

『現観莊嚴論明義釈の注釈、 心髓莊嚴』和訳(4)

兵 藤 一 夫

これはギャツァップ・タルマリンチェン (rGyal tshab Dar ma rin chen), *rNam bshad snying po rgyan* の翻訳であり、拙論『『現観莊嚴論明義釈の注釈、心髓莊嚴』和訳(1)』(『仏教学セミナー』No. 50, 1989), 同(2)『真野龍海博士頌寿記念論文集 般若波羅蜜多思想論集』1992, 所収), 同(3)『仏教学セミナー』No. 56, 1992) の続編である。翻訳に際しては、ハリバドラの『小註』(AAŚV) に対するインド撰述の複注二篇を随時参照し、インドとチベットの注釈の伝統の違いの主なものを注記する。訳文中の《 》は『現観莊嚴論』(本偈, AA) の語を、下線のみは『小註』の語を示す。

文献と略号

1. *rNam bshad snying po rgyan* (ab. *rNrG*), Otani No. 10146, (Kha. 1-354).
Phar phyin rNam bshad snying po rgyan, Gelugpa Student's Welfare Committee, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, 1980. なお、拙訳に該当する原文は、拙論『『現観莊嚴論』の複注『注釈、心髓莊嚴』(*rNam bshad snying po rgyan*) -第一章の序論部分のテキスト-』(『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』No. 10, 1993) を参照のこと。
2. *Abhisamayālamkāra-Prajñāpāramitopadeśa-śāstra* (ab. AA), ed. by Th. Stcherbatsky & E. Obermiller, Bibliotheca Buddhica. XXIII, 1929.
3. *Abhisamayālamkāraśāstravivṛtti* (ab. AAŚV), 天野宏英 ed.
天野宏英; 『現観莊嚴論釈の梵本写本(1)』(『比治山女子短期大学紀要』No. 17, 1983) (第 8, 9 章の部分)
『現観莊嚴論釈の梵本写本(2)』(『島根大学教育学部紀要』No. 19, 1985) (第 5, 6, 7 章の部分)
『現観莊嚴論釈の梵本写本(3)』(『島根大学教育学部紀要』No. 20, 1986) (第 4 章の部分)
『現観莊嚴論釈の梵本写本(4)』(『島根大学教育学部紀要』No. 21, 1987) (第 2, 3 章の部分)

『現観莊嚴論積の梵本写本(5)』(『島根大学教育学部紀要』No. 22-2, 1988) (第1章の部分)

『現観莊嚴論積の梵本写本(6)』(『島根大学教育学部紀要』No. 23-1, 1989) (序章の部分)

Pek. No. 5191, (Ja. 93a6-161a7), Toh. No. 3793, (Ja. 78b1-140a7). (本論では 'Grel chung『小註』とも呼ばれる)

和訳：真野龍海『現観莊嚴論の研究』, 東京, 1972. 英訳：A. Naughton "Classic Mahāyāna Soteriology" (『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』No. 9, 1991)

4. *Abhisamayālamkāraśāstravṛtti-durbodhāloka* (ab. *DBA*), Pek. No. 5192, (Ja. 161a7-289a3), Toh. No. 3794, (Ja. 140b1-254a7).
5. *Abhisamayālakāraśāstrāṭīkā Prasphūtapada* (ab. *PSP*), Pek. No. 5194, (Nya. 1-128a5), Toh. No. 3796, (Nya. 1-110a3).
6. *Abhisamayālamkāraloka* (ab. *AAA*), ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932; ed. by P.L. Vaidya (Buddhist Skt Texts No. 4, 1960). Pek. No. 5189, (Cha. 1-426a7), Toh. No. 3791, (Cha. 1-341a7). (本論では 'Grel chen『大註』とも呼ばれる)
7. *Abhisamayālamkāravṛtti* (ab. *AAV*), ed. by C. Pensa, SOR XXXVII, Roma, 1967, Pek. No. 5185, (Ka. 15b3-249a7), Toh. No. 3787, (Ka. 14b1-212a7).
8. *Pañcaviṃśatisahasrikā Prajñāpāramitā* (ab. *PVP*)
ed. by N. Dutt (Chap. 1, Calcutta Oriental Series No. 28, 1934)
ed. by T. Kimura (Chap. II・III, 1986; Chap. IV, 1990; Chap. V, 1992)
9. *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā* (ab. *ASP*), ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932; ed. by P. L. Vaidya (Buddhist Skt Texts No. 4, 1960)

B-2. 詳細なものを望む人に向けての説明

B-2-1. [現観] 論の目的の意味

B-2-1-1. 論を著作する目的がないという疑念をそれぞれに断じて、所述内容(所詮)である三智一般の設定を〈p. 35〉説明すること

B-2-1-1-1. 論難

これらの論難の事項を認める者が現実にいるのか、もしいなくても[論難が]内在している恐れを引き出すのである。

最初のごとく [現実にいる] ならば、母なる経典 (般若経) かあるいは [現観] 論に対する論難である。

最初のごとく [般若経に対するもの] ならば、経典において三智などが勝れた根本として捉えられ、空性が詳しく決沢されているので、“事物だけが説かれているのではないか” と考えたりするなどの恐れはない。

二番目のごとく [AA 対するもの] ならば、論を完全に見てから [難ずるの] か、あるいはまた賛嘆だけを見てからか、である。もし全く見ないならば、アーチャーリヤ (ハリパドラ) がそのように帰敬すること^①などということは、関係なくなるであろう。

最初のごとく [完全に見てから] ならば、どんな所述内容が説かれているかを知っているのにどうして論難するであろうか。

二番目のごとく [賛嘆だけを見てから] ならば、マイトレーヤによる賛嘆の偈だけを書写し終えた直後にそのような疑念が (21a) 生じるその人とは誰であろうか。三智による母に対する称賛が見られる時、賛嘆した後 [その賛嘆の偈に] 出ているままと同じかたちの論の完全な構成が必要であるという決まりは全くない。もし [決まりが] あるとしても、[AA の目的は] 三智を決沢することであると了解した後さらに、“何が所述内容とされるのか” と考えることは理をわきまえない者の間であるので、そのような論難の答えをこの論書でするのは無意味である。

