

筑波大学博士（文学）学位請求論文

『大乘莊嚴經論』第十八章「菩提分品」の研究

—初期瑜伽行唯識学派における菩薩行について—

岸 清香

2013年度

目次

はじめに	1
1.序論	3
1.1 MSA 及びMSABh のテキストについて	3
1.1.1 サンスクリット語写本について	3
1.1.2 サンスクリット校訂本について	5
1.1.3 チベット語訳について	8
1.1.4 漢訳について	11
1.2 MSA 及びMSABh に関する従来の研究	12
1.2.1 MSA 及びMSABh の著者問題	12
1.2.2 MSA 及びMSABh の論構成について	16
1.2.3. 先行研究の問題点および本論文の課題	20
2.本論	23
2.1 羞恥について	23
2.1.1 初期仏教における羞恥解釈	23
2.1.2 説一切有部をはじめとする諸部派における羞恥解釈	26
2.1.3 瑜伽行者にとっての羞恥解釈	29
2.1.4 MSABh ad MSA XVIII における羞恥解釈	31
2.2 三十七菩提分法について.....	44
2.2.1 初期仏教における三十七菩提分法解釈	44
2.2.2 説一切有部をはじめとする諸部派における三十七菩提分法解釈	47
2.2.3 瑜伽行者にとっての三十七菩提分法解釈	51
2.2.4 MSABh ad MSA XVIII における三十七菩提分法解釈	55
2.3 人無我論証について	65
2.3.1 MSABh における四法印の理解について	65
2.3.2 MSABh 以前に見られる人無我概念	68
2.3.3 MSABh の人無我論証に関する従来の研究	73
2.3.4 MSABh ad MSA XVIII kk.92-103 における人無我論証の再検討	75

2.4 SAVBhにおけるMSABh解釈	87
2.4.1 経典と論書との関係について	87
2.4.2 MSABhにおける経典からの引用の特色について	91
2.4.3 SAVBhにおける経典引用について	94
3.結論	104
4.テキスト・訳註	106
5.使用テキストおよび参考文献	263

はじめに

Mahāyānasūtrālaṃkāra-bhāṣya (=『大乘莊嚴經論』散文註、以下 MSABh と省略する) は、瑜伽行唯識学派の論書と知られ、様々な仏教典籍を著したヴァスバンドゥ (ca. 400-480 Vasubandhu 漢訳では主に世親と表記、本論文では以下ヴァスバンドゥと表記する) の主著の一つである。MSABh は、偈頌のみで構成される Mahāyānasūtrālaṃkāra (『大乘莊嚴經論』以下 MSA) に対する註釈書である。MSA はマイトレーヤ (Maitreya 漢訳では弥勒と表記、本論文では以下マイトレーヤと表記する) に帰せられる五論書の一つで、初期瑜伽行唯識学派の綱要書として知られる。そして MSA は、散文註を含む MSABh とともに、瑜伽行唯識学派の思想を伝える主要文献として、中世インドからチベットへ仏教が伝来した後も数多くの註釈書が著されるほど、重要な典籍として現存する仏教文献である¹。

しかしながら、MSABh を含む初期瑜伽行唯識学派の諸文献は膨大であり、それらの思想内容は未だ十分に解明されていない。特に MSA, MSABh の章構成は、最初期の瑜伽行者たちの指南書とされる Bodhisattvabhūmi (『瑜伽師地論』「菩薩地」、以下 BBh と省略する) の章構成を受け継いでいるとされ、思想形成過程の一端は知られているが、各章を構成する項目の内容にまで言及した詳細な研究は未だ十分ではない。

MSABh の思想内容に対する詳細な研究が不十分である理由の一つは、MSABh の中に瑜伽行唯識学派の教説を示すさまざまな項目が説かれているが、それらの項目のつながりや意図が判断しづらい点が挙げられる。MSABh の中では、大乘仏教思想に特有の議論を解説する一方で、初期仏教の頃から存在するような修行徳目が説かれるごとくである。MSABh は「大乘経を莊嚴する書」という意味であるから、大乘仏説論や三性説、人法二無我といった大乘仏教独自の思想も数多く見受けられる。そこで従来の研究では、新しく登場した大乘仏教思想に特有の思想内容の分析が重点的に展開してきた印象がある。

しかし近年、各方面の研究の進展にしたがい、MSABh の思想形成には、それ以前から存在する仏教思想との融合と発展がみられることが判明している。特に MSABh の思想内容はヴァスバンドゥに帰せられる説一切有部の綱要書 Abhidharmakośabhāṣya (『阿毘達磨俱舍論』、以下 AKBh と省略する) を無視して語ることはできなくなっている。すでに先行研究によって、MSA 及び MSABh を構成する章や項目の中に、AKBh 等に共通する伝統的な教学を踏まえた議論が散見されることは報告されている。本論文で取り扱う MSABh の第 18 章 (以下 MSABh ad MSA XVIII) もまた、大乘仏教思想に特有の概念ではなく、AKBh にみられる論証との類似性などから注目されて重点的に研究されてきた章である。特に、他の章に比べて、誓願や陀羅尼といった大乘仏教的な項目よりも三十七菩提分法といった初期仏教の頃より存在する修行方法を中心に論じている点が MSABh ad MSAXVIII の特徴である。

¹ 後述するように、MSA および MSABh の成立については従来さまざまな説が提示されている。詳しくは 1.2.1 の著者問題に関する議論を参照のこと。

繰り返しになるが、MSA 及び MSABh は、その名称と冒頭の偈頌で明らかにされている通り、大乘經典の莊嚴をなすことを目的とした、初期瑜伽行唯識学派を代表する論書である²。従って、MSA 及び MSABh 全体がいわんとするところは、大乘仏教思想の優位性にあると考えられるべきである。しかしこの前提に立った時に、MSABh 中に散見される初期仏教の頃より説かれる教説や、AKBh 等にも論じられる伝統的な教学の解説がどのような意味を持つのかが問われなければならない。にもかかわらず、従来こうした問題は十分に検証されてこなかった。

本論文は、MSABh ad MSA XVIII の項目内容に至って丁寧に分析することによって、上記の研究情勢を鑑み、初期仏教の伝統的教義を取り込みながらも「大乘」の優位性を主張していく瑜伽行唯識学派の思想内容の成立過程を明らかにすることを目的としている。具体的には、羞恥や三十七菩提分法といった伝統的教義の位置づけを考察することと、後代付加説とも言われる AKBh IX と類似する刹那滅・人無我論証の再検討を取り上げる。MSABh ad MSA XVIII の中でも特徴的な諸項目を考究することで、初期仏教以来の伝統的修行徳目や教義であるにも関わらず、大乘菩薩が学び修すべきものとして意義付けをなされ、大乘仏教の体系に組み込まれていく過程を明らかにする。

また、新たな大乘仏教思想を莊嚴する論として成立した MSABh の教義体系は、後代数多くの註釈書によってさまざまな解釈がなされるようになった。本論文では、アスヴァバーヴァ (ca.6c. *Asvabhāva* 漢訳では無性と表記される。以下アスヴァバーヴァと表記する。) に帰せられる *Mahāyānasūtrālamkāraṭīkā* (『大乘莊嚴經論広註』以下 *MSAṬ* と省略する) やスティラマティ (ca. 510-570. *Sthiramati* 漢訳では主に安慧と表記される。) に帰せられる *Sūtrālamkāravṛttibhāṣya* (『經莊嚴釈』以下 *SAVBh* と省略する) といったインド撰述の諸註釈書で、MSA や MSABh がどのように註釈され、大乘仏教思想特有の議論とともに受容されていたのかという教義受容の実態にも迫りたい。

² 『大乘莊嚴經論』という名称をどのように解釈するかについては諸説存在する。長尾[2003]参照のこと。

1.序論

1.1 MSA 及び MSABh のテキストについて

MSA 及び MSABh は、瑜伽行唯識学派の基本的典籍として広く知られる。MSA は偈頌のみで構成されており、MSABh は MSA に対するヴァスバンドゥの散文註を指す。本論文は MSABh ad MSA XVIII の思想内容の解明を目的とするものであるから、最初に参照されるべき MSABh に関するテキストの状況を述べておきたい。MSABh はサンスクリット原典で 21 章からなる典籍である。一次資料としてサンスクリット語写本・サンスクリット語校訂本・チベット語訳・漢訳と豊富な資料が現存している。インド撰述の諸注釈書はサンスクリット語原典が失われ、チベット語訳のみ現存する。さらに詳しく、以下に順次解説する。

1.1.1 サンスクリット語写本について

まず、MSA のサンスクリット写本については現在計 9 本の写本が参照可能である。

(記号)	(カタログ No.)	(書体)	(サイズ(cm))	(葉数)	(行数)
N _s	NGMPP tr291	Newārī	32×6	131	6-7
N _c	NGMPP ca.20	Newārī	30×12	126	9
N _x	NGMPP tr 697	Devanāgarī	24×12	252	7-9
N _A	NGMPP paṃ 202	Devanāgarī	32.5×12	113	9
N _B	(—Reel No. D85/4)	Devanāgarī	30×12.3	145	9
N _K	(—Reel No. E1768)	Newārī	26.7×6.7	17 _(incompl.)	6
N ₁	(—Reel No. D34/2)	Devanāgarī	23.8×15.5	101 _{pages}	—
N ₂	(—Reel No. E1923/5)	Newārī	18.3×5.3	196	7
N ₃	(—Reel No. E1367/11)	Newārī	31×10.1	155	7
A	龍谷 No.615	Newārī	31.2×9.7	171	7
B	龍谷 No.614	Devanāgarī	26.2×12.2	187	6-11
Tak	Takaoka A179	Devanāgarī	16×23.5	202 _{pages}	—
I	IASWR MBB-I-83	Devanāgarī	15×20	218 _{pages}	— ³

各写本については、先行研究に従った記号を用いる。上記に示したうちで、N_k だけは本頌である MSA の写本であって、それ以外の写本はすべて MSABh である⁴。また、N₁, Tak, I に関しては、冊子体のノートであり、Lévi の校訂本などを参照した可能性も指摘されている。残りの写本はすべてネパール系写本であり、NGMPP 所管のものである⁵。従って、

³ 写本の名称については、基本的にカタログ記載の情報に依拠している。また写本の詳細については、舟橋[1985],龍谷[1995],若原[2003][2004]等に詳しい。

⁴ しかしこの N_k についても、bhāṣya を伴ったもの原本からの抜粋であると若原[2003]では指摘されている。

⁵ NGMPP: Nepal-German Manuscript Preservation Project. śrīnepālarājākīyavīrapustakālayasthapustakānām

MSABh の訳注研究においては、NGMPP 所管のネパール系写本を基軸としてテキスト研究が進められてきた。ネパール系統の写本のうちで、A, B については『梵文大乘莊嚴經論写本』（龍谷大学善本叢書 14），龍谷大学仏教文化研究所編（武内紹晃・神子上恵生・早島理・清水公庸・毛利俊英・藤田祥道・乗山悟編集）として、法蔵館（京都）より 1995 年に刊行されており、残りはマイクロフィルムあるいはフィッシュの形で入手可能である。また写本の系統については、同箇所欠損などが存在することなどから、若原[2004]に挙げられるような系統図が推定されている。この他別系統のものとして、以下の六種の写本の存在が報告されているが、詳細については不明な点も多い。

(記号)	(カタログ No.)	(書体)	(サイズ(inch))	(葉数)	(行数)
MsA	III-XI-6	Śāradā	20 1/3×2 1/2	-(incompl.)	—
MsB	IV-VIII-4	Kuṭikā	21 1/3×2	4(incompl.)	6
MsC	IV-XXIV-3	Māgadhī	11 1/2×2 1/3	—	7
MsV	IV-XXIV-2	Māgadhī	11 1/2×2 1/3	—	7
MsP				18	
MsPA				6(incompl.)	

これらの一部については、すでに先行研究による研究報告がなされている。これに加えて R.Sāṅkṛtyāyana 氏が撮影した Sha lu 寺の写本一本と Ngor 寺に残る写本が MSA のものと確認され、加納[2004]にて報告されている⁶。この報告によって、この写本に MSA XVIII kk.8-24 に比定される箇所が存在することが判明した⁷。

Bṛhatsūcīpatram, Bauddhaviśayakaḥ saptamo bhāgaḥ, khaṇḍa II, Kathmandu, 1965.

Takaoka: Takaoka Hidenobu, A Microfilm Catalogue of the Buddhist Manuscripts in Nepal, vol.1, Buddhist Library, Nagoya, 1981.

IASWR:Buddhist Sanskrit Manuscripts, A title List of the Microfilm Collection of the Institute for Advanced Studies of World Religions, New York, 1975.真田[1961 : 49-118]参照。

⁶ Sha lu 寺に一本、Ngor 寺に二本 MSA 写本が存在することは Sāṅkṛtyāyana[1935]によって報告されていた。そのうちで Ngor 寺所蔵のうち一本は、MSA を含む三論の断片であることが Gokhale[1968:31]で示されているが、残りの一本については Gokhale[1978:635-643]に見られる通り、MSA を含む六論に対する Vairocanarakṣita による註釈であり、すべてが MSA のものではないことが判明している。近年加納[2004]において、先述の Ngor 寺の一本は MSA 写本の八枚の断片であることが判明した。写本断片資料は、各々 fol. 24: X k.9-XI, k.3; fol.27: XI, kk.14-27; fol.32: XI, kk.65-71; fols41-42: XIV, k.25-XV, k.25-XV, k.2; fol.47: XVI, kk.27-40; fol.54: XVII, kk.26-39; fol.58: XVIII, kk.8-24 に相当する。このうちで XI, k.69 の箇所は加納[2004]で提示されている。

⁷ 今回加納氏のご厚意により、未だ刊行されていない資料の中で、XVIII kk.8-24 に相当する断片資料と暫定的なディプロマティックエディションを提供していただいた。ここに感謝の意を示したい。本稿の訳注研究において、写本 R として校訂の材料として使用させていただいている。

1.1.2 サンスクリット校訂本について

MSABh のサンスクリット原典からの校訂本として刊行されているものは、以下の五種である。

1. Lévi, Sylvain, Asaṅga, *Mahāyānasūtrāṅkāra: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome I: Texte*. Librairie Honoré Champion, Paris, 1907. Repr. Rinsen Book co., Kyoto, 1983, 2003.

2. Bagchi, S., *Mahāyānasūtrāṅkāra of Asaṅga*. BST 13, Mithila Institute, Darbhanga, 1970.

3. Shastri, S.D.D., *Mahāyānasūtrāṅkāra of Ācārya Asaṅga*. Vanarasi, 1985; 2nd ed. by S.Tripathi, 1999.

4. Limaye, Surekha Vijay, *Mahāyānasūtrāṅkāra of Asaṅga*. Sri Satguru Publications, Delhi, 1992.

5. 長尾雅人『大乘莊嚴經論ノート』(1)-(4), 長尾文庫, 京都, 2007-2010.

これらはいずれも散文註を伴う MSABh のサンスクリット語テキストであるが、この中で写本を用いて校訂されたものは Lévi 本のみである。それゆえ現在でも広く底本として用いられている。しかし、Lévi 本はネパールで入手された一写本のみによる校訂であり、現在参照可能な写本との異同も多く、数々の問題を含んでいる。そのため Lévi 自身の訂正も含め、写本その他に基づく相当数の訂正研究が発表されている。Bagchi 本と Shastri 本に関しては、Lévi 本に依拠しながら独自に、あるいはその訂正研究によって Lévi 本の校訂を試みたものと位置づけられる。また、Limaye 本は全体の英訳を付しているが、新たな校訂や註などはほとんど見られない。上述の校訂研究の状況下において、近年長尾本が私家版ではあるが刊行されており、Ns,Nc,A,B の四本の写本を用いて校訂している点では、もっとも参照されるべき刊本である。今後は、Lévi 本を底本としつつ長尾本を中心とした校訂本を頼りに、写本に基づく研究が一層促進されるであろう。

また、章ごとといった部分的な校訂テキストとしては主に以下のものが発表されている。

() 内に示した数字は、どの章を扱ったものであるのかを指す。

1. 能仁正顕編『大乘莊嚴經論第 I 章の和訳と注解—大乘の確立—』自照社出版, 京都, 2009.

(I)

2. 舟橋尚哉『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』国書刊行会, 東京, 1985.

(I-III, IX, X)

3. 舟橋尚哉『『大乘莊嚴經論』の諸問題並びに第 11 章求法品のテキスト校訂』『大谷大学研究年報』52, pp.1-69, 2000. (XI)

4. 岩本明美『『大乘莊嚴經論』第 13 章「修行章」—サンスクリットテキストと和訳—』、『イ

ンド学チベット学研究』3 pp.52-91,1998. (XVIII)

5. 小谷信千代『大乘莊嚴經論の研究』 文栄堂, 京都, 1984. (XIV)

6. 岩本明美『大乘莊嚴經論』第14章世親釈 Skt.テキスト』『禅文化研究所紀要』21, pp.1-29, 1995. (XIV)

7. 能仁正顕編『大乘莊嚴經論』第XVII章の和訳と注解—供養・師事・無量とくに悲無量—』自照社出版, 京都, 2013. (XVII)

この中で、能仁[2009][2013]は、長尾校訂本に依拠して Ns,Nc,A,B の四本の写本を用いた校訂テキストを研究会で再検討し、訳注研究を付したものである。舟橋[1985][2000]は、Lévi 本や従来の訂正研究と共に、Ns を中心とする諸写本を用いた校訂テキストである。Lévi 本に比べ相当の訂正がなされているものの、チベット語訳の参照がなされていない箇所もあり未だ十分なものではない。小谷[1984]は、A,B 写本とチベット語訳を参照した校訂テキストであり、訳注研究を伴っている。岩本[1995][1998]も舟橋[1985][2000]と同様に Ns を中心とする諸写本を用いた校訂テキスト及び訳注研究である。

また、MSA サンスクリット校訂テキストに関する訂正研究には枚挙にいとまがないが、まず全体にわたって訂正を加えているものを以下に示す。

1. Lévi, Sylvain, *Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome II: Traduction, Introduction, Index*. Paris, 1911. Repr. Tokyo, 1983.
2. 武内紹晃「大谷探検隊将来の『大乘莊嚴經論』について」『龍谷大学論集』352, pp.72-87.
3. Nagao, Gadjin M., *Index to the Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra*. 2 parts, 1958-1961, Tokyo, esp. Pt.1, pp.viii-xvi.
4. 宇井伯寿『大乘莊嚴經論研究』, 岩波書店, 東京, 1961.
5. Thurman, A.F. Robert, *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṅkāra)*. American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, New York, 2004.

Lévi 本は、校訂本作者である Lévi 自身によって全体の仏訳とともに、主にチベット語訳に基づいて訂正が加えられている。武内本は写本に基づく最初の訂正研究ともいえ、A,B, チベット語訳, 漢訳を用いて Lévi 本を補う形で訂正が加えられている。Nagao 本は、梵蔵漢の索引であるが、A,B, チベット語訳, 漢訳などを参照して多数の訂正が施されている。宇井本は MSABh の全訳を行っており、それに際して誤植などのいくつかの訂正を加えている。Thurman 本は訂正研究と呼べるものではないが、MSABh の全英訳を行っており、有益な情報を提供している研究としてここに示しておく。

さらに、部分的な訂正を施したもので代表的なものを以下に挙げる。該当箇所は () に

付記する。

1. Umino, Takanori, “Corrections of the Mahāyānasūtrālamkāra XI. 35” 『印度学仏教学研究』22-1, 1973, pp.513-508.
2. 岩本明美 『大乘莊嚴經論』第6章第6～10偈について—テキストの訂正及び「五道」に関する疑問— 『印度学仏教学研究』44-2, 1996, pp.844-841.
3. 舟橋尚哉「大乘莊嚴經論の原典考—求法品を中心として—」 『仏教学セミナー』27, 1978, pp.23-36. (XI)
4. 舟橋尚哉「大乘莊嚴經論（求法品）の原典の考察—大谷探検本 A,B を用いて—」 『印度学仏教学研究』27-1, 1978, pp.51-57. (XI)
5. 舟橋尚哉「大乘莊嚴經論の研究—菩提品第1偈～第37偈を中心として—」 『大谷大学研究年報』32, 1980, pp.83-140. (IX, kk.1-37)
6. 舟橋尚哉「大乘莊嚴經論の研究—菩提品第三十八偈～第五十五偈を中心として—」 『仏教学セミナー』33, 1981, pp.34-51. (IX kk.38-55)
7. 舟橋尚哉「大乘莊嚴經論（信解品）の原典考」 『印度学仏教学研究』30-1, 1981, pp.290-293. (X)
8. 舟橋尚哉「大乘莊嚴經論（弘法品）の考察」 『印度学仏教学研究』31-1, 1982, pp.346-349. (XII)
9. 舟橋尚哉「ネパール諸写本対比による大乘莊嚴經論の原典考—第一章、第二章、第三章を中心として—」 『仏教学セミナー』38, 1983, pp.18-33.
10. 舟橋尚哉「大乘莊嚴經論の原典考—随修品と業伴品と（および教授品）を中心として—」 『印度学仏教学研究』33-1, 1984, pp.53-59. (XIII-XIV)
11. 舟橋尚哉「『大乘莊嚴經論』（求法品）の原典再考並びに『唯識二十論』の第一偈、第二偈の原本について」 『印度学仏教学研究』35-1, 1986, pp.22-26. (XI)
12. 舟橋尚哉「『大乘莊嚴經論』発心品の一考察」 『印度学仏教学研究』37-1, 1988, pp.43-49. (IV)
13. 舟橋尚哉「『大乘莊嚴經論』の考察—二利品・真実品を中心として—」 『印度学仏教学研究』39-1, 1990, pp.38-44. (V-VI)
14. 舟橋尚哉「『大乘莊嚴經論』の一考察—神通品を中心として—」 『印度学仏教学研究』42-1, 1993, pp.214-218. (VII)
15. 舟橋尚哉「『大乘莊嚴經論』第八章成熟品の考察」 『勝呂信静博士古稀記念論文集』, 山喜房佛書林, 東京, 1996, pp.101-116. (VIII)

1.については A,B 本を用いた訂正を加えており、2.は Ns を始めとする諸写本を用いたものである。3.以降は舟橋氏による一連の研究成果であるが、すべての研究成果が一貫した写本情報に基づいて訂正されているものではない点は注意を要するものである。一連の研究成

果のうちで、5.,6.,9.に関しては、舟橋[1985]に改訂再録されている。

1.1.3 チベット語訳について

次に、チベット語訳についてはチベット大蔵経に収録されるインド撰述のものとして MSA, MSABh のチベット語訳に加えて 4 種の註釈が存在する。ロケーションについては、デルゲ版 (D) と北京版 (P) のみの番号と箇所をあげる。

(略号)

MSA(Tib) Byams pa (Maitreya), *Theg pa chen po mdo sde'i rgyan zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa (Mahāyānasūtrāṃkāra-nāma-kārikā)* tr. Śākyasiṃha, sPal brtsegs (9c.) etc.; rev. Parahita, Sajjana, Blo ldan shes rab(11c.); D: No.4020, Phi 1-39a4; P: No.5521, Phi 1-43b3.

MSABh(Tib) dByig gnyen (Vasubandhu), *mDo sde'i rgyan gyi bshad pa (Sūtrāṃkāra-vyākhyā (D), or -bhāṣya (P))* tr. Śākyasiṃha, sPal brtsegs (9c.) ; D: No.4026, Phi 129b1-260a7; P: No.5527, Phi 135b7-287a8.

MSAT Ngo bo nyid med pa (Asvabhāva), *Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi rgya cher bshad pa (Mahāyānasūtrāṃkāraṭīkā)* tr. Śākyasiṃha, sPal brtsegs (9c.) ; D: No.4029, Bi 38b6-174a7; P: No.5530, Bi 45a6-196a7.

SAVBh Blo gros brtan pa (Sthiramati), *mDo sde rgyan gyi 'grel bshad (Sūtrāṃkāravṛttibhāṣya)* tr. Mūnicandra, lCe bkra shis (11c.) ; D: No.Mi 1-Tsi 226a7; P: No.5531, Mi 1-Tsi 308a8.

SAAŚDVy gZhan la phan pa bzang po (Parahitabhadrā), *mDo sde rgyan gyi tshigs su bcad pa dang po gnyid kyi bshad pa (Sūtrāṃkāradīślokadvayavyākhyāna)* tr. Parahitabhadrā, gZhon nu mchog (11c.); D: No.4030, Bi 174b1-183b4; P: No.5532, Tshi 1-12b5.

SAPA (Jñānaśrī), *mDo sde rgyan gyi don bsdu pa (Sūtrāṃkārapañḍārtha)* tr. Chos kyi brtson 'grus (ca.15c.) ; D: No.4031, Bi 183b4-189b2; P: No.5533, Tshi 12b5-19b7.

MSA(Tib), MSABh(Tib)は、それぞれ MSA, MSABh のチベット語訳に該当する。アスヴァバーヴァの MSAT は、その MSABh 全体に対する広註であり、MSA,MSABh の意図的に選択された部分に、簡潔な註釈を施している。一方、スティラマティの SAVBh は、その四

倍もの分量のある非常に浩瀚な註釈といえ、MSA, MSABh を取り上げ、それぞれに註釈するという形をとったものである。しかし SAVBh は XX-XXI, k.31 途中から末尾までの最終部分が欠落している。二つの註釈書は、MSA, MSABh の文言が MSAṬ ではほぼ一致するのに対して、SAVBh では異なる部分が散見される点異なる。この相違については、MSA, MSABh と MSAṬ の翻訳者とが同一であることに由来するかもしれないが、MSAṬ や SAVBh の性格については十分な考証を要する問題であり、ここではこれ以上の言及はしない。

次に、SAAŚDVy と SAPA はその名の通り、MSA 冒頭の二偈に対するパラヒタバドラ (ca. 11c. Parahitabhadra 漢訳は利他賢、以下パラヒタバドラと表記する。) による註釈とジュニャーナシュリー (ca. 11c. Jñānaśrī(bhadra) 漢訳では智吉祥、以下ジュニャーナシュリーと表記する) による MSA 全体の綱要を提示したものである。前者に関しては野澤[1936]による、後者に関しては野澤[1938], 資延[1974]による紹介・訳注研究がある。

これらのチベット語訳の年代について翻訳者名から推測すると、MSA, MSABh, MSAṬ はシャーキャシンハ、ペルツェックによって 9 世紀初めまでに翻訳され、MSA の翻訳は 11 世紀に改訂されている。SAVBh, SAAŚDVy は、11 世紀の翻訳、SAPA は 15 世紀の翻訳⁸と推定される⁹。

MSAṬ, SAVBh については、全体にわたるチベット語訳の校訂テキストは存在しないが、部分的に校訂したものや、思想内容の分析を試みた以下のような訳注研究が存在する。言及される該当箇所は () 内に付記してある。

1. 藤田祥道 『大乘莊嚴經論』の大乘仏説論に対する無性訳・安慧訳チベット訳校訂テキスト 『龍谷大学佛教学研究年報』6, pp.59-91, 1993. (MSAṬ, SAVBh ad MSA I, kk.7-21)
2. Hayashima Osamu, “TATVA, The VIth Chapter pf the Mahāyānasūtrāṅkāra”. 『長崎大学教育学部社会科学論叢』32, pp.39-78, 1983.(MSABh, MSAṬ, SAVBh ad MSA VI)
3. 西藏文典研究会 『西藏文献による仏教思想研究第 1 号, 安慧造『大乘莊嚴經論積疏』一菩提品(I)一』山喜房仏書林, 1979, 東京; 『同第 2 号, 一菩提品(II)一』山喜房佛書林, 1981, 東京. (SAVBh ad MSA IX)
4. Hayashima Osamu, “Dharmaparyeṣṭi, The XIth Chapter of the Sūtrāṅkāravṛttibhāṣya, Subcommentary on the Mahāyāna-sūtrāṅkāra—Its Synopsis and Tibetan Text, edited and Collated on the Basis of the Derge and the Peking Edition—”. 『長崎大学教育学部人文社会科学報告』26, 1977, pp.19-61; “Chos yongs su tshol ba'i skabs or Dharmaparyeṣṭy adhikāra: The XIth Chapter of the Sūtrāṅkāravṛttibhāṣya,” Subcommentary on the Mahāyānasūtrāṅkāra, Part II, 『同』27, 1978, pp.73-119; “do., Part III,” 『同』28, 1979,

⁸ 翻訳者 Chos kyi brtson 'grus の年代(ca. 15c.)については、Tibetan Buddhist Resouce Center, Resouce ID P8179 参照のこと。

⁹ 芳村[1974 : 99-199]のうちで、MSA の旧訳、MSABh, MSAṬ の訳は、デンカルマ目録 (IDan dkar ma) に記載されている (芳村 No.626, 627, 628)。従って、翻訳は 824 年前後より以前と考えられる。

pp.37-70; “do., Part IV,” 『同』 31, 1982, pp.55-95; “do., Part V,” 『同』 32, 1983, pp.11-23. (SAVBh ad MSA XI)

5. 小谷信千代, 『大乘莊嚴經論の研究』, 文栄堂, 京都, 1984. (SAVBh ad MSA XIV)

6. Maithrimurthi, Mudagamuwe, *Wohllwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999. (MSAṬ ad MSA kk.17-65)

7. 矢板秀臣「『大乘莊嚴經論』における「大悲樹」の喩と三句思想」『智山学報』 54, 2005, pp.119-132. (MSAṬ, SAVBh ad MSA XVII kk.36-40)

8. 矢板秀臣「菩薩の悲 (karuṇā) — 『大乘莊嚴經論』 安慧和訳 —」『成田山仏教研究所紀要』 30, 2007, pp.103-153. (SAVBh ad MSA XVII kk.29-64)

9. 早島理「諸行刹那滅“kṣaṇikam sarvasaṃskṛtam”—Mahāyānasūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 82・83 偈の解説研究—」『社会科学論叢 長崎大学教育学部』 47, 1994.3, pp.-27-42; 「諸行刹那滅“kṣaṇikam sarvasaṃskṛtam”—Mahāyānasūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 82・83 偈の解説研究—(承前)」『同』 48,1994.6. pp.33-52; 「諸行刹那滅“kṣaṇikam sarvasaṃskṛtam”—Mahāyānasūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 82・83 偈の解説研究—(完)」『同』 49, 1995.3, pp.15-30; 「諸行刹那滅と輪廻転生 “Adhyātmikakṣaṇikatva”—Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 84~88 偈の解説研究—」『長崎大学教育学部社会科学論叢』 50, 1995.6 pp.15-30; 「諸行刹那滅と輪廻転生 “Adhyātmikakṣaṇikatva”—Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 84~88 偈の解説研究—(承前)」『同』 50, 1995.6, pp.31-42; 「諸行刹那滅と輪廻転生 “Adhyātmikakṣaṇikatva”—Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 84~88 偈の解説研究—(完)」『同』 50, 1995.6 pp.43-54;

「外なるもの Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 89-91 偈を中心に」『長崎大学教育学部社会科学論叢』 37, 1988, pp.63-76; 「外なるもの Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 89-91 偈を中心に (承前)」『同』 38, 1989.3, pp.51-67; 「外なるもの Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra 第 XVIII 章 89-91 偈を中心に (完)」『同』 39, 1989.6, pp.11-25.

(MSAṬ, SAVBh ad MSA XVIII kk.82-91)

10. Eltschinger, Vincent, “On a Hitherto Neglected Text against Buddhist Personalism: Mahāyānasūtrālaṃkāra 18. 92-103 and its Bhāṣya” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* LXIV・2, 2010, pp.291-340. (SAVBh ad MSA XVIII kk.92-103)

11. 袴谷憲昭「Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā 最終章和訳」『駒澤大学佛教学部研究紀要』41, 1983, pp.(1)-(36). (MSAṬ ad MSA XX-XXI kk.43-61)

このうちで、章の全訳を含むのが 3.と 5.である。6.7.8.は、MSABh ad MSA XVII の中で菩薩の持つ特質である四無量心、特に悲 (karuṇā) に対して解説する点に重点が置かれている。9.10.は MSA XVIII kk.82-91 にわたる刹那滅論証と MSA XVIII kk.92-103 にわたる人無我論証に対して、MSAṬ や SAVBh の解釈を吟味している。10.は、写本 A,B 等を用いた MSABh 原文の訂正も提示しているが、網羅的に精査されたものではない点は注意を要する

ものである。

1.1.4 漢訳について

漢訳は一種のみであり、その国訳としては二種がある。

- 1.『大乘莊嚴經論』13巻，無着菩薩造，大唐天竺三藏波頗羅蜜多羅（Prabhākaramitra）訳，T No.1604, vol.31, 590b-661c.
- 2.国訳『大乘莊嚴經論』，『国訳一切経』（瑜伽部 12），山上曹源訓読脚注，大東出版社，1929，改定版：1977, pp.185-453.
- 3.新国訳大蔵経『大乘莊嚴經論』（瑜伽・唯識部 12），袴谷憲昭・荒井裕明校註，大蔵出版，1993.

漢訳に関しては、貞観4年から6年（630-633）の間に翻訳されたと伝えられている。新国訳に関しては、その解題において、著者問題・論構成などの重要な問題について考察を加えている。また、サンスクリットのみならず、前節に述べた諸註釈をも用いた註が付されており有益である。

1.2 MSA 及び MSABh に関する従来の研究

MSA 及び MSABh に関する数多くの研究の中でも、偈頌である MSA と散文註である MSABh にまつわる著者問題や論構成についての議論は、MSA 及び MSABh の思想内容を理解する上でも押さえておくべきものである。ここでは、先行研究を主に著者問題と論構成の観点からまとめ、それらの問題点や本論文の課題を明らかにする。

1.2.1 MSA 及び MSABh の著者問題

MSA 及び MSABh の著者問題については、現在に至るまでさまざまな学説が存在している。問題の争点となっているのは、偈頌のみで構成される MSA と散文註を含む MSABh それぞれの著者が誰であるのかという点である。袴谷・荒井[1993:18]にまとめられた代表的な説を以下に挙げる。MSA 及び MSABh は、初期瑜伽行唯識学派の典籍として知られており、瑜伽行唯識学派における三大論師を著者とするを前提として各説は論じられている。

- 1.MSA: アサンガ ; MSABh: アサンガ (S. Lévi 説)
- 2.MSA: マイトレーヤ ; MSABh: ヴァスバンドゥ (宇井説)
- 3.MSA: アサンガ ; MSABh: アサンガもしくはヴァスバンドゥ (A.Wayman 説)
- 4.MSA: アサンガ ; MSABh: ヴァスバンドゥ (山口説)

三大論師のうち、瑜伽行唯識学派の祖とされるマイトレーヤ (Maitreya 漢訳は弥勒、以下マイトレーヤと表記する) については実在の人物であるか否かという議論があるが、ひとまずマイトレーヤの後に瑜伽行唯識学派を世に広めたアサンガ (ca. 4c. Asaṅga 漢訳は無着、以下アサンガと表記する) 以前の瑜伽行唯識学派の論師として位置づけられよう。そしてアサンガとは兄弟と知られ、経量部から瑜伽行唯識学派へと転向しその学説を大成したのがヴァスバンドゥである。上記のものも含め MSA, MSABh の著者の同定問題は、伝承を考察することによって導き出されたものと、用語や思想内容から特定しようとしたものがみられる。そのうち伝承からの考察は、主にチベットと中国での伝承ならびに後代の註釈書の記述に基づく。というのは、MSABh のサンスクリット語テキストのコロフォンには、次のように明確に著者名が示されていないからである。

諸々の大乘経の莊嚴において、清浄なる理解を有する大菩薩によって説かれた行と住との章と呼ばれる第二十一章と『大乘莊嚴経論』が終わる¹⁰。

これに対して、チベット語訳やチベットの伝承では MSA はマイトレーヤ作とされ、

¹⁰ mahāyānasūtrāṃkāreṣu vyavadātasamayamahābodhisattvabhāṣite caryāpratiṣṭhādhikāro nāmaikaviṃśatitamo 'dhikāraḥ samāptaś ca mahāyānasūtrāṃkāra iti// (MSABh ad MSA XX-XXI)

MSABh はヴァスバンドゥとされる¹¹。チベット人プトゥン (Bu ston Rin chen grub 以下プトゥンと呼ぶ) の『仏教史』によれば、MSA、Madhyantavibhāga (『中辺分別論』または『弁中辺論』以下 MAV と省略する)、Dharmadharmatāvibhāga (『法法性分別論』以下 DhDhV と省略する)、Ratnagotravibhāga (『宝性論』以下 RG と省略する)、Abhisamayālamkāra (『現觀莊嚴論』以下 AA と省略する) がマイトレーヤの五論書として認められている。さらにプトゥンの『仏教史』によれば、MSA, MAV, DhDhV をアサンガの編纂としており、他方漢訳では、マイトレーヤの五論書をアサンガが編纂したものとする¹²。ただし中国の伝承では、マイトレーヤの五論書とは『瑜伽論』『分別瑜伽論』『大乘莊嚴經論』『弁中辺論』『金剛般若』の五つが挙げられ、チベット伝と中国伝で重なるのは MSA と MAV の二書である¹³。従って直接に説いた人物が誰であれ、アサンガの時代になって MSA がまとめられたとみるのが一般的な理解である。

さらに MSABh については、チベット語訳で現存する諸注釈書 MSAṬ と SAVBh の帰敬偈において、マイトレーヤ・アサンガ・ヴァスバンドゥの瑜伽行唯識学派に属する三論師の系譜を強く意識した記述が示されている¹⁴。SAVBh では、MSABh の著者とされるヴァスバンドゥという名称の語義解釈的訳語が見られることから¹⁵、SAVBh の著者とされるスティラマティは MSA の著者についてこそ明確に言及しないが、MSABh の著者はヴァスバンドゥであると理解していたと考えられる。

これに加えて SAAŚDVy には以下のように説明されている。

聖アサンガを通じて、師ヴァスバンドゥに委ねられ、すべて [の衆生] に恩恵を与えるためにそれ (=無量の経) の意味内容を説示するストラアランカーラ

¹¹ MSA のチベット語訳コロフォンには、著者として Maitreya/Maitreyañātha の名前が見られる。theḡ pa chen po mdo sde'i rgyan ces bya ba'i tshig le'ur byas pa 'phags pa byams pas (P.: rje brtsun byams pa mgon pas) mdzad pa rdzogs so /// (D39a1f./P43b2f.) しかし MSABh のチベット語訳には具体的にヴァスバンドゥを指し示す記述は存在しない。theḡ pa chen po mdo sde'i rgyan byang chub sems dpa' chen po rtogs pa rnam par byang bas bshad pa las/ spyod pa dang mthar thug pa'i skabs zhes bya ba ste/ le'u nyi shu rtsa gcig pa'o// // theḡ pa chen po mdo sde'i rgyan gyi bshad pa rdzogs so// // (D260a5f./P287a5f.) しかし MSABh の著者については、『プトゥン目録』に、slob dpon dbyig gnyen gyis mdzod pa 「ヴァスバンドゥによって作成された」と示されている。

¹² マイトレーヤの五論書については、チベット伝承と中国伝承で異なる。袴谷[1982][1986]、加納[2009] 参照。李百薬の序に無著菩薩纂焉 (T589c21) と記されている。

¹³ 塚本他[1990: 318]参照のこと。

¹⁴ dkon mchog gsum po yon tan gter gyur pa// sha' kya thub pa'i sras kyi thu bo dang// rgyal ba'i sras gzhan de dang de dag dang// thogs med zhal nga nas dang de'i gcung dang// bla ma gang las bdag gis skye po la// gsal zhing snang byed bstan bcos 'di thos te// kun la bdag rtag mgo bo sar gtugs nas// zhes dang bcas yang dag gus phyag 'tshal// (MSAṬ D38b7ff./P45a6ff.)

dkon mchog gsum po rin chen gter gyur dang// yang dag shakya (D.: Shāka) thub sras kyi thu bo dang// rgyal ba bdag nyid khyu mchog de de dang// chags med sras kyi gcung la mos pa dang// bstan bcos gsal bar (P.: ba) 'gro la snang byed dang// bla ma gtso bo gang yas 'di thos pa// rtag par kun la bdag gis sar gdugs te// gus dang bcas pas spyi pos phyags 'tshal nas// (SAVBh D1b1ff./P1b2ff.)

下線を付した個所に三論師が言及される。勝呂[1989: 71]で指摘される通り、シャーキャムニの長子というものはマイトレーヤに相当すると思われる。以下アサンガ、ヴァスバンドゥの順に挙げられている。

¹⁵ de gong du ācārya sa'i rtsa lag gis gzugs la mtshan grub pa'i chos rgyu yin pa la sogs pa'i rnam pa bzhi bshad pa dang/ (SAVBh ad MSA XI 76)

(*Sūtrālamkāra*, *MSA* のこと) という論書、これは尊師マイトレーヤによって説示されたのである¹⁶。

また *SAPA* でもマイトレーヤを *MSA* の著者とし、*MSABh* をヴァスバンドゥに帰す文言が以下のように示されている。

「無上なるものに至り五つよりなる重ね合わされた意味の理解を示しながら」というそれは、前の結びつきと後の結びつきとの二つがマイトレーヤの意図であって、前との結びつきは師資相承に基づいて知られる。それはヴァスバンドゥによっては説かれない。ヴァスバンドゥによる後との結びつきの説明は次のようである¹⁷。

SAPA では、*MSA* をマイトレーヤの著作に帰し、*MSABh* をヴァスバンドゥの著作としている。また *MSA* と *MSABh* の間の思想的差異を指摘していることから、*MSA* と *MSABh* の著者を別人であると考えていたことが知られる。このように *SAAŚDVy* や *SAPA* といった後代の註釈書に見られる伝承に基づいて、*MSA* の著者をマイトレーヤ、*MSABh* の著者をヴァスバンドゥとする説が導きだされる (2. 宇井説に相当)。

さらに伝承に基づく考察として、諸註釈書の言及だけでなく、同時代に作成された他の論書を用いて、*MSA* 及び *MSABh* の著者を特定しようとする研究成果もある。例えば、ヴァスバンドゥの著作に帰せられる *Vyākhyāyukti* (『釈軌論』以下 *VyY* と省略する) を用いた、本庄[1990]等である。*VyY* の記述にみられる *MSA* 及び *MSABh* からの引用が注目されている。一例として *MSA ad MSA I k.20* を引用する際に、*byang chub sems dpa' legs par nman par byang ba rtogs pas kyang/* 「極清浄なる理解をもつ菩薩によっても」という語を付して始まる¹⁸。また六十種の声語に関する説明では、*MSABh ad MSA XII k.9* にほぼ一致する一節を引用して *”ity ācārya Asaṅgaḥ”* 「と、師アサンガが [述べた]。」と結んでいる。

VyY に *MSABh ad MSA XII k.9* からの引用があることは、荒井・袴谷[1993 : 23]にて指摘されており、同文が *”ity ācārya Asaṅgaḥ”* 「と、師アサンガが [述べた]。」という文章を結びとして、ヴィムクティセーナ (ca. 6c *Vimuktisena* 漢訳は勝利軍、以下ヴィムクティセーナと省略する) の著した *Abhisamayālamkāravṛtti* (『現觀莊嚴經論註』以下 *AAV* と省略する) に引用されていることも袴谷[1973]によって紹介されている¹⁹。ここからは、*MSABh*

¹⁶ 'phags pa thogs med kyi sgo nas slob dpon dbyig gnyen la ched du gtad de (P.: nas)/ thams chad rjes su gzung bar bya ba'i phyir de nye bar ston pa'i bstan bcos mdo sde rgyan zhes (P.: ces) bya ba 'di/ bcom ldan 'das byams pas nye bar bstan pa yin no// (D174b5f./P2b2ff.) 山口[1935 : 31] 小谷[1984 : 11]

¹⁷ 'byor ba'i don tshul bla med gyur pa lnga yi bdag nyid ston par byed// ces bya ba de gong ma dang sbyor ba dang/ 'og ma dang sbyar ba gnyis byams pa'i dgong pa yin la/ gong ma dang sbyar ba ni bla ma brgyud pa las shes the/ de dbyig gnyen gyis ma bshad do// dbyig gnyen gyis 'og ma dang sbyor ba'i bshad pa 'di yin te/(D184a3f./P13a5ff.)

¹⁸ *VyY* D102a2f. 本庄[1990 : 65]や龍谷[1995 : 24note(25)]参照のこと。

¹⁹ 袴谷[1973 : 11]は、ヴィムクティセーナという人は、プトゥンやターラナータの『仏教史』に登場する

がアサンガ作という説が導かれうるが、「菩薩」と呼ばれる MSA の著者がマイトレーヤかアサンガかは確定しがたい。

このような伝承に基づく考察の限界を踏まえて、近年では思想内容に基づいた著者問題への考察も積極的に試みられてきている。次にそれらを見ていくこととする。

MAV の偈頌部分をヴァスバンドゥの基本的な思想として、MSA, DhDhV, YBh に考察を加える横山[1971]の研究や、これに対して、MSA の思想的特徴がアサンガやヴァスバンドゥとは違うことを論証しようとする菅原[1984]の研究などがある。MSA 偈頌の作者、編纂者、散文註作者という三者を想定する視点は、北野[1999]にも見られるものであり、編纂者の前に、MSA 偈頌の原著者としてマイトレーヤを想定する考え方は共通している。

また、MSABh の著者がヴァスバンドゥであることを示すものとして、経量部の特徴的用語である特殊な相続の転変 (saṃtatipariṇāmaviśeṣa) が用いられていることを取り上げる研究者は数多い。この用語は MSABh ad MSA XVIII kk.84-88 に現れるが、同様にヴァスバンドゥの AKBh や Viṃśatikā にも登場するからである。しかし、MSABh ad MSA XVIII kk.84-88 で論じられる刹那滅論証自体は後代の付加であるとの指摘もあり、岩本[2000]では MSABh は AKBh 作者としてのヴァスバンドゥとは別人によって作成されたという説の論証が試みられている。刹那滅論が後代の付加であることに関して、その根拠の一つである当該箇所が四十四作意の系列に対応しないことは、MSABh の成立を考える上では重要な視点であるといえる。刹那滅・人無我論証については 2.3 以降で論述する。

この他、VyY における伝承ではなく、その内容との比較検討に基づく著者問題に関する研究として李[2001]が挙げられる。李氏は MSABh ad MSA XI k.31 に対して VyY が引用される点に触れ、両論書の註釈態度を比較して VyY と MSABh が同一著者のものであるとみている。さらに同氏は、VyY を著述した時点で、MSA の編纂作業が完了していなかったのではないかという観点に依拠しながら、MSABh ad MSA XII kk.14-15 における梵行の四種の美德や前述の六十種の声語の記述の仕方を例に挙げて両者の一致を示し、MSABh の著者を VyY と同一のヴァスバンドゥ、つまり AKBh 作者と同一人物の著作であるとみている。

この他近年の研究である都[2005 : 31]は、MSA、MSABh に見られる修道論の違いから、MSABh の作者を特定しようとしている。アサンガは意言と四尋思・四如实智を関連付ける修道論を展開し、他方ヴァスバンドゥはそれ以前に著された Śrāvakahūmi (『瑜伽師地論』本地分「声聞地」以下 ŚBh と省略する) 由来の意言を尋・伺と関連付ける修道論を自身の著作である Pañcaskandhaka (『大乘五蘊論』以下 PS と省略する) に採用しているとする。そして MSABh ad MSA XIV kk.7-9 において尋・伺によって意言が説明されることから、MSABh の著者をヴァスバンドゥであると推定している。

MSA 及び MSABh の著者を確定するためには、さらなるさまざまな視点からの思想内容の分析が必要であるが、現在はっきりしているのは、MSA と MSABh の間には思想的差異

人物で、ターラナータの『仏教史』中で Baudhāpālita, Bhāvaviveka の同時代人として知られるので、D.Seyfort Rugg 氏の指摘も踏まえてヴィムクティセーナを 6 世紀前半の人と推定している。

があること、また多数存在しているヴァスバンドゥに帰せられる論書との関連性から、MSABhの著者はヴァスバンドゥである可能性が強いことである。従って、本論ではMSABhの著者をヴァスバンドゥに帰し、MSAの著述はそれ以前の論師マイトレーヤもしくはアサングによってなされたものと仮に結論付けておくこととする。

1.2.2 MSA 及び MSABh の論構成について

MSABhの思想内容を分析する前に、その論構成を確認することは、初期瑜伽行派文献の成立を考える上で重要である。

まずサンスクリット原典でMSA及びMSABhは全21章から構成されている。(チベット語訳ではサンスクリット原典に順じて21章を数えるが、漢訳では24章に分けられている。)章名はそれぞれ、I. mahāyānasiddhyadhikāraḥ II. śaraṇagamanādhikāraḥ III. gotrādhikāraḥ IV. cittotpādādhikāraḥ V. pratipattyadhikāraḥ VI. tatvādhikāraḥ VII. prabhāvādhikāraḥ VIII. paripākādhikāraḥ IX. bodhyadhikāraḥ X. adhimuktyadhikāraḥ XI. dharmaparyeṣṭyadhikāraḥ XII. deśanādhikāraḥ XIII. pratipattyadhikāraḥ XIV. avavādānuśāsanyadhikāraḥ XV. upāyasahitakarmādhikāraḥ XVI. paramitādhikāraḥ XVII. pūjāsevāpramāṇādhikāraḥ XVIII. bodhipakṣādhikāraḥ XIX. guṇādhikāraḥ XX-XXI. caryāpratiṣṭhādhikāraḥ となっている²⁰。

この章立ては、後代の註釈家の解釈に従えば、主に二種あるいは三種の観点から構成されている²¹。二種の観点とは、「何を学習するのか」(yatra śikṣante)、「どのように学習するのか」(yathā śikṣante)である。この二種の観点はさらにそれぞれ五義に分けられる。五義とは、第一所成義・第二所知義・第三思議義・第四不可思議義・第五円成義である。本稿で扱う第18章「菩提分品」は、「どのように学習するのか」(yathā śikṣante)のうちの第三思議義の最後に位置づけられる。

²⁰ サンスクリット原典の章名順については Lévi 本に従った。漢訳では以下のように全24章を数える。第一章「縁起品」第二章「成宗品」第三章「帰依品」第四章「種姓品」第五章「発心品」第六章「二利品」第七章「真実品」第八章「神通品」第九章「成熟品」第十章「菩提品」第十一章「明信品」第十二章「述求品」第十三章「弘法品」第十四章「随修品」第十五章「教授品」第十六章「業伴品」第十七章「度摂品」第十八章「供養品」第十九章「親近品」第二十章「梵住品」第二十一章「覚分品」第二十二章「功德品」第二十三章「行住品」第二十四章「敬仏品」である。チベット語訳では、第一章を序章として、以降サンスクリット語原典と同様の章名であるため、第二十章が功德の章であり、第二十一章を修行と究竟の章とする。『大乘莊嚴經論』全章の構成については、すでに野澤[1938: 148]や早島[1973: 3]をはじめ、袴谷・荒井[1993: 36]などに詳しい。本稿で扱うMSABh ad MSA XVIIIは、同名品であるBBh XVIIとの対応関係が知られており、項目構成も同様であり、これはMSABhに説かれる四十四作意にも対応している。従って、MSABh ad MSA XVIII, BBh XVII, MSABh ad MSA XIの一部はそれぞれ対応するのである。

²¹ 二種の観点から区分するのは、ジュニャーナシュリーによって著されたSAPAに基づく。野澤[1938: 116-117]の間に挿入されている各章と論構成に関する対照表参照のこと。しかし、この対照表にはアスヴァパーヴァ・スティラマティの章構成の分類解説は、第5章から第21章を菩薩行と位置づけ、その菩薩行について論じられた第5章から第21章を、「何を学習するのか」(yatra śikṣante)、「どのように学習するのか」(yathā śikṣante)、「誰が学習するのか」(ye śikṣante)の三つの観点に分別されるとしている。ジュニャーナシュリーの二種の区分については、西尾[1940: 4]にもある通り、何を学ぶべきかとどのように学ぶべきかを五義に分けて説明する中で、MSABh第9章を所学法の最後とする。どのように学ぶべきかの主題に対する五義の分類は、第10章から第13章までを所成義、第14章を所知義、第15章から第18章を第三思議義、第19章を第四不思議義、第20-21章を第五円成義と解釈する。

三種の観点とは、この二種に加えて、「誰が学習するのか」(ye śikṣante)が含まれる。この三種の観点を MSABh の章構成に当てはめると、まず「何について (yatra) 学ぶのか」の始まりについては第三章冒頭に示され、「どのように (yathā) 学ぶのか」の始まりについては第 8 章冒頭に言及されることから、「何について (yatra) 学ぶのか」という命題が第 3 章から第 7 章にわたり、「どのように (yathā) 学ぶのか」という命題は第 8 章以降にわたることが明確である²²。

また菩薩の学道を三種の観点から論じる章構成は、MSABh と先行して成立したと考えられる BBh にも対応している²³。従って、BBh や MSABh といった初期の瑜伽行唯識学派の文献全体で、誰が何をどのように学ぶのかという菩薩のあり方を説明する構成になっている。この三種の観点のうちで、もっとも重要視されるのは、「誰が学習するのか」(ye śikṣante)である。この誰が (ye) に相当するのが、大乘菩薩に他ならない。大乘菩薩は、仏教内外の修行者たちと異なる特異な存在であり、瑜伽行唯識学派においても、実際に瑜伽行を実践する存在として重要視されてきた。従って、MSABh でも第三の視点から菩薩の修道論を通じてその命題に対する解答が論じられることになる。

しかし、「誰が学習するのか」(ye śikṣante)という書き出しで始まる章は、BBh や MSABh のいずれにもなく、その範囲は確定されていない²⁴。BBh との対応関係を考慮するならば、MSABh において「誰が学習するのか」(ye śikṣante)を論じる箇所は、第 19 章の前後と目されるが、前章との関連や第 19 章の思想内容から言って断定要素に欠けることは否めない²⁵。ただし、BBh との対応関係を重視して、第 19 章までを「どのように学習するのか」yathā

²²勝呂 [1989 : 75-76] によれば、第 10 章勝解品の冒頭の解説に、MSABh の序章から第 9 章までを BBh の初品から菩提品までに従って理解するべきであると解する。従って、「何を学習するのか」(yatra śikṣante)の範囲は MSABh の第 9 章までであり、それ以降は「どのように学習するのか」(yathā śikṣante)という命題に対する解説とみる説も存在する。uddānam / ādiḥ siddhiḥ śaraṇam gotram citte tathaiva cotpādaḥ / svaparāthas tatvāthaḥ prabhāva-paripāka-bodhiś ca // eṣa ca bodhy-adhikāra ādim ārabhya yāvat bodhi-ṣaṭlānusāreṇānugantavyaḥ / (MSABh ad MSA X 50 1-4)

²³ BBh の構成については、高橋 [2005 : 7-8] に詳しい。脚注で説明されている通り、三種の観点で分類される範囲は、第一持瑜伽処 (ādhārayogasthāna) 内と考えられる。ただし「何について学習するのか」(yatra śikṣante) が第 3 章から第 7 章、「どのように学習するのか」(yathā śikṣante) が第 8 章から始まることが明白であるのに対して、「誰が学習するのか」(ye śikṣante) という書き出しで始まる章はなく、その範囲の確定には検討の余地がある。

²⁴早島 [1973 : 11] で論じられている通り、BBh にも MSABh にも yathā śikṣante と ye śikṣante を分ける要約偈頌は存在していない。しかし第 15 章「方便業伴品」の冒頭部分には、第 10 章から第 14 章までの総撰と、その後の第 15 章から第 20 章までの具体的な内容展開を提示する点の特徴的である。早島氏自身は、その記述によって yathā śikṣante の範囲を第 10 章から第 20 章の「撰大乘」を説くところまでとし、ye śikṣante の範囲を第 21 章中の「撰大乘」の後から第 21 章にあてている。

²⁵高橋 [2005 : 9] によれば、BBh においては BBh p.298. 15 以降を「誰が学習するのか」(ye śikṣante) とする。しかしながら、すでに学習する菩薩については前文から論じられており、それを受けて「かの菩薩が」以下云々と解説されているところを見ると、明確な第三の観点の始まりと見るには十分な根拠に欠けるように思われる。BBh p.298, 13-17: ...evaṃ hi bodhisattvaḥ śikṣamāṇā anuttarām samyaksaṃbodhim abhisambudhyante. ke punaḥ te bodhisattvaḥ. ya evaṃ śikṣamāṇā anuttarām samyaksaṃbodhim abhisambudhyante. te samāsato daśavidhā veditavyāḥ. また MSABh の註釈書である SAVBh は、第 19 章の冒頭で第 18 章との関連を論じる。ステイラマティの理解に従えば、第 18 章を菩薩の学道を詳細に解説した章であり、それを学んだ菩薩の功德が第 19 章で論じられる。従って第 18 章と第 19 章の間に主題の転換があるとは言い難く、MSABh 第 19 章は、一貫して菩薩の功德を論じる章として註釈では理解されているとみられる。

śikṣante に含める考えは根強い²⁶。このような研究状況の中で、近年新しい知見として長尾 [2007b : 243-244] では MSABh に対するパラヒタバドラの註釈やスティラマティの註釈を根拠に、「誰が学習するのか」(ye śikṣante) という主題が、第 15 章「方便業伴品」から始まるとする見解を提示する²⁷。SAVBh では、MSABh を註釈する際に数多くの経典からの引用文が見受けられるが、その中でも ANS からの引用の回数は群を抜いている。そのうち第 15 章「方便業伴品」以降で ANS の名のつく引用は、すべて ANS 「無盡意品」からの引用である²⁸。このことは第 15 章以降の解説が、それ以前と異なる側面をもつことを示唆しているといえよう。第 15 章から論じられる項目が第 21 章まで、六波羅蜜を前提として自利利他をいかに成就するかという内容に言及することからも、第 15 章から第 21 章までを一連の菩薩行を説く箇所とみなしうる。

ただし、菩薩行と位置づけられるためには、MSABh でも論じられる大乘仏説論や三性説といった瑜伽行唯識学派の中で論じられる主題が大乘特有のものであるように、声聞や独覺といった他の修行者たちと異なる菩薩ならではの修行方法や自利利他へと至る実践が仮説の中心になるはずである。MSABh 第 15 章から第 21 章までの中でも、菩薩特有の大悲の概念を中心とする第 17 章「供養・親近・無量品」や、菩薩の修行階梯である十地の解説を含む最終章第 20・21 章「行住・敬仏品」では、そうした菩薩のみにとって持つべき徳目が説明されている²⁹。

これらの章に比しても、また MSABh 全体の論構成からも、MSABh ad MSA XVIII はやはり菩薩行を説く章として位置づけられている。特に BBh と MSABh の対応関係があるこ

²⁶ 能仁他編[2013 : 29-30]に挙げられた対応表に現行の理解が集約されているといえる。正確には能仁他編[2009 : 162-163]の附論 2 で荒牧氏も注記するように、Bodhisattvaguṇapaṭala の末尾以下、Pratiṣṭhāpaṭala ままでが本地分「菩薩地」における ye śikṣante の範疇であるといえる。

²⁷ パラヒタバドラの註釈 SADVy は、MSABh の最初の二偈を註釈したものであり、本論が三つの主題に属することを示している。ただし先に述べたジュニャーナシュリーの註釈とともに成立年代が 11 世紀と遅く、これらの註釈書から MSABh を理解することは注意を要する。この長尾 [2007b : 243-244] では、第 13 章「明信品」の後に第 14 章「教誡教授品」が説かれる理由を解説する SAVBh を引用し、第 14 章が修行方法の最終段階であること、つまりどのように学習するのか (yathā śikṣante) の最後である根拠としている。SAVBh(D) Mi 262b4-262b7: 'dir bslab pa'i mam par bshad pa'i skabs yin te/ bslab pa'i mam pa'i khyad par yang bsam pa'i khyad par dang/ bdag la phan pa'i khyad par dang/ gzhan la phan pa'i khyad par dang/ mthar phyin pa la sogs pa'i phyad par la chos la mos pa mang ba'i skabs su bsam pa'i khyad par bstan/ chos 'tshol ba'i khyad par bstan/ sgrub pa'i skabs su bdag la phan pa'i khyad par bstan/ chos 'chad pa'i skabs su gzhan la phan pa'i khyad par bstan nas da ni mthar thug pa'i khyad par ston te/ de 'ang sgrub pa dang ldan pa'i byang chub ses dpa' mthong ba dang bsgom pa'i lam gnyis mam par dag cing mthar thug par bya ba'i phyir bdag nyid kyis gdams pa dang bstan par brtsal bar bya la/ gzhan yang gdams pa dang bstan pa la gzhag dgos te/ de bas na sgrub pa'i skabs kyi 'og tu gdams pa dang bstan pa'i skabs bshad par 'brel to/ さらに長尾 [2008 : 3] では、SAVBh において第 15 章の初偈が第 14 章の最後に註釈されていることを指摘し、第 13 章と第 14 章との間に主題の転換があるとする。MSABh の第 15 章の第一偈が、最後の偈頌とするのを前章教誡教授品の最後であり、yathā śikṣante (どのように学習するのか) の最後とみなしている。MSABh p.97 18-20: uddhānaṃ/ adhimukter bahulatā dharmaparyeṣṭideśane pratipattis tathā samyagavavādānuśānaṃ // 1 //

²⁸ Braarvig[1993 : liii-liv]に『大方大集経』の中の「無盡意品」からの引用が Pāramitādhikāra から見られ、Bodhipakṣādhikāra に見られるすべての『大方大集経』からの引用が「無盡意品」中からのものであることが示されている。

²⁹ MSABh XVII 全体の訳注研究である能仁他編[2013]によれば、四無量自体は、三十七菩提分法同様、仏教思想の早い段階で成立している概念であるが、大乘の菩薩行として四無量から三三昧 (MSABh XVIII kk.77-79) までを菩薩行として位置づけられるとしている。

とからも注目されている MSABh ad MSA XI で論じられる大乘菩薩の四十四作意の解説を含むことからそのように言える。四十四作意とは、瑜伽行者である大乘菩薩にとってなされるべき四十四の思索であり、ヨーガ行を実践する際に重要な要素として列挙されている。この MSABh ad MSA XI に挙げられる四十四の作意は、MSABh や BBh の章構成と対応する項目が解説される。例えば三十七菩提分法であれば、三十七菩提分の作意としてその具体的な実践内容を伝えるものであるから、MSABh ad MSA XVIII や BBh XVII に説かれる三十七菩提分法も大乘菩薩によって実践されるものであることが示唆される。本論で取り扱う MSABh XVIII とそれに対応する BBh XVII に共通するものを、早島[1973 : 5-6]等の先行研究に従ってまとめると以下のようなになる。

MSABh XVIII	BBh XVII	MSABh XI
lajjā	hrī	lajjā-m(anaskāraḥ)
dhṛti	dhṛti	rati--m°
akheda	akheda	akheda-m°
śāstrajñatā	śāstrajñatā	racanācchanda-m°
lokajñatā	lokajñatā	udbhāvanā-m°
apratīsarāṇa	pratīsarāṇa	pratīsarāṇa-m°
pratīsaṃvid	pratīsaṃvid	pratīsaṃvin-m°
saṃbhāra	saṃbhāra	cayānusmarāṇapṛīti-m°
smṛtyupasthāna	bodhipakṣa	mahārthyasaṃdarśana-m°
śamathavipaśyanā	śamathavipaśyanā	abhilāṣa-m°1).yogābhilāṣa-m°
upāyakauśalya	upāyakauśalya	2).avikalpābhilāṣa-m°
dhāraṇī	dhāraṇī	3).dhṛtabhilāṣa-m°
prañidhāna	prañidhānatā	4).pratīyābhilāṣa-m°
samādhitrāya	samādhyas trayas	saptaprakārāsadgrāha
dharmoddhāna	dharmoddhānacatuṣṭaya	vyutthānaśaktidarśana-m°
kṣaṇikatva		
pudgalanairāmya		

このように、最後の刹那滅・人無我論証を除く MSABh ad MSA XVIII を構成する項目は、対応する BBh XVII 及び MSABh ad MSA XI に説かれる四十四作意の項目と若干の用語の違いはあるもののほぼ同内容である。それゆえ MSABh 全体の中で菩薩行を説く章として位置づけられるのである。しかしながら、この章は同時に初期仏教からの伝統的な修行徳目である三十七菩提分法の解説をその中心としている。MSABh ad MSA XVIII の第一の項目である羞恥も実は慚愧として初期仏教以来の伝統説であることは 2.1 以降の細目で論じて

いる。本論文では、こうした初期仏教以来の伝統的な教義の解説を分析することにより、MSABh に至ってどのように菩薩行として妥当な修行徳目となったのかを検討したい。

1.2.3. 先行研究の問題点および本論文の課題

従来の研究においてすでに MSABh ad MSA XVIII の重要性は指摘され、数々の問題提起もなされてきた。思想内容の分析に入る前に、先行研究の問題点や本論文の課題を今一度確認することとする。

まず 1.1 でテキスト状況を確認した通り、MSA 及び MSABh はサンスクリット写本、校訂テキスト、チベット語訳、漢訳、諸注釈書が存在し、他の現存する瑜伽行唯識学派文献と呼ばれるものの中でも恵まれた資料環境にあるといえる。それゆえ先行研究も多く、思想内容の分析も進展している論書であるが、にもかかわらず、すでにみたように歴史的な成立過程や著者も確定していないのが実情である³⁰。

1.2.1 で考察した通り、MSA および MSABh の著者は確定しがたい問題である。従来の研究を通じて、およそ MSABh の著者をヴァスバンドゥ、MSA の著者をマイトレーヤに代表されるヴァスバンドゥ以前の瑜伽行唯識学派の論師とみる傾向がある。これに加えて、MSABh の著者に帰せられるヴァスバンドゥという人物には、古師ヴァスバンドゥと新師ヴァスバンドゥの二人説が存在している。このうち MSABh は、一般的に瑜伽行唯識学派の立場をとる古師ヴァスバンドゥに帰せられる。ヴァスバンドゥ二人説は、ヴァスバンドゥに帰せられる論書群の内容分析だけでなく、その歴史的な学問系統の推移を十分に踏まえたものである。しかしヴァスバンドゥは、最初説一切有部等の部派の教学を学んだ上で瑜伽行唯識学派へと転向したとされる人物であるが、部派の教学を学んでいた時に部派の教義を解説する論書を著し、その後に瑜伽行唯識学派の論書群を著したといった思想的変遷をたどったわけではない点は注意を要する。特に、AKBh を著したとされる経量部 (Sautrāntika) としてのヴァスバンドゥの学説は、最初期の瑜伽行唯識学派の根本典籍とされる『瑜伽師地論』(Yogācārabhūmi 以降 YBh と省略する) との共通性を呈しており、AKBh 自体も瑜伽行唯識学派の思想を学んだヴァスバンドゥによって書かれた可能性が高いことは示唆されている。また、必ずしもヴァスバンドゥ二人説が全体的に支持されているわけではなく、ヴァスバンドゥという論師の名称の下でその存在はさまざまな形で論じられている。ただし彼に帰せられる著作群は、歴史的な推移とともに一定の思想的変遷を持っているものであることも事実である。その過程で瑜伽行唯識学派における「大乘仏教」の意義付けが行われたと理解される。従って、MSABh ad MSA XVIII の思想内容の分析によって、MSABh で想定される「誰が学ぶのか」(ye śikṣante) という命題の一部が解明されるため、MSABh の著者とされるヴァスバンドゥの理解する大乘仏教の菩薩行、ならびに菩薩とは何かとい

³⁰ 岩本[2001: 1]「これまでに章単位の解説作業さえほとんどなされていないのが実情である。重要な概念の現れる箇所のみが繰り返し取り上げられているにすぎない。」という表現が現在の研究情勢をよく表しているといえる。その後、能仁[2009][2013]などの研究会による成果も発表されてきており、MSABh 全体の思想内容の解明は進展している最中であるといえる。

う問題への解答の一端が明らかにされるだろう。

この MSABh ad MSA XVIII は、上述したように三十七菩提分法と呼ばれる修行方法を中心に論じた章である。三十七菩提分法は、初期仏教の頃から論じられる修行方法の一つであるから、菩薩のみならず声聞・独覚も修行するものであり、大乘に特有の修行方法ではない。従って、問題は大乘の菩薩行を説く第 18 章の中心的論題が三十七菩提分法であることをどのように理解するかということである。章構成の上から考えるならば、菩薩行、すなわち菩薩にとっての三十七菩提分法が解説されていると見るべきであるが、この問題についての検討は先行研究ではなされてきていない。菩薩にとっての三十七菩提分法であるからには、声聞にとってのそれよりも優れていることが示されるべきである。そのような議論が MSABh にあるのだろうか。諸注釈書の解釈も合わせて検討する必要がある。

さらに、MSABh は BBh との影響関係からも比較的初期の瑜伽行唯識学派の重要典籍の一つに数え上げられる。MSABh ad MSA XVIII の内容は、同名品である BBh XVII と対応しており、解説する項目内容まではほぼ同じである。しかし、MSABh ad MSA XVIII には BBh XVII には現れない二つの論証が付け加えられている。それが刹那滅論証ならびに人無我論証である。この二つの論証は、大乘仏教思想の傾向が見られない議論として、これまでに集中的に研究されてきた。刹那滅論証については、三性説を基盤とするか否かという議論が焦点となっている。他方人無我論証については、人法二無我を論じない点で、大乘的な要素を欠くため後代付加説も主張される³¹。

しかし、註釈書 SAVBh および MSAT においては、羞恥を始めとして人無我までの項目すべてが MSABh ad MSA XVIII の教説として理解されている。MSABh が成立した時点では、MSABh ad MSA XVIII は明確に菩薩行の中に含まれる菩提分として言及されていないが、MSABh 成立以後、MSAT や SAVBh が作成される頃までには、人無我也含んだ MSABh XVIII 全体が菩薩にとっての悟りへ至るための助けとなる章として認められるようになったと推測される。近年では、前章の四無量心との関連から、MSABh ad MSA XVIII は大乘の瑜伽行派思想が再構築されている箇所であるとの指摘もあり、この章では、初期仏教にも論じられる所説が大乘の教説として再解釈され、有意義なものとして位置づけられることも明らかにされつつある³²。後代の註釈理解も、大乘的性格を強く意識したものとはいえ、

³¹ 岩本明美氏の一連の論文において、刹那滅・人無我論証の後代付加に関する議論はまとめられている。例えば岩本[2001: 118]では、後代付加説を根拠の一つとして世親二人説に立って MSABh と AKBh 作者を別人とみなしうると論じる。ただし、MSABh の著者ヴァスバンドゥを古師ヴァスバンドゥと断定する意図は含まれてはいない。本論では後代付加であるかどうかは別として、刹那滅・人無我論証も含めた MSABh XVIII の位置づけを読み解くことを主眼としているので後代付加説についてはこれ以上言及しない。しかし長尾[2008: 304 fn.4][2008: 305 fn.5]などによれば SAVBh のプラティーカの異同が数か所見られることから、複数のテキストが存在していた可能性が指摘されている。論証部分における SAVBh のプラティーカについては、他の箇所比べて異同が多い点を鑑みれば、確かに後代付加の可能性は否定されるべきものではない。

³² 岩本[1996: 51]にも指摘される通り、MSABh XIV k.51 では三昧に至ることが菩薩にとって目指されるべきことであることが知られる。(MSABh XIV k.51)「以上のように、つねに善の集積によって満たされた牟尼からつねに偉大な教授を得ている、かの最高の衆生は心の極めて広大な三昧を得て、功德の海の向こう岸に渡る。」

ヴァスバンドゥの著したとされる **MSABh** の思想内容を前提としている。従って、**MSAT** や **SAVBh** の解釈を参照することは、ヴァスバンドゥの教説の理解の助けとなるはずであり、同時に、それらの註釈が著された時点での瑜伽行唯識学派における大乘の菩薩行の位置づけを明らかにすることもできよう。このような観点から、本論文では、**MSABh** に対する二つの註釈書の解釈から見いだせる大乘仏教理解を参照しながら、**MSABh ad MSA XVIII** の思想内容の分析を行いたい。

すなわち本論文は、**MSABh ad MSA XVIII** の思想内容を分析することによって、その著者が初期仏教の伝統的教義を取り込みながらも、「大乘」の優位性を主張していく過程を明らかにすることを目的とする。具体的には、羞恥と三十七菩提分法といった伝統的教義、後代付加説なども存在する **AKBh IX** と類似する刹那滅・人無我論証の再検討を考察する。これらの項目が、初期仏教以来の伝統的修行徳目や教義であるにもかかわらず、どのように大乘菩薩が学修すべきものとして意義付けをなされ、菩薩にとっての修行徳目に値するものであると考えられているのかを検証していきたいと思う。

そのうちで、最初に羞恥について検証する。羞恥を取り上げる理由は、これが **MSABh** では自利・利他行を完成するために必要な菩薩の徳目として、中心テーマである三十七菩提分の次に多くの偈頌を割いて論じられているためである。また、これが初期仏教の頃より修行者の徳目として知られながら、**MSABh ad MSA XVIII** の最初に説かれ、前章に説かれた四無量心との関連で論じられるほどに菩薩の修行徳目として顕著なものとして理解されているためでもある。

次に、中心テーマである三十七菩提分法について検証し、それらが声聞とは異なる菩薩にとっての修行方法としてどのように位置づけられるのかを考察したい。

そして刹那滅・人無我論証のうち、特に人無我論証について再検討した上で、菩薩にとっての菩提分の行がいかなるものであり、後に **MSAT** ならびに **SAVBh** によってどのように大乘仏教思想の教義として理解されていったかを究明し、「大乘経を莊嚴する書」として名高い **MSABh** の瑜伽行唯識学派の論書としての高い地位が確立されていく過程について明らかにしたいと考えるものである。

また三三昧の重要性については、岩本[1998 : 68]に示された **MSABh ad MSA XIII k.1** にある通り、三三昧によって菩薩の正しい分別が可能となる点からも窺い知れる。(MSABh ad MSA XIII k.1) **dvedhā nairātmyam ājñāya dhīmān pudgala-dharmayoḥ/ dvaya-mithyātva-samyaktvaṃ vivarjyeta trayeṇa hi //** 賢者にとって人 (pudgala) と法 (dharma) について無我なることを二様に了知したのちに、三 [三昧] によって [遍計所執性の非存在と依他起・円成実性の存在] の二つと、[三三昧について] 誤りであることや正しいことが捨離されるべきである。

2.本論

2.1 羞恥について

2.1.1 初期仏教における羞恥解釈

初期仏教の文献には「羞恥」(lajjā) という語は見られないが、「慚」(hrī パーリ語で hirī) 「愧」(apatrāpya パーリ語で ottappa) の概念は古くから存在しており³³、原始経典の一つである『スッタニパータ』にもその用例が確認されている³⁴。この「慚」(hrī) と「愧」(apatrāpya) という語は、「慚愧」という一語で表わされることが多い。「慚愧」という一語は、『長阿含』『中阿含』『雜阿含』『増一阿含』といった漢訳阿含経典からも知られるので、初期仏教の頃より、恥じ入ることが修行者にとって重要視されていたことが知られる。例えば、『長阿含』には慚愧がなければ畜生のごとくであると示されている。

聞くこと是の如し。一時、仏、舍衛国に在って、行きて祇樹給狐獨園に在り。是の時、仏、比丘に告ぐ、

「二の清白の法は、能く世間を觀ずるを得。何等か二なる。一には、媿。二には慚。設し是の世間に是の二法有る無ければ、若しくは父、若しくは母、若しくは兄、若しくは弟、若しくは男女、若しくは從学、若しくは師、若しくは君、若しくは大人を分別することを得ずと為す。設し、是の世間に正しからざる者有らば、譬えば、牛馬象鷄猪狗、亦た畜生の如し。但だ是の清白の二法を觀ずるが故に、媿し、亦た慚するが故に、父為るか、母為るか、兄為るか、弟為るか、男女為るか、從学為るか、師為るか、君為るか、大人為るかを分明にすることを得ると為す。設し是の世間に正しからざる有らば、譬えば、牛馬象鷄猪狗、亦た畜生の如し。但だ是の法の清白なるを觀ずるが故に、分別することを得ると為す」と³⁵。

³³ 後述するように、慚愧の二種が羞恥であると解説されるのは瑜伽行唯識学派の典籍 BBh においてである。SAVBh でも羞恥 (lajjā) を慚愧の二種であると註釈することから、羞恥=慚愧として以下論じていく。

³⁴ 能仁[2000: 226-228]に『スッタニパータ』に見られる三つの用例が提示されている。その中でも、「慚経」第 253 経に挙げられる句は、羞恥が修行者として持つべき倫理的、あるいは宗教的実践徳目として考えられている点で重要である。

Hirin tarantaṃ vijigucchamaṇaṃ “sakhāham asmi” iti bhāsamānaṃ sayhāni kammaṇi anādiyaṃtaṃ ‘n’eso maamṇ’ ti iti naṃ vijaññā.

「慚 (hrin) を超え嫌って、『わたしは友である』と言いながら出来る仕事を引き受けない人、一彼を『これはわたしの [友] ではない』と知るべきである。」

ここで論じられる友とは、一般的な友を指すばかりでなく、善友を指すのでありひいては釈迦牟尼仏であると能仁氏は解釈している。

³⁵ 聞如是。一時佛在舍衛國。行在祇樹 (T2.881b08) 給狐獨園。是時佛告比丘。二清白法能得 (9) 觀世間。何等二。一者媿。二者慚。設是世間 (10) 無有是二法。爲不得分別若父若母若兄 (11) 若弟若男女若從學若師若君若大人。設 (12) 有是世間不正。譬如牛馬象鷄猪狗亦畜 (13) 生。但觀是清白二法故。媿亦慚故。爲得分 (14) 明爲父爲母爲兄爲弟爲男女爲從學爲師 (15) 爲君爲大人。設有是世間不正。譬如牛馬 (16) 象鷄猪狗亦畜生。但觀是法清白故。爲得 (17) 分別。(T2.881b8-17)

このように慚愧を持たない人を畜生の類に数えるのは、パーリ語文献では AN II 1.9 においても説かれる。AN II 1.9 は漢訳『増一阿含』「慚愧品」と対応しており、その他『中阿含』「慚愧品」にもこの表現が見られることから、慚愧を説明する際、慚愧を有する者が善人であると説くことは阿含経典で一般的な解釈であったと知られる。

このように、修行者にとっては、慚愧を持つことは基本的な姿勢であるのだが、同時に『大般涅槃經』(Mahāparinibbāna-sutta) に示される通り、比丘が衰退なく繁栄の原因を持つ者とされるのは、慚愧の二種を有するためでもある。

「比丘たちよ、そなたたちにさらに、別の七つの不衰退の法を説きます。それを聞いて、よく考えなさい。話しましょう。」と。「かしこまりました、尊師よ。」とかれら比丘は世尊に答えた。世尊は次のように言われた。「比丘たちよ、比丘たちが信仰を持つ限り、慚の心をそなえる限り、愧の心をそなえる限り、多聞になる限り、努力し精進する限り、念を確立する限り、智慧を備える限り、比丘たちよ、比丘たちには繁栄のみが期待され、衰退はありません³⁶。

このように、信仰を持つことと修行への熱心さに加えて、慚愧の心を持つことは修行者たちにとって基本的なものであることが知られる³⁷。慚愧を持つ比丘についてはさらに数多くの經典に言及されるが、それらが沙門にとってなぜ重要であるかについては以下のよう

³⁶ 'Apare pi kho bhikkhave satta aparihāniye dhamme desessāmi, taṃ suṇātha sādhukaṃ manasikarotha, bhāsissāmi.' 'Evaṃ bhante' ti kho te bhikkhū Bhagavato paccassosum Bhagavā etad avoca : Yāvakīvaṇ ca bhikkhave bhikkhū saddhā bhavissanti, hirimanā bhavissanti, ottāpī bhavissanti, bahussutā bhavissanti, āradha-viriya bhavissanti, upaṭṭhita-satī bhavissanti, paññāvanto bhavissanti, vuddhi yeva bhikkhave bhikkhūnaṃ pāṭikaṅkhā no parihāni. (DN PTS vol.2 78 31-79 3)

³⁷ ちなみに漢訳『中阿含』には、少欲を加えて八つが挙げられている。また慚愧を知ることによって、煩惱が生死の根本原因であると理解できるという。ここで説かれる念とは四念処のことを指しているから、慚愧という徳目と四念処という修習方法は同時に説かれることも多い項目であったと知られる。我聞如是。一時佛遊阿邏鞞伽*邏在毘 (T26_01.484c2) 林中。爾時世尊告諸比丘。手長者有八未曾 (3) 有法。云何爲八。手長者有少欲有信有慚 (4) 有愧有精進有念有定有慧。手長者有 (5) 少欲者。此何因説。手長者自少欲。不欲令 (6) 他知我少欲。有信有慚有愧 (9) 有精進有 (7) 念有定有慧。手長者自有慧。不欲令他 (8) 知我有慧。手長者有少欲者。因此故説。手 (9) 長者有信者此何因説。手長者得信堅固深 (10) 著如來信根已立。終不隨外沙門梵志若 (11) 天魔梵及餘世間。手長者有信者因此故説。(12) 手長者有慚者此何因説。手長者常行慚恥 (13) 可慚知慚。惡不善法穢汚煩惱受諸惡報 (14) 造生死本。手長者有慚者因此故説。手長者 (15) 有愧者此何因説。手長者常行愧可羞 (16) 愧知愧。惡不善法穢汚煩惱。受諸惡報。造 (17) 生死本。手長者有愧者因此故説。手長者 (18) 有精進者此何因説。手長者常行精進。除 (19) 惡不善修諸善法。恒自起意專一堅固。爲 (20) 諸善本不捨方便。手長者有精進者因此 (21) 故説。手長者有念者此何因説。手長者觀內 (22) 身如身。觀內覺心法如法。手長者有念者 (23) 因此故説。手長者有定者此何因説。手長者 (24) 離欲離惡不善之法。至得第四禪成就遊。 (25) 手長者有定者。因此故説。手長者有慧者此 (26) 何因説。手長者修行智慧觀興衰法。得如 (27) 此智聖慧明達。分別曉了以正盡苦。手長者 (28) 有慧者因此故説。手長者有八未曾有法 (29) 者因此故説。佛説如是彼諸比丘聞佛所 (485a1) 説。歡喜奉行 (T26_01.484c2-485a1)

さらに、削減經 (sallekha-sutta) には、煩惱を正しく削るための実践である七つの徳目のうちに、慚愧が説かれ、その反意語である不慚・不愧の二つも挙げられている。このように慚愧を善なる法として、また不慚・不愧を否定されるべき悪しき法とみなすことは、初期仏教の頃より意識されていたようである。

Evaṃ eva kho Cunda vihiṃsakassa purisapuggalassa avihimsā hoti parikkamanāya...(中略) ...ahirikassa purisapuggalassa hirī hoti parikkamanāya, anottāpissa purisapuggalassa ottappaṃ hoti parikkamanāya,...(省略).... (MN PTS 44 1-26)

「このようにチュンダよ、他の者たちは害する者になるかもしれないが、我々は害しない者になろうと削減すべきである。[同様に] 他の者たちは慚を持たない者になるかもしれないが、我々は慚を持つ者になろうと削減すべきである。他の者たちは愧を持たない者になるかもしれないが、我々は愧を持つ者になろうと削減すべきである。」

に述べられている³⁸。

では、比丘たちよ、沙門となりバラモンとなる諸々の法とは何か。慚愧をそなえる者になろうとこのように比丘たちよ、そなたたちは学ぶべきである。しかし比丘たちよ、そなたたちには次のような思いがあるかもしれない。我々は慚愧をそなえている。これだけで十分だ。これだけで済んでいる。我々には沙門の目的が得られている。我々にはこれ以上何もなすべきことがない、と。このように、ただこれだけで満足してしまうかもしれない。

比丘たちよ、そなたたちに告げる。比丘たちよ、そなたたちに知らせる。そなたたちは沙門の目的を求める者である限り、それ以上になすべきことがあれば、沙門の目的を衰退させてはならない³⁹。

このように慚愧の念は、沙門の目的を遂行するために必要な徳目であると知られる。慚愧の念が沙門たちにとって善法であり、さらに慚愧の有無がどのように沙門に影響するかについて漢訳『雑阿含』に以下の記述がみられる。

舍利弗、佛に白して言わく。「世尊、若し彼の比丘、諂曲にして幻偽し、欺誑し不信、無慚無愧、懈怠失念、不定惡慧あり、慢緩にして遠離に違ひ、戒律を敬はず、沙門を顧みず、勤めて修學せず、自ら省察せず、命の爲に出家し、涅槃を求めずんば、是の如き等の人は我が罪を擧ぐるを聞かば則ち瞋恚を生ずる。」と。

佛、舍利弗に問ひたまはく、「何等の像類の比丘、汝の罪を擧ぐるを聞いて瞋恨せざるや。」と。

舍利弗、佛に白して言わく。「世尊、若し比丘有りて、諂曲せず、幻偽せず、欺誑せず、信有りて慚愧し、精勤正念、正定智慧ありて、慢緩ならず、遠離を捨てず、深く戒律を敬ひ、沙門行を顧み、涅槃を尊崇し、法の爲に出家して性命の爲にせずんば、是の如き比丘は、我が罪を擧ぐるを聞いて歡喜して頂受すること甘露を飲むが如し⁴⁰。」

³⁸ 中村元著『佛教語大辞典』によれば、比丘とはもともと托鉢する修行者を比丘と呼び、仏教でこの呼称を取り入れて、特に出家得度して具足戒を受けた男子を比丘と呼ぶようになった。これに対して、沙門はもともとインドにおける出家者の総称で、仏教においては一人前の比丘になる以前の徒弟僧のことをいう。

³⁹ *katame ca bhikkhave dhammā samaṇakaraṇā ca brāhmaṇakaraṇā ca: Hirottappena samannāgatā bhavissāmāti evaṃ hi vo bhikkhave sikkhitabbam. Siyā kho pana bhikkhave tumhākaṃ evam assa: Hirottappen' amha samannāgatā; alam ettāvataṃ katam ettavatā, anuppatto no sāmāññattho, natthi no kiñci uttariṃ karaṇīyan ti tāvataken' eva tuṭṭhiṃ āpajjeyyātha. Ārocayāmi vo bhikkhave, paṭivedayāmi vo bhikkhave: mā vo sāmāññatthikānaṃ sataṃ sāmāññattho parihāyi sati uttariṃ karaṇīye. (MN PTS vol.1 271 21-29)*

片山[1998 : 452]において、この文言は、出家まもない若い比丘が「世尊は『慚愧などの法を受持して行うように』と言われていたが、それらを受持してどのような功德があるのか」というかもしれないため、その言葉の路を断つために語られたとする。

⁴⁰ 舍利弗白佛言。世尊。若彼比丘諂曲幻偽。欺(10)誑不信。無慚無愧。懈怠失念。不定惡慧。慢緩(11)違於遠離。不敬戒律。不顧沙門。不勤修(12)學。不自省察。爲命出家。不求涅槃。如是(13)等人聞我擧罪則生瞋恚。佛問舍利弗。何(14)等像類比丘。聞汝擧罪而不瞋恨。舍利弗(15)白佛言。世尊。若有比丘。不諂曲不幻偽。(16)不欺誑。有信慚愧。精勤正念。正定智慧。不(17)慢緩。不捨遠離。深敬戒律。顧沙門行。尊(18)崇

このように阿含經典の時点で、慚愧の概念は修行者にとって重要な徳目であり、慚愧の法を善法として、その反意語である不慚と不愧は悪法として認識されていたことが知られる。これ以降、慚愧という善法と無慚・無愧という悪法の二つは対比する概念として部派に引き継がれ、論じられることになるが、それはすでに初期仏教の伝統に由来するものであることが確認された。

2.1.2 説一切有部をはじめとする諸部派における羞恥解釈

阿含經典の成立後、經典を解説する部派仏教の論書にも、慚愧という概念は善なる法として取り入れられ、慚 (hrī)・愧 (apatrāpya) という二語が AKBh において五位七十五法のうちに数えられることになる。慚と愧の二つは、信などを始めとする大善地法の十のうちに含まれるが、この反意語 (pratidvandva) である無慚 (āhrīkya) と無愧 (anapatrāpya) の二つが大不善地法を構成する。その定義が以下の通りである。

無慚は重んじないことである。徳、有徳の人に対して重んじず、服せず、畏怖せず、服従しないことが無慚であって、敬重と相反する法である。

無愧とは過失に対して畏れを見ないことである。「過失」とは智者たちによって非難されるものである。その [過失] に「畏れ」を見ないことが無愧である。「畏れ」とは、ここでは好ましくない果報のことであつ [て、畏れる行為そのものではない]。「そのものを畏れる」というわけで [「畏れ」、すなわち、畏れの対象である]

⁴¹。

これに対して慚愧の概念について、AKBh では、まず慚を他者への畏敬の念とし、愧を非難されるべきことに対する恐れと定義づける⁴²。これは慚愧の第一解釈であり、一般的な美徳としての定義であり、阿含經典にも見られた善法としての慚愧と悪法としての無慚・無愧に通ずる解釈である。これに加えて第二解釈として、慚愧がそれぞれ自他に対する羞恥であると説明される⁴³。

涅槃。爲法出家。不爲性命。如是比丘聞(19)我舉罪。歡喜頂受。如飲甘露。(T2, 130b9-19)

⁴¹本庄[1995:18-19]によれば、慚・愧の定義は無慚・無愧の能対治であるとするのが AKBh の理解である。ahrīr agurutā guṇeṣu guṇavatsu cāgauravā apratīṣatā abhayam avaśavartitā āhrīkyam gaurava-pratidvandvo dharmah/ avadye bhaya-darśitvam atrapā/ avadyam nāma yad vigarhitam sadbhiḥ/ tatrābhaya darśitānapatrāpyam/ bhayam atrāṇiṣṭam phalam/ bhīyate 'smād iti/ (AKBh 59, 17-21)

⁴² prathamena tāvat kalpena sagauravatā sapratīṣatā sabhayavaśavartitā hrīḥ/ avadyeṣu bhayadarśitā 'patrāpyam/ (AKBh 60, 3-4)

「第一解釈として (āhrīkya を不遜、anapatrāpya を厚顔無恥とする考え) によると、尊敬すること、敬服すること、畏怖の念を持って従うことが謙虚さである。諸々の非難されるべきことに対して怖ろしいと見ること [の原因] が慎み深さである。」(Cf. 斎藤[2011: 77])

⁴³ dvitīyena kalpenāmaparāpekṣābhyām lajjane / (AKBh 60 4-5)

「第二解釈として (āhrīkya を不遜、anapatrāpya を厚顔無恥とする考え) によると、自己または他人を顧慮

しかし、他の人々は言う。「自己に対して過失に恥じないのが無慚であり、他者に対して〔恥じないのが〕無愧である」と⁴⁴。

この第二解釈は、AKBh以前の文献では、『大毘婆沙論』の慚愧の説明の中でも言及される⁴⁵。ここでも無慚・無愧の反意語が慚愧であるとし、AKBhで論じられる第一解釈と第二解釈両方ともが無慚・無愧の定義であるとする点で共通している⁴⁶。

このAKBhに見られる第二解釈は、Abhidharmasamuccaya（『阿毘達磨集論』以下ASと省略する）、Pañcaskandhaka（『五蘊論』以下PSと省略する）といったアサンガやヴァスバンドゥに帰せられる論書にも慚愧の定義として挙げられており、それ以上の説明はない⁴⁷。後述するMSABhにも羞恥は慚愧の二種を数え、それぞれ自己に対する羞恥と他者に対する羞恥と定義づけられるから、瑜伽行唯識学派では、この自他の区別でもって慚愧を理解する傾向があるといえよう。

このような定義的な意味だけでなく、慚愧という徳目は、教団の秩序維持や修行の完成のために制定された戒律にも適応される。慚愧と戒律との関係についてはAKBh IVで律儀と不律儀の区別に関連して論じられる。

することによって恥じること〔がそれぞれ内的羞恥心と外的羞恥心〕である。」(Cf. 斎藤[2011: 78])

⁴⁴ anye punar āhuḥ/ ātmāpekṣayā doṣair alajjanam āhrīkyam, parāpekṣayānapatrāpyam iti/ (AKBh 59, 24)

⁴⁵ 能仁[2000: 229-231]は、『大毘婆沙論』の記述にあって T27, 179c 以下無慚・無愧の様々な解説を提示する。しかし『大毘婆沙論』における無慚・無愧の解説は T27, 178c26 以降雜蘊第一から開始されているので、雜蘊第一から始まって以下の箇所も含めた無慚・無愧の意味内容の反意語が慚愧にあたる。

謂於自在者無怖畏轉は無慚。於諸罪 (179c11) 中不見怖畏は無愧。復次不恭敬は無慚。(12) 不怖畏は無愧。復次不厭賤煩惱は無慚。(13) 不厭賤惡行は無愧。復次作惡不自顧是 (14) 無慚。作惡不顧他是無愧。復次作惡不自 (15) 羞は無慚作惡不恥他是無愧。復次作惡 (16) 不羞恥は無慚。作惡而傲逸は無愧。復次 (17) 獨一造罪而不羞恥は無慚。對他造罪而 (18) 不羞恥は無愧。復次若對少人造罪而不 (19) 羞恥は無慚。若對衆人造罪而不羞恥是 (20) 無愧。復次若對惡趣有情造罪而不羞恥是 (21) 無慚。若對善趣有情造罪而不羞恥是無 (22) 愧。復次若對愚者造罪而不羞恥は無慚。(23) 若對智者造罪而不羞恥は無愧。復次若 (24) 對卑者造罪而不羞恥は無慚。若對尊者 (25) 造罪而不羞恥は無愧。復次若對在家者 (26) 造罪而不羞恥は無慚。若對出家者造罪 (27) 而不羞恥は無愧。復次若對非親教軌範造 (28) 罪而不羞恥は無慚。若對親教軌範造罪 (29) 而不羞恥は無愧。復次若作惡時不羞天 (180a1) 者是無慚。若作惡時不恥人者是無愧。復 (2) 次於諸惡因不能訶毀は無慚。於諸惡果 (3) 不能厭怖は無愧。復次貪等流は無慚。癡 (4) 等流は無愧。是謂無慚無愧差別。

⁴⁶ AKBhの註釈であるAKVyにも第一解釈と第二解釈が提示され、第一解釈が尊敬をもたないことと怖れを抱かないことの二を挙げ、第二解釈が自己と他者に関係して恥じ入る気持ちであることを挙げている。prathamena tāvat kalpena ahrīr agurutā 'vadye bhayādarśitvam atrapeti anena. sagauravateti vistareṇa bhayadarśitā apatryam iti. bhaya-darśitā-nimittam apatrāpyam ity arthaḥ. dvitīyena kalpena ātmāpekṣayā doṣair alajjanam āhrīkyam parāpekṣayā 'napatrāpyam iti anena. ātmāpekṣayā 'napatrāpyam iti. evam api dve apekṣe iti vistareṇa codyaparihārau vaktavyau. (AKVy 137, 12-17)

⁴⁷ hrīḥ katamā/ ātmānam dharmam vādhipatiṃ kṛtvā 'vadyena lajjā/ apatrāpyam katamat/ lokam adhipatiṃ kṛtvā 'vadyena lajjā/ (PS 6 7-8)

「恥ずること (hrī) とは何か。自己あるいは法を優れたものとなして、非難して羞じることである。愧じること (apatrāpya) とは何か。世間を優れたものとなして、非難して羞じることである。」

hrīḥ katamā/ svayam avadyena lajjanā/ duṣcaritasamyamasannīśrayādānakarmikā// apatrāpyam katamat/ parato 'vadyena lajjanā/ tatmakam eva // (AS 16 8-9)

「恥ずることとは何か。自己を非難することによって羞じることである。悪しき行為を止息することに依存する、喜捨の行為を有することである。愧じることとは何か。他者に基づいて非難することによって羞じることである。他ならぬその行為を有することである。」

それでは、どういうわけでこれ等の人々には律儀がないのか。二つの依身を有する者の煩惱は増上であるから、簡拙に堪えることができないから、及び鋭利なる慚・愧がないからである。(中略) 悪趣の諸〔の有情〕にも亦鋭利なる慚・愧がないが、其〔のような鋭利なる慚・愧〕と結合することに由って、また相違することに由って、はじめて律儀と不律儀とがあるであろう(舟橋訳)⁴⁸。

AKVy の解釈も踏まえれば、鋭利なる慚愧がないから不律儀、すなわち律儀のない者たちと言われる⁴⁹。慚愧を持つか持たないかが、律儀と不律儀を区別する⁵⁰。

これに対し瑜伽行唯識学派の MSABh などの論書中には、羞恥に関連して律儀の是非を問う議論は見られない。しかし、YBh の戒律の解説を行う「戒品」では、菩薩の守るべき戒について、AKBh 等において知られる別解脱律儀を包摂した律儀戒、それに摂善法戒と饒益有情戒を加えたものが大乘菩薩の三聚浄戒であると定義づけられ、そこでは慚愧の徳目が大乘菩薩にとっても守るべきものであったと考えられている⁵¹。菩薩は、別解脱律儀のみで

⁴⁸ kim punar kāraṇam eṣāṃ saṃvaro nāsti / ubhayāśrayakleśādhimātratayā pratisaṃkhyānākṣamatvāt tīvrāhrīvyapatrāpyābhāvāc ca /āpāyikānām api tīvram hrīvyapatrāpyam nāsti yadyogād yadvipādanāc ca saṃvarāsaṃvarau syātām / (AKBh 226, 13-17) (Cf.舟橋[1987:242-243])

⁴⁹ ubhayāśraya iti vistarāḥ. strīpuruṣāśrayasya kleśasyādhimātratayāpratisaṃkhyānasya tatpratipakṣabhāvanālakṣaṇasyākṣamatvāt. tīvrasya ca hrīvyapatrāpyasyābhāvād eṣāṃ saṃvaro nāstīti. pratidvaṃdvabhāvād iti. yasmāt saṃvarasyāsaṃvaraḥ pratidvaṃdvabhūtaḥ. tasmāt yatraiva saṃvaraḥ. tatraivāsaṃvara iti. teṣāṃ ṣaṇḍhādīnām asaṃvarābhāve dvitīyaṃ kāraṇam. samādānasamādhyabhāvād iti. samādānābhāvāt prātimokṣasaṃvaro nāsti. samādhyabhāvāc ca dhyānānāsravasamvarau na staḥ. tadabhāvas tu māṃdyena kuśaleṣv avyutpatteh. pāpakriyāśāyābhāvāc cāsaṃvaro nāsti. yadyogād yadvipādanāc ceti. yena hrīvyapatrāpyeṇa yogād yasya hrīvyapatrāpyasya vipādanāc ca. yathākramam saṃvarāsaṃvarau syātām. tat tīvram hrīvyapatrāpyam āpāyikānām nāstīti. (AKVy 389 12-22)

「二つの依身を有する者云々とは、女と男との依身を有する者の煩惱は増上であるから、その〔煩惱〕の対治である修習を相とする簡拙に堪えることはできないから、及び鋭利なる慚・愧がないからこれらの人々には律儀がないというのである。相対立するものであるからであるとは、不律儀は律儀に対立してあるものだから、それゆえに律儀があるその同じ者に不律儀もある。以上のごとくこれがかれら扇き等に不律儀がないことについての第二の原因である。受〔戒〕と三昧とがないからとは、受〔戒〕がないから別解脱律儀がなく、また三昧がないから静慮と無漏との律儀がないのである。しかしながら、その〔律儀〕がないのは、善なる諸法に対して愚鈍だから、〔その善法が〕生じないからである。また罪悪を作ろうとする意欲もないから不律儀がない。その〔慚・愧〕に相応し、また相違することによってとは、その慚・愧と相応することによって、またその慚・愧と相違することによって順次に律儀と不律儀とがあるであろうような、そのような鋭利なる慚・愧が悪趣の諸〔有情〕にはないというのである。」

⁵⁰ またここで言うところの律儀とは別解脱等の三、つまり三聚浄戒のことである。中村[1981: 471]で定義されるところでは、『瑜伽論』でも説かれる通三乗の説である。大乘菩薩は、この律儀戒を継承してさらに、衆生利益を成就する菩薩戒を受持するとされる。

⁵¹ 藤田[1976: 93]に知られる通り、BBh「戒品」に三種の戒が定義づけられている。摂善法戒は、菩薩が律儀戒を受けた後に善を積むための戒であり、饒益有情戒は有情救済のための利他に務めることを指す。摂善法戒は、菩薩が律儀戒を受けたのち、大菩提のために身・語によって、およそいかなる善をも積集することである。饒益有情戒は、有情の所作を助け、病人等の苦しんでいる人を看護し、有情を不善から離れさせ、仏の聖教に入れて解脱させる等、慈悲心をもって有情に対する利他に努めることである。

さらに羽田野[1977:13]に説明される通り、「摂決択分」菩薩地において律儀戒の重要性が指摘される。このうちで、1).自ら起こすところの増上意樂があり、2).自らの浄心を生じ、3).諸有情に対して憐憫の心に住し、4).善法を愛樂するという四条件は、声聞の別解脱律儀を指しており、菩薩の住律儀戒や善護律儀戒の前段階に位置づけられている律儀戒であり、菩薩戒が小乗の戒を包摂するような形であることを意味する。

また羽田野[1977:19]にある通り、菩薩が侵してはならない四罪を不断に背反して全く慚愧を持たずにその

は無上等正覚を証得できないということは大乘經典にも示されている通りである⁵²。また『十地經』(Daśabhūmika-sūtra 以下 DBh と省略する)中でも、慚愧を有することで摂善法戒と利益衆生戒の前提となる離の戒が清浄となることが以下のように説かれる。

諸仏子よ、菩薩が菩薩離垢地に住する場合、自性として十善業道を成就する。一切の殺生を離れて、刀と杖とを捨てて、妬み恨みの心がなく、慚愧があつて憐憫を有し、一切衆生に対して穏やかな心と慈しみの心とを生じてかの菩薩はなお悪心を持っていても諸衆生を悩ませず、その上他の衆生において衆生への想いを起こして身体の修行をもって害を与えることがない⁵³。

このように、菩薩は慚愧を有することで殺生などの悪法に染まらず、衆生救済の修行に励むとされる。以上により、AKBh に論じられる慚愧が無慚・無愧の反意語として理解されること、さらに自他の区別を提示する第二解釈が慚愧の定義に含まれることが明らかとなった。他方、慚愧は戒律との関係から、修行を開始する以前から修行者が持つべき徳目であるとも理解されていたことも明らかとなった。

2.1.3 瑜伽行者にとっての羞恥解釈

同様に、AS や PS などの記述を見ても、瑜伽行唯識学派の修行者にとって、慚愧の徳目とは自他両方に対して恥じ入ることを指すと考えられる。さらに、Triṃśikāvijñaptimātratā-siddhibhāṣya (『唯識三十頌釈』以下 TrBh と省略する)では、慚愧が罪に対して恥じ入ることであると述べられる⁵⁴。これらの論書においては、やはり常に慚愧の二種が数え上げられ、

違反を深く愛樂し功德ともみなすことは、無上正等覚の大願を棄捨することである。この場合だけを菩薩浄戒律儀を捨てると言われる。

⁵² 佐々木[2002:66]において、Śikṣāsamuccaya (『学集論』以下 Śikṣ と省略する)に実践の指針や規範として『宝雲經』を引用していることが指摘されている。uktāni ca sūtrānteṣu bodhisatvaśikṣāpadāni/ yathoktam āryaratnameghe/ katham ca kulaputra bodhisatvā bodhisatvaśikṣāsaṃvṛtā bhavanti/ iha bodhisatvah/sic./ evaṃ vicārayati/ na prātimokṣasaṃvaramātreṇa mayā śakyam anuttarām samyaksambodhim abhisambodhum/ kiṃ tarhi yānīmāni tathāgatena teṣu teṣu sūtrānteṣu bodhisatvasamudācārā bodhisatvaśikṣāpadāni prajñaptāni teṣu teṣu mayā śikṣitavyam iti vistaraḥ/ (Bendall[1902:17 5-9])

「菩薩の学処は諸々の經典に説かれている。たとえば、『聖宝雲 [經]』のなかに、『善男子よ、いかにして菩薩は菩薩の学処を具えることになるのか。このとき菩薩はこのように考察する。別解脱律儀のみでは、自分は無上等正覚を証得できない。ではどうなのか。あれこれの經典において如来によって示された菩薩の振る舞い・菩薩の学処を、それぞれについて私は学ばなければならない』云々と、詳細に説かれている。」

⁵³ 『十地經』Rahder B ; Kondo 33, 14-38,2.第二地離垢地における菩薩の状態を説明している。慚愧については『十地經』に他にも散見され、初歡喜地にみられる慚愧は、十の清浄なる法として MSABh ad MSA XVII に論じられる悲・慈・捨や諸仏を供養することと、MSABh ad MSA XVIII で論じられる堅固や学問に精通していることや世間に精通していることなどとともに論じられている。Rahder UU, Kondo 25, 6-26, 2.

⁵⁴ hrīr ātmānaṃ dharmāṃ vādhipatiṃ kṛtvā vadyena lajjā/ sadbhir garhitatvād aniṣṭavipākatvāc ca pāpam evāvadyam/ tenāvadyena kṛtenākṛtena vā yā cittasyāvalīnatā lajjā sā hrīḥ/ iyañ ca duṣcaritasamāyamasamniśrayadānakarmikā/

apatrāpyam lokam adhipatiṃ kṛtvāvadyena lajjā/ loka hy etad garhiṭam māṃ caivaṃ karmāṇam viditvā garhiṣyatīty aślokādibhayaḍ avadyena lajjate/ idaṃ api duṣcaritasamāyamasamniśratadānakarmakam/(TrBh 77 13-20)

「慚 (hrī) とは、自己自身あるいは教法に鑑みて罪について恥じることである。罪とは悪に他ならない。

羞恥 (lajjā) という語は登場してこない。ŚBh においても、趣入地に説かれるその段階に赴き至った人 (= プドガラ) の特徴の第四として「慚愧を持つ者」が説かれる。

さらにまた、趣入したプドガラは、本性として激しい慚愧をもっている。それは一切の罪ある状況の現行に対するもの (= 慚愧) である。これが趣入したプドガラの第四の相である⁵⁵。

ここで説かれる趣入地とは、趣入の自性を説く箇所において解説される通り、般涅槃と正位の段階を指し、従ってここでは上記 2.1.3 でも論じた声聞の持つ羞恥が解説されている⁵⁶。これらに対し、BBh においてはじめて慚愧の二種が「羞恥」であると説かれるようになる⁵⁷。

恥ずべき行為に対して、他ならぬ自身にとってふさわしくないことを知ったのちに [生じる] 菩薩の羞恥 (lajjā) が慚 (hrī) である。同様に [恥ずべき行為に対して] 他人への恐れや尊敬から [生じる] 羞恥が愧 (vyapatrāpya) である。さらにその羞恥は、菩薩にとって本性として強烈なものである。たとえ修習される以前でも。このように、自性の観点から、菩薩の慚愧が理解されるべきである⁵⁸。

賢者たちが非難するものだからであり、また望ましくない果報をもたらすものだからである。犯しているにせよ、犯していないにせよ、そのような罪について心が怯え萎縮し恥じることが慚である。そして、これは悪行を抑制するための根拠になるというはたらきがある。愧 (apatrāpya) とは、世間の人々に鑑みて罪について恥じることである。実に、『世間ではこのことは〔悪である〕と非難されるものであって、私のそのような行為を知ったならば、〔世間の人々は、私を〕非難するであろう』という悪評などを畏れるから、罪について恥じるのである。これもまた、悪行を抑制するための根拠になるというはたらきがある。』

⁵⁵ 声聞地研究会[1997:54-55] punar aparam avatīrṇapudgalaḥ prakṛtyaiva tīvreṇa hrīvyapatrāpyeṇa samanvāto bhavati, yaduta sarvasāvadyasthānasamudācāreṣu / idaṃ caturtham avatīrṇasya pudgalasya liṅgam //

⁵⁶ 声聞地研究会[1997:40-41] dad pa la sogs pa'i chos shin tu mchog dang gtso bo dang dam par gyur pa gang dag yin pa de dag kyang yang rnam par smin pa gzhan gyi rten du 'gyur zhing / rnam par smin pa de yang 'jig rten las 'das pa'i chos dang rjes su mthun pa'i dge ba gzhan dag gi rten du 'gyur te / de ltar gcig gi rgyu dang rten du gcig gyur pa'i sbyin pa'i stobs bskyed pas / gong nas gong du gang la gnas na / yongs su mya ngan las 'da' ba dang yang dag pa nyid du nges pa la 'jug par 'gyur ba'i tha ma'i lus phyi ma thob pa'i bar gyi skye ba khyad par can du 'gro ba gang yin pa de ni 'jug pa zhes bya'o //

「甚だ殊勝で優れたそして美妙的なそれらの浄信等の諸法もまた、他の異熟の依止となり、その異熟もまた、出世間の法に随順する別の善なる（諸法）の依止となる。是の如く、一つ一つ因縁を与える、力が生じるので、そこに住すれば住するほど、(次に) 般涅槃と正位に趣入する（ことになる）最後有身を獲得する聖なる生に邁進すること、これが趣入 (avatāra) と云われる。」(声聞地研究会訳)

菩薩は無住处涅槃に至るのであるから、これは阿羅漢の至る涅槃であることが分かる。

⁵⁷ さらに Kishi[2013 : 1209-1216]は、この慚愧の二種が羞恥であると解説される上、どのような状況で羞恥が起こるのかを四種に場合分けする BBh の記述と MSABh に対応する箇所との比較を行っている。二つの論書の比較検討より、BBh において悪しきものと理解される羞恥における対象は、SAVBh の解説を通じて六波羅蜜の対治に対応することが知られた。従って SAVBh を通じて理解するならば、BBh では悪しきものに対して羞恥が生じると端的に述べられるのみであったが、MSABh において羞恥が生じる状況が、六波羅蜜と深く関係して論じられるようになったと理解される。

⁵⁸ avadyasamudācāre ātmana evāpratirūpatām viditvā bodhisattvasya lajjā hrīḥ tatraiva pareṣāṃ bhayagauravā lajjā vyapatrāpyam / sā punar lajjā bodhisattvasya prakṛtyaiva tīvrā bhavati prāg evābhyastā / evaṃ svabhāvato bodhisattvasya hrīvyapatrāpyaṃ veditavyam / (BBh(W) 250 8-14)

羞恥の内容が、慚愧の二種であり、自己と他者から生じるものであるという点では、BBhの羞恥観はそれ以前の慚愧の定義で述べられているものと同じである。しかし、これに加えてBBhでは、羞恥の自性だけでなく、どのような場合に羞恥が起こりうるかという羞恥の拠り所が解説される。

さらにまた、依り所は要略して四種である。菩薩のなされるべきことがなされない場合における羞恥、それが第一の依り所である。同様に菩薩のなされるべきでないことが為される場合における羞恥、それが第二の依り所である。同様に菩薩の内に覆われた悪しきものに対する羞恥、これが第三の依り所である。同様に菩薩の悪作に対する、すでに生じていることに対する、随順するものを有することに対する、後に付き従うことに対する羞恥、それが第四の依り所である。このように、依り所の観点から理解されるべきである⁵⁹。

このようにBBhでは、慚愧の定義を羞恥の内容として踏襲しながらも、羞恥に関連して菩薩にとってなされるべきこととなされるべきでないことが問われている。従って、MSABh以前に、BBhにおいてすでに「菩薩にとって」の羞恥が問題とされていたことが分かる。初期仏教以来の伝統的な慚愧の概念を継承しながら、羞恥が大乗菩薩の徳目として位置づけられたのである。この流れを踏まえながら、本論の主題であるMSABh ad MSA XVIIIにおける羞恥の分析を詳しく見ていくこととする。

2.1.4 MSABh ad MSAXVIIIにおける羞恥解釈

MSABh ad MSA XVIIIはBodhipakṣādhikāra「菩提分品」という章名であり、名前の通りその中心テーマは、悟りへと導く助けとなるもの、すなわち三十七菩提分法と呼ばれる修行方法である。三十七菩提分法は四念処から八正道までを含み、MSABh ad MSA kk.42-65にわたってもっとも詳細に説かれていることからその重要性が知られる。しかしながら、この章が第一に説くのは修行方法とは無関係にも見える羞恥の徳目である⁶⁰。羞恥の分析は、

⁵⁹ adhiṣṭhānaṃ punaḥ samāsataḥ caturvidham / bodhisattvākaraṇīyasyānanuṣṭhāne yā lajjā / idaṃ prathamam adhiṣṭhānam / tathā bodhisattvākaraṇīyasyānuṣṭhāne yā lajjā / idaṃ dvitīyam adhiṣṭhānam / tathā bodhisattvasya'ātmanaḥ pracicchannapāpatāyāṃ yā lajjā / idaṃ tṛtīyam adhiṣṭhānam / tathā bodhisattvasya kaukṛṭye samutpanne sapratīsarāṇe ānuṣāṅgike yā lajjā / idaṃ caturtham adhiṣṭhānam / evam adhiṣṭhānato veditavyam / (BBh(W) 250 15-22)

⁶⁰ 仏教思想において修行者が羞恥を持つことの重要性は、阿含經典からも知られるところである。しかしながら、羞恥は修行方法そのものではなく、菩薩が備えるべき徳目であり、具体的な実践方法を論じるものではない。従って、具体的な実践内容である三十七菩提分法等と羞恥の徳目の関係性は、明確に示されておらず、それらは合わせて説かれるとはいえ、単なる菩提分の行をまとめたものとは言えない。羞恥以下三十七菩提分法までの間に論じられる項目は、堅固なることや疲労しないこと等7項目に及ぶが、これらはいずれも修行に際して、菩薩がどのように取り組むべきなのかを示すものである。従って、三十七菩提分等の実践を修する上で、すでに菩薩が備えているべき徳目が菩提分法として列挙されていると考えられる。ちなみに三十七菩提分以下、三三昧までが大乗菩薩の実践内容にあたり、最後の四法印に至ることが修行の成果として目され、羞恥から資糧の項目までを戒、三十七菩提分法から三三昧までを定、四法印を慧として菩薩の学ぶべき三学の構造を持つと考えられるが、これらの決定にはさらなる論証が必要であ

MSABh ad MSA kk.1-15 までの全 16 偈にわたって論じられる点で、三十七菩提分の一々よりも詳細な論述がなされており、重要な徳目と考えられていたことが窺える。

諸注釈書は、羞恥の概念が「菩提分品」と名付けられた章の一主題であると明確に認識している⁶¹。MSABh ad MSA XVIII kk.1-15 にわたる解説の内訳は、羞恥の特質を説く kk.1-3 と羞恥の過失と功德を論じる kk.4-10、及び kk.11-14 にわたる羞恥の特徴を示す五つの譬喩である。

また MSABhXVIII では「慚愧」ではなく、BBh より以前には見受けられなかった *lajjā* という一語でもって説示される点が特徴的ではある。ただし BBh においてと同様、*lajjā* という語の意味するところは慚 (*hrī*) と愧 (*anaptrāpya*) の二であると理解されるべきであり⁶²、従来の仏教修行者たちの持つべき徳目の一つとしても理解するべきである。なお MSABh

ろう。しかしながら、「撰決択分」『菩薩地』中「菩提分品」は、羞恥の項目は含まないが、定である三十七菩提分法を解説したのち、補特伽羅が存在するといった縛から解脱することを得果として説明する。

⁶¹ MSAT,SAVBh とともに、前章との結びつきを考慮しながら羞恥の分析が説かれる意義を論じる。
tshad med pa'i 'og tu ngo tsha ba'i skabs te // (P.: /) (D.3) 'di'i 'brel pa gang yin zhe na / 'di ltar rang (P.4) dang gzhan la phan pa la zhugs pa de bsgrub (P.: sgrub) pa'i don du de dang rjes su mthun pa'i lam sgom par byed pas / (P.: //) de'i 'og tu byang chub kyi phyogs dang mthun pa'i skabs so / (P.: //) byang chub kyi sems dpa' rnam kyi bslab (P.5) pa'i dmigs pa rnam pa (D.4) 'di ni ngo bo nyid dang / khyad par gyi sgo nas bslab pa'i lam gyi rnam pa thams cad yin pas ngo tsha ba'i skabs nas bzung ste / gang zag la bdag med pa'i skabs kyi bar thams cad ni (P.6) byang chub kyi phyogs dang mthun pa'i skabs yin par rig par bya'o // (MSAT D.Bi 140a2ff. ; P.Bi 157b3ff.)

「無量なるもの後に、羞恥の主題がある。その結びつきは何かというならば、すなわち自他の利益に入ることを成立させるために、それに随順する道を修習するので、その後に菩提分品の主題がある。諸菩薩にとって、その学ばれるべきである認識対象・形相・自性・区別を通して、すべてが学道の形相であるから。羞恥の主題から始まり、人無我の主題まですべてが、菩提分品の主題であると理解されるべきである。」
ngo tsha ba rnam par dbye ba'i tshigs su bcad pa bcu drug ste zhes bya ba la / mchod pa dang bsnyen pa dang tshang med pa'i skabs bshad pa'i 'og tu ngo tsha ba dang (D.5) brtan pa la (P.5) sogs pa'i skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na / 'di ltar mchod pa dang bsnyen pas bdag la phan par bya ba'i phyir zhugs / tshad med pas gzhan la phan par bya ba'i phyir (P.: om. phyir) zhugs pa des bdag dang gzhan gyi don rdzogs (P.6) shing mthar phyin par bya ba'i phyir de dang rjes su mthun pa'i (D.6) lam bsgom dgos pas na tshad med pa la sogs pa'i 'og tu ngo tsha shes pa la sogs pa byang chub kyi phyogs kyi chos rnam bshad par 'brel to // de yang (P.7) bslab pa'i dmigs pa dang / rnam pa dang / rang bzhin dang / khyad par rnam kyis byang chub sems dpa' rnam kyi rjes (D.7) su mthun pa'i bslab pa'i lam bstan te / de la dang po ngo tsha shes pa nas brtsams nas (P.8) gang zag la bdag med pa'i skabs kyi bar du thams cad kyang byang chub kyi phyogs kyi chos yin par rig par bya'o // (SAVBh D.Tsi 81b4ff. ; P.Tsi 97a4ff.)

『羞恥の分析について、十六偈がある。』ということについて、『供養・親近・無量品』の章を説いた後に、羞恥や堅固等の章分を説くという主題がどうして存在するのか、というならば、そのように供養と親近によって、自己の利益のために至り、無量なるものによって他者の利益のために至ることに基づいて、自他の利益を完成させて究竟に至るので、それに随順する道を修習することを目的として、無量なるもの等の後に羞恥等の菩提分法を説くという主題がある。さらにまた、学ばれるべき認識対象・形相・自性・区別によって、諸菩薩の随順するべき学道を説く。そのうちで、最初に羞恥から始まって、人無我であることの分析までもすべてが菩提分法であると理解されるべきである。」

⁶² BBh 250, 8-12 tatra katamad bodhisattvānām hrī-vyapatrāpyam. tat samāsato dvididham veditavyam. svabhāvataś cādhiṣṭhānataś ca. avadya-samudācāre ātmana evāpratirūpatām viditvā bodhisattvasya lajjā hrīḥ tatraiva pareṣāṃ bhayagauravāl lajjā vyapatrāpyam.

「このうちで、何が菩薩にとっての慚愧であるのか。それ (= 慚愧) は、要略して二様に理解されるべきである。自性の観点からと依り所の観点からである。恥ずべき行為に対して、他ならぬ自身にとってふさわしくないことを知ったのちに [生じる] 菩薩の羞恥 (*lajjā*) が慚 (*hrī*) である。同様に [恥ずべき行為に対して] 他人への恐れや尊敬から [生じる] 羞恥が愧 (*apatrāpya*) である。」

また SAVBh にて、羞恥 (*lajjā*) とは慚愧の二であると定義づけられている点からも伺い知れる。また、第 10 偈以降は熟語として羞恥 (*lajjā*) から慚愧 (*hrī*) という語を使用する点にも注意を要することは能仁[2013 : 284]の注記で指摘される通りである。

ad MSA XVIII kk.11-15 までの喩えで *lajjā* という語は用いられず、古来「慚」を指す *hrī* という語が用いられる点には注意が必要である。

まずは羞恥 (*lajjā*) という語を MSABh ad MSA XVIII 以外の章にも散見されるものも含めて検討したい。MSABh ad MSA XVIII を構成する項目は、瑜伽行者の実践の一つである四十四作意と対応していると述べたが、羞恥については、MSABh ad MSA XI k.65 が対応しており、以下のように言われる。

実行されなかった場合において羞恥があり、実行が劣悪であった場合において後悔があり、対象領域の中には喜びや楽しみがあり、倦み疲れることに対して友にあらすとの想いがあり、著述と説述の知がある (65)

恥じを知るというあり方に関連して羞恥という作意があつて、布施等が実行されなかった場合でも、或いは実行された場合であっても不完全であるとか誤っていたということを恥じるのである。また現に恥じている者は、[布施等の実行に対して] 働き、[布施等の不実行に対して] 働かないために、後悔はするが長時にわたることはない⁶³。

このように羞恥を持ち得ないことにより、布施等の六波羅蜜の修習が充足されないことはすでに BBh にも論じられていることであるが⁶⁴、MSABh ad XVIII k.1 bis と k.2 にわたって詳しく説示されている点でもある。

菩薩たちにとって、六波羅蜜に関する所対治の増長によって、能対治の損減によって、とりわけ羞恥が起こるのである。(1*)

ここで(=この偈で)、菩薩にとって増長と減少することから羞恥の生起が[ある]。波羅蜜に関する所対治の増長によって、それ(=波羅蜜)の減少によって、とみに羞恥の生起があるから。

六波羅蜜に対する修習への怠惰に基づいて、煩惱に随順する法への働きかけに基づいて、賢者たちにとっての羞恥が存在する。(2)

⁶³ *akṛte kukṛte lajjā kaukrtyaṃ viṣaye ratiḥ / amitrasaṃjñā khede ca racanodbhāvanāmatih // (65) hrīdharmam ārabhya lajjāmanaskāro 'krteṣu vā dānādiṣv aparipūrṇamithyākṛteṣu vā lajjā lajjāyamānās ca pravṛttinivṛttyartham anānuṣaṅgikaṃ kaukrtyāyate / (MSABh XI k.65)*

長尾[2007: 135]によれば、布施等の六波羅蜜の修習が不完全であるというのは、MSAṬ の解釈では教えや金財や無畏などの布施のいずれかを行っても完全に行われず、つまり偽造といった誤った行為であるとす。SAVBh では誤った行為とは布施の言葉を説くだけで実際の布施がない、或いは屠殺者に武器を与える・淫女に金をやる・盗んだりだましたりした上で施すとといった過ちのことを指す。

⁶⁴ *adhiṣṭhānaṃ punaḥ samāsataś (W.: samāsataḥ) caturvidham / bodhisattvakaraṇīyasyānuṣṭhāne yā lajjā / idaṃ prathamam adhiṣṭhānam / tathā bodhisattvakaraṇīyasyānuṣṭhāne yā lajjā / idaṃ dvitīyam adhiṣṭhānam / (BBh 250 15-17)*

「さらにまた、依り所は要略して四種である。菩薩のなされるべきことがなされない場合における羞恥、それが第一の依り所である。そのように菩薩のなされるべきでないことが為される場合における羞恥、それが第二の依り所である。」

このことが働きかけないもしくは働きかける羞恥である。波羅蜜の修習に対して働きかけないことによって、また煩惱に随順する法、つまり感覚器官の守られていない入り口などに向かって、働きかけることによって羞恥の生起があるからである⁶⁵。

このことから、六波羅蜜に対する修習への怠惰とは、六波羅蜜を実行しなかったこと、或いは実行したとしても不完全であることを含むことが知られる。不完全であるというのは、本来赴くべき六波羅蜜の修習にではなく、欲望のままに感覚器官が放逸であることを意味する。

さらに、菩薩の発心について論じる MSABh ad MSA IV k.27 にも羞恥についての言及が存在する。

衆生に対して無関心であることを排斥して、一偈がある。

大きな憐憫という師匠に常に仕える性格を持ち、心は他者の苦しみを苦しみとするものでありながら、さらに他者に対してなすべき事を身に引き受ける場合に、[その菩薩は] 他人から教えられ注意されるようなことがあるならば、それは甚だしき恥辱である。

大悲という師匠に常に仕えるとの性格を持ち、また他者の苦によって（自らも）苦しむという心の持ち主であるその彼（＝菩薩）に、他者の利益をはかるべきことが起こったときに、もしそれをなすべしとの注意が他の善き師友たちによってされる必要があるならば、それは甚だしい恥辱である⁶⁷。

⁶⁵ MSAT では、適切なものに働きかけない怠惰によって、煩惱に随順する諸々の教えに対して働きかけることであると註釈する。

'dī ni sbyor ba dang mi sbyor bas ngo tsha ba (D.: ngo tsha ba ; P.: ngo tsha tsha ba) yin no (P.: ins. //) zhes bya ba ni sbyar ba ma yin pa la sbyor ba (D.140b1) gang yin pa'o // sbyar ba ma yin pa la sbyor ba gang zhe na / gang gi tsho le los nyon mongs pa dang (P.3) mthun pa'i chos rnams la sbyor ba'o (18-2cd') // (MSAT D. Bi 140a7ff. P. Bi 158a2ff.)

『その人は働きかけることと働きかけないことによって恥じ入る』というのは、適切でないものに対して働きかける人である。適切でないものに働きかけることとは何かと云えば、ある時、「怠惰によって煩惱に随順する諸々の教えに対して働きかけることである。」

⁶⁶ *ṣaṅṅām pā_{B8}ramitānām vipakṣavṛddhyā bodhisattvānām/ A3 pratipakṣahānitaś cāpy atīva saṃpadyate lajjā//18-1'// B9atra bodhisattvānām vṛddhyā parihānitaś ca lajjotpādaḥ,]pāramitāvīpakṣavṛddhyā tatpratipakṣaparihānyā A4 cātyarthaṃ B130b1 lajjotpādanāt/ ṣaṅṅām pāramitānām niṣevanālasyaṭo bhavati lajjā/ kleśānukūladha_{B2}rmaprayogataś caiva dhīrānām//18-2//iyam apra_{A5}yogalajjā (.) pāramitābhāvanāyām aprayogena </> kleśānukūleṣu dharmeṣv indriyāguptadvā_{B3}ratvādiṣu ca prayogena lajjotpādanāt// A6*

⁶⁷ satvopekṣāpratiśedhe ślokaḥ /

mahākṛpācāryasadoṣātmanāḥ parasya duḥkhair upataptacetasaḥ

parasya kṛtye samupasthite punaḥ paraiḥ samādāpanāto 'tilajjanā

yasya mahākaraṇācāryeṇa nityoṣita ātmā paraduḥkheś ca duḥkhitam cetaḥ, tasyotpanne parārthaṃ karaṇīye yadi paraiḥ kalyāṇamitriḥ samādāpanā kartavyā bhavati atilajjanā /

長尾[2007:111]によれば、SAVBh に、食欲で金持ちな阿闍梨や親教師・和尚に仕えていれば、教えられなくても自分で自利一辺倒になって金を貯めるであろう。それと同様に大悲に常に仕えているものは利他に専心するはずであり、それが注意を受けるのは大きな恥である、という。

ここでいう「憐憫」に注意を向けさせるのが慈・悲・喜・捨の四無量心であって、六波羅蜜行と結びつく心である⁶⁸。そしてここで言われるように、菩提分の行であっても、自利利他の観点を忘れては菩薩にとっての修行として成り立たないのであり、その菩薩は羞恥を有する者でなければならない⁶⁹。そして自発的に自利利他行が行われなければ、菩薩にとっては恥ずべきこととなるというのである。このように菩薩にも慢心が起こるのであって、これを戒める MSABh ad MSA XVIII k.4cd の註釈は次のように述べる。

また慢によって不可触民等劣った衆生たちを善なるものへ導くことをなすこともなく、ただわづかばかりの知が存在しても、慢に支配されて他者に対して説明することもなく、種姓や出生地等のあれこれに拘わる。彼は衆生の利益をなさず、衆生を傷つける⁷⁰。

つまり菩薩であれば、教えに導く衆生に対して差別があってはならないにも関わらず、その人の身分や生まれを気にすることが慢心であり、羞恥を持たないことの過失として説かれる。そして、このように菩薩にとっての羞恥については、MSABh ad MSA XIX k.71 にも以下のよう示される。

侮蔑することを恥じ、わずかな過失も恥じ、忍び得なかったことを恥じ、減退することを恥じ、散乱を恥じ、わずかでも [誤った] 見解があれば恥とし、他の乗を恥とするのが実に菩薩である。(71)

その中で、「侮蔑することを恥じ」というのは求めてくる者を侮蔑しないことである。「わずかな過失も恥じ」とは、極微ほどに小さな過失に対しても怖れを抱くのである。「わずかでも [誤った] 見解があれば恥とし」というのは、法無我に通暁することである。その他の意味は明白である。

以上の諸偈は、すべて異なった面からして六波羅蜜行を修習することを通じて、また大菩提に向かって発願するという事を通じて菩薩の性格を明らかにしてい

⁶⁸ *anukampāmanasikāraś caturbhir apramāñair dānādyupasaṃhāreṇa maitrāyataḥ / mātsaryādisamavadhānena satveṣu karuṇāyataḥ / dānādisamanvāgateṣu muditāyataḥ / tadasaṃkleśādhimokṣataś ca upekṣāyataḥ / (MSABh ad MSA XVII k.27)*

「憐憫の作意は、(慈・悲・喜・捨の) 四無量 (心) による。(諸衆生が) 布施等を成功させていることによっては慈愛があるからであり、吝嗇と共住していることによって諸衆生に対して憐憫があるからであり、布施等を完全に具備していることに対しては随喜するからである。またそれらが汚染なきものであることが確信されることによって無関心あれかしというからである。」

⁶⁹ 前章との結びつきに関しては、MSABh 自体よりも MSAT および SAVBh が重視している。波羅蜜行である四無量心と菩提分行である羞恥以下人無我までの分析がいずれも菩薩にとって欠かせない修行方法であることは MSAT、SAVBh 双方において MSABh ad. MSA XVIII に対する註釈の冒頭に明示される。

⁷⁰ *nga rgyal gyis kyang gdol pa la sogs pa sems can dman pa rñams dge ba (D.3) la dgod par (D.: par ; P.: pa) mi byed cing shes pa cung zad tsam yod kyang nga rgyal gyi dbang du song bas gzhan la (P.2) mi 'chad la / grong dang ljongs la sogs pa de dang de dag tu song ste / sems can gyi don mi byed pas na sems can la gnod do //(SAVBh D.Tsi84a2-3. P. Tsi 100a1-2.)*

る⁷¹。

このように、羞恥は菩薩であることを規定する重要な徳目の一つである。羞恥なくして、六波羅蜜の完成はありえず、菩薩が到達すべき境地に至ることもありえないことが示されている。MSABh 中に散見される羞恥に関する言及は、およそ MSABh ad MSA XVIII kk.1-15 における羞恥の分析と同様の内容であり、思想的な差異はない。すなわち六波羅蜜の行は羞恥なくして完成することがないのであり、菩薩であれば、羞恥を有する者である。菩薩は自利のみでなく、自利利他のための修習を行う存在であり、波羅蜜の行のみならず、MSABh では、菩提分の行についても自利利他行の完成が念頭に置かれている。

さらに、MSABh ad MSA XVIII における羞恥の分析の中で以前の論述に關説する箇所が二か所 (MSABh ad MSA XVIII k.3 と k.15) あり、そこでは前 17 章の四無量心の解説が援用されている。

まず、MSABh ad MSA XVIII k.3 における前章四無量心との関連を見ることにする。

定まっていない自性を有するもの、軟弱な・中程度のもの・劣地に属するもの、劣った意図をもつもの、慢を伴うものが劣った羞恥であり、他方それらと別様に、卓越なる [羞恥が存在する]。(3)

以上のような劣性なる羞恥と卓越なる羞恥が存在する。前の教説に順じて、この偈の意味が理解されるべきである⁷²。

「前の教説」というのは、MSABh ad MSA XVII k.21 を指す⁷³。相当する箇所では、四無量心について同様にその優劣が語られている。また、MSABh ad MSA XVIII k.15 では、前の教説に従って理解すべきものとして、五相を持つ慚愧の修習が主要なるものであることが論じられる。

最高なる恥 (hri) の修習は、自らの心から最高である。それは法に対する

⁷¹ vimānalajjas tanuḥṣalajja amarṣalajjah pariḥānilajjah / visāralajjas tanuḥṣṭilajjah yānānyalajjah khalu bodhisattvaḥ // (71) //

tatra vimānalajjo yo 'arthino na vimānayati / tanuḥṣalajjo 'numātreṣv avadyeṣu bhayadarṣī / tanuḥṣṭilajjo dharmanairātmyaprativedhī / śeṣaṃ gatārtham / sarvair ebhiḥ ślokaḥ paryāyāntareṇa ṣaṭpāramitāpratipattito mahābodhipraṇidhānataś ca bodhisattvalakṣaṇaṃ paridīpitaṃ /

長尾[2007:70]にある通り、六波羅蜜の完成と大菩提への発願とを説くが、羞恥の有無は菩薩の本質に深く関わるものと考えられているようである。すなわち SAVBh では、菩薩は本来求められなくても、与えることを本質とするのに、もし侮蔑して与えないならば、それは菩薩の法性に反し、逸脱する云々という。

⁷² asamāhitasvabhāvā mṛdumadhyā hīnabhūmikā laḥjjā/ hīnāśayā samānā hīnā hi tadanyathā tv adhikā//18-3// iyaṃ mṛdvadhimātrā lajjā/ pūrvanirdeśā_{A7B5}nusāreṇāśya ślokasyārtho 'nugantavyaḥ/ (MSABh ad MSA XVIII k.3)

⁷³ 長尾[2008:194]に示される通り、MSABh ad MSA XVII k.21 に同様の句が存在する。しかも MSABh ad MSA XVIII k.3 同様に、MSAṬ,SAVBh とともに詳細な註をつけていることから、この羞恥の優劣の重要性がうかがえる。

信解により、また意欲により、自在なることにより、無分別なることにより、合一であることによる。(15)

と、この解説はすでに述べられたごとくである。⁷⁴。

この五相の特徴を論じる偈は、MSABh ad MSA XVII k.65 の四無量が最高の修習であることを説く偈とほとんど同文である⁷⁵。能仁[2013 : 108-109]は、その MSABh ad MSA XVII k.65 でいう「以前の教説」とは MSABh ad MSA XVII k.8 であると指摘する。MSABh ad MSA XVII k.8 は「供養」が最高であることを示すが、類似の偈は「親近」が最高であることを示す MSABh ad MSA XVII k.16 にも見られるものである。これに加えて能仁[2013 : 284-285]に注記されている通り、羞恥に関するこの五相は、波羅蜜の修習を論じる MSABh ad MSA XVI k.16 にも説かれている。すなわち、供養・親近・四無量心と続いて羞恥までの項目が六波羅蜜の修習と結びついたものであると理解されているのである。菩薩行は波羅蜜の行を主とするものであり、菩提分は主に声聞たちによって修習されるものであっても、能仁[2013 : 300]が述べるように、第 18 章において説かれた羞恥を含む菩提分の徳目は、四無量心などと変わらず、菩薩にとっての徳目として説かれたものであると考えるべきである。本来声聞・独覚にとっての修行徳目である菩提分は、MSABh の解説によれば最終的に「仏陀たること」を円満するために修習されるものであるから、波羅蜜の行と同様に菩提分の行も菩薩にとっての必要不可欠な徳目であるといえる。

このように、MSABh ad MSA XVIII k.3 と MSABh ad MSA XVIII k.15 は、MSABh ad MSA XVII に見られる解説と同じ表現をとることによって、羞恥が菩薩行であることを示している。それでは MSABh ad MSA XVIII kk.4-10 にわたる羞恥の過失と功德に関する議論はどうであろうか。実際、それらもまた前章の MSABh ad MSA XVII kk.23-26 までで論じられる四無量心の功德と過失についての議論と共通点をもつものである。違いがあるとすれば、四無量心の解説では五果を得る功德が先に論じられ⁷⁶、過失については後に論じられている

⁷⁴ hṛībhāvanā pradhānā svacittato dharmato 'dhimokṣāc ca/ āśayato 'pi vibhutvād avikalpanād aikyataś cāpi // (15) //

ity asya nirdeśo yathāpūrvam/ (MSABh ad MSA XVIII k.15)

⁷⁵ Cf. maitrādībhāvanāgrā svacittato dharmato 'dhimokṣāc ca/ āśayato 'pi vibhutvād avikalpād aikyataś cāpi //65 // iti. pūrvanirdeśānusānusāreṇārtho 'nugantavyaḥ / (MSABh ad MSA XVII k.65)

「慈愛等の修習は、自らの心から最高である。それは法に対する信解により、また意欲により、自在なることにより、無分別なることにより、合一であることによる。(65)というのは、以前に説かれていることに順応してその意味を理解すべきである。」

⁷⁶ MSABh ad MSA XVII kk.22-23 では、五果についてまとめて散文註が付されるのに対し、MSABh ad MSA XVIII kk.8-10 では偈頌に説かれたものに一々対応して散文註で解説がなされる。

hetuphalalīṅgabhedah/ tatra brāhmyair vihrto vihārair iti hetuḥ/ kāmiṣu satveṣu samjāyata iti vipākaphalam/ sambhārān pūrayaty adhipatīphalam/ satvān paripācayafīti puruṣakārāphalam/ sarvatra cāviraḥito brāhmyair vihārair āyata iti niṣyandaphalam/ rahitaś ca tadvipakṣeṇeti viśamyogaphalam/ bhr̥sair api tatpratayayair avikṛtigamanam liṅgam/ pramatto 'pīty asaṃmukhībhūte 'pi pratīpakṣe/ (MSABh ad MSA XVII k.22-23)

「原因と結果の特徴の区別である。その中で、高慢なあり方でもって住すると言うのが原因である。欲に満ちた衆生の中に生まれるのが異熟果である。資糧を満たすのは増上果である。諸々の衆生を成熟せしめるとは、土用果である。またあらゆるところで高慢なあり方から離れることなくというのは、等流果である。しかしまた、その場合の対治せるべきものから離れ去るのは離繫果である。その縁と原因がいかに協

点である。MSABh ad MSA XVII k.25-26 では、以下のように四無量心を持たないことの過失がまとめられている。

その中で、最初の三句によっては自らを害しよう欲し、他者を害しよう、また両者を害しよう欲するという、このような災禍を〔著者は〕示す。「悔いを伴う」等々の六句によっては、現世における過失を引き起こすことを示す。どのように引き起こすのかといえ、それに関して自らも誹謗し、他者も、神格も、師も、他の梵行を有する行者たちも掟に従って非難する。かつ彼には、四方八方で罪深くして褒められるような名声も評判もないことが顕わとなる、と。このように、「悔いを伴うこと」から「名声無き者」というに至る〔語句〕によって〔著者は〕順次示す。残余の三句によっては、順次来世における過失と現世と来世における〔過失〕が引き起こされること、そしてそこから生じた心の苦痛と憂いを受感するというこのような過失を彼は示す⁷⁷。

これに対して、MSABh ad MSA XVIII kk.4-7 では、以下のように羞恥を持たないことに関する過失が解説されている。

羞恥を欠いた賢者は、不適切に諸々の煩惱にふけ込む。怒り (pratigha) と無心 (upekṣā) と傲慢 (māna) が、衆生たちを傷つける。また良き習慣を傷つける。(4)

力であろうとそれによって転回するようなことはないというのが特徴である。仮に放逸怠惰であったとしてもというのは対治が現実化されていなくても〔転回するようなことはない〕である。」

deveṣu ca manuṣeṣu ca nityaṃ saṃjāyate ca budhaḥ//18-8// ity etad asya vipākaphalaṃ bhavati/
saṃbhā_{B2}rāṃś ca sa bodheḥ kṣipraṃ pūrayati lajjayā dhīmān/ ity etad adhipatiphalaṃ/
sattvānāṃ pācanayā na_{B3} khidyate caiva jinaputraḥ//18-9// ity etad puruṣakārāphalaṃ/
sa vipakṣapratipakṣai rahito 'rahitaś ca jāyate_{B4} satatam/ ity ete viśaṃyoganiṣyandaphale/ yad uta
vipakṣarahitatvaṃ pratipakṣārahitatvaṃ ca/
ity e_{B5}ṣtam ānuśaṃsaṃ hrīmān āpnoti jinaputraḥ//18-10// iti yathoktadoṣābhāvaṃ guṇayogaṃ ca prāpnotīti_{B6}
saṃdarśitam/

「天人たちと人間たちに、常に智が生じるのであると、このことは彼にとって異熟果となる。かの賢者は、(その) 菩提ゆえに、諸々の資糧を速やかに羞恥で満たすのであると、このことは〔彼にとって〕増上果となる。

勝者の子は、衆生達にとっての成熟によって倦怠を感じるということがないと、このことは〔彼にとって〕士用果となる。

彼は、常に所対治を離れ、能対治を離れない人として存在する。

と、これらは離繫果と等流果である。すなわち、所対治を離れることと能対治を離れないことである。

と、恥を有する勝者の子は、かの功德を得ると、上述に説かれた過失の存在しないことと、福德と結びついていることに至ることが説き示された。」

⁷⁷ tatra prathamais tribhiḥ padair ātmavyābādhāya cetayate paravyābādhāyobhayavyābādhāyety etam ādīnavaṃ darśayati/ savilekhādibhiḥ ṣaḍbhiḥ padair dṛṣṭadhārmikam avadyaṃ prasavatīti darśayati/ katham ca prasavati/ ātmāyāpavadata/ pare 'pi devatā api/ śāstāpy anye 'pi vijñāḥ sabrahmacāriṇo dharmatayā vigarhante/ digvidikṣu cāśya pāpako 'varṇaśabdaśloko niścaraṭīty evaṃ savilekho yāvad ayaśasvīty anena yathākramaṃ darśayati/ śeṣais tribhiḥ padair yathākramaṃ sāṃparāyikam dṛṣṭadharmasāṃparāyikam avadyaṃ prasavati/ tajjam caitasikaṃ duḥkhaṃ daurmanasyaṃ pratisaṃvedayata ity etad ādīnavaṃ darśayati/ (MSABh ad MSA XVII kk.25-26)

と、ここ（＝この偈）で、[羞恥の所対治が] 自己に対して傷つけることが意味されている。他者に対して傷つけること、その両者に対して傷つけることも意味されていると説き示された。「不適切に」とは、不適切な心の傾注によって、[という意味である]。

どうして、[賢者は] 無関心 (upekṣā) によって衆生たちを傷つけるのか。[と云うならば]、衆生の利益について放置するからである。

後悔によって、悔いを持つ者がいる。その人は、[他者からの] 尊敬の剥奪に至る。それゆえ、祖先祭を司る神格の集団から捨てられ、師によっても [捨てられる]。(5)

同法の者である勝子によって非難される。世間から不名誉を得る、現世において。(6abc')

と、これ（＝この偈）によって、[羞恥が] 現世に関わる過失を作り出すことが説き示された。順次に、[悔いる人は] 自身と他者と神々と世尊らによって、見捨てられるからである。また [悔いる人は] 学識ある梵行を有する人々によって、(彼らの) 法性に則して非難されるから。また四方八方において、(悔いる人の) 悪しき叱責の広がりがあるからである。

再び別時に、閑暇ない者として生まれることになる。(6c'd)

と、これ（＝この偈）によって、[羞恥が] 来世に関わる過失を作り出すことが説き示された。八無暇に生まれることになるから。

このことによって、諸々の白法による獲得と未獲得を失うことを達成する。(7ab)

と、これ（＝この偈）によって、[羞恥が] 現世と来世に関わる過失を作り出すことが説き示された。順次に、すでに獲得された善法の喪失し、未だ獲得されていない [善法] も喪失するからである。

従って、[彼は] 苦しみに住まい、心 (manas) に関して定まっていない状態にもなる。(7cd)

とこれ（＝この偈）によって、それ（＝諸々の過失）から生じた心に関わる苦しみと憂いを経験することが説き示された⁷⁸。

⁷⁸ lajjā_{A120b1}rahito dhīmān kleśān adhivāsayaty a_{B7}yoniśataḥ/ pratighopekṣāmānaḥ sattvān upahanti śīlam ca//18-4//

(L133) ity atrātmavyābādhāya cetayate B₈ paravyā_{A2}bādhāyobhayavyābādhāya ceti saṃdarśitam/ ayoniśata ity ayoniśomanaskāreṇa/

katham upekṣayā B₉ sattvān upahanti/

sattvārthapramādataḥ/ A₃

kaukrtyāt savilekho bhavati sa saṃmānahānim āpnoti/ B_{131a1}

śrāddhāmānuṣaṃghāc chāstrā copekṣyate tasmāt//18-5//sahadhārmikair jinasutair vinindya_{A4}te lokato ' B₂yaśo labhate/ dr̥ṣṭe dharme (18-6abc')

ity anena dr̥ṣṭadhārmikam avadyaṃ prasavatīti darśitam, yathākramam ā_{B3}tmaparadevatāśāstr̥bhīr apavadanā_{A5}t, vijñaiḥ sabrahmacāribhir dharmatayā vīgarhaṇāt, dig_{vi}_{B4}dikṣu ca pāpakāvarṇaniścaraṇāt/ 'nyatra kṣaṇarahito jāyate bhūyaḥ//18-6//

ity anena A₆ sāmparā_{B5}yikam avadyaṃ prasavatīti saṃdarśitam, akṣaṇeṣūpapatteḥ/

ここでは、羞恥をもたないことによる諸々の過失は、すべて四無量心を持たないことによる過失と同様に考えられている。

以上のように MSABh ad MSA XVIIIkk.1-15 の中で、最初の羞恥の特質を説く kk.1-2 と kk.11-14 にわたる羞恥に関する五つの譬喩を除く、kk.4-7 は MSABh ad MSA XVII の四無量心の内容分析と共通する内容を持つ。さらに、MSABh ad MSA XVIII kk.11-14 の羞恥に関する五つの譬喩についても、MSABh ad MSA XVII k.31 で四無量心を大悲樹に譬える譬喩が論じられていることを踏まえれば、論理展開としては共通するとみなしてよい。それでは MSABh ad MSA kk.11-14 に説かれる羞恥のに五つの譬喩とはどのようなものであろうか。

衣服をまもっていないなくても、恥という衣を有する勝者の子は、過失という汚れを脱している者である。(11)

これ(=この偈)によって、恥(hrī)とは特別な衣服である。恥を欠いている者にとっては、それ(=恥)とは別の衣服に覆われていたとしても、過失に汚れているから。他方恥を有する人にとっては、たとえ衣服に覆われていなくても、[過失に]汚れていないからである。

虚空のごとく、恥と結びついた勝者の子は、諸法によって[煩惱に]執着しない。(12ab)

「諸法によって」とは、世間の諸法によってである。

勝者の子たちの集まりの内にいる者は、恥によって飾られた人として輝いている。(12cd)

この偈によって、恥とは虚空と飾りに等しいことが示される。

母のごとく、菩薩たちにとって、教化されるべき者に対する恥という親愛が[ある]。(13ab)

保護されるべき衆生への無関心(=upekṣā)によって、恥じ入るのであるから。

さらにまた、恥はすべての過失から輪廻する者たちを守護するものである。

(13cd)

象や馬の軍隊等のごとくに⁷⁹。

prāptāprāptavihāniṃ śuklair dharmaiḥ sa_{B6}māpnute tena/ (18-7ab)

ity anena dṛṣṭadharmasāmpa_{A7}rāyikam avadyaṃ prasavatīti saṃdarśitam/ prāptakuśaladharmā_{B7}parihānito </> 'prāptparihāniś ca yathākramam/

duḥkhaṃ viharati tasmān mana_{A121a1}so 'py asva_{B8}sthatām eti//18-7//

ity anena tajjaṃ caitasikam duḥkhaṃ daurmanasyaṃ pratisaṃvedayata iti saṃdarśitam/ (MSABh ad. MSA XVIII kk.4-7)

⁷⁹ nirvasano 'pi jinasuto_{B7} hrīvasano muktado_{N85}sa_{R3}malah//18-11// etena (-) vastraviśeṣaṇaṃ hriyaḥ, tadanyavastraprāvṛtasyāpi hrīrahita_{B8}Sya doṣamalinatvāt, nagnasyāpi ca hrīmato nirmalatvāt/ ākāśam iva na lipto hrīyu_{B9}kto jinasuto bhavati_{N86}dharmaiḥ/ (18-12ab)

dharmair iti lokadharmaiḥ/ hrībhuśitaś ca śobhati saṃparkagato ji_{B132a1}nasutānām//18-12// etena ślokena

五つの譬喩とは、すなわち衣服の譬え・虚空の譬え・飾りの譬え・母の譬え・象や馬の軍隊の譬えである。このうちで、衣服の譬えについては、すでに漢訳『中阿含』に言及されている。

舎梨子、是の如く比丘・比丘尼慚愧を以て衣服と爲す。舎梨子、若し比丘・比丘尼慚愧を成就して衣服と爲さば、すなわち能く悪を捨て善を修習す⁸⁰。

このように、慚愧を衣服として理解するのは漢訳『中阿含』にも見られる譬えである。しかし、それ以外の譬えについては、MSABh 以外に管見の限りでまったく同じ用例を見ない⁸¹。ただし、譬えとして定型的な表現をとらずとも、慚愧についての母の譬えに類するものとして以下のような説明がやはり漢訳『中阿含』に見られる。

その時また人有り慚恥羞愧を生じ、厭惡して彼の人を愛せず、七日の刀兵劫の時すなわち山野に入り、隱處に在りて藏れ、七日を過ぎ已れば山野より隱處より出で更に互に相見て慈愍心を生ず。極めて相愛念すること猶ほ慈母唯一子有り、與に久しく離別し遠くより來り還り安隱にして家に歸り相見て喜歡し慈愍心を生じ、極めて相愛念するが如し。是の如く彼の人七日を過ぎて後、則ち山野より隱處に於いて出で、更に互に相見て慈愍心を生じ極めて相愛念す。共に相見已りてすなわちこの語を作す、諸賢、我今相見、今安隱を得。我等坐して不善の法を生ずるが故に、今これに値ひ見るに親族死盡す。我等寧ろ共に善法を行はずべし⁸²。

この文言は漢訳『中阿含』第七十轉輪聖王經の一説であり、漢訳『長阿含』「轉輪聖王修行經」、これに対応するパーリ語文献 *Dīghanikāya* (以下 DN と省略する) にも見られる轉輪聖王のあるべき姿が説かれる箇所である。ある人が殺生をなす者に対して、恥じ入る気持ちを生じて離れていたが、その後には再会して慈しみの心を生じ、慈母が子どもを思うが

hriya ākāśabhūṣaṇasamatāṃ darśayati/ mātūr iva vatsa_{R4}latvaṃ hri_{B2}yo vineyeṣu_{NS7}bodhisattvānām/
(18-13ab) trātavyasattvopekṣāyā lajjanāt/ ārakṣā cāpi hrīḥ saṃsaratāṃ_{B3} sarvadoṣebhyaḥ//18-13//
hastyaśvakāyādibhūtāt/ (MSABh ad MSA XVIII kk.11-13)

⁸⁰舎梨子。如是比丘比丘尼。以慚愧爲衣服。舎梨子。若比丘比丘尼成就慚愧爲衣服者。便能捨惡修習於善。
(T1, 519b4-6)

⁸¹ 森[1987: 151]では、慚愧がどのような比喩でもって説かれるかが示されるが、それによると慚愧の服という表現は八十華嚴や遺教經などにみられる反面、慚愧が虚空の如くである、慈母の如くであるといった比喩は MSA 及び MSABh のもの以外にはない。しかし、慚愧の譬えとして、主に漢訳『中阿含』から新婦が舅や姑に対して謙虚である如く、また外敵に備えて作られる池や道の如くという表現があることから、漢訳『中阿含』などの阿含經典の文言が前提になっていることが示唆される。

⁸²爾時亦有人生慚恥羞(523b05) 愧。厭惡不愛彼人七日刀兵劫時便入山(6) 野在隱處藏。過七日已則從山野於隱(7) 處出。更互相見生慈愍心。極相愛念猶如(8) 慈母唯一子與久離別。從遠來還安隱(9) 歸家。相見喜歡生慈愍心極相愛念。如是(10) 彼人過七日後。則從山野於隱處出。更互(11) 相見生慈愍心極相愛念。共相見已便作是(12) 語。諸賢。我今相見今得安隱。我等坐生不(13) 善法故。今值見此。親族死盡。我等寧可共(14) 行善法。(T1, 523b4-9)

如く想うがゆえ、不善なる法を起こした人とともに善なる法を行う、その因となるものとして慚愧というものが存在するという。

さらに、慚愧と象や馬の軍隊との関係を示す譬えとして以下のものが挙げられる。

王の邊城池塹を掘鑿し、極めて深廣にして修備依るべからしめ、内の安隱を爲し、外の怨敵を制するが如く、是の如く聖弟子常に慚恥を行じ惡不善の法は穢汗煩惱にして諸の惡報を受け、生死の本を造るを慚づく慚づるを知る。これを聖弟子慚の池塹を得、惡不善を除き、諸の善法を修すと謂ふ。王の邊城周匝に道を通じ、開除平博にして内の安隱を爲し、外の怨敵を制する如くに、是の如く聖弟子常に羞愧を行じ、惡不善の法は穢汚煩惱にして、諸の惡報を受け生死の本を造るを愧づく愧づるを知る。これを謂聖弟子愧の平道を得、惡不善を除き、諸の善法を修すと謂ふ。王の邊城集四種の軍力、象軍・馬軍・車軍・歩軍を集め、内の安隱を爲し、外の怨敵を制するが如く、是の如く聖弟子常に精進を行じ、惡不善を斷ち、諸の善法を修し、恒に自ら意を起こし、專一堅固にして諸善の本を爲し方便を捨てず。これを聖弟子精進の軍力を得、惡不善を除き、諸の善法を修すと謂ふ⁸³ (『国訳一切經』訳)。

この漢訳『中阿含』第三「城喻經」は、王が具足すべきものを説明するものである。まずここで、慚は池塹、愧は平道に喩えられており、それぞれ不善なる法を除き、善法を修するためのものという。すでに阿含經典などに見られる慚愧の特色を考察したが、慚愧が悪しきものに対して働かず、善きものに対して働くために必要な徳目であることがこの譬えからも知られる。その上で、象軍以下の軍事力が王の内にある安穩を守り、外敵を制するごとく、と精進が軍事力として喩えられている。精進の働きとは、不善なる法を斷ち、善なる法を修することにある。従って不善の法が生死の原因となるものであると知る慚愧は、精進を行う前に必要な徳目であり、象軍以下が内なる安穩を守り、外の怨敵を制するがごとくという喩えのうちで、内なる安穩を守るものに対応する。

このように、MSABh ad MSA kk.11-13 にわたる羞恥に関する喩えは、阿含經典などにも見られることが明らかになった。

以上の考察によって、MSABh ad MSA XVIII kk.1-15 にわたる羞恥の分析の構造は以下の

⁸³ 如王邊(423b24) 城掘鑿池塹。極使深廣。修備可依。爲內安(25) 隱制外怨敵。如是聖弟子常行慚恥。可慚(26) 知慚惡不善法穢汗煩惱。受諸惡報造生(27) 死本。是謂聖弟子得慚池塹除惡不善修(28) 諸善法也。如王邊城周匝通道開除平博。(29) 爲內安隱制外怨敵。如是聖弟子常行羞(423c1) 愧。可愧知愧惡不善法穢汚煩惱。受諸惡(2) 報造生死本。是謂聖弟子得愧平道。除惡(3) 不善。修諸善法也。如王邊城集四種軍(4) 力象軍馬軍車軍歩軍。爲內安隱。制外怨(5) 敵。如是聖弟子常行精進。斷惡不善修諸(6) 善法。恒自起意專一堅固。爲諸善本不捨(7) 方便。是謂聖弟子得精進軍力除惡不善(8) 修諸善法也。(T1, 423b24-423c8)

ようにまとめられる。第一に、羞恥の特徴として説かれる内容は、初期仏教以来の慚愧の定義を継承していること、第二に、その論理展開は、MSABh ad MSA XVIIに見られる四無量心の解説に順じていること、第三に、羞恥の五つの譬えは、主に漢訳『中阿含』といった世尊の教説とされる所説を受け継いでいることである。すなわち、菩提分の行に必要な徳目である羞恥を、伝統的な羞恥（慚愧）の定義や喩例を用いながらも、前 17 章で説かれた四無量心と同様、大乘の菩薩にとっての功德や過失を生み出すものと位置づける点が、MSABh の羞恥理解の特徴であるといえよう。

2.2 三十七菩提分法について

2.2.1 初期仏教における三十七菩提分法解釈

三十七菩提分法とは、悟りの智慧を得るための助けとなる実践を三十七にまとめたものである。一般的に四念処・四正勤・四神足・五根・五力・七覚支・八正道を数える。初期仏教の頃から存在する修行実践であり、三十七菩提分法以外にも 三十七菩提覚分・三十七道品等の異名を持つことで知られる⁸⁴。これら七種類の修行方法の細目は以下の通りである。

1.四念処（四念住）	身不浄・受苦・心無常・法無我
2.四正勤（四正断）	断断・律儀断・随護断・修断
3.四神足（四如意足）	欲神足・精進神足・心神足・思惟神足
4.五根	信・勤（精進）・念・定・慧
5.五力	信・勤（精進）・念・定・慧
6.七覚支	念覚支・摂法覚支・精進覚支・喜覚支・軽安覚支・定覚支・捨覚支
7.八正道	正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定

これらの修行方法を構成している各々の項目は、独立しているのではなく相互に関連付けられる。阿含經典の中には、四念処・五根・七覚支・八正道など、それぞれによって四果を得ることができるとされる⁸⁵。パーリ語文献の中にも数多く説かれる修行方法であるが、特筆すべきは、ブッダ自身の教説として三十七菩提分法が説かれる『大般涅槃經』（Mahāparinibbānasuttanta 以下 MP と省略する）⁸⁶と『自歎喜經』（Sampasādanīya-suttanta）において、これらの修行方法のうち四念処と七覚支を重視する点である⁸⁷。菩提に至るための補助である菩提分として古くから四念処と七覚支の結びつきが意識されており、SN では四念処の解説の後に七覚支が説かれる。まず四念処の解説が以下のように述べられる。

⁸⁴ 池田[1997: 111]に示される通り、初期仏教の段階では七つの構成項目が列挙されるだけであり、三十七菩提分（法）という術語は基本的に見られない。sattatiṃsa bodhipakkhiya-dhammā の語が登場するのは、『ミリンダ王の問い』（Milindapañha 以下 Mil と省略する）（Trenckner ed., p.237）、『清浄道論』（Visuddhimagga 以下 Vis）（PTS pp.670, 679）等に至ってからである。

⁸⁵ 水野[1956: 199-204]、朝日[1994: 45]参照のこと。四果とは、修行道を修習することによって得られる四つの成果のことで、小乗における悟りの結果の四段階を表わす。すなわち、預流果・一來果・不還果・無学果のことである。

⁸⁶ 池田[1997: 106-107]において DN II p.120 に仏陀自身が三十七菩提分を説くケースがあると示されているが、三十七菩提分という術語が登場するのではなく、三十七菩提分を構成する四念処以下七つのカテゴリーが列挙されるという意味である。三十七菩提分という用語がいつ頃から使用されるようになったかは更なる考察が必要である。

⁸⁷ 池田[1997]参照のこと。

いかなる四つかといえ、比丘たちよ、ここで比丘は身体に対して身体を観察しながら住む。熱心に、思慮深く、念を有して、世間における貪欲と憂いを離れて。感受に対して感受を観察しながら住む。熱心に、思慮深く、念を有して世間における貪欲と憂いを離れて。心に対して心を観察しながら住む。熱心に、思慮深く、念を有して世間における貪欲と憂いを離れて⁸⁸（高橋訳）。

このように四念処は、世間における貪欲と憂いを離れるために修習されるものであるとされている。この四念処の修習と七覚支の対応関係がさらに、SN では以下のように説かれる。

阿難よ、四念処がどのように修習され、いかに多く修されれば七覚支を円満するか。

阿難よ、比丘は身体において身体を繰り返し観察して住する時に比丘の念が確立して忘失することがない。阿難よ、比丘の念が確立して忘失しない時、比丘に念覚支が起きる。阿難よ、その時比丘は念覚支を修習し、その時比丘の念覚支は修習の円満に至る。このように念に住している彼は、慧をもってその法を考察し、伺察し、思量するに至る。阿難よ、比丘がこのように念に住し、慧をもってその法を考察し、伺察し、思量するに至る時には比丘に択法覚支が起きる。その時比丘は択法覚支を修習し、その時比丘の択法覚支は修習の円満に至る。慧をもってその法を考察し、伺察し、思量するに至る彼には不退の精進が起きる。...（中略）...阿難よ、比丘がこのように統一された心をよく観察する者となる時、比丘に捨覚支が起きる。その時、比丘は捨覚支を修習し、その時、比丘の捨覚支は修習の円満に至る。

阿難よ、比丘が受において...（中略）...

