

御牧克己著

『Blo gsal grub mtha'』

松 本 史 朗

今日、世界のインド仏教研究が、チベットの仏教学か
ら、一つの明確な指針を得てゐるに疑問の余地はない。
筆者はかつて、「イハム仏教、特に大乗仏教の何等
かの思想的問題に関して、それに関するチベットの仏教
学の成果を参照せずに議論することは、今日では殆んど
意味がない」と述べたことがあるが、この様な意識を本
書の著者が筆者より以上に厳格にもたれているに相違な
い。こうしたが、寄贈された本書を手にしたときの筆者の
最初の印象であった。ところのも著者は、チベット佛教

仏典の厳密な校訂と翻訳といつ世界でもあまり例のない
非常に文献学的な作業から事を始められたからである。
本書は、十四世紀前半のチベット人学者僧ウペ・ロナル
dBu pa Blo gsal が著した『ロナル学説綱要書』*Blo
gsal grub mthah* (BG) に関する著者数年来の研究の一
つの結論である。本書の出版に因るまことに、著者は BG
に関する次の様な論文を公表している。

- A 「*Blo gsal grub mtha'* について」『密教學』14H,
昭和五三年九月—一月。[BG の紹介]
B Le chapitre du *Blo gsal grub mtha'* sur les
Sautrāntika, Présentation et édition, *Zinbun*,

No. 15, 1979, pp. 175—210. [BG 「雜論部章」の
小字ト校論]

- C Le chapitre du *Blo gsal grub mtha'* sur les
Sautrāntika, Un essai de traduction, *Zinbun*,
No. 16, 1980, pp. 143—172. [BG 「雜論部章」の
翻訳]

D 「チベットにおける梵文書（解説綱要書）の問題」
『東洋學術研究』11—11、昭和五七年一七九一—
九二頁。

Jの「うちD論文は、本書と相前後して出版されたもの
であるが、本書の序論の一部のノックアメであり、著者の
問題意識を手軽に知るのに便利である。

それで以下は、本書を体裁の上から紹介しよう。まず、
本書の正式なタイトルは、*Blo gsal grub mtha'*, *chapi-
tres IX (Vaiśusūkta) et XI (Yogacara) édités, et chapi-
tres XII (Madhyamaka) édités et traduits ある。題名の
示すように、BG の毘婆沙師章と瑜伽行派章の校訂、及
び中觀派章の校訂・翻訳を中心とするが、全体は、(1)文
獻目録、(2)序論、(3)校訂テキスト・翻訳、(4)附録、(5)索
引、(6)BG 全章の写真版とこう六部に分れ、総計五八〇*

頁をこね大著である。

(1)は、略号表・イハム文献目録・チベット文献目録・
論文目録よりなるが、非常に exhaustive なものである。
特に、イハム文献目録はすぐれ、校訂テキスト・現
代語訳は言うに及ばず、大正大藏經や、四版または五版
のチベット大藏經、さらに敦煌チベット資料における文
献の所在までが列挙されている。

(2)は、チベット人学者によるイハム中觀派の内部分類
をテーマとした著者数年来の研究をまとめたものであ
り、これについては後に述べる。

(3)は、本書の題名に見られる BG 111章の校訂と翻訳である。テキストの校訂に当つて著者は、明確な譯りでない限り、原典の読みを保存しようとしている。これは、
我々が読むのはチベット人の著作であるところ理解一つ
に拘泥しても充分に正当化される方法であるうが、我々が
BG と称して手にしてるのは、BG の著作から数世紀
を経て「十九世紀に」版刻された一版本にすぎないとこ
ういふ忘れてはならない。なお著者は、イハム原典か
らの引用に関して、その出典等を明記する詳しい註記を
いたさんのが、その際 critical edition と称される。

