

第二部

ハリバドラ著『現觀莊嚴論註』

和訳・解説

## 序

本研究の第二部は、ハリバドラ著『現観莊嚴論註』、いわゆる『小註』の第I章と第IV章の和訳と解説より成る。『小註』は、第一部第二章で見たように、歴史的にインドとチベットの両地において重視されてきた。その章立ては『現観莊嚴論』と対応して全8章より成り、そのうちの第I章と第IV章は、「あらゆる形相についての智慧」と「あらゆる形相についての完全な理解」を主題としている。第一部で考察したように、『現観莊嚴論』は形相の現観を説いており、章名に「形相」を含むこの二つの章は、『現観莊嚴論』の中心的な章となっている。事実、この2章だけで136（帰敬偈も含めば137）偈が費やされ、全274偈の半数を占めている。また、他の章以上に、広範な問題に触れており、『小註』の説明も詳しい。したがって、『小註』の第I章と第IV章のみで、現観の全貌はおおよそ掴むことができる。

『小註』はすでに真野龍海氏によって、全訳が発表されている。しかし、氏の訳と筆者の理解には一致しない点が多い。そこで筆者の理解の提示という意味で、改めて和訳することとする。また『小註』本文は、多くの術語が用いられており、そのまま訳したのでは理解し難い箇所が少なくない。そこで、主にインド撰述の複註や、『大註』の関連部分を参考にして、問題となっている仏教教義に解説を加え、また、『現観莊嚴論』とハリバドラの微妙な解釈のずれに言及した。

### 凡例

1. 和訳にあたっては、梵文テキストの欠けた部分の多い第I章については、北京版西藏大蔵経を底本とし、第IV章については、天野氏発表の梵文テキストを底本とした。
2. 各段落の見出しは、プトンの分科を参考にしたが、煩瑣にすぎるので、それを一部省略、改変して目次を立てた。
3. 必要に応じて、『大註』や、インド撰述の複註の和訳によって、解説に代えた箇所がある。
4. 内容を分かり易くするために訳者が補足した語は [ ] で囲んだ。

## 第 I 章 目次

<0>序	177
<0.1>ハリバドラの起草の目的	177
<0.2>マイトレーヤの帰敬とその解釈	179
<0.2.1>マイトレーヤの帰敬	179
<0.2.2>ハリバドラの解釈	180
<0.2.2.1>帰敬偈の目的	180
<0.2.2.2>帰敬偈に三種の全知のみが挙げられる理由	182
<0.2.2.3>帰敬偈の語義釈	182
<0.2.2.4>帰敬偈解釈に伴う誤解とそれへの解答	184
<0.2.2.4.1>誤解	184
<0.2.2.4.2>解答	185
<0.2.2.4.3>典拠の経文	186
<0.3>『現観莊嚴論』の著作目的 (1-2)	188
<0.4>『現観莊嚴論』の概観 (3-17)	194
<0.5>第 I 章の目的	197
<1>発心	197
<1.1>発心の定義 (18ab)	198
<1.2>発心の対象 (18cd)	202
<1.3>発心の区分 (19-20)	204
<2>教説	211

〈2.1〉教説の項目（21-22）	211
〈2.2〉教説についての個別的説明	212
〈2.2.1〉行についての教説	212
〈2.2.2〉四諦についての教説	212
〈2.2.3〉三宝についての教説	214
〈2.2.4〉無執著についての教説	215
〈2.2.5〉倦怠しないことについての教説	215
〈2.2.6〉道の摂取についての教説	215
〈2.2.7〉五種の眼についての教説	215
〈2.2.8〉六種の神通についての教説	216
〈2.2.9〉見道についての教説	217
〈2.2.10〉修道についての教説	218
〈2.3〉教説のまとめ	219
〈2.4〉僧宝についての補足的説明（23-24）	219
〈3〉洞察へ導く段階	233
〈3.1〉大乘の洞察へ導く段階の優秀な点（25-26）	234
〈3.2〉対象と形相	237
〈3.2.1〉暖かみの対象と形相（27-28ab）	237
〈3.2.2〉頂きの対象と形相（28cd-30）	239
〈3.2.3〉認可の対象と形相（31-32ab）	240
〈3.2.4〉世間的な最高法の対象と形相（32cd-33）	241
〈3.2.5〉対象と形相の有法についての論議	243

〈3.2.5.1〉論難	243
〈3.2.5.2〉応答 1	244
〈3.2.5.3〉応答 2	247
〈3.3〉四種類の分別	247
〈3.3.1〉分別の種類 (34-35)	247
〈3.3.2〉分別の対象	248
〈3.4〉支援 (36)	251
〈4〉種姓	255
〈4.1〉種姓の区分 (37-38)	255
〈4.2〉種姓の区分についての論議	256
〈4.2.1〉反論 (39ab)	256
〈4.2.2〉応答 (39cd)	258
〈5〉行の対象 (40-41)	263
〈6〉行の目標 (42)	266
〈7〉行	267
〈7.1〉行の総説	267
〈7.2〉四種の行	269
〈7.2.1〉鎧行 (43)	269
〈7.2.2〉前進行 (44-45)	270
〈7.2.3〉資糧行	272
〈7.2.3.1〉資糧行の概説 (46-47)	273
〈7.2.3.2〉智慧資糧	275

<7.2.3.3>地資糧	285
<7.2.3.3.1>初地 (48-50)	287
<7.2.3.3.2>第二地 (51)	288
<7.2.3.3.3>第三地 (52-53ab)	289
<7.2.3.3.4>第四地 (53cd-54)	290
<7.2.3.3.5>第五地 (55-56)	291
<7.2.3.3.6>第六地 (57-58)	292
<7.2.3.3.7>第七地 (59-65)	293
<7.2.3.3.8>第八地 (66-67)	296
<7.2.3.3.9>第九地 (68-69)	297
<7.2.3.3.10>第十地 (70)	298
<7.2.3.4>对症療法資糧 (71)	301
<7.2.4>出陣行 (72-73)	301
訳注	304

#### 第IV章 目次

<0>第IV章の目的	345
<1>三種の全知の形相	346
<1.1>形相についての一般的説明 (1)	346
<1.2>形相についての個別的説明	352
<1.2.1>あらゆる事物についての智慧の二十七形相 (2)	353
<1.2.2>実践道についての智慧の三十六形相 (3)	359
<1.2.2.1>因についての十五形相	360
<1.2.2.2>果についての二十一形相	363
<1.2.3>あらゆる形相についての智慧の一〇形相 (4-5)	370
<1.2.3.1>あらゆる事物についての智慧と共通の三十七形相	371
<1.2.3.2>実践道についての智慧と共通の三十四形相	376
<1.2.3.3>実践道についての智慧に独特の三十九形相	381
<1.3>形相についてのまとめ	386
<2>加行	387
<2.1>加行者 (6-7)	387
<2.2>加行 (8-11)	388
<3>加行の功德 (12ab)	393
<4>加行の障壁 (12cd)	395
<5>加行の特質	400
<5.1>特質についての一般的説明 (13)	400



〈5.2〉特質についての個別的説明	402
〈5.2.1〉認識	403
〈5.2.1.1〉あらゆる事物についての智慧の加行の認識（14-17）	403
〈5.2.1.2〉実践道についての智慧の加行の認識（18-19）	405
〈5.2.1.3〉あらゆる形相についての智慧の加行の認識（20-22）	407
〈5.2.2〉優秀性	409
〈5.2.2.1〉優秀性についての一般的説明（23）	409
〈5.2.2.2〉優秀性についての個別的説明（24-26）	410
〈5.2.3〉作用（27-28）	412
〈5.2.4〉自性（29-31）	413
〈6〉解脱へ導く段階	417
〈6.1〉解脱へ導く段階についての一般的説明（32）	417
〈6.2〉解脱へ導く段階についての個別的説明（33-34）	418
〈7〉洞察へ導く段階	420
〈7.1〉洞察へ導く段階についての個別的説明（35-37）	420
〈7.2〉洞察へ導く段階などが重複して説明される理由	422
〈8〉不退転の衆徒	425
〈8.1〉不退転の衆徒についての一般的説明（38）	425
〈8.2〉不退転の衆徒についての個別的説明	426
〈8.2.1〉洞察へ導く段階	426
〈8.2.1.1〉洞察へ導く段階における不退転の特質についての一般的説明（39）	426

<8.2.1.2>洞察へ導く段階における不退転の特質についての個別的説明 ( 40- 45)	427
<8.2.2>見道	431
<8.2.2.1>見道における不退転の特質の一般的説明 ( 46)	431
<8.2.2.2>見道における不退転の特質の個別的説明 ( 47- 51)	432
<8.2.2.3>十六刹那の見道における位置	435
<8.2.3>修道	437
<8.2.3.1>修道の一般的説明 ( 52- 53)	437
<8.2.3.2>修道の細分 ( 54)	438
<8.2.3.3>修道の細分についての論議 1 ( 55)	440
<8.2.3.4>修道の細分についての論議 2 ( 56- 57)	442
<8.2.3.5>修道の細分についての論議 3 ( 58)	443
<8.2.3.6>修道の対象としての八種の法性 ( 59)	447
<8.3>不退転の衆徒の結語	449
<9>輪廻と涅槃の同一性 ( 60)	450
<10>仏国土の浄化 ( 61)	452
<11>方便の熟練 ( 62- 63)	453
訳注	456

ハリバドラ著『現観荘厳論註』

第I章「あらゆる形相についての智慧」和訳・解説

P273,3,6  
D78,b,1

インド語では、Abhisamayalamkara-nama-prajna-paramitopadesa-sastra-vrtti (般若波羅蜜を教示する現観荘厳と名付けられる論に対する註)。

チベット語では、Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i 'grel pa。

一切の仏と菩薩に帰依いたします。

<0> 序

<0.1> ハリバドラの起草の目的

P273,3,8  
D78,b,2  
DA1,2,3  
PP65,2,4

般若波羅蜜<sup>1</sup>に対し、それを荘厳する偈頌<sup>2</sup>〔である『現観荘厳論』〕が、

すべての〔般若経 (PP67,5,4)〕の荘厳となるように弁別するために、恭しく帰依致します。①

世人を愛情によって愛著なされた<sup>3</sup>保護者聖無著は、自ら

〔『現観荘厳論』の著者マイトレーヤ、すなわち〕アジタ大師に聴聞なさせて、偉大な論書〔である『現観荘厳論』〕の解説をなされた。②

世人の福利の親友である世親は、自らの信解する所を最高とみなしたので、

認識対象が内的なものである〔という唯識説〕に依拠して解釈した。③

聖者に属する、〔聖〕解脱〔軍〕と呼ばれる者も、彼〔ら聖無著と世親（cf. DA1, 4, 8; PP68, 2, 4）〕が著した〔註釈〕は〔適切に〕著されていないと看取して、<sup>4</sup> 中観〔説〕に止住した思考によって<sup>5</sup> 弁別した。④

その次に、〔賢〕解脱軍という、信念の境地に止住した者が、

すべての論書を見出さないままに、自分〔の理解〕に応じた解説をした。⑤

以上のように賢者が究明したのに、或る者のみが見出さなかった<sup>6</sup>

この完全な論書〔の意味〕を〔私ハリバドラが〕こうして見出したこと、それは驚異である⑥

それゆえ、何とか〔私が〕仏力によって見出したところの、

たいそう見出し難く深遠なこの道を学者達は弁別すべきである。<sup>7</sup>⑦

全面的に私の対境ではないけれども、福德を

積むのにふさわしいように自他を利益しようと望んだので、努力した。⑧

ハリバドラ Haribhadra のもう一つの代表作『現観莊嚴の光明』  
Abhisamayālamkāralokā (『大註』)にも、冒頭に、同様な起草の目的が書かれている。それによれば、彼以前に『現観莊嚴論』Abhisamayālamkāraに註釈を施した四人の先達の著作名は次の通りである。

アサंगा (Asaṅga 無著) 『真理の決定』 Tattva-viniścaya

ヴァスバンドゥ (Vasubandhu 世親) 『入門書』 Paddhati

アーリヤ・ヴィムクティセーナ (Ārya Vimuktisena 聖解脱軍) 『註  
釈』 Vṛtti

バダンタ・ヴィムクティセーナ (Bhadanta Vimuktisena 賢解脱軍)  
『広註』 Vārttika

このうち前二作は現存しない。なお訳文中では、一種の語源解釈が行なわれていることを明らかにするために漢訳名を用いたが、以後、人物名は原則としてカタカナ表記とする。

<0.2> マイトレーヤの帰敬とその解釈

<0.2.1> マイトレーヤの帰敬

P273,4,5  
D78,b,6  
DA2,3,2  
PP69,1,4

自分自身が正しい行為に相応していると示す聖マイトレーヤは、各自に證得する智慧 (pratyātmādhigama-jñāna 自内證智) によって「般若波羅蜜を対象とする淨信が、あらゆる吉祥を得るための主要な因である」と確信した。そ

して、無上にして無量なる〔発心など (cf. RSP237,2,2)〕  
貴重な功德<sup>2</sup>の源である仏母〔般若波羅蜜〕に対して、他  
の者たちを<sup>3</sup>実際に従事させるべく浄信を起こさせるため  
に、まず最初に、母〔般若波羅蜜〕に対し、功德をありの  
ままに述べるのが先行する帰敬をお説きになったのであ  
る。<sup>4</sup>

寂靜を求める声聞たちを、あらゆる事物について  
の智慧によって寂滅へ導き、世人の利益を行な  
う者たちをして、実践道についての智慧によって  
世間の福利を実現させ、  
それを具備した<sup>5</sup>牟尼たちが、あらゆる形相を有し  
たこの全世界について<sup>6</sup>お説きになるところの、そ  
の、声聞と菩薩の衆を伴う仏の母に、帰依いたし  
ます。<sup>7</sup>

<0.2.2> ハリバドラの解釈

<0.2.2.1> 帰敬偈の目的

P273,5,2  
D79,a,3  
DA3,1,2,2  
PP70,2,2

この偈によって、この〔般若波羅蜜〕が最高に偉大であ  
ると述べられた。それを聴聞して、まず、信心に従う者た  
ち (śraddhānusārin 随信行) はこの〔般若波羅蜜〕に対  
し疑いがなく速やかに浄信を起こすのである。理法に従う

者たち（dharmaṃśārin 随法行）も、「単一性と複数性を離れているから」などの根拠によって、事物と実践道と形相は生ずることがないと熟知すること、すなわち、偈の意味するところを特徴とする<sup>8</sup>母〔般若波羅蜜〕に、欠点を見ない。<sup>9</sup>そして「三種の全知を本質とした三種類の般若波羅蜜が仏などをお産みになるのは、疑いなく可能である」と確信する。その〔般若波羅蜜〕に対する浄信ゆえに、その功德を願求する両種の人、その〔般若波羅蜜〕とそれに依拠した〔般若経という〕経典<sup>10</sup>に対し、完全に把握などするために、深く恭敬するのである。そして、聴聞〔と思索と修習〕などに基づく知恵が生ずる推移に従って、最高の吉祥<sup>11</sup>を得るであろう。それゆえ、仏母〔般若波羅蜜〕に対する浄信が、あらゆる吉祥<sup>11</sup>を得るための主要な因なのである。<sup>12</sup>

前節<0. 2. 1>の「般若波羅蜜を対象とする浄信が、あらゆる吉祥を得るための主要な因である」という文と呼応して、どのように般若波羅蜜に対する浄信を起こすかが説明される。ハリバドラは、機根に応じて人を、信心に従う者と理法に従う者に二分する。このうち理法に従う者が用いる論理の理由句は、「単数性と複数性を離れているから」などである。これは後期中観派が、自性の存在の否定のためにしばしば用いる論理である。

<0.2.2

2> 帰敬偈に三種の全知のみが挙げられる理由

P273,5,7  
D79,a,7  
PP71,1,8

その〔帰敬偈〕の中では、三種の全知によって八原理<sup>13</sup>が包摂されている。しかもそれら〔の原理八つ〕ともが般若波羅蜜であるが、その〔三種の全知のみ〕によっても、後述するような仕方であらゆる目的が満たされる。以上のように〔マイトレーヤは〕配慮なさり、三種の全知を通じて般若波羅蜜を讃えたのである。

ダルマミトラ Dharmamitra の複註『語句の解明』*Prasphuṭa-padā*は、三種の全知が八原理を包摂する仕方について詳説する。各原理すなわち各現観は、種々の細目より成る。それらの細目は、三種の全知のいずれかと関係している。したがって八原理の諸細目を関係する全知のいずれかに帰することによって、八原理は三種の全知に包摂されるのである (cf. PP71,2,7-5,6)。

<0.2.2.3> 帰敬偈の語義釈

P273,5,8  
D79,b,1  
DA3,1,3  
PP72,3,3

涅槃を望む者たちである声聞およびそれに類し、<sup>14</sup> 少しばかり解脱がすぐれ、〔「声聞」という語によって〕同時に表示された独覚たちをして、あらゆる事物は生ずることがないと熟知することによって、肉体が残っている〔という特質の涅槃 (sopadhiśeṣa-nirvāṇa 有余依涅槃)〕と肉体が残っていないという特質の<sup>15</sup>涅槃 (anupadhiśeṣa-nirvāṇa 無余依涅槃)の二種を得させなさる〔母〕。輪廻



のある限り世人の福利を行なう菩薩たちをして、あらゆる実践道は生ずることがないと證得することを自性とする〔智慧〕によって、すべての世人の福利を実現<sup>16</sup>させなさる〔母〕。あらゆる形相は生ずることがないと會得すること〔すなわち、母〕を具備するならば、身をよく律したヨーガ行者の最高の主である仏たちが、行為の対症療法として、法輪を残らず完全に転じられる。そのような、声聞などに圍繞されたその仏を成就する<sup>17</sup>母<sup>18</sup>に、帰依いたします。

DA3,1,3 「少しばかり解脱がすぐれ」というのは、声聞たちは〔客体の概念と主体の概念の〕二種の潜在力を有しているが、一方、独覚は客体の潜在力を断じている。それゆえ、彼らは声聞たちよりも「少しばかり解脱がすぐれ」ているのである。そのことは、心の特質のみより規定したのである。

独覚と声聞のこの相違は、『現觀莊嚴論』第II章第八偈における独覚の道の規定に基づくと思われる。そこでは次のように説かれている。

grāhyārtha-kalpanā-hānād grāhakasyāprahāṇataḥ/  
ādhārataś ca vijñeyāḥ khaḍga-mārgasya saṅgrahaḥ//II.8

客体である対象の概念を断つことから、主体を断たないことから、また、より所から、一角犀の道の綱要を知るべきである。

ここで問題となる「客体の概念」と「主体の概念」は、第V章において、菩薩が断つべきものとして説明される。したがって、「客体の概念」と「主体の概念」について、1) どちらも断っていない、2) 前者のみを断っている、3) 両者とも断っているという三種の区別が、1) 声聞、2) 独覚、3) 仏の間の優劣の差の一つである。

<0.2.2.4> 帰敬偈解釈に伴う誤解とそれへの解答

<0.2.2.4.1> 誤解

P274,1,5  
D79,b,4  
DA3,2,6  
PP73,5,7

以上のように帰敬と讃嘆が先行する『現觀莊嚴論』を、事物と対症療法と形相の内のいずれか〔だけ〕を摂取したもののとして〔マイトレーヤが〕お作りになったのであるならば、〔次のような過失に陥るであろう。〕

1) 〔事物のみを摂取するという〕第一の場合のようであるならば、〔著作の〕努力が無意味である。この『般若波羅蜜』〔についての論書である『現觀莊嚴論』(DA3,3,3)〕には、特質についての〔アビダルマの(cf. Wo3,29)〕諸論書の中で説かれないような事物が述べられることがないのである。

2) 〔対症療法のみを摂取するという〕第二〔の場合〕のようであっても、〔著作の努力が無意味である。〕清浄の事象〔のみ〕が摂取されるから、汚染の事象は摂取されないで、「この〔清浄の事象はいかなる〔汚染の事象〕に

とっての対症療法であるのか」が会得されないであろう。

3) [形相のみを摂取するという] 第三 [の場合] のようであっても、事物のない<sup>19</sup>形相のみが摂取されるから、対象を理解することがない。そこで、全くなにも説明されていないこととなるから、[著作の努力が] 無意味なのである。

以上のように他の者たちが<sup>20</sup>考えるのではないか。

『現観莊嚴論』の主題が、事物か対症療法か形相のいずれかのみであるならば、それぞれの場合に過失となる。その過失の名称が『大註』の中で挙げられる。事物の場合、「重複の過失」(punar-uktatā-doṣa)であり、対症療法の場合、「了解のない過失」(apratipatti-doṣa)であり、形相の場合、<sup>21</sup>「説明のない過失」(akathana-doṣa)である (cf. Wo4, 1-10)。

#### <0. 2. 2. 4. 2> 解答

P274, 1, 8  
D79, b, 7  
DA3, 4, 4

それは正しくない。何故ならば、声聞と独覚、菩薩、無上覚者の、<sup>22</sup> その順に [あらゆる形相についての智慧、実践道についての智慧、あらゆる事物についての智慧と定まっている] 三種の全知によって、すべての現観が包摂されるから、三つの場合ともによって摂取されているからである。

帰敬偈には、あらゆる事物についての智慧などの三種の全知が言及されており、三種の全知は<0. 2. 2. 2>で説かれたように、『現観莊嚴論』に説かれる八現観すべての代表である。ところで三種の全知の対象は、

それぞれ、事物、対症療法（＝実践道）、形相である。したがって、八現観を主題とする『現観莊嚴論』は、現観の対象である事物、対症療法、形相の三つともを摂取している。

なお、アーリヤ・ヴィムクティセーナや『大註』も、以上と同様の論議を行なう。<sup>23</sup> しかしそれは、帰敬偈の註釈においてではなく、第一、二偈の註釈の中で行なわれる。また『小註』の文自身は、『大註』よりもアーリヤ・ヴィムクティセーナのものに近い。

#### <0.2.2.4.3> 典拠の経文

三種の全知が仏などの聖者の、すべての現観を包摂しているということが、経証によって示される。

P274,2,2  
D80,a,1  
DA3,5,2  
PP74,1,1

次のように、勝者母中本〔である『二万五千頌般若経』〕に〔説かれている。〕

「スプーティよ、あらゆる事物についての智慧は、声聞と独覚たちのものである。実践道についての智慧は、菩薩たちのものである。あらゆる形相についての智慧は、如来にして応供である正等覚者のものである」

「世尊よ、どうして、あらゆる事物についての智慧<sup>24</sup>は、声聞と独覚たちのものでございましょうか」

「スプーティよ、あらゆるものは、このあらん限りの内外の現象に過ぎず、それらを声聞と独覚たちは知っている。しかし、あらゆる実践道を通じて〔知るの〕でもないし、

あらゆる形相にわたって〔知るの〕でもない。それゆえ、声聞と独覚たちのものは、あらゆる事物についての智慧と呼ばれるのである」

「世尊よ、どうして、実践道の形相についての智慧<sup>24</sup>は、菩薩たちのものでございましょうか」

「スプーティよ、菩薩たちは、いかなる声聞の道であれ、いかなる独覚の道であれ、また、いかなる仏への道<sup>25</sup>であれ、〔要するに〕あらゆる実践道を生起し、あらゆる実践道を知らなければならない。また、それらを完成し、それらによって<sup>26</sup>道の行為もなさなければならない。しかし、誓願を完成せず、衆生たちを成熟させず、仏国土を浄化しない限り、それら〔実践道〕によって、<sup>27</sup> 真実の際 (bhūta-koṭi) を直證してはいけないのである。それゆえ、菩薩たちのものは、実践道の形相についての智慧<sup>28</sup>と呼ばれるのである」

「世尊よ、どうして、あらゆる形相についての智慧は、如来にして応供である正等覚者のものでございましょうか」

「スプーティよ、いかなる形相であれ、いかなる標識であれ、また、いかなる表象であれ、それによって諸現象が表現されるような、それら形相と、それら標識と、それら表象を、如来は会得する。それゆえ、如来にして応供である正等覚者のものは、あらゆる形相についての智慧と呼ばれ

るのである」<sup>29</sup>

同様に、略本〔である『八千頌般若経』〕にも「声聞の境地について学習せんと欲する者も」<sup>30</sup> 云々と説かれているし、広本〔である『十万頌般若経』〕にも詳細に説かれているのである。

その〔三種の全知の〕うち、あらゆる事物についての智慧は、色など〔五蘊〕の現象における、無常なるものなどの〔十六形相 (cf. PP74,1,3)〕をより所とする。また、我についての迷妄が断たれることを果とする。

実践道についての智慧は、あらゆる乗によって出離し真実を直證すまいということより所とする。また、未摂取の衆生を摂取することなどを果とする。<sup>31</sup>

あらゆる形相についての智慧は、あらゆる現象は生ずることがないということより所とする。また、虚空界の辺際まで衆生の福利が絶えず、真実の際を證得し、潜在力の<sup>32</sup> 連結を断つことを果とする。<sup>33</sup>

それゆえ、『現觀莊嚴論』はあらゆる事物と対症療法と形相を摂取するから、全現觀の完全な説示であるということはこのことは正しいのである。

<0.3> 『現觀莊嚴論』の著作目的（第1偈－第2偈）

P274,3,7  
D80,b,5

〔『現觀莊嚴論』に著作目的がないと疑う (DA4,1,6)〕 知

性の劣った人たちは、「詳細と中程度と簡略 [のいずれか] を信心する衆生を利益せんとお望みになり、悲愍を垂れる世尊は [広本、中本、略本という] 種々の勝者母において、八現観の次第という般若波羅蜜のすべての内容をお明かしになったのではないか。[にもかかわらず重ねて] 世尊であるアジタジャヤ<sup>1</sup> [すなわちマイトレーヤ] もそれを示したことに、いかなる意義があるのか」と疑う。[その疑いを] 除くために、[想定として] 意義に不審を起すことによって、[論書を] 書き起こす要素である、自分の論書の主題と目的と最終目的 (prayojana-prayojana) と内在的関係を説く。

あらゆる形相についての智慧<sup>2</sup>への道が教授者によって、この中で<sup>3</sup>説かれた。

他の者たちには未経験なるそれを智者たちが熟視するように、ということと、(1)

経の意味を記憶してから十種類の宗教行為を容易に実践するように、ということが著作の目的である。(2)

「あらゆる形相についての智慧 [への道]」は、仏たること (buddhatva) への道<sup>4</sup>であり、<sup>5</sup> あらゆる現観を含意する

ことを目的とする。〔その道は、身体的な神変を示して弟子を信解させ、弟子の心を読み、その器量に応じて教誡を与えるという (cf. PP74,5,8)〕三種類の奇跡 (pratihārya 示導) によって<sup>6</sup>すべての世人を教授なさる、かの世尊自身が、〔広本、中本、略本という〕勝者母の三種類ともにおいて、主題として示されたものである。〔その主題は〕叙述文と主題〔の関係〕、すなわち、手段と目的の関係によって関係付けられている。<sup>7</sup>

以上が主題と内在的関係の、ハリバドラによる説明である。

P274,4,6  
D81,a,3  
PP75,1,6

異教徒と、そうではなく〔仏教徒であるが〕貪欲を離れた〔だけの声聞と独覚〕などは、あらゆる現象が無我であることに習熟していない。〔彼らは〕<sup>8</sup>→聴聞<sup>9</sup>〔と思索と修習〕などに基づく知恵が生ずる推移に従って、←<sup>8</sup>〔あらゆる形相についての智慧への道を〕経験していない。その<sup>10</sup>〔道〕は、円満な自〔利〕と利他を成就し何にも依存せずに進む菩薩たちのみが、〔聴聞と思索と修習に基づく知恵が生ずる推移に従って〕経験し、たいそう明確にする。〔そうすることに〕よって置かれた習慣力より、記憶智が生ずる。〔そこ〕に『般若波羅蜜経』のすべての内容であり、<sup>11</sup>八現観を本質とする菩提心と布施などを実践する行為をしっかりと置く。そして、遍在する法界を證得することを特質とする歓喜地など〔十種の境地〕を證得する。〔そ



の] 推移に従って、[八現観を本質とする行為を] 完全に<sup>12</sup> 直證するだろう。

以上が、最終目的である。

最後に、目的が説明される。

P274,5,1  
D81,a,6  
PP76,1,4

[その最終目的の] ために、<sup>13</sup> 菩提心と行などを特質とする、般若波羅蜜の望ましい内容を弟子たちが容易に理解するだろう。[このことが] 論書を著す目的なのである。

以上のようにハリバドラが解釈する『現観莊嚴論』の著作目的は、『現観莊嚴論』の著作目的自身と同じでない。まず後者の原文は次の通りである。

sarvākārajñatā-mārgaḥ śāsinā yo 'tra deśitaḥ/  
dhīmanto vīkṣiṣīraṃs tam anālīdham parair iti//I.1  
smṛtau cādhāya sūtrārtham dharma-caryām daśātmikām/  
sukhena pratipatsīrann ity ārambha-prayojanam//I.2(Wo5,2-5)

文中には、対格で表された語が五つある。"tam" (それ=あらゆる形相についての智慧への道)、"anālīdham" (未経験なるもの)、"sūtrārtham" (経の意味)、"dharma-caryām" (宗教行為)、"daśātmikām" (十種類のもの)である。そのうち最初の二語と最後の二語は、それぞれ、明らかに同格であるので一句と数えることとする。ハリバドラは、これら「未経験なるそれ(あらゆる形相についての智慧への道)」、「経の意味」、「十

種類の宗教行為」を同格に取る。つまり、これらの指示対象を同一のものとみなす。そして、文中の三つの動詞 "vikṣiṣīran" (熟視するように)、 "smṛtau ādhāya" (記憶して)、 "pratipatsīran" (実践するように、あるいは、理解するように) が、同一の対象を取るとみなす。各動詞によって著される行為間の時間については、「理解」→「記憶」→「熟視」の順が読み取れる。

チベットの翻訳者もハリバドラの解釈に従ってこの偈を次のように訳す。

rnam pa thams cad mkhyen nyid lam//  
ston pas 'di la bshad pa gang//  
gzhan gyis myong ba ma yin te//  
chos spyod bcu yi bdag nyid kyi//1//  
mdo don dran pa la bzhag nas//  
blo dang ldan pas mthong 'gyur phyir//  
bde blag tu ni rtogs pa zhes//  
bya ba rtsom pa'i dgos pa yin//2//

