

《第七章・生住壊の三つを考察する。》

第二項 [性相 (定義) である生¹住²壊³が有ることを否定する] 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] に二項目がある。[対論を述べる]、[それを批判する] である。

第一項 [対論を述べる]

ここに言う。「有為である蘊と界と處は、本性として有る。(何故ならば) それらの有為の定義である、生等が有る故である。教示者 (釈尊) によっても、

「比丘達よ。この三つは有為の定義であり、有為が生じるも顕かであり、壊れるも顕かであり、住し (留まり) 他に变化するも顕かである。」

と説かれた故である。

阿毘達磨より、生と老と住と壊を心不相応行⁴と説かれたことに依拠して、自派 (仏教徒) 殆どの哲学派が、それらは心不相応行であると主張する。それ故に、色形と心と心所⁵の生・壊・住も心不相応行であると主張し、それも経量部⁶以上が仮有で

1 生^{しやう} : 生まれること。

2 住^{じゆう} : 留まること。

3 壊^え : 壊れること。

仏教小乗の学派毘婆沙部では、上記脚注「生・住・壊」に「滅^{めつ}」を加えた四つを有為 (原因が集まって為されたもの/变化するものの定義であるとする ([序論] 脚注 59 参照)。

「变化する主体はそのものが生じ滅すのではなく、主体に本来備わっている四つの定義 (実質) の強弱のバランスによって生じ、留まり、壊れ、滅す。」という。

4 心不相応行^{しんふさうおうぎやう} : 变化するもので、物質でも知覚でもないもの。人、時間、方向、無常等。有為を分類すると、色 (形あるもの)・知 (知覚)・心不相応行 (形あるものでも知覚でもないもの) の三つに分けられる。

毘婆沙部では十四の心不相応行をあげる。

5 心と心所^{しん しんじよ} : 知覚の分類 ([第1章] 脚注 26・27 参照)。

6 経量部^{きやうりやうぶ} : 小乗仏教の学派の一つ。毘婆沙部の教義から起こったが、経量部のみの教義をはっきりと記した論書は無いらしい。『量評釈』等の論理学テキストに経量部の教義体系が現れ、常・無常、実有・仮有等の分類が解り易いので、チベット僧院では問答 (論理学) のテキストの最初に学ばれる。

毘婆沙部の教義と最も異なる点は、毘婆沙部では全ての現象は実在し、そのものの働きを為す実在物がそれぞれ存在する (実有) と主張するが、経量部は主張しない。

経量部では実在は肯定するものの、概念作用の対象等は恒常で実有ではなく、無常であろうとも人等の心不相応行は、実際に存在する何かを知覚することで、概念的に名付けられた「仮有 (仮に有るもの)」であるとする。

あると、毘婆沙師は実有であると主張する。「生等の定義が有るので、色形等は有為である」と説かれた生等の定義も、経量部以上は「それらの法（現象）の生じる行為と、壊れる行為と、住す（留まる）行為に当たる」と主張するが、毘婆沙師達（説一切有部等）は後述するように、色形等を生じさせ、壊れさせ、住させる（留まらせる）行為者であると主張する。後者の如くであれば、色蘊のような一つのものが有為であると定義されるならば、生等であることによって定義されるのではなく、別の意味として存在する自らを生じさせるもの等によって、有為であると定義される⁷。しかし前者のようであれば、そのように定義されるのではない。

経量部が、色形等の生等がそれらより他の実質であることを否定したならば、毘婆沙師が「定義の拠所である現象そのものが、その定義であることが如何様に適おうか。」と反論した返答として、「背中のこぶ等が集まった⁸」や「硬い⁹」は、黄牛や地の元素より他の実在物ではないけれども（それらの）定義であるように、生等もそれに類似すると、『俱舍論註』¹⁰より説かれている。

第二項 [それを批判する]

性相（定義）・名相の面から本性として成立したことを否定することは、第五章において既に述べたので、ここでは他の正理によって否定するにあたり、三項目がある。[有為の定義が本性として成立したことを否定する]、[それによって、無為が本性として成立したことも否定したと示す]、[そのように否定したことに於いて、経証との矛盾を斥ける]である。

第一項 [有為の定義が本性として成立したことを否定する] に二項目がある。[総体の定義を否定する]、[個別の定義を否定する] である。

第一項 [総体の定義を否定する] に二項目がある。[三定義を共通に否定する]、[それぞれに否定する] である。

第一項 [三定義を共通に否定する] に三項目がある。[有為である・ないと考察して否定する]、[それぞれか集合の何れであるか考察して否定する]、[他の定義が有る・無いと考察して否定する] である。

説一切有部は、毘婆沙部の一部である。

⁷ 生等…定義される。：経量部以上の学派は、有為である主体自体が生じ、住し（留まり）、壊れると考える。毘婆沙部では、主体とは別の実体である生・住・壊・滅が生じさせ、住させ（留まらせ）、壊し、滅させると考え、それらによって有為であると定義する。

⁸ 背中の…集まった：黄牛の定義の一部。「背中のこぶ等が集まった塊」が黄牛の定義。

⁹ 硬い：地の定義の一部。「硬く堅固」が地の定義。

¹⁰ 『俱舍論註』：清弁著『俱舍論』の注釈は多いが、清弁著の自註もある。

第一項 [有為である・ないと考察して否定する]

ここで、生は有為の定義であると主張するならば、有為か無為の何れであると考ええるのか？

もし、生が有為であるならば、その生にも、三つの自らより他の実在物である生住壊の定義が具わる一集合が有ることになる。(何故ならば) 生住壊とは一切の有為に間違いなく具わる故と、生等の他の実在物を具える面から有為であると定義しなければならぬと主張する故である。それを主張するならば、「如何様であれば生が有為の定義であるとなろうか。」と、ここでも繋げる。生とは、有為であると定義する定義によって、定義される事相(定義されるものの拠所)であるので、色形等を有為であると定義する定義ではない。

「硬い」によって地の元素であると定義するにおいて、「硬い」が地の元素であるならば、それは地の元素であると定義する他の定義が無ければならぬという過失は示さないが、「生」が有為であると定義するあたり、「それが有為であるならば、それを定義する他の定義が必要である」という理由とは何か。

それは、「硬い」によって自らの事相は地の元素であると定義すれば、自らと本質不別であると定義するのであるが、「生」が自らの事相は有為であると定義すれば、自らの事相より他の実在物として定義する故である。¹¹

「もし、生が無為であるならば、その生は如何様であれば有為の定義であるとなろうか。」といい、そう(有為の定義)ではなく、虚空の如くである。

註釈より、「生に他の三定義を(具えると)主張しなければ、その三つと離れる故に、有為の定義ではなくなる。」とも説かれ、後述で「これは註釈者が述べたのであり、源典(『根本中論』)著者が述べたのではない」と説かれたので、副次的な説である。

『ブッダパーリタ』は、他の説明方法の面から説かれた。

生について説かれたことが、住と壊の二つも表すので、「もし、住が有為であれば、」¹²等と読み方を変換させる。

¹¹ 「硬い」・・・である。：経量部以上の学派の定義の仕方と、毘婆沙部の定義の仕方に違いが出る理由。

経量部以上の学派では、「硬い」という定義と「地」という定義されるものは世俗として同じ本質を持つので、「硬い」と「地」が指し示すものは同じである。「地」とは別質の何か「地」を定義する必要はない。

毘婆沙部の言う有為の定義は、「生」という定義と、有為である主体「地」という定義されるものは、実質として異なる。何故ならば、「生」も固有の実質を持ち、「地」も固有の実質を持つ故である。ここで「生」も有為であるので、主体である「生」とは別の「生・住・壊」等によって、有為として定義されなければならない。

毘婆沙部の教義では、「生の生」「住の住」「壊の壊」等も説かれる。

¹² 「もし・・・あれば、」：『根本中論』第7章1偈の言葉を変換する。

第二項 [それぞれか集合の何れであるか考察して否定する]

他にも、「生等を有為の定義であると考えれば、それぞれが定義であるのか、集まりが定義であるのか」と考察された。その意味とは、「生等によって、それぞれが順次に定義するのか？一時に定義するのか？」というものである。

そこで、生と、「等」に含められた住と壊の三つはそれぞれ（個別）であり、それぞれより順番に、有為であると定義する定義の働きをすることはできない。（何故ならば）このように、生じる時に住壊の二つが無ければ虚空のように生は無い¹³ことと、住す（留まる）時に生壊の二つが無ければ虚空の花のように事物が住す（留まる）ことは無い¹⁴けれど、自らが成立した時より第二瞬目に留まるならば後にも壊れないことと、後に壊れるならば一つの事物が恒常無常の両方になることは正しくないことと、壊れる時に生住の二つが無ければ虚空の花の如く壊は無い¹⁵故である。

毘婆沙師達は、色等の事相である諸事物に、四定義が同一時に有るけれど、第一に生じる行為と、それから住と、それから老（滅）と、それから壊れる行為が順次に入ると主張することに対して、「そう見ると、刹那滅¹⁶であると言うことに反する。」と経量部が言った返答に、「我々の刹那滅とは、その四つの行為が完結することとする。」と『俱舍論註』より説かれたことを、ここで否定する。それも、生等の定義が有りながら各々の働きが入らないことは矛盾するので、働きが入らなければそれらも無い故に、それらの過失が当たる。

もし、後者¹⁷のように言うとしても正理ではない。一つの事物に一時に生住壊が集まった一自らの定義として有る集合も、「如何様に適おうか。」といい、適わない。（何故ならば）そのように集まったものは互いに相反する故であり、離欲者と貪欲者や、光と闇の如くである。世俗として、その三つが一つの基体に一時に集まったことは矛盾しないけれど、自らの定義として、あるいは勝義として有るならば矛盾するのであり、このように、住が自らの定義として有るならば、自らが成立した時より第二時目（一瞬後）にも留まらなければならぬので、第二時目（一瞬後）に滅した壊が不合理となる故に、自らの存在する時に滅しつつある壊も無い。それ故に、住の働きが有る時に壊の働きが反することは、光と闇の如くなるだろう。

生が自らの定義として有るならば、再度生じなければならぬので、生じる働きを具える時に滅しつつある壊を具えることは矛盾する。（何故ならば）生に向かうのであれば（その主体は）未来（に生じるの）であり、滅に向かっているならば（そ

¹³ 生じる時…無い：生の時に住壊が無ければ、住壊が無いので有為の定義ではなくなる。

¹⁴ 住す…無い：住（留まる）の時に生壊が無ければ、生じることと壊れることが無い事物は無いので、住も無くなる。

¹⁵ 壊れる…無い：壊の時に生住が無ければ、生じ留まっていないので壊れることも無い。

¹⁶ 刹那滅：刹那とは最も短い時間の単位。一瞬一瞬壊れ、滅すこと。無常の定義。

¹⁷ 後者：生・住・壊・滅の四つが一時に有為を定義する。

の主体は) 現在 (生じたの) である故である。これは、生住壊を行為の本質であるとして、「以前に無く、新しく起こったことが生であり、以前の類似が生であり、第二時目 (一瞬後) に留まらないことが壊であり、一瞬前より一瞬後は異なる定義であることが老 (滅) である」と、経量部等が (生住壊老は) 自らの定義として一時に成立したという主張を否定する。行為者であると承認して、一時に働きに入ると言うならば、そのように入ることには矛盾を悟ることは易しい。

