

西藏傳安慧造唯識三十論釋の研究

寺 本 婉 雅

世親菩薩の大乗佛教思想の體系的絶對唯心論は、その著書の多數ある中に於て、二十唯識論と、三十唯識論頌とに如く者はなからう。而かも二十唯識論は菩提流支の譯（瞿曇般若流支譯とあるは誤也）せる唯識論に「如十地經、說三界虛妄、但是一心作故」とある如く、器世間と有情世間とは共に唯識所變なるを示し、勝論、數論などの外道、さては小乗の邪執偏見を排斥して大乘唯心論を成立し、次でこの三十論頌は彼が最後の著書として絶對唯心論的思想を組織せん爲め、彼がその中樞思想を發表したるものである。されど不幸にして彼は三十論の頌のみを造りて、未だその長行釋を造るに及ばずして示寂した。これが爲めに五印度の思索家は相競ふて之が註釋書を作つたと謂はれ、二十唯識疏には、西域の註釋家十餘人を擧げてゐる。慈恩大師の「成唯識論述記」第一卷（初）に依れば、玄奘等十大論師は「三十頌」を註釋して「成唯識論」を作つたと云ふ。

「唯識三十頌者、十支中之一支。天親菩薩之所製也……窮神盡叡、研精此頌、用標玄極、釋文未就、歸眞上選。義繁文約、泉源重祕。爰有護法等十大菩薩、激情七轉、激河辯而贊微言

遊_三神八識、振_三金聲而流_三妙釋、淨真識、成斯雅論、名成唯識論、或名淨唯識論。

十大論師即ち德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、勝子、智月、(述記第二冊)の作れるこの「成唯識論」を底本として、玄奘は翻譯の際に慈恩大師の奏請を容れて合糝一部十卷の論を編纂したものの即ち現流の「成唯識論」である。慈恩は「述記」第一(初)にこの消息を誌してゐる。

「斯本彙聚、十釋羣分。今總詳譯、糝爲一部、商權華梵、徵詮輕重、陶甄諸義之差、有叶_二一師之製、成唯識者、舉宏綱、旌一部之都目」。

玄奘譯の「成唯識論」に就て、護法の製作事情は古來より周知のことであるから、茲に改めて言ふ必要を認めないのであるが、古來より世親の「三十論頌」の註釋としては、この護法論師編製の「成唯識論十卷」より外には梵本もなく、異譯もなかつたので、世親の「三十論頌」の眞意を把握するに隔靴搔痒の嘆を洩らすやうな思ひは、唯識論研究者の等しく認めて來つた次第である。「成唯識論」は十大論師の各異見を列擧して護法の見解を叙述し、自己の唯識觀を表現したに過ぎないものであるから、實際これに依て世親の唯識思想を充分に窺知することは不可能である。それゆへ十大論師の唯識說に對する意見が、果して護法派の言へるが如きものであつたか否やも遽かに信じ兼ねる次第である。一言にして云へば、世親の「三十論頌」の眞意は果して護法の註釋に依て傳へられたか否といふに歸するのである。今世親の唯識思想を窺ひ、併せて護法が批判せる十大論師中の唯一人者たる

安慧の世親の唯識思想に對する見解を直接検討するに、最も重要にして、尤も價值ある新唯識論の原典を發見したることである。それは安慧論師が直接世親の「三十論頌」に註解を加施したる「唯識三十論釋」これである。本論は西藏丹珠爾部 (Si, L VIII. P. A. 170. — B. 201.) の Sum-Cu-Pahi-byad-Pa (Tingakabhasyam) あり。この「三十論釋」と同様の註釋書は、Vinīadeva (Dul-Pahi-lha, 調伏天又は善天) の著はせる「三十論註釋」(Tingaka dikā, Sum-Cu-Pahi-hGrel-bGad) も丹珠爾部 (ku, LXI. P. A. 1—A. 69.) にあり。熟れも世親の「唯識三十論」を簡明直裁的に註釋せるもので、「成唯識論」の如き批判的合糅説ではなからぬ。この「三十論釋」、即ち「唯識三十論釋」の卷末に、「三十(論)の釋」は阿闍梨耶・安慧 (Sthiramati. Blo-brtan) に依て造られ完結す。印度律師勝友 (Jina-mitra) あり、Gīendrabodhi あり、大校訂譯官フンデ、イーシデー (Bande Ye-Ges-Sde) ありに依て奏允出版せり」とあつて、間違もなく安慧の自著であることを明記してゐる。

今爰に「三十論」の各頌を藏漢兩譯對照するに、文章の構成法と、その文義の取扱とに於て兩者に多少の不同あるを氣附くであらう。これ恐らくは兩原典の傳承が幾多霜星の變遷を經過せる間に誤寫傳流したのであるか。或は漢藏兩本は多少その間に相違せしものであつたのか、或は玄奘の譯出せる際、法相宗系の意味に適合せしむべく、原文を改易したものであるかは俄に斷定しがたいが、漢藏兩本は確かに本頌の最初の第一頌の重要なところが相違してゐることは注意すべき

ことである。藏文の梵本譯は、印度の律師勝友 (Jinamitra) 及び Giendrabodhi 及び、西藏人ワンデ、イーシ、デー (Bande Ye-Ges-de) 等の共譯にかゝる(本編卷末)ものなれば、これは正しく西藏王チデーツクタン、ラルバチヤン (Khir-lde sTung-bRtan Rai-Pa-Can) の時代である。王は西藏中興の英主にして、特に佛敎宣傳に努め、幾多の印度律師學者を招致して翻譯事業に參與せしめたので、勝友等も此王命に依て來朝し、大小二乘聖典を譯出し、聖典目錄を調製したものである。王は又唐朝と政治的外交を振ひ、唐の孝徳帝と交戦し、遂に相互の平和的同盟を結び、慶長三年(西曆八二三年)に有名なる唐蕃同盟碑を拉薩市の法輪殿の庭前に建たのである(因に云、唐蕃同盟碑文は(先年)和譯して内藤湖南氏に呈した)。

安慧論師の傳記に就ては、慈恩の「成唯識論述記」第一卷(初)に十大論師の略傳を記せる中に、護法論師同時代の先徳なりとしてゐる。

「梵云悉恥羅末底 (Sthiramati)、唐言安慧、即糝雜集、救俱舍論、破正理師、護法論師、同時先徳、南印度境、羅羅國人也。妙解因明、

善窮内論、扇微猷於小運、飛蘭蕙於大乘、神彩至高、固難提識」。

又「梵藏漢翻譯名義大集」(Mahāvīryūtpatī. P.242) に「Blo-bRtan (sthiramati) — 悉耻羅末底、安慧、意堅、唯識十大論師の一人なり」とあり。安慧の藏名は Blo-Gros bRtan-Pa 及び、略して Blo-

Brian とも稱す。何れも Sthiramati の藏譯である。藏人は或は特に安慧を Matisthira とも呼べり、これは Sthira とも mati との前後反結したる異名で、藏名の Bi-brian を其まゝ梵語に還譯したものに過ぎない。蒙古人は安慧を Matistha とも稱す。この tistha は sthira の誤寫である。従来より安慧と堅慧と馬鳴の三名は、梵名に於て常に相混合し、その區別さへ容易に見分けがたいのであつたが、今安慧の梵名は前記の如くなれど、西藏史にては、堅慧を Matricta と呼び、馬鳴を Maticta と稱して三者の名稱を峻別する。「ターラ、ナード印度佛教史第二十三章陳那時代」(P. 101) に於て安慧傳を叙してゐる。

「阿闍梨耶安慧 (Sthiramati, Bi-Gros Brianpa) は阿闍梨耶世親が十萬部九十九(種)と稱する教訓を講述してありしとき、一羽の伶俐な鳩あり、梁間に栖みつ敬虔に聽けり。彼は死して南方地の檀陀迦羅奴耶 (Dandakānyā) と云へる長者の子と生れぬ。生れて間もなく、阿闍梨耶は何處に住し給ふやを尋ねければ、阿闍梨耶とは誰人なるやと問ひしに、そは世親を問へるなりと答へぬ。さらば世親は摩揭陀國に住し給へりと教へぬ。(その後)彼の國の商人に尋ねしに、住し給へる由を告られしかば、七歳に達せしとき、彼は阿闍梨耶世親の傍に來りて吠陀を學びて勵み、何事も困難なしに知るに至れり。その時豌豆一握を獲て思惟しつゝ、多羅佛母 (Taru, Sro-Ma) の堂内に在り、聖母に供へずして食するは不可なりと思ひ、少許の豌豆を供し、繞道して出でぬ。尙聖母に願はず、自から食するは不可なりと考へ、再び殘物を供へ、繞道して出で去り、兒童の如く哭願せり。聖母は聖容を眼前に示現し汝は哭する勿れ、汝は愛敬攝受者なりと告げ給へり。この一語に因て彼が智慧は無邊に生じぬ。かの聖母の像は摩舍多羅 (Māsātārū) 即ち豌豆救度佛母と稱せられり。

後ち彼上座は三藏部を執持し、殊に大小乗の阿毘達磨に精通し、寶積經を誦續し、一切所行は聖多羅佛母より告命せられ、寶積

經の四十九集々、中論 (Madhyamika-sūtra, āḥ-Ma Rsa-Ba) の註釋を造りて。

阿闍梨耶世親入寂の頃に、外道吠守多婆羅 (Vedānta) 等の誣論者を全滅せしめ、説法の自在者なりと稱せられたり。阿闍梨耶世親の著はせる大概の疏に註釋を造り、尙教義に付て多くの疏を造れり。又俱舍論の註釋を作れりと謂へども、この阿闍梨耶其人なるや否を知るべからず。」

安慧の年代に就て、——慈恩大師は述記第一(社)に、安慧は「護法論師同時先德」なりと言へるのみならず、德慧と同時代の人なりとした。

「梵云窣拏末底 (Guanamati) 唐言德慧、安慧之師」。

されば安慧は西紀六世紀頃の出世であらう。然るにターラ、ナートハ史は、安慧は「世親入寂の頃に、外道吠多婆羅などの誣論者を全滅せしめた」と云ひ、或は世親在世のとき、一羽の鳩が世親の講義を聴き、死して南方の長者の子と轉生し、長して世親の門弟となつたと言へるが如き傳説的年代は、慈恩大師の德慧、護法時代の出世説に比して誤謬なるは言ふまでもなからう。又安慧が中論の註釋を造つたといへることは、藏文丹珠爾部にその「中論釋」は存する。又ターラ、ナーダ史が安慧は俱舍論の註釋を造つたことに付て疑を抱いてゐれど、安慧の「俱舍論釋」は是又丹珠爾部に編輯されてゐるから、ターラ、ナーダは丹珠爾部を披見せずして編纂したものであらう。

兎に角從來までは玄奘、慈恩により十大論師の諸釋論が全部擲棄せられ、護法説を唯一正義と定められ、餘論師説を伺知するに全く斷片的なる史料の外何ものをも得られざる今日、殊に異端とし