あらゆる形相についての智慧への道が教授者によってここに説かれたが、

それは他の者が経験しないものである。十種類の宗教行為の経の意味を記憶して智者が熟視するために、容易に理解するというのが著作の目的である。

サンスクリットと対照させると、ハリバドラやチベット人翻訳者のこの理解は、第1偈末尾の "iti" と第2偈 a の "ca" の意味が明らかでないことが知られる。連結辞である "ca" は通例、連結される二つ以上の語、句、文の各々、または、そのうちの最後だけに付けられる。そして句や文に対して付けられる場合、その位置は大部分、要素中の最初の語の直後である。この文の場合、"ca" は "smṛtau" (記憶に) の後に置かれているが、"smṛtau" と連結されるような同資格の語はない。従ってここで連結されているのは、句ないし文であることが知られる。しかし句である場合、"smṛtau" を要素に含む句と並列の句は見出せない。つまりこの "ca" は文と文を連結している。それぞれの文には主動詞が必要である。この場合、"vikṣiṣīran" と "pratipatsīran" がそれに相当する。第二文は "smṛtau" より始まり "iti" で終る。文構造がこのようになっているから、ハリバドラが言うように第二文の「記憶」が第一文の「熟視」と直接に結び付くことはない。つまり「記憶」してから「熟視」するためにまず「理解」と読むことはできない。第一文の「熟視」と、第二文の「記憶」してからの「実践」とが並列であるとみなすべきであろう。

原文と異なったハリバドラのこの読みは、彼が「十種類の宗教行為」を「菩提心と布施などを実践する行為」あるいは「菩提心と行など」とみなしたことに基づくようである。『小註』に複註を書いたダルマミトラによれば、ハリバドラは「十種類の宗教行為」を『中辺分別論』*Madhyanta-vibhāga* V.9 に説かれる「書写」などの十種法行<sup>14</sup>や、十善と解釈していない。そのことは、ダルマミトラの主張する通りである。ただしハリバド

うは、ここで十波羅蜜についても言及していないから、「十種類の宗教行為」を十波羅蜜と註釈するダルマミトラの主張が全面的に正しいのではない。ともかくハリバドラは、「十種類の宗教行為」を実践の本質的なものと捉えることによって、対格語尾を取る三語を同格であると理解したものである。

一方、現代の学者のように「十種類の宗教行為」を「書写」などの十種法行であると解釈するならば、<sup>15</sup> 経の内容を書写などすることは可能であっても、経の内容が書写などであると考えるのは、『現觀莊嚴論』の全体の内容からも、考え難い。つまりこの場合、"sūtrārtham"と "dharmacaryām daśātmikām" が同格である可能性は小さい。むしろ一方が "ādhāya" の目的語であり、他方が "pratipatsīran" の目的語である可能性が高い。訳文中に掲げた読みは、以上の解釈に基づいたものである。

<0. 4> 『現觀莊嚴論』の概観（第3偈－第7偈）

P274,5,2  
D81,1,6  
DA4,5,5  
PP76,2,1

以上のように関係などを語った。そして弟子たちが容易に證得するために、また、弁別がなされた論書の意味も〔解説者たちが (cf. Wo15,29)〕混乱せずに解説し易いと〔マイトレヤが〕ご覧になって、十五偈によって、簡略に、また、詳細に示すことにより、般若波羅蜜の体系を提示なされた。

般若波羅蜜は八原理によって説かれる。

あらゆる形相についての智慧、実践道についての  
智慧、そして、あらゆる事物についての智慧、(3)  
あらゆる形相についての完全な理解、頂点に達し  
た〔現観〕、漸次的な〔現観〕、  
一刹那の覚知と法身。これら八種類である。(4)  
発心、教説、洞察へ導く四種類の要素、  
法界を自性とする行の所依、(5)  
対象、目標、鎧〔行〕と前進行、  
資糧および出陣が牟尼のあらゆる形相についての  
智慧である。(6)  
霞ませることなど、弟子〔の道〕と一角犀の道で  
あるもの、  
現世と来世の諸功德によって利得の偉大な見道。  
(7)  
作用、信解、賞賛され讃嘆され感嘆されるもの、  
廻向についてと歓喜についての無上なる思惟、(8)  
牽引、窮極的浄化。以上のこれが修道であり、  
賢い菩薩たちのものである。以上が実践道につい  
ての智慧であると説かれる。<sup>1</sup>(9)  
般若によって〔輪廻的〕生存に止住しないこと、  
悲愍によって寂靜に止住しないこと。  
非方便によって遠いこと、方便によって遠くない

こと。(10)

内なる敵と対症療法。加行、これの同一性、  
声聞たちなどの見道。以上が、あらゆる事物につ  
いての智慧であると認められる。(11)

形相および加行、 功德、過失、特質も含み、  
解脱〔へ導く段階〕と洞察へ導く段階、修学が残  
っている (saiksa 有学) 不退転の衆、(12)

〔輪廻的〕生存と寂靜の同一性、国土の無上なる  
浄化

方便の熟練も含む。これが、あらゆる形相につ  
いての完全な理解である。(13)

その標識、増進、堅固、心の安定、  
四種類の概念に 四種類の対症療法が、(14)  
各々、見と呼ばれる〔道〕においてと修と呼ばれ  
る道において、ある。

無間隙の三昧および倒錯が(15)

頂点〔に達した〕現観である。漸次的な〔現観〕  
は十三種類である。

一刹那の覚知は特質によって四種類である。(16)  
自性〔身〕および受用〔身〕、またさらに、変化  
〔身〕、

働きも含む。法身は四種類と説かれる。<sup>2</sup>(17)

その〔第3偈-第17偈の〕うち、最初の二偈頌によって八原理が摂取されたから、略説された。十三偈頌によってそれら〔八原理〕の細目が摂取されて詳説された。このように簡略に、また、詳細に説かれるから善説である。

細目を概説した〔以上の〕偈頌は、論書の作者〔であるマイトレーヤ〕自身が「発心は利他のために」(I.18a)で始まる後述の論書全体によって説明するから、それら〔論書全体〕を解説することによって〔第3偈-第17偈をも〕説明したことになると〔私ハリバドラは〕考えて、重複の過失になることを危惧して、〔ここでは〕解釈しないのである。<sup>3</sup>

#### <0.5> 第I章の目的

P275,2,1  
D82,a,4  
Am10,1  
DA6,5,6

以上のように、すべての概略的な意味を示した。そして、菩提〔すなわち、仏であること(DA6,5,7)〕を得ようと欲する菩薩は、果であるから、あらゆる形相についての智慧を證得しなければならない。だから最初に、あらゆる形相についての智慧を、それを摂取する偈頌を解説することによって、説明しようとして〔マイトレーヤは〕お望みになった。

#### <1> 発心

<1. 1> 発心の定義（第18偈 a b）

P275,2,3  
D8,a,6  
Am10,4  
DA7,1,1  
PP81,5,3

発心を対象と自性と共に説く。

発心は利他のために正等覚を望むことである。

（18 a b）

仏となって、[衆生それぞれの]天分に応じて<sup>1</sup>[三乗の涅槃に導くという(cf. PP82,2,7)]利他のために努力しよう、と発心することは、利他のために正等覚を望むことを特質としており、誓願[を自性とするもの]と前進を自性とするものの二種類である。

『大註』は、誓願を自性とする発心と前進を自性とする発心の区別の典拠として、シャーンティデーヴァ Śāntidevaの『入菩提行論』*Bodhicaryāvatāra* I.16 を挙げる(Wo24,,9-11)。

P275,2,4  
D8,a,7  
Am10,8  
DA7,1,5  
PP82,1,8

「正等覚を望むこと」はその[正等覚]の希求であり、善法に対する欲求という心作用(caitasika 心所)である。<sup>2</sup>

一方、発心は[利他を対象として顕現するという(DA7,1,7)]特別な境界が顕現して<sup>3</sup>生ずる心ではないか。

どうしてその[心作用である「正等覚を望むこと」]が[心である]発心となろうか。

ハリバドラの前主張は、唯識学派のアビダルマ的範疇論を背景としている。アビダルマは、世界の諸現象を有数の範疇に分類する。異なった範疇



の現象は同一視できない。唯識学派の場合、諸現象は心 (citta 心)、心作用 (caitasika 心所)、物的存在 (rūpa 色)、非精神的かつ非物的存在 (citta-viprayukta-samskāra 心不相応行)、生成されないもの (asamskrta 無為) の五つに大別される。ハリバドラは「発心」を心に属するものとみなし、「正等覚を望むこと」を「欲求」という心作用に属するものと捉える。<sup>4</sup> 心と心作用は異なる範疇である。したがって「発心」と「正等覚を望むこと」は同一視できない。つまり、『現觀莊嚴論』の定義は正しくない。

P275, 2, 5  
D82, b, 1  
Am10, 10  
DA7, 1, 7

その通りではあるが、しかしながらこの場合、善法に対する欲求を特質とする希求があるならば、菩提心を起こすから、因によって果が示された。このように希求する菩薩には、あらゆる善法が増大するだろう。このように知らせるために仮託によっている。だから過失はない。

あるいはまた願こそが希求であり、正等覚を望むことであって、その〔願〕に随伴する発心がその〔願を表す「正等覚を望むこと」という〕語によって示された。こうして菩薩たちに、願を伴うその心が生ずる。このように知らせるために〔仮託に依っている。だから過失はない〕。

前主張に対する解答を、ハリバドラは二通り挙げる。一つは、正等覚を望むことという因によって発心という果が仮託されたという考え方である。これによれば両者は異時のものである。もう一つは、正等覚を望むことという心作用は発心という心に随伴するから、随伴要素の一方に他方が仮託

されたという考え方である。これによれば両者は同時のものである。

以上のハリバドラの論議は、アーリヤ・ヴィムクティセーナの註に範を取っている。ハリバドラとアーリヤ・ヴィムクティセーナの文章はほとんど同文でありながら、問題とする点が微妙に異なる。アーリヤ・ヴィムクティセーナの註においても論議は前主張と、それに対する二通りの応答から成っている。彼の前主張は次のとおりである。<sup>5</sup>

それではその〔希求〕は、発心とならないだろう。何故ならば心は対象に対する了別を特質とする (*viṣaya-prati-vijñapti-lakṣaṇa*) が、希求というのは渴愛 (*trṣṇā*) であるから、と〔反論して〕言う。

アーリヤ・ヴィムクティセーナのこの前主張は、ハリバドラと三つの点で一致しない。(1)ハリバドラが「発心」の定義を問題としているのに対して、アーリヤ・ヴィムクティセーナは一般的な「心」の定義を問題にしている。(2)ハリバドラが「希求」を「心作用」と規定しているのに対して、アーリヤ・ヴィムクティセーナはそのことを明示しない。(3)ハリバドラには言及がないが、アーリヤ・ヴィムクティセーナは、「希求」が「渴愛」であることを説く。

ともかくも、このような前主張を立てた後、アーリヤ・ヴィムクティセーナはハリバドラとほぼ同文で、問題を解決する二通りの解釈を示す。しかし前主張が若干異なるがゆえに、解決すべき問題点もハリバドラとアーリヤ・ヴィムクティセーナは同じでないものと思われる。ハリバドラの場合、「心」であるべき「発心」が、「心作用」である「希求」であると『現観莊嚴論』において説明されることを、いかに解釈するかが専ら問

題となっていた。ところがアーリヤ・ヴィムクティセーナの場合、「発心」自体を「心」と規定することがなく、「希求」が「心作用」であると明示することもない。

アーリヤ・ヴィムクティセーナは「発心」がそのまま「心」として考えなかったものと思われる。彼は「発心」について次のような説明も行っている。<sup>6</sup>

「発心」(cittotpāda)と言ううちの「心」(citta)は識であり、了別である。どの識であるのか。意識である。それがあらゆる善法を対象とすることが可能だからである。「発(起こすこと)」(utpāda)と述べることは、まだ生じていないものを起こすと知らせるから、心の證得法に関して最初段階であると知らせるためである。

ここにおいてアーリヤ・ヴィムクティセーナは「発心(心を起こすこと)」を「心」と「起こすこと」の二要素に分けて説明している。そのうち「心」は、あらゆる善法という対象に対する了別である。「起こすこと」は、それ以前にはその「心」が善法を證得しないことを表示する。つまりアーリヤ・ヴィムクティセーナの説明を自然に理解すれば、「発心」は善法を対象とする心を初めて生じさせることであって、その心そのものではない。

アーリヤ・ヴィムクティセーナにとって問題点の一つになっていると思われるのは、心に関連する「発心」と、心とは異なる範疇の、渴愛である「希求」が、どのように結び付くかということである。この問題点については、ハリバドラの議論へと展開される余地がある。だが、心と、心ではない渴愛の関係を述べるのみならば、「希求」を、善法の欲求を特徴とす

るものと定め、願であると換言する必要はないと思われる。つまり「希求」を「渴愛」と規定した上に、さらに「善法の欲求を特質とするもの」あるいは「願」であると説くのは、心と希求の関係が問題になっているというよりは、むしろ、希求それ自体の性格を問題にしている可能性がある。

アーリヤ・ヴィムクティセーナにとって発心は、実践の最初段階に位置し、肯定されるべきものである。しかし『現観莊嚴論』の定義に従えば、発心は希求となり、ひいては渴愛となる。というのは、定義の中で用いられる「カーマター（望むこと kāmata）」という語は、「愛欲」を意味する「カーマ」という語と通じるからである。「渴愛」は原始仏教から、代表的な、実践における否定対象である。アーリヤ・ヴィムクティセーナにとっても渴愛は否定的な意味を持ったものであろうと想像される。実践において肯定的な意味を有する「発心」を、否定的な意味の「渴愛」である希求によって定義することの、難点をアーリヤ・ヴィムクティセーナは解消しようとしていたのではなかろうか。すなわち希求は、否定対象である「渴愛」であるより、むしろ肯定されるべき「善法の欲求を特質とするもの」あるいは「願」であるから、肯定的意味を持った「発心」と結び付いても不合理ではない。以上のことをアーリヤ・ヴィムクティセーナは主張しようとしていたと考えられる。

<1. 2> 発心の対象（第18偈cd）

P275, 2, 8  
D82, 3  
Am10, 7  
DA7, 2, 3

発心が、それ<sup>1</sup>を望むことを本質とする〔ところのもの、すなわち〕正等覚とは何か。そのためである〔ところの

もの、すなわち] 利他とは何か。<sup>2</sup>

答える。

その[正等覚]と、その[利他]は経の通りに、  
簡略に、また、詳細に述べられる。(18cd)

勝者の母[である『般若経』の広本、中本、略本]三種共  
に、

[正等覚の略説:] 「般若波羅蜜を[行すべきである]」

[正等覚の詳説:] 「布施などのすべての[波羅蜜]を、  
贈物と施主と受者などを了得せずに、行すべきである」

と知らせる意味を持つ[言葉によって]、また、

[利他の略説:] 「あらゆる衆生を、天分に応じて[三乗  
の]涅槃に[据えようと欲する者は、この般若波羅蜜を行  
すべきである]」

[利他の詳説:] 「吝嗇家たちなどを、布施などに据えよ  
うと欲するものは、この般若波羅蜜を行すべきである」

などと示すことを専らとする言葉によって、経の意味に違  
わずに、簡略に、また、詳細に、正等覚と利他が示されて  
いる。<sup>3</sup>

以上のように、発心は、利他のために正等覚を望むことを  
本質としていると知らねばならない。

PP82,3,6 「もしその〔正等覺〕とその〔利他〕が經に説かれているならば、説かれたままをここで述べなければならない」という質問があり得るから、その返答として〔次のように答える〕。

P275,3,5  
D82,b,7  
Am11,1

主題の意味を示す事を専らとする〔言葉〕は、すべて〔の『般若經』〕に説かれているけれども、語の多くなるのを危惧して、典拠として書かなかった。

<1.3> 発心の区分（第19-20偈）

P275,3,5  
D83,a,1  
Am11,3  
DA7,4,2  
PP82,5,6

以上のように、対象と自性と共に発心を述べた。そして今や、その〔発心〕の二十二種類の区分を、補足の〔二〕偈（antara-śloka 中間偈<sup>1</sup>）によって説く。

大地と黄金と月と火によって、蔵と宝山と海によつて、

金剛と山と薬草と友人によつて、如意珠と日と歌によつて、（19）

王と宝庫と大道と乗物と泉水によつて、

美声と川と雲によつてその〔発心〕は二十二種類である。（20）

1) 欲求 (chanda, Tib., 'dun pa)

- 2) 意志 (āśaya, Tib., bsam pa)
- 3) 意欲 (adhyāśaya, Tib., lhag pa'i bsam pa)
- 4) 加行 (prayoga, Tib., sbyor ba)
- 5) 布施 [波羅蜜] (dāna-pāramitā, Tib., sbyin pa'i pha rol tu phyin pa)
- 6) 持戒 [波羅蜜] (śīla-pāramitā, Tib., tshul khrims kyi pha rol tu phyin pa)
- 7) 忍辱 [波羅蜜] (kṣānti-pāramitā, Tib., bzod pa'i pha rol tu phyin pa)
- 8) 精進 [波羅蜜] (vīrya-pāramitā, Tib., brtson 'grus kyi pha rol tu phyin pa)
- 9) 禪定 [波羅蜜] (dhyāna-pāramitā, Tib., bsam gtan gyi pha rol tu phyin pa)
- 10) 般若 [波羅蜜] (prajñā-pāramitā, Tib., shes rab kyi pha rol tu phyin pa)
- 11) 方便 [波羅蜜] (upāya-kausāla-pāramitā, Tib., thabs mkhas pa'i pha rol tu phyin pa)
- 12) 願 [波羅蜜] (praṇidhāna-pāramitā, Tib., smon lam gyi pha rol tu phyin pa)
- 13) 力 [波羅蜜] (bala-pāramitā, Tib., stob kyi pha rol tu phyin pa)
- 14) 智慧波羅蜜 (jñāna-pāramitā, Tib., ye shes kyi pha

rol tu phyin pa)

15) [六種の] 神通<sup>2</sup>(abhijñā, Tib., mngon par shes pa)

16) 福德と智慧 (puṇya-jñāna, Tib., bsod nams dang ye shes)

17) [三十七種の] 菩提の構成要素 (bodhi-pakṣya-dharma, Tib., byang chub kyi phyogs dang mthun pa'i chos)

18) 悲愍と観察 (karuṇā-vidarśanā, Tib., rnying rje dang lhag mthong)<sup>3</sup>

19) 陀羅尼と弁才 (dhāraṇī-pratibhāna, Tib., gzungs dang spobs)

20) 法の要約 (dharmodāna, Tib., chos kyi dga' ston)<sup>4</sup>

21) 独行道 (ekāyana-mārga, Tib., bgrod pa gcig pa'i lam)

22) 法身 (dharma-kaya, Tib., chos kyi sku)

を伴う [発心] が順次に、

1) 大地 [の如くであり]

2) 純金 [の如くであり]

3) 新月 [の如くであり]

4) 火 [の如くであり]

5) 大蔵 [の如くであり]

6) 宝山 [の如くであり]



- 7) 大海 [の如くであり]
- 8) 金剛 [の如くであり]
- 9) 山王 [の如くであり]
- 10) 藥草 [の如くであり]
- 11) 宗教的善友 [の如くであり]
- 12) 如意珠 [の如くであり]
- 13) 日 [の如くであり]
- 14) 法の雅謠 [の如くであり]
- 15) 大王 [の如くであり]
- 16) 宝庫 [の如くであり]
- 17) 大道 [の如くであり]
- 18) 乗物 [の如くであり]
- 19) 泉水 [の如くであり]
- 20) 美声 [の如くであり]
- 21) 河流 [の如くであり]
- 22) 雲の如くである。

[それらは]

- 1) あらゆる白法の基盤のもの [にふさわしいから]
- 2) 菩提にいたるまで不変である [にふさわしいから]
- 3) あらゆる善法が増大する [にふさわしいから]
- 4) 三種の全知の障害という薪を焼く [にふさわしいから]
- 5) すべての衆生を満足させる [にふさわしいから]

- 6) 福德という宝の依り所のもの〔にふさわしいから〕
- 7) どんな望ましくないことが襲ってきても、悩まされない<sup>5</sup>〔にふさわしいから〕
- 8) 堅固な確信ゆえに、<sup>6</sup> 分割されない〔にふさわしいから〕
- 9) 対象の動揺によって動じない<sup>7</sup>〔にふさわしいから〕
- 10) 煩惱〔という障害〕と認識対象についての障害という病を治療する〔にふさわしいから〕
- 11) どんな場合にも衆生の福利を放棄しない〔にふさわしいから〕
- 12) 誓願通りの果が成就する〔にふさわしいから〕
- 13) 弟子を成熟させる〔にふさわしいから〕
- 14) 弟子を魅する説法をする〔にふさわしいから〕
- 15) 無碍の威厳によって利他を実践する〔にふさわしいから〕
- 16) 多くの福德〔という資糧〕と智慧という資糧の宝庫の如くである〔にふさわしいから〕
- 17) すべての聖者が歩み、従う〔にふさわしいから〕
- 18) 輪廻と涅槃のいずれにも墮落しないことによって容易に進む〔にふさわしいから〕
- 19) 聴聞した〔法〕と聴聞していない法を憶持することによって無尽である<sup>8</sup>〔にふさわしいから〕

20) 解脱を望む弟子に心地よく聞かす [ にふさわしいから ]

21) 利他の行為が区別されない [ にふさわしいから ]

22) トウシタ天の宮殿に住むことなどを示すにふさわしいから、

順次するのである。

以上のように、「大地と黄金と月と火」(I.19a)で始まる [ 二偈 ] によって、二十二種の発心が説かれたのである。そのうち最初の三つ [ 1-3 ] は、初級、中級、上級のものとして初学者の境地に属している。次に一つ [ 4 ] は、初地に入る道に属している。次に十 [ 5-14 ] は、[ 初地である ] 歡喜 [ 地 ] などの十種の境地に属しており、見 [ 道 ] と修道を領域としている。次に五つ [ 15-19 ] は、向上道 (visesa-marga 勝進道) に属している。次に三つの発心 [ 20-22 ] は、加行、根本、後得<sup>9</sup>という点から、仏の境地に属している。

以上のように発心の区分は、初学者の境地より始まり、仏の境地までに属している。

『現観莊嚴論』が説く二十二種の発心は、『大乘莊嚴經論』IV.15-20にも説かれる。<sup>10</sup> それに対するヴァスバンドウの説明は、ハリバドラの説明と異なる。ハリバドラの解釈は、アーリヤ・ヴィムクティセーナに従っている。<sup>11</sup> 対照のために以下に『大乘莊嚴經論』に見られる発心の例えと、ヴァスバンドウとアーリヤ・ヴィムクティセーナが挙げる、各発心に伴う

徳目を掲げる。

『大乘莊嚴經論』	ヴァスバンドウ	ヴィムクティセーナ
1 pṛthivī	欠	chanda
2 suvarṇa	āśaya	āśaya
3 śukla-nava-candra	prayoga	adhyāśaya
4 vahni	adhyāśaya	prayoga
5 mahā-nidhāna	dāna-pāramitā	dāna-pāramitā
6 ratnākara	śīla-pāramitā	śīla-pāramitā
7 sāgara	kṣānti-pāramitā	kṣānti-pāramitā
8 vajra	vīrya-pāramitā	vīrya-pāramitā
9 acalendra	dhyāna-pāramitā	dhyāna-pāramitā
10 bhaiṣajya-rāja	prajñā-pāramitā	prajñā-pāramitā
11 mahā-suhṛt	apramāṇa	upāya-kausāla-pāramitā
12 cintā-maṇi	abhiññā	praṇidhāna-pāramitā
13 dinā-kara	saṃgraha-vastu	bala-pāramitā
14 gandharva-madhura -ghoṣa	pratisaṃvit	jñāna-pāramitā
15 rāja	pratiśaraṇa	abhiññā
16 koṣṭhāgāra	puṇya-jñāna-saṃbhara	puṇya-jñāna
17 mahā-patha	bodhi-pakṣa	bodhi-pakṣa-dharma
18 yāna	śamatha-vipaśyanā	śamatha-vidarśanā

19 gandharva	dhāraṇā-pratibhāna	dhāraṇī-pratibhāna
20 ānanda-śabda	dharmoddāna	dharmoddāna
21 mahā-nadī-srota	ekāyana-mārga	ekāyana-mārga
22 megha	upāya-kausalya	dharma-kāya

ハリバドラの『大註』が挙げる徳目は、アーリヤ・ヴィムクティセーナの説と一致する。しかし『小註』は、第十八発心に関して異なっている。止心と観察智を組にする『大註』の考え方のほうが、仏教の一般的教義と一致するが、止心のかわりに悲愍を挙げる『小註』の説の方が後世への影響力は大きい。

## < 2 > 教説

### < 2. 1 > 教説の項目（第 2 1 偈・第 2 2 偈）

P275, 5, 5  
D83, b, 6  
Am12, 17  
DA9, 1, 4  
PP83, 3, 1

〔発心の〕区分を〔定義の〕ついでに述べた。そして、以上のように最初の菩提心などを起こし、適時に〔教説を（DA9, 1, 5; PP83, 3, 4）〕希求する菩薩が、発菩提心とその〔発菩提心〕より派生した法〔である仏の境地（PP83, 3, 5）〕を成就するために、すでに得ている功德を保護すべく増大させるために教示するのが、教説である。

行について、諸諦について、仏宝などの三〔宝〕について、

無執著について、倦怠しないことについて、道の  
摂取について、(21)

五種の眼について、六種の神通という功德につい  
て、

見道について、修と呼ばれる[道]について。以  
上、教説は十種類であると知るべきである。(22)

## <2.2> 教説についての個別的説明

### <2.2.1> 行についての教説

P275,5,8  
D84,a,2  
Am12,24  
DA9,1,8

上述したような[二十二種の]菩提心の区分を行ずる場合  
に、世俗[諦]と勝義諦を逸脱しないという点で、声聞な  
どと共通でない、了得しないことという仕方によって実践  
すべきである、と教示するのが行についての教説である。

### <2.2.2> 四諦についての教説

P276,1,1  
D84,a,3  
Am12,26  
DA9,2,4

苦[諦]について、[業や煩惱などの]果である色など  
蘊]の空性と般若波羅蜜とは真如を自体とするものとして、  
同一本性のものである、と[示すこと]。

集[諦]について、空性と、[苦の]因である色など[五  
蘊]とは異なるから、色など[五蘊]は[苦を]集起  
することと[苦を]止滅すること[を属性とせず]、汚染  
と清浄を属性としない、と[示すこと]。

滅〔諦〕について、生ずることと滅すること〔を欠き〕、汚染と清浄〔を欠き〕、減少と増大などを欠いた空性には、色がないことより始まって、さらに、無明の生ずることもなく、無明の滅することもなく、仏もなく、〔仏によって證得されるべき〕菩提までもない、と〔示すこと〕。

道〔諦〕について、布施などの〔六〕波羅蜜を〔その実践者である〕自分が〔備えているのでもなく備えていないのでもないように行ずる〕か、あるいは、〔内空が外空を、外空が内外両空を、内外両空が空空をという十六空ないし二十空の順序で (cf. DA9, 3, 5)〕内空などが外空などを<sup>1</sup>〔備えているのでもなく備えていないのでもないように行じ〕、そして〔輪廻と涅槃という (DA9, 3, 5)〕前際と後際が互いを備えているのでもなく備えていないのでもないように行ずるべきである、と示すのが、諦についての教示である。

四諦の各々が具体的に何であるかについて、ハリバドラがここで例示していると考えられるのは、

苦諦： 果である五蘊

集諦： 因である五蘊

滅諦： 空性

道諦： 布施波羅蜜などの六波羅蜜

である。

<2. 2. 3> 三宝についての教説

P276,1,5  
D84,a,5  
Am13,4  
DA9,3,7

仏〔宝〕について、<sup>2</sup> 仏と菩提は特質が同一であるから、<sup>3</sup> 仏たらしめる〔発心などの(DA9,4,1)〕徳目(dharma法)を特質とするあらゆる形相についての智慧は了得できない。〔そのこと〕に、色など〔五蘊〕は結び付かない。だから〔あらゆる形相についての智慧などの(DA9,4,3)〕認識対象と〔その〕認識主体〔である心(DA9,4,3)〕は同一であると<sup>4</sup>知る、と〔教授すること〕。

法〔宝〕について、三種の全知に摂取されるすべての事物と対症療法と形相の摂取によって摂取されるあらゆる現象(dharma法)は無自性である、と〔教授すること〕。

僧〔宝〕について、仏宝に属しているので阿羅漢〔果〕を除き、〔預流と一來と不還の〕果に住するものと〔預流、一來、不還、阿羅漢の果に〕向かう者の区別によって七種の大人物、〔あるいは〕独覚を含めた八種〔の大人物、あるいは第23偈―第24偈に説かれる〕機根の鈍いものなどの区別によって数が二十種に限定される〔大人物、すなわち〕聖者であり、修学が残っており、不退転である菩薩たちについて、生ずることがないものとして実践すべきである、と教授することが三宝についての教示である。



< 2. 2. 4 > 無執著についての教説

P276, 2, 2  
D84, b, 2  
Am13, 12  
DA9, 4, 6

精進を始めたことによって、上述した〔発心を行ずること  
という(DA9, 4, 7)〕目的に向かって努力する。〔しかし〕  
身体などの耽溺ゆえに、或る者は〔その努力〕に対して執  
著するだろう。だから無執著について、身体などが無自性  
であると示す教説がある。

< 2. 2. 5 > 倦怠しないことについての教説

P276, 2, 3  
D84, b, 3  
Am13, 14  
DA9, 4, 8

長期にわたって修習しても、望んだ目的が成就しないなら  
ば臆病者は意気消沈するだろう。だから、倦怠しないこと  
について、色などから正等覺にいたるまでを思念できない  
ものとして示す教説がある。

< 2. 2. 6 > 道の摂取についての教説

P276, 2, 3  
D84, b, 4  
Am13, 16  
DA9, 5, 2

十方にいらっしゃる仏などから、各目的のために道の教授  
を受けるならば心が畏縮するだろう。だから、道の摂取に  
ついて、諸現象を本性として生じていないものとして教示  
する教説がある。

< 2. 2. 7 > 五種の眼についての教説

P276, 2, 5  
D84, b, 5  
Am13, 19  
DA9, 5, 4

- 1) 肉〔眼〕、
- 2) 〔前世の行為の〕果報より生じた天〔眼〕、<sup>6</sup>

3) 般若 [の眼]、

4) 法 [に対する眼]、

5) 仏の眼は

順次に

1) 特定の物体 [を境界とし]、

2) すべての衆生の死生 [を境界とし]、

3) あらゆる現象に対する非概念知 [を境界とし]、

4) あらゆる聖者が證得するところ [を境界とし]、

5) あらゆる現象を完全に覚知することを境界とするものである。

[それら五種の眼]を、真如において同一であるものとして行すべきである、と教誡するのが五種の眼についての教示である。

<2. 2. 8> 六種の神通についての教説

P276, 2, 8  
D84, b, 7  
Am13, 23  
DA9, 5, 6

1) 神変 [という神通]、

2) 天耳 [という神通]、

3) 他者の心を知ること [という神通]、

4) 過去の状況の想起 [という神通]、

5) 修行より生じた天眼<sup>6</sup> [という神通]、

6) 漏出が尽きたことの自覚という神通は

[順次に、]