阿難よ、四念処がどのように修習され、このように多く修習されれば、七覚支を円満するのである⁸⁹（高橋訳）。

⁸⁸ katame cattāro// // idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati// ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādimanassam// vedanāsu vedanānupassī viharati// ātāpī sampajāno// citte cittānupassī viharati// ātāpī sampajāno// // dhammesu dhammānupassī viharati // ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassam// // (SN V 141, 13-19) この四念処とは何かという説明については、DN II p.94, 100,290; MN I p.56, 62, 340 etc.数多く見られる定型句であり、基本的な四念処理解には欠かせないものであるといえる。

⁸⁹ katham bhāvitā ca Ānanda cattāro satipaṭṭhānā katham bahulikatā satta bojjhaṅge paripūrenti // // yasmiṃ samaye Ānanda bhikkhu kāye kāyānupassī viharati upaṭṭhitasati tasmim samaye Ānanda bhikkhuno sati hoti asammuttā// yasmiṃ samaye Ānanda bhikkhuno upaṭṭhitā sati asammuttā satisambojjhaṅgo tasmim samaye bhikkhuno āradho hoti// ...(中略)...
evam bhāvitā kho Ānanda cattāro satipaṭṭhānā evam bahulikatā sattabojjhaṅge paripūrenti // // (SN V, p.331, 1.7-p.333,1.23.)

すなわち、四念処を修習している時に、七覚支のうち念覚支が生じるのである。そして、前の覚支が次の段階の覚支を引き起こすという関係性がある。そしてこれらの前提として四念処という修習が繰り返し修習されているとする⁹⁰。

一方 SN では別の解釈として、四念処を修習することで八支聖道（＝八正道）に至るとも述べる⁹¹。八正道が重要である点については、阿含經典に数多く確認できる点からも推察されるが、特に SN や漢訳『雜阿含』に登場する城都の喩えは、八正道を涅槃への道とするものである⁹²。また、八正道のうち、正念とはすなわち四念処であると以下のように解説されている。

また比丘たちよ、正念とは何か。ここに比丘たちよ、比丘が身体に対して、身体を觀察し、住するのである。熱心に、思慮深く、念を有して、世間における貪欲と憂いを離れて。感受に対して、感受を觀察し、住するのである。熱心に。思慮深く、念を有して世間における貪欲と憂いを離れて。心に対して、心を觀察し、住するのである。熱心に、思慮深く、念を有して、世間における貪欲と憂いを離れて。法に対して、法を觀察し、住するのである。熱心に、思慮深く、念を有して、世間における貪欲と憂いを離れて。比丘たちよ、これを正念というのである⁹³。

このように、八正道のうちに正念として四念処の修習が含まれている。従って、三十七菩提分法の基軸であり、涅槃の道である八正道の支分となっているものが四念処である。四念処は単独で説かれることもあり、有名なものとして阿含經典には、「念処經」と名付けられた經が存在する⁹⁴。そこで四念処は、身体・感受・心・法に対して觀想し、常・樂・我・淨という誤った見解を排斥する修行方法として理解されており、この觀想法こそが四念処の修習内容として、一般的に理解されている⁹⁵。

⁹⁰ ターナヴットー[1998:7]にある通り、七覚支は智慧をもって觀察を繰り返すことであり、四念処の修習と同じであるから、七覚支の修習とは四念処の修習を分別して説かれたものであるといえる。

⁹¹ 竹井[1983:162]によれば、SN あるいは『雜阿含』に登場する Anuruddha という人物と四念処觀の結びつきは強く、彼が四念処を修習することによって天眼通や神通力を得たと言われているという。その中で、四念処を修する者は正しく苦の滅に導く聖なる道を得るといった説が登場する。(SN 52, 1, 雜一九・三八)

⁹² katamo ca so bhikkhave purānamaggo purānañjaso pubbakehi sammāsambuddhehi anuyāto// // ayam eva ariyo atthaṅgiko maggo// seyyathāpi sammadiṭṭhi// pe// sammāsamādhī// // (SN II 116 18-21)

「比丘たちよ、どうして古道や古徑に至るその人は、正しい三菩提に従うのか。他ならぬこれが聖八支道である。例えば正見のように、正定のように。」 Cf. 服部[1997:439].

⁹³ SN Vol.V, pp.8 21-10 18 にかけて、八正道の一々の解説が論じられるうちでの、正念の解釈である。katamā ca bhikkhave sammāsati// // Idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyanupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyyaloke abhijjhādomanassam// vedanāsu vedanānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vinneyyaloke abhijjhādomanassam // citte cittānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyyaloke abhijjhādomanassam// dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyyaloke abhijjhādomanassam// // Ayam vuccati bhikkhave sammāsati// //

⁹⁴ 安藤[1982:645]にもある通り、念処に関して説かれる經は多い。念処經と呼ばれるものの中には、『長阿含』「念処經」(DN Vol.II pp.290-315.)、『中阿含』「念処經」(MN Vol.I pp.55-63.) などがある。

⁹⁵ 四念処のうちの身念処の解説が第一に挙げられて、以下同様に解釈するというのが、一般的な解釈のスタイルである。この身念処については不淨觀と結びついて重要視されてきた側面がある。下田[1985:545-546]によれば、出入息念を含んだものは数多く、ānāpānasati-s, M iii 83 ; Kimbila, Sv-324 ; ānanda,

このように、初期仏教においては、三十七菩提分法の解説の多くは四念処を中心としてなされており、古くから四念処と七覚支のつながりを重視する説と四念処と八正道の関係を重視するものが存在している。この点は、諸部派の三十七菩提分法解釈にも受け継がれていくこととなる。

2.2.2 説一切有部をはじめとする諸部派における三十七菩提分法解釈

説一切有部の三十七菩提分法といえ、最終的に AKBh にまとめられるものである⁹⁶。AKBh または AKV において、三十菩提分法の定義は体系化されている印象を受ける⁹⁷。三十七菩提分法の定義は、『二卷本訳語釈』にもある通り、AKBh の成立段階ですでに体系化されている。すなわち、三十七菩提分とは、四念処から八正道までの三十七であり、菩提に向かうためのものである⁹⁸。

しかし、それ以前から存在する四念処と七覚支及び八正道までのつながりを意識してはいるものの、それ以外は機械的に修行階位として四念処・四正勤・四神足・五根・五力・七覚支・八正道が三十七菩提分とされる⁹⁹。その中でも、七覚支は四念処を前提とし、さらに四念処は八正道のうちの正念であることから、諸部派の文献にも、四念処の説明が数多く見られる。また前節で指摘したように、初期経典が身念処を例として四念処を説明するのと同様に、諸部派の文献もまた、四念処とは何かという問題を説明している。身念処は身体を観察することであるが、この随観法については定型句的に論じている論書が多い¹⁰⁰。

Sv-330ff. etc などが挙げられる。四念処と不浄観は後代に深い関わりを持つことになるが、『大毘婆沙論』においては不浄観が説かれぬ理由を示す説も存在している。(T27, 134b) 従って、必ずしも四念処＝不浄観というのが一般的な理解ではないことが確認される。ただし、安藤[1981: 147]に述べられる通り、九種に分けて死体の種々相を説明するなど『念処経』において不浄観が三昧に至る一つの方法として重要視されている点は、後代にもつながる四念処の特徴である。

⁹⁶ 西村[1993b: 191-192]によれば、AKBh の三十七菩提分法の論構造は、『甘露味論』以来の章構成を引き継いでいるとされる。

⁹⁷ 諸論書では、三十七菩提分法の定義としてその数の解説と働き(働きの)の解説に終止する場合が多い。例えば四念処の解説では、身体と感受と心と法の四に対して、個々それぞれの自相と四つすべての総相を観察することで物事をつぶさに観察し把握することに言及する。しかし、これは四念処の特徴の一説にすぎない点は後述する。AKBh 341, 9-11 kāyaṃ svasāmānyalakṣaṇāmyāṃ parīkṣate/ vedanāṃ cittaṃ dharmāś ca/ AKV 599, 21-22 catvāri smṛtyupasthānāni/ kāyavedanācittadharmā smṛtyupasthānāni yathoktāni/

⁹⁸ 石川[1993: 65]によれば、『二卷本訳語釈』における三十七菩提分法の定義は以下の通りである。「saptatrimśadbodhipakṣa というのは、bodher anugunatvād bodhipakṣa といわれ、bodhi は「菩提」、pakṣa は「それに随順するもの」或いは「[その] 方向にあるもの」を指す。即ち〔四〕念住から八正道〔に到るまで〕の間に、三十七あるこれは三菩提(声聞、独覚、無上菩提)の方向にあるので、「三十七菩提分法」といわれる。」

さらに AKBh も同様に、三十七を数えたのちに三菩提の区別を述べる。

AKBh 382 21-383 2 saptam triśad bodhipakṣā dharmāḥ/ catvāri smṛtyupasthānāni/ catvāri samyak prahānāni/ catvāra ṛddhipādāḥ/ pañcendriyāni/ pañcabalāni/ saptabodhyaṅgāni/ āryāṣṭāṅgo mārgaḥ iti/ tatra anutpādaḥkṣayajñāne bodhiḥ kṣayajñānam anutpādaḥjñānam ca/ pudgalabhedena tisro bodhaya utpadyante/ śrāvakaḥbodhiḥ pratyekabodhir anuttarā samyak sambodher iti/

⁹⁹ 西村[1993: 192]によれば、『婆沙論』・『俱舍論』では煖位に四正断、頂位に四神足、忍位に五根、世第一法に五力、見道に八正道、修道に七覚支を配当しているという。これは『心論』で見道に八正道を、修道(思惟道)に七覚支を配当するだけだったことから見れば、発展的に漸次付加された対応関係であると推察される。

¹⁰⁰ 林寺[2005: 45-47]において、『分別論』「経分別」・『舍利弗阿毘曇論』「念処品」・『法蘊足論』「念住品」

例えば身念処は智慧を持って観察するものであるといった表現がみられる。

この原始的ともいえる四念処観は、『大毘婆沙論』が著される頃に体系化されていく。念処が随観法と結びついていることから、説一切有部の場合、自性念住（念処＝慧であること）、相雑念住（念処とは慧とともに生じる諸法であること）、所縁念住（念処とは所縁である）という三解釈に集約されている¹⁰¹。また四念処の解説の中でも、四念処＝四顛倒の対治と理解する解釈は『大毘婆沙論』に明確に示されてくるものであり、部派における四念処観の中でも新しい部類に含まれる¹⁰²。また、『大毘婆沙論』の中では特に、四念処と七覚支・八正道との関係性として七覚支を修道に、八正道を見道に当てはめている。見道の後に修道へと入る阿羅漢の修行道としては順序が逆転しているように見受けられるが、従来の七覚支を重視する説を『大毘婆沙論』では採用しているといえる¹⁰³。

こうした『大毘婆沙論』においてまとめられている解説は、AKBhにも同様に説かれている。AKBhのうちで、四念処以下が説かれるのは主に AKBh VI「賢聖品」であるが、煩惱

にそれぞれ随観の意味を解説した箇所が比較検討されている。例えば『法蘊足論』「念住品」に、正念が世間における貪欲や憂いを離れて修習される等その働きが論じられた後、随観の類義語が列挙されている。これらは五根の中に含まれる慧根の定義でもあるから、随観には慧が伴われていると考えられる。云何於此内身住循身觀。若具正(T26.476a5) 勤正知正念。除世貪憂。内身者。謂自身。若在(6) 現相續中。已得不失。於此内身。循身觀者。謂(7) 有苾芻。於此内身。從足至頂。隨其處所。觀察(8) 思惟。種種不淨。穢惡充滿。謂此身中。唯有(9) 種種髮毛爪齒塵垢皮肉筋脈骨髓髓腎心肺(10) 肝膽腸胃肪膏腦膜膿血脂肪淚汗涕唾生(11) 熟二藏大小便利。如是思惟不淨相時。所起(12) 於法*簡擇極簡擇。最極簡擇。解了等了近(13)了。機點通達。審察聰叡。覺明慧行。毘鉢舍那。(14) 是循内身觀。亦名身念住。(T26 476a4-14)

¹⁰¹ 林寺[2005 : 50-52]にもある通り、『大毘婆沙論』の解釈の中身そのものは、『集異門足論』『品類足論』にも提示されている。すでに『法蘊足論』にも念処＝慧であるという側面は指摘されており、このような念処の解釈は、四念処の本質が慧であるかもしくは念であるかという議論へと展開していく。

¹⁰² 加藤[2000 : 95]に示される通り、『大毘婆沙論』では四念処＝四顛倒の対治の説だけでなく、さまざまな観点から四念処が説かれるため、四念処と四顛倒の結びつきはさほど強固なものではないことが知られる。

¹⁰³ 石川[1993 : 66-67]にわたる解説は以下の通りである。「saptabodhyaṅga」というのは、saptaは「七」、bodhiは「菩提」、aṅgaは「支分」である。即ち、念 (smṛti)、択法 (dharmapracaya)、精進 (vīrya)、喜 (prīti)、輕安 (praśrabdhi)、三昧 (samādhi)、捨 (upekṣā) とのこれら七つは、見道において真実を覚る因となるので、「七覚支」といわれる。また別〔の解釈〕では、『婆沙論 (Vibhāṣā)』に出ていることには、名称を数えあげた〔法数の〕順序に従って〔八正道より前に〕説明したにすぎず〔主従の順序ではない。〕三菩提を成就するための近因はこの七つであるので、修道において菩提の支分が説明される。

āryāṣṭāṅgamārgga」というのは、āryaは「聖者」、aṣṭāṅgaは「八支」、mārgaは「道」である。即ち、正見、〔正〕思惟、〔正〕語、正業、〔正〕命、〔正〕精進、〔正〕念、正定とである。これらの聖者の八つの修道によって阿羅漢果を得るので、「八聖道〔支〕」といわれる。また別〔の解釈〕では、『婆沙論 (Vibhāṣā)』に出ていることには、聖者の果、及び以前に見たことのない真実を見るようになる道であるので、見道である、と説明される。」

つまり、いずれに解釈にせよ、七覚支は悟り、つまり真実を悟るための原因であり、見道に属するものであるが、別の解釈では三十七菩提分法を修習する最終目標でもある三菩提の原因として修道と対応すると考えられる。他方八正道もその修習を行うことによって最高位の阿羅漢果を得るという点では修道であるが、真実を正しく把握するという点ではそれ自体が見道であると解釈されている。

Cf. 『大毘婆沙論』 726b21-28、『大毘婆沙論』 497a25-27 参照のこと。

この点について AKV は七覚支と八聖道の数を解説するだけに留まるが、AKBh ではいずれの解釈も提示している点で対照的であるといえる。AKV 599, 32-600,3 saptabodhyaṅgāni/ smṛtidharmapracayavīryaprītipraśrabdhisamādhyupekṣābodhyaṅgāni/ smṛtir eva saṃbodhyaṅgam smṛtisambodhyaṅgam/ evaṃ yāvād upekṣaiva saṃbodhyaṅgam upekṣāsambodhyaṅgam iti/ āryāṣṭāṅgam mārgaḥ/ samyaḡdrṣṭiḥ/ samyaḡsaṃkalpaḥ/ samyaḡvāk/ samyakkarmāntaḥ/ samyaḡājīvaḥ/ samyaḡvyāyāmaḥ/ samyaksmrṭiḥ/ samyaksamādhir iti aśeṣavidyāpārahanād iti/ AKBh 384, 23 saṃkhyānupūrvivīdhānārtham tu pūrvam saptoktāni pañcād aṣṭau/ AKBh 385, 5 darśanamārga bodhyaṅgāni/

を断つために、道への最初の出発点となる予備段階から始まって¹⁰⁴、聖道に入る準備としての順解脱分（＝三賢）と順決択分（＝四善根）、そして煩惱を断惑する過程としての聖道となる見道・修道・無学道という順序で三十七菩提分を説示するのが AKBh の解説の特徴である¹⁰⁵。『大毘婆沙論』と異なる点は、毘婆沙師たちが説いた七覚支を修道におけるものとし、八正道を見道におけるものとする説を以下のように批判的に説く点である。

これら菩提分のいかなるものがいずれの位において強力になるか。

初 [習] 業・順決択分において、修 [道] において、および見 [道] において順次に七種類が [強力になる]。

初 [習] 業の位においては、身体等を観察しようとするために、[四] 念処が [強力となる]。...(中略)...修道 [の位] において、菩提に近いから七覚支が [強力] となる。見道 [の位] においては、行くことに関して強力だから、[八] 道支が [強力となる]。これは素早く行くからである。数による順序によって配列するために、まず七 [覚支] が説かれ、八 [正道] が後に [説かれている]。その中で、択法覚支は覚でありかつ覚支である。正見は道であり、かつ道支である、と毘婆沙師らは [説く] ¹⁰⁶。(舟橋訳)

すなわち AKBh では、個々の菩提分を解説して、四念処から順次修行階梯を上がり¹⁰⁷、五力までで見道以前の世第一法に至るとし¹⁰⁸、七覚支は修道において、八正道は見道におけ

¹⁰⁴ 吉元[1990: 17-22]で考察されている通り、三十七菩提分品の思想内容については、阿含経以来に説かれる通り涅槃や阿羅漢果に達するまでの道であると考えられる。

¹⁰⁵ 櫻部・小谷[1999: 緒言 ii]において、『俱舍論』「賢聖品」の構成が概説されている。三十七菩提分法を修習するのは、まず聞・思・修の三慧を得て、心身遠離と少欲知足の実践により三賢と四善根という無漏の聖道に入る前の修行段階を修習する。有漏の智慧の最上である世第一法の直後に、無漏の智慧である見道に入って預流向となり、八忍八智の十六刹那を修習することで修道に入り預流果となる。この後、最終的には無学の阿羅漢果の完成に至るので無学道が存在するが、三十七菩提分法は修道までが対応しているという。

¹⁰⁶ *kasyām avasthāyām katame te bodhipakṣāḥ prabhāvyaṅte / ādikarmikanirvedhabhāgīyeṣu prabhāvitāḥ/ bhāvane darśane caiva sapta vargā yathākramam//70// ādikarmikāvasthāyām kāyādyupalakṣaṇāya smṛtyasthānāni/... ..bodhyāsannatvāt bhāvanāmārgē bodhyaṅgāni/ gamanaprabhāvitvād darśanamārgē mārgāṅgāni/ tasyāśugāmitvāt/ saṃkhyānupūrvīvidhānāya tu pūrvam saptoktāni paścād aṣṭau/ tatra dharmapracayasambodhyaṅgam bodhir bodhyaṅgam ca samyagdr̥ṣṭir mārgo mārgāṅgam ceti vaibhāṣikāḥ/ (AKBh 384 12-21)*

¹⁰⁷ 四正勤は、精進によって善を生じ、不善の諸法を捨てる点が重要視される。AKV 599, 22-23 *catvāri samyakprahāṇāni/ utpannānām pāpakānām akuśalānām dharmāṇām prahāṇāya chandaṃ janayati/ 四神足とは、欲と心と精進と思索の四がが神足の抛り所であり、原因である点が示される。AKBh 384 6 *samādhiḥ kasmād ṛddhipāda uktaḥ/ tat pratiṣṭhatvāt sarvagūṇasampatteḥ/ , 384, 8-10 sūtram ca virudhyate/ ṛddhiḃ ca vo bhikṣavo darśayīṣyāmi ṛddhipādāms ca yāvad ṛddhiḥ katamā/ iha bhikṣur anekavidham ṛddhivīṣayam pratyanubhavati/ eko bhūtvā bahudhā bhavatīti vistarāḥ/**

AKV 599, 28-31 *catvāra ṛddhipādāḥ/ chandasamādhiprahāṇasamskārasamanvāgata ṛddhipādāḥ/ evaṃ vīryacittamīmāṃsāsamādhiprahāṇasamskārasamanvāgata ṛddhipādāḥ/ ṛddhipādā ṛddhihetava ity arthaḥ/*

¹⁰⁸ 五根と五力は常にセットで説かれるものであり、五根は善根を生む能力のあるものを指す。AKBh 384, 12-14 *indriyāṇām kiṃkṛto 'nukramaḥ/ śraddhāno hi phalārthaṃ vīryam ārabhate/ ārabdhavīryasay smṛtir upatiṣṭhate/ upasthitasmṛter avikṣepāc cittam samādhiyate/ samāhitacitto yathābhūtam prajānātīti/ 他方五力は、五根では断じられない不信などの所対治に対するさらなる強力な能対治である。AKV 599, 32*

る修習であるとするのは毘婆沙師の説で、数の順序に従って、先に七覚支を列挙しているにすぎないとする¹⁰⁹。このように『大毘婆沙論』で論じられた説も紹介しつつ、自説として七覚支は見道において、八正道は修道において修習するものという解釈を以下のように提示する。

他の人々はまた、順序を全く破壊することなしに諸菩提分の次第を [以下のように] 説明する。まず、初めには、多種の認識対象に対して散漫となる覚知を制限するために [四] 念処が [強力になる]。[「これら四念処」は心のつなぎとめである。乃至、愛着心に依拠して、[過去の愛着の対象の] 想いを思惟することを排除するがためである [云々]。]と経中に説かれているからである。...(中略)...見道においては、初めて法の真実を観ずるがゆえに、[七] 覚支が [強力になる]。[見道と修道の] 両方において、道支が [強力となる]、というのは、「実に八支聖道が修習を完成するとき、四念処は修習を完成する、乃至七覚支は [修習を完成する]。」というように説かれており、さらにまた、「ありのままの言葉を語るというこれは、比丘らよ、四聖諦を喩えるのである。来たとおりの道をとって帰って行くというこれは、比丘よ、八支聖道を喩えるのである。」と説かれているから。このゆえに、八支聖道は両方の [道] において認められねばならない。[このように菩提分の] 次第は確定している¹¹⁰。(舟橋訳)

ここで他の人々、すなわち **AKBh** の著者とされるヴァスバンドウの説として、七覚支が見道において、そして八正道が見道と修道の両方において修習されるという説が示されている¹¹¹。この解釈には、四念処と八正道の解釈に対して経典からの引用が含まれているが、こ

pañca balāni/ śraddhāvīryasmṛtisamādhiprajñābalāni/
AVin 226, 4-6 tāny eva śraddhādīni pañcendriyāni balavanti balāny ucyante/ katham caisāṃ balam balam?
yasmāt tad vipakṣair aśraddākauśīdyamuṣitasmṛtikṣepāsamprajñair antarā samudhā cārābhāvāt tāni
nāvamṛdyante tasmād balāny ucyante/

¹⁰⁹ AKVy 602, 32-29 ではこの箇所を註釈して、修道において七覚支が強力になるのは菩提に近いから、すなわち尽智・無生智に近いからという。見道において八正道が強力になるというのは、八正道を得た人が、見道を速やかに行くからであり、修道が一々の段階を長い時間をかけて行くのと異なるとする。

¹¹⁰ apare punar abhittvauva kramaṃ bodhipakṣyāṇām ānupūrvīvarṇyanti/ “ādita eva tāvad bahuvīdhaviśayavyāsekavisāriṇīnām buddhvīnām nigrahārya smṛtyupasthānāni cetasa upanibaddhāni bhavanti yāvad eva gardhāsritānām smarasamkalpānām prativinodanāye”ti sūtre vacanāt... ..darśanamārge bodhyaṅgāni prathamato darmatattvāvalokāt ubhayor mārgāṅgāni/ tathā hy uktam “āryāṣṭāṅge khalu māрге bhāvanāparipūri gacchati/ catvāri smṛtyupasthānāni bhāvanāparipūriṃ gacchanti yāvat sapta bodhyaṅgāni”ti punaś coktam “yathābhūtavacanārocanaṃ iti bhikṣavaś caturṇām āryasatyānām etad adhivacanam yathāgatena mārgēṇa prakramaṇam iti bhikṣo āryāṣṭāṅgasya mārgasyaitad adhivacanami”ti/ tasmād ubhayor āryāṣṭāṅgo mārga eṣṭavyaḥ siddho 'nukramaḥ/ (AKBh 384 21- 285 11)

¹¹¹ AKVy 603,29 は、他の人々、すなわち軌範師＝ヴァスバンドウの説とする。AKVy によれば、四念処から七覚支までの修習が完成することにより、八正道に到達する。修習の完成は修道にあるから八正道は見道だけではないという。二つの譬えのうち、四聖諦に喩えるのであるとあって見道を示し、道を喩えるのであるとあって修道を示すことで、両方の道において八正道が認められなければならない、先に七覚支があって、後に八正道があるという三十七菩提分法の次第は確定しているという。

れらは漢訳『中阿含』や漢訳『雑阿含』からの引用であり¹¹²、先に七覚支があり、後に八正道があることの根拠とされている。先に見道において七覚支、後の修道まで八正道が存在することは ŚBh などにも説かれる解釈であるから¹¹³、数の配列順に三十七菩提分を理解する AKBh の教説は、初期瑜伽行唯識学派の理解と共通しているといえる。

2.2.3 瑜伽行者にとっての三十七菩提分法解釈

さて瑜伽行唯識学派は、その学派名が示す通り、瑜伽という修行と唯識思想という理論の両方を重要視した学派である。従って、修行方法としての三十七菩提分法は数多くの論書に説かれている。特に BBh XVII は、MSABh ad MSA XVIII との対応関係が知られているが、BBh での説明は三十七菩提分法の一々を解説せず、三十七菩提分法の修習をどのように理解するかに焦点が当てられている¹¹⁴。

どのように、菩薩は三十七菩提分法に対するヨーガをなすのか。ここで、菩薩は菩薩の四無礙解に依拠して、方便に摂受された知によって、三十七菩提分法をありのままに知るなのであって、このことを現証するのではない。彼（＝菩薩）は、二種の乗の道理によっても、それらをありのままに知る。声聞乗の道理によってと大乘の道理によってである。そのうちで、声聞乗の道理によってありのままに知るのである。ちょうど『声聞地』において、示された通りに、そのようにすべて理解するべきである¹¹⁵。

BBh は、菩薩は声聞乗の道理に従った三十七菩提分法と、大乘の道理に従った三十七菩

¹¹² 櫻部・小谷[1999: 441]註3及び註4,5において、その典拠が比定されている。四念処についての引用は、漢訳『中阿含』T1, 758b11ff.に対応する箇所としてMN 第125経を挙げている。註4,5で、八正道が見道において修せられることを示すために前者の文言が、後者の文言は修道において修せられることを示すために引用されている。前者は『雑阿含』第305経、後者は第1175経に比定されており、これらに対応する経はSNのうちには説かれていない。

¹¹³ ŚBh には、先に八正道、後に七覚支を説くといった説は述べられておらず、しかも七覚支を見道、八正道を修道であるとする見解が提示されるのみである。

Cf. sa tasmin samaye tatprathamato bodhyaṅgalābhāc chaikṣo bhavati dṛṣṭapadaḥ // darśanaprahātavyāś cāsyā kleśāḥ prahīṇā bhavanti, bhāvanāprahātavyāś cāvaśiṣṭāḥ/ sa teṣāṃ prahāṇāya triskandham āryāṣṭāṅgaṃ mārgaṃ bhāvayati/
声聞地研究会[2007: 230] 参照。[和訳]「その者は、その時に初めに〔七〕覚支を得て、有学者で見位の者となる。

その者にとって、見所断の諸煩惱は断ぜられるが、修所断の〔諸煩惱〕は残されている。彼はそれらを断ずるために、三蘊の八支聖道を実践するのである。」

¹¹⁴ 兵藤[2010: 48-50]は、瑜伽行である止観に焦点をあて、その対象となるべき四諦に関する離言法性であることを論じるために同箇所を検討している。MSABh XVIII では、止観の分析は三十七菩提分法の次の項目でもある。それについて SAVBh は、菩提分を成立させるためのものとして止観が適切に説かれるべきであると解説する。

¹¹⁵ kathaṃ ca bodhisattvaḥ saptatrimśatsu bodhipakṣyeṣu dharmeṣu yogaṃ karoti / iha bodhisattvaḥ cataro bodhisattva-pratisamvido nīrityopāya-parigṛhītena jñānena saptatrimśad bodhipakṣyāṃ dharmān yathābhūtaṃ prajānāti / na caitaṃ sāksāt karoti / sa dvividhe nāpi yāna-nayena tān yathābhūtaṃ prajānāti / śrāvaka-yānanayena ca mahāyāna-nayena ca / tatra śrāvaka-yāna-nayena yathābhūtaṃ prajānāti / tadyathā śrāvaka-bhūmau sarvaṃ yathā nirdiṣṭaṃ veditavyam / (BBh(W)259,7-15)

提分法の両方を修習すると考えている¹¹⁶。そして声聞乗の道理に従う三十七菩提分法の修習内容については ŚBh の記述に従うとする。その上で、大乘の道理に従った三十七菩提分法については、四念処の身念処を例に以下のように論じている。

ちょうど、身体において、身体に関して観察する念処があるように、同じように、残された念処と残された菩提分法は知られるべきである。他ならぬ彼（＝菩薩）は、身体等の要素を苦〔諦〕として分別しないし、集〔諦〕としても分別しない。さらに、それによって作られた滅を、滅〔諦〕として分別しないし、それ（＝滅）の獲得の因を道〔諦〕として分別しない。言語表現できない自性を持つ法性として、苦の法性と集の法性と、滅の法性と、道の法性とを、ありのままに知るのである。彼（＝菩薩）にとって、菩提分の修習に依拠することによって、この勝義の諦への修習が存在する。さらにまた、菩薩の無量なる確立としての道理〔による〕知によって知られる真実を認識対象とする修習は、世俗〔諦〕として理解されるべきである¹¹⁷。

このように、大乘の道理に従う三十七菩提分法は、身体を観察することを四念処とするものの、四念処の区別はなく、四諦との関連でもそれぞれを分別することがない。無分別な状態とは菩薩の得るべき無分別智の境地であるが、その中で、言語表現されないものの本質が如実に知られるという¹¹⁸。これが勝義諦であり、同時に世俗諦を合わせた二種の諦を理解するのが菩薩であるという¹¹⁹。

このように BBh は、三十七菩提分法の中でも、第一に数えられる四念処を説明することによって、三十七菩提分法すべての特色を提示する¹²⁰。勝義としての解説は以上のごとくで

¹¹⁶ 伊藤[1973]にある通り、『解深密経』にも三十七菩提分法が説明されており、小乗の修行であるという。

¹¹⁷ *yathā kāye kāyānupaśyanā smṛty-upasthānam evam avaśiṣṭāni smṛty-upasthānāny avaśiṣṭās (Wogihara 260) ca bodhipakṣyā dharmā veditavyāḥ / sa naiva kāyādīn dharmāṃ duḥkhato vā vikalpayati samudayato vā / nāpi tatkr̥tāṃ prahānaṃ nirodhataḥ kalpayati / nāpi tatprāpti-hetuṃ mārgataḥ kalpayati / nirabhihāpya-svabhāva-dharmatayā ca duḥkha-dharmatām samudaya-dharmatām nirodha-dharmatām mārga-dharmatām yathābhūtaṃ prajānāti / iyam asya pāramāthikī bodhipakṣya-bhāvanā-saṃnīśrayeṇa satya-bhāvanā bhavati / saṃvṛtyā punaḥ apramāṇa-vyavasthāna-naya-jñānānugatā bodhisattvasya saty ālambana-bhāvanā dṛṣṭavyā / (BBh(W)259,24-260,10)*

¹¹⁸ 堀内[2009: 131-132]は、この声聞乗と大乘の道理の二種類あることに言及し、四諦に関しても菩薩特有の修習方法があり、そのうちにも世俗諦と勝義諦の二種があることに言及する。一つは声聞・菩薩共通の修習であって、他方、勝義諦の観点から無分別であることと離言自性のもので観察することを菩薩特有の修習方法と理解する。

なお引用の冒頭にある通り、ここで身念処が例として挙げられているが、残りの菩提分の理解もこれに順じるのでそれ以外の受・心・法念処の修習や他の三十七菩提分法に関しても同様であると考えられる。

¹¹⁹ 朝日[1994: 47]によれば、『大智度論』第十九 T25, 197b-c.において、三十七道品は、単に小乗だけの法ではなく、大乘の法でもあると説かれている。

¹²⁰ BBh の記述には、四念処以外の修習内容は言及されていない。しかし、ŚBh や VaSg などに見られる四念処の解説は、三十七菩提分法の解説中の三分の一以上を占めることから、四念処の修習を詳細に説明することによって三十七菩提分法がどういったものであるかが知られるのである。

また VinSg でも、身念処の解説同様に残りの念処も理解すべきであると示されている。

byang chub sems dpa' ji ltar lus la lus kyis rjes su lta ba zhing gnas she na/ smras pa/ mtshan ma'i lus la de bzhin

あるが、世俗としての解説は ŚBh に譲るとあるので、以下に菩薩にとっての四念処のもう一つの側面、すなわち声聞乗の道理に従う三十七菩提分法の四念処を確認していきたい。ŚBh は、四念処の一つ一つを分析的に解説したり¹²¹、所縁念住・自性念住・相雑念住といった三解釈など¹²²、別解が豊富に登場する。これらの解説は、説一切有部でも用いられるものであるが、身体に関して内身・外身・内外身に分類する解釈は別解の数が多く、その相違が大きい。例えば、まず内と外の違いについて自分自身を基準として内か外にあるかに即して説く。

このうちで、いかにして内的に身体を身体の集合体と観察して住するのか。いか

nyid kyi rjes su lta ba zhing gnas so// lus la ji lta ba de bzhin du tshor ba dang sems dang chos rnam la yang ci rigs par rig par bya'o// (VinSg P 'i 44b4-5)

「菩薩はどのように身体に対して身念処をなすのかというならば、[以下のように] 答える。有相の身体に対してかくのごとくであると修習するのである。身体に対してと同様に、感受・心・法に対してもある人は知るのであると理解されるべきである。」

¹²¹ ŚBh では、四念処中身念処の解説の第一に身体には三十五種あることを明示し、身体の種類を列挙する。 tatra katamaḥ kāyaḥ/ katamā kāye kāyānupaśyanā/ katamā smṛtiḥ/ katamāni smṛter upasthānāni/ āha/ kāyaḥ pañcatriṃśatividhaḥ/ tadyathā ādhyātmiko bāhyaś ca, indriyaśaṃgrhīto 'nindriyaśaṃgrhītaś ca, sattvasaṃkhyāto 'sattvasaṃkhyātaś ca, dauṣṭhulyasaḥagataḥ praśrabdhisahagataś ca, bhūtakāyo bhautikakāyaś ca, nāmakāyo rūpakāyaś ca, nārakas tairyagyonikaḥ patṛviṣayiko mānuṣyako divyaś ca, savijñānako 'vijñānako vā, antaḥkāyo bahihkāyaś ca, vipariṇato 'vipariṇataś ca, strīkāyaḥ, puruṣakāyaḥ, paṇḍakakāyaś ca, mitrakāyo 'mitrakāya udāsīnakāyaś ca, hīnakāyo madhyakāyaḥ praṇītakāyaś ca, dahrakāyo yūnakāyo vṛddhakāyaś ca/ ayam tāvat kāyasya prabhedah/ 声聞地研究会[2007 : 176]

「このうちで身体とは何か。身体を集合体と観察するとは何か。念とは何か。念の安住とは何かというならば、答える。身体には三十五種がある。内的な[身体]と外的な[身体]と感覚器官に捉えられる[身体]と感覚器官に捉えられない[身体]と有情に数えられる[身体]と有情に数えられない[身体]と重量を伴った[身体]と軽安を伴った[身体]、[四]大の身体と[四]大所造の身体と名身・色身・地獄の[身体]と畜生の[身体]と祖霊の[身体]と人間の[身体]と神の[身体]、認識を有する[身体]と認識を有しない[身体]、内側の身体と外側の身体、変異した[身体]と未だ変異しない[身体]、女の身体と男の身体と男でない身体、友人の身体と敵の身体、中立の身体と劣性の身体と中間の身体と優性の身体、幼年の身体と青年の身体と老年の身体である。まず以上が身体の種類である。」

¹²² tatra smṛtyupasthānam iti ko 'rtha āha/ yatra ca smṛtiḥ upasthāpayati/ yena ca smṛtim upasthāpayati/ tad ucyatesmṛtyupasthānam/ yatra ca smṛtim upasthāpayati/ tad ālambanasṛtyupasthānam/ yena smṛtim upasthāpayati/ tatra yā prajñā smṛtiś ca samādhisamgrāhikā tat svabhāvasmṛtyupasthānam/ tadanye tatsaṃprayuktāś cittacaittasikā dharmāḥ/ samsargasmṛtyupasthānam/ apī ca kāyavedanādhipateyo mārgaḥ samutpannaḥ sāsravaḥ/ anāsravaś ca tat smṛtyupasthānam/ sa punaḥ śrutamayaś cintāmāyo bhāvanāmayaś ca/ tatra śrutacintāmayaḥ/ sāsrava eva/ bhāvanāmayaḥ syāt sāsravaḥ syād anāsravaḥ// 声聞地研究会[2007 : 198]

「そのうちで、念処ということの意味は何か。答える。そこに念を住させ、それによって念を住させるもの、それが念処と言われる。そこに念を住させるものとは、所縁念処である。それによって念を住させるものとは、自性念処であり、そこに智慧と、三昧を包括する念とがある。これら以外の、これらと相応する心心所法が相雑念処である。

また、身・受・心・法を主たるものとして生じる善なる有漏と無漏の道、これが念処である。これにはさらに、聞所成・思所成・修所成がある。このうちで、聞所成と思所成の[道]は有漏のみであるが、修所成の[道]は有漏であったり、無漏であったりする。」

高橋[2013]に指摘されている通り、ŚBh で念処の意味としてこの三種が説かれるが、AKBh にも自性・相雑・所縁の順に三種の念処が説かれ、自性念処が聞・思・修の三慧を自性とすること、相雑念処が慧とさらに慧と俱生する諸法であるとし、所縁念処と慧の所縁となる諸法である詳しく解説されている。

AKBh 341,15-342,5. atha smṛtyupasthānānām kaḥ svabhāvaḥ/ vividhasmṛtyupasthānam svabhāvasaṃsargālambanasṛtyupasthānam/ tatra svabhāvasmṛtyupasthānam prajñā kīdrśī prajñā/ śrutādīmayī... anye saṃsargālambanāḥ/ anye tatsahabhūvo dharmāḥ samsargasmṛtyupasthānam/ tadālambanā ālambanasṛtyupasthānam/

にして外的に身体を [身体 of 集合体と観察して住するのか]。いかにして内的にも外的にも [身体 of 集合体と観察して住するのか]。内的に、つまり自分自身に関して、有情のうちに数えられる身体を集合体と観じて住する場合、内的に身体を集合体と観察して住するのである。

外的に、有情のうちに数えられない色かたちを所縁とする場合、外的に身体を集合体と観察して住する。

外的に有情に数えられる自分以外の色かたちを認識対象とする場合、内的外的に身体を集合体と観察して住する¹²³。

このように、内身・外身・内外身とは、身体を集合体として見る場合の観想法の対象である。ここで内身と外身の違いは、認識対象である己の身体を有情のうちに数えられるか否かであるとする。他方内外身とは、有情のうちに数えられるが自分以外の色かたちを認識することをいい、内身・外身が自分を基準として内と外であるのに対し、内外身ということによって自分以外の内身と外身を指すと考えられる。しかしこの内身と外身の解釈は阿含經典の時点から問題とされており、『中阿含』「念処経」等に各種述べられている¹²⁴。さらに大乘經典である DBh 第四焰慧地の解説も、四念処を内身・外身・内外身によって解釈し、身念処に準じて以下の三念処も同様に理解すべきであるとする¹²⁵。DBh においては、SN に論じられるごとく、世間における食欲と憂いを離れるために四念処を行うとされており¹²⁶、このような目的を持つ四念処は、阿含・大乘經典に共通の修習内容であることが知られる。瑜伽行者たちにとって世俗諦としての修習内容とは、このような伝統的な三十七菩提分法の解釈と考えられる。初期瑜伽行唯識学派の論書である BBh では、勝義諦としての修習内容も合わせて菩薩の三十七菩提分法として説明しているから、阿含經典やアビダル

¹²³ tatra katham adhyātmaṃ kāye kāyānudarśī viharati, katham bahirdhā, katham adhyātmabahirdhā/ yadā adhyātmaṃ pratyātmaṃ sattvasaṃkhyāte kāye kāyānupaśyī viharati, evaṃ adhyātmaṃ kāye kāyānudarśī viharati/ yadā bahirdhā asattvasaṃkhyātaṃ rūpaṃ ālambanīkaroti, evaṃ bahirdhā kāye kāyānudarśī viharati/ yadā bahirdhā parakyaṃ sattvasaṃkhyātaṃ rūpaṃ ālambanīkaroti, evaṃ adhyātmabahirdhā kāye kāyānudarśī viharati/ (声聞地研究会[188 : 8-15])

この後に感受以下の三念処も同様に修習すると繰り返し説かれる。

¹²⁴ 声聞地研究会[2007 : 189]によれば MN 10, I 55-63 に述べられている。

¹²⁵ sa khalu punar bhavanto jinaputrā bodhisattvo 'syām arciṣmatyām bodhisattvabhūmau pratiṣṭhito 'dhyātmakāye kāyānudarśī viharatyātāpī saṃprajānan smṛtimān vinīya loke 'bhidyādaurmanasye/ bahirdhākāye kāyānudarśī viharatyātāpī saṃprajānan smṛtimān vinīya 'bhidyādaurmanasye/ adhyātmabahirdhākāye kāyānudarśī viharatyātāpī saṃprajānan smṛtimān vinīya loke 'bhidyādaurmanasye/ (Rahder C ; Kondo 68, 11-68,15.)

「さて、さらにまた諸仏子よ、菩薩はかの焰慧の菩薩地に入っており、内的な身体に対して身体を観察しながら住する。熱心に、思慮深く念を有して、世間における食欲と憂いを離れて。外的な身体に対して身体を観察しながら住する。熱心に、思慮深く念を有して、世間における食欲と憂いを離れて。内的外的な身体に対して身体を観察しながら住する。熱心に、思慮深く念を有して、世間における食欲と憂いを離れて。」

大竹[2005 : 333]注記 20 によれば『十地経論』にみられる經典部分は、『仏華厳経』十地品を踏襲しており、梵文とは記述がやや異なる。

¹²⁶ SN には、内身・外身・内外身の三つの要素は含まれていないが、身・受・心・法に対するすべての念処が世間と憂いを離れるために修習されることが説かれる。すでに 2.2.1 で挙げた四念処の修行内容であるからここではロケーションのみを挙げておく。(SN V 141, 13-19)

マの伝統的教説を踏襲しながら、声聞・独覚にとってのそれを世俗諦として区別しつつ、大乘菩薩の修行徳目としての三十七菩提分法の理解を形成しつつあったと考えられる。

2.2.4 MSABh ad MSA XVIII における三十七菩提分法解釈

上述の通り、BBh で論じられているところによれば、AKBh, ASBh などでも説明されたものと同様、声聞と共通の修行内容を修習するとともに¹²⁷、共通でない離言の法性たる勝義諦に対する修習もなすのが、菩薩の四念処である。従って、菩薩の四念処として、声聞・独覚のそれと異なる側面が MSABh においても論じられていてしかるべきである。

四念処の分析に入る前に、MSABh ad MSA XVIII における三十七菩提分法の位置づけをまず確認しておくこととする。MSAT, SAVBh ad MSABh XVIII 冒頭で、三十七菩提分法は福智二資糧の次に説かれる項目とされており、これによれば、二資糧の次に三十七菩提分法が説かれるのは、資糧を積むための修習としてその解説が要請されるからである¹²⁸。SAVBh ad MSABh XVIII k.42 では以下のように説明される¹²⁹。

「[四] 念処の分析について、三偈がある。」ということについて。資糧の章分が説かれたのちに、三十七菩提分法を説く主題がどうして存在するのかといえ、このように、その資糧を集めることによって煩惱 [障] と所知障を取り除くために菩提分を修習するのである。従って資糧の後に、菩提分の章分を説くという主題がある。そのうちでも四念処を修習することが三偈によって説かれた¹³⁰。

資糧を集めて煩惱障と所知障の両方を断じることが波羅蜜行に他ならない。二つの障を排斥するためには資糧が必要であり、二資糧を積むためには菩提分の修行が必要であると説かれている。また、二資糧の働きは第二地以降仏地に至るまで展開するとされ、その地の段階に応じた果を得る原因とみなされている¹³¹。従って、四念処の理解もまた、十地の階

¹²⁷ 例えば、ASBh には四念処について以下のように解説されている。ASBh p.71: smṛtyupasthānām ālambanam katamat/ kāyo vedanā cittam dharmāḥ/ apu khalv ātmāśrayavastu ātmopabhogavastu ātmavastu ātmasaṃkleśavyavadānavastu ca/

¹²⁸ SAVBh では、福智二資糧によって、煩惱障と所知障とを取り除くための修行方法として、二資糧の分析の後に、菩提分の章が説かれる。福智二資糧の働きは、MSABh の語義解釈によると絶え間なく繰り返し修習することであり、三十七菩提分も同様であることが知られる。

etat saṃbhāranirvacanaṃ karma ca/ sam iti saṃtatyā/ bhā iti bhāvanām āgamyā/ ra iti bhūya āhārah/ sarvārthasādhaka iti karma/ svaparārthayoḥ sādhanāt/ (MSABh XVIII p.140 5-7)

¹²⁹ 岩本[1997: 8]に指摘される通り、資糧の分析については、資糧の集積によって信解行地から第十地まで続くものと設定されている。SAVBh において三十七菩提分法は、菩薩にとっての資糧を積むために必要な修行方法と定義づけられている。

¹³⁰ dran pa nye bar gzhag pa rnam par dbye ba'i tshigs su bcad pa gsum ste zhes bya ba la / tshogs kyi skabs bshad pa'i rjes la byang chub kyi phyogs kyi chos sum cu rtsa bdun bshad par 'brel pa ci yod snyam na de ltar tshogs bsags pa des nyon mongs pa dang shes bya'i sgrub pa spang (D.3) ba'i phyir byang chub kyi phyogs la sgom (P.: bsgom) par byed de de bas na tshogs kyi rjes la byang chub kyi phyogs kyi skabs bshad par 'brel to / (P.: //) de la yang dran pa nye bar gzhag pa bzhi bsgom pa ni tshigs su bcad pa gsum gyis bstan to // (SAVBh D.Tsi 103a2-3)

¹³¹ praveśyānimitāyā anābhogāyā saṃbhṛtiḥ / abhiṣekāyā niṣṭhāyāi dhīrāṇām upacīyate //41 // ayam saṃbhāraprabhedah/ tatrādhimukticyābhūmau saṃbhāro bhūmipraveśāyā/ ṣaḍsu bhūmiṣv animitāyā

梯を意識したものであることが知られる。

また、MSABh XX-XXI にあたる最終章の MSAT の註釈では、菩提分の行というものは声聞乗と独覚乗を信解するものたちのためにあると明言しており、これに対して、菩薩にとって菩提分の行は修習されないわけではないが、波羅蜜の行が主要な行であると述べる。大乘の菩薩行として両方の行が、有情を成熟させるために、すなわち一切衆生の救済のために必要であると説くのは大乘の教説として重要な側面である¹³²。羞恥の分析にあたって、羞恥によって得られる功德や羞恥を持たないことによる過失が四無量心に順じるとされていたのと同様に、三十七菩提分法もまた波羅蜜行に随順する行であることを根拠として、菩薩の修行方法として位置づけられている。

MSABh ad MSA XVIII kk.42-65 の中で、三十七菩提分法が詳細に説かれているが、それ以外にも三十七菩提分法に言及する箇所がある。例えば MSABh ad MSA XI k.63 以下の四十四作意で羞恥以下第十八章の項目が列挙される中に術語として見られるほか、MSABh ad MSA XI kk.8-12 で瑜伽行者の十八種の思索のうちに、以下のように説かれている。

その中で、三十七種の相の修習には、不浄の相の修習と苦の相の修習と、無常の相の修習と、無我の相の修習とが〔四〕念処においてある。獲得の相の修習と、仕え学ぶ相の修習と、断じ除く相の修習と、対治に相の修習とが、〔四〕正勤においてある。また満足することへの対治としての思索の修習があるのは、願望を生ずる場合であり、錯乱と疑惑への対治としての思索の修習は、順次、努力に励み精進が行われる場合である。心の高ぶりの対治としての三昧の相の修習があるのは、心を制し保持する場合であり、暗く沈んでいることへの対治である三昧の相の修習は、心を奮い立たせる場合である。これらは順次、四神足においてであると知られるべきである¹³³。

saptamībhūmisamgrhītāya/ tasyām nimittāsamudācārāt/ saptamyām bhūmāv anābhogāya
tadanyabhūmidvayasamgrhītāya/ tayoḥ saṃbhārābhiṣekāya daśabhūmisamgrhītāya tasyām saṃbhāro
niṣṭhāgamanāya buddhabhūmisamgrhītāya/ (MSABh p.140 8-13)

¹³² 袴谷[1993:445-446]によれば、MSAT では前章「行住品」との接点を示すための註釈と位置づける。しかもこの菩提分の行以下は『聖宝髻經』の説に依拠しているとされる。

「Ārya-Ratnacūḍa-sūtra 『聖宝髻經』に説かれているように〔示されるの〕である。「菩提分の行は、声聞〔乗〕と独覚乗を信解するものたちのためである」(bodhipakṣa-caryā śrāvaka-pratyekabuddha-yānādhimuktānām [arthe]) というのは、主要なものに言及して述べたものであって菩薩たちに菩提分の行がないわけではないが、菩提分の修習によっては、主として声聞たちが解脱するのである。また菩薩たちにとっては、波羅蜜の行が主要なものとなっており、それゆえ、「波羅蜜の行は、大乘を信解するものたちのために説かれる」(pāramitā-caryā mahāyānādhimuktānām arthe deśitā) と言われるのである。「有情を成熟する行は、実にその両方を成熟するためである」(sattva-paripāka-caryā dvayor eva paripācanārtham) というのは、主として菩薩たちが有情を成熟することである。」

小沢[1975:728]にもある通り、菩薩行を波羅蜜行・菩提分法行・神通行・成熟有情行の四種とするのが BBh 「行品」や『顕揚聖教論』にも見られる分類法である。

¹³³ tatra saptatrimśadākārahāvanāḥ / aśubhākārahāvano duḥkhākārahāvane 'nityākārahāvano
'nātmākārahāvanāḥ smṛtyupasthāneṣu / pratilambhākārahāvano nisevanākārahāvano
vinirdhāvanākārahāvanāḥ pratipakṣākārahāvanāḥ samyakprahāneṣu / saṃtuṣṭipratipakṣikamanaskārahāvano
yadā cchandam janayati / vikṣepasamśayapratipakṣikamanaskārahāvano yadā vyāyacchate vīryamārabhate
yathākramam / auddhatyapratipakṣikasamādhākārahāvano yadā cittam pradadhāti /

このように四念処・四正勤・四神足の一つ一つを解説するのは、MSABh ad MSA XIに見られる特徴である¹³⁴。さらに三十七菩提分法を総体的にとらえ、MSABh ad MSA XIV k.36は次のように言う。

「勝者の子においては、種々なる悟りを助成するもののすべてが、常にかの見道と同時に獲得せられると考えられる。」(36)

菩薩にとっては、[四] 念処等々の悟りを助成する教えのすべてがかの見道と同時に得られるのであると知るべきである¹³⁵。

すなわち菩薩にとって四念処以下の三十七菩提分法は、見道に入る時に同一時に獲得される修行方法であるとされる。例えば四念処が、繰り返し修習されることによって八正道の一つである正念として理想的な修習にまで高められ、菩薩の修行方法として身につくという意味である。

これは三十七菩提分の一つ一つを修習して、修行階梯を上がって見道に入り、すぐに十六刹那に続いて菩薩が修道に入ることを指す¹³⁶。菩薩にとっても、修行階梯の中で三十七菩

layaprātipakṣikasamādhyaḥkārahāvano yadā cittam pragrñāti / ete yathākramam caturṣu ṛddhipādeṣu veditavyāḥ / (MSABh ad MSA XI k.11)

¹³⁴ 五根から八正道についても言及されており、それぞれの数について解説がなされている。

sthitacittasya lokottarasampattisampatyayāḥkārahāvano yathā sampatyayāḥkārahāvana evaṃ vyayasāyāḥkārahāvano dharmāsampamoṣāḥkārahāvanaś cittasthityāḥkārahāvanaḥ pravicyayāḥkārahāvana indryeṣu / eta eva pañca nirlikhitavipakṣamanaskārā baleṣu / sambodhisamprakhyāṇāḥkārahāvanaś tatraiva vicayotsāhasaumanasyakarmaṇyatācittasthitisamatākārahāvanaḥ saptaṣu sambodhyaṅgeṣu / prāptiniścayāḥkārahāvanaḥ parikarmabhūmisamlakṣaṇāḥkārahāvanaḥ parasampṛāptyāḥkārahāvana āryakāntaśīlapraviṣṭāḥkārahāvanaḥ samlikhitavṛttisamudācārāḥkārahāvanaḥ pūrvaparibhāvitapratilabdhamārgābhyāsāḥkārahāvano dharmasthitiṇimittāsampamoṣāḥkārahāvano 'nimittacittasthityāśrayaparivṛtyāḥkārahāvanaś ca mārgāṅgeṣu / (MSABh ad MSA XI k.11)

「心の安住せるものには、世間を超出して完全円満であることに対する信順を形相とする修習があり、信順を形相とする修習と同じく努力を形相とする修習、法を忘れることのない形相の修習、心を定住させる形相の修習、識別考究の形相の修習が、[五] 根においてある。その同じ五つのものが、[五] 力においては、対治せられるべきものを削り去った思索となるのである。七菩提分においては、正等菩提が頭わになる形相の修習があり、まさにそこにおける探索と為そうとする気力と喜悅と為し得る能力と心を定住させることと平等性との諸相の修習がある。[八] 正道の分においては獲得が決定的なものとされる形相の修習と、修治された階位を判別する形相の修習と、他に獲得される形相の修習と、聖者の好む戒に入住した形相の修習と、厳重に規制された様式による生活行為の形相の修習と、先に身に沁み込ませるようにして習い覚えた道を繰り返し習うとの形相の修習と、法に住する要因を忘却することなき形相の修習と、依り所が転回して要因なくして心が住することを形相とする修習とがある。」

¹³⁵ tena darśanamārgena saha lābhaḥ sadā mataḥ / sarveṣāṃ bodhipakṣāṇāṃ vicitrāṇāṃ jinātmaje // (36) tena darśanamārgena saha bodhisattvasya sarveṣāṃ bodhipakṣāṇāṃ dhamāṇāṃ lābho veditavyāḥ smṛtyupasthānādīnām / (MSABh XIV k.36)

岩本[1996: 91]にもある通り、ここでは見道においてあらゆる菩提分法の獲得があると知られる。

¹³⁶長尾[2007: 278]によれば、SAVBhには初地に入って八忍・八智による見道の十六心が得られたとき、同時に四念処等の三十七菩提分法のすべてが一時に得られることが説かれたのであるという。八忍・八智などといった表現は有部の教説でも見られる表現であり、MSABh ad MSA XIV k.28などのSAVBhの別解にも見られる表現である。

提分法が基礎となる修行方法として認識されていることが知られる¹³⁷。

他方、四念処を始めとする三十七菩提分法は、十地のうちで第四焰慧地において修習せられる修行方法としても知られる。その焰慧地の名称もまた、菩提分の焰によって煩惱を滅するからであると理解される¹³⁸。すでに YBh で焰慧 (artiṣmati) の意味を三十七菩提分法と結びつけて解釈しており、経典としての DBh からの影響が考慮されるべきである¹³⁹。

こうした MSABh の他の箇所に見られる三十七菩提分法の説明から、MSABh ad MSA XVIII kk.42-65 に説かれる三十七菩提分法も、初期仏教以来の伝統的な修行者の修行方法としての側面と、十地の修行階梯に順じて理解される大乘仏教における修行方法としての側面を有するものであることが推察される。MSABh ad MSA XVIII では、三十七菩提分法のうちで、特に第一に論じられる四念処が重要視されている。これはすべての項目の基礎であり、MSABh ad MSA XVIII kk.42-44 にわたり十四形相の観点から解説されている。十四形相によって修習するものとしてまとめられた菩薩の四念処の内容は、MSABh 以外の他論書に見られないものである¹⁴⁰。そこから導き出されるのは、以下のように声聞・独覚より菩

¹³⁷MSABh では、MSAṬ, SAVBh の説明を待つまでもなく十地の修行階梯との対応が意識されている。特に四正勤の修習は、見道に入るだけにとどまらず、第十地及び仏地までにおける能対治として機能することが示されており、それ以前の三十七菩提分法とは一線を画する。

ayaṃ samyakpra_{B8}hānabhāvanāprabhedah/ saṃsāryāsāṃkṣiṭṭaparibhoge sampattiṣu/ pañcanivāraṇatyāge/ śrāvā_{B9}kapatyeka_{A3}buddhamanaskāratyāge/ bhūmipraveṣe/

animittavihāre saptamyāṃ bhūmau/ vyākaraṇalābhe_{B138b1} 'ṣṭamyāṃ/ sattvānāṃ paripācane navamyāṃ/ A4 abhiṣeke ca daśamyāṃ/ kṣetraviśuddhyartham traye 'pi/ niṣṭhā_{B2}gamane ca buddhabhūmau/ ye_(L142) ca vipakṣāḥ(,) teṣāṃ pratipakṣeṇa samyakprahānabhāvanā vedita_{A5}vyā/ aya_{B3}m asyāḥ prabhedah/ (MSABh ad MSA XVIII k.48)

「これは〔四〕正勤の区別である。輪廻の汚れていない受用において、つまり成就において。五つの障害を捨てることにおいて。声聞・独覚の作意を捨てることにおいて。地に入ることにおいて。

無相に住することにおいて、すなわち第七地において。授記の獲得において、すなわち第八〔地において〕。衆生たちの成熟において、すなわち第九〔地において〕。灌頂において、すなわち第十〔地において〕。国土の浄化のためには、三地（第八・九・十地）においてである。そして究竟の到達において、すなわち仏地においてである。所対治であるもの、それらには、能対治によって〔四〕正勤が知られるべきである。」

¹³⁸ 第四焰慧地の名称の解説は、煩惱を焼くものである菩提分を火ととらえその智慧の焰を発することから石川[1993: 36]などに解説される通りであり、MSABh でも同様に理解されている。

arcirbhūtā yato dharmā bodhipakṣāḥ pradāhakaḥ/ arcīṣmatīti tadyogāt sā dvayadāhataḥ// 34// sā hi bodhipakṣātmikā prajñā dvayadahanapratyupasthānā tasyāṃ bāhulyena/ dvayaṃ punaḥ kleśāvaraṇaṃ jñeyāvaraṇaṃ cātra veditavyam/ (MSABh ad MSA XX-XXI p.182 k.34)

「菩提分法は焰の如くに焼き尽くすものであるからして、そのように結びついているから、それ（＝菩提分法）は二つのものを焼き尽くすものとして焰を有する（焰慧）という地である。一般にその〔階位〕においてその菩提分を本質とする智慧が二つのものを焼き尽くすものとして存在する。また二つとは、この場合煩惱障と所知障であると理解されるべきである。」

¹³⁹ 小沢[1975: 731]によれば、「世間の浄智を所依止とする三昧に依り、諦を覚知するために正念住等の三十七菩提分法を簡括する住である」と BBh では説明されている。さらにその広説として DBh の第四焰慧地に説かれるがごとしと BBh で指摘されるので、BBh における三十七菩提分法もまた、DBh の影響下で菩薩にとっての三十七菩提分法として理解される。

DBh で四念処が内身・外身・内外身に分類されることがすでに述べたが、大竹[2005: 335-336]によれば、『十地経論』ではどうして菩提分が論じられるかを解説して、煩惱染より護ることと小乗より護ることを修行することが所対治の修行を増長させるものであるという。煩惱染より護るために菩提分法が修習されるのだが、同時に小乗より護るとは一切衆生を捨て去ること、つまり一切有情に顧慮することであるから、自己と他者の両方を意識した修習であったことが知られる。

¹⁴⁰ AKBh によれば、煖・頂・忍・世第一法の四善根において、四諦を対象として十六行相によって四念処も修せられるとする。(AKBh 327 10-328 11)

薩が優れていることである。

[四] 念処の分析について、三偈が [ある]。

賢者たちにとって、[四] 念処の修習は、十四行相によって等しくないのも、それ ([四] 念処の修習) はそれ以外のものより優れている¹⁴¹。

四念処の修習は、三十七菩提分法すべての基礎である。SAVBh において三十七菩提分法の個々の項目が論じられる意図を示す場合に、四念処を基軸として、その所対治を断じるために四正勤が行われ、四正勤が正しく行われる根拠となるのが四神足であると解説されていることからこのことは知られる¹⁴²。従って三十七菩提分法のうちで、四念処がどのように声聞・独覚のそれと等しくないかを明らかにすることが、MSABh において、三十七菩提分法全体にわたる大乘菩薩の優位性を示すことにつながる。

さて MSABh ad MSA XVIII kk.42-44 において、菩薩の四念処の優位性は、十四の形相の観点から示される。十四の形相とは、①根拠・②対治・③悟入・④認識対象・⑤作意・⑥獲得・⑦順応すること・⑧随順すること・⑨遍知すること・⑩生まれ ⑪分量・⑫最勝なること・⑬修習・⑭証得である¹⁴³。

菩薩が声聞・独覚より優れていることは、MSAṬ 及び SAVBh いずれも強調するが¹⁴⁴、四念処の修習の内容についてはすでに、AKBh, ASBh など説明されたものとして言及されない¹⁴⁵。MSABh が説く十四形相は以下の五つに分類される。

¹⁴¹ smṛtyupasthānavibhāge trayāḥ ślokaḥ/

caturdaśabhir ā_{137a1}kāraih smṛtyupasthānabhāvanā/

dhīmatām asamatvā_{A6}t sā tadanyebhyo viśiṣyate//18-42// (MSABh ad. MSA XVIII k.42)

¹⁴² de la rdzu 'phrul ni na kha' (D.: na kha' ; P.: nam mkha') la 'phur (P.: 'phul) ba la sogs pa ste / de thob par (D.7) byed pa'i rgyu mos pa la sogs pa bzhi la rdzu 'phrul gyi rkang pa zhes bya ste / rkang pa ni rgyu la bya'o // yang na gang (P.7) zag gang la rkang pa yod pa des gang du bgrod par bya pa'i gnas su phyin par byed pa de bzhin du gang la mos pa la sogs pa'i chos bzhi yod pa de (P.: des) 'jig rten las (D.110a1) 'das pa'i chos thob par 'gyur bas na rdzu 'phrul gyi rkang pa (P.8) zhes bya'o // rdzu 'phrul gyi rkang pa rnam par dbye ba yang tshigs su bcaḍ pa lngas ston to // (SAVBh D.Tsi 109b6ff. ; P.Tsi 129b6ff.)

「そのうちで、神足とは、虚空における浮遊などである。それ (=四正勤) を得ることの原因として解脱などの四について、神足とされる。Pada とは原因を指す。あるいはまた、ある人において、足が存在するそのことによって、ある場所に到達した状態に至るそのごとくに、ある人において、解脱などの四つの法が存在するから、出世間の法を得ることになるから、神足とされる。神足の区分もまた五偈によって説かれる。」

¹⁴³ niśrayāt pratipakṣāc ca avatārāt tathaiva ca/ ālambanamanaskāraprāptitāś ca viśiṣyate // 43 // anukūlyānuvṛttibhyāṃ pariñjñōtpattito 'parā/ mātrayā paramatvena bhāvanāsamudāgamāt // 44 // (MSABh XVIII p.140 18-21)

¹⁴⁴ 特に SAVBh では、十四形相に対して修習を行うことが、声聞等の修習より優れている点と明示している。

rnam pa bcu bzhi blo ldan gyis // dran pa nye bar gzhas sgom pa // de ni mnyam pa med pa'i phyir // de dag gzhan la (P.: las) khyad zhugs so // (18-42) zhes bya ba la / byang chub sems dpa' mams kyi dran pa nye bar gzhas pa sgom pa de rnam pa bcu bzhi ltar sgom pas / rnam pa bcu bzhi ltar ni nyan thos la sogs pa mi sgom pa'i phyir / nyan thos la sogs pa'i sgom pa dang mi 'dra ste / de bas na byang chub sems dpa'i dran pa nye bar gzhas pa sgom pa ni nyan thos la sogs pa gzhan las khyad zhugs pa'o // (SAVBh D.Tsi 103a3-5)

¹⁴⁵ 例えば、ASBh には四念処について以下のように解説されている。ASBh p.71: smṛtyupasthānām ālambanam katamat/ kāyo vedanā cittam dharmāḥ/ apu khalv ātmāśrayavastu ātmopabhogavastu ātmavastu ātmasaṃkleśavyavadānavastu ca/

1. ①根拠～③悟入の観点
2. ④認識対象～⑥獲得の観点
3. ⑦順応すること、⑧随順することの観点
4. ⑨遍知すること、⑩生まれの観点
5. ⑪分量～⑭証得の観点

以下、順次に考察を加えることとする。まず、①根拠～③悟入の観点に関して、MSABh では MAV からの引用が示される。

どうして悟入によってなのかといえば、[以下のように答える]。

四念処によって、順次に苦・集・滅・道諦に悟入するからである。自らと他者とを悟入させるからである。『中辺分別論』に説かれるがごとくである¹⁴⁶。(…引用…)

MSAṬ, SAVBh でも同じ MAV の該当箇所が提示される¹⁴⁷。この引用を根拠として、従来の研究は、MSABh の四念処に関する議論は MAV の説を踏襲しており、同一趣旨のものであると見ている¹⁴⁸。両註釈書に示される引用部分は、直接には③悟入の観点を支持する内容である。他方、①根拠は MSABh にもある通り、菩薩が大乘の聞・思・修で構成される智慧に依拠するという観点である¹⁴⁹。これに比して声聞・独覚は、声聞・独覚の聞・思・修で構成される智慧に依拠して、身体等を観察する¹⁵⁰。②対治は四念処が四種の顛倒である淨・楽・

¹⁴⁶ katha_{A3}m avatā_{B7}rataḥ/

caturbhiḥ smṛtyupasthānair yathākramaṃ duḥkhasamudayanirodhamārgasatyāvatārāt svayaṃ pareṣāṃ B8
cāvatāraṇāt/ yathoktaṃ (L141) madhyā_{A4}ntavibhāge/ (MSABh ad MSA XVIII k.43)

¹⁴⁷ MSAṬ 及び SAVBh が引用するのは、若干の訳語の違いを除いて同じ『中辺分別論』第4章 pratipakṣabhāvanā の冒頭箇所である、。

ratipakṣabhāvanā bodhipakṣya-bhāvanā sedānīm vaktavyā/ tatra tāvad ādau/ dauṣṭhulyāt tarṣahetutvād vastutvād avimohataḥ / catuḥsatyāvatārāya smṛtyupasthāna-bhāvanā //IV-1 //kāyena hi dauṣṭhulyaṃ prabhāvya/ tatparīkṣayā duḥkhasatyam avatarati/ tasya sadauṣṭhulyasamskāralakṣaṇatvāt/ dauṣṭhulyaṃ hi samskāraduḥkhatā/ tayā sarvaṃ sāsravam vastv āryā duḥkhatāḥ paśyantīti/ tṛṣṇāhetur vedanā tatparīkṣayā samudayasatyam avatarati/ ātmābhīniveśavastu cittam tatparīkṣayā nirodhasatyam avataraty ātmocchedabhayapagamāt/ dharmaparīkṣayā saṃkleśikavaiyavadānikadarmasammohāt/ mārgasatyam avataraty ataḥ (/) ādau catuḥsatyāvatārāya smṛtyupasthānabhāvanā vyavasthāpyate/ (MAVBh p.50 1-13)

¹⁴⁸ 堀内 [2009 : 133] では、次節で検討する2の観点と対応する MSABh p.55 12-20 を検証している。特にこのうちで、認識取得しないというあり方で (anupalambhayogena) という表現は、類似した術語が『般若経』に頻出するとし、例として『二万五千頌般若』から以下の二例を挙げている。PPP, p.146 5: bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ śikṣate anupalambhayogena / ; PPP, p.149 4-5: bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran prajñāpāramitāṃ śikṣamānaḥ sarvākārajñatāyāṃ niryāsyati anupalambhayogena/

¹⁴⁹ katham āśrayataḥ(/) mahāyāne śrutacintābhāvanāmayiṃ prajñāṃ āśritya/ (MSABh p.140 23)

¹⁵⁰ 具体的な明示はないが、声聞・独覚の聞・思・修については、本地分「声聞地」にも説かれるごとくである。

tatrānupaśyanā trividhā/ yā kāyam adhipatiṃ kṛtvā śrutamayī vā prajñā cintāmayī vā bhāvanāmayī vā, yayā prajñāyā sarvaṃ kāyam sarvākāraṃ samyag evopaparīkṣate samtīrayaty anupraviśaty anubudhyate// (SBh p.178 11-13)

我・常に対して、不浄・苦・無常・無我であることを観察し理解することを前提としているという観点である。四念処の修習を通して死体などを観察し、人無我を悟るのが声聞・独覚であるが、菩薩は、四念処の修習を通してこの不浄・苦・無常・無我を対象とし、法無我に至るのである¹⁵¹。そして、以上に基づいて③四念処を修することにより四諦に悟入するのだが、MSABhでは、自己のみならず自他ともに悟入するというのが、大乘が声聞・独覚と区別される点である¹⁵²。ここで引用される MAV の文言は ASBh に見られる四念処の解説に近く、身体を観察することによって、羸重 (dauṣṭhulyam) であること¹⁵³を理解し苦諦に悟入すること以下、感受・心・法によって集・滅・道諦に悟入することが強調されている¹⁵⁴。

次に④認識対象～⑥獲得の観点は、④から⑥までの用語が複合語である点が注意されるべきである。MAV では、三十七菩提分を解説したのちの略説中に、この三種の観点からの大乘菩薩の特異性が示される¹⁵⁵。そこで、④認識対象について MAVṬ を参照すれば、身・受念処の場合に自他ともに認識対象とするのが菩薩であり、自己のみを認識対象とするのが声聞・独覚であると理解される。⑤作意については、菩薩は心念処の場合に遍計所執性

¹⁵¹ MSAT, SAVBh ともに、声聞が四種の顛倒に対する能対治を修習するのに対し、その想定に対して、無常などもまた存在しないと見る。さらに SAVBh によれば、身体等に対して法無我に悟入するとは、身体等に仮設されたアートマンも存在しないうに、無我の自性の把握もまた虚空の自性のごとくに把握するから、法無我に悟入するといえる。

nyan thos rnams kyi gtsang ba la sogs par phyin ci log pa'i gnyen por gyur pa mi gtsang ba la sogs pa'i rnam pa gang dag yin pa de dag kyang byang chub sems dpa'i mi mthun pa'i phyogs su gyur pa yin te / (D.146a1) 'di ltar lus la sogs pa ni byis pas kun brtags pa'i bdag nyid du med do // de med pa'i phyir / mi rtag pa la sogs pa'i rnam pa yang gzung ba dang / 'dzin pa'i dngos por ma grub pa ste / de bas na mi rtag pa la sogs pa'i rnam pa'i yang gnyen po (D.2) yin pa'i phyir / byang chub sems dpa' rnams kyi dran pa nye bar gzhang (P.: bzhag) pa dag ni / nyan thos rnams dang thun mong ma yin zhes bya'o // (MSAT (D)145b7-146a2)

byang chub sems dpa' rnams ni de las khyad zhugs te / de bas na lus la sogs pa la yang / chos la bdag med par rtog pa'i phyir ro zhes bya ba smos te / (D.7) byang chub sems dpa' rnams la ni mi gtsang ba dang / sdug bsngal ba'i rnam pa lta bur bsgom pa nyid mi mthun pa'i phyogs yin te / de bas na de'i gnyen por lus dang tshor ba la sogs pa ji ltar byis pa so so'i skye bos gzung (P.: bzung) ba dang / 'dzin pa'i rnam pa (P.: par) yid la byed pa (D.104a1) bzhin du ma yin gyi / thams cad kyang nam mkha'i ngos bzhin du chos la bdag med pa'i rang bzhin du rtogs pas na gnyen po'i rnam pas khyad zhugs so // (SAVBh(D)103b6-104a1)

¹⁵² caturbhiḥ smṛtyupasthānair yathākramam duḥkhasamudayanirodhamārgasatyāvatārāt svayaṃ pareṣāṃ cāvātāraṇāt / yathoktam madhyāntavibhāge / (MSABh p.140 25-p.141 1)

¹⁵³ dauṣṭhulya という語は様々な意味があり、ネガティブな傾向のあるもの全般を指すことは佐久間[1989: 44]も指摘する通りである。長尾[1982: 263]にも説明されているが、dauṣṭhulya を余すことなく離れることによって変化し尽くしたものが大円鏡智といわれる清浄な状態であるから、ここで論じられる四念処がそうした悪しきものから離れるための修行方法の第一であるといえる。

¹⁵⁴ ASBh でも同様に、四諦と四念処の関連が説かれる。四念処は各々四諦に悟入するための能対治である。punar eṣāṃ yathākramam catuḥsatyāvatāraḥ phalam / kāyasmṛtyupasthānena duḥkhasatyamavatarati, saṃskāraduḥkhatālakṣaṇena dauṣṭhulyena prabhāvitāt kāyasya / tathāhi tatpratipakṣabhūtā prasarbdhiḥ kāya eva viśeṣeṇotpadyata iti / vedanāsmṛtyupasthānena samudayasatyamavatarati, sukhādivedanādhiṣṭhānatvāt saṃyogāditiṣṇāyāḥ / cittasmṛtyupasthānena nirodhasatyamavatarati, nirātmakaṃ vijñānamātraṃ na bhaviṣyatīti paśyata ātmocchedāṅkāṃmukhena nirvāṇotrāsābhāvāt / dharmasmṛtyupasthānena mārgasatyamavatarati, vipakṣadharmaprahāṇāya pratipakṣadharmabhāvanāditi / punareṣāṃ kāyavedanācittadharmavisamyoḡaḥ phalam yathākramam veditavyam, tadbhāvanayā kāyādirpakṣadauṣṭhulyāpagamāditi // (ASBh p.87)

¹⁵⁵ 小沢[1975: 730]に指摘されているように、MAV では認識対象と作意と獲得の違いが論じられる。所縁の違いとは、声聞は自相続の身体等を認識対象とするのに対し、菩薩は自他相続の身体等を認識対象とする。作意の違いとは、声聞は無常などの行相をもって思惟するが、菩薩はそのような行相を持たずに作意するというものである。獲得の違いとは、声聞が速得離繫を獲得するのに対して、菩薩は無住处涅槃を獲得する。

を得ることは無いから¹⁵⁶、一切の分別を断っている状態にある。⑤作意に続いて⑥獲得の観点からは、煩惱などを離れ、無余依涅槃とは離れていない存在こそが菩薩である¹⁵⁷。これに加えて SAVBh では、④認識対象と⑥獲得を註釈するために ANS から文言を引用するが、それ以外に四念処の解釈に特徴的なものは見受けられない。以上⑥獲得までの観点が MAV 及び MAVṬ に順じて理解される菩薩における四念処の特色である¹⁵⁸。

他方、⑦順応することと⑧随順することの観点からの考察は MAV 及び MAVṬ には見られない。この二つの概念は類義語であるが、SAVBh を見る限り意味する方向性が異なる。SAVBh では、⑦順応することを六波羅蜜に順応することとして、いかに吝嗇等の能対治となるかを説明する¹⁵⁹。吝嗇等の能対治とは、内外の身体存在（内身・外身・内外身）に対して執着せずに¹⁶⁰、それらが空性であると理解することであり、これを六波羅蜜と結びつける

¹⁵⁶ ⑤作意 (manasikāra) の観点は、MSABh ad MSA XI kk.65-68 までに四十四作意が論じられているうち、mahārthyaṣaṃdarśana-manasikāra に対応する。詳しくは早島 [1973] の第二表参照のこと。MSABh では、三十七菩提分法を大きな悟りを得るための手段と見ている。mahārthyaṣaṃdarśanamānaskāro dānādīnām bodhipakṣe bhāvārthena mahābodhiprāptyarthaṣaṃdarśanāt/ (MSABh ad MSA XI p.73 11-12)

作意の観点については、毛利[1986]では、VasSg に見られる四念処の展開が三性説と関係し、VasSg における如理作意を中心とした四念処観は、瑜伽行唯識学派の唯心的な傾向を示すというが、高橋[2013: 738]に言及される通り、VasSg で解釈されている『雑阿含』六〇八・六〇九経では作意という語が用いられ、アビダルマの伝統でも継承されたものであり、瑜伽行唯識学派の独創的なものではない。従って、SAVBh において ANS からの引用が見られないのも、作意の観点については、伝統的な解釈を踏襲しているからであると考えられる。

¹⁵⁷ 堀内 [2009: 132-133] に言及される通り、MAVBh ではこの④から⑥の観点は MAVBh, p.55 12-20 に記述されている。そしてこの説が『般若経』に基づくものであることはすでに記した通りである。bodhisattvānām tv ālambanamānaskārāprāptitas tadviśiṣṭatā// IV-12// śrāvakaṣaṃdarśanānām hi svāsantānikāḥ kāyādayaḥ ālambanam/ bodhisattvānām svaparāsantānikāḥ/ śrāvakaṣaṃdarśanānām anityādibhir ākāraih kāyādīn manasikurvanti/ bodhisattvās tv anupalambhayaḥ/ śrāvakaṣaṃdarśanānām anityādibhir smṛtyupasthānādīni bhāvayanti yāvad eva kāyādīnām viśaṃyogāya/ bodhisattvā na viśaṃyogāya/ nāviśaṃyogāya/ yāvad evāpratiṣṭhitanirvāṇāya/ (MAVBh 55 12-20)

¹⁵⁸ SAVBh では、全編にわたって『大方等大集経』「無盡意菩薩品」(=Akṣayamatīrdeśasūtra ANS) からの引用が見られる。④と⑥の観点において引用された部分については岡田 [2007:117-119] に対応箇所が挙げられている。Braarvig [1993a: 126] で整理されている通り、prayogamārga の区分で身・受・心・法念処以下三十七菩提法が解説されている。ANS は、Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā との関連が深く、広義には『般若経』系統のものといえる。また中観・唯識問わずに引用されている大乘經典であることが分かっている。特に Braarvig [1993b: cxxviii-cxxx] では、Akṣayamatīrdeśasūtraṭīkā の作者について、SAVBh, Pañcaskandhaprakaraṇavaiśiṣṭya や Triṃśikābhāṣya の引用回数などによって少なくとも Vasubandhu に関係する作者を想定しており、スティラマティ (Sthiramati) を候補に挙げている。

¹⁵⁹ ji ltar na rjes su mthun zhe na / pha rol tu phyin pa dang rjes su mthun pas zhes bya ba la sogs pa la / ji ltar (P.: ji lta) na rjes su mthun pa'i rnam pas khyad zhugs she na / byang chub sems (D.3) dpa' lus la sogs pa (P.: om. pa) dran pa nye bar gzhag pa bsgoms pa dang / pha rol tu phyin pa drug gi mi mthun pa'i phyogs ser sna la sogs pa spong ba'i gnyen por 'gyur bas pha rol tu phyin pa drug dang rjes su mthun par 'gyur te / (SAVBh(D) 105b2-3)

¹⁶⁰ ji lta zhe na / lus dang tshor ba la sogs pa sgyu ma (D.4) dang smig rgyu lta (P.: blta) bur yang dag pa ma yin zhing stong par mthong na phyi nang gi dngos po la chags pa mi skye'o // chags pa ma skyes na phyi nang gi dngos po gtong bar byed pas sbyin pa dang mthun no // phyi nang gi dngos po gtong bar nus na tshul khirms yang dag par len pas tshul (D.5) khirms dang mthun no // (SAVBh(D)105b3-5)

この内外の実存的存在に対して修する点については、内身・外身・内外身という表現で、『声聞地』等にも見られる。Cf. 声聞地研究会[2007: 188]; tatra katham adhyātmaṃ kāye kāyānudarśi viharati/ katham bahirdhā katham adhyātmabāhirdhā/ yadā adhyātmaṃ pratyātmaṃ sattvaṣaṃkhyāte kāye kāyānupaśi viharati/ evam adhyātmaṃ kāye kāyānudarśi viharati/ katham bahirdhā katham adhyātmabāhirdhā/ yadā adhyātmaṃ pratyātmaṃ, yadā bahirdhā asattvaṣaṃkhyātaṃ rūpam ālambanīkaroty evaṃ bahirdhā kāye kāyānudarśi

のが菩薩であるとされる。内身・外身・内外身という表現は、DBh にも見られるものでもある¹⁶¹。MSABh は MAV で論じられる解釈以外に、DBh の四念処解釈にも依拠している。他方⑧随順することについては、SAVBh では經典に基づくとした上で、菩薩は世間一般の人々や声聞・独覚が行う念処を同じように修習するという¹⁶²。このように、MSABh は単に上記の諸形相によって菩薩が声聞・独覚と区別されるだけでなく、従来の四念処をも修習することを含めて声聞・独覚よりも優れていることを論じているのである。

さらに、⑨遍知することと⑩生まれの観点の詳細に議論される。この⑨遍知することに関しては、身・受・心・法の念処それぞれに対して、幻・夢・虚空・塵や雲のごとく等の喩例が挙げられる¹⁶³。⑩生まれの説明も喩えを用いて、菩薩は声聞等とは異なり、転輪聖王やブラフマー等のような優れた者として生まれるという。このように喩えなどを用いて、菩薩があるがままに物事を理解し、清浄な存在であることを説く¹⁶⁴。⑪分量とは、若い頃に声聞・独覚と同様の修行を行っているが、その分量が少ないという特徴を指す。

そして最後に⑫最勝なること～⑭証得の観点が論じられる。これらは、MSABh では、それぞれ第八地・第九地・第十地並びに仏地に得られる結果を意味する。十地の修行階梯のうち第八地以上は無功有で、自他の区別がなくなる状態を指し、第九地はそれ以上であることを示す¹⁶⁵。⑭証得の意味するところは、声聞や独覚が四果を得るのに対して、菩薩は十

viharati/ yadā bahirdhāparakṭaṃ sattvasaṃkhyātaṃ rūpam ālambanīkaroty evam adhyātmapahirdhā kāye kāyānudarśi viharati/

¹⁶¹ 六波羅蜜との関連は、SAVBh で強調される大乘菩薩の特徴の一つである。第 18 章の冒頭で解説される羞恥の項目についても、六波羅蜜の修習に対して羞恥の生起があることは Kishi [2013] で論じられた通りである。この箇所は SAVBh にも、内外の実在的存在への執着を離れた場合に、布施と戒律とに結びつき、順次捨・精進・三昧・智慧とに結びつくといわれる。

¹⁶² 經典にと説かれているが、明確な經典の文言が引用しているわけではない。SAVBh で意図されているのは、菩薩が [大乘] 經典だけでなく、阿含經典等を意趣して、声聞・独覚等の四念処を修することである。四念処については、DN iii 221 Saṃgīṭisuttanta 等に説かれている。Cf. mdo las / 'jig rten pa dang / nyan thos dang / (P.: om. /) rang sangs rgyas kyi dran pa nye bar gzhag pa ji ltar bsgom pa bstan pa ltar / byang chub sems dpas kyang de ltar bsgoms (P.: bsgom) te / ci'i phyir de dag gi dran pa nye bar gzhag pa sgom (P.: bsgom) zhe na / 'jig rten pa'i dran pa nye (D.2) bar gzhag pa'i bsgom pa'i lung 'dod pa dang / nyan thos dang / rang sangs rgyas kyi dran pa nye bar gzhag pa bsgom pa'i *lung 'dod pa rnam la de dag gi (P.: om. *lung ~ gi) lung bstan cing sgom pa'i phyir / de dag dran pa nye bar gzhag pa la sgom par byed de / de bas na rjes su 'jug pa'i rnam pas khyad (D.3) zhugs so // (SAVBh(D)106a1-3)

¹⁶³ この四つの喩えのうち、幻と虚空を汚す塵や雲などの喩えは『撰大乘論積』(Mahāyānasamgrahabhāṣya MSBh) などにも見られる。勝呂・下川 [2007: 188-190] によれば、そこでは人の心は本性上清らかなもので、煩惱は偶発的にその心を汚していることを客の障垢 (āgantuka-mala) としており、また MSA XIII 16 に法は無にしてまた虚空に似ているとある。

¹⁶⁴ 菩薩を転輪聖王に喩えて論じる場面は、菩薩の七覚支が転輪聖王の七宝に喩えられるように、MSABh ad MSA XVIII によく見られる記述である。転輪聖王の七宝については、『中阿含』転輪聖王経などに言及されているから、MSABh 成立当時、教証としてこのような喩えを教説の解釈に用いるのは一般的なことだったと理解できる。

¹⁶⁵ MSAT, SAVBh ともに、⑫以降の形相については第八地・第九地・第十地及び仏地との対応を明記する。Cf. ji ltar mchog ce na / yongs su rdzogs pa rnam zhes bya ba la sogs pa la / ji ltar mchog gi rnam pas khyad zhugs she na / sa bryad pa la dran pa nye bar gzhag pa bzhi bsgom pa yongs su rdzogs te / brtsal 'bad med par (D.107a1) lhun gyis grub par bsgoms (P.: bsgom) pas na 'dres pa dang nye bar 'dres pa'i rnam pas bsgoms (P.: bsgom) pas mchog gi rnam pas khyad zhugs so // de las bryad pa la zhugs pa'i byang chub sems dpa' rnam gcig gis dran pa nye bar gzhag pa bzhi bsgoms (P.: bsgom) na gzhan gyis kyang bsgoms (P.: bsgom) (D.2) pa yin la / gzhan gyis bsgoms pa yang bdag gis bsgoms (P.: bsgom) pa yin pas / 'dres pa dang nye bar 'dres pa zhes bya'o // yang na sa bdun pa las dang por sa bryad pa thob pa'i skad cig ma la ni 'dres pa zhes bya'o // de nas sa

地と仏地を得るということである¹⁶⁶。このように、前項目である二資糧同様に、四念処の修習も十地との関係が深いことが知られる。

以上によって、MSABh ad MSA XVIII kk.42-44 にわたる四念処と十四行相の関わりについてその詳細を考察した。四念処を例としてみた時、MSABh ad MSA XVIII には、声聞と菩薩の両方の三十七菩提分法の修習が説かれ、MAV での解説と同趣旨であることが明らかである。

しかしながら、四念処を十四行相によって修習すると説くことは、MSABh の特色といえる部分として注目に値する。MAV と共通でない形相の説明を行うなど、菩薩にとっての四念処が、声聞・独覚と一線を画する優れたものであることがより強調されている。DBh で論じられる議論や喩えなどを用いる点は、MSABh 以降の論書でも見られるが、MSABh の特徴であり、十地の修行階梯を念頭に置いていることがわかる。

十四行相の中で、最後の三つは、第八地以降におけるものとして MSABh 自体に言及されている。さらに MSAṬ, SAVBh を管見する限りでも、大乘菩薩の優位性が強調されている箇所である。とりわけ SAVBh によれば、菩薩が声聞・独覚より優れている点として、四念処が六波羅蜜・十地との関わりを持つことと、彼らが声聞・独覚の修行方法をも修習することが挙げられる。六波羅蜜と最終的に至る究竟の境地である十地・仏地の重要視は、MSABh ad MSA XVIII 全体に通じる思想である¹⁶⁷。このように、MSABh ad MSA XVIII kk.42-44 における四念処の分析から、MSABh が声聞・独覚とは異なる菩薩の四念処、ひいては大乗の教説における三十七菩提分法を MSABh が意識的に提示していたことが知られるのである。

brygad pa'i skad cig ma gnyis pa nas brtsams (P.: bsams) te / sa dgu (D.3) pa lam zhugs kyi bar la ni nye bar 'dres pa zhes bya'o // (SAVBh(D) 106b7-107a3)

この第八地以降第十地・仏地に至る究竟なる菩薩の存在を重視するのは四正勤の解説でも同様である。三十七菩提分法は、信解行地以降に修習される修行方法であるが、特に第八地以降に得られる果を強調する点は、その功德が大きく、声聞・独覚と区別されることを物語っているといえる。Cf. *animittavihāre saptamyām bhūmau/ vyākaraṇalābhe 'ṣṭamyām/ sattvānām paripācane navamyām/ abhiṣeke ca daśamyām/ kṣetraviśuddhyartham traye 'pi/ niṣṭhāgamane ca buddhabhūmau/ ye (L142) ca vipakṣāh(,) teṣām pratipakṣeṇa samyakprahāṇabhāvanā veditavyā/ ayam asyāḥ prabhedah/ (MSABh p.141 26-p.142 1)*

¹⁶⁶ この形相をもって、修行の最終的に行きつく先が菩薩と声聞・独覚の最大の相違点であることが知られる。Cf. *ji ltar thob pa zhe na / sa bcu dang / (P.: om. /) sangs rgyas kyi grub pa'i phyir ro zhes bya ba la / nyan thos rnams kyi dran pa nye bar gzhag pa bzhi bsgoms (P.: bsgom) pas ni rgyun du (P.: tu) zhugs pa dang / lan cig phyir 'ong ba dang / phyir mi 'ong ba dang / (D.6) dgra bcom pa'i 'bras bu thob kyi / byang chub sems dpa' rnams kyi (P.: kyi) dran pa nye bar gzhag pa bsgoms pas ni sa bcu thob pa dang / sangs rgyas kyi thob ste / de bas na thob pa'i rnam pas khyad zhugs so // (SAVBh(D)107a5-6)*

¹⁶⁷ 六波羅蜜・十地の重要視は大乘法の特徴である。能仁[2009: 98]によれば MSABh ad MSA I で大乘法の広大・重厚であり甚深であることについて、十地・六波羅蜜などが説かれているので広大であり、空を説き無我を説くから重厚・甚深であり、したがって難解であることが王をなだめ喜ばすことの困難であることに似ていると註釈される。

2.3 人無我論証について

2.3.1 MSABh における四法印の理解について

MSABh ad MSA XVIII kk.82-103 における刹那滅論証と人無我論証は、四法印の分析の付論として位置づけられている。四法印とは、仏教思想の最も基本的な理念である一切皆苦・諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜の教えのことである。このうちの諸行無常を刹那滅論証において、諸法無我を人無我論証において扱っている。従って、この二つの論証は法印の分析に順じて理解されるべき議論であり、まずは MSABh ad MSA XVIII kk.80-81 に示される法印が、どのような意味を持つのかを検討することとする。法印の分析は以下のように説かれる。

四法印の分析について、二偈ある。

三味の根拠となるものとして、四種の法印が [ある]。

菩薩たちによって衆生たちにとっての利益と望みのために説かれた。

そのうちで諸行無常・一切皆苦というのは、無願三味の根拠であると説かれる。

諸法無我とは、空性 [三味の根拠であると説かれる]。

涅槃寂靜とは、無相三味の [根拠であると説かれる]¹⁶⁸。

このように MSABh はまず、菩薩にとっての四法印は、四法印の分析の前に説かれた三三味の根拠であることを明示する¹⁶⁹。SAVBh においても、三三味の根拠が四法印であるから、三三味の後に四法印が説かれると最初に述べるので¹⁷⁰、その結びつきは重要であるといえる

¹⁶⁸ dharmoddānavibhāge ślo_{B5}kau/ samādhyupaniṣattvena dharmoddānacatuṣṭayam/ deśitam bodhi_{Ne2}sattvebhyaḥ_{Ne3} sattvānām hitakāmyayā//18-80// (L149) B6 ta_{A4}tra sarvasaṃskārā anityāḥ, sarvasaṃskārā duḥkhā ity apraṇihitasya samādher upaniṣadbhāve_{B7}na deśitam/ _{Ne3} sarvadharmā anātmāna i_{A5}ti śūnyatāyāḥ/ śāntam nirvānam ity ānimi_{Ne4}ttasya samādheḥ/ _{B8}(MSABh ad. MSA k.80)

¹⁶⁹ SAVBh の解釈に従えば、この四法印は三三味の直接的根拠であり、菩薩によって衆生たちに対して説かれたものであるとする。

ting nge 'dzin gyi rgyu yi (P.: rgyu'i) phyir // chos kyi mdo ni rnam pa bzhi // byang chub (P.156a1) sems dpa' (P.: dpa) bshad pa ni // sems can rnam la phan 'dogs (P.: 'dod) phyir // (P.: /) (18-80) zhes bya ba la (P.: ins. /) (D.3) stong pa nyid dang / smon pa med pa dang / mtshan ma med pa'i ting nge 'dzin gsum du mngon du bya ba'i rgyur (P.: gyur) byang (P.2) chub sems dpa' rnam kyis 'dus byas thams cad mi rtag pa dang / 'dus byas thams cad sdug bsngal ba dang / chos thams cad bdag med pa dang / zhi ba dang (D.4) mya ngan las 'das pa zhes bya bar chos kyi mdo (P.3) bzhi bshad de / su la bshad ce na / sems can rnam la bshad do // ci'i phyir bshad ce na / sems can rnam phan pa dang bde bar bya ba'i phyir bshad do zhes bya ba'i don to // (SAVBh D. Tsi 131b2ff. P. Tsi 155b8ff.)

『三味の根拠として、四種の法印が [ある] と、菩薩たちによって、衆生たちにとっての利益と望みのために説かれた。』ということについて。空性と無願と無相の三三味に対する直接的根拠として、諸菩薩たちによって、諸行無常と一切皆苦と諸法無我と涅槃寂靜と呼ばれる、かの四法印が説かれた。誰に対して説かれたのかというならば、衆生たちに対して説かれたのである。何のために説かれたのかというならば、衆生たちの利益と望みのために説かれたのであるという意味である。」

¹⁷⁰ 三三味の後に四法印が説かれることについて、SAVBh は、無願三味等の対象や特質は説かれたが、その

¹⁷¹。また、衆生の利益のために菩薩によって四法印が説かれる点については、BBhにも同様の記述があり、MSABhにも通底する自利利他の菩薩行を修する瑜伽行者という観念が三三昧の修習においてもあったことが知られる。そして四法印の意味が MSABh ad MSA XVIII k.81 に以下のように解説される。

さらにまた、無常の意味から寂靜の意味までを何かと問うならば、[以下のように] 答える。

非存在という意味が [無常の意味である]。虚妄分別という意味が [苦の意味である]。他ならぬ妄分別の意味が [無我の意味である]。分別に対する止滅の意味が [寂靜の意味である]。諸賢者たちにとって、かの四種の [法印] である。(81)

諸菩薩にとって、非存在という意味は、すなわち無常の意味である。常に存在しないもの、それが無常なものであり、彼ら (=諸菩薩) にとって、妄想されたものを特質とするものである。

虚妄分別という意味とは、苦の意味であり、依他を特質とするものである。

他ならぬ妄分別の意味が、無我の意味である。のみ (=eva) という語によって限定されている。妄想された我は存在しない一方、ただ妄分別のみが存在するから、妄想されることを特質とするものには、非存在であるという意味があり、無我の意味であると言われる。

分別に対する止滅の意味は、寂靜の意味である。円成実を特質とする涅槃である¹⁷²。

根拠が説かれていないからといい、無願等三三昧の根拠は四法印であると説く。

chos kyi mdo rnam par dbye ba la tshigs su bcad pa gnyis te zhes bya ba la / ting nge 'dzin gsum gyi 'og tu chos (D.131b1) kyi mdo bzhis (P.: bzhi) bshad par (P.7) 'brel pa ci yod ce na / gong du ting nge 'dzin gyi yul dang / mtshan nyid la sogs pa bshad na / chos gang la bsgoms pa'i ting nge 'dzin gsum 'grub par 'gyur ba'i rgyu ma bstan te / de bas na chos kyi mdo bzhi la (P.8) bsgoms na ting nge 'dzin gsum (P.: om. gsum) (D.2) gyi rgyu chos kyi mdo bzhi yin par bstan pa'i phyir / (P.: //) ting nge 'dzin gyi 'og tu chos kyi mdo bzhi bshad par 'brel to // (SAVBh D. Tsi 131a7ff. P. Tsi 169b5ff.)

『法印の分析について二偈ある』ということについて。三三昧の後に、四法印が解説されるのはどのような文脈かというならば、すでに無願三昧の対象と特質等が説かれたときに、ある法を修習した人にとって、三三昧が成立しうる根拠が説かれていない。従って、四法印について修習する場合、三三昧の根拠が四法印であることを説くために、三昧のちに、法印の解説があるという文脈である。』

¹⁷¹能仁[2013 : 1-31]に、MSABh ad MSA XVII から MSABh ad MSA XVIII の三三昧までの思想史的発達段階が論じられている。この三三昧と四法印の関連について、附表 II の DBh 以来の十浄地法と BBh 及び MSABh の十八菩薩行との対照表で、『大乘涅槃經』の第六地に三三昧の附説として四法印が論じられることが指摘される。このように大乘經典に示される四法印が菩薩にとっての四法印であると考えられる。さらに付け加えるならば、三三昧の根拠として四法印を示すのは『大乘涅槃經』だけではなく、DBh にも見られるものである。

¹⁷² kaḥ punar anityārtho yāvac chāntārthaḥ ity āha – asadartho vikalpārthaḥ parikalpārtha eva ca/ vikalpośamārthaś ca dhīmatām tac catuṣṭayam//18-81//
bodhisattvānām asadartho 'nityārthaḥ/ yan nityam nāsti tad anityam teṣāṃ yat parikalpitaḥ/ abhūtavikalpārtho duḥkhārtho yat paratantralakṣaṇam/ parikalpamātrārtho 'nātmārthaḥ/ eva śabdenāvadhāraṇam / parikalpita ātmā nāsti, parikalpamātram tv astīti parikalpitaḥ/ abhāvārtho 'nātmārtha ity uktam bhavati/ vikalpośamārthaḥ śāntārthaḥ pariniṣpannalakṣaṇam nirvāṇam/

ここで重要なのは、諸行無常・一切皆苦・諸法無我・涅槃寂靜のそれぞれに対して、遍計所執相・依他起相・円成実相の三相を対応させている点である。その上で、諸行無常・諸法無我を遍計所執相の観点から理解するこの説明は¹⁷³、後述するようにこの後に説かれる刹那滅論証と人無我論証で論じられる無常・無我とは意味を異にしている。諸法無我を「のみ」(=eva) という語によって限定するのは、以下に見られる BBh の諸法無我の理解を受けているためである。

また、菩薩は一切法、すなわち有為法と無為法との二種に対する無我、すなわち人無我と法無我をありのままに認識する。そのうちで、他ならぬ現に存在する諸法がすなわちブドガラなのではなく、ブドガラは存在しないというのが、また現に存在する諸法とは別にブドガラは存在しないというのが、人無我である。そのうちで、法無我であるというのが、すべての言語表現される事物の中に、すべての言説を自性とする法は存在しない、というのが法無我である。このように、菩薩は一切法無我をありのままに認識するのである¹⁷⁴。

BBh は、諸法無我に対して二種類の無我を想定している。これが瑜伽行唯識学派で再三述べられる人法二無我説である。このうちで、ブドガラが存在すると想定する場合に依拠されているものが五蘊であるが、この五蘊と同一なブドガラも別異なブドガラも存在しないことを人無我であるとする。これに対して法無我であることは、言語表現されるものの中に、言説が実在しないことを指す¹⁷⁵。

¹⁷³ 舟橋[1974: 159]にも示される通り、遍計所執相とは、あるはずのないものをあると執着し分別することを指す。兎の角の如く実には存在しないものであるということを理解することが目指されるべきあり方である。これは縁によって起こる依他起相の上に起こされる執着であり、その執着を滅した状態を円成実相という。従って、遍計所執相の観点から、四法印の分析を理解するというのは、あるはずのものがあると執着し分別する段階である。従って、仮にあるとする名称や表示は否定されていないと理解するべきであろう。

¹⁷⁴ punaḥ sarvadharmāṇāṃ bodhisattvaḥ saṃskṛtāsaṃskṛtānāṃ dvividhaṃ nairātmyaṃ yathābhūtaṃ prajānāti. pudgalanairātmyaṃ dharmanairātmyaṃ ca. tatredaṃ pudgalanairātmyaṃ. yan naiva te vidyamānā dharmāḥ pudgalāḥ. nāpi vidyamānadharmavinirmukto 'nyaḥ pudgalo vidyate. tatredaṃ dharmanairātmyaṃ. yat sarveṣv abhilāpyeṣu vastuṣu sarvābhilāpasvabhāvo dharmo na saṃvidyate. evam hi bodhisattvaḥ sarvadharmā anātmāna itī yathābhūtaṃ prajānāti. (BBh 280, 18ff.)

¹⁷⁵ 舟橋[1976: 245]にも指摘される通り、MSABh ad MSA XI k.11 において瑜伽行者の四種の修習が説かれる箇所、五蘊における空や無我が人無我の修習であり、色かたち等の法が夢の中の如しと観察することが法無我の修習であるとされている。

bhāvanākārapraviṣṭaś caturākārabhāvanaḥ saptatṛiṃśadākārabhāvanaś ca / tatra caturākārabhāvanaḥ pudgalanairātmyākārabhāvano dharmanairātmyākārabhāvano darśanākārabhāvano jñānākārabhāvanaś ca / (MSABh ad MSA XI k.11)

修習とは、形相に悟入する四種の形相の修習と三十七の形相の修習とである。その中で四種の形相の修習とは、人無我なる形相の修習と、法無我の形相の修習と見[道]の形相の修習と、智の形相の修習とである。

長尾[2007: 44]にも指摘される通り、SAVBh ad MSABh XI k.11 では、これをさらに詳しく説いて以下のように語る。従って、信解行地において声聞が無我を修習するのに対して、菩薩は法無我を修習するのである。また、SAVBh ad MSABh XI k.11 の註釈には以下の通りにあるという。

gang la bdag med pa'i nman pa la bsgom pa dang shes bya ba la sogs pa smos te/ nyan thos nmams ni mos passpyod pa'i sa nas gang zag la bdag med pa'i nman pa bsgom ste/ phung po lnga tsam du zad de/ mu stegs kyis brtags pa'i

人無我は、虚構された（＝遍計された）プドガラというものの存在性を否定するのであって、「プドガラ」の根拠となる五蘊の存在性を否定するのではない。他方、MSABh ad MSA XVIII k.81 で、四法印の理解を三相と対応させ、諸行無常・諸法無我を有為・無為なる法について妄想されたものの非存在や名称や表示の無とするのは法無我である。

このように、MSABh ad MSA XVIII k.81 は四法印と三相の関係を示す偈頌であるが、後の刹那滅論証に続く人無我論証における人無我は¹⁷⁶、三相と関わりなく、有為なるものとしてのプドガラの否定を指し示している。それは非存在や名称の無を意味するのではない点で、四法印の分析で意図される諸行無常と諸法無我とは異なるものであることに注意すべきである。

2.3.2 MSABh 以前に見られる人無我概念

さて、MSABh ad MSA XVIII kk.92-103 の人無我論証の内容分析の前に、無我説というものについて概略しておく。MSABh に見られる人無我論証の目的は、四法印の一つである諸法無我を人無我と理解し解説することにある。従って、それ以前に論じられる諸法無我の理解との比較検討を通じて、人無我が指し示す無我性の範疇を明確にしたい。

諸法無我という文言は阿含經典などにも頻出するものであり、その意味について多くの議論がある。しかし基本的な理解としては、一般的に「人」と呼ばれるものの存在否定であり、初期の部派文献の中にも数多く登場する。特にここで言われる人（＝*puḍgala*）は、有情（＝*sattva*）や命者（＝*jīva*）といった生命を指し示す言葉とともに、アートマンの同義語として登場する¹⁷⁷。人の存在否定について、アビダルマの根本典籍である『発智論』には以下のようにある。

bdag ni med la phung po lnga nyid la yang mi rtag pa dang sdug bsgal ba dang/ stong pa dang/ bdag med pa bsgom pa'i phyir ro// chos la bdag med pa'i rnam pa la bsgom pa dang shes bya ba la/ byang chub sems dpa' rnam ni mos pas spyod pa'i sa nas chos la bdag med pa bsgom pa'i phyir ro// chos la bdag med pa'i tnam par bsgoms te/ gzugs la sogs pa'i chos 'di dag kyang rmi lam gyi gzugs la sogs pa bzhin du sems las byung bar zad do zhes bsgom pa'i phyir ro// (SAVBh ad MSABh XI k.11)

人無我の形相を修習する云々というのが声聞たちは信解行地において人無我の行相を修習する。すなわち五蘊のみであって、外道によって分別される我は存在しない。ただ五蘊そのものにおいて無常と苦と空と無我とを修習するからである。

法無我の行相を修習するとは、菩薩たちが信解行地において法無我を修習するのである。色かたち等のこれらの法はすべて夢の中の色かたち等の如く、心において生起したものにすぎないと修習するからである。¹⁷⁶刹那滅と人無我論証の連続性については、SAVBh ad MSA XVIII k.92 冒頭で言及される。

gong du skad cig mar bstan pa'i sgo nas yang gang skad cig ma yin pa des bdag med (P.8) pa yin pas de'i skabs su bdag med par (P.: pa) bsgrubs zin mod kyi / mu stegs pa dang / 'jig rten pa dag phung po la ma gtogs pa'i bdag dang / byed pa (D.7) po dang / lta ba po dang / tshor ba po dang / shed can dang / (P.191b1) shed bdag la sogs pa yod par phyin ci log tu mngon par zhen te / de dag gi phyin ci log dang bral ba'i phyir gtan tshigs gzhan gyis (P.: gtan tshigs kyi) kyang gang zag la bdag med pa sgrub po //

「以前に刹那性について説かれたことを通しても、およそ刹那性があることによって無我であるから、この時点で、無我についてすでに論証し終わっているのだが、外道の人々や世間の人々は、[五] 蘊と別個のアートマンや作者や見者や受者や人やプルシャ等が存在すると誤って執着している。これらの顛倒を排除するために、他の論法によってもプドガラについて無我であることを論証するのである。」

¹⁷⁷ 齊藤[2006 : 1017-1018]は、『集異門足論』には説かれることのなかったプドガラ＝アートマンの理解が『識身足論』に見られるとする。『集異門足論』T26,542b6-9. 有我有情命者生者養育士夫補特伽羅。由有補特伽羅故。能造諸業。或順樂受。或順苦受。或順不苦不樂受。

これについて、これが我、これが有情、命者・生者・養育者・補特伽羅・意生・
儒童・作者・教者・生者・等生者・起者・等起者・語者・覺者・等受領者であっ
て、過去にあらざというものでなく、未来にあらざというものでなく、それぞれ
の所で善悪の業を作り、それぞれの所で結果の果熟を受ける。この蘊を捨て、別
の蘊を持続するというこれは辺執見の常見に含まれ、見苦所断である¹⁷⁸。(斎藤訳)

このように、「人」と呼ばれるものに対してあらゆる名称を列挙するのは、論書によく見
られる記述であって、最初期の瑜伽行唯識学派文献でも同様である¹⁷⁹。さらに『発智論』で
はその「人」の存在によって善悪の業が作られ、その業の成熟した結果が受け取られるこ
とになることを示す。同一人物が業の威力によって次の生へと輪廻していくことを、ここ
では誤った見解とし¹⁸⁰、輪廻の苦しみにから逃れるために断じられるべき見解としている。
さらに、「人」と呼ばれるものの否定にはよく車の譬えが用いられるが、『ミリンダ王の
問い』に以下のように説かれる。

¹⁷⁸ 『発智論』T26, 1028b10-15. 是有情。命者。生者。養育者。補特伽羅。意生儒童。作者。教者。生者。
等生者。起者。等起者。語者。覺者。等領受者。非曾不有。非當不有。於彼彼處。造善惡業。於彼彼處。
受果異熟。捨此蘊。續餘蘊。此邊執見常見攝。見苦所斷。

¹⁷⁹ 『識身足論』や『発智論』に見られる我を示す用語は、『瑜伽師地論』「声聞地」や『阿毘達磨雜集論』
などにも見られる。特に「声聞地」では七十五のブドガラを列挙する。

また、般若経系にもアートマンを始めとする人を指し示す言葉の同義語の列挙は数多くある。斎藤[2006 :
1014]では、『金剛般若経』『善勇猛般若経』『大乘涅槃経』を挙げている。Vajracchedikā, Conze ed., 14-17: na
hi subhūte teṣāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ ātmasaṃjñā pravartate na sattvasaṃjñā na jīvasaṃjñā na
pudgalasaṃjñā pravartate.

「スプーティよ。なぜならば彼ら諸菩薩摩訶薩には、アートマンという構想作用は起こらない。サットヴァ
という構想作用は起こらない。ジーヴァという構想作用は起こらない。ブドガラという構想作用は起こ
らない。」

Hikata ed., 108, 13-14: n'ātma-sattva-jīva-pudgala-bhāva-abhāvasaṃjñāyā saṃyujyate na viṣaṃyujyate. アート
マン (ātman) ・サットヴァ (sattva) ・ジーヴァ (jīva) ・ブドガラ (pudgala) ・バーヴァ (bhāva) ・アバー
ヴァ (abhāva) という想いと結合するのでもなく、分離するものでもない。『大乘涅槃経』については幅田
[1990]に詳しい。

¹⁸⁰ 次の生へと生まれ変わる人 (=ブドガラ) が前の生のそれと同一であることの否定については『カター
ヴァストゥ』(Kathāvatthu 以下 KV と省略し、その註釈である Kathāvatthu-ppakaraṇa-aṭṭakathā を以下 KVA
と省略する) に言及される。KV 自体に特定の部派を指し示す言葉は見当たらないが、KVA には、ブドガ
ラを論ずる犢子部や正量部といった仏教内部の部派やアートマン説を唱える外道と解釈している。

Puggalo sandhāvati asmā lokā paraṃ lokam paramā lokā imaṃ lokan ti? – Ātmantā.

So puggalo sandhāvati asmā lokā paraṃ lokam paramā lokā imaṃ lokan ti? – Na h'evaṃ vatthabbe-pe-

Puggalo sandhāvati asmā lokā paraṃ lokam paramā lokā imaṃ lokan ti? – Ātmantā.

Añño puggalo sandhāvati asmā lokā paraṃ lokam paramā lokā imaṃ lokan ti? Na h'evaṃ vatthabbe -pe-
(KVA p.28)

「立論者：ブドガラはこの世界からかの世界へ、かの世界からこの世界へ転生するのか？反論者：その通
りである。

立論者：同一のブドガラがこの世界からかの世界へ、かの世界からこの世界へ転生するのか？反論者：否、
このように説かれるべきでない。

立論者：ブドガラはこの世界からかの世界へ、かの世界からこの世界へ転生するのか？反論者：その通り
である。

立論者：別のブドガラがこの世界からかの世界へ、かの世界からこの世界へ転生するのか？反論者：否、
このように説かれるべきではない。」

以下このように繰り返し KVA では人 (=ブドガラ) の転生についての議論が続く。

そこで（＝車とは何かと問われて）、ミリンダ王は尊者ナーガセーナにこう言いました。

ミリンダ王：『尊者ナーガセーナよ、私は虚言を語っているのではありません。轆に依拠して、軸に依拠して、輪に依拠して、車体に依拠して、車棒に依拠して、「車」という名称・呼称・仮名・通称・名前が起こるのです。』

ナーガセーナ：『大王よ、あなたは正しく車を理解されました。大王よ、それと同様に私にとっても髪に依拠して、身体の毛に依拠して…乃至…脳に依拠して、かたちに依拠して、感受作用に依拠して、識別作用に依拠して、「ナーガセーナ」という名称・呼称・仮名・通称・単なる名前が起こるのです。しかしながら、勝義においては、ここに人（puggala）は存在しないのです。大王よ、ヴァジラー比丘尼が尊き師の面前でこのことを唱えました、「例えば、部分の集まりによって車という言葉があるように、そのようにく五つの＞構成要素の存在するとき、有情（＝satta）という呼称がある」と。』¹⁸¹

ミリンダ王は、このナーガセーナの解答に賛意を示すのだが、ここでは縁起の理法に基づいて構成要素が組み合わさることにより、単に名称が生じるのみであることが示されている。つまり「ナーガセーナ」という名称は存在しても、ブドガラという本体が存在するわけではないことが示される。まさに有為なるものである人の否定、BBhでも確認された人無我に一致する見解である。ただし、「勝義において人格的個体が存在しない。」というナーガセーナの答えの意味は、人無我のみを指すものであるのか、大乘仏教における人法二無我の否定まで含むものであるかは判断しがたい。

このように初期の部派に属する漢訳文献やパーリ語で書かれた文献においても、人（＝pudgala）の存在否定がなされているが、さらに仏教内部に様々な部派が成立する時代にはアートマンの代わりとなる輪廻の主体を意識してブドガラや識に関する所説を唱える部派も登場してくる。犢子部の非即非離蘊や大衆部の根本識などがその代表例であるが¹⁸²、この

¹⁸¹ Atha kho Milindo rājā āyasmantaṃ Nagasenaṃ etad avoca : Nāhaṃ bhante Nagasena musā bhaṇāmi, īsañ-ca paṭicca akkhañ-ca paṭicca cakkhāni ca paṭicca rathapañjarañ-ca paṭicca rathadaṇḍakañca paṭicca ratho ti sankhā samaññā paññatti vohāro nāmaṃ pavattatīti.

Sadhu kho tvaṃ mahārāja rathaṃ jānāsi, evaṃ eva kho mahārāja mayham pi kese ca paṭicca lome ca paṭicca—pe—matthalungañ-ca paṭicca rūpāñ-ca paṭicca vedanāñ-ca paṭicca saññañ-ca paṭicca sankhāre ca paṭicca viññānāñ-ca paṭicca Nagaseno ti sankhā samaññā paññatti vohāro nāmamattaṃ pavattati, paramattato pan' ettha puggalo nūpalabbhati. Bhāṣitam-p' etaṃ mahārāja Vajirāya bhikkhuniyā Bhagavato sammukhā : Yathā hi angasambhārā hoti saddo ratho iti, evaṃ khandhesu santesu hoti satto ti sammutīti—(MP 27, 25ff-28, 8ff.)

なおこのヴァジラー比丘尼による詩句は、SN I 135 及び対応する漢訳『雜阿含』T2, 327b7-12.にあり、魔（Māra）に対して語られる言葉である。この譬えは AKBh IX 「破我品」にも引用されるものであり、無我説を論じる際に用いられるものとして一般的なものであったと知られる。

汝謂有衆生。此則惡魔見(8) 唯有空陰聚。無是衆生者。(9) 如和合衆材。世名之爲車。(10) 諸陰因緣合假名爲衆生。(11) 其生則苦生、住亦即苦住、(12) 無餘法生苦苦生苦自滅。

¹⁸² 平川[1974 : 150]にある通り、『異部宗輪論』などではブドガラを始め、さまざまな輪廻の主体が論じられる。

うちで犢子部のブドガラ説は、しばしば批判の対象となり、後述する **AKBh** や『成実論』 (**Satyasiddhiśāstra**) で排斥されるので、あくまでも無我説として輪廻の主体を立てない部派には受け入れられない説であったことが知られる。『成実論』では、特に第三十四「無我品」で犢子部の名を挙げ、これに続く第三十五「有我無我品」にて火と薪の譬喩を用いて犢子部のブドガラ説批判を展開する。同書による犢子部のブドガラ説の否定は、**AKBh IX** 「破我品」及び **MSABh ad MSA XVIII kk.92-103** の人無我論証と共通する議論としてすでに先行研究でも指摘されているものであるが、特に重要と思われる火と薪の譬喩の箇所を以下に比較検討したい。

最初に『成実論』では以下のように説かれる。

[犢子部が我は五陰にも非ずというならば]

又た汝が先に外道の意を破するが故に仏は無我を説くと言うは、汝が自ら妄想して是くの如くに分別するのみ、仏意は然らず。… (中略) …又た世間には一法として一とも説くべからず、異とも説くべからざるもの有ることなし。¹⁸³

【問曰】然と可然とが、一とも言うことを得ず、異とも言うことを得ざるが如く、我も亦た是くの如し。

【答曰】是れ亦た同疑なり。何れの者か可然なる。若し火種は是れ然にして余種は是れ可然ならば、則ち然は可然に異なるならんも、若し火種が即ち是れ可然ならば、云何んぞ一ならずと言わんや。若し可然が即ち是れ火種ならば、火種を離るるが若きは亦た俱に然ならず、故に同疑と名づく¹⁸⁴。

『成実論』の中で犢子部の説をもっとも端的にあらわすものとして提示されるのが、この火と薪の譬喩である¹⁸⁵。ここでは、聖典と世間の論理に照らして彼ら犢子部の説が道理でないことが言われ、火と薪をブドガラに喩える説が否定されている。この火と薪の譬喩は、**AKBh IX** 「破我品」と **MSABh ad MSA XVIII kk.92-95** のブドガラ説批判でもそれぞれ論じられるが、その内容は『成実論』のものとは若干の違いがみられる。**AKBh IX** では、以下のように説かれる。

¹⁸³書き下しは平井他 [1999] による。以下『成実論』の箇所については同様である。T32,260b8-19「又汝先言破外道意故佛説無我者。汝自妄想如是分別。佛意不然。…(中略)…又世間無有一法不可説一不可説異。是故無有不可説法。」ブドガラの不一不異性については一連の論難が終わった後に再度同様の議論が展開する。その中で、T32,260c17-18「又汝言不應説經中實義者。是事應説。令知第一義故。」([汝の説について正しいというなら] 又た汝は応に經の中の実義を説くべからずと言うも、是の事は応に説くべきなり。第一義を知らしむる故に。)と記されており、**MSABh** が説くような「世尊はどこにも火と薪に関して不可説であるとおっしゃっていない」(**MSABh 156,20f.**)という言明と同義とみて良いと考えられる。

¹⁸⁴T32,260b19-24:日。如然可然。不得言一。不得言異。我亦如是。日。是亦同疑。何者是然。何者可然。若火種是然。餘種是可然。則然異可然。若火種即是可然。云何言不一。若可然即是火種。若離火種。亦俱不然。故名同疑。

¹⁸⁵ 火と薪の譬喩以外に犢子部の説として不可説蔵を挙げる点は **MSABh** にはない議論であるが **AKBh** の所説と共通している。

[立論者] ではどのように [プドガラと五蘊は関係しているの] か。

[反論者] 例えば薪に依拠して、火が [ある] ごとくである。

[立論者] またどうして薪に依拠して火が仮設されるのか。

[反論者] なぜならば、薪なくして火は仮設されず、薪と別に火が認知されることはあり得ないからである。[薪と] 異なる火は認知されることもまたない。もし、[火が薪と] 異なっているならば、薪は熱くないであろう。またもし [火が薪と] 異なっていないならば、燃やすものは燃やされるものと同じになってしまう。このように、諸蘊なくしてプドガラは仮設されず、また諸蘊と別なる [プドガラ] が仮設されることはあり得ない。常 (見) になってしまうから。[諸蘊と] 異なる [プドガラ] もまた [主張されない]、断 (見) になってしまうからである。

[立論者] では直ちに語りなさい。薪とは何か、火とは何か、と。それに基づいて、どのように薪に依拠して火が仮設されるのかを我々は知るだろう。

[反論者] これについて何が説かれるべきなのか。燃やされるものが薪であり、燃やすものが火である。

[立論者] 以下のことこそがここにおいて説かれるべきである。燃やされるものとは何か、また燃やすものとは何か、と。

[反論者] 実に世間では、燃えていない木片などが薪と言われ、また燃やされるものと [言われる]。燃えているものが火と [言われ]、また燃やすものと [言われる]。そして輝き、熱き、激しいそれ (=火) によってそれ (=薪) は燃やされ、焼かれ、相続の変異がもたらされるからである。またその両方は、八つのものを有するもの (=四大・色・香・味・触) であり、その薪に縁って火が生じるのである。例えば乳に縁って酪が [生じ]、蜜に縁って酥が [生じる] ごとく。それゆえに、薪に依拠して、と言われるのである。

[立論者] しかし別々の時間を有するからそれ (=火) はそれ (=薪) と異なる。もしこのようにプドガラが諸蘊に縁って生じるならば、それ (=プドガラ) はそれら (=諸蘊) と異なり、無常なものになってしまう。そこでさらにまたこの場合に、木片等が燃えている時に熱さを有するもの、それは火であり、それ (=火) と共に存在している三大を薪と認める。それら二つ (=火と薪) はさらに、特質が異なるものであるから別異であることが成立する。」¹⁸⁶

¹⁸⁶katham tarhi / yathendhanam upādāyāgniḥ / katham cendhanam upādāyāgniḥ (P.462) prajñāpyate / na hi vinendhanenāgniḥ prajñāpyate na cānya indhanād agniḥ śakyate pratijñātum / nāpy anyanyaḥ / yadi hy anyāḥ syād anuṣṇam indhanam syāt / athānanyaḥ syād dāhyam eva dāhakam syāt / evaṃ na ca vinā skandhaiḥ pudgalaḥ prajñāpyate / na cānyaḥ skandhebhyaḥ śakyate pratijñātum śāśvataprasaṅgāt / nāpy anyanya ucchedaprasaṅgād iti / aṅga tāvad brūhi kim indhanam ko 'gnir iti tato jñāsyāmaḥ katham indhanam upādāyāgniḥ prajñāpyata iti / kim atra vaktavyam / dāhyam indhanam dāhako 'gniḥ / etad evātra vaktavyam / kim dāhyam ko vā dāhaka iti / loke hi tāvad apradīptam kāṣṭhādikam indhanam ucyate dāhyam ca / pradīptam agnir dāhakaś ca / yac ca bhāsvaraṃ coṣṇam ca bhṛṣam ca tena hi tad idhyate dahyate ca samtatavikārāpādānāt / tac cobhayam aṣṭadravyakaṃ tac cendhanam pratīyāgnir utpadyate yathā kṣīram pratītya dadhi madhu pratītya

以上のように、AKBh IX の議論では、火と薪を構成する三大（＝水・風・地）の元素的特質の違いと、火が燃えている時間と薪が存在している時間とが異なるという時間の違いから、ブドガラの不一不異性を説く犢子部の所説を否定する。

これに対し、MSABh ad MSA XVIII k.95 では、AKBh IX のような時間の相違を問題とせず、『成実論』に挙げられる聖典や世間一般の理解する火と薪のあり方を以下のように論じる。

[立論者] 例えば火は薪と別異であると説くことはできず、別異でないと [説くことができない] と、もし [ブドガラ論者たちが] 喩えのみからブドガラについて不可説性を主張するならば、彼ら [ブドガラ論者たち] は以下のように非難されるべきである。

特質からも世間の見方からもまた、聖典からも、薪と火について [同一と別異が] 不可説であることは合理でない。なぜならば [両者は] 二として知覚されるからである。(95)

すなわち、同一であるあるいは別異であるとして [知覚される]。火と呼ばれるものは火界であり、薪は残りの大種である。そしてそれら (=四大) には、別の**特質**があるので、火はまさに薪と別異である。**世間では**、火がなくとも木片など薪は**見られる**し、薪がなくとも火は [見られる] から別異なものとして成立する。また他方で**聖典**において、世尊はどこにも**火と薪について [同一と別異が] 不可説である**とおっしゃっていないので、このことは合理でない¹⁸⁷。

このように、MSABh ad MSA XVIII kk.92-103 の人無我論証は AKBh や『成実論』と同様に火と薪の譬喩を批判の対象として構成されている。それゆえ、この論証は MSABh 成立以前の教説の影響を受けているといえる。特に犢子部のブドガラ説批判について AKBh などと共通する点が多く、MSABh における人無我理解は、同書以前の人無我理解から逸脱したものでないと言える。

śuktam / tasmād indhanam upādāyety ucyate / anyas ca sa tasmād bhinnakālatvāt / yadi caivaṃ pudgalaḥ skandhān pratītyotpadyate / sa tebhyo 'nyas cānityas ca prāpnoti / atha punas tatraiva kāṣṭhādaḥ pradīpte yad auṣṇyaṃ tad agnis tatsahajātāni trīṇi bhūtānīndhanam iṣyante / tayor api siddham anyatvaṃ lakṣaṇabhedāt / (AKBh 461 24ff.)

¹⁸⁷atha dṛṣṭāntamātrāt pudgalasyāvaktavyatvam iccheyuḥ, yathāgnir indhanān nānyo nānanyo vaktavya iti / ta idaṃ syur vacanīyāḥ /

lakṣaṇāl lokadṛṣṭāc ca śāstrato 'pi na yujyate /

indhanāgnyor avācyatvam upalabdher dvayena hi / (95)

ekatvenānyatvena ca agnir hi nāma tejodhātur indhanaṃ śeṣāni bhūtāni / teṣāṃ ca bhinnaṃ **lakṣaṇam** ity anya evāgnir indhanāt / **loke** ca vināpy agninā **dṛṣṭam** indhanaṃ kāṣṭhādi(em.; kāṣṭhādi (L)), vināpi cendhanenāgnir iti siddham anyatvam / **śāstre** ca bhagavatā na kvacid **agnīndhanayor avācyatvam** uktam ity ayuktam etat / (MSABh 156,13ff.)