て却けられたる圓測の師事せる安慧の釋論を發見することを得たのは、佛教の絶對唯心論的思想史上に於ける聖典研究者に取つては大快事を覺ゆるのである。普通に稱せられたる唯識教學は、所謂法相宗に屬する教理の分析的説明を基調とせるもので、安慧の釋論はその根柢に於て明かに、龍樹の中觀思想を認めしめ、爰に初めて法相宗の説明もその根柢を明瞭ならしむるを得るのである。尤もこの釋論がかゝる思想を明白に有するや否を確定する爲めには、藏漢の大乗中觀釋論と藏譯の大乗莊嚴論等を研究して嚴密なる批判を加ふるの必要あれど、それ等は後日の研究に譲り、今はこの釋論と成唯識論との内容の一斑を參照し、次でこの釋論一部を和譯して斯學の爲めに公表することとする。

(A) 成唯識論が十釋の合糅論であるが故に、斯論の中には六經十一部論を參照して批判的に記述してゐることは既に慈恩は述記卷一(三)に指摘してゐる。

「又今此論、爰引三六經、所謂華經、深密、如來出現功德莊嚴、阿毘達磨、楞伽、厚嚴。十一部論、瑜伽、顯揚、莊嚴、集量、攝論、十地、分別瑜伽、觀所緣、二十唯識、辨中邊、集論等爲證」。

安慧のこの釋論は世親の「唯識三十頌」を逐字的に忠實に註釋を施したるものであるから、その間に

毫末も自己の意見を證明せんが爲めに諸經、諸論の引用を感せなかつたものと見えて、何等の引證文もない。只全篇を通して僅かに三ヶ處にのみ引證文を擧げてゐるのである。

それも一ヶ處は阿毘達磨論を、一ヶ處は須菩提を對告衆とする小乘經、一ヶ處は大乘經である、「唯識三十論頌」中の第十四偈の、

「由諸業習氣 二取習氣俱、 前異熟既盡、 彼生餘異熟」。

この偈頌中、最後の「彼生餘異熟」を釋するに付て藏譯に曰く、(1)「世尊は阿毘達磨 (Abhidharma, Chos-anon-Pa.) に據れば、左の如く宣給へり。

無始の時の界、

諸法は一切の住處あり、

それを有するが故に一切有情は、

或は涅槃を得すべし」と(藏文原本
一九四左)。

(2)又三性の根據を示さんとして、(第十五、十六偈に付て)曰く。

「諸經部によれば、

(一)遍計 (Parikalpita-laksanam, kun-b-Rags-Pa).

(二)依他 (Para-tautu-laksanam, gShan-Gyi-dBan)

(三) 圓成實性 (Parinispana-taksanam, Yois-Su-Suh-pa Dai No-Po-Nid) (藏文原本) 一九六左。

(3) 又遍計所執性に付て、一切の實體は體無なるを證せんとして曰く。

「又經部によるに

須菩提 (Subhuti, Rab-hi-Byor) よ、云何に諸異生の凡愚は、かの顯かに願求するが如き諸法は無なりと説き給へり」と (藏文原本) 一九六左。

(B) 「三十頌」の第一頌の藏漢兩譯を對照するとき、先づ最初に兩者の頌文構成と、その文義とに於て多少その趣きの不同あるに氣附けしめらる。これは前に叙するが如く、幾多の傳承年代を經過せる間に於ける誤寫又は誤傳であらう。本頌の第一頌を藏漢兩譯對檢するに、

(漢 譯)

(藏 譯)

「由假説我法、

「我と法とに假托す、

有種々相轉、

種々等を總て發生す、

彼依識所變」。

彼は識に於て轉變す」。

漢譯には最初の頌に、「由假」として、「假」を具格的に讀みて、「由」字を使用してあるが、藏譯では、最初から主格的の文意として、客觀的の或ものを主觀的の認識作用に由て分析論的に思惟する結果、爰にその或全一のものが對立的に二分せられて「我」とし、法として假設せらるのであるとの意味に

譯せられてゐる。この意味に於ては兩者に非常の相違を來たし、從つて構造文にも相違するに至つたものと考へらる。藏譯に「我と法とに假托す」の一句を註解して、「そは又我を假托し、法を假托するとなり」と言へてゐるのは、正に兩者の差を示してゐる。

又第一頌の第三句、「彼依識所變」とは藏譯では、「彼は識に於て轉變す」(De-Ni Rnam-Par-ges-pri-Gyur)とあり、此兩文は文法構成上著しく其意味を異にする者である。漢譯の「依」字は文法上の屬格を意味し、「彼は識の變せられたるものに依り存在す」といふ義であり、藏譯の「於て」といふ字は「於格」を詮はず意であるから、「彼は識に於て(又は上に)轉變す」といふ義となる。「彼」とは我と法との二法である。慈恩大師は「成唯識論述記」卷一(四七)に、この第三句を解して、「彼我法相、依内識等所變相、而起假說乃至但依内識所變相見、而假說故、此但說義、義兼心所」と言へる如く、護法の説は確かに「依他起相」の經驗的緣起論的認識論である。蓋し護法は「彼」なる「我と法」との對立的相關緣起論より出立して、それ等の現象は唯識所變なる妄情隨緣の相關的計度分別相に過ぎないと論ずるからである。若それ藏譯に依る意味を慈恩大師に徵證すれば、「述記」卷一(四七)に、「第二解」として、「聖敎所說、我法二種、依識體上、有我法義、別依於總、依有體法、說爲我法」と解せるものに相應す。それゆへ藏譯の妄慧説は「彼」なる我と法との現象は、畢竟「識自體上」の顯現に過ぎないものとして、「彼は識に於て」、又は「識の上に轉變す」としたのである、

尤も藏譯では「上に」といふ語原はないけれど、「於て」といふ「於格」の意よりすれば、「上に」といふ意は自然に類推せらるゝも差問はない。藏譯の語原 Rnam-Par-Ces-Par は「完全に識るべく」といふ不定法の詞動形ではあるが、かゝる動詞形は時には「於格」に轉用せらるゝことは西藏文法上の慣例である、その故は、Rnam-Par-Ces-par *pa* は Rnam-Par-Cesipa (識) + *r* (に於て) といふ意味で、*r* の「於格」は動詞狀名詞の依屬語 *pa* に直接に添接するを得る語法に依るものであるから、「識に於て」と譯し、又は「識の上に」といふ義譯もなし得る分けである。若し語原 De-Ni Rnam-Par-Ces Par-Gyur をそのまゝ棒讀して直譯せば、「彼は識に轉變す」とすべきである。「彼は識に轉變す」といへるこの「識に」の「に」字は矢張「於格」である。孰れにしても藏譯は「識體に於て」、又は「識體の上に」といふ語原の意味であるから、安慧の説は先驗的實相論的認識論であると考へらる、かくて護法説の三分説となり得る思索の徑路は明瞭に知ることが出来る次第である。蓋し護法は最初より「我と法」との對立的關係を認め、その關係は唯識緣起の依他起相であるから、爰に「我と法」との二分相と、これを統一する識自體の一分相とを是認する認識論となつたからである。慈恩の「成唯識論樞要」卷一(四五)に、その意味を註釋して言つてゐる、

「世間依情起妄執無。聖教依因緣道理、假施設爲我法」。

「成唯識論」卷一に、護法の説として、

「謂諸識體卽自證分、轉相見二分而生。此說識體是依他性、轉似相見、二分非無。亦依他起、依此二分、執實二取、聖說爲無。非依他中無此二分、說唯二依他性故、此除眞智緣於眞如、無相分故」。

藏譯のこの第一頌の語法より見るも、安慧論師は護法とその立場を異にし、最初より我と法との諸法は識體上の轉變なりと認めてゐるから「依」又は「依止」といふ語は「識體上」、又は「識體に於て」といふ意味に使用するが故に、敢て相關的緣起論的認識論に立脚せないで、直ちに實相論的立場より、現象としての我法二種の二相分を拂拭して、驀直に眞如實相に透參し、體驗せんとした眞の宗教的意志の表現的形式である。是れ安慧の識體自證分の一分相を主張するに至つた所以であらう。識體自證分とは、人法二取と、眞如との直接經驗の反省的意識と解せしめよ。「成唯識論標要」卷上(四五)に、「安慧解云、佛身諸法、不可說爲若我、若法故、執習盡故。施設我法。……世尊爲除此安

實執、於總無上、義施設爲聖教我法、如論所引厚嚴二頌」。

「述記第一」(五八)に、

「安慧解云、變謂識體轉似二分、二分體二、遍計所執、除佛以外、菩薩已還、諸識自體卽自證分、由不證實。有法執故、似二分起、卽計所執、似依他有、二分體無、如自證分、相貌亦有、……依手巾變似於兔、幻生二耳、二耳體無、依手巾起故。彼引世親所造緣起論中、

末後抉擇、說無明支、許通三性。故除如來、皆有二分、是計所執」。

安慧は二分説を否定して、手布を以て兔を製れば二耳生ずれども、二耳無體なりと譬喩したのは、彼が自證一分のみを主張し、「如自證分、相貌亦有」としたからである。藏譯では、「我と法とのこの二種は、識そのものなり、實體中には假托せらるべきなしと云ふ」と云ひ、尙、

「諸法と、我とは識に於て轉變せられたるに由る、外界に無ければなり」と。

又かの轉變 (Parinama Gyur-pa) の意味を説明して左の如く言つてゐる。

「轉變といふは云何、異別 (gShan) に轉變 (開展) するの (意) なり。 (一) 因の刹那滅と、 (二) 同時の因の刹那と。 (三) 不同の果の (に於て)、我 (等) を得するは、轉變の (意) なり」。

漢譯の護法説の「彼依識所變」とは、「樞要」が指示するが如く、これ依他起相上の緣起論であるが故に、彼護法の説は見相二分の因果相對論的認識論より出立して、この見相二分を統綜する識體自證の一分相を見認めたので、爰に三分説を主張せねばならなくなつた所以は、認識論の立場としては必然の歸趣であらねばならぬ。然るに之に反して安慧は「彼」(我と法) の諸現象を論ずるに、敢て經驗的緣起論より出立せず、百尺竿頭一步を進め、我と法との諸現象は中道實相上の幻影に過ぎないものとし、眞實在なるものありとせば、そこには「我と法」をして對立的現象たらしめつゝあるものは我法を超越したる或もの、即ち超經驗的實相無相の然らしむるものであるとした。かゝる實相無

相の中道は、これを直接經驗として自己意識に上ぼるとき、爰に「識體自證分」といふ自覺意識として色讀せらるゝのである。故に諸法萬有は依他起相的緣起に依て成立するものなれども、その中心核點として直接經驗せらるゝものは、依他起相の中に於て唯自證分のみであつて、既にそれ以外に見分と相見の二分を見るときは、そは既に悉く妄心の然らしむる結果なりとするに至つたのである。慧沼著「成唯識論了義燈」第一(註)には這般の意義を示してゐる。

「安慧云、相見無體、能所取故。故經云、有爲無爲名爲有、我及我所說爲無、……猶此相見、既虛妄、卽遍計執、依他之中、唯自證分、既有二分、皆是妄心、故三性心皆許有執、除佛已外、並皆有執」。

