

PV 83, 84の解釈をめぐって
— 中有の存在論証の有無と中有の有無 —

林 慶 仁

内 容

1. はじめに
2. 偈文の異同と翻訳
3. Deveḍḍrabuddhiの解釈
4. Śākyabuddhiの解釈
5. Prajñākaraguptaの解釈
6. Raviguptaの解釈
7. Jayantaの解釈
8. Yamāriの解釈
9. Manorathanandinの解釈
10. その他の論師の解釈
 - 10-1. Śāntirakṣitaの解釈
 - 10-2. mKhas grub rje の解釈
 - 10-3. その他
11. まとめ
Summary

1. はじめに

Pramāṇavārttika(PVと略す) 83偈及び84偈は、Dharmakīrtiが輪廻の論証をする中で、古來特に中有を解釈している個所であるとされてきた。しかし釈尊の滅後直後からDharmakīrtiの時代に至るまで、中有の解釈は仏教内でもその有無が議論され続けられ、仏教部派を二分してきたという事実は既に究明されている。そのためPVのこの2偈を解釈するには注意が必要であり、安易に中有を解釈した偈とするのは早急のように思われる。この偈の解釈を困難にする理由の1つとして、Dharmakīrti自身ここでは中有という言葉を使用していないという点もあげられる。そこで本稿では、注釈者の解釈に従って、この2偈が中有を本当に扱っているのかどうか、もし中有を扱っているのならその存在を認めていたのかどうか、論証の形を取り得たのかどうか、という点を解明したい。

何故ここで中有を問題にするかと言うならば、実際は輪廻そのものを含めてなのであるが、一般の人間には直接知覚することのできない中有を、論理性を高めた仏教論理学派は全く否定してしまったのかどうかを知りたいというのが第1の理由である。あるいは肯定したとすれば見えないものをどのように論証したか、という点に興味を持ったことも理由として挙げられる。これ以外の理由は付随的なものなのだが、中有はチケットで発見されたとされるtextから昨今の一種ブームともなっており、論理学者Dharmakīrtiの中有解釈を知ることでも必要ではないと思われたこと。また現に日本のおおよその各宗派各寺院で、所謂中陰供養と呼ばれる儀式の行われているのは、周知の如くであるが、これに対して自分自身の意見を持ちたかったということ、等である。

中有は言うまでもなく四有の1つであり、その中有を含めた、Dharmakīrtiの扱う輪廻の論証そのものについては、現在次の論文が最もまとまっているように思えるのでそちらを参照されたい (Chisho Mamoru Namai 「TWO ASPECTS OF PARALOKASĀDHANA IN DHARMAKĪRTIAN TRADITION」 Studies in the Buddhist Epistemological Tradition 1991, Edited by E. Steinkellner)。

このDharmakīrtiの2偈は先人によって既にいくつかの翻訳が出されており、それらを参照しつつ、各注釈者の解釈の相違を明確にする意味も含めて、原稿に枚数制限がない有り難さから、テキストも出しつつ、現在手に入るインド人注釈者の該当箇所の注釈すべてを訳出して考察していきたい。

2. 偈文の異同と翻訳

最初に宮坂有勝博士によって発表された偈文を、Skt.原文、Tib.訳の両方とも提示しておきたい (『インド古典研究』 第2号 p14~15)。なおここでの偈文の番号は、Pramāṇavārttikabhāṣya (PVBhと略す)をメインテーマにしたいという筆者の意図があることから、PVBhの数える偈文の数に従った。宮坂氏の研究ではこの部分を82偈83偈としている箇所に対応する。

gatyāgati na dṛṣṭe ced indriyānām apātavāt /
 adṛṣṭir mandanetrasya tanudhūmagatir yathā / 83 /
 gal te 'gro 'oñ ma mthoñ na /
 dbaṅ po mi gsal phyir ma mthoñ /
 dper na mig mi gsal ba yis /
 du ba chuñ ñu mi mthoñ bshin / 83 /

tanutvān mūrtam api tu kiñcit kvacid aśaktimat /
 jalavat sūtavad dhernni nāḍṛṣṭer asad eva vā / 84 /

lus can yin yañ phra ba' i phyir /
 'ga' shig la lar thogs med de /
 chu shin gser la dñul chu bshin /
 ma mthoñ phyir na med pa min / 84 /

textによる異同を指摘しておく（本稿ではTib.訳としては北京版とDerge版の2つを使用する）、

dbañ po mi gsal phyir mi mthoñ / 83b / (PVP 北京42b3)
 dbañ po mi gsal phyir mthoñ ba / 83b / (PVV(Ra)北京187a4、Derge334a7)
 dper na mig mi gsal can / 83c / (PVP 北京42b3)
 dper na mig mi gsal ba can / 83c / (PVP Derge37b4)
 ma yin dper mig gsal min can / 83c / (PVV(Ra)北京187a4、Derge334a7)
 tanudhūmāgātir yathā / 83d / (PVBh p89,18 PVV p35,5)
 la lar thogs can min par mthoñ / 84b / (PVP北京43a2、Derge38a2)
 su yañ la lar thogs bcas min / 84b / (PVV(Ra)北京187a8、Derge335a7)
 ma mthoñ phyir na med ñid min / 84d / (PVP 北京43a4)
 ma mthoñ phyir yañ med ñid min / 84d / (PVP Derge38a4)
 ma yin ma mthoñ phyir med pa / 84d / (PVBh 97b8)
 nādṛṣṭenāsad eva vā / 84d / (PVV p35,7)

これ以外で掲載しなかった部分は、異同がない場合か、*pratīka*の無い場合である（*mKhas grub dge*による*tshad ma rnam 'grel ṭik chen rigs pa'i rgya mtsho*は除く）。本稿では、83dを除いて（83dはPVBhに従う。即ち本稿では—āgātir—となる）、基本的に宮坂氏の校訂textに従う。ただ問題があるとすれば、84dのvāのチベット語訳である。この問題についてはYamāri注の中で考察する。また84bについて稲見正浩氏は（「ダルマキールティによる輪廻の論証」(下) 南都仏教57号p49)で(*kiñcit kvacid asaktimat*)としている。

今回扱うtextは、DevendrabuddhiによるPramāṇavārttikapañjikā(PVPと略す)、ŚākyabuddhiによるPramāṇavārttikaṭīkā(PVṭと略す)、PrajñākaraguptaによるPVBh、PVへの注の形を取りながらも実際はPVBhへの注であるPramāṇavārttikavṛtti(PVV(Ra)と略す)、JayantaによるPVBhへの注Pramāṇavārttikabhāṣyatīkā(PVBhṭ(Ja)と略す)、同じくYamāriによるPVBhへの注Pramāṇavārttikaṭīkā(PVBhṭ(Ya)と略す)、PVへの直接の注釈であるManorathanandinによるPramāṇavārttikavṛtti(PVV(Ma)と略す)及びチベット人注釈者*mKhas grub dge*による注釈*tshad ma rnam 'grel ṭik chen rigs pa'i rgya mtsho*とする。これらの順番についてはある程度次の著作に従って年代を考慮した（『インド古典論 下』宮坂宥勝 筑摩書房 p369ff.）。このうちPrajñākaraguptaの解釈を理解する補助としては、PVBhへの逐語的注釈という点では圧倒的にPVBhṭ(Ya)が重んじられようが、ここでの1つのポイントとなるのはJayantaの解釈である。彼の興味深い記述によって、新しいこの2偈の解釈を可能にしたと言っても

よい。PVTはPVへの注釈でもありながらも、PVPの解説をしている箇所も多数あるし、PVV(Ra)も同様にPVへの注釈ではあるが、PVBhの解釈を用いながらのPVへの注釈であると言ってよい。

ここで最初にこの偈を翻訳された先人の研究、木村氏の訳（『ダルマキールティ 宗教哲学の原典研究』木村俊彦 木耳社 p90）と稲見氏の訳（前掲論文p40）、及びJackson氏の英訳（『IS ENLIGHTENMENT POSSIBLE?』Roger R.Jackson SNOWLION PUBLICATIONS ITHACA NEWYORK 1993 p266f.、但しTib.注釈書からの翻訳）とをここで最初に提出しておこう。Vetter氏はこの箇所は翻訳されていない。

最初に木村氏の訳である。

「（この世とあの世との）往来は見られないとせば、（それは）感官が鈍感だからである。弱い目にはかすかな煙の上のが見えないようなものだ。」

「微細な故に、（中有の身体は、）或る物体でも他のものを何ら障碍し得ない。水の如く、金に対する水銀の如し。見えないからといって存在しないものではない。」

次に稲見氏の訳である。

もし、「来世に行ったり前世から来たりすることは知覚されない」というなら、それは感官が鋭敏でないから知覚されないのである。たとえば、目の悪い者にはかすかな煙が見えないのと同様である。

物質形態をもつものであっても、微細であることによって、障碍をもつことはない。たとえば、水【は形態をもつものであっても瓶に入りこむ】ように。又、金に銀が【入りこむ】ように。【したがって、来世に生まれる際、身体は胎などに入りこむことができる。】又、知覚されないからといって必ずしも非存在ではない。

次にJackson氏の英訳である。

IF YOU SAY [THAT THERE IS NO] COMING FROM OR GOING TO [OTHER LIVES BECAUSE]WE DO NOT SEE [THEM], [WE REPLY THAT]YOU DO NOT SEE THEM BECAUSE YOU HAVE UNCLEAR SESE-GACULTIES; FOR EXAMPLE, AN UNCLEAR EYE WILL NOT SEE A MINUTE AMOUNT OF SMOKE.

SOME [BEINGS] ARE EMBODIED BEINGS, BUT ARE INTANGIBLE BECAUSE THEY ARE SUBTLE, AS WATER [ENTERING CLAY] AND ASA MERCURY [ENTERING]GOLD; IT IS NOT THE CASE THAT [OTHER LIVES]ARE NON-EXISTENT BECAUSE [YOU] DO NOT SEE[THEM].

注釈者の見解をさほど加えずにDharmakirtiの文章を解釈するならば和訳の方は稲見氏の解釈の方が適切であると思われる。即ち中有という言葉を使用していないという点で、稲見氏の訳はDharmakirtiの意図に添ったものとしてよからう。この点はJackson氏の英訳も同様であると考えられる。但し細かいことかもしれないが、稲見氏の訳中での「来世」という言葉はJackson氏訳の「other lives」のように、原文ではないのだから括弧に入れるべき

であろうと思われる。何故ならば、後に見るように、すべての注釈者が例外なく「来世に」「来世から」とは判断していないからである。

さてここでDharmakīrtiのここだけの解釈をポイントだけ指摘しておく、

- [1] [前世へ]行ったり[前世から]来たりすることは知覚されない。何故ならば感官が鋭敏で無いからである。しかし知覚されないからといって、無いというわけではない。
- [2] [来世へ]行ったり[前世から]来たりすることは、その主体が物質であっても微細であることによって、障害を持つことはない。

となろう。ではこれを諸注釈者がどのように解釈したかを具体的に見ていこう。

3. Devendrabuddhiの解釈

さて最初にPVP[42a7-43a4]を見よう。本稿においては北京版を主として使用し、必要に応じてDerge版を見ることにする。また太字はPVに対するpratikaを示し、下線部は、PVTによって引用される部分を示している。また()内は回収されたか、あるいはほぼ確定できるSkt.を示し、(*)は想定しただけのSkt.を示す。以下これに同じである。

[P Che42a7, D37b1]gel te 'gro 'oñ ma mthoñ na (gatyāgati na dṛṣṭe ced) / sems can skye ba yoñs su len par byed pa'i dañ tshul can du mñon par 'dod pa 'di 'i 'di nas ma 'oñs par 'gro ba ma mthoñ ba dañ / sñā ma'i gnas las mñal gyi gnas su 'gro ba mi mthoñ ba de ltar na / ji ltar na 'di 'ga' shig la ma 'oñs nas mñal gyi gnas yoñs su len pa yin te /

[42a7]もし[来世へ]行くことと[前世から]来ることを経験しないというならばとは、(1)衆生に生を受け(*upādāna)させる[渴愛 PVP42a6]と、(2)[苦に対して楽と判断するようなことを、PVP42a4]道理に叶うと容認するこれ[即ち顛倒した心 PVP42a6] [を有する者]にとって、(1)こ[の世]から未来[の生]へ行くことを経験しないことと、(2)前[の生]の場より [今世の] 子宮の場へ行くことを経験しないという場合である。例えばこのある [生類] において未来[の生]から [今生の] 子宮の場を得る[ことが経験されえないことと]同様である。

[[解説]] そもそもDharmakīrtiは凡夫が輪廻し再度の生を得る原因を「苦に対して楽と捉える顛倒した心」と「渴愛」との2つと考える (PV II 82、木村上掲書 p90)。そしてその2つを持つ者は前世から今世へ来、今世から来世へ行くことがあるはずであるが、そのことが経験されないならば、と条件を出して説明しようとしている。またDevendrabuddhiは「未来」「過去」という言葉を使用しているも来世、前世とは言うてはいないが「生を受けさせる」として来世等を想定していたことは考えられる。よって和訳では補足の語として「生」という言葉を入れた。

[P42b1, D37b3] sbyor ba ni 'ga' shig gi 'gro ba dañ 'oñ ba mi mthoñ ba de ni 'ga' shig las
'oñs nas 'ga' shig tu gnas pa ma yin te / dper na 'gro ba dañ 'oñs pa ma mthoñ ba can gyi
mo śam(gśam D) gyi bu lta bu 'o / srog chags 'di 'i mñal la sogs par 'gro ba dañ 'oñ ba ma
mthoñ no shes bya ba ni / khyab par byed pa mi dmigs pa yin par sems so /

[42b1][敵によっては次のように論証]式が[立てられる。]

「[遍充関係]ある者にとって行くことと来ることを経験しないということとは、[ある者が]ある所より来て、ある所で確立すること(*sthāna)はないということである。例えば行くことと来ることを経験することのない、石女の子[が確立されない]如くである。

[主題所属性]この生類が、[来世の]子宮等へ行くことと、[前世から]来ることを経験しない。

[帰結] [よってこの生類が、ある所より来て、ある所で確立することはない。]

[以上のように] 遍充するものを知覚しないこと(vyāpakānupalabdhi) [による非知覚である]」と[敵者は]考えているのである。

[解説] 以上は敵者の説である。前世から来たり来世へ行ったりすることを経験しないならば、それ自身確立されるものではないし、まして移動するものではない。よって恐らく Dharmakīrti が立てるであろう「ある者が前世から来たり来世へ行ったりすることはあり得る」という主張命題を anulābaddhihetu であるとして否定する。

[P42b3, D37b4] khyod kyis dbañ po mi gsal ba'i rgyu'i phyir (indriyāṅam apātavāt) mi
mthoñ ba yin no / ci dañ 'dra bar she na / dper na mig mi gsal ba (om.P) can
(mandanetrasya — yathā) gyi skyes bus du ba chuñ ŋu mi dmigs bshin (adrṣṭir —
tanudhūmāgatir) / dper na mig űams pa can gyis du ba cha phra ba ñes par mi 'dzin pa de
dañ 'dra ba de ltar na 'dis ni spañ par bya ba dmigs pa'i mtshan ñid kyis (kyir P D) gyur pa
ma yin pa ma mthoñ du zin kyañ / med (D; mad P) par ma grub pa'i phyir ma ñes par (D; pa
P) bstan pa yin no /

[42b3][しかしそれは]汝が鈍感な感官を因とするから 経験しないのである。何の如くかと言うならば、例えば目の悪い人間が、僅かな煙を知覚しない如く。例えば、損傷した目を持つ者が、微量の煙を確かに捉えることがないのと同じように、同様にこの、来世へ行くことと前世から来ることを経験しないこと]によって、[汝の証明する因である非知覚は] <否定されるべきもの(*prahātavya)は、知覚される性質のないものである>

[がそのように]は経験されないとしても、[知覚される性質が]無であることについて[論証式は]不成[因] (asiddha) なのだから[帰結を]確定できないと説いているのである。

[解説] 敵者の立てる

来世へ行ったり前世から来たりすること：

(知覚される性質がない → 存在が否定されるべきもの)

という論証式の遍充関係はanupalabdhiの性質と一致する。しかし鈍感な感官を持つから一般の人は来世へ行ったり前世から来たりすることを経験しないのであって、主題所属性(pakṣadharmatā)が成立しない。その証因が「鈍感な感官を持つ」という条件付きであるため、「存在が否定されるべきもの」とされる帰結そのものが不確定となるのである。

[P42b5, D37b5] ci ste gshan dag kyañ ma mthoñ ba de ltar na gtan tshigs kyi don de ni ma grub pa yin te / de ltar na 'ga' shig gis mthoñ ba ñid du 'gyur ro / 'ga' shig gis phra ba [tanu] dañ dri la sogs pa ñe bar mtshon pa med pa'i (D; pa me P) rnams grog sbur (D; grogs sbyar P) la sogs pa sna'i dbañ po gsal ba can rnams gyis dmigs pa de ltar na / rañ gi mthoñ ba ldog pa tsam gnod pa can ma yin pa'i phyir spañ par bya ba ma yin no / yod pa'i tha sñad la rjes su dpag pa yañ bśad zin to / de ltar ni (D; na P)'gyur na / strog chags lus dañ ldan par 'jug pa la (om.P) lus kyi rnam pa dañ ldan pa ji ltar na sgrib par byed pa ma yin no (om.P) /

[42b5]もし「如何なる」他者たちも経験しない[ならば]その場合、[論証]因の「働く」その対象「即ち主題」は不成であるとされるのである。[しかし]その「来世の」場合ある者が必ず経験することになる。微細なまた香等に特徴づけられていない諸のものは、<ある者によって> [即ち] 蟻(pipilikā)等という鼻感の敏感な者達によって、知覚される[場合がある]。そのように自己の経験[がないという根拠から]否定[することがある、ということ]のみが、拒斥を有しているのではないから、[anupalabdhiによる]否定されるべきものではない。[生まれ変わりによって生じる] 有るものを言説 (*sattāvyavahāra) するための「前世から今世へ来ることに対する」比量をも語ったのである。そのような場合、生類が身体を有して働く(*pravartate)[即ちこの世にある]とき、身体の部分をも有する者[に障害がある] ようには、[来世へ行ったりこの世へ来たりする時、その身体に対する]障害(*āvaraṇa)は「ありえ」ないのである。

[[解説]] ここでDevendrabuddhiの想定する論証式は次の如くである。

来世へ行ったり前世から来たりすること：

(経験される場合がある → 確実にある)

であるが、この証因である「経験されることがある」がもし否定されるならば、不成となる。しかし感官の鋭敏な生き物も実際存在するので、自己の経験がないことだけから対象を否定するのは不合理である。また輪廻は凡夫にとってまさしく事実であるので、比量によっても生まれ変わりのあることを論じてもいるのである。その前世から来たり来世へ行ったりする場合の身体は障害を有してはいない。

[P42b8, D38a1] sbyor ba ni gañ dañ gañ lus (D; las P) dañ ldan pa ñid du khas len pa de(om.P) ni lus gshan la sgrib par byed pa ñid du 'dod par bya ste / dper na snam bu dañ bu ma lta bu 'o / khyod gyi sñar (P; sñur? D) gyi lus kyañ lus can ñid du 'dod pa yin no /

shes bya ba ni rañ bshin gyi gtan tshigs yin par sems so / 'dir gtan tshigs 'dis ni ma ñes pa yin no /

[42b8][敵者によって次のように論証]式 [が立てられる。]