これも、『ブッタパーリタ』では他の説き方で説明された。

第三項 [他の定義が有る・無いと考察して否定する] に二項目がある。[背理を挙げる]、[論駁の返答を否定する] である。

第一項 [背理を挙げる]

仮に、生等に他の定義が有るのか、無いのか。他の定義が有ると前述のように主張するならば如何なる過失があり、他の定義が無くとも如何なる過失があるのか。」といえぬ。

もし、生と住と壊に有為であると定義する、自らより他の実在物である定義が有るならば、それらにもそれぞれ他の定義が考察されなければならないので、無限となるが、それを主張すれば根本の定義が成立しない。その三つに自らより他の実在物である定義が無ければ、それらの三つは有為ではなくなる。(何故ならば) 色形等を有為であると定義する為に、自らより他の実在物である定義の面から定義しなければならない故である。

もし、『生等に他の定義が有る・無いの両方に、前述で既に過失を述べたので、繰り返しを述べて何をするのか。』と思えば。

前述で他の定義が無ければ無為となる過失を述べたことは、註釈者によってであり、阿闍梨 (龍樹) によって説かれたのではないが、「他の定義が無ければ有為の定義ではなくなる」とも、阿闍梨 (龍樹) が直接そのように記されていない。しかし、根本論書の意味をそのように説こうとも、前述と異なる他の過失の述べ方を示すので、繰り返しにはならない。

他にも、前述では主要である故に生のみに過失を述べたが、ここでは三つ共に過失を述べたという違いがある。

「無ければ、それらは有為ではない。」¹⁸

と説かれたのは、他の定義が無ければ有為ではないと示すのであるが、前述では生が有為ではないならば、有為の定義ではないと示すので、重複しない。註釈者が「あるいは」という異なった三つの説明をされたのは、「この面からも、重複しない」と重ならない多くの考察面を示すのであり、論書の意味が不確かで「あるいは」と

¹⁸ 「無ければ…ではない。」: 『根本中論』第7章3偈4行目。

いうのではないので、他の場合でもそのように確認したまえ。

第二項 [論駁の返答を否定する] に二項目がある。[第一の背理の論駁を否定する]、[第二の背理の論駁を否定する] である。

第一項 [第一の背理の論駁を否定する] に二項目がある。[論駁を述べる]、[それを否定する] である。

第一項 [論駁を述べる]

正量部の者達は、生等に「生の生」等が有るので、無為である背理は無いが、無限にもならない。(何故ならば) 基本の定義と随順する諸々の定義は、互いに成立させ合う故である。このように、有為の法(現象)である善か煩惱を持つものが生じるならば、自らを含めて十五¹⁹のものが生じ、その法(主体である現象)と、その「生」と「得²⁰」と「住」と「老」と「無常」と、その法(現象)が煩惱を持つものであればその「誤った解放」と、善であればその「正しい解放」と、出離²¹であればその「出離性」と、出離でなければその「非出離性」である。そこでは、善か、煩惱を持つその法(現象)が主要であるが、その「生」より「無常」までの五つと、「誤った解放」等の二対の第一番目か後の何れか一つで、七が付随であり、「生の生」より「非出離の非出離」までの七つは、付随の付随である。「出離」と「非出離」とは、輪廻より出る・出ないである。

それにおいて、「生の生」によって基本の「生」のみが生じさせられるが、基本の「生」が「生の生」を生じさせる。「も」という語によって、自ら以外の十三の他の法(現象)を生じさせることを含み、十四を生じさせる²²。その如く、基本の「得」より「非出離」までの六つは、各々以外の十四ずつを、「得させる」から「非出離とする」までのことをするが、随順した「得」から随順した「非出離」までの

¹⁹ 十五：生じた法(現象)が善である場合、①善なる主体・②生・③住・④老・⑤無常・⑥得・⑦正しい解放・⑧出離性(②～⑧が付随)・⑨生の生・⑩住の住・⑪老の老・⑫無常の無常・⑬得の得・⑭正しい解放の正しい解放・⑮出離性の出離性(⑨～⑮が付随の付随)になる。

²⁰ 得：「生」等の実在する性質を主体に結び付ける実在。壺が有為であるならば、壺には生住壊滅が具わるが、得は「壺に生等の性質を具えさせる」働きをする。

²¹ 出離：輪廻から離れ出ること。出離心は、輪廻から離れ出ようとする心。

²² それに…させる。：有為の主体と共にその14性質が同時に生じるので、15の現象が同時に生じることは本文上記の通りである。

その中で②生は、①主体・③住・④老(滅)・⑤無常(壊)・⑥得・⑦正しい解放、又は誤った解放・⑧出離性、又は非出離性・⑨生の生・⑩住の住・⑪老の老・⑫無常の無常・⑬得の得・⑭正しい解放の正しい解放、又は誤った解放の誤った解放・⑮出離性の出離性、又は非出離性の非出離性を生じさせる。⑨生の生が、②生を生じさせる。

六つによっては、基本の「得」そのものを得させることから、基本の「非出離」のみを出離させないまでのことをする。出離させないとは、涅槃を得るようにしないことである。この十五法（現象）のあり方は、主要な三註釈ともに記されているが、『般若灯論』より犢子部がそのように主張すると説かれている。

『俱舍論』より、「生」「住」「老」「壊」の四と、随順する四定義と、法（主体である現象）を含めて九に対して、基本の「生」等の四つが、自ら以外の八法（現象）に働きかけ、「生の生」等の四は、基本の法（定義）であるそれぞれに働きかける²³と説かれたことは、カシミール地方の毘婆沙部の説である。正量部の説でも、随順する諸々の定義はそれぞれの法（基本の定義）に働くけれども、基本の諸定義は十四の法（現象）それぞれに働く。²⁴

その対論者の説を述べるならば「得」等についても述べなければならないが、定義が互いに成立させ合う批判は、『得』等が互いに成立させ合うことにも類似する」と示したと承認して、それらの相互に成立させ合う仕方も、対論として述べられた。

ここで或る者が、『俱舍論』より、

『それは八と一の法（現象）に入る。』²⁵

とは『老』を別に数えたのであるが、ここで『古い住』を『老』と述べられたものは『住』に収められたので、註釈が『法（主体である現象）を含めて十五』と説かれたことは、根本論書の意味には見られない。」と言うことは、一方だけが見えたことによって他が無いと言うものである。

第二項 [それを否定する]

もし、「生の生」が基本の「生」を生じさせることが君の説であれば、基本の「生」によって以前に生じさせられていないその「生の生」が、如何様であればその基本の「生」を生じさせるのか—（それを）生じさせない。（何故ならば）君の説によれば、その「生の生」は、基本の「生」が生じさせなければならない故である。

そこで、もし君の説が「基本によって生じさせられたその「生の生」が、基本を生じさせる」と言うならば、その「生の生」によって以前に生じさせられていないその基本が、如何様であればその「生の生」を生じさせるのか—生じさせない。（何故ならば）その基本は、「生の生」が生じさせなければならない故である。それ故に、その二つが互いに成立させ合うことは不合理であるので、無限（となる過失）はそのまま残る。

²³ 『俱舍論』…かける：『俱舍論』の説明では、有為である①主体・②生・③住・④老・⑤壊・⑥生の生・⑦住の住・⑧老の老・⑨壊の壊、のうち、生・住・老・壊の四つは自身以外の八つの実在に働きかける。生の生・住の住・老の老・壊の壊、の四つは、それぞれ順に生・住・老・壊のみに働きかける。

²⁴ 正量部…働く。：上記脚注 22 参照。

²⁵ 『それは…入る。』：『俱舍論』第 2 章 46 偈 4 行目。

「もし、その二つは、以前に生じたものが互いに生じさせあわなくとも、生じつつあるその二つが互いに生じさせあう。」といえよ。

もし、生じていない我性が、生じていない他を生じさせることができれば、君の(述べる)二つの生じつつあるものが、その二つを互いに生じさせあうと主張するに至るものであるが、生じつつある芽等は(未来に芽が生じる)未来形であり、それも生じておらずに如何様に他を生じさせるとなろうか。これは、正理ではない。

そのように、「生」と「生の生」について批判を述べたことは、象徴するのみであるので、「住」等の六についても、その読み方を変えて否定したまえ。

第二項 [第二の背理の論駁を否定する] に二項目がある。[論駁を述べる]、[それを否定する] である。

第一項 [論駁を述べる]

「もし、承認したことより無限となる、生等に他の定義が有るのではないが、それは無くとも無為にはならない。ならば何かといえよ、斯くも、例えば灯明は光の我性である故に、自らと壺等の他も顕現させる如く、生も生じる本性である故に、自らと他の事物の両方を生じさせるのである。」といえよ。

第二項 [それを否定する] に二項目がある。[例を否定する]、[意味を否定する] である。

第一項 [例を否定する] に二項目がある。[主張命題に批判を述べて否定する]、[理由が定かではない(不定因である)と示して否定する] である。

第一項 [主張命題に批判を述べて否定する]

顕現することは、闇を斥けたことによってであるが、或る闇を斥けたことによって自らを明らかにするものとなる灯明に、闇は無い。(何故ならば、灯明は闇と)相反する故である。

「とは、」²⁶とは、闇が無い二つの拠所を示す「この第一のもの」という意味である。

或る闇を斥けたことによって、灯明が他を明らかにする或る場所に、その灯明は存在する—その光が圧倒したそこにも、闇は無い。それ故に、灯明が自らと他の何を顕現しようか—(灯明は顕現させることを)しない。²⁷

²⁶ 「とは、」:『根本中論』第7章9偈1行目。

²⁷ その闇…しない。:灯明と灯明の光がある場所には、闇が無い。既に闇は無いので、灯明は何も照らし出す必要は無い。

「もし、灯明によって闇が斥けられたことが本性として無ければ、『灯明と、それによって圧倒された場所に闇は無い。』と述べることは正理ではない。(何故ならば) 生じつつある灯明によって闇が斥けられること自体で、灯明とそれによって圧倒された場所に闇が無くなった故であり、灯明によって闇が斥けられていなければ、燃えていない時の如く、燃えても壺などを認識することにならない。それ故に、灯明に闇を斥ける『顕現するもの』は有るけれど、それも生じつつある灯明が行ったのだ。」といえよ。

光と闇の二つは一つの場所に同時に無いので、その二つが出合うことは無い故に、生じつつある灯明と闇の二つが出合うことは自らの性相として無い時、「如何様に—如何なる様相で生じつつある灯明が闇を斥けることが、自らの性相として有るのであるか？」といい、考察することは正しくない。

世俗として灯明が闇を斥けると主張するにおいても、生じつつある灯明と闇の二つが出合うことは勿論必要であるが、灯明が生じつつある時には灯明は無い²⁸ので、闇と出合う必要はない。灯明が闇を斥けることが自らの性相として成立したという主張の如くであれば、生じつつある灯明と闇が出合えば、その時に灯明が存在する必要があるけれど、それが無い故に、生じつつある灯明とも接触しないので、灯明が闇を斥けることは不合理であると示す正理である。

