

チベット語訳世親釈

『撰大乘論・入所知相分』和訳

下川邊 季由

序

チベット語訳世親釈『撰大乘論』は、周知のごとく錯簡、脱文、混乱、重訳等があってテキストとしてはあまり完全な形態とはいえない。第九章「果断分」は全く欠落しており、第十章「彼果智分」はラモットの章分けに従えば第27までが欠落している。また「所知依分」は錯簡、混乱、重訳がある。

特に「入所知相分」は錯簡が甚だしい。それは40にも文節されている。その文節には短文もあれば長文もある。いずれにせよそれらは整理されねばならない。その作業に必要な手助けとなるものは漢訳の玄奘訳と笈多訳とである。少なくとも私の見る限り玄奘訳と笈多訳とは甚だしい相違はみられなくて大体において一致していることから、これが本来の形態であろうと推定される。従ってこれらに基づいてテキストの本来の形態に復元できるはずである。

これらの復元作業の中で知り得たことはチベット語訳の接続詞と終止形とである。例えば、III. 10 *hdres paḥi chos la dmigs pa ste|sa bcu pa lta buḥo|* は、*sa bcu pa lta buḥo* は錯簡なのであるが、*ste* で終わらしめて、次に続くようになっている。このままの文脈でいくならこのほうがよい、また最後の *buḥo* もこれのほうが良い。このことは錯簡箇所すべてにあてはまる。従ってチベット語の形態としては過ちがあるものではない。ではこのことをどう見るかであるが。あくまで推定であるがサンスクリット原典がすでに錯簡であったということである。サンスクリット原典にあった錯簡を訂正することなく（訂正するには何らかの基準がなければならないので、）そのまま訳したものとと思われる。このことは論本と同時に訳されず、むしろ無性の方の注釈書（訳者は論本と同一人たちで、9世紀中葉までには訳されていた）が訳されたのがその事情を反映しているものと考えられる。普通常識からその権威からいって世親釈があるならばこれを訳するのが当然である。これが訳されずに11世紀まで放置された理由⁽¹⁾ なのではないか。ツォンカパはその著『クンツ・カンテル』の中で『撰大乘論』を注釈するに無性釈は多く使用しているが、世親釈はあまり用いていないようである。このことは恐らく世親釈の不備をよく知っていたのであろう。

以上のような作業を経て先に発表した論文 *An Emendation of the Tibetan Translation of Vasubandhu's Commentary on Jñeyalakṣaṇa-praveśa of the Mahāyāna-Saṃgraha* (法華文化研究第18号) が作制されたのである。そこで書き忘れたことは、40の文節に番号を入れてチベット語訳本来の形態を伝えなかったことである。本和訳で番号をふり、それをここで示しておく。

①④⑥⑧⑪⑮⑰⑱⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺
㊻㊼㊽㊾㊿

以上が錯簡したまま並べたチベット語訳の順序である。これで見ると事実上㉓までが錯簡で㉔以降は通常の文章の順番に戻っている。

いまこの和訳には論本が引用されているが、その和訳はすべて長尾博士訳⁽³⁾を採用し、訳語もそれに準じている。また改行して二字分あけた“ ”の箇所は世親による改竄か、あるいは論本のチベット語と一致しない場合である。アンダーラインの箇所は全く一致するか、一致しなくとも玄奘や笈多が引用としているか、あるいは訳者がチベット語の形態からいって独自に引用と判断した場合である。また先の論文で見落としあるいは勘違いした箇所を多少訂正して訳した。

注記

- (1) 岩田静静『初期唯識思想研究』p. 61
- (2) ツルティム・ケサン、小谷信千代共訳『アーラヤ識とマナ識』
- (3) 長尾雅人『撰大乘論・和訳と注解』下

第三章 知るべきものの相への悟入（入所知相）

Ⅲ・1 ①悟入せられるであろうまにそれを説くべきである。その場合、知るべきものと相とに如何様に悟入するのか。②知るべきものの相に悟入するという意味である。さらにまた、

多くを聞けることによって熏習された依り所 (āsraya)

と説かれる。大乘によって熏じつけられた個人存在 (ātmabhāva) である。

アーラヤ識として考えられるものではない

と言うのと、

アーラヤ識と同様に理に随った思索（如理作意）として考えられたものの種子である

というのは、アーラヤ識が汚染された諸存在（雑染の諸法）の原因であるように、そのようにそれ（理に随った思索）は清浄なる諸存在の原因となるものである、という意味である。“理に随った思索として考えられたもの”ということに関して、見ることを伴った心中に語ること（意言, manojalpa）に関するものである。即ち理に随った思索から教えと〔その〕意味として現象し (ākāra) 起こって来るということから原因である。