- 1) 大地を揺らすことなど [を行ない]、
- 2) あらゆる世界にある、微かな [音] や [微かな音と] 異なる [大きな] 音を聞き、
- 3) 他者の心が貪欲を伴うものであるかなどについて熟知し、
- 4) 自分と他者の多くの前世を想起し、
- 5) あらゆる色を見、
- 6) 煩悩 [という障害] と認識対象についての障害を断つ。  
[それら六種の神通] を、元来寂靜なるものとして證得すべきである、<sup>7</sup> と示すのが六種の神通についての教説である。

< 2. 2. 9 > 見道についての教説

P276, 3, 3  
D85, a, 2  
Am13, 28  
DA9, 5, 8

見道は、四諦によって摂取された十六刹那を自性とし、法についての [知] と後続的知の、認可と知見 (dharmānvaya-jñāna-kṣānti-jñāna 法類智忍智) より成る。<sup>8</sup> [自ら作り出した幻に対して執著のない] 幻術師のように、あらゆる現象が無自性であると證得するゆえに、一切のものに対して執著のない人であるヨーガ行者は、[見道を] その [見道] によって断たれるべき事象への対症療法として修習する。以上のように示すのが、見道についての教示である。

<2.2.10> 修道についての教説

P276,3,5  
D85,a,4  
Am14,1  
DA10,1,4

生成されたもの (saṃskṛta 有為) と生成されないもの (asaṃskṛta 無為) は自体が同一であるから、互いに異なるものと名付けられない。同様に、上述した見道によって直證された事象 [である四諦 (DA10,1,7)] と異なるものを [修道も] 対象とするから、見 [道] と修 [道] が異なるものであることはない。だから、実質的な (lākṣaṇika) 修道が確立されることはない。しかしその [修道] を、縁起という法性によって、その [修道] によって断たれるべき事象への対症療法として修習するのである。以上が、修道についての教説である。

< 2. 3 > 教説のまとめ

P276, 3, 7  
D85, a, 6  
Am14, 6  
DA10, 2, 4

以上のように、

1) 菩提心とその〔菩提心〕より派生した徳目を自性とする般若波羅蜜に対する、了得できないという形相を有する行、<sup>1</sup>

2) その〔行〕の対象である四聖諦、

3) よりどころである三宝、

4) 向上する因である無執著、

5) 不退転に進む因である倦怠しないこと、

6) 他の乗によって進まない因である、道の摂取、

7) 他者を頼まずに進む者であることの因である五種の眼、

8) あらゆる形相についての智慧を完成する因である六種の神通、

9) ・ 10) 窮極への因である見〔道〕と修道、

それらのすべてが教説の項目のもとに示された。これだけで、あらゆる目的が満たされるから、教説は十種類である。

< 2. 4 > 僧宝についての補足説明 (第 23・24 偈)

先に < 2. 2. 3 > において、僧宝が七種ないし八種、もしくは二十種に分けられた。従来、修行者は凡夫と聖者に大別され、聖者はさらに修行の深淺によって、預流 (srota-āpanna)、一來 (sakṛd-āgamin)、不還 (anāgamin)、阿羅漢 (arhat) の四種に分けられる。この四種も、それぞれ、

果に向かう者と、果に住する者の二種がある。以上のように、聖者は八種に区別される。この八種のうち、大乘の阿羅漢である仏を除けば「七種」になり、その「七種」に独覚を加えると「八種」になる。説一切有部およびその伝統をある程度受け継いだ学派は、それを見道、修道、修学し尽くした道と対応させて説明し、さらに細分する。

有部の教義にしたがえば、預流に向かう者は見道に属し、預流果から阿羅漢に向かう者までは修道に属し、阿羅漢果は修学し尽くした道に属している。修道内の区別は、断たれる障害の数による。修道で断たれる障害は、欲界、色界、無色界の別に従って分類される。欲界には九度の障害がある。色界と無色界は、それぞれ四段階の世界を下位区分として持ち、計八段階の世界に各々九度の障害がある。それらの修道で断たれるべき障害を一つも断っていない、修道に入ったばかりの者が預流果である。欲界に属する障害を第一度ないし第五度まで断った者が一來に向かう者であり、第六度まで断つと一來果となる。欲界の障害を第七度ないし第八度まで断ったものが不還に向かう者であり、欲界における障害をすべて断ったとき、不還となる。色界の第一段階の障害を断った瞬間から、無色界の第四段階の第八度を断つまでが、阿羅漢に向かう者である。

なお『阿毘達磨集論』の説は、有部の規定と細部において異なる。『俱舍論』に見られる有部の説と『阿毘達磨集論』の説を、ハリバドラは折衷させようとしたと思われる。

P276,4,4  
D85,b,2  
Am14,13  
DA10,2,6  
PP84,1,2

僧宝の項目について容易に證得させるために補足の二偈を説く。<sup>1</sup>

機根の鈍い者と鋭い者、信心と見解によって得た者、家より家へ生まれる〔二種の〕者、

一間隔、中間、生まれて、修行、修行なしに、色究竟天に行く者、(23)

三種類の跳躍する者、有頂天に行く者、色の貪欲を根絶する者、

現世において寂靜する者、身を以て証見する者、一角犀とで、二十種である。(24)

後述される『実践道についての智慧』に摂取される見道である十六刹那に基づいて、〔前十五刹那において、(Wo35, 16)〕

1) [機根の鈍い、] 信心 [に従う者] (śraddhānusārin, Tib., dad pa'i rjes su 'brang ba 隨信行) と

2) [機根の鋭い、] 理法に従う者 (dharmānusārin, Tib., chos kyi rjes su 'brang ba 隨法行)

の区別によって、初果〔である預流果〕に向かう者が二種類ある。

3) その次に、〔第十六刹那において、(Wo35,17)〕 預流

がある。

その次に、その〔預流〕が〔修道において欲界の第四度までの煩惱を断つゆえに (Wo35,18)〕

4) 神〔の家より家へ生まれる者〕 (deva-kulaṃ-kula, Tib., lha'i rigs nas rigs su skye ba 天家家) と

5) 人の家より家へ生まれる者 (manuṣya-kulaṃ-kula, Tib., mi'i rigs nas rigs su skye ba 人家家) として、さらに二種類ある。

6) その次に、〔欲界の五種の煩惱を断つゆえに、 (Wo35,20)〕 機根の鈍い者と鋭い者、すなわち、信心〔によって信解した者〕 (śraddhādhimukta, Tib., dad pas mos pa 信解) と見解によって得た者 (dṛṣṭi-prāpta, Tib., mthong bas thob pa 見至) である、第二果〔である一來果〕に向かう者が一種のみある。

7) その次に、〔欲界の六種の煩惱を断つゆえに、 (Wo35,21)〕 一來がある。

8) その次に、さらに、その〔一來〕である一间隔の者 (eka-vīcika, Tib., bar chad gcig pa 一間) がある。

9) その次に、先〔の第二果の場合〕と同様に、〔欲界の第七度と第八度の煩惱を断つゆえに、 (Wo35,23)〕 信心〔によって信解した者〕と見解によって得た者である、第三果〔である不還果〕に向かう者が〔一種のみ〕ある。



その次に、不還である、

10) 中間 [ に涅槃する者 ] (antarā-parinirvāyin, Tib.,  
bar ma dor yongs su mya ngan las 'da' ba 中般)

11) 生まれて [ 涅槃する者 ] (upapadya-parinirvāyin,  
Tib., skyes nas yongs su mya ngan las 'da' ba 生般)

12) 修行を伴って [ 涅槃する者 ] (sābhisamskāra-  
parinirvāyin, Tib., mngon par 'du byed pa dang bcas  
par yongs su mya ngan las 'da' ba 有行般)

13) 修行なしに涅槃する者 (anabhisamskāra-  
parinirvāyin, Tib., mngon par 'du byed pa med par  
yongs su mya ngan las 'da' ba 無行般)

と呼ばれる四種類がある。

その次に、その [ 不還 ] である、色究竟天を最後とする者  
(akaniṣṭha-parama, Tib., 'og min gyi mthar thug par  
'gro ba 往色究竟天) がある。すなわち、

14) 跳躍する者 (pluta, Tib., 'phar ba 全超)

15) 半跳躍する者 (ardha-pluta, Tib., phyed du 'phar  
ba 半超)

16) すべての段階に死ぬ者 (sarvasthāna-cyuta, Tib.,  
gnas thams cad du 'pho ba 遍没) として、

向上して流れる者 (ūrdhva-srota, Tib., gong du 'pho  
ba 上流) がさらに三種類ある。

その次に、その〔向上して流れる者 (DA10,4,7)〕である、  
有頂天を最後とする (bhavāgra-parama, Tib., srid pa'i  
rtse mo'i mthar thug par 'gro ba 往有頂天)、色〔界〕  
の貪欲を離れた者がある。すなわち、

17) 現世において寂靜する者 (dṛṣṭa-dharma-sāma, Tib.,  
mthong ba'i chos la zhi ba 現般?)

18) 身を以て証見する者 (kāya-sākṣin, Tib., lus kyis  
mngon sum du byed pa 身證)

という二種類がさらにある。<sup>2</sup>

19) その次に、〔有頂天の第八度の煩惱を断つゆえに  
(Wo36, 5)〕阿羅漢果に向かう者がある。

20) その次に、独覺がある。

すなわち二十種類である。

Wo36,12 | 3) 初〔果に住する者〕と、7) 第二果に住する者と、19) 第四  
Tu43,13 | 果に向かう者は、理解しやすいので、〔偈に〕撰取されていな  
SN77,4,7 | い。

ハリバドラによる二十種の聖者の説明は、『俱舍論』と『阿毘達磨集論』  
の折衷であると思われる。以下は、両書によった、個々の聖者の規定であ  
る。

『俱舍論』

1)&2) 「預流に向かう者」は十五刹那より成る見道に住する。彼の機根が鈍い場合、「信心に従う者」と呼ばれ、機根が鋭い場合、「理法に従う者」と呼ばれる。<sup>3</sup>

3) 「預流」と呼ばれるのは、その次の刹那である第十六刹那の修道においてである。この聖者が機根の鈍い場合「信心によって信解した者」と呼ばれ、鋭い場合「見解によって得たもの」と呼ばれる。<sup>4</sup>

4)&5) 「家より家へ生まれる者」は「一來に向かう者」の一種であり、「預流」となった後に欲界の第三度ないし第四度までの煩惱を断つなどの条件を備えた者である。神として、あるいは、人として、二回ないし三回生まれ変わる。<sup>5</sup>

『阿毘達磨集論』

1)&2) 「預流に向かう者」とは、洞察へ導く段階の最後の瞑想 (ekāsanaka-nirvedha-bhāgīya 一座順決択分) と、見道の前十五刹那に住する者である。そのうち機根の鈍い者が「信心に従う者」であり、機根の鋭い者が「理法に従う者」である。<sup>23</sup>

3) 見道の第十六刹那に住する時、「預流」と呼ばれる。これ以後、「信心に従う者」は「信心によって信解した者」と呼ばれるようになり、「理法に従う者」は「見解によって得た者」と呼ばれる。<sup>24</sup>

4)&5) 「家より家へ生まれる者」は「預流」の一種である。<sup>25</sup>

6) 「一來に向かう者」は欲界に属する障害を五種断つまでの者を云う。<sup>6</sup>

7) 「一來」は欲界の第六度の障害を断った者である。<sup>7</sup>

8) 「一间隔の者」は「不還に向かう者」のうち、「一來」となつて後に欲界の第七度か第八度までの障害を断った者である。<sup>8</sup>

9) 「不還に向かう者」は欲界の第七度ないし第八度までの障害を断った者である。<sup>9</sup>

10) 「不還」は欲界の第九度の障害を断っている。それは、涅槃に入る仕方の観点から七種に分類される。そのうち五種は色界に行つて涅槃に入る。<sup>10</sup> 「中間に涅槃する者」は現在の欲界での生涯を終えてから、色界に行く途上の中有において涅槃に入る者である。<sup>11</sup>

11) 「生まれて涅槃する者」は、次生を色界に受けて、すぐに涅槃

6) 「一來に向かう者」は欲界に属する障害を五種断つまでの者を云う。<sup>26</sup>

7) 「一來」は欲界の第六度の障害を断った者である。<sup>27</sup>

8) 「一间隔の者」は「一來」の一種である。<sup>28</sup>

9) 「不還に向かう者」は欲界の第七度ないし第八度までの障害を断った者である。<sup>29</sup>

10) 「不還」は欲界の第九度の障害を断っている。そして「中間に涅槃する者」は現在の生涯を終えて、中有に生まれた段階で涅槃に入る。<sup>30</sup>

11) 「生まれて涅槃する者」は、次生を色界に受けて、すぐに涅槃

に入る者である。<sup>12</sup>

12) 「修行を伴って涅槃する者」は、次生を色界に受け、そこで長期に渡って修行を行なって涅槃に入る者である。<sup>13</sup>

13) 「修行なしに涅槃する者」は、次生を色界に受け、そこで修行を怠り、長期を経てから涅槃に入る者である。<sup>14</sup>

14) 「向上して流れる者」は、来世において、色界に生まれた後、さらに一度以上、色界ないし無色界に生を受けて涅槃に入る者である。それには「色究竟天を最後とする者」と「有頂天を最後とする者」の二種がある。そのうち「色究竟天を最後とする者」は三種に分類される。その分類は、十六位に下位区分される色界に生まれる回数による。「跳躍する者」は最下位の梵衆天に生まれた後、中間の位をすべて越えて、最上位の色

に入る者である。<sup>31</sup>

12) 「修行を伴って涅槃する者」は次生を色界に受け、そこで修行を行なって涅槃に入る者である。<sup>32</sup>

13) 「修行なしに涅槃する者」は、次生を色界に受け、そこで修行を行わずに涅槃に入る者である。<sup>33</sup>

14) - 17) 「向上して流れる者」は、次生において、色界に生まれた後、さらに一度以上、色界ないし無色界に生を受けて涅槃に入る者である。それには「色究竟天を最後とする者」と「有頂天を最後とする者」の二種がある。前者は、色究竟天において涅槃に入り、後者は、有頂天において涅槃に入る者である。<sup>34</sup>

究竟天において涅槃に入る。<sup>15</sup>

15) 「半跳躍する者」は、梵衆天から色究竟天の間に、一回ないし十三回、向上しながら生まれ変わる。つまり、中間の十三位ないし一位を越えて色究竟天に達してから涅槃に入る。<sup>16</sup>

16) 「すべての段階に死ぬ者」は、色界の十六位すべてに、順に生まれて、色究竟天において涅槃に入る。<sup>17</sup>

17) 「有頂天を最後とする者」は、「向上して流れる者」の一種であり、色界の下位区分のうちの十一位と無色界の下位区分の四位に生まれる回数により、「色究竟天を最後とする者」と同様に三種に分類される。<sup>18</sup>また、第六の「不還」は、欲界における現在の生涯のうちに「色界の貪欲を離れ」(rūpavītarāga, Tib., gzugs kyi 'dod chags dan bral ba 離色貪)

て、次生を無色界において受け、  
そこで涅槃に入る。彼は「無色界  
へ行く者」(ārūpyaga, Tib.,  
gzugs med par nye bar 'gro ba  
行無色)と呼ばれる。<sup>19</sup> また「現  
世において涅槃する者」は第七の  
「不還」であり、彼は色界や無色  
界に行くことなく、欲界において  
涅槃に入る。<sup>20</sup>

18) 「身を以て証見する者」も  
「不還」の一種であるが、以上の  
ように涅槃に入る仕方の観点から  
立てられたものではない。「不還」  
のうち滅尽定を修得したものが  
「身を以て証見する者」と呼ばれ  
る。<sup>21</sup>

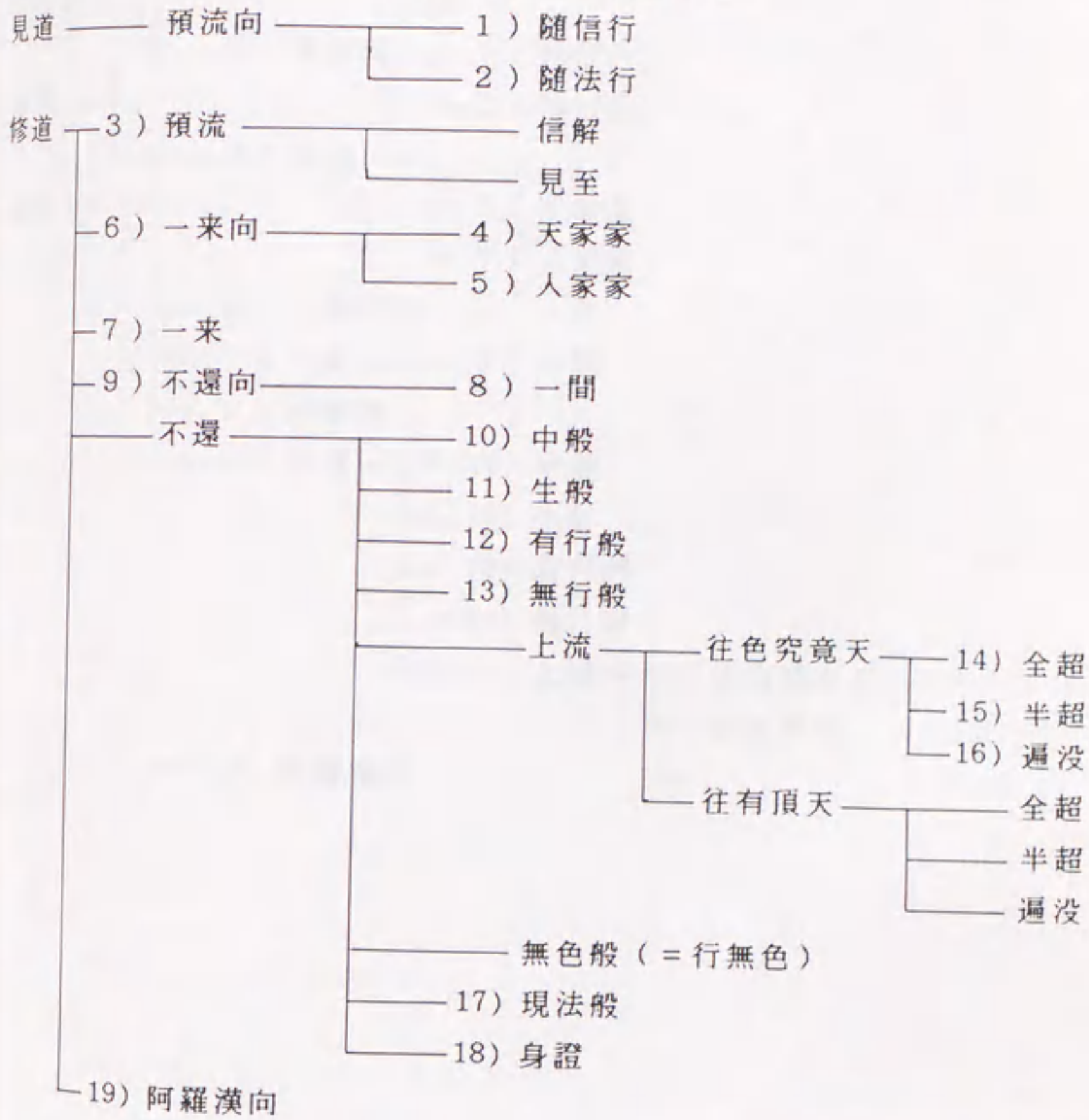
19) 「阿羅漢に向かう者」は色界  
と無色界の障害を一つでも断った  
段階から、すべてを断つ段階の前  
までの者である。<sup>22</sup>

18) 「身を以て証見する者」は八  
種の解脱を得た、阿羅漢以外の聖  
者を指す。<sup>35</sup>

19) 「阿羅漢に向かう者」は有頂  
天の第八度の障害を断つまでの者  
を云う。<sup>36</sup>

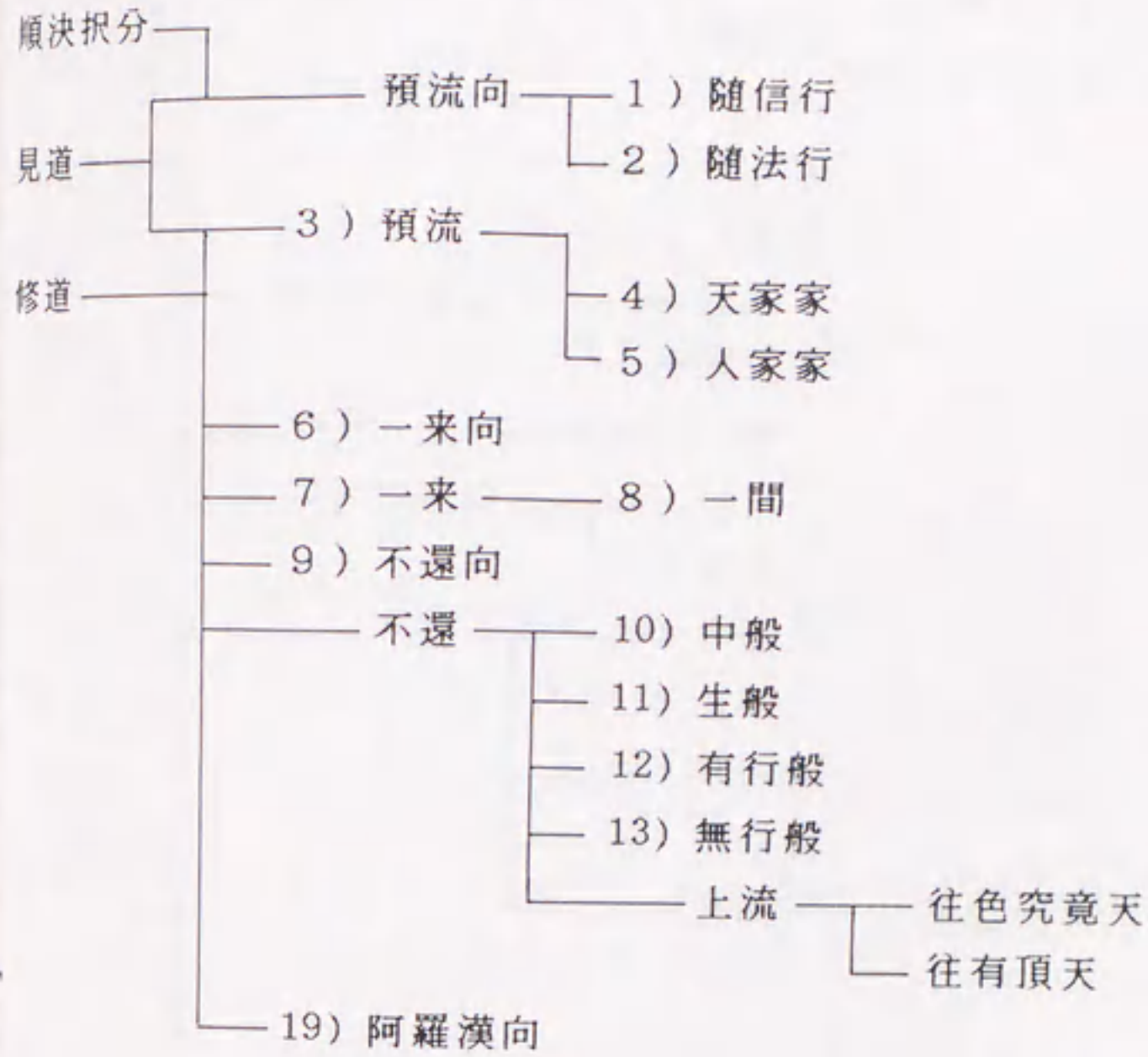
以上の関係を図示すれば次のようになる。

『俱舍論』における聖者

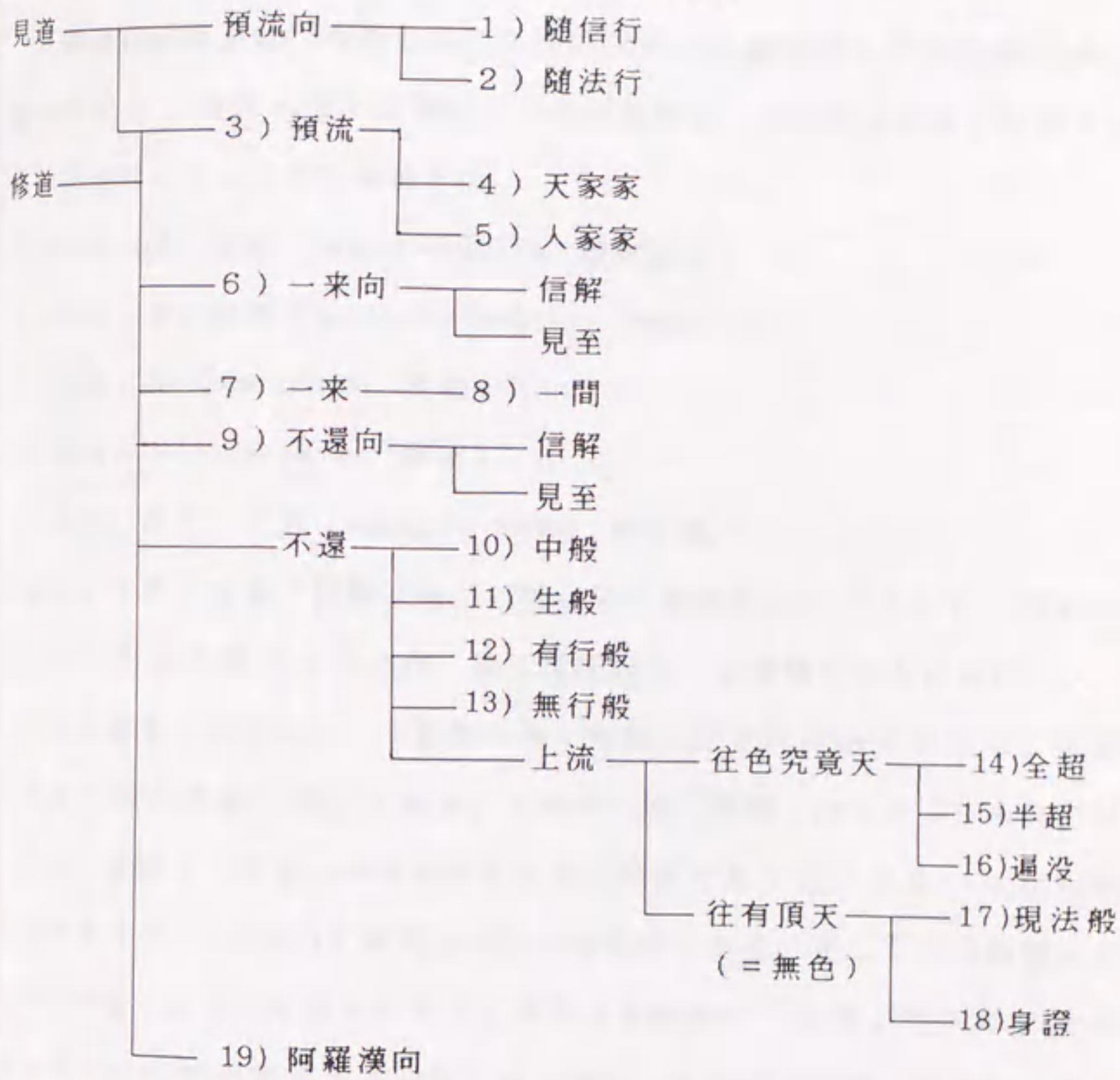




『阿毘達磨集論』における聖者



ハリバドラに基づく聖者



『現觀莊嚴論』自身がどのように二十種と数えたかは未詳であるが、ハリバドラが言うように「初果に住する者」などの三つが省略されたと見るのは不自然であるので、おそらくハリバドラとは異なる数え方をしたものであると思われる。

### <3> 洞察へ導く段階

『現觀莊嚴論』は、有部以来の伝統的な五段階より成る修行階梯の枠組を採用する。洞察へ導く段階は、その五段階より成る階梯の第二段階である。五段階より成る修行階梯とは、

- 1) 解脱へ導く段階 (mokṣa-bhāgīya 順解脱分)
- 2) 洞察へ導く段階 (nirvedha-bhāgīya 順決択分)
- 3) 見道 (darśana-mārga 見道)
- 4) 修道 (bhāvanā-mārga 修道)
- 5) 修学し尽くした道 (aśaikṣa-mārga 無学道)

である。このうち第一段階と第二段階はまだ世間的なものであり、修行者は凡夫であると規定されるが、第三段階以後、出世間であると規定され、修行者は聖者と称される。「解脱へ導く段階」は修行の初歩であり、解脱に到るための最初の原因である。「洞察へ導く段階」はそれよりも修行が上達した段階で、聖者の洞察を得る直接の原因である。「見道」は修行者が洞察力を得て、初めて真理を体得する段階である。そしてその真理をより確固たるものとするために修習し習熟する段階が「修道」である。その後、ついに修行が完成する段階に達するが、それが「修学し尽くした道」である。

このうち洞察へ導く段階には、さらに四段階の細区分がなされる。それが①暖かみ (ūṣma 煖)、②頂き (mūrdha 頂)、③認可 (kṣānti 忍)、④世間的な最高法 (lokāgra-dharmatā 世第一法) である。

<3. 1> 大乘の洞察へ導く段階の優秀な点（第25偈・第26偈）

P276,5,4  
D86,a,1  
Am15,1  
DA10,5,3  
PP85,2,4

以上のように教説を得た初学者には洞察へ導く要素が生ずる。だから、洞察へ導く要素について説く。

対象ゆえに、形相ゆえに、因ゆえに、支援ゆえに、四種の分別との結合を各自に分け持っており、(25) 初級と中級と上級より成る暖かみなどは、声聞たちよりも、また、独覚たちよりも、守護者である菩薩のものが優れている。(26)

菩薩たちには、<sup>1</sup> 聴聞[と思索]などの卓越によって<sup>2</sup>得られた、解脱へ導く段階という、信念などを特質とする<sup>3</sup>善根に次いで、四諦を洞察することを模倣し、世間的な修習より起こった、洞察へ導く四つの段階[が生ずる。]すなわち、暖かみと呼ばれる善根と、その次に頂きと、その次に認可と、その次に[世間的な]最高法と呼ばれる[善根の四種である。それらは]初級より始まる順に生ずるか、あるいは、菩薩に関係した「機根の鈍い者」などの人の差異によって[区別されるから]初級と中級と上級[より成る。それらは]

