

## ゴク・ロデンシェーラプ著『『般若心〔経〕の廣大注』の解説』校訂テキストと訳注

堀内 俊郎

はじめに

本稿はゴク・ロデンシェーラプ（1059-1109、以下ゴク）の *Shes rab snying po'i rgya cher 'grel gyi bshad pa*（『『般若心〔経〕の廣大注』の解説』（P360-368, C111-118））に対する校訂テキストと訳注である。書誌と本稿での略号は以下の通り。

C: [rNgog] Blo ldan shes rab, *Shes rab snying po'i 'grel pa*, in *bKa' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs thengs dang po 1*, Chengdu: si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006, C111-118 ([http://tbc.org/link?RID=O1PD89051|O1PD89051C2O0013\\$W1PD89051](http://tbc.org/link?RID=O1PD89051|O1PD89051C2O0013$W1PD89051)) (ウメ字体)

P: rNgog Blo ldan shes rab, *Shes rab snying po'i rgya cher 'grel gyi bshad pa*, in *rNgog lo tsā ba Blo ldan shes rab kyi gsung chos skor*, Volume 1, Pe cin: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2009, 360-368 ([https://www.tbc.org/#library\\_work\\_ViewByOutlineO1PD104832C2O0057%7CW1PD104832](https://www.tbc.org/#library_work_ViewByOutlineO1PD104832C2O0057%7CW1PD104832)). (ウチェン体)

本論については、C に対する「Romanized transcription text」と訳注である現銀谷・ゴンタ 2011 と、C 及び P を参照した上での現銀谷史明氏による和訳注<sup>1</sup>（略号：現銀谷訳）が存する。氏はゴクの本書がヴィマラミトラによる『般若心経』（以下『心経』）に対する注釈書（以下『廣大注<sup>2</sup>』）に対する複注的性格を有することを初めて指摘し、訳注においては『廣大注』本文と対照させつつ読解している。また、(1-2') dgos 'brel du bkod pa'i dgos pa の記述で言及されているのがゴク自身の『宝灯』という著作であることを突き止めたのは卓見である。ゴクについての先行研究概観<sup>3</sup>も現銀谷訳を見られたい。

このような重要な先行研究があるにもかかわらず、本稿においては新たな校訂テキストと訳注を提示する。その背景は、主に『廣大注』との対照、または同注の読解の不十分さにより、先行訳には少なからざる数の大小の誤読がみられ、『心経』理解において重要な箇所において文意を真逆にとっている箇所すらしばしば見られるからである。さらには、『宝灯』を参照することによって解読し

---

\* 浙江大学ポストドクターとして中国博士后科学基金の助成を受けた研究成果の一部。

<sup>1</sup> 翻訳は現銀谷・ゴンタ 2011 とおおよそ同じであるが、それより後退している箇所もいくつかみられる。相違がありかつ同 2011 が優れている個所についてのみ、同 2011 に言及する。

<sup>2</sup> 書誌は本稿末の略号を参照。'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i rgya cher bshad pa (Āryaprajñāpāramitāhṛdayaṭīkā)を指す。『廣大注』という呼び名は *ṭīkā* というサンスクリットよりもむしろチベット語訳 *rgya cher bshad pa* からの和訳の面が強いが、先行研究がそのように訳しているので本稿でも便宜上それに従う（ただし「註」を「注」とする。なお、筆者の前諸稿では「PHT」という略語も用いた）。

<sup>3</sup> Dram Dul 2004, 加納 2007, Kramer 2007, 西沢 2012。

うる箇所も存する。そこで、本稿では、筆者によるインドにおける『心経』注釈文献の総合的研究の端緒として別途作成し順次公表中の『廣大注』の校訂テキストと訳注<sup>4</sup>ならびに『宝灯』との対比のもとで、このゴクのテキストを再読解することを試みたい。なお、筆者の現段階での主たる関心事はインドにおける『心経』注釈文献の研究であり、そのうちの『廣大注』との関連のもとで本テキストを取り上げることとなったのだが、本研究は、チベットの大翻訳者ゴク自身の研究にも一資料となると信ずる。

## 1. ゴク注の特色

先行訳と本訳との異同の詳細は以下を見られたいが、本稿で新たに明らかにした事項を箇条書きにすれば以下の通り。

・本論は確かにヴィマラミトラの『廣大注』に対する副注的性格を有しているが、ゴクはしばしば『廣大注』に批判的である。それは以下の三点から指摘しうる。

第一に、ゴクは『廣大注』に説かれる八つの科文（[I] ～ [VIII]）に言及してはいるが、ゴクは自身の分類法（(I) ～ (V)）を採用している。第二に、*evam*（如是）という語の解釈に際し、『廣大注』の解釈を、「少し誤って解説されている」と述べている。第三に、「法門」という語義解釈に際しても、『廣大注』の解釈を二番目に持ってきている。

しかし、*evam* という語に対する『廣大注』の解釈に対するさらなる精密な解釈や、靈鷲山についての『廣大注』の記述に対する分析（ともに先行訳では明らかにされていなかった箇所であるが）などから知られるように、本論は『廣大注』自体に対する忠実で精緻な複注であることは確かである。

・(1-1) 帰敬を述べる目的には自利と利他があるとす。その内容が、『宝灯』との対比によって明らかとなる。

・ゴクは『心経』の *caryā*（行）という語に対して三つの観点（a-c）から解釈し、菩薩の十一地に配当する。その解釈には二通りある。その第一解釈におけるそれぞれの地への配当は、従来正確に理解されてこなかったが、以下の通りである。

(a) 行の拠り所：初地（思清浄）

(b) 行の特質：第二～七地（努力を伴う成就行）  
第八地（努力を伴わない決定行）

(c) 行の結果：第九、第十、第十一地

・「色即是空」などという『心経』の経文について、ゴクは、『廣大注』と同様、以下のような配当を行っている。

(1) 色即是空 > 勝義的な色を否定

(2) 空即是色 > 世俗的な色を設定する

> “色の顕現は実体として存在する”と主張する毘婆沙師などにとっての色は空である〔ことを説く〕

(3) 空性は色と別ではない > 空性を特徴として見ることを損減することを否定する。

---

<sup>4</sup> 堀内 2018, 2019abc.

(4) 色は空性と別ではない>色が実体として存在することを否定する

>“色の顕現は仮有である”と〔主張する〕経量部の〔主張する〕色を空であると説く

・ゴクは般若波羅蜜のみならず菩提も認識されない、法として成立していない、と述べる。

・ゴクは『廣大注』と同様、それに対して依拠するところの(=依拠の対象)般若波羅蜜と、そのために依拠するところの(=依拠の目的)無上正等覚においてはいかなる法も成立していないものの、菩薩の努力は無意味にならない、とする。それは、般若波羅蜜もしくは無上正等覚を正しく存在するものとして得ることが努力の結果なのではなく、顛倒を断ずることのみが、その結果だからであるという。

・ゴクは、「三世の諸仏は般若波羅蜜に依拠して無上正等覚を覚った」という『心経』の経文について、『廣大注』を踏まえ、さらに明瞭にする形で、ここでの「仏」とは「第十地のうちの特殊な道に住している菩薩」を指すのだという。〔般若波羅蜜に依拠して〕覚ったから仏と言われるというのがものの順序であろうから、『心経』の「仏が覚った」という記述は確かに不思議であり、この「仏」を菩薩であると解釈するという『廣大注』ならびにこのゴクの解釈は、『心経』解釈として妥当なものであろう。

## 2. テキストと和訳についての凡例

・ウチェン体の P を底本にする。ウメ字体の C は文字がかすれて読みにくい箇所もあるので参考までとする。C においては gyi>gi, gyis>gis の現象がみられるが、異読は注記しない。

・<>: 挿入せよ

・{}: 削除せよ

・read A: A と読め

・em.: 訂正 (上記よりも強い訂正)

・or read A: あるいは A と読め

・φ: 欠いている

・A>B: A が B となる/である。

・(?): 文字が判別しがたく疑問が残る読み

・<sup>[P361]</sup>などとして、上付き、太字で、C, P のロケーションを指示する。

・**太字**は、テキストのタイトル、人名、学派名、『心経』引用文。

・下線は、『廣大注』からの引用箇所であることを示す。それが『心経』引用文でもある(も含む)場合は、その箇所は下線かつ太字となる。

・本論はむろん、『心経』や『廣大注』との対比で読まれるべきである。本稿のみにてもなるべく文意が通ずるよう適宜補いを加えたが、『廣大注』の詳細については別稿(堀内 2018, 2019abc)での校訂テキストと和訳を見られたい。ただし別稿で取り上げたのはこのゴクの注釈書の科段分けでは(3.IV)=(<sup>[V]</sup>[<sup>[VI]</sup>])「(2)〔空性の特殊性の解説の〕第二である他者の流儀の否定」の直前の箇所までである。ゆえに、これ以降については『廣大注』(PHT)のD[erge], T, P[eking]のテク

ストのロケーションを示す<sup>5</sup>。その際、重要なヴァリエントがある場合はテキストも挙げる。

・『心経』本文の梵本として何を挙げるかはむつかしい問題であるが、ゴクの本論が『広大注』の複注である以上、『広大注』から推定される梵本を挙げることとなろう。テキストとしては渡辺 2009 所収のものを参照したが『広大注』と完全には一致しない。チベット語訳は Silk1994 に基づく。

・たとえば、「現銀谷訳「...」(308)」とした場合の丸括弧内は、ページ数を示す。

### 3. Synopsis of *bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po rgya cher bshad pa*<sup>6</sup>

[1] ngag dang po'i don

(1) dgos pa'i don

(1-1) mchod brjod du nye bar bkod pa'i dgos pa

(A) rang gi don

(i) 'jig rten pas rtogs pa don

(ii) phan bde'i don

(iii) 'dod pas dmigs pa'i don

(B) gzhan gyi don

(i) rgyu yongs su 'dzin pa

(ii) nges pa'i rkyen la zhugs pa

(a) bstan bcos don chen po dang ldan par bstan pa

(b) rang gi ston pa'i che ba'i bdag nyid bstan pa

(c) ston pa gus par bya ba

(iii) zhugs pa'i rkyen mi 'dor ba

(1-2) dgos 'brel du nye bar bkod pa'i dgos pa

(i) nges pa'i sgo nas 'jug pa

(ii) don du 'gyur ba'i the tshom gyis 'jug pa

(iii) gzhan gyi log par rtog pa spang ba

(2) bsodus pa'i don

(i) phyag 'tshal ba

(ii) bshad par dam bca' ba

(A') rang gi don

(A-1) 'bras bu [phun sum tshogs pa]

(A-1-1) spangs pa

(A-1-2) ye shes

---

<sup>5</sup> 前稿で述べたように『広大注』の先行訳は問題が多い。ただ、それに立ち入るのは『広大注』研究の範囲であるから、ここではテキストのロケーションのみを示す。先行訳の吟味は前稿と続稿を参照。

<sup>6</sup> チベット語テキストの科段分けということになると通常は 3.1.1.1.1.1 などとなるのであろうがそれでは煩瑣になるので本稿ではスペースをもって下位分類を示すようにした。

(A-2) rgyu phun sum tshogs pa

(A-2-1) bsam pa

(A-2-2) sbyor ba

(B') gzhan gyi don

(B-1) mngon par mtho ba

(B-2) nges par legs pa

(3) tshig gi don

## [2] mdo'i lus rnam par gzhag pa

(I) sangs rgyas kyis bshad pa'i chos yang dag par sdud par rtsom pa

(1) tshig gis sdud par rtsom pa=[I] gleng slong ba

(2) don gyis sdud par rtsom pa=[II] skabs

(II) chos kyi snod=[III] bstan par gtogs pa 'dus pa

(III) chos 'byung ba'i rgyu=[IV] gleng gzhi

(IV) chos kyi mtshan nyid=[V] dris pa, [VI] lan btab pa

(V) chos bshad pa'i 'bras bu=[VII] mthun 'gyur/mthun par brjod pa, [VIII] rjes su yi rang ba

## [3] yan lag rnam par dbye ba

(I'.1) (= [I])

(I'.2) (= [II])

(II') chos nyan pa po snod (= [III])

(III') chos 'byung ba'i rgyu bshad pa (= [IV])

(1) ting nge 'dzin la snyoms par zhugs pa

(2) shes rab kyi pha rol tu phyin pa la rnam par lta ba

(IV') chos kyi mtshan nyid (= [V][VI])

(V') (= [VII][VIII])

## [4] yongs su rdzogs pa'i bya ba

4. テキストと和訳 (C111-118, P360-368)

[Title and homage]

**shes rab snying po'i rgya cher 'grel gyi bshad pa** bzhugs so// (shes rab snying po'i rgya cher 'grel gyi bshad pa bzhugs so//] P; φ C)

thams cad mkhyen pa la phyag 'tshal lo//

『『般若心〔経〕の広大注』の解説』。

一切知者に敬礼する。

[Contents]

**bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po rgya cher bshad pa 'di ('di] CP; read 'di'i)** don bsdu pa ni rnam pa bzhi ste/ [1] ngag dang po'i don dang/ [2] mdo'i lus rnam par gzhag pa dang/ [3] yan lag rnam par dbye ba dang/ [4] yongs su rdzogs pa'i bya ba'o//

この『『世尊母般若波羅蜜多の心髓の広大注』の解説』の要約された意味は 4

種類である。すなわち、[1] 『廣大注』の〕最初の語句の意味、[2] 『心経』  
経典本体 (\*sūtraśarīra<sup>7</sup>) の設定、[3] 『経典本体の〕支分の分類、[4] 完了した  
作業（作業の完成）である。

[1] (『廣大注』の〕最初の語句の意味)

dang po ni dus gsum rgyal ba zhes bya ba la sogs pa tshigs su bcad pa'o//  
'di la (1) dgos pa'i don dang/ (2) bsdus pa'i don dang/ (3) tshig gi don to//  
第一は、「三世の勝者」云々という偈頌である<sup>8</sup>。

