よりも生じない。（何故ならば）

「因が無ければ、果と、因も合理とはならない。」⁴⁸
等によって説かれるだろう過失となる背理になる故と、

「もし因が欠如しているならば、これらの衆生は認識対象ではない。

斯くも虚空のウパラ華の香りや色の如く。」⁴⁹

等の過失となる背理になる故である。阿闍梨仏護は、

「諸事物は無因よりも生じることは無い。（何故ならば）常に全てより全てが生じる背理となるだろう。」

と説く。

これにも、阿闍梨清弁は

「それについても背理となる言葉である故に、もし証成されるもの（主張命題）と、証成するもの（理由）を反転させた主張命題の述語を言葉の意味として頭かにしようとするれば、その時には斯くも、『諸事物は、因より生じるとなり、何度か何かより何かが生じるとなり、まさしく結果と共にある努力となる故である。』と示したとなるが、その解説は正しくない。（何故ならば）前述の過失となる背理になる故である。」

と、批判を言う。

他の者は「これは、正しくない。（何故ならば）以前に既に返答した故である。」という。

⁴⁷ 「もし…なる。」：『根本中論』第12章9偈。

⁴⁸ 「因が…ない。」：『根本中論』第8章4偈。

⁴⁹ 「もし…如く。」：『入中論』第6章100偈。本論書『頭句論』はデルゲ版を基にしている。
「もし、衆生に因が欠如するとなれば、虚空のウパラ華の香りや色の如く、まさしく認識対象として無いならば、」（シトゥン版）

某がまた、「自在天等を近く収める故である。」というそれも正しくない。(何故ならば) 自在天等は、承認されたそのままに、自と、他と、(自他) 双方の方向に収まる故である。

他生等を否定する正理 > [四極辺を否定して成立した意味を反駁と共に示す]

それ故に、「生は有るのではない。」というこれを証成したのであり、生が有るのではないので、無生等によって特化した縁起生が成立したのである。

ここで言う。「もし、そのように無生等によって特化した縁起生を設けるならば、では、世尊が

『無明の縁によって諸行が生じる』

や、

『無明が滅したので、行が滅す』

や、その如く

『嗚呼、諸行は無常である。生じ滅す主体である。生じて滅すことになり、それらが熄滅することは楽である。』

と説かれたり、

『如来方が現れたとしても、如来方が現れなかったとしても、諸法(現象)のこの法性は、ただ留まるのみであり』

と説かれたり、

『有情を留まらせる法とは一つであり、四食⁵⁰である。世間を守る法は二であり、慙⁵¹と愧⁵²である。』

等や、その如く『あちらの世間よりこちらへ来た。こちらの世間よりあちらの世間へ行く。』と、そのように滅等によって特化した縁起生を示されたことは、如何様に矛盾とならないのか?』といえは。

何故ならば、そのように縁起生は滅等が有ると聴くことになるまさしくそれ

⁵⁰四食：衆生を輪廻に留まらせる四種類のもの。

「四食」とは、段食(小塊になった、噛んで食べる物)・触食(心地よい触感)・思食(来世を得させる業としての思い)・識食(来世を得させる業としての思いと共にある意識・心)の四。主に今生に留まらせる前二つと、主に来世を得させる後の二つに分かれる。

⁵¹慙：善の心理作用の一つ。自らを因として、悪行を慎む心理作用。例えば、「私は戒律を守っているので誰かを害してはいけない。」と、他者を害する行為を慎む心理作用。

⁵²愧：善の心理作用の一つ。他者を因として、悪行を慎む心理作用。例えば、「誰かを害するところを他人が見たら、後で批判されるから、害してはいけない。」と、他者を害する行為を慎む心理作用。

故に、阿闍梨が未了義⁵³と了義⁵⁴の経部の分類を示す為に、この中観の論書を著されたのである。

そこで縁起生の「生」等を示したそれらは、無知の眼障と離れた者達の無漏⁵⁵の智慧（である認識主体）の対象の本性に相応してではない。では何かと云えば、無知の眼障によって知恵の目が衰えた者たちの知覚の対象に相応してである。真如をご覧になる面に相応しては、世尊が

「比丘たちよ。これは聖なる諦（真実）であり、このように、欺くことの無い有法（主体）、涅槃である。一切の行は偽りであり、欺く主体である。」

等と説かれた。その如く、

「ここで、真如、あるいは誤りのない真如は無いが、これらは欺く主体である。これらは偽りであり、幻であり、幼子を騙すものである。」

と説かれた。その如く、

「形色とは、浮き上がった水泡に似ている。受（感受作用）とは、水中の気泡の如く。想とは、逃げ水のように、行は、芭蕉の幹に似ている。識は、幻のようなものであると、太陽の友（蓮華＝仏陀）がお言葉を給われた。」

という言葉や、その如く、

「精進⁵⁶を勤め、念⁵⁷と正知⁵⁸を具える比丘が、昼夜、法（現象）を思扱⁵⁹するならば、一切の行⁶⁰が寂滅する境地である寂静、諸法の無我性を悟るであろう。」

等を説かれた。

⁵³ 未了義：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。

⁵⁴ 了義：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。

⁵⁵ 無漏：「漏」とは落ちること。「煩惱の漏」「諦執（実体視）の漏」「分別（概念作用）の漏」等あるが、それらの「漏」が無いこと。ここでは、空性を直覚する智慧に、それらの「漏」が無いことから「無漏」という。「無漏」に対して「有漏」がある。

⁵⁶ 精進：善に勤めること。

⁵⁷ 念：或る対象に心をとどめ、思い返すこと。ここでは修行すべき対象に専念し、心が逸れたらもとに引き戻す心理作用。

⁵⁸ 正知：自身の心が正しい状態からずれていないか観察し、知る心理作用。

⁵⁹ 思扱：対象をそれぞれに深く考察すること。ここでは現象それぞれの究極のありさまである空性を深く考察すること。

⁶⁰ 行：集まり為すこと。行い。

そのように示された御意を知らぬ者が、『ここで真如の意味を持つ教えは何れか。御意の含みのあるものは、ここで何れであるか』と思い、迷いを持つ者や、ある者は心が全く弱いので、未了義の教えを了義であると考察する。その両者の、諸々の迷いや誤認を正理と経証の二つの門より斥ける為に、阿闍梨がこの論書を著された。そこで、

「自らよりではない。」

等によって、正理を説かれたのである。

「世尊が、『欺く法（現象）は偽りである』と説かれた。一切の行は欺く法である。然れば、それらは偽りである。『前の果ては前世であるのか』と問うた時、大得者は『そうではない』と説かれた。輪廻に始まりと終わりは無い。それを前は無い、後は無い（という）。世尊は事物と無事物をご存じなので、カーターヤナの教誨より、有と、無の二つともをも否定された。」

等の経証を説かれたのである。

『聖阿差末菩薩経』より、

「了義の経蔵とは如何に、未了義の経蔵は如何にといえ、修行道へ入る為に示されたそれらの経蔵は、『未了義』という。（修行の）果へ入る為に示されたそれらの経蔵は、『了義』という。我や、有情や、命者や、衆生や、養者や、士夫や、プトガラや、意生や、儒我や、作者や、受者や、様々な様相の音声で説くことや、所有者無きものを所有者を伴うと示されたそれらの経部は、『未了義』という。空性や、無相や、無願や、非頭現行や、未生や、未起や、無事物や、無我や、無有情や、無命者や、無プトガラや、無所有者から解脱門まで示されたそれらの経部は『了義』といい、これらは『了義の経蔵に依拠するが、未了義の経蔵に依拠しない』という。」

と説かれ、その如く『聖三昧王経』よりも、

「空性は善逝⁶¹が説かれたように、了義の諸経蔵の部分であると知りたまえ。かの法から有情やプトガラや士夫を示された、その法の一切は未了義であると知りたまえ。」

と説かれた。

それ故に、生等を示された諸々の教えは偽りの意味を持つと示す為に、阿闍梨（龍樹）が縁起生を（經典に）後続して示す論書を著された。

⁶¹ 善逝^{ぜんぜい}：：仏陀。仏十号^{ぶつじゅうごう}（仏に対する十種の称号）の一。仏十号とは、如来^{にょらい}・応供^{おうぐ}・正遍知^{しょうへんち}・明行足^{みょうぎょうそく}・善逝^{ぜんぜい}・世間解^{せけんげ}・無上師^{むじょうし}・調御丈夫^{ちようごじょうぶ}・天人師^{てんにんし}・仏世尊^{ぶつせそん}の十。

「もし生等がありえないとして、一切法（現象）はまさしく偽りであると示す為に阿闍梨がこれを著されたならば、そう見れば、偽りであるものは有るのではないので、諸々の不善業が無くなるが、それが無いので諸悪趣が無くなり、善と善趣も無くなるだろう。善趣と悪趣が無い故に、輪廻も有るのではないので、一切の努力はまさしく無意味になるのではないか?」といえよ。

説こう。世俗諦に相応して、これが真実であると現に思い込んでいる世間人にとっての対治⁶²そのものとして、我々が「諸事物は偽りの意味である」と示したけれど、偽りか偽りでないとなる何かを、聖者方は僅かにもご覧になるのではない。

他にも、一切法（現象）はまさしく偽りの意味を持つと尽く御存知である方にとって、業は有り、輪廻は有るのか?この方は、如何なる法（現象）もまさしく有る・まさしく無いと認識するのでもない。