1) 後述される特別な対象[である、無常なるものなど]

を自性とする四諦という事象を対象とし、

2) 現象についての謬見に対する対症療法であるから無執著などの形相に入っており、<sup>4</sup>

3) 三乗を證得する因を自体とし、

4) 方便に熟練した宗教的善友 (kalyāṇamitra 善知識) を特徴とする者による支援を具足し、<sup>5</sup>

5) [『頂点に達した現観』で] 後述される、見[道]と修[道]によって断たれる客体と主体の四種類の分別<sup>6</sup>の構造と結び付いて

生じた。だから、声聞などの暖かみなどよりも優れている。

[何故ならば] 彼ら[声聞など]の暖かみなどの善根は、[アビダルマの]教義によれば、

1) 変壊することなどを特質とする[色など<sup>7</sup>の五蘊という]事象を本質とする四諦を対象とし、

2) 我見に対する対症療法であるから無常なるものなどという形相に入っており、<sup>8</sup>

3) 自らの乗を證得するだけのためにあり、

4) 支援を欠いており、

5) 四種類の分別を[自らの菩提の障害にならないから (cf. Wo37,8)] 備えずに

生ずると説かれているからである。

ハリバドラは、菩薩の洞察へ導く段階の区分である暖かみなどが、さら

に初級、中級、上級の三種に下位区分される根拠を二説挙げた後、小乗の洞察へ導く段階よりも優秀である理由を五点にわたって掲げる。

暖かみなどがさらに初級などの三種に区分される根拠は、同一修行者における修行の進捗の差異か、あるいは、各修行者の能力の差異である。すなわち、同一修行者が暖かみなどの初級、中級、上級という順に、計十二種に分かたれる階梯をすべて実践するか、あるいは、機根の鈍い者は暖かみの初級、頂きの初級などという順に四種の階梯しか実践せず、同様に、機根の中程度の者はそれぞれの中級のみを、機根の鋭い者はそれぞれの上級のみを実践するかである。

P277,1,6  
D86,b,2  
Am15,19  
DA11,3,2

菩薩たちの洞察へ導く段階は、方便の熟練の力ゆえに、  
[集諦という(DA11,3,4)]ある場合には因の観点から、  
[苦諦という(DA11,3,4)]ある場合には果の観点から、  
[滅諦という(DA11,3,5)]ある場合には[真実には一切の現象は止滅しているという自性のものだから(DA11,3,5)]  
自性の観点から、[道諦という(DA11,3,6)]ある場合には  
[三種の全知の徳目が了得できないものであるから(DA11,3,6)]  
法性の形相の観点から、あり得る通りに四諦という事象を対象とする。しかし先の如く[無執著などという(DA11,3,7)]他の形相によっても、四諦を完全に対象とする。以上のように知るべきである。

簡略に解釈する程度に述べようと思ったので、[論議を]

展開しなかった。

これは〔声聞乗と〕別の立場なのであるから、〔声聞乗と  
いう〕他の乗に基づいて、どこにも批判を述べてはならな  
い。

### <3.2> 対象と形相

#### <3.2.1> 暖かみの対象と形相（第27偈－第28偈a b）

P277,2,1  
D86,b,4  
Am15,25  
DA11,5,5

対象と形相の優秀な点はどのようなものであるのか。その〔疑問  
がある〕から、対象と形相について補足の7偈によって説  
明する。

対象は無常なるものなどであり、〔四〕諦を所依  
とする。その形相は

執著などを否定することである。三乗を得るため  
の因である。（27）

色などの入ることと出ること。持続することと  
持続しないことを離れていること。仮託と不可説  
なること。（28 a b）

その〔洞察へ導く段階の〕うちで〔暖かみの〕初級の対象  
は、苦など四諦に依ったもの、すなわち、無常なるものな  
どの十六形相<sup>1</sup>である。

その〔初級〕の形相は、苦などの〔四〕諦に対する執著と了得などを否定することである。

暖かみなどのすべてが、三乗の證得を得るための因であると會得すべきである。

〔暖かみの〕中級の対象は、信解的〔思惟〕と眞実についての思惟によって、順次に、色など〔五蘊〕が肯定され否定されることを、了得しないし見ていないということである。

形相は、あらゆる名称が存在しないから、連続が不同〔であるように働く特質、すなわち、独自の特質 (sva-lakṣaṇa 自相) (cf. DA12,1,4)] と、連続が相似であるように働く特質〔すなわち、一般的な特質 (sāmānya-lakṣaṇa 共相) (cf. DA12,1,4)] がないということである。

上級の対象は、色から仏までというあらゆる現象、すなわち、言語表現される現象は言語習慣的なものであるということである。

形相は、善などのいかなる現象としても述べることができなないということである。

以上のように、対象と形相を備え、〔見道において得られる〕非概念智という火の前兆であるから「暖かみ」〔と呼ばれる善根〕は、三種類である。



<3. 2. 2> 頂きの対象と形相（第28偈c d - 第30偈）

P277,2,8  
D87,a,3  
Am16,7  
DA12,2,2,

色などに止住しないこと。それらはその本体が無自性であること。（28cd）

その両者が互いを自性としていること。<sup>2</sup> それに対して無常なるものなどとして止住しないこと。

それらはその本体が空であること。この両者が互いを自性としていること。<sup>2</sup>（29）

諸現象に取著しないこと。それを表象として観察しないこと。

すべてのものが了得できないものであると般若ゆえに考察すること。（30）

〔頂きの〕初級の対象は、色などは色などの自性を欠いた自性を有するものであるから自性空であり、だから、色などに止住しない、ということである。

形相は、勝義において色などのあらゆる現象と空性の両者は互いに自体が同一であるから空性には無常であることなどがなく、だから、かの色などに対して、常住なるものや無常なるものなどとして止住しない、ということである。

中級の対象は、法界を本性とするから無常なるものなどと空性は無自性なるものであり、だから、無常であることなどと空性の両者は互いに本質が同一である、ということである。

ある。

形相は、自性が否定されるから、色などを自分の所有物とみなさない、というそのことである。

上級の対象は、自性がないから、それら色などを青いものなどという表象として見ないということである。

形相は、般若によって正しく現象を分析するから、あらゆる事象が了得できないと確信するということである。

以上のように、対象と形相を備え、動揺する善根の絶頂であるから「頂き」〔と呼ばれる善根〕は、三種類である。

<3. 2. 3> 認可の対象と形相（第31偈－第32偈a b）

P277, 3, 8  
D87, b, 2  
Am16, 22  
DA12, 3, 5

色などが無自性であること。それが無を自性とすること。

それが生じないこと。出離しないこと。清浄であること。それが無表象であること。（31）

その表象に依らないことと 信解しないこと。  
想念しないこと。（32 a b）

〔認可の〕初級の対象は、特質の自性と自性の特質は空性においては同一であり、だから、色などは<sup>3</sup>無自性のものである、ということである。

形相は、観行者にとって色などは無が自性であるということである。

中級の対象は、本性として生じていないものだから色などには生ずることもなく涅槃もないということである。

形相は、あらゆる現象の自体を證得することのみによって身体があらゆる点で清浄であるということである。

上級の対象は、独自〔の特質〕と一般的な特質は不合理であるから、あらゆる現象は無表象なるものであるということである。

形相は、本性としてのみからすれば色などの諸表象は依り所を欠いているから、信解的思惟によって信解できず、真実についての思惟によって熟知できないということである。

以上のように、対象と形相を備え、〔将来〕悪しき生まれがないから大法を認可するので「認可」〔と呼ばれる善根〕は、三種類である。

<3. 2. 4> 世間的な最高法の対象と形相（第3 2偈c d - 第3 3偈）

P277, 4, 7  
D87, b, 6  
Am17, 8  
DA12, 5, 3

三昧。その作用。成仏の保証。矜持の終息。

（3 2 c d）

三者が互いを自性とすること。<sup>2</sup> 三昧を概念化しないこと。

以上が洞察へ導く段階であり、初級、中級、上級より成る。（3 3）

〔世間的な最高法の〕初級の対象は、「あらゆる現象は生ずることがない」〔と呼ばれる三昧〕と「勇敢に進む (suramgama 首楞嚴)」など〔と呼ばれる〕三昧を修習すべきである、ということである。

形相は、自分の願と福德と智慧と法界の力によって自然に、すべての世界において天分に応じて三昧の作用が働くということである。

中級の対象は、正しく三昧に入ったヨーガ行者に対して、諸仏が成仏の保証をなさるというこのことが法性である、ということである。

形相は、あらゆる概念は不合理だから、三昧の自体を證得した菩薩には「私は三昧状態にある」などという認識が生じない、ということである。

上級の対象は、法性ゆえに三昧と菩薩と般若波羅蜜との三つの対象は互いに本体が同一である、ということである。

形相は、あらゆる現象は存在しないから、三昧として概念化しないことが最高の方便である、ということである。

以上のように、対象と形相を備え、世間的なあらゆる現象の最高のものであるから「〔世間的な〕最高法」と呼ばれる〔善根〕は、三種類である。

<3. 2. 5> 対象と形相の有法についての論難とハリバドラの応答

<3. 2. 5. 1> 論難

P277, 5, 5  
D88, a, 5  
Am17, 21  
DA12, 5, 4

[暖かみの初級などにおける計十二種の対象と形相のうち、暖かみの初級の対象について述べた]「対象は無常なるものなどであり、[四]諦を所依とする」(27ab)という[叙述]以外、[暖かみの中級などの十一種の対象と初級などの十二種の形相も]特別な対象と形相の有法と法[の両者]の叙述によって述べられるべきである。

「有法」(dharmin)と「法」(dharma)は、インド哲学における重要な概念である。この両者の関係は一種の所有関係であり、「有法に法がある」という命題によって示される。「有法に法がある」あり方は、ニヤーヤ学派やヴァイシェシカ学派の立場からいえば、接触(samyoga 合)の場合もあれば、内属(samavāya 和合)の場合もある。このような関係が成り立つならば、「有法」と「法」は何であってよい。たとえば山に火があるとき、その両者は接触によって関係づけられており、山が「有法」であり、火が「法」であると考えられる。また青い蓮華があるとき、蓮華とその属性である青色は内属によって関係づけられており、蓮華が「有法」であり、青色が「法」であると考えられる。

さて『現観莊嚴論』は第27偈-第33偈において、洞察へ導く段階の初級区分の十二種にとっての、対象と形相を説いている。そのうち、暖かみの初級の対象のみについては「法」である無常なるものなどと、その所依、つまり「有法」である四諦の両者に言及する。しかしそれ以外に、

所依について言及することはない。つまり、それ以外の十一の対象と十二の形相は、「法」は説かれても所依である「有法」が説かれていない。

DA12,5,4 | すべて〔の対象と形相〕に対して、有法も示すべきではないか。  
その〔対象と形相〕を、法だけによって修習することは、不可能である〔から〕。

<3.2.5.2> 応答その一

P277,5,6  
D88,a,5  
Am17,22  
DA12,5,5 | けれども、特別な対象と形相の法〔のみ〕の叙述によって  
〔十一種の対象と十二種の形相の有法〕すべてについて述べられたのである。そのことは、「他の限定を排除する〔法の叙述〕であることと、排除しない〔有法の叙述〕であること以外に、この〔法の叙述と有法の叙述〕両者には、対象の違いは全くないのである」という〔ダルマキールティの〕教義より導き出されるからである。

内属関係にある「法」と「有法」の厳密な区別は、ニヤーヤ学派やヴァイシェシカ学派のような「インド実在論」によって厳密になされる。しかし仏教を含めた「インド唯名論」は、その両者の区別をあいまいにし、あるいはむしろ区別のないものとみなす。この傾向は、認識論や論理学の分野においても見られる。七世紀の仏教論理学者ダルマキールティ Dharmakīrti も、「有法」と「法」の、それぞれが実在することを認めなかった。そのダルマキールティの主著『知識論評釈』Pramāṇavārttika の「自

分のための推理章」第6 1偈—第6 2偈に基づいて、ハリバドラはここで  
応答している。<sup>4</sup>

ヴァイシェーシカ学派の实在論と、ダルマキールティの唯名論は、たと  
えば、牛がいるという現象に対して異なった捉え方をする。すなわち、或  
るものが「牛」であるとき、サンスクリットでは、

ayaṃ gauḥ. (これは牛である。)

という表現ばかりでなく、

asya gotvam. (これには牛性がある。)

という表現も可能である。

实在論的立場に立つヴァイシェーシカ学派の者たちは、ことばには必ず  
それに対応する対象が存在すると考える。その結果、世界は実体 (dravya)、  
属性 (guṇa)、運動 (karma)、普遍 (sāmānya)、個別 (viśeṣa)、内属  
(samavāya)の六範疇に分類される。したがって彼らは、牛がいるという現  
象を分析して、実体である牛に普遍である牛性が内属によって結び付いて  
いる、と考える。ヴァイシェーシカ学派にとって、牛という「有法」も牛  
性という「法」も实在であり、かつ両者は蔽別される。

一方、ダルマキールティは『知識論評釈』の中で、次のように述べる。

bhedāntara-pratikṣepāpratikṣepau tayor dvayoḥ/

saṃketa-bhedasya padaṃ jñātr-vāñcchānurodhinaḥ//61

bhedo 'yam eva sarvatra dravya-bhāvābhidhāyinoḥ/

śabdayor na tayor vacye viśeṣas tena kaś cana//62<sup>5</sup>

他の限定を排除するか、排除しないかが、認識者の欲求に応じて、

その〔有法と法の〕両方を表現する上での区別の基盤である。

どんな場合にも、事物と状態を叙述する両語の区別は、これにすぎない。それゆえ、その両方の言語対象にいかなる差別もない。

ダルマキールティは、「有法」に相当する「事物」と「法」に相当する「状態」に概念上の区別を認めるが、両者が実在として異なることを認めない。つまり「有法」と「法」に相当する牛と牛性は表現の上では区別されるが、その両方は全く別な実在なのではない。ダルマキールティによれば、「有法」と「法」が表現上区別されるのは、状態である「法」の叙述は他の限定を排除し、事物である「有法」の叙述は他の限定を排除しないことにある。さらに、或る牛を「馬でない」と捉える場合を考えてみよう。サンスクリットでは、

anaśvo 'yam. (これは馬ではない。)

という表現が可能である。この場合、"anaśva" (非馬) という「有法」を示す語は、他の限定を排除しない。例えば、さらに「象ではない」という限定を加えることもできる。ところで

anaśvatvam asyāsti. (これには非馬性がある。)

という表現も可能である。しかしこの場合、"anaśvatva" (非馬性) という「法」を示す語は、それ以外の限定を排除し、その牛が「馬でない」ということだけを表現する。<sup>6</sup>

以上のようなダルマキールティの見解に従えば、「法」と「有法」には概念の区別はあっても現象としては同一であるから、「法」のみを叙述すれば「有法」に言及する必要はない。



<3.2.5.3> 応答その二

P277,5,7  
D88,a,6  
Am17,25  
DA13,1,5

あるいはまた、偈頌を作った際には〔十二種の対象と形相をそれぞれ〕別個に述べたけれども、〔それらの有法は同じく四諦である。もし「我」などが有法であるならば、〕執著などが否定された〔「我」など(DA13,1,7)〕は、真実には〔兎の角のごとくに(DA13,1,8)〕肯定と否定を離れたものとなるだろう。だから〔全く存在することのない「我」などは有法ではなく、世俗諦において存在するところの(cf. DA13,2,2)〕苦〔諦〕などの〔四〕諦〔が有法であり、それ〕に属する〔法〕のみが対象および形相にされる。以下においても同様に知るべきである。

『現觀莊嚴論』中に十二種の対象と形相が説かれているが、それらの「有法」は共通して四諦であるから、暖かみの初級の対象の「有法」を説けば他の「有法」も知られる。

<3.3> 四種類の分別

<3.3.1> 分別の種類(第34偈-第35偈)

P278,1,1  
D88,a,7  
Am17,28  
DA13,2,3

四種類の分別を具足していることについても意味を明らかにするために、補足の偈を説く。

事象とそれの対症療法ゆえに客体の分別は二種類である。

愚昧〔など〕と塊などの区別によってその〔二種類の分別〕は各々九種類である。(34)

客体の分別は、汚染の事象を依り所とするものと、対症療法を依り所とするものゆえに、二種類である。さらに、無明〔などの区分と〕清浄な〔五〕蘊などの区分によって〔各々〕九種類である。

実体と仮託を依り所として、主体は二種類であると考えられる。

自立的な我などを自体とするから、蘊などを所依とするから、同様に〔各々九種類〕である。(35)

実体として存在する人と、仮託として存在する人物を対象とするから、主体の分別も二種類である。さらに自立的な我〔など〕と蘊などを対象とするから、各々〔客体の分別と〕同様に九種類である。

<3.3.2> 分別の対象

P278,1,5  
D88,b,3  
Am18,7  
DA13,3,5

その〔四種類の分別〕についての概略した意味は、次の通りである。

汚染の事象を依り所とする〔分別〕は、

- 1) 無明
- 2) 色などの〔五〕蘊
- 3) 精神と物質 (nāma-rūpa 名色) に対する執著
- 4) 〔常住と虚無の (DA13,3,8)〕二極端に対する愛著
- 5) 汚染と清浄についての無知
- 6) 聖なる道に止住しないこと
- 7) 了得
- 8) 我など
- 9) 清浄さを生ずることなど

に対する客体の分別である。

対症療法を依り所とする〔分別〕は、

- 1) 〔五〕蘊〔という対象〕
- 2) 〔十二種の知覚の〕生門〔という対象〕
- 3) 〔十八種の知覚のための〕品目〔という対象〕
- 4) 〔縁りて〕生ずること〔という対象〕
- 5) 空性〔という対象〕
- 6) 〔六〕波羅蜜という対象
- 7) 見〔道〕
- 8) 修〔道〕
- 9) 修学し尽くした道

に対する客体の分別である。

実体として存在する人を依り所とする〔分別〕は、

- 1) 自立的な我
- 2) 単一なる〔我〕
- 3) 原因〔である我〕
- 4) 観察者などである我
- 5) 汚染〔のより所である我〕
- 6) 貪欲と離れた〔依り所である我〕
- 7) 見〔道の依り所である我〕
- 8) 修〔道の依り所である我〕
- 9) 目的をなした〔修学し尽くした道〕の依り所〔である我〕

に対する主体の分別である。

仮託として存在する人物を依り所とする〔分別〕は、

- 1) 〔五〕蘊
- 2) 〔十二〕處
- 3) 〔十八〕界
- 4) 縁起
- 5) 清浄
- 6) 見〔道〕
- 7) 修〔道〕
- 8) 向上〔道〕(viśeṣa-mārga 勝進道)
- 9) 修学し尽くした道

に対する主体の分別である。

以上のような四種の分別を、洞察へ導く四種の段階は、その順に備えている。

洞察へ導く四種の段階は、それぞれ、分別を障害として備えている。

1. 暖かみは汚染の事物を依り所とする客体の分別を備えており、
2. 頂きは対症療法を依り所とする客体の分別を、
3. 認可は実体として存在する人を依り所とする主体の分別を、
4. 世間的な最高法は仮託として存在する人物を依り所とする主体の分別を備えている。

DA14,1,1 分別は無限である。けれども〔以上の三十六種のみが〕内なる敵であるから、道に属するものにとっての分別のみが示された。一方、それ以外の〔分別〕は〔修行体系において〕何も働きをなさない。だから、断つべきものでもないし、受け入れるべきものでもないので、〔それらについて示さなくても〕過失はない。<sup>2</sup>

### <3.4> 支援（第36偈）

P278,2,3  
D89,a,1  
Am18,17  
DA14,1,2

偈を作る韻律に合わせて、〔第25偈では四種類の分別よりも〕支援が先に言及されたけれども、その〔支援〕の力によって、上述したように優れるようになることを示すためにも、後に補足の偈を説く。

心が畏縮したりしないことなどと、無自性である  
ことなどを説示する者と、  
その内なる敵を放棄することは、完全に支援で  
ある。(36)

心が畏縮せず恐れぬことなどの巧みな方便によって、  
[弟子の]意志通りに、すべての事象は無我であるなどと  
説示し、内なる敵の属性である吝嗇などを備えていない者  
は、宗教的善友であるから支援である。

チベット人の註釈者たちは支援を「内的」と「外的」の二種に分ける。<sup>1</sup>  
この分類はアーリヤ・ヴィムクティセーナの所説を根拠とする。彼は、支  
援には「方便の熟練」(upāya-kausāla 善巧方便)と「宗教的善友」  
(kalyāṇa-mitra 善知識)の二種があると言う。<sup>2</sup>チベット人の「内的支援」  
は「方便の熟練」に相当し、「外的支援」は「宗教的善友」に相当する。  
この解釈は、『二万五千頌般若経』の相当箇所本文と合致する。その概  
要は次の通りである。大乘に進んだばかりの菩薩が般若波羅蜜について聴  
聞しても畏縮したり恐れたりしないための条件は、その菩薩が方便に熟練  
しており、宗教的善友に支えられていることである。<sup>3</sup>アーリヤ・ヴィムク  
ティセーナは、その二つの条件を「支援」とみなす。つまりその条件は二  
つとも、行者である菩薩に所有されるものである。

しかしハリバドラの解釈は異なる。彼の『大註』の註釈対象である『八  
千頌般若経』も、大乘に進んだばかりの菩薩が聴聞をしても、恐れたりし

ない条件を説く。しかし『二万五千頌般若経』が二つの条件を挙げるのに対し、『八千頌般若経』は、宗教的善友の手のもとにあることという、一つのみの条件を掲げる。<sup>4</sup> ハリバドラが『現觀莊嚴論』I.36に対して行なう註釈も、この『八千頌般若経』の本文と対応している。『小註』とほぼ同様の表現が『大註』から回収できるので、それによってハリバドラの「支援」についての解釈を検討しよう。

cittānavalīnatvānuttrāsādinopāya-kausālena yathāśayaṃ  
ksitīśeṣṭa-rājñī-maraṇa-nivedana-nyāyena mātsaryādi-dharma-  
viyuktaḥ samasta-vastu nairātmyādi-deśakaḥ sugati-phalādi-  
prāpakatvena kalyāṇa-mitram/ (Wo74,2-5)

心が畏縮せず恐れないことなどという方便の熟練によって〔弟子の〕意志通りに、王に対して、愛しい妃の死を告げる〔ような〕仕方で、〔徐々に (SA86,4,6)〕すべての事象が無我であるなどと示し、吝嗇などの属性と離れている者は、良き生まれ (sugati 善趣) という果などを得させる者だから、宗教的善友である。

"ksitīśeṣṭa-rājñī-maraṇa-nivedana-nyāyena" (王に対して、愛しい妃の死を告げる仕方で) という一節は『小註』に欠けているが、この句によって文全体の意味が明瞭となる。この句が示すのは、王に妃の死を告げるときに衝撃が少なくなるような、特別な仕方があるということである。『大註』のチベット語訳には "rim gyis" (徐々に) という語が補われており、<sup>5</sup> その「仕方」がより明らかとなる。この比喩のうち、前半の「妃の死を告げる」は、「すべての事象が無我であるなどと示す」ことと対応しており、

最後の「仕方で」は、「方便の熟練によって」に対応すると考えられる。そしてこの「仕方」は王の衝撃を和らげるためのものである。したがって、それに対応する「方便の熟練」は、弟子が無我の教えについて聴聞しても畏縮したり恐れたりしないためのものである。以上見てきた対比から、「方便の熟練」を有するのは、「王」にたとえられる弟子たる菩薩ではなく、師たる「宗教的善友」であることが知られる。『小註』は、このような師が「宗教的善友」であるから、「支援」であると結論付ける。つまり、ハリバドラが「支援」であると考えるのは、「宗教的善友」のみであり、「方便の熟練」は、その善友の属性に過ぎない。ハリバドラにとって「支援」は、「方便に熟練した宗教的善友」である。<sup>6</sup>

ハリバドラのこの解釈は、<1. 2>において、第十一発心が方便波羅蜜を伴うから宗教的善友の如くであると説いたことと、軌を一にする。また、彼が「方便の熟練」や「宗教的善友」と関連づけて「支援」を説く箇所が、他に数例見出され、それに対するチベット訳は両者を別個の要素と把握する場合もあるが、「方便の熟練」を「宗教的善友」の属性と捉える場合が多い<sup>7</sup>



<4> 種姓

<4. 1> 種姓の区別（第37偈－第38偈）

P278,2,6  
D89,a,4  
Am18,25  
DA14,2,3  
PP85,2,8

行を具足した者に、上述した洞察へ導く段階や、さらに見道なども生ずる。だから、行の依り所であるものを説く。

六種の證得の法にとっての、対症療法と捨断にと  
つての、

その両者の消滅にとっての、般若および悲愍にと  
つての、（37）

弟子と共通しないことにとっての、利他のための  
次第にとっての、

努力せずとも働く智慧にとっての依り所が、種姓  
と云われる。（38）

1)－4) まず最初に、世間的な、洞察へ導く〔四つの〕  
段階が〔生ずる〕。

5)－6) その次に、出世間の見道と修道が〔生ずる〕。

7)－8) その次に、それら〔洞察へ導く段階と見道と修  
道 (cf. DA14,3,2)〕が生じた力によって、盜賊を追い出し  
て、戸板を閉め切る如くに、<sup>1</sup>同時に、対症療法と内なる  
敵が〔前者は〕生じ〔後者は〕滅する。

9) その次に、それら〔対症療法と内なる敵は〕了得でき

ないから、それらが生じ滅することを備えた概念を断ずる。

10) その次に、宿願と布施などという方便の熟練の力によって、輪廻と涅槃に止住しないことを特質とする般若と方便が<sup>2</sup> [生ずる]。

11) その次に、それら [般若と方便] が生じたから、声聞などと共通しない徳目が [生ずる]。

12) その次に、[弟子の] 意志通りに、入れることなどを密意なさる仕方で、三乗の道に据えることを特質とする、利他の次第が [生ずる]。

13) その次に、輪廻のある限り、表象なく、自然に (anabhoga 無功用) 利他を行なう智慧が生ずる。

だから、以上は順序する。この [十三種の行] によっても、人のあらゆる目的が満たされるのである。<sup>3</sup>

行の徳目の様々な階位の差異によって、菩薩は十三種類である。[その菩薩は] 上述した [十三種の] 徳目の所依であり、<sup>4</sup> 法界を自性とする。[法界を自性とする、その菩薩] のみが「種姓」と示される。

#### <4. 2> 種姓の区別についての論議

##### <4. 2. 1> 反論 (第39偈 a b)

P278, 3, 7

D89, b, 3

Am19, 15

DA14, , 5, 4

もし、法界のみが聖者の法を證得する因であるからその [法界] を本質とする菩薩が、無上覚者の徳目 [である

十種の力など (DA14,5,6)を得るため]の、本来的に備わった種姓 (prakṛtistha-gotra 本性住種姓)であるならば、そのとき、その[法界]はあまねく備わっているわけだから、菩薩のみが[仏の徳目を得るための、本来的に備わった種姓である]のではない。[声聞なども、その同じ種姓である。]

以上のように考える愚者の意見を想定して、補足の偈を説く。

法界には区別がないから 種姓の区別は正しくない。(39ab)

『小註』では「種姓の区別」は三乗の区別を意味するが、『現觀莊嚴論』自身では「行の段階の区別」を意味している。この点については本論文の第一部で考察した通りである。なおハリバドラ自身、『大註』では異なる解釈を行なっている。『大註』は種姓の区別として、次のような例を出す。

- Wo77,17  
Tu75,3  
SA87,4,7
- 1) これは太古の昔からの、自然に得られた、本来的に備わった種姓である。
  - 2) これは過去において善根に親しみ慣れたことによって得られた、育成された[種姓]である。<sup>1</sup>
  - 3) これは声聞と独覺と如来の決定的な種姓である。強力な縁

によっても奪われないから。

4) これは声聞などの未決定な種姓である。強力な縁によって奪われるから。<sup>2</sup>

以上の種姓の区別は正しくない。

<4.2.2> 応答(第39偈cd)

P278,4,2  
D89,b,5  
Am19,19  
DA15,1,6

たとえば、声聞乗などを證得する推移に、[菩薩が法界を(DA15,1,6)]対象とするごとく、同様に、聖者の徳目を證得するために法界は因を自体とすると規定される。[この]観点から[法界を]種姓と名付ける。以上のような解答も[マイトレーヤは]ご覧になっていたが、[理解し]易いように、世間的な表現によって別答として[次のように]答えた。

しかし、能依の法の区別ゆえにその[種姓]の区別が説かれる。(39cd)

たとえば、おなじ粘土から作られ、同じ炎によって焼かれた、所依である壺などは、能依である蜜や砂糖などの容器であることによって[蜜壺や砂糖壺などとして]区別される。同様に、三乗に摂合され、證得されるべき能依の徳目が種々あることによって、所依[である種姓]も種々ある

と、示された。

『現觀莊嚴論』は、種姓＝法界＝行の所依、という理解を示していたと考えられる。ハリバドラもまた、『大註』『小註』の随所で、法界が種姓であると説いている。また彼は、法界が聖法を證得するための行の対象として作用することを説いている。つまり行の所依とは、行の対象の意味であると思われる。以上のように規定するハリバドラにとって、種姓は直接に仏の因であるというよりは、最終的に仏へと導くことになる発心や解脱へ導く段階、洞察へ導く段階などを生み出す力のあるものという点で、仏の因である。

以上のような性格の種姓と、同格表現によって規定されるのが菩薩である。和訳箇所のほかにも、『大註』には次の用例が見られる。

菩薩は仏の諸徳の足跡たる対象 (padārtha) であり、菩薩という語の対象 (padārtha) であるが、それは真実には語の対象のないもの（または、語の対象ではないもの）であり、依り所たる対象のないもの（または、依り所たる対象ではないもの）であり、種姓ではないものである、と言う通りである。<sup>3</sup>

このうち「種姓ではないもの」(agotram)は、中性語尾を取っているので所有複合語 (bahu-vrīhi) ではなく、同格限定複合語 (karma-dhāraya) である。この文は逆説表現によって「真実において」菩薩とは何かを明かそうとしているので、世俗においては菩薩は種姓であることを含意していると理解できる。

「菩薩が種姓である」という表現に意味するところは、菩薩と種姓が同

—関係にあるということであり、先に見てきた「種姓は法界であり、行の対象である」という考え方を考慮に入れるならば、菩薩もまた法界であり、行の対象ともなる。ハリバドラによって菩薩は「それ（法界）を本質とするもの」(tad-ātmaka)と規定されており、<sup>4</sup> また、「法界を自性とするもの」(dharma-dhātu-svabhāva)、<sup>5</sup> 「行の所依」(pratipatter ādhāraḥ)<sup>6</sup>とも説かれている。また、次の文も同様である。

