

Blo bzang chos kyi rgyal mtshan による *Bodhipathapradīpa* の注釈書について

望月 海慧

はじめに

筆者は、本誌前号において Blo bzang dpal ldan bstan 'dzin snyan grags による *Dīpaṃkaraśrījñāna* の *Bodhipathapradīpa* の注釈書 *Byang chub lam gyi sgron ma'i 'grel pa gzhung don gsal ba'i nyi ma* の和訳を提示した⁽¹⁾。本稿は、これに続くものであり、Blo bzang chos kyi rgyal mtshan による *Bodhipathapradīpa* に対する注釈書の *Byang chub lam gyi sgron ma'i rnam bshad phul byung bzhad pa'i dga' ston* の和訳を提示するものである⁽²⁾。前者が根本偈に足りない語を補うだけの注釈スタイルであったのに対して、後者は根本偈⁽³⁾に対して詳細な注釈を行うだけでなく、先行するチベット人の解釈にも言及しており、*Bodhipathapradīpa* がチベットにおいてどのように読み伝えられていたのかを知る上で、貴重な資料を提示している。

また前稿では、*Bodhipathapradīpa* の注釈文献として五点⁽⁴⁾を指摘するにとどまったが、その後、The Tibetan Buddhist Resource Center のホームページ (<http://tbrc.org/>)にて更に数点のテキストに関する情報を得ることができた⁽⁵⁾：

1. *Byang chub lam sgron 'grel pa* by Chos kyi rgyal mtshan (1121-1189). W. 15434.
2. *Byang chub lam sgron 'grel pa* by Shes rab grags pa (1127-1185). W. 15664.
3. *Byang chub lam sgron 'grel pa* by gZhon nu rgyal mchog (14C). W. 14036.
4. *Byang chub lam sgron gyi rnam bshad* by gZhon nu dpal (1392-1481). W. 7495.
5. *Byang chub lam sgron gyi 'grel pa* by Kun dga' rgyal mtshan (15C). W. 15966.
6. *Byang chub lam gyi sgron rnam bshad phul byung bshad pa'i dga' ston* by Blo bzang chos kyi rgyal mtshan (1570-1662). W. 9807.
7. *Byang chub lam gyi sgron ma'i 'grel pa* by Grags pa bshad sgrub (1675-1748). W. 13054.
8. *Byang chub lam sgron ma'i rnam bshad mdor bsdu* by Rol pa'i rdo rje (1717-1786). W. 2030.

9. *Byang chub lam gyi sgron me'i 'grel pa phul byung dgyes pa'i mchod sprin* by dKong mchog rgyal mtshan (1764-1853). W. 2419.
10. *Byang chub lam gyi sgron me'i 'grel pa snying por bsdus pa byang lam gyi snang ba rab tu gsal ba by* Jam mgon kon sprul blo gros mtha' yas (1813-1899). W. 24554.
11. *Byang chub lam gyi sgron bsdus don sa bcad* by Blo bzang 'phrin las bstan pa rgya mtsho (1849-1904). W. 4408.
12. *Byang chub lam gyi sgron ma'i 'grel pa gzhon don gsal ba'i nyi ma* by Blo bzang dpal ldan bstan 'dzin snyan grags (1866-1928). W. 5667.
13. *Byang chub lam gyi sgron ma'i 'rnam bshad thar lam bgrod pa'i them skas* by Thub bstan chos kyi nyi ma (1883-1937). W. 3386.
14. *Byang chub lam sgron 'grel pa* by Tshul khriims sengge (?). W. 17225.
15. *Lam sgron gyi 'grel pa yid kyi stegs bu* by nGag dbang phun tshogs (1922-1977?). W. 19620.
16. *Byang chub lam sgron rnam bshad tshig don rab gsal* by Grags pa don grub (?). W. 17226.
17. *Byang chub lam gyi sgron 'grel pa* by anonymity. W. 17224.

このうち、6, 9, 11 は Helmut Eimer により既に指摘されたものである。10 は、Kargyud Relief and Protection Committee, Central Institute of Higher Tibetan Studies によりチベット語テキストが出版されている。その他の注釈書内容については、現時点では不明である。また、この他にも現代のチベット人により出版された注釈書も存在する。

パンチェン・ラマについて

タシルンポ寺の僧院長でもあった Blo bzang chos kyi rgyal mtshan (1570-1662) は、パンチェン・ラマ一世としても知られている。もともと同寺は、後にダライラマ一世とされる dGe 'dun grub により建立され、ダライラマ二世も同寺の院長を務めた。1600年に彼が僧院長になると、時のダライラマ五世の nGag dbang blo bzang rgya mtsho (1617-1682) は、阿弥陀仏の化身としてパンチェンラマの位を設け、彼をパンチェンラマ一世としたのがパンチェン・ラマの始まりである⁽⁶⁾。

彼の生涯については、インドで出版された彼の伝記のチベット語テキスト⁽⁷⁾の序文において E.G. スミス⁽⁸⁾が簡単に述べている。1570年に gTsang rong mtshams lhan drug で誕生し、13歳の時に最初に Sangs rgyas ye shes より受戒を受け、14歳になるとタシルンポ寺にて仏教を学ぶようになった。1600年に30歳で同寺の座主となり、1662年に亡くなった。

Blo bzang chos kyi rgyal mtshan の著作について

Blo bzang chos kyi rgyal mtshan の著作は、東北大学の蔵外文献目録⁽⁹⁾によると、No.5877 から 5981 までの 105 書を見ることができ、その多くは密教の儀軌に関するテキストである。主なものをあげると、次の通りである：

No. 5877: *Chos smra ba'i dge slong blo bzang chos kyi rgyal mtshan gyi spyod tshul gsal bar ston pa nor bu'i phreng ba*, Ka 1-225.

これは Blo bzang ye shes による Blo bzang chos kyi rgyal mtshan の伝記である。続いて No. 5878 の Blo bzang don grub への請願がある。No. 5879-5887 は諸尊に対する avadāna (rtogs pa brjod pa) であり、さらに小部のタントラの儀軌文献が続く。その中に唯一の大部のテキスト、

No. 5910: *rGyud thams cad kyi rgyal po bcom ldan 'das dpal dus kyi 'khor lo'i rtsa ba'i rgyud las phung ba bsdus pa'i rgyud kyi rgyas 'grel dri ma med pa'i 'od kyi rgya cher bshad pa de kho na nyid snang bar byed pa'i snying po bsdus pa Yid bzhin gyi nor bu*, Ga 1-184.

がある。本書は、*Kālacakratantṛāṭikā-vimalaprabhā*⁽¹⁰⁾ に対する注釈書であり、前出の伝記を除くと唯一の大きなテキストであり、彼の主著と言えるものである。顕教のテキストについては、本稿で和訳を提示する

No. 5941: *Byang chub lam gyi sgron ma'i rnam bshad phul byung bshad pa'i dge' ston*, Na 1-54.

がある。これに顕教の論書に対する注釈書が続く：

No. 5942: *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snying po'i snying po gsal bar legs par bshad pa'i rgya mtsho las skabs dang po'i rnam par bshad pa*, Na 1-41.

No. 5943: *Byang chub lam gyi rim pa'i khrid tshigs su bcad pa khyer bde ba*, Na 1-10.

No. 5944: *Byang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid thams cad mkhyen par bgrod pa'i bde lam*, Na 1-33.

最初のもは、*Abhisamayālaṅkāra* の第一章に対する注釈であり、後の二書はTsong kha pa の Lam rim の概説書である⁽¹¹⁾。No. 5945-5946 は比丘の学処に関する概説である。さらに願讀文や縁起文などの小部のテキストが続く。その中には、浄土思想に関する文献として、

No. 5958: *bDe ba can gyi zhing du thogs pa med par bgrod pa'i myur lam zhes bya ba bzhugs*, Na 1-7.

がある⁽¹²⁾。また彼の 165 小部のテキストをまとめて収録したものとして、

No. 5977: *Paṅ chen thams cad mkhyen pa chen po'i gsung thor bu pa phyogs gcig tu bsdebs pa*, Ca 1-410.

がある⁽¹³⁾。

***rNam bshad phul byung bzhad pa'i dga'ston* について**

本書には、Dīpaṃkaraśrījñāna の *Bodhipathapradīpa* だけではなく、多くの先師が言及され、論書が経証として引用される。まずインドにおける経文献については、根本偈において言及される *Badracarīprañidānarāja*, *Gaṇḍavyūhasūtra* などを除くと、次の経典が引用されている：

Anavataptaparipṛcchāsūtra 45b1

Candrapradīpasamādhirājasūtra 29a3, 46a4

Prajñāpāramitāsūtra (Yum)⁽¹⁴⁾ 35a4

Mahāvairocanābhisambodhivikurvati - adhiṣṭhānavaipulyasūtra 14b2

Laṅkāvatārasūtra 42b4, 44a1

Samdhinirmocanasūtra 41b5

またインドの論師については、Maitreya と Asaṅga という瑜伽行の開祖の名称も見られるものの Nāgārjuna, Āryadeva, Buddhapālita, Candrakīrti, Kamalaśīla, Śāntarakṣita, Śāntideva などの中観論者の名称が多く見られる。また実際に引用される論書としては、

Akṣaraśatakavṛtti by Nāgārjuna 47a2

Amarakośa by Amarasimha 47b4

Bodhicaryāvatāra by Śāntideva 30a2, 38b6, 41a6

Bodhisattvasaṃvaraviṃśakapañjikā by Bodhibhadra 28a2

Bhāvanākrama by Kamalaśīla 41b4, 45b6

Madhyamakahṛdayakārikā⁽¹⁵⁾ by Bhavya 15a1

Madhyamakālamkāra by Śāntarakṣita 15a1, 44a2, 44b1

Madhyamakāvatāra by Candrakīrti 425, 43a2, 43a3 (bhāṣya), 43a5, 47a3

Mahāyānasūtrālamkāra by Maitreya 20a6, 20b6, 40b6⁽¹⁶⁾

Mūlamadhyamakakārikā by Nāgārjuna 43a1, 43b3, 45b2, 47a2

Pāramitāsamāsa by Āryasūra 36b3, 38a1

Ratnagoṭravibhāga by Maitreya 13b5

Śūnyatāsaptati by Nāgārjuna 42b5, 51, 46b3

Samādhisaṃbhāraparivarta by Bodhibhadra 37a5

である。Bodhibhadra のテキストについては、Dīpaṃkaraśrījñāna の根本偈とその自注においても指摘されるものである。また確認できていないものとしては、Candragomin (38b3)のテキストからの引用もある。また Dīpaṃkaraśrījñāna の *Bodhipathapradīpa*, *Bodhimārgadīpapañjikā* 以外のテキストについては、

Caryāsamgrahapradīpa 27b6

Bodhisattvakarmādimārgāvatāradeśanā 25b1

Mahāyānāpathasādhanavarṇasamgraha 38a5

Satyadvayāvatāra 52a6

Hṛdayanikṣepa 19b1, 27b4, 45a4

が引用されている。このうち、タイトルが明記されているものは最後のもののみである。

続いてチベット文献については、著者の偉大さを述べるセクションにおいて bsTod pa (3a1, 3a4, 3a5, 3a6, 3b3, 4a1) が六度⁽¹⁷⁾ 引用されている。最も多く引用されるテキストとして、Po to ba の弟子である Shes rab rgya mtsho (1059-1131)の次のテキストが十一度引用されている：

Be'u bum sngon po 9b3, 10a3, 11b2, 13a5, 13b1, 13b4, 13b5, 15a5, 15a6, 35b4, 45a5

また先行するチベット人の論師については、

Ka ma ba⁽¹⁸⁾ 20b4

Khu⁽¹⁹⁾ 8a6, 49a6

Gung thang pa 52b5

Gro lung pa chen po⁽²⁰⁾ 25a2

Glang gi thang pa⁽²¹⁾ 18a1, 21b3, 21b5

rGyal tsab dam pa 15b5

rNgog⁽²²⁾ 8a6, 49a6

mChims⁽²³⁾ 24a5

sTabs ka ba⁽²⁴⁾ 4b3

sTon pa rin po che 5b3, 8b5, 9a2, 9a3, 52b6

Nag tsho⁽²⁵⁾ 8b3, 9a4, 28b5, 29a6, 39a6, 52b5

sNar thang pa⁽²⁶⁾ 22b5

Po to ba⁽²⁷⁾ 4b3, 6b1, 7b4, 8b5, 9a4, 16b6, 17a2, 17b6, 17b6, 19a3, 20b4, 26b1, 37a1, 39b4, 52b6

dPal ldan gros 41b2

Bu ston 19b6

'Brom ston pa⁽²⁸⁾ 9a1

Tsong kha pa 9a5, 22b5

Zhang rom 26b5, 30a2, 37b3

Yung ba pa^{ca} 27b5

Rom po 22a4

Lag sor ba 4a2, 30a2

Lum pa ba 18a2

Sha ra ba^{ca} 8b6, 9a4, 12a4, 13a1, 16b2, 17a2, 18b6, 19a4, 20a5, 21b1, 24a2, 24b5,
32b2, 35a2, 37b2, 38a4, 40b4, 46a6, 52b6

らの名前を見ることができる。一目してわかるように、Po to ba と Sha ra ba への言及が突出していることがわかる。特に後者は、『道灯論語録(*Lam sgron gyi gsung bgros*)』というテキスト名をともなつての指摘もある。これらの先師の言説については、Blo bzang chos kyi rgyal mtshan 以前の *Bodhipathapradīpa* への注釈の伝承系譜を知る上でも重要な証言である。これらを分析して、*Bodhipathapradīpa* が著された背景とその受容について考察する必要があるが、これについては別稿を要する。

注記

- (1) 拙稿「Blo bzang dpal ldan bstan 'dzin snyan grags による *Bodhipathapradīpa* の注釈書について」【身延山大学仏教学部紀要】3, 2002, pp.49-66.
- (2) テキストについては、*Collected Works (gSung 'bum) of Blo bzang chos kyi rgyal mtshan, the First Paṅ chen Bla ma of bKra shis lhun po*, Reproduced from teachings made from prints of the Kra shis lhun po blocks by Mongolian Lama Grudeva. New Delhi 1973-, Vol. 4 (PL480, Set 1-14, LMPj-011946. R-2122. LCCN-73-906908) を用いた。本テキストは東北大学所蔵の No. 5941 (Yensho Kanakura, *A Catalogue of the Tohoku University Collection of the Tibetan Works on Buddhism*. Seandai 1953) と同一であり、The Tibetan Buddhist Resource Center より *The Collected Works of the 1st Panchen Lama* (W.23430) において PDF ファイルの CD-ROM が出版されている。また、Asian Classics Input Project, *Release IV, Sungbum, S.5941* (<http://www.asianclassics.org/>) においてデジタル・テキストを入手することができる。また、Helmut Eimer, *Bodhipathapradīpa*, Wiesbaden 1978, pp.48-49 によると、本テキストには、パンチェンラマ一世著作集とは別の版が存在する。Cf. Helmut Eimer, *Tibetica Stockholmiensia (IV)*, *Zentralasiatische Studien* 9, 1975, p.37, H. 6045.
- (3) Helmut Eimer, *Bodhipathapradīpa*, pp.88-91 では、彼が用いた根本偈のテキストについて考察をしているが、それによるとここで用いられた根本偈は大蔵経所収のものとは異なるテキストである。
- (4) そのうち、今回和訳を試みた Blo bzang chos kyi rgyal mtshan による注釈と、dBal mang dKon

mchog rgyal mtshan (1764-1853) の *Byang chub lam gyi sgron ma'i 'grel pa phul byung dgyes pa'i mchod sprin* との構成の比較については、Helmut Eimer, *Bodhipathapradīpa*, pp.193-212 において詳論されている。

- (5) 他にもチベット文献の CD-ROM などを作成している同センターについては、伏見英俊博士にお教えいただいた。ここに感謝して、お礼申し上げる。
- (6) R. A. スタン著・山口瑞鳳・定方晟訳『チベットの文化 決定版』(岩波書店, 1993) ,p.85; Roland Barraux, *Die Geschichte der Dalai Lamas*, Düsseldorf 1995, pp.111-112.
- (7) nGawang Gelek Demo with G. Gene Smith, *The Autobiography of the First Panchen Lama Blo bzang chos kyi rgyal mtshan*, New Delhi 1969.
- (8) 山口瑞鳳「E.G.スミス著バンチェン・ラマー一世自伝解説その他」『東洋学報』53, 1971, pp.176-179.
- (9) Yenshu Kanakura, *A Catalogue of the Tohoku University Collection of the Tibetan Works on Buddhism*. pp.297-313.
- (10) Tib., Peking ed., No. 2064.
- (11) 後者は、ツルティム・ケサン、佐々木隆子、芳村博実「悟りへの階梯に関する解剖学的説明一その一」『仏教学研究』49, pp017-40, 同「同一その二」『同』50, pp.111-139, 同「同一その三」『同』51, pp.166-221, 1993-1995 に和訳がなされている。
- (12) 小野田俊蔵「チベット撰述の浄土教系仏典」『仏教大学大学院研究紀要』7, pp.2-3 梶濱亮俊「チベットの浄土思想の研究」永田文昌堂, 2003, pp.135-165, 401-431.
- (13) このうち、*Bar do'i 'phrong sgröl gyi gsol 'jigs sgröl gyi dpa' po zhes bya ba bzhugs so* については、前田崇「クンブン版バンチェンラマー一世『中有救済祈願文』」『天台学報』40, 1998, pp.47-50 に和訳が提示されている。
- (14) 実際には「母」とあるのみである。
- (15) 現時点で、同論にこの引用の典拠を確認できていない。
- (16) 最後のものについては、確認ができていない。
- (17) *Dīpaṃkaraśrījñāna* に対する「讃歌」については、Helmut Eimer, *Hymns and Stanzas Praising Dīpaṃkaraśrījñāna*, Kameshwar Nath Mishra ed., *Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature Vol. I*, Sarnath 1997, pp.9-32.
- (18) *Ka ma ba Shes rab 'od* (1057-1131). 羽田野伯猷「カーダム派史」『チベット・インド学集成第一巻 チベット篇 I』法蔵館, 1986, p.156.
- (19) *brTson 'grus g-yung drung* (1011-1075). 羽田野伯猷「カーダム派史」, p.100, n.48.
- (20) *Blo gros 'byung gnas* (11c.).
- (21) *rDo rje Seng ge* (1054-1123). 羽田野伯猷「カーダム派史」, p.108.
- (22) *Legs pa'i shes rab*. 羽田野伯猷「カーダム派史」, pp.171-174.

- (23) Blo brtan mnyam med (12c.).
- (24) Dam pa Stabs ka ba.
- (25) Tsul khrims rgyal ba (1011-1064).
- (26) dPal rdo rje ston Shes rab grags (1127-1185).
- (27) Rin chen gsal (1031 or 1027-1105). 羽田野伯猷「カーダム派史」, pp.92, 104-107.
- (28) Chos 'phel or rGyal ba'i 'byung gnas (1005-1064). 羽田野伯猷「カーダム派史」, pp.79-97.
- (29) 'Brom ston pa の弟子の Yung pa Ka skyog pa?
- (30) Yon tan grags (1070-1141). 羽田野伯猷「カーダム派史」, pp.109-111.

