

## 『大乗莊嚴經論』第13章「修行章」 —サンスクリットテクストと和訳—

岩本明美

はじめに

凡例

『大乗莊嚴經論』第13章サンスクリットテクスト

『大乗莊嚴經論』第13章和訳

はじめに

筆者はこれまでに、拙稿Iに『大乗莊嚴經論』(*Mahāyānasūtrālambikāra*)第14章のサンスクリットテクストを、拙稿IIにその和訳を発表した。また後者では、『莊嚴經論』の第13章「修行章」(Pratipattyadhikāra; 隨修品)と第14章「教授教誠章」(Avavādānuśāsanyadhidikāra; 教授品)との関連を論じ、両章がひとまとまりとなって『莊嚴經論』独自の修行体系を形成していることを明らかにした。

その際紙幅の都合上、第13章については、その、両章にまたがって説かれる独自の修行体系が要約された形で示されている、冒頭の第1~6偈の和訳を提示するにとどまった。そこでその補足として、また今後『莊嚴經論』の修行道を分析するための基礎作業として、ここに第13章全体の和訳をサンスクリットテクストとともに発表することにした<sup>(1)</sup>。

(1)筆者は第13章についても第14章と同様に、チベット訳テクスト、無性釈テクスト、安慧釈テクストを合わせて作成しており、何かの折に公表したいと考えている。なお、今回も、散文註釈を含めたものを『大乗莊嚴經論』とし、便宜上、その散文註釈の著者を世親として論ずる。筆者はその散文註釈の著者をいまだ確定できずにいるが、『俱舍論』の世親とも、『撰大乘論』の無著とも別人と見なしている。

第13章は、偈頌の導入部に明示された次の八つを主題とする、二十九偈からなる<sup>(2)</sup>。

- I 修行の弁別に関する六偈 (1-6)
- II 修行において不放逸をなすことに関する四偈 (7-10)
- III 煩惱そのものによる、煩惱の出離に関する三偈 (11-13)
- IV 声聞と独覺の作意を捨離するための二偈 (14・15)
- V 「無自性性」と「本性清浄」とに対する恐れを否定するための四偈 (16-19)
- VI 貪愛から生じる罪を否定するための四偈 (20-23)
- VII 修行の区別に関する五偈 (24-28)
- VIII 修行における「三輪清浄」に関する一偈 (29)

第13章は包括的に研究されたことはなく、その一セクションでさえ中心に据えて論ぜられたこともない。あまり重要視されていないようである。しかし、第13章第7偈に対する世親釈の殆どがカマラシーラの『修習次第』中篇 (*Bhāvanākrama II*) に地の文として援用されていることから<sup>(3)</sup>、第13章は後世に読まれ、影響を与えたことが知られる<sup>(4)</sup>。そして何より第13章は、『莊嚴經論』の中核をなすと考えられる第14章と内容的にも連続しているので、『莊嚴經論』研究に欠かすことはできない。

「聞・思・修」の修行階梯のうち、第13章が「聞・思」に、第14章が「修」に対応していることは先に明らかにしたが<sup>(5)</sup>、上の八つの主題のうち、「聞」に相当するのはIであり、II~VIIIは「思」に当たる。また、五種の修行者<sup>(6)</sup>との関係で言えば、Iは「意義を知る者」(arthajñā) に、II~VIIIは「[真なる]法を知る者」(dharmajñā) に対応している。つまり、前回和訳提示できなかつ箇所 (II~VIII) には、教の真の意味が説かれていることになる。

(2)筆者は、和訳において独自に次のようなセクション見出しを付けた。

I 五種の修行者, II 不放逸行, III 「無明即菩提」などの説示における密意, IV 小乗的な分別の捨離, V 「無自性性」と「本性清浄」との真の意味, VI 罪なき貪愛 (rāga), VII 種々の修行対象, VIII 三輪清浄なる修行。

(3)注43参照。

(4)森山清徹氏は、カマラシーラの修道論に『莊嚴經論』の修道論の影響が看取されることを指摘している（森山清徹「Kamalaśīla の唯識思想と修道論 —瑜伽行中觀派の唯識説の觀察と超越—」『佛教大学人文学論集』19, 1985, p.74, ll.8-25 参照）。

(5)拙稿II (pp.68-70) 参照。

(6)注25参照。

この事実は非常に重要であろう。というのも、そこには、どういう点を踏まえて教えを理解し、実践せねばならないのか、そのことがはっきりとした形をとって出されているに相違ないからである。我々はそれを承知したうえで、『莊嚴經論』で展開される教説を考察せねばならないであろう。その点、E・フラオヴァルナーが『莊嚴經論』を抄訳した際<sup>(7)</sup>、最初に第13章を翻訳したことは、確かに理にかなっていたと言える。

フラオヴァルナーが抄訳の冒頭に据えた、第13章第16～19偈（セクションV）は、第13章の中で最も哲学的な箇所であり、「無自性性」(niḥsvabhāvatā)と、「本性清浄<sup>(8)</sup>」(prakṛtipariśuddhi)とに対する『莊嚴經論』の規定を、それらに対する恐怖を否定するという恰好で明らかにしている。

そしてそのセクションVと哲学的に響き合っているのが、セクションIIIである。第19偈後半では「法性としての心(dharmatācitta)以外の別の心が本性として光り輝いている、とは言われない」と注意されているが、セクションIIIでも、法性が着目されている。つまり、法性なくして法は存在しないという点から、「無明即菩提」などの説示があることが、密意として示されているのである。

他方、実践面として、セクションIIでは、瑜伽行を逸脱することなく進めるために菩薩はどうあらねばならないのか、そのことが四つの観点から説かれている。また、セクションVIIでは、菩薩はどのように、何に対して修行するのか、それが喻えとともに九つ列挙されている。

そして『莊嚴經論』が謳いあげる大乗仏教の根本精神、菩薩の衆生に対する愛情を、もしくはそれにまつわって生じてくる問題点をどう了解すべきか、そのことがセクションIVとVIで扱われている。セクションVIでは、衆生に対する愛情が貪愛(rāga)と等置されるが、そのような貪愛は衆生を利益することになるので罪になることはない、と確定されている。他方、セクションIVでは、衆生のために地獄に住したとしても、菩提の妨げになることはない、と明言されている。そしてさらに後者では、小乗的な分別(作意)が、捨離されるべきものとして、衆生に対する愛情と対比的に語られているが、第13章の締めくくりもまた、分別の否定である。

すなわち第13章の結び、セクションVIIIでは、「三輪清浄」をどう理解すべきかという体裁で、修行者(pratipattr)・修行の対象(pratipattavya)・修行[という行為](pratipatti)を分別意識しない、という修行のあり方が要求されているのである。『莊嚴經論』は、「三

<sup>(7)</sup> E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 1969, repr. 1994, pp.309—320.

<sup>(8)</sup> 「本性清浄」に関する記述について、今回筆者は従来と異なった解釈を提示した(注72参照)。

「輪清淨」を新たに解釈することによって<sup>(9)</sup>、「修」の段階（第14章）に向けて根本とすべき修行の取り組み方を、「思」の最終段階で教示していると言えよう。

その「三輪清淨」をはじめとして、既存の術語に対する『莊嚴經論』独自の解釈については、当該箇所の訳注に示した。それらを含め、訳注に示したことの中には、筆者の思わぬ誤解もあるやもしれない。誤訳ともども大方の御教示を乞う次第である。

## 凡例

### 【使用文献略号】

- \* 写本の略号 (A, B, Nc, Ns) には、舟橋略号を用いた（舟橋『研究』pp.16–20 参照）。
- A** 龍谷大学佛教文化研究所編『梵文大乘莊嚴經論写本』(法藏館, 1995) 所収の A 本
- B** 同 B 本
- Nc** Nepal-German Manuscript Preservation Project Ms.No.4-6; Br̥hatsūcīpatram II kramāñkah̥ ca291.
- Ns** Nepal-German Manuscript Preservation Project Ms.No.3-291; Br̥hatsūcīpatram II kramāñkah̥ tr̥291.
- D** デルゲ版チベット大蔵經: 東京大学印度哲学印度文学研究室編影印版
- P** 北京版チベット大蔵經: 鈴木學術財團影印版
- Lévi 本** S. Lévi (ed.), *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, tome I, Paris, 1907.
- Lévi 仏訳** S. Lévi (tr. fr.), *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, tome II, Paris, 1911.
- MSABh(Tib)** \**Sūtrālamkāra-vyākhyā*, or -bhāṣya, 『大乘莊嚴經論』チベット訳: *mDo sde'i rgyan gyi bśad pa*, D. (4026)[Sems tsam 1] phi 129b1–260a7; P. (5527)[108] phi 135b7–287a8.
- MSAT** \**Mahāyānasūtrālamkāra-tūkā*, 『大乘莊嚴經論』無性釈: *Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi rgya cher bśad pa*, D. (4029)[Sems tsam 2] bi 38b6–174a7; P. (5530)[108] bi 45a5–196a7.
- SAVBh** \**Sūtrālamkāra-vṛtti-bhāṣya*, 『大乘莊嚴經論』安慧釈: *mDo sde'i rgyan gyi 'grel bśad*, D. (4034)[Sems tsam 3] mi 1b1–283a7, [Sems tsam 4] tsi 1b1–266a7; P. (5531)[108] mi 1b1–317a8, [109] tsi 1b1–308a8.
- 波羅頗蜜多羅訳 無著菩薩造, 波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』: 大正 31(1604)589–661.
- 『新國訳』 褐谷憲昭・荒井裕明校註『大乘莊嚴經論』(新國訳大蔵經, 瑜伽・唯識部 12) 大蔵出版, 1993.
- 野澤『瑜伽行』 野澤靜證『大乘佛教瑜伽行の研究—解深密經聖者慈氏章及び疏の譯註—』 法藏館, 1957.

(9)注 85・87 参照。

長尾『索引』 G. M. Nagao, *Index to the Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, part I(Sanskrit-Tibetan-Chinese), Nippon Gakujutsu Shinkō-kai, Tokyo, 1958.

長尾『MS 上』 長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』上, 講談社, 1982.

宇井『研究』 宇井伯壽『大乗莊嚴經論研究』岩波書店, 1961.

早島「法隨法行」 早島理「法隨法行 (dharma-anudharma-pratipatti)—その語義と意義—」『南都佛教』36, 1976.

舟橋「原典考」 舟橋尚哉「大乗莊嚴經論の原典考—隨修品と業伴品と（および教授品）を中心として—」『印仏研』33-1, 1984.

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

拙稿 I 岩本明美「『大乗莊嚴經論』第14章世親釈 Skt. テキスト」『禪文化研究所紀要』21, 1995.

拙稿 II 岩本明美「『大乗莊嚴經論』第14章「教授教誡章」の背景 I—付『大乗莊嚴經論』第14章世親釈和訳—」『禪文化研究所紀要』22, 1996.

#### 【Lévi 本第13章訂正者略号】(訂正記載箇所)

F 舟橋尚哉(舟橋「原典考」pp.53-56)

I 筆者

L S・レヴィ(Lévi 仏訳, pp.152-160, 脚注)

N 長尾雅人(長尾『索引』pp.xvi-xvii)

U 宇井伯壽(宇井『研究』pp.617-618)

#### 【セクション・サブセクション】

第14章と同じ観点から、セクションとサブセクションとを分けた。ただし、第13章と第14章では若干章構成が異なるため、第13章では世親によって偈頌の導入部で同一主題のもとにおかれた偈頌群（及びそれに対する註釈）を一つのセクションとした。一方、サブセクションは第14章と同様に、SAVBhで安慧が引用して復釈している世親釈にセクション単位で順番に番号を振り、その番号をサンスクリットテキストの該当箇所に埋め込んでゆくことによって分けられている。テキストを検索しやすくするための便宜的なものである。

#### 【表記】

- Lévi 本の訂正箇所は、殆どの場合、“pariniśpannayoh, I (niśpannayoh)”という形式で注記した。( )の中は Lévi 本の相当語を、I に当たる部分は訂正者を示している。

つまりこの場合は、Lévi本の“niṣpannayoh”が筆者によって“pariniṣpannayoh”に訂正されたことを意味する。

### 【テクスト作成方針】

- Lévi本(pp.84–90)を底本とし、A本(78a1–82a5), B本(83a6–88a2), Nc本(57a8–60b3), Ns本(70a6–74a4)を校合した。なお、これら四写本以外にも写本は存在するが(舟橋『研究』pp.15–49参照)、すべて同系統の写本であるため、想定される筆写年代からみて、さらに別の写本を使用しても無意味であると思われる。
- MSABh(Tib)(D. 186b2–189b7; P. 201b8–205b6), MSAT(D. 108b6–111b6; P. 122a3–125b3), SAVBh(D. mi 248a2–261b3; P. mi 275b5–291b3), 波羅頗蜜多羅訳(621–623)を常時参考して原文の究明に努めた。
- レヴィ・長尾・宇井・舟橋の訂正を採用した場合、それらの訂正がいずれの写本にも支持されないときにのみ、四写本の当該語を明示した。
- Bagchi本<sup>(10)</sup>, Shastri本<sup>(11)</sup>, Limaye本<sup>(12)</sup>も参考したが、すべて写本を使用した校訂本とは考えられないため、またチベット訳や漢訳も参考していないと思われるので、これら三本に基づいてLévi本に訂正を加えることはしなかった。
- Lévi本では“bodhisattva”や“tattva”などの“-ttva”が、写本通りに“-tva”と表記されているが、すべて正規形の“-ttva”に改めた。
- 写本の支持が得られない場合でも連声規則を適用した。たとえばb·d句末などの“-m”は、“-m”に改めた。
- 恋意性を極力排除するために、ハイフネーションは施さなかった。

### 【和訳】

- MSABh(Tib), MSAT, SAVBh, 波羅頗蜜多羅訳, 『新國訳』を常時参考して和訳した。
- 儒頌及び世親釈の理解にとって、特にSAVBhは欠かせざるものであったが、必ずしも安慧の解釈に従ったわけではない。

<sup>(10)</sup>S. Bagchi, *Mahāyānasūtrālambikāra of Asaṅga* (Buddhist Sanskrit Texts 13), Darbhanga, 1970.

<sup>(11)</sup>S. D. D. Shastri, *Mahāyānasūtrālambikāra by Ācārya Asaṅga* (Baudha Bharati Series 19), Varanasi, 1985.

<sup>(12)</sup>S. V. Limaye, *Mahāyānasūtrālambikāra by Asaṅga* (Bibliotheca Indo-Buddhica Series 94), Delhi, 1992.