“あり方を以て対象が物としてあるか (grāhaya-vastu) の如くに”

とは、物質（色, rūpa）として現れるという意味である。

見るとことを伴って

見るものとして現れることである。それらこそが相と見るとことを伴った認識（識, vijñāna）として確立される。

Ⅲ・2 ③このような様相に悟入するとき、誰が悟入するのかを示すべきである。その場合、“大乘”という言葉は声聞乗などを離れるためである。

〔この世に〕出現した無量の仏陀たちにすでに会って親しくお仕えすることを得ており

とは、数を遙に超えて出現した仏陀たちにかれ（菩薩）がすでに会って親しくお仕えすることを得られる。仏陀をまのあたりに見ることである、という意味である。

かれの信は一向に決定したものとなっている

というのは、だれもその信を大乘より動かすことはできない。すなわち直前に説かれた三種の理由で善根を積み重ねたことから、福・智の資材（資糧）をよく積み重ねた〔菩薩〕が悪友によって〔大乘より動かすことはできない〕という意味である。

④福・智の資材を十分に積み重ねた菩薩である

と説かれる。それはまた何によって漸次に福・智の資材を完成せしめるのか。因の力 (hetu-bala) と、よき友の力（善友力, kalyāṇamitra-bala）と、思索の力（作意力, manasikāra-

bala) と、支持する力 (依持力, upastambha-bala) とによる。その中、[初めの] 二句は二つの力に関してで数の如くに知るべきである。その場合、思索の力によって一向に決定した信をなすのである。それはまた大乘の〔聞〕熏習の因を有するものである。そこにおいて一向に決定して信があるならば、正しい修行 (pratipatti) に入る。正しい修行に立脚するならば、善根を積み重ねるであろう。このように福・智の資材を積み重ねた者は〔初〕地に悟入する。以上のように説かれたものは支持する力による。

Ⅲ・3 ⑤このような様相によって悟入する依り所を示すために説くのは、意言 (manojalpa), 即ち意の分別 (manovikalpa) である。それが大乘の教えを生ずる原因 (hetu) となるものである。

⑥大乘の教えが縁因となって起こり

と説かれる。教法を対象 (desanādharmā-ālambana) とするという意味である。⑦またその同じ所のすぐれた意言によって悟入するものは、信をもって行ずるという階位 (信解行地) に悟入するものである。すなわちそれ (意言) は、存在はすべてただ表象のみであることが宣説せられたとき、それに対する信が起こるのである。それによってそれ (意言) はそこに悟入するとと言われる。

それは如何にして〔真実を〕見るという道 (見道, darśana-mārga) に悟入するのか、それを示すために、

如実にそれに通曉し

と言われる。かの意言が如実に通曉することである。それが如何にして如実に通曉するのか。存在するもの (法, dharma) はなく、対象 (artha) はなく、把握されるもの (所取, grāhya) はなく、把握するもの (能取, grāhaka) もない、と意言が通曉することである。

修習の道 (修道, bhāvanā-mārga) に悟入することを明らかにするために、

あらゆる障害の対治となるものを修習し

と説かれる。その同じ通曉を繰り返し習うことが修習となるのである。それ故に、無分別などのそれらがその同じ通曉によって障害を除去せしめるものである。

究極に達する道 (究竟道, niṣṭha-mārga) に悟入することそれを明らかにするために、

全く障害なきものとなるからである

と説かれる。極めて清浄なる智の位において極めて微細な障害すらもないことが、究極に達する道に悟入することである。

Ⅲ・4 ⑧何によって悟入するのか。善根力の支持による。〔すなわち〕三種のあり方で心を錬磨し

と言うより、

“常に慎み深く修行して油断なく怠らないことによって悟入するのである”

と言うに至るまでによる。善根力の支持とは、説かれたる如き八句に結びつけられるべきである。

⑨教えとその意味内容とを対象とする

などと言うより、“油断なく怠らないこと（無放逸）”と言うに至るまでによる。その中、“常に”というの、常になすことである。“慎み深く修行して”とは、恭しく修行することである。もしも教え (deśanā) の通りに〔修行するならば〕、油断なく怠らないことである。⑩善根から生じた三種の錬磨心に基づいて、実に慎み深さを身に保つことによって怠りなく修行するものである。

