

無着作『仏随念註』と『法随念註』和訳研究

中 御 門 敬 教

【抄録】

今回の考察において我々は、説一切有部と唯識瑜伽行学派の仏典を参照しながら、無着作『仏随念註』と『法随念註』の訳注研究を行った。また対応する『釈軌論』、『決定義経註』の所説についても紹介した。特に気づいた点として、言葉による仮説を前提とした「仏陀観（仏十号観）」が、無着作『仏随念註』独自であることが確認できた。

キーワード：三宝（仏法僧）、無着、随念

はじめに

「三宝随念」は四預流支（四証淨）の前三に相当し、修道における最初の入口、必須項目といえる。また初期仏教から現代仏教に至るまで時代を問わず広く流通し、その教説をまとめた「三宝随念経」は仏教徒の根本経典といえる。この経典の、蔵訳にのみ現存する注釈が本稿で扱う無着作『仏随念註』『法随念註』『僧随念註』である。この中の『仏随念註』に限って世親広註が存在する。今回の考察によって、三宝に関する無着の基本的態度が、先行するアピダルマ文献の伝統教学（古くアショーカ王の時代まで遡る）を考慮し、世親がその態度を踏襲した点を確認できた。特記すべき事柄としては、言葉による仮説を前提とした「仏」に関する文法的解釈が無着註独自であること、また仏三身説を踏まえた仏随念説が世親広註独自であることが解明できた¹⁾。

なお本庄良文氏、畝部俊也氏には、混乱した蔵訳文と、想定される梵語原文との対応訳出をはじめ、種々のご指導を頂いた。

1) 世親作『三宝讃』（D. 東北 No.1146, Ka109b7-110a2, 失訳）には仏三身説、清浄法界が説かれており、唯識瑜伽行学派の立場が明確である。世親の真作としても矛盾はないようである。世親広註の後半部分の解釈「大乘特有の仏陀観」と共通するため、以下に紹介を行う。

「インド語で *Tiratnastotra*, チベット語で *dKon mchog gsum gyi bstod pa*。

三宝に帰命する。無認得の法身、受用の円満な身、何にも変化される身に対して、尊敬をもって帰命する。清浄な法界を修証する八支聖道を説いた聖教に対して、尊敬をもって帰命する。諸々の菩薩と阿羅漢など、独覚たちに対して、尊敬をもって帰命する。

[奥書]

『三宝讃』、軌範師世親の御作は完了した。」

試訳にあたって

本稿は世親作『仏随念広註』に関する藤仲孝司氏との共同研究の続編である (cf. 中御門 [2008], 藤仲 [2008])。今回は弟世親の広註に先行する, 兄無着による『仏随念註』『法随念註』『僧随念註』について, ひき続き同氏と共同研究を行う。分量の関係から中御門が『仏随念註』『法随念註』を, 藤仲氏が『僧随念註』を担当する。底本としてデルゲ版を使用し, 北京版も参照した。参考文献は藤仲氏「無着作『僧随念註』和訳研究」を参照のこと。これら三部の蔵訳は, 部分的には不可解という程に訳が乱れているが, 原本である蔵訳からの訳出に一応努めた。意味の理解し難い箇所については対応する梵文『決定義経註』の理解を註記に提示した。同時に先行するアビダルマ文献当該箇所, 並びに法尊 [1985] の指摘箇所も註記に挙げた。無着作『仏随念註』は世親広註と共通点が多いため, 註記は最低限に止めた。次に原拠となる『仏随念経』とこれに対する無着註, 世親広註との基本的な書誌情報以下に挙げる。中御門 [2008] に世親広註に関する周辺情報を含めた詳細を挙げている。合わせて御覧頂きたい。

- ・ *'Phags pa sangs rgyas rjes su dran pa* (Skt. *Ārya-Buddhānusmṛti*, 聖仏随念)
cf. D. 東北 No.279, mDo sde, Ya.54b6-55a7, P. 大谷 No.945, mDo na tshogs, Hū.58b4-59a5
- ・ 無着作. *Sangs rgyas rjes su dran pa'i 'grel pa* (Skt. *Buddhāusmṛti-vṛtti*, 仏随念註)
cf. D. 東北 No.3982, mDo 'grel, Ngi. 11b5-15a6, P. 大谷 No.5482, mDo tshogs 'grel pa, Ngi. 14a1-18b1
- ・ 世親作. *Sangs rgyas rjes su dran pa'i rgya cher 'grel pa* (Skt. *Buddhāusmṛti-ṭīkā*, 仏随念広註)
cf. D. 東北 No.3987, mDo 'grel, Ngi 55b3-63b5, P.No.5487, mDo tshogs 'grel pa, Ngi 69a6-79b8

なお先に触れたアビダルマ文献について付言すると, 尊者舍利子説, 玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』(cf. 『大正蔵』26, p.393b7-15)²⁾, 尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(cf. 『大正蔵』26, pp.460a29-462a6) の「四預流支に関する四証淨」の箇所に, 対応ないし関連する記述が見られる³⁾。無着・世親兄弟が「三宝随念」を修学する際に,

2) 尊者舍利子説, 玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』(cf. 『大正蔵』26, p.393b7-15)
「四証淨者。如契經説。成就四法説名預流。何等為四。一仏証淨。二法証淨。三僧証淨。四聖所愛戒。云何仏証淨。答如世尊説。苾芻當知。此聖弟子以如是相隨念諸仏。謂此世尊是如來, 阿羅漢, 正等覺, 明行圓滿, 善逝, 世間解, 無上丈夫調御士, 天人師, 仏, 薄伽梵。彼以此相隨念諸仏。見為根本証智相應諸信信性。現前信性隨順印可。愛慕愛慕性心澄心淨。是名仏証淨。」

3) E.Frauwaller, *Abhidharma-Studien II*, WZKSO,VIII. 1964あるいは *Studies in Abhidharma Literature* ↗

特定の有部アビダルマ文献を参照した裏付けとなろう。本庄 [1989] p.5には、「まづ『經』（『決定義經』）の内容は、五蘊に始まり八十種好で終る、二七の法数の解説である。その法数は有部阿毘達磨『法蘊論』の諸項との顕著な共通性があるのが注目される」とあり、「三宝随念」説についても『阿毘達磨集異門足論』→『阿毘達磨法蘊足論』→『仏随念註』『法随念註』『僧随念註』→『釈軌論』（『仏随念広註』）→…→『決定義經註』へと継承されることと符合する。

次いで『法随念註』に移りたい。まずは原拠となる『法随念經』とこれに対する無着註との書誌的情報を挙げ、周辺情報に入りたい。

・ *Chos rjes su dran pa* (Skt. *Dharmāusmṛti*, 法随念)

cf. D. 東北 No.279, mDo sde, Ya.55a7-55b4, D. 東北 No.4520, Jo bo'i chos chung, 132a7-133a1, P. 大谷 No.946, mDo na tshogs, Ḥu.59a5-59b1

・ 無着作. *Chos rjes su dran pa'i 'grel pa* (Skt. *Dharmāusmṛti-vṛtti*, 法随念註)

cf. D. 東北 No.3983, mDo 'grel, Ngi. 15a6-15b7, P. 大谷 No.5483, mDo tshogs 'grel pa, Ngi. 18b1-19a5

これには世親広註は存在しない。なお『仏随念註』『仏随念広註』と同様に、世親作『釈軌論』(Skt. *Vyākhyāyukti*, Tib. *rNam par bshad pa rigs pa*) 第二章「法への称讃」の箇所に対応が見られる⁴⁾。

・ cf. Jong Choel LEE [2001] pp.41-44

これに対する徳慧『釈軌論註』(Skt. *Vyākhyāyukti-ṭikā*, Tib. *rNam par bshad pa rigs pa'i bshad pa*) の対応箇所は以下の通りである。

cf. D. 東北 No.4069, Sems tsam, Si.157b7-164b4, P. 大谷 No.5570, Sems tsam, I.22b5-30b3
(対応箇所が大部なため、紙数の関係からも今回はその考察に踏み込めなかった)

『仏随念註』『仏随念広註』と同様に、ヴェールヤシュリーダッタ作『決定義經註』(四預流支に関する四証淨の箇所) に対応箇所が存在する。

・ 梵文 (Skt. *Arthavinīścayasūtra-nibandhana*) : N.H.Samtani [1971] pp.248-249, 和訳 :

↘ *and the Origins of Buddhist Philosophical Systems* (trans.by Sophie Francis Kidd, New-York, 1995) p.20 には、〈法蘊足論〉はアショーカ王の仏教伝道以前に遡る非常に古い著作であり、〈集異門足論〉編述後の説一切有部の最古のアビダルマ論書とみなしうる、と述べられている。

4) 小谷 [2000] p.40ff. には世親『釈軌論』に説かれる「法十義」を出す。以下の通りである。
「(小谷訳) 法は、所知 (*jñeya*) と、道 (*mārga*) と、涅槃 (*nirvāṇa*) と、意 [根] の対象 (*manogocara*) と、福德 (*puṇya*) と、生涯 (*janman*) と、教え (*pravacana*) と、未来 (*bhāvin*) と、規則 (*niyama*) と、慣習 (*vyavahāra*) とを意味する。」

これに基づいたプトンによる法分類についても整理解説が行われている (cf. Jong Choel LEE [2001] p.260ff., 上野 [2009] pp.112-114, Obermiller [1931] pp.25ff. 「*Etymology of the word Subhāṣita*」)。

本庄 [1989] pp.129-130⁵⁾, 英訳: N.H.Samtani [2002] pp.178-179

著者不明の蔵訳註が存在する。以下の通りである。

・蔵訳 (Tib. *Don rnam par gdon mi za ba'i 'grel pa*)

cf. D. 東北 No.4365, Sna tshogs, Nyo.173a5-175b1, P. 大谷 No.5852, Ngo mtshar bstan bcos, Jo.196b3-199a5⁶⁾, 部分和訳: 石川 [1998] [1999]