- 訳文は、出来る限り原文に忠実であるように直訳を心がけた。
- 術語については、現代語に置き換えてしまうと、その語の多義性をそこなう危険性があるため、漢訳の慣用語を用いた場合が多い。
- 通読を容易にするために、訳文中に筆者が補足したものは〔 〕に入れ、同じく言い換えたものは（ ）に入れて示した。ただし、省略されている語が明らかな場合は、補足語を〔 〕に入れなかった場合もある。

### 【訳注】

- MSABh(Tib), MSAT, SAVBh, 波羅頗蜜多羅訳の四つの文献における解釈の相違については、重要と思われるもののみに限り注記した。
- レヴィ仏訳、宇井和訳（宇井『研究』）、早島部分和訳（注 25 参照）、フラオヴァルナー部分独訳（注 7 参照）などの現代語訳も参照したが、筆者との読みの違いについては、煩雑になることを嫌って殆ど注記しなかった。

### 【セクション見出し】

筆者が任意に付けたもので、必ずしも偈頌の導入部で明示された主題とは一致しない。

### 【その他】

- チベット語文献は、D 及び P を参照したが、引用・参考箇所のフォリオ・行数については、D のみ示した。また、P を採用したときのみ両者の異同を示した。
- 波羅頗蜜多羅訳の引用箇所については、『新国訳』は検索が容易であるため、理解を容易にするために『新国訳』の訓読文を用いた場合にも、大正の頁・行数を示した。

**Chap. XIII (Pratipattyadhidhikāra)  
of the Mahāyānasūtrālamkāra**

I

[I-i] pratipattivibhāge ṣaṭ ślokāḥ /

dvedhā nairātmyam ājñāya dhīmān pudgaladharmayoh /  
dvayamithyātvāsamayaktvam vivarjyeta<sup>(13)</sup> trayeṇa hi //1//

yathārtham ājñāya dharmam ājñāya dharmānudharmapratipanno bhavati sāmīcī-  
pratipanno 'nudharmacārī tat samdarśayati / [I-ii] tatra dvidhā pudgaladharmā-  
nairātmyajñānam grāhyagrāhakābhāvataḥ / [I-iii] dvayamithyātvāsamayaktvam vi-  
varjyam trayam / [I-iv] abhāve ca śūnyatāsamādhīḥ parikalpitasya svabhāvasya / [I-  
v] bhāve cāprāṇihitānimittau paratantrapariniṣpannayoh<sup>1</sup> svabhāvayoh / [I-vi] etat  
samādhītrayam laukikam [I-vii] na mithyātvam lokottarajñānāvāhanāt / [I-viii] na  
samyaktvam alokottaratvāt /

arthajñāḥ sarvadharmāṇāṁ vetti kolasamānatām /  
śrutatuṣṭiprahāṇāya dharmajñās tena kathyate //2//

evam arthajñāḥ sarvadharmāṇāṁ sūtrādīnāṁ kolopamatām jānāti / śrutamātra-  
saṁtuṣṭiprahāṇāya tena dharmajñō bhavati /

pārthagjanena jñānenā pratividhya dvayam tathā /  
tajjñānapariniṣpattāv anudharmāṁ prapadyate //3//

---

<sup>1</sup>pariniṣpannayoh, I (niṣpannayoh); ABNcNs pariniṣpannayoh.

(13) 早島氏は、“vivarjyeta”を“vivarjayet”に訂正している（早島「法隨法行」p.20, 註 12）。確かにそのように訂正して、この偈に(i)dhīmānと(ii)dvayamithyātvāsamayaktvamの二つの主格を認めることを回避し、(ii)を対格と見なす方が読みやすい。しかし韻律の点から言えば、そのように訂正すべきではない。Ślokaのb・d句の第二・第三・第四シラブルは、長・短・長と連続すべきではないからである。また現行のテクストにおいて副文と主文の主格が異なったとしても、両者の動作者（智者）は一致しているので、敢えて訂正する必要もないようと思われる。さらに、A・Nc・Ns本も現行のテクスト通り“vivarjyeta”である（B本は“vivarjyetva”的ように読める）。なお、早島氏はMSABh(Tib)とSAVBhを訂正の根拠としているが、どちらも訂正の根拠たり得ない。

etenā dvividhena pārthagjanenārthadharmajñānenā dvayam nairātmyam tathā<sup>1</sup>  
pratividhya yathoktam<sup>2</sup> tasya jñānasya pariniṣpattyartham pratipadyate / evam anu-  
dharmaṁ pratipadyate /

tato jñānam sa labhate lokottaram anuttaram /  
ādibhūmau samam sarvair bodhisattvais tadātmabhiḥ //4//

tato jñānam sa labhate lokottaram anuttaram iti<sup>3</sup> viśiṣṭatarayānābhāvāt /  
ādibhūmau pramuditāyam bhūmau samam sarvair bodhisattvais tadātmabhir iti tad-  
bhūmikair evam sāmīcīpratipanno bhavati tadbhūmikabodhisattvasamatayā /

kṛtvā darśanaheyānām<sup>4</sup> kleśānām sarvasamkṣayam /  
jñeyāvaraṇahānāya<sup>5</sup> bhāvanāyām prayujyate //5//

śloko gatārthaḥ /

vyavasthānāvikalpena jñānenā sahacāriṇā /  
anudharmaṁ caraty evam pariśiṣṭāsu bhūmiṣu //6//

śeṣenānudharmacāritvam darśayati / vyavasthānāvikalpeneti bhūmivyava-  
sthānajñānenāvikalpena ca / [I-ix] sahacāriṇety anusam̄baddhacāriṇānyonya<sup>6</sup>-  
nairantaryeṇa / etena ślokadvayenānudharmacāritvam darśitam /<sup>7(14)</sup>

## II

[II-i] pratipattāv apramādakriyāyam catvārah ślokāḥ /

sulābho 'tha svadhiṣṭhānah subhūmiḥ susahāyakah /

<sup>1</sup>nairātmyam tathā, N (nairātmyabhāvam); ANc nairātmottavā; BNs nairātmontavā; MSABh(Tib) de bzin du ji skad bśad pa'i bdag med pa gñis rtogs nas.

<sup>2</sup>yathoktam, N (yathākramam)

<sup>3</sup>iti, I (iti /); ABNcNs iti.

<sup>4</sup>heyānām, N (jñeyānām)

<sup>5</sup>hānāya, N (jñānāya)

<sup>6</sup>cāriṇānyonya, I (cāriṇā anyonya); ABNcNs cāriṇānyonya.

<sup>7</sup>MSABh(Tib) om. etena ślokadvayenānudharmacāritvam darśitam /.

(14) 第 6 偲に対する短い註釈において、冒頭で「残りの偈によって、隨法実現者たることを説いている」といい、最後に再び「これら二偈によって、隨法実現者たることが説かれた」というのは、甚だくどい。また MSABh(Tib)にも、該当箇所を欠く。おそらく、最後の一文は、第 5・6 偲が「隨法実現者」に関する記述であることを明示しようとして、後に付け加えられたものであろう。

suyogo guṇavān deśo yatra dhīmān prapadyate //7//

[II-ii] caturbhiś cakrair apramādakriyām darśayati pratirūpadeśavāsādibhīḥ /  
tatrānena ślokena pratirūpadeśavāsaṁ darśayati / [II-iii] sulābhaś cīvara-  
piṇḍapātādīnāṁ jīvitapariṣkārāṇāṁ akṛcchreṇa lābhāt / svadhiṣṭhāno [II-  
iv] durjanair dasyuprabhṛtibhir anadhiṣṭitatvāt / [II-v] subhūmir ārogya-  
bhūmitvāt / [II-vi] susahāyakah sabhāgaśīladṛṣṭisahāyakatvāt / suyogo [II-vii]  
divālpākīrṇābhilāpakaṭvāt<sup>1(15)</sup> [II-viii] rātrau cālpaśabdādikatvāt /

bahuśruto drṣṭasatyo vāgmī samanukampakah /  
akhinno bodhisattvaś ca jñeyah satpuruṣo mahān //8//

anena dvitīyena satpuruṣatvāṁ<sup>2</sup> darśayati / āgamādhigamavākkaraṇanirāmiṣa-  
cittākilāsitvaguṇayogāt /

svālambanā susamstabdhā<sup>3(16)</sup> sūpāyā caiva<sup>4</sup> deśitā /  
suniryāṇaprayogā ca ātmasamyakpradhānatā //9//

anena tṛtīyena yoniśomanaskārasaṁgrhītām ātmanah samyakpraṇidhānatām  
darśayati / saddharmālambanatayā susaṁbhṛtasam̄bhāratayā [II-ix, x]<sup>(17)</sup> śamathādi-  
nimittānāṁ kālena kālam bhāvanātayālpa<sup>5</sup>-mātrāsamtuṣṭitayā saty uttari<sup>6</sup>-karaṇīye  
[II-xi] sātatyasatkṛtyaprayogatayā ca /

<sup>1</sup>divālpākīrṇābhilāpakaṭvāt: MSABh(Tib), MSAT ūn par 'du 'dzi ūn ūn ljan ljin ūn ba'i phyir.

<sup>2</sup>satpuruṣatvāṁ, I (satpuruṣaṁ); ABNcNs satpuruṣatvāṁ; MSABh(Tib) skyes bu dam pa ūnid.

<sup>3</sup>susamstabdhā, N (susam̄bhāra)

<sup>4</sup>sūpāyā caiva, L (subhāvanaiva)

<sup>5</sup>bhāvanātayālpa, I (bhāvanātayā alpa); ABNcNs bhāvanātayāalpa.

<sup>6</sup>uttari, I (uttara); ANc attari; BNs uttari.

(15) MSABh(Tib)とMSATの“ljan ljin”(parikleda?)は、対応する“abhilāpa(-ka)”の訳語とは考えにくく、四写本とも“abhilāpa(-ka)”であり、文脈上“abhilāpa(-ka)”で問題ないが、原語は“abhilāpa(-ka)”でなかった可能性もある。またSAVBhの相当語、“zañ ziñ”(= zañ ūi ziñ ūi)も、“abhilāpa(-ka)”の訳語とは考えにくい。なお、注42参照。

(16) 第1章第10偈の“upastambha”を世親は、“puṇyajñānasam̄bhārasaṁgrhīta upastambhaḥ”(福德・智資糧によって抱摶される、支え)と註釈している。それはここで“susamstabdhā”が“susam̄bhṛta-sam̄bhāratayā”と註釈されているのと同様である。この事実から、ここの“susamstabdhā”も、四写本は“susamstabdhā”的ようであるが、元来は“susamstambhā”ではなかったかと思われる。なお、MSABh(Tib)の相当語は“ston pa bzañ”であるが、第1章第10偈の“upastambha”的チベット訳語が“rton pa”であることから、“ston pa bzañ”は“rton pa bzañ”的誤写と思われる。

(17)[II-x] alpamātrāsamtuṣṭitayā saty uttarikaraṇīye.

rateḥ kṣaṇopapattes ca ārogyasyāpi kāraṇam /  
samādher vicayasyāpi pūrve hi kr̄tапуnyatā //10//

[II-xii] anena caturthena pūrvakṛtapuṇyatāṁ pañcavidhena hetutvena darśayati /  
[II-xiii] ratihetutvena yataḥ pratirūpadeśa<sup>1</sup>-vāse 'bhiramate / [II-xiv] kṣaṇopapatti-  
hetutvena yataḥ satpuruṣāyāśrayam labhate / [II-xv] ārogyasamādhiprajñāhetutvena  
ca yata ātmānaḥ samyakprāṇidhānam sampadyate /

### III

[III-i] kleśata eva kleśaniḥsaraṇe ślokās trayah /  
dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate /  
tasmād rāgādayas teṣāṁ buddhair niḥsaraṇam matāḥ //11//

[III-ii] yad uktam bhagavatā<sup>2</sup> [III-iii] nāham anyatra rāgād rāgasya niḥsaraṇam  
vadāmy [III-iv] evam dvesāṁ mohād iti / [III-v] tatrābhisaṁḍhiṁ darśayati / [III-vi]  
yasmād dharmadhātuvinirmukto dharmo nāsti dharmatāvyatirekeṇa dharmābhāvāt /  
[III-vii] tasmād rāgādīdharmatāpi rāgādyākhyām labhate /<sup>3</sup> [III-viii] sa<sup>(18)</sup> ca niḥ-  
saraṇam rāgādīnām ity ayam<sup>4</sup> tatrābhisaṁḍhir veditavyah /

dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate /  
tasmāt saṃkleśanirdeśe sa saṃdhīr<sup>5</sup> dhīmatām mataḥ //12//

yad apy<sup>6</sup> uktam<sup>7</sup> avidyā ca bodhiś caikam iti / [III-ix] tatrāpi saṃkleśa<sup>8</sup>-nirdeśe sa  
evābhisaṁḍhiḥ / [III-x] avidyābodhidharmatāyām<sup>9</sup> tadupacārāt /

<sup>1</sup>deśa, N (daśa)

<sup>2</sup>bhagavatā, I (bhagavatā /); ABNcNs bhagavatā.

<sup>3</sup>/, inserted by I based on ABNcNs.

<sup>4</sup>ayam, F (evam)

<sup>5</sup>saṃdhīr, L (saṃvid); ANc madhi; BNs sanvid?; MSABh(Tib) dgoṅs pa.

<sup>6</sup>yad apy, F (yad)

<sup>7</sup>uktam, I (uktam /); ABNcNs uktam.

<sup>8</sup>saṃkleśa, F (saklesa)

<sup>9</sup>avidyābodhidharmatāyām, I (avidyā bodhidharmatā syāt); ANc avidyābodhidharmatāyām; BNs  
avidyābodhidharmatāyān; MSABh(Tib), MSAṬ ma rig pa dañ byañ chub kyi chos ñid la; SAVBh  
ma rig pa žes bya ba ni byañ chub kyi chos ñid la.

(18) “sa” に関して、注 58 参照。

yatas tān eva rāgādīn yoniśah pratipadyate /  
tato vimucyate tebhyaḥ tenaiśāṁ niḥṣṭis tataḥ //13//

tān eva rāgādīn yoniśah pratipadyamānas tebhyo vimucyate <sup>1</sup> tasmāt pariññātās ta eva teśāṁ niḥsaraṇāṁ bhavantīty<sup>2</sup> ayam atrābhisaṁdhih /

## IV

[IV-i] śrāvaka-pratyeka-buddha-mana-sikāra-pari-varja-nē śloka-dvaya-m /

na khalu jinasutānāṁ bādhakāṁ duḥkham ugram  
naraka-bhava-na-vāsa-iḥ sattva-hetoh kathaṁcit /  
śamabha-vag-uṇadoṣa-preritā hīnayāne  
vividhaśubha-vikalpā bādhakā dhīmatām tu //14//  
na khalu naraka-vāso dhīmatām sarvakālaṁ  
vimala-vipula-bodher antarāyam karoti /  
sva-hita-paramaśīta tv anyayāne vikalpaḥ  
parama-sukha-vihāre 'py antarāyam karoti //15//

anayoḥ śloka-yor ekasya dvitiyaḥ sādhakaḥ / ubhau gatārtha-hau /

## V

[V-i] niḥsva-bhāva-tā-prakṛti-pariśuddhi-trā-sa-pratiṣedhe catvāraḥ ślokaḥ /

dharma-bhāvaopalabdiś ca niḥsamkleśaviśuddhitā /  
māyādisa-dr̥ṣī jñeyā ākāśa-dr̥ṣī tathā //16//  
yatha-iva citre vidhivad vicitrīte  
natonna-tām nāsti ca dr̥ṣyate 'tha ca /  
abhūtakalpe 'pi tatha-iva sarvathā  
dvaya-m sadā nāsti ca dr̥ṣyate 'tha ca //17//  
yatha-iva toye ludite<sup>3</sup> prasādite

<sup>1</sup> /, inserted by I based on ABNcNs.

<sup>2</sup> bhavantīty, I (bhavatīty); ABNcNs bhavantīty.