これについて、(1) 目的の意味、(2) 要約された意味<sup>9</sup>、(3) 語句の意味<sup>10</sup>があ  
る。

(1') dgos pa'i don ni gnyis te/ (1-1) mchod brjod du nye bar dgod pa'i dgos pa dang/  
(1-2) dgos 'brel du nye bar dgod (dgod] P; bkod C) pa'i dgos pa'o//

(1-1') dang po ni (i) 'jig rten pas rtogs pa don dang/ (ii) phan bde'i don dang/ (iii) 'dod  
pas dmigs pa'i don gsum gyis (A) rang gi don dang/ (i) rgyu yongs su 'dzin pa dang/ (ii)  
nges pa'i rkyen (rkyen] C; rgyan P) la zhugs pa dang/ (iii) zhugs pa'i rkyen (rkyen] P;  
rgyan(?) C) mi 'dor ba gsum gyis (B) gzhan gi don to// (ii') nges pa'i rkyen la zhugs pa  
yang gsum ste/ (a) bstan bcos don chen po dang ldan par bstan pa dang/ (b) rang gi ston  
pa'i che ba'i bdag nyid bstan pa dang/ (c) ston pa gus par bya ba ste/ de ltar na (B) gzhan  
gyi don rnam pa lnga'o// mchod brjod kyi dgos pa'o//

(1-2') dgos 'brel du bkod pa'i dgos pa ni/

(i) nges pa'i sgo nas 'jug pa dang/ (ii) don du 'gyur ba'i the tshom gyis 'jug pa dang/  
(iii) gzhan gyi log par rtogs (rtogs] C; rtog P) pa spang ba gsum bzhag nas/ gzhung  
mdzes par bya ba yin no//

zhes skabs gzhan du gtan la phab pa bzhin du shes par bya'o//

(1') 目的の意味は二つである。(1-1) 帰敬を述べる目的と、(1-2) 目的との  
関連を述べる必要性（目的）である。

(1-1') 第一は、(i) 世間の者が理解するという利益<sup>11</sup>と、(ii) 福利と安楽とい

<sup>7</sup> 以下適宜、筆者による想定梵を、\*を付して提示するが、ゴクの本書はチベット語でのみ  
書かれたのであろうから、梵本原典を想定することを試みるためではない。和訳に際して  
伝統的な漢訳語を用いるのと同様、理解の便宜上である。

<sup>8</sup> 『廣大注』の冒頭の偈頌である。全文は fn.19 を参照。

<sup>9</sup> 現銀谷訳は (1) について「[この経を説く] 目的の意味」と補い、(2) の前にも「この  
経が」と補っているが、この偈頌は『廣大注』冒頭の偈頌であり、[1] はそれについての  
解説であるので、「経」ではなく「論」と補われるべきである。

<sup>10</sup> prajoyana, piṇḍārtha, padārtha が、順に、(1) ~ (3) の対応梵語として想定される。よく  
知られた解釈法を踏まえているのであろう。

<sup>11</sup> 現銀谷訳は「世間の者が [この経を] 理解するため」(303) とするが、後述のようにこ  
れは自利に関する記述であるので、首肯できない。ただ、筆者の上記の訳について、これ  
がいかにして自利とかわるか。その答えは『宝灯』にある。ゴクは『宝灯』で「世間の

う利益<sup>12</sup>と、(iii) 願望の達成という利益<sup>13</sup>という 3 つによる (A) 自利<sup>14</sup>と、(i) [望まれた結果を成就する<sup>15</sup>] 原因の保持、(ii) 確定的な縁に参入すること<sup>16</sup>、(iii) 参入した縁を捨てないことという 3 つによる (B) 利他である。(ii') 確定的な縁に参入することにも 3 つある。(a) 論書が偉大な意味を有することを示すことと、(b) 自分の教主の偉大性を示すことと、(c) 教主を尊敬すること<sup>17</sup>である。〔以上が〕(1-1) 帰敬〔を述べる〕目的である。

(1-2') 目的との関連を述べる必要性は、

「(i) 確定によって参入すること〔を述べること〕と、(ii) 有意味な疑いによって参入すること〔を承認すること〕と、(iii) 他者の誤った理解を断ずること、という三つを確定してから、論書を莊嚴すべきである<sup>18</sup>」

と〔私が〕別の箇所では決めたように知られるべきである。

(2') *bsdus pa'i don gnyis te/ (i) phyag 'tshal ba dang/ (ii) bshad par dam bca' ba ste/*

---

者に理解されるという利益とは、自己自身が正しい行を有する者であると示すことである ('jig rten du rtogs pa'i don ni rang nyid dam pa'i spyod pa can du bstan pa'o//) と述べている (369)。すなわち、仏への帰敬を述べることによって、世間の者が、“述べた本人（この場合はヴィマラミトラ）は正しい行を有する者である”と理解する、ということが、自利なのである。

<sup>12</sup> 現銀谷訳は「〔彼らの〕利益のため」とするがこれでは利他であり首肯できないし、まず *phan bde* は *phan pa dang bde ba* の略語とみるのが自然であろう。さて、ゴクは『宝灯』で、「福利と安楽という利益とは、福德が増大することによって望まれた結果を得ることと、望まれていない結果を捨てることである (*phan bde'i don ni bsod nams 'phel bas 'dod pa'i 'bras bu thob pa dang mi 'dod pa'i 'bras bu dor ba'o//*)」とする (369)。かくして、これも、帰敬をすることによる帰敬者本人への利益、自利である。

<sup>13</sup> 現銀谷訳の「〔彼らの〕望む所縁となるため」(303) は上記と同様の理由で首肯できないものの、難解。『宝灯』は「*'dod pas dmigs pa'i don ni bstan bcos rtsom pa mthar phyin pa'o* (論書の著述の完結)」とする (369)。これも自利であり内容は明瞭であるが、*'dod pas dmigs pa* の訳はむつかしく、「願望の達成」は『宝灯』の説明に基づく意識である。

<sup>14</sup> 現銀谷訳は「それ自体の利益」(303) とする (同 2011: 145 では正しく「自利」として) が、語句的にも、後出の「利他」との対からも、さらには上記のゴクの『宝灯』の説明からも、「自利」である。

<sup>15</sup> 『宝灯』により補う。*'dod pa'i 'bras bu 'grub pa'i* (370)。

<sup>16</sup> 現銀谷訳「確信〔を与える〕縁に身を置くこと」(303)。『宝灯』は、*nges pa'i rkyen yang dag pa'i bstan bcos nyan pa la sogs pa la 'jug pa'o//* という (370)。最初の語は同格で、「『確定的な縁』、すなわち、正しい論書を聞くことなど、『に参入する』のである」と訳せよう。

<sup>17</sup> 現銀谷訳は「教師〔の正しさ〕を証明することである」(303) とする。おそらく『宝灯』の *ston pa 'grub pa* (370) に基づく読みである。*gus pa* と *'grub pa* の相違で、いずれかが文字の類似による誤りなのであろう。要考。

<sup>18</sup> 現銀谷氏が指摘したように、『宝灯』(370) の記述である。

*dgos 'brel nye bar bkod pa'i dgos pa la/ (i) kha cig nges pa'i sgo nas 'jug par smra ba dang/ (ii) gzhan dag the tshom gyis 'jug par khas len pa dang/ (iii) kha cig bstan bcos rtsom pa'i skabs 'gog pa'i log rtog spong ba yin par smra ba gsum po spangs nas/ skal 'brel bas tshig dang yi ge mdzes pa bskyed pa yin gyi 'bras bu gzhan ni med do zhes brjod do//*

tshigs su bcad pa phyed pa gnyis kyis rim pa bzhin bstan to//

(i') de la rgyal ba'i yum gyi snying po zhes bya ba ni brjod par bya ba bstan to// ji ltar na rgyal ba'i yum gyi snying po yin zhe na/ 'bum la sogs pa'i don gi gtso bo mchog yin (yin] C; min P) pa'i phyir ro// 'bum la sogs pa rgyas 'bring gsum brjod par bya don dang bcas pa ni rgyal ba rnam skyed pa'i yum yin la/ de'i gtso bo dang mchog tu gyur pa ni snying po yin no zhes bya ba'i don to//

(ii') bshad par bya zhes bya ba ni bshad pa'i 'bras bu rtogs pa 'phen pas brjod bya de brjod pa'i dgos pa bstan to//

(2') 要約された意味は2つである。すなわち、(i) 帰敬と (ii) 解説の宣言であって、二つの半偈によって<sup>19</sup>順に示されている。

そのなか、「勝者の母の心髄（核心）」によって、述べられるべき事柄（所説）が説かれた。どのようにして「勝者の母の心髄」であるのかというならば、『十万[頌般若]』などの意味の主要で最勝であるからである。すなわち、『十万[頌]』などの広・中・[略]の三つ<sup>20</sup> [にとつての] 意味を伴った所説は勝者たちを生ずる母である [ということである] が、それにとつての主要で最勝となったものが心髄であるという意味である。

「解説しよう」とは、解説の結果である証得（理解）を引き出すことによって、その所説を述べる必要性を説くのである。

**rgya cher** <sup>[P361]</sup> 'grel pa'i 'bras bu rgyal ba'i shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i don rtogs pa yin mod/ de rtogs pa nyid kyi (kyi] CP; read kyis) ci bya snyam na/ thos pa po'i rtogs pa'i don de bsams pa dang/ bsgoms pa'i sgo nas sangs rgyas dang byang chub sems dpa' rnam la mnga' yi (yi] C; yi/ P) yon tan phyag bya ba'i gnas su (su] P; su pa C) 'di 'dra ba thob pa yin no zhes bstan pa'i phyir/ dus gsum rgyal ba zhes bya ba la sogs pa'o// 'dis kyang (A) rang gi don phun sum tshogs pa dang/ (B) gzhan gyi <sup>[C112]</sup> don phun sum tshogs pa'o//

<sup>19</sup> 現銀谷訳は「[それは『廣大註』冒頭の] 一偈半によって」(303) とする。補いは適切であるが、同論冒頭には一偈しかないので理解は不適切。この **phyed pa gnyis** は「二つの半偈」という意味であって、pāda ab と cd によって、順に、(i) と (ii) が示されているというのである。『廣大注』と比較すれば明瞭（以下は堀内 2019a: 170 より転載）。

dus gsum rgyal ba byang chub sems dpar bcas//

'gro ba'i gnyen gcig kun la phyag 'tshal nas//=(i)

'bum la sogs pa'i (pa'i] DT; pa P) don gyi gtso bo mchog//

rgyal ba'i yum gyi snying po bshad par bya//=(ii)

和訳：菩薩と共なる三世の勝者（=仏）、すなわち、世界（生き物）の[唯]一の友

(\*jagadekabandhu) のすべてに敬礼してから、(= (i) 帰敬)

『十万[頌般若]』などの意味の主要で最勝なものである、勝者の母（=般若波羅蜜）の核心（=『心経』）を解説しよう。(= (ii) 解説の宣言)

<sup>20</sup> 「三つ」と言っているので、現銀谷訳とともに、最後の項目を補う。現銀谷訳は「大・中・[小]」だが、意味に大差はあるまい。「三つ」とは、望月海慧氏がアティシャの『心経』注釈に対する訳注で明確に指摘した通り、順に、『十万頌』、『二万五千頌』、『八千頌般若』を指す（『集成』224.n.2）。



(A') dang po la yang gnyis te/ (A-1) 'bras bu dang/ (A-2) rgyu phun sum tshogs pa'o//  
 (A-1') 'bras bu yang (A-1-1) spangs pa dang (A-1-2) ye shes so// (A-2') rgyu yang (A-2-1) bsam pa dang (A-2-2) sbyor ba'o// (B') gzhan gyi don yang (B-1) mngon par mtho ba dang/ (B-2) nges par legs pa'o//

“『広大注』の〔著述によって得られる〕結果は勝者にとっての般若波羅蜜多の意味の理解であろうが、それを理解すること自体には何の意味があるのか”と考えるならば<sup>21</sup>、“聞き手の理解した意味、それを、思考・修習（思・修）することを通じて、仏と菩薩たちが有しているところのこのような尊敬されるべき美德のよりどころが得られるのである”と説くために、「三世の勝者」などと〔説かれた〕。これによっても、(A) 自利円満と (B) 利他円満〔が述べられている〕。

(A') 第一 (= 自利円満) にも二つある。(A-1) 結果〔の円満〕と (A-2) 原因の円満である。(A-1') 結果もまた、(A-1-1) 断と (A-1-2) 知である。(A-2') 原因もまた、(A-2-1) 思と (A-2-2) 行である。(B') 利他もまた、(B-1) 繁荣 (\*abhyudaya、輪廻での優れた生存) と (B-2) 至福 (\*niḥśreyasa = 三つの菩提) である。

de la dus gsum rgyal ba ches bya bas (A') rang don gyi (A-1') 'bras bu (A-1-1) 'spangs pa dang (A-1-2') ye shes so// rgyal ba'i don ni gnyis te/ (i) dgra bo las rgyal ba dang/ (ii) bskal (bskal] P; skal(?) C) ba las rgyal ba'o// (i') don dang po ltar na nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa'i dgra las rgyal ba'i mtshan nyid (A-1-1') spangs pa phun sum tshogs pa'o// (ii') gnyis pa ltar na ji lta ba bzhin mkhyen pa dang/ ji snyed mkhyen pa dang/ de la brten (brten] P; rten C) pa'i yon tan phun sum tshogs pa thob pa'i mtshan nyid (A-1-2') thob pa phun sum tshogs pa'o//