- 5) Samtani [1971] 「The date and authorship of the commentary」(cf. p.133ff.)によると、梵本『決定義経註』の著者ヴィールヤシュリーダッタ (Vīryasūridatta) はダルマパーラ王統治下 (8世紀)、ナーランダー寺の僧。所属学派の特定は困難であるが、基本姿勢として経量部と説一切有部の教義 (特に世親) を著作に引用することが知られるという。
- ・梵本『決定義経註』和訳 (本庄訳)
- 「(2) 「法に對する證淨を」云云とは。そのうち「法」とは、菩薩・獨覺の道と、三諦とである。ゆゑに、四諦すべてを現觀しつつある人に「法に對する證淨」の獲得がある。[その、四諦現觀をなす三昧から] 醒めた人が眼のあたりにする通りに [言語表現をもつて] 「世尊によつて見事に説かれた法は、現前のものであり」云云と示す。經と同じく、「見事に説かれ」といふのは標舉であり、殘餘はそれの詳説である。そのうち「見事に説かれ」とは、不顛倒なる法を説示することによる。「現前のものであり」とは。[その教への] 内容は、まのあたりにできるものであつて、信のみによつて理解されるべきものではない。「煩ひなく」とは、煩惱とその隨眠 (経量部的) の能對治だからである。「時間に制約されず」とは、退失がないからである。いかなる時も失はれないから、あるひは、煩惱の捨離に關して (p.249) [いついかなるときでなくてはならないといふ] 決まりがないからである。「導くものである」とは、完全な苦よりの超出に導くからである。「これを見る人 [のみ] のものであり」とは、どこにでもあるといふものではない (外道とは共通しない) からである。「ここで見る人人」(佛教徒) である (YVṬ I 27a7)。ここにおいてのみ眞實を見る、と [語源解釋] してである。[常人の] 推論の對象とならないから「各自直觀すべきものである」。「智者たちが」とは聖者たちが、である。あるひは、言葉では言ひ表はせないから「智者たちが各各直觀すべきもの」と呼ばれる。そして、これら [の諸句] によつて八支の道が解説されたことになる。あるひは、外道の法と佛教徒の法との差違が明らかにされたことになる。[すなはち] 外道たちの法は悪しく説かれたから「見事に説かれた」ものではない。[教への] 内容を、まのあたりにしえないから、「現前のもの」ではない、等、他の [句] についても連結されるべきである。
- 6) 著者不明の蔵訳『決定義経註』には、「[外道の法は] 信仰 (dad pa) に隨順 (rjes su 'brang ba) するのみであつて、量による觀察に耐えないから、現法に生じるのではない」や、「我の本体 (bdag gi dngos po) が無いと教示するから、空性 (stong pa nyid) である。我 (bdag) というのも、成立しないと教示するから認得しない (mi dmigs pa) のである」などと、論理学や空性からの言及もあり、梵本註とは異なる立場が確認できる。なお Samtani は「蔵訳『決定義経註』は、分量的に梵文『決定義経註』よりも増広されている。よりたくさんの付加された素材を含んでいるので、梵本に忠実な版とは思われない」と述べる。しかし「忠実な版」どころか、両者を比較すると全く別作の印象すら生じる。Samtani は「蔵訳は詳細な研究が望まれる。チベット学を専門とする東洋学の学者がすぐにでもその研究に着手することを切に望む」と述べている (cf. Samtani [1971] 「The date and authorship of the commentary」p.133ff.)。
- ・蔵訳『決定義経註』和訳
- 「(D.Nyo.173a5) (P.Jo.196b3) 預流の (D.Nyo.173a6) 第二支を説示するために、「世尊により正法は善く説かれた」等々をお説きになった。正士 (sat) たちがお説きになった法が「正法 (saddharma)」である。諸仏、世尊によつて説明されたのだから。苦 (D.Nyo.173a7) の辺 (極端) と楽に執着する辺を斷除した、[すなわち] 二つの辺を離れたものを説示すること、欺かす (mi slu ba) と、迷乱なく (mi 'khrul pa) と、初めと、中と、終わりへと善い法のみをお説きになったからである。「世尊により法は善く説かれた」(D.Nyo.173b1) という。または、十種類によるならば、「世尊により法は善く説かれた」という。[すなわち]
- (1) 四種類は [すなわち] 正しさにより生じたものと、
 - (2) 自在にしたこと (dbang du byas pa) と、
 - (3) 趣入 (rab tu 'jug pa) と、 ↗

- ↘ (4) 宣説 (rab tu bsgrags pa) と、
 (5) 区別 (rab tu phyé ba) と、
 (6) 依処 (brten pa) と (D.Nyo.173b2)、
 (7) 了別 (rnam par rig pa) と、
 (8) 施設 (rab tu btags pa) と、
 (9) (10) 時と功德の受持である。
- (1) そのうち「正しさにより生じたもの」とは、すべての煩惱を残らず断除して、あらゆる所知を覚悟なさり、現等覚してから説明したからである (D.Nyo.173b3)。
- (2) 「自在にしたこと」とは、衆生 (P.Jo.197a1) すべてのためになさって、お説きになったからである。
- (3) 「趣入」とは、時々説明したのではなく、途絶えることなく説明したからである。
- (4) 「宣説」とは、ある者には説明し、ある者には説明しない (D.Nyo.173b4) というようにではなく、軌範師は隠匿しないで、すべて [の者] に対して説明したからである。
- (5) 「区別」とは、衆生各々の思念に結びつけて、彼に相応する法を説示するからである。有貪者には不浄 [観] を、有瞋者には慈 [観] を説示する (D.Nyo.173b5) 等々である。
- (6) 「依処」とは、五支分を具えたお言葉に正しく依って説明するからである。
- (7) 「了別」とは、一つのお言葉によって無量の世界において理解させ、了解 (rig pa) させ、遠近を問わずあらん限りの衆会に (D.Nyo.173b6) 知らせ、了解させなさるからである (一音説法)。
- (8) 「施設」とは、二辺を離れた道を説示するからである。二辺とは [すなわち、] 外道の苦行等の苦の辺と、貪欲への固執等の安楽の辺に対する固執 [であり、それら] を断除した。
- (9) (D.Nyo.173b7) 「時」とは、成熟する施により (yongs su smin pa'i 'bul ba rnams kyi (P. kyis)) 時と結びつけて、説示なさるからである。
- (10) 「功德の受持」とは、説法のお言葉 [すなわち] 六十支分を具えたお言葉によって説明なさるからである (cf. 中御門 [2006] p.48註44)。
- 「現法 (lta ba'i chos) に生じる」と (D.Nyo.174a1) というのは、如来の教説 (gsung rab) であるこの法は、現前にされるべき目的である。量によって到達されたものであって、外道の法のように、適切であっても適切でなくても、適切でない信仰だけにより受持 (gzung) すべきではないので、「現法 (D.Nyo.174a2) に生じる」という。
- 煩惱と (P.Jo.197b1) 随煩惱との習気、その汚染を断除する対治となっているから「煩いがない」。断除してから退失する時はない、[すなわち] 世間道による煩惱の断除によっては、後時、どれほどか経ってから退失することになるが、(D.Nyo.174a3) 出世間道による煩惱の断除によっては、一度断除してから後に決して退失する時がないから「時 [の断絶] はない」。あるいは正行に入った者たちは、長時間かからないで、殊勝さを速やかに得る (D.Nyo.174a4) ことになるから「時 [の断絶] はない」。それゆえに他の諸経に、「比丘たちよ、如理作意を実修する者は、[すでに] 生じた欲漏は生じず、生じたものは速やかに断除されるであろう」とお説きになった。
- 「引導する (nye bar 'dren pa)」について、輪廻のすべての苦から (D.Nyo.174a5) 出ることを得 [させ] ることによって、あるいは涅槃を得させて、その境地 (涅槃) に導くから「引導」という。それを数習することによって、順序通りに輪廻の苦から解脱 [させ]、涅槃の境地に赴かせるからである。
- (D.Nyo.174a6) 「これを見る (di la mthong)」とは、このような法の、これから外れた外道等においては無い。他と共通しないから、「これを見る」という。「このような法の (chos de lta bu)」とは、この仏法だけにおいて有るのが見られ、外道 (D.Nyo.174a7) 等の他の見解をもつ者たちにおいては無いのだからである。
- 「智者が自ら証るべき (mkhas pa rang gis rig pa)」とは、論理学者 (rtog ge pa) たちの認識の対象 (／能力の及ぶ範囲 spyod yul) ではなく、論理学者たちによって証得されないであろうし、智者たちが内なる自身の智慧によって見て知ること (P.Jo.198a1) になるから、(D.Nyo.174b1) 「智者が自ら証るべき」という。
- 他の功德をも教示するために、「橋 (mada) をなくす (rgyag pa med par byed)」等をお説きになった。高貴な種姓と、美しい容姿と、無病と、長寿に執着して、驕慢 (snyems pa) することを除くから、(D.Nyo.174b2) 「橋をなくす」のである。
- 「欲望をなくさせる (dod pa med par byed pa)」とは、欲 [の境] (kāma-guṇa) に対する執着を断除させるからである。↗

なお「仏随念」と同様に、尊者舍利子説、玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』(cf.『大正藏』26, p.393b15-20)、尊者大目乾連造、玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(cf.『大正藏』26, pp.462a7-463a4)の「四預流支に関する四証淨」の箇所、対応ないし関連する記述が見られる。

↘「全ての処を滅除する (gnas kun 'joms pa)」とは、苦と煩惱との依処である五蘊を捨離する方便となっているからである。あるいは、煩惱の (D.Nyo.174b3) 随眠すべてを断除させるから、「全ての処を滅除する」のである。

五道の相續に生まれること、あるいは世々生々に断絶なく生まれる寿命の相續 (tshe'i rgyun) を断つから、「道を断つ (lam gcod pa)」のである。

我の本体 (bdag gi dngos po) は無いと教示するから、空性 (stong pa nyid) である。

我 (bdag) (D.Nyo.174b4) というのも成立しないと教示するから認得しない (mi dmigs pa) のである。他の生涯の身体 (lus) と享受 (longs spyod) とに対する執着を断除する因となっているから、「有を尽きさせた」のである。

今世の身体と享受とに対する執着をも断除させるから、「貪を離れている (dod chags dang bral ba'o)」のである。

煩惱と (D.Nyo.174b5) 苦との蘊すべてを断除した涅槃を得させる道であるから、「寂滅と涅槃 (gog pa dang mya ngan las 'das pa)」という。

