

『現觀莊嚴論明義積の注釈, 心髓莊嚴』和訳 (3)

兵 藤 一 夫

これは rGyal tshab Dar ma rin chen, “*rNam shad snying po rgyan*” の翻訳であり、拙論『『現觀莊嚴論明義積、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) の続編である。翻訳に際しては、ハリパドラの『小註』(AAŚV) に対するインド撰述の復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『現觀莊嚴論』(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.
2. *Abhisamayālamkāra-Prajñāpāramitopadeśa-sāstra* (ab. AA), ed. by Th. Stcherbatsky & E. Obermiller, Bibliotheca Buddhica, XXIII, 1929.
3. *Abhisamayālmkāraśāstravivṛtti* (ab. AAŚV),
天野宏英 ed.

天野宏英；「現觀莊嚴論積の梵本写本(1)」(『比治山女子短期大学紀要』No. 17, 1983) (第8, 9章の部分)

「現觀莊嚴論積の梵本写本(2)」(『島根大学教育学部紀要』No. 19, 1985) (第5, 6, 7章の部分)

「現觀莊嚴論積の梵本写本(3)」(『島根大学教育学部紀要』No. 20, 1986) (第4章の部分)

「現觀莊嚴論積の梵本写本(4)」(『島根大学教育学部紀要』No. 21, 1987) (第2, 3章の部分)

「現觀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)

「現觀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).

和訳：真野龍海『現観莊嚴論の研究』，東京，1972.

4. *Abhisamayālamkāraśāstravṛtti-ḍurbodhāloka* (ab. *DBA*), Pek. No. 5192, (Ja. 161a7-289a3); Toh. No. 3794, (Ja. 140b1-254a7).
5. *Abhisamayālamkāraśāstratikā Prasphūtapadā* (ab. *PSP*), Pek. No. 5194, (Nya. 1-128a5); Toh. No. 3796, (Nya. 1-110a3).
6. *Abhisamayālamkāraloka* (ab. *AAA*), ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932; Pek. No. 5189, (Cha. 1-426a7); Toh. No. 3791, (Cha. 1-341a7).
7. *Abhisamayālamkāravṛtti* (ab. *AAV*), ed by C. Pensa, SOR XXXVII, Roma, 1967, Pak. No. 5185, (Ka. 15b3-249a7), Toh. No. 3787, (Ka, 14b1-212a7).

B-1-3. 注釈本論

B-1-3-1. 撰義

根本〔論〕(AA)のこの偈によってこの母の偉大さと最上さが説かれている。三智によって母に対する称賛が説かれているからである。

B-1-3-2. 目的の意味

B-1-3-2-1. 詳しく説くこと

B-1-3-2-1-1. 信の生じ方

B-1-3-2-1-1-1. 鈍根の者の信の生じ方

そ〔の帰敬〕偈を聞いて、時あってまず AA のための所化の随信行の者たち^①には、これなる母に対して (*asyām, 'di la*) 淨信が生じる。かくのごとくの功德があると堅く確信して、疑いがなく直ちに強力な信が生じるからである。

B-1-3-2-1-1-2. 利根の者の信の生じ方

AA のための所化の利根の随法行の者たち^②もまた、この偈を聞くことが縁となつて、それなる母に対して (*tasyām, de la*) 淨信を生じさせるのである。それが縁となつて、事物と道と相は不生であると遍智する智である、偈の所説の意味の特質を持った母が存在することに対して障害が〈p. 19〉あるのかないのかを正しく観察するとき、そのようなものが存在することに対して障

害を見ずに信が生じるからである。先に「これ (idam, 'di)」と、ここで「それ (tad, de)」と語るのは、称賛に対して近いのと遠いのであって、〔それ以外の〕^③他の解釈は言葉の意味にはない。

信の生じ方はどのようなものであるのか？ 三つの一切智性を本性とする三つの道のあり方即ち方軌を有した般若波羅蜜は確かにあり得ると〔母の〕本性に対して信が生じる。そして仏陀などの四人の聖者を生みだすことは確かにあり得るとはっきり理解して、〔母の〕能力に対して信が生じる。利根の者に信が生じるのは根拠に関して障害を見い出さないことこそが根拠であって、賛嘆の聖言を根拠とするのは不合理である。利根の者は聖言の意味を吟味し疑いを除いてから〔それを〕能証として認めるのであって、ここではその〔聖言を根拠とする〕ことは適当ではないからである。