斯くも、世尊が『聖宝積経』より、

『迦叶波よ。心とは、全てを探しても見付からない。見つかっていないそれは、認識されないのである。認識されないそれは、過去でもない。未来でもない。現在起こったのでもない。過去でもなく、未来でもなく、現在起こったのでもないそれに、自性は無い。自性の無いそれに、起こることは無い。起こることが無いそれに、滅は無い。』

と、詳細に説かれた如くである。

誤った見解を具える者が、諸法（現象）はまさしく偽りであると理解せず、諸事物に本性があると分別して現に思い込む。その者は、諸法（現象）を「これは真実である」とまさしくはっきりと思い込むことから、顕かに執するとなり、業も行い、輪廻をも廻ることになるが、誤り（の見解）に留まるので、涅槃を得る機会を持つ者にもならない。

また、「偽りの本性を持つ諸事物も、汚染（全くの煩惱）と清浄の因になるのか?」といえよ。

なる。例えば、幻影の嫁は、その本性を現に知らない者達の、全くの煩惱の因であり、如来の変化とは、善根を集積した者達の、清浄の因になる如くである。

⁶² 対治：対処方法。煩惱等、捨て去るべきものを斥ける方法。

『高志を示す経』より、

「種姓の子よ。このように、例えば幾人かが、幻影師の音楽が起こった時、幻影師が変化させた女人を見て欲望によって心が引き寄せられ、取り巻きに脅かされ面目を失い、座より立ち去った。その者は去って、まさしくその女人について好ましくないことや、不浄や、無常や、苦や、空や、無我であると作意するならば」

と、詳細に説かれた。

『律経』よりも、魔術師のなした魔術の娘は、正しく実在する娘が欠如しながら、絵描きの欲する欲望の拠所になったと説く。その例の如く、偽りの本性を持つ諸事物も、幼子達の全くの煩惱の因である。

その如く、『聖宝積経』よりも、

「それから、五百人の禪定を得た比丘は、世尊のこの教法に入らず、了解しておらず確信していないので、座より立ち去った。

それから世尊が、それらの比丘が去って行ったその道へ、二人の変幻の比丘を幻出させた。

そしてそれらの五百人の比丘は、その二人の比丘が去って行ったその道へ行き、しばらく行ってこう言った。『生者達よ、何処へ行く。』

二人の変幻が言った。『我々は、僧院の住処へ禪定の楽に触れ住する為に行くのだ。それは何故かと言え、我々は世尊が教示されたその経法に入らず、了解せず確信せず、恐れて全く畏怖し、本当に酷く畏怖して、我々は僧院の諸々の住処に、禪定の楽に触れ住する者等として留まろう。』

そしてそれら五百人の比丘達がこう言った。『生者達よ。我々も世尊が教示された法に入らず、了解せず確信せず恐れ、全く畏怖し、本当に酷く畏怖した。それ故に我々も僧院の諸々の住処に、禪定の楽に触れ、住する者等として留まろう。』

変幻達が言った。『生者達よ。それ故に、我々は正しく行こう。論争せずにいよう。争い無く努めることは、比丘の法である。生者達よ。〈これは完全に涅槃を得た〉とは何であろうか？完全な涅槃へ至る法とは何であうか？この身体より、我か、有情か、命者か、生まれる者か、士夫か、プトガラか、儒士か、儒童か、何が完全な涅槃へ至るとなろうか？何が尽きることによって、完全な涅槃となるのであろうか？』

それらが言った。『貪欲が尽き、瞋恚が尽き、愚痴が尽きたことによって、完全な涅槃へ至る。』

二人の変幻が言った。『生者達よ。貪欲と瞋恚と愚痴は有であるのか？何時それが尽きるのか？』

それらが言った。『それらは内にも無く、外にも無い。双方ともに無い

とも認められず、それらは全く考察されていないことよりも生じない。』

二人の変幻が言った。『生者達よ。そう見るならば、我であると分別せず、妄分別なさるな。生者達よ。分別せず、妄分別しない時、執着するとならず、執着より離れるともならない。

執着無く、執着より離れることも無いそれを、〈寂靜〉という。

生者達よ。持戒とは、輪廻せず、完全な涅槃へ至るのでもない。生者達よ。禅定や、智慧や、解脱や、解脱道の智慧を見ることも、輪廻せず、完全な涅槃へ至らない。生者達よ。それらの法によって完全な涅槃へ至ると示すけれど、それらの法も、空であり、脱離であり、認識されるものとして無いのである。

生者達よ。このように、涅槃へ至る想を捨てたまえ。想についても、想であるとなさるな。想を、想によって完全に知ろうとなさるな。想を想によって完全に知る者のそれ（想）は、想について完全に縛られたのである。生者達よ。君は想と受を滅尽する等至に禅定したまえ。生者達よ。〈比丘は、想と受を滅尽する等至に禅定するより勝る行いは無い。〉と言う。』

この法の品類を説いた時、それら五百人の比丘は（輪廻を）取ること無く、諸々の漏より心が完全に解放された。それらは心が完全に解放されて、世尊の居られるその場所へ去り、到来し、世尊の御足に額を付けて礼拝し、一列に並んだ。

そして生者である善現が、それらの比丘へこう言った。『生者達よ。何処へ去った？何処から来た？』

それらが言った。『尊者善現よ。何処へも行くことは無く、何処からも来たのではない故に、世尊が法を示された。』

（善現が）言った。『生者達よ。あなたの教示者は何か。』

（それらが）言った。『生じておらず、完全な涅槃へ至らぬ者である。』

（善現が）言った。『あなたは如何様に法を聴聞したのか？』

（それらが）言った。『縛られる為でもなく、解脱する為でもない。』

（善現が）言った。『あなたを誰が教化したのか？』

（それらが）言った。『身体無く、心の無い者が（教化したの）である。』

（善現が）言った。『あなたは如何に努めるのか？』

（それらが）言った。『無明を捨て去る為でもなく、智を生じさせる為でもない。』

（善現が）言った。『あなたは如何様に解放されたのか？』

（それらが）言った。『加行の為でもなく、捨て去る為でもない。』

（善現が）言った。『あなたは誰の声聞か？』

(それらが) 言った。『得ることなく、顕かに完全に成仏することの無い者の(声聞)である。』

(善現が) 言った。『あなたの梵行は何か?』

(それらが) 言った。『三界を動かぬものごとである。』

(善現が) 言った。『生者達よ。どれだけの間で完全な涅槃へ至るのか?』

(それらが) 言った。『如来の変化が完全な涅槃へ至る時にである。』

(善現が) 言った。『あなたの行いを行ったのか?』

(それらが) 言った。『我執と我所執を完全に知ることによって。』

(善現が) 言った。『あなたの煩惱は尽きたのか?』

(それらが) 言った。『一切法は永久に尽きた故である。』

(善現が) 言った。『あなたは魔を調伏したのか?』

(それらが) 言った。『蘊の魔を認識しない故である。』

(善現が) 言った。『あなたは教示者を供養したか?』

(それらが) 言った。『身体によってもせず、言葉によってもせず、心によってもしていない。』

(善現が) 言った。『あなたは福田の地を浄化したか?』

(それらが) 言った。『執することなく、集めることが無いことによって。』

(善現が) 言った。『あなたは輪廻を超えたのか?』

(それらが) 言った。『断無く、常無き故である。』

(善現が) 言った。『あなたは福田の地へ入ったのか?』

(それらが) 言った。『一切の執より全く解放された故である。』

(善現が) 言った。『生者達よ。何処へ行くのか?』

(それらが) 言った。『如来の変幻が行かれた所へ。』

そのように、生者である善現が尽く問い、それら比丘たちが返答をして、その周囲の八百人の比丘は、(輪廻を) 取る事無く、諸々の漏より心が全く解放された。三万二千の生き物は、諸法について、無塵で汚れの無い法の眼が尽く浄化された。」

と説かれた。そのようであれば、偽りの本性を持つ如来の変幻の二人の比丘が、五百人の比丘の解脱の因をなしたのである。

『聖金剛精髄経』よりも、

「『文殊よ。このように、例えば火きり杵と火きり臼に依拠して、人の手の努めに依拠して煙が起こり、火が現実に成され、その火も火きり杵にも留まらず、火きり臼にも留まらず、人の手の努めにも留まらない。

文殊よ。その如く無より、蒙昧なプトガラ、士夫に貪欲と瞋恚と愚痴の完全な苦痛も起こり、その完全な苦痛も、内にも留まらず、外にも留

まらず、双方でもないものにも、もちろん留まらないが、文殊よ。しかしながら〈愚痴〉というのである。

それが何故〈愚痴〉と言われるのかといえば、文殊よ。愚痴とは、一切法は全く解放されており一然れば、愚痴というのである。』

といい、その如く、

『文殊よ。一切法（現象）は有情の地獄の門であり、これは、陀羅尼の言葉である。』

（文殊が）申し上げた。『世尊よ。如何にしてこれが陀羅尼の言葉なのでしょう？』

（仏陀が）御言葉を給われた。『文殊よ。地獄の有情達は、幼子である凡夫達が、有るのではないものを誤りによって成立させ、（凡夫）自らの妄分別より起こった。』

（文殊が）申し上げた。『世尊よ。地獄の有情達は、何処へ正しく集まるとなりましょうか？』

（仏陀が）御言葉を給われた。『文殊よ。地獄の有情達は、虚空に正しく集まるとなろう。文殊よ。それをどう思う？地獄の有情は自らの妄分別より起こったのか？あるいは自性より起こったのか？』