あるいは法は三種類である (cf. 小谷 [2000] pp.46-47)。説明 (所説) の法 (bshad pa'i chos) と、成就 (修行) の法 (sgrub pa'i chos) と、結果の法 ('bras bu'i chos) である。そのうち、(D.Nyo.174b6) 「正法は善く説かれた (dam pa'i chos legs par gsungs pa)」というものから、「智者が自ら証るべき (mkhas pa rang gis rig pa)」というものまでにより、「説明の法」の功德を教示した。このように「憍をなくす (rgyag pa med par byed)」というものから、「欲を離れている」というものによって「成就の (P.Jo.198b1) 法」の功德が教示された。(D.Nyo.174b7) 「寂滅、涅槃」というものによって「結果の法」が教示された。法にはそれらの功德が具わるとの信仰 (dad pa) が堅固であり、信認したことは、「正法に対する信仰を具えること (dam pa'i chos la dad pa dang ldan pa)」という。それによって、この仏の法が、外道等の (D.Nyo.175a1) 法より殊勝であることを教示する。どのようにかといえ、彼ら [外道] の法は、転倒して説明したから、善く説明されたものではない。[外道の法は] 信仰 (dad pa) に随順 (rjes su 'brang ba) するのみであって、量による観察に耐えないから、現法に生じるのではない。(D.Nyo.175a2) 煩惱と随煩惱との対治でないから、「煩悩がない」のではない。後に退失するであろうから、「時 [の断絶] はない」のではない。涅槃の境地を得させないから、「引導する (nye bar 'dren pa)」のではない。外道たちの法は互いに (D.Nyo.175a3) 共通しているから、「これを見る」ではない。彼らの法は論理学の対象 (rtog ge'i spyod yul) となったものであるから、「智者が自ら証るべき」なのではない。種姓と容色等に対する執着を除かないから、「憍がない」のではない。欲 [の境] に対する執着を (D.Nyo.175a4) 除かないから、「欲をなくすもの」ではない。五蘊を断除しないから、「処を滅除する」のではない。五道の相續と寿命の相續とを断たないから、「道を断つ」のではない。我が存在を教示するから、空性ではない。我が存在すると (D.Nyo.175a5) 教示するから、「認得しないと教示する」のではない。未来の身体と享受とに対する執着の対治をなさらないから、「有を尽きさせる」のではない。現在の蘊 (身体) と資財 (da ltar gyi phung po yo byad) に対する執着を断除しないから、「貪を離れている」ではない。涅槃 (D.Nyo.175a6) (P.Jo.199a1) を得る道ではないから、「寂滅、涅槃」といわれない。

あるいは、以前に説明した、この仏の法は、いつ成就 (修行) していても、成就し得て、成就する [特定の] 時はないから「時 [の断絶] はない」。成就しやすいから、成就しうることに ついても、(D.Nyo.175a7) 優婆塞の給孤独長者が説いた通りに、「仏の法は行くときにも易しく、座るときにも易しく、臥すときにも易しく、歩む時にも成就し易い」というごとくである。それに対して外道が「説く」法は、クシャトリヤとバラモンに対して説明するが、シュードラに対して (D.Nyo.175b1) 説明すべきではないとあって、全て [の者] に対して説かないから隠匿があるが、正法は四姓すべてに対して隠匿なく、機会に応じて (skabs su phye ste) 教示するので、「これを見る」という。「～見なさい (bde re ltos)」と、師拳なく教示するからである。」

A. 無着作『仏随念註』（*Buddhāusmṛti-vṛtti*）

(D.Ngi.11b5) (P.Ngi.14a2)⁷⁾ インド語で *Bu ddha a nu smṛ ti bṛ tti*, チベット語で *Sangs rgyas rjes su dran pa'i 'grel pa*。

文殊法王子に敬礼します。

(D.Ngi.11b6) このようにまた [『聖仏随念経』に] 「1. 世尊, 2. 如来, 3. 応供, 4. 正等覚者, 5. 明行足, 6. 善逝, 7. 世間解, 8. 無上調御丈夫, 9. 天人師, 10. 仏 (D.Ngi.11b7) 世尊⁸⁾ というものについて, 功德の偉大さ (**māhātmya*) の点から, 諸如来への浄信を生ぜしめるために, そ [の仏十号] のうち,

第一により, [声聞や独覚とも] 共通の仏随念を説いた⁹⁾。

第二により, 最高に有情の利益を行うことを成就する方便を説くから, (D.Ngi.12a1) 諸菩薩とは不共のものである。

ひとまずどのように第一によって, 諸如来のその功德の偉大さを述べることになるのか, というなら,

[『聖仏随念経』所説の「1. 世尊, 2. 如来, 3. 応供, 4. 正等覚者, 5. 明行足, 6. 善逝, 7. 世間解, 8. 無上調御丈夫, 9. 天人師」という]

九句によって, 順次に束縛 (**bandhana*) を断じなされたので, 教主の円満を説示する。(D.Ngi.12a2) [なぜなら,] 証得の自相 (*rtogs pa'i mthsan nyid*) を説示するからである。

[教主の円満を獲得するのは] 何の因によってか, というなら, このようにも世尊は御覧になる。有情 [のうち,] 福分を具えた者と, 具えていない者を了解なさってから (*thugs su chud nas*), 福分を具えた者たちを教化なさるので, それゆえさらに教主の成就が確立する (*rab tu gnas so*)。(D.Ngi.12a3) そのように説示するから, 功德の偉大さを述べたのである。

そのうち, 「世尊」¹⁰⁾ という, こ [の句] によって束縛を断つことを説示した。摧破を (P.Ngi.14b1) 具えた者 (*bhagavat*) だから, 「世尊」 (*bhagavat*) という。訓釈 (*nirukti*) と解すべきである。

7) 北京版は冒頭以下を載せる。

(P.Ngi.14a1) *dKong mchog rjes dran gyi 'grel pa 'Phags pa Thogs med kyis mdzad ba bzhugs //* (『三宝随念の註』, 軌範師無着の御作がごさいます。)

8) 法尊は「仏, 薄伽梵, 如来, 正等覚, 明行円満, 善逝, 世間解, 無上調御丈夫, 天人師, 仏, 薄伽梵」を挙げ, 「仏, 薄伽梵」を「総標」とする。これと合わせて「仏」については法尊 [1985] pp.166-167を参照。

9) cf. 大正大学総合佛教研究所声聞地研究会編 [1998] p.55 (cf. (I)-B-III-3)

10) 世尊については尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』26, p.460b15-16, p.461c13-p.462a2), 法尊 [1985] p.167を参照。

またここで、(D.Ngi.12a4) どのように束縛を断つことによって、教主の円満があるのか、というなら、彼は天子魔を摧破したことによって、先ず教主の円満を獲得した。「如来, 阿羅漢, 正等覚者」という諸句によっては、教主の円満を説示した。

(D.Ngi.12a5) またその「教主 [性] の円満」は二種類である。[すなわち,] 教主を特相とするもの (ston pa'i mtshan nyid) と、了解を特相とするもの (thugs su chud pa'i mtshan nyid) とである¹¹⁾。

また教主 [性] は、[法を] 顛倒なく説示なさるからである。したがって世尊は如来という。如実に顛倒なく法を (D.Ngi.12a6) 説示 (√gad) なさる、という意味である¹²⁾。

そして了解は二種類である。[すなわち,] 断除の円満と、智の円満である。断除の円満を具えているから、「世尊」という。

煩惱という敵であるものを破壊するのだから「阿羅漢 (殺賊)」¹³⁾ という。

(D.Ngi.12a7) すべての不善の法を断じたから、智の円満を具えているので、「正等覚者」¹⁴⁾ という。この方は「諸法を」「正しく」「顛倒なく」「了解」なさるのだから、その方は正等覚したので、教主の円満である。

(D.Ngi.12b1) 法を顛倒なく説示なさることと、煩惱すべてを断じ、すべての法を了解なさったから、法¹⁵⁾ を顛倒して説示し、煩惱すべてを断じていない外道の劣った教主たちより、したがって、この教主こそが殊に勝れている。(D.Ngi.12b2) 声聞と独覚たちも煩惱すべてを断じたのは確かであるが、一切法の相を説示する (P.Ngi.15a1) 者でも、一切法の相を現等覚する者 (mngon par byang chub par) でもない。したがってこの[世尊]のみが一切相を説示するので、殊に勝れている。(D.Ngi.12b3) このようにまた、一切法を顛倒なく説示なさることと、あらゆる過失を離れ、一切法 (D.Ngi.12b4) の相を現等覚することとを (mngon par rdzogs par byang chub par) 世尊は¹⁶⁾ 認知するから、このような者となった世尊は、一切法の相を説示なさるので「円満を得た」と説示される。

「明行足」¹⁷⁾ というこの[の句]によっては、「教主の円満 [を獲得する] 因」を教示し

11) cf. 中御門 [2008] 注24, 中御門 [2008] 注27

12) 如来については尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』26, p.460b16-20) を参照。

13) 応供については尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』26, p.460b21-c13), 法尊 [1985] pp.167-168を参照。

14) 正等覚については尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』26, p.460c14-24), 法尊 [1985] p.168を参照。

15) 「正法」との対比で説かれている。「正法」については付録のイエーシェー・ギェルツェン 釈を参照のこと。

16) D. las を pas と理解した。

17) 明行円満, 明行足については尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』

た。「明行」¹⁸⁾について、聖者の八支の道の〔うちの〕正見が明である。(D.Ngi.12b5) 残りの〔正思惟から正定までの七つの〕諸支分が足である。見ざる者と、足なき者は行くことができないから、三学について明知と足という。すぐれた智慧の学（増上慧学）は明とよばれる。すぐれた心〔の学〕とすぐれた戒の学（増上心学、増上戒学）とは足である。(D.Ngi.12b6) 智慧を先導するものだから、諸々の足 (rkang pa rnams) なので、御足 (zhabs) を述べるべきである。また「明」を先に述べている。それが完全に清らかであることによって、戒と定とが完全に清らかになるからである。なぜなら¹⁹⁾ 慧眼 (shes rab kyi mig) によって説示して、戒と定という、その二つの足によって (D.Ngi.12b7) 目的地 (gantavya) に〔到達する〕ようにして到達するので、それゆえ御足 (zhabs) という。それを三学として説示した。その三つのうちでも、〔慧学である〕「明」を最初に捉えたのであるから、「明」と述べた。それら足より〔明は〕先であるため、戒の円満と、軌則の円満と、(D.Ngi.13a1) (P.Ngi.15b1) 行儀の円満と、行境の円満との四つによって、初めに心は安楽に触れて住するのであるから「足」と述べた²⁰⁾。また、その三つ〔の増上学〕のうち明によって、かつての住処を随念する智 (ye shes) によって現前になさり、死去 (D.Ngi.13a2) と生とを知る智慧によって現前になさり、無漏²¹⁾を知る智によって現前になさる (三明)。またその智 (mkhyen pa) はここにおいて、世尊が菩提樹のもとに坐っておられたとき、夜の初めの部分 (初夜) と二番目〔の部分 (中夜)〕に〔各々〕、前と後の住処を (D.Ngi.13a3) 思惟なさり、際限のない死去と生とを御覧になってから、三番目の部分 (後夜) において、断つべきものへの、現等覚を獲得したことによって、そのすべてを断って、正等覚を現前になさった。無漏の智慧〔である〕一切智を (D.Ngi.13a4) 獲得したので、それゆえにまた明によって先導されたので、戒など〔四つ〕は円満である。