「[遍充関係] およそあらゆる、身体を有すると容認されている[生類の身体なるもの]、それは他の身体に対する障害と認められるべきである。例えば[お互いに同一の場所を占有できない]毛織物と壺の如きである。

[主題所属生]汝の[現世の身体のみならず]前[世]の身体も「物質」と認められているのである。

[帰結] [よって汝の前世の身体も、他の身体に対する障害と認められるべきである。] 以上は自性証因 (svabhāvahetu) である」と[敵者は] 考えているのである。この論証式の場合、この[自性証] 因であることによって、[この論証式は] 不定[因] (anaikānta/anaikāntika) なのである。

[解説] 前の部分の最後の箇所を受け継いでいる。当然「前世の身体は既に滅しているのだから障害がない」と解釈されるべきであるのに、敵者は「前世の身体であれ身体であるならば、他の身体に対して障害を持つはずだ、よって前世の身体などありはしない」との説を立てる。即ち

前世の身体：(身体を有する→他の身体の障害となる)

とするがしかし、Devendrabuddhiは敵者がこの論証式を自性証因としたことに着目して、身体を有するものに、他の身体の障害とはなるとい性質が必ずしもあるわけではないと反論をする。

[P43a2, D38a2]de ltar na rdzas 'ga' lus can dag yin yañ / sraḅ pa ñid de dañ pa ñid kyi rgyu'i phyir / gzugs can gshan la lar thogs can min (kvacid aśaktimat) par mthoñ ño / ci dañ 'dra bar she na / chu bshin (jalavat) te bum pa la sogs pa lus can la chu lus can yin du zin kyañ 'dzag pa ñid yin no / gser dañ dñul chu bshin (sūtavād dhemni) / dñul chu lus can yin du zin kyañ gser gyi rjes su 'jug pa lta bu 'o / ñi ma'i 'od(om. D) zer gyis kyañ śel phigs nas(D;dañ P) śin la 'jug par byed pa de ltar na ma ñes pa yin no / ma mthoñ phyir yañ med ñid min (D;ma mthoñ phyir na'añ med ñid min P) (na'adr̥ṣṭer asad eva vā) / de ltar ma mthoñ ba shes bya ba mi snañ ba tsam las kyañ med pa ñid du 'gyur ba ma(D;' am P) yin pa de ltar na spañ bar bya ba ma yin no /

[43a2]そう[前世の身体が他の身体の障害とならない]時、ある実体(dravya) [即ち前世の身体] が物質であっても、[行ったり来たりする身体は]微細 (*sūkṣma, tanu) であって、清浄 (*suddha) [な特性] という原因があるから、[行ったり来たりする身体より]別の色を有する (rūpin, 物質形態である) [身体] に [対して]、如何なるものも有對性がないと経験されるのである。「何の如きか」と[質問を] 言うならば、水の如く [と答えるの] である。壺等という物質に対する水は、[壺等を] 物質であると捉えても、[壺等

から] 流出するのである。金と水銀の如く、水銀を物質だと捉えても、金が入り込む如くである。太陽の光によっても、特殊な瑠璃を通して木に[光を]働かしめる[ことがある]。そのような場合[水、金、太陽光等を無とすることは]不定である。経験しないから無いのではない。そのように経験しないとは「[認識に]顕現しない[という理由]のみからも、無となろう」ということはないのであって、そう[即ち経験のない]時、「[経験されないことが]否定されるべきもの[であること即ちanupalabधि]」では[ありえ]ない。

[[解説]] 前世から来る身体は「微細で清浄」という性質を持ち、物質的なものに対して有對性の能力がない。そして水や金や太陽光と比喩される。経験されないからといって無とされるということ是不合理である。

[[まとめ]] 以上のようにDevendrabuddhiは輪廻の原因を、渴愛と顛倒した心の2つとしたが、来世へ行くことと前世から来ることを経験しないことに対して、中有であるという判断は下していない。しかし中有という言葉は使用していないが、意識されているのは明らかに中有という在り方である。Dharmakīrtiが中有という言葉を使用していなかったのと同様に、彼も中有という言葉は使用しないが彼の解釈は中有の説明をしていると解釈してよからう。

4. Śākyabuddhiの解釈

PVṬ[131a2-131a6]。太字はPVPに対するpratikaを示す。

[P Ne131a2,D107a4] ma 'oṅs par shes bya ba ni ma 'oṅs pa'i skye bar ro / ci ste gshan dag gis kyañ ma mthoñ ba de ltar na gtan tshigs kyi don de ñid ma grub pa ma yi te shes bya ba ni gshan dag gis ma mhoñ no shes bya ba ni (D;de P) gshan gyis (D;gyi P) ñes par nus pa ma yin no / 'ga' shig gis mthoñ ba ñid du 'gyur ro shes bya ba ni (D;na P) / rnal 'byor pa la sogs pas so / rnal 'byor pa'i srid pa'i tshad mas 'og nas bsgrub par 'gyur ro / yod pa'i tha sñad la (PVV;las P D)rjes su dpag pa yañ bśad zin to shes bya ba ni / sems ni rigs nthun pa'i ñe bar len pa la rag lus (P;rag las D) pa yin no shes bya ba'i tshig gis 'oñ ba la (om.P) rjes su dpag pa bśad zin to / ci 'dra'i 'phen phyed yod 'gyur na / phyis kyañ de dañ 'dra bar 'gyur / 'phen byed du 'gyur te rgyu ma tshañ ba med pa'i phyir shes bya ba la sogs pa bstan pas 'gro ba la rjes su dpag par bśad zin to / dper na rañ gi ño bo ñid lta bu 'o /

[131a2]「未来を」とは、未来の生を、である。もし[如何なる]他者たちも経験しない[ならば]その場合、[論証]因[が働く]その対象[即ち主題]は不成であるとされるのであるとは、他者たちが経験しない、ということであって、[この場合は]他者が確定する(niṣṭha)の不可能[なこと]である。ある者が必ず経験することになろうとは、ヨ-

ガ行者等が[経験する場合]である。ヨーガ行者による生存(bhava)に[関する]量によって、微細な[身体、即ち前世から来たり来世へ行ったりする身体]から[粗大な身体、即ち肉身まで経験が]成立するのである。[131a4]有るものを言説するための比量をも語っているのではあるとは、[自在神等という他の有情ではなく、PVP41b5]心こそが同種[の生]を得ることに関係しているという[Dharmakīrti師の]言葉によって、[前世から今世へ]来ることを比量すると語っているのである。[敵者が]「[心によって別の生を得さしめる]」どのような起動力(*ākṣepa)があろうか[ありはしない]」と言う場合、[自在神等の]他[の原因によるとする場合で]も同じ[ような批判が生じるで]あろう。

[宗] [心が次の生を得るための]起動力となるのである。

[因] 何故ならば[今世から来世に至らしめる]原因が不完全であるわけではない(*avikala)から。

云々と語る事によって、[来世へ]行くことを比量することを語っているのである。

[喩] 例えば[現世の]自相[が前世の自相を因とする]性質の如く。

である。

[[まとめ]] 以上のようにPVTにおいてもPVP同様な解釈をしているが、特徴的なことは鋭敏な感官を持つ者としてヨーガ行者を挙げている点である。また同種の生を得る原因が自在神等によるのではなく、渴愛等の心に属するものが原因であることはPV II 81、木村上掲書 p89に説かれている。よって渴愛等を持つ者が、前世から来たであろうことは推理される。前世から今世に来ることが推理されるように、今世から来世へ行くことも比量されるという論証式も提出している。また生を引き起こす力にまで言及している。彼もŚakyabuddhiもまた中有という言葉を使用していないが、中有のような性質を持った身体は想定していたであろうことは想像される。それよりもむしろ輪廻そのものに問題意識を有しているようである。

5. Prajñākaraguptaの解釈

PVBh[p89, 15-p90, 24, P Te97b2-99a2, D81b4-82b7]。太字はPVに対するpratikaを示し、下線部はYamāriあるいはJayantaによって引用された箇所を示す。Raviguptaに引用されている箇所は除いてあり、PVT(Ra)の文中のみに示した。ここで扱ったtext部分の後にもPrajñākaraguptaの議論は更に続けられるが、直接中有に関する記述ではなく、夢と覚醒知との関連についての話しとなるので別の機会があれば触れたい。

この箇所の翻訳に当たっては特に語句の補い過ぎに注意した。本来論文の形として提出するならば、復註を参照しつつ語句を補うべきではあるが、この後にそれぞれの注釈者の解釈も提出してあるので、不必要であること。また実はこの2偈の解釈はPrajñākaraguptaによって解釈が決定されたわけではなく、むしろ態度を保留し、JayantaとYamāriの復註を待って初めて解釈されたこと。それに何よりも2人の注釈が見事なコントラストを見せておりそれを引き立た

せる目的があること、などによって簡略な記述とした。またPVBhのII章全体にわたるヒンディー語の注釈が書き出されているが（Pramānavārtikam Swāmi Yogīndrānanda Vāranasī 1991）、PVBhはtextを校定しなくては正しく読めるはずがないと思われるのに、校定されていないので参照しなかった。

[p89,15 – p90,24] (antarābhāvadehaḥ) yadi tarhi gamanam āgamaṇā ca janmāntara`apekṣayā tata upalabdhis tayoh prāptā tathā ca na`upalabdhir ity abhāva eva tayor ity āha .

gatyagati na dṛṣṭe ced indriyanām apātavāt /

adrṣṭir mandanetrasya tanudhūmagatir yathā / 83 /

yady api gatyāgati na dṛṣṭe tathā `pi tayor na`abhāvah . indriyāṇām apātavād[1] adrṣṭir na tv abhāvād eva . na hy avidyamānasya`eva`adarśanam . mandanetrasya na tanudhūmo gatiṣayas tathā`apy asty eva .

antarābhavadeho[2] hi svacchatvān nopalabhyate /

niṣkraman[3] praviśan vā `pi nābhāvo `nikṣāṇād api / 512 /

antarābhavadeho hi svacchatayā karmasāmarthyād utpanno yogimātragamyaḥ . svapnaśariravan[4] na`upalabhyate . na tāvātā tasya`abhāvah . mithyāsvapnaśariram iti cen . na arthakriyākāritvād iti pratipādanāt[5] . tata[6] eva .

tanutvān mūrtam api tu kiñcid kvacid aśaktimat / [7]

jalavat sūtavad dhemni nādrṣṭer asad eva vā / 84 / [8]

svapnaśariravad eva`aśaktimad (or aśaktimān) amūrtatvān [9], mūrtam api tu kiñcid (or kaścid) kvacid aśaktimaj (or aśaktimān) , jalavad ghatādu prabhāvat sphutikādu[10] hemni sūtavat .

athavā jalavat sūtavad dhemni na vidyamānam eva na`upalabhyate . api tv adrṣṭer[11] asad eva vā`antarābhavaśariram . tathā hi ,

" brīhsantānasādharmyād avicchinnabhavodbhavaḥ "[12] parikalpitah .

" mṛtyūpapattibhavayor antarā bhavati`iha yaḥ "[13]

na ca`atra tathā . vyavahitasya kāladeśābhyām utpatteḥ . tathā hi kaścid avicchinnam Kānyakubjādiganamaṇ grāmagananādina`upalabhyate . kaścid ihastha ekadā`eva deśāntarastham ātmānam upalabhyate svapne . tadvad gatideśe `pi`iti na viśeṣah .

na ca svapnasya`asatyatā`ity asya`api sādhyasya`asatyatayā bhavitavyam . na dṛṣṭāntasya sarvasāmyam dṛṣṭam . vāsanādārdhyāt satyatā bhaviṣyati janmāntarasya , na tu svapnasya , tadabhāvāt .

pratibhāśāntaraprāpteḥ svapnasyāsatyatā yadi /

janmāntarasyāpi tato `satyateti matam nanu / 513 / [14]

yadi pratibhāsāntaram jāgratpratyayalakṣaṇam bhavati¹iti svapnapratyayasya²asatyatā[15] , jāgratpratyayasya³api⁴ ⁵satyatā[16] . viparyayasvapnapratyayasya pratibhāsāntaralakṣaṇasya bhāvāt . na hi viparyayatve viśeṣaḥ .

atha svapne ghatādikam akasmād eva⁶upalabhyate tatkāraṇam antareṇa⁷eva . tato viśeṣa itī cet ,

akasmād upalabhyante jāgratāpi ghatādayaḥ /
sāmagrisambhaye dr̥ṣṭāḥ svapne ⁸pi śakaṭādayaḥ / 514 /

jāgradavasthāyām api yoginirmitāḥ parvatādibhramaṇas ca [17] ⁹kasmād eva¹⁰upalabdhiḥocarāḥ . vidyamānā eva te prāg upalabhyanta itī cet , bhramaṇaviśeṣa eva ca sāmagri tatra¹¹iti . tad asatyam .

svapne ¹²pi vidyamānatvam prāk kena viniyāyate /
anyena¹³anupalabdhya¹⁴ cet parvatādiṣu[18] sā samā / 515 /

yadi vidyamānā eva prāk parvatādayaḥ kvacid upalabhyante jāgratā . svapnavyavasthitena¹⁵api tathā¹⁶iti kin na¹⁷abhyupagamyate .

anyena jāgratā teṣām anupalabdher avidyamānatā¹⁸iti cet , jāgradupalabdhānām api svapnagatena¹⁹apy[19] anupalambhaḥ . yathā ca bhramaṇasāmagritas teṣām upalambhas tathā²⁰avasthā²¹antarasya svapnasya sambhavād akasād ghatādinām . kathañ ca jāgradavasthā²²iti matīḥ . jāgratpratyayasya²³utpattir[20] itī cet ,

nanu svapne ²⁴pi kin nāsti prabuddhatvatīḥ kvacit /
unmeṣādikriyāḥ sarvās tatrāpi[21] samānatā / 516 /

tathā hi jāgarmi prabuddho ²⁵ham vā²⁶iti svapne ²⁷pi vidyate pratyayaḥ . gamanādayas ca . tatha²⁸ katham so ²⁹pi svapnaḥ . asatyatvād itī cet , jāgradabhimatā³⁰avasthāyām api tathā³¹tyaprasaṅgaḥ . paraspara³²anupalambho dyayor³³api samāna itī .

atha³⁴asatyam etad itī pratīṭeḥ svapnasya³⁵asatyatā . jāgratpratyayasya³⁶api tatsamānatvād asatyatā tu . na hi tatpratyayād eva tattvam . tallakṣaṇena³⁷api tattvasya bhāvāt . api ca . asatyam ity³⁸api pratyayaḥ kim ālabhyate .

[1]Tib. 訳kyañは取らない。

[2]Tib. 訳yulであるがp89,22よりlusにすべきであって、このままでよい。

[3]niskrāmanをこのように直す。

[4]97b6 bshan, D81b7gshanだが、bshinと読むべきである。

[5]pratipāditatvātの方がよいが、このままとしておく。

[6]ataをTib. 訳[97b7]よりこのように直す。

[7]この文より前にantarābhavaśarīraという中性は出てこない。antarābhavadehaという男性を主語とするならば、tanutvān mūrtam api tu kaścid kvacid aśaktimān . が正しいが、antarābhavaśarīraを想全く定していなかったとも考えられない。よってここでは原文通りにしておく。

[8]この偈文は、韻を踏んでいない。

[9]Skt.訳はa-欠であるが、Tib.訳及び文意から入れるべきである。

[10]北京版のTib.語訳はこの部分欠落している。

[11]P98a2は ma mthoñ ba'i phyir であるが、Derge版には ma が欠落している。

[12]Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Pradhan本, 1975, Patna p120, 17. また同様の比喩が (brihisantānavad) 別の箇所でも使用されている (PVBh p105, 28f.).

[13]Ibid. p120, 7

[14]この偈文は、韻を踏んでいない。

[15]Tib.訳から svapnasya'asatyāをこのように直す。

[16]Rāhula本 satyatāvīpariyāyah . であるがTib.語訳より直す。

[17]Tib.訳より [但し途中 la sogs pa'i[D;pa P]] このように直す。

[18]Tib.訳の 'añはここでは読まない。

[19]Tib.訳には欠。

[20]Tib.訳[P98b6] skye ba'i phyir ro とあるが、ここでは取らない。

[21]Tib.訳[P98b7]は de la としてある。

[p89, 15] (中有身-) [敵者が] 「もし、そ[の]以上述べられた自在神によって決定されるのではなく、無明と渴愛によって生存があるとする]場合、他 [の]世]の生存に基づいて行くことと来る[という汝の主張]は、そ[の]事実]から、[行くことと来ること]の]両者の認知があるはずである。しかし実際そのようには[行くことと来ること]の]両者の知覚がないとされているから、[行くことと来ることという]両者は決してない」と言うならば、[Dharmakīrti師によって論駁が]語られる。

[p89, 17]もし[他世に依存した] 行くことと来ることが経験的に知られないと[他者が言う]ならば、感官が鋭敏でないから経験的に知られないのである。例えば鈍感な目を持った人が、かすかな煙の来ることを経験しない如く。 < 83 >

たとえ[他世に依存した] 行ったり来たりすることを経験しなくとも、それらが無い、というわけではない。諸感官が鋭敏でないから経験がないのであって、しかし [経験がないといって] 「全く無いこと[が、経験されないということから無い]というわけでは]ない。何故ならば、[現に]存在しないもののみに関して、経験がないというわけではないのである。[説明すれば] 鈍感な目を持つ者にとって、かすかな煙は認識の対象ではないが、しかしながら[煙は]まさに存在している。

[p89, 21]実に中有身は極清浄であるから知覚されない。[他世に依存した]来ることあるいは入ること[1]も、経験的に知られないからといって存在しないということはない。 < 512 >

実に中有身は極清浄なものとして、業が引き起こす力によって生じ、ヨーガ行者のみによって知られる。夢[の中]の身体のように[あらゆる人によって]知覚されるのではない。

[仮にある人に夢の身体が経験されない場合でも] そ[の経験されないという]だけからそ[の夢の身体][2]が無い、というわけではない。

[敵者が]「[例に出された]夢の身体[の認識]は[無いから]虚妄である」と言うならば、[そのようなことは]ない。[夢の中の身体は]そのものの持っている目的を達成させる働きをなすから、という[根拠]から[既に]示したものであるから[3]。それ故に、

[p89,25][<<〇〇は(敢て主語を入れず)>>物質ではないが]例え物質だと[容認して]も、[〇〇は]微細であるから、如何なる[身体]も、如何なる状態においても、[有對性の]能力を持っていない。[素焼きの壺等に対する]水の如く、あるいは[金と水銀の合金にとつての]金に対する水銀の如し。<経験的に知られないからといって、決して無い>というわけではない。< 84 >

実に[〇〇は]夢の身体の如く物質ではないから、[有對性の]能力を持っていない。[仮に]物質だとしても、如何なる[身体]も、どのような状態においても[有對性の]能力を持っていない。壺等に対する水の如く、水晶に対する光の如く、また[金と水銀の合金にとつて]金に対する水銀の如し。

別な解釈を出せば、<[〇〇は、壺等に対する]水の如く、また金に対する水銀の如く、<[有對性の能力は]持ってないから>存在しているながらも、知覚されないというわけではない[即ち存在しないから知覚されないのである]。むしろ、[別の解釈でも]認識されないから、中有身は全く存在しないのである。即ち、