『菩提道灯論釈・卓越笑賀宴』のシノプシス

- [0] はじめに (2a1)
- [1] 法を著した人の偉大さ (2b1)
 - [1.1] 完全なる種姓に生まれることを受け入れること (2b3)
 - [1.2] その依所に功德を得ること (2b5)
 - [1.2.1] 多くを知る聖教の功德を得る在り方 (2b5)
 - [1.2.2] 方法の通り成立した分別の功德を得る在り方 (3a2)
 - [1.3] 得てから説かれたことをなすこと (3b1)
 - [1.3.1] インドにおける説法 (3b1)
 - [1.3.2] チベットにおける説法 (3b4)
- [2] 法の偉大さ (4a2)
 - [2.1] 所依の人 (4a6)
 - [2.2] 所知の対象 (4a6)
 - [2.3] 知ってから入る対象 (4b1)
 - [2.4] 領受する方法 (4b1)
 - [2.5] 領受した結果 (4b1)
- [3] 法を聞くことを解説すべき方法 (5a4)
- [4] 教誡の主要な意味 (5a5)
 - [4.1] 名称の意味 (5a6)
 - [4.2] 翻訳者の敬礼 (5b6)
 - [4.3] テキストの意味 (6a5)
 - [4.3.1] 供養を述べた解説の請願 (6a5) [BPP 1-4]
 - [4.3.2] テキストの主要部分の解説 (9b5)
 - [4.3.2.1] 三種の人の設定をまとめて説いたもの (9b6) [BPP 5-8]
 - [4.3.2.2] 三種の人の道の特徴をそれぞれ解説したもの (10b1)
 - [4.3.2.2.1] 小なる人の特徴 (10b2) [BPP 9-12]
 - [4.3.2.2.2] 中なる人の特徴 (11b3) [BPP 13-16]
 - [4.3.2.2.3] 大なる人の特徴 (13b6)
 - [4.3.2.2.3.1] まとめて説いたもの (14a1) [BPP 17-20]
 - [4.3.2.2.3.1.1] 発心として説いたもの (15b3)
 - [4.3.2.2.3.1.2] 心を起こす方 (15b3)
 - [4.3.2.2.3.1.3] 発心から行を学ぶ方 (15b5)

- [4.3.2.2.3.1.4] 学んだ結果の認識 (16a2)
 - [4.3.2.2.3.2] 大なる人の道の詳細な解説 (16a3)
 - [4.3.2.2.3.2.1] 波羅蜜の道の詳細な解説 (16a3)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1] 道の設定の解説 (16a4)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.1] 解説の誓願 (16a4) [BPP 18-19, 21-24]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2] 道の正しい解説 (18a5)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1] 願の学処をもつもの (18a6)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1] 前行 (18a6)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.1] 資糧を集めること (18b1) [BPP 25-30]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.2] 特別な帰依 (19b1) [BPP 31-36]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.2.1] 場としての菩提座 (19b5)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.2.2] 分別としての菩提座 (19b6)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.3] 三心の智慧による浄化 (21a2) [BPP 37-44]
- [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2] 本行 (22b1) [BPP 45-46]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3] 結行 (24b1)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.1] 利益の記憶の学処 (24b2) [BPP 47-50]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.2] 菩提心の浄化の学処 (25a2) [BPP 51-70]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.3] 二資糧を集める学処 (26b1) [BPP 71-72]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.4] 衆生を智慧で捨てない学処 (26b5) [BPP 73]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.5] 四黒法の捨てと四白法への依存の学処 (26b6)
 - [BPP 73-74]
- [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2] 入る学処をとまなうことの解説 (27a4)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.1] 入る律儀を受けること (27a5) [BPP 75-78]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2] 入る律儀を受ける方法 (27b8)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.1] 受ける所依 (28a1) [BPP 79-86]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2] 受けられる対象 (29b3) [BPP 91-94]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.3] 受ける儀軌(30a3)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.3.1] 師のいる儀軌 (30a3) [BPP 87-90]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.3.2] 師のいない儀軌 (31a1) [BPP 95-128]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.3.2.1] 律儀戒 (33b2)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.3.2.2] 衆生利益戒 (33b6)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.3.2.3] 撰善法戒 (33a2)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3] 学処を学ぶことを説いたもの (33a6)

- [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.1] 戒の学処を学ぶ在り方 (33b1)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.1.1] 主体 (33b1) [BPP 129-132]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.1.2] その偉大さ (34a5) [BPP 133-136]
- [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2] 心の学処を学ぶ在り方 (34b2)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.1] 止を学ぶこと (34b3) [BPP 137-156]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2] 止を学ぶ在り方の本質 (36b4)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2.1] 止の資糧への依存 (36b5) [BPP 157-162]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2.2] 止の修習の在り方 (37b4) [BPP 163-164]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2.3] 修習の利益 (38a3) [BPP 165-166]
- [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3] 智慧の学処を学ぶ方法 (38a6)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1] 観を学ぶこと (38b1)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.1] 智慧を学ぶ理由 (38b1) [BPP 167-172]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.2] 方法と智慧の対関係を学ぶ理由 (39a3) [BPP 173-176]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3] 対関係の道性を解説したもの (39a6)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.1] まとめて説いたもの (39b1) [BPP 177-180]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.2] 詳しく解説したもの (39b4)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.2.1] 方便の認識 (39b5) [BPP 181-182, 184]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.2.2] 修習の目的 (40a1) [BPP 185-188]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.2.3] 智慧の認識 (40a5) [BPP 189-192]
- [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2] 観を学ぶ在り方 (41b3)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1] 詳細な解説 (41b3)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1] 観の集まり (41b4)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.1] 論理に依る想から生じた智慧 (41b6)
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.1.1] 有無生滅の証因 (42a1) [BPP 193-196]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.1.2] 金剛片の証因 (42b6) [BPP 197-200]
 - [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.1.3] 離一多の証因 (44a1) [BPP 201-204]
- [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.2] 聖教に依る聞から生じた知恵 (44b2) [BPP 205-212]
- [4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.2] 観を修習する在り方 (45b3)

[BPP 213-220]

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.3] 観を修習する結果 (46a5)

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.3.1] 主体の目的 (46a5) [BPP 221-224]

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.3.2] 聖教による論証 (47a5) [225-232]

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.2] 結びのまとめ (48a6) [BPP 233-236]

[4.3.2.2.3.2.1.2] 結果の法の解説 (48b3) [BPP 237-240]

[4.3.2.2.3.2.2] マントラに入る在り方の方向のみを説いたもの (49a2)

[4.3.2.2.3.2.2.1] 金剛乗に入る者の能力の必要性を説いたもの (49a4)

[4.3.2.2.3.2.2.1.1] 依処の人 (49a4) [BPP 241-248]

[4.3.2.2.3.2.2.1.2] 彼を熟する灌頂 (49b6) [BPP 249-254]

[4.3.2.2.3.2.2.1.3] 灌頂の偉大さ (50b1) [BPP 255-256]

[4.3.2.2.3.2.2.2] 上の二つの灌頂の在り方の是非 (50b2) [BPP 257-268]

[4.3.2.2.3.2.2.3] タントラを聞くことと解説の是非 (51b2) [BPP 269-272]

[4.3.3] いかなる因に依存してから著述したか (51b6)

[4.4] 結びの意味 (52b2)

[4.4.1] 誰が著したのか (52b2)

[4.4.2] 誰が翻訳したのか (52b3)

『菩提道灯論釈・卓越笑賀宴』和訳

師であるマンジュゴーシャに帰命する。すべての善逝の三身と五智を一つにまとめた太陽の対治の最高で、無比なる師であるシャーキャ族の王とマンジュシュリーに敬礼する。

善逝のよい道に導く確実な大きな乗り物と、考察という金の細繩により導くナーガールジュナとアサンガと尊者シャーンティデーヴァという弟子を伴われたお方の御足下に心から座り、

五百の頂飾のある吉祥をそなえた灯火を作り、二人の勝者であるロブサン・タクペー・ペルとサンゲー・イエーシェに三帰依のすべてのものを、根本タントラの師たちに敬礼をなしてから、

勝者のすべての經典の要点を集め、二人の大乗の師のお認めになられたものを与えられたディーバンカラのお心の心髄が生じる『菩提道灯論』が解説されるべきである。

[0]まず、ここに三地の唯一の灯を制御するすべての經典の精髓を集め、二人の大乗の師の深くて広い道を慣習とし、相続した三河を交ぜる概説の増上生と決定生の大道で、經典と注釈の究極の鍵で、インドとチベットのすべての学者の行く道で、三種の人による領受されることが不完全であることがないことを示す本書『菩提道灯論』が、解説されるべき法である。そしてナーランダの賢者たちが三浄の門から法を解説することを述べられたものも、後に記したカマラシーラの賢者らは、法を著した人の偉大さと、法の偉大さと、それを聞いて解説された通りになす有り方の三つが先行する重要なものと述べているように、一切智尊者も道の次第を解説した通りである。ここに解説するものに四つ。法を著した人の偉大さと、法の偉大さと、法を聞くことを解説すべき方法と、教誡の主要な意味である。

[1] 最初に、本書の著者は、賢劫の菩薩で偉大なバンディタであるディーバンカラシュリージュニャーナで、他の呼び名では「吉祥なるアティシャ」として知られている。その偉大さを述べた多くの在り方も、自分たちの尊者が一切知であるとお認めになられたように三つ。すなわち、完全なる種姓に生まれることを受け入れることと、その依所における功德を得ることと、得てから説法をなすことである。

[1.1] 最初に、シャーントラクシタ菩薩も生まれた相続で、インド語では sa hor と言われ、チベット語では za hor と言われる偉大な王族に誕生なされた。翻訳官が、

種姓の中でも最高になっている。あなたは王の種姓に生まれている。高慢に陶醉する一切の者も御足の蓮華に頭をつける。

と述べている通りである。

[1.2] 二番目に二つ。多くを知る聖教の功德を得る在り方と、方法の通り成立した分別の功德を得る在り方とである。

[1.2.1] 最初に、共通な五明処⁽¹⁾と、考察された論書と、宗派の多くの論書と、声聞の四部の三蔵と、共通な毘婆沙論⁽²⁾と、大乘の三蔵と、四部タントラと、唯識と中観の宗義のすべてをよく浄化し、巧みに知ることである。『賞讃⁽³⁾』に、

三乗と三蔵の、あなたは偉大な賢者である。あなたは多くの賢者により磨かれたものを磨く人である。

と説かれているからである。

[1.2.2] 二番目に、勝者の究極の聖教は三蔵に収められているので、考察した説も三学処に集められる。そのうち戒の学処をもつものは、別解脱と、菩提心と、持明の律義をよく受けてから、罪過をいつも身につけることのない戒により正しく縛られている。『賞讃』に、

記憶と正智をそなえた者は如理ではないことを思わない。

と説かれているからである。定の学処をもつものには、共通なる止と、共通ではない生起次第の三昧をととても堅固にしたものが存在する。『賞讃』に、

秘密乗の教義のようならば、生起の次第が堅固に確定する。

と説かれているからである。智恵 [の学処をもつもの] にも、共通な空性を分別する観と、共通ではない特別な究竟次第の三昧が存在する。『賞讃』に、

あなたは空性とヨーガと無垢なる金剛心をそなえている。

と言われる通りである。

[1.3] 説法をなすことに、インドとチベットの二つがある。

[1.3.1] 最初に、金剛座である大菩提の宮殿において外道の悪説を三度法により制圧してから、仏の教えを把握し、尊者自身は大衆部であっても、偏りなく十八部などの当時のすべての仏教徒が量としてから聖教を受け、冠の飾りを把握する。『賞讃』に、

大菩提の宮殿においてすべてを収集したならば、自他の部派の悪い宗義の一切の争いを獅子の吼声により制圧する。

と言われ、

マガダ国の一切の住地の師の輪は、四つのすべての冠の宝となっている。

と説かれている通りである。

[1.3.2] 二番目に、チベットに来てから甚深で広大な究極の法輪を廻し、本書『菩提道灯論』を著すなどの門から、勝者が説いた衰えた慣例を新たに導入し、慣例がわずかばかり存在することを明らかにし、理解しないことと誤った理解と疑惑の垢による表皮が取り除かれる。説かれた宝を根本から白昼にすることで、すべてのものも増上生と決定生の道を誤らずに直接に導くことをなすものである。『賞讃』に、

尊者がチベットに来なかつたら、すべての者が盲目のようになってしまったであろう。広い知恵のあなたが来たことで、チベットに知恵の太陽が輝いた。

と説かれている通りである。詳しくは、他所で知るべきである。

[2] 二番目に、法の偉大さは、ラックソルワ⁽⁴⁾が、

この論書は変化の鍵をなすものである。一つの変化の鍵により一切の錠をなすものになる。そのようにこの『道灯論』に適切なものを知っていれば、一切の蔵を理解した後に適切なものである。

と説いており、善知識の翻訳官も「これは般若波羅蜜を成就する方法である」と説いている。

さらにまた知恵の完成の意味を八と六と三とに示してから、ここに、

対象は三相で、原因と四加行の主体と法身という行為の結果と他に意味をまとめたもので、三相である。

と説かれているように、三智にまとめた在り方である。ここに所依の人と、所知の対象と、知ってから入る対象と、領受する方法と、領受した結果との五つである。

[2.1] 最初に、

諸仏を越えている。

などと言うことが示している。

[2.2] 二番目は、本書の道の心髄の三智と、道における八現観と、心髄の意味を流出することを離れることとである。

[2.3] 三番目は、三智である。

[2.4] 四番目は、四加行である。

[2.5] 五番目に、法身と行為をとまなうことである。『菩提道灯』という名称の意味も、「菩提は円満なる結果で、一切智である。道は円満なる原因で、道智であり、それらも四加行により集められる。原因と結果の両方の円満は、根本智であり、それも喩例の門から「灯」とは明らかではないものを明らかにするので、名称をそのように設定されている」と説かれている。ポトワが、

何であれ存在する二枚の何らかの紙に一切の蔵の注釈をして行くことで、我々も老いた時に一人の師になって行く。

と説いており、タップカワ⁽⁵⁾も、

『道灯論』の文字の読誦を僅かでもなせば、今度はテキストすべてが教誡において理解することが生じる。

と説いている。そのようならば、尊者が著わした多くの論書に存在して、根本のように完全にするものが道の灯である。経とマントラの両方の要点をまとめることで、述べられるものを完全にし、心を制御する次第の最高なものを示すことで手で受け取ることを喜び、二つの大きな車軸の方法を学者の二人の師の教誡で飾っているので他の方法より特に勝れているからである。有法である本書『道灯論』は、特殊な偉大さをもつものである。例えば、

ジャンプ一洲の完全な冠の飾りをした賢者がよく知られた旗をもって行くならば、明らかである。ナーガールジュナとアサンガの二人から順序通りによく相続した菩提道の次第である。

九生の一切の希望を満たすので、教授された宝の能力の王であり、千のよい教義の河を集めるので、吉祥をともなってよく解説する大海でもある。

一切の説法を矛盾なく理解し、一切の経典を教授したものに現れ、勝者の思惟に快く耳を傾けることを得て、大悪行の深い溝からも守る。

それ故にインドとチベットの知恵のある人で、多くの部分が依存する最高の教誡を三種の人の道の次第により意を奪うことなく考察したものをもつ者が〔他に〕誰がどうか。と説かれているからである。

[3] 三番目に、二つの偉大性をもつ法を聞き解説するべき在り方は、我々の一切智尊者が「道次第」を聞く在り方と、解説する在り方と、最後に共通になすべき在り方を説いた通りに知るべきである。

[4] 四番目に、テキストの本体の意味に四つ。名称の意味と、翻訳者の敬礼と、テキストの意味と、結びの意味とである。

[4.1] 最初に、「インドの言葉で *Bodhipathapradīpa*、チベットの言葉で *Byang chub lam gyi sgron ma*」と言われる。それも、bodhi が byang chub、patha が lam、pradīpa が sgron ma と訳されている。特徴を解説すると、有法であるこの論書が「菩提道灯論」と言われる。何故ならば断証⁽⁶⁾の本質をそなえた仏の知恵が菩提で、そこに行く十地や五道の本質を明らかにし、それらを理解しないことと誤って理解することと、疑惑の闇を残らず排除する論書なので、そのように述べられている。有法である仏知が「菩提」と言われる。何故ならば二障を残らず浄化(byang)し、如所有尽所有の一切法を残らず精通しているからである。トゥンパ・リンポチュエが「我々の言葉で浄化が成立する(byang grub)でもある」と述べている。有法である十地や五道が「道」と言われる。何故ならば大菩提に行く道であるから。意味は、「三時の一切仏の行く一つの道を明らかにする」と言う語義である。尊者が「一切法の意味を名称で請願なされている」と説かれているように。有法である論書を翻訳した最初に「インドの言葉で」と言うものは、三つの目的がある。すなわち法を根源からよく知り、翻訳家が大臣たちになったことを知ることで報恩が生じ、サンスクリットの言葉を修得し、それに情熱をもつためであるから。

[4.2] 二番目に、翻訳者の敬礼は、「菩薩マンジュシュリー童子に敬礼する」と言う。有法である翻訳官の比丘ゲウエー・ロドゥがこのように尊者マンジュシュリーに敬礼をすることには目的があり、この論書は、神通と翻訳の完結のためである。ではこれがどのように明らかになるのかと考えるならば、确实になるのであり、明らかに述べられるべき最高のものがこの有

漏と無漏の二つの智慧により第一位に説かれているからである。世間の天上の天人を得る方法と、それを越える三乗と大乘の両方を示すことでとても明らかになり、これが明らかになることが起こらない者は理解できないと説いている。一方においてこの論書は勝者のお言葉の究極の意図を注釈したものであるので、明らかにこそならなくても、問いをなすそのゲウェー・ロドゥは翻訳官の弟子であり、翻訳官が訳したすべてのものに対して「本尊のマンジュシュリーに敬礼するように、師の解脱が護られる」と言われる。

[4.3] 三番目に、本書の意味に三つ。供養を述べ解説を請願するものと、テキストの主要部分を解説するものと、いかなる因に依存してから著述したかである。

[4.3.1] 最初に、

三時におけるすべての勝者たちと、その法と、僧たちに対して偉大な尊敬をもって敬礼する。善なる弟子のチャンチュップ・ウーが請願するので、菩提への道の灯をよく明らかにする。[BPP 1-4]

と説かれている。ポトワが、

最初の二パーダにより共通の帰依処を示し、後の二パーダにより論書が生じる原因を述べたものが説かれている。

と言われている。それ故に論書を始める最初に何を敬礼する対象としておくのかがあり、十方三時の勝者である一切の仏と、その法であり、すなわちその三時の仏が説かれた法は、聖教の集まりの經典と、それを領受して成立した法と、それを明らかにする考察の法と、僧の八住向と、独覚と菩薩地における住処であるから。仏にある究極の功德の門から賞讃の方法があっても、ここに「勝者」とは捨てられるべき門から事物として賞讃されるので、考察されるべきものも表明されている。捨てられるべきものと考察されるべきものはどちらも迷乱ではないから。仏世尊を「勝者」と言う。何故ならば原因である罪過の法を制御し、結果の罪過である魔の軍よりも勝っているから。経に、

私は罪過の法より勝っており、それにより近づくことが我慢である。

と言われ、

軍隊より勝っている人が立ち上がるようお願いする。

と説かれているからである。これにより共通な帰依処が説かれているのならば、因である無漏の道諦と結果である滅諦を最高とする涅槃を法としなければならない。

ムニの能力の三身と涅槃と八種の人とである。

と出ているからである。

八住向などの僧

と述べられている。帰依処と善なるものを知ってから信を得るので、それを望み、区別することはできないからであり、

仏と法と僧は、魔の百の区別によっても区別できないので、それ故に「僧」と述べられる。

と説かれているからである。その通りならば「三時の仏と三時の法である滅と道の二つの〔諦〕と、三時の聖者の一切の人に敬礼する」と言う。いかなる所依によるのかは、天なる師のチャンチュップ・ウーがインドからパンディタを多く連れてきた中から、この人こそが悲心を知り悲心の力が勝れているのを見た後に「アティシャ」と与えられた名前が確定する。方法はどのようなのかと言えば、掃依処の功德を見る心により導かれる身口の大きな尊敬による。この偉大な我性はインドでも信仰をもつパンディタとして知られていた。チベットでは七十歳になってからもふくらはぎをくねくね震わせて敬礼なされるので、他者が見るから眼が麻痺したり身体の不調だけでは来て、尊者のように我々若者が来なくても説くことがあり、そのように敬礼をなす必要がある。何故ならば魔鬼の障害を滅してから始めて究極に至り、高貴な正しい行に従い、我々が追隨して入ることを実践して学ぶためであるから。「して」とは残りのものを導くことで、そのように敬礼して、何をなすべきかと言えば、殊勝をもつ所作をなすのである。何故ならば無上菩提の道を普く明らかにする灯火のような論書が明らかにされ、点火されている。有法であるそのように説かれたこの灯火を解説することを誓願することは、必要があるものである。何故ならば著作は究極に至ることをなすためであるから。どのように著すのかの原因と縁も設定されている。原因は、以下に「経典などの法から解説したものを見てから」ということで解説され、縁は、