そのうち、「戒の円満」は、

- 1) 戒を具えることと、
- 2) 別解脱戒によって制したことと、
- 3) 軌則の円満と、

¹⁸⁾ \26, p.460c24-p.461a4), 法尊 [1985] pp.168-169を参照。

18) 原語は「rig pa dang zhabs」で、直訳すると「明と足」。中御門 [2008] p.117に従い「明行」とした。

19) 藏訳原文は「tshul khriṃs dang ting nge 'dzin yongs su dag pa de bas na gang gi phyir」である。対応する『決定義経註』梵本は「śīla-samādhi-pariśuddhitāḥ / tathā hi ~」(cf. Samtani [1971] p.243, 10) である。梵本の記述を参考にした。

20) cf. 中御門 [2008] 注40

21) 『仏随念広註』では「漏尽 (zag pa zad)」(cf. 中御門 [2008] p.118)。

4) 行境 (活動対象) の (D.Ngi.13a5) 円満と、

5) 微細な罪過を [も] 怖れることにより、正しく学処を学ぶことである²²⁾。

以上が戒の清浄 (yongs su dag pa) である。そのように戒が清浄ならば、四つの円満によって定が清浄になる。そのうち (D.Ngi.13a6) 四つの円満により、行儀 (sbyor lam) を正知しつつ住し、行動 (spyod pa) は円満 [になる] ので、眼などの識は、色などの (P.Ngi.16a1) 因相を [実体的な] 相として執らえず、諸根を制御して、そのように戒の清浄において正知により住し、(D.Ngi.13a7) 諸根の門を制することによって定が成就する。四つの定により最高の安楽に触れて住するが、それらはまた [色界の] 四静慮である。それら四静慮が作業に堪能 (karmanya = 軽快) であり、さまたげのないのが、定の完成 (D.Ngi.13b1) である。そのように定が清浄であるので、神通が成就される。神変通と、天耳通と、他心通と、先に説示した三明とである。したがって明と (D.Ngi.13b2) その御足とが円満であるのだから、世尊は教主の円満を獲得したのである。そのように明と御足 (行) との円満は教主の円満の因であると説示した。

「善逝」²³⁾ というこ [の句] によっては、逝くべきところ、そこに (D.Ngi.13b3) 逝かれたことを説示した。安楽に逝かれたので善逝である。二度と退転しないから、[例えば、] 病を善く治した人のようにである。

余りなく了解なされた人²⁴⁾ が「善く逝かれた人 (善逝)」である。[すなわち、] 所知を余りなく了解なされたから、[例えば] 良く満ちた (D.Ngi.13b4) 瓶のようにである。また、これこそを具えたという意味によって、外道者と声聞などより区別するためである。なぜなら、諸々の外道者は、善く証得することから退転しないわけではない。声聞なども凡夫には退転しないとしても、(D.Ngi.13b5) [所知を] 残らず証得したわけではない。所知すべてについては智が障碍されるから。しかし (P.Ngi.16b1) 「世尊」は善く逝かれた者である。余りなく了解なさり、また証得したから「善逝」という。そのように明と御足とを具えたそのことによって教主の (D.Ngi.13b6) 円満を獲得してから、かの世尊は説示なさる、といて、動作対象と結びつける (las su sbyar ro)。

「世間を知っておられる者 (世間解)」、 「無上の、 人士を教化する調御者 (調御丈夫)」²⁵⁾ という二句を語ったことによって、「説示する」といって動作対象と結びつけた

22) 『仏随念広註』では「5) 微細な罪過をも恐れることと、6) 学処を正しく受けてから学ぶこと」の二つに分ける (cf. 中御門 [2008] p.119)。

23) 善逝については尊者大目乾連造、玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』26, p.461a4-11)、法尊 [1985] p.169を参照。

24) cf. 中御門 [2008] 注57

25) 世間解、無上士調御丈夫については尊者大目乾連造、玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』26, p.461a11-b19)、法尊 [1985] pp.170-171を参照。

それもまた、二種類である。福分を具えた者と具えない者とのその世間を（D.Ngi.13b7）御覧になり、福分がある者を教化なさる。そのうち、「世間解」というこ〔の句〕によって、〔世間のうちの〕福分のある〔者〕、ない〔者〕を御覧になることを説く。かの世間解は、福分のある〔世間〕、ない世間を御覧になるから、彼は「世間をお知りになる者（世間解）」という。なぜなら世尊は昼（D.Ngi.14a1）に三回、夜に三回にわたって、仏眼によって御覧になる²⁶⁾。誰が衰退したのか、誰が縛されたのか、誰が悲惨になったのか、誰が悪趣より離れたのか（ngan song las gzhol）、誰が悪趣に墜ちるか、誰を手ずから導いて（lag nas drangs te）、上界（善趣）と解脱とに安住させるべきか、（D.Ngi.14a2）誰の〔いまだ〕生じていない善根を生じさせるべきか、誰の〔すでに〕生じた善根を成熟させるべきか、善根の成熟したいかなる者を解脱させるべきか、と思惟なさるからである。

「人士〔を教化する〕調御者」というこ〔の句〕によっては、福分を具えた者を教化することを説示する。福分のある〔世間〕、ない（D.Ngi.14a3）世間を御覧になって、人士の誰かを教化し、律に結びつけるし、律を行ずることにより、福分を具えた者を教化なさる。調御者である状態の自性は導くことである。誰かをここに教化したことが、調御者の自性である。

「無上」と語るのは、（D.Ngi.14a4）調御者である状態を限定する（PNgi.17a1）ためである。教化し難い人士たちをも教化なさる。〔順次〕貪と瞋と痴とが大である聖スンダラ・ナンダと、〔聖〕アングリ・マーラと、〔聖〕ウルビルパー・カーシャバなどを教化なさったからである。最も（D.Ngi.14a5）罪がないので、欲楽と疲労との〔二〕辺に加持すること〔、その〕二つを捨てて、中道を証得させられることによって教化なさってから、最高の目的〔である〕涅槃〔より〕再び全く退転しない者へ教化なさったから「人士〔を教化する〕調御者」という。福分を（D.Ngi.14a6）具えた者たちを教化なさるから、かの世尊を「人士を教化する調御者」というのならば、では福分を具えていない者たちをどのように証得させるのか、というなら、彼は悪趣の苦なる衰退から救護して、享受の楽と、善趣などの楽に（D.Ngi.14a7）立たせることをなさるからである。種姓が決定していない者は、福分を具えていない者として認められる。福分を具えており、種姓が決定した者も、声聞〔・独覚・如来〕などの〔三種類の〕正覚に〔三乗の〕種姓の通りに安住させなさる。種姓が決定していない、縁による力を具えた者を、劣ったものから転向させて、（D.Ngi.14b1）最高のもの〔である涅槃〕へ立たせなさるからである。

26) 石川 [1993] p.12「世間解」を参照のこと。

「天人師」²⁷⁾ というこ [の句] によって、どこにその教師の事業が安住するのかを説示する。たとえ世尊が有情たちに、区別なく善趣と [清浄] 解脱との道を示しなされるから、教師である (D.Ngi.14b2) にしても、聖者にとっての諦であるものを説示することによって、沙門果の獲得に結びつける。それらがここでは主題 (P.Ngi.17b1) となっているから、如実に説示するので、またここで「師 (ston pa)」の事業として認められる。それゆえに諸々の天と人たちが器であるから、「天・人の師」という。

まとめた (D.Ngi.14b3) 意味はどのようなものであるか、というと、

束縛を摧破したことによって教主性の円満である。何を、何よって、それが、どのようにに証得するかを説示することの作業である。それも何であるかとらえる²⁸⁾。

「仏、世尊」²⁹⁾ というのを、二回どうして繰り返したのか、というなら、(D.Ngi.14b4) 説示した通りの九句すべてによって、諸仏世尊の功德の偉大さがある³⁰⁾ と説示するために述べた。「bhaga」という語は名声の同義語を述べている (bcom pa'i sgra³¹⁾ ni grags pa'i rnam grangs brjod pa yin te)。世尊は名声を具えていると言葉 (sgra) によって成立するという意味である³²⁾。「成立した」という (D.Ngi.14b5) その言葉はまた「仏、世尊」というこれも、「如来」というこれと「天人師」というこれについても、言葉によって成立する仏を、九句各々と関係づけている³³⁾。そのようなならば、ここに「仏」

27) 天人師については尊者大目乾連造、玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』（『大正蔵』26, p.461b19-23）、法尊 [1985] p.171を参照。

28) この箇所は梵文『決定義経註』に依ると、仏号の説明を終えた摂頌であることが理解できる。しかしこの蔵訳はまとまりなく、かなり混乱している。音節数から理解できる点として、蔵訳者は偈頌という認識すらなかったようである。今回は一応、蔵訳からの訳を挙げた。蔵訳原文は「ching ba bcings (D.P.) pas ston pa nyid phun sum tshogs pa yin te / gang zhis gang gis des ji ltar rtogs pa bstan pa ni las so // de yang gang yin pa gzung pa yin no //」である。対応する『決定義経註』梵本は「bhāṅktvā vibandham śāstrīva-sampadam yām hi yena saḥ / yathāgataḥ śāstrī-karma yacca yaśca parigrahaḥ //」(cf. Samtani [1971] p.247, 6-7) である。特に「yām hi yena saḥ / yathāgataḥ śāstrī-karma yacca yaśca parigrahaḥ」が「gang zhis gang gis des ji ltar rtogs pa bstan pa ni las so // de yang gang yin pa gzung pa yin no //」と訳されるように、蔵訳は梵語を単に移しかえたに過ぎない。なお蔵訳「ching ba bcings pas」は梵文『決定義経註』に基づき「ching ba bcom pas」と訂正し理解した。以下に本庄 [1989] p.129の梵文和訳を掲載し、原意を提示する。

「かのお方が、障げを破して（世尊）、どんな教師たる資格の完成を（如来・阿羅漢・正等覺）、何によつて [得たか]（明行足）。どのように赴き、理解したか（善逝）、どのやうな教師の行爲が（世間解・無上調御丈夫）、だれによつて享受されるか（天人師）。」

29) 仏、世尊については尊者大目乾連造、玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』（『大正蔵』26, p.461b23-c26）、法尊 [1985] p.171を参照。

30) cf. 石川 [1999] p.51

「D3「大」— “優れた功德をそなえていること” [P6a8-b1, D5b1-2]

「大 (chen po) ということによって、優れた功德が清く澄んでいることが示されている。なぜならば、なすべきことをなし終え、なすべきことをなし、重荷を降ろし、聡明で、自己の目的を達したという五つの功德と六神通などの功德をそなえているからである」]

31) D. dgra, P. sgra. 北京版の読みを採用した。

32) cf. 小谷 [2000] p.241ff.