（文殊が）申し上げた。『世尊よ。幼子である凡夫達は、自らの分別のみによって地獄の有情と、畜生の生所と、閻魔の世間であると識別し、それらはそうっていないものに捏造をする為に苦しみの感受を経験し、三悪趣において苦しみを体験することになるのです。世尊よ。我は、地獄の有情を知らぬように、地獄の有情の痛みも知りません。』

世尊よ。このように、或る者は眠りに落ちて、夢で自らが地獄の有情へと落ちると思い、それによって彼は、多くの者が入った煮えたぎる鉄瓶へ自らを放り込むことすらも思う。それによってそこで、酷く耐えられない痛みを感受し、留まることは難しく、不快を経験することになります。それによってそこで、心意の苦痛を尽く体験することになる。その者はそこで恐れることになる。苦しむとなる。全く苦しむことになりましょう。

その者はそれから目が覚めて、思い込んでいるので、〈嗚呼、苦しい！嗚呼、苦しい！〉と泣き叫び、悲鳴を上げることになるのです。

それからその者へ、友人や親近者や親族等が〈何によって、このようにお前は苦しむことになったのだ？〉と問い、その者は友人や親近者や親族等へ、このように〈私は地獄の有情の痛みを経験した。〉と言う。彼は〈私が地獄の有情の痛みを経験したのに、君達は‘何によって、このように君は苦しむのか’と問うのか。〉と、彼らに慟哭し叱責するの

です。

それからその者へ、それらの友人や親近者や親族達が、このように『おい君。恐れるな。恐れるな。君は眠っていたのだ。君はこの家から何処へも行っていない。』と言うのです。その者も『私は眠って、この正しくないことを全く思い込んでいたのだ。』と思い、それを承知し、再びその者は安心することになるのです。

世尊よ。斯くも、眠っていた者が有るのではないものに捏造して、自分自身が夢の中で地獄へ落ちたと想う如く、世尊よ。真実ではない貪欲によって全く縛られた幼子である全ての凡夫は、女人を様相として分別するのです。彼らは、女人について様相として分別し、自身をそれらと一緒に戯れ喜ぶと想う。その幼子である凡夫はこう思うのです。『私は男だ。この人は女だ。この女人は私のものだ。』と思うようになり、それを望む欲望が全く絡み取った心によって、享受を追い求める心に入り込むことになるのです。彼はその基底から、争いや口論や戦争を発生させ、悪虐な根を持つ相手に恨みが起こることになるのです。間違った思い込みを持つその者は、その誤った想いによって、死ぬ時になり自身を何千劫もの間、地獄の有情として苦しみの感受を経験することを想うのです。

世尊よ。斯くも、その者へ友人や親近者や親族等がこのように『おい。君よ。恐れるな。恐れるな。君は眠っていたのだ。君はこの家から何処へも行っていない。』と言う如く、世尊よ。仏陀世尊方も、四つの誤った考え方によって誤りとなった有情達へこのように法を示されました。

ここに女性も無い。男性も無い。有情も無い。命者も無い。養育者も無い。プトガラも無く、これらの一切の法（現象）は誤りである。これら一切の法（現象）は有ではない。これら一切の法（現象）は誤りが成立させた。これら一切の法（現象）は幻のよう。これら一切の法（現象）は夢のよう。これら一切の法（現象）は神変のよう。これら一切の法（現象）は水に映った月のよう。」

と、詳細に説かれたものや、その如く、

「彼らは世尊の教法を聴聞して、一切の法（現象）は貪欲と離れたものであると理解した。一切法（現象）は瞋恚と離れ、愚痴と離れ、自性は無く、障碍⁶³が無いと理解した。彼らは心が虚空に留まるので、死ぬ時になり、死時を迎えたとたんに残余の蘊の無い涅槃の界へと涅槃を得て一
世尊よ。そのように、我は地獄の有情を理解するのです。」

と、説かれた。『優波離請問經』よりも、

⁶³ 障碍しょうげ：修行道の結果を得る障害となるもの。

「地獄の有情の恐怖を私が示して、何千もの有情は悲しんだけれども、死に移り悪趣等へと赴く者、それらの衆生は如何なる時も存在しない。剣や大弓の武器を抜く、害を為す者は存在するのではなく、分別（概念作用）の力でそれらの悪趣において、身体に降りかかることを見るが、そこに武器は無い。

様々な好ましい花々がほころび、輝く素晴らしい黄金の宮殿、ここで、それにも創造者は誰もいない。それらは分別（概念作用）の力で置かれたのだ。分別（概念作用）の力で世間を考察し、想（識別作用）を捉えて幼子は分類する。『捉える』と『捉えない』それも起こるのではなく、」
 全くの概念作用であり、幻や逃げ水のようなものだ。」

と、説かれた。

それ故に、そのようであれば「誤りによって設けられた、有るのではない本性を持つ諸事物は、輪廻において幼子達の全くの煩惱の因となる。」ということに留まる。偽りの本性を持つ諸事物が、如何様に全くの煩惱と、完全な清浄の因そのものであるかは、詳しく『入中論』より確認したまえ。

ここで言う。「もし、自と他と（自他）双方と無因より、諸事物は生じることが有るのでなければ、如何様に世尊が、『無明の縁によって諸行』と説かれたのか？」

説こう。これは世俗であるが、真如ではない。

「如何に。世俗の構成を述べるのではないのか？」といえは。

縁そのもの、ただこれのみによって世俗が成立したと承認する。四方向を承認した面からではない。（何故ならば）本性と共にある事物を語る背理になる故と、それも正理ではない故である。縁そのもの、ただこれのみを承認したならば、因果の二つは相互関係する故に、自性としての成立が有るのではないので、事物は本性と共にあると、語ることになるのではない。まさしくそれ故に、

「苦しみは自らが為したか、他が為したか、双方が為したか、無因であるかと論争者たちは主張する。あなたは縁起生であると説かれた。」⁶⁴
 と説かれた。本論書（『根本中論』）よりも、

「行為者は業（行為）に依拠しており、業（行為）も行為者そのものに、依拠して起こる以外、成立する因は見られない。」⁶⁵

⁶⁴ 「苦しみ…られた。」：『出世間賛』第19偈。

⁶⁵ 「行為者…ない。」：『根本中論』第8章12偈。

と（以下で）説くことになる。

世尊によっても、

「そこで、法の名称とはこれであり、このように、これが有るのでこれが起るが、これが生じたのでこれが生じる。斯様にこれは、無明の縁によって諸々の行が、行の縁によって識が（生じる）」

等、ただこれだけのことを説かれた。

これにある者達が弁駁し、『諸事物は生が無い。』と思うこの確信は、量⁶⁶より生じたものなのか？あるいは量ではないものより生じたものなのか？

そこで仮に、量より生じたものであると主張するならば、『量とは幾つ（種類が）あるのか？定義（性相）は何か？諸々の対象は何か？自らより生じたものなのか？他か、あるいは（自他）双方か、あるいは無因よりであるのか？』と、これを述べたまえ。しかして、量でないものより生じたのであれば、それは正理ではない。（何故ならば）所量⁶⁷を理解することは量に頼る故であり、了解されていない意味は、量無くして了解することはできない。量が無いので、意味対象を理解することも無ければ、君のこの正しい確信は何からおこるのか？それ故に、『諸事物は生が無い。』というこれは正理ではない。

あるいは、君の『諸事物は生が無い。』というこの確信がおこったまさしくこれより、『私の一切事物は有るのである。』というのでもあるが、また『君の一切事物は生が無い。』という確信となったそのままに、私の一切事物は生じるともなる。

仮に、君に『一切事物は生が無い。』と思うこの確信が無いならば、その時、自身によっても確信されないので、他者を納得させることは不可能である故に、論書を著すことがまさしく無意味となる。然れば、一切事物は否定されることなく有るのである。」といえよ。

説こう。もし、我々に「確信」という何かの有るとなれば、それは量より生じたか、あるいは量でないものより生じたものとなるが、（それは）有るのではない。「何故か」といえば、ここに不確信が有るならば、それに相対してその対治となる確信も有るとなるものであるが、先ず、我々に不確信そのものが有るのではないその時、それに反する確信が有ると何処でなろうか。（何故ならば）関係性を持つ他に相対していない故である。例えば、ロバの角の長短の如くである。

そのように確信が無い時、何が成立せられる為に諸量を尽く考えるのか。そ

⁶⁶ 量^{りょう}：正しい認識主体。（上記脚注 20 参照）

⁶⁷ 所量^{しりょう}：量の対象。正しい認識主体に了解される対象。

これらの（種類の）数や定義（性相）や対象や、「自らか他か（自他）双方か無因より生じるのか？」とも、何処でなろうか。これら一切は我々によって述べたのではないものである。

「もし、そのように、君に確信が有るのでなければ、君達の諸事物は、
『自よりではない。他よりではない。双方よりではない。無因ではない。』
という、この確定する本性を持つ言葉を、如何様に認識するのか。」といえは。

説こう。確定となったこの言葉は、自らに成立した道理の面から世間に存在するけれども、聖者方にとってではない。

「如何に。聖者方にとって正理はないのか？」といえは。

この、有る・無いとは誰が言ったのか？聖者方の勝義とは、何も説かれなかったのであり、それ故に、道理である・道理ではないと（いう概念作用を）持たない彼らに、戯論が有ると何処でなろうか。

「もし、聖者方が道理をおっしゃらないのであれば、ここで、何によって世間人が勝義を理解するようになさるのか？」といえは。

聖者方は、世間の世俗名称によって道理を説かれなかったが、しかしながら世間のみによく公認されたそれらの道理であるものを、他者が了解する為に御認めになられ、まさしくそれによって世間を納得せられた。