[p89,30]『米の相統と同類だから、分断のない有が生じる』と一般的に知られている。

『ここで[中有とは]死有と生有との中間にあるもの』[であると]言われている。しかしながら、こ[の別の解釈]の場合は、そ[の俱舍論の解釈する米の相統[4]]のようではない。何故ならば、時間と空間の分断が生じるからである。[時間に関する分断については既に説明したので[PVBhT(Ya)130b8f.]、空間について]説明すれば、[夢の中で]ある者が町に行く[場合、その]こと等に関して、[その人が]間断なくカーニャクブジャ等へ行くことが知覚される。[一方同じ]夢の中で、ここにいる者が全く同時に[同じ]個人が、別の場所にいることが知覚される[5]。そのように行く場所についても[分断のあるなしの相違はあるが、別の町にいるという点では同じ]であるから、[中有身がある場合もない場合も]相違はない。

[敵者が]「しかし夢には非真実性がある」[と言うならばその理由]から、この所証[である来世]にも非真実性がある>というわけではない。[何故ならば、夢という]比喻がすべてに関して[来世と]同じであるとは経験されない[から]。[即ち]習気が堅固であるから、来世は真実なものであろう。しかし夢の[真実性は]ない。何故ならば[夢には]そ[の堅固な習気が]ないから。

[p90,6][敵者が]「もし[覚醒時より]別な顕現を得ることによって、夢の非真実性があるならば、そのことから[本来は覚醒した状態であるにも拘らず、夢の比喻によって証明される]来世の生も非真実性があるではないか」[と言うならば]< 513 >

[答えよう。]もし、覚醒した認識の特相が[夢より]別の顕現を持つから、夢が非真実であるとするならば、覚醒[した状態]の認識も非真実である。何故ならば、[夢の方より見れば覚醒した認識より]逆の、別の顕現の特相を持った[真実な、即ち]夢の認識があるからである。実に[夢の認識と覚醒時の認識は内容が]相反すること(viparyayatva)に関して相違はない。[即ちどちらが妥当性を持つか決定できない。]

[敵者が]「しかし夢の中で、壺等は決してそれ[即ち壺や陶工師等の存在などという]原因なくして必ず偶然に知覚される。故に[夢の認識と覚醒時の認識に]相違がある」と言うならば[答えよう。]

[p90,10]覚醒した者によっても壺等は偶然に知覚される。[更に]夢の中でも車等が[認識が成立するための条件が]全部そろった状態(sāmagri)より生じる状態で経験される。< 514 >

覚醒した状態にあっても、ヨーガ行者によって仮作されたもの[即ち幻影]と、山等[の顕現を持つ]錯乱(bhramaṇa)はまさに偶然に知覚される対象を有している。

[敵者が]「それら(山等)は、まさに以前[即ち覚醒時]に、存在しつつあったから知覚される」と言うならば、

[更に別の者が]「またその[覚醒している]場合、集合[因]とはヨーガ行者による特殊な錯乱であろう」と言うならば、それは真実ではない。

[p90,13][覚醒した状態の]それら(山等)が、夢の中でも以前存在しつつあったことが誰によって否定されよう。[敵者が]「[覚醒した状態と同じように夢の中で]他[即ち 覚醒した人]によって知覚がないから[否定される]」と言うならば、そ[の知覚されないこと]は、[覚醒した人による]山等についても同じである。< 515 >

もし山等が以前[の覚醒した状態]に、まさに存在しつつあったものとして、ある覚醒した状態で知覚されるならば、そのように夢の中で以前存在しつつあったものとして確定されることについてどうして容認されないだろう。

[敵者が]「[夢より]別の覚醒した状態で、[夢の中の]それら(山等)が知覚されないから、[夢の]非真実性がある」と言うならば、覚醒した状態での諸認識についても、夢の認識によって知覚がない[から覚醒した認識の非存在性があること]になろう。集合[因]のある、錯乱より、それら(山等)の認識がある如く、その如く夢という[覚醒時より]別の状態が生じる事によって、壺等は[夢の状態]偶然に[生じる]。では覚醒した状態とは如何なるものと考えられるか。

[敵者が]「覚醒した認識が生じること」と言うならば、[反論しよう]

[p90,18]夢の中でも覚醒した意識がある場合、どうして[覚醒した認識が生じること]がないことがあろう。目を開くこと等[覚醒した状態で起こる]一切の行為が、そ[の夢]の場合も[ある]から[夢と覚醒した状態とは]同じ性質がある。< 516 >

即ち「わたしは目覚める」あるいは「わたしは覚醒している」と考える認識が夢の状態でもある。また行くこと[という覚醒した状態で起こる行為]が[夢の状態でもある]。故にどうしてそ[の認識]も夢[と断定でき]よう。

[敵者が]「[夢の認識は]非真実だから[夢と断定できる]」と言うならば、覚醒したと[汝によって]考えられている状態においても、そ[の夢]のような性質があるという矛盾となる。何故ならば[夢と覚醒時の認識とは]相互に非知覚で、両者とも[その点で]同じであるから。

[敵者が]「これは非真実である、と分別するから夢は非真実である」と言うならば、しかしながら覚醒した認識もそ[の夢]と同じであるから、非真実性[があるということ]になろう。そ[の、これは非真実である、と分別する]ような認識のみによって、[その夢の認識が無であるということの]真理性[が真実なの]ではない。そ[の夢と覚醒した認識とは同じであるという]特性によっても、真理性があるからである。別言すれば、非真実であるという認識も、どのようにして知覚されよう。

[1]この「[来世に依存した] 来ることあるいは入ること」とは、「来世に依存した行ったり来たりすること」(PVBh p89,15)のパラフレーズであると思われるが、中有の説明とすること、しないのかで議論が別れる要素を持っている。

[2]tasyaの指示する内容が明確ではないが、中性の名詞を考えると「夢の身体」しかないの、このように解釈した。

[3]PVBh p5,8等を示しているものと思われる。

[4]ここでなされている『俱舍論』の議論は「死有から、全く分断された生有が生じる」(vicchinna eva'upapattibhavo maraṇabhavāt sambhavati) [AKBh p120,14]という敵者の説を破してVaubandhuは四有は連続体であることを示している。すなわち、その否定がここでなされているのであるから、Prajñākaraguptaは死有と生有が連続していないことを、即ち中有のありえないことを示そうとしているわけである。

[5]これも『俱舍論』の議論を引きついでいる。『俱舍論』の中で、敵者が断絶しているものが見られる例として鏡(ādarśa)の中で影(bimba)から影像(pratibimba)が生じる場合を述べるが [AKBh p120,20f]、Vasubandhuはこれに反論して「一ヶ所で2つものが同時に起こり得ない」(saha'ekatra dvaya'abhāvāt) [AKBh p120,25]と反論する。しかしPrajñākaraguptaはこのPVBhの場合、空間的分断のあることを示しているのだから、Vasubandhuの言う同時という条件は認めたとして、別な場所では同一体が起り得ることを示しているのである。

[[説明]] Prajñākaraguptaの議論は83偈の解釈は他の注釈者と同様に感官が鈍感であるから、来世へ行ったり前世から来たりすることの知覚されないことを述べる。またŚākyabuddhiが「次の生を引き起こす力」を単に「心」としているのに対して彼は「業」で

あること解釈する。またヨーガ行者によって経験される、という解釈はŚākyabuddhiの解釈に等しい。

また84偈の解釈は最初「認識されないからといってないわけではない」という立場からなされるが、これが第一の解釈である。それを説明した後に別解としてathavā以降に示される「認識されないから全くない」という立場をも提出する。これが第二の解釈である。彼が何故その2つの解釈を出したのか、その理由はいくつか推理することができる。まず83、84偈の解釈をDharmakīri自身が中有(antarābhāva)の解釈と明言していなかったことが挙げられる。その理由はおそらくDharmakīriの時代に至る前までの中有の有無の議論を無視することはできない。その辺の事情については、拙稿「安慧による中有(上)」天台学報37号の注に出した先人の研究を参照されたい。しかし本来的にはPrajñākaraguptaは中有の存在を認めようという意図を持っていたことが予告の形で示されていることは明記しておかなくてはならない(PVBh p73,30)。この箇所ではvakṣyāmaḥと1人称の複数・未来形を用いて将来説示のあることを示唆しており、本稿で扱った箇所がそれに答えるものであると思われる。因に将来の説示を示唆する場合彼は1人称の単数も使用する場合はある(Ex.PVBh p196,1)。

またPrajñākaraguptaは空間的に分断の生じ得ることを夢の中の経験を比喩として用いている。そしてPrajñākaraguptaの理解する夢の比喩の特徴が、敵者との対話を通じて明らかにされる。この辺の議論は拙稿「Prajñākaraguptaによる夢の階層的な理解」(東洋の思想と宗教第12号)を参照されたい。

6. Raviguptaの解釈

PVV(Ra) このtextについては北京版に混乱がある。187a4から187a8までが83偈に相当する部分であるが、Derge版には相当部分が混入している。北京版187a6の— du ba phr mo mi dmigs pa pshin du —のdu ba phr mo mi dmigsとbshin duの間にDerge版の334b2のla skye ba ma yin pa'i phyir から335a5のmi dmigs pa'i phyir ro / deが挿入されている。内容的には明らかに北京版の方が正しい。何故ならば、Derge版334b5のde'i phyir gaṅ shigはPVBh p86,21であるし、それ以下の箇所とPVBhの箇所にパラレルが多いし、同355a3の偈文はPVIIの80偈そのものであるからである。よって北京版に基づいて解釈する。

下線を引いた箇所はRavigupta自身がpratikaとして引用している部分である。

[P Tshe187a4, D334a7]

gal te 'gro 'oṅ ma mthoṅ na /
dbaṅ po mi gsal phyir mthoṅ ba /
ma yin dper mig gsal min can /
du ba dhuṅ ṅu mi dmigs bshin /

shes bya ba la / gal te skye ba sna ma nas 'oñs śiñ / ma 'oñs pa'i skye bar 'gro ba ma yin nam / de'i tshē 'gro ba dañ 'oñ ba dag (om. P) mthoñ bar 'gyur na / 'gro ba dañ 'oñ ba dag mthoñ ba ni ma yin no (om. P) she na / 'dir smras pa / gal te yañ 'gro 'oñ ma mthoñ na yañ de lta mod kyi / de dag med pa ni ma yin te / dbaño po rnam (yady api gatyāgati na dr̥ṣṭe tathā 'pi tayor na-abhāvaḥ . indriyānām) gyeñ ba kha (P; ga D) med pas ma (om. D) mthoñ ba ste / dper na mig mi (P;ñi D) gsal ba can gyi (D;gyis P) (mandanetrasy – yathā) du ba (dhūma) phra mo mi dmigs pa bshin du bar ma do'i lus dañ ba'i phyir ñid mtshams sbyor ba dañ 'pho ba mi mthoñ no /
 [187a4] < (83偈) >

という所で、[敵者が]「もし前世から来つつ、未来の生へ行くことがあるならば、その時[来世へ]行くことと[前世から]来ることを経験することがあろう。[しかし実際は][来世へ]行ったり[前世から]来ることを経験することはない[よって前世から来たり来世へ行ったりすることはありえない]」と言うならば、次のように[答えが]言われる。たとえ[来世へ]行ったり[前世から]来たりすることを経験しなくとも、それらが無いというわけではない (PVBh p89,19)。鈍感な諸感官が、見ることがないので、経験しないのである。例えば鈍感な目を持った人にとって、微細な煙を知覚しない如く、中有身はまさに清浄であるから、[前世から胎児への]結生と[来世への]移行を経験しないのである。

[P187a7,D335a6] bar ma do'i srid pa'i lus gzugs can yin pa'i phyir ji ltar rtsig pa la sogs pa sna tshogs kyis chod pa la 'gro bar 'gyur [te P D] / rtsig pa la sogs pa chod pas da lta'i lus bshin no she na / 'dir smras pa /

lus can yin yañ phra ba'i phyir /
 su yañ la lar thogs bcas min /
chu bshin gser la dñul chu bshin /
 ma mthoñ phyir na'añ med ñid min /

shes bya ba la / bar ma do'i srid pa'i lus phra ba (tanu) ste / dañ ba'i phyir khyim la sogs pa la lar thogs pa (kvacid -śaktimat) med de / dper na bum la sogs pa la chu bshin (jalavat) dañ / śel la sogs pa'i ma dañ sa bshin dañ / gser la dñul chu 'jug pa bshin no (sūtavad dhemi) /

[187a7] [敵者が]「中有身は色(物質)を有しているのだから、多数の壁等によって分断される所で、どうして[壁等を通過して]行くことがあろう。例えば壁等が分断することによって現在の[肉体を持った]身体[が行くことができない]如く」と言うならば、次のように言われている。

< (84偈) >

という所で、中有身は微細であって、清浄であるから、家 [によって分断されている] 等如何なる状態においても [有對性の] 能力を持っていないのであって、例えば壺等に対する水の如く、水晶等の母 (水?) と大地の如く、金に対して水銀が入り込む如くである。

[P187b2,D355b1] yañ na chu bshin dañ gser dañ dnul chu bshin (athavā jalavat sūtavad dhemni) / yod pa ma yin pa ñid ma yin nam / yañ srid pa bar ma'i lus ma mthoñ bas med pa ñid de (asad eva — antarābhavaśarīram) / 'di ltar (tathā hi) 'chi ba dañ / skye ba'i (mrtyu'upapatti-) srid pa dag gi bar ma ni bar ma do'i srid par 'dod ce na / ñar 'dzin pa de ni med pa ni ma yin no / chod par (vyavahitasya) gyur pa yañ dus dañ yul dag du skye ba'i phyir te (kāladeśābhyām utpatteh) / 'di ltar (tathā hi) rmi lam du (dañ P D) bar ma chad par (sñar D) pa ṭa li (om. P) pu tra (D; ṭa P) la sogs par 'gro ba na / bar na yod pa'i yul dañ groñ khyer la sogs pas ma chod par kha cig skad cig tsam yul gshan du bdag ñid (om. P) kyis phyin par mthoñ ba de bshin du / 'gro bar bya ba'i yul du 'jig rten pha rol du srid pa bar ma'i lus thogs pa med par 'gro shin 'pho ba yin no /

[187b2] [敵者が] 「別な解釈を出せば水の如くまた金に対する水銀の如く (PVBh p89,28) [中有身は] 全く存在しないのである。あるいは [別な理由を示せば] 中有身を経験することはないから、全く存在しないのである (PVBh p89,29) のであって、即ち死 [有] と生有の中間 (PVBh p89,31) が [単に] 中有と認められている」と言うならば、[中有に] その自我意識 (ahamkāra) は無いというわけではないのである。分断も、時間と場所について生じるから (PVBh p90,1) であって、説明すれば夢の中で中断されずにパーティプトラへ行く場合、中間にある空間と家等によって分断されずに、ある者が、瞬間的に別の場所 [たるパーティプトラ] へ本人が行ったと経験されることがある (=PVBh p90,1f)。その如く、行かれるべき場所へ [即ち] 来世へ中有身は [有對性の] 能力なく行きつつ、移行するのである。

[[解説]] 特にここでは中有の状態では自我意識を有している、と解釈した点が特徴的である。

[P187b5,D355b3] rmi lam ni mi bden (svapnasya'asattyatā) pas srid pa bar ma'i lus kyañ yod pa ma yin pa ma yin nam she na / dpe (dr̥stāntasya) dañ don bdag ñid thams cad kyis mtshuñs pa (sarvasāmyaṃ) ma yin pa'i phyir dañ / bag chags (vāsanā-) mthug po las yod pa ñid du yañ 'gyur ro / rmi lam las sad pa'i tshē dañ / 'jig rten pha rol du bde ba dañ / sduḡ bsñal myoñ ba la bye drag med do shes bśad par bya 'o / des na rmi lam du gshan gyis 'gro ba dañ / 'oñ ba mi mthoñ ba de lta na yañ / de dag yod pa ñid kyi phyir ma mthoñ ba ni ma ñes pa (ñes pa ma D) yin no / de bas na 'gro ba'i rten gyi dños po med pa ñid kyañ ma yin no /

[187b5] [敵者が]「夢は非真実 (PVBh p90,4) であることによって中有身もありえない」と言うならば、**比喩**が [比喩される] 対象とすべての本性に関して同じではないから (PVBh p90,4) [汝の主張は成立しないの] である。また強固な習気から [中有身が] 存在することもありえよう。夢から覚醒した時、また [今世を離れ] 来世での安楽と苦を受ける場合 [両者に] 相違はないと語られているのである。それ故に夢の中で他者が、行くことと来ることを経験しないことがあるとしても、それら (行くことと来ること) は [実際] 必ずあるのだから、経験しないということは、不定なのである。それ故に [来世へ] 行くものの無所依性 (*āśrayabhāvata = āśraya`asiddha) さえ [論証され] ないのである。

[[まとめ]] 以上のようにRaviguptaは83偈については中有を説明すると解釈し、PVPやPVBh等と同様にPVを引きつつ解釈をする。それに対して84偈の解釈は、先にPVBhが2種類の解釈を提出したその前半、即ち「経験されないからといってないのではない」という立場のみを支持する。その上Prajñākaraguptaの出した第2の解釈を、Raviguptaは敵者の説として取り上げ批判しているからである。これはRaviguptaが意図的にしたものなのか、あるいはPrajñākaraguptaの意図を読み切れなかったのか、は不明である。いずれにしろPrajñākaraguptaの解釈に依拠しながらも彼の言葉を敵者の言葉として使用していることについては疑問を持たざるを得ない。その後はPrajñākaraguptaの解釈と同じ解釈を進めるのだが、Raviguptaは心と身体との関連から極微の問題を提起した議論を進めていく。心と身体の問題については別の偈文でも扱われているのであって、83偈を中有の身体と解釈しているのであれば、極微の話を取てこの偈の解釈でする必要はないように思われて、ここで敢て取り上げる必要もないと思われてその部分については省略した。

7. Jayantaの解釈

PVBh[(Ja)]を見て行くと、太字はPVBhに対するpratikaを示す。この註の解説には困難を伴う。何故ならば、抑も説明している内容が困難であるということ。更にTib.訳もしっくりしない箇所が多いように思われるからである。しかし本稿の中で扱う最も重要な注釈者の1人であるので、注意深く見ていきたい。兎にも角にも、判明できた箇所を明白にし、不明な箇所は仮に試訳は付すものの、不明である旨を明記して、更により適切な訳が出されるのを待ちたい。

[P De301b2,D264a7] 'das pa'i srid pa las 'dir 'oṅs pa daṅ 'di las kyaṅ ma 'oṅs par 'gro ba ni yul nas yul gshan bshin du 'byuṅ ba'i bskyed bya ma yin na rtogs par 'gyur la / dmigs pa'i yul "yin yaṅ" [om. P] ma dmigs pa'i phyir 'byuṅ bya bskyed bya kho na ṅid yin te de yod na 'byuṅ ba'i phyir shes zer ba ni / gal te 'gro 'oṅ ma mthoṅ na (gatyāgatī na dṛṣṭe ced) shes bya ba 'o / de 'di ni mi rigs te / sṅa ma bshin du goms pa'i bskyed bya'i khyad par [P;

pa D] ñid la sogs "pa las" [D; pas P] 'byuñ ba'i skyed bya ñid yin pa gsal [D; bsal P] ba'i phyr ro /