33) 仏は本来「一」であるが、その性質の多様性を明確化するために、言葉によって「多」

というその〔語〕は、「世尊」を意味して (D.Ngi.14b6) どのように用いられるのか、というなら、このように〔、つまり「世尊」という語と同様には〕用いられない。[すなわち、]³⁴⁾「仏 (buddha)」という〔語〕は、[Dhātu-pāṭha 4. 63 budhāvagamane (√budh は avagamana を意味する)] と規定されるから]「証得」(Skt. *avagamana, Tib. rtogs pa) という意味である。その〔仏 (buddha)〕についても〔その語の〕末尾に〔パーニニースートラ (P. 3. 4. 70) によって規定される〕「Kta」という〔kṛt〕接辞がある (√budh + ta → buddha) から、行為 (Skt. *bhāva, Tib. ngo bo) と〔その行為の〕対象 (Skt. *karman, Tib. las) という〔両者との〕結びつき (Skt. *vidhāna, Tib. sbyar) が見られる³⁵⁾。[すな

↘ (九句。仏世尊を含めて十句) に仮設されたという意味か。ちなみに世親の弟子安慧は『大乘莊嚴經論釈』「菩提品」において、受用身を広説する際に、「(受用身は) 名号によって各別である、とはある受用身の相は毘盧舍那といわれ、ある(相)は無量光といわれ、ある(相)は普賢といわれるなど、相が各別であるからである」(cf. 西蔵仏典研究会 [1981] p.83) と説き、仏のもつ個別の特徴(相)を特化した点から諸仏の存在を論じている。また世親『釈軌論』における仏の一号、十号に関する説明は以下の通りである。

cf. Jong cheol LEE [2001] p.36, 山口 [1973] pp.179-180

gzhan yang bsdu pa'i don ni de ni rgyas pa dang mdor bstan pa'i yon tan bsnags pa yin te / rgyas pa ni tshig dgu bo dag gis ji skad gsungs pa lta bu'o // mdor ni sangs rgyas bcom ldan 'das te / zhes bya thams cad thugs su chud pa'i phyir dang / bdud dang phas kyi rgol ba thams cad rab tu 'joms pa'i phyir ro // (さらに撰義、それは広〔説〕と略説との功德を讃嘆する。広〔説〕は九句によってお説きになったごとくであり、略〔説〕は仏・世尊である、というのは一切の所知を了解し、魔と反論者とをすべて破るからである。)

34) 以下の「仏」に関する文法的解釈は世親広註にはない。蔵訳原文は以下の通りである。

(D.Ngi.14b6) (P.Ngi.17b6) sangs rgyas zhes bya ba ni rtogs pa'i don to // de la yang mtha' na kta'i rkyen yod pas ngo bo dang las kyi sbyor ba mthong ste / lha sbyin gyis rtogs zhes bya ba ni ngo bo yin no // lha sbyin gyis bstan bcos rtogs zhes bya ba ni (P.×) las so // de lta bu ni ngo bo dang las kyi (P.kyi) sbyor bar rtogs par 'dod do // ngo bo dang las gnyis ka ma yin pa kta sbyor zhe na / de lta mod gyi kta sbyor (P.sbyar) ro // blo dang ldan pas na chos rtogs zhes bya ba lta bu'o // ngo bo khong du chud pas na rtogs pa'o // rtogs pa nyid blo ste gcig ces bya ba'i don to // des 'dir (D.Ngi.15a1) gang yin pa rtogs pa zhes bya ste / (P.Ngi.18a1) ma'i don dang ldan pa'i a dbyi bar byas pas rtogs pa dang ldan (P. + pa) zhes bya ba'i don to // blo ni khong du chud pa'i phyir ro // khong du chud pa ni rtogs pa'o // rtogs pa'i don la yang kta'i rkyen sbyar bas ngo bo dang las dang byed pa po rnam so // byed pa'i ngo bo zhes bya ba ni chos thams cad kyi spyi'i mtshan nyid dang / rang gi mthsan nyid rtogs pa dang ldan pas na sangs rgyas so // las dang byed pa'i sbyor ba mthong ste / 'di ltar thams cad rnam par rgyas par rtogs pas lha sbyin gnyid sangs pa bzhin no // rtogs pa rgyas pa ni pa dma rgyas pa bzhin no zhes bya ba'i don to // bcom ldan 'das zhes bya ba yang nyon mongs pa dang / shes bya'i sgrig pa'i tshogs spangs nas blo rgyas pas na sangs rgyas zhes bya'o //

語根の意味の確認を行っている。なお√budh はパーニニ文法学の動詞語根リスト Dhātu-pāṭha 4.63に「avagamana」とある。

35) 接辞の意味の確認を行っている。「buddha」は√budhにkṛt接続-ta (Kta)を付加したことの説明 (P. 3. 4. 70)。P. 3. 4. 69によると、この接辞は行為とその対象を意味する。ゆえに「buddha」は√budhという行為(証得する)と、√budhの対象(証得された○○)を意味する。なお称友作〈俱舍論註疏〉に参考になる記述がある。以下の通りである。本庄良文氏より該当箇所の御指摘を頂いた。

・梵本: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (cf. Wogihara [1989] pp.2-3, 和訳: 荻原, 山口 [1939] p.4)

Buddha iti kartari kta-vidhānam. buddher vikasanād buddhaḥ. vibuddha ity arthaḥ. vibuddhaṃ padmam iti yatthā. atha vā 'vidyā-nidrā-dvayāpagamād buddhaḥ prabuddha ity arthaḥ. prabuddha-puruṣa iti yathā. karma-kartari kta-vidhānam iti apare. svayaṃ budhyata iti buddha ity arthaḥ karman api kta-vidhānam ✓

わち,]「デーヴァダッタが証得した (Skt. *Devadattaḥ buddha)」という場合, [[buddha] とは, 証得という] 行為である。「デーヴァダッタによって論書が証得された (Skt. *Devadattena śāstram buddham)」という場合, [[buddha] とは, 証得された] 対象である³⁶⁾。このように [例示される] のが (D.Ngi.14b7), [[buddha] という語が表示するのは] 行為と [その] 対象とに結びついた証得である, という主張である。[もし別の者が] 行為と [その] 対象という両者でない [Kta] に結びついている [のである], というならば, そのようであっても, [Kta] に結びついている。[例えば,] 「知恵を具えた者 (Skt. *buddhi-mat, Tib. blo dang ldan) であるから「法を証得する者 (chos rtogs)」といわれるように。[知恵を具えるという] 行為は, 「了解すること」(Skt. *adhigama, Tib. khong du chud pa) であるので, 「証得」(Skt. *avagama, Tib. rtogs pa) なのである。証得そのものが知恵であり, [その二つは] 同一である, という意味である。従って, ここでは (D. Ngi. 15a1) [[buddha] とは] 「証得する誰か」ということであって (P.Ngi.18a1) 「matUP」の意味を具えた「a」[が matUP を] 打ち消している³⁷⁾, 「証得を持つ者」という意味なのである。知恵というのは了解することであるから。「了解すること」が「証得」である。証得の意味についても「Kta」の接尾辞を結びつけたので, [上述のように] 行為と [その行為の] 対象と行為主体 (Skt. *kartṛ, Tib. byed pa po) とである。(D.Ngi.15a2) 「動詞 (√budh) の [表示する] 行為 (Skt. *kriyā-bhāva, Tib. byed pa'i ngo bo)」とは, 一切の法の共通相と自相とを証得することを具えているから「仏 (buddha)」である³⁸⁾。[この「buddha」という語には] 対象と動作 (byed pa) [を表す前綴り] と

↳ apy adoṣaṃ paśyāmaḥ. sarva-guṇa-sāmpat-sampannatayā sarva-doṣa-vinirmuktatayā ca buddhair anyair vā buddho jñāta ity arthaḥ

・藏訳: *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad* (cf. D. 東北 No.4092, mNgon pa, Gu.3a4ff.)

sangs rygas zhes bya ba ni blo rgyas pa'i phyr sangs rgyas te dper na pa dma kha bye ba zhes bya ba ltar nmam par rgyas zhes bya ba'i tha tshig go // nmam pa gcig rgyun? ma rig pa'i gnyid gnyis dang bral ba'i phyr sangs rgyas te / dper na skyes bu gnyid sad pa zhes bya ba ltar rab tu sad pa zhes bya ba'i tha tshig go // (梵本に比べてかなり簡略になっている)

梵本和訳: 「(荻原訳) 佛陀とは能作者に過去分詞の語尾を加へたり, 覺慧の開けるが故に佛陀なり, 開發せりと云う義なり, 蓮華が開發せりと云うが如し。或は復た二無明の睡眠が無くなれるが故に佛陀なり, 覺醒せりと云う義なり, 人が覺醒せりと云うが如し。餘師は曰く, 目的主體に過去分詞の語尾を加へたり, みづから覺ると云うが佛陀と云う義なり (と)。吾等は, 所作者の意義にて過去分詞の語尾を加ふるも過失無きものと惟ふ, 一切の圓滿せる功德を具へ, 又た一切の過失を離脱したるが故に諸佛或は餘のものに覺知せられたり, 知られたりと云う義なり。」

36) P. 3. 4. 69. 70 により過去受動分詞が定動詞の代わりに使用できることが理解できる。ここでは, budhyate (pres.), abudhyata (impf.) の意味で「buddha」という過去受動分詞が使用できるという意味。なお Kta をつけて現在の行為を表わす (cf. 証得している) 規定に P. 3. 2. 188がある。またここで「buddham」は「śāstram」と同じ曲用をし, 同じ対象を指示する (証得された論書)。

37) 「buddha」を行為主体と解釈する。P. 5. 2. 94所説の所有を示す taddhita 接尾 matUP による「buddhi-mat」の「-mat (-imat)」に対する「a」音の置置により説明している。

38) 「byed pa」の意味は不明確。よって他との意味の統一は困難。

の結びつきが見られる。例えば、[対象の面では] 一切法に完全に広がって (Skt. *vistareṇa, Tib. rgyas par) 証得したので、「デーヴァダッタは睡眠から目覚めた (Skt. *pra-buddha, Tib. sangs)」というようなものである。[他方、動作の面では] 証得を広げるといふのは「蓮華が開いている (Skt. *vi-buddha, Tib. rgyas pa)」(D.Ngi.15a3) というような意味である³⁹⁾。

「世尊」というのも、煩惱と所知との [二] 障の集まりを断って、知恵が広がったから「仏」という。無知の睡眠によって顛倒した衆生たちがいる。彼ら [衆生] も帰依させるために、目覚めさせるので「仏」という。(D.Ngi.15a4) 仏とはさらに束縛を残らず除き、さまたげのない智 (thogs pa med pa'i ye shes) といわれる一切所知に対する広大な智を有することによって、知が広大であるから「仏」という。