藏譯に、「識」の意味を説明して云へり。

「識 (Viñāna, Rnam-par-ces-Pa) とは緣起 (Pratītyasamutpāda, Rten-cin-ñBrel-par-ñbyun-Pa) に於て、實質 (Driabyam, Rdza, 物) の存在を認定することなり。「識が緣起す」といへるは、轉變 (Gyur-Ba) と云ふ語彙に依て説示せらる。外界の意味 (Artha, Don; 境) なくして、識自體が意味 (對象) の相を發生(緣起)すと云ふなり」。

安慧の「識」の解釋によれば、外界の實質は識が緣起的相關上に起る現象であつて、その「緣起」といふは、十二因緣起と同一の語原であるのみならず、原始佛教の「緣起」といふ語彙と、その意味とを

そのまゝ引用し、之を唯識論的に解釋して、「緣起」は即ち「轉變」と同様の意義ありと認めたるが故に、彼は人法の諸法は緣起作用の現象であるから、人法はそのまゝ二空の無體説となり、只ここにこの人法二空をして現實ならしむるものは、唯識自體の自證分のみ存すとしたのは、彼が十二因緣論を以て世尊の根本思想であり、大小乗はこの緣起觀に依て綜合せらるものと信じたからである。かくて彼はその緣起觀の中樞を把握せんとして、人法二空論より直ちに諸法實相の中道説に歸した所以である、これ聽て彼安慧は龍樹の中觀思想の流を波み、絶對否定的中道思想よりして、諸法萬有を説明せんとしたものであると考へらる、安慧が世親の著書緣起論に依て「三十頌」を解釋したことに付て、「述記第一(在たづ)に慈恩は左の如く證明してゐる。

「安慧解云、「變謂識體轉二分」、二分無體、遍計所執、乃至、彼引世親所造緣起論中、末後、決擇、說無明支許通三性、故除如來、皆有二分、是計所執」。

以上の理由に依り、これらの安慧の意義を、最も能く裏付るものは安慧の著大乘五蘊論である。この「大乘五蘊論」は、世親著「大乘五蘊論」を基として簡單に五蘊は阿頼耶識の顯現したる妄情隨緣の緣起論なるを明かしてゐる。かの「大乘五蘊論」では識蘊は心と意と識との一體三作用であつて、心は「能採集故」、意は「意所攝故」、識は「了別爲性」の義ありとし、而かもこの心意識の三作用は阿頼耶識即最勝心の内容的發展の三意識であるとした。これらの解釋は世親の「大乘五蘊論」の所説と少しも

相違してゐない、殆ど世親の「大乘五蘊論」に説ける阿頼耶識の意義をその儘使用したものであつて、世親は五蘊論の内的統一性を阿頼耶識を以て説明してゐるからである、而してこの五蘊は十二因縁論に於て「名と色とを縁すれば識あり」、又は「識を縁すれば名色あり」と云へる世尊の順逆二道の縁起觀を襲用して、縁起觀の眞意を絶對唯心論的に説明せんと企てたのが即ち此の「唯識三十頌」である、従て「唯識三十論釋」は斯る意義にて著はされてあるものと考へらる。蓋し世尊の十二因縁中の「名と色」とは「五蘊」そのものゝ代名詞であることは、阿含經の處々に散見せられてあるからである。

(C) 漢譯三十唯識論第十頌の「由諸業習氣」に付て、成唯識論には「業」を註釋するに、惑、業、苦を以て十二因縁起に配し、一重因果説を正とし、「婆沙論」卷二十七(下)や、「俱舍論」九(下)の二世因、二世果の兩重因果説を以て「實爲無用」と貶してゐる。然かし安慧の釋論では是の如き一重説、兩重説の如き時間的惑、業、苦の因果論は説いてゐない。この「釋論」(原本藏文)には左の如く註釋してゐる。

「識の縁に由て名と色と(ありと)云へるは何ぞや、若し後時の縁(關係)なりと云はば、かの再生の名と色とより差別の自性を轉變せば、何を存せしむるや。是の如く、それ自らは識の縁に由て發生してあるが故に前はならず、前は行の縁に由て發生せらるが故に後はなし。この故に行の縁(に由て)、名と色とに轉變すれども、識は餘支を分別するが故に何をか爲さん、かるが故に再生の識は行の縁に由て發生するは不可なり」。

(D) 漢譯第二の偈文の「初阿頼耶識、異熟一分種」を註釋するに就て、護法は能變の識に大小乘共に阿頼耶識ありと言つて、識に能藏、所藏、執藏の三藏説を立てゝゐる。「成唯識論」卷二(五十二)に、「論曰初能變識、大小乘教名河頼耶、此義具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染、互爲緣故。有情執爲自内我故。此卽顯示初能變所有自相、攝持因果、爲自相故。此識自相分位、雖多藏初過重、是阿偏説」。

安慧は之に反して阿頼耶とは單に一切法の種子の住處なるが故にこの名を得たりと云つて、阿頼耶は之れが爲め(一)一切法の依止となり、(二)一切法の果の實體を隨轉せしめ、(三)一切法の因として轉入する義ありとせるのみである。

「藏譯唯識三十論釋」(P. 174)に曰く。

「阿頼耶といふは、阿頼耶識といふ(意)なり、かの識は皆異熟に轉變す、かの一切は煩惱の一切法の種子に依て住せらるゝが故に阿頼耶と云ふなり。

阿頼耶を(一)依止と名くるは、法門に關係するとなり。(二)又その(阿頼耶)は果の實體に隨轉して結合し、(三)或はそは一切法に於ける因の實體として隨轉し、結合するが故に、阿頼耶(といふなり)。

安慧は阿頼耶を以て一切諸法の「依止」即ち根據なりとし、この「依止」あるが故に、諸法は之に依止

して開展する、こゝに因果の實體法は顯現するに至るものとした。それゆへ阿頼耶とは一切經驗界の根本發生の原理と見做したので、この根據即ち諸法の統一的綜合體なくば、諸法は因果的に現象として發生せないであらう、かゝる純一原理にして、而かも萬有の種子の住處たる義あるにより、阿頼耶 (Ālaya) の語源より見て「藏」と譯し得べきも、「藏」其者には能藏と所藏と執藏との三義はな^い。「藏」なるが故に必然的に隨轉する。従てその隨轉の形式は因果法に準するのである。因果とは隨轉の作用上に於ける最初の一^點を基調として、前後に反省したる關係である、因果を統一するものは、種子としての隨轉の作用其者に過ぎない。護法の分別せる能、所、執の三藏説は、畢竟この種子開展の過程上に於ける意識的反省作用に過ぎないと考へらる。従つて所藏と能藏との二作用は執藏即ち取なる一作用の分化的對立關係である。故に能、所の二作用は執藏即ち取の一作用に攝せらるべきものと思ふ。執(又取)の概念には、必ず主觀と客觀との對立的關係を含有して始めて可能であるからである。かゝる見方に於て安慧の阿頼耶識に對する定義は極めて原始的で、又妥當的の見解であると考へらる。阿頼耶は一切種子を藏し、因て以て一切諸法の「依止」即ち根據であると言へるのみで、萬有開展の作用と、萬法綜合の統一體として成立せしむるからである。安慧の見方は實相論的である。

(E) 「成唯識論」第十(辯)に、「十地」と「十眞如」とに就て、對比的に十種の眞如の名を列擧して説明してゐれど、安慧の「三十頌釋」には、十眞如のことは少しも説いてゐない。

又その外、護法は法身に三相別ありとして、一に自性身(法身)、二に受用身(自受用と他受用を含む)、三に變化身の相別とその理由とを説明してゐれど、これまた安慧に於ては法身に付て斯る三相別身を立てゝゐない、安慧は法身に付て左の如く簡單に説明してゐる。

「煩惱の障を斷するが故に、聲聞の解脫身なり。かの住轉の相は大牟尼の法身なりと名けられ、他と彼岸とに到るを修習して、煩惱と、所知障を捨離するに由て「住轉」を如實に成就するが故に、大牟尼の法身と名けらる。輪廻を全く捨てず、是に由て煩惱なく、一切法に自在融合を得るが故に、菩薩の法身と名けらるなり」(藏文原本)。

上來の解説は大體の叙説なれど、これに依つて安慧の唯識觀を窺知し、併せて護法の成唯論説とは、全然正反對の見解として見られて來たところの從來よりの學説と其理由の三何を分明に立證するを得たるものと信ず、尤より詳細なる研究は他日に譲ることとする。

尙最後に一言を附したきは、昨年「唯識論」を出版せし際には、未だこの安慧の三十頌釋を發見してゐなかつた爲めに世親の「三十頌」を安慧釋と對照することが出来なかつたので、そのまゝ和譯したことであるが、その後この安慧の釋論發見するに至り、兩者を對照研究せしところ、前に出版したる「唯識論」中の「三十頌」の原文は、この安慧の釋論に引用せられ、各頌を一々簡單明瞭に註釋してあるのに氣附き、前譯に處々訂正せなければならぬ語原に接した。かゝる事情に由て此安慧の釋論に於て、前に公にしたる世親の「三十頌」を再訂譯出することとしたのである。異れ誠に止むを得ないこと、は云へ、既に該書を披閱せらるゝ一般讀者に對して實に慚愧に堪えん次第であるから、今この「唯識三十論釋」を和譯して公にするに望み、爰に謹てその事情を陳謝する、敢て寛恕を乞ふ。(大正十三年十一月三日記)

西藏傳安慧造唯識三十論釋

寺本婉雅譯

印度語 /Tringaka-bhasya./

西藏語 /Sum-Cu-Pahi bCad-pa./

日本語 三十(頌)の釋。

第一章

文殊童子に敬禮す(以下原文)。(一七〇右)。

補特伽羅 (Pūṣṭāla, Gaṅ-Zag; 我・人)を、法 (Dharma Chos)を無我なるを分別せず、妄分別するが故に、補特伽羅を、法を無我なるを誤らざるべく教示せんが爲めに、唯識 (Vidyāpī-mātra, Raam-Par Rig-pa-Tsam)の二十品 (Triniṣṭaka-Prakararāṅga, Rab-Tu Byed-pa Sum-Cu-pa)を造む。

そは補特伽羅を、法を無我なるを教示する(所以)は、煩惱障 (Nor-Mois-pahi Sgrib-pa)を、所知障 (Ges-Byahi Sgrib-pa)を離れしめんが爲めなり。是の如く貪欲又は貪染等の諸煩惱は、我見

(Āma-dīṣṭi, pDag-La-Ba) より發見す。補特伽羅(人)は無我なるを了解せば(原文以下、一七〇左)、薩迦邪見(Sat-kāya-dīṣṭi, ljig-Tshogs-La Lia.Ba; 壞身見)の對治なるが故に、それを離れば一切煩惱を斷せらるべし。

又法は無我にして、所知障の對治(ḥen-po)なるが故に、所知障を斷せらるべし。煩惱障と所知障とを斷ずれば、又解脱と一切智とを得ずればなり。一切煩惱は解脱を得ることを障へるに由る。この故にそれ等(一切煩惱)を離れば解脱は得らるべし。所知障は、一切所知に於て智慧に入るに至るまで故障を起し、煩惱を有せざるものを知らざるなり。それを離れば、普く所知の一切種に於て無欲と無碍の智慧に入るなり。この故に一切智を得すべし。

