

ラムリムチェンモ(止の章)の和訳(一)

ツルティム・ケサン

〔はじめ〕

ションカパ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419) の著書『ラムリムチェンモ』——正式には mNyamed Tsong kha pa chen pos mdzad pai byang chub lam rim che ba (偉大なるションカパの造り給える世に類なき菩提道次第大論) と言う——の「止 (samatha) の章」を以下に和訳しようと思う。それに先立って本書の内容を些か紹介しておきたい。

『修習次第Ⅱ』には「恰も燈燭が風に揺れ動かされないように、止の力の故に、心は分別の風によって動揺しなくなる。観 (vipaśyana) によって悪見の垢を全て断ずるが故に、他のものによって妨げられない。」と説かれている。燈燭に、明るいことと風に揺れ動かされないことという、その二つのことが備わっている時に、見ようと

する対象物をはっきりと見ることが出来る。それと同様に、瞑想の対象に思いのままに心を定めることができる止を備える時に、対象を観察する観によって物事の在り方を明瞭に見ることができると言われている。

このように止観が重要であることを説く思想は、カマラシーラによって新たに形成されたものではなく、龍樹と彼の教えを継承する中観派の人々や、無着や世親を初めとする聖教に順ずる唯識派の人々 (Sāmanāsarinā vijñānavādinah) や、陳那や法称を初めとする論理に順ずる唯識派の人々 (Nyāyānusārino vijñānavādinah) など、つまりはインドの中観・唯識の名だたる碩学たちは全て止観を双修する実践に依って学識者としての地位を得られた人々ばかりであった。そうであってみれば、われわれ仏教の研究者たらんほどの者は、止観を双修する三昧を実際に実践することは叶わないまでも、多少は止観の実

実践を理解しておかなければならない。そうしなければ、仏教教義の要点を正しく理解することはできないであろう。

止と観との中でも、止を先に行じないならば、観を達成することはできない。故に、先ず止の実践法を理解しなければならぬ。そういう訳でここでは、友人の小谷信千代氏と共に最近ようやく和訳し終えたツォンカパの『ラムリムチェンモ』の「止の章」を掲載することとした。紙面の制約上、今回はその冒頭部のみ和訳に止めた。「止の章」を和訳しようとしたことにはもう一つの理由がある。それは、この章には『声聞地』や『菩薩地』、或は『解深密經』『三昧王經』『莊嚴經論』『中辺分別論』『阿毘達磨集論』『入菩提行論』『修習次第』、更にはラトナーカラシャーンティの『般若波羅蜜多優波提舍』やアティシャの『菩提道燈論』に至るまで、中観と唯識の聖教と論書を引証して止の修習法が詳細に説明されていることである。

ツォンカパは右に挙げた聖教と論書の中でも、カマラシーラの『修習次第』、就中特に『修習次第Ⅱ』を論拠としている。しかし、『修習次第』では様々な経か、さもなければ龍樹に帰せられている『経集』に引用される経

典の語によって引証するのみであり、論書を引用することはない。それに対して本書に於いては、論書を非常に多く引用して論旨をより明確にするなど、優れた点が多く見受けられる。

『修習次第』に引用される経文と、チベット大蔵經中に現在見られる当該の經典そのものとの間には、意味は同じでも、それらを訳した翻訳者の違いの故に訳文が多少異なっている場合がまま見受けられる。ツォンカパは『修習次第』に引用される経文を『ラムリム』に援用する場合、『修習次第』に引用されている通りに援用するだけで、当該の經典そのものと勘同するということはない。それ故、しばしば經典そのものの訳文とは異なっていることがあるが、ツォンカパは『修習次第』の通りに引用しているので別に間違っているわけではない。經典の題名の引用に関しても、例えば『三昧王經』(Samadhi-raja-sūtra)と『月燈三昧經』(Candaprabhā-sūtra)とは呼び方は異なるが同一の經典である。『修習次第』に「月燈三昧經の中に」と引用されておれば、『ラムリム』も「月燈三昧經の中に」というように援用するし、「三昧王經の中に」とあれば、『ラムリム』もそのように援用する。テキストに関しては、ダラムサーラの出版局から出さ

れたツォンカバ、ギャルツァブ、ケートゥブの師弟全集

の序文にも明らかなように、他のものはラサ版を用いているために校訂がゆき届いているが、本書のみはインドで新たに作られた木版によって作られたために、充分な校訂がなされず、種々の過ちが認められる。故に今回の翻訳に際しては、その版は用いずに、タシルンポ (Dkarsis Ihun po) 版を底本とし (和訳中ではKと略記する)、北京版 (Pと略記) と近年中国よりチャキエン (Bya Khyung) 版に基づいて活字出版されたテキスト (Bと略記) を参照することとした。

タシルンポ版 (略号K) The Collected Works (gsun 'bum) of rJe Tson-kha-pa Blo-bzang-grags-pa, Vol. 20 New Delhi, 1977.