斯くも、身体に不浄そのものが有るとしても、誤った考えの後に続く欲望を持つ者達は、（不浄を）認識するとならず、正しくないけれども清浄な様相に捏造して、尽く煩惱に煩うことになる。彼らを欲望と離れさせる為に、この身体に「髪」等によって以前には「清浄である」という想いによって隠されていた身体の諸々の欠点を、如来の变化身、あるいは神がよく示された。彼らも「清浄である」という想いと離れることによって、欲望との離脱を得ることになる如く、ここで凡夫達も無明の眼障によって智慧の眼がまさしく衰えたことによって、諸事物の誤った本性を、聖者方が一切の様相において認識していない「我性」をもつものであり、何かは何らかの特徴を余分に捏造して、法（現象）は非常に煩わせるものになる。それらの者は今、聖者方が「存在する瓶は、粘土等より生じるのではない。」と承認した如く、「生じた以前より有るものにおいても、生は有るのではない。（何故ならば）有る故である。」と、確認したまえ。

または、斯くも「火と炭等、他となったものより芽が生えることは有るので

はない。」と承認した如く、「種子等、述べようとするものよりも（生えることは）有るのではない。」と確認したまえ。

「何とまた、これは、我々が経験したものである。」と思えば。

これも正理ではない。このように経験とは、偽りの意味を持つものである。（何故ならば）経験するものである故である。例えば、眼障を持つ者が二つの月を（見たと）経験する如くである。それ故に、経験も証成する対象（主張命題）とまさしく等しい故に、「それ故に（意味を）反転させることは正しくない。」と、彼らの公認そのものによって、納得させたのである。それ故に、諸事物は生が無いのである。

そのように先ず、殊更捏造された、その誤った本性への対治として、第一章を著されたのである。そして、幾らかの性質において捏造された、その特性を明らかにする為に、以降の章を著されたのであり、「縁起生において『行く者』と、『行かれるもの』と『行く（行為）』等の、存在し得る全ての区別も残らず有るのではない。」と示される為である。

『如何に。まさしくこの世間的な『量』と『所量』の名称は、我々の論書において述べられたのである。』と思えば。

なれば、それを述べる必要性を挙げなければならない。

もし、「論争者達が誤った定義（性相）を述べて、それを無くしてしまったので、我々がその定義を正しく述べたのである。」といえは。

これも正理ではなく、もし世間において、悪しき論争者によって述べられた誤った定義の、誤った定義されるもの（被定義項・名相⁶⁸）が有るとなれば、その為の努力は結果を持つとなろうが、それはそのようでもないので、この努力はまさしく無意味である。

他にも、「もし所量を了解することが量に掛かっているのであれば、それらの量は、何ものが肯定するのか」等の『廻諍論』で説いたその過失を斥けないので、正しい定義（性相）をまさしく明らかにするものも有るのではない。

他にも、もし、自らと総体の二つの性相に従って（自相⁶⁹・共相⁷⁰の）二つの

⁶⁸ 名相：定義されるもの。上記脚注 8 参照。

⁶⁹ 自相：自らの定義。

様相を言及するならば、その二つの性相がそこに有る、その事相⁷¹は有るのか？それとも無いのか？もし有るならば、その時それら（自相と共相）より他の所量が有るので、如何に（自相・共相を正しく認識する）二つの量となろうか？あるいは事相が無ければ、その時（性相の）拠りどころが無いので、性相も有るのでは故に、如何にして（自相・共相を正しく認識する）二つの量となろうか。

「性相が当てはまるのでなければ、事相は合理にはならない。事相が合理でないならば、性相も有るのではない。」⁷²

と、（後に）述べるとなる。

『仮にまた、これが（確かな意味を）表すので、定義（性相）であるのではない。ならば何かといえ、〈行うものとルタアは、概ねである。〉というので、（表す）行為対象を〈ルタア〉とし、これ（ルタア）が表されるもの（名相）なので、定義（性相）なのである。』と思えば。

そう見るとしても、まさしくそれによって名相そのものとしてあり得ない故に、それ（名相）を表すことをするその行為するものと、（表される）行為対象は別である故に、まさしくその過失となる。

『如何に。〈知覚〉とは（知る）行為するものである故に、しかしそれも自らの性相の範囲に収まる故に、この過失は無い。』と思えば。

説こう。先ずここで、斯くも、地の「硬い」や、感受作用の「経験する」や、識⁷³（様相として知る知覚）の「それぞれの対象を様相として知覚する」のように、それ（性相）がそれ（名相）を定義する、他と共通ではない我性自体の本質であるものが「自らの定義（性相）」であるけれど、良く公認されたことに準拠して個別に説くことを捨て去り、（識は、定義される）対象であると成立させることを承認しながら、識は（様相として知覚）するものという本質であると悟ることによって、『自らの定義』のみが定義される対象（被定義項）そのも

⁷⁰ 共相：自らが部分として含まれる総体の、共通の定義。

⁷¹ 事相：定義と定義されるものの解りやすい例。上記脚注 8 参照。

⁷² 「性相…ない。」：『根本中論』第 5 章 4 偈。

⁷³ 識：チベット語を直訳すると、「様相として知る」。

知覚認識の主體的な部分。五感と関係した知覚の主體性も含まれる。一時的で変化していく知覚・心理作用に対して、常に中立的に経験している知覚面。

知覚を心王・心所と分けた場合、識は心王（「心」と記されることもある）であり、一時的で変化する知覚・心理作用は心所である。

のであり、他の『自らの定義』は（様相として知覚）するものの本質である。」
 ということ語ることになる。

そこでもし、識の自らの性相が（様相として知覚）するものであるならば、
 それには別となった一つの（様相として知覚される）対象が有るとならねばな
 らぬので、まさしくその過失となる。

『如何に。地等に係わる〈硬い〉等、識によって了解される対象であるもの
 は、その（了解される）行為対象であり、それ（識）も自らの定義（性相）よ
 り別ではない。』と思えば。

そう見るならば、なれば識（様相として知る）の自らの定義は行為対象では
 ない故に、まさしく所量にはならない。（何故ならば）行為対象の本性である「自
 らの定義（性相）」のみが、所量である故である。

それ故に、『所量とは二様相であり、自らの定義と総体（共通）の定義であ
 る。』といううち、僅かな自らの定義は所量であり、『定義される（名相である）
 ことによって』とそのように言われるものである。少々は所量ではなく、『これ
 によって定義することによって』と述べられるものである。」と、これだけの違
 を述べなければならぬ。

「仮にまた、（識が）行為対象として成立させるならば、その時それに対して
 他の行為するものが有るとしななければならない。しかし他の知覚を（行為対象
 である識に対して）行為するものの本質であると考えても、限りの無い過失と
 なるだろう。

『如何に。自証分⁷⁴が有り、然れば自らを知覚するので、それ（自証分）がそ
 れ（知覚）を捉える故に、まさしく行為対象であり、所量の範囲に含まれるこ
 とが有るのである。』と思えば。

説こう。『入中論』より自証分を詳細に否定した故に、（識の）「自らの定義（性
 相）」は、他の「自らの定義（性相）」が定義するが、それも「その自証分が定
 義するのである。」ということは、正理ではない。

他にも、その知覚もあり得ない故に、自らの定義より別に成立していないが、
 事相が無ければ、抛りどころの無い定義（性相）が（対象に）当たることは無
 い故に、一切の様相において有るのではないので、自証分が何処にあらうか。

⁷⁴ 自証分^{じしょうぶん}：知覚が自らを認識する作用と、認識している知覚。

斯くも、『聖大宝頂請問經』より、

「彼は心を正しく随見していないので、『心は何処から起こったのか?』と心の継続を全く追い求め、彼はこう、『対象が有ることより心が起こるとなるのだ。』と思う。

またこう思う。『その対象も（心とは）別他であり、その心も（対象とは）別他であるのか?あるいは、対象であるもの自体が心なのか?』

もし、先ず、対象も他であり心も他であるならば、その心は二つになるだろう。或いは、対象であるもの自体が心であるならば、心がその心を如何様に見るとなろうか?心がその心を見るとは適わない。

このように、例えば剣の刃自体が剣の刃自体を断つことができないように、まさしくその指先が指先そのものに触れることはできぬが如く、心自体が心自体を見ることはできない。』と思った。

そして彼はこのように正しく論理的に考えることで、「心は留まらず、断滅でなく、常でなく、恒常不変に留まらず、無因でなく、縁に反せず、それ（自ら）よりでもなく、他よりでもなく、そのものでもなく他でもない心の継続、心の蔓、心の法性、心の不住と、心の不動と、心は現れが無いことと、心自らのその定義（性相）は、如何様に真如を攪乱させないかを知る。そのように見る。真如がそう見られる如く、それらの心は、遠離そのものであると良く知る。

その如く見ることは、種姓の子よ。菩薩の心に対して心を随見する、完全に清浄な念処の行である。」

と説かれた。それ故に、そのように自証分は無く、それが無いので、何を何が定義するのか?

他にも、その定義（性相）は事相より別となるのか?不別となるのか?