の読みを訂正することも少くない。また、これは特に中

観章の註記において著しいことであるが、いくつかの引用に關して、それがシャーラクシタやカマラシーラの論書にも見られる注意し、更に、BGにおける引用が、チベット大藏經所收の当該文献から直接なされたものではなく、むしろ彼等の論書における引用をそのまま借用したものであることを証明している。これは、BGの著者が思想的にどの様な論書に依存していたかを示す点で大きな意味をもつてゐるが、この様な作業は、彼等の論書に精通してゐる著者にして始めてなしえたことであろう。

次に、翻訳(中觀章)は、校訂テキストと左右対照に示

されていて便利であるが、一言で言つて、正確無比なものである。筆者は、いくつかのインド原典の引用に関して、著者の翻訳に接して始めて正しい理解に達することができた。

(4)は、チベットのIIの重要な学説綱要書の諸版のconcordanceである。そのIIとは、タクツヤンペ(1405—?)の『タクツヤン学説綱要書』(I版)とジャムヤンシハペ(1648—1722)の『大学説綱要書』(II版)とチ

ヤンキヤ(1717—1786)の『ヤンキヤ学説綱要書』(III版)であるが、IIのconcordanceの出現により、從来研究者の感じていた不便がおおいに軽減されたことは確かである。

(5)は、著者が校訂した仏教の四章(B論文の経量部章も含む)に対する固有名詞、詩偈、出典の索引と、本書全体に関するチベット語・サンスクリット語の索引よりも大切な。

(6)は、パリのEFEQ図書館所蔵のBGの木版本からの写真版である。

II

さて次に、著者が序論で展開した議論について、筆者の意見を織りこみつつ、紹介しよう。序論は、チベットの学説綱要書の研究に取り組む著者の問題意識とその成果を述べる重要な部分であり、六節よりなる。

まず第一節において、学説綱要書(以下本稿においてこの語はチベットのそれを意味する)研究の様々な重要性が指摘されるが、著者は、特に中觀派の内部を様々に分類する学派名を創造した点を、インド仏教研究に対しても学

説綱要書の果してきた重大な貢献と見るようである。著者は言ふ。「由立論証派(Svātantrika)、帰謬論証派(Prāsaṅgika)、経量中觀派(Sautrāntikamādhyamika)、瑜伽行中觀派(Yogācāra-mādhyamika)といつた中觀學派の内部分派を示す重要な術語が実はチベット人達によって造り出されたものであり、インド論書中にはそのまゝの形では見出せない」とは現在では周知の事実である。しかし、このことはこれらの用語の価値を減じることでは決してなく、その限界さえ正しく認知して用いるならば諸論師の思想的傾向を速かに的確に把握することができる点で大変有益な分類であると言わねばならない。

（本書一頁、五三頁、D論文一七九—一八〇頁）。ここに筆者は、著者の学説綱要書研究の基本的立場を見出すとともに、また幾分の物足りなさを感じるのである。著者はチベットの文献を読みつゝも、その眼はたえず印度佛教の方に注がれている。チベットの仏教学を単に印度佛教研究に利用しようとするだけでなく、もっとチベット佛教固有の価値というものを見出していただけないであらうか。著者は、チベット大藏經中のいくつかのテキストに關して重要なヴァリアントを提出する点と、

書評『Blo gsal grub mtha'』

難解なインド論書の解明に資する点を、学説綱要書の重要性として挙げるが、これはひとり学説綱要書に限ったことではなく、ひろくチベット藏外仏典全般に共通に認められる特長である。

次に、第二節において、現在入手可能な多数の学説綱要書のリストが、その著者達の年表とともに掲げられ、第三節において、BGの著者ウペ・ロサルの人物像が、詳しい年代論とともに、紹介される。更に、第四節では、BGの概略とその重要性や特色が述べられるが、ソノドBGが比較的早い時期に著されたことと稀観本であることがその重要性として指摘されるのは、充分に理解できる。そもそもツォンカパ以前の佛教文献全体が入手困難で、その時代のチベット佛教のあり方が我々によく知られていないからである。しかし著者が、BGはチベットに権威ある註釈書や綱要書が書かれる以前に成立したため、後代のチベット人学者がそれらを通してのみインド原典を読むようになったのに反して、BGはその著者がインド原典のチベット訳を直接読んで書いた点に特色があるように述べる(本書一七頁、A論文九八頁、なお本書での論点はやや不明瞭)のは、納得できない。註釈書

