

プラジュニャーカラグプタの苦諦論(1)

——*Pramāṇavārttikālaṅkāra ad Pramāṇavārttika* II 146cd-149 和訳研究——

護 山 真 也

キーワード：ダルマキールティ、プラジュニャーカラグプタ、四諦、苦諦、反復経験

はじめに

ブッダが鹿野園で五人の比丘たちを相手に語った最初の説法では、中道・八正道・四諦の教えが示されたとされている。四諦とは苦 (*duḥkha*)・集 (*samudaya*)・滅 (*nirodha*)・道 (*mārga*) であり、それぞれ苦しみの真理、苦しみの原因の真理、苦しみの止滅の真理、苦しみの止滅へといたる実践の真理を意味する。この四諦の教説は、仏道実践の指針として後代の仏教徒たちが尊重してきた考えであり、とりわけ説一切有部の修道論の根幹を形成することはよく知られている。大乘仏教では、空観や唯識観という新たな実践の方法が説かれたことで、仏道修行における四諦の観察・瞑想の位置づけは様変わりしていくわけだが、四諦の教説が全面的に否定されたというわけではない¹。そのことは、7世紀以降のインド仏教に大きな影響を残したダルマキールティの『認識論評釈』(*Pramāṇavārttika*)「プラマーナの確立」(*Pramāṇasiddhi*) 章後半部で、四諦十六行相が独自の観点から詳論されていることから窺うことができる。

大乘仏教瑜伽行派の論師であるダルマキールティがなぜ四諦をブッダの教説の中核にあるものと見なしたのか。その点は今だ解決されない謎である。近年に梵文原典が発見された仏教概説書『三理趣の灯火』(*Nayatrayapradīpa*) (加納・李 2020) では、声聞における真実としての四諦を理論的に裏付けた典拠として『認識論評釈』の名前が挙げられ、不二智を真実と仰ぐ大乘との対立が描かれている。勿論、ダルマキールティ自身は声聞の立場ではなく、あくまでも大乘こそを自らの立場と認めたはずであるが、後代の仏教徒たちの見立ては必ずしもその通りではなかったということであろう。

では、ダルマキールティの著作に注釈を施した者たちのあいだでは、この点はどのように考えられたのだろうか。とりわけ気になるのは、その注釈のなかで幾度か不二智に言及するプラジュニャーカラグプタの注釈態度である。「プラマーナの確立」章に対する彼の注釈には、他の箇所でもそうであるように、随所に彼自身の独自の議論が挿入される。それらの議論を丹念に繙いてゆけば、仏教認識論の伝統における四諦の教説の意義もおのずと明らかになるであろう。また、ダルマキールティがなぜ四諦の教説に注目したのか、という難問にも何らかの答えが与えられるはずである。本稿で示す『認識論評釈莊嚴』(*Pramāṇavārttikālaṅkāra*)「苦諦」節の訳注研究は、そのための基礎研究の一部である。なお、翻訳に

¹ Cf. 古坂 (2005), 秋本 (2008)

対応するテキスト校訂の方は、雑誌『プラジュニャーカラグプタ研究』に投稿予定である。

『認識論評釈』第二章における四諦論の位置づけ

ダルマキールティは『認識論評釈』第二章で、ブッダこそが私たちが輪廻からの解脱へと導く「正しい認識手段」と呼ばれるべき存在であることを証明するために、ディグナーガが『認識論集成』（*Pramāṇasamuccaya*）の冒頭に掲げた帰敬偈を解釈する。その帰敬偈では、〈衆生の利益を望む者〉（*jagaddhitaiṣin*）・〈教師〉（*śāstr*）・〈善逝〉（*sugata*）・〈救済者〉（*tāyin*）の四つの徳号と並べて〈正しい認識手段のごとき者〉（*pramāṇabhūta*）の徳号が挙げられるが²、ダルマキールティはこの五つの連関を二重に解釈する案を提示した。

[A] 順観（*anuloma*）：衆生の利益を望む者→教師→善逝→救済者 [= *pramāṇabhūta*]

[B] 逆観（*pratiloma*）：救済者→善逝→教師→衆生の利益を望む者〔→四つを具えるから *pramāṇabhūta*〕

輪廻の苦から逃れるための道を探し求める人にとって、様々な宗教的指導者たちのうち誰の教えに随順すべきか、ということは大きな問題である。ブッダ在世中には伝統的なバラモン教の指導者の他にも、ジャイナ教のマハーヴィーラや唯物論・宿命論などを説く自由思想家たちがいたと伝えられる。ダルマキールティの時代にも、様々な宗教が乱立しそれぞれの権威を主張しあう風潮があったものと推測される。その時代にあつて、彼はブッダこそが信頼に足る指導者であることを示すために、次のことを述べた³。

《無知な教師たちの教えに従えば〔目指す目的に対する〕欺きがあるのではないか、と疑う人々は、誰か知恵ある者を探し求める。その人が説いた〔道〕を実践するために。》
(PV II 30)

《それゆえ、その人がもつ知識、〔とりわけ〕実践すべき事柄に関する知識が吟味されなければならぬ。その人に〔全世界の〕虫の数の知識があったところで、〔解脱を求める〕私たちにそれが何の役に立つだろうか。》(PV II 31)

《取捨すべき真実を〔そのための〕方策とともに説き示す者が〈正しい認識手段〉〔と呼ばれるべき存在〕と認められる。〔それ以外の〕あらゆる事柄を説き示す者はそうでは

² 五つの徳号の関係については種々の研究があるが、代表的なものとして Inami & Tillemans (1986), Franco (1997: Chap. 1) がある。また、ディグナーガにおける *pramāṇabhūta* の語意に関しては、小野 (2013) (2020) を参照。

³ PV II 30-32: *jñānavān mṛgyate kaścit taduktapratipattaye / ajñopadeśakaraṇe vipralambhanaśankibhiḥ //30// tasmād anuṣṭheyagataṃ jñānam asya vicāryatām / kīṭasankhyāparijñānam tasya naḥ kvopayujyate //31// heyopadeyatattvasya sābhypāyasya vedakaḥ / yaḥ pramāṇam asāv iṣṭo na tu sarvasya vedakaḥ //32// Cf. Moriyama 2014: 251-256.*

ない。》(PV II 32)

こうしてダルマキールティは、並み居る宗教指導者たちのなかからブッダこそが真に〈正しい認識手段〉と呼ばれるべき存在であることを、彼の教えの〈実践可能性〉、そして〈四諦の教え〉から結論づけたのである。

では、ブッダの教えが実践可能なものであることはいかにして正当化されるのか。そのことを示すのが順観の道であり、ここでは、ブッダ自身がいかにして衆生への悲心をおこし、苦を減するための種々の方策を自ら繰り返し実践し、無我見にまさる実践の道がないことを確信して、善逝となり、自らが体得した道を嘘偽りなく人々に語る存在となったのか、——そのプロセスが詳細に論じられる。ブッダその人が自ら体得した道だからこそ、ブッダの教えに〈欺き〉(visamvāda)はない。これが順観のプロセスである⁴。

一方、それではなぜブッダのみが正しい認識手段と呼ばれるべき存在なのか、他の教師たちから彼を分ける基準はどこにあるのか、と疑問をもつ者に対しては、ブッダだけが説き示した固有の教えがその根拠になることが示される。それが逆観のプロセスである。他の教師たちには知られることのなかった未知の事柄(ajñātārtha)を明らかにすることを根拠にして、その背景としてブッダに固有の知識・利他的な努力・慈悲といったものが想定される。そして、それらの属性を兼ね備えた存在として、ブッダは〈正しい認識手段〉と呼ばれるに相応しいことが論証される、という議論の運びである。

これから見ていく四諦の議論は、この逆観のプロセスで示されるものであり、それは〈救済者〉という徳号が意味する二つの意味、〈自らが体得した道を説くこと〉〈四諦を明らかにすること〉のうちの後者に関連している。

プラジュニャーカラグプタの注釈の価値

ダルマキールティの『認識論評釈』第二章に対しては、直弟子デーヴェンドラブッディ(Devendrabuddhi)の注釈、プラジュニャーカラグプタの注釈、ラヴィグプタ(Ravigupta)の注釈、そしてマノーラタナンディン(Manorathanandin)の注釈が存在する。このうち、デーヴェンドラブッディの注釈は、語釈の他にも、推論式による議論の要約などをふくみ、『認識論評釈』読解の手引きとして有益なものである。ただし、チベット語訳しか現存しないため、その正確な内容は完全には分からない。それに対して、マノーラタナンディンの注釈は、サンスクリット語原典が存在しており、かつ、コンパクトに『認識論評釈』の語句や内容を注釈してくれているため、参照しやすいテキストと言えよう。

これらに対してプラジュニャーカラグプタの注釈は、『認識論評釈』の表面上には見えてこないダルマキールティの真意——多くの場合、ダルマキールティ自身すらおそらくは意図していなかった含意もふくめ——を探究し、それに関連する独自の考察に多くの紙幅を費やしている⁵。

⁴ Cf. Moriyama 2014:11-17. なお、PV II 34のkaruṇāについては、近年、新井(2001: Chap. 4)の研究成果がある。

⁵ プラジュニャーカラグプタの思想とPVAおよび関連資料、近年の研究史については稲見2021に詳しい。

ダルマキールティが活躍した時代とプラジュニャーカラグプタが活躍した時代との間には約一世紀の開きがある。プラジュニャーカラグプタが活躍した八世紀は、片方ではダルモッタラ (Dharmottara) が登場して、ダルマキールティの思想にインスパイアされた独自の哲学的考察を展開していた時期でもある。他方、その時代はまた、中観派のシャントラクシタ (Śāntarakṣita)・カマラシーラ (Kamalaśīla) 師弟により仏教哲学の総合化の試みが続いていた時期でもある。インド仏教思想の爛熟期とでも言うべき時代にあつて、プラジュニャーカラグプタもまた彼自身の思想を注釈書のなかに織り込むことで、ダルマキールティ以降の仏教認識論の展開に大きな役目を果たすことになった。

ラヴィグプタの注釈は、プラジュニャーカラグプタの注釈をベースにしなが、彼が独自の考察を述べた箇所をできるだけ捨象して、あくまでも『認識論評釈』の〈注釈書〉としての側面を強調する形で記されたテキストである。したがって、この注釈は『認識論評釈』の注釈書としての価値のみならず、プラジュニャーカラグプタの注釈書の原型を確定するための貴重な証拠 (witness) としての価値を有する。

なお、プラジュニャーカラグプタの注釈には、ジャヤンタとヤマーリによる復注が残されている。両者はこれまでチベット語訳のみで存在していたが、近年、ヤマーリ注のサンسكريット語写本が発見され、ライプチヒ大学のエリ・フランコ (Eli Franco) 教授・褚俊傑 (Junjie Chu) 博士・松岡寛子博士等の研究グループにより、テキスト校訂が進められている。その情報によれば、校訂中の写本は「プラマーナの確立」章 (PV II) に対するプラジュニャーカラグプタ注に対する注釈部分のみをカバーするものであり、他の章に対する注釈も現存するかは不明とされる。ともあれ、このヤマーリ注サンسكريット語写本の発見により、PV II に対するプラジュニャーカラグプタ注の校訂作業は従来よりも恵まれた状況へシフトしたことは間違いない。本研究は、「苦諦」節 (PV II 146cd-178) に関する『認識論評釈莊嚴』(導入となる PV II 146a₂-b の註釈箇所も含む) の解説研究の最初の一步であるが、そのなかには、ライプチヒ大学の研究グループの成果も一部ふくまれている。

