

ラトナーカラシャーンティ 『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6)

望 月 海 慧

はじめに

前稿(望月2009)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10章と第11章の和訳を提示する。このうち第10章は『経集』では最も長い章であり、全体の30パーセントほどを占めている¹。引用される経典数はのべ54になり、こちらもほぼ同じ割合である。そのタイトルについては、『経集』では「一乗を信解するそれらの衆生はとても得難い」と述べられているのに対して、『経集解説』では「行の特殊性は得難い」と述べられている。以下に和訳を示すように、一乗が言及されるのは、第10章の最初の箇所においてであり、それ以降は正法の保持にテーマが移行して行く。それ故にラトナーカラシャーンティは一乗を本章の全体のテーマとは考えずに、それを含めた主題として「行の特殊性」と設定したのであろう。

第10章の構成について、『経集』の記述に基づいて引用経典を分類すると、次のようになる。

1、一乗に尽きること² 『法華経』『真實品』『般若経』『大集経』『総自

-
- 1 もちろん『経集』自身には章の明確な区分はなく、ラトナーカラシャーンティによる章立てでしかない。
 - 2 望月1992参照。またこのコンテキストは、ジャムイェン・シェーパの『大学説』においても言及される。Cf. Hopkins 1983, pp. 604-610. さらにこの一乗に関する議論は、カマラシーラの『中観光明論』においてもみられ、経典の引用が重複している。Cf. 松本1982.

ラトナーカラシャーントィ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

在王所問經』『不退轉法輪經』『勝鬘經』『入楞伽經』

2、三乗に尽きないこと³ 『入法界品』

3、正法を完全に把握すること 『信力入法門經』『海慧所問經』『菩薩藏經』『宝雲經』『寂照神變三摩地經』『如来秘密經』

4、正法とは何か 『勝鬘經』『法集經』

5、授記なしに菩提は得られない 『梵天所問經』

6、甚深法への信解なしに自利と利他は完成しない 『月蔵品』

7、甚深法とその信解 『菩薩藏經』『父子合集經』『阿闍世王經』『幻士仁賢經』

8、甚深法の異門 『仏華嚴經』『梵天所問經』『七百頌般若經』『文殊師利神變經』『一切決定無所得經』『維摩經』『維摩經』『般若經』『三百頌般若經』

9、大乘の種々門を近説することによる甚深法 『入楞伽經』

10、甚深法を説いたものが一切の經典の中に収められること⁴ 『入楞伽經』『月灯三昧經』

11、悟りを成就しない限り世間と出世間の一切の円満を成就する 『宝授經』『金剛般若經』『梵天所問經』『般若經』

12、過犯と懺悔のすべての除去と一切業障の浄化 『如来蔵經』『降魔經』『阿闍世王經』

13、菩薩の修行の完成⁵ 『維摩經』

3 『経集』ではこの前に「その如くであるが、衆生の善の資糧が異なる行と律の制御と種々なる乗の門を説くことによっても、世間の種々なる界として如来の法が説かれたものに入る」と述べられている。

4 『経集』では、この前に「法の空性と不生と不二と無自性を説いたこれは、諸菩薩の無上なる宗義である。この甚深法を説いたものが完全に把握されることで、大乘の一切の經典が把握される」と述べられている。

5 『経集』では、この前に「これは甚深法への信解の利益を簡略に述べたものである。詳細は、それぞれの大乗經典を聞くべきである。菩薩は善巧方便を離れて甚深法を修行すべきではない」と述べられている。

14、菩薩の行境 『維摩経』『降魔経』『無尽慧経』『維摩経』

これらは『経集』における經典引用の前文を拾い上げたただけであり、編者が章の構成までを意図していたものではない。これに対してラトナーカラシャーンティは、本章をさらに細分化して各セクションの末尾に次のタイトルを付している。

10.1-9 「一乗を論証した甚深なる法に対する忍の第2節を完成した」

10.10-18 「正法の保持に対する忍の第3節を完成した」

10.19 「甚深なる法の忍の第4節を完成した」

10.19-25 「甚深なる法の忍の第5節で、忍波羅蜜を完成した」

10.26-28 「三昧の資糧の第5章を完成した」

「禪波羅蜜を解説した」

10.28-54 「般若波羅蜜を解説した」

これらの分類は第8章末尾の「精進波羅蜜を完成した」、第9章末尾の「甚深なる法に対する忍の第1節を完成した」という記述に続くものである。ただし本論の章末尾には布施と戒の波羅蜜に対する言及はなく、第8章において精進に言及する段階になってから六波羅蜜を想定したものであるように思える。また「忍」の項目は第9章から第10章に渡っており、10.28の『文殊師利神変経』は禪波羅蜜と般若波羅蜜にもかかっている。さらには第11章末尾には、「功德の第6章を完成した」と付されている。これらのことから、ラトナーカラシャーンティは『経集』の構成を全11章に分類しただけでなく、それをさらに異なる視点から解析していることがわかる。

第11章の「広大に対する信解は得難い⁶」においては、7つの經典の引用がある。その内容を『経集』の記述に基づいて分類すると、次のようになる。

1、仏と菩薩の広大な偉大性 『維摩経』『入法界品』

6 『経集』の記述では、「仏と菩薩の広大な偉大性に入る衆生は得難い」とある。

ラトナーカラチャーナンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

2、菩薩の偉大性 『入法界品』

3、如来の偉大性の力 『十地経』、『如来功德智不可思議境界経』、『華嚴経』

4、福德を廣大に広げようになること⁷ 『華嚴経』

これらの引用のうち、最初の『維摩経』を除くと、いずれもが『華嚴経』からの引用になる。ただし『入法界品』、『十地経』、『如来功德智不可思議境界経』と言う個別の名前で引用した後に、『仏華嚴経』の名称で引用されている。このことは、『経集』が編集された時点において、『華嚴経』と呼ばれるテキストが編纂されていたことを意味する。ただし、それらが実際に『華嚴経』の中に編入されていたのかどうかは明らかではないが、『入法界品』、『十地経』などがそれとは独立した経典と認識されていたと言える。

また『経集解説』では、最後に29偈からなる偈頌が述べられている。その内容は解りにくいものであるが、後半はテキスト全体の内容を述べているように思える。⁸

『経集解説・宝明莊嚴論』和訳 (承前)

第10章 行の特殊性は得難い物語

そのように獲得されるべき結果である涅槃の自性の特徴を決定してから、今度は獲得する道の殊勝を述べるべきである。ここに聖ナーガールジュナと聖アサンガの宗義を知らない増上慢をもつ者が次のように、

世尊が三乗と説かれたのは、了義である。「声聞と独覚と無上の大乘を私は解説した」と説く経典を認識根拠としてから、聖アサンガは柔軟に意

7 この前に「甚深なる経典の広大なものから、仏と菩薩の偉大性を説いたものに対して信解し、文字を問い、読誦し、供養し、敬っても」と付されている。

8 これらのまとめの偈については、一島2009, pp. 235-237を参照。

図して、三乗と解説したのもも了義である。

と言う世尊による聖教と聖アサンガの密意の意味を理解しないような人が生じ
ることを意図してから、彼らに対して有益で、了義を決定することで一乗を説
いたので、「一乗を」と述べ、「信解」とは確実に把握することである。「とて
も得難い」とは資糧を集めることに相応しいので、「それらはそのように」と
言う諸衆生は五種姓の自体なので、その結果の乗も三種である。一種と説いて
も、

真如は一切に差別がないので清浄であるから、如来たるものはそれ故に
その有情の蔵をもつ⁹。

と言われるので、それ故に一乗と説いても、不定種姓と大乘の種姓をもつもの
を意図して、聖マイトレーヤが、

ある者たちは導かれるからであり、他の者たちは確実に把握しているの
で、完全なる仏は不定を一乗と説いた¹⁰。

と言われる。彼らは聖マイトレーヤなどの意図を理解せず、認識していないと
知るべきである。何故かと言えば、もし真如が一切に存在するならば、区別は
存在しないので、ある者だけが解脱になることはない。区別が存在するなら
ば、真如にどのように成立しようか。もし「縁の力による」と言うのならば、
それは主張のみである。「五種姓を説いたのは、縁により作られるからである。
真如は認められない。処の差別であるから」と言うのならば、そうではない。
真如がなければ、処の区別は何から成立しようか。「原因と縁により形成され
ない」と言う主張からも、そのように明白である。ではあなたたちも三乗をど
のように認めようか。それ故に真如に区別がなければ、種姓は一つなので、そ
れはどのように妥当なのか。正しくない。真如は一性からでも、成立するもの

9 *Mahāyānasūtrālamkārikā* 9. 37. Lévi 1907, p. 40; Lévi 1911, p. 79; 宇井1961, p. 153; Thurman 2004, p. 87.

10 *Mahāyānasūtrālamkārikā* 11. 54. Lévi 1907, p. 69; Lévi 1911, p. 125; 宇井1961, p. 232; Thurman 2004, p. 139.

の差別を作るので、

依存する法の区別により種姓の区別を完全に述べている¹¹。

と認められている。「それは同じであると言うのならば、いかなる位においてか」と言うのならば、それは認められないことはない。「究竟においてである」と言うのならば、どのように同じになるうか。前に説いた論理自身による。「甚深なる意味では論理ではなく、聖教が存在する」と言うのならば、論理により説かれることにならず、聖教が導くことになるので、確定したものにならず、反対のものが確定をとまうので、法界は種姓の意味であることで区別がないからである。一切も如来の心髄をもつものなので、その結果は一乗たるものである。分別の方便の次第をとまうものとして種々なる乗が説かれ、その種姓は煩惱等により顕現することにはならないので、まず五種と説かれたのである。

例えば金剛の後の金は視野に顕現せず、浄化により顕現するようにと世間の善逝が述べている¹²。

と説かれており、聖ナーガールジュナも、

妊婦の腹の中にいる子は視野に現れないように、煩惱の障害に覆われることにより法界は視野に現れないのである¹³。

と説いている。そのように聖マイトレーヤも、

法界を顕現させる光明が生じ、真如に区別なく、種姓の意味が顕現するので、一切が如来蔵をもつ¹⁴。

と説かれているので『如来蔵経』¹⁵の通りに煩惱により縛られていても、目覚

11 *Abhisamayālamkārikā* 1. 39cd. Stcherbatsky 1929, pp. 6, 11; 真野1972, p. 115.

12 Cf. *Ratnagotravibhāga*, Johnston 1950, p. 6; 高崎1989, pp. 10, 220.

13 *Dharmadhātustava* 27. Cf. Seyfort Ruegg 1971, pp. 466-467; 早島1987, pp. 56-57.

14 *Ratnagotravibhāgakārikā* 1. 28. Johnston 1950, p. 26; 中村1961, pp. 49-50; 中村1967, pp. 49-50; 高崎1989, p. 45.

15 『宝性論』においても、先の偈を引用した後に、『如来蔵経』の「一切衆生は常に如来を胎内に宿す」という句に言及する。ただし、そこでは一乗にまでは言及されない。

めた縁により集められれば、一切は一乗に尽きている。それを理解する方便として種々なる乗が説かれており、矛盾はない。梯子の段を広げる在り方により次のように、

天乗と梵天乗と、そのように声聞と独覚と無上乘と多種を私は解説した¹⁶。と説かれており、後にも「三乗にも尽きないが」と出ており、それも前に説いたように下がなければ上は生じないので、説かれたものに対してその目的は何かと言うのならば、鈍根の者を導く方法が「大僧院を都市に変えることと同じである」と解説される。それ故に一乗を成就させることに適したものを説いたのが、「一乗に尽きており」と誓願¹⁷をなしている。

10.1 「法華経」¹⁸

如何なる理由なのかと言え、論理の通りに聖教による理由を述べたのが、「私も一乗から始めて」と説かれている。「一乗」とは何かと言え、¹⁸「仏乗である」と説かれている。「独覚になってしまう」と言うことを意図してから「一切智の究竟」と言われる。論理は何かと言え、¹⁸「二や三というものは存在しない」と説かれている。前に説いた論理により成立しないから。そのうち「二」とは劣乗と最高になったものとしてである。「三」とは三乗である。どのように存在しないのかと言え、法界に区別は存在しないから。輪廻により誤って理解した者が前に説いたように論難することが、「何故かと言え」と言われる。解答は、論理のように聖教の本質である量たる人として成立することが、「十方の」と言う。「世尊シャーキャムニは、五濁をともなう三界に出現したので劣っている」と思う誤った理解を取り除くために、

16 *Laṅkāvatārasūtra* 2. 203 (= 10. 457). Nanjio 1918, pp. 134.16-135.14, 322.13-14; Vaidya 1963, pp. 55.14-15, 237.17-18; 安井1976, pp. 121, 287, 常磐1994, p. 142.

17 Dの「誓願 (dam bca')」に対して、Pは「と伴うことを (dang bcas)」となる。

18 *Saddharmapūṇḍarikasūtra*, p. 27. Skt. Kern, pp. 40.13-43.3; Toda 1999, pp. 6-24; Tib. 中村1977, pp. 40-43; Tshul khirms 2009, pp. 40-43; Chin. T. Vol. 9, No. 262, p. 7b2-23, No. 263, p. 69c9-18. Cf. 坂本1962, pp. 96-101; 植木2008, pp. 96-103.

ラトナーカラシャーナンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

仏は一切と同じである。寿命は特徴と種姓によらない。¹⁹

と言う在り方により「何れかの過去時に生じた」などと説かれている。順序を伴って説かれたものがすべてではない。鋭根の人に「頓に」と説いたものが、「二乗という設定も存在しないのならば」と説いたのである。鋭根の者は最初から一乗を学んでいるからで、「彼らにも鋭根が集められるので」と言う意味である。「何かを述べる」とは、「どこかである者が」と言う意味である。

10.2 『真実品』²⁰

それ故に「マンジュシュリー」と説いている。「心髄」とは、最高の意味であるから。ではこの娑婆世間において鋭根だけを集めるのかと言えば、そうではない。人の能力の鋭根と了義としてならば「私には声聞と独覚乗を配列したものは無い」と説かれている。三乗は、「劣った想を意図して解説した」と言う意味である。では「三乗と私が解説した」と説かれるものと矛盾するので、「それは何故かと言えば」と言い、「それは一般の門から区別を示すので過失はない」と言うのが答えである。他の異門も「私は一文字も述べていない」と説いてから、所化の想により種々なる分別が生じたのであり、如来は分別を捨てているので、種々なる想は、区別の想がないことにより存在しないから。「もし想が区別をとまなうのならば、如来ではないものになる」と言うことを、「もし」などと説いている。そこで考察を滅していないので、「心が完全に清浄ではない」。そのことは何かと言えば、「明らかに執着する」と言われる。「執着」とは、生死への欲求をもつことに執着することである。「蟬蟬」とは、一方向である。「異なる想」とは、貪欲と瞋恚である。「出し惜しみ」とは、隠すことである。まとめると「種々なる乗と説いたならば過失をとまなうであろう」

19 引用典拠の確認は、現時点でできていない。

20 *Satyakaparivarta = Bodhisattvagocaropāyaviśayavikrvaṇanirdeśasūtra*. Tib. No. 813. Nu 50b2-51a4. Cf. 高崎1974, pp. 262-263. なおSSの漢訳は引用の後半を『大悲経』とする。

と言われる。そして一乗において心の浄化に良いものが四種あり、自分の道に疑いがなく、他の道に対する侮辱を起こさず、魔により欺かれぬ。利益を四種示すために最初の善である自分の道を疑わないことを説いたのが、「マンジュシュリー」と説かれている。「何と何の法を説いたのか」とは、別々の在り方による。一乗に正しく集めることは、菩提を努力することである。「落ちる」とは、妨げることである。「成就」とは、その原因となることである。一境とは完全なる菩提である。その如くなので、一乗において知恵により浄化することで自分の道を大乘と知るようになる。そのように一乗において業も三種と説く意図は何かと言えば、前のように人の能力などではないので、「マンジュシュリー」と説かれている。そのような自性の種姓を理解する特殊性を意図することで、「乗を配列する」ことが説かれている。「配列」とは、「次第」と言われるもので、地に関しては「地を配列する」と説かれている。法の種姓を無我のみと理解してから、声聞と独覚の地を設定する如くである。「人」とは、能力の順序で、信の随行などは人の設定をする如くである。「資糧」とは原因の意味である。資糧の区別から理解が異なることは、例えば『法性無差別経』²¹に説かれている通りである。「方便による」とは、入ることである。それらは意趣をとまなうものとして説かれているので「勝義」と説かれているのである。

10.3 『般若経』²²

『般若経』にも三乗と説いたものは意趣をもつものとして説いたことが、「天子よ」などと言われる。「発心する」とは、一切も大乘の器となすからである。「発心の力がない」とは、欲望と渴愛の汚れを捨てているので阿羅漢になっている。「発心すれば」とは、三乗と説いたものは意趣をとまなうものである

21 『法界体性無分別経 (Dharmadhātuprakṛtyasambhedanirdeśasūtra)』 (Tib. No. 760 (8)) のことか？

22 *Aṣṭasāhasrikāprjñāpāramitāsūtra*. Vaidya 1960b, p. 17.13-18. Cf. 梶山1974, p. 51.

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

からで、「中断せず」とは、五種姓と三乗を述べたものである。「特別に聖なるもの」とは阿羅漢を得ることで、三界の捨てるべきものが捨てられたからである。「とても特殊な聖なるもの」とは、不可思議の成就が生じることに依ってから発心をなすことである。

10.4 『大集経』²³

「そのように『大集経』にも」と説いたものが、「一乗に正しく集めることは」と説かれている。異なる理解の一切も大乘に至るので、正しく集めるのである。

10.5 『総自在王所問経』²⁴

それは何故かと言えば、「諸仏世尊は」と説かれている。「種々なる物語」とは、異なる乗である。生じないのは何故かと言えば、空性は区別がないから。それ故に「法界は一味である」と説かれている。「障害がない」とは、障害の辺際を捨てることである。「一味」とは、「色の真如により一切智性の真如が随行する」と説かれているように。そのものにより見る道を示すので、「精通するべきであるから」。「不退転の輪」とは、その如くでも、人の能力の次第により理解される方便を示すのが、まず喩例により理解すべきであるから、「例えば」と説かれている。そして修習すべき次第は、「宝石の匠により」などと説かれている。「宝石の匠のように」とは、一切智の仏自身である。それ故に、

土や石の中に金が潜伏しているように、この界は清浄である。随眠は、微細と見られている。

比丘たちよ、衆生の界は清浄であることを如来が見られている。²⁵

23 *Mahāsaṃnipātaṭṭhapaṭṭhāna Sūtra*, *Sāgaramatīparipṛcchāsūtra*, Tib. P. No. 819, Pu 3a2; Chin. T. No. 400, p. 474a13-14.

24 *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*, Tib. P. No. 814, Nu 176b1-177a3. Cf. 高崎1974, pp. 652-563.