そこで、もし先ず別であるならば、その事相より別である故に、（事相が）定義（性相）ではない如く、定義（性相）も定義（性相）ではなくなる。定義（性相）より別である故に、事相も事相ではないように、事相にはならない。その如く、定義（性相）は事相より別である故に、事相は定義（性相）に相對することもなくなり、それ故に、それは事相ではない。定義（性相）に相對しない故に、虚空の花の如くである。

仮に、定義（性相）と定義の拠りどころ（事相）が不別であるならば、その時、定義（性相）より不別である故に、定義（性相）である故に、自らの我性の如く、事相の事相そのものは廃されるだろう。事相より不別である故に、定義（性相）も定義の本性にならず、事相自体の我性の如くである。

斯くも、

「定義（性相）が事相より他であるならば、その事相は性相が無くなる

だろう。別が無ければ、それらは無いと、あなたが明らかに示された。」と説かれた。

「(自ら) そのもの」と「他そのもの」以外に、事相と定義(性相)が成立する他の方法は有るのでもなく、斯くも、

「まさしく同一事物か、まさしく他事物として、成立したものが有るの
でなければ、その二つが成立したとは如何様に有ろうか。」⁷⁵
と、説かれるであろう。

「如何に。まさしく不可説なものとして成立するであろう。」といえは。

それはこのようではない。相互分類を完全に知ることが無ければ「まさしく不可説」となるだろうが、それにおいて分類を完全に知ることが無いものにおいては、「これは定義(性相)である。」「これは事相である。」と特定することは無いので、双方ともまさしく無い。それ故に「まさしく不可説」とも成立したことはない。

他にも、もし知覚(知る)が行為するものであるならば、対象を肯定確認する行為者は何ものであるのか。行為者が無く行為するもの等は有るのでもなく、切断する行為の如くである。

仮にそこで、心を行為者そのものであると分別すれば、それも正理ではない。(何故ならば)このように、意味(の主体)のみを見るのが心の働きであるが、意味の特性を見ることは諸々の心所の働きであり、

「そこで、意味を見る識と、その特性は心所(が見る)」
と承認した故である。

諸々の行為するものは、それ自体は一般的な何らかの働きを成し遂げる面から、主要となった一つの働きが成立させられる為に、部分の本質となったことから「行為するもの」となるけれど、ここでは、知覚(知る)と識(様相として知る)の二つに主要となる一つの働きは無い。

ならば何かといえは、識の主要となった働きとは意味(主体)のみを確認することであるが、意味の特性を確認することは、知覚の主要となった働きである。然れば、知覚は「行為するもの」そのものではなく、心も行為者そのものではない。それ故に、まさしくその過失となるであろう。

『如何に。〈一切法(現象)は無我である〉という経証よりは、行為者は一切の様相において無い故に、行為等の名称は、行為者が無くとも、まさしく有るのだ。』と思えは。

⁷⁵ 「それら…有ろうか。」:『根本中論』第2章21偈。

これも有るのではない。(何故ならば) 経証の意味を正しく把握していない故である。これも『入中論』において既に示した。

『仮にまた、例えば〈上臼⁷⁶の体〉や〈羅睺⁷⁷の頭〉といわれるものに、体と頭より別の特性は無くとも、特性と特性の拠りどころである事物が有る如く、自らの定義(性相)より別の〈地〉等は無くとも、〈地の自らの定義(性相)〉といわれるものとなるのだ。』と思えば。

それはそのようではない。(何故ならば、例と) 等しくない故である。「体」と「頭」という音声は、「心」や「手」等のように一緒に起こる他の事物に相互関係することによって(意味対象に) 入るので、「体」と「頭」という音声のみを対象として生じる心を見てみたまえ。

『何の体か?』『何の頭か?』と思う、一緒に分析する他の事物に対して、まさしく(知りたいという) 望みを持つことになる。しかし「もう一方(『体』や『頭』)でも他の特性との関係性を斥けようとするので、世間人の共通名称に沿って、特性となる『上臼』や『羅睺』という音声によって了解者の(『何の体か』『何の頭か』を知りたいという) 望みを斥けるのだ。」ということが正理であるならば、ここには「硬い」等より別の「地」等は無いので、「特性」と「特性を持つもの」である事物とは適正でない。

「もし、非仏教徒達が事相は(名相と) 別であると承認している故に、その面で違いを述べることに過失は無い。」といえよ。

それはそのようではなく、正理に反した、非仏教徒が完全に捏造した諸事物は、自らの学派において承認するに適さない。(何故ならば) 他の量(正しい認識)等を承認した背理になる故である。

他にも、分析考察しなければ成立した、世間名称の部分となった「体という拠りどころを持つ」という特性を付けた「拠るもの」である上臼と、「頭という拠りどころを持つ」依るもの羅睺は、プトガラ等であるとして考察されたように有る故に、この喩例は正しくない。

⁷⁶ 上臼：碾臼の上の石。碾臼全体から見ると、体の無い頭だけの存在。

⁷⁷ 羅睺：日・月を食べて日食・月食を起こすといわれる悪魔。甘露を飲んでいるところをヴィシュヌ神に見つかり頭を切り落とされ、甘露を飲んだ頭部だけが不死。その体には頭が無い。

もし、「単にそれだけを対象とするので、体と頭より別の、他の意味は成立していない故に、比例はまさしく成立したのだ。」といえよ。

それはそのようではない。(何故ならば) 世間名称においてそのような分析はされない故と、世間の諸事物は考察されずに有る故である。分析したならば、形色等より別に我は勿論無いけれども、しかしながら、蘊に依拠して世間の世俗としてこれはまさしく有であるが如く、羅睺と上臼の二つもそうであるので、喩例が成立したことは無い。

その如く分析したならば、「地」等にも「硬い」等より別の事相は無く、事相より別に、拠りどころの無い定義(性相)も勿論無い。しかしそう見るとしてもこれは世俗として有り、然れば阿闍梨方が、相互関係のみによって成立した面より成立したと、分類構成された。

これは、ただそのままに疑いなく承認されるべきことであり、そうでなければ、世俗とは合理を具えるものではないのか? 然れば、これは真如となるが、世俗(全くの偽り)とはならない。

道理によって分析したならば、上臼等だけがあり得ないのでない。ならば何かといえば、説かれるだろう道理によって、形色や感受作用等も有るのではないので、それらも上臼等の如く、世俗としてまさしく有るものであると承認したとなるが、そのようでもないで、これは有るのではない。

依拠して名付けられたとして設けるこれも、『入中論』で詳細に示したので、まさしくそれより尽く探求したまえ。

『如何に。この詳細な分析が何をしようか? 我々は〈量と所量の一切の世俗名称が真実である。〉とは言わないが、しかしながら世間によく公認されたこれを、この方法によって構築することになるだろう。』と思えよ。

説こう。「世間名称に向けられたこの詳細な分析によって、何が必要か?」と、我々もこう言う。誤った世俗のみによって我の本質は有ると見出し、解脱を望む者達の解脱を導引する善根を積む因となったこれは、真如を了解しない限り勿論留まるだろう。君は勝義と世俗の真実に通じていないので、幾つかに理屈を付けて、正理ではないものからそれ(真如)を破壊するのである。

吾輩は世俗諦の構成に通じている故にまさしく世間人の側に留まり、世俗の一方を掃う為に挙げた他の道理を他の道理によって斥け、世間の老世代のように、世間の物事のあり方より衰えた君だけを排斥するのであり、世俗を(排斥するの)ではない。それ故に、もし世間名称としてであるならば、その時、定義(性相)の如く事相においてもまた、疑い無くそうしなければならぬ。そ

れ故に、まさしくその過失となるであろう。

あるいは勝義としてであるならば、その時事相は無いので、(自と共の) 二つの定義(性相)も無いので、二つの量があると何処でなろうか。

「如何に。音声において行為と行為者の関係性が先行するという、そのような個別の説明を、承認はしない。」といえよ。

これは非常に難しく、君は行為と行為者の関係性によって良く当てはまったそれらの音声のみによって名称をつけ、行為と行為者の等の言葉の意味も主張しないので、嗚呼、何て事だ。君は、まさしく主張のみに操られて入り込むのだ。そのように二所量が定まることが無い時、経証等は、まさしく自らと総体(共通)の定義(性相)という対象を持つものではないという面より、「まさしく他の量ではない」のではない。

他にも、「瓶は現前である。」というようなものは、世間人の名称を含めていない故と、聖者ではない者にとっての名称を承認した故に、定義(性相)はまさしく全てに行渡らないものとなり、然れば、これは正理ではない。

『如何に。瓶の物質的原因である青色(の釉薬)等は、現量⁷⁸によって肯定認識されるものである故に〈現前〉であり、それ故に、斯くも原因に結果(の名)を付けて、〈諸仏が出現することは楽である〉と言われた如く、青色等、現前となった因を持つ瓶も、結果に原因(の名)を付けて〈現前〉と述べるのだ。』と思えば。

そのような様相の対象において、名付けることは正しくない。

「出現する」とは世間において「楽」とは別に認識され、それも有為の定義(性相)を持つ本性である故と、何百もの苦行の因を持つものである故に、まさしく楽ではない。そこで「楽」と述べることはまさしく無関係であるので、そのような様相である対象に殊更名付けることは正しいけれど、「現前となった瓶」というこれにおいては、名付けられてまさしく現前となる何か「瓶」という、現前でないものを個別に認識するのでもない。

もし、「青色等より別の瓶は無い故に、名付けられた現前そのものとなる。」

⁷⁸ 現量^{げんりょう}：理由の考察に依ることなく現前にあるものごとを直接知覚し了解する、正しい認識主体である知覚。

それに対して、正しい認識主体となる知覚で、正しい理由によって考察し、隠されたものごとを了解する心理作用を比量^{ひりょう}という。

といえは。

そう見ても、全く以て名付けられたことは適正ではない。(何故ならば) 拠所である名付けられるもの(である瓶)は無い故である。ロバの角に「鋭利」と名付けることは正しくない。