苦諦の基本テーゼに関する考察

翻訳研究に先立ち、苦諦に関するプラジュニャーカラグプタの基本的な考えについて僅かばかり解説を加えておきたい。

周知のように、「一切行苦」の教説はブッダの教えの根幹にある「諸行無常」の教説と一組にして理解されなければならない。あらゆる作られたもの (有為法) は変転し流転する本性をもつ。私たちを形成する五蘊もまた無常であり、刹那刹那の生滅を繰り返しながら、生存の連鎖を繰り返す。輪廻する存在ということは、刹那滅する五蘊、より正確には色蘊を除く心的存在に関わる受・想・行・識の四蘊が因果的作用の流れのなかで連続していること (心相続) を指す。肉体の誕生や死滅によっても途絶えることのない心相続があるから、私たちはそこに我執 (我見) を起こし、欲望・怒り・愚かさなどの煩惱を起こし、そのために苦の経験から逃れられない。だが、この一般的な説明のなかで見落とされがちなのは、この輪廻／苦の連鎖を支える「反復経験」(abhyāsa) と呼ばれる、心的属性の習慣化の力の存在である。この反復経験の力があるために、私たちは、我執や煩惱に囚われた物の見方 (転倒

知) から離れられない。この点を喝破した点にダルマキールティの議論の価値があると筆者は考えている⁶。苦諦セクションの冒頭に置かれた次の詩節にそのことは端的に語られている。

《輪廻する存在である以上、〔五〕蘊は苦である。〔輪廻のなかで〕繰り返し経験されるから欲望などが強烈になることが見られるからである。〔欲望などが生じるのは〕偶然的にはない。無因のものが生じることは矛盾するからである。》(PV II 146cd-147ab)

これ以降、欲望などの生起の原因は、その反復経験（同類の相続）にあるのか、それとも無因から生じるのか、異類（ヴァータなどの三要素、あるいは地などの四元素）から生じるのか、という観点から、苦諦の考察が展開されることになる。

これに対して、プラジュニャーカラグプタの注釈で注目すべきは、この鍵概念である〈反復経験〉に関して、それは欲望などの反復経験の形で苦を増幅させる方向で働くものもあれば、逆に〈真実の反復経験〉(tattvābhyāsa)として、苦楽を超越した心の平安(audāsīnya)の方向に心を習慣づけるものもあるとの指摘である。この正負の両方にはたらく〈反復経験〉を議論に織り込むことにより、プラジュニャーカラグプタは、苦楽に関する議論もまた、複眼的に捉えられるべきことを示している。このような考えが仏教思想史のなかでどのように位置付けられるべきかについては、別稿を期したい。

凡 例

翻訳に際しては、R. Sāṅkṛtyāyana 編 *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta: Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam* (Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1953, pp. 118,23-122,3. 略号で S と表記) を底本とし、サンスクリット写本 (MsB) の写真版 (Ms と表記) ならびにチベット語訳 (T, デルゲ版 =D, 北京版 =P と表記)、ラヴィグプタ注 (R と表記)、ジャヤンタ注 (J と表記)、ヤマール注 (Y と表記) を参照し、適宜、修正したテキストに基づく。サーンクリティヤーヤナ校訂本からの修正箇所の一覧は Appendix にまとめている。

科段分け、ならびに段落の分け方は筆者による。各段落のはじめに S, Ms のロケーションを明示する。

- 〔 〕は筆者による補いを示す。
- () は言い換え、または原語を補うために用いる。
- 《 》はそれが詩節であることを示す。
- 〈 〉は強調すべき術語を示すために用いる。

⁶ ダルマキールティにおける *abhyāsa* の語の意義については、生井 (1996: 490) が〈衆生の輪廻〉と関わるものと〈世尊の前世における慈悲の習熟〉の使用があり、前者はさらに、〈苦〉の現実を維持するマイナス方向の習慣性の意味と、〈苦〉からの離脱に向けてプラスに働く修習の意味とがあると指摘している。これに関連して、筆者はヨーガ行者の直観の前提となる瞑想の反復もまた *abhyāsa* とつながるものとして重要であろうと考えている。Cf. 護山 2021.

太字は、それがダルマキールティの『認識論評釈』の詩節あるいは注釈される語句であることを示す。

句読点は原文通りではない。一文が長い場合などは、複数の文に区切って訳したところもある。

和訳研究

0. 導入：救済者性の第二解釈

[S 118,23; Ms50b6]

《あるいは、救済 (tāya) とは四諦を照らし出すことである。》⁷ (PV II 146a2-b)⁸

あるいはむしろ救済とは四諦を照らし出すことであり、それ以外（＝四諦以外を照らし出すこと）ではない。仮にヴェーダーンタ学派〔の教え〕に空性を照らし出すことがあるとしても、〔そこには〕アートマンが存在する以上、これ（＝ヴェーダーンタ学派の道）は決して〔求めるべき〕道 (mārga) ではない。それゆえ、救済は四諦を示すこと⁹ 以外にはないのであり、世尊だけが〔四諦という〕特別な事柄を語る。彼（＝世尊）に基づいて真実があるのだから、〔真実の源泉として、〕彼だけが救済者 (tāyin) なのである。たとえこの道（＝世尊が示した四諦）は〔究極的な不二の〕結合 (yukti) を欠いたものであるとしても¹⁰、〔愛欲の対象となりそうな女性を〕「母」と思うことが〔愛欲を〕鎮める原因になるのと同様に、〔この道は欲望を〕鎮める原因になる¹¹。それゆえ、〔世尊以外の〕別の者たちが説いた事柄は〔求めるべき〕道ではない。

〔質問：〕これら聖諦とはいかなるものか。

〔応答：〕苦・集・滅・道である。この〔「苦」などの〕名前だけでも、〔輪廻への〕不安 (udvega) が生まれる。ちょうど「尿道」(mūtramārga) と言えば〔それを厭う気持ちが生じる〕ように。しかし、〔同じものを女性の〕「大切な部分」(varāṅga) と言えば、〔欲望が生じるため、〕そうはならない。

1. 苦諦の解説

1.1 苦諦のテーゼ (PV II 146cd-147ab)

1.1.1 苦諦のテーゼの提示

[S118,29; Ms51a1]

⁷ サークリテイヤヤーヤナ校訂本（以下S）では、“(I) tāyaḥ catuḥsatyaprakāśanam” の小見出しの後に、bhagavāms tu (/) tataḥ pramāṇam tāyo vā catuḥsatyaprakāśanam // とされるが、⁸ “bhagavāms tu / tataḥ pramāṇam” の部分は「自らが体験した道を語ること」(svadṛṣtamārgokti) という「救済」の第一定義の議論の終結部にあたる。

⁸ 他の翻訳に木村（1987: 127）Vetter（1990: 52）、Franco（2017: 328）がある。

⁹ ここでの darśana はヤマーリ註（Y D175b3, P200a2）に従い、「照らし出すこと」(gsal bar byed pa, *prakāśana) と同義と取る。

そのなかで¹²,

《輪廻する存在である以上、〔五〕蘊は苦である¹³。〔輪廻のなかで〕繰り返し経験され

¹⁰ ここでの *yukti* は通常の「道理」ではなく、不二〔智〕を示す無区別の結合の意味で解する。先立つ文脈では「彼（＝菩薩）は、道理と伝承を通して苦の原因を反省し、考察する」（*yuktyāgamābhyām vimṛśan duḥkhaheṭum pariḥṣate //PV II 132cd//*）と述べられる場面もある一方で、「それ（＝世尊による苦の原因の除去）は称賛に値する。無我見を通して、あるいはまた、ユクティを通して、苦は根絶されているからである」（*anīśrayāt / duḥkhasya śastam nairātmyadrṣtes tad yuktito 'pi vā //PV II 139b₂-d//*）と述べられる箇所もある。後者の *yukti* に対して、ブラジュニャーカラグプタは「反復経験、すなわち繰り返しの瞑想」（*yuktri abhyāso bhāvanā*, PVA 116,17）という解釈と、「ヨーガであり、相互に〔無区別に〕結びつくこと、すなわち不二」（*yuktir yogah, parasparasāngatā* [Ms: -sāngatā S], *advaitam*, PVA 116,18）という解釈を示す。いずれにせよ、その場合の *yukti* は「道理」の意味では解されない。さらに直前の箇所（*tāya* の第一解釈）では、この PV II 139c₂-d が引用され、「この〔世尊が示した〕道はユクティにより遍く知られた」（*yuktiparidrṣto 'yam mārga*, PVA 118, 19）とも言われる。この *yukti* も繰り返しの瞑想（*bhāvanā*）あるいはヨーガ（不二智）の意味で取る方がよさそうである。以上のような先行する文脈を念頭に置いた場合、ここでの *yukti* もまた「道理」の意味ではなく、「〔無我見とは異なる〕瞑想／ヨーガ（不二智）」の意味で理解した方がよいだろう。すなわち、ブラジュニャーカラグプタの理解では、四諦の教説は無我見による苦の滅を説くものではあっても、究極的な不二智の実践を説くものとは見なされない。しかし、我見に固執する他学派の教説と比較するには、わざわざ究極的な不二智を持ち出すまでもなく、無我見を主とする四諦の教説で十分である、という意図である。ヤマーリ注（Y D175b3-5, P200a2-4）もおそらくは同趣旨の内容として理解できる。「〔反論：〕この〔世尊が示した〕道もまた、実際には、〔究極的な不二の〕結合（**yukti*, *rigs*）と合致しないのではないか。それゆえ、ある卓越性（**atiśaya*, *khyad par du 'phags pa*）があれば、そのおかげで〔世尊が示した〕これだけが道であると言うことになるが、〔そのような卓越性はあるだろうか〕。〔応答：〕アートルマン論者の考えに対しても、身体などに関する無我見こそが欲望などの治療法であり、我見が〔治療法なのではない〕。〔我見は欲望などの原因と〕対立しないからである。以上のことを教えたものが、『この道は～』の文である」（*gal te lam 'di yang dngos po'i gnas lugs la rigs pas mi 'thad pa ma yin nam | des na khyad par du 'phags pa ci zhiḡ yod na gang gis 'di kho na lam yin snyam na | bdag tu smra ba'i lta na yang lus [P : lugs D] la sogs pa la bdag med par lta ba kho na 'dod chags la sogs pa'i gnyen po yin gyi, bdag tu lta ba ni ma yin te, 'gal ba med pa'i phyr ro zhes ston pa ni | lam 'di ni zhes gsungso ||*）。

¹¹ 究極的なものより一段落ちるにしても、実際の効用の面で問題がないことは、ダルマキールティの次の言明を踏まえた発言である。Cf. PVSV 51,3-5: *sarveṣāṃ viplave 'pi pramānatadābhāsavavyavasthā, ā āśraya-parāvṛtter arthakriyāyogyābhimatasamvedanāt. mithyātve 'pi praśamānukūlatvān māṭṛsaṃjñādivat*. [和訳：] すべて〔の認識〕は〔本来的に〕錯誤しているとしても、正しい認識手段と疑似的な認識手段との分立はなされる。拠り所が転換（転依）するまでのあいだは、〔人は正しい認識手段により〕目的実現能力があると認められるものを認識するからである。〔本来的には〕虚偽であるとしても、〔欲望を〕鎮めることに親しいものだからである。〔母ではない女性を〕「母」と思うことのように。Cf. 稲見（1989）、Pecchia（2015: 221-222）。

¹² S は *tan na* であるが、写本に従って *tatra* に訂正する。

¹³ 『大毘婆沙論』における「阿毘達磨論師」「分別論師」「譬喩師」による四諦解釈を比較した田中（2019）によれば、苦諦の本質を「五取蘊」と理解するのは阿毘達磨論師の説である。他に、「八苦相」（分別論師）とする見方や、「名色」（譬喩師）とする見方などもある。また、ジャヤンタおよびヤマーリの注釈によれば、*duḥkhaṃ saṃsāriṇaḥ skandhāḥ* の句は、「苦である」が論証対象、「輪廻する存在である以上」（*saṃsāriṇaḥ*）が理由、「〔五〕蘊は」（*skandhāḥ*）が基体を表すとされる。すなわち、「五蘊は苦である。輪廻する存在であるから」という内容がここで述べられていることになる。Cf. J D313a2-3; P365a2-3, Y D176a1-2; P200a7-8.