Ⅲ・5A ⑩その場合、三つのひるむ〔心〕を対治するために三種のあり方 (ākāra) で心を錬磨する。それはまた、実に、最高にして深遠な広大なるこの上なき正しい悟り（無上正等菩提）にめざめるのが難しいのを聞くと菩薩にひるむ〔心〕 (līna-citta) が起こる。それを対治するために第一の錬磨心がある。

また最高にして深遠な広大なる悟り難い諸完成行を修行するときひるむ〔心〕が起こる。これを対治するために第二の錬磨心を説く。

この意欲によって布施等の完成行を実践しようと意欲する

と説かれる。その中、“意欲 (āśaya)”とは、信 (śraddhā) と希望 (欲, chanda) とである。実在 (astitva) とか、有功德 (guṇavat) とか、能力 (sāmarthyā) とか、完成行 (波羅蜜多) とかを信じること (adhimuktitva), それが菩薩の信である。信によって支えられた修行をなさんと欲することが希望である。かような信と希望とを本質 (svabhāva) とする意欲を得たる菩薩は、ほんの僅かな努力によっても六つの完成行を完成する。

また菩薩が諸仏の深遠にして広大な教えを分類 (pravacaya) し精通したものとしてあるとき、次のように思惟する。“実に、一刹那に属するこの上ない正しい悟りを体得するべきである”というの、悟り難いと考えてひるむ〔心〕を起こすことから、それを対治するために第三の錬磨心が、

自分は障害のない善を

などと説かれる。なぜなら、自分は十の階程 (十地) すべてにおいて〔福・〕智の資材を十分に積み重ねたのを見る、というふうに結びつく。

“障害のない善”

というのは、金剛喻定 (vijrōpamādhī) は、貪欲を伴った微細な鈍重 (dauṣṭhulya) をつくり除去し難い障害を除去する。その定 (samādhī) の直後にあらゆる障害を離脱して、その依り

所がそれによって転依 (āśrayaparivṛtti) を得るであろう、と言われる。死の如しとは、離脱と同質と言われる。“円満 (sāmpad)” とは一切知者の智 (sarvākāra-jñatā) である。

⑫何によって悟入するのかを明らかにするのは、善根力の支持と、三種によるはげます心 (uttejana-citta) である、と言われる。善根力に支えられた菩薩はその力によって堅固であるから心に落胆 (saṃlina-citta) が起こらない。三つのし方で心を錬磨することによってまた心を激励することである。その中で、第二の錬磨であるものは如何なる錬磨であるのか。それを示すために、すなわち吝嗇 (慳) 等の障害を断じて完成行を束縛するものをなくすことによって、それ (完成行) は円満するであろう。またその円満が仏そのもの (仏果, buddhatva) である。

⑬第三のものが明らかにされるべきである。その中で、

障害を伴った善

というのは、世間の障害を伴った善という意味である。それ故に、障害のない善を具えた自分が成仏しないことはありえない、と説かれる。

Ⅲ・5B ⑭それらの意味を詩頌によって明らかにする。

それ故 [汝もまた] ひるむ [心] があってはならない

というのは、ひるむ心として心があってはならないという意味である。自分のようなものにはこの上ない正しい悟り (無上正等菩提) にめざめることはできない、というような考えを起こすことである。

心浄らかなるもの

というのは、不善と無記との心ではない、という意味である。実は無記とはあるものが散乱の心をもって布施等を行うことである。同様に異教徒 (外道) 等是不善心によって布施等を行うものであって、[菩薩はそうで] はない。この上ない正しい悟りを求めるからである。あるいはまたその意欲によって最高の善根を体得したものが、堅固なものたちである。

布施等を行うのである

という中、その場合、そのようなものはその意欲をすでに得ており、布施等の完成行の修習を實踐することによって、その対治されるべきものの吝嗇等を断ずる心を体得するという意味である。