行の所依であり、法界を自性とする菩薩によって（中略）標的たり得る三種類の目標が瞑想されるべきである。<sup>7</sup>

しかし菩薩が法界を自性とするものであるあり方や、行の所依であるあり方は、種姓のそれと異なる可能性がある。種姓の場合、法界との同一関係を示す同格表現の箇所が見出し得るのに、菩薩の場合は「法界を自性とするもの」という語と同格に表されることはあっても、直接に「法界」という語と同格表現されることはない。そして菩薩と法界との関係は、同一関係と考え難いのである。

「法界があまねく備わっているわけだから」という理由は「菩薩のみではない」という結論と結び付いている。その結論は種姓の区別が正しくないことであるが、この文章は法界が菩薩のみに備わっているのではないことも示している。つまり法界が菩薩に存するという所有関係が成り立つと示している。菩薩と法界は同一関係にあり得ない。

また、種姓が行の所依であるのは、行の対象だからであることを先に見てきたが、菩薩が行の所依であることの意味はそれと異なっているようである。上に引用した文は明確に行の所依と菩薩を同格で記していて、その

菩薩という行の所依によって三種類の目標が瞑想されることを説いている。三種類の目標は、それに関して行が起こるところのものであると規定されているので、<sup>8</sup>「瞑想すること」が「行」であると知られる。つまりこの文は菩薩によって瞑想という行がなされることを示していると解し得る。この場合、菩薩は行の行為者、すなわち行の主体である。従って菩薩が行の所依であるという意味は、菩薩が行の対象であるのではなく、逆に、行の主体であることである。

種姓は法界であり、行の対象であるのに対して、菩薩は法界を自性として持つものであり、行の主体である。ここから菩薩と種姓の関係は、所有関係であるという結論を導き出すことができよう。チベットの註釈家たちの解釈も、この結論と軌を一にしている。<sup>9</sup>

以上の分析によって、菩薩と種姓の関係が所有関係であることが明かとなった。また、歴史的にもそのような理解が有力であった。しかしその一方でハリバドラは「菩薩が種姓である」と明言している。つまり所有関係にある両者を同一関係のものとして捉えている。このようなことが可能となる背景に、『現観莊嚴論』及びそれに対するハリバドラの註釈が説く「現観」という実践の構造があると思われる。

現観は173形相を対象として実践される。現観の最終段階において、行者である菩薩は173種の形相すべてを一瞬に證得し、法身を得て仏となる。仏の形相も含めた173形相を證得することによって仏となるということとは、仏の形相を證得する主体が、仏の形相自体になることを意味すると考えられる。つまり『現観莊嚴論』及びハリバドラの説く「現観」は、

実践の主体が聴聞と思索を通じて仏などの形相を自らの精神の中に作り出し、それを対象として修習を重ね、最終的に実践の主体すなわち現観の認識主体と対象が一体になるような実践であると考えられる。

『現観莊嚴論』やそれに対するハリバドラの註釈全体から理解されるこの「現観」の構造は、当然のことながら、個々の実践にも適応し得るものと思われる。問題としている「行の所依」である種姓の場合について、見ていくこととしよう。法界という種姓は自性として菩薩に属している。そして法界という種姓を対象として、行の主体である菩薩は行を促進する。その結果、最終的には行の主体である菩薩と、行の対象である法界という種姓が一体になる。ハリバドラは173形相と一瞬にして一体になる段階、すなわち一刹那の覚知を、菩薩の段階であるとみなしている。この次の瞬間以後、主体であった菩薩は仏となり、法界という種姓はもはや「種姓」と名付け得ない。しかし「仏」と名付けられるべき主体と法界は、以後にも一体であると考えられる。ハリバドラは自性身を、法界を本体とするもの(dharma-dhātu-rūpa)であると説いているからである。<sup>10</sup>

行の最終段階において菩薩と一体になる法界すなわち種姓は、その時点において菩薩と同一関係にある。本来、所有関係にあった主体と対象が最後に同一関係のものに変化するところに、『現観莊嚴論』及びハリバドラの「現観」の特徴の一端が見出されるが、種姓という対象に関してもその例外ではない。ハリバドラの「菩薩は種姓である」という同格表現による記述は、以上のような構造を持った行の、最終段階を捉えたものであると理解できよう。



<5> 行の対象（第40偈－第41偈）

P278,4,5  
D90,a,1  
Am19,27  
DA15,3,1  
PP86,4,8

上述した行の所依〔である菩薩(Wo78,10)〕の対象は何か。

〔答えて〕対象について〔次のように〕説く。

対象はあらゆる現象である。それらは、さらに、

善など、

世間的な證得と呼ばれるもの、出世間的とみなさ

れるもの、(40)

漏出のある〔現象〕と漏出のない現象、生成され

たものと生成されないもの、

弟子と共通の徳目、牟尼に独特の〔徳目〕である。

(41)

1) - 3) まず最初に、総じて、善と悪と中性とである。

〔それらは〕その順に、出家生活 (śrāmaṇyatā 沙門性)

〔など〕と、殺生など〔の十悪など〕と、中性の身体的行為などである。

そして同じそれらが、世間的など、四組より成る二種の区分によって〔細分され、〕残り〔八種〕がある。

4) 幼児〔の如き〕凡夫すべてにかかわる五蘊、

5) 聖者すべてが摂合する四種の禪定、<sup>1</sup>

6) 我見の対症療法ではない、執著の因としての五蘊

(pancopādāna-skandha 五取蘊)、

- 7) その〔我〕見の対症療法である四種の留意、
- 8) 因と縁より成り立つ欲界など〔三種の世界〕、
- 9) 因を必要としない真如、<sup>2</sup>
- 10) 聖者すべての個体 (santāna 相續) に生ずる四種の禪定、
- 11) 生ずるための基体 (dharmin 有法) が正等覚者の個体〔のみ〕である十種の力である。<sup>3</sup>

以上のようなあらゆる現象を、〔幻の如くであると (Wo79,1)〕ありのままに證得する推移に、対象とするから対象は十一種である。

『小註』は十一種の対象を列挙するのみであるが、『大註』は行においてそれらをどのようなものとして観すべきかについても言及する。そこでは十一種の対象が次のように規定されている。

- 1) 受け入れるべきもの (upādeya)
- 2) 放棄すべきもの (parityāga-sthānīya)
- 3) 無関心たるべきもの (upekṣā-sthānīya)
- 4) 世間的なもの (laukika)
- 5) 出世間的なもの (lokottara)
- 6) 世間的であり、漏出があり (sāsrava)、放擲すべきもの (heya)
- 7) 出世間的であり、漏出がなく (anāsrava)、受け入れるべきもの
- 8) 世俗 (saṃvṛti) として、生成されたもの (saṃskṛta)

9) 勝義 (paramārtha) として、生成されないもの (asamskrta)

10) 共通の徳目 (sādhāraṇa-dharma)

11) 独特の徳目 (asādhāraṇa-dharma)。

Wo79,9

Tu77,3

SN88,2,7

アーリヤ・ヴィムクティセーナが説く<sup>4</sup>：

〔唯識派の〕或る者たちは、常に清浄な法界である、不二なる智慧<sup>5</sup>のみを対象と考える。しかし、常に清浄であるならば、いかにして段々に清浄性が向上する<sup>6</sup>と彼らが説明できようか。もし「水界や金や虚空の清浄性の如く、〔法界の〕清浄性が認められる」<sup>7</sup>と言うならば、<sup>8</sup>→その場合、智慧は清浄であり真実なるものであると〔考えて〕、対症療法に対して執著するから、内なる敵に対する執著が言外に示される。それゆえ、←<sup>9</sup>内なる敵と対症療法の概念を断つことがないから、偏った清浄性になってしまおう。

反論して「〔中観派の〕汝の主張では、〔典拠の経に〕<スプーティよ、あらゆる形相についての智慧の対象は無である><sup>9</sup>と説かれているから、対象の窮極<sup>10</sup>がいかにして成り立つのか」と言うならば、〔答える。〕過失はない。なぜならば、<sup>11</sup>→論理的に容認される存在はないから、無は真実なる世俗であると言われる。そして、〔無であるという〕真実なる本体の隠されたその〔世俗〕を、次第に、幻の如くであると證得することが、浄化である。←<sup>11</sup> それゆえ、〔法界の〕本性が主要であるもの

が種姓であり、変化が主要であるものが対象である。しかし、両者は互いに矛盾しない。以上が、所依と対象の特徴の相違である。

対象の規定については語るべき事柄が多いけれども拘泥は止めよう。

<6> 行の目標（第42偈）

P278,5,3  
D90,a,6  
Am20,16  
DA15,4,7  
PP87,2,3

そのような対象に対して行ずる目標は何か。〔答えて〕目標について〔次のように〕説く。

一切衆生の最高性の心と、捨断と、證得の三点における

三種の偉大性によって、自ら生ずる者 (svayaṃbhū)の、この目標が知られるべきである。(42)

完全にあらゆる形相についての智慧を熟知するという観点から〔将来〕仏になる菩薩たち自身に、

1) 一切衆生が一切衆生中の最高者〔となるように望む〕

心の偉大性、<sup>1</sup>

2) 捨断の偉大性、

3) 證得の偉大性がある。

〔それらを〕目指して、そのように行に入る。それゆえ三

種の偉大性を備えているから、目標は三種と知るべきである。

Wo83,25 | 目標は対象と何が異なるのか。

Tu80,8

SN89,2,5

対象は現時のものであり、身近にあるものである。一方、目標は将来のものであり、遠方のものである。[前者は]矢をつがえ、[後者は]的を射るのに似ている。

以上のようにアーリヤ・ヴィムクティセーナは説く。<sup>2</sup>

『大註』によると、心の偉大性が捨断の偉大性の条件になり (Wo80,16: *citta-mahattve sati prahāṇaṃ mahad iti*)、捨断の偉大性が證得の偉大性の条件となっている (Wo81,25: *rāgādy-aśeṣa-doṣa-prahāṇe viśiṣṭo 'dhigama iti*)。

<7.1> 行

<7.1> 行の総説

P278,5,6

D90,b,2

DA15,5,7

PP87,2,7

以上のように行の依り所であるものなどを述べてきた。

そしてその[行]の自性は何か。[次の通りである。]

<sup>1</sup>三種の全知という境界において<sup>2</sup>総じて善法を所依とする[行為]と、あらゆる形相についての完全な理解を始めとする四種類の現観において、現観ごとに六波羅蜜を所依とする行為が行である。<sup>3</sup>このようにまさしく、

1) 鎧 (*saṃnāha*, Tib., *go cha*)

- 2) 前進 (prasthāna, Tib., 'jug pa)
- 3) 資糧 (saṃbhāra, Tib., tshogs)
- 4) 出陣 (niryāṇa, Tib., nges par 'byung ba)

は、

- 1') 加行 [道] (prayoga-mārga, Tib., sbyor ba'i lam)
- 2') 見 [道] (darśana-mārga, Tib., mthong ba'i lam)
- 3') 修 [道] (bhāvanā-mārga, Tib., bsgom pa'i lam)
- 4') 向上道 (勝進道 viśeṣa-mārga, Tib., khyad par gyi lam)

を自性とし、行を特質とする。

Wo84,14  
Tu80,19  
SN89,3,1

それについて聖アサンガが説く。

1) 鎧 [行] と 2) 前進行は、その順に、1') 間接的な [加行] と 2') 直接的な加行を自性とし、1') 資糧 [の境地] と 2') 信解による行動の境地に摂合される。3) 資糧行は、3.1) 悲愍から 3.15) 陀羅尼までは直接的な加行道を自性とし、上級の最高法に摂合される。3.16.1) 初地である歡喜 [地] を自性とする資糧行は見道を本質とする。3.16.2) 第二地などを本体とする [資糧行] は修道を自性とする。3.17) 対症療法を本質とする資糧行は、[見道と修道の] 両道を領域とする。4) 出陣行は修道を依り所とする。<sup>4</sup>

<7. 2> 四種の行

<7. 2. 1> 鎧行（第43偈）

P279,1,1  
D90,b,4  
DA16,1,4  
PP87,3,7

〔鎧行、前進行、資糧行、出陣行の〕中で、精進を自性とするから、最初に鎧行を説く。

布施などの六種類にそれらを各々包摂することによってあるところのもの、それが鎧行であり、六の六倍種であると〔経中に〕説かれた通りである。（43）

- 1) 法の布施 (dharma-dāna 法施) などを布施するときに、
- 2) 声聞的思惟などを放棄する〔という持戒〕、
- 3) あらゆる人が不愉快なことを語っても忍ぶ〔という忍辱〕、
- 4) 希求を生ずる〔という精進〕、
- 5) 他の乗と交わらないことに専一 (ekāgratā 一境性) であり、無上正等覚に廻向する〔という禪定〕<sup>1</sup>を、
- 6) 順に、贈物などを了得しないという〔般若の〕鎧によって行なう。

同様に、戒を守り、忍辱を完成し、精進を始め、禪定を成就し、般若を修習する。

以上のように布施などの〔六〕波羅蜜各々に布施などが包

撰されるから、六の六倍によって三十六種類である。しかし、布施などの六〔波羅蜜〕は基盤を共通にする (sadharmya) から、鎧行は六種類である。

<7. 2. 2> 前進行 (第44偈 - 第45偈)

P279, 1, 6  
D90, b, 7  
DA16, 3, 6  
PP87, 4, 8

以上のように鎧を着けた者は前進するから、第二の前進行を説く。

〔四種の〕禪定と〔四種の〕無色〔定〕へ、布施などへ、道へ、慈愛などへ、

了得を離れたもののあり方<sup>2</sup>へ、三輪の清浄へ、  
(44)

目標へ、六種の神通へ、あらゆる形相についての智慧の課程へ

前進する行は大乗に登ると知るべきである。(45)

1) 〔色界における四種の〕禪定と〔無色界における四種の〕無色定 (dhyānārūpya-samāpatti, Tib., bsam gtan dang gzugs med pa'i snyom par 'jug pa)、

2) 布施などの六波羅蜜 (ṣaṭ-pāramitā, Tib., pha rol tu phyin pa drug)、

3) 見〔道〕、修〔道〕、修学し尽くした〔道〕と向上道<sup>3</sup>



(darśana-bhāvanāśaikṣa-viśeṣa-mārga, Tib., mthong ba dang bsgom pa dang mi slob pa dang khyad par gyi lam)、

4) [慈愛、悲愍、歡喜、不偏という] 四種の無量なるもの (apramāṇa, Tib., tshad med pa)、

5) 了得のないことというあり方 (anupalambha-yoga, Tib., dmigs pa med pa dang ldan pa)、

6) あらゆる事象に対する三輪の清浄 (tri-maṇḍala-visuddhi, Tib., 'khor gsum dag pa 三輪清浄)、

7) [三種の] 目標<sup>4</sup> (uddeśa, Tib., ched du bya ba)、

8) 六種の神通<sup>5</sup> (ṣaḍ-abhijñā, Tib., mngon par shes pa drug)、

9) あらゆる形相についての智慧 (sarvākāra-jñatā, Tib., rnam pa thams cad mkhyen pa nyid)

に正しく住することを特質とし、すべての大乘の法を征服することを自性とするので、前進行は九種類である。

Wo85, 29  
Tu82, 19  
SN89, 5, 6

1) 最初に、心を堅固にするから、自らの形相と標識と表象によって [四種の] 禪定と [四種の] 無色定 [に入り、] 立ち上がることに前進する。

2) その次に、心が堅固になった者は福德と智慧に慣れ親しむから、贈物と贈主と受者などの三輪の清浄によって六波羅蜜に

前進する。

3) その次に、福德と智慧を積んだ者は真実を信解するから、見[道]と修[道]と修学し尽くした[道]と向上道を自性とする聖者の道に前進する。

4) その次に、法性に傾倒した者は意志のままに利他を行なうから、慈愛などの四種の無量なるものに前進する。

5) その次に、利他に従事する者にとって了得は束縛だから、了得しないことへの加行<sup>2</sup>に前進する。

6) その次に、無自性なるもののヨーガ<sup>2</sup>を行なう者がどのように従事するかというと、行為対象と行為者と行為が了得できないという点で幻の人の如くに、一切に対する三輪の清浄に前進する。

7) その次に、以上のように清浄な行動をする者は、自分の実現対象に対して努力するから、一切衆生が最高者[となるように望む]心の偉大性などの三種の目標に前進する。

8) その次に、目標のために努力を行なった者は、他者の心を熟知することなどに対して精進するから、天眼などの六種の神通に進する。

9) その次に、神通を得たものは仏たることのために勇猛であるから、あらゆる形相についての智慧に前進する。

<7.2.3> 資糧行

< 7. 2. 3. 1 > 資糧行の概説 (第46偈 - 第47偈)

P279, 2, 3  
D91, a, 4  
DA16, 4, 3  
PP87, 5, 5

以上のように前進した者には資糧が生ずるので、第三の資糧行を説く。

悲愍、布施などの六つ、止心および観察智、  
兼修した道、方便の熟練、(46)  
智慧、福德、道、陀羅尼、十の境地、  
対症療法が資糧行の次第であると知るべきである。  
(47)

- 1) 大悲 (mahā-karuṇā, Tib., snying rje chen po)
- 2) 布施 (dāna, Tib., sbyin pa)
- 3) 持戒 (śīla, Tib., tshul khrims)
- 4) 忍辱 (kṣānti, Tib., bzod pa)
- 5) 精進 (vīrya, Tib., brtson 'grus)
- 6) 禪定 (dhyāna, Tib., bsam gtan)
- 7) 般若 (prajñā, Tib., shes rab)
- 8) 止心 (śamatha, Tib., zhi gnas)
- 9) 観察智 (vidarśanā, Tib., lhag mthong)
- 10) [止心と観察智を] 兼修した<sup>6</sup>道 (yuga-naddha-mārga, Tib., zung du 'brel ba'i lam)

Wo93,21  
Tu88,13  
SN91,4,2

問う：止心と観察智は背反するから、どうして同時にあり得ようか。

答える：そうではない。何故ならば、止心によって心が対象に堅固になったとき観察智によって分析するならば、正しい智慧の光明が生ずるから、光明が生じた際の闇の如くに障害が除かれるからである。それゆえこの両者は眼と光明の如く正しい智慧の光明を起す上では互いに同質のものとして働くから、光明と闇の如くには相互背反しない。何故ならば〔止心である〕三昧は闇を自性としなからである。

〔問う：〕ではどのようなものであるのか。

〔答える：〕心を一点に集中すること (cittaikāgratā 心一境性) を特質としている。「精神集中した者は如実に知る」<sup>7</sup>と説かれているから、一方的に般若と相応している。だから背反しないのである。<sup>8</sup>

P279,2,5  
D91,a,6

- 11) 方便の熟練 (upāya-kausāla, Tib., thabs mkhas pa)
- 12) 智慧 (jñāna, Tib., ye shes)
- 13) 福德 (puṇya, Tib., bsod nams)
- 14) 見〔道〕などの道 (mārga, Tib., lam)
- 15) 語などを〔憶持する〕陀羅尼<sup>9</sup> (dhāraṇī, Tib., gzungs)
- 16) 〔十の〕境地 (bhūmi, Tib., sa)

17) 対症療法 (pratipakṣa, Tib., gnyen po)

を了得しないことによって、世俗諦 [と勝義諦 (cf. Wo106,3)] を逸脱することなしに、大乘のすべての目的を成就する。だからこれら悲愍などによって、完成を本体とするものとして大菩提が獲得される。したがって大悲など [の十七種] が資糧であるから、資糧行は十七種である。

< 7. 2. 3. 2 > 智慧資糧

P279,2,8  
D91,b,1  
DA16,4,7  
PP87,5,7

その [十七種の資糧] のうち智慧資糧は、

- 1) [眼などの、不変でなく消滅していない本性のゆえに (Wo95,7)] 内 [空]
- 2) [外なる色などの、同様な本性のゆえに (Wo95,8)] 外 [空]
- 3) [内にして外なる處の、同様な本性のゆえに (Wo95,9)] その両 [空]

Wo95,10  
Tu89,23  
SN92,1,3

その場合、内なる [六] 處は感覺器官自身に属し、外なる [六處] は対象自身に属する。内にして外なる [處] は感覺器官を場とするものに属する。何故ならばそれは心によって把取されるから内なるものであり、感覺器官に属さないから外なるものでもある。

P279,2,8  
D91,b,1

- 4) [あらゆる現象は空であるから、内空などを対象とし

- た智慧を自性とする空性も<sup>10</sup>空であるので (Wo95,14)] 空  
[空]
- 5) [十方は方角が空だから (Wo95,17)] 大 [空]
- 6) [勝義である涅槃は涅槃という内容自身が空だから  
(Wo95,19)] 勝義 [空]
- 7) [生成されたものである三種の世界は欲界などが空だ  
から (Wo95,21)] 有為 [空]
- 8) [生成されないものである、生じないことと滅しない  
ことと変化しないことは、それが空だから (Wo95,23)] 無  
為 [空]
- 9) [極端は極端が空だから、極端を超越しているので  
(Wo95,25)] 極端超越 [空]
- 10) [始めと中間と終りはそれらが空だから (Wo95,28)]  
無始無終 [空]
- 11) [散逸と放棄と放失を特質とする散失と背反するから  
無散であり、それはそれが空だから (Wo96,2)] 無散 [空]
- 12) [すべての聖者に作られていないものが本性であり、  
それはそれが空だから (Wo96,5)] 本性 [空]
- 13) [現象は現象が空だから (Wo96,7)] 一切法 [空]
- 14) [変壊することなどを特質とする色<sup>11</sup>などはその特質  
が空だから (Wo96,11)] 自相 [空]
- 15) [過去の現象などは過去などの時において互いに背反

- し、了得されないから (Wo96,12)] 不可得 [空]
- 16) [結合して生じた現象は縁起したものだから自性がない。だから、結合はそれが空だから (Wo96,15)] 無性自性 [空]
- 17) [執著の因である蘊 (upādāna-skandha 取蘊) を特質とする存在はそれが空だから (Wo96,17)] 有 [空] (bhāva-śūnyatā, Tib., dngos po stong pa nyid)
- 18) [生成されないものである虚空などという非存在はそれが空だから (Wo96,21)] 無 [空] (abhāva-śūnyatā, Tib., dngos pa med pa stong pa nyid)
- 19) [空と呼ばれる自性は聖者たちの智見によって作られないから (Wo96,23)] 自性 [空] (svabhāva-śūnyatā, Tib., rang gi ngo bo stong pa nyid)
- 20) [如来たちが出現する出現しないにかかわらず諸現象のこの法性は存在している。だから、他の創造者が空だから (Wo96,24)] 他性空 (parabhāva-śūnyatā, Tib., gzhan gyi ngo bo stong pa nyid)

の区別によって、二十種類である。<sup>12</sup>

これについて [次のように] 述べる。<sup>13</sup>

内なるもの、外なるもの、両方、空なる事象、  
 方角、涅槃の道、縁生したもの、そうでないもの、①  
 極端の超越、始め [のないもの]、散失のないもの、

本性、あらゆる現象、  
 現象の生起など、過去など、結合、そうでない自性の  
 もの、②  
 虚空、空と呼ばれるもの、現象の他性は、  
 各々、自性が空だから、空は二十種であると考えられ  
 る。③

『大註』は二十種類の空性を修行の境地によって、次のように分類する。

- 1) - 3) 信解による行動の境地 (Wo95,13)
- 4) 加行道 (Wo95,16)
- 5) 初地 (Wo95,19)
- 6) 第二地 (Wo95,20)
- 7) 第三地 (Wo95,23)
- 8) 第四地 (Wo95,25)
- 9) 第五地 (Wo95,28)
- 10) 第六地 (Wo96,2)
- 11) 第七地 (Wo96,5)
- 12) - 13) 第八地 (Wo96,11)
- 14) - 15) 第九地 (Wo96,15)
- 16) - 17) 第十地 (Wo96,20)
- 18) - 20) 仏の境地 (Wo96,28)

Wo97,6 | また、この非概念知は何を対象とするか。[唯識派の] 或る者は  
 Tu92,10



「空性である」と言う。〔中観派の〕他の者は「あらゆる現象の自性の空性（＝自性が空であるあらゆる現象）が、その対象である」と言う。この後者こそが〔対象〕である。理にかなっているからである。

〔大前提：〕およそ認識であれば必ずそれは真実には、あらゆる現象の自性の空性（＝自性が空であるあらゆる現象）を対象としている。たとえば、夢において馬などの自性の空性（＝自性が空である馬など）を対象とする如くである。

〔小前提：〕そして、議論の的として挙げられているこの非概念的な意も認識である。

〔結論：ゆえに、非概念知はあらゆる現象の自性の空性（自性が空であるあらゆる現象）を対象とする。〕

以上は自性という証因〔に基づく推論式〕である。

「直接知覚しない了得にとって、対象の顕現は成り立たない」<sup>14</sup>と説かれるから、証因は不成立ではない。同類に存するから、矛盾ではない。あらゆる現象に真実なる自性のあることが後に否定されるから、不確定でもない。

『大註』においてハリバドラは、非概念知の対象について異なる二つの見解を挙げる。チベットの註釈家たちによると、対象を空性であるとみなすのは唯識派の立場であり、あらゆる現象の自性の空性であるとみなすのは中観派の立場である。<sup>15</sup> この後者の立場をハリバドラも取っていることから、後者が中観派の説であることは肯首できる。またこれとの対比から

前者が唯識派の説であろうことも領けよう。前者における、なんら限定の付かない「空性」は、それ自身は決して否定されることのない、無限定な実体的なものを意味すると考えられる。他方、中観派の説く「自性の空性」は、あらゆる現象に自性がないという事実に基づき、決してそれを実体的、静止的に捉えることはできない。したがって「或るxの自性の空性」と表現しても、xから抽出された「自性の空性」が存在するのではなく、自性が空なるxの存在が示されていると考えるべきであろう。そして「x」を「有法」、「自性の空性」を「法」とみなすならば、〈3. 2. 5. 2〉において見たように、xにおいてその「自性が空であること」以外の他の限定を排除することが意図されているのを除いて、「自性が空なるx」と表現した場合と、内容的な相違は全くないのである。

さてハリバドラはダルマキールティの論理学に基づいて、非概念知の対象があらゆる現象の自性の空性であることを論証する。論証には主題 (pakṣa)、所証 (sādhyadharmā)、能証 (sādhyanadharmā)、同類 (sapakṣa)、異類 (vipakṣa) という五要素が必要とされる。そのうち能証が正しい論理的理由であるための三条件を備えていなければ、論証は妥当でなくなる。その三条件は次の通りである。

- 1) 主題所属性 (pakṣa-dharmatā)
- 2) 肯定的遍充 (anvaya) があること。つまり、所証を有する点で主題と等しい同類のみに、能証の存在することが確定していること。
- 3) 否定的遍充 (vyatireka) があること。つまり、所証を有しない点で主題と異なる異類には、能証が決して存在しないことが確定していること。

これらの三条件のうち、1) を満たさないならばその論理的理由は不成立 (asiddha 不成) であり、誤謬となる。1) を満たしている場合でも2) と3) を満たさなければ誤謬である。そのうち、能証が同類に全く存在せず、異類にのみ存在するならば、つまり2) と3) が共に満たされなければ、矛盾 (viruddha 相違) である。また、能証が同類と異類の両者に存在するならば、つまり2) か3) のいずれか一方が満たされなければ、不確定 (anaikāntika 不定) である。

ダルマキールティによれば、先の三条件を満たした正しい論理的理由は三種類ある。a) 非了得 (anupalabdhi)、b) 自性 (svabhāva)、c) 結果 (kārya) である。そのうち、b) 自性という理由は能証と所証が本質的には同一のものであり、概念的に区別されるに過ぎないという同一関係 (tādātmya) が成立するときの能証を指す。たとえば、

これは木である。シンシャパー樹だから。

vṛkṣo 'yaṃ śimśapatvāt.