ある者は「利根の者に信が生じる仕方を説くのであるが、信が生じる根拠は全く説かない」と主張するが、〔それは〕正しくない。この〔帰敬〕偈を聞くことが縁となって利根の者に信は生じなかった、あるいはまた因もなく縁もなく生じてきた、あるいは因と縁があってもここでは説かれなかった、ということも正しくない。〔それらのことが〕このテキストの意味と矛盾することを理解することは容易である。

この、利根の者の場合、事物と道と相の三は不生であることが認識基準によって正しく証明され、その意味を修習することによって所修の意味を現証する聖者の階位があることが認識基準によって証明されることを認めるとしても、どんな誤りであろうか。「その場合には、信が生じてから聞・思・修の三に次第に入ると説かれることと矛盾する」と言うならば、もし一と他を離れているという証因が〔不生という〕証明されるべき主題の属性〈p. 20〉に遍充していることを証明することが出来、誓いの目的が修習によりはっきりと現出することを証明することが出来るならば、〔利根の者は〕AAが正しく知るものであることを必ず認めるであろう。

事物と道と相の三つが不生であるとはどんな認識基準によって達成されるのか？ 一と多の本性を離れているからということと金剛屑の証因^④などの証

相に依拠した認識基準によって、最初に資糧道の階位において達成されて、そのことを繰り返し修習することから道智と相智を獲得することになるのである。後の二つの智によって三法（事物、道、相）とも真の不生として証得するけれども、微細な法無我を証得することによってすぐれたものとなった事智をこの箇所ですべてに説くのではない。[ハリバドラが]「事物は不生であると〔遍〕智する」と注釈することは、母の本質を確認するために人我として不生であると知るという意味に取るべきである。これらのことで誤解を生じさせて、事智と道智において無我を証得することの遍充を認める者たちも見られる。〔また〕自らの上に相対立する非常に重い荷によって長い間圧せられていることを知らないある者は、前の句 (pada) によって直接に説かれる事智は小乗だけにあると主張し、ここで説かれることと意味は区別がないと主張して、一と多を離れるという証相により事物は諦として不生であることが成立すると解釈し声聞の聖者にも微細なる法無我の証得があると主張することに対して、非難しようとする者たちが見られる。

中観学派が認める証因は多くあるが、ここでは一と他を離れるという証因だけが説かれるべきである。そのことに対しては、アーチャーラヤ（ハリバドラ）〈p. 21〉自身が認める否定対象の法を確認することと、それ（否定対象の法）を他の具体的なものの上で否定する証因がある。

B-1-3-2-1-1-2-1. 否定対象の法を確認すること^⑤

たとえば、幻術師が術をなす時、石や木片などが馬や象として顕現する場合、その顕現自体は「見るものの側の」迷乱によって立てられるのではなく、石や木片などの側に存在するとすれば、それら「馬や象など」の以前「に見たもの」と同類のものとして立てられた形態となるので、眼の損なわれていない者たちによっても必ず見られるように、人や蘊は心において顕現することによって立てられるのではなく対象自らの固有の本質の側に成立しているならば、勝義を伺察する理論に耐えて、聖者の等至によって必ず見られるなどということになる。それゆえ、心において顕現することによって立て

られるのではなく、対象の固有の本質の側に成立するものが否定対象の法である。

B-1-3-2-1-1-2-2. その〔の否定対象の法〕を他の具体的なものの上で
否定する証因

B-1-3-2-1-1-2-2-1. 論証式を立てること

諦なる一と多がどんなものにおいても成立しないならば、

〔諦なる一と多を離れることによって〕諦として無であることが遍充される。

たとえば影像のごとくである。

事物と道と相は三つとも諦なる一と多としては成立しないということは〔それらが諦として無であることに対する〕能遍の非認識^⑥という証因である。

B-1-3-2-1-1-2-2-2. 〔三つの〕あり方（証因の三相）の証明^⑦

B-1-3-2-1-1-2-2-2-1. 〔証因の〕主題所属性の証明

B-1-3-2-1-1-2-2-2-1-1. 〔主題が〕諦なる一を離れることの証明

それ（主題^⑧）は諦なる一としては成立しない。部分を有したものであるから。主題が壺のようなものの上ではその証相^⑨は現前に成立し、主題が現前に成立していないものの上では、部分のないものが所知においてあり得ることを否定する認識と、部分があることとないこととは絶対矛盾〈p. 22〉であることを決措する認識との二つに依拠して〔証相は〕成立する。その遍充が証明されるには三つの認識が必要であって^⑩も、〔その中の〕証相と否定対象の法に共通する事態を否定するのを了解することは難しいので、そのことを語っておく。