るから欲望などが強烈になることが見られるからである。〔欲望などが生じるのは〕偶然的にはない。無因のものが生じることは矛盾するからである。》(PV II 146cd-147ab)¹⁴

1.1.2 《輪廻する存在である以上、〔五〕蘊は苦である。〔輪廻のなかで〕繰り返し経験されるから欲望などが強烈になることが見られるから》の解説

[S119,6; Ms51a1]

〔反論：〕欲望 (rāga) とは、望んでいた美しい女性を抱くことの原因である以上、楽の原因となるのだから、楽に他ならない。怒り (dveṣa) もまた、敵を撃退する原因である以上、楽の原因となるのだから、楽に他ならない。他方、有身見を特徴とする愚かさ (moha) とは、自我意識・慢心・自惚れ・傲慢の原因である以上、楽の原因となるのだから、楽に他ならない¹⁵。欲望や怒りの拠り所となる身体などもまったく同様である (=楽の原因となるのだから、楽に他ならない)。したがって、苦というものはない。飢えなどの苦があるとしても、それもまた満腹という大いなる楽の原因である。それゆえ、「苦諦」というものはないのだから、世尊の〔苦諦の〕教示は無意味であり、〔彼は〕救済者ではない。〔応答：〕それは正しくない。なぜならば、

《輪廻の道と〔繰り返し〕結びつくことに疲れてしまい、〔輪廻のなかで経験する〕楽が尽きた〔五〕蘊こそは大いなる苦を受けている。それなのに、無明は〔五蘊を〕別様に (=楽として¹⁶) 眺める。》(634)

「欲望などは楽の原因である」と言われたことに対して、〔次のように〕答える。

《欲望は反復経験を原因とする。そして、楽は、〔同じく反復経験を原因とするという点で〕それ (=欲望) と異なる¹⁷。〔原因なしに〕本性から〔生じるのでは〕ない。

¹⁴ 他の翻訳に木村 (1987: 128), Vetter (1990: 53), Franco (2017: 329) がある。

¹⁵ 写本およびS校訂本は mohas tu satkāyadr̥ṣṭīlakṣaṇo 'haṃkāramānasamadārpahetuḥ sukhasya kāraṇam iti sukham eva. と読む。その場合、下線部を mānasa とするか、あるいは samada とするか、いずれかの仕方でも内容を理解しなければならない。一方、対応するチベット語訳の方は、'jig tshogs la lta ba'i mtshan nyid ngar (D; lta ba'i ngar P) 'dzin pa'i gti mug ni | nga rgyal dang rgyags pa dang | (P; pa | D) dregs pa'i rgyu yin pas bde ba nyid kyi rgyu yin pas (P; bde ba nyid kyi rgyu yin pas om. D) bde ba nyid do || であり、これを還梵すれば、mohas tu satkāyadr̥ṣṭīlakṣaṇo 'haṃkāro māna-mada-darpahetuḥ sukhasya kāraṇam iti sukham eva. となろう。だが、自我意識 (ahaṃkāra) が有身見 (satkāyadr̥ṣṭi) を特徴とする記述はブラジュニャーカラグプタのテキストに確認できない。むしろ、彼自身は有身見を愚かさ結び付ける記述を残している。Cf. PVA 145, 12: sa eva mohah satkāyadarśanam. また、ラヴィグプタの注釈 (R D357b2, P214b7-8) には、gti mug kyang 'jig tshogs la lta ba'i mtshan nyid can bdag tu 'dzin pa dang | bdag tu nga rgyal ba dang | dregs pa dang | rgyags pa'i rgyu yin pa'i phyir bde ba'i rgyu yin pas na bde ba yin no || という対応表現があり、こちらの方を見る限りでは、ahaṃkāra (bdag tu 'dzin pa) と māna (bdag tu nga rgyal ba), darpa (dregs pa), mada (rgyags pa) の四項目が並列されている。以上を勘案して、テキストの sa を削除し、mohas tu satkāyadr̥ṣṭīlakṣaṇo 'haṃkāramānamadārpahetuḥ sukhasya kāraṇam iti sukham eva. と修正することを提案する。

¹⁶ ジャヤンタ (J D313a7, P365b1) およびヤマーリ (Y D176a7; P200b7) による。

〔楽もまた〕反復経験〔という原因〕の有無に随順するからである。〕(635)

実際、もし欲望などが偶然的に生じたり、あるいは常住であつたりするならば——あるいは楽がそうであるならば——、〔それらが究極的な存在であることが¹⁸⁾ 妥当しよう。だが、それ(=反復経験¹⁹⁾のみに基づいて強烈になることなどが見られる以上、それら(=欲望など)は反復経験のみに由来するのであるから、非実在として構想されたにすぎない存在である²⁰⁾。それゆえ、〔欲望などの〕反復経験を放棄すること(abhyāsaparityāga)こそが好ましい。子供が遊びを繰り返せば〔飽きて捨てるのと〕同じように。それゆえ、究極的な観点から見れば楽はない²¹⁾。

また、心の歓喜(cittābhirati)を特徴とする楽は、反復経験に基づいて〔生じる〕²²⁾、あるいは、〔欲望などの〕輪廻の属性(saṃsāradharma)を捨てることにより〔生じる〕。〔同じ反復経験ならば、欲望などの反復経験よりも〕真実の反復経験(tattvābhyāsa)こそが好ましい。なぜかと言えば、〔真実の〕楽もまた他ならぬ〔真実の〕反復経験に基づいて認められるのであり²³⁾、〔同じ楽でも、〕平安(audāsīnya)こそが〔一時的な楽〕より好ましい〔からである〕。

また、そうだとすれば、苦に苛まれている者には、この世界の一切は〔一時的な〕楽とし

¹⁷⁾ tadanantaram は、ラヴィグプタのパラフレーズ(R D357b5-6, P215a4-5: goms pa las skye ba'i 'dod chags la sogs pa'i rjes thogs su bde ba [bde ba P; bad ba D] 'byung ngo zhes bshad do) が示すように、「〔楽は〕それ(=欲望)の直後に生じる」と訳される可能性がある一方で、チベット語訳(de med mi 'byung yin [yin P; min D]) が示す通り、「〔楽は〕それ(=欲望)なしには生じない」とも訳される。ここでの文脈では、欲望と楽とのあいだに直後に生じるという関係があるとするよりは、欲望と楽との不可離の関係が想定されることが望ましい。そのため、ここでは、anantaram を「異ならない」の意味で理解する。この点についてはエリ・フランコ教授からのご助言に感謝申し上げる。

¹⁸⁾ Cf. Y (D176b3, P201a3-4).

¹⁹⁾ ヤマーリ(Y D176b4, P201a4)による。

²⁰⁾ S: 'bhūtaparikalpanamātram を写本(Ms)に従い、'bhūtaparikalpamātram に訂正して読む。

²¹⁾ 『俱舍論』では受には苦・楽・不苦不楽があると説かれるが、「苦の因なるがゆえに楽は苦に他ならない」と説いたクマララータや「楽受は存在しない」と説いたシュリーラータなど、経量部の論師たちは苦・楽に対して別の見解をもっていたことが知られている。詳しくは加藤(1989: 183-197)を参照。

²²⁾ ヤマーリは次のように注釈する。「心の歓喜を本性とする意の楽もまた反復経験から生じるのであり、〔究極的な〕実在ではない、と言うことがcittābhiratiである。」(Y D176b6-7, P201a7-8: sems mngon par dga' ba'i rang bzhin yid kyi bde ba yang goms pa las byung ba yin gyi dngos po pa ni ma yin no zhes brjod pa ni sems dga' ba'i zhes bya ba'o ||)。

²³⁾ 真実の反復経験により得られる平安(audāsīnya)は苦楽いずれでもない境地とされるが、ここでは世俗的な楽とは異なる楽として示される。ヤマーリは次のように述べる。「〔反論:〕真実の反復経験と言われるものは平安の境地の原因であるが、〔それが〕望まれているとしても、〔真に望まれているのは〕楽であり、平安なのではないのではないか。それゆえ、どうして望まれていないものの原因の反復経験が実現されるべきなのだろうか。〔応答:〕〔この疑問に答えて、プラジュニャーカラグプタは〕sukham apy abhyāsād eveṣṭam と説かれた。」(Y D176b7-177a1, P201a8-b1: gal te de kho na [de kho na corr.: kho na DP] goms pa zhes bya ba btang snyoms su gnas pa'i rgyu yin la | 'dod pa yang bde ba nyid yin gyi btang snyoms pa ni ma yin pa ma yin nam | des na ji ltar 'dod pa ma yin pa'i rgyu la goms pa bsgrub par bya snyam na | bde ba yang goms pa las 'dod pa yin te zhes gsungs so ||)。

て現れる〔にすぎない〕。それゆえ、欲望などの苦悩が〔永久に〕生じないことの方が、欲望などがあるときに〔それを一時的に鎮めるために〕女性を抱くことよりもはるかに良い²⁴。

《賢者であれば誰であれ、傷を作った後に²⁵、その〔傷の〕苦痛の鎮静から〔生じる一時的な〕楽を再び求めることはない。一方、そのようなことがあれば（＝苦の鎮静という楽を得るためにわざわざ好んで怪我をするのなら）、その者は愚者である。》（636）

《もしも知が真実を喜ぶのであれば、その〔知〕は変わることはない²⁶。それゆえ（＝知が消え去らないから²⁷）、汚れのない楽が永遠に起きる。》（637）

《もし非真実を喜ぶときに〔も楽がある〕とすれば、〔非真実のもの〕が止滅するとき、どうしてそれが楽であろうか。一方、真実は止滅しないのだから、楽も止滅することはない。》（638）