(A-2) de'i rgyur gyur pa'i chos byang chub sems dpa'i rgyud la mnga' ba brjod pa ni/ byang chub sems dpar bcas zhes bya bas bstan to// 'dir yang dus gsum rgyal <zhes> bya ba rjes su 'jug go// de la rgyal ba'i sgras bstan pa'i 'bras bu byang chub kyi don du sems dpa' yod pas byang chub sems dpa' ste/ sems kyi sgras ni (A-2-1') bsam pa tsam bstan la/ dpa' zhes bya ba ni snying stobs dang brtan pa nyid bstan pas na/ (A-2-2') sbyor ba phul du byung ba brjod do// 'di gnyis ka yang sam skri ta'i skad du satva zhes bya ba'i tshig gcig don gnyis ka zin par gyur pa yin no// des ni bsam pa dang sbyor ba ste/ rang don gyi rgyu bstan to//

de ltar rang don bstan nas/ 'bras bu dang rgyu phun sum tshogs pa la gnas pa de dag nyid kyi byed pa ston pas (B') gzhan gyi don brjod pa ni 'gro ba gnyen gcig (gcig] P; cig C) ces bya ba ste/ 'gro ba gzhan dag la (B-1) mngon par mtho ba dang/ (B-2) nges par

<sup>21</sup> 現銀谷訳『『それを理解するには何をすればよいのか』と考えるならば、』は、後の記述から判断すれば、意味が逆である（他方、同 2011: 145 では「それを理解してどうするのか」と、正しい方向性で訳されている）。理解する手段ではなく理解した結果を問うているのである。その際、筆者は、kyi を kyis に改めた。梵本でみられる kim プラス具格

(Inst.) の構文である。Apte から引いておく。kim: 2. The neuter (kim) is frequently used with instr. of nouns in the sense of 'what is the use of'

legs pa'i byang chub gsum thob par mdzad pas na/ de'i gnyen yin no// de dang 'dra ba'i phan 'dogs par mdzad pa gzhan med pas na gcig (gcig] P; cig C) pur gyur cing thun mong ma yin pa yin no// kun la zhes bya ba ni ma lus pa'i don to//

そのなか、「三世の勝者」によって、(A') 自利の (A-1') 結果である (A-1-1') 断と (A-1-2') 知 [の円満が説かれている]。「勝者」の意味は二つある。(i) 敵に勝ったことと、(ii) 劫<sup>22</sup>に勝ったことである。(i') 第一の意味のようであるならば、煩惱障と所知障に勝ったことを特質とする (A-1-1') 断円満である。(ii') 第二の [意味の] ようであるならば、如理知と如量知<sup>23</sup>と、それに依拠する美德の円満の獲得を特質とするところの (A-1-2') 得円満<sup>24</sup>である。

(A-2) その原因である法が菩薩の相續に備わっていることを述べるのが、「菩薩と共なる」によって説かれている。これに対しても、「三世の勝者」というのが係る。そのなか、「勝者」という語によって説示される結果であるところの「菩提 (byang chub)」のための「勇敢 (dpa') な」「心 (sems)」を有する者が、「菩薩 (byang chub sems dpa')」である。sems という語によっては思のみ<sup>25</sup>が説かれる。他方、dpa' というのは不屈さと堅固さを説くものであるので、優れた行が述べられる。この両者もまたサンスクリット語では *sattva* という一語が二つの意味を有しているのである。それ (=菩薩という語) によって、思と行、すなわち、自利の原因が説かれたのである。

そのように (=勝者と菩薩という語によって) 自利 [円満] を説いてから、結果と原因の円満に住している同じ彼ら (勝者と菩薩) の作用を説くことによって (B') 利他 [円満] を述べるのが、「世界 (生き物) の [唯] 一の友」<sup>26</sup>である。他の諸の「生き物」に対して繁栄 (\**abhyudaya*) と、至福 (\**niḥśreyasa*) である三つの菩提 (\**bodhi*) を得させるので、その (世界 (生き物) の) 「友」である。そのような益を与える他の者はいないので、唯「一」となった、つまり、共通ではないのである。「すべて」とは、残りなく、という意味である。

(1-2') 'brel ba ni don gyis go bar bya ste/ de yang bstan bcos dang dgos pa'am/ dgos dang dgos pa'i dgos pa'i rgyu 'bras mtshan nyid yin gyi/ brjod bya brjod (brjod] C; rjod P) byed dang bya ba'i mjug thog (thog] P; thogs C) dang bla ma brgyud pa'i 'brel ba ni 'di na skabs su bab pa nyid ma yin no//

(1-2') [目的との] 関連は、[それぞれの箇所] 意味によって理解されるべ

<sup>22</sup> *bskal pa*: 現銀谷氏とともに「劫」と訳しておくが、詳細は不明。

<sup>23</sup> 現銀谷訳がいうように、如所有智と尽所有智である。

<sup>24</sup> 内容的には知 (*ye shes*) 円満に相当する。

<sup>25</sup> 現銀谷訳は「*tsam* (のみ)」を訳していないがこの前後は妥当な訳である。*bodhi-sattva* の *sattva* という語に対する、チベット語に基づく解釈である。

*sems*=*bsam pa* (思)

*dpa'*=*sbyor ba* (行)

すなわち、菩提への思いと実践の両方を有する者が菩薩だという解釈である。

<sup>26</sup> 現銀谷訳は『広大注』からの引用であることを示す「」をここと次に箇所ではつけていないが、つける必要がある。

きである。それはまた、論書とその目的〔の関係〕、あるいは、目的と目的の目的との〔関係〕は、原因と結果を特質としているものである。他方、述べられるものと述べるものや、作用の直後<sup>27</sup>や、師匠と弟子の相承という関連は、ここでは〔述べられるに〕ふさわしくないのである<sup>28</sup>。

(3) tshig gi don gyi (gyi) CP; read ni) bsduṣ [P<sup>362</sup>] pa'i don brjod pa nyid kyis go bar zad do//

(3) 語句の意味は、要約された意味を述べたこと自身によって理解される〔のでさらには述べない〕。

[2] (〔心経〕) 経典本体 (sūtraśārīra) の設定)

gnyis pa mdo'i lus rnam par gzhaḡ pa ni [I] gleng slong ba dang zhes bya ba la sogs pa tshigs su bcad pa rkang pa drug pa<sup>29</sup> zhiḡ gis bstan to// don brgyad po 'di yang rnam pa lngar 'dus te/ (I) sangs rgyas kyis bshad pa'i chos yang dag par sdud par rtsom pa dang/ (II) chos kyī snod dang/ (III) chos 'byung ba'i rgyu dang/ (IV) chos kyī mtshan nyid dang/ (V) chos bshad pa'i 'bras bu'o//

[2] 第二である「経典本体 (sūtraśārīra) の設定」は、「[I] 導入 (\*upodghāta) と」云々という 6 パーダからなる偈頌によって説かれている。この 8 つの意味<sup>30</sup>も 5 つの形相によって撰せられる。すなわち、(I) 仏によって説かれた法の結集の開始、(II) 法の器、(III) 法が生じた原因、(IV) 法の特質、(V) 説法の結果である。

(I) dang po yang gnyis te/ (i) tshig (tshig) C; gcig P) gis sdud par rtsom pa dang/ (ii) don gyis sdud par rtsom pa'o//

<sup>27</sup> =作用と結果、\*vyāpārānantara。

<sup>28</sup> この箇所に対する現銀谷訳 (305) は優れたものである。補足すると、たとえば『宝灯』では、弥勒から無著へなどという師資相承 (bla ma brgyud pa'i 'brel ba) が説かれている (371) が、そのようなことは本論においては説かない、という意味であろう。

<sup>29</sup> 現銀谷訳はこれが『広大注』の帰敬偈のあとの偈頌 (科文) であることを正しく理解しているものの (317.n.9)、「第六偈頌」(306) という訳は首肯できない。これは「6 パーダからなる偈頌」を意味する。同偈頌は現に以下のように 6 パーダからなっている (堀内 2019a: 170)。~pa は「第~」も意味するが、「~からなる」も意味するのである。

[I] gleng slong ba dang [II] skabs dang ni//

[III] bstan par gtogs pa 'dus pa dang//

[IV] gleng gzhi [V] dris dang [VI] lan btab pa//

de ni rnam pa bcu gcig dang//

[VII] mthun 'gyur [VIII] rjes su yi rang [P<sup>286a</sup>] dang//

rnam pa brgyad du bsduṣ pa yin//

<sup>30</sup> 『広大注』の説く [I] ~ [VIII] を指す。それを 5 項目にまとめなおしているのである。

(i') tshig gis sdud par rtsom pa ni [I] gleng slong ba ste/ 'di skad bdag gis thos pa zhes bya bas brjod [C113] pa sngon kho bos thos pa de ni da ltar khyed kyi dbus su sdud pa 'di kho na ltar yin gyi/ gzhan du ni ma yin no zhes tshig tu sdud par brtsam par dam bca' ba'o//

(ii') don gyis sdud par rtsom pa ni [II] skabs te/ tshig gis bsdu'o zhes khas ma blangs kyang sdud pa dang{/} rjes su mthun pa'i bya ba la zhugs pa'i phyir don gyis khas blangs pa yin no// rjes su mthun pa'i bya ba de yang/ chos bshad pa'i dus dang/ ston pa dang gnas brjod pa'o//

(II) nyan pa'i snod ni [III] bstan par gtogs pa 'dus pa'o//

(III) 'byung ba'i rgyu ni [IV] gleng gzhi'o//

(IV) chos kyi mtshan nyid ni [V] dris pa dang [VI] lan btab pa ste/ dris pa lnga dang lan bcu gcig go//

(V) bshad pa'i 'bras bu ni ston pas [VII] mthun par brjod pa dang/ 'khor [VIII] rjes su yi rang ba ste/ 'bras bu gzigs pas ston pa dgyes (dgyes] P; dges C) pa dang/ 'bras bu thob pas 'khor dga' ba'o//

(I) 第一にも二つある。(i) 語による結集の開始と、(ii) 意味による結集の開始である。

(i) 語による結集の開始が、[I] 導入である。すなわち、「如是我聞」という〔経句〕によって、“以前に私によって聞かれた所説内容 (brjod pa)、それは今あなた〔たち〕の真ただ中で（目の前で）結集される（唱えられる）まさにこのようなことなのであって、別様ではない”と、語による結集を開始することを宣言するのである<sup>31</sup>。

(ii) 意味による結集の開始が、[II] 時である。語句によって結集されたのであると承認しなくとも、結集に相応しい作用<sup>32</sup>に参入するために、意味による〔結集を〕承認するのである。その相応しい作用とはまた、説法の時と教主と住処を述べることである<sup>33</sup>。

(II) 聴聞の器（聞き手）が、[III] 説法に値遇する集会者である。

<sup>31</sup> 堀内 2019a: 186.fn.24 で述べたように、要するに、結集者は、自身がかつて釈尊から聞いたそのままの事柄を、いま、結集の場において、そこに参集している聴衆に説き聞かせるということである（なお、brjod pa の理解については下記の現銀谷訳も可能か。ただ、文法的には上記がスムーズであろう）。

現銀谷訳：「このように私は聞いた」という〔文句に〕よって述べられているのは、「以前私が聴いたその〔教えを〕現在、〔かつて教えを説いた〕貴方（仏陀）を中心に据えて編纂する〔仕方〕まさにこの通りであって、別のようなではない」と語句として編纂しようという宣言である。(306)

<sup>32</sup> sdud pa dang{/} rjes su mthun pa'i bya ba: 現銀谷訳は「編纂され、かつ適切な内容となっているので」(307)。筆者は「/」を削除して読んでみたが、この「意味による結集」の意味するところは必ずしも明確ではない。

<sup>33</sup> 現銀谷訳はこの一文を次の項目 (II) に含める (307) が、不適切。

(III) 〔法・経典が〕生ずる原因が、**[IV] 因縁**である。

(IV) 法の特質は、**[V] 質問**と**[VI] 回答**である。すなわち、5つの質問と、11の回答である。

(V) 〔法の〕解説の結果は、教主による**[VII] 同意**と、集会（会衆）の**[VIII] 随喜**である。〔順に、〕結果を見ることによる教主の喜びと、結果を得たことによる集会の歡喜である。

[3] (〔経典本体の〕支分の分類)

(3.I.1)

gsum pa yan lag rnam par dbye ba las **[I] gleng slong ba** rnam par dbye ba ni/ de la 'khor gyis bskul ba dang zhes bya ba la sogs pa'o//

bstan par bya ba'i dngos po mdor bsdus nas zhes bya ba la bstan par bya dngos po ni shes rab snying po mtha' dag yin te/ 'phags pa kun dga' bos rang gi 'khor la brjod par bya ba yin pas so// de mdor bsdus pa ni 'di skad bdag gis thos pa zhes bya ba'o//

[3] 第三である「支分の分類」のうち、**[I] 導入**の分類は、「そのなか、聴衆 (\*parṣad、会衆) に〔経典の誦出を〕請われると」<sup>34</sup>云々である。

「説示すべき本体（内容）を要略して」というなか、「説示すべき本体（内容）」とは、般若〔波羅蜜〕の心髓（『心経』）のすべてである。なぜなら、聖者アーナンダが自らの会衆（面前の聴衆）に対して述べるべき事柄だからである。それを「要略」したのが、「**如是我聞**」である。

de '**di skad** kyi tshig (tshig] C; tshigs P) bshad pa ni bzhi ste/ (1) dngos brjod pa dang/ (2) don gyis 'phangs pa dang (3) des (des] C; der P) dpag par bya ba'i rgyu dang/ (4) des skad bstan pa'i dgos pa'o//

(1') dngos su brjod pa ni dam 'cha'o yan chad do//

(2') don gyis 'phangs pa ni/ thos pa dang len pa dang 'dzin pa dang yang dag par ston pa'o// (pa'o// C; pa'i/ P)

(3') des dpag par bya ba'i rgyu ni rgyu bshes gnyen dang rtogs pa dang rjes su sgrub (sgrub] C; bsgrubs P) pas bsdus pa lnga po ste/ (i') dge ba bskyed pa (pa] em., pa la CP) yongs su smin pa dang/ (ii') bsnyen bkur byas pa dang/ (iii') yang dag par (par] P; φ C) zhus pa dang/ (iv') pha rol tu phyin pa spyad pa bzhi rim pa bzhin (i) thos pa la sogs pa'i rgyu yin la/ (v') bshes gnyen ni so so'i rgyu yin no// don de la shes par byed pa dgod