もし「そのように主張する者が誰もいなくても、別な極端な立場があり得るという恐れを断ずるためにアーチャーリヤ (ハリパドラ) が [この論難を] 出したのであるとすれば、『大註』と矛盾する^②ので、どうしてであるかを語る必要があり、またこの論難はどこから出てくるのかも語る必要がある」と言う (p. 36) ならば、[そのことは] 真実であっても、“三智が所述内容とされる論を著作する” と間接的に誓っていることに対する論難であるとの主張を是認することは難しい。なぜなら、そのように [三智が所述内容とされると] 理解しながら、何が所述内容とされるかという問は子供の間であるからであり、“賛嘆の対象の徳性に合わせて論を著作する” と間接的に

誓っていることもはっきりした関係がないからである。

それゆえ、そのように反論する人が現実にいる時、[その人は] 三智を決済するのに心による認識^③によって決定して、それ（三智）を決済する際にそれらの所縁である事物と道と相の三を了解せずに三つの有所縁（智）を了解することはないので、それら三つの所縁を最初に決済する必要がある。そうであれば、後で説明される過失^④になってしまうということであり、[そういう] 疑念〈21b〉が生じる具体的なものが賛嘆 [の偈] である。

そのようであればまた、理をわきまえた者の間に答える機会となった。理をわきまえた者にとって、賛嘆の言葉によってそのような疑念が生じるのを防ぐことは難しい。そこで、疑念の中心となるものは、三智が所述内容であるとすれば經典と重複するので AA を著作する必要はなくなってしまうという論難であり、そのことは目的の関係の連結箇所に出てくるまさにそれである。彼の [論難の] 隅々まで断じるとすれば、[先ず、事物と道と相の三つの中の] どれか一つだけが所述内容とすることにおける論難を断じることがまさにそれであるので、[心に] 内在している反主張（前分所破）をアーチャーリヤ（ハリバドラ）は出会ったものとして明らかにしており、『大註』とも矛盾しない。そのように主張する者がいるとすれば、ここの論争の箇所に示されたこれらの反駁は [答えとして] 出されたものである。ここで述べられるように、[事物と道と相の中の] いずれか一つだけが説かれるならばこれらの過失^⑤になってしまうということは、〈p. 37〉そのように了解するならば正しくても、そのようには了解しないという [心に] 内在している [思い] がアーチャーリヤ（ハリバドラ）によって捉えられたのである。

これらの論難と答えは、賛嘆に対して出てきたと考えて賛嘆に関する問答という項目の下にまとめていても、知恵の劣った者たち^⑥などという目的の関係に対する問答であると解釈することは、意味を正しく理解していない証拠となることは明らかである。すなわち [ここでの論難と答えは] AA を著作する必要があることを証明するために、[その] 必要がないという疑念を断じて、論の所述内容である三智一般の設定を説明していることが非常に明白

となってくる。^⑦ [このことによって] 前と後の問答を賛嘆と目的の関係という〈22a〉それぞれの項目に分けることは正しくない [という論難] も断じられるであろう。

そこで、[他の者たちは次のように論難する。] そのように帰敬することと称賛することが先行する AA が著作される場合、教法を分析する知恵を生じさせるために事物と、所対治分を断じるために能対治（道）と、すべての所知を知るために相の [三つの] 中のどれか一つだけが所述内容として撰せられると言うならば、それはすべて正しくない。なぜなら、第一の説のようであるならば、この論を著作する努力が無意味となる。アビダルマと重複するからである。なぜなら、この般若波羅蜜である AA には、諸法の自・共相を決断することを特徴とする論であるアビダルマ論に出ていない事物なるものが出ていることはないからである。第二の説のようであるならば、また [努力が無意味となる。] 能対治である清浄なものだけが所述内容として撰せられるからである。断ぜられるべき雑染な事物は所述内容として含まれないので、この [現観] 論によっては、この能対治は〈p. 38〉何の能対治であるのかが了解されないであろう。第三の説のようであるならば、また相は事物と結びつけて説くのか、あるいは事物と結びつけずに説くのか？ 最初のようなならば、アビダルマと重複するというかの過失と同じになってしまう。後者のようであるならば、事物のない相だけが所述内容として撰せられるから、悟入を目指して従事している人に必要なことは少しも説かれないことになってしまう。無常と〈22b〉無我などによって表示された蘊の事物と結びついた意味がこの論によって少しも理解されることはないからである。[以上のことが] 認められるならば、この論を著作することは無意味となってしまう。人に必要な事柄は少しも説かれていないからである。それゆえ、論を著作する必要はないのである、と他の、理をわきまえた者たちは考えることになるのではないか。^⑧

B-2-1-1-2. 返答

B-2-1-1-2-1. 返答そのもの

AAは、事物と能対治と相の中のどれか一つだけが所述内容としてまとめられているとすることには過失がある、というそのことはそうではない。なぜなら、そ [の AA] によって事物と能対治と相の三つともが所述内容として決択される場合、事物と能対治と相の [どれか一つが所述内容であるという] 三つの説それぞれによっても三智を説示するという仕方によって [それら三つが] その論の所述内容として撰せられるからである。三智を決択することには理由がある。四聖者の一切の現観を決択することを望んでいるからである。また、声聞・独覺・菩薩・無上の仏陀たちの一切の現観がその順序のままに事 (p. 39) 智と道智と相智の三つの一切智者性によって撰せられるからである。^⑨

ある者が「四聖者の現観が所述内容として撰せられる。三智が所述内容として撰せられるからである。[両者には] 遍充関係がある。三智によって四聖者の現観が撰せられるからである」と語ることは、[三智という] 言葉 (能言) (23a) はアポーハによって [所言に] 悟入するという [能言と所言の] 区別を知らないことになるであろう。事物と能対治と相の三つと三智とは、この個所では一方によって他方が表示されることがある。特別な事物が特別な法と結合するならば、事物である四諦の上に眷屬を伴った二無我を証得する特別な智恵 (事智) となる。それぞれが分れていれば、事物と能対治と相の三つになる。そのことはまた、後の特別な事智などの中で知ることになるであろう。

さて、この個所で、昔のあるチベット人学者は、三つともが所述内容として撰せられるならば、論を著作する必要がないという過失になるという目的の関係の連結の箇所に出ているその論難を理解せずに、ここでその論難の答えを間接的に示すことを意図して、[次のような問答をする。] 三つともが撰せられるならば論の構造は三つになるという過失になってしまうという論難を [自ら] 提示した後、一人の者が成仏する部分的な縁を説くのであるから、