と説かれているように。「磨いていない宝石のように」とは、食欲の随眠などが巻き付いた界が清浄であることである。「ソーダの水のように」とは、無常によりうんざりすることなどである。「無常」などとは修習であるから、『量莊嚴』に、

輪廻をうんざりしなければ、心は解脱を求めない。苦の火により苦し
ずに、生を厭うことは生じないであろう。²⁵

と説かれているように。「正法たる律」の法は、一切を無我と信じることである。「髪繊維物」を喩例にしたのが、粗いので速やかに触れるように輪廻にうんざりするからで、「無常」などを求めない性質であるから、それ故に「速やかに捨てる」と言うことを意図しており、常と把握することなどの四顛倒の対治であるから。「精進を投げ出さない」とは、それだけでは満足しないからである。「鋭い水銀」の如きは、「空性」などである。本質の因果による空の自性を修習すれば、煩惱を捨てることになるので、ダルマキールティが、

慈愛などは愚かなことと矛盾しないので、罪過をととも断じられない。

空性の見解とそれは矛盾するので、罪過を断じるものである。²⁷

と説かれているように「空性を知る智慧により見道を理解するであろう」と述べられる。「如来の物語の在り方」とは、一切の分別による寂靜である。「ともなう」声がソーダと水銀を混ぜるように、智慧を方便により捉まえて修習するから。「木と毛繊維物の掃除」とは、前の妊婦の触られるものを投げ出している。それ故に柔和な触の掃除をするように、「ここに我や衆生は存在しない」と言う在り方により特徴を捉えることを捨てているから。「大葉」を喩例にしたものは、「不退転の輪の物語」が方便と智慧を結合して修習することなので、後からも方便と智慧の分離が束縛と説かれているからであり、「三輪清浄」とは

25 引用典拠の確認は、現時点でできていない。

26 引用典拠の確認は、現時点でできていない。

27 Cf. *Pramāṇavārttikakārikā* 1.212cd, 214d. Miyasaka 1972, pp. 30-31; 本多2005, pp. 97-99.

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

我などの想を離れることで、「如来の境」とは、輪廻と寂靜を理解しないことである。「目の細かい布」を喩例にしたのは、地の九相において所知の微細な障害を浄化する必要があるから。そのように次第に修習してから辺際に至るようになることが、「相続と」などと述べられる。「自性」とは、界である。「種々」とは、『アクシャラーシ経』に次のように、

ミロバランの東は、高さがスメール山と同じもので、ある人が「この衆生界はこの通りである」と述べ、ミロバランの東のそれぞれから撒いても、ミロバランの東は尽きることがないであろう。²⁸

と説かれている如くである。では種姓が一つであることを損なっていると言うのならば、「等しいものに入ってから」と説かれており、一切も結局は次第に進んでから悟ることになるので、『法華経』に、

阿羅漢たちを仏と授記するようなもので、また金剛手菩薩がその時にアーナンダ長老になった。²⁹

などと説かれているようなものが、「法性に通達してから」と説かれている。法性に通達するとは、すべてをすべての相として明らかに悟ることである。「無上なる施住」とは、例えば、

仏は正しい施住と同じものにはならない。³⁰

と述べられる如くで、仏性である。

10.6 「不退転法輪経」³¹

それ故に確実に知ることを述べるならば、「『不退転法輪経』にも」と説かれている。他者の誤った理解を排除するために、「マンジュシュリー」が質問を

28 *Akṣarāsīsūtra*. 同経については、袴谷2001, pp. 236-251; 山部1987, pp. 21-36を参照。

29 現時点で引用典拠の確認はできていない。

30 現時点で引用典拠の確認はできていない。

31 *Avaivartakasūtra*. Tib. P. No. 906, Wu 258a3-6; Chin. T. Vol. 9, No. 266, p. 199a7-12 No. 267, pp. 226c29-227a5, No. 268, p. 255a13-18. Cf. 松本1982, p. 19.

している。では一乗に尽きてから三と説いた意趣は何かと言えば、意趣を説いたものが、「仰った」と説かれている。如何なる意図のためにどのように三乗を示すのかと言えば、劣った想を導くためである。もし大乘における無数劫や、福德と知恵の大きな資糧や、そのように聖マイトレーヤが説いているように、大の多相を説くならば、劣った想の者たちは清浄になるので、軌範師自身も、

捨てられるので適当ではない我そのものをもつ者は、無間地獄の頂きに行く。³²

とう過失の如きものなどを捨てるために、

王が現れ、王妃に死を通告したように、方便に巧みなのでそれらを次第に仏地に連れて行く。前のように同時に説くならば、入らないことを捨てているからである。その方便に巧みで、恐れないようにしている。³³

と述べられる。そのように入らない劣った想の者も何により過失となるのかと言えば、「五濁の時に生まれる」と言われる。見解の汚濁などが付着しているからであり、また、

劣ったものを信解し、界もとても劣っており、劣った友人たちに囲まれている。³⁴

と説かれているので、「信解して、捨てるものである」と言われる。

10.7 『勝鬘経』³⁵

そのように根本の聖教を配置してから、今度はその同じことにより知られる聖教を並べたのが、「『聖勝鬘経』にも」と説かれている。槃涅槃とは、声聞などの涅槃である。「方便である」とは、寺院を化作する如くである。「教に入る」

32 現時点で引用典拠の確認はできていない。

33 現時点で引用典拠の確認はできていない。

34 現時点で引用典拠の確認はできていない。

35 *Śrīmālāsīṃhanādasūtra*. Tib. P. No. 760 (48), i 274b; Chin. T. Vol. 11, No. 310, p. 676b5-8, Vol. 12, No. 353, p. 220c18-22; 高崎1975, p. 101. Cf. *Ratnagotravibhāga*, p. 56.

とは、中に入ることである。そのよいものが、「通達する」と言われる。

10.8 「入楞伽經」³⁶

そのように「『入楞伽經』にも」説かれている。習気とは、煩惱に追随する行である。阿羅漢への崇拝をもつことが喩例で述べられている。「三昧」とは、止である。「無漏」とは、欲と愛と無明と見で、それは捨てられるので、存在しない。「世間の」とは、まとめても下の界を不可思議に変える死の遷有に依ってから生じるから。「出世間の」とは、一切相の最高をもつ空性の知恵の集まりである。「満たす」とは、完全にすることである。さらに「また」とは、王子が鈍い知恵のように、「前になしたことは後にもなすことになる」と述べられる。

10.9 「入法界品」³⁷

前に説いたように、ある者が「三乗だけが了義である」と考えるのならば、了義は前に説いたように一乗に尽き、未了義として種々なる乗なので「三乗にも尽きないが」と説かれている。「その如くであっても」とは、了義としは一乗に尽きてからも、となる。所化に依ってから「種々なる乗に」と述べて、「善の集まりの異なった行と」などと説かれている。「善」とは、勝義の涅槃である。「集まり」とは、原因の意味である。それ自身が「行」と言われ、実践を見るべきである。「教化能力」とは、弟子の相続による。「種々なる乗」とは、出世間の道においてである。「門」とは、入る在り方である。「異なる」とは、広げることなどである。「説法」とは後から生じるものである。それらは何かと言えば、「声聞地を配置する」などと言われる。これらによっても三乗を説

36 *Laṅkāvatārasūtra*, Nanjio 1918, p. 134, 12-14, Vaidya 1963, p. 55, 10-12, 安井1976, p. 121, 常磐1994, p. 142.

37 *Gaṇḍavyūhasūtra*, Vaidya 1960, pp. 210-211; Tib. P. Hi 11b7-12b1; Chin. T. p. 380 c5-24. Cf. 梶山1994, vol. 2, pp. 22-23.

定することは捨てられる。そこで真実の道と縁起の道と三味の道と精進の道と智慧の道と根の道と力の道と解脱の道と神通の道と無量な道と三味の道と所縁浄化の道と想浄化する道と無量な修行の道と修行の特別な道と殊勝の結果の道と結果を区別する道によってから「声聞地を配置する」などと説かる。苦などの真実から生じたので声聞であって、三度の法輪の12相を廻すことで結果を得るから。三種の根の資糧地などから、自分の無明の縁による行などを発展させ、退ける修習を独覚が明らかに行うので縁起の道である。大乘などの道に導くことを設定し、正しく捨て、神足通を修習するので、智慧と精進と三昧である。そのうち神足通とは、「力をもつ信頼」であって、心などによる投げる力により智慧を信頼することで障害が取り除かれるので、「出離する」。正しく捨てるのが、「彼岸を制圧すること」で、罪過であるまだ生じていない不善法を生じさせず、生じたものを捨てるので、対立する彼岸を制圧するのである。まだ生じていない善法を起し、生じたものをさらに広げるので、「無垢の旗をもつ」のである。念住は四諦を考察することである。法を信頼し、確実にすることが、顛倒を捨てるから。制御するとは、煖の信などが「根を浄化する」ことである。煖と頂の位における考察が「信頼」である。対立する方向を捨てるので、「確実にすること」であり、一切処において結びつけられる。挫けないので信頼でき、信などの大きな忍と世第一法と等しく、異ならずに行ずることである。見道の部分に従うので、「随行」である。空性などは、集道の最高をなす法であるので、本質自身の不成立などによる「法」で、涅槃の「都市に明らかに向かう」ことで、随行によりそれ自身が最高なので「境の乗」で、乗物に似た界に対する願いが無いので、「存在を確実に出る」。六神通とは、利他を成立させる最高であるので、「一切処に行く不壞の神足通」と述べられる。「一切」とは、三界すべてである。第一なので「神足通」と言われる。「不壞」とは、奪われないことである。煖などのそれらも慈愛などの力により大乘となるので、法性の門からではない。「ある者が人を無と理解することで声聞になった」と

言うことは聖教に、

把握される理解を捨てているからであり、³⁸

と出ているので、独覚により把握される無自性を理解するために、聖マイトレーヤの意図に導く目的で入ることを確実に修行することを知るべきである。何故かと言えば、法見を捨てなければ、人見は退かないであろう。聖者自身によっても、

蘊を取ることがある限り、我と見ることになるであろう。³⁹

と説かれているので、「無量にも頼る」と言うならば、「行の無量の修行を完全に収めている」と説かれている。「行」とは、自分の成熟と衆生の成熟の行である。その「修行」は、慈愛などである。無量とは、境に関してである。「正しく収めている」とは、あらゆる衆生に依存する福德を集めることである。それらも法の最上の大成就の「三昧に住する」。そのように五眼にもよるので、「一切の所縁の完全なる境の輪」と説かれている。「所縁の境」とは、五眼の境であり、色をそれぞれ確定することなどである。「清浄」とは、障害がないことである。それらも辺際により「輪」と言われる。そこで清浄なる想は、誓願をともなっている。結果を得る想であるから。無量の修行とは、戒の三種をともなうことである。それにより原因に入るから。行の特殊性は次第になすべきで、ここでは「波羅蜜」である。「清浄」とは、三門である。殊勝な結果が、「十地」である。十波羅蜜により確実に出るから。結果を区別することは二種である。勝者のように発心することは、「行の誓願により特別に転じている」と言われる。「行」とは前に説いた二つである。「誓願により特別に転じている」ことが、

どのようなものがどのように教化され、意味が完成するのか。そのようなものとそのような顕現も、自らに依って生じるように。⁴⁰

38 現時点で引用典拠の確認はできていない。

39 現時点で引用典拠の確認はできていない。

と最初に誓願の力る成仏などで意味をなすのである。牛飼いのようなものが常に青年の地に住することが、

ある衆生もどこかで解脱しない限り、それ故に無上により菩提を得てもとどまるように。⁴¹

と思うことを願うので、「普賢行の誓願の道」である。その如くなので、17乗と説いてからも所化に無量の利益をなす方便があるので、三乗にどのように確定しよう。了義は一乗と前に決択したように。

『經集解説』で聖典の認識根拠に合わせてから、一乗を論証して、「甚深なる法に対する忍」の第二節を完成した。

10.10 『信力入法門經』⁴²

そのように一乗をともなって正法を保持することを説いたものが、「正法を完全に把握するべきである」と説かれている。「常」とは、「相続が中断しない」と言う意味である。それらも智慧により空性を把握し、悲により衆生を把握することで、完全に把握するべきである。前に説いた聞の精進より優れたものは何か存在するのと言う反論が、「何かと言えば」と説かれている。一般と特殊な根による罪過が存在しないことが、「マンジュシュリーよ」と説かれている。前にある聴聞者に説いたことに対して、ここでは「それにより投げられた意味が成立するのでまとめて解説している」と言うことが答えである。それ故に最初に法を保持する必要を説いたのが、「正法を完全に保持する」などと述べられる。法と法を把握するものが異なる意味によるので、「菩薩」などと説かれている。原因の集まりから結果が生じるので、「衆生を完全に保持している」と説かれている。『塩河經』⁴³に、衆生を尊敬することを仏の原因と説

40 現時点で引用典拠の確認はできていない。

41 現時点で引用典拠の確認はできていない。

42 *Śraddhābalādhānāvataṛāmuḍrāsūtra*. Tib. P. No. 867, Chin. T. Vol. 10, No. 305.

43 Tib.: *Cho bo tsa sgo can gyi mdo*.

いているので、「仏の種姓は中断されない」と説かれている。そのようにまとめて説いてから、今度は区別して解説すべきである。「仏の種姓」などと説かれており、仏の種姓とは前に説いたものから所有する学処を捨るべきではないことを意図しており、戒を浄化することを望むので、「法を正しく保持する」と言われる。「利他を成就させようと望むことでも」と言うことが「衆生の煩惱」と説かれている。菩薩の所作は、利他の最高であるから。自分を成熟することに関して、まず善趣について「すべての悪趣の門を断じる」と述べられている。「悪趣」とは、地獄などである。「門」とは、殺生などである。「断じる」とは、法を把握するからである。善趣たるものは何かと言えば、「転輪」と言われる。人の円満についてであるから。天の円満に関しては、「帝釈天と」などと説かれている。悟りと解脱に関しては、「魔の縄を断じることを望む」などと説かれている。「魔」とは、煩惱などである。「縄」とは、貪欲を増やすことなどである。「断」とは、三味の修習などである。菩提と解脱たるものは何かと言えば、「無上」と言われる。最高であるので、ここで述べられる。「小さくすると」は、浄心によってさえ見ることなどである。

10.11 『海慧所問經』⁴⁴

法を保持する行為とは何かと言えば、「『海慧菩薩 [所問經]』」に関して、「海慧菩薩よ」と説かれている。戒の浄化が正法を保持することであることが、「菩提心を忘れず、不放逸である」と説かれている。「忘れない」とは、菩薩戒を損なわずに守ることである。「不放逸」とは、波羅提木叉の律を損なわずに守ることである。戒の本質により一語で説かれている。それ自身の特殊性である自分と他者の利益を成就することに関して、「自分の業に執着しない悲心」などと説かれている。障害を除去する時になすので、利他に向かわないことが

44 *Sāgaramatīparipṛcchāsūtra*. Tib. P. No. 819, Pu 63b4-66b1, Chin. T. Vol. 13, No. 400, pp. 498c21-499c21.

傷つけることで、その障害の除去が「悲心」である。自利に向かわないことが身体と享受に執着することである。身体への執着を捨てているから法を説く者たちを尊敬する。享受への執着を捨てているから如来たちに供養をする。大海を水で満たせないように「満足せず」、再び欲することである。本質が異なるので、一つの語をそれぞれに説いたのである。それ自身の清浄なる原因に関して、知恵の特殊性は前の通りに一切の不生などの修習であり、事物と見ることは不浄であるから。忍とは、忍性である。

10.12 「菩薩藏⁴⁵経」

「菩薩藏 [経]」に関して、まず法を保持する利益が「菩提から損なわれず」などと述べられる。「損なう」とは、結果を領受していないことである。「相応する」とは、思い⁴⁶通りに成立させることである。「大力」とは、身体に関してである。「大威力」とは、武力が大きいことで、ヴィシュヌの子である。不可思議な秘密からも菩薩の身体の力を成立させる原因を説いているので、「必要がない」と論争されない。それを「滅しない」とは、踏みつぶすことができず、「力が奪われない」と言われる。「有」とは、自在天そのものである。法を保持することに関して、「四とは何かと言え」と説かれている。福德の資糧に関して、「塔が滅しているのを見れば」と説かれている。知恵の集まりを成立させることに関して、法が滅する時に守ることが説かれている。

10.13 「宝雲⁴⁷経」

「宝雲経」に関して、法を保持することを説いたのが、「善男子よ」と説かれている。いつの時に保持されるのかを説いたのが、「後の時の後の世」と

45 *Bodhisattvapiṭakasūtra*. Tib. P. No. 760 (12), Chin. T. Vol. 11, Nos. 310 (12), 316.

46 Pは「とは、思い (ni bsam pa)」を欠く。

47 *Ratnameghasūtra*. Tib. P. No. 897, Dzu 112a5-b2, Chin. T. Vol. 14, No. 489, p. 747 b5-c8, Vol. 16, No. 658, p. 238a9-18, No. 659, p. 274c11-21.

述べられ、時に関しては「五百」である。「法」に関しては、「滅」などであり、「滅」とは沈むことである。「混乱する」とは、なくなることである。人に関しては、「悪道に入る」ことである。導かれることがないので「涅槃」である。何らかの事物を保持することを説いたのが、「経典」と説かれている。増上心理学を示すので経典であり、本母なども保持される。仏法の力などが説かれるので「広大」である。地と波羅蜜を示すので、「広大」と言われる。利益が生じるので、「大義」である。楽が生じるので、「大力」である。基盤となるので、「本母の如く」である。如実な方便により保持することは、理解される法の成就に関しては、「保持し、読誦し、暗誦し、精通する」ことで、「保持する」とは意味を成立させることである。聖教の法を述べることにに関して、「述べて、示すことを正しく示し、明らかにする」ことで、知らない人に述べることである。誤った知をもつ人に示すことが、疑惑をもつ者に「正しく示し、明らかにする」のであり、まだ入らない者と誤って入った者と疑惑により入った者に関してである。正しく入る人に関して、「喜びと信と楽しくさせること」であって、最初と中間と最後に想うことで続いて保持することである。修行により続いて保持することが「役立つ」ことで、相応する縁を成立させ、相応しない縁を取り除くことである。聖教と理解される法を成立させる縁は何かと言えば、原因に関しては、前に説いた四法をもつので、「財物のない心」をもつことである。縁に関しては、完全に保持する特殊性を尊敬するので、師であり、完全なる仏のように、心で「法を説く者を尊敬する」のである。法を尊敬することが、「甘露と想像する」などと言われ、確実によいものに関して「甘露と想像する」のである。何故ならば、涅槃は不死であるから。「特効薬の徳」とは、薬の利益であり、未来の明らかな高所を成立する想いに関してである。「万能薬」とは一支分であり、この世の楽を損なわない利益により喩例をなすことである。ある者は、

まだ得ていないものを得ることと、得たものを損なわずに広げることと、

損なわれたものを復興することとで、意味が生じるので三種と説かれている。

と言う。想を浄化する修行は何かと言えば、「身体と命を見ずに」と言われる。三千の大千の火炭により満ちた溝で一劫でも一偈でも「完全に求める」と説かれているように。得たものを浪費しないので、「成就させる」と言われる。その如くならば、聖者に依り、正法を聞き、如理をなすことにより法を完全に保持するので、

師の正法は二種である。聖教と理解の主体で、それを保持し、述べ、成就することだけである。⁴⁸

と解説されている。

10.14 『寂照神変三摩地経』⁴⁹

「寂照神変三摩地」に関して、法を保持する本質を説いたのが、「自分の楽への執着と」などと言われる。その如くならば、最高の所依を損なわない原因である清浄なる戒と、最高の乗を損なわない原因である悲心と、大きな行の原因である布施と、善をなす知の集まりと、善を可能にするための身体と心の円満な力と、清浄の辺際の原因である法の解説と成就と、速やかな浄化の原因である無量の修習とで、法のこの七相により目的を成就することで修習すべきである。どの如くかと言えば、前行の悲をもつことと、本行の六波羅蜜により尽きており、結行の廻向を認識せずに隠して修習を大きく広げることをとまなうので、精進の本質として設定されている。

10.15 『寂照神変三摩地経』⁵⁰

本質の利益を説いたのが、「また同じ經典の前の章に」などと説かれている。

48 現時点で引用典拠の確認はできていない。

49 *Prasāntaviniscaya-prātihāryasūtra*. Tib. P. No. 797, Chin. T. Vol. 15, No. 648.

「前の在り方」とは、過去の物語を述べることである。僅かだけでも満足を保持するので、知恵の集まりを置くことが、「木の間」⁵¹と説かれている。「法を求めるとは、知恵の集まりを成就させることである。そこで「教えを授ける」とは、語義を示すことである。「読誦を精進する」とは、それ自身を説くことである。「尊敬」とは、説法者に対する尊敬である。「発心すれば」とは、財物の布施をともなう事物が、知恵の資糧を起こす想なので、「制圧する」と言う意味である。「から」とは、「数と力と種と原因と喩例に耐えられないもの」とまとめられる。

10.16 『如来秘密經』⁵²

知恵の集まりを成就させるその福德は、勝者の我慢を裂く意義を意図していると言うのなら、了義として成立することが「菩提心の福德により」と説かれている。福德とは、布施から生じたものである。残りは理解し易い。

10.17 『勝鬘經』⁵³

それらの大利益は何のためかと言えば、「大乘そのものためである」と言う法の自性を述べたのが、「正法は何かと言えば」と言われる。「一切処においても言葉に入るから」と言うことが論難である。答えは、そうではない。

想と説法と行と師と時が矛盾するので、劣っているものは劣っているだけである。⁵⁴

と説かれることで、声聞の乗のためではないので、「大乘の言葉を任命する」

50 *Praśāntavinīscaya-prātihāryasūtra*. Tib. P. No. 797, Chin. T. Vol. 15, No. 648.

51 shing. ただし SS には「千年 (lo stong)」とある。

52 *Tathāgatācintya-guhyasūtra*. Tib. P. No. 760 (3), Tshi 149a7-8, Chin. T. Vol. 11, No. 310, p. 55a3-5, No. 312, p. 718b22-24.