等が存在しようとしている。およそ学説綱要書を著そうとする程の人物であれば、チベット大藏經の一回や二回は読破していたと思われるからである。縦じて著者は、BGの内容に過度の評価を与えていたように感ぜられてならない。

著者はまた、ツォンカパ以降の学説綱要書の著者達がチャンドラキールティの哲学を重視したのに比べて、シャーンタラクシタとカマラシーラの思想に重点を置いた点に特色があるとしている。むしろこの特色がツォンカパ以前の他の著者達に比して述べられたものであれば、著者の指摘はより説得的であったであろうし、著者が論拠として示すBGの二つの記述（本書一九頁註四五、二五〇頁）に、チャンドラキールティとの対比が見られないことも確かにある。更に、BGにおけるシャーンタラクシタやカラマシーラ重視の内実は何かということも大きな問題となるであろう。著者はこれを自立論証派重視という意味で解するようであるが（本書註四五）、それはBGが帰謬論証派を軽視したという意味であろうか。また、筆者自身の関心から一つ注意したいのは、著者が論拠の一〇二二年 BG 中観章末尾の記述（本書二五〇頁）に、カ

マラシーラの名前は見られるが、シャーンタラクシタのそれはないということである。この点に興味をもつたは、筆者が、チベット仏教においてシャーンタラクシタとカマラシーラに対する評価は常に一致していたとは限らないという意見をもつからである。

次に第五節では、本書で校訂されるBGの三つの章に関して、著者が自らの判断で作成した synopsis を一覧表として示したものであり、その一々の項目は、各章のテキストまたは翻訳に挿入されて、読者に便宜を与えてい

る。

さて第六節では、学説綱要書における中観派の内部分類の問題が詳しく論究されるが、著者の問題意識の発端は、BGにおける次の様な二種類の分類である。

一 経量中観派……バーヴアヴィヴェーカ

二 瑜伽行中観派……シャーンタラクシタ・ハリバドラ

三 世間極成行中観派……ジュニティーナガルバ・チャンドラキ

四 自立論証派……バーヴアヴィヴェーカ・「ジュニティーナガル

五 帰謬論証派……ブツダパーリタ・「チャンドラキールティ」

著者はこの二種類の分類を次元の異なるものと見るが、それはサパン（1182—1251）が、ほぼ同様の二種の分

類を、世俗と勝義という二つの観点からなされたものと規定しているからである。しかし、この本来次元の異なる二つの分類は、後代のゲールク派の学説綱要書においては、例えば、次に示すチュキギョツヨン（1469—1546）の『学説規定』における中観派分類に見るようだ、一〇に統合されてしまうのである。

自立論証派

- 一 経量中観派……バーヴアヴィヴェーカ・ジュニティーナガルバ
- 二 瑜伽行中観派……シャーンタラクシタ・ハリバドラ
- 三 帰謬論証派……ブツダパーリタ・チャンドラキールティ
- 四 シャーンタラクシタ

そこで著者は、チベット仏教においてこの統合がいつ起つたのか、より端的に言えば、誰が最初に経量中観派問題を提起し、チベット人による中観派の内部分類の例を約二〇ほど紹介し検討した結果、それに対して二つの互いに矛盾する解答を呈示する。その第一は、この統合の萌芽がツォンカパに見られるというもので、第二はツォンカパ以前のボン教徒テトン・ギエツエンペルがこの統合を明示しているというものである。むし、テトン・