部分を有したものであり諦なる一として成立するものであるという共通の事態として成立する場合、部分と部分を有したものの二つは、現象（snang lugs）は異なった性質として顕現しても内実（sdod lugs）は一なる性質として必ずあるのである。そうでなければ部分を有したものはあり得ないからで

ある。現象は異なった性質として顕現しても内実は一なる性質として成立するというそのことは、虚妄なる内実においては矛盾しなくても、諦として成立する内実においては矛盾するのである。また、部分を有したそれと多くの部分というものは相違はない。相違したもものとして存在するならば聖者の等至によって必ず見られるのに、相違したもものとしては聖者の等至によって見られないからである。〔そして相違はないと〕認めるならば、かの部分を有したものは多となる。〔部分と部分を有したものが相違しないことが〕成立すると〔部分を有したものは〕多くの部分と相違がないからである。〔そして部分を有したものが多となることを〕認めるならば、一として観測される認識によって否定される。〔また〕多なる部分は一となる。〔部分と部分を有したものが相違しないことが〕成立すると〔部分は〕部分を有したものと相違がなくなるからである。

〔多なる部分が一であると〕認めることに対しては、多として観測される言説の認識によって否定される。それらによって多なる部分と部分を有したものは相違しないことが遮せられることによってかの帰謬の理由が遮せられ、かの一方だけが遮せられると〔その〕集合したもの〔全体〕が遮せられるので、後者の理由の一方が遮せられないのは適切ではなく、前者が遮せられることによってその理由が遮せられることは必ず認められなければならない。部分と部分を有したものに相違があるならば、聖者の等至によって見られるという点で遮せられるので、部分を有したものと諦なる一が成立することの共通の事態は遮せられるのである。

B-1-3-2-1-1-2-2-2-1-2. [主題が]諦なる多を離れることの証明

〈p. 23〉事物と道と相の三つは諦なる多としては成立しない。諦として成立する一は存在しないからである。先に諦なる一として成立しないことが証明されているので、ここで諦としての一が存在しないことが証相として取り上げられるのはなぜであるのか？この〔多を離れることの〕証相の遍充を証明する場合に必要であり、その証相は部分がないことを遮するのと、諦な

る一として成立するならば部分がない一として成立しなければならない、との二つによって証明するのである。

B-1-3-2-1-1-2-2-2-2. [証因の] 遍充の証明^⑪

このことは、証相^⑫そのものを決択する認識と、所証の法と否定対象の法^⑬は絶対矛盾であることを決択する認識と、証相と否定対象の法の共通の事態を否定する認識の三つが必要であっても、前の二つを理解するのは容易であるので、最後のもの[を述べる。]具体的に影像の上で一と多は互いに排除し矛盾する絶対矛盾であると決択するこの認識によって一と多には三つの集合^⑭はあり得ないと了解することは、具体的に影像の上で諦として成立する一と多には三つの集合はあり得ないと了解することによって決択するのである。

論理を立てることに精通していないある者は、[ものが]存在するならば、一と多のいずれかとして決択しているそのことによって、[必然的に]諦として存在するならば諦としての一と多のいずれにも遍充されないという増益は断ぜられる、と述べる。そうであるならば、[ものが因縁によって]作られるならば無常によって遍充されると決択しているその認識によって、声は作られたものならば声は無常によって遍充されないという増益は必ず断ぜられるので、この証相による推理によって新たに増益を断じることにはなくなってしまふ。話すべきことは多いがひとまず止めておく。

B-1-3-2-1-2. その[の信]から目的を得ようとする願望が生じること

母に対して信が生じることには特別な意義があるのである。その母に対する淨信によってもその功德である四聖者の希求する〈p. 24〉目的を成就するなどを願っている人、即ち AA の所化である利根と鈍根の両者とも、般若波羅蜜なるそれと所信としてあるそれによっている教説たる詳細・中・要約[の般若経]に対して深く恭敬して目的を得ようとする願望が生じるからである。何のためか？ 完全に成就した所信を有したものに対してあらゆるあり方で言葉を理解するなどの聞・思・修の三つの慧を生じさせるためであ