『何。智慧が出合っていない無明のみを打破し²⁹、眼がまさしく出合っていない色形を見て³⁰、磁石が接触出合っていない鉄のみを引きつけるが如く、灯明も出合っていない闇を斥ける。』と思えよ。

もし、灯明と闇が出合うことは無くとも、灯明が闇を斥けることが自らの性相として有ると言うならば、ここに留まるその灯明が、世間に存在する限り全所に留まる闇を斥けることになる。(例えば、灯明の) 近くに留まるもの(闇)の如くである。これによって、智慧が無明を打破すること等も主張命題と等しいと知りたまえ。³¹これは、自らの性相として成立したならば、斥けられる対象と斥けるものは確定を持つことは適さないので、一つを斥けるならば全てを斥けるが、全てを斥けなければ一つも斥けないという正理であり、自らの性相として成立した生を主張すれば、

²⁸ 灯明が生じつつある時には灯明は無い：灯明が存在するのは、灯明が「生じた」時であるので、灯明が「生じつつある」時にはまだ存在していない。従って、灯明が生じつつある時には灯明は無い。

²⁹ 智慧が…打破し：智慧とは空性を直覚する意識。智慧が顕現する時には、無明(実体視等)や諸煩惱の対象を含めた全ての実在が無いことを直覚しているので、煩惱は現れない。しかしそれぞれの段階で、段階に応じた諸煩惱が消えていく。

³⁰ 眼が…見て：外界の対象を眼で見る時、対象が眼に接触しているのではない。

³¹ これによって…知りたまえ。：上記の如くであれば、修行道の最初の段階の智慧であろうと、全ての煩惱を無くし、解脱できる背理となることを知りたまえ。実際は、修行道の智慧は何段階もあり、空性を直覚する段階も高めていかなければならない。

一切より生じると背理を放つことに似ている。

「仮に出合っていないなくとも、磁石等が適する場所に留まるもののみを引きつけること等をするので、その過失は無い。」といえらば。

出合っていないなければ、適する場所にまさしく留まろうと、留まるまいと成立しないので、前述と同様である。

もし、「世間では、出合っていないなくとも斥ける・斥けない、引きつける・引きつけない等の違いを見る。」といえらば。

君が出合う・出合っていない等の分析をさせて、灯明等において顕現させる等を主張するように、世間では見られていない。(何故ならば)世間とはそのような分析が入らず、灯明が闇を斥けたり、眼が色形を見る等と主張する故である。あるいは、「世間がそのように見るとはしても、真如の分析考察において世間は量(正しい認識主体)ではない故に、それによって(主張は)害されない。」と説く。

それらの返答によって、「灯明が闇を斥けることや、眼が色形を見る等は正理による分析に耐え得る」という主張を否定したが、それも世間人が主張しないので、世間の見方と相反することはない。またそれらを否定したことは、真如として成立したことを否定したのであるが、世間の見方はそれに対して量(正しい認識)ではないので、「それ(世間人)が見たとしても、害すことはない。」と示した。それによって、灯明が闇を斥けることや磁石が鉄を引きつける等が勝義として成立するならば、出合っていないと同等であり、それにおいて斥ける・斥けない等の違いは無いと背理を挙げるが、一般にそのような背理を放つのではない。

そのようであれば、世間の名称を世俗として承認することを、あり様を分析する正理によって分析することは適正でないけれども、真如として成立した・成立していないと分析するならば、正理による分析が介入しなければならぬ。(何故ならば)それをしなければ、正理と離れた方向を勝義であると承認する故である。

(正理による)分析方法も、世間が「君は某君を見たか?」「見ていないか?」、「磁石がその鉄を引きつけたか?」「引きつけていないか?」というように、「見られる対象と見るもの等は、意味として如何様に存在するのか」を分析するのではなく、意味(映っている対象のあり方)を考察していない分析を言うのではない。しかし、諸法(現象)は意味(対象)の本質として有る・無い等を分析する。

第二項 [理由が定かではない(不定因である)と示して否定する] に三項目がある。[本義を示す]、[前述の典拠を挙げる]、[典拠である經典の意味を説く]である。

第一項 [本義を示す]

もし、顕現させる我性である故に、灯明が自他の二つの事物を顕現させるとなれ

ば、遮蔽する我性である故に、闇も自他の二つの事物を遮蔽するとなることに、疑いはない。闇が自らを遮蔽したならば、闇そのものが見られることはなくなり、(それは) 壺の如くである。

そのようであれば、闇が自らを遮蔽することと灯明が自らを明らかにすることは、二諦³²ともにおいて無いが、闇が他を遮蔽することと灯明が他を明らかにすることは世俗として有るけれど、勝義としては無い。

第二項 [前述の典拠を挙げる]

それ故に、『優波離請問経』より、

「大変喜ばしいこの教えにおいては、『家庭人の印を捨て去り、出家をしたまえ。存在する最高の果となるだろう』と、慈悲者がそう示されもした。家庭人の印を捨て去り出家をしてより、一切の果を得ることになるけれど、法(現象)の諸本性について量ったならば、全ての果は無く、果を得ることも無い。しかしながら果を得て、(将来) 得ることにもなる。嗚呼！最勝の人である慈悲者の、王が非常に素晴らしい正理を説かれたと、彼らに強い畏敬の念が湧きおこる。」

と説かれた。これによって、『本性について分析したならば、得られる対象である果と、得るものであるプトガラと、それがそれを得ることは無くとも、果を得ることが有れば、(それは) 非常に素晴らしいことである。』と思い、勝者へ多大なる尊敬の念が生じると説かれた。しかし果を得るとは「会合(出合う)」という意味でもあるので、「会合(出合う)」は自らの本質として無いことと、まさしくそこに「会合して得る」を設ける典拠である。

『宝積経』よりも、

「例えば、家屋で幾人かの人々が、長い時間を経て灯明を吹き消したならば、そこで闇は、『我は留まろう。長い間いよう。ここから去らぬ。』と思うことは無い。灯明が起これば、闇は暗闇の中へ、無くなるとならぬ力は無い。

灯明に依拠して闇は無くなる。両方において欠如しており、慢心は何もない。」と、光と闇の二つとも本性が欠如しており、そこに斥けられる対象と斥けるものが合理であるさまを例として述べ、意味に当てはめて、

「その如く無漏³³の聖者の智慧³⁴に依拠して、積まれた無知の煩悩は無きものとなる。智慧と煩悩は考察されようとも、それらは幾度であろうとも結ばれることは無い。智慧は知らず、働かず、思惟しなくとも、智慧に依拠して無知は無くなる。二つとも客体として無く、虚空の花の如く。その如く智慧と

³² 二諦：世俗諦と勝義諦の二つの真理。[序論] 脚注 64 参照。

³³ 無漏：輪廻に落ちる漏れの無いこと。[第1章] 脚注 58 参照。

³⁴ 聖者の智慧：空性を直覚する瞑想状態の知覚。

無知の二つとも空である。」

と説かれた。

そこで、灯明が闇を斥けることは本性が欠如する典拠について、例の諸々の場合で引用されてもよいけれど、意味の場合で引用されたのは、対治³⁵が所断³⁶（捨て去る対象）を捨て去る方法は、灯明が闇を斥ける如くであると了解すべきという意味である。

第三項 [典拠である経典の意味を説く]

『もし、対治である智慧が所断を捨て去ることは、灯明が闇を除くことと似ているならば、その方法は如何様であるか』と思えば。

一つの場所で、光が生じようとする「生じつつある」と、闇が「滅そうとする」の二つは同時であるので、光が「生じた」と、闇が「滅した」の二つも同時である。そのようであれば、その場所で、灯明の有る時に、その斥けられる対象である闇が無くとも、灯明は闇を斥けるものであることは矛盾しない。（例えば）一刹那前の時に後時は無いけれど、前時は後時の原因（生じさせるもの）であることは矛盾せぬが如くである。その如く、一つの心相続に対治である無漏の智慧と、その所断（捨て去られるもの）の二つが同時に無いことは、

「それらは幾度であろうとも結ばれることは無い。」

と説かれたことによって示された。それにもかかわらずその対治が所断を捨て去ることが矛盾しないとは、

「智慧に依拠して無知は無くなる。」

という意味である。それ故に、見道³⁷の無間道³⁸と、その所断である見所断³⁹の二つは、一つの心相続に同時に無くとも、その道はその所断を捨て去りつつあるのであるが、修道無間道が自らの所断である修所断を捨て去ることも、それと似ている。

40

³⁵ 対治：対処。ここでは捨て去るべき煩惱等を対治する、空性を直覚する智慧。

³⁶ 所断：捨て去るべきもの。煩惱等。

³⁷ 見道：仏教の修行道である五道^{ごどう}の一つ。空性を初めて直覚して見るので、見道という。五道とは、資量道^{しりょうどう}・加行道^{けぎょうどう}・見道^{けんどう}・修道^{しゅうどう}・無学道^{むがくどう}の五つ。

³⁸ 無間道：空性を直覚する瞑想状態の知覚のうち、実際に諦執（ものごとを真実として有ると執する実体視）の対治となる知覚。無間道によってそれぞれの段階で対応する諦執の対治をし、その諦執が無くなった時に解脱道^{げだつどう}に移る。無間道も解脱道も、空性を直覚する知覚である。

見道・修道に無間道と解脱道があり、無学道は解脱道である。

³⁹ 見所断：見道で捨て去るべきもの。修道で捨て去るべきものは修所断^{しゅうしょだん}という。

⁴⁰ それ故に・・・似ている。：見道の空性を直覚する知覚が起こっている時に、それに相対して対治される実体視が同じ心に起こることは無い。 ※次頁脚注に続く

「もし、対治である無漏の無間道が生じたならば、その直接対峙する所断が無ければ、智慧に依拠して無知が無くなると説かれたことは不合理である。(何故ならば) 智慧の時点で、その所断は既に無くなってしまった⁴¹故である。」といえよ。

ここで所断と対治は光と闇に似ていると説かれたので、その場その場の対治が「生じようとする」と、それやその所断が「滅そうとする」の二つは同時であるので、対治が「生じた」と所断が「滅した」の二つも同時である。そのようであるとしても、無間道の時点においては、その所断は捨て去られたのではないが、解脱道の時に捨て去られたのである。それ故に、対治に依拠して所断が無くなると説かれたことも合理である。(何故ならば) 対治である無間道に依拠してその所断が捨て去られた解脱道が生じる故である。

そうではなく、その(無間)道の時点でその所断がただ無いのみを捨て去ったとするならば、加行道が顕現した時に見所断が顕在化して有ることと、見道が顕現した時に修所断が顕在化して有ことは矛盾するので、それらを捨て去ったことになる⁴²。そのようにすれば、大乘の修道最終時に、修所断である「小の小」の習気は勿論無いけれども、断滅は、その所断に対応する解脱道である全智の智慧⁴³第一刹那の時点である。悪趣への生を得ることになる微細な習気は、仏陀の境地のみにおいて止滅するが、それ以前に止滅しないと説かれたことも、「断滅」についての御考えである。ある心相続において、見所断と修所断の後続の同種が全く生じるに適さなくなったことが、それらが捨て去られた(断滅の)意味であるが、それには所