ギエツエンペルに関する著者の年代考証が正確であれば、第一の解答は訂正を要し、かつ無用になる。また筆者には、残念ながら著者の問題提起の重要性を充分に理解できない面がある。著者も知つての通り、プトン（1290—1364）は、中観派を、帰謬論証派＝世間極成行中観派・経量（行）中観派・瑜伽行中観派の三派に分類しているが、何故ここで例の統合が既に起つていると見てはならないのである。帰謬論証派とは、自立論証派に対して、始めて意味を持つ学派名だからである。著者は経量中観派と瑜伽行中観派を自立論証派内の二分派とするより明確な表現を求めるようであるが、プトン以後のボン教徒の著作にその明確な表現を見出すのと、プトンに上述の分類を見出すことのいずれに意義を認めようとするのか。

またツォンカパの中観派分類に関する著者の次のような見解も、筆者の全面的に同調するものではない。著者はまず、ツォンカパの主著の一、「道次第広論」を吟味し、そこに経量中観派、瑜伽行中観派、自立論証派、帰謬論証派という学派名が存することを認めつつも、それらを上述したような形で統合する動きは見られず、「む

しろ彼「ツォンカパ」は、中観学派の「内部」分類に対しても批判的な態度をとっている（本書四六頁、D論文一八八頁）としている。次に考察されるのは、ツォンカパの著作中最も学説綱要書的性格の強い『善説心髓』であるが、著者によればそこで中観派は、

自立論証派
「バーヴアヴィヴィエーカの思想
「シャーンタラクシタ・カマラシーラの思想
帰謬論証派

という様に分類されており、これに対しても著者は、「ツォンカパがもしも中観学派の二つの分類の統合を明確に意識していたならば、彼が経量中観派、瑜伽行中観派という用語を用いるべきは、まさにこの論書に於てであつたろうと思われる。（本書四七頁、D論文一八八頁）と述べている。最後にツォンカパ晩年の作『入中論註』が吟味されるが、著者はそこに瑜伽行中観派という学派名と「外境を承認する自立論証派」という呼称が列挙されてゐるのを見出し、ここにツォンカパ以前には見られなかつた、中観派の二種類の分類を統合する傾向の萌芽を認めるのである。

い。故に、「中観派は」言説として外境を認めるか認めないかの二つに確定するのであり、勝義たる空性を決める見解を「他人の」心に生ぜしめるやり方の面から名づけるとしても、帰謬論証派と自立論証派という二つに確定するのである（G6 6—7）。ここでツォンカパは、中観派の分類を批判するどころか、二種類に確立してしまる。即ち、勝義の觀点からは、帰謬論証派と自立論証派という分類がよいし、言説の面では、外境を認めるか認めないかによって分けよと言つてゐるのである。⁽³⁾

従つて、『善説心髓』で、ツォンカパは、経量中観派と瑜伽行中観派という用語を用いるべきであったといふ著者の意見も、適切ではない。この種の分類は既に『道次第広論』で否定されていたからである。中観派の内部分類に関するツォンカパの基本的立場は、初期のゲールク派においては、自立派内部の二分派を、経量「行」中観派においては、自立派内部の二分派を、経量「行」瑜伽行中観派と呼んではならないという明確な意識が存在したのであるがそれが既に見たようにチユキギニションになると、この二派に定式化されてしまう。この定式化の背景には、まず第一に便宜上の問題があつたであろう。即ち、ゲールク派が意識していた自立派内の二派を指すのに、「外境を認める〔または認めない〕自立派」とか「バーヴアヴィヴィエーカ〔またはシャーンタラクシタ〕的な流派」などと叫うるのは、甚だ面倒なことであったであろう。現にツォンカパ自身でさえ、著者が

