

ラトナーカラシャーンティ 『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(5)

望 月 海 慧

はじめに

前稿(望月2008)に続き、本稿ではラトナーカラシャーンティの『経集解説・宝明莊嚴論』の第九章の和訳を提示する。本章のタイトルは「涅槃を信解することは得難い」であり、如来が涅槃したことに對する信解¹がテーマとなっている。注釈書の末尾には「甚深なる法に對する忍の章を最初に完成した」と述べられており、注釈者は「涅槃に對する信解」を六波羅蜜の一項目にあたる「忍」と解釈している。

本章のタイトルは、「誰であれ諸如来の般涅槃を正しいままに信解する清淨はととも得難い」であるが、『経集』では「諸如来の般涅槃を真實の通りのものは何に似ているのかと言えば、多くの經典から聞こえる」と言う編者の言説から始まる。これに続いて經典の引用が始まるが、ラトナーカラシャーンティによる注釈書の文節に従って、經典とその内容を簡単に示すと次の通りである³：

- 1 チベット語訳テキストでは、D. No. 3935, Ki 287b4-296a1, P. No. 5331 A 336a3-345 a4にあたる。『経集』の対応箇所については、Pāsādika 1989, pp. 113-125のチベット語訳テキスト、並びに同氏の英訳(XII)を参照していただきたい。
- 2 一島2009, p. 120は、「信解」を“śraddhā”とするが、この解釈は誤りである。チベット語は“mos pa”であり、これに對する語は“adhimukti”である。これらの語については、望月海慧『法華經における信の研究序説』山喜房佛書林, 1980を参照。
- 3 一島2009, pp. 119-131に和訳が見られる。本稿には對する『経集』の和訳を添付しないので、同書を参照のこと。

1 涅槃の自性

9.1 『如来興顕現経』：如来の般涅槃を理解すべきである。

2 法の浄化の門

9.2 『般若経』：涅槃とは自性を欠くものである。

3 考察を得る門

9.3 『法華経』：一切法を等しいものと理解することが涅槃である。

4 行為の門

9.4 『法華経』：如来は常に座して涅槃に住さないが、教化のために涅槃を示している。

5 捨の門

9.5 『大悲経』：この世間・煩惱・苦が尽きて、苦が寂靜になることが涅槃である。

6 浄化と所作の門

9.6 『出世間品』：諸物の涅槃を説いたものに入ることが涅槃の究極である。

9.7 『梵天所問経』：涅槃とは一切の特徴が寂靜で、一切の動揺を離れることである。

7 無為の門

9.7b 『梵天所問経』：涅槃とはお互いの縁による虚構がないことである。

8 有為の門

9.8 『雑阿含経』：涅槃への道は、貪・瞋・痴を尽くすことで、八正道である。

4 同経では、その同義語として、真如の般涅槃、真実の辺際の般涅槃、法界の般涅槃、虚空界の般涅槃、自性の般涅槃、食欲を離れた辺際の般涅槃、夢の辺際の般涅槃、無相の般涅槃、無執着の般涅槃、我の自性の辺際の般涅槃、一切法の自性の辺際の般涅槃が列挙されている。

9 所作の門

9.9 『覚智方広経』：大悲をもつ如来は衆生を成熟することをなし、楽を領受しない。

9.10 『父子合集経』：仏国土において衆生が五楽を受容しても、そのことに執着しない。⁵

10 まとめ

9.11 『入楞経』：分別の認識を退けることが涅槃である。

これらの引用のうち、最初のものが最も長いのに比して、他はいずれも短いものである。『経集解説』においても、最初の引用箇所において注釈者独自の論理展開が見られるものの、他の引用箇所においてはコメントも簡略なものとなっている。このことは、最初の引用が涅槃の本質を説くものであり、残りの経典はそれを個々の観点から説いたものという区分にも示されている。

本章においても、瑜伽行唯識派の開祖であるマイトレーヤとアサンガと並べて、中観派の開祖であるナーガールジュナの論書に言及している。この両学派の開祖に対する言及をめぐるは、さまざまな議論がなされている。海野2002は、ラトナーカラシャーンティの思想的立場を「唯識論者である」とするのに対して、一島2009は「中観瑜伽行派の流れを継承している」と否定的である⁶。もちろん前者は彼の瑜伽行的文献を調査した結果として得られた結論であり、後者はナーガールジュナの『経集』に対する注釈書を調査した結果である。彼の弟子とされるディーパンカラシュリージュニャーナは、彼から唯識を学んだと述べていることから、同時代の者の証言としては、彼は瑜伽行唯識論者ということになる。ただだからと言って、一島の見解が排除されることもない。中観と唯識・如来蔵思想、あるいは密教の教義を並列することは彼独自のもの

5 この引用には「涅槃」の語は見られないが、久遠の昔に如来が帝領世界に生じた物語が引用されている。涅槃したはずの如来の仏国土で衆生が楽を受けていることに言及しているのであろうか。

6 一島2009, pp. 126, 132.