北京版 (略号d) Pek. No. 6001

チャキエン版 (略号B) 青海民族出版社、1985
和訳に際しては

法尊訳『菩提道次第廣論』(重慶、中華民国25年)

Alex Wayman tr., Calming the Mind and Discerning the Real (New York, 1978)

を参考にした。なお長尾博士によって『ラムリム』全般に関する紹介及び「観の章」の和訳がなされている。

長尾雅人著『西藏仏教研究』(東京、1954)

『修習次第』の引用經典の典拠を調べるために

芳村修基著『インド大乘仏教思想研究』(京都、1974)

五島清隆校訂『チベット訳・修習次第・中篇』(滋賀、1983)

が非常に役立った。また筆者にはツォンカバの生涯と業績などの概略を紹介した拙著があるので、併せて参照していただければ幸いである。

ツルティム・ケサン、小谷信千代共訳 ツォンカバ著『アーラヤ識とマナ識の研究』(文栄堂、1986)

(一九八七年十二月三日脱稿)

〔和訳〕

大慈悲心を持ち給える優れた尊者たちに稽首礼し奉る

20

(K. 282, a, 4) (P. 253, b, 82) (B. 468) 「六波羅蜜の中の」最後の (P. 254, a.) 二つの波羅蜜の学習を特別に「取り出して述べるとすれば、それは」止 (samatha) と観 (vipaśyanā) の修習法である。その二つは順次、静慮と智慧との波羅蜜に収められるからである。いま「止と観につい

て述べるに際しては以下の「六点が〔考慮すべき事柄として〕上げられる。(1)止と観とを修習することの功德、(2)その二つが全ての三昧を含むことの説明、(3)止と観との本質、(4)両方を修習しなければならない理由、(5)修習の順序が決まっていること、(6)個々の学習法である。」

一 止と観とを修習することの功德

大乘と小乗に於ける世間的並びに出世間的な功德は全て、止と観との結果である。『解深密經』^①に「弥勒よ、声聞であれ、(K. 282, d)菩薩であれ、如来であれ、その世間的並びに出世間的な善法は全て、止と観との結果であると知れ」と説かれているからである。

「この点に関して」^②止と観とは修所成「の智」を得た「人」の「心身の」相続に於ける結果ではないのか。(d. 49)にも拘らず、「世間的並びに出世間的な善法というような」それらの功德が全て、この二つ（止と観）の結果であるということが、どうして正しい「主張である」と言えようか^③という「反論が出される」ならば「次のように答えよう」。

止と観そのものは、後に述べるように、修所成「の智」を得た「人」の「心身の」相続に於ける功德であるから、

大乘と小乗の功德が全て、それら二つ「だけ」の結果だというわけではない。しかし、善なる所縁に於ける心一境性 (citta-ekāgrata、心が一点に集注している状態) 以上の三昧は止の範疇に収められ、如所有性 (yathāvad-bhāvikaṭa、物事の在りのままの状態)と尽所有性 (yāvadbhāvikaṭa、物事の全て)を觀察する善なる智慧は観の範疇に収められる。そして、それを意図して、三乗の功德は全て止観の結果 (P. 254, d)であると言われているのであるから、矛盾してはいない。

以上のことを意図して『大乘修信經』^③にも「善男子よ、この法門によってもまた、諸菩薩の大乘に対する信であれ、大乘から生ずるものであれば何であれ、それは全て、散乱しない心によって意味と法とを正しく思惟することから生ずると理解すべきである」と説かれている。散乱しない心とは、止の範疇の心一境性であり、意味と法との正しい思惟とは観の範疇の妙觀察智 (pratyavekṣaṇa-jñāna) (K. 283, a)である。

従って「大乘と小乗との」二乗の功德は全て、妙觀察智によって觀察し「功德を」保つことと、所縁に対する心一境性とによって達成さるべきものであって、「心を対象の上に」定めることの修習と觀察の修習のどちらか

一方だけで完成されるものではない。『解深密經』^④にも

「人が、觀と止とを修習する時、龜重 (caushtulya) の束縛と相 (nimitta) の束縛から解脱する」と説かれている。この場合、龜重は間違つた主觀を次々に生ずる能力として心の相統の中に存する習氣であり、相は間違つた客觀に対する執着であり、それらは前後して生じ、「後者は前者の」(B. 470) 習氣を育てる。そして前者は觀によって断じられ、後者は止によって断じられると『般若波羅蜜多優波提舍』^⑤には説かれている。

以上は「止觀」と呼ばれるものの功德であるが、「止觀」とは呼ばれなくても、同様の意味で靜慮と智慧の功德と言われるものは全て、これら二つのものの功德として理解すべきである。

二 全ての三昧は止觀に含まれる

譬えば樹には、(P. 265, c) 枝や葉や花や実が無数にあるが、それらをまとめている要が根であるように、大乘と小乗には無数の三昧が説かれているが、全てをまとめる重要な要は止と觀とである。『解深密經』^⑥には「私は、声聞と菩薩と (K. 283, b) 如来との多くの三昧を説いたが、それらは全て、止と觀とに収められると考えるべき

である。」と説かれている。それ故、三昧を求める者は、無数にある「三昧」の種類を考察することはできないから、全ての三昧を総括する止と觀との二つの保ちかたをよく考察することに常に立ち返るべきである。