る。

B-1-3-2-1-3. その〔の願望〕から〔実践に〕入り果を獲得する仕方

大きな目的を得ようとするが生じることは特別な意義を有しているのである。それが生じるというそのことから、即ちそれによって善の無上なるもの即ち無上菩提を獲得するであろうからである。目的を得ようとするが生じる直後に〔菩提を〕獲得するのではない。聞所成などの三つの智の生じる順番によって獲得しなければならないからである。それらによって道の次第は尊者（弥勒）の心相続に生じたものに随順していることを直接に言葉で説いて、逆のこと〔は正しくないこと〕を間接的に示しているのである。

B-1-3-2-2. まとめ

世尊母に対する証浄の信とは、一切の善を獲得する因の主要なものである。以上のように因果を決する認識によって説き終わったことそれ故である。

B-1-3-2-3. 論難を断ずること

論を始める最初の、般若波羅蜜に対するかの賛嘆は〔三智性〕すべてに対してであるのか、あるいは一部分だけに対してであるのか？ 第一のごとく〔三智性すべてに対して〕ならば、加行の四つと法身に対して賛嘆しないので数が減ることになってしまう^⑩。第二のごとく〔一部分に対して〕ならば、三つの〔智性〕いずれかであるのか、あるいは〔一切相智性だけに対してであるのか。〕そうであるならば、根本たる一切相智性だけに対して賛嘆することで充分であるが、三つを一まとめにして賛嘆の対象として語るのは何のためであるのか？

後者の説を認めなくて、前者の（三智性すべてに対するもの）を認めるのである。三つ〔の智性〕を直接に言葉で語ることには理由と特別な意義がある（p. 25）ので、数が減ることはないのである。

その場合、三智性によって賛嘆する理由がある。尊者（弥勒）は八義ともに対して賛嘆することを願ひ、三つの一切智性によって八つの義が撰せられ、

そのように撰せられると考えて三つの一切智性の功德によって般若波羅蜜に対して賛嘆するからである。三智性によって母を賛嘆することには意義がある。三智性によって撰せられた八義であるそれらはまた、般若波羅蜜を円満するのであって、その三智性によっても説かれるであろう仕方によって聖者たちの願う一切の目的を円満するのであると知るであろうからである。

前の“kyang”¹⁸は三つ〔の智性〕において八が撰せられているので、これら八つともが賛嘆の対象として考えられているというのである。三によって八が撰せられる仕方は、大きなものによって小さなものが撰せられるということ、自性によって一時的なもの（階位）が撰せられること、能撰者たる三智性と〔八つの中の〕所撰者たる三智性を別なものとして説明することなどは、正理によって吟味することに耐えないので、先ずはそのまま置いておく。要は、三智性を完全に実践するとき、八義すべてを実践することになるので、円満した三智性は望みのものの功德を有していると見ながら他方で八義ともそのように見ないことはあり得ず、即ち三智性を賛嘆することを願ってしかも義たる八現観を賛嘆しようと願わないことはあり得ない。三智性だけを言葉によって完全に説こうとすることの意義は、三有姓の望みを成就したいと願っている者たちはこの三つの道を混ぜないで別々に知るべきであるからである。

〈p. 26〉要約すれば、八現観のうちのいずれかは〔三〕智性のいずれかの所修の相であるから〔その三のいずれかによって〕遍充され、そのような仕方で実践することから三によって八が撰せられる。

B-1-3-2-4. 言葉の意味

B-1-3-2-4-1. それぞれの功德によって賛嘆すること

三〔智〕の最初である事智によって寂靜に導く仕方は、獲得するものであるのと、と〔述べられる〕。どんな人が〔獲得するの〕か？ 声聞とそれ以外に独覚もであって、果を、自らのための涅槃として求める者たちが、である。独覚はどんな語でどのように説かれているのか？ その声聞の部分に含まれ

て〔と〕間接的に説かれることによってである。さらに、事智の功徳を語る言葉の同一の順番として説かれるのである。「声聞の部分に含まれて」と説いても〔声聞と独覚に〕違いがないのではない。〔独覚は〕他者に対して無言で法を説き、所取分別を断じ、最後の生存時にアーチャールヤの優婆提舎に依らないなど、解脱が少しだけ勝れているからである。どんな方便によって〔解脱するの〕か？ 一切の事物は人我として不生であると遍智することによって、である。果は何であるのか？ 煩惱を完全に断じても以前の業と煩惱の果である苦蘊を有した涅槃と、その蘊がない相の涅槃との二つである。