ではなく、インド仏教史の後期に現れる多くの諸論者に見られる傾向である。おそらく彼は中観も唯識も学び、それぞれの長所を受容していたということではないだろうか。それ故に後代の我々が、彼の思想的立場を様々な判断基準に基づいて断定することはあまり意味のないことのように思える⁷。少なくとも、中観の開祖であるナーガールジュナに帰される『経集』に対する注釈書では、以下に見られるようにラトナーカラシャーンティは「我々中観派は」と述べている。もちろんこれは彼の思想的立場を表明するものではなく、注釈者の立場としての言説でしかないのであろう。その一方で、ナーガールジュナを初地、アサンガを第三地とする言説も見られ、後者の優位性を示している。また涅槃の解説として、如来蔵のタームを多用していることも注意すべきである。

『経集解説・宝明莊嚴論』和訳 (承前)

聞に対する精進をなすことは尽きることがないので、思の智慧により護る必要があるから、それが述べられるべきである。ここに勝者マイトレーヤの御口から、

布施などのそれぞれがそれらそれぞれに収められることにより、鎧となるものであり、六つの六組によりそのように説かれている⁸。

と円満に合わせられるように、ここでも思の自性が三十六の鎧として述べられている。聖教にも布施から智慧までが明らかに説かれているから。それ故に思の自性は鎧の資糧地から入って相続した加行道から修習すべきものである。その人の特徴は、「何れかの」と説かれている。順解脱分の善根をもつ人が「何れかの」と言われる。「般涅槃⁹」とは、無住処の特徴をともなっている。「真

7 この問題については、望月2006c, Mochizuki2007において論じているので、そちらを参照していただきたい。チベット仏教における影響については、Komarovski 2008も参照のこと。

8 *Abhisamayālaṅkārikā* 1.43. 真野1972, p. 117.

実が如実である」とは、その特徴が不顛倒であると後に解説する如くである。劣ったものを信解する者は如来の涅槃の自性を知らないので、「有為により得たものを離れた無為に続いている」と言われ、ある者が「虚空の雲がなくなるようになった」と事物と見ることに縛られていることで如実に知らないことにより論難することが、「何に似ているのか」と言われる。答えは、界と知恵の二として存在しない本質に常時に入ることによって所化そのものに涅槃を顕現しても、法性にそれが存在しないその本質を事物と見ることが恐怖の場になっても、軌範師自身によっても、

確實によい法が微細で甚深に顕現しても、愚者は聞をとまわずに、おびえていると勝者により説かれている¹⁰。

と諸法の本質は一切の戲論を離れており、諸論理により知られるものではなく、不可思議なその界のようなものが涅槃であり、それを得ることがどこかにあるものが「如来」と言われる。それも何により知ることかと言うのならば、自分の論理ではないので、「経典から知る¹¹」と言われる。経典自身が了義として説かれているので「多くの」と言われる。

9.1 「如来興顯現經」¹²

それらにより般涅槃の自性が説かれているので、「ああ、勝者の子よ」と説かれている。最初に自性の門から説いたものが、自性の本質として「智を完全に捨てて」と説かれている。「自性の」とは、法界である。「性質そのもの」とは、その自性を説いており、「真如」と言われる。「智を完全に捨てて」とは、智慧により考察されてからである。どのように考察されるのかと言えば、存在

9 Pは、「住処」とあり、否定辞(mi)が欠けている。

10 引用典拠の確認は現時点できていない。

11 SSは「聞く(thos)」である。

12 *Tathāgatopattisambhavasūtra*. 津田明雅(「大乘宝要義論 解題」)は、Chin. T. No. 291, vol. 10, pp. 611b13-612b7を指摘する。

するという見解が事物の辺際であり、存在しないという見解が断の辺際なので、事物と断の辺際を離れた中道を智慧により円満にしている。所取とは、確実に区別することである。それを存在と見ることは、外と内とによる異教徒の者は常と、ある者は無常など見て、極微を実体の本質と見て、毘婆沙師と大徳サンガラクシタ¹³と経量部の者は、極微の結合と展開と無間断を主張する者たちである。断としての見解は、真実の事物は所取と能取を離れた不二知で、一つの自性の本質も存在しないとする見解である。この二つが事物と断としての見解の辺際であり、その二辺を離れることが「中道・真実の意味の真实性・法界」と言われる。それ自身が修正されず、自性により変化することがないので「真如」と言われる。事物と見ることは真実ではないので、事物を離れることが不退転の意味による「真実の辺際」である。諸戲論は智により作られているので様々であるから智の対象とならないものによる区別がない意味により戲論がないものが「法界」であり、功德が起こされるので界であり、基盤の意味である。因と縁により形成されず、自性により空なので「虚空」である。諸法の本質である所取と能取を離れることは、前のように作られないので「自性」である。捨てられるべきものと対治が仮設により設定されているので真実として聖ナーガールジュナの御前の口と聖マイトレーヤの御前の口により、

ここで除かれるものは何もない。置かれるものは少しも存在しない。真実たるものを真実と見る。真実を見れば解脱する¹⁴。

と勝義において捨てられるものと捨てることは存在しないので「食欲を離れる辺際」である。諸顕現は、心自身に属さない外の対象がないものである。それ故に聖者自身により、

大種などを解説し、識を真実と思い、その認識により結果となるが、誤って仮設されたものではないのか。¹⁵

13 Tib.: dge 'dun srung.

14 *Abhisamayālamkārikā* 5.21. 真野1972, p. 226.