構造は三つにはならないと返答する。それに対して、[敵者は] それでは三智はただ一人の現観となるのか、と反論する。[それに対して、彼は、] 一人の者の部分的な縁として決択しているのであっても、三智はそれぞれの人の現観であると解釈する。

このことは全く正しくない。どれか一つだけの論難を断じることが通例であるからである。それに、三つともが撰せられるならば論〈p. 40〉を著作する必要がなくなってしまうという論難が[ここでは] 主要なものであるで、それ(論の構造が三つになること)に対する解説をこれ(論が不要であること)の間接的な説明のために語ることは正しくないからである。それゆえ、これらの論難を断ずるのは、[現観莊嚴] 論の所述内容一般の設定とAAを著作する必要があることを証明するためである。

B-2-1-1-2-2. 能証の聖教を立てること

B-2-1-1-2-2-1. 中の母(『二万五千頌般若経』)の能証を立てること

B-2-1-1-2-2-1-1. 要約して説くこと

三智によって四聖者の現観が撰せられる理由は、即ち、勝者の母の中のもの(『二万五千頌般若経』)において、“スプーティよ”と呼んで、“一切智者性は”[現観の] 設定の所依と [現観の] 生起の所依の中、最初のものに関して、“声聞・独覚たちの” 現観 “である。道智者性は”，前のものと同様に、現観を種姓それぞれに分けた設定の所依に関して、“菩薩たちの” 現観 “である。一切相智者性は”，設定と生起の所依の二つとも、“如来・阿羅漢・正等覚者たちの” 現観 “である”^⑩。

さて、ある人が事智は声聞・独覚だけ、そして道智は菩薩だけの心[相続]においてであると主張することは、論(AA)の意図では全くない。なぜなら、『大註』において、「前述の所述内容である菩提心と教誡などの行を本質とする八章〈p. 41〉に〈24a〉分けられた、『十万頌般若経』などの經典の意味を全ての^⑪」ということと、また、『無基、無趣、不生』という所の注^⑬と法身の注釈としても何度も説かれているので、八章の八つの主題は一切

相智を定義づける十法が道の根本であると理解して、そ [の AA] の八つに分けられた章は大乗の人が実践するのである。そして、この『小註』においても、八現観の自性は菩薩が実践するものとして説かれているので、汝の [考えの] ようであるならば、事智が第三章の主題としては説かれないと理解しなければならなくなってしまう。法身の注釈においても^⑦、「一切相智者性と」という「と (ca)」の語は、道智と事智を説くと解釈することなどと矛盾するからである。

また、昔のある人は次のように論難する。「菩薩の相続において事智と道智の二つは生じても本性を別にしており、仏陀の相続において三智は本性を別にして生じる。すなわち、一切相智によって相を残りなく現証するとしても、仏陀の他の二智によっては [それらは] 知られないからである。道智によって一般的な道の特質を現証しても、事智によっては [それらは] 知られない。それゆえ、三つに分けられる一切智のうち、事智によって事物だけを、道智によって事物と道だけを知るので、三智はまさに本性を別しているのである」と。

それに対して、ある人が、「一切相智が事物を証得しない (24b) ならば、そ [の事物] に依拠する相を証得することは矛盾し、事物を証得するならば、[一切相智は] 事智と本性が同じでないことが成立しなくなる」と反論することは、正しい批判とはなり難い。

また、仏陀における分別と無分別にはどんな迷乱も (p. 42) 存在しないので、仏陀の心相続のその事智は無迷乱な無分別であることが承認されなければならない。そのようであるならば、事物が見られる場合、そこには相も必ず見られるのであり、はっきりと現われていてしかも見るような知覚は仏陀には存在しない。なぜなら、迷乱の種子を全て完全に断じているからである。そして、アーチャーリヤ-ハリバドラが「仏陀は眼智だけで一切の所知を知る」と説かれているように必ず理解しなければならぬので、仏陀の三智は本性が別であるとするのは難しい。

この個所^⑧で、事智が声聞・独覚の現観として説かれているのはどうしてな

のか？設定の所依が異なっているというだけであって、声聞と独覚の聖者が寂靜だけを成就する際必ず事智が必要であり、事智だけによって可能であるからである。そして、菩薩は一切相智が生じる際に必ず三道を知る必要があり、そ〔の三道〕だけで〔一切相智が〕生じることが出来るからである。そして、法輪を残りなく転ずる場合、一切相智が必ず必要であるから、それぞれの智の役割は同じではなく異なって設定される。

B-2-1-1-2-2-1-2. 詳しく説明すること

B-2-1-1-2-2-1-2-1. 事智によって声聞・独覚の現観が撰せられる仕方

B-2-1-1-2-2-1-2-1-1. 問い

“世尊よ、何の”理由と目的の“ために、一切智性が声聞・独覚たちの^⑱〈25a〉現観であるのですか”ということである。

B-2-1-1-2-2-1-2-1-2. 返答

“スプーティよ”と呼んで、“一切の事物とは存在する限りの内外の諸法”、即ち十二処“であり、それらはまた声聞・独覚たちによって”無常などの十六に区別してはっきりと“知られる”ことで事智はある“が、”三つ“全ての道として”は決して生じているの“ではないから”道智はなく、“一切の相として”現証するの“でも〈p. 43〉ないから”相智はない。“それゆえ、声聞と独覚たちの”現観は“一切智者性”として撰せられるものである、“と言われる”^⑲。これによって声聞・独覚には事智があることと道智と相智はないことが説かれるが、他の〔菩薩と仏陀の〕二人に事智がないことは少しも説かれていない。

B-2-1-1-2-2-1-2-2. 道智によって菩薩の現観が撰せられる仕方

B-2-1-1-2-2-1-2-2-1. 問い

“世尊よ、どうして”三つの“道”の相の“智者性が菩薩たちの”現観で

あるの“ですか”²¹ということである。

B-2-1-1-2-2-1-2-2-2. 返答

B-2-1-1-2-2-1-2-2-2-1. 言葉の意味

清浄な智慧を備えることによる教誡は、“スプーティよ、菩薩たちによつて声聞道なるもの”である人無我を証する智慧“と、独覚道なるもの”である所取・能取は別な実体としては空であると証する智慧“と、仏陀の道なるもの”である一切法は諦としては無であると(25b)証する[智慧の]三つ“全ての道が”最初に相続に“生じさせられるべきであり”，それから“全ての道が”はっきりと“知られるべきである”。三つの道である“それらはまた”断と証に関して“成就すべきであり”，三つの道である“それらの道の所作”である有情が異熟すること“も”そのように“なされるべきである”。“それゆえ、菩薩たちの”現観“は道智者性であると言われるのである”²²。菩薩聖者は清浄な智慧を備えている²³。三つの道の断と証の類を完全に相続に生じさせることを熟知しているからである。後に示された菩薩は清浄な方便を備えている²⁴。真実の究極(実際)を現前化する時と非時を熟知しているからである。