それゆえ、輪廻における〔一時的な〕楽が何かあるとしても、それはすべて究極的には苦に他ならない。すなわち、

《ちょうど欲望などの苦は楽の原因であると見なされるのと同様に、楽もまた苦の原因であると考えられるべきである。》（639）

実際、ちょうど飢えなどの苦²⁸が満腹という楽の原因であるように、楽もまた〔それが〕消えれば〔苦となるので〕、究極的な苦の原因となる。それゆえ、楽は苦の原因であるので、

²⁴ S 119,16f. のテキストは、cittābhiratīlakṣaṇā ca sukham abhyāsāt, saṃsāradharmanivṛtyā vā varam tattvābhyāsa eva. kutah. のバンクチュエーションで読む。この一段では、jyāyās, varam という表現で、欲望などやそれに由来する楽の実在を認める立場よりも、「欲望などの反復経験を放棄すること」(abhyāsaparityāga) 「真実の反復経験」(tattvābhyāsa) 「〔苦楽を超えた〕平安の境地」(audāsīnyam) 「欲望などの苦しみが生じないこと」(rāgādīpīḍānudaya) に価値があるという立場が示される。

²⁵ 研究会では、ここでの動詞 vi√dhā に「治療する」の意味がないかが検討されたが、十分な根拠は見いだせなかった。今は「〔傷を〕作る」の意味で取る。

²⁶ チベット語訳 (D111b4, P132a8-b1: gal te de ni 'gyur med na || blo ni de nyid la dga' gyis ||) は yadi を b 句にかけて読むが、それには従わない。ヤマーリは次のように注釈する。「〔反論：〕もしも真実とそれ以外（＝非真実）に対する欣喜〔の両者〕には、〈反復経験から生じること〉のために〔究極的な〕実在ではないという点で区別がないのならば、どうして真実に対する反復経験のみが素晴らしいのか。〔応答：〕以上のような疑問を提示してから、tattve 'bhiramate 云々と説かれる。〔もし知が真実を喜ぶのであれば、〕その時には、真実を喜ぶその知は変わることはない。否定根拠がない以上、〔その知は〕常に起こるからである。」(Y D177a3-4, P201b4-5: gal te de kho na dang gzhan la mngon par dga' ba dag goms pa las byung ba nyid kyis (corr. : kyī DP) dngos po du ma yin par khyad med na, ji ltar de kho na nyid la goms pa nyid mchog yin no zhes brjod snyam du dogs pa bsu nas | gal te zhes bya ba'o || de'i tshe de nyid la dga' ba'i blo de ni 'gyur ba med de | gnod pa byed pa med par rtag par 'gyur ro ||)。

²⁷ ヤマーリ (Y D177a5, P201b6) による。

それが〔変わらず〕楽のままであることはない。そして、以上から、〔ダルマキールティが述べた通り、〕《輪廻する存在である以上、〔五〕蘊は苦である》というこのことが成立した。

一方、欲望などが強烈になるのは〔輪廻のなかで〕《繰り返し経験されるから》である、と〔続く〕。また、《繰り返し経験されるから》というこのことから、〔前世にわたる〕先行する各〔瞬間〕の同類の同様の原因を有するということであるから、〔五蘊が〕〈輪廻する存在であること〉も証明された。

1.1.3 《〔欲望などが生じるのは〕偶然的にはない。無因のものが生じることは矛盾するからである》の解説

[S119,29; Ms51b2]

〔反論：〕欲望などは²⁹ 反復経験から〔発生する〕のではない。そうではなく、〔特定の原因なしに³⁰ あれこれから〔発生する〕。あるいは〔反復経験とは〕別の原因から〔発生する〕。それゆえ、これら楽などは究極的なもの (pāramārthika) である。それゆえ、輪廻する〔五〕蘊は苦ではない。あるいは、楽などが反復経験から〔生じる〕ように、苦もまた究極的に存在するのではないので、「輪廻する以上、〔五〕蘊は楽 (= 苦の欠如) である」となる³¹。

〔応答：〕それも正しくない。〔ダルマキールティが述べた通り、〕《〔欲望などが生じるのは〕偶然的にはない。》なぜならば³²、《無因のものが生じることは》不合理だからである。虚空が〔生じることは不合理である〕ように³³。

また、楽などが〔反復経験以外の〕他の原因から生まれることはない。〔楽などは〕反復経験を通して強烈さと結びつくからである³⁴。

さらにまた、誰も〔意図して〕苦を繰り返し経験することはない。そのようなことがあれば、苦は〔意図的な〕反復経験に由来するものになってしまうからである³⁵。だが、

²⁸ テキストは写本および校訂本ともに kṣudādiduḥkham と読む。S119,9 には kṣudhādi の表記があるが、kṣudhā/kṣud- いずれの表記も可能であるため、このままとする。

²⁹ S は rāgodayo 'pi と読むが、写本およびチベット語訳より rāgādayo 'pi と読む。

³⁰ ヤマーリ (Y D177b2, P202a3-4) による。

³¹ ヤマーリ (Y D177b3, P202a5) は yathā vā 以下を第三の論難 (rtsod pa gsum pa) とする。すなわち、この反論部分は、(1)欲望などは無原因である、(2)欲望などは反復経験以外の別の原因をもつ、(3)楽と同様に苦も反復経験から生じたものであり、究極的存在ではないから、輪廻する諸蘊は楽である、という三点から構成される。

³² S は nayadrṣṭyā 'to であるが、写本は na yadr̥cchāto である。また、チベット語訳 ('dod rgyal ni ma yin te | gang gi phyir) であり、ヤマーリ注 (Y D177b4, P202a6) と同じく、yataḥ に相当する語があったことを伺わせる。以上より、テキストを na yadr̥cchātaḥ, yato に訂正して読む。

³³ この段落が第一の論難への応答である。Cf. Y D177b3-4, P202a6.

³⁴ この段落が第二の論難への応答である。Cf. Y D177b4, P202a6-7.

³⁵ この段落が第三の論難への応答である。Cf. Y D177b4-5, P202a7. 論難では、楽と同じく苦もまた反復経験から生じるとされたが、プラジュニャーカラグプタはこれに対して、苦は反復経験から生じるのではないと答える。と言うのも、楽を繰り返し経験しようとする者はいても、苦をわざわざ繰り返し経験しようとする者はいないからである。

《楽などは、反復経験に基づいて〔次第に〕集積されること（upacaya）を本体として起きてくるとすれば、それ（＝楽³⁶）がなければ苦があることになるだろう。一方、苦を〔意図的に〕反復経験することは決してない。》（640）

実際、誰一人として、「苦が私にありますように」という形で〔苦を意図的に〕反復経験しない。すべての人は楽を求めるがゆえに、〔楽をもたらす〕あらゆる〔対象³⁷〕に対して行為を開始するからである。それゆえ、楽は努力により実現されるべき対象である。一方、苦はそれ（＝楽）の欠如である以上、〔努力なしに³⁸〕本性として〔生じる〕のであり、その逆ではない。それゆえ、〔間接的には、〕苦もまた楽の反復経験のみからもたされる。だから、楽だけが否定されなければならない。

だが、苦もまた究極的な観点からは存在しない。それ（＝苦³⁹）も、それ（＝楽の非存在⁴⁰）に対する恐怖（utrāsa）の反復経験のみから〔生じる〕⁴¹。それゆえ、それ（＝楽の非存在）に対する恐怖の反復経験から苦がある。それゆえ、それ（＝恐怖の反復経験）が〔まだ〕ないために、苦〔を生ま出す〕その〔望ましくない〕ものに対して、あるいは非苦非楽のものに対して「楽」という認識が生まれる。また、それ（＝楽の反復経験）がないために、楽〔を生ま出す望ましいもの〕に対して、あるいは非苦非楽のものに対して、「苦」という認識が生まれる⁴²。だが、究極的には〔「楽」の認識も「苦」の認識も⁴³〕ない。したがって、〔習慣的に〕繰り返し心に描くこと（bhāvanā）により生ま出された楽は苦の原因に他ならない。もしそれ（＝楽）がないとすれば、苦もまた決してないことになるだろう。息子に執着する者には、息子が死ねば苦が生じ、息子が誕生すれば楽が〔生まれる〕。だが、究極的には〔苦も楽も⁴⁴〕ない。

《一方、望ましい者との別離がないということ⁴⁵は、どんな人にも永遠にない。〔いかなる楽もやがて苦へと変容する以上、〕輪廻する者たちは、ただ苦しむためだけに⁴⁶、あらゆる楽を増やしているのである。》（641）

《〔最初に〕苦を増やしてから⁴⁷、〔その後〕楽を得ることは理に合わない。と言うのも、〔泥に入ってから〕沐浴するくらいなら、〔最初に〕泥から距離をとり触れない方がましだからである⁴⁸。》（642）

《一切の楽はこのようなもの（＝苦の後にそれを断ち切ることで得られるもの）で、そ

³⁶ ヤマーリ（Y D177b5, P202a7）による。

³⁷ ヤマーリ（Y D177b5, P202a7）による。

³⁸ ヤマーリ（Y D177b5, P202a8）による。

³⁹ ヤマーリ（Y D178a1, P202b3）による。

⁴⁰ ヤマーリ（Y D178a1, P202b3）による。

⁴¹ 先の箇所（S 120, 2-3）では、楽と異なり苦を反復経験することはないと述べられたが、今は、楽の欠如が苦であるという立場から、一度手にした楽もまたやがては消えるかもしれないことへの恐怖を繰り返し味わうことで、苦が生じることを説く。

れ以外ではないとすれば、どうして地獄などの状態における苦の除去が認められようか。〔楽を得るためには地獄の苦さえも経験することが必要ということになる。〕》(643)

《〔もし反論者が「他の苦とは異なり、地獄の苦から楽が生まれることはない」と言うのなら、〕地獄の苦からどうして楽が生まれないことがあるか。〔地獄の苦からも楽が生まれる。〕なぜならば、〔地獄のなかの〕大きな苦しみに比べれば、〔地獄のなかの〕その他の苦しみにも楽があるからである。》(644)

1.1.4 《輪廻する以上、〔五〕蘊は苦である》の別解釈

[S120,17; Ms52a1]