と説かれており、聖マイトレーヤの御口からも、

我と法を蔵と主張することで、様々に生じるものである。今度は識になり、その変化したのも三種である。異熟と自分を思うことと対境と知覚される。¹⁶

と第三十章に説かれているような意味の「夢の辺際」である。法性には個別的特徴と一般的特徴とは成立せず、円成実は、所取と能取を離れているので「特徴は存在しない」。真実ではない分別から生じた三界の心と心所の特徴である依他起が執着であり、「事物に執着する」と言う意味である。それ自身を不顛倒の知恵の不生に精通するので「執着のない辺際」である。蘊とそれ以外のものに存在するものとして成立しないので、人としての諸見解は無の意味での「我の自性の辺際」である。所取と能取の本質を法と見る者たちは、色などは一と多の自性を離れていれば、「一切法の自性」である本質が存在しないので「辺際」で、空性である。「如実」とは、それらはすべて自性を欠いている存在なので、滅したものの如くではないから。誓願だけが対立するのではなく、¹⁸損なうことをなす他の認識根拠が存在する。それは何かと言えば、事物と事物の非存在はお互いに矛盾すると言われないのか。これ以上の何らかのものにより事物は欺かれず、それが存在しないことが真実である。一切の認識根拠の中で直接知覚の認識根拠が最高であり、直接知覚の認識根拠も第一の機根なのですべてのものを明らかに顕現させる場所がどのように退けられようかと言われ、「それは何故か」と言う論難に対して、答えは、その如くではない。事物とする見解は、論理により考察しても虚妄であり、諸法の事物が存在しないことが真理である。「それは何故か」と言うのなら、論理により論証され、それにより損なわれることがないから。事物とする見解がどのように論理により考察

15 *Yuktiśaṣṭika* 34. Scherrer-Schaub 1991, pp. 74, 252.

16 現時点で引用の確認はできていない。

17 Tib.: rab tu byed pa sum cu pa.

18 P. は、「対立しない (mi ldog)」とある。

されるのかと言えば、「始めから生じておらず、生まれていないから」と説かれている。「始めから」とは、最初からである。「最初」とは、愚者が存在する事物を滅ぼすことではなく、それを損減することであり、前に解説した通りである。聖教にも、

諸如来が世間に生まれることもないし、生まれもないこともない。諸法の法性は常に存在する。¹⁹

と説かれている。「生じていない」とは生起がないので、言説として存在しない性質のものであり、聖ナーガールジュナ自身によっても『中観般若論』に、

自らからでなく、他からでなく、両者からでなく、無因でない。事物はいかなるものも、いかなる場合も、生じることも存在しない。²⁰

などと説かれており、また、

縁起生であるものは、自性により生じたものではない。自性により生じないものそれがどうして「生じる」と述べられようか。とても微細な諸事物に何らかの生が仮設され、その巧みではない者は縁から生じた対象を見ない。²¹

と説かれており、また聖マイトレーヤと聖アサンガの御口からも、

仮設されたよいものを含まない正法を調伏してから損なわれるものは何かと言えば、もし何らかの法と何らかの事物に対しても言説が入るようにその法とその事物の主体となるのならば、ただ一つの法とただ一つの事物の本質が多くの種々なる相になってしまうであろう。それは何故かと言えば、このようにただ一つの法とただ一つの事物に対して多を主体とする種々なる相が多く述べられ、結びつけられるからである。名付けられ、²²
²³

19 現時点で引用典拠の確認はできていない。

20 *Mūlamadhyamakakārikā* 1.1. 三枝1985, pp. 8-9.

21 引用の前半については確認できていないが、後半は *Pratītyasamutpādaḥṛdaya* に見られる。Cf. 瓜生津1974, p. 358.

22 Dは「排除する (dgag)」とあるが、Pの bdag を取る。

23 Pは「輝いている (od gsal)」とある。

結びつけられた語の多くの種々なる相から結びつけられるいずれかの語の一つ一つがその法とその事物に対するその主体とその自性の本質になり、「設定される別なる語ではない」と言う確定は何も把握されない。それ故に名称づけられた一切の語は、すべてでも、一つでも適切である。一切法と一切事物のその自体となるものも存在せず、その自性により本質となるものも存在しない。さらに、もし色などの諸法を名称づける語の本質自身が存在しないと言うのならば、その如く場合に、最初の事物が先に生じ、後の好ましく名付けられる語が結びつけられるので、名付けられる語により結びつけられる前者はそれによりまだ結びつけられない場合に、その法とその事物は本質がないものになる。本質がない場合にも、事物がないものには名付ける語によりどのように名付けようか。名称づける語により結びつけられるものが多くても、法や事物と名称付けられる語の本質は存在することにはならない。もし名付けられ語により結びつけられる前者からその色は色の自体であり、後にもそれを名付ける語により集めた時に色と結びつけられる場合も、その如くならば、「色」と名付けられた語にその名付けることはないように、また「色」と言うものになる法とそれになる事物に、その認識が入るであろうことに合意するならば、それは入らないので、論理とこの証因により法は色から涅槃の間に述べられる本質と知るべきである。²⁵

と説かれているものは生がなく、不可言説と知るべきである。「不生も」とは、結果を名付けている。原因である生がないものに結果も前に説いたように生じることはないから。ある者は、「まだ生じていないものと生起していないものは一つの本質を二つの言説として名付けたものである」と言う。ある者は、

24 Dは「事物が (dngos po)」を欠く。

25 *Bodhisattvabhūmi*, Wogihara 1971, pp. 44.9-45.12; Tib. D. No. 4037, Wi 25a2-b3; Chin. T. No. 1579, vol. 30, p. 488a20-b9. Cf. 相馬1986, p. 113.