しかし『道次第広論』においてツォンカパが中観派の内部分類に対して批判的であったというのは、その書のある重要な一節（P. ed., Kha, 5b8—6b7）に関する著者の誤解に基くようである。そこを見られるのは、幻理成就派 sGyu ma rigs grub pa（または幻喻派 sGyu ma ita bu [pa]）・無往派 Rab tu mi gnas pa とくら分類に対する批判⁽²⁾（6a5 [spyr]—6b1 [yin no]）と、経量「行」中観派・瑜伽行中観派という分類に対する批判（6b1 [phi]—6b6 [rigs so]）だけであつて、そこでツォンカパは、自立論証派・帰謬論証派という分類を決して否定してはいない。著者が論拠として示す『道次第広論』の一記述は（本書四六頁註一五）、右に示した第一の分類に対する批判に含まれるもので、それをもつて、「ツォンカパが中観派の内部分類に対して批判的であつた」と言うことはできない。中観派の内部分類に関するツォンカパの基本的立場は、前述の一節の末尾に見られる次の記述に明瞭である。「チベットの後期仏教伝播期の学者達が、中観派について、帰謬論証派と自立論証派の二つという表現を作つたのは、『プラサンナパダ』に一致しているので、自分勝手に作ったものとは考えられない

指摘した通り瑜伽行中觀派という言葉を使つてしまつたのである。ただし、それは中觀派の分類といつもの正面切つて論じる場面ではなかつたし、また初期ゲールク派にとつて特に不合理と感ぜられていた経量中觀派といふ語は避けられてゐる。こうした初期ゲールク派の厳格な意識からチュキギエツエンの定式化への移行は自然に行れたものではなく、そこにはツォンカパ達の意図を無視した概略化というようなものがあつたであろう。チャンキヤも、このゲールク派教学史上の困難な問題を扱つてゐるが（北京街版 Kha, 46b3-47b5）、彼の意見は簡単に言えば、「全面的にではないが、部分的に学説が一致することによつて、バーヴアヴィヴェーカ達を経量中觀派と呼んでもよいのではないか」というものであるが、確かにチュキギエツエンの『学説規定』における説明には「大部分」（phal cher）という語が付いてゐるのである。

もつともこの「大部分」という語も、『トントゥンチエンモ』の「一部分が……」以下の批判を免れるものではない。以上の議論をまとめのならば、ゲールク派においては、自立論証派内部の二派の呼び方に二種あつたと見ゆべきであろう。第一は、言説として外境を認める自立

論証派と認めない自立論証派と呼ぶやり方で、これは『道次第広論』において、従つてまた初期ゲールク派によつて認められたやり方であり、第二は、経量中觀派と瑜伽行中觀派と呼ぶ方法で、これは、初期ゲールク派において拒否されたが、チュキギエツエン以後ゲールク派において承認されるようになつた仕方である。この二種あつたことにジャムヤンシエペは気づいている。

さて、以下に著者が序論で展開する他の議論を二つ紹介しよう。その第一は、経量中觀派と瑜伽行中觀派という学派名の起源に関するものである。筆者はかつて、イエシエデ（九世紀初頭）の『見差別』に見られる「瑜伽行中觀の宗」と「經中觀の宗」という用語中の「瑜伽行」と「經」という語は、瑜伽行派と経量部を指すものではなく、『瑜伽論』と『般若經』等を意味すると論じたが、著者はこの意見の正当性を一応は認めつつも、後代のチベット人が殆んど例外なくこの『見差別』の語を、「瑜伽行中觀派」と「經量中觀派」という総合学派の意味に解釈している事実にもとづいて、この総合学派の用語自体を最初に用いたのは、イエシエデだとするのである（本書四〇頁、四一頁註八七、D論文一八六頁）。しかし、現

在我々にとつて問題なのは、用語がどこにあるかといふことではなく、それがいかなる意味において使用されてゐるかということであろう。従つて、『見差別』の「經中觀」という語を、⁽⁴⁾これにも存在しないかもしれない

インドにいたことを疑わない限り、またチベットから印度への影響を想定しない限り、いわゆる用語、自体の創作の優先性をイエシエデに与えることはできないのではないかと思われる。⁽⁸⁾