53 *Śrīmālāsīṃhanādasūtra*. Chin. T. Vol. 11, No. 310, p. 675a5-7, Vol. 12, No. 353, p. 219b11-15; 高崎1975, p. 85.

54 *Mahāyānasūtrālaṃkāra-kārikā* 1.10. Lévi 1907, p. 4; Lévi 1911, p. 10; 能仁2009, pp. 58-59; 宇井1961, p. 49; Thurman 2004, p. 87.

と説かれている。「大乘」とは、前に説いたものである。では声聞乗がなければ、「大乘」はどのようにされようか。それ故に「共通なものである」と言う論難が、「それは何故かと言えば」と言われる。答えは、現在ではない。大乘は原因であるので、「有と無と有無と」と言う在り方により大乘があれば、声聞乗があり、それがなければまたないので、「明らかに開くから」と説かれている。

他の異門も、ここで自派の者が、『正法とは大乘である』と述べることは理ではない。大乘は、仏のお言葉ではない。經典に入らず、律に現れず、法性とも矛盾するから」と論難するものが、「それは何故かと言えば」と言われる。答えは、そうではない。

前に授記されないものが同時に生じることと、行境ではないものが成立することと、有と無に有がないことと対治とは別の語であるのから。

諸仏は直接知覚の眼であり、説かれたものも守られている。時に対する知を妨げないので、それ故に捨は当てはまらない。

不完全なものと矛盾し、方便ではないものはそのように説かれないので、声聞の乗は大乘の法とは言われない。

想と説法と行と師と時と矛盾するので、劣っているものは劣っているだけである。

自分の本質に入るからであり、自分の律を顕現するからであり、甚深であり、広大であり、法性と矛盾することはない。⁵⁵

と言う在り方により「声聞と」などと説かれている。

世尊は時を知っているので、未来の恐怖のように何故前に授記しないの⁵⁶か。

55 *Mahāyānasūtrālamkāra* 1.7-11. Lévi 1907, pp. 3-5; Lévi 1911, pp. 6-11; 能仁 2009, pp. 48-61; 宇井1961, pp. 45-50; Thurman 2004, p. 87.

56 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(6) (望月海慧)

などと聖アサンガが説き、解説しているように返答すべきで、理解し易いので、ここでは解説しない。それらも時を知ることが經典に後に出ているので、「説かれていることを何故に師に論難をなすのか」と言う論争もなさない。

10.18 『法集經』⁵⁷

同じことを了義において論証することが、「法集經」にも」と説かれている。「甚深」とは、空性などである。例えば、

甚深なる空性は増益と損減を離れたものである。⁵⁸

と説かれている。

『経集解説』で聖典の認識根拠により合わせてから「正法の保持に対する忍」と言う第三節を完成した。

10.19 『梵天所問經』⁵⁹

そのように精進の本質の相を三種とまとめて解説してから、今度は六波羅蜜を心により完成するので、甚深なる法の修習を述べたのが、「如何なる菩薩が」と説かれている。「菩薩」とは、所依の人である。「所縁の行」とは、事物と見ることである。「無量の時」とは、多劫でもある。「如来に対する供養」とは、財物と成就とである。ある者は、「財物の」と言う。それは後で「梵行をなし」と出ているので無種姓のみである。「授記」とは多く、『聖首楞嚴三昧經』⁶⁰を認識根拠としてから、「隠して授記するなどの授記とは何か」と言うのならば、

57 *Dharmasamgītisūtra*. Tib. P. No. 904, Wu 80a8-b1, Chin. T. Vol. 17, No. 761, p. 639 c6-8.

58 現時点で引用典拠の確認はできていない。

59 *Brahmapariṣcchāsūtra*.

60 同経には、(1) いまだ菩提に発心していないものに対するもの、(2) 発心するやいなや与えられるもの、(3) 秘密に与えられるもの、(4) 確信を得たものに与えられるものとの四種の授記が説かれている。Cf. *Sūramgamasamādhisūtra*, Tib. P. No. 800, Thu 315b5-318b5, 丹治1974, pp. 291-301; Lamotte 1965, pp. 207-216; Lamotte 1998, pp. 182-191. 田賀1974, pp. 187-193も参照。

61 田賀1974, pp. 193-197.

ある者は、

授記を授記される者になすことである。「何故かと言う場合も」と言われるから。

と言う。ある者は、

明らかに授記をなすことである。

と言ひ、それ故に「第八地において不生法忍を明らかに得ることで一切の行を正しく越えている」と説かれている。円満な殊勝をもち、殊勝がないものに関しては、最初ではないからで、さらに『聖十地経』に出ているのと矛盾するから。⁶¹「燃灯」とは、⁶²ある者は、

二無数劫において76,000の仏が奉仕した最後の名前である。

[と言う]。ある者は、

その如くならば第八地の位に成立しない。五無数劫と解説される最初は、資糧道から初地まで完全になる時で、75,000の仏の最後が宝頂仏であり、第二から第七地まで第二の無数劫における76,000の仏の最後が燃灯仏である。第八地から仏地まで三無数劫における77,000の仏の最後が毘婆尸仏があるので、

毘婆尸と燃灯と宝頂が、三無数の最後に生じた。

と出ているのと矛盾する。

と言う。ある者は、

声聞の劣った想に依ってからそのように解説されるが、他所では初地から把握して、無量の解脱を得るので、仏の数がどのように確定しよう。その如くならば「十地」と言うのもどのように理であろうか。その意図の意味のようになす。

62 以下の議論については、一島2009, p. 192-193を参照。また燃灯仏の授記については、田賀1974, pp. 129-169を参照。

と言う。ある者は、

第二無数劫の最後に述べられるのが、他の想に応じてなされるので、説かれた大乘については確かにいたるところで想は異なるので聖教自身からは確実に説かれておらず、ある者には「75,000の最後は、護国尊者であるから、第二では燃灯から帝釈幢であり、第三では妙莊嚴からカーシャバまでである」と説かれていても、所縁は不確定なもので、そのように根本の別の聖教を説くことが別に顕現するので、確実に恒常でも顕現しなければ、その大乘について前に解説したようにとは、何れかに確定し、他の異門も、もしその如くであっても、前に説いた在り方により考察されからであり、特徴に応じてあるので、またそこここからも罪過はない。

と言う。ある者は、

無数劫で仏地を得てから資糧道が一劫による。集道は二である。初地から第十地までは、三三無数劫により越えているので無数は三十三であるのでまた確実に設定されない。

と言う。「見るやいなや」と言うのは、蓮華がもつ色を集めた中央で香壳の赤ん坊に変わったことで五つの青蓮を撒く時に、授記とは明らかに聖教を説くことで、「未来時に如来シャーキャムと言われるようになる」と説かれている。聖教を説いた理由は「一切の行を越えている」などと言われる。ある者は、「授記するやいなや」と利益に導いている。では成就もそれ自身においてなのかと言えば、そうではない。それは円満においてであり、ここでは最初の修習の特徴を設定するので罪過はない。布施から智慧までの行と本行と続くものを把握しないことで完全に尽きた精進の本質は、「鎧の成就」と言う賢者たちによる解説の随行により疑うべきではない。

『経集解説』で聖典の認識根拠により合わせてから、「六波羅蜜の甚深なる法の忍」の第四節を完成した。

10.20 『月蔵品』⁶³

そのように解説された甚深なる法を信解すべきことが、「菩薩が甚深なる法を」と説かれている。まず甚深なる法に対する信解を説いたのが、退ける門から「自と他のためになすことを完成しないであろう」と説かれている。事物に執着することで結果が生じないので完成しない。退ける門から説いた後に随行の門から説いたのが、「勝義諦は」と説かれている。勝義諦は、戲論の八極を離れている。「菩提」とは、仏がそれを理解しているから。法性であるものに入るのである。それ故に、

菩提は虚空の特徴で、一切の分別は捨てられる。⁶⁴

と説かれている如くである。では「法性に差別がないので、空性に差別がないと言われるので、声聞と独覚に差別がない」とも言われる。それは真実であって、しかも「悲心が遍満するので共通ではない」と説かれている。「空性は考察し難くても悲心により完全に把握されるから」と言うことを意図している。ある者は、「人無我と所取の無を理解することと声聞と独覚による理解であるから」とも言う。そのように一切相の最勝をともなう空性の修習が最勝であるので、「それ故に」と説かれている。世俗諦は欺かれているから。どの如くかと言えば、捨てるべきものであるから。「最勝」とは、正しいものになって、煩惱が捨てられるので資糧が円満になる。「善」とは、勝義の涅槃である。「根本」とは、その原因になるものである。その喩例が、「例えば」と述べられ、喩例が述べられている。劣った乗は成立しないので、「自分の」と説かれている。その如くなので「甚深なる法を信解すべきである」と言う語の残りである。

63 *Candragarbhaparivarta*. Chin. T. Vol. 13, No. 392, p. 301a21-27.

64 現時点で引用典拠の確認はできていない。

10.21 『菩薩藏經』⁶⁵

そのように甚深なる法を信解する必要を説いてから、今度は甚深なる法に対する信解の自性を説いたのが、「甚深なる法とは何か」などと説かれている。

世俗自身とは異なる勝義は有ではないので、世俗であるそれ自身が正しい意味と認められるものである。⁶⁶

と説かれていることが「どのようなのか」という論難であり、それは真実であるけれども、得る方法に入ることを「そのように言われる」と説いたのが、「正しい見解が生じる二因と二縁で」と説かれている。「聖者の」と説かれてから、「出世間の正しい見解」と解説される。「他者の声」とは、他者から聞くことである。「正理の通りに作意する」とは、聞に従って守ることである。まとめて説かれたそれ自身を詳しく解説したのを、質問により結合したものを「それ」と説いている。そこで最初の修行に関して「このように考えて」と説かれており、「ヨーガの何らかの作意により他から追隨するものを得ずに、止のみにより煩惱は捨てられない」と言うことが、「瑜伽行」などと説かれている。本行の作意に関して「何れかの法も修行しない」などと説かれている。

修習を修習しなくても、修習は正しいものと認められ、得るべきものがない者により得るものも正しいと認められる。⁶⁷

と言う在り方により神通の特徴である作意は、「声を放り出すことをしない」。「繰り返し」常に述べることである。原因を把握しないので「何から」と言われる。どの如くかと言えば、生と滅の前後の辺を行じることで真実において作者が存在しないものに作用は成立しないことで、如来などによる法の解説などは、生じた直後に無因により滅するので、法に関してと、人に関してと、煩惱

65 *Bodhisattvapiṭaka*. Chin. T. Vol. 11, No. 310 (12), pp. 297b3-298a20.

66 現時点で引用典拠の確認はできていない。

67 *Mahāyānasūtrālamkārikā* 9.79. Lévi 1907, p. 48; Lévi 1911, p. 91; 宇井1961, p. 176; Thurman 2004, p. 102.

に関して、それを捨てる対治に関して、滅と不住と不生であるので「何」などと述べられている。三昧に続く時に理のままに修行することで「菩薩がそのように理のままに修行するので、どのように理のままに見るのか」と論難され、「得ることと捨てることは存在しないことになる」と考えている。そうではなく、經典に、

一つも見ることはないことが、眞実を見ることである。⁶⁸

と説かれていることが、「何時」などと述べられる。そこで見道の三昧の状態では一切の考察により寂靜なので、「自性による滅」である。見ることで捨てられるべき百を捨てているので「寂滅」で、誤った想を捨てることだけに尽きているので、「一切を自性により」と述べられ、「存在するものが滅するのではない」と言われる。それらの隨眠を制圧するので「寂靜」である。法を普く行くことを理解するので「入定」する。前に解説したように「不生で不起」の世間の清淨より特別になっているので「とても」と言われる。出世間より特別になっているので「涅槃」である。昔の人は、

本質により生じていないので、「自性による滅」である。始めから清淨なので「寂滅」である。受が中断するので「寂靜」である。対治がないので「入定」である。無因なので「生じていない」。結果が成立しないので、「生起していない」。本質を離れているので「とても生じない」。苦を捨てるので「涅槃」である。

とも言う。他の異門も資糧地において一切法を我と見ることを捨てることで無我を信解するので「自性による滅」であるから。何故ならば人見は自らにより本性から存在しないから。煖位では法無我の一方も理解するので、無分別の顯現を得ることにより「寂滅」である。無明の区別が捨てられるから。頂位において無我のそれらの特殊性をさらに広げるので、相応しないものが「寂靜」で

68 現時点で引用典拠の確認はできていない。

ある。忍位では無我の特殊性により一方を理解するので、「入定」である。世第一法位ではその直後に見道を理解する三昧を得るので、「不生」であり、増益と損減を離れている。見道において法界に普く行くことを理解していることで結果に対する執着がないので「不起を見る」。修道では見る通りの意味を修習するので「とても生じない」である。何故ならば金のように完全に清浄であるから。無学道では解脱に至るので「涅槃を見る」のである。そのようなならば、「出世間の正見が理解される」と言われる。他の異門も中断と解脱道によりまとめられる見道における八剎那で、八であり、四諦にまとめられるので、四と四と四と四で、それらも二によりまとめられるので、二と二と二と二と二と二と二と二を順序通りに「自性による滅を見る」などと合わせられる。『般若経』にそのように説かれているから。異門も、

三昧の時に法の色などを本質により「滅」と考察することが、事物の道理を理のままに智慧により見ることである。滅は何かと言えば、「寂滅」である。何故ならば修習により離れるから。修習により離れるものは何かと言えば、「寂静」である。何故ならば随眠を捨てるから。随眠を捨てるものは何かと言えば、「入定」である。特徴を中断するから。特徴を中断するものは何かと言えば、前に解説したように、「不生と不起」である。不生と不起たるものは何かと言えば、「とても生じない」ので、明らかに離れている。明らかに離れているとは何かと言えば、「涅槃」で、受を中断しているから。

と解説されている。そのように行の智慧自身を考察するので、「何らかのものにより見るその場合にも論理」と説かれている。「何らかにより」とは、智慧そのものによる。「見る」とは、見るることがない在り方としてである。「論理」とは、考察することである。特徴の想を離れているので、「何からも」と言われ、

諸法を把握しないものであり、それらは特徴を見ないので、一切が所縁

にないことを智慧において完全に理解している⁶⁹。

と言う在り方により「見ず、考察しない」のである。「そのように正理を見る」利益は何かと言えば、「如何なる法にも疑惑と愚かさはない」などと述べられる。「このように学んで」とは、利益を見ることである。「法」とは、特徴を把握することで、色などである。「疑惑」とは、疑いを持つことである。「愚かさ」とは、無知である。「障害」とは、覆われることで、所取と能取を離れた空性が見えないことである。一切を心で知ることで、「門にならないものはない」ので、

輪廻の原因となったものそれ自身が浄化されてから、その清浄なものが涅槃であり、法身もそれと同じである⁷⁰。

と軌範師により説かれており、また、

輪廻を完全に知るので、「涅槃」とそれを述べている⁷¹。

と説かれており、軌範師自身により『五次第』に、

例えば水に水を置き、例えば火に火を置き、自分の自分による知恵が上手く考察することが、ここでの手である⁷²。

と説かれている如くなので、「捨てられるので努力がない」とは、捨てられるものは把握されないから。「考察されるべきものを努力することはない」とは、得られるものを把握するからで、煩惱の対治が考察されているだけに尽きている。何故ならばその如くなので、それ故に「真実を見る」などと述べられる。不退転なので、真実である。事物と見るのならば誤っているから。「どのように」とは、その状態が自性であるから。では「存在しないものから原因と結果がどのように成立しようと言うのは何か」と言う論難に対して、答えは、「存在するものは迷乱なので、迷乱を尽くすことが真実である」と言うことで、

69 現時点で引用典拠の確認はできていない。

70 現時点で引用典拠の確認はできていない。

71 現時点で引用典拠の確認はできていない。

72 *Pañcākrama* 2.2. Poussin 1896, p. 27; Mimaki 1994, p. 15; 酒井 1956, p. 194.

「見ない」と事物を把握しないことが真実で、「論理により考察するならば、存在するものは成立しない」と言われる。ではいかなる事物が滅するののかと言うのならば、「不生」と言われる。「存在することに執着することで捨てられるそれではない」と言う語である。無因から結果は成立しない。「原因が生じないので、結果は生じない」と言うことが「不生」と言うことで、そのように原因と結果が存在しないものは本質が存在しないから、それが「不顕現の別名」で、真実においては「無因」と言われるので、結果は存在しないと説かれている。結果は原因によるから。「原因と結果はない」と言うことで自らの本質が排除されている。「存在しないものに原因と結果は成立しないから」と言われる。それ故に「経典」とは、他の経典により解説されているので、他の聖教を説いたのが、不生である。増益と損減を離れているので智慧により考察すれば、不退転の正しい法そのものを理解するので、そこで「聖者の正見と言われる」と説いたものが、「一切の行」⁷³などと言われる。ヨーガの疑惑は内から考察するものなので「こう考えると思って」と説かれており、「得ることと広いことがない」と考えてから、前に説いたように一切法は虚空の如くなので力などもそのように考察すれば、真実の意味を考察するようになると考えてから、疑惑を退けることが「このように学ぶ」などと述べられる。

10.22 『父子合集経』⁷⁴

そのように甚深なる法を信解する在り方を説いてから、今度は甚深なる意味を説くために最初に、「『父子合集経』にも」と説かれている。六界は存在しないと説いたのが、「大王よ」などと述べられ、世間の衆生と器の区別により二種である。

地獄と餓鬼と畜生と人と天の六種である。欲界であるものは地獄で、場

73 Tib.: 'du byed pa. SSには「有為 ('dus byas)」とある。

74 *Pitāputrasamāgamasūtra*. Cf. *Śikṣāsamuccaya*, Bendall 1970, p. 131.

所を区別すれば20である。

上の場所の17は、色界であり、そこにそれぞれの静慮の地が三である。
第四地は八である。

無色界は場所がない。生よりは四種で、そこでは同分と命にも、心の相
続は依っている。⁷⁵

と言うようなものが衆生の世間を説いている。器の世間に関しては、「梵天の
樓閣」などと説かれている。「梵天」とは、色界で、初禪の場所が「樓閣」と
言われる。「場所」とは、「樓閣」と言われる。「場所」とは、最初の成劫で、
成劫は最初の風から地獄の有までである。

中劫の間が成劫となった時である。⁷⁶

と言われるように。「他化自在」とは、六欲天である。「鉄圍山」とは、鉄山の
名称である。「大鉄圍山」とは、三千大千の辺際を囲っている。その原因は鉄
である。ある者は、「金色の鉄として現れている」とも言う。破壊することが
できないので「丈夫」である。不動なので「堅固」である。威勢が大きいので
「堅実」である。「妙高」は160,000由旬に存在する四種の宝石から成っている。

妙高は四大の自性であり、水の中に80,000由旬沈み、水の上にも80,000
由旬である。⁷⁷

と述べられている。「持双」などは七山で、

そこに妙高と持双と持軸と檐木と、同じく善見山と馬耳と象耳と、
尼民達羅山とで、七つが金である。半々に減ることを八つが続けて、そ
れらは広さも高さと同じである。それらの間は七海である。⁷⁸

と述べられており、そのうち「金剛山」とは金剛より成立している。「ガンダ
マーダナ山」⁷⁹などは閻浮洲の山で、そのうち「香積」とは香の気をもつ山で

75 *Abhidharmakośakārikā* 3.2-3. Cf. 山口1955, pp. 3-19.

76 *Abhidharmakośakārikā* 3.90-91. Cf. 山口1955, pp. 457-467.

77 *Abhidharmakośakārikā* 3.52. Cf. 山口1955, pp. 366-367.

78 *Abhidharmakośakārikā* 3.48-51. Cf. 山口1955, pp. 365-376.

ラトナーカラシャーントィ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

ある。「雪山」とは、雪をもつものである。「黒い山」とは、貫通 [山] などである。「滅」に関して、「この大地が火で焼かれ」などと言われる。

火と水と風により滅が三種となる。二禪などの三つが三種により次第に滅する。

内の過失と法が相応するので、第四では存在しない。動かないから。無常であり、その天宮も衆生をともなって生滅するから。

火により七、水により一、そのように火の七が過ぎてからも、水による七で、最後に風により滅する⁸⁰。

と述べられている。それらにより説明されているので「そのように」などと説かれている。解説した衆生界により尽きた生起に関して「生などと二つの大種と、同じように内処などでもある」と説いたのが、「そのように内の」などと言われる。

10.23 『阿閼世王経』⁸¹

その甚深なる法の意味が「『阿閼世王経』」に説かれているものが解説される。何故かと言えば、前に人無我を解説したので法無我の器を作るために、今度は法無我を示すので「それから」と合わされる。

智慧は方便により完全に尽きており、世間の無上と設定されている⁸²。と言う在り方により智慧を修習することは、福德の資糧が先行することをともなうものなので、それを説くために「自分の家で」施しを招くのである。正法とは宝なので、世尊に対しバラモンが請願するように、ここでも法宝が説かれることを請願している。無間などの大過を取り除くことは四力によるので、そ

79 Tib: The sgre, SS: ther sgre. Pāsādika は、gandhamādana とする。

80 *Abhidharmakośakārikā* 3.99.