しかし空性を直覚する智慧が、その潜在的な実体視を無くしていく。同様に、修道においても空性を直覚する智慧が、それぞれに対応する潜在的な実体視を無くしていく。

⁴¹ 智慧…しまった：空性を直覚する智慧が実現している時には、それと正反対の様相を呈する所断(実体視)の対象は知覚に現れず、対治した所断は再度生じることもない。それ故に、「智慧の時点で、その所断はすでに無くなってしまった」と対論者は言う。

⁴² そうではなく…になる。：無間道と所断が対峙しなくとも、無間道に依拠して後に所断が捨て去られることを承認せず、無間道の時点で所断がただ無いだけのことを「捨て去った」とするならば、以下の背理となる。

- ① 加行道が顕現した時(空性に対して、概念作用である分析瞑想によって三昧を得た時)に見所断(見解等の理由によって思い込んでいる実体視等)は無くなっていないが、知覚に現れないので、捨て去ったことになる背理となる。
- ② 見道が顕現した時(初めて空性を直覚した時)に修所断(見解等に依拠せず、自然に染みついていく実体視等)は無くなっていないが、知覚に現れないので、捨て去ったことになる背理となる。

※加行道が顕現した時に見所断が顕在化せず、見道が顕現した時に修所断が顕在化しない理由とは、加行道(概念作用)であろうと見道(直覚)であろうと、実在が無いという空性に一点集中していることは同じなので、その知覚面に見所断や修所断である実体視や実在の現れは顕在化しない故。

⁴³ 全知の智慧：仏陀の智慧。

断の種子の対治⁴⁴を経過しなければならない。(何故ならば) 前述のように、捨て去った解脱道とはその対治によって達成されなければならない故である。所断と対治も一緒に留まらない相異であるが、一緒に留まらないあり方も、寒暖のように結びついて継続することが不適である面からではなく、光と闇のように時制の面から一緒に留まらない故に、対治である無漏の無間道とその所断の二は、一つの心相続において同一時に相容れることはない。

『なれば、見道無間道の時、その所断である見所断は勿論無いだろうが、修所断の潜伏はなければならない。その時、意識は二元が現れる錯乱の習気⁴⁵によって汚されていない無漏であるので、その本質にその潜伏が留まることは道理ではないが、根識(五感と関係した識)もその拠所として無く、形あるものもその拠所として適さない。しかし、阿頼耶識⁴⁶も主張しないので、拠所が無くなるだろう。』⁴⁷と思えば。

過失は無く、例えば阿頼耶識を承認する派において、自我を捉える様相を持つ末那識⁴⁸が対象とする拠所であるものは、煩惱の習気の居処である⁴⁹如く、阿頼耶識を承認しない帰謬派においても、自我の名称が置かれる単なる拠所であるものが、その時に修所断の潜伏の拠所であり、それも知覚の継続に名付けられた単なる「私」のみ、あるいは単なる「プトガラ」のみである。

『ならば〈入中論註〉より、〈心相続を汚し、染みを付け、後に去らせるものは習気であり〉と、習気が染み付けられる拠所は心相続であると説かれているが、プ

⁴⁴ 所断の種子の対治：所断には実際の心理作用としての煩惱と、顕現していない煩惱の潜在的な種子(習気)も含まれる。将来煩惱に成長する可能性を持つ種子は見所断。煩惱が染み付けた習慣性で、将来煩惱に成長する可能性の無い種子は修所断であり、それらに対応する対治もそれぞれある。

⁴⁵ 習気^{じっけ}：心の癖・習慣。顕現していない心理作用・知覚の潜在的な種子。

⁴⁶ 阿頼耶識^{あらいやしき}：唯識派の主張する、有情(例：人)が名付けられる拠所となっている微細な意識。善不善に属さずニュートラルで、無始より継続し、生まれ変わる主体となる。唯識派における知覚の分類は、六識(眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識)に阿頼耶識と末那識を加え、八識とする。

⁴⁷ 『なれば…だろう。』：「見所断の対治となる見道無間道の時、捨て去られる見所断は勿論無いが、修所断(実体視の染み付けた習気等)は残っている。けれど空性を直覚している意識は実体視と正反対の様相になるので、修所断は顕現することも潜伏することもできない。この時、修所断は残っているが意識には留まらず、実体視という概念作用の習気である故に概念作用ではない五識にも留まらず、知覚ではない物質にも留まらず、微細な意識である阿頼耶識も中観帰謬派は承認しないので、修所断が潜在する拠所が無くなる」という背理。

⁴⁸ 末那識^{まなしき}：阿頼耶識に対して「私である」と捉える我執。

⁴⁹ 例えば…居処である：唯識派においては、阿頼耶識が全ての習気が染み付いた居処であり、末那識は阿頼耶識を対象として「私である」と捉える。

トガラとは心相続ではない⁵⁰ので、習気が染み付けられる拠所であるとは不合理である。』と思えば。

過失は無く、その人（プトガラ）の心が色形を見ることによって、その人（プトガラ）は見る者であるとするのは矛盾しないように、その知覚の継続が、習気が染み付けられる拠所であることと、それに名付けられたプトガラが習気の拠所であるとするのは矛盾しない故である。その仕方によって見所断の潜在する習気が留まる拠所等も知りたまえ。

前述のその対論者は阿頼耶識を証明する正理は一つであると説き、それに対する返答の仕方によって、他も推察したまえ。

第二項 [意味を否定する]

他にも、この「生」がまさしく自らを生じさせるならば、それは生じていないものが生じさせるのか？生じたものが生じさせるのか？

そこで前者のようであれば、この「生」は未だ生じていないので、如何様であれば自らの我性を生じさせようかー生じさせない。そうでなければ、虚空の花も自らを生じさせることになるだろう。もし、生じたものが自らを生じさせるならば、既に生じたのであれば、再び何が生じさせられるものとして有ろうかーそれは無い故に、「生」が自ら自体を生じさせるのではない。自らが自らを生じさせなければ、他の定義が必要になるが、そう考えれば無限となる背理を斥けることはできない。自らも生じさせず、他も生じさせないと言うならば、(何によっても生じさせられない) 無為であるので、

「無ければ、それらは無為である。」⁵¹

という背理がそのまま留まると『般若灯論』とその註釈より説かれた如くが道理であるので、三定義を共通に否定することはここで終わらせたまえ。

『生じた』と、『生じていない』…⁵²からそれぞれについての否定の先頭を切るのであり、他の二つ（住と壊）のそれぞれに否定する始まりは、段落によって知る。然れば、これ以前に他の定義の有無の二つに過失を述べた、反駁を否定する場合には、「生」一つについてしか言わないけれども、それによって他の二つについての反駁を否定することも理解したまえ。

第二項 [それぞれに否定する] に三項目がある。[生が本性として成立したことを否定する]、[住が本性として成立したことを否定する]、[壊が本性として成立し

⁵⁰ プトガラ…ではない: プトガラとは「私」「あなた」と心相続に名付けられたものなので、心相続ではない。

⁵¹ 「無ければ…である。」: 『根本中論』第7章3偈4行目? 「無ければ、それらは有為ではない。(パツァブ訳)」

⁵² 「『生じた…いない』…」: 『根本中論』第7章14偈。

たことを否定する]である。

第一項 [生が本性として成立したことを否定する] に三項目がある。[生じさせられるものを、三時制で分析して否定する]、[有無等の三つを分析して否定する]、[滅しつつある・ないの二つを分析して否定する]である。

第一項 [生じさせられるものを、三時制で分析して否定する] に三項目がある。[共通、個別に生を否定する]、[否定への反論を斥ける]、[「生じつつある」を承認しても否定する]である。

第一項 [共通、個別に生を否定する] に二項目がある。[三時制の生を共通に否定する]、[「生じつつある」を個別に否定する]である。

第一項 [三時制の生を共通に否定する]

生は、自らより他も生じさせない。その理由とは、「生じた」－生じる行為が滅したものと、「生じていない」－生じる行為を始めていないものと、「生じつつある」の三つは、如何様であろうとも生じさせないことは、第二章において「過ぎた」と「過ぎていない」と「歩みつつある」において「行く (行為)」を否定したことによって、尽く解説した。

このように、「過去である『過ぎた (道)』」に行く行為は無い。(何故ならば) 過去と現在は相反する故である。」というように、「生じて滅した (主体)」においても「生じる行為」は無い。(何故ならば) 過去と現在は相反する故である。

「未来である『過ぎていない (道)』」において『行く行為』は無い。(何故ならば) 未来と現在は相反する故である。」というように、生じる行為を始めていない「生じていない (主体)」においても「生じる行為」は無い。(何故ならば) 未来と現在は相反する故である。

『歩む (道)』においても『行く行為』は無い。(何故ならば) 『過ぎた』と『過ぎていない』以外に『歩む』は認められない故である。」というように、「生じつつある」事物においても「生 (生じる)」は無い。(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。

これは、前述で「歩む」について説かれた様に、一般に「生じた」と「生じていない」は正反対であるけれども、それを理由として否定するのではない。(何故ならば) 二択をした「生じた」「生じていない」と、この「生じた」「生じていない」の二つは同義である必要があるが、その二つは註釈において「生じて滅した」と「未来」であると説かれた故である。然れば、「生じて滅した」と「生じる行為を始めていない」の二つの何れでもない現在の「生 (生じる)」は世俗として有るので、

前後二つの時制以外の「生じつつある」が、自らの自性として無いという意味である。

その二つの何れでもない「生じつつある事物」において生じる行為を主張しても、「歩みつつある（道）」に行く行為が有ることを否定する諸々の正理の読み方を換えて否定する。

それも、例えば「生じつつある芽が生じる（生える）」において、その生じる行為を具えることによって「生じつつある」となるものと、その生じる行為を具えることによって「生じさせるもの」と述べられる二つの基体に、生じる行為は依拠している。行為も一つしかないが、一つの行為がそれぞれ二つの基体に依拠したことは、自らの本質として成立したものには不合理であるので、対象を現す言葉と行為者を現す言葉の二つにおいて、一つに意味があればもう一方は意味が欠如することになる。双方に意味が有ると主張するならば、生じる行為が二つあるので、行為者である芽も二つになるだろう。

この部分の原典は、二人の阿闍梨共が、「生」が自らより他を生じさせることを否定する部分に当てる。前述での灯明の例によって、勿論自他両方を生じさせる意味を否定するのではあるけれども、共通に否定することに当てはめてはいけない。

第二項 [「生じつつある」を個別に否定する]

もし、『生じつつある』だけは生じるが、『生じた』と『生じていない』はそうではない。『生じた』と『生じていない』以外の『生じつつある』は無いのもなく、生じる行為を具えるものを『生じつつある』と述べるが、『生』も有る。そう見れば、『生』に依拠して『生じつつある』が成立する故に、『生じつつある』のみが生じ、それも『生』が生じさせる。」といえは。

ある時、『生』が有れば一生じる行為に依拠して『生じつつある』が自性として有ることが成立するが、この『生じつつある』も起こる一生じるのである。」というその言及は、「この芽等の『生』に依拠して、その生じつつある芽等は、これである。」と、生じつつある時点を確認できることが必要であるが、それはできない。（何故ならば）その時それらは生じていないので、その様相が経過していない故である。然れば、その時点で生じつつある芽等は無い故に、それらの生じる行為も自性として無い時に、如何様であれば「生じる行為に依拠して芽等が生じつつあることが、本性として有る。」と述べようか。（そう）述べてはならない。