その意欲をすぐれた人々はすでに獲得して布施等を行うのである

というのは、まさに布施等を行うことである。“等” の語は戒律などより、知恵の完成行に至るものを含む。

願いのままに円満な自体を得る

というのは、想念がなく想念がないのでもないという領域 (非想非非想処) に至るまでを得る、

すなわち生まれるという意味である。

断じている

というのは、障害を断じていることである。

そのような円満

というのは、仏そのもの（仏果，*buddhatva*）という意味である。

Ⅲ・6 ⑭四つの場合（四処）の〔障害を〕断ずべきとこと、それを明らかにすべきである、
〔悪しき〕思索を断ずる

というのは、声聞などの思索を断ずることである。

迷いや疑いを断ずる

というのは、深遠にして広大なる大乘に対して迷ったり疑ったりすることを断ずることである。その場合、“迷う (*vimati*)” とは、悪しき知 (*durmati*) であるか、またはそのように動揺することである。“疑い (*kaṅksā*)” とは、疑惑 (*vicikitsā*) である。

⑮ “あらゆる疑惑について疑問がなくなると理解すべきである” というのは、大乘の教えの特質の解釈に関して三つの実存（三性）が明らかにされる。すなわちあらゆる存在（一切諸法，*sarvadharmā*）には本体 (*svabhāva*) がなく、生じることもなく、滅することもなく、本来寂靜 (*ādyāsanti*) であり、あらゆる存在は本性として涅槃 (*prakṛti-narvāṇa*) である、などと言う無なるものの同義語 (*pariyāya*) によって妄想された実存（偏計所執性，*parikalpita-svabhāva*) を理解すべきである。幻術 (*māyā*)、陽焰 (*marīci*)、夢 (*svapna*)、光の影 (*pratibhāsa*)、映像 (*pratibimba*)、水中の月 (*udaka-candra*)、化作 (*nirmāṇa*) を説くことによって他に依る実存（依他起性，*paratantra-svabhāva*) を理解すべきである。真如 (*tathatā*)、実在の極限（実際，*bhūta-koṭi*)、無相なること (*nirnimitta*)、最高の真理（勝義，*paramārtha*)、法界 (*dharma-dhātu*)、空性 (*śūnyatā*) 等の同義語によって説かれたるものによって完全に成就した実存（円成実性）と理解するものである。ここではあらゆる邪悪な知による疑問は起こらないであろう。

法を聞きまた思惟するとき、われがという執着、わがものという執着を捨て去っているからである

というのは、教法における執着のみを断ずると言われる。

⑯教法における執着を断ずるによる

というのは、教法を聞きまた思惟するとき、われがという執着とわがものという執着がある限り、〔悟入は〕起こらないであろう。

⑰分別を断ずるによる、すなわち現に目の前にあるものの相や、〔禅定などにおいて〕

思い浮かべたあらゆる相を、思索することがなく、分別することもないからである

というのは、準備的修行の段階から生じた無分別智（加行無分別智，prayogika-nirvikalpa-jñāna）に存する理に随った思索（如理作意，yoniso-manasikāra）の段階（avasthā）に存在するあらゆる意味での禅定の心（samāhita-citta）である。

“分別を断ずるによる”というのは、物質など目の前にあるものと、あるいはまた禅定によって骸骨（asthi-saṃghāta）などの対象となる相をすべて思索（作意，manaskāra）しないことによって、分別せられるべきもの（vikalpya）に対して無分別の方便が起こるけれども、それと異なって分別が起こるならば、悟入しないであろう。

眼前に思い浮かべられた

というのは、詩頌であって、断ぜられるべき対象を最後に明らかにするものである。

Ⅲ・7A ⑱何によって、どのようにして悟入するのか、それを明らかにするべきである。その中で、

聞いて熏じつけられたものが因となって起こり

というのは、聞いて熏じつけられたものに対応することである。それはまた大乘の熏習より起こることから完全に成就した実存に包括されるものと見るべきである。またどのようにして悟入するのか、それを明らかにするのは四種の考察（四尋思）である。またそれを明らかにするのは、名まえと事物と自体と〔属性〕などの四つの言葉によってあるがまさに遍く知ること（如実遍智）に要約して示される。

名まえと事物と自体と属性との設定を、自体や属性のあるがまさに遍く知ることによるのである

という中、自体の属性が設定されたことが、このようになされた。“名まえの属性が設定された（nāma-viśeṣa-prajñapti）”というのは、それが認識されないという意味である。認識されないというのは、その名まえの自体と属性とをただの設定のみと考察することである。なぜなら、そのようであるならば、その名まえの自体と属性とは存在しない、それ故にその名まえの自体はただの設定のみ（prajñapti-mātra）と考えるからである。〔真実を〕追求するところが、考察（尋思）である。認識しないこと（不可得）があるがまさに遍く知ること（如実遍智）である。