又法と補特伽羅とに現に耽着する(が故に)、「唯心」(Citta-mātra, Sems-Tsam)を如實の如く知らず。この故に法と補特伽羅とは無我なるを教示するに由り、「唯識」(Vidyāpti-mātra, Rnam-par-Rig-pa Tsam)は、果と共に究竟に入らしめらるが故に、この品類を造るなり。

復識(Vijñāna, Rnam-par Ges-pa)に就て、又或者は所知障を物質(Dravayam, Rdsas)なりと思惟し、又他の者は所知(障)の如く、又識は俗諦(Sambhiti-Satya, kun-Rdsob-pa)に存在するも、眞諦(Paramārtha-stha-satya, Don-Dan-pa bDan-pa)には存在せず。一概に思惟して説くなり。(今)この二説を滅せんが爲めにこの品類を造るなり。

(1) 「我を法々に假托す、

/bDag Dañ Chos Su Ner-hDogs-pa/

種々等を總て發生(緣起)す」

/Sna-Tshog-Dag Ni Gan-hByun-Ra/

世間の者と論々に於て(我を法ありと説く)なりと云ふは語の餘(分)なり。

「彼を識(Vijñāna)に於て轉變 (Parīṇāma)す」。

/De-Ni Rnam-par ges-par-Gyur/

(これは)「我を法々に假托す」と云へるものと相應するなり。「我を法々に假托する」に由て(以下原文)「我を法々に假托す」となり。そは又「我」を假托し、「法」を假托することなり。

「種々」と云ふは、多くの種類(この意)にして、我を、生命 (Ji ah, Srog) を、丈夫と、人 (力より生れたるもの) を、儒者を、其等とは(即ち)我を假托せるものなり。(又)蘊 (Skandha, Phun-po) を、界 (Dhātu, khams) を、諸處 (Āyatana, Skye-mChed) を、色 (rūpa, gZugs) を、受 (Vedanā, Tshor-Ba) を、想 (Samjñā, hDu-ges) を、行 (Samskāra, hDu-u-Byed) を、識 (Vijñāna, Rnam-Par ges-pa) を、其等とは法を假托せるものなり。この二種は識 (Vijñāna, Rnam-par, ges-pa) の轉變其者 (Parīṇāmatā)なり。「我」、若は「諸法」は、實體 (dños-po, 物) 中に假托せらるるものにあらざることを、そは云何に然るや。「諸法」と、「我」とは、識に於て轉變せられたるに由り、外界にはなければなり。かの「轉變」(Parīṇāma, Gyur-pa) を云ふは何ぞや、異 (gShan, 別) に轉變する(の意)にして、因の

剎那滅と、同時の因の剎那(滅)と、不同の果の(に於て)我性(等)を得するは(即ち)轉變なり。そは「我等」を分別して、薰習(Viśaṇa, Sa-Bon)を全く發達せしめ、「色」等を分別して、薰習を全く發達せしむること、阿頼耶識 (Ālaya-Vijāna, kun-gshi Rnam-par ges-pa; 一切根本識)等に現はるゝ分別(又は思惟)と、色等に現はる分別とを發生(又は緣起 Udbhava, hByun Ba)す。そは「我等」に現はれ、色等に現はる」とは、また外(界)の「我」と、「法」とには(現はること)なしと分別(反省の意)す。この故に外(界)に轉變するが如きものを因として、「我等」を假托し、「色等」の法を假托す(これ即ち)無始の時より起るなり。譬は「陰翳を有するものは、(月に)逆立てる毛髮ありと見るが如し」(以下原文)。

「假托」(Upayujyate, Ne-Bar lDogs-pa)と云ふは何ぞや。(曰く)何處にも何物もなきに、かれを假設するの(意)なり。譬は愚者を牛と云はんが如し。この故に識の自性(Vijāna-svabhava, Rnam-par ges-pphi Ran-Gi No-Bo)と、外界とは又「我」と「諸法」とはなきが故に、「我」と「諸法」とは(則ち)遍計性(Parikarpiṭā, kui-Tu bRtags-pa-'id)と云ふ、眞諦(Paramārtha-satya, Don-Dam-pa)には存在せざるが故に。又所知障も識に従つて實質(Dravyam, Rdsas)なりと一概に云ふも、この説は是認すべからず。「假托」とは根據なくして存在せざるに、何處にても「我」と「法」との假設を發生し、識を轉變し、實體(物又は法)の存在を認定す(の意)なり。是の故に識 Rnam-par ges-pa)

は又所知(障)に從て俗諦性なり。眞諦にはなしと謂へり。この認定は正しきものなりと言ふべからず。(そは)又俗諦に於ても實體なければなり。依止(Agaya, Rten; 根據の意)なくば俗諦の(成立)は不適當なり。この故に一概に言へる此二種(説)も亦不道理なるが故に捨てしなりと言ふは阿闍梨(世親)の語なり。この故に一切の所知(障)は遍計の自性(Svabhāvā, No-Bo-Nid)なるが故に實體なし。

「識」(Vijñāna, Rnam-Par Ges-pa)とは、緣起(Pratītyasamutpāda, Rten-cin hBrel-par hByun-Ba)に於て實質(Drayam, Rdsu)の存在を認定することなり。「識」が緣起(法)なりと云ふことは、轉變(Parīṇāmad Gyur-pa)と云ふ語に依て説示せらるなり。「外界の意味」なくして、識自體が意味(Art-ha, Don, 對象又は境の意)の相(又は種類)を緣起(又は發生)すと(云ふ)。是れ云何に適當なるや。「外界の意味」とは、「我」が現はれて識を増生(發起)せしむるが故に、識を意識する(Lambanam, dMigs-pa; 緣ずる)關係(Pratyaya, Ren; 緣)に於て言ふを得べし、それぞ唯能作因(kāraṇa-hetu, Byed-Rgyu)に於て言ふべからず。彼(識自體)の直接の關係等と差別なきに至ればなり。識の五聚は積集を意識するなり。(そは)彼の(識)の相(Rnam)と同じければなり(以下原文)。

「積集」(bSags-pa)とは、唯部分を集むるのみなるが故に、(部分)を離れば(積集は)なし。部分を求むるに、積集の相の(意識)なければなり。かるが故に外界の意味(又は對境)なけれども、識の

積集の相(表象)を縁起(發生)するなり。極微積集の我性には、かの諸の極微(Anu, Rdul-Phra-Rab)の相あらざるが故に、諸の極微を積集せざる時より、積集の時に(至るまで)、尙自性(Rab-b-Shin)が差別的に轉變することは總てなし。この故に諸の極微は積集せざるときは、又積集を縁(意識)すること不可能なり。

他者は言へり。「各々の極微は他に關係せざるなりとは、(これ)根に由て思惟すべからず」となり。されど「根は相互に關係す」とは、(これ)根に由て執持せらるるものと思惟すべしと。これらの相(Īl-tos-pa)と無關係との時に於て、自性(Rab-b-Shin)は差別的に轉變することなきが故に、根に由て執持せらるるか、或は根に由て思惟(計慮)せらるるか、(二者は)同一となるべし。若し相互に關係する極微自體は、識の境(Yni)を轉變するに至らば、斯くては壺と壁などの總ての異相あれど、そは識中に發生せざるべし。(そは)かの諸の極微の相あらざればなり。識中に現はるるも、尙他に於ては、境も亦他の相に於て甚だ相違するが故に、(彼説は)正しからず。諸の極微も亦此方と彼方と中央との部分あるが故に、雪等の如きは眞諦には存せざるなり。そは不可得なれば、極微中には東、南、西、北などの差別の方角もなかるべし。この故に識に従ひて極微も亦體なく、境に住せざるべし。されば外界の意味(Artha, Don, 對境)なきが故に、識自體は意味の相(表象)を發生(縁起)すなり。(例せば)夢の識に同じく承認せらるべし(以下原文)。(一七二五)。

受 (Vudana Tshoi-Ba) 等も又過去と未來とには、かの相の識は發起することあらず。(そは)滅と未生なるが故なり。今の語(原文 Dag は 'da?)をへも尙今の識を發起することあらず。(そは)生するときなければなり。生するときには、識も亦かの相 (Rnam-pa) を生ずるが故に、僅かの作用をも無きが故に、意識も亦無縁(無意識)を生ず。

他の者は言へり。「我と法とを縁(意識)することなくば、假托は不可なり」と。假托は三種に於て轉變す。されど總て適當なるものなくば轉變せざるべし、(則ち)。

(一) 意味 (artha, Don, 對境) の實體 (Bhāva, dNos-Bo) 々、

(二) 彼(意味)に似たる別境 (Yul-gShan) 々、

(三) 彼の兩者とに似たるものとなり。

譬は(1)「意味の實體なきもの」と、(2)「彼に似たるもの」とは、婆羅門の童子(の如きもの)なり。(3)「彼の兩者の普通の法」は、黄色と怜悯と(の性質)あれば、婆羅門の童子を人なりと假托せしむるが如きものなりと言へるが如し。そは婆羅門の童子を人なりと假托することは、形若は實質を假托するものなりと計慮することも、假托は又(二種)ともなきなり。若しそれ普通の法は黄色か、若は怜悯(といふこと)は人の種族(のもの)にあらず、普通の法に(於て)なきに(拘はらず)、婆羅門の童子を(人なりと)假托するは不正にして、非常に過失となるべし。種族の法はこの(二種)を有せざるも、鋭

惻と黄色とは種族なくば發生せざるが故に。(云何に)婆羅門の童子に於て、種族の假托を假設し得べしと云ふや、種族なくとも、尙銳惻と黄色とは婆羅門の童子に見るが故に、又種族なければ發生すべからずといふことは正しからず(以下原文一十五本)。無ければ發生すべからずとは、假托中にはなしとなり。人の如く、婆羅門の童子に種族あればなり。かるが故に婆羅門の童子に種族を假托するは不合理なり。實質(Reality)を假托するは不合理なり。普通の法なければなり、人の性質は銳惻か、或は黄色かの孰れかなり。(それぞ)そは婆羅門の童子にはなきなり、そは何故に云ふや。そはそれより別なり。差別は各自の住處と結合(關係)すればなり。人の性質なきに、婆羅門の童子を人なりと假托するは不合理なり。若し人の性質に類するが故に正しきなりと云はゞ、斯くては類似の故に人の性質は銳惻と黄色(なけれぞ)、婆羅門の性質は銳惻と黄色なりと假托することは適當なるも、性質が類似するが故に、婆羅門の童子は人なりと假托することは不合理なり。蓋し人は性質の類似と關係なければなり。かるが故に實質を假托するは亦不合理なり。また「意義(對境)の實體」もなし。かの自己の自性(Svabhāva, Nō-Bo)は一切所知と説明との境より脱すればなり。

最勝心(Pradhānam, gTso-Bo)に對する所知と稱讚とは功德(意味の性
能の意)に由て定めらる。彼(最勝心)の自己の自性には觸(Reg)るべからず。他に於ては功德は意味(又對象)なかるべし。所知と稱讚とを除きて意味(對象)の實體(bhāva, d'nos, 物)の自己自性は全然斷絶せられて方便なし。この