第二項 [否定への反論を斥ける] に二項目がある。[三時制の「生」を否定したことに對する反論を斥ける]、[「生じつつある」に「生」を否定したことに對する反論を斥ける] である。

第一項 [三時制の「生」を否定したことに対する反論を斥ける]

複数の（仏教徒）自派は、「嗚呼！我は、勝者の善説を解説するふりをして自らは他説を批判することのみに長けていると示し、教示者が説かれた勝義諦である縁起生を破壊する君を、非常に恐れる。如来は『これが有るので、これが起こる』等によって、本性（サーンキヤ哲学における根元的原質）や自在天等を行為者であると説く者を斥けて、事物の真如を示された。君が

『生じた』と『生じていない』と『生じつつある』を、如何様であろうとも生じさせない。」⁵³

等によってそれを批判するのであれば、勝者方を生み出す仏母である縁起生を抹殺するのであり、それ故に、それを無いと言う君と論争してよいのだ。」と言う。彼等は、前述の諸々の正理によって、縁起生において生じさせられるもの（果）と生じさせるもの（因）を設ける因果が否定されたと解して論争するのである。

述べよう。我は勝者の仏母である縁起生を棄損したのではないけれど、君自身が深甚な縁起生への信解と離れているので、その意味を誤ってとらえて、吾輩を罵るのである。

教示者が「これに依拠してこれが起こる。」と説かれたことで、一切法（現象）はまさしく本性が無いと明らかに示しており、縁起生であるものは自性としての存在が寂静一（自性としての存在と）離れ、（自性としての存在は）欠如している。このように、事物が本性として有るならば、自らの自性として、衰えることの無い自らの本性を保持しなければならないが、それは他の何ものにも相互関係することが無い故に、生も無くなることになる。それ故に、事物は本性として有ると承認したならば、縁起が存在すると何処でなろうか。然れば、君だけが（事物は）本性と共にあると承認したけれど、一切の様相において諸事物の縁起生を害したとなるだろう。それ故に、法と仏陀を見ることをも害することになる。（何故ならば）「縁起生を見る者が、法を見る。法を見る者が、仏陀を見る。」と、経証より説かれた故である。

我々（の説）によっては、「種子」という因に依拠して「芽」という果が起こるけれど、その二つ共も縁起生、寂静であり、本性と離れると示すが、一切の様相において勝者の仏母である縁起生を明らかにしたとなるだろう。縁起生であるものは自性が寂滅している故に、縁起生においては、「生じつつある」と「生じる」の二つ共が自性として有ることも、まさしく寂滅するのみである。

『頤句論』よりそのような返答をなされたことによって、分析して否定する諸々の正理が、因果の縁起生のあり様を僅かにも傷つけないだけではなく、まさしくその仕様を非常に明らかに示すので、縁起への確信を堅固にするものであると知るべきである。（何故ならば）縁起生であることを理由として、自性として有ることを

⁵³ 『生じた』と…させない。：『根本中論』第7章14偈。

否定する故である。

『無暖池龍王請問經』よりも、

「縁より生じたものは生じていない。そこに自性として生じたことは無い。縁に相互関係するものはそれが欠如すると説かれた。空性を知るものは不放棄である。」

と、「縁より生じた」というまさしくその理由によって、本性としての生を否定し、それも、一行目が「生じていない」と説かれた意味は、二行目によって「自性として生じることは無い」という言葉で説かれたので、「生」を否定するに当たり、否定対象の特性を付加する。それから三行目が、縁に頼り相互関係することを、本性が欠如する意味であると説かれたので、「本性として空（本性が欠如する）」とは「縁起生」の意味であるが、有功能（意味を成すことができる）⁵⁴の欠如ではないと示された。

『大乘宝要集論』よりも、

「世尊よ。一切法（現象）は縁起生であるので、本質は存在していない。世尊よ。全くの煩悩であるものか、清浄であるものは、縁起生という意味であり、存在していない意味である。世尊よ。存在していない意味とは、依拠して起こる意味であると賢者達は悟り、賢者達は『存在していない、とは依拠して起こる意味である。』と、そのように分別しない（概念作用を起こさない）。」

と、『積宝經』より引用されたように知りたまえ。最後の言葉の意味は、本性が欠如するとは縁起生の意味であることも、世俗名称としてであるので、それについても眞実（実在）であると分別しない意味である。然れば、「存在していない」とは、何も存在していないのではなく、自性として成立したものが存在していないことなので、そこに一切の因果を設けるに適う。

「自性として存在していない」と「存在していない」の二つに違いの無い者達にとっては、「本性が欠如する」意味は、如何なる存在構成をも設けることが無い意味に向かうが、縁起生の意味へと向かわないので、究極の正理である縁起生の正理を了解することに努めたまえ。

第二項 [「生じつつある」に「生」を否定したことに対する反論を斥ける]

「『もし、生が有るならば』⁵⁵等は正理ではない。『この壺は生じつつある。』という場合、壺はこれから起こるだろうものであるが、『壺の生』に依拠して『生じつ

⁵⁴ 有功能（意味を成すことができる）：事物の定義。働きを為すことができる。

⁵⁵ 『もし…ならば、』:『根本中論』第7章15偈? 「『生』が有るので、この「生じつつある」が起こることが無い時に、如何様に、「生」に依拠して「生じつつある」と述べるのか。」（パツァブ訳）が「『生じつつある』を個別に否定する」に当てられる。

つある壺』となるが、その『生じつつある』も、『生』が生じさせるのだ。」といえ
ば。

もし、壺が生じた以前に、生じていない壺の事物である何かが、何処かに有ると
なれば、それは生じる行為に依拠して生じるとなるものであるが、そのような事物
は、生じた以前に僅かにも無い。それが無ければ、何が生じるとなろうか—生じる
とならない。(何故ならば)「これが生じる」という、生じるだろうものは、以前に
有るのではない故である。

これは、前述で

「私の事物が有るのでなければ、」⁵⁶

という折にも説かれたことは、因縁に相互関係して「生」を否定したのであるが、
ここでは有為の定義として説かれた「生」が結果を生じさせることを否定したので、
重複ではない。それによって、「縁を考察する」⁵⁷において「生」を否定したことと、
本章で他に「生」を諸々に否定したことは重複しないことも知りたまえ。

そこで、「生」が結果を生じさせることと、そうではない因縁が(結果を)生じ
させることの二つの何れを否定する場合においても、否定し難い部分は「生じつつ
ある芽等が生じる」というこれである。(何故ならば)これは自派にとっても世俗
として承認するので、対論者の主張を如何様に否定したかという、諸々の微妙な模
様を分類しなければ、対論者を否定した一切が自らにも等しく(当てはまることに)
なる故である。

然れば、「絨毯が生じる。」と世俗名称を付けるならば、絨毯でもあり「生」でも
あるものを主張しなければならず、その二つに時間的な前後も無い。絨毯が生じる
ことは世俗(名称として)有ると主張する者にとっては、その二つに時間の前後関
係が無いことは矛盾しないけれど、絨毯が生じることは勝義としてや、自らの自性
として有ると主張するならば、絨毯として既に成立したもとの、絨毯に「生」を主
張しなければならぬので、その二つに時間の前後関係が無いことは矛盾する。そ
れ故に、

「生じていない事物が」⁵⁸

等によって、勝義として成立した「生」を否定するならば、「その生じるだろう事
物は、生じた以前より有るものが最初から生じなければならぬ」と、事物が成立
した時点と、生じた時点の二時点に前後関係を主張しなければならぬと示した。
二時点に順序があると承認するならば否定し易いので、因時において結果が無いと
言う実在論者対して、二時点が前後すると主張しなければならぬさまを示すことは
難しい。

⁵⁶ 「私の…なければ、」:『根本中論』第1章3偈。

⁵⁷ 「縁を考察する」:『根本中論』第1章「縁を考察する」。

⁵⁸ 「生じて…事物が」:『根本中論』第7章17偈。

その論法とは、一般に生じるだろう絨毯は行為者である拠所であることと、その「生」はそれに依拠する行為であることと、絨毯が生じようとする時に行為者である拠所の絨毯は無く、その生じる行為が有ることも、自他二派ともが勿論述べなければならない。けれども絨毯が生じることが勝義として成立したならば、その二つが「拠所」と「依拠するもの」であることは自らの自性として成立した本性であるので、如何なる時もそれにおいて誤らない必要がある故に、その時でも絨毯が有る必要がある。従って、生じた以前に既に成立し、再度絨毯として生じなければならなくなる。これは前述において既に説いた。これは頭尾全てで述べられる重要な正理であると思われる。

『ブッダパーリタ』と『般若灯論』の両方で、最初の二行はこれと類似しており、後の二行は、

「それは、何故そこに生じるとなろうか。有るならば、生じるとならない。」⁵⁹と訳し、解釈もその上でなされ、これ⁶⁰と僅かに異なる。

第三項 [「生じつつある」を承認しても否定する]

他にも、そのように「生じつつある」が生じるとは既に正しくないとなったとしても、君の説を承認して述べよう。もしまた、君の説がその「生」によって「生じつつある結果」を生じさせるならば、

「その『生』が生じることを見たまえ。」⁶¹

一他の何が生じさせるかを述べなければならない。他の二大註釈において、

「その『生』を生じさせる、『生』も、何ものであろうか。」⁶²

と訳し、それに合わせて解説をなされたことと、『顕句論』にも意味の不一致が見られないので、この二行は旧訳が分かり易い。

もし、他の「生」がその「生」を生じさせるならば、それも他が、それもまた他（である「生」）が生じさせなければならないので、限りが無くなるだろう。もし他の「生」を主張しないならば、他の「生」が無くとも生じるのであるが、そう見れば他の一切の事物も、生じさせるものである他の「生」が無くとも生じる如く、「生」によって生じさせられなくとも生じるとなるだろう。

⁵⁹ 「それは…ならない。」：『根本中論』第7章 17偈後 2行。チョクロ訳。「もし、生じていない事物が、何か、何処かに有るとなれば、それは、何故そこに生じるとなろうか。有るならば、生じるとならない。」

⁶⁰ これ：『根本中論』第7章 17偈後 2行。パツァブ訳。「もし、生じていない事物が何か、何処かに有るとなれば、それは生じるだろう事物であり、それが無ければ、何が生じるとなろうか。」

⁶¹ 「その…見たまえ。」：『根本中論』第7章 18偈 3行目。

⁶² 「その…あろうか。」：『根本中論』第7章 18偈 3・4行目。チョクロ訳。

第二項 [有無等の三つを分析して否定する]

『生が自と他を生じさせる。』というこれに対して、本章において過失は述べられないけれども、既に前述した。」とは、

「先ず、有も無も、」⁶³

という四行であり、「先に示した」⁶⁴とは、

「有あるいは無の意味においても、」⁶⁵

や、

「法（現象）は有と、」⁶⁶

等の折である。

『ブッダパーリタ』が先に示したことは、

「先ず、有も無も、」⁶⁷

という二行の時に、「有が生じることは無意味である」と、「無が生じるならば兎の角も生じることになる。」というまさしくその説明によって、有無双方の「生」が否定対象であると説き、あるいは