他にも、もし世間名称の支分となった「瓶」は青色等より別となったことは無い故に、それは「まさしく名付けられた(仮名の)現前」であると考えれば、そう見るなら青色等も(構成要素である)地等より別に無いので、青色等も「まさしく名付けられた(仮名の)現前」であると了解したまえ。

斯くも、

「斯くも形色等に結ばれておらず、瓶は有るのではない。その如く、風等に結ばれておらず、形色も有るのではない。」⁷⁹

と説かれた。それ故に、そのような世間の名称は、定義に収められていない故に、定義はまさしく行渡らない。

真如をご覧になる面に相對しては、瓶等や青色等は現前性であるとは主張しない。世間の世俗において、瓶等はまさしく現前であると承認されるのみである。斯くも『四百論』より、

「形色を見る時に、一切の瓶のみが見られない。『現前となった瓶』というものも、真如を知る誰が語ろうか？まさしくこの分析で、最良の智慧を持つ者によって、良香や、甘味や滑らかさの一切は、それぞれ否定されるのだ。」⁸⁰

と説かれた。

他にも、「現前」という音声(言葉)は、「隠されていない」という意味を述べるものである故に、「根(感覚器官)が顕かに対面する」という意味が「現前」である。ここで、「根が顕かに対面することによって」といって、瓶や青色等、隠されていない諸物がまさしく現前として成立したとなるが、それを肯定認識する知覚は、枯草や藁の火の如く、現前した因を持つものである故に、まさしく現前であると述べるのである。

「根(感覚器官)と、それぞれの根に入ることによって」といって「現前」という言葉を差別して説明する者の如くであれば、知覚は根(感覚器官)の認識主体ではない故と、境(対象)の認識主体である故に、差別して説明したことは不適正となり、「まさしくそれぞれの境(対象)」、あるいは「まさしくそれぞれの意味」にはならない。

⁷⁹ 「斯くも…ない。」:『四百論』第14章15偈。

⁸⁰ 「形色を…のだ。」:『四百論』第13章1偈2偈。

『如何に。斯くも識が起こることは（根と境の）二つに頼っているけれども、諸々の識は拠所（感覚器官）の優劣に従う故と、それらが変化したならば変化する故に、『眼の識』といて、まさしくその拠所によって示すとなる如く、意味とそれぞれの意味に入りはする。しかしそう見るとしても、根と根に依拠して入る識は、拠所によって示されたので、まさしく現前となる。（例えば）『鼓の音』『大麦の芽』という特別な原因によって提示することは、見られるのだ。』と思えば。

これは前述とは異なる。そこでは「形色の識」というような言葉で、対象によって識を表示するけれど、六識の分類を示していないとなる。（何故ならば）意識は眼等の識と一緒に一つの対象へ入る故である。このように、「青色等（の識）」の六識を「識」と述べるならば、「この識は有形の根（感覚器官）より生じたものなのか？あるいは意識より起こったものなのか？」と、望みと共にある知覚は心意となる。しかし拠所（感覚器官）によって示されたならば、意識は眼識等の対象へ入るとしても、相互分類が成立したとなるだろう。

ここでは量の定義を述べようと望むので、分別（概念作用）と離れただけのものがまさしく現前（を認識する知覚）であると承認したので、分別（概念作用）からこれは頭かに特化させようとする故に、共通ではない原因によって示されたことに、僅かにも必要性が見られない。

量の分類数に関わることは、所量という他現象の影響力に従う故と、所量の様相に従うのみによって自らの本質が有ると見出される、諸量自体の本質を設置する故に、根（感覚器官）によって表示することは少しも必要ないので、一切の様相において（「形色の識」のように）対象のみによって示すことが適正である（背理となる）。

「仮に、世間において述べようとする意味について、『現前』という言葉が良く公認されている故と、『それぞれの意味』という言葉は公認されていない故に、拠所（根）のみによって区別した説明に依拠するのだ。」といえらば。

説こう。この「現前」という言葉は勿論世間に公認されてはいるが、それが如何様に世間において（公認されているの）であるかは、我々が言った通りである。世間人の意味が如何様に留まるかを捨て去って、それを区別して説けば、「良く公認された」という言葉も捨て去ることになる。それ故に「現前」というものは、そのようにはならない。

繰り返す意味は無い故に、根（感覚器官）の一刹那の拠所を持つ一つの眼識

は、「現前」そのものにもならない⁸¹が、それぞれに「現前」性が無ければ、(継続した) 多くのものにおいても(「現前」とは)ならない。

分別(概念作用)と離れた知覚そのものを、現前そのものと承認している故と、それによっても世間人の名称が働くことは無い故と、世間人の「量」と「所量」という名称を説こうと欲す故に、「現前」を量であると考えすることは、全く無意味なことになるだろう。

「眼識を具えることによって青色を知るけれど、『青色である。』と思うのではない。」

という経証も、まさしく現前の定義(性相)を述べる意味内容の場合ではない故と、諸々の五根(感覚器官)の識は全く愚かであると示すものである故に、経証からも「分別と離れた識のみ」は「現前」そのものではないので、これは正しくない。

それ故に、もし事相か、自らの定義(性相)か、共通の定義(性相)でも構わないが、世間に有るならば一切は現前として認識されるものである故に、隠されたもの(隠蔽分)ではなく、それ故に、その認識主体である識と共にまさしく現前⁸²であると設けられるのである。二つの月等は、眼障を持たない知覚に相対して、まさしく現前ではないけれど、眼障を持つ者達に相対してまさしく現前のみである。

隠されたもの(隠蔽分)の認識主体である、主張命題に対して間違いのない理由より生じた知覚は、比量である。

根(感覚器官)を超えた意味を現前として知覚し、信じるに足る方々の言葉であるものが、経証(の量)⁸³である。

似たものより経験した意味を了解することは、近しい推量であり、例えば『野黄牛は黄牛に似ている。』と思うようなものである。それ故に、そのように四量より世間の意味を了解すると置くのである。

それらも相互関係して成立するとなり、諸量が有れば諸々の所量の意味(が有る)となり、諸々の所量の意味が有れば諸量(が有る)となるけれど、量と所量の二つが自性として成立したことは有るのではない。

それ故に、見られるそのままに、まさしく世間人であるものに受け取られる。非常に派生した内容であるが、可とする。

⁸¹ 根(感覚器官)…ない：凡夫は、時間的に短すぎる一刹那を知覚することができないので、その知覚においても対象をはっきりと認識することができない。

あるいは、一刹那だけの根(感覚器官)は、それに依拠した識(知覚)が生じる一刹那後には滅しているの、識はその拠所(根)が無く、識自体も一瞬後には滅しているの、現前にはならない。

⁸² その認識主体…現前：その認識主体は現前の量(現量)。認識対象は現前。

⁸³ 経証(の量)：正しい経証。

結果に生の本性を否定する>他生の否定に経証が矛盾するという反論を斥ける>[経証と矛盾するという反論を挙げる]

本題を説こう。ここで、自部（仏教徒）の一部の者はこう言う。「『諸事物は自らより生じるのではなく』と言うことは正しい。自らより生じることは意味が無い故である。『何ものも（自他）双方より生じることは無く』と言うことも正しい。一支分が揃わない故である。無因の方向は、酷く粗暴である故に、それが否定されることも正しいけれど、ここは斯くも『他より生じるのでもなく』と言ったことは正理ではない。何故ならば世尊が、他となった諸物のみが諸事物の「生まれさせるもの（因）」であると示した故であり、

縁⁸⁴は四相あり、因縁⁸⁵と、
所縁⁸⁶と等無間⁸⁷
増上⁸⁸もその如くであり、
第五の縁は有ではない。 2

そこで、「成させるものとは因である。」という定義よりであるならば、何かの「成立させるもの」である、種子の本質に留まるその何か、その因縁である。ある対象（所縁）によって生じるだろう主体を生じさせるそれが、その所縁縁である。因が滅したばかりとは、結果が起こる縁であり、例えば種子が滅したばかりとは、芽が起こる縁であるが如くである。何かが有るので何かが起こる、それはその増上（縁）である。これらが四縁である。

以前に生じたものと、一緒に生じたものと、後に生じるだろうそれら他の諸物は、これらの類に含まれる。自在天等は縁ではなく、まさしくそれ故に

「第五の縁は有ではない。」

と、確定されるのである。それ故に、「他となったこれらより諸事物は生じる故に、他生(他より生じる)は有るのである。」と言うのである。

84 縁：ものごとを生じさせる条件・補助的原因。

85 因縁：一般に原因。または、ある結果の物質的・本質的な原因。

86 所縁：所縁縁。現前識（現前にあるものごとを概念作用なく直接知覚する知覚作用）が生じる条件となる認識対象。

87 等無間：等無間縁。ある事物の直前の補助的原因。

知覚の場合は、ただ明らかであり、ただ知るものとして生じる主要な質的原因。その知覚の直前（間が無い）に起こった、結果の知覚に等しい類の知覚である故に、等無間縁という。

88 増上：増上縁。ある結果を特定の性質にあらしめる主要な補助的原因。知覚の場合は、特定の知覚を生じさせる力のある、主な条件。特別な増上縁と、共通の増上縁の二種がある。例)「青色を知覚する眼識」が、眼識として生じる特別な増上縁は、認識対象である所縁縁の「青色」と同時にある眼根（眼の感覚器官）である。また、共通の増上縁はそれと同時にある意根（意識としての感覚器官）である。