2.3.3 MSABh の人無我論証に関する従来の研究

これまでの考察から、すでに MSABh における人無我論証が、それ以前に無我説として理解されてきたものを踏襲したことがうかがわれるが、MSABh における人無我論証の再考の前に、これまでの先行研究について触れておきたい。先行研究によって論じられてきた主に二つの観点を明確にしておくためである。第一の観点は、この論証を四法印の分析に加えられた附論とみて、その論理構造に焦点を当てたものである。第二の観点は、人無我論証の前半部にあたる MSABh ad MSA XVIII kk.92-95 のブドガラ説批判が AKBh IX と類似している点に注目するものである。

このうち第一の観点からのものは、人無我論証よりもその前項目である刹那滅論証に依拠して論じたものが多い。早島氏の一連の論文や岩本氏の後代付加説を含む論考が代表的なものである¹⁸⁸。四法印に続く二つの論証は、偈頌の形式など、それ以前に論じられてきた項目と記述方法も異なる。特に刹那滅論証の議論は、刹那滅論証が三性説に基づいて論証されているか否かを中心に検討されてきた。

刹那滅論証とは、無常性の論証に他ならないが、MSABh の刹那滅論証が三性説を基盤として成立していると主張する早島氏に対し、岩本氏は von Rospatt 氏の所説を受けて、『顕揚聖教論』「成無常品」における無常の定義等を用いて反論した。岩本氏の論点は、刹那滅論証の歴史的展開を考慮すると、MSABh の刹那滅論証は、瑜伽行唯識学派で一般に理解される三性説とは無関係であるという主張に尽きる。ŚBh, VinSg や ASBh の議論を用いた考察によって、岩本氏は MSABh の刹那滅論証が他の最初期の瑜伽行派文献と同様に、三性説に依拠しない解説であると結論づける。また SAVBh が、諸行無常の意味は依他起相の観点からの刹那滅であると註釈することから、四法印の分析で遍計所執相と結びつけられた諸行無常・諸法無我の意味と、この刹那滅論証・人無我論証の無常・無我の意味は異なる¹⁸⁹というのも岩本氏の論拠のひとつである。

¹⁸⁸ MSABh XVIII kk.80-91 の刹那滅論証については、早島氏の訳注研究が存在している。論文と偈頌の対応については以下の通り。早島[1995c] (kk.80-81), 早島[1993b][1994a] [1994b][1995a](kk.82-83), 早島[1994c][1995b] (kk.84-88), 早島[1988a][1989a][1989d] (kk.90-91)。

¹⁸⁹早島 [1994 : 27-29] によれば、四法印の分析で二種の無常の意味が説かれたのち、刹那滅論証の冒頭で、kṣaṇabhāṅgārtho 'py anityārtho veditavyaḥ paratantralakṣaṇasya / atas tatprasādhānārthaṃ kṣaṇikatvavibhāge daśa ślokaḥ / 「無常の意味は依他起性からすれば刹那滅という意味であると理解するべきである。それ故これを立証するために刹那滅性の解明に関して 10 偈が [説かれるので] ある。」

そして SAVBh ad MSA k.92 には以下のように註釈される。

gong du skad cig mar bstan pa'i sgo nas yang gang skad cig ma yin pa des bdag med (P.8) pa yin pas de'i skabs su bdag med par (P.: pa) bsgrubs zin mod kyi / mu stegs pa dang / 'jig rten pa dag phung po la ma gtogs pa'i bdag dang / byed pa (D.7) po dang / lta ba po dang / tshor ba po dang / shed can dang / (P.191b1) shed bdag la sogs pa yod par phyin ci log tu mngon par zhen te / de dag gi phyin ci log dang bral ba'i phyir gtan tshigs gzhan gyis (P.: gtan tshigs kyi) kyang gang zag la bdag med pa sgrub po //

「以前に刹那性について説かれたことを通しても、およそ刹那性があることによって無我であるから、この時点で、無我についてすでに論証し終わっているのだが、外道の人々や世間の人々は、[五] 蘊と別個のアートマンや作者や見者や受者や人やプルシャ等が存在すると誤って執着している。これらの顛倒を排除するために、他の論法によっても、ブドガラについて無我であることを論証するのである。」とある。このように、刹那滅論証と人無我論証は切り離せない関係にあり、二つの論証が依他起性の観点からの意味を解説するものであることは明白である。

しかし、刹那滅論証の思想内容が三性説とは関わりを持たないからといって、この箇所以降を後代の付加であるとするのは早急な結論であるといわねばならない。岩本氏によって提示された後代付加説の根拠の一つ一つは、決定的な根拠とはなりえていない側面もある¹⁹⁰。また、三三昧の根拠として四法印が大乗経典等に説かれていることを考慮すれば、菩薩にとっての三三昧と四法印が説かれた後に、声聞・独覚と同様の法印の解釈をわざわざ付加する理由はない、という疑問も残る。

第二の観点である AKBh IX との類似であるが、実際、MSABh ad MSA XVIII kk.92-95 のプロダガラ説批判はこれまで主に AKBh IX 「破我品」からの研究で明らかにされてきたものである。同じヴァスバンドゥの著作とされる二つの論書において、犢子部のプロダガラ説を紹介し、その火と薪の譬えを用いて説かれる不一不異性に言及した上で否定する論証までもが一致するが、これらは他のヴァスバンドゥ著作とされる論書群の中には見られない共通点である。これに比べると、MSABh ad MSA XVIII kk.96-100 における輪廻の主体をめぐる議論や、MSABh ad MSA XVIII kk.101-102 に列挙される五つの経典からの引用は、AKBh との共通性に乏しいように見える。これらの点を踏まえ、先行研究の問題点をも含めて、これより MSABh ad MSA kk.92-103 における人無我論証の再検討に入ることにする。

2.3.4 MSABh ad MSA XVIII kk.92-103 における人無我論証の再検討

上述の通り、従来の研究が明らかにしていない次の二点の問題が検討されるべきである。第一点目はこの箇所では菩薩にとっての諸法無我、すなわち人法二無我が論じられるべきであるにもかかわらず、人無我論証のみが扱われているという点である。第二点目は、MSABh ad MSA XVIII k.96 以降の議論は、MSABh ad MSA XVIII kk.92-95 のプロダガラ説批判と同様、AKBh 等と通ずるような従来の人無我論証と同じ種類のものなのかという点である。

人無我という用語は、瑜伽行唯識学派の文献群の中でも数多く用いられる。しかし、大乘仏教思想においては、人法二無我の両方が説かれる場合が多い。例えば TrBh では煩惱障と所知障との関係を以下のように示す。

また、人法二無我の意味を教えるのは、煩惱と所知との障を断ずるためである。すなわち貪等の諸煩惱は我見より起こる。そして人無我の意味を了知することは、有身見の対治となるものであるゆえに、それ（＝有身見）を断ずることに努めるものは一切の諸煩惱を断ずるからである。法無我の意味を知れば、また所知障の

¹⁹⁰ 本論文では、岩本氏の主張する後代付加説を否定するものではない。本論文の主眼は MSABh ad MSA XVIII の中で二つの論証が後代付加であっても、後の諸註釈書が人無我までも MSABh ad MSA XVIII の思想内容に含めて解説するように、刹那滅論証・人無我論証ともに大乘の菩薩行の中に含めても違和感がないのはどうしてかを説明することにある。岩本[2002: 415-416]の挙げる、二論証が後代付加説であることの五つの根拠のうちで、法無我ではなく人無我を説く点などは根拠として不完全ではあるが、論証部分の形式がそれまでの項目と異なる点、Mahāyāna や bodhisattva といった用語が登場しない点などは、重要な指摘といえる。

対治となるゆえに、所知障は断ぜられるからである¹⁹¹。

このように、それぞれ煩惱と所知という障りに対する能対治であるから、人無我を先に説き、後に法無我を説くのが常である。すなわち、煩惱のみならず、所知が菩薩にとっての断じるべき障りであると認められているのである¹⁹²。人無我を説いたのちに法無我を説くのは、人無我が声聞・独覚も達する境地であるのに対し、法無我に悟入することが菩薩のみの境地であるからである。

このことは、MSABh ad MSA XVIII と対応する BBh XVII の四法印の解説からも知られる。BBh では、MSABh の刹那滅論証と人無我論証に対応する箇所として¹⁹³、涅槃寂静の解説の中で車と良醫の比喩が説かれるが、BBh に見られる二つの喩は、ヴァスバンドゥに帰せられる『法華経論』で法華七喩と呼ばれる、『法華経』に登場する七つの喩え話のうち、火宅の喩と良醫の喩に相当するものである¹⁹⁴。前者については小澤[1991]で検討されており、これを踏まえて後者については岸[2011]で検討した。BBh と『法華経』「如来寿量品」の良醫の喩の共通点は、医者=仏、病人=衆生とし、病人に対して医者への信頼 (adhimukti) を要請する点にある¹⁹⁵。異なる点としては、『法華経』で見られる喩は、仏が方便の巧みさ

¹⁹¹ pudgaladharmanairātmyapratipādanam punaḥ kleśajñeyāvaraṇaprahāṇārtham/ tathā hy ātmadr̥ṣṭiprabhavā rāgādayaḥ kleśāḥ/ pudgalanairātmyāvabodhaś ca satkyadr̥ṣṭeḥ pratipakṣatvāt tatprahāṇāya pravartamānaḥ satvakleśān prajahāti/ dharmanairātmyajñānād api jñeyāvaraṇapratipakṣāt jñeyāvaraṇam prahīyate/ (TrBh 38 6-9)

¹⁹² 舟橋[1965 : 58-59]によれば、煩惱障と所知障という語は『婆沙論』などにも見られるが、所取能取に対する執着の習気である不染汚無知が習気の異名であることが知られている。また、この不染汚無知は声聞等にも存在するが、彼らはこれを障とせず声聞や独覚の菩提を得るため、声聞・独覚は煩惱障を断じるのみであり、所知障については未断であるとし、一般に所知障は菩薩の断ずべき障である。

¹⁹³ ここで「対応する」といっているのは、岸[2011 : 245 14-21]に整理した便宜的な対応である。

『菩薩地』dharmaoddhānacatuṣṭaya

『大乘莊嚴經論』dharmoddhāna

四法印の解説

四法印の分析 (kk.80-81)

諸行無常

諸行無常・一切皆苦

一切皆苦

→依他起相 (刹那滅の観点)

諸法無我

諸法無我→遍計所執相 (人無我の観点)

涅槃寂静

涅槃寂静→円成実相

四車の喩例

刹那滅論証 (kk.82-91)

良醫の喩例

人無我論証 (kk.92-104)

¹⁹⁴ 『法華経』はもともと譬喩の多い經典であるが、その中でも特に重要なものとして、ヴァスバンドゥの『法華経論』は以下の七つを法華七喩と呼ぶ。(1)譬喩品「火宅の喩」(2)信解品「長者窮子の喩」(3)薬草喩品「薬草の喩」(4)化城喩品「化城の喩」(5)五百弟子授記品「衣珠の喩」(6)安樂行品「鬘珠の喩」(7)如来寿量品「良医の喩」である。このうちで、(1)と(7)が今回『菩薩地』「菩提分品」に登場する喩例と一致するものである。

¹⁹⁵ 岸[2011: 247]に挙げた通り、四車の喩例と良醫の喩例はともに聴衆である修行者に信解 (adhimukti) が求められる点を強調している。さらに医者に対する態度として病人の持つ信用という形で、BBh では以下のように喩えられている。BBh(W)p.282, 24ff. tadyathā kiñcid (W.: kimcid) vyādhitam puruṣam kaścin mahā-vaidyas (W.: -vaidyāḥ) tasya (Wogihara 283) pratyupasthitasya vyādheḥ praśamāyanulomikair bhaiṣajyair upatiṣṭhet / (W.: om. /) sa ca vyādhitā-puruṣo dīrgha-kāla-pratiniveṣānāt teṣāṃ bhaiṣajyānām tad-adhimukta eva bhavet (W.: ins. /) tad-ārāmaḥ / teṣv eva sāra-darśī bhavet / atha tasyaiva (W.: tasya) vyādhitā-puruṣasya sa ca pūrvako vyādhis (W.: vyādhiḥ) tayā bhaiṣajyāsevayā vyupaśāmyed anyāś cāpūro vyādhir anyā-bhaiṣajya-sādhyāḥ prādurbhavet / atha sa mahā-vaidyāḥ pūrvakasya ca vyādheḥ praśamam paścimakasya cōtpādam anyā-bhaiṣajya-sādhyam viditvā tañ (W.: taṃ) ca pūrvakam bhaiṣajya-prayogaṃ pratikṣiped anyam cānulomikam vyapadiśed bhaiṣajyam / sa (W.: om. sa) bālo vyādhitā-puruṣaḥ pūrvā-bhaiṣajyādhimuktas (W.: -dhimuktaḥ) teṣv eva pathya-saṃjñī

によって衆生を救済するのに対して¹⁹⁶、BBh では、救われるべき清浄な声聞・菩薩の存在と救われない愚かな声聞・菩薩を説く点にある¹⁹⁷。いずれにせよ、救われるべき側の要素として仏・菩薩への信頼 (adhimukti) を強調する点は、自利・利他を完成させるために具体的に三十七菩提分法を修する菩薩とはどのような存在かを論じる MSABh ad MSA XVIII の主題とそぐわない。従って、菩薩とは何かを主題とする MSABh の議論においては、BBh の涅槃寂靜を解説する二つの喩はその意図と異なる文脈として採用されなかった可能性が示唆される。

yenaiva mahā-vaidyena tāni pūrva-paścimāni bhaiṣajyāni vyapadiṣṭāni / evam apy ucyamānas tena saṃmukham (W.: ins. /) apathyāny etāni pūrvakāni bhaiṣajyāni paścime vyādhāv iti (W.: ins. na) saṃpratrayena (W.: pratyayena) na gacchan nāṣya vacanam abhiśraddhavyād (W.: abhiśraddadhīyāt)

「例えば、とある偉大な医者 (= 仏) は、ある病人に、彼 (= 病人) に現れた病気の鎮静に向かう薬を処方する。また、その病人は、長い間服用することによって、それらの良薬に関して、他ならぬそれ (= 薬) への信用を抱くだろう。それ (= 薬) への絶対的信用を持つだろう。他ならぬそれら (= 薬) を、最良のものとするようになる。あるいはまた、他ならぬその病人に、その以前の病気がその薬の効力によって癒されて、以前の病気とは別のもの (= 病気) が、別の薬によって治療されるべきものとして現れるだろう。そこで、その大なる医者 (= 仏) が、以前の病気の鎮静と後の [病気の] 生起を、別の薬で治療されるべきものと知って、その以前の薬の使用を中止して、別の [回復に] 向かう薬を処方するだろう。その愚かな病人は、以前の薬に信用を置いており、他ならぬそれら (= 以前の薬) を、適切なものとして理解する。それゆえに、大なる医者によって、それら前の [薬] と後の諸々の薬が明確に説明される。このように言われても、[病人は] それ (= 前の薬) にのみ関心を示すのである。「後の病気に対して、それ以前の薬が相応しくない。」という理解に至らない者は、かの [医者] の言葉を信頼しないであろう。」

¹⁹⁶ 菩薩の方便の巧みさは、MSABh ad MSA XVIII kk.69-70 に論じられる項目でもある。菩薩の善巧方便とは、仏の特性を満たす為の自利の効能と衆生の成熟の為の利他の効能を併せ持つ。

upāyakaūśalyavibhāge dvau ślo_{Nc5}kau/ A₆ pūraye buddhadharmā_{B7}nām sattvānām paripācane/ kṣipraprāptau kriyāśuddhau vartmācchede ca kauśalam//18-69// (L147) upāye bodhisattvānām asamam_{B8} sa_{A7}rva_{Nc6}bhūmiṣu/

_{Ns7} yatkaūśalyam samāśritya sarvārthān sādhayanti te//18-70//

「仏の特性について円満にするために、衆生たちにとっての成熟のために。速やかな獲得のために、なされるべきことの成就のために、道が途絶えないために、善巧なるものである。諸菩薩にとっての方便とは、すべての地において等しくないものである。その善巧なるものに依拠して、彼らはすべての利益を成就させる。」

¹⁹⁷ BBh(W)p.283,13ff. evam apy ucyamānas tena saṃmukham (W.: ins. /) apathyāny etāni pūrvakāni bhaiṣajyāni paścime vyādhāv iti (W.: ins. na) saṃpratrayena (W.: pratyayena) na gacchan nāṣya vacanam abhiśraddhavyād (W.: abhiśraddadhīyāt) evam eva tad-upamās te bālā bodhisattvāḥ śrāvakāś ca veditavyāḥ / ye vyādhita-puruṣā iva kleśa-grastā mahā-vaidyasya tathāgatasyottarād uttaratarām uttamamānām uttānād uttānatarām gambhīrād gambhīratarām gambhīratamām hīnād udārām udāratarām udāratamām dharmā-deśanām samyag-vyapadeśam avavādānuśāsanīm nāvataranti (W.: nāvataranti) nādhimuc-(Wogihara 284)yante (W.: -yamte) na pratipadyante dharmasyānudharmam /

tatra śrāddho bodhisattvāḥ śrāvako vā na kasmimścit tathāgata-bhāṣite vimati-sandeham (W.: saṃdeham) utpādayati / sa punaḥ sarvāṅga(W.: sarvāṅga)-pariṣkāra-su-samāyuktam ivājanyaratham (W.: iv' ājanya-) tam tathāgata-bhāṣitam dharmā-ratham abhirūhya (W.: abhirūhya) kuśala iva sārathir yāvati tena bhūmir gantavyā bhavaty anuprāptavyā (W.: ins. /) tāṃ laghu-laghu eva gantā bhavaty adhandhāyamānah /

「この喩例はすなわち以下の通りである。彼ら [病人] は、愚かな菩薩あるいは声聞たちと知られるべきである。病気の人々のごとく、煩惱を飲み込んでいる (愚か者) は、如来である大なる医者、より良い、さらに良い、極めて良い、上の、より上の、甚深な、より甚深な、極めて甚深な、優劣をもつ、より優れた、極めて優れた、法の教説や正しい説示や教誡教授に、傾倒せず、信心を向けず、法に随行する教を理解しないのである。

そこで、信心深い菩薩あるいは声聞は、いかなる如来の説かれたことに対しても、疑惑を生じない。さらにまた、かれら (= 清浄な菩薩や声聞) は、すべての支具を有する、円満によく準備された高貴な車のごとく、その如来の説かれたことを [理解するのである]。つまり法の車に上った、善なる御者のようなかれらが、[清浄な] 大地を進むべきであり、至るべきである。その (地) にまさにすばやく行く者は、遅れることがない者である。」岸[2011: 250]参照のこと。

また、別の良醫の喩として、医者や薬の役割を四諦との関係で論じる場合もある。特に瑜伽師たちの説を紹介する形で、『義決訳註』にみられる喩は、医者や医王に譬えて仏陀もまた無上の医者であることを説く¹⁹⁸。ここでの医者とは智者を指しており、医方明に限らず *śāstrajña*、すなわち五明処に精通している菩薩に通じるものがある¹⁹⁹。このような医者や良醫の譬喩は、『大乘涅槃經』では、真実には我があるということを示すために用いられるに至る²⁰⁰。菩薩や如来を指し示す際に、医者や良醫の譬喩は大乘經典や瑜伽行唯識学派の論書で多用されるものだが、人無我のみを説く MSABh における人無我論証との関係性は希薄であると言わざるを得ない。

一方で、人無我から法無我という順序とは逆に、法無我を説いたのちに人無我を説くものとして、チャンドラキールティ (Chandrakīrti 7c.) が著した『入中論』(Madhyamakāvātāra) が存在する²⁰¹。『入中論』は、菩薩の修すべき十地の階梯を解説したもので、DBh の影響を受けている中観派の論書の一つである。十地の第六番目に位置する現前地を解説して、法無我の後に人無我の解説が続く。MSABh 全体も、DBh の影響下にあり、菩薩の修行方法である三十七菩提分法を説く上で十地を意識した記述をもつので、法無我を前提として人無我を論じる可能性もあるといえよう。第一の問題の解答として、すなわち MSABh の人無我

¹⁹⁸ 石川[2001: 877]に挙げられた訳文を要約すると、四支分をそなえた医者や良醫は、医王に数えられるものであり、疾病に対して、疾病の原因に対して、疾病に断じられる状態に対して、後戻りしない状態に対して精通していることが無上の医者である仏陀を指す。この四支分は『瑜伽論』十五の医方明の解説で四種の定義として述べられる。

¹⁹⁹ *śāstrajña* については、MSABh ad MSA XVIII kk.25-26 に言及される。その主題となるのは自利利他に他ならない。また菩薩は *śāstrajña* だけでなく *lokajña* であるとも定義づけられることから菩薩が智者であることの重要性が看取される。

śāstrajñātāyāḥ pañca vidyāsthānāni vastu/ adhyātmaśāstrāḥ hetuśāstrāḥ śabdāśāstrāḥ cikitsāśāstrāḥ śīlpaśāstrāḥ (MSABh 136 21-23)

その目的とは学問に精通していることとは、事物とは五明処のことである。つまり内明と、因明（論理学）と、声明（文学）と、医明（医学）と、巧明（技芸）である。主題とは、自己と他者の利益を追求することである。

²⁰⁰ 藤井[1991: 128]によれば、『大乘涅槃經』では従来の無我説を方便とし、真実には一切法にアートマンが存在すると説く。これが四顛倒の説であり、従来の正見に対し、再びそれを否定して常・楽・我・淨の四徳を得るのが大乘菩薩の修習に他ならず、これを良醫の乳[薬]のごとく、如来は真実を身につけて説法をすると説く。

四顛倒の説は、『大乘涅槃經』のみならず『宝積經』「迦葉品」にも説かれるものであることは高崎[1974: 172]にも論じられている通りである。本来常楽我淨は凡夫の顛倒した見解であるが、それを正しく見ることとして無常・苦・無我・不淨が不顛倒な見解として修行者に知られる。しかし如来はさらに、この無常・苦・無我・不淨という見解を超えて、常楽我淨を体得する。この修習方法は、身受心法の四念処観を指し、修習を重ねた如来にとっては、この真に常楽我淨であることを知ることが正しい四法印の受持になるといい、諸行無常や諸法無我という原則に抵触しないように解説されている。

²⁰¹ 舟橋[1976: 227]にある通り、『入中論』第 119 偈から第 120 偈に「法無我を説き、その後人無我を説く」と明確に示されている。続けて「それゆえに、以上の如く阿含を知れるものが法無我を説示するゆえに、それに続いて人無我を説示せんがために説く」とある。MSABh ad MSA XVIII における人無我論証は、ブドガラ説批判と主体性の否定と阿含の経証という三つによって構成されているが、阿含を知っているという点では、法無我を説いた後に人無我を説くことは理にかなっているように見える。しかし舟橋[1976: 230]では、後に人無我が説かれる点を当面の問題である無自性を明らかにすることによって一切法の在り方を解明し、それに対して外道からの反駁があったからあらためて彼らのいう我（人無我）を批判したものと考えている。MSABh ad MSA XVIII でも、外道の我を否定するための論証であることは間違いがないが、果たして『入中論』と同様に理解してよいかはさらなる検討を要する。

論証は、『入中論』のように法無我がどのような無我であるのかを説いた後、それを前提として人無我がどのような無我であるのかを説く解説があるのと同様に、先行して解説された法無我説を前提としつつ、後に人無我のみが説かれている箇所である可能性がある。

次に第二の問題、MSABh の人無我論証が犢子部のプロダガラ説以外の批判を含み、その批判は AKBh と共通しているのかという問題を検討したい。特に MSABh ad MSA XVIII kk.96 以降に注目する。この箇所の検討はあまりなされていないが、ここでは批判対象が犢子部から別の論者になるのである。だが SAVBh を見ても、外道であること以外明確な批判対象が明示されておらず、以下のように説明するのみである。

次に外道が「アートマンが、またはプロダガラが存在する」と主張することを論破するために、見者から識者、行為者・享受者・知者・解脱者までであるところのプロダガラが存在する [というならば] ということについて。

外道たちはこのように、我れ、つまりアートマンが存在するという。すなわち色かたちを見るという行為をなすことから法を知るという行為をなすこと、善・不善の行為もまたそのアートマンによってなされる。現存する輪廻もまた、そのアートマンによってなされるのである。有情たちを縛るものは三種ある。サットヴァとラジャスとタマスである。このように有情の三種の縛るものから自由になり、解放された涅槃の状態もまた、そのアートマンになるのである。このように我れというアートマンは行為者であると上述の通り言うのである²⁰²。

この SAVBh の解釈に従えば、輪廻の主体としてアートマンを説き、サットヴァ・ラジャス・タマスという三種が人を縛るものであるというのは、サーンキヤ学派の説であると想定される²⁰³。SAVBh の解釈が MSABh の原意と一致するとは限らないが、MSABh の批判が、AKBh で批判される犢子部のプロダガラ説以外の教説にも向けられていることは、MSABh 自体の記述からも明らかである²⁰⁴。例えば、業の作者や結果の享受者という存在が、意志的

²⁰² da mu stegs pa bdag ces bya ba dang / gang zag ces bya ba yod par 'dod pa sun phyung ba'i phyir / gang 'di ltar ita (P.: blta) ba po nas rnam (P.7) par rig pa po dang / za ba po dang / shes pa po dang (P.: ins. /) grol ba po'i (D.5) bar du gang zag yod do zhe na zhes bya ba la / mu stegs pa dag ni 'di skad du nga'i bdag ces bya ba yod de / gzugs la lta (P.: blta) ba'i bya ba byed pa (D.: byed pa ; P.: byang ba?) (P.8) nas / chos la shes pa'i bya ba byed pa dang / las dge ba dang mi dge ba'i 'bras bu bde ba dang sdug bsngal yang bdag des myong bas na / las dge ba dang mi dge (D.6) ba yang bdag des da ltar 'khor ba'i rnam (P.198b1) kyang bdag des byed pa yin no // sems can rnam 'ching ba ni rnam pa gsum ste / sems can dang / rdul dang / mun pa'o // de ltar sems can gyi 'ching ba rnam pa (P.: om. pa) gsum las thar nas grol zhing mya ngan las (P.2) 'das par yang bdag de 'gyur te / de ltar (D.7) na nga'i bdag de ni byed pa po yin no zhes de skad du zer ro // (SAVBh D. Tsi 168b4ff. P.Tsi 198a6ff.)

²⁰³ MSABh では仏教徒ではないことを示すだけなので、特定の学派を想定反論者として想定するのは十分な考証を必要とするが、Eltschinger[2010 : 317]は、この三種の縛るものを Frauwallner[1953 : 337-339]に基づいてサーンキヤ学派の教説と比定する。

²⁰⁴ yena cāyaṃ cakṣurvijñānena pudgala upalabhyate / kiṃ tad rūpāni pratīyotpadyate / āhosvit pudgala, ubhayaṃ vā / yadi rūpāni pratīyotpadyate / notsaḥisyate pudgalaṃ vijñātum śabdādivat / yam eva hi viṣayaṃ pratīyotpadyate vijñānaṃ sa eva tasyāmbanapratyayaḥ /

atha pudgalaṃ pratīyotpadyate ubhayaṃ vā / idam utsūtram / sūtre hi nirdhāritam / dvayaṃ pratīya vijñānasyotpādo bhavātīti / “tathā cakṣur bhikṣo hetū rūpāni pratyayaś cakṣurnijñānasyotpādāya / tat kasya

努力を伴うものか、独立自尊なものかあるいは偶然の産物なのかに対する疑問を以下のよう
に説明する。

実にまた、プドガラが見者乃至識者であるならば、[プドガラは] 見ること等にお
いて意志的努力を伴うものか、あるいは意志的努力を伴わないものであろうか。

さらにまた、[プドガラが] 努力を伴うものである場合、その意志的努力とは独立
自尊あるいは偶然あるいはそれ（＝プドガラ）を条件とするものであろうか。

**見ること等において、さらにまた三種 [の過失] ゆえにその意志的努力は独立
自尊ではない。(98ab)**

そしてまさに説かれるその三種の過失から、

[プドガラが] その意志的努力の条件であることは (98c)

ない、と広説される。

あるいはさらにまた、[プドガラが] 意志的努力を伴わない場合に、[以下のこと
が] 成立している。

見ること等は、意志的努力を伴わないものである (98d)。

と。プドガラについて見ること等において働きが存在しない場合、どうしてこれ
（＝プドガラ）が見者乃至識者であらうか。（否、見者乃至識者ではない）²⁰⁵。

輪廻の主体として何らかの行為者を想定する場合に、問題となるのは主体となるプドガ
ラと意志的努力の関係性である。意志的努力を伴うプドガラであれば、行為主体として成
立するが、しかしながら、独立自尊な意志的努力のないプドガラ（サーンキヤ学派の説く

hetoh / yat kiñcit bhikṣo cakṣurvijñānaṃ sarvaṃ tac cakṣuḥ pratītya rūpāṇi ce”ti / anityaś ca pudgala evaṃ
prāpnoti / ye hetavo ye pratīyā vijñānasyotpādāya te ’py anityā iti sūtre vacanāt / (AKBh 464, 8-16)

「[立論者] また、ある眼識によってこのプドガラが知覚されるが、それ（＝その眼識）は、①諸々の色か
たちに依拠して生じるのか。あるいは②プドガラもしくは両方（＝諸々の色かたちとプドガラ）に [依拠
して生じるの] か。[①の説明] もし諸々の色かたちに依拠して生じるならば、音声等のごとくプドガラを
知ることはできないだろう。なぜならば、ある対象に依拠して識が生じるところのまさにそれ（＝対象）
がそれ（＝識）の所縁縁（認識対象の条件）であるから。[②の説明] あるいはもし、プドガラもしくは両
方（＝諸々の色かたちとプドガラ）に依拠して生じるならば、このことは經典外のことである。なぜなら
ば經典において、「二（＝感覚器官と対象）に依拠して識の生起が存在する。」と確定されているからであ
る。同様に、「比丘よ、眼識が生ずるために、眼は原因であり、諸々の色かたちは条件である。それはどう
してか。比丘よ、いかなる眼識であれ、一切のそれ（＝眼識）は眼と諸々の色かたちに依拠して [生ずる]。」
と [説かれている]。そして以下のように、プドガラは無常であることになってしまう。識が生じるために、
原因も条件もまた無常であると經典において説かれるからである。」

秋本[1978: 100]によれば下線部分の引用は AKBh IX 以外にも引用されており、SN 35,95 および漢訳『雜
阿含』T2, 54aff. に比定されている。MSABh ad MSA XVIII と AKBh IX の接点として、MSABh ad MSA 96ab
句にある「二（＝感覚器官と認識対象）に依拠して識が生じるから、それ（＝プドガラ）は条件ではない。」
という文言が AKBh IX で世尊の教証として示される点も挙げられる。

²⁰⁵ api khalu pudga_{A7}lo draṣṭā bhavaṃ yāvād vijñā_{B5}tā darśanādiṣu saprayatno vā bhaven niṣprayatno vā/
saprāyatnasya vā punar asau prayatnaḥ svayambhūr vā bha_{A142b1B6}ved ākasmikaḥ, tatpratīyā vā (/) darśanā_{ca}
tadyatnaḥ svayambhūr na trayād api/ (18-98ab) tasmād eva ca doṣatrayād vakṣyamā_{B7}ñāt
tadyatnapratīyayam_{A2} ca (18-98c) neti vartate/ niṣprayatnasya vā punaḥ sataḥ siddham bhavati -- niryatnam
darśanādikam/ (18-98d) _{B156b1 (L158)} iti(/) asati vyāpāre pudgalasya darśanā_{ca} katham a_{A3}sau draṣṭā bhavati
yāvād vijñātā/ (MSABh ad. MSA XVIII k.98)

プルシャのような) が、何らかの行為をなすことはありえないので、行為の主体であることは否定される。このように、MSABhにおける人無我論証は、犢子部が考えるブドガラを批判するのみならず、仏教外のアートマン説を含む行為主体と想定されるものを批判しているのである。

ブドガラが条件となって何らかの行為が生じることを否定する議論は、実は AKBh でもヴァイシェーシカ学派のアートマン説批判をする際に用いられている。ブドガラが業の作者や結果の享受者であっても自在性をもたないことも含め、AKBh では以下のように説明される。

また [何ものにも] 依存しないアートマンには、原因を持たないことが承認されるから、自在性は成立しない。それゆえにいかなる作者もこのような定義を有すると理解されない。

さらにAがBの主要な原因であるとき、AはBの作者であると言われる。しかしいかなるアートマンについても、原因であることは見られない。それゆえに、このような場合にもそれ (=アートマン) が作者であるのは合理ではない。なぜならば、記憶から欲は [生じ]、欲から尋は [生じ]、尋から意志的努力は [生じ]、意志的努力から風は [生じ]、それから行為が [生じる] ので、この場合にアートマンは何をなすのか。

[立論者] さらにまた、このアートマンが作り、その享受者であると想定される場所の結果の享受とは何か。知覚であると [反論者が] いうならば、アートマンは知覚に対して能力をもたない。認識作用に関して否定されるからである²⁰⁶。

これにより、犢子部のブドガラ説への批判以外についても、MSABh ad MSA XVIII は AKBh IX と議論を共有することが確認される。すなわち、MSABh ad MSA XVIII においても AKBh と同じく、アートマン説を唱える外道が反論者として想定され、AKBh と共通する議論が展開されているのである。

最後に、MSABh の人無我論証に関して言及されなければならない特徴として、kk.101-102 の註釈部分にわたって経典からの引用が続くことが挙げられるので、これについて検討しよう。ここからも AKBh との共通性が浮かび上がってくる。

MSA k.101 への註釈部分での引用は『法印経』『勝義空性経』『増五経』から、MSA k.102 への註釈部分での引用は『知経』『負担経』からであることが知られる。

このうちで、前者は以下のように列挙されている。

²⁰⁶ ātmano 'pi ca nirapekṣasyākāraṇatvābhyupagamān na svātantryaṃ sidhyati / tasmāñ naivaṃ lakṣaṇa upalabhyate kaś cit kartā / yat tu yasya pradhānaṃ kāraṇaṃ tat tasya kartety ucyate / na ca ātmanaḥ kva cid api kāraṇatvaṃ dṛśyate / tasmāt sa evam api na kartā yujyate / smṛtijo hi cchandaś chandajo vitarko vitarkāt prayatnaḥ prayatnād vāyus tataḥ karmeti kim atrātmā kurute / phalasyāpi ca ka upabhogo yam ayam ātmā kurvann upabhoktā kalpyate / upalabdhir iti cet / nātmana upalabdhou sāmartyaṃ vijñāne pratiśedhāt / (AKBh 476, 19-477, 4)

一切の法は無我であり、勝義として空性である。

アートマンを知覚することにおいて過失が説かれているから。(101)

『法印経』において、世尊によって一切の法は無我であると説かれた。

『勝義空性経』において、行為 (=業) がある、異熟がある、しかしこれら諸蘊を捨てその他の諸蘊と結びつく作者は知覚されない、法の表象を除いて、と説かれた。

『増五経』において、アートマンを知覚することは五つ過失があると説かれた。我見があり、命見があり、外道と区別がなく、誤った道を行うことであり、空性において、その心を傾けず、信ぜず、住せず、理解しないことである。彼の聖法は、清浄なものともならない。このように阿含からもまた合理でない²⁰⁷。

これら三つの経典引用は、AKBh の以下の三か所と対応する。

① [立論者] では、以下の言葉もまた彼らの経には存在しないのか、「一切法は無我である」と²⁰⁸。

② [立論者] あるいは、生起を有することが認められるから、プドガラは有為 (=作られたもの) であると言われるべきである。

[反論者] それ (=プドガラ) は諸蘊が無から現れるごとくにそのように生じるのではない。そうではなく、他の蘊を取るから [プドガラは生じるのである]。明知 (=vidyā) を取るから能祀者 (=yājñika) は生まれる、文法学者 (=vaiyākaraṇa) は生まれると言われるごとくに。徴表 (=liṅga) を取るから比丘が生まれる、遊行者が生まれると [言われる]。異なる状態 (=avasthā) を取るから、老いが生じる、病いが生じると [言われるのである]。

[立論者] [そうでは] ない。却けられたことだからである。すなわち、まさに『勝義空性経』において、世尊によって却けられている。「比丘達よ、業は存在する、異熟は存在する。しかしこれらの諸蘊を捨てて、他の諸蘊と結生する作者は法の仮託以外には知覚されない。」と²⁰⁹。

²⁰⁷ sarve dharmā anātmānaḥ paramārthena śūnyatā / ātmopalambhe doṣaś ca deśīto yata eva ca // (101)
dharmoddāneṣu hi bhagavatā sarve dharmā anātmāna itī deśītam /
paramārthaśūnyatāyām asti karmāsti vipākaḥ, kāraḥ tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhām nikṣipati anyāś ca skandhām pratisamdadhātī / anyatra dharmasamketād itī deśītam /
pañcākaṣu pañcādīnavā ātmopalambha itī deśītā / ātmadrṣṭir bhavati / jīvadṛṣṭih / nirviśeṣo bhavati tīrthikāih /
unmārgapratipanno bhavati / śūnyatāyām asya cittam na praskandati na prasīdati na samtiṣṭate nādhimucyate /
āryadharmā asya na vyavadāyante / evam āgamato 'pi na yujyate / (MSABh 158, 18-25)

²⁰⁸ kiṃ cedam api theṣām sūtram nāsti sarvadharmā anātmāna itī / (AKBh 466, 24)

²⁰⁹ samskrta itī vā pudgalo vaktavya utpattimattvābhyupagamāt / na sa evam utpadyate yathā skandhā apūrvaprādurbhāvāh / kiṃ tarhi / skandhāntaropādānāt / yathā yājñīko jāto vaiyākaraṇo jāto ity ucyate vidyopādānāt / bhikṣur jātaḥ parivrājako jāto itī liṅgopādānāt / vṛddho jāto vyādhito jāto ity avasthāntaropādānāt

③同様に言われる。「アートマンの知覚について、五つの過失がある。我見と有情の見と命者の見である。諸外道と同じ事になる。邪道に陥る者である。空性に対して、ある人の心は進まず、浄信（＝信仰）せず、安住せず、解脱しない。ある人にとってもろもろの聖法は、清められない。」と²¹⁰。

①の引用については、AKBh IXには経典名が明示されていない。四法印の一つとしての諸法無我を挙げる文言であり、一般的な表現であるため同定し難いが、『法印経』という経典名を根拠とするなら、漢訳『雑阿含』からの引用である可能性が高いといえる²¹¹。

②の引用については、MSABhに経典名が明示されていないが、こちらもAKBh IX同様に漢訳『雑阿含』に含まれている『勝義空性経』からの引用であることが知られる²¹²。特にこのMSABhに引用されている「業が存在する、異熟が存在する」云々という文言は、VyYṬや『顕揚聖教論』にも引用されており、法の仮託（*dharmasaṃketa*）以外に業の作者は認められないことを勝義空を前提としながら主張する根拠である²¹³。一般的に「法の仮託」は縁起説を指すものであるが、世俗の道理として勝義と対極にあるものと後代に位置づけられたとする説も多い²¹⁴。

iti / na / pratikṣepāt / sūtra eva hi pratikṣiptaṃ bhagavatā paramārthaśūnyatāyām / iti hi bhikṣavo 'sti karmāsti vipākaḥ kāraṇas tu nopalabhyate / ya imāṃś ca skandhān nikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisamdadhāty anyatra dharmasaṃketād iti / (AKBh 468,18-24)

²¹⁰*tathoktam / pañcādīnavā ātmopalambhe / ātmadrṣtir bhavati sattvadrṣtir jīvadrṣtiḥ ca / nirviśeṣo bhavati tīrthikāḥ sārđham unmārgapratipanno bhavati / śūnyatāyām asya cittaṃ na praskandati na prasīdati samtiṣṭhate na vimucyate / āryadharmā asya na vyavadāyanta iti /* (AKBh 465, 14-17)

²¹¹袴谷[1979: 71-72]は、Lamotte[1970: 1368-1370]に、『法印経』については、『大智度論』で三法印を説明する際にも引用されており、同名の経典については『雑阿含』中第80経として見いだされると指摘する。また『法印経』と名のつくものとして『佛説聖法印経』が『毘婆沙論』『十住毘婆沙論』『弥勒菩薩所問経論』『成実論』などにも引用されている点も指摘している。

さらに、Lamotteは法印（*dharmamudrā*）について大乘経典中『法華経』『華嚴経』『大方広総持宝光明経』、『大宝積経』などの用例も指摘する。また『十住毘婆沙論』所引の『法印経』は竺法護訳の『仏説聖法印経』、施護が関係する『仏説法印経』、『雑阿含』第80経に相当することが八力[1993: 827]に指摘されている。

²¹²『勝義空性経』については、松田[1984]や宮下[1986]、早島[1991a]にも示されている。この他YBh「計我論」や『顕揚聖教論』等にも引用されていることから、MSABhに限らず瑜伽行唯識学派の文献においてよく用いられる経典であるといえよう。

²¹³早島[1990: 425]によれば、空性を説きながら縁起説に触れることなく、個体存在（*pudgala*）の实在なくして業の異熟により相続が連続すること、つまり人無我論の妥当性を主張するという。

²¹⁴馬場[2004: 250]にも指摘されている通り、『勝義空性経』と呼ばれるものは、『雑阿含』第三五五経、『増阿含』六重品第七経、『仏説勝義空性経』の三種を数える。すでに先行研究で示されている通り、すべて『俱舍論』の註釈書であるウパーイカーにはほぼ全文が引用されている。このうち、馬場[2004: 238]は、従来二諦説に基づいた表現ではなかったものの、後代二諦説が意識されたことを示す根拠として、『雑阿含』第三五五経と『増阿含』六重品第七経においてそれぞれ法の仮託が「俗數法 (T2.92c20)」「假號之法 (T2.714a10)」と訳されている点を挙げる。また、アッタカタールの中で仏説として明確な二諦説を説き、勝義と世俗を対比していることを示して以下の文章を提示する。

duve saccāni akkhāsi sambuddho vadatāṃ varo. sammutiṃ paramattañ ca, tatiyaṃ nūpalabbhati, saṅketavacanāṃ saccaṃ lokasammutikāraṇaṃ. paramattavacanāṃ saccaṃ dhammānaṃ bhūtalakkhaṇaṃ ti. (DA II 383.20-24)

「等覚者、語る者たちの最上者は二諦を説いた。世俗と勝義を〔説いたのであり〕、第三は得られない。協

また、『五経』と呼ばれる経典名も MSABh にのみ示されるものである。しかし AKBh の註釈書であるシャマタデーヴァの『ウパーイカー』に経典からの引用であると指摘されているので、AKBh においても経典からの引用であると理解されていたと考えられる。ただし、類似する阿含経典類の記述が存在するものの、同定には至っていない²¹⁵。以上、これらの MSABh と AKBh に共通する阿含経典からの引用が、論書間で多少の相違はみられるが、世尊の教証として用いられていることが知られる。

また MSA k.102 に対する『知経』『負担経』からの引用も、MSABh では同時に列挙されている。

すなわち雑染と清浄が、(それぞれ) 住と滅の区別を有する場合、働きの区別と相続の区別がプドガラによって説示される。(102)

すなわち、雑染と清浄が住の区別と滅の区別を有する場合、プドガラの仮設を除いてそれ (=プドガラ) の働きの区別や相続の区別は説示され得ない

そのうち (=102 偈) で『知経』において、「諸法は遍知されるべきものである。遍知とは、雑染と清浄である。』『負担経』において、「雑染とは、重担つまり重担をとることであり、清浄とは重担を捨て去ることである」[と説かれている]。これら二つの働きの区別と相続の区別は、遍知者と重担者というプドガラ (=人) の仮設を除いて説示され得ない²¹⁶。

この二つの経典引用のうち、『知経』の引用は、AKBh には見られないものである。他方、MSAṭ と SAVBh では『負担経』は四諦と関連づけて論じられている²¹⁷。『負担経』につい

約の言葉は、世間の世俗を原因とする真理である。勝義の言葉は、諸法の真実の特徴たる真理である、と。」
²¹⁵ 荒井・袴谷[1993 : 440]、本庄[1984]には対応する箇所が挙げられていない。Poussin[1980 : 250-251]の試みを踏まえ、Eltschinger[2010 : 323]は AN III 246, DN III 240, SN III 133 等を類似箇所として報告している。

²¹⁶ pudgalo 'pi hi bhagava_{Ns6}tā tatra tatra deśitaḥ </> (L159) parijñātāvī bhārahārah_{Ne107b1} śraddhānusāryādipudgalavyava_{A2B4}sthānata ity asati dravyato 'stitive kasmād deśitaḥ/

saṃkleśe vyavadāne ca avasthācchedabhinnā_{B5}ke/
 vṛttisaṃtānabhe_{Ne2}do hi pudgale_{Ns7}no_{A3}padarśitaḥ// (102)

avasthābhinne hi²¹⁶ saṃkleśavyavadāne_{B6} cchedabhinne ca/ pudgalaprajñaptim antareṇa tadvṛttibhedah
 saṃtānabhedas ca deśayi_{Ne3}tum na_{A4} śakyah/ B7 tatra parijñāsūtre (--) parijñeyā dharmāḥ saṃkleśah/ parijñā
 vyava_{Ns116b1}dānam/ bhārahārasūtre—bhāro bhārā_{B8}dānam ca saṃkleśah/ bhā_{A5}raniksepanam vya_{Ne4}vadānam/ tayor
 vṛttibhedah saṃtānabhedas cāntareṇa parijñātāvī_{B9}bhārahārapudgalaprajñaptim na śakyeta deśayitum/ A6 bodhipakṣās
 ca dharmā_{Ns2} bahu_{Ne5}dhāvasthāḥ prayoga_{B158a1}darśanabhāvanāniṣṭhāmārgaviśeṣabhedataḥ/ teṣāṃ vṛttibhedah
 saṃtānabhedas cāntare_{A7}ṇa śraddhā_{B2}nusāryādipudgalaprajñā_{Ne6}ptim na śakyeta deśayitum/ yenāsati dravyato 'stitive
 pudgalo deśi_{B3ta} Ns3 ity ayam atra nayo ve_{A144a1}ditavyah/ (MSABh ad MSA XVIII k.102)

²¹⁷例えば khur ni sdug bsngal gyi bden pa'o // khur khyer ba ni kun 'byung ba'i bden pa'o // khur 'dor pa ni (P.: na) rnam par byang ba'o (P.: //) zhes bya ba ni 'gog pa dang lam gyi bden pa dag ste / (MSAṭ ad.MSA k.102 D:156a4ff. P:175a1ff.)

『負担』とは苦諦である。『重担者』とは集諦である。『重担を捨てることは清浄である』というのは、滅道二諦である。」

khur khyer ba'i mdo (P.3) las kyang khur khyer ba ni nyon mongs pa'o // khur khyer ba ni rnam par (D.3) byang pa'o zhes bya ba la khur khyer ba'i mdo sde'i nang nas kyang / khur khyer ba'i gang zag dang / khur khyer ba'i gang zag ces gang zag rnam (P.4) pa gnyis su bshad do //

de la sdug bsngal gyi bden pa la ni khur zhes bya'o // kun 'byung gi bden pa la ni khur khyer ba'am / khur (D.:

ては AKBh IX にも以下のように引用されている。

[対論者] もし、ブドガラが諸蘊に他ならないならば、なぜ以下のように言われるのか。「また比丘たちよ、私は重担 (= 重い荷物) と重担を取ることと重担を放棄することを説き示すだろう。」と。

[立論者] どうしてこのことが説かれるべきでないのか。

[対論者] なぜならば、重担と重担を負う者が同一であるのは合理でない。

[立論者] どうしてか。

[対論者] なぜならばこのように経験されないからである。

[立論者] 無記であることもまた合理でない。

[対論者] どうしてか。

[立論者] なぜならばこのように経験されないからである。重担を取ることとまた蘊に含まれないという過失となってしまうからである。まさにそのために重担を負う者を世尊は説き示したのである。「しかじかの名を持つ者たち、しかじかの間存在し、しかじかの寿命の終わりを持つこの長老がそのままに認識されるべきであり、そうではなくて常住あるいは不可説であると [彼が] 認識されてはならない。」と。そして前の諸蘊こそが後の諸蘊を害するために働くから、[それぞれを] 重担と重担を担う者とみなして言われたのである。なぜならば重担は害の意味をもつものだからである²¹⁸。

以上のように、AKBh IX の経典からの引用文には、MSABh の諸註釈書に見られるような重担と四諦を関連付けて説く箇所は見当たらない。しかしながら重担を主題とする所説が『サンユッタ・ニカーヤ』(Saṃyuttanikāya 以下 SN と省略する) に存在しており²¹⁹、対

+r) len (D.4) pa zhes bya ste de gnyis ni (D.: +) kun nas nyon mongs pa'i phyogs su gtoqs so // (P.5) khur bor ba la yang rnam pa gnyis te gang du (P.: ins. /) khur bor ba dang gang gis khur bor ba'o // (SAVBh ad.MSA k.102,103 D:176a2ff. P:207a2ff.)

『重担経』において、『雑染とは、重担つまり重担をとることであり、清浄とは重担を捨て去ることである。』ということについて、『重担経』中にも重担を担うブドガラと重担を担う者と呼ばれるブドガラという二種について述べられている。

そのうちで、苦諦についてが重担である。集諦についてが重担を担う者であって、重担をとる者といわれる。それら二つは雑染なる集まりとされる。重担者についても二種あって、ある時において重担者である。あるいはあるものによって重担者である [の二種である。]

²¹⁸yadi skandhā eva pudgalaḥ kasmād idam āha / “bhāraṃ ca vo bhikṣavo deśayisyāmi bhārādānaṃ ca bhāranikṣepaṇaṃ ca bhārahāraṃ ce”ti /kasmād idam na vaktavyaṃ syāt / na hi bhāra eva bhārahāro yuktaḥ / -kiṃ kāraṇaṃ / na hy evaṃ dṛśyate / avyaktavyo 'pi na yuktaḥ / kiṃ kāraṇaṃ / na hy eva dṛśyate / bhārādānasyāpi skandhāsaṃgrahaprasaṅgāc ca / ity artham eva bhārahāraṃ nirdideśa bhagavān / “yo 'sāv āyusmān evaṃnāmā yāvad evaṃcirasthitika evamāyuhparyantaḥ” sa eva yathā vijñāyeta / mānyathā vijñāyī nityo vā vaktavyo veti / skandhā eva ca skandhānām upaghātāya saṃvartante pūrvakā uttareṣāṃ iti bhāraṃ ca bhārahāraṃ ca kṛtvoktāḥ / upaghātārtho hi bhāra iti / (AKBh p.468,1-9)

²¹⁹ Eltschinger[2010 : 326]は、それぞれ SN III 26 の Pariññasutta と SN III 25-26 の Bhārahārasutta に対応するとする。本庄[1990 : 120]で同定されている通りであり、この経典については AKVy にも全体的に引用されていると指摘する。また、内藤[1985 : 35-36]は Tattvasaṃgrahapañjikā (= TSP)においてブドガラを認める犢子部の反論として同箇所が引用されていると指摘する。犢子部は、他学派の考える恒常的なアートマ

応する『雑阿含』に比定されているので²²⁰、MSABhに見られる『知経』『重担経』からの引用は、おそらくSNからのものと考えられる。

これまでの比較検討によって、MSABh ad MSA XVIII kk.101-102の五箇所の経典引用に関して、『知経』を除く経典からの引用はAKBh IXに見られるものと同様のものであることが知られる。さらにすべての経典からの引用は、主に漢訳『雑阿含』もしくはSN、それに類する阿含経典からのものと比定される。このように、MSABhにおける人無我論証は、AKBhと同様に教証として阿含経典からの引用を多用している。AKBhと共通する阿含経典に基づいて教説を理解することは、BBhなどにも見られるものであり²²¹、MSABhにおける人無我論証は教証の用い方においても、伝統的な無我説の議論を踏襲していると言える。すなわち、仏教内外のブドガラやアートマンといった実体を否定する議論もまた、すべて世尊の教証に則している。

よって、MSABhの人無我論証は、仮にそれが法無我を前提としたものであると仮定しても、AKBhと論証方法、教証を共有し、伝統的な人無我論証をそのまま継承するものであり、そこに大乘仏教的特徴を見ることは難しい。だが、だからといって、MSABh ad MSA XVIIIの最後に置かれる刹那滅論証・人無我論証が、大乘菩薩が学ぶべき徳目としてふさわしくないということとはできない。それはあらゆる乗に共通する仏教の基本教義であり、仏教内外の誤った見解を否定するものだからである。後代の註釈者たちはこの刹那滅論証・人無我論証を含めて大乘菩薩の行と理解する。次の章で論じるように、例えば三十七菩提分法は修行徳目の内容については、声聞・独覚と共通するものであっても、彼らと菩薩の間には二資糧に大きな違いがあるなどをSAVBhは指摘し、大乘菩薩行を特徴づけている。同様のことが刹那滅論証・人無我論証の箇所に対するSAVBhやMSATにも言えるのではないか。本論文ではそこまでの考察が出来なかったが、今後の課題としたい。

ンを認めないというのが同経典の主旨であり、五蘊の集合体であるところのブドガラが仮設有であることは認められるべきであるという。この経典が引用される論書は数多く、TSP以外にもNyāyabindu (NB) やNyāyavārtika(NV)などにも引用され批判されるものであり、いずれも無我説批判であることから、アートマンを認める人たちにとってもこの経典の存在は認知されていたといえる。

²²⁰ 大竹[2002:61]では、荒井・袴谷[1993]で出典未詳とされている箇所に触れ、『雑阿含』第七十二・七十三経を挙げる。さらに榎本[1984:101]にも既に指摘されるMSABh ad MSA XIV k.23に対して引用される『灰河経』の一説が『雑阿含』一一七七経に同定されることも同時に指摘している。

²²¹ 高橋[2009]によれば、無我説の経証としてAKBh IXに『雑阿含』第三〇六経に相当するMāṇuṣyakasūtraの引用が見られる。この箇所では、BBh XVIIの世間知者を解説する際に、経典からの引用であることを明示せずにMāṇuṣyakasūtraの文言が説かれている。Māṇuṣyakasūtraに基づくことはサーガラメーガ(Sāgaramega 海雲)のBBhの註釈書である『菩薩地積』(Bodhisattvabhūmivivākyā)で知られるところである。また『瑜伽師地論』「摂事分」(Yogācārabhūmau Vastusaṃgrahaṇī 以下VaSgと省略する)のMāṇuṣyakasūtraに関する解釈では、世俗諦として「我」という名称が存在するに過ぎないとし、勝義諦として真実に「我」という名称が付託される基体は無常であるというこの二つの視点を理解する者を、有為法を見る者であるといい、BBhを編纂した人々がMāṇuṣyakasūtraの引用から知られるように、説一切有部と共通する伝統に身を置いていたことが示唆される。

2.4 SAVBh における MSABh 解釈

2.4.1 経典と論書との関係について

MSABh を著したヴァスバンドゥは、経量部 (Sautrāntika) であると一般的に認識されている。経量部とは、その名の示す限りで経典を依り所とする人々である²²²。経量部と呼ばれる部派の所説は、すでに先行研究が示す通り、YBh などの最初期の瑜伽行唯識学派の典籍と一致する部分も多い²²³。従って MSABh が著された頃、すでに瑜伽行唯識学派の典籍とされる YBh と経量部の所説とされる AKBh は共通の議論を含み、成立していたと考えられる²²⁴。ここでいう共通の議論とはいかなるものかといえば、仏教徒たちが論証を行う場合の法に教証 (āgama) と理証 (yukti) の二つがあるが、共通の議論とはそのうちの理証を共通にすることである。例えば、MSABh ad MSA XVIII k.87 に見られる「特殊な相続の転変」 (=saṃtatipariṇāmaviśeṣa) という文言を用いた理証は、ヴァスバンドゥの著者問題の上からも注目されている箇所である。この語は AKBh 著者のヴァスバンドゥ独自の考え方であると言われており、AKBh に見られる上に MSABh にも登場する点で両論書は理証を共通にするものであるといえる。さらにこの語が、ヴァスバンドゥによる『十地経』 (Daśabhūmika-sūtra 以下 DBh と省略する) の註釈書である『十地経論』 (Daśabhūmikasūtra-ṭīkā 以下 DBhṭ と省略する) にも見られることが指摘されており、AKBh や MSABh、DBhṭ に共通の議論や思想内容が含まれている点がこれらの著者が同じヴァスバンドゥであることを示唆するものとして注目される²²⁵。

²²² Sautrāntika の定義は、加藤[1989: 208]にあるとおり、AKBh 146 に見られる。

sūtrapramāṇakā vyaṃ na śāstrapramāṇakāḥ/ (AKBh 146)

「我々は、経を根拠とするものであって、論を根拠とするものではない。」 Cf. kaḥ Sautrāntika. ye sūtra-pramāṇikā na śāstra-pramāṇikāḥ. te Sautrāntika (AKVy 11 29)

「経量部とは何者かというならば、経を根拠とするもので、論を根拠とするものではない人々、彼らが経量部である。」

石田[2010]では、この経量部の定義と聚心の定義を加えてガンダーラ有部の立場とし、カシミール有部は論書によって学説を築いた学派であるため、これをカシミール有部への批判がこめられたものであるという。また経典に基づいて毘婆沙師の説を批判するのは AKBh によく見られる批判のあり方であるともいう。varaṃ śāstravirodho na sūtravirodhaḥ. (AKBh 397)

「たとえ論書に背反したとしても、経典に背反しない方が優れている。」

varaṃ śāstravirodho iti. abuddhoktam Abhidharma-śāstram ity abhiprāyaḥ. (AKVy 621)

「たとえ論書に背反したとしても、というのは、アビダルマの論書は仏によって説かれたものではないということに意趣している。」

²²³ 石田[2010]ではその一つとして、欲貪随眠の解釈を挙げる。原田[1997]、Kritzer[2005]でも指摘している通り、この欲貪随眠の解釈は、『俱舍論』と『瑜伽論』「撰決撰分」の理解と一致する。

²²⁴ 経量部については、加藤[1989]参照。原田[1993: 108]は、宮下[1986]の示唆する YBh の特に古層部分の学説を基礎として小乗の諸体系に匹敵する大乘の基礎的体系として経量部学説が設定されたのではないかという考えを支持している。

²²⁵ 佐久間[2010: 37]は、Schmithausen 教授からの指摘を踏まえ、『十地経論』に見られる saṃtatipariṇāmaviśeṣa という語は、『十地経』第6章の cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam に対する註釈部分として確認されるという。

これに対して教証とは、理証の根拠となるものを指し、自らの学派等の保持する經典類に説かれた世尊や如来の言葉を指す。正しい認識手段の一つである經典 (āgama) として、部派の教学においては世尊によって説かれたとされる阿含經典が、また大乘の諸学派においては如来や菩薩によって説かれたとされる大乘經典が、それぞれ仏教徒たちの議論の依り所となっているのである。

そのうちで、瑜伽行唯識学派の教証には DBh などの經典が用いられることが多い²²⁶。MSA 及び MSABh が、『般若経』などの初期大乘經典の影響を受けながらも DBh を踏襲する傾向があることはすでに先行研究に指摘されている通りである。DBh 以来の十浄地法と、菩薩地の新層や MSABh の十八菩薩行が対応することを踏まえれば、DBh の影響を受けて MSABh の思想内容が成立していると考えられる²²⁷。

「大乘の經典を莊嚴する書」という名称を持つ MSABh は、しばしば經典の文言を引用しながら解釈を示すことから明らかな通り、經典を根拠とする説明を重要視していた形跡がある。しかも MSABh 所引の經典の文言は、大乘經典のみの文言を指すのではなく、阿含經典から引用されるものも含むことが明らかになっている²²⁸。その名が示す通りであるならば、MSABh の教説が阿含經典によって根拠づけられるのはいささか奇妙な印象を与える。また、MAVṬ の帰敬偈に詳しく論じられる通り、大乘論書には大乘の教説の偉大さが示されていてしかるべきである²²⁹。MAVṬ では、本頌 (Madhyāntavibhāgākārikā) をはじめとす

²²⁶ 兵藤[2010 : 194]によれば、『成唯識論』に見られる唯識の論証には、対論者からの九項目の論難に応える形で詳細に唯識であることを論証する九難義と呼ばれる論証方法が存在する。『成唯識論』では『十地経』『解深密経』『入楞伽経』『維摩経』『阿毘達磨大乘経』『厚嚴経』の六経が挙げられており、『撰大乘論』(二・七、二・十四)や『唯識二十論』の教証に随いながらそれを補充している。原田[1998 : 103]にもある通り、『唯識二十論』には『入楞伽経』とパラレルな文章が存在する他、唯識思想の根幹ともいえる三界唯心の解説に『十地経』からの引用文が加えられている点からも瑜伽行派における『十地経』の地位は揺るがしがたいものである。また、原田[2003 : 131]にまとめられている通り、『唯識二十論』に引用された文言は、華嚴経「離世間品」の三界唯心説も顧慮したものと見なされる。この三界唯心説の一部は、原田[2001 : 174-178]に指摘される通り、『中観莊嚴論』や『修習次第』にも見られるものであり、中観・唯識学派問わずに共通の認識であったことも窺い知れる。

²²⁷ 能仁[2013 : 31]は、『十地経』以来の十浄地法と『菩薩地』新層』及び『大乘莊嚴経論』の十八菩薩行対照表を掲載するが、「菩提分品」の羞恥 (lajjā) 以降世間知を有すること (lokajñatā) までが十浄地法に対応するのみで、[四] 依 (pratisarana) 以降 [四] 法印 (dharmoddhāna) までは『大乘涅槃経』に対応するとする。能仁[2013 : 12]では、[四] 依以降の項目に関しては『十地経』の各所で述べられたものを集成していると言ひ、法印はその前に論じられる三三昧の附論であるからここでも附説されているとする。

²²⁸ MSABh ad MSA XVIII に見られる經典引用については、すでに岡田[2007]、岡田・岸[2008]で挙げた通りである。ここにそのすべてを挙げることはできないが、MSABh や SAVBh には阿含經典としては雜阿含所引の文章が最も多く、大乘經典としては SAVBh の一大特徴ともいえる『大方大集経』「無盡意品」を引用した箇所が最も多い。

²²⁹ 松岡[2006 : 112-113]で考察されている通り、MAVṬ の帰敬偈において帰敬対象である聖マイトレーヤと師アサンガ・師ヴァスバンドゥへの尊敬がどのように起こるのかについて以下のように説く。

tatra praṇetrūktvanirdeśāt sūtre gauravam utpadyate/ asya kārikāśāstrasyāryamaitreyaḥ praṇetā/ sa caikajātipratibaddhatvāt sarvabodhisattvābhijñādhāraṇāpratisaṃvitsamādhindriyakṣāntivimokṣaiḥ paramāramitāpṛāptaḥ sarvabodhisattvabhūmiṣu ca nirvaśeṣaprahāṇāvāraṇaḥ/ vaktṛsamādānadāvareṇa vṛtṭyām gauravam utpadyate/ vaktā punar atrācāryāsaṅgaḥ tasmāc chrutvācāryabhadantavasubandhuḥ etadbhāṣyam/ tayor api prajñāprakarṣayogād aviparīṭapratipattidhāraṇopadeśasamarthatvād iha sūtrārtho 'viparīta upadiṣṭa iti bhāṣye gauravam utpadyate/ (MAVṬ 2 3-11)

「それ(帰敬偈)の中で、説かれた方(聖マイトレーヤ)によって述べられたということが示されているから、[読者に]『経』に対して敬意が起こる。このカーリカー体の論書(kārikāśāstra)を説かれた方は聖

る「論書」の意味について、二種の解釈を提示して経典と論書の特徴を示す²³⁰。初期仏教思想に対する大乘仏教思想の優位性を示すことは、MSABhにとって自明のこのように思われるが、もし大乘経典と阿含経典を同列に扱うならば、MAVṬで述べられる大乘経典の持つ特質が無視されてしまうようにも思われる。

一般に経典と論書の関係性は、経・律・論の三蔵を解説して論じられる。MSABh ad MSA XI k.1では、進んで法を尋ね求める菩薩の経・律・論が説示される²³¹。経・律・論の三蔵は

マイトレーヤ (āryamaitreya) である。さらに、彼 (聖マイトレーヤ) は、一生にのみ縛られた [菩薩] (ekajātipratibaddha 一生所繫) であるから、菩薩のすべての神通力 (abhijñā) とダーラニー (dhāraṇī) と覚知 (pratisaṃvit) と三昧 (samādhi) と根 (indriya) と忍 (kṣānti) と解脱 (vimokṣa) によって最高の彼岸に既に到達して、菩薩のすべての階位における障害をもまた残りなく既に断滅している。語られた方 (師アサンガ) が『経』を正しく受容していること (samādāna) を通して、[読者に]『註釈』(vṛtti) に対して敬意が起こる。さて、ここにおける、語られた方とは軌範師アサンガである。軌範師大徳ヴァスバンドゥは、彼 (師アサンガ) から『註釈』を聴聞したのち、その『注解』(bhāṣya) を著した。彼らは両者 (師アサンガと師ヴァスバンドゥ) とともに卓越した慧 (prajñāprakarṣa) を備えている。それゆえ、錯誤なきものに通達し、[それを] 保持し、[それを] 説示することができる。それゆえ、これ (『註釈』) において、錯誤なき『経』の意味が示されている。したがって『注解』(bhāṣya) に対して敬意が起こる。」(松岡訳)

ここでは、聖マイトレーヤが説いたものを『経』(sūtra=kārikāśāstra)、師アサンガの語ったものを『註釈』(vṛtti)、師ヴァスバンドゥの作成したものを『注解』(bhāṣya) としている点が注意を要する。しかしながら『註釈』(vṛtti) と『注解』(bhāṣya) が基本的に『経』(sūtra=kārikāśāstra) を正しく受容していることに基づいて権威づけられるものであるとする点は重要であり、ここに一例として挙げるものである。

²³⁰ 松岡[2006: 118-121]に示される通り、kārikāśāstraの śāstraは以下のように解説される。

śiṣyaśāsanāc chāstram/ śiṣyaśāsanam hi śīlasamādhiprajñāviśeṣotpādanāt kāyavānmanāṃsy asamyakkarmaṇo nīvartayati samyakkarmaṇi pravartayati ca/
atha vā śāstralakṣaṇopapatteḥ śāstram/ yad upadeśabhāvanayā savāsanakleśān prajahāti nirantaradīrghavidhatīvraduḥkhabhīmābhyām durgatibhavābhyām samtrāyate/ ca tac chāstralakṣaṇam/ tasmāt kleśaripuśāsanena duragtibhavatrāṇena ca śāstralakṣaṇam/ etac ca dvayam api sarvasmin mahāyāne sarvasmiṃś ca tadvyākhyāne vidyate nānyatreṭi/
ata etac chāstram/ āha ca/
yac chāsti ca kleśaripūn aśeṣān samtrāyate durgatito bhavāc ca/
tac chāsanāt trāṇaguṇāc ca śāstram etad dvayam cānyamateṣu nāsti// iti/ (MAVṬ 2 20-3 12)

〈śāstra〉第一解釈 「弟子に〔戒・定・慧を〕教える手段である (śāsana) から「論書」(śāstra) 〔と呼ばれる〕。実に、弟子に〔戒・定・慧を〕教える手段は、勝れた戒 (śīla) ・定 (samādhi) ・慧 (prajñā) を生み出すから、〔軌範に則っていない〕正しくない行為から退かせ、〔軌範に則っていない〕正しい行為へと向かわせる。

〈śāstra〉第二解釈 あるいはまた、武器の特徴が妥当するから、「論書」(śāstra) である。教示内容の修習 (upadeśabhāvanā) によって、(1) 煩悩を潜在印象もろとも (savāsanakleśa) 除去すること、及び (2) 間断なき長期にわたって起こる様々な激しい苦をもたらすゆえに恐ろしい、〔三〕悪趣 (durgati) や〔輪廻的〕生存 (bhāva) から守ることが〔論書の特徴〕である。それゆえ、(1) 煩悩という敵の抑制 (kleśaripuśāsa) と、(2) 悪趣と生存からの〔衆生の〕救済 (durgatibhavatrāṇa) によって論書が特徴づけられる。これら二つ〔の特徴は〕いずれも、全ての大乗 (= 経) と全てのそれらの解説 (= 論書) にはあるけれども、〔それら〕以外にはない。」したがって、本書は「論書」である。そのことについて〔師ヴァスバンドゥが〕『釈軌論』に置いて次のように述べる。『煩悩という敵を残らず抑制し、悪趣と生存から〔衆生を〕救済するのは、抑制と救済を美質とするから、「論書」である。これら二つ〔の美質〕は〔大乘〕以外の教義にはない』と。」(松岡訳)

山口[1959: 503,6]にあるごとく、この偈頌は『釈軌論』からの引用であり、かつ PrP I 3 3-4にも引用されている。このことから Mahāyānasūtrāṃkāra や Madhyantavibhāga といった「論書」(śāstra) が、自らの煩悩を断じる自利性とあらゆる苦しみから衆生を守護する利他性を併せ持つことが理解される。

²³¹ pīṭakatrayam dvayam vā samgrahaṭṭhā kāraṇair navabhir iṣṭam/
vāsanabodhanaśamanapratiśedhais tad vimocayati// 1// (MSABh ad MSA XI k.1)

「九つの理由によって、総撰するものとしての三つの蔵 (= 経蔵・律蔵・論蔵)、あるいはそれら二つ (= 声聞・菩薩蔵) が考えられている。すなわちそれは熏習と悟りと寂静と悟入をもって〔衆生を〕解脱せし

九つの理由によって三蔵とみなされるが、そのうちで経は疑いを退ける働きを持ち、論は自己の見解に対する執着を排斥する働きを持つ²³²。さらに、経・律・論の三蔵は三学と、法と意味との二点から説明される。このうちで、三学とは、経によって基礎的な三学が説かれた上に、律によって高度の戒・定学が成就せられ、論によって高度の慧学が成就せられることである。また法と意味とを説示するのが経であるのに対し、それと関連した相互論難によって法と意味とを決定づけるものが論であるとされる²³³。

MSABh 自体は、MSA に註釈を施した論書であるから、この論書自身にとって、基礎となる経典が存在するということになる。同様に、MSAṬ や SAVBh は MSABh の註釈書であるから、MSAṬ や SAVBh にとっても、それ自身が根拠とする経典類が存在してしかるべきである。実際に MSA の散文註である MSABh 所引の経典と、SAVBh に引用される経典類は、大きく異なる。このことは、MSABh の著者ヴァスバンドゥと、SAVBh の著者ステイラマティとの間には、およそ 1 世紀あまりの隔りがあり、MSABh と SAVBh の成立段階

める。」

²³² kena kārāṇena trayam/ navabhiḥ kārāṇair vicikitsāpratipakṣeṇa sūtram yo yatrārthe saṃśayitas tasya tanniścayārtham deśanāt/ antadvayānyogapratipakṣeṇa vinayaḥ sāvyaparibhogapratīśedhataḥ kāmasukhallikānyogāntasyānavadyaparibhogānūjñānataātmaklamathānyogāntasya/ svayamdrṣṭiparāmarṣapratipakṣeṇābhidharmo 'viparītadharmalakṣaṇābhidyotanāt/ (MSABh ad MSA XI k.1)

「どのような理由によって三〔蔵〕であるのかといえば、九つの理由によってである。『経』は疑いを対治するものとしてである。誰かが何かの意味について疑惑を感じるならば、彼に対してそれ（＝疑惑を感じた意味）に決着をつけるために説かれているからである。『律』は両極端を行わずることへの対治としてである。すなわち欲楽に耽着して行ずるという極端な行に対しては、過失を伴う享受を禁止するから、また自ら疲労困憊して行ずるという極端に対しては、過失のない享受は容認するからである。『論』は自己の見解を誇示執着することへの対治としてである。それが存在の特性を顛倒することなく明らかにするからである。」（長尾訳）

長尾[2007b : 22]によれば、SAVBh は、自己の見解を誇示執着することとは、善師に仕えて多くを学び探究するのではなく、少し聞き学んだだけで慢心を抱き、自己の見解を最高なものと執着することであるとする。また、それに対して論はその対治として一切諸法の自相と共相を誤りなく明らかにするのであるという。

²³³ punaḥ śikṣātratadesanā sūtreṇa/ adhiśīlādhicittasampādanatā vinayena śīlavato 'vipratīśārādikrameṇa samādhilā bhāt/ adhiprajñāsampādanābhidharmeṇāviparītārthapracicayāt/ punar dharmārthadeśanā sūtreṇa/ dharmārthanīṣpattir vinayena kleśavinayasamyuktasya tayoh prativedhāt/ dharmārthasāṃkathyaviniścayakauśalyam abhidharmeṇeti/ (MSABh ad MSA XI k.1)

「更に『経』によって三学が説かれている。『律』によっては高度の戒学と高度の心学とが成就せられるのであって、戒を具えたものは悔いる心がない等々の順序を踏んで三昧（の禪定）を獲得するからである。『論』によっては高度の慧学が成就せられる。顛倒ならざる意味が識別考究されているからである。更にまた『経』によっては法と意味の説示がある。『律』によっては法と意味との完成ということがあって、煩惱を除去しようと修行する者はその両者に通暁するからである。『論』には、法と意味とを、それに関連した論難によって決定づけることの巧みさがある。」

長尾[2007b : 23]によれば、SAVBh は戒・定・慧の三学について小乗と大乘に差異があると解説する。小乗においては、戒＝別解脱律儀の対象と行を守って戒を破ることがないこと、定＝色界四禪と無色界四等至、慧＝四諦を如実に知ることである。大乘においては、戒＝律儀戒・撰善法戒・饒益衆生戒の三、定＝gaganagañja-samādhī, śūraṃgama-samādhī 等、慧＝は無分別智であるという。また論は諸法の自相と共相を無顛倒に説くから、無分別智であり、慧学を完成するのである。

さらにまた後者の解釈について、ここでいう法とは名・句・文・意味は蘊・界・処、あるいは法が蘊・界・処であれば、意味は四種意趣・四種密語であり、或いは生天を得る原因となる十善を法とすれば、意味は涅槃を得させる三十七菩提分法等を指す。経にはこれらの法と意味とがすべて解説されていると理解されている。他方論は相互論難によって決定づけるという点では、MV iv 10cd にも同様に記述がみられ、論書の性格は対論による決択 (pravicaya) とするのが初期瑜伽行派文献において一般的であったと想定される。

での瑜伽行唯識学派における論書の根拠たりえる經典に違いがあったことを示唆する。

大乘經典を莊嚴する書として名高い MSA の理解に際して、それを探る手がかりとなる經典引用の比定は重要であると考えられる。次項より、こうした事情を踏まえて、MSABh や SAVBh に見られる引用される經典の特性について考察していくこととする。

2.4.2 MSABh における經典からの引用の特色について

まず、MSABh における經典引用について確認したい。MSABh ad MSA XVIII においては、經典や論書からの引用は数多く見られ、すでに記述した MSABh ad MSA XVIII の四念処の分析における MAV からのものと、四神足の分析における DBh からのもの、八正道の分析における經典等における世尊の言葉がある。また、願 (praṇidhāna) の分析においても DBh からの十大誓願の記述が存在し、止觀の分析や刹那滅・人無我論証にも經典からの引用がみられる。

このうちで、すでに MSABh ad MSA XVIII における四念処の分析の MAV からの引用については、DBh に見られる四念処及び三十七菩提分法の解説と能対治の修習 (pratipakṣabhāvanā) として説かれる点で共通するものであることを論じた。八正道の分析では、「經典等において」(sūtrādi) と明記されており、MSAṬ 及び SAVBh が『十二部經』であると注記している²³⁴。止觀の分析における經典からの引用は、世尊が比丘たちに教えを説いた言葉として MN または『雜阿含』等に比定されるべきものである²³⁵。さらに、人無

²³⁴ mdo'i sde la sogs pa bcom ldan 'das kyis gsungs pa la zhes bya ba ni/ gsung rab yan lag gnyis po bcom ldan 'das kyis gsungs pa la zhes bya ba'i don to // (MSAṬ D. Bi 149a4, P.167b1f.)

「教典等に世尊によって説かれる場合というのは、『十二分經』に世尊によって説かれる場合」という意味である。」

bcom ldan 'das kyis gsungs pa zhes pa ni mdo sde la sogs pa gsung rab yan (P.6) lag bcu gnyis bcom ldan 'das kyis gsungs pa ste / mdo sde la sogs pa'i nang nas kyang de (D.124b1) kho na khong du chud par bya ba de 'byung ngo // (SAVBh D.Tsi 124a7f. P.147a5f.)

「『世尊によって説かれた』というのは、『十二部經』の經典等によって説かれたということである。經典等の内からも、眞實を理解することになることが生じる。」

²³⁵ yathoktaṃ sūtre -- akāṅkṣed bhikṣur aho vatāhaṃ viviktaṃ kāmair iti vistareṇa yāva_{B7}t tena bhikṣuṇā imāv eva dvau dharmau bhāvayitavyau/ _{A6} yad uta śamathaś ca vipaśyanā cetyevamādi/

「經に以下のように説かれる。『ああ、比丘よ。諸欲から離れることを願うとしよう。私は』乃至広説されて『その比丘によって、かの二法は修習されるべきである。すなわち、止と觀である。』云々。」

このように、MSABh では諸欲から離れるために止觀が修習されるべきであると説かれるが、この箇所に対する SAVBh には止觀による遍在性を説明するために、静慮や神通などを得ることを望むことによって止觀を修習する、と解説される。岡田・岸[2008 : 76-78]では、止觀とともに静慮や神通等の術語が認められる箇所として、MN 73 Mahāvaccagottasuttam 494ff.及び『雜阿含』T2,247b16ff.、『別譯雜阿含』T2, 447a3ff.等を参考箇所としてあげる。

ji skad du mdo sde las kyang / e ma'o dge slong dag zhes (P.: ces) bya ba la sogs pa smos te / mdo las kyang 'dod pa las dben / sdig pa mi dge ba'i chos las dben / rtog pa dang bcas pa'i bsam (P.4) gtan dang po thob par 'dod pas (D.7) zhi gnas dang lhag mthong bsgom par bya ba nas bsam gtan gnyis pa dang / gsum pa dang / bzhi pa dang / mngon par shes pa la sogs pa thob par 'dod pas zhi gnas (P.5) dang lhag mthong bsgom par bya'o zhes gsungs pas na kun du (P.: tu) 'gro ba yin no //

「『經に以下のように説かれる。「ああ、比丘よ。」等々と説かれた。經からも、『欲望に依拠して、過失なる不善なる法に依拠して、分別と結びついた第一静慮を得ることを望むので、止觀を修習するから。第二、第三、第四静慮と神通等を得ることを望むことによって止觀を修習する』と説かれるので、[菩薩は止觀によって] 遍在するのである。」

我論証においては、五つの経典引用の明示があることはすでに論じたが、刹那滅論証における経典からの引用もまた、SN といった阿含経典からのものであると想定される²³⁶。

従って、四神足の分析と願の分析における DBh からの引用以外は、阿含経典からの引用であることが知られる。他方、四神足の分析と願の分析における DBh からの引用は同一の箇所からのものである。願の分析における経典からの引用は、SAVBh の記述から MSABh ad. MSA XVIII k. 75 に見られる引用経典と同じものであると分かるが、MSABh に経名は明示されていない²³⁷。それゆえ、DBh から引用されたものと明確に経名を示すのは、MSABh 中で MSABh ad MSA XVIII k. 54 における経典からの引用のみである。

誓願とは、その誓願の知によって、誓願の力を有する諸菩薩が、誓願の卓越性によって遊戯するのである。かれらの身体、あるいは光明、あるいは語句を数えることは容易でないと広説されるのは『十地経』に説かれるごとくである。自在性

²³⁶ 刹那滅論証に見られる経典からの引用は、類似する文言を抽出することは可能であっても同定するに至っていないものも多い。例えば、MSABh ad MSA XVIII k.82 において、以下のような引用が存在する。

kena virodhāt/
āgamena ca/ yad uktaṃ ^{A7} bhagavatā -- ^{B8} māyopamās te bhikṣo saṃskārā āpāyikās tāvatkālikā itvarapratyupa-
sthāyina iti/ (MSABh ad. MSA XVIII k.82)

「何と矛盾するからなのか。経典と [矛盾するから] である。世尊は [以下のように] 説いた。『比丘たちよ、これら諸々の有為なるものは幻のごとくである。滅びゆくものである。その限りの時を有するもの (暫時のもの) である。移ろいゆくものである。』と。」

「諸行」「幻」「刹那」という術語が認められることから、岡田・岸[2008: 87]では、内容の近似性があるとして『雑阿含』T2, 72c12ff.を指摘する。阿含経典からの引用が正確に一致しないものは、hrī の五つの譬喩のごとく MSABh ad MSA XVIII にあって散見される。伝承の形態によるものなのかその他の要因によるものなのかは判断つきがたい問題である。

また、この出典について早島[1994a: 42]に AKBh に引用される阿含経典の中に類似した記述が散見されることが報告されている。また、Wayman[1984: 336]も次の文章との類似性を指摘している。kṣaṇikāḥ sarvasaṃskārā asthitānāṃ kutah kriyā/ bhūmir yeṣāṃ kriyāsau ca kārakāḥ saiva cocyate // (YBh cintāmayībhūmi, Paramārthagāthā 5)

²³⁷ cittāt punaḥ sa^{A132a1} dyahphalaṃ cittamātrāt yathābhipretārthasamṛddhito ^{B9} veditavyam/ yena praṇidhānena balikā bodhisattvā vikriḍanti, yasya na sukarā ^{A2} saṃkhyā ka^{B143b1} rtuṃ kāyasya veti vistarah/ (MSABh ad MSA XVIII k. 75)

「さらにまた、心からの直接の結果は、ただ心のみから、願われたとおりの利益の増長に基づいて知られるべきである。「その願によって力を有する菩薩は遊戯する。かれらの身体あるいは [光明や言葉] を数えることは容易でない」云々と広説される。」

そしてこの句が、経典からの引用である根拠は、願の行為がいかなるものかを説く以下の SAVBh に見られる経典からの引用にある。

smon lam gyi mthus bsod nams kyi stobs (P.154a1) dang ldan pa zhes bya ba la sogs pa la / bsod (D.6) nams kyi tshogs bsags pa'i byang chub sems dpa' bsod nams kyi stobs dang ldan pas smon lam btab pa'i mthus byang chub sems dpa' (P.2) rnam lus dpag tu med pa dang / 'od zer dpag tu med pa dang / rdzu 'phrul dpag tu med pas bdag dang gzhan gyi don sgrub pa (P.: par) ni tshig (D.7) gis brjod par sla ba ma yin no zhes bya ba la sogs pa mdo las gsungs pas na / (P.3) smon lam gyis (P.: gyi) bdag dang gzhan gyi don sgrub par mngon no // (SAVBh ad MSABh XVIII k.96)

「誓願の力によって、福德の力と結びつくこと云々について。『福德の資糧を持つ菩薩は、福德の力と結びついているから、誓願の生起という力によって、諸菩薩が無量なる身体と無量なる光明と無量なる神足によって、自他の利益を成立させることは、言葉によって説くことが容易でない』等々と経典に述べられているので、誓願によって、自他の利益が成立せしめるのである。」

MSABh に見られる引用箇所は不十分であるし、もし MSABh ad MSA XVIII k.54 に見られる『十地経』所引であるとする、SAVBh の引用文は正確なものとはいえないが、このように引用段階における異同は数多く散見されるので、ここでは思想の差異などとして取り扱わないこととする。

は、同じ『十地経』に] 十自在が説かれるごとくである²³⁸。

この誓願に関する記述は、DBh の初地から第十地すべてにわたって認められるものである。第十地以外は、すべて章末にこの文言があるが、その意味するところは菩薩の属性に関する無量さ、あるいは菩薩の卓越性を指し示すことである²³⁹。そして、MSABh では誓願とともに自在性を十自在であると説明している。Lévi[1911 : 143]に指摘されている通り、誓願の後に十自在を説くのは DBh の第八地においてであるから、この引用は DBh における第八地に説かれた誓願に関する記述であると考えられる。誓願に続く神足の自在力については、以下のように SAVBh が註釈している。

誓願における自在力とは、望むままに、自他の利益についての成功をなす無数なる大誓願が実現することである。あるいはまた、『十地経』には「初地に十大誓願がある。」と等々述べられている。

神足における自在力とは、諸衆生に信仰を生ぜしめるために、燃え上がらせたり、飛ぶ等の神足つまり威力の無量さを説くのである²⁴⁰。

SAVBh の解釈に従えば、この誓願とは、DBh の初地における十大誓願に相当すると考えられる。しかし、これが MSABh ad MSA XVIII k.74 における願の分析の解釈に反映され得るかどうかはさらなる検討が必要である。また、四神足の自在性についても、DBh からの引用がみられるが、ここで知られるのは、菩薩の神足の卓越性を何かを燃やしたり、自ら飛ぶなどといった特殊な技能を衆生に見せたりすることと解説する点である。このように DBh からの引用によって、MSABh ad MSA XVIII において菩薩の卓越性が強調されていることが知られる。

まとめるならば、MSABh ad MSA XVIII には阿含經典からの引用が多い。MSABh の著者ヴァスバンドゥにとって、阿含經典もまた、彼の教説の根拠たりえるものであったと考えられる。他方、DBh からの引用は、大乘菩薩の持つ属性の無量さを強調するものであり、

²³⁸ *praṇidhir yena praṇi_{A7}dhijñānena praṇidhānabalikā bodhisattvāḥ praṇidhānavaiśeṣikatayā vikrīḍanti, yeṣāṃ na sukaraṃ saṃkhyā kartuṃ kāyasya vā prabhāyā vā* ^{A128a1} *svarasya veti vistareṇa yathā daśabhūmike sūtre/ vaśitā yathā tatraiva daśa vaśitā nirdiṣṭāḥ / (MSABh ad MSA XVIII k.54)*

²³⁹ 重複を避けるため、初地にみられるもののみを挙げる。

tata uttare praṇidhānabalikā bodhisattvāḥ praṇidhānavaiśeṣikatayā vikurvaṃti/ yeṣāṃ na sukarā saṃkhyā kurtuṃ/ kāyasya vā prabhāyā vā ṛddher vā cakṣuṣo vā gocarasya vā svarasya vā caryāyā vā vyūhasya vādhiṣṭhānasya vādhimukter vā 'bhisamskārāṇāṃ vā yāvad etāvadbhir api kalpakoṇīyutaśatasahasrair api/ (DBh 30, 7ff.)

²⁴⁰ (P.2) *smon lam la dbang ba ni ji ltar 'dod pa bzhin du bdag dang gzhan gyi don phun sum tshogs par byed pa'i smon lam chen po grangs med pa mngon par bsgrub pa ste / + (D.: + ; P.: de) (D.2) yang ji ltar sa bcu'i mdo las / sa dang po la (P.3) smon lam chen po bcu gsungs pa la sogs pa'o // rdzu 'phrul la dbang ba ni sems can rnams dad pa bskyed pa'i phyir / (D.: / ; P.: ro //) 'bar ba dang 'phur ba la sogs pa'i rdzu 'phrul dang tsho 'phrul dpag tu med pa ston pa'o // (SAVBh ad MSA XVIII k.54)*

その点では MSABh ad MSA XVIII において、大乘経典を典拠として大乘菩薩の優位性が位置づけられている。以上により、従来の研究からも指摘されていたヴァスバンドゥの思想的傾向、すなわち、瑜伽行唯識学派としての新しい大乘仏教の教説を提示しながらも、根拠とするものは阿含経典を多用することが MSABh ad MSA XVIII においても確認された。

2.4.3 SAVBh における経典引用について

前項で確認された通り、MSABh ad MSA XVIII にあつては、教説の根拠となる経典として、阿含経典 (āgama) が多用されている。しかし、MSABh ad MSA XVIII を註釈する SAVBh ad MSABh XVIII には、MSABh では引用されることのなかった経典からの引用が数多く見られる。SAVBh における経典引用の特徴は、すでに MSABh ad MSA XVII に関する研究でも指摘されていることである。MSABh XVII の中心テーマは、菩薩の持つ大悲 (mahākaruṇā) の概念であり、その中でも悲を樹木に喩えることが特徴的である。MSABh ad MSA XVII kk.36-40 は、悲を根とすれば衆生成熟という果実を得るという菩薩にとっての最終目標を説示している²⁴¹。

SAVBh ad MSABh XVII k.36 には、『大方大集経』「無盡意品」(Akṣayamatinirdeśasūtra 以下 ANS と省略する)²⁴²と『伽耶山頂経』(Gayāśīrṣasūtra) が用いられている²⁴³。さらに MSABh ad MSA XVII k.52 に対する SAVBh には、菩薩が自身の福楽を望んでも、衆生が福

²⁴¹ 矢板[2005: 121] karuṇā kṣāntiḥ cintā prañidhānam janma sattvapariṣākaḥ/ karuṇātarur eṣa mahān mūlādīḥ paścimāgraphalaḥ/ (MSABh XVII k.36)

「[菩薩の] 悲、忍、[衆生利益の] 思惟、願、生誕、衆生成熟。この大いなる悲の木は、根を始めとし、最後に優れた果実を持つ。」

²⁴² 矢板[2005:131]註 33 参照のこと。

gzhan yang btsun pa shar dva ti'i bu byang chub sems dpa'i snying rje chen po yang mi zad pa ste/ ci'i phyir zhe na/ sngon du 'gro ba'i phyir ro/ btsun pa shar dva ti'i bu 'di lta ste/ dper na dbugs phyir 'bud ba dang rdub pa ni skeyes bu'i srog gi dbang po'i sngon du 'gro ba'o/ de bzhin du theg pa chen po sngon du 'gro ba'o zhes gsungs so/ 「さらに大徳シャーラドゥヴァティープトラよ、菩薩の大悲はまた無尽である。何故かという、先立つものであるから。すなわち大徳シャーリプトラよ、たとえば吐息と吸息は命根を持つ人間にとって先立つものであると同様に、大乘の資糧の獲得のために菩薩の大悲が先立つものである、と説かれている。」

BhK の対応箇所は以下の通りである。punar aparam, bhadanta śāradvatīputra, bodhisattvānām mahākaruṇāpy akṣayā. tat kasya hetoḥ. pūrvaṅgamatvāt. tad yathāpi nāma, bhadanta śāradvatīputra, āśvāsāḥ <praśvāsāḥ> puruṣasya jīvitendriyasya pūrvaṅgamāḥ, evam eva mahāyānasambhārasamudāgamāya bodhisattvasya mahākaruṇā pūrvaṅgame”ti. (BhK 497, 2-7)

MSABh XVII を中心として三縁の慈悲を「菩薩地」で説かれる内容と比較検討した若原[1996: 1-3]は、特に三縁のうち菩薩に特徴的な無縁の慈悲を考察しており、小乗と大乘の四無量における三つの相違も特筆すべきとする。同論文は MSABh ad MSA XVII でも典拠とされる ANS の説を取り上げ、自利利他の観点から説かれたものであることを指摘する。

さらに詳しい四無量心の解説として、長崎[2007]は、ANS と BBh に説かれる三縁の違いを述べ、二つの所説を一つにまとめようとしたのが MSABh であるという。なお、MSABh や SAVBh が二つの系統を一つにしようと試みるのに対し、戒賢『仏地経論註』では三縁の四無量心のうち、所縁のない慈悲が平等性智と相応すると解説するのが ANS や BBh、MSABh に見られない特徴である。

²⁴³ byang chub sems dpa'/ byang chub kyi sems kyi rtsa ba ni rje chen po'o/ sems can ni dmigs pa'o zhes bshad do/

「菩薩よ、菩提心の根本は大悲である。衆生が所縁である。」と説かれている。」

また、カマラシーラの『修習次第』第一篇に引用される文章とほぼ同様のものである点が指摘できる。āryagayāśīrṣe cōktam, “kimārambhā mañjuśrīr bodhisattvānām caryā kimadhiṣṭhānā. mañjuśrīr āha. mahākaruṇārambhā devaputra bodhisattvānām caryā sattvādhiṣṭhāne”ti vistraḥ. (BhK 497, 7-10)

樂に安住しない限り本来の福樂を得ることはできないことを説明するために『維摩經』の一節が引用されるが、その一節は『維摩經』のサンスクリット写本には存在せず、チベット語訳・漢訳にも一部存在しない語を含むなど同經の伝承形態を考える上で示唆深い²⁴⁴。

このように、SAVBh ad MSABh XVII では、MSABh に見られない大乘經典からの引用が見受けられる。同様に、SAVBh ad MSABh XVIII における經典からの引用も、ほぼ大乘經典からのものである。そのうちで、もっとも多いのが ANS からとなっている。特に MSABh ad MSA XVIII kk.42-65 にわたる四念処から八正道までの三十七菩提分について、四念処と四神足の一部、五根から八正道については各項目の一々に ANS からの引用が附されている。SAVBh ad MSABh XVIII における ANS 以外の經典引用としては、SAVBh ad MSABh k.38 における『大宝積經』「迦葉品」(Kāśyapa-parivartaka 以下 KP と省略する)、SAVBh ad MSABh k.54 における『二万五千般若經』(Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā 以下 PSPr と省略する) や SAVBh ad MSABh k.69 における『十万般若經』(Śatasāhasrikā prajñāpāramitā 以下 ŚSPr と省略する) といった般若經系經典、そして中觀派の論書にもよく見られる『稻苳經』(Śālistambasūtra 以下 ŚS と省略する) が挙げられる²⁴⁵。

この中で、特筆すべきはやはり最多の引用数を数える ANS からのものと、KP からのものである。なぜならば、KP については、SAVBh より早い成立とされる『大宝積經論』という註釈書の存在が確認されており、SAVBh 同様スティラマティに帰せられているからである。また ANS についても、ヴァスバンドゥに帰せられる註釈書『大方大集經論』(Akṣayamatīnirdeśasūtratīkā 以下 ANST 以下 ANST と省略する) が存在する。従って KP や ANS は、SAVBh が成立する以前から、註釈書が著されるほどに瑜伽行唯識学派における学説の根拠として認知されていたことがわかる。これは、MSABh が著された時代にはなかったことである。

では、KP や ANS を引用することにより、SAVBh では何が意図されているのかを以下当該箇所を検討することで明らかにしていきたい。まず、SAVBh ad. MSABh XVIII k.38 で論じられるのは、三十七菩提分法の前項目である資糧の分析である。

「諸菩薩たちにとって、福德と智慧の二資糧というのは〔声聞・独覺〕より優れている。」という一偈によって、「資糧とは何か」と「何ゆえに資糧となるのか」が説かれた。そのうちで、菩薩の資糧は二種ある。福德の資糧と智慧の資糧である。菩薩の福德と智慧の資糧は、自己とすべての衆生のために集められるものだから、声聞等の資糧より優れているために、等しくないと言われる。従って『大宝積經』からも、「諸菩薩の智慧の資糧は、十方に〔広がる〕虚空のごとくと見られ

²⁴⁴ 矢板[2007]註 122 に基づく。sems can thams cad kyi nad ji srid du kyi bar du bdag gi nad kyang de srid du mi 'tsho'o. (SAVBh D73b4, P87b3-4)

「一切の衆生が病気である間、自分も病気であり、元気ではない」 Cf. sems can thams cad kyi nad ji srid par kho bo'i nad kyang de srid do. (VKN I 188, 21-22).

²⁴⁵ 岡田[2007: 91], 岡田・岸[2008: 61]の引用箇所・引用文献一覧参照。SAVBh が經典からの引用を多用する一方、MSAT はそういった註釈スタイルをとっておらず、經典からの引用はほとんど見受けられない。

るべきである。諸声聞の智慧の資糧は、芥子粒が虫によって食われた内側のわずかな虚空のごとくと見られるべきである。諸菩薩の福德の資糧は、四方の大海の水のごとくと見られるべきである。声聞の福德の資糧は、毛髪の先端の水滴のごとくと見られるべきである、と述べられている。これによって、資糧が何であるかが説かれた²⁴⁶。

ここで明確に声聞と菩薩との二資糧の違いが論じられる。福德の資糧については、声聞のそれは毛髪の先端の水滴のごとくであり、菩薩のそれは四方の大海の水のごとくである。他方智慧の資糧については、声聞のそれは虫に食われた芥子粒のわずかな空間のごとくであり、菩薩のものは十方に広がる虚空のごとくであるという。いずれの資糧も、その大きさの差異を指摘するが、KPの文言には多少の異同があって、以下のように示されている。

<§76>カーシャパよ、以下の通りである。例えば、四大海が新鮮なバターによって満たされているごとくに。菩薩の善根は形成されると考えられる。このことについて次のように〔偈頌が〕説かれる。

例えば、四大海が新鮮なバターによって満たされ、清浄ですべてにわたって快い状態である。かくのごとく善逝の子である菩薩の善は、善なる流れによって常に満たされると考えられる。

<§77>カーシャパよ、以下の通りである。例えば、とある人の一本の毛髪の百分に割かれた先端によって、四大海から一滴の水をすくいとったそのごとく、カーシャパよ、声聞の善根は形成されると考えられる。それについて以下のように言われる。

例えば、かの水の集まりから、毛髪を百分した先端によって滴をすくいとったそのごとくに諸声聞によって善がなされるのであり、[そうした] 諸々の善と結びついているのだと考えるべきである。

<§78>さらにまた、カーシャパよ、例えば、虫に食われた芥子粒の内にある空間、他ならぬこのようにカーシャパよ、声聞の形成された智慧は理解されるべきである。このことについて以下のように言われる。

他ならぬ虫に食われた芥子粒の内側にわずかな空間がある。

²⁴⁶ byang chub sems dpa'i tshogs dag ni // mi mnyam bsod nams ye shes so // (18-38ab) zhes bya ba'i tshigs su bcad pa gcig gis tshogs gang yin pa dang / gang gi phyir tshogs su gyur pa de ston te / de la byang chub sems dpa'i tshogs ni rnam pa gnyis te / bsod (D.4) nams kyi tshogs dang ye shes kyi tshogs so // byang chub sems dpa'i bsod nams dang ye shes kyi tshogs ni bdag dang sems can thams cad kyi don du bsags pas ni nyan thos la sogs pa'i tshogs las 'phags pa'i phyir mi mnyam pa zhes bya'o // de bas na dkon mchog brtsegs pa'i mdo las kyang / (D.5) byang chub sems dpa' rnam kyi ye shes kyi tshogs ni phyogs bcu'i nam mkha' lta bur blta'o // nyan thos rnam kyi ye shes kyi tshogs ni yungs 'bru srin bus zos pa'i nang gi nam mkha'i khyon tsam du blta'o // byang chub sems dpa'i bsod nams kyi tshogs ni phyogs bzhi'i (D.6) rgya mtsho'i chu lta bur blta'o // nyan thos kyi bsod nams kyi tshogs ni ba'i rmi g rjes kyi (D.: ba'i rmi g rjes kyi chu lta bur blta'o zhes gsungs so // 'dis ni tshogs gang yin pa bstan to // (SAVBh D. Tsi 101a3-6)

同様に声聞の形成された智とは、些細なもの、わずかなものであると知られるべきである。

<§79>さらにまた、カーシャパよ、十方における虚空界、このように菩薩の形成された智慧は理解されるべきである。このことについて以下のように言われる。

すなわち全世界において虚空は十方に開かれている。

同様に菩薩における形成された智は、全世界のうちの主要なものとしてと見られるべきである²⁴⁷。

KPに見られる喩えが、SAVBhで引用される箇所ともっとも大きく異なるのが、菩薩の善根が大海を満たす新鮮なバターに喩えられている点である。引用文では四方の大海の水のごとくとなっており、声聞のわずかな水量との比較であったが、実際のKPにおいては単

²⁴⁷ <§76>...(missing)...

<§77>...(missing)...

.....vālam uccharet

kuśalānviṭam śrāvakam eva paśyatha kuśalena yuktam abhisamskṛtena /

<§78> tad yathāpi nāma kāśyapa ghuṇakhāditasya sarśapam abhyaṃtare ākāśadhāty evam eva kāśyapa śrāvakasyābhisamskṛtaṃ jñānaṃ draṣṭavya / tatredam ucyate //

ghuṇakhāditasyaiva hi sarśapasya ākāśam abhyaṃtarito parikṛtam /

abhisamskṛtam jñāna tathā vijānatha yaṃ śrāvakasya laḥkamaṃ parikṛtam //

<§79> tad yathāpi nāma kāśyapa daśāsu dikṣv ākāśadhātur evaṃ bodhisatvasyābhisamskṛtaṃ jñānaṃ draṣṭavyam / tatredam ucyate //

yathāpi ākāśa daśādīśasu anāvṛtaṃ tiṣṭhati sarvaloke /

abhisamskṛtaṃ paśyatha bodhisatve jñānaṃ tathā sarvajagatpradhāna // (KP§§76-79, 114,1ff.)

サンスクリット原典には欠損部分が存在するため、文意を補完するために同箇所のチベット語訳も以下に付す。

*<§76>'od srung 'di lta ste dper na/ rgya mtsho chen po bzhi mar sar (P.: ser) gyis yongs su (P.8) gang bar gyur pa bzhin du/ byang chub sems dpa'i dge ba'i rtsa ba mngon par 'dus byas pa blta bar bya'o // de la 'di skad ces bya ste //

dper na rgya mtsho bzhi po mar sar gyis//

yongs gang gtsang zhing kun (P.:118b1) nas yid du 'ong//

de bzhin byang chub sems dpa' bde gshegs sras//

dge ba'i klung gis rtag tu gang bar blta//

<§77>'od srung 'di lta ste dper na / mi la la zhig gis skra tshal pa brgyar gshags pa'i rtse (P.2) mos/ rgya mtsho chen po bzhi las chu thigs pa gcig blangs pa de bzhin du / 'od srung nyan thos kyi dge ba'i rtsa ba mngon par 'dus byas pa blta bar bya'o// de la 'di skad ces bya ste / *

dper na chu'i phung po de las ni //

skra tshal brgya'i rtse mos thigs blangs pa //

de bzhin nyan thos nams kyi dge byas pa'i //

dge ba dag dang ldan par lta bar bya //*

<§78>'od srung 'di lta ste dper na / yungs 'bru stin bus zos pa'i nang gi nam mkha' bzhin du // nyan thos kyi 'dus ma byas shes pa blta bar bya'o // de la 'di skad ces bya ste //

dper na yungs 'bru sring bus zos pa'i //

nang gi nam mkha' de ni chung ba yin //

nyan thos (P.5) 'dus ma byas pa shes pa yang //

de bzhin chung zhing shin tu chung bar blta //

<§79> 'od srung 'di lta ste dper na / phyogs bcu'i nam mkha'i kham bzhin du / byang chub sems dpa'i 'dus ma byas (P.: 'du byas) shes (P.6) pa blta bar bya'o // de la 'di skad ces bya ste //

dper na phyogs bcu'i 'jig rten thams cad na //

nam mkha'i kham ni sgrib pa med par 'dug /

byang chun sems dpa'i ye shes 'dus ma byas shes pa //

'gro ba kun (P.7) gyi (P.: kyi) mchog kyang de ltar blta'o // (KP(P).118a7-118b7)

純な容量の比較というわけではない。この新鮮なバターに喩えられる理由を解説するものとして、スティラマティに帰せられる **KP** の註釈『大宝積経論』の以下の記述が参照されるべきである。

水滴とバターの二種の喩によって、白法を集成することに優れていることが説かれる。声聞は、自己が成長するので諸々の白法が少ないのである。菩薩の〔白法〕は無量である。すべての衆生に対する利益と善を生じさせる。例えば、父親と母親によってバターを用いて自分たちの息子たちを成育するそのごとくに、菩薩もまたバターのごとき自己の無量の善根がによって、初学の菩薩といった息子たちを成育するのである。

芥子粒と虚空の二種の喩によって、智慧の集成についての優れていることが説かれた。声聞は無為なる智によって、諸煩惱による自己や些少なものやわずかなものをなすのである。菩薩は十方の一切衆生に対する憐憫によって、現観正等覺菩提のゆえに廻向するのである²⁴⁸。

このように、声聞と菩薩の違いは白法の量的差異でもあるが、菩薩の白法が新鮮なバターのごとくであると喩えられるのは、菩薩が父母のような存在であり、救済されるべき初学の菩薩といった息子達を成育するためであると『大宝積経論』中では理解されている。

この理解は、『大宝積経論』の解説のうち、広説に含められるものである。『大宝積経論』の解説は略説と広説に分かれており、このうち広説とは、『瑜伽師地論』「撰決択分」(Yogācārabhūmau viniścayasamgrahanī 以下 VinSg と省略する)を介して理解される内容である。従って SAVBh における二資糧理解は、VinSg といった瑜伽行唯識学派の典籍に順じたものとして理解されるべきであると解説されているのである²⁴⁹。

SAVBh では、この新鮮なバターの喩えは継承されていないが、声聞と菩薩の違いを福德と智慧の二資糧の量的な差異であるとする点では、**KP** の説く意味に従うものである。**KP**

²⁴⁸ chu'i thigs pa dang mar sar gyi dpe gnyis kyis ni dkar po'i chos yang dag par sgrub par byed pa'i khyad par bstan te / nyan thos ni bdag skyed pas dkar po'i chos rnams chung ngo // byang chub sems dpa'i ni tshad med de / sems can thams cad la phan pa dang / bde bskyed de / dper na pha mas mar sar gyis rang gi bu rnams skyed pa de bzhin du byang chub sems dpa' yang mar sar lta bu'i rang gi dge ba'i rtsa ba dpag tu med pas byang chub sems dpa' las dang po pa lta bu rnams skyed do //

yungs 'bru dang nam mkha' dpe gnyis kyis ni / ye shes yang dag par (D237b1) sgrub pa'i khyad par ston to // nyan thos ni 'dus ma byas pa'i ye shes kyis nyon mongs pa rnams kyis bdag gsog dang gsob tu byed do // byang chub sems dpa' ni phyogs bcu'i sems can thams cad la snying brtse bas mngon par rtogs pa'i ye shes kyi byang chub kyi phyir yongs su bsngo'o // (KP D.237a)

²⁴⁹ 大竹[2008: 482]にある通り、『瑜伽師地論』「撰決択分」中の記述は、声聞の白法が小さく、菩薩の白法が無量であるという量的差異のみの言及であるから、SAVBh では、『瑜伽師地論』「撰決択分」の言及を支持しているようにも見える。

nyan thos ni bdag nyid kyi bde ba yang dag par 'phel bar byed pa (P.128b2) dkar po'i chos chung ngu dag dang ldan pa yin gyi / byang chub sems dpa' ni sems can thams cad kyi bde ba yang dag par 'phel bar byed pa dkar po'i chos tshad med pa dang ldan (D.114b5) pa yin no //

「声聞は、自己の利益を増長するのであり、白法が劣っていることと結びついているのであって、菩薩は衆生の利益を増長するのであり、白法が無量であることと結びついているのである。」

からの引用が見受けられるのは、SAVBh ad MSABh XVIII の中でもここ一か所であるが、空性あるいは不生不滅などの根本真理を畏怖する人々の系譜が、『八千頌般若経』から KP を経て、『解深密経』及び MSA 及び MSABh に至るまで辿れると論証する研究に従えば²⁵⁰、MSABh も KP の影響を受けて成立した論書といえるが、MSABh の著者ヴァスバンドゥが KP の存在を意識して論述したかどうかは现阶段では判断しがたい。しかし、上述の検討より、KP 及びその註釈である『大宝積経論』の広説の影響下に、SAVBh では菩薩の二資糧を理解しているといえる²⁵¹。

また、SAVBh の中では声聞乗のことを信心が劣小である者とし、彼らは人無我のみを信じ法無我を知らないままに智慧の資糧を積む者であるとも指摘されており²⁵²、人法二無我でもって、煩惱障と所知障を断じる菩薩との違いを示すのである。

この福德と智慧の二資糧の違いが、修行される三十七菩提分法の声聞と菩薩の違いとなるのだが、四念処乃至八正道については声聞と菩薩の修習内容の違いは見いだせない。だからこそであろうか、SAVBh では、ANS からの引用を用いることで菩薩にとっての菩提分の修習が声聞より優れていることを示すのである。例えばすでに論じた四念処の分析に関する①から⑭の十四行相のうちで、④認識対象と⑥獲得の観点について SAVBh では ANS からの引用を用いて説明する。このうちで、④認識対象については以下のように SAVBh で註釈されている。

「どうして、認識対象によってなのかといえ、一切衆生の身体等を認識対象とするからである。」ということについて。どうして認識対象の種類によって [声聞より菩薩が] 優れているのかといえ、声聞等は自己の身体や感受等のみに対し

²⁵⁰ 能仁[2009: 144-145]に言及されている通り、藤田祥道氏の一連の研究は龍樹哲学の根本的な影響によって瑜伽行唯識哲学が形成されていった過程を示唆するものであるが、未だその過程が十全に解明されていないことも示す。藤田[2008]を参照のこと。

²⁵¹ 『大宝積経論』はスティラマティに帰せられるが、著者をスティラマティとするのは、チベット語訳のコロフォンに依拠するところが大きい。また、プトゥンの『仏教史』によればスティラマティと呼ばれる人物が、KP 全 49 品を学んだとされているため、スティラマティが KP に精通した人物であることは確かであるといえる。このため現状先行研究によって、『大宝積経論』作者とされるスティラマティと SAVBh を著したとされるスティラマティとは別人と考えられている。また『大宝積経論』作者とされるスティラマティは SAVBh を著したスティラマティに先行するとされているため、SAVBh が著される頃には、KP の理解のために『大宝積経論』といった註釈書が著され、瑜伽行派の教義理解のために引用されるような認知度を誇っていたと考えられる。

²⁵² 能仁[2009: 129]は、MSABh ad MSA I k.18 に対して、SAVBh の解釈では第一に「信じるものが劣小」である者とは、福德と智慧の二資糧を積むにあたって、世俗的な布施を行うのみで、福德を積んでいると確信し、人無我は信じるが法無我を知らないまま智慧の資糧を積んで利用と確信している者と理解している。

anādhimuktita eva tatsiddhau ślokaḥ /

hīnādhimukteḥ sunihīnadhātor hīnaiḥ sahāyaiḥ parivāritasya / audāryagāmbhīryasudeśite 'smin dharme 'dhimuktir yadi nāsti siddham // (18) (MSABh ad MSA I k.18)

「他ならぬ信じる性向がないことに基づいて、それが成立することについて一偈がある。信じるものが劣小であり、素因が極めて劣悪であり、劣悪なる仲間に取り囲まれている者が、もし広大であることと甚深であることについてよく説示されたこの法に対して信じるものがないならば、[まさにその理由で大乘が] 成立する。」

て知覚し、修習するのであって、諸菩薩は自分とすべての衆生の身体と感受等に対して認識するのである。それゆえ認識対象が優れているのである。従って『大方大集経』「無盡意品」でも、「どのように菩薩は、身体に対して身念住するのかというならば、彼は自己の身体と他者の身体に対して身念住するのである。」云々と述べられている²⁵³。

ここで、声聞と菩薩の違いは声聞が自己の身体を認識対象とするのに対し、菩薩は自己と一切衆生の身体両方を認識対象とするという。この解釈については、ヴァスバンドゥに帰せられる註釈 ANST に以下のように詳しく註釈されている。

そのうちで、自己の身体とは、他ならぬ菩薩の身体である。他の身体とは衆生の身体である。あるいはまた、自己の身体とは、眼・耳・鼻・舌・身という感覚器官による執受色である。他の身体とは、色かたち・匂い等であるから、諸々の処である²⁵⁴。

このように、ANST には別解釈も提示されているが、第一義である自己の身体と他の身体を理解を SAVBh で採用していることが分かる²⁵⁵。さらに獲得という行相 (ākāra) については、SAVBh で以下のように論じられている。

²⁵³ (P.2) **ji ltar** (P.: lta) **dmigs she na / sems can rnam kyi lus la sogs pa la dmigs pa'i phyir ro zhes bya ba la / ji ltar dmigs pa'i rnam pas khyad zhugs she na / nyan thos la sogs pa ni bdag gi lus dang tshor ba la sogs** (P.3) **pa tsam zhig la dmigs shing sgom par byed kyi / (D.6) byang chub sems dpa' rnam ni bdag dang sems can thams cad kyi lus dang / tshor ba la sogs pa la dmigs par byed do // de bas na dmigs pa khyad** (P.4) **zhugs so // de bas na 'phags pa blo gros mi zad pa'i mdo las kyang / ji ltar na byang chub sems dpa' lus la lus kyi** (D.7) **rjes su lta zhing gnas she na** (P.: zhe na) / **de bdag gi lus dang gzhan gyi lus la lus kyi rjes su lta zhing** (P.5) **gnas te zhes bya ba la sogs pa gsungs so // (SAVBh D.:104b5-6, P.:124a2-5)**

²⁵⁴ **de la rang gi lus ni byang chub sems dpa' nyid kyi lus so / gzhan gyi lus ni sems can rnam kyi lus so // yang na rang gi lus ni mig dang rna ba dang lce dang lus kyi dbang pos zin pa'i gzugs so / gzhan gyi lus ni gzugs dang sgra la sogs pa'i phyir skye mched rnam so // (ANST D.231a2-4)**

²⁵⁵ このように自分と一切衆生という二分類に対して両方を指し示すことで、声聞・独覚と菩薩の違いを打ち出すことは、MSABh における四念処以外の項目でも見られる。SAVBh では、四念処の修習の後に、さらなる不善なる法を生み出さず、善法を生み出すための菩薩の四正勤があることを註釈している。

brtan pa'i (P.4) **yang dag spong ba ni // (P.: /)lus can kun dang mnyam pa min // (P.: om. //) (18-45ab)**
zhes bya ba la / yang dag pa'i spong ba ni rnam pa bzhi ste / (D.2) sdig pa mi dge ba'i chos ma skyes pa mi skyed pa dang / sdig pa mi dge ba'i chos skyes pa spang ba dang / (P.5) dge ba'i chos ma skyes pa bskyed pa dang / dge ba'i chos skyes pa 'phel bar (P.: ba) **bya ba'o // de la bstan** (P.: brtan) **pa byang chub sems dpa' rnam kyi yang dag par spong ba bzhi'i bsgom pa** (D.3) **ni bdag dang sems can thams cad** (P.6) **kyi don du bsgoms** (P.: bsgom) **pas nyan thos dang rang sangs rgyas kyi yang dag par spong ba bzhi bsgom pa las kyang khyad zhugs pas na / lus can kun dang mnyam pa ma yin pa zhes bya'o // (SAVBh Tsi D. 107b1ff. Tsi P. 127a3ff.)**

『賢者たちにとって、[四] 正勤とはすべての身体を有する者と等しくない。』ということについて。四正勤とは四種ある。不善なる苦しみの法を生じさせない、つまり不生起と、不善なる苦しみの法を生じさせることを断じることと、善なる法の生じさせないことを生じせしめることと、善なる法を生起することを増長する。そのうち、堅固なる諸菩薩による四正勤の修習は、自己と一切衆生のために修習されるから、声聞と独覚の四正勤を修習することと区別されるので、身体を有するすべての者と等しくないとされる。』

「どうして獲得によってなのかといえば、身体等に関する離繫のためにでもなく、無離繫のためにでもない。」ということについて。どうして獲得についての優れていることが知られるのかといえば、声聞等は、身体や感受等を離れるために修習するのであって、諸菩薩は離れるために修習することも、離れないために修習することもないので、獲得の形相によって優れているのである。どのように離れることもないのかというならば、如来の三身と離れずそれに至るために修習するので、離れることもないのである。どのように離れないこともないのかというならば、諸々の行為や煩惱によって生み出された身体を離れるために修習するので離れないこともないのである。

あるいはまた三身に至るために、その身体とも離れることがなく、「身体に依拠して三身を求めるので」ということは、離れないことはないということである。身体と煩惱によって生み出された身苦の自性は上述のごとくそれに対して執着するならば、凡夫のごとく常に輪廻に住することになってしまうから、その身体はそれと離れることもなすのである。従って、『大方大集経』「無盡意品」にも、「身体の過去身に対しても観察し、身体の未来身に対しても観察し」ということから「その身体に対して我所において存在しない我、真実なるものではないその身体に対して、真実なるものが正等覚されるのである。すなわち、真実なるものとは何かというならば、およそ如来の身・法身・金剛身・不壊身・堅牢身・三界すべてから区別された聖なる身であるところのものがかの我所によって成立している。自己の身体という過失、いくばくかの過ちに執着しないのであって、如来の身体は過失すべてと離れていることに到達している。従って善良なるものを経験するので、ことごとく観察する力によって [四] 大に依っている身体に対して修習するのである。」云々と述べられている²⁵⁶。

このように、身体について過去身・未来身、そして SAVBh では途切れてしまっているが、

²⁵⁶ ji ltar thob pa zhe na / lus la sogs pa dang bral ba yang ma yin ma bral ba yang ma yin pa'i phyir ro zhes bya ba la / ji ltar (D.3) thob par khyad zhugs she na / nyan thos la sogs pa ni lus dang tshor ba la sogs pa dang bral bar bya ba'i phyir sgom gyi / byang chub sems dpa' rnam ni bral bar bya ba'i phyir sgom pa yang ma yin te / mi 'bral bar bya ba'i phyir sgom pa yang ma yin pas thob pa'i rnam pas (P.: pa'i) khyad zhugs (D.4) so // ji ltar 'bral ba yang ma yin zhe na / de bzhin gshegs pa'i sku gsum dang (P.: ins. /) mi 'bral zhing de thob par bya ba'i phyir bsgoms pas 'bral ba yang ma yin no // ji ltar mi 'bral ba yang ma yin zhe na / las dang nyon mongs pas bskyed pa'i lus dang bral bar bya ba'i phyir (D.5) bsgoms (P.: bsgom) pas mi 'bral ba yang ma yin no // yang na sku gsum thob par bya ba'i phyir lus 'di dang yang bral bar mi byed de / lus la brten nas sku gsum dgos pas na'o zhes bya ba la mi 'bral ba yang ma yin te / lus dang nyon mongs pas bskyed pa'i lus sdug bsngal ba'i rang bzhin (D.6) dbu ba'i gong bu lta bu 'di la chags par byas na so so'i skye bo bzhin du rtag tu 'khor bar gnas par 'gyur ba'i phyir / (P.: om. /) lus 'di ni (P.: na) 'di dang 'bral bar yang byed do // de bas na 'phags pa blo gros mi zad pa'i mdo las kyang / lus kyi sngon gyi mtha' la yang rtog / lus kyi phyi ma'i (D.7) mtha' la yang rtog ces bya ba nas / lus 'di la bdag gir mi bya'i bdag lus snying po med pa 'di la snying po mngon par 'tshang rgya bar bya'o // 'di lta ste / snying po gang zhe na / gang 'di de bzhin gshegs pa'i sku / chos kyi sku / rdo rje'i sku / mi shigs pa'i sku / brtan pa'i (D.105b1) sku / khams gsum thams cad las bye brag tu 'phags pa'i sku de bdag gis bsgub par bya'o // bdag gi lus nyes pa du ma'i skyon chags mod kyi / de bzhin gshegs pa'i sku nyes pa thams cad dang bral ba rab tu thob par bya'o // des legs pa mthong bas na so sor rtog pa'i (D.2) stobs kyis 'byung ba chen po'i gnas kyi lus la spyod do zhes bya ba la sogs pa gsungs so // (SAVBh D. 104b2-105b2)

現在身の三つを説くことや、如来の身体といった三身の概念が説かれるのは ANS からの引用部分であり、MSABh 自体の解釈には登場しないものである。さらに ANST[†] においては以下のように註釈される。

「過去身に対しても観念し、未来身に対しても観念し」と説かれた。「過去身」とは、最初の身体、すなわち母胎に生じた時である。その場合、その身体に対する顛倒が原因となって、父母の精液や血液などからアルブダやカララといった徴表が生じる。と前のごとくに観念する。「未来身」とは、老いや死である。この身体が老い、死に、骨等になる。「現在身」とは、現に事実として存在している身体である、それに対しても、沐浴や按摩、食事や衣服等によって養育されるべき存在と観念する²⁵⁷。

そのうちで「実なるもの」とは三身である。法身と報身と受用身である。「自ら如来身を」に始まって、「成立させる」と言われるところまでによって、法による獲得対象が説かれた。その法身もまた五種に理解されるべきである。1)波羅蜜の結果としての状態、2)煩惱 [障] と所知障を退けるもの、3)その二によって不住であるもの、4)一切時に存在するもの、5)すべてより超越しているものである²⁵⁸。

このように、如来の三身を説き、そのうちで如来の法身を波羅蜜の結果であること、煩惱・所知両方の障りを退けるもの、それによって一か所に留まることなく遍在し、出世間の存在であるとして、四念処の修習によって得られる境地を説明する点は、声聞とは異なる菩薩の境地を表現したものである。

SAVBh では、このように ANS を引用することによって、声聞とは共通の修行方法である三十七菩提分法を菩薩に特有な面を持つものとして解釈している。すなわち、SAVBh はそれ以前から存在する三十七菩提分法の修習を踏襲しつつも、DBh の影響下に MSABh を著したヴァスバンドゥの初期瑜伽行唯識思想から、さらに進んで、KP や ANS といった大乘経典を根拠として、MSABh が説く菩提分の思想を大乘仏教思想として価値づけようとしたのである。

²⁵⁷ lus kyi sngon gyi mtha' la yang rtog / lus kyi phyi ma'i mtha' la yang rtog ces bya ba gzungs te / lus kyi sngon gyi mtha' ni lus dang po ma'i mngal du byung ba'i dus te / de la lus 'di la yang phyin ci log gis rgyu byas shing pha ma'i khu ba dang khrag la sogs pa byung ba mer mer po dang nur nur po la sogs pa'i mtshan nyid do / zhes sngon ji ltar gyur pa la rtog pa'o / lus kyi phyi ma'i mtha' ni rga ba dang 'chi ba ste // lus 'di mthar rgas shing 'chi ba dang / keng rus la sogs par 'gyur ro / lus kyi da ltar byung ba ni lus kyi da ltar dngos su gnas pa'i lus te / de la yang bkru ba dang mnye ba dang bza' ba dang bgo ba la sogs pas bskyang dgos so zhes rtog pa'o // (ANST D.231a4-6)

²⁵⁸ de la snying po'i chos ni sku gsum te / chos kyi sku dang / longs spyod rdzogs pa'i sku dang / sprul pa'i sku'o // ... (中略)... **bdag gis de bzhin gshegs pa'i sku** zhes bya ba nas brtsams te **bsgrub par bya'o** zhes bya ba yan chad kyis chos kyis thob par bya bstan to // chos kyi sku de yang rnam pa lngar rig par bya ste / 1) pha rol tu phyin pa'i 'bras bur gyur pa dang / 2) nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa 'joms par byed pa dang / 3) de gnyis kyis mi tshugs pa dang / 4) dus thams cad du gnas pa dang / 5) thams cad las 'phags par gyur pa'o // (ANST D.232a3-7)

最初に述べた通り、諸経典の成立年代は断定できるものではないが、**KP** や **ANS** といった大乘経典に対するそれぞれの註釈書は、ヴァスバンドゥや **SAVBh** の著者であるスティラマティ以前の著作である。このことから、スティラマティの **SAVBh** は、**MSABh** の註釈でありながら、**KP** や **ANS** といった大乘経典からの引用を多用し、大乘の教えの素晴らしさを強調する独自のスタイルで作成された註釈書であることが知られるのである。

3.結論

以上、MSABh ad MSA XVIIIに見られる羞恥、三十七菩提分法、人無我論証を中心に、MSABhにいたるそれぞれの概念の思想史的遷移を考察してきた。それらは初期仏教の頃から存在する修行徳目・教義であり、大乘仏教論書であるMSABhがそれらを扱うのは、それらが菩提分の行であるからに他ならないが、大乘の波羅蜜の行に随順する菩薩行として、位置づけられるべきものとみなされたからである。

2.1 で論じられた羞恥の概念は、古く慚愧という術語で語られる修行者の徳目であり、MSABhに至るまでその特質は、仏教徒たちにとっての共通理解の下にあったことが知られる。特に、慚愧を持つことは善法を修習し、悪法を退けるために必要なものとして、仏教内部の戒律との関係も深く、MSABhでも羞恥を持たないことは菩薩にとっても大いなる過失であることが説かれている。しかし、MSABh ad MSA XVIII kk.1-15 で論じられる羞恥の分析は、羞恥を持たない過失と羞恥を持つことによる功德、そして菩薩の卓越性を示すためにMSABh ad MSA XVIIに語られる四無量心の解説と同じ文章を用いて菩薩の持つ羞恥の優位性を指し示す。このことは、MSABh ad MSA XVIIIが前章との関わりを持って論じられているとともに、四無量心と同様に、羞恥が菩薩にとっての重要な徳目として理解されるべきであるというMSABh著者の意図を明らかにするものである。

さらに2.2では、MSABh ad MSA XVIII「菩提分品」と章名にもなっている三十七菩提分法について考察した。三十七菩提分法もまた、初期仏教の頃から存在する修行方法として知られるものであり、常・楽・我・浄という見解を、身体や感受等を通して誤ったものであると理解する四念処の修習を基軸とするものである。四念処の修習から始まり、正しい悟りを開くための助けとなる七覚支や正しい修行に通じる八正道へと至る。この四念処乃至八正道については、基本的な修習内容が声聞・独覚と菩薩によって異なることはなく、MAV†に示される通り、声聞と菩薩にとって共通の修行方法である。しかし、MSABh ad MSA XVIIIでは、十四行相の観点から声聞より菩薩の四念処が優れていることを説く。この背景には、引用されているMAV IV「所対治修習品」に説かれる四念処が想定されており、MSABhの著者ヴァスバンドゥがDBhにも説かれる所対治の修習を前提としていた可能性を示唆した。

2.3では、MSABh ad MSA XVIIIの中でも、従来から研究対象として注目されてきた人無我論証について再検討を行った。人無我論証の特徴は、犢子部のプロダガラ説批判・行為主体の問題・『法印経』を始めとする経典引用にあるが、それらの引用はいずれもAKBhの引用との類似性が高いものである。また、経典からの引用については、『雑阿含』に比定されるものが多いことも確認された。瑜伽行唯識学派において人法二無我を合わせて論ずるこ

とは、声聞が煩惱障だけを断ずるのに対し、菩薩は煩惱障と所知障の両方を断ずる存在であるため、欠かせないものである。しかし、人法二無我の教説を前提として、人無我と法無我を別々に説く上、人無我よりも先に法無我のみを論じる『入中論』などの記述方式も存在する。また、2.1 や 2.2 の中で論じてきたように、MSABh ad MSA XVIII において論じられる修行徳目は主に阿含経典を根拠とするものに他ならない。教義としての人法二無我を前提としながらも、人無我のみが論証され、その論証の根拠として AKBh と共通するような阿含経典からの引用を行う MSABh ad MSA XVIII の人無我論証は、部派から引き継がれたものであっても、初期瑜伽行唯識学派の教説として説かれることに矛盾はなく、十分に菩薩行を基礎づける論証として受け入れられていたと考えられる。

2.4 では、MSABh ad MSA XVIII に対する SAVBh にみられる経典引用に着目し、その意図について考察した。MSABh ad MSA XVIII を見る限りでは、その教証となるものは阿含経典あるいは DBh といった経典類にあると考えられる。しかし註釈書である SAVBh では、MSABh で教証となっている阿含経典や DBh を踏襲しつつも、MSABh の解釈の中に ANS や KP といった大乘経典が引用されている。また ANS や KP には、SAVBh 成立以前に著された註釈書が存在しており、これらが MSABh に説かれた教説の根拠となっている。すなわち、MSABh 成立から 1 世紀あまり隔てて SAVBh が成立した 6 世紀後半頃には、瑜伽行唯識学派の中で各種の大乘経典を典拠として大乘菩薩の優位性を強調する註釈書のスタイルが確立したと考えられる。ここに「大乘経を莊嚴する書」と名付けられた MSA 及び MSABh が大乘菩薩行を説くものとして受容され、発展していった思想史的推移が認められるのである。

4.テキスト・訳註

The *Bodhipakṣādhikāra* of the *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya* に関する凡例

MSA/MSABh のサンスクリットテキストは、『大乘仏教瑜伽行派の唯識観が外界を否定するのではなく実践理論であることの解明』（研究課題番号：17520043 平成 17 年度～平成 19 年度科学研究費補助金基盤研究（C））研究成果報告書所収の岡田憲尚本を底本とする。

岡田版テキストが底本とする Lévi [1907] [1911], 参照している Nagao[1958], 宇井[1961], 早島[1994a][1994b][1995]の校訂に加えて、長尾[2008], Eltshinger[2010a],[2010b]の校訂を検証して読みを本文に反映させている。

写本情報は、A 写本、B 写本に加えて Ns 写本と加納氏より提供していただいたサンクリティヤーヤナの部分写本とディプロマティックエディションを筆者確認の上、本文にその読みを反映させる必要がある場合にその情報を提示している。

岡田版テキストに合わせて、MSA/MSABh チベット語訳、MSAṬ, SAVBh 内のプラティエーカが諸氏のサンスクリット校訂を支持する場合は、脚注にチベット語を表示する。また漢訳『大乘莊嚴經論』の情報についても、必要に応じて表記してある。

テキストのパンクチュエーション等は、チベット語訳に従って筆者の判断に基づき変更している。連声規則などに基づく訂正は、特に注記しない。

MSA/MSABh チベット語訳、MSAṬ, SAVBh はデルゲ版を底本とし、北京版との異読情報をあげてある。より適切であると判断された箇所については、北京版を採用している。

本訳注研究は、MSABh 第 18 章のサンスクリットテキストを MSAṬ, SAVBh の見解に基づいて解釈することを目的としている。MSAṬ, SAVBh の内容が日本語訳に反映される場合には、翻訳箇所の脚注に取り上げてある。

すでに 1.1.1 や 1.1.2 で説明したサンスクリット写本の略号や、サンスクリット語テキスト及びチベット語訳などの略表記については省略する。以下に略号について付す。

- Ch 漢訳『大乘莊嚴經論』.
- Ee Elthinger[2010a][2010b]による校訂
- He 早島[1994a][1994b][1995]による校訂
- ins. inserted. 挿入された文字・語句
- Le Lévi[1911]による校訂

Ne ₁	Nagao[1958]による校訂
Ne ₂	長尾[2008]による校訂
om.	omitted. 省略された文字・語句
<i>silent</i>	対応箇所がないことを指す
T	see MSABh(T).
Ue	宇井[1961]による校訂
+	判読不能文字 (akṣara)

『大乘莊嚴經論』「菩提分品」シノプシス

1.羞恥の分析	kk.1-15
2.堅固なることの分析	kk.16-22
3.疲労しないことの分析	kk.23-24
4.学問に精通していることの分析	kk.25-26
5.世間を知ることの分析	kk.27-30
6.拠り所（四依）の分析	kk.31-33
7.分析的な知（四無礙解）の分析	kk.34-37
8.資糧の分析	kk.38-41
（9.～15. 三十七菩提分法の分析）	
9.四念処の分析	kk.42-44
10.四正勤の分析	kk.45-49
11.四神足の分析	kk.50-54
12.五根の分析	k.55
13.五力の分析	k.56
14.七覚支の分析	kk.57-63
15.八正道の分析	kk.64-65
16.止観の分析	kk.66-68
17.善巧方便の分析	kk.69-70
18.陀羅尼の分析	kk.71-73
19.誓願の分析	kk.74-76
20.三三昧の分析	kk.77-79
21.四法印の分析	kk.80-81
22.刹那滅論証	kk.82-91
23.人無我論証	kk.92-103

The *Bodhipakṣādhikāra* of the *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya*
(A Revised Edition of the Sanskrit Text)

The Bodhipakṣādhikāra of the Mahāyānasūtrālamkārahāṣya

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-1: MSAbh(L) p.132,5ff. ; Ns98b2ff. ; Nc89b9ff. ; A119b6ff. ; B130a3ff.

- 5 lajjāvibhāge ṣoḍaśa ślokāḥ/
**lajjā vipakṣahīnā jñā_{B4}nena gatā¹ ca_{A7} nirvikalpena/
hī_{Nc90a1}nānavadyaviṣayā sattvānām pācīkā dhīre²//18-1//**
etena svabhāvasahā_{B5}yālambanakarmasampadā caturvidham lakṣaṇam bodhisattva_{A120a1}lajjāyāḥ
saṃda_{Nc2}rśitam/ hīnānavadyavi_{B6}ṣayā³/ śrāvaka_Apratyekabuddhayānam⁴/ tad dhi hīnam⁵ ca
10 mahāyānād anavadyam ca⁶/ tena ca bodhisattvo la_{B7}jjate/ _{A2}
katham sattvānām _{Nc3} pācīkā/
tasyām eva la_{Ns5}jjā[yām anyeṣām api pratiṣṭhāpanāt //⁷

- 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-1'f.: MSAbh(L) p.132,11 & L Tome II p.225 ; Ns98b5ff. ;
15 Nc90a3ff. ; A120a2ff. ; B130a8ff.

- saṅnām pā_{B8}ramitānām vipakṣavṛddhyā ca⁸ bodhisattvānām/ _{A3}
prathipakṣasya ca _{Nc4}hānyā tivrā hy utpadyate lajjā⁹//18-1'//**
i _{B9}yam bodhisattvānām vṛddhīhāni] ¹⁰ lajjā ¹¹ / _{Ns6} pāramitāvīpakṣavṛddhyā ¹²
tatpratīpakṣaparihānyā _{A4} cātyartham _{B130b1} lajjotpāda_{Nc5}nāt/
20 **saṅnām pāramitānām niṣevaṇālasya_Ato bhavati lajjā/
kleśānukūladha_{B2}rmaprayogataś caiva dhīrānām //18-2//**

¹ jñānena gatā ca nirvikalpena L. Cf. rnam par mi rtog ye shes ldan T, SAVBh.

² dhīre L, Ne₂, Ns, A (cf. brtan T(D), SAVBh(P)) ; bstan T(P), SAVBh(D) ; dhīkāre Nc ; dhīrah.

³ hīnānavadyaviṣayā L, Ne₂, Ns, A ; hīnānavadyaviṣayaḥ Nc, B.

⁴ buddhayānam Ne₂, Ns, Nc, A, B ; buddhānām yānam Le (cf. theg pa T) ; yānam om. L.

⁵ tad dhi hīnam Le, Ne₁, Ne₂, Ns, Nc ; tad vihīnam L, A, B.

⁶ Cf. de ni kha na ma tho ba med (P.: mad) pa yang yin la (D.: la ; P.: +) / theg pa chen po bas dman pa yang yin pas T.

⁷ lajjāyām anyeṣām api pratiṣṭhāpanāt // Ne₂, Ns, Nc, A, B ; tasyām eva lajjāyām paraprasthāpanāt/ Le (cf. ngo tsha ba de nyid la gzhan dag rab tu 'god pa'i phyir ro // (P.: phyir /) T ; ngo tsha de nyid la gzhan rnam rab tu 'god pa yin no SAVBh) ; tasyām eva lajjā[...] L. (Le inserts the following between lajjā-and -pāramitā-: tasyām eva lajjā[yām paraprasthāpanāt/ saṅnām pāramitānām vipakṣavṛddhyā bodhisattvānām/ pratīpakṣahānītaś cāpy atīva sampadyate lajjā// (18-1') atra bodhisattvānām vṛddhyā parihānītaś ca lajjotpādaḥ/] pāramitā-).

⁸ vipakṣavṛddhyā ca Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, A, B ; vipakṣavṛddhyā Le.

⁹ prathipakṣasya ca hānyā tivrā hy utpadyate lajjā // Ne₂, Ns, B ; prathipakṣasya ca saḥānyā tivrā hy utpadyate lajjā Nc, A ; pratīpakṣahānītaś cāpy atīva sampadyate lajjā Le.

¹⁰ []で括られた箇所は、Levi 校訂本では欠落しており、Levi II p.で還梵が提示されている。しかし Ns をはじめ、写本において欠落部分はないので、かの箇所をそのまま示してある。

¹¹ iyam bodhisattvānām vṛddhīhāni] lajjā/ Ne₂, Ns, Nc, A, B (cf. 'di ni byang chub sems dpa' rnam kyi 'phel ba dang 'grib pas ngo tsha ba yin te / T) ; atra bodhisattvānām vṛddhyā parihānītaś ca lajjotpādaḥ/ Le.

¹² Cf. p.154, fn.5.

i_{Ns7}yam apra_{As}yogaprayogalajjā¹³(,) Nc6 pāramitābhāvanāyām aprayogena </> kleśānukūleṣu dharmeṣv indriyāguptadvā_{B3}ratvādiṣu ca prayogena lajjotpādanāt/ A6

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-3: MSAbh(L) p.132,16ff. ;Ns98b7ff. ; Nc90a6ff. ; A120a6f. ; B130b3ff.

**asamāhitasva_{Nc7}bhāvā mṛdumadhyā hīna_{Ns99a1}bhūmikā¹⁴ la_{B4}jjā/
hīnāśayā samānā hīnā hi tadanyathā tv adhikā//18-3//**

ityam mṛdvadhimātrā lajjā/ pūrvanirdeśā_{A7B5}nusāreṇāsyā ślo_{Nc8}kasyārtho ‘nugantavyaḥ/

10 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-4ff.: MSAbh(L) p.132,19ff. ; Ns99a1ff. ; Nc90a8ff. ; A120a7ff. ; B130b5ff.

ataḥ paraṃ caturbhis¹⁵ tribhiś ca ślokair ya_{Ns2}thākramam la_{B6}jjāvīpakṣe lajjāyām ca doṣaḥgunābhedaṃ darśayati/

15 **lajjā_{A120b1}rahito dhī_{Nc9}mān kleśān adhvāsāyaty a_{B7}yoniśataḥ/
pratighopekṣāmānaḥ¹⁶ sattvān upahanti śīlam ca//18-4//**

(L133) ity atra ātmavyābā_{Ns3}dhāya¹⁷ cetayate¹⁸ B8 paravyā_{A2}bādhā_{Nc90b1}yobhayavyābādhāya ceti saṃdarśitam/ ayoniśata ity ayoniśo manaskāreṇa/

katham upekṣayā_{B9} sattvān upahanti/

sattvārthapramādataḥ/ A3

20 **kauṛ_{Ns2}tyāt savile_{Ns4}kho bhavati sa¹⁹ saṃmānāhānim āpnoti/ B131a1
śrāddhāmānuṣasamghāc²⁰ chāstrā copekṣyate tasmāt//18-5//**

sahadhārmikair jinasutair vinindya_{A4}te²¹ loka_{Nc3}to ‘_{B2}yaśo labhate/

drṣṭe dharme²² (18-6abc’)

ity anena drṣṭadhārmika_{Ns5}m²³ avadyaṃ prasavatīti darśitam, yathākramam

¹³ aprayogaprayoga- Ne₁,Ne₂,Ns, Nc,A (cf. mi sbyor ba dang sbyor bas T ; sbyor ba dang mi sbyor bas MSAT ;) ; aprayogaprayoge- B ; aprayoga- L.

¹⁴ mnyam gzhag ngo bo nyid min chung // 'bring dang dman pa'i sa pa dang // bsam pa dman dang ngar bcas pa'i // ngo tsha dman de las gzhan lhag // (18-3) T ; mnyam par ma bzhag rang bzhin dang // (D.: // ; P.: /) mgo ma'i sa dang 'bring gnyis dang // bsam pa ngan dang nga can dang // chung dang gzhan ni de (P.7) las lhag // (P.: om. //) (18-3) SAVBh.

¹⁵ caturbhiḥ L (cf. bzhi T(D),SAVBh) ; caturbhiḥ om. T(P).

¹⁶ pratighopekṣāmānaḥ sattvān upahanti śīlam ca//18-4// L ; yal bar 'dor dang nga rgyal gyis // sems can rnam dang tshul khriims 'joms // T, btang snyoms nga rgyal gyis sems can dang ni tshul khriims gnod // SAVBh ; yal bar 'dor ba dang / nga rgyal gyi mjug thogs su / sems can rnam dang tshul khriims 'joms // MSAT.

¹⁷ ity atrā- L ; zhes bya ba 'dis (P.: 'das) T.

¹⁸ cetayate L ; om.T.

¹⁹ sa L ; sa om.? T.

²⁰ -āmānuṣa- Le,Ne₂,Ns,Nc,A (cf. mi min T,MSAT,SAVBh) ; -ātmānuṣa- L,B.

²¹ vinindya L (cf. rnam par smod T(D)) ; rnam par smin T(P).

²² gzhan du phyir zhing mi khom skye // (=18-6'cd) ins. T.

²³ drṣṭadhārmikam L ; mi mthong ba'i chos T.

ā_{B3}tmaparadevatāśāstr̥bhīr²⁴ apavadanā_{A5t}, vijñaiḥ_{Nc4} sabrahmacāribhīr dharmatayā²⁵
vigarhaṇāt²⁶, digvi_{B4}dikṣu ca pāpakāvarṇaniścaraṇāt/

ns6 nyatra kṣaṇarahito jāyate bhūyaḥ//18-6//

ity a_{Nc5}nena_{A6} sām̐parā_{B5}yikam avadyaṃ prasavatīti saṃdarśitam, akṣaṇeṣūpapatteḥ/

5 **prāptāprāptavihāniṃ śuklair dharmaiḥ sa_{B6}māpnute tena/ (18-7ab)**

ity anena dṛṣṭadha_{Nc6}rmasāmpa_{A7}rā_{Ns7}yikam avadyaṃ prasavatīti saṃdarśitam/
prāptakuśaladharma_{B7}parihāṇitaḥ / aprāptaparihāṇitaś ca yathākramam/

duḥkhaṃ viharati_{Nc7} tasmān mana_{A121a1}so 'py asva_{B8}s thatām eti//18-7//

ity anena tajaṃ caitasikaṃ_{Ns99b1} duḥkhaṃ daurmanasyaṃ²⁷ pratisaṃvedayata iti saṃdarśitam/

10

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-8ff.: MSAbh(L) p.133,18ff. ; Ns99b1ff. ; Nc -- ; A -- ;
B131a8ff ; R58r1ff.

ete sarve do_{B9}ṣā hrīmatsu bhavanti no jinasu_{R58r1}teṣu/ (18-8ab)

ity ata upādāya lajjāguṇo veditavyaḥ/ yad²⁸ ete ca doṣā_{B131b1} na bhavanti/

15

deveṣu²⁹ ca manuje_{Ns2}ṣu ca nityaṃ saṃjāyate ca budhaḥ//18-8//

ity etad asya vipākaphalaṃ bhavati/

sambhā_{B2}rāmś ca sa³⁰ bodheḥ kṣipraṃ pūrayati lajjayā dhīmān/ (18-9ab)

ity etad adhipatiphalam/

sattvānāṃ pācanayā na_{B3} khidyate caiva jinaputraḥ//18-9//

20

ity e_{Ns3}tat puruṣakārāphalam/

sa vipakṣapratipakṣai ra_{R2}hito 'rahitaś ca jāyate_{B4} satatam/ (18-10ab)

ity ete viśaṃyogaṇiṣyandaphale^{31 32}/ yad uta vipakṣarahitvatvaṃ pratipakṣārahitvatvaṃ ca/

ity e_{B5}tam ānuśaṃsaṃ³³ hrīmā_{Ns4}n āpnoti³⁴ jinaputraḥ//18-10//

ity yathoktadoṣābhāvaṃ guṇayogaṃ ca prāpnotīti_{B6} saṃdarśitam/

25

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-11ff.: MSAbh(L) p.134,6ff. ; Ns99b4ff. ; Nc90b7ff. ;
A121a1f. ; B131b6ff ; R58r2ff.

doṣamalino hi bālo hrīvirahāt suvasanaḥ sugupto 'pi/

²⁴ -para- L (cf. gzhan T(D)) ; zhan T(P).

²⁵ vijñaiḥ ... dharmatayā L ; ... mkhas pa dag chos nyid kyis (MSAT(P): kyī) T(P),MSAT(D) ; ... mkhas
pa dang / chos nyid kyis T(D).

²⁶ vigarhaṇāt L (cf. rnam par smod pa'i phyir T(D),MSAT) ; rnam par smin pa'i phyir T(P).

²⁷ Cf. sdug bsngal dang yid mi bde ba (P.: mi bsde ba) T,MSAT.

²⁸ yad L ; 'di ltar T.

²⁹ deveṣu L (cf. lha dag T(D) ; lha rnam SAVBh) ; lhag T(P).

³⁰ sa L ; sa om. T.

³¹ -niṣyanda- Ue, Ns,Nc,B,R (cf. rgyu mthun pa'i T) ; -niṣpanda- L, Ne₁,Ne₂ ; *eye-skip A.

³² bstan ins. T.

³³ ānuśaṃsa Cf. Śikṣā-samuccaya, Index II, s.v. L p.134 fn.(1).

³⁴ āpnoti L, Ne₂,Nc,R ; āprāpnoti Ns ; atrāpnoti B ; *eye-skip A

nirvasano 'pi jinasuto_{B7} hrīvasano muktado_{Ns5}sa_{R3}malaḥ//18-11//

etena³⁵ (--) vastraviśeṣaṇaṃ hriyaḥ, tadanyavastraprāvṛtasyāpi hrīrahita_{B8}sya doṣamalinatvāt,
nagnasyāpi ca hrīmato nirmalatvāt/

ākāśam iva na lipto hrīyu_{B9}kto jinasuto bhavati_{Ns6}dharmaiḥ/ (18-12ab)

5 dharmair iti lokadharmaiḥ/

hrībhūṣitaś ca śobhati samparkagato ji_{B132a1}nasutānām//18-12//

etena ślokena hriya ākāśabhūṣaṇasamatām darśayati/

mātur iva vatsa_{R4}latvaṃ hri_{B2}yo vineyeṣu_{Ns7}bodhisattvānām/ (18-13ab)

trātavyasattvopekṣāyā lajjanāt/

10 āraḥśā cāpi hrīḥ saṃsaratām_{B3} sarvadoṣebhyaḥ//18-13//

hastyaśvakāyādibhūtatvāt/

ebhir vastrādidṛṣṭāntair vihāre kleśapratipakṣa_{B4}tām(,) cā_{Ns100a1,Nc7}re lokadharmapratipakṣatām,
sahadhārmikasamvāsānukūlatām, sattvapariṣā_{Nc8}kānukūlatām, _{B5} a_{A2}kliṣṭasaṃsārānukūlatām ca
hriyo darśa_{R5}yati/

15

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-14: MSAbh(L) p.134,20ff. ; Ns100a1ff. ; Nc90b8ff. ;
A121a2f ; B132a5ff ; R58r5f.

sarveṣu nādhivāsā sarveṣv adhvāsānā_{B6}pravṛtti_{Ns2}ś³⁶ ca/

sarvesu ca pravṛttir hrīvihitam hrīmato liṅgam//18-14//

20 (L135) etena caturvidham hrīkṛtam liṅgam hrīma_{B7}to darśayati/ yad uta sarvadoṣeṣv anadhivāsānā
cāpravṛttiś ca, sarvaguṇeṣv adhi_{Nc9}vāsānā ca pravṛ_{B8}ttiś ca/

TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-15: MSAbh(L) p.135,3ff. ; Ns100a3f. ; Nc90b9ff. ; A121a2f. ;
B132a8f ; R58r5ff.

25

{Ns3,Nc9}hrī{A3}bhāvanā pradhānā svacittato dharmato 'dhimokṣāc³⁷ ca/

āśayato 'pi vibhutvād akalpa_{R6,B9}nād aikyataś cāpi//18-15//

ity asya_{Nc91a1} nirdeśo yathāpūrvam/

30 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-16: MSAbh(L) p.135,5ff. ; Ns100a3ff. ; Nc91a1ff. ;
A121a3f. ; B132a9f ; R58r6f.

dhṛtivibhāge_{A4} sapta ślokāḥ/

dhṛtiś³⁸ ca bodhisattvā_{B132b1}nām_{Ns4}lakṣaṇena prabhedataḥ/

³⁵ zhes ston to ins. T.

³⁶ vāsānāpravṛttiś L,R ; vāsānā 'pravṛttiś Ne₂,Ns,Nc,A ; vāsānā 'pravṛttiś B.

³⁷ dharmato 'dhimokṣāc L ; chos la mos T,MSAT,SAVBh.

³⁸ dhṛtiś L (cf. brtan SAVBh) ; brten T(D) ; bstan T(P).

ḍḍhatvena ca sarvebhyas tadanyebhyo vi_{Nc2}śiṣyate//18-16//

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-17: MSAbh(L) p.135,8ff. ; Ns100a4ff. ; Nc91a2ff. ; A121a4ff. ; B132b1ff ; R58r6ff.

5 **vīryaṃ samādhiḥ prajñā ca sa_{A5,B2}ttvaṃ dhairyaṃ dhṛtir³⁹ matā/
nirbhīto bodhisattvo hi trayād yasmāt pravartate//18-17//**

etena dhṛtilakṣaṇaṃ⁴⁰ sapa_{B3}ryā_{Ns5}yaṃ sa_{Nc3}sādhanam coktam/ _{R58v1}vīryādikaṃ lakṣaṇam(/)
sa_{A6}ttvādikaṃ paryāyaḥ/ śeṣaṃ sādhanam/

10 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-18: MSAbh(L) p.135,11ff. ; Ns100a5ff. ; Nc91a3ff. ; A121a6ff. ; B132b3ff ; R58v1ff.

katamasmāt trayā_{B4}n⁴¹ nirbhītaḥ pravartata ity āha⁴² --

līnatvāc ca calatvāc ca _{Nc4} mohāc cotpadyate bhayam/

kr̥tyeṣu tasmā_{A7}d vi_{B5}jñe_{Ns6}yā dhṛtisamjñā nija traye//18-18//

15 sarvakāryeṣu hi līnacittatayā vā bhayam utpadyate(,) tadanutsāhataḥ/ _{B6} calacittatayā vā(,) cittānavasthānataḥ/ saṃmohato _{R2}vā(,) tadupāyājñānataḥ/ tatpratipakṣās ca _{B7} ya_{Ns7}thākramaṃ vīryādayaḥ/ tasmān nijavīryāditraye dhṛ_{Nc5}tisamjñā veditavyā(/) nija ity apratisaṃ_{A121b1}khyā_{B8}nakaraṇīye/

20 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-19ff.: MSAbh(L) p.135,18ff. ; Ns100a7ff. ; Nc91a5ff. ; A121b1ff. ; B132b8ff ; R58v2ff.

prakṛtyā praṇidhāne ca nirapekṣatva eva ca/

sattvavipratipattau ca gambhīryau_{B9}dā_{Nc6}rya_{Ns100b1}saṃśrave//18-19//

vineyadurvinayatve kāyāci_{A2}ntyē jinasya ca/

25 **duṣkareṣu vi_{R3}citreṣu saṃsārā_{B133a1}tyāga eva ca//18-20//**

niḥsaṃkleśe ca tatraiva dhṛtir dhīrasya jā_{Nc7}yate/

asamā ca tadanyebhyaḥ so⁴³ 'gre _{B2} dhṛti_{A3}matām yataḥ⁴⁴//18-21//

{Ns2}ebhis tribhiḥ ślokair dhṛtiprabhedam darśayati/ yathākramaṃ gotrataḥ, citto{B3}tpādataḥ, svārthataḥ, _{Nc8} parārthataḥ, tattvārthataḥ⁴⁵, prabhāvataḥ, _{A4} sattvapariṣānataḥ, _{R4}

³⁹ dhṛtir L (cf. brtan T(D)) ; bstan T(P).

⁴⁰ dhṛti- L (cf. brtan pa'i T(D)) ; bstan pa'i T(P).

⁴¹ katamasmāt trayān L, Ns ; katamasmāta trayān Ne₂ ; katamasmā trayān Nc,A,B ; katham asmāt trayān R ; ji ltar gsum po 'dis T.

⁴² āha L ; āha om. T.

⁴³ so L ; so om. T.

⁴⁴ asamā ca tadanyebhyaḥ so 'gre dhṛtimatām yataḥ L, Ne₂ ; asamā ca tadanyaiḥ sā, so 'gro dhṛtimatām yataḥ Ns,Nc,A,B ; asamā ca tadanyebhyaḥ so 'gre dhṛtimatām mataḥ Ne₁ ; asamā ca tadanyaiḥ sātmaṅgre dhṛtimatā mataḥ R (cf. 'dod T).

⁴⁵ parārthataḥ/ tattvārthataḥ/ Le,Ne₁,Ne₂,Ns,Nc,A,B (cf. gzhan gyi don dang / de kho na nyid kyi don

paramabodhi_{B4}taś ca/ tatra (L136) nirapekṣatvaṃ svārtha_{Ns3}prayuktasya kāyajīvanirapekṣatvād
ve_{Nc9}ditavyam/ punar duṣka_{B5}racaryātaḥ, _{A5} saṃcintyabhavopapattitaḥ, tadasaṃkleśato 'pi
prabhedah/

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-22: MSAbh(L) p.136,3ff. ; Ns100b3ff. ; Nc91a9ff. ;
A121b5f. ; B133a5ff ; R58v4ff.

kumitraduḥkhagambhīraśravā_{B6}d vīro⁴⁶ na kampate/

śalabhaiḥ pa_{Nc91b1}kṣavātaiś⁴⁷ ca sa_{Ns4}mudraiś ca sumeru_{A6}vat//18-22//

etena bo_{R5}dhisattvadhṛter dṛḍhatvaṃ _{B7} darśayati/ upamātrayenākampane ⁴⁸ yathākramaṃ
10 veditavyam⁴⁹/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-23f.: MSAbh(L) p.136,6ff. ; Ns100b4ff. ; Nc91b1ff. ;
A121b6ff. ; B133a7ff ; R58v5f.

15 akhedavi_{Nc2}bhāge⁵⁰ dvau ślokau/ _{B8}

a_{A7}khedo bodhisattvānām⁵¹ asamas triṣu vastuṣu/

śrutā_{Ns5}triptimahāvīryaduḥkhe hrīdhṛtiniśri_{B9}taḥ⁵²//18-23//

tīvracchando mahābodhāv akhedo _{Nc3}dhīmatām mataḥ/

ani_{A122a1}spannaś ca niṣpannaḥ suniṣpannaś ca _{B133b1}bhūmiṣu//18-24//

20 ābhyām vastuto niśrayataḥ⁵³ svabhāvataḥ prabhedataś cākhe_{Ns6}do nirdiṣṭaḥ/ triṣu va_{Nc4}stuṣu/
śru_{B2}tātr_{A2}ptau, dīrghakālavīryārambhe, saṃsāraduḥkhe ca/ hriyaṃ dhṛtiṃ ca niśritya ⁵⁴/
tābhyām hi khedotpatti_{B3}to lajjayate(,) na cotpādayati⁵⁵/ tī_{Nc5}vracchando mahā_{A3}bodhāv iti
sva_{Ns7}bhāvaḥ/ chande hi vyāvṛtte khi_{B4}nno bhavati/ aniṣpanno 'dhimukticaryābhūmau,
niṣpannaḥ saptabhūmiṣu⁵⁶, suniṣpannaḥ _{Nc6}pa_{A4}reṇa⁵⁷ _{B5}ity eṣa prabhedah/

25

T) ; satvārthataḥ/ L.

⁴⁶ vīro L ; brtan pa T,SAVBh.

⁴⁷ pakṣavātaiś L ; 'dab chags T ; 'dab rlung SAVBh.

⁴⁸ upamātrayenākampanaṃ Le, Ne₁ (cf. dpe gsum gyis mi g-yos pa T(P)) ; upamātrayaṃ
trayenākampane L,Ne₂,Ns,Nc,A,B,R, dpe gsum gyis mi g-yos pa T(P) ; dpe gsum ni gsum gyis mi
g-yos pa T(D)).

⁴⁹ -ākampane yathākramaṃ veditavyam L ; ... mi g-yos pa dang go rims (P.: go rim) bzhin du rig par
bya'o T.

⁵⁰ akheda- L (cf. mi skyo T(D),SAVBh) ; mi skye T(P).

⁵¹ bodhisattvānām L (cf. byang chub sems dpa'i SAVBh) ; byang chub T.

⁵² -niśritaḥ L (cf. brten T(P) ; gnas SAVBh) ; brtan pa T(D).

⁵³ niśrayataḥ Ne₂,Ns,Nc,A,B ; niśrayataḥ L.

⁵⁴ niśritya L, Ne₂,Nc,A ; niḥśritya Ns,B.

⁵⁵ na cotpādayati L ; mi skyo bar yang byed do T,MSAT ; mi skyo ba'o SAVBh.

⁵⁶ saptabhūmiṣu L ; sapta [su] bhūmiṣu Ne₂,Ns,Nc,A,B.

⁵⁷ pareṇa L ; de yan chad kyi sa la T.

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-25f.: MSAbh(L) p.136,16ff. ; Ns100b7ff. ; Nc91b6ff. ; A122a4ff. ; B133b5ff.

śāstrajñatāyāṃ dvau ślokaḥ/

vastunā cādhikāre_{Ns101a1}na karmanā ca viśiṣyate/

5 **lakṣa_{B6}nenākṣayatvena phala_{A5}syodāga_{Nc7}mena ca//18-25//**

śāstrajñatā hi dhīrāṇāṃ samādhimukhadhāraṇī/

gṛhī_{B7}tā sattvapākāya saddharmasya ca dhāraṇe//18-26//

tatra śāstrajñatāyā_{Ns2}ḥ pañca vi_{A6}dyāsthā_{Nc8}nāni vastu⁵⁸ / a_{B8}dhyātmavidyā hetuvidyā śabdavidyā cikitsāvidyā śilpakarmasthānavidyā ca/

10 svaparārthakri_{B9}yādhikāraḥ/

karma pra_{Nc9}thama_{A7}vastuni svayaṃ pratipattiḥ_{Ns3}parebhyaś ca tatsamākhyānam/ dvitīye taddo_{B134a1}ṣaparijñānam paravādinigrahaś ca/ tṛtīye svayaṃ suniruktābhidhā_{Nc92a1}nam_{A122b1} parasampratyayaś ca/ caturthe_{B2} pareṣāṃ vyādhiśamanam/ pañcame parebhyaś tatsamvibhā_{Ns4}gaḥ/

15 lakṣaṇaṃ śāstrajñatāyā etāny eva pa_{B3}ñca vastūni śrutā_{Nc2}ni_{A2} bhavanti, dhṛtāni, vacasā pariñitāni⁵⁹, manasānvikṣitāni, dṛṣṭyā supra_{B4}tividhāni/ śrutvā yathākramaṃ tadudgrahaṇataḥ, svādhyā_{Nc3}yataḥ, _{Ns5}prasannena manasārthacittanato⁶⁰ _{B5} yathāyogaṃ taddoṣaguṇāvagamāt⁶¹ svākhyātadurākhyātā⁶²vadhāraṇataś⁶³ ca/

akṣayatvaṃ_{B6} nirupadhi_{Nc4}śe_{A4}sanirvāṇe ‘py akṣayāt/ (L137)

20 phalasaṃ_{Ns6}dāgamah sarvadharmasarvākārajñatā/

sā punar eṣā_{B7} śāstrajñatā bodhisattvānāṃ samādhimukhair dhāraṇī_{Nc5}mu_{A5}khaiś ca saṃgṛhītā/ sattvapariṣkāya ca_{B8} bhavati, samādhimukhais tatkrītyānuṣṭhānāt/ _{Ns7}saddharmapāraṇāya ca(,) dhāraṇībhis taddhāraṇā_{Nc6,B9}t/ _{A6}

25 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-27: MSAbh(L) p.137,3ff. ; Ns101a7f. ; Nc92a6ff. ; A122b6f. ; B134a9f.

lokajñatāyāṃ catvāraḥ ślokaḥ/

kāyena vacasā caiva satyajñānena cāsamā/

lokajña_{B134b1}tā hi dhīrāṇāṃ tadanyebhyo⁶⁴ vi_{Nc7}śiṣyate//18-27// _{A7}

⁵⁸ vastu L (cf. gzhi T(D),MSAT ; dngos SAVBh) ; vastu om. T(P).

⁵⁹ pariñitāni L ; byang ba T.

⁶⁰ prasannena manasārthacittanato L,Ne₂,Ns,B ; prasanna manasārthacittanato Nc,A.

⁶¹ T は「yathāyogaṃ taddoṣaguṇāvagamāt」を直前の「prasannena ...」に掛ける読みを提示する。他方、SAVBh は同句を「prasannena ...」と切り離し、直後にある「svākhyāta-」によって理由付けられる句とする読みを提示している様である。

⁶² svākhyātadurākhyātā- L, Ne₂,Nc ; svākhyātadurākhyātātā- Ns,A,B.

⁶³ -āvadhāraṇataś L ; dmigs phyed pa'i phyir T,MSAT(P) ; dmigs pa'i phyir MSAT(D).

⁶⁴ tadanyebhyo L ; de la gzhan pa dag las T.

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-28: MSAbh(L) p.137,7ff. ; Ns101a7ff. ; Nc92a7ff. ; A122b7f. ; B134b1ff.

katham kā_{Ns101b1}yenety āha—

5 **kṛtasmitamukhā nityam/ (18-28a)**

katham vā_{B2}cety āha—

dhīrāḥ pūrvābhibhāṣiṇaḥ/ (18-28b)

sā punaḥ kimartham ity āha—

sa_{Nc8}ttvānām bhājanatvāya/ A123a1 (18-28c)

10 kasmi_{B3}nn arthe bhājanatvāya^{65/ 66}

saddharmapratī_{Ns2}pattaye//18-28//

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-29f.: MSAbh(L) p.137,15ff. ; Ns101b2ff. ; Nc92a8ff. ; A123a1ff. ; B134b3ff.