故に最勝心の自己自性の境に對する所知と、稱讚(説明)とは無なるが故に(主自體は言亡、慮紹の意?)、意味(對象)の實體は無なるを了解すべきなり。是の如く語(聲)を以ては結合(關係)せらるることなきが故に、所知と稱讚との何ものもなし。されば稱讚(又は説明)と所稱讚(又は所説明)なきが故に、意味(對象)の實體なきなり。又是等一切はかの假托にして實體は無きなり(以下原文)(一七三左)。

「假托」(yujyate, b[ags-pa]のニふは、何處にても何物もなきにかゝはらず方法を以て設定する(の)意なり。一切の聲(又語)も亦最勝心(主我又は阿頼耶識)には無けれども、假托の自性に由て設定せらるなり。かるが故に實體は無なり。そは「我と法となくば假托は不合なり」と云へる總ての説明も、そは合理なり。

「識に於て轉變す」(Vijñāna-Parināma, Ruan-par ges-pa[r]-Gyur-pa)のことは、分別に依て存するを知らず。この故にかの分別をよく教示せんが爲めに、「その轉變は又三種なり」と説けり。

- (一) 總てに我を假托すること。
- (二) 總てに法を假托すること。
- (三) そは又因の實體と、果の實體との差別なり。

そは「因に轉ずる」は、阿頼耶識 (Ālaya-Vijñāna, kun-gshi Ruan-par Ges-pa; 一切根本識と譯す) の中に、

(a) 異熟 (Vipāka; Rnam-par Smin-pa) ལྔ་

(b) 同類因の薰習 (Rgyu-mThun-Pahi Bag-Chags) ལྔ་。

「果に轉變す」とは、

(a) 宿業の投射を完全に成するが故に、異熟の薰習發生して他の同分 (Nikāya-sa-bhāga, Ris-mThun-pa; 衆類) を離れ、阿頼耶識を現かに成就するなり。

(b) 同類因の薰習發生し、轉入の識と、具煩惱の意(識)とは、阿頼耶識より現かに成する總ての者なり。そは轉入 (Pravāha, hjug-pa) の善不善の識は、阿頼耶識中に、異熟の薰習と、同類因の薰習とを發起す。無記と煩惱の意 (Manas, Yid) とは、同類因の薰習を發起(緣起)す。

「その轉變は又三種なり」 /Gyur-pa [De-Yan] Rnam-pa gsum/

この解釋の何ものをも知らず。かるが故にそれを善く分別して教示せんが爲めに。

『異熟と、思慮と、』 /Rnam-par Smin Dan 'Nar-Sems Dan/

境に於ける了別となり。 /Yul-La Rnam-Par Rig-paho/

と云へるを説けり(以下原文)。

「その轉變は三種なり」とは

(a) 異熟 (Vipāka, Rnam-Par Smin-Pa) と名けらるゝの

(b) 思慮 (Ahaniceta, Nar-Sems; 思量) を名けらるものなり。

(c) 境に於ける了別 (Vidyā, Rnam-Par Rig-pa) なり。

名けらるもの(是れ)なり。そは善業と不善(業)の薰習を悉く成熟せしむる力 (Indriam, dBan) に由て、應に投せらるべき結果を能く成就するは異熟なり。煩惱を有する意 (Manas, Yid) は、常に思慮の主 (bDag-nid, 我性) なるが故に思慮(又は思量)と名くるなり。色 (Ri-pa, sZugs) 等は各々の境に顯現するが故に、眼等の六種の識は境を了別せらるべし。かの各の自性は説明なければ、そは思惟すべからず。この故に各の自性の何れも、そは次第に従ひて教示せらるればなり。

(2) 「その初)は阿頼耶識なりとは、

/De-la kun-gshi Rnam-ges.Ni/

異熟と、一切種子となり」。

/Rnam-Smin Sa-Bon thams-Cad-pa/

「その初)は」云ふは、凡て「轉變は(又)三種なり」の直接の解釋に於てと云ふ(意)なり。

「阿頼耶」(Ālaya, kun-gshi) 云ふは、阿頼耶識 (Ālaya-Vijñāna; 一切根本識と譯す) と云ふことなり。かの識 (Vijñāna, Rnam-par ge-pa) は總て異熟に轉變するなり。彼の一切は煩惱(一切法の種子 (Vāsana Sa-Bon) に依て住せらるが故に阿頼耶と云ふなり。阿頼耶を(a)依止 (Nigraha, Ren) 名くるは法門に關係す。(b)又その(阿頼耶)は果の實體に隨轉し、結合し、(c)或は是れ一切法に於け

る因の實體に隨轉し結合するが故に、阿賴耶(又は一切根本)なり。識 (Rnam-par 'ces-pa) を能作するが故に識と云ふなり。(則ち無色界と、(五)趣と、(四)生住と、一切種類)とに由て善不善の異熟(を作るが)故に、識と云ふなり。一切法の種子の所住なるが故に、一切種子 (Abhu; Vija, Sa-Bon)と云ふなり。若し隨轉(第七)の識より離れて阿賴耶存在せば、それを理解せんが爲め(以下原文)、又緣 (dMigs-pa, 意識する)と、相 (Rnam-pa)とを説明せんことを要す。無緣と、無相の識(ありと云ふ)は不合理なり。かの無緣(無意識の意)と、無相とは實に言ふべからず。されど縁と相とは全く斷ずべからず。何の故に言ふや。

(曰く)是の如く阿賴耶識は内の取の了別 (Vidyā, Rnam-par Rig-pa) と、外の相 (Rnam-pa) とを全く斷せざる器にして、了別と相との二種(を)發起す。そは「内の取」(Nan-gi Ne-Bar Len-pa) とは、遍計所執 (Purikarpita, kun-bRtag) の自性 (Svabhāvātī, No-Bo-Nid) を能く執する薰習と、住 (gNas, sthit) と俱なる根 (dBu-po) の「色と名」とにして、かの緣(意識すること)は甚だ微細なればなり。かの取と、住とは了別を知らず、何處にても取の不可知と、住の不可知あるが故に、かの阿賴耶識は、取と、住の了別を知らざるなり。

「そは取」(De-La Len-pa) とは、取を作ること(即ち取らしむること)の意なり。これ「我等」を思惟する薰習と、色等の法を思惟する薰習となり。かの(取)あるが故に、阿賴耶識に由て「我等」の思

惟 (Rnam-par Progpa 分別) と、色等の思惟との果を取るが故に、「我等」の思惟(又は分別)と、色等の思惟との薰習を取と名くるなり。「そは」と云ふは、是を是れなりと云ふへる受 (Vedanā, Tshor-Ba) の相を知らざるなり。この故に「そは取を知らず」と言はるゝなり。又住 (stñid, gNgs) を近取 (Nen-par Ren-pa) するが故に取と云ふなり。そは又住と共なる根 (dBan-po) の「色」(即ち我所)と、「名」(即ち我)となり。かの總ての取は必ず(五)趣なり。かの(五趣の)成就と苦樂とは同一なるが故に取と(名くる)なり(以下原文一七五右)。そは欲 (Rāga, bDod-pa) と、色 (Rmpa, gZugs) 界に於ける異熟を能く成せざるが故に、四名(四生)の取なり、されどそは色の薰習の時にして、異熟の時に於けるにはあらず。是の故に、「不可知」(Āvidyā Mi-Rig-pa) と云へるなり。「住と了別」とは、器世間の住を了別するとの(意)なり。そは又縁と相とを無間斷に發生するが故に、「不可知」(不明の意)と名くるなり。

云何にせば識の縁と、相とを悉く斷じ得ると云ふや。是れ識に於ける他の説明の「入滅盡定」(Nā-rodha-samāpatti hiGog-pahi Shoms-par hiug-pa) の時と等しきなり。滅盡定等の時に於ては識 (Viñāna, Rnam-par ges-pa) なければ、又覺知すること能はず、明 (Vidyā, Rig) と相違すればなり。

「そ(の初)は阿賴耶識なりとは」と云へるを説明せんに、「識」とは決定して諸の心所 (Sems-Las Byun-Ba) と相應す、この故に又總ての心所と、若干のものと相應するを説明せんことを要す。是

の如く云何に其等の心所と常に相應するや、若し然らずと云ふや。是の故に、

「常に觸を、作意を」

/Rag-Tu Reg Dan Yid-Byed Dan/

知(又明)と想と、思と」

/Rig Dan l'i-Du-Qas Sem-spar-I'dan/

と説けり。

「常に」と云へるは、阿頼耶識のあらん限り、かの(三)有に於て、「觸と作意と受と、想と、思と」に遍行するところのこの五法を有すと云ふなり(以下原文)。

「觸」(Sparṣa, Reg-pa) とは受 (Vedanā, Tshor-lu) なり。則ち觸とは三和合に由て根の轉變を全て間斷し、受を依止とする業 (Kāśa, karma) を有す。(三)和合とは根と、境 (yul) と、識との三(和合)を三と云ふなり。かの因と果の實體に於て同時に住するは(則ち)三和合なり。かの(觸)存して同時ならば、(苦)樂等の受と相應する(意)根の轉變あり、かの總ての(轉變)に似たる(苦)樂等を領納せんとして境の相を全て間斷するは觸なり。又意根は總ての差別に由て苦樂等の因を轉變す、そは彼(根)の轉變なり。觸も亦(意)根の轉變に似るが故に、根の觸なるか、若は根の觸に由るが故に觸と名けらるなり。この故に境の轉變を全て間斷する主(我性)ありと執すれども、されど(これ)根の轉變を全く間斷する(に由る)ものなりと釋せり。この(觸)業は受の依止なり。是の如く「經」に據れば、又「(苦)樂を享受する觸に能依して、(苦)樂の受を發生する」と説き給へり。「作意」(Man-

asikāra, Vid-Ia Byed-pa) 及び 心の隨轉 (Pravritti, ljug-po) を作るが故に隨轉と云ふなり。緣(又意識の意味)に於ける總てに由て心を現前に方向(附)くるの(意)なり。そは緣(意識すること)の中に於て執心の業を有す。

思 (Semis-Indsin, 執心の義) とは、彼の緣其者の中に於て心をして、再三に信託 (sTop) することなり。されど彼の心の各刹那中に於ては存せざるなり。そは各刹那其者の中には業を作ることあれど、別の刹那に於てはあらざるなり。

受 (Vedanā, Tshor-Ba) とは領納の自性 (Prakriti, Rañ-Shin) なり。そは又 (一) 境を悦ばしめ (以下原文) (一七六右) (二) 憂悲し、(三) (この) 兩者の相より異なる各自性 (Svabhāva, No-Bo) を作る差別とに由て三種となるべし。(そは) 樂と、苦と、不苦不樂となり。是を思惟するに諸の善業と不善善とのこの異熟に由て領納するが故に即ち領納(といふ)なり。そは「樂の領納」とは、諸の善業の異熟果なり。「苦の領納」とは、諸の不善業の異熟果なり。「不苦不樂の領納」とは、善不善業の二(業)の異熟果なりと思惟す。此に於て阿賴耶識自體より、善と不善の異熟(を生ず)。眞諦に於ては彼と相應するところの捨 (Upakṣā, bTah-Sloms) より、諸の善業と不善(業)の異熟果を(生ず)なり。「樂と苦」とは善業と不善(業)の異熟より發生するが故に、異熟なりと假托せらるなり。そは「善の領納」とは何を發生することも離るゝを欲せず、滅せば再び會合の欲望を生ず。「苦の領納」とは、何を發生することも