<sup>3</sup> ludite, I (lutite); ANcNs ludite; B lutrite.

na jāyate sā punar acchatānyataḥ /  
 malāpakarṣas tu sa tatra kevalaḥ  
 svacittaśuddhau vidhir eṣa eva hi //18//  
 matam ca cittam prakṛtiprabhāsvaram  
 sadā tad āgantukadoṣadūṣitam /  
 na dharmatācittam ḥte 'nyacetasaḥ  
 prabhāsvaratvam prakṛtau vidhīyate //19//

[V-ii] dharmābhāvaś ca [V-iii] dharmopalabdhiś ceti trāsasthānam niḥsamkleśatā ca dharmadhātoḥ prakṛtyā viśuddhatā ca paścād iti trāsasthānam bālānām / tad yathākramam [V-iv, v]<sup>(19)</sup> māyādisādr̄śyenākāśasādr̄śyena ca prasādhayam̄ tatas trāsam pratīṣedhayati / [V-vi] tathā citranatonnata<sup>1</sup>-sādr̄śyena [V-vii] luḍita<sup>2</sup>-prā-sāditatoyasādr̄śyena ca yathākramam / caturthena ślokena toyasādharmyam citte pratipādayati / [V-viii] yathā toyam prakṛtyā prasannam āgantukena tu kāluṣyena luḍitam<sup>3</sup> bhavaty evam cittam prakṛtyā prabhāsvaram matam āgantuksis tu doṣair dūṣitam iti / na ca dharmatācittād ḥte 'nyasya cetasaḥ paratantralakṣaṇasya prakṛti-prabhāsvaratvam vidhīyate / [V-ix] tasmāc cittatathataivātra cittam veditavyam /

## VI

[VI-i] rāgajāpattipratīṣedhe catvārah ślokāḥ /  
 bodhisattvasya sattveṣu prema majjagatam mahat /  
 yathaikaputrake tasmāt sadā hitakaram matam //20//  
 sattveṣu hitakāritvān naity āpattim sa rāgajām /  
 dveṣo virudhyate tv asya sarvasattveṣu sarvathā<sup>4</sup> //21//  
 yathā kapotī svasutātivatsalā

<sup>1</sup>citratonnata, I (citronatonna); ANc cittatonnata; BNs citranatonnata.

<sup>2</sup>luḍita, I (lutita); ANcNs luḍita; B lutrita.

<sup>3</sup>luḍitam, I (lutitam); ANc luḍita; B lutritam; Ns luḍitam.

<sup>4</sup>satpathā, L (satpathā); ABNcNs satpathā; MSA Bh(Tib) rnam kun tu; SAVBh mdor na.

(19)[V-v] ākāśasādr̄śyena.

svaputrakāms<sup>1(20)</sup> tān upaguhya tiṣṭhati /  
tathāvidhāyām pratigho virudhyate  
suteṣu tadvat sakṛpe 'pi dehiṣu //22//  
maitrī yataḥ pratighacittam ato viruddham  
śāntir yato vyasanacittam ato viruddham /  
artho yato nikṛticittam ato viruddham  
hlādo yataḥ pratibhayam ca<sup>2</sup> tato viruddham //23//

[VI-ii] yat sattveṣu bodhisattvasya prema so 'tra rāgo 'bhipretas [VI-iii] tatkr̄tām  
āpattim teṣām pratiṣedhayati / sattvahitakriyāhetutvāt / kapotīm udāharati tadbahu-  
rāgatvād<sup>3</sup> apatyasnehādhimātratayā sakṛpe bodhisattve dehiṣu sattveṣu pratigho vi-  
rudhyate / [VI-iv] bodhisattvānām sattveṣu maitrī bhavati vyasanaśāntih arthatānam  
hlādaś ca prītyutpādāt / yataś ca<sup>4</sup> maityādayas tata eva pratighacittam viruddham /  
[VI-v] tatpūrvakāṇi ca vyasanacittādīni /<sup>(21)</sup>

## VII

[VII-i] pratipattibhede<sup>5</sup> pañca ślokāḥ /  
yathāturaḥ subhaiṣajye samsāre pratipadyate /  
āture ca yathā vaidyaḥ sattveṣu pratipadyate //24//

<sup>1</sup>svaputrakāms, I (svabhāvakāms); ABNcNs svabhāvakāms; MSABh(Tib) rañ gi bu; SAVBh bdag gi bu.

<sup>2</sup>ca, N (na)

<sup>3</sup>rāgatvād, I (rāgatvāt); ABNcNs rāgatvāt.

<sup>4</sup>yataś ca, F (yata ime)

<sup>5</sup>bhede: ABNcNs bhede; MSABh(Tib) rab tu dbye ba'i(\*prabhede); SAVBh dbye ba'i(\*bhede)

(20)文脈上、そしてMSABh(Tib)とSAVBhから、ここに「自分の子供たち」を意味する語がくることは明らかである。具体例を示しているこの箇所で、それを、“svabhāvaka”という曖昧で抽象的な語を用いて表現しなければならない理由として考えられるのは、韻律上の問題のみである。しかし、具体的な語である“svaputraka”を用いても韻律は異なるので、四写本の“svabhāvakāms”は“svaputrakāms”的誤写と判断した。またこのセクションの第20偈c句に、“ekaputraka”という語が使用されていることも、この訂正の根拠の一つとなろう。

(21)SAVBhの“de'i rgyus sdug bsñal gyi sems la sog pa dañ 'gal lo (žes bya ba la)”という引用文は、この[VII-v] tatpūrvakāṇi ca vyasanacittādīni /に相当すると思われるが、その引用文に対する註釈内容は、この前文のyataś ca以下を説明しているようでもある(mi 259a2-3参照)。

anispanne yathā cete svātmani pratipadyate /  
 vanīg yathā punah panye kāmeṣu pratipadyate //25//  
 yathaiva rajako vastre karmaṇe pratipadyate /  
 pitā yathā sute bāle sattvāheṭhe prapadyate //26//  
 agnyarthīvādharārāṇyām<sup>1</sup> sātatye pratipadyate /  
 vaiśvāsiko vānispanne<sup>2(22)</sup> adhicitte prapadyate //27//  
 māyākāra iva jñeye prajñayā pratipadyate /  
 pratipattir yathā yasmin bodhisattvasya sā matā //28//

yathā yasmin pratipadyate tad abhidhyotayati / [VII-ii] yatheti subhaiṣajyādiś  
 ivāturādayah / [VII-iii] yatretya samsārādiṣu pratisaṃkhyāya samsāraniṣevaṇāt / [VII-  
 iv] kārūṇyena kleśāturasattvāparityāgāt / [VII-v] svapraṇihitasvacittakaraṇāt<sup>3(23)</sup> /  
 [VII-vi] dānādipāramitābhīś ca yathākramam bhogavṛddhinayanāt / [VII-vii]  
 kāyādikarmapariśodhanāt / [VII-viii] sattvāpakārākopāt / [VII-ix] kuśalabhāvanā-  
 nirantarābhīyogāt / [VII-x] samādhyanāsvādanāt / [VII-xi] jñeyāviparyāsāc ca /

<sup>1</sup>arthīvādharārāṇyām, I (arthī vādharārāṇyām)

<sup>2</sup>vānispanne: ANc vālispanne; BNs vānispanne.

<sup>3</sup>svapraṇihitasvacittakaraṇāt, I (svapraṇihitatvacittakaraṇāt); ANc svapraṇihitatvacittakaraṇāt; BNs svapraṇihitasvacittakaraṇāt; MSABh(Tib), MSAT rāṇ gi sems legs par 'chos pa'i phyir; SAVBh rāṇ gi sems rab tu legs par bcos pa (daṇ).

(22) 安慧は第 27 偲 cd 句を次のように註釈し、無性もそれと似たような註釈をしている (111b3-5 参照)。

その人に財産や蔵などの管理と守衛をさせたとしても、絶対に出来心が起ららず、横領しないこと、それが保信人における完成であると言われる。その場合、その完成した保信人は、王の蔵や財産に対して権限があったとしても、微塵も出来心や執着が起きないように、菩薩は禪定波羅蜜を自由にして禪定を得たとしても、禪定の味である快樂に対して微塵も執着を起こさない、という意味である (mi 260a2-3)。

この安慧釈中の「保信人における完成」(yid gcugs pa la rdzogs pa) や「その完成した保信人」(yid gcugs rdzogs pa de) という表現は、“vaiśvāsiko vā nispannah(or nispanno)” というテキストを想定させるが、四写本の支持は得られない。また、MSABh(Tib) の “yid brtan bzin du lhag pa'i sems // ma rdzogs pa la sgrub par byed //”(189b2) も、読みには問題があるが、現行のテキストを支持する。

(23) B・N<sub>S</sub> 本の方が MSABh(Tib) と MSAT 及び SAVBh に若干近いと考えて、“svapraṇihitasvacittakaraṇāt” に訂正したものの、なお意味不明。

## VIII

[VIII-i] pratipattitrimaṇḍalapariśuddhau ślokaḥ /

iti satatam udāra<sup>1(24)</sup>-yuktavīryo  
 dvayaparipācanaśodhane suyuktaḥ /  
 paramavimalanirvikalpabuddhyā  
 vrajati sa siddhim anuttamāṁ kramena //29//

iti /<sup>2</sup> nirvikalpena dharmanairātmyajñānena pratipattuh pratipattavyasya pratipatteś cāvikalpanāt<sup>3</sup> trimaṇḍalapariśuddhir veditavyā / dvayaparipācanaśodhane suyukta<sup>4</sup> iti sattvānām ātmānaś ca /

Mahāyānasūtrālamkāre Pratipattyadhipikāras trayodaśaḥ

<sup>1</sup>satatam udāra: ANc satatasamudāra; BNs satatamudāra.

<sup>2</sup>/, inserted by I based on ABNcNs.

<sup>3</sup>cāvikalpanāt, I (cāvikalpanā); ABNcNs cāvikalpanāt; MSABh(Tib) mi rtog pa'i phyir.

<sup>4</sup>śodhane suyukta, N (śodhaneṣu yukta)

(24) 安慧の「精進とは二種である。常なる精進と大いなる精進とである。そのうち常なる精進とは、善 [法] を連続してなすことであり、大いなる精進とは大乗と相応する [六] 波羅蜜を行ずる精進である」(mi 261a5-6) という註釈は、あたかも A · Nc 本を支持するようであるが、「satatasamudāra」では一シラブル多くなって Puṣpitāgrā に合致しなくなる。

## 『大乗莊嚴經論』第13章「修行章」

—サンスクリット原典の和訳—

I 五種の修行者<sup>(25)</sup>

[I-i] 修行の弁別に関して六偈がある。

**1** 智者が人 (pudgala)・法 (dharma) の無我なることを二様に了知したのちに、[1. 三三昧と、2. 三三昧が出世間智へ導くということと、3. 三三昧が出世間的ではないということとの] 三つによって、[1'. 存在 (遍計所執自性が存在するとすること) と、非存在 (依他起・円成実自性が存在しないとすること) との] 二つと、[2'. 三三昧が] 誤りである [とする] ことと、[3'. 三三昧が] 正しい [とする] こととは、[智者によって] 捨離されるべきである<sup>(26)</sup>。

(25) 五種の修行者とは、1. 意義を知る者 (arthajña), 2. [真なる] 法を知る者 (dharmajña), 3. 法隨法行者 (dharmānudharmapratipanna), 4. 同得行者 (sāmīcīpratipanna), 5. 隨法実現者 (anudharmacārin) である。安慧は、第1・2偈を1. 意義を知る者と2. [真なる] 法を知る者に関する説示、第3・4偈を3. 法隨法行者と4. 同得行者に関する説示、第5・6偈を5. 隨法実現者に関する説示としているが (mi 248a7-b1)、大雜把に言えば、第1偈は1. 意義を知る者、第2偈は2. [真なる] 法を知る者、第3偈は3. 法隨法行者、第4偈は4. 同得行者、第5・6偈は5. 隨法実現者についての記述である (無性もそのように註釈している。注30 所引の無性釈参照)。なお、早島理氏によってこのセクション I 及びその安慧釈の大半が和訳されている (早島「法隨法行」pp.14-24)。その際早島氏は、五種の修行者に各々、1. [法の] 意味内容を知る者、2. 法を知る者、3. 法にかなった修行者、4. [法を] 崇まう修行者、5. 法にかなった実践者という訳語を与えている。一方、筆者は、漢訳語 (知法・知義・隨法・同得・隨行) 及び野澤氏の訳語 (野澤『瑜伽行』p.21 参照) を基にした訳語を用いた。ちなみに、3・4・5のチベット訳語は、3. chos dan mthun pa'i chos la žugs pa, 4. mthun par žugs pa, 5. mthun pa'i chos la spyod pa である。

(26) 第1偈は非常に難解である。偈中の trayeṇa 及び世親釈 (I-iii) の trayam をどう理解すべきか。MSABh(Tib) は両者とも三三昧と理解していることが第1偈に対する世親釈の訳文 (186b2-5) から知られるが、筆者は両者とも三三昧とは理解していない。また、早島訳でも、偈中の trayeṇa は三三昧とされている。そのため、この偈の早島氏の読みは筆者のそれと著しく異なる。そこで、その早島訳を手がかりに、trayeṇa 及び trayam を三三昧と理解することの問題点を指摘しておきたい。早島氏は第1偈後半及びその世親釈を次のように訳出している。

【第1偈後半】(賢者 [菩薩] は、) 三 [三昧] によって、まことに [有無の] 二について、正あるいは誤り [とする執着] を離れるべきである。

【第1偈後半に対する世親釈】[存在・非存在の] 二について正しい、あるいは誤りである [とする執着]

どのようにして、意義を了知し、[真なる]法を了知して、法隨法行者<sup>(27)</sup>となり、同得行者<sup>(28)</sup>となり、隨法実現者<sup>(29)</sup>となるのか<sup>(30)</sup>、それを [第1~6偈で] 説く。[I-ii] さて、

を、三様に離れる。[三様に、とは即ち] 遍計所執性の非存在については空三昧 [によって執着を離れる] である。依他起性と圓成實性の存在することについては [各々] 無願三昧と無相三昧と [によって執着を離れる] である。この世間的な三三昧は誤りではない。出世間智をもたらすものであるから。[とはいえ] 正しいものでもない。出世間なるものではないのだから (早島「法隨法行」p.16, 上)。

この訳文を一読して気づかされるのは、偈頌と世親釈との内容が一致していないことである。偈中では、三三昧によって正・誤を離れるべきであるとされているが、世親釈中では、三三昧それ自身についても、正・誤が云々されているのである。つまり、正・誤の記述から、偈中の *trayena* を三三昧と理解することは不自然なのである。他方、[I-iii] *dvayamithyātvasyaktvam vivarjyam trayam* / *trayam* であるが、このサンスクリット文に従う限り、*trayam* は捨離されるべきものを意味するので、これもまた三三昧ではあり得ない。ちなみに早島氏は、この場合は MSABh(Tib) のように三三昧とはせずに、「三様に」と副詞として読んでいる。しかし、散文中の *trayam* を副詞と理解するのは文法的に無理であろう。筆者は、この *trayam* を、「*dvaya-mithyātvasyaktvam*」を三支分からなる並列複合語に読みという指示と解釈した。そのように解釈するのは、S・レヴィも同様で、Lévi 仏訳では “*dvaya-mithyātvasyaktvam*” は、“dualité, fausseté, exactitude” と訳出されている。さて、この *trayam* が偈中の *trayena* と関連していることは明らかである。筆者は、三要素が各々対応していると判断した。筆者が具体的にどのように両者が関連していると理解したかは、訳文に示した通りである。なお、漢訳者も安慧も、*trayam* 及び *trayena* を三三昧を用いて説明しているが、「三 [三昧] によって、まことに [有無の] 二について、正あるいは誤り [とする執着] を離れるべきである」という早島氏のような読みは示していない。たとえば、安慧は、その第1偈後半に対する世親釈 (I-iii) を、「誤りと正しいことが捨てられていることを自性とする空や無相などの三三昧によって非存在と存在の意味を知る、という意味である」(mi 248b6-7) と註釈している。