15 katham satyajñānenety āha—

satyadvayād yataś ceṣṭo lo_{B4}kānām udayo Nc9 ‘sakṛt’^{67/}

dvayād astam_{A2}gamas tasmāt tajjño lokajña ucyate//18-29//

dvābhyām satyābhyām loka_{B5}syodayaḥ punaḥ punaḥ saṃsāraḥ(,) ya_{Ns3}ś codayo yena ceti kṛtvā^{68/}
Nc92b1dvābhyām astamgamō nirodha_{A3}mārgasa_{B6}tyābhyām, yaś cāstamgamō yena ceti kṛtvā^{69/}

20 tasmāt tajjño lokajña ucyate, lokasyodayāstamgā_{B7}mī_{Nc2}nyā prajñayā samanvāgatatvāt/

Ns4, A4 śāmāya prāptaye teṣām dhīmān satyeṣu yujyate/

satyajñā_{B8}nād yato dhīmān lokajño hi nirucyate//18-30//

(L138) anena_{Nc3}lokajñatāyāḥ karma nirdiṣṭam/ A5 tatra śāmāya B9 duḥkhasamudayasatyayoḥ(/)
prāptaye niro_{Ns5}dhamārgasatyayoḥ/

25

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-31: MSAbh(L) p.138,2ff. ; Ns101b5ff. ; Nc92b3ff. ; A123a5ff. ; B134b9ff.

pratisaraṇavibhāge trayāḥ ślokāḥ/ B135a1

Nc4 ārṣaś ca deśanādharmo A6 artho ‘bhiprāyiko’⁷⁰ ‘sya ca/

⁶⁵ bhājanatvāya L (cf. snod du 'gyur ba'i phyir SAVBh) ; sems can snod du bya T.

⁶⁶ bshad pa ins. T.

⁶⁷ ceṣṭo lokānām udayo 'sakṛt L ; 'jig rten rnam kyang rtag 'byung dang SAVBh ; 'jig rten rnam dag 'byung bar 'dod T.

⁶⁸ yaś codayo yena ceti kṛtvā L (cf. gang 'byung ba ... gang dag gis 'byung ba MSAT) ; gang dang gang gis 'byung ba'i phyir ro T.

⁶⁹ yaś cāstamgamō yena ceti kṛtvā L (cf. nub pa gang yin pa ... gang gis nub par 'gyur ba MSAT) ; gang yin pa dang / gang gis nub par 'gyur ba'i phyir ro T.

⁷⁰ Cf. L 138, fn.1: 'bhiprāyiko metri causa ; ābhiprāyiko solecism.

prāmāṇikāś ca nītārtho nirjalpā prāptir asya_{B2} ca//18-31//

idaṃ pratisaraṇānāṃ lakṣa_{Ns6,Nc5}nam/ tatra prāmāṇiko 'rtho ya_{A7}ḥ pramāṇabhūtena nīto vibhaktah śāstrā_{B3} vā tatpramāṇīkṛtena vā/ nirjalpā prāptir adhigamajñānaṃ lokottaram,_{Nc6} tasyānabhilāpyatvāt/ śe_{A123b1}ṣaṃ ga_{B4}tārtham/

5

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-32: MSAbh(L) p.138,8ff. ; Ns101b6ff. ; Nc92b6ff. ; A123b1ff. ; B135a4ff.

pratikṣeptu_{Ns7}r yathoktasya mithyāsamtīritasya⁷¹ ca/

sābhilāpasya⁷² ca prāpteḥ pratiśedho 'tra_{B5} deśi_{Nc7}taḥ//18-32//

10 prathame pratisaraṇa āṛśadha_{A2}rmapratikṣeptuḥ pudgalasya pratiśedho deśitaḥ/ dvitīye yathāru_{B6}tārthasya_{Ns102a1} vyañjanasya nābhiprāyikārthena⁷³/ _{Nc8} tṛtīye mithyā cintitārthasya_{A3} viparītaṃ nīyamānasya/ _{B7} caturthe sābhilāpasya⁷⁴ jñānasyāpratyātmavedanīyasya⁷⁵/

15 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-33: MSAbh(L) p.138,13ff. ; Ns102a1ff. ; Nc92b8ff. ; A123b3ff. ; B135a7ff.

adhimukter vicārā_{Nc9}c ca yathāvat parataḥ_{B8 Ns2} śravāt/

ni_{A4}rjalpād api ca jñānād apraṇāśo hi dhīmatām//18-33//

20 ayam pratisaraṇānuśamsah/ prathamena pratisa_{B8}raṇenā_{Nc93a1}rśadharmādhimuktito na praṇāśyati/ _{A5} dvitīyena svayam ābhiprāyikārthavicāraṇāt/ _{Ns3}tṛ_{B135b1}tīyena paratas tadaviparītārthanayaśravāt/ _{Nc2} caturthena lokottarajñānāt/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-34: MSAbh(L) p.138,17ff. ; Ns102a3ff. ; Nc93a2ff. ; A123b5ff. ; B135b1ff.

pra_{A6}tisaṃvidvibhā_{B2}ge catvāraḥ ślokāḥ/

25

asamā bodhisattvānāṃ catasraḥ_{Ns4} pratisaṃvidah/

paryāye_{Nc3} lakṣaṇe vākye_{B3} jñāne jñānāc ca tā⁷⁶ matāḥ//18-34//

pratha_{A7}mā paryāye jñānam(,) ekaikasyārthasya⁷⁷ yāvanto nāmaparyāyāḥ⁷⁸/ dvi_{B4}tīyā_(L139) lakṣaṇe⁷⁹(,) yasyārthasya tannāma⁸⁰/ tṛ_{Nc4}tīyā vākye⁸¹(,) _{Ns5}pratyekaṃ janapadeṣu yā_{A124a1}

⁷¹ -samtīritasya L ; yang dag shes pa T. cf. L II p.233, fn.1 ad k.32.

⁷² sābhilāpasya Le,Ne₂, Ns,Nc,A,B (cf. brjod dang bcas pa T) ; sābhilāṣasya L.

⁷³ nābhiprāyikārthena L ; dgongs pa can gyi don ni ma yin no T.

⁷⁴ sābhilāpasya Le, Ne₁,Ne₂,Ns,Nc,A,B (cf. brjod dang bcas pa T,MSAT) ; sābhilāṣasya L.

⁷⁵ jñānasyāpraty- Le,Ne₁,Ne₂,Ns,Nc,A,B (cf. so sor rig par bya ba ma yin T) ; jñānasya / praty- L.

⁷⁶ tā L (cf. de dag SAVBh) ; tāḥ om. T.

⁷⁷ ekaikasyārthasya Ne₂, Ns,Nc,A,B,Ue (cf. don re re'i T,MSAT) ; ekaikasyārthastha L.

⁷⁸ Cf. ... ming gi rnam grangṣ ji snyed (P.,MSAT: ins. pa) shes (P.: shas) pa yin T,MSAT.

⁷⁹ shes pa ins. T.

⁸⁰ Cf. ... don gang yin pa de'i ming shes pa yin T.

⁸¹ shes pa ins. T.

bhāṣā⁸²/ caturthā jñā_{B5}ne⁸³(.) svayaṃ yat pratibhānam/ idaṃ pratisaṃvidāṃ lakṣaṇam/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-35f.: MSAbh(L) p.139,3ff. ; Ns102a5ff. ; Nc93a4ff. ; A124a1ff. ; B135b5ff.

- 5 **deśanāyāṃ prayuktasya yasya yena ca deśanā/** _{B6}
 _{Nc5}**dharmārthayor dvayor vācā jñānenaiva** _{A2} **ca deśanā//18-35//**
 dha_{Ns6}rmasyo_{Nc6}deśanirdeśāt sarvathā prāpaṇād dvayoḥ/
 parihārā_{B7}c⁸⁴ ca codyānāṃ pratisaṃviccatuṣṭayam//18-36//
 i_{Nc7}ti catuṣṭve kāraṇam/ deśanāyāṃ _{A3} hi⁸⁵ prayuktasya yasya ca deśanā _{B8} yena _{Nc8} ca⁸⁶, tatra
10 jñānena prayo_{A5}janam/
 ka_{Ns7}sya punar⁸⁷ deśanā/
 dharmasyārthasya ca⁸⁸/
 kena deśanā(/)
 vacanena jñāne_{B9}na ca⁸⁹/ tatra dharmārthayor deśanā </> dharmasyoddeśanirdeśāt/ vā_{Nc9}kyena
15 deśanā tayo_{A6}r eva dvayoḥ sarvathā _{B136a1} prāpaṇāt/ jñānena deśanā codyā_{Ns102b1}nāṃ pariharaṇāt/
 ato yac ca yena ca⁹⁰ deśyate(,) tajjñānāt catasraḥ pra_{B2}tisaṃvi_{Nc93b1}do vyavasthāpi_{A7}tāḥ/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-37: MSAbh(L) p.139,12ff. ; Ns102b1ff. ; Nc93b1ff. ; A124a7ff. ; B136a2ff.

- 20 **pratyātmam samatām etya yottaratra⁹¹ pravedanā/**
 sarvasaṃśayanāśāya pratisaṃvi_{B3}n nirucyate//18-37//
 etena pratisaṃvidāṃ _{Ns2} nirvacanam karma _{Nc2} ca darśitam/ _{A124b1} pratyātmam lokottareṇa
 jñānena sarvadharmā_{B4}samatām tathatām avetyottarakālam tatpṛṣṭhalabdhenā jñānena
 pravedanā paryāyādīnām prati_{A2}saṃ_{Nc3}vid iti _{B5} nirvacanam/ sarvasaṃśayanāśāya _{Ns3} pareṣām iti
25 karma⁹²/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-38: MSAbh(L) p.139,16ff. ; Ns102b3ff. ; Nc93b3ff. ; A124b2ff. ; B136a5ff.

⁸² Cf. ... skad gang dag yin pa shes pa'o T.

⁸³ shes pa ins. T.

⁸⁴ parihārāc Le, Ne₁,Ne₂,Ns,Nc,A,B (cf. lan 'debs phyir T ; lan glon pa'i SAVBh) ; pariññāc L.

⁸⁵ hi L ; hi om. T.

⁸⁶ Cf. rab tu brtson pa'i gang zhig gang gis ston pa T.

⁸⁷ punar L ; punar om. T.

⁸⁸ dharmasyārthasya ca Ne₂,Ns,Nc,A,B ; dharmasyārthasya L (cf. chos dang don no (P.: to) T).

⁸⁹ vacanena jñānena ca L (cf. tshig dang shes pas T(P)) ; tshig gi shes pas T(D).

⁹⁰ yena ca L, Ne₂ ; om. ca Ns,Nc,A,B.

⁹¹ yo- L ; yā om. T,SAVBh.

⁹² ... karma L (cf. las yin T(D)) ; ... las ma yin T(P).

sambhāravibhāge catvāraḥ ślokāḥ/

sambhāro _{B6} **bodhisā** _{A3} **ttvānām** _{Nc4} **puṇyajñānamayo** 'samaḥ/

samsāre 'bhyudayāyikaḥ anyo 'saṃklišṭasamsṛtau//18-38//

5 ⁹³yaś ca sam_{B7}bhāro yadarthaṃ ca(,) tat samdarśi_{A4}tam/ _{Ns4} dvidvidhaḥ sambhāraḥ/⁹⁴ tatra puṇyasambhāraḥ samsā_{Nc5}re 'bhyudayāya samvartate/ _{B8} jñānasambhāro 'saṃklišṭasamsaraṇāya/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-39: MSAbh(L) p.139,22ff. ; Ns102b4ff. ; Nc93b5ff. ; A124b4ff. ; B136a8ff.

dānaṃ śīlaṃ ca puṇyasya prajñā _{A5} **jñānasya sambhṛtiḥ/**

10 **trayaṃ cānyad** _{B9} **dūyasyāpi pañcāpi jñāna** _{Nc6} **sambhṛtiḥ//18-39//**

{Ns5} etena pāramitābhis tadubhayasambhārasaṃgrahaṃ ⁹⁵ darśayati/ kṣānti{B136b1}-
vīrya_{A6}dhyānabalena _(L140) hy ubhayaṃ kriyate/ tasmād dūyasambhā_{Nc7}ras⁹⁶ trayaṃ bhavati/
punaḥ prajñāyāṃ pariṇāmanā_{B2}t sarvāḥ pañca pāramitā jñānasa_{A7}mbhāro ve_{Ns6}ditavyaḥ/

15 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-40: MSAbh(L) p.140,3ff. ; Ns101b6ff. ; Nc93b7ff. ; A124b7ff. ; B136b2ff.

saṃtatyā bhāvanām etya bhūyo bhūyaḥ śubhasya hi/

ā _{Nc8,B3} **hāro yaḥ sa sambhāro dhīre**⁹⁷ **sarvārthasādhakaḥ//18-40//**

20 etat sambhāranirvacanaṃ ka_{A125a1}rma ca/ sam iti saṃtatyā/ bhā _{iB4}ti bhāvanām āgama⁹⁸/ ra iti bhūyo bhūya _{Ns7,Nc9} āhāraḥ/ sarvārthasādhaka iti karma, svaparārthayoḥ sādhanā_{B5}t/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-41: MSAbh(L) p.140,8ff. ; Ns102b7ff. ; Nc93b9ff. ; A125a1ff. ; B136b5ff.

prave _{A2} **śāyānimittāya anābhogāya sambhṛtiḥ/**

25 **abhiṣekāya niṣṭhāyai dhīrā** _{Nc94a1} **nām upacī** _{B6} **yate//18-41//**

ayaṃ sambhāraprabhedāḥ/ tatrādhi_{Ns103a1}mukticyā_{A3}bhūmau sambhāro bhūmipraveśāya/ ṣaṣṭsu bhūmiṣv anī_{B7}mittāya saptamībhūmisamgrhītā_{Nc2}ya, tasyāṃ nimittāsamudācārāt⁹⁹/ saptamyāṃ bhū_{A4}māv¹⁰⁰ anābhogā_{B8}ya tadanyabhūmidvayasamgrhītāya/ tayoḥ sa_{Ns2}mbhārābhiṣekāya¹⁰¹ daśamībhūmisamgrhī_{Nc3}tāya/ tasyāṃ sambhā_{B9}ro niṣṭhāgamanā_{A5}ya buddhabhūmisamgrhītāya/

⁹³ 'dis ni ins. T.

⁹⁴ bsod nams kyi tshogs dang / ye shes kyi tshogs so (P.: sa) // ins. T.

⁹⁵ tad- L (cf. de T(D)); tad om. T(P).

⁹⁶ dūyasam- L, Ne₂, Ns, Nc, A, B ; dvayasam- Ue (cf. tshogs gnyi ga T).

⁹⁷ dhīre Le, Ne₁, Ne₂, Ns (cf. brtan pa T) ; vīre L, Nc, A, B ; bstan pa SAVBh.

⁹⁸ āgama L (cf. thob nas T(D)); thos nas T(P), MSAT.

⁹⁹ nimittāsam- Le, Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, A, B (cf. mtshan ma kun tu mi spyod pa'i phyir T) ; nimittasam- L.

¹⁰⁰ saptamyāṃ bhūmāv L ; sa bgyad pa'i ni T.

¹⁰¹ sambhārābhiṣekāya L ; sambhāro 'bhiṣekāya Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, A, B (cf. tshogs ni dbang bskur ba'i ste T).

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-42ff.: MSAbh(L) p.140,14ff. ; Ns103a2ff. ; Nc94a3ff. ; A125a5ff. ; B136b9ff.

smṛtyupasthānavibhāge trayahaḥ ślokaḥ/

caturdaśabhir ā_{B137a1}kāraih smṛtyupasthāna_{Nc4}bhāvanā/

5 **dhīmatām asama_{Ns3}tvā_{A6}t sā tadanyebhyo viśiṣyate//18-42//**

katamaiś caturdaśabhiḥ/ _{B2}

niśrayāt pratipakṣāc ca avatārāt tathaiva ca/

ālambanamanaskā_{Nc5}raprāptitaś¹⁰² ca ¹⁰³vi_{A7}śiṣyate//18-43//

ānukū_{B3}lyānuvṛttibhyām pariñōtpattito ‘parā/

10 **mātrayā parama_{Ns4}tvena bhāvanāsamudāgamāt//18-44//**

ity ebhiś caturdaśa_{Nc6}bhir ā_{A125b1}kārair bodhisattvānām smṛtyupasthānabhāvanā viśiṣyate/

katham āśrayataḥ(/)

mahāyāne śruta_{B5}cintābhāvanāmayīm prajñām āśritya/

kathaṃ prati_{Nc7,A2}pa_{Ns5}kṣataḥ(/)

15 caturviparyāsapatipakṣāṇām apy a_{B6}śuciduḥkhānityānātmasaṃjñānām pratipakṣatvāt
kāyādīdharmanairātmyapraveśataḥ/

katha_{A3}m a_{Nc8},vatā_{B7}rataḥ/

caturbhiḥ smṛtyupasthānair yathākramam duḥkhasamudaya_{Ns6}nīrodhamārgasatyāvatārāt
svayam pareṣām _{B8}cāvatāraṇāt/ yathoktam _(L141) madhyā_{A4}nta_{Nc9}vibhāge/

20 katham ālambanataḥ(/)

sarvasattvakāyādyālambanāt/ _{B9}

kathaṃ manaskārataḥ(/)

kāyādyanupalambhāt/

kathaṃ prā_{Ns7}ptitaḥ(/)

25 kāyādīnām _{A5} na viśam_{Nc94b1}yogāya(,) nāviśamyo_{B137b1}gāya/

katham ānukūlyataḥ(/)

pāramitānukūlyena tadvipakṣapatipakṣatvāt/

katham anuvṛttitaḥ(/)

lauki_{B2}kānām _{A6} śrāvaka_{Nc2}pratyekabuddhānām cānuvṛtṭyā ta_{Ns103b1}dupasamhita-

30 smṛtyupasthānabhāvanāt(,) tebhyaḥ tadupadeśā_{B3}rtham/

kathaṃ pariñātataḥ(/)

kāyasya māyopamatva_{A7}parijñayā tathaivā_{Nc3}bhūtarūpasamprakhyānāt/ vedanāyāḥ _{B4}
svapnopamatvaparijñayā tathaiva mithyānubhavāt/ _{Ns2} cittasya prakṛti-
prabhāsvaratvapa_{A126a1}rijñayā ākā_{B5}śavat/ _{Nc4} dharmāṇām āgantukatvaparijñayā

¹⁰² -prāptitaś L ; thos pas T.

¹⁰³ sgom ins. T.

ākāśāganturajodhūmābhrāṇihāropakleśavat/

katham u_{B6}tpattitaḥ(/)

saṃcintyabhavopapa_{A2}ttau¹⁰⁴ cakravartyādibhūtasya_{Ns3,Nc5} viśiṣṭakāyavedanādisampattau
tadasaṃkleśata_{B7}ḥ/

5 katham mātrātaḥ(/)

mṛdvā api smṛtyupasthānabhāvanāyās ta_{A3}danyebhyo 'dhimātratvāt, prakṛ_{Nc6}ti-
tīkṣṇendriya_{B8}tayā/

katham paramatvena(/)

pariniṣpannānām anā_{Ns4}bhogamiśropamiśrabhāvanāt/

10 katham bhāvanātaḥ(/) _{A4}

atya_{B9}ntaṃ tadbhāvanāt¹⁰⁵ nirupadhi_{Nc7}śeṣanirvāṇe 'pi tadakṣayāt/

katham samudāgamataḥ/

daśasu bhūmiṣu buddhatve¹⁰⁶ _{B138a1} ca samudāgamāt/ _{A5}

15 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-45ff.: MSAbh(L) p.141,13ff. ; Ns103b4ff. ; Nc94b7ff. ;
A126a5ff. ; B138a1ff.

samyakprahāṇa_{Ns5}vibhāge pañca ślokāḥ/

{Nc8} **samyakprahāṇam dhīrāṇām asamaṃ sarvadehi{B2}bhiḥ/**

smṛtyupasthānadoṣāṇām¹⁰⁷ pratipakṣeṇa bhāvyate//18-45// _{A6}

20 yāvatyah¹⁰⁸ smṛtyupasthānabhāvanā uktāḥ(,) tadvipa_{Nc9,B3}kṣāṇām doṣāṇām pratipakṣe_{Ns6}ṇa
samy

akprahāṇabhāvaneti samastaṃ samyakprahāṇalakṣaṇam/

pra_{A7}bhedena _{B4} punaḥ¹⁰⁹/

samsārasyopabhoge ca tyāge nivarāṇasya_{Nc95a1} ca/

25 **manaskārasya ca tyāge praveśe caiva bhūmiṣu//18-46//**

ani_{B5}mittavihāre ca labdhau_{Ns7} vyā_{A126b1} karaṇasya ca/

sattvānām paripāke ca abhiṣeke ca dhīma_{Nc2}tām//18-47//

kṣetra_{B7}sya ca viśuddhyarthaṃ¹¹⁰ ni_{Ns104a1}ṣṭhāgamana eva ca/

bhāvyate bodhisattvānām vipakṣapra_{A2}tipakṣataḥ//18-48//

¹⁰⁴ saṃcintya- Ne₂,Ue ; saṃcitya- L, Ns,Nc,A,B.

¹⁰⁵ atyantaṃ tadbhāvanāt L ; shin tu bsgoms pas T.

¹⁰⁶ buddhatve L,Ne₂,Ns (cf. sangs rgyas nyid du T(P) ; sangs rgyas SAVBh) ; sangs rgyas kyi sa nyid
du T(D) ; buddhatvena Nc,A ; buddhatva B.

¹⁰⁷ -doṣāṇām Ne₁,Ne₂,Ns,A ; -doṣāṇām L,B (cf. nyes pa rnam T).

¹⁰⁸ yāvatyah L (cf. ji snyed MSAT,SAVBh) ; ji skad T.

¹⁰⁹ prabhedena punaḥ L ; rab tu dbye ba ni T,SAVBh.

¹¹⁰ kṣetrasya ca viśuddhyarthaṃ L, Ne₂,Ns,Nc,A,B ; zhing rnam dag par bya phyr T ; zhing rnam
rnam par sbyong ba'i phyr SAVBh.

ayaṃ samyakpra_{B8}hāṇabhāvanāprabhedah/ saṃsā_{Nc3}rasyāsaṃkliṣṭaparibhoge saṃpattiṣu/
 pañcanivāraṇatyāge/ śrāva_{B9}kapratyeka_{A3}buddhamana_{Ns2}skāratyāge/ bhūmipraveśe/
 animittavihāre saptamyāṃ_{Nc4} bhūmau/ vyākaraṇalābhe_{B138b1} 'ṣṭamyāṃ¹¹¹/ sattvānāṃ paripācane
 navamyāṃ/ _{A4} abhiṣeke ca¹¹² daśamyāṃ/ kṣetraviśuddhyartham traye 'pi/ niṣṭhā_{B2}gamane ca
 5 buddhabhūmau/ _{Nc5} ye _(L142) ca _{Ns3} vipakṣāḥ(,) teṣāṃ pratipakṣeṇa samyakprahāṇabhāvanā
 vedita_{A5}vyā/ aya_{B3}m asyāḥ prabhedah/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-49: MSAbh(L) p.142,3ff. ; Ns104a3ff. ; Nc95a5ff. ;
 A126b5ff. ; B138b3ff.

10 **chandaṃ niśritya yogasya bhāvanā sanimittikā/**

sarva_{Nc6}samyakprahāṇeṣu pratipa_{B4}kṣo nirucyate//18-49//

etena chandaṃ ja_{A6,Ns4}nayati, vyāyacchate(,) vīryam ārabhate, cittaṃ praḡrṇhāti, sa_{B5}myak
 pradadhātīty </> eṣāṃ¹¹³ _{Nc7} padānām arthanirdeśaḥ/ chandaṃ hi niśritya
 śamathavi_{A7}paśyanā_{B6}khyam yogam bhāvayatīti¹¹⁴ vyāyacchate/ sā ca bhāvanā _{Ns5}
 15 śamathapragrahopekṣānimittaiḥ saha _{Nc8} bhā_{B7}vyate/ tasmāt sā¹¹⁵ sanimittikā/

_{A127a1} katham ca punar bhāvvyate/

yac¹¹⁶ chamathapragrahopakleśayor layauddha_{B8}tyayoḥ¹¹⁷ pratipakṣeṇa vīryam ārabhate/

katham ā_{Nc9}rabhate¹¹⁸/

_{Ns6} cittaṃ praḡrṇhāti pradadhāti ca/ tatra praḡrṇhātīti prajñayā/ pradadhātīti¹¹⁹ _{A2} śamathena/

20 _{B9} samaprāptaś¹²⁰ ¹²¹ copekṣāyāṃ pradadhāti/ eṣā yogabhāvanā yathoktaprabhedeṣu
 sarvasamyakprahāṇeṣu _{B139a1} prati_{Nc95b1}pakṣa ucyate/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-50f.: MSAbh(L) p.142,11ff. ; Ns104a6ff. ; Nc95b1ff. ;
 A127a2ff. ; B—

¹¹¹ aṣṭamyāṃ L ; sa brgyad pa la T.

¹¹² ca om. Ns,A,B.

¹¹³ pradadhātīti/ eṣāṃ Le,Ne₁,Ne₂,Ns,Nc ; pradadhāti/ ityeṣāṃ L,A,B ; ... zhes bya ba'i tshig 'di rnam ... T.

¹¹⁴ bhāvayatīti L ; bsgom (P.: sgom) zhing T,MSAT.

¹¹⁵ sā L ; sā om. T.

¹¹⁶ yac L (cf. gang SAVBh) ; 'di ltar T(D) ; 'di lta na T(P).

¹¹⁷ -auddhatyayoḥ L (cf. rgod pa T(D),MSAT,SAVBh) ; chod pa T(P).

¹¹⁸ katham ārabhate L (cf. ji ltar rtsom zhe na SAVBh) ; brtson 'grus ji ltar rtsom zhe na T.

¹¹⁹ pradadhāti- L (cf. rab tu 'jog pa T(P)) ; rab tu 'dzin pa T(D).

¹²⁰ tatra praḡrṇhātīti prajñayā/ pradadhātīti śamathena/ samaprāptaś Le,Ne₁,Ne₂ ; tatra praḡrṇhātīti prajñayā/ pradadhātīti (tatra praḡrṇhātīti prajñayā/ pradadhātīti om. Ns,B) śamathe/ samaprāpte L, Ns,Nc ; tatra praḡrṇhātīti prajñayā/ pradadhātīti (tatra praḡrṇhātīti prajñayā/ pradadhātīti om. A) śamathe śamaprāptaṃ A ; tatra praḡrṇhātīti prajñayā/ pradadhātīti (tatra praḡrṇhātīti prajñayā/ pradadhātīti om. B) śamathe śamaprāptaṃ B (cf. de la rab tu 'dzin pa ni shes rab kyis so // yang dag par rab tu 'jog (P.: 'jog ; D.: 'dzin) pa ni zhi gnas kyis so // mnyam pa thob nas T).

¹²¹ -prāptaś Le,Ne₁,Ne₂,Ns ; -prāptaṃ Nc,A,B ; thob nas T.

ṛddhipā_{A3}davibhāge pañca ślokāḥ/

^{Ns7} ṛddhipādās ca catvāro dhīrānām agralakṣaṇāḥ/

sarvārthasiddhau jāyante ātamaṇāś ca ^{Nc2} **parasya ca//18-50//** ^{A4}

sarvārthasiddhir laukikī lokottarā ca veditavyā/ śeṣaṃ gatārtham/

5 niśrayāc ca prabhedāc ca upāyād abhini_{Ns104b1}rhr̥teḥ/

vyavasthā ṛddhipā_{Nc3,A5}**dānām dhīmatām sarvathesyate//18-51//**

asyoddeśasya śeṣo nirdeśaḥ/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-52: MSAbh(L) p.142,19ff. ; Ns104b1ff. ; Nc95b3ff. ;

10 A127a5ff. ; B—

dhyānapāramim¹²² **āśritya prabhedo hi caturvidhaḥ/**

upāyaś cābhinirhā_{A6}**raḥ** ^{Nc4} **ṣaḍvidhaś ca vidhīyate//18-52//**

dhyānapāramitā ni_{Ns2}śrayaḥ ¹²³ (/) prabhedaś caturvidhaś chandavīryacittamīmāṃsā-
samādhībhedāt/ upāyaś¹²⁴ caturvidha eva/ ^{A7} abhinirhāraḥ ^{Nc5} ṣaḍvidhaḥ/

15

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-53: MSAbh(L) p.142,22ff. ; Ns104b2ff. ; Nc95b5ff. ;

A127a7ff. ; B—

caturvidha upāyaḥ katamaḥ/

vyāvasāyika ekaś ca dvitīyo ‘nugrahātmakaḥ/

20

^{Ns3} **naibandhikas tṛtīyaś ca caturthaḥ prātipa**_{A127b1}**kṣikaḥ//18-53//**

(L143) aṣṭānām ^{Nc6} prahāṇasaṃskārānām chando vyāyāmaḥ śraddhā¹²⁵ vyāvasāyika upāyaḥ,
śraddhadhānasyārthi_{A2}no vyāyāmāt/ praśrabdhir anugrahakaḥ/ smṛtiḥ sampra_{Nc7}janyaṃ
caupa_{Ns4}nibandhakaḥ, ekena cittasyālambanāvisārāt, dvitīyena visārapra_{A3}jñānāt/ cetanā copekṣā
ca prātipakṣika upāyaḥ, ^{Nc8} layauddhatyopakleśayoḥ kleśānām ca pratipakṣatvāt/

25

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-54: MSAbh(L) p.143,5ff. ; Ns104b4ff. ; Nc95b8ff. ;

A127b3ff. ; B—

ṣaḍvi_{Ns5}dho ‘bhinirhāraḥ kata_{A4}maḥ/

darśanasyāvavādasya sthitivikrīḍitasya ca/

30

praṇi_{Nc9}**dher vaśitāyāś ca dharmaprāpteś ca nirhṛtiḥ**¹²⁶**//18-54//**

tatra darśanaṃ cakṣuḥ pañcavidham (--) māṃsa_{A5}cakṣuḥ divyaṃ cakṣuḥ āryaṃ ¹²⁷

¹²² dhyānapāramim L, Ne₂, Ns ; dhyānapāramitām Nc, A ; folio139 om. B.

¹²³ dhyānapāramitā niśrayaḥ L ; bsam gtan gyi pha rol tu phyin pa la brten nas T.

¹²⁴ kyang ins. T.

¹²⁵ ... śraddhā L ; ... dang dad pa ni T.

¹²⁶ nirhṛtiḥ L ; sgrub pa'i phyir T.

¹²⁷ āryaṃ L (cf. 'phags pa (P.: pa'i) MSAT ; 'phags pa'i SAVBh) ; āryaṃ om. T.

prajñāca_{Ns6}kṣuḥ dharmacakṣuḥ buddhacakṣuḥ ca/

avavādaḥ_{Nc96a1} ṣaḍabhiññā(,) yathākramam/ tābhir upasaṃkramya bhāṣāṃ cittam cāgatim ca
gatim ca vidi_{A6}tvā niḥsaraṇāyāvavadanāt/

sthitivikrīḍitam yasmāt bodhisattvā_{Nc2}nā_{Ns7}ṃ bahuvidhaṃ nirmāṇādibhiḥ samādhivikrīḍitam/

5 praṇidhir yena praṇi_{A7}dhijñānena praṇidhānabalikā bodhisattvāḥ praṇidhānavaiśeṣikatayā
vikrī_{Nc3}ḍanti, yeṣāṃ na sukaraṃ saṃkhyā kartuṃ kāyasya vā prabhāyā vā_{A128a1, Ns105a1} svarasya
veti vistareṇa yathā daśabhūmike sūtre/

vaśitā yathā tatraiva daśa vaśitā nirdi_{Nc4}ṣṭāḥ/

dharmaprāptir balavaiśāradyaṇīkabuddha_{A2}dharmāṇaṃ prāptiḥ/

10 ity eṣa darśanādīnām abhinirhāraḥ ṣaḍvidhaḥ/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-55: MSAbh(L) p.143,16ff. ; Ns105a2ff. ; Nc96a4ff. ;
A128a2ff. ; B140a1

_{Ns2} indriyavibhāge ślokaḥ/

15 _{Nc5} bodhiś caryā śrutam cāgram¹²⁸ śama_{A3}tho 'tha vipaśyanā/

śraddhādīnāṃ padam jñeyam arthasiddhyadhikārataḥ//18-55//

śraddhendriyasya bodhiḥ padam ālambanam i_{Nc6}ty arthaḥ/ vīryendriyasya¹²⁹ _{A4}

bodhisattvacaryā/ _{Ns3} smṛtīndriyasya¹³⁰ mahāyānasamgrhītam śrutam/ samādhīndriyasya¹³¹

śamathaḥ/ prajñendriyasya vipaśyanā padam/ ta_{B140a1}da_{Nc7}rthādhikāreṇai_{A5}va caitāni¹³²

20 śraddhādīny ādhipatyārthenendriyāṇy ucyante/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-56: MSAbh(L) p.143,22ff. ; Ns105a3ff. ; Nc96a7ff. ;
A128a5f. ; B140a1ff.

balavibhāge ślokaḥ/ _{B2}

25 **bhūmiprave**_{Ns4}**śasaṃkliṣṭāś ceṣṭāḥ**¹³³ śraddhādayaḥ punaḥ/

{Nc8} **vīpakṣa**{A6}**durbalatvena ta eva balasaṃjñitāḥ//18-56//**

(L144) gatārthaḥ śloka_{B3}ḥ¹³⁴/

30 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-57: MSAbh(L) p.144,1ff. ; Ns105a4ff. ; Nc96a8ff. ;
A128a6ff. ; B140a3ff.

¹²⁸ cāgram Le,Ne₁,Ne₂,Ns,Nc,A (cf. mchog T,SAVBh) ; cātra L ; folio139 om.B.

¹²⁹ -endriyasya L (cf. ... dbang po'i ni T(P)) ; ... dbang po'i gzhi ni T(D).

¹³⁰ -endriyasya L (cf. ... dbang po'i ni T(P)) ; ... dbang po'i gzhi ni T(D).

¹³¹ -endriyasya L (cf. ... dbang po'i T(P)) ; ... dbang po'i gzhi ni T(D) ; ... dbang po'i dmigs pa ni MSAT..

¹³² cai- L ; ca om. T.

¹³³ ceṣṭāḥ L,Ne₂,Ns ; om. ceṣṭāḥ Nc,A,B.

¹³⁴ ślokaḥ L ; tshigs su bcad pa 'di'i T.

bodhyaṅgavibhāge sapta ślokāḥ/

bhūmiviṣṭasya bodhyaṅgavyavasthānam vidhī_{Nc9}ya_{A7}te/

dharmāṇām sarvasattvā_{B4}nām sa_{Ns5}matāvagamāt punaḥ//18-57//

etena yasyām avasthāyām yasyāvabodhād bodhyaṅgāni vyavasthāpyante(,) tad upadi_{B5}ṣṭam/

5 _{Nc96b1} bhūmi_{A128b1}praviṣṭāvasthāyām sarvadharmāṇām sarvasattvānām ca samatāvabodhād
yathākramam dharmanairātmyenātma_{B6, Ns6}parasamatayā ca/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-58ff.: MSAbh(L) p.144,6ff. ; Ns105a6ff. ; Nc96b1ff. ;
A128b1ff. ; B140a6ff.

10 atah param cakrādi_{Nc2, A2}saptaratnasādharmyam bodhyaṅgānām darśayati/

smṛtiś carati sarvatra jñe_{B7}yājītavinirjaye/ (18-58ab)

ajitajñeyavinirjayāya/ yathā cakravartī_{A3}naś cakra_{Nc3}ratnam ajitadeśavini_{Ns7}rjayāya/_{B8}

sarvakalpanimittānām bhaṅgāya vicayo 'sya ca//18-58//

yathā hastiratnam pratyarthikabhaṅgāya/

15 **āśu cā_{A4}śe_{B9}śabodhāya vī_{Nc4}ryam asya pravartate/ (18-59ab)**

kṣiprābhijñātotpādanāt¹³⁵/ yathāśvaratnam āśu samudraparyanta_{Ns105b1}mahāpr_{B10}thivīgamanāya/

dharmā_{A5}lokavivṛddhyā ca prītyā āpū_{Nc5}ryate dhruvam//18-59//

ārabdhavīryasya bodhisattvasya dha_{B11}rmālokā vivardhante/ tataḥ prītiḥ sarvam kāyam¹³⁶ sadā
prī_{A6}ṇayati/ yathā maṇiratnam ālokaviśeṣe_{Nc6}ṇa ca_{B140b1}kravartī_{Ns2}nam prīṇayati/

20 **sarvāvaraṇanirmokṣāt praśrabdhya sukham eti ca/ (18-60ab)**

sarvadauṣṭhu_{A7}lyasamutpātanāt¹³⁷/ ya_{B2}thā strīratnena cakravartī sukham a_{Nc7}nubhavati/

cintitārthasamṛddhiś ca samādhher upajāyate//18-60//

yathā cakrava_{B3}rtino¹³⁸ _{A129a1}gr̥hpati_{Ns3}ratnāt¹³⁹/

upekṣayā yathākāmaṃ sarvatra viharaty asau/

25 _{Nc8} **pr̥ṣṭhalabdhāvikalpena¹⁴⁰ vihāreṇa¹⁴¹ sa_{B4}dottamaḥ¹⁴²//18-61//**

(L145) upekṣocyate nirvi_{A2}kalpaṃ jñānam(,) tayā bodhisattvaḥ sarvatra yathākāmaṃ viharati,
tatpr̥ṣṭhalabdhenā _{B5} ca¹⁴³ _{Nc9} vihāre_{Ns4}ṇānyasyopagamāt, anyasyāpagamāt, ni_{A3}rvikalpena
vihāreṇa tatra nirvyāpāratayā¹⁴⁴ vāsaka_{B6}lpanāt/

¹³⁵ kṣiprābhijñātāpādanāt Ne₂,Ns,Nc,A,B ; kṣiprābhijñātotpādanāt L.

¹³⁶ kāyam Le,Ne₁,Ns,Nc,A,B (cf. lus T) ; kāryam L,Ne₂.

¹³⁷ -samutpātanāt Le,Ne₁,Ne₂ (cf. yang dag par bcom pa'i phyir T) ; -samutpādanāt L ; -samutpātanāt
Ns,Nc,A,B.

¹³⁸ cakravartino L ; 'khor los sgyur ba'i 'byor ba T.

¹³⁹ -ratnāt L ; ... rin po che las grub pa lta bu'o T.

¹⁴⁰ pr̥ṣṭha- Ne₁,Ne₂,Ue, Ns,Nc,A,B (cf. rjes la T ; rgyab nas SAVBh) ; paṣṭha- L.

¹⁴¹ vihāreṇa Le,Ne₁,Ne₂, Ns,Nc,A,B (cf. gnas pas T,SAVBh) ; vikalpena L.

¹⁴² sadottamaḥ L (cf. rtag tu mchog yin no SAVBh) ; mchog ni rtag tu gnas T.

¹⁴³ ca L ; ca om. T.

¹⁴⁴ nirvyāpāratayā L ; rtsol ba med par T(D),MSAT ; rtsom pa med par T(P).

yathā cakravartinaḥ pariṇāya_{Nc97a1} karatnaṃ caturaṅgabalakāyam upaneta_{A4} vyam copanayati¹⁴⁵,
Ns5apanetavyam_{B7} cāpanayati/ tatra ca gatvā vāsam kalpayati yatrākhinnaḥ caturaṅgo balakāyaḥ
paraiti/

Nc2evamguṇo bo_{A5} dhisa_{B8} ttvaś cakravartīva vartate/ ¹⁴⁶

5 **saptaratnopamair nityam bodhyaṅgaiḥ parivāritāḥ//18-62//**

iti saptara_{Ns6} tnopamatvaṃ¹⁴⁷ bodhyaṅ_{B9} gānām nigamayati/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-63: MSAbh(L) p.145,9ff. ; Ns105b6ff. ; Nc97a3ff. ;
A129a5ff. ; B140b9ff.

ni_{Nc3}śrayān_{A6}gam svabhāvāṅgam niryānāṅgam tṛtīyakam/

10 **caturtham anuśamsāṅgam akleśāṅgam trayātmakam¹⁴⁸//18-63//**

etena_{B10} yad bodhyaṅgam yathāṅgam tad abhidyotitam/

¹⁴⁹smṛtir niśra_{A7} yāṅgam(,) sarve_{Nc4} sām ta_{Ns7} nniśrayeṇa pravṛtteḥ/

dharmapracicayaḥ svabhāvāṅgam(,) bodhe_{B11} s tatsvabhāvavāt/

vīryam niryānāṅgam(,) tenāprāpya niṣṭhām aviṣṭhā_{A129b1} nāt¹⁵⁰/

15 pṛtīr anuśamsā_{Nc5} ṅgam(,) cittasukhatvāt¹⁵¹/

praśrabdhisamādhyupekṣā asaṃkleśā_{Ns106a1} ṅgam/ _{B141a1} yena yan niśritya yo 'saṃkleśa iti
trividham asaṃ_{A2}kleśāṅgam veditavyam/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-64f.: MSAbh(L) p.145,15ff. ; Ns106a1ff. ; Nc97a5ff. ;

20 A129b2ff. ; B141a1ff.

mārgāṅgavibhāge_{Nc6} dvau ślokau/ _{B2}

yathābodhānuvṛttiś ca tadūrdhvam upajāyate¹⁵²/

yathābodhavyavasthānam prave_{A3}śaś ca vyavasthi_{Ns2}tau//18-64//

karmatra_{B3}yaviśuddhiś ca pratipakṣa_{Nc7}sya bhāvanā/

25 **jñeyāvṛtteś ca mārgasya vaiśeṣikaguṇasya ca//18-65//**

bodhyaṅga_{B4} kālād ūrdhvam¹⁵³ _{A4} yathābhūtāvabodhānuvṛttiḥ samyagdr̥ṣṭiḥ/

tasyaivāvabodhasya vya_{Nc8}vasthānam pari_{Ns3}cchedaḥ samyaksam_{B5}kalpaḥ/ tadvyavasthāne ca

¹⁴⁵ opanayati Ne₂,Ns,Nc,A,B (cf. 'bul T) ; -opagamayati Le,Ne₁ ; -opapraṇayati L.

¹⁴⁶ yon tan de lta bu dang ldan pa'i byang chub sems dpa' ni 'khor los sgyur (P.: bsgyur) ba dang 'dra
bar 'jug go // (P.: /) ins. T.

¹⁴⁷ saptaratnopamatvaṃ L ; saptaratnopamatvaṃ om. T.

¹⁴⁸ trayātmakam L (cf. gsum gyi dngos SAVBh) ; rnam gsum T.

¹⁴⁹ de la ins. T.

¹⁵⁰ tenāprāpya niṣṭhām aviṣṭhānāt Ne₂,Ns,Nc,A,B ; tenāprāpya niṣṭhām avicchedāt Le,Ne₁ (cf. des
mthar thug pa ma thob pa'i bar du rgyun mi gcod pa'i phyir ro T) ; tenāprāpyaniṣṭhāyām adhiṣṭhānāt
L ; de mthar thug pa thob par byed pa'i phyir ro SAVBh.

¹⁵¹ cittasukhatvāt L (cf. sems dga' bar byed pa'i phyir ro T(P) ; sem bde ba'i phyir ro SAVBh) ; des
sems dga' bar byed pa'i phyir ro T(D).

¹⁵² upajāyate L (cf. skye T(P) ; skye bar 'gyur SAVBh) ; ste T(D).

¹⁵³ -āṅgakālād ūrdhvam L ; yan lag gi 'og tu T,SAVBh.

sūtrādike _{A5} bhagavatā kṛte sa eva praveśaḥ(.) tena tadarthāvbodhāt/

karmatrayaviśu_{B6}ddhiḥ sa_{Nc9}myagvākkarmāntājīvāḥ, vākkāyobhayakarmasamgrahā_{A6t}/
pratipakṣasya _{Ns4} bhāvanā samyagvyāyāmādayo _{B7} yathākramaṃ jñeyāvaraṇasya
mārgāvara_{Nc97b1}ṇasya¹⁵⁴ ca vaiśeṣikaguṇāvaraṇasya ca samyag_{A7}vyāyāmena dīrghaṃ _(L146) hi
5 kāla_{B8}m akhidyamāno jñeyāvaraṇasya pratipakṣaṃ bhāvayati/

samyak_{Ns5}smṛtyā śama_{Nc2}thapragrahopekṣānimitteṣu layauddha_{B9}tyābhāvān mārga-
samṃmukhībhāvāyāvaraṇasya pratipakṣaṃ bhāvayati/

samyaksamādhinā vaiśeṣikaguṇā_{B141b1}bhinirhā_{Nc3}rāyāva_{A130a1}raṇasya ¹⁵⁵ pratipakṣaṃ
bhāvayati(/)

10 e_{Ns6}vam aṣṭau¹⁵⁶ mārgāṅgāni vyavasthāpyante/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-66: MSAbh(L) p.146,4ff. ; Ns106a6ff. ; Nc97b3ff. ;
A130a1ff. ; B141b1ff.

śamathavipaśyanā_{B2}vibhāge trayāḥ ślokāḥ/

15 **cittasya citte _{A2} sthā_{Nc4}nāc ca dharmapracicayād api/**

samyaksthitim upāśritya śa_{B3}matho ‘tha vipaśyanā//18-66//

samyaksamādhim niśri_{Ns7}tya citte cittasyāvasthā_{A3}nād¹⁵⁷ </> dharmāṇaṃ _{Nc5} ca pracicayād
ya_{B4}thākramaṃ śamatho vipaśyanā ca vedītyā, na tu vinā samyaksamādhineti¹⁵⁸ etac
chamathavipaśya_{A4}nālakṣaṇam/ _{B5}

20

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-67ab: MSAbh(L) p.146,11ff. ; Ns106a7ff. ; Nc97b5ff. ;
A130a4ff. ; B141b5ff.

sarvatragā ca sai_{Nc6}kāmśā naikāmśopaniṣanmatā/ (18-67ab)

_{Ns106b1} sā ca śamathavipaśyanā sarvatragā(.) yaṃ yaṃ guṇam ākāṅkṣati _{B6} tatra tatra
25 tadbhāvanā_{A5}t¹⁵⁹/ yathoktaṃ sūtre—ākāṅkṣed bhikṣur aho _{Nc7} vatāhaṃ viviktaṃ kāmair iti
vistareṇa yāva_{B7}t tena bhikṣuṇā imāv eva dvau dharmau bhāvayita_{Ns2}vyau/ _{A6} yad uta śamathāś
ca vipaśyanā cetyevamādi/

e_{Nc8}kāmśā śa_{B8}mathavipaśyanā yadā śamathaṃ bhāvayati, vipaśyanāṃ vā/ ubhayāṃśā yadā _{A7}
yugapad ubhayaṃ bhāvayati/ _{B9} upaniṣatsammatā śamathavi_{Nc9}paśyanā bodhisattvā_{Ns3}nām
30 adhimukticyābhūmau/

¹⁵⁴ mārgāvaraṇasya L (cf. lam gyi sgrub pa T(P)) ; las kyi sgrub pa T(D).

¹⁵⁵ -ābhinirhārāyā- L ; mngon (P.: mngon ; D.: +ngon) par sgrub pa'i T.

¹⁵⁶ aṣṭau L ; rnam pa brgyad du T.

¹⁵⁷ -āvasthānāt L (cf. 'jog pa'i phyir T(P),MSAT) ; nye bar 'jog pa'i phyir T(D).

¹⁵⁸ samyaksamādhine- L ; ting nge 'dzin T.

¹⁵⁹ tatra tatra tadbhāvanāt L ; de dang de bsgom (P.: sgom) pa'i phyir T.

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-67cdf.: MSAbh(L) p.146,18ff. ; Ns106b3ff. ; Nc97b9ff. ; A130a7ff. ; B141b9ff.

prativedhe ca niryāṇe a_{A130b1}ni_{B142a1}mitte hy asaṃskṛte//18-67//

pariśuddhau viśuddhau ca śamatho 'tha vipaśyanā/

5 **sarva_{Nc98a1}bhūmigatā dhīre sa yogaḥ sarvasā_{B2}dhakaḥ//18-68//**

ity upaniṣanmatetye_{A2}vamādinā_{Ns4}śamathavipaśyanāyāḥ prabhedah¹⁶⁰ karma ca nirdiṣṭam/ yoga upāyo vedi_{B3}tavyaḥ/

_{Nc2} tatra prativedhaḥ prathamabhūmipraveśaḥ/

niryāṇam_{A3} yāvata¹⁶¹ śaṣṭhī bhūmiḥ, tābhiḥ¹⁶² sanimittaprayoganiryā_{B4}ṇāt/

10 animittam_{Nc3} saptamī bhūmi_{Ns5}ḥ/

asaṃskṛtam anya_{A4}d bhūmitrayam(,) anabhisamṣkāravāhitvāt/ saṃskāro hi saṃ_{B5}skṛtam(,) tad atra nāstīty asaṃskṛtam/ tad eva ca bhūmitra_{Nc4}yam niśritya buddhakṣetram_{A5} ca¹⁶³ pariśodhayitavyam, buddhatvaṃ ca prāpta_{B6}vyam/ tad etad yathākramam_{Ns6} pariśuddhir viśuddhiś ca/

15

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-69f.: MSAbh(L) p.146,26ff. ; Ns106b6ff. ; Nc98a4ff. ; A130b5ff. ; B142a5ff.

upāyakaūśalyavibhāge dvau ślo_{Nc5}kau/ _{A6}

pūraye buddhadharmā_{B7}ṇām sattvānām paripācane/

20 **kṣipraprāptau kriyāśuddhau¹⁶⁴ vartmācchede ca kauśalam//18-69// (L147)**

upāye bodhisattvānām asamam_{B8} sa_{A7}rva_{Nc6}bhūmiṣu/

_{Ns7} yatkaūśalyam¹⁶⁵ samāśritya sarvārthān sādhayanti te//18-70//

anenopāyakaūśalyasya prabhedah karma ca darśi_{B9}tam/

tatra buddhadharma_{A131a1}paripūraye ni_{Nc7}rvikalpaṃ jñānam upāyaḥ/

25 sattvaparipācane catvāri saṃgrahavastūni/

kṣi_{Ns107a1}prā_{B142b1}bhisambodhe sarvaṃ pāpaṃ pratideśayāmi yāva_{A2}d bhavatu me jñānam sambodhā_{Nc8}yeti pratideśanānumodanādhyeṣaṇā_{B2} pariṇāmanā¹⁶⁶/

kriyāśiddhau¹⁶⁷ samādhidhāraṇīmukhāni, taiḥ sa_{A3}rvārthakriyāsādhanāt¹⁶⁸/

vartmā_{Ns2}nupa_{Nc9}ccheda_{B3} apratiṣṭhitanirvāṇam¹⁶⁹/

¹⁶⁰ prabhedah L (cf. rab tu dbye ba T(D)) ; bar du dbye ba T(P).

¹⁶¹ yāvata L, Ne₂ ; yāvata Ne₁, Ns, Nc, A, B (cf. bar T).

¹⁶² tābhiḥ L ; de dag +is T(P) ; de dag gi T(D).

¹⁶³ ca L (cf. yang T(D)) ; yongs T(P).

¹⁶⁴ kriyāśuddhau L, Ns, Nc, A, B ; kriyāśiddhau Ne₂ ; bya ba 'grub pa T ; bya ba grub pa SAVBh.

¹⁶⁵ yatkaūśalyam L ; yat kaūśalyam Ne₂ ; ya kaūśalyam Ns, B ; yaḥ kaūśalyam Nc, A ; thabs mkhas de la T ; thabs gang la SAVBh.

¹⁶⁶ -ādhyeṣaṇā pariṇāmanā L ; ... dang gsol ba dang / yongs su bsngo ba yin T, MSAT.

¹⁶⁷ kriyāśiddhau Ne₂, Ns, Nc, A, B ; kriyāśuddhau L ; bya ba 'grub pa (P.: pa'i) T.

¹⁶⁸ sarvārtha- L ; sems can gyi don gyi T.

asmin pañcavidha upāye sarvabhūmiṣu bodhisattvānām asama_{A4}m tadanyaiḥ kauśalam ity
a_{B4}yam prabhedaḥ/

sarvasvaparā_{Nc98b1}rthasādhanam karma/

- 5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-71ff.: MSAbh(L) p.147,9ff. ; Ns107a2ff. ; Nc98b1ff. ;
A131a4ff. ; B142b4ff.

dhāraṇīvibhāge trayāḥ ślokāḥ/

vipāke_{Ns3}na śrutābhyāsā_{A5}t dhāra_{B5}ny api samādhinā¹⁷⁰/

parīttā mahatī sā ca mahatī_{Nc2} trividhā punaḥ//18-71//

- 10 **apraviṣṭapraviṣṭānām dhīmatām mṛdumadhyamā/**

aśu_{B6}ddhabhū_{A6}mikānām¹⁷¹ hi mahatī śuddhabhūmikā//18-72//

dhāraṇī_{Nc2}tām¹⁷² samāśritya_{Ns4} bodhisattvā¹⁷³ punaḥ punaḥ/

prakāśayanti sa_{B7}ddharmaṃ nityam samdhārayanti ca//18-73//_{A7}

atrāpi¹⁷⁴ prabhedaḥ karma ca dhāraṇyāḥ samdarśitam/

- 15 tatra trividhā dhāraṇī/ pūrvaka_{B8}rmavipā_{Nc4}kena/ śrutābhyāsenā, drṣṭadharmabāhuśrutyena¹⁷⁵

{Ns5} grahaṇadhā{A131b1}raṇasāmarthyaviśeṣaṇāt/ samādhisaṃniśraye_{B9}ṇa ca/ sā punar
vipākaśrutābhyāsābhyām parīttā_{Nc5} veditavyā/

samādhinā mahatī/ sāpi maha_{A2}tī punas trivi_{B143a1}dhā/ abhūmipraviṣṭānām mṛdvī(/)
bhūmipraviṣṭānā_{Ns6}m aśuddhabhūmikānām madhyā saptasu bhūmiṣu/ _{Nc6} pariśuddha_{B2}bhūmikā

- 20 tv adhimātrā_{A3} śeṣāsu bhūmiṣu(/) ity ayam prabhedo dhāraṇyāḥ/

saddharmasya prakāśanam dhāraṇam ca ka_{B3}rma/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-74ff.: MSAbh(L) p.147,22ff. ; Ns107a6ff. ; Nc98b6ff. ;
A131b3ff. ; B143a3ff.

- 25 praṇidhānavibhāge trayāḥ ślo_{Nc7}kāḥ/

ceta_{Ns7}nā_{A4} chandasahitā jñānena preritā ca tat/

praṇidhānam hi dhī_{B4}rāṇām¹⁷⁶ asamam¹⁷⁷ sarvabhūmiṣu//18-74//

hetubhūtam ca vijñeyam¹⁷⁸ cittāt sadyaḥphalam_{Nc8} ca tat/_{A5}

¹⁶⁹ apratiṣṭhitanirvāṇam Ne₂,Ns,Nc,A,B ; apratiṣṭhitanirvāṇe L

¹⁷⁰ samādhinā L ; ting nge 'dzin gyis T(P) ; ting nge 'dzin gyi T(D).

¹⁷¹ aśuddhabhūmikānām L ; ma dag sa pa rnam kyī T ; sa dag pa yi (P.: pa'i) sa yin te SAVBh.

¹⁷² mahatī ... dhāraṇī_{Nc2}tām L ; mahatī ... dhāraṇī_{Nc2}m tām (?) Ne₂,Ns ; mahatī ... dhāraṇī_{Nc2}m Nc,A ;
mahatī ... dhāraṇī_{Nc2}tām B ; ... gzungs chen yin // de la T ; chen po'o ... gzungs rnam la SAVBh.

¹⁷³ bodhisattvā L, Nc,A ; bodhisattvāḥ Ne₂,Ns.

¹⁷⁴ atrāpi L ; 'dir T(P) ; 'drir T(D).

¹⁷⁵ drṣṭadharmabāhuśrutyena L, Ne₂,B ; drṣṭadharmabāhuśrutena A ; drṣṭe dharme bāhuśrutyena
Ns,Nc.

¹⁷⁶ dhīrāṇām L (cf. brtan pa rnam T(D),SAVBh(D)) ; bstan pa rnam T(P),SAVBh(P).

¹⁷⁷ asamam L (cf. mnyam pa med T(D),SAVBh) ; nyams pa med T(P).

āyatyām arthasiddhyartham¹⁷⁹ cittamātrā_{B5}t samṛddhitā//18-75//

citram mahad viśuddham ca u_{Ns107b1}ttarottarabhūmiṣu/

ābodher¹⁸⁰ bodhisattvānām svaparāthaprasā_{Nc9,A6}dhakam//18-76//

a_{B6}tra praṇidhānaṃ svabhāvato nidānato bhūmitaḥ prabhedataḥ karmataś ca paridīpitaḥ/

- 5 cetanā chandasamprayuktā¹⁸¹ _{B7} svabhāvāḥ/
jñānaṃ _{A7} nidānaṃ¹⁸²/
sa_{Nc99a1}rvabhū_{Ns2}miṣv iti bhūmiḥ/
tac ca _(L148) praṇidhānaṃ hetubhūtam, cittād eva sadyaḥphalavāt/ _{B8} āyatyām
cābhipretārthasiddhyartham¹⁸³/
10 cittāt punaḥ sa_{A132a1}dyahphalaṃ ci_{Nc2}ttamātrāt yathābhipretārthasamṛddhito¹⁸⁴ _{B9} veditavyam¹⁸⁵/
yena praṇidhāne_{Ns3}na praṇidhānabalikā¹⁸⁶ bodhisattvā vikrīḍanti, yasya na sukarā _{A2} samkhyā
ka_{B143b1}rtuṃ kā_{Nc3}yasya veti vistaraḥ¹⁸⁷/
citram adhimukticyābhūmāv evaṃ caivaṃ ca syām iti/ mahad bhūmipraviṣṭasya _{B2} daśa
mahāpraṇidhānāni/ vi_{A3}śuddha_{Ns4}m uttarottarāsu bhū_{Nc4}miṣu viśuddhiviśeṣād ābodher ity eṣa
15 prabhedaḥ¹⁸⁸/
svaparā_{B3}rthaprasādhanam karma/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-77: MSAbh(L) p.148,6ff. ; Ns107b4ff. ; Nc99a4ff. ;
A132a3ff. ; B143b3ff.

- 20 samādhitravayibhāge trayāḥ ślo_{A4}kāḥ/
nairātmyam dvididham jñeyo¹⁸⁹ hy ātma_{Nc5}grāhasya cāśra_{B4}yaḥ/
tasya copaśamo _{Ns5} nityam¹⁹⁰ samādhitravayagocaraḥ//18-77//
trayāṇām samādhīnām trividho _{A5} gocaro jñeyāḥ/
pudga_{B5}ladharmanairātmyam śūnyatāsa_{Nc6}mādheḥ/
25 tadubhayātmagrāhasyāśrayāḥ¹⁹¹ pañcopādānaskandhā apraṇihitasa_{B6}mādheḥ/

¹⁷⁸ vijñeyam L (cf. shes bya T(D) ; shes par bya SAVBh) ; zhes bya T(P).

¹⁷⁹ āyatyām arthasiddhyartham L (cf. ma 'ongs don rnam s 'grub pa'i phyir SAVBh) ; de ni ma 'ongs don 'grub byed T.

¹⁸⁰ ābodher L ; byang chub bar T ; byang chub bar du SAVBh (= *ā bodher).

¹⁸¹ chanda- L (cf. 'dun pa T(D)) ; mdun pa T(P).

¹⁸² nidānaṃ L (cf. gzhi T(D),MSAT) ; bzhi T(P).

¹⁸³ cābhi- Le,Ne₁,Ne₂,Ns,Nc (cf. dang T) ; vābhi- L,A,B.

¹⁸⁴ -samṛddhito Le,Ne₂,Ns,Nc,A (cf. 'grub pa'i sgo nas T,MSAT) ; -samṛddhitā L,B.

¹⁸⁵ veditavyam Le,Ne₁,Ne₂,Ns,Nc,A,B ; veditavyā L.

¹⁸⁶ praṇidhānabalikā Ne₂,Ns,Nc,B ; praṇidhānena balikā L,A.

¹⁸⁷ Cf. L 143,11-14 ad MSA 18-54: praṇidhir yena praṇidhijñānena praṇidhānabalikā bodhisattvāḥ praṇidhānavaiśeṣikatayā vikrīḍanti/ yeṣām na sukaram samkhyā kartuṃ kāyasya vā prabhāyā vā svarasya veti vistareṇa yathā daśabhūmike sūtre/

¹⁸⁸ prabhedaḥ Ne₂,Ns,Nc,A,B ; prabhedataḥ L ; (cf. rab tu dbye ba yin T).

¹⁸⁹ jñeyo L (cf. shes par bya SAVBh) ; zhes bya T.

¹⁹⁰ nityam L (cf. rtog tu SAVBh) ; rtog T.

tasyāśrayasyātya_{Ns6}ntopaśama ānimittasamādheḥ/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-78: MSAbh(L) p.148,12ff. ; Ns107b6ff. ; Nc99a6ff. ; A132a5ff. ; B143b6ff.

5 sa eva

sāmādhis trividho jñeyo grā_{B7}hyagrāhakabhāvataḥ/ (18-78ab)

trividhasya grāhyasya gocarasya grāhakā ye samādhayaḥ, te śūnyatādisamā_{B8}dhaya iti _{A6}
grāhyagrāhakabhāvena trayāḥ _{Ns7} samādhayo jñātavyāḥ/

te punar yathākra_{Nc7}mam/

10 **nirvikalpo 'pi vi_{B9}mukho ratiyuktaś ca sarvadā//18-78//**

śūnyatāsamādhir nirvi_{A7}kalpaḥ, pudgaladharmātmanor avikalpanāt/ _{B144a1}

apraṇihito vimukhas tasmā_{Nc8}d ātmagrāhāśrayāt/

_{Ns108a1} ānimitto ratisamprayuktaḥ sarvakālaṃ _{A132b1} tasmim_{B2}s tadāśrayopaśame/

15 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-79: MSAbh(L) p.148,20ff. ; Ns108a1ff. ; Nc99a8ff. ; A132b1ff. ; B144a1ff.

parijñāyai prahāṇāya punaḥ sāksātkriyāya ca¹⁹²/

śūnya_{Nc9}tādisamādhīnām tri_{B3}dhārthaḥ parikīrtitaḥ//18-79//

pudgaladha_{A2}rmanairātmyayoḥ parijñārthaṃ _{Ns2}śūnyatā/

20 tadātmagrāhāśrayasya prahāṇā_{B4}rtham apraṇihitaḥ/

tadupa_{Nc99b1}śamasya sāksātkriyārtham ānimittaḥ samādhi_{A3}ḥ/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-80: MSAbh(L) p.148,23ff. ; Ns108a2ff. ; Nc99b1ff. ; A132b3ff. ; B144a4ff.

25 dharmoddānavibhāge ślo_{B5}kau/

samādhyupaniṣattvena dharmoddānacatuṣṭayam/

deśitam bodhi_{Nc2}sattvebhyaḥ _{Ns3}sattvānām hitakāmyayā//18-80// _{(L149) B6}

ta_{A4}tra sarvasamskāṛā anityāḥ, sarvasamskāṛā duḥkhā ity apraṇihitasya samādher
upaniṣadbhāve_{B7}na deśitam/

30 _{Nc3} sarvadharmā anātmāna i_{A5}ti śūnyatāyāḥ/

śāntam nirvānam ity ānimi_{Ns4}ttasya samādheḥ/ _{B8}

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-81: MSAbh(L) p.149,3ff. ; Ns108a4ff. ; Nc99b3ff. ;

¹⁹¹ -āśrayaḥ L (cf. rten T(D),MSAT(D) ; brten MSAT(P)) ; brten pa'i rten T(P).

¹⁹²sāksātkriyāya ca L,Ne₂ ; sāksātkriyāye ca Ns,Nc,A,B.(Cf.長尾[2008 : 279 fn.a] kriyām prati-(AAA.))

A132b5ff. ; B144a8ff.

kaḥ punar anityārtho yāvac chāntārthaḥ ity āha –

^{Nc4} asadārtho vi^{A6} kalpārthaḥ¹⁹³ parikalpārtha eva ca/

vikalpo^{B9}paśamārthaś ca dhīmatām tac catuṣṭayam//18-81//

5 bodhisattvānām asadārtho ‘nityārthaḥ/ yan nityam^{Nc5} nāsti¹⁹⁴ ^{Ns5,A7} tad ani^{B144b1} tyam teṣām yat
parikalpatalakṣaṇam/

abhūtavikalpārtho duḥkhārtho yat paratantralakṣaṇam/

parikalpamātrā^{B2}rtho ‘nātmārthaḥ/ eva^{A133a1}śa^{Nc6}bdenāvadhāraṇam¹⁹⁵ (/) parikalpita ātmā
nāsti(,) parikalpamātram^{Ns6} tv astīti parikalpita^{B3}lakṣaṇasyābhāvārtho ‘nātmārtha ity uktaṁ

10 bhava^{A2}ti/

vikalpo^{Nc7}paśamārthaḥ śāntārthaḥ pariniṣpannalakṣaṇam nirvāṇam/^{B4}

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-82f.: MSAbh(L) p.149,11ff. ; Ns108a6ff. ; Nc99b7ff. ;
A133a2ff. ; B144b4ff.

15 kṣaṇabhaṅgārtho ‘py anityārtho veditavyaḥ paratantralakṣaṇa^{Ns7}syā^{A3} / atas
tatprasādhanārtham¹⁹⁶ ^{Nc8} kṣaṇikatvavi^{B5}bhāge daśa ślokāḥ/

ayogād dhetutotpatter virodhāt svayam asthiteḥ/

abhāvāl lakṣanaikān^{A4}tyād anuvṛ^{B6}tter nirodhataḥ//18-82//

pariṇāmopa^{Nc9}labdheś ca taddhetutvaphala^{Ns108b1}tvataḥ/

20 **upāttatvādhipattvāc¹⁹⁷ ca śuddhasattvānuvṛttitaḥ//18-83//** ^{B7}

[L 149,18-][D.Phi 231b2- ; P.Phi 254b8-]

tatra kṣaṇi^{A5}kaṁ sarvaṁ saṁskṛtam iti paścād vacanād iyaṁ pratijñā^{Nc100a1} veditavyā¹⁹⁸/

tat punaḥ kathaṁ sidhyati/^{B8}

25 kṣaṇikatvam antareṇa saṁskārāṇām pravṛtter ayo^{Ns2,A6}gāt/ prabandhena hi vṛtṭiḥ pravṛtṭiḥ/ sā
cāntareṇa¹⁹⁹ pratikṣa^{B9}ṇam utpā^{Nc2}danirodhau na yujyate/

atha kālāntaram sthitvā pūrvottaranirodhotpā^{A7}dataḥ prabandheneṣyate ^{B145a1} vṛtṭiḥ/

tadanantaram pravṛttir na syāt(,) pra^{Ns3}bandhābhāvāt/ ^{Nc3} naiva²⁰⁰ cotpannasya vinā
prabandhena kālāntaram bhā^{B2}vo yujyate/

¹⁹³ vikalpā- Ne₂,Ns,Nc,A,B ; 'vikalpā- L ; rnam rtog T(D),SAVBh ; rnam rtog T(P).

¹⁹⁴ yan nityam nāsti L (cf. rtag tu med pa gang yin pa T(P),MSAT ; gang rtag tu med pa SAVBh) ;
rtag tu med pa'i don gang yin pa T(D).

¹⁹⁵ -āvadhāraṇam L ; nges par gzung ba'i phyir T,MSAT ; nges pa ste SAVBh.

¹⁹⁶ -ārtham I ; artham om.T.

¹⁹⁷ -ādhipattvāc L ; -ādhipatvāc Ne₂ ; -ādhipatyāc Ne₁,Ns,Nc,A,B (cf. bdag po'i phyir T ; ādhipatyāc
L151,4).

¹⁹⁸ vacanād iyaṁ pratijñā veditavyā L ; 'byung ba 'di ni dam bca' ba yin par rig par bya'o T.

¹⁹⁹ -āntareṇa L ; antareṇa om. T.

²⁰⁰ -aiva L ; eva om. T.

[L 149,23-][D.Phi 231b4- ; P.Phi 255a3-]

kiṃ_{A133b1} kāraṇam(/)

5 hetuta utpattiḥ²⁰¹/ hetuto hi sarvaṃ saṃskṛtam utpadyate bhavatīty arthaḥ/_{Nc4} tad yadi
bhū_{B3}tvā punar²⁰² uttarakālaṃ bhavati(,) ta_{Ns4}syāvaśyaṃ hetunā_{A2} bhavitavyam, vinā hetunādita
evābhāvāt²⁰³ 204/ na_{B4} ca tat tenaiva hetunā bhavitu_{Nc5}m arhati(,) tasyopabhuktahetukatvāt²⁰⁵/ na
cānyo hetur upa_{A3}labhyate/ tasmāt prati_{B5}kṣaṇam avaśyaṃ pūrvahetukam anyad bha_{Ns5}vatīti
veditavyam/ evaṃ vi_{Nc6}nā prabandhenotpannasya_{Nc7} kālāntaraṃ bhāvo na yujya_{A4}te/

10 [L 149,28-][D.Phi 231b6- ; P.Phi 255a5-]

athāpy evam iṣyeta—notpannaṃ punar utpadyate(,) yadārthaṃ hetunā bhavitavyaṃ syāt(/)
utpannaṃ tu kālāntareṇa paścān nirudhyate(/) notpannamātram eve_{A5}ti/

_{Ns6} tat paścāt kena nirudhyate/ yady utpādahetunaiva(,) tad ayuktam/

kiṃ kāra_{B6}ṇam/

15 utpādanirodhayor virodhāt²⁰⁶/ na hi virodhayos tulyo he_{A6}tur upalabhyate²⁰⁷, tad yathā
chāyātapayoḥ_{B7} śītoṣṇayoś²⁰⁸ ca/

[L 149,31-][D.Phi 231b7- ; P.Phi 255a7-]

kālā_(L150)ntaranirodhasyaiva ca²⁰⁹ vi_{Ns7}ro_{Nc8}dhāt/

20 kena virodhāt/

āgamena ca²¹⁰/ yad uktaṃ_{A7} bhagavatā—_{B8} māyopamās te²¹¹ bhikṣo saṃskārā āpāyikās²¹²
tāvatkālikā itvarapratyupasthā_{Nc9}yina iti/

mana_{B9}skāreṇa ca yoginām²¹³/ te_{A134a1} hi saṃskārāṇām udayavyayau mana_{Ns109a1}sikurvantaḥ
pratikṣaṇaṃ teṣāṃ nirodhaṃ paśya_{B145b1}nti/ anyathā hi te_{Nc100b1}ṣāṃ api nirvidvirāgavimuktayo

25 na syu_{A2}ḥ(,) yathānyeṣāṃ maraṇakālādiṣu nirodhaṃ paśya_{B2}tām/

²⁰¹ utpattiḥ L,Ne₂,Ns ; utpatteḥ He (cf. -otpatteḥ 18-82'a ; skye ba'i phyir T,MSAT ; byung ba'i phyir SAVBh) ; utpattitaḥ Nc,A ; utpāttaḥ B.

²⁰² punar L (cf. yang T(D),SAVBh) ; yang om. T(P).

²⁰³ -ādita evā- Le,Ne₁,Ne₂ (cf. dang po kho nas T) ; -ādita ivā- L,Ns,Nc,A,B.

²⁰⁴ -ābhāvāt L (cf. med pa'i phyir T(P),SAVBh) ; rgyu med pa'i phyir T(D).

²⁰⁵ -opabhukta- Le,Ne₁,Ne₂ (cf. spyad T ; dgos par spyad zin pa SAVBh) ; -opayukta- L,Ns,Nc,A,B.

²⁰⁶ virodhāt L (cf. 'gal ba'i phyir T(D),SAVBh) ; dgal ba'i phyir T(P).

²⁰⁷ upalabhyate L (cf. dmigs SAVBh) ; rigs T.

²⁰⁸ śīto- L (cf. grang ba T(D),SAVBh) ; bgrang ba T(P).

²⁰⁹ ca L (cf. kyang T(D) ; yang SAVBh) ; ca om. T(P).

²¹⁰ āgamena ca L (cf. lung dang ngo SAVBh) ; lung dang yang 'gal T ; āgamena ca yuktyā ca (?) Ue (cf. 違阿含及道理 T).

²¹¹ te ... saṃskārā L ; 'du byed de dag thams cad T ; 'du byed dag SAVBh.

²¹² āpāyikās L ; skye zhing 'jig pa T ; 'jig pa SAVBh.

²¹³ 'gal te ins. T.

[L 150,5-][D.Phi 232a3- ; P.Phi 255b3-]

yadi cotpannaḥ saṃskāraḥ kālāntaraṃ ti_{Nc2}ṣṭhet(,) sa²¹⁴ svayam eva vā tiṣṭhet(,) svaya_{Ns2}m
eva sthā_{A3}tum samarthaḥ²¹⁵, sthi_{B3}tikāraṇena vā kenacit/ svayaṃ tāvad avasthānam ayuktam/
5 kiṃ kāraṇam/
paścā_{Nc3}t svayam asthiteḥ/ kena_{B4} vā²¹⁶ so 'nte punaḥ²¹⁷ sthā_{A4}tum na samarthaḥ/
sthitikāraṇenāpi na yuktam(,) tasyābhāvāt/ na hi_{Ns3} tat kiṃcid upa_{B5}labhyate/

[L 150,9-][D.Phi 232a4- ; P.Phi 255b4-]

10 athā_{Nc4}pi syāt—vināpi sthitikāraṇena vināśa_{A5}kāraṇābhāvāt avatiṣṭhate/ labdhe_{B6} tu
vināśakāraṇe paścād vinaśyati²¹⁸ (,) agnineva²¹⁹ śyāmateti/
Nc5 tad ayuktam(,) tasyābhāvāt/ na hi vināśa_{Ns4,A6,B7}kāraṇam paścād api kiṃcid asti/ agnināpi
śyāmatā vinaśyatī²²⁰ aprasiddham²²¹/ visadr̥śo_{Nc6}tpattau_{B8} tu tasya sāmartyaṃ prasiddham/
tathā hi—tatsa_{A7}mbandhāt śyāmatāyāḥ saṃtatir visadr̥śī gr̥hyate(,) na tu_{B9} sarvathaivāpravṛttiḥ/
15 Ns5 apām api kvā_{Nc7}thyamānānām agnisambandhād alpataratamotpa_{A134b1}ttito 'timāndyād
a_{B146a1}nte punar²²² anutpattir gr̥hyate/ na tu sakṛd evāgnisambandhāt tadabhāvaḥ/

[L 150,16-][D.Phi 232a7- ; P.Phi 255b7-]

naiva cotpa_{Nc8}nnasya kasyacid asthānam²²³ yu_{B2}jyate, lakṣaṇaikān_{A2}tyāt/_{Ns6} ekāntikaṃ hy etat
20 saṃskṛtalakṣaṇam uktaṃ bhagavatā yad uta²²⁴ saṃskṛtasyānitya_{B3}tā/ tad²²⁵ yadi
no_{Nc9}tpannamātraṃ vinaśyet, kiṃcitkālam²²⁶ a_{A3}syānityatā na syād ity anaikāntikam
ani_{B4}tyatālakṣaṇam prasajyate²²⁷/

[L 150,19-][D.Phi 232b1- ; P.Phi 256a1-]

25 athāpi syāt – prati_{Ns7}kṣaṇam apūrvotpattau ta_{Nc101a1}d evedam iti pratyabhijñānam na syā_{B5}d iti/

²¹⁴ sa L ; sa om. T, SAVBh.

²¹⁵ svayam eva sthātum samarthaḥ L (cf. bdag nyid gnas par nus pas SAVBh) ; svayam eva sthātum samarthaḥ om. T.

²¹⁶ vā L ; vā om. T.

²¹⁷ 'nte punaḥ L ; mthar phyin SAVBh ; ante punaḥ om. T.

²¹⁸ vinaśyati L (cf. 'jig T(P), SAVBh) ; 'jug T(D).

²¹⁹ -eva L (cf. bzhin T(D), SAVBh) ; iva om. T(P).

²²⁰ vinaśyatī- L (cf. 'jig T(P) ; 'jig par gyur SAVBh) ; 'jug T(D).

²²¹ aprasiddham Le, Ne₂, Ns, Nc, A, B (cf. rab tu ma grub po T ; ma grub SAVBh) ; na prasiddham Ne₁ (cf. T, SAVBh) ; suprasiddham L.

²²² punar L ; nam yang T ; punar om. SAVBh.

²²³ asthānam L, Ns, Nc, A, B ; sthānam (?) Ne₁, Ne₂ (cf. gnas par T, SAVBh).

²²⁴ yad uta L (cf. 'di lta ste SAVBh) ; gang T.

²²⁵ tad L ; de T(P) ; des T(D).

²²⁶ kiṃcitkālam Ne₂, Nc ; kaṃcit kālam L, Ns ; kicit kalam A ; kañcitkalam B.

²²⁷ prasajyate Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, A, B, Ue (cf. thal bar 'gyur T ; 'gyur SAVBh) ; prasahyate L.

A4

tad bhavaty eva(,) sādṛśyasyānuvṛtteḥ(,) māyākārapelakavat²²⁸/

[L 150,20-][D.Phi 232b2- ; P.Phi 256a2-]

- 5 sādṛśyāt tadbuddhiḥ(,) na tadbhāvād iti/ _{Nc2,B6} katham gamyate/
nirodhataḥ/ na hi tathaivāva_{A5}sthita_{Ns109b1}syānte nirodhaḥ syāt(,) ādikṣaṇanirviśiṣṭatvāt/
ta_{B7}smān na tat tad evety²²⁹ avadhāryate/

[L 150,22-][D.Phi 232b3- ; P.Phi 256a3-]

- 10 ante pa_{Nc3}riṇāmopalabdheś ca/ pariṇāmo hi nāmā_{A6}nyathātvam/ tad yadi _{B8} nādita evārabdhām
bhaved ādhyātmikabāhyānām bhāvānām(,) ²³⁰ ante ²³¹ pa_{Ns2}riṇāmo nopa_{Nc4}labhyeta/ tasmād
ādi_{B9}ta evānyathātvam āra_{A7}bdham(,) yat krameṇābhivardhamānam ante vyaktim āpadyate(,)
kṣīrasyeva dadhyavasthāyām/ _{B146b1} yāvat tu tad anyathātvam sū_{Nc5}kṣmatvān na paricchidyate,
tāvat sādṛś_{A135a1}yānuvṛttes tad eve_{Ns3}dam iti²³² jñāyata iti si_{B2}ddham/ tataś ca pratikṣaṇam
15 anyathātvāt </> kṣaṇikatvam prasiddham/

[L 150,28-][D.Phi 232b5- ; P.Phi 256a7-]

- kuta_{Nc6}ś ca prasiddham/
taddhetutvaphala_{A2}tvataḥ / kṣa_{B3}ṇikahetutvāt </> kṣaṇikaphala_(L151)tvāc cety arthaḥ/ kṣaṇikam
20 hi cittam prasiddham(/) tasya cā_{Ns4}nye saṃskārās ca_{B4}kṣūrūpāda_{Nc7}yo²³³ hetutaḥ²³⁴/ tasmā_{A3}t te
'pi kṣaṇikā iti siddham/ na tv akṣaṇikāt²³⁵ kṣaṇikam bhavitum arhati(,) yathā ni_{B5}tyād anityam²³⁶
iti/

[L 151,3-][D.Phi 232b7- ; P.Phi 256b1-]

- 25 cittasya khalv api sarve saṃ_{Nc8}skārāḥ _{A4} phalam/
katham idaṃ gamyate/
upātta_{Ns5}tvād ādhipatyā_{B6}c chuddhasattvānuvṛttitāś ca/ cittaena hi sarve saṃskārās²³⁷

²²⁸ pelaka-Ne₂,Ns,Nc,A ; -phalaka- Le,Ne₁ ; -palaka- L,B ; spang sgo? T(Le) ; sgang sgong T ; rde'u SAVBh.

²²⁹ tad tad eve- L (cf. de nyid 'di yin T(D)) ; de nyid yin T(P),SAVBh.

²³⁰ T はここまでを条件節 (yadi 節) とし、SAVBh はこれ以前の「bhavet」までを条件節とする。

²³¹ ante L (cf. mjug tu T(D) ; tha mar SAVBh) ; 'jug tu T(P).

²³² -vedam iti Ne₁,Ne₂,Nc,A,Ue (cf. zhes bya bar T ; zhes SAVBh) ; -vedamimi L,Ns,B.

²³³ -rūpā- L (cf. gzugs SAVBh) ; rūpa om. T.

²³⁴ hetutaḥ L,Ns,Nc,A,B ; hetuḥ He,Ne₂ (cf. rgyu ni T) ; hetu- om. SAVBh.

²³⁵ akṣaṇikāt L (cf. skad cig ma ma yin pa las T(D),SAVBh) ; skad cig ma yin pa las T(P).

²³⁶ nityād anityam L (cf. rtag pa las mi rtag pa SAVBh) ; mi rtag pa las rtag pa T.

²³⁷ sarve saṃskārās L ; 'du byed rnams T ; sarve saṃskārās om. SAVBh.

cakṣurādayaḥ sādhiṣṭhānā u_{A5}pā_{Nc9}ttāḥ sahasammūrchanāḥ tadanu_{B7}grahānuvṛttitaḥ²³⁸/ tasmāt te²³⁹ cittasya phalam(/)

[L 151,6-][D.Phi 233a1- ; P.Phi 256b2-]

5 cittasya²⁴⁰ cādhipatyam saṃskāreṣu/ yathoktam_{Ns6} bhagavatā – citte_{Nc101b1,A6,B8}nāyam loko nīyate(,) cittena parikṛṣyate(,) cittasyotpannasyotpannasya vaṣe vartata iti/ tathā—vijñāna_{B9}pratyayaṃ nāmarūpaṃ²⁴¹ ity uktam/ tasmā_{A7C} cittasya phalam²⁴²/

[L 151,8-][D.Phi 233a3- ; P.Phi 256b4-]

10 _{Nc2} śuddhacittānuvṛttitaś ca/ śuddham hi yogināṃ_{B147a1} ci_{Ns7}ttam saṃskārā anuvartante/ yathoktam—dhyāyī bhikṣuḥ rddhimāṃś cittavaṣe_{A135b1} prāpta imam dāruskandham_{Nc3} sa_{B2} cet suvarṇam adhimucyate(,) tad²⁴³ apy²⁴⁴ asya tathaiva syād iti/ tasmād api²⁴⁵ cittaphalam saṃskārāḥ/

15 [L 151,11-][D.Phi 233a4- ; P.Phi 256b6-]

sattvānuvṛtti_{B3}taś ca/ _{A2} tathā hi—_{Ns110a1} pāpakāriṣu sattveṣu_{Nc4} bāhyā bhāvā hīnā bhavanti/ puṇyakāriṣu ca praṇītāḥ/ ata_{B4S} taccittānuvartanāc cittaphalatvaṃ saṃskārāṇāṃ_{A3} siddham/

[L 151,13-][D.Phi 233a5- ; P.Phi 256b8-]

20 tataś ca teṣāṃ²⁴⁶ kṣaṇikatvam/ na hi kṣa_{Nc5}ṇikasyā_{B5}kṣaṇikaṃ phalam yujyate(,) tada_{Ns2}nuvidhāyitvāt/

[L 151,14-][D.Phi 233a5- ; P.Phi 256b8-]

evaṃ tāvad aviśeṣeṇa saṃskārāṇāṃ kṣaṇi_{A4}katvaṃ dvābhyāṃ_{B6} ślokābhyāṃ sādhitam/

25

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-84ff.: MSAbh(L) p.151,15ff. ; Ns110a2ff. ; Nc101b5ff. ; A135b4ff. ; B147a6ff.

²³⁸ cittena ... sahasammūrchanāḥ tadanugrahā- L ; des sems dang lhan cig mtshungs par ldan pa'i phyir rjes su zin par T(D) ; sems kyi (P.: kyis) ... lhan cig tu brgyal ba dang / bde bar zin pa'i SAVBh ; des rjes su zin par T(P).

²³⁹ te L ; te om. T.

²⁴⁰ phalam cittasya L, Ne₂, Ns, Nc ; phalam/ cittasya Ne₁, A, B (cf. 'bras bu yin no // sems ni ... T ; SAVBh).

²⁴¹ nāmarūpaṃ Le, Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, A, B (cf. ming dang gzugs T, SAVBh) ; nāma rūpaṃ L.

²⁴² cittasya phalam L ; 'du byed rnams ni sems kyi 'bras bu yin T.

²⁴³ tad L (cf. de T(P)) ; tad om. T(D).

²⁴⁴ apy L ; api om. T.

²⁴⁵ api L (cf. yang T(D)) ; api om. T(P).

²⁴⁶ teṣāṃ L (cf. de dag SAVBh) ; teṣāṃ om. T.

ādhyātmikā_{Nc6}nāṃ punaḥ sādhanārthaṃ pañca ślokā veditavyāḥ/
 ādyas taratamenā_{B7}pi cayenāśrayabhāva_{A5}taḥ/
 vikārapari_{Ns3}pākābhyāṃ tathā hīnaviśiṣṭataḥ//18-84//
 bhā_{Nc7}svarābhāsvaratvena de_{B8}śāntaragamena ca/
 5 sabījābījabhāvena pratibimbena coda_{A6}yaḥ//18-85//
 caturdaśavidhotpattau hetumānavi_{B9}śeṣataḥ/
 cayā_{Nc8}yārthād²⁴⁷ ayogāc ca āśrayatva asaṃbhavāt//18-86//
 Ns4 sthityasāṃbhavād anta ādyanāśā_{B147b1}vi_{A7}kārataḥ/
 tathā hīnaviśiṣṭatve bhāsvarābhāsware ‘pi ca//18-87//
 10 gatya_{Nc9}bhāvāt sthitāyogāc caramatva asaṃ_{B2}bhavāt/
 anuvṛtte_{A136a1}ś ca cittasya kṣaṇikaṃ sarvasaṃskṛtam//18-88//

[L 151,27-][D.Phi 233b2- ; P.Phi 257a5-]

ādyās taratamenāpi_{Ns5} yāvat kṣaṇikaṃ sarvasaṃ_{B3}skṛta_{Nc102a1}m iti/ katham eṣāṃ ebhiḥ
 15 kṣaṇikatvaṃ sidhyati/
 ādhyā_{A2}tmikānāṃ hi saṃskārānāṃ caturdaśavidha utpādaḥ/

[L 151,28-][D.Phi 233b2- ; P.Phi 257a6-]

ādya utpādo yāvat prathamata ātma_{Nc2}bhāvābhinirvṛttiḥ/
 20

[L 151,29-][D.Phi 233b3- ; P.Phi 257a6-]

taratamena²⁴⁸ yaḥ pratha_{B5}ma_{Ns6}janma_{A3}kṣaṇād ūrdhvam/

[L 151,30-][D.Phi 233b3- ; P.Phi 257a6-]

25 cayena ya āhārasvapnabrahmacaryāsamāpattyupacayena/

[L 151,30-][D.Phi 233b3- ; P.Phi 257a7-]

āśrayabhāvataḥ_{B6} yaś cakṣu_{Nc3}rviññānādīnāṃ cakṣurādibhir āśrayaiḥ/

30 [L 151,31-][D.Phi 233b4- ; P.Phi 257a7-]

vi_{A4}kāreṇa yo rāgādibhir varṇādivipariñā_{B7}mataḥ/

[L 151,32-][D.Phi 233b4- ; P.Phi 257a8-]

paripākena yo garbha_{Ns7}bālakumārayuvamadhyamavṛddhā_{Nc4}vasthāsu/

²⁴⁷ cayāyārthād L,Ns,Nc,A,B ; cayāpārthād Ne₁,Ne₂,Ue (cf. rgyas pa don med T).

²⁴⁸ taratamena L (cf. je bas je che ba ni SAVBh) ; je bas je cher skye ba ni T.

[L 151,32-][D.Phi 233b5- ; P.Phi 257b1-]

hīnatvena (L152) viśiṣṭatvena ca yo A5B8 durgatau sugatau²⁴⁹ cotpadyamānānām yathākramam/

5 [L 152,1-][D.Phi 233b5- ; P.Phi 257b1-]

bhāsvaratvena yo nirmitakāmeṣu paranirmitakā_{B9}meṣu rūpārū_{Nc5}pyeṣu copapannānām(,) cittamātrā_{Ns110b1}dhīnatvā_{A6}t/

[L 152,3-][D.Phi 233b6- ; P.Phi 257b2-]

10 abhāsvaratvena yas tadanyatropapa_{B148a1}nnānām/

[L 152,3-][D.Phi 233b6- ; P.Phi 257b3-]

deśāntaragamanena yo 'nyadeśotpādanīrodhe 'nyade_{Nc6}śotpādaḥ/

15 [L 152,4-][D.Phi 233b6- ; P.Phi 257b3-]

sabījatvena yo 'rha_{A7}taś cara_{B2}mān skandhān varjayitvā²⁵⁰/

[L 152,4-][D.Phi 233b7- ; P.Phi 257b4-]

abījatvena yas teṣām evārhatāś^{251 252} cara_{Ns2}meṣām/

20

[L 152,5-][D.Phi 233b7- ; P.Phi 257b4-]

pratibimbatvena </> yo 'ṣṭavi_{B3}mokṣadhyāyinām²⁵³ samādhivaśena pratibimbākhyānām²⁵⁴ saṃskārāṇā_{Nc7}m utpādaḥ/

25 [L 152,6-][D.Phi 233b7- ; P.Phi 257b5-]

etasyāṃ caturdaśavi_{A136b1}dhāyā_{B4}m utpattāv ādhyātmikānām saṃskārāṇām kṣaṇikatvaṃ hetumānaviśeṣādibhiḥ_{Ns3} kāraṇair veditavyam/

[L 152,8-][D.Phi 234a1- ; P.Phi 257b5-]

²⁴⁹ durgatau sugatau Le,Ne₁,Ne₂,Ns (cf. ngan 'gro dang bde 'gror T,SAVBh) ; durgatau L,Nc,A (sugatau om. L,Nc,A) ; durgatā sugatau B.

²⁵⁰ yo 'rhataś caramān skandhān varjayitvā L (cf. gang dgra bcom pa tha ma'i phung po ma gtogs pa'o SAVBh) ; dgra bcom pa'i phung po tha ma gang dag yin (D.: yin? ; P.: yin) pa de dag ma gtogs pa'o T.

²⁵¹ evā- L ; eva om. T,SAVBh.

²⁵² -ārhatāś L ; arhataś om. T,SAVBh.

²⁵³ 'ṣṭa- L ; aṣṭa om. T,SAVBh.

²⁵⁴ pratibimbākhyānām Le,Ne₁,Ne₂,Ns,Nc,A,B (cf. gzugs brnyan zhes bya ba'i T) ; pratibimbānām L.

ā_{B5}dyo_{Nc8}tpāde tāvat hetutvaviṣe_{A2}ṣāt/ yadi hi²⁵⁵ tasya hetutvena viṣeṣo na syāt(.) taduttarāyāḥ
saṃskā_{B6}rapravṛtter²⁵⁶ uttarottaraviṣeṣo nopalabhyeta²⁵⁷ (,) _{Nc9} hetvaviṣeṣā_{A3}t/ viṣeṣe ca sati
taduttare_{Ns4}bhyas²⁵⁸ tasyā_{B7}nyatvāt kṣaṇikatvasiddhiḥ/

5 [L 152,10-][D.Phi 234a2- ; P.Phi 257b7-]

taratamotpāde mānaviṣeṣāt²⁵⁹/ mānaṃ pramāṇaṃ ity arthaḥ/ _{Ns102b1} na hi²⁶⁰ _{A4} pratikṣaṇaṃ
vi_{B8}nānyatvena parimāṇaviṣeṣo bhavet/

[L 152,12-][D.Phi 234a3- ; P.Phi 257b7-]

10 upacayotpāde cayāpārthyāt/ upastambho²⁶¹ hi cayaḥ/ _{B148b1} ta_{Ns5}syāpārthyam syād antareṇa _{A5}
kṣa_{Nc2}ṇikatvam(.) tathaivāvasthitatvāt/
ayogāc copacayasyaiva²⁶²/ na hi prati_{B2}kṣaṇaṃ vinā puṣṭatarotpattiyā²⁶³ yujyetopacayaḥ/

[L 152,14-][D.Phi 234a4- ; P.Phi 258a1-]

15 āśrayabhāveno_{A6}tpattāv āśri_{Nc3}tatvāsambhavāt/ _{B3} na hi tiṣṭhaty āśraye ca ²⁶⁴ _{Ns6}
tadāśritasyānavasthānaṃ yujyate²⁶⁵, yāne tiṣṭhati tadārūḍhānavasthānavat(/) anya_{B4}thā hy
ā_{A7}śrayatvaṃ na sambhavet/

[L 152,16-][D.Phi 234a4- ; P.Phi 258a2-]

20 _{Nc4} vikārotpattau paripākoṭpattau ca sthitasyāsambhavāt </> ²⁶⁶ādyanāśā_{B5}vikārataḥ/ na hi
tathāsthitasyaiva _{Ns7} rāgādi_{A137a1}bhir vikārah²⁶⁷ sambhavati/ na cā_{Nc5}vasthāntareṣu paripākaḥ(.)
_{B6} ādāv avināśe saty ante²⁶⁸ vikārābhāvāt/

[L 152,19-][D.Phi 234a6- ; P.Phi 258a4-]

²⁵⁵ hi L ; hi om. T.

²⁵⁶ taduttarāyāḥ saṃskārapravṛtter L ; des na ... 'du byed kyi 'jug pa phyi ma'i T(P),MSAT ; de phyis
'du byed 'byung ba SAVBh ; des na ... 'du byed kyi 'jug pa'i T(D).

²⁵⁷ nopalabhyeta L (cf. dmigs par mi 'gyur MSAT ; mi dmigs par SAVBh) ; dmigs par 'gyur T.

²⁵⁸ tad- L (cf. de'i T(P),MSAT) ; tad om. T(D),SAVBh.

²⁵⁹ mānaviṣeṣāt L (cf. tshad kyi bye brag gi phyir SAVBh) ; tshad kyi phyir T.

²⁶⁰ hi L (cf. ni SAVBh) ; hi om. T,MSAT.

²⁶¹ upastambho L ; nye bar ston pa T ; ston SAVBh.

²⁶² -opacayasyaiva L (cf. sogs pa nyid SAVBh) ; rgyas pa de nyid T.

²⁶³ vinā puṣṭatarotpattiyā L (cf. ches rgyas pa skye ba med par T(D) ; shin tu skye ba 'byung ba med
de SAVBh) ; ched T(P).

²⁶⁴ ca L,Ne₂ ; ca om. Nc,A,B,T,SAVBh.

²⁶⁵ na hi ... yujyate L (cf. ni rung ba ma yin T(P),MSAT ; ni (D.: +) mi rung SAVBh) ; mi rung ba ma
yin T(D).

²⁶⁶ mthar ins. T.

²⁶⁷ yang ins. T.

²⁶⁸ yang ins. T,SAVBh.

tathā hīnaviśiṣṭotpattau²⁶⁹ kṣaṇikatvaṃ_{A2} veditavyam(,) ²⁷⁰ B7 yathā vikāraparipā_{Nc6} kotpattau/
na hi tathāsthiteṣv_{Ns11a1} eva²⁷¹ saṃskāreṣu karmavāsanā vṛttiṃ labhate(,) _{B149a1} yato durgatau vā
syād utpattiḥ_{A3} sugatau vā/ krameṇa hi saṃtatipariṇā_{Nc7} maviśeṣāt vṛttilābho yujya_{B2} te/

5 [L 152,22-][D.Phi 234a7- ; P.Phi 258a5-]

bhāsvārābhāsvare ‘pi cotpāde tathaiva kṣaṇikatvaṃ yujyate, bhā_{A4}sva_{Ns2}re tāvat
tathāsthitasyāsaṃbha_{B3}vāt cittā_{Nc8} dhīnavṛttitāyāḥ, abhāsvare ‘pi cādau vināśam antareṇānte
vikārayogāt/

10 [L 152,24-][D.Phi 234b1- ; P.Phi 258a7-]

deśāntara_{B4}ga_{A5}manenotpattau gatyabhavāt/ na hi ²⁷² saṃskārāṇām deśā_{Nc9}ntara-
saṃkrāntilakṣaṇā gati_{Ns3}r nāma kācit kriyā yu_{B5}jyate/

sā hy utpannā vā saṃskāraṃ deśānta_{A6}raṃ gamayed anutpannā vā/ yady utpannā(,) tena
gati_{Nc103a1}kāle na kaṃci_{B6}d²⁷³ gata iti sthitasyaiva gamanaṃ nopapadyate/ athānutpannā(,)

15 tenāsatyāṃ gatau ga_{A7}ta iti _{Ns4} na yujyate/

sā ca _{B7} kriyā yadi taddeśastha eva saṃ_{Nc2}skāre kāritraṃ karoti(,) na yujyate(,)
sthitasyānyadeśāprāpteḥ/ athānya_{B8}deśasthe(,) na yujya_{A137b1}te(,) vinā kriyānyadeśāprāpteḥ/ na
ca kriyā tatra vā_{Nc3}nyatra vā de_{Ns5}śe sthitā _{B149b1} saṃskārād anyopalabhyate²⁷⁴/ tasmān
nāsti saṃskārāṇām _{A2} deśāntarasamṭatyutpādād anyā gatiḥ/ tadabhāvāc ca siddham _{B2}

20 kṣa_{Nc4}ṇikatvaṃ/

[L 152,33-][D.Phi 234b5- ; P.Phi 258b3-]

deśāntaranirantarotpattilakṣaṇā gatiḥ vibhavadbhiḥ kāraṇair veditvyā/ _{A3}

{Ns6} asti citta{B3}vaśena(,) yathā caṅkramaṇādyavasthāsu/

25 _{Nc5} asti pūrvakarmāvedhena(,) yathāntarābhavaḥ/

asty abhigāhāta_{B4}śena²⁷⁵(,) yathā kṣiptasye_{A4}soḥ/

asti saṃbandhavaśena(,) yathā yāna_(L153)nadīplavārūdhā_{Nc6}nām/

asti nodanava_{B5}śena(,) _{Ns7} yathā vāyupreritānām ṛṇādīnām²⁷⁶/

asti svabhāva_{A5}vaśena(,) yathā vāyos tiryaggamanam(,) agne_{B6}r ūrdhvaṃ jvalanam(,) apāṃ _{Nc7}

²⁶⁹ yang ins. T, SAVBh.

²⁷⁰ T は次の yathā 節をこの文に掛ける読みを提示し、他方、SAVBh は yathā 節を次文に掛ける読みを提示する。

²⁷¹ tathāsthiteṣv eva L (cf. de kho na bzhin du gnas pa'i T(D)) ; de kho na gnas pa'i T(P) ; de bzhin gnas pa la yang SAVBh.

²⁷² hi L ; hi om. T, SAVBh.

²⁷³ kaṃcid L ; kimcid Ne₂ ; kvacid Nc, A, B.

²⁷⁴ na ... -opalabhyate L (cf. mi dmigs te SAVBh) ; ... mi dmigs pa'i phyir ro T.

²⁷⁵ abhigāhāta- L, Ne₂, Ns, Nc, A, B ; ākṣipta- or āviddha- (?) Ne₁ (cf. 'phangs pa'i T ; 'phen pa'i SAVBh).

²⁷⁶ ṛṇā- L (cf. rtsa T(P)) ; rtsa T(D).

nimne syandanam/

asty anubhāvena(,) yathā mantraṣadhānubhāvena </> keṣāmcit(,) ayaskā_{B7}ntā-
A₆nubhāvenāyasām, Ns_{111b1} ṛddhyanubhāvena ṛddhimatām²⁷⁷/

5 [L 153,4-][D.Phi 235a1- ; P.Phi 258b7-]

sabījābī_{Nc8}jabhāvenotpattau kṣaṇikatvaṃ vedita_{B150a1}vyam(,) sthitāyogāc caramāsaṃbhavāc²⁷⁸
ca/²⁷⁹ na hi prati_{A7}kṣaṇaṃ hetubhāvam antareṇa tathāsthitasyānyasmin kā_{B2}le puna_{Nc9r}²⁸⁰
bījabhāvo yujyate, Ns₂ nirbījatvaṃ vā carame kṣaṇe/ na ca²⁸¹ śakyam pūrvaṃ sabījatvaṃ
cara_{A138a1}me kṣaṇe ni_{B3}rbījatvaṃ abhyupagantum, tadabhāve caramatvāsaṃbhavā_{Nc103b1}t/ tathā
10 hi—caramatvam eva²⁸² na saṃbhavati/

[L 153,8-][D.Phi 235a3- ; P.Phi 259a1-]

pratibimbo_{B4}tpattau kṣaṇikatvaṃ ci_{A2}ttānuvṛttito Ns₃ veditavyam, pratikṣaṇaṃ cittavaśena
tadutpādāt²⁸³/

15

[L 153,9-][D.Phi 235a3- ; P.Phi 259a2-]

evaṃ tāvat²⁸⁴ sā_{Nc2,B5}dhitam ādhyātmikaṃ sarvasaṃskṛtaṃ kṣaṇikam iti/

20 [TEXT MSA k/bh skt] MSA 18-89ff.: MSAbh(L) p.153,10ff. ; Ns111b3ff. ; Nc103b2ff. ;
A138a2ff. ; B150a5ff.

bāhyasye_{A3}dānīm kṣaṇikatvaṃ tribhiḥ ślokaīḥ sādhayati/ B₆

bhūtānām ṣaḍvidhārthasya kṣaṇikatvaṃ vi_{Ns4}dhīya_{Nc3}te/

śoṣavṛddheḥ prakṛtyā ca calatvād vṛddhihāni_{A4}taḥ//18-89// B₇

tatsaṃbhavāt²⁸⁵ pṛthivyāś²⁸⁶ ca pariṇāmacatuṣṭayāt/

25 **varṇagandharasasparśatulyatvāc ca tathaiva ta_{Nc4}t//18-90// B_{150b1}**

indhanādhīnavṛttitvāt tārata_{A5}myopalabdhitāḥ/

ci_{Ns5}ttānuvṛtteḥ pṛcchātāḥ kṣaṇikaṃ bāhyam apy atāḥ//18-91//

²⁷⁷ 'gro ba ins. T.

²⁷⁸ caramāsaṃbhavāc L, Ne₂, caramatvāsaṃbhavāc Ns, B ; ramatvāsaṃbhavāc Nc, A.

²⁷⁹ sa bon dang bcas pa dang sa bon med pa'i ngo bor skye ba la gnas pa mi rung ba'i phyir *skad cig ma nyid yin te / (P.: om. *skad ~ /) ins. T (cf. sa bon dang sa bon med pa'i dngos por skye ba skad cig ma ni gnas par mi rung ba'i phyir te SAVBh).

²⁸⁰ punar L ; punar om. T, SAVBh.

²⁸¹ ca L ; ca om. T, SAVBh.

²⁸² caramatvam eva L ; tha ma nyid kyang T, SAVBh.

²⁸³ tadutpādāt L ; de bzhin du skye ba'i phyir T.

²⁸⁴ evam tāvat Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, A, B (cf. de ltar na re zhig T) ; ekāntāt L.

²⁸⁵ -saṃbhavāt L (cf. 'byung ba SAVBh) ; 'brel phyir T.

²⁸⁶ pṛthivyāś L (cf. sa SAVBh) ; 'byung ba T.

[L 153,17-][D.Phi 235a5- ; P.Phi 259a5-]

kiṃ_{B2} punas²⁸⁷ tad bāhyam/

5 catvāri mahābhūtāni/ ṣa_{Nc5}ḍvidhaś cārthaḥ -- varṇagandhara_{A6}śasparśāśabdā
dharmāyatanikaṃ_{B3} ca rūpam/ ato bhūtānāṃ ṣaḍvidhārthasya ca kṣaṇikatvaṃ_{vi_{Ns6}}dhīyate/

[L 153,19-][D.Phi 235a6- ; P.Phi 259a6-]

kathaṃ vidhīyate/

10 apāṃ tā_{Nc6}vac cho_{B4}ṣavṛddheḥ/ _{A7} utsasarastaṭāgādiṣv apāṃ kramaṇa vṛddhiḥ śoṣaś
copalabhyate/ tac cobhayam antareṇa prati_{B5}kṣaṇaṃ pariṇāmaṃ na syāt(.) paścād
viśeṣakā_{Nc7}raṇā_{A138b1} bhāvāt/

[L 153,21-][D.Phi 235a7- ; P.Phi 259a7-]

15 vāyoḥ pra_{Ns7}kṛtyā calatvād _{B6} vṛddhihānitaś ca/ na hy avasthitasya calatvaṃ syāt
tatsvabhāvād²⁸⁸ iti prasādhitam etat/ na ca v_{B7}ddhihrāsau(.) ta_{Nc8}thai_{A2}vāvasthitatvāt/

[L 153,23-][D.Phi 235b1- ; P.Phi 259a8-]

20 pṛthivyās tatsambhavāt²⁸⁹ pariṇāmacatuṣṭayāc ca/ tacchabdenāpa_{Ns112a1,B151a1}ś ca gṛhyante
vāyuś ca²⁹⁰/ adbhyo hi vāyusahitābhyaḥ pṛthivī sa_{A3}ṃbhū_{Nc9}tā vivartakāle/ tasmāt tatphala_{B2}tvāt
sāpi kṣaṇikā veditavyā/

caturvidhaś ca pariṇāmaḥ pṛthivyā upalabhyate/ karmakṛtaḥ sattvānāṃ
ka_{A4B3}rma_{Ns2}viśeṣā_{Nc104a1}t/ upakramakṛtaḥ prahādibhiḥ²⁹¹/ bhūtakṛto 'gnyādibhiḥ/ kālākṛtaḥ
kālāntaraparivāsataḥ²⁹²/ sa cānta_{B4}reṇa pratikṣaṇam anyotpattiṃ na _{A5} yujyate(.) vināśa-
kāraṇā_{Nc2} bhāvāt²⁹³/

25

[L 153,28-][D.Phi 235b4- ; P.Phi 259b3-]

varṇagandharasasparśānāṃ_{Ns3} pṛthivyādi_{B5}bhis tulyakāraṇatvāt tathaiva kṣaṇikatvaṃ
veditavyam/

²⁸⁷ punas L ; punas om. T.

²⁸⁸ tatsvabhāvād L, Ne₂,Nc ; gatyabhāvād Ne₁,Ns,B (cf. 'gro ba med pa'i phyir ro T) ; 'gro ba med pa SAVBh ; sabhāvād A.

²⁸⁹ -sambhavāt L (cf. skyes SAVBh) ; 'brel pa'i phyir T.

²⁹⁰ bzung (P.: gzung) ins. T.

²⁹¹ prahādibhiḥ L,Ns ; prahārādibhiḥ Ne₂,Nc,A,B.

²⁹² -parivāsataḥ Le,Ne₁,Ns,Nc,A,B (cf. yong su gnas pas T,MSAT) ; -pariṇāmataḥ L,Ne₂ ; 'pho ba'i phyir SAVBh.

²⁹³ vināśa- L (cf. 'jig pa'i T(P)) ; 'jigs pa'i T(D) ; 'jug pa'i SAVBh.

[L 153,29-][D.Phi 235b4- ; P.Phi 259b4-]

tejasah punah²⁹⁴ kṣaṇikatvam(,) indhanādhīnavṛ_{B6}tti_(L154)tvāt/ na hi tejasy utpanne
tejaḥsahotpannam indhanam tathavāvatīṣṭhate/ na ca dagdhendhanam tejaḥ_{Ns4} sthā_{B7}tum
sama_{A6}rtham/ mā bhūd ante 'py anindhanasyāvasthāna_{Nc3}m iti²⁹⁵/

5 śloka-bandhānurodhād varṇādīnām pūrvam abhidhā_{B8}nam paścāt tejasah/

[L 154,3-][D.Phi 235b5- ; P.Phi 259b6-]

śabdaḥ punar yo 'pi kālā_{A7}-ntaram uplabhyate ghaṇṭhādīnām²⁹⁶ tasyāpi kṣaṇikatvam
Nc4veditavyam(,) B151b1 tā_{Ns5}ratamyopalabdheḥ/ na hy asati kṣaṇikatve prati-
10 kṣaṇamandataratamopalabdhiḥ^{297 298 299} A139a1 syā_{B2}t/

[L 154,5-][D.Phi 235b6- ; P.Phi 259b7-]

dharmāyatanikasyāpi rūpasya kṣaṇikatvam prasiddham³⁰⁰ eva(,) ci_{Nc5}ttānūvṛtteḥ(,) yathā
pūrvam uktam/
15 tasmād bāhya_{B3}m api kṣaṇikam prasiddham/

[L 154,7-][D.Phi 235b7- ; P.Phi 259b8-]

prcchate³⁰¹(--) kha_{Ns6,A2}lv api sarvasaṃskārānām kṣaṇikatvam sidhyati(,) katham krtvā/
idaṃ_{B4} tāva_{Nc6}d ayam³⁰² akṣaṇikavādī praṣṭavyaḥ -- kasmād bhavān anityatvam icchan(,)
20 saṃskā_{A3}rānām³⁰³ kṣaṇikatvam ne_{B5}cchatīti/

[L 154,9-][D.Phi 236a1- ; P.Phi 260a1-]

yady evaṃ vadet (--) pratikṣaṇam anyatvasyā_{Ns7}grahaṇād³⁰⁴ i_{Nc7}ti(,) sa idaṃ syād vacanīyah/
prasiddhakṣa_{B6}ṇikabhāveṣv api pradī_{A4}pādiṣu niścalāvasthāyām tadagrahaṇād akṣaṇikatvam
25 kasmān neṣyate/

²⁹⁴ punah L (cf. yang SAVBh) ; ni T.

²⁹⁵ mā bhūd ... iti L ; mjug tu (P.: du) bud shing med pa yang gnas par 'gyur du 'ong bas T,MSAT ;
tha mar shing med par yang gnas par mi rung ba'i phyir SAVBh.

²⁹⁶ ghaṇṭhā- L,Ne₂,B ; ghaṇṭā- Ne₁,Nc,Ue ; ghaṭā- A (cf. dril bu T).

²⁹⁷ pratikṣaṇamandatarā- L,Ne₂ ; pratikṣaṇam tara- He,Ns ; pratikṣaṇamantatarā- Nc,A ;
pratikṣaṇamantarata- B.

²⁹⁸ pratikṣaṇa- L ; skad cig ma re re la T,SAVBh.

²⁹⁹ -mandataratamo- L (cf. je chung du 'gyur bar SAVBh) ; je bas je cher (P.: je che bar) T.

³⁰⁰ prasiddham L,Ne₂ ; siddham Ns,Nc,A,B.

³⁰¹ prcchate L ; prcchātaḥ Ne₂,Ns,Nc,A,B.

³⁰² ayam L ; ayam om. T.

³⁰³ icchan saṃskārānām Ne₁,Ne₂,Ns ; icchan asaṃskārānām Nc,A,B ; icchati na saṃskārānām L (cf.
'dod la T,SAVBh).

³⁰⁴ anyatvasyā- L,Ne₂,Ns,Nc,A,B ; anityatvasyā- Ne₁ (cf. mi rtag pa nyid T ; mi rtag par SAVBh).

[L 154,11-][D.Phi 236a2- ; P.Phi 260a2-]

yady e_{B7}vam vadet (--)_{Nc8} pūrvavat paścād agrahaṇād iti, sa idaṃ syād vaca_{A5}nīyaḥ/
saṃ_{Ns112b1}skārāṇām api kasmād evaṃ neṣyate/_{B152a1}

5 [L 154,12-][D.Phi 236a3- ; P.Phi 260a3-]

yady evaṃ vadet (--)_{Nc9} vilakṣaṇatvāt³⁰⁵ pradīpādītadanya_{Nc9}saṃskārāṇām³⁰⁶ iti(,) sa idaṃ syād
vacanīya_{A6}h/ dvividhaṃ_{B2} hi vilakṣaṇyam (--)_{Nc104b1} svabhāvavilakṣaṇyam vṛttivilakṣaṇyam ca/
tad ya_{Ns2}dī tāvat svabhāvavilakṣaṇya_{Nc104b1}m abhipretam(,) ata eva drṣṭānta_{B3}tvam yujya_{A7}te/
na hi tatsvabhāva eva tasya drṣṭānto bhavati(,) yathā pradīpaḥ pradīpasya gaur vā gor iti/
10 atha_{B4} vṛttivila_{Nc2}kṣaṇyam(,) ata eva drṣṭāntatvam³⁰⁷ (,) pra_{Ns3}dī_{A139b1}pādīnām prasiddhatvāt
</> kṣaṇikatvānuvṛtteh(/)

[L 154,17-][D.Phi 236a5- ; P.Phi 260a6-]

punaḥ sa idaṃ_{B5} praṣṭavyaḥ -- kaccid icchasi yāne tiṣṭhati yānārūḍho gacched i_{Nc3}ti/
15

[L 154,18-][D.Phi 236a5- ; P.Phi 260a6-]

yadi no hīti vade_{A2}t, sa idaṃ syād va_{B6}canīyaḥ -- cakṣurādiṣu tiṣṭhatsu_{Ns4} tadāśritaṃ vijñānaṃ
prabandhena gacchatīti na yujyate/

20 [L 154,19-][D.Phi 236a6- ; P.Phi 260a7-]

yady evaṃ vadet (--)_{B7} nanu³⁰⁸ ca dṛ_{Nc4}ṣṭam varti_{A3}saṃnīśrite pradīpe prabandhena gacchati
vartyā avasthānam iti, sa idaṃ syād vacanīyaḥ --_{B152b1} na drṣṭam(,) tatprabandhena vartyāḥ³⁰⁹
{Ns5} pratikṣaṇam vikāro{A4}tpatte_{Nc5}r iti/

25 [L 154,22-][D.Phi 236a7- ; P.Phi 260a8-]

yady evaṃ vadet (--)_{Nc6} sati kṣaṇikatve saṃskārā_{B2}ṇām kasmāt pradīpād iva kṣaṇikatvam na
siddham iti, sa idaṃ syād vacanīyaḥ (--)_{B3} vipa_{A5}ryāsavastutvāt/
{Nc6}sadrśasamtatiprabandhavṛtṭyā³¹⁰{Ns6} hi³¹¹ kṣaṇikatvam eṣāṃ na prajñāyate, yataḥ saty apy
aparāparatve tad evedam i_{B4}ti viparyāso_{A6} jāyate/

³⁰⁵ vilakṣaṇatvāt L (cf. mtshan nyid mi 'dra ba'i phyir MSAT ; mtshan nyid tha dad pa'i phyir SAVBh) ; mi 'dra ba'i phyir T.

³⁰⁶ pradīpādītadanyasaṃskārāṇām L, Ne₂ ; pradīpādītadanyasaṃskārāṇām Ns, B ; pradīpādītadanyakam saṃskārāṇām Nc ; pradīpādīnyakam saṃskārāṇām A.

³⁰⁷ rung ins. T.

³⁰⁸ nanu L (cf. ... ma yin nam T(D)) ; ... ma yin T(P).

³⁰⁹ vartyāḥ L (cf. snying po T(D), SAVBh) ; dang po T(P).

³¹⁰ sadrśasamtatiprabandhavṛtṭyā L (cf. 'dra ba'i rgyud rgyun du 'byung bas SAVBh) ; rgyun 'dra ba 'jug pas T.

³¹¹ hi L ; hi om. T.

[L 154,25-][D.Phi 236b1- ; P.Phi 260b2-]

itarathā hy_{Nc7} anityanityaviparyāso na syāt(,) tadabhāve saṃkleśo na syā_{B5t}(,) kutaḥ punar
vyavadānam ity³¹² evaṃ_{Ns7} paryanuyogato 'pi kṣaṇi_{A7}katvaṃ sarvasaṃskārāṇaṃ³¹³
5 prasiddham/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-92: MSAbh(L) p.154,27ff. ; Ns112b7ff. ; Nc104b8ff. ;
A139b7ff. ; B152b5ff.

{Nc8} pudgalanai{B6}rātmyaprasādhanārthaṃ nairātmyavibhāge dvādaśa ślokāḥ/

- 10 prajñāptyastitayā vācyāḥ pudgalo dra_{A140a1}vyato na tu/
nopalambhād vipa_{B153a1}ryāsā_{Nc9t} Ns113a1 saṃkleśāt kliṣṭahetutaḥ//18-92//
ekatvānyatvato 'vācyas³¹⁴ tasmād doṣadvayād asau/
skandhātma_{B2}tvaprasaṅgāc ca_{A2} taddravyatvaprasaṅgataḥ//18-93//
dravyasan yady avācyā_{Nc105a1}ś ca vacanīyaṃ prayojanam/
15 ekatvānya_{B3}tvato 'vā_{Ns2}cyo na yukto niṣprayojanaḥ//18-94//
(L155) lakṣaṇāl lokadr_{A3}ṣṭāc ca śāstrato 'pi na yujyate/
indhānā_{B4}gnyor avācyā_{Nc2}tvam upalabdher dvayena hi//18-95//
dvaye sati ca vijñānasambhavāt pratyayo na saḥ/
nairarthakyā_{A4}d ato_{B5} draṣṭā yā_{Ns3}van moktā na yujyate//18-96//
20 svāmitve sati cānitya_{Nc3}m aniṣṭaṃ na pravartayet/
tatkarmalakṣaṇaṃ sā_{B6}dhyam sambodho bādhyate tridhā//18-97//
da_{A5}rśanādaḥ ca tadyatnaḥ svayambhūr na trayād api/
tadyatnapratyayatvaṃ ca ni_{B7}rya_{Nc4}tnaṃ darśa_{Ns4}nādikam//18-98//
akartṛtvād anityatvāt sakṛn nityapravṛttitaḥ/_{A6}
25 darśanādiṣu yatnasya svayam_{B153b1}bhūtvaṃ na yujyate//18-99//
tathā sthitasya naṣṭasya prāgabhā_{Nc5}vād anityataḥ/
tṛtīyapakṣābhāvāc ca pratyayatvaṃ na_{B2} yujya_{A7}te//18-100//
_{Ns5} sarvadharmā anātmānaḥ paramārthena śūnyatā/
ātmopalambhe doṣaś ca deśito yata_{Nc6} eva ca//18-101//_{B3}
30 saṃkleśavyavadāne ca avasthācchedabhinna_{A140b1}ke/
vṛttisaṃtānabhedo hi pudgalenopadarśitaḥ//18-102//
ātma_{Ns6,B4}drṣṭir anutpādyā abhyāso 'nādi_{Nc7}kālikāḥ/
ayatnamokṣaḥ sarveṣāṃ na mokṣaḥ pud_{A2}galo 'sti vā//18-103//

³¹² ity L (cf. smos T(D) ; ces SAVBh) ; mos T(P).

³¹³ -saṃskārāṇaṃ L (cf. 'du byed ... T(D)) ; 'du byed ... kyang T(P).

³¹⁴ 'vācyas Le,Ne₁ (cf. brjod bya min T) ; vācyas L,Ne₂,Ns,Nc,A,B.

- puḍga_{B5}laḥ kim astīti vaktavyo nāstīti³¹⁵ vaktavyaḥ/
 āha—
 prajñāptyastitayā_{Nc8} vācyāḥ puḍgalo dravya_{Ns7}to na_{B6} tu/ (18-92ab)
 yataś ca³¹⁶ 317 pra_{A3}jñāptito 'stīti vaktavyo dravyato nāstīti vaktavyaḥ, evam
 5 anekāṃśavādaparigra_{B7}he naivāstīte_{Nc9} doṣāvakaśo³¹⁸ na nāstīte/
 sa puna_{A4}r dravyato nāstīti kathaṃ veditavyaḥ/
 no_{Ns113b1}palambhā_{B154a1}t/ (18-92c')
 na hi sa dravyata upalabhyate rūpādivat/
 upalabdhir hi_{Nc105b1} nāma buddhyā pratipattiḥ/ na ca pu_{A5}dgalāṃ bu_{B2}ddhyā na pratipadyante
 10 puḍgalavādināḥ/ uktaṃ ca bhagavatā—dr̥ṣṭa eva dharma ātmānam upalabhate prajñāpa_{Ns2,B3}ya-
tīti kathaṃ_{Nc2} nopalabdho³¹⁹ 320 bhava_{A6}ti/
 na sa evam upalabhyamāno³²¹ dravyata upalabdho bhavati/
 kiṃ kāraṇam/_{B4}
viparyāsāt (18-92'c)
 15 tathā hy anātmāny ātmeti viparyāsa ukto bhagava_{Nc3}tā/_{A7} tasmād ya evaṃ puḍgalagrāho
 vi_{B5}paryāsaḥ saḥ/
_{Ns3} **katham idaṃ gamyate/**
saṃkleśāt/ (18-92'd')
 satkāyadr̥ṣṭikleśalakṣaṇo hy eṣa³²² saṃkleśo yad utā_{B6}haṃ_{A141a1} mameti/ na cā_{Nc4}viparyāsaḥ
 20 saṃkleśo bhavitum arhati³²³/
 sa³²⁴ caiṣa saṃkleśa iti kathaṃ veditavyam/_{B7}
kliṣṭahetutaḥ/ (18-92'd)
 tathā hi_{Ns4} taddhetukāḥ kliṣṭā_{A2} (L156) rāgādaya utpadyante/
 25 **【TEXT MSA k/bh skt】** MSA 18-93: MSAbh(L) p.156,1ff. ; Ns113b4ff. ; Nc105b4ff. ;
 A141a2ff. ; B154a7ff.
 ya_{Nc5}tra punar vastuni rūpādisaṃjñā_{B154b1}ke prajñāptiḥ puḍgala iti(,) tasmāt³²⁵ kim ekatvena

³¹⁵ 'am ins. T.

³¹⁶ yataś ca L ; 'di ltar T(P) ; 'di ltar gang gi phyir T(D).

³¹⁷ gang zag ins. T(D).

³¹⁸ doṣāvakaśo L (cf. nyes pa'i skabs SAVBh) ; nye ba'i go skabs T.

³¹⁹ nopalabdho Le, Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, B ; noplabdḥā L ; nopalabdho eva A.

³²⁰ mi dmigs pa T(D) ; dmigs pa T(P), SAVBh.

³²¹ upalabhyamāno L (cf. dmigs pa T(D), SAVBh) ; mi dmigs pa T(P).

³²² eṣa L (cf. 'di SAVBh) ; eṣa om. T.

³²³ na cāviparyāsaḥ saṃkleśo bhavitum arhati Ne₁, Ne₂, Ns ; na ca viparyāsaḥ saṃkleśo na bhavitum arhati Le ; na ca viparyāsaḥ saṃkleśo bhavitum arhati L. cf. phyin ci ma log pa ni ... 'os pa ma yin no T ; phyin ci log ma yin pa ni ... mi 'os so SAVBh.

³²⁴ sa Le, Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, A, B (cf. de ... yin T, SAVBh) ; na L.

³²⁵ Cf. ... gzhi gang la gang zag (P.: ins. la) ces 'dogs pa gang yin pa de dang T.

pudgalo vaktavya āhosvid anya_{A3}tvena³²⁶/

āha—_{B2}

ekatvānyatvato 'vācyas³²⁷

ta_{Nc6}smād asau (18-93ab"b)

5 kiṃ_{Ns5} kāraṇam/

doṣadvayāt/ (18-93'b')

katamasmād doṣadvayāt/

skandhā_{B3}tmatvaprasaṅgāc ca taddravya_{A4}tvaprasaṅgataḥ/ (18-93cd)

10 ekatve hi skandhānām ātmatvaṃ prasajyate(,) _{Nc7} pudgalasya ca _{B4} dravyasattvam³²⁸ /
athānyatve³²⁹ pudgalasya dravyasattvam³³⁰ / evaṃ hi pudgalasya _{Ns6} prajñāptito 'stivād
avaktavyatvaṃ yu_{A5}ktam/ tenāvyaḅkṛtavastu_{B5}siddhiḥ³³¹/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-94: MSAbh(L) p.156,8ff. ; Ns113b6ff. ; Nc105b7ff. ;
A141a5f. ; B154b5ff.

15 ye pu_{Nc8}naḥ³³² śāstuh śāsanam atikramya pudgalasya dravyato 'stivam icchanti(,) ta idaṃ
syur vacanī_{B6}yāḥ/

dravya_{A6}san yady avācyaś ca vacanīyaṃ prayoja_{Ns7}nam/ (18-94ab)

kiṃ kāra_{Nc9}ṇam/

ekatvānyatvato 'vācyo³³³ na yukto _{B7} niṣprayojanaḥ// (18-94cd)

20

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-95: MSAbh(L) p.156,13ff. ; Ns113b7ff. ; Nc105b9ff. ;
A141a6ff. ; B154b7ff.

atha dṛṣṭāntamātrāt pudgalasyāva_{A7}ktavyatvam iccheyuḥ, yathāgnir indhanā_{B155a1}n nānyo
nānanyo vakta_{Nc106a1}vya iti/

25 ta idaṃ syur vacanīyāḥ/

lakṣaṇā_{Ns114a1}l lokadṛṣṭāc ca śāstrato 'pi na yu_{A141b1}jyate/ _{B2}

indhanāgnyor avācyatvam upalabdher³³⁴ dvayena hi/ (18-95)

ekatvenānya_{Nc2}tvena ca/ agnir hi nāma tejodhātuh/ indhanaṃ śeṣā_{B3}ṇi bhūtāni/ teṣāṃ ca³³⁵ _{A2}

³²⁶ brjod par bya ins. T.

³²⁷ 'vācyas Le, Ne₁, Ne₂, Ns, Nc, A (cf. brjod bya min T, MSAT ; mi brjod SAVBh) ; vācyas L, B.

³²⁸ thal bar 'gyur te ins. T.

³²⁹ athā- L ; atha om. T.

³³⁰ thal bar 'gyur te ins. T, MSAT.

³³¹ tenā- L ; de nyid kyis (P.: kyi) T.

³³² punaḥ L ; punaḥ om. T, SAVBh.

³³³ 'vācyo L, Ne₂ ; vācyo Ns, Nc, A, B.

³³⁴ upalabdher L (cf. dmigs phyir ro T(D) ; nye bar dmigs pa SAVBh) ; dmigs phyir ro om. T(P).

³³⁵ ca L ; ca om. T, SAVBh.

bhinnaṃ lakṣaṇaṃ ity anya evā_{Ns2}gnir indhanāt/ loke ca³³⁶ vināpy agninā dṛṣṭam i_{Nc3}ndha_{B4}naṃ
kāṣṭhādi³³⁷(,) vināpi cendhanenāgnir³³⁸ iti siddham anyatvam/ śā_{A3}stre ca bhagavatā na kvacid³³⁹
agnīndhana_{B5}yor avācyatvam uktam ity ayuktam etat/

vinā pu_{Nc4}na_{Ns3}³⁴⁰ indhanenāgnir astīti_{B6} katham idaṃ vijñāyate/

5 **upa_{A4}labdheḥ (18-95d')**

tathā hi vāyunā vikṣiptaṃ³⁴¹ dūram api jvalat paraiti/

athāpi syāt (--) vā_{B7}yus tatrendha_{Nc5}nam iti(/)

ata evāgnīndhanayor anyatvam iti siddhiḥ/_{A5}

kutaḥ/

10 dvayena hy_{Ns4} upalabdher iti prakṛtam/ dvayaṃ_{B155b1} hi tatropalabhyate 'rcir vāyus'³⁴²
cendhanatvena/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-96f.: MSAbh(L) p.156,25ff. ; Ns114a4ff. ; Nc106a5ff. ;
A141b5ff. ; B155b1ff.

15 asty e_{Nc6}va pudgalo ya eṣa draṣṭā yāvad vijñā_{A6}tā kartā bho_{B2}ktā jñātā moktā_(L157) ca/

na sa draṣṭā yuyate/ nāpi yāvan moktā³⁴³/ sa hi darśa_{Ns5}nādisaṃjñakānām vijñānā_{Nc7}nām_{B3}
pratyayabhāvena vā_{A7} kartā bhavet svāmitvena³⁴⁴ vā/ tatra tāvat—

dvayaṃ pratītya³⁴⁵ vijñānasambhavāt pratyayo na saḥ/ (18-96ab)_{B4}

kiṃ kāraṇam/

20 **nairarthakyāt/ (18-96c')**

na hi_{Nc8} tasya tatra_{A142a1} kiṃcit sāmartyaṃ dṛṣṭam/

svā_{Ns6}mitve sati cānityam³⁴⁶ aniṣṭam na_{B5} pravartayet/ (18-97ab)

sa hi vijñānapravṛttau svāmī bhavann iṣṭam³⁴⁷ vijñānam anityaṃ na pra_{Nc9,A2}vartayet/ aniṣṭam ca
nai_{B6}va/³⁴⁸ tasmād ubhayathāpy asaṃbhavāt </>

³³⁶ ca L (cf. yang T(P),SAVBh) ; yang om. T(D).

³³⁷ kāṣṭhā- Ne₁,Ne₂,Ns,B,Ue ; kāṣṭhā- L,Nc,A (cf. shing T,SAVBh).

³³⁸ mthong ins. T,SAVBh.

³³⁹ kvacid L (cf. gang du yang T(D),SAVBh) ; gang gi yang T(P).

³⁴⁰ punar L ; punar om. T.

³⁴¹ vāyunā vikṣiptaṃ L ; me rlung gis khyer ba na T,MSAT ; rlung gis me 'phangs pa SAVBh.

³⁴² vāyus L ; vāyu om. T.

³⁴³ nāpi ... L ; ... yang mi rung ste T.

³⁴⁴ svāmitvena L (cf. bdag po nyid kiyis T(P) ; bdag por SAVBh) ; bdag po la sogs pa'i rkyen gyis T(D).

³⁴⁵ dvayaṃ pratītya L (cf. gnyis la brten nas SAVBh) ; gnyis yod T (=dvaye sati ca? cf. 18-96a' supra).

³⁴⁶ cānityam Ne₂,Ns,Nc,A,B ; vānityam L.

³⁴⁷ bhavann iṣṭam Le,Ne₁,Ne₂ (cf. 'dod T) ; bhavann aniṣṭam L ; bhavaniṣṭam Ns,Nc,A,B.

³⁴⁸ ca naiva/ Le,Ne₁,Ne₂ ; ca/ naiva L ; mi 'dod pa yang 'byung bar mi byed pa kho na'o T ; ca naiva pravartayet/ Ns,Nc,A,B.

asau³⁴⁹ draṣṭā yāvan mo_{Ns7}ktā na yujyate/ (18-96'cd)

api khalu yadi dra_{B7}vyataḥ_{A3} pudgalo 'sti(,)

_{Nc106b1} **tatkarmalakṣaṇam sādhyam/ (18-97c)**

yad dhi³⁵⁰ dravyato 'sti tasya karmāpy³⁵¹ upalabhyet³⁵², yathā_{B156a1} cakṣurādīnām
5 darśanādīlakṣaṇam³⁵³ ca rūpaprasā_{A4}dādi/ na caivam pudgala_{Nc2}sya/ _{Ns114b1} tasmān na so 'sti
dravyataḥ/

tasmimś ca³⁵⁴ dravyata iṣyamāṇe buddha_{B2}sya bhagavataḥ

saṃbodho bādhyate tridhā/ (18-97d)

gambhī_{A5}rābhisambodhaḥ, asādhāraṇā_{Nc3}bhisambodhaḥ, lokotrābhi_{B3}saṃbodhaś ca/ na hi
10 pudgalābhisambo_{Ns2}dhe kiṃcid gambhīram abhisambuddham bhavati, _{A6} na
tīrthyāsādhāraṇam³⁵⁵, na lokānu_{Nc4}citam/ tathā hy eṣa grāhaḥ_{B4} sarvalokagamyah,
tīrthyābhiniviṣṭaḥ, dīrghasamsārocitaś ca/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-98: MSAbh(L) p.157,17ff. ; Ns114b2ff. ; Nc106b4ff. ;
15 A142a6ff. ; B156a4ff.

api khalu pudga_{A7}lo draṣṭā bhavan yāvad vijñā_{B5}tā da_{Nc5}rśa_{Ns3}nādiṣu saprayatno vā bhaven
niṣprayatno vā/

saprayatnasya vā punar asau prayatnaḥ svayambhūr vā bha_{A142b1B6}ved ākasmikaḥ, tatpratyayo
vā³⁵⁶(/)

20 **darśanādau ca ta_{Nc6}dyatnaḥ svayambhūr na trayād³⁵⁷ api³⁵⁸/ (18-98ab)**

tasmād eva ca³⁵⁹ doṣatrayād vakṣyamā_{B7}ṇāt

{Ns4} **tadyatnapratyayatvam**{A2} **ca (18-98c)**

neti vartate/

niṣprayatnasya vā punaḥ³⁶⁰ sataḥ siddham bha_{Nc7}vati—

25 **niryatnam darśanādīkam/ (18-98d)**_{B156b1}

(L158) itī(/) asati vyāpāre pudgalasya darśanādau katham a_{A3}sau³⁶¹ draṣṭā bhavati yāvad vijñātā/

³⁴⁹ asau L (cf. de T) ; ato 18-96'c' supra.

³⁵⁰ yad dhi Ne₂,Ns,Nc,A,B (cf.gang zhig T) ; yadi L.

³⁵¹ karmāpy L ; las dang mtshan nyid kyang T.

³⁵² upalabhyet Ne₂,Ns,Nc,A,B ; upalabhyate L.

³⁵³ -lakṣaṇam L ; lakṣaṇam om. T.

³⁵⁴ ca L (cf. yang SAVBh) ; ca om. T.

³⁵⁵ tīrthyā- L ; gzhan mu stegs can T.

³⁵⁶ tatpratyayo vā Le,Ne₁,Ne₂ (cf. 'am ... grang na T) ; tatpratyayo L,Ns,Nc,A,B.

³⁵⁷ trayād L (cf. gsum las SAVBh) ; nyes pa gsum phyr T.

³⁵⁸ api L (cf. kyang SAVBh) ; api om. T.

³⁵⁹ ca L ; ca om. T.

³⁶⁰ vā punaḥ L ; vā punaḥ om. T,SAVBh.

³⁶¹ asau L ; asau om. T.

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-99: MSAbh(L) p.158,2ff. ; Ns114b4ff. ; Nc106b7ff. ; A142b3ff. ; B156b1ff.

doṣatrayād i_{Ns5,B2}ty uktaṃ katamasmād_{Nc8} doṣatrayāt/

akartṛtvād anityatvāt sakṛnnityapraṇṭtitaḥ/

5 **darśa_{A4}nādiṣu yatnasya_{B3} svayaṃbhūtvam na yujyate// (18-99)**

yadi darśanādiṣu prayatna ākāsmiko_{Nc9} yato darśanādīni, na tarhi te_{Ns6}ṣām pudgalaḥ ka_{B4}rteti_{A5}
katham asau draṣṭā bhavati yāvad vijñātā(/)

sati vākasmikatve nirapekṣatvāt na kadā_{Nc107a1}cit pra_{B5}yatno na syād anityo na syāt/

nitye ca praya_{A6}tne darśanādīnām yugapac ca nityaṃ ca_{Ns7} praṇṭtiḥ syād iti_{B6} doṣaḥ/

10 tasmān na yujyate darśanādiṣu prayatnasya_{Nc2} svayaṃbhūtvam/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-100: MSAbh(L) p.158,10ff. ; Ns114b7ff. ; Nc107a2ff. ; A142b6ff. ; B156b6ff.

tathāsthitasya_{A7} naṣṭasya prāga_{B7}bhāvād anityataḥ/

15 **ṛṭṭiyapakṣābhāvāc ca pratyayatvaṃ na yujyate// (18-100)**

atha pudgalapratya_{Ns115a1,B157a1}yaḥ prayatnaḥ syāt/

tasya_{Nc3} tathāsthitasya³⁶² pra_{A143a1}tyayatvaṃ na yujyate, prāgabhāvāt/ sati hi tatpratyayatve³⁶³
na kadā_{B2}cit pudgalo nāstīti </> kimarthaṃ prāk prayatno na syād yadā notpannaḥ/

{Nc4} vi{A2}naṣṭasyāpi pratyayatvaṃ na yu_{B3}jyate(,) _{Ns2}pudgalasyānityatvaprasaṅgāt/

20 ṛṭṭiyāś ca³⁶⁴ kaścit pakṣo nāsti yan na sthito na vinaṣṭaḥ_{B4} syād iti³⁶⁵ </> ta_{A3}tpratyayo 'pi³⁶⁶
praya_{Nc5}tno na yujyate/

evaṃ tāvad yuktim³⁶⁷ āśritya dravyataḥ pudgalo nopā_{B5}labhyate/

25 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-101: MSAbh(L) p.158,18ff. ; Ns115a2ff. ; Nc107a5ff. ; A143a3ff. ; B157a5ff.

sarve dharmā_{Ns3} anātmānaḥ paramārthena śūnya_{A4}tā/

ātmopalambhe doṣaś ca deśīto_{Nc6} yata_{B6} eva ca// (18-101)

dharmoddāneṣu hi bhagavatā (--) sarve dharmā anātmāna iti deśītam/

paramārthaśūnya_{A5}tā_{B7}yām (--) asti karma(,) asti vipākāḥ³⁶⁸(,) kārakas tu nopala_{Ns4,Nc7}bhyate

³⁶² tasya tathāsthitasya L (cf. de bzhin du gnas pa de MSAT ; de de bzhin du gnas pa SAVBh) ; gnas pa de T.

³⁶³ sati hi tatpratyayatve L (cf. de'i rkyen las byung ba yin na ni SAVBh) ; de de'i rkyen nyid yin na ni T.

³⁶⁴ ca L (cf. yang SAVBh) ; ca om. T.

³⁶⁵ yan na sthito na vinaṣṭaḥ syād L (cf. gang gnas pa yang ma yin zhig pa yang ma yin par 'gyur ba'i SAVBh) ; gnas pa yang yin la / zhig pa yang yin no zhes bya ba T.

³⁶⁶ 'pi L ; api om. T.

³⁶⁷ yuktim L (cf. rigs pa T(D)) ; rims pa T(P).

³⁶⁸ vipākāḥ L (cf. rnam par smin pa SAVBh) ; las kyi rnam par smin pa T.

ya imāṃś ca skandhāṃ nikṣipaty a_{B8}nyāṃś ca skandhāṃ pratisaṃdadhāty </> anyatra dharmasaṃketād iti deśitam/

pañca_{A6}keṣu (--) pañcādī_{B9}navā ātmopalambha iti deśitā³⁶⁹ / ātmadrṣṭi_{Nc8}r bhavati(,) jīvadṛṣṭiḥ(/) nirviśeṣo_{Ns5} bhava_{B157b1}ti tīrthikaiḥ/ unmārgapratipa_{A7}nno bhavati/ śūnyatāyām asya
5 cittaṃ na praskandati na prasīdati_{B2} na saṃtiṣṭhate nā_{Nc9}dhimucyate/ āryadharmā asya na vyavadāyante³⁷⁰/

eva_{A143b1}m āgamato 'pi na yujyate/_{B3}

10 **[TEXT MSA k/bh skt]** MSA 18-102f.: MSAbh(L) p.158,26ff. ; Ns115a5ff. ; Nc107a9ff. ; A143b1ff. ; B157b3ff.

pudgalo 'pi hi bhagava_{Ns6}tā tatra tatra deśitaḥ </> (L159) pariñātāvī bhārahāraḥ_{Nc107b1} śraddhānusāryādipudgalavyava_{A2B4}sthānata³⁷¹ ity asati dravyato 'stितve kasmād deśitaḥ/

saṃkleśe vyavadāne³⁷² ca avasthācchedabhinna_{B5}ke/

vṛttisaṃtānabhe_{Nc2}do hi pudgale_{Ns7}no_{A3}padarśitaḥ// (102)

15 avasthābhinne hi³⁷³ saṃkleśavyavadāne_{B6} cchedabhinne ca/ pudgalaprajñaptim antareṇa tadvṛttibhedaḥ saṃtānabhedaś ca deśayi_{Nc3}tum na_{A4} śakyah/_{B7} tatra pariñāsūtre (--) pariñeyā dharmāḥ saṃkleśaḥ/ pariñā vyava_{Ns116b1}dānam/³⁷⁴ bhārahārasūtre—bhāro bhārā_{B8}dānam ca saṃkleśaḥ/ bhā_{A5}ranikṣepaṇam vya_{Nc4}vadānam/³⁷⁵ tayor vṛttibhedaḥ saṃtānabhedaś cāntareṇa pariñātāvī_{B9}bhārahārapudgalaprajñaptim na śakyeta deśayitum/_{A6} bodhipakṣāś ca³⁷⁶ dharmā_{Ns2}
20 bahu_{Nc5}dhāvasthāḥ prayoga_{B158a1}darśanabhāvanāniṣṭhāmārgaviśeṣabhedataḥ³⁷⁷ / teṣāṃ vṛttibhedaḥ saṃtānabhedaś cāntare_{A7}ṇa śraddhā_{B2}nusāryādipudgalaprajñā_{Nc6}ptim na śakyeta deśayitum/ yenāsati³⁷⁸ dravyato 'stितve pudgalo deśi_{B3}ta_{Ns3} ity ayam atra nayo ve_{A144a1}ditavyaḥ/ itarathā hi pudgaladeśanā niṣprajāna_{Nc7} prāpnoti/

na_{B4} hi tāvad asāv ātmadrṣṭyutpādanārthaṃ yujyate³⁷⁹(/) yasmāt

25 **ātma_{A2}drṣṭir anutpādyā³⁸⁰ (18-103a)**

pūrvam e_{B5}votpannatvāt³⁸¹/

³⁶⁹ iti deśitā L (cf. bstan to MSAT) ; iti deśitā om. T.

³⁷⁰ zhes bshad do (P.: de) ins T.

³⁷¹ pariñātāvī bhārahāraḥ śraddhānusāryādipudgala- L ; kun shes pa dang ldan pa dang / khur khyer ba dang dad pas rjes su 'brang ba la sogs pa'i gang zag T ; kun shes pa dang ldan pa'i gang zag dang / khur khyer (P.: khur khye) ba'i gang zag dang MSAT.

³⁷² saṃkleśavyavadāne L ; saṃkleśe vyavadāne 18-102a supra.

³⁷³ hi L ; hi om. T, SAVBh.

³⁷⁴ zhes bshad do ins. T.

³⁷⁵ zhes bshad pa ins. T.

³⁷⁶ ca L (cf. kyang SAVBh) ; ca om. T.

³⁷⁷ -viśeṣabhedataḥ L (cf. gyi bye brag tha dad pas SAVBh) ; gyi bye brag gi T.

³⁷⁸ yena L ; ci'i phyir T ; de'i phyir SAVBh.

³⁷⁹ yujyate L (cf. rung SAVBh) ; dgos pa T.

³⁸⁰ anutpādyā 18-103'a supra, Ne₂, Ns, Nc, A, B, Ue (cf. bskyed mi dgos T) ; anutpādyā L.

nāpi tadabhyāsārtham(/) yasmā_{Ns4,Nc8}d ātmadr̥ṣṭer³⁸²

abhyāso 'nādikālikah/ (18-103b)

yadi_{B6} cātmarāśane_{A3}na mokṣa ity asau deśyeta, evaṃ sati syāt

ayatnamokṣaḥ sarveṣām/ (18-103c)

- 5 tathā hi_{Nc9} sarveṣām na dr̥ṣṭasatyā_{B7}nām³⁸³ ātmadarśanaṃ vidyate³⁸⁴/ naiva vā_{A4} mokṣo 'stīti
(L160) prāpno_{Ns5}ti/ na hi pūrvam ātmānam anātma_{B8}to gr̥hītvā satyābhisamaya_{Nc108a1}kāle kaścid
ātmato gr̥hṇāti³⁸⁵, yathā duḥkhaṃ duḥkha_{A5}taḥ pūrvam agr̥_{B9}hītvā paścād gr̥hṇātīti(/)
yathāpūvaṃ tathā paścād api mokṣo na syāt/ sati cātmany ava_{Nc2}śya_{B158b1}m
a_{Ns6}haṃkāramamakārābhyām ā_{A6}tmatr̥ṣṇayā cānyaiś³⁸⁶ ca tannidānaiḥ kleśair bhavitavyam iti
10 ato 'pi_{B2} mokṣo na syāt/ na vā pudgalo 'stīti abhyupaganta_{Nc3}vyam/ tasmin hi sati_{A7} niyatam ete
doṣā_{B3}ḥ prasajyante/

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-104: MSAbh(L) p.160,7ff. ; Ns116a6ff. ; Nc108a3ff. ;
A144a7f. ; B158b3ff.

- 15 **evam ebhir guṇair nityaṃ bo_{Ns7}dhisattvāḥ samanvitāḥ/
ātmārtham ca na riñcanti pa_{B4}rārtham sādhayanti ca//18-104//**
hrīdhr̥_{A144b1}tīpra_{Nc4}bhṛtīnām guṇānām samāsenā karma nirdiṣṭam/
mahāyā_{B5}nasūtrālamkāre bodhipakṣādhikāraḥ samāptaḥ /

20

25

30

³⁸¹ evo- L ; eva om. T.

³⁸² ātmadr̥ṣṭer L (cf. bdag tu lta ba ni SAVBh) ; ātmadr̥ṣṭer om. T.

³⁸³ sarveṣām na dr̥ṣṭasatyānām L,Ne₂ ; sarveṣām adr̥ṣṭasatyānām Ns,Nc,A,B.

³⁸⁴ Cf. bdag tu lta ba ni / bden pa ma mthong ba thams cad la yod do T.

³⁸⁵ na ... gr̥hītvā ... L (cf. ... gzung ba las ... 'ga' yang med T(P)) ; ... ma bzung ba las ... 'ga' yang med T(D)). cf. sngon bdag dang bdag med par bzung la / bden pa mthong ba rtogs par 'gyur ba'i tshe / bdag yod par 'dzin te zhes bya ba ... SAVBh.

³⁸⁶ -ānyaiś L ; anyaiś om. T.

『大乘莊嚴經論』「菩提分品」和訳

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-1: MSAbh(L) p.132,5ff. ; Ns.98b2ff. ; A119b6ff. ; B130a3ff.

- 5 羞恥 (lajjā) の分析について³⁸⁷、十六偈が [ある] ³⁸⁸。

羞恥 (lajjā) とは所対治を退けるものであり、無分別知に至ったものである。賢者において、劣った過失なきものを対象領域とし、衆生たちを成熟せしめるものである。

(1)

- 10 これ (=偈) によって、自性と助伴と認識対象と行為の完成という点で、菩薩の羞恥に関する四種の特質が説き示された³⁸⁹。「劣った過失なきものを対象領域とし」とは、声聞・独覚乗のことである。実にそれ (=声聞・独覚乗) は大乘より劣っているが、過失なきものである³⁹⁰。従って、菩薩は恥じ入るのである。どのように「衆生たちを成熟せしめるもの

³⁸⁷ SAVBh によれば羞恥 (lajjā) を始めとする悟りを助ける項目が説かれるのは、前章との関係性がある。前章の供養と親近によって自利を、[四] 無量によって利他を満たした上で、自利利他行の完成を実現するためにふさわしい修道として菩提分が挙げられている。MSAT にも同様の理解が示されており、自利利他行の完成が第 18 章の主目的である。MSAT, SAVBh ともに、羞恥から人無我までの全 24 項目を第 18 章を構成する教説として理解している。Thurman[2004 : 245 fn.1]によれば、dBal Mang(142a4 ff.)の複註に羞恥を始めとする項目は六波羅蜜の完成のためであり、そうした菩提分からも解放される能力を身につける方法でもあると解釈されている。またこの章を四種に分類しているが、具体的な対応関係については言及がない。

ngo tsha ba rnam par dbye ba'i tshigs su bcad pa bcu drug ste zhes bya ba la / mchod pa dang bsnyen pa dang tshang med pa'i skabs bshad pa'i 'og tu ngo tsha ba dang (D.5) brtan pa la (P.5) sogs pa'i skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na / 'di ltar mchod pa dang bsnyen pas bdag la phan par bya ba'i phyir zhugs / tshad med pas gzhan la phan par bya ba'i phyir (P.: om. phyir) zhugs pa des bdag dang gzhan gyi don rdzogs (P.6) shing mthar phyin par bya ba'i phyir de dang rjes su mthun pa'i (D.6) lam bsgom dgos pas na tshad med pa la sogs pa'i 'og tu ngo tsha shes pa la sogs pa byang chub kyi phyogs kyi chos rnam bshad par 'brel to // de yang (P.7) bslab pa'i dmigs pa dang / rnam pa dang / rang bzhin dang / khyad par rnam kyi byang chub sems dpa' rnam kyi rjes (D.7) su mthun pa'i bslab pa'i lam bstan te / de la dang po ngo tsha shes pa nas brtsams nas (P.8) gang zag la bdag med pa'i skabs kyi bar du thams cad kyang byang chub kyi phyogs kyi chos yin par rig par bya'o //

『羞恥の分析について、十六偈がある。』ということについて。『供養・親近・無量の章』を説いた後に、羞恥と堅固等の章分を説くという主題がどうして存在するのか、というならば、そのように供養と親近によって自己の利益をなし、[四] 無量によって他者の利益をなすので、自他の利益を完成させるために、それに随順する道が修習されるべきなので、[四] 無量等の後に羞恥等の菩提分法を説く主題がある。さらにまた、学ぶべき認識対象と形相と自性と区分によって諸菩薩の随順するべき学道を説く。そのうちで、最初に羞恥から始まって、人無我であることの分析まで、すべてが菩提分法であると理解されるべきである。』(SAVBh D.Tsi 81b4ff. ; P.Tsi 97a4ff.)