81 *Ajātaśatruparivarta*. Tib. P. No. 882, Tsu 264a ff., Chin. T. Vol. 15, No. 626, pp. 400 b11-401b19 ff., No. 627, pp. 421a4-422b17 ff., No. 628, pp. 442a4-443a26 ff.

82 現時点で引用典拠の確認はできていない。

れも空性の対治の力により習気をもつことを打破するので、

例えば何らかの火の粉によっても深い大海を干上がらせることはできない。そのように世俗諦によっても煩惱の大海を干上がらせることはできない。⁸³

と述べることで煩惱と所知の障害の対治として空性が説かれている。空性は智慧の行境であり、それにより教化するために智慧が備わることの獲得が、「マञ्ジュシュリー」により説かれている。罪過は隠すことで広がるので、一切処において宣言することで浄化を説いたのが、多くの衆会に説いたものである。菩薩の過犯は一切の境に断じられるのにふさわしいことを説いたものが、声聞などの前で説かれたものである。そのように請願をして、空性をまとめて説いたのが、「大王よ、あなたの後悔は」は、「取り除かれない」と説かれている。「一切法は空性なので取り除かれない」と述べられている。

本質により存在しないものに対して、有無の増益と損減をなす。虚空に誰もか色で絵を描くことはできない。⁸⁴

と言う在り方によれば「取り除かれない」と言われる。事物と見る者は、空性を誤って保持しているので、「一切法の空性は、白法を完全に捨てることである」と言う恐怖による空性に対する誤解が「救護を得ておらずに、木が倒れるように大地の倒れる」と説かれている。「救護」とは、苦を捨てる方便である。「得ていない」とは、事物に執着することで理解していないことである。憶念がないので木のようになる。空性は、此岸を見る知により理解しないので、前に解説したように聖教が認識根拠であると説くことで完全な保持に依存することになるので、聖者「カーシャパ」が息を出すためにお願いすることが、「阿闍世王に」述べた通りである。完全な悟りを得た仏の教説の変化などを柔軟に意図しているので、

83 現時点で引用典拠の確認はできていない。

84 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(6) (望月海慧)

父と母が殺され、バラモンの清潔さを保つもので、王の国土をもつものを制圧したその人は完全に清浄である。⁸⁵

と言われ、

信じず、なされることに耐えない人で、何らかのもので家を買き、機会を打破し、吐いたものを食べるその人は正しい者である。⁸⁶

と言われるように、柔軟に事物の門から底は計り難いので、捨てることを知らず、甚深なる意味を此岸により理解していないので「聖者の行境である」と説いたのが、「尋ねなさい」と言われる。そのような空性はとても隠されている聖言量ではないものにより追隨することが、「再び起きて」、意味を問うことにより説かれている。そのような人に空性を詳細に解説しないのは、そうでなければ無駄になってしまうから。その如くなので、器になったものを説いたのが、「大王よ」と説かれている。まず対治の不生を説いたのが、仏世尊を「心の対象により開くことによるのか」などと説かれている。衆生のアーラヤ識は妨げられず、無記の本質が一切の習気の基盤となっているので、対治の本質として成立せず、意の神通などの明らかに作られたものが無常のためでもないことを示したのが、「心の」などと述べられる。そこで「心の対象」が顛倒しているから存在しないものを存在すると把握する本質により、後からも仏は、心と意と識を離れている。「知恵が自然に成立することを明らかに獲得しているから」と説かれているので、それから生じたのではない。自然に成立する知恵も心を明らかにしてから生じるので、「では」と言う論難に対して、行における原因と縁の本質から生じたものであり、知恵は原因と縁を離れているので、相互に矛盾するから「そうではない」と言う。では「明らかに作られたものから生じるものとして成立しないのならば、反対のものからか」と言う論難が、「では」と言われる。そうではなく、「無為に無為が生じることで原因と結果の本質は

85 現時点で引用典拠の確認はできていない。

86 現時点で引用典拠の確認はできていない。

何が前と後か」と言うのならば、「前が後に依るならば、後は何により前なのか」と置かれる。そのように「後も前に依るならば、前は何により後なのか」と置かれる。前の前は、そのまた前に依るならば、無ではないものを退けるその在り方自身によりどのよう⁸⁷に適切なかの。なされないので原因と結果はどこにおいても適応しないので取り除かれるから、「そうではない」と言われる。そうではなくて、「道の修習により結果を得る」と言うことが、「では」と言う論難である。答えは、修習とは心を修習することである。何かにより何かを作る一切のものは無因として滅するので刹那に存在しないから適切ではなく、過去の心は滅し、未来のものはまだ生じず、現在のものは存在しないので「あるものについて前の効力が後にある」と言うのならば、遷有されるものに遷有はなく、遷有されないものに遷有は成立しないことで、その二つとは別の効力があることはないので、適切ではない。それらの相とは別の遷有が存在することにはならない。では道の修習そのものである。法性として認められるだけで、捨てられるものがあるものを捨てることの対治はどのようなのか。煩惱たるものは、煩惱ではない。有為であるから他の煩惱の如くである。その前者は存在しないもので、後者は生じないものである。その両者が生じないことが、有ではない。機会がないからである。対治は、捨てるべきものに依るので、存在しないものを何が作るであろうか。作者が存在するならば、なすに相応しいその行為は何なのか。まず作られてから作ることは存在せず、作られていないものにも作ることはない。その両者ではない作ることは、如何なるものも存在しない。機会がないから。そのようであっても迷乱を捨てる次第から設定されると言うのならば、それは何を何が捨てるのか。迷乱は虚妄たるものなので、それはその捨てることをなすものと異なるのならば、どのように捨てるのか。一つであるから迷乱たるものの如くである。異なるものをどのように捨てようか。

87 P は、「取り除かれるから (bsal bas)」を欠く。

それは似ていないので、捨てることをなす効力がどのように入ろうか。異なるものが異なる所作をなすことは、異なるものと異なるものとの所作は異なるのか、異なるかないのか。所作が異なるならば、異なるかないことを損っており、異なるかないならば、異なるものは何を述べられよう。異なるもので異なる所作をなすならば、所作と行為者も似ていないものからどのように入ろうか。それ故に成立しないので、「そうではない」と言われる。「現在でも一切の所知を知ると認められる」と言う論難が、「言う」と言われる。答えは、そうではない。所知は虚妄なので、それと一つならば、理解したままの知恵が真実になるであろう。異なるならば、何によりそれを知るであろうか。前に解説した通りである。「知恵の通りに知られるべきものは真実になってからも一としては適切ではない」と言うことが、「そうではない」と言われる。そのように解説がまとめられるので、「何らかの法」と説かれている。対治する何らかの知恵がアーラヤ識などの所縁から生じることにはならないので、それ故に罪過はいかなるものも取り除けないので、一切法を空性と解説したものが「取り除くことはできるのか」と言われている。そのように知恵の空性を法性と解説したが、しかも世俗において知恵を起すべきで、誹謗すべきではない。「迷乱から顕現する」と言うことが、「これを考えてから」と言われる。対治は捨てられるものと設定されるので、捨てられるものも存在しないと説いたのが、「さらにまた」と説かれており、前に解説したものについて「他の在り方により」と言われる。それは何かと言えば、

心は自性が光り輝いているので、諸煩惱は特徴がない。⁸⁸

と言う在り方により前に解説されている通りなので、清浄なる法性が事物に変わるので、法性であるものを把握すべきであり、「虚妄から執着すべきでない」と言う空性を説いたのが、「虚空」と言う喩例を説いたものである。「何らかの

88 現時点で引用典拠の確認はできていない。

存在を排除することがあるならば、存在しないものをどのように浄化しよう」と言う空性を説いたのが、確実に「この顕現を浄化するというのならば」などと言われる。そのようなことが、空性を何により理解するのかと言うのならば、「諸如来により」と説かれている。「それ自身が認識根拠たる人なので、その言葉に追隨するべきである」と説いたのが、「彼らにより」と言われる。「そのような法性からも世俗において罪過を捨てるべきである」と説いたのが、「私は意味に応じて見てから」と説かれている。「そのように対治と捨てるべきものは存在しないので捨てる方便も存在しない」と説いたことが、「さらにまた」と説かれている。罪過は内にも把握されず、外にも把握されない。それは何故かと言えば、「本質により存在しないものなので、存在しないものはどこにも存在するとは知られない」と言うことが、「どこにも」などと説かれている。「そのように知れば、過失が捨てられる」と言うことが、「自性」であり、「本質を知れば、蛇の種を取り出すことを知り、蛇の害はないように、煩惱の種を知れば、それを捨てることになり、それは付着しない」と言うことが、「場所がなくても」などと言われる。「本質により存在しないものは成立しないというそのことが認識されるから」と言う「それは何故かと言えば」と言う論難に対して答えて、「存在しないものによる顕現は適当であり、眼翳者に髪が乱れているように」と説いたのが答えである。どのように存在しないのかと言えば、「本質により寂靜である」などと説かれている。捨てられるべき本質なので、一と多を離れているので真実であり、空と顕現も迷乱なので論理において成立しないことが、二語により説かれている。捨てることの対治について、法性に生はなく、不生で、不起で、事物が無に結合することによる空はないことを示したのが、「混ざることがない」などである。対立するものと対治が存在せず、所作が成立しないものに努力の効力はなく、それも無生物で、本質により無記で、それも知覚の特徴であるので、「所作の力がない」などである。そのようなものを捨てることは成立しないことが、本質そのものが成立しないことで行

為が成立せず、他所に広がらないので捨てることはなく、常がない在り方により常にはならず、抑制がないので対治は生じず、対立するものと対治の結合がないことで捨てることがないことが、「自性により遷有しない」などである。では努力なしにどのように解脱にならないのかと言うならば、ならない。客塵の垢を取り除くことに依ることは、有と無に対する見解の誤への執着を捨てれば、そうであり、捨てても努力がなければ成立せず、努力も誤った努力を捨てるために、

長い師と特徴と自分の精進をさらに見る菩薩で我慢を持つ者は、菩提は遠いと言われる。⁸⁹

と言う在り方を捨ててから、

解説した通りに考察だけを見る無分別の菩薩は菩提を得ると確実に述べられている。⁹⁰

と言う在り方によりこれらを考察することだけを見て、その考察だけでも完全に捨てれば、「二辺を離れる」ことなどである。そこで無に対する見解を捨てることに関して、「無限」などと言われ、迷乱の顕現が広大なので無限で無辺である。辺際とは極限であり、尽きことを把握することが「究竟」であり、それがないので、「所縁がない」のである。有に対する見解を捨てることに関して、「顛倒がなく」と説かれている。その同じことを解説したものが、「常と」などと言われる。その解説自身を明らかにすることが、「離れることがない」などである。その如くならば、空性の一つ一つの意味を解説して、事物と見ることを完全に捨てることを説いている。では獲得する結果が無となってしまうと言うのならば、そうではない。

空性における区別は、僅かばかり存在することはなくとも、無分別の在

89 *Mahāyānasūtrālamkārikā* 9.80. Lévi 1907, p. 48; Lévi 1911, p. 91; 宇井1961, pp. 176-177; Thurman 2004, p. 103.

90 *Mahāyānasūtrālamkārikā* 9.81. Lévi 1907, p. 49; Lévi 1911, p. 91; 宇井1961, p. 177; Thurman 2004, p. 103.

り方により分別すれば、空性を見ると言説が設定されている⁹¹。

と言われるので、無分別により分別があると言うことを説いたのが、「大王よ」と説かれている。『般若経』に次のように、内空性と外空性と内外空性と空空性と大空性と勝義空性と有為空性と無為空性と無畢竟空性と無初後空性と無損尽空性と性空性と一切法空性と自相空性と無性空性と無性自性空性とで、16空性⁹²と説かれているものを示したのが、「一切法は寂靜」などと言われる。内とは、眼根である。「寂靜」とは空性で、それ故に「後悔して、悲しむことがない」と言うことすべてに合わされる。「一切法」とは、色などの諸境がその識自身に顕現するので、

大種などを解説して、識を正しく想い、その知が離れることになれば、誤った理解ではないのか。⁹³

と言う在り方により「虚妄」である。法とは、内と外の処で、第四の空性である。「特徴」とは、その自性であり、その三つが、空性の最初の三つで、資糧地において理解される。「法」とは、内の本質などの空性を把握する知そのもので、「我処への執着」とは、それらを把握する知の本質も空なので、「離れて」おり、空性に執着する分別を捨てているので、集道において理解される。「法」とは、東などの十方である。一切を空性と理解するので見による捨から解放された特徴から、一切の考察による寂靜なので初地において「味を領受することがない」のである。「法」とは涅槃であって、勝義において言説による「名称として設定されることがないので名称がなく」、空性が離れているだけなので、最高の意味による第二地においてである。「法」とは有為で、二縁による有為を一性による一般的な特徴の「区別」が三界の有為の空性である。事物として成立しない本質により対治が効力があるので、理由の意味が最高である第三地に

91 現時点で引用典拠の確認はできていない。

92 『般若経』における16空性とその唯識文献との関係については、葉1975, pp. 280-328を参照。Cf. 磯田1994, pp. 41-48.

93 現時点で引用典拠の確認はできていない。

においてである。法は、無為で、生と滅と住から他に変わることがないので、因と縁から解放されて「一味」により有為の対治を合わすことで設定される特徴がないのでこれを完全に保持することがない意味により第四地である。「法」とは有為である。常と断の辺とは、「特徴」である。その「辺」を越えているので、「特徴のない辺」であって、諦とは、空性である。ここでは異なる相続がないことによる第五地である。始めと中間と終わりとなる区別がないので「入って」、滅ぼすことが「ない」ので、異なる「所縁」のない「清浄」で、雑染と清浄がないので第六地である。「見解となった」62は、投げ捨てられるべきものであることから法性に関しては存在せず、「離れた」空性である。種々ではないので第七地においてである。聖者たちによりなされたのではないから自性は変化がなく、有為などの一切法は相互依存により設定されることで、自性が成立することはないので、この二つの空は「三時を越えている」から、減少と拡大がなく、分別せずに、完全な浄化を制御することで有為に対する誓願のないことによる第八地においてである。諸法の自性を特徴と設定しただけに尽き、過去などの諸法が集合するなどの時が一つである。退ければ把握されないので、「三時を完全に断じて」、知恵を制御することによる第九地である。とても生じないことが、縁起であるから。資糧をともなう諸法は本質により存在しないので涅槃である。空性を正しく集めて、一つなので、業を制御することにより「第十地」と言うことが、空性を理解した結果が生じるので、

それは存在するものではないと説かれている。

と過去のある者は言う。ある者は、

16空性と設定することはとても理解できるので聖教とも矛盾しないが、
地と道の次第に合わせたのはそれほど道理はない。

と言う。現在のある者は、

資糧地に入ることを開く空性が一、資糧地では三、集道では一、十地では九と理解される。

とも言う。そのように一切が空性であるので、撰義の門から確実な知を起こすことが「これをどう思うか」と説かれている。空性は、増益を離れているので、そこで結果が生じない本質により一切法に罪過の付着がないことが、「何らかの不生の法」などと言われる。無を失うことに入らないので「それを排除できるのか」と説かれている。そのように何により理解するのかと言えば、「正しい意味を修習することをヨーガにより理解する」と説いたのが「そのように」と説かれている。そのような利益をともなう空性に結びつけて設定することが「その如くなので」と説かれている。「如理」とは道理で、空性である。「顛倒」とは、事物に対する見である。排除と設定のない心により空性を修習すべきことが、「どのように」などと言われる。それを受けることが結果である。捨てるものが罪過である。その想とも一緒ではないので「共に住さない」のである。「とても清浄」であり、浄化は行為として適切である。「寂滅」とは解脱である。「自性」とは本質である。「無自性」とは成立しないことである。因縁を離れているので「主人⁹¹」で、作者が「存在しない」のである。そのような空性を修習すべきなので、「努力」すべきである。なすべきでないことが、事物に対する執着である。では努力がなければどのように解脱するのかと言うことが「それは何故かと言えば」と言う論難で、努力は世俗においてであり、勝義諦ではそれを離れるので、「なすべきことがない」などと説かれている。そこでなすべきことは、原因を努力することである。「変わる」とは、結果の名称である。それらを離れているので、空性は苦痛がないので「涅槃」と言われる。法の解説を喜んでから解説者に奉仕することは、法と説法が尊敬されるためである。そのような空性は一切の顕現を離れた本質と説かれているから。「彼は百千カールシャーバナ⁹⁵の価値の布を受け取らなかった」。ある者は、

94 テキストは「主人 (bdag po)」とあるが、SSの「無我 (bdag med)」に対応する句である。

95 SSは、金銭の単位である kārāṇapa を欠いている。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

説法は財貨のためではないが、悲をある者が説いているので、それを彼は受け取らなかった。

と言う。ある者は、

自身が小欲であるという説による。

とも言われる。ある者は、

空性は事物と見ることを取らないから、自分の空性理解が説かれるから。とも言う。一切処において内の心により資糧が完全になっていることを説いたのが、その「身体を投げ出す」ことである。他の異門も、聖「マンジュシュリー」が加持してから投げ出すことに入るのである。空性は、一切相を離れることなので、「自分の身体が顕現しない」のである。空性は、声の随入からそれが説かれる意味を修習することで理解されたものを説いたものが、「声」と知られるもので説かれている。二本の木が摩擦してから火が生じた後に木も燃えるように、空性を智慧により考察してから智慧自身も前に解説したように無自性であると考察することが、「何かにより見るそれから」と説かれている。

一切の存在は本来空であり、蜚蜚の空性は外道たちである。⁹⁶

と出ているので、一切空を示すことが、「誰の身体を見て」と説かれている。阿闍世王は、頂を得ているので忍の莊嚴は、「自分の身体に想が生じることを除いた色」の想を離れて、所取は存在しないと理解する特徴である。世第一法を莊嚴することは、「自分の身体も見られず、色の一切の想を離れること」を所取と能取⁹⁷を離れた知恵の考察と説いたものである。見道を莊嚴することが、「また」⁹⁸と説かれており、「粗大」とは、欲界と色界である。「微細」とは、無色である。少ないものを減しているので、無ではないので「微細」である。「見えない」とは、八忍による中断しない道においてである。「見られない」と

96 現時点で引用典拠の確認はできていない。

97 Dは、「能取」を欠いている。

98 Dは、「また (yang)」を欠く。

は、八識による解脱道においてである。事物として見ないことは、それがいないから見えないので、無分別の知恵により不顛倒の法界において見えるので「一切法が見えないことが」などと言われる。「慢心」とは、事物と見ることであり、世間道の一切法が無我であると信じることを離れている。「分別」とは、世間道の本質である。見道を得た者は一切の分別により寂靜である。「三昧」とは、一切法の空性も世俗における業と結果を欺かないことと説いたものが、「一切の衆会を見る」と説かれている。他の異門も「禪定に続いて得たものに顕現は滅しないと説かれている」とも解説される。

10.24 「幻士仁賢經」⁹⁹

今度は、そのように甚深なる法性の意味である人と法に関する無我の特徴を詳しく解説したそのことが他の經典からまとめられるので、解説したものが「幻士仁賢經」にも」と説かれている。外と内の外道のある者が無因からの生を主張することを否定するのが、「諸法は依ってから生じて、無因ではない」と説かれている。何故ならば常に有などになってしまうから。人が原因として存在することを否定するために、「人は存在しないから」と説かれている。前に解説した在り方によるのではない。内の外道の事物を説く者の主張を否定するものが、「縁起のその法は不生である」と言われる。自と他と両者と無因からの生は成立しないので、「不生」である。一と多を離れて、「事物は存在しない」。「事物が存在しない」とは、虚空に似ているので、「滅することなく」、「常であるから」と言われる。

10.25 「仏華嚴經」¹⁰⁰

そのように甚深なる法の特徴をまとめて解説してから、今度は特殊性を説く

99 *Bhadramāyākārasūtra*. Tib. No. 760 (21), Zi 16a5-7.

100 *Buddhāvataṃsakasūtra*.