『不生』とは現在である。『生起していない』とは過去である。『離れることはない』とは、未来においても生じないことである」とも言う。他の者たちは、「捨てられた煩惱などが生じることがなく、その対治は生じない。何故かと言えば、対治は捨てられるべきものであるから。そのように捨てられるべきものと捨てることがなければ、誰が何をどのように捨てようか。それ故に捨てられるが離れることも存在しない」と言う。そのように原因と結果は生じず、生起²⁶していないそれに対治による作用はないので、捨てることをなすことが離れることもない。では「存在することが排斥されるならば、存在しないことになる」と言うのならば、そうではない。我々中観派は、存在しないものとしても認めない。存在しないものを乱用するものなので、前に解説した通りである。他の証因も存在する。聖ナーガールジュナの御口からも、

何であれ存在しないと認められるものに、菩提に頼るので心はなく、受領がなく、行がない。それをどのように存在しないことにより知ろうか。²⁷
と説かれており、また、

寂静の意味を知らず、聞のみに入る。福德をなさない悪い人はそれらを破壊している。²⁸

と説かれており、また聖経に、

空性の意味を知らず、空性を主張し、断を見る者は「空でないものを空と見る」と言われ、²⁹

[と説かれており、また] 聖マイトレーヤと聖アサンガによっても、前に説いたものの直後に、

仮設されたよいものを含まない正法を調伏してから損なわれるのは何か
と言えば、色などの諸法の事物のみと仮設されるものには真実も存在せず、

26 Pは「それ (de)」を med と読み、「不生と不生起が存在しないものに」となる。

27 現時点で引用典拠の確認はできていない。

28 *Yuktisāṣṭika* 19. Sherrer-Schaub 1991, pp. 55-56, 188.

29 現時点で引用典拠の確認はできていない。

虚構としても存在せず、そのどちらも正しくない。この如くである。例えば色などの諸蘊が存在するのならば、人 (pudgala) と名称づけることとして適当であるが、存在しないだけならば、事物として存在しないものを人と名称づけることはない。そのように色などの諸法の事物のみが存在するならば、色などの諸法を名称づける語は結びつけるものとしては適切であっても、存在しないならば、事物として存在しないものに名称づける言葉を結びつけることはない。それを名称づける基盤は存在しないだけならば、基盤が存在しなくなるので、名付けることにもならない。その如くなので、ある人は知り難い大乘経典をともない、甚深なる空性をともない、意図した意味を説いたものを聞いてから、解説の意味を真実の通りに知ることなく、如理ではないものを考察することをなし、正理ではないので、起こされた分別のみによりこのすべてが考察されただけにつき、「これは考察されただけのものであり、これは真実である。誰かこのように見た者は、真実を見たのである」とそのように見て、そのように言う。それらの通りであるならば、名付けられた基盤の事物のみも存在しないので、名付けること自体も一切の一切処に存在しなくなるならば、考察されただけのものにより真実を見ることがどこに成立しようか。それ故にそれらにより真実を損滅し、その両者を損滅することになる。それ故に存在しないとす
る見解の最高であると知るべきである。そのようにその存在しないものとは、梵行者たちに美女たちが話をするのは適切ではなく、親しくなるべきではないものである。それにより自分が見たものを把握しても、台なしにするからである。これを意図してから世尊によっても「ここである者が³⁰我見は上のものであり、ある者は空性を誤解しているだけ、救いがたい」と説かれている。何故かと言うのならば、我見は、所知に対して愚かなだ

30 相馬1986, pp. 124-125, n. 21は、*Kāśyapaparivarta*, von Staël-Holstein ed., p. 95に言及する。

けでも、所知を損減しなければ、悪趣に生じることにならず、他の者たちも欺かず、法と真実を並べている。学ぶべきことの基本も実践することになり、空性を誤解しているだけなので、それから反対のものとなる。どのように誤っているのかと言うのならば、何らかのものに何らかのものが空であるその場合も認められず、何らかのものにより何らかのものが空であるそれも認められないそのようなものは「誤っているだけである」と言われる。何故かと言うならば、何らかのものによる空は存在せず、何ららかのものが空である。存在するものの空性が道理であるから。一切が存在しないのならば、どこかであるものは何か为空であることになる。それによりそれ自身が空性となることは適切ではない。それ故にそのようなものが空性と誤解されている。³¹

と説かれている。では「諸法の本質は何か」と言うのならば、述べられないものである。言説は辺際であるから。それ故に聖マンジュシュリーがリッチャービーのヴィマラキールティに弁舌で質問してから「それは何故か」と言う問いに対する答えが、何も述べないことであり、³² 聖マンジュシュリーにより続いて賞賛されたようなものと、聖マイトレーヤと聖アサンガも、

真実ではない分別は存在する。それに二は存在せず、空性はここに存在する。それにもそれは存在する。

空でなく非空でない。その如くなので、すべてを解説した。存在がないことで存在するから、それが中道である。³³

と説かれているので、真実ではない分別があることと、所取と能取がないことと、所取と能取を離れることと、自証が存在するので、我々中観派は、二辺を

31 *Bodhisattvabhūmi*, Wogihara 1971, pp. 45.20-47.15; Tib. D. No. 4037, Wi 26a1-b4; Chin. T. No. 1579, vol. 30, p. 488b16-c28. Cf. 相馬1986, pp. 114-115.