(27) 注35 参照。

(28) 注36 参照。

(29) 注37 参照。

(30) 『莊嚴經論』の偈頌及び散文註釈の著者を無著とするレヴィは、「無著は、自分の教説を正当化するために、自分の原則に従って、ここで諸經典に準拠している」と述べて、*artham ājñāya dharmam ājñāya dharmānudharmapratipanno bhavati* という定型句が、パーリ諸文献に、たとえばアングッタラ・ニカーヤ (II, 7) にあることを指摘している。また *dharmānudharmapratipanno bhavati sāmīcīpratipanno 'nu-dharmacārī* という後半部分は、パーリ文献で恒常に使用される別の定型句であることを指摘し、サンユッタ・ニカーヤ (V, p.380) の用例を挙げている (Lévi 仏訳, p.152, n.1.1 参照)。なお、それら二例は他の用例とともに、早島「法隨法行」(p.15) で取り上げられている。ところで、無性も、この一文を經典の言葉として次のように註釈している。

どのようにして、意義を了知し、[真なる]法を了知して、法隨法行者であり、同得行者であり、隨法実現者であるのかというこれら經典の言葉 (*mdo'i tshig 'di dag*) が、修行の弁別に関して六偈があるといわれるそのうちで、經典の言葉通りに [同得行者までは] 四偈 (第1~4偈) と順次関連する。最後の言葉である隨法実現者であるといふこれは、[最後の] 二偈 (第5・6偈) と関連する (109a1-2)。

二様に、すなわち所取と能取とが存在しないことに基づいて、人法 [二] 無我智がある。[I-iii] [存在（遍計所執自性が存在すること）と、非存在（依他起・円成実自性が存在しないこと）との] 二つと、[三三昧が] 誤りである [とする] ことと、[三三昧が] 正しい [とする] こととの三つは、捨離されるべきである<sup>(31)</sup>。[I-iv] 遍計所執自性が存在しないことに関しては、空三昧がある。[I-v] 依他起・円成実自性が存在することに関しては、[それぞれ] 無願 [三昧] と無相 [三昧] とがある。[I-vi] この世間的な三三昧は、[I-vii] 出世間智へと導くから [それが] 誤りであることはない。[I-viii] [しかしながら] 出世間的ではないから、[それが] 正しいことはない<sup>(32)</sup>。

**[2]** 意義を知る者は、一切の法（教え）が筏に等しいことを知る。そして聴聞で満足してしまうことを捨てる。それによって [真なる] 法を知る者と呼ばれる。

このように、「意義を知る者」は、経などの一切の法（教え）が筏に喻えられることを知る<sup>(33)</sup>。そして聴聞だけで満足してしまうことを捨てる<sup>(34)</sup>。それによって「[真なる] 法を知る者」となる。

**[3]** 凡愚 (pārthagjana) の智によって、二 [無我] をその [説かれた] 通りに理解したのち、その智を完成するために、法にかなったあり方で修行する。

また、これに対応する安慧釈 (mi 248a6-7) は翻訳が悪いせいか読み切れないが、その中に “mdo sde las” という語がみえることから、安慧も経典の言葉と見なしていたと推測される。

(31) この一文の読みについては注 26 参照。

(32) 安慧は、「空などの三三昧は、信解行地の四〔善根〕位において修習される」(mi 249a5) と註釈している。なお、『莊嚴經論』における三三昧の内容が、藤田祥道「瑜伽行派における三三昧」(『仏教学研究』44, 1988, pp.49ff.) において検討されている。

(33) 筏の譬喩は諸種の経典にみられるが、安慧は、第 2 僥 ab 句を、「『聖金剛般若經』におっしゃられているごとに」と述べて註釈している (mi 249b2-4)。その内容は、次の *Trisatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ* (第 14 僥) と同趣旨である。

asthānād ānukūlyāc ca dharmeṣv adhigamasya hi /  
kolasyeva parityāgo dharme saṃdhis tato mataḥ // (G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, part I, Roma, 1956, p.60)

さとりといふものは、諸種の教え（法）に安住（し執着）するものではないが、しかも（法に隨順しそれに）かなっている。それゆえに（法という筏にかなって菩薩は川を渡るが、しかも彼岸に達したのちは、その）筏が捨て去られるように、（法さえも捨て去る）である。したがってこれが、法に関する隠れた意味であるといわれる（長尾雅人訳：『大乗仏典 1 般若部經典』中央公論社, 1973, p.18）。

(34) 注 51 参照。

この二種の凡愚の、すなわち意義と[真なる]法についての智によって、二無我を説かれた通りに理解したのち、その智を完成するために修行する。このように、法にかなつたあり方で修行する<sup>(35)</sup>。

**4** その後彼は、初地において、無上の出世間の智を獲得する。それ（初地）を本質とするすべての菩薩たちと同様に。

「その後彼は、無上の出世間の智を獲得する」というのは、[大乗]よりすぐれた乗は存在しないからである。「初地において」とは、歡喜地においてである。「それ（初地）を本質とするすべての菩薩たちと同様に」というのは、その[初]地に属する[すべての菩薩たちと同様に]、という意味である。このように、その[初]地に属する菩薩たちとの

(35) 注25で述べたように、第3偈は法隨法行者(dharmānudharmapratipanna)に関する記述であるが、“dharmānudharmapratipatti”（法隨法行）という複合語の解釈には諸説がある。早島氏によれば、それらは、anudharmaを（一）副詞（不変化詞）に読むか、（二）名詞に読むかで二説に大別される。『莊嚴經論』の“dharmānudharmapratipatti”的anudharmaは、第3偈で副詞anudharmamが用いられていることから、副詞として理解すべきであろう。そしてさらに、第3偈によって、古くから用いられる“dharmānudharmapratipatti(-panna)”という術語に対する『莊嚴經論』独自の解釈が示されている、と理解すべきであろう。早島氏は副詞とする解釈について次のように概説している。

（一）副詞とする考えでは、anudharmaは「……に従って(anudharmam)」の意味であり、dharmānudharma-pratipattiは（一）-a「法(dharma 真理)にかなった実践」と解釈される。この解釈は、複合語の第一支分 dharmaが慣用的に省略された形 anudharma-pratipattiにも適応される。その場合は、anudharma一語で（一）-a'「法に従って」の意味である。さらに、同じくこの（一）-a'の解釈でありながら、第一支分 dharmaを pratipattiの目標とする解釈に従えば、この複合語は（一）-b「法を求めて、法にかなって実践すること」と解釈される。anudharmaを副詞とする解釈は以上のように三説に細説されるが、いずれにせよ dharma-anudharmaは格限定複合語(Tatpurusa)である（早島「法隨法行」p.2, 下, ll.10-20）。

『莊嚴經論』の“dharmānudharmapratipatti(-panna)”は、この（一）-aと（一）-bのいずれに分類されるだろうか。いずれにせよ、『莊嚴經論』は、人法二無我を法の内容とし、意義と[真なる]法についての智によって、説かれた通りにそれを理解したのちに、その智を完成するために修行することを、「法にかなった修行」と定義したと言える。ところでレヴィは、早島氏が指摘するごとく（早島「法隨法行」p.12, 註6）、第1偈の世親釋中の“dharmānudharmapratipanno bhavati”を“il prend l’Initiative de l’Ideal et de l’Arrière-Idéal”(Lévi 仏訳, p.152)と仏訳していることから、anudharmaを名詞と考えて dharmānudharmaを並列複合語と理解しているように思えるが、その訳注(Lévi 仏訳, p.152, ll.17-18)では anudharmaに関して、「それは『法と一致して』(d'accord avec le dharma)という、単なる副詞的な言い回しを成しているように思える」と述べている。なお、『莊嚴經論』は、“anudharmacārin”（隨法実現者）の“anudharma”には、“anusam̥baddha”という新しい解釈を与えていた（注37参照）。

平等性によって「同得行者」となる<sup>(36)</sup>。

**5** 見所断の諸煩惱をすべて滅したのち、所知障を捨てるために、修習に専心する。

偈頌は、理解しやすい。

**6** 共に働く、設定 [の智] と無分別の智によって、残りの [第二～十] 地においても、法にかなったあり方で、そのように [所知障を捨てるために] 行げる。

残り [の偈] によって、「隨法実現者たること」を説いている。「設定 [の智] と無分別の智によって」というのは、地 [ごと] の設定に関わる智（後得智）と無分別の智によって、という意味である。[I-ix] 「共に働く」というのは、相互に間断なく、連結して働く、という意味である<sup>(37)</sup>。これら二偈（第 5・6偈）によって、「隨法実現者たること」が説かれた<sup>(38)</sup>。

(36) 第 4偈は同得行者 (*sāmīcīpratipanna*) に関する記述である。この *sāmīci* もまた、*anudharma* と同様に古くから使用される、意味の一定しない語である、とレヴィは注記している。そしてチルダースの挙げる、*Mahāparinibbānasuttanta* の *Aṭṭhakathā* における定義『*Sāmīci* とは相応の *dhamma* である (*anucchavika dhamma*)。すなわち（僧たちの）足を洗い、（彼らに）衣服を与えることなどである。つまりこれらすべてが *sāmīci* である』や、*Mahāvagga* の註釈の『*sāmīci* の諸行為、すなわち塔 (*caitya*) の礼拝 (*vandanā*)などをなして』を例として示している。また、ミナエフの挙げる別の定義 (*Prātimokṣa*, 75) にも言及して、「*sāmīci* とは *anudhammadatā* である。つまり出世間の法 (v. sup.) に相応する教授と教誡 (*ovādānusāsanī*, cf. inf. XIV, 1)、これが *sāmīci* の性質 (*s° dhammadatū*) である」と述べている (Lévi 仏訳, p.153, n.2 参照)。早島氏の「[法を] 崇まう修行者」という訳語は、上述中の *vandanā* の意味を反映させたものであろう。しかし『莊嚴經論』の同得行者に関する記述には、第 14 章のそれも含めてそのような意味は反映されていない。早島氏も *sāmīci* に関して次のように指摘しているごとく、『莊嚴經論』は *sāmīci* を *sama* (平等、同様) の意味で用いており、第 4偈でそのことを独自の解釈として明言していると言える。

“*sāmīci-*” に対する直接の註釈は、世親釈、安慧釈、無性釈とも存在せず、*samam* が *sāmīci-* の註釈とも思われる。そうならば、これは『大乗莊嚴經論』特別の用語で、*sāmīcīpratipanna* は「平等な修行者」とでも読むべきであろう（早島「法隨法行」p.23, 註 18）。

(37) 『莊嚴經論』は、隨法実現者 (*anudharmacārin*) を、「無分別智」と「後得智」が相互に間断なく、連結して働く (*anusambaddhacārin*) という点から、新たに解釈したと言える。なお、『莊嚴經論』における「後得智」の「後」の解釈の問題については、拙稿 II (pp.95–96, 注 88) 参照。

(38) 注 14 参照。

## II 不放逸行

[II-i] 修行において不放逸をなすこと (*apramādakriyā*)<sup>(39)</sup> に関して四偈がある。

- 7** 智者が修行するところとは、1.[生活用品が] 得やすく、2. 住みやすく、3. 良い土地を有し、4. すぐれた友がおり、5. 瑜伽がしやすい、という [そういった] 長所を

---

(39) *apramādakriyā* を、レヴィは “l'activité sans négligence” と仏訳し (Lévi 仏訳, p.154)、『新国訳』(p.218, 頭註 9) も同じように「なまけ怠ることのない行為」としている。筆者も *apramādakriyā* をよそそのような意味に理解しているが、*apramāda* が術語であることを明示したかったため、「不放逸をなすこと」と和訳した。もっとも術語とは言え、『俱舍論』におけるような狭義には解していない。『俱舍論』は *apramāda* を十大善地法の一つに数え、それを次のように述べている。

*apramādaḥ kuśalāñām dharmāñām bhāvanā / kā punas tebhyo 'nyā bhāvanā / yā teṣv avahitātā / cetasa ārakseti nikāyāntarīyāḥ\* sūtre paṭhanti /* (Pradhan 本 [Patna, 1967], p.55, ll.7–8)

\* Pradhan 本の *nikāyāntarītāḥ* を、下記本庄論文の提示テクストに基づき訂正した。

不放逸とは善法の修習である。【問】しかし、それら（善法）以外にどのやうな修習があろうか。【答】それら（善法）に對してぬかりがないことが [それ] である。「心の防御である」と他部派のものたちは經に誦する（本庄良文「『俱舍論』七十五法定義集」『三康文化研究所年報』第 26・27 号, 1995, pp.15–16）。

また『瑜伽師地論』(大正 30, 618a13–14) でも、「不放逸者、謂修習諸善法、防御不善心」という同様な定義をしている。一方、『莊嚴經論』には *apramāda* の定義はみえないでの、『莊嚴經論』がどのような意味でその語を用いているのか明確なことはわからないが、『俱舍論』や『瑜伽師地論』の「善法の修習」という定義を踏まえていないことは確かである。なぜなら、第 19 章第 39 偈で次のように説かれるからである。

pūjā śikṣāsamādānam karuṇā śubhabhāvanā /  
apramādas tathāraṇye śrutiārthāptiḥ eva ca /  
sarvabhūmiṣu dhīrāñām avaśyakaraṇīyatā //XIX.39//(Lévi 本, p.167)

【第 19 章第 39 偈】1. 供養と、2. 学處を受けることと、3. 大悲と、4. 善 [法] の修習 (*śubhabhāvanā*) と、5. 閑林における不放逸と、6. 聽聞の内容に厭足なきこと、[以上が] 堅固なる者たちが一切地において必ずなすべきことである。

ここには「六波羅蜜をテーマとして、六種の必ずなすべきことが [示されている]」ことが世親釈に明らかにされているが、善 [法] の修習と不放逸とは、4 と 5 とに別々に説示されているのである。もし「善法の修習」という定義を踏まえているとしたら、このような説き方はしなかったであろう。そして興味深いことに、漢訳者はその定義に固執しているようである。というのは、偈で必ずなすべきこととして列挙されている、一. 供養、二. 学戒、三. 修悲、四. 勤善、五. 離諱、六. 深樂法の六事のうちの四. 勤善が、「四には必ず應に善を勤むべし。此れ進度を成就せんが為めなり。若し心放逸にして諸善を修せざれば、則ち進度円満することを得ず」(652c1-2) というように、不放逸も含める形で註釈されているからである。原文をこのように解釈することは全く不自然であり、安慧も当然そのような註釈はしていない。以上から、またこのセクション II の記述から、こここの *apramādakriyā* は、「怠け心を起こさず、道を踏み外すことなく、専一に行うこと」というほどの意味に理解してよいであろう。

もつ場所である。

[II-ii] [修行において] 不放逸をなすことを、[それを前進させる] 四つの車輪<sup>(40)</sup>—「(1) 適切な場所に住むこと」など—によって説く。さて、この[第一番めの] 偲によって、「(1) 適切な場所に住むこと」を説いている。[II-iii] 「1. 得やすい」というのは、衣服や施物などの生活用品が困難なく得られるからである。「2. 住みやすい」というのは、[II-iv] 盗賊(dasyu) をはじめとする悪人(durjana) に住まわれていないからである。[II-v] 「3. 良い土地を有する」というのは、[伝染] 病のない土地を有するからである。[II-vi] 「4. すぐれた友がいる」というのは、共通の戒と見解をもつ友がいるからである<sup>(41)</sup>。「5. 瑜伽がしやすい」というのは、[II-vii] 昼間は混雜(ākīrṇa)[が少なく]、おしゃべり(abhilāpa) が少ないからである<sup>(42)</sup>。[II-viii] また夜間はかすかな音声などがあるのみだからである<sup>(43)</sup>。