<sup>34</sup> 現銀谷訳は「それ（導入）のところで、『会衆が懇請と...』と訳す（308）が、de la は『広大注』本文である。また dang の機能を読み違えている。

(dgod] P; bgod C) pa ni/ de skad du zhes bya ba la sogs pa'o//

(4') de skad <sup>[P363]</sup> bstan pa'i dgos pa ni/ de dag kyang zhes bya ba la sogs pa'o//

bdag gis gi (gi] C; ø P) tshig gi don bshad pa ni **bdag gis zhes bya ba rnam par dbye**  
ba gsum pas ni zhes bya ba la sogs pa'o//

thos pa'i tshig gi don ni slob dpon 'dis ma brjod de de'i don **bdag gis gi (gi] C; go P)**  
don la bshad pa'i phyir ro// 'on kyang **(i) 'di skad (ii) bdag gis (iii) thos pa** zhes bya bas  
gtsor brjod pa'i don ni (i) phyin ci ma log pa dang/ (ii) dngos nyid du yin pa dang/ (iii)  
rtogs pa ma yin par slob dpon gzhan gyis bshad pa bzhin blta ste/ 'dir ni cung (cung] P; ?  
C) zad nor bar bshad pa yin no//

その<sup>35</sup>「このように (evam)」という語の解説は、4つある。(1) 正しいものであることを述べること、(2) 含意、(3) それによって推理される原因、(4) そのように説示する必要性である。

(1') 正しいものであることを述べるのは、「宣言する」までである<sup>36</sup>。

(2') 含意は、聞き、受持し、把握し、正しく説き示す〔者である〕ことである。

(3') それによって推理される原因は、原因である善友と証得と随修（実践）によって包摂される場所の五つである。すなわち、(i') 植えた善根の成熟、(ii') 供養、(iii') 請問、(iv') 波羅蜜行という四つが、順に、(i) 聞くことなど〔四つ＝(i) 聞・(ii) 受持・(iii) 把握・(iv) 正しく説き示すこと〕の原因であって、(v') 善友は〔四つ〕それぞれの原因である<sup>37</sup>。その意味に対する証拠を提示するのが、「以下のように<sup>38</sup>」云々である。

(4') そのように説示する必要性が、「それら〔の偈頌〕はまた」云々である。

「私によって (我)」という〔経の〕語の意味の解説は、「一方、『私によって (\*mayā)』という第3 (具) 格 (\*vibhakti) によって」云々である。「聞かれた (聞)」という〔経の〕語の意味は、この先生 (ヴィマラミトラ) は述べていない。なぜなら、その意味は「私によって」の意味〔の解説〕に際して解説されているからである。しかし、“「(i) 如是 (ii) 我 (iii) 聞」という〔語〕によって主に述べられる意味は、(i) 不顛倒、(ii) 直接的なものであること、

<sup>35</sup> 異読はないものの他の箇所との対比で de を de la と訂正し、「そのなか、」と訳すべきか。

<sup>36</sup> 現銀谷訳「直接的に叙述しているのが『著述の宣言』以下〔の箇所〕である」(308)は問題がある。まず、yan chad は「～まで」を意味する。ところで、『廣大注』が evam という語に対して詳細な解釈をするなかの最初の二文の末尾が dam cha'o (堀内 2019a: 170) である。ゆえに、この (1) は、その最初の二文までのことを指すのである。また、dngos は、直接的なもの、すなわち、結集者が仏から直接に聞いたという意味にも理解しうるが、ゴクによれば直接的ということは mayā (私によって) という語によって含意されることであり、また、『廣大注』自身はこの (1) については dam pa nyid (正しいものであること) を宣言するのだと言っているのだから、上記のように訳した。

<sup>37</sup> 現銀谷訳 (308) は首肯できないが、堀内 2019a: 183-184.fn.17 に述べたので繰り返さない。

<sup>38</sup> AA 引用に際しての導入句。堀内 2019a: 171。

(iii) 証得ではないことである”と、別の先生によって解説されたように理解されるべきである。ここ（『廣大注』）では少し誤って解説されているのである<sup>39</sup>。

(3.I.2)

gnyis pa [II] skabs 'di la (la] P; pa C) ni da (da] em., de C, der P) ni zhes bya ba la sogs pa'o//

第二たる [II] 時は、ここでは、「さて（今や、da ni）」云々である<sup>40</sup>。

bdud bzhi bcom par gyur pa'i phyir zhes bya ba ni/ mya ngan las 'das pa dang srog gnas pa dang/ yon tan gi (gi] C; gyis P) khyad par thob pa'i par du gcod pa'i bdud do// mya ngan las <sup>[C114]</sup> 'das pa'i bar du gcod pa ni gnyis te/ nyon mongs pa'i bdud dang phung po'i bdud do// srog gnas pa'i bar du gcod pa ni 'chi bdag go// yon tan gyi khyad (khyad] P; khyed C) par thob pa'i bar du gcod pa ni lha'i bu'o// **kha cig** las/ las kyi bdud dang lngar gsungs pa der ni nyon mongs pa dang las gnyis kas (gnyis kas] P; gnyi gas C) phung po lha ma dang bcas pa'i mya ngan las 'das pa'i bar du gcod pa'i phyir ro//

'jigs pa'i (pa'i] C; φ P) rgyu tshar gcod pa'i {rgyu} zhes bya ba la skyabs ni 'jigs pa zhi bar byed pa yin la de'i rgyu yang bdud bzhi yin pa'i phyir ro//

「四魔を破壊した（\*bhagnavān）から」とは、(1) 涅槃と (2) 寿命の存続と (3) 特殊な美德の獲得を妨げる魔である。(1) 涅槃の妨げは二つである。すなわち、煩惱魔と蘊魔である。(2) 寿命の存続の妨げは死〔魔〕である。(3) 特殊な美德の獲得の妨げは天子〔魔〕である。ある〔テキスト〕では、業魔との〔計〕5つが説かれている<sup>41</sup>が、その場合は、煩惱〔魔〕と業〔魔〕の二つが、有余涅槃を妨げるからである。

「恐怖の原因を破壊する」<sup>42</sup>というなか、帰依処（\*śaraṇa）とは恐怖の原因を鎮めるものであるが、さらにその〔恐怖〕原因は四魔であるからである。

(i) bya rgod gyi phung po'i ri me (me] C; mi P) la sogs pas mi 'jig pa nyid dang/ (ii) de

<sup>39</sup> 本箇所の見銀谷訳に対するコメントは堀内 2019a: 186-187.fn.24 に述べたので繰り返さない。

<sup>40</sup> 見銀谷訳は、「<この時に>の分類 「それは…」等である」とする (309)。まず、項目 II は、「時 (skabs)」であって、「この時に」ではない。また、『廣大注』では「da ni」からが「時」に対応するので、テキストを訂正するより他ない。そして、この前の箇所にも問題があるようである。直訳すれば、「第二たる「この時においては (=P; この時であることは C)」とは」あたりであろうか。しかし、skabs のあとに ni を補って理解することにより、最小限の修正により有意義な読みを得ることができると考える。skabs 'di la ni > skabs <ni> 'di la ni

<sup>41</sup> たとえば、*Āryaṇiṣṭhāgatabhagavajjñānavaipulyasūtraratnānantanāmamahāyānasūtra* (D no.99) に説かれる。

<sup>42</sup> 『廣大注』には「'jigs pa'i rgyu tshar gcod par byed pa nyid du (nyid du] DP; nyid T) 」とある (堀内 2019a: 173) ので、rgyu を削除して読んだ。

la lung dgod pa dang/ (iii) rigs pa dgod pa gsum mo//

(i') me (me] C; mi P) la sogs pa'i 'jig pa'i rgyu rnam kyis zhes bya ba dang/ (ii')  
byang chub sems dpa'i sde snod las/ de skad gsungs pa'i phyir ro zhes bya ba dang/  
 (iii') rtog pa dang dpyod pa la sogs pa'i skyon thams cad las rnam par grol ba zhes bya  
 ba la sogs pa yin no//

(i) 靈鷲山が火などによって破壊されないことと、(ii) それについての教〔証〕の提示と、(iii) 理証の提示という三つがある (= 『広大注』で説かれている)。  
 [すなわち、] (i') 「火などという諸の破壊者」という原因「によって」と〔出ているの〕と、(ii') 「『菩薩藏』にそのように説かれているからである」と〔出ているの〕と、(iii') 「尋・伺 (\*vitarka-vicāra) などの一切の過失から解放された」云々である<sup>43</sup>。

(i) bzhugs pa'i ngo bo dang/ (ii) bzhugs pa'i khyad par dang (iii) bzhugs pa'i ngo bos 'phangs pa'i don ni/ (i') lha dang zhes bya ba la sogs pa dang/ (ii') dus gcig na zhes bya ba dang/ (iii') de'i phyir bcom ldan 'das kyi rjes su slob gzhan rnam kyis kyang zhes  
 bya ba la sogs pas rim pa bzhin bstan to//

gang yang rung bas ni ma yin no zhes bya ba ni/ ting nge 'dzin dang/ shes rab dang/ snying rje gang rung zhig (zhig] P; cig C) gis ma yin no//

(i) 住 (vi-√hr) の本体 (対象) と、(ii) 住の特殊性 (住への形容詞) と、(iii) 住の本体に含意される意味<sup>44</sup>が、(i') 「天と」云々と、(ii') 「一時」と、(iii') 「それゆえ、他の世尊の弟子たちも」云々によって、順に説かれている。

「〔他の〕いずれかの〔行い〕によって〔住すべき〕ではない」とは、三昧と智慧と慈悲<sup>45</sup>のいずれかによって〔住すべきなの〕ではないのである。

### (3.II) (= [III])

chos nyan pa po snod bstan pa'i phyir dge slong gi dge 'dun chen po dang zhes bya ba la sogs pa'o// 'dir (i) 'khor gyi mtshan nyid dang (ii) smos pa'i dgos pa dang/ (iii) go rim mo (rim mo] P; rims so C)//

(i') mtshan nyid ni gnyis te/ (a) dge slong gi dge 'dun chen po dang/ (b) byang chub sems dpa'i dge 'dun chen po'i mtshan nyid do// (ii') smos pa'i dgos pa la gnyis te/ (a) rang gi lugs dgod pa dang/ (b) gzhan gyi (gyi] em.; gi C, gyis P) <sup>[P<sup>364</sup>]</sup> lugs sun dbyung ba'o// (iii') go rim (rim] P; rims C) la gnyis te/ (a) rang lugs dgod pa dang/ (b) gzhan gyi (gyi] P; gi C) lugs dgag pa'o// de (de] C; der P) thams cad kyang **zhung** nas rim pa bzhin

<sup>43</sup> この箇所に関する現銀谷訳の問題点は堀内 2019a: 189-190.fn.39 に指摘したので繰り返さない。

<sup>44</sup> 現銀谷訳はこの三つに対して「〔そういう状態に〕在る本体と、〔そういう過失のない状態に〕在る特殊性と、〔そういう過失のない状態に〕…」と補いを加えている。すなわち、前の項目の続きとみているのである。しかし、これは、経文の「住していた (viharati sma)」の説明であって、別の (次の) 項目である。

<sup>45</sup> 順に『広大注』にいう天住、聖住、梵住に関連するのであろう。堀内 2019a: 190.fn.40 参照。



gsal bar mdzad do//

(3.II) 教法の聞き手である器を示すために、「大比丘サンガと」云々〔と説かれた〕。これについては、(i) 会衆の特質と、(ii) 〔それを〕述べる必要性和、(iii) 順序〔という三つがある〕。

(i') 〔会衆の〕特質に二つある。(a) 大比丘サンガと、(b) 大菩薩サンガという特質である。(ii') 述べる必要性に二つある。(a) 自己の流儀の設定と、(b) 他者の流儀の批判である。(iii') 順序に二つある。(a) 自己の流儀の設定と、(b) 他者の流儀の否定である。それら一切も、テキスト(『広大注』)で順次明らかにされている。

(3.III) (= [IV])

chos 'byung ba'i rgyu bshad pa ni gleng gzhi gang gis zhes bya ba la sogs pa'o// rgyu la gnyis te/ (1) ting nge 'dzin la snyoms par zhugs pa dang/ (2) shes rab kyi pha rol tu phyin pa la rnam par lta ba'o//

(1') ting nge 'dzin la gsum ste/

(i) snyoms par zhugs pa'i dus ni de'i tshe zhes bya ba// (ba//] C; ba/ P, or read ba'o//)

(ii) ming dang mtshan nyid ni de'i tshe zhes bya ba la sogs pa'o// (ii') sgra ji bzhin pa'i don ni chos kyi rnam grangs zab mo <snang ba<sup>46</sup>> zhes bya ba ting nge dzin (dzin] CP; or read 'dzin) gyi ming ngo//

(3.III) 法〔教法・教説が〕生ずる原因の解説が、「その因縁によって」云々である。原因には二つある。(1) 三昧への入定と、(2) 般若波羅蜜の照見である。

(1') 三昧には三つ〔の項目が〕ある。

(i) 入定の時が、「その時に」である。

(ii) 名前と特質が、「その時に<sup>47</sup>」云々である。(ii') 言葉通りの意味が「法門甚深〔顕現〕」という、三昧の名前である<sup>48</sup>。

[Interpretation 1]

<sup>46</sup> 『広大注』および後の記述との関連から、snang ba (顕現) の語を補っておく。

<sup>47</sup> 『広大注』(D269a, P287b, T6、堀内 2019b: 168 より転載) :

gleng gzhi (gzhi] DT; bzhi P) gang gis bstan pa 'di 'jug pa'i <sup>[P288a]</sup> gleng gzhi de bshad pa'i phyir/ de'i tshe zhes bya ba la sogs pa gsungs te/ 'khor rnam kyi dge ba'i rtsa ba yongs su smin par bstan pa de'i tshe/ bcom ldan 'das ting nge 'dzin la snyoms par 'jug par mdzad pa'i dus de yin pa'i phyir de'i tshe zhes bya ste/ bcom ldan 'das ni dus mkhyen pa'i phyir ro//