32 *Vimalakīrtinirdeśa*, 大鹿1970, p. 75; 梵語佛典研究会2004, pp. 350-351; 同2006, p.89; Lamotte 1962, p. 317.

33 *Madhyāntavibhāgākārika* 1.1-2. Nagao 1964, pp. 17-18.

離れた道によく入るので、誤ってしまった内外の人の異教徒の作る悪い論理学書をどうして取ろうか。それ故にこちら側を見る直接知覚などは、顕現の対象としても迷乱となるので、隠蔽することになる意味からも愚かなものになる。それ故に聖ナーガールジュナとアサンガが聖經に従っているので聖經自身は認識根拠であり、前に解説した通りである。何故にかと言うのならば、聖ナーガールジュナは初地に住しており、聖アサンガは第三地に住している所以で教義も等しいものである。例えば自分で成就することのように。

我々が所知を内のものと主張することに対して論難する人は、怒りにより述べる者たちによる顛倒してしまった多くの異門として存在するが、ここにとっても広げることで足りているから、今度は一般的なものに入るべきである。もし「涅槃の自性がそのように考察される際に、では菩薩たちは真実の返際に落ちることになるであろう」と言うのならば、そうではない。涅槃のそれらの自性のある方向を考察したにすぎず、辺際は十地の自在により考察することになるので、「とても究極で述べられず、示すことができない」と言われる。「述べるのならば、それになる」と言う語義である。何らかの方向を考察するならば、事物を見ることになり、すべてを考察するならば、真実の返際を明らかにすることになるので、「それは何故にか」と言う問いに対する答えは、後で解説するように、「方便と智慧の相関関係を修習することにより存在と寂靜の返際を離れている」と説いたのが、「それらにより」と述べられている。「いずれかの方向」とは、信解行地において信解による対象とするならば、理解することを望み、求めることである。大信解行地において真実を考察することと相応する法を信解することで対象とする自性による本質に対する認識は完全に捨てられる。初地において法界に遍満する真如を考察するならば、仏地において一切法を一切相として明らかに完全に悟るので、一切法の自性は一と多を離れた本質と考察の間の一切の功德を上にもなうものと合わせるべきである。私は多くの典籍の目的により合わせることをしない。それに対して明らかにすべきこと

は、色身の二種である。例えば「初地において百の仏のお顔を見る」などと説かれている。「一刹那に」とは、禪定の力によることである。それらも事物と執着せずに、世俗の門から「知恵の刹那により追隨するべきである」と言われる。知恵の対象は世俗であるからであり、禪定の神通力によるので「刹那も」と言われる。続いて結合することは続いて行くことである。「その刹那にも」とは、その一刹那においてもである。「一切」とは、三時である。「明らかに成立している」とは、衆生を完全に成熟させることと、国土を完全に清浄にすることである。では事物を見るようになるのかと言うのならば、「二の想も起こされない」と言われる。「二」とは、自他である。「想」とは、分別である。それが起こされないことは、菩薩の煩惱であるから。では無為なるものを修習するのかと言うのならば、そうではない。滅の辺際が、捨てられる「不二の想でもない」と言われる。幻のみと認識する必要があるから。「幻のみ」ということで人と法と見られる想が捨てられることが、「衆生」などと言われる。「二と不二の見解を捨てれば、どのように結果を得るのかというそれは、何故なのか」と言う考察に対して、前に解説したように二辺は捨てられるものなので、有と無とに執着する道を離れており、我と法としての見解の想を捨てなければならないことが、道の障害であるから。それに執着することが、貪欲である。

そのように涅槃の自性の門から説いてから、今度は所作の門から涅槃の自性を説いたものが、「ああ、王子よ」と説かれている。所作は二種で、無常と一切時とである。それらを説いたのが、「さらにまた」と言われる。生の所作が、「如来が生じる」と説かれている。法身の所作を変化の本質と説くことで、所化たちを正しく完成した仏に移し、胎内に入ることなどを顕現することが生起である。滅の所作は、変化の顕現を努力することである。常に執着する見解を退けているので、クシナガラの子など金剛のような身体を滅されて、完全に異熟なされたことが「般涅槃」と言われる。厭倦が起きたのは、常見を持つものたちである。では如来は有為であると考えのならば、無常の所作なので、