三つの道の一切の所作をなすのか？ “それら”三つの道“の实在 (p. 44) の究極(実際)は現前化されるべきでない”。[「それらの (de dag gi)」の代わりに]「彼らによって (de dag gis)」と [テキストを] ²⁵読んで、誤った校訂テキストに対して誤解をする多くの注釈者たちがいる。

一切時において [現前化しないの] か？ 変化身に関しては、勝者無量光(阿弥陀仏)が「私はこの仏国土において神通を有しない者がなくなる限り、私は正覚を取らないであろう」と誓願する²⁷ように、変化身のその特別な国土の所化のために誓願することと、受用身に関しては、「大乘の聖者だけが眷屬として生じる能力が成就しない限り、正覚を取らない」と誓願する²⁸。そのように誓願した“誓願を完全に成就せず”，そして、一時に百千万の国土に(26a)身を置くその限りの数とそれぞれの眷屬においても無数の有情、

聖道に向かう限りの有情を成熟させることに十分なほどの“有情たちを完全に成熟させず”，受用身の国土と浄土（極楽）のような変化身の特別な国土を成就する因である善根を円満することに関して，“仏国土を清浄にせずして”寂靜界において〔仏陀が〕勸請などするまで三昧に入るという仕方では、“真実の究極（実際）は現前化すべきでない”²⁹”のである。

誓願を完全に成就するという基準は法性に入定しながら無功用に自然に利他をなす能力であると解釈することは、法身を得ない限り法身を現前化すべきでないということになるので、〔議論すべき〕問題として〔考慮する程〕の余地はない。

有情を成熟させるという基準は菩薩の道の所化を完全な者に行なうことと考えることも、前と同じで、証明されないままである。また、仏陀は自らに顕れているものにおいては清浄な国土のみを見て、不浄な国土は〈p. 45〉所化する他者に顕れると主張することは、仏陀自身の相続に摂せられるあらん限りを知る智恵には過失がないことを知らず、一切智者が見ないということは〔それが〕完全に無であると理解されるということという論理の確定したものを了解しない転倒した分別に過ぎないのである。仏陀が自らに顕れているものに不浄な国土の顕れが生じないならば、不浄の国土は仏陀によって全く〈26b〉見られず、間接的に証得ということもふさわしくないので、必ず無となってしまふ。

それゆえ、前者（誓願の成就）は前述のごとくであり、中間のもの（有情の成熟）は、百千万国土において身を置くその限りの数と、それぞれの身を置いたときのその眷屬としての無数の有情をそれぞれ一つの偈頌によって聖者の位にすることが出来るのは、等起する分別がある限り出来ないもので、そのような一時に一度になすことも無功用で自然となることに依拠しており、無明の習気の地と無漏の業をも断じて、後に再び起き上がらないという仕方では寂靜界に入定するということに関してなのである。そのような所化の成熟と彼（菩薩）自身の解脱³⁰という二つの中で成熟道を主意として立てたとき、真実の究極（実際）を現前化することは間接的に説かれているのである。

国土を清浄にするという基準はまた、どんな国土でもではなくて、受用身の特別な国土と変化身の特別な国土を成就する善根の能力を円満することである。

B-2-1-1-2-2-1-2-2-2-2. [異論などを] くまなく吟味すること

B-2-1-1-2-2-1-2-2-2-2-1. 一般と特殊のあり方を確認すること

〈p. 46〉一般と特殊という表示は言葉によって [直接] 示されたことだけを表示するので、間接的な説示と結びつくことは正しくない。この個所では直接的な説示に関しており、“それらはまた完全に成就されるべきであり、それらの道の所作もなされるべきである”と〈27a〉一般的に認めてから、[それでは] 道の一切の所作を完全に成就すべきであると考えれば、“それらの真実の究極（実際）は現前化されるべきでない”と特殊化するのであって、疑問の余地は少ないのでこれ以上は余計な議論をしない。

B-2-1-1-2-2-1-2-2-2-2-2. 菩薩が声聞・独覚の断と証を完全になすと説かれた意味を説明すること

ある人は「[菩薩は] 声聞・独覚の証を初地において成就し、断を第八地において成就する。後者の理由として、染汚意が転依することと煩惱障を残りなく断ずることが上げられることは、アーチャーリヤ（ハリバドラ）の主張するところではない。『大註』において、三界の修所断の煩惱を十六に分けることをし、さらにまた『大註』において³²“見道と修道において清浄法を分類することによって歓喜などの十地として確立した”と説かれているので、第十地の階位でも煩惱障はある」と解釈する。

ある人は、この考え方に反対して、「断と証の二つとも [菩薩は] 初地において成就するという中、断を成就するという意味は、[我々を] 輪廻に束縛する煩惱障は初地において断ぜられ、随眠の煩惱障は声聞・独覚の阿羅漢でも断ぜられない。無明の習気の因から意生身を得るからである。それゆえ、

断と証の二つとも初地において成就する」と語るのは、断ずるものである対治の設定と断ぜられるべきものを断ずる仕方を転倒して語っているだけである。声聞・独覚の阿羅漢が煩惱障の種子を完全に断じないということはどんな大家たちによっても説かれていない。まさしく否定されるからであり、そして〈27b〉理にもふさわしくないからである。

[また、汝の言う] その〈p. 47〉如くであるならば、声聞の見道において煩惱障である遍計所執の種子を完全に断じないので、有学の聖者たちを僧宝として設定することは不合理となるであろう。汝のようであるならば、見道を得た直後に正位位に対する疑の種子が見道において完全に断じられないからである。[このことが] 成立しなければ、声聞・独覚の阿羅漢たちが煩惱障を完全に断じないことになり矛盾する。無明住地に依拠して意生身を得ることを理由として立てようとしても無関係である。無明住地ということの解釈は、声聞・独覚の阿羅漢と自在を得た菩薩 (dbang thob pa'i byang chub sems dpa'²⁴) の相続においてあるものとして、大家たちによって所知障とされて煩惱障とはされないからである。