前のように束縛を除いたので、断除の円満である。

第二に、すべてを救護する者となったから、悲の (D.Ngi.15a5) 円満である。

第三に、所知すべてについて智慧が広がったから、智慧の円満である。

このように断除と悲と智慧とが円満なので、世尊を「仏」という。主要でないものを教示した⁴⁰⁾。

[奥書]

『仏 (D.Ngi.15a6) 随念の註 (Sangs rgyas rjes su dran pa'i 'grel pa)』、軌範師無着の御作が完了した。

インドの親教師アジタシュリーバドラ (A dzi ta shrī bha dra) とチベットの翻訳師・比丘シャーキャウー (Shā kya 'od) とが翻訳し、校訂して、決撰した。

B. 『法随念』(Dharmāusmṛti)

「(D.Ya.55a7) (P.Ī.59a5) インド語で *Dha rma a nu smṛ ti*, (D.Ya.55b1) チベット語で *Chos rjes su dran pa*。

全ての仏と菩薩とに敬礼します。

正法 (dam pa'i chos) とは、[世尊によって] 良く説かれたものであり、梵行であり、初めに良く、中において良く、終わりに良く⁴¹⁾、賢れた意味 (don bzang po) があり、

39) 称友作〈俱舍論註疏〉(cf. 注35) 所説の「vibuddha」「prabuddha」を参考に理解した。動詞前綴りと√budhとの関係を論じていると解釈する。

40) 蔵訳原文は「gtso bo ma yin pa bstan pa yin no」(D.P.) である。文末にあることから、「主要でないものは教示しなかった」、あるいは「主要であるものを教示した」が原意かも知れない。

41) 初期仏典における出典については 山口 [1973] pp.158-161を参照のこと。定型句として大乘論書にもでる。例えば〈瑜伽師地論〉「声聞地」(cf. 大正大学総合佛教研究所声聞地研究)

賢れた音節 (tshig 'bru) があり, (D.Ya.55b2) 混ざっておらず (ma 'dres pa), 成就しており (yongs su rdzogs pa), 清浄であり (yongs su dag pa), 明らかである (yongs su byang ba)⁴²⁾。仏世尊は法律 (chos 'dul ba) を良くお説きになった。[それは] 正しく獲得され、煩悩がなく、時の断絶がなく⁴³⁾、導くものであり (nye bar gtod pa), これを見ることに意味があり, (D.Ya.55b3) 智者たちが自ら証すべきものであり⁴⁴⁾、法律を良く説示しており, 出離したものであり, (P.H.59b1) 正等覚に導くものであり, 相応しないことはなく和合を具えており, 依処を具えており, 流転の道を断つ (rgyun lam chad pa)⁴⁵⁾。

[奥書]

『法随念』は (D.Ya.55b4) 完了した。」

ㄨ会 [1998] p.213 ((I)-C-III-9-a-(I)-ii)), <大乘莊嚴經論>「弘法品」(cf. 袴谷, 荒井 [1993] p.210)。

- 42) この『法随念』前半部分は、梵文『決定義経』の冒頭 (cf. Samtani [1971] p.2, 本庄 [1989] p.13) と対応する。梵文『決定義経註』の対応箇所は Samtani [1971] pp.80-82, その和訳は本庄 [1989] p.45である。

・『決定義経註』和訳 (本庄訳)

「どんな特徴ある [法] をか, といふわけで「初め善く」云云といふ。「初め善く」とは, 増上 (p.81) 戒學を明らかにするから。「中程善く」とは増上心學を明らかにするから。「終り善く」とは増上慧學を明らかにするから。あるひは, 初め・中程・終り [のどれもがお互ひに] 矛盾しないからこのやうにいられる。

「意味内容善く」とは, 不顛倒によつて, 説かれる内容 (所詮) が完璧であるから。「音節も善い」とは, 解りやすさによつて, 言葉 (能詮) が完璧であるから。そしてこの説示といふ法 (教法) によつて「梵行を明らかにしよう」[といふのである]。「梵行」とは涅槃を得させる無漏の道である。涅槃は梵と呼ばれる。最も主要なものであるから。なぜか。「かの世尊は寂靜なる人, 清涼となつた人, 梵となつた人である」と經典 [6055] に説くから。(p.82) それによつて, [修行者たちが] そ [の涅槃] を行ずる, [すなはち] 獲得する [その手段が] 「梵行」であり, それを「明らかにしよう」[といふのである]。

どんな特徴ある梵行をか, といふわけで「唯一」[云云] と [いふ]。他の, 異教徒たちにはないからである。「唯」この法 (佛教) に従ふもののみにある。ゆゑに, [佛教] 独自のものであるから, 「唯一」と呼ばれる。さらに「圓滿な」と [言つて] 限定する。あらゆる自の煩惱の對治となるから「圓滿」である。世間的な道は, 有頂の煩惱の對治とはならないから「圓滿」ではない。「完全に清浄」とは, 自性解脱 (AKBh 397,9) によつて解脱してあるから。「純白な」とは, 聖者の [心身の] 相續から生ずるから。「聖者の相續解脱 (AKBh 397,9) により完全に解脱してある」と [解釋] して, である。(p.83)」

なお法尊による「正法者, 謂・善説梵行。初善, 中善, 後善, 妙義, 文巧。純一, 円満, 清浄, 鮮白」の理解については, 法尊 [1985] pp.180-182を参照のこと。

- 43) 法尊による「仏, 薄伽梵。善説法律。正得, 無病, 時無間斷」の理解については, 法尊 [1985] p.182を参照のこと。
- 44) cf. 尊者舍利子説, 玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』(『大正蔵』26, p.393b15-18)
「云何法証浄。答如世尊説。苾芻当知。此聖弟子以如是相隨念正法。謂仏正法, 善説, 現見, 無熱, 応時, 引導, 近観, 智者内証。彼以此相隨念正法。」
cf. 尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』26, p.462a7-9)
「云何法証浄。如世尊言。此聖弟子, 以如是相隨念正法。謂仏正法, 善説, 現見, 無熱, 応時, 引導, 近観, 智者内証。」
法尊による「極善安立, 見者不空, 智者各別内証」の理解については, 法尊 [1985] p.183を参照のこと。
- 45) 法尊による「法律善顯, 決定出離, 趣大菩提。無有違逆, 成就和順, 具足依止, 斷流轉道」の理解については, 法尊 [1985] p.183を参照のこと。

C. 無着作『法随念註』（*Dharmānusmṛti-vṛtti*）

「(D.Ngi.15a5) (PNgi.18b2) インド語で *Dha rma a nu smṛ ti br tti*, チベット (D.Ngi.15a6) 語で *Chos rjes su dran pa'i 'grel pa*。

文殊法王子に敬礼します。

世尊によって良く説かれた法⁴⁶⁾ は、正しく説示された (bcom ldan 'das kyis legs par gsungs pa'i chos yang dag (P. + par) bstan pa)。[それは]「煩いがなく」, 「時の断絶がなく」, 道理を具えており, 「来なさい, これを [直接に] 見なさい (tshur shog 'dir ltos shig pa)」というものであり, (D.Ngi.15b1) 「個々に自内証されるべき」ものである⁴⁷⁾。法を浄信するその人は、菩薩と独覚との道、三つの諦法⁴⁸⁾ と、または四諦を現観することによって、不顛倒なる法への浄信を得る。ここにおいても [世尊による法が] いかにもに止まり (D.Ngi.15b2) 現前したのかを正しく説示した。[すなわち] 世尊によって「良く説かれた」法は、正しく説示されたということ等々の『経』の順序の通りに、「良く説かれた」というのは標拳であり、残りは詳説である。そのうち (D.Ngi.15b3) 不顛倒なる法と、正しく説明されたものとが「良く説かれた」ものである。真実を見るから正しく説示されたのである。信仰 (dad pa) だけで従うものではない。煩惱と随眠との対治であるから「煩いがない」。また断除しえないから「時の (D.Ngi.15b4) 断絶がない」。または、すべての時に退失する可能性はありえないし、煩惱の断除には [時の] 決定 (限定) がないからである。あらゆる煩惱 (PNgi.19a1) から苦が生起することを断除するから道理を具えている。[外道者と] 共通しないものを、「ここに見なさい」ということの本性 (*bhāva) についてである。法を (D.Ngi.15b5) 具えたこれを、ここに見て、ここのみにおいて真実を見なさいというものである。聖者によって知られるので、疑いを離れているから、個々に自内証すべきものである。また [言語に] 語りえないから「個々に自内証する」, [すなわち] 了解する、と説示した。これら [の句] によって

46) cf. 尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』（『大正蔵』26, p.462a18-23）

「言善説者。謂仏所説, 苦真是苦, 集真是集, 滅真是滅, 道真是道。故名善説。若仏世尊, 非苦説苦, 非集説集, 非滅説滅, 非道説道, 可非善説, 以仏世尊苦説為苦, 集説為集, 滅説為滅, 道説為道。故仏正法名為善説。」

47) cf. 尊者大目乾連造, 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』（『大正蔵』26, p.462c27-29）

「智者内証者。仏及仏弟子名為智者。世尊所説苦集滅道, 智者自内知見解了, 正等覺為苦集滅道。故仏正法名智者内証。」

48) 「三つの諦法」とは苦諦, 集諦, 滅諦のこと。蔵訳原文は「chos mngon par dad par byed pa de ni byang chub sems dpa' dang rang sangs rgyas kyi lam bden pa'i chos gsum dang」である。対応する梵本『決定義経註』は「dharme' vetyaprasādeneti vistarah / tatra bodhisattva-pratyekabuddhāyora māgaḥ satya-trayaḥ dharmāḥ /」(cf. Samtani [1971] p.248, 2-3) である。梵本の記述を参考にした。

(D.Ngi.15b6) 八支聖道を説明した⁴⁹⁾。外道者たちの法と仏教徒の法との区別が明らかになったのである。外道者たちの法は誤って説明されたから、良く説明されたものではなく、真実が見えず、正しく依るべきものではない。(D.Ngi.15b7) それら [の道理] は、他 [の句] にも [同様に] 結びつけられるからである。

[奥書]

『法随念の註』、軌範師無着の御作が完了した。』

付録 (1) 世親作『釈軌論』「法随念」(cf. Jong Choel LEE [2001] pp.41-44)

[[法への賞讃：経典 (5)一(7)]

「法への賞讃 (chos kyi bsngags pa)」に関して、(5)「世尊の法は、良く説かれたものであり、正しく見るものである」と詳細に説かれているのと、(6)「世尊により良く説かれた法律 (chos 'dul ba) は良く説示されており」と詳細に説かれているのと、(7)「比丘たちよ、私の法は、良く説かれたものであり、明瞭なものであり、時 [の断絶のないもの] であり」と詳細に説かれているのは、三つの経片である⁵⁰⁾。

経典 (5)