[301b2] [敵者が]「過去の有からこ[の有]へ来ることと、こ[の有]から未来[の有]へ行くことというのは、[ある]場所から別の場所へ[移動する]如く、[既に]生起したもの(*upapanna) [たる前の有]が[将来]生じるべきもの(*janya) [たる後の有]と[未だ]なっていない[その状態として]、理解されるであろう。しかし[過去の有や未来の有は]知覚の対象であっても[実際には]知覚することがないので、[生起したもののたる前の有は]生起すべきもの(*upapādyā)、[生じるべきものたる後の有はそのまま]生じるべきもの(*janya)のみ[として示される]のである。何故ならば、それ[前の有が生起すべきものとされること]がある場合、[実際には前の有は既に]生起したのであるから[経験されるはずであるが、実際には経験されることはない]」と語[ることを説明]してもし行くことと来ることが経験的に知られないと言うならばと言うのである。しかしこの[行くことと来ることが経験的に知られないという]ことは合理ではない。何故ならば過去の修習のままに、生起すべきもの[たる後の有]の特殊性等[が既にあるということ]より、[既に]生起したものの[たる過去の有]に、[将来]生じるべきもの[たる将来の有]性があると明らかにするからである。

[[解説]] この箇所での議論はおそらくAbhidharmakosābhāṣyaの議論を受け継いでいるものと思われる。即ち中有の説明として出される「katham ayam jātaś ca nāma na ca'upapanno bhavati」(Pradhan本p120,9f.) (和訳: どうしてこれ[即ち中有]は既に生じたものであって、生起したものではないのか)という文章を意識したことは想像できる。よって還梵はこの『俱舍論』の部分に依った。しかしここでは何故かJayantaは jātaと upapannaが逆に用いている。かといって内容的には差がないように思われる。『俱舍論』の中有について詳しくは前掲拙稿を参照されたい。ここで『俱舍論』の議論を参照しつつ、過去の有たる中有と将来の生有とを時間的に考えるならば

(死有) → 中有(*upapanna) → 将来の生有(*janya)

とすべきであるが、敵者は

(死有) → 中有(*upapādyā) → 将来の生有(*janya)

として考えている。その理由は既に生起した、と過去受動分詞で表記されるならば、知覚の対象となり得るはずであるが、しかし実際には経験されることはないからである。よって未来受動分詞にすべきであるとする。これに対してJayantaは、中有は経験されなくても、過去の修習があることによって、既に生起した有は将来の有の性質を有していることを説明する。よって仮に中有が過去受動分詞で表記されたとしても、死有あるいはその前の本有の修習によって、中有の特殊性を知り得ると解釈される。『俱舍論』の内容からしても、ここでは明らかに中有が意識されて、しかも論証しようとしている。

[P30ab5,D264b2] de'i phyir 'jig rten pha rol gyi 'gro ba la sogs pa ma mthoñ ba ni nus pa dañ ldan pa'i skyes bus btsud bas myur du 'phañs pa'i boñ ba la sogs pa 'am / dbugs 'byin par [om.D bar P] byed pa bshin du shugs dañ ldan pa kho na'i phyir ñe bar mtshon par mi 'gyur ro / bdag la chags pa dañ sred [P; srid D] pa dag kho na 'dzud byed ñid du brjod pa yin no she na / bden te / de gñis kyañ 'gro ba la sogs par ñe bar mtshon pa ma yin par mtshon pa yin te / bskul [P; skul D] byed kyañ shes bya ba ni / 'gro ba dañ 'oñ bar mthoñ ba'i shugs dañ ldan pa'i 'dzud byed sñon du 'gro ba can ni phan byed kyi khyad par 'phan par byed pa yin no shes bya ba'i don to /

[P30a5] それ故に、力のある人間によって投げ出されたことによって、速く投げられた石等 [が飛んで行く如く]、あるいは [気絶した人等を意識の断絶の後] 蘇生せしめる如く、 [ただ単に来世への] 悟入を有することがあることのみから、 [この世から] 来世へ行くこと (*paralokagati) 等を経験しない [という話題] が、考察されるのではない [、即ちそれには原因即ち過去の修習がある] のである。

[敵者が] 「自我への愛着 (ātmasneha) と渴愛 (tṛṣṇā) のみが [人を来世へ] 渡らせるものである」と言うならば、 [答えよう。] それは真実である。 [そして] その両者 [即ち自我への愛着と渴愛] とも、 [来世へ] 行くこと等という点 [のみ] で、考察しているのではないと示しているのである。 [輪廻を] 促すもの (*preraka, cf. PVBH p89, 12) [という点で] もと [言うのである。愛着と渴愛は来世へ] 行くことと [前世から] 来ることを経験する [来世への] 悟入を有し、 < [それら以外の] 渡らせるものに基ついた、共働する > という特殊性を拵なっているという意味である。

[[解説]] 来世はただ単にあるという理由から、来世へ行くことを述べているのではなく、その原因が考察されなくてはならない。それが「自我への愛着と渴愛」がであり、それ以外のものではないとする。これは既に82偈で示された生存の原因である「顛倒した心 (viparyāsamati) と渴愛 (tṛṣṇā)」 (宮坂上掲論文p14、木村上掲書 p90) という2つとは異なっている。「自我への愛着 (ātmasneha)」が述べられたのは81偈中である (宮坂上掲論文p14、木村上掲書 p89)。

[P301b8,D264b4] yañ na ma rig pa dañ sred pa dag gi (D;gis P) btsud pas 'gro ba ni mthoñ ba'i lus la yod pa'i phyir de med na skye ba sña ma las 'jig rten 'di dañ 'di las kyañ pha rol du ji ltar 'oñs pa dañ 'gro ba yañ yin / rnam śes las gshan ñe bar brten pa med na 'gro ba 'am / gshan yañ ma yin te / skad cig ma yin pa'i phyir dañ lus la sred pa dañ bcas pa ni de med na skye ba sña ma (om. P) mi gnas pa'i phyir ro / de'i phyir 'gro ba dañ 'oñ ba dag mthoñ bar ma mthoñ ba'i phyir rnam śes 'jig rten pha rol pa ma yin no /

[301b8] あるいはまた [別の解釈をすれば] (*athavā)、無明と渴愛が確立されることによって [今世から来世へ] 行くことは、 [直接] 経験される身体 [即ち肉体] に [起こり得る] から、それ [即ち直接経験される身体] がない時、前世からこの世へ、またこ [の

世] から来 [世] へ [それぞれ] 来ることと行くこと [の両者] ともどのようにあろう [、
 ありはしない]。[即ち] 認識より別なもの [即ち身体] を [認識に] 付加しない [なら
 その] 場合、[来世に] 行くこと、あるいは他方 [即ち前世から来ること] もないのであ
 る。何故ならば (1) [認識は] 刹那 [滅] のものであるから、また (2) 身体への渴望
 を有する [者] は、それ [即ち身体] がいない場合、前世を確立 [する根拠とはなら] ない
 からである。それ故に [来世へ] 行くことと [前世から] 来ることを [直接経験される身
 体によらなくて] 経験しないから、認識は来世にあるもの (*paralokin) ではな [く逆
 に身体が来世のものなので] ある。

[解説] ここからが 83 偈に対する第 2 の解釈である。無明と渴望があることによっ
 て、来世へ行くことがあることは既に述べられたが、そのみでは前の有も後の有も存在
 することとはならない。そこには肉体が必要であり、その根拠として文中で 2 つの理由が
 示されている。即ち (1) 認識は刹那のものであるので来世にあるものではない。また
 (2) 身体を渴望する者は身体なくして前世来世を証明できない、との 2 つのである。ま
 た刹那であるものの、の主語を認識としたのは、次に説明される箇所を受け継いでいる。

[P302a2, D264b6] 'o na kyañ bdag ni min te / rtag pa dañ khyab bdag ñid dag gi lus gshan
 dañ 'brel pa'i phyir la de yañ ñin shag gshan la bdag 'di mthoñ bar 'gyur ba yin no shes śes
 pa las yod pa yin no / skad cig ma'i śes pa rnam la ni de lta bu mi srid do / de'phyir de
 rnam ni skad gcig ma yin la bdag de ni 'jig rten pha rol pa yin no shes zer (D; byer P) ba ni
 / gal te 'gro 'oñ (gatyāgati) shes bya ba 'o / lan ni dbañ po mi gsal phyir mi mthoñ
 (indriyānām apāṭavāt) shes bya ba'o / 'gro ba dañ 'oñ ba dag gi ma mthoñ ba (gatyāgati
 na dṛṣṭe) ni shugs sam 'phen byed yin par go bar byed pa ma yin gyi , 'gro ba dañ 'oñ ba
 yañ bdag la chags pas 'phañs pa 'ba' shig kho na yin gyi dbañ pos rtags pa ni ma yin te /
 gsal po ma yin pa'i phyir (-pāṭavād) shes bya ba ni 'di yod na don gyis go ba la nus pa
 med do / 'dzud byed gshan yin par smra ba (om. P) po yañ gsal po ñid la skur pa 'dcebs
 pa yañ ma yin no /

[302a2] [(2) について] 「しかし [本来] 自我 (ātman、身体) はないのである。何
 故ならば常住 [なもの] と諸仏 (*netṛ) [のみが、その] [自我より] 別の身体とが結合
 しているから [ありうるの] である [、よって身体なしでも前世来世の証明はできる] 」
 とする、そ [の解釈] も [常住なものとは別の身体と結合した時間より] 別の昼と夜 [と
 という日常的な時間] にこ [の諸仏] の自我を経験する [ことが可能であ] ろう、という認
 識 [があること] より [諸仏がこの世に生まれた原因が] あるのである。

[また (1) について] 刹那の諸認識についてはそ [の諸仏] のように [常住なものとの
 結合] はないのである。それ故にそれら [諸認識] は刹那のものであり [来世のものでは
 ないが]、その自我が来世にあるものであると云って、もし行くことと来ることがと言
 うのである。答えが、感官が鋭敏でないから経験的に知られないのであると云うのであ

る。行ったりまた来たりすることを経験しないとは〔来世へ〕入ること（*praviṣāna）と〔前世から〕出ること（*ākṣepa）を知らせる（*jñāpaka）のではない。しかし行くことと来ること>と言うのは、自我への愛着（ātmasneha）によって必ず打ち負かされていること（*ākṣipta）〔そのものを示すの〕であって、〔それに対する〕感官による認識はないのである。〔感官が〕鋭敏ではないからとは、これ（感官の非鋭敏性）がある場合対象によって理解することの可能〔性〕はない〔から、と説明されるもの〕である。〔この話題を理解する〕他の方法があると語る者でさえも、〔感官の〕鋭敏性についての損減（apavāda）〔即ち感官の劣っていること〕を放棄することさえ〔ありえ〕ないのである。

〔解説〕ここは前の部分の理由（2）と（1）の説明である。前半部分は理解困難であるが、今はこのように訳しておく。文中「常住なものと諸仏との結合がある」という記述は不明であったが、一応ここではこのように解釈した。因にAbhidharmakośabhāṣyaでは損減も含めた無為は生住異滅の四相がないことを述べている（2章45cd）。さて、ここでは中有の記述は忘れられ、あるいは不問に付せられ、過去の有、将来の有という場所での身体の動き（行くことと来ること）と解釈されている。即ちこの世にありながら、過去の有や将来の有における動きを経験することはない、と述べられている。これはJayantaのPVBh解釈の大きな特徴であり、DevendrabuddhiやŚakyabuddhi、そして後のYamāriには見られないものである。即ち「行ったり来たりする」ということは「来世へ行ったり前世から来たりすること」ではなく、自我への愛着によって再度来世で身体を得ること、と解釈している。またこの箇所です「来世へ入ることと前世から出ること」とは「〔来世に依存した〕来ることあるいは入ること」（PVBh p89,21）への解釈をしたものとも取れる。

[P302a7, D265a2] lus 'di bsregs pa 'am bor ba ma yin nam / de ji ltar 'gro ba dañ 'oñ ba yin / lus gshan kho na ma 'oñs pa'i srid pa'i rnam pa can ni de'i tshes 'byuñ ba'i phyir skyon med do / 'di ni sad pa'i lus las gshan pa'i lus rmi lam na mthoñ ba yin no / de kho na la ji ltar 'pho ba yin she na / rmi lam lus kho na lta bu yin pa'i phyir skyon med do / 'di skad bstan par 'gyur te skad cig ma'i rnam śes ni sñā ma dañ phyi ma'i rnam pas dben pa'i dmigs pa ni de dañ gcig (D; lhan cig P) pa ñid du 'dzin pa'i don byed par rnam par gshag par byed pa yin gyi , rañ gi ño bo dañ 'gal bas ni ma yin no / goms pas ñe bar bskyed pa'i khyad par ni rañ gi rigs la (D; las P) btos (bstos P, ltos D) pa ni de med pas dus gshan la btos pa yin te , de (Om. P) ji ltar rgyur (D; gyur P) 'gyur (P;) pa de bshin du brtag par bya ba yin pa'i phyir , rtog pa ni mthoñ ba'i rjes su 'brañ ba yin la / mthoñ ba yañ ñin shag re re la rmi lam gyi lus (lus P) kyi (D; kyis P) bar du chod pa'i sad pa' lus so /

[302a7] 〔讀者が〕「こ〔の世〕の身体は焼かれあるいは捨てられるのではないか〔よって他世の身体などありえるはずがない〕」〔と云うならば〕それではどうして〔この世において〕行くことと来ること〔即ち動くこと〕があろう。〔この世にある身体より〕他の身体が必ず未来にある生存（有）の部分を持する（*āngin）、その時に〔こその他の身体

が 生じるから、過失はないのである。これ（未来の他の身体が生じること）は、覚醒した [状態の] 身体より他の身体が、夢において見られること [と同じ] である。

[敵者が] 「真実においてどのような移行があろう」と言うならば、[それは] まさしく夢の身体 [の移行] の如きであるから過失はないのである。次のように説明するのである。

[即ち] 刹那である認識は、前後の部分によって区別された知覚であり、それ [前刹那の認識] と同一であると捉える効果的作用を分断させているが、[前刹那の認識の] 自相と矛盾してあるのではない。[何故ならば] 修習によって生じる特徴は、自己認識に依存することであり、それ [修習] がいないことによって [起こる、自己認識に依存しない認識は、] [現在より] 別の時間に依存しているのである。それ [修習] は、因であるものである如く (yathā kāryam)、その如く分別されるべきであるから、認識は経験に従属するもの (anusārin) である。[以上のように] 経験する [主体] も、各自の肉体であり、[比喩すれば] 夢の身体の中断された覚醒した身体である。

[[解説]] Jayantaは覚醒知をこの世、夢の認識をあの世と比喩していると解釈している。何故ならばJayantaは移行には身体が必ず必要であるから、中間状態を夢の比喩とすると解釈はしない。また彼は修習によって生じる認識は自己認識に依存しており、修習によって生じない認識は別の時間に依存している、という前提を有した上で次の如く述べる。

認識は前後の刹那で分断している

→しかし修習によって生じる認識であれば前刹那の自相と矛盾しない

→来世へ生じる認識は修習によって生じる

→修習には経験の主体である肉体が必要である、と図式化して解釈している。

刹那滅の問題と絡んで、業とその結果との関係 (karmaphalasambandha) の問題との係わりが生じるが、恒常な我の存在を証明するために、既にMīmāṃsā学派で業とその結果の問題は論じられていた (御牧克己「恒常性批判Sthirasiddhidūṣaṇa」印度学仏教学研究20-2)。更にŚāntiraksitaは仏教徒の立場からそれに対して1章を設けて著述をしている (Tattvasaṃgraha, Karmaphalasambandhaparikṣā, cf. 清水公庸「因果をめぐる論争」南都仏教51号)。特に輪廻に関する点で言えば、その業とその結果との関係の中で、中論派では大きく扱われる「繫縛と解脱」の問題 (Bandhamokṣa) の話題も重要な論点となって、Prajñākaraguptaも特に取り上げて論じている (PVBh p140, 15ff.)。

[P302b3,D265a6]de bshin du 'di la yañ 'jig rten 'di dañ pha rol du 'byuñ ba'i lus dag gi bar du 'byuñ ba ni yul gshan yin no /

[302b3] その [前世来世に生じる肉体の] ように、こ [の前の有を生起すべきもの (*utpādyā) であるとする] 場合も現世 [の身体] と来 [世] へ生起する [2つの] 身体の中間に生じたもの (*upapanna) が [中有であり]、他の場所 (anyadeśa) である。

[[解説]] ここに中有に相当すると思われる記述がある。即ち現世と来世の中間に生じるものを、他の場所と解釈しているが、以上述べてきた議論を、中有にも適応できる可能

性のあることを示しているものと思われる。Jayantaの解釈の最初の部分で敵者より出された、中有を生起すべきもの(*utpādyā)とする解釈に対する正式な答えだと思われる。しかし冒頭の部分からここまで、実際に議論されてきたのは、中有のありえないことであるのは明かであって、Jananta自身2つの解釈、即ち間接的に中有を認める立場と全く認めない立場を持っていたと解釈してよからう。

[P302b4,D265a6] ji ltar yañ gñid log pa na 'gags (P;dgag D) pa'i sems ni dus [P;lus D] gshan na sad pa'i sems la gshan med kyañ skyed byed yin pa de bshin du skye ba gshna gyi sems ni yul dañ dus kyi bar du chod pa'i sems kyi 'o / de ltar yañ yul thog rin po'i zla ba ni / chu snod rnam kyi chu la bdag ñid snañ bar byed la de ni gzugs brñan yin par brjod kyi chu las gshan pa ñid gzugs brñan gyi ño bo ni ma yin te / thogs pa dañ bcas pa dag ni gcig la mi 'jug pa'i phyir ro /

[302b4] (比喩1) 夢における〔覚醒時を〕排除した心は、〔覚醒時より〕他の時間に、覚醒した心を他〔の夢の心〕がなくても、生ぜしめるもの(janaka)なのであって、同様に他の生の心は場所と時間の分断した心の〔生ぜしめているもの〕である。〔しかし〕たとえそう〔分断して生じることが〕あっても〔存在している〕場所まで遠い月は、諸の水かめの水に本体(ātman)を顕現させているが、それは影像(pratibimba)であると語っているのであって、水より別であるものが影像の自体(bhāva)であると〔語っているので〕はないのである。何故ならば、〔有對性の〕能力のある諸のものは、ある場所に入ることはないからである。〔よって水かめの比喩は正しい比喩とはならない〕。

[[解説]] この文章は中有がなくても説明され得ることの比喩を用いた証明の1つである。最初夢による認識を述べて、時間と空間の分断があっても心の生じること述べる。この議論はPVBhの議論(p90,1ff.)とも通じるものである。また2つ目の比喩、月と水かめの関係、影像を用いた比喩は比喩として用いてもよいが、本質的には適切でないことを述べる。何故ならば影像は月の形を現すけれども、本性は水に他ならないからである。これはAbhidharmakośabhāṣyaの中で批判される敵者からの反論と意味的には重なっている。整理すれば次のようになる。

Abhidharmakośabhāṣyaの比喩

仏教論理学派の解釈

〔世親説〕 米の相続と同類

←否定 (PVBh p90,1 中有無し)の解釈において)

(よって中有あり)

〔敵者説〕 鏡によって影像が生じる

←否定 (上説Jayanta、比喩として適切でない

(よって中有なし)

むしろ夢の比喩の方が勝る)

しかし影像説そのものは本質的に否定するにも拘らず、鏡の比喩をJayanta自身後の箇所を用いる場合がある。

[P302b6, D265b1] yañ na thogs pa dañ bcas pa ñid gser la dñul chu bshin (sūtavad dhemni) du dños po gshan yin la rañ gi yul la gZugs 'dzin pa ni so sor snañ ba dañ 'gal ba yin gyi / gshan dañ gshan (pa P D) tsam gyis khas blañ bar 'os pa ni ma yin no / de la dbañ po las 'das pa'i du ba 'ba' shig ni ma yin te / 'on ci she na / thogs pa med pa (aśaktimaj) ni ri la sogs pa gañ la yañ thogs pa med pa yin te / gser la dñul chu lta bu ni phra ba'i phyir (tanutvān) ro /