Ⅲ・8A ⑳悟入は如何なるものにおいてあり、どのようなものにおいて悟入するのか

というのは、譬喩（dṛṣṭānta）を問うものである。その中で、

それのみであること（tan-mātratā）

というのは、ただ表象のみであること（vijñapti-mātratā）である。

相と見ることを伴って二であること

いうのは、相と見ることを伴った識(vijñāna)を明らかにする。因として立てられまた相として現れるというものとして確立されたそのような一識こそが種々なるものとして起こり、瞬間に継続して起こっているからである。これら三つのことがただ表象のみであることに悟入する。

②種々なる姿をもつてものが同時に現れ、起こっているからである

というのは、単語(名)と文章(句)と文(字)との種々なる様相をもつて現れ起こっているからであると、それに基づいて対象が種々なる姿(ākāra)をもつて現れ起こっているからである。

Ⅲ・8B ②その中で、三つの実存(三性)に悟入するのは繩の譬喩によって明らかにする。

六種における実在の意味が除かれた

という中、対象の六種における実在の意味がただ除かれることのみが除くことである。

Ⅲ・9 ③意言が[対象として]現れた外界の相について[その非存在なることに]悟入するから

というのは、対象というものは、ただ妄想されたもの(偏計所執)のみである、と考えてこのように妄想されたものについて悟入するのである。

“本性はただ表象を本質とすることのみであることに悟入する”というのは、それら意言によってただ表象のみであることとして理解して、他に依るもの(依他起)に悟入するものである。[第五章]

外界として現れるということは、すべて起こる余地がなくなる

というのは、もしもただ表象のみであるというはたらき(ākāra)も起きないならば、その対象のはたらきとして現れ起こることがどうしてありえようか。それ故に、ただ表象のみであるということを分別するならば、対象として起こることになるからである。従ってこれより以後に真如がまのあたりにされるのである。その段階は語るができないものである。各自が自らさとるべきものであるからである。

その時かの菩薩には、見られるもの(所縁)と見るもの(能縁)とが全く等しいところの無分別智が起こる

という中、見るもの(能縁)は智であり、見られるもの(所縁)それは真如である。これらが全く等しいことになるのは虚空において捉えられるもの(所取)と捉えるもの(能取)とがないことの上に立つ、という意味である。所取と能取とを分別しないことが無分別である。このようであるならば、完全に成就したもの(円成実性)に悟入するものである。

Ⅲ・10 ④あらゆる物について分別することのない名まえにおいある(Ⅲ・9)

というのは、その名まえは何であり、相はいく種類かという意味から、その名まえの区別を詩頌によって明らかにする。㉕詩頌とは、

〔存在の〕法と、人と、〔教えとしての〕法と、その意味と、
簡略なると、詳細なると、色別けすると。

清浄ならざると、清浄なると、究極的なると、

〔これら十種の〕区別により、名まえの〔適用される〕対象がある

㉖その中で、“法の名まえ”は、物質(色)や感受(受)や眼と言うなどである。“人の名まえ”は、仏や善友や随信行と言うなどである。また“法の名まえ”とは、経典などである。“意味の名まえ”とは、それら法に基づく意味である。“簡略なる名まえ”とは、衆生と総称するようなものである。“詳細なる名まえ”とは、その同じ〔衆生を〕別個に呼ぶようなものである。“色別けする名まえ”とは、文字のアルファベット (pitamahi) である。“清浄ならざると名まえ”とは、凡夫たちに属する。“清浄なる名まえ”とは、有学たちに属する。“究極的なると名まえ”とは、法を総括的に見ることである。

㉗略説するに菩薩が名まえを対象とするには十種ある。即ち“法の名まえ”とは、眼等である。“人の名まえ”とは、われがとか衆生とかなどである。“法〔の名まえ〕”とは、十二分教に属するものである。“意味〔の名まえ〕”とは、その十二分教に意味内容のことである。“簡略なる名まえ”とは、あらゆる存在(一切諸法)はつくられたもの(有為)とつくられないもの(無為)となどと言うことである。“詳細なる名まえ”とは、物質や感受などや、虚空などである。“色別けする名まえ”とは、最初の文字 a から最後の文字 ha に至るまでである。“清浄ならざると名まえ”とは、対象を有する凡夫である。“清浄なる名まえ”とは、真理を見た(見諦)者たちに属する。“究極的なると名まえ”とは、法を総括的に見ることで、世間を超えたまたそれに続いて得られた(出世と後得)との二つの智によって見られることである。種々なる一切の法に基づくこと、㉘十の階程(十地)の如くである。その場合、あらゆる対象 (artha) が、法を総括的に見る智の対象 (ālambana) である。このような種類が、菩薩が名まえを対象 (viṣaya) とするものである。