それは例えば『修習次第Ⅲ』^⑦に「ところで世尊によって菩薩の無量無数のさまざまな三昧などが説き尽くされているが、止と觀との二つは全ての三昧に充てはまる。故に、止と觀とが並び修せられるような、そういう道こそ説かるべきである。」と説かれ、『修習次第Ⅱ』^⑧に「その二つは全ての三昧を収容しているものであるから、瑜伽行者は皆いかなる場合にも必ず止と觀とに依るべきである。」と説かれている如くである。

三 止と觀との本質

(B. 471) 止の本質は、例えば『解深密經』^⑨に「彼は一人で人里離れて孤独に住する。そして内に於いてよく安住した後、よく思惟した法 (十二部教) を作意し (manasi-kṛti 注意し)、作意する (P. 265, b) その心を内に於いて絶えず「活動する」作意によって作意する。このようにして「法の修習に」着手し、そのことに繰り返し安住する人には身の軽やかや (kāya-prasādhī) と心の軽

やかさが出ずる。それが止と呼ばれる。このようにして菩薩は止を (K. 284, a) 求めるのである。」と説かれている如くである。

つまり言わんとすることは、五蘊などの意味であれ他の何であれ、十二部教の意味として了解したものを所縁の対象とし、それを所縁とする心が他に散乱しないように、念 (smṛti) と正知 (samprajāna) とによって絶えずその所縁に結びつけておくことによって、心が所縁に自ずから安住し、心身の軽やかさというその安樂さが生ずる時、その三昧は止となる「ということである」。これ (止) は心を所縁から散乱しないように内に保持することによって生じたものに過ぎず、物事の真実を理解することには関係しない。

観の本質は『同経』に「彼がその身の軽やかさと心の軽やかさを得た後に、そこに安住して心の行相を断ずる。そして思惟したそれらの法を、内に於いて、三昧中の対象である影像として妙觀察し信解する。このように三昧中の対象であるそれらの影像に於いて、かの理解すべき意味をよく思択 (正思択、vicaya) し、極めてよく思択 (最極思択、pravicaaya) し、完全に尋思 (周遍尋思、paritarka) し、完全に伺察 (周遍伺察、paricāra) し、認

可 (忍、ksanti) し、認め (樂、kāma)、決定 (慧、nirirana) し、見 (見、darsana)、理解 (観、avabodha) する。それが観と呼ばれる。このようにして菩薩は観に通曉する。」と言われている如くである。

(P. 256, a) (B. 472) この経が、否定する余地もないほど明瞭に、観を妙觀察智 (pratyavekṣana-jñāna) として述べているのを見て、中国 (K. 284, b) の学者「大乘」和尚は「これが經典であろうか。とても理解できない。」と言って足蹴にしたと伝えられる。彼は尋思ということが全て相を捉えることであると考えて、妙觀察智を退けたのである。つまり「妙觀察智が」全く何も作意しない所の、甚深なる意味の修習を求めることに相応しないが故に、そのようなことを行ったのである^⑩。このような考え方に従う者が「チベットには」非常に多く見られたのである。

前記の中で、よく思択する (vicaya) というのは、尽所有性 (法の在る限り) を觀察することであり、極めてよく思択する (pravicaaya) というのは、如所有性 (法の在るがまま) を觀察することである。慧を伴い思択を伴う作意によって相を捉える時に、完全に尋思する (paritarka) のであり、正しく尋思する時に、完全に伺察する

(paricāra) のである、と聖者無着は言う。¹²⁾

尋思(cānta)とは粗く考察することであり、伺察(cāra)とは細かく検討することである。相を捉えることは、諦[として成立するものとして実体的に]捉えることではなく、対象を詳細に観察することである。かくして、尽所有性と如所有性との観察にそれぞれに、完全に尋思することと、完全に伺察することとの両者が「遂行さるべきこととして」存在するのである。

『解深密経』と同じように『法雲経』¹³⁾にも「止は心境性である。観は妙観察智である。」と明瞭に説かれている。尊者弥勒も『莊嚴經論』に「止の道は、そこにおいて諸法の題名が集約されるものであると理解すべきである。観の道は、その『法の』意味を伺察することであると理解すべきである。」¹⁴⁾とか「正しく住することに依って心を心に安置することと、(P. 266, c) 法を思択することとの故に、止と観とである。」¹⁵⁾というように、正しい(K. 285, a) 三昧に依って心を安置することが止であり、法を思択する慧が観であると(B. 473) 説かれている。経の中にそのように説かれた趣旨をその通りに解説することによって、経の意味が別な方に導かれないようにされたのである。¹⁶⁾

『菩薩地』¹⁷⁾にも「言葉離れた、ただ物事のみ(vastu-nātra)、ただ対象のみ(arhamātra)の所縁に心を結び付け、全ての戯論を離れ、あらゆる心の散乱を離れた想作意(samjñā-manasikāra、表象に注意を專注すること)によって一切の所縁を信解しつつ(adhimucyamaṇa)、内に於いて、三昧の相(nimitta)の上に心を安置し、安住させ、乃至、一心となり、三昧するに至るまでを止と云うのである。観とは何かと云えば、止を修習したその同じ作意によって、先に思惟したそれらの法の相を作意して、思択し、極めてよく思択し、法を極めてよく思択し、乃至、学習し、慧が活動するようになるに至るまでを観と云うのである。」¹⁸⁾というように過去(「の説」)に順じて説明している。これを以て「聖者無着は」、経と尊者(弥勒)との両者の趣旨を従来通りに解説して、止と観との認識を確定したのである。