さらにまた師が喜ばれ、チベットのすべての説法の主人となられているのでよい弟子である。

とポトワが述べており、自注に「よい弟子とは大乘の器であるから⁽⁷⁾」と説かれているように法王たる菩薩の種姓に生まれ、所依たる比丘で三宝に対する不壊なる信をもち、経とタントラを智慧の眼で広げ、尊者を多くの困難により眼で導いて、心に生じた究極のものにより喜ばれた自分のよい弟子で天の師たるチャンチュップ・ウーが、チベットでは種々なる多くの説法が性急に生じたので、現在一般への説法として利益をなす必要性と方法を聞かせてくれるようお願いする。【全史⁽⁸⁾】の通りならば、共通な乗の二つの問いと、波羅蜜〔乗〕の二つの問いと、秘密〔乗〕の三つの問いとで、七つの問いをなしてから、「大乘のすべての語義を少しにまとめたものが師自身により身体ままにお受けになられた論書を何か著わして下さいように」と請願することで、尊者も説法を一般に有益にするためにトリンにおいてこの論書は著わされた。「チャンチュップ・ウーが請願するので」とは自注において⁽⁹⁾、

「チベットのこの地方では仏が説いたこの大乘の道を誤解した人が、師や善友が理解していないことを論争し、深くて広大な意味を自分の理解で考察し、それぞれ相違するものが多くあるので、彼らの疑惑を取り除くことをお願いします」と私に何度も請願するので、

その意味を經典などに追隨してから菩提への道の灯をよく明らかにする。

と説かれているからである。「通行証としての七つの問い」と言うものから「これとこれ」とは明らかにされず、上に尊者が来た際に、クーとゴックなどの六人により、

方便と智恵の分離により悟れるのか悟れないのか。菩薩律儀の所依に別解脱は必要なのか必要ではないのか。金剛の規範師の能力を得ずにタントラを解説できるのかできないのか。前述の二つの能力の者が梵行により受けることはできるのかできないのか。能力を得ずに密咒を受けることができるのかできないのか。

と言う五つを問うので、自らのお口より「あなた方は心が無量である。それらには多くある」[と言う]。大徳による質問では、「道灯論」における富を説いている。そのようなならば波羅蜜の二つの問いと密乗の三つの問いのこの五つと同じであり、共通の乗の二つの問いとなるものが探究される。ナクツォが著されたと言う「道灯論注の解説の莊嚴」と言うものに、七つの問いは次のように、

大乘の道の所依の人はどのようなのか。それぞれの人の所依に菩提心は生じるのか生じないのか。別解脱の律儀は菩薩の律儀の所依に必要か必要でないか。別解脱をもつものが菩薩律儀を受けるならば、場所が変わるか、両者をともなうのか。二資糧を集めたものに方便と智恵の結合は必要か必要ではないか。中観と唯識のどちらも真実の意味において何が説かれているのか。大乘と密乗の門に入るならば、どのようなになるのか。

という答えは、テキストと次第により合わされる。ゲシェ・トゥンパとポトワとシャラワの師弟の語録と解説の何れにも七つの問いと回答をなす方法などが出ていなくても、テキストの解説は穏やかで、初学者が領受する方法は特別なものである。さらにまた善知識と翻訳官の両者による解説を聞いて、また現代までの相続を説明する。この仕事を詳しくなした者はドムトゥンであり、彼が尊者に他の弟子達にはそれぞれ他の法を与えている。私にこの道次第を与えて下さるようお願いすると、「これはあなたのものではなく、他者に目標となるものは得られない」と説かれており、ゲシェ・トゥンパが自身にこれら種々なるものをすべてお願いすると、「自分は著者たる人の弟子である」と説いており、またここに一つの注釈をもつことをお願いすると、「この注釈は明らかであると思う」と説いているものがある。それ故にゲシェトゥンパから相続した者たちは自注があるとは認めず、ポトワがお願いしても自注の解説をなさず、翻訳官に従う者たちは自注をナクツォの秘法と認めている。シャラワの「道灯論」の語録で自注の解説をなしていないけれども、彼の道次第において「尊者が著した『道灯論』の注釈に」と聖典を引くことで自注が書かれたことを認めていないことはない。偉大な勝者ツォンカバは、

ここに尊者自身が細疏なるものを著しており、他者がわずかばかりでも加えたようである。

と説く。まとめると尊者はこのテキストに依ってから三時の一切の仏の意図を明らかにしてい

る。ゲシェトゥンパが「規則の設定」に「三弟子が広げており、現在に至るまで沈んでいない。これを受けた者は象を背後に逃すことなくする者である」と説かれている。では「明らかにする」と尊者が述べられたことを信じずに、どのように明らかにできるのかと言え、有法たる天主・尊者は、ムニの意図したことを明らかにするテキストを著すことができる。何故ならばそのような円満な原因は師が相続した教えを伴うものであり、本尊たる天の口を見られており、種姓の五処に対する三智を完成しているから。【青本⁰⁰】に、

そのように師の教えがあり、正しい心で天の御口を見られ、種姓の五処をすべて知ること
とて、菩提への道を明らかにすることができる。

と説かれているから。後半の二偈によりこの論書の目的などの四法も説かれている。何故ならば「菩提の道」と言うものと「明らかにする」など言うことにより 需要と目的と述べられるものを実体として説いてから注釈の力が説かれているから。

[4.3.2] 二番目に、テキストの主要部分を解説したものに二つ。三種の人の設定をまとめて説いたものと、三種の人の道の特徴をそれぞれ解説したものである。

[4.3.2.1] 最初に、

小と中と最高となることで、人を三種と知るべきである。それらの特徴を明らかにする
それぞれの区別が書かれるべきである。【BPP 5-8】

と説かれている。それも前に、

菩提への道の灯をよく明らかにする。【BPP 4】

と解説する際に、その菩提への道はどのようなものかと言うのならば、総じて「人とは衆生のことである」というものに入っても、ここに「人」のインド語は *puruṣa* である。効果的作用に入ること、外的世間までの目的を成就する能力をもつので「人(*skye bu*)」と言い、外までの取捨を考察する意の大部分により「人(*mi*)」とも言うが、この時だけを求めることをここで説いた「*mi*」とか「*skyes*」とは言われない。そのようにまた【青本】に、

後に悪趣を恐れる者は罪過を捨て、輪廻の過失を記憶し、解脱を望む者は四諦の在り方
による三学に入る。劣乗を恐れる者は菩提心を浄化し、そのような人の行は他所には何もない。

と説かれている通りである。そのような三種の人の道を三つのものとして知るべきである。何故ならばその無上菩提に行く道に、小の増上生の道と、中のよい共通の道と、最高となる仏性の道の三つが存在するから。その三種の人の道も「よく明らかにされ」、とても理解しやすく書かれている。それらの道も、自性を説明する相の門からと、それぞれの区別して三道の自性と特別に示す類似しない方法の門から書かれたものであるから。

[4.3.2.2] 二番目に、三種の人の道の特徴をそれぞれ解説したものに三つ。小なる人の特徴を説いたものと、中なる人の特徴を説いたものと、大なる人の特徴を説いたものである。

[4.3.2.2.1] 最初に、

何れかの方法で輪廻の楽しみだけを自分のために求めているその人は、「下」と言われる。[BPP 9-12]

と説かれている。有法たる智恵が、ここに説いた小の人の設定としてもある。何故ならばこの時に僅かなものにも執着せず、後に利益を成立できる何れかの人が、輪廻による変化の究極の人の楽と帝釈天と歓喜天などを望む楽と梵天などの色無色の輪廻の楽のみを把握してから、「方便は業果を信解する信に先行する十不善を捨てる戒と、有漏の四禪と、無色の禪などの天乗と梵天乗」と解説されるものにより目的とされる人を自分自身で得ることを求めているという人がここに説かれている最後に知られるべき人であるから。ここでも正法に入ることここ説かれている人は、存在を求めており、利他に対して後ろを向いているので中と大より劣っているから。さらにまた最初のパーダにより行の殊勝が、二番目により結果の殊勝が、三番目により等起や観想の殊勝が、四番目により殊勝の根本が説かれている。さらに増上生のみを求める者は、その方便を誤らずに設定することが、ここに説かれた小さな人の特徴である。何故ならば、総じて小の人にはこの時を求めることだけが存在しても、ここに増上生の方便を誤らずに設定しなければならないから。ここに説かれた小の人を同一のものから区別して他に作らない。三種の人の究極の道の根本は善友に頼る在り方である。すなわち師が喜ぶならば、円満における心髄を受けようとするのが生じ、円満の所依における心髄を受けようとする正法を成就しようとする智恵が生まれずに三種の人の道はいかなるものも領受することはできないので、善友に依存し、円満の法を回す二つが三種に先行するものである。それ故にこの論書では次に、

師たちにより説かれたものの、[BPP 23]

と言うのと、

律儀を与えられ、忍と悲心を持ち、[BPP 93]

などと説かれても、導くものを領受したならば、これから説かれるように善友に頼る在り方などの次第を確実にともなうべきである。ここに説かれた小の人の道の主体に、所縁を回す四つがある。すなわち無常と三悪趣の過失と帰依と業果を思ってから十不善を捨てる戒を学ぶことである。さらにまた中の人々の想が生じ、最初の二つの所縁と行を成就する場合の後半の二つとして確定するから。[青本]に、

円満は得難く、死を憶えておくべきである。一度思うことで法の結びを把握し、そのように想によりすべての法が生じるであろう。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.2] 二番目に、中なる人の特徴を示すものが、

存在の楽しみを後ろに回し、罪過の業から退くことを本質とし、自分の寂靜だけを求め

ているその人は「中」と言われる。[BPP 13-16]

と言う。有法である所知が、ここに説いた中の人の設定としてある。無間地獄から有頂天までの輪廻の辺際の苦の多くの原因の門から思うことで輪廻を転じることと梵天と帝釈天の楽を夢でも望むことがないので、存在の楽に対して後ろを向き、執着を退ける想の殊勝と、その想により完全に捨ててから三門の罪過の不善業から退く主体をもつ七別解脱として適切な禁戒に正しく住して行じる殊勝と、その想と行の両者をもつことで自分の一切の苦を滅する寂靜のみを求める結果の殊勝とである。何故ならばその三つの殊勝をもつ所依の人に対して「中の人」と述べられているからである。これは正法を誤解なく成就することに入ることでここに説かれた人であり、存在の辺際から意を退けているので小よりも特に勝れている。「頭に衆生という大きな重荷を運ぶ最高の菩薩が容易に行くことは美しくない」と言うように有情利益の重荷を運ぶ意樂をもっていないので大の人よりも劣っているから。そのようならば三パーダにより想と行と結果と第四のものにより殊勝の基本が説かれている。シャラワの説の討論に、

「罪業から」とは不善業だけを言うのではなく、増上生を成就する人をもとなう諸業でもある。輪廻を成立させる積集とこの一切の煩惱によりまとめられると説かれている。反対のものを「我性」と言うことでも対治の三学処が説かれている。

と説かれている。小と中の二種の人と共通な道を相続する大乘の人とはとても多いので、ここに第一に自分のために解脱を成就する方法に誤らずに入ることが、ここで実体として説かれている中の人の相である。ここに乗の門から区別するならば、声聞乗にいる者と、独覚乗にいる者の二種である。修習をなす門から区別するならば、四聖諦の修習と、十二支縁起の正観と逆観としての修習の二つである。またここで実体として説いた中なる人を項目の門から区別すると、小中大の三つがある。自分のために解脱を求める心で十善の戒を学ぶことは中なる人のもので、その想をもつ者が四聖諦を修習することが中の中で、その想をもつ者が二空の無我を修習することが中の大である。偉大な尊者は尊主ナーガールジュナと吉祥なるチャンドラキールティに追随しているので、そのようならば修習すべき無我の三つの門からも三つとして存在する。自分を上げることができるものがるものは、空のみの無我と、微塵の部分もない集まりの外的対象により空を把握する法の無我と、人と法の考察による設定のみから自性により成立することを欠く無我を細小分別し、修習の低い乗の三種の人を設定する必要があるから。中の人の道の主体は、

「存在の楽しみを後ろに回して」と言うことで苦諦が、「罪過の業から」と言いことで集[諦]が、「自分の静寂だけを求めている」ということで滅諦が、「退くことを本質として」と言うことで道諦が説かれている。

とシャラワが説かれているように、四聖諦の道は、解脱を望む者たちが修習すべき最高のものと、中なる人の道の骨格である。何故ならば十二支縁起も同じものにまとめられるから。さら

にまた解脱を求める者が決定すべき二つの集として確定する。最初に原因を運ぶ集諦と結果に縛られる苦諦との二つを確定し、後に得られる滅諦と得ることの道諦との二つに確定するから。順序も苦諦を始めに説かれているように、解脱を求める者が最初に八苦と六と三などによる一般的輪廻とそれぞれの害をよく思うことであって、解脱を望む者の智恵を本当に起こさなければならぬ。「青本」に、

輪廻は、家が火で燃えることや、地下牢での残虐行為がなされた人や、大海の中央の渦巻きの中に入ったり、荒野を恐れながら彷徨うようなものと思われている。

と説かれているからである。輪廻の苦を思うことで失望が生じる場合、「この輪廻は如何なる原因をもっているのか」と考えることで、煩惱と有漏の業から輪廻が成立しているのを見てから、集を捨てようと思うので、その次に集諦が説かれている通りである。集諦は輪廻に入る次第を修習することであり、「青本」に、

我々は輪廻を長い間いつも彷徨っている。その原因の根本は煩惱であり、その最大のものが無明である。それ故に十二支を起こすことで常に輪廻の相続が中断するであろう。

と説かれている通りである。集の最大の無明は、対象の現象に転倒して入る智恵なので、捨てることができると知れば、滅を明らかにできると見るので、第三時に滅諦が説かれているように思う。「青本」に、

輪廻のこの大きな家には多くの門があり、どこから出ても反対に出ていく。

と解説されているから。滅諦を明らかにしても、道諦に依存して見ることで道諦を第四時に示している。「青本」に、

すべての方便の在り方により無明が退けられる。退ける原因が三学である。

と説かれており、そのように尊者マイトレーヤも [『宝性論⁴⁰』] に、

病気を知るべきで、病気の原因を捨てるべきであり、楽な状態を得るべきであり、業に依存するように。苦と、原因と、それを滅することと、その道とを知るべきで、捨てるべきで、理解するべきで、依存するべきである。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.3] 三番目に、大なる人の特徴を説いたものに二つ。まとめて説いたものと、詳細に解説したものとである。

[4.3.2.2.3.1] 最初に、

自らが相続している苦により他者の苦をすべて完全に尽くそうと望んでいるその人は最高である。[BPP 17-20]

と説かれている。有法の所知は、ここに実体として説いた大の人の設定をなしたのものとして存在する。小と中の人を道の知恵がよく清浄にし、完成した人は何れかの自分の相続に属して、自分自身が輪廻の苦により始めから終わりまでの三つで苦しんでいるように、存在の海を彷徨

うことのないその他の一切の衆生も、それに似た存在のすべての苦の火が燃えることで燃えることに耐えられない悲心により立ち上がる。何故ならば他の一切の苦と、その原因である二障の習気をもつ者をすべて完全にし、再び退くことなく完全に尽きることを望む利他を求めると同じものをもっているが、得られるべき菩提を求めると、それにより立ち上がる仏子の正しい行に住する者が、ここに実体として説いた最高の人であるから。さらに第一に大乘を成就する方法に誤らずに入ることが、ここに実体として説かれた大の人の相である。ここに説かれた大きな人を見解の門から区別すれば中観と唯識の二つであり、乗の門から区別すれば経とマントラの二つである。早くて緩やかな道の門から区別するならば、家畜の車で行くなどの五つが存在する。大なる人の道の設定は、『大日経』¹⁰²にも、

遍照が明らかに生じてからも密教者の主人たるその一切智が、悲心の根本から生じたものと、菩提心の原因から生じたものと、方法により究極に至ったものとである。

と大乘の道を完全に誤らないことが、大悲と菩提心と布施などの方法を三つにまとめて説かれており、この同じ意味を賢者の能力のあるカマラシーラが『修習次第』で三つに決定されている。吉祥をもつチャンドラキールティ御足により『宝鬘論』¹⁰³に、

自分自身とこの世間により無上菩提を得ようとするならば、その根本の菩提心は須弥山のように堅固で、辺地に至る悲心と、二に依存しない智恵がある。

と説かれているのに従ってから、悲心と不二を理解する智慧と菩提心の三つにより菩薩道のすべてをまとめて述べている。何故ならば、

悲心と不二の智恵と菩提心が仏子の原因である。

と説かれているからである。『中観心論』¹⁰⁴にも、

菩提心を捨てず、ムニの禁戒に正しく依存し、真実智を求めることが、一切の目的を成立させる行である。

と説かれており、『中観莊嚴論』にも、菩提心と、菩薩の禁戒と、真実の見解の三つにまとめて説かれている。同論に¹⁰⁵、

正しい信に追隨して等証菩提を起こしてから、ムニの禁戒が守られる。すなわち真実の正しい智恵を求めることに励むべきである。

と解説されているからである。偉大な規範師シャーンティデーヴァによる『集学論』では、円満なる大義は得難いと思ってから心髓を受けようとする一般的な信を超えて大乘の功德を思う信が起こされる。願心と入る律儀と身体領受との三善根の捨と守護と浄化と拡張の在り方を説くことで行は六波羅蜜にまとめられる。『青本』に、

六六の三十六の武器である捨と守護と浄化と拡張の四つは一義である。

と説かれているからである。また前行の菩提への発心と主体の六波羅蜜を学ぶことと続く菩提への回向との三つに大乘の領受がまとめられている。『青本』に、

善友たる師の御口からこれが説かれている。前行の菩提心により守ることと、主体の六波羅蜜をともなうことと、結行の菩提への回向との、波羅蜜の在り方のすべての行がここに集まっている。

と説かれている通りである。この『[菩提] 道灯論』では、大乘の一切の道を大乘を結ぶ門の発心として説いたものと、その心がどのように生じるのかという在り方と、発心から行を学ぶ在り方と、学んだ結果を認識することの四つを説いたもののうち、

[4.3.2.2.3.1.1] 最初のものは、

自分が相続している苦により [BPP 17]

という四パーダと、

正しき衆生で、最高の菩提を [BPP 21]

という二パーダにより説かれている。

[4.3.2.2.3.1.2] 二番目のものは、

完全なる仏の像などと [BPP 25]

などと願心を儀軌による受ける方法を学ぶべきことをともなうことが示すテキストにより説かれている。行を学ぶことに入る律儀を受けることを喜ぶので、それを受ける在り方が、

入る心の本質とする律儀なしに [BPP 75]