離るゝことを欲し、滅せば再び會合を欲せざるなり。

「不苦不樂の領納」とは、何を生ずるとも、或は滅するとも可なり、二者は俱に生ぜざるなり。

「想」(Saṃjñā, hDu-Ces.) とは境中に相 (Laksana, mTshan-Ma, 表象) を執持するの意にして、境を意識することなり。「相」とは、かの種々の青色と、黄色等を緣(意識して分別するの因)なり。次に「執持」(hDsin-pa) とは、是れ青色なるも、黄色にあらずと考ふる(意)なり(以下原文一七六右)。

「思」(Cetanā, Sems-pa) とは、心を能く集行し (hDu-Byed-pa) 意を動搖せしむるの(義)なり。(譬は)何處にあるとも磁石 (khab-Lon) の力にて鐵を搖(引)するが如く、緣中に於て心を動搖せしむるなり。

「受」(Vedanā, Tshol-Ba) とは、三種なり。樂と苦と不苦不樂となり。法は亦四種にして、善と、不善と、有覆無記 (bSgrigs-Pahi Lün-Du Ma-bSian-pa) と、無覆無記となり。そは阿頼耶識に於て、受を一般的に釋せしかば、三種の受に於て、何の受をも知らざるが故に。是の如くそは亦何か善なるか、或は不善なるか、或は有覆無記なるか、或は無覆無記なるか、何れをも審かならず。この故にそは捨受 (Tshor-Ba L'än Snoms) なり。そは無覆無記と名けられて説かれたり。そは「名くる」(Shes-Bya-Ba) とは、阿頼耶識の位置なるが故に、此に追順す。阿頼耶識に於ては「捨受」あれど、又不樂、又不苦にして、かの二(種)の緣と、相とを全く斷ずればなり。そは無覆無記と名けられ、阿

賴耶識を追順するなり。

次で「無覆」を説けり。「有覆無記」とは全く間斷せらるが故なり。

「無覆無記」(Anivṛita-Vyākaraṇam, Lūi-Du Ma-hṣtan-pa)を説明せんに善と不善とを全て間斷すればなり。意識)による諸隨煩惱 (Upekṣitā, Ne-Bahi Non-Moṣṣ-pa) 等、忽然 (Akasmāt, Gḷe-Bur-pa) に由て無覆なるが故に、無覆と云ふなり。異熟なるが故に、異熟に於ける轉變は、善と不善を記別することなきが故に、無記とは云ふなり(以下原文)。

「觸 (Spragah, Keg-pa) 等も亦是の如し」とは、應に阿賴耶識は、同様に異熟と、縁と相とを全く間斷せず、常に觸等を具し、そは捨受と、無覆無記となり。是の如く觸等も亦同様に異熟と、縁と相とを全く間斷せず。我を除きて他の四と、阿賴耶識とは常に具するなり。彼等より捨受と、無覆無記とは、亦阿賴耶識の如し。諸の異熟に相應するものと、異熟にあらざるものと、縁(意識すること)と、相 (Rnam-pa) とを全く間斷せず、尙縁と、相とを全く間斷せず、又別に於て是の如く説明せらるべきなり。云何ぞ阿賴耶識は輪廻のある限りに於て差別なくして轉入するや、或は流れ (Prabandhah, Rgyun) の轉入すると云ふや。そは單獨に無差別に轉入するにあらず、一刹那の故なり。それと又、

「そは流れを下る河の如し」

/De-Ni Rgyun hBab-Chu-Bo-bShin/

「そは」と云ふは、阿頼耶識其者を結合するの(意)なり。次に「流れ」とは、因と果との中間を間斷なく流れ(絶へず)に發生す。水の聚合の前後に於ける水流の間斷なく下るものを河と名くるなり。應に河はかの草木、重(石)等運び下だるが如く、阿頼耶識は功德と、非功德と、不動業の薰習(ᠮᠦᠰᠠᠨᠠ, Bag-Chags)とを具すれども(以下原文一七七左)、尙觸と、作意等は有覆(障)を集合して輪廻のあらん限り流れを斷たず、流れを發生す。是の如く、かの「流れを發生す」る何れの時に於ても、退轉すべしと思惟するが故に、

「阿羅漢に於てそれを退くるなり」

/dGra-bCor-pa-Nid-Na De-Idog-Co-/

と云へるなり。「阿羅漢」と云ふは、又觸と、作意等を集合し、輪廻のあらん限りに於て、何を有せば阿羅漢と名けらるや。そは滅盡智(Zad-par-ges-pa)と、無生智(Mi-Skye-Ba Ges-pa)とを得するが故なり。その時阿頼耶識に於て、取惡處を殘らず離るが故に、阿頼耶識は退くるを得べし。(阿頼耶識)其自體の時に於て阿羅漢たり得るなり。異熟に於ける「轉變」は分別と共に釋し了れり。

今は思慮(漢譯 思量)と云へる第二の轉變なり。

「それに住して自から發生す」

/De-La gNas-Te Ran-hByun/

と云ふは廣釋なり。應に眼等の諸識の住(Sthiti, gNas)は眼等と、色等を緣(意識す)と言ふ。是の如

く煩惱を有するところの末那 (Manas, Yid) の住、縁を言はず、住相 (Rnam-pa) を、縁を干渉せざるは不合理なり。この故に煩惱を有するところの末那の住と縁とを教示し、眞實の語を示さんが爲めに、

(3) 「それに住して自から發生し、

/De-La gNas-Te Rañ-hByun-Shin/

それを縁するを末那と名く、

/De-La dNugs-pa Yid Ces-Bya/

識の思慮は我性を有す」

/Rnam-Ces Nar-Sems bDag-Nid-Can/

と説かれたり。「それに住して自から發生し」と云ふに就て、「それに」と云ふ語彙は、阿頼耶識其者を結べる(語)なり。阿頼耶識はかの薰習の住處なり。この故に「それ」(第八識)に住すると共に發生し、流れ (Pravaha, Rgyun) に由て生ずと云へる名目なり(以下原文)。又三界の何處に於ても阿頼耶識は異熟を得し、かの煩惱具有の末那(識)は、またかの(三)界と、かの地とに(於て發生す)なり、かの阿頼耶に屬して隨轉するが故に、「それに住して自から發生す」と云へるなり。「それを縁す」と云ふは阿頼耶識を縁(意識)することなり。壞聚見 (Satkāya-driṣṭi, h'ig-Tshogs-La Lta-Ba; 身見)等に相應するが故に、阿頼耶識を我 (Ahañ, Na) なり我所 (Ahañ-mama, Na-Yin) なりと意識すればなり。云何ぞかの心所 (caitasika, Sems-Las hByun-Ba) 自體を縁すと云ふや。應に或者はそれを謂はざるも、或時に於ては總ての心より發生するところのかの末那識を縁す、そは發生(縁起)の如し。末

那 (Manas, Vid) と名くる識とは、末那と名けらる識にして、又かの阿頼耶識に能依して發生するなり。

「それを縁するを末那と名く」と云ふは、是に由て阿頼耶識と、隨轉 (Pravṛtti, hīg-pa) の識より分別す。又かの自性の總てを思性するに、「思惟は我性を有す」と説かれたり。是の如く、「思慮の我性」あるが故に、確定的語法に由て「末那」と名けらる。識の自性なるが故に、そは決定して諸の心所に相應するとき、そは心所はあらゆるものと、若干のものとの有る限りに於て相應すべきを知らずこの故に、

「有覆に於て無記なり」
と云ふなり。

/bSgrigs-Ia Lun-Du Ma-bstan-pa/

(4) 四煩惱と常に伴ふ」

/Non-Mon-sbShi Dan Rag-Tu hGanggs/

と云へるを説けり(以下原文)。(一七八左) 心所 (caitasikā, Sems-las-Bryun-Ba) は二種なり。煩惱 (kliša, Non-Mon-s-pa) と、それより他のものとなり。「それより他のものを分別するが故に、「煩惱」と言へるを説くべし。煩惱は六(種)なり。彼等は一切と相應せざるなり。この故に「四」なりと言へり。「伴ふ」と云ふは、相應を有するとの(意)なり。煩惱も亦二種なり。不善と、有覆無記となり。不善等より差別的

に分別せらるゝが故に、「有覆に於て無記なり」と説かれたり。有覆の識は諸の不善と相應して有るなり。

有覆 (mnyirā, bSgribs-pa) とは、煩惱を有するが故なり。無記 (Avyakaraṇa, Lun-Du Ma-b-Stan-pa) とは、善と不善とに無記なるが故なり。「常に」と云ふは、一切時に於てといふ(意)にして、それが存在する限りに於て、彼等と相應を有するなり。總てに於ける教示に由て特に知らざるが故に特に教示す。

「我見^々、我癡^々、

/bDag-Tu-Lta Dañ bDag-Tu Rmoñs/

我慢^々、我愛^々、想^々」

/bDag-Rgyal hDag-Chags hDu-ḡes-Pa/

云ふ。諸の取蘊に於て我を見るは即ち我見なり。これ壞聚見(身見)と云へる假名なり。癡(又惑)とは、無知 (Mi-ḡes-pa) の(義)なり。「我所を知る」(bDag-Gir ḡes-pa, 原文 Mir は Gir?) とは我癡なり。

「我慢」(Asmi-māna, Dag-Tu Na-Rgyal) とは我の境に對する思慮にして、「我」なりと思惟するは慢 (Māna, Na-Rgyal) とす。假名なり。

我愛 (bDag-chags, Asmi-kāma) とは、「我」を貪愛する。つゞにして、「我」を歡ぶといふ假名なり。

そは阿賴耶識の自己の自性 (No-Bo) に惑ふとき、阿賴耶識に我見を發生す。我を見るが故に、云何

なるものも「我」を待みて、これ「我」なりと思惟するは慢なり。この三存せば、「我」を思惟する實體（物）に於て現かに愛染あり、そのあらゆるものは即ち我愛なり。

又曰、無明と、我見と、我慢と、愛とのこの四に由て、一切根本煩惱を有し得る末那（識）と、思慮の相 (Taksana, mTshan-'Nid) となり、顛倒の因を作り、或はかの末那は常に煩惱を有し、善心無記のときは常に我執の因となるなり。

かの我癡等の諸煩惱も亦末那に従ひて第九地なり。茲に一般的に説明せん。云何が自地と相應するや、或は餘の諸地と相應するや否を知らず、この故に、

「何處にも生ずるもの是れなり」

/Gan-DuSkyespa Dehi-Ho/

と云へるを説けり。

「何處にも生ず」とは、何處にても發生（緣起）すとなり。「是れなり」とは、(二)界と、かの諸地に生ずる界と、かの地とに相應するも、餘の諸界は亦餘の諸地とは相應せずとなり。云何がかの四煩惱とは相應するや否を説明せざるなり。されど又、