[302b6]あるいは[別の解釈では](*athavā)(比喩2)[有對性の]能力を有していること[というの]が**金に対する水銀の如く**[両者が]別の実体である時、[それぞれ]固有の場所で[金・水銀の]色(rūpa)を把握することは、[金と水銀の合金の]顕現と矛盾があるが、[金・水銀という]相互のもの(anyonya)であることのみによって[色の顕現と矛盾するという説を]容認することは適切ではないのである。その場合感官より過去の、ある煙[が知覚する時点の事物に対して有對性の能力を持つ話題]ではない[、即ち同時に存在する実体の話]なのである。「何故か」と言うならば[有對性の]能力を持っていないと[言うのであって]、[来世の身体は、実体である]山等についても[有對性の]能力がない[から]である。何故ならば金に対する水銀の如く**微細だから**である。

[解説]ここから84偈を交えて説明が始められる。この箇所も意味を捉え難い文章であるが、文中「別の実体」とあるので、現世の身体と来世の身体との話と捉えることができるであろう。即ち現世の身体と来世の身体は同じ有對性の能力を有しているのもであっても、一方は他方に対して有對性の能力はない。この場合、実に両者は同時空間で捉える場合と条件が付けられている。例え現世の身体と来世の身体は同時にはないけれども、仮に同時にあるとしても、両者は相互に有對性の能力がないのであって、金と水銀の合金における両者に比喩される、と解釈してよからう。

[P302b8, D265b2] 'gro ba dañ 'oñ ba ma mthoñ ba ma yin te / gañ gi phyir srid pa bar ma do'i lus ni med pa kho na yin no / de lta yin yañ skye ba sna ma'i mtha'i sems kyis skye ba 'di 'i dañ po'i sems thag rin ba yañ gñid log par rtsom pa'i sems kyis sad pa'i sems bshin dañ zla (ba P) bas gZugs brñan bshin du bskyed ba kyo na yin no shes bya ba'i don to / yañ na lus la me loñ la sogs pa la lus kyi gZugs brñan yod pa 'di gshan la yañ de bshin du mthoñ ba yin no / gañ gi phyir lus can yin yañ phra ba'i phyir 'ga' shig la lar thogs med de[D;do P](tanutvān mūrtam api tu kiñcit kvacid aśaktimat) / ji ltar bum par chu bshin dañ (jalavad ghaṭa-) / gser la dñul chu bshin (hemni sūtavat) mthoñ ba yin no /

[302b8] [来世へ]行くことと[前世から]来ることは、経験されないことはないのである。何故ならば中有身は全く無[であって、前世・今世・来世は時間的に間隙のない連続であり、前世や来世もその時においては必ず経験されるもの]だからである。そう[中有身がなく]ても、睡眠を始める心によって覚醒した心[がある]如く、また月によって[水か

めの水に] 影像がある如く、前世の最後の心によって、この生の最初の心が遠くにあるも [刹那を置かず] 必ず生じるのである、という意味である。

あるいは [別の解釈をすれば] (*athavā) 身体が鏡等に [反射されて] ある場合、身体の影像であるこれ [即ち鏡等] は、他 [の来世の身体] の場合も [特定の人間によって] 同様に経験される。何故ならば [来世の身体が] 物質だとしても微細であるから、如何なるものも如何なる状態においても能力を持っていない。例えば壺に対する水の如く、金に対する水銀の如く、経験されるのである。

[[解説]] Jayantaは最初の叙述で、前世や来世の身体を有して行ったり来たりすることは一般的には経験されない、とした。これに対してここでは直前の文章を受け、中有が全くない状態即ち死有と生有とを一致して解釈されるならば、仮に来世の身体が物質だとしても、現在の身体に対しては有對性の能力を持っていないものとして、特別な人々によって経験されるとする。その特別なヨーガ行者によって経験される根拠としてこの84偈を解釈して、有對性の能力を現在の有に対して持っていないので将来の有は経験される、と解釈する。また先に述べた如く、文章中の鏡の比喩はAbhidharmakośabhāṣyaのp120,20等にも示されている。

[P303a3,D265b5] 'grel pa mdzad pas phra ba'i phyir (tanutvān) shes bya ba la sogs pas srid pa bar ma do ma mthoñ ba'i rgyu yin no shes zer ba la / ma yin [na] shes bya bas 'gegs par byed pa yin te / gañ gi phyir ma mthoñ ba'i phyir (adrṣṭer) te gshan du yañ rmi lam bshin dañ gZugs brñan bshin du srid pa gshan mtshams sbyor ba rig pa ñid kyis (D;kyi P) med pa 'añ ni srid pa bar ma'i lus (D; lugs P) yin par bstan pa ni / 'o na kyañ (api tv) shes bya ba 'o / 'ga' shig tu 'gro bar 'dod pa'i sems lus med na 'gro ['groñ D P] ba yul thag rin por ji ltar 'gro ba yin / lus med pa ñid du 'gro ba mi srid pa'i phyir ro /

[303a3] [そもそも] 偈の作者 (Kārikākāra) [即ちDharmakīrti]によって微細であるから等 [と言われること] によって、中有が経験される因でない (*adrṣṭahetu?) と語られているのであって、ないということによって [中有の] 否定をしているのである。何故ならば [中有身は] 認識されないからである。そう [中有の否定と解釈し] なくても、夢 [の身体] の如く、また影像の如く、「他の有 (生存) が近接していること (sannidhi) を、認識することが無い (*jñāneṇa abhāva) 」 [という解釈もありそれは説明されたが、その解釈] か、あるいは「中有の身体が [無い] のである」 [という解釈があるが、その後者] を説いてむしろ言うのである。あるものへ行くと認められた心は、身体なくして行くとする場合、どうして遠くへ行くことがあろう [、行けはしない]。何故ならば身体がないものとして [心] は行くことがないからである。

[[説明]] 即ちここでJayantaは次のように解釈する。即ちこの84偈がDharmakīrtiによって書かれた目的は、「中有の否定」を意図していたのであるが、Prajñākaraguptaは「過去と将来の有の否定」と「中有の否定」との2つが解釈可能であるとしてこの偈を捉えた。

そしてここからPrajñākaraguptaの2つ目の解釈が始まる、と解釈する。ここでの中有の否定も身体に依存しない心はないという根拠から解釈されている。

[P303a6,D265b7] | lus yod pa yin na thag rin por yañ de 'gro ba kho nas / yul pa 'a ṭa li pu tra nas / yul pa 'ñṭi dañ / ma thu rar 'gro ba lta bu yin no sñam du sems pa la / de ltar dir ni ma yin te (na`ca`atra tathā) shes bya ba ste / dus kyis (D;kyi P) bar du chod pa ni gñid kyis chod kyañ sad pa na 'byuñ ba 'o / 'di la yul gyis (D; gyi P) bar du ma (om. P D) chod pa bstan pa ni / 'ga' shig ni groñ dañ (kaścīd — grāma-) shes bya ba 'o / yul gyis bar du chod pa bstan pa ni / 'ga' shig ni 'di na 'dug pa ñid (kaścīd iḥastha) ces (D; res P) bya ba ste / rgyun gyis so / rmi lam na ni de lta ma yin te / gañ las gañ du 'di 'gro ba de dag gi bar na lus dañ sems kyi rgyud dmigs pa ma yin te / de med pa'i phyir (tad abhāvāt) te / bag chags brtan pa (po P D) (vāsanādārdhya-9 med pa'i phyir ro /

[303a6] [ある者が] 「身体がある者であるならば、遠くてもそ [の人] が行くことが必ずあるのである。そのことによって例えばパーティプトラという場所からパーンティ、マトラへ行くことがある」と考える [ならばその] 場合しかしながらこの場合はそのようではないと言うのである。時間によって中断されている [認識] が、[例えば] 夢によって分断されても、覚醒したとき生じる [如き] である。この場合空間による中断の無いことをを説いてある者が町にと言うのである。[一方] 空間による中断を説いてここにいる者がと言うのである。連続して、である。夢の中ではそのよう [即ち連続して] ではないのであって、あるものからあるものへ、[夢の中で] こ [の身体] が行くことは、それら [即ち出発点と到達点] の中間で身体と心の相続を知覚することはないのである。何故ならばそれがないから、即ち堅固な習気がないからである。

[[説明]] PVBhの引用する『俱舍論』の記述によると、中有は米の相続と同じである、となっているが、来世で有を得る場合には分断のあること、即ち中有という状態のないことを述べていると解釈される。またそれが夢の比喻によって説明されるが、この場合時間と空間の分断の両方を説いているとJayantaが解釈しているのが特徴的である。

[P303b1,D266a2] | so sor snañ bshin gzugs brñan (omit P) med pa'i phyir ni ma yin te / dmigs pa ni yod par brjod pa yin par bstan pa'i phyir ro / de'i phyir rmi lam bshin du 'pho ba ni 'jig rten pha rol du 'byuñ ba mi bden pa ma yin no / 'on te sad pa'i śes pa ni rmi lam du mthoñ ba las bzlog par 'dzin pa yin pa'i phyir des rtogs pa med pa'i bdag ñid gsal bar byed pa ni nram śes kyi nus pa yin pa'i phyir de snañ ba yin no sñam du sems pa la / sad pa'i so sor snañ ba yañ bdag ñid kho na'i ma (D;kho na P) yin te / mi bden pa'i rmi lam du de las bzlog par ('dzin par D) snañ ba'i phyir ro shes bstan pa ni / gal te snañ ba gshan thob pas (pratibhāsa`antara-prāpteh) she bya 'o /

[303b1] 「[しかしながら、来世へ生じる場合に] 顕現しつつある影像はないから [来世へ生じる場合に堅固な習気はありえない] 」ということはないのである。何故ならば [来世へ依存した身体の行ったり来たりすることの] 知覚があるという説明を [既に] 語っているからである。それ故に夢 [の中の移行が非真実である] 如く、移行即ち来世へ生じることは非真実である>ことではないのである。

[敵者が] 「覚醒知は、夢の中の経験から顛倒 (*viparyaya) であると捉えているのだから、そ [の理由] によって [本来は] 分別されない自体を顕すことは認識にとって可能であるからそれ [夢] は顕現するのである」と考えるので「覚醒した [時の] 顕現も自体のみの [顕現があるの] ではな [く分別されない自体の顕現もある] のである。何故ならば非真実な夢の中では、それ [即ち覚醒知] から顛倒する形相があるから」と説いてもし別な顕現を得ることによってと言うのである。

[[説明]] 最初の部分では、夢の中で身体の移行と、来世へ生じることの違いの根拠を、堅固な習気であると解釈している。後半では夢の認識が覚醒知とは顛倒しているので、「認識には直接経験では分別されえない顕現を起こす力がある」と敵者が理解していると解釈している。

[P303b5,D266a4]des na skye ba gshan pa yañ (janma`antarasya`api) shes bya ba ste / sad pa na mthoñ (D; thoñ P) ba 'o / gal te gzuñ (D;bzuñ) ba ñid du snañ bshin pa yañ mi bden pa yin na / bye brag med par 'gyur te khyad par med pa'i phyir ro / gñi ga yañ gñis ka la bltos (P;ltos D;) pas bzlog pa ñid kyis phan tshun gegs byed pa'i phyir ro / gegs byed pa stobs mñam pa dag ma yin nam / rmi lam du mthoñ ba ni rgyu med pa yin te skyed byed med pa'i phyir ro / dmigs par byed pa'i dbañ po la sogs pa med pa'i phyir glo bur du dmigs bshin pa ni / sad pa na mthoñ ba dañ ldan pas mñam pa ni ma yin no sñama du sems pa ni / 'on te rmi lam gyi (atha svapne) shes bya ba 'o / lan ni sad pa'i bum pa la sogs kyañ (jāgratā`api ghatādayah) shes bya ba ste / skyed byed kyañ ño /

[303b5]それ故に来世の生もと言うのであって即ち、覚醒しているときの経験 [に対応するの] である。もし [覚醒時にある] 所取性としての顕現しつつあるものも、非真実であるならば、[夢と覚醒知の] 相違はなくなるのである。何故ならば [所取としての顕現と夢とは] 相違がないからである。両者も二者 [それぞれ] に依存することによって、顛倒性に関して相互に排除している (parasparaparihāra) からである。

[敵者が] 「排除しているのは [2つの] 同等の力である。[しかし] 夢の中で経験は因がないのである。何故ならば [対象が認識を生ぜしめるのに、夢の中では] 生ぜしめないからである。[夢の中で] 知覚させる感官等がないから、偶然に知覚しつつある。[しかし] 覚醒している時は経験を有しているから [夢と覚醒知は] 同じであることはない」と考えてしかし夢のと言うのである。答えは覚醒した者によっても壺等とは言うのであって、[壺等とは即ち] 生ぜしめるもの (*janaka) である。

[P303b8,D266a7]de med kyañ dmigs byed yod pa'i phyir de la dmigs pa yin no she na / rmi lam na yañ bag chags la sogs pa dmigs byed yod pa kho na yin te de med na mi 'byuñ ba'i phyir ro shes bstan pa ni / ('on te D) thogs pa las ni 'byuñ bar mthoñ (sāmāgrīsambhavedṣṭāḥ) shes bya ba ste / skyed byed med par gñis ka la yañ mtshuñs so shes bya ba'i don to / de la skyed byed du rtog pa'i rgyu mtshan res 'ga' ba'i dmigs pa ni / rmi lam na yañ (svapne 'pi) shes bya ba'o / thun moñ ma yin pa gñid log(D; ñid P) kyañ rmi lam bshin du de (da P D) rnams la khyad par med par bstan pa ni / gshan gyis (anyasya) shes bya ba 'o / [303b8]「それ〔即ち生ぜしめるもの〕がなくても知覚させるもの(*upalabhaka)があるから、その〔覚醒している〕場合知覚している」と言うならば、「夢においても習気等が必ず知覚させるものである。何故ならばそれ〔習気〕がない場合生じないからである」と説いて**全部そろった状態より生じる状態で経験される**と言うのであって、生ぜしめるものがないという点で〔夢と覚醒期の〕両者とも同じであるという意味である。その場合生ぜしめるものを認識する原因は、偶然の知覚で〔あり、それが〕**夢の中でも**と言うのである。非共通な (asādhāraṇa) 〔即ちその人固有な〕睡眠も、夢がある如く、それら〔即ち夢と覚醒期〕は相違がないと説いて**他によつて**と言うのである。

[P304a3,D266b2]thun moñ pa kho na ri la sogs pa (parvatādiṣu) rnams ma yin nam / dmigs byed kyi tshogs pa dañ bral (D; zal P)bas loñ ba bshin du 'ba' shig dmigs pa ma yin no sñam du sems pa la rmi lam du mthoñ ba yañ thuñ moñ pa yin te / rmi lam gyi (om. P) tshogs pa dañ bral bas 'ba' shig ni ma yin no / de'i phyir de yañ bden pa khona yin par bstan pa ni / ji ltar **khor ba'i (yathā ca bhramaṇa-) shes bya ba 'o / rmi lam du mthoñ ba ñid kyis (D; gyi P) rgyu'i skyon gyis 'byuñ ba yin la des na mi bden pa ma yin nam / sad pa na mthoñ ba ni ma yin te / gañ gi phyir gñid (D;ñid P) dañ bral ba'i sems ni rañ rig pa yin par bdag ñid rig pa ni sad pa'i gnas skabs su brjod do / de'i phyir de ni de'i gnod byed yin no sñam du sems pa ni / sad par rtogs (P text ;rtogs D) pa (jāgratpratrayasya) shes bya ba 'o /

*PVBhのTib.では ji ltar rgyu ba'i とあるがbhramaṇaの意味からも、文章の内容からもこの箇所を示していると考えてよいだろう。

[304a3] [ある者が] 「まさに共通である山等があるではないか。＜知覚させるものの全体を欠くことによって、盲者の如くに、ある〔特定の〕知覚がある＞というのではない」と考える場合「夢中の経験も共通しているのであって、夢が〔因〕全体を欠くことによって、ある〔認識〕があるのではない。それ故にそれ〔ヨーガ行者によって仮作された山〕も必ず真実である」と説いて**錯乱より**と言うのである。〔敵者が〕「夢中の経験であることによって、因に過失があることから、〔誤った認識が〕生じることがある。それによって、〔夢は〕非真実ではないか」〔と言うならば〕**覚醒した時経験はない**のである。何

故ならば<夢を欠いた心が自己認識である>とまさに自ら認識することを覚醒した状態で語っているからである。「それ故にそれ〔覚醒知〕はそれ〔夢〕の拒斥である」と考えて覚醒した認識と言うのである。

[P304a7,D266b5]gñid dañ bral ba rañ ñid rig pa de ni rmi lam du mñon par 'dod pa la yañ mtshuñs par bstan pa ni / rmi lam du yañ sad pa'i blo (svapne'pi — prabuddhatva-) shes bya ba 'o / bden pa dañ cig śos ñid ni da ltar yañ gñis ka la gnas pa ma yin te / gsal bar snañ ba'i khyad par gyis shes bstan pa ni / sad par 'dod pa'i (jāgrad abhimata-) shes bya ba 'o / sad par 'dod pa'i gnas skabs la rmi lam du mthoñ ba med de shes bya bar śes pa yin te / des na mi bden pa yin no / de'phyir khyad par med par ma grub po / śña ma la ni gnod (D;snod P) med na / phyi ma skye ba grub pa ni / śñam du sems pa ni 'o na te 'di mi bden no (atha'asattvam etad iti) shes bya ba 'o /

[304a7]夢を欠いたまさに自らのその認識〔即ち覚醒時の自己認識〕が夢の中で認められる場合でさえも、同じであると説いて夢の中でも覚醒した意識があると言うのである。眞実と他方〔非眞実〕性は今の如き〔説を容認した場合〕であっても、両方〔即ち夢と覚醒知〕に確立することはないのであって、鮮明な顕現の相違によって〔のみある〕と説いて覚醒したと考えられると言うのである。「<覚醒したと認められた状態では、夢としての経験がないのであって>と認識している。それによって〔夢は〕非眞実である。故に〔両者の〕無相違は成立しないのである。前者〔即ち夢〕を拒斥することがない場合〔でも〕、後者〔即ち覚醒知〕に生起が成立する」と〔敵者が〕考えてこれは非眞実であると言うのである。

[P304b2,D266b7]gañ gi phyir 'di med do shes bya ba'i śes pa de ni de'i rmi lam na yañ de dañ bral ba'i dmigs pa yod pa yin te / goms pa med pa 'ba' shig las ni de las byuñ ba de ma yin la / de'i phyir 'di yañ khyad par med pa kho na yin par bstan pa ni / sad pa'i rtogs pa la yañ (jāgratpratayasya'api) shes bya ba ste / de ltar rtogs pa ñid kyis ni med do shes bya bar rtogs pa kho nas so / de ñid [tattvam] ces bya ba ni med pa ñid do / de'i mtshan ñid kyis kyañ (tallakṣaṇena'api) shes bya ba ni de'i ño bo ñid de med pa (omit P) ñid shes byar gnas pa yin na / de'i śes pa rgyu ñid las "yin gyi, de ñid las" (omit D) de byuñ ba ma yin te / thal ches pa'i phyir ro shes bya ba'i don to /