(40) 四つの車輪とは、(1) 適切な場所に住むこと（第7偈）、(2) 善士たること（第8偈）、(3) 自己が正しい誓願をもつこと（第9偈）、(4) 前世に福德をなしたこと（第10偈）であり、それぞれ五つの点から説示される。

(41) 安慧は、この箇所(II-vi)を次のように註釈している。

等しくない戒とは、Sarvāstivādin(sar pa sti pa) と Mahāsaṃghika(mahā saṃ krita) の[戒が等しくない] ごとくである。そのような者たちと交わるとき、サンガのなすべきことは成就しないけれども、戒を等しくする者と交わるとき、[サンガの] なすべきことは成就するだろう。等しくない見解とは、声聞や外道の見解に傾いているごときである。そのような者たちと交わるとき論争がおこることにはなるが、安樂に住することには至らない(mi 251a7-251b1)。

(42) 注15に記したように、MSABh(Tib)・MSAT・SAVBhにおける訳語(ljan ljin, zañ ziñ)が“abhi-lāpa(-ka)”に相当するとは考えにくい。安慧は、意味不明であるが、“(alpa-)abhilāpakatvāt”に当たる箇所を、「混乱雜踏(zañ ziñ)」が少ないといわれているが、住んでいるその場所には、塵(phyag dar)などの泥沼(lcag lcig)が少ない、つまりでこぼことした(bar bur)世間的な道具(yo byad)がないのである」(mi 251b2)と註釈している。一方、無性は、それに関して次のように註釈している。

瑜伽[の実践]がしやすいというのは、昼間は混雜が少なく、汚穢(ljan ljin)が少ないからであるといわれているが、……その[止観の]妨げとなるものとは、若い男や若い娘の混雜や在家信者のごときである。それが昼間の汚穢(ljan ljin)であり、往来(lañ loñ)である。あるいはまた塵(phyag dar)などである(109b7-110a2)。

(43) II-iii以降は、『莊嚴經論』からの直接の引用ではない可能性もあるが、『修習次第』中篇(強調部分)に地の文として援用されている。

de la ži gnas kyi tshogs gañ žé na / mthun pa'i yul na gnas pa dañ / 'dod pa chuñ ba dañ / chos śes pa dañ / bya ba mañ po yoñs su spañs pa dañ / tshul khriñs rnam par dag pa dañ /

- 8** 1. 多聞で、2. 真理を直観し、3. 雄弁で (vāgmin)、4. 同情心をもち、5. 倦怠なき菩薩が、偉大な善士である、と知られるべきである。

この第二番め [の偈] によって、「(2) 善士たること」 (satpuruṣatva) を説いている。1. アーガマ<sup>(44)</sup>と、2.[真理の] 証得 (adhibama) と、3. 説法の手段 (vākkaraṇa) と、4. 物欲なき心 (nirāmīśacitta)<sup>(45)</sup> と、5. 倦怠なきこと (akilāsitva) との [五つの] 德の具備の点か

'dod pa la sogs pa'i rnam par rtog pa yonis su spañs pa'o //

de la yon tan līna dag dañ ldan pa ni mthun pa'i yul yin par śes par bya ste / gos dañ zas la sogs pa tshegs med par rñed pa'i phyir rñed sla ba dañ / skye bo mi srun pa dañ dgra la sogs pa mi gnas pa'i phyir gnas bzañ ba dañ / nad med pa'i sa yin pas sa bzañ ba dañ / grogs tshul khrims dañ ldan pa lta ba mtshuñs pa yin pas grogs bzañ ba dañ / ñin mo skye bo mañ po dag gis ma gañ ba'i phyir dañ / mtshan mo sgra chuñ ba'i phyir legs par ldan pa'o // (Kiyotaka Goshima, *The Tibetan Text of the Second Bhāvanākrama*, Kyoto, 1983, p.21, ll.18-23)

ちなみに当該箇所の MSABh(Tib) は、以下の通りである（訳文の相違は翻訳者が異なるため）。

[II-iii] legs par rñed pa ni chos gos dañ / bsod sñoms la sogs pa'i 'tsho ba'i yo byad rnams tshegs chuñ ñus rñed pa'i phyir ro // gnas bzañ ba ni [II-iv] rkun po la sogs pa skye bo ñan pa dag mi gnas pa'i phyir ro // [II-v] sa bzañ ba ni nad med pa'i sa yin pa'i phyir ro // [II-vi] grogs bzañ po ni grogs tshul khrims dañ lta ba mthun pa'i phyir ro // rnal 'byor bde ba ni [II-vii] ñin par 'du 'dzi ñuñ žiñ ljan ljin ñuñ ba'i phyir dañ / [II-viii] mtshan mo sgra chuñ ba la sogs pa'i phyir ro // (187a7-b1)

(44) 第11章第1偈に対する世親釈に、「三蔵とは、経・律・論である。他ならぬその三 [蔵] は、小乗と最高乗 (agrayāna) との区別によって、声聞蔵と菩薩蔵との二つとなる」 (Lévi 本, p.53, ll.17-18) という。また、第1章第12偈の世親釈には、「大乗は、論理的思考 (tarka) の領域ではない」ことの理由の一つとして「『十万 [頌般若経]』などの様々な經典に教示されているから」 (Lévi 本, p.5, l.15) という。これらの記述から、アーガマとは、『十万頌般若経』などの様々な經典を含む菩薩蔵と理解してよいであろう。なお、安慧は、多聞 (第8偈) を「アーガマの教え (luñ gi chos)、すなわち三蔵を余すところなく聴聞していることが多聞である」 (mi 251b4-5) と註釈し、よい対象 (第9偈) を「正しい教え、すなわち『十万 [頌] 般若波羅蜜 [経]』などの大乗の三蔵を [よい] 対象という」 (mi 252a1) と註釈している。また、上述の第11章第1偈に対する世親釈中の菩薩蔵と声聞蔵については、「十二部經典のなかで『方広經』と『本生譚』との二は菩薩蔵といわれる。残余のうち大部分は声聞蔵である。大部分というのは残余のうちに大乗と声聞乗とに共通した法となるものもあることを示したのである」 (早島理「經律論 —MAHĀYĀNA SŪTRĀLAMKĀRA 第 XI 章 第 1 ~4偈—」『長崎大学教育学部社会科学論叢』33, 1984, p.35, ll.12-14) という。

(45) 安慧は、第8偈の「4. 同情心をもち」を、「衆生の苦を除くために法を説くけれども、利益や尊敬 [されること] に執着しないので、同情心がある (sñiñ rje can) といわれる」 (mi 251b5-6) と註釈している。

ら<sup>(46)</sup>。

**9** 己が正しい誓願 (pradhāna)<sup>(47)</sup>をもつことは、1. よい対象 (ālambana) をもち、2. よい支えをもち<sup>(48)</sup>、3. すぐれた方便をもち、4. すぐれた出離と 5.[すぐれた] 実践 (prayoga) をもつ、と示されている。

この第三番め [の偈] によって、如理作意 (yonisomanaskāra) に抱摶される、「(3) 己が正しい誓願 (prañidhāna) をもつこと」を説いている。すなわち、1. 正しい教え (sad-

(46) セクション II は、野澤靜證氏によって、『声聞地』の種姓地や出離地で説かれる、「法隨法行」を実践するまでに必要とされる資糧の集積に関する思想と共通するものと見なされている（野澤『瑜伽行』p.31, 1.14-p.34, 1.8 参照）。ここに列挙された五つは、まさにその『声聞地』の出離地（大正 30, 417a24-c16; Shukla 本, p.127, 1.2-p.131, 1.11; 声聞地研究会「梵文声聞地（八）」「大正大学綜合佛教研究所年報」11, 1989, pp.337-330）で説かれる善友性 (kalyāñarnitratā) の八種の因縁—1. 安住禁戒 (śīlavān viharati), 2. 具足多聞 (bahūśruta), 3. 能有所證 (adhigant), 4. 為性哀愍 (anukampaka), 5. 心無厭倦 (apratikhinnamānasā), 6. 善能堪忍 (ksamāvat), 7. 無有怖畏 (viśārada), 8. 語具圓滿 (vākkaraṇenopeta)—のうちの 2, 3, 8, 4, 5 に相当する。また、『菩薩地』（Wogihara 本 [Tokyo, 1967], p.237, 1.24-p.238, 1.13）にも、菩薩にとっての善友 [性] が説かれ、ほぼ同様の八つが挙げられている。もっとも、共通の徳でも三者相互にその内容は異なる。『声聞地』の記述が最も詳細である。一方、「善友」と言えば、『莊嚴經論』第 17 章第 9~16偈（親近品）は、「善友に親近することの弁別」を主題としている。そのうちの第 10偈では、親近すべき善友の条件として、十の徳が数えられる。

mitram śrayed dāntaśamopaśāntam guṇādhikam sodyamam āgamādhyam /  
prabuddhatattvam vacasābhuyupetam kṛpātmakam khedavivarjitam ca //XVII.10//

【第 17 章第 10偈】1.[戒を身につけているので感官が] 制御され (dānta)、2. [三昧によって心が] 寂静であり (śama)、3.[智慧によって煩惱が] 鎮静され (upaśānta)、4. 徳が勝っており、5.[利他に] 努力し、6. アーガマに富み、7. 真実 (tattva) に目覚めており、8. 言葉を備え、9. 悲愍を本質とし、10. 倦怠と無縁である、そういう [善] 友に近づくべきである。

このうちの後半の五つは、第 13 章第 8偈の五つの徳と同じである。ちなみに世親は、これら五つに対して次のように註釈している。

「6. アーガマに富んでいる」とは、わずかに聴聞しただけではない [という意味である]。「7. 真実に目覚めている」のは、真実を証得しているからである。「8. 言葉を備えている」のは、説法の手段を備えている [という意味である]。「9. 悲愍を本質としている」のは、物欲なき心をもっているからである。「10. 倦怠と無縁である」のは、常に真摯に法を説くからである (Lévi 本, p.119, 1.25-p.120, 1.2)。

なお、前半の五つのうちで『声聞地』あるいは『菩薩地』と共に通性が認められるのは、『声聞地』の 1. 安住禁戒に相当する 1.dānta のみである。

(47) “pradhāna” が “prañidhāna” の短縮形であることは、世親釈より明らか。

(48) 注 16 参照。

dharma) を対象とすることと<sup>(49)</sup>、2.[福德・智] 資糧を充分に集積することと、[II-ix] 3. 適切な時に (kālena kālam) 止などの原因 (nimitta) を修習することと<sup>(50)</sup>、[II-x] 4. さらになすべきことがある場合わずかな [善根] だけで満足しないことと<sup>(51)</sup>、[II-xi] 5. 常に真摯に実践すること<sup>(52)</sup>として<sup>(53)</sup>。

**[10]** 実に、前世で福德をなしたことが、1.喜びと、2.好機に生まれること (ksaṇopapatti)<sup>(54)</sup>と、3.無病と、4.三昧と、5.簡択 (vicaya) との起因である。

[II-xii] この第四番め [の偈] によって、「(4) 前世に福德をなしたこと」を五種の起因として説いている。[II-xiii] [第一に]1. 喜びの起因として。それ (前世に福德をなしたこと) によって適切な場所に住むことを喜ぶ。[II-xiv] [第二に]2. 好機に生まれることの起

<sup>(49)</sup>注44 参照。

<sup>(50)</sup> この3は、『莊嚴經論』第14章第7~10偈及びその世親釈で説かれる「十一種の作意」のうちの、8.寂靜の原因となる（止相）作意 (śamathanimittamanaskāra)、7.高揚の原因となる（挙相）作意 (pragrahanimittamanaskāra)、9. 平静心の原因となる（捨相）作意 (upekṣānimittamanaskāra) に対応している。「止相・挙相・捨相」の修習に関して、『菩薩地』に、ここと関連の深い次のような記述がある。

punar bodhisattvah evam aviparītagrāhī śamathakāle śamatham bhāvayati / pragrahakāle cittam praghṛnāti / upekṣākāle upekṣām bhāvayati / idam asya kālaprayuktavīryam ity ucyate /  
punar bodhisattvah śamathaprāgrahopekṣānimittānām samādhishitivutthānanimittānām copalakṣanāsampramoṣaprativedhāya sātatyakārī bhavati satkṛtyakārī / idam bodhisattvasya nimittaprativedhavīryam ity ucyate / (Wogihara 本 [Tokyo, 1971], p.205, ll.15-23)

なお、『声聞地』（大正30, 456a9-b20; Shukla 本, pp.391-394）には、より詳細な記述がある。

<sup>(51)</sup> 『莊嚴經論』では、しばしばこのように戒められる。たとえば、第13章第2偈及びその世親釈では、聴聞だけで満足してしまうことを捨てて「[真なる]法を知る者」となると説かれている。また第10章第5偈の世親釈では、alpaśrutatvam, śrutamātrasamtuṣṭatvam, alpacintāsamtuṣṭatvam, cintāmātrasamtuṣṭatvam が信解の障難 (adhimuktiparipantha) に数えられている (Lévi 本, p.51, ll.11-13 参照)。

<sup>(52)</sup> この5は、「十一種の作意」（注50）のうちの、10. 常に【行う】作意 (sātatyamanaskāra) 及び 11. 真摯に【行う】作意 (satkṛtyamanaskāra) に対応している。この二つに対応した記述は、『莊嚴經論』のみならず、『声聞地』や『菩薩地』でも至る所で目ににする。この二つは瑜伽行の最も基本的な作意と言える。

<sup>(53)</sup>漢訳では、一. 善縁、二. 善聚、三. 善修、四. 善説、五. 善出の五つが「自正」の因縁とされる。その中の四. 善説（「無求利故」と註釈）は、“deśitā”に対応し、「示されている」という和訳に相当する。そして五. 善出は、4. すぐれた出離と 5. すぐれた実践との二つに対応し、「所有上法恭敬修故」(622a27) と註釈されている。ちなみに SAVBh 所引の第9偈 (mi 251b7) でも、“deśitā”は列挙される一要素として “bstan pa” と訳出されているようであるが、註釈内容は原文に沿っているので、単なる誤訳（悪訳）と考えられる。

<sup>(54)</sup> “ksaṇa” は、八つの akṣaṇa (八難) がないこと。詳細は、F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* 参照。

因として。それ（前世に福德をなしたこと）によって [好機に生まれ] 善士 [となる] ための基礎を獲得する。[II-xv] [第三～五に]3. 無病と 4. 三昧と 5. 智慧 (prajñā) との起因として。それ（前世に福德をなしたこと）によって [無病と三昧と智慧が生じ] 自己の正しい誓願が成就する<sup>(55)</sup>。

### III 「無明即菩提」などの説示における密意

[III-i] 煩惱そのものによる、煩惱の出離に関して三偈がある。

**[11]** 法界を離れた法は存在しない<sup>(56)</sup>。それ故、貪愛 (rāga) などはそれら [貪愛など] の出離である、と諸仏によって認められている。

[III-ii] 世尊によってこう説かれた<sup>(57)</sup>。[III-iii] 「貪愛がなければ貪愛の出離がある、とは私は言わない。[III-iv] 憎しみ (dveṣa) と迷い (moha) についても同様である」と。[III-v] [この偈によって] その [説示] における密意を説いている。[III-vi] すなわち、法性なくして法は存在しないという意味で、法界を離れた法は存在しない [といわれている] ので、[III-vii] 貪愛などの法性はまた貪愛などの名称を得、[III-viii] そしてその [法] は貪愛などの出離を [得る]<sup>(58)</sup>。これがその [説示] における密意である、と理解されるべきである。