そのうち第一の経片に説かれている要義 [によって]、外道者たちの法とは、仏教徒の法に区別があることを示される。

49) 冒頭に出る「法」を形容する諸句が八支聖道の別名であるという趣旨。つまり『法随念』の「法」は八支聖道を指す。これは『阿毘達磨法蘊足論』とも共通する。無着註本文の「四諦現観」との対応をも含めて、『阿毘達磨法蘊足論』を出せば以下の通りである。
cf. 尊者大目乾連造、玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』(『大正蔵』26, p.462b21-c26)
「言無熱者。謂八支聖道名為無熱。所以者何。熱謂煩惱。八支聖道中、一切煩惱無得、無近得、無有、無等有。故仏正法名為無熱。
言応時者。謂八支聖道名為応時。所以者何。由正修習世尊所説苦集滅道現観道時、即入苦集滅道現観。故名応時。若正修習世尊所説苦集滅道現観道、後方入苦集滅道現観、世尊正法可非応時、以正修習世尊所説苦集滅道現観道時、即入苦集滅道現観。故仏正法名為応時。又正修習世尊所説、能断見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断随眠道時、即断見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断一切随眠。故名応時。若正修習世尊所説、能断見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断随眠道、後方断見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断一切随眠、世尊正法可非応時、以正修習世尊所説、能断見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断随眠道時、即断見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断一切随眠。故仏正法名為応時。又正修習世尊所説、能証見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断随眠滅道時、即証見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断諸随眠滅。故名応時。若正修習世尊所説、能証見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断随眠滅道、後方証見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断諸随眠滅、世尊正法可非応時、以正修習世尊所説、能証見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断随眠滅道時、即証見苦、見集、見滅、見道所断、及修所断諸随眠滅。故仏正法名為応時。
言引導者。謂八支聖道名為引導。所以者何。以八支聖道修習、多修習、能於苦集滅道現観、能引、能導、能隨、能逐。故仏正法名為引導。
言近観者。謂八支聖道名為近観。所以者何。以八支聖道修習、多修習、能於苦集滅道、如実知見苦集滅道。故仏正法名為近観。」

50) 出典は *Sūtrakhaṇḍasāta* である (cf. Jong Choel LEE [2001] p.41 note239)。

(1) そのうち、不顛倒に正しくお説きになったのだから、「良くお説きになったもの」である。意味を見るのだから「正しく見る」のであって、信仰 (dad pa) だけによって了解すべきものではない。このように『*Sa ri (ra)* 経』(不明)には、「比丘たちよ、おまえたち [のうちで]、如実に正しい智慧によって見る者は誰であれ」と詳細にお説きになったごとくである。煩惱の睡眠の能対治なのだから「煩いがない」。退失がないから「時の断絶がない」。時は知ることがないからである⁵¹⁾。あらゆる苦からの出離に導くから「導くもの」である。[他と] 共通しないから「これを見ることに意味がある」。これを見る者たちに存在するから。分別しえないから「智者たちの自内証すべきもの」である。外道者たちの法はそれとは逆である (bzlog pa) から。

(2) さらに、すべての時に行きやすいから「時の断絶はない」。「仏のお言葉は行くときにも行き易く」と、詳細にお説きになったごとくである。親教師の師拳 (dpe dpon gyi dpe mkhyud) を離れているから、「来なさい、見なさい」というものでもある。「来なさい、見なさい」ということが随意 (Skt. *pravārita, Tib. skabs dbye ba) だから。すなわち、「私の声聞である比丘は来なさい」と詳細にお説きになったごとくである。残りは前の通りである。ここに [要義を] 説明する。

八支聖道とは、正しい意味と、意味を見るものであることと、対治と、永遠にと、残りなくと、共通しないことと、考察の対象でないことと、さらにそれは時の断絶がないのだから、行きやすいことと、「来なさい、見なさい」という親教師の師拳を離れたものであると知るべきであり、残りは以前通りに知るべきである。

(3) 阿含 (lung) に、「良く説かれたもの」ということは標拳であり、残りは詳説である。そのうち他の縁をもって全て真実なのだから (gzhan gyi rkyen gyis (gyi) kha na ma lus pa'i phyir?), 「正しく見るもの」である。無漏であるのだから「煩いはない」。時の断がないのだから「時の断絶はない」。退失がありえないから。涅槃に導くから「導くもの」である。[言語で] 語るべきではないのだから「智者たちによって自内証されるべきものあである」と説かれる (出典未確認)。

経典 (6)

(1) 第二の経片には、外道者 [の法] と共通しないので、この法律の功德を正しく説示している。外道者たちの法律は誤って説示されたものなので、誤って説明されたものである。正等覚には到らないので出離させるものではない。和合を具えていないので不相

51) 原文は「dus shes pa med pa'i phyiri ro」(cf. Jong Choel LEE [2001] p.42, 4) である。この「shes pa」が「nges pa」であるならば「時の限定がないから」となる。ちなみに『法随念註』には「(D.Ngi.15b4) 煩惱の断除には [時の] 決定 (限定) がないからである (nyong mongs pa spongs pa la rab tu nges pa med pa'i phyiri ro)」とある。書体の類似に基づく誤写か。

応である。和合を具えているのは衆であるからである。教主、如来等々ではないので依処がない。

まとめるとこの四種類の過失 (skyon rnam pa) が説示されている。

- (a) 説示された法において意味が顛倒する過失と、
- (b) 成就の法において涅槃に赴かない過失と、
- (c) 聴衆たちにたくさんの [異なった] 知恵 (blo) が具わ [ってしまう] 過失と、
- (d) 教主に対する全ての疑を断てない過失である。

(2) 他の観点からして、

賢れた音節がなく、賢れた意味がなく、
解脱と了解との方便ではなく (grol dang rig (rigs) pa'i thabs ma yin),

始め終わりが相違している。

そのような四つの要約と、

説示が四つを欠くことと、

教主にもまた教主 [にふさわしい] 特徴はない。

そのように他 (外道) の論と、

弟子と教師⁵²⁾ とが過失を具えている。

(3) この「法律」はそれとは逆であるから、煩いがない。意味を不顛倒によって 了解するものであるから「法」である。煩惱を律するから「律」である。そのように仏の説示は正知と断とを引導するよう説示したものである。

経典 (7)

第三の経片に説かれるのは、六種類によって法の功德を完全に説示することである。

- (a) 不顛倒の意味と、
- (b) 安楽に入ることと、
- (c) 無上であることと、
- (d) 天人が正しく受持したものであることと、
- (e) 適切な教化者へ説示することと (ji ltar 'os pa'i gdul ba la bstan pa nyid dang),
- (f) 軌範師の師拳なく継続して説示することによってである。

そのうち、「安楽に入ること」とは「明瞭にすること (gsal ba)」によってである。句 (thig) と音節 (yig 'bru) とが明らかであるから。「区別 (phyé ba)」によってでもある。意味がよく区別されたものであるから。「無上であること」とは活動を断ったこと (rgyu

52) 「bstan pa」ではなく「ston pa」の読みを採用する (cf. Jong Choel LEE [2001] p.44, note259)。

ba bcad pa) によってである。最高の法へと行くことが活動である。それはここにおいて正しく断たれたから、活動を断ち切ったのである。残りの三つは順序通りに「天人まで正しく説示したもの (lha dang mi'i bar dag la yang dag par shin tu bstan pa)」から、了解すべきである。

まとめの偈頌

真実義が良く説かれたから、
安楽に入るから、無上だから、
受持されたから、適切に、
残りなく説示されたからである。

外道者の法はこれとは逆だから。世尊はご自身の法の功德が〔他と〕共通しないことを完全に説示したのである。』

付録 (2) 解題：イエシエー・ギェルツェン作『三宝の功德を随念する仕方の釈論 — 牟尼の教えの明らかな灯火—』より「法随念」箇所

イエシエー・ギェルツェン (Ye shes rgyal mtshan) 作『三宝の功德を随念する仕方の釈論』(東北 No.6093 Ba.1-61) のうち「法の功德を随念する仕方」は、次の二項目からなっている。

- 1) 法を確認する (42b4-45b5)
- 2) 法の功德を随念する仕方 (45b5-50a3)

1) 「法を確認する」においては、単に「法」の説明だけでなく、それが大乘の法であるという観点から説明する⁵³⁾。2) 「法の功德を随念する仕方」では、まず『法随念経』を引用し、その文言について順次、意味を説明している。

1) 「法を確認する」の項目では、まず冒頭に「〔正法〕ということに説いた」といい、以下「正法 (Skt. saddharma, Tib. dam pa'i chos, Chin. 妙法)」について説明する。

そこでは、まず〈宝性論〉(V.18-20ab) から、「義を具え、法に適い、三界の雑染を捨てさせ、寂靜の利徳を説くのは仏のみであり、解脱の道に随順したそれを頭で受けとるべきである。仏より偉大な者は世間に存在しない。彼のみがすべての真実を如実に知っている。彼が確立した經典を乱してはならない」という趣旨で引用する。

53) 無着『仏随念註』が三乗共通の立場のみから説明するのに対して、世親『仏随念広註』の前半は三乗共通の仏随念、後半は大乘特有の仏随念について説明する。これが両者の立場の大きな違いである。イエシエー・ギェルツェンは世親のように、「法随念」「僧随念」についても、大乘固有のものを提示したいと考えたようである。しかし実際には、世親のような三乗共通の部分の説明は僅か散説されるに止まり、大乘固有の観点も世親のような唯識瑜伽行派のものではなく、後代に盛んになった般若学が中心となっているようである。

次にアヴァローキタヴラタ作『般若灯論広釈』(D. 東北 No.3859, Za 237a5-6)⁵⁴⁾ から、「[「教え」というのは涅槃を欲する人・天が遍知と断除と現証と修習すべきこと(すなわち四聖諦)について颠倒なく教えるもの]、という趣旨で引用し、「世尊が善釈されたものが正法である」と結論づける。

次にその分類、内容について、菩薩や声聞が説いたものだけでなく、仏の加持により説かれたものもあるとして、〈般若心経〉、スプーティによる天子たちへの教誡⁵⁵⁾、仏示寂後の大学轍(龍樹、無着)による論書は、仏の意趣を註釈したものと述べる。そして〈宝徳蔵般若経〉(I.3-4) から、「仏弟子の教行証すべては如来の土用果である。弟子が仏説を学び、証得し、説くのは自力ではなく仏の威力による」という趣旨で引用する。

次に「正法」について、「正」は仏、「法」は彼による善釈であるとし⁵⁶⁾、『菩提道次第大論』⁵⁷⁾を典拠とした説明を加える。「法」については、まず語源解釈として、『釈軌論』⁵⁸⁾から、「煩惱の敵すべてを懲らしめ(śāsti)、悪趣と有(輪廻の生存)より守護する(samtrāyate)という二つから論書(śāstra)という」とする。