Ⅲ・11 ㉙如来の家に生まれるものとなり

というのは、これによって仏の種姓 (buddha-vaṃśa) を断絶なからしめないことである。

〔自己が〕あらゆる衆生と等しいとの思いを得

というのは、なぜなら、自己と同じようにあらゆる衆生も涅槃すると思うからである。

あらゆる菩薩と等しいとの思いを得

というのは、実にかれら(菩薩たち)と等しいとの思いを得ることである。

あらゆる仏陀たちと等しいとの思いを得るのである

というのは、なぜなら、これによって仏陀たちの法身の段階 (dharmakāya-avasthā) を得るであろうからである。これを得ることによってあらゆる仏陀たちと等しいとの思いを得るのである。

⑩ “あらゆる衆生と等しいとの思いを得” とは、自己と他の者とが等しいと理解して自己と同じようにかれらにおける苦を尽くさんと欲する。

“あらゆる菩薩と等しいとの思いを得” とは、あらゆる菩薩と修行する意欲は等しいものである。

“あらゆる仏陀たちと等しいとの思いを得る” とは、かれらと〔自分の〕法界には本質的に区別がないのを見るものである。

Ⅲ・12 ⑪止寂（止）と観照（観）とによる〔無分別の〕智がある

というのは、止寂と観照と呼ばれるものの智である。

因であり種子であるアーラヤ識のすべてを、〔それへの〕原因となるものも共々に、断じつくし

という中、“原因となるものも共々に” とは、原因となるものも一緒にという意味である。アーラヤ識は汚染された諸存在の種子を有するものである。また“原因 (nimitta)” の語は、その種子がそれら対象の原因なることを明らかにするためである。このように考えて、それら因と果とを伴った種子を断じつくすことを明らかにする。その後を得られた〔智〕（後得智）については何の必要があるのか。もしも無分別 (nirvikalpa) によってあらゆる障害を断じつくして諸仏の法を実現するであろう、というならば、それ（無分別）によって原因をもった結果である諸存在は説くことはできない。それは無分別 (nirvikalpa) であるからである。それ故に、後得〔智〕によって因果の諸存在を説くものである。分別であると、また幻術師が幻術にて現れたもの〔について顛倒がない〕ように顛倒がないであろうからである。

アーラヤ識からすべてのものが生ずること

というのは、かの表象の有するあらゆる因相は、表象の原因となることから、幻術にて現れたもの〔について顛倒がない〕ように無顛倒に〔後得智は〕起こることから、あらゆる場合に宣説するのであろう。

Ⅲ・13 ⑫あらゆる場合に真実 (tattva) に悟入するとは、洞察に導くもの（順決択分）からであることから、それ故にここではそれを明らかにすべきである。

“洞察に導くもの（順決択分）の依り所 (saṃnīśraya) である”

というのは、順決択分の基盤 (āśraya) という意味である。

⑬ “四種の考察（四尋思）によって、〔対象が〕微薄となることによって、外界の物が存在し

ないことを、微弱ではあるが認識し得たとき、“光明を得た”という三昧がる”という中、“微薄となる”とは対象が存在しないことを望むという意味である。外界の物が存在しないことを知ったことが、“光明を得た”という語によって明らかにされた。“光明を得たという三昧”というは、外界の物が存在しないということに立脚した三昧によって見ることである。

“[外界の物が存在しないという] 認識がより高度のものとなった時”

という中、その場合、“認識 (kṣānti)”とは、希望 (icchā) であり、意欲 (abhilāṣa) である。

“光明の増大した”という三昧

というのは、外界の物が存在しないことを知ることがより高度になったことが、“光明の増大した”という語によって明らかにされた。“三昧”という語は、その外界の物が存在しないことを知ること立脚したそれ（三昧なること）を明らかにする。

“真実義の一部分に悟入した”という三昧

というのは、外界の物が存在しないことを決定的に知ったことを明らかにする。“三昧”の語は、その外界の物が存在しないことを決定的に知ったことに立脚したそのことが三昧として明らかにされる。