『修習次第』¹⁹⁾にも「心が」外の対象へ散乱することを静めて、内の所縁に向かつて、何時でも自然に「心が」働くことに対する、喜びと(K. 285, b) 軽やかさとを伴う心に安住することが、止と呼ばれる。²⁰⁾その止に安住する時、真実を(P. 267, a) 観察する、それが観である。」と説かれている。『般若波羅蜜多優波提舍』²¹⁾にも「その中、

尽所有性と如所有性とに關して、無分別影像となれるものが止の所縁である。尽所有性と如所有性とに關して、有分別影像となれるものが (B. 47c) 觀の所縁である。」というように、如所有性と尽所有性の意味の上に、「その意味を」分別せずに「心を」安置することが止であり、それら二つの対象を觀察することが觀であると言われている。

「そのことが正しく」『解深密經』^②にも「世尊よ、止の所縁は幾つでしょうか。答えて曰く。一つ、即ち無分別影像である。觀の所縁は幾つでしょうか。答えて曰く。一つ、即ち有分別影像である。それら兩者の所縁は幾つでしょうか。答えて曰く。一つ、即ち事辺際 (vastu-paryantatā、物事の量質両面に於ける究極) と所作成弁 (kārya-parispatti、修習の行の完成) とである。」と説かれてゐることの意味するところなのである。

『阿毘達磨集論』^③には、事辺際として如所有性と尽所有性が説かれてゐるので、ラトナーカラシャーンティが既に述べていたように、止と觀とのそれぞれの如所有性と尽所有性の兩方を所縁とすることがあるので、止と觀との二者を「それらが」所縁とする対象によって區別することはできない。空性を証得する止もあるし、空性を

証得しない (P. 286. a) 觀もある。

更にまた、心が外の対象に散動することが静まつて内の所縁に安住するが故に止と言うのであり、「觀という語 (hag mthong) の (hag (殊の外) (P. 287. b) とは特に「という意味であり、止とは異なつて」特に「優れて」觀察するが故に觀と言うのである。

或る人々は、心が無分別に安住してゐて、智慧の明瞭な力のないのが止であり、明瞭な力のあるのが觀であると考え、それは正しくない。何故なら、止と觀との規定を詳しく定義した、勝者 (世尊) の言葉や、代理者 (弥勒) の論や、無着の典籍や、『修習次第』などの典籍の中で、心が所縁に於いて一点に集注した三昧を止と言ひ、理解すべき事柄の意味を正しく思忖する慧を觀と呼んでゐることと矛盾するからである。殊に、無分別心が智慧の明瞭な力 (B. 47b) を有しているか否かということとは、三昧に昏沈 (lpa、心が沈み込むこと) が有るか無いかの違いであつて、止と觀とを區別するものでは決してない。何故なら、全ての止の三昧に於いて昏沈は必ず浄化されなければならず、昏沈を離れた全ての三昧には必ず心の輝きが訪れるものであるからである。

それ故、如所有性を所縁とする三昧と慧とは、その対

象となる「人と法との」二種の無我の何れであれ、「それを」その智が証得するか否かによって決定されるのであって、心と楽と明瞭さを備えた無分別に在しているか否かによって決定されるものではない。何故なら、対象となる無我の真実へと智が向かっていなくとも、楽と明瞭さを「備えている」(K. 286, b) 無分別の三昧は無数にあるからである。

このように真実を証得する理解は得ていなくとも、心を何も分別しないように保持するだけで、「それが無分別三昧であることが」充分成立することは、直接知覚(現量、*pratyakṣa*)によって確認される所であるから、空性を理解していなくとも無分別の三昧が生じることには何ら矛盾はない。そういう仕方では長時間保持する時、心を保持する力によって (P. 288, a) 呼吸の適応性(堪能、*kāmañyata*)が生じ、それが生じる時、身体と心に喜びと楽が生じることは自然の理であるから楽の生じることに矛盾はない。

それが生じる時、喜びと楽の感受という明瞭な行相の力によって、心の中に明瞭さが訪れるので、楽と明瞭さ「を備えた」無分別の三昧が全て真実を証得するものであることを証明するような、正当な根拠は何ら存在しない。

い。それ故、空性を証得する三昧に於いても楽と明瞭さ「を備えた」無分別が生じ、空性に智が向かっていない三昧に於いても楽と明瞭さ「を備えた」無分別が生じることが非常に屢々であるから、その二つは区別しなければならぬ。

四 止と観との両方を修習しなければならぬ理由

第四は止観の両者を修習しなければならない理由である。何故、止と観とをそれぞれ修習することだけでは不十分で、両者を修習しなければならないのか、と言えば、「次のように」答えよう。

(B. 476) 譬えば、夜に壁画を見るために燈燭を点す時、燈燭が非常に明るく、且つ風によって揺れないという二つのことが揃う場合に、多くの肖像をはっきりと見ることが出来る。けれども燈燭が明るくなかったり、或は明るくても風に揺れている場合には姿をはっきりと見ることができない。