(55) 1 が第 7 偈に、2 が第 8 偈に、3～5 が第 9 偈に各々対応していることは明らかである。この第四番めの偈（第 10 偈）は、セクション II のまとめの役割も担っているのであろう。

(56) 次の第 12 偈 ab 句でも繰り返されるこの一文はまた、『中辺分別論』にもみえる。

dharmmadhātuvinirmukto yasmād dharmmo na vidyate /  
sāmānyalakṣaṇam tasmāt sa ca tatrāviparyayaḥ //V.19 (Nagao 本, p.67)

存在の法は、法界を離れては存在しないのであるから、それゆえに（その法界が）ものの普遍的な相（共相）である。これが、それに関して倒錯がないことである。（五・一九）（長尾雅人訳：『大乗仏典 15 世親論集』中央公論社, 1976, p.336）

(57) 安慧はこの世親釈を引用して、「『十万 [頃] 般若波羅蜜 [經]』などである」(mi 253b2) と述べている。

(58) [III-viii] sa ca niḥsaranam rāgadīnām は、代名詞 sa を文法的に素直に解釈すれば、このように読むか、あるいは「そしてその [法界] は……」と読むのが自然であろう。MSABh(Tib) は「……貪愛などの名称を得、[III-viii] それは (or そのことが) また貪愛などから出離することであるので」(.....'dod chags la sogs pa'i miin 'thob la / [III-viii] de yan 'dod chags la sogs pa las nes par 'byuin ba yin pas; 188a2-3) と読む。このように読む場合、de が何を指示しているにせよ、文法上原語は、sa ではなく、niḥsaraṇa に性・数・格の一一致した tad(tac) であるのが基本である。その点から、四写本の sa は誤写である可能性も出てくる。ちなみに漢訳は、「此れを貪等の法性は能く貪等を出づと説く」(622b10-11) であり、代名詞に相当する

**[12]** 法界を離れた法は存在しない。それ故、雜染に関する説示にもそのような密意がある、と智者たちによって認められている。

「無明と菩提とは同一である<sup>(59)</sup>」と説かれた、[III-ix] その、雜染に関する説示においてもまた、そのような同じ密意がある。[III-x] 無明 [の法性] と菩提の法性とを [無明と菩提として] そのように [無明と菩提とは同一であると] 假りに説いているから<sup>(60)</sup>。

**[13]** [菩薩は] 他ならぬそれら貪愛などに如理に取り組む。そうすることによってそれら [貪愛など] から解放される。それ故 (tena)、それら [貪愛など] の (eṣām) それら [貪愛など] からの (tatas) 出離がある<sup>(61)</sup>。

のは、「此れ」とも「貪等の法性」とも考えられる。無性はこの箇所の註釈はしておらず、次の安慧釈からも、翻訳が悪いこともあり、この一文の読みを決定することはできない。

[III-viii] その出離は貪愛などであるといわれているが、貪愛などに存在する法界を生ぜず生起しない法性として修習するならば、貪愛などから出離するだろう。それを密意して、貪愛を出ることは貪愛と別である、とは説かないとおっしゃったのである (mi 253b7-254a1)。

微妙な内容なので、sa が誤写あるいはルーズな用法である場合の可能な読みを以下に示しておきたい。この一文に省略されている動詞が、繁辞か labhate かで意味が変わってくる。まず labhate が省略されていると考えるなら、sā の誤写と見なす場合は「そしてその [貪愛などの法性 or 貪愛などの名称] は、貪愛などの出離を [得る]」と、te の誤写と見なす場合は「そしてそれら [貪愛など] は、貪愛などの出離を [得る]」と読める。次に繁辞が省略されていると考えるなら、「そしてそのことが貪愛などの出離である」という読みか、あるいは「そしてその [法界 or 法 or 貪愛など or 貪愛などの法性 or 貪愛などの名称] は貪愛などの出離である」という読みが可能であろう。

(59) 安慧は、「『十万 [頃] 般若波羅蜜 [経]』に、無明と菩提とは同一である。無明なるものは菩提であり、菩提なるものは無明である。それらは二つとして存在せず、二つとしてなされるべきではないとおっしゃったそのことは……」(mi 254a1-2) と述べて、第12偈 ab 句を引用している。

(60) 無性は、この世親釈 (III-x) を、「無明と菩提との法性であるその法性について、無明である他ならぬそれが菩提であるというように、無明と菩提とを假りに説いている。つまり dharma と dharmin は異なるからである」(110a7) と註釈している。

(61) この第13偈 d 句では、韻律の都合上、niḥsaraṇa は niḥṣṛti に置き換えられ、その語は属格 eṣām と従格 tatas を取っている。筆者はこの場合、従格が出離する対象を、属格が出離する主体（動作者）を表していると解した。一方、niḥsaraṇa は、第11偈 (1.teṣām) 及びその世親釈 (2.rāgasya, 3.rāgādīnām)、さらに第13偈の世親釈 (4.teṣām) では、属格のみを取っている。これらの属格をどう解釈すべきであろうか。MSABh(Tib) は、1.de dag las (ñes 'byuñ), 2.'dod chags las (ñes par 'byuñ bar), 3.'dod chags la sogs pa las (ñes par 'byuñ ba), 4.de dag gi (ñes par 'byuñ ba) と訳出している。つまり 4. 以外は明らかに出離する対象（目的語）を表す属格 (objective Genitive) と解しているのであるが、これはまた、niḥsaraṇa の取る属格に対する一般的の解釈である。しかし、これらは niḥsaraṇa の動作者を表す属格 (subjective Genitive)

他ならぬそれら貪愛などに如理に取り組みつつある [菩薩] は、それら [貪愛など] から解放される<sup>(62)</sup>。それ故、[貪愛などが] 遍知されたとき、他ならぬそれらは、それら [貪愛など] の (teṣām) 出離となる。これがこの [セクション III] の主題である、煩惱そのものによって、煩惱を出離すること] における密意<sup>(63)</sup>である。

#### IV 小乗的な分別の捨離

[IV-i] 声聞と独覺の作意を捨離するために二偈がある。

**14** 仏子 [菩薩] たちにとって、衆生のために地獄という場所に住することによる激しい苦痛は、決して惱害とならない。一方、[菩薩である] 智者たちにとって、小乗における寂滅（涅槃）と [輪廻的] 存在との [それぞれの] 功徳と禍とによって促される、様々な善 [法] についての分別 (vikalpa) は、惱害となる。

**15** 智者たちにとって、地獄に住することは、いついかなる時も垢なき広大な菩提の妨げとはならない。一方、他の乘（小乗）における自利についての最もさめた (sīta) 分別は、[小乗が目的とする] 最高の安樂 (paramasukha) に住すことの妨げにさえなる<sup>(64)</sup>。

である可能性も高い。この点については、今後精査される必要があろう。

(62)無性は、この一文を次のように註釈している。

他ならぬそれら貪愛などに如理に取り組むならば、それらから解放されるだろうといわれているが、どのように如理に取り組むのかと言えば、貪愛などすなわち雜染の諸法は、不淨で、苦の根本であって、疫病 (rims nad) を有し、心痛 ('khrug pa) を有している。貪愛などすなわち集諦の根拠 (gnas) のごとき諸々があるならば、生などの苦が生じるので、それらは断たれるべきであり、捨てられるべきであり、諸々の正法の妨げとなるものである、というように理解して、如理作意などを正しく行ずるならば、[それらを] 断する。つまりそれによって解放されるのである (110a7-b3)。

一方、安慧は、如理に取り組む仕方として無性のような註釈に加えて、「あるいはまた貪愛などの煩惱の諸法を、空であり、生ぜず、生起しない特質 [をもつもの] として、勝義の仕方で如理作意すべきである」(mi 254b4-5)ともいう。

(63)筆者はこのように、atra がこのセクション III の主題を指していると解したが、安慧は、「貪愛によって貪愛を出離すると説くことの意図を説くために」(mi 254b1) と述べてから、第 13 偲を引用している。

(64)paramasukha の解釈によって第 15 偲後半の読みは左右される。安慧は、paramasukha を「無住処涅槃」と解し、第 15 偲 d 句を引用して「何の障害となるのかと言えば、最高の安樂に住すこと、すなわち無住処涅槃の安樂を獲得することに対する障害となる、という意味である」(mi 255b2-3) と註釈している。『莊嚴經論』で paramasukha が用いられるのは、ここ以外では第 9 章第 86 偲 (Lévi 本, p.49) のみである。すなわちその c 句で發菩提心に値する理由の一つとして、仏性（仏地）が「善なる無尽の最高の安樂蔵であるから」

これら二偈のうち、第二偈は第一偈 [の理由] を証している。両偈とも理解しやすい。

### V 「無自性性」と「本性清浄」との眞の意味

[V-i] 「無自性性」(nihsvabhāvatā) と「本性清浄」(prakṛtipariśuddhi) に対する恐れを否定するために四偈がある。

**16** 法がないことと [それにもかかわらず法を] 認識することと、また雜染なきことと [本性として] 清浄なること [が出現すること] とは<sup>(65)</sup>、[それぞれ] 幻術などの

---

(śubhaparamasukhākṣayākaratvāt) と言われている（世親釈では anavadyotkr̥ṣṭākṣayasukhākaratvāt と言い換えられている）。安慧は、その第 86 偈 c 句を引用してこう註釈している。

異生・帝釈・梵天などには安樂はあるが、有漏の安樂であるから、淨なる最高（の安樂）とはいわれないが、現等覚すれば、無漏の安樂を具足するから、淨なる最高の（安樂）蔵といわれる。聖弟子たちには無漏の安樂はあるが、無余依涅槃に入った時、（無漏の安樂は）なくなるから、有尽の安樂といわれる。仏地では、一切（の有情）が生死の辺際を窮めるまで安樂はなくならないから、安樂は無尽蔵である、といわれる（西藏文典研究会『西藏文献による仏教思想研究』第2号、安慧造『大乗莊嚴經論疏』—菩提品（II）—、山喜房書林、1981, p.100）。

このようにここでは、安慧は paramasukha を「無住処涅槃」と解していない。第15偈 d 句の paramasukha の場合は、安慧は parama が冠せられていることによって、小乗の涅槃と区別して大乗の無住処涅槃と註釈したと思われる。しかし第9章第86偈 c 句の註釈では安慧は、śubhaparamasukhākṣayākaratvāt の中の parama (あるいはśuba) ではなく、akṣaya (無尽) によって、大乗を小乗（聖弟子たち）と区別しているのである。確かに『莊嚴經論』では、「無尽」によって大乗の優位性が示されることがある。たとえば、第17章第35偈に対する世親釈 (Lévi 本, p.125, l.17) でも、大乗菩薩の悲愍 (kṛpā) が恒常である理由として、「無余依涅槃においても、それが尽きないから」(nirupadhiśeṣanirvāṇe tadakṣayāt) と述べられている。さて、以上のことを踏まえるならば、第15偈の paramasukha は、必ずしも「無住処涅槃」と考える必要はなく、第14偈の寂滅 (śama) と同一としないまでも、小乗が目的とする最高の安樂と理解することは充分可能なのである。そしてそう理解する方が api も意味をもち、大乗と小乗のコントラストがより鮮明になるように感ぜられるのである。筆者が安慧釈に従わず第15偈後半を、「[小乗が目的とする] 最高の安樂に住すことの妨げにさえなる」と和訳したのはこのためである。なお、第15偈後半の MSABh(Tib) は、“theṅ pa gžan la rab bsil rnam rtog bdag phan pa // rab tu bde bar gnas kyañ bar du gcod par byed //”(188a7-b1) であり、漢訳の対応箇所は、「若起自利心 是大菩提障」(偈; 622b28) 及び「若起異乘樂涅槃心、即為大苦。何以故。於大乘樂住而為障故」(註釈; 622c1-3) である。

(65) この読みについては注 72 参照。

ようであり<sup>(66)</sup>、虚空のようである<sup>(67)</sup>、と知られるべきである<sup>(68)</sup>。

**17** 作法通りに描かれた絵画には、凹凸がないにもかかわらず、それは見られる。ちょうどそのように虚妄分別 (abhūtakalpa)においても、[所取・能取の] 二つはいついかなる時も決して存在しないにもかかわらず、それらは見られる。

**18** 一方、かき乱され [濁つ] た水が澄んだとき、その澄明さは他から出現するのではなく、その場合ただ濁りの消去のみがある。自身の心の浄化 (viśuddhi) の場合にも、この同じあり方 (vidhi) がある。

**19** 心はつねに本性として光り輝いており (prakṛtiprabhāsvara)、それは偶來の

(66) 『莊嚴經論』第 11 章第 30 僥とその世親釈では、諸行（諸法）が、幻術 (māyā)・夢 (svapna)・蜃氣樓 (marīcikā)・映像 (pratibimba)・光の影 (pratibhāsa)・反響 (pratiśrutkā)・水中の月の像 (udakacandra-bimba)・化作 (nirmāṇa) の八つに喩えられ、譬喻の解釈が一つ一つ示されている。ただし、その解釈は一様ではないようである。世尊が説いたとされるこの八つの譬喻は、『撰大乘論』第 2 章 27 節でも解釈されているが、その内容は『莊嚴經論』のそれと異なり、さらに『撰大乘論』の諸註釈間にも相違が認められるようである（長尾『MS 上』p.373, 注 2 参照）。なお、幻術の譬喻に関しては、『莊嚴經論』第 11 章第 15~29 僥において、その譬喻を用いて真実 (tattva) が追求されている。

(67) 『莊嚴經論』第 11 章第 13 僥及びその世親釈で次のようにいう。

【第 11 章第 13 僥】真実 (tattva)、1. それは永久に [所取・能取の] 二つを欠いている。2. また迷乱の依り処である。3. また決して言語表現され得ず、無戲論を本質としている。[1 は] 知られるべきである。[2 は] 捨てられるべきである。[3 は] 浄化されるべきであり、しかも本性として垢がない (amalam yac ca prakṛtyā)、と認められている。それには、虚空・金・水のごとく、煩惱 [の消滅に] より (kleśāt) 清淨 (viśuddhi) がある、と認められている。

【世親釈】永久に二つを欠いている真実が、遍計所執自性である。[それは] 所取・能取の相として畢竟非存在であるから。迷乱の依り処 [である真実] が、依他起 [自性] である。それによってそれら [所取・能取] を分別構想するから。言語表現され得ず、無戲論を本質としている [真実] が、円成実自性である。そのうち第一の真実は遍知されるべきである。第二は捨てられるべきである。第三は偶來の垢から浄化されるべきであり、しかも本性として清淨である (viśuddham ca prakṛtyā)。その本性として清淨な [真実] には (yasya prakṛtyā viśuddhasya)、虚空・金・水のごとく、煩惱 [の消滅に] より清淨がある。というのは、虚空などは、本性として清淨でなくはない (na hy ākāśadīni prakṛtyā-aśuddhāni) が、それらには、偶來の垢の消滅により清淨がある、と認められなくもないからである (na cāgantukamalāpagamād eṣām viśuddhir neṣyate) (Lévi 本, p.58)。

なお、『中辺分別論』(I.16cd) では、空性が本性清淨であることが虚空・金・水界に喩えられている。

(68) この第 16 僥は『撰大乘論』第 2 章第 24 節に引用されており、勝呂信静氏によって両文献の当該箇所が比較検討されている（勝呂信静『初期唯識思想の研究』春秋社, 1988, pp.405–409）。