ために、「他の異門によっても」と説かれている。異門とは、区別である。法性とは、空性である。凡夫によらないので、「甚深」と説かれている。「活気を与える」とは、利益の名称の異門である。「完全な清浄」とは、得たものを損なわないことである。ある者は、「得ることをなすので完全に清浄である」と言う。「完全な清浄の殊勝を多く解説したのは何かと言えば」と言う論難に対して、

最高のものが集められているので過失はない。¹⁰¹

と言うことが、「こうである」と言われる。それ同じことを説いたのが、「把握されない¹⁰²」と言われ、空性が遍行する分別による禪定では顕現が沈んでいる。「解脱」の功德の大きなものである。世俗において推論をなすので、「知恵がある」。自分の理解を他者に置くので「他のものたちも」と言われる。その説かれたこと自身を解説したものが、「何かの二と」などと言われる。所取と能取¹⁰³を離れていることが、二を「浄化し」、捨てられることである。見道を見ることにより自証の知恵は二として把握することも捨てているので、「二ではないものを浄化する」。縁起であるから「無自性」と言う在り方により「諸法が依存して、生じないことを信解する」と言われる。法性に依存してからは前に解説したように生は成立しないから。

何らかの縁から生じたものは不生で、それに生の自性は存在しない。縁に依るものは空で、何らかの空性を知る者は不放逸である。¹⁰⁴

と言う在り方により依存して、不起である。「ある」とは基盤¹⁰⁵で、「事物」と言う意味である。事物は極微が集まったものと認められるので、解説したような論理によりそれが存在しないことを説いたのが、「異なる方向の自性」であ

101 現時点で引用典拠の確認はできていない。

102 RA のチベット語訳は、“mi dmigs pa” と動詞とするが、SS のチベット語訳は “dmigs pa med pa” と名詞とする。

103 P は、「能取」を欠く。

104 現時点で引用典拠の確認はできていない。

105 P は、「四 (bzhi)」とある。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

り、それを求めても、それを得られないので「存在しない」ものである。解説した通りの意味を修習した結果であるものは、「仏は虚空に似ていると信解する」と言われる。身体が存在しないことで区別がないからであり、

虚空のように身体がないので、仏の多性は認められない。

と言われるので、「異なるものに住しない」。界を浄化することはどのようなのか。知恵の浄化に関して、「心と」などと説かれている。「心」とは、アーラヤ識である。「意」とは、煩惱をもつものである。「識」とは、入る六種の集まりである。「知恵が自然に成立する」とは、アーラヤ識などの場が完全になる本質の大円鏡智などの知恵である。

『経集解説』で聖典の認識根拠により合わせてから、「甚深なる法に対する忍」の第五節で、忍波羅蜜を解説した。

10.26 「梵天所問経」¹⁰⁶

そのように聞などを完全に知ることを得るべきであるから、修習から生じた智慧を起こすべきである。

何らかの意義を問う者たちは、仏子よ、私に聞きなさい。正しい仏が説かれたこれは聞のみにより成就しない。

ある力なく大河により望まないままに流される者たちは、渴望のままに死ぬことになる者たちで、修習しない法もその通りである。¹⁰⁷

などと多く説かれているので、確実に修習すべき必要が明らかである。それ故に最初に得るべき境を説いたのが、前に解説した界の浄化と知恵の浄化の本質で、聖マイトレーヤの御口から、

ムニの本質による身体である無垢の法は、すべての相において清浄にな

106 *Brahmaviśeṣacintīparīpṛcchāsūtra*. Tib. P. No. 827, Phu 33b1-5; Chin. T. Vol. 15, No. 585, p. 4a27-b5, No. 586, p. 36b22-c1, No. 587, p. 66a29-b8. Cf. Goshima 1981, pp. 5-6.

107 現時点で引用典拠の確認はできていない。

るものの自性の特徴をもっている。¹⁰⁸

などと説かれているように。そこで清浄なる界は法性の身体で、清浄なる知恵は大円鏡智などの知恵で、得るべきものは、五智だけに尽きるので、それ故に清浄なる界に関して「無想」と説かれている。想を越えているので、「無想」である。戲論の八辺を離れているから。「法」とは、雑染などである。一味なので「正理」で、「道理」と言われる。「心をもつ」とは、事物を説く者たちが実体などと主張することである。清浄なる知恵に関して「寂静の特徴」と説かれている。「寂静」とは分別による空である。場所が完全になっているから。「精進しない」とは、知恵を求めることを努力しないことである。「さらになす」とは、誤って努力することで、特徴を説いている。領受する特徴を説いたのが、「言う」などと説かれている。法である前に¹⁰⁹解説した清浄な界と知恵を得ることは、さらになすことを努力することによるのではない。何によるのかと言えば、「言う」と説かれている。種と法と法身は一つなので、衆生の時に「種」¹¹⁰と言われ、成就させれば「法」と述べられ、成就すれば、「法身」と述べられているから。それ故に「自分で自分の知を考察するならば」と説かれているので、「諸法」とは、法身の功德をもつ者たちが成就する原因である。

10.27 『七百頌般若経』¹¹¹

それ故に「どこに住してから智慧の空性を¹¹²修習するのか」と再び問うならば、「住処なしに修習する」と説かれており、何に住処がないのかと言えば、輪廻と涅槃を一味と理解するので、「存在と寂静とに住さずに修習する」と解説されている。それ故に聖教にも、

108 *Abhisamayālamkārikā* 8.1. Stcherbatsky 1929, pp. 33, 61; 真野1972, p. 247.

109 Pは、「法を前に (chos sngar)」ではなく、「五法を (chos lngar)」とある。

110 Tib.: rigs. 「善男子 (rigs kyi pu)」のことである。

111 *Saptaśatikāprajñāpāramitāsūtra*. Cf. Vaidya 1961c, p. 342. E. Conze, *The Short Prajñāpāramitā Texts*, p. 82.

112 SSは「智慧の完成」とある。

ラトナーカラシャーントイ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

世尊よ、智慧は此岸にも住さず、彼岸にも住さず、中央にも住さない。
三時に等しく考察されるから。¹¹³

と説かれている。そこに住さないことは、分別を捨てることによる無分別である。では得と捨は存在しないと言うのならば、法性において認められるだけである。得と捨を捨てることは分別であるからであり、分別は煩悩なので捨てられるだけである。世俗においては滅せず、国土を完全に清浄にするなどの修行が説かれているから。

10.28 「文殊師利神変経」¹¹⁴

そのような甚深なるその法性は何の境なのかと言え、聖者の知恵の境なので、此岸の知の境ではないことを説いたのが、「あなたは知るのに相応しくなるものをそのように示すのか」と問われており、「直接知覚などの特徴の境ならばどのように甚深なのか」という論難である。答えは、勝義の直接知覚と推論の境ではない。とても深いので欺かない聖教をもつだけで考察すべきものが、仏の知恵によっても「普く知ること、認識することはできない」と言われる。「普く知ることができない」とは、分別を離れた知で、直接知覚により普く知ることにはできない。「認識できない」とは、分別をとまなう知が事物の力により入る特徴により考察されないことである。認識根拠により考察されるのは何故かと言う論難に対して、「それは境ではない」と説いたのが、「執着がない」などである。事物ではないので、「執着して、妨げるものがない」と言われる。事物を離れて、心に入らないので、「分別がない」からである。「分別」とは、行をなすことである。心による想にないものは言説に入らないので、「述べられるものとして存在しない」などである。「述べられる」とは、一と多などに

113 現時点で引用典拠の確認はできていない。

114 *Mañjuśrīvikurvānāparivāra*. Tib. P. No. 765, Ku 280b6-281b1, Chin. T. Vol. 15, No. 589, p. 114c8-26.

より述べられる。「言説」とは、これと他などの言説である。「結合」とは、名称による仮設などである。「言葉」とは、述べる語である。想を越えているので、「心と意と識を離れている」。

他の異門も大円鏡智などの知恵は、過去などの三時¹¹⁵に執着せず、妨げがないもので、それも一切の罪過を捨てている「無分別」で、分別をしないことを分別しないので、前に解説した太陽のように利他をなす。そのようなその仏は、所依に関しては、虚空のように身体は存在せず、以前のものに追隨した後はそれではないので、一と多として述べられないので「述べられるものとして存在しない」。所作に関して、場と界と色彩と衆会と法が確定しないので「言説として存在しない」。事物ではないので「結合がなく」、結合とは事物の特徴である。言説を越えているので、「不可説」は「言葉がない」。識を越えているので、知恵の本質は心などを離れている。

他の異門も知恵は、どの如くかなどと知ることである。それ自身が煩惱を捨てているので無執着を考察することがない。それに執着することが食欲である。分別とは愚かなことで、『幻士仁賢経』にも、

分別は無明であり、大きなものにより輪廻の大海で流される者が無分別を修習すれば、分別がなくなる。虚空のように¹¹⁶。

と説かれているように。煩惱を捨てることは、無為であるので因縁を離れていても、声聞たちが主張するように、人が亡くなるままに変化する如くではないので、所作が入っても顕現により述べられるものとして存在しない。所作は矛盾の対句として示すので、

火の中の蓮華と大海で大火が燃えることを示し、一つの身体により遍満しており、須弥山が極微の中に入っている。¹¹⁷

115 Pは、「三時」を欠く。

116 *Bhadramāyākārasūtra*.

117 現時点で典拠の確認はできていない。

と言うように示されるので、確定した言葉により他に「言説はない」。そのようにその身体の行により考察されるものではないので「結合が存在しない」。言葉の述べられたものとして存在しないので「言葉が存在しない」。心が入らないので「心」などを「離れている」。

他の異門も、「執着がない」とは、「無分別であるから」と述べてから「言葉が存在せず心と意と識を離れているので」とも解説される。異門も界の浄化は、「無執着」によるので、「言葉がない」までであり、「執着」とは事物に愛着することである。「分別」とは、一般と特殊とを考えることである。心の現観は述べられるものなどで、総じて述べられないので「述べられるものとしては存在しない」。区別して述べないので、「言説はない」。「結合」とはなすことで、仮設である。それらを離れているので「存在しない」。涅槃により言葉で述べられるものとして存在しないことが「言葉が存在しない」である。知恵の浄化は、心などを離れて、大円鏡智などの知恵はアーラヤ識などを離れて、場所が円満になっている。

他の異門も本質に関して「無執着」である。「分別はないものである」。特徴に関しては、「不可説」である。所作に関しては、「結合のない言葉のないもの」である。異門に関して、「心と意と識を離れている」。そこで本質は、煩惱と所知の障害を離れることについて、煩惱を離れているので、「執着は存在しない」。所知の障害を離れているので、「無分別である」。特徴がないことが特徴そのものなので、「述べられることと言説とは存在しない」。無分別と一切時によるので「結合はなく」、意図を設定する三つをとまうので続く執着と忿怒が除かれている。「私は一文字も述べない」と説かれていても、所化に法を顕すので「言葉が存在しない」。大円鏡と平等性と妙観察と成所作の智は心で、アーラヤ識などに存在するものの異門である。

ではヨーガの直接知覚自身が如何なる方便により成立するのかと言えば、「もしも」と言う論難に対して、「完全に把握する方便により示すと言われるか

ら」と言うのが、「文字により」と言われる。そのように増益してから示すのではない。他の方便は存在しないので「方便で」と言われ、「増益してから」と言われる。

そのような甚深なるその知恵が方便により論証される相は何により成立するのかと言えば、相の通りに作意することを説いたのが、「天子よ」と説かれている。『修習の』と言うから」と言うことを意図している。原因の資糧に結果が生じるので、三昧を成立させる原因は三昧の資糧にあることを説いたのが、「擦れた木」の喩例により説かれている。

例えば乾いた木と、尊敬と、長い間中断せずに擦れてから火が生じるが、何れかの支分に相応しいものが不完全なものにはそうでないように、三昧を成立させることもそれと同じである。¹¹⁸

と説かれているので、「律儀と資具を減らす物語」と説かれている。身体と享受に執着することが湿った木をもつようなものなので、「身体に対する執着を捨てる」と説いたのが、「律儀の物語」と説かれており、戒にとどまる三昧を得る。「三昧を得てから智慧を修習する」と説かれているから。享受に対する執着を捨てることを説いたのが、「律儀と資具を減らす物語」と説かれており、

悪い財物の散乱により、三昧が成就していても、成就させることも損なわれるので、資具を減らすことを私は解説した。¹¹⁹

と言う在り方により享受に執着せずに修習すべきである。まとめると「身体と享受に執着しないので止と観を成立させるであろう」と言うことを意図している。そこでは怠惰がないので尊敬である。結果が結局は空なので長い間である。位を取り除かないので中断しない。それに執着しないことが、三昧を成就させる資糧である。尊敬などは、場所の資糧である。無間断とは、広げる資糧である。まとめると三昧の資糧を解説した限りの一切もここにまとめられると知る

118 現時点で典拠の確認はできていない。

119 現時点で典拠の確認はできていない。

べきである。

『経集解説』で聖典の認識根拠により合わせてから「三昧の資糧」の第五章を完成する。

そのように三昧の資糧に住するので、所縁に対し注意深くなるべきであり、聖アサンガが所縁に対し注意深くすべきとする広大な方便は『瑜伽師地論』などに詳しく説かれているので、ここではとても戯論をなすべきではない。聖ナーガールジュナが説かれたように知るべきである。ここではそれらの聖者により説かれたものが簡略に述べられる。まず認識する境は「人と法」と言われる。そこで人とは、個体として把握することと、常と楽と我と浄と把握することである。法とは、蘊と界と処などである。それらをそのままに個体として把握することから法の我までを無として修習することで明らかにされ、確定し、無分別で、行為に相応しく、一心であることが得る相で、止の道である。广大とは、聖マイトレーヤと聖アサンガにより明らかに説かれているだけである。止の過失などだけでもそのように知るべきである。捨てる行も真実の通りに知るべきである。そのように境が完全に把握されることと境はどこかと言えば、それを修習することが「般若波羅蜜を修行する話」などと説かれている。行としての六波羅蜜と、止観によりまとめられた念の設定などは如理であるから。それらも道の位における一切の境におけるすべてであるので「波羅蜜と菩提分」と言う二つとして述べられている。

『経集解説』で聖典の認識根拠により合わせてから禅波羅蜜を解説した。

そのように菩提心などの福德の集まりを起こしてから、それらも知恵の集まりになるので、智慧波羅蜜の自性のそれらの必要性をその無の本質により簡略に説いたのが、「天子と」と説かれている。「智慧は勝義と知られる」と聖アサンガが説いており、聖ナーガールジュナが、

甚深と知るので智慧である。¹²⁰

と説いているそのことを解説したのが、有為ではないので「生と」と述べ

られる。

有為法は、生と老と住と無常性である。¹²¹

と説かれているから。対治と対治に対立する法を離れているので、「誘導と排除」と説かれている。捨と得の特徴を離れているので、「煩惱と浄化」と説かれている。罪惡と利益に関して、「嫌氣と歓喜ではない」と説かれている。苦と集に関して、「知ることと捨てること」と説かれている。滅と道に関して、「直接知覚することと修習すること」と説かれている。現観に関して、「得ることと現観」と説かれており、「得る」とは、獲得をともなうことである。「現観」とは、理解することである。それを得るとは、これによる初地においてである。現観は、残りの九[地]においてで、「禪定の時に法性を知覚するのではない」と言われる。そこで法性を把握するので清浄である。結果である法身を得るので心髓がある。

10.29 「一切決定無所得經」¹²²

その同じことを詳しく解説するために、「一切法は無心で」などと説かれている。獲得する勝義を涅槃の自性と説いたのが、前に説いた同じことを他の言説により「所縁に存在しない」などと説かれている。「法」とは、量られる特徴である色などである。本質により空なので、「所縁に存在しない」。心などを離れているので「無心」である。それは何かと云えば、垢を先に捨ててから「界であるものは心ではない」などと説かれている。「界」とは、要素¹²³で、原因の意味である。何が起こされるのかと云えば、涅槃の自性は、「心ではない」。無量なので心は有情ではなく、所縁は原因が少ななので量が存在する。「量」とは量ることで、量る境とされる。「想」とは言説に縛られており、それらを

120 現時点で引用典拠の確認はできていない。

121 現時点で引用典拠の確認はできていない。

122 *Sarvadharmānupalambhācetanaratnasamnuccayanirdeśasūtra.

123 Tib.: khams.

離れているので、「そうではない」。では「界は何か」と言う問いの特徴は説かれているが、起こされるものが説かれていないならば、何故に結果の名称により「心性」と説かれている。

輪廻の原因であるものを浄化してから、その清浄が涅槃で、法身もそれ自身である。¹²⁴

と前に解説したように「原因もそれ自身から、結果もそれ自身である」と説かれている。それは成立しない。「衆生と仏は異なるものになる」と言うそれは「何故かと言えば」と言う論難に対する答えが、「法性として認められるだけであり、世俗においては貧しい家の宝石のように成立しないので、考察されないだけである」と言うことが、「心に」などと言われる。そこで心とは、輪廻の心である。無心ではないものが、浄心であり、アーラヤ識などが完全に転じたものである。では異なることにより一切が解脱したり、解脱しなかったりということにどうしてならないのかと言えば、「心性は心ではない」と説かれている。無常性と同時に生起しないことにより「現在の心は未来の心そのものではない」と言われる。雑染と清浄は特徴が似ていないから。ではそれ自身がどのように成立するのかと言えば、成立しない。「迷乱と非迷乱を分ける区別による心の法性は区別がない」と言うことが「心は本質によるのではない」と説かれており、雑染は迷乱であるから本質によるので、論理により成立するのではない。では浄化はどのように成立するのかと言えば、「心はありのままであることにより」と説かれている。所取と能取の特徴により煩惱と所知の障害を離れたものが自証の心の光明の「ありのまま」である。「心ではない」とは、所取と能取たるものである。心であるとは、それらを離れた自証である。それ自身は、此岸を見る者は知らないで「不可思議な界」であり、まとめると「涅槃」とは、自証の光明たるものを理解することで、智慧により観察される。

124 現時点で引用典拠の確認はできていない。

10.30 「一切法決定無所得經」¹²⁵

「それを得て」とは何かと言えば、獲得する道の特徴を説いたのが、「また同じ經典に」と結合される。前に説いたその涅槃は「無所縁であることの修習により得られる」と言われる。それ故に捨てる在り方により再び問うことが、「あなたにより」と説かれている。衆生などを把握することが縛られているならば、どのようにその対象に入るのかというのが論難である。答えは、勝義の非を世俗により返答したものが、「所縁に依ってから」と言う力により投げてから、ここに承認する在り方により「請願する」と説かれている。「把握されないものと矛盾する」と言うことが、力による前主張であり、衆生の利益に入って、前に解説したように発心してから、「それを知覚しなければ、どのように利益をなそう」と考える。答えは、「勝義の門から書いても」などと説かれている。「世尊自身が最初に発心してから最後に悟りを完成するまで衆生を解脱させても輪廻を減らしても涅槃を満たすことは見られないように」と言われる。他の異門も「法性に尽きることがないので」とも解説される。世俗におけるそれぞれの相続は、「それになるが、一般ではない」とも解説される。それ故に尽きないことの喩例は、「虚空」と説かれている。対治は存在しないから。喩例を前に解説したように、空性に全てが集まるので「一切法は菩提である」と説かれている。

水界は、金と虚空が清浄であるように、清浄と認められる。¹²⁶

と入るものと合わせたものを異門と知るべきである。そのように認められるので、まとめが「そのために」と説かれている。では衆生の利益に入ることが損なわれていると言うのなら、答えは、「ある衆生がいるならば」と説かれている。「法性としては存在しないから」と言われる。それ自身を退ける門から

125 *Sarvadharmānupalambhācetanaratnasamnuccayanirdeśasūtra.