この場合、無余依涅槃は色心相続が断ぜられた涅槃であると主張することは正しくない。それは声聞の類が仮説されただけであるからであり、そしてアーチャールヤ（ハリバドラ）自身が〔それに〕相応しい道から生じた劣った涅槃を確立している〈p. 27〉箇所であるからである。

二番目の道智によって世間の利益を成就するのは、〔道智の〕所依の人である、輪廻のある限り衆生の利益をなす菩薩たちが、方便である一切の道は諦として不生であると証得する自性によって、果である衆生たる三有姓のすべての者たちの利益を成就するものであること。

そして三番目の相智によって法輪を転ずるのは、誰が転ずるのか？ 仏陀であり〔身・口・意の〕三門の所対治を調伏している身を有し、止観双運の瑜伽行者の自在性即ち声聞・独覚よりも完全な法の自在性を有し、彼らを教誡によって従順にするので主尊たちが、である。どんな方便によってか？ 諸法の因果の自性の一切相は不生であると得する相智なるものを有するならば、それによってである。果は何であるのか？ 所化たちの八千四百の煩惱の行の能対治として八千四百の法蘊を本質とするすべての法輪、即ち所言である方便の相が完全となっている〔その〕一切の相を転じること、である。

その場合、世尊によって所化の相続の所対治分を断じるために説かれた聖典と現観の法はどんなものでもそれらはすべて法輪であるが、どうして輪（cakra, 'khor lo）と呼ばれるのか？ 転輪聖王の大輪は様々な場所で順次回転し、その力によって敵方を制圧するごとく、それ（法輪）もまた所化の相

続において順次回転し、貪欲などの所対治を制圧〈p. 28〉するので本質は輪と等しいから輪と呼ばれる。別々に説かれた諸法輪の内容を一か所にわかりやすくまとめるならば、法輪に対して三つの順番の名称が言葉で直接はっきりと説かれているのが『解深密経』においてであり、そして名称が言葉で直接はっきりと説かれなくても所化を導く三つの順序によって説明するものが『聖陀羅尼自在王経』に出ている。

最初は、その〔解深密〕経には、「世尊は最初にヴァラナシの地のリシヴァダナの鹿野苑に於て声聞道に随入している者たちに対して四聖諦の相を説くことによって、驚くべき〔第一の〕法輪、以前に天として生まれた或いは人として生まれた誰によっても等しく世間において転じられなかったものを完全に転じたのである。世尊によって転じられたその法輪はまた、上があり、余地があり、未了義で、諍論の対象となっている。世尊は、諸法の自性は存在しないことから始めて、生は存在しないこと、滅は存在しないこと、本来寂靜であること、自体として般涅槃していることを、大乘に随入している者たちに対して空性を説く仕方によって、極めて驚くべき第二の法輪を転じたのである。世尊によって転ぜられたその法輪はまた、上があり、余地があり、未了義で、諍論の対象となっている。世尊は、諸法の自性は存在しないことから始めて、生は〈p. 29〉存在しないこと、滅は存在しないこと、本来寂靜であること、自体として般涅槃していることを、一切乗に随入している者たちに対して、正しく弁別された驚くべき第三の法輪を転じたのである。世尊によって転ぜられたその法輪は、無上であり、余地がなく、了義であって、諍論の対象とならないものである^②」と説かれている。

この經典の意味に対して、偉大な学僧たちの主張は同じではなく多岐に亘っている。アーチャールヤ聖アサンガが大乘の多くの種姓の者を摂受するために唯識の車の轍をつけたやり方では、この經典で三つの〔法〕輪をそのように了義と未了義に分けることと究極的に乗が三つであると説かれていることが言葉どおりになされている。

また、二番目の〔法〕輪の事例である詳細・中・要約の三つの般若経を未

了義として解釈する仕方は、この經典の〔引用部分の〕前のところで、勝義生菩薩が未了義と了義を尋ねた答えとして〔世尊が〕説かれたもので、「遍計所執は自相としては成立せず、依地起と円成実は自相として成立する。それにまた、遍計所執は相無自性であり、依地起は生無自性と勝義無自性であり、円成実は勝義無自性であるとの三つのあり方を密意して一切法は無自性であると語る^②」と言われているように、三性の三種の無自性のあり方を密意することを根本と〈p. 30〉して一切法は無自性であると説かれているので、母なる經典（般若經）は言葉どおりでなくて未了義であっても、無分別智の所縁である変化しない円成実によって撰せられた空性を詳しく決渾する諸經典の中の主要なものであって、それ（解深密經）の求める所化は他の經典が密意を解釈することを見ずして〔解深密經によって般若經の〕密意を完全に理解して〔般若經の〕言葉どおりに取らないのである。