それと同様に、甚深なる意味(空性)を観ずる場合にも、真実の意味を誤ることなく理解する智慧と、心が所縁の上に思い通りに (K. 286, a) 安住して不動であるこ

ととの二つを備える時に、眞実をはっきりと見るのである。心が他に散乱せずに安住する無分別の三昧があつても、眞実を証得する智慧がなければ、眞実を見る目を欠いているので、三昧をいくら修習しても眞実を証得することはあり得ない。無我の眞実が理解できる考えがあつても (P. 288, 29), 心が一点に集注して安住する堅固な三昧がなければ、自在を失つて散乱する分別の風に揺り動かされるが故に、眞実の意味をはっきりと見ることはあり得ないから止と觀をともに修習するのである。

『修習次第Ⅱ』^②には「止を欠いた觀のみでは、瑜伽行者の心は対象の上で散乱する。風の中の燈燭のように堅固でなくなる。それ故、智慧の輝きが極めて明瞭なものとはならない。故に両方に等しく依るべきである。そういうわけで『大般涅槃經』^③にも『聲聞は如来の種姓を見ない。三昧の力が強く、慧の力が劣っているからである。菩薩は〔如来の種姓を〕見るけれども、明瞭〔に見るわけ〕ではない。慧の力が強く、三昧の力が劣っているからである。如来は一切を見給う。止と觀とを等しく備えているからである。』 (B. 477) と説かれている。止の力の故に、燈燭 (K. 287, 29) が風が無くて安定しているように、分別の風によって心が動かされることがなくなる。

觀によって惡見の網を全て断じているので、他のものによって変えられることがない。『月燈〔三昧〕經』^④に『止の力によって散乱することがなくなり、觀によって山の如く〔不動に〕なる』と説かれているように。」と述べられている。

従つて、心が所縁から散乱しないように〔心が〕どんな物の上に置かれようとも、じつとして安定していることが、止の印であり (P. 289, 30)、無我の眞実を証得して我見などの惡見を断じて、敵によって動ぜられざること山の如くであることが、觀の印である。よつてそれらを弁別しなければならない。

止を完成しない前に、妙觀察智によつて無我の意味を觀察しても、風の中の燈燭のように、心が非常に散乱するので無我のイメージが明瞭にならない。それに対して、止を完成した時に觀察すれば、非常に散乱するという過失がとり除かれているので、無我のイメージが明瞭になる。故に、觀の不散乱心の側面は無分別の止から生ずるが、眞実を証得する側面は止から生ずるものではない。譬えば、燈燭の肖像を照らし出す側面は、前の燈心と燈火から生じたものであつて、防風用の遮蔽幕などから生じたものではない。けれども、燈燭の揺れないで安定し

ているその側面は、遮蔽幕などから生じたものである。それと同様である。

このように心が沈み込むこと（惛沈、*laya*）と昂ぶること（掉挙、*audhatya*）による不調和がない止の静慮を備えた慧によって（K. 208, a）観察する時、真実の意味を知ることになるということを意図して、『法集經』には「心が静慮する時、如実に知るに至る。」と説かれている。『修習次第』^⑨には（B. 48）「心は水の如くに揺れ動く。故に止という掘り所がなければ、安住することはできなく、静慮せざる心を以ては如実に知ることはできない。世尊も静慮せる者は如実に遍知すると説かれている。」と述べられている。

（P. 269, d）止を成就する時、無我を正しく伺察する慧が動揺するという過失を退けるだけではなく、無常と業果と輪廻の過患という所縁と慈悲と菩提心の修習などを妙観察智によって観察し修習する時、『修習の』全てが所縁に於ける散乱の過失を退け、それぞれの所縁に於いて他に散乱せずに行われるから、行われる善が全て極めて力の強いものとなる。それに対して、止を得ない前には、甚だしく他の所縁に散乱するから行われる全ての善が力の弱いものとなる。『入菩提行論』に「心が散乱して

いる人は、煩惱の牙の間に住する者である。」と説かれ、『真言の唱誦や苦行をたとえ長期に渡って行っても、他に散乱した心を以て行うならば、それを智者は無意味であると言う。』^⑩と説かれている如くである。

このように、一つの所縁に於いて、心が他に散乱しない（K. 208, d）無分別の状態に確立する三昧を完成する目的は、心を善の所縁に於いて思うままに働かせることのできる巧みさ（堪能）を完成せんがためなのである。さらにまた、心を一つの所縁に繋いで安住することができるとすれば、「心をその所縁から」解放しても、よくできた灌漑用水で水を引く場合のように、全ての善の所縁へと思い通りに赴くことができる。故に、止を完成してから、如所有性と尽所有性の対象を所縁とする慧と、布施心と、持戒心と、忍辱と（B. 49）、精進と、信と及び厭離などの全ての善を積聚し、（P. 269, c）全ての過失を退ける所縁を守らなければならない。けれども、常時一つの所縁に「心を」繋いで安住しても、止を完成する目的を理解しないならば、善を行っても大きな利益が生じないことを知らなければならない。