という場合の、「シンシャパー樹」が自性という証因である。

以上の諸要素を用いて推論式を立てる際に、ダルマキールティ以後、喩例と共に肯定的あるいは否定的遍充関係を示す命題 (大前提) と、主題所属性を示す命題 (小前提) の二つを提出するのみで十分となった。<sup>16</sup>

ハリバドラの論証を以上の諸要素に適合させてみることにしよう。但しここでは肯定的遍充関係を提示するので、異類例はない。

主題：非概念知の対象

所証：あらゆる現象の自性の空性

能証：認識の対象（性）

同類例：夢の対象

ここでは能証である「認識の対象」が所証である「あらゆる現象の自性の空性（＝自性が空なるあらゆる現象）」と同一関係にあるので、この能証は自性という証因なのである。

ハリバドラは自らの推論式において能証が三種の誤謬のいずれも犯していないことを示す。まず不成立でないことを示すためには、非概念知の対象が認識の対象であること、つまり、非概念知が認識であることを証明しなければならない。そのために彼はダルマキールティの『知識論決定』*Pramāna-viniścaya* から一節を引用する。<sup>14</sup> その一節は、認識対象があるからその対象の了得があるのではないかという反論に対して、了得があるから対象の了得があるという答論のために用意された偈である。ここでは非概念知に対象があるということはすでに前提になっているので、対象を持つ非概念知という結果が起こり得るためには、非概念知という了得が原因としてなければならない。つまり非概念知は了得であり、認識である。

次に、矛盾という誤謬を犯していないことを示すためには、同類にあらゆる現象の自性の空性（＝自性が空なるあらゆる現象）が存在していることを証明しなければならない。すでにそれは推論式において、同類例である夢の対象が、所証である馬などの自性の空性（＝自性が空なる馬など）であると説かれている。

そして不確定という誤謬を犯していないことを示すためには、所証と能証が同延でなければならない。この場合、認識の対象の中に自性を有する

現象が一つでもあれば不確定となってしまう。しかしハリバドラは後述するという仕方、あらゆる現象が自性を有することを否定する。なおタルマ・リンチェンによれば、<sup>17</sup> その否定が後述されるのは第IV章第三十偈の註釈においてである。<sup>18</sup>

Wo97,14  
Tu92,20  
SN92,5,7

反論：対象にされるものならば、それは存在しない。たとえば、二つの月などの如し。この、対象とされる、あらゆる現象の自性の空性も同様に存在しない。だから、あらゆる現象が存在することになってしまおう。

応答：これは過失ではない。何故ならば、デーヴァダッタの如き非存在という過度否定 (apavāda 損減) の極端を殺すヤジュニヤダッタの如き、自性という過度肯定 (samāropa 増益) の極端がその空性によって殺されたとき、再び現れないから。

さらに「真実には対象は成立しないが、世俗では対境としてあることが体験知 (samvid) の究竟であるというのは矛盾である」等々の過失も述べるべきではない。

先に見たように、「あらゆる現象の自性の空性」という表現は「自性が空なるあらゆる現象」を意味すると考えられる。しかし唯識派はその表現を「存在の否定」の意味に解釈して反論を立てる。認識の対象があらゆる現象の自性の空性 (= 存在の否定) であるならば、認識の対象である、あらゆる現象の自性の空性自体の存在も否定される。そして二重否定となつて、最初に否定されていたあらゆる現象の存在が肯定されてしまおう、と。これに対して比喻を伴った応答がなされる。比喻の意味は一見、ヤジュ

ニャダッタに一度殺されたデーヴァダッタは、ヤジュニャダッタが殺されても蘇生しないということのように見受けられる。つまり最初に殺されるデーヴァダッタが「自性」であり、ヤジュニャダッタが「空性」であるように思われる。<sup>19</sup> しかしハリバドラはデーヴァダッタを過度否定の誤謬である「非存在」にたとえ、ヤジュニャダッタを過度肯定の誤謬である「自性」にたとえる。従って「再び現れない」のはデーヴァダッタではなく、ヤジュニャダッタでなければならない。<sup>20</sup>

Wo97,19 [唯識派が説くように]「空性が対象である」という主張では、  
Tu93,2 智慧の対境が無自性<sup>21</sup>となってしまうし、空性が生成されたもの  
SN93,1,2 のとなってしまう。順に、智慧とその空性が存在と非存在として、互いに排除し排除しないことを妄想しているからである。<sup>22</sup>

唯識派は生成されないもの（無為）すなわち非存在である空性を、生成されたもの（有為）すなわち存在である智慧が、対象とすると主張する。その場合、両者は互いに排除しあう関係にあるか、互いに排除しない関係にあるかである。前者であるならば、智慧と空性は別異のものとなり、智慧とその対象としても関係を保ち得ない。従って智慧の対象が存在しなくなる。他方、智慧と空性が互いに排除しないのならば、両者は同一のものとなり、空性も智慧と同様に生成されたものとなってしまう。

<7.2.3.3> 地資糧

P279,3,4  
D91,b,4  
DA17,1,4  
PP88,1,1

地資糧について、いずれの境地をいかなる徳目が洗淨するのかというそれらを示すために、補足の二十三偈を説く。

Wo99,13  
Tu94,19  
SN93,3,7

ある境地の洗淨である徳目が円満にされない限り、その境地のままである。しかし、円満にされたのなら〔その上の〕他の境地となる。

本来「大地」を意味する "bhūmi" という語が精神的立場や精神的段階を意味するようになることはすでに部派仏教において見られ、決して新しいことではない。<sup>23</sup> 仏教以外でも、パタンジャリ Patañjali の『ヨーガスートラ』 *Yogasūtra* には「境地」と訳し得るような "bhūmi" の用法が見出される。<sup>24</sup> しかし影響力の大きさの点では、菩薩の修行階梯を十段階に分け、それを「十地」(daśa-bhūmi) としてまとめた華嚴経系の「地」の思想が重要である。

華嚴経の「十地」は、ある程度修行が進んだ菩薩の、仏になる直前までの修行過程を十段階に分けたもので、それぞれの境地の名称は次の通りである。

- 1) 歡喜地 (pramuditā bhūmiḥ, Tib., sa rab tu dga' ba)
- 2) 離垢地 (vimalā bhūmiḥ, Tib., sa dri ma med pa)
- 3) 發光地 (prabhākarī bhūmiḥ, Tib., sa 'od byed pa)
- 4) 焰慧地 (arciṣmatī bhūmiḥ, Tib., sa 'od phro ba can)
- 5) 難勝地 (sudurjayā bhūmiḥ, Tib., sa shin tu sbyangs dka' ba)

- 6) 現前地 (abhimukhī bhūmiḥ, Tib., sa mngon du gyur pa)
- 7) 遠行地 (dūraṃ-gamā bhūmiḥ, Tib., sa ring du song ba)
- 8) 不動地 (acalā bhūmiḥ, Tib., sa mi g'yo ba)
- 9) 善慧地 (sādhu-matī bhūmiḥ, Tib., sa legs pa'i blo gros)
- 10) 法雲地 (dharma-meghā bhūmiḥ, Tib., sa chos kyi sprin)

この十地説は後世においても採用され、中観派や唯識派の諸論書が自らの修行体系の中心に置いている。<sup>25</sup>

他方、般若経は華嚴経とは別系統に発展した伝統に基づき、仏教の全修行階梯を十の境地によって組織した。この般若経の「地」思想は、八千頌系の經典ではまだ形成されておらず、二万五千頌系において見出される。それは声聞乗や独覺乗の境地も包摂し、仏の境地までの修行段階を十種に分けたものである。「地」の捉え方はテキストごとに異同があるが、<sup>26</sup> その代表的なものは以下の通りである。

- 1) 白善の観察智の境地 (śukla-vipaśyanā-bhūmi, Tib., dkar po rnam par mthong ba'i sa 淨觀地)<sup>27</sup>
- 2) 種姓の境地 (gotra-bhūmi, Tib., rigs kyi sa 種姓地)
- 3) 第八聖者の境地 (aṣṭamaka-bhūmi, Tib., brgyad pa'i sa 第八地)
- 4) 見解の境地 (darśana-bhūmi, Tib., mthong ba'i sa 具見地)
- 5) 三毒の薄い境地 (tanū-bhūmi, Tib., bsrabs pa'i sa 薄地)
- 6) 貪欲を離れた境地 (vītarāga-bhūmi, Tib., 'dod chags dang bral ba'i sa 離欲地)
- 7) 熟達した境地 (kṛtāvi-bhūmi, Tib., byas pa rtogs pa'i sa 已弁地)



8) 独覚の境地 (pratyekabuddha-bhūmi, Tib., rang sangs rgyas kyi sa  
独覚地)

9) 菩薩の境地 (bodhisattva-bhūmi, Tib., byang chub sems dpa'i sa  
菩薩地)

10) 仏の境地 (buddha-bhūmi, Tib., sangs rgyas kyi sa 仏地)

地資糧に相当する般若経の本文は、「初地」「第二地」等と「地」を数えるのみで、それが華嚴系の十地であるのか、般若経独自の十地を指しているのか明瞭でない。『現觀莊嚴論』もまた、その点をあいまいに残したままである。<sup>28</sup> しかしハリバドラはそれを華嚴系の十地であるとみなす。

<7. 2. 3. 3. 1> 初地 (第48偈 - 第50偈)

P279, 3, 5  
D91, b, 5

十種類の洗淨によって初地が得られる。

意志、福祉を財とすること、衆生たちに対して平等心を持つこと、(48)

喜捨、友人たちへの奉仕、正法という対象の追及、常に隱遁心を持つこと、仏身についての切望、(49)

説法、そして、誠実語が第十と認められる。

これらは自性が了得できないから洗淨であると知るべきである。(50)

順に、

1) あらゆる事象に屈折のない意図、

- 2) 自他の必要に対して有益であること、
- 3) 一切衆生に対して心が等しいこと、
- 4) あらゆる所有物を喜捨すること、
- 5) 宗教的善友を喜ばすこと、
- 6) 三乗に属する正法という対象を望むこと、
- 7) 家に居ることを喜ばないこと、
- 8) 無上覚者の身を望むこと、
- 9) 正法を説示すること、
- 10) 誠実に語ること

という如きを特質とする十種の徳目<sup>29</sup>によって〔初地が〕完全に生起されるから、特別な因である洗淨〔すなわち〕自性が了得できないことによって特殊化された特質の洗淨によってのみ、初地である歡喜〔地〕が得られる。

<7. 2. 3. 3. 2> 第二地（第51偈）

P279, 4, 3  
D92, a, 3

持戒、感謝深さ、忍辱、歡喜、大悲、  
尊敬、師に従順であること、第八に、布施などに  
精進すること。（51）

1) 善法〔を摂める戒（kuśala-dharma-saṃgrāhaka-śīla 摂善法戒）〕と衆生の福利を行なう〔戒（sattvārthakriyā-śīla 饒益衆生戒）〕と、自制する戒（saṃvara-

śīla 律儀戒)、

- 2) 他者から福祉を施されたことを記憶していること、
  - 3) 他者から危害を加えられたことなどを忍ぶこと、
  - 4) 善法を行わずに後悔がないこと、
  - 5) あらゆる人を慈愛すること、
  - 6) 師匠などを礼拝すること、
  - 7) 宗教的善友に教示された法を行わずに、
  - 8) 布施などの六波羅蜜を励行すること
- という如き洗淨、[すなわち、]先の如くに[自性が了得できないことによって]特殊に洗淨された八種類<sup>30</sup>の[行為]によって、第二離垢地が得られる。

<7. 2. 3. 3. 3> 第三地 (第52偈-第53偈 a b)

P279, 4, 6  
D92, a, 5

聴聞に飽きないこと、無報酬の法の布施、  
仏国土の浄化、輪廻に疲弊しないこと、(52)  
慚愧。以上のこれは 五種類であり、矜持のない  
こと<sup>31</sup>を本質とする。(53 a b)

- 1) 正法の聴聞に飽くことを知らないこと、
- 2) 利得などを当てにしない心によって正法を説示すること、
- 3) 自分の仏国土である、所依[の自然環境]と能依[の

社会環境]を浄化すること、

4) 福祉を施した衆生が[自分に]協調しないことなどを見ても疲弊しないこと、

5) 自他を顧みて悪法を行なわないこと

という如き五種類の洗淨、<sup>32</sup>[すなわち]先の如く自性として證悟できないこと<sup>31</sup>によって洗淨された[行為]によって、第三発光地が證得される。

<7.2.3.3.4> 第4地(第53偈cd-第54偈)

P279,5,1  
D92,a,1

森に住むこと、少欲、満足、清貧生活 (dhūta-samlekha 頭陀)の貫徹、(53cd)

教訓を放棄しないこと、諸欲の嫌悪、<sup>33</sup>

涅槃、<sup>34</sup>あらゆる所有の放棄、畏縮しないこと、見ないこと。(54)

1) 閑静地に住むこと、

2) まだ得ていない利得に欲望がないこと、

3) すでに得ている利得をより多く希求しないこと、

4) 乞食などの[十二種の]清貧の徳を修めること、

5) 受けた教訓 (śikṣā) を生命などのためにさえ放棄しないこと、

6) [五]欲の対象 (kāma-guṇa) を罪過と見て嫌悪する

Am21,1

こと、

7) 弟子〔の器量〕に応じて〔三乗の〕涅槃に傾注させる

こと、

8) 一切の所有物を放棄すること、

9) 善を実行するのに心が畏縮しないこと、

10) 一切の実体を見ないこと

という如きの十種類の洗淨<sup>35</sup>によって、先の如き、第四焰  
慧地は克服される。

<7. 2. 3. 3. 5> 第五地（第55偈－第56偈）

P279, 5, 6  
D92, b, 5  
Am21, 11

親交、家についての嫉妬、娯楽集会所、

自讃毀他、十種の悪なる行為の道、（55）

矜持、強情、<sup>36</sup> 顛倒、愚蒙、煩惱の許容、

これら十を捨てるなら第五地に到達する。（56）

1) 利得などのために出家者などと交際すること、

2) 篤信の家に教示しないこと、

3) 人の多い町など、

4) 自讃すること、

5) 他人を賤しむこと、<sup>37</sup>

6) 〔殺生などの〕十種の悪なる行為の道、

7) 博学などによって慢心して他者に礼拝しないこと、<sup>38</sup>

- 8) 善と悪を取り違えて執著すること、
  - 9) 邪見などの誤謬、
  - 10) 貪欲などのあらゆる煩惱を現出すること
- という如きの特質の十種<sup>39</sup>の〔悪〕徳を捨て、〔それとは〕逆の、言外に示された (arthād ākṣipta) 徳目である十種類の洗淨によって、先の如く第五離勝地が得られる。

<7. 2. 3. 3. 6> 第六地 (第57偈 - 第58偈)

P280,1,2  
D93,a,1  
Am21,21

布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若を円満にするから、  
弟子と一角犀を切望することと恐怖の心とを捨て、  
(57)  
乞われても怯えず、一切のものを喜捨しても悲しまず、  
貧しくても乞食者たちを追いやらない者が第六地に到達する。(58)

- 1) - 6) 六波羅蜜を完成することによって、
- 7) 声聞〔を望むことを捨て〕、
- 8) 独覚を望むこと〔を捨て〕、
- 9) 自性の了得できないことを恐れること〔を捨て〕、
- 10) 乞食者に乞われ〔ても〕怯えること〔を捨て〕、

11) 一切の所有物を自ら進んで喜捨を行なったことを悲しむこと〔を捨て〕、

12) 〔自分が〕貧困であっても乞食者を見捨てる心を捨てること

という如きの十二種の洗淨によって、先の如く第六現前地が了知される。

<7. 2. 3. 3. 7> 第七地（第59偈－第65偈）

P280,1,6  
D93,a,4  
Am22,4

我と衆生への執、生者と人と虚無論と常住論、  
表象と因に対して、蘊に対して、界に対して、處  
に対して、（59）

三界に居住すること、愛著、心が畏縮すること、  
三宝と戒に対してそれとして見る執著、（60）

空性に関する論争、それとの矛盾とで、二十の  
過失<sup>40</sup>を切断した者、彼は第七地に到達する。（61）

1) 我〔執〕、

2) 衆生〔への執著〕、

3) 生者〔への執著〕、

4) 人〔への執著〕、

5) 虚無論〔への執著〕、

6) 常住論〔への執著〕、

- 7) 表象 [への執著]、
- 8) 因 [への執著]、
- 9) [五] 蘊 [への執著]、
- 10) [十八] 界 [への執著]、
- 11) [十二] 處 [への執著]、
- 12) 三界に居住すること [への執著]、
- 13) 愛著 [的執著]、
- 14) 心が畏縮する [執著]、
- 15) 仏 [として見る執著]、
- 16) 法 [として見る執著]、
- 17) 僧 [として見る執著]、
- 18) 戒として見る執著、
- 19) 空性に関する論争 [の執著]、
- 20) 矛盾することを述べる執著

を捨て、すなわち、以上のような二十種の過失<sup>40</sup>を離れ、  
[それとは]逆の、言外に示された徳目である二十種類の  
洗淨によって、先の如く第七遠行地が了知される。  
言外に示された徳目自身を示すため [次のように] 説く。

解脱への三種の入口 (tri-vimokṣa-mukha 三解脱  
門)<sup>41</sup>を知ること、三輪の清淨、  
悲愍、思念できないこと、現象の同一性、唯一の



道理を知ること、(62)

生じないことについてと認可としての認識、諸現象を一様に示すこと、

概念の根絶、想念と謬見と煩惱を捨てること(63)

止心の瞑想、観察知の熟練、

心の調御、一切に対して無碍なる智慧、(64)

愛著の領域でないもの、欲するままに等しく他の国土へ行くこと、

どこへでも自分自身を示現すること。以上で二十である。(65)

- 1) 解脱への入口である空性〔を正しく知ること〕、
- 2) 〔解脱への入口である〕無表象〔を正しく知ること〕、
- 3) 〔解脱への入口である〕願望しないものを正しく知ること、
- 4) 十種の善なる行為の道において、殺される対象と殺害者と殺害が了得できないことなど、
- 5) すべての人を対象とした悲愍、
- 6) 実体として了得しないこと、
- 7) あらゆる現象が同一であると證得すること、
- 8) 大乘を唯一であると證得すること、
- 9) 生じないことを熟知すること、

- 10) 深遠な法を熟慮する認可を会得すること、
  - 11) あらゆる認識対象を大乘の方便を通じて説示すること、
  - 12) あらゆる概念を切断すること、
  - 13) 表象として執著する概念がなく、身体についての謬見 (sat-kāya-dr̥ṣṭi 有身見) などの五種<sup>42</sup>を放棄し、貪欲などの煩惱を捨てること、
  - 14) 止心を修習すること、
  - 15) 般若という方便に熟練すること、<sup>43</sup>
  - 16) 心の寂靜、
  - 17) 色などに無碍な智慧、
  - 18) 執著の対象でないもの、
  - 19) 欲するままに同時にあらゆる仏国土へ行くこと、
  - 20) 弟子に応じてどこへでも自分の身を示現すること
- というこの二十種類の洗淨<sup>44</sup>によっても、先の如く第七地  
が證得される。

<7. 2. 3. 3. 8> 第八地 (第66偈-第67偈)

P280, 3, 4  
D94, a, 1  
Am23, 4

一切衆生の意を知ること、神通によって遊戯すること、清淨に  
仏国土を実現すること、考察のために仏に奉仕すること、<sup>45</sup>(66)  
機根を知ること、勝者の国土の浄化、幻の如くに

止住すること、  
思議して〔輪廻的〕生存を受領すること（故意受  
生）、これ〔ら〕が八種類の行為と云われる。（67）

- 1) 一切衆生の心の動きをありのままに知ること、
  - 2) 世界中を神変という神通 (ṛddhy-abhijñā 神足通) に  
よって遊戯すること、
  - 3) 所依である仏国土を黄金などを自体とするものに変え  
ること、
  - 4) 完全に法を考察することによって仏を満足させること、
  - 5) 天眼〔という神通〕<sup>46</sup>を起こすこと、
  - 6) 能依である仏国土たる衆生を洗淨すること、
  - 7) あらゆる場合に幻の如くに止住すること、
  - 8) 一切衆生のためになると見て、故意に〔輪廻的〕出生  
を取ること
- という如きの八種類の洗淨の徳目<sup>47</sup>によって、先の如く第  
八不動地が体得される。

<7. 2. 3. 3. 9> 第九地（第68偈－第69偈）

P280, 4, 1  
D94, a, 5  
Am23, 18

無限の願、神などの言語を知ること、  
弁才に川の如き〔流暢さ〕があること、母体へ最  
上に降臨すること、（68）

家系と血統の、種姓の、眷属の、出生の、  
出家と菩提樹の、そして功德完成の円満。(69)

- 1) 無限の願、
  - 2) 神などの一切衆生の言語を知ること、
  - 3) 川の如くに無尽な弁才、
  - 4) あらゆる人に讃えられる母体への降臨、
  - 5) 王などとして住すること、
  - 6) 日輪族などに生まれること、
  - 7) 母系等の親族、
  - 8) 自分の支配下にある眷属、
  - 9) 帝釈天などに賞讃されて出生すること、
  - 10) 仏などに鼓舞されて出家すること、
  - 11) 如意珠の如きアシュヴァッタ樹<sup>48</sup>など、
  - 12) 仏の徳目を自体とするあらゆる功德を完成すること
- という如きの、円満を特質とする十二種類の洗淨<sup>49</sup>によつて、[すなわち]先の如く特殊に洗淨された[行為]によつて第九善慧地は直證される。

<7. 2. 3. 3. 10> 第十地(第70偈)

P280, 4, 7  
D94, b, 2  
Am24, 1  
DA17, 3, 3

因である諸境地の洗淨を以上のように示した。そして、果である境地においてはそれら[洗淨]を説かずに、すべて

の境地を摂合する点から第十地の特質を説く。

九の境地を経てから仏の境地に止住する

手段である智慧、それが<sup>50</sup>菩薩の第十地であると

知るべきである。(70)

1') 声聞などの種姓、

2') 初果に向かう者、

3') 預流、

4') 一來、

5') 不還、

6') 阿羅漢

という六種と、

7') [声聞乗と独覺乗と大乘という]三種の課程を設定し  
ようという御意図のもとに摂合された[一來へ向かう者、  
不還へ向かう者、阿羅漢へ向かう者という]残り三種の向  
かう者、

8') 独覺

にはその順に、

1) 種姓[の境地] (gotra-bhūmi, Tib., rigs kyi sa  
種姓地)<sup>51</sup>

2) 第八聖者[の境地] (aṣṭamaka-bhūmi, Tib., brgyad

pa'i sa 第八地)

3) 見解 [の境地] (darśana-bhūmi, Tib., mthong ba'i sa 具見地)

4) [三毒の] 薄い [境地] (tanū-bhūmi, Tib., bsrabs pa'i sa 薄地)

5) 貪欲を離れた [境地] (vītarāga-bhūmi, Tib., 'dod chags dang bral ba'i sa 離欲地)

6) 熟達した [境地] (kṛtāvi-bhūmi, Tib., byas pa rtogs pa'i sa 已弁地)

7) 声聞 [の境地] (śrāvaka-bhūmi, Tib., nyan thos kyi sa 声聞地)<sup>52</sup>

8) 独覚の境地 (pratyekabuddha-bhūmi, Tib., rang sangs rgyas kyi sa 独覚地)

がある。

9) また、上述した [歓喜地から善慧地までの] 九つの菩薩の境地 (bodhisattva-bhūmi, Tib., byang chub sems dpa'i sa 菩薩地) は一種のみである。

「九の境地を経て、第十の境地において菩薩は<仏>とのみ呼ばれるべきである。しかし、正等覚者ではないのである」<sup>53</sup>と [『二万五千頌般若経』に (Wo104,9)] 説かれている。だから、果の仏の境地に、願に基づく智慧 (praṇidhi-jñāna 願智) によって住するところの、その

[境地]<sup>50</sup>が菩薩の第十[法雲(Wo104,11)]地であると知るべきである。

<7.2.3.4> 対症療法資糧(第71偈)

P280,5,4  
D94,b,6  
Am24,14  
PP89,3,5

対症療法資糧について補足の偈を説く。

見[道]と修道において客体と主体の八種の分別を寂滅するために対症療法は八種類であると知るべきである。(71)

客体の分別は、汚染の事象のみ[を依り所とするもの]と対症療法を依り所とするものの二種ある。主体の分別は、実体として存在する人[を依り所とするもの]と仮託として存在する人物を依り所とするものの二種ある。[これら四種の分別の]各々を見道と修道において断つから、客体と主体の分別は八種ある。[その八種の分別を]寂滅するために[世俗諦と勝義諦の]両諦の形相に依って直證される[見道と修道の]二種の道のみの特異な段階である対症療法は、[八種の]内なる敵<sup>54</sup>の区分によって、八種類である。

<7.2.4> 出陣行(第72偈-第73偈)

P280,5,8  
D95,a,2  
Am24,22  
DA17,3,7  
PP89,4,5

以上のように資糧を積み集めた者は出陣するから、第四の出陣行を説く。

目標への、同一性への、衆生の福利への、努力が  
不用なことへの、

極端超越のための出陣、達成を特質とする出陣、  
(72)

あらゆる形相についての智慧への〔出陣〕、道を  
領域とする出陣。

この出陣行は八種類であると知るべきである。(73)

- 1) 〔<6>において〕上述された〔三種の〕目標、
- 2) あらゆる現象の同一性、
- 3) 常に衆生の福利をなすこと、
- 4) 無表象のままに、あらゆる事柄を行なうから自然であること (anābhoga 無功用)、
- 5) 常住論と虚無論を離れることを自体とする特別な段階、
- 6) 三乗のすべての目的の達成、
- 7) 上述された<sup>55</sup>あらゆる形相についての智慧、
- 8) その〔あらゆる形相についての智慧〕への向上道  
という如き〔八種〕の出陣される事象よりも優れた、他の  
徳目はないから、あらゆるものを了得しないことによって



出陣することが八種類あるから、出陣行は八種類である。

般若波羅蜜を教示する現觀莊嚴と名付けられる論に対する  
第I章の註〔を終えた〕。

## 第 I 章 訳注

1 D78,b,1: Abhisamaya-alamkāra.

2 D78,b,1: prajñāpāramitā-upadeśa.

3 P273,3,7: śastra.

4 D78,b,1: vṛdti.

5 D78,b,1: zhes bya ba'i.

<0. 1 >

1 [真野 1972: 93] と [天野 1979: 44] は「般若経」の意味に解するがダルマキールティシュリーによれば、最高の智慧と、それに到る道と、般若経の三つがここでいう「般若波羅蜜」である (DA1,2,4-6)。訳者もこの「般若波羅蜜」を経に限る必要はないと思う。

2 ダルマキールティシュリーは「それを莊嚴するもの」を「八現觀」と理解する (DA1,2,7)。また [真野 1972: 94] は "tshig le'ur byas pa" を「語と章」と訳し、[橋本 1933a: 27] は「頌になせる」と訳すが、一般にこの語は、サンスクリットの "kārikā" の訳語に当てられるので、ここでは「偈頌」と訳した。

3 ダルマミトラは「愛著」(āsaṅga)を「無著」(asaṅga)と理解する (PP68, 2,3-4)。それに従えば「世人が愛著するものを愛著なさない」か、「世人を愛著するから [自利のみを] 愛著なさない」の意味になるう。

- 4 [真野 1972: 94] は「それ (= 『現観莊嚴論』?) によって作されし事なきを見て」と訳すが、この訳では "byas" が二度現れることを説明できない。一方 [天野 1979: 44] は、プトンの解釈に従って「彼」を世親に限定するが、ここではそれを採用しなかった。
- 5 [天野 1979: 44] は「(般若経の意味が有無の二辺を遮遣した) 中にある(と証する) 智慧で以て」と補って訳す。
- 6 [橋本 1933a: 28] は「一部分より得られざりしがかくの如く学者が表はして」と訳すが、語順のみならず意味も逆になってしまう。
- 7 [橋本 1933a: 29] や [天野 1979: 45] は、「弁別」の対象を「道を見出したこと」と理解する。
- 8 P278,4,5: rang gzhin la; D78,b,6: rang gzhan la. 今、後者に従う。

<0.2>

- 1 P278,4,5: so so rang gis rigs pa'i ye shes kyi; D78,b,7: so so rang gi rig pa'i ye shes kyis. 今、"so so rang gis rig pa'i ye shes kyis" と読んだ。
- 2 P273,4,6: yon tan rin po; D78,b,7: yon tan rin po che. 今、後者に従う。なおここでは、"rin po che" を「貴重な」と意識し、「功德」の修飾語とした。
- 3 「他の者たちを」は原文では「無上にして」の前に置かれているが、ここでは順を逆にして訳した。
- 4 カマラシーラ Kamalāsīla が『中観莊嚴論』 *Madhyamakālamkāra* の帰敬偈

を註釈する導入部に、帰敬の対象が「世尊」(bcom ldan 'das)である点を除いて、ほぼ同文が見られる(MAP3,8-12)。

5 チベット訳ではここを "gang dang yang dag ldan pas" (その[母]を具備しているから)と、理由に解している(P273,5,1)。また[真野 1972: 96]は「来会せる……、それによって」と訳し、[橋本 1933a]はこれに相当する訳を欠いている。

6 [橋本 1933a: 29]は「この一切相等を」と、[真野 1972: 96]は「この全ての一切相を」と訳し、[天野 1979: 46]は「この、(大・小乗或は三蔵の)すべての相を有する(母等の法輪の)一切を」と訳す。

7 この帰敬偈の訳を[Conze 1954]は欠く。[真野 1972: 96]は「[大註]に説かれてある」と述べ、ハリバドラの手によるものであるかの如き印象を与える。しかしこの偈をアーリヤ・ヴィムクティセーナも冒頭に掲げているので、『現観莊嚴論』自身のものとみなすべきであろう。

8 P273,5,3: mtshan nyid can gyi; D79,a,4: mtshan nyid kyi. 今、前者に従う。

9 [真野 1972: 96]は「<それを聞いて、まず随信行者達は、これに対して、疑いなく迅やかに浄信を起こす。随法行者も、一多の自性を離るが故なり>との量により、実事と道と行相との無生を遍知する頌の義の相が、仏母と相違するのを見ない」と訳す。しかしこれは意味が通じない。いわゆる「離一多性論証」に従えば、在るxが「一多の自性を離」れているならば、そのxは無自性である。したがってこの訳によれば、「随法行者が無自性である」ゆえに「随信行者が浄信を起こす」こととなる。[天野

1979: 46] は「随法行者たちも、<一・多の自性を離れているから>云々等の量でもって、<実事と道と相とは無生である>と遍知し」と訳し、「遍知」(yongs su shes pa)を「随法行者」と同格に理解している。しかし註釈は "gzhi dang lam dang rnam pa skye ba med pa'i mtshan nyid yum" (DA3,2,1)、 "skye ba med pa yongs su shes pa'i don can gyi tshigs su bcad pa'i mtshan nyid kyi yum" (PP70,3,5)と説き、 "yongs su shes pa" を「母」(yum)と同格で理解している。本訳でも「母」と同格に捉え、さらに「根拠によって」(tshad mas)が「見ない」(ma mthong nas)を修飾していることを明確にするために語順を変えた。

10 [橋本 1933a: 29] は「それぞれ依止する善説により」と訳し、[真野 1972: 96] は「それぞれによる教説に於ける」と訳す。またダルマキールティシュリーは「それに依拠した経典」を『三昧王経』などと理解する (DA3,2,1)。

11 「最高の吉祥」という質の問題が「あらゆる吉祥」という量の問題として捉えられている。

12 Cf. [MAP 3,12-26]

13 P273,5,7: brgyad; D79,a,7: don brgyad. 今、後者に従う。

14 P273,5,8: brlan pa; D79,b,1: bslan pa. 今、後者に従う。

15 P274,1,2: mtshan nyid kyi; D79,b,2: mtshan nyid kyis. 今、前者に従う。

16 P274,1,3: bsgrub par; D79,b,3: sgrub par. 以後、動詞のばあい、現在形と過去形あるいは未来形との相違はいちいち注記しない。

17 「成就する」と訳した "sgrub par byed pa nyid" には、尊敬語の "mdzad pa" が用いられていない。はたして、その主体が「母」であるのか疑問が残る。なお [真野 1972: 97] は「成就する」主体を「仏」と捉えた上で ([真野 1972: 126n(12)])、「かの仏声聞達に圍繞せられし仏母」と訳す。一方、[橋本 1933a: 30] は「仏陀をして声聞達によりて圍繞せられたることを成就せしむる彼の仏母」と訳し、「成就する」主体と「成就させる」主体を分けて考えている。また、[天野 1979: 47] は「仏が声聞達によって圍繞せられることを成就せしむる、かかる母」と訳す。この両訳は、「成就」の対象を「声聞達に圍繞せられること」とみなしている。