過失によって汚されている、と認められている<sup>(69)</sup>。[しかしながら] 法性としての心 (dharmatācitta)<sup>(70)</sup>以外の別の心が本性として光り輝いている、とは言われない<sup>(71)</sup>。

[V-ii] [第一に] 法がないことと、[V-iii] [それにもかかわらず] 法を認識することが、[凡夫たちの] 恐怖の根拠である。[第二に] 法界に雜染なきことと、のちに [法界が] 本性として清浄であること (prakṛtyā viśuddhatā)[が出現すること] が、凡夫たちの恐怖の根拠である<sup>(72)</sup>。その [二点] を順次、[V-iv] 幻術などとの類似性と、[V-v] 虚空との類似性とによって例証しつつ、それらに対する恐怖を否定している。[V-vi] そしてさらに順

<sup>(69)</sup>筆者も、MSABh(Tib) 及び MSAT と同様に、sadā を prakṛtiprabhāsvara にかけて読んだが、安慧は、āgantukadoṣadūṣita にかけて読んでいるようである。第 19 個 ab 句が「心は本性として清浄であると考えられる。つねに偶然の過失によって汚される」(sems ni raṇ bzin dag par dgoṇs // rtag tu glo bur ūnes pas rñog //; mi 256b3) と翻訳されているのは、安慧自身というよりも訳者の解釈によるのかもしれないが、第 19 個に対する安慧の註釈内容からしてもそのように判断される。というのも、「心は本性として光り輝いている」ことを註釈する中には「つねに」という表現やそれを反映した説明はみえず、「つねに」という表現が現れるのは、依他起の心を註釈するときだからである。すなわち安慧はそれを、「依他起の心は、有漏すなわち貪愛や信などによってつねに (rtag tu) 汚れ、刹那ごとに [それらと] ともに生じ、ともに滅する。つまり垢を有するものとして存在しているので、本性として光り輝く心としてはあり得ない……」(mi 256b7) というように、「つねに」を用いて説明しているのである。

<sup>(70)</sup>注 73 参照。

<sup>(71)</sup> 「無自性性」と「本性清浄」とに対する恐れを否定するための四偈として導入された、この最後の第 19 個を、袴谷憲昭氏は、「前半偈は伝統的な自性清浄説を祖述したものに過ぎないが、後半偈はそれに対する新たな解釈を提示したもの」(「<自性清浄>覚え書」『印仏研』29-1, 1980, p.428, ll.10-11) と見なし、唯識説の自性清浄心について考察している。袴谷氏の指摘する新たな解釈とは、要約すれば、自性清浄心を法性心もしくは心の真如としての円成実の世界でのみ処理する、という点である。ちなみにこのセクション V で、本性清浄なるものとして、法界（第 16 個 b 句）と心（第 18 個後半及び第 19 個）を全く同一のものであるかのように扱うことでもまた、『莊嚴經論』の新しい試みと見なし得るであろうか。この点は今後の課題にせざるを得ない。なお、袴谷氏は結論として、「自性清浄に対する畏怖とは、真如としては自性清浄であるにもかかわらず、現実には法としての心が法性としての心に変貌するという、形式論理上はありえない事態に対する畏怖なのである。もしも、唯識説が、自性清浄心とアーラヤ識とを峻別する必要を認めていなかったとすれば、かかる畏怖は当初から問題にすらならなかつたであろう」(p.425, l.28-p.424, l.1) と述べている。

<sup>(72)</sup> 凡夫たちの恐怖の第二番めの根拠として示されている、“niḥsamkleśatā ca dharmadhātoḥ prakṛtyā viśuddhatā ca paścāt” の prakṛtyā を、niḥsamkleśatā と viśuddhatā のいずれにかけて読むかは、第 16 個 b 句の “niḥsamkleśaviśuddhitā” の解釈と絡んで重要である。MSABh(Tib) は当該箇所を、“chos kyi dbyiṇs raṇ bzin gyis kun nas ūnon moṇs pa yaṇ med la / phyis rnam par dag go”(188b4-5) と翻訳している。つまり MSABh(Tib) は “prakṛtyā niḥsamkleśatā” と理解しているのであるが、筆者はレヴィと同様に “prakṛtyā viśuddhatā” と理解した。二つの ca が文中の二要素を並列する ca である場合、viśuddhatā

の前に切れ目を考える必要はなく、prakṛtyā の位置からみて、“prakṛtyā viśuddhatā”と読む方が自然であろう。ともあれ、文法だけで読みを確定することは不可能であるが、第 18 偲で示される譬喻との関係から、“prakṛtyā viśuddhatā”と判断した。しかしそのように読むと、第 16 偲 b 句 “niḥsamkleśaviśuddhitā” に対する大方の解釈に反することになる。第 16 偲 b 句も MSABh(Tib) の読みである「本性として雜染がないこと」(prakṛtyā niḥsamkleśatā) という方向で解釈されるのが一般である（レヴィは例外で、筆者と同じ理解のもとに第 16 偲 b 句を “dégagement de Toute-Souillure et pureté” と仏訳している）。たとえば、『摂大乗論』所引の同偈（注 68 参照）の b 句 “niḥsamkleśaviśuddhitā” を、長尾雅人は、「汚染ならざるもののが清浄にされるということ」（長尾『MS 上』p.356）と和訳している。また E・ラモットは、a 句 (Le Dharma n'existe pas, mais il est perçu) と合わせてリズムよく、“il n'y a pas de souillure, mais il y a purification”(E. Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asaṅga*, tome II, Louvain, 1938, p.119) と仏訳し、E・フロオヴァルナーも同様に、a 句 (Die Wahrnehmung, ohne daß Gegebenheiten vorhanden sind) に合わせて、“die Läuterung, ohne daß eine Befleckung besteht” (*op.cit.*[注 7], p.309) と独訳している。これら諸訳が踏まえているであろう、「法界もしくは円成実自性が本性として汚されていない」という説は、確かに『莊嚴經論』に明示されている。たとえば、第 6 章第 1 偲の世親釈 (Lévi 本, p.22, ll.19–20) では、「(法界は) 本性として汚されていないから」(prakṛtyasamkliṣṭatvāt) と言われ、注 67 所引の第 11 章第 13 偲 c 句にも円成実自性が本性として垢がないことが述べられている。またその第 13 偲及びその世親釈で説かれる内容は、それら諸訳の解釈の根拠ともなり得る。そしてさらに安慧もまた、そのような解釈に基づいた註釈をしている。にもかかわらず筆者は、“prakṛtyā viśuddhatā”と理解した。以下、その安慧の註釈を手がかりにそのように理解した理由を述べよう。安慧は第 16～19 偲の導入部 (A) と第 16 偲 ab 句に対する註釈 (B) の中でそれぞれ次のように言う。

- A. 法界は本性として清浄である (rnam par dag go) と説いて、一方で垢が浄化される (dag go) と説くこともまた、凡夫たちが恐怖する根拠である (mi 255b4)。
- B. 法界は本性として清浄であるが、のちに雜染 (ñon moñ pa) が浄化される必要がある (rnam par dag par bya dgos so) と説くこのこともまた、恐怖の根拠である。なぜかと言えば、凡夫たちは、もし諸法が自性として清浄である (rnam par dag pa yin) 場合、雜染を除去することになんの用があろうか、というように考えるからである\*(mi 255b7–256a2)。\* P の “sñam du sems pa'i phyir ro” を採用。D は “sñam du sems” を欠く。

安慧はこのように註釈しているが、“niḥsamkleśaviśuddhitā”が凡夫たちの恐怖する第二の根拠とされるのは、そのような点からなのであろうか。そうではなく、雜染が浄化されたときに「本性清浄」が出現すること、つまり雜染が浄化されたことによってはじめて清浄となったのではなく、もともと清浄なのだと説かれるからなのではないだろうか（榜谷氏の解釈については、注 71 参照）。筆者が “prakṛtyā viśuddhatā” と読み、“prakṛtyā viśuddhatā ca paścāt” を「法界に雜染なきことと、のちに [法界が] 本性として清浄であること [が出現すること]」と和訳したのは、そのように理解したからに他ならない。先にも触れたが、凡夫たちの第二の恐怖を除くための説示とされる第 18 偲の水の譬喻との関係から、そのように理解せざるを得ないのである。その譬喻は、濁った水は夾雜物が沈殿し終わったとき澄みわたるが、その場合本来の澄明さが出現したまでであって、それは他からもたらされたのではないということ、ただ濁りの消去のみがあるということを説いている。つまりその譬喻は、濁りの消去と、[のちに] 本来の澄明さ [が出現すること] との両立を説き、

次、絵画における凹凸との類似性と、[V-vii] かき乱され [濁ったのち] 澄んだ水との類似性とによって [例証している]。第四番めの偈によって、心の、水との同一性を解説している。[V-viii] すなわち、水が本性として澄んでいるが、偶來の夾雜物によってかき乱され [濁] るように、心も本性として光り輝いていると認められているが、偶來の諸々の過失によって汚されている、と。しかしながら法性としての心以外の別の心が、すなわち依他起相（依他起を特質とする [心]？）が本性として光り輝いている、とは言われない。[V-ix] それ故、この [第19偈]において心というのは心真如 (*cittatathatā*)<sup>(73)</sup>のみである、と理解されるべきである。

雜染なきことと、のちに [雜染がなくなる以前から存在している] 本性として清淨であること [が出現すること] とが両立することを示そうとしているのである。安慧が言うような、本性としては清淨であるが浄化される [必要性がある] という角度から「本性清淨」が語られているわけではない。この場合は出現した清淨さ（水の澄明さ）が本来のものであるという角度から、「本性清淨」が眺められているのである。もっとも安慧も、第18偈に対してはそのような角度から註釈している。すなわち、その ab 句に対する註釈中では「……偶然の汚れ (*rñog ma*) を離れて、以前に存在している澄明さとして顕現するようになったにすぎない、という意味である」(mi 256b1-2) と述べ、またその cd 句に対する註釈中では「本性としての清淨さは偶然の垢を離れるならば、のちに清淨となる、という意味である」(mi 256b3) と述べているのである。ところで、さらに第19偈でも水が喻えに出され、心の、水との同一性が述べられているが、その場合も、心は本性として光り輝いているが偶來の過失によって汚されている、と説かれるのみで、浄化されねばならないという方向性は全く示されていない。第19偈前半は、まさに第18偈を承けて、雜染（偶來の過失）の消去によって「本性清淨」が出現する理由を説明する恰好になっているのである。以上、筆者が “prakṛtyā viśuddhatā” と読まざるを得なかった理由を述べた。さて、この筆者の読みに反する、“prakṛtyā niḥsamkleśatā” という読みが反映した、“niḥsamkleśaviśuddhitā” の大方の解釈には、『撰大乘論』第2章第26節で説かれる「四種清淨」（袴谷憲昭「唯識説における仏の世界—<四種清淨法>の構造—」『駒沢大学仏教学部研究紀要』34, 1976 参照）の影響があるのでないだろうか。つまり、長尾訳「汚染ならざるもののが清淨にされるということ」を例にとるなら、「汚染ならざるもの」(niḥsamkleśa) は第一の本性清淨 (\*prakṛtivavatāna) を、「清淨にされる」(viśuddhi) は第二の無垢清淨 (\*vaimalyavyavatāna) を踏まえていると思われるのである。あるいは、大方の解釈は「四種清淨」に影響されているというよりも、『撰大乘論』自身が『莊嚴經論』における意味を踏襲せずに、その二淨を対比することを目的として当該偈頌を取り込んだとも考えられる。しかしたとえそうであるにせよ、その場合、字面と概念があべこべになってしまいうのが興味深い。字面によって両概念を割り振るなら、“niḥsamkleśa” こそ無垢清淨に相当しそうなものである。この点を意識してか、「四種清淨」を踏まえている『莊嚴經論』の漢訳は、原文通りに訳さず、ちょうど原語を入れ替えたかのように「性淨与無垢」(622c6) と訳出している（玄奘訳『撰大乘論』は原文通り「無染而有淨」）。ともあれ、『莊嚴經論』サンスクリット原典には「四種清淨」はみえず、無垢清淨でさえ術語化されていない。同第13章第16偈 b 句は、上述したような点から説かれたのであって、「四種清淨」の中の二淨の対比を目的として説かれたのではないと信ずる。

(73) 安慧は、法性としての心 (*dharmatācitta*; SAVBh は *sems kyi chos ñid*) と心真如を円成実相 (*yonṣ su grub pa'i mtshan ñid*) と解している (mi 256b6 及び 257b1 参照)。

## VI 罪なき貪愛 (rāga)

[VI-i] 貪愛 (rāga) から生じる罪を否定するために四偈がある。

**20** 菩薩の、衆生に対する愛情 (preman) は、深く、骨の髓にまで達する。ちょうど一人息子に対するがごとくである。それ故、[そのような愛情は] つねに利益をなす、と認められている。

**21** かの [菩薩] は、衆生に対して利益をなす者であるので、貪愛から生じる罪には相当しない<sup>(74)</sup>。一方、そのような [菩薩] にとって、一切衆生に対する憎しみは全く相反する。

**22** 自分の子供を溺愛する雌鳩が、自分の子供たち、彼らを覆っている。そのような性質の [雌鳩] においては、子供たちに対する嫌悪は相反する。ちょうどそのように哀れみ深い [菩薩] においても、身体を有する [衆生] に対する [嫌悪は相反する]。

**23** [菩薩たちには衆生に対して] 慈 (maitrī) があるので、嫌悪心は相反する。[菩薩たちには衆生が被る害を] 鎮静 [すること] があるので、害意 (vyasanacitta) は相反する。[菩薩たちには衆生への] 利益 [の提供] があるので、欺瞞心は相反する。[菩薩たちには衆生に悦びを与えることによってもたらされる] 喜び (hlāda) があるので、恐怖 [を与えること] は相反する。

[VI-ii] 衆生に対する菩薩の愛情 (preman)、それはこの場合貪愛 (rāga) を意味する。

[VI-iii] その [貪愛] によって生じる、彼ら [菩薩たち<sup>(75)</sup>] の罪を否定している。[そのよう

(74) 安慧は、この第 21偈 ab 句を引用して、こう註釈している。

この文脈において貪愛とは、衆生に友好的な愛情の心を貪愛と考えている。そのような愛情の心から衆生に利益と安樂がはっきりしていて? (śa stag 'byuṇ bas)、愛情の心から衆生の利益をなすことによって生じた過失は過失とならず、つまり罪と確定されないと、という意味である。このように、まず\*出家者の場合、貪愛から生じる過失である罪とならないと確定される。一方、在家の菩薩の場合には、妻子などに対する愛情を特質とする貪愛もまた過失とならない。なぜかと言えば、貪愛によって衆生を見捨てずに摂受するが、憎しみは衆生を見捨てることを特質としているからである (mi 257b5-258a1)。

\* than cig は MSAṬの対応箇所より re zig の誤写と判断した。

他方、無性も、ほぼこれと同様の註釈をしているが、「まず出家の菩薩には、一切衆生に対する貪愛から生じる罪があると確定されない。在家の菩薩の、妻子などに対する愛情による貪愛、それもさほど大きな過失ではない」(111a1-2) というように、在家の菩薩の貪愛は過失(罪)と認めていた点で安慧の解釈と異なる。