⁴² Sに欠如している次の文を補う。Corr. *tadabhāvāc ca sukhe 'sukhāduḥkhe vā duḥkhabuddhiḥ* (cf. de med pa'i phyir yang bde ba 'am [am D; yang P] bde ba yang ma yin sdug bsgal yang ma yin pa la sdug bsgal gyi blor 'gyur ba yin gyi D112a7, P133a6). この箇所に関して、ヤマーリは次のように注釈する。「〔反論：〕では苦と楽と〔その〕両者を離れたもの（=非苦非楽）に対しても「楽」という認識〔および「苦」という認識〕がどうして生じるのか。〔応答：〕*tatas*と説かれた。*tadabhāvāt*とは、〔恐怖を〕繰り返し心に描くことがないから、〔という意味である〕。*tatraiva duḥkhe*とは、〔本当は〕望まないものに対して、である。*aduḥkhāsukhe*とは、その時点では〔仮初の〕楽を生み出すから苦ではないし、〔その楽も〕変容して苦となるから楽ではない。〔そのような非苦非楽の〕ものに対して、〔という意味である〕。*sukhabuddhi*と言われる。例えば、毒入りの食事など〔に対して楽の認識が生じる〕ように。今、苦の認識があり得ることを説くのが、**tadabhāvāt*である。楽の反復経験の潜在印象と結合していないから、〔という意味である〕。**sukhe*とは、先に望んでいたものに対して、である。**asukhāduḥkhe*とは、今の苦の原因であるから楽ではなく、〔その苦も〕変容して楽が成立するので、苦でもない。そのような〔非楽非苦の〕ものに対して「苦の認識が生じる」(**duḥkhabuddhi*)。〔やがては実りをもたらす〕農耕など〔に対して苦の認識が生じる〕ように。〕(YD178a2-5, P202b4-8: 'o na ji ltar sdug dang bde ba dang | gnyi ga dang bral ba la yang bde ba'i blor 'gyur snyam na | **des na zhes gsungs so || de med pa'i phyir zhes bya ba ni goms pa las med pa'i phyir ro || sdug bsgal de nyid dam zhes bya ba ni mi 'dod pa'o || sdug bsgal yang ma yin pa bde ba yang ma yin pa la zhes bya ba ni de'i tshe bde bar byed pa'i phyir sdug bsgal ma yin la, yongs su 'gyur bas sdug bsgal bar byed pa'i phyir bde ba ma yin pa ste, de la'o || bde ba'i blor 'gyur ba yin te | dper na dug gi zan la sogs pa bzhin no || da ni sdug bsgal gyi blo srid par ston pa ni | de med pa'i phyir zhes bya ba'o || bde ba goms pa'i bag chags dang mi ldan pa'i phyir ro || bde ba zhes bya ba ni sngar 'dod pa la'o (D : 'dod pa 'o P) || bde ba yang ma yin sdug bsgal yang ma yin pa la (corr.; las DP) zhes bya ba ni 'phral du sdug bsgal gyi rgyu yin pa'i phyir ni bde ba ma yin la | yongs su gyur pas bde ba sgrub pa'i phyir ni sdug bsgal ma yin pa ste (D : pas te P) | de la sdug bsgal gyi blor 'gyur ba yin te | zhing rmo ba la sogs pa bzhin no ||)**

⁴³ ヤマーリ (D178a5, P202b8-203a1) による。

⁴⁴ ヤマーリ (D178a7, P203a3) による。

⁴⁵ Sは *prārthanīyayoh viyogas* であるが、写本に従い、*prārthanīyāvīyogas* と訂正して読む。

⁴⁶ ヤマーリ (D178b1, P203a4-5) はこの苦を「〔楽もやがては苦になるという〕変容の苦（壊苦）」(*yongs su 'gyur ba'i sdug bsgal, *pariṇāmaduḥkhatā*) と注釈する。

⁴⁷ ヤマーリ (D178b1-2, P203a5) はこの苦を「苦それ自体としての苦（苦苦）」(*sdug bsgal gyi sdug bsgal nyid, *duḥkhaduḥkhatā*) と注釈する。

⁴⁸ 「予防は治療に勝る」に相当する格言 (*pañkaprakṣālananyāya*, 泥に入ってから沐浴するくらいなら、最初から泥に入らないようにしたらい) に由来する。Cf. Apte 1978, Appendix E, 66, Moriyama 2014: 211, fn. 77.

あるいはむしろ、ここ（= PV II 146cd）での「苦」とは〈形成されるものとしての苦〉（*saṃskāraduḥkhatā*, 行苦）を特徴とする⁴⁹。〔この場合、〕「楽」もその〔行苦とは⁵⁰〕逆のものであるから、〔常住なものとして思い込まれている〕アートマンなど⁵¹により特徴づけられる。それ（=楽）は、究極の対象〔とされているアートマン〕に基づくのではなく⁵²、むしろ反復経験に基づく。〔人は〕あれこれの仕方（=楽などを本性とするものとして⁵³）アートマンなどを〔誤って〕設定するからである。また、欲望などはそれ（=アートマンなどの設定⁵⁴）を根本とするが、〔それも〕まさに同じ反復経験に基づくのであり、それ以外ではない。究極の対象（*paramārtha*）〔たるアートマン⁵⁵〕という原因はないからである。もし反復経験も〔欲望などの⁵⁶〕原因ではないとすれば、〔欲望などは〕無原因のものになる。だが、〔欲望などが〕原因なしに生じることは不合理である。

1.2 欲望などはヴァータなどの三要素から生じるという学説の否定

1.2.1 身体の三要素と心理的過失との対応関係には逸脱があり、また、三要素の複合もその原因にはならない（PV II 147cd-148ab）

[S120,22; Ms52a2]

〔反論：〕次のような反論があるかもしれない⁵⁷——欲望（*rāga*）などは反復経験から生じるのではなく、ヴァータ（*vāta*, 風素）などから生じる。すなわち、ヴァータという〔身体を構成する〕根本要素（*prakṛti*）から愚かさ（*moha*）が、ピッタ（*pitta*, 胆汁素）という根本要素から怒り（*dveṣa*）が、カパ（*kapha*, 粘液素）という根本要素から欲望が〔それぞれ生じる〕。〔これら〕根本の〔心的な〕過失（*doṣa*）⁵⁸と同様に、嫉妬（*īrṣyā*）などの他の過

⁴⁹ 「あるいはむしろ」（*athavā*）で導入されたこの段落が、プラジュニャーカラグプタ独自の見解を反映したものである。ジャヤンタ（J D314a7-315b2, P366b4-368a3）とヤマーリ（Y D178b6-179a3, P203b3-7）は、この段落を導入するにあたり、長大な附論を展開する。今、ヤマーリの議論に沿って、その要点のみをまとめると次のようになる。すなわち、すでに生じたものであれ、これから生じるはずのものであれ、輪廻する衆生はいずれも諸蘊の集まりとして存在する。〈全体〉（*avayavin*）は存在しない。また、諸原子は個々に不可見のものであるが、集積した状態ではじめて可視のものとなる。諸原子が常住であるとすれば、いくら集積したところでそこに卓越性は生じるはずがない。また、無部分であるとすれば、分離することもないはずである。これに対して、「諸原子は消滅しない。無部分であるから」と言う反論があるかもしれないが、音声や認識の例から明らかなように、無部分の存在であっても、消滅することは認められる。また、諸原子に〈形状を有すること〉と〈部分を有すること〉とがあることは矛盾しない。以上の原子の考察を踏まえれば、諸蘊は〈全体〉ではないし、〈アートマン〉を本性とするのでもないことが分かる。すなわち、諸蘊は生成・消滅しながら形成される存在であり、そうである限り、苦の本性から離れない。

⁵⁰ ヤマーリ（Y D179a4, P203b8-204a1）による。

⁵¹ ヤマーリ（Y D179a4, P204a1）は、*ādi*に「それ（=アートマン）と近在するもの」（*de dang nye ba*）が含まれると言う。

⁵² ここでの *paramārthas* は「究極的には／究極の観点からは」の意味ではなく、ヤマーリ（Y D179a5, P204a2）に従い、「最高の対象たるアートマンという内属因に基づく」の意味で理解する。

⁵³ ヤマーリ（Y D179a5-6, P204a2-3）による。

⁵⁴ ヤマーリ（Y D179a6, P204a3）は「楽」ととるが、それには従わない。

⁵⁵ ヤマーリ（Y D179a6, P204a3-4）は、「アートマンなど」と言う。

⁵⁶ ヤマーリ（Y D179a6-7, P204a4）による。

失もヴァータなどの〔三要素〕から生じる。また、ヴァータなどの〔三要素〕は究極的に存在するものであり、そのような原因から生じるのだから、欲望などもまた究極的なものである。

〔応答：〕それも正しくない。

《〔欲望などは身体を構成する〕ヴァータなどの属性ではない。逸脱（＝例えば、ヴァータがあっても欲望が生じないこと）があるからである。〔三〕要素の混合（*prakṛtisaṅkara*）があるから〔逸脱の〕過失はない」と言うのであれば、その者（＝カパと混ざり合ったヴァータなどを有する者）にはそれ（＝怒り）以外の属性がどうして認められないのか⁵⁹。》（PV II 147cd-148ab）⁶⁰

⁵⁷ ここでの反論者は、欲望などは反復経験に基づいて強烈になるのではなく、身体にある三種の根本要素（ヴァータ *vāta*、ピッタ *pitta*、カパ *kapha*）に基づくと主張する。反論者の学派名等は、ラヴィグプタ・ジャヤンタ・ヤマールの註釈からは確認できない。同様の反論は、デーヴェンドラブッディの註釈（PVP, D63b2-4, P72b4-5）やマノーラタナンディンの註釈（PVV 62,21f.）にも見られるが、そこでも学派名への言及はない。Franco (1997: 138) はこの箇所（PVA 120,22-23）に言及して、プラジュニャーカラグプタがヴァータ等の身体要素の理論を用いる唯物論者（*Lokāyata*）の典拠を知っていたかどうか、についての疑問を提示し、おそらくは次に挙げる TSP の典拠のパラフレーズではないか、という見解を示す。Cf. TSP 668, 24-25: *kecid āhuḥ—śleṣmaṇaḥ sakāśād rāgaḥ, pittād dveṣo, vādān moha iti*. この場合も具体的な名称がない以上、この見解を唯物論者の教義の一部とみなすかどうかには慎重であるべきと言うのがフランコ教授の意見だと思われる。この点に関しては、以下に続く三要素説批判の議論を吟味する必要があるが、今はヤマールが PVA 121,5 (v. 647) の註釈箇所（Y D180b4, P205b3）で「唯物論者」（*tshu rol mdzes pa, *Cārvāka*）という語を使用していることを指摘しておく。

⁵⁸ ここでの *doṣa* はいわゆる身体を構成する三つの根本要素（病素）という意味での「ドーシャ」と取ることもできるが、直後の *aparo 'pi doṣo* (Ms; *āropi doṣo S*) の *doṣa* は明らかにそれとは違う「過失」の意味である。なお、プラジュニャーカラグプタがヴァータなどをドーシャと呼ぶ例は以下に見ることができる。PVA 74, 7: *doṣair hi vātipittādibhir viguṇo dehas ...*