經典（般若經）を『解深密經』のような經典によってそれ（般若經）の密意を明らかにして説かれる必要がある有姓の者たちは、大乘の有姓であっても前者（般若經の所化）よりも能力は劣っており、中観と唯識の偉大な学僧たちは母なる經典に対する未了義・了義の区別は同じでなくても、ここで説かれた第二の〔法〕輪の事例として主張されていることに対しては同じである。ここに説かれる第一の〔法〕輪は理解し易い。最後の〔法〕なるものが了義とされるが、その事例としてはこの經典（『解深密經』）自身と『如来藏經』などであると、あるチベット人は主張している^③。

また、ある者たちは「これらの經典によって勝義諦である円成実は自立恒常であり、遍計所執と依地起は迷乱知によって執着されて立てられたもので、自相として成立することは少しもないと説かれる」と語り、「特別に後者だけ（遍計所執と依地起）が般若經によって語られるべき内容の主要なものであると説かれる」と主張するが、彼らは經典（般若經）と『解深密經』の意味を大まかにさえ分析する能力がないのである。この經典（『解深密經』）自身では、依地起と円成実は諦として成立することと究竟三乗が説かれ、『如来藏經』と〈p. 31〉『勝鬘經』などでは、一切法は諦として空であり垢は偶来

的なものであることと究竟一乗が説かれることが『究竟一乗宝性論』によって正しく証明されている。それゆえ、これら〔²⁴経典〕の意味は同じであるのかないのか、と考えるとするならば、あり方（本性）の意味を証得する仕方として『究竟一乗宝性論』の注釈では般若経を指示して自体空だけが説かれ、『如来蔵経』においては勝義が諦として成立することが説かれていることは、『究竟一乗宝性論』の注釈で主張されていることとも敵対するものであると知るべきである。〔以上が〕極めて大きな誤解の根拠と見られるので、それ以上は詳しく論じない。

また、ある者は「これは無上である」と直前に語った言葉の事例として『解深密経』の〔説く内容〕すべてを採用する〔が、その〕ことも適当でない。そこ（『解深密経』）において十地の自在の菩薩十人が師（世尊）に対してそれぞれに発した異なった問いに対する〔師の〕別々の答えはこのことの実例としては結びつかないからである。それゆえ、〔事例は〕勝義生菩薩が未了義と了義について尋ねたことの答えとして師が話されたそのことだけであり、先に引用されたこの経典は、師が説かれたその答えの意味を要約して「私は次のように理解します」と勝義生菩薩が要約して申し上げるところである。中間と最後の、二つの〔法〕輪の未了義と了義の言葉をそのままにして、経典の実例を転倒させるのは、意味を少しも吟味せず言葉だけによっていることは明らかである。

アーチャールヤ聖アサンガが『究竟一乗宝性論』の注釈にて注釈した意味を吟味することと、アーチャールヤブッダパーリタ（仏護）とアーチャールヤチャンドラキールティ（月称）が〈p. 32〉アーチャールヤナーガールジュナ（龍樹）の密意を解釈するごとくに、〔彼ら二人は〕『解深密経』自身は言葉のままではなく未了義であって、そこに説かれた二番目の〔法〕輪である母なる経典（般若経）が了義である²⁵と主張し、「最初の〔法〕輪に於ても、無常などの教説は未了義であるとしても、人・法無我たる微細な空性の諸教説は了義であり、初転法輪の時、五比丘と八万の天などもまたその微細な無我自体を現証している²⁶」と主張している。また『六十頌如理論』と『宝