[汝が] 「我々は随眠の煩惱障を所知障として主張するのである」と言うならば、それは非常な驚きである。初地において [菩薩が] 声聞・独覚の断を成就することと成就しないことを吟味する場合、断じられるべきものとしては所知障はあらゆる面で不合理であるからである。それゆえ、狐が王として任命されるように²⁵、仏陀の教説の中に入ってそれを反駁するべきではない。それゆえ、AAVにおいて「さらにまた、預流乃至独覚の智と断であるもの、それは無生法忍を得た菩薩の忍である²⁶」と説かれるのである。

忍とは何か？ 苦法智忍である。このことはどこから知られる〈28a〉のか？ 別な特別勝れた道（菩薩道）がある時、種姓と根と資糧が卓越したものであろうからである。菩薩の忍の働きとして他の者たち（声聞・独覚）の証の働きが残りなく摂せられるから、彼らの智と断なるものが彼（菩薩）の忍であるが、[菩薩の] 証の範囲はこれだけではないということは、〈p. 48〉同じことの別な言い方である、と説かれた意味のままに解釈するそのことは、

見道の菩薩の苦法智忍の働きとして声聞・独覚たちの人無我を証する働きを残りなく撰することを密意して声聞・独覚の断と証をその菩薩の忍として撰するという意味であり、人無我を証するすべての能力が見道において成就するという意味ではない、という意味として説かれるので、声聞・独覚の断と証の二つ共かあるいはどちらか一つが初地において成就するということがそれ(AAV)の主張ではない。

それではどうなのか？ 声聞・独覚のように、煩惱障と独覚に特有な所断⑳であると言われる所知障の所取分別なるものとを完全に断じようと欲するとき、見道の階位で〔菩薩がそれらを〕断ずることが出来る能力はあると密意して、菩薩の忍の働きとして他の者たち(声聞・独覚)の証得の働きが撰せられる、と解釈されるのである。そのような能力があるという理由は、上記の他の道、すなわち声聞・独覚より勝れた一切法を諦空として通達する智慧がある時、その上〈28b〉に大乘種姓を有し信などの根が勝れ福德資糧が広大であるということによって声聞・独覚よりも勝れているからという理由を挙げるのである。

ラマ-ローツァワチェンポ(Lo tsha ba chen po)は『究竟一乘宝性論』の注釈㉑の中で、無分別智によって撰せられる道智者性は第八地において自然に生ずると説かれていることに依拠して、声聞と独覚の道は第八地において影像のあり方として生ずるのであるが、それ以下〔の地〕では生じない。なぜなら声聞・独覚に退する恐れがあるからである㉒。

それでは、忍とは何かと言えば、苦法智忍である〈p. 49〉と注釈するのはどうしてか？ それは所知である声聞道によって撰せられる忍が説かれるのであるが、能知である菩薩の不共な忍が説かれるのではないので、声聞と独覚の断と証が第八地において成就すると主張されているのである。AAVのこの文章の意味は、たとえば、加行道の忍位に住する菩薩が煩惱障の種子を断ずることを中心に努力するならば、見道を獲得する代わりに煩惱障を完全に断ずることが出来、それを断ずる解脱道を得ることが出来るので、大乘の見道である法忍に住している彼もまた、そのように努力するならば、前述

のように、[現実に] 獲得することはあり得ないけれども、それがあつたらつたらというその場合の道の力が説かれているのである。

その如くでなくて劣道（声聞・独覚の二道）を先に行なわない菩薩聖者は、成仏しないちは煩惱障の種子の完全な断とそれの解脱（29a）道を生じないことがアーチャーリヤ（アーリヤ-ヴィムクティセーナ）の主張である。

B-2-1-1-2-2-1-2-2-2-2-3. 眞実の究極（實際）を確認してそれを現前化する仕方を説明すること

眞実の究極（實際）とは何か？ それを現前化する仕方はどうであるのか？ 「眞実の究極（實際）とは眞如だけを指しており、それを現前化するという意味は、再び出定しないという仕方でそこに入定することであるということ」と「無垢なる法性の滅が眞実の究極（實際）ということで、それを獲得することに対して現前化されるとされる」と主張する人々は、正等覚が獲得されない限り正等覚が現証され得ないという意味になるので、理に適うのは困難である。

[實際とは] 一分涅槃 (chad pa'i myang 'das)^{④①}に対して言われているということもまた [正しくない。] 誓願の成就と有情の成熟と国土の清浄の後に現証するものであると意味の上で説かれていることと矛盾するからである。

ある者が、[再び] 出定しないという仕方で眞如だけに入定することと [再び] 出定しないという仕方で無垢なる眞如に入定することが出来るか出来ないかの区別からして [實際を現前化することを] 分けて語ることは、笑話 (p. 50) をするにふさわしい。

それゆゑ、この教誡は、大乘としての種性が決定している人に対して主に教えられるのであり、また、無上の覺りに發心して保持して、三つ共の特別なこと^{④①}を成就しない間はどの階位においても眞実の究極（實際）を現前化すべきでない^{④②}と教えられるのである。普通の所化^{④③}に関しては、声聞・独覚の阿羅漢は寂靜界から立ち上がつて大乘として發心して [それを] 保持してから、三つ共の特別なことを成就しない間はどの階位においてもそ [の發心] 以後

は真実の〈29b〉究極（実際）を現前化すべきではないと教えられるのである。その時までには誰も真実の究極（実際）を現前化する能力があり得ないならば、この箇所でのそのような教誡を説くことには意味がないと知るべきである。

そうであるならば、真実の究極（実際）とは何であり、それを現前化する仕方とはどのようなものであるのか？ 一般には、真如もまた真実の究極（実際）であり、菩薩聖者たちが真実の究極（実際）を現前化する場合には真如に現実に入定する必要があるが、ここでは〔三界に〕遍満する諸行の苦の寂靜界がまさにそれ（実際）であり、〔菩薩はそれを現前化することはない。〕寂靜界に入定した声聞・独覚の阿羅漢たちはまた、入定する前に寂靜のその楽によって心が奪われて、気持ちとして再び出定しないという仕方でのこの劫の間寂靜界に入定することは、小乗の種姓を持った者だけに関する「真実の究極（実際）を現前化する」という意味である。そのような、小乗の種姓に決定した所化は、最初に前述の教誡が与えられるならば、小乗の種姓からも害されることになるのである。寂靜〈p. 51〉界から起き上がって無上の菩提に発心した彼の者は、それまでの習慣によって時々その定（寂靜界）に入定するであろうが、大乘の発心を捨てる素振りさえない、と賢明な者たちは知るべきである。