次に内容の面から、「証得(adhigama)の法」と「教(āgama)の法」との二種類があるという⁵⁹⁾。

そのうち「教の法」について教化の順序を示す。以下の通りである。

教主が変化身として成仏を示した後に説法を躊躇し、四十九日間、菩提樹のもとで黙座した。十方諸仏の勧請、娑婆世界の主梵天の祈願を承けて、ヴァーラーナシーの鹿野苑で五比丘と天子たちに対して第一の四諦の法輪を説いた。その後、諸処と天の処と龍の処とで法輪を転じた。それらは諸経と昔の学者の仏教史から知るべきである、という⁶⁰⁾。そして牟尼は八十年間の在世においてどれほどを説いたかについては、尊師の

54) ツォンカバ著『菩提道次第大論』冒頭に引用(cf. ツルティム、藤仲 [2005] p.92)。

55) 〈八千頌般若経〉〈二万五千頌般若経〉〈十万頌般若経〉など、いわゆる「広中略」の仏母である〈般若波羅蜜経〉。

56) cf. 小谷 [2000] p.44

57) 未確認である(ツルティム、藤仲 [2005] にはない)。

58) 『釈軌論』における対応箇所は未確認。この語源解釈は、丹治 [1988] p.98 に言及されるように、ステイラマティ作『中辺分別論疏』、チャンドラキールティ作『中論註明句』にも引用される。しかし『釈軌論』著者世親の弟子筋であり、『釈軌論註』の著者でもあるグナマティが、『五蘊論註』(D. 東北 No.4061, Shi 2b3-4)において、この語源解釈を「軌範師アーリヤデーヴァ」のものとして出すし、世親自ら〈俱舍論自註釈』冒頭に「弟子を教える(śāsana)から論書(śāstra)である」という別の語釈を出すので、その典拠の指摘については問題が残されている。

59) 〈俱舍論〉「定品」(cf. 櫻部、小谷、本庄 [2004] p.355)、〈宝性論〉(cf. 高崎 [1989] p.32)を典拠としている。

60) 「法輪」は、小乗の流儀では〈俱舍論〉(cf. VI54c、櫻部、小谷 [1999] p.331)のように見道だと主張する。しかし大乘者は教と証得とを法輪とする。「輪」というのは法との類似性

言葉を引用して⁶¹⁾、「如来の語は不可思議であり、教化対象者各々の言語に合わせて、その相好すべてからも法音が生ずる」という。そしてチャンドラゴーミン作『弟子書簡』を引用して、「このジャムブ洲に見られない法は、三十三天の処、他の洲、他の世界、特に龍の住処の地下にある」という。そして、八万四千の法蘊はまとめると十二分教になるとし、それをさらにまとめると、三蔵に収まるといい、それを九分教にまとめる仕方をも説明する。

次に「証得の法」については、共通の乗では三十七菩提分、大乘特有のものでは〈現觀莊嚴論〉所説の發心の二十二、あるいは五道、十地に包摂された大乘の地道の功德すべて、十力、十八不共法等仏の証得すべてであるという。それらの説明は要するに講説・聴聞の仕方から果の仏までの道次第の実践を法として、心底帰依することが重要であると教訓する。

2) 「法の功德を随念する仕方」については、まず『法随念經』所説を挙げ、それらの説明を順次行っていく。

「初めに良く、中間に良く、終わりに良く」とは各々、戒学、定学、慧学を指すとし、典拠の經文を簡略に示す。この方軌について伺察して知るなら、実践の順序がきわめて重要であるとする⁶²⁾。

「賢れた意味であり、言詞が良い（賢れた音節）」とは、仏語の所詮の内容と能詮の言葉とは全く過失がなく、円満だと説いたという。

「[他と] 共通しない、成就しており、清浄であり、清らかであり」というのは、牟尼の教えが全面的に殊勝であることを説いた。すなわち、外道の教えが顛倒し矛盾を含み他者を欺くのは逆であり、世間と共通しないから、「混ざっていない」。

外道の教えはほとんどが煩惱の助けになるし、粗大な止の修習があっても、煩惱すべての対治を知って教えるものは誰もいないが、牟尼の教えはそれを教えるので、「成就している」。これは無上の秘訣であるとし、持戒・律儀を喜ばないで軽視し、供養や持戒など道の全体は必要無くて、何も作意しない安住修だけで即身成仏できる、という今日の人々を批判し、それは教えが没する縁であるという。

↘からだという（〈俱舍論〉VI54dに、速く行くことと輻（や）などと似ているからとされる）。そのように釈迦牟尼所説の八万四千の法蘊は、教化対象者の煩惱を破壊する方便として説かれたといい、法蘊の量についても共通の観点と大乘特有の観点を説明する（ただし〈俱舍論〉I.25、櫻部 [1969] pp.186-187には「八万」とされている）。

61) ツォンカバを指すのか。未確認である。

62) 目的の解脱と一切智を得るには煩惱を捨てるべきだが、それには無我を知って数習すること、勝觀の等持（三昧）、止住の先行が、心を念知により調伏する淨戒の先行が各々必要であると説明する。

「清浄であり」とは、煩惱の現行と全く相違し、対治を説く意味だという。

「浄らかであり」とは、それだけでなく、煩惱の習気をも破壊するという意味だという。

「正しく見る」とは、言葉だけで理解するのでなく、自内証智により伺察してから決定することが必要であるという。金細工師が焼いて切断し磨くのと同様に、仏の言葉も尊敬からではなく、良く観察して受けるべきだという経証を出す⁶³⁾。

「煩いがない」とは、煩惱の随眠の対治であるから、疫病がないようなものだ、という。

「時の断絶がない」とは、衰退がない意味だという。時・場所すべてにおいて捨てるべきでなく、必ず依るべきことだという。

「導く」とは、聞思修の行いすべてが最終的に涅槃の果に結びつくという意味だという⁶⁴⁾。

「これを見ることに意味がある」とは、牟尼の聖教は、誰が聞いても、今と後との無上の大きな義利を与えるが、「これ」という言葉により排除された外道の教えは衰亡の因になるという⁶⁵⁾。

「智者たちによって自ら証るべきものである」とは、〈宝徳蔵般若経〉から、「良き弟子は尊敬をもって常に善知識である師に親近すべきである。彼らにより功德は生じ、般若波羅蜜は説かれ、仏法は彼らに依る、と仏は説かれた」という教証を示す⁶⁶⁾。微細で賢明な智者は彼らの口訣により修学して仏の意趣を知るべきであるが、生活や安心のために僧侶姿をしているだけで精進しない者は道の枢要を知りえないという意味だ、という。それゆえ、聖教の未了義と了義とを知るべきであるが、きわめて難解なので、公正で知ある者（器にふさわしい者）は、大学轍の龍樹と無着兄弟の決択をツォンカパが文殊の口訣により新たに拓いた『善積心髓』を見て知るべきだという。

「世尊が良く説示した法律において良く証得する」とは、仏教に入った者は律の遮止に基づいて学道すべきであり、病人が薬に依るように牟尼の教えこそを信頼すべきであるし、教えの実質は調伏（律）であるから、律に依ることを基本とせよという意味だという。

63) cf. 片野, ツルティム [1998] pp.124-125

64) 現行『宝随念経』の諸版には「nye bar ston pa」とあるが、『釈軌論』所説（未調査）では「nye bar gtod pa」とあることを指摘している。

65) これについて、『道次第大論』で三宝のうち法の殊勝を説いた箇所（cf. ツルティム, 藤仲 [2005] p.197）の『殊勝讚』『讚応讚』を含む部分を引用し、またツォンカパ著『牟尼への讚・善積心髓』（cf. 東北 No.5274 (15) Kha）を引用する。

66) cf. ツルティム, 藤仲 [2007] p.98

「出離する、正等覺に赴かせる」とは、そのように法律を如理に学んだ者は輪廻から出離するし、三学を学んだなら解脱を得るが、解脱だけでは十分ではない。自己の解脱だけを希求するのは小乗の思惟である。たとえ阿羅漢を得ても、諸仏の勧めにより最終的に正等覺に導かれるべきであると説かれている。だから、牟尼の教えは一切有情を正等覺に導く方便であると理解するために説かれたという。多くの經に究竟三乗と説かれているし、小乗の阿羅漢をどのように導くのかという問いに対しては、究竟三乗は未了義であり、了義は究竟一乗であるという⁶⁷⁾。

「相違がないし和合を具えている」とは、仏説はすべての煩惱の対治が揃っていると説き、一切智を獲得するすべての因を説くので、全面的に円満であり、外道の教えはその逆であると説いたという。

「依処を具えており」とは、仏教に入った者はすべての過失を離れ、すべての功德を完成させ、天を含めた世間の依怙主、無上師に依ったので、教化対象者が考えつくのは別として、教主のほうから欺くことはないし、誰もそれを害しえない。その教えを逸脱したなら、依怙主、帰依処を離れたと説いた。

「赴くのを断じた」というのは、世親の説から⁶⁸⁾、最高に行くのが赴くこと、それを正しく断ったから、赴くのを断じたと説明する。それは、仏教に入って大乘の地道を順次進み、最終的に大正覺を得たとき、それより最高に行く必要はないし、虚空が尽きない間、その功德は損なわれないという意味だという。

まとめると衆生と聖者との、すべての善は正法だけから生ずるので、法の功德は無辺であると結論づけている。

（なかみかど けいきょう 嘱託研究員）

2009年11月25日受理

67) 教証として『妙法蓮華經』の一乗説とシャーリプトラへの授記に言及し、『文殊真実名經』（D. 東北 No.360, Ka7b1, A.Wayman [1999] p.104）の三乗は出離、一乗は果という説を引用する。

68) 『釈軌論』（cf. D. 東北 No.4061, Shi.44b2, Jong Choel Lee [2001] p.44）、『釈軌論壹百品』（cf. D. 東北 No.4060, Shi.18a4）

〈Summary〉

An Annotated Modern Japanese Translation of the
Buddhānusmṛti-vṛtti and the *Dhārmanusmṛti-vṛtti* by Asaṅga

NAKAMIKADO Keikyo

Here I translate the two treatises called *Buddhānusmṛti-vṛtti* and *Dharmānusmṛti-vṛtti* by Asaṅga, and provide detailed annotations to them, in comparison with older Abhidharma texts and other Yogācāra-school texts. *Buddhānusmṛti-ṭīkā*, by his younger brother Vasubandhu, is the sub-commentary to the first one. I found that the understanding of the Buddha by Asaṅga is linked with *prajñapti* (verbal expression) and refers to classical Sanskrit grammar, and I discuss how his understanding of Buddha and dharma were influenced by those of his ancestors.

Key words: tri-ratna, Asaṅga, anusmṛti