などと説かれている。

[4.3.2.2.3.1.3] 三番目のものは、仏子の一切の行をギャルツァップ・タムパ¹⁶が、

三学処を自在になしてから、勝者は六波羅蜜を正しく解説されている。最初に三つ、最後に二つによる二相であり、一つは三つのすべてに属している。

と説かれている通りである。共通ではない学処を三つにまとめてから、悪行の修習と撰善法戒と衆生利益戒を学ぶ在り方は、

自分の身口意が浄化である原因 [BPP 129]

などというものにより説かれている。定を学ぶ在り方は、

福德と知恵の自性の [BPP 137]

などというものにより説かれている。智慧を学ぶ在り方は、

般若波羅蜜を修行し [BPP 167]

などというものにより説かれている。

[4.3.2.2.3.1.4] 四番目のものは、

そのように真实性を修習したならば、[BPP 237]

などと説いている。

[4.3.2.2.3.2] 二番目に、大なる人の道を詳細に解説したものに二つ。波羅蜜の道を詳細に解説したものと、マントラに入る在り方は方向のみが説かれている。

[4.3.2.2.3.2.1] 最初に二つ。道の設定の解説と、結果の設定の解説とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1] 最初に二つ。解説を誓願することと、道の正しさを解説することである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.1] 最初に、

他者の苦しみをすべて完全に尽くそうと望むその人は [BPP 18-19]

と解説する際に、大なる人により苦がどのように尽きるのかと考えて、利他の円満を成立させるために方法として無上菩提を得なければならないので、利他のために菩提を成立させる方法の本当の師の解説を示そうとしてから、

聖なる衆生であり、最高の菩提を望んでいる者たちに対して、師たちにより説かれた正しい方法が解説されるべきである。[BPP 21-24]

と説かれている。ここに「解説されるべきである」と引かれるのは、何れかに無上菩提を成立させる方法がである。誰に対してかと言えば、聖なる衆生で最高の菩提の位を望んだ者たちに対してである。ここで「衆生」とは人で、「聖なる」とは最高とか大きいもので、「大きな人」と前に解説したのがそれである。シャラワが、

「聖なる衆生」とは、種姓を覚醒し、意樂をとまなうことが説かれている。「最高の菩提を望んでいる」と言うことで菩提を求めることが、前に「誰であれ他者の苦しみをすべて完全に尽くすことを望んで」と言うことで利他を求めることである。

説かれている。そのようなならば飾ってから説いた発心の相を完成することが説かれているので、これらのテキストにより大乘の入門も説かれている。方法はどのようなかと言えば、聖教と論理をもっているのが正しいのである。尊者は五処を理解する大学者なので智恵の技能により解説しているのかと言うならば、セルリンパなどの師たちにより説かれたものに追隨してから解説しており、自分の憶測ではない。ポトワが、

尊者のこの説は我々に概説として与えられている。自分に幸福や大きな功德があり、小さな人や一切の人が師の大徳で理解したならば、師の威力も最初に入る。功德も上に広がっていく。

と説かれている。「青本」に、

師たちが説かれた際に、これも概説を自分の相続において何らかの功德が生じる師の威力をそのように常に憶えており、威力が入る。

と説かれている。ポトワがこのテキストを師の大徳に追憶して合わせたものに依存してから善友のシャラワがここに師の依存する在り方を詳細に説いている。まとめると「聖なる衆生」という二バーダによりこの法が誰に対して解説した器なのかを認識される。「師たちにより説かれた」という二つにより甘露のような法が認識される。さらにまた「正しい方法が」と言うことで述べられるべきものが、「解説されるべきである」と言うことで目的が、「師たちにより説

かれた」と言うことで述べる殊勝が、「最高の菩提」と言うことで需要が説かれており、「菩提への道の灯をよく明らかにするべきである」ということが詳しく解説された。では「菩提への道の灯をよく明らかにするべきである」と言うのと、「それらの特徴を明らかにして、それぞれの区別により著わされるべきである」と言うのと、「ここに正しい方法が解説すべきである」と言うことが繰り返されていると言うならば、過失はない。「菩提への道の灯をよく明らかにするべきである」と言うことはテキスト一般の著述の誓願であり、「それぞれの区別により著わされるべきである」と三種の人の区別を「それぞれ解説する」と言うのと、「正しい方法が解説されるべきである」と言うことで「大乘の種姓をもつ者に無上菩提を成立させる方法を誤りなく解説する」と示す方が種々であるから。それ故に「聖なる衆生」などと言うこの偈は、以下のテキストの略説としても把握される。そのようなならばここに大乘の発心の相を区別する。例えば浄化の次第は、大きな三つの乗り物を望むように、因果の七論¹¹⁷と自他平等の悲心の門から領受する在り方も菩提道の次第を説いた通りに受けてから菩提心という宝を修習し、人の何れかの技能で努力しなければならない。偉大な尊者が亡くなられた時に、師に対して劣った解説をなし、インドで金として知られた法を聞かず、四部タントラを混ぜて説明していき、善知識が経を作り、よい心により説かれている。師が亡くなられた時にまた師の頭をポトワのひざにおいて御涙が頭髮の間に行くのを知ってから「あなたは涅槃する必要はない。よい心によりこの同じ時に特別な者になるから」と説かれている。尊者によくよい心にすべきものは何かを問うと、勤勉になしてからでも「菩提心をとおっしゃっている」と二度説いているので、ポトワが「その時に私の心臓に釘が刺さったようなものが生じた」と説いている。ランリ・タンパ¹¹⁸も、

利益をなしても、害を加える者を敬うようなものが生じたならば、堅固な菩提心が生じるのである。勝者に屈服せずに負けを楽しむ。上にいかず下にある。菩薩がなすべきことを同意して危険を減して完成しなければならない。

と説かれており、ルムパワ¹¹⁹も、

我々は生起次第と円満次第を概説して、尊者の教えの主要部分を生じている。慈愛と悲心は菩提心の修習である。

と説かれている。我々の一切智者の尊者も、

発心は最高乗の道の骨格であり、大波の行の根本と所依は、二資糧すべてを金にする汁のような大量の善集が集まる福德の宝である。

そのように知ってから仏子の勇者たちが宝である最高の心を正しい御心の主要部分で把握し、ヨーガを自分でも領受するようになして、解脱を望むあなたもそのように守られるようお願いする。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2] 二番目に、方法を正しく解説したものに二つ。願の学処をもつものと、入の学処をもつこととである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1] 最初に三つ。前行と本行と結行の学ぶべきことを学ぶ在り方とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1] 最初に三つ。資糧を集めることと、特別な帰依をなすことと、三心を智恵により浄化することとである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.1] 最初に、「正しい方便が解説されるべきである」と解説する際に、等証覚を成立させる方法は何かと言えば、方法は二つである。円満な想と円満な行とである。想は発心であり、それは福德を集めてから生じることが説かれているので、

完全なる仏の像などと聖なる仏塔に向かってから花や香や物といった何らかの価値のあるものにより供養をなすべきである。【普賢行【願讃】】にお説きになられた七種の供養も【なすべきである】。[BPP 25-30]

と説かれている。ここに説いた供養をどのようになすのかと、何の前でなすべきかも設定されている。すなわち等証覚のシャーキャームニの絵で描いた身体などと浮きでるように彫つたものと鑄造と塑像などの身体の所依と、遺骨の心髄をともなう塔という心の所依と、十二部経などの正法の経巻に説かれた所依に明らかに向けられる。現実に置かれた目の前で供養をなすべきであるから。シャラワが、

「から」と言うことで敬礼も説かれている。

と説いている。何れかの物による供養もある。すなわち花と薫香と灯と香と食べ物とである。何故ならば必需品による供養であるから。自分で献上しようとした供養は正しいのかと言うのであれば、何らかの適当なもので供養すべきである。手にあるものを供えるべきである。尊者が、一斗の白米をもち、すべてを与えれば、よい菩提心が現れる。すべてを与えなければ、よい菩提心は現れない。

と説かれている。それらは物を並べることでの実際の供養である。ポトワも、

供養は、友人が心を早々に怒らせてでも並べなければならぬものである。説法を乱用して集め、容易に法を作るならば、自分を軽蔑して最高の地を軽蔑している。

と説かれている。シャラワが「師と二宝によい供養を等しくなすべきである」と説いている。「手を向け、上に高貴にしなければならぬ」と説かれている。意による供養の在り方もある。すなわち【普賢行願讃】に説かれている敬礼と供養と懺悔と随喜と勧請と請願と回向である。何故ならば供養は七種の浄化されるべきものであるから。それらの七つを「供養」と言う。供養の対象は、供養の場所を喜ぶものであり、その七つによっても特別な場所が喜ばれるから。それら七つも大乘として知られているので、低い蔵では最初に敬礼し、途中で経を唱え、最後に回向があり、連続して三つをなすことだけでは解説されない。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.2] 二番目に、特別な帰依をなすことが【心髄撰集²⁹】に、

大乘の種姓があるその人は、帰依処がない有情のために帰依を先になすことで願心を起こすべきである。

と説かれているように、発心は共通ではない帰依が先行しなければならないことを示すために、菩提座に至るまでの不退転の心により三宝をよく信じ、膝を地につけてから合掌した後、最初に帰依を三度なすべきである。[BPP 31-36]

と説かれている。時に応じて帰依すべき在り方がある。共通なものは生きている限り、ここでは菩提座に至るまでである。何故ならば法身がまだ明らかされていないから。菩提座は二つである。すなわち場としての菩提座と分別としての菩提座である。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.2.1] 最初に二つ。金剛座のような変化身と、金剛持のような報身の住処である菩提座である。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.2.2] 二番目に、「無上の知恵が法身である」と一切智者のプトゥンが説いているように。如実な決心により何れかの場所で何らかの想と何らかの行道による帰依の在り方が存在する。原因の時の決心は、菩提座にいる限り一切衆生を対象とする大悲により三宝を帰依処と把握した後に、いつも退くことのないとても堅固な心により対象である仏と法と共通ではない僧である勝れた菩薩という不退転の僧という三宝に対してそれぞれの想の功德を聞いたならば、強力な浄信が生じ広がることをともなう。身体の完全な行は、二足の膝頭を地に着けてから、或いは孤起で座してもよく、上衣を一方の肩に掛け、両手を合掌する行道をなしてから帰依をするからである。何れかの場合には、答えとしての帰依も存在する。願心を起こす儀軌をなす最初に、帰依の主体たる儀軌を三度述べることを三度なして、三度目の時に帰依の律儀を得るからである。シャラワが、

声聞に帰依をしない。神力は小さくないので、矛盾する道を共にすることを錯乱してしようとする事と同じである。

と説いている。それも「莊嚴経論²¹⁾」に、

一切の妨害と悪趣と非方便と身見と小乗から救済するので帰依の最高である。

と言うのは、この時の妨害と後の悪趣と非方便という道に誤って入ることから守るからである。帰依は、小さな人の帰依と、身見という有漏の蘊も作る自性をともなう輪廻の苦から自分自身が解脱するための帰依である中の人の帰依と、低乗を恐れてから一切衆生を輪廻の恐怖から守るために共通ではない三宝に帰依する大乘の帰依とを説いている。では特別な帰依と誓願に殊勝はあるのかないのかと言うのならば、

特別な帰依は衆生の苦から守るために仏を得ようとする事と、誓願と本質に差別はない。儀軌は似ていない。

とカマパ²²⁾がお認めになられている。ポトワがその二つの殊勝を、

誓願は衆生利益として仏を得ようとする事と、仏を得てから衆生を救うことは、商店

主が自分の力で運ぶものを作ることと同じである。特別な帰依は、衆生を苦から救おうとすることで、その効力がある三宝をお願いしてから商店主から他の勇者に頼ってから運ぶものを作るようなものである。

と説いている。ここでも『大乘莊嚴經論』²³に、

これがそのものと認められているのでその承認も悲心から知るべきである。

と仏が認めているので帰依処の承認も説かれているので、多くを見る学者たちは考察するように。ここに帰依の原因と対象と自性と学処と利益を道の次第から知るべきである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.1.3] 三番目に三心を知恵により浄化することは、発心の主体である儀軌の前にも知恵による浄化が必要であることを示すために、

それから一切衆生に対する慈愛の心が先行するので、三悪趣の生などと死などにより苦しんでいる全ての有情を見て、苦により苦しむことや苦と苦の原因から有情を救おうと望むことにより、[BPP 37-44]

と言う最初の二つにより慈愛が、その後の三つにより悲心の対象が、その後の三つにより悲心の相が説かれており、菩提の心を浄化する在り方も目的により説かれている。有法の所知は、積福が先行する特別な帰依の儀軌をなし終わってからその後何らかのなすべきことも存在する。何故ならばまだ成就していない一切衆生を対象とする慈愛の心が先行するので、先に与えてから悲心を修習すべきであるから。シャラワの語録に、

童子の心は、対象である一切衆生を把握してから、理由である恩恵の門から悲相として喜ばしく素晴らしい知恵の共通ではないものを修習することである。

と言うようならば、意にかなう慈愛として顕現するので七つの因果の項目により悲心の原因に確実に先行しなければならないものである。楽と結びつこうとする大慈愛は悲心の原因に先行する必要はなくても、このテキストで説かなければならず、これを確実に修習することも必要である。ランリタンバが、

目の前で我々は全人生により慈愛だけを修習するように問われているので、目の前の頭の帽子を取り去ってから、尊者はよい装飾の言葉の頭で驚かすと言ひ、目の前が暗くなり、夜²⁴のようならば対論者を制圧するのに慈愛だけがない。それ故にこの慈愛をなすことは名前を聞くだけで悲心が注がれている。

と説いている。またランリタンバが、

有情が六種姓の何れに生まれるかは不定である。どこかに生まれても衆生に対するこの利益を忘れないのか。

と説いている。それと同じものも必要である。そのように一切衆生を母と知る念恩や報恩の門から心に喜ばしくすばらしい知恵が切々と生じたならば、悲心を修習する。対象である三悪趣に苦が急速に長く連続して存在し、人の生と老病死と結合分離を得ず、まとめれば取蘊が苦に

なったものと、欲天の死と、下に落ちる苦と、それらの上の界の苦で、三昧により狂ってから法の知恵がなく、住処を自由に得られない苦である。すなわちまとめると三苦により何れかの種姓で苦しんでいるすべての有情を悲心の眼で見て、三悪趣の苦による苦と、欲天と人になる苦と、上の界の想の苦と、原因である集と業と煩惱とである。ロムボ²⁵の語録に、

苦を起こした根本の原因は業であり、その熱の原因である煩惱の言葉のように有情の究極を把握してから、苦と集のすべてから救おうとする悲心とそれにより導かれる菩提を得ようとする智恵も浄化しなければならないから。經典に、

菩薩は多くの法を学ぶべきではなく、一つの法を学ぶべきである。何をかと言えば、大悲である。

と言い、また、

頭がある人には命がある。大悲がある者には等証覚がある。

と説かれており、大乘の原因の三道果の究極に至る悲心に依存することもチャンドラキールティにより説かれているので、これを修習することを熱心に心髄としなさい。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.2] 二番目に、主体は、

退くことなく誓願し、菩提心を起こすべきである。[BPP 45-46]

と述べ、慈愛と悲心の対象をよく浄化してから無上菩提という宝の心を起こすべきである。方法はどのようなのかと言えば、退くことなく誓願する門からである。

一般に願心を生じる儀軌に依らなくても、この宝の心から常時退かず、菩提を得ていない間の刹那も捨の心により願心を儀軌により守ってから、次に生じる五学処を確実に学ばなければならない、衆生のために菩提を得ようとする知恵のみを儀軌の門から起こしたならば、五学処を学ばなくても過失にはならない。

と一切智尊者が『道次第』に説かれている。しかもテキストの最高の意味は前の通りである。何故ならばその直後に学処を学ぶように説かれているから。願心を儀軌により受ける在り方と目的は、『道次第』の完本とナルタン²⁶の『最高の道の根本注²⁷』に実践を微細に解説したものである。知るべきであり、ここにテキストを解説する地に属する人身のために本文のみを書く。さらにまた最初に宝と師に適切な供養と布施のものを備える。七支を詳細になして、資糧を集めてから請願することが、前のように如来・阿羅漢・等証覚と菩薩が大地におられることにより、最初に無上等証菩提に発心したように、「自分の名前はこうである」と言い、また規範師が「無上等証菩提に発心するよう請願する」と三度請願する。それから特別な帰依をなすべきである。「軌範師に請願をする。私の名前はこうである」と言うこの時から把握される。

菩提座にいる限りは、二足の最高のものである仏世尊に帰依をする。請願は前の通りで、諸法の最高である寂靜の貪欲を離れた諸法に帰依する。集まりの最高である聖者・不退転の僧に帰依する。

と三度述べる。規範師により帰依の学処が解説される。さらにまた「普賢行願讚」や「入菩提行論」に出ている供養などの七支を供える。師に示す想と、一切衆生に対する慈悲の想と、自分に対する夢と幻のような想を近くにおいてから菩提心を把握することが、

十方におられる仏と菩薩のすべてに請願する。軌範師自身に請願する。自分の名前はこうである。

と言うことでこの生と他の生と他者における布施の自性と戒の自性と修習の自性の善根を自分で作り、作った通りに与え、作ったものに対するその随喜の善根により、例えば以前の如来・阿羅漢・等証覚と大地におられる大菩薩らが無上等証菩提に発心なされたように、「自分の名前はこうである」と言うことでこの時から把握して、

菩提座にいる限り無上等証菩提に発心する。まだ救われていない衆生が救われるように。解脱していない者たちが解脱するように。息に至らない者たちには息を与えるように。涅槃していない者たちが涅槃しますように。

と三度述べる。軌範師を得ていないならば、所依の前で礼拝供養をする。「軌範師」という語が設定される。その他の儀軌を前の通りなすべきことも儀軌から解説される。まだ救われていないものを救うなどの四誓願の意味について、偉大な善知識のシャラワの説に、

声聞の能力でなした場合、四果と合わせると、預流〔果〕を得たならば、一切世間から救われ、一來を得たならば、一般的欲と煩惱から救われ、不退転を得たならば、貪欲と煩惱のすべてを捨てるので息に至り、阿羅漢を得たならば、三界の苦痛である一切の煩惱を越えている。大乘の能力でなした場合、初地を得ているならば、世間より救われる。第七〔地〕を得たならば、相の束縛から解放される。清浄の三地を得たならば、無相で自然に成立する息に至る。仏位を得たならば、苦痛の場所と成る一切の捨てられるべきものを超えている。

と説かれている。一切智者のチム^ṅは、

四諦と合わされる。すなわち苦の河より救われていないものは救われ、集の束縛から解放されていない者は解放され、自らの天により息を与えられていない者は道諦により息が与えられ、分別の苦悩を超えていない者は滅諦により涅槃する。

と説かれており、よく解説されている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3] 三番目に結びの学処を有することに五つ。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.1] 最初に利益の記憶を学ぶことが、

そのように願心が起こした功德となるものは、「入法界品」にマイトレヤが明らかに解説している。[BPP 47-50]

と説かれている。意味がよく解説されている。何かと云えば、前に解説したように、菩提を願う心が儀軌により起こされる功德や、利益であるものである。何かからかと言え、

その無量なる利益は智慧をもつ尊主マイトレーヤによりよい財物で解説されている。

と説かれているように、『聖入法界品』において尊者マイトレーヤが解説している。それに⁶⁹、善男子よ、菩提心は仏の一切法の種子のようである。一切有情の白法を広げる国土のようである。

などと言う二百以上の喩例の門から説かれており、『集学論⁶⁰』では十六の喩例が引かれている。シャラワは、

それらの利益もまとめると四つになる。種子のようなものと国土のようなものにより自利と利他の功德が、「菩提心は短い結びのようである」と言うことで反対の方向を制圧し、「一切の宝石を集める宝のようである」と言うことで望む対象を成就させる功德が説かれている。

と言う。まとめると、

結果である無量で不可思議な仏の一切の功德も、この功德である。何故ならばこれが最高の原因となるから。

と偉大なドルンパ⁶¹が説かれている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.2] 二番目に、菩提心による浄化を学ぶことが、