Sautrāntika-mādhyamika という梵語によつて置きかえられる」といふにどのようなメリットがあるのか。また、著者の議論を読むと、何か経量中觀派、瑜伽行中觀派といつ固定的なものが実在するような感を受けるが、チベット人達がこの用語に託する意味は、殆んど全て異なつてゐると言つても過言ではない。著者はある註記（本書四三頁註九九）において、「les Sautrāntika-mādhyamika normaux は有形象知識論を主張する」と述べるが、この「正規の Sautrāntika-mādhyamika」とは何を意味するのであらうか。

またラクシユミーに関する著者の見解も、筆者に疑問を抱かせる。このインドのタントリストの著作には、経量中觀派・瑜伽行中觀派という学派名に類似した語が見出されるが、著者は、ラクシユミーは一世紀始めの人

であるから、総合学派の名称の創作に関する優先性はイエシエデにあると論じている。しかしラクシユミーが

の読みは、bhāvā yena niṛupyante tad-rūpam nāstī tattvataḥ。したゝて云ふが、ト織部は tad rūpam あつ ⁽¹⁰⁾ くわづぬる。〇〇一六〇頁九行下 l'identité de laquelle la connaissance et la forme sont [une succession rapide] comme quand on casse un œuf は、詰へば、「割られた卵の如く、卵と形象を離める仕方におこり」とすぐれどもあり、また「一卵半塊論」の形象説に関する理解としても適切でないと思われる。筆者によれば、この立場では、知と形象は一卵の二つの半塊のように一対一で対応するが、「主客同數論」との相違は、知は同一時に一つであるとの原則を守り、しかも斑を把える眼識を説明するために、赤や白といった個々の形象を把える多数の知が速く生じるため同時であるように見えると説く点にある。⁽¹⁰⁾

おだ木幡 | 一ノ原ヤー | ○お皿ド丑敷米穂禰ルルネ
縦文だ' *Trinśikabhaśya* (Lévi ed. p. 39, ll. 18—19; D.
ed. Ši, 167b7—168a1) ルムの題田ドぬル。更ニ、ルヌテ

著者著作の内容梗概に關する」とあるが、唯識性を論証する *sahopalambhanijama* より「証因の説明が、著者によれば、本書一 一九頁一 九行—二二一頁五行田に見られる」となっているが、それは正確には、二二一頁一一行田まで終っており、二二一頁一一行田—二二二頁五行田は、チベット人の所謂 *gsal shin rig pahi rtags* という証因の説明になっている。また本書二二二頁二二二一一大行田の出典未確認の引用は、*Kambala* の *Ālokamāla* k. 53 (P. ed., №, 272b7—8) からのものである。次に本書一六〇頁註四四一に言及されるチベットにおけるバーヴアヴィヴェーカ二人説については、既に鷲谷憲昭氏がチャンキヤの説を紹介しているので、氏の論文への言及が欲しかった。また本書二一八頁註五五三に説かれる自立論証派と帰謬論証派における否定対象 (*dagag bya*) の相違として、「筆者田嶋はシャンカペ、獨白の説である」と論証しておいた箇である。⁽²³⁾ また本書一七六頁二二三行田の *med pa yan beden pa bzlog phyir btags par zad* は、「肯定と否定の顯現は」存在しないけれども、眞実に対する執着」を否定するためには、仮説されただけであることを証すべきである。

貢一三行目 gan gi ston pañi dgag bya の下線部を
gan gis と校訂すべきであらう。

まず最初に、「世尊によつて一切法は、(1)世俗として有り、(2)勝義として無く、(3)実義として (de kho nar) 有と無を超えてゐる、と説かれた」と述べてこの三段階の説を明示し、その後この三段階の一々を様々の引用によつて説明し、(1)一八八頁二五行目まで、(2)一九〇頁一五行目まで、(3)一九六頁五行目まで、最後に、空性に対する執着を破っている。これは正にツォンカパが嫌つた「離辺心」