「生もない」などと言われる。

あらゆる時に如来は、界と知恵と不二の自性による法身であり、そこに彼が入ってから涅槃せず³⁴に他のものを越えるのではない。

と述べられている。その喩例は何かと言うのならば、「このように、例えば」などと説かれている。如来の所作が対象に遍満しているので、仏が一人でも一切の所作をなし、涅槃も一切処において示すことが、「日輪は法界と等しい」と説かれている。涅槃として顕現しても、悲心は蜂蟻ではないのだが、それでも所化たちの過失によるのであるならば、「器が割れたり」などと言う喩例により説かれたものである。そのうち資糧が集まらないことと、劣ったものを集めたことと、集めることが遠くなったことの三つに関して、「割れるとか、側が崩れてしまうとか、空になっても」と言われる。器が割れたようなものは、異熟の障害を持っている。それにより距離が遠くなるから。側が崩れるようなものであるとは、汚れた心を持つことである。それにより劣った資糧を集めているから。空のようなものは、業と煩惱の障害により覆われて、そのために資糧を集めていないからである。そのような障害をともなっているので、如来は顕現しないので、

例えば水の器が割れたならば、月の映像は顕現しないように、そのように悪い衆生には仏身は顕現しない³⁵。

と説かれているように。では一人の如来による所作がなされたならば、一切でなくても、聖經にも、「一切の仏は所作が一つである」と出ていると考えるならば、なされた所作は火の喩例により説かれている。火は、一度燃えて消えることですべてではないように、如来の所作も一度完成することですべてではない。所化が木のように存在することと存在しないことから、所作が火のように燃えたり燃えなかつたりすると知るべきであり、

34 現時点で引用典拠の確認はできていない。

35 現時点で引用典拠の確認はできていない。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(5) (望月海慧)

例えば火は他所で燃えたり消えたりするように、仏の所作は衆生に顕現したり顕現しなかったりすると知るべきである。³⁶

と説かれている如し。では初発心の時に一切衆生を引き出すことを誓願してから、最後に涅槃しても、衆生界が減ることや増えることは明らかではないので、³⁷所作はどのように究竟に至るのかと言うのならば、ある者は、

「種姓をもつ人たちに対するのであるから無種姓の者たちがどのように清浄になることになろうか」と言うことは、無始の時をもつ因と縁により作られたものではなく、法性により得られ、内処により特別であるから。その如くなので、種姓をもつ人たちは解脱しているので罪過はない。

と言い、また想を設定する者は、

事物の力によるのではないから罪過はなく、どうして虚偽を述べることにならないのかと言うのならば、ならない。内想により想が変えられることはないからであり、種姓の差異により解脱する者と解脱しないものとが存在するから。

と言い、他の者は、

「避られない身体により感受作用をさらに精進し、灯火が減するように、その心は解脱する」と説かれている涅槃を捨ててから、「仏が涅槃することはなく、法も沈まないであろう。諸衆生に利益をなすために方便により涅槃を示している」と説かれている聖經を認識根拠としてから、如来蔵はすべての有情に遍満し、心が最も広大に起きて、これらの一切の有情は仏になる。それ故に器ではない衆生は誰もいない。

と言い、一切が如来と成るので所作のそれらの差異は所化の方法として示しているので、「さらにまた般涅槃により所化たちに」と説かれている。一切が如来蔵をもつものと成ることは、すでに解説したものを説明することになるので

36 現時点で引用典拠の確認はできていない。

37 Cf. *Amānatvāpūṣṣatvanirdeśa*, 高崎1975, pp. 47-49.

「異なる」と言う在り方によりまず設定される。減少することと満ちることがないことは、衆生の界は尽きないからであり、尽きなくても全てに関するから。個々に関する解脱なので尽きているだけである。「全てとは個々を集めることではなく、個々における解脱により全てがどうして解脱しないのか。増加がなく減少があるものが、尽きることの有法である。例えば大麦の束のように」と言うのならば、そうではない。論理において断じられるので喩例は同じではない。対極が存在するものが尽きることと理解してから、「衆生界は虚空界と同じなので、対極がないことで尽きことをどのように理解しようか。それは成立しない」と言うのならば、聖經と矛盾するので、罪過を尽くす聖經を法に相応して退けることは正しくない。未了義とも書くことはできない。前の通りに「了義の特徴をともなっているから」と言われる。対象に遍満する通りに時に遍満するその同じ喩例は何かと言えば、「幻術師」と説かれている。「師」は、生まれの特殊性が善い者である。「学習」とは最後の相を知ることである。「熟達」とは多くをなすことが速やかなことである。「マントラ」は男性の天と関係している。秘密であるから。「明」とは、天女と関係している。明妃であるから。喩例と合わせたものが「そのように」などと言われる。「知恵の無量の原因」³⁸は、三阿僧祇劫において集めた資糧である。ある者は、「三十三阿僧祇劫により出離する」と言われる。「方法」とは、方法となったもので、方法自身である。それは何かと言えば、福德の資糧であり、マントラの如くである。「智慧」は、「勝義」と言われる。「知恵」は世俗の認識で、智慧と知恵は、明妃の如くである。「不畏」は、後から生じるように三時において遍満する。その如くならば、「涅槃」は所作の門からも知るべきである。