その經典を読誦し、師から聞いて、完全な菩提心の無量の功德をよく理解し、それが存在する理由から、そのように繰り返し発心すべきである。[BPP 51-54]

と言われている。そのように菩提心が起こされるべきである。何によるのかといえば、願心を儀軌により受けるその菩提心により、等証覚を把握する願心の功德は限りなく、不可思議である。「入法界品」などの経と『菩薩地』などの論書を自分で読誦し、また師からよく聞き、理解し、疑惑を断じて知ってから、目的を思うごとに自らの相続に住し、損なわずに広げる原因、すなわち因縁を繰り返し、しかも昼に三度夜に三度起こすべきであるから。ある者が「それから」と唱えるのは、喩例が不浄である。自注の根本の翻訳においてもこの場所では、「昼夜繰り返し」と出ている⁶²。前に解説した儀軌が成立していないならば、

仏と法と僧の最高のものに、菩提座にいる限り帰依をする。自分で布施などを行う者たちが、有情利益のために悟りを完成するように。

と尊者自身のテキスト [『入菩薩初学道説示⁶³』] に出ているようになる。では「菩提心の無量の功德」と説かれている際に、それは何から解説されるのかと言えば、その答えを示すために、

『施勇所問経』にこの福德がよく説かれており、それを三偈だけにまとめてここに著わす。

何であれ菩提心の福德に形態があるのならば、虚空界に遍満し、それはさらに越えて行く。

ガンガーの砂の数ほどの仏国土を人が宝石で満たし、世間の守護者に施をなすことによ

り、誰であれ手を合わせれば菩提に心向ければ、この供養は特に勝れたものになり、そこには究極はない。[BPP 55-70]

と言う。この菩提心の広大な福德や利益を正しく説くことが『居士施勇所問経』から三偈のみにまとめてから説いたそれが、本書でも「著わす」と合わされる。では経に出ている利益はどのようなのかと言うのなら、ここに説かれた菩提心の広大な利益をもつことで、菩提心の福德となるものである。色として成立していなくても、もしそれに何らかの物体があるならば、十方の虚空界が普く満たされ、一杯に満たされているならば、その利益はその虚空をも越えている。何故ならば虚空に収められないから。これにより広大さと終わりの二つが量を把握できないので、限りがないことが説かれている。さらにまた菩提心には福德の際限がない。把握できないほどの量の福德が存在する。器の殊勝である川のガンガーの川岸の砂の数やガンガーの水滴を取り除いた砂の数と同じ位の諸仏国土は、諸依の信をもつ人による供物の殊勝である天の宝である自在王により普く満たされており、特別な対象である世間主・仏世尊に供えることをなすことで、大乘の所依の人が[三]宝や師の前で信により手のひらをあわせるように。何故ならば無上菩提に心を従えて起こすならば、菩提心を起こしたこの供養は特に勝れているから。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.3] 三番目に二資糧を集めることを学ぶことが、

菩提を願う心を起こしてから、たくさんの努力によりあまねく大きくすべきであり、

[BPP 71-72]

と説かれている。ポトワが「二資糧に対するこの努力に尽きている」と説いている。利益を憶えていることと六時に浄化をなすことの二つの門から、菩提を願う心を起こしてからは、[三]宝への供養と、僧への尊敬と、動物の供施と、聖者に対する施などの福德と知恵の二資糧を集める多くの努力によりその心を普く広める必要がある。『資糧論』⁶⁰に、

「私はその長い福德と知恵の集まりにより、他者に何らかの利益をなすべきである」と菩薩も思っている。

と説かれているから。「であり」とは次にまとめる言葉である。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.4] 四番目に、衆生を智恵により捨てないことを学ぶことが、

これを他の生においても思い出すために、[BPP 73]

という「も」の語で説かれていることをシャンロム⁶⁰が認められている。「も」の語によりこの世で発心を損なわない原因を学ぶと説かれており、「衆生を知恵で捨てることで発心を捨てるから」と思うことを意図するので「とてもよく」とある聖者が解説している。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.1.3.5] 五番目に、四黒法を捨てて、四白法に依存することを学ぶ在り方は、

これを他の生においても思い出すために、解説された通りの学ぶべきことをよく守るべきである。[BPP 73-74]

と説かれている。ここに説かれた願心を儀軌により把握するここでは、前に解説した四学処の門からこの時に損なわない原因を学ぶそれだけで十分なのかと言うならば、十分ではない。後の他の生においてもその心を忘れずに、憶えているために、『迦葉品』に解説した通りの四学処の二つの項目は完全に守り、依存されるべきものであるから。二つの問いは、それぞれの生の所依において菩提心が新たに生じるのか生じないのかという答えである。注釈を明らかに解説しなくても、黒の四法と衆生を知恵により捨てることで願心を損なうであろう所依はそれぞれの生だけで確定するので、その所依に願心の生があるという意味により論証された。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2] 二番目に、入る学処をとまなうことを解説したものに三つ。結合して入る律儀を受けることを説いたものと、入る律儀をどのように受けるかの方法と、律儀を受けてから学処を学ぶことが説かれている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.1] 最初に、前に解説したように、菩提に発心しても仏子の行を学ばなければ成仏はなく、菩薩の律儀を受けなければ布施などを学ぶことも仏子の行にはならないので、行の所依は律儀を受けなければならぬと説かれているから。

入る心を本質とする律儀なしに、正しい誓願を増やすことはない。完全なる菩提を律儀により増やそうと望むので、それ故に努力によりこれを確実に守るべきである。[BPP 75-78]

と説かれている。願心を堅固にして、儀軌により守ることにより、この入心は怠惰と畏怖なく強い努力により確実に保持すべきである。目的である結果の名称により原因と設定される等証菩提を対象とする律儀の名称をもつその願心を広げ、究極に至ることを望むことで保持しなければならないから。願心を広げることは、入心に依存することでもある。入心の主体である律儀を受けることに属さずに願心を完全に最高に広げることはないので、それ故に『心髓撰集論⁵⁵』にも、

意樂をとまなうことで入る心が起こされるので、前のその願心自身は広大に増幅する。と説かれているので、この本に依ってから前の善知識のユンワパ⁵⁷などが願の律儀を認められても、他に広大に律儀の語で設定している。尊者自身も [『行集論⁵⁸』] に、

発心が先行することにより菩薩の律儀が守られる。

と発心と律儀を別々に説くことで、述べられたのである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2] 二番目に入る律儀をどのように受けるのかという方法に三つ。受ける所依と、受けられる対象と、受ける儀軌とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.1] 最初に、

七部の別解脱の律儀を常に守っている者たちだけが菩薩の律儀の部分を持っているが、他の者にはない。[BPP 79-82]

と説かれている。これは規範師ボーディバドラの『律儀二十論注⁵⁹』に、

別解脱の律儀は、菩薩の律儀の支分になるものであり、一方向性のものと知るべきである。それ故にこの他の別解脱の律儀をもつ者は菩薩の律儀を正しく受ける器となっており、この学ぶべき言葉も与えられるという意味である。ここに殺生などから退く別の儀軌はなく、それらも退かないことは菩薩の律儀を正しく受ける器となった者にも存在するものではない。

と説かれた意味をまとめたものが自注に解説されている¹⁰⁰。完全な優婆塞から比丘の律儀までの七部の別解脱のものやそれと共通な性質の罪過を捨てることは、常に生存している限りの菩薩の律儀に依存している。他をもつ者たちに菩薩の律儀が生じる部分があるが、それとは別に完全な菩薩の律儀は生じない。菩薩の律儀は、ものと相続により他を利益することができるものである。何故ならばそこでは他を損なう四つをもつことから退くことを目的としているから。自注に¹⁰¹、

今度は戒律の特殊な依拠を示そうと望んでから。

などと説かれているので、では近住戒を所依と示さないのは何かと言うのならば、その原因もある。何故ならば短時と、罪過と欲の二つから離れていないので、菩薩の律儀の所依に適していないから。もし別解脱律儀は死により捨てられるので、この所依にどのように適するのかと思うならば、偉大なヨーガ行者が、

眼の不自由な老人の所依たる杖で行い、後に杖を落とさないように老人は頭で把握してなすように。最初に生じる所依は別解脱によりなし、それからその他を損なう四つをもつことから退くことは菩提座を逃れずに菩薩の律儀によりなす。

と説かれている。これに依存してから昔に律儀である所依がある者となない者の言説をなすことがでている。ナクツォの方法の第三の問いの答えもこのテキストにより説かれている。所依の殊勝を示すために、

別解脱を七部と如来がお説きになられたうち、吉祥なる梵行が最高のものであり、比丘の律儀とお認めになられている。[BPP 83-86]

と言う。別解脱の七部の正しいものに住する所依に善悪の殊勝があるのかないのかと言うのならば、律蔵からの別解脱を七部と如来がお説きになられたものを、在家の律儀から、出家に向かう最高の律儀と梵行としての出家に向かう律儀の中からも吉祥なる完全な道は、修念を完成した比丘の律儀である。何故ならば彼は勝者の説に入ることを完成しているから。それ故に比丘の律儀は、菩薩律儀の最高と言われている。『三昧王経¹⁰²』に、

比丘は最高のもので作るにより正しい最高な菩提に発心しなさい。

と、

三つのうち比丘が最高で、中は、

などと言われ、

仏説は宝で、灯が燃える器は大自在天で、袈裟を保持するシャーキヤの子が比丘たちであるから。

と説かれているから。では別解脱の律儀をもつことで菩薩律儀を取る寿命の住処になるのか、二つをもつものは何かと言うのならば、尊者が「律儀の上にもつべきものを二つのものと認められる」とネウの地の人の説いた次第から解説される。ナクツォの注釈にも、

その二つの律儀は同一なのか異なるのかと言うならば、一つでもあり、異なってもいる。このように律儀戒のなすべきものなどは他に存在しない七部の別解脱の何れかに存在する律儀戒であるので、一つである。異なるものでもある。別解脱を実体と認めることと、他を損なうことから退いてから害をなさないことと、菩薩の律儀を実体と認めないことと、他に利益をなすことを成立させることにより異なってもいる。

と説かれており、それ故に [ナクツォの] 第四の問いに答えたものとしても認められる。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2] 二番目に、誰から受けるのかという対象は、

律儀の儀軌をよく知っており、自分自身も何れかの律儀に住しており、律儀を与えることに耐え、悲を具えているよい師を知るべきである。[BPP 91-94]

と言われている。これが「[菩薩地]の」という次にあることも、前に受けたものは解説を喜ぶことに関してである。では律儀を受ける対象である師はどのようなのかと言えば、菩薩の律儀を渡すよい師は、円満なる功德の四つ集まりを具えており、ここに説かれているよい師の特徴として知らなければならない。律儀の儀軌を正しく受けることと、損なわずに守ることと、損なったら直す方法であるので、それらを知る円満なる智恵と、自分自身で何らかの菩薩の円満なる戒と、菩薩の律儀を渡すことに耐える能力と円満なる気概と、悲心を具えた円満なる想を具えているからである。四つの中でも前の二つが最高であるとシャンロムとラックソルワの二人がお認めになられているようによくて、「入菩提行論⁽⁴³⁾」にも、

常に善友は大乘の意味に巧みで菩薩の禁戒にいる最高である。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.3] 三番目に、どのように受けるのかという儀軌に二つ。師のいる儀軌と師のいない儀軌とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.2.3.1] 最初に、

「菩薩地」の「戒品」に説かれた儀軌により、正しい特徴をそなえているよい師から律儀を受けるべきである。[BPP 87-90]

と説かれている。ここに自注⁽⁴⁴⁾に、

規範師アサンガと尊者シャーンティデーヴァの方法が解説される。

と言う特徴を合わせてから、次に⁽⁴⁵⁾、

自分はその両方の方法に従っているので、師から受けた儀軌は「戒品」に依って述べら

れ、師がない儀軌は『集学論』に依って述べられている。

と説かれている通りである。尊者に三つの大きな乗り物の教誡がおありになることからこの入る儀軌の際に、アサンガとシャーンティデーヴァの二つの方法に依ってなされている。それ故に二つの大きな乗り物の儀軌の殊勝は類似していないものではなく、目的に差異はなく、その二つの方法には、中観の方法と唯識の方法の言説をなしてから、「受ける対象の儀軌の根本墮罪を同意せず説くことが考察されないことの大きなものである」と説いたものが、よく説かれている。「それを受ける」というのが解説の基本である。どこかに入る律儀である。誰から受けるのかと言えば、正しい円満な相をもつそのよい師と知られている人からである。何の儀軌に依ってから受けるのかと言えば、聖者アサンガが著した『菩薩地』の条目の「戒品」に説かれた儀軌による。ここに前行と正行と結行の三つのうち、請願と喜びを起こすことと、資糧をあつめることと、請願しないことと、特別な想を起こすことと、共通な障害を問うことと、学処をまとめて述べたものとの七つが前行で、十方三時の仏子をとまなう学を三度の間承認することが正行で、知を求めることと、知恵により見る入る利益と、律儀を受けたことをすぐに宣言することと、学処をまとめて述べたもの、感謝の供養との五つが結行の儀軌である。これらを正確に尊者の律儀の儀軌と戒品の解説から知るべきである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2] 二番目に、師のいない儀軌は、

それを努力することでこれと同じ師を得ることができないならば、その他の律儀を受けて儀軌が正しく解説されるべきである。[BPP 95-98]

と言うことで一般に解説することを誓願している。その相をもつ師に似たものに律儀を受けると説かれているように、大きな努力で求めても、場所と時間が自由にこれに似た師をいつも得られないならば、どのようになすべきかと言えば、師がいることとは異なり、例外に自分で受ける在り方がある。何故ならば師がいない律儀を受ける儀軌は聖教に説かれているように、ここでも正しく解説されるべきであるから。では師がいない儀軌はいかなる聖教に解説されているのかと言うのならば、

そして以前にマンジュシュリーがアンバラージャになったことにより、菩提心を起こしたことが、『文殊仏国土莊嚴經』に解説されているように、同じくここに明らかに記す。

[BPP 99-104]

と区別して解説することを誓願する。そのうち師がいない儀軌が解説される。過去の無量劫の時に、マンジュシュリーは、転輪王アンバラージャであり、「虚空王」というものに変化して「雷鳴音王」という如来の前で無上菩提に心を起こす在り方が『文殊仏国土莊嚴經⁽⁶⁾』や『莊嚴師經⁽⁷⁾』に解説されているように、真実の通り本書では正しく明らかにかかれていてある。その経に出てくる発心と律儀を受ける在り方自体を示して、

守護者の目の前で完全なる菩提心を起こして、一切の有情を招いて、彼らを輪廻から救

い出す。

害心や怒りの心や食欲や嫉みを菩提を得るまで起こすべきではない。

梵行を行うべきで、罪悪や欲望は捨てられるべきである。戒律を喜ぶことにより仏に従って学ぶべきである。

自分自身が早い方法で菩提を得ることを望まず、一人の衆生のために最後の終わりまで住すべきである。

無量で不可思議な国土を清浄にすべきであり、名称から把握すべきであり、十方に存在している。

自分の身体と言葉の行為をすべてにおいて清浄にすべきであり、意の行為も清浄にすべきであり、不善なる行為をなすべきではない。[BPP 105-128]

と述べられている。[三] 宝に七度なすべきである。マンジュシュリーが虚空王に変化することによる発心のこれらの偈頌により律儀を守るべきで、『集学論』⁽⁴⁸⁾に、

善友に請願して、この言葉に続いて述べても、また自分で述べることで軌範師に請願する。「私の名前はこうである」と言う。

と説かれており、同じく『聖文殊仏国土功德莊嚴經』⁽⁴⁹⁾に、

世尊よ、聖マンジュシュリーの前世の理解を述べてから行をそなえた者が菩提に発心したように、発心すべきである。

と説かれている。まとめたものを喜ぶならば、この同じものを三度述べ、菩薩の律儀を守るべきで、これに続いて、

守護者の目の前で [BPP 105]

と言うのから、

不善業をなすべきではない。[BPP 128]

と言うまでを結び付けて三度述べることが儀軌を広げる実践方法である。『集学論』は師のいるものといないものとの両方が結び付けられているが、ここでは師がない方法によってなされる。さらにまた発心と律儀を守ることの二つのうち、発心は守護者である仏・菩薩の前で無上等証覚に発心することである。何の目的でなすのかというならば、虚空の辺際に至る一切の有情を楽しませるため、その目的である。どのようなものを楽しませるためかと言えば、

それらの有情で輪廻を超えていない者を救い、解脱していない者は救われ、息に至らない者に息を与え、涅槃していない者を涅槃に移し、楽しませるためである。これにより入る行と願の主体が説かれている。

とジャラワが認められている。菩薩の律儀も、入る誓願に三つ。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.1] 最初に、律儀戒を受けることは、迫害の心の九つの原因の何れかに依ってから、憤怒により殺生を望むなどの害心と、他者をすぐに錯乱して思う怒りの心と、

他者の財産を放棄することができない貪欲と、他者の円満を耐えない嫉妬のそれら四つを律儀を受けた当日から把握して、無上菩提を得ていない限りはなすべきではない。これにより時の殊勝も説かれている。二根を結合する性行為は捨てられ、梵行を行うべきで、罪過の業とその原因と認められる対象に執着することを捨てるべきである。それらを捨てる戒の律儀を喜んで諸仏の正しい行によく従って学ぶべきである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2] 二番目に、衆生利益戒を受けることは、自分がすぐに早い方法で道を思い菩提を得ることを広げず、一人の衆生の利益をなす原因により、後の辺際は限り無いものであって、輪廻が存在する限り住するように。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.3] 三番目に、摂善法戒を受けることは、そのように住してから何をなすのかと思うならば、無量で不可思議な功德をとまなう仏国土の深淵と棘などの過失を浄化すべきであり、有情らが自分の名前を聞いて、把握し、見て聞いて憶えて触ることで衆生たちに利益を設定しようとする事で十方すべての国土に自分の名前が知られ、保持して住することで衆生の世間も浄化すべきである。そのようなならば前の器と後の滋養を浄化する。初学者は律儀戒自身を親愛すべきであるから。再び繰り返して示すのが、自分の身と口の業を一切相において過犯より浄化すべきであり、意の業も過犯より浄化すべきである。まとめると三門の不善業の一切の相を菩提にいる限り決してなすべきではない。ある者がこの前のまとめた意味を解説している。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3] 三番目に、律儀を受けてから学処を学ぶことを説いたものに三つ。戒の学処を学ぶ在り方と、心の学処を学ぶ在り方と、智慧の学処を学ぶ在り方とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.1] 最初に二つ。主体とその偉大さとである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.1.1] 最初に、上に身口意の三つを浄化する必要が説かれる。では浄化する原因は何かと言えば、その答えを示すために、

自己の身・口・意が清浄である原因により、[菩提に] 入る心の主体は律儀に住する者が戒の三学処をよく学べば、戒の三学処に対する尊敬が大きくなる。[BPP 129-132]と説かれている。これにより戒を学んだ者は、彼自身に対する尊敬が広がり、戒も広がること が説かれている。後のテキストに、

戒を広げるならば、等証菩提の原因が速やかに完成することが説かれている。と言われている。さらにまた「学処」とは解説の根本である。何をかとは、戒の三学処をである。誰がとは、入る心の主体の律儀に住するその菩薩がである。何の目的のために学ぶかは、菩薩が自分の身・口・意の三つを過犯より浄化し、衆生のために最高の利益の原因を学ぶのである。どのように学ぶかは、うまく方法に従って学ぶのである。そのように学ぶことにより何になるのかと言えば、その三つを努力してよく学べば、修習の力により後に前に解説した戒の三学処への親愛をもつ尊敬はだんだん大きくなる。そのうち「よく」と言う語は、清浄で不顛