そういうわけで、行の部類と観の部類から成る妙観察智による観察の修習を捨て去る時には、心一境三昧の修

習は極めて利益の少ないものとなる。殊に無我の意味に關する猛利で持續する理解を生ずる手段であり、妙觀察智によって觀察され維持される、如所有性を所縁とする觀がなければ、止をどれ程修習したとしても、外に現れる煩惱は制圧することはできても、その種子を根絶することはできない。それ故、止のみを修習すべきではなく、觀をも修習しなければならない。

『修習次第Ⅱ』^④には「止のみの修習によっては瑜伽行者の障害は断じられない。暫時 (P. 289, a) 煩惱を制圧するに過ぎない。智慧の輝きが生じなければ、内に潜んだ煩惱 (随眠, anusaya) をよく抜き取ることはできない。故に『解深密經』^⑤には「静慮によって煩惱を制圧する。智慧によって随眠をよく征服する。」とお説きになったのである。『三昧王經』^⑥にも「三昧を修習しようとも、彼が我という想いを捨てないならば、その煩惱の故に悩まされる。ウドラカが (P. 260, b) 三昧を修習したのと同様である。もし法無我を觀察し、觀察して修習するならば、それは涅槃の証得という結果のための原因となる。(P. 486) 他の原因によっては寂靜に至らない。」と説かれている。『菩薩藏經』^⑦にも「菩薩藏經のこの法門を聞かず、聖法なる律を聞かずに、三昧のみでこと足れりとい

う想いを抱く人は、慢心の故に増上慢に陷る。そして、生、老、病、死、愁、悲、苦、憂、惱から解脱せず、六道輪廻から解脱せず、苦蘊から解脱しない。そのことを考慮して如来は、かくかくであると他の者より聞く者は、老死から解脱するであろうと、説き給う。」と述べられている。それ故、全ての障害を断じ (P. 289, c) 清淨智を生じることを願う人は、止に安住して慧を修習しなければならぬ。かくして『宝積經』にも「戒に住して三昧を得、三昧を得て更に慧を修習する。慧によって清淨智を証得する。清淨智によって戒は完全なものとなる。」と説き給う。『大乘修信經』^⑧にも「善男子よ、慧に住しない場合には (P. 261, c) 菩薩たちの大乘に対して大乘に對するいかなる信も生じるとは私は言わない。」と説き給う。」と述べられているからである。

五 修習する順序が決まっていることについて

修習する順序が決まっていることについては、『入菩提行論』^⑨に「止を備えた觀によって煩惱を制圧すると知って、初めに止を求めるべきである。」と説かれているように、先に止を修習し、その後それに依って觀を修習

する (B: 481) のである。

この点に関して次のような「疑問が生じるかもしれない。即ち『修習次第Ⅰ』^④には「その所縁は決まっていないう」というように止の所縁が決まっていないうことが説かれており、また先に述べたように止の所縁には物事（有法、*dharmin*）と法性（*dharmata*）^⑤との両方があるから、初めに無我の意味を理解してそれを所縁として修習するのである。従って、他の心に散乱しない止と空性を所縁とする観との両者が同時に生ずればこと足りるのに、どうして先に止を求めて、それから観を修習するのであろうか、と。

それに対しては「以下のように答えよう。即ち」止が観に先立つということに関しては (K: 260, c)、無我を証得する「正しい」見解である「空性の」理解が生じるためには、止が先行する必要はない。止がなくても「正しい」見解が生じることは、現に認められていることであるからである。その見解に向かって廻心するという経験の生じることに於いても、止が先行する必要はない。止がなくても妙観察智によって繰り返し観察し修習することによって、廻心が生じることには何ら問題はないからである。もし問題があると言うならば、無常や輪廻の過

失や菩提心を修習することへと廻心するという経験が生じることも、止に依存することとなってしまふ。しかしそれはあまりにも「止の重要性を」言い過ぎることとなる。(P: 261, d)「前者の場合も後者の場合も」理由は全く同じであるからである。

それでは止が観のために必要であるとする場合とはどのような場合であろうか。それに関して『解深密経』^⑥には「妙観察智によってよく観察し極めてよく観察することとして、その修習が身心の軽やかさ（輕安）を生じることができない限り、「それはまだ」観に順ずる作意である。その後には軽やかさを生じた時に観と言われる。」と説かれている。故に止をまだ得ていない時には、妙観察智による観察をいくら修習しても、それは遂に身心の軽やかさという喜と楽とを生じることができない。止を得た時に妙観察智による観察を (P: 262) 修習することによって、遂には軽やかさを生じるのであるから、そこでは止が因として必要なのである。「そのことは」後に説明するであろう。それ故、妙観察智によって、一つの所縁の上には「心が」定まっていなくても、觀察力によって軽やかさを生じることができるようならば、観は成立するのである。従って、空性という対象 (K: 260, d) を所縁とする場合

でも、心を一つの所縁に定めることによって軽やかさを生じることとは、止を完成したということ以上のことではないから、それだけでは観を得たとは言わないのである。

このように、最初に無我の理解を求めた後にその意味を繰り返し観察する場合には、前に止を完成していないので、それ（観察）に基づいて止を完成するということはありえない。また、観察せずに「心を」定めることを修習する時には、それに基づいて止を完成しても、止を維持する「だけで、それ」以外に観を維持することがないので、後に観を求めなければならない。故に止を先に求めて、それに基づいて (P. 262, a) 観を修習するという順序を逸脱することはない。