滅諦は勝義〈30a〉諦であると主張する大家たちの主張のごとくならば、般若經のこの箇所で説かれる真実の究極（実際）とは真如に対してだけ言われるべきである。注釈を著作したこのアーチャーリヤ（ハリバドラ）の主張は、前述の如くであることをアーチャーリヤ-ダルマミトラも主張している⁴³。すなわち、真如を現前しない所依を持っているという所で人無我の究極であるその寂靜性を真実の究極（実際）であると確認することと、それを証明するために誓願を説かない理由の典籍を引用する者たちは、アーチャーリヤ（ハリバドラ）の意図を正しく理解しているのであり、ダルマミトラは真実の究極（実際）を小乗の涅槃であると主張していると述べる者は深く考えていないのである。

劣道を先行させない菩薩たちは三つ共の法を成就しない間は真実の究極（実際）を現前化することが出来るのか出来ないのか、[もし] 現前化するならばどのような仕方なのか？ 現前化すると認める場合、大乘の見道を獲得した直後に出来るならば、第八地の者は出来ないはずがない。あるいはまた、第七地以下では現前化する恐れが少しあり、第八地において恐れが大きいので、第八地を獲得した後に勝者たちは [菩薩たちを] 滅から起き上がらせるのである。

さて、[現実には] あり得ないけれどもあるとしたらということであるが、第八地を獲得してから三つ共の法を成就しない間に真実の究極（実際）を現前化することがどうしてあり得るのか？ もし現前化するとするならば、真如の上に〈p. 52〉遍行する〈30b〉有為の苦の寂滅というその楽によって心が引かれて、寂靜界に劫などの間入定するという意味である。

[菩薩は] 三つの特別なことを成就したあと真実の究極（実際）を現前化することはまた、かの寂靜に心が奪われてその [楽なる] 他の力に支配されるであろうという恐れと結びつくが、その恐れはどうであるのか？ 寂靜界から起き上がった後、大乘に入った声聞・独覚の者たちは、時々、実際を現前化するとしても、習慣の力にすぎないが、そこ（実際）に長い間入定すべきであるという決意は少しもない。

これらの事柄は非常に証得することが難しいので、知恵ある人々が疑惑を生じるのももっともであるこの箇所、断定しないで正しく考察することは全くふさわしいのである。

B-2-1-1-2-2-1-2-3. 相智によって仏陀の現觀が撰せられる仕方

B-2-1-1-2-2-1-2-3-1. 問い

問いは“世尊よ”ということである。

B-2-1-1-2-2-1-2-3-3. 返答

返答は、“スプーティよ”と呼びかけて、“相 (akāra)”，すなわち事物

“なるものと証相 (linga)”，すなわち果 “なるものと因相(nimitta)”，すなわち因 “なるものによって”，色から相智に至るまでの “諸法が説かれ、言語表現された “これら相などが如来によって証得される” が、“それ” の理由 “ゆえ”，ということである。^④

B-2-1-1-2-2-2. 要約の母（『八千頌般若経』）の能証を立てること

中の母（『二万五千頌般若経』）において三智によって四聖者の証得が撰せられる仕方が説かれるそれと同様に、要約の『八千頌般若経』においても説かれる。そこでは、“声聞の地で学ぼうと願う者も母において <31a> 学べきである” などと説かれているからである。^⑤

B-2-1-1-2-2-3. 詳細の母（『十万頌般若経』）の能証を参照すること

詳細 [の母] においても説かれている。“預流の地において学ぼうと願う者も” などと詳しく説かれているからである。^⑥

B-2-1-1-2-3. 聖教の意味の説明

その説かれた三智の中で、一切智者性は <p. 53> 三つの勝れたものを持っている。所縁である色などの法に対して行相である無常などの十六行相に依拠する果である人我に対する無知の断を有する^⑦からである。道智者性は勝れた方便と智慧を持っている。三つの全ての乗によって出離する智慧と、時でなければ真如を現前化しないということに依拠する方便と、土用果として、撰受していない有情を撰受することなどを有する^⑧からである。一切相智者性は [自他の] 二つの利益が究極に達している。所縁たる一切法は相たる勝義としては不生ということに依拠する果である利他、即ち虚空界の果てに至るまで有情利益を断絶しないことと、自利、即ち再び出ないという仕方で真実の究極（実際）を現証することと、煩惱を伴わない無明の習気の同類が後に相続することの断を有する^⑨からである。

B-2-1-1-2-4. まとめ

三智によって四聖者の現観の全てが撰せられる。それゆえ、AAは四聖者の一切の現観を完全に説いているのであるというこのことは、正しいことである。事物と能対治（道）と相である一切が撰せられるからである。

<未完>

注

- ① これはハリバドラがAAŚVにおいて、論を著作する必要性がないという論難と帰敬偈との連結を示す言葉として述べたものである。AAŚV（天野本1989 p. 5, Pek. 94b5）
- ② AAAにおいても、ハリバドラはこと同様な論難を示しているが、それ以外の論難は具体的に説かれていないことを指しているのであろう。本稿注⑧を参照。
- ③ チベットにおける七種の認識手段の一つである。七種とは、直接知覚（mngon sum, 現量）・推理（rjes dpag, 比量）・[現量と比量によって認識されたものの]再認（bcad shes）・[現量と比量によらず]心による認識（wid dpyod）・[知覚が不明瞭なため]対象が判別できない認識（snang la ma nges pa）・疑（the chos）・誤認（log shes）である。後の五種は、正しい認識手段（pramāṇa, tshad ma, 量）とは認められないものである。
- ④ 後の目的の關係の箇所に説かれる「疑念の中心となるものは、三智が所述内容であるとすれば經典と重複するのでAAを著作する必要はなくなってしまうということ」を指していると思われる。セラ・ジェツウンパの注釈 *rGyan 'grel spyi don rol mtso* (ab. rGR), 1981, 中国蔵学出版, p. 86 参照。
- ⑤ AAの目的を説いているとされる第1, 2偈に対する連結の箇所である。本稿注⑥参照。
- ⑥ AAの第1, 2偈に対するハリバドラの連結の最初の文章であり、ここではAAは般若經と重複するので著作する意味がないことが論難されている。AAŚV（天野本 1989 p. 5, Pek. 95b7~）本稿注⑤参照。
- ⑦ DBA (166b6-7) によれば、AAは母（般若經）の特質を重複して説いており、不完全なもので、著作する必要性がないということが、ここでの他の者たちの論難である。したがって、タルマリンチエンの解釈もそれと一致するものである。本稿注⑨参照。
- ⑧ 同様な論議がAAVとAAAにも見られるが、それらが意図することはAAŚVとは少し異なっているように思われる。AAVはAAが事物・能対治・相の三つともを所詮としていることを示すためにこの論難を利用する。AAの目的が明らかにされる第1, 2偈に対する注釈の中でAAVは次のように述べる。