他生の否定に経証が矛盾するという反論を斥ける＞ [経証との矛盾を斥ける]

それに説こう。諸事物は、他となった諸縁よりまさしく生じるのではなく、このように、

諸事物の本性とは、
縁等に有るのではない。
我の事物が有るのでなければ、
他の事物は有るのではない。 3

もし結果となった諸事物が、他となった因等の縁が集まったものか、それぞれか、集まったそれぞれか、因と縁の集合より他の何かでもよいが、生じた以前に有るとなればそれらより生じるとなるだろうけれど、生じる以前に有るとなる、そのようなものでもない。もし（生じる以前に）有るとなれば、認識対象として有るか、生じることは無意味になるだろう。

それ故に、諸事物の本性とは縁等に有るのではない。自らである事物がまさしく有るのでなければ、他である事物は有るのではない。起こるので事物であり、生じることである。「他の事物」とは、他より生じる—それは有るのではない。

それ故に、「諸事物は他となった諸物より生じる。」というこれは、正理ではない。

一つの様相においては、無因を持つものになる背理となる故に、芽等、結果となった諸事物の本性は、様相が変化しない本性を持つ縁である種子等有れば、有るのではない。それ故に、諸々の縁等は、何に相對して他そのものになろうか。弥勒と近護達は、二人が存在するのみに於いて互いに相對する他性となるけれど、種子と芽の二つは、そのように一緒にあるのではない。それ故に、諸々の結果の自らである事物が有るのではないならば、諸々の種子等に他である事物—他性は、有るのではない。

それ故に、他であると説かれるものとして無いのみである故に、他より生じるのではないので、「諸事物は他より生じる。」というこれは、適わない。

それ故に、他の教証の御真意を実際に全く知らぬのであり、如来方は正理に反する言葉を説かれない。経証の御真意も前述で既に尽く示した。

章の著述を説く＞生じさせるものに縁の本性を否定する＞縁の本性を共通に否定する＞行為するものの面から縁であると分別することを否定する＞ [生じる行為を成させる理由によって縁であると分別することを否定する]

それ故に、そのように「諸縁より生じる」と言説を否定したので、「行為より

生じる」と言う者は、『眼や形色等の諸縁は、直接に識を生じさせることはしないけれど、識が生じる行為を成立させる故に〈縁〉と言われる。その行為によっても識を生じさせ、それ故に、縁を具える識が生じる行為が、識を生じさせるのであるが、諸縁（が識を生じさせるの）ではない。例えば、飯の炊かれる行為の如くである。』と思惟する。

説く。

縁を具える行為は無い。

もし何らかの行為が有るとなれば、それは眼等の諸縁が、縁を具えることによって識を生じさせるものであるが、（それは）有るのではない。

如何様にといえば、ここでこの行為を主張するならば、既に生じた識において主張するのか？あるいは生じていないか？生じつつあるものにおいてであるか？と問えば。

そこで、既に生じたものにおいては正しくない。行為とは事物を成立させるものであるけれど、事物が成立したとなれば、それに行為が何を必要があるうか。これは、

「生じたものが再度生じるとは、まさしく正理でもない。」⁸⁹

等を『入中論』で既に示した。

生じていないものにおいても正理ではない。（何故ならば）

「この生じる（行為）とは、行為者無くして正しい本質でもない。」⁹⁰

等が（『入中論』より）説かれる故である。

生じつつある事物においても行為はあり得るのではない。（何故ならば）「生じた」と「生じていない」以外の「生じつつある」は無い故である。斯くも、

「『生じつつある』は半分『生じた』故に、『生じつつある』は『生じる』ではない。あるいは、一切がまさしく『生じつつある』であるという背理になる。」⁹¹

と説かれた。

何故ならば、そのように三時制において生じる行為があり得ない故に、それは有るのでもない。まさしくそれ故に

「縁を具える行為は無い。」

と説かれ、「石女の子が野黄牛を伴う。」とは、述べられることではない。これ

⁸⁹ 「生じた…ない。」：『入中論』第6章8偈。

⁹⁰ 「この…ない。」：『入中論』第6章19偈。

⁹¹ 「『生じ…となる。』：『四百論』第15章16偈。

は、

「特性無くして、特性を持つものは有るのではない。」⁹²
等によって、まさしく『入中論』で示した。

もしそう見れば、「ならば縁を具えないとなる。」といえは。

「それも正理ではない。」と説かれるのは、

縁を具えぬ行為は無い。

行為は縁を具えることが無い時、如何様に縁を具えない、無因が有るとなるか？絨毯が織糸の本性であるとは正理ではないので、茅草の本性であると承認するものではない。それ故に、行為は事物を生じさせるものではない。

ここで言う。「もし、そのように行為が無ければ、ならば諸縁が諸事物を生じさせるものとなろう。」

説こう。

行為を具えぬものは縁ではない。

行為が無い時、行為と離れ、行為を具えず、無因である諸縁が、如何様に生じさせるものであるのか。

「仮に、行為を具えるもののみが、生じさせるものなのである。」といえは。

説く。

行為を具える、あるいは。 4

「そうではない。」という場合に繋げる。「あるいは。」という言葉は、確定を表す。

そこで、行為が無いと説けば、諸縁は、如何様にまさしく行為を具えるものであるのか、如何様に識の生じる行為について述べられたかの如く、煮える行為等の諸事物についても述べられると知りたまえ。

然れば、行為よりも諸事物は生じることが無いので、「生じる」と述べるもの

⁹² 「特性…ない。」：『入中論』第6章 57偈。

(言葉) は意味が欠如するとなる。

行為するものの面から縁であると分別することを否定する> [果が生じる理由によって縁であると分別することを否定する]

ここで言う。『縁は行為を具える。』という等のこの分析によって、我々に何が必要か？何故ならば、眼等の諸縁に依拠して識等の諸事物が生じるとなり、それ故に、眼等はまさしく縁であり、識等もそれらより生じるのである。」

「これも正理ではない。」と説く。

これらに依拠して生じるので、
それ故にこれらは縁であると言う。
生じない限り、
これらは縁ではない。如何そうではないのか。 5

「もし『眼等の諸縁に依拠して識が生じるので、これらはその縁である』と述べるならば、『識』というその結果が生じない限り、これら眼等は縁ではないと、如何様にならないのか。まさしく縁ではない。」と御考えになられた。砂々より胡麻油の如く、縁ではないものより生じるのでもない。

「何？以前縁ではなかったものから、何か他の一つの縁に相互関係して縁そのものになるのだ。」と主張するならば。

これも適わない。この縁ではないものの縁そのものであると考察する、その他の縁の縁そのものも、縁が有るならば(縁になるの)である故に、これについてもまさしくそう分析する。それ故にそれは正しくない。

縁の本性を共通に否定する> [行為対象の面から縁であると分別することを否定する]

他にも、「これらの眼等を識の縁であると考察するならば、これ(識)は有るものか、無いものか？と考えれば、一切の様相において正理ではない。」と説く。

無あるいは有の意味においても、
縁とは適したのではなく、

「それは何故か」といえば、

無ければ何の縁となろうか。
有るならば縁が何をしようか。 6

無一有るのではない意味に対して、縁であると如何様になろうか。

「仮に、(未来に) 起こるだろうから、示すことになる。」といえは。

そのようではない。(何故ならば) 仮に、起こるだろうことによって説明しようとするれば、

「効力無く、この生じるであろうものは、有るのではない。」
等によって、過失を述べた故である。有るならば一生を既に得た存在についても、縁が尽く考察されることは、まさしく結果(意味)の無いことである。

そのように、集まった諸々の縁は結果を生じさせる力が無いので、縁そのものではないと説いて、そのもとでそれぞれが縁そのものではないと示そう。

生じさせるものに縁の本性を否定する>それぞれに否定する> [因縁の定義を否定する]

ここで言う。「仮に、そのように諸縁はあり得ないともなろうが、そう見るとしても定義(性相)は近しく示されたことより、縁の成立はまさしく有る。

そこで、『成立させるとは、因である。』と因縁の定義を述べて、有るのではない石女の子については、定義を近しく示すために、述べることはない。」

もし、その定義が有るとなれば、因縁となるものであるが、有るのではない。何故ならば、

法(現象)は有と、
無と有無が成立しない時、
如何様に成させるものを因といおうか。
そのようであれば正理ではない。 7

そこで、「成立させるもの」とは生じさせるものであり、もし成立させられる対象の法(現象)が成立するならば、生じさせるその因によってそれは生じさせられるとなるだろうが、成立するのでもない。(何故ならば) 有と無と(有無)双方において、本質が成立することは無い故である。

そこで有とは、成立するのではない。(何故ならば) 存在する故である。無でもない。(何故ならば) 有るのではない故である。有無でもない。(何故ならば) 互いに相反する同義は無い故と、双方に述べた過失となる故である。何故なら

ば、そのように結果は生じさせられることは無い故に、因の縁も有るのではない。それ故に、「定義が有る故に、因縁は有るのである。」と言ったことは一そう見るならば正理ではない。

それぞれに否定する> [所縁縁の定義を否定する]

ここで、所縁の縁を否定する為に、

この有る法は所縁が、
無いのみであると近しく示された。
如何に、その法は対象とすることが無ければ、
所縁が有ると何処でなろうか。 8

と説かれた。

ここで、

「所縁（対象）と共にある法（現象）は何かといえば、一切の心と心所である。」

という経証より、諸々の心と心所が、何か（形色等の対象）によって何らかの類として生じさせられる、その形色等の対象が、それらの所縁縁であるならば、有るものについて考察するのか？無いものについてであるのか？