[304b2]〔敵者が〕「〔自説は合理である。〕何故ならば〔覚醒時において〕これ〔即ち拒斥〕はないから」というその認識〔がある場合〕は、その夢においてもそれ〔拒斥〕を欠く知覚があるのであって、〔夢の中では〕修習が無いことのみより、それ〔即ち修習〕から生じたそれ〔即ち拒斥〕はないのである。それ故にこれも決して相違がないと語って覚醒した認識もと言うのである。〔何故ならば〕そのように認識性が無であると認識することのみによって〔あるから〕である。眞理とは無性である。その特性によってもとは、そ

の本性が無性であると確定する場合、その認識は因のみよりあるが、真理から (tattvataḥ) それが生じるのではない。何故ならば過大適用の過失となるからである、という意味である。

[[まとめ]] 以上のようにJayantaの解釈では83偈を2様に解釈している。最初はこれを中有の論証の偈であると示唆し、中有があるような記述をするが、後半では中有の論証の偈とは捉えず、過去の有や将来の有における行き来、と捉えて決して中有のことではないとしている。そしてJayantaの解釈では、84偈はそもそもDharmakīrti自身中有の否定の文章として記述したのであり、Prajñākaraguptaは二様に解釈した、としている。即ちPrajñākaraguptaによる第1の解釈でも前半は過去の有や将来の有の身体が特殊な者によって経験される根拠として示され、第2の解釈になって初めて中有の否定を解釈した文章であると解釈する。また後半の夢と覚醒知の相違がないことを示す部分では、JayantaはPrajñākaraguptaの説をほぼそのまま解釈しており、敵者の反論に多少の変動はあっても、PVBhの解釈からさほど逸脱する記述はないように思える。また以上複数箇所で見られたように、JayantaもPrajñākaragupta同様 yañ na (athavā) の後に別の重要な解釈を入れる場合がある。

8. Yamāriの解釈

PVBh¹(Ya)。太字はPVBhに対するpratikaを示す。興味深いJayantaの記述を知っていたYamāri (Motoi Ono「A Reconsideration of the Controversy about the Order of the Chapters of the Pramāṇavārttika」第7回国際チベット学会時における配付資料p14、等参照)はこの2偈をどのように捉えていたのだろうか。

[P Bel29b6, D114a2] gal te 'on (yadi tarhi) shes bya (om. P) ba ni gshan no / 'gro ba dañ 'oñ ba (om. P) med na ni srog chags kyi skye ba 'byuñ ba chen po tsam las yin no sñam du bsam pa 'o / de lta na yañ (tathā 'pi) shes bya ba ni ma mthoñ na yañ no / dpe'i don "dpe can gyi don" (om. P) la gsal bar sbyor ba ni / srid pa bar ma do'i lus (antarābhavadeho) shes bya ba 'o / de tsam gyis (tāvātā) shes bya ba ni srid pa bar ma do'i lus so / rmi lam gyis [Text D; gyi P] lus (-svapnaśarīram) ni shes bya ba ni gshan gyi dogs pa bsu ba 'o /

[129b6]もし [云々] とは他者[が言うの]である。[来世に依存した]行くことと、来ることが無いとする [のが正しい] 場合、生類の生は[四]大種 (mahābhūta) のみよりありうる、と[敵者は]意図しているのである。そうであってもとは [来世に依存した行ったり来たりすることの] 経験がない場合でも、である。[煙の来ることという] 例示 (dṛṣṭānta) の意味を、例示される主体(*dārsitāntika?)の意味にはつきりさせることと関連して、中有

身と言うのである。その限りにおいては中有の身体[において]である。夢の身体 [云々]とは他者の疑義と一致する。

[【解説】] ここではYamāriがはっきりと第83偈を中有身についての解釈であると判断していたことを知ることができる。当然彼はPrajñākaraguptaの解釈も同様であるとしていたことは次によっても知ることができる。

[P129b8, D114a4] rmi lam gyi lus ni log pa (D; logs pa P) yin te / des na de (om.P) ni ma dmigs pas med pa ma yin gyi bar ma do'i lus ni yod pa'i phyir na (om. P) de ni ma mthoñ bas med par 'gyur ro sñam na / lan (P; len D) du ma yin te (na) shes bya ba 'o / rmi lam gyi lus kyi (om.P) lus kyi don bya ba (arthakriyā) bskal pa'i lus la rnam par 'gyur ba byed pa (kāritva-) ni sñar bstan zin (pratipādana-) to / des na snañ bshin pa dañ don bya ba byed pa mi bden par (D; pa P) ci ltar brjod par nus /

[129b8] 「夢の身体とは[無ではなく単に]顛倒(*viparīta, viparyaya)であって、故にそれ[即ち夢の身体]は<知覚がないことによって無である>というわけではないが、中有の身体は<ある(*bhava)のだから[必ず知覚がある]>と[前提を汝が考える]場合、それ[即ち中有身]は経験がないことによって、無となろう」と[敵者が]考える場合、答えとしてありえないと言うのである。夢の身体によって身体の効果的作用を劫(kalpa)の[即ち輪廻して生じる、肉体のある]身体に起こさせることは、以前議論しているのである。故に顕現しつつしかも効果的作用を起こす[夢の身体]がどうして非真実と語りえよう。

[【解説】] 中有身と夢の身体とを対比させての解釈である。

[P130a1, D114a5] thogs pa med pa ñid kyi ni lus 'di dañ rigs mi mthun par 'gyur te / srid pa bar ma yañ de 'dra ba ñid ni yin pa kho na 'o / gañ gi phyir bar ma do'i lus med pa (D omiṭ ma; ma P) yin pa de ñid kyi phyir lus can ma yin pa'i (amūrtatva-) sems la (om. P) lta bsam du yañ ga la yod de / lus can ma yin yañ ño / thogs pa ni rdugs pa ste / 'gro ba'i gegs dañ ldan pa'o / thogs med ni rdugs pa med pa can no /

[130a1] 「[夢の身体は有對性の]能力がないことによって、この身体[即ち肉体]とは異種(vijātiya)となってしまうのであって、中有も必ず同様[即ち肉体とは異なる]のである」[と敵者は言うかもしれない。しかし]中有身は無いという理由から、そのことのみから、物質でない心に対して[中有身と同様な]見解を持って、どうしてそれ[心の無]がありえよう。[たとえ心が]物質でなくても、である。[有對性の]能力とは障礙(pratigha)であって、進行(gati)の障害を有しているのである。[有對性の]無能力とは障害を有していないということである。

[【解説】] 夢の身体と中有身とを対比させる立論者に対して、敵者は中有身の無を述べる。これに対して、肉体と心とをそれぞれ肉体と中有身に対比させて反論している。

[P130a3,D114a6]sbyir bśad pa'i don khyad par du (om. P) ston pa ni chu bshin (jalavad) shes bya ba'o / 'dir chu bshin (jalavad) nam gser la dñul chu bshin (hemni sūtavat) shes 'aṅ gi sgra sbrel bar bya 'o / srid pa bar ma do'i lus kyañ thogs pa med par 'gyur ro sñam du she la bshag pa 'o / des na rnam pa de lta bu'i srid pa bar ma do'i lus (antarābhavaśarīram) ni ma mthoñ ba'i phyir (adṛṣter) na med pa ma yin no shes ñe bar sdud pa 'o / des na srog chags ni 'byuñ ba chen po tasm las skyes pa ma yin no sñam du dgoñs pa 'o / bśad pa mdZad pas ni 'di bor nas ma mthoñ ba'i phyir srid pa bar ma do med pa yin yañ ded la chad pa ci yañ med do sñam du dgoñs nas lugs gshan bsdu ba'i don du yod pa ñid ma dmigs pa shes bya ba 'di dag ga pa la ma yin shes bya bar ma mthoñ ba'i phyir med pa shes bya ba sgrub(D;bsgrub P) pa ñid du 'chad par 'gyur ro /

[130a3] 後に語った〔即ち後者たる有對性の無能力の〕意味を〔前者たる有對性の有能力から〕相違して示して**水の如く**と言うのである。この場合**水の如く**あるいは**金に対する水銀の如く**とくあるいは (vā) >という言葉が結び付けられるべきである。中有身も有對性の無〔能力〕となろうという考えに立っているのである。故にそのような形相の**中有身**は「**経験されないから無である**」というわけではない、と結論されるのである。故に「**生類は〔四〕大種のみより生じるわけではない**」と考えているのである〔。以上が第一の主張である。次に〕。注釈の作者 (Bhaṣyakāra) [即ち Prajñakaragupta] によって、「これ (有對性の能力) を捨て去ることからく〔中有身を〕経験することがないから、中有がない>ということも、排除することをどうして否定しないことがあろう〔排除してはいけない〕」という考えがある。そのことから〔その第一の主張より〕他方〔第二の説〕の見解を要約する意味として、「あること (*sattva, sattā) を知覚しないというこれらの者がどうしていないだろう」とは経験しないからく〔中有身は〕無であると成立する>と説明されよう。

[[解説]] Yamāriは第1の説明に続いて第2の説明も中有の解説であるとして、解釈している。そしてこの第2の解釈ではく中有は経験されないから無である>という解釈である。

[P130a7,D114b2]de'i tsho ni ma dmigs pas med par smra ba'i lugs la brten kyañ 'jig rten pha rol med pa ma yin no sñam du dgoñs nas ma mthoñ ba'i phyir na med pa 'aṅ (abhāvo - 'pi) shes gsuñs so / de(om. P) shes bya ba de ñid ltar 'jug par bya ba 'o / yañ na ma mthoñ ba'i phyir na bar ma do'i lus ni med pa ñid do / gañ gi phyir bum pa la sogs pa'i (ghaṭādau) yan lag gi nañ du shugs pa'i chu (D;tshu P)[jala-] dañ dñul chu bshin du (sūtavat) srid pa bar ma do'i lus ma mthoñ ba ni ma yin gyi / 'o na kyañ (api tv) med pa kho na 'o shes 'ga' shig 'dod pa de ni med pa kho na 'o / med kyañ 'jig rten pha rol mi 'grub pa ni ma yin no shes 'grel par gsal bar bya 'o /

[130a7]まさにその時「知覚がないことによって〔中有身は〕無であると語る結論に依存しても、来世はないということはありません」と意図することより〔何故ならば中有身は〕経験されないから無>と言うのである。それとは、そのように〔来世へ〕行くべきもの〔を示すので〕ある。別な解釈を出せば経験されないから、中有身は決してないのである。何故ならば、壺等の部分 (avayava) の中に入った水と〔金に対する〕水銀の如く「中有身を経験しない」というわけではないが、<むしろ〔中有身は〕必ず無である>とある者が認めるそれ〔中有身〕は、必ず無なのである。〔その場合中有身の方は〕無であっても、来世が成立しないことはない、という結論が明らかにされるべきである。

〔解説〕 中有は否定されたとしても来世が否定されるわけではない、と解釈される。

[P130b1,D114b4] yañ (api) gi sgras 'phañs pa'i don brjod pa ni rmi lam gyi lus bshin du (svapnaśarītavat) shes bya ba 'o / thogs pa med pa yin no (aśaktimad) shes bya ba ni srid pa bar ma do'i lus so shes bya bar skabs yin no / 'ga' shig la lar (kiñcit kvacid) shes bya ba ni thams cad la ma yin no shes bya ba'i don to / ci de ltar 'ga' shig mthoñ ba yod dam sñam na / bum pa la sogs par (ghaṭāda) shes gsuñs so / skabs (sñams P) su bab pa yañ thogs pa med pa (par P) yin no shes bya bar lta 'o /

[130b1]だとしてもという言葉によって、引き出される意味を語って夢の身体の如くと言うのである。〔有對性の〕能力を持っていないとは、<〔それは〕中有身である>と〔解釈する〕場合である。如何なるとは、すべてについてありえない、という意味である。「そのようにある物は〔有對性の能力があると〕経験するではないか」と考える場合、壺等に対する〔云々〕と〔答えを〕言うのである。主題になっている〔中有身〕も〔有對性の〕能力がないという見解である。

[P130b3,D114b6]lugs gshan bsdu ba'i don du 'añ (vā) gi sgra ni (om. P) nmam pa gshan du 'chad pa ni yañ na (athavā) shes bya ba 'o / chu bshin (jalavat) shes bya ba ni bum pa so ma tañ (so btañ P D) ma thag la bltos (ltos D) nas so / 'dir kyañ gi sgras brel (sgra sbrel P D) bar bya (D; byas P) te des na yañ na (athavā) bar ma do'i lus ni med pa ñid do shes bya bar (D; bar←ba :P) 'brel to / ci'i phyir sñam du dogs na / so ma tañ (btañ P D) ma thag gi bum pa la (las D P) chu bshin (jalavat) nam gser la dñul chu bshin du (sūtavad dhemi) bar ma do'i lus yod bshin du ma mthoñ ba ni ma yin (na - na'upalabhyate) gyi 'on kyañ med pa ñid yin no / des na ma mthoñ ba'i phyir (adṛṣṭer) te / ma dmigs pa'i phyir na med pa kho na'o shes sbyar bar bya 'o /

[130b3]他の結論を要約する意味として、あるいは(*)という語があり、別様な説明が別な解釈を出せば〔云々〕と言うのである。水の如くとは、できたての壺の直後に依存して、である。この場合もあるいはという語によって結び付けられるべきであって、そのことによって別な解釈を出せば中有身は決してないと結論されるのである。「何故か」という疑

義がある場合、<できたての直後の壺に対する水の如くあるいは金に対する水銀の如く、中有身は存在しつつも知覚されない>というわけではなく、しかしながら〔即ち〕決してないのである。それによって〔とは即ち〕認識されないからであって、知覚がないから〔中有身は〕決して無いと結論されるべきである。

[(*) この'anの語を83dのvāの訳として考えたい。即ちma yin ma mthoñ phyir med pa'anと解釈していたと解釈する。mKhas grub rjeも ma yin ma mthoñ ba'i phyir med pa'anと読んでいた。そもそもこのvāは宮坂氏のTib訳textでは訳されていない。各注釈を見て翻訳されているのではないかと思われるのは、DevendrabuddhiのPVPのDerge版のみである(38a4、ma mthoñ phyir yañ med ñid min)。またPVBhの翻訳の部分では、ma yin ma mthoñ phyir med pa(97b8)とあるが、pratikaの部分では asad eva vā (p89,29)を翻訳して med pa ñid kyañ yin no(98a2)とある。即ち翻訳者のBlo-ldan śes-rabはこの箇所を ma yin ma mthoñ phyir med kyañとしていたとする可能性がある。よって83dのvāの訳をkyañとしていたと判断される可能性もあるが、ここでは'anはvāの訳であると解釈する。]

[P130b5,D115a1] 'di ltar (tathā hi) shes bya ba 'dis ni khyad par brjod pa'i don du srid pa bar ma do'i rnam par gshag (D;bshag P) par ston pa 'o / chos mñon pa'i tshig le 'ur byas pa'i bar du yoñs su btags pa'i (parikalpitah) sgra bcug pa'i tshad ma med pa'i phyir ro / ñes pa med pa ston pa lhur byed pa 'o / khyad par brjod pa ni 'dir ni (iha) shes bya ba ste lugs gshan la 'o / de ltar (tathā) shes bya ba ni chos (om. P) mñon pa'i tshig le 'ur byas pas brjod pa'i don to /

[130b5] 即ち〔云々〕というこ〔の文章〕によって、相違を語る意味として中有身の確定を示しているのである。何故ならば『俱舍論』の文章を書いて〔その後〕、と一般的に知られているという言葉は、置かれるべき量がないから〔示されているの〕である。確定できない(*aniścita) 説示を目的としているのである。相違を語ってここで〔云々〕と言うのであって、他方の結論の場合である。そのようとは、『俱舍論』の言葉を書くことによって語られた意味〔のよう〕である。

[P130b7,D115a2]gan gis skye ba'i yul du yañ de lta bu ñid yin par brtag par bya ba / śes pa'i skye ba rnam par chad pa dañ ma chad pa dag tu skye ba la lar mthoñ nam ci sñam na / yul dañ dus (kāladeśa-) shes gsuñs so / chod pa (vyavahitasya) yañ shes bya bar lta (D;bta P) 'o / de la gñid mthug par log pa la sogs par sems dus kyis chod par skye ba dañ / ma chod pa yañ yin pas rnam pa gñis ni sñar bśad zin to / yul gyis (gyi P) chod pa dañ ma chod pa<>> rnam pa gñis ni brjod pas ni / 'di ltar (tathā hi) shes gsgus so / 'di rnam pa gñi ga la rmi lam du yin par rtogs par bya 'o / de ltar na (P;de lta na D) gñi ga ltar yañ śes pa skye ba'i yul du skye bar brtag par bya ba yin no sñam du dgoñs pa 'o /

[130b7] [主題を] 生起の空間 [の解説] としても、そのよう [に分断のないもの] であるとして分別されるべきであろう。「(1) 分断する認識の生起としてまた (2) 分断しない [認識の生起] として、それぞれの生起を経験するとは如何なるものか」と考えるならば、**時間と空間** [云々] と言うのである。**分断**もという見解である。その場合深い睡眠にある者等における心が、時間によって [覚醒時に] 分断されて生じること、また [他方] 分断されずに [生じること] もあることによって [説明される] 2つの主張は以前語られているのである。場所によって分断されることと分断されないこと [による] 2つの主張を語ることによって、**説明すれば** [云々] と言うのである。これは両主張において夢としてあると知られるべきである。そのような場合両 [主張] の如きものでもく認識が生じる場所として生じると分別されるべきである>と考えているのである。

[[解説]] 覚醒時の認識が睡眠によって分断される場合のあることと、分断されない場合のあることは例えばPVbH p68, 11等 (渡辺重朗「量評釈莊嚴による量の定義」成田山仏教研究所紀要1 によると、この箇所はNyāyabhūṣaṇaのp50, 8f.にも引用されている) に示されている。

[P131a2, D115a4] de ñid kyi phyir de bshin du (tadvad) shes gsuñs te | bśad ma thag pa'i rnam pa yin no / khyad par med do (na viśeṣaḥ) shes bya ba ni rmi lam las skye ba yoñs sulen pa shes bya ba (om. P) lhag ma 'o / gal te rmi lam dañ chos mtshuñs pa'i phyir bar ma do'i srid pa med kyañ srid pa gshan yod na de'i tshes rmi lam bshin du mi bden par yañ 'gyur ro sñam na / rmi lam mi bden (P; pa D) (svapnasya*asattyatā) shes gsuñs so / ci'i phyir she na / thams cad kyis (sarvasya) shes gsuñs so / 'on kyañ bsgrub par bya ba (sādhyasya) la gnas skabs gshan ma dmigs kyañ gnas gshan du phyin par dmigs pa de tsam gyis mtshuñs par bstan pa'i don du shugs pa yin na de ni grub po /

[131a2]まさにそのことから**そのように** [云々] と言われるのであって、語ってすぐ [即ち直前] の部分 [を示すの] である。**相違はない**と [という箇所] は、<夢からの生起が受け入れられる>と補足される。「もし [中有が] 夢と同じ性質であるから、 [たとえ] 中有がなくても別の有がありうるとするならば、その場合夢の如く [中有は] 非真実とさえなってしまう」と考えるならば**夢には非真実性** [云々] と言うのである。「何故か」と言うならば**すべてに因して** [云々] と言うのである。しかし**所証** [である来世] について別の状態を知覚しなくても、別の状態としては整合するという知覚がある。それのみによって同じ [性質] である [*samānam] と説示する意味として理解があるならば、それ [即ち別の状態が整合すること] は成立する。