その如くならば、涅槃を自性と所作の門から詳しく解説した後、それらの意味をまとめたものが、「ああ、勝者の子よ、そのように」などと説かれてい

38 SS は、「原因 (rgyu)」でなく、「幻 (sgyu ma)」とする。文字の類似による相違のため、チベット語訳の筆写の際に生じたものである。

る。自性の門からまとめたものが、「無量の随行」などと述べられる。そのうち前に説いた自性と、貪欲を離れたものと、夢と、無相と、我と法の一切の自性の諸辺際は、「無量の随行」と言われ、残りは数の通りに合わされる。所作の門から集めたものが「時に応じて明らかに示す」などと説かれている。生と滅の所作が対象に遍満することが日輪のように顕われることは、時に応じて明らかに示すことである。それ自身が火のように原因があるものとないものにより燃えたり燃えなかったりすることが、一切有情における相続が中断しないことである。所化の衆生が存在するならば、所作の相続は中断しないのである。時に遍満する所作とは、幻が劫に存在するように、所作が劫に存在するように加持することで、前の加持によりとても加持されている。「前の」とは、阿僧祇劫である。「加持」とは、加持の力そのものである。「有情の国土」とは、所化の場所である。「法界」とは、界の意味であり、「衆生の随入」という意味である。

9.2 『般若経』³⁹

そのように涅槃の自性を説いてから、今度は涅槃に種々の門から入ることを説いたのが、「スプーティよ」などと説かれている。法の浄化の門から入ることが、「自性による空性である」と言われる。その自性空性は、本質により清浄であることである。

9.3 『法華経』⁴⁰

考察を得る門から入ることが、「一切法が平等と考察される」と説かれている。平等性とは真如が無差別であるから。考察されるとは、「理解される」⁴¹こ

39 *Prajñāpāramitāsūtra*. Pāsādikā は *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, N. Dutt ed., p. 138に言及する。

40 *Saddharmapuṇḍarikasūtra*. Kern ed., p. 133.1. Cf. 望月1993, p. 563, n. 7.

とである。

9.4 『法華經』⁴²

行為の門から入ることが、「善男子よ」と説かれている。行為が所作たるものである。

9.5 『大悲經』⁴³

捨てる門から入ることが、「業が尽き」などと言われる。「業」と「煩惱」は原因であり、「苦」は結果になる。「滅する」とは、明らかに原因が捨てられることである。行為は、随眠が制圧されることである。寂靜とは、受の相續が断じられることである。それが平等の本質であるから。

9.6 『出世間品』⁴⁴

そのように浄化と所作の門から入ることを涅槃と説いたものと、後から特徴の寂靜などを涅槃と説いたものを、

明らかな愚者が上下の関係を理解すべきなので説かれている。

と言う在り方により涅槃を普く説いたものに入ることが「究極である」と説かれている。「普く説く」とは、種々なる經典においてである。「入ることが究極である」とは、浄などに入るからである。

9.7 『梵天所問經』⁴⁵

そのうち「特徴」とは、把握されるものである。色などの特徴に対してであ

41 RSでは、SSにおける『法華經』の引用文が、「考察される (rtogs pa)」であるようだが、「理解される (khong du chud pa)」が引用文であり、それ故に直前の引用文も末尾が「理解される」となるべきである。

42 *Saddharmapuṇḍarikasūtra*. Kern ed., pp. 318-319. Cf. 望月1993, p. 563, n. 7.

43 **Mahākaruṇāsūtra*.

44 **Lokottaraparivarta*.

ラトナーカラシャーントンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(5) (望月海慧)

る。「動く」とは、三界の心と心所である。所取と能取が滅するので、離れているから。それ故に分別が尽きているので、その時に「涅槃」と説かれている如くである。

9.7 『梵天所問經』⁴⁶

無為の門から入ることが、「縁により仮設されることはない」と言われる。それぞれに考察される滅であるから。それから無為とは、因と縁により作られない。「仮設」とは、存在しないものを作ることであるので、それは存在しない。

9.8 『雑阿含經』⁴⁷

有為の門から入ることが、「食欲が尽きることと」などと説かれている。道諦により有為の門から煩惱が捨てられるから。

9.9 『覚智方広經』⁴⁸

所作の門から入ることが、「マウドガリヤーヤナよ」などと説かれている。一切時であるので、その時が「その時に」と述べられている。そのうち見道は不生なので「菩提心に入らない」のである。菩提に発心してから「大乘に入る」のである。自分で入るので「自在に食べた」のである。それにより最後の識と中間の誤った識が生じるので「(地獄に)落ちるであろう」。それらに福分を等しく生じさせるので「(その如来は)変化する」。種々なる方法を笑うので

45 **Brahmapariṣcchāsūtra*.

46 **Brahmapariṣcchāsūtra*.

47 *Yang dag par idan pa'i lung*. Pāsādika は、*Samyuttanikāya IV, Saḷāyatanavagga*, p.319; *Nibbānapañhāsutta*, p. 223に言及する。

48 **Bhagavajjñānavaipulyasūtra*. 引用の確認はできていない。このタイトルについては、Pāsādika の英訳の注 (31) を参照のこと。Cf. *Niṣṭhāgatabhagavajjñānavaipulyasūtraratnāntasūtra*, Tib. P. No. 767.