「餘の觸等は亦」

/eShan Reg-Sogs-kyan/

相應を有すと云へるを結べるなり。「亦」と云ふ語は接續（集合）の意なり。「觸等」と云ふは、觸と、作意と、受と、想と、思となり。これらの五法は遍行（因）に由て一切識と相應す。彼等はまた「何

處にも生ずる」ものと相應すれども、界と、餘のものとは相應せざるなり。又「餘」と云ふは、根本識と相應するが故に、詳かに分別せんが爲めなり。根本識の「觸等」は無覆に於ける無記なり。煩惱具有の末那は、末那(識)に従ひて有覆に於ける無記なり。若しかの煩惱具有の末那は、善と、煩惱具有と、無記の時に於て亦無差別に發生せば、そは退轉なかるべし。若し不退轉ならば、そは何處にか解脱あらん。解脱なくんば、云何ぞ(退轉)せずと云ふや。退轉せざるなり。是の如く。

「そは阿羅漢にはなし」

/De-La dGra-bCom-Med/

滅盡定に於てなし、

/hGog-Pahi Sñoms-Par hJug-La-Med/

出世間の道に於てなし」。

/hJig-Rien-hDas-Pahi Lam-Nahan-Med/

「阿羅漢」とは、煩惱を残らず離るが故に、煩惱具有の末那(識)なし。そは(三)有頂の煩惱を修習するに由て離るべし、従つて阿羅漢を得るとき無間斷の道に由て離るなり。そは阿羅漢の壽命には餘の煩惱の如きものなし。不還集は「無所有處」(Akini-canyayatanani, Ci-Yan Med-Pahi Skyed-mChed)の貪愛を離れ、滅盡定(Nirodha-samāpatti, hGog-Pahi Sñoms-Par hJug-La)を得たれども、尙道力に由て滅盡定を得するが故に、滅盡定の時に於て、又道に従つて滅せらるべし。滅(定)より起ちて再び阿頼耶識自體より發生す。

「出世間の道に於てなし」………出世間道を説明せんとは、世間を完全に斷せんが爲なり。「世間の

道に於て」とは、煩惱具足の末那(識)の發生其者といふ(意)なり。「無我を見る」とは、「我等」を見る對治なるが故に、かの出世間の道を發生する能はず(以下原文 一八〇右)。對治と不相應の二方面は俱(特)になきが故に、出世間の道に於てそれを滅するなり。かの(滅定)より起ちて再び阿頼耶識自體より發生す。

「是れは第二の轉變なり」

/dDiNi Gyur Ba gNis Paho/

との説を釋し了れり、と斯く結定せり。

「第二の轉變」の次に、「第三の轉變」を説明せんことを要するが故に。

(5)「第三の境は六種なれど、

/gSum-pa Yul Rnam-Drug-po-La/

あらゆる縁は、それらにして」

/dMigs-pa Gan Yan De-Dag-ste/

と云へるを説明せり。

「第三」とは、識(Vijñāna, Rnam-Par Qes-Pa)は轉變すと云へる餘語なり。「六種」と云ふは、「六種」の(意)にして、色、聲、香、味、觸、法の我性の境なり。境に對して「あらゆる縁す」とは、執持と計度と云へる假名なり。そは又云何ぞ善、若は不善、若は無記と云ふや。この故に、

「善と、不善と、二者とにあらす」

/dCe-Ba DanMi-Ce gNi-Ga-Min/

と云へるを説明せり。

「善と、不善と、二者とにあらず」云々は、或は無記なりとの意なり。無愛 (A-lohah, Ma-chags-Pa) の、無瞋 (A-dvesah, Ge-Sdai-Med-Pa) の、無癡 (A-mohah, gi-Mug-Med-Pa) の相應するは善なり。貪と瞋と癡と相應するは不善なり。善と、不善と相應せずとは、二者にあらず。

「無貪を有するにあらず」

/Ma-Chags-par Ldan-pa Ma-Yin-pa/

とは、二者にあらず。或は不善、或は不善にあらずと云へる假名なり。そは又心所は何に似たるものと相應するや。彼と相應する心所は何程有るや。この故に、

(6)「遍行と、決定の差別と、

/kun-Tu hGro Dan Bye.Brag nes/

心所と、善と、

/Sems-Las-Bryn-Pa dGe-Ba Dan/

是の如く煩惱と、隨煩惱、

/De-iShin Non-Mons Ne'Non-Mons/

三受と、かの相應を有す」

/Tshor-Ba gSum Dan De-ntShun-Ldan/

と云へるを説明せり(以下原文一八〇左)。

遍行等は何を教示せるや、それ等を知らす。この故に之を善く教示せんが爲めに、

〔7〕第一の觸等々〕

/Dan-Po-ji Reg-pa-La Sogs-pa Dan/

と云へるを説けり。最初に於ける釋は、「第一」なり。是の如く「遍行は、常に觸と、作意 (Yid-la-Byed) と、知 (Rig) 明) と、想と、思」と云へるは最初の釋なり。これ等の「第一」とは觸なるが故に、「觸等」と云ふなり。觸と、作意等の是等の五法は、一切心に隨行するが故に「遍行」なり。是の如く是等は阿頼耶識と、煩惱具有の末那と、隨轉 (Tig-pa) の諸識に於て無差別に發生す。差別的に決定して支配せらるゝが故に、

「欲と、勝解と、念と共に、

/hDan-Mos Dran Dan bCas-pa Dan/

定と、慧と、決定の差別と」

/Tun-Ne-hDsin Blo-Bye Brag'Nes/

と云へるを説けり。

差別を有するを決定に由れば、「決定の差別と」云ふ(意)なり。それ等の境は差別を有すれど、末那の一切にはあらず。

次に「欲」(chanda, hDin-pa)とは、思惟の實體を希望するの云ひなり。無思惟には欲(望)なきが故に、各境に於ける決定を教示するなり。見と等しき所作等の境を思惟するに、かの總ての實體は思惟 (bSams-pa) なり。

次に見と、聞等を説けりとは欲(望)なり。そは精進を起す依止たらしむる業を有す。

「勝解」(Adhimskaḥ Mos-pa)とは、決定的實體(bhāva, d'nos-po)に於て、是の如く決定的に執持するの云ひなり。決定的説明とは、不決定を滅するが故にして、知か若はかの信賴の教旨の實體に疑ひなきものは即ち決定なり(以下原文 一八一右)。無常と、苦等の諸相は、かの諸相の自體に由て、かの實體に心を定置す。これは是の如く、他に於てはあらずと云へる決定を執持するは即ち「勝解」なり。これ不可奪の業あり。勝解を勵けまじむれば、反對の各自成就の側より奪ふ能はざるなり。

「念」(Smith, Dran-Pa)とは、慣習の事體を忘れずして、心を現かに禪讀することなり。慣習の實體とは、昔日の受領なり。不忘とは、縁(意識)を持して了解し忘れざらしむる因なり。昔把住せし實體を縁するの相を再三念することは、現かに禪讀するとの(意)なり。現かに禪讀するのみとは即ち現禪なり。そは全く動搖せざる業あり、縁を現禪することあらば、他の縁なるや、或は他相に於て心は全て動搖なきが故に、全く動搖なき業を有す。

「定」(Samādih, Tā-Nē-j-Dsin)とは、觀察(思惟)の實體に於ける心一頂の(意)なり。觀察の實體とは、或は功德を眞實に觀せらることなり。一頂とは、專一の縁(意識)なり。心を思惟するとき應に如實に従ひて善く知らるが故に、智の依止たらしむる業を有す。

「慧」(Blo, Budhi, Prajñā)とは、智慧(Prajñā, yes-Rab)なり。これ又觀察の事實を能く分別し、正と不正に由て發起せしものと、(その)餘のものとなり。分別せしむるが故に、能く品類し、自と

衆との相を混合するが如き諸法に於て、正か、或は邪を別々に觀察するなり。「正」とは斷なり。
(以下原文) そは又信すべき聖教量と、比量と、現量となり。かの三種の正に由て發起する總てのものは、正 (Rjes-pa) に由て發起するなり。そは又聞より發生せるものと、思惟より發生せるものと、修習 (入定) より發生せるものとなり。そは信すべき聖教量に由て彼の觀察せらるゝ總てのものは、聞より發生す。正は眞實の思惟より生ずとは、思 (bSams-pa) より發生するとなり。「定より生ず」とは、修習 (入定) より發生すとなり。「不正」とは信すべからざる聖教量 (Lun) と、比量 (Rjes-Su dPa-g) に顯現するものと、邪思の定となり。かの不正に由て發起すとは、不正なるものに由て發起すとなり。「生を聞き、世間の假名を知る」とは、正に由て發起するか、或はあらざるか、或は不正に由て發起せざるとなり。是れ疑惑退轉の業を有す。「疑惑 (kankas, Son-ni) の退轉」とは、智慧の諸法を能く分別して、眞實に得するか故なり。これ等の五法は相互に各別に轉變して發生す。是の如く何處にても、かの勝解に於ては他の多くのものは必ず發生せざるなり。又一切に於ても是の如く説くべきなり。

「決定の差別」を釋し了れり。今はこの次に教示する諸善を説明せんことを要す。この故に、
「信と、慚と、愧と、
/Dad Dan No-Tsha khrel-Yod/

無貪等の三と、精進と、

/Ma-Chags-La Sogs gSum bRison-hGnus/

輕安と、不放逸と共に」。

/yin-tu spyans, Dañ Bag-Yod bhas/

と云へるを説けり。「是等は十一法なり」と云ふは、語の餘(句)なり。

次に「信」(Graddhā Dad-pa)とは、業^ゑ、果(tan-jūlah, h-Bus-Bu)の(四)諦(sapta, pDen-Pa) (ii)寶(Ramah, dkon-m-Chog)の存在と、有功徳と、諸能力(Nus-Pa)を現かに信仰することと、淨心(Sems-Da'i-Pa)と、希求となり。信は三種に轉變す。

- (a) 功徳ある實體の存在と、或は無功徳を信仰する相と、
- (b) 有功徳を信する相と、

(c) 有功徳の存在を得せしむるか、或は發起の能力を希求する相なり。

「淨信」と云ふに就て「淨」(Da'i-Pa)とは、心の濁と相應せざが故に、この故に、かの(淨)と相應するとき、煩惱と、隨煩惱の染垢なきが故に、淨信に能依して淨めらるが故に淨と名けらる。そは希求(hDun-Pa)の依止たらしむる業を有す。

「慙(Lajā, No-Tsha)を知る」とは、「我」若は「法」に支配せられ、罪を恥ぢ、諸聖に責められ、異熟を希求せざるか故に、罪惡の作らるゝも可なり、作られざるも可なり。かの罪の故に、かの注意と、懺悔の憚心あり、そは「慙」を知るとなり。これ罪行を善く制禦するところの依止としての業を有す。

「愧あり」(hrīh, khrel)とは、世間に支配せられて罪を恥ぢ、世間に譴責せられ、自我に於て是の

如き業を知らば責めらるべしと、聖偈などを怖れて罪を恥ぢるなり。これ亦罪業を善禦するところの依止としての業を有す。

「無貪」(Ariṅgaḥ, Ma-Chags-Pa)とは、貪愛の對治なり。「貪」と云ふは、(三)有の諸材を全て食り、望む總てのものなり。かの「對治」(Gzer-Pos)とは、無貪にして、(三)有と、(三)有の諸材とを食らず、傾かざるとなり。これは罪行に入らざる依止としての業を有す。