そこで、有るものについては、その所縁縁は意味が無い。（何故ならば）法（現象である識）が生じさせられる為に所縁を尽く考察するけれど、それ（識）は所縁の以前にまさしく有る故である。「如何に」、そのように法自らの我性が所縁無くしてよく成立したならば、これは所縁を具えたと考察したことによって、何をするのか。それ故に、所縁が無いのみである、この心等の有り、存在する法（現象）を、君達が我欲によって「所縁と共にあるのだ。」と、示したのみに尽きぬが、これに所縁との関係は僅かにも有るのではない。

如何に、無において所縁を尽く考察するならば、それも正理ではなく、「この法は所縁（対象）が無い、のであるのみと近しく示された。」等において、このように有ではないものにおいては、所縁と関係が有るのではない。

「この法は所縁が無い、のである」－「なった」のみであると君が近しく示した。「対象と共にある」とは残りの言葉である。

「如何に？その法は対象とすることが無ければ、所縁（対象）が有ると何処でなろうか。」

というあたり、「如何に」という言葉は、質問である。「何処でなろうか。」とは、理由である。然れば意味は、「如何に？そのように有るのではなく存在しない法（現象）は、対象とすることが無いならば、また、所縁（対象）が有ると

何処でなろうか。」とこうなり、「対象とするものが無い故に、対象（所縁）も無い。」という御考えである。

如何様に諸々の心と心所は所縁（対象）と共にあるとなろうかといえ、この定義は世俗のものであり、勝義のものではないので、過失は無い。

それぞれに否定する> [等無間縁の定義を否定する]

ここで、等無間縁を否定する為に、

諸法が生じたのでなければ、
滅は合理にはならない。
それ故に等無間は正理ではない。
滅したならば、縁も何ものであろうか。 9

と説かれ、そこで韻文の後半二行は入れ替えて見たまえ。「も」という言葉は「滅したとしても」と、順次に繋げる。然れば斯くも、「滅したならば、縁も何ものであろうか。それ故に等無間は正理ではない。」と唱えることになり、その言葉で説かれたのは、韻文を（綴文法に従って）綴る為である。

そこで「結果が生じる縁となる、因が滅したばかり」は、等無間縁の定義（性相）であり、これを分析する。

芽等、結果となった諸法（現象）が生じたのでなければ、因である種子等が滅すことは道理にはならない。これがそのようである時、因が滅すことは無い故に、芽の等無間縁とは何ものであるとなろうか。

「仮に、結果が生じていなくとも種子が滅すと主張するならば、そう見れば、種子が滅したならば一無くなったならば、芽の縁も何であり、種子が滅す縁も何ものであろうか。この二つとも無因となるだろう。」と説くのは、

「滅したならば、縁も何ものであろうか。」

という言葉である。「も」という言葉は、「生じることが無い」に相互関係しており、然れば芽が生じておらず種子が滅すと主張しても、双方共に無因であるものとなり、

「それ故に等無間は正理ではない。」

という。

あるいは、

「自よりではない。他よりではない。」

等によって「生じる（行為）」を否定したけれど、「生じる（行為）」を否定したことを考慮されて、

「諸法が生じたのでなければ、滅は合理にはならない。それ故に等無間は正理ではない。」

と説かれた。

他にも、

「滅したならば、縁も何ものであろうか。」

これについての解説は、まさしく前述のものを繋げたまえ。

それぞれに否定する> [増上縁の定義を否定する]

ここに、増上縁を斥けようと約して説く。種子等、

本性が無い諸事物の
有は有るのではない故に、
これが有るのでこれが起こる、
というこれは合理ではない。 10

ここで「或るものが有るので、或るものが起こるといふそれは、その主（増上）である。」ということが増上縁の定義である。しかし、諸事物は依拠し関係して起こる（縁起生である）故に本性が無いならば、「これが」と原因そのものであると説かれる何か、何処にあろうか。「これが」と結果そのものであると示す何か、何処にあろうか。それ故に、定義（性相）よりも、縁が成立したことは有るのではない。

生じさせるものに縁の本性を否定する> 共通に否定する別の方法を示す>

[結果が起こる理由によって縁に本性が有ることを否定する]

ここで言う。「織糸等より絨毯等が生じると認めて、織糸等は絨毯等の縁である。」

説こう。絨毯等の結果が起こること自体が有るのでなければ、諸縁の縁そのものが成立すると何処でなると見えようか（成立することはあり得ない）。

如何様に絨毯等の結果は起こることが無いかを示す為に、

諸縁のそれぞれと集合に、
その果はまさしく無い。
諸縁に無いもの、
それが縁より如何様に生じようか。 11

と説かれた。そこで織糸や、木炭や、織り機の銅や、経糸を渡す木等のそれぞれに、絨毯がそれぞれ有るのではない。(何故ならば) それらに認識されない故と、多くの因によって多くの結果となる背理になる故である。織糸等が集まったものにも、絨毯は有るのではない。(何故ならば) それぞれの支分に無い故と、一つの結果が断片的に生じる背理となる故である。それ故に結果が無いので、諸縁は無い。

仮に、それ(結果)は無いとしても、
それらの縁より生じるとなれば、

と思ったとすれば、縁でない諸物にも、結果は有るのではないので、

縁ではないものの茅草よりも、
絨毯が何故生じるとならぬのか。 12

それ故に、結果が生じることは無い。

共通に否定する別の方法を示す> [結果が縁である・なしの本性として成立したことを否定する]

ここで言う。「仮に、結果は他であり、縁も他であるならば、その時に縁等に結果が有るのか? 無いのか? と思惟したとなったが、(縁とは)別の結果は無い。ならば何かといえ、縁の本性のみである。」

説こう。

果が縁の本性であるならば、
諸縁は自らの本性ではない。
自らの事物でないものより、如何なる果があろうか。
それが、如何様に縁の本性となろうか。 13

「もし、『結果は縁の本性であり、縁の様相が変化したものである。』と定義するならば、それは正理ではない。何故ならば、諸縁も自らの本性ではなく、縁ではない本質である」という意味である。

絨毯について「絨毯は、織糸の本性を持つものである。」と述べるならば、もし織糸が自らの本質として成立したならば、絨毯へと変化するが、それらは部分の本性である様相の変化であり、本性として成立したことは、有るのではない。それ故に、自体の本性ではないそれらを「絨毯」という結果であるものに

したものが、如何様に織糸の本性となろうか。

斯くも、

「絨毯は因より成立するとなり、因も他より成立するとなれば、自らの成立が無いもの、それが他を生じさせると、如何様になろうか。」⁹³

と説かれた。

それ故に縁の本性ではない。

それ故に、縁の本性である結果とは、有るのではない。

「ならば、縁ではない本性になる。」といえは。

縁ではない本性の果は、
有るのではない。

絨毯が織糸の本性としても無い時、相反する茅草の本性であると如何様になろうか。

共通に否定する別の方法を示す> [縁と縁でないものの確定した本性を否定する]

ここで言う。「結果は無いに尽きるとしよう。縁と縁ではないものの確定は有る。そのようにも君が、『もし、無い結果も諸縁より生じるならば、諸々の縁でないものよりも、何故生じるのではないのか。』と言ったが、絨毯や粗織物という結果が無ければ、織糸や茅草は、まさしく縁と縁でないものとも適さない。然れば、結果も有るのである。」

説こう。もし結果が有るとなれば、縁と縁ではないものになるだろう。このように、結果が有れば「これらはこの縁である。」「これらはこの縁ではない。」となるが、それも分析したならば、まさしく無い。それ故に、

・・・・果が無いのであれば、
縁ではない、縁であると、何処でなろうか。 14

といい、「縁と、縁ではないと」という言葉を要約する。

⁹³ 「絨毯は…なろうか。」:『四百論』第14章13偈。

「瓶は因より成立したとなり、因は他より成立したとなれば、自らより成立したことが無いものにおいて、それが他を如何に生じさせようか。」(パツァブ訳)

それ故に、諸事物が生じることは有るのではない。

因果の行為対象と行為を考察して法（現象）に本性を否定する＞ [了義の教証と合わせる]

斯くも『聖宝生経』より、

「何においても空であり、知覚することが無いとは、空の空間の鳥の飛跡に等しい。何においても、自性は何も有るのではない。それは、何時も他の因にはならない。かの自性は見付からない。無本性のそれが、如何様に他の縁となろうか。無本性は他によって、何が生じさせられようか。その因は善逝（仏陀）が示された。

一切法も不動で堅固に留まる。不変で無害で寂静であり、斯くも虚空を知ることは無いが如く、それについて無知の衆生は蒙昧となる。

斯くも山々は揺らぐことが無い。その如く、諸法は常に動かされることはできぬ。死に移ること無く、生じることが無い諸法を、そのように勝者がよく示された。」

等や、その如く、

「生じること無く起こること無く、死に移ること無く、老いるとならない法を、人の獅子（仏陀）がそう示され、何百もの有情をそれへ導いた。それに自性は何ものも無い。他でもない。誰にも見つからない。内側でもなく外側にも、見付からないそれらに、守護者が導いた。

善逝が『寂静の行程』と説かれたけれども、『行く』は何も見付かるとならず、その者達は『行く』より解放されると全く説かれた。解放されて多くの有情を解脱せしめた。」

と、説かれた如くである。

因果の行為と行為するものを考察して法に本性を否定する＞ [章の名を示す]

阿闍梨月称の御口より綴られた頭句より、「縁を考察する」という第一章の解説である。