[P131a5, D115a6] 'di dag ni bden pa dañ mi bden pa dag kyañ de kho na ñid ni ma yin te / snañ ba dañ don bya ba dag (om. P) ni gñi ga la thun moñ yin pa'i phyir te / sñar ji skad brjod pa yin no / des na gñi ga yañ rigs mthun pa kho na 'o / 'on ci ltar bden pa dañ mi

bden pa dag gis tha dad par tha sñad 'dogs sñam na / skye ba gshan ni (janma'antarasya) shes gsuñs so / bden par (sattayā) shes bya ba ni bden pa'i tha sñad du 'o / de med pa'i phyir ro (tad abhāvāt) shes bya ba ni bag chags (om. P) brtan pa med pa'i phyir ro / de lta ma yin na rmi lam dan rmi lam ma yin pa dag khyad par yod pa ma yin no shes bstan pa'i don to (tu P D) /

[131a5] [また] これら [来世と夢と] を [それぞれ] 眞実・非眞実としても、眞理性 (*tattva) はないのである。何故ならば顕現 (*ābhāsa) と効果的作用 (*arthakṛita) は、両者に共通であるからである。以前に説明された如くである。そのことによって、両者とも必ず同種 (sajātiya) なのである。「しかしどうして眞実・非眞実とによって相違を言説するのか」と疑う場合、**来世**は [云々] と言うのである。**眞実なもの**とは眞実な言説として [説明するの] である。**それがないから**とは堅固な習気がないからである。そうでない場合夢と非夢とは相違があることはない^{と示すため}である。

[[解説]] 来世と夢とは顕現と効果的作用が共通であることは、既に示した如くPVBh p5, 8等に示されている。

[P131a7, D115b1] tha dad pa'i rgyu mtshan de dan de dag dogs par byas nas sel ba ni gal te (yadi) shes bya ba 'o / sad pa'i śes pa mtshan ñid (jāgratpratyaśaṅgam) kyi rnam pa gshan rmi lam las dus phyis thob pas na 'o / des na (tato) shes bya ba ni rmi lam gyi śes pa sñan ba gshan gyi mtshan ñid yod pa'i phyir ro / skye ba gshan pa yañ (janma'antarasya'api) shes bya ba ni sad pa'i śes pa'i mtshan ñid do / gal te (yadi) shes bya ba ni 'chad pa 'o / de'i rgyu shes bya ba ni rdza mkhan la sogs pa'i rgyu 'o / lan ni sad pa'i (jāgratā) shes bya ba la sogs pa 'o / sad pa la ni rgyu ba'i khyad par (bhramaṇaviśeṣa) ñid tshogs pa yin no (sāmagri) sñam na rmi lam du yañ [svapne 'pi] shes gsuñs so / sad pa'i (jāgrat-) shes bya ba la sogs pa ni phyed sna ma rnam par 'grel pa 'o / de dag ni (te) shes bya ba ni gshan gyis smras pa 'o / de la rgyu ba'i khyad par ni (bhramaṇaviśeṣa — tatra) shes bya ba ni phyogs sna ma gshan yin no / de la rtsod pa (D; coñ ba P) dan po sel ba ni rmi lam la (PVBh Tib.; na P D) yañ (svapne 'pi) shes bya ba 'o / des na rmi lam dan rmi lam ma yin pa dag khyad par med do sñam du dgoñs pa 'o /

[131a7] [堅固・非堅固な習気という] 相違したそれぞれの原因に疑いをなすことから、[立論者の] 否定してもし [云々] と言うのである。**覚醒した認識**は、**特相**が別様であるのは [覚醒した認識を] 夢より前時に得ることによって、[あるの] である。**そのこと**からとは夢の認識が別の形相の特相があることから、である。**来世の生も**とは、覚醒した認識の特相 [を持っているものを示すの] である。**もし** [云々] とは、[敵者説の] 否定である。その因 [p90, 9? チベット訳なし] とは陶工師等という因である。答えが**覚醒した者**云々である。「**覚醒している場合**集合 [因] とは**特殊な錯乱**である」と考える場合、

夢の中でも [云々] と言うのである。覚醒した云々とは、偈文の前半 [を示すの] である。それらは [云々] とは、他者によって言われたのである。その場合特殊な錯乱 [云々] とは、別の前主張 (pūrvapākṣa) である。その場合最初の弁論 [p90, 11f. vidyamānā から upalabhyanta まで] を否定して夢の中でも [云々] と言うのである。それによって、夢と非夢 [即ち覚醒知] とは相違はないと考えているのである。

[P131b3D115b4]gshan gyis mi dmigs pa'i phyir (anyasya`anupalabdhyā) śnar yod pa (vidyamānatvaṃ prāk) zlog par byed pa yin (vinivāryate) no she na (cet) she sbrel to / gshan gyis shes bya ba ni sad pas so / sad pas dmigs pa'i ri la sogs pa (parvatādiṣu) la yañ rmi lam mthoñ ba dag gis ma dmigs pa mtshuñs so / tshig le 'ur byas pa 'di bśad nas tshig le 'ur byas pa śna ma'i phyed phyi ma rnam par 'grel pas rtsod pa gñis pa sel bar byed pa las ni / ci ltar rgyu ba'i (yathā ca bhramaṇa-) shes bya ba 'o / de dag (teṣām⁹ ces bya ba ni ri la sogs pa dag go / rgyu ba'i tshogs pa'i doñ po ni rmi lam ma yin no / bum pa la sogs pa glo bur du (akasmād ghaṭādinām) dmigs pa yin no shes 'grel to / gshan yañ sad pa'i gnas skabs ñid tha dad par ni (om. P) brtags par mi nus pa des na sad pa gshan gyis de dag dmigs pa'i phyir shes ci ltar brjod ces bśad pa ni sad pa'i (jāgrad) shes bya ba 'o / de yañ (tatra`api) shes bya ba ni gñid gyi gnas skabs su mthoñ ba 'o / de ltar thal bar 'gyur te (tathātvaprasaṅgah) shes bya ba ni log pa ñid du thal bar 'gyur ba 'o / 'on te rmi lam du mthoñ ba ñid mi bden pa yin te / sad pas ma dmigs pa'i phyir ro sñam na / phan tshun (paraspara) shes gsuñs so / gñi ga la yañ (dvayor api) shes bya ba ni sad pa dañ gñid log pa dag la 'o / de mtshuñs pa'i phyir (tatsamānatvād) shes bya ba ni mi bden no shes rtoṅs par mtshuñs pa'i phyir ro /

[131b3]他によって知覚がないから、以前の存在しつつあったことが否定されると言うならば、と関連づけられる。他によつてとは、覚醒した人によつてである。覚醒した人によつて知覚される山等についても、夢を経験する者達によつて知覚されないこと [と] は同じである。この文章を語ることから、前の文章の後半 [p90, 12 bhramaṇāviśeṣa から tatra まで] を、[また以上のことから] 偈文によつて、2つの議論(前主張)を否定することから、錯乱より、如く [云々] と言うのである。それらとは山等である。集合 [因] のある錯乱という認識は、夢ではなのである。〈壺等は偶然に知覚される〉と結論される。他者もく覚醒している状態は必ず相違している〉とは分別不可能である [はずだ]。そのことから「[夢中より] 他なる覚醒者によつて、それらを知覚するから [夢と覚醒知は相違する] 」とどうして語られよう、と語つて覚醒した [云々] と言うのである。その場合も [PVBhの tatra より従う] とは夢の状態での経験 [の場合でも] である。そのような矛盾となるとは、否定されるものになるという矛盾となつて言うのである。「夢の中での経験は非真実である。何故ならば覚醒した者によつて知覚がないから」と考えるならば相互に

[云々] と言うのである。兩者ともとは覚醒と夢の場合である。それと同じだからとは非真実と分別することと同じだからである。

[[まとめ]] 以上のようにYamāriはPrajñākaraguptaの語句に対して細かな解釈を付している。その内容は既に見たようにJayantaとは異なり、83偈は中有の記述であり中有の肯定、84第に対しては1の解釈も第2の解釈も中有についての議論であると解釈して、第1の解釈は中有の肯定、第2の解釈は中有の否定として捉えている。またYamāriは「既に見た如く」という記述を頻繁に用いるように、以前に記述説明された箇所は再論されないことが多いことも知った。

9. Manorathanandinの解釈

PVV(Ma) p35,15-23 これについては、既に生井智紹氏の翻訳がある（「TSにける<心身>の問題 後期仏教徒によるBārhaspatya批判 [IV-2]」密教文化157、p87f）。氏の翻訳に異論を挟む積もりはないが、語句を統一する意味も含めて和訳を出しておく。

gatyāgati na dṛṣte ced indriyānām apāṭavāt /
adṛṣtir mandanetrasya tanudhūmāgatir yathā / 82(83) /

bhāvijanmany atātāc ca janmano yathākramam gatyāgati na dṛṣte cet ? indriyānām apāṭavāt sā adṛṣtir adarśanam te sūkṣmasya antarābhavaśarīrasya . mandanetrasya puṃśah tanudhūmasya āgatir adarśanam yathā . na hy adṛṣyasya adarśanād abhāvah / 82 /

tanuvān mūrtam api tu kiñcit kvacid aśaktimat /
jalavat sūtavad dhemni nādṛṣtenāsad eva vā / 83(84) /

nanu mūrtam na mūrtāntaram anupraviśati, pratighātāt, mūrtam ca antarābhavaśarīram ? ity ata āha — tanuvān mūrtam api tu kiñcit kvacin mūrte 'śaktimad apratighātavat jalavat ghaṭe, sūtavad hemni . jalasūtau hi mūrtav api ghaṭahemni bhindantau dṛśyate . antarābhavaśarīram aśaktimat na dṛṣtam iti cet ? nādṛṣtenāsad eva vā tādṛśam antarābhavaśarīram .

< 83 偈 > 「 [今世から] 来世へ、また過去の生から [今世へ] 順次に行ったり来たりすることは経験されないではないか」と、言うならば、諸感官が鋭敏でないから経験されないのである。 [即ち] 微細な中有身のそれら (行ったり来たりすること) が経験されないのである。例えば鈍感な眼を持つ人が、かすかな煙の来ることを経験しない如くである。実に「見られるべきでないものが、知覚されないから」無があるのではない [見られるべきものが知覚されないから無があるのである] 。

<84偈>「物質は他の物質に入り込むことはない。何故ならば障碍があるから。中有身は物質である[よって他の物質に入り込むことはない]」と[言うならば、]このことから、[答えて]言う。—[中有身は]微細であるから、物質だとしても如何なるものも如何なる[物質の]場合も[有對性の]能力がないから、[即ち]障碍を持たない。壺にある水の如く金に対する水銀の如し。何故ならば、水と水銀は、物質であるけれども、[それぞれ]壺と金とを破壊することが経験される。「中有身は[有對性の]能力がないから経験されることはない」と言うならば、あるいは中有身はそのように経験されないことによって無であるというわけではない。

[[説明]] 以上のようにManorathanandinは83偈の解釈を中有の説明と捉えている。そしてPrajñākaraguptaの第1の解釈に相当する説明のみを出しており、第2の解釈には触れていない。

10. その他の論師の解釈について

10-1. Śāntirakṣitaの解釈

ŚāntirakṣitaのTattvasaṃgraha(TS)の中でもPV 83偈及び84偈を用いた解釈がされている箇所がある。即ちLokāyataparīkṣā 1936,1937偈 (Buddha bhārati 1982, VARANASI Vol.2 p662, 2ff.) である。この箇所のKamalaśīlaによるPañjikāの部分を含めた翻訳は、生井氏上掲論文p109ff. にある。ここでは最初にŚāntirakṣitaの原文を出して、PVとの異同を調べ、次にTattvasaṃgrahaの解釈の特徴を見てみよう。

kevalā`pi manobuddhir yad evam avirodhini /
 na`ato `nyadcha-sadbhāva-siddhaye yatnino vayam / 1936 /
 na ca śakya-niṣedho `sāv adṛṣṭāv api saṃśayāt /
 syād eṣā mandanetrasya svaccha-dhūmādy-adṛṣṭivat / 1937 /

特に1937偈はPV 83, 84に記述としては近い。

TS	PV
na — śakya-niṣedho (1937a)	na — asad (84d)
adṛṣṭāv (1937b)	adṛṣṭer (84d)
mandanetrasya (1937c)	mandanetrasya (83a)
svaccha-dhūma — (1937d)	tanudhūma — (83d)
adṛṣṭavat (1937d)	adṛṣṭir — — yathā (83cd)

と対応が知られる。この箇所はKamalaśīlaによれば、Bhāṭṭa派KumārilaのŚloka-vārttika、Śunyavādaにある(62-64, TS 1967, 1968) 仏教徒に対する中有身批判だとされる(生井氏上掲論文 p117)。それに対してŚāntirakṣitaはDharmakīrtiの文章を引いてKumārila批判をし

ているわけである。以上のことから、Kamalaśīla及びŚāntirakṣitaは、PV II 83, 84を中有証明の偈文であると解釈していたということを知ることができる。

10-2. mKhas grub rje の解釈

本来はインド人の注釈書のみを検証する予定であったが、mKhas grub rjeの解釈のみをここで見ておこう。mKhas grub rjeをPVに対する代表的なTibet人注釈者とするのは正鵠を得ていないかもしれないが、彼はPVのみならずPVBhの解釈をもここでやっている。そうであるからここで、彼の注釈を一応見ておくのも意味のないことではないと考えて、目を通すことにした。ここではmKhas grub dge legs dpal bzañ による注釈 tshad ma mnam 'grel ñik chen rigs pa'i rgya mtsho の解釈する83、84偈を見ていこう。太字はPVに対するpratikaである。また [] は『量理海論』（民族出版社 北京 1990）に示される読みを示した。また斜体はPVBhに対するpratikaを示す。

[53a2] — gal te skye ba gshan nas 'gro 'oñ [83a] byed pa la sems yan gar bas byed mi nus pas lus la brten dgos pa yin la / lus can gyi skyes bu skye ba gshan nas gshan du 'gro 'oñ byed pa med de / ma mthoñ ba'i phyir she na [83a] / rgyañ phan ni tha mal ba'i dbañ po las 'das pa'i don mthoñ ba la dbañ po mi gsal ba'i phyir [83b] / bar do'i skyes bu ma mthoñ ba yin gyi med nas ma mthoñ ba ma yin te / dper na mig mi gsal ba yis du ba chuñ ñu yod kyañ mi mthoñ ba bshin no [83cd] / mig gis ma mthoñ yañ lus can yin na 'ga' shig gi lus la thogs pa srid pa la / de ma dmigs pas med do she na / lus can yin yañ phra shiñ drañ pa'i phyir 'ga' shig la lar thogs med de [84ab] / rdza so ma la chu bshin dan gser la dñul chu bshin no [84c] / bar do yañ phra shiñ drañ pa'i lus can yin no / la lar shes pa ni / bar do yañ thams cad la thogs med ma yin te / skye[correct skyes] gnas sogs la thogs so shes bya ba'i don to /

【ある者が】「もし別の生から行き来する場合、心は単独であることによって、作用能力がないことによって、身体への依存を必要としているのである。そのことから、身体を有した生類は、別の生から別【の生】へ行き来することがないのである。【身体へ依存しない行き来は】経験されないから」と言うならば、ローカーヤタ派は「平凡な感官から超越した対象【即ち過去の中有】を経験する場合、【六】根が鋭敏でないから中有の生類を経験しないのであって、無いから【中有の生類を】経験しないのではない。例えば鈍感な目を持った人が、かすかな煙があることを経験しない如くである。【しかし】感官によって経験がなくても、【あるものの身体が】物質である場合、あるものの身体には障碍があるのであって、それ【障碍】を知覚しないことによって【その身体は】無いのである」と言うならば、【ある者の身体は】物質であっても微細であって、引かれつつ【?]あるものがあるのだから、あるものは、ある場合に【有對性の】能力を持っていない。陶

器に対する水の如く、また金に対する水銀の如し。また中有も微細でありつつ引かれつつ[?]ある身体を有しているのである。[よってある場合有對生の能力を持っていない]。ある場合にとは、中有もすべての場合[有對性の]能力がないわけではないのであって、子宮等に対しては[有對性の]能力があるという意味である。

[【解説】] mKhas grub rjeは83偈をローカーヤタ派の主張、84偈はDharmakīrtiの主張としている。これはインド人注釈者には全くみられない解釈である。83偈をローカーヤタ派の説としてよいのかどうか、筆者には判断することはできない。確かにローカーヤタ派の説ではすべては四大のみからなり(bhūtamātravāda)精神作用も四大から生じるのであるけれども(bhūracaitanyavāda)であるけれども(cf. 生井衛「後期仏教徒によるBārhaspatya批判(1)」インド学報No.2)、それをもって<無>の条件として無経験ではなく、有對性の無を考えて論者に指定してよいのかはわからない。また84偈でmKhas grub rjeは独自の解釈をする。即ちSkt.文 kiñcit kvacid aśaktimat を部分否定として解釈しているのである。それに伴って中有の身体は、全く有對性の能力がないわけではなく、ある場合には障害を持つことを述べている。

[53a5] den na bar do rgyaṅ phan gyis ma mthoṅ ba'i phyir nā med par 'grub pa min te / yod kyaṅ rgyaṅ phan gyis ma mthoṅ ba srid pa'i phyir ro / gshan du na rgyaṅ phan kun mkhyen du thal lo / rgyan mkhan pos gshuṅ śā ma dag la tshul de ltar bśad nas / ma mthoṅ phyir na med pa'aṅ "yin" [text ; *min PVBh p89,21] shes bton nas 'chad de / de la gshan dag ni rgyan gyi lugs kyis bar do tshad mas ma mthoṅ ba'i phyir na med pa'aṅ "yin" [text ; *min PVBh] no shes bar do 'gog pa'i gshuṅ du sbyor ba rgyan gyi dgoṅs pa yin no shes grags so /

そのことによって、中有はローカーヤタ派によって、経験されないから無としては証明しているのではない。何故ならば[中有は仮に]あるとしても、ローカーヤタ派によって経験の可能性がないからである。そうでない[即ち無経験でない]ならば、ローカーヤタ派が一切智者になるという矛盾となるからである。

『莊嚴』の作者[Prajñākaragupta]によって前半の文章[即ち83偈]を同様な方法で語ることを通して、経験されないから無であると[84偈]頌することから説明しているのであって、その場合、他の者達は『莊嚴』の方法によって、<中有が量によって経験されないから無である>と中有を否定する文章と関連付けているのが『莊嚴』の意図である>と読んでいる。

[【解説】] この箇所を読解は困難である。何故ならば、最初にmKhas grub rjeの引用するPVBhの文章が異なっているからである。即ち彼の引用するPVBhはPrajñākaraguptaによる512偈dに相当するが、この箇所は元々のtextとTib.訳では na'abhāvo 'nikṣaṇād api (ma mthoṅ ba las med pa'aṅ min) である。原文がこの通りであったことは、意味の上からもほぼ間違いがない。それに反して、mKhas grub rjeは最後の箇所を -- yin と全く逆に解

釈している。何故彼がそう読んだか。それは彼が恣意的に文章を直したと勘繰るよりは、伝承の時点で既にこのようになっていたと判断するのが素直であろう。よって彼の PVBh 解釈は根本から狂ってしまっている。また「PVBhを別の人々が、中有がないとするのが妥当であると解釈している」という記述があるが、既に見たように、最初から Prajñākaraguptaは中有がないと解釈した、と判断したのは敢て言えば、中有を解釈した偈であるというのと中有を解釈した偈ではないという両方の立場を出した Jayanta 1 人であって、決して複数ではない。あるいは他のチベット人注釈者を指したのかもしれないが、「一般的に読まれている」と解釈してよいかは不明である。