(75) 前文では菩薩は単数で表されているが、tesām (複数) は文脈上、菩薩を指していると理解せざるを得ない。前文中の “sattvesu bodhisattvasya prema” は偈頌の引用に相当する部分なので、必ずしも数が一致する必要はないであろう。また、VI-iv でも、菩薩は複数で表されている。

な貪愛は] 衆生を利益する原因となるから<sup>(76)</sup>。雌鳩を例に引いていいる。子供に対して並外れた愛着をもつという意味で、それは強烈な貪愛をもつからである。哀れみ深い菩薩においては、身体を有する衆生に対する嫌悪は相反する。[VI-iv] 菩薩たちには衆生に対して、慈と、害の鎮静と、利益の提供があり、[衆生に] 悅び(prīti)[を与えること] によつてもたらされる喜びがある。そして [菩薩たちに] 慈などがあること、まさにそのことによって、嫌恶心は相反する。[VI-v] なお、害意などはその [嫌恶心] を前提としている。

## VII 種々の修行対象

[VII-i] 修行の区別に関して五偈がある。

- 24** 病人が良薬に対するように、1.[菩薩は] 輪廻に取り組む。医者が病人に対するように、2.[菩薩は] 衆生に取り組む。
- 25** [主人が] 未完成の使用人に対するように、3.[菩薩は] 自分自身に取り組む。商人が商いに対するように、4.[菩薩は] 欲望の対象(kāma)に取り組む<sup>(77)</sup>。
- 26** 洗濯屋<sup>(78)</sup>が衣服に対するように、5.[菩薩は] 行為 [の浄化] に取り組む。父が幼い息子に対するように、6.[菩薩は] 衆生を害しないことに取り組む。
- 27** 火を求める者が火鑽台(adharārāni)に対するように、7. [菩薩は] 善法の修習

(76)菩薩の衆生に対する愛情を、わざわざ三毒の一つである貪愛と等置して註釈しているのは、大乗の強調する一切衆生に対する愛情は貪愛に相当し罪になるのではないか、という疑問が、当時仏教徒の間に生じていたからであろう。注 74 に示したように、安慧と無性で在家の菩薩の場合に解釈の相違が認められるのも、その点が問題になっていたことを窺わせる。

(77)注 84 参照。

(78)洗濯屋と和訳した “rajaka” を、漢訳は「浣衣師」と、MSABh(Tib) 及び MSAT は “btso blag mkhan” と、SAVBh は “tshon” と訳出している。「浣衣師」は洗濯屋を意味し、その他は染色人を意味する。O. Böhlingk, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* には、“rajaka” とは洗濯屋であり、かつ衣服の染色も行う、とある。ちなみに安慧は、この第 26偈 ab 句を、「たとえば染色人が染めるべき衣服を、染料を染み込ませるために、揉んだり(gzun ba)、洗ったりという行為によって衣服の汚れを淨めるように、菩薩においてもまた、身体と口と意との三種の行為を淨め清浄とするために、不殺生や与えられていないものは取らないなどの行為に取り組む。これによって戒波羅蜜を説いている」(mi 259b4-5) と註釈している。

が] 連続的であること<sup>(79)</sup>に取り組む。保信人<sup>(80)</sup>が未完成 [の財?] に対するように、8.[菩薩は] 増上心 [学] に取り組む<sup>(81)</sup>。

**[28]** 幻術師が [化作した馬や象などに対する] ように、9.[菩薩は] 智慧によって所知に取り組む<sup>(82)</sup>。菩薩の修行がどのように、何に対してあるのか、[それ] は以上である、と認められている。

[菩薩は] どのように、何に対して修行する (取り組む) のか、それを明らかにしている。[VII-ii] 「どのように」かと言えば、病人などが良薬などに対するようにである。[VII-iii] 「何に対して」かと言えば、輪廻などに対してである。すなわち、1. 熟慮したのちに、輪廻に住することによって [輪廻に取り組む]。[VII-iv] 2. 慈悲深くあることに

<sup>(79)</sup> 迷ったすえ、sātatye を副詞と考えず、名詞と理解した。というのも、「どのように (yathā)、何に対して (yatra) 修行するのか」を説くこのセクション VII では、偈中でこの yatra に対応する、sātatye 以外の語—samsāre, sattvesu, svātmani, kāmeṣu, karmane, sattvāhethē, adhicitte, jñeye—はすべて名詞であり、修行の対象を示しているからである。また、決定 (niyatipāta) の弁別を説く第 19 章第 38 偲 c 句 (Lévi 本, p.166) に、「修習が連続的であることにおける (決定)」(bhāvanāyāś ca sātatye [niyatipātah]) という表現がみえるからである (世親はこれを、“bhāvanāsātatyaniyatipāto nityam bhāvanāsātatyāt” と註釈している)。

<sup>(80)</sup> 漢訳語を採用し「保信人」と和訳したが、無性は、「保信人 (yid brtan pa) とは、ここでは財産の主人 (D dkor gyi bla; P dkor gyi bla ma) のごときものであり、財産監視人?(dkor spyan) という意味である (111b3-4) と説明している。

<sup>(81)</sup> 第 27 偲 c 句の “vaiśvāsiko vāniśpanne” を「保信人が未完成 [の財?] に対するように」と和訳したもののは、具体的なことは不明。安慧は、第 27 偲 cd 句を二通りに註釈している。第一については注 22 に示した。第二の註釈はこうである。

あるいはまた、保信人であるその人に、内外の尊をすべて余すところなく話して、保信人であるその人は決して途中で投げ出さないように、禪定という行に入っている菩薩もまた、禪定によって究竟しき果報を得るまで、決して途中で投げ出さず、こわさない。これによって禪定波羅蜜を説いている (mi 260a3-5)。

一方、MSABh(Tib) は、第 27 偲 cd 句を「保信人のように未完成の増上心 [学] に取り組む」(原文は注 22 参照) と読んでいる。また他方の漢訳の対応箇所は、「善行於三昧 如財与信人」(偈; 623b9) 及び「八者善行三昧、譬如出財得保信人日日滋益。菩薩亦爾。修習諸定不亂不味功德增長」(註釈; 623b25-27) である。なお、この第 27 偲 c 句の vā は iva の意味で使用されているが、このような vā の用法は、たとえば、宇井『研究』(p.609, I.3) に指摘されているように、第 9 章第 36 偲 (Lévi 本, p.40) にもみえる。

<sup>(82)</sup> 安慧は、この第 28 偲 ab 句を、「たとえば幻術師すなわち幻術の仕掛けややり方を知っている彼が、まず幻術師の幻の馬や象を化作して、これは幻であって本物の馬や象ではないと考えるように、菩薩もまた、[智慧] 波羅蜜を成就して、智慧波羅蜜によって一切法が幻術のごとくであると誤りなく知る。これによって智慧波羅蜜を説いている」(mi 260a5-6) と註釈している。

よって、煩惱という病にかかっている衆生を見捨てないことによって[衆生に取り組む]。[VII-v] 3. 自分の心を鍛錬することによって[自分自身に取り組む]<sup>(83)</sup>。[VII-vi] そして布施などの諸波羅蜜によって、つまり順次、4.[布施波羅蜜により] 享樂(bhoga)を増大することによって[欲望の対象に取り組み]<sup>(84)</sup>、[VII-vii] 5.[持戒波羅蜜により] 身体的行為などを浄化することによって[行為の浄化に取り組み]、[VII-viii] 6.[忍辱波羅蜜により] 衆生の[加える] 危害に対して憤らないことによって[衆生を害しないことに取り組み]、[VII-ix] 7.[精進波羅蜜により] 善[法]の修習に間断なく努めることによって[善法の修習が連續的であることに取り組み]、[VII-x] 8.[禪定波羅蜜により] 三昧に味着しないことによって[増上心学に取り組み]、[VII-xi] 9.[智慧波羅蜜により] 所知に対して顛倒なきことによって[所知に取り組む]。

### VIII 三輪清浄なる修行

[VIII-i] 修行における「三輪清浄」に関して一偈がある<sup>(85)</sup>。

(83) この箇所(VII-v)はテクストに問題があるので(注23参照)、レヴィと同様にMSABh(Tib)から翻訳した。無性は、この箇所を第25偈ab句と絡めて、『迦葉品』108を引用しながら、次のように註釈している。

ちょうど主人が未完成の使用人に対して完成するように取り組むように、菩薩もまた自分自身に取り組む。心というべきところを自分自身という言い方で仮りに表現している。つまり未完成の心に、[その心が] 完成するように取り組むのである。[そのことは]『聖宝積経』(迦葉品108)に、「迦葉よ、たとえば巧みな馬の調教師は、馬がけつづいたり暴れたりしたところでは、その[馬]を調御する。それと同じように瑜伽行者である比丘もまた、心が乱れるのをみた、まさにそのようなところでは、その[心]を調御するように取り組む。彼はのちに[再び心が]決して乱れないように心を調御する」とおっしゃられているごとくである。以上のようにかの菩薩は自分自身に取り組むのであるが、そのことが、自分の心を鍛錬することによってというこの一文によって述べられているのである(111a5-b2)。

他方、安慧は、第25偈ab句に対する註釈の最後で「それについては『聖宝積経』に、馬の調教の喻えによっておっしゃられているごとくである」(mi 259b1-2)というように、『宝積経』に言及してはいるものの、それを引用することはない。

(84) 安慧は、第25偈cd句に対する註釈で次のように述べている。

たとえば商人が子孫を養育するために、わずかな商いによって多くの財物を得て利益を得させるように、菩薩もまた布施波羅蜜という商いによって、十全な五種の欲望の対象や財(lōns spyod)を完成して、衆生の方へ振り向ける。これによって布施波羅蜜を説いている(mi 259b2-3)。

(85) 「三輪清浄」(trimāṇḍalapariśuddhi)は、『莊嚴經論』において極めて重要である。“trimāṇḍalapariśuddhi”という語が明示されていなくとも、それを踏まえた記述は『莊嚴經論』の隨所にみられるからであ

**29** 以上のようにつねに大いに精進し<sup>(86)</sup>、二者を成熟し淨めることに専心しているかの [菩薩] は、最高の垢なき無分別の知 (buddhi) によって、次第に無上の成就へと進む。

る。「三輪清浄」が術語として定着した時期やそれに対する解釈の変遷についてここで詳しく検討することはできないが、その語は、施者と施物と受者とを分別意識せずに「三輪清浄なる布施」のように使用されるのが一般である。そのような用例は『莊嚴經論』にもみえる。最高の布施について説く、第 16 章「波羅蜜章」第 52 偲及びその世親釈で次のようにいう。

aśrayād vastuto dānam nimittāt pariṇāmanāt /  
hetuto jñānataḥ kṣetrān niśrayāc ca param matam //XVI.52//  
.....jñānam nirvikalpaṁ yena trimandalapariśuddhaṁ dānam dadāti dātr̥deyapratigrāhakāvi-  
kalpanāt /(Lévi 本, pp.111-112)

【第 16 章第 52 偲】1. 基体によって、2. 物事によって、3. 動機によって、4. 回向によって、5. 原因によって、6. 智によって、7. 場所によって、8. 依拠によって、最高の布施がある、と認められている。

【世親釈】……6. 智とは、無分別 [智] で、それによって「三輪清浄なる布施」を与える。施者と施物と受者とを分別意識しないから。

この偈のあと、第 52 偲の dāna だけが順次、śīla・kṣānti・vīrya・dhyāna・prajñā に置き換えられた五偈（第 53・53bis[Lévi 仏訳, p.196 にて付加]・54・55・56 偲）が続き、布施波羅蜜以外の五波羅蜜についても同様に語られている。つまり『莊嚴經論』では「三輪清浄」は、六波羅蜜すべてに関して言われているのである。そしてさらに、波羅蜜以外にも臨機応変に使用されている。たとえば、第 15 章第 5 偲の世親釈 (Lévi 本, p.98, l.16) では『行為者 (kartṛ)・行為対象 (karma)・行為 (kriyā)』が、第 19 章第 78 偲の世親釈 (Lévi 本, p.175, l.2) では『覚の対象 (bodhya)・覚者 (bodhaka)・覚 (bodha; Lévi 本は bodhi だが、Lévi 仏訳による訂正を採用)』が三輪とされている\*。このように『莊嚴經論』では「三輪清浄」は臨機応変に使用されているのであるが、その根本はと言えば、このセクション VIII の修行における「三輪清浄」であろう。ここのみ「三輪清浄に関する一偈」として主題化されているからである。そして「三輪清浄」を踏まえた記述が『莊嚴經論』の随所に説かれるのは、この第 29 偲に対する世親釈に明示されているように、まさにそれが『莊嚴經論』の力説する「無分別智」に関わるからに他ならない。『莊嚴經論』は、無分別智のあり方（行為主体・行為対象・行為を分別意識しないというあり方; 注 87 参照）を示すために、ひいては修行のあり方を示すために「三輪清浄」を援用したと言えるだろう。なぜなら、たとえばこの VIII は、体裁上は、「三輪清浄」をどう理解すべきかを説いてはいるものの、結局それは、修行を完成していない菩薩にとっては、菩提を得るためにいかに修行すべきかを示していることになるからである。\* Lévi 本, p.98, l.15 (第 15 章第 5 偲の世親釈) には、maṇḍalapariśuddhitāḥ とあり、tri を欠くが、MSA Bh(Tib) は 'khor gsum yoṅs su dag pa'i sgo nas(195b6) であり、漢訳も三輪清浄である。

(86)これに対する安慧釈については、注 24 参照。

無分別の法無我智によって、修行者(pratipattr<sub>r</sub>)と修行の対象(pratipattavya)と修行[という行為](pratipatti)と[の三輪]<sup>(87)</sup>を分別意識しないことにより、三輪清浄がある、と理解されるべきである。「二者を成熟し淨めることに専心している」[といわれるうちの二者]とは、衆生と自己とである。

『大乗莊嚴經論』第13「修行章」[終わり]。

キーワード 『大乗莊嚴經論』, 法隨法行, 本性清浄, 三輪清浄

---

(87) 『新國訳』(p.226, 頭註4)は、「三輪を、「修行の主体者たる菩薩と、修行の対象となる即ち利益する対象となる衆生と、修行される内容としての法」と説明している。この解釈は、「三輪を、「修行する菩薩(sgrub par byed pa'i byaṅ chub sems dpa')と、修行の対象である衆生(bsgrub par bya ba'i sems can)と、修行という法(sgrub pa'i chos)」と註釈する安慧釈(mi 261b1)に基づいていると思われるが、「pratipatti」は「修行される内容としての法」を意味するであろうか。そのような意味をもつのは、強いて言えば“pratipattavya”的方であり、“pratipatti”は修行それ自体、すなわち修行という行為そのものと考えられる。注85で述べたように、『莊嚴經論』では「三輪清浄」は臨機応変に使用されているので、三要素(三輪)も複数の視点から捉えられる。しかし基本は、第15章第5偈の世親釈(注85参照)で文字通り示されているように、「行為主体・行為対象・行為それ自体」であり、最も多用されている。「三輪清浄」が最初に用いられたとき、すなわちおそらく「三輪清浄なる布施」と言わたったときには、「行為主体・行為対象・行為それ自体」として、施者と施物と受者とが三輪とされたとは考えられない。しかし『莊嚴經論』は、無分別智のあり方を示すために、「行為主体・行為対象・行為それ自体」という三要素を基本として、「三輪清浄」を自らの教説に取り込んだと推測されるのである。なお、安慧釈及び『新國訳』は“pratipattavya”を「修行の対象である衆生」と解釈しているが、直前のセクションVIIでも様々な修行の対象が示されているように、その対象は種々であって、衆生に限定されないのである。