(4) 因縁 (由来)

(実に、その時)

その因縁によってこの説示 (bstan pa 'di = 『心経』) が展開した ('jug pa、≡説かれた) ところのその「(4) 因縁 (\*nidāna)」を説明するために、「その時」などと説かれた。聴衆の善根が成熟したと説かれた「その時」が、世尊が三昧に入った「その時」であるので、「その時」と言われる。世尊は〔適切な〕時を知るからである。

<sup>48</sup> 「三昧には三つ〔の項目が〕ある」とされる。そのなか、三番目が、のちに出る

「(iii) 三昧へ入定する必要性」である。とすれば、本箇所と直後の箇所は、順に、(ii) 三昧の名前と特質に対するさらなる説明とみられよう。

(ii") de la **chos** mdo la sogs pa'o// **rnam grangs** ni khyad par te/ bshad pa'i chos kyi chos bye brag go// de nyid ni **zab mo** yin te/ zab mo'i don ston pa'i phyir ro// de ni ting nge 'dzin gyi yul gyi khyad par ro// yul can ting nge 'dzin gang la gnas na chos kyi rnam grangs zab mo de snang <sup>[C115]</sup> zhing gsal bar gyur pa'i ting nge 'dzin de ni **chos kyi rnam (kyi rnam| em.; rnam gi C, rnam kyi P) grangs zab mo snang ba** zhes bya ba ste ming de skad de (de] CP; *or read* des) brjod pa'i ting nge 'dzin la snyoms par zhugs pa'o// [Interpretation 2]

(ii") yang na **slob dpon 'dis** bshad bzhin du/ **chos yongs su rtogs pa zab mo snang ba** zhes bya ba'i ting nge 'dzin la snyoms par zhugs pa'o// **chos** ni phung po la sogs pa'o// **pa ri** zhes bya ba ni yongs su'am kun tu'am thams cad du'o// **a ma va** (a ma ya] CP; *read* āya=aaya(?)(=√i)) rig pa'am rtogs pa'am khong du chud pa ste/ rang la khong du chud yod pa'am/ gzhan la khong du chud par byed pas na 'di la'am 'dis khong du chud pa **chos kun rtog pa** zhes bya'o// de nyid ni zab mo stong pa la sogs pa chos nyid snang bar byed pas **zab mor snang ba**'o// snga ma bzhin rang dang gzhan la ltos te 'di la'am 'dis snang bar byed pa'o//

[解釈 1]

(ii") そのなか、「法」とは、経などである<sup>49</sup>。「[異]門」とは、特殊性（修飾語）である。すなわち、説示の法（deśanādharmā<sup>50</sup>）という、ある種の（-viśeṣa）法である。それこそが「甚深」である<sup>51</sup>。なぜなら、甚深な意味を説くからである。それ（＝法門甚深（甚深な法門））は、三昧の対象への修飾語である。主体がその三昧に住すればその甚深な法門が「顕現する」、すなわち、明瞭になるところの三昧、それが、「法門甚深顕現<sup>52</sup>」であって、そのような名前、それによって述べられるところの三昧に入定したのである<sup>53</sup>。

[解釈 2]

(ii") あるいはまた、この先生（ヴィマラミトラ）が解説しているように、「法門（法をあまねく理解する・させるところの）甚深顕現」という三昧に入定した

<sup>49</sup> 十二分教を指すのであろう。

<sup>50</sup> 法には証得の法（adhigamadharmā）など様々な分類があるが、そのうちの説示の法、すなわち教法が、ここでの「法」だという解釈である。

<sup>51</sup> 現銀谷訳は「真如は甚深である」（310）と訳すが誤り。これはコンパウンドの解釈で、chos kyi rnam grangs zab mo を、Kdh. で、すなわち、法門＝甚深と理解しているのである。

<sup>52</sup> 便宜上単語をつなぎ合わせたが、分解すれば、「法門＝甚深（甚深な意味を説くものである法門）が顕現する [ような三昧]」である。なお、『心経』における gambhīra-avabhāsaṃ nāma dharmaparyāya の解釈について、斎藤 2019: 6-7 参照。

<sup>53</sup> 現銀谷訳：「観察主体としての三昧は何に住しているのか」と言うならば、「答えよう。すなわち）甚深なる法門が顕わになり明瞭になった三昧、それが「甚深なる法門の顕現」と言われ、[それを] 体験しているのである。つまり、そのように述べられる三昧に入定しているのである。」（310-311）

現銀谷訳の yul can に対する「観察主体」という訳は yul (viśaya、対象), yul can (viśayin、対象を有する者＝主体) という分類の理解を踏まえた優れたものであるが、全体の構文理解は首肯できない。

のである<sup>54</sup>。「法」とは蘊などである。「**pari**」とは遍く、あるいは普く、あらゆるあり方で、である。「**amaya/\*āya (=vi)**」<sup>55</sup>とは、知る、あるいは証得する、あるいは理解する、である。(i) 自己に理解がある、あるいは、(ii) 他者に理解させるので、(i') これを、あるいは、(ii') これによって理解するものが、「法門 (dharmaparyāya)」<sup>56</sup>と言われる。それこそが<sup>57</sup>、「甚深」なものである空性などという法性を「顕現」させるので<sup>58</sup>、「甚深顕現」である。前のように<sup>59</sup>、自己と他者に依拠して、(i) これを、あるいは、(ii) これによって、顕現させるのである。

(iii) ting nge 'dzin la snyoms par zhugs pa'i dgos pa ni 'di ltar sangs rgyas dang byang chub sems dpa' rnam kyī mdzad pa thams cad ni zhes bya ba la sogs pa'o//

(iii) 三昧へ入定する目的が、「というのは、仏と菩薩の行為の一切は」云々である。

(2') rnam par lta ba la bzhi ste/

(i) rnam par lta ba'i dus ni yang de'i tshe zhes bya ba ste/ bcom ldan 'das ting nge 'dzin

---

<sup>54</sup> 現銀谷訳はこの一文を前の段落に含め、次の一文（「法」とは...）からを段落分けしている。すなわち、「あるいはまた (yang na)」の範囲をこの一文のみとみているのである。しかし、これ以下では chos などの項目が、前の段落とは別様に解釈されている。すなわち、前では「法」は経などと、ここでは「法」は蘊などと解釈されている。また、「門」(paryāya) に対する解釈も異なっている。そして、この後者はヴィマラミトラの解釈に他ならない。このことからすれば、その範囲は (iii) の直前までである。

二つの解釈の相違を示せば以下の通り ((2) は堀内 2019b: 178.fn.8 からの転載)。

(1) 法門甚深顕現三昧：主体がその三昧に住すれば甚深なものである法門（説示の法、教法）が顕現する（明瞭になる）ような三昧。

(2) 法門甚深顕現三昧：

**法**：蘊など＝蘊・界・処

**法門**：(i) 遍く理解する対象、(ii) 遍く理解する手段

**甚深顕現**：空性など、すなわち、『心経』に説かれる空性、無相などという蘊・界・処の〔本来的〕あり方が (i) 自己に顕現し、(ii) 他者の相続に顕現させる。

なお、このことから、ゴクは、ヴィマラミトラの解釈を一番目ではなく二番目に持ってきていることがわかる。前者の後者に対する態度が知られよう。

<sup>55</sup> 現銀谷訳は samaya とするが、原文には amaya とある。paryāya を pari と vi に分けての解釈であろうから āya, aaya あたりと修正すべきか。

<sup>56</sup> 現銀谷訳は「一切法を悟る」(311) と訳すが、このチベット語は、通常は chos kyī rnam grangs と訳されるところの「法門 (dharmaparyāya)」という語に対するヴィマラミトラの解釈である dharma-pari-vi にそぐう逐語訳である。

<sup>57</sup> 現銀谷訳は「真如は」と訳すが、「それこそは」であり、具体的には「法門」を指す。

<sup>58</sup> 現銀谷訳は「甚深なる顕現...」等〔であり〕、法性を顕現させるので」と訳すが、stong pa が訳されていない。また、これは『廣大注』の「zab mo ni stong pa nyid la sogs pa ste/ (『甚深』とは空性などである)」という記述 (堀内 2019b: 168) を前提としているのである。

<sup>59</sup> 「法門」に対する解釈を指す。

la snyoms par zhugs pa'am/ 'khor skal ba dang ldan pa'i 'dus pa la de'i sgras brjod pa'i tshe'o//

(ii) rnam par lta ba po ni byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'phags pa spyan ras gzigs dbang phyug ces bya'o//

(iii) {lta} rnam par lta ba'i yul ni shes rab kyi pha rol tu phyin pa zab mo la spyad pa nvid la zhes bya ba'o// shes rab kyi pha rol tu phyin pa zhes bya ba (ba] C; ba la P) yang nges pa'i tshig dang rab tu dbye bas bstan to//

(2') 照見には四つある。

(i) 照見の時は、「そして、その時」である。世尊が三昧に入定したこと、あるいは、適切な集会者（会衆）が集まったことに対して、「それ」という語で述べられる時<sup>60</sup>である。

(ii) 照見者は、「聖観自在菩薩摩訶薩」と言われる。

(iii) 照見の対象は<sup>61</sup>、「甚深なる般若波羅蜜に関する（～のための）行こそを<sup>62</sup>」と言われる。「般若波羅蜜」も、語義解釈と分類によって示される。

#### [Interpretation 1]

spyad pa yang mos pa'i spyad pa ni so so skye bo'i sa la ste/ de kho na ma mthong bar mos pa tsam gyis zhugs pa'i phyir ro//

de kho na mthong ba'i sa la ni (a) spyod pa'i rten dang/ (b) spyod pa'i mtshan nyid dang/ (c) spyod pa'i 'bras bu [<sup>P365</sup>] gsum ga spyad pa'i sgras bstan to// de la (a') rten ni sa dang po la bsam pa rnam par dag pa thob pa'o// (b') mtshan nyid ni tshul khirms dang sems dang shes rab rnam par dag pas bsdus pa ste/ 'bad pa dang bcas pa sgrub pa'i spyad pa sa drug gi gnas skabs dang/ 'bad pa med pa nges pa'i spyad pa ste/ sa bdun gyis bsdus pa'o// (c') spyad pa'i 'bras bu ni dgu pa dang bcu pa ste (ste] CP; read dang<sup>63</sup>) bcu gcig pa gsum gyis bsdus par bsams pa'o//

#### [Interpretation 2]

bshad pa gnyis pa ltar na ni mos pas spyod pa'i sa la (b') spyod pa'i mtshan nyid yin la/ (c') 'bras bu ni thob pa dang/ yongs su grub pa dang rnam par dag pa'i mtshan nyid sa bcu gcig yin no//

#### [解釈 1]

<sup>60</sup> 現銀谷訳の「偉大性」は、tshe を che ととったものであろう。テキストは、C、Pともに判別しがたいが、本箇所の話は yang de'i tshe の tshe と同じ形をしているので tshe である。また、che の一語で偉大性ととるのはむつかしい。通常は、「che ba nyid」などであろう。

<sup>61</sup> 冒頭の lta には問題があると思われるので、ひとまず削除して読んでみた。あるいは、(ii) との関連で、lta は、lta ba po、照見者と理解すべきか。

<sup>62</sup> 『心経』のこの箇所のテキストは難解であるが (Loc.に対する二つの解釈とともに、堀内 2018 参照)、要するに、ゴクは、観自在が行を照見した、と理解しているのである。ちなみに、zab mo la の la が気になるが、Loc.の訳とみれば問題ない。

現銀谷訳「甚深なる般若波羅蜜多を行じる〔対象〕に」(311)。

<sup>63</sup> ste (～であって) を、dang (～と) に改める。直後の「三つ」は明らかに九、十、十一地を指すから。現銀谷訳もそのように理解しているようである (312)。

「行」とはまた、信解行は、凡夫地においてである。なぜなら、真実を見ずに信解のみによって参入するからである。

真実を見た〔者にとっての〕地においては、(a) 行の抛り所、(b) 行の特質、(c) 行の結果という三つが、「行」という語によって説かれる。そのなか、(a') 抛り所とは、初地において思清浄を獲得することである。(b') 特質は、戒・心・慧の清浄によって撰せられる。すなわち、努力 (ābhoga) を伴う成就行である六つの地<sup>64</sup>の状態と、努力を伴わない (anābhoga) 決定行である。すなわち、〔合計〕七つの地<sup>65</sup>によって撰せられる。(c') 行の結果は、第九、第十、第十一〔地〕という三つによって撰せられると意図されている。

〔解釈 2〕

一方、第二解釈のようであれば、信解行地が (b') 行の特質であり、(c') 〔行の〕結果は、獲得と円成と清浄を特質とする十一地である<sup>66</sup>。

(i) dus dang/ (ii) lta ba po dang (iii) blta bar (blta bar] C; lta ba'i P) bya ba'i yul brjod nas (iv) rnam par lta ba'i rang bzhin ston pa ni rnam par lta ste zhes bya ba la sogs pa'o// ji snyed pa'i <sup>[C116]</sup> don ni phung po la sogs pa'o// ji lta ba'i don ni rang bzhin gyis stong pa la sogs pa'o//

(i) 〔照見の〕時と (ii) 照見の主体と (iii) 照見されるべき対象を述べてから、(iv) 照見の自性を説くのが、「照見した」云々である。尽所有〔性〕の意味が「蘊」などである。如所有〔性〕の意味が「自性空」などである<sup>67</sup>。

(3.IV) (= [V][VI])

chos kyi mtshan nyid ni [V] dris pa [VI] lan ttab pa'o//

[1] dang po 'chad pa de nas zhes bya ba ni skabs 'dir zhes bya ba la sogs pa'o//

(I) bsam dang (II) sbyor ba dang (III) mngon du byed pa dang (IV) sgrub pa dang (V)