「法（現象）は有と、」⁶⁸

等の場合に、解説を二つなされた。

第三項 [滅しつつある・ないの二つを分析して否定する]

他にも、この「生」を考察すれば二種を超えることはないが、滅そうとする、滅しつつある、まさしく現在の事物において考えれば、それにおいて再度「生じる」とは合理とはならない。（何故ならば、既に）有る故である。

滅しつつあるのではない—「壊」と離れた、過去か未来であるものを考えれば、それにも本性として「生」は無い。（何故ならば）事物として不合理であり、事物の定義である「壊」と離れる故である。これは、「壊れた壺」と「未来形の壺」は壺の事物として無いことを御考えになられたが、その二つを「ものごとを成すことができない」と承認されたのではなく、後述する。この論法によって、他の過去形と未来形についても知りたまえ。

これについて『ブッダパーリタ』が、

「君が『生じつつある事物を生じさせる。』と言ったので、生じつつある事

63 「先ず、…無も、」：『根本中論』第7章 20偈。

64 「先に示した。」：同上 4行目。

65 「有あるいは…も、」：『根本中論』第1章 6偈「無あるいは有の意味においても、縁とは適したものであるのではなく、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。」と思われる。『頤句論』でも、「無あるいは有の意味においても、」と引用されている。

66 「法…有と、」：『根本中論』第1章 7偈。

67 「先ず、…無も、」：脚注 63 に同じ。

68 「法…有と、」：脚注 66 に同じ。

物には『滅』も有る必要がある。(何故ならば) 事物とは壊れる定義を持つものである故である。それを主張するならば、滅しつつある事物においては『生』は不合理である。(何故ならば) 『生じつつある』とは発展するとなるものであるが、『滅しつつある』とは尽きるとなるものである故である。もし、『結果が生じつつある時に、滅しつつある結果は無い。』と思えば、生じつつある事物が滅すとならなければ、その生じつつあるものは事物ではなくなる。(何故ならば) 壊れることが無いので、事物の定義が無い故である。それを主張するならば、『生じつつある事物を生じさせる。』ということは正しくなく、『生じつつある無事物を生じさせる。』ということになるだろう。」と説かれた。

第二項 [住が本性として成立したことを否定する]

もし、「諸事物の『生』は本性として有る。(何故ならば) 『住 (留まること)』が本性として有る故である。『住』とは、『生』が有れば有る現象であり、無ければ無い故に、『住』が有るので『生』が有ることが成立する。」といえ。

これを否定するに当たり三項目がある。[行為について三時制を分析して否定する]、[「滅しつつある」である・ないと分析して否定する]、[他の「住させるもの」の有無を分析して否定する]である。

第一項 [行為について三時制を分析して否定する]

「住」が本質として有るならば、三種を超えることは無いが、それも、過去である既に住した事物は留まらない。(何故ならば) その時に過去であるものは、住す(留まる)行為が滅した故である。未来形である住していない事物も留まらない。(何故ならば) その時に未来であるものは、住す(留まる)行為と離れる故である。「住しつつある」も留まらない。(何故ならば) 前述の二つ以外の「住しつつある」は本性として無い故と、「住しつつある」が住す(留まる)ならば、住す(留まる)行為が二つとなるので、住す者も二人となる故である。

他にも、「生」が本質として有ることは既に否定したが、それが無い故に、自性として生じていない何ものに、「住」が自性として有るとなろうか一なりはしない。

第二項 [「滅しつつある」である・ないと分析して否定する]

他にも、この「住」を考察すれば二種を超えることは無いが、それもまさしく滅そうとする「滅しつつある」事物においては、「住」が自性として有ることは合理とならない。(何故ならば) 「住」と「滅」の二つの行為は一致しない故である。

もし、『住す(留まる)時には、滅しつつあるのではない』と思えば、滅しつつあるのではないものが、事物であるとは不合理であるので、それに「住」が自性と

して有ると、何処でなろうか。

他にも、一切の事物は常に老い—他に変化したり、死ぬ—壊れるので、刹那たりとも放たぬ（変化しない）主体であるならば、それに住す（留まる）ことが自性として有ることになるが、老死無くして住す（留まる）如何なる事物があろうか。（それは）無い。

ここで、継続と刹那の何れにおいても、自らが成立した時点より第二時目（第二刹那目）に留まることは、世俗としても無いので、無常の定義として説かれた「刹那滅」とは、「自らが成立した時点より第二時目（第二刹那目）に居らず」であるが、「僅かな時間より居らず」は「刹那滅」の意味ではない。それ故に、一年が終わるには十二ヶ月が終わらなければならず、そのもとでその年は留まらないので、一切の継続も自らが成立した時点より第二時目（第二刹那目）に居らぬ刹那滅である。例えば、音声に特定した「無常」は、「壺」については行かないけれども、無常は音声と壺の二つに当てはまるように、前時に有る壺は後時には無いけれども、壺が前後二つの時に住す（留まる）ことも、矛盾しない。

然れば、それに似た「住」と一切の事物は、自らの時に住す（留まる）ことと、土地に人が住むような「住」は世俗名称として有るので、自性として有ることが否定対象である。「住」が自性として有るならば、全ての時点で以前に視られる如く留まらなければならないので、「老」と「壊」の働きは矛盾するが、単に住す（留まる）のみとは（「老」と「壊」の働きは）矛盾しない。

第三項 [他の「住させるもの」の有無を分析して否定する]

他にも、「住」が自性として有るならば、住させる（留まらせる）ものは二種を超えることはないが、それも、「住」を他の「住させるもの」が留まらせることは正しくない。斯くも他の「生」が生じさせるのではないと示された如く、ここでも当てはめて、「もし、他の「住」が、それを住させるならば、無限となるだろう。」⁶⁹とする。「『住』を留まらせることは、自らが留まらせることも正しくない」とも、斯くも「生」は、自らが生じさせるのではないが如くに当てはめて、「住していないこの住が、自らの我性を如何様に住させようか。もし、住したものが、住させるならば、住したものに、何が住させられるものとして有ろうか。」⁷⁰とする。

『三昧王経』よりも、

「これらの法（現象）は住さず（留まらず）、これらに『住』は有るのではない。『住』の無いものは、『住す』という言葉によって述べられても、自らの本質として見出されるものではない。世間の守護者は『住』や、『生』を示されたのではなく、然ればそのような世間の守護者を、認めて禅定を知り

⁶⁹ 「もし、…だろう。」：『根本中論』第7章 19偈前2行を変換する。

⁷⁰ 「住して…有ろうか。」：『根本中論』第7章 13偈を変換する。

たまえ。」

と、「住」と「生」が自性として無いと勝者が教示されたと認識して、禪定を知りたまえと示された。

『般若集経』よりも、

「色に住さず、受に住さず、想に住さず思惟に住さぬけれど、如何なる識にも住さず法性に留まるもの、この者は最高の般若波羅蜜を行ずるのである。常と無常、楽と苦、美と不美、我と無我と真如とその如く空。得果と阿羅漢地に住さず、独覺地とその如く仏地に住さぬ。斯くも導引者は無為の界に住さず、その如く有為にも住さぬ無住の行である。

そのように菩薩は住に不住に留まる。不住の住である。これを勝者が『住である』と説かれた。」

と説かれた。

第三項 [壊が本性として成立したことを否定する] に三項目がある。[「滅」を分析して否定する方法]、[その過失が自派には不等である理由]、[「壊」を無因とする主張を否定する] である。

第一項 [滅を分析して否定する方法]

もし、『生』と『住』は、本性として有る。(何故ならば) それらと同時 (一緒) に働く法 (現象) である『壊』が有る故である。」 といえよ。

これを否定するに当たり五項目がある。[三時制を考察して否定する]、[住である・ないと考察して否定する]、[その時点・他時点を考察して否定する]、[事物の有無を考察して否定する]、[他である「壊すもの」の有無を考察して否定する] である。

第一項 [三時制を考察して否定する]

もし、自らの本質として成立した無常であるものが有るならば、三種を超えることは無いが、それも、滅した事物は滅すとならない。(何故ならば) 過去と現在の二つは相反する故である。「壊れた (既壊)」を事物であると承認する説においては、壺のような事物が滅したことにおいて、滅されるその事物は「滅」が無い理由として、現在形の壺が滅す行為と、壺が壊れた (壺が過去のものとなった) 過去形の二つに背反を挙げるのである。

「滅していない」一滅す行為が生じていない未来にも、滅すとならない。(何故ならば) 「滅」と離れる故である。

「滅しつつある」もその如く、そうではない一本性として滅すとならない。(何故ならば) 前述の二つ以外の「滅しつつある」は自性として無い故と、「滅しつつ

ある」に「滅」が自性として有るならば、滅す行為が二つとなり、そう見れば滅すものも二つとなる故である。

「滅」において、「これに滅す」という行為対象と、「これが滅す」という行為するものの二つが有り、それは「住」においても知りたまえ。

他にも、以前に本性としての「生」を否定したので、本性として生じていない何が、本性として滅すとなろうか。(そう)ならない。

第二項 [住である・ないと考察して否定する]

他にも、「滅」が本性として有るならば二種を超えることは無いが、それも先ず、住す(留まる)事物に「滅」が自らの自性として有ることは合理とはならない。(何故ならば)その滅す行為と住す(留まる)行為の二つが一つの拠所に介入することは相反する故である。自らの時制(現在)に住さない事物にも、滅す行為が入ることは合理とはならない。(何故ならば)それは存在するのでもない故である。

第三項 [その時点・他時点を考察して否定する] に二項目がある。[本義] と [反論を斥ける] である。

第一項 [本義]

他にも、もし「滅」が自性として有るならば、二種の時点によって滅すより他ない。しかしそれも、乳の時点によって、乳の時点そのものがまさしく滅すとはならない。(何故ならば)自らの我性に働きかけることは矛盾する故である。

乳の時点より他である酪の時点によって、酪の時点より別となる乳の時点も、まさしく滅すとはならない。(何故ならば)壊される対象と壊すものの二つが、同一時に無い故である。

第二項 [反論を斥ける]

もしまた、「まさしくその一時点によって、まさしく同時点は滅さず、他の一時点(の時点)を滅すとしなくとも、乳の時点においては『滅』が有るので、『生』も有ることになる。」といえは。

前述の論法によって一切諸法(現象)の「本性としての生」は合理とならないと説かれた時、「一切諸法(現象)の『本性としての滅』も合理とはならず、」と、殊更はつきりと説かれたのではないか。

『ブッダパーリタ』が、

「『滅』は有る。(何故ならば) 前述で承認した故である。(何故ならば) 前述において『滅しつつある事物において〈生〉は不合理である。』と言ったことで、滅しつつある因より起こった『生』に対して否定を為した故である。」

という主張の返答として、この著述を述べる。

第四項 [事物の有無を考察して否定する]

他にも、「滅」が自性として有るならば、有る事物・無い事物の二種を超えることは無いが、それも先ず、有る事物において本性としての「滅」は合理とはならない。(何故ならば) 壺などの事物と、それが壊れた無事物の二つがまさしく同一であれば、道理が無い故である。ここで「壊れた」とは事物に依拠した法(現象)である故に、「滅」が自らの本質として有るならば、壺が壊れた時であろうとも、壺にそれは依拠しなければならない。