18 P284,1,5; D79,b,4: yul. 今、前者に従う。

19 P274,1,8: bzhi med pa; D79,b,6: gzhi med pa. 今、後者に従う。

20 「他の者たち」をプトンは "blo dman pa" (LN29,b,4) と訳し、ツォンカパは "dpyod ldan" (SPh44,a,4) と理解し、タルマ・リンチェンは "rtog ldan" (NNG22,a,6) と解する。[天野 1979: 57] はそれぞれ、「劣慧のもの」、「智者」、「思慮あるもの」と訳した上で、プトンと他の二人の意見が反対であるとみなす。しかし "dpyod pa" "rtog pa" はそれぞれ「分析」「分別」を意味し、ここでは「小賢しさ」の意味で用いられていると思われ、必ずしもポジティブな「智慧」ではない。したがって、ツォンカパやタルマ・リンチェンの意見がプトンと異なる考える必要はないように思われる。

21 『大註』は形相のみが撰取される場合を、さらに二通りに分ける。形

相が事物と異なる場合と、異なる場合である。このうちの後者が『小註』で取り上げられる。なお『大註』は前者も、「事物も撰取してしまった過失」(vastu-saṃgraha-bhāvi doṣaḥ)として退ける(Wo4,4-10)。

22 P274,2,1: kyi; D79,b,7: kyis. 今、前者に従う。

23 [AV 11,18-12,8][AV(T) 8,4,5-5,2][Wo 3,25-4,15][SN 65,5,8-66,2,3]

24 "thams cad 'tshal ba nyid" " lam gyi rnam pa 'tshal ba nyid" を[橋本 1933a: 30-31]は、「一切(智)を求むる性」、「道種(智)を求むる性」と訳す。しかし "'tshal ba" には、"to know, understand" の意味があり([Jäschke 1881: 459])、弟子から仏に対して丁寧語を用いたにすぎない。つまりこれらは "thams cad shes pa nyid" "lam gyi rnam pa shes pa nyid" の別訳である。

25 ハリバドラがここに引用する「仏への道」(buddha-mārga, Tib., sangs rgyas kyi lam)に相当する語は、経ごとに異なる。[放光 114a12]は「三道」と総称して、特に名を挙げない。[大品 375b4]は「菩薩道」と名付ける。[K Vol.19 97,1,6]は "byang chub sems dpa'i lam" (菩薩の道)とし、[T Vol.89 260,1,4]は "byang chub sems dpa'i byang chub kyi lam" (菩薩の、菩提への道)とする。以上はそれぞれ、整合性がある。しかし[二会 337b23]の対応箇所は「菩薩道相如来道相」となっており、『二万五千頌般若経』の増幅の一段階で、混乱のあったことを示している。

26 P274,2,7: de dag gi; D80,a,5: de dag gis. 今、後者に従う。

- 27 P274,2,8: de dag gi; D80,a,6: de dag gis. 今、後者に従う。
- 28 P274,3,1: lam gyi rnam par shes pa nyid; D80,a,6: lam gyi rnam pa shes pa nyid. 今、後者に従う。
- 29 『二万五千頌般若経』諸本の対応箇所は、次のとおりである。〔放光 114a7-17〕（但し、「あらゆる形相についての智慧」についての文を欠く）〔大品 375b25-c24〕〔二会 337b12-c21〕〔K Vol.19 96,5,8-97,3,5〕〔T Vol.89 259,5,6-260,2,2〕（但し、三種の全知の説明の順が逆である）。なお、ハリバドラが用いたと思われるサンスクリットは、アーリヤ・ヴィムクティセーナの引用からほぼ回収できる (cf. AV12,9-13,1)。
- 30 [ASP 41-43] [TTP No.734: Vol.21 59,4,7-5,6]。ここでは、声聞の境地と独覚の境地、菩薩の境地、無上正等覚を学ぼうと欲するものが、それぞれ、般若波羅蜜を實踐しなければならないことが説かれる。なお同文はハリバドラの『大註』の中でも、「般若波羅蜜」が三種の菩提にとって必要条件であることの典拠として引用される (Wo23,7-16; SN73,1,7-2,5)。またチャンドラキールティも [PrasP 353]において、ほぼ同内容の引用を行なっている。
- 31 [天野 1979: 49] は「すべての乗でもって出離する（智）と、真如を現証しないことを帰依止とする（方便）と、未だ摂受されざる有情を摂受する等をなすことを果としてもつ」と訳すが、これでは、三つともが「果」となってしまう、受け入れ難い。
- 32 P274,3,6: bag chags kyi; D81,b,4: bag chags kyis. 今、前者に従う。



33 P274,3,6: spangs can no; D81,b,4: spangs pa can yin no. 今、後者に従う。

<0. 3>

1 [橋本 1933a: 32] と [真野 1972: 99] は「世尊」(bcom ldan 'das) を呼格(vocative)と解し、 "'phags pa ma rgyal ba las rgyal ba"と同格と取らない。なおこの語は『大註』にも見られ、その原語は "Ajitajaya"である (SN89,2,4; Wo83,23)。また "Ajitajaya"が「弥勒」(byams pa)と訳される例もある (SN95,5,4; Wo106,9)。

2 P274,4,2: mkhyen pa nyid; D80,b,7: mkhyen nyid.

3 P274,4,3: 'di las; D80,b,7: 'di la.

4 P274,4,4: las; D81,a,1: lam. 今、後者に従う。

5 「あらゆる形相についての智慧」には、仏の智慧を指す場合と、その仏の智慧を得るための実践を指す場合がある [谷口 1986b: 52]。ハリバドラはここで、後者の意味で用いている可能性もある。複註も「あらゆる形相についての智慧」とのみ述べ、「あらゆる形相についての智慧への道」とは述べないからである (PP71,2,3: rnam pa thams cad mkhyen pa nyid ni sangs rgyas nyid kyi lam ste)。しかし、第V章第38偈の註釈で、ハリバドラは、 "yā sarvākārajñatā tad buddhatvam" (あらゆる形相についての智慧は仏たることである) [Amano 1975: 246-247]と明言している。今、第V章の解釈に従った。

6 「三種類の奇跡」の説明は [俱舍 第27巻 13裏]を参照。

- 7 「内在的關係」の説明は〔一郷 1985: 1-6〕を参照。
- 8 ダルマミトラはこの一節を "byang chub sems dpa'" (菩薩) と "rang dang gzhan gyi don" (自利と利他) の間に置き (PP75,1,8-2,3)、その主語を「菩薩」と取る。
- 9 P274,4,6: thob pa; D81,a,3: thos pa. 今、後者に従う。
- 10 P274,4,7: de; D81,a,3; ste. 今、前者に従う。
- 11 P274,4,8: mdo'i ma lus pa; D81,a,4: mdo'i don ma lus pa. 今、後者に従う。
- 12 "rnam pa thams cad"は、サンスクリットの "sarvākāra"、"sarva-prakāra" などの訳語として用いられる ([Lokesh Candra 1982: 1397r])。前者の主要な意味は「あらゆる形相」と「完全な(に)」の二つであるが、後者の意味は「完全な(に)」のみである。この箇所に対応する『大註』のチベット訳も "rnam pa thams cad" であり (SN66,3,3)、その原語は "sarva-prakāram" である [Amano 1975: 14]。なお、〔天野 1979: 60〕参照。
- 13 P274,5,1: dgos pa'i yang dgos pa'i chad du; D81,a,6: dgos pa'i yang dgos pa'i yang chad du. 今、前者に従う。
- 14 書写、供養、布施、聴聞、読誦、受持、解説、諷誦、思索、修習がそれ〔十種法行〕である。(MAV63,15: lekhanā pūjanā dānaṃ śravaṇaṃ vācanodgrahaḥ/ prakāśanātha svādhyāyaś cintanā bhāvanā ca tat//V. 9) なお、十種法行に關説する論書については〔山口 1966a: 337-338 注3〕を参照。

15 [荻原 1938c: 696] [真野 1972: 20]

<0. 4>

- 1 チベット訳に従えば「聡明な菩薩たち」が修飾するのは「実践道についての智慧」であって「修道」ではない(P274,5,8-275,1,1)。しかし"iti"という語の位置を考慮に入れるならば、チベット訳に従えない。
- 2 第17偈の読みについては、本論文第一部第四章第2節を参照。
- 3 P275,2,1: ma dkrol lo; D82,a,4: ma bkrol lo. 今、後者に従う。

<1. 1>

- 1 [橋本 1933a: 36]は「劫のあらん限り」と訳す。また[真野 1972: 102]は「一切のあらん限り」と訳すが、筆者には意味が理解できない。
- 2 『大註』の相当箇所は "kuśalo dharma-chandaś caitasika iti" (Wo24,15; Tu30,2)とある。これを訳せば「法を欲求する善なる心作用」となる。しかし唯識派の範疇論によれば、心作用は①あまねく働くもの (sarvatra-ga 遍行)、②特定の対象にのみ働くもの (viniyata 別境)、③善なるもの (kuśala 善)、④煩惱 (kleśa 煩惱)、⑤副次的煩惱 (upakleśa 随煩惱)、⑥善悪不確定のもの (aniyata 不定) という六種に分けられ([野沢 1953: 252-322])、「欲求」という心作用はそのうちの②に分類される。そして②に属する心作用は「善なるもの」という③の心作用たり得ない。したがって "kuśala-dharma-chandaś caitasika iti"

でなければ教義と一致しない。

3 P275,2,4: yul khyad par du 'phags pa snan ba can; Wo24,14:

viśiṣṭa-viṣaya-pratibhāsam. サンスクリットからは「特別な対象に対して顕現して」とも訳し得る。この訳によれば顕現するのは「心」となり、一見、チベット訳と逆である。

4 『大註』においてハリバドラは『大乘莊嚴經論』IV.1を根拠に、「発心」を「心」と規定するが、同書自体は「発心」を「意志」(cetanā 思)という心作用とみなしている(cf. [Obermiller 1933: 21])。

5 [AAV 15,10-12]

6 [AAV 31,5-8]. 但し、チベット訳によって補って訳した。

<1. 2>

1 P75,2,8: yang dag; D82,b,3: yang gang. 今、後者に従う。

2 [真野 1972: 103] は、本文に四回現れる "gang" という語をすべて「何」と疑問の意に訳す。しかし四つのうち二つは、関係代名詞 "yad" の訳語であり、残りの二つのみが疑問詞 "kim" の訳語として用いられている。

3 『大註』(Wo24,28-25,10)を参照して、四種の記述がなされていると解釈して訳した。なお『大註』が引用する『二万五千頌般若経』の対応箇所は次の通りである。[PVP 17-1;9] [T Vol.8 227,8,8-228,2,4] [二会 7a25-b13]。また、以下の諸訳の相当箇所には、対応する文が見出せない。[K Vol.18 51,3,2-4,1] [放光 2b28-c7] [大品 218c17-219a4?]

<1. 3>

- 1 ハリバドラの「中間偈」という語の用法は、八現觀の細目を提示する偈と偈の中間で、先の細目よりくわしい分類、説明を行なう偈に対して名付ける場合に限られる（〔御牧 1980〕参照）。従って本訳では「補足の偈」と意識することとする。なお〔橋本 1933a〕〔真野 1872〕は、この語を「章の頌」等と訳す。
- 2 六種の神通の説明は<2. 2. 8>を参照。
- 3 ハリバドラは第十八発心が伴う徳目を、『大註』において「止心と觀察智」とし、『小註』において「悲愍と觀察智」とする。後世の『現觀莊嚴論』註釈者のうち、ダルマキールティシュリー (DA7,4,7)、ラトナキールティ (KK156,2,8)、ブツダシュリージュニャーナ (PPA194,3,7)は『小註』と同じ説を取る。またアバヤーカラグプタは「止心と悲愍と觀察智」の三つを挙げる (MarK115,5,7)。
- 4 "dga' ston"という語はしばしば「宴」を意味するが、アーリヤ・ヴィムクティセーナ (AAV21,9; AAV(T)11,4,7)や『大註』 (Wo26,16; SN74,3,5)の例から、"uddāna"の訳語であることが知られる。この "dharmoddāna"は「あらゆる生成されたものは無常である」、「あらゆる漏出のある現象は苦である」、「あらゆる現象は無我である」、「涅槃は寂靜である」という四命題を指し、いわゆる「四法印」と呼ばれるものに相当する。この「四法印」の原語については〔袴谷 1976〕と〔吉元 1982: 335〕に詳しい。また〔袴谷 1976: 81〕は十八世紀のチベット人学僧であるチャンキャニ

世lCang skya Rol pa'i rdo rje(1717-86)に"phyag rgya bzi"(四つの印章)という用例のあることを指摘しつつも、その内容が「四法印」であることを確認できなかったが、彼の弟子であるトゥカン三世Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma(1737-1803)には明らかに「四法印」を"phyag rgya bzhi"と呼ぶ例が見出せる([立川 1987: 84] 参照)。

5 P275,4,5: mi 'khrugs bya; D83,a,7; A25,3; Ra16,1: mi 'khrugs pa. 今、後者に従う。

6 P275,4,5: yis ches pa bstan pas; D83,a,7; A25,3; Ra16,2: yid ches pa bstan pas. 今、後者に従う。

7 P275,4,6: mi spyod pa; D83,a,1; A25,4; Ra16,3: mi bskyod pa. 今、後者に従う。

8 P275,5,4: 'jug; D83,a,6; A25,23; Ra16,21: mjug. 今、後者に従う。

9 [MSA 15]. なお両書における二十二種の発心の対応は、すでに [Obermiller 1933: 23n][Conze 1954: 10][荻原 1938c: 704][磯田 1970: 74]などに指摘されている。

10 [AAV 16-22][磯田 1975: 17-22]

## <2. 2>

1 ハリバドラがここで十六空ないし20空を指すと思われる「内空」や「外空」などに言及するのは奇妙に感じられる。『現觀莊嚴論』のこの項目と対応する『二万五千頌般若経』の本文は、空、無表象、願望しないものという、三種の解脱への入口を問題としているからである(cf.[PVP 48])

[T Vol.88 224a)]。

2 P276,1,5; Ra18,8: sangs rgyas la; D84,a,6; A27,29: sangs rgyas la sog. 今、前者に従う。

3 P276,1,5; Ra18,9: mtshan nyid gcig pa nyid kyis; D84,a,6; A27,29: mtshan nyid kyis. 今、前者に従う。

4 P276,1,6; Ra18,11: dmigs par byed pa mnam pa nyid du; D84,a,7; A27,31: dmigs par byed pa nyid du. 今、前者に従う。

5 P276,2,4: rlom pa med pa nyid du; Wo33,3: amananatayā. チベット訳はしばしば√manを「驕る」の意味で捉えるが、例えば『中辺分別論』において"rlom sems pa"と訳される"manyana"という語が漢訳では「思量」「解」と訳され[Nagao 1964: 125]、√manを「考える」の意味で取っている。ここでもチベット訳には従わなかった。

6 天眼 (divyācaksus)は五種の眼の一つとして数えられるほかに、六種の神通の一つとしても挙げられる。チベット訳は前者を"lha'i spyan"、後者を"lha'i mig"と訳し分けている。

7 P276,3,2: bzod ma nas zhi ba nyid du gtogs par bya'o; D85,a,2; Ra19,22; A31,5: gzod ma nas zhi ba nyid du rtogs par bya'o. 今、後者に従う。

8 見道については、第IV章<9. 2. 2>参照。

<2. 3>

1 P276,3,8: sgrub pa'i rnam pa gang yin pa mi dmigs pa dang;

Am14,6: yā pratipattir anupalaṃbhākārā; Wo35,2: yā pratipattir  
anupalaṃbhākārā; SN77,1,8: sgrub pa gang yin pa mi dmigs pa'i rnam  
pa dang. 『小註』のチベット訳によれば「行の形相である、了得できな  
いこと」と読めるが、梵語及び『大註』に従った。

<2. 4>

- 1 [真野 1972] は以上の訳を欠く。
- 2 ダルマミトラは「有頂天を最後とするもの」を「色界の貪欲を離れたもの」と「現世における寂靜を身を以て証見するもの(?)」の二種に分ける(PP84,5,4-8)。
- 3 [俱舍 第23卷 14表] [AKBh 353,12-18]
- 4 [俱舍 第23卷 14裏-15表] [AKBh 354,9-18]
- 5 [俱舍 第24卷 1表-裏] [AKBh 357,10-20]
- 6 [俱舍 第24卷 1裏] [AKBh 357,20-23]
- 7 [俱舍 第24卷 1裏-2表] [AKBh 357,35-358,3]
- 8 [俱舍 第24卷 2表-裏] [AKBh 358,3-12]
- 9 [俱舍 第24卷 2裏] [AKBh 358,12-13]
- 10 [俱舍 第24卷 2裏-3表] [AKBh 358,15-22]
- 11 [俱舍 第24卷 3表] [AKBh 359,1]
- 12 [俱舍 第24卷 3表] [AKBh 359,1-2]
- 13 [俱舍 第24卷 3裏] [AKBh 359,3-4]
- 14 [俱舍 第24卷 3裏] [AKBh 359,5]



- 15 [俱舍 第24卷 3裏-4表] [AKBh 359,9-19]
- 16 [俱舍 第24卷 4表-裏] [AKBh 359,19-21]
- 17 [俱舍 第24卷 4裏] [AKBh 359,21-22]
- 18 [俱舍 第24卷 4裏] [AKBh 360,1-4]
- 19 [俱舍 第24卷 5表] [AKBh 360,8-10]
- 20 [俱舍 第24卷 5表] [AKBh 360,11-12]
- 21 [俱舍 第24卷 9表-裏] [AKBh 363,14-21]
- 22 [俱舍 第24卷 10裏] [AKBh 364,10-12]
- 23 [雜集論 754,b] [AS 88,19-20; 88,12-14]
- 24 [雜集論 754,b] [AS 88,20-21; 15-16]
- 25 [雜集論 755,a] [AS 90,7-8]
- 26 [雜集論 754,c] [AS 89,10-11]
- 27 [雜集論 754,c] [AS 89,11-13]
- 28 [雜集論 755,b] [AS 90,8-9]
- 29 [雜集論 754,c-755,a] [AS 89,13-14]
- 30 [雜集論 755,a] [AS 89,15-17]
- 31 [雜集論 755,b] [AS 90,9-14]
- 32 [雜集論 755,b] [AS 90,14-15]
- 33 [雜集論 755,b] [AS 90,17-18]
- 34 [雜集論 755,b] [AS 90,15-17]
- 35 [雜集論 755,b-c] [AS 90,18-91,3]
- 36 [雜集論 754,b] [AS 88,16-17]

<3. 1>

- 1 P276,5,6: byang chub sems dpa' rnam kyis; D86,a,3: byang chub sems dpa' rnam kyis. 今、後者に従う。
- 2 P276,5,6: rab kyi mthar phyin pas; D86,a,3: rab kyi mthar phyin pa. 今、前者に従う。
- 3 解脱へ導く段階を信念、精進、注意、三昧、般若の五つの徳目と結び付ける考え方は、第IV章<7. 2>に見られる。
- 4 P277,1,2: chos su blta ba'i gnyen po nyid kyis mngon par zhen pa med pa la sogs pa'i rnam par zhugs pa dang/ cheg pa gsum car rtogs pa'i rgyu'i ngo bo dang; Am15,11: dharma-darśana-pratipakṣatvenānabhiniveśādibhir ākārāiḥ pratipanna-yāna-trayādhigama-hetu-bhāvam. サンスクリットには混乱があるので、チベット訳に従った。
- 5 「方便の熟練」と「宗教的善友」の関係については<3. 4>を参照。
- 6 四種類の分別は<7. 2. 3. 4>と、第V章第5偈—第16偈において言及される。
- 7 五蘊のうちの色が変壞 (rūpaṇā) を特質とすることについては [俱舍 第1巻 10表—11表] [AKBh 9,10-10,6] を参照。
- 8 P277,1,5: bdag tu lta ba'i gnyen po nyid kyis mi rtag pa la sogs pa'i rnam par zhugs pa dang; Am15,17: ātma-darśana-pratipakṣatvenānityādibhir ākārāiḥ. 注4とおなじ構文なのでチベット

訳に従った。

<3. 2>

- 1 十六形相については第IV章<1. 2>解説を参照。
- 2 「(それらが)互いを自性とすること」と訳した原語は "tayoṛ mitaḥ svabhāvatvam" (I.29a), "mitaḥ svābhāvyam etayoḥ" (I.29d), "mitaḥ trikasya svābhāvyam" (I.33a)である。最初の二つは "mitaḥ"が複合語の前分である可能性もあるが、最後のものは決して複合語ではない。奇妙な表現であるが、ハリバドラの註釈にしたがって訳した。
- 3 P277,4,2: gzugs la sogs pa; D87,b,3: gzugs la sogs pa'i. 今、前者に従う。
- 4 [Amano 1975: 44]
- 5 [Miyasaka 1971/72: 124]
- 6 以上の解説は [Katsura 1987: 39]を参照した。

<3. 3>

- 1 P2778,1,3: rab tu dbye ba; D88,b,2: rab tu dbye bas. 今、後者に従う。
- 2 ダルマキールティシュリーがここで紹介する、分別のすべてが修行体系において働きを持つのではないという考え方は、ナーガールジュナ Nāgārjuna やヴァスバンドゥ Vasubandhu の考え方と大きく異なる。ナーガールジュナは主著『中論』の中で次のように言う。「業と煩惱の終息により解脱する。業と煩惱は分別より生じ、それら〔分別〕は言語的展開

(戲論)より生ずる。一方、言語的展開は空性において止滅する」  
 (MK349,15: karma-kleśa-kṣayān mokṣaḥ karma-kleśā vikalpataḥ/ te  
 prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate//XVIII.5) ここでは分別  
 すべてが止滅すべきものとして扱われている。他方ヴァスバンドゥは『唯  
 識三十頌』において、「分別」を識の転変(vijñāna-pariṇāma)や依存的存  
 在(para-tantra-svabhāva 依他起性)と等置する[VMS(T) 35; 39]。こ  
 の依存的存在は、そこにおいて主体と客対の分裂を止滅させ、完全な実在  
 (pariṇiṣpanna-svabhāva 円成実性)を獲得するための基盤である。つ  
 まりこの場合の「分別」は修行体系の根幹として働く。

<3.4>

1 LN151a2: nang yongs 'dzin thabs mkhas/ phyi yongs 'dzin dge  
 bshes. (内的支援は方便の熟練であり、外的支援は宗教的善友である)

NG101b1: ...bden zhen ci rigs bor ba'i ye shes chos can/ rnam pa  
 kun tu byang sems sbyor lam pa'i nang gi yongs 'dzin yin te/  
 ...lam ston pa'i sangs rgyas kyi mchog gi sprul pa'i sku de chos  
 can/ de'i phyi'i yongs su 'dzin pa yin te. (様々な実体的執著を放棄  
 する智慧が、あらゆる場合に、加行道の菩薩の内的支援である。……

道を教示する最高の仏の变化身が、彼[加行道の菩薩]の外的支援である)

2 AAV71,3: yad uktam upāya-kausālam kalyāṇa-mitram ca  
 samparigraha-viśeṣa iti. なお、チベット訳には相当箇所が欠けている。

3 [PVP 154-160][T 290,2,8-295,2,6]

4 [Wo 73,11-74,25]

5 SN86,4,6: sa bdag gi rgyal pa'i btsun mo sdug pa shi ba brda  
sprod pa'i tshul du rims kyis dngos po ma lus pa bdag med pa la  
sogs pa ston par byed pa.

6 プトンは『現観莊嚴論』自身とハリバドラの解釈の相違に気づいていたものと思われる。彼は『阿含の穂』Lung gi snye maにおいて『現観莊嚴論』の本文を「内的支援」と「外的支援」に分けて説明した後、次のように述べる。「以上はアーリヤ〔・ヴィムクティセーナ〕に従った説明である。この師〔ハリバドラ〕は、あらゆる場合に、支援を方便に熟練した宗教的善友であると考える」(LN151b3: de dag ni/ 'phags pa'i rjes su 'brangs pa'i bshad pa ste/ slob dpon 'di ni thams cad du yongs 'dzin dge bshes thabs mkhas su 'dod do//)

7 Wo36,28: upāya-kausāla-kalyāṇa-mitra-lakṣaṇa-saṃparigraha-  
viseśād; SN77,5,7: dge ba'i bshes gnyen thabs la mkhas pa'i mtshan  
nyid yongs su 'dzin pa'i khyad par du 'phags pa'i phyir. Wo73,17:  
upāya-kausāla-kalyāṇa-mitra-svabhāvaṃ saṃparigraham; SN86,3,6:  
thabs la mkhas pa'i dge ba'i bshes gnyen gyi rang bzhin yongs su  
'dzin pa. Wo848,23: kalyāṇa-mitropāya-kausāla-vikalpatvena  
saṃparigrahābhāve; SN210,5,3: dge ba'i bshes gnyen dang/ thabs  
mkhas pa dang bral ba nyid kyis yongs su 'dzin pa med pa dang.

<4. 1 >

1 おなじ比喩が『俱舍論』に見られる。AKBh352,14: ānantarya-mārgaḥ kṣāntayaḥ kleśa-prāpti-vicchedaṃ praty antarayitum aśakyatvāt/ vimukti-mārgas tu jñānāni/ kleśa-prāpti-vimuktānāṃ viśaṃyoga-prāpti-sahotpādāt/ ata ubhayair avaśyaṃ bhāvitavyam/ dvābhyāṃ caira-niṣkāśana-kapāṭa-pidhāna-vat. (無間隙の道は認可である。煩惱との結合を断つのに間隙を容れ得ないからである。煩惱との結合から解脱した者たちには、自由との結合が共に生ずるから、両者が必ず起こり得る。両者によって盜賊を追い出して、戸板を閉め切る如くにある。)ここでは盜賊を追い出す如き無間隙の道と、戸板を閉め切るごとき解脱の道は一刹那の時間差があり、ハリバドラが言うように「同時」ではない。

2 Am19,7: saṃsāra-nirvāṇāpratisthāna-lakṣaṇayoḥ prajñā-karuṇayos; P278,3,3: 'khor ba dang mya ngan las 'das pa la mi gnas pa'i mtshan nyid kyi shes rab dang thabs so; Wo77,1: saṃsāra-nirvāṇāpratisthāna-lakṣaṇayoḥ prajñā-karuṇayoḥ; SN87,3,7: 'khor ba dang mya ngan las 'das pa la mi gnas pa'i mtshan nyid kyi(sic) shes rab dang thabs dag gyi yin no. サンスクリットによれば「般若と悲愍」となる。内容的には「方便」も「悲愍」も同じものを指す。

3 <2. 3>において、行から修道までの十種によって「あらゆる目的が満たされる」ことが述べられている。

4 Am19,13: dharma-dhātu-svabhāva eva yathokta-dharmādhāro bodhi-sattvas trayodaśa-vidho; P278,3,6: byang chub sems dpa' rnam pa bcu gsum po ji skad du bshad pa'i chos kyi gzhir gyur pa'i chos

kyi dbyings kyi ngo bo nyid. チベット訳に従えば、「十三種類の菩薩は、上述した徳目の所依である法界を自性とする」となる。

<4. 2>

1 Cf. BBh3,2: tatra prakṛti-sthaṃ gotraṃ yad bodhisattvānāṃ śaḍ-āyatana-viśeṣaḥ sa tadṛśaḥ paraṃparāgato 'nādi-kāliko dharmatā-pratilabdhaḥ. tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrva-kuśalamūlābhyāsāt pratilabdham.

2 Cf. MSA11,21: niyatāniyataṃ gotraṃ ahāryaṃ hāryam eva ca/pratyayair gotrabhedo 'yaṃ samāsenā catur-vidhaḥ// (III.6) samāsenā catur-vidhaṃ gotraṃ niyatāniyataṃ tad eva yathā-kramaṃ pratyayair ahāryam hāryam ceti.