<sup>64</sup> 第二～第七地の六つの地を指す。

<sup>65</sup> 現銀谷訳は「〔第〕七地」とする (312)。しかし、テキストには bdun pa (第七) ではなく bdun (七) とのみあるし、その理解ではここには第八地への記述がないことにもなってしまう。これは、七つの地、すなわち、第二～第八地を指す。すなわち、成就行が第二～第七の六つの地であり、それに加え、努力を伴わない決定行=第八地 (この点については堀内 2019b: 178 参照) で、合計七つの地となるわけである。

まとめると以下の通り。

- (a) 行の抛り所：初地 (思清浄)
- (b) 行の特質：第二～七地 (努力を伴う成就行)  
第八地 (努力を伴わない決定行)
- (c) 行の結果：第九、第十、第十一地

<sup>66</sup> まとめると以下の通り。

- (ii) 行の特質：信解行地
- (iii) 〔行の〕結果：獲得と円成と清浄を特質とする十一地 (初～第十一地)

<sup>67</sup> 現銀谷訳が適切に訳した通り、尽所有性、如所有性という重要な枠組みを前提とする。堀内 2019b: 175。

rtogs pa'i nam pa gang gis zhes bya ba ni/ (I) tshogs dang (II) sbyor ba dang (III) mthong ba dang (IV) sgom pa dang (V) mi slob pa'i lam gyi nam pa ji 'dra ba zhi gis bslab par bya zhes lam lnga la dris pa'o//

(3.IV) 法の特質が、**[V] 質問**と**[VI] 回答**である<sup>68</sup>。

[1] 第一 ([V]) の解説は、『次に (atha)』と出ているのは、この場合、『その直後に』[という意味である]」云々である<sup>69</sup>。

「(I) 志向、(II) 実践、(III) 現前、(IV) 成就、(V) 理解の [うちの] どんな行相によって」とは、(I) 資糧、(II) 加行、(III) 見、(IV) 修、(V) 無学道のうちのどんな行相によって学ぶべきであるのかと、五道について質問しているのである。

[2] lan btab pa ni nam pa bcu gcig go//

[2] 回答は十一種類である。

de la 'di ltar nam par blta bar bya ste zhes bya bas ni (1) nam par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brnyan lhag mthong gi dmigs pa brjod do// (2) zhi gnas kyi dmigs pa nam par mi rtog pa'i gzugs brnyan gyi dmigs pa yang don gyis bstan pa yin te/ phyin ci log tu mtshungs pa'i phyr ro//

yang dag par rjes su blta'o zhes bya bas ni (3) dngos po'i mtha'i dmigs pa phyin ci ma log pa'i dmigs pa dngos su brjod do// 'dis ni (4) dgos pa yongs su grub pa'i dmigs pa yang don gyis bstan te</> phyin ci ma log pa nyid du 'dra ba'i phyr ro//

dmigs pa gnyis bstan pa 'dis ni dmigs pa dang po thob pa'i dus (I) tshogs kyi lam nye bar mtshon no// dmigs pa yul du byed pa ni lam lnga po kun yin no//

そのなか、「このように照見すべきである (evam vyavalokitavyam)」によって、(1) 観 (観察、\*vipaśyanā) の所縁 (認識対象) である有分別影像 (\*savikalpapratibimba(ka)) を述べる。(2) 止 (止念、\*śamatha) の所縁である無分別影像 (\*nirvikalpapatibimba(ka)) も、間接的に<sup>70</sup>説かれている。なぜなら、顛倒という点で類似しているからである<sup>71</sup>。

<sup>68</sup> 現銀谷訳は前の文の続きとしてしまっているが、ここは大きな項目の切れ目であるので段落分けすべき。

<sup>69</sup> 現銀谷訳『それから』とは『この箇所で...』等である。(312) は、『広大注』の引用範囲について首肯できない。

<sup>70</sup> 現銀谷訳が適切に訳すように、「意味上 (間接的に)」(312) ということ。

<sup>71</sup> 現銀谷訳「[止観の] もう一方の側面として対応するものであるからである」(312) は、まず語の理解として首肯できない。これは明らかに後出の「phyin ci ma log pa nyid du 'dra ba'i phyr ro//」との対である。四種所縁のうち、前二者を顛倒、後二者を不顛倒と言っているのである。止観の対象が顛倒というのは違和感があるかもしれないが、前二者は後二者に比べれば一等低い段階であるので、後二者との比較・対比では顛倒ということなのであろう。

一方、「正等随観した (samanupaśyati sma)<sup>72</sup>」によって、(3) 不顛倒な所縁である事辺際 (\*vastuparyantatā) 所縁が直接的に説かれた。これによつては、(4) 所作成弁 (\*kāryapariniṣpatti) 所縁<sup>73</sup>も、間接的に説かれている。なぜなら、不顛倒なものとして類似しているからである。

この二つの所縁の説示によつて、最初の所縁を得る時が (I) 資糧道であると示されるのである<sup>74</sup>。所縁を対象とするのは、五道すべてである。

dmigs pa'i de kho na mngon du byed pa'i thabs su gyur pa rnam pa ji ltar yid la byed pa'i [II] sbyor ba'i lam gyi rang bzhin bstan pa'i phyir/ ji ltar na zhes bya ba la sogs pa dri ba 'god pa'o//

de la [1] stong pa nyid dang/ [2] mtshan (mshan] P; tshan C) nyid med pa ni (A) stong pa nyid gyi rnam pa yin no//

所縁の真実を現前にする方法である形相をいかにして作意するのかという [II] 加行道の本質を説くために、「どうして<sup>75</sup>」云々という質問を設けた。

そのなか、[1] 空性と [2] 無相が、(A) 空性〔三昧〕の形相である<sup>76</sup>。

<sup>72</sup> 奇怪な日本語であるが、『廣大注』の sam-anu-paś (正しく・等しく・随つて観る) という解釈の含意を伝えるための訳である。詳細は堀内 2018 を参照。

<sup>73</sup> 現銀谷訳「〔修行の〕目的たる円成実の所縁」(312) は誤り。

<sup>74</sup> 難解。「最初の所縁」は有分別影像を指すのであろうが、それだと残りの3つの所縁の位置がなくなってしまう。dang por と訂正し、「最初に所縁を得る」とすべきか。

なお、『廣大注』と、それに基づいたアティシヤは以下のように配当する (堀内 2018)。

五道	別名	認識対象	認識方法	地	経句
資糧道	bsam pa	有分別影像所縁	観		vyavalokitavyam
加行道	sbyor ba	無分別影像所縁	止		(vyavalokitavyam)
見道	mngon du bya ba	事辺際所縁	止と観	初地	samanupaśyati
修道	sgrub pa	(上記の三つ)	(//)	二～九地	
無学道	rtog pa	所作成弁所縁	(//*)	十・十一地	

他方、ゴクの記述をまとめれば以下となろう。

[I] 資糧道 最初の所縁を得る

[II] 加行道 所縁の真実を現前にする方法である形相をいかにして作意するのか (特に三解脱門)

[III] 見道 修習した結果

[IV] 修道 甚深な対象によって作られたもの

([V] 無学道) 結果 (断円満と二つの大獲得)

<sup>75</sup> 『廣大注』 D272a5ff., 堀内 2018.

<sup>76</sup> 現銀谷訳「空性と無相とが空性の形象である」(313) は間違いではないが不親切である。というのは、前の「空性」は『心経』の説く [1] 空性 (śūnyatā)、[2] 無相 (alakṣaṇā) などの「八否定 (八句)」の第一であり、後の「空性」は三三昧・三解脱門の一つであり、意味が違うのである。以下、八否定については [] で項目番号を示す。

[1] stong pa nyid kyi khyad par bshad pa 'di la gsum las (1) dang po ni rang gi lugs nram par gzhag pa'o// 'di la yang (i) stong pa'i rang bzhin nram par gzhag pa dang/ (ii) de la rigs pa dgod pa dang/ (iii) lung dgod pa gsum las (i') dang po ni/ **gzugs stong pa'o** zhes (zhes] P; φ C) bya bas don dam pa'i gzugs dgag <sup>[P366]</sup> pa dang/ **stong pa nyid gzugs so** zhes bya bas kun rdzob kyi gzugs bsgrubs pas gzugs su snang ba rdzas su yod par 'dod pa **bye brag tu smra ba** la sogs pa'i gzugs stong pa dang/ **gzugs las stong pa nyid gzhan ma yin no** zhes bya bas stong pa nyid mtshan mar lta ba skur pa 'debs pa 'gog pa dang/ **stong pa nyid las kyang gzugs gzhan ma yin no** zhes bya bas ni gzugs dngos po (po] CP; read por) yod pa bkag pas/ gzugs su snang ba btags par yod pa **mdo sde pa**'i gzugs stong par ston pas nram par gzhag pa yin no//<sup>77</sup>

(ii') rigs pa dgod pa ni phung po la sogs pa'i (pa'i] C; pa P) ngo bo med par ga las shes par bya zhe na zhes bya ba nas de ni kun rdzob yin no zhes bya ba'i bar ro//

(iii') lung ni de nyid kyi phyr zhes bya ba <sup>[C117]</sup> la sogs pa'o//

この [1] 空性の特殊性の解説に三つあるなか、第一は、(1) 自己の流儀の設定である。これについてさらに (i) 空 [性] の自性の設定と (ii) それに対する道理の提示と (iii) 聖教の提示の三つがある。そのなか、(i') 第一は、(a) 「色は空 [性] である」によって勝義的な色を否定し、「空性は色である」によって世俗的な色を成立させることによって、“色の顕現が実体的に存在する (実有である)” と主張する毘婆沙師などにとっての色が空である [と設定する。また、]

<sup>77</sup> この箇所は確かに極めて難解であり現銀谷訳は全く別様に理解している (313) が、『広大注』との対比 (この点は Horiuchi 2018 で論じた。堀内 2018: 12-15 も参照) によって、以下のように分段し下線や番号付けなどによって明示することによっていくぶん明瞭に理解されよう。

(1) (i) gzugs stong pa'o zhes bya bas don dam pa'i gzugs dgag <sup>[P366]</sup> pa dang/ (ii) stong pa nyid gzugs so zhes bya bas kun rdzob kyi gzugs bsgrubs pas gzugs su snang ba rdzas su yod par 'dod pa bye brag tu smra ba la sogs pa'i gzugs stong pa<r ston pas> dang/

(2) (i) gzugs las stong pa nyid gzhan ma yin no zhes bya bas stong pa nyid mtshan mar lta ba skur pa 'debs pa 'gog pa dang/ (ii) stong pa nyid las kyang gzugs gzhan ma yin no zhes bya bas ni gzugs dngos po (po] CP; read por) yod pa bkag pas/ gzugs su snang ba btags par yod pa<r 'dod pa> **mdo sde pa**'i gzugs stong par ston pas

nram par gzhag pa yin no//

まとめると以下の通り。

(1) 色即是空>勝義的な色を否定する

(2) 空即是色>世俗的な色を設定する

>“色の顕現は実体として存在する”と主張する毘婆沙師などにとっての色は空である [ことを説く]

(3) 空性は色と別ではない>空性を特徴として見ることを損減することを否定する\*

(4) 色は空性と別ではない>色が実体として存在することを否定する

>“色の顕現は仮有である”と [主張する] 経量部の [主張する] 色を空であると説く

\*lta ba と skur ba 'debs pa の関係が難解。



(b) 「空性は色と別ではない」によって空性を特徴 (nimitta) として見ることを損減することを否定し、一方、「色は空性と別ではない」によって色が実体として存在することを否定することによって、“色の顕現は〔識を本質とするので〕仮有である〔が、外界の色は実体的に存在する〕”と〔主張する〕経量部にとっての色が空であると説くことによって、〔空性の自性を〕設定する。

〔第二である〕(ii') 道理の提示は、「蘊などの自性は存在しない」とどのよう  
に知られるべきであるのか、というならば」乃至、「それは、世俗である」である。

〔第三である〕(iii') 聖教〔の提示〕は、「まさにそれゆえ」云々である。

(2) gnyis pa gzhan gyi lugs dgag pa la bzhi ste/ (i) gzhan gyi stong pa'i mtshan nyid rnam par gzhas pa dang/ (ii) de sun dbyung ba dang/ (iii) gnyis med pa'i shes pa khas mi len pa la chad pa'i skyon med pa dang/ (iv) de khas len pa la thams cad mkhyen pa mi 'thad pa'o//

(i') dang po ni rnam grang gzhan yang nas grag go zhes bya ba'i bar ro// (ii') gnyis pa ni mya ngan las 'das pa yang sgyu ma lta bu rmi lam lta bu'o zhes bya ba'i bar ro// (iii') gsum pa ni ji ste gzung ba 'dzin pa (pa] em., pa'i CP) dang bral ba gnyis med pa'i shes pa don dam par yod par khas mi len na zhes bya ba la sogs pa'o// (iv') bzhi pa ni gnyis med pa'i ye shes don dam par yod par khas len na yang zhes bya ba la sogs pa'o//

〔[1] 空性の特殊性の解説の〕第二である (2) 他者の流儀の否定には四つある。(i) 他者の (による) 空の特質の設定、(ii) それの排斥、(iii) 無二の知を認めない者に断〔見〕という過失がないこと、(iv) それを承認する者に一切知は不合理であること、である。

(i') 第一は、「別の観点 (解釈) では」、乃至、「知られている」である<sup>78</sup>。(ii') 第二は、「涅槃も夢のごとし、幻のごとし」に至るまでである。(iii') 第三は、「“能取 (主観) と所取 (客観) を離れた (\*vinirmukta)<sup>79</sup>不二の智 (\*advayajñāna) が勝義として存在すると承認しないならば」云々である。第四は、(iv') “不二の智 (\*advayajñāna) が勝義として存在する”と〔君 (唯識派) が〕承認したとしても<sup>80</sup>」云々である。

de ltar stong pa nyid kyi khyad par bshad pa'i skabs su (1) rang gi lugs rnam par gzhas pa dang/ (2) gzhan lugs dgag pa gnyis byas nas/ (3) gsum pa gzhan la sbyar ba ni/ phung po rnam rang gi ngo bo stong pa nyid (nyid] P; nyid pa C) du bstan nas zhes bya ba la sogs pa'o// [2] mtshan nyid med pa'i khyad par bshad pa ni gsal lo//