真理に背かない（諦順）“忍”の〔位の〕依り所である

という中、法無我が真理と言われる。それに背かないものである認識が“真理に背かない忍”である。どのように考えることによってか、見られるもの（所取）が存在しないとき、まさに決定的に見るもの（能取）も存在しない、ということを確認することによって、③④〔真理に〕背かない鋭利なる認識（忍）に立脚するものであると知るべきである。

③⑤真理直観（現観）に隣接したもの

というのは、〔真理を〕直観した時に、という意味である。

Ⅲ・14 ③⑥説かれしままに確立され

というのは、その理由であって、『十地〔経〕』にて確立されしままに〔十種の〕階位（十地）の確立を説くのである。

総括的に対象とする

というのは、賢者は対象の基盤 (ālamhana-āśraya) を対象とする。

世間を超出した（出世間）

というのは、無分別〔智〕である。

その後で得られた（後得）

というのは、〔世間にて〕確立された〔智〕である。それは世間に属すると言われるべきである。実に世間に背かないからである。なぜなら、ただ世間を超出したもののみでは世間に触れるも

のではないからである。それ故に、一向に悟入のみを説くものではない。

彼は依り所を転回（転依）して

というのは、総括的に対象とするすぐれた智（jñāna-viśeṣa）が依り所の転回（転依，āśraya-parivṛtti）である。

仏陀としても三種の身を獲得する

というのは、三種の仏身を獲得するであろう、と思って修行するべきである。

Ⅲ・15 ③⑦涅槃の殊別

というのは、実に菩薩たちは涅槃にとどまらないものと考えられているけれども、声聞はそうではないからである。

清浄なることの殊別

という中、実に菩薩たちは習気を伴った煩惱を断じて、仏陀の国土を浄めるけれども、声聞たちはそうではない。

Ⅲ・16 ③⑧真実に悟入されしままにその詩頌を〔説く〕。

名まえと物との両者については、〔それらが〕互いに偶然的であると考察し

という中、名まえは物に対して偶然的であり、物は名まえに対して偶然的である。それらは同体ではない。“考察”とは、禅定において見られるべきものである。

〔ここにまた自体と属性との二種の〕設定については、〔それらの〕二種はただそれのみに過ぎぬと考察する

というのは、物の自体と属性とではなく、設定の自体と属性とであり、〔それらが〕ただそれのみに過ぎぬと見られるべきである、という意味である。

あるがままの遍き智

というのは、如実遍智である。実に四種の考察（四尋思）という因から如実遍智が起こるからである、という意味である。

物が存在しないにもかかわらず三つの分別があるとき、……

と見るのであって、三つのことに〔悟入する〕

という中、物が存在しないにもかかわらず三種の分別されたものがあるのを見る。即ち名まえとして分別されたものと、自体として分別されたものと、属性として分別されたものである。“物が存在しないこと”は物が存在しないことそのものである。

“と見るのであって、三つのことに”というのは、物が存在しないならば、分別も存在しないことになる。なぜなら、分別せられるべきもの（kalpya）が存在するならば、そこに対象（ālambaṇa）も存在するからである。それ故に物が存在しなければ分別の主体（kalpanā）も存

としないものと見るべきである、という意味である。

三つのことに悟入する

というのは、三つの実存(三自性)に悟入することである。そんな場合、名まえと物との両者が互いに偶然的(āgantuka)であると見るとき、妄想された実存(偏計所執性)に悟入するのである。名まえの自体と属性とをただ分別に過ぎないと見るとき、他に依る実存(依他起性)に悟入するのである。その同じ分別されたものを見ないとき、完全に成就した実存(円成実性)に悟入するのである。このようにして三つの実存に悟入するものである。

Ⅲ・17 ㉟何故に真実への悟入するための教授を与えるのか。そのことについての意味の詩頌がある。

映像をば心に過ぎないと見る

という中、存在(法, dharma)と物(義, artha)として現れるその映像をば[心]であると見る。誰が見るのか。菩薩がである。いかなる状態の時に。禅定(samāhita)の時にである。

物ありとの想念を滅除し、自己の想念にほかならぬことをはっきり見定める

というのは、そのときに物ありとの想念を捨てて、自らの心こそがその存在と物との現象(ākāra)であると理解するものである、という意味である。

このように内側に心を安住せしめる

というのは、もしも心がこのように安住するならば、物は存在しない。であるならば、心に心が安住するであろう、という意味である。

見られるものは非存在なることをよく理解し

というのは、見られるものは非存在なることを知るべきである、という意味である。

それ故にまた、見るものも存在しないと理解し

というのは、なぜなら、見られる物(grāhya-artha)が存在しないのであるから、見るものである心(grāhaka-citta)もまさに不合理におちいるからである。