3 [Wo76,10-11]

4 Wo77,15: yadi dharma-dhātor evārya-dharmādhigamāya hetutvāt tad-ātmako bodhisattvaḥ.

5 Wo76,21: dharma-dhātu-svabhāva eva buddha-dharmādhāro bodhisattvas.

6 Wo17,9: ādhāraḥ pratipatteś ca dharma-dhātu-svabhāvakaḥ//I.5cd

7 [Wo16,25-28]

8 <6> 参照。

9 チベットの代表的な学匠であるプトンは、『小註』における「菩薩は種姓である」という記述に対して「菩薩は種姓の所有者 (rigs can) である」

と註釈する [LN 157b7, 158a3]。同様の解釈はダルマリンチェンにも見られる [NNG 109b5, 109b6-110a2]。

10 Wo914,10: *prathamo ye smṛty-upasthānādayo jñānātmakā lokottarā dharma-dhātu-rūpatvād anāsravā malāṇām āgantukatvena sarva-prakārāṃ viśuddhiṃ prakṛti-vivikta-lakṣaṇām prāptās teṣām yā prakṛtiḥ svabhāvo ..... svābhāvikaḥ kāyaḥ*. (智慧を本質とし、出世間的であり、法界を本体とするから漏出がなく、諸垢が外来的なものだから本来的に遠離していることを特質とする全き清浄に達した [4種の] 留意などの本性すなわち自性が、第一の自性身である。)

<5>

1 『大註』は4)と5)を「受け入れるべきもの」の細区分、すなわち、善の細区分とみなす (Wo78,18: *upādeyān ādāya*)。従って4)に対しても「世間的な道に摂合される」 (Wo78,19: *laukika-mārga-saṃgrhīta*) という限定を与えている。

2 『大註』は8)と9)を「漏出のないもの」の細区分とみなす (Wo78,23: *anāsravān ādāya*)。従って『小註』とは異なって、8)として「欲界などに摂合される、[三十七種の] 菩提の構成要素など」を挙げる (Wo78,24)。

3 『大註』は10)と11)に「生成されないものとして顯示される」 (Wo78,26: *asaṃskṛta-prabhāvita*) という限定を加える。しかし一般に禅定や十種の力は生成されたものであり、この所説の根拠は不明である。



- 4 [AAV 79,19-80,5] [AAV(T) 30,2,6-3,4]
- 5 アーリヤ・ヴィムクティセーナは「法界」とのみ言い、他の修飾を省略する (AAV79,19-20)。
- 6 アーリヤ・ヴィムクティセーナは向上するところの清浄性を、「対象のもの」(ālambanasya)と明記する (AAV79,20)。
- 7 MAV24,12: ab-dhātu-kanakākāśa-śuddhi-vac chuddhir iṣyate// I.16cd この比喩は直接には「法界」ではなく「空性」の説明に用いられる。なお同じ比喩は [Wogihara 1973: 79]に指摘されるように『大乘莊嚴經論』にも見られる (MSA58,15: tatvaṃ yat satataṃ dvayena rahitaṃ bhrānté ca samniśrayah śakyam naiva ca sarvathābhilapitum yac cāprapañcātmakam/ jñeyam heyam atho viśodhyam amalaṃ yac ca prakṛtyā mataṃ yasyākāśa-suvarṇa-vāri--sadṛśī kleśād viśuddhir matā// XI.13)。さらに『法法性分別論』にも詳しい説明が見られる ([Nozawa 1955: 44] [山口 1977: 198-200])。
- 8 アーリヤ・ヴィムクティセーナはこの一節を欠く。
- 9 [大品 378a10-11] [二会 341c5] [K Vol.19 102,1,2] [T Vol.89 264,3,4-5]。なお第V章第39偈を参照 (Wo904,1-2: ālambanam abhāvo 'sya smṛtiś cādhipatir mataḥ/ ākāraḥ śāntatā cātra/ V.39abc)。
- 10 アーリヤ・ヴィムクティセーナによれば「対象の浄化の究極」である (AAV79,24-25)。
- 11 アーリヤ・ヴィムクティセーナの解答はやや異なる。彼は「無」を不

こと理解し、「有」を主体と客体の二つのものと捉える。そして一切の現象を迷乱 (bhrānti) とみなすが、迷乱は執著とは異なって、主体と客対の二つのものを特質としないと結論づける (AAV79, 26-80, 3)。アーリヤ・ヴィムクティセーナの場合もハリバドラの場合も、「無」 (abhāva) は「存在しないこと」を意味せず、「存在しないもの」を意味すると思われる。

<6>

1 [Obermiller 1933: 100] は 1) を、菩薩が自らを一切衆生中の最高者にしようと望む心と解する。しかしダルマミトラは、一切衆生が仏になったならば「最高者」という語が無意味になるという反論を想定した後に、成仏する前よりも「最高」になるという考え方を挙げて問題を解決する (PP87, 2, 5-6)。[Conze 1954: 19; 1975: 123] も一切衆生を最高者にしようと望む心と理解する。

2 [AAV 84, 17-19] [AAV(T) Vol. 88 31, 4, 8-5, 1]

<7. 1>

1 [Amano 1975: 57] は以下を (2) so so'i don とするが、プトンによれば、本訳 <7. 2> に相当する箇所を "so so'i don" とみなしている (LN162b2)。

2 ダルマキールティシュリーは "tri-sarvajñatā-viṣaya" を同格限定複合語 (karma-dhāraya) ではなく格限定複合語 (tat-puruṣa) と解したらしく、四聖諦などであると註釈する (DA15, 5, 8-16, 1, 1)。

3 以上の文はアーリヤ・ヴィムクティセーナに範を取っている ([AAV 84,23-26][AAV(T) Vol.88 31,5,2-4])。なお『大註』はこの文の直後に、法身現観においては行かない旨を説くが、その一説はアーリヤ・ヴィムクティセーナには見られない。

4 同意趣の所説は、カマラシーラ Kamalaśīla の『般若心経註』 *Prajñāpāramitā-hṛdaya-nāma-tīkā* [TTP No.5221: Vol.94 297,1] にも、アサンガの説として紹介されている ('di yang 'phags pa thogs med kyis gsungs te 'di sta ste/ go cha ni pha rol tu phyin pa rnam pa drug gi mtshan nyid de tshogs kyi lam mo// 'jug pa'i bya ba ni drod dang/ rtse mo dang/ bzod pa ste/ sbyor ba'i lam gyi rang bzin no// tshogs bcu bdun las/ bco lnga ni 'jig rten chos kyi mchog gis bsdus te/ sbyor ba'i lam gyis gzung ba yin la/ sa'i tshogs dang/ gnyen po'i tshogs dang/ mthong ba'i lam dang/ bsgom pa'i lam ste/ nges par 'byung ba brgyad ni rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin te/ skad cig ma cig la mngon par byang chub pa ni mi slob pa'i lam mo//)。

<7. 2>

1 ダルマキールティシュリーは「無上正等覺に廻向する」ことを般若とみなす (DA16,2,5-6) が、本訳では『大註』に従った。

2 原語は "yoga" であり、チベット訳はそれを「結合」の意味に解する (P279,1,7: mi dmigs pa med dang ldan pa dang)。しかし『大註』のチ

ペット訳は、その語を「加行」あるいは「ヨーガ」の意味で取っている (SN90,1,2-3: mi dmigs pa la sbyor ba'i 'jug pa'o// de'i 'og tu ngo bo nyid med pa'i rnal 'byor dang ldan pa ji ltar 'jug ces)。

3 ハリバドラが見道、修道、修学し尽くした道、向上道という順序で四種の道を枚挙するのは奇妙に思われる。そもそも「向上道」(viśeṣa-mārga 勝進道)は見道など他の三種の道と異なる観点から立てられる。有部においては加行道(prayoga-mārga 加行道)、無間隙の道(ānantarya-mārga 無間道)、解脱の道(vimukti-mārga 解脱道)の三つに向上道を加えた四つを立て、それによって「道」を分類する。そして向上道は、煩惱を断つ直前である加行道と、煩惱を断ちつつある無間隙の道と、煩惱から解脱した解脱の道以外の道であると規定される(〔俱舍 第25卷 11〕[AKBh 381-382])。また『阿毘達磨集論』も同様な立場を取り、修道において初めて煩惱を断って以後のあらゆる道を向上道と規定する(〔集論 684a〕[AS 70])。これらに従う限り、たとえ向上道を見道などと並列するにしても、修学し尽くした道より以前に認められるべきものである。ハリバドラ自身も<1. 3><3. 3. 2><7. 1>において向上道を修道の直後に提示し、修学し尽くした道あるいは仏の境地の直前に置く。

4 <6>参照。

5 <2. 2. 8>参照。

6 P279,2,5: gzung du 'brel pa; D91,a,6: zung du 'brel ba. 今、後者に従う。

7 『俱舍論』や『中辺分別論』では「五種の力」の説明において、ほぼ

同文が見出せる (AK384,13; MAVBh53,5-6: samāhita-citto yathā-bhūtaṃ prajānāti)。また文脈は異なるが、[MSA 106,23] にも両書と同じ表現がある。

8 以上の諸説はアーリヤ・ヴィムクティセーナには見られないが、カマラシーラの『修習次第』初篇 Bhāvanā-kramaに見出せる。BhK(1)213,20: tathā hi yadā śamathenālabane cittam sthīrikṛtam bhavati/ tadā prajñayā vicārayataḥ samyag-jñānāloka utpadyate/ tathāndhakāram ivāloke prakāśayati āvaraṇam apahīyate/ ata evānayoś cakṣur-ālokayor iva samyag-jñānotpādaṃ praty anyonyānuṅṅyenāvasthitatvān nālokāndhakāravat parasparavirodhaḥ/ na hi samādhir andhakārasvabhāvaḥ/ kiṃ tarhi cittaikāgratā-lakṣaṇaḥ/ sa ca samāhito yathā-bhūtaṃ prajānātīti vacanād ekāntena prajñānukūla eva bhavati na tu viruddhaḥ/

9 ハリバドラの第十九発心の説明に、「すでに聴聞した法を憶持する」のが陀羅尼であり、「まだ聴聞していない法を憶持する」のが弁才であると規定されている (<1. 3> 参照)。

10 Wo95,14: adhyātmādi-śūnyatālabana-jñāna-svabhāvāyāḥ śūnyatāyā api. ここでは空性が智慧の対象としてのみでなく、その対象を取る智慧としても描かれている。

11 <3. 1> 注6 参照。

12 二十空については第IV章<2. 2. 2>の解説を参照。なお般若経の対応箇所のうち、漢訳は四訳とも最後の二つを欠き、十八空となっている

( [光讚 189b-190a] [放光 23a-b] [大品 250b] [二会 73b] )。  
一方カンギユルは、空の総説を行なう箇所では十八空のみを挙げるが、個別的な説明では二十空すべてに言及する ([K Vol.18 130,1,1-131,1,1])。  
テンギユルとサンスクリットは二十空を説く ([T Vol188 313,3,1-314,4,2] [PVP 195-198])。

13 「述べる」のチベット語には普通形 "smras pa" が用いられ、敬語形が用いられない。また以下の三偈はアーリヤ・ヴィムクティセーナや『大註』には見られない。従ってその偈はハリバドラ自身の作と思われる。

14 PVi96: dmigs pa mnon sum ma yin na/ don mthong rab tu 'gyub mi 'gyur//I.55cd [戸崎 1984: 178]

15 タルマ・リンチェンの説に依る。NNG131b4: rnam par rig pa tsam du smra ba rnams na re/ gzhan dbang gzung 'dzin rdzas tha dad kyis stong pa'i bden grub de nyid 'phags pa'i mnyam gzhas gi gzhal byar 'dod do// gzhan dag ni/ chos thams cad bden pas stong pa rtogs par 'dod de/ phyi ma 'di nyid rigs so. (唯識論者たちが語る。「依存的存在 [である識] は別体の客観と主観が空であることが、実体的に成立するというそのことが、聖者の三昧中の認識対象として認められる。」他の者 [すなわち中観派の者] たちは、あらゆる現象は実体が空であると悟ることであると認める。この後者こそが理にかなっている。)

16 以上のダルマキールティの論理学については [梶山 1974a] [赤松 1984] を参照。

17 NNG132a1: bden grub kyi shes bya yod pa/ gzhi med 'gro med skye

med dang/ zhes pa'i skabs su 'gog par 'gyur ba'i phyir/ ma nges pa  
nyid kyang ma yin no.

18 Wo646,25: so 'padāgaty-ajātikah//IV.30d; P288,4,7: gzhi med  
'gro med skye med dang. 第IV章<5. 2. 4>参照。

19 アーリヤ・ヴィムクティセーナは「デーヴァダッタの殺害者が殺され  
たとき、再び現れないから」(AAV97,13: yasman na devadattasya han-  
tari hate punaḥ prādur-bhāvo bhavati)とのみ述べ、解説に示した解釈  
の方を支持すると思われる。

20 中観派の説く「あらゆる現象は空である」という主張は、当初から他  
学派から批判があった。ナーガルジュナ自身、『廻諍論』Vigraha-  
vyavartini において、それ自身空である空性は他の現象を否定できない  
という批判を前主張として紹介し、それに対して応答している。  
[Johnston & Kunst 1978: 10-12, 3-26][Bhattacharya 1978: 5-7, 17-  
19][梶山 1974b: 135-138, 150-154]

21 Wo97,20; Tu93,2: niḥsvabhāva-gocaram; SN93,1,3: stong pa'i  
spyod yul can. 今、前者に従う。

22 以上のハリバドラの論議は、アーリヤ・ヴィムクティセーナの論議を  
敷衍させたものである。[AAV 96-97][AAV(T) Vol.88 35,4-5]

23 [平川 1969: 373-385]

24 [本多 1978: 39]

25 ナーガールジュナの『宝行王正論』Ratnāvalī V. 40-60に十地が紹介  
される。またチャンドラキールティの『入中論』Mādhyamakāvatāra の各

章は、その順に各地の説明となっている。他方、唯識派の論書は『大乘莊嚴經論』XX.32-38をはじめとして、多くが十地に言及する。なお十地の説明は〔山田 1959a: 258-265, 277-293〕〔平川 1969: 411-419〕〔高崎 1973〕等を参照。

26 ハリバドラの利用した経は、ここに挙げる十地とやや異なっている。この点については<7. 2. 3. 3. 10>を参照。

27 本来は「乾いた観察智の境地」(śuṣka-vipaśyanā-bhūmi)であった可能性が大きい(〔高崎 1967b: 11, 19, 25〕)。

28 〔山田 1959a: 222-228, 271-277〕〔高崎 1966a, 1967a〕〔平川 1969: 340-358〕

29 『二万五千頌般若経』のうち、十種の洗淨の項目が『現觀莊嚴論』およびハリバドラと一致するのはサンスクリットのみである。漢訳とカンギュルはすべて2)を欠くか、3)に含めており、そのかわりに9)と10)の間に「矜持のないこと」を加える。他方、テンギュルは2)と3)を別出した上に、9)と10)の間に「矜持のないこと」を加えるので、実質的に洗淨の数は十一種となっている。なお、『大註』は十種の洗淨を次のように説明する。1.あらゆる善根を実行すること、2.衆生のために大乘の法を支援すること、3.四種の無量なるものを成就すること、4.非概念知の加行によって、あらゆる所有物を喜捨すること、5.宗教的善友を喜ばすこと、6.声聞乗などに依存せずに、あらゆる正法の対象を望むこと、7.常に、家に居ることを喜ばないこと、8.完全に無上覚者のみを思惟することを放棄しないこと、9.あるがままに経などの法を説示すること、10.誓ったこ



とがらを完成すること。(Wo99,11; SN93,3,8)

30 『二万五千頌般若経』のうち、八種の洗淨の項目が『現觀莊嚴論』およびハリバドラと一致するのは、サンスクリットのみである。漢訳とカンギュルはすべて4)と5)の間に「衆生を見捨てないこと」を加え、代わりに6)と7)を一つにまとめる。他方テンギュルは6)と7)を別出した上に、4)と5)の間に「一切衆生を見捨てないこと」も加え、実質的に洗淨の数は九種となっている。なお、『大註』は八種の洗淨を次のように説明する。1.声聞と独覺の思惟を捨断して完全に淨化された、善法を摂める[戒]と衆生の福利を行なう[戒]と自制する戒。2.他者から福祉を施されたことを記憶していること、3.衆生のために、悪意の心がないこと、4.衆生を成熟させることなどに後悔がないこと、5.一人の衆生のためにすら長期に地獄などに居ることを歡喜すること、6.あらゆる人に敬礼すること、7.諸師のために彼らのことばを実行することによって、教示者であると想念すること、8.他の行為をせずに、布施などの波羅蜜を励行すること。(Wo99,28; SN93,4,8)

31 『二万五千頌般若経』の当該箇所を参照する限り、“amanana”は「矜持のないこと」を意味するが、ハリバドラは「證悟できない」(an-avabudhyamāna, Tib., mi rtog pa)と註釈しているので、“amanana”を「思念できないこと」と解釈したものと思われる。なお<2. 2>注5参照。

32 『大註』は五種の洗淨を次のように説明する。1.すべての仏に説かれた法を憶持しようという意志、2.利得などを当てにせずに正法を説示する

こと、3.仏国土を浄化する法を、そのことのみに廻向すること、4.衆生の福利を行なうために決して疲弊しないこと、5.声聞と独覚の思惟などを、自他を顧みて恥じること。(Wo100,9; SN93,5,5)

33 『二万五千頌般若経』の当該箇所のうち、光讚のみが「欲を受けるのを嫌わないこと」(不厭受欲)と理解する。

34 『二万五千頌般若経』の当該箇所は、光讚を除いたすべてが、「涅槃を目指す心を起こすこと」の意味に取る。光讚は逆に「涅槃しないこと」(不止滅度、心不滅度)と理解する。

35 『大註』は十種の洗淨を次のように説明する。1.声聞などの思惟から離脱すること、2.了得という仕方では、まだ得ていない菩提さえ欲しないこと、3.妙なる事物を得ていても矜持のないこと、4.深遠な法を認可するという熟慮などを放棄しないこと、5.あらゆる教訓を放棄しないこと、6.欲の心を起こさないこと、7.あらゆる現象を形成しないこと、8.自分の肉体などに取著しないこと、9.善法という対象に心が怖けないこと、10.あらゆる事物を思惟しないこと。(Wo100,19; SN94,1,2)

36 チベット訳は「矜持による強情」(rlom pas khengs)として、一つに数え上げる。これは『小註』の解釈に従ったものと思われる。

37 『大註』のサンスクリットは "sva-praśamsana-para-nindane" (Wo101,3; Tu96,25) という並列複合語で示し、4)と5)を一項目と数えていると思われる。しかしそのチベット訳[SN 94,1,8]は "bdag la bstod pa dang" と "gzhan la smod pa dang" の間に句切り(shad)があり、4)と5)を別項としていると思われる。なお次注参照。

38 『大註』のサンスクリットは "śrutādy-abhimānaḥ parāpraṇamanam" (Wo101,4: Tu97,1) とし、「博学などによる慢心」と「他者に礼拝しないこと」を別項として扱っていると思われる。しかしチベット訳 [SN94,2,1] は "thos pa la soggs pas rlom" と "gzhan la mi 'dod pa" を同時接続助辞 "zhing" で結び、一項目とみなしていると思われる。

39 『二万五千頌般若経』の該当箇所のうち、洗淨の数を十に限定するのはサンスクリット、テンギユル、二会のみであり、光讚と放光は八種、大品は十二種、カンギユルは六種と八種に分けて計十四種を挙げる。また、サンスクリットは洗淨の内容に関しても『小註』と同じであるが、テンギユルには混乱が見られ、実際に何種の洗淨を列挙しているか不明である。また光讚と放光も、洗淨の内容の説明の箇所では、さらに五種類の項目を挙げ、実質的に十三種となっている。以下に、サンスクリットを除く諸本の項目を示す。

[T] 1. khyim pa dang rab tu byung ba dang bsten, 2. rigs la ser sna byed pa, 3. 'du 'dzi'i gnas, 4. gnod sems, 5. bdag la bstod pa dang gzhan la smod pa, 6. mi dge ba bcu'i las kyi lam, 7-10(?). lhag pa'i nga rgyal dang/ khengs pa dang/ phyin ci log rnams dang/ the tsom dang/ 'dod chags dang/ zhe sdang dang/ gti mug nyams rangs su bzhag pa.

[K] 1. khyim pa dang bsten pa, 2. dge slong ma dang bsten pa, 3. rigs la ser sna byed pa, 4. 'du 'dzi'i gnas, 5. gnod sems, 6. bdag stod cing gzhan smod pa; 1. mi dge ba bcu'i las kyi lam rnams, 2.

lhag pa'i nga rgyal, 3. khengs pa, 4. phyin ci log rnams, 5. the  
tsom, 6. 'dod chags, 7. zhe sdang, 8. gti mug nyam rangs su gzhug  
pa.

[光讚] 1. 棄捐家居、2. 離比丘尼、3. 捨棄種姓、4. 不貪功德、5.  
捨於睡眠、6. 離於瞋爭、7. 不自稱譽、8. 不毀他人； 1. 棄於十惡、2.  
棄捐驕慢、3. 捨於自大、4. 離於顛倒、5. 棄淫怒癡。

[放光] 1. 遠離家業、2. 遠離比丘尼、3. 善於功德遠離嫉妬、4. 遠  
離世會、5. 遠離忿爭、6. 遠離鬭訟、7. 遠離高住、8. 遠離蔑人； 1.  
遠離十惡、2. 遠離懶戾、3. 遠離自用、4. 遠離顛倒、5. 遠離淫怒癡。

[大品] 1. 遠離親白衣、2. 遠離比丘尼、3. 遠離慳惜他家、4. 遠離  
無益談說、5. 遠離瞋恚、6. 遠離自大、7. 遠離蔑人、8. 遠離不十善道、  
9. 遠離大慢、10. 遠離自用、11. 遠離顛倒、12. 遠離淫怒癡。

[二會] 1. 遠離居家、2. 遠離比丘尼、3. 遠離家慳、4. 遠離衆會忿  
爭、5. 遠離自讚毀他、6. 遠離十不善行道、7. 遠離增上慢傲、8. 遠離顛  
倒、9. 遠離猶予、10. 遠離貪瞋癡事。

40 『二万五千頌般若經』の該当箇所のうち、サンスクリットのみが『現  
觀莊嚴論』やハリバドラと一致する。テンギユルは8)と9)の間に「精神と  
肉体 (nāma-rūpa, Tib., ming dang gzugs 名色) に対する執著」を加え、  
實質的に二十一項目が挙げられる。カンギユルも8)と9)の間に同じ項目を  
挙げ、また12)から14)にかけて四項目並べる (khams gsum la mngon par  
chags pa dang/ khams gsum la mngon par zhen pa dang/ khams gsum la  
rten pa dang/ khams gsum la gnas pa dang [K Vol.18 141,4,1-2])。つ

まり実質的に二十二項目が挙げられる。漢訳の挙げる二十項目は次の通りである。

[光讚] 1. 無所受、2. 無吾我、3. 不計人、4. 不有命、5. 不念寿、6. 不念常、7. 不著断滅、8. 無諸想著、9. 離因緣見、10. 不倚諸陰、11. 不慕諸種、12. 捨於諸種、13. 捨於諸入、14. 無三界想、15. 不著於仏、16. 不著於法、17. 不著聖衆、18. 護禁捨見、19. 不倚念空、20. 捨諸邪見無所染汚。

[放光] 1. 無吾我、2. 有衆生、3. 有寿、4. 有命想、5. 有断、6. 有常、7. 有念想、8. 有種想、9. 入陰、10. 入性、11. 入衰、12. 欲生三界、13. 不入依仏見、14. 不入依法見、15. 不入依僧見、16. 不入依戒、17. 不入空、18. 不入無相、19. 不入無願、20. 不入道。

[大品] 1. 不著我、2. 不著衆生、3. 不著寿命、4. 不著衆数乃至知者見者、5. 不著断見、6. 不著常見、7. 不応作相、8. 不応作因見、9. 不著名色、10. 不著五陰、11. 不著十八界、12. 不著十二入、13. 不著三界、14. 不作著處、15. 不作所期處、16. 不作依處、17. 不著依仏見、18. 不著依法見、19. 不著依僧見、20. 不著依戒見。

[二会] 1. 応遠離我執乃至見者著、2. 応遠離断執、3. 応遠離常執、4. 応遠離相想執、5. 応遠離見執、6. 応遠離名色執、7. 応遠離蘊執、8. 応遠離處執、9. 応遠離界執、10. 応遠離諦執、11. 応遠離縁起執、12. 応遠離住著三界執、13. 応遠離一切法執、14. 応遠離於一切法不如理執、15. 応遠離依仏見執、16. 応遠離依法見執、17. 応遠離依僧見執、18. 応遠離依戒見執、19. 応遠離依空見執、20. 応遠離厭怖空性。

- 41 解脱への三種の入口については第IV章<1. 2. 3. 2>を参照。
- 42 五種の謬見とは、1.身体についての謬見(sat-kāya-drṣṭi 有身見)、2. 極端な謬見(anta-graha-drṣṭi 辺執見)、3.邪まな謬見(mithyā-drṣṭi 邪見)、4.謬見への固泥(drṣṭi-parāmarśa 見取)、5.誤った戒への固泥(śīla-vrata-parāmarśa 戒禁取)を指す([AK 279,16-17][ASBh 55,23-24])。
- 43 原語の "prajñopāyakaśāla" は、並列複合語の可能性もあり、チベット訳は "shes rab dang thabs la mkhas par byed pa" (P280,3,2) となっている。しかしこの15)に対応する『現觀莊嚴論』の項目は「觀察智の熟練」であり、向下的実践としての「方便」を含むとは考えられない。したがってここでは「方便」は単なる「手段」を意味し、「般若」と同格であるとみなした。
- 44 『二万五千頌般若経』の該当箇所のうち、サンスクリットのみ『現觀莊嚴論』やハリバドラと二十項目の内容が一致する。他の翻訳は6)以降、順序がそれぞれ異なる。以下に6)以降のチベット訳と漢訳の対照を示す。
- [K] 6. sems can de dag la brnyas par mi bya ba, 7. chos thams cad mnyam pa nyid du lta ba yang dag pa'i tshul rab tu rtogs shing/ des rlom sems su mi bya ba, 8. mi skye ba la bzod pa, 9. mi skye ba shes pa, 10. chos thams cad tshul gcig tu bstan pa, 11. rtog pa yang dag pa bsal ba, 12. lta ba rnam par zlog pa, 13. nyon mongs pa rnam par zlog pa, 14. zhi gnas, 15. lhag mthong gi sa, 16. dul ba'i sems, 17. zhi ba'i sems, 18. thogs pa med pa, 19. byams pa'i skabs shes pa, 20. gang du 'dod pa'i zhing du 'gro ba.

[T] 6. sems can de dag la brnyas par mi bya ba, 7. chos thams cad mnyam pa nyid du lta zhing de la yang mngon par zhen pa med pa, 8. yang dag pa'i tshul rab tu rtogs te des kyang mi rlom pa, 9. mi skye ba shes pa, 10. chos thams cad tshul gcig tu bstan pa, 11. rtog pa yang dag par bsal ba, 12. lta ba rnam par zlog pa, 13. nyon mongs pa rnam par zlog pa, 14. zhi gnas la nges par sems dpa'(sic), 15. lhag mthong la mkhas pa, 16. sems dul ba, 17. thams cad du thogs pa med pa'i shes pa, 18. chags pa'i sa ma yin pa, 19. gang du 'dod pa'i zhing du 'gro ba, 20. der yang sangs rgyas kyi 'khor gyi dkyil 'khor du gnas nas bdag gi dnos po ston pa.

[光讚] 6. 不見衆生、7. 無所輕慢、8. 等觀諸法、9. 體解法義、10. 無所分別、11. 曉了真正、12. 亦無所著、13. 無從生忍、14. 講說一品、15. 滅除衆想、16. 棄捐塵勞、17. 寂然離邪、18. 其心調定、19. 不離智慧、20. 無有卒暴。

[放光] 6. 等視諸法、7. 雖爾無所入、8. 欲為導御、9. 亦不貢高、10. 無所生智、11. 一道教化、12. 斷諸分別、13. 轉於想、14. 轉於見、15. 轉於滅垢見、16. 慧地、17. 自調、18. 意慧、19. 無所礙、20. 不染於欲事。

[大品] 6. 不念一切衆生、7. 一切法平等觀是中亦不著、8. 知諸法實相是事亦不念、9. 無生法忍、10. 無生智、11. 說諸法一相、12. 破分別相、13. 轉憶想、14. 轉見、15. 轉煩惱、16. 等定慧地、17. 調意、18. 心寂滅、19. 無礙智、20. 不染愛。

[二会] 6. 応円満一切法平等見及於此中無所執著、7. 応円満一切有情平等見及於此中無所執著、8. 応円満通達真實理趣及於此中無所執著、9. 応円満無生忍智、10. 応円満説一切法一相理趣、11. 応円満滅除分別、12. 応円満遠離諸相、13. 応円満遠離諸見、14. 応円満遠離煩惱、15. 応円満止觀地、16. 応円満調伏心性、17. 応円満寂靜心性、18. 応円満無碍智性、19. 応円満無所愛染、20. 応円満随心所欲住諸仏国土於仏衆会自現其身。

45 サンスクリット・テキストは "buddha-sevā-parikṣaṇe" (Wo103,16) とあり、並列複合語として「仏に奉仕し、[仏を] 考察すること」を意味する可能性も高い。しかしここではチベット訳に従い、"buddha-sevā parikṣaṇe" と読んだ。

46 "lha'i mig" (P280,3,7)は、五種の眼の一つではなく、六種の神通の一つを指す。<2. 2>注6参照。

47 『二万五千頌般若経』の該当箇所は、八種の洗淨を四種ずつの二組に分ける。但し大品のみは五種ずつの二組に分ける。そして光讚と二会は、後半の四種を第九地の洗淨として数える。内容に関しては、サンスクリットとチベット訳は『現觀莊嚴論』やハリバドラと一致するが、漢訳は以下に示すように、相違する。

[光讚] 1. 入衆生心神通自樂、2. 現諸仏土隨所觀察、3. 具成己土稽首諸仏、4. 以真諦觀諸仏之身、5. 曉了諸根成諸仏土、6. 慇懃奉修於幻三昧、7. 順化衆生令其造德本處於淳淑、8. 為衆示現具足之身為說道義。

[放光] 1. 以神通為遊觀入於衆生之意、2. 到諸仏国觀其奇特、3. 当



自莊嚴其仏国土、4. 往見礼敬供養諸仏如其実観仏身、5. 以智具足諸根、6. 淨仏国土、7. 常坐如幻三昧知其衆生本所作功德、8. 所応得者各隨其所而成就之。

[大品] 1. 順入衆生心、2. 遊戯諸神通、3. 見諸仏国、4. 如所見仏国自莊嚴其国、5. 如実観仏身自莊嚴仏身、6. 知上下諸根、7. 淨仏国土、8. 入如幻三昧、9. 常入三昧、10. 隨衆生所応善根受身。

[二会] 1. 応円満悟入一切有情心行、2. 応円満遊戯諸神通、3. 応円満見諸仏土如其所見而自嚴淨種々仏土、4. 応円満承事供養諸仏世尊於如来身觀察、5. 応円満根勝劣智、6. 応円満嚴淨仏土、7. 応円満如幻等持数入諸定、8. 応円満隨諸有情善根応熟故入諸有自現化生。

48 仏教ではアシュヴァッタ樹は一般に菩提樹、すなわちピッバラ樹を意味する。しかしヒンドゥー教文献では、根が上方にあり枝が下方にある神秘的な樹木として描かれる。『バガヴァド・ギーター』 *Bhagavadgītā* XV.1、『カタ・ウパニシャド』 *Kaṭha Upaniṣad* VI.1、『シュヴェータシュヴァタラ・ウパニシャド』 *Śvetāśvatara Upaniṣad* III.9, VI.6 など。

49 注47に示したように、光讚と二会は第九地の洗淨として、他の諸本が第八地の洗淨とする後半の四種を挙げる。かわりに、他の諸本が第九地の洗淨とする十二種を、第十地のものとみなす。

50 Wo104,13: nava-bhūmim atikramya buddha-bhūmau pratiṣṭhate/ yena jñānena sā jñeyā daśamī bodhisattva-bhūḥ//I.70; Wo104,9: yatra buddha-bhūmau yena karma-vaśitāśrayatvādinā jñānenāvatiṣṭhate sā tena prāpyā.... 『現観莊嚴論』は関係代名詞を一組しか用いず、「智慧」

と「境地」が同格であることが知られる。しかし『大註』は二組の関係代名詞を用い、智慧と境地を別のものとみなす。

51 般若経の説く「種姓の境地」は、本来、声聞などの三乗の別を指すのではなく、聖者になる直前の段階を指すと考えられる（[高崎 1966a, 1967b] 参照）。

52 『二万五千頌般若経』のうち、漢訳はすべて「声聞の境地」を欠き、かわりに「種姓の境地」の前に、「白善の観察智の境地」かそれに相当する境地を挙げる。またカンギュルはその両者を共に数える。なおく7. 2. 3. 3 >の解説および注を参照。

53 相当する『二万五千頌般若経』のうち大部分は、「正等覚者ではない」という説明を欠く。但し[大品 257c7]のみは「仏のごとし」（当知如仏）という叙述がある。

54 八種類の分別は第V章第5 - 16偈、第26 - 34偈において説明される。

55 ダルマミトラによれば「上述した」のは第71偈までの第I章全体によって説かれたことである。PP89,4,5: ji skad du bshad pa'i rnam pa thams cad mkhyen pa nyid dang zhes bya ba la/ ji skad bshad pa ni gnyen po'i tshogs kyi mthar thug pa'i gnas skabs dang po 'dir ji skad bshad pa rnams so/