「無瞋」(Advesaḥ, She-Staṅ Med-Pa)とは、瞋恚の對治なり、「瞋恚」とは、諸有情と、苦と、苦處の諸法に於て一切より責めらるゝ思なり。これ亦罪行に入らざる依止としての業を有す。

「無癡」(Amohaḥ, s'Ti-Mug-Med-pa)とは、愚癡の對治にして、應に如實の如く、如實に思惟するなり。「愚癡」とは、業と、果と、(四)諦と、(三)實とを知らざるの(意)なり。愚癡の對治なるが故に。「無癡」とは、業と、果と、(四)諦と、(三)實等を如實に觀察することにして、これ亦罪行に入らしめざる依止としての業を有す。

「精進」(Viryam, Brtson-jGrus)とは、懈怠の對治なり。善を心に増長せしむれど、煩惱を有するものに在ては増上せず、煩惱を有するものに於ては、増長は懈怠なるが故に、懈怠其者なり。これ善の傾向を全て完全せしめ、全て成就せしむる業を有す。

「輕安」(Pasarabdhīḥ, Qin-Tu Spyans-Pa)とは、惡趣を取る對治(反對)にして、心(業)と、心業

とに適す。惡趣を取る身と、心業とに不合理なるものと、一切によりて煩惱法の諸種子となり。若しこれなくば、輕安あればなり。次に「身業に適す」とは、自身の諸必要中に起れども、尙あらゆる輕安より發生す。「心業に適す」とは、如實の作意に住する心の悅樂と、輕安の因とは、心所より餘法に轉變する總てのものなり。それを有するとき、緣に於て心無礙に入るなり。この故に「心業に適す」と云へるなり、身の觸の特殊なる歡喜に由て盡きるが故に、身は輕安なるを知るべく、末那(意)の歡喜に於て身は輕安なるべしと云へることは經中に出ればなり。是れぞかの根に由て住し得るが故に、煩惱の有覆を殘らず除滅するの業を有す。

「不放逸 (A-Pramādaḥ, Bag-Yod) と共に」とは、不放逸と共なるが故に、「不放逸と共なり」と云ふなり。そは又何ぞや。「捨」(Upēksā, bTai-Sīoms) なり。そは何故に言ふや。善の專一と、此に一切善を説明する場合と、信等の如く説明すべからざるものと、餘善とは他になきが故に、捨を行ふは明白なり。次に「不放逸」とは、放逸の對治(反對)なり。無貪より精進に至るまでは不放逸なり。若し無貪等に住して不善の諸法を離れ、その反對なる善の諸法もまた修習し、かの無貪等は不放逸なり。この故にそは放逸の反對にして、「放免」は是れより退轉するが故なり。此に世間と、出世間の一切の幸福を悉く圓滿ならしむる業を有す。「捨」とは、平等心と、平和心と、自然成就心となり。この三語に由て捨の始と、中と、終の時を教示す。こは憍沈 (Styananī, Byin-Ba) と、憍舉 (Aūdh-

atyam, Rgod-Pa)と心平等なり、これなくば始めに平等心なり。それに次て積集なく、修習を要せず、入定心は云何なる品類に於ても平等に入り、平安に入るなり。かの時に於て修習(入定)により遠隔に至らざるか故に、昏沈と悼擧とを發生する怖れあり。それに次で特殊の修習に入り得るれば、かの不相應の分は遠く隔るが故に怖れなし。「昏沈と、悼擧」とは、反對の諸因に努力せざるが故に、自然成就なり。これ一切の煩惱と、隨煩惱の位置を分別せざる依止としての業を有すなり。

「全く不害」(A-himsah, Raam-Pa Mi-h-Tshe-Ba)とは、全て害の對治(反對)なり、殺と縛等に由て諸有情を輕侮するが故に、害せず諸有情を慈しむことなり。功德と云ふは安樂にして、安樂を滅除する云へる假名なり。慈悲を有するものは、他の苦惱に惱めばなり。これは全て輕侮せざる業を有す。

「善」とは、十一なることを釋し了れり。

この次に諸煩惱を教示す、この故にそれ等を知證すべし。

(8) 煩惱は、貪欲と瞋恚と愚癡と、

/Non-Moñs-Ni h.Dod-Chags khon-klno gTi-Mug/

慢見と、疑と」

/Na-RgyalIa-Ba The-Tshom-Mo/

と云へるを説けり。貪欲と瞋恚と愚癡とは、貪欲、瞋恚、愚癡のことなり。

次に貪欲 (kāma-Rāgaḥ, hDōd-Chaḥ) とは、(二)有と、享樂とを愛着して望むの(意)にして、それは一切苦を發生せしむる業を有す。苦とは此に近取する諸五蘊なり(以下原本) (一八四右)。それ等は欲と、色と、無色の(三)有の根 (dBaḥ-p, 力)に由て現成する。この故に貪欲の業は一切苦を増起すと釋せり。

「瞋恚」(Pratighāḥ, Khoṇ-khro-Ba) とは、諸有情は一切より責めらる心にして、諸有情を罵詈する心なり。これに依て壓迫せられ、諸有情を殺し、捕縛するなどの迫害心なり。そは觸に住せず、そは惡業の依止たらしむる業を有す。「觸」(Sparśaḥ, Reg-Pa) とは安樂なり。それと俱に住するは觸住なり。「解と不住」とは、觸に住せざるの(意)なり。苦と俱と云へる假名なり。一切より責めらる心有らば、必ず不快を發生するが故に、心を憂悲せしむるなり。心に隨從するが故に、身も亦憂ふるに至るべし。かの一の行道に於て苦と共にし、貧窮と共に住し、憎惡の心を有するは、又あらゆる罪行と遠からざるが故に、瞋恚は觸に住せず、罪行を行ふ依止としての業を有すと釋せり。

「愚癡」(Moha, sTi-Mug) とは、諸惡趣と、行樂と、涅槃と、それを得べき因と、それらの因と、果とに關係する不顛倒の總てを知らざるとなり。これ一切より煩惱發生の依止たらしむところの業を有す。そは煩惱と、業と、生の我性(主體)とは、一切によりて三種の煩惱あり(以下原本) (一八四左)。その發生とは、一切によりて煩惱は前々の因に於て轉變するが故に、一切により煩惱は後々の我性(主體)を獲得す。「發生の依止たらしむ」とは、愚惑とならば、過失なるを知り、疑と、貪欲等は、又愚惑

より(二)有の業と、諸生とを發生(緣起)すれど、愚惑にならざればあらず

「慢」(Manah, Na-Rgyal)とは、慢と云はるゝ一切のものは、又壞聚見(身見)に能依して發生す。そは恃心の相なり。斯く諸蘊に於て、「我」或は「我所」の實體に誤表を假括して、是れは「我」(Aham, bDag)なり、是れは「我所」(Aham-mama, bDag-Ciñ)なりと云へり、かの特殊に由て「我」を恃み、他よりは非常に自惚心を(生ず)。そは不敬と、苦惱を發生せしむる依止としての業を有す。「不敬」とは、諸阿闍梨耶と、諸有徳者を輕蔑し、身と語との敬重なきなり。「苦惱を發生す」とは、此には又(二)有を發生すとなり。そは恃心の自性には無差別なるも心因の差別は七種に分る、慢と大慢と名くるなご是れなり。種族と、才能と、財寶等に由て卑めらるが故に、種族と、財寶等に付て我は大なりと考へて自恃し、或は知等に由て同等ならば、「我」と等しきなりと恃衿す、かゝる總てのものは是れ「慢」なり。

「大慢」(Che-Bahi-Na-Rgyal)とは、種族と、才能と、財寶等が等しきが故に、布施と、持戒と、勇想等に由て我は大なりと思ふ。或は種族と、財寶と、知等を以て大なりとし(以下原本(一八五右))。才能と、財寶を以て我に等しと考ふ。これぞ大慢なれ。種族と、才能と、諸財寶の大なるに由て、又種族と才能と、財寶とを以て我は大なりと思ふ、これ等の總ての恃心は、慢よりも尙慢なり、「我」なりと考ふる「慢」とは、近取の諸五蘊を、「我」と「我所」とし、諸の無に於ても「我」と「我所」を能く執着

する總ての恃心にして、是れぞ「我」(Ahiṃ, Na)なりと思ふ慢(Manah, Na-Rgyal)なり。「深お慢」(mNon-Pah, Na-Rgyal)とは、前々の特に得らるべきを得ずして、而かも自己は得せりと思ふ總ての恃心にして、これぞ「深慢」と云ふなれ。「少思慢」(Cuh-Zad Sham, Pahi, Na-Rg. al)とは、種族と、知等は特に勝れども、種族と、知等は僅小なるを以て自己は小なりと思ふ恃心にして、これぞ「少思慢」と云ふなれ。邪慢(Log-Pahi, Na-Rgyal)とは、無徳なるに拘はらず、自己は功徳を有すと考ふる總ての恃心(Sens-khens-pa)にして、これぞ邪慢なりと云ふなれ。無徳とは誑偽の持戒等なり、これ何人に在てもかの無徳を有す。かるが故に、自己は徳ありと思ふが故に、布施、持戒等なきにかゝはらず、かの徳を有すと公言す。この故に事實なければ「邪慢」と云ふなり。「見」と云ふは總て釋し了りしも、尙煩惱に關すれば、五煩惱の主(我性)のみにして、壞聚見(身見)等の見と相應すれども、世間の正見と、無漏見とはあらず。かれ等は煩惱を有し、又尋(Rlog-pa; 分別)の方法に差別の名を意識し、差別に由て相互に異なるなり。

次に「壞聚見」(Sat-kāya-driṣṭiḥ, ljiḡ-Tshogs-La-La-Bad; 身見)とは、諸の五取蘊を「我」なり、「我所」なりと見るの(意)なり。

「邊執見」(Anta-grāha-driṣṭiḥ, mThar-ḥDsin-par Lta-Ba)とは、五取蘊を我なりと執するに於て何れも斷、若は常なりと見る(意)なり。

「邪見」(Mithya-drishtih, Log-par I-ta-Ba)とは、云何なる見の因、若は果、若は能作に向て誹謗を起し、或は事實の存在を破壊せしむるものにして、これぞ一切見の中に於て罪惡なるが故に、邪見とは云ふなれ。

「持勝見」(Drishti-paramargah, I-ta-Ba mChog-Tu-ñDsin-pa)とは、諸の五取蘊を最上、殊勝、最勝、神正とする總ての見なり。

「戒禁取見」(Gila-vrata-Paramargah, Tshul-khrims Dan bRrul-Shugs mChog-Tu-ñDsin-pa)とは、諸五取蘊を清淨と、解脱と、出離とする見なり。

「疑」(Vicikitsā, Tne-Tshom)とは、業と、果と、(四)諦と三寶とに疑惑を生じ、有無を考へ、慧(心)を種々に働かす二心なり。これは智に於ける自性なり。

六煩惱は釋し了れり。

第二章 終 (未完)