倒で完全な三つに入ることなので、律儀戒を学ぶことにより、人が容姿がいいように清浄となり、衆生利益戒を学ぶことにより等証覚より退かず、損なわれないことで疾病を完全に浄化するようになるであろう。撰善法戒を学ぶことにより、瓶がよく満ちるように成立する。「菩薩摩訶薩」という語義も、その三つから成立するものである。すなわち、

律儀戒によりすべての過失を浄化し、撰善法戒により究極の功德に精通し、衆生利益戒により摩訶薩になるから。

と説かれている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.1.2] 二番目に、偉大なことは、

それ故に清浄である完全な菩薩の律儀が縛る者たちが努力することで、完全な菩提の資糧が完全になるであろう。[BPP 133-136]

と説かれている。三戒を学んだ者は、身口意の三つを浄化しているので、捨てられるべきものを浄化し、対治の方向を完全にすることが結果の菩提であり、自身が利他を得ることを対象とする菩薩たちが、律儀戒が最高となる三戒の律儀を浄化し、守り、憶念と正知と大恭敬により熱心に努力することで無上等証覚の原因である福德と智恵との二資糧が完全になるのである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2] 二番目に、心の学処を学ぶ在り方に二つ。神通が生じる原因のために止を学ぶことと、止をどのように学ぶかという在り方自身とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.1] 最初に、

福德と智恵を本質とする集まりが完全である原因を、一切の仏は神通を起こしたものとしてお認めになられている。

例えば翼が破れて広げることのできない鳥は空を飛ぶことができないように、そのように神通の力を離れていれば衆生利益をなすことはできない。

神通をもつ者の昼夜の福德は、神通を離れた者には百の生においても存在しない。

速やかに完全なる菩提の集まりを完成させようとする者は、努力により神通を完成させるであろうが、怠惰ではなされない。[BPP 137-152]

と説かれている。

最初の偈頌により自利における二資糧を完成する神通に依存することが、二番目の偈頌により利他を完成する神通に依存することが、三番目の偈頌により広大な福德を集める神通に依存することが、四番目の偈頌によりすぐに証覚することや神通に依存することにより神通を起こす必要があると説いている。

とシャラワが説いている。では「資糧が完全になるであろう」と言うのを解説する際に、二資糧を集めるよい方法は何かと言えば、福德と智恵の自性の二資糧を完全にする特別な原因が、三時の一切の仏が六神通を起こすことであると解説している。何故ならば賞讃して六神通を勧める目的が成立し、それ自身が概説に著されているから。『仏母⁵⁰⁰ [般若経]』に、

スプーティよ、例えば翼がない鳥は空を飛ぶことができない。そのように菩薩も神通に依存しないで一切衆生に法を説くことはできない。道に分かれて入る衆生たちは道を把握できない。

という意味を近く把握してから、喩例の翼を開いて生まれなかった鳥は空を飛べないように神通の力を離れたら運命に従って衆生の広大な利益をなすことはできない。さらにまた神足通により、仏国土と所化がある国土に行く。他心通により、界と想を如実に理解する。天耳通により、それらの言葉を知る。宿命通により過去の原因を理解する。天眼通により、未来にどこに成立するかを知る。漏尽通により解脱の道を示すことで三乗を望み、異熟と解脱をなすのである。神通なしに長く衆生利益を他のものでなすことは難しいので、衆生の安楽と、仏の説法と、僧侶の部と、その律を保持する者に依存することで、律を保持する者がなすことが説かれている。尊者は、

師に対してあなたが「僧の部のものによる」と熱心になして心を設定してから、起こすことが宣言される。

と説いており、『青本』に、

一緒にそれを説いたのは、現在の有情利益が実体として効力がなく、上の喩例のように、何かからなそうとすることを仏は説いており、世間に長い時間存在するものをなす。

さらにまた僧の部分に依存することに効力があればそれから方便をなし、効力がなければ相続の通りに受け、衆生のために損なわずに守るよう。

と説かれているからである。資糧をすぐに完成しても神通に依存し、所依の菩薩と一緒に神通をとまなうことで一昼夜にわたり行った福德の集まりをあつめたものは、神通を離れるものには百の生においても存在しないから。これにより知恵の集まりも述べられている。その原因によりすぐに仏の原因に神通が成立するので、精進を始めなければならない。何故ならばすぐに等証菩提の原因である二資糧を完成しようとする者はその方便である神通を起こす必要があり、さらにまた精進の力によりその原因を大きく努力することで六神通が成立するであろうが、怠惰をもつものではなされないので、精進を始めなければならないから。では「それにより神通を完成させるであろうが」と解説する際に、何を努力することで神通が成立するのかと言うのなら、

止が成立せずに、神通は生じないであろう。それ故に止を完成させるために、何度も努力するべきである。[BPP 153-156]

と説かれている。生じる力と、物のマントラによる微細な神通と、生を記憶することだけを確定しなくても修習の力から生じた特別な神通がとても浄化されたものが尽きた止は成立していないので、広大な神通が生じなければ、[止は] ない。何故ならば、

事物を得ずに神通はない。

と言うのと、

四禪をととも清浄に得てから無分別の知恵を完全に把握し、存在するままの意をなしてから、力を成立させた本尊を得るであろう。

と説かれているからである。その原因のために止を完成させなければならないので、心が存続する九の方便を何度も努力する必要がある。すなわち吉祥たるシューラ⁵⁰が、

連続するヨーガにより禪定を成就させることを努力するべきである。何度も休息したならば摩擦により火に至らない。ヨーガの在り方も、そのように殊勝を得ずに放棄すべきではない。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2] 二番目に、止を学ぶ在り方の本質に三つ。止の資糧に依存することと、止をどのように修習するかの方法と、修習した利益とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2.1] 最初に、

何度も努力するべきである。[BPP 156]

と解説するならば、精進だけでは止は成立しないと言うのならば、止の資糧に依存することが重要であることを示すために、

止の支分を損なっている者は、努力して修習したとしても、千年にわたっても三昧は完成しないであろう。

それ故に『三昧資糧論』に説かれた支分によく存在する。[BPP 157-162]

と言う。師が、

我々は概説のみで答えを考えてから、概説を求めても、三昧を行じようとはしない。資糧に住しない者による答えである。

と説いている。ポトワも、

我々は三昧の資糧を熱心になしていないので、三昧を生じることに適しておらず、概説により答えを考え、概説のみを求めることで梵行は印に依らない概説と結びついている。と説いている。それ故に止の支分が原因の資糧を損なっているので、精進の力により努力して千年の間修習しても、止の三昧は成立しないであろう。そのように支分を損なえば、止は成立しないので支分によく住し、成就させてから三昧を起こすべきである。では『三昧資糧論』に説かれている支分は何かと言えば、注釈⁵²に、

規範師ボーディバドラの『三昧資糧論』に「捨てられるべきものと、前行と、退けるべきものと、苦悩を断じることと、意を起こすべきことと、功德を記憶することと、精進をなすことと、合一をなすことと、住する方法との支分である⁵³」[と師がお説きになられている。]

と説かれている。

翻訳官のゲウェー・ロドゥはこの法の訳者で、尊者自身から実体として聞いているので、**【声聞地】**のそれと、観自在の成就法の最初のそれと、ボーディバドラのそれと、経と**【三昧資糧品】**などのすべてのものを著している。

とシャラワが説いている。私の一切智尊者は、

止観の三昧を誠心から成立させようとする者は、止の支分の資糧を**【声聞地】**に説かれた三十などを励むことがとても重要である。

と説かれており、それと同じくシャンロムも、

十三のすべてでも必要であるが、最高の支分は戒を浄化することと少欲と知足と寂処に住することの四つのいずれかによることも必要である。

と説いている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2.2] 二番目に、止をどのように修習するのかという在り方は、

何れかの適当な一つの対象に対して意をよく設定すべきである。**【BPP 163-164】**

と説かれている。前に解説したように、止の集まりに住する者による何らかの適切な対象とは、小石や小枝のようではないが、勝者が説いたものを満たす対象と、考察を浄化し、賢者の、煩惱を浄化する対象の四つのいずれかの適切なものである。「一つの」とは、それらから最初に対象を一つだけ設定することについてであって、シューラ⁶⁴が

一つの対象を堅固にする在り方で意の想を堅固にすべきである。多くの対象を相続したもののから意は煩惱により乱されるであろう。

と説かれているからである。それには心を把握する在り方もある。修習すべき対象であるものを修習する意は善なるものである。何故ならば他所に動かずに一点に設定すべきであるから。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.2.2.3] 三番目に修習の利益は、

ヨーガ行者が止を完成していれば、神通も完成するであろう。**【BPP 165-166】**

と説かれている。前に解説したように、三昧を水の流れるように精進したヨーギンが止を完成させたならば、それを浄化してから諸神通を完成するであろう。二つの目的を精進する。シャラワの語録には、

神通には尽きることのない無分別の知恵も生じるので「も」と説かれている。

と出ているものがとてもいい。尊者が**【『大乘道成就語句撰集』⁶⁴】**に、

神通力をともなうべきで、無漏の道を起こすために最初に止を起こすべきである。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3] 三番目に、智恵の学処を学ぶ方法に二つ。方法と智恵の対関係の合理性を説く門から観を学ぶことを説いたものと、観をどのように学ぶかの方法とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1] 最初に三つ。観である智恵を学ばなければならない理由と、方法と智恵の対関係を学ばなければならない理由と、対関係の道自身を解説したものとである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.1] 最初に、

完全なる智恵の行を離れていれば障害は尽きないであろう。それ故に煩惱と所知の障害を残らず捨てるために、智恵の完成のヨーガを常に方法をともなって修習すべきである。

[BPP 167-172]

と説かれている。では止とそれにより導かれる神通を起こすだけで十分と思っているのなら、軌範師チャンドラゴーミンが、

禪定の森は、火で何度も過失で多くの森林が燃やされても、自分の見解の根本が堅固で排除されなければ、雨に濡れるように前のものから生じる。

と説かれているように。世間の禪定により煩惱が明らかになることを克服しても、真実を理解する智恵の完成の行であり、ヨーガを離れることにより二障のいかなる種子も尽きないので、それ故に貪欲などの煩惱と二顕現という迷乱の習気の所知障を残らず捨てるために、真実を理解する智恵の完成と布施などの方法をともなうヨーガを常時修習すべきである。シャーンティデーヴァが [『入菩提行論⁵⁹』] に、

煩惱 [障] と所知障の間の対治が空性である。すぐに一切知性を求めるものはなぜ修習しないのか。

と説かれているからである。そのうち最初の二パーダにより真実を理解する智恵の完成を離れていれば、いかなる煩惱も捨てられないので声聞と独覚にも、空性を極微と理解することがあることを示している。後半の四パーダにより大小を見解により区別しないので、大乘により行く者たちは広大な方法により尽きる智恵を学ばなければならないと説いている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.2] 二番目に、方法と智恵の対関係を学ばなければならない理由を、常に方法をともなって修習すべきである。[BPP 172]

と説いたならば、その理由は何かというならば、その回答を示して、

方法を離れた智恵と智恵を離れた方法も、何故ならば「縛られている」と説かれているので、それ故にどちらも捨てるべきではない。[BPP 173-176]

と説かれている。完全な菩提を求める人は方法と智恵の両方を捨てたり投げたりしないで対関係を学ばなければならない。何なる理由なのかと言えば、世尊が『維摩経⁵⁹』に、

方法を離れた智恵は束縛である。智恵を離れた方法も束縛である。

と説かれているので、それ故にそのようなならば本書により、ナクツォの第五の問いの答えがなされている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3] 三番目に、対関係の道性を解説したものに二つ。まとめて説いたものと、詳細に解説したものとである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.1] 最初に、方法と智恵の対関係を修習する場合、そのそれぞれの本質は何かと言うならば、その答えを示すために、

「智恵とは何か」、「方法とは何か」という疑念は捨てられるべきなので、方法と智恵の正しい区別を明らかにすべきである。[BPP 177-180]

と説かれている。「明らかにすべきである」という解説は根本に導かれる。何れかに諸方便と智恵の特徴が混合するように現れて、真実であって、退くことなくそれぞれを区別し、特に混ぜてもいない。何の目的を求めるのかと言えば、「智恵とは何か、方法とは何か」ということを理解せず、過って理解し、疑念になるものは捨てるべきである。ポトワが、

「菩提道灯論」の頭と足の意味における僅かな文字をこの重要なものにおける油のこれである。

と説いている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.2] 二番目に、詳しく解説したものに三つ。方便を認識することと、それを修習する目的と、智恵を認識することである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.2.1] 最初に、

智恵の完成を除いた布施の完成などを勝者は方法と解説している [BPP 181-182, 184^脚] と説かれている。ここに方便はどのようなのかも設定されている。すなわち智恵の完成を除外して、脇に分けてから智恵とは異なる菩提心により尽きる施波羅蜜などである。残りの四つの波羅蜜などの一切の白善法を三時の勝者たちにより方便として解説されているからである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.2.2] 二番目に、

方法を修習することにより自分自身で智恵を正しく修習する人は、菩提を速やかに得るが、無我だけの修習では得られない。[BPP 185-188]

と説かれている。無常と業果から始まって、布施などの方法を修習することを堅固になすことに関しては、菩薩で自分で内外のいかなる事物でも適切なものを認識してから相を把握する認識を伝えたり断じたりする智恵を修習した人は障害を捨てる広大な能力により無上菩提を速やかに得るが、方便を特に滅除してから無我を単独で修習することでは無上菩提を成就することはできない。

蜚蜚から蜚蜚の、辺際から辺際の結果が成立すると説かれているので、智恵をもつ者は方向を変えることで十分である。

と出ている通りであるから。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.1.3.2.3] 三番目に、智恵を認識することが、

蘊・界・処は生じることはないと理解し、自性を欠くものであると知ることが智恵である、と正しく説明されている。[BPP 189-192]

と説かれている。最初のパーダで智恵の対象を、第二のパーダで相を説き、終わりに二つにより智恵を認識する。五蘊と十八界と十二処であって、それらの三十五法が有法で、所縁である。それらの上に確定された法や相が自性により生じることはないと考察し、知るべきである。輪

廻を彷徨う原因の最大のものは、顕現するままのこれらの事物を真実と執着することであり、真実と執着することからも、自性により生じると把握されるものは、事物と把握される別の所依なので、それを退ける必要がある。それを自性により生じるものはないと理解する必要があるから。そのように生は存在しないと理解することで一切法は自性により空であると知ることが、方便と知恵の二つの中から「智恵」と完全に解説されており、智恵の学処の最高もそれである。シャラワも、

論理による考察によりどこにも成立しないと考察するならば、前に存在するものは僅かもなく、去ったと思ひ修習するものではないが、本来空であるので自性により存在せず、自性により存在しないと理解されていると言うのが、「自性を欠くものであると知ることが」と言う意味である。

と説いており、とてもいい。そのように大乘の道の本質は『莊嚴論』⁶⁸に、
智恵により存在に住しず、悲心により止に住しない。

と言うのと、タントラの師⁶⁹も、

私はすべての渴愛を智恵により断じている。

などと説かれているように方便と智恵は二つであり、その二つの数の確定と順序と本質の三つが『道灯論』により明らかに説かれている。どのようにかと言えば、有法の所知は、大乘の道における方便と智恵の二つとしての数が確定する。何故ならばそれをその二つに分けて存在し、それをその二つよりも多くの数は必要無く、少なければまとまらないから。最初に、

それ故に煩惱と所知の [BPP 169]

などという一偈により説かれている。本書により、方法と知恵の二つを長い間修習することで二障を制圧できると説かれているから。二番目の特徴は、

方法を離れた知恵と [BPP 173]

という一偈により説かれている。方便と智恵の分離により初地だけでも得られないから。順序の確定は、

方法を修習することにより自分自身で [BPP 185]

と言う一偈により説かれている。方法を修習することを先に把握してから、知恵を修習することを説いており、この意味は六波羅蜜を学ぶ順序によっても成立し、『入 [菩提] 行論』⁶⁹にも、

これらの支分はすべてムニにより智恵のために説かれている。

と説かれている趣意でもある。しかも「正しい智恵を求めて先に捨ててから」などと捨てられるものがある。本質の確定は、

知恵の完成を捨てて [BPP 181]

などと言うのと、

蘊・界・処 [BPP 189]

などという前後の二偈により説かれている。その二つをどのように受けるのかと考えるならば、ベルデンドゥが「最高の道⁶¹⁾」に、

方便と智慧のその二つも修習する通りに、最初にそれぞれを設定し、鳥の翼のように依存してから合一し、それを修習すれば成仏する。

という解説のように学ぶ。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2] 二番目に、観をどのように学ぶかの在り方に二つ。詳細に解説したものと、結びをまとめたものである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1] 最初に三つ。観の集まりを説いたものと、観を修習する在り方と、修習した結果とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1] 最初に、「修習次第中篇⁶²⁾」に、

観の資糧は何かと言えば、正しい人に依存することと、多くを聞くことを求めることと、在り方の通りに思うことである。

と観の三つの集まりが説かれており、「解深密經⁶³⁾」に、

観は聞と想から生じた見解を浄化する原因から生じたものである。

と二つをまとめてから説かれている。そのようにここでも観の資糧に依存するものに二つ。論理による想から生じた智慧と、聖教により聞から生じた智慧である。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.1] 最初に三つ。結果を考察した有無生滅の証因と、原因を考察した金剛片の証因と、本質を考察した離一多の証因とである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.1.1] 最初に、

存在しているものが生じるということは正しくない。存在していないものは虚空の花のようなものである。二つの過失になってしまうので、どちらのものも生じることはない。

[BPP 193-196]

と言う。上に自性による生は存在しないと理解する知恵が智慧と説かれており、事物を説く者たちが「それは正しくない。何故ならば諸事物は自性による生と滅が直接知覚に成立するから」というならば、では芽が自性により生じる際に、原因の時に存在するもの、存在しないもの、両者、両者ではないものが自性により生じると考察した場合に、最初の通りならば、有法である芽が原因の時に存在することは論理ではない。何故ならばすでに存在しているものが生じる必要はないからであり、すでに成立しているものが再び生じるならば生が無限になってしまうから。二番目の通りならば、原因の時に存在しないものも自性による生は正しくない。

百千万の原因によっても存在しない事物は変化したものにもない。

と説かれているように、原因の効力がどのように大きくても、自性により成立する芽は生起させないから。例えば虚空の花のように。原因の時に存在しないならば、一般に存在しない必要

がなくても、自性により成立したものが原因の時に存在しないならば、一切相に存在しない必要がある。

「前に生じたものが現在に存在しない」と言うことになり、それ故に中断してしまう。と言うことにより説かれた論理である。三番目は、原因の時に有と無の両者も自性により生じることは正しくない。何故ならばそれについては、前に説明した両方の過失になってしまうから。四番目の通りの場合も、成立しない。原因の時に有でもなく無でもないその事物に似たものは存在しないから。その通りならば「有法である芽が自性により生じることはない。有と無と両者とどちらでもないものが自性により生じないから」ということで智恵の対象は生じることがないと論理により成立するものである。『入楞伽經⁶⁴』に、

マハーマティよ、自分の心は顕現する事物ではなく、有と無から生じることはないので、一切の事物は生じない。

と述べられ、『空性七十論⁶⁵』にも、

存在するものはすでに存在しているので生じるものではない。存在しないものはまだ存在していないので生じるものではない。性質が相違するので両者の性質はない。生じることがないので、存続することも滅することもない。

と言われ、『入中論⁶⁶』にも、

存在しているのならば、生じる作用は何の必要もなく、それにより何がされようか。二たるものでも、それにより何がなされようか。二を離れても、それにより何がなされようか。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.1.2] 二番目に、

事物は自らより生じないし、他のものからも生じないし、その両者からでもなく、無因からでもない。それ故に本質としては自性はない。[BPP 197-200]