[53b2] kho bo ni / de ltar na rgyan mkhan po theg pa chen po pa'i tshul las ches cher ñams par 'gyur te / theg pa chen po'i mdo sde ches mañ po dag las srid pa bar do'i 'gro ba lan mañ du gsuñs pa dag la'añ bñon par byed pa'i phyir ro / der ma zad bar ma dor 'da' ba la sogs pa'i shugs 'bras kyi rnam gshag thams cad kañ[kyañ] ches ñams par 'gyur ro / de ma thag tu khas blañs dños su 'gal bar yañ 'gyur te / lus can yin yañ phra ba'i phyir [84a] shes pa'i 'grel pa byed pa na bar do dños su khas blañs pa'i phyir ro /

私は[次のように言おう]。そう[中有を否定するのがPVBhの意図]であるならば、『莊嚴』の作者[即ちPrajñākaragupta]が大乗者の方法から最も損なったものとなってしまふことになるだろう。何故ならば大乗の大量の経典には、中有へ行くことは、多数の答えに示されているし、あるいは[この一般論はPVBhを]歪曲しているからである。それ[中有の否定]のみならず、中有を罪等によってある結果確立するというすべて[の説]も、更に損なってしまうのである。それに引き続いて容認することは、直接的に矛盾することにもなってしまうのである。何故ならば物質であるとしても微細であるからという偈の作者[即ちDharmakīrti]においても[中有のあり得ることが]直接容認されているからである。

[解説]] ここで直接的な mKhas grub rjeの解釈が出されている。即ちPrajñākaraguptaの中有がないという判断を下したと解釈し、それが大乗の思想に適っていないものであると解釈しているのである。またその中有があることが「物質であるとしても微細であるから」というDharmakīrtiの言葉を引き、Dharmakīrtiも認めていることであるとしている。即ちこの 8 4 偈を mKhas grub rjeは中有の肯定の偈であると捉えていたわけである。

[53b4] gal te gshuñ sña ma dag ni bar do yod kyañ rgyañ phan gyis ma mthoñ bas med par mi 'grub par 'chad pa yin la / gshuñ tha ma 'di tshad mas ma mthoñ bas med par 'chad pa yin no she na / rgyan mdzad pa'i 'dod pa ma yin te / lus can yin yañ phra ba'i phyir [84a] shes pa'i 'grel par srid pa bar ma do'i lus ni las kyi nus pa las śin tu drañs pa ñid du skeyes pas mal 'byor pa tsam gyis rtogs par bya ba yin no / rmi lam gyi lus bshin du dmigs pa ma yin te / de tsam gyis de med pa min no [PVBh p89,22f.] shes bsad pas so /

もし [ある者が] 「文章の前半 [即ち 83 偈] が、<中有があっても、ローカーヤタ派によって経験されないからといって、無いとは証明していない>と説明しているのであって、この文章の後半 [即ち 84 偈] は、<正しい認識の根拠によって経験されないので、無である>と説明している」と言うならば、『莊嚴』の作者 [Prajñākaragupta] によって認められていることではないのであって、**物質であるとしても微細であるから**という偈には、**実に中有身は極清浄なものとして、業が引き起こす力によって生じ、ヨーガ行者のみによって知られる。夢[の中]の身体のように[あらゆる人によって]知覚されるのではない**と [中有が経験される場合]が説明されているからである。

[[解説]] mkhas grub rje は最初に「83 偈は中有の肯定を、84 偈は中有の否定を示している」という説を出す。PVBh の 83 偈に対する文章を持って来て、「Prajñākaragupta は中有を否定していたわけではない」という判断を出す。しかしながらこれは mkhas grub rje による Prajñākaragupta 解釈に過ぎないのである。何故ならば「前半」「後半」という区分けはできても、彼には 1 つの偈を 2 種に解釈する、という Prajñākaragupta 特有の思考は理解できていない。

[53b6] de bas na rgyan mdzad pa'i bsaṃ pa ni / ma yin ma mthoñ phyir med pa'añ
 [84b] shes bton nas 'chad pa'i don / rnam par śes pa las rdzas gshan du gyur pa'i phyi rol
 gyi lus dañ bcas pa'i bar do tshad mas ma mthoñ ba'i phyir na med pa'añ yin te / lus su
 snañ ba 'di thams cad ni śes pa bag chags gis bslad pa'i snañ ba tsam yin pa'i phyir ro shes
 bya ba ñid yin la / de'i phyir 'di'i 'grel par bag chags kyis bslad pa'i snañ ba ma gtogs phyi
 rol gyi lus 'gog pa'i rgol lan rgyas par bśad pa yin shiñ / des na de ñid kyi 'grel pa las rañ
 gi ño bo rig pa las ma gtogs pa bde ba la sogs pa dañ gZugs la sogs pa'i rig pa rnam pa
 gshan ni yod pa ma yin no / des na 'di ni logs śig na gnas pa'am gshan yin no shes bya ba'i
 rnam par dbye ba 'di ga la yod de lus kyi rten la ltos[bltos] nas 'di ni logs śig pa'am gshan
 yin no shes tha sñad pa'i rnam par dbye ba 'ba' shig tu zad do shes bya ba la sogs pa bśad
 do shes smra 'o /

それによって、『莊嚴』の作者 [Prajñākaragupta] の意図は、**無いものは経験されないから無いだろうか**という [84] 偈から説明するというのが目的である。認識から別の [即ち感官を越えた] 実体となっていて、外部にある身体を有している中有は、正しい認識の根拠によっては**経験されないから無であろうか**とあるのである。何故ならば身体に対するすべてのこの顕現は、認識であり、習気によって形成された顕現のみであるからである、とあるのである。それ故にこの注釈で、習気によって形成された顕現を除いた、外部の身体を否定する論争の答えを広く語っているのである。それ故にその同じ注釈に、「自相を認識することを除いて、楽等と色等の認識は、別様にあることはない。それ故にこれ [?中有の説明?] は [認識内の] 一側面であるか、[認識より] 別であるかであると言説する、ある [認識の有無の] 区別に尽きる」云々と語っている、と言うのである。

[[解説]] mKhas grub rjeは84偈に対するPrajñākaraguptaの第の解釈のみを取り上げて
いる。そしてこの偈も中有を解釈した偈であると考え、「認識されるものは存在する」と
いう定義をよって中有の存在を否定する。文中の引用箇所は不明。

[54a5] de yañ bar do ni śin tu lkog gyur ma yin te / 'bras bu'i rgyun dañ chos mthun
phyir / srid pa chad las 'byuñ ba miñ[yin] [PVBh p89,30] / shes bya ba la sogs pa'i dños po
stobs shugs kyi rigs pas 'grub pa'i phyir ro / 'o na kyañ 'gro ba 'di'i bar do ni lus kyi
dhyibs dañ kha dog 'di lta bu 'o / tshc'i tshad ni 'di tsam shig go shes bya ba la sogs pa ni
śin tu lkog gyur yin te / dpyad <pa> gsum gyis dag pa'i luñ 'ba' shig la brten nas dpag par
bya ba yin pa'i phyir ro /

[ある者は]「まさにその中有も完全に感官を越えたものではないのである。何故なら
ば米の相続と同類だから、分断のない有が生じる云々という事が、間接的な認識によっ
て、成立するからである」[というかもしれない]。しかしこの行く者にある中有は、
[ある場合] 身体の障害とこの色 [の障害] との如くでは[ないので]ある。「時間の長
さは、これのみに過ぎない」云々とは、[中有は]完全に感官を越えている[ことを示
す]のである。何故ならば三察清浄経言に依存して、推理されるからである。

[解説] mKhas grub rjeは中有は先に障害のある場合があることを指摘している。また最後
の「三察清浄経言」とは、蔵漢大辞典(民族出版社 1993 北京 下巻)によると知覚され
る対象には現量が、知覚されない対象に対しては比量が、感官を越えた対象に対しては自
語がそれぞれ矛盾しないことであると言う。

[[まとめ]] 以上のように mKhas grub rjeは、83偈84偈とも中有の解説であるとの
判断を下していた。他のインド人注釈者は84偈を中有の否定の偈と解釈するのが多いの
に対して、彼は83偈をローカーヤタ派の説、84偈を中有の肯定の文章であると解釈し
た。その理由として「ヨーガ行者には経験されることがある」というPVBhの文章を引いて
いる。しかしPVBhの2つの解釈については、全く触れられていない。勿論彼の手にした
PVBhが、誤伝した文章であったという不幸もあった。しかしそれにしても、PVBhのある側
面のみを読解したに過ぎず、彼のPVBh解釈は浅いものと言わざるを得ない。「mKhas grub
rjeがPrajñākaraguptaのある解釈を批判した」(木村誠司「チベット仏教における
Prajñākaraguptaに対する評価」日本西蔵学会々報31号)という説は確かに魅力的ではある
けれども、そもそもmKhas grub rjeがPVBhをどの程度読んでいたかは、更に吟味が必要で
あると思われる。

10-3. その他

Dharmakīrtiに先立つDignāgaは、Abhidharmakośa-vṛtti-marma-prādīpa(北京No.5596)とい
う書物を著しているが、そこでは当然中有についての記述も見られる。しかし、この書物

は分量という面でもそもそも小量であるので、中有についての記述も少ない。北京版 Thu191b-192a付近で見られるが、『俱舍論』の解釈のみであると考えてよかろう。

RaknakirtiとMokṣākaraguptaは中有を直接的に扱っている箇所はないが、その輪廻の証明の箇所、中有の存在を否定するような記述が見られる。即ち具体的に言うとならば輪廻の論証において、tādātmya（同一性）によって死後次の生に「利那を置かず」に生じることを証明し、tadutpatti（因果性）によって前世からこの世の生に「利那を置かず」に生じることを証明する（前者については、Ratnakirtinibandhāvalih, Thakur edition 1975, Patna p3, 9ff. DER ALLWISSENDE BUDDHA, von GUDRUN BÜHNEMANN p7, 5ff. また後者については、Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta by B.N.Singh BANARAS 1988 p93, YUICHI KAJIYAMA「AN INTRODUCTION TO BUDDHIST PHILOSOPHY」京都大学研究紀要第10、p137ff.）。よってこの証明においては中有が考証される余地はない。

先に筆者はTibet人注釈者の解釈としてmKhas grub rjeの解釈を見たが、先にも触れた通りそれはPramānavārttikabhāṣyaへの言及があったからである。しかし言うまでもなく、Pramānavārttikaへの更に重要なTibet人による注釈もある。その注釈に対する研究の1つとしてJackson氏によるrgyal tshab dar ma rin chenのrNam 'grel thar lam gsal byed Pramānasiddhi章に対する大著の研究が出された（同氏前掲書）。同氏の研究によれば、dar ma rin chenはこの2偈を中有を使用した解釈である(p267)、としている。この他にも注釈書はあるし、Tibet人は中有に独特の解釈をしているとも伝え聞いているので、今後の研究により明かにされることを待ちたい。

11. まとめ

以上見てきたように、中有の解釈を巡っては各自の信仰や信念に従って、いくつもの解釈が提出された。それは注釈者がDharmakīrtiの語句の解釈に集中する中で、計らずも示してしまったことが多いと言ってよかろう。そしてそのことは結局Dharmakīrtiがこの2偈の中で一度も中有という言葉を使用せず、後世の者の解釈にまかせるという彼の深遠遠慮のようにも思える。各注釈者の解釈を今一度整理してみると次のようになる。

先ずDevendrabuddhiとŚākyabuddhiは、一度として中有という言葉を使用してはいないが、想定していたものは、明かに中有である。そして中有は有ると解釈している。時代は逆になるがManorathanandinは中有という言葉を使って中有の説明だとしている。次にPrajñākaraguptaは中有という言葉を巧みに使い、恰も中有の解釈であると判断しているような素振りを見せてはいるが、どのようにも取れる解釈をしていると言ってよい。それはDharmakīrtiの立場を踏襲するものでもあった、と言えよう。その結果その解釈をする注釈者の意識そのものが、その解釈の上に明白となるのである。具体的には、Raviguptaはこの2偈をPVBhが中有の解釈をしていると考えてはいるが、84偈に対する別解を敵者説として捉えている。Jayantaは83偈を中有を解釈し、中有があるとした偈とする解釈と、他の本

有（即ち前世や来世）を解釈した偈であるとも解釈する。また84偈はPVBhが他の本有（前世や来世）の現世の時点における否定と、中有の解釈をし中有そのもの否定と解釈した、としている。それに対してYamāriは83を中有の説明で、しかも中有はあるという解釈をしていたと判断し、84偈は中有の解釈であり、中有はあるという解釈とないという解釈の両方をしていたと判断している。PVへの注釈を表にしてみると次のようになる。

	83偈	84偈
Devendrabuddhi	中有の如きもの（有）	中有の如きもの（有）
Śākyabuddhi	中有の如きもの（有）	中有の如きもの（有）
Prajñākaragupta (Jayanta)	判断を下さず	判断を下さず（2種の解釈が可能） 中有の解釈（中有無）
Manorathanandin	中有の解釈（中有有）	中有の解釈（中有有）

PVBhへの注のみを表にすれば次のようになる。

	83偈 (PVBh)	84偈 (PVBh) ・ 解釈 1	・ 解釈 2
Ravigupta	中有の解釈（中有有）	中有の解釈（中有有）	中有の解釈（敵者説）
Jayanta	中有の解釈（中有有?） 中有の解釈でなし	中有の解釈でなし	中有の解釈（中有無）
Yamāri	中有の解釈（中有有）	中有の解釈（中有有）	中有の解釈（中有無）

以上のように様々な解釈が産み出されるが、それは中有の解釈かどうかさえも判断を下さなかったDharmakīrtiの責任というよりも、それまでにあった仏教内部の中有の有無の議論に依ると思われる。言うなれば、Dharmakīrtiは中有も含むことができる公理を示したのであり、Prajñākaraguptaはその公理を使って数式化する、即ち解釈する方法のみを示したのであって、<<○○は>>と、穴埋めできるような形にまで持って行き、しかもPV84を2種類に解釈できる方法まで発見したが、一別の箇所では中有を容認するふりをしながら（上解釈参照）――ここでは中有そのものが当て嵌められるかどうかについては決して判断していず、最終的には復註者の解釈まで待たれることとなったのである。特にJayantaはPrajñākaraguptaの意図を知ってか知らずか、84偈の第2の解釈になってようやく○○の空欄の主語の中に中有を入れるものの、第1の解釈では適応することを拒否し、中有の存在のみか中有の存在論証そのものの無いことを説こうという意図を示している。

以上のようにこの箇所は各注釈者の解釈の相違が、はっきり見て取れる箇所と言ってよからう。

付記 中観派 Bhāviveka の著作の中、特に Prajñāpradīpa の十二支縁起考察の章の中で、Bhāviveka が中有を間接的に認めている旨やその他を、高野山大学の生井智紹先生より御教示頂きました。ここに厚く御礼申し上げます。

また本稿で扱った Prajñānakagupta の解釈については、岩田孝先生の御指導のもと、東洋哲学専攻の大学院生数名が読み合わせをしていただきましたこと、特に野武美弥子氏には Tib. の細かい箇所を、大塚雅子、森田みどり両氏には英文を、東洋哲学専修在学中の野村正次郎氏にはチベット人注釈書についてそれぞれアドバイスいただきましたこと、ここの感謝いたします。

また本稿は、拙稿「Prajñākaragupta による夢の階層的な理解」（『東洋の思想と宗教』12号）註（32）の予告に答えたものでもある。

Summary

From the nearly beginning of Buddhism there has been lying a problem whether there is an Inter-mediate-state (antarābhāva) or not . And there often occurred a controversy between Inter-mediate-state-believers and non-believers . It was still a problem at the time of Dharmakīrti and his followers . The main subject of PV || 83,84 has been recognized as an 'Inter-mediate-state' generally. In this paper by interpreting Dharmakīrti's followers' commentaries into Japanese , I would like to make sure whether Dharmakīrti truly thought it exist or not, and what is the difference among commentators' recognition. The commentators that are investigated here are as follows, Devendrabuddhi, Śākyabuddhi, Prajñākaragupta, Ravigupta, Jayanta, Yamāri and Manorathanandin. Then the sub-title of this paper is named " does PV || 83,84 really discuss on the 'Inter-mediate-state' or not, and does the 'Inter-mediate-state' itself exists or not?"

Devendrabuddhi's view: The very successor of Dharmakīrti , seems to understand the two verses as an explanation of the 'Inter-mediate-state,' although he never used the word 'Inter-mediate-state' at all.

Śākyabuddhi's view: His understanding about it is almost as same as Devendrabuddhi's.

Prajñākaragupta's view: His understanding of the two verses is different from the former two, though it gives the impression as if it is nothing different from the two's. Though the other part of PVBh, there is his comment which could be understood as the declaration of the existence of an 'Inter-mediate-state' , he never interpreted PV || 83,84 as the explanation of the existence of it. When we try to reach at his understanding, to pay attention to the word 'gatyāgati(going to or coming from)' , which made the commentators confused, seems to be helpful. Prajñākaragupta interpreted the word 'gatyāgati(going to or coming from)' by supplying 'janmāntara`apekṣayā (depending on other lives) ' after the word. It is not deniable that he tried to make the meaning of the word 'gatyāgati(going to or coming from)' clear by putting 'janmāntara`apekṣayā (depending on other lives) ' after it, the new word 'janmāntara`apekṣayā' ironically became the now subject of arguments for later scholars.

Though he did not point out what is the subject of PV || 84, he found that PV || 84 can be interpreted in two ways contradicting each other, and that makes the interpretation of PV || 83,84 more complicated. One interpretation of PV || 84 is

the proof of the existence of 'going to or coming from depending on other lives', and the other is the proof of the non-existence of it. And he immediately begins to prove the non-existence of a body in an Inter-mediate-state. Because of this subtle explanation, we are inclined to image what is 'going to or coming from' is the body in an Inter-mediate-state. Jayanta, who made a commentary on PVBh, however prevent us from making the body in an Inter-mediate-state a subject of PV || 84. One of the reason which left the room of arguments is that he did not determine what was the subject of this part [PV || 83,84], nor mentioned to the existence of the Inter-mediate-state itself. I could say his attitude toward these verses is very close to that of Dharamkīrti. The long dispute on an Inter-mediate-state seems to give birth this complicated interpretation.

Ravigupta's view: A commentator on PVBh understood the two verses as an explanation of the existence of an 'Inter-mediate-state', and the second interpretation of PV || 84 as a declaration due to the opponent.

Jayanta's view: He, from his belief, understood the word 'gatyāgati (going to or coming from)' as an interpretation of an 'Inter-mediate-state' at first, and secondly as that of 'going to or coming from while something is in the other world'. Today re-reading allows us to read PVBh just as Jayanta's understanding. His remarkable interpretation plays an important role in understanding PVBh ad PV || 83,84.

Yamāri's view: He, like Ravigupta, understood the two verses as an explanation of the existence of the 'Inter-mediate-state'. Moreover, he understood the second interpretation of PV || 84 as the proof of non-existence of the 'Inter-mediate-state'. Before reading this part following Jayanta's interpretation, I followed Yamāri's interpretation with enough satisfactory with his logic.

Manorathanandin's view: He understood PV || 83,84 as the proof of the existence of the 'Inter-mediate-state'. Furthermore what could be worthy of mention about him is that he has neglected the second interpretation of PV || 84. It should be because he directly commented on PV.