⁵⁹ 応答部分 (*tadanyo 'pi dharmāḥ kin tasya nekṣyate*) の代名詞をどう理解するか、について注釈者の見解は異なる。デーヴェンドラブッディは次のように注釈する。「《それ以外》とは、その〔ピッタの〕本性だけに定められた清浄性・微細性・不幸などのことであり、〔それらの〕《属性も彼にどうして見られないのか》とは、ピッタをもつ《彼に》〔どうして〕現れないのか、という意味である。」（PVP D64a2-3, P73a5-6: **de las gzhan te, rang bzhin de gcig tu nges par 'gyur ba can dring ba dang | rdul dang skal pa ngan pa nyid la sogs pa'i chos kyang ci'i phyir de'i mi mthong, skye bu mkhris pa'i yon tan can de'i ste, mi snang ngo zhes bya ba'i don to** ）。ラヴィグプタは次のように述べる。「そうだとすれば、ヴァータをもつ者にピッタもあるのだから怒りがあると認められるように、カパをもつ者に〔ピッタが混在しているのだから〕怒りとは別に、ピッタから生じる微細性などの属性がどうして見られないことになろうか。」（R D358b7-359a1, P216b2-3: **de ltar na ni ji ltar rlung gi ngo bo nyid can la mkhris pa yod pa'i phyir | zhe sdang yod par (par P; pas D) khas blangs pa de bzhin du | bad kan gyi rang bzhin can la zhe sdang las gzhan pa'i mkhris pa las skyes pa'i rdul la sogs pa'i chos ci'i phyir dmigs par ma gyur** ）。ヤマールは次のように述べる。「怒りとは《別の》微細性（YSkt: *gharma*, 熱）などがどうして見られないのか」（Y D179b6-7, P204b4-5: **zhe sdang las gzhan rdul la sogs pa yang ji ste ma mthong** ）。また、マノーラタナンディンは次のように述べる。「もしそうだとすれば、《それ》＝怒りなど《以外の》堅さなどの《属性》が《彼》＝ヴァータなどをもつ者に《どうして見られないのか》」（PVV 63, 7-8: **yady evam, tasyā dveṣāder anyo dharmāḥ kharatvādīḥ tasya vātādeḥ kin nekṣyate**）。

⁶⁰ 他の翻訳には木村（1987: 129）、Vetter（1990: 55）、Franco（2017: 329）がある。

と言うのも、XがYの原因であるとすれば、YはXを逸脱しない。煙は火を〔逸脱しない〕ように。もし愚かさなどはヴァータなどの属性であるとすれば、それ（＝原因であるヴァータなど）から逸脱することはないはずである。だが、〔実際は〕そうではない。〔むしろ〕その逆である。

〔反論：〕ヴァータという根本要素を有する人には、欲望を生み出すそれ以外の根本要素（＝カパ）もあるし、怒りを生み出すもの（＝ピッタ）もある。それゆえ、〔ヴァータをもつ者にも〕欲望と怒りが生まれる。それゆえ、根本要素の混合（saṅkara）があるから、逸脱はない⁶¹。

〔応答：〕それも正しくない。

《原因（＝ピッタ）があるときに、その人には、それ（＝怒り）以外の属性（＝若白髪など）もどうしてないことがあろうか。その人には〔若白髪という〕結果がないと言うのであれば、どうして〔ピッタという〕原因⁶²があると理解されるのだろうか。〔その人にはピッタはないことになる。〕》（645）

《もしそれ（＝怒り）だけがそれ（＝ピッタ）の結果であるとすれば、何から別の結果（＝若白髪など）が生じるだろうか⁶³。「同じそれ（＝ピッタ⁶⁴）から〔生じる〕』と言うのであれば、この場合⁶⁵、それ（＝ピッタ）があるのにどうしてそれ（＝若白髪など）がないことがあろうか。もしその〔怒りという⁶⁶〕結果は〔ピッタとは〕別の〔原因〕

⁶¹ 対論者の最初の考えでは、ヴァータ→愚かさ、ピッタ→怒り、カパ→欲望、という一対一対応が想定されていた。しかし、それではヴァータ体質の者に怒りが生じることが説明できない、という難点が提示されたため、ヴァータ体質の者にもピッタは混合されており、それにより怒りが生じるという説明がなされている。だが、この対論者の答えも十分でないことは続く論難が示す通りである。すなわち、もしその者にピッタがあるのだとすれば、それを原因とする若白髪という結果もまた発現しているはずであるが、それが見られないのはなぜか、という問題である（注：ピッタは怒りの他にも若白髪などを引き起こす要素と考えられている）。「怒りがあるから、その人にはピッタがあるはずだ」という想定がなされるのなら、同じように「若白髪が見えないのだから、その人にはピッタがあるはずはない」という想定もなされなければならない。このように考えると、欲望などの原因をヴァータなどの身体的要素のみに求めること自体に無理があったことが明らかになる。これがおよそその議論の筋道である。

⁶² ジャヤンタ（J D316b1, P369a6-7）とヤマーリ（Y D180a1, P204b7）は原因総体（tshogs pa, *samagra）と理解する。

⁶³ ヤマーリの註釈は以下の通り。「怒りを特質とするもののみが《それ》＝ピッタの《結果》であり、それ以外ではない。《別の結果がどうしてあるのか》と言う場合の〔別の結果とは、〕若白髪などである。」（Y D180a2, P204b8: zhe sdang gi mtshan nyid kho na mkhris ba de'i 'bras bu yin gyi gzhan ni ma yin na | 'bras gzhan ga las yin zhes bya ba'i dus ma yin par mgo (mgo corr.; mig DP) skya ba la sogs pa'o ||)。

⁶⁴ ヤマーリ（Y D180a2-3, P204b8-205a1）による。

⁶⁵ S に anyat とあるところを atra に訂正して読む。Ms52a5 は anya|tra| であり、tra に削除記号が付されているが、この削除記号は本来、その前の nya に付されるはずのものの誤記ではないかと思われる。なお、ジャヤンタ・ヤマーリともに、*atra (dir) に注釈を加えている。J D316b1-2, P369a7: 'dir zhes bya ba ni zhe sdang las dpag pa'i mkhris pa la 'o ||; Y D180a3, P205a1: de'i tshe 'dir zhes bya ba zhe sdang gi 'bras bus dpag pa'i mkhris pa yod na'o ||

⁶⁶ ジャヤンタ（J D316b2, P369a8）およびヤマーリ（Y D180a5, P205a3）による。

から〔生じる〕のだとすれば、それこそが逸脱である。》(646)

それゆえ、もし〔愚かさなどが〕ヴァータなどの属性であるのならば、〔どのような場合も〕逸脱はないはずである⁶⁷。〔ピッタ以外の〕他の根本要素を有する者にも、その根本要素（＝ピッタ）が想定されるのであれば、〔それに応じた〕結果（＝若白髪など⁶⁸）もまた想定されなければならない。「〔現時点で〕見えていない結果（＝若白髪など）は想定されない」と言うことであれば、〔その人には〕別の根本要素（＝ピッタ）も想定され得ない。ちょうど結果（＝怒り⁶⁹）から原因（＝ピッタ）が想定されるように、同様に、〔途中の障害要因により〕能力が阻害されていない原因（＝ピッタ）から結果（＝若白髪など⁷⁰）もまた〔想定されるはずであろう〕。「〔若白髪などに関連するピッタは、〕能力が阻害されることのない原因ではない」とするのなら、原因（＝ピッタ）がない以上、可見の結果（＝怒り⁷¹）もまたないことになる。あるいは、〔ピッタがなくても怒りという結果があるのなら、〕それ（＝ピッタ）はそれ（＝怒り）の原因とすべきではない⁷²。

さらにまた、

《もし目に見える原因を捨てて不可見の原因を想定するのであれば、カパ（kapha）が欲望の原因であることもなくなるだろう⁷³。〔欲望の原因として、カパとは〕別の〔不可見の〕ものが想定されなければならない。》(647)

1.2.2 欲望などはすべての根本要素の属性であるとする場合の過失

1.2.2.1 特定の根本要素が優勢であるとしても他の根本要素も能力を有する以上、すべての衆生が等しく同じ欲望などを有することになる

[S121,6; Ms52b1]

〔反論：〕次のような反論があるかもしれない——何であれ見えているもの（＝身体的要素）だけが欲望などの原因である。「欲望などはすべて〔の根本要素〕に基づいて見られる

⁶⁷ この箇所⁶⁷の写本では、vātādharmm|o|āvyabhicāro na syāt / と o の母音記号の左側が訂正され、ā に読み替えられている。しかし、チベット語訳 (gal te rlung la sogs pa'i chos yin na, 'khrul par mi 'gyur ro D113a4, P134a4) および内容上関連がある PV II 147c (vyabhicārān na vātādharmah) から、訂正前の読みである vātādharmo を採用する。この点、三代舞氏のご助言に感謝する。ただし、松岡寛子氏よりの私信にて、この箇所のヤマーリ註梵文には、チベット語訳に対応しない、**anyaprakṛter api tatprakṛtikalpanāyām yadi vātādharmasya mohāder vyabhicāro na syād api tv avyabhicāra eva, tadā kāryam api tāpādīlakṣaṇam kalpanīyam** (Ms 166v6) の記述があることをご教示いただいた。これに従えば、vātādharmā- を vātādharmā- と訂正し、当該の PVA は tasmād yadi vātādharmavyabhicāro na syāt, anyaprakṛtikalpanāyām (or -vikalpanāyām), kāryam api kalpanīyam / と一文にする可能性がある。しかし、現時点では、PVA のチベット語訳に沿う読みをとることにしたい。

⁶⁸ ヤマーリ (Y D180a5, P205a4) は「高熱」(drod che ba) とする。

⁶⁹ ヤマーリ (Y D180a7, P205a6) による。

⁷⁰ ヤマーリ (Y D180b1, P205a7) は「高熱などを特徴とする結果も」(drod che ba la sogs pa'i mtshan nyid kyang 'bras bu) とする。

⁷¹ ヤマーリ (D180b2, P205a8-b1) による。

⁷² 指示代名詞の理解は、ヤマーリ (Y D180b2-3, P205b1) による。

のだから、それらすべてが〔欲望などの〕原因になると言うのか」と言うのであれば、それはその通りである。その通りに見られるからである。

〔応答：〕それは違う。なぜならば、

《〔欲望などは〕すべての〔根本要素の〕属性 (sarvadharmā) ではない。〔同じ根本要素をもつ〕すべての者が同じ欲望などをもつことが帰結してしまうからである⁷⁴。》

《〔美しさ (rūpa)⁷⁵ などがそうであるように (=人は同じ四元素からできていても美しさには違いがあるように)、過失はない〕と言うのなら、もし〔各々〕異なる業がそれ (=美しさなど) を統御しないとすれば、それ (=美しさなど⁷⁶) に関しても同じ論難 (=四元素が等しい以上、美しさの違いがなくなる) があり得るだろう。》(PV II 148cd-149)

と言うのも、欲望などがすべての〔根本要素の〕属性である場合、すべての衆生に〔カパなどの⁷⁷〕いずれかがなければならぬ。したがって、カパなどのなかのいずれかが生じるのであれば、〔任意の〕それこそが欲望などの拠り所になるので、〔すべての衆生に〕同じ欲望などが帰結する。すなわち⁷⁸、

《欲望などがすべての根本要素 (prakṛti) の属性であることが望まれる場合、無能力 (aśakta) な根本要素はない。〔それゆえ、〕どうして結果が等しくないことがあろうか。〔結果は等しくなる⁷⁹。〕》(648)

⁷³ ヤマーリ (Y D180b3, P205b2-3) は次のように述べる。「もしも〔今、〕カパをもつ人に現れている怒りの原因はビツタだと考えるのならば、可見のカパもまた欲望の原因ではないことになる。」(gal te yang bad kan yod pa la mthong ba'i zhe sdang gi rgyu mkhris pa yin par rtog [rtog D; rtogs P] na, de'i tshes mthong ba'i [ba'i D; ba P] bad kan yang 'dod chags kyi rgyu nyid du mi 'gyur ro ||)。