然る後に、認識を超えたものに触れるであろう

というのは、それ故に、それより以後、真如に触れるであろう、と説くものである。真如は認識を超えたものであるからである。

Ⅲ・18 ㊿それ以外に真理直観(現観, abhisamaya)の詩頌がある。『莊嚴經論』で説かれた如き中で、その中でも理解し難きものをここで明らかにすべきである。

無限ともいうべきほど多量に

と説かれる。遙かなる対岸によって(dūrena pārena)、言葉における無限(anata-pāra)というようなものである。その場合、無限ではないけれども、多量を無限とすることができる。こ

れもそれとおなじである。

何の資材か、福・智のである。その中、布施等の三つの完成行が福の資材である。知恵の完成行は智の資材である。精進の完成行は両方に通じる。その（智）のための方便の精進は智である。衆生のための精進は福の資材である。同様に禅定の完成行も二種である。その場合、〔四〕無量を対象とすることが禅定の資材である。それ以外のものは知恵の資材である。誰が〔実践するの〕か、まさに菩薩がである。

法に対する思惟が十分に決定したもとなっているから

というのは、三昧の後では諸法に対して思惟をなすものは、そのことに十分に決定しているけれども、その他の場合はそうではない。

対象のあり方はことばから生ずるものとして理解する

という中、対象のあり方はことばを原因とするということが完全に知られるのである。

それに似て現れる心のみである（唯心）との立場に立ち

というのは、なぜなら、彼はこのように外界の物として現れていること、それらこそただ心のみであると知るからである。

それ故に二つの相を離脱している法界を直証するに至るのである

というのは、見られるもの（所取）と見るもの（能取）とを離脱したことによってそれ以後の真如を直証するに至るのである。それより後、如何して直証するに至るのか、それを明らかにするために、

心より以外には、何か存在があるのではないことを、知恵によって知り

それ故に心が存在しないことが理解される

という中、心より以外に見られるべき物が存在しないとき、見るものとしての心もまた存在しないことに達する。その二つのものが存在しないことを菩薩が知って

二つのものを離脱した法界に立つのである

と説かれる。それら外界の物 (artha) と心 (citta) とを離脱する、という意味である。

分別をまじえぬ智の力

というのは、無分別智の力 (nirvikalpa-jñāna-bala) である。

平等なるままにはたらくことによって

というのは、虚空のように經典等のあらゆる法を平等なるままに見るのである。

遍く

というのは、内と外とを本質とする〔法〕である。

見られたるままに法をかれらが常に見ることが、

また常に

である。

密林の如くに欠陥の集積した彼の依り所が

というのは、汚染された存在（雑染法）の、その依り所（āśraya）であり、因（hetu）である。“密林（gahvara）”とは、理解し難きことである。“欠陥の集積（doṣa-saṃcaya）”とは、汚染された諸存在の熏習を本質とする、という意味である。

シャーキャムニによって説かれ、よく樹立されたすぐれた教えを身につけた彼は、根本である法界の中に智をおき

という中、根本を具現した心はいかなる対象にも智を必ずおく、すなわちかの真如にである。その中で、根本心（mūla-citta）は如来のすべての教え（upadeśa）を総括的に対象とする。そのこともまた無分別智であると見るべきである。

憶念する動きもただ分別のみであるとの理解を得て

という中、それはまた根本心に安住することである。〔教えを〕説く為の後得〔智〕のためである。過去の記憶はかの憶念の動きであり、それはただ分別のみに過ぎないものとして起こる。そのことが無分別と後得との二智である。

徳の大海の彼岸

とは、仏そのもの（仏果, buddhatva）にである。

剛毅なる者は速やかに

とは、まさに菩薩がである。これらの詩頌の要約した意味は、資材による道（資糧道, saṃbhāra-mārga）を示し。第二の半分は修行の道（加行道, prayoga-mārga）であり、後の半分と第三とは見るといふ道（見道, darśana-mārga）であり、第四は修習の道（修道, bhāvanā-mārga）であり、第五は究極に達する道（究竟道, niṣṭha-mārga）である。