「非楽を領受する」と言われる。「大悲」は、一切時の所作である。不退転は、第八地に設定される。

9.10 「父子合集經」⁴⁹

「そのような一切の所作を説いたものは未了義であるので、中では適切ではない」と言うのならば、了義として成立したものが、「比丘」などと言われる。そのうち色などの五妙楽が、「欲楽」である。梵行の一方の涅槃なので「出家の楽」である。前に解説した意味により、四禪と究竟処の禪定が楽である。見道を得るので「完全な菩提の楽」である。それらも執着しないので、生起と行為の喩例により説かれている。一切時なので「その時に」と説かれている。その如くならば、特徴は寂靜などのこれらの經典により前の經典を解説したものである。特徴は寂靜と動と滅を離れることにより考察の浄化が解説されると知るべきである。縁による仮設はないので、法性により解説されると知るべきである。食欲が尽きることなどにより捨てられる門から入ることを解説すると知るべきである。『覚知方広經』に出ていることにより、所作の門から入ることを解説すると知るべきである。その如くなので、世尊により「經典は他の經典により解説されるべきである」と説かれている。

9.11 「入楞伽經」⁵⁰

その如くならば、「これらにより自と他の究竟の利益である涅槃を知るべきである」と解説してから、今度はそれらの意味をまとめたものが他の經典により説かれているので、「『入楞伽經』に」と説かれている。所作は中断しない

49 *Pitāputrasamāgamasūtra*. P. No. 760 (16), Zhi 33b1-34a5, Chin. T. Nos. 310, vol. 10, p. 363a3-22, 320, vol. 11, p. 929b22-26.

50 *Laṅkāvatārasūtra*. Nanjio ed., pp. 127.8-9 (v. 2.179), 267.6-7 (v. 10.25). 一島2009, p. 139は、この引用を次の10章に配置するが、『経集』においても注釈においても9章の末尾である。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(5) (望月海慧)

ので、行為などは涅槃しない。一切の時と場所に遍満するから。前に説いた自性である真如などは、自性により断じられることのない特徴が涅槃しないものである。如来の所作は、中断して灯火が減するように変化することはないので、事物を中断するものではなく、事物として涅槃するものでない。では「どの如くなのか」と言えば、考察が尽きている。聖經に、

菩薩の煩惱は分別することである。⁵¹

と説かれており、

一切の分別が尽きているので、その時が私の涅槃である。⁵²

と説かれているので、考察は尽きている。識とは、特徴を把握することで、特徴を把握することが捨てられるので識は尽きている。そのうち分別は一般に考察することである。識は、区別して考察することで、その特殊性がそれである。

『経集解説』で聖典の認識根拠により合わせてからから「涅槃を信解することは得難い話」を述べた第九章。『経集』のうち「甚深なる法に対する忍の章」を最初に完成した。

文献表 (前号に続く)

梵語佛典研究会2004 大正大学総合佛教研究所梵語佛典研究会『梵藏漢対照『維摩経』
『智光明莊嚴経』』大正大学出版会。

梵語佛典研究会2006 同『梵文維摩経一ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂一』大正大学出版会。

一鳥2009 一鳥正真『仏教のエッセンスー『ストラサムッチャヤ』を読む一』大正大学出版会。

Komarovski 2008 Yaroslav Komarovski, "Encountering Ineffability – counting Ineffability: on divergent Verbalizations of the Ineffable in 15th Century Tibet", *Acta Tibetica et Buddhica* 1, pp. 1-15.

真野1972 真野龍海『現観莊嚴論の研究』山喜房佛書林。

望月1993 望月海慧「中観派文献に見られる『法華経』の受容」田賀龍彦編『法華経の

51 現時点で引用典拠の確認はできていない。

52 現時点で引用典拠の確認はできていない。

ラトナーカラシャーティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(5) (望月海慈)

受容と展開』平楽寺書店, pp. 539-569.

望月2006c 同「中観と唯識を融合する「大中観」とは何か」『大崎学報』162, pp.83-94.

望月2008 同「ラトナーカラシャーティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(4)」『身延論叢』13, pp. 65-130.

Mochizuki 2007 Kaie Mochizuki, "Is Dīpaṃkaraśrījñāna a Mādhyamika?", *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā* 26, pp.99-126.

Nagao 1964 Gadjin M. Nagao, *Madhyāntavibhāgabhāṣyā*. Tokyo: Suzuki Research Foundation.

グエン2007 グエン・ティエン・イエン (Nguyen Tien Yen) 「Ratnākaraśānti『般若波羅蜜多要論』(*Prajñāpāramitopadeśa*) にみられる三性説の一考察」『大谷大学大学院研究紀要』24, pp. 29-52.

グエン2008 同「ラトナーカラシャーティ著『般若波羅蜜多論』(*Prajñāpāramitopadeśa*) における止・観」『仏教学セミナー』88, pp. 28-53.

三枝1985 三枝充恵『中論偈頌総覧』第三文明社.

Scherrer-Schaub 1991 Cristina Anna Scherrer-Schaub, *Yukīṣaṣṭikāvṛtti: Commentaire a la soixantaine sur le raisonnement ou du vrai enseignement de la causalite par le Maitre indien Candrakīrti*. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises.

高崎1975 高崎直道『大乘仏典12 如来蔵系経典』中央公論社.

瓜生津1974 瓜生津隆真「因縁心論(縁起の精要)」『大乘仏典14 龍樹論集』中央公論社.