行王正論』にも、小乗のピタカに微細な空性そのものが説かれ、彼ら所化たちもまた阿羅漢果を得る際にまさにそれを証得する必要があることが証明されている^②。最初に、アーチャールヤー・パーヴァヴィ・ヴェーカ（清弁）などの、自立論証派の方軌による空性の意味を証得する仕方を長く習熟して相続が熟するや否やすぐに微細な空性を了解するであろう大人たちの話をそのまま聞くことに基づいて、声聞の聖者には微細な空性を証得することはあり得ないと語る者たちは、狐が巨象と力比べをすることと同じであるから、正しい自分を望んでいる者たちはその点に注意すべきである。好ましい境涯と条件の円満^③もすぐに滅するであろうし、この生の幸福も本質は非常に小さいものであるからである。カマラシーラ菩薩は「他の者が人と蘊などを諦として分別することが遍計所執であり、そこには自性は少しもないことが遍計所執の相無自性の意味として『解深密経』〈p. 33〉に説かれ、諦として成立する依他起が否定されるならば諦として成立する円成実も付随して否定されるので、般若経において“一切法は諦として成立しない”と説かれるそのことが了義であることを証明するために、[その]経典の密意を解説するものとしてその典籍が作られたのである^④」と主張している。

『聖陀羅尼自在王請問経』には三〔法〕輪の言葉は説かれていなくても、摩尼宝師が摩尼を清浄にする仕方を例に引いて所化を導く三つの順番が作られている^⑤。最初は、無常・苦・無我・不浄を憂う話によって輪廻に対して厭離を生じさせて正法である律に入らせる。その次に、空と無相と無願の話によって如来のあり方を証得させる。その次に、不退の法輪の話である三輪清浄の話によって多くの自性の因を有した有情を如来の対境に悟入させる。このことによって何が説かれるのか？ 所化に、三乗に順番に入る者と大乘として種姓が決定している者との二つの道を歩ませる順番が説かれたのである。小乗として種姓が決定している者には、最初の順番のものによって相続を成熟させ、二番目の順番のものによって生存（有）から解脱させ、三番目の順番のものによって大乘の道を歩ませる。大乘として種姓が決定している者には、最初の順番のものによって相続を成熟させるのは前と同じであり、それ

から三番目の順番のものの意味を〈p. 34〉実践し、その次に、空性を証得する知恵そのものを広げて大きい方便分によって普く把握し実践する仕方は三番目の順番のものによって説かれるのである。最初の順番の無我は粗大なる無我であり、二番目の順番のものによって説かれるのは非常に微細な〔空性〕である。また、「こ〔の微細な空性〕は二番目の順番のものによって修習するのは適さない。空性を証得する知恵の前に方法の部分が先行する必要があるからである」と言うならば、〔そのことには〕誤りはない。『中観莊嚴論積』^③に説かれるように、大乘種姓の利根者は無上菩提に発心する前に空性の証得が先行する必要があるからであり、またこの〔二番目の〕順番のものは最も勝れた所化に関して説かれたものであるからである。

このようであるならば、『如来藏経』もまた、この三番目のものの事例として取るべきである。『究竟一乘宝性論』の第一章の終わりの目的を説いている所でその典籍の意味が極めて明らかであるからである^④。それらの事柄はその論書の注釈の中で詳しく注釈し終わっているから〔そこで〕知るべきである。法蘊の基準と声聞部の考え方などは理解し易い。

B-1-3-2-4-2. 合わせて帰敬すること

声聞と菩薩などに取り巻かれた仏陀の語ったこと、それを成就するかの母に帰敬する。 (未完)

① 阿含・ニカーヤ以来、見道の獲得には二種類の在り方が示されている。主として信によって獲得する随信行と、主として思索(慧)によって獲得する随法行とであり、獲得された見道には質的な区別はない。しかし、後に有部では機根の鈍と利の区別に対応させて、随信行者を鈍根、随法行者を利根とし、見道以後の修道や阿羅漢果の獲得に関しては両者を区別するようになる。拙論「説一切有部の修行体系における信—随信行・信勝解を手掛かりにして—」(『仏教学セミナー』No. 43, 1986) 参照。