³⁸⁸ 荒井・袴谷[1993 : 436]によれば、漢訳には T31, No.1604_010, 640a9f. 釋曰。諸菩薩有羞相、(羞兼慚愧)。あるが、サンسكريット原典に () 内に対応する部分はない。しかしながら、羞 (lajjā) が慚 (hrī) と愧 (anapatrāpya) であると理解されることについては、本地分「菩薩地」や MSAT, SAVBh の註釈でも知られる通りである。従って羞恥 (lajjā) という語は、慚愧の二種を言い換えたものであると考えられる。Cf. BBh(W) 250, 10-12 avadyasamudācāre ātmana evāpratirūpatām viditvā bodhisattvasya lajjā hrīh. tatraiva pareṣām bhayagauravāl lajjā vyapatrāpyam. SAVBh では、hrī と anapatrāpya の所対治を無慚・無愧であるとして羞恥の自性を説明する。無慚・無愧は AKBh でも論じられる通り、五位七十五法の大不善地法の二を指す。

³⁸⁹ 長尾[2008 : 192 fn.2]によれば、ここで挙げられている四種の特質については、第十七章 17 偈に四無量心について論じられたものと表現が類似している。荒井・袴谷[1993 : 304]で「梵住品」の偈というのも同箇所のことである。また、SAVBh では、四種の特質をそれぞれ自性=羞恥への無知と恥知らずを断ずること、助伴=無分別智、対象=自利のみなる二乗を対象とすることを恥じとすること、行為の完成とは、三乗のすべてを憐愍してその道を成熟せしめることである。

³⁹⁰ 荒井・袴谷[1993 : 436]によれば、これを釈して T31, No.1604_010, 640a16ff. に無障(17)者、破煩惱障故と

ある」[と云うならば]、ほかならぬその(=菩薩の)羞恥において、他者をも確立せしめるからである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-1'f.: MSAbh(L) p.132,11 & L Tome II p.225 ; Ns98b5ff. ;

5 A120a2ff. ; B130a8ff.

菩薩たちにとって、六波羅蜜に関する所対治の増長によって、能対治の損滅によって、とりわけ羞恥が起こるのである。(1*)

ここで(=この偈で)、菩薩にとって増長と減少することから羞恥の生起が[ある]。波羅蜜に関する所対治の増長によって³⁹¹、それ(=波羅蜜)の減少によって、とみに羞恥の生起

挿入されているが、これに対応する文はサンスクリット原典には存在しない。補注の説明では、大乘の菩薩は修行過程において煩惱障と所知障の二障を排除するという。菩薩が人法二無我を獲得することによって、煩惱・所知障ともに排斥することは、『三十頌』にも見られるような瑜伽行唯識学派の基本的理解といえよう。人法二無我については、本章の最終項目である法印の分析でも論じられる。Cf.TrBh 38 5f. pudgala-dharmanairātmyapratipādanam punah kleśajñeyāvaraṇaprahānārtham.これに対して、声聞・独覚の二乗は煩惱障のみを排除することができるが所知障を排除することができない点から大乘より劣るとみなされる。SAVBh では劣っている点を三界に生起する業を妨げるが、三界から生起した業を妨げないからと註釈表現をしている。MSAT は、無漏であるから過失のないものであると解している。

(P.7) ngan cing sdig pa med pa'i yul // (P.: om. //) (18-1c)

zhes bya bas dmigs pa bstan te / ngan cing sdig pa (D.6) med pa'i yul ni nyan thos dang rang sangs rgyas kyi theg pa la bya ste / theg pa chen po la ltos (D.: ltos ; P.: bltos) nas bdag gi don tsam byed kyi (P.8) sems can thams cad kyi don tsam (P.: tsam) mi byed pas na ngan pa zhes bya la / khams gsum du skye ba'i las mi rtsom gyi / khams gsum las byung ba'i (P.: om. ba'i) las rtsom (D.7) ste / kha na ma tho ba med pas sdig pa med pa'i yul zhes bya ste / (P.98a1) nyan thos dang rang sangs rgyas kyi theg pa bdag gi don du zhugs pa de byang chub sems dpa' sgrub cing spyad (D.: spyad ; P.: sbyod) na des ngo tsha shing khrel ba zhes bya ba yin no //

『劣ったものと過失のないものは対象領域とし』ということによって、認識対象を説く。劣ったもので過失のないものを対象領域とするというのは、声聞と独覚乗とされる。大乘と比較してただ自己のためになし、ただ一切衆生のためになさないから、劣ったものといわれるのであり、三界に生起する業を妨げるが、三界から出現した業を妨げないから、過失のないものを対象領域とするとされる。その声聞・独覚乗は自己の為に悟るのであり、その菩提が成立して行為する場合、それによって恥じ入る、恥を知るというのである。」(SAVBh D. Tsi 82a5ff. P.Tsi 97b7ff.)

(D.6) yul kha na ma tho ba med cing dman pa ni nyan thos dang / (P.: //) (P.8) rang sangs rgyas kyi theg pas te / zag pa med pa'i phyir kha na ma tho ba med pa yin la / (P.: //) nyan thos kyi theg pa yin pa'i phyir dman pa'o //

『劣ったものと過失のないものを対象領域とし』とは、声聞と独覚乗によってである。無漏であるから過失のないものであって、声聞乗であるから劣ったものである。」(MSAT D.Bi 140a6ff. ; P.Bi 157b7ff.)

³⁹¹ Thurman[2004 : 246 fn.5]によれば、XVI 8-13 六波羅蜜の特質 (lakṣaṇa) を説く箇所に解説をゆずっている。XVI 8-13 では、布施を始めとする六波羅蜜が四種の特質を持つものであるという。四種の特質とはすなわち、所対治を退け、無分別智を伴い、すべての望みを満たし、三通りの衆生の成熟をなすことである。また無分別智を伴うことについては、SAVBh によれば三輪清浄であることを無分別智の所以とする。See 長尾[2008 : 17 fn.2]。SAVBh では、衆生の成熟について、羞恥の意味を羞恥の対象と羞恥をする主体(=菩薩)に分けて解説しており、後者の解説では声聞・独覚の二乗ではなく大乘に信解させることと理解している。

rnam par mi rtog ye shes ldan // (P.: om. //) (18-1b)

zhes bya ba la / grogs bstan te / de la sems can dang / bdag dang / ngo tsha shes pa dang / khrel yod pa'i chos rnam yod par ma (P.6) mthong zhing de de (D.5) dag la yod par mi (D.: mi ; P.: ma) dmigs pa ni rnam par mi rtog pa'i ye shes zhes bya ste / ldan zhes bya ba ni byang chub sems dpa'i ngo tsha shes pa dang khrel yod pa de ye shes dang grogs zhes bya ba'i don to //

『無分別智に至ったものである。』ということについて。助伴が説かれた。そのうちで、衆生と自己と羞恥と恥の諸法が存在することに対して知覚することがなく、それぞれについて存在することを認識しないことが無分別智とされる。「至ったもの」というのは、かの菩薩の羞恥と恥が知を伴うものという意味である。」(SAVBh D. Tsi 82a4ff. P. Tsi 97b5ff.)

ngo tsha de nyid la gzhan rnam rab tu 'god pa yin no zhes bya ba la / sems can yongs su smin par byed pa'i don 'chad de / byang chub sems dpa' (D.3) ngo tsha bar bya ba'i yul nyan (P.5) thos dang rang sangs rgyas kyi (P.: gyi) theg pa de nyid la sems can 'god par byed pa ni sems can yongs su smin par byed pa zhes bya'o // yang na ngo tsha

があるから³⁹²。

六波羅蜜に対する修習への怠惰に基づいて、煩惱に随順する法への働きかけに基づいて、賢者たちにとっての羞恥が存在する³⁹³。(2)

5 このことが働きかけないもしくは働きかける羞恥である。波羅蜜の修習に対して働きかけないことによって、また煩惱に随順する法、つまり感覚器官の守られていない入り口などに向かって³⁹⁴、働きかけることによって羞恥の生起があるからである³⁹⁵。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-3: MSAbh(L) p.132,16ff. ; Ns98b7ff. ; A120a6f. ; B130b3ff. 定まっていない自性を有するもの³⁹⁶、軟弱な・中程度のもの³⁹⁷・劣地に属するもの³⁹⁸、

bar byed pa'i gnas nyan thos dang rang sangs rgyas kyi theg pa la (P.6) sems can mi 'god kyi / theg pa chen po la sems (D.4) can rab tu 'god na sems can yongs su smin par byed pa yin no //

『「他ならぬその羞恥において他者を出離せしめるからである。』ということについて。衆生を成熟させることの意味を説く。諸菩薩は恥じ入る対象であるその声聞や独覚乗において衆生を信解させる、すなわち衆生を成熟させるのである。あるいはまた、[菩薩は] 恥じ入っている状態にあって、声聞や独覚乗に対して衆生を信解させないのであって、大乘に対して衆生を向けさせ、衆生を成熟させるのである。』(SAVBh D. Tsi 82b2ff. P. Tsi 98a4ff.)

³⁹² 長尾[2008 : 193 fn2]によれば、波羅蜜に関する所対治とは吝嗇乃至悪しき智慧であり、能対治とは布施波羅蜜乃至般若原蜜の六波羅蜜の他ならない。SAVBh ではどのような修習であるかについて、Thurman[2004 : 246 fn.5]の挙げる XVI 8-13 六波羅蜜の特質に説かれるごとくであると注釈している。

³⁹³ 長尾[2008 : 194 fn2 上]にも挙げられている通り、漢訳では、k.1 bis と k.2 を合わせて、障増・治減・不勤懈怠・煩惱勤行の四種の羞恥をあげる。

³⁹⁴ この語の理解は容易でないが、SAVBh の解釈によれば眼という感覚器官から意という感覚器官を通して、五欲という対象に対して「働きかける」という意味である。

'dod (P.5) chags dang zhe sdang la sogs pa'i nyon mongs pa rnams skye ba dang rjes su mthun pa'i chos mig gi dbang po nas yid kyi dbang po'i bar du dbang po'i sgo mi sdom zhing 'dod pa lnga'i yul la 'jug pa sbyor na byang (P.6) chub sems dpa' rnams ngo tsha ba ste / 'di ni sbyor ba'i ngo tsha ba'o //

「愛欲や瞋等の諸煩惱を生起することに随順する法は、眼という感覚器官から意という感覚器官までを通して、五欲という対象に対して働く、つまり働きかける場合、諸菩薩の羞恥である。それが働きかける羞恥である。」(SAVBh D. Tsi 83a2f. P. Tsi 98b4ff.)

³⁹⁵ MSAT では、適切なものに働きかけない怠惰によって、煩惱に随順する諸々の教えに対して働きかけることであると注釈する。

'di ni sbyor ba dang mi sbyor bas ngo tsha ba (D.: ngo tsha ba ; P.: ngo tsha tsha ba) yin no (P.: ins. //) zhes bya ba ni sbyar ba ma yin pa la sbyor ba (D.140b1) gang yin pa'o //

sbyar ba ma yin pa la sbyor ba gang zhe na / gang gi tshe le los nyon mongs pa dang (P.3) mthun pa'i chos rnams la sbyor ba'o (18-2cd') //

『その人は働きかけることと働きかけないことによって恥じ入る』というのは、適切でないものに対して働きかける人である。適切でないものに働きかけることとは何かと云えば、ある時、「怠惰によって煩惱に随順する諸々の教えに対して働きかけることである。」(MSAT D. Bi 140a7ff. P. Bi 158a2ff.)

³⁹⁶ SAVBh の解説によれば、自性が定まっていないとは、心が散乱している欲界のことを指す。従って、色界・無色界と比較して劣性である。

(P.8) sa gong ma gong ma rnams la ltos (D.: la ltos ; P.: las bltos) nas sa 'og ma 'og ma rnams kyi ngo tsha ba dang khrel yod pa yang chung ngur gzhag (D.: gzhag ; P.: bzhag) go // (D.: // ; P.: /) sa dang po la ltos (D.: ltos ; P.: bltos) nas mos pas spyod pa'i sa pa'i ngo tsha ba dang khrel yod pa chung ngur (P.99a1) gzhag (D.: gzhag ; P.: bzhag) go // (D.: // ; P.: /) de bzhin du sa gnyis pa (D.5) la ltos (D.: ltos ; P.: bltos) nas sa dang po'i ngo tsha ba dang khrel yod pa rnams chung ngur gzhag (D.: gzhag ; P.: bzhag) ste / de bzhin du sa gong ma rnams la yang sbyar ro //

「禪定に入っていない地である、欲界のすべての羞恥と恥は軟なるものとされる。前々の諸地に関連して、後々の地のうちに「生じる」羞恥と恥もまた、軟なるものとされる。第一地に関連して、信解行地の羞恥と恥は軟なるものとされる。そのように、第二地に関連して第一地の羞恥や恥は軟なるものとされる。このように、前の諸地に対しても働くのである。」(SAVBh D. Tsi 83a4ff. P. Tsi 98b8ff.)

³⁹⁷ SAVBh の解釈に従えば、軟弱な・中程度のものとはすでに禪定の段階で色界・無色界の禪定に入っているものの、その中でも大・中・小の羞恥の区別があることを前提とするものである。類似した文言が

劣った意図をもつもの³⁹⁹、慢を伴うもの⁴⁰⁰が劣った羞恥であり、他方それらと別様に、卓越なる [羞恥が存在する]。(3)

以上のような劣性なる羞恥と卓越なる羞恥が存在する。前の教説に順じて⁴⁰¹、この偈の意味が理解されるべきである。

5

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-4ff.: MSABh(L) p.132,19ff. ; Ns99a1ff. ; A120a7ff. ; B130b5ff.

以下これより、四の偈頌と三つの偈頌によって順次に、羞恥の対治についての過失と羞恥についての功德の区分が示される。

10 羞恥を欠いた賢者は、不適切に諸々の煩惱にふけ込む⁴⁰²。怒り (pratigha) と無心

MSABh XVII, k.21に見られる。また SAVBh の理解は、大・中・小のうちで中と小、すなわち軟弱な・中程度のという劣った地に属すると訳されるが、原文が *mṛdvmadhyā hīnabhūmikā* とあるため、この読みはサンスクリット語からは困難である。この箇所における MSABh(T) と SAVBh のチベット語訳文には相違がみられる点については註 69 参照のこと。

gzugs dang gzugs (P.2) med pa'i kham mnyam par bzhag pa'i sa la yang ngo tsha ba dang khrel (D.: khrel ; P.: khral) ba chung ngu dang 'bring (D.: 'bring ; P.: 'bren) po dang / chen po rnam pa gsum yod pa las / chung ngu dang (D.6) 'bring po yang chung ngur gzhag (D.: gzhag ; P.: bzhag) go //

「色・無色界である、禪定に入った地において、さらに羞恥と恥は軟なるものと中なるものと大きなものという三種が存在するので、軟なるもの・中なるものもまた、劣っているものとされる。」(SAVBh D. Tsi 83a5ff. P. Tsi 99a1ff.)

Cf. MSABh XVII k.21 Lévi p.122 *asamāhitasvabhāva mṛdvmadhyā hīnabhūmikā ye 'pi/ hīnāśayaḥ samānā hīnās te hy anyathā tv adhikā* //(21)

³⁹⁸ SAVBh では修行階梯において、下地のものは上地のものに比べて劣っていることを指すと解説する。fn. 535 の通りである。信解行地の階位での羞恥は、第一地のものに比べて劣っており、第二地に比べれば第一地の羞恥は劣っているのであって、第三地以下同様である。

³⁹⁹ 利他行を志す菩薩の意図に比べ、声聞・独覚の二乗における自利のみでその意図が劣っているという。

⁴⁰⁰ SAVBh では初地乃至第七地までの菩薩は、羞恥の修習に対して意志的努力を必要とすること、慢心を伴っていることとし、第八地以上において無生法忍を無功有に得られることに比べて劣っているとする。MSABh XVII k.21 の散文註でも同様に述べられている。MSAT でも、第一地から第七地まで SAVBh と同様の註釈を付し、第八地以上はそれ以前のものから転回することがないと註釈する。

bsam pa ngan pa'i ngo tsha ba dang khrel yod pa chung ngu'i nang du gzhag (D.: gzhag ; P.: bzhag) dang bsam pa chen po byang chub sems (P.8) dpa' dang sangs rgyas kyi ngo tsha ba dang khrel (D.3) yod pa chen por 'gyur ro // sa bdun pa (P.: om. pa) man chad nga rgyal dang bcas pas chung ngur gzhag (D.: gzhag ; P.: bzhag) dang sa bryad pa yan chad mi skye ba'i chos la bzod pa thob ste / ngo tsha ba dang (P.99b1) khrel yod pa brtsal (D.: brtsal ; P.: rtsal) 'bad med par lhun gyis grub par 'byung bas na chen por 'gyur ro //

「劣っている意志的努力の羞恥と恥は、軟なるものうちに成立し、大いなる意志的努力が菩薩と仏にとって羞恥と恥を大きいものとするのである。乃至第七地まで自我意識と結びつくことによって、軟なるものとして成立し、第八地までに不生の法に対して忍辱を得る。羞恥と恥は努力なくして、つまり無功用で生ずるので大きなものとなる。」(SAVBh D. Tsi 83b2ff. P. Tsi 99a7ff.)

また、荒井・袴谷[1993: 435] で指摘される通り MSABh(Ch)の記述では不定地 (*asamāhitabhūmi*) において六種の劣った羞恥があると理解しているように見受けられる。Cf. MSABh(Ch) T31, No.1604_010, 640a29ff. (29)釋曰。六品者，不定地中前六品有羞爲下。二(640b1)品者，諸定地中前二品有羞爲下。七地者，菩(2)薩十地中前七地有羞爲下。二乘者，謂下心(3)衆生有羞爲下。由有増上慢故。亦似者，謂(4)未得無生忍菩薩，彼有羞亦爲下。翻此諸下(5)有羞，應知即是諸上有羞。

⁴⁰¹ 長尾[2008 : 194 fn1 下], Thurman[2004 : 246 fn.6]によれば、羞恥に関する劣性なると卓越なるという二分法は、MSABh XVII k.21 において四無量について同様に述べられたものという。

⁴⁰² SAVBh では、無慚・無愧を菩薩が有するならば、盗み等の悪法を捨てられないので自己を傷つけるといふ。盗みなどを縁として死や束縛などの傷つけることが生じる他、他生においても地獄に生まれ変わるといったことから自己を傷つけると解釈している。(SAVBh D. Tsi 83b5ff. ; P. Tsi 99b3ff.) de la blo dang ldan pa'i byang chub (P.4) sems dpa' (D.: dpa' ; P.: pa) ngo tsha ba med par gyur pa dang khrel med par gyur na srog gcod pa (D.6) dang / ma byin par len pa la sogs pa'i tshul bzhin ma yin pa'i chos dag yod de / nyon mongs pa nams byung

(upekṣā) と傲慢 (māna) が、衆生たちを傷つける。また良き習慣を傷つける⁴⁰³。(4)

と、ここ (=この偈) で、[羞恥の所対治が] 自己に対して傷つけることが意味されている。他者に対して傷つけること、その両者に対して傷つけることも意味されていると説き示された⁴⁰⁴。「不適切に」とは、不適切な心の傾注によって、[という意味である]。

- 5 どうして、[賢者は] 無関心 (upekṣā) によって衆生たちを傷つけるのか。[と言うならば]、衆生の利益について放置するからである⁴⁰⁵。

後悔によって、悔いを持つ者がいる⁴⁰⁶。その人は、[他者からの] 尊敬の剥奪に至る⁴⁰⁷。それゆえ、祖先祭を司る神格の集団から捨てられ⁴⁰⁸、師によっても [捨てられ

ba la bzod par byas nas (D.: nas ; P.: pa'i) sdig (P.5) pa'i chos mi spong zhing srog gcod pa dang / ma byin par len pa la sogs pa'i las byas na bdag la gnod par 'gyur te / ji lta zhe na / de'i (D.7) rkyen gyis tshe 'dir yang gsad pa dang bcing ba la sogs pa'i gnod pa (P.6) 'byung (D.: 'byung ; P.: byung) la / tshe rabs gzhan du yang sems can dmyal ba la sogs par skye bar 'gyur te 'dis ni bdag la gnod pa bstan to // これに加えて SAVBh では、怒りによって他者が傷つけられることについても盗みと関連づけている。

⁴⁰³長尾[2008 : 196 fn2]によれば、羞恥の対治されるべきものとして以下挙げられる十二の項目は、第 17 章 kk.25-26 の二偈において四無量心に関して説かれているが、4 偈にわたって解説されている本箇所比べて 2 偈にわたる記述は異なった表現で論じられている。

⁴⁰⁴k.4 において、十二種の所対治のうち三種が論じられている。Thurman[2004 : 247 fn.7]によれば、Lévi[1912 : 226 fn.4]にもある通りこの文言が SN IV, 339 に同定される。attavyābādhāya pi ceteti paravyābādhāya pi ceteti ubhayavyābādhāya pi ceteti. 加えて長尾[2008 : 196 fn3]によれば、三種の所対治と偈頌の対応は以下の通りである。この対応は、二つの註釈書の理解に従うものである。

不適切に諸々の煩惱にふけ込む=1).自己を害すること

怒り (pratigha) =2).他者を害すること

無関心 (upekṣā) と傲慢 (māna) =3).自他両方を害すること

⁴⁰⁵無関心 (upekṣā) と傲慢 (māna) とによって自他両方を害することを示すが、MSAT, SAVBh に従って解釈すると、無関心 (upekṣā) が衆生、すなわち他者を害するのは利他行を怠けるからであり、傲慢 (māna) ゆえにチャンダラなどの低階級の者に教を説かないからである。他方無関心 (upekṣā) が自己を害するのは、善を捨て去り不善を行い、傲慢 (māna) ゆえに良き師匠に近づいて法を学ぶことをせず、悪友と交わって戒律を犯す、すなわち戒を傷つけるからである。SAVBh ではさらに、なすべきこととなさざるべきことの区別ができないがために、なさざることをなしてなすべきことをなさないから戒を捨ててしまう、すなわち自己を傷つけることになるという。

⁴⁰⁶長尾[2008 : 197 fn.1]によれば、MSAT に順じて怒り (pratigha) によって他者を害したことを悔いることを指す。しかし MSABh XVII k.25 では、自ら戒を傷つけたことに対する後悔であるとしている。SAVBh では無慚・無愧から自己を傷つける行為を生み、行為によって心に後悔が生まれるため、自分で自分のことを誹謗中傷することから自らを傷つけるという。

blo ldan ngo tsha med pa ni // tshul bzhin min pas nyon mongs (P.7) dag / dang du len (18-4ab) zhes (P.: ces) bya ba ni tshul bzhin ma yin pa yid la byed pa (P.: ins. ni) kun tu spyod pas bdag nyid la gnod par byed pa yin no // khong khro bas ni (D.5) gzhan la gnod par byed do // yal bar 'dor ba dang nga rgyal (P.8) dag gis ni gnyi ga la gnod par byed do // 『羞恥を離れた賢者は、不如理に基づき諸々の煩惱を薰習させる。』というのは、不如理に (考えることなく) 意においてなす行為によって自分自身を傷つけることである。怒りによって、他者を傷つけることである。嗔と慢心によって、両者を傷つけることである。」(MSAT D.Bi 140b4ff. P. Bi158a6ff.)

'gyod las gdung dang bcas par 'gyur // (D.: // ; P.: om. //) (18-5a)

zhes (D.6) bya bas bdag la smod (D.: smod ; P.: smos) par bstan te / gong du bshad pa bzhin du / ngo tsha ba dang khrel med par gyur nas 'dod chags (P.6) dang zhe sdang la sogs pas srog gcod pa la sogs pa'i las byas nas (D.: nas ; P.: na) / las byas pa'i 'og tu bdag gis ni ngan song du skye bar 'gyur ba'i las mi cha ba (D.: mi cha ba ; P.: ma chi ba) dag byas so (D.7) zhes sems la bdag pa dang / gdung ba skye bar 'gyur (P.7) zhing bdag ni tha shal lo zhes pa (D.: zhes pa ; P.: zhes bya ba) dag la bdag smod par byed do //

『後悔によって悔いを持つ者がいる。』ということによって、自己についての否定について説かれた。すでに説かれたように、羞恥や恥が存在しないことから、愛欲や瞋等によって人を傷つけること等の行為がなされるから、行為がなされた後に、自己によって悪趣に生まれるという業を持つ者となると心を傷つけるのであって後悔を生むことになり、自己は誹謗中傷されることについて、自己を否定することがなされる。」(SAVBh D.Tsi 84a5ff. P.Tsi 100a5ff.)

⁴⁰⁷ SAVBh によれば、他者によって否定されることを説いている。悔いを持つ者は悪法をなす人であるか

る]。(5)

同法の者である勝子によって非難される⁴⁰⁹。世間から不名誉を得る、現世において。

(6abc')

と、これ(=この偈)によって、[羞恥が] 現世に関わる過失を作り出すことが説き示された。順次に、[悔いる人は] 自身と他者と神々と世尊らによって、見捨てられるからである。また [悔いる人は] 学識ある梵行を有する人々によって、(彼らの) 法性に則して非難されるから。また四方八方において⁴¹⁰、(悔いる人の) 悪しき叱責の広がりがあるからである。

再び別時に、閑暇ない者として生まれることになる。(6c'd)

と、これ(=この偈)によって、[羞恥が] 来世に関わる過失を作り出すことが説き示された。八無暇に生まれることになるから⁴¹¹。

このことによって、諸々の白法による獲得⁴¹²と未獲得を失うことを達成する。

ら、他者にとっては善なるものの獲得や信仰が与えられないために非難されるからである。(SAVBh D.Tsi 84a7ff. ; P.Tsi 100a7ff.) **mchod pa thob par mi 'gyur dang** // (D.: // ; P.: om. //) (18-5b) zhes bya bas / gzhan gyis smod par byed pa bstan to // de ltar sdig pa'i chos dag spyad pa dang / grong dang mi dang / (P.8) sbyin pa dag (D.84b1) la sogs pa yang gang zag 'di la ni rnyed pa dang / bkur sti la sogs pa sbyin par mi rigs te / 'di ni sdig pa'i chos can yin gyi bsod nams kyi zhing ma yin no zhes rnyed pa la sogs pa mi ster cing mi (P.100b1) snyan par grags pa'i phyir ro //

⁴⁰⁸ śrāddhāmānuṣa-という用語について、長尾[2008 : 198 fn.3]では、śrāddha を特別な祖先祭と訳し、羞恥にとって対治されるべきものとは、祖先祭において神々から叱責されることと理解している。しかし、同時に MAVT には śrāddhādevatā という用語が見られることに言及し、S.Yamaguchi、Th.Scherbatsky の訳を紹介している。Thurman[2004 : 247 fn.7]によれば、Lévi[1912 : 226 fn.4]にもある通りこの文言が SN IV, 339 に同定される。これに対して Thurman[2004 : 247 fn.9]によれば、SAVBh に解釈から菩薩は神格を引き連れており、神格はその都度菩薩の努力に従って助力してくれる存在である。しかし菩薩が怠惰になることで彼ら神格の力も弱まるという。悪しき慣習によって神格もまた守護することなく死体も同然であると解釈する。

⁴⁰⁹ SAVBh によれば、如来の勝子である同法行者は三蔵に精通しているため、悪しき道に入った友人を聖典の学習から離れていると非難し、教説や教義に基づいて捨て去ると解釈している。(SAVBh D.Tsi 84b4ff. ; P.Tsi 100b4ff.) **chos mthun rgyal ba'i sras rnams kyi** // (D.: kyi // ; P.: kysis /) **sman** (D.: sman ; P.: smad) **dang** (18-6a) zhes bya bas / mkhas pa tshangs pa mtshungs (D.: mtshungs ; P.: tshungs) (P.5) par spyod pa rnams kyis smod par bstan te / (D.5) bslab pa nyams pa de la sde snod gsum la mkhas pa de bzhin gshegs pa'i sras su gyur pa'i byang chub sems dpa'i mtshungs par spyod pa rnams kyis kyang bdag cag (P.6) gi grogs po 'di ni sdig pa'i lam du zhugs pa'i de bzhin gshegs pa'i gsung rab kyi bslab pa las nyams pa yin no (D.6) zhes smod cing 'dul ba dang gzhung las 'byung ba bzhin du bskrad pa la sogs pa'i las kyang byed do //

⁴¹⁰ MSAṬ は、四方八方を世間と理解する。

tshangs pa mtshungs par spyod pa mkhas pa dag chos nyid kyis (P.: kyi) **rnam par smod pa'i phyir** (P.: om. phyir) zhes bya ba'i (P.: ba) ni chos mthun pa'i (P.: pas) rnam par smad pa'i phyir ro // (P.8) phyogs dang phyogs mtshams su yang 'di mi snyan pa 'byung ba'i phyir / 'jig rten las mi snyan pa 'thob po (D.5) zhes (P.: om. zhes) bya ba'i tha tshig go // (P.: /) 『梵行を有する学識ある人は、法性によって非難するから』というのは、正法によって非難するからである。全方位においてもその人は愛欲なきものを生じるから、世間において愛欲なきものを得るという意味である。』

⁴¹¹ 長尾[2008 : 199 fn.3]によれば、八無暇とは、MSABh XIII k.10 で無難な生命といわれたものであり、MSABh XVII k.26 で無暇処と訳されたものとする。また漢訳では八難処といった多くの訳語が存在することも指摘している。

⁴¹² 長尾[2008 : 199 fn.1 中]で SAVBh の解釈に従えば、諸々の白法とは、淨信 (śrāddhā) と戒律 (śīla) とであって、それらによる獲得と未獲得を述べるとする。つまり、羞恥を持たないと以前の望みや良き慣習などの善法を離れる上に、その後にも望みや良き習慣の善法を得られる機会を逸するということである。

dge ba yi ni chos rnams kyang // **thob dang ma thob nyams par 'gyur** // (P.: om. //) (18-7ab) zhes bya bas (P.3) tshe 'di dang phyi mar kha na ma tho ba skye bar bstan to // ngo tsha ba med pa'i gang zag gis srog gcod pa la sogs pa'i las byas na ngon dad pa dang tshul khriṃs la sogs pa'i (D.3) dge ba'i chos yod pa yang med par 'gyur te / (P.4) de ni dge ba'i chos thob pa las nyams pa'o // tshe phyi mar yang dad pa dang tshul khriṃs la sogs pa'i dge ba'i chos thob par 'gyur ba yang mi thob par 'gyur te / de ni dge ba'i chos ma thob pa las nyams pa'o //

『諸々の百法との獲得と非獲得を失うことを完成する。』ということによって、現在時と未来時において、

(7ab)

と、これ (=この偈) によって、[羞恥が] 現世と来世に関わる過失を作り出すことが説き示された。順次に、すでに獲得された善法の喪失し、未だ獲得されていない [善法] も喪失するからである。

- 5 従って、[彼は] 苦しみに住まい、心 (manas) に関して定まっていない状態にもなる⁴¹³。(7cd)

とこれ (=この偈) によって、それ (=諸々の過失) から生じた心に関わる苦しみと憂いを経験することが説き示された⁴¹⁴。

- 10 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-8ff.: MSAbh(L) p.133,18ff. ; Ns99a1ff. ; A -- ; B131a8ff.
恥を有する勝者の子らには、これらすべての過失は生じない⁴¹⁵。(8ab)

と、以下のことに準拠して、羞恥の功德が知られるべきである。すなわち上述の過失は生じないのである。

神々のうちに、人間たちのうちに、常に悟りを得る者が生まれる。(8cd)

- 15 と、これ (=この偈の一部) は、かの [恥を有する勝者の子ら] にとって、異熟果となる⁴¹⁶。

過失の生起について説かれた。恥じ入らない人によって人を傷つける等の行為がなされる場合、以前の望みや習慣等の善法が存在することもないのである。彼は、善法を得ることから離れている。未来時にも、望みや習慣等の善法が得られようとも、得られないことになる。彼は善法を獲得しないという行為を失うのである。」(SAVBh D.Tsi 85a2ff. P. Tsi 101a2ff.)

⁴¹³ 長尾[2008 : 200 fn.3]によれば、漢訳において kk.4-7 は一括して 1 偈にまとめられている。最初の三害・次の六呵・最後の墮難・退・苦の十二失である。

⁴¹⁴ 長尾[2008 : 200 fn.4] にある通り、MSAT,SAVBh の両方で、苦しみとは前五識に相応し、憂いとは第六意識に相応すると註釈されている。

de las skyes pa'i sems la 'byung (P.: byung) ba'i sdug bsgal dang yid mi bde ba so sor myong (P.159a1) bar 'gyur ro (P.: ins. //) zhes bya ba la / sdug bsgal ni rnam par shes pa lnga dang mtshungs par ldan pa'o // yid mi (P.: yid ni) bde ba ni yid kyi rnam par shes pa dang mtshungs par ldan (D.6) pa'o //

『それより生じた心において起こった苦しみと憂いは経験される』ということについて。苦しみは五識と結びついている。憂いは意識と結びついている。」(MSAT D. Bi 141a5ff. P. Bi 158b8ff.)

de la mig gi rnam par shes pa nas lus kyi rnam par shes pa'i (P.7) bar du rnam par shes pa lnga'i tshogs kyis mi bde ba myong bar ni sdug bsgal ba zhes bya'o // yid kyi rnam pa la mi bde ba myong ba ni yid mi bde ba zhes bya ba ste / 'di yan chad (D.6) kyis ngo tsha ba dang khrel ba'i mi mthun pa'i (P.8) phyogs dang nyes pa (D.: nyes pa ; P.: nye bar) bstan to //

「そのうちで、眼識乃至身識までの五諸蘊によって、不善なるものを受容することについて苦しみとされる。意識において不善なるものを受容することが、不善なる意とされる。以上によって、羞恥と恥の所対治と支分と過失が説かれた。」(SAVBh D.Tsi 85a3ff. P. Tsi 101a5ff.)

⁴¹⁵ 長尾[2008 : 200 fn.1 下]によれば、羞恥の功德については五果として説かれている。五果をもって説明する点は、慈・悲・喜・捨の四無量心に関して第 17 章 kk.22-23 で論じられる通りである。特に第 17 章の中心テーマである大悲の五果については第 17 章 k.31 に詳しい。同箇所に対して Thurman[2004 : 248 fn.13]では、lajjā の下位概念である hrī と vyapatrāpya の定義を BBh(D) 171 の例を挙げて説明している。すなわち、hrī は自己に対してふさわしくないことを恥じることであり、vyapatrāpya は他者への尊敬や怖れから生じるものである。同様の理解を示す箇所として AS(Pradhan ed) p.6 や AKBh 第 2 章 pp.170-173 も挙げる。

⁴¹⁶ SAVBh によれば、羞恥も持つ菩薩は他生においても神や人のうちに生まれるということである。
mkhas pa mi (P.: ma) dang lha rnams su // (P.: /) rtag tu legs par skye bar 'gyur // (P.: om. //) (18-8cd) zhes bya ba la / ngo tsha ba dang ldan zhing (P.2) khrel yod pa'i byang chub sems dpa' de tshe rabs gzhan du yang lha dang mi'i nang du skye bar 'gyur te / (D.85b1) de ni rnam par smin pa'i 'bras bu'o //

『天人たちと人間たちに常に智が生じるのである。』ということについて。羞恥と恥と結びついているその菩薩は、他の生においても神や人のうちに生まれるのである。これが異熟果である。」(SAVBh D.Tsi 85a7ff. P. 101b1ff.)

かの賢者は、菩提への諸々の資糧を速やかに羞恥で満たすのである。(9ab)

と、これ(=この偈の一部)は、かの[恥を有する勝者の子ら]にとって、増上果である⁴¹⁷。

勝者の子は、衆生達にとっての成熟せしめることによって倦怠を感じるということがない。(9cd)

5 と、これ(=この偈の一部)は、かの[恥を有する勝者の子ら]にとって、士用果である⁴¹⁸。

彼は、間断なく所対治を離れ、能対治を離れない人として生まれる。(10ab)

と、これらは離繫果と等流果である。すなわち、所対治を離れることと能対治を離れないことである。

と、恥を有する勝者の子は、上述の功德を得る。(10cd)

10 と、[菩薩には羞恥に関わる] 上述に説かれた過失がなく、功德と結びつくことを得ることが説き示された。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-11ff.: MSAbh(L) p.134,6ff. ; Ns99a4ff. ; A121a1f. ; B131b6ff.

15 愚かな者は、恥の欠如ゆえに、綺麗な衣服によってよく保護されていたとしても、過失に汚れた者である。衣服をまもっていなくても、恥という衣を有する勝者の子は、過失という汚れを脱している者である⁴¹⁹。(11)

これ(=この偈)によって、恥(hri)とは特別な衣服である⁴²⁰。恥を欠いている者にとつ

⁴¹⁷ 長尾[2008: 201 fn.1 下]にある通り、MSATによれば羞恥によって資糧を満たすことが増上果であるというの、羞恥があらゆる功德の根源であり、その増上力によって資糧もまた満たされるからである。

ngo tsha bas tshogs (P.2) yongs su rdzogs par byed do (P.: ins. //) zhes bya ba 'dis ni bdang po'i 'bras bu'o zhes bya ba ni ngo tsha ba ni yon tan thams cad kyi rtsa ba yin te / de'i dbang gis tshogs yongs su rdzogs par 'gyur ro //

『羞恥によって資糧を満たすのである』とこのことによって、[羞恥は] 増上果である、ということについて。羞恥とは、すべての功德の根源である。その力によって資糧を満たすのである。』(MSAT D. Bi 141a6 P. Bi 159a1f.)

⁴¹⁸ SAVBhのプラティーカは rgyal sras mnyam pa med par 'gyur// (9cd)となっているが、この箇所を解説して以下のように説くので、意味するところは菩薩が衆生の成熟に対して倦怠感を覚えないことにあるといえる。ngo tsha ba dang khrel yod pa'i byang chub sems dpa'i tshes rabs gar skyes na yang theg pa gsum du sems can 'god cing smin par bya ba la skyo ba med de / de ni skyes bu'i rtsal gyi 'bras bu'o // 慚愧を有する菩薩にとつとある生に生まれる場合でも三乗に衆生を導き、成熟させることに対して厭うことが無いのであって、これが士用果である。長尾[2008: 202 fn.1 上]にある通り、SAVBhの解釈に従えば、羞恥ある菩薩の生の誕生がどこであろうとも、彼は人々を三乗のいずれかに導入して成熟せしめるのである。

sems can rnam ni smin bya la // (P.: /) rgyal sras mnyam pa med par 'gyur // (P.: om. //) (18-9cd) zhes bya ba la / ngo tsha ba dang khrel yod pa'i byang chub sems dpa'i tshes rabs gar skyes na yang theg pa gsum du sems can 'god cing (P.5) smin par bya ba la skyo ba med (D.3) de / de ni skyes bu'i rtsal gyi 'bras bu'o //

『勝者の子は衆生たちにとっての成熟によって、倦怠を感じるということがない。』ということについて。羞恥と恥を有する菩薩にとつと、とある生において生まれる場合も、三乗において衆生を据えて成熟させることについて厭うことはない。これが士用果である。』(SAVBh D. Tsi 85b1ff. P. Tsi 101b2ff.)

⁴¹⁹ 長尾[2008: 203 fn.1]にある通り、これより以下羞恥について五つの喩例が説かれる。これらの譬喩で説明される羞恥とは、過失を犯したことに對して恥じ入る気持ちというよりも、過失の有無に関わりなく一つの美德として菩薩が備えるべき徳目であると考えられている。

⁴²⁰ 長尾[2008: 203 fn.2]で提示される通り、MSATによれば愚かな者は衣服に覆われて土埃などで身体が汚れることはないが、自身の内側にある食欲などの汚れがあるから過ちに満ちている。これに對して菩薩は、真理の肉体が恥じらいを知る衣服に覆われているから汚れを脱しているとする。

'dis ni (P.3) ngo tsha med pa ni de (P.: des) las gzhan pa'i gos gyon (D.7) yang nyes pas dri ma can yin pa'i phyr ro // ngo tsha ba ni gos khyad par du (P.: ins. yang) 'phags pa yin no (P.: ins. //) zhes bya ba ni / byis pas gos kyis (P.: kyi)

では、それ (=恥) とは別の衣服に覆われていたとしても⁴²¹、過失に汚れているから。他方恥を有する人にとっては、たとえ衣服に覆われていなくても、[過失に] 汚れていないからである。

虚空のごとく、恥と結びついた勝者の子は、諸法によって[煩惱に] 執着しない。(12ab)

5 「諸法によって」とは、世間の諸法によってである⁴²²。

g-yogs pa ni lus la sa'i (P.4) rdul la sogs pa dri ma mi 'byung mod kyi / 'on kyang nang gi 'dod chags la sogs pa'i dri ma dang ldan pas gos (D.141b1) dang bcas kyang dri ma can yin pa'i phyir dri ma dang bcas pa zhes bya'o // byang chub sems dpa' (P.5) ngo tsha shes pa'i gos kyis g-yogs pa ni gos med kyang nang gi 'dod chags la sogs pa'i dri ma med pa'i phyir ro // de kho na'i lus dri ma dang bral ba yin pas / de kho na (D.2) gos dang bcas pa yin gyi / gzhan ni ma (P.6) yin no //

『この偈によって、羞恥を持たない者は、それとは別の衣服をまとう者であり、過失によって汚れを持つ者であるから。羞恥を持つ者は、衣服によって区別化されるのである。』ということについて。愚か者にとって、衣服によっておおわれていることとは、身体に地の垢塵等の汚れたものが存在しないということではなく、あるいは内なる欲望等の汚れたものと結びついているから、衣服を伴っていても汚れを有する者であるからである。汚れたものと結びつくことされる。菩薩は、恥 (hrī) という衣服によっておおわれた者であり、衣服なくともまた、内なる欲望等の汚れを持たないからである。他ならぬ身体は汚れたものを離れているから、他ならぬこのような衣服をまとうのであって、他ではないのである。(MSAT D. Bi 141a6ff.; P.Bi 159a2ff.)

⁴²¹長尾[2008: 203 fn.3]で挙げられる通り、SAVBhの解釈に従えば、羞恥以外の衣服に身を包んでおり、外的な汚れはなくとも、恥を欠いていることによって貪・瞋などの煩惱や殺生・偷盜などの悪事で汚れたものとなる。byis pa nmams ni gos g-yogs kyang // ngo tsha ba dang bral bas na // nyes pas dri ma can du byas // (P.: om. //) (18-11ab) zhes bya ba la sogs pa (P.2) tshigs su bcad pa rkang pa lngas // (P.: /) so so'i skye bo nmams ras dang snam bu la yogs (D.: yogs; P.: sogs) pa'i gos pas byang chub sems dpa'i (D.7) ngo tsha ba dang khrel yod pa'i gos khyad zhugs pa bsten (P.: bstan) te / byis pa so so'i skye bo nmams lus mi (P.3) mdzes pa sba ba dang / lus (P.: lul) la rdul la sogs pas mi gos par bya ba'i phyir gos kyis g-yogs shing dkris (P.: bkris) pas phyi'i dri mas mi gas (P.: mi gos) su zin kyang / ngo tsha ba med cing khrel med pas na nang gi sems (D.86a1) la 'dod chags (P.4) la sogs pa'i dri mas dri ma can du byas pas na lus dri ma med pa ma yin no zhes bya ba'i don to //

rgyal sras gos ni ngo tsha bas // g-yogs (P.: g-yog) pa med kyang nyes dri bral // (P.: om. //) (18-11cd) zhes bya ba la / rgyal ba'i sras byang chub sems dpa' nmams (P.5) kyi gos ni ngo tsha ba dang khrel (D.2) yod pa ste / de dag ting nge 'dzin bsgoms pa'i dus na bgo ba bzang po med de phyag dar khrod kyi tshem bu la sogs pa bgos kyang ngo tsha ba dang khrel yod pas g-yogs pa'i phyir / 'dod chags (P.6) dang zhe sdang la sogs pa dang / srog gcod pa dang ma byin par len pa la sogs pa'i dri mas ma gos (D.3) pas na dri ma med pa zhes bya'o //

『過失に汚れた愚かな者は、恥の欠如ゆえによく保護された者でさえ、良い衣をまとうことから。』と等々について。偈における五つの句によって [説かれる]。人々の上衣や下衣等の衣服によって、菩薩の羞恥と恥という衣が区別されることが説かれた。愚かな凡夫たちの身体は、実に華麗に保護されてはいない。身体において塵等によって覆われないから、衣で覆われ包まれていることによって、外なる汚れによって覆われずに終わっても、羞恥なく恥知らずである場合、内なる心における愛欲等の汚れによって、汚れを持つことになるので、汚れた身体ではないということはないという意味である。

『衣服をまもっていなくても、恥という衣を有する勝者の子は、過失という汚れを脱している者である』ということについて。勝者の子である菩薩の衣は、羞恥と恥である。それらは三昧を修習する時に、上質な上衣のない彼は、つぎはぎの糞掃衣等の上衣によっても羞恥と恥によって覆われているから、愛欲や瞋等と殺生や盗み等の汚れによって覆われていないので、汚れを持たないとされる。(SAVBh D.Tsi 85b6ff. P.Tsi 102a1ff.)

⁴²²長尾[2008: 204 fn.1 上]で述べられている通り、諸法に対して註釈がなされているのは、ここでいう諸法が法則や教法を意味するのではなく世間的な諸事物を指すためである。漢訳やSAVBhでは世間八法とも呼ばれ、AKBh p.199 3では、得・不得・名誉・毀損・謗り・称赞・楽・苦の八が挙げられている。また KP §38では、菩薩は世間に生まれても世間法において汚されないと述べられている。SAVBhでは、もし菩薩が世間八法を獲得したとしても喜悅は生じず、非獲得でも不喜悅は生じないという。

khrel yod rgyal sras nam mkha' bzhin // chos kyis (P.: kyi) gos pa med par 'gyur // (P.: om. //) (18-12ab) zhes bya ba 'dis ni ngo tsha ba dang khrel yod (P.102b1) pa nam mkha' dang (D.5) 'dra bar bstan te / dper na nam mkha' rang bzhin gyis dag pas sprin dang khug rna la sogs pa'i dri mas mi gos pa bzhin du / ngo tsha ba dang khrel yod pa'i chos kyang rang bzhin gyis nam mkha' bzhin du (P.2) dag pa'i rang bzhin yin pas / khrel yod pa dang ngo tsha ba shes pa dang ldan pa'i byang chub (D.6) sems dpa' yang bsod snyoms la sogs pa spyod pa'i dus na rnyed pa dang ma rnyed pa dang / grags pa dang ma grags pa la sogs (P.3) pa 'jig rten gyi chos bryad kyis ma gos te / rnyed na yang dga' ba mi

勝者の子たちの集まりの内にいる者は⁴²³、恥によって飾られた人として輝いている。

(12cd)

この偈によって、恥とは虚空と飾りに等しいことが示される⁴²⁴。

母のごとく、菩薩たちにとって、教化されるべき者に対する恥という親愛が [ある]

5 ⁴²⁵. (13ab)

保護されるべき衆生への無関心 (=upekṣā) によって、恥じ入るのであるから⁴²⁶。

さらにまた、恥はすべての過失から輪廻する者たちを守護するものである。(13cd)

skye / ma mnyed na yang mi dga' ba mi skye ba'i phyir ro //

『虚空のごとく、恥と結びついた勝者の子は、諸法によって [煩惱に] 執着しない。』ということによって、羞恥と恥は虚空と同等であると説かれた。例えば、虚空の自性として清浄であるから、雲や霧等の汚れによって覆われないごとく、羞恥や恥の法もまた、自性として虚空のごとく清浄なる自性であるから、恥と羞恥の知と結びついた菩薩もまた、捨等を行う時に、獲得と非獲得や名誉と不名誉等世間の八法によって覆われない。獲得したとしても、喜悅は生じず、非獲得でも不喜悅は生じないからである。』(SAVBh D.Tsi 86a4ff. P. Tsi 102a8ff.)

⁴²³ SAVBh では、MSABh(T)およびMSATで、rgyal sras nmams kyi nang du 'dus gyur pa/(12cd)と訳される箇所を sten cing 'grog pa'i rgyal (D.7) sras nmams // ngo tshas brgyan pa mdzes pa bzhin // (P.: om. //) 12cd) とプラティエカとして採用する。つまり、集まりの内にいる者とは、親近し共住する勝者の子らであるという。この勝者の子らが飾りであり、菩薩が輝いているとするのが SAVBh の解釈である。

⁴²⁴ 長尾[2008: 204 fn.3 下]にある通り、MSATの註釈では虚空は本来無垢であるから雲や霧が起こってもそれに汚されることがないのと同様に、羞恥を有する菩薩は得・不得といった世間法に汚されることはないと理解されている。また世間の普通人が装飾のある上等な衣服を着て美人に見えるのと同様に、羞恥の衣服を着た菩薩は、傑出した美人であるとする。美人という語は特に見受けられないが、菩薩が装飾によって輝かしい存在であると理解される。

nam ++' (D.: nam ++' ; P.: nam mkha') dang rgyan dang 'dra ba nyid du ston to (P.: ins. //) zhes bya ba ni / nam mkha' dang (P.7) 'dra ba nyid (D.3) dang (P.: ins. /) rgyan dang 'dra ba nyid do // 'di skad du bshad pa yin te / ji ltar nam mkha' rang bzhin gyis dri ma med pa la sprin dang khug rna la sogs pas mi gos pa de bzhin du / byang chub sems dpa' ngo tsha dang (P.8) ldan pa yang 'jig rten gyi chos mnyed pa dang mi mnyed pa la sogs pas mi gos (D.4) so // ji ltar rgyan dang chos mthun pa yin zhe na / ji ltar phal pa 'ga' zhig rgyan sna tshogs kiyis brgyan te mi dag gi nang du song na (P.159b1) mdzes pa ltar byang chub sems dpa' ngo tsha shes pa'i rgyan gyis brgyan pa yang de bzhin du mdzes so //

『虚空と飾りとに等しいことが説かれた』というのは、虚空と等しいことと飾りに等しいことということである。例えば、虚空の自性によって、汚れが存在しないことについて雲や霞等によっておおわれなごごとく、菩薩は羞恥と結びついており、世間法の獲得あるいは非獲得等によっておおられない。どうして飾りと正しい教えなのかというならば、例えば誰かを明瞭な飾りによって飾る。[すると] 人々の内にあって輝くように、菩薩は羞恥という飾りによって飾られたそのごとくに輝くのである。』(MSAT D. Bi 141b2ff. P. Bi 159a6ff.)

⁴²⁵ SAVBh では、世間の母親と同様に、こどもに対する愛情や愛着、愛しさなどを衆生に対して持つために見捨てることが無いと註釈している。

ma bzhin (P.6) byams pa 'dul ba la // khrel yod byang chub sems dpa' rnam // (P.: om. //) (18-13ab) zhes bya ba 'dis / khrel yad (P.: yod) pa dang ngo (D.2) tsha ba 'jig rten gyi ma dang 'dra bar bstan te / dper na 'jig rten gyi ma bu la byams pa dang gces pa dang (P.7) sdug par byed de bu btang snyoms su mi 'dor ba bzhin du / ngo tsha ba dang khrel yod pa'i byang chub sems dpa' yang sems can thams cad la bu dang 'dra bar byams pa dang gces pa dang phangs (D.3) pa byed de sems can (P.8) yal bar mi 'dor zhes bya ba'i don to // (SAVBh D.Tsi 86b1ff. ; P.Tsi 102b5ff.)

⁴²⁶ MSAT,SAVBh では、菩薩が生母のごとく慈悲心を持つので衆生を輪廻の苦しみから保護すると註釈する。これに加えてMSATではもし菩薩が自我を持つならば、衆生が死に至るときに適切でない行為をとるとも説く。

bskyab par bya ba'i sems can yal (D.5) bar bor nas ngo tsha ba'i phyir ro (P.: ins. //) zhes bya ba ni byang chub sems (P.2) dpa' ni ma lta bur byams pa dang ldan pas 'khor ba'i sdug bsgal las yongs su bskyab pa'i phyir / bdag gis yal bar bor nas sems can 'ga' zhig log par ltung bar song na mi rung ngo (P.: ins. //) zhes (P.3) sems can (D.6) gyi don du rtag tu bag tsha ba kho nar gnas pas so // (MSAT D.Bi 141b4ff. ; P.Bi 159b1ff.)

『保護されるべき衆生への捨ゆえに。羞恥ゆえに。』というのは、菩薩は生母のごとく慈悲心を持つことによって、輪廻の苦しみから [衆生を] 保護せしめるからである。自我によって捨て去るならば、衆生であるものが死に至る場合適切でない、と [菩薩は] 衆生のために常に畏怖なる場所に立っているのである。』

象や馬の軍団等のごとくに。

これら衣服等の喩例によって⁴²⁷、僧院において煩惱の能対治であること⁴²⁸、歩き回ることにおいて世間法の能対治であること⁴²⁹、同法の者との共同生活に随順すること⁴³⁰、衆生の成熟に随順すること、そして輪廻に汚れていないことに随順することであると⁴³¹、諸々の恥が示される。

5

【TEXT MSA k/bh skt】MSA 18-14: MSAbh(L) p.134,20ff. ; Ns100a1ff. ; A121a2 ; B132a5ff. すべてに対して受容せず、すべてに対して受容することがある。そしてすべてに対して働きかけないことと働きかけることがあり、恥を有する者にとっての恥によって特徴づけられた特徴がある。(14)

10

これ (=この偈) によって、恥を有する者にとっての四種の恥より作り出された特徴が示

⁴²⁷ 長尾[2008 : 206 fn.1]にある通り、衣服・虚空・飾り・母・軍隊の五つの譬喩は、以下 1).僧院において煩惱の能対治であること、2).托鉢において世間法の能対治であること、3).同法の者との共同生活に随順すること、4).衆生の成熟に随順すること、5).輪廻に汚れていないことに随順することに相応する譬喩であることが知られる。しかし、荒井・袴谷[1993: 436]で論じられる通り、羞恥に関する五種の喩例は、漢訳では慈母と象馬の区別が明確でなく、譬喩は合計四つと数えられる。

⁴²⁸ 長尾[2008 : 206 fn.2]でもあげられる通り、SAVBh での理解に順じるとすれば、僧院に留まって坐・行・住・臥といった瑜伽行を行うことである。

gnas pa la (P.6) nyon mongs pa'i gnyen po dang zhes bya ba la / gnas pa ni skyil mo krung bcas nas rnal 'byor yid la byed pa bsgom pa la bya ste / gos kyi dpes ni byang chub sems (D.87a1) dpa' rnal 'byor yid la byed pa'i bsgom pa'i (P.7) tshe na ngo tsha ba dang khrel yod pa'i chos nyon mongs pa rnam skye ba'i gnyen po byed par bstan to //

『僧院において、煩惱の能対治であること』ということについて。僧院とは、結跏趺坐からヨーガを意においてなす修習するところとされる。衣服の喩によってとは、菩薩がヨーガを意においてなすという修習時に、羞恥と恥の法が諸煩惱を生起することに対する能対治であることが説かれたのである。(SAVBh D. Tsi 86b7ff. P. Tsi 103a5ff.)

⁴²⁹ 長尾[2008 : 206 fn.3]によれば、この歩き回ることとは、村や町へ托鉢に行くことで、その時得・不得などの世間法に汚されないことが虚空の無垢なることに喩えられているとするが、托鉢に限らず、遊行中のことを指している可能性もある。

⁴³⁰ 長尾[2008 : 206 fn.4]によれば、この意味は明白ではないとされる。同法の者たちと同族であると認められることが飾りの譬喩と結びつくとするのは、確かに明白な意味を欠く。ここで再び k.12cd を持ち出し、同じ菩薩であっても羞恥を備えた菩薩は他の菩薩と比べて傑出した美人であることを注記しているが、菩薩の羞恥の有無による優劣がこの譬喩で含意されているのかは甚だ疑問である。SAVBh の解釈の通り、同法行者の集団内に住し、彼らと行動をともにすることが飾りであり、菩薩が輝いていると解釈する方が自然なように思われる。**chos can (P.103b1) gnas mthun pa dang zhes bya ba la / chos can gyi chos mthun pa'i (D.3) byang chub sems dpa'i grogs la bya ste / rgyan gyi dpes ni ngo tsha ba dang khrel yod na byang chub sems dpa'i tshogs kyi nang na gnas kyang de dag (P.2) dang spyod pa mthun zhing mdzes par gnas pa bstan to //** (SAVBh D. Tsi 87a2ff. ; P. Tsi 103a8ff.)

『同法と共同生活に随順すること』ということについて。法を有する同法の者というのは、菩薩の友人とされる。飾りの喩えによって羞恥と恥を有する菩薩の集団内に住することもまた、彼らと共に行動することであり飾られた状態であることが説かれた。』

⁴³¹ SAVBh の解釈に従えば、馬や象等によって対象が守られるように、菩薩の慚愧によって愛欲等の煩惱に覆われることがない、つまり衆生をそれらから守っているという意味である。

nyon mongs pa med par 'khor ba dang mthun par zhes bya ba (D.5) la / rta dang glang po'i (P.4) dpe ni sems can gyi don 'khor bar 'jug kyang 'khor ba na nyon mongs pa med par gnas pa bstan te / dper na glang po la sogs pas yul srung bar byed pa bzhin du khrel ba dang ngo tsha bas zin na 'khor ba na gnas (P.5) kyang byang chub sems dpas 'dod (D.6) chags la sogs pa'i nyon mongs pas mi gos par srung bar byed pa'i phyr ro // (D. Tsi 87a4ff. ; P. Tsi 103b3ff.)

『汚れない輪廻に随順すること』ということについて。馬や象の喩えは、[菩薩が] 衆生のために輪廻に入っても輪廻の間無雑染であるという状態が説かれた。例えば、象等によって対象を守っているごとく、恥と羞恥によって、生まれてもつまり、輪廻に存在する状態でも菩薩が愛欲等の煩惱によって覆われることがなく、[衆生を] 守っているからである。』

される⁴³²。すなわち、すべての過失に対して受容しないことと働かないことである。すべての功德に対して受容することと、働きかけることである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-15: MSAbh(L) p.135,3ff. ; Ns100a3ff. ; A121a2f. ; B132a8f.

- 5 最高なる恥 (hrī) の修習は、自らの心から最高である。それは法に対する信解により、また意欲により⁴³³、自在なることにより、無分別なることにより、合一であることによる⁴³⁴。(15)

⁴³² 長尾[2008 : 207 fn.3 上]によれば、SAVBh でこれら四種の特質が見られるならば、その菩薩は羞恥を有する存在であると確認できるものとして特徴 (liṅga) を位置づけている。さらに SAVBh では、第一の特質を無慚・無愧を受容しないこと、第二の特質を善なる法に対して働くこと、第三の特質を不善なる法に対して働かないこと、第四の特質を未だ善なるものや功德として成立していないものに対しても [善なるものとして] 成立させて働くこととする。

kun la bzod par mi 'gyur dang // (P.: /) kun la bzod cing 'jug pa dang // thams cad la yang 'jug (P.6) pa ste // khrel yod ngo tshas bskyed pa'i mtshan // (P.: /) (18-14) zhes bya ba 'dis khrel yod pa dang / (P.: om. /) ngo (D.7) tsha ba las mtshan ma rnam pa bzhi skye ste / mtshan ma rnam pa bzhi snang na byang chub sems dpa' khrel ba dang ngo tsha ba'i chos yod par (P.7) rig par bya bar bstan to //
de la mi mthun pa'i phyogs khrel med pa dang ngo tsha ba med pa dang / 'dod chags dang zhe sdang la sogs pa'i nyes (D.87b1) pa sems la byung na bzod par mi byed de myur du spong bar byed de / de ni mtshan (P.8) ma gcig go // (P.: /)
sbyin pa dang tshul khriṃs la sogs pa'i yon tan sems la byung (P.: 'byung) na bzod cing sems la 'jog par byed de / 'di ni mtshan ma gnyis pa'o //
phyis kyang sdig pa mi dge ba'i (P.: mi dge'i) chos (D.2) thams cad la mi 'jug (P.104a1) mi byed de / de ni mtshan ma gsum pa'o //
dge ba dang yon tan gyi chos ma (P.: mi) bsgrubs pa rnam la sgrub cing 'jug par byed de / 'di ni mtshan ma bzhi pa ste / ngo tsha ba dang khrel yod pa las (P.2) skyes pa'i mtshan ma bzhi snang na ngo tsha ba dang khrel yod pa (D.3) thob par rig par bya ba yin no // (SAVBh D.Tsi 87a6ff. ; P.Tsi 103b5ff.)

『すべてに対して忍耐する働きはない。すべてに対して忍耐する働きがある。すべてに対しての働きは、恥を有する者にとっての恥の区別という特徴である。』というこのことによって、恥と羞恥から四種の特質が生じる。四種の特質が表れている場合、菩薩は恥と羞恥の法を有していると理解されるべきであると説かれた。

そのうちで、所対治は無慚・無愧であり、愛欲や瞋等の過失を心において生ずる場合、忍耐する働きはなく、速やかに破棄される。これが第一の特質である。

布施や慣習等の功德を心において生じる場合、忍耐し心において現成する。それが第二の特質である。

後にも、すべての悪しき不善なる法に対して働かないし、なさない。それが第三の特質である。

善なるものや功德の法といった未だ成立してないものに対して成立し働く。それが第四の特質である。羞恥や恥が存在するから生じる四種の特質があらわれている場合、[菩薩が] 羞恥や恥を得ていると理解されるべきである。』

⁴³³ この意楽について MSAT,SAVBh ともに九種の欲求を挙げる。菩薩の意楽は、この九種によって無分別智を得て、認識における主体や対象等の区別がなくなることから声聞・独覚と差別化される点といえる。

rang (D.6) gi sems kyis ngo tsha ba de yang rnam pa lngas mchog tu rig par bya ste / 'di lta ste / (P.: om. /) ngo tsha (P.: nge tsha) shes pa dang ldan pa'i theg pa chen po'i chos la mos pa dang bsam pa ste / bsam pa dgu po ro myong (P.: myang) bar byed (P.5) pa dang / rjes su yi rang ba dang / mngon par dga' ba'i bsam pa (D.7) dag dang / ngoms mi shes pa dang / rgya chen po dang / dga' ba dang / phan pa dang / ma gos pa dang / dge ba'i bsam pa rnam dang / dbang 'byor ba (P.6) ste / sa chen po la zhugs pa rnam kyis ngo tsha ba gang yin pa dang / rnam par mi rtog pa'i ste rnam par mi (D.142b1) rtog pa'i ye shes kyis thabs yongs su gzung (P.: bzung) ba dang gcig pa nyid de / don thams cad 'dres pa nye bar 'dres (P.7) pa'i phyir (D.: phyir ; P.: phyir ro //) byang chub sems dpa' thams cad dang don gcig pa nyid (P.: om. pa nyid) la 'jug pas so // (MSAT D. Bi 142a5ff. P. Bi 160a4ff.)

「自身の心によって、その恥もまた五種によって知られるべきである。以下の通りである。羞恥と結びついた大乘の教えに対して信解し、求めることである。九種の欲求、つまり āsvāyati で喜びであり、歡喜であり、atrpta であり、広大で、ramati であり、upakara であり、alīpta であり、kalyāna の意楽で vibhūti で大地に入った人の羞恥であるところのものであり、無分別なものである。無分別な知を把握することと同一であるすべての対象と混合した状態であるからすべての菩薩と対象は合一であることに至るからである。」
bsam pa rnam pa dgu ste / ro myang ba dang / rjes su yi rang ba dang / mngon (P.8) par dga' ba dang / chog mi shes

と、この解説はすでに述べられたごとくである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-16: MSAbh(L) p.135,5ff. ; A121a3f. ; B132a9f.

堅固 (dhr̥ti) の分析について⁴³⁵、七偈が [ある]。

pa dang / spangs pa dang / dga' ba dang / phan 'dogs pa dang / (D.88a1) nyon mongs pa med pa dang / dge ba'i bsam pa ste / de ltar bsgoms (P.: bsgom) pa yang bsgom pa'i mchog tu gzhag (P.: bzhag) go // (P.: /)

'byor (P.104b1) ba ni / sa brgyad pa la zhugs pa'i byang chub sems dpa' rnam brtsal ba dang 'bad pa med par ngo tsha ba dang khrel (P.: ins. ba) yod pa lhun gyis grub par 'byung ste / (D.2) de ltar bsgoms (P.: bsgom) pa yang bsgom pa'i mchog tu gzhag (P.: bzhag) (P.2) go // (P.: /)

「卓越性には九種ある。享受と歓喜と快樂と厭うことがないことと、執着を離れていることと、喜びと恩恵と煩惱が存在しないことと、善なる卓越性である。このように修習することもまた、修習を至上とすることとして成立する。

自在であることとは、第八地に入った諸菩薩は努力と執着なくして羞恥と恥を無功用で生じる。そのように修習することもまた、修習を至上とするものとして成立する。」(SAVBh D.Tsi 87b7ff. P. Tsi 104a7ff.)

⁴³⁴ 長尾[2008 : 207 fn.1&2 下]によれば、自らの心によるとは、他から指摘されての羞恥は最高ではなく、自らの心で羞恥があるのが最高であることを示す。MSAT では、香りや花輪や油を塗ることによってではなくと註釈されている。さらにこの偈では、自心に五相あることによって更なる卓越性を述べる。五相についてはすでに、第 17 章 k.8,16,65 にも説かれている Thurman[2004 : 250 fn.17]にも第 17 章 k.8 に説かれている説明が同形のものであることが指摘されている。また荒井・袴谷[1993: 308] で「供養品」の偈 (5)「親近品」偈 (7) というのは、第 17 章 k.8,16 を指している。この三か所のうち、前章 k.8 と k.16 が同形であり、前章 k.65 と本偈が同形である。この四か所の文言については、第一の箇所が SAVBh で註釈されていないほか、第二の箇所以降の三か所について、MSAT と SAVBh の所説が散文註の理解と異なる点がある。例えば、vibhutva については、第二の箇所では虚空蔵三昧をあげるものの、第三の箇所と第四の箇所 MSAT と SAVBh は第八地以上で無生法忍を得て、無功用に起こることを vibhutva とする。akalpana については、SAVBh にのみ無分別智による三輪清浄の意味が説かれる。最後の aikyatas もしくは ekakāryatva については、散文註と MSAT ではすべての働きが相交わり和合して一となることをいうが、SAVBh では、第八地以上では無生法忍のゆえに一菩薩が羞恥を修習すれば、心がすべての菩薩において同じであるから他の菩薩たちも羞恥を修習することになると具体的な記述がなされている。

⁴³⁵ 長尾[2008 : 209 fn.1]によれば、堅固 (dhr̥ti) の分析について、BBh 250-251 における dhr̥ti-balādhānātā の記述には MSABh で論じられる内容とは異なる部分が多いという。特に堅固 (dhr̥ti) が無畏を意味するという内容には全く触れておらず両者の違いは大きい。Thurman[2004 : 250-251 fn.18]も、同様に BBh(D) 171 21 で dhr̥ti の自性が四種の観点から説明されていることを指摘する。さらに、羞恥の次に堅固の分析が始まることについて、MSAT は以下のように註釈する。

ngo tsha ba'i 'og tu bstan pa rnam (D.2) par dbye ba ste / 'di'i 'brel pa gang yin zhe na / byang chub (P.8) kyi phyogs dang mthun pa'i chos rnam kyi gtso bor gyur pa ni ngo tsha ba yin pas sngar bstan to // (P.: /) de ltar khrel dang ldan pas byang chub kyi phyogs dang mthun pa bsgom pa la rab tu sbyor ba ni le lo dang / rnam par (D.3) g-yeng (P.160b1) ba dang / 'chal ba'i shes rab bsal nas brtan pa phun sum tshogs par 'gyur ro // de nyid kyi phyir chos gsum po brtson 'grus dang / ting nge 'dzin dang / shes rab la snying stobs dang sran thub pa dang / brtan (P.: bstan) (P.2) pa zhes bya ba'o (P.: zhes bya'o) // chos de dag ++ (D.: ++ ; P.: dang) (D.4) khrel dang ldan pa la 'grub pas de'i phyir ngo tsha shes pa'i 'og tu brtan (P.: bstan) pa rnam par dbye ba yin no // (MSAT D. Bi 142b1ff. P. Bi 160a7ff.)

「羞恥の後に堅固なることの分析がある。その結びつきは何かといえば、菩提分法に関して最上とすることは羞恥ゆえにとすでに説かれた。同様に羞恥と結びつくことによって、菩提分法を修習することに対して働きかけることは、怠惰や錯乱や悪しき智慧を離れたのちに、堅固なる状態となるのである。それゆえに、三法に精進し、三昧と智慧に対して堅固なる状態、つまり堅固なること、堅固であることとされる。それら諸法は羞恥と結びついたものとして成立するから、従って羞恥の後に堅固なることが広説されるのである。」

すなわち、羞恥を備えることによって、怠惰と掉挙と悪しき智慧を断じることができるため、それゆえに精進・三昧・智慧を得ることになる。これは六波羅蜜のうちの三であり、この三波羅蜜に基づいて菩薩には無畏なることが備わっていると考えられている。これに対して、Thurman[2004 : 251 fn.18]にある通り SAVBh では、羞恥 (lajjā) の次に堅固 (dhr̥ti) が説かれることを以下のように解説している。

brtan pa rnam par dbye ba'i tshigs su bcad pa bdun (D.4) te zhes bya ba la / ngo tsha ba'i skabs kyi 'og tu brtan pa rnam par dbye ba'i skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na / (P.5) byang chub kyi phyogs kyi chos sum cu (P.: bcu) rtsa bdun bsgom pa dang / rjes su mthun pa'i chos rnam kyi gtso bo ni ngo tsha shes pa'o // de ltar ngo tsha shes pa dang ldan pa'i (D.5) byang chub sems dpa' bsgom pa la zhugs pa (P.6) na / le lo dang / g-yeng ba dang / 'chal ba'i shes rab

諸菩薩にとって、堅固 (dhr̥ti) とは、特質によって、区別によって、
堅固なることによって、それ (dhr̥ti) と異なる一切のものより優れているのである。
(16)

- 5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-17: MSAbh(L) p.135,8ff. ; A121a4ff. ; B132b1ff.
精進(vīrya)と三昧(samādhi)と智慧(prajñā)である。勇猛なること・不動なること・堅
固なることを指すのである。なぜならば、怖れを持たない菩薩は、この三に基づい
て働くからである。(17)

これ [=偈] によって、堅固の特質は、同義語を持ち、成立根拠を有することが説かれた。

- 10 精進云々が特質であり、勇猛なること云々が同義語である。残りが成立根拠である。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-18: MSAbh(L) p.135,11ff. ; A121a6ff. ; B132b3ff.

いかなる三によって、怖れを持たない [菩薩] は、働くのかというならば、
なされることに対して、下劣であること、揺れ動くこと、愚劣であることから、怖
れを生ずる。それゆえに、生得的な三種において、堅固と呼ばれるものが知られる
べきである。(18)

すべての所作において、下劣な心であることゆえに怖れを生じるのである。それに対する
努力をしないからである。あるいは揺れ動く心であることゆえに [怖れを生じるのである]。
心が定まることがないからである。あるいは愚劣なことゆえに [怖れを生じるのである]。

- 20 それが方便であることを知ることがないからである。それらの能対治が、順次に精進等
である。従って、生得的な三種の精進等において、堅固と呼ばれるものが知られるべきで
ある。生得的なとは、なされるべきことについて詳細に考察されることがない [という意味

gsum gyis nyon mi mongs pa'i brtson 'grus dang / ting nge 'dzin dang / shes rab kyi chos gsum brtan pa dang dpa' ba
zhes bya ba 'byung ste / brtan pa (P.7) de yang ngo tsha shes pa las (D.6) 'byung zhing 'grub par 'gyur bas na ngo tsha
ba'i rjes la brtan pa'i skabs bshad par 'brel to // (SAVBh D.Tsi 88a3ff. P. Tsi 104bff.)

「堅固の分析について七偈ある。ということについて。羞恥の章分の後に、堅固の分析の章分が説かれる
ことについて、どうして区別が存在するのかといえば、三十七菩提分法を修習することに随順する法の至
上なるものは羞恥である。そのように、羞恥と結びついた菩薩が修習に入った場合、怠惰と掉挙と悪しき
智慧の三によって、無雑染なる精進と三昧と智慧の三法を堅くするという風に言われる。その堅固なるこ
ともまた、羞恥から生じて成立することになるから、羞恥の後に、堅固なることの章分を説くという主題
がある。」

すなわち、羞恥は三十七菩提分の修習を助けるものであり、羞恥を有する菩薩は修習と結びつく際に、堅
固であるという。なぜならば、修習に対して、怠惰であったり、散漫であったり、劣悪なものでないよ
うに堅固であることが必要であるから。従って羞恥の次に堅固が説かれる。SAVBh では別解として、羞恥を
有する菩薩は愛欲等の煩惱という風によって動かされないことを説明するために堅固の分析が説かれると
解釈する。

yang na ngo tsha ba dang / khrel ba dang ldan pa'i byang chub sems dpa' la 'dod chags dang zhe (P.8) sdang la sogs
pa'i nyon mongs pa'i rlung gis bskyod par mi nus par 'gyur te / de bas na ngo tsha ba'i rjes (D.7) la brtan pa'i skabs
bshad pa 'brel to // (SAVBh D.Tsi 88a6ff. P.Tsi 104a7ff.)

「あるいはまた、羞恥や恥と結びついた菩薩において、愛欲や瞋等の煩惱という風によって動かされるこ
とはありえない。それゆえに、羞恥の後に堅固なることの章分が説かれるという主題が [存在するのであ
る]。」

である] ⁴³⁶。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-19ff.: MSAbh(L) p.135,18ff. ; A121b1ff. ; B132b8ff.

本性によって、願いにおいて、願みないことにおいて、衆生の矛盾において、甚深
5 で広大なる [教えを] 聞くことにおいて。(19)

所化の難化することにおいて、勝者の身体の不可思議さにおいて、
種々様々な難行において、輪廻を捨て去らないことにおいて。(20)

雑染のないことにおいて、ほかならぬそのような場合に、賢者には堅固が生じる。
実に、堅固を有する者たちにとって、それ (=堅固) 以外のものと等しくはなく、
10 彼は、最高な者である。(21)⁴³⁷

この三種の偈頌によって、堅固の特質を示す。順次に、種姓から、心の生起から、自己の
利益から、他者の利益から、真実の意味から、神通力から、衆生の成熟から、最上の菩提
からである。そのうちで、願みないこととは、自己の利益に修する者が、身体と生命を顧
みないことから知られるべきである。さらにまた、難行をなすことから、故意に有を生じ
15 るから、それ (=有の生起) において雑染のないことから、[堅固の] 特質が [説かれる]

⁴³⁸。

⁴³⁶ 長尾[2008 : 211 fn.5]によれば、MSAT に従えば、なされるべきことについて詳細に考察されることがないというのは精進等を究極的に行うのではなく、それ自体で自然に起こるという意味である。つまり、菩薩にとって堅固なることすなわち無畏なることは生まれつきのもの、天然であることを指す。SAVBh では、菩薩は無功用に精進・三昧・智慧を得ているという。この三の無功用ゆえに下劣なること以下三種に対する働きかけることはないとする。

so sor brtags pa med par byed pa'o (P.: ins. //) zhes bya ba ni brtson 'grus la sogs pa rab kyi mthar phyin cing rang gi dad (P.: om. gi dad) gis 'jug pa'o (P.7) zhes bya ba'i tha tshig go / (MSAT D. Bi 142b7 P. Bi 160b6f.)

『詳細に考察されることなくされる』というのは、精進等自己の清浄さによって働くという意味である。』
de bas brtag (P.: rtan) pa rnam gsum la // (P.: /) brtan pa yin par (P.: pas) shes par (P.6) bya // (P.: om. //) (18-18cd) zhes bya ba la / de ltar zhum pa la sogs pa gsum las 'jigs pa mi sbye ba (P.: bas) na rtag pa ni lhun gyis grub pa la bya ste / brtson 'grus lhun gyis grub pa dang / ting nge 'dzin lhun gyis (D.4) grub pa dang / shes rab lhun gyis (P.7) grub pa (P.: pas) na zhum pa'i 'jigs pa dang / g-yo ba'i (D.: ba'i ; P.: ++)'jigs pa dang / gti mug gi (P.: gis) 'jigs pa mi 'byung ste / de bas na lhun gyis grub pa rnam pa gsum la byang chub sems dpa'i brtan pa yin par shes par bya'o zhes (P.8) bya ba'i don to // de la brtson 'grus (D.5) lhun gyis grub pas na zhum pa'i 'jigs pa med do // ting nge 'dzin lhun gyis grub pas na g-yo ba'i 'jigs pa med do // shes rab lhun gyis grub pas na gti mug gi 'jigs pa med do //

『それゆえに、三種の根幹の上に、知られるべき堅固という名称が存在する。』ということについて。このように、下劣なること等の三つから働きが生じない場合、根幹とは無功用とされる。無功用なる精進と無功用なる三昧と無功用なる智慧がある場合、下劣なることの働きと揺れ動くことの働きと、愚蒙の働きは生じない。その場合、無功用なるものの三に対して、菩薩の堅固なることと知られるべきである。という意味である。そのうちで、無功用なる精進ゆえに、下劣なることの働きは生じない。三昧は無功用であるから、揺れ動くことへの働きがなくなる。智慧は無功用であるから、愚蒙の働きは生じないのである。』
(SAVBh D. Tsi 89a3ff. P. Tsi 105b5ff.)

⁴³⁷ 長尾[2008 : 213 fn.1]において、kk.19-21 で論じられる 11 項目は、MSAT では 9 項目、SAVBh では 8 項目のみを解説することが指摘されている。さらに、散文註で最初の 8 項目に与えられた説明によって、それが『大乘莊嚴經論』第 3 章から第 9 章の証明と対応することも言及されている。対応関係については同箇所参照のこと。

⁴³⁸ 長尾[2008 : 213 fn.2]において、堅固の特質として apratiṣṭhita-saṃsāra-nirvāṇa の思想があることは注目に値するとする。故意受生が堅固の働きとして考えられているからであり、詳細については Madhyamika and Yogacara[1991 23-24]参照のこと。Thurman[2004 : 252 fn.2]によれば、SAVBh の解釈として菩薩が衆生のために墮落することなく生まれ変わることを指すという。つまり衆生の利益のために輪廻する上、輪廻の過失に覆われることがなく煩惱の力によって生まれてくることがないという意味である。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-22: MSAbh(L) p.136,3ff. ; A121b5f. ; B133a5ff.

悪しき友人・苦しみ・甚深なる [教えを] 聞くことによって、勇者は動じない。

いなごによって、翼をもつものによって、海によって、スメール山が [動じない]

5 ごとくである。(22)

これ (=この偈) によって、菩薩の堅固というものが堅固なることを示す。三種の喩によって不動であることについて、順次に知られるべきである⁴³⁹。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-23f.: MSAbh(L) p.136,6ff. ; A121b6ff. ; B133a7ff. 不退の

10 不退の分析について、二偈が [ある] ⁴⁴⁰。

諸菩薩たちにとって、不退とは三種の事柄において等しくないものである。聞くことの不充足・大いなる精進・苦しみにおいて。羞恥と堅固を根拠とするものである。

(23)

15 賢者たちにとっての不退とは、大菩提における激しき欲望と知られる。諸々の地において、成就されていないもの、成就されたもの、極めて成就されたものが考えられる。(24)

これら (=二つの偈) によって、事柄から、根拠から、自性から、特質から、不退が示された。三種の事柄において⁴⁴¹、つまり聞くことの不充足において⁴⁴²、長時に精進がなされる

⁴³⁹ 荒井・袴谷[1993: 310]によれば、MSAbh(Ch)には、不退がいかなる点で優れているかを示すサンスクリット原典に存在しない一偈挿入されている。MSAbh(Ch) T31, No.1604_010, 641b15ff. (15)偈曰。(16)諸説無畏中 菩薩無畏上(17)相異堅殊勝 與彼不相似 (ch 18 ; skt --)(18)釋曰。由前三義勝故。菩薩無畏於諸説無畏(19)中最爲殊勝。

⁴⁴⁰ Thurman[2004 : 252 fn.21]によれば、BBh(D) 172 6 の解説に不退の根拠が挙げられる。これにより不退とは菩薩にとっての精神的な倦怠感のないことをいう。堅固なることの後に不退が説かれるのは、MSA† によれば、堅固なることと結びついた菩薩はその菩薩行に対して疲弊することがないからと註釈する。

brtan pa'i 'og (D.6) tu mi skyo ba'i skabs te / byang chub sems dpa' de ltar brtan pa dang ldan pa'i byang chub sems dpa'i spyod pa dag la (D.: la ; P.: +) skyo bar (P.6) mi 'gyur bas mi skyo ba brjod do // (MSA† D. Bi 143a5ff. P. Bi 161a5ff.)

「堅固なることの後に、不退の分析がある。菩薩はかくのごとく堅固なることと結びついている、菩薩の行為に対して、疲弊することがないから不退というのである。」

また SAVBh では、菩薩は精進と三昧と智慧を無効に固く修するので、種々さまざまな難行に退くことがなくなるという。

mi skyo ba rnam par dbye (D.: dbye ; P.: d+) **ba'i tshigs su bcad pa gnyis so zhes bya ba la** / brtan pa'i skabs bshad pa'i rjes la mi skyo ba rnam par dbye ba'i skabs bshad pa 'brel (P.7) pa ci yod ce na / byang chub sems dpa' brtson 'grus dang ting nge 'dzin dang / shes rab (D.2) lhun gyis grub ste brtan por gyur na byang chub sems dpa'i spyod pa mang po dang / dka' bar spyod pa rnam pa sna tshogs kyis skyo (P.8) bar mi 'gyur te / de bas na brtan (P.: bstan) pa'i rjes la mi skyo ba'i skabs bshad par 'brel (P.: 'bral) to // (SAVBh D.Tsi 90b1ff. ; P.Tsi 107a6ff.)

『不退の分析について、二偈ある』ということについて。堅固なることの章分を説いたのちに、不退の分析の章分を解脱することの主題がどうして存在するのかというならば、菩薩は精進と三昧と智慧が無効であることを堅く修する場合、菩薩の修習は別々の種々さまざまな難行によって退くことがなくなる。従って、堅固なることののちに不退の章分を説くという主題である。」

⁴⁴¹ SAVBh の解釈では、世間の人々が自らのなすことに対して退くことがなく、声聞・独覚が自らの涅槃の獲得に対して退くことがなく、菩薩は後に説かれる三種の事柄に対して退くことがないから他者より優れているので等しくないと言われる。

byang chub sems dpa'i mnyam med pa // dngos po gsum la skyo ba med // (P.: /) (18-23ab) ces bya ba la / dngos po'i sgra ni yul la (D.: la ; P.: +) bya ste / byang chub sems dpa' yul (D.4) la (P.2) skyo ba med // (P.: om. //) ces bya ba'i

ことにおいて⁴⁴³、輪廻の苦しみににおいて⁴⁴⁴である。羞恥と堅固を根拠としてとは、つまりそれら二つによって、退転の生起ゆえに恥じ入り、[退転の生起そのものを] 生ぜしめないものである。大菩提における激しき欲望と [知られる] とは、[不退の] 自性である⁴⁴⁵。なぜな

don to // de la 'jig rten pa dag kyang rang gi bya ba la skyo ba med pa yod pa dang / nyan thos dang rang sangs rgyas dag kyang rang gi mya ngan las 'das pa thob par bya ba la skyo ba med pa yod mod (P.3) kyi / byang chub sems dpa' rnam dngos po gsum (D.5) la skyo ba med pa ni gzhan pas 'phags pas na mnyam pa med pa zhes bya'o // (SAVBh D. Tsi 90b3ff. P. Tsi107b1ff.)

『諸菩薩たちにとって、不退とは三事において等しくないものである。』ということについて。事 (vastu) の語は対象を指す。菩薩は対象に対して退くことがないという意味である。そのうちで、世間の人々もまた、自らのなすことに対して退くことはなく、声聞や独覚たちもまた、自らの涅槃を得ることにおいて行為することに対して退くことがないこともないのだが、諸菩薩は三事において退くことがないこととは、他よりも優れているので、等しくないこととされる。」

⁴⁴² 長尾[2008 : 215 fn.2]によれば、SAVBh の解釈から声聞・独覚も自己の涅槃の獲得に関して厭退しないが、菩薩はわずかに聞いただけで満足せず等の三種の事柄において無厭退である。僅かに聞いただけで満足せずとは、さらに思・修を望むこと、あるいはわずかな聞法に満足せず、さらに聞法を重ねることである。dngos po gsum po gang zhe na / de'i phyr / sdug bsngal rab 'grus nyan mi (P.4) ngoms // (P.: /) (18-23c) zhes bya ba smos te / dngos po gsum gyi sdug bsngal gyi dngos po dang / rab tu 'grus pa'i dngos po dang / nyan (D.6) pas mi ngoms pa'i dngos po'o // (SAVBh D. Tsi 90b5f. P. Tsi107b3f.)

「三事とは何かというならば、それゆえに「聞くことの不充足、大いなる精進の苦しみににおいて」と説かれた。三事というのは、苦しみという事と、大いなる精進という事と、聞くことの不充足という事である。」

⁴⁴³ SAVBh では、三無数劫において灌木によって火が生じるとく精進を捨て去らないことを大いなる精進と表現すると註釈している。

bskal pa grangs med pa gsum du gsub shing gis me byung ba (D.7) bzhin du / brtson 'grus (P.6) rtsom yang brtson 'grus mi gtong ba ni rab tu 'grus pa'i dngos po la mi skyo ba'o // (SAVBh D. Tsi 90b6f. P. Tsi107b5f.)

「三無数劫において灌木によって火が生じるとく、精進をはじめ、精進を捨て去らないことは、大いなる精進という事に対して退くことはないということである。」

⁴⁴⁴ SAVBh では、輪廻の苦しみににおいてというのを輪廻して寒さや暑さといった種々なる苦しみを生じても衆生のために厭わないことと理解している。

de la byang chub sems dpa' sems can gyi don du grang (P.5) ba dang tsha ba la sogs pa'i sdug bsngal rnam pa sna tshogs 'byung yang mi ldog pa ni sdug bsngal gyi dngos pos skyo ba med pa'o // (SAVBh D. Tsi 90b6. P. Tsi107b4f.)

「そのうちで、菩薩は衆生のために寒さや暑さ等の種々様々な苦しみを生じさせても働くことはない、というのが苦しみという事によって、退くことがないということである。」

⁴⁴⁵ 長尾[2008 : 216 fn.3]によれば、SAVBh では大菩提に対する欲望は声聞・独覚の菩提と区別して最高・最上の大菩提を指すとする。また欲望の文字は信解というのと同義である。従って信解は精進の原因あり、不退の自性といえる。これに対して MSAT は、大菩提に対する欲望を排斥するならば倦み退く者となること堅固の自性であるが、その場合欲望は精進を具するものとして考えられている。不退ということは、精進波羅蜜をその本性とするのであり、従って精進を行わずることへの基盤としての働きのあるものとして述べられているからであると註釈する。

(D.7) byang chub chen po la 'dun pa drag po ni ngo bo nyid do zhes (P.: zhe) (P.7) bya ba ji ltar ngo bo nyid yin zhe na / 'dun pa log na skyo bar 'gyur bas so zhes bya bas de ston te / 'dir ni brtson 'grus dang ldan pa'i 'dun pa gzung (P.: bzung) ngo // mi skyo ba ni brtson 'grus kyi (P.: ins. pha rol tu phyin pa'i) ngo bo nyid do // de (P.8) nyid kyi phyr (D.143b1) brtson 'grus rtsom pa'i rten byed pa'i las can no zhes 'byung ngo // 'dun pa yang mi skyo ba'i rgyu yin pas rgyu las (P.: la) 'bras bu btags nas rgyu ngo bo nyid du bstan to // (MSAT D. Bi 143a7ff. P. Bi 161a7ff.)

「大菩提に対する激しい欲望が自性であるというのは、どうして自性であるのかといえ、欲望が排除される場合に退転が存在するから』ということによってそれを説いたのである。これについて精進と結びついている欲望が成立する。不退とは、精進の自性である。それゆえに、精進は認識対象の根拠となるもの、行為を有するものとされる。欲望もまた不退の原因であるから、原因から結果を分別するので原因、つまり自性と説かれたのである。」

byang chub che la rab mos (P.108a1) pas // (P.: om. //) (18-24a) zhes bya ba la / mos pa dang 'dod pa don gcig ste / byang chub sems dpa'i mi skyo ba de nyan thos dang rang sangs rgyas kyi byang chub thob par bya bar 'dod pa med kyi (P.: ins. /) bla (D.3) na med pa'i byang chub (P.2) thob par bya bar mos shing dad de / des ni mi skyo ba'i rang bzhin bstan to // (SAVBh D. Tsi 91a2ff. P. Tsi 107b8ff.)

『大菩薩における激しいものによって』ということについて。信解と信仰とは同一の意味である。その菩薩の不退であることは、声聞と独覚の菩提を得ることについてなされることを望むことはなく、出世間の菩提を得ることに対してなされることについて信解し信仰する。それによって、不退の自性が説かれた。」

らば欲望が排斥される場合に、倦み退くことが存在するからである。信解行地において成就されず、七地において成就され、それ（＝七地の）のちに、極めて成就される⁴⁴⁶。これが「不退の」特質である。

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-25f.: MSAbh(L) p.136,16ff. ; A122a4ff. ; B133b5ff.

学問に精通していることについて二偈が「ある」⁴⁴⁷。

事物(vastu)に基づいて、主題(adhikāra)に基づいて、行為(karma)に基づいて、特質に基づいて、不滅であることに基づいて、結果の到達に基づいて、優れている。(25)なぜならば、学問に精通していることとは、賢者たちにとって三昧門と陀羅尼を把握

10 握することである。衆生の成熟の為に、正しい教えについての受持においてである⁴⁴⁸。

⁴⁴⁶ 長尾[2008 : 216 fn.4]によれば、SAVBhで信解行地においては自他平等の境地を得ていないことを指す。さらに初地乃至第七地においては、努力を要するが自他の平等を体得して完成させる。その以上の第八地・第九地・第十地において、努力なしで無功用に極めて完成が得られるとする。

ma rdzogs pa dang rdzogs pa dang // (P.: /) shin tu rdzogs pa sa rnam la // (P.: om. //) (18-24cd) zhes bya ba la / mos pas (P.: pa) spyod pa'i sa yan chad sa bcu man chad na byang chub sems (P.4) dpa'i skyo ba med pas kha cig na ni ma rdzogs / sa kha cig na ni rdzogs / kha cig na ni shin tu rdzogs par gzhag (P.: bzhag) go // (P.: /) de la mos (D.5) pas spyod pa'i sa bzhin ni byang chub sems dpa'i mi skyo ba ma rdzogs pa zhes bya ste / (P.5) bdag dang gzhan du mnyam pa nyid ma thob pas skyo ba'i sems skabs su (P.: om. su) 'byung ba'i phyir ro // sa dang po yan chad sa bdun man chad ni skyo ba med pa rdzogs pa zhes bya ste / brtsal 'bad yod kyang bdag dang gzhan du (P.6) mnyam (D.6) pa nyid thob pas skyo ba'i sems mi 'byung ba'i phyir ro // sa brgyad pa (P.: om. pa) dang sa dgu pa (P.: om. pa) dang / sa bcu pa la ni shin du (P.: tu) rdzogs pa zhes bya ste / brtsal 'bad med par skyo ba med pa lhun gyis grub pa'i phyir ro // (P.: /) (P.7) 'dis ni mi skyo ba'i dbye ba bstan to // (SAVBh D. Tsi 91a4ff. P. Tsi108a3ff.)

『諸々の地において、成就されていないもの、成就されたもの、極めて成就されたものがある。』ということについて。信解行地から第十地まで、菩薩の退転は存在しないから、あるものは成就されていないものであり、あるものは成就されたもので、あるものは極めて成就されたものとして成立する。そのうちで、信解行地のごとくとは、菩薩の不退は成就されないこととされる。自己と他者における平等性を得ることではないので、倦む心を瞬時に生じるからである。第一地から第七地までは、不退が成就するとされる。意志的努力が存在しても、自己と他者についての平等性を得るので、倦む心が生じないからである。第八地と第九地と第十地において極めて成就されたものとされる。意志的努力が存在しないことについて、無功用なる不退ゆえにである。これによって、不退の分析が説かれた。』

⁴⁴⁷ MSAT では、不退ののちに学問に精通していることが説かれるのは、不退と結びついていること＝学問を理解することと説明されているのみである。SAVBh では、退転することがない菩薩は、最上の教えを聞くことになるから五明処に通じることを必然のことと註釈する。

mi skyo ba'i 'og tu bstan bcos shes pa nyid (P.161b1) de / mi skyo ba dang ldan pa ni bstan bcos mnyan pa'i phyir ro (D.2) sbyor ro // (MSAT D.Bi 143b1ff. P. Bi161a8ff.)

「不退の後に学問に精通していることがある。不退と結びついていることは、学問を理解することだから結びついているのである。」

gtsug lag shes pa la tshigs su bcad pa (P.: ins. la) gnyis te zhes bya ba la / rig pa'i gnas lnga la mkhas pa ni gtsug lag shes (D.4) pa zhes bya ba ste / skyo ba med pa'i (P.5) skabs kyi 'og tu gtsug lag shes pa'i skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na / de ltar skyo ba med par gyur pa dang / byang chub sems dpa' de dge ba'i bshes gnyen la brten (P.: bsten) pa dang / dam pa'i chos (P.6) nyan pa la sogs pa gdon mi za bar (P.: ba) (D.5) byed do // 'di ltar dam pa'i chos nyan na rig pa'i gnas lnga la mkhas par 'gyur pas skyo ba med pa'i 'og tu gtsug lag shes pa'i skabs bshad par 'brel to // (SAVBh D. Tsi 91b3ff. P. Tsi108b4ff.)

『学問に精通している事について二偈ある。』ということについて。五明処に通じていることが、学問に精通していることとされる。退転のないことの章分の後に、学問に精通していることの章分を説くという主題がどうして存在するのかといえ、そのように退転しないような菩薩が、善知識に依拠することと最上の法を聞くこと等は当然のことである。そのように最上の教えを聞いて五明処に通じることになるから、不退の後に学問に精通することの章分を説くという主題がくる。』

⁴⁴⁸ SAVBh では、三昧と陀羅尼の自性を五明処として、それぞれ五明処と精通していることから衆生を成熟させることと、最上の教えの意味を理解することと結びついていると解する。

(D.92a1)(P.2) ting 'dzin gzungs kyi rang bzhin ni // sems can rnam par smin pa dang // dam pa'i chos kyang 'dzin pa'i

(26)

そのうちで、学問に精通していることとは、事物とは五明処のことである。つまり内明（己の信仰に対する学問）と、因明（論理学）と、声明（文法学）と、医明（医学）と、巧明（芸能）である⁴⁴⁹。

5 主題とは、自己と他者の利益を追求することである。

行為（=karma）とは、第一の事物（=内明）において、自らの理解と、他者にそのことを説明することである⁴⁵⁰。第二（=因明）において、そのことの過失を十分に理解し、他の論者をしりぞけることである⁴⁵¹。第三（=声明）において、自らの優れた語源解釈を提示する

phyir // (P.: om. //) (18-26bcd) zhes bya ba la / byang chub sems dpa'i rig pa'i gnas lnga la mkhas pa yang / kha cig ni ting nge (P.3) 'dzin gyi rang bzhin yin la / ting nge 'dzin (D.2) gyis zin cing ting nge 'dzin dang 'brel pa dang / kha cig ni gzungs kyi rang bzhin yin la / gzungs kyis zin cing gzungs dang 'brel pa'o // de la ting nge 'dzin ni (P.4) dpa' bar 'gro ba'i ting nge 'dzin la sogs pa ste / ting nge 'dzin gyi rang bzhin gyi (P.: om. gyi) rig pa'i gnas lnga la mkhas pas ni sems (D.3) can yongs su sman par byed do // gzungs kyi rang bzhin gyi rig pa'i gnas lnga la mkhas (P.5) pas ni dam pa'i chos kyi don dang tshig thams cad 'dzin par byed do // (SAVBh D. Tsi 92a1ff. P. Tsi 109a2ff.)

『三昧門と陀羅尼である。衆生の成熟のために、正しい教えに関する受持において把握されるものである。』ということについて。菩薩にとって、五明処に通じることとはまた、ある点では三昧の自性であり、三昧によって把握されて、三昧と結びついている。ある点では陀羅尼の自性であり、陀羅尼によって把握されて陀羅尼と結びつく。そのうちで、三昧は首楞嚴三昧等である。三昧の自性としての五明処に精通している事によって、衆生を成熟させるのである。陀羅尼の自性としての五明処に精通していることによって、すべての最上の法の意味と文言を把握するのである。』

⁴⁴⁹ Thurman[2004 : 253 fn.23]によれば、五明処について MSABh XI 60 に詳しいという。一切智を得るために、区別なく五明処すべてが探究されるべきであると理解される。また菩薩が、未だその信を得ていない人のために因明と声明を学ぶのであり、その信を得たい人の援助のために医明と巧明を学ぶのであり、そして自ら一切智者たるべく内明を学ぶのであると説明されている。SAVBh には、如来の学問に精通していることを内明、論理学に精通していることを因明、文法学に精通していることを声明、チャラカ等医学に精通していることを医明、舞踊や詩歌、武芸に精通していることを巧明と定義している。

de bzhin gshegs pa'i gsung rab la mkhas pas ni nang shes pa zhes bya'o //

tar ka'i phyogs (P.: phyags) la mkhas pa ni / (P.: //) gtan tshigs shes pa zhes bya'o //

(P.7) byā ka ra na'i gtsug lag la mkhas pa ni sgra shes pa zhes bya'o //

t̄sa ra ka la (D.5) sogs pa sman dpyad kyi gtsug lag la mkhas pa ni sman dpyad shes pa zhes bya'o //

bha ra ta'i gtsug lag la sogs pa glu dang gar dang (P.8) mtshon cha 'dzin pa la mkhas pa'i gtsug lag la mkhas pa ni bzo'i las kyi gnas shes pazhes bya'o // (SAVBh D.Tsi 92a4ff. P. Tsi109a6ff.)

「如来についての学問に精通していることによって、『内明』とされる。

論駁に精通していることは、『因明』とされる。

文法について学問に精通していることは、『声明』とされる。

チャラカ等医学という学問に精通していることは、『医明』とされる。

踊り手の学問等歌や詩と刀剣を操ることに精通していることという学問に精通していることは「巧明」とされる。』

⁴⁵⁰ SAVBh では、内明という知の行為として苦諦・集諦・滅諦・道諦を正しく知ることで煩惱を排斥することを説く。他者に対しても同様であることを説明するので二種の行為をなすことを解説する。

dngos po dang po la bdag kyang (P.2) shes shing gzhan la (D.7) yang de bzhin du ston pa dang zhes bya ba la / rig pa'i gnas lnga'i las 'chad de / de la dang po ni rig pa'i las ni bdag nyid kyang shes pa dang / spang ba dang / (P.: om. /) mngon du bya ba dang / bsgom (P.3) pa'i dngos po shes pa'i sgo nas nyon mongs pa spang bar bya ba dang / gzhan la yang shes pa (D.92b1) dang / spang ba dang / mngon du bya ba dang / bsgom pa'i chos ston par byed de / las rnam pa gnyis byed do // de la (P.4) sdug bsgal ni shes par bya ba'o // kun 'byung ni spang bar bya ba'o // 'gog pa ni mngon du bya ba'o // lam ni bsgom par bya ba'o // (SAVBh D.Tsi 92a6ff. ; P.Tsi 109b1ff.)

『第一の事において、行為とは自らの修習と他者にそのことを説明することである。』ということについて。五明処の行為を説く。そのうちで第一に、知の行為は自らのことを知ることと見捨てることと証得と修習の事柄を知ることを通して煩惱を排斥するのであって、他者に対しても知ることと見捨てることと証得と修習の法を説くのである。二種の行為をなすのである。そのうちで、苦しみは知られるべきである。集まりが否定されるのである。滅諦は証得である。道は修習とされる。』

⁴⁵¹ SAVBh の解釈によれば、道等のアートマンや常住の存在性を直接知覚と推理という二種の正しい認識

ことと、他者の信仰を得ることである⁴⁵²。第四（＝医明）において、他者たちの病を鎮静させることである。第五（＝巧明）において、他者にそれを共有させることである⁴⁵³。

5 学問に精通していることの特質とは、これら五事を聞くことであり、堅持することであり、言葉によって勝ち得ることであり、心によって探究することであり、見解によってよく通達していることであり、聞いたのちに、順次にそれを受持することから、読誦することから、清浄な心によって、意味を思惟することから、適宜その過失と功德を理解することから、善い言説と悪しき言説を選定することからである⁴⁵⁴。

手段に基づいて適切でないことを理解することである。外道等の異論が仏教の教説に対して害をなす教説であることと、その外道の教説自体の過失を理解するという二種の行為が菩薩の因明と解される。

gnyis pas ni nyes pa rnams (D.2) yongs su rtogs shing rgol ba tshar gcod pa (P.5) dang zhes bya ba la / gnyis pa ni gtan tshigs rig pa la bya ste / des ni mu stegs pa la sogs pa bdag dang rtag (D.: rtag ; P.: dag) par yod pa la sogs par grub pa'i gtan tshigs du (P.: su) mngon sum dang / rjes su dpag pa'i (P.6) tshad ma dag smra ba la / tshad mar (D.3) mi rung pa'i nyes pa yod par rtog pa dang / mu stegs pa la sogs pa'i phas kyi rgol ba rnams sangs rgyas kyi chos la sun 'byin pa dag mngon sum dang rjes su dpag pa la (P.7) sogs pa'i tshad mas tshar gcod cing mu stegs pa'i bdag tu smra ba'i gzhang sun 'byin par byed de / las (D.4) mnam pa gnyis byed do // (SAVBh D.Tsi 92a1ff. ; P.Tsi 109b4ff.)

『第二において、そのことの過失を十分に理解し、他の論者を受け入れることである。』ということについて、第二に因明への理解についてである。それによって、外道等アートマンや常住が存在するといったことについて、成就の原因として直接知覚と推理の正しい認識手段を説くのであって、正しい認識手段として適切でない過失が存在することを把握し、外道等の異論が仏法に対して害することを直接知覚と推理等の正しい認識手段によって、外道のアートマンを説くことという教説を害することをなすのである。二種の行為をなすのである。』

⁴⁵² 第三の視点は声明についてであり、自己と他者それぞれに優れた教を説明するという二種の行為を指す。SAVBh の解釈では、第一から第三の視点には二種の行為を解説するが、第四・第五の視点については一種類の行為を説く。

gsum pa ni bdag nyid kyang tshig nges par smra ba dang / gzhan yang go (P.8) bar byed pa dang // (P.: om. //) zhes bya ba la / gsum pa ni sgra rig pa la bya ste / sgra rig pas ni bdag nyid chos 'chad pa'i dus na yang thogs pa dang bcas pas kyang gzugs zhes (P.: shes) bya la / myong ba'i (D.5) bdag nyid kyi (P.110a1) phyir tshor ba'o zhes bya ba tshig bzang pos chos 'chad par byed pa dang / tshig zur chag pa med pas gzhan la chos ston na gzhan dag don myur du go bar 'gyur zhang / de'i sgo nas 'di ni mkhas (P.2) pa yin no (P.: ins. //) zhes yid ches par 'byung ste / las mnam pa gnyis byed do // (SAVBh D. Tsi 92b4ff. P. Tsi109b7ff.)

『第三において、自ら優れた解説を提示することと、他者の信仰を得ることである。』ということについて。第三は声明についてである。声明によって自法を説明する時も、陀羅尼と結びつくので形相とされるのであって、感受を自性とするから感受である。という優れた文言によって法を説明するのであり、邪ではない言葉によって、他者に対して法を説く場合、他者の利益を速やかに得るのであって、それを通してこれが精通していることであるとみなされるべきである。二種の行為をなすのである。』

⁴⁵³ SAVBh の解釈では、さまざまな芸術によって衆生たちへの憐憫の情を示し、技芸の熟練を望む者には教えることを指す。

lnga pa ni pha rol la ston pa'o (P.4) zhes bya ba la / lnga pa ni bzo'i las kyi gnas kyi las shes pa ste / des ni bzo rnam pa sna tshogs kyis sems can rnams la phan 'dogs shing bzo'i gnas shes par 'dod pa rnams la bzo'i gnas ston par (P.5) byed de / las mnam (D.93a1) pa gcig byed do // (SAVBh D.Tsi 92b7ff. ; P.Tsi 110a3ff.)

『第五において、他者にそれを共有させることである。』ということについて。第五に巧明である。これによって、種々さまざまな芸術によって、衆生たちに対して、憐憫の情を示し、技芸の熟練を知ることについて望む者に対して技芸の熟練を説くのである。一種の行為をなすのである。』

⁴⁵⁴ SAVBh の解釈では、異説がある。まず第一の解釈は、善説は錯乱していないもの、すなわち仏の教えであり、悪説は錯乱しているもの、すなわち外道の教えを指す。そして善き言説に対して功德を知り、悪しき言説に対して過失を知ることを善き言説と悪しき言説を選定するという。第二解釈は、快樂の対象を望まないことを善き言説とし、快樂の対象を望むことを悪しき言説とする。第三解釈は、優れた意味や教説を説くことを善き言説とし、劣った意味や教説を説くことを悪しき言説とする。

(P.3) shes rab kyi khong du chud ces pa'i don ni dge bar smra ba dang ngan par smra ba'i yon tan dang nyes pa ji ltar sbyar ba nges par shes pa'o zhes bya bar bshad de / dge bar smra ba ni ma (P.: mi) nor bar shes (D.6) pa'o // ngan par (P.4) smra ba ni nor bar smra ba ste / sangs rgyas kyi chos thams cad ni ma nor bar bshad pas yon tan can du shes pa dang / mu stegs pa'i chos thams cad ni nor bar bshad pas nyes pa can du shes pa'i shes (P.5) rab kyi khong du chud pa zhes bya'o // ji ltar sbyar ba nges par shes pa (D.7) zhes bya ba ni dge bar smra ba la yon tan du shes par sbyar ba

不滅であることとは、無余依涅槃においても不滅であるからである。

結果の到達とは、すべての法とすべての形相を知りうることである。

さらにまた、諸菩薩たちにとってかの学問に精通していることというのは、三昧門と陀羅尼門によって把持されるものである⁴⁵⁵。衆生の成熟のために存在する。三昧門を通じてその効力が発揮されるから⁴⁵⁶。正しい教えを維持するために存在する。陀羅尼門を通じてその保持があるから⁴⁵⁷。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-27: MSAbh(L) p.137,3ff. ; A122b6 ; B134a9f.

世間に精通していることについて、四偈が [ある] ⁴⁵⁸。

dang / ngan par smra ba la nyes pa can du shes par sbyar ro //

yang na zang zing 'dod (P.6) pa'i phyir rig pa'i gnas lnga smra ba ni ngan par smra ba ste / de la ni nyes par shes so zang zing med par rig pa'i gnas lnga 'chad pa ni dge bar smra ba ste / (D.93b1) de la (P.: ins. ni) yon tan can du shes so zhes bya bar sbyar ro //

yang (P.7) na don dang yi ge bzang po ston pa ni dge bar smra ba ste de ni yon tan can no // don dang yi ge ngan par smra ba ni ngan par smra ba ste / nyes pa can du sbyar ro // (SAVBh D.Tsi 93a5ff. ; P.Tsi 110b3ff.)

「智慧によって知覚されるという意味は、『適宜その過失と功德を理解することから、善き言説と悪しき言説を選定することからである』ということについて説かれた。善説とは、錯乱していないものを知るのである。悪しき言説とは、錯乱したものを説くことである。すべての仏法は錯乱していないものを説くので、功德を有するものであると知られ、すべての外道の法は、錯乱したものを説くので、過失を有するものと知られるという智慧によって、知覚されるのである。なんとなれば適宜理解するというのは、善き言説に対して功德として知ることに対して修習し、悪しき言説に対して過失を有するものとして知ることに対して修習するのである。」

⁴⁵⁵ 長尾[2008 : 219 fn.11]によれば、三昧門・陀羅尼門についてはMS第5章kk.1-2において菩薩の十地の特色として行為の自在性 (karma-vaśitā) を説き、この両者をその内容としている。MSABhでも第20-21章k.14や第18章k.69にも同様に説かれていることを指摘する。

⁴⁵⁶ 長尾[2008 : 219 fn.12]によれば、MSATに三昧門を通じて、衆生の成熟がいかにかに成立するかといえば、神通神変や読心神変などによって衆生の器を知り、その能力に応じて五つの学術部門を説くからである。

ting nge 'dzin gyi sgo dag nas de'i bya ba bsgrub pa'i phyir ro (P.: ins. //) zhes bya ba ni sems can gyi bya ba bsgrub pa'i phyir te / rdzu 'phrul dang kun brjod pa'i cho (D.3) 'phrul la sogs pas snod (P.3) du byas nas / skal ba ji lta ba bzhin du rig pa'i gnas ston pa'i phyir ro //

dam pa'i chos 'dzin par byed pa yang yin te / gzungs dag gis de 'dzin pa'i phyir ro (P.: ins. //) zhes bya ba ni gzungs dag gis theg pa chen po la sogs (P.4) pa'i rig pa'i (D.4) gnas mams bde blag du 'dzin pa yin no // (MSAT D.Bi 144a2ff. P. Bi 162a2ff.)

『三昧門によって、彼らがなしたことを支配しているから』というのは、衆生がなしたことを支配しているからである。神通や読心神変等によって器となるのでその分のごとくに明処を説くからである。

『正しい教えを完成するためにも存在する。陀羅尼によってその保持があるから』というのは、陀羅尼によって大乘等の明処を保持するのである。」

⁴⁵⁷ 長尾[2008 : 220 fn.14]によれば、陀羅尼とは教説を簡単な語句に要約して身につけることが原義と考えられている。それは菩薩の種々の階位において見られるが、第十地において最高となり、菩薩のあらゆる行為の基礎となる。陀羅尼の意味について第18章kk.71-73にわたって解説されている。またThurman[2004 : 254 fn.27]では、satyaをrealityあるいはfactと理解するべきだとし、認識対象jñeyaを意図しているという。

⁴⁵⁸ 長尾[2008 : 220 fn.1]によれば、MSATに菩薩は世間に精通していることによって一切の論において無畏となるが、その世間に精通していることはまた知世間に変化する。すなわち知世間ということも、どこに・何が・どのように説かれているべきかということを知ることであり、従って知世間によって世間に精通していることがさらに明らかになるとする。またlokavitという語でAAA 18413-16などで見られ、仏眼によって世間を観察することを意味している。石川[1993 : 12]でのlokavitの定義は、lokaは世間のことであり、vidとはvidā jñāneであると説明される。SAVBhでも同様に、学問に精通していることはすべての学術について無畏であり、世間についても精通していることを指す。

bstan bcos shes pa nyid kyi 'og tu 'jig rten shes pa nyid do // byang chub sems dpa' bstan bcos dag khong du chud nas bstan bcos thams cad la 'jigs pa (P.5) med par 'gyur ro // bstan bcos shes pa ni 'jig rten (D.5) shes par 'gyur la / 'jig rten shes pa yang gang la gang zhig ji ltar bstan par bya ba de (D.: bstan par bya ba de ; P.: ++) shes pa'i phyir / (P.:

世間に精通していることとは、身体によって、言葉によって、真理の知によっても⁴⁵⁹等しくない。なぜならば、賢者たちにとって、それ以外のものよりも優れているからである。(27)

- 5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-28: MSAbh(L) p.137,7ff. ; A122b7f. ; B134b1ff.

どうして身体によって [等しくないか] というならば、常に微笑する顔をもち⁴⁶⁰、

どうして言葉によって [等しくないか] というならば、賢者たちは先に談笑し始める⁴⁶¹。

- 10 さらに、それ (=世間に精通していること) がなんのためにかというならば、

衆生たちにとって器であるためにである。

器であるためには、いかなる意味でかというならば、正しい教えを理解することのためにである。(28)

- 15 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-29f.: MSAbh(L) p.137,15ff. ; A123a1ff. ; B134b3ff.

phyir ro //) de la de kho na bzhin du ston to // de'i phyir bstan bcos shes pa nyid kyi 'og (P.6) tu / 'jig rten shes pa nyid de / bstan bcos shes pa nyid de ni 'jig rten shes pas (D.6) gsal bar byed do // (MSAT D. Bi 144a4ff. P. Bi 162a4ff.)

「学問に精通していることの後に、世間に精通していることがある。菩薩は、諸学問をよりよく知っているから、すべての学問に恐れをなすことはない。学問に精通していることは、世間に精通していることでもあって、世間に精通していることに対してもあらゆる説かれるべきことを知っているからである。そのことについてまさにそのように説くのである。従って学問に精通していることの後に、世間に精通していることがあり、その学問に精通していることとは、世間に精通していることによって明らかになる。」

⁴⁵⁹ 長尾[2008: 220 fn.2]によれば MSAT とあるが、SAVBh に知世間と四諦の結びつきが解説されている。すなわち世間において何が起こるかは苦諦、何によって起こるかは集諦、それが滅することを滅諦であり、何によって滅せられるかは道諦に他ならないとする。四諦を知ることから声聞等といったそれ以外よりも菩薩が優れていることが示される。

lus dang ngag (D.3) gi rnam pa dag / bden pa shes pa mnyam med pa // bstan (P.: brtan) pa rnams kyiis 'jig rten shes // gzhan (P.4) dag las ni khyad zhugs so // (18-27) zhes bya ba la / 'jig rten pa dang / nyan thos dang / (P.: om. /) rang sangs rgyas dag la yang 'jig rten shes pa yod mod kyi / byang chub sems dpa' rnams kyi lus dang (D.4) ngag gi rnam pas 'jig rten (P.5) shes pa dang / bden pa bzhi shes pas 'jig rten shes pa gzhan dang mi mthungs pas na nyan thos la sogs pa gzhan las khyad zhugs pa zhes bya'o // (MSAT D.Bi 144a4ff. ; P.Bi 162a4ff.)

「『身体によって、言葉によって、真理の知によっても等しくない。なぜならば、世間に精通していることとは、賢者たちにとって、それ以外のものよりも優れているからである。』ということについて。世間の人々と声聞と独覚たちについても、世間に精通していることは存在するのだけれども、諸菩薩たちの身体や言語等によって、世間は知られるのであり、四諦を知ることによって、世間に精通していることがそれ以外より優れているから声聞等「それ以外のものよりも優れている」とされる。」

⁴⁶⁰ SAVBh によれば、諸菩薩は相手が優れた性質の人であれ、等しい性質の人であれ、劣った性質の人であれ、身体を通してほほ笑むことや尊敬を示す動作をなす。これが声聞等より優れている点の一つである。

brtan pa rnams rtag tu 'dzum par mdzad (18-28a) ces bya ba la / byang chub sems dpa' rnams gang zag bla ma dang / bdag dang (P.112a1) 'dra ba (D.7) dang // (P.: /) bdag pas dman pa rnams dang phrad na lus kyi sgo nas gzhan 'dzum (P.: 'jug) pa ston pa dang / ldang ba (P.: ldan pa) dang / phyag 'tshal ba la sogs pa'i las byed pa ni lus kyi sgo nas 'jig rten dga' (P.2) bar bya ba shes pa'o // (SAVBh D.Tsi 94a6ff. ; P.Tsi 111b8ff.)

「『常に微笑する顔を持ち』ということについて。諸菩薩は、優れた人と自分と等しいものと、自分より劣った者たちと遭遇した時に、身体を通じて、ほほ笑むことや立ち上がることや敬礼すること等の行為をなすことは、身体を通して世間を意楽されることを知るのである。」

⁴⁶¹ SAVBh によれば、身体を通してと同様に言語活動によっても人の優劣関係なく快いことを語る人を菩薩と呼ぶのである。

どうして、真理の知によって [等しくないのか] というならば、
いずれの二諦に基づいて、世間のうちで生起と活動とが何度も [起こるのか]。二諦
に基づいて、滅することが [あるのか]。従ってそれを知ることが、世間を知ること
と言われる。(29)

- 5 二諦に基づいて、世間の生起や再三の輪廻が [説かれる]。何が生起し、何によってかと考
えて、滅・道諦という二諦に基づいて滅することが [説かれる]。何が滅し、何によってか
と考えて。従って、それを知ることが、世間を知ることと言われる。世間の生起や滅する
ことという智慧を備えているからである。

それら [の諦] に関して、寂滅の為に、獲得の為に、賢者は諸諦において行ずる。

- 10 諦の知に基づいて、賢者は世間知を有する者と称されるのである。(30)

この [偈] によって、世間に精通していることに関する行為が示された。そのうちで、寂
滅の為にとは、苦と集諦に関してである。獲得のためにとは、滅と道諦に関してである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-31: MSAbh(L) p.138,2ff. ; A123a5ff. ; B134b9ff.

- 15 [四] 依の分析について、三偈が [ある] ⁴⁶²。

聖仙は、教えという法とそれに関して意趣された意味⁴⁶³と、權威に基づいた了義と、

⁴⁶² 世間に精通していることの後に四偈が説かれる理由として、MSA† では、学問に精通していることと世
間に精通していることが四偈であるとする。SAVBh でも同様で、学問と世間に精通していることによって、
世間の日常とその生成と消滅を知るため、衆生救済と保護の依拠するところを次に述べるという。

'jig rten shes pa nyid kyi 'og tu ston pa rnam te / (P.8) de ltar 'jig rten shes pa dang bstan bcos shes pa ni 'jig rten gyi
ston par 'gyur ro // (MSA† D. Bi 144a7ff. P. Bi 162a7ff.)

「世間に精通していることの後に、[四] 依がある。このように世間知と經典知が世間の [四] 依となるの
である。」

so sor rton (P.: rten) pa rnam par dbye ba la tshigs su bcad pa gsum ste zhes bya ba la / gong du bshad pa ltar
gtsug lag kyang shes la / (D.2) 'jig (P.7) rten gyi tha snyad dang / 'jig rten 'byung ba dang / 'jig rten 'gog pa shes te /
'jig rten skyabs dang mgon gyi rten du 'gyur te / de bas na 'jig rten shes pa'i skabs kyi 'og tu so sor rton (P.: rten) pa'i
skabs (P.8) bshad par 'brel lo (P.: to) // (SAVBh D. Tsi 95b1ff. P. Tsi 113a6ff.)

「『[四] 依の分析について三偈がある』ということについて。すでに説かれたごとく、学問も知って、世
間の日常事と世間の生起と世間の消滅を知る。世間は救済と保護の拠り所となる。従って、世間に精通し
ていることの章分の後に、[四] 依の章分を説くという主題がある。」

⁴⁶³ 長尾[2008 : 224 fn.3]によれば、SAVBh において Dammapada294,295 の二偈の初句 mātarāṃ pitarāṃ hatvā
(PTS 377 k.24)を引用する。この箇所は、AS(Pradhan,§204A)その他にも引用されている。藤田宏達訳のダン
マパダの註を参照のこと。長尾はさらに、MS ii 31B に説く abhisamḍhi、特に pariṇāmanā-abhisamḍhi 翻転の
密語に相当し、文字の意味を逆転させることによってその真意が知られるというものである。右のダンマ
パダの「母を殺し、父を殺し」という文言についても、SAVBh で註釈される通り、母=貪欲、父=無明を
指すといい、かく翻転してその真義に依拠すべきとする。つまり文字の当面に依拠するなという意味であ
るとする。

dgongs pa yi ni don rnam dang // (P.: om. //) (18-31b) zhes bya ba la / bcom ldan 'das kyi gsungs pa'i chos la yang
rnam pa gnyis te / don dang tshig go // (P.: /) de la pha bsad ma bsad dgra bcom pa (P.4) bsad na 'tshang rgya'o zhes
bshad pa la sogs pa de'i don (P.: ins. gang) yin pa la rtog par byed kyi // (P.: /) (D.6) pha bsad ma bsad 'tshang rgya
bar 'gyur bar tshig thad kar rjes su snyegs par mi byed pa ni dgongs pa'i don la (P.5) rton (P.: brten) pa zhes bya ste /
des ni don la rton (P.: rten) gyi tshig la mi rton (P.: mi rten) pa bstan to // de la dgongs pa'i don ni pha zhes bya ba ma
rig pa la bya bar (P.: ba) dgongs / (P.: //) ma zhes bya ba 'dod chags la bya (D.7) bar dgongs zhes rtog pa ni dgongs
(P.6) pa'i don la rton (P.: rten) pa yin no // (SAVBh D. Tsi 95b5ff. P. Tsi 113b3ff.)

「『それに関して意趣された意味と』ということについて。世尊によって述べられた法についても二種ある。
意味と文である。そのうちで、父を殺すこと、母を殺すこと、阿羅漢を殺す場合に仏性がある、と説かれ
たこと等その意味するところに依拠するのであって、父殺し、母殺しを仏性とみなす文の側において、追

それに関して語られない到達 [がある] ⁴⁶⁴。(31)

[四] 依に関する、これが特質である。そのうちで、権威に基づいた意味とは、根拠となる尊師によって、あるいはそれ (= 尊師) によって根拠となされたもの (= 経典) によって開示された了義である。語られない到達とは、出世間の証得知⁴⁶⁵であって、それは言語表現されないものだからである。残りはずでに理解される場所である⁴⁶⁶。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-32: MSAbh(L) p.138,8ff. ; A123b1ff. ; B135a4ff.

誹謗者⁴⁶⁷に関して、述べられたごとくの [意味] に関して、誤った判断を下すことに関して、言説を有する到達の否定がここで説かれている。(32)

10 第一の [四] 依において、聖仙の教えを誹謗する人に関する否定が説かれた。第二において、説かれた意味のごとくの文言について、意趣された意味でないことによって [否定される]。第三において⁴⁶⁸、誤って考察された意味である、転倒した [見解] をひきずること

随することをなさない者は、意趣された意味に依拠するとされる。それによって、意味に依拠して文に依拠せずと説かれたのである。そのうちで、意趣された意味とは、父という無知と意趣される。母という瞋と意趣されると理解する者が意趣された意味に依拠するのである。」

⁴⁶⁴ Thurman[2004 : 255 fn.30]によれば、AKBh IX 246-248 に pratisarāṇa の記述がある。Mvy1546-1549 にもある通り、四依とは、語句に依らずに意味に依れ、人に依らずに法に依れ、判断知に依らずに知に依れ、未了義に依らずに了義に依れという四種を指す。

⁴⁶⁵ 長尾[2008 : 225 fn.6]によれば、SAVBh において無分別智であることが説かれており、有漏の八識に従うことに対立している。

brjod du med pa thob pa'o // (18-31d)

zhes bya ba la / brjod du med pa yin (D.: yin ; P.: yi) ni 'jig (D.3) rten las 'das pa (P.2) rnam par mi rtog pa'i ye shes te / ye shes de rtog pa thams cad dang bral ba dang tshig gi spyod yul ma yin pas na brjod du med pa zhes bya'o // rnam par mi rtog pa'i ye shes thob par bya ba'i phyir 'bad cing (P.3) rtsol bar (P.: rtsom par) byed kyi zag pa dang bcas pa'i rnam par shes pa (D.4) brgyad kyi rjes su mi (P.: ma) 'brang zhing de la chags pa med pa ni brjod du med pa thob pa la rton (P.: rten) pa zhes bya ste / 'dis ni ye shes la rton (P.: rten) gyi rnam par shes pa la (P.4) mi rton (P.: mi rten) par bstan to // (SAVBh D. Tsi 96a2ff. P.Tsi 114a1ff.)

『それに関して、語られない到達 [がある]』ということについて、語られないものとは、出世間における無分別智である。その分別智すべてを離れていることと、文言の活動領域でないから語られないものとされる。無分別智を得ることになるから、意欲を持ち、努力をなす有漏と結びついた八識に従わず、それに対して無漏なるものは、語られない到達に依拠するとされる。これによって、智慧に依拠して識に依拠せずと説かれた。」

⁴⁶⁶ MSABh XVIII k.31 に対して、漢訳では十二部経からの引用を挙げる。また SAVBh では四依一々に対する註釈として ANS を引用する。詳しくは岡田[2007:92-98]参照のこと。

⁴⁶⁷ 長尾[2008 : 226 fn.2]によれば、仏陀の説かれた経を経に非ず、誤りである、魔の教説であると謗る人を否定する。SAVBh では、以下の三項に関しても否定する対象を人、つまりブドガラ (pudgala) と理解している。

smod pa (P.3) dang ni ji skad gsungs // (P.: /) phyin ci (P.: ins. ma) log tu shes pa dang // (P.: /) brjod par bcas pa thob pa dang // (P.: /) 'dir bdag dgag par bshad pa'o // (P.: om. //) (18-32) zhes bya ba gsungs te / so sor rton (P.: rten) pa bzhi bshad pa yang gsung rab la smod pa'i (P.4) gang zag dgag pa dang / ji skad du (D.2) gsungs pa 'dzin pa'i gang zag dgag pa dang / phyin ci log tu shes pa'i gang zag dgag pa dang / brjod pa dang bcas pa'i ye shes la chags pa'i gang zag dgag pa'i phyir (P.5) so sor rton (P.: rten) pa bzhi bshad do // (SAVBh D. Tsi 97b1ff. P. Tsi 115b2ff.)

『誹謗者に関して、述べられたごとくの [意味] に関して、誤った判断をする者に関して、言説を有する者に関して到達の否定がここで説かれている。』という風に言われている。四依が説かれたこともまた、教説を非難する者を否定するのであり、述べられたごとくに理解する人を否定し、誤った判断をする人を否定し、言説と結びついた智慧に執着する人を否定するから、四依が説かれたのである。」

⁴⁶⁸ 長尾[2008 : 226 fn.4]によれば、SAVBh においてブドガラを捕捉することについて、以下のように註釈されている。

so sor rton (P.: rten) pa gsum pa ni bcom ldan 'das kyi so so'i skye bo'i gang zag dang / dgra bcom (P.2) pa'i gang zag dang / rang sangs rgyas kyi gang zag dang / gang zag gcig 'jig rten du 'byung ba na 'jig rten kun la phan pa dang

に関して、[否定される]。第四において、言説を有する知⁴⁶⁹について、自内証でないものに

bde bar (D.7) 'gyur te / gang zhe na de bzhin gshegs pa'o zhes gsungs pa la gang zag yod (P.3) do zhes log par shes nas yod pa'i don du log par drangs pa dgag pa'i phyir gsungs te / de bas na nges pa'i don gyi mdo sde la rton (P.: rten) gyi bkri ba'i don gyi mdo sde la ni ma yin no zhes bshad (D.98a1) do // de la gang zag yod par (P.4) bshad pa ni bkri ba'i don to // gang zag med par bshad pa ni (P.: om. ni) nges pa'i don to // gang zag med par bshad pa yang bcom lan (P.: ldan) 'das kyis mdo gzhan dag las mig dang gzugs la brten (P.: rten) nas mig gi rnam par shes pa skye (P.5) ste zhes bya ba (D.2) la sogs pa rgya cher gsungs pas 'di tsam la sems can dang / (P.: om. /) bdag dang / gang zag ces bya bar zad kyī / yang dag par na gang zag yod pa ma yin no zhes gsungs so // (SAVBh D. Tsi 97b1ff. P. Tsi 116a1ff.)

「第三の依は、世尊によって凡夫と阿羅漢と独覚と同一の人が世間に生まれる場合、すべての世界において益あるものや、善なるものとなる。何者かといえば、如来がである、と説かれたことについて、人が存在すると誤った知識から存在するという意味に対して、誤って引導された者を否定するために述べられている。従って、了義の經典に依拠して未了義の經典に〔依拠するのは〕ないと説かれている。そのうちで、ブドガラが存在すると説くのが未了義である。ブドガラが存在しないと説くのが了義である。ブドガラが存在しないと説くこともまた、世尊によって他経から『眼と色・かたちに依拠して、眼識を生起する等々と広説されるから、ただそれに対して衆生とアートマンとブドガラというだけであって、真実にブドガラが存在するのではない。』と述べられている。」

すなわち、ここに一つのブドガラがあり、世に出て人々に利益安樂を与えるが、そのブドガラこそは如来であるとの経を挙げる。これは不了義経であって依拠すべからず、ブドガラの非存在を説くのが了義経である。ただし、同時に眼と色とによって眼識が生ずるのであり、その限りにおいて有情・我・ブドガラは存在するが、真の存在ではないという。SAVBh,MSAT 両註釈書に經典からの引用が存在し、岡田[2007:99]によれば SN には対応がない『雑阿含経』第三〇六経にあたる。この『雑阿含経』第三〇六経と類似した内容は、Mānūsyakasūtra『人契経』として AKBh IX Ātmapratiśedha にも引用される。

gsum pa la ni log par bsams pa'i don phyin ci log tu (D.: tu ; P.: +) drangs pa'o (P.: ins. //) zhes bya ba (P.3) ni ji skad du kha cig gang zag gcig (P.: cig) (D.3) 'byung ba na 'byung ngo zhes bya ba'i tshig 'dis na / gang zag yod do zhes zer zhing mngon par zhen pa lta bu'o // don de lta bu ni brten (P.: bsten) par mi bya ste / 'di lta bstan pa de lta bu la sogs pa ni (P.4) bcom ldan 'das kyis mdo gzhan las rnam par phyte ste / mig dang gzugs rnam la (D.4) brten (P.: rten) nas mig gi rnam (P.: rnam) par shes pa skye'o zhes bya ba la sogs pa rgyas par gsungs nas / de'i 'og tu 'di la sems can dang / mi dang gang (P.5) zag dang shed las skyes dang shed bu zhes ming du 'dogs (P.: dgas) so (P.: ins. //) zhes bya ba la sogs pa gsungs pa de lta bu nges pa'i don la brten (D.5) par bya'o // (MSAT D. Bi 144b2ff. P. Bi 162b2ff.)

『第三において、誤って考察された顛倒した意味を引きずる者に関して』というのは、例えば、ある人がブドガラと等しく存在する場合『存在している』というこのことをこの偈頌の場合に『ブドガラが存在する』と言いながら否定するごとくである。このような意味に依拠すべきではない。同様に、そういったような教説は世尊によって、經典から解説される。『眼と対象に依拠して、眼識が生じる。』と云々と説かれるから、その後、『それに対して、有情と人とブドガラと人間と人類と名付けられる。』と等々と説かれるそのごとく、明瞭な対象に依拠するとされる。」

Cf. AKBh 465, 10ff. sūtre ca bhavagatā nītam etat / skandheṣv eva pudgalākhyeti mānūsyakasūtram / cakṣuḥpratītya rūpāni cōtpadyate cakṣurvijñānam trayāṇaṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ sparśasahajātā vedanā saṃjñā cetanā itīme catvāro rūpīṇaḥ skandhāś cakṣurindriyaṃ ca rūpam etāvan manuṣyatvam ucyate / atreyaṃ saṃjñā sattvo naro manuṣyo mānavaś ca poṣaḥ puruṣaḥ pudgalo jīvo jantur iti / atreyaṃ pratijñā ahaṃ cakṣuṣā rūpāni paśyāmīti / atrāyaṃ vyavahāra ity api sa āyuṣmān evaṃnāmā eamajjātya evaṃgotra evamāhāra evaṃsukhaduḥkhapratisaṃvedī evaṃdīrghāyur evaṃcirasthitika evaṃāyuhpariyanta iti / iti hi bhikṣavaḥ saṃjñāmātrakam evaitad vyavahāramātrakam evaitat / sarva ime dharmāḥ anityāḥ saṃskṛtās ceti tāḥ pratītyasamutpannā iti / nītārthaṃ ca sūtraṃ pratīsarāṇam uktaṃ bhagavatā / tasmān na punaḥ parīkṣyate /

⁴⁶⁹ 長尾[2008 : 226 fn.5]によれば、この知について、SAVBh と MSAT で解釈が若干異なる。SAVBh では、所取能取の習気を具し、青黄等の対象を分別するところの有漏で輪廻の原因となる識であり、MSAT では、青黄等の相があり、種々の所取の相があり、有漏なるものであるとする。

brjod pa dang bcas pa'i shes pa zhes bya ba ni brjod pa dang bcas pa'i shes pa gzung (P.: bzung) ba (P.6) dang 'dzin pa dang ldan pa sngon po dang ser po la sogs pa'i rnam pa can / shes bya sna tshogs kyī rnam pa can / zag pa dang bcas pa gang yin pa de ni ston pa yin no // (MSAT D. Bi 144b5 P. Bi162b5f.)

『言説を有する者の知に関する』というのは、言説という知を保ち、保持し、結びついているので青や黄等の形相を持つ、詳細な所知の形相を持つ有漏と結びついているもの、それが依である。」

so sor rton (P.: rten) pa bzhi pas (P.6) ni gzung ba dang 'dzin pa'i bag chags dang bcas pa sngon po dang ser po la sogs (D.3) pa'i yul la rnam par rtog pa'i zag pa dang bcas shing 'khor ba'i rgyur gyur pa'i rnam par shes pa rnam par mi +og (D.: +og ; P.: rtog) pa'i ye shes (D.: ye shes ; P.: mi shes) (P.7) kyī rang bzhin ma yin pa la chags pa dgag pa'i phyir gsungs te / de bas na ye shes la rton (P.: rten) gyī rnam par shes pa la ma yin no zhes gsungs so // (SAVBh D. Tsi 98a2ff.P. Tsi 116a5ff.)

関して [否定される]。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-33: MSAbh(L) p.138,13ff. ; A123b3ff. ; B135a7ff.

信解ゆえに、伺察ゆえに、正しく他者から聞くことゆえに、さらに賢者たちにとって
5 ては、語られない知ゆえに喪失することがない。(33)

これが [四] 依の功德である。第一の [四] 依によって、聖仙の教えへの信解から喪失されないのである。第二によって、自らの意趣された意味を伺察することから [喪失されないのである]。第三によって、他者から、その転倒していない意味と理趣を聞くから [喪失されないのである]。第四によって、出世間の知から [壊されないのである]。

10

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-34: MSAbh(L) p.138,17ff. ; A123b5ff. ; B135b1ff.

無礙なる知識の分析について、四偈が [ある] ⁴⁷⁰。

諸菩薩たちにとって、四種の無礙なる知識⁴⁷¹は等しくない。同義語⁴⁷²に対する、特質

「第四の依によって、把握されるものや把握するものの薫習と結びついた青や黄等の対象に対して、分別ある有漏が結びついており、輪廻の原因となる識を分別しない智慧を自性とするものではないものに執着する人を否定するために述べられている。従って、智慧に依拠している識について存在しないと述べられている。」

⁴⁷⁰ Thurman[2004 : 256 fn.31]によれば、四種の *pratisamvid* について MSABh XX-XXI k.47, AS 99-100, Dayal[1970 : 259-267]に解説されている。Mvy 197-200 に挙げられるのは、*dharmapratīsamvid*, *arthapratīsamvid*, *nirukti-pratīsamvid*, *pratibhānasamvid* の四つである。四無礙解の定義とは、石川[1993 : 32]にある通り、法・義・詞・弁の四つに精通していることである。この他、AKBh 418 8-10 や ASBh にも四無礙解が言及され、ASBh はさらに詳述なる言及がある。MSA† では、[四] 依、すなわち経典の教えと意味と解釈と理解に対して無礙なる知識として把握し衆生たちに対して教えを説き示すからと註釈している。

ston pa'i 'og tu so so yang dag par (D.7) rig pa (P.8) rnam te / de ltar yang dag par rab tu rnam par 'byed pa dang (P.: ins. /) ldan pa ston par 'gyur ba ni chos dang / don dang / (P.: om. /) nges pa'i tshig dang / spobs pa so so yang dag par rig pa thob pas sems can rnam la chos ston par byed de / de bas na (P.163a1) ston pa'i 'og tu so so yang (D.145a1) dag par rig pa rnam so // (MSA† D.Bi 144b6ff. ; P.Bi 162b7ff.)

「[四] 依の後に無礙なる知識の分析である。これように、ことごとく分析することと結びつく説かれるべきものは、法と意味と語義解釈と弁才を知ることによって、衆生に対して法を説くのである。従って、[四] 依の後に無礙なる知識がある。」

⁴⁷¹ 長尾[2008 : 228 fn.1]によれば、BBh において第四の対象は句の品別としているとする。tatra katamā bodhisattvasya catasro bodhisattva-pratisamvidāḥ / yat sarvadharmāṇām sarva-paryāyeṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca bhāvanāmayam asaktam avivartyaṃ jñānam / iyam eṣāṃ dharmā-pratisamvit / yat punaḥ sarva-dharmāṇām eva sarva-lakṣaṇeṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca bhāvanāmayam asaktam avivartyaṃ jñānam / iyam eṣāṃ yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca bhāvanāmayam asaktam avivartyaṃ jñānam / iyam eṣāṃ nirukti-pratisamvit / yat punaḥ sarva-dharmāṇām eva sarva-prakāra-pada-prabhedeṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca bhāvanāmayam asaktam avivartyaṃ jñānam / iyam eṣāṃ pratibhāna-pratisamvit / (BBh 258 4ff.)

SAVBh においても同様にこの四つの無礙なる知識が声聞・独覚との差異であるとするが、具体的な違いについての言及はされていない。

byang chub sems dpa'i mnyam med pa // so so yang dag (P.: ins. par) rig pa bzhi // (P.: om. //) (18-34ab) zhes bya ba la / byang chub sems (D.5) dpa' rnam kyi so so yang dag par rig pa ni bzhi ste / chos so so yang dag par rig (P.3) pa dang / don so so yang dag par rig pa dang / nges pa'i tshig so so yang dag par rig pa dang / spobs pa so so yang dag par rig pa ste / byang chub sems dpa' rnam kyi so so (D.6) yang dag par rig pa bzhi ni nyan (P.4) thos dang rang sangs rgyas kyi so so yang dag par rig pa bzhi pas 'phags shing khyad zhugs pas na mnyam pa med pa zhes bya'o // (SAVBh D. Tsi 98b4ff. P. Tsi 117a2ff.)

「『諸菩薩たちにとって、四種の無礙なる知識とは・・・等しくない。』ということについて、諸菩薩の無礙なる知識は四つである。法という無礙なる知識、意味という無礙なる知識、と語義解釈という無礙なる

に対する、文言に対する、知に対する智であるから、それら（＝四種の無礙なる知識）は、[等しくない]と考えられる⁴⁷³。(34)

第一は、同義語に対する知であり、一々の意味についてあらんかぎりの名称である同義語のことである。第二は、特質に対する[知であり]、とあるものの意味について、その名称のことである⁴⁷⁴。第三は、文言に対する[知であり]、各々の国土において話される言葉で

知識、と弁才を知ることという無礙なる知識である。諸菩薩の四つの無礙なる知識は、声聞や独覚の四つの無礙なる知識より優れており、区別されるので、等しくないとされる。」

⁴⁷² 長尾[2008:228 fn.2]によれば、SAVBh,MSATともに同義語の例として avidyā を挙げ、moha, ajñāna, andhakāra, tamas などの同義語があることを指摘している。

rnam grangs shes pa de don re re'i ming gi rnam grangs ji snyed pa shes pa yin no (P.: ins. //) zhes bya ba ni dper na / + (D.P.: ma?) rig pa dang mun nag dang kun tu rmongs pa (P.2) dang mun pa zhes bya ba de lta bu la sogs pa'o // (MSAT D. Bi145a1 P. Bi 163a1f.)

『異門における知である。一々の意味乃至名称の異門である』というのは、例えば、無蒙と無明と愚昧と言われるごとく等である。」

rnam grangs mtshan nyid tshig rnam dang // (P.: /) ye shes shes pa de dag 'dod // (P.: /) (18-34cd) ces (P.5) bya ba la / chos gcig la (D.7) ming gi rnam grangs du yod pa dang / chos rnam la dge ba dang mi dge ba la sogs pa'i chos kyi rnam grangs du yod pa shes pas ni chos so so yang dag par rig pa zhes bya ste / (P.6) chos kyi ming gi rnam grangs shes pa ni dper na ma rig pa la ming du ma rig pa dang / gti mug (D.99a1) dang / mi shes pa dang / mun pa dang / mun nag ces bya ba la sogs pa'i ming gi rnam grangs du yod pa thams (P.7) cad shes pa ste / 'di ni chos so so yang dag par rig pa'i mtshan nyid do // de bas na 'phags pa blo gros mi zad pa'i mdo las kyang / chos so so yang (D.2) dag par rig pa gang zhe na / gang chos thams cad la (P.8) rjes su 'jug pa shes pa ste / dge ba dang mi dge ba dang / kha na ma tho ba dang bcas pa dang / kha na ma tho ba med pa dang / zag pa dang bcas pa dang / zag pa med pa dang / 'dus byas dang / 'dus ma byas (P.117b1) zhes bya ba la sogs pa (D.3) rgya cher gsungs so // (SAVBh D. Tsi 98b4ff. P. Tsi 117a4ff.)

『異門において、特質において、文言において、知において、それらは知と考えられる。』ということについて、ある法について名称という異門が存在し、諸法について善・不善等の法という異門が存在することを知ることによって、法についての無礙なる知識とされる。法の名称という異門を知ることとは、例えば、無明に対して名称として、無明や愚昧や無知や盲目で愚癡いう等々の名称という異門としての存在をすべて知ることである。これが法という無礙なる知識の特質である。従って、『大方大集経』『無盡意品』からも、『法についての無礙なる知識とは何かというならば、すべての法について付随するものを知ることである。善・不善、無知と結びついているあるいは無知と結びついていない、有漏と結びついている、無漏と[結びついている]や、有為か無為か』と等々広説されるのである。」

⁴⁷³ SAVBh では、MSABh XVIII 34cd に対する註釈の中で四無礙すべての解説に ANS を引用する。岡田[2007:100-106]参照のこと。

⁴⁷⁴ 長尾[2008:228 fn.3]によれば、SAVBh,MSATともに自相と共相の二を挙げているため、tannāma という語をそのまま読むことは難しいとされる。SAVBh では内外の特質として内の特質として地にとって堅いこと、水にとって流れることなどを挙げ、外の特質として無常・苦・空性・無我を挙げる。

mtshan nyid shes pa (D.2) zhes bya ba ni rang dang spyi'i mtshan nyid shes pa gang yin pa'o // (MSAT D. Tsi 145a1f. P. Tsi163a2.)

『特質における知である』というのは、自相と共[相]における知であるところのものである。」

chos rnam kyi rang dang spyi'i mtshan nyid la thogs pa med par shes pa ni don so so yang dag par rig pa zhes bya ste / rang gi mtshan nyid ni sa'i rang gi mtshan nyid sra (P.2) ba dang / chu'i rang gi mtshan nyid gsher ba la sogs pa'o // spyi'i mtshan nyid ni mi rtag pa dang / sdug (D.4) bsngal ba dang / stong pa dang / bdag med pa ste / 'di ni don so so yang dag par rig pa'i mtshan nyid do // (P.3) de bas na 'phags pa blo gros mi zad pa'i mdo las kyang / de la don so so yang dag par rig pa gang zhe na / gang chos thams cad la don dam par (P.: pa) shes pa ste / chos shes pa (D.5) dang / so sor rtog pa shes pa dang / rjes (P.4) su 'gro ba shes pa dang / rgyu shes pa dang / rkyen shes pa dang / gnyis su med pa shes pa dang zhes bya ba la sogs pa rgya cher gsungs so // (SAVBh D. Tsi99a3ff. P. Tsi 117b1ff.)

「諸法に関して、内と外の特質について無礙なることを知ることが意味についての無礙なる知識とされる。内の特質とは、地に関して内の特質が堅いことや、水に関しての内なる特質は流れること等である。外の特質とは無常と苦と空性と無我である。これが意味についての無礙なる知識の特質である。従って、『大方大集経』『無盡意品』からも、『そのうちで、意味についての無礙なる知識とは何かというならば、すべての法において、正しい意味を知ることである。法を知ることと、分別することと、了知を知ることと、原因を知ることと縁を知ることと、その二が存在しないことを知ること』と等々広説されるのである。」

ある⁴⁷⁵。第四は、知に対する [知であり]、自ら弁舌に優れていることである⁴⁷⁶。これが無礙なる知識の特質である。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-35f.: MSAbh(L) p.139,3ff. ; A124a1ff. ; B135b5ff.

- 5 説示において精勤をなす人にとって、あるものについてあるものによって説示することがある。つまり教えと意味の二つについて、言葉と知によって説示することがある。(35)

教えについて概説や詳述があるから⁴⁷⁷。あらゆる場面で両者について理解されるから。そして非難されるべきことについて排斥があるから、四種の無礙なる知識がある。

- 10 (36)

と、四種についての理由である。すなわち説示において精勤をなす人にとって、あるものについて説示があり、あるものによって説示がある。その場合に知識として必然性が存在する。

さらにまた何について説示があるのかといえ、

- 15 教えと意味の [説示が] ある。

何によって説示が [あるのかというならば]、言葉と知によってである。そのうちで、教えと意味についての説示は、教えの概説と詳述からである。言葉によって [説示がある] とは、それら (= 教えと意味) の二種についての説示が、あらゆる場面で理解されるからである。知によって説示があるとは、非難されるべきことについて排斥があるから⁴⁷⁸。従って、

⁴⁷⁵ SAVBh では ANS を引用することにより、各々の国土というのは、天や竜、ガンダルヴァの世界などを想定している。

sems can so so'i skad dang tshig gi rnam pa sna tshogs la thogs pa med (P.5) par shes pa ni nges (D.6) pa'i tshig so so yang dag par rig pa zhes bya ste / lha dang klu la sogs pa sems can kun gyi skad shes pa'o // de bas na 'phags pa blo gros mi zad pa'i mdo las kyang / de la nges pa'i tshig so so (P.6) yang dag par rig pa gang zhe na / gang sems can thams cad kyi skad la 'jug pa (D.7) shes pa ste / lha'i skad dang / klu'i skad dang / dri za dang / lha ma yin dang zhes bya ba la sogs pa rgya cher gsungs so // (SAVBh D. Tsi99a4ff. P. Tsi 117b4ff.)

「衆生が種々さまざまな個々の言葉や文言に対して、無礙なることを知ることは、導かれた文言についての無礙なる知識とされる。天や竜等衆生はすべての言葉を知るのである。従って、『大方大集経』「無盡意品」からも、『そのうちで、導かれた文言についての無礙なる知識とは何かといえ、すべての衆生の言葉に入っていることを知ることである。天の詩偈や竜の詩偈や、ガンダルヴァや非天である』と等々広説される。」

⁴⁷⁶ Thurman[2004 : 257 fn.32]によれば、MSABh と BBh における pratisamvid の解釈に相違が存在する。特に niruktisamvid について、MSABh では、MN III 234 にあるように地方の言葉という意味で vākya を使用する。他方 BBh(D) 176 11 では、語源解釈 nirvacana として理解されている。また pratibhānasamvid については MSABh XVIII k.35-36 にある通り公共の言葉に対する能力と関連づけられるが、BBh では物事を区別する prabheda 知とであるという。AKBh VII 89ff. にも、pratisamvid の記述がみられる。

⁴⁷⁷ 長尾[2008 : 230 fn.2]によれば、SAVBh において註釈の最初に要項をまず説き、後にそれを解釈する。その uddeśa は artha-pratisamvid であり、nirdeśa は dharma-samvid であるとするが、その逆であるように思われるとしている。他方 MSAT では、法を説いたのちに nirukti-artha によって説明すると解釈されているとする。この意味するところは判然としないが、SAVBh ではまず、『大方大集経』「無盡意品」を根拠とする解釈を四つの無礙なる知識に対して行った上で、第二解釈を提示する。この第一解釈と第二解釈における差異は経典引用以外では大きな違いが示されることはないのだが、大乘の教えとして第一解釈を支持しているといえ、第一解釈と第二解釈を提示することによって、声聞・独覚より菩薩が優れていることを示しているといえる。

⁴⁷⁸ SAVBh では、pratibhānasamvid として他論者である外道等や輪廻する者たちの非難を排斥すると解釈

あるものがあるものによって説示されるというその知であるゆえに、四種の無礙なる知識が設定されるのである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-37: MSAbh(L) p.139,12ff. ; A124a7ff. ; B136a2ff.