と説かれている。これは『根本智恵 [中論⁶⁷]』に、

自からではなく、他からではなく、両者からではなく、無因でもない。いかなる事物にも生は決して存在するものではない。

と言われ、チャンドラキールティは『[入中論⁶⁸]』に]

同じものがそれから生じることはないのに、他からがどこに見られようか。

などと根本注により説かれた意味を心髄に集めている。しかもこれらの意味を解説するならば、

『入中論自注⁶⁹』で、

ここで「ではない」と言うのは、存在するものを論証する自らより生じることと結びつくが、存在とではない。何故ならばその否定対象により論証しているから。

という前半により証因が、後半により主張命題が説かれているように結びつかない四つによる四辺の生を否定する主張命題のみが説かれている。四辺の生が論理により破綻している際に、

自性による生は存在しない対象により成立すると説かれているので、金剛辺の証因も対象により説かれたことが注釈の意図であっても、ここでも【『入中論^m』に】、

何故ならば自と他と両者からの生は、原因に依存せずに存在するものではないので、事物は自性を離れている。

ということで証因は事物として説かれている通りである。ここでも、後半のパーダにより主張命題が、「事物」と言うことで有法が、テキストの残りにより証因が説かれている。そのようなならば、有法の内外の諸事物は自らより生じない。何故ならばそのようなならば生は無意味であり、無限遡及になるから。さらにまた「原因と結果が同一であることは、生起させられるものと生起させられるものが同一になる」という過失も入るからである。自性により他からも生じない。自性自身が異なるならば、利益をなされたものとなすものが無関係になってしまう。そのようなならば一切から一切が生じることになってしまい【『中論^m』の】、

原因と結果が異なるならば、原因と原因ではないものが等しくなってしまう。

という論理により損なわれるから。これは一を離れた論理の核心をもつものでもある。何故ならば自生の否定により自性の一が、他生の否定により自性の異が否定されているから。自他の両者からも生じない。何故ならば自と他のそれぞれから生じることが破綻しているから。無因からも生じることはない。何故ならばそのようなならば、世間の者が結果である収穫物を生じるからであり、業のために努力することも必要がないからであり、「無因は他に依存しないので、常に有や無になる」という過失をなすことまでになってしまうから。そのように四辺からの生は認められないので、それ故に諸事物は本来自性が存在しない。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.1.3] 三番目に、

また一切の諸法も、一と多により考察するならば、自性により知覚されないので、自性がないものとして確定する。[BPP 201-204]

と言う。これは【『入楞伽經^m』に】、

例えば鏡からの物体は、一性と他性とが捨てられている。

などと言うのと、【『根本中』の供養を述べたものに^m】、

異なる意味でもなく、同一の意味でもなく、

と言うのと、【『中観莊嚴論^m』に】、

自派と他派が説くこれらの存在は、真実の意味においては一と多の本質を離れているので、無自性である。影像のように。

と言うものにより説かれた論理が置かれている。何故ならば論理の他の異門が説かれているから。前に解説したのものからも有法である内外の一切諸事物は自性により存在しないものとして確定する。自性により成立した一とそのように成立した多がどこに成立するのかと考察したならば、上の場所から成立した自性は極微たりとも把握されないので、[一と多]は把握されな

いから。例えば鏡の中の影像のように。主張命題を論証するものが、有法たるそれは自性により成立する一としては存在しない。何故ならば部分をもつものであるから。有法たるそれはそのように成立した多としては存在しない。何故ならばそのように成立した一は論理により破綻しているから。遍充を論証するものが、自性により成立しているならば、そのように成立した一と、そのように成立した多は何れかのもので成立するので、遍充している。一と多は矛盾するものではないので、存在しているならば一と多との何れかとして存在しなければならないから。【中観莊嚴論^{m5}】に、

一と多とに属さず他の相をもつものは適切ではない。何故ならばこの二つは相互に排除して存在するから。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.1.2] 二番目に、聖教に依存する聞から生じた知恵は、

【空性七十論】や【六十頌如理論】や【根本中論】などからも、諸事物は自性を欠くものとして成立すると説明される。

何故ならばテキストが大きくなるので、ここでは広げずに、完成した宗義だけで修習するために明らかに解説した。【BPP 205-212】

と説かれている。最初四パーダにより、空性を広大な了義経から知る目的が、後半の四パーダによりここに小さなテキストにした理由が説かれている。それにより知恵のある者たちは、甚深なる空性を確定することを正しく浄化しているから。空性を了義経により論証した【経集】と、論理により論証した【空性七十論】から生じる論理と、甚深なる空性を論理の究極の異門の門から設定した【根本中論】とその他の論理の集まりとアーリヤデーヴァと、よいテキストなどと、さらなる【聖解深密経】の最高のもつとブツダパーリタとチャンドラキールティとシャーンティデーヴァと、まとめれば仏母などの甚深なる経典により、諸事物は本来自性を欠くものとして成立すると解説されており、広大に見られ、見解の誤りを断じるべきである。ではそれらの広大な聖教と論理をここに記さないのは何故かと言うのなら、理由がある。何故ならばここでそれらを述べたならば、テキストが大きくなってしまふので、その理由のために、ここではそれらを広げず、僅かに説いたものは聖教と正理により成立した宗義だけであり、無我を修習するためによく解説されているから。

【空性七十論】や【BPP 205】

という自注^{m6}にも、

これにより縁起の因が説かれている。

と述べられ、【心髄撰集^{m7}】にも、

縁起などの何れかの正理を修習することにより、事物に執着する大魔を残らずに退けるべきである。

と言い、「青本」にも、

常と断などの悪見を排除し、縁起を修習することによる。

という論理の王が縁起を賞讃して説いている。その通りならば、有法である人と蘊は、自性により存在しない。何故ならば縁起生であるから。この意味は「無熱所問經⁷⁸⁾」に、

何であれ縁から生じたものは生じない。それに生の自性は存在しないから。縁に依存するものは空と解説されている。空性たるものを知る者は不放逸である。

と言うのと、

縁起であるものは、自性がわずかでも存在しない。

と言うのと、「中論⁷⁹⁾」にも、

縁起であるものは自性の寂靜である。

と言うのと、[同じく「中論⁸⁰⁾」に]

何らかのものに依存して、何らかのものが生じる。

などにより説かれている。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.2] 二番目に、観を修習する在り方は、

それ故にすべての法の自性は認識されないので、無我を修習すること自身が知恵を修習することである。[BPP 213-216]

と説かれている。蘊・界・処が集まった一切の法は真実ではないものとして設定されているので、人と蘊などの一切の諸法の共通ではない自性が存在するならば、明により求められる寿命を得る目的から極微さえも認識されないので、「人と法には自性により成立する我は存在しないものである⁸¹⁾」と論理により考察され、その修習自身が智恵の完成を修習することである。

「修習次第後篇⁸²⁾」に、

智恵により事物の究極の性質をそれぞれ考察したならば、知覚されない禪定なので、智恵は最高の禪定であると言われる。

と説かれているから。ではそのように分別した者のその智恵自身を把握することをどのように捨てるのかと言えば、その答えを説くために、

知恵によりすべての法のいかなる自性も見られず、その正しく解説された知恵自身を分別することなく、それを修習すべきである。[BPP 217-220]

と言う。妙観察智により人と諸法のすべてのものは何も自性により求められないので見えないように、その智恵自身も論理のより考察すれば、自性により存在しない。何故ならば真実の一と真実の多を離れているから。そのように明により考察されており、対象と対象をもつものは生じることがないという特徴であるものは無分別であって、無分別知の特徴を確実に修習すべきである。「三昧王經⁸³⁾」に、

もし法を無我と観察し、それぞれ考察してから修習するならば、それは涅槃という結果

を得る原因となる。

と説かれているから。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.3] 三番目に、観を修習する結果に二つ。主体の目的と、それを聖教により論証したものとである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.3.1] 最初に、

分別から生じたこの世界は、その分別の主体である。それ故にすべての分別を捨てることが最高の涅槃である。[BPP 221-224]

と説く。シャラワが、

このテキストで観を修習することで存在の根本を前にして生じた利益が説かれている。

さらにまた「分別より生じた」と言うことで集[諦]を捨て、「世界はその分別の主体である」と言うことで苦[諦]を知るべきである。

と説かれている。第三のパーダにより道[諦]に依存することが、第四により滅[諦]を得ることが説かれていると説く意図のようになすならば、有法であるこの集[諦]からのものと煩惱は解脱を求めることで捨てられるべきものであり、捨てることのできるものでもある。何故ならば真実と把握する分別は無明から生じたものであり、『空性七十論⁸⁵』に、

原因と縁から生じた諸事物を真実と分別することを、師は無明と説かれている。それから十二支が生じる。

と説かれているから。有法であるこの三界の輪廻の世界は、解脱を求める者により真実ではないと知られるべきである。何故ならば分別により仮設された主体をもつものであるから。

種々なる歓喜の花が開き、金の最高の家が燃えることを喜ぶことは、この場合そこでも作者は誰も存在せず、それらは分別の根により設定されており、分別の根により世間は考察されている。

と説かれているから。有法である無我の意味をそれぞれ考察する智慧が、解脱を望む者たちが説くべきものである。事物に執着する一切の分別を根本から捨てるのが解脱であり、あなたは事物に執着して、事物を制圧しているので、有法である分別を残らず捨てるのが、解脱を求める者たちにより明らかにされるべきものである。何故ならば涅槃は最高で大きなものであるから。『中論⁸⁵』に、

無明が滅することは、智慧によりそのことを修習したことによる。

と説かれており、『百論⁸⁶』にも、

対象を無我と見れば、存在の種子は滅するであろう。

と言い、『入中論⁸⁹』にも、

それ故に我と我所により空を見て、そのヨーギンたちは解脱するであろう。

と説かれているからである。まとめると存在はこの輪廻のすべてを真実と把握する分別から生

じているので、その根本をもつものと分別により設定された主体である。それ故に根本の分別である習気を有するものを残らず捨てることが、解脱の最高である無住処涅槃を得て自他の一切の利益を成就することである。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.1.3.2] 二番目にそのことを聖教により論証したものが、

そのようにまた世尊が、

分別は大無明であり、輪廻の海に落とすものである。無分別三昧に住せば、虚空のように無分別が明らかになる。[225-228]

と説かれている。「入無分別陀羅尼」にも、

この正法を勝者の子は無分別と思ったならば、分別に行き難いものを超え、順に無分別を得るであろう。[229-232]

と説かれている。

と経とタントラの両者の聖教により論証されている。では、輪廻を分別してから生じたものと無我を修習することにより分別の種子をもつものを捨てることのできる原因はどのようなのかと言うのならば、前に解説したように、世尊による「サンブタ・タントラ⁸³⁾」から、有法である所知は、事物を把握するこの分別という存在の根本を成立させる大無明である。輪廻の大海の無限の底に落とすものであるから作者を大きな声に入らせるものでもある。「無死蔵⁸⁴⁾」に、大きくて、最高で、無量で、方法に励み、広げる行為で、我性で、最高に素晴らしい作者が「大」と解説されている。

と解説されているから。

そのように分別から生じた存在が [BPP 221]

と言う二パーダの意味を聖教により論証してから、

それ故に全ての分別を捨てて [BPP 223]

という後の二パーダを聖教により論証することが、真実を把握する分別の対治であり、無我の意味を論理により考察して、確実に得た時が究極の考察である無分別であって、無分別の三昧に留まり修習することで、修習が究極に至るならば、秋の雲が除かれた空のように無分別の心の法性を明らかに直接知覚して見る。何故ならば「二の顕現の分別は習気をもつものを制圧している」と和合のタントラに説かれているから。

これは論理の自在により、それ故に本当に真実ではない。

などと説く論理と同じである。甚深なる空性を一点で精神集中したならば、分別の戯論を退ける他の理由も無分別に入るテキストにもこの意味が述べられている。どのようにかと言うのならば、次のように説かれている。この甚深なる大乘の正法を聞と想の智慧に先行する勝者の子により、

相を把握する作意に対立するものは反対方向である。無分別を観想し、修習したならば、

相を行じる分別の生き難い網を超えて、次第に無分別の知恵を得るであろう。
と説かれているから。

[4.3.2.2.3.2.1.1.2.2.3.3.2.2] 二番目に、結びをまとめたのが、

聖教と論理により一切諸法は生じることがなく無自性と確定してから、無分別を修習すべきである。[BPP 233-236]

と説かれている。了義の聖教と無垢なる論理の集まりにより、人と蘊などにより集められた一切諸法は真実の生や生の自性はないと確定し、虚構を断じてから、聖教の意味に対して相の無分別を一点に修習すべきである。何故ならば、

聞の追隨の成就を心髄とし、生の要塞から少しの困難で救い出すであろう。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.3.2.1.2] 二番目に、結果の法を解説したものは、

そのように真実性を修習したならば、順序に従って暖などを得てから、歡喜[地]などを得るであろう。仏の菩提も遠くはない。[BPP 237-240]

と説かれている。そのように共通な帰依から把握される。小中の人の道を智慧で浄化する。願と入の二心を起こし、広大な方便を尽くす門から止と観により真実を修習したならば、なすべきことに目的がある。大中小の資糧道をよく行き、次第に暖などの順決択分の四つを得てから、出世間の知恵により第一歡喜地などを集めた第二地から第十の金剛のような三昧までの位の結果を得るであろう。それから究竟の結果である仏の大菩提である三身と五智をともなう位も長くかからず直ぐに得てから、運命をもつ無数の有情を成熟させ、救おうとする働きが自然に成立し、相続を中断しない輪廻が存在する限り生じるものであるから。

そのように輪廻が存在する限り、業は相続を中断しないと認められる。

と説かれているからである。

[4.3.2.2.3.2.2] 二番目に、マントラに入る在り方の方向だけを説いたものに三つ。金剛乗に入る者は能力を得る必要があることを説いたものと、所依の殊勝により上の二灌頂がなされる方法の是非と、上の二灌頂を得ていない場合にタントラを聞いたり解説などをなすことである。

[4.3.2.2.3.2.2.1] 最初に三つ。依処の人と、それを熟する灌頂と、灌頂の偉大さを説いたものとである。

[4.3.2.2.3.2.2.1.1] 最初に、

マントラ力から成立した止と広げるなどの行為によりよい瓶の成就などの八大成就などの力によっても、楽して菩提の資糧を完成しようとし、所作と行などのタントラを説く密教をもし行じようとするならば [BPP 241-248]

と説かれている。ツァンに尊者が来た時に、クとゴックなどの六人が五つの問いをなしたうちの後半の三つがマントラの問いであり、金剛の軌範師の能力を得ずにタントラを解説する是非

と、梵行により上の二灌頂を受ける是非と、灌頂をなさずに秘密の教えを受ける是非とである。最初の質問の答えは、

すべてのタントラを聞いたり読んだりし [BPP 269]

などと言い、二番目の答えは、

【初仏大タントラ】に [BPP 257]

などと言い、三番目の答えは、

所作と行などのタントラを説く [BPP 247]

などと言うことで説かれている。さらにまた波羅蜜乗の方法の六波羅蜜と四摂事の領受により自性の意味が完全になるように、金剛乗の道により行く所依が必要とされるままに設定されている。マントラを読誦する力から成立するであろう止と増長と能力と威猛法の四つの仕事と、所欲を生じるよい瓶の成就と、八大成就に依ってから楽で早い道により自分で大菩提の資糧を完成し、一切の利他を成就させようとする者は、所作と行などの四部タントラに説かれている密乗の行を浄化して領受しようとする所依をとまわなければならないから。

[4.3.2.2.3.2.2.1.2] 二番目に、

その時に軌範師が灌頂のために尊敬と宝などの布施とお言葉を成就させるものなどのすべてにより聖なる師を喜ばせるべきである。

師が喜ぶことで完成した軌範師の灌頂により [BPP 249-254]

と説かれている。さらにまた金剛乗の道に入ろうとする弟子に共通なタントラを浄化してから四部タントラの何れかの論理の門から密乗に入ろうとするその時に、相をもつ正しい師を喜ばせなければならない。何故ならば何れかの目的を求めるならば、金剛の軌範師の灌頂を得るためであるから。これにより上の三つの能力も示されている。方法の通りに喜んでなす方法もある。何故ならば、

尊敬を得た者と次第に行く者と成就の門から親友に依存すべきである。

と言うように身と口による供養と宝と着衣と飲食と使用人などのような望まれる通りの財物の布施と言葉とで受けてから方法の通りの成就などの三つの門の一切の事物により喜ばされているから。師を喜ばせてから如実になすべきものもある。そのように師が喜んだことにより、弟子が能力を求めることを請願してから、結行 [灌頂] の同意をとまう完全な金剛の規範師の灌頂により自身が密乗の器に適しているからである。

[4.3.2.2.3.2.2.1.3] 三番目に、灌頂の偉大さは、

すべての罪を浄化する主体は成就を完成させる部分をもつであろう。[BPP 255-256]

と述べられている。前に解説したように、四灌頂を完全に授与することに目的がある。何故ならば三門の罪過と障害と習気をもつものを浄化し、弟子自身が小中大の三つの成就の部分に伴うことになるから。

[4.3.2.2.3.2.2.2] 二番目に所依の殊勝による上の二灌頂をなす是非の在り方が、

「初仏大タントラ」に努力により禁じられているので、秘密と智恵の灌頂は、梵行者は受けるべきではない。

もしその灌頂を受けたならば、梵行の苦行に住している者が禁じられた行をなしている
ので、その苦行と律儀を損なっている。

その禁戒をもつ者を制圧する過犯が生じ、彼は悪趣に確実に落ちるので、成就はいかな
る時も存在しない。[BPP 257-268]

と説かれている。ではそれらの灌頂を成就しようとするすべての人が実際に灌頂を受けるのか
と言うのならば、「そうではない」と排除される対象を示したものが、有法たる所知であり、
梵行の優婆塞と出家の五部の適切な戒に住する規範師は他の秘密灌頂を受け、弟子に智恵灌頂
を受け、自分自身で実際に受けるべきではない。そのような方法は、『初仏時輪根本大タント
ラ』で世尊が努力により禁じられているから。では何らかの過失を見てからその二つの灌頂を
梵行者に禁じているのかと言うのならば、梵行の勤苦に住する優婆塞と出家の五部の適当なも
のにより、もしその二つの灌頂を実際に把握し受けたならば、師が禁止したことを行うことにな
るから。その梵行の勤苦と出家の律儀を損ない、戒の禁行をもつ彼らは波羅夷と波羅夷と同じ
根本過犯が生じるからであり、過犯により損なうその人は三悪趣に確実に落ちるので、成就
を成立させることもないからである。尊者自身は、

秘密と智恵の灌頂は、梵行者を救う道により授けられず、弟子も受けるべきではない。
彼は梵行に傾倒しており、仏の説法が沈んでいるので、衆生地獄にその規範師と弟子の両
者は疑いなく行くであろう。

と言い、自注⁵⁰でも、

ある者が密乗の大タントラの意図を知らず、正しい師も近くにおらず、罪過のある善友
に依存しているので、密乗の方法を知らないので、意趣をもつ言葉に依ってから次のよう
に「我々は密乗徒である」と一切の行を恐れずになし、「大印契の成就もすぐに得るであ
ろう」と宣布し、住する者たちは悪趣に行くであろう。

などと広大に説かれている。

[4.3.2.2.3.2.2.3] 三番目に、上の二つの能力を得ていない場合に、タントラを聞いたり解説
する是非の必要を捨てることが、

すべてのタントラを聞き、読み、火施などの供養などの行為者が軌範師による灌頂を得
て、彼自身の理解に過失はない。[BPP 269-272]

と説かれている。もし梵行によりその二つの能力を事物として受けることができなければ、密
乗の行の縁がないのかと言うのならば、過失はない。軌範師の灌頂に追随するものを証得して
得て、十の真実を理解し知る人は、所作などのタントラをすべて弟子が聞くことと軌範師によ