<sup>78</sup> 現銀谷訳「別の多くの法門の中で知られている」(313) は、誤り。grag go は『広大注』当該箇所末尾 (D273b4 (grags te), P293b (grag ste)) を指す。なお、凡例で述べたように、筆者が堀内 2018 で扱ったのはこの直前の箇所までである。

<sup>79</sup> 現銀谷訳「(所取と能取の) 分かれていない」(314) は理解しがたい。『広大注』(gzung ba dang 'dzin pa) dang rnam par bral ba (D274a, P294a, T17) からは梵本の \*vinirmukta という表現が想起されるので、そのように訳し、pa'i を pa と訂正した。

<sup>80</sup> ゴクでは na yang だが、『広大注』では pa yang (することも)。

de ltar phung po dang skye mched dang khams kyi dngos po la rang gi mtshan nyid  
dang spyi'i mtshan nyid lta ba'i yul bkag pas ni phyir (phyir] CP; *or read* physis) (B)  
mtshan ma med pa (pa] CP; *read* pa'i) rnam pa'o//

nyes pa spangs pa dang/ yon tan thob pa'i 'bras bu ste/ smon par bya ba yin no// snod  
(snod] P; rned(?) C; *or read* de) bkag pa ni (C) smon pa med pa'i rnam pa'o//

rnam pa 'di gsum (=A)~(C)) ni gnas skabs lnga po thams cad du bsgom par bya ba yin  
yang dmigs pa thob pa'i 'og gi gnas skabs can de kho na mthong ba'i thabs kyi rnam pa  
gtsor bstan pa'i phyir na [II] sbyor ba'i lam mtshon pa'o//

以上のように [1] 空性の特殊性の解説の箇所において、(1) 自己の流儀の設定と (2) 他者の流儀の否定という二つをなしてから、第三である (3) 他〔の項目〕への適用〔がなされるの〕が、「諸の蘊は自性が空であることを説いてから<sup>81</sup>」云々である。[2] 無相の特殊性の解説は明瞭である。

このようにして、蘊・処・界という事物における、自相と共相という見解の対象<sup>82</sup>を否定することによって、さらに（そののちに）<sup>83</sup>、(B) 無相〔三昧〕の形相がある。

過失を断ずることと、美德を獲得することが、結果、すなわち、願われるものである。器（獲得）<sup>84</sup>を否定するのが、(C) 無願〔三昧〕の形相である。

この三つの形相（=三三昧・三解脱門）は五つの状態（=五道）すべてで修習されるべきであるが、所縁<sup>85</sup>を得た後の状態を有するところの真実を見る方法という形相を主に説くために、[II] 加行道を示すのである。

da ni de (de] C; da P) ltar bsgoms pa'i 'bras bu [III] mthong ba'i lam bstan pa'i phyir  
da ni zhes bya ba la sogs pa'o// ma smos so//

**de'i tshe** zhes bya ba ni rnam par thar pa'i sgo gsum gyi rnam pa rnam par bsgoms pas  
[1] stong pa nyid mthong ba de'i dus na'o// de bzhin du (B) mtshan nyid (nyid] CP; *read*  
ma) med pa la sogs pa rnam par thar pa sgo gsum <sup>[P367]</sup> gyi rnam pa rnam par bsgoms pas  
[2] mtshan nyid med pa dang [3] ma skyes pa dang [4] ma 'gag pa dang [5] dri ma med  
pa dang/ [6] dri ma dang bral ba med pa dang [7] bri ba med pa dang [8] gang ba med pa

<sup>81</sup> 『広大注』 D274b, P294b, T18.

<sup>82</sup> 現銀谷訳「蘊と処と界の事物について自相と共相を見る境」(314)

筆者は「自相と共相」と「見解の対象」を同格で理解した。

<sup>83</sup> pas ni phyir が難解である。『広大注』によれば、自相と共相の否定はそれぞれ八否定の [1] [2] の役割であり、これが (A) 空性三昧に相当する。他方、(B) 無相三昧は [3] ~ [6] の項目（後出）である。ゆえに、内容的に、「そのあとに」くらいの意味が期待される。phyir にも adv. afterwards, subsequently の意味があるのでこのままでもよかるうが、あるいは、テキストの誤りとみて、phyir を physis と直すことも考えられようか。現銀谷訳「自相と共相を見る境が否定されたので無相という形象である」(314)

<sup>84</sup> 現銀谷訳の「〔願われる対象を蓄える心的〕器」はよく考えられた訳である。他方、C は、rned のようにも見える。ただこれでは意味をなさないの、これは de の誤りか。ならば「それ（願われるもの）の否定」。

<sup>85</sup> [II] 加行道の説明の冒頭部を参照。

nyid mthong ba **de'i tshe na** ste/ mdor na rmam par thar pa sgo gsum gyi rnam pa mngon sum du mthong ba **de'i tshe na** zhes bya ba'i don to//

de la phung po dang skye mched bcu gnyis dang khams bco brgyad dang/ rten cing 'brel bar 'byung ba yan lag bcu gnyis lugs su 'jug pa dang lugs las bzlog (bzlog] C; ldog P) pa dang 'phags pa'i bden pa bzhi med ces bya bas ni [III] mthong ba'i lam brjod do// de bzhin du lam dang 'bras bu yang med par don gyis brjod do//

次に、そのように修習した結果である [III] 見道を説くために、「今や<sup>86</sup>」云々 [と説かれた]。[詳しくは] 述べない<sup>87</sup>。

「その時<sup>88</sup>」とは、三解脱門の形相を修習することによって [1] 空性を見た「その時に」である。同様に、(B) 無相などという三解脱門の形相を修習することによって、[2] 無相、[3] 不生、[4] 不滅、[5] 無垢 (不垢)、[6] 無離垢 (不淨)、[7] 不減、[8] 不増を見る「その時に」である。要するに、三解脱門の形相を現前に見るその時に、という意味である。

そのなか、蘊・十二処・十八界、十二支縁起の順と逆、四聖諦が存在しない<sup>89</sup>ということによって、[III] 見道を述べる。同様に、道と [その] 果も存在しないと、間接的に説かれた。

da ni zab mo'i yul gyis byas pa [IV] sgom pa'i lam <bstan> pa'i phyir **ye shes med do mi shes pa yang med thob pa med do ma thob pa yang med de** zhes bya bas lam dang de las bzlog (bzlog] C; ldog P) pa dang/ 'bras bu dang de las bzlog (bzlog] C; ldog P) pa med par bstan to// de bzhin du phung po dang khams dang skye mched dang rten cing 'brel bar 'byung ba dang 'phags pa'i bden pa rnam rang gi bzlog (bzlog] C; ldog P) phyogs dang bcas pa med par yang blta ste/ thob pa dang mngon par rtogs pa bzlog (bzlog] C; ldog P) zla dang bcas pa <sup>[C118]</sup> bkag pa ni mtshon (mtshon] P; <<cha>> mtshon(?) C) pa tsam du zad do//

<sup>86</sup> 『廣大注』 D275b, P296a, T21 : da ni bstan pa'i rnam pas rnam par bltas pa'i (bltas pa'i] DP; lta ba'i T) 'bras bu bstan pa'i phyir/ de lta bas na de'i tshe zhes bya ba la sogs pa gsungs te/

現銀谷訳はここを de ni (それは) と読み、『廣大注』における対応箇所を見誤っている (320.fn.44)。

<sup>87</sup> 現銀谷訳はこの一文を訳していない (314)。

<sup>88</sup> 『廣大注』の対応箇所は前注に指摘した通りであるが、これは梵本の *tasmāt tarhi* (*śāriputra*) に対応する (渡辺 2009: 17 (横組み)・原田 2010: 134)。この箇所、AB 両系統チベット語訳では *de lta bas na* とのみある (Silk 1994: 178, 179)。この一語で梵本二語の訳か、あるいは *tarhi* が訳されていないかであろう。他方、『心経』の漢訳では、一例を除き、「是故」とのみある (原田 2009: 132ff.)。その例外の一例とは法成訳 (T (大正) no. 255) であり、そこには興味深いことにこの『廣大注』と同じく、「是故爾時」とある (850c)。*tarhi* は「それゆえ」、「その時」、の両方の意味があるが (Apte)、法成訳と『廣大注』は「その時」の意味で理解しているのである。ゴクはチベット語訳の『廣大注』に従ったままであるがその読みが継承されている。

<sup>89</sup> *ces bya bas ni* (～ということによって) とあるので引用のようにも見えるが、現銀谷訳が適切に指摘するように (320.n.46)、『心経』本文にはこの分は見当たらないので、『心経』の記述の要約であろう。

次に、甚深な対象によって作られた [IV] 修道を〔説く<sup>90</sup>〕ために、「知はない、無知もない<sup>91</sup>、獲得はない、無獲得もない」によって、〔順に、〕道とその逆と、果とその逆が存在しないと説かれた。同様に、蘊・界・処・縁起・聖諦と、自己〔それぞれ〕にとっての逆のものは存在しないとも<sup>92</sup>、見られるべきである。獲得と現観と、〔それぞれにとっての〕逆のものの否定は、〔経文に直接的に〕示されていることに尽きる。

'bras bu spangs pa phun sum tshogs pa bstan pa'i phyir de ltar gong du bstan pa'i rnam pas zhes bya ba la sogs pa smos so//

結果である断円満<sup>93</sup>を説くために、「以上のように、以前に（以上）説かれた様相によって<sup>94</sup>」云々と述べられた。

shes rab kyi pha rol tu phyin pa <la> brten (brten] C; rten P) cing zhes bya bas ji skad bstan pa'i bsgom (bsgom] C; sgom P) pa'i lam la chos rnam bzlog (bzlog] D; ldog P) pa'i zla dang bcas pa dmigs su med pa la brten nas, byang chub kyi ched du rtsom pa yin na/ 'o na byang chub dmigs su yod pa yin nam snyam pa la/ byang chub la yang zhes sung te/ shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'ba' zhig tu ni ma zad pa'o//

「般若波羅蜜に依拠して」によって、“以上説かれた修道において対立項と共なる諸法（諸法とその対立項）が認識されないことに依拠して、〔菩薩は〕菩提のために努力をするのであれば、では、菩提は認識されるのか”と思う者に対し

<sup>90</sup> 明らかに動詞が欠けているので、前後にみられる bstan という語を補った。

<sup>91</sup> 『廣大注』は、「知もない」という経文の後に「無知もない (na ajñānam)」という語を含む異読の存在を指摘する (D276a, P296b, T22) が、ゴクはこの異読のほうを本文として読んでいる。

ちなみに、インドの『心経』注釈文献にみられる『心経』本文の異読というテーマは興味深いものである。そのうち『廣大注』に関しては大八木 2002 が検討しているが、別途精密に再検討する必要がある。たとえば本箇所について大八木氏は「③nāvidyā (?) の有無」という見出しをつけ、『無知も無いのである (mi shes pa med do/nāvidyā)』という語が付く写本があるという」と述べている (164)。しかし、avidyā は通常は ma rig pa と訳されるのであり、他方、mi shes pa は明らかに ajñāna の訳語である。つまり、ヴィマラミトラは、na jñānam のあとに、\*na ajñānam と続くテキストがあると言っているのである (『心経』のこの直後にみられる na prāptir nāprāptiḥ の対比も参照)。

<sup>92</sup> dang bcas pa は訳しづらいが、現銀谷訳が適切に理解しているように、たとえば、蘊とその逆のものが存在しない、などということ。

<sup>93</sup> 本論冒頭部には「煩惱障と所知障に勝ったことを特質とする (A-1-1') 断円満である」との記述があった。他方、『廣大注』では、「断大性」という語が、この文脈にみられる。周知のとおり『現観莊嚴論』が説く「三大性」の一つ。堀内 2019a: 193.fn.49。

<sup>94</sup> 『廣大注』 D276a-b, P297a, T22.

ゴク・ロデンシェーラプ著『『般若心〔経〕の廣大注』の解説』校訂テキストと訳注

て、「菩提においても<sup>95</sup>」と説かれた<sup>96</sup>。般若波羅蜜だけではないのである<sup>97</sup>。

gal te gang la brten pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa dang gang gi ched du brten pa  
bla na med pa'i byang chub la chos gang yang ma grub na brtson pa don med par 'gyur  
ro snyam pa'i dogs pa bsu ba ni ji ste zhes bya ba la sogs pa'o//

lan ni sems la sgrub pa med pas zhes bya ba gsungs te zhes bya ba la sogs pa'o// 'di'i  
don <ni> shes rab kyi pha rol tu phyin pa'am bla na mad pa'i byang chub yang dag par  
yod par thob pa ni 'bad pa'i 'bras bu ma yin te/ 'on kyan phyin ci log spong ba tsam  
de'i 'bras bu yin te/ yang dag par ma grub pa'i chos la bden par mngon par zhen pa spangs  
pa'o zhes bya ba yin no//

“もし、それに対して依拠するところの般若波羅蜜（依拠の対象）と、そのために依拠するところの無上正等覚（依拠の目的）において、いかなる法も成立していないならば、努力が無意味となるであろう”と考える疑問を述べるのが、「もし<sup>98</sup>」云々である。

回答は、『心に障碍がないので』〔云々〕と説かれている<sup>99</sup>云々である。この意味は、般若波羅蜜もしくは無上正等覚を正しく存在するものとして得ることが努力の結果なのではない。そうではなくて、顛倒を断ずることのみが、その結果なのである<sup>100</sup>。すなわち、正しく成立していない法を諦として執着すること（諦執）が断じられる、ということである。

da ni 'bras bu thob pa chen po gnyis ston pas dus gsum du zhes bya ba la sogs pa'o//  
blo khyad par can dang ldan pa'i <phyir> sangs rgyas so zhes bya bas (bas] P; ba'i C,  
read ba) ni sa bcu pa'i khyad par gyi lam la gnas pa'i byang <sup>[P368]</sup> chub sems dpa' rnam  
nyid sangs rgyas yin no zhes bya ba'i don to//

次に、結果である二つの大獲得<sup>101</sup>を説くために、「三世の (tryadhva-)」云々〔と説かれた〕。

<sup>95</sup> 『廣大注』 D276b, P297a, T23: byang chub la yang (la yang] PT; la D) (chos gang yang yongsu grub pa med do//) (菩提においても、(いかなる法も成立していないのである))。gsungs とあるが経文ではなく PHT の文である。

<sup>96</sup> 現銀谷訳『『このように示された修道』ということや、それと対立するもの〔も〕無所縁に依って菩提のために行うものであるが、『そうであるならば、菩提は無所縁であるのか』という考えに対しては、『菩提についても』と説かれている」(315) は、理解しがたい。

<sup>97</sup> 現銀谷訳「すなわち般若波羅蜜多のみに尽きているのである。」(315) は、意味が真逆である。『廣大注』がいうように、般若波羅蜜だけでなく菩提においても、いかなる法も成立していない、認識されない、ということ。

<sup>98</sup> 『廣大注』 D276b, P297a, T23.