- 5 [無礙なる知識とは、] 内的に平等性に到達して、後時に知覚されるものである。すべての疑惑を消滅するために、無礙なる知識と語源解釈される。(37)

これ (=37 偈) によって、無礙なる知識の語源解釈と行為が示される。内的に、出世間知によって、すべての法が平等であることを真如と理解して、後時に、その後に得られた知によって、同義語等について知覚されることが無礙なる知識であるというのが語源解釈である⁴⁷⁹。他者たちにとってのすべての疑惑を消滅するためにというのが行為である。

10

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-38: MSAbh(L) p.139,16ff. ; A124b2ff. ; B136a5ff.

資糧の分析について四偈が [ある] ⁴⁸⁰。

する。

brgal ba la ni lan glon pa'i // (P.: /) so sor rig pa rnam pa bzhi // (P.: om. //) (18-36cd) zhes bya ba la / spobs pa so so yang dag par rig pas ni phas kyi rgol ba mu stegs (D.7) pa (P.: om. pa) la sogs pa dang / 'khor rnam (P.119a1) kyi (P.: kyis) brgal ba thams cad kyi rgol ba'i lan glon par byed de / de'i phyir na so so yang dag par rig pa bzhi nyid du gzhas (P.: bzhas) go zhes bya ba'i don to // (SAVBh D. Tsi 100a6f. P. Tsi 119b8f.)

『非難されるべきことに関して排除があるから、四種の無礙なる知識である。』ということについて。弁才を知ることといった無礙なる知識によって、他論者である外道等と諸輪廻する者たちの救済すべての非難の排除がある。それゆえに、四種の無礙なる知識について成立するという意味である。』

⁴⁷⁹ 長尾[2008 : 231 fn.2]によれば、MSA†における語源解釈は、pratyātman=prati, samatām tathatām avetya=sam, pravedanā paryāyādīnām=vid である。また samatām=tathatām にも注意を促している。SAVBh は自内証を無分別智に代えており、チベットの表現になっているとする。

(D.5) 'dis ni so so yang dag par rig pa rnam kyi nges pa'i tshig bstan no (P.6) zhes bya ba ni so so rang gis zhes bya ba'i (D.: gis zhes bya ba'i ; P.: gi shes bya'i) sgras ni so so zhes bya ba bsdu so //

mnyam pa nyid de kho na nyid rig nas zhes bya ba ni yang dag par zhes bya ba bsdu so //

rnam grangs la sogs pa rab tu shes (D.: shes ; P.: zhes) (D.6) pa zhes bya ba ni rig pa zhes bya ba (P.7) bsdu te / 'di ni so so yang dag par rig pa zhes bya ba'i nges pa'i tshig yin no // (MSA† D. Bi 145a5ff. P. Bi 163a5ff.)

『この [偈] によって、無礙なる知識の語源解釈が示される』というのは、個々に自性とすることによって、という語によって、prati と理解されるのである。

『平等であることを真如と理解して』というのは、sam と理解される。『異門等を知覚すること』というのは、vid と理解される。これが pratisamvid の語源解釈である。』

de la so so yang dag par rig pa zhes bya ba'i sgras / rgya gar skad du pratisambit zhes 'byung ste / de la prati zhes bya ba so (D.6) sor zhes bya ba'i don (P.119b1) du 'gro ste / de ni rnam par mi rtog pa'i ye shes la bya'o // sam zhes bya ba ni mnyam pa nyid la bya ste / chos thams cad kyi de bzhin nyid stong pa nyid la bya'o // bit zhes bya ba ni shes par bya ste don du na rnam par (P.2) mi rtog pa'i ye shes kyi mnyam pa nyid mngon (D.7) sum du byas nas phis dag pa 'jig rten pa'i ye shes kyis chos kyi rnam grangs dang / mtshan nyid la sogs pa gzhan du bstan nas gzhan gyis (P.: gyi) de dag shes par (P.3) byed go bar byed pas na so so yang dag par rig pa zhes bya ste / de ni nges pa'i tshig go // (P.: /) so so yang dag par rig pas phung (D.101a1) po dang khams la sogs pa'i chos kyi mtshan nyid la the tshom thams cad gcod (P.4) par byed de 'di ni las so // (SAVBh D. Tsi 100b5ff. P. Tsi 119a8ff.)

「そのうちで、無礙なる知識という語によって、サンスクリット語で pratisambit というのである。そのうちで prati というのは、各々に、という意味と解する。それは、無分別智においてである。sam というのは、平等性を指す。すべての法に関して、そのごとく空性であることを指すのである。bit というのは、知られることである。意味としては、無分別智の平等性を直接に知ることから、後時に世間の智慧によって法の異門と特質等、他について説くから、他によってそれらは知られる、つまり理解されるので、無礙なる知識とされる。これが導かれた文言である。無礙なる知識によって、蘊や界等の法の特質について、すべての分析が絶たれる。それが行為である。』

⁴⁸⁰ Thurman[2004 : 258 fn.34]によれば sambhāra については、MSABh VI 6,XVI 19-20,ŚBh 337,BBh(D)

諸菩薩たちにとって、福德と知で構成される資糧というのは等しくない⁴⁸¹。[福德という資糧は] 輪廻における増大のために。他方 [知という資糧は] は、汚れていない輪廻のために。(38)

5 資糧というものが何のためにあるのか、それを示している。二種の資糧がある。そのうちで、福德という資糧とは、輪廻において増大のために働く。知という資糧とは、汚れていない輪廻に導くために [働く]。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-39: MSAbh(L) p.139,22ff. ; A124b4ff. ; B136a8ff.

10 布施と戒律は、福德という資糧であり、智慧は知という資糧である。他の三は両資糧であり、五もまた、知という資糧である⁴⁸²。(39)

22-23 等に散見される。MSAṬ では、無礙なる知識について説かれた後に資糧の分析が説かれることについて、無礙なる知識を得た人というのは福德と地の二資糧を満たすからと解釈する。SAVBh では、無礙なる知識と結びついた菩薩は三十七菩提分法を修習するが、その拠り所として存在するのが福德と智慧の資糧だからと解釈する。

so so yang dag par rig pa'i 'og tu tshogs kyi skabs te (P.: to) / de ltar so so yang dag par rig pa thob pa'i bsod nams (D.: bsod nams ; P.: bso+++s) dang ye shes kyi tshogs (D.: thogs ; P.: ++) (P.8) yongs su (D.7) rdzogs par 'gyur bas tshogs kyi skabs yin no // (MSAṬ D. Bi 145a6f. P. Bi 163a7f.)

「pratisamvid の後に、資糧の分析がある。このように pratisamvid を得た人というのは、福德と知の二資糧を満たすから、資糧の分析がある。」

tshogs rnam par dbye ba'i tshigs su bcad pa bzhi ste zhes bya ba la / tshogs rnam par dbye ba'i skabs kyi bshad par 'brel pa ci yod ce na / de ltar so so (D.2) yang dag par rig pa (P.5) dang ldan pa byang chub sems dpa' de byang chub kyi phyogs sum cu rtsa bdun bsgom par bya ba'i phyir / de'i rten du gyur pa bsod nams dang ye shes kyi tshogs sogs par byed de / de bas na so so yang dag (P.6) par rig pa bshad pa'i rjes la tshogs kyi skabs bshad par (D.3) 'brel to // (SAVBh D. Tsi 101a1ff. P. Tsi 119b4ff.)

『資糧の分析について、四偈がある』ということについて。資糧の分析の章分に関して説くという主題がどうして存在するのかというならば、このように無礙なる知識と結びついたその菩薩は、三十七菩提分法を修習するからである。その拠り所として存在するのが、福德と智慧の資糧等といえる。従って、無礙なる知識を説いたのちに、資糧の章分を説くという主題である。」

⁴⁸¹ MSABh XVIII k.38ab に対する SAVBh の註釈で **dkon mchog brteg pa'i mdo** とあり、岡田[2007:108]でも同定されていない。しかしながら、実積経典からの引用であるとして KP§§76-79 を提示する。資糧の分析の後に四念処が説かれるが、KP§95 にも三十七菩提分法の略説が説かれることを鑑みると、KP をその解説の前提としている可能性は高いと考えられる。

⁴⁸² Thurman[2004 : 258-259 fn.35]では、SAVBh の解釈を説明している。福德資糧である布施 [波羅蜜] が富を生み出し、戒 [波羅蜜] が人や神々を生み出す。般若 [波羅蜜] が知であり、忍辱・精進・禪定の残り三つは両方であるが、例えば、忍辱 [波羅蜜] は、無償で自発的に害を受ける点で福德であり、現実を確証し受け止める点で知である。そして、三種 (認識する主体・認識対象・認識すること等) の区別のない状態において、布施から禪定までの五つが般若波羅蜜と等しい。これに加えて、第二解釈として SAVBh は資糧と波羅蜜の関係性を ANS を引用して解説する。岡田[2007:110-115]参照のこと。

sbyin pa tshul khriims bsod nams te // (P.: om. //) (18-39a) zhes bya ba la sogs pa tshigs su bcad pa gcig smos so // de la pha (P.8) rol tu (D.3) phyin pa drug las dang po sbyin pa'i pha rol tu phyin pa dang / gnyis pa tshul khriims kyi pha rol tu phyin pa gnyis ni bsod nams kyi tshogs zhes bya ste / ci'i phyir zhe na / sbyin pas ni longs spyod chen por 'gyur (P.120b1) bar byed / tshul khriims kyi ni lha dang mi'i lus thob par byed pa'i phyir ro // (D.4) ye shes tshogs ni shes rab po // (P.: om. //) (18-39b) zhes bya ba la / tha ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa ni ye shes kyi (P.: om. kyi) tshogs zhes bya ste / chos thams cad (P.2) stong par rtogs pa dang / nyon mongs pas mi gos pa'i phyir ro //

gsum pa (P.: po) gzhan ni gnyis su ste // (P.: om. //) (18-39c) zhes bya ba la brdzod (P.: bzod) pa dang / brtson (D.5) 'grus dang / bsam gtan gsum ni tshogs gnyis su gzahag (P.: bzhag) ste / (P.3) bsod nams kyi tshogs su yang gzahag (D.: yang gzahag ; P.: bzhag /) ye shes kyi tshogs su yang gzahag (P.: bzhag) go // (P.: /) ji lta zhe na / gnod pa la ji mi snyam pa dang / sdug bsgal nyams su len pa'i bzod pa gnyis ni bsod nams kyi tshogs su (D.6)(P.4) bsdu'o // chos la nges par rtog pa'i bzod pa ni ye shes kyi tshogs su bsdu'o // brtson 'grus la yang sems can gyi zhing rmo ba dang tshong bya ba la sogs pa'i las la grogs byed pa'i brtson 'grus ni bsod (P.5) nams kyi tshogs su bsdu'o // dge ba'i bshes

これ (=39 偈) によって、諸々の完全なる智慧 (波羅蜜) によって、かの二資糧について包摂されることが示される。忍耐・精進・禅定の力によって、両者 (福德と知の二資糧) が生まれる。従って、二つの資糧はそれら三つのものである。さらにまた、智慧において展開されるから、五つすべての完全なる智慧 (五波羅蜜) は、知という資糧であると知られるべきである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-40: MSAbh(L) p.140,3ff. ; A124b7ff. ; B136b2ff.

常に修習に到達し、繰り返し繰り返しより良い善についてもたらされること、その資糧というものは、賢者にとって一切の利益を成就するものである。(40)

- 10 これは、資糧の語源解釈と行為である。[sambhāra の] sam とは、常にであり、bhā とは、修習に到達しており、ra とは、度重なってもたらすものである [という意味である]⁴⁸³。すべての利益を成就するものというのが行為である。自己と他者の利益を成就するからである⁴⁸⁴。

gnyen la (D.7) brten pa dang / dam pa'i chos nyan pa dang / sems pa dang / bsgom pa la sogs pa byed pa'i brtson 'grus ni ye shes kyi tshogs su bsdu'o // bsam (P.6) gtan pa (P.: la) yang 'jig rten pa'i bsam gtan dang / gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa dang / zag pa (D.102a1) med pa'i bsam gtan rnams kyis sems can gyi don bya ba la zhugs pa dang / bsod nams kyi tshogs (P.7) su bsdu'o // bsam gtan la brten (P.: rten) nas rnam par mi rtog pa'i ting nge 'dzin bsgom na ye shes kyi tshogs su bsdu'o //

lnga char (P.: car) ye shes tshogs su'o // (18-39d) zhes (D.2) bya ba la pha rol tu phyin pa drug las shes rab kyi pha rol tu (P.8) phyin pa ni ye shes kyi tshogs nyid do // sbyin pa'i pha rol tu phyin pa nas bsam gtan gyi pha rol tu phyin pa'i bar du pha rol tu phyin pa lnga po rnams thams cad mkhyen pa'i ye shes thob par bya ba'i phyir bsgos (P.121a1) sam / 'khor gsum (D.3) yongs su dag pa'i tshul du spyad na lnga char (P.: car) yang ye shes kyi tshogs su 'gyur ro // (SAVBh D. Tsi 101b2ff. P. Tsi 120a7ff.)

『布施と戒律は福德に関する資糧であり』という等々一偈が説かれた。そのうちで、六波羅蜜から第一の布施波羅蜜と第二の戒律の波羅蜜の二つが、福德の資糧とされる。どうしてかというならば、布施によって大なる受用をなすことになる。戒律によって、神と人の身体を得ることになるからである。

『智慧は知に関する資糧である。』ということについて。劣った智慧の波羅蜜は、知の資糧とされる。諸法は空性であると理解し、煩惱によって覆われないからである。

『二 [資糧] もまた、他の三であり』ということについて。忍辱と精進と禅定の三が、二資糧として成立する。福德の資糧としても成立するし、知の資糧としても成立する。どうしてかというならば、不利益について考えないことと苦しみをむさぼる忍辱の二は、福德の資糧として積みあがる。精進においても、衆生の耕作や購買等の行為に随順する精進は、福德の資糧として積みあがる。善知識に依拠することと、最上の法を聞くことと、思索することと、修習すること等をなすという精進は、知の資糧として積みあがる。禅定もまた、世間の禅定と無色の滅尽定と無漏の諸禅定によって、衆生の利益をなすことに入っているのであって、福德の資糧として積みあがる。禅定に依拠するから、無分別なる三昧を修習する場合、知の資糧として積みあがる。

『五波羅蜜もまた、知に関する資糧である。』ということについて。六波羅蜜より、智慧の波羅蜜とは知の資糧である。布施の波羅蜜から禅定の波羅蜜までの五つすべての波羅蜜は、知という智慧を得ることになるから、廻向する。三輪清浄の内に入ってなす場合、五つについてもまた、知の資糧となるのである。」

⁴⁸³ この語源解釈について、荒井・袴谷[1993: 436-637]においてサンスクリット原典と漢訳の若干の相違が指摘される。サンスクリット原典では、sambhāra を sam=saṃtatyā と bhā=bhāvanā と ra=āhāra と三分にして解説しており、漢訳では三 (saṃ-) と婆羅 (bhāra) の二分にして解説しており、それぞれの意味を正しい修習と繰り返し行う修習とする。

⁴⁸⁴ SAVBh では、仏の三身を得ることになるので、自己と他者の両方の利益を成立させるのが二資糧の行為であるという。

rgyun du (P.: tu) (P.7) bsgom pa thob nas ni (P.: ins. //) dge ba (P.: om. ba) la yang dang yang du'o // gang kun sgrub pa de tshogs yin // (P.: om. //) (18-40abc) zhes bya bas (D.: zhes bya bas? ; P.: zhes bya ba las) tshogs zhes bya ba'i nges pa'i tshig (D.102b1) ston to // tshogs zhes bya ba la rgya gar skad du saMbhAra zhes 'byung ste / de la (P.: las) saM (P.8) zhes bya ba ni saM tang ngha'i (?) don ni rgyun du (P.: tu) zhes bya bar 'gro'o // bhA zhes bya ba ni don du

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-41: MSAbh(L) p.140,8ff. ; A125a1ff. ; B136b5ff.

悟入するために、無相のために、無功用のために、灌頂のために、究竟のために、賢者たちにとって、資糧が集積される。(41)

- 5 これは、資糧の区別である。そのうちで、信解行地において、地に悟入するために資糧が [集積される]。六地において、無相である第七地へと包摂されるために [資糧の集積がある]。それ (=第七地) において、相の生起することはないから。第七地において、無功用のために、それと異なる二地 (=第八・第九地) へと包摂されるために [資糧の集積がある]。それら二地の資糧は、灌頂のために、すなわち第十地へと包摂されるために [資糧の集積がある]。その (=第十地) において、資糧は究竟のために、すなわち仏地へと包摂されるために [増大するのである]。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-42ff.: MSAbh(L) p.140,14ff. ; A125a5ff. ; B136b9ff.

[四] 念処の分析について⁴⁸⁵、三偈が [ある] ⁴⁸⁶。

- 15 賢者たちにとって、[四]念処の修習は、十四行相によって等しくないもので、それ([四]念処の修習) はそれ以外のものより優れている⁴⁸⁷。(42)

'dren pas bsgom (P.: sgom) pa'i don du 'gro'o // ra zhes bya ba ahara zhes pa'i don du 'gro bas kun tu bsgrub pa'i don du 'gro'o // mdor (D.2) na (P.121b1) sbyin pa la sogs pa la rgyun tu bsgom pa la brten nas pha rol tu phyin pa drug gi dge ba la yang nas yang du bsgoms (P.: bsgom) pas sangs rgyas kyi sku gsum sgrub par byed pa la tshogs zhes bya ste / 'di ni nges pa'i tshig bstan (P.2) to // (SAVBh D. Tsi 102a7ff. P. Tsi 121a6ff.)

『常に修習に到達し、善なる人にとてより一層もたらすもの、その資糧というのは』ということによって、資糧という語義解釈が説かれた。資糧というのは、サンスクリット語で *sambhāra* という。そのうちで、*saṃ* というのは、つまり *saṃ* という語の意味は、等しいということにつながる。*Bhā* というのは、意味として導師によって修習することの意につながる。*ra* というのは、*āhāra* のことで、意味として到達によって、完成することの意味につながる。要約して、布施等に対して常に修習するものに依拠して、六波羅蜜の清浄性に対して、何から何まで修習することによって、仏の三身を成立させることについての資糧とされる。これが語義解釈であると説かれた。』

⁴⁸⁵ 長尾[2008 : 235 fn.1]によれば、四念住は『俱舍論』『集論』等にも解説されており、DN iii 221 *Saṅgīti-suttanta* 11 にも説かれている。また『大宝積経』迦葉品 KP §95 には三十七菩提分法が略説されている。Thurman[2004 : 260 fn.37]には、BBh(D) 176-177 にある *Vijñānavādin* にとっての三十七菩提分法について論じられていることを指摘する。この箇所では、世俗的な三十七菩提分法については *SBh* 288ff.などに解説を譲っている。

⁴⁸⁶ *SAVBh* によれば、資糧の後に三十七菩提分法の分析が説かれるのは、資糧によって煩惱障と所知障をそれぞれ取り除くために菩提分を修習するからだと解説する。

dran pa nye bar gzhag pa rnam par dbye ba'i tshigs su bcad pa gsum ste zhes bya ba la / tshogs kyi skabs bshad pa'i rjes la byang chub kyi phyogs kyi chos sum cu rtsa (P.3) bdun bshad par 'brel pa ci yod snyam na de ltar tshogs bsags pa des nyon mongs pa dang shes bya'i sgrub pa spang (D.3) ba'i phyir byang chub kyi phyogs la sgom (P.: bsgom) par byed de de bas na tshogs kyi rjes la byang chub kyi phyogs kyi (P.4) skabs bshad par 'brel to / (P.: //) de la yang dran pa nye bar gzhag pa bzhi bsgom pa ni tshigs su bcad pa gsum gyis bstan to // (SAVBh D. Tsi 103a2ff. P.Tsi 122a2ff.)

『[四] 念処の分析について、三偈がある。』ということについて。資糧の章分が説かれたのちに、三十七菩提分法が説かれるという主題がどうして存在するのかといえ、このように、その資糧によって煩惱と所知障を取り除くために菩提分に対して修習する。従って、資糧の後に、菩提分の章分を説くという主題がある。そのうちでも四念処を修習することが三偈によって説かれた。』

⁴⁸⁷ *SAVBh* では、四念処の一々に対して *ANS* からの引用を挙げる。岡田[2007:117-119]参照のこと。十四形相の観点から修習するかどうかの声聞等に比べて菩薩が優れている点という。

いかなる十四種によってかというならば、

拠り所によって、能対治によって、趣入によって、まさに、認識対象と作意と到達によって優れている。(43)

随伴することや随順することによって、遍知と生まれによって比類なく、分量(mātra)

5 によって、最上であることによって、修習と証得によって [優れている]。(44)

とこれら十四種の行相によって、諸菩薩たちにとって [四] 念処の修習は優れているのである。

どうして拠り所によってなのかといえ、

大乘において、聞・思・修から成る智慧に依拠しているからである。

10 どうして能対治によってなのかといえ、

四種の顛倒に対する能対治もまた、つまり不浄・苦しみ・無常・無我の想定に対して能対治であることから⁴⁸⁸。身体等に対して法無我到悟入するからである⁴⁸⁹。

⁴⁸⁸ Thurman[2004 : 261 fn.39]では、常・楽・我・浄に対して四種の無常・苦・無我・不浄を想定することが AKBh V 21 に説かれていることを示す。これに対比して、さらに四種の無常・苦・無我・不浄に対して能対治を想定するのが菩薩にとっての四念処といえる。

⁴⁸⁹ 長尾[2008 : 236 fn.1]によれば、SAVBh,MSAT ともに大乘が二乗に勝る所以を強調して註釈している。すなわち凡夫たちが顛倒して浄・楽・我・常と考えることの能対治として声聞は常に不浄・苦・無我・無常が存在するが、それらも菩薩にとっては所対治なのであり、身体等は愚者の遍計所執にすぎないから非存在であるとする。すなわち、法無我到悟入する菩薩の四念処こそより優れた考えであると位置づける。

gnyen pos ji lta bu zhe na / lus la sogs pa'i chos la bdag med par 'jug pa'i sgo nas phyin ci log bzhi'i gnyen po mi gtsang pa dang / sdug (P.8) bsngal ba dang / mi rtag pa dang / bdag med pa'i 'du shes rnams kyi yang (P.: ins. /) gnyen po (D.7) yin pa'i phyir ro zhes bya ba ni 'di ltar 'di skad du bshad pa yin no // (D.: no // ; P.: te /) nyan thos rnams kyi gtsang ba la sogs par phyin ci log pa'i gnyen (P.164a1) por gyur pa mi gtsang ba la sogs pa'i rnam pa gang dag yin pa de dag kyang byang chub sems dpa'i mi mthun pa'i phyogs su gyur pa yin te / (D.146a1) 'di ltar lus la sogs pa ni byis pas kun brtags pa'i (P.2) bdag nyid du med do // de med pa'i phyir / mi rtag pa la sogs pa'i rnam pa yang gzung ba dang / 'dzin pa'i dngos por ma grub pa ste / de bas na mi rtag pa la sogs pa'i rnam pa'i yang gnyen po (D.2) yin pa'i phyir / byang chub (P.3) sems dpa' rnams kyi dran pa nye bar gzshag (P.: bzhag) pa dag ni / nyan thos rnams dang thun mong ma yin zhes bya'o // (MSAT D. Bi 145b6ff. P. Bi 163b7ff.)

『『どうして能対治なのかといえ、四種の顛倒に対する能対治もまた、不浄・苦しみ・無常・無我の想定に対して、能対治であることから、(身体等に対して法無我到悟入するから)である。』』というのは、そのようなことは以下のように説かれている。諸声聞の清浄さ等に対して、顛倒したものの能対治であるならば、不浄なもの等の形相を持つある人というのは、それらに対しても菩提分とみなすのである。それと同様に、身体等は愚かな者によって、仮設されたアートマンに対して存在しないのである。それは存在しないから、無常等の形相もまた把握され、把握したものという実在として成立しない。その場合、無常等の形相もまた能対治であるから。』

ci'i phyir gnyen po zhe na / phyin ci log bzhi'i gnyen por mi gtsang ba dang / sdug bsngal ba dang zhes (D.3) bya ba la sogs pa la / gnyen po'i rnam par bsgom pa yang nyan thos (P.5) la sogs pas ji ltar khyad zhugs she na / nyan thos la sogs pa ni phyin ci log bzhi'i gnyen por phyin ci ma log pa bzhi bsgom (P.: sgom) pa ste / gtsang bar 'dzin pa'i gnyen por ni lus la mi gtsang ba bsgom pa ste / (D.4) glad pa'i (P.6) rgyas nas rkang pa'i rting pa'i bar du rnag dang khrag la sogs pa sgom pa'i phyir ro // bde bar 'dzin pa'i gnyen por tshor ba thams cad sdug bsngal bar bsgom (P.: sgom) ste / gang cung zad tshor ba de dag sdug bsngal lo zhes bsgom (P.7) pa'i phyir ro // rtag par 'dzin pa'i gnyen por sems (D.5) mi rtag pa bsgom (P.: sgom) ste / sems ni skad cig skad cig par 'dod chags par 'gyur ba dang / zhe sdang bar 'gyur ba'i phyir ro // bdag tu 'dzin pa'i gnyen por (P.8) chos thams cad la bdag med par bsgom (P.: sgom) ste / 'dod chags la sogs pas (P.: om. la sogs pas) ni kun nas nyon mongs par 'gyur / (D.6) 'di la kun nas nyon mongs pa dang rnam par byang bar 'gyur ba'i bdag gang yang med ces (P.: zhes) bsgom pa'i phyir ro // (SAVBh D. Tsi 103b2ff. P. Tsi 122b4ff.)

『『どうして能対治によってなのかといえ、四種の顛倒に対する能対治もまた、不浄・苦しみ・・・・』』という等々について。能対治の行相を修習することもまた、声聞等に比べてどのように特殊かというならば、声聞等は、四種の顛倒の能対治に対して、四種の顛倒していないものを修習する。浄を把握することの能対治に対して、身体において不浄であることを修習するのである。骨から足先まで清浄なものや体液を修

どうして趣入によってなのかといえ、

四念処によって、順次に苦・集・滅・道諦に入り込むからである。自らと他者とを入り込ませるからである。『中辺分別論』に説かれるがごとくである⁴⁹⁰。

どうして認識対象によってなのかといえ、

5 一切衆生の身体等を認識対象とするからである⁴⁹¹。

どうして作意によってなのかといえ、

身体等の知覚がなされないからである。

どうして到達によってなのかといえ、

身体等について離繫のためにでもなく、無離繫のためにでもないからである⁴⁹²。

10 どうして随伴することによってなのかといえ、

完成された智慧（波羅蜜）に随伴することによって、それ（＝波羅蜜）の所対治に対して能対治であるからである⁴⁹³。

どうして随順することによってなのかといえ、

世間の人々や声聞・独覚たちに随順して、彼らに相応した念処の修習ゆえにである。彼ら

15 にそれ（＝四念処の修習）への説明をするためにである。

習するからである。楽を把握することの能対治として、すべての感受は苦しみであると修習するのである。わずかな感受でさえも、それらは苦しみである、という修習ゆえにである常を把握することの能対治として、心が無常であることを修習する。心は、刹那刹那に瞋となるのであり、憤怒となるからである。瞋等によって、煩惱となるのであって、これらに対して、[菩薩は] 煩惱と清浄となるアートマンもいずれも存在しないという修習をするのである。」

⁴⁹⁰ 荒井・袴谷[1993:437]の補注箇所とは MAVBh 第 3 章を挙げるが、長尾[2008 : 236 fn.2] Thurman [2004 : 261 fn.40]等に挙げられる通り、かの引用は MAV IV k.1 に対する MAVBh の説明に相当する。MSAT, SAVBh ともに多少の訳語の差異はあるが、同様の箇所を提示する。岡田[2007:115-116]参照のこと。

⁴⁹¹ Thurman[2004 : 261 fn.41]に ANS が挙げられるが、これは SAVBh において引用されているためである。

⁴⁹² Thurman[2004 : 261 fn.42]に ANS161a6-161b3 が挙げられるが、上記の註と同様である。以下 SAVBh では三十七菩提分法を説明するのに ANS からの引用を多用する。

⁴⁹³ SAVBh の解釈では、まず身体や感受等は幻や太陽のごとく存在しないように、内外の実存的存在に対して執着することがないので布施 [波羅蜜] と結びつく解釈する。順次に、内外の実存的存在を捨て去ることで戒律 [波羅蜜] と結びつく。さらに戒律と結びついた人は、打撃などの身体的な苦しみも罵倒などの精神的な苦しみも捨て去ることに随順する。寒さや暑さなどが生じても楽を感じるので精進 [波羅蜜] にも随順する。捨に住する人々はさらに身体等に対して無常であり空であると理解し、専心して修習するので三昧と智慧 [波羅蜜] にも随順するのである。

ji lta zhe na / lus dang tshor ba la sogs pa sgyu ma (D.4) dang smig rgyu lta (P.: blta) bur (P.3) yang dag pa ma yin zhing stong par mthong na phyi nang gi dngos po la chags pa mi skye'o // chags pa ma skyes na phyi nang gi dngos po gtong bar byed pas sbyin pa dang mthun no // phyi nang gi dngos po gtong bar nus na tshul khriims (P.4) yang dag par len pas tshul (D.5) khriims dang mthun no // tshul khriims la gnas pa rnams ni rdeg pa la slar mi rdeg pa dang / gshe ba la slar mi gshe bas bzod pa grub pa'i phyir bzod pa dang rjes su mthun no // bzod pa la gnas (P.5) pa rnams ni grang ba dang tsha ba byung yang dge ba byed pa mi gtong bas brtson 'grus (D.6) grub pa'i phyir brtson 'grus dang rjes su mthun no // brtson 'grus la gnas pa rnams ni lus la sogs pa la mi rtag pa dang / stong pa yin (P.6) par khong du chud cing de la yang rtse gcig tu sgom par byed pas ting nge 'dzin dang shes rab dang (P.: om. dang) rjes su mthun pa yin no // (SAVBh D.Tsi D.106a3ff. ; P.Tsi 125a2ff.)

「どうしてかというならば、身体と感受等は、幻や太陽のごとくに存在せず、空と見る場合、内外の実存的存在に対して執着することはない。執着が生じない場合、内外の実存的存在を捨て去るので、布施と結びつく。内外の実存的存在を捨て去ることができる場合、戒律を受け取るから、戒律と結びつくのである。戒律に住する人々は、打撃に対して打撃することではなく、罵倒することに対して罵倒することがないので、捨の成立ゆえに、捨に随順するのである。捨に随順する人々は、寒さや暑さを生じることもまた楽をなし、捨て去らないので精進が成立するから、精進に随順するのである。捨に住する人々は、身体等に対して無常であり、空であると理解して、それに対しても専心し修習するから、三昧と智慧に随順するのである。」

どうして遍知によってなのかというならば、

身体について幻のごとくであることを遍知することによって、同様に非実在の色かたちの
顕現があるから。感受作用について、夢のごとくであることを遍知することによって、同
様に誤った感受があるから。心について⁴⁹⁴、虚空のごとく本性の清浄であることを遍知する
5 ことによって。法について⁴⁹⁵、虚空において入り込んだ塵・煙・雲・霧といった随煩惱のご
とく錯誤していることを遍知することによって。

どうして生まれによってなのかといえ、

考慮されながらの有の生起において、つまり輪廻聖王等のごとくの優れた身体や感受作用
等の円満具足において、その汚れはないからである。

10 どうして分量によってなのかといえ⁴⁹⁶、

少量であっても、諸々の念処の修習はそれ（＝菩薩）以外より優れているからである。本
性として鋭根であるから。

どうして最上であることによってなのかといえ、

円成実であることのうちで、無功用で、相交わり混淆した修習ゆえにである⁴⁹⁷。

⁴⁹⁴ 長尾[2008 : 238 fn.2]によれば、この場合の心とは SAVBh と MSAT で解釈が異なる。SAVBh では依他起相ではなく円成実相であるといい、MSAT では法性とする。

sems ni nam mkha' bzhin du rang bzhin gyis 'od gsal ba yongs su shes pas (P.: om. pas) **so** (P.: ins. //) zhes bya ba la sems (D.7) zhes bya ba'i sgras ni sems (P.2) kyi chos nyid bzung ste / de ni nam mkha' bzhin du gcig tu 'od gsal bas so // (MSAT D. Bi 146a6f. P. Bi 165a1f.)

「『心にとって、本性の清浄であることを遍知することによって。虚空のごとく。』ということについて。心という語によって、心法を把握するのである。それは虚空のごとく同一に清浄であるから。」

sems kyi rang bzhin gsal bar shes pas nam mkha' bzhin dang zhes bya ba la / (P.7) sems kyi rang bzhin 'di'i skabs su gzhan dbang gi sems la mi bya'i / (P.: mi bya'o //) sems kyi (D.7) chos nyid yongs su grub pa'i mtshan nyid la bya ste / dper na nam mkha' rang bzhin gyis gsal zhing dag pa bzhin du / yongs su (P.8) grub pa'i mtshan nyid kyang rang bzhin gyis 'od gsal zhing dag par shes so // (SAVBh D. Tsi 106a6f. P. Tsi 125b6ff.)

「『心にとって、本性の清浄であることを遍知することによって。虚空のごとく。』ということについて。心の自性は、それと異なる依他の心としてなされず、他ならぬ心法は円成実相としてである。例えば虚空の自性によって清浄である、つまり清らかであるごとく。他ならぬ円成実相もまた自性として清浄である、つまり清らかであると遍知されるのである。」

⁴⁹⁵ 長尾[2008 : 238 fn.3]によれば、この場合の法とは、貪等の雑染法と信等の清浄法であるが、それらは遍計所執の法であって、虚空における煙雲の如きもの、つまり外来的なものであるという。

⁴⁹⁶ 長尾[2008 : 239 fn.2]によれば、SAVBh の解釈は以下の通りである。すなわち、若い時にこの修習を行っただけで聖者となってからではないからその修行量は少量であるが、菩薩は本来感覚器官が鋭利であるから、声聞・独覚のそれよりも優れている。実にそれが自己と他者の利益をはかるものであり、かつ人法二無我の形相での修習だから素質的に優れているとする。

ji (D.5) **ltar tshad ce** (P.: zhe) **na / rang bzhin gyis dbang po rno ba'i phyir** zhes bya ba la sogs pa la / ji ltar tshad kyi nam pas khyad zhugs she na / 'di (P.: ji) ltar byang chub sems dpa' ni rang bzhin gyis dbang po rno ba (P.7) yin pas (P.: ins. /) yun thung du sgom zhing so so skye bo'i dus na bsgoms pas (D.: bsgoms pas ; P.: sgom pa dang) / 'phags pa'i dus (D.6) na thob pa'i (D.: thob pa'i ; P.: thob phyir) sgom pa ma yin pas / sgom pa chung yang nyan thos dang rang sangs rgyas kyi dran pa nye bar gzhas pa bsgom pa bas (P.8) khyad zhugs par 'phags te / (P.: ins. de) ci'i phyir zhe na / bdag dang gzhan gyi don du bsgom pa dang (P.: ins. /) gang zag dang chos la bdag med pa'i rnam par bsgom (P.: sgom) pa'i (D.7) phyir tshad kyi nam pas khyad zhugs so // (SAVBh D. Tsi 106b4ff. P. Tsi 126a6ff.)

「『どうして分量によってなのかといえ、・・・本性として鋭根であるから。』等々について。どうして分量の種類によって区別が知られるのか。そのように、菩薩は自性として鋭根であるから、小さな修行を凡夫の時に修習するのである。聖者の時に、至るための修習をせずして、つまり劣った修習もまた声聞・独覚によって念処の修習がなされることより優れているとされる。どうしてかというならば、自己と他者のために修習するのであり、ブドガラと法について無我であるという形相を修習するから、分量の種類によって区別される。」

どうして修習によってなのかといえば、

畢竟にしてそれを修習するから、無余依涅槃においても、それは不滅であるから⁴⁹⁸。

どうして証得によってなのかといえば、

十地と仏位において証得するからである⁴⁹⁹。

5

⁴⁹⁷ 長尾[2008 : 239 fn.3]によれば、*miśra-upamiśra* とは、第八地以上において菩薩たちは、その一人が修習すればそれが他の菩薩たちも修習していることになるから、他の修習も自分の修習になるためにこれを相雑混淆の状態という、あるいは七地から初めて八地に入ることが *miśra* であり、第八地に入ってから第九地までが *upamiśra* であると SAVBh では解釈している。さらに Thurman[2004 : 262 fn.43]によれば、SAVBh の解説として一人の菩薩が修習すれば他の菩薩たちも修習することになるのが第八地の状態であり、他の菩薩たちが第八地で修習することで一人の菩薩もまた意志的努力なくして注意深さを保てるという。

ji ltar mchog ce na / yongs (P.126b1) su rdzogs pa rnams zhes bya ba la sogs pa la / ji ltar mchog gi rnam pas khyad zhugs she na / sa brgyad pa la dran pa nye bar gzhag pa bzhi bsgom pa yongs su rdzogs te / brtsal 'bad med par (D.107a1) lhun gyis grub par bsgoms (P.: bsgom) (P.2) pas na 'dres pa dang nye bar 'dres pa'i rnam pas bsgoms (P.: bsgom) pas mchog gi rnam pas khyad zhugs so // de las brgyad pa la zhugs pa'i byang chub sems dpa' rnams gcig gis dran pa nye bar gzhag pa bzhi bsgoms (P.: bsgom) na gzhan (P.3) gyis kyang bsgoms (P.: bsgom) (D.2) pa yin la / gzhan gyis bsgoms pa yang bdag gis bsgoms (P.: bsgom) pa yin pas / 'dres pa dang nye bar 'dres pa zhes bya'o // yang na sa bdun pa las dang por sa brgyad pa thob pa'i skad cig ma la ni 'dres pa (P.4) zhes bya'o // de nas sa brgyad pa'i skad cig ma gnyis pa nas brtsams (P.: bsams) te / sa dgu (D.3) pa lam zhugs kyi bar la ni nye bar 'dres pa zhes bya'o // (SAVBh D. Tsi106b7ff. P. Tsi 126a8ff.)

『どうして最上であることによってなのかといえば、円成実であるものにとって』等々について。どうして最上であることの種類によって区別が知られるのか。第八地において四念処を修習することは、円成実なるものである。意志的努力なくして、つまり無功用に修習する場合、雑然としたものやそれに準じたものの種類によって修習するから、最上の種類によって区別される。従って、第八 [地] に入っている菩薩は、ある一人 [の菩薩] によって四念処を修習する場合、他の [菩薩] によって修習することもまた事故によって修習することとあいなるので、雑然としたものやそれに準じたものとされる、従って第八地の第二刹那からと考えられる。第九地までにおいて雑然に準じたものとされる。』

⁴⁹⁸ 長尾[2008 : 239 fn.4]によれば、*atyantam* についての解釈はほとんどなく、無余依涅槃でも滅びることがない点が指摘されるのみである。これとは別に SAVBh では、これが優れた智と優れた悲とに包摂されているから、修習からして他の二乗のそれよりも優れているとする。

ji ltar bsgom pa dang shin tu bsgom pa'i phyir zhes bya ba la sogs pa la / (P.: //) (P.5) ji ltar sgom (P.: bsgom) pa'i rnam pas khyad zhugs she na / byang chub sems dpa' rnams ni dran pa nye bar gzhag pa bzhi shes rab kyi khyad par dang snying rje'i khyad par gyis (D.4) zin par bsgoms (P.: bsgom) pas na phung po'i lhag ma ma lus pa'i mya (P.6) ngan las 'das kyang dran pa nye bar gzhag pa bsgom pa mi zad pas na sgom pa'i rnam pas khyad zhugs pa'o⁴⁹⁸ // de la shes rab kyi khyad par ni gang zag dang chos bdag med par khong du chud pa'i phyir ro // snying rje'i (P.7) khyad par ni sems (D.5) can yongs su mi gtong ba'i snying rje dang ldan pa'i phyir ro // (SAVBh D. Tsi 107a3ff. P. Tsi126b4ff.)

『どうして修習によってなのかといえば、畢竟にしてそれを修習するから。』ということ等について。どうして修習の種類によって区別が知られるのか。諸菩薩は、四念処を智慧の区別 (*viśeṣa*) と憐れむことの区別によって寂滅することを修習するので、無余依涅槃もまた四念処の修習を滅しないので、修習の種類によって区別される。そのうちで、智慧の区別というのは、プドガラと法が無我であることを理解するからである。憐れむことの区別とは、衆生を苦しめないという憐れむことと結びついているからである。』

⁴⁹⁹ SAVBh によれば、諸々の声聞による四念処では預流果・一來果・不還果と阿羅漢果を得るのであり、諸菩薩が十地を得ると解釈される。

ji ltar thob pa zhe na / sa bcu dang / (P.: om. /) sangs rgyas kiyis grub pa'i phyir ro zhes bya ba la / nyan thos rnams kiyis dran pa nye bar gzhag pa bzhi (P.8) bsgoms (P.: bsgom) pas ni rgyun du (P.: tu) zhugs pa dang / lan cig phyir 'ong ba dang / phyir mi 'ong ba dang / (D.6) dgra bcom pa'i 'bras bu thob kyi / byang chub sems dpa' rnams kiyis (P.: kyi) dran pa nye bar gzhag pa bsgoms pas ni sa bcu (P.127a1) thob pa dang / sangs rgyas kiyis thob ste / de bas na thob pa'i rnam pas khyad zhugs so // (SAVBh D.Tsi 107a5f. P. Tsi 126b7ff.)

『どうして証得によってなのかといえば、十地と仏位において証得であるからである。』ということについて。諸々の声聞による四念処を修習することによって、預流 [果] と一來 [果] と不還 [果] と阿羅漢果を得るのであって、諸菩薩によって、[四] 念処を修習することによって十地を得る。仏によって得られる。従って、証得の種類によって区別される。』

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-45ff.: MSAbh(L) p.141,13ff. ; A126a5ff. ; B138a1ff.

〔四〕正勤の分析について⁵⁰⁰、五偈が〔ある〕⁵⁰¹。

賢者たちにとって、〔四〕正勤とはすべての身体を有する者に比べて等しくない。〔四〕念処の過失に対して、能対治として修習される。(45)

- 5 あらん限りの〔四〕念処の修習はすでに説かれているが、その所対治としての過失について、能対治として〔四〕正勤の修習がある、と総括して〔四〕正勤の特質である。

さらにまた区別として、

輪廻の受用に対して、障害について捨てることに対して、作意について捨てることに対して、諸々の地に入ることに対して。(46)

- 10 無相に住することに対して、授記の獲得に対して、賢者たちにとって、衆生たちの成熟に対して、灌頂に対して。(47)

国土の浄化のために、他ならぬ究竟への到達に対して修習される。諸菩薩たちにとって、所対治に対する能対治であるゆえに。(48)

これは〔四〕正勤の区別である。輪廻のうちで汚れていない生が受用されることに対して

- 15 〔四正勤が修習される〕⁵⁰²。五つの障害を捨てることに対して〔四正勤が修習される〕⁵⁰³。

⁵⁰⁰ 長尾[2008 : 240 fn.1]によれば、四念処の記述と同様に DN iii 221 Saṅgīti-suttanta 11 に四正勤について説かれている。MSAT によれば、四念処の後に四正勤が説かれるのは四念処で修習することから大乘の聞・思・修より生じる智慧を障害しないように所対治であるところの聞かないこと等の能対治として四正勤があるという。

dran pa nye bar gzahag pa'i 'og tu yang dag par spong ba (P.5) bsgom pa ste / dran pa nye bar gzahag (D.: nye bar gzahag ; P.: nye ba+++zhag) pa bsgom pa ji snyed bshad pa de dag gi mi mthun pa'i phyogs nyes pa rnams kyi gnyen por yang dag (D.3) par spong ba bsgom mo (P.: ins. //) zhes bya ba ni brten (D.: rten) la sogs pas dran pa nye bar gzahag pa (P.6) bsgom pa bshad pa la (P.: ins. /) theg pa chen po thos pa dang bsams (P.: bsam) pa dang bsgoms (P.: bsgom) pa las byung ba'i shes rab la brten nas (P.: ins. /) bsgom pa bshad pa shes rab de gsum char gyi mi mthun pa'i phyogs mi mnyan (D.: mi myan ; P.: mi nyan) pa la (D.4) sogs pa gang yin pa de'i (P.7) gnyen por (D.: gnyen por ; P.: gnye+++) yang dag par spong ba bsgom ste / de bzhin du mi mthun pa'i phyogs lhag ma rnams kyi gnyen por yang dag pa (P.: par) spong ba bsgom pa (P.: par) yang sbyar bar (P.: om. sbyar bar) bya'o // (MSAT D.Bi 147a2ff. ; P.Bi 165a4ff.)

「念処の後に、正断という修習がある。『念処の修習はすでに説かれているが、その限りでその所対治の過失に関して、能対治として〔四〕正勤の修習がある。』というのは、堅固等によって念処の修習が説かれたことについて、大乘を聞・思・修より生じる智慧に依拠して修習が説かれたその三つの智慧の所対治、聞かないこと等であるところのもの、その能対治として〔四〕正勤がある。所対治を除いて、能対治として、〔四〕正勤もまたなされるのである。」

⁵⁰¹ Thurman[2004 262 fn.44]によれば、(samyak)prahāṇa と pradhāna という語の理解が異なることを指摘する。Dayal[1970 : 101-102]に詳しく、samyakpradhāna については AKBh VI 285、四種の samyakprahāṇa については AS 82 の説明を挙げる。この四正勤については Mvy 956-958 に列挙されている通りである。

⁵⁰² 輪廻の受用とは、再三説かれている通り、菩薩は衆生のために輪廻する際インドラやブラフマー等の身体をとる上、煩惱に覆われることがないから声聞等より優れているという意味である。

'khor ba la ni longs spyod (P.4) dang // (P.: om. //) (18-46a) zhes bya ba la / byang chub sems dpa' (D.108a1) sems can gyi don du 'khor ba na brgya byin dang tshangs pa la sogs pa'i lus blangs nas longs spyod phun sum tshogs pa myong ba'i dus na 'dod chags la sogs pa'i nyon (P.5) mongs pas mi gos shing nyon mongs pa'i dbang du mi 'gyur bar bya ba'i phyir yang dag par spong ba (D.2) bzhi bsgom mo zhes bya ba'i don to // (SAVBh D. Tsi 107b7ff. P. Tsi 127b3ff.)

『輪廻の受用において』ということについて。菩薩は、衆生のために輪廻する際、インドラやブラフマー等の身体をとって、願われた受用を感受する時に、瞋などの煩惱によって覆われず、煩惱の力について生じることがないから、四正勤を修習するという意味である。」

⁵⁰³ 長尾[2008 : 241 fn.2]によれば、MAVṬ 151 14 に五蓋が説かれている。五蓋 (pañca nivarāṇāni) とは、貪欲 (kāmacchando)・瞋恚 (vyāpādaḥ)・昏眠 (styānamiddham)・悼悔 (auddhatyakaukrīyam)・疑惑 (vicikitsā)

声聞・独覚の作意を捨てることに対して [四正勤が修習される]。地に入ることに對して [四正勤が修習される]。

- 5 第七地である無相に住することに對して、[四正勤が修習される]。第八地である授記の獲得に對して [四正勤が修習される]。第九地である衆生たちの成熟に對して、[四正勤が修習される]。第十地である灌頂に對して [四正勤が修習される]。国土の浄化のためには、三地（第八・九・十地）において [四正勤が修習される]⁵⁰⁴。そして仏地である究竟の到達に對して、[四正勤が修習される]。所対治であるもの、それらには、能対治として [四]正勤が知られるべきである。

- 10 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-49: MSAbh(L) p.142,3ff. ; A126b5ff. ; B138b3ff.

欲望に依拠して、瑜伽行は要因を伴ったものである。すべての正勤において、能対治として語源解釈される。(49)

- 15 これ (=49 偈) によって、欲望が生じる、精進する、精進にいそしむ、心を奮い立たせる、正しく精励する、というこれらの語句に對して意味の解説がある⁵⁰⁵。欲望に依拠して、止観と呼ばれるヨーガが修習されるというのが、精進するということである。その修習は、止・拳（奮い立つこと）・捨という要因を伴ったものとして修習される⁵⁰⁶。従って、それ (=修習) は要因を伴ったものである。

さらに、どのように修習されるのかといえ、

である。Thurman[2004 : 263 fn.48]には AS 48 を挙げる。SAVBh も四念処の後に四正勤を説くのは、四念処を修習することによって得られるものに対する妨げとなる [五] 蓋の能対治として四正勤があるという。yang dag par spong ba nam par dbye ba la tshigs su bcad pa lnga ste zhes bya ba la / (D.7) dran pa nye bar gzhag (P.2) pa'i skabs bshad pa'i 'og tu yang dag par spong ba'i skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na / dran pa nye bar gzhag pa'i bsgom pa la gnas pa ste / dran pa nye bar gzhag pa bsgoms (P.: bsgom) pas thob par bya ba'i bar du (P.3) gcod pa'i sgrib pa yod pas sgrib pa de bas la bar (D.107b1) bya ba'i gnyen por yang dag par spong ba bsgom ste / de bas na dran pa nye par gzhag pa'i 'og tu yang dag par spong ba'i skabs bshad par 'brel to // (SAVBh D.Tsi 107a6ff. ; P.Tsi 127a6ff.)

『[四] 正勤の分析について、五偈が [ある]。』ということについて。[四] 念処の章分を説いたのちに、正勤の章分を説くという主題がどうして存在するのかといえ、[四] 念処の修習に住している。[四] 念処を修習することによって得られる妨げとなる覆いが存在するから、その覆いによって、覆っているもの能対治として正勤を修習するのである。従って、念処の後に、正勤の章分を説くという主題がある。』

⁵⁰⁴ SAVBh によれば、仏国土である大地を水晶などのように白く浄化することをいう。

zhing rnams rnam par sbyong ba'i phyir // (P.: om. //) (18-48a) zhes bya ba la / (P.7) sa bryad pa dang dgu pa dang bcu pa nyid la sangs rgyas kyi zhing sa gzhi shel la sogs pa'i kha dog lta bur yongs su sbyong bar byed de / sa gsum la sangs rgyas kyi zhing (D.3) yongs su sbyong bar bya ba la (P.: ins. /) bar du gcod pa'i (P.8) sgrib pa spang bar bya ba'i phyir yang dag pa'i spong ba bzhi bsgom mo zhes bya ba'i don to // (SAVBh D.Tsi 108b2ff. ; P.Tsi 128a6ff.)

『国土の浄化のために』ということについて。第八・第九・第十地において、仏国土である大地を水晶などの青白さのごとく浄化をなす。三地において、仏国土を浄化するまでに、過失という妨げを取り去るために、四正勤を修習するという意味である。』

⁵⁰⁵ 長尾[2008 : 242-243 fn.2]によれば、chanda, vyāyāma, vīrya 等の語によっては次の四神足に關連した八断行においても今と類似した關係が説かれる。特に MAVBh 第 4 章 5ab 以下の八断行の説明は参照されるべきである。

⁵⁰⁶ 長尾[2008 : 243 fn.4]によれば、nimitta を因相または要因等と訳す根拠として MSABh 第 18 章 k.65 が挙げられている。この三つの要因については、Samdhinirmocana viii 18, BBh 205 15-23 でも議論されており、長尾[1991]に詳細な検討がなされている。

止・拳に関する随煩惱、つまり昏沈・掉擧について能対治として、精進にいそしむのである⁵⁰⁷。

どのようにいそしむのかというならば、心を奮い立たせ、受容するのである。そのうちで、智慧によって [心を] 奮い立たせるのである。止によって [心を] 精励するのである。捨

5 の境地において、平等に到達することが精励されるのである。これらのヨーガの修習は、上述のごとくの区別を有するすべての正勤において、能対治として説かれるのである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-50f.: MSAbh(L) p.142,11ff. ; A127a2ff. ; B -

【四】神足の分析について⁵⁰⁸、五偈が [ある]。

10 【四】神足は、賢者たちにとって、四種の至上の特質を有するものである。自己と

⁵⁰⁷ MSAT では、瑜伽行が意志的努力をもって精進されることとし、意志的努力を伴うために煩惱と結合していると説く。従って止・観のそれぞれの所対治が昏沈・掉擧であり、四正勤行によってそれを離れていくから、精進の確立が声聞等より菩薩の方が優れているという。

'bad par byed pa de la nyon mongs pa'i dgra nams bar chad (D.: nams bar chad ; P.: nams par chad par) byed de / zhi (D.147b1) gnas kyi mi mthun pa'i phyogs ni zhum pa'o // lhag mthong gi ni rgod pa'o // (P.4) de dag bsal ba'i phyir rnal 'byor ba 'di brtson 'grus rtsom pas 'bad pas brtson 'grus (P.: om. rtsom pas 'bad pas brtson 'grus) kyi gnas skabs ches khyad par du 'phags so // brtson 'grus bsgom pa des (P.: de) sems de zhum pa yang (D.2) rab tu 'dzin la rgod pa yang yang dag par rab tu 'jog ste / de nyid kyi phyir (P.5) zhum pa dang rgod pa dag gi gnyen por brtson 'grus rtsom (D.: 'grus rtsom ; P.: 'gru++m) mo507 (P.: ins. //) zhes bshad do // (MSAT D. Bi 147a7ff. ; P. Bi 165a3ff.)

『欲望に依拠して、止観と呼ばれるものに関するヨーガが修習される』というのは、正勤の修習もまた、精進の自性を有するのであって、意志的努力や精進にいそしむことと呼ばれるもの等もまた、精進の自性を有する場合、何がその意志的努力であるのかというならば、それが説かれるのである。何らかの最初のものに対して、ヨーガをなすことを望むことになる。それに依拠して、それらの煩惱と随順することを厭うから、止観と呼ばれる修習に対して相応することに努力をなすのである。』

⁵⁰⁸ 長尾[2008 : 244 fn.1 上]によれば、四神足とはすなわち、欲求・心念・精進・思量の四つによって、三昧や禪定が得られ、それが種々の神通・神変の基礎となり拠り所となるとする。従って、長尾訳では足を意味する pāda を基礎と訳している。また SAVBh では、この pāda は、原因 (hetu) を意味するもの、あるいは目的地に到達せしめるものを指すと解釈しているとする。MSAT は四神足について註釈を一切しておらず、四正勤の後に四神足が説かれる理由は明記されていない。SAVBh の解釈では、四正勤によって不善なる法の生起を断じ、善法の生起を増長することで精進と三昧を得るのだが、神足はそれを得る原因であるという。欲求・心念・精進・思量の四は、声聞や独覺等の四神足より優れた四種の至上の特質でもある。Thurman[2004 : 264 fn.51]によれば、Dayal[1970 : 104-106]では神足を不思議な力と理解しており、神足の説明は AS 73.AKBh VI 285 などに散見される。AKBh の解釈では、vīrya を四正勤、samādhi を四神足の自性とする。その四神足が欲求・心念・精進・思量の四つであるという。

rdzu 'phrul gyi rkang pa rnam par dbye ba la tshigs (P.4) su bcad pa (D.5) lnga ste zhes bya ba la / yang dag pa'i spong ba'i skabs kyi rjes la rdzu 'phrul gyi rkang pa'i skabs bshad pa 'brel pa ci yod ce na / de ltar sdig pa mi dge ba'i chos ma skyes pa mi bskyed pa (D.: ma skyes pa mi bskyed pa ; P.: ma bskyed pa mi skyed pa) dang / skyes pa spang ba dang / (P.5) dge ba'i chos ma skyes pa bskyed pa dang / skyes pa 'phel (D.6) bar bya ba'i phyir / brtson 'grus brtsams pa'i sdig pa'i chos la sems mi 'jug pa'i ting nge 'dzin thob ste / de bas na yang dag pa'i spong ba'i 'og tu rdzu 'phrul (P.6) gyi rkang pa'i skabs bshad par 'brel to //

de la rdzu 'phrul ni na kha' (D.: na kha' ; P.: nam mkha') la 'phur (P.: 'phul) ba la sogs pa ste / de thob par (D.7) byed pa'i rgyu mos pa la sogs pa bzhi la rdzu 'phrul gyi rkang pa zhes bya ste / rkang pa ni rgyu la bya'o // (SAVBh D. Tsi 109b4ff. P. Tsi 129b3ff.)

『[[四] 神足の分析について、五偈が [ある]。』ということについて。正勤の章分ののちに、神足の章分を説くという主題がどうして存在するのかといえば、そのように悪しき、不善なる法を生起しないこと、つまり生ぜしめないことと、生起を断じることである。未だ生起していない善なる法を生ぜしめることと、生起を増長することによって、精進にいそしむことという悪しき法に対することが働かないという三昧を得たのである。従って、正勤ののちに、神足の章分を説くという主題である。

そのうちで神足とは、虚空における浮遊などである。それを得るべき原因として解脱などの四について、神足とされる。Pada とは原因を指す。』

他者に関するすべての利益の成就に対して生じる。(50)

すべての利益の成就とは、世間と出世間の「成就」と知られるべきである。残りはずでに理解されていることである。

5 抛り所ゆえに、区別ゆえに、方便ゆえに、引き出されたものゆえに、[四] 神足に関して、成立が賢者たちにとって常に望まれる。(51)

この解説について、残りは詳述されている。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-52: MSAbh(L) p.142,19ff. ; A127a5ff. ; B—

10 禅定の波羅蜜に依拠して、区別には四種ある⁵⁰⁹。また方便も [四種であり]、そして現成 (abhinirhāra) は六種であると考えられる。(52)

禅定の波羅蜜を抛り所とする区別は、四種類ある。欲望と精進と心と審察の禅定の区別ゆえに、他ならぬ方便も四種である。現成は六種である。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-53: MSAbh(L) p.142,22ff. ; A127a7ff. ; B—

15 四種の方便とはいかなるものかというならば、

一に、(精進を起こすことを決定する) 起作 [方便] と、二に、(心身の浄化を促進させる) 随撰 [方便] と、三に、(心を固定する) 繫縛 [方便] と、四に、(煩惱を排除する) 対治 [方便] とである。(53)

20 八つの断行のうちで⁵¹⁰、欲望・精進・信仰が起作方便である⁵¹¹。信仰を持ち希求する者には精進があるから。軽安が随撰 [方便] がある。想念と正しく知ることが繫縛 [方便] であ

⁵⁰⁹ 長尾[2008 : 245 fn.2]によれば、SAVBhにおいて、ANSの一句を引用するとする。Braarvig[1983:138]に四神足に関する一文が存在するが、三十七菩提分に関して、SAVBhが全般的にANSの所説を引用することは岡田[2007:120-121]にも言及される通りである。

⁵¹⁰ 長尾[2008 : 246 fn.1]において、八断行については詳述に検討がなされている。八断行という用語は、有部の論書とされる『法蘊足論』やDN ii 213 7や長阿含経中の『闍尼沙経』に先駆的に見られ、四正勤と同様に遮断する意がきわめて強いことが知られる。さらに八断行については特に瑜伽行唯識学派の諸論において考察されている点に言及し、SBh 318 10やASBh §92 iv、『顕揚論』『大正』第31巻488c14-489a1、MAVBh第2章k.11、第4章k.3 5abなどをあげる。さらに長尾[2008 : 247-248]にかけて八断行に関するMAVBhとMSABhとの対応関係が示されている。

⁵¹¹ 長尾[2008 : 247 fn.3]によれば、SAVBhにおける欲望・精進・信仰の関係は、自身のTrBhを引用して説明している。すなわち、欲望には精進を生ずることへの抛り所となる働きがある。(TrBh 26 2f.b) 信仰には欲望を生ずることへの抛り所となる働きがある。(TrBh 25 6f.b) といった関連性が指摘される。

de ltar yid (D.2) ches pa'i dad pa yod na / mya ngan las 'das pa thob par bya ba dang / lam bsgurb par bya ba la 'dod pa skye ste / de bas na mos pa'i rgyu ni dad pa (P.4) yin no // de'i phyir gtsug lag gzhan dag las kyang / dad pa ni mos pa'i rten sbyin pa'i las can no zhes bshad do // de (P.: da) ltar mos (D.3) pa ni 'gyur na mya ngan las 'das pa thob par bya ba dang / lam bsgom par bya ba'i phyir (P.5) brtson 'grus rtsom ste / de ltar brtson 'grus kyi rgyu ni mos (P.: smas) pa'o // de'i phyir gtsug lag gzhan dag las kyang / mos pa ni brtson 'grus kyi gnas sbyin pa'i las can no zhes bshad do // (P.: de /) de (D.4) bas na de gsum ni spro ba'i thabs su (P.6) gzhag go // (P.: /) (SAVBh D. Tsi 111b1ff. P. Tsi 131b3ff.)

「このように、到達としての信仰が存在する場合、涅槃が得られることと[聖]道が成立されることについての望みが生じる。従って、解脱の原因は信仰である。それゆえに、他経からも『信仰は解脱の抛り所であり、与える行為を有する』と説かれた。このように、解脱が存在する場合、涅槃を得ることをなすことと、[聖]道を修習することから、精進にいそしむのである。このように精進の原因は解脱である。それゆえに、他経からもまた『解脱は精進の抛り所であり、与える行為を有する』と説かれた。従って、その三つが起作方便として成立するのである。」

る。第一によって心の認識対象について離れることがないから、第二によって離れることを知覚するから⁵¹²。思惟と捨が対治〔方便〕である。惛沈・掉舉という随煩惱と、諸々の煩惱にとって対治であるから⁵¹³。

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-54: MSAbh(L) p.143,5ff. ; A127b3ff. ; B—

六種の現成とはいかなるものかというならば、

見ること・教示・遊戯・誓願・自在力の・法の獲得の成就である。(54)

そのうちで、見ることは五種の眼である。肉眼・天眼・聖なる智慧の眼・法眼・仏眼である⁵¹⁴。

⁵¹² 長尾[2008 : 247 fn.5]によれば、SAVBhにおいて想念 (smṛti) は三昧 (samādhi) あるいは止 (śamatha) に相当し、正知 (samprajanya) は智慧 (prajñā) である。前者は三昧の認識対象から離れないことを指し、後者は離れたのを知って速やかに復帰せしめることを指すとす。この解釈は SAVBh にも同様の説明がある。

dran pa dang shes bzhin ni 'jog par byed pa ste (D.6) zhes bya ba la / dran pa ni ting nge 'dzin la bya / shes bzhin ni shes rab la bya ste / de gnyis ni (P.: om. ni) 'jog par byed pa'i thabs zhes bya'o // (P.132a1) ci'i phyir de gnyis la 'jog par byed pa'i thabs zhes bya zhe na / de'i phyir / dang pos ni sems dmigs pa la mi g-yeng ba (P.: mi g-yengs pa) dang / gnyis (D.7) pa ni g-yeng ba rab tu shes pa'i phyir ro zhes smos te / dang (P.2) po ni zhi gnas kyi rang bzhin dran pa la bya ste / des ni sems ting nge 'dzin gyi yul las sems gzugs la sogs pa'i yul la (P.: las) 'phros shing g-yengs pa las slar bsdu nas rtse gcig tu 'jog pas na 'jog (P.3) pa'i thabs (D.112a1) zhes bya'o // gnyis pa ni shes bzhin shes rab kyi rang bzhin te / des sems yul la g-yeng bar gyur na g-yeng (D.: g-yeng bar gyur na g-yeng ; P.: g-yang) bar shes nas myur ba myur bar ldon par +d (D.: +d ; P.: byed) pas na 'jog par byed pa'i thabs so // (SAVBh D. Tsi 111b5ff. P.Tsi131b8ff.)

『想念と正しく知ることが繫縛〔方便〕である。』ということについて。想念とは三昧を指す。正しく知ることが智慧を指す。この二が、繫縛方便とされる。

どうしてその二について、繫縛方便と言われるのかというならば、このために、『第一によって心の認識対象について離れることがないから、第二によって離れることを智慧とするから。』と説かれる。第一に止の自性は想念を指す。これによって、心三昧の対象から心が色・かたち等の対象に対して、離別し離れることと結びついているから、一向に結びついているので、繫縛方便である。第二に、思惟は智慧の自性である。これによって、心が対象に対して離れていることを知ることによって速やかに結びつくから、繫縛方便である。』

⁵¹³ 長尾[2008 : 247 fn.6]によれば、思惟 (cetanā) は惛沈・掉舉を自覚して、奮い立つこと (pragraha) 等をもって対治であり、捨 (upekṣā) は捨 (upekṣā) に住する限りで諸煩惱が生じないとの意味で対治であるとする。

⁵¹⁴ 長尾[2008 : 249 fn.1]によれば、この五眼について『金剛般若経』§18a に説かれているが、それは五眼すべてが仏陀に具わっていることを強調するものである。その前三眼については『瑜伽師地論』十四、五眼については『大智度論』三十三にも説明がある他、『大乘義章』などの論書にも説かれている。さらに岡田[2007 : 121-122]では、SAVBh の見られる五眼に関する經典引用を PSPr からのもと同定している。SAVBh では、一説に肉眼は三千大千世界を見るものと解釈する。天眼は二種あり、神々の眼と瑜伽行者が三昧を修習して得るものをあげる。聖なる智慧の眼とは、諸法の内外の特質を顛倒なく理解するものであり、法眼は対象をありのままに見るものであると解釈する。また異説として、五種の眼を見るべき対象から四種に分けて理解する解釈も説明する。

yang na sha'i (P.7) spyān ni phyogs bcu'i 'jig rten mthar thug (P.: thugs) pa med pa na da ltar gyi dus kyi sems (D.3) can gyi gzugs che phra ci yod pa thams cad la thogs pa med par gzigs te / de'i phyir mdo las kyang / de'i sha'i mig gis (P.8) dpag tshad gcig tu mthong / dpag tshad brgya tshun chad du mthong / 'dzam bu'i gling thams cad du mthong / shin tu stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten (D.4) gyi khams thams cad du mthong ngo zhes gsungs pa'o // (SAVBh D. Tsi 112b2ff. P.Tsi 132b6ff.)

「あるいはまた、『肉眼』とは無辺なる十方世界において、現在の時の衆生の色かたちを大なるも小なるも、あらんかぎりのすべてを障礙なくご覧になるのである。それゆえ經典からも『その肉眼によって、一ヨージャナを見る。前の百ヨージャナを見る。閻浮提のすべてを見る。三千大千世界すべてを見る』と述べられている。」

yang (D.2) na spyān mnam pa lnga mnam pa bzhir gzhag ste / gzugs mthong ba dang / don dam pa'i chos mthong ba

教示とは六種の神通である。順次に、それらに近づいて、会話を、心を、去来することを
を知って、出離のために教示するからである⁵¹⁵。

遊戯とは、諸菩薩たちにとって多種なる変化等によって三昧における遊戯があるから。

誓願とは、とある誓願の知によって、誓願の力を有する諸菩薩が、誓願の卓越性によって

5 遊戯するのである。彼ら（＝菩薩たち）の身体あるいは威光あるいは語句の数量に関して
数えることをなすことは容易でないと広説されるのは『十地経』に説かれるごとくである⁵¹⁶。

自在力とは、ほかならぬそこ（＝『十地経』）に十の自在力が解説されているごとくである⁵¹⁷。
法の獲得とは、[十] 力・[四] 無畏といった [十八の] 不共なる仏法に関しての獲得で

dang / kun rdzob kyi chos mthong ba dang / (P.8) shes bya thams cad khong du chud pa'o // (SAVBh D. Tsi 113a1f. P. Tsi 133a7f.)

「あるいはまた、五種の眼は四種として成立する。色かたちを見ることと、勝義の法を見ることと、世俗の法を見ることと、知られるべきものすべてを了知することである。」

⁵¹⁵ SAVBh によれば、六種の神通とは天眼通・天耳通・他心智通・宿住随念智通・死智・漏盡智通の六である。自らによって享受された経典をこれら六種の神通を通して衆生に説くのである。

lung nod pa ni mngon par (D.113b1) shes pa ste / rim bzhin du de dag kyang skad dang zhes bya ba la sogs pa la / bdag nyid de bzhin gshegs pa las lung nod pa dang / bdag gis mnos pa'i lung sems can la bstan (P.8) pa yang / rdzu 'phrul gyi mngon par shes pa dang / rdzu (P.: om. rdzu) 'phrul gyi mig dang / rdzu (P.: om. rdzu) 'phrul gyi rna ba dang / gzhan (D.2) gyi sems shes pa dang / sngon gyi gnas rjes su dran pa shes pa dang / 'chi 'pho shes pa dang / zag pa zad pa (P.134a1) shes pa rnams kyi lung mnod cing gzhan la ston par byed pa'o // (SAVBh D. Tsi 113a7f. P. Tsi 133b7f.)

『教示とは六種の神通である。順次に、それらに近づいて、会話を、心を、来ることを、行くことを知って、出離のために教示するからである。』云々について。如来自らによって教示することと、自らによって享受された経典を衆生に説くこともまた、神通と天眼通と天耳通と他心智と宿住随念智と死智と漏盡智によって教示する、他者に対して教えを説くのである。』

⁵¹⁶ 長尾[2008 : 250 fn.4-5]によれば、SAVBh で prabhā が prabhāva と理解されているとする。そしてこの文章が『十地経』初地の最後 (Kondō p.30 7-9 ; Rahder p.22 §YY)、第三地の最後 (Kondō p.61-62)、及び第八地の最後 (Kondō p.147 17-18) に見いだされる。これが『十地経』において詳細に説かれていると言われる所以としている。またここでも SAVBh にて prabhā は prabhāva と理解されているとする。荒井・袴谷 [1993:437]では、当該箇所は『十地経』の初歡喜地における十大誓願の記述であるとともに、Lévi 本校訂のサンスクリット原典テキストの脚注に Śiks 所引の経文であるとの指示がなされていることも指摘する。また十大誓願については、MSABh 第4章「発心品」kk.13-14 にも見られる。岡田[2007:122-125]では、初地と第九地の章末に十大誓願の記述があるとし、さらに章末以外であれば初地から第十地に至るまでの前章に認められるとする。

de dag (P.134b1) gi lus dang mthu dang sgra rnams zhes bya ba la sogs pa la / smon lam gyi skye gnas de dang de dag tu skyes nas sems can gyi don mdzad (D.2) pas rnam par rol pa ni sa bcu pa'i mdo las kyang / de dag gi lus dang mthu dang sgra (P.2) rnams bgrang bar sla ba ma yin no (P.: na) zhes bya ba (P.: ins. la) rgya cher gsungs te / de dag gi zhes bya ba la (P.: zhes bya bas) smon lam gyi dbang gis skye gnas de dang de dag tu skyes pa'i byang chub sems dpa' de dang de dag gis zhes (D.3) bya ba'i don te / de dag (P.3) gi lus kyi yon tan dang / sems kyi mthu'i yon tan dang / sgra dbyangs kyi (D.: sgra dbyangs kyi ; P.: sgra dbang gi) yon tan la sogs pa'i bde bar brjod du sla ba ma yin no zhes bya ba'i don to // (SAVBh D. Tsi 114a1ff. P. Tsi 134a8ff.)

『かれらにとっての、身体の、あるいは威力の、あるいは感情に関して・・・』ということ等について。誓願の生起に住している彼や彼らにおける生に基づいて、衆生のためになすことによって遊戯することというのは、『十地経』からも『彼らにとっての身体や威力や感情・・・』というように広説される。それらのということについて、誓願の力による出生したそれやそれらについて生まれたその菩薩や彼らによってという意味である。彼らの身体の功德と心の威力の功德と妙音の功德等の善きことを説くことについて容易でないという意味である。』

⁵¹⁷ 長尾[2008 : 250 fn.6]によれば、十の自在力は六波羅蜜の結果であり、仏陀の法身五相の第二として『摂論』x,3B にも説かれている。すなわち寿 ayur-vaśitā、心 ceto—vaśitā、衆具 pariṣkāra-vaśitā、業 karma-vaśitā、生 upapatti-vaśitā、信解 adhimukti-vaśitā、願 pranidhāna-vaśitā、神力 rddhi-vaśitā、智 jñāna-vaśitā、法 dharma-vaśitā の自在である。もともと『十地経』第八地 (Kondō p.142 15-p.143 9 ; Rahder p.70 §O) の所説なること、その全文が『入中論』に引用されて、また『現觀論』では智法身の徳とされている。SAVBh では、第 20-21

ある。と見ること等について、これら現成は六種ある⁵¹⁸。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-55: MSAbh(L) p.143,16ff. ; A128a2ff. ; B140a1]

[五] 根の分析について⁵¹⁹、一偈が [ある]。

- 5 そこで、菩提と行と最上を聞くことと止と観は、信等 [の根] にとって、場所であると知られるべきである⁵²⁰。目的の成就を主眼とするから。(55)

信根にとって菩提は、場所つまり認識対象であるという意味である。精進根にとっては菩薩行である。念根にとって大乘を包摂しているものを聞くことである。三昧根にとって止である。智慧根にとっての場所は観である。他ならぬその目的を主眼とするから、これら

- 10 信等 [の根] が、支配力を持つという意味で根と言われる⁵²¹。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-56: MSAbh(L) p.143,22ff. ; A128a5f. ; B140a1ff.

章 k.8 に対して、受生を註釈してこの箇所を引用する。

dbang byed pa ni de nyid ji ltar dbang bcu bstan pa nyid do zhes bya ba la (P.4) dbang mngon par sgrub (D.4) pa ni sa bcu pa'i mdo nyid las ji ltar dbang bcu bshad pa rnam bsgrubs te / tshe la dbang ba dang / sems la dbang ba dang / yo byad la dbang ba dang / las la dbang ba dang / skye ba la dbang ba (P.5) dang / mos pa la dbang ba dang / smon lam la dbang ba dang / rdzu 'phrul (D.5) la dbang ba dang / ye shes la dbang ba dang / chos la dbang ba'o // (SAVBh D. Tsi 114a3ff. P. Tsi 134b3ff.)

『『自在力とは、ほかならぬそこ (『十地経』) に十の自在力が解説されている。』ということについて、自在力が生起することは、『十地経』より十の自在力が解説されたものが成立している。時に対する自在力と、心に対する自在力と、助伴に対する自在力と、業に対する自在力と、生起に対する自在力と、信解に対する自在力と、誓願に対する自在力と、神通に対する自在力と、智慧に対する自在力と、法に対する自在力である。』

⁵¹⁸ 諸論における神通・神変については長尾[2008: 250-253]にまとめられている通りである。また天眼が死生智とほとんど同じであることは SAVBh の説明から推察される。SAVBh の理解は、以下の通りとしている。五眼の一つである天眼は、業果としてあるいは三昧修習の結果としての二種がある。その両者は神眼によって、彼ら有情は彼処から死んでここに生まれるというあり方で、過去と未来との姿を見るのであり、これが死生智のはたらきである云々。

⁵¹⁹ 長尾[2008: 253-254 fn.1]によれば、ここで論じられる根 indriya は優れた働きを意味するものとして一般に感覚器官を指すが、今はそれとは異なって五無漏根の解説であるとする。すなわち散文註で述べられている通り、信・勤・念・定・慧の五つであるとし、長尾訳では MAVBh の例に従って、機能と訳している。Thurman[2004: 266 fn.58]によれば、この意味で用いられる indriya については AS 74, AKBh II 11-112, VI 286, ANS 168b2-169a4, MPP 1125-1127 などに散見される。SAVBh では、四神足の修習することによって心一境性が成立する後に、出世間の法を把握する必用があるため五根が説かれるという。

dbang po rnam par dbye ba la tshigs su (D.3) **bcad pa** zhes bya ba la / rdzu 'phrul gyi rkang pa'i skabs bshad pa'i 'og tu dbang po'i skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na (P.: ins. /) de ltar rdzu 'phrul (P.6) gyi rkang pa bsgoms pas sems rtse gcig tu gyur pa de de'i 'og tu 'jig rten las 'das pa'i chos rtogs par 'gyur ba'i dbang po lnga skye bar 'gyur te / de (D.4) bas na rdzu 'phrul gyi rkang pa'i 'og tu dbang po'i skabs (P.7) bshad par 'brel to // (P.: te /) (SAVBh D. Tsi 115a2ff. P. Tsi 135b5ff.)

『[五] 根の分析について、一偈が [ある]。』ということについて。[四] 神足の章分を説くことののちに、[五] 根の章分を説くという主題がどうして存在するのかといえ、このように [四] 神足を修習することによって、心一境性(=cittaikāgratā)が成り立ち、そののちに出世間の法を把握することになる五根が生じることになる。従って、[四] 神足の後に、[五] 根の章分を説くという主題がある。』

⁵²⁰ 長尾[2008: 254 fn.2]によれば、ここで述べられる pada とは、場所を指す。pada の語については、『大乘莊嚴經論』第 1 章 k.17 に対する長尾註で根拠・基礎の意味を含んだ場所を意味すると考察されている。ここでは、それが在り場所一般 (器世界) に通ずるものと考えている。

⁵²¹ 長尾[2008: 254 fn.3]によれば、SAVBh などで註釈がなされているとは言い難い。その代わりに信根以下の五根の每一に対して定義づけを行い、同時にその每一に ANS からの引用を付している。このことは次の五力についても全く同様であるとする。岡田[2007:125-133]参照のこと。

[五] 力の分析について⁵²²、一偈が [ある]。

さらにまた、信等の活動は⁵²³、地に入ることに対してけがれたものであるが、所対治の力が弱くなることによって、それらが力と称されるのである⁵²⁴。(56)

すでに解説されている偈である。

5

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-57: MSAbh(L) p.144,1ff. ; A128a6ff. ; B140a3ff.

[七] 菩提分の分析について⁵²⁵、七偈が [ある]。

さらにまた、地に入ったものには、菩提分の成立が考えられる。諸法と一切衆生について、平等であることを理解するから。(57)

- 10 これ (=57 偈) によって、とある状態において、ある人の理解があるから、諸々の菩提分が想定される。そのことが指摘されている。地に入った状態において、すべての法とすべての衆生について、平等であることが理解されるから、順次に法無我によって、自己と他

⁵²² 長尾[2008 : 254 fn.1 下]によれば、五根の強力になったものを五力とする。内容は同じく信・勤・念・定・慧を内容とする。これは SAVBh の解釈で、不信や怠惰等の所対治に対して妨げる効果が五根にない場合に五力が働く。これら五根・五力は順決択分 nirvedha-bhāgīya の四善根位に相当し、その直後に初めて階位に入る、つまり入初地するのである。それが見道の獲得を意味し、次に説かれる七菩提分が見道、八正道分が修道とされる。

stobs rnam (D.3) par dbye ba la tshigs su bcad pa zhes bya ba la / dbang po lnga'i 'og tu stobs lnga bshad pa la 'brel pa ci yod (P.3) ce na / ji srid du ma dad pa dang / le lo la sogs pa dbang po lnga'i mi mthun pa'i phyogs kyis skabs skabs su bar chad byed pa de srid du ni dbang po zhes bya'o // de nas dbang po lnga nyid la yul (P.: om. yul) yun (D.4) ring du bsgoms (P.4) pas ma dad pa la sogs pas bar chad byed mi nus par gyur pa de la dbang po lnga nyid la stobs lnga zhes bya bas dbang po'i 'og tu stobs bshad par 'brel to // (SAVBh D. Tsi 116b2ff. P. Tsi 137b2ff.)

『[五] 力の分析について、一偈が [ある]。』ということについて。五根の後に、五力を説くことについての主題がどうして存在するのか。不信・怠惰等五根の所対治によって、時々には妨げられるその限りで[五]根とされる。それから他ならぬ五根において長く対象を修習することから、不信等によって、妨げられることに効果がないそれらに対して、五根において五力ということによって、[五]根の後に[五]力が説かれることと結びつく。』

⁵²³ 長尾[2008 : 255 fn.2]にもある通り、ceṣṭāḥ は写本の中では Ns 本にあるのみで、Nc,A,B 本には見られない。

⁵²⁴ 長尾[2008 : 255 fn.3]によれば、入初地するまで五根としての信・勤・念・定・慧はなお雑染を伴っているが、入初地するに至ってそれが清浄になり、五力と呼ばれることになる。入初地するのは、行者としての菩薩であり、菩薩が入初地することによって五力となる。SAVBh では、所対治が間断するのが五根、間断がなくなるのが五力であると註釈しているが、MSAT は、この偈についてまったく言及されていない。MAVBh の言及では、信・勤・念・定・慧が順次前者が後者の原因であると説く。五根と五力の区別については、後者においては五の所対治が損傷されていて、入り混じることがないという。また、四善根の初二が五根、後二が五力であるという。

⁵²⁵ 長尾[2008 : 256 fn.1]によれば、七菩提分は古く『雑阿含』二十七(『大正』第2巻 194a-195a)にも見られ、転輪聖王が世に出現すれば、七つの宝が世間に出現するといわれており、それを詳細に説明したのちに、七菩提分と関連付ける。岡田・岸[2008:62-68]にある通り、SAVBh では七菩提分の解説に ANS の解説を全文引用しており、MAVBh 第4章 k.8-9 においても説明がある。五力ののちに七菩提分を説くことについては、SAVBh の解釈によれば第一地を得る際に五力の所対治である信仰しないこと等が存在するため間断なく入初地しないため七菩提分を修するという。AKBh 198 iii 96 に対して、『中阿含』xi.1、『増一阿含』xxxiii 11、『雑阿含』xxvii 12 に七宝の名のみが挙げられているとする。一般に七菩提分は見道を意味し、八正道分は修道に相当すると解せられるが、この両者が一向に無漏であることに対して、四念処乃至五力まではすべて有漏・無漏に通じている。しかし AKBh において七菩提分は修道、八正道分は見道に対応しており、この配置についての解明はなされていない。Thurman[2004 : 266 fn.60]によれば、七菩提分に関して、MPP 1128, AS 74, AKBh 281-284 にも散見される。さらに Thurman[2004 : 267 fn.61]によれば、菩提分と七宝との関係については Dayal[1970 : 154]にも言及されている。

者の平等性によって⁵²⁶。

⁵²⁶ 長尾[2008 : 256 fn.2]によれば、MSAT の解釈に従えば、法無我によってあらゆる存在の平等性が、また人無我によって一切衆生の平等性が証得される。あるいは菩薩が入初地を獲得したときは、法界の普遍性を証得するゆえに、一切衆生と自己との平等性を得るのであり、従って自己がそのまま諸衆生となり、自己の苦を鎮静すると同様に一切衆生の苦も鎮静されるべきであると理解される。SAVBh では所説あり、第一の解釈は人法二無我を理解するから自他についての平等性と諸法についての平等性が理解されるので一切衆生の平等性が知られるという。第二の解釈としては法無我を理解するから法についての平等性を知り、人無我を理解するからブドガラについての平等性を知るとする。第三の解釈は人法二無我では諸法の平等性を知り、自己と他者についての平等性を知るので衆生の平等性を知るともいう。MSAT でいうところの自己の苦しみを鎮めると同様に、一切衆生の苦しみを鎮めるとするのは第四の解釈にあたる。註釈文献の特色を考慮すれば、MSAT,SAVBh にとって、七菩提分の働きとは、法無我によって諸法の平等性を知り、人無我によってブドガラの平等性を知ること、自己の苦しみを鎮めることで一切衆生の苦しみを鎮めると理解し、一切衆生の平等性が知られるという解釈を第一義とすると考えられる。

sa la zhugs pa'i gnas skabs ni (P.: na) go rims (P.: go rim) bzhin du chos la bdag med pa (P.5) dang (D.148b1) bdag dang gzhan mnyam pa nyid kyiis (P.: kyi) chos thams (D.: thams ; P.: ++s) cad dang / sems can thams cad mnyam pa nyid du rtogs pa'i phyir ro (P.: ins. //) zhes bya ba ni chos la bdag med pas ni chos thams cad mnyam pa nyid du rtogs so // gang zag la (P.6) bdag med pas ni sems can thams cad mnyam pa nyid du (D.2) rtogs so // yang na byang chub sems dpa sa dang po thob pa'i dus na chos kyi dbyings kun tu 'gro ba rtogs (P.: rtog) pas sems can thams cad bdag tu mnyam pa nyid (P.7) 'thob ste / sa dang po thob pa'i dus na bdag gang yin pa de nyid sems can rnam yin pas ji ltar bdag gis (D.3) bdag nyid kyi sdug bsngal nye bar zhi bar bya ba de bzhin du sems can thams cad *kyi bya'o // zhes sems can thams cad dang (P.: om. *kyi ~ dang) (P.: ins. kyang) khyad par med pa nyid (P.8) 'thob pas bdag dang gzhan mnyam pa nyid kyiis (P.: kyi) sems can thams cad la mnyam pa nyid rtogs so (D.: rtogs so ; P.: rtog) zhes bya'o // (MSAT D. Bi 148a7ff. P. Bi 166b4ff.)

『地に入った人の状態において、すべての法とすべての衆生に関して、平等であることが理解されるから、順次に法無我によって自己と他者の平等性によって [菩提分が想定される]。』というのは、法無我によって、すべての法が平等であると想定される。人無我によって、すべての衆生が平等であると想定される。あるいは菩薩が第一地に入るときに、教えの讃歌に至ることが想定されるから、すべての衆生がアートマンと平等であると得る。第一地に入るときに、アートマンであるものそれが他ならぬ衆生たちであるから、例えば、私のもの、私の苦しみを寂滅させる、そのごとくにすべての衆生にとつても、と。すべての衆生と等しいことを得るので、自己と他者の平等性によってすべての衆生において平等であると想定される。』
chos dang sems can thams cad kyi // (P.: /) mnya+ (D.: mnya+ ; P.: mnyam) pa nyid ni shes pa'o // (P.: om. //) (18-57cd) zhes bya ba la / ci'i phyir sa dang po'i dus na byang chub kyi yan lag bdun (P.4) la bsgom par gzhang (P.: bzhag) ce na / de'i tshe chos dang gang zag la bdag med par khong du chud pa dang / (D.3) bdag dang gzhan du mnyam pa nyid khong du chud de / de'i phyir chos rnam la mnyam pa nyid shes pa dang / sems can (P.5) thams cad kyi mnyam pa nyid shes pas na sa dang po'i tshe na (P.: om. tshe na) byang chub kyi yan lag bdun la bsgom pa rnam par gzhang (P.: bzhag) go // (P.: /) de (D.: de ; P.: yang) chos la bdag med par khong du chud pas chos la mnyam pa nyid (D.4) shes so // gang zag la bdag med (P.6) par khong du chud pas sems can thams cad (P.: ins. kyi) mnyam pa nyid du shes so / (P.: //)

yang na chos dang gang zag la bdag med par khong du chud pas na chos rnam kyi mnyam pa nyid shes so // bdag dang gzhan du mnyam pa nyid (P.7) khong du chud pas na sems can (P.: ins. thams cad) gyi (P.: kyi) mnyam pa nyid shes so //

(D.5) yang na sa dang po'i tshe chos kyi dbyings kun du (P.: tu) 'gro ba'i mtshan nyid du rtogs pas na chos rnam kyi mnyam pa nyid khong du chud do // de ltar khong (P.8) du chud pas bdag gang yin pa sems can thams cad kyang de nyid yin / sems can thams cad gang yin pa bdag kyang de nyid yin te / ji ltar bdag gi sdug (D.6) bsngal zhi bar bya ba bzhin du / sems can thams cad (P.141a1) kyi sdug bsngal yang zhi bar bya'o zhes khong du chud pas na sems can thams cad kyi mnyam pa nyid shes so zhes bya ste / (SAVBh D. Bi 119a2ff. P. Bi 140b3ff.)

『諸法と一切衆生に関して、平等であることを理解するから。』ということについて。どうして初地の時に、七覚支に対する修習について成立するのか。その時、法とブドガラについて無我であることが了解され、自己と他者について平等であることが了解される。それゆえに、諸法について平等であることが理解され、一切衆生の平等性が知られるので、第一地の時に七覚支に対して修習することが成立するのである。あるいはまた、法について無我であることを了解するから、法について平等であることを知るのである。ブドガラについて無我であることを了解するから、一切衆生が平等であることを知るのである。

あるいはまた、法とブドガラに対して無我であることを了解するので、諸法の平等性を知るのである。自己と他者に対する平等性を了解するから、衆生の平等性を知るのである。

あるいはまた、初地の時、一切処法界の特質について把握するので、諸法の平等性が理解される。そのように理解するので、とあるアートマンであり、一切衆生もまたそのようである。とある一切衆生であることもまた、自己もまたそうである。自己の苦しみを静めるというごとくに、一切衆生の苦しみもまた静ま

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-58ff.: MSAbh(L) p.144,6ff. ; A128b1ff. ; B140a6ff.

これより、輪 [宝] 等の七つの宝に類似する菩提分について示される。

念は、あらゆる面で未だ征服されていない知られるべきものを征服することに対し
5 て働く。(58ab)

征服されるべき知られるべきものを征服するために⁵²⁷。例えば、転輪聖王の輪宝が⁵²⁸、勝利されるべき土地を征服するために [働く] ごとくに⁵²⁹。

彼にとって扱法(vicaya)とは、すべての分別と様相について⁵³⁰、破ることのために [働

る、と理解するので、一切衆生の平等性が知られるとされる。」

⁵²⁷ 長尾[2008 : 257 fn.1 上]によれば、MSA†に信解行地にある菩薩が未だ征服されていない、すなわち初地を征服するために念を修習するのであると解釈されることを示す。

shes bya ma (D.4) rgyal rgyal bya'i phyir // (18-58b) zhes bya ba ni byang chub sems dpa'i (P.: dpa') mos pas spyod pa'i sa la gnas pa ni (P.167a1) sa dang po ma rgyal ba yin te / de rgyal bar bya ba'i phyir dran pa kun tu spyod de / ma rtogs (P.: ma rtog) pa rtogs pa gang yin pa de ni shes bya ma rgyal ba rgyal ba yin no // (MSA† D. Bi 148b3ff. P. Bi 166b8ff.)

『勝利されるべきものを征服することによって』というのは、菩薩の解脱によって、信解行地の状態にいる人は、第一地を征服していない。その征服されるべきもののために、念を享受する。無分別なものを把握すること、それが征服されていないものを征服することである。」

⁵²⁸ 長尾[2008 : 257 fn.2 上]によれば、輪宝とは転輪王の戦車のことで、四洲の王であるか三洲乃至一洲の王であるかによって、金・銀・銅・鉄の四種がある。と『俱舍論』の説を紹介している。転輪王はそれによって天下を征服するのであるが念はその輪宝に喩えられるのである。この征服した状態は第一地を得た菩薩のことをいう。

⁵²⁹ SAVBh では、念覚支を輪宝に喩えており、勝利されるべき土地とは信解行地のことを指す。念覚支によって信解行地を離れることになるので、第一地を得るのである。

shes bya kun la dran spyod pa // ma rgyal ba las rgyal (P.5) ba'i phyir // (P.: /) (18-58ab) zhes bya ba la / (P.: om. /) dran (D.2) pa byang chub kyi yan lag ni 'khor lo rin po che dang 'dra ste / dper na 'khor los sgyur ba'i rgyal po'i 'khor lo rin po ches rdzong dang mkhar la gnas pa'i rgyal phran ma rgyal ba mams (P.6) las rgyal bar bya ba'i phyir gnas te / de dag tu 'jug pa de bzhin du / dran pa yang dag byang chub kyi yan lag gis kyang shes bya ma rgyal ba (D.3) las rgyal te / mngon sum du mi shes pa mams shes shing rgyal bar bya ba'i (P.7) phyir 'jug ste / shes bya rgyal ba'i sa dang po'o // ma rgyal ba ni mos pas spyod pa'i sa ste dran pas mos pas spyod pa'i sa spangs nas sa dang po mngon sum du byed pas na shes bya ma rgyal ba las rgyal bar byed pas (P.8) so // (SAVBh D. Tsi 119b1ff. P. Tsi 141a4ff.)

『念は、一切処に、知られるべき、勝利されるべきものを征服することに対して働く。』ということについて。念覚支は、輪宝と等しい。例えば、転輪聖王の輪宝は、要塞や砦に住している城主が勝利されるべきものを征服するから存在する。それらに対して働くごとくに、念覚支によっても、知られるべき、勝利されるべきものを征服する。直接知覚で知りえないものを知り、勝利されるべきであるから働くのである。知られるべき、征服すべきは第一地である。勝利されるべきとは信解行地で、念によって信解行地を離れて第一地を直接知覚するので、知られるべき勝利されるべきものを征服することになるからである。」

⁵³⁰ 長尾[2008 : 257 fn.1 下]によれば、SAVBh に従うならば分別＝把握する分、すなわち能取分であり、様相＝把握される分、すなわち所取分と理解される。この両方を打破するのが扱法に他ならないとする。

また SAVBh の第一の解釈は、扱法覚支によって、ブドガラと法を把握することの特質すべてを否定して外道の劣った教えを排斥するとしている。長尾[2008 : 257 fn.1 下]で指摘される理解は、SAVBh の第二の解釈である。

rtog pa'i mtshan ma kun 'joms (D.4) pa // de ni rab tu 'byed pa yin // (P.: om. //) (18-58cd) zhes bya ba la / chos rab tu 'byed pa byang chub kyi yan lag ni 'khor los sgyur ba'i glang po rin po che dang 'dra ste / ji lta zhe na / dper na glang (P.141b1) po rin po ches phas kyi rgol ba'i dpung dmag gi sde mams 'joms par byed pa de bzhin du / chos rab tu 'byed pa'i byang chub kyi yan lag (D.5) gis kyang gang zag tu rnam par rtog pa'i mtshan ma dang / chos su rnam par rtog (P.2) pa'i mtshan ma thams cad 'joms par byed pas na glang po rin po che dang 'dra'o //

yang na rtog pa'i sgras ni mig gi dbang po la sogs pa'i 'dzin pa'i chos (D.: chos ; P.: bya ba) la / mtshan ma'i sgras ni gzugs la sogs pa gzung (P.3) cha la bya (D.6) ste / chos rab tu 'byed pa byang chub kyi yan lag gis gang zag dang chos la bdag med par rtogs pas gzung ba dang 'dzin pa'i mtshan ma thams cad spong bar byed pas na (P.: om. na) glang po rin po che dang 'dra'o // (SAVBh D. Tsi 119b3ff. P.Tsi 141a8ff.)

『その扱法(vicaya)とは、すべての分別の様相にとって、破ることのために [働く]。』ということについて

く]。(58cd)

例えば、象宝が対抗者を破ることのために [働く] ごとくに。

彼にとって精進は、速やかに残りなく悟るために働く。(59ab)

5 敏捷なる神通の生起ゆえに。例えば、馬宝⁵³¹が速やかに海に達する大地を駆けることのために [働く] ごとくに。

法の光明の増大ゆえに、喜びで常に満たされる。(59cd)

精進にいそしむことを有する菩薩にとって、諸々の法の光明が増大する。それゆえ喜びがすべての身体を常に喜ばせる⁵³²。例えば、摩尼宝が優れた光明でもって転輪聖王を喜ばすごとくである。

10 すべての障壁からの解放ゆえに、浄化作用 (praśrabdhi) によって⁵³³、快樂に至る。(60ab)

すべての粗悪さの断絶ゆえに。例えば、女宝によって転輪聖王が快感を感受するごとくで

て。扱法覚支とは、転輪聖王の象宝と等しい。どうしてかというならば、例えば、象宝によって、外道の劣った教えを排斥するごとく、扱法覚支によっても、ブドガラについての把握することの特質と法について把握することの特質すべてが排斥されるので、象宝と等しい。

あるいはまた、把握の語によって、眼という感覚器官などの把握する側の法を指す。特質という語によって、色かたちなど把握される側を指す。扱法覚支によって、ブドガラと法について無我であることが把握されるから、把握されるものと把握するものの特質すべてが排斥されるので、象宝と等しい。」

⁵³¹ 長尾[2008 : 258 fn.3 上]によれば、精進覚支は馬宝・馬軍に譬えられ、象宝・象軍に比べて速力があり、大地を広く駆け巡ることができるのであろうと言及する。また SAVBh では、馬宝は天眼などの神通を速やかに獲得するためであるという。

myur (P.4) du ma lus shes bya'i phyir // de yi brtson 'grus rab tu 'jug / (P.: om. /) (18-59ab) ces bya ba la / brtson 'grus yang dag (D.7) byang chub kyi yan lag ni 'khor los sgyur ba'i rgyal po'i rta rin po che dang 'dra ste / ji ltar zhe na / (P.: om. /) dper na 'khor los (P.5) sgyur ba'i rgyal po'i rta rin po che ji srid du 'khor bar (P.: 'khor lo) bya ba'i gnas rgya mtsho'i mtha'i bar du myur du 'gro bar byed pa de bzhin du / brtson 'grus yang dag byang chub kyi yan lag (D.120a1) gis kyang rdzu (P.: om. rdzu) 'phrul gyi mig la sogs pa'i (P.6) mngon par shes pa rnam thob par bya ba myur du 'thong (P.: thob) par byed pas na rta rin po che dang 'dra'o // (SAVBh D. Tsi 119b6ff. P. Tsi 141b3ff.)

『その精進は、速やかにすべての菩提のために働く。』ということについて。精進覚支は、転輪聖王の馬宝と等しい。どうしてかというならば、例えば、転輪聖王の馬宝によて、輪廻をなす拠り所は、海の終わりまで速やかに動くそのごとくに、精進覚支によっても、天眼などの神通を得ることが速やかになされることから馬宝と等しい。

⁵³² 長尾[2008 : 258 fn.1&2 下]によれば、SAVBh に依拠して七菩提分は菩薩が初地入見道において修習するのであるが、この喜びによって初地を歓喜地と呼ばれるのであるとする。そして、菩薩の身体と心に喜びの智が生ずることが、転輪聖王が摩尼宝によって喜ぶのに喩えられている。

chos kyi snang ba rnam 'phel bas // (P.: /) rtag tu dga' bas gang bar byed // (P.: om. //) (18-59cd) ces bya ba la / dga' ba byang chub kyi yan lag ni (P.7) 'khor los sgyur ba'i rgyal (D.2) po'i nor bu rin po che'i snang ba'i khyad par gyis mun pa la sogs pa bsal ba'i sgo nas 'khor los sgyur ba'i rgyal po de la dga' ba'i khyad par rtag tu skyed pa de bzhin du / sa dang po'i tshes chos (P.8) kyi dbyings thams cad du 'gro ba'i mtshan nyid du rtogs nas dga' ba'i khyad par skye ste / dga' ba des kyang byang chub (D.3) sems dpa'i lus dang sems la mchog tu dga' ba'i shes pa skyes pas na nor bu rin po che snang (P.142a1) ba'i khyad par dang 'dra'o // (SAVBh D. Tsi 120a1ff. P. Tsi 141b6ff.)

『法の光明が増大したのちに、喜びで常に満たされる。』ということについて。喜覚支とは、転輪聖王の摩尼宝の輝きの卓越性によって、暗闇などを離れることを通して、その転輪聖王において、喜びの卓越性が常に生じることになるごとくに、初地の時、法界すべてにおいて、了解の特質についても把握するので、喜びの卓越性が生じるのである。その喜びによっても、菩薩の身体と心において最上なる喜びの知が生じるから、摩尼宝の輝きの卓越性と等しい。」

⁵³³ 長尾[2008 : 259 fn.1 上]によれば、心身の警戒なるは粗悪さの正反対であり、『大乘莊嚴經論』第 14 章 k.15 以下に明らかにされたように karmanyatā とほぼ同義であるが、本偈ではその点が強調されずに単に楽しみにのみ結びつけられているとみている。

ある⁵³⁴。

そして、思惟された対象の増上が、三昧より生じる。(60cd)

例えば、転輪聖王について、家主の宝ゆえにのごとくである⁵³⁵。

捨によって、彼は欲に従いあらゆるところに住む。後に得られる・無分別なる静かな住まいによって、常に最上である。(61)

捨とは、無分別智とされる。それによって、菩薩はあらゆるところに欲望のままに住まうのである。その後に得られる静かな住まいによって、他者に近づくから。他者を捨て置くから。無分別なる静かな住まいによって、そこ（＝無分別なる静かな住まい）において、関心を抱くことなくして住居を営むから⁵³⁶。例えば、転輪聖王の主兵臣宝のごとくであり、

⁵³⁴ 長尾[2008 : 259 fn.3 上]によれば、女宝とは転輪聖王の妃のことであり、SAVBh に、女宝の身体の下部が冬は暖かく夏は冷たいから云々と註釈されるのでこの転輪聖王の快樂がここでは軽快さという楽しみに喩えられると解釈している。SAVBh の記述をより正確に示すならば、冬等の寒い時に女宝は転輪聖王の身体の内부를温める。雨季などの暑い時には身体の内부를涼しくする。従って転輪聖王にとって身体の快さだけでなく心の快さをもたらすという。

sgrib pa kun las thar ba'i phyir // shin tu sbyangs las bde ba thob (P.: 'thob) // (P.: /) (18-60ab) ces bya ba la / shin tu sbyangs pa yang dag byang chub kyi yan lag ni 'khor los sgyur ba'i rgyal po'i (P.2) btsun mo rin po (D.4) che dang 'dra'o // dper na 'khor los sgyur ba'i btsun mo rin po che dgun (P.: dgu) la sogs pa'i grang ba'i dus na ni lus kyi mthang dro bar gyur nas grang (P.: drang) ba bsal te 'khor los sgyur ba'i rgyal po dga' ba rjes (P.3) su myong bar byed do // dbyar la sogs pa dro ba'i dus na ni lus kyi mthang bsil bar gyur nas dro ba bsal bas (D.5) 'khor los sgyur ba'i rgyal po dga' ba rjes su myong bar byed do // (P.: /) de bzhin du shin tu sbyangs pa ni lus (P.4) las su rung ba *dang sems las su rung ba (P.: om. *dang ~ ba) la bya ste / de gnyis kyis lus las su mi rung ba dang / sems las su mi rung ba bsal nas lus las su rung ba dang (P.: ins. /) sems las su rung ba'i bde ba rjes su myong (D.6) bar byed pas na (P.: ins. /) btsun mo rin po che (P.5) dang 'dra'o // (SAVBh D. Tsi 120a3ff. P. Tsi 142a1ff.)

『すべての障壁からの解放ゆえに、浄化作用 (praśrabdhi) によって、快樂に至る。』ということについて。軽安覚支は転輪聖王の女宝と等しい。例えば、転輪聖王の女宝は、冬等の寒い時に、身体の内부를温めるので、寒さを離れる。転輪聖王の喜びが感受される。

雨季などの暑い時には、身体の内부를涼しくし、暑さを離れるから、転輪聖王の喜びが感受される。そのごとくに、軽安は、身体の適切さと心の適切さを指す。この二つによって、身体の適切でない状態と心の適切でない状態を離れるので、身体の適切さと心の適切さという快樂を感受することになるから、女宝と等しいのである。』

⁵³⁵ SAVBh によれば、転輪聖王には家宝があるため、転輪聖王が何を思惟しようとも、望むべくものすべてを増上のごとく、定覚支は家主の宝に等しいという。

bsams pa'i don rnam 'grub pa ni // ting nge 'dzin las (P.: la) skye bar 'gyur // (P.: om. //) (18-60cd) zhes bya ba la / ting nge 'dzin gyi byang chub kyi yan lag ni 'khor los sgyur ba'i rgyal po'i khyim bdag rin po che dang 'dra ste / dper (P.6) na 'khor los sgyur ba'i rgyal po'i khyim bdag (D.7) rin po ches 'khor los sgyur ba'i rgyal pos ji dang ji bsams pa dang ji dang ji 'dod pa thams cad bsams (P.: bsam) pa bzhin du 'grub par byed pa de (P.: om. de) bzhin du / ting nge 'dzin byang (P.7) chub kyi yan lag gis kyang rdzu (P.: om. rdzu) 'phrul gyi mig dang rna ba la sogs pa mngon par shes pa gang dang gang bsgrub par bsams pa de dang de (D.120b1) dag thams cad 'grub par byed pas (P.: ins. na) khyim bdag rin po che dang 'dra'o // (SAVBh D. Tsi 119b6ff. P. Tsi 142a5ff.)

『そして、思惟された対象の増上が、三昧より生じる。』ということについて。定覚支とは、転輪聖王の家主の宝と等しい。例えば、転輪聖王の家主の宝によって、転輪聖王によって、何を思惟しようとも、いかなるものを望もうともすべて思惟されるごとく、増上することそのごとくに、定覚支によっても、天眼や天耳等の神通が個々に増上することを思惟することそれらすべてを増上させるので、家主の宝と等しい。』

⁵³⁶ 長尾[2008 : 261 fn.3]によれば、MSAṬ に、未悟の者には教えを与え、既に悟った者はこれを捨て置くという。従って、近づくことは後得智のはたらきをもって教えを与えることであり、それに対して特に捨てることは、無分別智が捨てるはたらく所以であると考えられている。SAVBh では、敵軍を打ち砕くために転輪聖王が財宝や宝石など得られるべきものを引き寄せ、捨て去るべきものを捨てることに譬えられている。無分別智と後得清浄智の二によってすでに意志的努力や精進を必要としない境地に至っていることを指す。

de'i rjes la thob pa'i gnas pas (P.3) gzhan (D.: ins. dag) (D.6) 'bul zhes bya ba ni rnam par mi rtog pa'i rjes la thob pa'i ye shes kyis (P.: kyi) ma rtogs pa gang yin pa de 'bul ba yin no // gzhan 'dor ba'i phyir zhes bya ba ni rtogs pa gang yin pa de 'dor ba yin no // (MSAṬ D. Tsi 148b5ff. P. Tsi

近づけるべき四支の軍隊を近づかせる。また、近づかせる必要がない〔四支の軍隊を〕除くのである。〔適切に動かされた〕疲れていない四支の軍隊が到着する場所、そのような場所へ行った後に、住居を営むのである。

このように、功德を有する菩薩が、転輪聖王のごとくに働く。〔彼は、〕常に七宝に

5 喩えられる菩提分によって囲まれている。(62)

と、菩提分について七宝に喩えられることが結論付けられる。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-63: MSAbh(L) p.145,9ff. ; A129a5ff. ; B140b9ff.

依拠としての支分と自性としての支分と第三は出離としての支分である。第

10 四に功德としての支分、三種のものは無煩惱としての支分である。(63)

これ(=63偈)によって、何が菩提分であり、いかなる菩提分であるのか、それが明瞭に示された。

依拠としての支分とは、念のことである。すべてについて、それに依拠することによって、起こるからである。

15 自性としての支分とは、法の決択である。菩提について、それを自性とするからである。

出離のとしての支分とは、精進である。それによって達することがないうで、究竟に到達しないから。

功德としての支分とは、喜びである。心に楽しみがあるからである。

心の軽快さと三昧と捨というのが、無煩惱としての支分である⁵³⁷。あるもの(=心の軽快さ)

167a2ff.)

『その後得られる寂所によって、他のものうちに』というのは、無分別の後に得られる智慧によって、無分別であるものを許容するのである。

『他のものうちに去るから』というのは、分別であるもの、それを捨てるのである。』

de la btang snyoms kyi sgras ni rnam par mi rtog pa'i ye shes la bya ste / ji ltar 'khor los sgyur ba'i rgyal po kun mgon rin po ches pha rol gyi sde gzhom par bya (P.2) ba'i phyir 'joms pa dang / nor dang rdzas la sogs pa rnams blang bar bya ba rnams sdud pa dang / bskrad par 'os (D.3) pa rnams skrod par byed pa dang / bskyang zhing bsdu bar 'os pa rnams sdud par byed pa dang / dmag (P.3) gi dpung res 'khor (P.: khor) nas 'gyed par byed pa *rnams 'gyed par byed pa (P.: om. *rnams ~ pa) dang / res mi 'khor (P.: ma khor) ba rnams sdud cing gtong bar byas na (P.: nas) gnas gang du dmag gi dpung rnams 'tshe ba med pa dang / gnod pa (D.4) med par 'gyur ba'i gnas der gnas par (P.4) byed pa de bzhin du / rnam par mi rtog pa'i ye shes dang / de'i rgyab nas thob pa dag pa 'jig rten pa'i ye shes gnyis kyis byang chub sems dpa' rnams kyis ji ltar 'dod pa bzhin du gnas par byed de / de la yang (P.5) dag pa'i 'jig rten pa'i ye shes (D.5) la gnas pas ni sa gong ma dang yon tan khyad par can ma thob pa rnams thob par byed la / nyes pa ma spangs pa rnams ni spong bar byed cing sa 'og ma yang 'dor bar byed do // rnam par (P.6) mi rtog pa'i ye shes kyis ni ci yang mi byed par gnas par byed de / de bas na sa bcu kun du (P.: tu) yang ye shes de (D.6) gnyis la gnas pa ni gnas pa'i mchog yin par bshad do // (SAVBh D. Tsi 120b2ff. P. Tsi 142b1ff.)

「そのうちで捨という語によって、無分別智とされる。どのように転輪聖王が主兵臣宝によって、敵軍を打ち砕くために、破壊するのか。財宝や宝石等々得られるべきものを引き寄せて、捨てることにふさわしいものを除去し、守るべき、集積されるにふさわしいものを引き寄せる。軍隊が輪廻したのちに、占有すべきものを占有するのであり、輪廻しないものを引き寄せ、捨てるので、とある状態において、軍隊が不殺生と無害であるその状態においてなすそのごとくに、無分別智とその後得られる清浄なる世間智の二によって、諸菩薩によって望まれるがごとくに存在するのである。そのうちで、清浄なる世間智において住することによって、前の地と得られなかった功德の卓越性が得られ、過失を排斥しないことが排斥され、後の地でもまた、捨て去るのである。無分別智によって、あるものもまたなさないことに住することをなす。それゆえに、十地すべてにおいても二種の智に住することが住の最上である説かれたのである。」

⁵³⁷ 長尾[2008 : 263 fn.2]によれば、MSATは軽快なることによって粗悪を離れ、三昧によって散乱を離れ、無雑染といわれるものが捨であると理解されている。SAVBhでは、軽安によって身体と心の快さから煩惱

によって、あるもの（＝三昧）に依拠して、あるもの（＝捨）が無雑染であるという点で、三種の無雑染〔として支分〕であると知られるべきである⁵³⁸。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-64f.: MSAbh(L) p.145,15ff. ; A129b2ff. ; B141a1ff.

5 [八正] 道の支分の分析について、二偈がある⁵³⁹。

その後、ありのままに菩提に随行することが生じるから。確立において、そのごとくに菩提の成立と悟入がある。(64)

障と所知障を離れているという。三昧に住することによって、執着の過失である雑染を取り去る。捨とは、そもそも雑染のないことであり、煩惱を生起する要素がない状態をいう。

(P.5) *shin tu sbyangs pa dang ting nge 'dzin dang btang snyoms ni kun nas nyon mongs pa med pa'i yan lag stzhes bya ba la* (D.: la ; P.: ni) / *gang* (D.149a1) *gis kun nas nyon mongs pa med pa ni shin tu sbyangs pas gnas ngan len dang bral ba'i phyir ro* // (P.6) *gang la brten nas kun nas nyon mongs med par byed pa ni ting nge 'dzin la brten nas nram par g-yeng ba dang bral ba'i phyir ro* // *kun nas nyon mongs pa med pa gang* (D.2) *yin pa zhes bya ba ni btang snyoms so* // (MSAT D. Bi 148b7ff. P. Bi 167a5f.)

『清浄と三昧と捨というのが無雑染の支分である。』ということについて。あるものによって、無雑染とは清浄であるから、粗悪を離れるからである。あるものに依拠して、無雑染をなすことは三昧に依拠して錯乱を離れているからである。諸煩惱のないところというのが捨である。』

shin tu (P.2) *sbyangs pa dang / ting nge 'dzin dang / btang snyoms ni zhes bya ba la sogs pa la / chos de gsum ni nyon mongs pa med pa'i yan lag ces bya ste / ji ltar nyon mongs* (D.6) *pa med pa'i yan lag ce na / gang gis nyon mongs* (P.3) *pa med par* (P.: pa'i) *byed pa dang / gang la gnas na nyon mongs pa med par byed pa dang / nyon mongs pa med pa gang yin pa'o* //

de la gang gis nyon mongs pa med par byed ce na / shin tu sbyangs pas nyon mongs pa med par byed (P.4) *de / lus dang sems las su* (D.7) *rung bar gyur na* (P.: ins. /) *des lus dang sems las su mi rung ba'i gnas ngan len dang nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa'i gnas ngan len spyod pa med pa'i phyir ro* // (SAVBh D. Tsi 121b5ff. P. Tsi 144a1ff.)

『軽安と三昧と捨というのが』ということ等について。その三法は、無雑染の覚支とされる。どのように無雑染の覚支なのかということについて、何によって、雑染のないことをなすのか、どこに住し、無雑染をなすのか、無雑染とは何なのかである。

そのうちで、何によって無雑染をなすのかといえば、軽安によって、無雑染であることをなす。身体と心が適切である場合、そのことによって、適切な身体と心に関し、煩惱障と所知障につながることはないからである。』

⁵³⁸ 長尾[2008 : 263 fn.3]によれば、既に論じられたごとく七覚支について阿含以来の転輪聖王の七宝を比喻とするとともに、本偈においては七覚支を五種に分類している。この五分類は、MAVBh 第4章 k.8-9, ASBh にも共通に見られる。MAVBh 第4章 k.8 は本偈とほとんど同じであり、k.9 の ab 句が付されている分だけ詳細ではある。五種類の分類と七覚支の性格の対応関係については、長尾[2008 : 263 10-20]に示された通りである。

⁵³⁹ 岡田・岸[2008:68-73]によれば、SAVBh における八正道の一々の解説に ANS から引用する。SAVBh では、七菩提分の後に八正道が説かれる理由として、第一地とは見道のことであり、見ることによって排斥されるべき煩惱を断じたので、第二地修道では修習によって煩惱障と所知障が断じられるべきだから八正道を説くという。

lam gyi yan lag (D.2) *dbye ba* (P.7) *tshigs su bcad pa gnyis te zhes bya ba la / byang chub kyi yan lag bdun gyi 'og tu 'phags pa'i lam yan lag brgyad pa bshad par 'brel pa ci yod ce na / sa dang po mthong ba'i lam du byang chub kyi yan lag bdun* (P.8) *bsgoms* (D.: bsgoms ; P.: b+ms) *pas mthong bas spong bar* (P.: spangs par) *bya ba'i nyon mongs pa spangs nas / de bsgom* (D.3) *pas spang bar bya ba'i nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa spang bar bya ba'i phyir / sa gnyis pa yan chad sa bcu pa man chad bsgom pa'i* (P.144b1) *lam na 'phags pa'i lam yan lag brgyad pa bsgom pa de bas ni* (P.: na) *byang chub kyi yan lag bdun gyi 'og tu 'phags pa'i lam gyi yan lag brgyad bshad par 'brel to* // (SAVBh D. Tsi 122a1ff. P.Tsi 144a6ff.)

『[八正] 道の支分の分析について、二偈がある。』ということについて。七菩提分の後に、聖なる八つの道分を説く主題がどうしてあるのかといえば、第一地見道において、七菩提分を修習することによって、見ることによって排斥されるべき煩惱を断じ、その修習によって排斥されるべき煩惱と所知〔障〕を断じるために、第二地によって、第二の端から端までの修習の道において、聖なる八つの道分を修習する。従って、七菩提分の後に、八正道の支分を説くという主題がある。』

また三つの清浄な行為と、能対治としての修習がある。所知障としての、道としての、優れた功德としての〔修習〕がある。(65)

菩提分の〔修習する〕時より後に、ありのままに理解することに随行することが、正しく見ること(=正見)である⁵⁴⁰。

- 5 ほかならぬその理解することの確立を決定することが正しく思うこと(=正思)である。世尊によって經典等の設定がなされる場合、他ならぬそこに入ることがある。それ(=正思)によって、その意味を理解するからである⁵⁴¹。

三つの清浄なる行為とは、正しい言葉と行為と命とである(=正語・正業・正命)⁵⁴²。言葉

⁵⁴⁰ 長尾[2008 : 265 fn.1]によれば、SAVBhの解釈では七覚支の修習によって見所断の煩惱を断じ、修所断の煩惱と所治障とを断ずるために八正道があるとす。MAVBhでは第4章 k.9cd-10において詳説されており、MSABhとの異同が見られるとする。

⁵⁴¹ 長尾[2008 : 265 fn.2]によれば、SAVBh,MSATともに正見の後に正思であるからかの經典などの意味が確立されることを強調している。MSATとは、『十二分経』に世尊に説かれている場合にその意味を顛倒していない直接的な知覚ゆえに理解するという。

de nram par gzhag (P.: bzhag) pa mdo'i sde la sogs pa bcom ldan 'das kyis (P.: kyi) gsungs pa la 'jug pa yang de nyid yin te / des de'i don rtogs pa'i (P.167b1) phyir ro zhes bya ba la / de nram par gzhag (P.: bzhag) pa *zhes bya ba ni rtogs pa (D.4) nram par bzhag pa (P.: om. *zhes ~ pa) zhes bya ba'i tha tshig go // (P.: /) mdo'i sde la sogs pa bcom ldan 'das kyis gsungs pa la zhes bya ba ni / gsung rab yan lag bcu gnyis po bcom ldan 'das kyis gsungs (P.2) pa la zhes bya ba'i don to // 'jug pa yang de nyid yin te zhes bya ba ni bdag ji ltar zhugs (D.5) pa ltar ro // des de'i don rtogs pa'i phyir ro (P.: ins. //) zhes bya ba ni rtogs (P.: rtog) pa sngon du 'gro ba can gyi yang dag par rtog (D.: rtog ; P.: ++) pa des de'i (P.3) don te gsung rab kyi (P.: gyi) don rtogs (P.: rtog) pa'i phyir ro (P.: ins. //) zhes bya ba'i tha tshig ste / gsung rab la mngon sum pa'i blo dang don phyin ci ma log par mthong ba yin no // (MSAT D. Bi 149a3ff. P. Bi 167a8ff.)

『その確立が教典等にある場合に、世尊によってなされる場合に他ならぬ彼が入ることがある。それによって、その意味を理解するから』ということについて。その確立というのは、理解を確立することという意味である。教典等に世尊によって説かれる場合というのは、『十二分経』に世尊によって説かれる場合という意味である。入ることもあるというのは、自己に入る場合に、である。それによって、その意味を理解するから。というのは、その理解にすでに至っていることを有するものの理解によって、その意味を教義の意味を理解するからである。という意味である。教義に対して顛倒していない直接知覚の知の意味を経験するのである。』

ji ltar shes pa nram par gzhag (P.: bzhag) / (P.: om. /) (18-64c) ces bya ba la / yang (D.4)(P.7) dag pa'i lta bas (P.: ba) de kho na khong du chud pa de la yang dag pa'i (P.: om. pa'i) rtog pas de nyid nram par 'jog par byed de / ji ltar nram par 'jog par byed ce na / bdag gis de kho na nyid ni mnyam pa dang bcas pa dang / bsgom (P.8) pa'i rim pas khong du chud // (P.: om. //) ces rtog cing ji ltar khong du chud pa'i chos nams (D.5) gtsug lag tu yang byed pa gzhan la yang 'chad par byed na yang dag pa'i rtog pa zhes bya'o // don de nyid bstan par bya ba'i (P.146b1) phyir / nram par gzhag (P.: bzhag) pa (P.: om. pa) la 'jug pa dang (18-64d) zhes bya ba smos te / bcom ldan 'das kyis mdo sde la sogs pa gsung rab yan lag bcu gnyis bshad pa ni nram par gzhag (P.: bzhag) (D.6) pa (P.: om. pa) zhes bya ste / yang dag pa'i rtog (P.2) pas mdo sde dag gi don khong du chud pas nram par gzhag (P.: bzhag) pa la 'jug pa zhes bya'o // (SAVBh D. Tsi 123b3ff. P. Tsi 146a3ff.)

『確立において、かくのごとく』ということについて。正見によって真実を理解することに対して、正しく把握することによって、他ならぬそれが成立するのである、どのように成立するのかというならば、自己によって真実そのものが、平等性と結びついており、修習の正しい段階によって理解することによって把握し、そのように理解された諸法が、聖典中にも他の行為者において理解される場合に、正思とされる。

他ならぬその意味を説くために、『菩提の成立に入ることがある。』と説かれた。世尊によって、經典など十二分経が説くことは、成立である。正思によって、諸經典の意味を理解することによって成立へ至るのである。』

⁵⁴² 長尾[2008 : 265 fn.3]によれば、十悪の逆が十善業道であるが、SAVBhの解釈では十善の中の口業の四が正語、身業の三が正業、口を通じてのおしゃべりやへつらいなどを断じ、身体的に詐欺を断じるのが正命であるとしている。

las gsum nram par dag pa dang // (P.: om. //) (18-65a) zhes bya ba la (P.: ins. /) yang dag pa'i ngag dang / yang dag pa'i las kyi mtha' dang / yang dag (P.3) pa'i (P.: par) 'tsho ba gsum gyis ni las gsum nram par (D.7) dag par byed de /

と身体の両方の行為を包摂するから。

能対治の修習とは、正しい努力（＝正勤）等であり、順次に所知障と道と優れた功德の障の〔修習〕である。すなわち正しい努力によって、長時に疲弊することなく、所知障の能対治が修習されるのである⁵⁴³。

- 5 正念によって、止と高举と捨の因相において、意気消沈することと高举の非存在ゆえに、道を現前に存在させるために障害についての能対治が修習されるのである。

正しい三昧（＝正定）によって、優れた功德を引き起こすために、障害についての能対治が修習されるのである。このように、八種に道の支分が確立される⁵⁴⁴。

10 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-66: MSAbh(L) p.146,4ff. ; A130a1ff. ; B141b1ff.

止観の分析について⁵⁴⁵、三偈が〔ある〕。

心とは、心に定まるから、また法の決択ゆえに、正しい位置に依拠して⁵⁴⁶、止と観が

ngag gi las dang / *lus kyi las dang / (P.: om. *lus ~ /) lus dang ngag gi las dag par byed do // de la brdzun dang / tshig rtsub po dang / tshig 'khyal pa dang / phra ma spangs pa'i (P.4) yang dag pa'i ngag gi las rnam par dag par byed do // srog gcod pa dang / ma byin par len pa (D.124a1) dang // (P.: /) mi tshangs par spyod pa spangs pa yang dag pa'i las kyi mtha' ni lus kyi las rnam par dag (P.5) par byed do // ngag gi sgo nas kha gsag (P.: ins. pa) dang gcam bu la sogs pa spangs pa dang / lus kyi sgo nas tshul 'chos pa la sogs par 'tsho ba spangs pa yang dag pa'i 'tsho bas ni lus dang ngag gnyis ka'i (D.2)(P.6) las dag par byed do // (SAVBh D.Tsi 123b6ff. P. Tsi 146a6ff.)

『三業の清浄と』ということについて清浄なる語と清浄なる業と清浄なる生命の三つによって、三業の清浄をなす。語業と身業と身・語両方の業とされる。そのうちで、虚偽と侮辱や顛倒した言葉や粗暴な言葉を除いた正しい言葉（正語）によって、語業は清浄となる。殺生や偷盗や非梵行を除いた正しい行為（正業）は、身業を清浄とする。語を通して、嘘偽りや淫奔等を除き、身体を通して、奸悪等における生命を除いた正しい生命（正命）によって、身体と語の二種の業が清浄なのである。』

⁵⁴³ SAVBh では、正しい努力とは、正見・正思・正業・正命に依拠して正しい努力が修習される。修習によって八正道が説かれる理由でもある煩惱障と所知障が断じられる。正しい努力は聖道と結びついており、涅槃へと至る道も捨て去る意志的努力に随順するものである。

yang dag pa'i rtsol bas yun ring por mi skyo bar zhes bya ba la / shes bya'i sgrub pa spang bar bya ba'i phyir yang dag pa'i rtsol bas yun ring por mi skyo bar bsgoms pas (P.147b1) shes bya'i sgrub pa spong bar 'gyur te / de bas na yang dag pa'i rtsol ba ni shes (D.3) bya'i sgrub pa'i gnyen por (P.: po) bsgom mo // (SAVBh D. Tsi 124b2f. P. Tsi 147a8f.)

『正精進によって長時に疲弊することなく』ということについて。所知障を断じるために、正精進によって、つまり長い間、疲れることなく修習するので、所知障を断じることができる。従って、正精進は、所知障の能対治として修習するのである。』

⁵⁴⁴ 長尾[2008 : 265 19-266 6]に MSABh と MAVBh における八正道の対応関係が示されている。

⁵⁴⁵ 長尾[2008 : 266 fn.1]によれば、止観はすべての菩提分を成立せしめ修習することへの方便であるというのが MSAT の理解であり、その意味はすでに説かれたことであるが、ここではその特質のみを摘出して説明しているとする。SAVBh でも、すべての菩提分を成立させる方便であり、止観の特質を論じるのは、適切に止観の特質が未だ説かれていないからだという。Thurman[2004 : 270 fn.68]によれば、特に Vijnānavādin の止観として、MSABh XI 8-12, BBh(D) 177 などを挙げる。岡田・岸[2008:73-76]にある通り、止と観両方ともに ANS からの引用が解説として言及される。

zhi gnas dang (D.2) lhag mthong gi chos 'di dag kyang byang chub kyi phyogs dang mthun pa'i ngo bo nyid yin pas / de'i phyir zhi gnas dang (P.8) lhag mthong rnam par dbye ba brtsam ste / zhi gnas dang lhag mthong ni byang chub kyi phyogs dang mthun pa bsgom pa'i thabs yin no // (MSAT D. Bi 149b1f. P. Bi 167b7f.)

「それら止観の法もまた、菩提分品の自性であるから、従って止と観の区別が始められる。止観は、菩提分品を修習することの方便である。」

⁵⁴⁶ 長尾[2008 : 267 fn.3]によれば、八正道の第八の正定のことで、SAVBh の解釈では色界の四禪であるといい、MSAT でそれは止観を自性とするものであるとされているとする。そして両註釈によれば、偈の前半の二つの理由句は、八正道の正定にあたるとする。

yang dag pa'i ting nge 'dzin (D.3) la brten nas zhes bya ba ni zhi gnas kyi ngo bo nyid kyi (P.168a1) yang dag

〔存在する〕。(66)

正しい三昧 (= 正定) に依拠して、心において心の居場所が存在するから⁵⁴⁷、また諸法について決択されることから、順次に止と観が知られるべきであるが、正定なくして存在しない。このことが、止観の特質である。

5

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-67ab: MSAbh(L) p.146,11ff. ; A130a4ff. ; B141b5ff.

〔止観とは〕 普遍であり、一向性を有するものであり、非一向性を有するものでもあり、原因と考えられる。(67ab)

その止観とは普遍である⁵⁴⁸。いずれの功德も望み、そのいずれにおいてもその修習がある

pa'i ting nge 'dzin de la brten nas so // (MSAṬ D. Bi 149b2f. P. Bi 167b8f.)

『正定に依拠して』というのは、止の自性として、正しい禪定に依拠してである。」

sems la sems ni gzhaḡ (P.: bzhaḡ) pa dang // (P.: /) chos rnam rab tu 'byed pa dang // (P.: /) yang dag gnas la nyer gnas pa // zhi gnas (D.4)(P.5) dang ni lhaḡ mthong ngo // (P.: om. //) (18-66) zhes bya ba la / yang dag par gnas pa ni yang dag pa'i ting nge 'dzin la bya ste / gzugs kyi khams kyi zag pa med pa'i ting nge 'dzin bzhi la brten nas / sems la sems gzhaḡ (P.: bzhaḡ) (P.6) pa ste / (SAVBh D. Tsi 125a3f. P. Tsi 148a4f.)

『心において、心の居場所があるから、また法の簡略ゆえに、正しい位置に依拠して、止と観が〔存在する〕。』ということについて。正しく住することが正定であるとされる。色界の四種の無漏三昧に依拠して、心において心が成立する。」

⁵⁴⁷ 長尾[2008 : 266 fn.2]によれば、SAVBh,MSAṬ とともに、三界は唯心であり、そのような心、すなわち世界の上に心を安立するという意味でとっている。安立とは、心一境性となることで、それが止の成立に他ならない。そのような三昧心を得たうえで、法を決択するのが観であり、無分別智に他ならないとする。そして、この三界唯心以下の説明が大乘の止観の特質の概略であるとする。また、cittasya citte sthānāc ca dharmapracicayād api の説明は、第 14 章 k.50 に禪定と智慧とに関して論じられた内容に相応すると考えられている。

sems la sems 'jog pa'i phyir zhes bya ba ni 'di lta ste khams gsum pa 'di ni sems tsam mo zhes bya ba ste / gang gi tshe de ltaḡ sems la (P.2) sems 'jog par gyur pa de'i (D.4) tshe zhi gnas kyi ting nge 'dzin grub pa thob (D.: thob ; P.: ma thob) po // zhi gnas thob pas mnyam par bzhaḡ na yang dag pa ji lta ba bzhi du rab tu shes so //

chos rab tu rnam par 'byed pa thob pas lhaḡ (P.3) mthong thob pa ni rnam par mi rtog pa'i ye shes te / 'di ni byang chub sems dpa'i (P.: dpa') zhi gnas dang (D.5) lhaḡ mthong gi lam thun mong ma yin pa yin no // (MSAṬ D. Bi 149b3ff. P. Bi 168a1ff.)

『心において、心の居場所が存在するから』というのは、その三界は心のみであるというのである。ある時に、そのように個々において心の働きがある場合、その時に、止の禪定の成立がある。止を得たのちに、清浄な平定な状態がかくのごとく、そのごとくに知られるのである。

法決択を得たのちに、観を得ることは無分別智である。それは菩薩の止観の道を成立させるものである。」
khams gsum thams cad ni sems tsam du zad pa ste / sems las gzhan med do zhes sems rtse gcig tu (D.5) 'jog pa ni zhi gnas zhes bya ste / de tsam gyis na zhi gnas yongs su grub pa ste / (P.7) sems mnyam par gzhaḡ (P.: bzhaḡ) pa rnyed na yang dag pa ji lta ba bzhi du shes pa'i shes rab 'byung ste / chos gang rnam kyi don phyin ci ma log par shes pa'i rnam par mi rtog pa'i ye shes la lhaḡ mthong zhes (P.8) bya ste / 'di dag ni theḡ pa chen po'i zhi gnas (D.6) dang lhaḡ mthong gi mtshan nyid mdor bstan to // (SAVBh D. Tsi 125a4ff. P. Tsi 148b6ff.)

「三界すべては、心のみで尽きる。心から他のものは存在しないと心一境性とは止とされる。それのみによって、止が成就する。心が平等であることの成立に到達する場合、真実にそのごとくに知られた智が生ずる。ある諸法の意味を顛倒なく知ることという無分別智について、観とされる。これらは、大乘の止観の特質を簡潔に述べるのである。」

⁵⁴⁸ 長尾[2008 : 267 fn.1 下]によれば、普遍であるとは、菩提分の修習や四禪や神通力を得ようとするときに止観が必要であり、功德の成立に不可欠だからである。MSAṬ,SAVBh 両方ともにその解釈が示されるが、SAVBh では經典の引用を含むためか遍在であることについては 67ab に対する註釈として最後に言及している。

zhi gnas dang lhaḡ mthong cha gcig pa ni gang gi tshe zhi gnas sgom (P.: bsgom) (P.4) par byed pa zhes bya ba ni gang gi tshe zhi gnas (D.: gnas ; P.: gna+) shas che ba gzugs med pa dag yin pa de'i tshe ni zhi gnas sgom pa kho na rab tu shes so // bsam gtan gsum (D.6) gyi gnas skabs na ni lhaḡ mthong gsal (P.: bsal) ba yin no // (MSAṬ D. Bi 149b5ff. P. Bi 168a5ff.)

から。経に以下のように説かれる。「ああ、比丘よ。諸欲から離れることを願うとしよう。私は」乃至広説されて「その比丘によって、かの二法は修習されるべきである。すなわち、止と観である。」⁵⁴⁹云々。

5 止観が一向性を有するものとは、ある時には止を修習し、あるいは観を〔修習する〕ことである。非一向性を有するものとは、同時に両者を修習することである⁵⁵⁰。諸菩薩たちにと

『止観が一向であるとは、ある時には止を〔修習する〕ことである』というのは、ある時、止が無色なる〔禪定〕のとき、その時に止を修習することのみが知られる。三種の禪定の状態において、観が出現する。」
zhi gnas dang lhag mthong gi rab tu (P.3) dbye ba bstan pa'i phyir / **de dag kun du** (P.: tu) **rab tu 'gro** // (P.: om. //) (18-67a') (D.125b1) zhes bya ba la sogs pa smos te / de dag ces bya ba'i (D.: ba'i ; P.: ba ni) sgra ni zhi gnas dang lhag mthong la bya ste / zhi gnas dang lhag mthong ni byang chub kyi phyogs bsgom pa dang / (P.4) bsam gtan dang ting nge 'dzin thob par 'dod pa dang / mngon par shes pa la sogs pa thob par 'dod pa de dag kun gyis zhi gnas dang lhag mthong (D.2) bsgom dgos te / yon tan sgrub pa la zhi gnas dang lhag mthong (P.5) med du mi rung bas na / zhi gnas dang lhag mthong ni kun du (P.: tu) 'gro ba zhes bya'o //
cha gcig + (D.: + ; P.: cha) med rgyur 'dod de // (P.: om. //) (18-67'ab) zhes bya ba la / gang gi tshe zhi gnas 'ba' zhi g bsgom gyi / lhag mthong shas chung ba de na yang cha (P.6) gcig la bsgom pa zhes bya ste / 'di ltar (D.3) gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa la bsgom pa'o // gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa la ni zhi gnas (P.: ins. dang) shas che la lhag mthong shas chung ngo // (SAVBh D. Tsi 125a7ff. P. Tsi 148b2ff.)

「止観の区分を説くために、『止観とは〕普遍であり』ということ等を説く。それらという語は、止と観についてである。止と観は、菩薩分を修習し、禪定と三昧を得ることを望み、了知等を得ることを望む彼らすべてによって、止と観が修習されえるということである。功德の成立に対して、止と観が無いということとはありえないので、止と観は、遍在するものとされる。

『一向性を有するものであり、非一向性を有する因と考えられる。』ということについて。ある時に止のみを修習して、観はそのとき、一向に修習するとされる。このように無色定に入ったものに対して修習する。無色定において入る者について、止分が増大し、観分は減少する。」

⁵⁴⁹ 長尾[2008 : 268 fn.3]によれば、『雑阿含』『大正』2, 246c8-247b18 や別訳『雑阿含』『大正』2, 447a10-447a12 にみられる文言である。岡田・岸[2008:76-78]によれば、SAVBhの言及から同定される箇所は判然としない。しかし、内容の類似性を指摘できる箇所として MN 7 Mahāvaccagottasuttam などを挙げている。

zhi gnas dang lhag mthong gnyis kun tu 'gro bar ci mngon zhe na / de'i (P.3) phyir / (P.: om. /) **ji skad du mdo sde las kyang / e ma'o dge slong dag** zhes (P.: ces) bya ba la sogs pa smos te / **mdo las kyang 'dod pa las dben / sdig pa mi dge ba'i chos las dben / rtog pa dang bcas pa'i bsam (P.4) gtan dang po thob par 'dod pas (D.7) zhi gnas dang lhag mthong bsgom par bya ba nas bsam gtan gnyis pa dang / gsum pa dang / bzhi pa dang / mngon par shes pa la sogs pa thob par 'dod pas zhi gnas (P.5) dang lhag mthong bsgom par bya'o** zhes gsungs pas na kun du (P.: tu) 'gro ba yin no // (SAVBh D. Tsi 125b6ff. P. Tsi 149a2ff.)

「止観の二によって、遍在することについてどのように知られるのかというならば、このように「経に以下のように説かれる。『ああ、比丘よ。』等々と説かれた。経からも、『欲望に依拠して、過失なる不善なる法に依拠して、判別と結びついた第一静慮を得ることを望むので、止観を修習するから。第二、第三、第四静慮と神通等を得ることを望むことによって止観を修習する』と説かれるので、遍在するのである。」

⁵⁵⁰ 長尾[2008 : 257 fn.2]によれば、色界の初禪乃至第三禪では、観が大部分を占め、止が小部分を占めるからこれを一部分と訳している。その第四禪では、止観とは双運 yuganaddha で两部分であるとする。また SAVBh において、無色界の等至 samāpatti では、止が大部分を占め、観が小部分を占めると解釈されることを提示しているという。正確に SAVBh の解釈を提示すれば、無色定において止が増大し、観が減少する。反対に観が増大し、止が減少することも増大した側に対して一向に修習されることという。色界の第一・第二・第三禪定において観は増大し、止が減少する。そして色界の第四禪定において止観の二を離れる修習となる。

gang gi (P.7) tshe lhag mthong 'ba' zhi g bsgom la / zhi gnas shas chung ba de yang cha gcig la bsgom pa zhes bya ste / 'di ltar gzugs kyi khams kyi (P.: kyi) (D.4) ni (P.: om. ni) bsam gtan dang po dang / gnyis pa dang / gsum pa'o // (P.8) de gsum gyi dus na lhag mthong shas che la / zhi gnas shas chung ngo //

zhi gnas dang lhag mthong zung du 'brel par bsgom pa ni cha med pa zhes bya ste / gzugs kyi khams kyi bsam gtan bzhi pa la bsgom pa'i (P.149a1) dus na'o // (SAVBh D. Tsi 125b3ff. P.Tsi 148b6ff.)

「ある時、観だけを修習することにおいて、止分は減少することもまた、一向に修習されるとされる。同様に色界によって第一、第二、第三禪定において修習する。その三時に、観分は増大し、止分は減少する。止観の二を離れることを修習することは増大なくすこととされる。色界の第四禪定において修習する時である。」

つての信解行地において、止観は原因と考えられているものである⁵⁵¹。

【TEXT MSA k/bh skt】MSA 18-67cdf.: MSAbh(L) p.146,18ff. ; A130a7ff. ; B141b9ff.

洞察において、出離において、無相において、無為においてである。(67cd)

- 5 そこで、遍く清らかなものであり、清浄なものである止と観がある。すべての地にわたって、賢者にとってそのヨーガは、すべてを成立させるものである⁵⁵²。(68)

と、原因と考えられるので、このように等々によって、止観にとっての区別と行為とが示されている。ヨーガとは、方便であると知られるべきである⁵⁵³。

そのうちで、洞察とは、第一地に入ることである⁵⁵⁴。

⁵⁵¹ 長尾[2008 : 268 fn.5]によれば、原因であるとはすなわち止観を拠り所として初地が得られるからである。止観は道等に対する根拠であると MSAT では説かれる。SAVBh において信解行地における止観の修習は、第一地に入った時点で根拠となるという。

byang chub sems dpa' rnam kyī zhi gnas dang lhag mthong de ni mos pas spyod pa'i sa la rgyu yin par 'dod do (D.7) zhes bya ba ni (P.6) ji ltar rgyu yin par 'dod ce na / 'di ltar zhi gnas dang lhag mthong dang ldan pas sa dang po rtogs (P.: rtog) pa dang nges par 'byung ba'i lam (D.: ba'i lam ; P.: ba) la sogs pa 'gyur bas zhi gnas dang lhag mthong ni don de dag gi rten yin no // rten du gyur pa'i phyir (P.7) rgyu (P.: sgyu) yin no // (MSAT D. Bi 149b6f. P. Bi 168a5ff.)

『諸菩薩たちにとっての信解行地において、止観は原因と考えられているものである』というのは、何を原因として考えられるのかといえ、止観と結びつくことによって、第一地を知って、道等に至ることによって、止観はそれらの対象の根拠である。根拠であるのだから、原因である。』

mos (D.5) pas spyod pa'i cha'i zhi gnas dang lhag mthong bsgom pa la ni rgyur 'dod pa zhes bya ste / de (P.: om. de) ci'i phyir zhe na / mos pas spyod pa'i sar zhi gnas dang lhag mthong bsgom (P.: bsgoms) pas / sa (P.2) dang po rtogs par 'gyur te / mos pas spyod pa'i zhi gnas dang lhag mthong ni sa dang por 'jug pa'i gnas yin pas na rgyu (P.: rgyur) zhes (D.6) bya'o // (SAVBh D. Tsi 4ff. P. Tsi 149a1f.)

「信解行地の止観を修習することにおいて、原因を望むといわれる。それはどのようにかというならば、信解行地において、止観を修習することによって、第一地を得ることになる。信解行[地]の止観は、第一地に入って住することによって、根拠となる。」

⁵⁵² 長尾[2008 : 269 fn.1]によれば、上記の k.67-68 の両偈によって止観の分類と働き、すなわちその効能や効果が信解行地から最終の仏地に至るまでのすべての階位について述べられる。仏国土の清浄と仏であることの獲得とは仏地における成果である。これらを含めて偈の最後に言う如くは自利利他のすべてを成立せしめることにあたるとする。

⁵⁵³ 長尾[2008 : 269 fn.2]によれば、偈頌に見られるヨーガは方便の意味であると散文註で解釈されているが、yoga なる文字は本来、結びつきを示し相応と漢訳されることがもっとも多い。yogācāra といえはいわゆる瑜伽行のことであり、yogin は瑜伽行者を指す。しかし MSAT の解釈では、止観というこのヨーガが、一切を成就せしめる方便であると解釈しているため、この場合のヨーガとは瑜伽行のことを指し、最終の仏地を獲得するまでの方便として種々に考えられる。

zhi gnas dang (D.150a1) lhag mthong gi rnal 'byor 'di ni thams cad sgrub par byed pa'i thabs yin no // zhi gnas dang lhag mthong bsgom pa la rab tu zhugs pa thabs mkhas pas de theg pa chen por yongs su sngo (P.: bsngo) bar (P.8) byed pas de'i phyir thabs la mkhas pa rnam par dbye (D.2) ba yin no // (MSAT D. Bi 149b7ff. P. Bi 168a7f.)

「その止観の修習とは、すべてを成立させるものの方便である。止観を修習することに悟入した方便を理解することによって、その大乘に対して回向することによって、それゆえに方便の巧みさの区別がある。」

⁵⁵⁴ 長尾[2008 : 269 fn.3]によれば、洞察するとは、初地のことで初地においてを意味しており、止観がそれに相応した方便であると理解する。同様に、出離し以下仏地にいるまでの各地の特徴が明らかにされている。SAVBh の解釈では、第一地で法界は遍在性という特質を把握する止観をなす。第二地から第六地までで有相を離れる止観をなし、第七地で無相の区別をつけない止観をなし、第八地以上で無為なる止観、すなわち無功有に止観に住するという。

rab tu rtogs dang (18-67c) zhes bya ba la / sa dang po'i zhi gnas dang lhag mthong (D.126a1) la ni rab tu rtogs pa'i zhi gnas dang lhag mthong (P.6) zhes bya ste / de'i tshe chos kyī dbyings kun du (P.: tu) 'gro ba'i mtshan nyid du rtogs pa'i phyir ro //

'byung ba (P.: ins. dang) (18-67c) zhes bya ba la / sa gnyis pa dang / gsum pa dang / bzhi pa dang / lnga pa dang / drug pa'i dus na zhi (P.7) gnas dang lhag mthong bsgom pa la ni (D.2) 'byung ba'i zhi gnas dang lhag mthong zhes

出離とは、第六地までである。それら等によって、有相の加行を離れるからである。無相とは、第七地である。

無為とは、そのほかの三地である。所作なきものをもたらずからである。有為なるものは形成されたものであるから。それが、そこに存在しないというのが無為なるものである。

- 5 他ならぬそれら三地に依拠して、仏国土が浄化されなければならない。仏性に至らなければならない。他ならぬこのことは、順次に遍く清らかなものと清浄であるものである⁵⁵⁵。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-69f.: MSAbh(L) p.146,26ff. ; A130b5ff. ; B142a5ff.

善巧方便の分析について⁵⁵⁶、二偈 [がある]。

bya ste / de'i dus kyi zhi gnas dang lhag mthong gi (P.: gis) mtshan ma can du spyod pa mthar 'byin par byed cing / mtshan ma can thams (P.8) cad spong bar byed pa'i phyir ro //
mtshan ma med pa dang (18-67d) zhes bya ba la / sa bdun pa'i dus na zhi gnas dang lhag mthong bsgom pa ni mtshan ma (D.3) med pa'i zhi gnas dang lhag mthong zhes bya ste / de'i dus na mdo (P.149b1) sde la sogs pa'i chos rnam pa sna tshogs la mtshan ma tha dad par mi byed kyi / thams cad kyang ro gcig par bsgom pa'i phyir ro //
'dus ma byas (18-67d) zhes bya ba la / sa brgyad pa dang / dgu pa dang / bcu pa'i (P.2) dus kyi zhi gnas dang lhag mthong la ni (D.4) 'dus ma byas kyi zhi gnas dang lhag mthong bsgom (P.: om. bsgom) zhes bya ste / de ni brtsal ba dang 'bad pa med par lhun gyis grub pa nyid du zhi gnas dang lhag mthong la gnas pa'i phyir ro // (SAVBh D. Tsi 125b7ff. P. Tsi 149a5ff.)

『洞察において』ということについて。第一地の止観において、洞察の止観とされる。このとき、法界は遍在性という特質を把握するからである。

『出離において』ということについて。第二・第三・第四・第五・第六地の時に、止観を修習することにおいて、出離の止観とされる。このとき、止観の特徴をもつものについて働く究竟なる創造者であり、特徴をもつものすべてを離れる者であるから。

『無相において』ということについて。第七地の時に、止観を修習することは、無相の止観とされる、このとき、経典等の個々の諸法について、特徴を離れることなく、すべてのものもまた、同一に修習するからである。

『無為において』ということについて。第八、第九、第十地の時の、止観について、無為なる止観を修習するとされる。これは、意志的努力と意志なく、無功有に止観に住するからである。』

⁵⁵⁵ SAVBh の註釈によれば、第八・第九・第十地における止観によって水晶で作られた青白く輝く仏国土となるので遍く清浄なものという。煩惱障と所知障を取り除く菩提を得ることになるので清浄なるものとされる。

(P.3) yongs su dag dang rnam par dag / (P.: om. /) (18-68a)

ces bya ba la / sa brgyad pa dang / dgu pa dang / bcu pa'i dus kyi zhi gnas dang lhag mthong (D.5) des sangs rgyas kyiis gzhi shel gyi kha dog la sogs pa sbyong bar byed pas na yongs (P.4) su dag pa zhes bya'o // nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa'i bag la nyal tshun chad spangs pa'i sangs rgyas thob par byed pas na / rnam par dag pa zhes bya ste / 'di ni zhi gnas dang lhag mthong gi rab tu dbye (D.6)(P.5) ba'o // (SAVBh D. Tsi 126a4ff. P. Tsi 149b3ff.)

『遍く清浄なものであり』ということについて。第八地と第九地と第十地の時に、その止観によって、水晶で作られた抛り所の青さなどは清らかとなるので、遍く清浄なものとされる。煩惱・所知障ここから取り除く菩提を得ることになるので、清浄なるものとされる。それが止観の区分である。』

⁵⁵⁶ SAVBh によれば、止観の後に方便の巧みさが説かれるのは止観がすべての利益を成立させる方便であるからという。方便の巧みさによって大乘の意味を理解するための乗に入ることがないと解釈する。

thabs mkhas pa rnam par byed (P.: 'byed) pa la tshigs su bcad pa rnam pa gnyis so zhes bya ba la / zhi gnas dang lhag mthong gi 'og tu thabs (P.150a1) mkhas pa'i skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na / zhi gnas dang lhag (D.2) mthong ni don thams cad grub par byed pa'i thabs yin la / zhi gnas dang lhag mthong bsgoms (P.: bsgom) pa de yang / thabs la (P.2) mkhas pas theg pa gzhan du mi 'jug par bya ba'i phyir theg pa chen po'i don rtogs par bya bar yongs su bsngo bar bya ste / de bas na zhi gnas dang lhag mthong gi 'og (D.3) tu thabs la mkhas pa'i skabs bshad par (P.3) 'brel to // (SAVBh D. Tsi 126b1ff. P. Tsi 149b8ff.)

『方便の巧みさの分析について二偈がある。』ということについて。止観の後に、方便の巧みさの章分を説くという主題がどうして存在するのかといえば、止観とは、すべての利益を成立させる方便であって、止観を修習するその人にも、方便についての巧みさによって、他の乗に入ることがないので、大乘の意味を理解し、転変させる。従って、止観ののちに、方便の巧みさの章分が説かれるという主題である。』

仏の特性について円満にするために、衆生たちにとっての成熟のために。速やかな獲得のために⁵⁵⁷、なされるべきことの成就のために、道が途絶えないために、善巧なるものである。(69)

諸菩薩にとっての方便とは、すべての地において等しくないものである。その善巧なるものに依拠して、彼らはすべての利益を成就させる⁵⁵⁸。(70)

これ(=69,70偈)によって、善巧方便の区別と行為が示される。

そのうちで、仏の特性について円満にするためとは、方便とは無分別智であるということである。衆生たちの成熟のためとは、四種の把握された事(=四摂事)である。

速やかに菩提を得ることについて、「私は、すべての悪を懺悔する。」乃至「私にとっての
10 智が菩提のためにあれ。」⁵⁵⁹と懺悔し、喜び、勤請し、廻向することが[方便がある]。

⁵⁵⁷ 岡田・岸[2008:78-80]によれば、SAVBh では速やかな獲得のためという語を註釈して ŚSpr から一部の文言が引用されている。

de la byang chub sems dpa'i thabs kyang rnam pa lnga'o //
sangs rgyas chos rnam rdzogs byed dang // (P.: om. //) (18-69a) zhes bya ba la / sangs rgyas kyi chos ni sa dang pha rol tu phyin pa dang / byang chub kyi phyogs dang / (P.4) stobs dang / (P.: //) mi 'jigs pa dang / rnam pa (D.4) thams cad mkhyen pa'i ye shes kyi par (D.: par? ; P.: bar) la bya ste / de yongs su rdzogs par byed pa'i thabs ni rnam par mi rtog pa'i ye shes te / 'di ni thabs rnam pa gcig go // (P.: /) de (P.5) bas na shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum las kyang (P.: ins. /) gal te sbyin pa'i pha rol tu phyin pa yongs su rdzogs par 'dod na (D.5) shes rab kyi pha rol tu phyin pa la bslab par bya'o zhes bya ba nas rnam pa thams cad mkhyen pa'i (P.6) ye shes thob par 'dod pas shes rab kyi pha rol tu phyin pa la bslab par bya'o zhes gsungs so // (SAVBh D. Tsi 126b3ff. P. Tsi 150a3ff.)