126 現時点で引用典拠の確認はできていない。

「なるならば」と言われる。随行の門から「いないので」と説かれている。いかなる智によるのかと言うのならば、その如くならば「縁起と矛盾しない」と説かれており、「不生であるから」と言われる。有法がないものに法性は成立しないので「なければ」と言われ、「存在しないものには解脱に縛られることは成立しない」と言われる。前に解説した縁起とどのように矛盾しないのかと言うのならば、

「本質はない」などと言われるものに入る。

と他のものが言う。ある者は、

何らかの存在するものに殊勝の法は成立し、存在しないものに殊勝は存在しないので、「成立しないことは、種姓に衆生も存在しないから。

と言うことは前に解説した縁起であって、因縁の成立と矛盾しないことが「では生などを把握することによる」と言うのならば、「勝義において」と補足することが「ない」などと言われる。勝義において生などは存在しなくても、「世俗はどのように存在するのか」と示したのが、「依ってから生じるという意味である」と言われる。その如くなので「智慧をもつものは、存在しないものを増益し、存在するものを損減することもなさない」と言うのが「世尊よ」と説かれ、所知は矛盾する対象に顕現するので、論理により考察すれば存在しないものが迷乱の知に顕現するので、存在するものにおける顕現は「ないという意味は」と言われる。存在しないものに顕現する迷乱なので、本当に把握しないことが、「賢者たちは」と言われ、幻を作るその特徴を知る如くである。それ故に「依ってから生じるものは自らの事物が生じたものである」と言うことが成立するであろう。そのように考察したものに如何なる利益があるのかと言えば、利益は「分別の対象となるものに」と説かれている。その過去の喩例は何かと言えば、「例えば」と説かれている。無を有と見ることが「誤って見ることで」と言われる。これによりどのように説かれるのかと言えば、涅槃を得ることが、方便により尽きる空性を修習することであり、そこに聖者たち

が来るので「道と言われる」と解説される。

10.31 『一切法決定無所得経』¹²⁷

そのようなその道を何により考察するのかと言えば、「行の自体による」と智慧の自性を説いたのが、「また同じ經典に」と説かれており、本質と所作と利益も知るべきである。そこで智慧の本質は、明らかに区別することである。どのように区別するのかと言えば、明らかにして、見えないものを考察することである。それ故に問いが先行する道が、「それぞれを考察する法に対しても区別すると言うのか。そうではない—でもないのか」と説かれている。勝義において諸法を一味と理解するので、区別しない。種々なる世俗により一ともなさない。そこで異とは事物を増益することである。一とは無と損減すること、何らかのものに対してその二つがないと知ることは、完全な成就の本質にはならず、不顛倒を理解することである。では智慧たるものは何に似ているのかと言えば、「真実をそれぞれ考察することではないことの異名である」と説かれている。二本の木を摩擦した火により木自身が燃やされるように、行そのものにより観察するならば、それ自身も「把握されない」と言われ、これが法を区別する本質である。その所作を説いたのが、「それぞれの区別に依って」と説かれている。

例えば把握する通りに雑染が説かれ、我と我所と把握しないことが浄化により説かれ、そこでいかなるものも、煩惱を浄化することにならず、菩薩はこの般若波羅蜜を理解する。¹²⁸

と「異なると把握することを捨てる」と説かれている。では「雑染と清浄を設定することと矛盾すると言うそれは何故かと言えば」と言う論難に対して、答えは「設定される知を把握しないことが法性である」と言う勝義による返答が

127 **Sarvadharmānupalambhācetanaratnasamnuccayanirdeśasūtra*.

128 現時点で典拠の確認はできていない。

「続いて見ない」と説かれている。法とは、雑染などである。なるとは、「その所作の束縛と解脱である」と合わされる。智慧が報いる利益は、それぞれの考察に依ってから「善男子や」などと説かれている。「輪廻と涅槃が等しいと考察することになる」と言われ、「一切の考察が尽きた解脱を得る」と解説されている。所取に関して、「何らかの法にも」と説かれている。能取に関して、「何により」と説かれている。それも禪定に関して、「能取も」と説かれている。

10.32 「維摩経」¹²⁹

そのようなその智慧がいかなる境を報いるのかと言え、その所縁を説いたのが「病の根本のそれは何かと言え」と説かれている。「病」とは、煩惱の名称の異門である。「根本」とは、それを起こす境である。「さらなる所縁」とは、無を有と執着することの名称で、「さらなる」とは増益の言葉である。境たるものは何かと言え、¹³⁰「三界」と言われる。欲などは、「執着」と言われる。そのように普く入る所縁を説いてから、退ける所縁が「根本を完全に知る」と言われる。人と法としての見を捨てることは、煩惱を捨てることで輪廻を退けている。「さらなる非所縁」¹³⁰とは、増益しないことである。退ける境を説いたのが、「すなわち、我見と」などと述べられる。

我があるのならば、他所に知られ、他の私の部分に対する執着と嫌悪が¹³¹これらを普く結びついてから、一切の罪過を生じるものである。
と言う在り方による。

129 *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. 大鹿1970, p. (46), 24-30; 梵語佛典研究会2004, pp. 200-201; 同2006, pp. 50-51; Lamotte, p.231.

130 Dは「非(mi)」を欠く。

131 現時点で典拠の確認はできていない。

10.33 「維摩經」¹³²

そのように人と見ることを退ける境を説いてから法と見ることも捨てる必要があるので、「色性」と説かれている。五蘊などの法性の非所縁を増益しないことが「自性空」である。顕現だけが滅するのではないので損減しないことが、「滅による空ではない」。有が滅するとは、誤った見解であるから。法をもつものに対して法性は異ならないので「性」と説かれている。そのように理解する利益は、「不二に入る」と言われ、「不二知を得る」と言われる。それに対する「知」とは、聞と思の智慧による。「明知」とは、修習から生じる智慧による。

10.34 「般若經」¹³⁴

そのように一切法を決定してからその修習の方便を説いたのが、「『般若經』に」と説かれている。問いを先に説くことで答えを説いたのが、「色から行じず」などと説かれており、禪定において考察しないので有法は把握されない。法の殊勝が「特徴」であり、青と長いなどである。区別が「常」などである。二辺を離れることを説いたのが、大乘はどこにも住さず、菩薩の見道は禪定における一刹那と説かれているから。そこで無常などは、四諦の諸相で、刹那滅をとまなうので無常である。似たものに生じるので無常ではない。また遍計所執と依他起は存在せず、変化するので、常ではない。法性による色は前に存在しないので、無常ではない。また煩惱の色は常住ではなく、涅槃は無常ではない。余りも正理そのものの通りに述べられるべきである。「そのように行じな

132 *Vimalamirtinirdeśasūtra*. 大鹿1970, p. (73), 7-13; 梵語佛典研究会2004, pp. 334-335; 同2006, p. 86; Lamotte, pp. 308-309.

133 Tib.: nyid. 『維摩經』の本文の「空性」のどこか。

134 *Prajñāpāramitāsūtra*. Cf. Dutt 1934, pp. 140-141. Chin. T. Vol. 7, No. 220, p. 50b4-c16, Vol. 8, No. 223, p. 237b11-c6; 副島1992, pp. pp. 83-84.

135 SSは「を (la)」とある。

いのならば、どのように行じるのか」と言う「それは何故か」と言う論難に対して、諸菩薩は二辺を離れて修習する必要がある、それ故に「存在しない」と説いたのが「色の空性」であり、その戲論を離れたものは、事物に対する見解を増益する本質ではなく、存在する色の顕現を無と損減しないことで、二辺を離れていることが「色により」などと言われる。それ自身をまとめたものが「色性」などと言われ、二辺を捨てる必要が説かれている。そのように禅定での無分別の修習は、起きている時における幻と陽炎などの修習である。「無分別に入ってから出世間の知恵により一切法を虚空の輪のように見て、後から得られるものは幻などの名称のように完全に知られる」と説かれているので、それ故に顕現も本質がなく、事物がなくとも顕現するので「それを行じると言うことも認められない」などと言われ、事物としての顕現だけにより「行じないことも認められず」、顕現は自性を離れているので行として認められない。それ故に法性に依るので、後に解説したものは迷乱に依るので、先に解説した。論証と否定の三蘊も真実の通りで、行と非行の成就の最初の蘊は、上と下に次第を示し、第二の否定については次第を反対にして説かれている。その理由は「事物が存在せず、法性と設定される」と述べられる。それ故に「幻と法に依りて、存在しないものも顕現する」と言われる。

10.35 ¹³⁶「般若経」

そのように甚深なる修習の方便を説いてから、それ自身の善巧方便を説いたのが「また」と説かれている。人為的ものと非人為的のものとして知られる所縁を説いたのは、逸脱した道から退くためである。そこで捨てられるべきものを知るべきなので、「ここに」と説かれている。内のある外道の者が、存在しない事物に極微の付着などを認めてそれらを刹那などにより「無常を見る」と言

136 *Prajñāpāramitāsūtra*. Cf. Conze 1962, pp. 139, 333.

う。取られるものを知る者は、「それに対して」などと言う。因明を述べたのが、「色は」などと言われる。その意味は、遍計所執性などの本質であり、修習が「正しい修習」と解説される。それによっても真実にしっかりと入るべき必要があるので、「また」と説かれている。「超越しない」と言う自証だけでも存在しないと見ることが「乱用によるから」と言われる。「住しない」とは、「所取と能取に執着しない」と言われる。その理由は、このように説かれている。一切法は、遍計と依他起と円成実である。本質による空性は、特徴と生と勝義における本質が存在せず、勝者マイトレーヤの御口から、

本質は三種で、本質が三種であることを意図してから、一切諸法は自性が存在しないものと説かれている。¹³⁷

と説かれている。事物が存在しないことは、その法性である遍計などが寂滅しているので、勝者マイトレーヤの御口から出ていることに関する『三十頌』にも、

成就とは、それと前のものである。常に無となるものがそれである。¹³⁸

と説かれているように、そのように両者は存在しないので「解説した」とも説かれている。智慧は不二知であり、知恵は禅定の時に法性を把握するので、放たれることと寂靜に関して、「放たれることと取ること」がない。煩惱と清淨に関して、「滅と生起」させることもない。聖者マイトレーヤが、

智慧は勝義を把握することである。

と説かれている。

そのように善巧方言を説いてから、今度は甚深なるその同じ意味に対してある者が論争を始めたものが「どのように」などと言われる。所得と道と結果と方便と結果の区別などを考察したものであり、そこで所得は二種である。捨て

137 現時点で引用典拠の確認はできていない。

138 *Triṃśikārikā* 21cd. Cf. Lévi 1925, pp. 14, 39; Buescher 2007, pp. 124-125, 148; 荒牧1976, p. 162.

られるべき所得と取られるべき所得で、誤った理解を捨てることである。最初のものに関して、前に人為的なものと説いたことで、「色性も存在しないのならば、常見はどこに存在するのか」と説かれるので、存在しないのならば、迷乱の基盤がないので、それは成立しないと論難したものが、「どのように所得があるのか」と言われ、石積みがなければ何を「迷乱の境の無に似ている」と思うのか。そのように「存在しないものをどのように知覚しよう」と言われる。所得が明らかになったものを否定したものが無所得であるならば、存在しないものを断じたものがどのように設定されたものと同じになろう。有法が存在しない殊勝の法を考えることは徒勞でしかなく、さもなければ前者が無意味なだけであると言うのならば、答えは「そのように」と説かれている。石積みがなければ、人を迷乱しても櫛のもつれを考察するように、無に対して有と執着しているので所得であり、それを排除することが無所得なので、さもなければ真実たるものを誤らせることになるから。それは迷乱を捨てない限り、二としての得によりそれは誤ったもので、それを捨てた時に二としての顕現の迷乱を退けているので「二つのもの」などと説かれている。その同じことを解説したものが、「眼と」などと述べられる。それ故に無所得は、「清浄の本質である」と解説される。それでは所得の終わりが否定されるので、もし清浄は無所得ならば、徒勞に尽きている。雑染が無所得ならば、努力なしに解脱するからであり、もし捨てられるので煩惱は無所得であると言うのならば、捨てられるべきものが無所得であるから、どのように対治も無所得になろうか。対治が無所得ならば捨てられるべきものがどのように所得になろうか。それ故に捨てられるべきものが事物になっても、対治が無になってしまうことが「何」と言う論難である。そうではなくて、迷乱を迷乱と知ってから排斥の修習の後の究竟の結果の時に不可思議な解脱を得て、「それも所得などと考察することを修習してからである」と説いたのが、「スプーティよ」と説かれている。「所得と無所得は同じもの」とは、所得を無にすることであり、所得は解脱の原因ではない。

10.36 「般若經」¹³⁹

道に関する論争が、「またそこに」と説かれている。二諦は道と認められるので、もしも勝義において結果を得るのならば、無因になっても世俗が勝義になるので「勝義に依ってからなのか」と説かれている。では「世俗から」と言うのならば、迷乱が因となっているので、迷乱と非迷乱の区別がなくても、法性に依存しないものになるので、「それから退いているのか」と説かれている。答えは、「そうではない」と説かれている。「辺際を捨てることによる」と言われる。「ではどのように成仏するのか。方便がない」と論難することが、「では」と説かれている。答えは、輪廻と寂滅は一味と理解されるが、「異なる」と説いたものが、「それも」と説かれている。有為は世俗で、輪廻である。無為とは、勝義であって、涅槃である。「無住」とは、分別が尽きているからなのか、一味と理解されるからなのか、智慧と悲心を灌頂するからなのか。

10.37 「般若經」¹⁴⁰

その理由を説いたのが、「事物が存在しないから」などと説かれている。無因により結果を無と論証するならば、無としての原因が結果になるからである。事物により事物を無と論証するならば、矛盾が存在することになる。有と無の両者はお互いに捨てられるから。事物の無により事物を論証するならば、無が因になるから。事物が事物を論証するならば、同時なのか、異なるのか。同時ならば、因果が成立せず、異なるならば結合がないから。「では得るものと分別されるものは何かと言うのならば」と結果を論争することが、「では」と言われる。答えは、戲論の辺を離れた常が結果なので、戲論をそこに設定しない

139 *Prajñāpāramitāsūtra*. Cf. Conze 1962, pp. 142, 336-337. Chin. T. Vol. 7, p. 335b23-cl, Vol. 8, No. 223, p. 374b28-c5.

140 *Prajñāpāramitāsūtra*. Cf. Conze 1962, pp. 179, 372-373.

ことが、「何れかを」と説かれている。「戲論がない」とは、戲論が尽きたことである。無戲論とは、尽きている殊勝で、法性だけである。戲論が尽きていることが第二の殊勝の考察の浄化である。では二辺は何かと言えば、「色は常住であるとか」などと言われる。

10.38 『般若經』¹⁴¹

今度は「成立しない」と言う方便による本質を論争することが、「空性だけに住するならば、下の乗に落ちる」と言われ、答えが「この如くで、例えば」などであり、「修習し、明らかにしない」と言う意味である。では明らかにしないことから、結果の区別は存在しないと言うのならば、答えは、「どのように合意しよう」と説かれている。

10.39 『三百頌般若經』¹⁴²

それが成立することが、「所取にはない」などと言われる。法性としては認められるものであり、世俗には考察があると説いたのが、「聖者の」と説かれている。無為の滅の涅槃とは一つであるから。

10.40 『入楞伽經』¹⁴³

そのように甚深なる修習の方便が付随して生じることをともなうことを説いてから、今度は甚深なる法性の異門が説かれているので、「如来により」説かれ、「律」は、学ぶことの名称の異門である。その力は、空性を考察するならば、諸恐怖に対する捨てるべきでない善巧方便を示して、乗の門は入る在り方

141 *Prajñāpāramitāsūtra*. Cf. Vaidya 1960b, p. 185; 梶山1975, pp. 173-174..

142 *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*. Conze 1957, pp. 32, 6-33, 2; 渡辺2009b, pp. 43-45. Cf. 渡辺2009a, pp. 452-453; 中村1960, pp. 52-55; Conze 1958, p. 36.

143 *Laṅkāvatārasūtra*, Nanjio 1918, pp. 77, 13-79, 9, Vaidya 1963, p. 33, 10-29, 安井1976, pp. 69-71, 常磐1994, pp. 80-82.

である。「種々」とは、想による方便に対して愚かなものである。「これ」と言うのは、誤った考察を捨てているからで、空性が「これ」と言われる。

そのように目的により合わせてからそれ自身を説いたのが、「例えば」と説かれている。そのうち最初の法性の本質が「如来蔵」と説かれている。界は、自性清浄の有垢真如で、他の經典は『如来蔵 [経]¹⁴⁴』などである。述べられるものは、九種の喩例を説いたものであり、

萎えた蓮華における勝者の身体と、蜂の蜜と、外皮の中の殻と、不浄地に落ちた黄金と、地中の蔵と、芽などの実と、傷んだ衣の中の勝者の像と、貧女の腹の中の勝者の子と、地中に宝石のように垢により覆われた界はすべての有情にある。¹⁴⁵

と説かれている。その特徴は、「自性による光明」などと述べられる。垢を最初から離れたその特徴で、「清浄」とは所取と能取を離れている。象徴を取ることで「三十二の特徴をもっており」、種子の意味である。「身体の内部」とは、心の場所の別名である。ではどのように転生するのかなどと言えば、「蘊」などと説かれている。覆うので「衣」と同じである。普く執着することにより「巻き付いている」から。「食欲」などは力をもつことで制圧されるから。分別の迷乱による習気が付着しているから。障害の特徴である食欲の随眠などが聖マイトレーヤの『宝性論』にまとめたものを知るべきである。障害により覆われたその法性は「常」などである。刹那でないので「常」である。相続により存在するので「堅固」である。変化しないので「不変」である。常などを説く他の者たちが誤って考察したものが「世尊よ」と説かれている。「どのように同じでないのか」とは、同じものを説いている。どのように同じだから一つなのかと言えば、「外道の者たちも」と説かれており、我の自性もそのように述べら

144 Cf. 高崎1975, pp. 3-31 Zimmermann 2002, pp. 99-144, 248-323.

145 Cf. *Ratnagotravibhāga* 1.96-98. Johnston 1950, pp. 59-60; 中村1961, pp. 117-120; 中村1967, pp. 117-120; 高崎1989, pp. 105-106.

れる。それ故に「我が排斥されれば〔如来〕蔵も排斥され、蔵を成立させれば我が成立するから」と言うことは「どのように捨てようか」と捨てている。答えは、「我を説く者と同じではない」と説かれている。「ここで法性に対して他の名称を述べる」と説いたのが、「空性と」などと言われる。「など」の語は、真如と勝義と法性¹⁴⁶と法界と法の無過失性と法住を収めている。そのように他の名称により設定される目的が、「凡夫たち」と説かれている。意味を知らないで、「凡夫」である。「畏怖」とは、恐怖である。「捨てる」とは、恐怖を捨てているから。目的の結果は、「無分別の場」と説かれており、「門」とは、入る方便の特殊である。「場」とは、境である。「顕現」とは迷乱である。「無」とは捨てられることで、「迷乱を離れた方便」と言われる。「行境」とは、行境で、行境性である。それ故に教授が「マハーマティよ」と説かれている。マンジュシュリーは智慧を有するので、「この智者から考察される」と言うことが聖マンジュシュリーに対する教授である。それも何のためかと言えば、「菩薩摩訶薩」と説かれており、「声聞乗の者たちに説いた」と言われる。では「法性は不可言説ではないのか。どのように言葉により説かれるのか」と言うのならば、「真実であるけれども、方便により説いた」と喩例を解説するのが、「例えば」と説かれている。「そうでなければ誰も理解しないであろう」と述べられている。その喩例自身を意味と合わせたのが、「そのように」と説かれている。分別から誤って理解している。地自身が不可言説ではないのか、どのように言葉により説かれるのかと言えば、その同じものをどのように説くことが適切かと言えば、「智慧は方便により¹⁴⁷」と言われる。「名称づけてから示すように」と言われる。それ自身を解説したものが、「蔵と解説されても¹⁴⁸」と言われる。それ自身を収めたのが、「それ故に」などと言われる。そのように前に説

146 Pは「法性」を欠く。

147 SSは、「智慧と方便に (shes rab dang / thabs la)」とある。

148 SSは、「説かれる (bstan pa)」とある。

いた目的の同じものを特別に解説したものが、「そのように」と説かれている。「導く」とは、教導の名称である。何かと言えば、「外道がなす」と言われる、何故に述べられるのかと言えば、我と言うことに執着している。何故かと言えば、「我と理解するので」と説かれており、誤って入ることが「それ故に」と合わされる。どのように入るのかと言えば、「真実ではない」と述べて、我は誤りなので虚妄を述べており、「無により縛られているから」と合わされる。激しい苦行を有しても、誤った想により教導するので疲労をもつと説いたものが、「そこに落ちる想をもつ者たちが解脱することにどのようになるうか」と合わされる。解脱自身は何かと言えば、「三解脱」と説かれている。

事物と見るので空性を理解しておらず、無相と〔無〕願を離れた境ではない。盲人の日輪のようなので、それ故に大乘の涅槃に触れない。¹⁴⁹

と言われる。「どのように成立しようか、成立しない」と言われる。その如くなので彼らがそれに触れるために方便を説いたのが、「そのために」と言われる。意義の方便は何かと言えば、「見解が退けられるから」と説かれており、「そのために努力すべきである」と説かれている。

10.41 「入楞伽經」¹⁵⁰

それは、何故に無我だけに入るべきなのかと言えば、「このように」と説かれている。真実の見解は、「法の空性と」などと言われる。「空性」とは、事物と見ることを制圧するので「成立させることの究極」であり、「成立させることの究極」は破壊されない。その究極が極限に至ることである。上にないので、「無上」である。真実の行であることは「甚深なる法を説くことが把握されるので」と言われ、法を把握することが諸行の正しいものであり、正見を成立さ

149 現時点で引用典拠の確認はできていない。

150 *Laṅkāvatārasūtra*, Nanjio 1918, p. 77, 2-4, Vaidya 1963, p. 33, 3-4, 安井1976, p. 68, 常磐1994, p. 80. 実際には、経典の引用文に対する解説はなく、引用の前文に対する解説である。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

せる原因である。円満な行を説いたのが、「このように」と説かれている。どのように究極が把握されるのかと言えば、答えとして説かれており、「集めるから」と言うことで智慧に関する布施などが「円満な行」と解説され、正見がその原因であるから。それ自身を了義とするのが、「また」と説かれている。

10.42 『月灯三昧経』¹⁵¹

円満な行はどのようになるのかと言えば、それが成立することが「『月灯三昧経』に」と説かれている。「千」とは、小千である。「ら」とは多いことを示している。「二千から三千」と言われる。「私により」とは積尊自身による。その国土が三千であるから。ある者は、

空性などは武器で、前に解説したように、諸仏は平等性により一切世間において一切仏により、

と言う。ある者は、

似た特徴がたくさん見えるから。

と言う。「文字が異なる」とは、種々なる声により解説されるから。一語は何かと言えば、「一切は空性である」と言われる。「意味を知る」とは、前に解説した通りで、そうでなければ前に解説したように、無駄である。「稀ではない」とは、稀ではなく、豊富である。何かと言えば、「仏の諸法」で、力などである。

10.43 『宝授経』¹⁵²

そのように甚深なるものを信解する目的を説いてから、同じことの甚深なる殊勝を信解する利益を説いたのが、「甚深なる法を信解する」と説かれている。福德がどのように集められるのかと言えば、「世間と」などと言われる。それ

151 *Samādhiraśasūtra* Chap. 32, vv. 5-7. Vaidya 1961b, p. 195, 田村1975, II, p. 135.