② 注①参照。

③ 母に対して随信行者は強い信が生じるので称賛が大きく近い、随法行者はそれに比して信の度合いが小さいから遠い、と考えられている。

④ 『中論』の不生の四句分別のこと。これは金剛のごとくに強い武器となるからである。

- ⑤ 「否定対象の法の確認」(dgag bya'i chos ngos bzung ba) という表現はツォンカバ独自のものであろう。小川一乗『空性思想の研究Ⅱ』(文栄堂, 1988) pp. 89-93。ここでの否定対象の法は「不生でないこと」である。
- ⑥ 証因は三種である。同一関係と因果関係と非認識とである。その中、非認識の証因は八種とも十種とも言われ確定していないが、能遍の非認識はその一つである。この場合の能遍は「諦として有であること」である。
- ⑦ 証因の三相とは、(i)それが主題の属性であること、(ii)同例群にのみ存在すること、(iii)異例群にはけっして存在しないこと、である。ここでの証因とは「諦なる一と多を離れていること」である。
- ⑧ この場合の主題 (phyogs, pakṣa) とは、すべての事物と道と相である。
- ⑨ この場合の証相 (rtags, liṅga) とは、部分を有するということである。
- ⑩ 三種の認識基準の中、残りの二つは「諦として一であることと一でないことは絶対的に矛盾する」ということと「部分を有するという証相そのものを理解する」ということである。本書B-1-3-2-1-1-2-2-2-2を参照。
- ⑪ 証因の三相の中、後の二つは所証の法と証因との遍充関係を示したものである。
- ⑫ 証相とは証因のことで、ここでは「諦なる一と多を離れること」である。
- ⑬ ここでは、所証とは「諦として無であること、あるいは不生であること」であり、否定対象の法とは「諦として一と多として成立すること」である。
- ⑭ 一と多以外の第三の集合を想定した表現である。
- ⑮ 先ず信が生じること、次にその信から目的を得ようとする願望が生じること、次にその願望から実践に入って次第に菩提を獲得すること、の三つによってである。
- ⑯ AA の帰敬偈における母 (般若波羅蜜) に対する賛嘆。
- ⑰ 八現観の中、四つの加行と果である法身が賛嘆の対象にされないならば、それらは不要となり、数が八つから三つに減る。
- ⑱ AASV の “de dag *kyang* shes rab kyi pha rol tu phyin pa yin zhing des *kyang*” の二つの “*kyang*” の中の前ものである。
- ⑲ AA の帰敬偈の「寂静に導く」という言葉。
- ⑳ 声聞は我執 (我見) を断じ、独覚は所取分別を断じ、菩薩は所取能取の分別を断じると考えられている。
- ㉑ 『解深密経』(Pek. No. 774, Nu26b8-27a7, 大正16, p. 697a-b).
- ㉒ このとおりの文章は『解深密経』に見つからないので、当該部分 (op. cit. Nu 18a8-19a1, 大正 16, 694a) をタルマリンチェンが要約したものと思われる。
- ㉓ 確実なことはわからないが、チョーナ派 (cho na) の人たちではないかと思われる。
- ㉔ 『究竟一乗宝性論』においてこれらが個別に明確に示されていない。タルマリンチェンは『究竟一乗宝性論』が全体としてこれらを証明していると考えているのであろう。
- ㉕ 『解深密経』の第三時の法輪の中の言葉で、第三時の法輪が無上であることをさす。

- ②6 ブッダパーリタは唯識には言及していない。白館戒雲(1991)「ブッダパーリタと無畏注」『仏教学セミナー』No. 54 参照。しかし、チャンドラキールティは『入中論』(VI-95)で『解深密経』と『入楞伽経』が未了義であると述べている。
- ②7 この通りの形ではないが、チャンドラキールティは『入中論』(I-8)の注釈において同様のことを述べている。白館(1991) p. 43 参照。
- ②8 『六十頌如理論』第9偈、『宝行王正論』(I-35 偈)。
- ②9 拙論(1)注⑤を参照のこと。
- ③0 『中観光明論』において説かれるのであろうが、この通りの形では出ていない。関連する個所としてツォンカパが『善説心髓』において引用する部分が考えられる。片野道雄「ツォンカパの解明するシャーントラクシタの中観思想—『善説心髓』試解—」注④参照。
- ③1 『聖陀羅尼自在王経』(Pek. No. 814 Nū176b⁴-177a³, 大正 13, p. 21b)
- ③2 『中観莊嚴論釈』(Pek. No. 5285, Sa 83b³-84a²)に空性を理解することを先とすることが説かれている。一郷正道『中観莊嚴論の研究』(pp. 193-194) 参照。
- ③3 『究竟一乘宝性論』よれば、如来蔵を説く目的は、一切の衆生に仏性があることを示すことである。
- ③4 タルマリンチェンの『究竟一乘宝性論』に対する注釈である。(大谷 No. 10148, 東北 No. 5434)

(本稿は平成4年度文部省科学研究費一般(C)による研究成果の一部である)