以上 批評が正しい言葉ばかり述べてゐるが、筆者に誤りがあれば、別の機会に必ず訂正して、非礼を謝したいと思つてゐる。筆者は元来著者の数々の論文に常に強い刺激を受け、著者から計りしれない学恩を蒙つてきただけであるが、本書の真価が学界に知られていないことを危惧して筆をとらせていただいたのである。今回までも本書によつて大きな学恩を受けたことを深く感謝している。また筆者より見れば苛酷とも思われる厳格な文献学的研究を続けてこられた著者の御努力に対しても、眞に畏敬の念を感じるのである。

最後に一つ、本書は今後の世界のインド仏教研究に一つの基点をあたえるものであるということを、強調しておきたい。というのも、本書の到る所に、チベット人の叡智、つまりチベットの仏教学の精華がちりばめられているのが認められるからである。実に、本書の真価は、このチベット人の叡智を正確に現代の学界に伝えようとした点に存するであろう。

(2) やハニヤンカペは「幻喻派と無住派の二つに分類する」ことは希有の誤乱を生じるだけだ」というロゲンシムラップの見解を支持するが、それに対しタクツアンペは、いの同じ見解を批判している(『タクツアン学説綱要書』ガンドン版 68a3—5)。それは、タクツアンペが、幻喻派と無住派がそれぞれ自立論証派と帰論證証派の二派を指すと見なし、しかも前二派の分類ば、dPah boの*Don dam byani chub sems sgom pelri man niag* 卜典拠をもつとするからである(同 67a 3—6b)。しかし、のタクツアンペの見解をコトマペ(1429—1489)は批判し、やはりログンシムラップの見解を支持して、その理由を「やハニヤン「幻喻と無住」は、二論を証悟する次第(rim pa) であつて、辯説(grub mthah)の区別ではないか」と述べている(『チャヤ派全書』Vol. 12, Ca 28a5—b1, 28b4—5)。しかし奇妙なことに、後代のゲールク派では、いの問題に関しては、シオンカペの最初期の批判者として有名なタクツアンペの見解が採用されたようである。『チャヤンキヤ学説綱要書』Kha, 11b4—12a 5; Na, 3a4—b1, 榎谷憲昭「中觀派に関するチベットの伝承」『川嶽』一一七、昭和五十一年五一六頁、九頁註)を参照。

- (4) 著者も、いの記述に注意し、かゝ経量中觀派とか瑜伽行中觀派といふ学派名を、批判的精神性なしにインド仏教に直接適用するいとはやせないと書いてくる（本書五二一五四頁）。いの指摘由身は、筆者も大賛成である。

(5) 指稿「*Ta bahi khyad par*」における中觀理解について『曹洞宗研究員研究生研究紀要』1—III、昭和五六年一〇一一—一〇三頁参照。

(6) 梶谷憲昭、前掲論文七頁下一一五行田参照。

(7) なお、いのいとに関連して著者は同じ註記の中で、ラムナーカラ・シャーナトマの MAU (P. Ku, 262b6) と PPU (Ku, 170a 4—5) の参考を促すが、いれが何を意味するのか筆者には理解でもない。PPU も MAU もその個所に示される「有形象知論の中觀派」एवं वानोन्मात्राः सूत्राणां च विवरणः les Sautrāntika-mādhyamika normaux に相当するという意味であろうか。いずれにしても、詳しい説明が欲しかった所である。なお、これに関連したことがあるので、いの場をお借りして、筆者が論文において犯した重大な誤りの一つを訂正しておこう。筆者は MAU (262b6)=PPU (168a 4) も「瑜伽行派」でありか中觀派である有形象知論者」と読むいとを提唱したのであるが、この読みは桂紹隆氏の指摘される全く誤りであり、正しくは氏のように「有形象知論者」である、ある瑜伽行派と中觀派」と読まなければならない。筆者の誤読は、梶山雄一博士によって既に正しい説が