152 **Ratnadāraśasūtra*.

自身を聖教と合わせたものが、最初に「『宝授経』に」説かれているのが、「マンジュシュリー」と説かれる。特殊な基体で、所依の殊勝が「善巧方便を離れた菩薩」である。時が「百千劫」である。行が「六」で、殊勝の基体である。特殊な特徴は、「何により」などと言われる。「疑惑」は疑うことである。「聖教を伝える」とは示すことである。

10.44 『金剛般若経』¹⁵³

第二の經典が喩例を配置して、「ガンガー河の」と言われる。意味の殊勝が、「同じくらいの」と説かれており、殊勝の基盤である所依は、「それと同じくらいの人や女性」と言われ、最高の所依による。事物が「宝石」で、珍しさなどにより善妙である。究極なものにより「七種」である。多いことが、「満ちている」のである。善妙な境が「如来」であり、なすことが尽きないからである。特殊な特徴は、「何らかの」と説かれている。

10.45 『梵天所問経』¹⁵⁴

利益の結果は何かと言えば、明らかな高いものについて、「福德を望み」などと説かれている。「まで」とは、終わりを把握したものである。

10.46 『般若経』¹⁵⁵

確実によいものに関して、「シャーリプトラが請願する」と説かれている。第八地において「確定する」。第九地で、「近づく」。第十地を得るので、「仏性を見る」ことである。ある者は、

信解を三と自分の理解について「確定する」などと解説される。

153 *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*, Conze 1957, pp. 36, 13-37, 10; 渡辺2009b, pp. 56-58. Cf. 渡辺2009a, pp. 462-463; 中村1960, pp. 66-69; Conze 1958, pp. 49-50.

154 *Brahmapariṣcchāsūtra*.

155 Cf. *Saptasatikāprajñāpāramitāsūtra*. Vaidya 1961c, p. 345.14-22.

と言う。他の者は、

境を解放することで信解を有する初学者たちが「確定し」、退かなくなる。諸発心は「近づく」もので、近づいて行に入ることをそのように見るべきである。不退転もその如くである。一生補生が「仏性を見る」。

[と言う]。ある者は、

一切も心髄をもつので確実に設定され、一切もそれを得ることが適切なのでその縁が境であることにより「確定する」。種姓をもつ者が発心するので、前のように「近づく」。行を成就しても前の通りに「仏性を見る」。

とも言う。ある者は、

授記の利益が三種である。秘密で、授記と発心を授記することが「確定する」ことである。授記を授記することが「近づく」ことである。実際の授記が「仏を見る」ことである。

と言う。

10.47 「如来蔵経」¹⁵⁶

二つの利益は一切の罪過を取り除くので、「過犯と」と説かれている。もつことによる続く矛盾が、過犯である。過犯をなし、障害を作っているから。障害は、業と道の障疑を作るから。残りが「後悔」で、意をおさえることである。また原因が過犯である。結果が後悔である。他に落ちるので過犯である。妨げるので、後悔する。「業障」とは、その業障の本質であり、何らかの業障が業を妨げている。また所作を近くで把握されるものが、業障である。それ自身は何かと言えば、「カーシャパよ」と説かれている。罪過の異門が考察されているから。「殺生」などのこれらの想などの支分は前に解説したもので、大過に

156 **Tathāgatakośasūtra*. Sik., p. 96. 1-12, Eng. Bendall, p. 168. 本経の典拠は確認できていないが、そのタイトルからは一般に知られている『如来蔵経 (*Tathāgata-garbhasūtra*)』とは異なる。

まとめられており、空性の利益が説かれているから。そこで二無間業を一つの基盤にまとめたものが、父と独覚である。父の殺害と阿羅漢の殺害であるから。「財産」とは、宝石などで、三境において盗まれるから。「近く」とは、「母と阿羅漢」で、「母」とはまだ生じていない母に対してなすことで、無間と部分が同じであるから。残りは理解し易い。

それらはどこにかと言えば、一つにまとめることが「もし」と説かれている。「一つの相続にまとめられることでとても大きいから」と解説される。それも制圧されることになるので、「それも」と説かれている。どのような場合にそれを捨てるのかと言えば、「原因と」と説かれている。「ともなう」とは、克服することで、結合することである。どのように結合するのかと言えば、ある者は、

所依と排斥と復元と対治とで、四力をともなうことをなすことである。
と言う。ある者は、

原因は内の領受と外の縁を完全に把握することをともなうので世俗において後悔し、対治である空性を修習することである。

と言う。ある者は、

無自性をなして、何らかの縁から生じたそれが生じていないようなものなので、「後からも生じた直後に滅する」と言うことはないと言われているから。

と言う。ある者は、

なされたことが無駄ではないと知ってから完全に捨てるために努力をなす。

[と言う]。ある者は、

五火の依拠などは原因ではないので、その原因はそれらと矛盾しているから、事物と見ることと、空性と矛盾して、それ故に何をなすのかなどというものに入る。

と言う。その如くなので「なされていない」とは作者が存在しないから。「無為」とは、因縁の集まりがなくて、生じてから滅するので、前と後が結合することにはならないとされる。では「現前のものと矛盾している」と言うのならば、「幻の法性」と言われる。考察されなければ顕現しないから。空を欠いているので機会を得ないから、「煩惱は存在しない」。何故に機会を獲得しないのかと言うのならば、「自性により輝いて」おり、変えることができないから。そこには因縁がないので「最初から清浄」である。では一切は何故に解脱していないのかと言うのならば、「明らかに清浄で、信解する」と言われる。

自ら生じるものの正しい意味は、信がなければ理解されない。日輪の光をもつものが盲人によるものと同じである。¹⁵⁷

と言われる。諸法が空性でも、何故に罪過をもつ者たちが解脱しないのかと言えば、論理により前に説いた通りなので事物は存在しない。どのように存在しないのかと言えば、「生じてから滅し、入る」のである。どのように生じるのかと言えば、「原因と」と言われる。どのように滅するのかと言えば、原因に依らないので生じた直後である。「衆生を見れば煩惱もその如きものにより何なのか」と説かれている。煩惱が尽きても業の結果を与えるのかと言えば、「障害がないそれに」と説かれており、「煩惱が尽きれば解脱するであろう」と説かれている。

10.48 「降魔品」¹⁵⁹

「では煩惱が尽きれば業などの非業における業障は煩惱からの解脱を知らないで、どのように成立するのか」と言うのならば、第二の經典が説かれており、大過をなしてもそれに続いて所依などの力そのものを先に捨てて、対治を

157 現時点で引用典拠の確認はできていない。

158 P.: sems can lta bar. D.: sems ci lta bar.

159 *Māradamanaparivarta*. 同経は、チャンドラキールティの『ブラサンナバダー』においても引用される。Cf. Poussin 1903-13, p. 299.

修習すれば解脱することが、前に『阿闍世王經』に説かれたように、ここでも「もし一切法をととも制御すること知り」などと説かれている。「法」とは、法の声の説いても特徴を把握するから。また法に依じて解説するので、「諸罪過の」と言われ、過犯の原因である煩惱とその原因が空で、事物により「寂靜」である。過去とは滅し、未来とはまだ生じていないことで、現在とはとどまらないので、寂靜で、空性である。「後悔を取り除く」とは、過犯の法の通りでもあるので修正され、断じられることなどである。「堅固にしない」とは、後悔にとどまらないことである。後悔自身が障害であるから。起きる方法を思うことも、起きる方法に合わせられるので修正自身は何かと言え、¹⁶⁰「それらに」と説かれており、四力によるとは、「大過も取り除けば」と言われる。そこで「儀軌」とは、ともなう罪過を微細にすることである。「戒」とは、殺生を捨てることなどである。戒の相は、四力を浄化することである。過去の罪過を懺悔しても罪過が付着する場合にどのようになすのかと言うのならば、その原因を捨てるからである。「煩惱を制御することを知る」と説かれており、「不快と慈愛と縁起を修習する」と言われる。どのように制御するのかと言え、¹⁶⁰「突然の」と言われ、「虚妄」と言う意味である。虚妄をなしてから、それにより行くので、「雑染に変わるものでもない」。放逸などにより過犯が生じるならば、縁のために破るので、「生を想像すること」である。前に説いているので、どのように堅固にしないのかと言え、境と特徴と捨を知ることで後悔がないようにするのである。境とは、「内」などで、病¹⁶⁰などの処においてである。「両者は存在しない」ので、間で、根や虚空である。「ではない」とは否定されており、前に解説したもの自身である。特徴は二種である。捨てることをなす特徴が「理解すること」と言われ、「対治の何れかの本質により無自性と理解するならば」と言われ、煩惱を知れば、それを捨てるのである。例えば龍の種姓が

160 Dは、「内 (nang)」と「病 (nad)」が逆である。

出現することを知れば、損なわれないように。ではどのように理解するのかと言え、根本が存在しないことを理解することである。それ故に「取り除かれない」ので、排除されることが認識されないから。「成立しない」と言われ、考察が捨てられているから。どのように根本が存在しないと考察されるのかと言え、捨てるべき特徴が「雲と」などと言われる。観は智慧である。「知恵」とは、知恵である。智慧を知恵の勝義と世俗とに観察してから、「撒く」とは滅することである。それらも分別から生じたので障害であるから、「雲に似ている」。識が変化することで内のその心に顕現するので「水月」のように。「ように」とは、内の力による。無知から生じたので「闇の行境」である。誤った知より生じるので、盗人などのように。業は、機会を求めることで、楽を奪うことである。それについて無明の原因を遍計する無明は二種である。能取を遍計する喩例が雲の如くで、類似して他のものが生じるものでもあるから。所取を遍計するものは雨雲の如くである。境と同じものがさらにまた生じるからである。その対治は、知恵などで、二諦を知ることにより捨てるから。どのように捨てるのかと言え、方向に行くことと境にとどまることとが存在しない。事物が存在しないから。一緒に生じる無明の喩例が、水月の如くで、無始の習気を修習するためにそこに顕現する。それは三種で、一緒に生じる貪欲は、水月のように。内の心の愛しさなどを考察することで円満に考察することである。愚かさは、闇の如くで、無知により愚かである。瞋恚は、盗人の如くである。そこで干劫などにわたり集めた善を盗むので盗人の如くである。無知を縁としているから。怒りがあることがないので、「空行母」の如くである。諸境に行くから。結果を望まないで、「夜叉」の如くである。意に行くから。解脱の威光を奪うので「羅刹と夜叉」の如くである。輝きを奪うから。正理を作意することが「空性」である。ある者は、「慈愛など」と言う。どのように作意す

161 P は、「知恵である。智慧を知恵の」を欠く。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

るのかと言えば、「空性と」などと述べられる。その如くなので、それを捨てる方便に巧みなことが、一切の相の最高をとまうものが空性なので、「衆生」などと説かれている。「方便と智慧の対関係により」と合わされる。それらを了義とするのが、第三経である。法の異門が、空性である。最初と中と終わりが、聞と信解と入である。その如くなので、異門を解説したのが、簡略な過犯はどのように浄化されるのかと言えば、『降魔品』に出ている通りである。

10.49 「阿闍世王経」¹⁶²

その後悔がどのように除かれるのかと言うのなら、「阿闍世王経」に説かれているように、「業の障害」をどのように浄化するのかと言えば、蔵経¹⁶³に説かれているように、「その後悔と業障は殊勝と一般に関してである」とも解説されている。「ように」と言葉を導いてから、利益の二方向を完全に説明するのが、「これは」と説かれており、「ここにまとめられている」と解説される。

10.50 「維摩経」¹⁶⁴

福德と知恵は、「二身を成就する」と説かれるので福德と知恵の区別を説いたその智慧も方便をとまうと説いたのが、「善巧方便を離れて」と説かれている。「菩薩」とは、智慧を修習する。その如くなので、「行は正しいものである」と言われ、真実の解脱の方便である。「行」とは、道である。それもどのように知るのかと言えば、「そのように」と聖教と合わせたものが「方便により尽きた」などと説かれている。「国土の莊嚴」とは、国土と関係して「莊嚴」と言われ、器は清浄である。見解は六十二であり、バラモンの類似したものに

162 *Ajātaśatrusūtra*. Cf. *Bhāvanākrama* III, Tucci 1971, p. 27, 7-9. 一島1972, p. 169も参照。

163 Tib.: mdzod kyi mdo.

164 *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. 大鹿1970, pp. (47), 22-(48), 1; 梵語佛典研究会2004, pp. 206-207; 同2006, pp. 51-52; Lamotte, p.233-234; 長尾1974, pp. 81-82; 大鹿1988, p. 57.

説かれているように。それ故に『經莊嚴』に、

智慧は方便により完全に縛られ、布施などは智慧により縛られていると
厳しく設定されている。¹⁶⁵

と述べられている。

10.51 『維摩經』¹⁶⁶

そのように随行と退く門から目的を説いてから、その本質を解説したものが、「方便と」などと説かれている。智慧と悲心によるその関係の本質が、「何れかの凡夫の」などと言われる。それ自身を解説するものが、「何らかの輪廻も」などと言われる。そこで「非時」とは、資糧の完成である。「内の観察」とは涅槃を修習することである。「不生」とは、空性である。「確實になる」とは、寂靜の一方向である。そして信解行地において総じて捨てられるものが智慧と悲の関係で、この地に住する菩薩は、「凡夫であっても愚者の相続を越えている」などと説かれているから。煖と頂の位では、区別して人を無我と理解することで「涅槃の行境をそれと理解しても」法のそれを理解しないので、輪廻に行境と所取は存在しないと理解し、能取は存在しないと理解しないことでもある。忍地において甚深なる法に耐えることでも「涅槃」を理解することが主たるものと解説されており、世第一法において見道を得ていないので行境ではない。初地では、「[四] 諦が行境」である。第二では、「内を觀察して」、破戒の垢を捨てる。第三では、忍をとまうので「不生」を第一に修習し、第四では、戲論をとまうので後の「確定に入らず」、¹⁶⁷以前の功德を求める。第五では二諦を修習するので「散漫の行境」などである。第六では、縁起を修習することでその無自性の「空性の行境」を第一に修習し、第七では、無相と精進をとま

165 対応する偈は『大乘莊嚴經論』には確認できない。

166 *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. 大鹿1970, pp. (48), 15-(49), 11; 梵語佛典研究会2004, pp. 210-216; 同2006, pp. 53-55; Lamotte, p.235; 長尾1974, pp. 83-85; 大鹿1988, pp. 58-59.

167 SS は、「入る」とある。

なうことで「功德を求めると」解説されている。第八地では、無相が自然に成立することで「明らかな散漫をなさず」、そこで法性による成就の門を請願することで「相続を中断しない」。第九地では、それぞれを正しく知ること、「寂靜に陥らない」。それにより法を解説する門から意味のないものを修行することを捨てているから。第十地では、「何れかの法輪を廻し」などと言われる。なすべきことをなすからであり、自利に関して微細な所知を妨げることで行を捨てている。

10.52 『降魔品』¹⁶⁸

その如くなので、それ自身を了義と説いたのが、「天子」と説かれている。まず外に説いたのもので、「精進がない」とは智慧により空性を理解することであり、悲心などは方便の力による。区別して説明するものが、最初に資糧によってから把握され、頂の間の「無我」などである。最後の乗で墮落するので、「方便は衆生の成熟」などと知るべきである。忍と世第一法において「取られるものがない」などの行で、「法を把握するものに合わされ」、そこで法を把握する行が法の最大と知るべきである。初地では、「法界は無差別である」。遍行の意味による。第二地などの三では、「一切が虚空の国土の行」である。第五などの三では、「無為により明らかに広げる行」である。第八などの三では、見えることのない身体を理解する行である。一切の地に関しては、不生などを修行する。この二つの他の殊勝が、自利と利他に関してである。

10.53 『無尽慧經』¹⁶⁹

そのような方便と智慧の対関係で、それらの道を誰がどのように修習するのかと言えば、「何れかの禪定に入るならば」などと言われる。そのうち信解行

168 *Māradamaṇaparivarta*.

169 *Akṣayamatīrdeśa*. Braarvig 1993, vol. 1, p. 57, 18-31, vol. 2, pp. 194-195.

から把握して、第七地までは、衆生を見ることなどである。そして「衆生」とは、総じて境とされる。「大悲」とは、信解行地において知るべきである。大悲は、見道から把握される。また「寂滅と寂靜」とは、世間と出世間の位において知るべきである。第八地は、「大悲と知恵」に依る。ここでも悲心を特別に修習する必要があるから。第九地においては、「法を完全に把握することを見る」。それぞれを正しく知る法を説明するから。第十地においては、仏身の莊嚴などを明らかにし、「身体の莊嚴」とは、身体そのものの莊嚴をなすことである。色身は、国土の莊嚴であるから。「入る」とは、行を急ぐことではない。大過失になってしまうから。

10.54 「¹⁷⁰維摩經」

では「円満を得てからではない」と言うのなら、「何故ならば、もし特徴が備わっているならば、認められるだけであり、最初の修習の地からではない」と説かれているから。修習の方便に入る次第を説いたのが、「印は二種で」などと言われる。押印するので「印」である。それ自身が、世俗における「文字」と言われるものを勝義における甚深なるものに入れて、これにより前に説いた在り方の方便と智慧を越えていないので封印されている。「たち」と説かれているので最後を明らかにしている。そのように方便を入境と説いてから、それ自身を人と合わせたのが、「そこで」と説かれている。初学者とは、信解行地である。「汚されていない」とは分別を捨てている。解説と合わされるので、「引っ掻かれる」。変えられることなどを説いた柔軟な「錯乱」で、他に曲げられるので柔軟である。相続が混ざらないから。「長く梵行を」とは、無量劫にわたってである。これは円満を得てから修習を学ぶことが明らかであるが、

170 *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. 大鹿1970, pp. (102), 24-(103), 13; 梵語佛典研究会2004, pp. 496-501; 同2006, pp. 123-124; Lamotte, pp. 388-389; 長尾1974, pp. 177-178; 大鹿1988, pp. 130-131.