⁷⁴ 欲望などはそれぞれに対応した特定の根本要素から生じるのではなく、根本要素すべてから生じる、とする対論者の見解に対して、それではあらゆる衆生が同じ欲望などを有することになる、と答えた詩節と解した。Cf. R (D359a4-5, P217a1): srog chags thams cad 'dod chags mtshungs par thal bar 'gyur te. だが、ジャヤンタ (J D316b5, P369b4-5) はこれを欲望などと怒りとが同時に生じることになる、という意味で理解する。「怒りなどがある時でも同時に欲望が等しくあることになってしまう。同様に、〔欲望がある時に〕怒りが等しくあることになってしまうことなどが述べられなければならない。」(zhe sdang la sogs pa'i dus su yang, dus mtshungs par 'dod chags mtshungs par thal bar 'gyur ro || de bzhin du zhe [zhe P : zhes D] sdang mtshungs par thal bar 'gyur ba la sogs par brjod par bya ba yin no ||)。ヤマーリ (Y D180b7, P205b6-8) も同じ解釈を踏襲するが、第二解釈として上記翻訳と等しい理解も示している。

⁷⁵ この rūpa の翻訳は Vetter (1990: 56: Schönheit), Franco (2017: 329: beauty) を参照。

⁷⁶ ヤマーリ (Y D181a4, P206a4) による。

⁷⁷ ヤマーリ (Y D181a5-6, P206a6) は「kenacit と言うのは、カパなどのうちのいずれかである」(‘ga’ zhiḡ tu zhes bya ba ni | mkhris pa la sogs pa las gang rung zhiḡ tu ‘o) と言う。

⁷⁸ 校訂本は ity āha であるが、写本 (Ms52b2) に従い、tathā hi と読む。チベット語訳 (D113b2, P134b2) ならびにヤマーリの註釈 (Y D181a6, P206a6) に 'di ltar とあることも、この読みを支持する。

と言うのも、欲望などがすべての根本要素から生じることが認められるとき、カパなどの根本要素は——それ(=根本要素⁸⁰)に増減があるとしても——欲望などの原因となるので、[すべての衆生が]同じ欲望などをもつことは否定され得ない。

1.2.2.2 特別な変容をめぐる議論

[S121,16; Ms52b3]

[反論:] [衆生は等しく] すべての根本要素をもつとしても、[各々に]別の特殊性(viśeṣāntara)があるので、[すべての衆生が]同じ欲望をもつことにはならない。

[応答:] だとすれば、[欲望などにある⁸¹]その特殊性は、すべて[の根本要素]を原因としていないので、[欲望などは]すべての[根本要素の]属性ではない。

[反論:] 欲望などは、あらゆるカパなどの根本要素を原因とするので、すべての[根本要素の]属性である。[しかし、]他ならぬそれら(=カパなど⁸²)に内的な特殊な変化(pariṇativiśeṣa)があるので、[すべての衆生が]同じ欲望などをもつことにはならない。

[応答:] それも意味がない。なぜならば、

《変容の特殊性(=特殊な変容, pariṇāmasya viśeṣa)として知られる[欲望などの原因]にも逸脱がある(=同じそれが怒りの原因にもなる)と正しく示された。》(649)

と言うのも、ある〈特殊な変容〉が、ある根拠(hetu)⁸³に基づいて、欲望などの原因であると認識されたのであれば、まさにその[特殊な変容]は、[同じ根拠に基づいて⁸⁴]、怒りなどの原因である[と認識される]という逸脱がある。そうだとすれば、[[欲望などは]すべての[根本要素の]属性である](sarvadharmā)と説明する時、[それはそのまま]「あらゆる欲望などの特殊性は、すべての[根本要素の]特殊性を原因とする」と説明されたことになる。それ故、[欲望などの違いを〈特殊な変容〉により説明づけようとしたところで、すべての人が]同じ欲望などを持つことになるのは明白である。したがって、「〈特殊な変容〉があるから」というのは不合理な理由である。それ(=カパなどの特殊な変容⁸⁵)もすべての欲望などの特殊性の原因であるからである。

[反論:] 特定の結果(kāryaviśeṣa)から推理される不可見の〈特殊な変容〉こそが、[他

⁷⁹ ヤマーリ (Y D181a7, P206a7-8) による。

⁸⁰ ヤマーリ (Y D181a7-b1, P206a8-b1) による。

⁸¹ ヤマーリ (Y D181b2, P206b2-3) による。

⁸² ヤマーリ (Y D181b4-5, P206b5) による。

⁸³ ヤマーリは yato heto[r] に二種類の解釈を示す。第一の解釈 (Y D182a1, P207a2) は、ジャヤンタと同じく (J D317a4-5, P370a6)、これを *jñāpaka (shes par byed pa) として理解し、後続の箇所「その根拠に基づいて」(rgyu de las) の補足 (khong nas phyung, *adhyāhāra) を加える、というものである。それに対して、第二の解釈 (Y D182a2-3, P207a3-4) は、これを前の語にかけて理解する。すなわち、「ある特殊な変容——それを原因として欲望などの原因[であるヴァータなど]が認識されるのだが——、[ヴァータなどの原因となる]その[特殊な変容]こそが……」と言う文意になる。今は、第一の解釈に従って訳出する。

⁸⁴ ヤマーリ (Y D182a1-2, P207a2-3) による。

⁸⁵ ヤマーリ (Y D182a4-5, P207a6-7) による。

と〕混合されない〔特定の〕欲望などの原因である。

〔応答：〕それも理に合わない。なぜならば、

《〔反論者の考えに従えば、〕不可見の火に由来するはずの煙は、火を原因とするものではなくてしまう。他ならぬ〔煙が発生する〕場所がもつ特殊性というその何かが、煙の原因となる。》⁸⁶（650）

《〔火のある場所に煙がある〕と言うのなら、〔火のある場所〕以外にそのような特殊性はない⁸⁷。そのために、〔特殊性を欠いているから、別のところ（＝火のない場所）に煙はない〕〔とすることになる。〕》⁸⁸（651）

もし不可見の〔原因〕に関しても、単に結果を見ることに基づいて、いかなる場合にもその特殊性が〔真の原因として〕想定されるのであれば、個々に定められた因果関係は全面的に消え去る。

〔反論：〕それ（＝不可見の火がある場所）に関して、特殊性は想定されない。目に見える火を想定すれば〔場所の特殊性の想定は無意味なものとして〕否定されるからである。

〔応答：〕それならば、これ（＝欲望など）に関しても、可見の反復経験（*abhyāsa*）が想定されるべきである。〔不可見の〕〈特殊な変容〉を〔苦勞して〕想定することは理に合わない。

1.2.2.3 PV II 149 の解説

[S122,1; Ms53a2]

〔反論：〕美しさ（*rūpa*）などは〔四〕元素を原因とすると認められる。さらにまた⁸⁹、〔美しさなどは〕元素の違いに応じて区別される。〔それと同じように、欲望などもヴァータなどの違いに応じて区別される。〕

⁸⁶ ヤマーリ（Y D182a7-b1, P207b1-3）は次のように注釈する。「〔そのようにして〈特殊な変容〉という〕別の原因が想定されるのなら、煙もまた火を原因とすることは成立しない、という回答を与えることが *adṛṣṭavahnir dhūmo yaḥ* である。煙は火と結びつくので、その火の場所に存在する。それ故、火こそが煙の原因であり、場所は〔煙の原因では〕ないと言うのなら、そうではない、と否定する。煙の原因の『その特殊性』（*sa viśeṣo*）は、場所という〔火とは〕別のものにあるのであり、〔煙の原因は〕火ではない、という意味である。」（*rgyu gzhan rtog na ni du ba yang me'i rgyu can du mi 'grub po zhes lan 'debs pa ni me ma mthong ba'i du ba gang zhes bya ba 'o || du ba me dang ldan pas me yul de na yod pa yin te | des na me nyid du ba'i rgyu yin gyi, sa phyogs ni ma yin no snyam na | ma yin te zhes dogs pa 'gog pa 'o|| du ba'i rgyu'i khyad par de ni gzhan sa phyogs kyi yin te | me ni ma yin no zhes bya ba'i don to ||*）

⁸⁷ チベット語訳（D114a2, P135a3: *du ba me yul na zhe na || gzhan la khyad par de med pa ||*）は *cet* を a 句のみにかけるが、それには従わず、b 句末の *ca* を考慮した訳を示した。

⁸⁸ 反論者の言い分では、欲望などの原因はカバなどではなく、その特定の結果から推理されるカバなどの〈特殊な変容〉である。だとすれば、煙から火を推理する場合にも同じことが適用され、煙から推理されるのは火ではなく、その火を支える特定の場所（場所の特殊性）と言わねばならない。その場所の特殊性とは、とりもなおさず「火のある場所」と同じことなのだが、この考えでは、煙の原因は火ではない。煙の原因は、あくまでも「場所の特殊性」である。

[応答:] 以上のこともまた, [業を認めない] 君 (= 対論者) の立場にかぎって論難されるべき事柄であり, 私たち (= 仏教徒) にはあてはまらない。[私たちの考えでは,] 業の統御 (karmādhīpatya) が [美しさなどの違いの] 原因だからである⁹⁰。そうでなければ (= 業の統御が認められないのであれば⁹¹), それら (= 美しさなど⁹²) も [ここでの] 主題となるからである (= 美しさなども違いはないということになる)。[だが, 仏教徒は業を認める以上,] それら (= 美しさなど) のために不確定 (anekānta) になることはない。

(次号に続く)

⁸⁹ S には *atha* とあるが, 写本に基づき *atha ca* と訂正する。PV II 149a にある *rūpādivad adōśaś cet* の註釈であるが, 先述の通り, プラジュニャーカラグプタはダルマキールティの議論にはない (特殊な変容) をめぐる議論を追加していた。そのことを受けて, この一文があると思われる。

⁹⁰ この一段の平行箇所では, ラヴィグプタ (R D359a5-7, P217a2-5) は次のように述べている。「[反論:] 次のことが認められるかもしれない。美しさなどは [四] 元素の属性 (= 四元素を原因とするもの) と認められ, また, 元素の違いにより [それぞれの美しさは] 区別される。同様に, 欲望などはヴァータなどの [三要素の] 属性であり, また, その違いにより [それぞれの欲望などは] 区別される。[応答:] 君にとっても, その美しさなどに関して, [先述の] 論難は等しい。仮に, 特殊性をもつ業の支配がないとすれば, それなら, 他ならぬ元素の属性 [としての美しさなど] には [個々の] 美しさなどを区別する [原因] がないだろう, というこの論難は君には必ず当てはまるものの, 仏教徒には [同じ] 論難はなされない。業の違いが美しさなどの区別の原因であるからである。」(de ltar 'dod mod, gzugs la sogs pa 'byung ba'i chos su khas blangs na yang, 'byung ba'i khyad par gyis khyad par du ['byung ba'i khyad par gyis khyad par du D; 'byung ba'i khyad par du P] 'gyur ro || de bzhin du 'dod chags la sogs pa rlung la sogs pa'i chos yin yang, de'i khyad par gyis khyad par du byed do ce [P : zhe D] na | ci ste khyed la yang gzugs la sogs pa de la brtsad pa mtshungs pa nyid de | gal te khyad par can gyi las rnam bdag po med pa, de bas na | 'byung ba'i chos nyid la gzugs la sogs pa khyad par yod par mi 'gyur ro zhes pa'i brtsad pa 'di khyed la yod pa kho na yin gyi | sangs rgyas pa la ni brtsad pa yod pa ma yin te | las la sogs pa'i khyad par ni | gzugs la sogs pa'i khyad par gyi rgyu yin pa'i phyir ro ||)