「そのうちで、菩薩の方便にも五つある。『諸々の仏法を満たすために』ということについて。仏法とは、地と波羅蜜と菩提分と力と無畏と一切種智とされる。それを成熟させるという方便とは、無分別智のことである。それが方便の第一である。従って、『十万般若波羅蜜經』に、『もし、布施波羅蜜が成熟することを望むならば、般若波羅蜜について学ぶべきである』ということから、『一切種智を得ることを望むならば、般若波羅蜜について学ぶべきである』と述べられている。」

⁵⁵⁸ 長尾[2008 : 271 fn.1]によれば、これらの二偈は AAA p.42 に相応する。本論の五種善巧方便に対し、ASBh §94 に四種善巧方便が示され、成熟有情・円満仏法・速証神通・道無断を挙げ、kriyāsiddhi を欠く。MSABh と ASBh の対応関係については長尾[2008 : 271 20-31]参照のこと。Thurman[2004 : 171 fn.69]によれば、BBh(D) 178-179 でも仏の特性を満たすことが自利であり、衆生の成熟のためが利他であるという。後に論じられる通り、仏の特性を満たすことが自利であり、衆生の成熟のためには四摂事がある。

⁵⁵⁹ 長尾[2008 : 271 fn.2]によれば、SAVBh,MSAT とともに「あらゆる罪を私は懺悔する、あらゆる徳に随喜する、一切の仏に奏聞する、私の智は正覚を成ずるものであれかし」の四句を引用している。註 498 に挙げた ASBh ではこれを速証神通善巧といい、広説如聖者弥勒所問經であるというのは、ASBh の Tatia 校訂本の記述からである。Cf. ASBh 137 II 3-5 荒井・袴谷[1993:438]によれば、漢訳ではこの四種が懺悔・随喜・勤請・廻向を数える。さらに MSABh 第 11 章「述求品」k.62 にも四種の修行が挙げられる。岡田・岸[2008:81-82]では、VyYṭ si 266b2f. を挙げている。この四種についての言及は『十地經』や『華嚴經』「入法界品」にも見られ、最も古い型としては『三品經』に由来する三種であるとする。

myur du mngon par rdzogs pa'i byang chub pa'i (P.168b1) thabs gang zhe na / **sdig pa thams cad so sor bshags so** // bsod nams thams cad kyi rjes (D.3) su yi rang ngo // sangs rgyas thams cad la gsol ba 'debs so // **bdag gi ye shes rdzogs par byang chub par** (P.2) **gyur cig ces bya ba ste** / gtsug lag gi tshig bzhi po 'di dag gi don ni go rims (P.: go rim) bzhin du so sor bshags pa dang rjes su yi rang ba dang gsol ba dang (D.4) **yongs su bsngo** (P.: sdo) **ba yin no** // 'di ni myur du mngon par rdzogs par (P.3) byang chub pa'i thabs yin te / de la mkhas pa gang yin pa'o // (MSAT Bi D.150a2ff. Bi P. 168a8ff.)

「速やかなる現正等覚の方便は何かというならば、『私はすべての悪を懺悔する』と。『すべての福德は歡喜である。すべての仏に対して望むのである。』『私にとっての智が菩提のためにあれ。』とされる。それら經典中の四句の意味は、順次に『懺悔し、喜び、勤請し、廻向することである』と。それが速やかなる現正等覚の方便である。それについての巧みさである。」

myur du thob pa (P.: om. pa) **dang (18-69c)** zhes bya ba la / mngon par (P.8) shes pa myur du thob cing / myur du mngon par 'tshang rgya bar byed pa'i (D.7) thabs ni mdo las / **sdig pa thams cad bshags par bya'o** // bsod nams kun gyi rjes su yi rang bar bya'o // **sangs rgyas thams cad la gsol ba** (P.150b1) **gdab par bya'o** // **bdag gi shes pa bla na med pa'i byang chub tu 'tshang rgya bar gyur cig ces bya ba ste** / **mdo sde'i** (P.: mdo'i) tshig de bzhis (P.: ins. rim

なされるべきことの成就について、三昧と陀羅尼の門である⁵⁶⁰。それらによって、すべての利益をなすことが成立するからである。

道が途絶えないことについて、無余依涅槃においてである⁵⁶¹。

- 5 この五種の方便について、善巧〔方便〕とは、すべての地において、菩薩たちにとってそれ以外のものと等しくない。というこれが〔善巧方便の〕区別である。すべての自他の利益が成立することが、〔善巧方便の〕行為である。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-71ff.: MSAbh(L) p.147,9ff. ; A131a4ff. ; B142b4ff.

陀羅尼の分析について、三偈〔がある〕⁵⁶²。

bzhis rim (D.127a1) bzhin du bshags pa dang / rjes su yi rang ba dang gsol ba dang / (P.2) bsngo ba rnams bstan to // 'di ni thabs rnam pa gsum pa'o // (SAVBh D. Tsi 126b6ff. P. Tsi 150a7ff.)

『速やかな到達において』ということについて。現等覚に速やかに到達し、速やかに証得する方便とは、經典に『すべての苦しみを解説する。すべての福德に関して喜ぶ。すべての仏に対して恭敬する。自らの出世間智としての菩提に関して証得する。』とされる。その經典の四つの語によって、順次懺悔すること、喜ぶこと、恭敬すること、廻向することが説かれた。これが方便の第三である。』

⁵⁶⁰ 長尾[2008 : 271 fn.4]によれば、SAVBhの解釈は以下の通りである。すなわち三昧門によって種々の神変を現じて利他を成じ、陀羅尼門によっては説法の字義を保持して自利を成ずる。これらの二によって自他の利益が成立するという。

bya ba grub pa dang (18-69c) zhes bya ba la / bya ba grub pa'i thabs ni ting nge 'dzin dang gzungs kyi sgo rnams te / de gnyis kyi bdag dang gzhan gyi don (P.3) rnams (D.2) 'grub par byed pa'i phyr ro // ting nge 'dzin gyis rdzu 'phrul rnam pa sna tshogs bstan pa'i sgo nas gzhan gyi don 'grub par byed do // gzungs kyi ni bshad pa'i don dang tshig 'dzin pas bdag gi don (P.4) 'grub (P.: grub) par byed de / 'di ni thabs bzhi pa'o // (SAVBh D. Tsi 127a1ff. P. Tsi 150b2ff.)

『所作の清浄において』ということについて。所作の方便とは、三昧と陀羅尼門である。これらの二によって、自他の利益を成立させるからである、三昧によって、種々なる神足を説くことから、他の利益を成立させる。陀羅尼によって、説かれた意味と語を把握するから、自己の利益を成立させる。それが第四の方便である。』

⁵⁶¹ 長尾[2008 271 fn.5]によれば、道が途絶えないとは如来の *vamśa* が途絶えないことである。無余依涅槃とは、SAVBhの理解によると智と悲の二種から成り、蓮華が水に汚されないように、智によって汚れることがなく、涅槃に入らずに輪廻にあって有情利益をなすとす。MSATでも同様の註釈がなされている。

lam rgyun ni mgi cod pa'i thabs ni mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa yin no (P.: ins. //) zhes bya ba ni de la mkhas pa ni (P.: om. ni) shes rab kyi stobs kyi (D.5) 'khor bar (P.4) yang 'khor la chu yi padma bzhin du 'khor ba pa'i nyes pa dag gis kyang mi gos so // snying rje'i stobs kyi nyan thos bzhin du mya ngan las 'das pa la yang mi gnas te / 'di ni mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa (P.5) la mkhas pa yin no // (MSAT D. Bi 150a4f. P. Bi 168b3ff.)

『道が不断あることについて、無余依涅槃においてである。』というのは、それについての巧みさとは、智力によって、輪廻することについても、輪廻において水中の蓮華のごとく、輪廻の諸々の過失によっても汚れていない。大悲の力による声聞のごとくに、涅槃においても住することがないのである。それが無余依涅槃においての巧みさである。』

lam mi gcod par mkhas pa ni // (P.: om. //) (18-69d)

zhes bya ba la / lam mi (D.3) gcod pa ni de bzhin gshegs pa'i gdung mi gcod pa ste / de'i thabs ni mi gnas pa'i mya ngan las (P.5) 'das pa'i lam mo // de la mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa'i lam ni rnam pa gnyis te / (P.: om. /) shes rab dang snying rje'o // de la shes rab dang ldan pa ni 'khor ba na gnas kyang 'khor ba'i nyes pas mi gos te / (D.4) dper na (P.6) padmo chu las skyas (P.: skyes) kyang chu'i nyes pa 'dam gyis mi gos pa bzhin no // snying rje dang ldan pas ni 'phags pa nyan thos bzhin du mya ngan las 'das pa 'ba' zhih tu mi 'jug gi (P.: go) / 'khor bar sems can gyi don byed (P.7) de / (P.: do //) 'di ni thabs rnam pa lnga pa'o // (SAVBh D. Tsi 127a2ff. P. Tsi 150b4ff.)

『道が不断なることにおいて善巧なるものである。』ということについて。道の不断なることとは、如来の賢明さの不断であることである。その方便は、無余依涅槃の道である。そのうちで、無余依涅槃の道とは二種ある。智慧と悲である。そのうちで、智慧と結びついているものとは、輪廻の際に、住居もまた輪廻の過失によって覆われていない。例えば、水中の蓮華が生起することもまた、水中の泥が清浄なるから覆われていないごとくである。悲と結びついていることによって、阿羅漢のごとくに有余依にのみ入るのではない。輪廻において衆生の利益をなす。それが第五の方便である。』

陀羅尼は、異熟によって、聞くことの修習によって、三昧によっても [存在する]。それ（陀羅尼）は、小さいものと大きいものがあり、大きいものには、さらに三種ある。(71)

5 未清浄地にいる未入やすでに入っている賢者たちにとって、軟なるものや中間のものがある。清浄地にいる [賢者たちの陀羅尼は]、大きなものである。(72)

諸菩薩は、陀羅尼に依拠して、繰り返し繰り返し常に正しい教えを明瞭に示し、受持する。(73)

ここでも、陀羅尼に関する区別と行為が示されている⁵⁶³。

そのうちで、陀羅尼は三種ある。以前の行為の異熟によって⁵⁶⁴、聞くことの修習によって、

⁵⁶² MSAT,SAVBh によれば、方便の後に陀羅尼の分析が説かれるのは、菩薩の陀羅尼は優れており、陀羅尼の力によって仏や菩薩の述べたことすべてを把握するのであり、以前に聞かれていない法までも意味を理解するという。SAVBh では、さらに第二の解釈として方便と陀羅尼は三十七に入らないが菩提分の内に含まれるのでその意味を解説しておくという。第三の解釈として『大乘経』から方便・陀羅尼・誓願が知られるために陀羅尼の意味を解くという。

byang chub sems (D.6) dpa'i gzungs rnam kyang byang chub kyi phyog+ (D.: phyog+ ; P.: phyogs) dang mthun pa zhes bya ba'i ming thob pas de'i phyir gzungs bsam ste / de ltar thabs la mkhas pa la rab tu zhugs pa'i byang (P.6) chub sems dpa' ni gzungs kyi stobs kyis (P.: kyi) sangs rgyas dang byang chub sems dpa' thams cad kyi bshad (D.7) pa yang 'dzin par byed la / 'di la sngon ma thos pa'i chos dag kyang rnam pa thams cad snang ngo // gzungs kyi rab (P.7) tu dbye ba las bstan gyi ngo bo nyid ma bshad pa / gzungs ni shes rab dang dran (D.: dran ; P.: ldan) pa'i ngo bo nyid yin te / shes rab dang dran pa'i (P.: pa) khyad par du 'phags (D.150b1) pa ni gzungs zhes bya ba'i (D.: bya ba'i ; P.: bya'i) ming thob po // (MSAT D. Bi 150a5ff. P. Bi 168b5ff)

「菩薩の諸々の陀羅尼もまた菩提分品である、という名称をえることによって、それゆえに卓越した陀羅尼である。そのように方便の巧みさに至っている菩薩は、陀羅尼の力によってすべての仏と菩薩の述べたこともまた、把握するのであって、それについて以前に聞かれていない法もまたすべての形相を現わすのである。陀羅尼の区別から示された自性は説かれていない。陀羅尼は智慧と想念の自性である。智慧と想念の聖なる区別が陀羅尼という名称を得るのである。」

gzungs rnam par dbye ba (P.3) la tshigs su bcad pa gsum ste zhes bya ba la / thabs kyi 'og tu gzungs kyi skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na / gzungs kyi byang chub sems dpa' byang chub (D.127b1) kyi phyogs thams cad kyang thob la / (P.4) gzungs kyi stobs kyis sangs rgyas dang byang chub sems dpa' rnam kyis gsungs pa'i don dang tshig rnam kyang ma lus par 'dzin par byed cing / sngon ma thos pa'i chos dang don rnam kyang sems la (P.5) snang bar 'gyur te / de bas na thabs dang ldan na chos dang (D.2) gzungs dang don 'dzin pa'i gzungs thob pa'i phyir / thabs kyi 'og tu gzungs bshad par 'brel to //

yang na thabs mkhas pa dang gzungs (P.6) la sogs pa byang chub kyi phyogs kyi chos kyi nang du gtogs pas / de'i don mi bshad du mi rung ba'i phyir bshad do //

yang na gtsug lag 'di ni mdo (D.3) sde'i don 'chad pa yin te / theg pa chen po'i mdo sde (P.: om. sde) las / (P.7) thabs dang / gzungs dang / smon lam dag 'byung ste de'i don bshad dgos pas gzungs kyi don bshad do // (SAVBh D. Tsi 127a7ff. P. Tsi 151a2ff.)

『陀羅尼の分析について三偈がある。』ということについて。方便の後に、陀羅尼の章分を説くという主題がどうして存在するのかといえば、陀羅尼の菩薩は、菩提分すべてもまた得ており、陀羅尼の力によって、仏と諸菩薩によって、陀羅尼の意味と語もまた、余りなく把握される。以前に聞かれた法と意味もまた、心において顕現するのである。従って、方便と結びついた法と陀羅尼と意味を把握するという陀羅尼が得られるから、方便のちに陀羅尼が説かれると言う主題がある。

あるいはまた、清浄なる方便と陀羅尼等は、菩提分法の内に含まれているのでその意味を説いていないのは合理でないために説かれたのである。

あるいはまた、その教典は、経典の意味を解説する。『大乘経』から、方便と陀羅尼と誓願が知られる。その意味を説くがために陀羅尼の意味が説かれたのである。」

⁵⁶³ 長尾[2008 : 273 fn.1]によれば、SAVBh,MSAT とともに散文註に陀羅尼に関する解説はなく、単に区別と行為が説かれるのみであることを問題視して、陀羅尼の自性が念 smṛti や智慧 prajñā であることを示すとす

⁵⁶⁴ 長尾[2008 : 273 fn.2]によれば、過去の業の熟成することを註釈し、MSAT では生得の善を得ることに關して AS を引用している。さらに ASBh 129, §161 で説かれる智清浄を指すものと見ているが、用語が異な

つまり現法を多く聞くことによって、保持することと受持することへの優れた能力ゆえにである。そして、三昧に依拠することによってである。さらにまた、それ（＝陀羅尼）は、異熟と聞くことの修習によっては小さなものであると知られるべきである。

三昧によっては大きなものである。さらにまた、大きなそれ（＝陀羅尼）とは、三種ある。

- 5 地に入っていない者たちにとっては軟なるものが⁵⁶⁵、地に入っていて、不清浄地に存在する者にとっては、第七地において中間のものがある⁵⁶⁶。他方、完全な清浄地にいる者は、残りの地において最上のものであると⁵⁶⁷、これが陀羅尼の区別である。

正しい教えの保持と受持とが〔陀羅尼の〕行為である。

るために十分な確認はなされていない。また、陀羅尼について三種の大きなものとはこの後に説かれる空・無相・無願の三三昧を指すと考えられている。

sngon gyi las kyi (P.: gyi) **rnam par smin pa zhes** (P.8) bya ba ni 'dis tshe rabs gzhan dag na yi ger 'dri ba dang mchod pa la sogs pa gzungs mngon par grub par grub (P.: 'grub) par byed pa'i las bsags par gyur pa gang yin pa de'i dbang gis gang gis na lan cig (D.2) gis len cing 'dzin par (P.169a1) byed pa de lta bu'i rnam par smin pa thob ste / ji skad du chos mngon pa kun las btus pa las / skye bas thob pa'i dge ba gang yin zhe na / dge ba'i chos rnam la sdon goms pa la brten (P.2) nas gang gis na so sor brtags pa med par dge ba'i (D.3) chos rnam la 'dod pa goms (P.: gom) pa kun tu gnas pa de lta bu'i rnam par smin pa mngon par 'grub pa yin no zhes bshad pa lta bu'o // (MSAT D. Bi 150b1ff. P. Bi 168b7ff.)

『以前の行為の異熟によって』というのは、それによって他の生まれにおいて、字句へ恭敬することなどの陀羅尼が、働きをなす行為を積むところのもの、その力によって、あるものによって、何らかによって、捉えられ、把握されるのである。そのごとくの異熟を得るのである。どのような場合に教えがたい対法から生起によって得られる清浄な者が何かというならば、清浄な諸法に依拠して、あるものによって、個々に分別されていないものにおける清浄な諸法に対して、望む段階に存在するそのごとくの異熟が働くのである (abhinirvṛtta) と、説かれたごとくである。』

⁵⁶⁵ MSAT, SAVBh によれば、地に入っていない者にとってというのは、信解行地の状態にある者にとってである。

sa la ma zhugs pa rnam kyi ni (P.3) **chung ngu'o zhes bya ba ni mos pas spyod pa'i sa la gnas pa rnam kyi'o** // (MSAT D. 150b3. Bi P. Bi 169a2f.)

『地に入っていない者にとっては軟なるものが』というのは、信解行地の状態にある者にとってである。』
ma zhugs zhugs pa (P.5) **brtan rnam kyi // chung ngu dang ni 'bring po dang // sa dag pa yi** (P.: pa'i) **sa yin te** // (P.: om. //) (72abc) **zhes bya ba la / sa dang po la ma zhugs pa mos pas spyod pa rnam ting nge 'dzin 'ga' zhig bsgoms pa las gzungs thob pa ni chung** (D.7) **ngu zhes** (P.6) **bya ste / chung ngu ni chos dbyings mngon du ma byas pa'i phyr ro** // (SAVBh D. Tsi 128a6ff. P. Tsi 152a4ff.)

『未だ入っていない者やすでに入っている賢者たちにとって軟なるものや中間のものがある。未清浄地である。』ということについて。第一地に未だ入っていない者は、諸々の信解による行を、三昧のみを修するので、陀羅尼が軟であるとされる。軟であるとは、法界を直前になさないゆえである。』

⁵⁶⁶ SAVBh によれば、第一地以降第七地までの三昧から成立する陀羅尼は、中間なるものである。諸々の地において精進と意志的努力が存在するからである。

sa la zhugs pa'i byang chub sems dpa' bstan (P.: brtan) **pa rnam kyi gzungs la yang sa dang po yan chad sa bdun pa man chad ma dag pa'i ting nge** (P.7) **'dzin las grub pa'i gzungs ni 'bring po zhes bya ste / sa de dag na brtsal ba dang 'bad pa yod** (D.128b1) **pa'i phyr ro** // (SAVBh D. Tsi 128a7f. P. Tsi 152a6f.)

『地に至った堅固なる諸菩薩にとっての陀羅尼においても、第一から第七までの三昧から成立する陀羅尼は、中間なるものとされる。それら地において、精進と意志的努力が存在するからである。』

⁵⁶⁷ SAVBh によれば、残りの地とは第八地から第十地までである。精進と意志的努力がなくなるために、無功有に至るからである。

dag pa'i sa ni chen po'o (18-72d) **zhes bya ba la** (P.: ins. /) **sa brgyad pa dang / sa dgu pa dang / sa bcu pa dag** (P.8) **pa'i sa la gnas pa'i ting nge 'dzin las skyes pa'i gzungs ni brtsal 'bad med par lhun gyis grub par 'jug pa'i phyr te / des ni gzungs kyi rab tu dbye ba bstan to** // (SAVBh D. Tsi 128b1. P. Tsi 152a7f.)

『清浄地にいる〔者〕には、大きなものがある。』ということについて。第八地と第九地と第十地という地に住する人の三昧から生じる陀羅尼は、精進と意志的努力なくして、無功有に至るからである。これによって陀羅尼の区分が説かれた。』

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-74ff.: MSAbh(L) p.147,22ff. ; A131b3ff. ; B143a3ff.

願の分析について⁵⁶⁸、三偈 [がある]。

それ (=願) とは、欲望を伴う意思であり、智によって起こるものである。賢者たちにとっての願とは、すべての地において等しくないものである⁵⁶⁹。(74)

- 5 また、それ (=願) は因たるものと知られるべきものであり、心からの直接的結果である。未来における利益の成就のために、ただ心のみから増長するものであるから。(75)

[願とは] 種々に、大きなものがあり、清浄なるものが後々の地において、[存在する]。菩提ゆえに、諸々の諸菩薩にとって自他の利益が成立するのである。(76)

- 10 ここ (=74-76 偈) で、願とは、自性から、原因から、地から、区別から、行為から明らかにされている⁵⁷⁰。

欲望と結びついている意思が、自性である⁵⁷¹。知が原因である⁵⁷²。すべての地においてとい

⁵⁶⁸ 願の分析が陀羅尼の後に説かれる理由は SAVBh によれば、陀羅尼を得た諸菩薩は、自他の利益を願うものだからという。菩薩であれば願ったままそのごとくに成立させると註釈する。

smon lam rnam par dbye ba'i tshigs su bcad pa gsum ste (P.: ins. yang smon lam gang dang gang btab pa) (P.6) zhes bya ba la / gzungs kyi 'og tu smon lam gyi skabs bshad par 'brel pa ci yod ce na / de ltar gzungs thob pa'i byang chub sems dpa' rnam bdag dang gzhan gyi don du (D.6) smon lam 'debs te / smon lam (P.7) btab pa yang smon lam gang dang gang btab pa de dang de dag thams cad de bzhin du 'grub par 'gyur te / de bas na gzungs kyi 'og tu smon lam gyi skabs bshad par 'brel to // (SAVBh D. Tsi 128b5ff. P. Tsi 152b5ff.)

『願の分析について、三偈がある。』ということについて。陀羅尼の後に誓願の章分を説くという主題がどうして存在するのかといえば、同様に、陀羅尼を得た諸菩薩は、自他の利益への誓願を願うのである。誓願をなすこともまた、とある誓願やとある願うことが、それやそれらすべてがそのごとくに成立することになる。従って、陀羅尼の後に誓願の章分を説くという主題がある。』

⁵⁶⁹ SAVBh の註釈によれば、諸世間における神や人の得る結果や声聞・独覚の結果を得るために誓願をなすのではないため、それらすべての誓願よりも優れているから等しくないと言われるという。

brtan (P.: bstan) pa rnam kyi smon lam ni // sa rnam kun la mnyam (D.3) pa med // (18-74cd) ces bya ba la / brtan (P.: bstan) pa byang chub sems dpa' rnam sa bcu thams cad du smon lam 'debs pa de ni 'jig (P.5) rten pa dag lha dang mi'i 'bras bu thob par bya ba'i phyr smon lam 'debs pa dang / nyan thos dang rang sangs rgyas dag gi 'bras bu thob par bya ba'i phyr smon lam (D.4) 'debs pa yod mod kyi / smon lam de dag (P.6) kun pas kyang khyad zhugs pas na mnyam pa med pa zhes bya ste / 'dis ni sa bstan to // (SAVBh D. Tsi 129a2ff. P. Tsi 153a4ff.)

『賢者たちにとって、すべての地において願は等しくないものである。』ということについて。堅固なる諸菩薩が十地すべてにおいてその願をなすというのは、諸世間における神と人の果を得るために願をなすのであり、声聞と独覚の果を得るために願をなすのでないのであって、それらすべての願によっても優れているので、等しくないといわれる。これによって地が説かれた。』

⁵⁷⁰ 長尾[2008 : 275 fn.2]によれば、Prabhākaramitra の漢訳に基づいて第四義として結果によってと付加しているが、サンスクリット語原典やチベット語訳には挙げられていないので、本テキストでは挿入していない。

⁵⁷¹ 長尾[2008 : 275 fn.3]によれば、SAVBh に欲望 chanda は無上菩提の果を得ようと欲することであるが、意思 cetanā は心が動き出すことであり、それを口で説き、身体的に行動するときに具体的な願となるとする。しかし後半の cetanā の解釈については、単に心とは揺れ動くことや不動であることを特徴とするとして SAVBh には解説されていない。そして無上なる菩提の結果はかくのごとくに得られると思考して取り去らないことが、誓願の自性であるという。

'dod dang ldan pa'i sems (P.8) pa ni // (P.: om. //) (18-74a)

zhes bya ba la sogs pas smon lam gyi rang bzhin (D.7) dang / rgyu dang / sa dang / dbye ba dang / las bstan to // de la 'dod pa ni 'dod par bya ba'i dngos po la 'dod pa skye ba ste / 'dir yang bla na med pa'i (P.: par) byang (P.153a1) chub kyi 'bras bu ji ltar thob par bya snyam du sems shing 'dod pa ni 'dod pa zhes bya'o // sems pa ni sems g-yo zhing 'gul bar byed pa'i mtshan nyid de (P.: ins. /) sems bskyed (D.129a1) nas bla na med pa'i byang (P.2) chub kyi 'bras bu ji lta bar thob par bya snyam du sems shing tshig tu 'byin pa ni smon lam gyi rang bzhin no // (SAVBh D. Tsi 128b6ff. P. Tsi 152b7ff.)

『願は、心を伴うものであり・・・』ということ云々によって、誓願の自性と因縁と地と区別と行為が説

うのが地である。

また、その願は因たるものであるというのは、他ならぬ心からの直接的結果となるから。

そして、未来に願われた利益の成立のために [存在する]。

さらにまた、心からの直接的結果であるというのは、ただ心のみから願われた利益の増長があるからと理解されるべきである⁵⁷³。とある願によって、願力を具えた種々なる諸菩薩が遊戯するのであり、彼らの身体を数えることは容易ではない云々と広説される。

種々にとは、信解行地においてこのように、あるいはあのようにあるべきだろうという意

かれた。そのうちで、願とは、願われる根拠に対して願が生じる。それについても、無上なる菩提の結果は、そのごとくに得られる、と思考することや願うことが、願とされる。心というのは、心が揺れ動くことや不動であることが特徴である。心が生起したのちに、無上なる菩提の結果はかくのごとくに得られると思われ取り去らないことが、誓願の自性である。」

⁵⁷² 長尾[2008 : 275 fn.4]によれば、MSAT の解釈では心が智に廻向するから因であるという。すなわち智の成就を願う原因としている。しかし SAVBh によれば、智とは無分別智のことであり、菩薩の誓願とはこの無分別智を原因として起こると註釈するのみである。

ye shes kyis ni de bskul te // (P.: om. //) (18-74b) zhes bya ba la / ye shes ni 'di'i nram par mi rtog pa'i ye shes la bya ste / (P.3) byang chub sems dpa' (D.2) rnams kyi smon lam ni nram par mi rtog pa'i ye shes kyi rgyu las byung bas na ye shes kyis bskul ba zhes bya'o // yang na ye shes de thob par bya bar bsngos pa ni ye shes kyis bskul ba zhes (P.4) bya ste / 'dis ni rgyu bstan to // (SAVBh D. Tsi 129a1ff. P. Tsi 153a2ff.)

『智によって起こるものである。』ということについて。智とは、彼の無分別智を指すのである。諸菩薩の誓願とは、無分別智という原因から生じるので、智によって起こるものであるとされる。あるいはまた、その智が得るべき変化が、智によって起こるものであるとされる。それゆえ原因が説かれた。」

⁵⁷³ 長尾[2008 : 275 fn.5]によれば、SAVBh の註釈の通り心のみからというのは、意思だけで身・口の具体的な行動がなくても、という意味と解している。すなわち、思っただけで、発願しただけでということはこの句で説明しているとす。また未来にも即時に結果を結ぶのがいずれも思っただけで身業や口業もなしで可能であり、それがここである願の威力であると示す。MSAT の註釈によれば、そのようにあれと考えて、余計なものを捨て去ったのちにただそのようになるから心からの結果であると説く。陀羅尼と誓願と解脱とを通じて、すべての三障を取り除くことが成立するという。障が取り除かれれば、自己と他者の誤った自我意識を取り除くことができるのである。

sems las mod la 'bras bur 'gyur ba yang sems tsam (P.4) las ji ltar 'dod pa'i don 'grub pa'i sgo nas rig pas (P.: par) bya'o // zhes bya ba ni ji ltar 'dod pa'i don 'grub pa ni mod kyi 'bras bu + (D.: + ; P.: ste) / de ltar gyur cig (D.5) snyam pa de'i mjug thogs su de kho na ltar 'gyur ba yin no // lus brgya (P.5) la sogs pa ni sa (P.: om. sa) dang po nas bzung ste (P.: ins. /) ston par byed do // gzungs dang smon lam phun sum tshogs pa de nram par thar pa'i sgo gsum gyi (P.: gyis) sgrub pa thams cad spang ba'i (P.: spangs pa'i) phyir sgrub par byed do // de la sgrub (D.6) pa na bdag nyid dang (P.6) gzhan dag gi phyin ci log gi nga rgyal spang ba'i phyir zhugs pa yin no // (MSAT D. Bi 150b4ff. P. Bi 169a3ff.)

『さらにまた、心から直接の結果であるというのは、ただ心のみから願われた利益の増長ゆえに知られるべきであるごとくである。』というのは、例えば願われた利益の増長は、直接の結果である。同様に「[そのように] あれ。」と考えて、その残りを捨て去って、ただそのようになるのである。百身等は第一地より把握される、説かれている。その陀羅尼と誓願と願いと解脱することを通して、すべての三障を取り除くから成立するのである。そのうちで、成立する場合、自己と他者の誤った自我意識を取り除くから至るのである。」

sems las 'phral du 'bras bu'ang de // (P.: om. //) (18-75b) zhes bya (D.6) ba la / de zhes bya ba'i sgra ni smon lam dang sbyar te / byang chub sems dpa'i smon lam de zhes bya ba'i don to // sems las zhes bya ba ni sems tsam (P.153b1) las she (P.: zhe) 'am // (P.: /) smon lam btab pa tsam gyis zhes bya ba'i don to // 'phral du zhes bya ba ni tshe 'di la bya ba'i don to // (P.: to /) don du na lus (D.7) dang ngag gi sgo nas las su byas pa med par tshe 'dir yang smon lam btab pa tsam gyis (P.2) bdag dang gzhan gyi don 'grub par 'gyur ro zhes bya ba'i don to // (SAVBh D. Tsi 129a5ff. P. Tsi 153a8ff.)

『心から直接の結果である。』ということについて。それという語は誓願と結びついている。つまりその菩薩の誓願は、という意味である。心からというのは、ただ心からというのであり、ただ願いをなすことによって、という意味である。直接のというのはその時にという意味である。利益について、身体と語を通して業をなすことなく、その時にもただ願いをなすのみゆえに、自他の利益を成立させるのである、という意味である。』

味である。大きなものがありとは、地に入った者には十大誓願 [があるという意味である]⁵⁷⁴。と、清浄なるものが、後々の地において、[存在する] とは、優れた清浄ゆえに、すなわち菩提のゆえにと、これが区別である。自他の利益を成立させることが行為である。

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-77: MSAbh(L) p.148,6ff. ; A132a3ff. ; B143b3ff.

三三昧の分析について⁵⁷⁵、三偈が [ある]。

二種の無我なるもの、我執の把握することの拠り所であるものと、それを寂滅するものとが、常に三三昧の活動領域であると知られるべきである。(77)

三種の三昧について、三種の活動領域があると知られるべきである。

10 空三昧にとって、人法二無我が [活動領域である]⁵⁷⁶。

⁵⁷⁴ 長尾[2008 : 276 fn.9]によれば、十大誓願については『十地経』に詳しく説かれている。Rahder Bhūmi I DD-MM, pp.14-16. Kondō p.19-22. 岡田・岸[2008:83-84]によれば、MSABh XVIII k.54 で論じられた十大誓願の箇所と同様の内容であるとし、『十地経』の所説との親近性を指摘する。

⁵⁷⁵ 長尾[2008 : 277 fn.1]によれば、三三昧は三解脱門と呼ばれ、三解脱門については『声聞地』『大正』30, 436b25-436c10 にも解説されている。(Thurman[2004 : 274 fn.74]によれば、ŚBh 267 n.3) また MAV 第5章 k.24 には、煩惱雜染 kleśasamkleśa を、見 drṣṭi (五つの謬見・身見・辺執見・邪見・見取見・戒禁取見)、貪瞋痴相 rāgadveśamoha-nimitta (汚染の原因としての貪・瞋・痴)、punarbhava-praṇidhānam (再び生まれたいとの願望)の三種として説き、その対治を順次、jñānasūnyatā, jñānanimittam, jñānapraṇihitam であるという。三種の智として説かれているのが、三三昧、三解脱門の内容である。また本論第13章 k.1 には parikalpita-svabhāva の abhāva に対して、空三昧・依他・円成の有に対して、無願・無相の三昧ありといい、三三昧は世間なるも出世間を引生するゆえに邪性にあらず、世間のゆえに正性にあらずともいう。これら種々の三三昧には、内容とその前後関係から微妙な差異が認められるとしている。SAVBh では、誓願の後に三三昧が説かれる理由として陀羅尼や誓願と結びついた菩薩にとってすべての障が排斥されるべきだからという。三三昧を修習することによって、自他の利益というものさえも顛倒したものと捨て去ることになると註釈している。

ting nge 'dzin gsum rnam par dbye ba la tshigs su bcad pa gsum ste zhes bya ba la / smon lam gyi 'og tu ting nge 'dzin gsum (D.130a1) bshad par 'brel pa ci yod ce na / (P.4) de ltar gzungs dang smon lam du ldan pa'i byang chub sems dpa' sgrub pa thams cad spang bar bya ba'i phyir ting nge 'dzin gsum la sgom par byed de / de gsum la bsgoms na bdag dang gzhan gyi don phyin ci log pa (D.: phyin ci ma log) (D.2)(P.5) rnam spong bar 'gyur bas na / smon lam gyi 'og tu ting nge 'dzin gsum rnam par dbye ba'i skabs bshad par 'brel to // (SAVBh D. Tsi 129b7ff. P. Tsi 154a3ff.)
『三三昧の分析について、三偈が [ある]。』ということについて。誓願の後に三三昧を説く章分がどうしているのかというならば、同様に陀羅尼や誓願と結びついた菩薩にとっての障がすべてを排斥するために、三三昧を修習するのである。その三つについて修習する場合、自他の利益を顛倒したものと捨て去ることになるので、誓願の後に三三昧を区分する章分を説く主題がある。」

⁵⁷⁶ 長尾[2008 : 277 fn.2]によれば、いわゆる人法二無我、つまり個我と一般存在との無実体性を説くと解釈する。MSAT は、無我の我が実体性を意味することを特に注意している。

ting nge 'dzin rnam pa gsum gyi spyod yul rnam pa gsum du shes par bya'o (P.: bya) zhes bya ba ni dmigs pa rnam pa gsum du zhes bya ba'i tha tshig go // (P.: /)

de gnyi ga la (P.7) bdag tu 'dzin pa'i rten (P.: brten) (D.7) nye bar len pa'i phung po lnga zhes bya ba ni kun brtags pa'i gang zag la bdag tu 'dzin pa dang kun brtags pa'i chos la bdag tu 'dzin pa ste / chos dag (P.: om. dag) la bdag ces bya ba'i sgras smos pa ni ngo bo nyid kyi (P.8) don du blta bar bya'o // bdag tu 'dzin pa gnyis po 'di'i rten nye bar (D.151a1) len pa'i phung po lnga ni smon pa med pa'i ting nge 'dzin gyi dmigs pa yin no //

rten de (P.: brten te) nye bar zhi ba zhes bya ba ni mya ngan las 'das pa thob na nye bar len pa'i (P.169b1) phung po lnga nye bar zhi zhing nye bar len pa med par 'gyur ba med pas mtshan ma med pa'i ting nge 'dzin gyi (D.2) dmigs pa ni nye bar len pa'i phung po lnga nye bar zhi ba ste / mya ngan las 'das pa'o zhes bya ba'i tha tshig go // (P.: /) (MSAT D. Bi 150b6ff. P. Bi 169a6ff.)

『三種の三昧に関して、三種の活動領域があると知られるべきである。』というのは、三種の認識対象があるという意味である。

『五取蘊を有するその両者の本質を把握する拠り所が [知られるべきである]。』というのは、仮設されたブドガラに対して、アトマンを把握し、仮設された法に対してアトマンを把握することである。諸々の法に対して、アトマンと呼ばれる語によって願われることは、自性という対象を見ることである。そ

無願三昧にとって、それ（＝人法二無我）両者の我執を把握する拠り所である〔活動領域である〕⁵⁷⁷。

無相三昧にとって、その拠り所の究極の寂滅が〔活動領域である〕。

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-78: MSAbh(L) p.148,12ff. ; A132a5ff. ; B143b6ff.

他ならぬその三種の三昧は、把握されるべきものと把握するものの関係に基づいて知られるべきである。(78ab)

三種の把握されるべき活動領域に対して⁵⁷⁸、把握するものである三昧であるところのもの、それらが空等の三昧であるから、把握されるべきものと把握するものの関係によって、三種の三昧が知られるべきである。

10

さらにまた、それらは順次に、

無分別なものであり、厭背なものであり⁵⁷⁹、あらゆる時に喜び(rati)と結びついたのである⁵⁸⁰。(78cd)

の二つのアートマンを把握することに依拠して、拠り所である五取蘊は、無願三昧の認識対象である。

『その拠り所の究極の寂滅が〔知られるべきである。』』というのは、涅槃を得る場合、拠り所である五取蘊は消滅し、拠り所がないということになり、存在しないことによって、無相三昧の認識対象は、つまり拠り所である五取蘊は消滅するのである。涅槃であるという意味である。』

⁵⁷⁷ 長尾[2008 : 277 fn.4]によれば、MSAの解釈では無相三昧の対象とは、寂滅して anupādāna となること、すなわち涅槃に入ることである。この三三昧の定義については BBh にも以下のように示される。BBh 276 2-14 : katamaḥ...sūnyatāsamādhīḥ/ iha bodhisattvasya sarvābhiḥlāpātmakena svabhāvena virahitam nirabhiḥlāpya-svabhāvaṃ vastu paśyataḥ yā cittasya sthitiḥ/ apraṇihitaḥ samāchiḥ katamaḥ/ iha bodhisattvasya tad eva nirabhiḥlāpya-svabhāvaṃ vastu mithyā-vikalpa-samuttāpitenā kleśena duḥkheṇa ca pariḥṛtātvaḍ aneka-doṣa-duṣṭaṃ samanupaśyato yātyāyāṃ tatrāpraṇidhānapūrvakā cittasya sthitiḥ/ ānimittaḥ samādhīḥ katamaḥ/ iha bodhisattvasya tad eva nirabhiḥlāpyasvabhāvaṃ vastu sarva-vikalpa-prapaṃca-nimittāny apanīya yathābhūtaṃ sāmtato manasikurvanto yā citta-sthitiḥ/ 長尾註では、このうちで諸法が言語表現できないものとしての自性を持つことを強調している。

⁵⁷⁸ 長尾[2008 : 278 fn.1]によれば、三種の捉えられるものとは、二種の無我と五取蘊と涅槃とであると MSAの解釈を示す。これに対して SAVBh は涅槃、すなわち円性実相であるという。

gzung ba rnam pa (P.2) gsum zhes bya ba ni / bdag med pa rnam pa gnyis dang / nye bar len pa'i phung po lnga dang mya ngan las 'das pa ste gsum po dag la 'dzin (D.3) pa stong pa nyid la sogs pa'i ting nge 'dzin gsum du shes par bya'o // (MSA D. Tsi 151a2ff. P. Tsi 169b1ff.)

『三種の把握されるべきもの』というのは、二種の無我と拠り所である五取蘊と涅槃であり、三種を捕捉することが空性等の三三昧と知られるのである。』

ting nge (P.6) 'dzin rnam pa gsum po ni / (P.: //) gzung 'dzin dngos por shes par bya // (P.: om. //) (18-78ab) zhes ba ba la / gong du bshad pa ltar na stong pa nyid dang / smon pa med pa dang / mtshan ma med pa'i ting nge 'dzin gsum ni gzung ba dang 'dzin pa'i (P.7) ngo bo lta bur gyur par shes par bya ste / (D.3) bdag med pa rnam pa gnyis dang / de'i gnas nye bar len pa'i phung po lnga dang / de dag nye bar zhi ba yongs su grub pa'i mtshan nyid ni gzung ba'i dngos po lta bu'o // stong pa (P.8) nyid dang (P.: ins. /) smon pa med pa dang / mtshan ma med pa'i ting nge 'dzin gsum ni 'dzin pa'i dngos po lta (D.4) bur shes par (P.: pa) bya'o // (SAVBh D. Tsi 130b2ff. P. Tsi 154b5ff.)

『三三昧は、把握されるべき、把握するべき関係ゆえに知られるべきである。』ということについて。すでに説かれたごとく、空性と無願と無相の三三昧は、把握されるべき、把握するべき自性を見ることについてなされると知られるべきである。二種の無我とそのよりどころである五取蘊とそれらの止滅、つまり円成実相を把握されるべきことと見るのである。空性と無願と無相の三三昧は、把握する自性を持つものと知られるべきである。』

⁵⁷⁹ 長尾[2008 : 278 fn.2]によれば、我執の拠り所である五取蘊に背を向ける、すなわち苦の自性 āmatva である五取蘊に対して、何ら願望することは何もないとする。

⁵⁸⁰ 長尾[2008 : 278 fn.4]によれば、SAVBh の解釈としてこの後半偈は三三昧の特質 lakṣaṇa であるという。rnam mi rtog dang rgyab kyi (P.: kyi) phyogs // dga' ba dang ni (D.7) rtag tu ldan // (P.: om. //) (18-78cd) zhes bya ba la / stong pa nyid kyi ting nge 'dzin gsum ni rnam par mi rtog pa'i mtshan nyid de / stong pa nyid kyi ting nge (P.5)

空三昧が無分別なものである。人法二無我について、分別することがないからである。無願 [三昧] が、厭背なものである。その我執という依り所から離れているからである。無相 [三昧] が、喜びと結びついたものである。それ (=無相三昧) がその拠り所を消滅する場合、あらゆる時に [喜びと結びついたものであるから]。

5

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-79: MSAbh(L) p.148,20ff. ; A132b1ff. ; B144a1ff.

遍く知ることのために、遮断することのために、さらに現前に証得するために。

空等の三昧について、三種の目的が説かれた。(79)

ブドガラと法の無我について遍く知ることの為に、空 [三昧] がある。

10 その我執という拠り所について遮断することの為に、無願 [三昧] がある。

その寂滅について現前に証得する為に、無相三昧がある。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-80: MSAbh(L) p.148,23ff. ; A132b3ff. ; B144a4ff.

四法印の分析について⁵⁸¹、二偈ある。

15 三昧の根拠となるものとして、四種の法印が [ある]。

菩薩たちによって衆生たちにとっての利益と望みのために説かれた⁵⁸²。

'dzin des kun brtags kyi chos dang / kun brtags kyi gang zag la yod par mi rtog pa'i phyir ro //
smon pa med pa'i ting nge 'dzin ni rgyab kyi phyogs (D.131a1) pa'i mtshan nyid de / kun brtags kyi gang zag dang (P.6) chos rnam byung ba'i rgyur gyur pa'i nye bar len (P.: lan) pa'i phung po lnga sdug bsgal sna tshogs kyi rten du gyur par khong du chud pas chags pa mi skye ba'i phyir ro //
mtshan ma med pa'i ting nge 'dzin ni rtag tu dga' ba dang (P.7) ldan (D.2) pa'i mtshan nyid de / kun brtags kyi gang zag dang / chos su 'khrul pa spangs pa dang / de dag gi gnas nye bar len (P.: lan) pa'i phung po lnga spangs pa'i mya ngan las 'das pa yongs su grub pa'i mtshan nyid la rtag (P.8) tu sems dga' ba skye ba'i phyir te / tshig de dag gis ting nge 'dzin (D.3) gyi mtshan nyid bstan to // (SAVBh D. Tsi 130b6ff. P. Tsi 155a4ff.)

『無分別なものであり、厭背なものであり、一切時に樂と結びつけたものである。』ということについて。空性の三三昧とは、無分別であるという特質を有する。その空性三昧によって、仮設された法と仮設されたブドガラに対して、存在すると構想されることがないからである。

無願三昧とは、棄捨を特質とする。仮設されたブドガラと諸法を生じる原因となる五取蘊は、明白な苦しみの根拠となることに至ることによって、過度の愛着を生じさせないからである。

無相三昧とは、常に喜樂と結びつくことを特質とする。仮設されたブドガラと法について、妄想を否定し、それらの拠り所である五取蘊を否定することに関して、涅槃という円成実相に対して、常に心の快樂を生ずるからである。これらの文言によって、三昧の特質が説かれた。」

⁵⁸¹ 三三昧の後に四法印が説かれることについて、SAVBhによれば無願三昧等の対象や特質は説かれたがその根拠が説かれていないからという。無願等三三昧の根拠は四法印であると説く。

chos kyi mdo rnam par dbye ba la tshigs su bcad pa gnyis te zhes bya ba la / ting nge 'dzin gsum gyi 'og tu chos (D.131b1) kyi mdo bzhi (P.: bzhi) bshad par (P.7) 'brel pa ci yod ce na / gong du ting nge 'dzin gyi yul dang / mtshan nyid la sogs pa bshad na / chos gang la bsgoms pa'i ting nge 'dzin gsum 'grub par 'gyur ba'i rgyu ma bstan te / de bas na chos kyi mdo bzhi la (P.8) bsgoms na ting nge 'dzin gsum (P.: om. gsum) (D.2) gyi rgyu chos kyi mdo bzhi yin par bstan pa'i phyir / (P.: //) ting nge 'dzin gyi 'og tu chos kyi mdo bzhi bshad par 'brel to // (SAVBh D. Tsi 131a7ff. P. Tsi 169b5ff.)

『四法印の分析について二偈ある』ということについて。三三昧の後に、四法印の解説と結びつくことがどうしてあるのかというならば、すでに無願三昧の対象と特質等が説かれたときに、ある法を修習した人にとって、三三昧が成立しうる根拠が説かれていない。この場合、四法印に対して修習する場合、三三昧の根拠が四法印であることを説くために、三昧のちに、法印の解説が結びついているのである。」

⁵⁸² SAVBhによれば、この菩薩によって三三昧の根拠となるものとして、四種の法印がある (80ab) という文言は、衆生たちにとっての利益や望みのために説かれた (80cd) と考えられる。誰に対して説かれたのかといえば、衆生に対してであると解釈している。どうして説かれたのかといえば、まさに衆生たちに

そのうちで諸行無常・一切皆苦というのは、無願三味の根拠であると説かれる⁵⁸³。

諸法無我とは、空性 [三味の根拠であると説かれる]。

涅槃寂靜とは、無相三味の [根拠であると説かれる]。

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-81: MSAbh(L) p.149,3ff. ; A132b5ff. ; B144a8ff.

さらにまた、無常の意味から寂靜の意味までを何かと問うならば、[以下のように] 答える。
非存在という意味が [無常の意味である]。虚妄分別という意味が [苦の意味である]。
他ならぬ妄分別の意味が [無我の意味である]。分別に対する止滅の意味が [寂靜の意味である]。諸賢者たちにとって、かの四種の [法印] である。(81)

10 諸菩薩にとって、非存在という意味は⁵⁸⁴、すなわち無常の意味である。常に存在しないもの、

とっての利益と望みのためである。

ting nge 'dzin gyi rgyu yi (P.: rgyu'i) phyir // chos kyi mdo ni rnam pa bzhi // byang chub (P.156a1) sems dpa' (P.: dpas) bshad pa ni // sems can rnams la phan 'dogs (P.: 'dod) phyir // (P.: /) (18-80) zhes bya ba la (P.: ins. /) (D.3) stong pa nyid dang / smon pa med pa dang / mtshan ma med pa'i ting nge 'dzin gsum du mngon du bya ba'i rgyur (P.: gyur) byang (P.2) chub sems dpa' rnams kyis 'dus byas thams cad mi rtag pa dang / 'dus byas thams cad sdug bsngal ba dang / chos thams cad bdag med pa dang / zhi ba dang (D.4) mya ngan las 'das pa zhes bya bar chos kyi mdo (P.3) bzhi bshad de / su la bshad ce na / sems can rnams la bshad do // ci'i phyir bshad ce na / sems can rnams phan pa dang bde bar bya ba'i phyir bshad do zhes bya ba'i don to // (SAVBh D. Tsi 131b2ff. P. Tsi 155b8ff.)

『三味に依拠している状態として、四種の法印が [ある] と、菩薩たちによって、衆生たちにとっての利益と望みのために説かれた。』ということについて。空性と無願と無相の三三味に対する直接的根拠として、諸菩薩たちによって、諸行無常と一切皆苦と諸法無我と涅槃寂靜と呼ばれる、かの四法印が説かれた。誰に対して説かれたのかというならば、衆生たちに対して説かれたのである。どうして説かれたのかというならば、衆生たちの利益と望みのために説かれたのであるという意味である。』

⁵⁸³ 長尾[2008 : 280 fn.3]によれば、無上であり苦なるものは鋸の歯のごとくであると SAVBh は説き、MSAT は焼かれた鋸のごとくであるといい、それは何人も願うところではないとする。

(D.5) 'du byed thams cad ni mi rtag pa'o // 'du byed thams cad ni sdug bsngal ba'o // zhes bya ba ni smon pa med pa'i ting nge 'dzin gyi rgyu'i dngos por bstan to // zhes bya ba ni 'du (P.6) byed thams cad mi rtag cing sog le bsregs (P.: bsreg) pa lta bur sdug bsngal bar rig nas de dag la smon (D.6) par mi byed do // de'i phyir chos kyi sdom (P.: sdoms) 'di gnyis smon pa med pa'i ting nge 'dzin gyi rgyu'i dngos po gnas zhes bya'o // (MSAT D. Bi 151a5f. P. Bi 169b5f.)

『諸行無常・一切皆苦というのは、無願三味の根拠であると説かれるというのは、諸行は無常であるという、焼かれた鋸のように苦であると理解して、それらに対して望むことがないのである。それゆえ、その二種の法印は、無願三味の根拠であるとされる。』

de la 'dus byas thams cad mi rtag (P.4) pa'o // 'dus byas (D.5) thams cad ni sdug bsngal lo zhes bya ba la sogs pa la / 'dus byas thams cad mi rtag pa'o zhes bya ba'i chos kyi mdo dang / 'dus byas thams cad sdug bsngal ba'o zhes bya ba'i chos kyi mdo (P.5) gnyis ni smon pa med pa'i ting nge 'dzin mngon sum du bya ba'i rgyu'i dngos por bshad de / (D.6) 'dus byas thams cad mi rtag pa dang / 'dus byas thams cad sdug bsngal ba yin no zhes rnam pa gnyis ltar bsgoms na sog (P.6) le'i so dang 'dra ba'i 'dus byas rnams la chags shing smon lam mi 'debs pas smon pa med pa'i ting nge 'dzin 'grub ste / de bas na chos kyi (D.7) mdo gnyis ni smon pa med pa'i ting nge 'dzin gyi rgyu'i dngos por bshad (P.7) do // (SAVBh D. Tsi 131b4ff. P. Tsi 156a3ff.)

『そのうちで、諸行無常・一切皆苦というのは...』等々について。諸行無常という法印と、一切皆苦という二つの法印は、かの無願三味の直接的根拠であるものとして説かれた。諸行無常と一切皆苦という二種の見に対して修習する場合、鋸の歯と同じ諸々の形作られたものに対する愛着して願うということをしなないので、無願三味を修習する。従って、二種の法印が無願三味の根拠理由として説かれた。』

⁵⁸⁴ 長尾[2008 : 281 fn.1]によれば、SAVBh の解釈に菩薩にとっては生・滅が無常の意味ではなく、非存在がその意味するところであると示されている。ここにも ANS を引用し、本来無我すなわち無実体であるとしてそこに滅がないという。岡田・岸[2008:84-87]参照のこと。SAVBh によれば、その意味するところは兎の角のごとく妄想された人や法が存在しないということである。

med pa'i don dang (18-81a') zhes bya ba la / mi rtag ces bya ba'i sgra / rgya gar skad du / anitata (P.: anitta) (P.5) zhes bya ba 'byung (D.5) ste / a ni med pa'i don to // nitata (P.: nitta) ni rtag pa'i don te / byang chub sems dpa' rnams kyi skye ba dang / 'jig pa'i don ni mi rtag pa'i don ma yin gyi / gang du rtag tu med pa'i don ni mi rtag pa'i don to // (P.: te /) rtag tu (P.6) med pa yang gang zhe na / 'dus byas rnams la kun du (P.: tu) brtags pa'i (D.6) gang zag dang /

それが無常なものであり、彼ら（＝諸菩薩）にとって、妄想されたものを特質とするものである⁵⁸⁵。

虚妄分別という意味とは⁵⁸⁶、苦の意味であり、依他を特質とするものである。

他ならぬ妄分別の意味が、無我の意味である。eva のみという語によって限定されている。

- 5 妄想された我は存在しない一方、ただ妄分別のみが存在するから、妄想されることを特質とするものには、非存在であるという意味があり、無我の意味であると言われる。

分別に対する止滅の意味は、寂靜の意味である。円成実を特質とする涅槃である⁵⁸⁷。

kun brtags kyi chos rnam ni ri bong gi rwa bzhin du med de kun brtags kyi mtshan nyid rtag tu med pa'i don ni mi rtag pa'i don to //
de (P.7) bas na 'phags pa blo gros mi zad pa'i mdo las kyang / (P.: om. /) de la mi rtag pa'i don gang zhe na / med pa'i don dang mi rtag pa'i don te / (P.: to //) (D.7) dngos po 'jig pa'i don ni ma yin no // mi rtag pa'i don ni chos la bdag med pa ste / ngo bo (P.8) nyid kyi dben pa'i phyr de la 'jig pa gang yang med (P.: ins. de) / 'di (P.: ins. la) ni mi rtag pa'i don to zhes bya ba gsungs so // des (D.: des ; P.: +s) ni 'dus byas thams cad mi rtag pa'o zhes bya ba'i chos kyi mdo'i don bstan (D.132b1) to //

『存在しない』の意味は』ということについて、無常という語はサンスクリット語で、anitya と言われる。a は存在しないの意味である。nitya は、常住の意味である。諸菩薩にとって、生起と消滅の意味が無常の意味ではなく、どこにも常に存在しないという意味が、無常の意味である。

常に存在しないこともまた、何かというならば、諸々の形成されたものについて、妄想された人や、妄想された法は兎の角のごとく存在しないのであって、妄想されたものの特徴は常に存在しないという意味が、無常の意味である。

従って、『大方等大集経』『無尽意品』にも、『そのうちで、無常の意味は何かというならば、存在しないという意味と常に存在しないという意味である。実体的なものが消滅するという意味ではない。無常の意味は、法において本質のないことである。自性と離れているから、何ものもそれ（＝法）において消滅することはない。これが無常の意味である。』と説かれている。これにより、すべての形成されたものは無常であるという法印の意味が説かれた。』

⁵⁸⁵ 長尾[2008 : 281 fn.2]によれば、妄想された parikalpita という語は、構想分別の受動分詞で、そこにそれを真実なりと執着・妄想する意味がこめられているとみなす。さらに長尾註では、次に出てくる parikalpa-mātra には、mātra ということによってそのような妄想・執着のないことを示すと考えている。

⁵⁸⁶ 長尾[2008 : 281 fn.3]によれば、非真実が冠せられているが、ここでも偈の場合と同じく、単に分別の性格、すなわち所取・能取の二分の paratantra なる ākāra のある分別を指すのであって、非真実に問題点が置かれているわけではないと注記している。MSAṬ では、偽りの意味を持ち、苦しみであることと、誤った顛倒している人や法を把握するがこのうちで人と法が存在することは無いという。

bdag med pa'i don ni kun tu rtog pa tsam gyi don te / zhes bya ba 'dis (D.5) ni chos thams cad ni bdag (D.: bdag ; P.: bda+) (P.6) med pa'o zhes bya ba'i chos kyi mdo 'di ston te / 'di skad du kun tu rtog pa tsam dang tha snyad tsam yod kyi don dam par ni chos thams cad kun brtags pa'i gang zag dang chos med pa'i phyr bdag med pa'o zhes bshad pa yin (P.7) no //

de nyid (D.6) kyi phyr kho na zhes bya ba'i sgras nges par gzung ba'i phyr kun brtags pa'i bdag ni med kyi kun tu rtog pa tsam zhig yod pas / gang zag dang chos med pa'i don ni bdag med pa'i don to (P.: ins. //) zhes bshad pa yin no (P.: ins. //) (P.8) zhes bya ba smos so // (MSAṬ D. Bi 151b4ff. P. Bi170a5ff.)

『ただ妄想されたものの意味が無我の意味である』という、このことによって、一切法は無我であるというこの法印が説かれた。すなわち、ただ妄想されたものや、ただ言語表現されたものであるという最上の意味について、一切法とは、妄想された人と法は存在しないゆえに、無我であると説かれる。

それゆえに、『eva のみという語によって、確定されている。妄想された我は存在しない一方、ただ妄分別のみが存在するから』人と法が『『存在しない』』という意味が、無我の意味であると言われる。』と言う。』

⁵⁸⁷ 長尾[2008 : 281 25-282 8]に、三三昧についての活動領域と特質と意味と所対治と四法印との関係性がまとめられている。MSAṬ では、心所から生じた顛倒であるところの苦の自性を詳細に考慮することによってそれらから離れるので寂靜は涅槃であると註釈している。

zhi ba'i don ni rnam par rtog pa nye bar zhi (D.7) ba'i don to // yongs su grub pa'i mtshan nyid mya ngan las 'das pa yin no (P.: ins. //) zhes bya ba 'dis ni mya ngan las 'das pa ni zhi ba'o zhes bya ba ni chos kyi mdo 'di (P.170b1) ston te / sems dang sems las byung ba'i phyrin ci log pa sdug bsngal gyi ngo bo nyid rnam so sor brtags pas (D.152a1) 'gog pa'i phyr zhi ba ni mya ngan las 'das pa'o zhes bya'o // (MSAṬ D. Bi 151b6ff. P. Bi 170a8f.)

『寂靜の意味は、分別を止滅することである。円成実を特質とする涅槃である。』とこのことによって、涅槃とは寂靜であるという法印が説かれた。心と心から生じた顛倒である諸々の苦の自性を詳細に考慮す

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-82f.: MSAbh(L) p.149,11ff. ; A133a2ff. ; B144b4ff.

他に依拠することを特質とする点で、刹那滅の意味もまた、無常の意味であると理解されるべきである。これより、その論証のために、刹那滅性の分析について十偈が [ある] ⁵⁸⁸。

- 5 不合理であるから。原因からの生起であるから。矛盾するから。自ら存続しないから。存在しないから。特質が決定的であるから。随起するものであるから。消滅するから。(82)

- また、変異の知覚があるから。それ (= 変異) の原因であることと結果であることから。保持されるからと自在であることから。そして清浄なものと衆生に従って生じるものであるから。(83)

[L 149,18-][D.Phi 231b2- ; P.Phi 254b8-]

ここで、「一切の有為なるものは刹那滅である」と後の叙述に基づいて、これは [論証されるべき] 命題と理解されるべきである。

- 15 では、このこと (= 諸行刹那滅) はどのように論証されるのか。

諸々の有為なるものにとって、刹那滅性無くして生起することは、不合理であるから。なぜならば、生起すること (= *pravṛtti*) とは、連続としての生起である⁵⁸⁹。またそれ (= 生起すること) は刹那ごとに、生起と消滅無くしてあり得ないからである。

あるいはもし、[刹那ではなく] 異なる時間に存在していて、前のものの消滅と後のものの

ることによって、[それら苦の自性から] 離れるので、寂靜は涅槃であるとされる。」

⁵⁸⁸ Thurman[2004 : 276 fn.76]によれば、刹那滅論についての議論は数多くの文献に確認される。例えば AKBh IV 4-8, ŚBh 473-486, BBh 188-190 であり、論理学の文献ともなれば、HB 341b5-345b2, PV I 192ff.など枚挙にいとまはない。SAVBh によれば、この刹那滅に関する議論は、正しい認識手段によって立証されるべきものと理解している。すなわち三支によって立証されるべきものであり、三支とは命題・論証因・喩例である。三支の喩えとして以下のものを挙げる。命題：存在物すべては自性をもたないものである。論証因：一と多の自性を離れているから。喩例：影像のごとくに。そして、最後にくる有為なるものはすべて無常であるという句をここでの命題とし、以下偈頌に述べられた論証因に対して喩例をもって説明している。

(D.6) *gzhan gyi dbang ni mtshan nyid skad cig tu 'jig pa'i don kyang zhes bya ba la sogs pa la / skye zhing 'jig pa'i don la yang mi rtag pa zhes bya ste / de bas na gzhan gyi dbang gi mtshan nyid skad cig ma snga (P.: lnga) ma ni 'gag / (P.2) phyi ma mi (D.: mi ; P.: ni) skye ste / skad cig ma'i don la yang mi rtag pa'i don du (D.7) blta'o zhes bya ba'i don to //*

de bas na de sgrub (P.: bsgrub) pa'i phyir zhes bya ba la / de ltar gzhan dbang rnam skad cig ma yin pas na / ji ltar skad cig ma yin pa (P.3) bsgrub pa'i phyir tshigs su bcad pa bcus skad cig ma yin pa'i rgyu dang gtan tshigs ston to // (SAVBh D. Tsi 133b7ff. P. Tsi 158b2ff.)

『依他起性の刹那滅という意味でもある』等について、生起し、消滅するという意味についても、無常であるという。それゆえに、依他起性の前の刹那は滅して、後の [刹那は] 生じない。刹那滅の意味についても、無常の意味と理解するという意味である。

『それゆえに、その成立のために』ということについて、ここで刹那滅とは、依他起なものであるから、それゆえに、刹那滅の成立のために、十偈によって刹那滅の原因と論証因が説かれるのである。』

⁵⁸⁹ 長尾[2008 : 283 fn.1 下]によれば、*prabandha* という語は、水の流れるように間断なく前の刹那が滅して後の刹那が生じることである。それは、また各刹那に生起と消滅があることで、次に水の喩がある通り、刹那の連続性のことである。Thurman[2004 : 277 fn.79]によれば、この刹那滅論については特に *dBal Mang* や *Sthiramati* によって想定反論者の名は挙げられていないが、*Vaibhāṣika* に対するものと見ている。

生起から、連続としての生起があると主張するならば⁵⁹⁰、その後すぐに、生起することは起こらないだろう⁵⁹¹。継続的生起は存在しないから⁵⁹²。また、すでに生起したものにとって、継続的生起無しに、別の時間に存在することはあり得ない⁵⁹³。

5 [L 149,23-][D.Phi 231b4- ; P.Phi 255a3-]

⁵⁹⁰ 長尾[2008 : 283 fn.2 下]によれば、SAVBh の理解は以下の通りである。すなわち、最初のもは原因から生じ、その生じた刹那も年・月・日の後に滅して、再び他が生じるというようにして連続して起こるのである。

de ste yang dus gzhan du 'jug cing snga ma dang phyi ma 'gog pa dang / skye ba'i rgyun gyis 'jug par 'dod na zhes bya ba ni gal te gzhan dag 'di snyam (D.: snyam ; P.: ++) du (D.4) sems te / skad cig ma dang po de (D.: de ; P.: dang) rgyus skyes (P.: bskyed) (P.159b1) nas de ma thag tu mi 'gag gi / lo'am zhag gam zla ba'i bar du ma 'gags par 'dug nas / de nas yang de 'gags te / skad cig ma gzhan rgyus bskyed nas rgyus bskyed pa'i skad cig ma de yang lo'am zla ba'am zhag (P.2) 'gags (D.5) te / yang gzhan skye ba'i tshul du rgyun du 'jug par rung ngo snyam du sems pa la / de yang mi rung bar ston to // (SAVBh D. Tsi 134b3ff. P. Tsi159a8ff.)

『『あるいはもし、別の時に存在していて、前後に消滅と生起があるから相続によって転変を主張するならば』というの、もし他の人々がこのことを言うと言定するならば、とういうことである。【反論】その最初の刹那が、原因によって生起した後すぐに消滅するのではなくて、ある年・月・日の間に滅せず存続し、そののちにまたそれが滅するのである。他の刹那に原因によって生起し、原因によって生起したその刹那にもまた、年・月・日は滅するのである。さらにまた、他のものが生起する仕方でも連続して生起することは合理であるという反論を考えるならば、これもまた、不合理であると説くのである。』

⁵⁹¹ 長尾[2008 : 284 fn.4&5]によれば、まず MSAT の解釈では別の時刻まで存続してから滅するまでの間は連続することではなく、従ってそれが無間隔に生ずることにはならないという。長尾註では、物を実体的な存在として平面的に把握するのではなく、それを生起の瞬間に圧縮して縦の時間軸からとらえるところに刹那滅論の立場があるという理解を示す。

de'i mjug thogs su 'jug par mi 'gyur te (P.: ins. /) zhes bya ba ni dus gzhan gyi bar du gnas nas / 'gag par 'gyur ba'i bar du'o // (MSAT D. Bi 152a1. P. Bi 170b2.)

『『その直後に働くことはないだろう』というの、別の時にまで、存続して消滅するまでである。』

⁵⁹² 長尾[2008 : 283 fn.3 下]によれば、SAVBh では存在している間は生起も消滅もないから連続とはいえないという。MSAT は、その間存続しているというが何によって存続し、滅し、再び生じるかの理由を説くべきであるとして、存続していることは prabandha とはいえないとするが、理由が説かれるべきであるという表現は原文中には見られない。

(D.2) breng ma chad pa la 'jug pa zhes bya bar gyur kyang de skad du smras pa dang (P.: om. dang) / des ci zhih bsgrub (P.: bsgrubs) pa yin snyam pa la de'i phyir / **de yang skad cig ma re re la skye ba dang / 'gag (P.: 'gog) pa med (P.7) par mi rung ngo** zhes bya ba smos te / de ltar rgyun du (P.: tu) 'jug pa de yang skad cig ma snga ma ni 'gags (P.: 'gag) / phyi ma (D.3) skye ba'i tshul du skye ba dang (P.: ins. /) 'gag pa med pa rgyun du 'jug par mi rung ste / dper na chu'i skad cig ma'i rgyun (P.8) 'bab pa bzhi no // (SAVBh D. Tsi 134b2ff. P. Tsi 159a6ff.)

「間断のない継続に対して、変化するということになるのはまた、以上のごとく説かれたのであり、これによって、何が立証されたのかというならば、それゆえに『また、それは刹那ごとに生起し消滅することがないので、合理でない。』と説かれる。このように、相続として起こること、それはまた、前の刹那は消滅し、後の刹那が生じるという仕方でも生起と消滅がない相続として起こることは合理でない。例えば、刹那の相続である水が流れるごとくである。』

(D.2) ci'i phyir (P.: de ci'i phyir) zhe na / de bstan par rgyun med pa'i phyir ro zhes bya ba smos te / (P.3) gnas pa'i ngo bo nyid la ni rgyun rung ba ma yin no //

rgyu las skyes pa'i phyir te zhes bya ba 'dis ni skad cig ma nyid du bsgrub (P.: sgrub) pa'i gtan tshigs gnyis pa yin no // (MSAT D. Bi 152a2. P. Bi 170b2f.)

「どうしてかというならば、それを説くために、『相続は存在しないから』と説くのである。存続を自性とするものについて、相続が [あるのは] 合理でない。

『原因から生起するから』というこのことによって、刹那滅であることが成立せられるための第二の証因である。』

⁵⁹³ 長尾[2008 : 284-285 fn.1]によれば、ここに他の時間まで存在するというの生・住・異・滅の中の住を問題にし、prabandha の概念を通じて、hetuna utpattiḥ のゆえに刹那滅であると論じるものといえるが、そこに種々の譬喩が説かれている。長尾註では、水流・灯明・芽・空華・種の五つを挙げ、それぞれが原因と結果の関係性を示す。

どうしてか。

原因から生じるからである⁵⁹⁴。すなわち、「原因からすべての有為なるものは生起する、つまり存在する。」という意味である⁵⁹⁵。もし、それ（＝前の有為なるもの）が存在したのちに、さらに後の時間に存在するならば、それ（＝後の有為なるもの）は、必ず原因によって存在するはずである。原因無くして、はじめから存在することなど決してないからである⁵⁹⁶。また、それ（＝後の有為なるもの）は他ならぬそれ（＝前の有為なるもの）の原因によって存在することはあり得ない。それ（＝前の有為なるものの原因）とは、用済みの原因だからである⁵⁹⁷。また別の原因は知覚されない。従って、刹那ごとに必ず前の原因であ

⁵⁹⁴ 長尾[2008 : 285 fn.2]によれば、水流の譬を述べ、存続せしめる原因を説く必要がありとし、さらに灯火の喩を挙げて、そこには存続せしめる原因があることを明らかにする。

⁵⁹⁵ 長尾[2008 : 285 fn.3]によれば、SAVBhでは、原因から生じたものはすべて、常住性はなく刹那の自性あるものと解釈している。(P.: ins. de) **ci'i phyir zhe na / rgyu las byung ba'i phyir zhes bya ba la / skad cig ma'i rgyun med par dngos po rnam dus gzhan du snang bar ci'i phyir mi (P.160a1) rung zhe na / ji ltar dngos po rnam ni rgyu las skyes te / skad cig ma dang po ji ltar rgyus bskyed pa bzhin du / skad cig ma (D.4) gnyis pa phan chad ma 'gags kyi bar du gnas par 'dod na / de'i bar na (P.2) gnas par (P.: pa) byed pa'i rgyu yang mi rung ste / gnas par byed pa'i rgyu gang yin pa smra bar bya dgos so // yang dngos po gang dus gzhan du yang skad cig ma'i rgyun gyis rgyun mi 'chad par gnas shing rtag tu yang (D.5) snang ba'i (P.3) dngos po de dag ni rgyu las skyes te / dper na mar me bzhin no // ji ltar mar me rgyu las skyes pas skad cig ma'i rgyun du (P.: tu) rgyun mi 'chad par snang la / ras dang mar me la sogs pa'i rgyu zad de med par gyur na ni mi snang bar (P.4) 'gyur ba bzhin du dngos po 'di dag kyang rgyun du (P.: tu) snang (D.6) bar 'dod na ni rgyu las skyes pa yin te / nam rgyu zad dam med par gyur na rgyun du (P.: tu) snang ba yang chad par 'gyur te / de bas na bar du rgyun du (P.: tu) +ng (D.: +ng ; P.: snang) bar byed pa'i phyir rgyu (P.5) 'gag med du mi rung ngo // (SAVBh D. Tsi 135a3ff. P. Tsi 159b8ff.)**

『どうしてか。原因から生じてくるからである。』というのは、刹那の連続なくして存在するものが時間を異にして顕現することは何故に不合理であるのか [ということである]。存在するものはどのように原因から生じるのであろうか。第一の刹那に原因から生じるように、そのように第二の刹那をこえて滅することなく存続すると主張するならば、その間存続させる原因であることは理に合わない。また存続させる原因は何であるのかを説く必要がある。さらにものが時間を異にもし、刹那に連続して途切れなく存続し、常に現れるならば、そのものは原因から生じているのである。例えば灯火のごとくに。例えば、灯火は原因より生じる。従って、刹那に連続し、連続して途切れることなく現れる。他方、綿布や灯火等の原因が消耗されつくした時は現れなくなる。同様に、これら存在するものが連続して現れるという時は、原因から生じているのである。あるいは原因が消耗し尽くしたり、無くなった時は連続して現れることも断滅してしまう。それゆえに連続して顕現させるのであるから、原因が減しないのは不合理である。』

⁵⁹⁶ 長尾[2008 : 285 fn.5]によれば、これとの関連で芽の喩と空華の喩とが説かれる。すなわちある刹那には原因があり、ある刹那にはないということである。

⁵⁹⁷ 長尾[2008 : 285 fn.6]によれば、自分の結果を生じおわって滅する種子の喩を説く。SAVBhでは、例えば種子から芽は生じるが、そのすでに消滅した種子によって後に生じる原因はないごとくという意味である。

la la dag skad cig ma dang po skyed (P.: skyes) pa rgyu de nyid kyis / skad cig ma phyi ma yang rgyu de nyid kyis bskyed do snyam na / mi rigs par bstan pa'i phyir / **rgyu de nyid kyis 'byung bar mi 'os te / de'i rgyus (P.5) dgos par spyad zin pa'i phyir ro zhes bya ba smos te / skad (D.6) cig ma snga ma skyed pa'i rgyu nyid kyis / phyi ma de nyid kyang bskyed par ni mi rigs te / ci'i phyir zhe na / skad cig ma snga ma skyed (P.: bskyed) pa'i rgyu des / rang gi (P.6) 'bras bu bskyed nas 'gags zin pas (P.: ins. na) 'gags pa des phyi ma bskyed mi nus so // rgyu gang gis 'bras bu gang bskyed de 'gags pa (D.7) des gzhan mi skyed (P.: mi bskyed) pa ni sa bon bzhin te / dper na sa bon gyis myu gu (P.7) bskyed nas 'gags pa'i sa bon des sdong bu phyi ma skyed (P.: bskyed) pa'i rgyu mi byed pa bzhin no // (SAVBh D. Tsi 135b5ff. P. Tsi 160b4ff.)**

「あるいはまた、別の人々は最初の刹那に生じるその原因によって、後の刹那にもその同じ原因によって生じると考えるかもしれない。不合理であることを説くために『これはそれと同じ原因によってではありえない。それはすでに使用済みの原因であるから』と説くのである。前の刹那をもある原因が生起させ、後の刹那をその同じ原因が生起させるのは理に合わない。なぜかというならば、前の刹那に生起させたその原因は、自己の結果を生起させてすでに消滅してしまっている。従ってすでに滅したその [原因] より、後に生起させるのは合理でない。原因というものは、なんらかの結果を生じて消滅してしまうのである。その別なものを生じることは無いのである。種子のごとくである。たとえば種子は芽を生じるが、そのす

るものと別の〔原因である〕ものが存在すると理解されるべきである。

このように継続的生起なくして、すでに生起したものについて、別の時間に存在することはあり得ない⁵⁹⁸。

5 [L 149,28-][D.Phi 231b6- ; P.Phi 255a5-]

あるいはまた、以下のように〔別の反論者が〕主張するかもしれない。すでに生起したものを、さらにまた生起させることはない。そのために原因が存在するべきであろう。しかしすでに生起したものは、別の時間に後から消滅するのである。単にすでに生起したものは決して〔存在し〕ない⁵⁹⁹。

- 10 それ（＝すでに生起したもの）は何によって後から消滅するのか⁶⁰⁰。もし、他ならぬ生起の原因によってと言うならば、それは不合理である。

どうしてか。

生起と消滅については矛盾するからである。二つの矛盾するものにとって、等しい原因は知られないからである。例えば影と太陽・寒さと温かさの如くに⁶⁰¹。

で消滅した種子が後に棒を生じる原因をなすことは無いごとくである。」

⁵⁹⁸ 長尾[2008 : 285 fn.7]によれば、prabandha,saṃtānaなどの語の理解の内容が、baddhaとtīrthikaとでは違っているのではないかと指摘する。さらに、有為なるものはすべて原因から生起するというが、そのsaṃtānaもhetuto utpadyateも理解が違うという。長尾註ではさらに、SAVBhに見られるように、原因・因縁から生じたものは常住の自性はなく、刹那の自性であると断言するのも同様とみており、有部にも生・住・異・滅の四相を説いて、これを相続の有為相、刹那の有為相などということが大乘と異なった理解ではないかとみているがさしたる根拠は今のところ明確に示されているわけではない。上記註参照のこと。

⁵⁹⁹ 長尾[2008 : 286 fn.1]によれば、反論者は生じては直ちに滅する相続の形で存続するkṣaṇabhāṅghaprabandhaなることを逆に認めない。

⁶⁰⁰ 長尾[2008 : 286 fn.2]によれば、SAVBhに暫時住してやがて滅するというそのものは、住の自性なのか、滅の自性なのかといえ、住を自性とするなら、常に住して常住となり、滅を自性とするなら、最初から滅無であって、例えば虚空は無の自性であって終始無であるから後に有になるのではないという。

de ltar yang mi rigs par bstan pa'i phyir / yang de rgyu gang gis 'gag par 'gyur zhes bya ba la sogs pa smos te / dngos po dang po rgyus bskyed nas / (P.161b1) tha (D.136b1) gi zad cig gnas te / phyis 'gags par 'gyur ba de'i dngos po gnas pa'i rang bzhin zhig pa las phyis 'gag par 'gyur ram / 'jig pa'i rang bzhin zhig pa las 'gag par 'gyur bar brtag dgos so //

(P.2) gal te dngos po'i gnas pa'i rang bzhin zhig yin na (D.2) gnas pa'i rang bzhin la 'jig pa'i rang bzhin med pas na / dngos po de rnam kyang (P.: yang) mi 'jig ste / phyis kyang 'gag par mi 'gyur te / rtag tu gnas par 'gyur (P.3) ro //

gal te dngos po de 'jig pa'i rang bzhin zhig yin na ni 'jig pa'i rang bzhin la rtag pa dang gnas (D.3) pa'i rang bzhin med pas dang po nas 'jig par 'gyur gyi bar du gnas par mi srid de / dper na nam mkha' med (P.4) pa'i rang bzhin yin pas dang po med pa bzhin du phyis kyang med pa kho nar gnas kyi / dang po ni med pa (P.: om. pa) la / phyis yod pa lta bur mi 'gyur ba dang 'dra'o // (SAVBh D. Tsi 161a7ff. P. Tsi 136a8ff.)

「このようなこともまた、不合理であることを説くために、『この後になって、いかなるものによって滅するのであろうか』云々と説くのである。ものは最初に原因から生じ、ある期間存続し、後に消滅するに至るのである。そのものは、存続の自性が消滅することにより、後に消滅するに至る。あるいは滅盡の自性が消滅することにより消滅するに至ると理解するべきである。

もしものは存続の自性が消滅とするならば、存続の自性に消滅の自性は存在しないから、このものが消滅することもなく、後になっても消滅しないであろう。常に存続することになろう。

もしものは滅盡の自性が消滅とするならば、滅盡の自性には常住や存続の自性は存在しないから、最初から消滅することになってしまい、存続することはありえない。たとえば、虚空は非存在を自性としていながら、最初に非存在であるように後にも非存在のままであり、最初に非存在であって、後に存在するようにはならないごとくである。」

⁶⁰¹ SAVBhにおいて、この光と闇の喩えに註釈を加えている。暗闇のあるところでは太陽の光はないので、非光明分である。その原因は屋根や遮るものといった存在である。他方太陽のあるところでは、太陽の光

[L 149,31-][D.Phi 231b7- ; P.Phi 255a7-]

また、別の時間に消滅することとは、矛盾するから。

何と矛盾するからなのか。

- 5 阿含と[矛盾するから]である。世尊は[以下のように]説いた。「比丘たちよ、これら諸々の有為なるものは幻のごとくである。滅びゆくもの(apa/i)である。その限りの時を有するもの(=暫時のもの)である。移ろいゆくものである。」⁶⁰²と。

他方ヨーガ行者たちの意の集中と[矛盾するから]である。なぜならば、彼らは、諸々の有為なるものには、生起と消滅があると心を働かせて、刹那ごとに、それら(=有為なるもの)には消滅があることを見るのである。そうでないならば、彼らでさえも、厭離・離

- 10 欲・解脱を有することが無いことになろう。臨終時等に消滅を見る人々のごとくに⁶⁰³。

が行き渡っているので光明分がある。その原因は太陽の日輪である。従って、暗闇の原因である遮るものがまた、一方で光明を排除し、他方で暗闇の非光明分を排除するという二つの原因であることはありえない。同時に寒さと暑さの両者もまた相互に矛盾する。寒さの原因は霜や雪だが同時に暑さを生み出すことはないし、暑さの原因は熱や太陽光線だが同時に暑さを生じないごとくである。

'gal (D.3) ba'i chos gnyis rgyu gcig la mi skye ba'i dpe bstan pa'i phyir / 'di lta ste / grib ma dang / nyi ma dang / grang ba dang / dro ba bzhin no zhes bya ba (P.5) smos te / de la grib ma ni gang la nyi ma'i 'od med cing mi gsal ba'i phyogs te / de'i rgyu ni thog g-yogs pa la sogs pa'i skyabs yod pa'o // (D.4) nyi ma ni gang du nyi ma'i 'od zer (D.: 'od zer ; P.: zer) gyis bab cing / gsal ba'i phyogs te / (P.6) de'i rgyu ni nyi ma'i dkyil 'khor ro // 'di ltar grib ma'i rgyu skyabs can gyis kyang nyi ma'i 'od zer yang 'byin par byed / grib ma lta bu mi gsal ba yang 'byin par byed pa'i rgyu gnyis byed par ni ma mthong (D.5) ngo // de (P.7) bzhin du nyi ma'i dkyil 'khor gyis kyang nyi ma'i 'od zer snang ba'i rang bzhin yang 'byin par byed grib ma dang mi gsal ba'i rang bzhin yang 'byin par byed pa'i rgyu gnyis byed pa ni ma mthong ngo // 'di ltar yang (P.: om. yang) grang ba dang (P.8) dro ba gnyis kyang phan tshun 'gal ba ste / gang na (D.6) grang ba yod pa de na dro ba med la / gang na dro ba yod pa de na grang ba med de / de la grang ba ni so thams pa (D.: thams pa ; P.: tham tham pa) dang spu ldang ba la sogs pa dro ba ni rdul zag pa la sogs (P.162b1) pa'o // de la grang ba'i rgyu ni ba mo dang kha ba la sogs pa ste / ba mo dang kha ba la sogs pa grang ba yang skyed par byed / dro (D.7) ba yang skyed par (P.: pa) byed pa ma mthong ngo // dro ba'i rgyu ni me dang nyi ma'i 'od la sogs pa ste / des (P.2) ni grang ba yang skyed par byed / dro ba yang skyed par byed pa ma mthong ngo // (SAVBh D. Tsi 137a2ff. P. Tsi 162a4ff.)

「矛盾する二つの法が一つの原因から生じない比喩を示そうとして『例えば光と闇、寒さと暖かさのごとくである』と説くのである。このうち暗闇のあるところでは太陽の光はなく、非光明分がある。その原因は屋根・覆いなど遮るものの存在である。太陽のあるところでは、太陽の光が行き渡り、光明分がある。その原因は太陽の日輪である。このように暗闇の原因であるものをさへぎるものがまた、一方で光線を排除し、同時に他方で暗闇のごとき非光明分をも排除するという二つの原因をなすことは知られない。同様に寒さと暑さの両者もまた、相互に矛盾する。寒さのあるところには熱さはなく、熱さのあるところには寒さはないのである。ここで寒さとは長嘆地獄などであり、熱さとは熱汗などである。このうち寒さの原因は霜・雪などである。霜・雪などは寒さを生じはするが、同時に熱さを生じることは知られていない。熱さの原因は火・太陽光線などであり、これが寒さをも生じ、同時に熱さをも生じることは見られない。」

⁶⁰² この文言は Thurman[2004: 277 fn.80]によれば、MN I 137 に同定される。さらに早島 [1994a: 42] では出典不明としつても『俱舍論』に引用される阿含經典が散見されることを報告し、『瑜伽師地論』本地分「思所成地」にも見られる Paramārthagāthā 5 との類似性を指摘する。これに加えて岡田・岸[2008:87-88]では、類似箇所として『雜阿含經』第二三七經を挙げる。

⁶⁰³ MSAT によれば、この喩例は異法の喩えである。すなわち瑜伽行者たちは刹那ごとに生滅を見るという思惟を得ている人たちであって、そこから厭離し、離欲して解脱するが、刹那ごとに生滅を見ずに永きにわたって臨終時に生滅を見るような人々は、厭離する人にはならないという意味である。SAVBh はさらに詳しく註釈して、衆生は有為なるものが刹那ごとに滅することを見ずに、命根を断たれ、臨終の時に滅盡して無常であることを知る。瑜伽行者は有為なるものが刹那ごとに生滅するのを修習によって観じるので厭離を生じるという。

'chi ba'i dus la sogs pa ni (P.: na?) 'gag par (P.: 'gal bar) mthong ba gzhan dag ji lta (P.7) bar (P.: /) zhes bya ba ni chos mi mthun pa'i dpe ste / 'di skad du rnal 'byor pa yid la byed pa thob pa skad cig ma (P.: om. ma) re re la skye

[L 150,5-][D.Phi 232a3- ; P.Phi 255b3-]

5 またもし、すでに生起した有為なるものが別の時間に存続するとするならば、それ（＝すでに生起した有為なるもの）は他ならぬ自ら存続する、つまり「有為なるものは」自ら存続するための能力を有するものであるか、あるいは何らかの存続の原因によって「存続するもの」であることになる。

まず、自ら存続することは不合理である。

どうしてか。

後に自ら存続することはないから⁶⁰⁴。あるいは、いかにしてもそれ（＝有為なるもの）が最

ba dang 'jig par lta ba (D.6) rnams yid byung ba dang 'dod chags dang bral ba dang (P.: om. dang) rnam par grol ba dag tu 'gyur gyi / (P.: om. /) (P.8) gang dag skad cig re re la skye ba dang 'jig par lta ba med cing yun ring mo zhig na 'chi bar lta ba de dag ni yid byung ba la sogs par mi 'gyur ro (P.: ins. //) zhes bshad pa yin no // (MSAṬ D. Bi 152a5ff. P. Bi 170b6ff.)

「他の人々が臨終の際等に消滅を見るごとくに」というのは、異法の喩例である。すなわち、瑜伽行者たちは、刹那ごとに生滅を見るという思惟を得た人々であり、厭離し、離欲し、解脱する者となるのであるが、刹那ごとに生滅を見ずに永きにわたって臨終の時に見るような人々は、厭離する人等にならないだろう。と言われたのである。」

'gal ba'i dpe (P.7) bstan pa'i phyir / dper na gzhan dag 'chi ba'i dus la sogs pa na 'gag par mthong ba bzhin no zhes bya ba smos te / dper na sems can gzhan dag 'du byed rnams skad cig ma re re la 'jig par (D.4) mi mthong gi / (P.8) nam srog gi dbang po chad de shi bar gyur pa na / 'gag cing mi rtag par mthong ba de dag nam ma shi'i (P.: ma shi) bar du ni skyo ba mi skye'o // (P.: mi skye'i /) nam de 'gag (P.: 'gas) par gyur par mthong ba la / gdod skyo ba skye ba bzhin du rnal 'byor pa (P.163b1) rnams kyis kyang 'du byed rnams rnal 'byor bsgom (D.5) pa'i tshe na 'du byed rnams skad cig ma re re la 'jig par (P.: pa) mthong bas na skyo ba skye bar 'gyur ro // yang na rnal 'byor pa rnams sems can phal pa bzhin du 'chi khar (P.2) 'gag pa mthong nas gdod skyo bar gyur na ni ji ltar sems can phal pa 'chi khar skyo bar gyur pas de dag la (D.6) rnam par grol ba med pa bzhin du / rnal 'byor la yang rnam par grol ba med pa'i skyon du 'gyur te / (SAVBh D. Tsi 138a4ff. P. Tsi 163a6ff.)

「矛盾を示さんとして、『あたかも臨終を迎えた等の時に、滅を見る他のもののように』と説く。たとえば他の衆生は、有為なるものが刹那ごとに滅することは見ないで、命根を断たれ、臨終のときに滅盡して無常なるを見るのであって、彼らは死に至るまでは厭離が生じない。あるいはその滅するのを見てはじめて厭離が生じるように、瑜伽行者もまた、有為なるものを瑜伽行の修習する時は、有為なるものが刹那ごとに消滅するのを観じて厭離が生じるのである。あるいはまた、瑜伽行者であっても世俗の衆生と同様に、まさに臨終の間際に厭離するから、世俗の衆生には解脱がないように、そのように瑜伽行者であっても解脱することなくただ、厭離するだけであろう。」

⁶⁰⁴ 長尾[2008 : 287 fn.1]によれば、SAVBhの解釈は以下の通りである。すなわち滅の自性であるからその能力はない。なぜ滅の自性なのかとの問いに答えていわく、究極的に存立する能力はないからという。この点について、SAVBhがこの反問への答えとしてなんらかの存続の原因によって存続しているという後半の理由句を挙げているとみている。そして、SAVBhでは究極的に存立する能力はないからという文章を補足して、もし有為なるものそのものに自ら存続する能力があるとすれば、常にその能力はあるのであって、後になって住することにはならない。例えば虚空の自性には消滅がないようにであるという。長尾註では、この箇所論理は十分明白でないことを示す。

de la dang po'i phyogs la mi rigs par bstan pa'i phyir / yang / (P.: om. /) bdag nyid gnas pa mi rung ste // (P.: om. //) (D.3) zhes smos te / bdag nyid la gnas pa'i mthu yod pas dus tha gi zad cig tu gnas so (P.8) zhes byar (P.: ins. yang) mi rung ngo // de ltar yang mi rags (P.: mi rigs) so zhes bya ba'i don to //

ji ltar mi rung snyams (P.: snyam pa) la / (P.: om. /) de'i phyir / bdag nyid mi gnas pa'i phyir te // (P.: om. //) zhes bya ba smos te / ji ltar phyi nang gi 'dus (D.4) byas rnams (P.164a1) bdag nyid mi gnas shing 'jig pa'i rang bzhin yin pa'i phyir (D.: 'jig pa'i rang bzhin yin pa'i phyir ; P.: rang bzhin 'jig pa'i rang bzhin pa'i phyir) bdag nyid la gnas pa'i mthu yod pas gnas so zhes bya bar yang mi rung ngo //

ci'i phyir 'jig pa'i rang bzhin yin snyam pa (P.2) la / de'i phyir / mthar phyin gnas par mi nus pa'i phyir ro zhes smos te / ji (D.5) ltar 'dus byas rnams mthar phyin cing med par gyur pas na / bdag nyid la gnas pa'i mthu med do // gal te bdag nyid la (P.3) gnas pa'i mthu yod pa zhig na rtag tu yang gnas pa'i mthu can du 'dug la / mjug tu yang gnas par gal 'gyur te / dper (P.: ins. na) nam mkha' (D.6) rtag pa'i rang bzhin la skye 'jig med pa bzhin no // 'dus byas (P.4) rnams la ni mthar gnas par mi rung ste / 'jig par 'gyur bas na / bdag nyid gnas pa'i mthu yang med par rig par bya'o //

後まで存続するための能力を有することはない。

存続の原因によってもまた合理ではない。それ（＝存続の原因）とは存在しないから。すなわちいかなるそれ（＝存続の原因）も知られないからである。

5 [L 150,9-][D.Phi 232a4- ; P.Phi 255b4-]

あるいはまた [以下のように反論が] あるかもしれない。存続の原因は無くとも、消滅の原因が存在しないから、存続するのである。しかし、消滅の原因が得られたときに、後になって消滅するのである。火によって黒さの [消滅する] ごとくに⁶⁰⁵。

このこと（＝反論）は合理でない、それ（＝後で得られる消滅の原因）は存在しないから

10 である。なぜならば、いかなる消滅の原因も、後になって存在することはないからである⁶⁰⁶。

火によっても、黒さが消滅されるということは成立しない⁶⁰⁷。すなわち、類似していないも

(SAVBh D. Tsi 138b2ff. P. Tsi 163b7ff.)

「このうちで、①第一の選択肢について不合理なることを示さんとして、『まず、自らで存続することは不合理である』と説く。存続する能力が自らに備わっているからある期間存続するというのもまた、理に合わない。このような考えもまた不合理であるという意味である。

いかように不合理であるのかとの反論があるかもしれない。そのために、『自ら存続することはないから』と説く。何となれば、内外の有為なるものは自ら存続せず、消滅の自性あるものである。それゆえに、「存続する能力が自らに備わっているから存続する」という反論は理に合わない。

どうして消滅の自性あるものとするのかと反論するかもしれない。それゆえに、『後になって存続することはないから』と説く。たとえば、有為なるものは最終的には存在しなくなるから、存続する能力あるものとしてあり続け、最終的にもまた存続し続けるだろう。たとえば虚空は常住なる自性あるものであって、生滅することがない如くである。有為なるものが最後まで存続するのは理に合わない。消滅してしまうから。自らに存続する能力はまた存在しないと理解すべきである。」

⁶⁰⁵ この反論者の比喩は、鉄の色である黒さを消滅させる原因である火が得られない限りで、鉄が黒く顕れていることを指す。しかし後に火という消滅因が得られたならば黒さは消滅するという。

⁶⁰⁶ 長尾[2008 : 289 fn.5]によれば、SAVBhでは消滅因はなんら存在しないことを石の喩でもって説明する。例えば、空に石を投げるならば、手がその原因となるが、石はやがて落ちる。すなわち石は任運に落ちる。そこに落とす因はないのである。

(P.5) de ltar yang mi rigs par bstan pa'i phyir / yang de med pa'i phyir de ltar mi rung ste zhes bya ba smos te / ji ltar dngos po rnams la skyed (P.: bskyed) pa'i rgyu ni yod kyi / 'jig par byed pa'i rgyu ni med de / dper na (D.7) rdo gnam (P.6) du bor ba la gnam du 'dor ba'i rgyu lag pa la sogs pa ni yod kyi / sa la lhung bar byed pa'i rgyu med de rang ltung ba bzhin no // de dang 'dra bar dngos po rnams la (P.: ins. 'jig pa'i) rgyu med pa'i phyir / 'jig pa'i rgyu dang (P.7) ma phrad kyi bar du gnas so zhes bya bar yang mi rigs so // (SAVBh D. Tsi 139a6ff. P. Tsi 164b5ff.)

「かくのごとくにもまた不合理であることを説くために、「しかしそれは存在しないから、そのごとくにも不合理である」と説く。すなわち、ものを生起させる原因は存在するが、消滅させる原因は存在しない。たとえば、空中に投げられた石には、手などの空中に投じる原因が存在するが、大地に落下させる原因は存在しないから、消滅の原因が得られない限りは存続する、というのもまた理に合わないのである。」

⁶⁰⁷ 長尾[2008 : 289 fn.6]によれば、消滅因はなんら存在しないということに対して、反論者は例えば火が消滅因であると主張する。以下はそれに関する議論であり、SAVBhの解釈は甚だ分かりにくいものという。しかしSAVBhの記述には、反論者の比喩に対して火によって黒さが消滅するのではなく、火が得られて火とともに黒さが消滅することがあっても黒さを消滅させる原因を火が作り出すのではなく、黒さはそれ自体で消滅するからと解釈している。MSATは、SAVBhに比べて簡潔に説明がされている。要点として、火は様態の変化に能力があるのであって、物の本質に関しての生と滅とを言うのではないということである。**de'i mthu (D.7) ni mi 'dra bar (P.: ba) skye ba la rab tu grub (P.171a1) ces bya ba ni sngon po nyid ni mtshan nyid kyi 'jig pa'i ngag can yin pa'i phyir rang nyid 'gags la me dang 'brel pas ni dmar po nyid du 'gyur te / 'di ni mi 'dra ba skye ba yin no // (MSAT D. Bi 152a6ff. P. Bi 170b8ff.)**

「『しかし、等しくないものの生起において、それ（＝火）の能力は成立する。』というのは、黒さは、特質によって滅するという力を有するものであるから、自ら消滅する場合、火と結合することによって、赤さに転じる。これが等しくないものの生起である。」

の(=visadṛśa)の生起の際に、それ(=火)の効力は成立する⁶⁰⁸。そのように、それ(=火)と結びつくことによって、類似していない黒さという連続が把握されるから。そしていかなる時も、[黒さの]継続することがなくなるということはない。水もまた、沸騰している最中に火と結びつくことによって、より少ない[状態の]生起やもっとも少ない[状態の生起が存在し]、[それに基づいて]極めて少ない状態から、最後に生じないことが把握される⁶⁰⁹。しかし、火と結びつくことから、直ちにそれ(=水)の非存在があるわけでは

(D.139b1) ji ltar mi rigs par bstan pa'i phyir / smras pa / 'jig pa'i rgyu ni phyis kyang gang yang med de zhes bya ba smos te / ji ltar mes lcags kyi sngon po (P.8) bshig go zhes smras pa yang ji ltar me dang ma phrad pa'i snga rol na lcags kyi sngon po 'jig par byed pa'i rgyu gang yang med de / (D.2) sngon po rang gi rang gis 'jig pa de bzhin du / med dang phrad pa'i dus na yang mes (P.165a1) sngon po bshig ste / sngon po 'jig par byed pa'i rgyu mes ma byas kyi (P.: gyi) sngon po ni rang gi ngang gis zhig go // (P.: /) (SAVBh D. Tsi 139b1ff. P. Tsi164b7ff.)

「いかように理にあわないのかを示すために、説いて、『何となれば消滅の原因は、後になっても存在しない』と説くのである。すなわち、火により鉄の黒さが消滅すると説かれたことはまた、[次のように説明される]。たとえば、火が得られない以前には、鉄の黒さを消滅させる原因はまったく存在せず、黒さは自分自身で消滅するように、そのように火が得られたときにもまた、火とともに黒さは消滅する。黒さを消滅させる原因を火が作るのではなく、黒さは自分自身で消滅するのである。」

⁶⁰⁸ 長尾[2008 : 289 fn.7]によれば、もし黒色が減するのは任運であって、火によるのではないとすれば、火に合する以前に黒がなぜ消滅しないか。というならば、火は滅せしめるのではなく、別のことをする。すなわち非相似なる赤色にするのであるという。これは SAVBh の解釈からと考えられる。

gal te gzhān dag 'di skad du / gal te rang gi ngang gis zhig ste / (D.3) mes bshig pa ma (P.2) yin na / me dang (P.: ins. phrad) ma phrad pa'i sngon rol nas sngon po mi snang bar ci'i phyir mi 'gyur zhe na / de'i lan du / mes kyang sngon po 'jig par 'gyur ba ni ma grub kyi / mi 'dra bar skye bar nus par 'grub po zhes smos (P.3) te / mes lcad sa (D.: lcad sa ; P.: lcags) kyi sngon po 'jig par (D.4) byas pa ni ma grub kyi sngon po ni rang gi ngang gis 'jig la / mes ni gzhān bskyed de / gang bskyed ce na / lcags kyi kha dog dmar por (P.: po) bskyed do //

don de nyid bstan pa'i phyir / (P.4) 'di ltar de dang phrad pa'i phyir (P.: ins. /) sngon po'i rgyu (P.: rgyud) mi 'dra bar snang ste zhes bya ba smos te / 'di ltar mes ni (D.5) sngon po bshig pa ma yin gyi / sngon po ni rang zhig la / me dang phrad pas ni kha dog dmar por bskyed do // (SAVBh D. Tsi 139b2ff. P. Tsi 165a1ff.)

「あるいは他の人々は次のように考えるかもしれない。もし、自分自身で消滅して、火が[黒さを]消滅することがないならば、火が得られない以前になぜに黒さは顕れないようにならないのか、と。それに答えて、『さらに火は黒さを消滅させるということは成り立たない。しかし非類似が生じたときに、その効力は成立する』と説くのである。火が別な何かを生ぜしめる。何を生ぜしめるのか。鉄の赤色を生ぜしめるのである。

まさにこの意味を示そうとして、「何となればそれ(火)と結合することにより、黒さと類似していないものが連続することは認められる」と説くのである。すなわち火が黒さを消滅することはないが、黒さが自ら消滅するときは、火と結合して赤色が生じるのである。」

⁶⁰⁹ 長尾[2008 : 289 fn.8]によれば、SAVBh に解釈ではこれが反論者の消滅因の所以であって、例えば、瓶を壊す槌がその消滅因である。

gzhān yang bum pa la sogs pa 'jig par byed pa'i rgyu tho ba la sogs (D.2) pas byas so zhes smras pa de yang mi rigs te / ji lta zhe na / tho bas bum pa 'jig pa'i rgyu byed na / tho ba des bum pa 'jig par (P.3) byed pa'i dus na ni bum pa nyid byas (D.: byas ; P.: bas) sam / bum pa las ma gtogs pa gzhān zhig byas / gal te tho bas bum pa nyid byas na ni tho bas bum (D.3) pa byas kyi / bum pa'i 'jig pa ma byas pa na / tho bas bum pa (P.4) gzhig pa'i rgyu byas so zhes smras pa yang 'gal lo // gal te tho bas bum pa ma yin pa zhig byas na ni tho bas gzhān byas pas bum pa la ci yang ma byas pa'i phyir tho bas bum pa bshig par mi rung ste / dper (D.4)(P.5) na mchod sbyin la bde ba dang / mi bde ba byas pa de lha sbyin (P.: lhas byin) la ci yang byas pa ma yin pa bzhin no //

gzhān yang the bas (P.: tho bas) bum pa bshig na bum pa 'jig pa'i rang bzhin can zhig yin pa las tho bas bum pa (P.6) bshig gam / bum pa 'jig pa'i rang bzhin can ma yin pa las tho (D.5) bas bshig / gal te bum pa 'jig pa'i rang bzhin can zhig yin na ni kho rang gzhig (P.: zhig) pas na / de la tho ba la sogs pa'i rgyu gzhān gyis gzhig (P.7) mi dgos so // gal te bum pa 'jig pa'i rang bzhin can ma yin na ni de 'jig tu mi btub pas na / rgyu gang gis kyang gzhig tu (D.6) mi btub par 'gyur ro // de lta bu'i tshul du brtags na tho bas ni gyo mo bskyed kyi / (P.8) bum pa ni rang gi ngang gis 'jig pa yin no // (SAVBh D. Tsi 140b1ff. P. Tsi 166a2ff.)

「あるいはまた、壺などを消滅させる原因はハンマーなどが作る、と主張するこのこともまた理に合わない。何故にか。ハンマーが壺を消滅させる原因を作るならば、このハンマーが壺を消滅させるとき、①壺そのものを[消滅する]のか、あるいは②壺とは別なものを消滅するのか[のいずれかである]。

①もしハンマーが壺そのものを[消滅]する場合、ハンマーが壺を[消滅]するのであり、壺の消滅をつ

ない⁶¹⁰。

[L 150,16-][D.Phi 232a7- ; P.Phi 255b7-]

また、いかなるすでに生起したものにも、存続することは決してあり得ない。性質が定まっているから。すなわち、世尊によって説かれた「有為なるものは無常なものである」⁶¹¹と、この有為なるものの特質が、定まっているからである。

もし、そのただ生起したものが消滅しないならば、あるときに、それ（＝生起したもの）が無常なものではなくなってしまうので、無常であるという特質が定まっていないという

くるのではないならば、ハンマーが壺を消滅させる原因をつくると説くのもまた矛盾である。②もしハンマーが壺とは別なものを消滅させるならば、ハンマーは別なものを〔消滅〕させることになる。従って、壺は少しも〔消滅〕させられないから、ハンマーは壺を消滅できないことになる。例えば、犠牲祭で善悪の行為に応じて祝福を少しもなさないごとくである。

あるいはまた、ハンマーが壺を消滅させるとき、(1) 消滅の自性のある壺を消滅するから、ハンマーは壺を消滅させるのか、あるいは(2) 消滅の自性の無い壺を〔消滅〕するからハンマーが消滅させるのかである。(1) もし消滅する自性のある壺を消滅するというならば、自ら消滅するのであるからこの場合ハンマーなどの他の原因により消滅する必要はない。(2) あるいは壺に消滅する自性がない場合、それを消滅させることは理に合わない。消滅させることは、いかなる原因によってもありえないだろう。」

⁶¹⁰ 長尾[2008: 289 fn.9]によれば、漸次少なくなるというのは、黒が赤になるのと同様に、様態の変化と考えるものである。反論者はさらに火が消滅因でないとするれば、火は生起させるのであるから、何故後に水を生ぜしめないのか、等と反問する。これは水が漸次少量になることを *alpataratamotpattitas* といい、最後に *anutpattiḥ* という *utpatti* という言い方にかこつけていうのであろう。これに対しても、種々に返難が述べられている。SAVBhの解釈の一例として、もし火が水をなくしてしまうのであれば、火と結合したその時に水はなくなってしまうはずである。火と結合したその時に水がなくなることはないのだから、従って火が水を消滅させる原因になることはない。また、ハンマーと壺の関係を持ち出し、ハンマーが壺の消滅の原因でないことについて解説を加えている。

gal te *gžhan dag* 'di skad du (P.: ins. /) chu yang me dang phrad nas bskol ba (D.7) dang / (P.7) gdod physis med par snang gi / me dang ma phrad pa'i snga rol nas med par mi snang ste / de ltar me dang phrad nas mi snang bar gyur pas na / chu 'jig par byed pa'i rgyu me yin pa bzhin du dngos po rnams la yang 'jig (P.8) par byed pa'i rgyu yod de / dper na bum pa lta bu dbyig (D.140a1) pa la sogs pa dang ma phrad pa'i snga rol na ni chag par mi snang la dbyig pa la sogs pa dang phrad nas gdod chag par snang bas na / dngos po rnams la 'jig (P.165b1) par byed pa'i rgyu yod do zhes zer ba la / me dang dbyig pa la sogs pa la (D.: la ; P.: /) chu (D.2) dang bum pa la sogs pa 'jig par byed pa'i rgyu ma yin par bstan pa'i phyir / chu yang bskol (P.: skol) nas me dang phrad pa dang / je nyung je nyung du 'gyur te / (P.2) shin tu nyung ba las mthar mi skye bar snang gi lan cig me dang phrad pas de med pa ni ma yin no⁶¹⁰ zhes bya ba smos te / 'di ltar (D.3) chu yang me dang phrad nas bskol ba dang je nyung je nyung du 'gyur te / khad kyis shin tu nyung ba las tha (P.3) mar med par snang gi me dang phrad ma thag tu ni chu ni mi snang bar 'gyur ba ma yin pas na / mes chu med pa'i rgyu ma byas kyi / chu ni rang gi ngang gis skad cig ma gcig gi rgyun gyis (D.4) rang zhig go // (P.: /) mes ni de na je nyung je (P.4) nyung du gyur pa bskyed par zad kyi me ni chu 'jig par byed pa'i (D.: 'jig par byed pa'i ; P.: 'jig pa'i) rgyu mi byed do // (SAVBh D. Tsi 139b6ff. P. Tsi 165a6ff.)

「あるいは他の人々は次のように考えるかもしれない。水もまた火と結合して初めは煮沸され、後には無くなることが顕れる。しかし火と結合する以前に、無い状態が顕れることはない。このように、火と結合して顕れなくなるから、水を消滅させる原因は火である。同様に、ものにもまた消滅させる原因が存在する。例えば壺のごとくである。棒などと結合する以前は崩壊することは顕れないが、棒などと結合して初めて崩壊すると主張するのである。

火や棒などは、水や壺等を消滅させる原因ではないことを示そうとして、「火と結合することにより、水も煮沸して徐々に少なくなっていき、極めて少量となるから最後に生じないことは認められるのである。しかし火と結合したからと言って直ちにそれが非存在になるのではない」と説くのである。このように水も火と結合して沸騰し、少しずつなくなっていき、徐々に少量となり、最後には、無い状態が顕れるが火と結合すると同時に、水の無い状態が顕れることはない。したがって火は水をなくする原因となるのではなく、水は自らひとりでに刹那ごとに連続して自分で消滅するのである。火はこの場合少しずつ少なくなっていくことを生じさせはするが、火は水を消滅させる原因をなすのではない。」

⁶¹¹ 岡田・岸[2008:88]では、諸文献に一般的に確認される文言として同定していない。早島[1994b:49]にて一例として *Vinaya Piṭaka* を挙げるのみである。

ことになってしまう。

[L 150,19-][D.Phi 232b1- ; P.Phi 256a1-]

あるいはまた [以下のように反論が] あるかもしれない。刹那ごとに、以前のものではない生起がある場合⁶¹²、「これは、すなわちこれである。」と再認識が起こらないことになろう、と。

[主張命題] それ (=ある有為なるもの) は必ず存在する。

[論証因] 相似なるものの随起があるから。

[喩例] 幻を作り出す人の [用いる] 小石のごとくに⁶¹³。

⁶¹² 長尾[2008 : 291 fn.2]によれば、SAVBh の解釈では反論者の意は前に見た物がその刹那に滅して既に存在しないのであれば、後に生じた物が同一物であるとの認識は起こらないはずである。それゆえ同一との認識があるのであるから、前の物は暫時止住して後の時に滅すると考えられている。

de skad cig ma (D.6) re re la snga ma med pa skyes zin na / de ni 'di yin no zhes bya ba med par 'gyur ro (P.167a1) zhes bya ba la / gal te **gzhan dag** 'di skad du zer te / skad cig ma re re la dngos po rnams 'gags nas snga ma dang phyi ma (P.: physis ma) 'dra bar skad cig ma gzhan skye'o zhes zer na / de lta na ni snga ma mthong (P.2) ba'i (D.7) dngos po dag phyis mthong ba'i dus na de dag bdag gis mthong ngo snyam pa'i blo dang sems skye bar mi rigs na / de lta ni ma yin te / sngar mthong ba'i dngos po dag phyir (P.: physis) mthong ba'i tshe de nyid bdag gis (P.3) mthong ngo snyam pa'i blo skyes pas ni (P.: na) / dngos po rnams skad cig ma re re la mi 'jig gi / (D.141b1) dus tha gi zad cig gnas nas phyis 'jig go zhes zer ro //

de ltar yang mi rigs par bstan pa'i phyir (P.: ins. /) '**dra ba rjes su** (P.4) '**brang ba'i phyir / de lta bur gyur pa'i phyir** zhes bya ba smos te / dngos po rnams mthong ba las phyis mthong ba'i dus na bdag gis de nyid mthong ngo snyam pa'i (D.2) blo skye ba yang skad cig ma snga ma'i tshe dngos po rnams kyi (P.5) kha dog dang bong tshod ci 'dra bar byung ba skad cig ma phyi ma'i tshe na yang skad cig ma de dang 'dra ba'i (P.: bar) kha dog dang bong tshod skye bar 'gyur te / phyi ma'i tshe yang 'dra ba byung na de nyid mthong ba'i blo skyes te nyes pa med do // (SAVBh D. Tsi 141a5ff. P. Tsi 166b8ff.)

『刹那ごとに前の [刹那] にはないものが生じるのだから、[次の刹那に] これこそあれであるという認識はありえないだろう、と。』ということについて。他の人々は次のように考えるかもしれない。刹那ごとにものが滅するのであるから、前後して類似したものが次の刹那に生じると主張するならば、かくのごとくであるならば、前 [の刹那] に見たものを、後に見るときには、これらを私が見ているという知識や理解が生じるのは不合理である。そうではない。前に見た者を後に見る時は、その同じものを見ているという知識が生じるのである。従って、ものは刹那ごとに消滅することではなく、一定期間存続してその後消滅すると主張するのである。

かくのごときもまた、理に合わないことを示そうとして、『この認識は、まさしく存在する。類似のものが次々と生じるから』と説くのである。ものを見て、後に見る時、『私は同じものを見た』という知識が生じるのはまた、前刹那にものの色・かたちは、まず最初に類似して生じる。後刹那にもまた、その [前の] 刹那に類似して、色・かたちがまず最初生じてくる。後に再び類似したものが生じるとき、その同じものを見ているという知識が生じる。誤りはないのである。』

⁶¹³ 長尾[2008 : 291 fn.3]によれば、この譬喩の意味する内容は判断に苦しむところである。Lévi 訳では *planchette*、Thurman 訳では *props* としているが後者の典拠は不明である。SAVBh には、幻術者が *kunḍa* の花を幾百となく空に向かって投げ上げるが、投げ方が早いので幾百多数という感じがせず、一つのを投げているように見える。幻術者であるから、小石を小道具にして花のように見せたのだろうと長尾註では解釈している。この幻術の譬喩は、解深密経第一章「解甚深義密意菩薩の章」に論じられるもので、三性説を喩える重要なものであり、その内実は事物の離言法性を説明するものである。結論からいえば、草や葉や木、小石や石といった道端に落ちているものを用いて、象などさまざまな幻術を見せるという喩例である。決定的になる要素はないが、先行研究にも随ってここでは小石としておく。解深密経第一章の譬喩は少し長いが、意味上の三性との関わりがある箇所でもあるため、以下に引用しておく。

「[如理請問菩薩が尋ねる。] 勝れたお方よ、どうして聖者たちはこの事物 (*vastu*) を聖智と聖見によって不可言説として等覚してから、その同じ不可言説の法性を等覚させる為に、[事物を] 有為と無為という名前で仮説したのですか？

[世尊は答える。] 良家の子よ、例えば次のようなものである。術に巧みな幻術師やその弟子たちが四大道の交差点に立って、草や葉や木や小石や石を集めて、様々な幻術の実演 (業)、すなわち象や馬や戦車や歩

[L 150,20-][D.Phi 232b2- ; P.Phi 256a2-]

相似なるものに基づいて、それ (=あるもの) の認識が [ある]。それが存在するゆえにではないとどうして知られるのか。

- 5 消滅するからである。すなわち、他ならぬそのように存続しているものには、最後に消滅することがないことになろう。最初の刹那と区別がないから。従って、「それは、まさにそれである」と確定されない。

[L 150,22-][D.Phi 232b3- ; P.Phi 256a3-]

- 10 また最後に変化が認められるから。すなわち変化 (pariṇāma) と呼ばれることは、別の状態になることである。もし、内外の諸存在について、それ (=変化) が他ならぬ最初から始まる事がないならば、最後に変化が知られることもないだろう⁶¹⁴。あるものが、次第に

兵の群、摩尼や真珠や瑠璃やほら貝や水晶や珊瑚の集まり、財貨や穀物や倉庫や蔵の集まりを顕現させる時、愚かで無知で悪慧を本性とする者たちでこれらの草や葉や木や小石や石に想いが及ばない者たち、彼らがそれ (幻術の象など) を見たり聞いたりする時、次のように考えるであろう。顕現している象の群は存在する、顕現している馬や戦車や歩兵の群...(中略) ...蔵の集まりは存在すると了解し、彼らは見たり聞いたりするままに、それを堅く執着して執着してから “これは真実であるが、他は偽である” と言語習慣に従って仮設するが、このことは彼らによって後に吟味されるべき余地がある。またその際に、愚かでなく無知でなく慧を本性とする者たちでこれらの草や...(中略) ...石に思い及んだ者たち、彼らがそれを見たり聞いたりする時、次のように考えるであろう。顕現する象の群は存在しない、...(中略) ...蔵の集まりは存在しないが、それ (顕現したもの) に対して生じた象の群という観念 (samjñā) や象の群と同義の観念、乃至、“財貨や穀物や倉庫や蔵の集まり” の観念とそれと同義の観念、すなわちこの幻術によって作られたもの、それが存在する、すなわちその眼の幻覚が存在すると了解し、彼らは見たり聞いたりするままにそれを固く執着し、執着してから “これは真実であるが他は偽である” と言語習慣に従って仮設しなくて、そのような意味を認識させるために言語習慣に従って仮設する。このことは彼らによって後に吟味される必要はない。」

兵藤[2010 : 318-319]SNS 3b3-3b5、さらに SAVBh では、川の流れの喩を再び出すが、漢訳で灯焰の譬喩でもって説明されるのと同様の主旨である。

(P.6) dpe bstan (D.3) pa'i phyir smras pa / mig 'phrul can gyis (P.: gyi) rde'u bzhin no zhes bya ba smos te / dper na mig 'phrul can gyis pho long brgya tsam gnam du bor na / 'dor ba la gor myur bas du ma byung ngo snyam pa mi skye'i / gcig (P.7) cig (P.: gcig gcig) mthong ngo snyam pa'i blo skya'o // de dang 'dra bar dngos po rnams (D.4) skye ba na yang skad cig ma 'dab chags su myur bar skye la / snga phyi 'dra ba sha stag skye bas na de nyid mthong ngo snyam pa'i blo skye ba'o // dper (P.8) na chu bo la sogs pa 'bab pa na yang skad cig ma re re la yang 'gags shing skye (P.: skyes) mod kyi / phyi ma rnams kyang snga ma dang 'dra ba sha stag skyes pas (D.5) na / chu de dag mthong ngo snyam pa'i blo skye ba bzhin no // (SAVBh D. Tsi 141b2ff. P. Tsi 167a6ff.)

「この比喩を示すために説いて、『魔術師の木片のごとし』というのである。例えば魔術師が多くの葉草だけを空中にすばやく放散・散布したのに対し、直ちにたくさんのもが生じたとの思いが生じるのではなく、一つ一つを見たという知識が生じる。それと同様にもが生じるときもまた、鳥であるとの瞬時に生じる刹那に、前にも後にもまったく同じものとして生じるから、同じものを見たという知識が生じるのである。例えば、川等が流下する場合にも、刹那ごとに滅して生じているのにもかかわらず、後続もまた先行するにただただ類似して生じるから、この流れを見たという知識が生じるごとくである。」

⁶¹⁴ SAVBh では内なるものを人として考えて喩えを提示する。最終的には皺がよる・髪が白くなるといったものの別な状態に変化するのを見て取れる。さらに外なるものとして柱などの内部もぼろぼろになるといった別な状態に変化することにも言及し、ものの刹那滅性を説明している。

tha mar 'gyur ba nye bar dmigs pa'i yang phyir te zhes bya ba la / rnam (D.5) pa gzhan du yang nang gi dngos po rnams (P.2) la mjug tu gnyer ma can dang / skra dkar la sogs pa gzhan du 'gyur ba'i dngos po mthong la phyi'i dngos po rnams la yang ka ba la sogs pa khong rul ba la sogs pa gzhan du 'gyur ba mthong bas na / skad (P.3) cig dngos po rnams skad cig (D.6) ma yin par rig par bya'o // (SAVBh D. Tsi 142a4ff. P. Tsi 168a1ff.)

『さらに最終的に変異が認められるからである』といううち、あるいはまた、内なるものは最終的には皺

増大して行って、最後に明瞭になる。それゆえに、他ならぬ最初から別の状態になることが起こっているのである。酪の状態についての牛乳のごとくである。しかし、それ（＝あるもの）が別の状態になることは微細であるから判別されない、その限りで、相似なるもののおの随起ゆえに、それは、まぎれもなくそれである、と知られることが成立する。従って、刹那ごとに異なる状態であるから、刹那滅であることが成立する。

[L 150,28-][D.Phi 232b5- ; P.Phi 256a7-]

また何によって成立するのか。

その原因であることと結果であることからである。刹那滅の原因であることによって、そして刹那滅の結果であることによって、という意味である。すなわち、心が刹那滅であると成立している。また、それ（＝心）の原因とは、眼や色かたち等である別の有為なるものである⁶¹⁵。

従って、それら（＝有為なるもの）もまた刹那滅であると成立する。しかし、刹那滅でないものから刹那滅であることが生じることがあり得ない。常住であることから、無常であることが [生じることがあり得ない] ごとくである⁶¹⁶。

[L 151,3-][D.Phi 232b7- ; P.Phi 256b1-]

がよる、髪は白くなる等、ものの別な状態に変化するのが見られる。他方、外なるものについてもまた、柱などの内部がぼろぼろになるなど別な状態に変化することが見られる。このことより、ものの刹那滅なることをただちに理解すべきである。」

⁶¹⁵ SAVBh では、当該箇所に対して経典から「眼と色かたちに依拠して眼識が生じる」という文言を引用している。岡田・岸[2008: 88-89]では、正確な同定をしていないが、SAVBh ad MSA XVIII 32に見られた同様の記述から『雑阿含経』第三〇六経からの引用である可能性が高いことを示唆する。

rgyu skad cig ma yin pas 'bras bu skad cig ma yin par 'grub pa'i phyir / **sems ni skad cig mar grags pas mig dang gzugs** (P.7) **la sogs pa 'du byed gzhan las gyur pas de dag kyang skad cig mar** (D.143b1) '**grub ste zhes bya ba smos te / 'di ltar mig gi rnam par shes pa la sogs pas rnam par shes pa thams cad ni skad cig ma yin par sangs** (P.8) **rgyas pa** (P.: om. pa) **dang mu stegs pa** thams cad la yang grags so // de ltar sems skad cig mar grags pas na / sems de'i rgyu ni mig dang (D.2) **gzugs la sogs pa yin te / mdo las kyang mig dang gzugs la brten** (P.169b1) **nas mig gi rnam par shes pa skye'o zhes gsungs so // de bas na 'du byed nmams kyi 'bras bu sems skad cig mar grub pas na de skyed par byed pa'i rgyu 'du byed nmams kyang skad cig mar grub** (D.3) po // (SAVBh D. Tsi 143a7ff. P. Tsi 169a6ff.)

「原因が刹那滅であるから、結果が刹那滅であることを立証するために、『何となれば、『心は刹那滅である』ということが承認されている。これにとって、別な眼、色等の有為なるものは原因である。それゆえこれらもまた刹那滅であることが成立するのである。』と説く。このように、心が刹那滅であることが仏教徒と外道のすべてに承認されている。このように心が刹那滅であることが承認されているから、この心にとって原因である眼、色などは刹那滅である。経典にも、『眼、色に依存して、眼識が生じる』と説かれているのである。したがって、有為なるものの結果である心の刹那滅であることが成立しているから、それを生じさせる原因である有為なるものもまた、刹那滅であることが成立するのである。」

⁶¹⁶ SAVBh によれば、例えば虚空という常住なものから壺や毛布といった非常住なものが生じることがないごとくである。

de'i dpe bstan pa'i phyir / '**di lta ste / rtag pa las mi rtag pa** (D.5) **bzhin no zhes bya ba smos te / rtag pa las ni mi rtag pa 'byung bar mi srid de / dper na nam mkha' rtag pa las bum pa dang** (P.5) **snam bu la sogs pa mi rtag pa'i dngos po mi 'byung ba bzhin no // rgyu skad cig ma yin pas 'bras bu skad cig mar sgrub pa'i phyir ro //** (SAVBh D. Tsi 143b4ff. P. Tsi 169b4ff.)

「この比喩を示そうとして、『たとえば常住なものから、非常住なもののごとくである』と説くのである。常住から非常住なものの生じることがありえない。たとえば虚空という常住から壺や毛布等の非常住なものが生じないごとくである。原因が刹那滅であるから、結果の刹那滅であることが成立するからである。」

これに加えて、すべての有為なるものは、心の結果である。

どのようにこのことが知られるのか。

保持されるからと自在であることから。そして清浄なものと衆生に従って生じるものであるから。すなわち、拠り所を有する眼等のすべての有為なるものは、執受されるものであり、[心と]ともに結集するものであり、それ(=心)を請け負って随い生じるから。従って、それら(=有為なるもの)は、心の結果である⁶¹⁷。

[L 151,6-][D.Phi 233a1- ; P.Phi 256b2-]

また、諸々の有為なるものに対しては、心の支配下である。世尊によって以下のように言われた。「この世界は、心によって導かれる、心によって引率される、次々に生起する心の支配において、活動している。」⁶¹⁸同様に「識を縁として名色がある。」⁶¹⁹と言われた。従っ

⁶¹⁷ 長尾[2008 : 294 fn.2]では、本節の文章は SAVBh,MSAT,チベット語訳それぞれに異なる原文であることを指摘している。訳語として[心と]ともに補ったが、SAVBhではカララ等の説明をしており、母親の胎内において、という意味も含まれると解せられている。これに加えて岡田・岸[2008:89-90]に挙げた通り、SAVBhではカララと識との関係性を経典引用によって説明している。早島[1995a:25]では出典不明としながらもSN 10.1を挙げる。カララと識の関係性については長尾[1982:193-198]において『大法炬陀羅尼經』のカララについての詳論を挙げられている。

des (D.: des ; P.: +s) **rjes su zin par 'jug pa'i sgo nas zhes bya ba ni sems kyis** (P.: kyi) rjes su zin par 'jug pa'i sgo nas te / sems kyis yongs su zin pa'i 'du byed nmams sems de'i rjes su 'jug pas de lta (P.8) bas na de ni sems kyi 'bras bu yin no // (MSAT D. Bi 152b5. P. Bi 171a7f.)

『それに従事し、随順するから』というのは、心に従事し随順するからである。心に把握された有為なるものがその心に随順するから、それゆえそれは心の結果である。」

sems kyis ji ltar lus zin pa bstan pa'i (P.4) **phyir / (D.4) lhan cig tu brgyal ba dang / bde bar zin pa'i rjes su 'brang ba'i phyir** zhes bya ba smos te / 'di ltar ma'i mngal du rnam par shes pa zhugs nas brgyal bar gyur pa dang / gdod pha ma'i mi gtsang ba las nur (P.5) nur po dang mer mer po la sogs pa (P.: om. pa) lus kyi dngos por 'grub kyi / ji srid (D.5) du rnam par shes pa ma'i mngal du zhugs nas brgyal bar ma gyur pa de srid du pha ma'i mi gtsang ba las nur nur po dang mer mer po la (P.6) sogs pa mi 'gyur bas ni (P.: na) lus na (P.: ni) sems kyi rjes su 'brang ba'i phyir sems kyis lus yongs su bzung ngo // **mdo las kyang / dga' bo gal te (D.6) ma'i mngal du rnam par shes pa brgyal bar ma gyur na (P.7) pha ma'i mi gtsang ba las nur nur po la sogs par mi 'gyur ro zhes bshad do** // (SAVBh D. Tsi 144a3ff. P. Tsi 170a3ff.)

「心によって、どのように身体に執着するのかを説くために『一心同体になる、感受の執着に付き従うから』と説くのである。たとえば、識が母の胎内に入って凝結しない限り、最初に父・母の精液や血からカララ・アルプダ等は生じないのであって、身体こそが心に付き従うから心によって、身体を執受するのである。経典にも、『ナンダよ、もし母の胎内で識が凝結しないならば、父と母の精液や血からカララ等は生じないだろう』と説かれた。」

⁶¹⁸ Thurman[2004 : 279 fn.81]によれば、この文言はSN I 39, AN II, 177に相当する。Levi[1911:252]においても同箇所が指摘されていることについては、早島[1995:26]にも言及されている。岡田・岸[2008:91]参照のこと。SAVBhでは心に欲望が生じるので身体も心に付き従うことを例える。心に付き従って行動したり、笑顔等の表情が別様になる。また心に怒りが生じれば、握り拳を作り、顔を震わせる等の表情が別様になるので、有為なるものを心が支配すると註釈している。

sems skye zhing 'byung bar (P.: om. bar) **'gyur ro zhes bya ba la / sems la 'dod chags zhig skyes nas lus kyang de'i rjes su 'brang** (P.: 'brangs) nas spyod pa zed zed po dang / bzhin 'dzim pa la sogs (D.3) pa'i (P.4) mtshan nyid gzhan du 'gyur ro // gal te sems las (P.: la) zhe sdang zhig skyes na ni khu tshur 'chang ba (P.: 'changs pa) dang / bzhin khro gnyer bsdu pa la sogs par gzhan du 'gyur bas na 'du byed nmams la sems dbang ngo // (SAVBh D. Tsi 144b2ff. P. Tsi 170b2ff.)

『次々に生じる心の・・・』ということについて。心において欲望が生じるので身体もまた、それ[心]に付き従うから行動をなし、笑顔等の表情が別様になる。もし心から怒り(dveṣa)が生じると、握り拳を作り顔を震わせる等別様になるのである。それゆえ、有為なるものを心が支配するのである。」

⁶¹⁹ Thurman[2004 : 279 fn.82]によれば、この文言はSN II 6に相当する。Levi[1911:252]においても同箇所が指摘されていることについては、早島[1995:26]にも言及されている。岡田・岸[2008:92]参照のこと。

て、心にとっての結果である。

[L 151,8-][D.Phi 233a3- ; P.Phi 256b4-]

5 また、清浄な心に随い起こるから。すなわち、ヨーガ行者にとって、諸々の有為なるものは、清浄な心に随い起こるのである。以下のように言われている。「禅定に入り、神足を持ち、心の自在を得ている比丘が、もしこの木片の集まりを金であると信じるならば、彼にとって、それ（＝木片の集まり）さえも、まさしくそのよう（＝金）になるだろう。」⁶²⁰さらにまた、それゆえに諸々の有為なるものは心の結果なのである。

10 [L 151,11-][D.Phi 233a4- ; P.Phi 256b6-]

また、衆生に随い起こるからである。例えば、悪行を積んだ衆生において、外の諸存在は劣ったものである⁶²¹。また、福德を積んだ〔衆生〕において、望ましいものである。これより、その〔人の〕心に随い起こるから、諸々の有為なるものというのが、心の結果であることが成立する。

15

[L 151,13-][D.Phi 233a5- ; P.Phi 256b8-]

以上をもって、それら（＝有為なるもの）とは、刹那滅である。すなわち、刹那滅であるものにとって、刹那滅でないという結果は合理でない。それ（＝衆生に）随うものだからである。

⁶²⁰ Thurman[2004 : 279 fn.83]によれば、この文言は SN I 116 に相当する。Levi[1911:252]においても同箇所が指摘されていることについては、早島[1995:26]にも言及されている。岡田・岸[2008:92-93]参照のこと。

⁶²¹ MSAT には、土地の喩による説明がなされている。荒地や切り株や茨などによって充滿しては、色かたちや音声や香りや味や感触が劣ってしまう。それゆえ悪行を積んだ衆生にとっては、望ましいものではないのである。SAVBh では、悪行を積んだ衆生にとっては、心の支配力によって収穫等もまた色や香りや味などが微弱になり、金等もまた燃えカスのように見える。他方福德を積んだ人にとっては、穀物などの色や香りが豊かに現れ、取るに足らないものであっても、宝石のごとく現れるから有為なるものは心の結果であるという。

phyi'i dngos po rnam ngan par (D.7) 'gyur zhes bya ba ni (P.: om. ni) sa yang tsha sgo dang sdong dum dang tsher ma la sogs pas gang bar 'gyur la / gzugs dang sgra dang (P.2) dri dang ro dang reg bya la sogs pa ngan par 'gyur ro // bzlog pa dge ba byed pa rnam la ni gya nom pa (P.: om. pa) bdag yin no // (MSAT D. Bi 152b6ff. P. Bi 171b1ff.)

『外界の諸存在は劣ったものである』というのは、土地もまた、荒地や切り株や茨等によって充滿しては、色かたちや音声や香りや味や感触等が劣っているのである。他方、福德をなした人々にとって、好ましいものを性とすることである。』

sems can gyi sems kyi (P.2) rjes su 'brang ba'i don bstan pa'i phyir (P.: ins. /) **sems can rjes su 'brang** (P.: ins. ba'i) **phyir** zhes bya ba la sogs pa smos te / 'di ltar 'du byed rnam ni (D.145a1) sems kyi rjes su 'brang ste (D.: 'brang ste ; P.: 'brangs te) / ji lta zhe na / 'di ltar sdig (P.: stig) pa byed pa'i (P.3) sems can rnam kyi sems kyi dbang gis lo tog la sogs pa yang kha dog dang / dri dang ro la sogs pa rnam mthu chung bar 'gyur zhing gser la sogs pa'i dngos po yang sol ba (D.2) la sogs par snang la / (P.4) bsod nams byed pa rnam kyi sems kyi dbang gis 'bru la sogs pa kha dog dang dri phun sum tshogs par snang la (P.: ins. /) dngos po ngan pa rnam kyang rin po che la sogs par snang bas na / 'du byed rnam sems kyi (P.5) 'bras bu yin par mngon no // (SAVBh D. Tsi 144b7ff. P. Tsi 171a1ff.)

「衆生の心に付き従うことの意味を説くために、『衆生に付き従うから』という等を説く。かくのごとく有為なるものは、心に付き従う。どのようにか、というならば、かくのごとく悪行を積んだ衆生たちの心の支配力によって、収穫等もまた、色や香りや味等が微弱になり、黄金等のものもまた、燃えカスのごとくに顕れる。他方、福行を積んだ〔衆生〕たちの心の支配力によって、穀物等の色や香りが豊かに顕れ、つまらないものであも、宝石のごとくに顕れるから、有為なるものは心の結果であると明らかにされる。」

[L 151,14-][D.Phi 233a5- ; P.Phi 256b8-]

まずもって、このように例外なく、「有為なるものは刹那滅である」と二偈によって立証された。

5

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-84ff.: MSAbh(L) p.151,15ff. ; A135b4ff. ; B147a6ff.

さらに、内なるものを論証するために、五偈が理解されるべきである。

(1) 最初に、また (2) 順次に、(3) 生育により、(4) 依拠が存在することにより、
(5) 変異と (6) 成熟により、同様に (7) 劣ったものにより、及び (8) 優れたもの
10 によってである。(84)

(9) 明瞭さにより、(10) 明瞭なきものより、(11) 別なところに赴くことにより、(12)
種子を有する存在によって、(13) 種子を有さない存在によって、(14) 映像によって、
生起するのである。(85)

15 十四種の生起がある場合に、原因と量に区別があるから、生育が無意味であり、また不合理であるから、依拠が存在する場合に、非存在であるから。(86)

初めに消滅しないものは最後にも変化がないので、存続が不可能であるから。同様に劣っていることと優れていることにおいても [存続が不可能であるから]。さらに明瞭であることと明瞭でないことにおいても [存続は不可能であるから。] (87)

20 赴くことは存在しないから。存続するものは適切でないから。最終的に存在し得ないから。心に付き従うから、すべての有為なるものは刹那滅である。(88)

[L 151,27-][D.Phi 233b2- ; P.Phi 257a5-]

最初に、また順次に (84a)、乃至すべての有為なる者は刹那滅である (88d) とある。どのようにそれら (=有為なるもの) には、それらによって刹那滅であることが論証されるのか。内なる有為なるものについて、十四種の生起が [存在するからである]。

25

[L 151,28-][D.Phi 233b2- ; P.Phi 257a6-]

まず、(1) 最初に生起することとは、もつとも最初に、身体の生起することである⁶²²。

⁶²² 長尾[2008 : 298 fn.1]によれば、SAVBh にこの世で死んだ刹那から母の胎内で識が結集して再生する瞬間までいずれも刹那滅でなければ再生は成り立たないという。

de la **thog ma skye ba** zhes bya ba ni 'chi ba'i char gtogs pa'i rnam par shes pa 'gags nas ma'i mngal du skad cig (P.3) ma dang po la rnam par shes pa zhugs te brgyal nas skye ba'i nyid mtshams sbyar ba gang yin pa la / thog ma skye ba zhes bya ste /

(D.7) gal te rtag pa zhig yin na ni 'chi ba'i char gtogs pa rnam par shes pa 'gags (P.4) nas skye ba'i char gtogs pa rnam par shes pa 'byung mi srid de / de lta (D.: de lta ; P.: da ltar) ni ma yin te / 'chi ba'i char gtogs pa rnam par shes pa 'gags nas skye ba'i char gtogs pa rnam par shes (D.146a1) pa 'byung ba na (P.: bas na) / skad (P.5) cig mar rig par bya'o // (SAVBh D. Tsi 145b6ff.P. Tsi 192a2ff.)

「そのうち『最初に生起する』というのは、死の分位に属する識が滅し、第一の刹那に母の子宮内に識が入り、記憶を喪失して結生し連接するのを最初の生起というのである。

もし、それが常住なる何かであって、死の分位が属する識が滅し、生の分位に属する識が生起するのはあ

[L 151,29-][D.Phi 233b3- ; P.Phi 257a6-]

(2) 順次にとは、もっとも最初の生の刹那の後に [という意味である]。

5 [L 151,30-][D.Phi 233b3- ; P.Phi 257a6-]

(3) 生育によりとは、食事・睡眠・梵行・三味の積み重ねによって [という意味である]
623。

[L 151,30-][D.Phi 233b3- ; P.Phi 257a7-]

10 (4) 依拠が存在することによってとは、眼識等に関して、眼等のよりどころによって [という意味である]。

[L 151,31-][D.Phi 233b4- ; P.Phi 257a7-]

(5) 変異によってとは、楽欲等によって、容貌等の変化があるからである⁶²⁴。

15

[L 151,32-][D.Phi 233b4- ; P.Phi 257a8-]

りえないと反論するならば、そうではない。死の分位に属する識が減し終わって、生の分位に属する識が生じてくるのである。それゆえに刹那滅であると理解すべきである。」

⁶²³ 長尾[2008 : 299 fn.3]によれば、SAVBh に、食事などの三は欲界のこと、上二界は samāpatti によって成長するという。

sogs pa ni kha zas (P.8) **dang** / (P.: om. /) **nyal ba dang** / **tshangs par spyod pa dang** / **snyoms par 'jug pa la sogs pa'o** zhes bya ba la sogs pa'i don ni lus chung zhing rid pa las nyam che (D.4) zhing brtas (P.: rtas) par 'gyur bar byed pa la bya ste / 'dod pa'i (P.172b1) khams na ni kha zas dang gnyid dang tshangs par spyod pas lus nyam chung ngu las nyam chen po dang ldan (D.: ldan ; P.: rtas) par byed do // gzugs la sogs pa'i khams na ni ting nge 'dzin la snyoms par zhugs pas lus brtas (P.: rtas) par (D.5) 'gyur (P.2) ro // gal te dngos po 'di dag rtag pa yin na ni kha zas la sogs pas kyang lus nyam chung ngu las nyam chen por 'gyur mi srid de / de lta na ni ma yin gyi / kha zas la sogs pas lus nyam chung ngu las nyam chen (P.3) por skyed par byed pas na / dngos po rnam skad cig (D.6) mar rig par bya'o // (SAVBh D. Tsi 146a3ff. P. Tsi 172a7ff.)

『成育によりとは、それは食事・睡眠・梵行・三昧などである』云々という意味は、小さく痩せている身体を肥えて大きな身体へと成育させることである。欲界では食事・睡眠・梵行により、小さな身体を大きな身体へと成育させる。色界などでは瞑想を實踐することにより、身体が成育する。もしこれらの存在が常住ならば、食物などによって、また小さな身体から大きな身体へと変化することはありえなくなる。しかしそうではないから、食物などによって、小さな身体から大きな身体へと成育するのである。それゆえに、これらの存在は刹那滅であると理解されるべきである。」

⁶²⁴ SAVBh によれば、変異の生起とは、心に願望等が生じることによって、身体も以前と異なってふくよかになり、顔つきが柔和になる。あるいは心に怒りが生じることにより、身体等も憤怒に満ちて歯をむき出しにするなどの変化が起こるごとくに解釈する。

'gyur (D.146b1) **bas na** (P.: 'gyur ba ni) **gang 'dod chags la sogs pas** (P.6) **kha dog la sogs pa 'gyur ba'i phyir ro** zhes bya ba la / 'gyur ba'i skye ba ni nam sems 'dod chags la sogs pa'i rnam par skyes pas na lus kyang sngon dang mi 'dra bar bzhin 'dzum pa dang / kha dog mdangs can (P.7) du 'gyur ba (D.2) dang / nam zhe sdang gi rnam par skye ba na / lus la sogs pa yang khro gnyer bsdus pa dang / so gtsigs pa la sogs pa'i rnam pa gzhan du 'gyur te / de lta bu dag kyang rtag pa'i chos mams la mi srid kyi / (P.8) mi rtag pa'i chos mams la srid de / de bas na 'du byed (D.3) rnam skad cig mar rig par bya'o // (SAVBh D. Tsi 146a7ff. P. Tsi 172b5ff.)

『変異により願望等によって外見等が変わるから』ということについて。変異の生起とは、心に願望等が生じることによって、身体も以前と異なったごとくふくよかになり、顔つきは柔和になる。あるいは怒りが生じることにより、身体等も憤怒に満ち満ちて歯をむき出しにするなどと別なものに変化する。かくのごとくまた常住な法においてはありえず、無常なる法においてあり得るのである。それゆえに、有為なるものは刹那滅であると理解すべきである。」

(6) 成熟によってとは、胎児・幼児・少年・青年・中年・老年という状態においてである。

[L 151,32-][D.Phi 233b5- ; P.Phi 257b1-]

5 (7) 劣ったものとして、また (8) 優れたものとしてとは、悪趣と善趣に向かって、順次に生起する者たちにとってである。

[L 152,1-][D.Phi 233b5- ; P.Phi 257b1-]

(9) 明瞭さによってとは、化楽 [天]・他化自在 [天] あるいは、色・無色 [界] に生じた者たちにとって、ただ心のみの安らぎが存在するからである⁶²⁵。

10

[L 152,3-][D.Phi 233b6- ; P.Phi 257b2-]

(10) 明瞭さ無きことによってとは、それと異なる場所に生じた者たちにとってである⁶²⁶。

⁶²⁵ 長尾[2008 : 299 fn.7]によれば、順次化楽天と他化自在天があり、これら二天と色無色界に生まれることは、光り輝く生といわれる。その理由は、心に準拠して行動する、すなわち思っただけですべてが実現するからである。MSAṬ では他化自在天を註釈して、女たちと同様に幻化した衣服や装飾品、花や頭髮など自ら享受することを有する存在であるという。SAVBh では、化楽天では天女との交遊 *paribhoga* を説き、他化自在天では、*bhoga*, *upabhoga*, *paribhoga* を説き、上二界では欲する三昧を説くが、それらがいずれも欲するままに成就するという。

'*dod pa* (P.4) *gzhan gyis sprul pa ni lha dag cig ste / de dag ni bud med gang la dga' bar 'dod pa de la rang 'dod pa'i gos dang rgyan dang me tog dang sgra* (P.: *skra*?) *la sogs pa sprul par byed do // bud med dag kyang skyes pa gang la dga' bar 'dod* (P.5) *pa de la de kho* (D.3) *na bzhin du rang 'dod pa'i gos dang rgyan la sogs pa sprul par byed do // de ltar na 'dod pa gzhan dag gis sprul pa rnams zhes bya'o //* (MSAṬ D. Bi 152b2ff. P. Bi 171b3ff.)

『他化自在天』とは、天の一つである。彼らは女が享樂を望んで幻化した衣服・装飾品・花・頭髮など、それを自ら享受することを有するものである。女たちもまた同様に、人が望んで幻化した衣服、装飾品などを、自ら享樂することを有するものである。このように、他人により幻化された享樂を持つ者をいう。』
'*od gsal ba ni gang 'dod pa'i sprul pa dang / 'dod pa'i gzhan 'phrul dang / gzugs dang gzugs med par skyes pa rnams sems tsam* (D.2) *la rag* (P.8) *las pa'i phyir ro zhes bya ba la / 'od gsal bar skyes pa ni 'dod pa'i khams kyi lha drug las 'phrul dga' dang /* (P.: *om.* /) *gzhan 'phrul dbang byed dang / gzugs kyi khams kyi lha ril dang / gzugs med pa'i* (P.173b1) *khams kyi lha* (P.: *om.* *lha*) *thams cad la 'od gsal bar skyes pa zhes bya* (D.3) *ste / ci'i phyir zhe na / de* (D.: *de ; P.: der*) *skyes pa'i lha rnams bya ba thams cad rang gi sems* (P.: *sams*) *la rag lus te / bsams pa tsam gyis don thams cad 'grub pa'i phyir ro //*

(P.2) *ji lta zhe na / 'phrul dga'i lha rnams kyang lha'i bu mo gang dang gang 'dod pa* (P.: *pas*) *kun du* (P.: *tu*) *spyod pa 'dod pa de na / lha'i bu mo* (D.4) *de'i sems dang mthun pa'i lus kyi kha dog dang gos dang rgyan la sogs pa sems kyi sprul na* (P.3) *de bzhin du snang bar 'gyur ro // lha'i bu mo dag kyang lha'i bu gang* (P.: *ins.* *dang*) *'dod pas kun du* (P.: *tu*) *spyod par 'gyur ba na / de lta bu'i rkyen dang / lus kyi kha dog dang / gos la sogs pa snang* (D.5) *bar 'gyur ro //* (SAVBh D. Tsi 147a1ff. P. Tsi 173a7ff.)

『明瞭さとしてとは、それは化楽 [天]・他化自在 [天] に、及び色・無色 [界] に生じている者は心のみに安らいでいるからである。』ということについて。明瞭さとして生じているとは、欲界六天中の化楽 [天]・他化自在 [天] と色界のすべての天、並びに無色界のあらゆる天は、明瞭さとして生じているといわれる。何故にかといえ、そこに生じた天たちはあらゆる行為が自己の心に基づいており、意志のみであらゆる対象が成立するからである。

どうしてか。化楽天たちはまた、あれこれの天女たちをいとおしく思い、意のままにしようとする時は、その天女たちの心にそった身体の色かたち・衣服・装身具などが、心のままに幻化し、そのままに現れてくるのである。天女たちもまた、天人たちをいとおしく思い、意のままにしようとする時は、そのまを原因とした身体の色かたち・衣服等をともなって現れてくるのである。』

⁶²⁶ MSAṬ では觀史多天・夜摩天・三十三天・四天王、及び瞻部洲などに共通した聖人であるという。SAVBh でも明瞭さなき者とは、上述の明瞭な者を除いた人を指し、觀史多天・夜摩天・三十三天・四天王、及び瞻部洲の住人、三悪趣を挙げる。

'*od mi gsal ba nyid du ni de las gzhan du skye ba rnams kyi gang yin pa'o* (P.: *ins.* /) (P.6) *zhes bya ba ni dga' ldan dang /* (P.: *om.* /) *'thab bral dang sum cu rtsa gsum* (D.4) *pa dang / rgyal chen bzhi pa rnams dang / de bzhin du*

[L 152,3-][D.Phi 233b6- ; P.Phi 257b3-]

(11) 別の場所に赴くことによってとは、ある場所に生起し消滅する場合に、他の場所に生起することである。

5

[L 152,4-][D.Phi 233b6- ; P.Phi 257b3-]

(12) 種子を有するものとしてとは、阿羅漢の最後蘊を除いて [という意味である] ⁶²⁷。

[L 152,4-][D.Phi 233b7- ; P.Phi 257b4-]

10 (13) 種子を有さないものとしてとは、他ならぬ阿羅漢の最後にとって [という意味である]。

[L 152,5-][D.Phi 233b7- ; P.Phi 257b4-]

15 (14) 映像としてとは、八解脱の三昧に入った者には、三昧の威力によって、影像と呼ばれる有為なるものに関する生起があるのである ⁶²⁸。

'dzam bu'i (P.: 'dzambu'i) gling la sogs par mi khyad par du 'phags pa gang yin pa'o // (MSAT D. Bi 152b2ff. P. Bi 171b3ff.)

『明瞭さ無き者としてとは、それはそれ以外の場に生じる者にとってである』というのは、觀史多天・夜摩天・三十三天・四天王、それに瞻部洲などに共通した聖人である。』

⁶²⁷ 長尾[2008 : 299 fn.9]によれば、種子とは、三界に生まれさせる因としての煩惱の種子である。見惑修惑のすべてを断じて、有余依あるいは無余依涅槃を証した阿羅漢の最後の五蘊の生起は次の無種子の場合である。今はそれ以外の凡夫から不還果の聖者に至るまでの五蘊の生起を種子があるという。刹那滅でなければ、有種子から無種子である阿羅漢の最後心への転換が考えられないという。SAVBh の解釈によれば、煩惱を原因としてある生から新たな別の生へと生まれ変わるため、常住なものではありえず、無常なものという。

sa bon dang bcas pa ni gang dgra (D.4) bcom pa tha ma'i phung po ma gtogs pa'o zhes bya ba la / sa bon ni khams gsum du skye (P.4) bar byed pa'i nyon mongs pa'i bag chags la bya ste / sa bon dang bcas pa'i skye ba ni mthong ba dang bsgom (P.: bsgoms) pas spang bar bya ba'i nyon mongs pa thams cad spangs (D.: spangs ; P.: +ngs) pa'i dgra bcom pa'i (D.5) phung po'i lhaq ma dang (P.5) bcas pa'i mya ngan las 'das pa thob pa dang / phung po'i lhaq ma ma lus par spong ba'i dgra bcom pa'i phung po tha ma ma gtogs pa dgra bcom pa la 'jug (P.: 'jag) pa dang / phyr mi 'ong ba dang / lan cig phyr (P.6) 'ong (P.: mi 'ong) ba dang / rgyun du zhugs pa dang / so (D.6) so'i skye bo rnam ni sa bon dang bcas par skye ba zhes bya ste / nyon mongs pa'i rgyus tshe gcig nas gcig tu len (P.: lan) pas so // de ltar tshe len pa yang rtag pa'i (P.7) dngos po la ni (D.: la ni ; P.: ++) mi srid kyi / mi rtag pa'i dngos po la srid pas na / 'dus byas rnam skad cig mar rig par (D.7) bya'o // (SAVBh D. Tsi 147b3ff. P. Tsi 174a3ff.)