または、互いに反する光と闇の如く、有る事物でもあり、無い事物でもあるものは不合理である。

無となった事物においても「滅」は合理とはならない。(何故ならば) 有るのではない故に、如何様に(合理となろうか) 一例えば双頭が無い者に双頭を断つことは無いが如くである。双頭は無いとよく知られているので、直接「無い」と言わなくとも十分な説明となる故に、「無い」とは揭示していない。

第五項 [他である「壊すもの」の有無を考察して否定する]

他にも、「滅」が諸事物を滅させるならば、滅させるものは自他の二つを超えることは無いが、それも「滅」が自らの我性によって滅させることは有るのではない。(何故ならば) 「生」は自らが生じさせるのではないが如く、これにおいても等しい故であり、「滅していないこの滅が、自らの我性を如何様に滅させようか。もし、滅したものが、滅させるならば、滅したものに、何が滅せられるものとして有ろうか。」⁷¹と、言葉を入れ替える。

「滅」は、自らより他の「滅」が滅させるのでもない。(何故ならば) 「生」は自らより別の「生」が生じさせないが如くである故に、「もし、他の『壊』が、それを壊すならば、無限となるだろう。もし、『壊』無く壊れるならば、一切がその如く壊れるとなるだろう。」⁷²と変える。

そのように考察し分析したならば、「生」と「住」と「壊」が自らの自性として有ることは如何様にも不合理である。不合理であれば、有為の定義として、自性として有るとも如何様になろうか。

第二項 [その過失が自派には不等である(自派に当てはまらない)理由]

『もしそのような分析方法で尽く分析したならば、君の説においても〈壊〉は正しくない。然れば、両派において過失となるものなので、それによって一方を弁駁

⁷¹ 「滅して…あろうか。」:『根本中論』第7章13偈の言葉を変換する。

⁷² 「もし…だろう。」:『根本中論』第7章19偈の言葉を変換する。

すべきではない。』と思えば、この返答として中観派が、「世間の世俗名称を承認する故に、対論者に置かれた過失は、自派には不等である（当てはまらない）」と説かれた。

世間人の名称の付け方は、(本来は) 諸事物は無本性であるが、まさしくそれも、事物を実在すると執する幼子達の「世俗名称の道」を行くのである。

行き方は、『〈壊〉という単に名付けられただけではない、その名付けられたものが、過去未来等の何処に有るか』と思い探して、見出した意味に「壊」であると置くそのような方法によって、考察されず探求されずに成立した意味に、「壊」という名称を付けるのである。

それも、世間の諸事物は幻等の如く、そのみとして成立した・成立していないと分析する道理や、正理においての理由と離れ、愚痴の眼障によって知恵の目が汚れた世間に対して成立したので、互いに相互関係して成立したことだけは、幼子達が承認する。

それ故に、生じさせられるものが有るならば、生じさせるものが有るならば、生じさせられるものが有る。滅すことが有れば、滅されるもの一滅すだろうものと、滅されるもの一滅すだろうものが有れば、滅すことが有る。その如く中観派によっても承認されるが、分析して見出される意味に「壊」等を置くのではない。

要約すれば、諸事物を前述のように分析したならば、「生」「壊」「住」の何ものも見出せないことは自派においても勿論等しいけれども、それによって、自派が承認した「生」「壊」等を排斥していない理由は、自派は「生」「壊」等を前述のように分析に耐えうるものとも主張しないが、それを承認したならば分析に耐えうるも主張しなければならぬ「自らの自性として有る」とも主張しない故である。然れば、「分析に耐えうる」と、「それが行渡るもの」の二つの何れも承認していない者に対して、「正理によって分析して、見出していない」が如何様に批判となろうか。(何故ならば) 単なる「生」「壊」と「住」が有ることにおいて、正理が(それらを) 見出す必要はない故である。

君は、「生」「壊」等を分析に耐えうるも主張し、それが行渡るものも承認するので、前述のように分析した時に見出していなければ(自身の主張を) 棄損するのである。(何故ならば) それらが承認されたように有るならば、それらの正理によって見出されなければならないにも拘らず、見出されていない故である。

『頤句論』より、対論者を否定した過失が自らに当てはまらない理由として、「分析に耐えうる」を承認しないことと、「分析していない」は世間で名付けるように承認することを挙げるので、返答の仕方はそのようにする。しかし、分析をする正理が「生」「壊」「住」の一切を否定したと捉えて、それから「承認を提示したならば、対論者に挙げた一切の過失が(自らに) 等しく当てはまる」と見て、「自説

は無い。」と言うことはするな。

これは全章において知らなければならず、それも、どれ程のものを否定する・否定しないかという境界を知ることと、「正理による分析に耐え得ない」と「正理が棄損する（排斥する）」の二つをそれぞれ分けることに掛かっている。

第三項 [壊を無因とする主張を否定する] に二項目がある。[『頤句論』からの提起]、[『六十頌如理論註』からの提起] である。

第一項 [『頤句論』からの提起]

ここで註釈より、

「『壊』は無因であると承認して、有為は刹那滅であると言う者⁷³のようであれば、因が無いので、『壊』は無い故に、刹那滅や『壊』と離れた諸事物が、有為として如何様に成立しようか。それ故に、その一切は不可となるだろう。」

74

と否定した。

そこで、「壊」は無因であると言う者達は、自らが成立した時点より第二時目（一刹那後）に留まらない「壊」とは、その事物の因そのものより生じるので、その因より他の、後に起こった因は無いと主張するが、第二刹那目に「既壊（壊れた）」は無事物であるので、全く因が無いと言う。それ故に、「既壊」は無因であるという者へ対し、「諸事物は刹那で壊れることが無いので有為として成立しない」と、「諸々の有為を刹那滅（無常）⁷⁵であると言うことは不合理である」と示すこれが、如何様に正理となろうかと思えば。

ここで「壊れた（既壊）」と「壊れていない」の二つは、因が生じさせる・生じさせないにおいては等しいと、後述で説かれたので、第二刹那目に「留まっていない」において因が無ければ、第二刹那目に「留まらない」においても無因でなければならないので、刹那滅が無くなる。しかしそう見れば有為としても成立せず、有為が刹那滅であると言うことも不合理である。

それは正理によって否定するものであるが、経証による否定は、

73 「『壊』…言う者：経量部から中観自流論証派まで。ここでの『壊』は、『既壊（壊れた）』の意味である。すでに壊れたものは変化することが無いので恒常であり、変化する原因が無いとする。しかし有為は変化し、刹那毎に滅していくので刹那滅であるという。後述の『壊』は、刹那毎に壊れていく無常。

74 「『壊』は…だろう。」：『頤句論』より「『壊』はまさしく無因であると承認して、諸々の有為はまさしく刹那滅であると言う者のようであれば、虚空の花のように因が無いので、『壊』は無い故に、刹那滅そのものや『壊』と離れた諸事物が、有為そのものとしても成立すると、何処でなろうか。それ故に、その一切はまさしく不可となるだろう。」

75 刹那滅（無常）：「刹那滅」は「無常」の定義。

「生の縁によって老死」⁷⁶

というものや、有為の諸々の定義は行蘊⁷⁷の中に収められると説かれたが、「教示者が『壊』は因を持つものであるとはっきりと説かれたのではないのか？」というものである。「死」とはその有情が壊れたのであるが、それ（壊）は「生」の縁によって生じると説かれたので、「壊れた（既壊）」は因によって生じさせられると成立した。

定義である「生」「住」「壊」「老」の四つを行蘊であると説かれたことを、青に例えれば、その生じる働き等の四つの働きを具えるので、青を有為であると定義するが、行為者である青そのものが自らの働きであることは矛盾するので、四つの働きは色蘊⁷⁸ではない。しかし受（蘊）⁷⁹や想（蘊）⁸⁰や識（蘊）⁸¹や相応行⁸²でもないので、心不相応行⁸³である。しかしながら、青は以前に無く新しく生じることと、自らの時間において住す（留まる）ことと、自らの時間より第二時目（一刹那後）に居らぬ「壊」と、以前より他へと変化する「老」でもあるので、青の「生」等の一切が不相応行であると説くのではない⁸⁴。青の壊れる働きにおいては、自らの第二時目（一刹那後）に「壊れた」も有るが、それが不相応行であれば、自らの因縁によって行われなければならないので、「壊れた（既壊）」は有因であると成立した。

青の「壊れる（壊）」の働きであることから「壊れた（既壊）」を設置しなければならない理由とは、青が自らの（存在する）時点で壊れていない（滅していない）ことと、第二時目（一刹那後）に壊れた（滅した）ことの二つは、事物である・ないにおいては等しいと示すので、そう見れば、「その『壊れた』」も、「その無常」になる故である。

有為の定義であると説かれた意味は、それらの働きを具えるので有為であると知らせる象徴であることのみを御考えになられたが、「腹が丸い」が壺の定義であるような置き方ではない。（何故ならば）「無常」に「刹那滅」という定義が無い背理

76 「生の…老死」：『稻稗経』より。

77 行蘊：五蘊の一つ。[序論] 脚注 88 参照。

78 色蘊：五蘊の一つ。形あるもの。[序論] 脚注 88 参照。

79 受（蘊）五蘊の一つ。感受作用。[序論] 脚注 88 参照。

80 想（蘊）五蘊の一つ。識別作用。[序論] 脚注 88 参照。

81 識（蘊）五蘊の一つ。主体的な部分の知覚。[序論] 脚注 88 参照。

82 相応行：「相応」とは、識に相応していること。知覚的な「行い」で、一時的な心理作用を表す。

83 心不相応行：有為（無常）のうち、色形でなく、知覚でもないもの。心（識）に相応しない働き。「生じる」・「滅す」・無常・時間・方向・プトガラ等が含まれる。

84 青は以前に…ではない。：「生」「住」「壊」は心不相応行であるが、例えばその主体となる色形である青も「青の生」「青の住」「青の滅」の働きを為すので、青の「生」等が全て心不相応行であるわけではない。色形も有るということ。

となる故である。⁸⁵

「生の縁によって老死」

と説かれた正理によって、第二瞬目に壊れたそれは、第一瞬目に生じたのみに相対したが、他に相対した必要はないので、諸事物が第二瞬目に留まらない、刹那で壊れることも論証し易い。然ればこの方向に、その一切が上手く留まることになる。

もし、『〈芽が壊れた（既壊）〉は無事物であるが、それに因が何をしようか。然れば、それには因が無い。』と思えば。

ならば芽も有であるが、それに対して因による如何なる必要性が有ろうか。既に生じたものは、再度生じさせられるものとして無い。これは、「〈芽が壊れた〉に対して因が何もすることができなければ、〈未壊（壊れていない）〉芽は因が作用する必要はない」と等しく当てはめたのである。ここで、『未壊』は既に成立したので、今更原因が作用する必要は無いけれども、成立そのものは因が為したことなので、因は有る。」と言うことが、勿論主要な返答ではあるけれども、それによって展開されないことは（後述で）示すことになる。