「一切処において方便と智慧は対関係ではない」と誤って理解すべきではない。二と説いたのは、最高を修習するべきであると説いたものではないことはない。大過失になってしまうから。その如き人の入る在り方は、退ける門から「落胆」の過失が説かれている。この罪過を説いたものは「確実に思うことにはならず」、「甚深なるものを敬わず」と説かれている。その原因たるものは、法を捨てることと人を怒ることで、前に解説した通りである。過失は二種で、長時に修行した人には、「不生法忍」と説かれている。世間道における修習は見道における忍で、第七地以後の修習は第八地における忍で、ここでは最初の原因の障害が把握される。その原因で劣ったものについて「軽視すること」と尊敬を惜しむことで、ここでの学処は甚深なる法への信解自身である。「絵」とは、それを示すものであり、それをなさないで「描かない」。異門として学処を軽視することで、それ故に例えば出家者に私は「財物の布施を与えない」と説かれているように。

『経集解説』で聖典の認識根拠により合わせてから般若波羅蜜を解説した。『経集解説』より「行の特殊性は得難い物語」を述べた第十。

第11章 「広大な信解は得難い」

「そのように六波羅蜜を学ぶそれも得るべき何らかのものを把握してから学ぶの」と言うのならば、得るべきものは二身であり、法身はすでに解説した。色身が「広大な大性」と説かれている。「性」とは声聞などを分けることである。「入る」とは二種で、信解による入と得による入である。

11.1 「¹⁷¹維摩経」

それもどのようなのかと言えば、答えは聖教により知り、「『聖維摩経』に」などと述べられる。それ故に最初に初地の功德を説いてから、善巧方便の行を

説いたのが、「尊者マハー・カーシャパよ」と説かれている。諸地において利益の殊勝が稀に生じることが存在しても、初地と第十地を説明するものであり、それぞれの地において稀に生じることの六つなども、最初の布施などを始めたものが稀に生じることを示している。資糧が円満であるからであり、見えるものに対する利益を仮設することと、想を完成することと、他に続いて導かれることと、自分の迷乱を笑うために「不可思議な解脱を得る」と説かれている。「不安」とは、二として考察される。「ほとんど」と言うことで劣った勝義が捨てられる。そこで「それ故に」とも合わされ、そうでなければなすべきことを損なうからであり、妄語を言うからである。その如くならば無根になると言うのならば、最初に「位を分けない」と言う。布施を装う物乞いはいない。それは何故かと言えば、「無力」と言われる。「できない」から。何故に自分自身でなすのかと言えば、苦行である。速やかに行くから。では何かと言うのならば、「ほとんどいない」と言われ、菩薩自身による。何故ならば前に説かれているから。それ自身を喩例が論証したものが、「例えば」と説かれている。「忍」とは、望むことである。

11.2 『入法界品』¹⁷²

第十地の功德を説いたものが二つ。法が顕現する功德の神変と、界が顕現する功德の神変とである。そのうち最初のものに関して、最高の功德の神変は何により変化するのかと言えば、その「菩薩」である。何に向かってかと言えば、「世尊シャーキャムニの面前において」である。何のためかと言えば、「力を顕示した」から。所依は何からかと言えば、「相と」などと言われるものか

171 *Vimalamīrtinirdeśasūtra*. 大鹿1970, p. (56), 4-25; 梵語佛典研究会2004, pp. 246-249; 同2006, pp. 62-63; Lamotte, pp.259-261; 長尾1974, pp. 96-97; 大鹿1988, pp. 66-67.

172 *Gaṇḍavyūhasūtra*. 11 ff. Chin. T. Vol. 9, No. 278, p. 679a12-b9 ff., Vol. 10, No. 279, p. 322a25-b28, No. 293, p. 665b2-c24 ff. Cf. 梶山1994, pp. 41-45.

らである。何の功德が変化するかと言うのならば、「菩薩の衆会」などである。功德の法は何が変化するかと言えば、法が顕現する神変が「以前の布施」などである。場所の莊嚴の神変が「娑婆の」などと言われる。座の莊嚴の神変が、「金剛の主」などと言われる。身体の莊嚴の神変が、「宝石の勝者」などと言われる。衆会の功德が、「それらの一切の菩薩も」と説かれている。そこで「誓願により生じたもの」が、「お顔を見る」などである。

11.3 「入法界品」¹⁷³

界の顕現の功德の神変が、「また『入法界品』に」と説かれている。最初に身体を把握する変化の功德に関して、功德により如何なる法をとまうのかと言えば、「善財童子」と言われる。何故かと言えば、幻のような三昧により見るから。何から変化するかと言えば、「普賢菩薩の」と説かれている。事物は何かと言えば、「三千」などである。それ自身からの器が、「風の蘊」などである。衆生は、「地獄」などである。時は、「昼夜」などである。方向は、「東方」などである。所依の神変が、「普賢菩薩も」と説かれている。何らかの所依にある神変が、「毘盧遮那の御前」である。所縁の神変が、「そのそれぞれの身体からも」と説かれている。言説の神変が、「衆生の声」などである。所作の神変が、「法輪を廻す」などである。

11.4 「十地經」¹⁷⁴

究極の結果が「そこで」と説かれており、そこで「無量」とは、十地の相としてである。無量の知恵が、一切の相と最高の智である。そこで喩例が「例え

173 *Gaṇḍavyūhasūtra*, p. 423, 29 ff. Chin. T. Vol. 9, No. 278, pp. 784c18-785a4 ff., Vol. 10, No. 279, pp. 440c19-441a6, No. 293, p. 840a4-b5 ff. Cf. 梶山1994, pp. 421-423.

174 *Daśabhūmikasūtra*. Skt. 近藤1936, pp. 196, 10-197, 11; Vaidya 1967, p. 63, 16-29; Chin. T. Vol. 9, No. 278, p. 574b3-16, Vol. 10, No. 279, p. 208a19-b3, No. 285, p. 493 a16-b7, No. 286, p. 531b1-14, No. 287, p. 571b1-8. Cf. 荒牧1974, pp. 336-337.

ば」と言われる。「そのように」と言うのは、意味と合わされている。その合意するものが、「証言に入る」と言われ、それに対して「このように」と言うものが、地の法灯である。それらの功德の類の喩例が、「甘蔗」などと言われる。悲心が制御されることで輪廻にとどまっても、功德の味により捨てないので甘藷の如くである。煩惱と同じ行のように顕現しても、煩惱により空なので「葦」の如くである。智慧が円満なので、それにより空であるものが「竹」の如くである。諸功德の器となったので「胡麻」の如くである。それらが多いので、「林」と言われる。類似するものがまとめられているから。

11.5 「如来功德智不可思議境界經」¹⁷⁵

そのように功德の大きなことを説いてから、所作の大きさを説いたのが、「マンジュシュリー」と説かれている。希有なる所作そのものが、そこで「一つに固める」とは、身体を焼いて舍利を作ることである。

11.6 「華嚴經」¹⁷⁶

そのよう無常と一切時のその所作自身を了義となすことが、「聖仏華嚴經」に」と説かれている。喩例は「このように、例えば」と言われる。希有なるものの基盤を説いたのが、「比丘アーナンダ」などと言われる。希有なる所作そのものが「如来」などと言われる。理解できる。

11.7 「華嚴經」¹⁷⁷

そのように結果の利益を解説してから、今度は大きなものに対する信解の利益を解説して「甚深なる經典」などと言われる。それ自身を聖教と合わせたの

175 *Tathāgatagūṇajñānācintyaviśayāvātāranirdeśasūtra*. Chin. T. Vol. 10, No. 303, pp. 919c14-920a17, 922b13-21.

176 *Buddhāvataṃsakasūtra*.

177 *Buddhāvataṃsakasūtra*.

が、「同じ經典に」と言われる。利益の喩例そのものが、「例えば」と説かれている。そこで空を飛ぶこと叔父の広大性が「より多く」などで、そこで劣った乗より高いのである。それ自身が、「広い」などであり、「広くて大きな」ものが、二諦に関するものである。その基盤が事物と時と人の「五波羅蜜」などである。それ自身の福德の殊勝を説いたのが、「マンジュシュリー」と説かれている。「菩提」とは、自己の調伏を望むことである。「蘊がない」とは、涅槃である。何故かと言えば、有情を把握することがないから狭いのであり、これに対する信解などが、完全なる菩提の原因であるから、前に解説したようなものでもある。

『経集解説』で聖典の認識根拠により合わせてから「広大なものに対する信解は得難い話」を述べた、得難いことの第十一を解説した。『経集』より功德の第六章を完成した。

178
摂偈

今度は、それらを確定するために、聖教のこの偈頌が述べられる。

最初に福德ではないものを捨ててから、中間で我見を退け、最後に普く退けることを知る者は、論理をとまなうので、解脱する。[1]

解脱を求めることを望む者たちが、象の道を往来することも知られているので、智慧を浄化する者は、それを見ないので、知られているものに頼る。[2]

真実を見ていると言うのならば、認識根拠ではないので、これを見るようなものである。それは不確実なもの知られていると言うのならば、それを認識根拠により損なっているから。[3]

178 一島2009, pp. 235-238. ただし、テキストを正確に訳したというのではなく、おおよその意味を意識したようなものである。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

認識根拠が真実ではないのならば、彼が量るものは何故に¹⁷⁹虚妄とならないのか。正しい意味として知られているものは聖教にはならず、それ自身の通りである。[4]

顕現すると知られているものを行により見ると言うのならば、真実を見ないのは何故か。境ではないと言うのならば、それは認められるので、それを知る者が何を論争しよう。[5]

「聖教もそれに依存している」と言うのならば、何故にそれにはないのか。無因は適切ではない。何らかの原因、それが存在し得ないことは、効力により見えないから。[6]

そうでなければ大過失になってしまう。それ故に甚深なるものになって、以前の古い聖教を完全に捨てて、自分のように把握されない聖教から説かれている。[7]

焼かれ、断じられ、研磨されることによる金のように考察してから取ることを説いていると言うのならば、それは存在するもの¹⁸⁰ではなく、そうではないように、考察されないものを成立させる道は存在しない。[8]

法眼をもつ者により見られる。彼もそれに依るのかと言うのならば、解説のように原因ではなく、結果のように、その認識はその認識根拠により損なわれている。[9]

論証する道が顕現したものが特相であり、自分自身がなす所作を考察せず、内緒にしているように把握することになる。そこでも論証することが存在するものではない。[10]

矛盾するので、何らかの直接知覚により把握する。認識根拠により損なわれているので第三のものでもない。一と異が顕現しなければ、我など何らかの適当なものがあると言われる。[11]

179 D.: gzhal. Pは「他のもの (gzhan)」とある。

180 D. yod. Pは「広大 (yongs)」とある。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

把握されないからであり、矛盾するからであるならば、それは考察されず、それからではない特徴を把握しても、成立しないので、自らの主張は何に対するものなのか。[12]

一でなく、それ故に多でもない。自他の両者と無因と有などの生は適切ではないので、本質などの何らかのものが存在する。[13]

遍計と依他起ではない特徴などの事物が存在しないことがナーガールジュナとアサンガにより説かれている。考察されない何らかのものは成立しないと述べている。[14]

その反対のものにより、甚深なる私の聖教は、虚妄なものと言われるので、それから乱用される何らかのものがある。二義であるので、何れかが虚妄である。[15]

それを捨てることである退ける何らかの原因が導かれるからと言うのならば、それは虚妄ではない。無意味であるからならば、第二のものは虚妄である。矛盾するので、著書の意味に触れている。[16]

自己過信の者は異なるので、象の道に依って行く。聖者に頼ることと聖なることの二つは同じである。[17]

困難の出現と制圧を得てから、多くの苦が生じる場所である蛇の巣に似たものが存在しないように、所有するものを最初に完全に守る。[18]

念と正知と不放逸により成立する辺際に依ることは、罪過の原因が我見であると知ってから完全に捨てることである。[19]

知を修習することで結果を得る。その原因である了義である甚深なる法の考察が正しい意味を何により把握しないのか。修習すれば、あるものは難しいので、いくらかである。[20]

苦を楽と考察する如くなので、尽きることがない依るものは何もない。¹⁸¹

181 D. brten. P.は「真実 (bden)」とある。

ラトナーカラシャーンティ『経集解説・宝明莊嚴論』和訳(6) (望月海慧)

不可思議で、喩例を越えた不可言説の法性は、[21]

手に入れる必要がなく、捨などの無量 [心] によりバラモンの場に生じることと、捨による享受と、忍による色である。[22]

戒により高処などを求めることと、名声と利得などの大海は、ここと他所で疑惑がない。前に解説したものを詳しく解説したものである。[23]

自性である手と三性と矢と目と功德と時と功德の功德と九つが、最初と第二により成立する。[24]

第三は論証されるべきもので、第四により事物が三種である。それを論証することは第五などに依り、その意味を第七により知るべきである。[25]

得ることをなすことが第八に説かれている。それらの最後の功德は知られており、布施などの行を六種と、テキストの意味である四法がそのように宣言されている。[26]

勝者の子のおおきな道を勝者の子たちに説いたものが、まとめて解説してから生じた福德を成立させるので、すべての有情の勝者である。[27]

正しい位を得るようになってから沈むことのない法の旗を器となった有情に寂靜の在り方で示しなさい。[28]

文字の意味を特に圧縮してから3,000のシュローカとそれから残りの50偈が、これは認識根拠とされるものである。[29]

十巻と50頌ある。『経集解説宝明莊嚴論』と言うものを聖典の認識根拠により合わせてからまとめた偈頌である。『経集解説』[と言う] 軌範師ラトナーカラシャーンティによる著作を完成する。

インドの賢者であるパンディタのクリシュナパーダとチベットの翻訳官である比丘ツルティム・ゲルワが翻訳・校訂し、決定した。

文献表 (前号に続く)

- 荒牧1974 荒牧典俊『大乘仏典 8 十地経』中央公論社。
荒牧1976 同「唯識三十論」『大乘仏典15 世親論集』中央公論社。
Buescher 2007 Hartmut Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya*. Wien.
Conze 1957 Edward Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. Roma.
Conze 1958 Id., *Buddhist Wisdom Books*. London.
Conze 1962 Id., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā (Chapters 55 to 70)*. Roma.
Dutt 1934 Nalinaksha Dutt, *The Pañcaviṃśatikasāhasrikā Prajñāpāramitā*. London.
Goshima 1981 Kiyotaka Goshima, *The Tibetan Text of the Brahmaṇiparīṣcchā (Brahmaviśeṣacintiparīṣcchā) Volume I (Tib. bam po dan po)*. Takatsuki.
袴谷2001 袴谷憲昭『唯識思想論考』大蔵出版。
早島1987 早島理『「讚法界頌」考』『長崎大学教育学部社会科学論叢』36, pp. 41-90。
本多2005 本多恵『ダルマキールティの『認識批判』』平楽寺書店。
Hopkins 1983 Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*. London.
Isaacson 2007 Harunaga Isaacson, "First Yoga: A commentary on the *ādiyoga* section of Ratnākaraśānti's *Bhramahara** (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works IV)," B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M.T. Much, H. Tauscher eds., *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*. Part 1. Wien, pp. 285-314.
磯田1994 磯田熙文『『Āmnāyānusāriṇi』における十六空性説について』『日本仏教学会年報』59, pp. 37-50。
Jonston 1950 E.H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna.
梶山1974 梶山雄一『大乘仏典 2 八千頌般若経 I』中央公論社。
梶山1975 同『大乘仏典 3 八千頌般若経 II』中央公論社。
Karashima 2009 "A Sanskrit Fragment of the Sūtrasamuccaya from Central Asia", *Pāsādikadānaṃ: Festschrift für Bhikkhu Pāsādika*, Marburg, pp. 263-273.
Lamotte 1965 Étienne Lamotte, *La concentration de la marche héroïque (Śūraṅgamasamādhisūtra)*. Bruxelles.
Lamotte 1998 Id., *Śūraṅgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress*. English translation by Sara Boin-Webb. Richmond.
Lévi 1907 Sylvain Lévi, *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra: Exposé de la doctrine du grand véhicule*, tome I: texte. Paris.
Lévi 1911 Id., *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra: Exposé de la doctrine du grand véhicule*, tome

II: traduction - introduction - index. Paris.

- Lévi 1925 Id., *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā et Triṃśikā*. Paris.
- 真野1972 真野龍海『現觀莊嚴論研究』山喜房佛書林.
- 松本1982 松本史朗「Madhyamakāloka の一乘思想——一乘思想の研究(1)——」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』14, pp. (1)-(47).
- Mimaki 1994 Katsumi Mimaki and Toru Tomabechi, *Pañcakrama: Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts*. Tokyo.
- Miyasaka 1972 Yoshō Miyasaka, "Pramānavarttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)", 『インド古典研究』2, pp. 1-206.
- 中村・紀野1960 中村元・紀野一義『般若心經・金剛般若經』岩波書店.
- 中村1961 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乘宝性論研究』山喜房佛書林.
- 中村1967 同『藏和对訳究竟一乘宝性論研究』鈴木学術財団.
- 中村1977 同「Dam pañi chos pad ma dkar po shes bya ba theg pa chen poñi mdo (2)」『法華文化研究』3, pp. 39-59.
- 長尾1974 長尾雅人「維摩經」『大乘仏典7 維摩經・首楞嚴三昧經』中央公論社.
- Poussin 1896 Louis de la Vallée Poussin, *Études et textes tantriques Pañcakrama*. Gand.
- Poussin 1903-13 Id., *Madhyamakavṛttih, Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamika-sūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā de Candrakīrti*. St. Petersburg.
- Poussin 1980 Id., *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, tome II. Bruxelles.
- 酒井1956 酒井真典『修訂増補 チベット密教教理の研究(一)』国書刊行会.
- 坂本1962 坂本幸男・岩本裕『法華経(上)』岩波書店.
- Seyfort Ruegg 1971 David Seyfort Ruegg, "Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna", *Études tibétaines: dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris.
- 副島1992 副島正光「Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā (二万五千頌般若)の基礎的研究(13)」『佐賀大学教育学部研究論文集』21, pp. 49-101.
- Stcherbatsky 1929 Theodore Stchervatsky and E. Obermiller, *Abhisamayāṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-sāstra*. St. Petersburg.
- 田賀1974 田賀龍彦『授記思想の源流と展開』平楽寺書店.
- 高崎1974 高崎直道『如来藏思想の形成』春秋社.
- 丹治1974 丹治昭義「首楞嚴三昧經」『大乘仏典7 維摩經・首楞嚴三昧經』中央公論社.

- Thurman 2004 Robert A.F. Thurman, *The Universal Vehicle Discourse literature (Mahāyānasūtrālamkāra) by Maitreyañātha / Āryāsaṅga together with its Commentary (Bhāṣya) by Vasubandhu*. New York.
- Toda 1999 Hirufumi Toda, "Saddharmapuṇḍarikasūtra Romanized Text" 『(徳島大学総合科学部) 研究報告』VI, pp. 1-50.
- 常磐1994 常盤義伸「『ランカーに入る』—梵文入楞伽經の本文全訳と研究—」2vols., 『花園大学国際禅学研究所研究報告』花園大学国際禅学研究所.
- Tshul khriims 2009 Tsul khriims skal bzang『チベット語訳・妙法蓮華經』西藏仏教文化協会.
- 植木2008 植木正俊『梵漢対照・現代語訳法華經 上』岩波書店.
- 宇井1961『大乘莊嚴經論』岩波書店.
- Vaidya 1960b P.L. Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Darbhanga.
- Vaidya 1961 Id., *Saddharmalaṅkāvatārasūtra*. Darbhanga.
- Vaidya 1961b Id., *Samādhirājasūtra*. Darbhanga.
- Vaidya 1961c Id., *Mahāyānasūtrasaṃgraha, Part I*. Darbhanga
- 渡辺2009a 渡辺章悟『金剛般若經の研究』山喜房佛書林.
- 渡辺2009b 同『金剛般若經の梵語資料集成』山喜房佛書林.
- 山部1987 山部能宜「初期瑜伽行派に於ける界の思想—Akṣarāśisūtra—をめぐって」『待兼山論叢』21, pp. 21-36.
- 山口1955 山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明 世間品』法蔵館.
- 葉1975 葉阿月『唯識思想の研究』東方研究会.
- Zimmermann 2002 Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-nature Teaching in India*. Tokyo.

[付記] 前号の注16の引用典拠について、加納和雄先生(高野山大学)より、『唯識三十頌』の1-2abであるとのこと教授を受けた。ここに記して御礼申し上げる。テキストは、マイトレーヤの『三十章』とあるので、ヴァスバンドゥの同書を見逃してしまったのだが、同論をマイトレーヤに帰している点は注目に値するとともに、唯識論者とされるラトナーカラシャーンティによるヴァスバンドゥに対する認識を再考する必要がある。