る説明と毎日両者による火施と供施などによる善住と灌頂という四つの仕事と、成就の八相を成立させることに罪過はないから。

[4.3.3] 三番目に、いかなる因に依存してから著述したかは、

尊者ディーバンカラシュリーによる経などの法からの解説を見ることでチャンチュップ・ウーによる請願の後に菩提への道の解説がまとめられた。[BPP 273-276]

と述べられる。そのうち第一パーダにより作者が、第四により行為をなすことが、第二により内縁の円満なる智慧が、第三により他の縁である大悲者が論書を著わす原因が説かれている。十八部のすべての頭の宝珠と、比丘戒を受けることから律儀の相続を浄化するまで中断せずに三十年以上も受けたので偉大な長老であるディーバンカラシュリージュニャーナと言われる者により、雪山の中の有縁の者たちを接受するために初学者の地から菩提に至るまで行く大乘の道が解説されている。何らかの原因に依ってから解説したのもも設定されている。何故ならば経とタントラと諸論書の既説の諸法から解説した通りに見えたからで、見る智慧とチベット地区の説法の重荷を引き受けた天の種に比丘のチャンチュップ・ウーが、

一般の説法を満たすために大乘の乗り物となったテキストによっても与えられるべきである。

という請願の原因から解説されているから。どのような方法をなすべきかも設定されている。

[『二諦分別論⁸⁰』に]

この寿命は短く、知るべき相は多い。寿命もどれだけかわからないので、鷲鳥が水から乳を受けるように、自分の望むものを受ければよい。

と説かれている通りである。否定された広大な戯論を排除してから、一切智を求めることを実践することに不完全なものがなく成立した条件となったものだけが言葉でまとめられているから。

[4.4] 四番目に、結びの意味に二つ。誰が著したのかと、誰が翻訳したのかである。

[4.4.1] 最初に、『菩提道灯論』は五百の頭上の宝珠である偉大な規範師で賢者のディーバンカラシュリージュニャーナが無数の有縁の所化のために大悲心で著わしたものを完成する。

[4.4.2] 二番目に、インドの賢者ディーバンカラシュリージュニャーナと、チベットの世間の眼である翻訳官の比丘ゲウェー・ロドゥーがインドの言葉からチベットの言葉に翻訳し、語義の主校をなしてから説明を聞いた。この自注は、善知識のグンタンパ⁸⁰が編集し、完成した。

ナクツォ自身だけに属すのではなく、尊者の他の弟子にあるものをそれぞれ着せている。とナグツォが自分で隠れた法を作られた。しかもこの仕事を最大に広げた者がゲシェ・トゥンパなどであって、彼が三同門などの弟子の集まりを集めて、善知識のポトワが二人の翻訳官の言葉を愛惜して、集まりに共通なものを八八説いて、それから偉大なシャラワがこの仕事から広げており、現在までに説かれた灯火と有情の眼となったのがこれである。卓越した説法が智

恵と悲心の輪から生じた。

注釈書の語義を完全にする威光があり、再び自分のテキストの蓮華の園を開くために、ムニが説かれたものが虚空を飾って輝くように、すべての善逝が行く一つの道である。

二つの大きな乗り物の主張が与えた三つの伝承の河が合流した教義の最高のものであるこの名声を夏に生むものを笑う声で、すべての有情が他の話を言う間隔を奪う。

真白な雪山により囲まれてもすべてを覆う暗黒の残暴が厚いこの北方で、述べるものである言葉の少年が最も微細であっても、述べられるべき白光を満月がこの日に輝くだけで苦の灼熱と迷乱の暗黒をすべて同時に取り除く。

北方に広がる宝の智慧の油とムニが説かれた円満な美しい白い服を与え、大仙人である賢者の解脱にすべてのものが依存する千百の知者でジャンブードヴィーパを明らかに飾るものも、この『菩提道灯論』である。

それ故に温度を切り裂き、飢渴などの恐怖となる悪趣の深淵の地から救い、善趣たる天人の花園に依存しようとするならば、卓越したこのよいテキストに依存する種姓である。

業と煩惱の海水と苦の波をもつ無限の輪廻の大海を超えて、解脱の宝の島にも行こうとするならば、卓越したこのよいテキストに依存する種姓である。

生老死がない極楽の世界を常に先行する者に第一に与える一切智の村に入ろうとするならば、卓越したこのよいテキストに依存する種姓である。

この時まで顕われた稲光りのようにすぐに行き、世間の者における彼岸への長い道を畏怖するならば、助伴は不純なる放逸を持ち上げず、卓越したこのよいテキストに依存する種姓である。

楽を望み、苦を成立させる犬や豚の行の在り方を捨てて、カダム派の善知識である聖者たちの解脱を守ろうとするならば、卓越したこのよいテキストに依存する種姓である。

それ故にこの方法をよく解説してから得た何らかの白善の相がある。残らず自他の利益が成就するために、無上菩提を正しく得るために回向する。

自身もすべての世代においてカダム派の解説の成就を示したものを把握し、広げるために、三同門の著されたすべての伝記を一つにまとめてから如実に行じるように。

と言う。『菩提道灯論積卓越笑賀宴』と言うこれは、円満なる善知識のサンゲー・タシが熱心に請願する側で多くを聞いた比丘ロブサンチュエキ・ゲルツェンが自注とナクツォの注釈と、トゥンパ・リンポチェと、ポトワが説かれた他の多くの議論と、特に善知識のドルパの『青本』と、シャラワの『道次第』と、ナルタンの『最高の道』と、さらにまたカダム派の多くのテンリム⁸⁸にも依存し、特に濁世の第二の勝者のよい解説を根拠としており、我々の説く明かな菩提の特別な月日に、大寺院であるタシルンボ寺の僧房で完成させる差事として与えられた善をよく広げる。

オーン、スヴァステイ

安楽が生じる場所である勝者の説かれたものを完全に集める木で、特生なるすべての有情が最高の解脱というよい結果を行じるために、タシルンドゥップ大寺院において法施を浪費することなく円満に行くこの相続を広げる。

一切衆生に。

訳注

- (1) 「工芸学(bzo rig pa)・医学(gso riga pa)・声律学(sgra riga pa)・正理学(gtan tshigs riga pa)・仏学(nang don riga pa)」の五科目である。
- (2) Tib.: *Bye brag bshad*. 【大毘婆沙論(*Bye brag bshad mdzod chen mo*)】を指すのか。
- (3) Tib.: *bsTod pa*.
- (4) Tib.: *Lag sor ba*.
- (5) Tib.: *sTabs ka ba*.
- (6) Tib.: *spangs rtogs*. 二障や習気を浄化し、如所有性と尽所有性の知恵を完全に証得すること。
- (7) *Bodhimārgadīpapañjikā* (=BMDP), D. ed., Khi 242a1-2. 拙稿「アティーシャの『菩提道灯論細疏』和訳(1)」『身延論叢』3, 1998, p.7.
- (8) Tib.: *Lo rgyus chen mo*.
- (9) BMDP, D. ed., Khi 242a2-4. 拙稿「アティーシャの『菩提道灯論細疏』和訳(1)」, p.7.
- (10) Tib.: *Be'u bum sngon po*.
- (11) *Ratnagotravibhāga*, E. H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna 1950, p.106.16-19.
- (12) *Mahāvairocanaḥśambodhivikurvati-adhiṣṭhānavaipulyasūtra*. Tib. P. No. 126. 越智淳仁「新校訂チベット文『大日経』」『高野山大学論叢』27, 1992, p.8-9.
- (13) Tib.: *Rin chen 'phreng ba*. Nāgārjuna の *Ratnāvalī* には本偈は見られない。
- (14) Tib.: *dBu ma snying po*. 現時点で、Bhavya の *Madhyamakahrdayakārikā* には確認できていない。
- (15) *Madhyamakālamkāravṛtti*, Masamichi Ichigo, *Madhyamakālamkāra*, Kyoto 1985, p.332.20-23.
- (16) Tib.: *rGyal tsab dam pa*.
- (17) 大乘の菩提心を起こす七つの方法であり、知母・念恩・報恩・慈愛・大悲・意樂・発心である。
- (18) Tib.: *Lang ri thang pa*. rDo rje seng ge (1054-1123) のことである。
- (19) Tib.: *Lum pa ba*. Shes rab grags の弟子の Ye shes byang chub のことか。
- (20) *Hṛdayanikṣepa* 56-59. 拙稿「アティーシャに帰される二つの『心髄撰集』について」(日本宗教学会第56回学術大会配付資料, 1997), p.14.

- (21) *Mahāyānasūtrālamkārahārikā* 9.8cd. Sylvain Lēvi, *Mahāyānasūtrālamkāra*, repr., Kyoto 1983, p.34.
- (22) Tib.: Ka ma pa. Shang Ka ma pa (1057-1131) のことか。
- (23) *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya*. 現時点で、引用箇所の確認はできていない。
- (24) Tib.: nan. nam?
- (25) Tib.: Rom po.
- (26) Tib.: snGar thang pa.
- (27) Tib.: *Lam mchog rtsa 'grel*.
- (28) Tib.: mChims. *mNgon pa mdzad gsal byed legs par bshed pa'i rgya mtsho* の著者として知られる Blo bzang grags pa (1299-1375) のことか。
- (29) Daisetsu Teitaro Suzuki and Hokei Izumi, *Gaṇḍavyūhasūtra*, Kyoto 1949, p.494. Cf. 拙稿「ディーバンカラシュリージュニャーナの『菩提道灯論細疏』和訳(2)」【大崎学報】155, 1999, p.34.
- (30) Cecil Bendall, *Śikṣāsamuccaya*, repr., Tokyo 1977, pp.5.20-6.8.
- (31) Tib.: Gro lung pa. Blo gros 'byung gnas (11C).
- (32) Kaie Mochizuki, The Root Verses Cited in the *Bodhimārgadīpapañjikā*, 『印度学仏教学研究』51-1, 2002, p.31.
- (33) *Bodhisattvādhikarmikamārgāvatāradesānā*. Tib. D. No. 3952, Khi 296b7-297a1. 拙稿「ディーバンカラシュリージュニャーナの『入菩薩初学道説示』について」(日本宗教学会第 58 回学術大会発表資料, 1999), p.7 を参照。
- (34) Tib.: *Tshogs kyi gtam*.
- (35) Tib.: Zhang rom.
- (36) *Hṛdayanikṣepa* 60-63. 拙稿「アティーシャに帰される二つの『心髄撰集』について」, p.14 を参照。
- (37) Tib.: Yung ba pa.
- (38) *Caryasaṃgrahapradīpa* 4ab. 拙稿「ディーバンカラシュリージュニャーナの『入菩薩初学道説示』について」, pp.17-22.
- (39) *Samvaraviṃśakapañjikā*, Tib. P. No. 5584, Ku 215a8-b2.
- (40) BMDP, D. Khi 258a7-b2. 拙稿「『ディーバンカラシュリージュニャーナの『菩提道灯論細疏』和訳(3)』【身延論叢】5, 2000, p.11-12.
- (41) BMDP, D. Khi 258a5. 「和訳(3)」, p.10.
- (42) *Samādhirājasūtra* 20.10cd. P. L. Vaidya, *Samādhirājasūtra*, Darbhanga 1961, p.137.23-24.
- (43) *Bodhicaryāvatāra* 5.102. I. P. Minayev, *Bodhicaryāvatāra*, *Zapiski Vostochnaga Otdeleniya Imperator skago Russkago Arkheologischeskago Obshchestva*, Vol. IV, 1889, p.177.
- (44) BMDP, Tib. D. Khi 265a5. 拙稿「和訳(4)』【身延論叢】6, 2001, p.10.

- (45) BMDP, Tib. D. Khi 265b2-3. 拙稿「和訳(4)」, 2001, p.11.
- (46) Tib. P. No. 760(7), *Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūhasūtra*.
- (47) Tib.: *bKod pa ston pa'i mdo*. Tib. P. No. 760(7), *Varmavyūhanirdeśasūtra (Go cha'i bkod pa bstan pa'i mdo)?*
- (48) Bendall, *Śikṣāsamuccaya*, p.13.15.
- (49) Tib. P. No. 760(7), *Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūhasūtra*.
- (50) Tib.: Yum. 「大般若波羅蜜多經」, T. No. 220, Vol. 7, p.753 c 23-25.
- (51) *Pāramitāsamāsa* 5.10 cd-11. Carol Meadows, *Ārya-Śūra's Compendium of the Perfections*, Bonn 1986, pp. 222- 223.
- (52) BMDP, D. Khi 274b-4-5. 拙稿「和訳(5)」[「身延論叢」7, 2002, p.11.
- (53) *Samādhisambhāraparivarta*, D. No. 3924, Ki 80a3-4, P. Gi 166b6-7.
- (53b) *Pāramitāsamāsa* 5. 12. C. Meadows, op. cit.
- (54) *Mahāyānapathasādhana varṇasamgraha* 314-315. 拙稿「アティーシャに帰される二つの『大乘道成就撰集』について(発表資料)」(日本宗教学会第62回学術大会, 2003), p13も参照。
- (55) *Bodhicaryāvatāra* 9.55. I. P. Minayev, *Bodhicaryāvatāra*, p.212.
- (56) *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. Jisshu Oshika, Tibetan Text of *Vimalakīrtinirdeśa*, *Acta Indologica* I, 1970, p.47.
- (57) BPP 184: 「善の集まりのすべてと」が欠けている。
- (58) Tib.: *rGyan*.
- (59) Tib.: *rgyud bla ma*.
- (60) *Bodhicaryāvatāra* 9.1ab. I. P. Minayev, *Bodhicaryāvatāra*, p.208.
- (61) Tib.: *dPal ldan gros lam mchog*.
- (62) *Bhāvanākrama*, Kiyotaka Goshima, *The Tibetan Text of the Bhāvanākrama*, Moriyama 1983, p.25.3-5.
- (63) *Samdhinirmocanasūtra*. Étienne Lamotte, *Samdhinirmocana sūtra*, Louvain 1935, p.110, VIII, 32. Cf. *Bhāvanākrama*, Kiyotaka Goshima, *The Tibetan Text of the Bhāvanākrama*, pp.25.14-15, 26. n. (28).
- (64) *Laṅkāvatārasūtra*, Bunyui Nanjio, *The Laṅkāvatārasūtra*, Kyoto 1923, p.62.8-10; Gishin Tokiwa, *Laṅkāvatāra-Ratna-Sūtram Sarva-Buddha-Pravacana-Hṛdayam*, Osaka 2003, p. 68.5-7; Tib. D. No. 107, 125a6-7.
- (65) *Śūnyatāsaptati* 4. Christian Lindtner, *Nagarjuniana*, Copenhagen 1982, p.36.
- (66) *Madhyamakāvatāra* 6.21cd. Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*, repr., Tokyo 1977, p.99.4-5.

- (67) *Mūlamadhyamakakārikā* 1.1. Jan W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Madras 1977, p.1.
- (68) *Madhyamakāvātāra* 6.8a. Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvātāra par Candrakīrti*, p.82.1.
- (66) *Madhyamakāvātārabhāṣya*. Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvātāra Candrakīrti*, p.81.15-17.
- (70) *Madhyamakāvātāra* 6.104ab. Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvātāra par Candrakīrti*, p.215.8-9.
- (71) *Mūlamadhyamakakārikā* 20.20cd. Jan W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*, p.28.
- (72) *Laṅkāvatārasūtra* 10.709ab. Bunyui Nanjio, *The Laṅkāvatārasūtra*, p.353.3; Tib. D. No. 107, 296b3.
- (73) *Mūlamadhyamakakārikā* 帰敬偈 c. 三枝充恵「中論偈頌総覧」(第三文明社, 1985), p.4-6.
- (74) *Madhyamakālaṃkāra* 1. Masamichi Ichigo, *Madhyamakālaṃkāra*, CXIII.
- (75) *Madhyamakālaṃkāra* 62. Masamichi Ichigo, *Madhyamakālaṃkāra*, CXXV.
- (76) BMDP, Tib. D. Khi 280a2. 拙稿「和訳(6)」【身延論叢】8, 2003, p.16.
- (77) *Hṛdayanikṣepa* 32-35. 拙稿「アティンシャに帰される二つの【心髄撰集】について」, p.14 を参照。
- (78) *Anavataptanāgarājaparipṛcchāsūtra*. Tib. P. No. 823, Pu 238a6, Chin. T. No. 635, p.497b3-4.
- (79) *Mūlamadhyamakakārikā* 7.16ab. Jan W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*, p.9.
- (80) *Mūlamadhyamakakārikā* 18.10a. Jan W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*, p.25.
- (81) Cf. *Bhāvanākrama*. Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts Part III*, Roma 1971, p.5.18:
bhūtaṃ punaḥ pudgala-dharma-nairātmyaṃ /
- (82) *Bhāvanākrama*. Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts Part III*, p.8.12-13.
- (83) *Samādhirājasūtra* 9.36ab. P. L. Vaidya, *Samādhirājasūtra*, p.50.23-24.
- (84) *Śūnyatāsaptati* 65. Christian Lindtner, *Nagarjuniana*, p.64.
- (85) *Mūlamadhyamakakārikā* 26.11cd. Jan W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*, p.41.
- (86) *Akṣaraśatakavṛtti*, D. No. 3835, Tsa 145a4-5:
rnam shes 'gag par gyur pa yis // srid pa'i sa bon 'gag par 'gyur //
むしろ、Āryadeva の *Catuḥśataka* 14.25cd に一致する。Cf. Karen Lang, *Āryadeva's Catuḥśataka*, Copenhagen 1986, p.134; 山口益「漢訳対照百字論及び訳註」【大谷学報】11-2, p.82, n.18.
- (87) *Madhyamakāvātāra* 6.165cd. Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvātāra par Candrakīrti*, p.287.18-19.
- (88) *Samputodbhavantra*. 奥山直司「無上瑜伽類」塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文編著【梵語仏典の研究 IV】平楽寺書店, 1989, pp.259-260.

- (89) Tib. P. No. 5787 *Amarakośa*. Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa, *Amarakośa and Its Tibetan Translation 'Chi med mdzod*, Gangtok 1984. 現時点で、引用箇所の確認はできていない。
- (90) BMDP, Tib. D. Khi 289a4-5.
- (91) *Satyadvayāvātāra* 105-108. 江島恵教「空と中観」春秋社, 2003, p.366. Cf. BMDP Tib. D. Khi 280b2, 拙稿「和訳(6)」, p.59.
- (92) Tib.: Gung thang pa.
- (93) 伏見英俊「bsTan rim 文献について」(日本印度学仏教学会第 54 回学術大会発表資料), David Jackson, "The bsTan rim ("Stages of the Doctrine") and Similar Graded Expositions of the Bodhisattva's Path", José Ignacio Cabezón and Roger R. Jakson ed., *Tibetan Literature – Studies in Genre*, Ithaca, 1996, pp.229-243 を参照。

[付記] 本誌前号の拙稿「DīpaṃkaraśrījñānaのMadhyamakopadeśa について」において、Prajñāmokṣa のMadhyamakopadeśavṛtti について論じたが、その際に白崙顕成「JitāriのCittaratnaviśodhanakramalekha 研究(1)」(『教育諸学研究論文集』6, 1992, pp.83-119) に言及することができなかった。同論文では (p.110)、同論に見られる無形象中観派の理論について論じられているので、参照していただきたい。

<キーワード> Dīpaṃkaraśrījñāna, *Bodhipathapradīpa*, Blo bzang chos kyi rgyal mtshan, Paṅchen Lama I, *Byang chub lam gyi sgron ma'i 'grel pa gzhung don gsal ba'i nyi ma*

(本研究は平成 15 年度日本学術振興会科学研究費「基盤研究(C)(2)」による研究成果の一部である)