このようなわけで、観を生じる方法を、妙観察智による観察の修習によって軽やかさを生じることでであると考へなければ、止を先に求めそれに基づいて観を修習することが何も正当な理由のないことになる。またそういう順序で修習しなければ、非常に間違ったことになる。『深密經』には、先に得た止に基づいて観を修習することが、上記の引用の如くに説かれており、また「前者によって後者が生じる」^⑤という「語」は、六波羅蜜中の静慮

と智慧の順序や、増上定学と増上慧学とが生じる順序が、止を前に修習してから観を後に修習するというようになっている「ことを示すものである」。また前引の『菩薩地』の如く、『声聞地』に於いても、止に依って観を修習すると説かれ、『中観心論』や『入菩提行論』や三つの『修習次第』(B. 483) や jñānakṛti (K. 291, a) や Ratnakarasaṃti たちも先に止を求めてから観を修習すると説いているのである。

従って、或るインドの学者たちが、止を別に求めずに最初から妙観察智による観察によって観を生じると主張するのは、偉大なる先達たちの典籍に背く訳であるから、有識者たちの信頼する所とはなりえない。しかし、止と観とを修習する順序は、初めて「それらを」生じる時には、このように「先に止を生じてその後観を生ずるというように」するのであるが、後には、観を先に修習してから止を修習することもあるので「その場合には」修習の順序は決まっていない。

しかし、『阿毘達磨集論』^⑥には (P. 262, b) 「或るものは既に観を得ているが止は未だ得ていない。彼は観に依って止を求める。」と説かれているのは何故なのか。このように言うならば、彼は、初静慮の近分定に属する止

を得ていないのではなくて、初静慮の根本定以上の止を得ていないのである。彼は四諦を現証した後、それに依って初静慮以上の止を完成するのである。と言うのは、『本地分』^⑨に「また苦〔諦〕乃至道〔諦〕に至るまでを如実に遍知しても、まだ初静慮などは得ていない。彼は坐するや否や、心を定め、法を観察することはない。彼はその増上慧に依って増上心を行ずるのである。」と説かれてゐるからである。概して大まかに表現するために九種類の心の安住(citta-sthiti)を止と言ひ、思伏(vicaya)などを観と言ふことがあるが(K. 291, b) 止と観そのものは、後に説明するように、必ず軽やかさ(輕安)が生ずる場合に成立するのである。

六 個々の学習法

個々の学習法には三つある。止の学習法と、観の学習法と、その二つを双修する仕方とである。(未完)

略号

AS Prahlad Pradhan ed, *Abhidharma Samuccaya of Asaṅga* (Santimketan, 1950), Der (Toh. No. 4049), 大正 No. 1605.

Bh

Unrai Wogihara ed, *Bodhisattvabhūmi* (Tokyo, 1971), Der (Toh. No. 4037), 大正 No. 1579.

BCA

Vidhushekhara Bhattacharya ed, *Bodhicaryāvatāra*, Biblioteca Indica (Calcutta, 1960), 大正 No. 1662.

BhK I

Giuseppe Tucci ed, *The Sanskrit and Tibetan texts of the first Bhāvanākrama, Minor Buddhist Texts, part I & II* (Kyoto, 1978), Der (Toh. No. 3915).

BhK II

Kiyotaka Gosima ed, *The Tibetan Text of The Second Bhāvanākrama* (Siga, 1983), Der (Toh. No. 3916)

BhK III

Giuseppe Tucci ed, *Third Bhāvanākrama, Minor Buddhist Texts, part III, Serie Orientale Roma XLIII* (Roma, 1971), Der (Toh. No. 3917).

法尊

法尊『菩提道次第廣論』(重慶、中華民国25年)

MSA

Sylvan Lévi ed, *Maṇāyāna-sūtrālaṃkāra* (Paris, 1907), Der (Toh. No. 4020).

PPU

Ratnakaraśānti, *Prajñā-pāramitā-upadeśa* (Toh. 4079).

Sbh

Karumesha Shukla ed, *Śrāvakabhūmi of Asaṅga* (Patna, 1973), Der No. 4036, 大正 No. 1579.

SNS f. Lamotte ed, *Samdhinirmocanasūtra*

(Paris, 1935.) Der. (Tho. No. 106) 大正 No. 676.

SR

P. L. Vaidya ed, *Samādhirājasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No. 2 (Darbhanga, 1961), Toh. No. 127, 大正 No. 639.

SS

P. L. Vaidya ed, *Śikṣāsamuccaya*, Buddhist Sanskrit Texts, No. 11 (Darbhanga, 1961), 大正 No. 1636.

Wayman

Alex Wayman, *Calming the Mind and Discerning the Real* (New York, 1978).

Wayman ed. do., *Analysis of The Śrāvakaśāhūmi Manuscript* (California, 1961).

YBh

Yogacārahūmi, Der. (Toh. No. 4035) 大正 No. 1579.

訳注

- ① SNS p. 111, 1-5 VIII, 32, Der 34, b, 7-35, a, 1, 大正 p. 701, b, 26-28; Bhk II p. 13, 15-18. Der 44, a, 7-b, 1.