次のことが語られるべきである。このAAは事物の集まりによって、あるいは能対治の集まりによって、あるいは相の集まりによって莊嚴されるのか？

それがどうであるというのか？

第一の説では、[著作の] 努力が無意味となる。なぜなら、この經典には相 [を説く] 諸論書に説かれていない事物はないからである。第二 [の説] では、清浄な事物 [だけ] がまとめられているから、雑染な事物は含められないので、それが何の対治であるか理解できないであろう。第三 [の説] でも、無事物の相だけがまとめられているから、何も説かれないであろう。意味を理解することがないからである。三つ共の説がまとめられると語る。

どうしてか？

声聞・独覚と菩薩と仏陀の一切の現観が、順次に、一切智者性と道智者性と一切相智者性によってまとめられるからである。(AAV pp. 11-12)

また、AAAは般若經(特に『八千頌般若經』)の所詮を明らかにする中で、別な者の考え方としてこの論難を出して、次のように批判する。

ある者は「法を決済するために、一切の事物をまとめたものが[般若經の] 所詮である」と言う。別な者は「所対治を断ずるためにすべての能対治が説かれる」と言う。別な者は「すべての所知を遍智するために、一切の相が語られるべきである」と言う。

これら三つは正しくない。すなわち、第一の説であるすべての事物がまとめられるということに対しては、アビダルマ藏などにおいて蘊・界・処が説かれることでまとめられなかったような事物の類がこの般若波羅蜜以前になかったのではない。だから再び説かれるという過失がある。

第二のすべての能対治がまとめられるということに対しては、どんな所村治の事物も含められていないから、声聞道などが能対治として修せられるべきであると語られたとしても、何の能対治としてかは知られないから、各別に決定した所対治と能対治の理解がないので、理解しないという過失がある。

第三の一切の相がまとめられていることに対しても、相は事物と別でないのかあるいは別なのかという二つの選択肢がある。もし最初の選択肢ならば、事物自身が相の姿をしてまとめられるから、[第一の説のごとく] 事物がまとめられることにより生ずる過失に至る。第二の選択肢ならば、分別によってつくられた事物のない相だけがまとめられるから、順次進んでいっても、どんな事物にも立ち至らないので、この相は修しても人の利益にはならない。だから人の利益になかったことを説かないから、語らないという過失がある。

それゆえ、前述の三つからなる意味をまとめることで各説にある過失は避けられるので、声聞・独覚と菩薩と如来の証得法が集められた、不転倒な、一切相智者性などの八現観を次第とする、繁榮と至福の法をもたらす道すべてが、種々の神変をもって、一切の有情に説法し大悲からなる世尊によって、般若波羅蜜において説かれたということが、所詮である。(AAA pp. 3-4)

以上のように、AAVとAAAは般若經やAAの所詮が事物・能対治・相の三つともであることを著者の立場として結論づけているが、AASVはこの結論も含めて他の者たちの論難としている。本稿注⑦を参照。

- ⑨ ここに示される論難は、AAが事物・能対治・相のどれか一つを所詮としているということではなく、それら三つ共を所詮としているということであり、もしそうならば般若経と重複するのでAAを著作する必要がないということでもある。AASV自身の文脈もそうであろうし、rNrGは明らかにそのように注釈している。DBAも、この個所の注釈として「事物と能対治と事物の相の特質の三つによってまとめられるから、現観莊嚴という名の論書においてまとめられ正しく説かれるから、三つの一切智者性として母（般若経）を主に表示する。母のすべての意味がそこに含まれているからである。そのように能表によって表示しているから再説という過失はない。すべてであること、完全であること、[般若経の]章の次第を理解することが容易であることから、この論書は[般若経と]同じではなく、」（167b6-168a2）と説き、rNrGと同じ方向で注釈していると思われるから、タルマリンチェン独自の解釈ということではないであろう。本稿注⑦を参照。天野宏英（1979）『現観莊嚴頌論釈の和訳研究(1)』（「比治山女子短期大学紀要」No. 13, 1979）p. 57 注④5によれば、プトンはこの論難をAAVやAAAと同様に解釈しているようである。ただ、天野教授もそこで指摘するように、ハリバドラはAAAでの自らの立場をAASVにおいては論難として出しているため誤解を招きやすいものとなっている。これは両論書での意図の違い（前者は般若経の所詮を示すためであり、後者はAAを著作する必要性を示すため、すなわち般若経とは重複しないことを示すため）によるものであろうが、同時にそこには議論の展開もみられるので『小註』の方が『大註』よりも後に著作されたことを示唆しているようにも思われる。
- ⑩ 四諦（事物）の上に無常・苦などの眷族を持った無我（相）を証得する智恵（能対治）すなわち事智がある。この場合、事物と能対治と相は不可分な状態となっている。
- ⑪ 一切智者性と道智者性はそれぞれ声聞・独覚と菩薩という所依に関して設定されるが、それら二つは仏陀にも生起するから仏陀はそれら二つの生起の所依になる。当該部の経文は一切相智者性・道智者性・一切智者性の順番で説かれている。PVP-V p. 124 ll. 22-24.
- ⑫ AAA p. 4, ll. 16-17.
- ⑬ AA IV-30d (apadagatyajatikah) 句のハリバドラの注釈において、一切智者性や道智者性の自他の相 (lakṣṇa) が一切相智者性に存することが説かれている。（天野本（1986）p. 76, Pek. 131b4-5）
- ⑭ たとえばAAA p. 915, 1.20 などである。
- ⑮ AA 第1章「一切相智者性」に説かれる発心乃至出離行の十の項目であり、これらは十の能相とも言われる。
- ⑯ 目的の連結の箇所「自他の利益を円満し何者にも依存せずに進む菩薩だけが八現観を自性とするすべての般若経の意味を…」(AASV, 天野本(6) p. 6, Pek. 96a7-96b2) と説かれている。
- ⑰ AA VIII-6c (sarvākārājñāta ceti) 句のハリバドラの注釈において「先に説か