他にも、以前に種子の時点では無いけれど後に有るので、芽の「生」は因と共にあるが如く、芽の「既壊（壊れた）」も以前に芽の時点では無いけれど後に有る故に、因は有る。

「何であろうとも、壊れた（既壊の）芽に対して、因が何をしようか。」とは正理ではない。我々も、それに対して、因が今更他の何かをすることは主張しないが、芽が壊れた（滅した）こと自体を因が為すのである。

「そう見れば、それは事物となる。」といえ、肯定するのであり、それは自らの本質に相応して事物であるが、芽に相対して事物として無い。

他にも『十地経』より、

「死も、二つの行為に近しく留まるのであり、行を壊すこともし、完全な無知が途切れぬ因をも与える。」

と説かれたので、「既壊」は働きを為すことができるので、原因と共にある。

これらの折に『顕句論』で「壊」と説かれたことは、自らが「(既に) 壊れた」ことも「壊」であるという承認に従って記されたが、対論者は「既壊」と「壊」は相反すると主張するので、ここでは「既壊」について説かれた。⁸⁶

⁸⁵ 有為の…である。：「壊」等は有為であると表す象徴として「定義」といわれ、定義と被定義項の関係を持つ「定義」ではない。後者の定義として考えると、「壊」は「無常」と同義であるので、「無常」も有為の定義となる。本性として有る定義は被定義項にはなり得ないので、「無常」は被定義項にはならず、一般に無常の定義とされる「刹那滅」が、無常の定義にならない背理となる。

⁸⁶ これらの…説かれた。：『顕句論』では全て「壊（'jig pa 現在形）」と記されているが、『正理の海』では「壊（'jig pa 現在形）」と「既壊（Zhig pa 過去形）」に分けて記されている。「未壊（ma zhig pa 過去形否定）」は「壊れていない」の意味で、未来に滅すものが未だ滅していない状態を示す。※次頁脚注に続く

芽（についての考察）によって、他の事物の「既壊」についても知りたまえ。

第二項 [『六十頌如理論註』からの提起]

そこで、第一瞬目に有るものが第二瞬目に壊れた原因は既に述べたが、それとは別の「継続の既壊（壊れた）の原因」とは、『六十頌如理論註』より、「バターと灯心が尽きたことが、灯明が消えた因である」と説かれたようなもの等である。

ここで、対論者が「バターと灯心が尽きたことは、灯明が消えた因ではない。しかし、バターと灯心が尽きたことは、最後の瞬間の灯明が未来のその類似種を生じさせる縁が揃っていないことであり、『未来』も生じる縁が揃っていないので、生じていない。」と言うことに対し、「そう見るならば、揃っていない縁でなければそれは必ず生じるので、揃っていない縁は未来が生じない因であると承認したが、それ故に、住す（留まる）因が尽きたので、『果が留まることが尽きた』と承認したことになる。」と説かれた。

「生じるだろう芽」という現在時に生じていない「未来」の因も、以前に有る縁が尽きて揃っていないことであるとして、「芽が壊れた（滅した）」を事物として設けるにあたり、未来についてもこれに類似して承認しなければならない。

「バターと灯心が尽きたことは、原因として適さない」と反論した返答として、「それらが尽きていない有も、因として適さない。」と等しく応用して、「種子は、存在する時点のみにおいて芽の因であると了解されない。」等と説かれた意味は前述した。

そして、芽等のこれらの因果は、世間人が見るように設けられなければならないが、世間においては「水が無いので私の米（の収穫）が減った。」「食べ物が尽きたので、私の子は死んだ。」と、以前のものが無いので後のものを失ったと言う。それも、食べ物や水が尽きていないことを子の生存や良い収穫の因であるとするが如く、それらが尽きたことも、それらが尽きた因として置く故に、尽きたのではない「それらの無」とは異なり、それによって果の方も知りたまえ。

これは後に、

「事物と無事物は有為である。」⁸⁷

というものと、『六十頌如理論』よりも、

「まさしく因が尽きたことより、寂静は、『尽きた』と認め、」⁸⁸

と説かれた意味であるが、『四百論』よりも、

「果によって、因が壊された。然れば、無は生じることは無い。」⁸⁹

対論者は、「既壊」は無事物。「壊」は事物であると主張する。

⁸⁷ 「事物と…である。」：『根本中論』第25章13偈。

⁸⁸ 「まさしく…認め、」：『六十頌如理論』第21偈前2行。「まさしく因が尽きたことより、寂静は、『尽きた』と了解し、（パツァブ訳）」

⁸⁹ 「果に…無い。」：『四百論』第15章2偈。

と、滅した因は生じつつある果が為したと説かれたので、聖者（龍樹）師弟の承認である。「芽が壊れた」という過去を事物であると承認する要によって、芽の未来もそれと似て、「然れば無は生じることは無い。」の意味でもある。

過去未来のこの設け方は、自らの本質として成立したものには不合理であるけれども、その本性を世俗としても承認しない派においては非常に合理であると『四百論註』において説かれているが、本派において非常に重要であるにもかかわらず余り知られていないので、詳細に説かれた。

第二項 [個別の定義を否定する]

もし、「有為の総体一般の定義である『生』『壊』『住』を否定はしたけれども、個別の定義である『硬』⁹⁰や『喉肉』⁹¹等を具える有為は本性として有る。」といえ、このように、「生」や「住」や「壊」は本性として成立していない故に、有為は本性として無い。それ故に、その個別の定義が本性として成立したことはない。

第二項 [それによって、無為が本性として成立することも否定したと示す]

もし、「有為は本性として有る。（何故ならば）その不一致の方向である無為が有る故である。」といえ、

有為は前述したように自らの自性として良く成立していないので、無為である択滅⁹²や非択滅⁹³や虚空⁹⁴や真如の四つ⁹⁵が、如何様に自性として有ることが成立しようか。（それは）成立しない。」と、明らかに示した。

ここで論書より、実在する有為を詳細に否定したので、「無為が実在として如何様に成立しようか」と説かれた御真意は、無為は実在であると主張するとしても、量（正しい認識）の了解対象であると主張しなければならないが、そう見れば「先ず、了解した対象を了解せず、」⁹⁶等の正理と、得られる対象であると主張しても「先ず、得たものを得ず、」⁹⁷等や、これに似た拠所に留まると主張しても「先ず、留ま

90 『硬』：地の定義の一部。

91 『喉肉』：黄牛の定義の一部。

92 択滅^{ちやくめつ}：智慧を修習したことによって、煩惱等捨て去るべきものが滅すこと。

93 非択滅^{ひちやくめつ}：択滅のように捨て去るべきものが無くなったのではないが、条件が揃わないことによって生じなくなること。

94 虚空：可触を否定しただけの絶対的否定。

95 無為…四つ：上記の四つのうち、択滅・非択滅・虚空の三つのみを無為であるとするのは毘婆沙部であり、『根本中論』の主な対論者でもある。真如（無我）は経量部以上が無為であるとするが、中観帰謬論証派以外は自性として有ると承認する。

96 「先ず…了解せず。」：『根本中論』第2章1偈の応用か？

「先ず、過ぎた道を行かず、過ぎぬ道をも行くのではない。過ぎたと過ぎぬ道以外に、歩む道を知ることはない。」（『根本中論』第2章1偈パツァブ訳）

97 「先ず…得ず、」：脚注96参照。

った所に留まらず、⁹⁸等によって否定する。

その如く、得させるものである因を主張しても、「蘊を考察する（第4章）」において説いた如く否定するが、またそれらにおいて性相（定義）・名相（被定義項）は主張しなければならないが、そう見れば「界を考察する（第五章）」において説かれた如く否定する。それによって象徴し、他の前章での説明で提示される正理でも、読み方を変えて否定する。

その正理によって、「無為は得られる対象である」等として実体視する主張を否定しなければ、「真実である有為」も否定できないことは、一切の様相において等しい。

然れば、聖者（龍樹）のそれぞれの章の正理を良く知っても、それに似た一切の誤った考察が退くので、「有為は実在ではないけれども、無為は真実として成立する。」ということは、正理を知らぬもののお話である。

第三項 [そのように否定したことにおいて、経証との矛盾を排斥する]

もし『生壊住が自性として成立していなくとも、有為が生じることも顕かである。』等と説かれたことは、如何様に認識されるのか」といえば。

夢の斯くある如く、幻の斯くある如く、ガンダルヴァ（尋香）の都の斯くある如く、その如く「生」、その如く「住」、その如く「壊」を説かれたが、自らの本質として成立した「生」等を説かれたのではない。幻等に映るような本性は無いけれども、それらは音声（言葉）としての世俗名称の道程となる如く、「生」等も本性として有るのではないけれども、世間でただ公認されるのみの面から示された。

要約すれば、自らの本質として「生」「壊」等は成立していないけれども、そう映る幻のようなものにそれらを設けるものであるので、それらが説かれた経証と矛盾しない。「生」「壊」等の置所が全く現れていなければ、経証と矛盾するのである。

『〈生〉等は現前の心の認識対象である（ので、真実として有る。）』と、『それらにおいて行為者が有る（ので、真実として有る。）』と、『多くの有情によって共通に認識される対象であるので、真実として有る。』という思いを斥ける為に、順次に夢等の三例が説かれたと、『般若灯論』より説かれた。

第二項 [了義の教証と合わせる]

そのように「生」「住」「壊」が自性として成立していないと正理によって確定したまきしくそれは、了義の教証をも具えると示す為と、『色形に〈生〉は無い。』や、『色形に住するな。』や、『色形は壊れない。』という類によって善説で説かれた一切は、本章での正理を活用して説明したまえ。」と示す為に、了義の教証と合わせた一部のみを語れば、『三昧王経』より、

⁹⁸ 「先ず…留まらず、」：同上。

「皮と筋で肉と骨を集めたこれを、『我が妻だ』と思う想（識別作用）が生じさせられて、蒙昧な幼子達は欲望を生じさせ、幻の如く女を知ることはない。斯くも、若い娘の夢の中で、若者が現れ、死んだことをその娘が見て、現れれば喜び、死んで悲しむように、一切諸法（現象）をその如く知りたまえ。斯くもガンダルヴァ（尋香）の都や逃げ水や、幻の如く、夢が斯くあるに似て、一切諸法（現象）はその如く知られるべきであり、様相を修習することは自性が欠如している。」

や、

「全ての有為無為を離れており、仙は、それらに対して分別（概念作用）が無い。全ての衆生に対して無為を得たので、諸見解より奴隷となることから全く離れている。これに似た諸法（現象）を知る者は、常に執さず、迷わず、蒙昧とならず、その心は本性に等引する⁹⁹。それは力有り、効力を具える三昧である。」

と説かれた。

第三項 [意味を要約して章の名を示す]

「生」「住」「壊」を世俗名称の効力に従って有ると設けたのみでなく、自らの自性として存在すると認識したように有るならば、その三の何れも設けられるものとして無いと正理によって決定した如く確信したまえ。それから、世俗名称の効力に従って設けたのみにおいてそれらが非常に合理であることと、一切の有為は自性としての存在が欠如していようとも、それやその本質として映ることは、幻や夢が斯くある如く現れると学ばれるだろう。

「生住壊を考察する」という三十四偈の我性である、第七章の解説である。

DECHEN 訳

⁹⁹ その心……等引する。：その心は空性を直覚する瞑想に留まる。