『種子を有する存在として、とはそれは阿羅漢の最後の [五] 蘊を除いたものとしてである』ということについて。種子とは、三界に生起させる煩惱の習気をいう。種子を有する存在としての生起とは、見所断・修所断の煩惱すべてを滅した阿羅漢の有余依涅槃を体得することと、[五] 蘊をあますところなく滅した [無余依涅槃の] 阿羅漢の最後の身体とを除いた阿羅漢位に悟入すること、及び不還、一來、預流、凡夫が種子を有する存在としての生起といわれる。煩惱を原因として一つの生から他の生へと受け止めるからである。かくのごとく生を受け止めることもまた、常住なものにはありえず、無常のものにありうるのである。それゆえ、有為なるものは刹那滅であると理解すべきである。』

⁶²⁸ 長尾[2008 : 299 fn.10]によれば、映像としてというのは、三昧の力によって、全存在が青として現れたり、赤として現れたりすることである。SAVBh ではこれに加えて、何であれ常住であれば、以前に映像が顕現していなければ後に顕現することはありえないから、かくのごとく変化するために刹那滅であるという。

(P.2) gzugs brnyan la (D.2) gang rnam par thar pa la bsgom pa rnam kyi ting nge 'dzin gyi dbang gis zhes bya ba la sogs pa la / gzugs brnyan du skye ba ni gang rnam par thar pa bgyad la bsgom pa'i bsam gtan pa'i (P.3) gang zag gi ting nge 'dzin gyi mthu thams cad skyed (P.: skye) la / thams cad sngon po dang (D.3) thams cad ser po dang /

[L 152,6-][D.Phi 233b7- ; P.Phi 257b5-]

以上の十四種の生起がある場合に、内なる有為なるものについて刹那滅であることには、原因・量の区別等の理由によって知られるべきである。

5

[L 152,8-][D.Phi 234a1- ; P.Phi 257b5-]

(1) まず最初に、最初に生起する場合、原因に区別が存在するから。もし、この原因によって区別が存在しないならば、その後には有為なるものが生起するから、後々の区別が知覚されないであろう。原因に区別が存在しないからである。区別が存在する場合に、その後のものが、それとは別ものであるから、刹那滅であることの成立 [がある]⁶²⁹。

10

[L 152,10-][D.Phi 234a2- ; P.Phi 257b7-]

(2) 順次に生起する場合に、量の区別が存在するから。量とはすなわち認識という意味である。刹那ごとに異なるものであることなくして、完全なる量の区別が存在するだろうか。(いや、存在しない)⁶³⁰。

15

thams cad dmar po la sogs pa'i gzugs brnyan snang ba ste / gal te rtag pa zhig yin na ni sngon (P.4) gzugs brnyan mi snang ba las phyis gzugs brnyan snang bar 'gyur mi srid kyi / mi rtag pa las de ltar 'gyur srid pas na skad cig mar rig (D.4) par bya'o // (SAVBh D. Tsi 148a1ff. P. Tsi 174b2ff.)

『映像としてとは、それは[八]解脱の三昧に入った者には三昧の威力により』云々ということについて。映像としての生起とは[八]解脱を修習して禅定に悟入したものには、三昧のあらゆる威力が生じ、すべてが青色、すべてが黄色、すべてが赤色等々の映像が現れてくる。もし何であれ常住であれば、以前には映像が顕現していないのに後に映像が顕現してくることはありえないが、無常なるものからかくのごとく変化あすることはありうるから、刹那滅であると理解すべきである。』

⁶²⁹ MSAT では、カララ・アルブダ・ガハナ・ブラジャーカーという胎児の成長過程を例に挙げている。SAVBh でも母親の胎内でカララとは別に成長してアルブダが生じ、さらに後にペーシーが生じるといった後々時に、以前と異なる別のありかたが生じることを説明する。

skad cig re re la gzhan du gyur pa med par tshad khyad par yod par mi (D.7) 'gyur (P.2) ro (P.: ins. //) zhes bya ba ni nur nur po dang mar mer po dang gor gor po (P.: pa) dang (P.: ins. //) rkang lag ma 'gyus pa'i gnas skabs so // (MSAT D. Bi 153a6f. P. Bi 172a1f.)

『何となれば刹那ごとに他のものが無ければサイズの区別は無いことになろう』というのは、カララ、アルブダ、ガハナ、ブラジャーカーの状態としてである。』

⁶³⁰ SAVBh では、認識のことをサイズだと理解して解釈している。カララの時は小さいサイズであるから、もし常住であるというならばアルブダ等の大きなサイズが後々現れることはないという。

tshad ces bya ba'i don bstan pa'i phyir / (P.175b1) tshad ces bya ba ni bong zhes bya ba'i don to zhes bya ba la / tshad ces bya ba'i don ni bong skyed je che je cher gyur pa (D.7) la bya'o //

skad cig ma re re la tha dad pa ma yin na ni tshad kyi bye brag med par 'gyur ro zhes bya ba la / gal (P.2) te dngos po de rtag pa zhig yin te / skad cig ma snga ma 'gags (P.: 'gag) nas skad cig ma phyi ma la gzhan dang gzhan skyed ba ma yin na ni nur nur po'i tshad che chung gi bye brag med par 'gyur te / dang por nur nur po'i dus gang yin pa rtag tu yang de 'ba' zhig snang bar 'gyur gyi / mer mer po la sogs pa'i tshad chen por snang ba nam du (D.2) yang mi (P.4) 'gyur ro // de lta ni ma yin gyi nur nur po'i dus 'gags nas phyis mer mer po la sogs pa 'byung ba na skad cig mar rig par bya'o // (SAVBh D. Tsi 148b6ff. P. Tsi 175a8ff.)

「認識という意味を示すために、『認識とは、サイズという意味である』ということについて。認識という意味は、順次に変化し増加するサイズを指す。

『何となれば、刹那ごとに他のものが無ければ、サイズの区別は無いことになろう』ということについて。もしものが何か常住であるならば、前の刹那が滅して後の刹那に別なもの生じることはなくなる。カララの時に小さなサイズで存在し、後にアルブダの時に大きなサイズに変化する等々の以前と以後とでの大小のサイズの区別がなくなるであろう。最初のカララの時の在り方が常住ならば、それのみとして現れてく

[L 152,12-][D.Phi 234a3- ; P.Phi 257b7-]

(3) 生育の生起の場合に、生育が無意味になるからであり。生育とは、集積のことである。それについて、刹那滅であることを除いて無意味となってしまうだろうということである。

5 他ならぬそのごとくに存続してしまうからである。

他ならぬ生育について、適切でないからである。刹那ごとに、次第に増加することの生起なくして、生育は不合理となるであろう⁶³¹。

[L 152,14-][D.Phi 234a4- ; P.Phi 258a1-]

10 (4) 依拠の存在することによって生起する場合に、依拠することがありえないからである。依拠することが存在する時に、それに依拠したものの成立しないことは適切ではない。乗り物がある場合に、それに乗る人がとどまっていなかった状態のごとくである。そうでなければ、依拠であることはありえなくなるだろう⁶³²。

るのでありアルプダ等々の大きなサイズとして時に現れることもないであろう。そうではなく、カララの時期が消滅して後に、アルプダなどが生じてくるから、刹那滅であると理解すべきである。」

⁶³¹ SAVBh では、以前に痩せ衰えた身体であっても、食事や睡眠によって肥えて成長し丈夫になる例を挙げる。

(D.149b1) rtag pa yin na sogs pa'i skabs su yang skyon (P.4) gzhan yang (P.: om. yang) yod par bstan pa'i phyir sogs pa nyid kyang mi rung ba'i phyir te / skad cig ma re re la shin tu skye ba 'byung ba med de sogs pa mi rung ngo zhes smos te / gal te skad cig ma re re la gzhan nas gzhan du 'jig (D.2)(P.5) cing 'gyur ba ma yin gyi / kha zas nyid kyang lus brtas par byed pa'i mtshan nyid du mi rung ste / (P.: ins. de) ci'i phyir zhe na / rtag pa la ni skad cig ma re re la yang skad cig ma dang mi 'dra ba'i bong je che je cher 'gyur ba'am / nyam chen (P.6) po dang / (P.: om. /) tshon por 'gyur bar 'gog (P.: 'bogs) pa med (D.3) pas kha zas zos kyang brtas pa'i las ma byas pa'i phyir kha zas brtas (P.: rtas) par byed pa'i mtshan nyid du mi 'grub po // (SAVBh D. Tsi 149b1ff. P. Tsi 176a3ff.)

「常住ならば、成育などの場合にも、別な誤謬があることを示すために、『さらにその同じ成育が不合理になるからである。何となれば、刹那ごとに次々と増加して生起することがなければ、成育は不合理になるからである』と説く。もし刹那ごとに、ある存在から次の存在へと移り変化することがなければ、食物がまた身体を生長させるあり方をしていることは不合理になる。これは何故にと問えば、常住の場合には刹那ごとにまた刹那とは異なるサイズに順次に変化したり、あるいは丈夫になり肥えるようになることがないから、食物を摂取しても生長させる働きをなさないことになる。従って、食物が生長させるあり方をしていることは成立しないのである。」

⁶³² 長尾[2008 : 301 fn.4]によれば、SAVBh に布とそれに依拠して青色が現れている譬喩を述べて、布と青色とがいずれもが常住であるか、いずれもが刹那滅であるというのが分かりやすい。布が焼ければ青色も焼け、青色が焼けることは布が焼けることに他ならない。それゆえ、そうでなければ拠る所であることはありえないという。

de'i dpe bstan (D.150a1) pa'i phyir smras pa / bzhon pa 'dug pa la zhon pa mi 'dug pa bzhin (P.5) no zhes bya ba la sogs pa ste / bzhon pa ni rta la sogs pa'o // zhon pa ni de dang 'brel pa'i mi la sogs pa ste / gal te bzhon pa rta gar yang ma song ste gnas gcig na 'dug (D.2) na / de la zhon pa'i mi gnas (P.6) gzhan du phyin par mi rigs te mi 'ang 'dug par 'gyur ro // gal te rta la zhon pa'i mi gnas gzhan (P.: om. gzhan) zhig tu phyin na de khyer bar byed pa'i rtas kyang gdon mi za bar gnas gzhan du phyin par 'gyur ro // gzhan yang ras tshig (P.7) na ras la (D.3) brten pa'i kha dog sngon po la sogs pa yang gdon mi za bar tshig par 'gyur ro // gal te kha dog sngon po ma tshig na ras kyang tshig par mi rigs so // (SAVBh D. Tsi 149b7ff. P. Tsi 176b4ff.)

「その喩例を示すために、『例えば、乗り物が停まっていて、それに乗る人が停まっていなかったごとくである』云々と説くのである。乗り物とは、馬等である。乗る人とは、それに乗る者である。もし乗り物である馬が、どこへも行かずに、一か所に停まっているならば、それに乗る人が他の場所へ移動することは理に合わない。その人も、停まることになろう。もし、馬に乗る人が、他の場所に移動するならば、彼を運ぶ馬もまた必ずや他の場所に移動することになろう。あるいはまた、布が燃えると布に依存した青などの色彩もまた必ずや燃えてしまう。もし、青の色彩が燃えない時に、布だけが燃えるのは理に合わないごとくである。」

[L 152,16-][D.Phi 234a4- ; P.Phi 258a2-]

(5) 変異による生起の場合に、また成熟による生起の場合に、存続するものはありえないから。最初から消滅しないものには変異がないからである。まったく同様に存続しているものには、欲望等によって変異がありうるはずがない。また、他の存続について成熟は「ありえ」ない。最初に消滅することがない場合に、最後に変異の存在することはないから。

[L 152,19-][D.Phi 234a6- ; P.Phi 258a4-]

変異による生起や成熟による生起と同様に、劣ったものと優れたものとしての生起の場合に、刹那滅であることが理解されるべきである。同様に諸々の有為なるものが存続している場合に、行為の習気が働きを知覚することがないからである。悪趣あるいは善趣に生じることがあるだろうから⁶³³。順次に、個別なる相続の転変ゆえに働きを得ることが理にかなっているのである⁶³⁴。

[L 152,22-][D.Phi 234a7- ; P.Phi 258a5-]

明瞭さと明瞭さなきものとして生起する場合に、同様に刹那滅であることが合理であるといえる。まず最初に明瞭なものについて、心の安らぐ状態は、まったく同様に相続することはありえないから。明瞭さなきものについても、最初に消滅することを除いて、最後に変異はありえないからである。

20

⁶³³ 長尾[2008 : 302 fn.1]によれば、SAVBhには、yato durgatau vā syād utpattiḥ sugatau vāの一句を継ぎの karmeṇa hi saṃtatipariṇāmaṇiṣeṣātの句に直接結びついて訳している。しかしそこには vāsanāの語も現れていないため、文章としては筋が通りにくい。

gang gi phyir ngan 'gror skye ba dang / bzang 'gror skye ba yang rim gyis rgyud yongs su 'gyur ba'i bye brag las ni (P.: na) 'jug (D.7) pa myed par 'gyur (P.6) ro (P.: ins. /) zhes bya ba la / de lta ni ma yin gyi / sngon ngan song gsum gyi gnas su gnas pa na mi dge ba byed byed pa'i skad cig ma 'gags nas phyis dge ba byas pa'i rgyud bag chags je brtas (P.: rtas) su 'gyur ba'i bye brag las phyis (P.7) lha dang mi'i bde 'gror 'bras bu bde (D.151b1) ba myong bar 'gyur ba dang / sngon lha dang mi'i nang na gnas pa na las dge ba byed byed pa las sngar las dge ba byas pa 'gags nas phyis las mi dge ba byas pa'i bag chags je brtas (P.8) je brtas (D.: je brtas je brtas P.: je rtas je rtas) su gyur pas mjug tu ngan song gsum du sdug bsngal ba'i 'bras bu myong bar 'gyur te / (D.2) mi rtag pa la ni de ltar 'gyur gyi / rtag pa zhig na ni yang na rtag tu sdug bsngal 'ba' zhig myong bar 'gyur / yang na rtag (P.178b1) tu bde ba 'ba' zhig myong bar 'gyur gyi / bar 'ga' bde bar 'gyur / bar 'ga' sdug bsngal bar 'gyur ba lta bur (D.: lta bur ; P.: +ta bur) rnam pa du mar ni mi 'gyur ro // (SAVBh D. Tsi 151a6ff. P. Tsi 178a5ff.)

「『それに基づいて、もしくは悪趣にもしくは善趣に生ずるのであろう。まことに順次に相続の転変する個別性に従って、働きを得るからである』ということについて。そうではなくて、以前に三悪趣の世界にあった時に悪行をなした刹那が消滅して、後に善をなした相続の習気が成熟してくる個別性に随い、後には天・人の善趣においてその結果を感受することになるのである。あるいはまた、以前には天・人の世界にあり善行をなした業があったのに、以前になした善業が消滅して後に不善をなした業の習気が成熟して生長してくるから、最後には三悪趣にて苦の結果を感受することになるのである。無常の場合にはかくのごとくなるのである。しかし何か常住な場合には、常に苦のみを感受することになるか、あるいは常に楽のみを感受することになるはずで、時には楽を、時には苦を「感受する」ごとくに、種々に「感受」するようにはならないであろう。」

⁶³⁴ 長尾[2008 : 303 fn.2]によれば、相続転変差別、流れの特殊な変化という概念は、特殊な重要な意味をもつ術語であるにもかかわらず、いずれの注解も存在しない。AKBhでは、cittacaittasamṭānaやsaṃtānāṇiṣeṣaなどの用語が見られる。

[L 152,24-][D.Phi 234b1- ; P.Phi 258a7-]

別なところに赴くことにより生起する場合は、赴くことが存在しないからである。諸々の有為なるものについて、別の場所に移動することを特質とする赴くことと呼ばれるものは、いかなる作用をも適切ではないから⁶³⁵。

- 5 それ（＝赴くこと）は、すでに生じたものが有為なるものを別の場所に運ぶ、あるいは未だ生じていないものが [運ぶ]。もし、すでに生じたものだというならば、赴くときに、それによっていかなるものも赴くことがないという意味である。他ならぬ存続しているものには、赴くことが得られるはずがないからである⁶³⁶。あるいは未だ生じていないものならば、赴くときにそれが赴いたというのは合理でない。
- 10 それ（＝赴くこと）が作用であって、もし有為なるものが、それと同じ場所にとどまって

⁶³⁵ 長尾[2008 : 304 fn.1]によれば、SAVBhに前刹那に滅して後刹那が生起するというあり方で、有為なるものは他の場所へ移行するという。このことを別として、有為なるものを場所から 場所へ移行せしめる特質を持った *gati* と呼ばれる行為者 *kartṛ* が別の実体としてあるのではないのである。

de la phyogs dang po bstan pa mi rigs pa'i phyir / gal te skyes (D.2) pa yin na ni de'i phyir 'gro ba'i dus na gar yang ma song bas 'dug pa la ni 'gro (P.3) ba mi rung ngo zhes smos te / gal te 'gro ba skyes pa zhis gis 'du byed gnas pa yul gzhan du 'pho ba byed ces bya bar yang 'du byed nyid gnas pa'i rang bzhin can yin te / 'du byed de la 'pho ba'i rang (D.3) bzhin med (P.4) pas na / 'gro ba skyes pa'i dus na (P.: ins. yang) 'du byed gar (D.: gar ; P.: ga+) yang ma song ste 'dug pas na / 'gro bar byed pas 'du byed yul du (P.: om. du) gzhan du spos shing 'gro bar byas pa ni (P.: om. ni) mi rung ngo // gal te 'du byed rnam gnas pa'i rang (P.5) bzhin can ma yin te / yul gzhan du 'gro ba'i rang (D.4) bzhin can yin na ni 'du byed nyid yul gzhan du song bas de la ma gtogs pa'i 'gro bar byed pa'i rdzas gzhan yod par mi rung ngo // (SAVBh D. Tsi 152b1ff. P. Tsi 179b 2ff.)

「このうちで、最初の選択肢の考えは不合理である。『もしすでに生じたといえ、その場合赴く時に、いかなる場所へも赴いたことはない。なんとすれば、同じ状態に止まっているものには赴くことは起こらないからである』と説く。もしすでに生じ終えた赴くことにより、存続する有為なるものが別な場所に移動するという場合もまた、有為なるものこそが存続する自性を有して、その有為なるものには移動する自性はない。したがって、すでに生じた赴くことの場合もまた、有為なるものはどこへも移動できずに止まっている。それゆえ赴くことという作用により、有為なるものが別な場所へ赴く自性があるならば有為なるものこそが別な場所へ移動するのだからそれを抜きにした赴く作用という別な実態があるのは合理でない。」

⁶³⁶ 長尾[2008 : 304 fn.3]によれば、反論者は有為なるものは停住・定着という自性であり、移住の自性はないと考えているので、*gati-kriyā*があっても、それを移行させることができないという。もし、定着の自性ではなく移行の自性であるとすれば、それ以外に *gati-kriyā* の存在は不要となる。次の文章も SAVBh では、この *gati-kriyā* なる別の実体 *vastu* の不要なることを強調する。

phyogs gnyis pa mi rigs (P.6) par bstan pa'i phyir / de ste ma skyes pa yin na ni de'i phyir 'gro ba med par song ba zhes byar (D.: zhes byar ; P.: zhes bya bar) mi rung ngo zhes smos te / (D.5) 'di ltar 'gro ba da dung ma skyes pas 'du byed yul gzhan spos (D.: spos ; P.: spongs) zhes byar yang mi rung ste / (P.7) 'gro ba med pa des 'du byed yul gzhan du spod par (D.: spod par ; P.: spong bar) mi nus pa'i phyir ro // 'du byed de (P.: om. de) ma gtogs par 'gro bar byed pa rdzas gzhan med par gtan tshigs gzhan gyis kyang dpyad de / 'di (D.6) ltar 'gro bar byed pa des (P.8) 'du byed yul gzhan du spos na 'gro bar byed pa nyid yul 'di na gnas pas 'du byed yul gzhan du spod par (D.: spod par ; P.: spong bar) byed dam / 'on te 'gro bar byed pa yul gzhan la gnas pas 'du byed yul 'di na gnas yul (P.180a1) gzhan du spod par (D.: spod par ; P.: spong bar) byed grang na / gnyi ga ltar (D.7) yang mi rigs so // (SAVBh D. Tsi 152b4ff. P. Tsi 179b5ff.)

「第二の選択肢が不合理であることを示すために、『あるいは未だ生じていないといえ、その場合に赴くことが存在していないのに赴くことがあるというのは理に合わないのである』と説く。この場合、赴くことは未だ生じていないから有為なるものが別な場所へ移るということはまた理に合わない。この非存在の赴くことにより有為なるものが別な場所へ移ることはありえないからである。

この有為なるものを別として、赴く作用という別な実体は存在しないことを、異なる証因によっても検討しよう。この場合、この赴く作用により有為なるものが別の場所に移る場合は、赴く作用がこの場所に止まっていて、有為なるものだけが別な場所に移るのか、あるいは赴く作用は別な場所に止まっていて、この場所に止まる有為なるものが別な場所に移るかが想定されるが両者ともに理に合わない。」

- いる場合に働きをなすというならば、合理ではない⁶³⁷。存続しているものには、他の場所に到達することはないからである。あるいは、他の場所に存在するならば、合理でない。作用なくして、他の場所に到達することはないからである⁶³⁸。また、そこに、あるいは別の場所に存続する作用が、有為なるものとは別なものとして知覚されることはない。従って、
- 5 有為なるものに関して、別な場所に連続して生起することと異なるものが赴くことである。その非存在ゆえに、刹那滅であることが成立するのである。

⁶³⁷ 長尾[2008 : 304 fn.4]によれば、この箇所における SAVBh のプラティーカーとサンスクリット語原文の文章に違いがみられる。さらに SAVBh では、*kriyā* (*taddeśasthā*) = 馬、*samskāra* = 乗馬人に譬える。運ぶ馬が他の場所に行かないで、乗馬人が行くというこの譬えは適切であると指摘している。

de la dang po'i phyogs mi rigs par bstan pa'i phyir / **byed pa de yang yul de de na gnas bzhin** (D.: bzhin ; P.: gzhin) **du 'du byed kyi bya ba byed na / gnas pas** (P.2) **yul gzhan du phyin par mi rung ngo zhes smos te / 'gro bar byed pa yul 'di na gnas pa des bdag nyid yul de na** (D.153a1) gnas pa (P.: om. pa) bzhin du 'du byed nams yul gzhan du phyin par byed pa (P.: om. byed pa) ni mi 'gyur te / bdag nyid yul de na gnas te (P.3) yul gzhan du ma song na / 'du byed yul gzhan du phyin par ni mi rung ngo // dper na rtas mi khyer te / yul gzhan du phyin par byed pa yin na / (D.2) gal te rta nyid yul de na gnas te / yul gzhan du ma phyin na rta de la zhon (P.4) pa'i mi yul gzhan du phyin cing bskyal to zhes bya bar mi rung ba bzhin no // (SAVBh D. Tsi 152b7ff. P. Tsi 180a1ff.)

「このうち第一の選択肢は不合理であることを示すために、『さらにもし、有為なるものがその同じ場所に止まっていて、この作用が働きをなすといえ、理に合わない。なぜならば、止まっているものが別な場所に至ることは無いからである』と説く。この場所に止まっているこの赴く作用により、自らそこに止まりながら、有為なるものが別の場所に移動することはありえない。自らその場所に止まっていて、別の場所に移動しない時は、有為なるものが別な場所へ移動することはありえないのである。たとえば馬が人を運んで別な場所に移動する場合に、もし馬自体がその場所に止まっていて別な場所に移動しないときはその馬に乗った人が別な場所へ移動し運ばれるということは理に合わない如くである。」

⁶³⁸ 長尾[2008 : 305 fn.5]によれば、この文章も SAVBh とサンスクリット原文との間に差異があると指摘している。SAVBh ではさらに、この他への移動について別の問題についても触れる。すなわち 1.有為なるものが先に生じて *gati-kriyā* が後に生じた場合、2.その逆の場合、3.同時の場合において、1.については未だ生まれていない馬が人を別の場所に運ぶことがない、2.についてはデーヴァダッタが未生の子を披露することがない、3.牛の角のようなものという。

de la 'gro bar byed pa sngar skyes pas / 'du byed physis skyes pa spod par (D.: spod par ; P.: spong bar) byed ces byar ni 'gro bar byed pa skyes (P.: skyas) pa'i dus na 'du byed ma skyes pas na / 'du byed med pa la (P.2) 'gro bar byed pas yul gzhan du spor med de / lha sbyin (P.: lha byin) (D.7) skyes pas bu ma skyes pa gsor med pa bzhin no // gal te 'du byed sngar skyes la 'gro bar byed pa physis skyes pas 'du byed yul gzhan du spod par (D.: spod par ; P.: spong bar) byed (P.3) ces byar yang 'du byed skyes pas na / 'gro bar byed pa da dung (P.: da rung) ma skyes te med pas 'gro bar byed pa med pa des / 'du byed (D.153b1) yul gzhan du spod (D.: spod ; P.: spong) mi nus te / dper na rta da dung (P.: da rung) ma skyes pas mi yul gzhan du (P.4) bskyal bar mi nus pa bzhin no // 'du byed dang 'gro bar byed pa gnyis mgo mnyam du skyes pas kyang / 'gro bar byed pas 'du byed yul gzhan du spod par (D.: spod par ; P.: spong bar) mi nus te / dper na glang gi rwa g-yas (D.2) g-yon (P.5) gnyis mgo mnyam du skyes pa gang gis kyang gang skyed (P.: bskyed) pa'i rgyu ma byas pa dang 'dra bar 'du byed dang / (P.: om. /) 'gro bar byed pa gnyi ga mgo mnyam du yul gzhan du phyin na / 'gro bar byed pa (D.: pa ; P.: +) gnyi ga 'du byed cung zad (P.6) kyang yul gzhan du spos pa med do // (SAVBh D. Tsi 153a7ff. P. Tsi 1180b1ff.)

「そのうちで、先に生じた赴く作用により後に生じる有為なるものが移動するというのは[不合理である]。赴く作用が生じたときに、有為なるものは未だ生じていない。したがって、有為なるものは存在せず、赴く作用により別な場所に移動することはない。すでに生まれているデーヴァダッタが未だ生まれていない息子を披露することはないごとくである。

もし有為なるものが先に生じ、後に生じる赴く作用により有為なるものが別の場所に移動するというのもまた、[不合理である]。有為なるものがすでに生じていて、赴く作用はその時は未だ生じておらず非存在である。従って、その未だ存在していない赴く作用により、有為なるものが別の場所に移動することはありえない。たとえば、その時未だ生まれていない馬が、人を別の場所へ運ぶことはありえないごとくである。

有為なるものと赴く作用との両者が同時に生じて、赴く作用により有為なるものが別の場所に移動することはありえない。たとえば、牛の左右二本の角が同時に生じて、それは何事をも生じる因をなしえないごとく、有為なるものと赴く作用との両者が同時に別な場所に移動する場合、赴く作用と有為なるものとの両者は、いかなるものであれ、別の場所に移動することはないのである。」

[L 152,33-][D.Phi 234b5- ; P.Phi 258b3-]

- 他の場所に間断なく生起することを特質とすることが赴くことであり、優勢な原因によつてであると知られるべきである。心の威力によって [赴くことが] 存在する。例えば、経行等の状態においてである⁶³⁹。
- 5 前世の行為の牽引によって、[赴くことは] 存在する。例えば、中有のごとくである⁶⁴⁰。打たれた力によって、[赴くことは] 存在する。例えば、射られた矢のごとくである⁶⁴¹。相続の力によって [赴くことは] 存在する。例えば、乗り物や川における筏に乗っている人々にとってのごとくである⁶⁴²。
- 10 推進する力によって [赴くことは] 存在する。例えば、風が横に吹かれる落ち葉等にとってのごとくである⁶⁴³。

⁶³⁹ SAVBh によれば、歩もうとする意志の力によって身体等が刹那に連続して歩みを進めるようにと理解している。

sems kyi dbang (P.4) gis 'gro ba yang yod do (P.: de) zhes bya ba la / sems kyi rgyu byas nas 'du byed nmams yul gzhan du phyin pa la yod de / dper na 'chag pa bsams pa'i sems kyi dbang gis lus la sogs pa'i skad cig (D.154a1)(P.5) ma'i rgyun gyis (P.: gyi) gom pa bor nas yul gzhan du phyin pa'o // (SAVBh D. Tsi 153b7f. P. Tsi 181a3f.)

『心の力により赴くことがある』ということについて。心を原因として有為なるものが別の場所へ移動することをいう。たとえば、歩むことを意図する心の力によって、身体等が刹那に連続して歩みを進めるから、別の場所に移動するのである。』

⁶⁴⁰ SAVBh によれば、中有の衆生が前世の業の力によって母の胎内に移動するようにと理解している。

sngon gyi las kyis 'phangs pa yang yod do (P.: de) zhes bya ba la / sngon gyi las kyi rgyu'i shugs (D.: shugs ; P.: phugs) kyis 'du byed nmams yul gzhan du phyin pa yod de / dper na (P.6) srid pa bar ma do'i sems can lta bu (D.2) sngon gyi las kyi dbang gis ma'i mngal du 'pho ba'o // (SAVBh D. Tsi 154a1f. P. Tsi 181a5f.)

『前世の業が牽引する力によりまたある』ということについて。前世の業の因力によって有為なるものが別の場所に移動することがある。たとえば、中有の衆生が前世の業の力によって母の胎内に移動するかのごとくである。』

⁶⁴¹ SAVBh によれば、矢を射る人の力によって矢が別方向に移動するようにと理解している。

'phen pa'i dbang gis 'gro ba yang yod de zhes bya ba la / 'phen pas rgyu byas nas 'du byed nmams yul gzhan du (P.7) phyin pa yang yod de / dper na mda' 'phen pa'i mi'i (P.: ma'i) dbang gis mda' yul gzhan du phyin pa lta bu'o // (SAVBh D. Tsi 154a2. P. Tsi 181a6f.)

『打たれる力によって赴くことがまたある』ということについて。打たれることを原因として、有為なるものが別の場所に移動することがある。たとえば、矢を射る人の力により矢が別の場所に移動する如くである。』

⁶⁴² 長尾[2008 : 305 fn.1]によれば、SAVBh の中では馬と乗馬人が同所にゆき、川の流れ行くところへ浮かんでいる船も同じように行くという意味に理解している。

(D.3) 'brel pa'i dbang gis 'gro ba yang yod de zhes bya ba la / kha cig 'brel pa'i dbang gis (P.8) rgyu byas nas 'du byed yul gzhan du phyin pa yang yod de / dper na rta la mi zhon te rta dang mir 'brel pa yul gzhan du phyin na mi'ang yul gzhan du phyin pa dang / chu dang gzings su 'brel pas (P.: 'bral bas) (D.4) chu gang (P.181b1) du phyin par (P.: pa) gzings kyis kyang phyin pa lta bu'o // (SAVBh D. Tsi 154a3f. P. Tsi 181a7ff.)

『牽引の力によって赴くことがある』ということについて。あるものを牽引する力を原因として、有為なるものが別の場所に移動することがある。たとえば、人が馬に乗り、馬が人と共に別の場所に移動するときは、人はまた別の場所に移動する。あるいは水が船と共にあるときは、水がどこかへ移動すれば船もまた移動するごとくである。』

⁶⁴³ SAVBh によれば、風が木の葉や鳥の羽などを別な場所へ移動させるようにと理解されている。

bskyod pa'i dbang gis 'gro ba yang yod de zhes bya ba la / bskyod pas rgyu byas nas 'du byed yul gzhan du phyin pa'ang yod de / dper na rlung gis bskyod (P.2) nas rlung gi dbang gis (D.: rlung gi dbang gis ; P.: rlung gis) rtsa dang 'dab ma la sogs pa yul gzhan du phyin pa lta (D.5) bu'o // (SAVBh D. Tsi 154a4f. P. Tsi 181b1f.)

『推進するちからにより赴くことがある』ということについて。推進を原因として、有為なるものが別の場所に移動することがある。たとえば、風が推進することにより、風が木の葉や羽などを別な場所に移動させるごとくである。』

それ自体の力によって、[赴くことは] 存在する。例えば、風が横に吹くごとく、火の上に燃え上がるごとく、水の低きに流れるごとくである。

威力によって、[赴くことは] 存在する。例えば、ある人は呪文や薬草の威力によってである。磁石の力によって、鉄が [動く] ごとく。神通力によって、神通力を備えた人のごとくである⁶⁴⁴。

5

[L 153,4-][D.Phi 235a1- ; P.Phi 258b7-]

種子を有する存在として、種子を有しない存在としての生起について⁶⁴⁵、刹那滅であることが理解されるべきである⁶⁴⁶。存続しているものには不合理であるから。また最後がありえないからである。刹那ごとに、原因であることを除いて、同様に存続しているものには、別の時に、再び種子が存在することは合理でないから⁶⁴⁷。あるいは、最後の刹那に種子無き存在であることは [合理でないから]⁶⁴⁸。また、前に種子を有する存在は、最後の刹那に、種子無き存在を容認することはできないのである。それが存在しない場合に、最後の [身体] はありえないからである⁶⁴⁹。実に同様に最後の [身体] は、生起しないのである。

10

15

[L 153,8-][D.Phi 235a3- ; P.Phi 259a1-]

映像の生起の場合に、心に付き従って生じることに基づいて、刹那滅であることが理解されるべきである。刹那ごとに、心の力によって、その生起があるから⁶⁵⁰。

⁶⁴⁴ SAVBh によれば、魔術師が呪文の力によって、また衆生が薬草を飲んだり身体に塗るなどによって他人を移動させたりするようにと理解している。

mthus (P.: mthu) '**gro ba yang yod do** (P.: de) zhes bya ba la / 'du (P.5) byed kha (D.7) cig ni mthus (P.: mthu) rgyu byas nas yul gzhan du phyin pa yang yod de (D.: de ; P.: +) / dper na sngags pa dag sngags kyi mthus (P.: mthu) yul gcig nas gcig tu phyin par byed pa dang / sman 'thungs pa'am / lus la bskus pa'i (P.6) mthus sems can rnam yul gzhan du phyin pa dang / rdo khab len (D.: rdo khab len ; P.: rdo khab long) (D.154b1) gyi (P.: gi) mthus lcags (P.: ins. dag) 'gul zhing gyen du 'byung ba dang thad kar 'gro bar byed pa dang / rdzu 'phrul thob pa'i sems can dag la rdzu 'phrul gyi (P.7) mthus yul gzhan nas gzhan du phyin pa'o // (SAVBh D. Tsi 154a6ff. P. Tsi 181b4ff.)

『威力により、赴くことがまたある』ということについて。有為なるもののあるものは、威力を原因として別の場所に移動することがある。たとえば、魔術師は呪文の力によりある場所から別の場所に移動する。また、薬草を飲む、あるいは身体に塗る威力により衆生は別の場所に移動する。また磁石の威力により、鉄が動いて上方へと昇り、また [磁石の] 方向へ移動するのである。』

⁶⁴⁵ 長尾[2008 : 306 fn.1]によれば、この意味は、前に種子があり後に種子が無くなることで、例えば阿羅漢の五蘊が種子を有したのが、有余依涅槃に達しては種子がなくなり、無余依涅槃ではそれが最後の五蘊と称せられるごとくという。もし、五蘊が存続するものならば、このような事実はありえないという。

⁶⁴⁶ 長尾[2008 : 306 fn.2]によれば、チベット語訳の文章にはサンスクリット原文には見られない文章を含んでいるという。このことによって、現在とは異なったテキストが存在していたと指摘する。

⁶⁴⁷ 長尾[2008 : 306 fn.3]によれば、例えば種子から芽が生ずるということは、種子がまず滅して芽になるのであるが、種子が滅しないとすれば、芽は何時になっても決して生じない。それと同様に、前の有種子が滅することが原因となって、後刹那の有種子が生ずるのであるのに、常住の体があるまま不動に存続するならば、前々が原因で後々が果ということがないから、後々別の有種子となることが不可能となる、との不合理性をいう。

⁶⁴⁸ 長尾[2008 : 306 fn.4]によれば、刹那滅でなく、存続するものと考えれば、阿羅漢の最後心が無種子となるとの転換が不可能となるとの不合理性をいう。

⁶⁴⁹ 長尾[2008 : 306 fn.5]によれば、凡夫の段階の煩惱の種子を備えた心・心所がそのまま継続して、阿羅漢の最後心は実現しないという。

⁶⁵⁰ SAVBh によれば、八解脱を修習する者は、心から青色や黄色などの顕現すべての映像が生じることをいう。

[L 153,9-][D.Phi 235a3- ; P.Phi 259a2-]

上述のごとく、まず内なるすべての有為なるものは刹那滅であることが論証された。

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-89ff.: MSAbh(L) p.153,10ff. ; A138a2ff. ; B150a5ff.

ここで、外なるものについて、刹那滅であることが三偈によって論証される。

諸々の大種について、六種の対象について刹那滅であることが確立される。干上がるから、増大するから、本性として動くから、増減するから。(89)

地にはそれらが存在するから、四種の変化があるから。色・香り・味・感触も等し

10 いから、それは、まったく同様である。(90)

薪に依拠して生じるから、漸次に認識されるから、心に随順するから、問難するから。これより、外なるものが刹那滅であることが [確立される]。(91)

[L 153,17-][D.Phi 235a5- ; P.Phi 259a5-]

15 さらにまた、その外なるものとは何か。四大種である。六種の対象である。すなわち色・香り・味・感触・音声、そして法所撰の色である。従って、[四] 大種と六つの対象について、刹那滅であることが説かれるのである⁶⁵¹。

[L 153,19-][D.Phi 235a6- ; P.Phi 259a6-]

20 どのように説かれるのか。

水について干上がり増大するからである。泉・湖・池等において、水というのが漸次に増大することと干上がることが知覚される。その両者は刹那ごとに変化することを除いてありえないだろう。後に、特殊な原因は存在しないからである。

25 [L 153,21-][D.Phi 235a7- ; P.Phi 259a7-]

gzugs brnyan skye ba la skad cig ma ni sems kyi rjes su 'brang ba las rig par bya ste zhes bya ba la / rnam par thar pa brgyad bsgom pa dag sems las thams cad sngon por snang ba dang / (P.5) thams cad ser por snang ba la sogs pa'i gzugs (D.4) brnyan 'byung ba yang sems kyi dbang gis 'byung bas na skad cig mar rig par bya'o // (SAVBh D. Tsi 155b3ff. P. Tsi 183a4ff.)

『映像として生起する場合は、心に付き従って生じることに基づいて刹那滅であると理解すべきである』ということについて。八解脱を修習する者は、心から青色の顕現すべてや黄色の顕現すべてなどの映像が生じてくるのも、心によって生じるのである。』

⁶⁵¹ SAVBhによれば、以下四大種の水・風・地・火界の順にその原因と刹那滅であることを解説していく。その後、六処を音声についての説明で論じた後で、知覚されない法処所撰の色について解説を加えている。'byung ba (D.7) rnam dang don drug la // (P.: /) skad cig mar ni brjod par bya // (P.: om. //) (18-89ab) zhes bya ba la / phy'i 'du byed 'di dag ste / sa dang chu dang me dang rlung ste / 'byung ba chen (P.2) po dang / kha dog dang dri dang ro dang reg dang sgra dang chos kyi skye mched kyi gzugs so // de la chos kyi skye mched kyi gzugs ni rnam (D.156a1) par rig byed ma yin pa'i gzugs te / de rnam skad cig mar brjod do // (SAVBh D. Tsi 155a6ff. P. Tsi 183b1ff.)

『[[四] 大種と六境の刹那滅が確立される』ということについて。外の有為なるものとは、すなわち地、水、火、風の [四] 大種と、色、香、味、触、声、法処所撰の色とである。このうちで法処所撰の色とは、知覚されない色である。これらは刹那滅であると説くのである。』

風について本性として揺れ動くことと増減からである。とどまっているものには、揺れ動くことは、本性の観点からありえないだろう。とこのことはすでに説かれていることである⁶⁵²。また、増減することもない。同様にとどまっているからである。

5 [L 153,23-][D.Phi 235b1- ; P.Phi 259a8-]

地についてそれらが存在するから、また、四種の変化があるから。それという語によって、水と風が把握される。生成の時期に、地は風を伴った水から生じる。従って、その結果であるから、それ（＝地）が刹那滅であることが理解されるべきである⁶⁵³。

10 [L 153,28-][D.Phi 235b4- ; P.Phi 259b3-]

地には、四種の変化が知覚される。行為によってなされたものとは、衆生たちにとっての特別な行為であるから⁶⁵⁴。作業によってなされるものとは、掘り下げること等によってであ

⁶⁵² 長尾[2008 : 309 fn.1]によれば、すでに論証済みであるというのは、行くことがないという内なるものの有為なるものの論証を指すとみている。

⁶⁵³ SAVBh によれば、世界の生成が論じられる。まず最初に業の威力によって虚空に風界が生成させる。風輪が限度まで下降したのちに水界が生成する。その後に、風より水が生じて、水の中からスメール山と四洲などが生じる。それゆえ地は水・風の結果であり、水・風は地の原因である。

chu dang rlung gnyis las ji ltar sa skyes pa bstan pa'i phyir / **chags pa ni chu dang rlung du bcas pa las 'byung ste / de'i phyir de'i 'bras bu'o zhes bya ba smos te / dang po 'jig rten (P.3) chags pa na thog ma nyid du las kyi dbang gis nam mkha' la rlung gi khams chags (D.6) so // de nas 'khor lo'i rgyun tsam gyi char (D.: char ; P.: bar) bab nas chu'i khams chags so // de nas rlung gis chu bskyod pas chu'i dbu (D.: dbu ; P.: +u) ba las (P.4) ri rab dang / gling bzhi la sogs par 'gyur (P.: pa gyur) te / de bas na sa ni chu dang rlung gi 'bras bu yin la / chu dang rlung ni sa'i rgyu yin no // (SAVBh D. Tsi 157a5ff. P. Tsi 185a2ff.)**

「水と風の両者から地がどのように生じるかを示すために、『実に生成の時期に地は風をともなった水から生じる。したがって、その結果であるから』と説く。太初世界が生成する時に、まず最初に業の威力により虚空には風界が生成する。その次に、[風] 輪の限度まで下降して水界が生成する。その後に、風より水が生じて、水の中からスメール山、四洲などが生じる。それゆえ地は水・風の結果であり、水・風は地の原因である。」

⁶⁵⁴ 長尾[2008 : 310 fn.2]によれば、SAVBh の解釈に Trayastriṃśat の神々の善業の結果として、また地獄などの悪業の結果として、天国と地獄とで地が異なっただけはたらきをするというものの如くである。また同一の土地で、耕作の巧拙により収穫が異なることを指すという。

sems can rnam kyi las kyi bye brag gi phyir / las kyi byas pa dang zhes bya ba la / sa la las kyi byas pa'i dbang gis gzhan du 'gyur ba yod de / 'di (P.8) ltar mtho ris la sogs pa'i gnas na lha rnam kyi las dge ba'i dbang gis sa (D.3) gzhi shing ba la bzhin du 'jam zhing mnyen pa (P.: gnyon pa? gnyen po?) dag 'byung ba dang / sems can dmyal ba la sogs pa'i gnas na sems can (P.185b1) dmyal ba las mi dge ba'i las kyi bye brag gi dbang gis sa gzhi lcags (P.: lcag) bsregs pa rab tu tsha ba dang bcas pa dang ngam grog dang tsher ma la sogs (D.4) ba'i sdug bsngal rnam pa sna tshogs 'byung ba dag kyang snang ngo // (P.2) gzhan yang sa gzhi gcig las sems can gyi rmo brko dang lag byad kyi ma phyin pa'i dus na ni lo tog la sogs pa mi 'khrungs la / sa de nyid las (P.: la) rmo brko ba la sogs pa lag byad kyi phyin pa'i dus na lo (P.3) tog bzang (D.5) du skye bas na skad cig ma ste / 'di ni 'gyur ba rnam pa gcig go // (P.: /) (SAVBh D. Tsi 157b2ff. P. Tsi 185a7ff.)

『業によりなされる。衆生には個々の業の区別があるから』ということについて。地については業による働きによって別なものに変化することがある。たとえば、天などの居所については天人の善業により大地は綿花の如く柔らかなものとして生じる。他方、地獄の衆生などの居所は地獄の衆生の不善業によって大地は焼けた鉄の[如き]極熱を抱いており、切り立った崖、針などの種々の苦しみが生じるものとしてまた現れる。

あるいはまた、同じ大地であっても衆生が鋤と四肢を動かして大地を耕さない時は、収穫などは生じない。その同じ大地を鋤などや四肢を働かせて耕す時は、麗しく収穫が生じる。それゆえ刹那滅である。以上は第一の変化である。」

る⁶⁵⁵。大種によってなされるものとは、火等によってである⁶⁵⁶。時間によってなされるものとは、異なる時に変化するからである⁶⁵⁷。刹那ごとに、別のものが生起することを除いて、それ（＝変化）は適切ではない。消滅の原因が存在しないからである。

5 [L 153,29-][D.Phi 235b4- ; P.Phi 259b4-]

色・香り・味・感触について、地等と等しい原因を有するから、まったく同様に刹那滅であることが理解されるべきである⁶⁵⁸。

⁶⁵⁵ SAVBh の解釈によれば、ハンマーや岩などで採掘して掘ることによって大地が変化することを言う。

bsnun pa la sogs pa dag gis 'jig pa byas pa dang zhes bya ba la / tho ba dang 'jor la sogs pas bsnun cing brko (D.: brko ; P.: b+) ba'i (P.4) dbang gis kyang sa gzhan du 'gyur te / sngon khung dang gshong du mi gnas pa las (D.6) 'jor gyis brkos pa dang / khung bu dang gshong du 'gyur te / 'di ni 'gyur ba rnam pa gnyis so // (SAVBh D. Tsi 157b5f. P. Tsi 185b3f.)

『作業よりなされる。掘削などによるものである』ということについて。ハンマーや岩盤などで掘削して掘ることにより、大地はまた別なものへと変化する。以前には、窪みや谷は無かったのに、窪みや谷に変化する。以上は第二の変化である。』

⁶⁵⁶ SAVBh によれば、火が回って色が青や赤に変化する。風が吹いてきて高い大地が低く変化する。水が流れこんできて、湿ったり崩壊の変化があるという。

me la sogs pa 'byung (P.5) bas byas pa dang zhes bya ba la / me la sogs pa 'byung ba chen po'i dbang gis kyang sa gzhan du 'gyur te / mes bsregs na kha dog sngon po dang / (D.7) dmar por 'gyur ba dang / rlung gis bdas na sa (P.: om. sa) mtho ba (P.6) las dma' bar 'gyur ba dang / chur bcug na gsher ba dang / zhig par 'gyur ba ste / 'di ni 'gyur ba rnam pa gsum mo // (SAVBh D. Tsi 157b6f. P. Tsi 185b4ff.)

『大種によりなされる、火等によるものである』ということについて。火等の大種により大地はまた変化する。火がまわって、色が青、赤に変化する。あるいは風が吹いてきて高い大地が低く変化する。あるいは水が流れ込んで湿ったり、崩壊したりしてしまう。以上は第三の変化である。』

⁶⁵⁷ 長尾[2008 : 311 fn.5]によれば、この一文は Lévi による訂正があるが、ここではほぼ pariñāma の意味と解される。その意味は SAVBh によれば、土地が季節により、夏と冬により、状況が異なり、都市と過疎の変化もあることである。MSAT にも同様の解釈がみられるとする。

dus kyis (P.: kyi) byas pa ni (P.3) dus gzhan gyi bar du yongs su gnas pas so // zhes bya ba ni dus gzhan gyi (D.154a1) bar du yongs su gnas pas yul dang gnas (P.: ins. dang) grong dang grong khyer la sogs pa dgon par 'gyur ba'o // (MSAT D. Bi 153b7f. P. Bi 172b3f.)

『時間によりなされる。異時にわたって存続するから』というのは、異なった時間にわたって存続するから、国・地方・村・町などが荒地へと変化することがある。』

dus gzhan du 'pho ba'i phyir dus kyis byas pa'o zhes bya ba la / sa'i dus kyis (D.158a1)(P.7) byas nas gzhan du 'gyur ba yod de / dus bzang po'i tshe la (P.: na) 'bru la sogs pa bzang du 'khrungs pa'i gzhi byed pa las dus ngan pa'i tshe na 'bru la sogs pa ngan du 'khrungs pa'i rgyu byed pa dang / dbyar gyi tshe na (P.8) rtswa la sogs pa sngon po skyed par byed la / dgun (D.2) gyi dus na ni skya bor 'gyur zhing 'khyags pa la sogs pa'i rang bzhin du 'gyur ba dang / sa phyogs kha cig na sngon dgon par gnas pa las phyis grong dang (P.186a1) 'gro ba lang long dag na gnas par gyur pa (P.: 'gyur ba) dang / sngon grong na gnas par gyur pa las / phyis dgon par gyur pa dag (D.3) snang ste 'di ni 'gyur ba rnam pa bzhi'o // (SAVBh D. Tsi 157b7ff. P. Tsi 185b6ff.)

『時間によりなされる、異時にわたって存続するから』ということについて。大地は時間により別のものへと変化することがある。好ましい時間の流れは穀物などがよく実る大地を作るが、悪しき時間の流れは穀物などが悪く実る原因となる。あるいは夏の時は草などを青々と茂らせるが、冬のは枯れた色になり、凍りついたものなどになる。さらにある大地は以前荒地であったのに、後に村、あるいは集落に変化する。逆に以前村や村落であったのに後に荒地と変化してしまう。以上は第四の変化である。』

⁶⁵⁸ SAVBh によれば、色・香・味・触という対象はまた、地・水・火・風と自性が同一であるという。例えば、デーヴァダッタの身体が焼けると、デーヴァダッタに依存している色・香なども焼けないことはないので、火に存在する黄色などもまた刹那滅である説明する。

kha dog dang dri dang ro dang reg pa rnam ni sa la (P.4) sogs pa dang mtshungs pa'i phyir / de bzhin du skad cig mar rig par bya'o (D.5) zhes bya ba la / kha dog dang dri dang ro dang reg pa ste / don rnam pa bzhi yang sa dang chu dang me dang rlung dang rang bzhin gcig cing (P.5) rgyar byas pa'i gzugs de dag 'byung ba chen po bzhi la brten pas 'byung ba chen po bzhi skam pa dang / skye ba dang / rang bzhin gyis g-yo ba (D.6) dang / de las 'byung ba dang (P.: ins. /) yongs su 'gyur ba rnam pa (P.: om. pa) (P.6) bzhi'i gtan tshigs kyis skad cig mar bsgrubs te / grub na de la brten pa'i kha dog la sogs pa yang skad cig mar grub par rig par bya'o // dper na lha sbyin (P.: lhas byin) gyi (P.:

[L 154,3-][D.Phi 235b5- ; P.Phi 259b6-]

- さらにまた、火は、刹那滅であることが [理解されるべきである]。薪に依拠して生じるから。火が生じる場合に、火と共に生じる薪がまったく同様に存続していることはない。また、火が燃え尽きた薪に存続することはありえない。決して、最後まで薪なくして存続することはありえないのである。

偈頌の順序に従って、色等について、先に説かれた。後に、火が [説かれたのである]。

[L 154,5-][D.Phi 235b6- ; P.Phi 259b7-]

- さらにまた音声について、別の時に知覚される。鐘等について、それらもまた刹那滅であることが理解されるべきである。順次に知覚されるから⁶⁵⁹。刹那滅であることが存在しないならば、刹那ごとに、順次に知覚は存在しないだろう。

[L 154,7-][D.Phi 235b7- ; P.Phi 259b8-]

- 法撰色に関して刹那滅であることは、成立している。心に随順しているから。例えば先に説かれたごとくである。

従って、外なるものもまた、刹那滅であることが成立するのである。

gyis) lus bsregs pa dang / lha sbyin (P.: lhas byin) (P.7) la brten pa'i (D.7) kha dog dang dri la sogs pa yang ma bsregs pa ma yin te / bsregs pa bzhin du me skad cig mar bsgrubs na me la yod pa'i kha dog ser po dang dri la sogs pa yang skad cig mar ma bsgrubs (P.8) pa ma yin gyi skad cig mar (P.: ma) bsgrubs pa nyid do // (SAVBh D. Tsi 158a4ff. P. Tsi 186a3ff.)

『色、香、味、触は地などと等しいから、まったく同様に刹那滅であると理解すべきである』ということについて。色、香、味、触という四種の対象はまた、地、水、火、風と自性が同一であり、原因を等しくする。これらのものは四大種に依存し、四大種は干上がること、増大、本来の動揺、それよりの生起、さらに四種の変化を原因として刹那滅であると立証される。立証された時は、それに依存している色などの刹那滅もまた立証されると理解すべきである。たとえばデーヴァダッタの身体が焼けると、デーヴァダッタに依存している色・香なども焼けないことはない。同様に焼けてしまうのである。火が刹那滅であると立証されている時は、火に存在する黄色などもまた刹那滅であると立証されないことはない。それゆえに、刹那滅であると立証されるのである。』

⁶⁵⁹ SAVBh によれば、鐘の音は最初大きく響いて、その後大きな響きが減して小さく響く。徐々に小さくなって、最終的に響かなくなるから、それゆえ刹那滅であると説明している。

kha cig 'di skad du sgra ni rtag pa yin gyi / mi rtag pa ma yin te / gal te sgra skad cig ma re re la 'jig cing skye ba yin na ni / dri la bu la sogs pa'i sgra skyes ma thag (P.4) tu 'gags pas phyis sgra mi 'byung ba'i rigs na / phyis kyang sgra 'byung bar snang bas sgra (D.3) rtag pa'o zhes zer ba la // (P.: /) de ltar mi rigs par bstan (P.: om. par bstan) pa'i phyir / sgra dus gzhan du dmigs pa de yang skad cig mar rig par (P.5) bya ste / je chung je chung dmigs pa'i phyir ro zhes bya ba smos te / dri la bu la sogs pa'i sgra dus gzhan du 'byung zhing grag pa yang skad cig mar (D.4) rig par bya ste / ci'i phyir zhe na / dri la bu'i sgra dang po cher grag (P.6) pa las / de'i 'og tu cher grag pa 'gags nas / de bas chung du grag go // (P.: /) de nas de'ang 'gags nas je chung je chung du gyur pa'i rjes la mi grag par gyur pas na skad cig mar gyur par rig par bya'o // (SAVBh D. Tsi 159a2ff. P. Tsi 187a3ff.)

「ある人が次のように反論する。声は常住であって無常ではない。もし声が刹那毎に滅し、また生じるならば、鐘などの声は生じた直後に滅するから、後で声が生じてくることはないと理解される。後にもまた声が生じ現れるから、声は常住である、と。かくの如きことは不合理であることを示すために、『声はそれはまた後時に認識される。漸次に認識されるから、これもまた刹那滅であると理解すべきである』と説く。鐘などの声が後時に生じて響くのもまた刹那滅であると理解すべきである。なぜかと問うならば、鐘の声はまず大きく響き、その後大きな響きが減して小さく響く。その後にそれも減して漸次に小さくなった後でついに響かなくなる。それゆえ刹那滅であると理解すべきである。」

[L 154,9-][D.Phi 236a1- ; P.Phi 260a1-]

さらにまた問難することによって、すべての有為なるものは刹那滅であることが論証される。どのようにか [というならば]、

- 5 まず最初に、刹那滅論者でない者は以下のことを問われるべきである。何故に、貴方は無常であることを容認し、有為なるものは刹那滅であることを容認しないのか⁶⁶⁰。

[L 154,11-][D.Phi 236a2- ; P.Phi 260a2-]

- 10 もしこのように言うならば、[彼はこのように答えるだろう。] 刹那ごとに、別異性について把捉されることはないから、と。彼は以下のように問われるべきである。灯火は、すでに成立している刹那滅である場合に、変化しない状態にあるものについて、それを把捉することはないから、刹那滅ではないということがどうして主張しないのか、と⁶⁶¹。

[L 154,12-][D.Phi 236a3- ; P.Phi 260a3-]

- 15 もし、このように言うならば、[彼は以下のように答えるだろう。] 先に論じたごとく、後に把捉されないから、と。彼は以下のように問われるべきである。有為なるものについて、どうしてこのことが主張されないのか。

もしこのようにいうならば、[彼は以下のように答えるだろう。] 灯火等のそれと異なる有為なるものについて、類似していないから、と⁶⁶²。彼は以下のように問われるべきである。

⁶⁶⁰ 長尾[2008 : 312 fn.2]によれば、SAVBh では外道や世間の人々は、人間が死んだり器物が壊れたりすることによって無常と考えるが、刹那毎に滅するとは考えないという。

dri ba las kyang 'du byed thams cad skad (P.4) cig mar grub ste zhes bya ba la / mu stegs (D.2) pa dang 'jig rten pa dag 'du byed rnams mi rtag pa 'di ni 'dod kyi (P.: kyis) skad cig mar mi 'dod do // ji ltar mi rtag par 'dod ce na / nang gi 'du byed rnams kyang mjug tu 'chi bar (P.5) snang la / bum pa la sogs pa yang mjug tu chag (P.: 'chag) par snang bas na mi rtag pa yin no zhes zer ro // (D.3) de ltar mi rtag par 'dod la / skad cig mar mi 'dod pa de dag la ji ltar skad cig ma mi 'dod pa dris nas dris (P.6) pa'i lan med pa'i gtan tshigs kyis kyang 'du byed rnams skad cig mar grub po // (SAVBh D. Tsi 159b1ff. P. Tsi 187b3ff.)

『さらに有為なるものはすべて刹那滅であると立証されたのに詰問されるのである』ということについて。外道や世間一般の人々は、この有為なるものは無常であることは認めるのに、刹那滅であることは認めない。なぜに無常であると認めるのかと問われて、内なる有為なるものも最後の現れは死であり、壺なども最後の現れは壊滅である。それゆえ無常であると説くのである。このように、無常であるとは認めるが、刹那滅であるとは認めないかの人々に対して、なぜ刹那滅を認めないのかと詰問する。詰問への回答が無いことを証因としてもまた、有為なるものは刹那滅であることが立証されるのである。』

⁶⁶¹ 長尾[2008 : 313 fn.4]によれば、灯火の場合には、以前には輝いていたのが次第に暗くなることを指し、従って刹那滅性という。しからば芽や家や瓶なども、次第に色が変わったりして最後には消滅するのになぜ刹那滅と考えないのか、というのである。

⁶⁶² 長尾[2008 : 313 fn.1]によれば、SAVBh に灯火は刹那的に生じ熱を持つなどの性質であるのに対して、瓶などは堅くして水を注ぐのに適しているように、性質が異なっている。それゆえに、灯火を喩例とするのは不適當であると反駁するのである。MSAT では、ここで山などの堅いものという。

(P.173a1) gal te 'di snyam (D.6) du mar me la sogs pa ni de dag las gzhan pa'i 'du byed rnams dang mtshan nyid mi 'dra ba'i phyir ro (P.: ins. //) zhes bya ba ni mar me la sogs pa ni skad cig ma yin la / ri la sogs pa ni brtan (P.2) pa yin te / 'di ni mi 'dra ba yin no // de nyid kyi phyir mar me la sogs pa skad cig (D.7) ma nyid du rab tu grub pa rnams te (D.: te ; P.: sam) / dper rjod (P.: brjod) par byed do // de dag rab tu grub na mar me la sogs pa rab tu grub pa dag gis ri (P.3) la sogs pa (P.: om. pa) 'du byed gzhan rab tu ma grub pa gang dag yin pa skad cig ma nyid du sgrub par byed do // (MSAT D. Bi 154a5ff. P. Bi 173a1ff.)

『もし、灯火などと、それとは別の有為なるものとは非類似のものであるからとかく答えるならば』とい

二種類の非類似性が存在する。自性の非類似性と作用の非類似性である。

まず最初に、もし自性の非類似性を意図しているならば、それにより喩例は理に適っている。それを自性とするもの自体について、それに関して喩例は存在しないからである。

例えば、灯火について、灯火そのものは「喩例にならないし、」牛について、牛そのものが

5 「喩例にならない」ごとくである。

あるいは作用の非類似性であるというならば、それにより喩例は「理にかなっている」。灯火等について成立しているからである。刹那滅であることに随順しているから。

[L 154,17-][D.Phi 236a5- ; P.Phi 260a6-]

10 さらにまた、彼は以下のように問われるべきである。乗り物がとどまっているときに、乗り物に乗っている人が行くだろうと主張するのか否か、と。

[L 154,18-][D.Phi 236a5- ; P.Phi 260a6-]

15 もし、決してないと言うならば、彼は以下のように問われるべきである。眼等が存在している場合に、それ（＝眼等）に依拠した識が次々とやってくるであろうということが適切でない、と⁶⁶³。

[L 154,19-][D.Phi 236a6- ; P.Phi 260a7-]

20 もしこのように言うならば、「彼は以下のように答えるだろう」。しかしながら、灯火が依拠している場合に、次々に生じていつつ、同じ状態で存続することが見られる、と。彼は以下のように問われるべきである。見られているのではない、と。なぜならば、それ（＝灯火）の次々に生じることとは、刹那ごとに変異の生起があるからである、と。

[L 154,22-][D.Phi 236a7- ; P.Phi 260a8-]

25 もしこのように言うならば、「彼は以下のように答えるだろう」。刹那滅であることが存在

うのは、灯火等は刹那滅である。一方山等は堅固である。この両者は非類似である。したがって、灯火などは刹那滅であるとすでに立証されたものである。

比喩を論じなければならない。これらを立証するときは立証済のこの灯火をして未だ立証されていない。別の山等の有為なるものは刹那滅であることを立証すべきである。」

gal te 'di skad du (P.188a1) skad cig ma re re la mi rtag par mi rig go zhes zer na zhes bya ba la / de skad du dris pa dang / (D.6) skad cig mar mi 'dod pa de dag 'di skad du 'du byed mams mjug tu 'chi ba dang / bum pa la (P.2) sogs pa chag (P.: 'chag) par mthong bas de'i phyir mi rtag par ni mi 'dod de / de bzhin du 'dus byas mams skad cig ma re re la (P.: om. la) 'jig par mthong na ni skad cig mar bdag cag (D.7) 'dod na / de ltar skad cig ma re re la mi rtag (P.3) cing 'jig par mi rig cing ma mthong bas na skad cig ma mi 'dod do zhes zer ro // (SAVBh D. Tsi 160a5ff. P. Tsi 187b8ff.)

『もし刹那ごとに無常であることは認識されないからとかく答えるならば』ということについて。詰問は以下のごとくである。刹那滅を認めない彼らは次のように説く。有為なるものが最後には死滅し、また壺等が壊滅することが見られる。同様に、有為なるものが刹那ごとに消滅するのが見られるならば、我々は刹那滅であることを認めるだろう。そのように刹那ごとに常住でなく、消滅することは知られないし、見られることもないそれゆえに、有為なるものが刹那滅であるとは認められない、と。」

⁶⁶³ 長尾[2008 : 314 fn.2]によれば、馬が行けば人も行き、人が行っているのは馬が行っていること。この関係を、芯と灯火の喩例とする。馬は芯とはともに拠り所であるという。

する場合に、有為なるものについて、灯火に基づいてのごとく、どうして刹那滅であることは認められないのか。彼は以下のように問われるべきである。顛倒した事柄ゆえに。類似した相続が次々に生じているから、これらについて刹那滅であることは認識されないの
5 ある。それがこれであるという顛倒が生じるので

[L 154,25-][D.Phi 236b1- ; P.Phi 260b2-]

そうでなければ、無常なるものを常住なるものとする顛倒はあり得ないだろう⁶⁶⁴。それが存在しないならば、雑染は存在しないであろう。何に基づいて、清浄が存在するのか、とこのように論難することに基づいてもまた、有為なるものが刹那滅であることが論証された。
10

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-92: MSAbh(L) p.154,27ff. ; A139b7ff. ; B152b5ff.

人無我を論証するために無我の論証について十二偈 [がある]⁶⁶⁵。

プトガラは仮設として存在すると説かれるべきであるが、実体として [存在すると
15 説かれるべきでは] ない。知覚されないからである。顛倒のゆえに、雑染のゆえに、煩悩の原因ゆえに。(92)

それ (=プトガラを仮設するところのもの) とそれ (=プトガラ) は同一なものや別異なるものとして説かれない。二つの過失のゆえに。蘊がアートマンであるとなっ
20 てしまうゆえと、それ (=プトガラ) が実体であるとなってしまうゆえに。(93)

もし、 [プトガラが] 実体的存在であり不可説であるならば、理由が説かれるべきである。同一である、あるいは別異であると説かれるべきでない理由がないのは合理でない。(94)

25

特質からも世間の見方からも聖典からでさえも、薪と火に関して不可説であることは合理でない。なぜならば二として知覚されるからである。(95)

⁶⁶⁴ 長尾[2008 : 314 fn.6]によれば、MSAṬ に諸行無常という無常に二種あることが説かれている。無上の意味は非存在の意味とするのは、徹底した無常であって、*atyantābhāva* なる無常である。刹那滅の意味も無常であると知るべきであって、ここには後者の意味が明らかにされたとみる。

'*du byed thams cad ni mi rtag pa'o zhes bya ba la / mi rtag pa ni mam pa gnyis te / mi rtag pa'i don med pa'i don zhes bya ba ni shin tu med pa'i mi rtag pa nyid yin no // skad cig la 'jig pa'i don yang mi rtag (P.7) pa'i don du rig par (D.4) bya ba yin pas / skad cig la 'jig pa'i mi rtag pa nyid bsgrubs pa yin no // (MSAṬ D. Bi 154b3ff.P. Bi 173a6ff.)*

『有為なるものはすべて無常である』ということについて。無常とは二種ある。無常の意味、すなわち存在しないという意味は、完全なる無存在の無常である。刹那に消滅する意味もまた、無常の意味として理解されるべきであるから、刹那に消滅するのが他ならぬ無常であると立証されたのである。』

⁶⁶⁵ SAVBh によれば、四法印のうちで諸行無常が説かれ、これが二様に説かれるという。そして、諸法無我を説くことによって法印の意味を詳細に説明する。すでに刹那滅性について論じているため諸法無我にもすでに論証し終わっているのだが、外道の人々や世間の人々にとっての顛倒を排除するために人無我であることを論証する。

二に依拠して識が生じるから、それ（＝ブドガラ）は条件ではない。無意味だからである。それ（＝ブドガラ）が見者乃至解脱者であるのは合理ではない。(96)

- 5 [ブドガラが] 主人であるならば、無常なもの（＝識）あるいは願わしくないもの（＝識）を生じさせないだろう。その働きの特質が成立せられるべきである。悟りの智慧は三様に否定される。(97)

- 10 見る事等において、さらにまた三種 [の過失] ゆえにその意志的努力は独立自尊ではない。[ブドガラが] その意志的努力の条件であることは [ない]。見る事等は、意志的努力を伴わないものである (98)

作者ではないゆえに、無常性ゆえに、同一時に常住な働きゆえに。

見る事等において、意志的努力について独立自尊であることは合理ではない。(99)

15

同様に、存在しているものについてすでに存在しないゆえに、生滅したものについて無常であるゆえに、第三の立場は存在しないゆえに、条件であることは合理でない。(100)

- 20 一切の法は無我であり、勝義によって空である。アートマンを知覚することにおいて過失が説かれているからである。(101)

すなわち雑染と清浄が、住と滅の区別を有する場合、働きの区別と相続の区別がブドガラによって説示される。(102)

25

我見は生起せずに、常習は無始以来のものである。すべてのものについて、意志的努力を伴わない解脱を有するブドガラが存在する、あるいは解脱が存在しない。(103)

[問] ブトガラは存在すると説かれるべきか、存在しないと説かれるべきか。

- 30 [答] [次のように] 答える。

ブトガラは仮説としては存在すると説かれるべきであるが、実体としては [存在すると説かれるべきでは] ない。(92ab)

すなわち、仮説として存在すると説かれるべきであり、実体として存在しないと説かれるべきである。このように非一向説を採用した場合、[ブトガラが] 存在する場合も決して過失の余地はなく、存在しない場合も同様に⁶⁶⁶。

35

⁶⁶⁶ MSAT では、一向にブドガラが存在する、もしくは存在しないという説が採用されるべきではないとい

[問] さらにまた、それ (= プドガラ) が実体として存在しないとどのように知られるべきか。

[答] 知覚されないからである。(92c')

実に、それ (= プトガラ) は実体として知覚されない色かたち等のごとくである⁶⁶⁷。

- 5 [問] 知覚とは、実に統覚器官によって把握することである。そしてプトガラ論者はプトガラを統覚器官によって把握しないということはない。また世尊によってこの世では、アートマンを知覚し、仮設すると説かれるが、どうして [プトガラが] 知覚されないことがあるのか。

[答] それ (= プトガラ) はこのように知覚されつつも、実体として知覚されるものではない。

[問] どうしてか。

[答] 顛倒のゆえに。(92' c')

すなわち、アートマンでないものに対してアートマンであるとは顛倒であると世尊が説いた。それゆえ、このようにプトガラに執着することが顛倒である⁶⁶⁸。

- 15 [問] どうしてこのことが理解されるのか。

[答] 雑染のゆえに。(92d')

この雑染は⁶⁶⁹、有身見という煩惱を自性とするものである。つまり我我所である。雑染が顛倒でないものではあり得ない。どうして雑染と同一であると知られるべきか。

煩惱の原因ゆえに。(92' d')

- 20 すなわち、それを原因とする汚れた貪欲等が生じるのである⁶⁷⁰。

う。従って、非一向説が採用されると説明している。SAVBh では、アートマンやプトガラが存在する人々の説を紹介し、経典からの引用としてプトガラの区別に関する文言がある。岡田・岸[2008:93-94]では、SAVBh では経典名が挙げられていないが、比較的近似した記述が ANS に認められることを指摘している。da ni chos thams cad ni bdag med pa'o zhes bya ba gang zag la bdag med pa sgrub po //

ji ltar mgo gcig tu (P.: du) ma yin pa'i (P.8) smra ba yongs su gzung (P.: bzungs) na zhes bya ba ni mgo gcig tu (P.: du) gang zag yod (D.5) do zhe'am / med do zhes smra ba yongs su gzung (P.: bzung) bar mi bya ste / de'i phyir mgo gcig tu (P.: du) ma yin pa'i smra ba yongs su 'dzin par byed do // (MSAṬ D. Bi 154b4ff. P. Bi 173a7ff.)

「次に、一切法は無我であるという、人無我を論証する。

『このように、非一向説を採用する場合』というのは、一向にプトガラは存在する、[一向にプトガラは]存在しないという説はとられるべきでない。このゆえに、非一向説がとられるのである。」

⁶⁶⁷ 長尾[2008 : 319 fn.1]によれば、SAVBh に pratyakṣa と anumāna の二つの正しい認識手段の中で、色かたち乃至法は眼根と眼識等によって実体的に把握されるが、我は把握されない。

⁶⁶⁸ 長尾[2008 : 319 fn.3]によれば、SAVBh に先に反論者が引用した経典も、我が真に実体として存在すると意趣して世尊が説かれたのではなく、世人が無我にもかかわらず倒錯して我ありというのを意趣して説かれたのであるという。この箇所は、経典引用であるかどうか定かではない。

⁶⁶⁹ 長尾[2008 : 320 fn.1]によれば、SAVBh にこの雑染を直ちに煩惱とみなし、六煩惱をあげて、その中で有身見が今の煩惱であるとするとき指摘する。SAVBh の解釈を正確にいうと、雑染とは六種あり、貪・瞋・慢・痴・見・疑の六である。この六種は有身見、すなわちアートマンを見ることという煩惱を自性としていと理解している。

⁶⁷⁰ SAVBh では MSABh k.92 に対する註釈の中で具体的な対応箇所はないがアートマン論者たちが五取蘊を我と見るとを説明する際に経典からの引用が見られる。岡田・岸[2008:94]では、SN III 46 を挙げる他に『俱舍論』『随眠品』や婆沙論にも同様の文言が見られることを指摘する。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-93: MSAbh(L) p.156,1ff. ; A141a2ff. ; B154a7ff.

[問] さらにまた、色等と呼ばれる事物に対してブドガラが仮設である場合、それ (= 事物) とブドガラは同一なものとして説かれるべきか、別異なるものとして [説かれるべきか]

671。

5 [答] [彼は] 答える。

それ (=ブドガラを仮設するところのもの) とそれ (=ブドガラ) は同一なものや別異なるものとして説かれない。

[問] どうしてか。

[答] 二つの過失のゆえに。

10 [問] いずれの二つの過失ゆえにか。

[答] 蘊がアートマンであるとなってしまうゆえと、それ (=ブドガラ) が実体であるとなってしまうゆえに。

なぜならば同一なものである場合、蘊がアートマンであることとブドガラが実体的存在であることに帰結されてしまうからである。あるいは別異なる場合、ブドガラにとって実

15 体的存在であることに [帰結されてしまうからである] 672。

このようにブドガラは仮設されたものとして存在するから、不可説であるのが合理である。これによって、無記というものが成立する 673。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-94: MSAbh(L) p.156,8ff. ; A141a5f. ; B154b5ff.

20 [立論者] さらにまた、師の教えを踏み超えて (=逸脱して)、ブドガラが実体として存在することを主張する人々は、以下のように非難されるべき人々である 674。

もし、[ブドガラが] 実体的存在であり不可説であるならば、理由が説かれるべきである。(94ab)

[反論者] どうしてか。

671 長尾[2008 : 321 fn.1]によれば、個我存在論者は、個我非存在論者が個我は仮に設定されたに過ぎないというに対して、設定とは何か実在するものを基盤にして設定されると主張する。それに答えて、実在ではなく取着の基である五蘊を基盤として仮に設定されるという。これに対して、さらにしならば五蘊がそのまま個我であり個我がそのまま五蘊であるのか、それとも別々でありながら設定があるのかと問う。以下それに対して答える。

672 長尾[2008 : 321 fn.2]によれば、SAVBh の解釈をとれば、同一であるならば、我が nitya-svabhāva であるように五蘊も常住になる。また五蘊が実としてあるように仮設なる我が実在となる。別々であるならば、外教者のような五蘊とは無関係な実在的な自我となる。

673 長尾[2008 : 321 fn.3]によれば、prajñapti 仮の設定とは、もともとそのように現れ、そのように見えていくということであって、一異いづれともいえないのが道理である。SAVBh に一異を説きうるのではなく、石女の子 bandhyā-putra を黒いとも赤いともいえないのと同様である。SAVBh では、以上外教と仏教内の個我存在論者とを合わせて一般的に批判したとし、続く議論は後者の Asambitipa=Sammitīya 正量部等の個我存在論者を難詰するのである。

674 長尾[2008 : 322 fn.1]によれば、仏教内の個我存在論者とは Sammitīya 正量部などを指す。彼らもまた、個我は五蘊の仮設でありそれとの一異は不可説であるとするが、しかもその実在を説くのである。SAVBh では、非難されるべき人々という人々を精通した人々のことを指すという。仏世尊の十二分教である四法印を顛倒しているということから仏教内部の人々を指している。その上で、彼らはブドガラが実体として存在するが、五蘊と同一であるとも別異なるものとも説かれないと主張する人々だと説明する。

[立論者] 同一である、あるいは別異であると説かれるべきでない理由がないのは合理でない。(94cd)

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-95: MSAbh(L) p.156,13ff. ; A141a6ff. ; B154b7ff.

5 [立論者] 例えば火は薪と別異であると説くことはできず、別異でないと [説くことができない] と、もし [プドガラ論者たちが] 喩えのみからプドガラについて不可説性を主張するならば、彼ら [プドガラ論者たち] は以下のように非難されるべきである。

10 特質からも世間の見方からもまた、聖典からも、薪と火について [同一と別異が] 不可説であることは合理でない。なぜならば [両者は] 二として知覚されるからである。(95)

すなわち、同一であるあるいは別異であるとして [知覚される]。火と呼ばれるものは火界であり、薪は残りの大種である。そしてそれら (=四大) には、別の特質があるので、火はまさに薪と別異である。世間では、火がなくとも木片など薪は見られるし、薪がなくとも火は [見られる] から別異なものとして成立する。また他方で聖典において⁶⁷⁵、世尊はどこにも火と薪について [同一と別異が] 不可説であるとおっしゃっていないので、このことは合理でない。

さらにまた、[反論者] 「薪なくして火が存在するという、どうしてこのことが知られるのか。」

20 [立論者] 知覚されるので (95)。例えば [火が] 風によって遠くにも燃えつつ去っていくからである。

次のように [反論が] ありうる。この場合風は薪である、と。

[立論者] このことよりまさに火と薪は別異であると成立する。

[反論者] どうしてか。

25 [立論者] なぜならば二として知覚されるからであると示されている。この場合、火と薪としての風という [性質を異とする] 二つが知覚されるからである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-96f.: MSAbh(L) p.156,25ff. ; A141b5ff. ; B155b1ff.

30 およそ見者から識者、行為者、享受者、知者、解脱者までであるところのそのプドガラが存在する。[と反論者が言うならば]⁶⁷⁶、

⁶⁷⁵ 長尾[2008 : 323 fn.2]によれば、SAVBh で論書にみられる記述に見えないことはないが、特に固有の論書を指しているとはいえない。多くの阿毘達磨論書の中に、といった意味合いである可能性を示唆するのみである。内容は上記の特質が異なるとの論証を繰り返すのみであるとされている。岡田・岸[2008:96]では、SAVBh に典拠として挙げられる mngon pa'i chos 'bum gyi gzhung、「アビダルマ十萬の書」とでも邦訳されるこのタイトルの典籍について『毘婆沙序』で『婆沙論』は十万余偈から成る典籍であるとされるところから、一例として『阿毘達磨大毘婆沙論』を挙げる。

⁶⁷⁶ SAVBh の解釈として、外道の説としてアートマンが存在するというとき、何かを行為する行為主体その他が想定されている。享受者といえは善・不善の感受する者をいう、また解脱者という時、サットヴァ・

それ（＝ブドガラ）が見者であるのは合理ではない。解脱者までも〔合理では〕ない。それ（＝ブドガラ）は見ること等と名付けられた諸識にとって、条件として行為者であり、あるいは主人として行為者となってしまうだろう。そのうちでまず、

二に依拠して識が生じるから、それ（＝ブドガラ）は条件ではない。（96ab'）

5 どうしてか。

無意味だからである。（96'c）

なぜならばその場合、それ（＝ブドガラ）にはいかなる能力も見られないからである。

〔ブドガラが〕主人であるならば、無常なもの（＝識）あるいは願わしくないもの（＝識）を生じさせないだろう。（97ab）

10 つまりそれ（＝ブドガラ）が、識が生じる時に、主人であるならば⁶⁷⁷、願わしく、無常なもの（＝識）を生じさせないだろう。また、願わしくないもの（＝識）を決して〔生じさせ〕ないだろう。それゆえ両方ともあり得ないから、

これ（＝ブドガラ）が見者乃至解脱者であるのは合理ではない。（96'cd）

さてまた、もしブドガラが実体として存在するというならば、

15 その働きと特質が成立せられるべきである。（97c）

実体的存在として存在するもの、それには働きもまた知覚されるだろう。例えば眼等について、見ること等の特質と純粹な色・かたち等があるように。しかしブドガラにとって、このようなことはない。従って、それ（＝ブドガラ）は実体的存在として存在しないのである。

20 さらに実体的存在としてそれ（＝ブドガラ）が願われる場合、仏世尊の悟りの智慧は三様に否定される⁶⁷⁸。（97d）

甚深なる悟りの智慧と不供の悟りの智慧と出世間の悟りの智慧である⁶⁷⁹。ブドガラの悟りの智慧において⁶⁸⁰、いかなる甚深なる悟りの智慧は存在しない。外道と不供である〔悟りの智慧は存在し〕ない。世間においてふさわしい〔悟りの智慧は存在し〕ない。すなわちこの執着とは、一切世間に通じているものであり、外道の執着であり、長い輪廻にふさ

ラジャス・タマスの三種に縛られている存在が、その三種から解放されることを言う場合に、その主体をアートマンと言っていると説明する。

⁶⁷⁷ MSAT の解釈によれば、「識はこのようであれ」と願う主体を主人という。

rnam par shes pa 'di lta bur gyur cig ces bya (D.3) ba de la bdag po yin no // (MSAT D. Bi 155a2ff. P. Bi 173b6ff.)

「『識はこのようになれ』というように、それに対して主人である〔という意味である。〕」

⁶⁷⁸ SAVBh では、この仏世尊を説明するために ŚS 所引の解説を加えている。岡田・岸[2008:96-97]参照のこと。

⁶⁷⁹ 長尾[2008 : 327 fn.2]によれば、SAVBh にこの三の正覚を順次、法無我と人無我とその両者を覚証とし、特に第二について外教のものは人無我を信ぜずという。さらに続いて、この三を三性に当てはめて註釈しているが、特にその第二の依他については、遍計された法も遍計された人もないが、心心所としては無ではないと理解することが、外教には見られない比類ない正覚であるという。

⁶⁸⁰ 長尾[2008 : 327 fn.3]によれば、この正覚が個我を實在として悟るのではないことをいうよりも、むしろ仏陀にいわゆる個我を認めてはならないことを言うものであろうという。SAVBh には、ここに稲苧經 Śālistambasūtra を引用し、仏陀が何者であるかを定義する一文、聖なる法身と慧眼とをもって菩提を成ずる一切智者が仏陀であると引く。縁起を見るものは見、法を見るものは我れを見る、と言われるとき、その我れはこのような法身であり一切智者であって、pudgala ではないと言おうとするのである。

わしいものである。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-98: MSAbh(L) p.157,17ff. ; A142a6ff. ; B156a4ff.

5 実にまた、プロダガラが見者乃至識者であるならば、[プロダガラは] 見ること等において意志的努力を伴うものか、あるいは意志的努力を伴わないものであろうか。さらにまた、[プロダガラが] 努力を伴うものである場合、その意志的努力とは独立自尊あるいは偶然あるいはそれ(=プロダガラ)を条件とするものであろうか。

見ること等において、さらにまた三種 [の過失] ゆえにその意志的努力は独立自尊ではない。(98ab)

10 そしてまさに説かれるその三種の過失から、
[プロダガラが] その意志的努力の条件であることは (98c)

ない、と広説される。

あるいはさらにまた、[プロダガラが] 意志的努力を伴わない場合に、[以下のことが] 成立している。

15 見ること等は、意志的努力を伴わないものである (98d) ⁶⁸¹。

と。プロダガラについて見ること等において働きが存在しない場合、どうしてこれ(=プロダガラ)が見者乃至識者であらうか⁶⁸²。(否、見者乃至識者ではない。)

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-99: MSAbh(L) p.158,2ff. ; A142b3ff. ; B156b1ff.

20 三つの過失ゆえにと説かれた。いずれの三つの過失ゆえにか。

作者ではないゆえに、無常性ゆえに、同一時に常住な働きゆえに。

見ること等において、意志的努力について独立自尊であることは合理ではない。(99)

もし見ること等において、意志的努力が偶然であるから見ること等があるならば、その場合それら(=三つの過失)のうちプロダガラは作者ではないから、どうしてそれ(プロダガラ)が見者乃至識者であるのか。あるいは[意志的努力が] 偶然である場合、関連性はないのでいかなる時も意志的努力は存在しないだろうし、無常ではないだろう。意志的努力が常住である場合、見ること等において、同一時であり、常住なる働きであらうから過失である。それゆえに、見ること等において意志的努力について独立自尊であることは合理でない。

30

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-100: MSAbh(L) p.158,10ff. ; A142b6ff. ; B156b6ff.

⁶⁸¹ 長尾[2008 : 328 fn.3]によれば、以上は本偈において提起される問題の概要であって、見る・聞く等において努力を伴うか否かにまず問題を分かち、前者をさらに努力が偶然的なものか、個我がそれに関与してその原因となるかに分けている。本偈は、その問題に対する批判・解決の概略であり、その詳細は次のk.99-100において敷衍される。ちなみにここで説かれる努力とは作用や働きの意味が勝っているとも理解されている。

⁶⁸² 長尾[2008 : 329 fn.5]によれば、この本偈最後の句と散文註では作者性の否定がなされている。つまり人や者の否定を述べるのであって、単に見ること等が意志的努力を伴わないことをいうのではない。

そのように存続しているものについても、滅したものについても、先に存在していないから、常住でないから、第三の立場は存在しないから、条件であることは合理でない。(100)

5 あるいはもし、意志的努力がブドガラを条件とするものであるならば⁶⁸³、それ(=ブドガラ)、つまりそのように存続しているものについて条件であることは合理でない⁶⁸⁴、先に存在していないから。なぜならば、それ(=ブドガラ)を条件とする場合、いかなる時もブドガラが存在しないことはないからである。なにゆえに、生じていない時に先に意志的努力が存在しないことがあるか⁶⁸⁵。

10 滅したものについてもまた、条件であることは合理でない。ブドガラについて無常であることになってしまう。

そして第三の立場、つまり存在しているものでもなく、滅したものでもないものはなんら存在しないのであって、また意志的努力はそれ(=ブドガラ)を条件とするものであることは合理でない。このようにかくのごとく道理に依拠して実体としてブドガラは知覚されない⁶⁸⁶。

15

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-101: MSAbh(L) p.158,18ff. ; A143a3ff. ; B157a5ff.

一切の法は無我であり、勝義として空性である。

アートマンを知覚することにおいて過失が説かれているから。(101)

『法印経』において⁶⁸⁷、世尊によって一切の法は無我であると説かれた。

20 『勝義空性経』において⁶⁸⁸、行為(=業)がある、異熟がある、しかしこれら諸蘊を捨てその他の諸蘊と結びつく作者は知覚されない、法の表象を除いて、と説かれた。

『増五経』において⁶⁸⁹、アートマンを知覚することは五つ過失があると説かれた。我見が

⁶⁸³ 長尾[2008 : 330 fn.1]によれば、個我が条件になるとは、個我が見る等々の努力乃至作用をする、あるいは個我を所依とすることを意味する。その個我を常住・無常非無常の三面から考察してその非理なることを説き、それを通じて個我の実体的存在を否定する。三面から考察するとき、常住であるならば、努力が先には非存在で今新たに起こることにはならない。無常ならば、個我は常住というのに反する。第三に非常非無常という相反した矛盾した性質が一つのものにあることは不合理であるという。

⁶⁸⁴ 長尾[2008 : 331 fn.2]によれば、そのように存続するというのは、前に述べられたのは個我が常住であることを指す。

⁶⁸⁵ 長尾[2008 : 330 fn.3]によれば、個我が実在し常住し、それが条件となっているのであれば、眼などは常に何かをみているはずであるのに、実際には眼が開けられた時のみ何かを見る働き・努力があるのであり、それが道理である。それゆえ、その前にはなぜにその働きが生じないのか、と反問するのである。

⁶⁸⁶ 長尾[2008 : 330 fn.4]によれば、SAVBhに以上現量と比量の面から個我の実体的存在の否定を成し遂げたとみる。次にその同じ論証を聖教量の面から論ずると考えるのである。

⁶⁸⁷ 岡田・岸[2008:97]にも挙げた通り、漢訳で『法印経』からの引用とされているが、三(四)法印を述べたものにすぎない。ただし、MSABhでは諸法無我とだけ示されているが、SAVBhでは、諸行無常・一切皆苦・諸法無我・涅槃寂靜の四種すべてを述べている。

⁶⁸⁸ 長尾[2008 : 332 fn.2]ではこれを『俱舍論』破我品所引の『勝義空性経』であるという。またそれは、『顕揚聖教論』成空品 k.3 に近いとする。荒井・袴谷[1993:439-440]では、『雑阿含』第三三五経という。これに加えて岡田・岸[2008:97-98]では、同種のものとして『増一阿含』や『俱舍論』「随眠品」にも確認されることを指摘する。

⁶⁸⁹ Thurman[2004 : 289 fn.90]によれば、SAVBhに特に声聞の経であるという。岡田・岸[2008:98-99]でも考察されているが、同様に記述が『俱舍論』「破我品」にも確認される以外に出典については不明である。

あり、命見があり、外道と区別がなく、誤った道を行うことであり、空性において、その心を傾けず、信ぜず、住せず、理解しないことである⁶⁹⁰。彼の聖法は、清浄なものともならない⁶⁹¹。このように阿含からもまた合理でない。

5 【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-102f.: MSAbh(L) p.158,26ff. ; A143b1ff. ; B157b3ff.

なぜならばブドガラ (=人) でも、世尊によってそれ (=ブドガラの知覚) について説かれているからである。遍知者・重担者とは、信仰に随順する等のブドガラ (=人) の連続であるからと [言うならば]、どうして [ブドガラが] 実体として存在しない場合に、(ブドガラの) 存在性について説かれるのか。

10 すなわち雑染と清浄が、(それぞれ) 住と滅の区別を有する場合⁶⁹²、働きの区別⁶⁹³と相続の区別⁶⁹⁴がブドガラによって説示される。(102)

すなわち、雑染と清浄が住の区別と滅の区別を有する場合、ブドガラの仮設を除いてそれ (=ブドガラ) の働きの区別や相続の区別は説示され得ない⁶⁹⁵。

そのうち (=102 偈) で『知経』において⁶⁹⁶、「諸法は遍知されるべきものである。遍知とは、雑染と清浄である⁶⁹⁷。』『重担経』において、「雑染とは、重担つまり重担をとることであり、清浄とは重担を捨て去ることである」[と説かれている]⁶⁹⁸。これら二つの働きの区

⁶⁹⁰ 長尾[2008 : 332 fn.7]によれば、SAVBhに入り来たらざる所以を次の三句にて説明し、三句は聞・思・修の三段階に相当する。聞いて信がなく、思において理解が得られず不住であり、修においても空性を観ずるに至らないので信解ができないという。しかしこの解釈には多少の無理がありように長尾註では指摘する。

⁶⁹¹ 長尾[2008 : 332 fn.8]によれば、SAVBhに聖法とは、見道と修道とを指す。そこにおいて見所断・修所断の煩惱が断ぜられないから清浄とならないという。

⁶⁹² 長尾[2008 : 333 fn.1]によれば、ここの住する avasthā とは位あるいは分位の意味でよく用いられるもので、個我が雑染や清浄、善や不善に住していることである。MSAṬ では、分位の意味を述べるが、次の cheda 断捨との関係が明瞭にくみ取れないという。さらに、SAVBh によれば、悪行の者がそれを止めて善行に移ったり、逆に善行の者が悪行になったりすることであると理解していることを指摘する。

⁶⁹³ 長尾[2008 : 333 fn.2]によれば、SAVBh に行為・行動一般をさすという。『重担経』の重荷を背負って雑染であるのも、捨てて清浄であるのもともに働きのことを指すのである。

⁶⁹⁴ 長尾[2008 : 333 fn.3]によれば、saṃtāna とは citta- saṃtāna のことで、心の働きをいう。心相続はそのまま pudgala の代名詞でもありうる。

⁶⁹⁵ 長尾[2008 : 333 fn.4]によれば、住と放捨とは反対概念として結びつき、働きや相続とも一般行為と心の行為として結びつけて用いられていると指摘する。本節の雑染と清浄との相違の上に、住・放捨・働き・相続による相違のあることを述べているのである。

⁶⁹⁶ 長尾[2008 : 334 fn.1]によれば、『遍知経』『重担経』ともに著名のことである。長尾註では、後者は『俱舍論』破我品より『雑阿含』七十三経であることが知られるという。Thurman[2004 : 290 fn.92]にも、Lévi[1912 264 n.9]に準じて、これを雑阿含および SN からの引用とみる。以上の先行研究の見解は、岡田・岸[2008:99-102]でも言及する通り、MSAṬ,SAVBh で『遍知経』『負担経』の所説が関係づけて解釈されることに起因する。いずれの経典引用も、四諦の解説である。

⁶⁹⁷ 長尾[2008 : 334 fn.2]によれば、SAVBh,MSAṬ とともに、遍知せらるべきは苦・集の二諦、遍知は滅・道の二諦という。滅・道を遍知というのは結果において原因を仮設するからである。

(P.175a1) khur ni sdug bsngal gyi bden pa'o // khur khyer ba ni kun 'byung ba'i bden pa'o // khur 'dor ba ni (P.: na) rnam par byang ba'o (P.: ins. //) zhes bya ba ni 'gog pa dang lam gyi bden pa dag ste / (D.5) ji ltar de gnyis (P.2) khur 'dor ba yin zhe na / 'phags pa'i ye shes (D.: ye shes ; P.: shes rab) kyi sdug bsngal yongs su shes pa'i phyr dang / kun 'byung spong ba'i phyr ro // (MSAṬ D. Bi 156a4f.P. Bi 175a1f.)

『重担』とは苦諦である。『重担者』とは集諦である。『重担を捨てることである』というのは清浄であって、滅道二諦である。

別と相続の区別は、遍知者と重担者というプドガラ（＝人）の仮設を除いて説示され得ない。

また、菩提分法は多種の位を有するものである。加行・見・修・究境の道という特殊な区別から⁶⁹⁹、それらの働きの区別や相続の区別は、信仰に随順する者等のプドガラの仮設を除いて説示され得ない。

すなわち、まずこの我見の生起のために合理でない。なぜならば

我見は生起せずに（103a）

実体としての存在性が存在しない場合に、プドガラは説かれるからというこの道理は、この点において知られるべきである。なぜならば、そうでなければプドガラの説示は理由のないことになってしまうからである。

以前にすでに生起しているから。さらにまたそれ（＝我見）の常習のために [合理ではない。なぜならば、我見の

常習は無始以来のものである。（103b）

そしてもし我見によって解脱があるとこのことが説示されるならば、このような場合に [以下の通りに] なるう。

一切のものは、意志的努力をもたない解脱を有する。（103c）

すなわち、すべての真理を見ていない者たちにとって、我見が知られるからである。および解脱は決して存在しないということになる⁷⁰⁰。なぜならば、以前に我を無我として理解していても、真理を明瞭に理解した時にいかなる者も我を理解することはない。例えば以前に苦を苦として理解せずして後に [苦は苦であると] 理解するごとくに。

以前と同様に後にも解脱は [理解され] ないだろう。またアートマンが存在する場合に、必然的に我所と我慢の二つと異なる我愛とそれに基づく煩惱によって [アートマンは] 存在すべきであるから⁷⁰¹、さらにこの故に解脱は無いであろう。あるいはプドガラは存在すると承認されるべきではない。このような場合に必ずこれら諸過失が生起してしまうから。

【TEXT MSA k/bh skt】 MSA 18-104: MSAbh(L) p.160,7ff. ; A144a7f. ; B158b3ff.

このように、常に諸菩薩はこれらの属性を具足した者である。

また [諸菩薩は] 自己の利益を捨てず、他人の利益を成立せしめる⁷⁰²。（104）

どうしてその二つが重担を捨てることであるのかと言うならば、聖なる智の苦を遍知するゆえに、そして集を捨てるゆえにである。」

⁶⁹⁸ 長尾[2008 : 334 fn.3]によれば、重荷とは苦諦、重荷を引き受けるは集諦、重荷を捨て去るは滅・道の二諦であって、聖慧をもって苦を遍知し集を断ずるからである。いずれも四諦とその知・断・証をもって雑染と清浄とを説く。知・断・証・修のことは本章 kk.25-26 の知論の下で説かれ、また三三昧を説く k.79 において空・無願・無相を順次、parijñā, prahāṇa, sākṣātkriyā のためにと述べている。

⁶⁹⁹ 長尾[2008 : 334 fn.4]によれば、後世の五道の四道がここで挙げられている。SAVBh にそれを小乗・大乘両方の意味で解説しているという。

⁷⁰⁰ 長尾[2008 : 336 fn.1]では、ここで na mokṣaḥ pudgalo 'sti vā (103d) を略して引用していると見ている。従って、和訳に個我があるならばと挿入がある。

⁷⁰¹ 長尾[2008 : 336 fn.2]で指摘される通り、AKBh 470 4ff. にも同様の議論がある。

⁷⁰² SAVBh ではこれを菩提分の章の総括とする。羞恥や堅固といった菩薩の徳目をはじめとして、人無我

慚・愧といったもろもろの属性の働きが簡潔に説かれた。
大乘莊嚴經論における菩提分の章が修了した。

5

10

15

20

を解説することを通して、菩薩が煩惱・所知障を排斥する存在であり、所知とは、人無我と法無我の両方であるという。人法二無我を得る諸々の働きが損なわれることがないのが〔菩薩にとっての〕自己の利益を捨て去らないことである。衆生をもまた、福德と知に対して執着させることが他者の利益を成立させることである。

5.使用テキストおよび参考文献

使用テキストについては、1.テキストと 2.その他に分け、1.テキストについてはアルファベット順に、略号と用いた原典テキストを示してある。

参考文献については、1.和文と 2.欧文に分け、1.和文は著者の五十音順、2.欧文は著者のアルファベット順に示してある。

1.テキスト

AAA: Haribhadra, *Abhisamayālaṅkāra*. Wogihara, U. ed., Tokyo, 1932.

AAA(t): Tibetan translation of AAA. D No.3791 (Cha), P No.5189 (Cha).

AAK: Haribhadra, *Abhisamayālaṅkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*. Koei H. Amano ed., 平樂寺書店, 2000.

AD: *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Jaini, Padmanabh S. ed., Tibetan Sanskrit Works Series 4, Patna, 1959; repr. 1977.

AKBh: Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*. P.Pradhan ed., Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna 1967.

AKBh(L): *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu CHAPTER IX: Ātmavādapraṭiśedha*. Jong Choel LEE ed., with critical notes by the late Prof. Yasunori EJIMA., Tokyo: Sankibo Press, 1989.

AKBh(t): Tibetan translation of AKBh. D No.4090 (Ku-Khu), P No.5591 (Gu-Ngu).

AKVy: Yaśomitra, *Sphūṭārthā Abhidharmakośavyāhyā by Yaśomitra*. Wogihara, U. ed., Tokyo, 1932-1936; repr. Tokyo: Sankibo Press, 1971.

AKVy(t): Tibetan translation of AKVy. D No.4092 (Gu-Ngu), P No.5593 (Cu-Chu).

AN: Aṅguttara-Nikāya. PTS.

ANS: *Akṣayamatīrdeśasūtra*. Braarvig, Jens ed., Solum Forlag, Oslo, 1993.

AS: Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*. N.Tatia ed., Tibetan Sanskrit Works Series 17, Patna, 1976.

AS(t): Tibetan translation of AS. D No.4049 (Ri), P No.5550 (Li).

ASBh: Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*. N.Tatia ed., Tibetan Sanskrit Works Series 17, Patna, 1976.

ASBh(t): Tibetan translation of ASBh. D No.4053 (Li), P No.5554 (Śi).

AVin: *Arthavinīścayasūtranibandhana*. The Arthavinīścaya Sūtra and its Commentary (Nibandhana). Samtani, N.H. ed, Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna, 1971 (repr. 2005).

BBh(D): *Bodhisattvabhūmi*. N.Dutt ed., Patna, 1978.

BBh(W): *Bodhisattvabhūmi*. Wogihara, U. ed., Tokyo, 1930-1936.

BBhVr: Guṇaprabha, Bodhisattvabhūmivṛtti. D No.4047('i), P No.5545(0)..

BBhVy: Sāgaramegha, Bodhisattvabhūmivyākhyā. D No.4047 (Yi), P No.5548 (Ri).

BhK: The Sanskrit and Tibetan Texts of the First Bhāvanākrama. Tucci, G ed., *Minor Buddhist Texts*, part II, Roma, 1958 (repr. 1978).

DBh: *Daśabhūmikasūtra*. Rahder ed., 1926.

Dhp: *Dhammapada*. PTS.

DN: *Dīga-Nikāya*. PTS.

KS: Vasubandhu, *Karmasiddhiprakaraṇa* See 室寺[2005]

MAV: Maitreya, See MAVBh.

MAVBh: Vasubandhu, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*. Nagao, G. ed., Tokyo, 1964.

MAVṬ: Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaṭīkā*. Yamaguchi, S. ed., *Exposition Systématique du Yogācāra-vijñaptivāda*, Nagoya, 1934.

MAVṬ(t) Tibetan translation of MAVṬ,

MN: *Majjima-Nikāya*. PTS.

MPP: Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra*. E Lamotte tr., *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, 5 vols., Louvain, 1944-1980.

MS: Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*. See 長尾[1982][1987].

MSA: see MSABh.

MSABh: Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya. Levi, Sylvain ed., *Mahāyānasūtrālaṅkāra-Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Systeme Yogācāra-*. Tome I; Texte, Paris, 1907. Cf. 長尾 [2007a][2007b].

MSABh(L) Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya. Levi, Sylvain ed., *Mahāyānasūtrālaṅkāra-Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Systeme Yogācāra-*. Tome I; Texte, Paris, 1907.

MSABh(t): Tibetan Translation of MSABh. D No.4026 (Phi), P No.5527 (Phi).

MSBh: *Mahāyānasamgraha-bhāṣya*. D No.4050 (Ri), P No.5551 (Li).

MSU: Asvabhāva, *Mahāyānasamgrahopanibandhana*. D No.4051 (Ri), P No.5552 (Li).

Pras: *Prasannapadā*. Poussin, Louis de la Valee ed., second repr. 2000.

PS: *Pañcaskandhaka*.

PSBh: Pṛthivībandhu, *Pañcaskandhabhāṣya*. D No.4068 (Si), P No.5569 (Hi).

PSP: Vasubandhu, *Pañcaskandhaprakaraṇa*. D No.4059 (Śi), P No.5560 (Si).

PSPV: Sthiramati, *Pañcaskandhaprakaraṇavaibhāṣya*. D No.4066 (Śi), P No.5567 (Hi).

PSV: Guṇaprabha, *Pañcaskandhavivaraṇa*. D No.4067 (Si), P No.5568 (Hi).

PSVy: Vasubandhu, *Pratītyasamutpādavyākhyā*. D No.3995 (Chi), P No.5496 (Chi). Cf. Muroji [1993].

PSVyṬ: Guṇamati, *Pratītyasamutpādavyākhyāṭīkā*. D No.3996 (Chi), P No.5497 (Chi).

SAVBh: Sthiramati, *Sūtrālaṅkāravṛttibhāṣya*. D No.4034 (Mi-Tsi), P No.5531 (Mi-Tsi).

Sn: *Suttanipāta*. PTS.

SN: *Samyutta-Nikāya*. PTS.

SNS: *Sam̐dhinirmocana-sūtra*. =Lamotte, Etienne ed., Paris, 1935, D No.106 (Ca), P No.774 (Ngu).

Śr: *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, K.Shukula ed., Tibetan Sanskrit Works Series 14, Patna, 1973.

Śr(t): Tibetan translation of Śr. D No.4036 (Dzi), P No.5537 (Wi).

ŚruBh(t): Tibetan translation of *Śrutamayībhūmi*. D No.4035 (Tshi), P No.5536 (Dzi).

Sūtrakhaṇḍasāta: Vasubandhu, *Vyākhyāyukti-sūtrakhaṇḍasāta*. *rNam par bshad pa'i rigs pa'i mdo sge'i dum bu brgya*. D No.4060 (Śi), P No.5561 (Śi).

TheraG: *Theragātāthā*. PTS.

Tr: Vasubandhu, *Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi*. Deux Traités De Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) Accompagnée Dune Explication en Prose, et Triṃśikā (La Trentaine) Avec le Commentaire de Sthiramati. Levi, Sylvain ed., *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Paris: Librairie Ancienne Honore Champion*, 1925.

TrBh: Sthiramati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*. See Tr.

TrBh(t): Tibetan translation of TrBh. See Buescher [2007].

TrṬ: Vinītadeva, *Triṃśikāṭīkā*. “The Sanskrit Fragments in Vinītadeva’s *Triṃśikā-Ṭīkā* ” in *Collected Papers on Buddhist Studies Jaini*, P.S. ed., Delhi, 2000. 417-449.

TrṬ(t): Tibetan translation of TrṬ. D No.4070 (Hi), P No.5571 (Ku).

VasSg: *Vastusaṃgrahanī*. D No.4039 (Zi), P No.5540 (‘i).

VivaSg: *Vivaraṇasaṃgrahanī*. D No.4042 (‘i), P No.5543 (‘i).

VinSg: *Viniścayasāṃgrahanī*. D No.4038 (Zhi-Zi), P No.5539 (Zi-‘i).

Vś: Vasubandhu, *Viṃśatikā Vijñaptisiddhi*, Deux Traités De Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) Accompagnée Dune Explication en Prose, et Triṃśikā (La Trentaine) Avec le Commentaire de Sthiramati. Levi, Sylvain ed., *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Paris: Librairie Ancienne Honore Champion*, 1925.

Vś(m): *Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript*, The Trisvabhāvanirdeśa, the

Vś(t): Tibetan translation of Vś. D No.4056-4057 (Śi), P No.5557-5558 (Si).

VśṬ(t): Tibetan translation of *Prakaraṇaviṃśatikāṭīkā*. D No.4065 (Śi), P No.5566 (Si).

VyY: Vasubandhu, *Vyākhyāyukti*. D No.4061 (Śi), P No. 5562 (Si). See Lee[2001].

VyYṬ: Guṇamati, *Vyākhyāyukti-ṭīkā*. D No.4069 (Si), P No.5570 (I).

YBh: *Yogācārabhūmi*. *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga Part I*, V.Bhattacharya ed., Calcutta, 1957.

YBh(t): Tibetan translation of YBh. D No.4035 (Tshi), P No.5536 (Dzi).

『俱舍論』:『阿毘達磨俱舍論』 see AKBh
『集論』:『阿毘達磨集論』 see AS
『莊嚴經論』:『大乘莊嚴經論』 see MSA
『攝大乘論』: see MSg
『声聞地』: ŚBh
『雜集論』: ASBh
『中辺論』:『中辺分別論』 see MAVBh
『中辺論釈』: see MAVṬ
『婆沙』:『阿毘達磨婆沙論』 玄奘訳。大正 Vol.27.No.1545.
『菩薩地』:『瑜伽師地論』 see YBh

2.その他

大正 『大正新修大蔵経』

D *The Tibetan Tripiṭaka, Sde dge edition*

P *The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition*

NGMCP Nepal German Manuscript Cataloging Project

PTS Pali Text Society

【参考文献】

1.和文

浅野守信

[1991] 「稲苧経の諸テキスト—その原形と発展」, 『仏教学』 31, pp25-45.

朝日隆

[1995] 「『正法眼蔵』「三十七菩提分法」の一考察」, 『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』 28, pp.45-50.

荒牧典俊

[1976a] 「三性説ノート (一)」, 『東洋学術研究』 15-1, pp.18-37.

[1976b] 「三性説ノート (一)」, 『東洋学術研究』 15-2, pp.17-34.

安藤正見

[1981] 「原始仏教における四念処について」, 『印度学佛教学研究』 29-2, pp.628-629.

[1982] 「四部・四阿含における四念処について」, 『印度学佛教学研究』 30-2, pp.645-646.

池田練太郎

[1997] 「〈三十七菩提分法〉説の成立について」、『印度学仏教学研究』45-2, pp.(106)-(111).

石川美恵

[1993] 『Sgra sbyor bam po gnyis pa 二卷本訳語釈一和訳と注解一』, 東洋文庫, 東京.

伊藤秀憲

[1973] 「和訳 チベット訳解深密経(二)」, 『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』7, pp.1-11.

[1974] 「和訳 チベット訳解深密経(三)」, 『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』8, pp.(1)-(10).

岩崎良行

[2002] <書評・紹介> 「李鍾徹著 『世親思想の研究』一釈軌論を中心として一」, 『印度哲学仏教学』17, pp.380-381.

岩本明美

[1995] 「『大乘莊嚴經論』第14章世親釈 Skt.テキスト」, 『禪文化研究所紀要』21, pp.1-19.

[1996] 「『大乘莊嚴經論』第14章「教授教誡章」の背景 I」, 『禪文化研究所紀要』22, pp.(45)-(99).

[1997] 「『大乘莊嚴經論』の修行道一『莊嚴經論』は「五道」を説くか?一」, 『禪文化研究所紀要』23, pp.1-22.

[1998] 「『大乘莊嚴經論』第13章「修行章」一サンスクリット原典の和訳一」, 『インド学チベット学研究』3, pp.68-91.

[2000] 「『大乘莊嚴經論』からみた世親二人説」, 『印度学仏教学研究』49-1, pp.391-389.

[2001] 「『大乘莊嚴經論』と刹那滅論一早島理対 Alexander von Rospatt 論争一」, 『仏教文化』11, pp.-1-35.

[2001] 「『大乘莊嚴經論』の修行道」, 富士ゼロックス小林節太郎記念基金, 東京.

[2002] 「『大乘莊嚴經論』と刹那滅論一刹那滅後代付加説一」, 櫻部建博士喜寿記念論集刊行會編『初期仏教からアビダルマへ』, 平樂寺書店, 東京.

宇井伯壽

[1958] 『瑜伽論研究(大乘佛教研究二)』, 岩波書店, 東京.

[1961a] 『大乘莊嚴經論研究(大乘佛教研究三)』, 岩波書店, 東京.

[1961b] 『梵漢対照・菩薩地索引』, 鈴木學術財団, 東京.

[1963] 『大乘仏典の研究(大乘佛教研究四)』, 岩波書店, 東京.

海野考憲

[1967] 「弥勒の唯識思想について (1) —安慧造「経莊嚴積疏」求法品第 13 偈～29 偈を通して—」, 『名古屋大学文学部研究論集』哲学 15, pp.19-34.

江島恵教

[1979] 『中観思想の展開』, 春秋社, 東京.

[1992] 「バーヴィヴェーカの言語観—瑜伽行学説批判との関連において—」, 『成田山仏教研究所紀要』15, pp.75-93.

[2003] 『空と中観』, 春秋社, 東京.

榎本文雄

[1985] 「『雑阿含経』関係の梵文写本断片—『Turfan 出土梵文写本目録』第五巻をめぐって—」, 『佛教研究』15, pp.81-93.

大竹晋

[2002] 「瑜伽行派文献と『大乘起信論』」『哲学・思想論叢』20, pp.49-62.

[2003a] 「ヴァスバンドゥ『勝思惟梵天所問経論』『妙法蓮華経憂波提舍』『無量寿経憂波提舍』について」, 『仏教史学研究』46-2, pp.(17)-(44).

岡田憲尚・岸 清香

[2008] 「Mahāyānasūtrālamkāra 18 章諸註積書の引用文献 (II)」, 『宗教学・比較思想学論集』9, pp.61-103.

沖本克己

[1973] 「菩薩善戒経について」, 『印度学仏教学研究』22-1, pp.373-378.

小澤憲雄

[2003] 「三相と三自性」, 『佐藤良純教授古稀記念論文集 インド文化と仏教思想の基調と展開 (第一巻)』, pp.13-30, 山喜房佛書林, 東京.

小谷信千代

[1984] 『大乘莊嚴経論の研究』, 文栄堂, 京都. <review> 袴谷[1984]; 早島[1984a].

[1989] 「プトンにおける法の分類」, 『印度学仏教学研究』52-1, pp.(130)-(133).

加治洋一

[1983] 「『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提」, 『佛教学セミナー』37, pp.(1)-(24).

梶山雄一

[1983] 『仏教における存在と知識』, 紀伊国屋書店, 東京.

片野道雄

[1975] 『インド仏教における唯識思想の研究』, 文栄堂書店, 京都.

[1987] <書評・紹介>「長尾雅人著 インド古典叢書 撰大乘論 和訳と注解上・下」, 『佛教学セミナー』46, pp.56-59.

加藤純一郎

[2000] 「『宝鬘所問経』における四念処観」, 『印度学佛教学研究』48-2, pp.(95)-(97).

加藤純章

[1988] 「アビダルマ仏教の形成」, 『岩波講座東洋思想第八巻 インド仏教 I』, 岩波書店, 東京, pp.117-144.

[1989] 「経量部の研究」, 春秋社, 東京.

加藤精神 勝又俊教・平井宥慶校訂 [1932] 『国訳一切経 瑜伽部三』, 大東出版社, 東京.

加納和雄

[2004] 「ゲッティンゲン大学所蔵ラーフラ・サーンクリトヤーヤナ撮影梵文写本 Xc 14/1、Xc14/57 について」, 『密教文化』212, pp.35-54.

[2009] 「ツッチ・コレクションにおいて新たに比定された梵文写本テキスト断片」, 『印度学仏教学研究』57-2, pp.157-163.

北野新太郎

[1999] 「三性説の変遷における世親の位置—上田・長尾論争をめぐって—」, 『国際仏教学大学院大学研究紀要』2, pp.344-312.

[2001] 「Vijñānapariṇāma—その自己矛盾的二重構造—三性説との関係を中心として—」, 『国際仏教学大学院大学研究紀要』4, pp.262-238.

[2003] 「『中辺分別論』第I章第3偈の”作者”について—<所遍計生成のメカニズム>をめぐって—」, 『印度学仏教学研究』51-2, pp.878-882.

久保田力

[1989] 「『楞伽経』依用の最初の論師達—「偈頌品」成立に関連して—」, 『文化』52, 3・4, pp.147-178.

斎藤明

[2011] 『『俱舍論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集—仏教用語の用例集（ハウッダコーシャ）および現代基準訳語集 1—』, 山喜房佛書林, 東京.

斉藤滋

[2006] 「初期アビダルマ仏教における「我」の同義語について」『印度学仏教学研究』54-2, pp.1017-1012.

佐久間 秀範

[1989] 「玄奘の意図する〈転依〉思想」, 『佛教学』26, pp.21-47.

[2010] 「インド瑜伽行派諸論師の系譜に関する若干の覚え書き—弥勒・無着・世親—」『哲学・思想論集』35, pp.17-51.

櫻部建

[1959] 「破我品の研究」, 『大谷大学研究年報』12, pp.21-112.

[1969] 『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館, 京都.

[2002] 櫻部建博士喜寿記念論集刊行会編『初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, 東京.

櫻部建・上山春平

[1996] 『仏教の思想 2 存在の分析〈アビダルマ〉』, 角川書店, 東京.

櫻部建・小谷信千代

[1999] 『俱舍論の原典解明 賢聖品』, 法蔵館, 京都.

佐々木 一憲

[2002] 「Śikṣāsamuccaya における菩薩の学処整理法とそのヴィクラマシーラの学僧への影響について」, 『インド学仏教学研究』9, pp.66-79.

佐藤密雄

[1963] 『原始仏教教団の研究』, 山喜房佛書林, 東京.

真田 有美

[1961] 「大谷探検隊将来梵文仏典資料」, 『西藏文化研究』4, pp.49-118.

下川邊季由

[1984] 「無性造『大乘経莊嚴広註』和訳(1) 一求法品第13偈～第33偈」, 『大崎学報』137, pp.1-20.

[1985] 「無性造『大乘経莊嚴広註』和訳(2) 一求法品第34偈～第52偈」, 『大崎学報』137, pp.29-49.

[1986] 「無性造『大乘経莊嚴広註』和訳(3) 一求法品第53偈～第59偈」, 『大崎学報』141, pp.11-27.

下田正弘

[1985] 「四念処に於ける不浄観の問題」, 『印度学佛教学研究』32-2, pp.545-546.

声聞地研究会

[1998] 『瑜伽論声聞地, 第一瑜伽処—サンスクリット語テキストと和訳—』, 山喜房佛書林, 東京.

[2007] 『瑜伽論声聞地, 第二瑜伽処 付 非三摩し多地・聞所成地・思所成地—サンスクリット語テキストと和訳—』, 山喜房佛書林, 東京.

勝呂信静

[1989] 『初期唯識思想の研究』, 春秋社, 東京. <review>舟橋[1989]; 向井[1989].

勝呂信静・下川邊季由

[2007] 新国訳大蔵経『撰大乘論釈』(瑜伽・唯識部11), 大蔵出版, 東京.

資延恭敏

[1974] 「Sūtrāṅkāra-Piṇḍārtha (莊嚴経論総義)の和訳と研究」, 『密教文化』107, pp.70-39.

高崎直道

[1985b] 「〈諸法無我〉考」, 『中村瑞隆博士古稀記念論集 仏教学論集』, 春秋社, 東京.

高崎直道監修

[2011] 『シリーズ大乘仏教1 大乘仏教とは何か』, 春秋社, 東京.

[2011] 『シリーズ大乘仏教2 大乘仏教の誕生』, 春秋社, 東京.

[2011] 『シリーズ大乘仏教3 大乘仏教の実践』, 春秋社, 東京.

[2012] 『シリーズ大乘仏教7 唯識と瑜伽行』, 春秋社, 東京.

高橋晃一

[1999] 「『菩薩地』と『二万五千頌般若』における nir-/anābhilāpyatā」, 『印度学仏教学研究』

究』47-2, pp.116-118.

[1999] 『『大集経』に見られる anabhilāpya の用例と『菩薩地』の思想形成の関連について』, 『インド哲学仏教学研究』6, pp.31-45.

[2000] 『『二万五千頌般若』における「空」「不可得」「不可説」』, 『インド哲学仏教学研究』7, pp.41-53.

[2005] 『『菩薩地』「真実義品」から「撰決択分中菩薩地」への思想展開』, 山喜房佛書林, 東京.

[2013] 『『瑜伽師地論』「撰事分」の四念住に関する一考察—作意から生じる法とは何か—』, 伊藤瑞叡博士古稀記念論文集『法華仏教と関係諸文化の研究』 pp.737-746.

竹井良憲

[1983] 「Anuruddha の一乗道-四念処に関する伝承の背後をさぐる-」, 『印度学佛教学研究』32-1, pp.162-163.

竹村牧男

[1995] 『唯識三詳説の研究』, 春秋社, 東京. <review> 兵藤[1995].

塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文

[1990] 『梵語仏典の研究 III 論書篇』, 平楽寺書店, 京都.

長尾雅人

[1968] 「餘れるもの」, 『印度学仏教学研究』16-2, pp.497-501.

[1971] 「仏身論をめぐりて」, 『哲学研究』521, pp.170-204, (長尾[1978: pp.266-292]に再録).

[1978] 『中観と唯識』, 岩波書店, 東京.

[1982] 『撰大乘論 和訳と注解』上, (インド古典叢書), 講談社, 東京. <review>片野[1987].

[1987] 『撰大乘論 和訳と注解』下, (インド古典叢書), 講談社, 東京. <review>片野[1987]

[2003] 『『大乘莊嚴経論』の和訳と注解—第一章第一偈から第六偈まで—』, 『仏教学研究』58・59, pp.1-22.

[2007a] 『大乘莊嚴経論 和訳と注解—長尾雅人研究ノート— (1)』, 長尾文庫, 京都.

[2007b] 『大乘莊嚴経論 和訳と注解—長尾雅人研究ノート— (2)』, 長尾文庫, 京都.

[2008] 『大乘莊嚴経論 和訳と注解—長尾雅人研究ノート— (3)』, 長尾文庫, 京都.

[2009] 『大乘莊嚴経論 和訳と注解—長尾雅人研究ノート— (4)』, 長尾文庫, 京都.

長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊

[2005] 『大乘仏典 15 世親論集』, 中央公論社, 東京.

長崎陽子

[2007] 「唯識論書における三縁の四無量心について」, 『成田山佛教研究所紀要』 30, pp.42-64.

中村元

[1963] 『自我と無我』, 平楽寺書店, 東京.

中村元・早島鏡正訳

西尾京雄

[1940] 『佛地經論之研究』, 破塵閣書房, 東京.

西岡祖秀

[1980] 「『プトゥン仏教史』 目録部索引 I」, 『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要 4』, pp.61-92.

[1981] 「『プトゥン仏教史』 目録部索引 II」, 『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要 5』, pp.43-94.

[1983] 「『プトゥン仏教史』 目録部索引 III」, 『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要 6』, pp.47-201.

西村実則

[1993a] 「四念処の一考察」, 『仏教論叢』 37, pp.43-46.

[1993b] 「『俱舍論』における三十七道品」, 『宗教研究』 295, pp.191-192.

[2002] 『アビダルマ教学 俱舍論の煩惱論』, 法蔵館, 京都.

能仁正顕

[2000] 「大乘菩薩道における羞恥の実践体系」, 『世界文化と佛教』, 永田文昌堂, 京都.

能仁正顕他編

[2009] 『『大乘莊嚴經論』 第 I 章の和訳と注解—大乘の確立—』, 龍谷叢書 XX, 自照社出版, 京都.

[2013] 『『大乘莊嚴經論』 第 XVII 章の和訳と注解—供養・師事・無量とくに悲無量—』, 龍谷叢書 XXX, 自照社出版, 京都.

野澤静証

[1936] 「利他賢造『莊嚴經論初二偈解説に就て』」, 『宗教研究』 89, pp.1216-1237.

[1938] 「智吉祥造『莊嚴經論総義』に就いて」, 『仏教研究』 2-2, pp.104-154.

[1957] 『大乘佛教瑜伽行の研究』, 法蔵館, 京都.

野澤静証・山口益

[1953] 『世親唯識の原典解明』, 法蔵館, 京都.

袴谷憲昭

[1970] 「MS.における *Asvabhāva* 註釈の特徴—チベット語訳を資料として—」, 『印度学仏教学研究』 19-1, pp.444-439.

[1973] 「『大乘莊嚴經論』 散文箇所著者問題について」, 『駒澤大学仏教学部論集』 15, pp.298-312.

[1975] 「弥勒請問章和訳」, 『駒澤大学仏教学部論集』 6, pp.210-190.

[1977a] 「*Bhavasamkrānisūtra*—解説および和訳—」, 『駒澤大学仏教学部論集』 8, pp.(13)-(40).

[1977b] 「初期唯識文献研究に関する方法論的覚え書」, 『三蔵集』 4, pp.219-227.

[1979] 「〈法印〉覚え書」『駒沢大学佛教学部研究紀要』 37, pp.60-83.

[1982] 「瑜伽行派の文献」, 『講座・大乘仏教 8—唯識思想』, pp.43-76. 春秋社, 東京. (袴谷[2001]に再録)

[1983] 「*Mahāyānasutrālamkāraṭīkā* 最終章和訳」『駒沢大学仏教学部研究紀要』41, pp.(1)-(36).

[1986] 「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」, 『チベットの仏教と社会』, 春秋社, 東京, pp.235-268. (袴谷 [2001: pp.164-200] に再録)

[1991] 「離言(*nirabhilāpya*)の思想背景」, 『駒澤大学仏教学部研究紀要』 49, pp.169-125.

[1994] 『唯識の解釈学『解深密経』を読む』, 春秋社, 東京.

[2001] 『唯識思想論考』, 大蔵出版, 東京. <review>山部[2002].

[2002] 『仏教教団史論』, 大蔵出版, 東京.

[2008] 『唯識文献研究』, 大蔵出版, 東京.

袴谷憲昭・荒井裕明

[1983] 新国訳大蔵経『大乘莊嚴經論』(瑜伽・唯識部 12), 大蔵出版, 東京.

羽田野伯猷

[1977] 「瑜伽行派の菩薩戒をめぐって」, 『鈴木学術財団年報』 14, pp.12-33.

服部弘瑞

[1997] 「原始仏教に於ける八正道と涅槃の問題」, 『印度学佛教学研究』 46-1, pp.(81)-(83).

馬場紀寿

[2004] 「北伝阿含の「空」説示—パーリ文献との比較研究—」, 『佛教研究』32, pp.233-255.

早島理

[1973] 「菩薩道の哲学—『大乘莊嚴經論』を中心として—」, 『南都佛教』30, pp.1-29.

[1984a] <書評・紹介> 「小谷信千代著『大乘莊嚴經論の研究』」, 『佛教学セミナー』40, pp.75-82.

[1984b] 「経律論—MAHĀYĀNA SŪTRĀLAṂKĀRA 第 1-4 偈—」, 『長崎大学教育学部社会科学論叢』33, pp.31-51.

[1985a] 「経律論—MAHĀYĀNA SŪTRĀLAṂKĀRA 第 1-4 偈— (承前)」, 『長崎大学教育学部社会科学論叢』34, pp.27-46.

[1985b] 「人法二無我論—瑜伽行唯識学派における—」, 『南都佛教』54, pp.1-18.

[1988] 「外なるもの *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* 第 XVIII 章 89-91 偈を中心に」『長崎大学教育学部社会科学論叢』37, pp.63-76.

[1989a] 「外なるもの *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* 第 XVIII 章 89-91 偈を中心に (承前)」『長崎大学教育学部社会科学論叢』38, pp.51-67.

[1989b] 「外なるもの *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* 第 XVIII 章 89-91 偈を中心に (完)」『長崎大学教育学部社会科学論叢』39, pp.11-25.

[1994a] 「諸行刹那滅 ”kṣaṇikaṃ sarvasaṃskṛtam”—*Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* 第 XVIII 章 82・83 偈の解読研究—」『長崎大学教育学部社会科学論叢』47, pp.27-42.

[1994b] 「諸行刹那滅 ”kṣaṇikaṃ sarvasaṃskṛtam”—*Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* 第 XVIII 章 82・83 偈の解読研究— (承前)」『長崎大学教育学部社会科学論叢』48, pp.33-52.

[1994c] 「『大乘莊嚴經論』第 XVIII 章第 84~88 偈について」, 『印度学仏教学研究』43-1, pp.(157)-(162).

[1995a] 「諸行刹那滅 ”kṣaṇikaṃ sarvasaṃskṛtam”—*Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* 第 XVIII 章 82・83 偈の解読研究— (完)」『長崎大学教育学部社会科学論叢』49, pp.15-30.

[1995b] 「諸行刹那滅と輪廻転生 ”Adhyātmikakṣaṇikatva”—*Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* 第 XVIII 章 84~88 偈の解読研究—」『長崎大学教育学部社会科学論叢』50, pp.43-54.

[1995c] 「『大乘莊嚴經論』第 XVIII 章第 80,81 偈について」, 『印度学仏教学研究』44-1, pp.467-461.

原田和宗

[1993] 「Dignāga の *Hastavālaprakaraṇa&vṛtti*—和訳と Skt.還元訳の試み—」, 『龍谷大学佛教学研究年報』6, pp.92-110.

[1996] 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問(I)」, 『インド学チベット学研究』1, pp.135-193.

[1998] 「<経量部の「単層の識の流れ」>という概念への疑問(III)」, 『インド学チベット学研究』 3, pp.92-110.

[1999] 「『唯識二十論』ノート(1)」, 『佛教文化』 9, pp101-131.

[2000] 「『唯識二十論』ノート(2)」, 『九州龍谷短期大学紀要』 46, pp173-190.

[2003] 「『唯識二十論』ノート(3)」, 『九州龍谷短期大学紀要』 49, pp131-188.

藤井教公

[1991] 「大乘『涅槃經』におけるアートマン説」, 『前田専学博士還暦記念論集 <我>の思想』, pp.123-137, 春秋社.

藤田光寛

[1977] 「瑜伽師地論菩薩地戒品に対するチベット語訳注釈書、最勝子註と海雲註とをめぐって」, 『密教文化』 118, pp.(96)-(80).

藤田祥道

[1997] 「クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論—『大乘莊嚴經論』第I章第7偈の考察—」, 『インド学チベット学研究』 2, pp.1-21.

[1998] 「仏語の定義をめぐる考察」, 『インド学チベット学研究』 3, pp.1-51.

[2006a] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 I.—『般若經』: 智慧の完成を誹謗する菩薩と恐れる菩薩—」, 『インド学チベット学研究』 9・10, pp.1-55.

[2006b] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 II.—『迦葉品』: 仏陀の説法とその理解—」, 『仏教学研究』 60・61 合併号, pp.44-65.

[2007] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 III.—『解深密經』: 三無自性という一乗道の開示—」, 『インド学チベット学研究』 11, pp.1-55.

[2008] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 IV.—『大乘莊嚴經論』: 総括と展望—」, 『インド学チベット学研究』 12, pp.1-39.

舟橋尚哉

[1965] 「煩惱障所知障と人法二無我」, 『佛教学セミナー』 1, pp.52-66.

[1985] 『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』, 国書刊行会, 東京.

[2000] 「『大乘莊嚴經論』の諸問題並びに第11章求法品のテキスト校訂」, 『大谷大学研究年報』 52, pp.1-69.

堀内俊郎

[2009] 『世親の大乘仏説論—『釈軌論』第四章を中心に—』 山喜房佛書林, 東京.

本庄良文

- [1984] 『俱舍論所依阿含全表 I』, 京都, 私家版.
[1989a] 『梵文和譯 決定義経・註』, 京都, 私家版.
[1990] 『釈軌論』第四章, 『神戸女子大学紀要』23, pp.57-70.
[1995] 『俱舍論』七十五法定義集, 『三康文化研究所年報』26,27, pp.1-30.

松岡 寛子

- [2006] 「スティラマティ著『中辺分別論釈疏』〈帰敬偈〉のテキスト校訂及び和訳」, 『比較論理学研究』4 広島大学比較論理学プロジェクト研究センター研究成果報告書 pp.101-136.

松田和信

- [1980] 「菩薩地所説の ānulomikopāya について—三性三無性説との関連において—」, 『印度学仏教学研究』56, pp.142-143.
[1982a] 「Yogācārabhūmivyākhyā におけるアーラヤ識とマナスの教証について」, 『印度学仏教学研究』30-2, pp.160-161.
[1982b] 「世親『縁起経釈 (PSVy)』におけるアーラヤ識の定義」, 『印度学仏教学研究』31-1, pp.(63)-(66).
[1983a] 「教説と意味—釈軌論・第四章より—」, 『大谷学報』63-2, pp.79-80.
[1983b] 「Vasubandhu 研究ノート (1)」, 『印度学佛教学研究』32-2, pp.(82)-(85).
[1984a] 「縁起にかんする『雑阿含』の三経典」『仏教学研究』14, pp.89-99.
[1984b] 「ヴァスバンドウの『縁起経釈論』についての中間報告」, 『大谷学報』64-2, pp.52-53.
[1984c] 「Vasubandhu における三帰依の規定とその応用」, 『仏教学セミナー』40, pp.(1)-(16).
[1985] 「Vyākhyāyukti の二諦説—Vasubandhu 研究ノート (2)—」, 『印度学佛教学研究』33-2, pp.(114)-(120).
[1986] 「大乘起信経と Mahādharmādarśa—プトゥンとロドゥーギェンツェンの記述をめぐって—」, 『チベットの仏教と社会』, pp.269-289, 春秋社, 東京.
[1988] 「ダライラマ 13 世寄贈の一連のネパール系写本について—『瑜伽論』「撰決択分」梵文断簡発見記—」, 『日本西藏学会会報』34, pp.16-20.
[1994] 「『瑜伽論』「撰異門分」の品分断簡」, 『印度哲学仏教学』9, pp.90-118.

神子上恵生

- [2002] 「インド瑜伽行唯識学派における諸仏とのコミュニケーション」, 『インド学チベット学研究』5・6, pp.1-18.

水野等

[1966] 水野弘元・中村元・平川彰・玉城康四郎責任編集『仏典解題事典』春秋社, 東京.

都 真雄

[2005] 「『大乘莊嚴經論』長行の著者は誰か—無着・世親の修道論の差異からの考察—」, 『佛教学セミナー』82, pp.20-35.

宮下晴輝

[1986] 「『俱舍論』における本無今有論の背景」『佛教学セミナー』44, pp.7-37.

村上真完

[1993a] 「人格主体論（靈魂論）—俱舍論破我品訳註（一）」『塚本啓祥教授還暦記念論』集刊行会 知の邂逅—仏教と科学」, 佼成出版会, 東京.

[1993b] 「人格主体論（靈魂論）—俱舍論破我品訳註（二）」『渡邊文麿博士追悼記念論』原始仏教と大乘仏教下』, 永田文晶堂, 東京.

森章司

[1987] 『仏教比喻例話辞典』 東京堂出版, 東京.

矢板秀臣

[2005] 「『大乘莊嚴經論』における「大悲樹」の喩と三句思想」『智山学報』54, pp.(119)-(132).

[2007] 「菩薩の悲 (karuṇā) —『大乘莊嚴經論』安慧釈和訳—」『成田山仏教研究所紀要』30, pp.103-153.

山口益

[1935] 『中辺分別論釈疏：安慧阿遮梨耶造』, 破塵閣書房, 愛知.

山口益・野澤静證

[1953] 『世親唯識の原典解明』, 法蔵館, 東京.

山口益・舟橋一哉

[1955] 『『俱舍論』の原典解明 世間品』, 法蔵館, 東京.

山田 龍城

[1959] 『梵語佛典の諸文献—大乘佛教成立論序説 資料編一』, 平楽寺書店, 京都.

瑜伽行思想研究会

[2003] 『梵藏漢対校 E-TEXT 『大乘阿毘達磨集論』・『大乘阿毘達磨雜集論』』, 3 vols, 代表者 早島理, PDF, 公開 URL: <http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyō/>.

芳村修基

[1974] "The Denkar-Ma An Oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons", 『インド大乘仏教思想研究』 pp.99-199, 百華苑, 京都.

吉元信行

[1990] 「三十七道品における五根・五力の位置」, 『印度学仏教学研究』 39-1, pp.17-22.

李 鍾徹(Lee, Jong Cheol)

[2001] 『世親思想の研究—『釈軌論』を中心に—』, 山喜房佛書林, 東京.

龍谷

[1995] 『梵文大乘莊嚴經論写本』(龍谷大学善本叢書 14), 法蔵館, 京都.

若原 雄昭

[1996] 「無縁の慈悲—大乘莊嚴經論 XVII 章を中心に—」『日本佛教学会年報』 61, pp.91-108.

[2003] 「『大乘莊嚴經論本頌』未報告ネパール写本」, 『印度学仏教学研究』51-2, pp.876-870.

[2004] 「『大乘莊嚴經論本頌』未報告ネパール写本二点について」, 『印度学仏教学研究』 52-2, pp.798-793.

2. 欧文

Aramaki, Noritoshi

[2000] Toward an Understanding of the Vijñaptimātratā, Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: the Buddhist studies legacy of Gandjin M. Nagao, ed. by Jonathan A. Silk, Hawai'i

Bechert, Heinz

[1977] "Mahāyāna Literature in Sri Lanka : The Early Phase", *Prajñāpāramitā and Related Systems : Studies in Honor of Edward Conze*, Lancaster, Lewis, ed., Berkeley, pp.361-368.

Bendall, Cecil & La Vallée Poussin, Louis de

[1905] A Text-book of the Yogācāra School, An English summary with notes and illustrative

extrata from other Buddhistic Works, Le Muséon24, pp.38-52.

[1906] A Text-book of the Yogācāra School, An English summary with notes and illustrative extrata from other Buddhistic Works, Le Muséon25, pp.213-230.

[1911] Bodhisattvabhūmi: Sommaire et notes, Le Muséon30, pp.155-191.

Braarvig, Jens

[1993] *Akṣayamatīnirdeśasūtra*, 2vols, Oslo: Solum Forlag.

Buescher, Hartmut

[2007] *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Wien.

Cabazon, Jose Ignacio

[1992] “Vasubandhu’s Vyākhyāyukti on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtrās”, in J.Timm, ed., *Traditional Hermeneutics in South Asia Albany*, SUNY Press, pp.213-243.

Chattopadhyaya, D.

[1970] *Tāranātha’s History of Buddhism in India* (repr. Delhi, 1990).

Chung, Jin-il

[2008] A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama (雜阿含經相当梵文断片一覽), The Sankibo Press, Tokyo.

Conze, Edward

[1967] *Materials for the Dictionary of Prajñāpāramitā Literature*, Suzuki Research Foundation, Tokyo.

[1975] *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the division of the Abhisamayālaṅkāra*, Los Angeles/London.

Conze, Edward & Iida, Shotaro

[1968] “maitreya’s Questions” in the Prajñāpāramitā, *Mélanges d’Indianisme a la mémoire de Louis Renou*, Paris.

Cutler, Sally Mellick

[1997] “Skill Suffering After All These Aeons: the Continuing Effects of the Buddha’s Bad Karma”, ed., Connolly, Peter and Hamilton, Sue. *Indian Insights: Buddhism, Brahmanism and Bhakti*: Luzac Oriental, London, pp.63-82.

D'amato, Mario Anthony

[2000] *The Mahāyāna-Hīnayāna Distinction in the Mahāyānasūtrālaṃkāra: A Terminological Analysis*, 2 vols., UMI 9990537, The University of Chicago, Chicago, Illinois.

Deleanu, Florin

[2006a] *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakahūmi: A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study. Volume I: Introductory Study, Sanskrit Diplomatic Edition, Sanskrit Critical Edition. The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.*

[2006b] *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakahūmi: A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study. Volume II: Tibetan Edition, Chinese Edition, English Translation, Bibliography, Index. The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.*

Einer, Helmut

[1992] *Ein Jahrzehnt Studien zur Überlieferung des Tibetischen Kanjur*, Wien.

Enomoto, Fumio

[2009] "Fundamental Terms of Early Buddhism: Problems in Translation", *Transactions of the International Conference of Earstern Studies* 53, pp.98-99, The Toho Gakkai (The Institute of Earstern Culture).

Frawallner, Erich

[1951] *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Serie Orientale Roma III, .

[1958] *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie-Ferlag, Berlin. Rev. ed. 1969.

Gethin, R.M.L

[2001] *The Buddhist Path to Awakening*, Oxford.

Gokhale, V.V.

[1947] "Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga," *JBBRAS (New Series)* 23, pp.13-38.

[1968] "Fragments of Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya in the Patna collection of Tibetan manuscript materials," *Journal of the University of Poona (Humanities Section)* 27, pp.175-179.

Gold, Jonathan C.

[2007] *The Dharma's Gatekeepers: Sakya Pandita and Buddhist Scholarship in Tibet*, State University of New York Press, Albany.

Griffiths, Paul J.

[1990] "Painting Space with colors: Tathāgatagarbha in the Mahāyānasūtrālaṃkāra-Corpus IX.22-37.," *Buddha Nature, A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*, ed. by P.J.Griffiths and J.P.Keenan, Buddhist Books International, Tokyo, pp.41-63.

Hakamaya, Noriyuki

[1971] "Asvabhāva's Commentary on the Mahāyānasūtrālaṃkāra IX.56-76," 『印度学仏教学研究』 20-1, pp.473-365.

[1984] *The Old and New Tibetan Translations of the Saṃdhinirmocana-sūtra: Some Notes on the History of Early Tibetan Translation*, Komazawadaigaku Bukkyogakubu Kenkyukiyo 42, pp.(1)-(17).

[1986] *A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the Saṃdhinirmocana-sūtra(I)*, Komazawadaigaku Bukkyogakubu Ronshu 17, pp.(1)-(17).

[1987a] *A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the Saṃdhinirmocana-sūtra(II)*, Komazawadaigaku Bukkyogakubu Kenkyukiyo 45, pp.(1)-(35).

[1987b] *A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the Saṃdhinirmocana-sūtra(III)*, Komazawadaigaku Bukkyogakubu Ronshu 18, pp.(1)-(35).

Hayashima, Osamu

[1977] "Dharmaparyeṣṭi, The XIth Chapter of the Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya Subcommentary on the Mahāyāna-sūtrālaṃkāra—Its Synopsis and Tibetan text, Edited and Collated on the Basis of the Derge and the Peking Edition—," 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』 26, pp.19-61.

[1978] "Chos yoñs su tshol baḥi skabs or Dharmaparyeṣṭy adhikāra: The XIth Chapter of the Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya, Subcommentary on the Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, Part II" 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』 27, pp.73-119.

[1979] "do., Part III" 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』 28, pp.37-70.

[1982] "do., Part IV" 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』 31, pp.55-95.

[1983] "do., Part V" 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』 32, pp.11-23.

Hopkins, Jeffery

[2000] *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi (California, 1999).

[2003] *Maps of the Profound Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Snow Lion Publications, Ithaca, New York

Horiuchi, Toshio

[2004] “Dharmanairātmya in the Vyākhyāyukti”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 52-2, pp.(41)-(44).

[2008a] “How to Interpret and Preach the Buddha’s teaching: The Discussion in Chapter 5 of the Vyākhyāyukti”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 56-3, pp.1126-1130.

[2008b] “Vasubandhu’s relationship to the Mahāyānasūtrālaṃkāra and Laṅkāvatārasūtra based on citations in the Vyākhyāyukti”, *Studies in Philosophy (Institute of Philosophy University of Tsukuba)* 34, pp.101-108.

Ishikawa, Mie

[1990] A Critical Edition of the *Sgra sbyor bam po gnyis pa*, An Old and Basic Commentary on the *Mahāvvyutpatti* 二卷本訳語釈. Mie Ishikawa, The Toyo Bunko.

de Jong, J.W.

[1979] *Buddhist Studies* by J.W. de Jong, ed., by Gregory Schopen, Asian Humanities Press, California.

[1987] Notes on the Bodhisattvabhūmi, *Hinduismus und Buddhismus Festschrift für Ulrich Schneider*, Freiburg, pp.163-172.

Kawaguchi, Teruo

[2003] “Vasubandhu’s Examination of the Buddha’s Teaching (1) –A translation of the fourth chapter in Interpretative Method of Scriptures (Vyākhyāyukti) with the equivalents of Sanskrit, Pāli, Tibetan and Chinese-”, *Philosophia (Kansai University)* 22, pp.1-51.

Kawamura, Leslie S.

[1984] “THE DHARMADHARMATĀVIBHĀGA,” 『印度学仏教学研究』32-2, pp.1114-1107.

Kochumutton, Tomas, A.

[1989] *A Buddhist doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi.

Kritzer, Robert

[1999] *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 44, Wien.

[2000] “The Four Ways of Entering the Womb (garbhāvākṛānti)”, *Bukkyo Bunka* 10, pp.1-41.

[2005] Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya,

The International Institute for Buddhist Studies.

Kurihara Shōdō

[1989] “Asvabhāva’s Commentary on *Āloka-māla*,” 『印度学仏教学研究』 37-2, pp.1015-1012.

[1991] “The Classification of Kambala’s School,” 『印度学仏教学研究』 39-2, pp.1013-1006.

Lamotte, Etienne

[1935] *Samdhiniramocana-sūtra*, Louvain/Paris.

[1936] *Karmasiddhiprakaraṇa The Treatise on Action by Vasubandhu*, tr. By Leo M. Pruden, Asian Humanities Press, California, 1988.

[1973] Trois Sūtra du Saṃyukta sur la vacuite *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* vol.XXXVI Part 1, University of London.

[1988] *History of Indian Buddhism*, tr. by Sara Webb-Boin, Louvain.

Lee, Jong Choel

[2001] *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu*, Bibliotheca Indologica et Buddologica 8, The Sankibo Press, Tokyo.

Limaye, Surekha Vijay

[1992] *Mahāyānasūtrālamkāra of Asaṅga*, Sri Satguru Publications, Delhi.

Mudagamuwe Maithrimurthi

[1999] Wohlwollen, Mitleid, Freude Und Gleichmut: Eine ideengeschichtliche Untersuchung Der Vier Apramanas in Der Buddhistischen Ethik Und Spiritualität Von Den Anfängen Bis Hin Zum Frühen Yogācāra, Alt- Und Neu-Indische Studien, Stuttgart.

Mathes, Klaus-Dieter

[1996] Unterscheidung der Gegebenheiten von Ihrem Wahren Wesen (Dharmadharmatā-vibhāga): Eine Lehrschrift der Yogācāra-Schule in tibetischer Überlieferung, Indica et Tibetica Verlag, Swisttal-Odendorf.

[2007] “The Ontological Status of the Dependent (paratantra) in the Samdhinirmocanasūtra and the Vyākhyāyukti” *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn, zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*, pp.323-240.

Miyake, Shin’ichiro

[2000] “Comparative Table of the Golden Manuscript Tenjur in dGa’-ldan Monastery with the Peking Edition of Tenjur”, *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist*

Comprehensive Research Institute 17, pp.1-65.

Muroji, Yoshihito

[1993] Vasubandhu's Interpretation des Pratītyasamutpāda, Eine kritische Bearbeitung der Pratītyasamutpādavyākhyā (Saṃskāra- und Vijñānavibhaṅga), Stuttgart.

[1997] "Guṇamati's Version of the PSAVN", Tibetan Studies (Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995) Vol. II, pp.647-656.

Nagao, Gadjin M.

[1958/1961] Index to the Mahāyāna-sūtrālaṃkāra (Sylvain Levi Edition), 2pts, 日本學術振興会,東京.

[2000] The Bodhisattva's Compassion described in the Mahāyānasūtrālaṃkāra. In : J.A.Silk(ed.), Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding, The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao, Honolulu.

Nance, Richard E.

[2004] Models of Teaching and the Teaching of Models: Contextualizing Indian Buddhist Commentary (A Dissertation submitted to the Faculty of the Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Chicago Illinois June 2004, unpublished).

Norman, K.R.

[1991] *Collected Papers* Vol. II, PTS.

Nozawa Jōshō

[1955] "The Dharmadharmatāvibhaṅga and the Dharmadharmatāvibhaṅga-vṛtti: Tibetan Texts, Edited and Collated, Based upon the Peking and Derge Editions," 山口博士還曆記念『印度学仏教学論叢』, 法蔵館, 京都, pp.9-49.

Obermiller, Eugene

[1964] 『プトン<仏教史>』 History of Buddhism by Bu-ston, 鈴木学術財団, 東京. I: The Jewelry of Scripture, Heidelberg, 1931; II: The History of Buddhism in India and Tibet, Heildelberg, 1932.

Poussin, Louis de la Valee

[1980] *L' AbhidharmakoSa de Vasubandhu*, Tome V repr. Bruxelles, Institut Belge Des Hautes Etudes Chinoises

Rahder, J.

[1926] Daśabhūmikasūtra, Louvain/Paris.

Rahuka, Walpola

[2001] Abhidharnasamuccaya The Comendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asaṅga, Sara Boin-Webb tr., Asian Humanities Press Fremont, California.

Saito Akira

[1998] Bhāviveka and the Madhyanta(anta)vibhāga/-bhāṣya, JIBS 46-2, pp.(23)-(29).

Sakuma Hidenori

[1990] Die Āśrayaparivṛtti-theorie in der Yogācārabhūmi, 2 vols, Alt-und-Neu-Indische Studien, Bd. 40, herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Sāṅkṛtyāyana, Rāhula

[1935] "Sanskrit Palm-Leaf Mss. Tibet," JBORS 21-1, pp.21-43.

Sastri, N.A.

[1938] Bhavasamkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasamkrānti Śāstra with the commentary of Maitreyaṅgāthā, The Adyar Library Series 19, Madras.

Schumithauzen Lambert

[1967] "Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā" WZKSO 11, pp.109-136.

[1969a] Zur Literaturgeschichte der Älteren Yogācāra-Schule, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa I.3, pp.813-823.

[1969b] *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien.

[1976] On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism, *German Scholars on India* Vol.2, New Delhi.

[1982] Die letzten Seiten der Śrāvakahūmi, *Indological and Buddhist Studies—Volume in honour of Professor J.W. de Jong on his sixtieth Birthday—pp.457-483*, Canberra.

[1987] Alayavijñāna, on the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, 2vols., Tokyo.

[1991] Yogācārabhūmi: Sopadhikā and Nirupadhikā Bhūmiḥ, Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of His 80th Birthday(II) pp.687-711, 江西人民出版社.

[1992] "A Note on Vasubandhu and the Laṅkāvatārasūtra", *Asiatische Studien/ Eudes Asiatiques*,

XLVI-1, 2vols., Tokyo.

[2000] On Three Yogācārabhūmi Passages Mentioning the Three Svabhāvas or Lakṣaṇas, *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: the Buddhist studies legacy of Gadḥin M.Nagao*, ed by Jonathan A. Silk, Hawai'i, pp.245-263.

[2005] *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

Schoening, Jeffrey D.

[1992] "Sūtra Commentaries in Tibetan Translation", Cabezon Jose Ignacio ed., *Buddhism, sexuality, and gender*, State University of New York Press, Albany, New York.

[1995] The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries Volume. I Translation with Annotation, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 35, 1, Wien.

Silk Jonathan A.

[2001] Contributions to the Study of the Philosophical Vocabulary of Mahāyāna Buddhism, *The Eastern Buddhist* New Series, 33-1, pp.144-168.

Takahashi Koichi

[2001] Vastu in the Tattvārtha Section of the Bodhisattvabhūmi and the Viniścayasamgrahanī, JIBS 49-2, pp.(39)-(41).

Takaoka, Hidenobu

[1981] "A Microfilm Catalogue of the Buddhist Manuscripts in Nepal vol.1" (ネパール仏教・仏典写本マイクロフィルム目録 第一集) Buddhist Library (仏教資料文庫) Japan.

Tani Tadashi

[1991] "Logic and Time-ness in Dharmakīrti's Philosophy —Hypothetical Negative Reasoning (*Prasaṅga*) and Momentary Existence (*Kṣaṇikatva*),—" Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference: Vienna, June 11-16, 1989, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr.8, ed. by Ernst Steinkellner, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp.325-401.

Thurman, A.F. Robert

[2004] *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṅkāra)*, American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, New York.