れた道智者性などもまた "ca" という語によって取り込まれる (ca-śabdopatta mārgajñātadayo 'pi prag uktaḥ)] (天野本 (1983) p.4, Pek. 152b6) と説かれている。

- ⑱ 上に教証として引用された『二万五千頌般若経』の経文として、事智（一切智者性）が声聞・独覚のものであることが説かれている個所。
- ⑲ PVP-V p. 125 ll. 12-13.
- ⑳ PVP-V p. 125 ll. 14-16.
- ㉑ PVP-V p. 125 ll. 31-32 ハリバドラの引用では "mārgajñata" となっているが経典では "mārgakarañata" となっている。
- ㉒ PVP-V p. 125 ll.1-5.
- ㉓ ここに引用される経文の中の前半で、すべての道なるものを生じさせ、知るとされる菩薩のことである。
- ㉔ ここに引用される経文の中の後半で、誓願を完全に成就せず…仏国土を清浄にせずしては實際を現前化しないとされる菩薩のことである。
- ㉕ 完全に般涅槃することである。般若経では不住涅槃のことを「真実の究極を現前化しない」と表現している。
- ㉖ AASV (天野本(6) p.5, Pek. 95a8) に引用される経文は," na ca tair bhūtakotiḥ sakṣātkartavyā (de dag gi yang dag pa'i mtha' mngon sum du ni mi bya)" となっており、菩薩摩訶薩も複数で示されている。ここの tair は instrumental であり、タルマリンチェンの言うような genitive ではない（ただし、チベット語訳は genitive の形で訳されている）が、文脈からして三道を指示しているとも解釈できるであろうし、それがハリハドラの意図に沿ったものであろう。しかし、PVP-V (p. 125, l.4) や AAV (p.12) では "na cāna bhūtakotiḥ sakṣātkartavyā (de dag gis yang dag pa'i mtha' mngon sum du mi bya)" となっており、同じ instrumental ではあるが単数であり（チベット訳は複数となっているが）、PVP-V (p.125 l. 9) には "tena bodhisattvena mahāsattvena bhūtakotiḥ sakṣātakartavyā" とも言われているので、anena は明らかに菩薩摩訶薩を指している。
- ㉗ 『無量寿経』の第5～9頌において、五神通に関するものが表明されている。
- ㉘ チベットの伝統では、「無量光仏」と「無量寿仏」は区別され、前者は変化身、後者は受用身とされている。ツルティム・ケサン（白館戒雲）「チベット語訳『歎異抄』」（『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』No. 6, 1988）序文参照。
- ㉙ PVP-V (p. 125 ll. 8-10)、『二万五千頌般若経』においては、玄奘訳を除いて、誓願に関する言及はない。
- ㉚ 証明されるべきもののままであって、証明するものではないこと。
- ㉛ すなわち、自らが實際を現前化して般涅槃することである。
- ㉜ AAA (p. 99 ll. 1-7).
- ㉝ AAA (p. 99 ll. 8-20).
- ㉞ ツオンカバは『クンシ・カンテル (Kun gzhi'i dka' 'grerl)』において、「自在

を得た菩薩」は第八地以上の菩薩で、彼にはアーラヤ識は存在しないとする。ツルティム・ケサン、小谷信千代『アーラヤ識とマナ識の研究』(1986) pp.73-75 参照。

- ③⑤ 『サキヤ・レクシェ (Sa skya lags bshad)』第64偈に「愚かなものが仕事についたなら仕事をだめにし、彼自身もだめになってしまう。きつねは王として任命されることで家来は苦しみ自分も殺されたといわれる」(ツルティム・ケサン『薩迦の格言』1994)に基づくのであろう。さらに第105偈も関連した内容が説かれている。
- ③⑥ 所在不明
- ③⑦ AA 第2, 5章に説かれる四種分別の一つである。拙論『『現観莊嚴論』に見える順決択分-特に四種分別について-』(『印仏研』No. 36-1, 1987)を参照。
- ③⑧ rNgog Blo ldan shes rab (1059-1109), *Theg chen rgyud bla ma'i don bsdus pa* (Delhi, 1993).
- ③⑨ 第七地以下では、声聞・独覚の阿羅漢の覚りに陥る恐れがある。
- ④⑩ 輪廻の苦を厭離するが、利他行を円満しない小乗の涅槃。
- ④⑪ 菩薩道における、誓願の成就・有情の成熟・仏国土の清浄という三つのことがらである。
- ④⑫ 大乘種姓以外の所化のこと。
- ④⑬ 恐らくPSPにおいてであろうが、所在は未確認である。
- ④⑭ PVP-V (p. 124 l. 127-30)。
- ④⑮ ASP p. 4
- ④⑯ 所在不明
- ④⑰ DBA (168a5) は「このことによって、色などに対して無常などの一切の行相を知ることから我としての能取から離れるということが説かれる」と述べる。また、AAV (p.13) は「一切智者性は法に対する努力に依拠し、我の迷妄を断ずるという果を有する」と述べる。
- ④⑱ DBA (168a8-168bl) は「このことによって、一切の道である所縁は無であることと認識することは、道智者性の菩薩が輪廻のある限り聞などから退しないということが説かれる」と述べる。また、AAV (p.13) は「道智者性は乗に応じた出離とそれを現前化しないことに依拠し、未摂受の有情を摂受し、未成熟の有情を成熟させ、已熟の有情を解脱させるという果を有する」と述べる。
- ④⑲ DBA (168b4-5) は「このことは、一切法が不生であることに依拠した一切相智者性によって分別が残りに断ぜられることと、有情利益がガルーダに供えられた祭柱と等しいと解釈されている」と述べる。また、AAV (p.13) は「一切智者性は虚空界の辺際まで有情利益を止めず、実際を通達し、習気の相續を断ずるという果を有する」と述べる。