- ② 相統 (rgyud) と Wayman の Tantra に記す (p. 82)。法尊は身と心 (49, 右)。

- ③ Mahāyāna-prasāda-prabhāvanā-sūtra (Toh. No. 144) 21, b, 7-22, a, 1. 多少記文に相違がみられる。法尊は信心大乘經と訳す。; Bhk II p. 19, 11-15. Der 45, a, 3.

- ④ SNS p. 47, 20-24, III, 7, Der 9, b, 2, 大正 p. 691, b,

8-9.; Bhk III p. 1, 8-9. Der 56, a, 1.

- ⑤ PPU 155, b, 5-156, a, 2.

- ⑥ SNS p. 110, 27-31, VIII, 32, Der 34, b, 5, 大正 p. 701, b, 18-21.; Bhk II p. 13, 15-18. Der 44, a, 7-b, 1.

- ⑦ Bhk III p. 1, 2-5, Der 55, b, 6-56, a, 1.

- ⑧ Bhk II p. 13, 12-14, Der 44, a, 7.

- ⑨ SNS p. 89, 12-19, VIII, 3, Der 26, b, 1-3, 大正 p. 698, a, 5-8.

- ⑩ SNS pp. 89, 28-90, 2, VIII, 4, Der 26, b, 3-5, 大正 p. 698, a, 8-14.

- ⑪ Wayman は「全く何の作意もなく (ci yang yid la mi byed pa)」とこの語を「大乘和尚が妙觀察智に全く注意を払わなかったことと解している。しかし、この語は甚深なる意味の修習の仕方を示す形容語として、後の「修習」に係ると考えられる。またその後に続く文章を、大乘和尚が甚深なる意味を修習することに対する願いに反対であったので、『解深密經』を足蹴にした」と解している (p. 85)。法尊は以下のように訳している。

彼は一切の分別が皆、実相を執するものであると妄計するに因って、要らずや観慧を棄てる。全く作意せざれば乃ち甚深の法義を修習すると為せば、此の經に順ぜず。故に足を用いて毀つ (50, 左)。

- ⑫ SBh p. 367, 1-10, (Wayman ed. p. 110), Der 134, a, 1-4, 大正 p. 451, b, 13-23 の取意的引用であろう。その他 AS p. 19, 10-12, Der 52, a, 2-3, 大正 p. 665, b, 22-24 などを参照。

- ③④ BhK I p. 515, 7-9, Der 30, b, 6.
 ③⑤ BCA p. 135, VIII, 1, cd, 大正 p. 552, b, 27.
 ③⑥ ibid. p. 56, V, 16.
 ③⑦ BhK II pp. 13, 19-19, 7, Der 44, b, 1-45, a 2.
 ③⑧ SNS p. 132, 26-28, IX, 9, Der 42, b, 7-43, a, 1, 大正 p. 705, 9-10.
 ③⑨ SR p. 49, 19-26, IX, 36-37, Der 27, a, 7-b, 1, 大正 p. 558, b, 7-10. 能くみえの相違を見えぬ。cf. BhK II p. 15, 5-1.
 ③⑩ Bodhisattva-piṭaka [大宝積經菩薩藏會第十一 (Ōtani No. 760-12, 大正 No. 310-12) に相違]。cf. 長尾雅人『西藏文献研究』p. 408, n. 8.] Peik 182, b, 7-183, a, 2.; cf. BhK II p. 15, 14-24, Der 44, b, 5.
 ③⑪ Ratnakūṭa (Kaśapaparivarta), Toh. No. 87, 146, b, 5-6.; cf. BhK II p. 19, 3-7, Der 45, a, 1-a, 2.
 ③⑫ Mahāyāna-prasāda-prabhāvanā-sūtra (Toh. No. 144) 21, b, 6.; cf. BhK II p. 19, 9-15, Der 45, a, 2-45, a, 4.

- 『大乘修信經』やのまの BhK II に引用されたものと意味が異なる。『修信經』に従って訳した。
 ③⑬ BCA p. 136, VIII, 4, 大正 p. 552, c, 3-5.
 ③⑭ BhK I p. 517, 9, Der 31, b, 6.
 ③⑮ chos can dang chos nyid, Wayman ㊦ subject and object と訳す (p. 92)°。法尊は有法及法性と訳す (53, 左)°。
 ③⑯ de la zhi gnas thag mthong gi sngon du 'gro lugs や Wayman ㊦ In regard to that, *the school of thought* which makes discerning precede calming と訳している (p. 93)°。この 'lugs は考へ方を意味しているのだから、学派を意味しているのではない。法尊は答此説観前止者と訳している (53, 左)°。
 ③⑰ SNS p. 90, 14-19 の取意的引用。Der 26, b, 7-27, a, 1, 大正 p. 698, 18-22.
 ③⑱ MSA p. 101, 12-13, XVI, 14, a, Der 21, b, 7.
 ③⑲ AS p. 75, 21, Der 99, a, 7, 大正 p. 685, b, 13-14.
 ③⑳ YBh Der 156, a, 7-b, 1, 大正 p. 343, a, 24-27.