⁹¹ ヤマーリ (Y D182b3-4, P207b6) による。

⁹² ヤマーリ (Y D182b4, P207b6) による。

Appendix: A List of Corrections of R. Sāṅkrtyāyana's Edition of PVA 118,23-122,3

* 以下に示すのは、S を訂正した箇所に関する最低限の情報であり、この箇所の校訂に関する詳細な情報については、別に公刊する予定の校訂テキストの方でご確認いただきたい。

S	Correction
118,26-27: māṭṣaṃskāravād	māṭṣaṃjñāvad Ms (cf. ma'i 'du shes bzhin du T[D111a1, P131b3])
118,27: nāparānirdiṣṭo S, Ms	Corr. nāparanirdiṣṭo (cf. gzhan gyis bstan pa ni lam ma yin no T[D111a1-2, P131b3-4])
118,29: tan na	tatra Ms (cf. de la T[D111a3, 131b5])
119,7: -mānasamada-	Corr. -mānamada- (cf. nga rgyal dang rgyags pa T[D111a4, 131b7])
119,15: -parikalpanamātra	parikalpamātraṃ Ms
119,18-19: punā-rāgādi-	Corr. punā rāgādi-
119,20: braṇaṃ	vraṇaṃ Ms
119,27: ataḥ / S, Ms	Corr. ataḥ
120,1: na yadrṣṭyā 'to S; na yadr̥chāto Ms	Corr. na yadr̥chātaḥ, yato (cf. 'dod rgyal ni ma yin te gang gi phyir T[D112a3, P132b8])
120,9: sukhabuddhiḥ, na tu S, Ms	Corr. sukhabuddhiḥ, <i>tadabhāvāc ca sukhe 'sukhāduḥkhe vā duḥkhabuddhiḥ</i> , na tu (cf. bde ba'i blor 'gyur ba yin la de med pa'i phyir yang bde ba yang (yang P; 'am D) bde ba yang ma yin sdug bsngal yang ma yin pa la sdug bsngal gyi blor 'gyur ba yin gyi T[D112a7, P133a6])
120,12: prārthanīyayoḥ viyogas	prārthanīāvīyogas Ms ('dod pa dag dang ni mi 'bral T[D112b1, P133a8])
120,14: sambarddhya samvarddhya	saṃvardhya saṃvardhya Ms
120,15: narakādidaśā duḥkha-	Corr. narakādidaśāduḥkha-
120,18: parāmarthato	paramārthato Ms
120,20: janyeti	janmeti Ms
120,23: āropi	aparo 'pi Ms

120,24: karaṇād S, Ms	Corr. kāraṇād (cf. rgyu de las T[D112b7, P133b7])
120,26: dhammaḥ	dharmāḥ Ms
120,27: mahāmohādayo	mohādayo Ms (gti mug la sogs pa T[D113a1, P133b8])
120,32: anyat	atra Ms ('dir T[D113a3, P134a3])
121,1: vātādidharmā-	Corr.: vātādidharmāḥ; vātādidharm o ā Ms
121,3: athā 'pratibaddhasāmānya-	athāpratibaddhasāmarthyam Ms (cf. 'on te nus pa thogs pa med pa'i T[D113a5, P134a5])
121,4: kāraṇābhāvena	Corr. kāraṇābhāve na
121,5: utmṛjya	utsṛjya Ms
121,5: rāgahetutva	rāgahetutvam Ms
121,9: cat	cet Ms
121,12: -prasaṅga / ity āha / S	-prasaṅgaḥ / tathā hi Ms (thal bar 'gyur ro 'di ltar T[D113b2, P134b2])
121,16: saviśeṣaḥ	Corr. sa viśeṣaḥ (khyad par de T[D113b4, 134b5])
121,19: samyag vidarśitam	samyag nidarśitam Ms
121,23: sakalarā(gā)di- S, sakalarādi- Ms	Corr. sakalarāgādi-
121,24: kāryaviśeṣa unnīyamānaḥ S, kāryaviśeṣ o [a] unnīyamānaḥ Ms	Corr. kāryaviśeṣonnīyamānaḥ (cf. 'bras bu'i khyad par gyis [gyis P; gyi D] dpag par bya ba la T[D113b7-114a1, P135a2])
121,24: dṛṣṭa	'dṛṣṭa (cf. mi mthong ba T[D114a1, P135a2])
121,26: adṛṣṭavahnidardhūmo	adṛṣṭavahnir dhūmo Ms
121,27: bahni-	vahni- Ms
121,27: ca	{ca} <sa> Ms
122,1: atha	atha ca Ms (cf. de lta na yang T[D114a4, P135a6])
122,1: bhūta viśeṣe S, Ms	Corr. bhūta viśeṣeṇa (cf. 'byung ba'i khyad par gyis R D359a6); 'byung bar khyad par med par T (D114a4, P135a6), n.e. R P217a2

略号および使用テキスト

- TSP *Tattvasaṅgrahapañjikā* (Kamalaśīla); S. D. Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarākṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*. Vol. 2. Varanasi; Bauddha Bharati. 2nd edition, 1982.
- J Jayanta's *Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā*. Tibetan translation. D4222/P5720, vol. De.
- PVSV *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (Dharmakīrti); R. Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*. Roma; Istituto italiano per il medio ed estremo oriente, 1960.
- PV II *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti), chapter II (Pramāṇasiddhi); Vetter 1990.
- PVA *Pramāṇavārttikālaṅkāra* (Prajñākaragupta); R. Sāṅkṛtyāyana (ed.),
—S *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta: Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam*. Patna; Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.
- T Tibetan translation of PVA. D4221/P5719, vol. Te.
- Ms Sanskrit manuscript B of PVA. Shigeaki Watanabe (ed.), *The Sanskrit Commentaries on the Pramāṇavārttikam from the Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives*. Vol. 1. Patna; Bihar Research Society; Narita: Naritasan Institute for Buddhist Studies, 1998.
- PVP *Pramāṇavārttikapañjikā* (Devendrabuddhi). Tibetan translation. D4217/P5717b, vol. Che.
- PVV *Pramāṇavārttikavṛtti* (Manorathanandin). R. Sāṅkṛtyāyana (ed.), "Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin." Appendix to *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24 (1938), 25 (1939), 26 (1940).
- R Ravigupta's *Pramāṇavārttikavṛtti*. Tibetan Translation. D4224, vol. Pe/P5726, vol. Tshe.
- Y Yamāri's *Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Suparīśuddhā*. Tibetan translation. D4226/P5723, vol. Be.

参考文献

- 秋本 2008 秋本勝 (Akimoto, Masaru) 「四諦と智慧 —修道論との関係から—」『日本仏教学会年報』73: 15-27.
- Apte 1978 Vaman Shivaram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Revised & Enlarged Edition. Kyoto; Rinsen Book Company.
- 新井 2021 新井一光 (Arai Ikkō) 『慈悲論』山喜房佛書林.
- Franco 1997 Eli Franco, *Dharmakīrti on Comapssion and Rebirth*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Franco 2017 Eli Franco, "Pramāṇasiddhi," Karl H. Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian*

- Philosophies*. Volume XXI. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 297-354.
- 古坂 2005 古坂紘一 (Hurusaka Kōichi) 「大乘仏教における四聖諦観の一考察—『般若灯論』 観聖諦品所引の經文を中心として—」『印度学仏教学研究』 54-1: 157-163.
- 稲見 1989 稲見正浩 (Inami Masahiro) 「ダルマキールティにおける仏道」『日本仏教学会年報』 54: 59-72.
- 稲見 2021 稲見正浩 「プラジュニャーカラグプタ研究史」『プラジュニャーカラグプタ研究』 1: 3-26.
- Inami & Tillemans 1986 Masahiro Inami & Tom Tillemans, “Another Look at the Framework of the Pramāṇasiddhi Chapter of Pramāṇavārttika,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XXX: 123-142.
- 加納・李 2020 加納和雄 (Kanō Kazuo)・李学竹 (Li Xuezhū) 「声聞による大乘の眞実観批判—Nayatrāyapradīpa 梵文校訂と訳注—」『駒沢大学仏教学部論集』 51: 77-102.
- 加藤 1989 加藤純章 (Katō Junshō) 『経量部の研究』 春秋社.
- 木村 1987 木村俊彦 (Kimura Toshihiko) 『ダルマキールティ 宗教哲学の研究』 (増補版) 木耳社.
- Moriyama 2014 Shinya Moriyama, *Omniscience and Religious Authority*. Zürich-Berlin: LIT Verlag.
- 護山 2021 護山真也 「ヨーガ行者の直観をめぐるジュニャーナシュリーミトラの議論—『ヨーガ行者の確定』 解題にかえて—」『インド哲学仏教学研究』 29.
- 生井 生井智紹 (Namai Chishō) 『輪廻の論証 仏教論理学派による唯物論批判』 東方出版.
- 小野 2013 小野基 (Ono Motoi) 「pramāṇabhūta の意味の変遷」『印度学仏教学研究』 61/2: 121-125.
- Ono 2020 Motoi Ono, “On pramāṇabhūta—The Change of Its Meaning from Dignāga to Prajñākaragupta,” Birgit Kellner et al. (eds.), *Reverberations of Dharmakīrti’s Philosophy*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, pp. 343-361.
- Pecchia 2015 Cristina Pecchia, *Dharmakīrti on the Cessation of Suffering*. Brill.
- 田中 2019 田中裕成 (Tanaka Hironori) 「『婆沙論』における阿毘達磨論師と分別論師と譬喩師の四聖諦説」『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』 47: 33-47.
- Vetter 1990 Tilmann Vetter, *Der Buddha und Seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

〈謝辞〉

本稿の基礎となる PVA ad PV II 146-149 の解読研究のうち、PVA 118,23-120,33 の部分の解読は、ライプチヒ大学のオンライン・セミナー（2020 年 10 月～2021 年 1 月）の成果による。セミナーの機会を与えていただき、数々の貴重なご助言をくださった Eli Franco 教授に感謝申し上げます。また、セミナー参加者の研究者・大学院生の方々の貴重なご意見に感謝したい。とりわけ、Junjie Chu 博士、松岡寛子博士からはヤマール註の詳細な情報と PVA の訂正情報をいただき、三代舞博士からはテキスト解読のための貴重なご助言をいただいた。本研究は、JSPS 科研費 JP18K00059 「後期インド仏教認識論におけるヨーガ行者の直観の研究」の助成を受けたものである。

（2021年4月30日受理，5月14日掲載承認）