<sup>99</sup> 『廣大注』 D276b, P297a, T23: sems kyi sgrub pa med pas zhes bya ba la sogs pa gsungs te/

<sup>100</sup> 現銀谷訳「しかしながら、顛倒を断じただけの結果で〔も〕ない」(315) は、意味が真逆である。

<sup>101</sup> 『廣大注』によれば、心大性と証大性を指す。周知のとおり『現觀莊嚴論』に説く三大性のうちの二つであり、『廣大注』が論のはじめのほうでも言及するもの。

「優れた知を有するから、『仏』である<sup>102</sup>」とは、第十地のうちの特殊な道に住している諸の菩薩こそが、〔諸の〕仏<sup>103</sup>であるという意味である<sup>104</sup>。

da ni (I) tshogs dang (II) sbyor ba dang (III) mthong ba dang (IV) bsgom (bsgom] C; sgom P) pa dang (V) mi slog pa'i lam lnga po dang de brjod (brjod] C; rjod P) par byed pa'i gsung rab ste/ don dang yi ge gnyis gyi yon tan ston pa ni/ shes rab kyi pha rol tu phyin pa nyid gsang sngags (gsang sngags] C(gsnags); bsngags P) so zhes bstan pa'i phyir zhes bya ba la sogs pa'o// yi ge'i yon tan ston pa ni de ltar gsang sngags kyi nges pa'i tshig gi don bstan nas gsang ste brjod par bya ba nyid kyi nges pa'i tshig gi don bstan pa'i phyir zhes bya'o//

次に、(I) 資糧 (II) 加行 (III) 見 (IV) 修 (V) 無学という五道と、それを述べるものである教説 (pravacana) である。意味と文字の美德の説示が、「般若波羅蜜こそがマントラ (真言、mantra) であると説くために<sup>105</sup>」云々である。一方、文字の美德の説示が、「以上のようにマントラの訓釈 (nirukti) の意味を説き示してから、「秘匿して述べられるべきもの<sup>106</sup>であること」という訓釈の意味を説くために」である。

de ltar na dmigs pa gnyis dang/ rnam pa gsum dang/ ye shes gnyis dang/ 'bras bu gnyis kyi mtshon pa lam lnga'i rang bzhin/ thun mong gi yon tan to// rnam pa bcu gcig ni/ dri ba lnga'i lan yin par shes par bya'o//

かくして、二つの所縁、三つの形相、二つの知、二つの結果によって特徴づけられるところの五道の本質が、共通する美德である。〔これらの〕十一種類<sup>107</sup>が

<sup>102</sup> 『広大注』 blo khyad par dang ldan pa'i phyir sangs rgyas so

<sup>103</sup> 複数形と単数形で数が合わないが、経文では仏は複数形であるので、語を補った。

<sup>104</sup> 現銀谷訳「『断の特殊な道に住する菩薩の姿こそ仏陀である』という意味である。」

(315) は「第十地」という語を訳しておらず（「断」が相当するか？）、問題がある。

<sup>105</sup> 『広大注』 D278b, P299b, T28.

<sup>106</sup> あるいは、「秘匿された説示 (guptabhāṣaṇa)」。別稿で論ずる。

<sup>107</sup> この「十一」が具体的に何を意味するか従来検討されていないので、以下で検討する。まず、「二つの所縁」とは (1) 有分別影像と (3) 事辺際所縁であろう。ただ、間接的には (2) (4) も説かれているとゴクは述べているので、実質的には四種所縁であろう。「三つの形相」とは、三三昧・三解脱門であろう。「二つの知」について、ye shes と明示されるものはゴク本論にはなく、難解。一つの可能性は如量知と如理知 (ji lta ba bzhin mkhyen pa dang/ ji snyed mkhyen pa dang) であろう。これは本論の冒頭部で「勝者」の語を解釈するに際して自利円満の文脈で言及されており、また、Vimalamitra 作とされる Nāmasaṃgītiṅgi (D no. 2092) でもこの二智が言及される (11b: ji lta ba dang ji snyed pa mkhyen pa'i ye shes)。あるいは見道と修道の知か。とすればアビダルマの伝統における法智と類智が想起される。他にも可能性があろう。「結果」については、本論では、「結果である断円満」という語があり、そのあとには「結果である二つの大獲得」ともあった。この二つを指すのであろう。なお、『広大注』との対比により、前者が断大性、後者が心大性と証大性に相当することは先述した通りである。結果的には三つであるが、後者はひとまとめにされているのであろう。

Cf. 『広大注』 D278b, P299b, T28: (B) rdzogs pa'i tshe na ni snga mas 'bras bu spangs pa phun

ゴク・ロデンシェーラプ著『『般若心〔経〕の広大注』の解説』校訂テキストと訳注

<sup>108</sup>、五つの質問への回答であると知られるべきである。

(3.V)

**[VII] mthun par 'gyur ba ston pa ni de nas zhes bya ba ni skabs 'dir bar ma chod par ro zhes bya ba la sogs pa'o//**

**[VIII] rjes su yi rang ba ston pa ni de nyid kyi phyir zhes bya ba la sogs pa'o//**

(3.V) 「**[VII] 同意**」を説くのが、『**その時 (atha)**』というのは、この場合（この箇所では）、直後に（\*anantaram）、〔という意味である〕<sup>109</sup>云々である<sup>110</sup>。

「**[VIII] 随喜**」を説くのが、「まさにそれゆえ」云々である。

[4] (完了した作業)

shes rab snying po'i rgya cher 'grel gyi bshad pa/ lo tsa ba slob dpon **blo ldan shes rab kyis mdzad pa rdzogs so//**

『『般若心〔経〕の広大注』の解説』、翻訳官であるロデンシェーラプ先生によって作られたもの、完。

略号・文献

Apte: Vaman Shivaram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Revised & Enlarged Edition. Kyoto: Rinsen Book Company [Second Reprinting 1986]

『集成』: 『般若心経註釈集成<インド・チベット編>』渡辺章悟・高橋尚夫編、東京：起心書房、2016。

現銀谷訳：現銀谷史明「ゴク・ロデンシェーラプ 般若心経広大註の解説」『集成』295-322.

『広大注』（PHT）: Vimalamitra (ヴィマラミトラ) (tr. Vimalamitra, Nam mkha', Ye shes snying po), 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i rgya cher bshad pa

---

sum tshogs pa dang/ phyi ma gnyis kyis ni 'bras bu rtogs pa phun sum tshogs pa bstan te/ (te/) DP; to// T)

<sup>108</sup> 現銀谷訳：「五道の自性、共通の特性、すなわち十一の相が…」(316)

原文からは現銀谷訳のように読めない。ただ、筆者の訳のようにも読めない。筆者としては rang bzhin/>rang bzhin ni と訂正して読んだ。また、「共通する美德」の「共通する」の意味であるが、周知のようにインド・チベットでは『般若経』を『現観莊嚴論』の五道の体系に基づいて解釈するというを踏まえれば、他の『般若経』と共通するという意味で理解されよう。

<sup>109</sup> 『広大注』D279b, P301a, T30: **de nas zhes 'byung ba ni skabs 'dir bar ma chad par ro//**

<sup>110</sup> 現銀谷訳「賛同を示すのは「それから」という〔箇所であり〕、「それから」とはこの箇所では「中断せずに…」等である」(316)は、『広大注』の引用範囲について首肯できない。

- (Āryaprajñāpāramitāhṛdayāṭīkā), D no.3818, T (TBRC Core Text Collection 7, TBRC Resource ID: W23159 (<https://www.tbrc.org/#!rid=W23159>), Bir, Himachal Pradesh: D. Tsondu Senghe, 1979., 33p.; 8x44cm), P no.5217.
- 『宝灯』: *bsTan bcos mngon rtogs rgyan gyi 'grel pa dang bcas pa'i dka' 'grel rin po che'i sgron me*. In *rNgog lo tsā ba blo ldan shes rab kyi gsung chos skor*. TBRC W1PD104832. 1: 369-477. pe cin: krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2009. [http://tbrc.org/link?RID=O1PD104832|O1PD104832C2O0058\\$W1PD104832](http://tbrc.org/link?RID=O1PD104832|O1PD104832C2O0058$W1PD104832)
- Dram Dul (ed.) 2004: *The unique eye of the world: Biography of Blo ldan śes rab : the xylograph compared with a Bhutanese manuscript*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 61, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, China Tibetology Research Center (Wien).
- Kramer, Ralf 2007: *The Great Tibetan Translator: Life and Works of rNgog Blo ldan shes rab (1059–1109)*. Collectanea Himalayica, Vol. 1. München: Indus Verlag.
- Silk, Jonathan A. 1994: *The Heart Sūtra in Tibetan: a critical edition of two recensions contained in the Kanjur*. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Ht. 34.), Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- 大八木隆祥 2002 「Vimalamitra 造『聖般若波羅蜜多心広疏』研究序説 : 真偽問題・成立背景・依用の『心経』テキストについて」『智山学報』51, 153-175.
- 加納和雄 2007 「ゴク・ロデンシェーラプ『書簡・甘露の滴』 - 校訂テキストと内容概観 -」『高野山大学密教文化研究所紀要』n.20, (162) - (105).
- 現銀谷史明・ゴンタ・ガワンウースン 2011 「ゴク・ロデンシェーラプの般若心経註について—試訳・Romanized transcription text—」『東洋学研究』48, 143-161.
- 斎藤明 2019 「『般若心経』とアヴァローキテーシュヴァラ (観自在)」『東洋の思想と宗教』36, 2019, 1-22.
- 西沢史仁 2012 「サンブ教学の歴史的展開に関する一考察」『日本西蔵學會々報』58, 1-14.
- 原田和宗 2010『「般若心経」成立史論—大乘仏教と密教の交差路』東京:大蔵出版。
- 堀内俊郎 (Horiuchi, Toshio) 2018: “Dialog between Madhyamaka, Vaibhāṣika, Sautrāntika, and Yogācāra: From Vimalamitra’s commentary on the *Heart Sutra*”, *The 2nd International Conference of the Chinese Association of Vijñaptimātratā Studies* (『东方唯识学会第二届国际研讨会論集』, 271-290.
- do. 2018: 「インドにおける『般若心経』注釈文献の研究—ヴィマラミトラ注(3)—」 *Acta Tibetica et Buddhica* 11, 99-121.
- do. 2019a: 「インドにおける『般若心経』注釈文献の研究—ヴィマラミトラ注(1)—」『東洋学研究』56, 165-195.
- do. 2019b: 「インドにおける『般若心経』注釈文献の研究—ヴィマラミトラ注(2)—」『国際哲学研究』8, 167-187.
- 渡辺章悟 2009『般若心経—テキスト・思想・文化』東京:大法輪閣。



## Summary

### **rNgog Blo ldan shes rab's *Shes rab snying po'i rgya cher 'grel gyi bshad pa*: A Critical Edition and Annotated Japanese Translation**

Horiuchi Toshio

rNgog Blo ldan shes rab's (1059-1109) *Shes rab snying po'i rgya cher 'grel gyi bshad pa* (hereafter rNgog) is a kind of sub-commentary on Vimalamitra's commentary on the *Heart Sutra* (hereafter HS), named, \**Āryaprajñāpāramitāhṛdayaṭīkā* (hereafter PHT). In this article, I present a critical edition and annotated Japanese translation of the rNgog. After a careful comparison with the PHT and other texts, this article clarifies the following important points, which were not addressed or were misunderstood in previous studies:

1. The rNgog is definitely a kind of sub-commentary on the PHT. However, this text is occasionally critical of the PHT. The following points attest to this. 1. The PHT presents a synopsis that divides the HS into eight categories. Although rNgog Blo ldan shes rab mentions this, he himself divides the HS into five categories. 2. In his explanation for the word *evam* (thus) in the HS, rNgog refers to the PHT's interpretation as being "explained a little wrongly." 3. In his explanation for the word *dharmaparyāya* in the HS, rNgog introduces the PHT's interpretation in an auxiliary manner, rather than addressing it as the primary interpretation.

2. rNgog interprets the word *caryā* (practice) in the HS based on three viewpoints (a-c below) and allots it to the eleven bodhisattva stages. He then provides two interpretations. The second interpretation is as follows:

((0) *Adhimukti*-practice: Stage of ordinary beings)

(a) The basis of practice: The first stage (purification of thought)

(b) The characteristic of practice:

From the second stage to the seventh stage

The eighth stage (the determined practice that is not combined with effort)

(c) The result of practice: 9<sup>th</sup>, 10<sup>th</sup>, and 11<sup>th</sup> [stages]

3. rNgog provides the following interpretation for the phrase *rūpaṃ śūnyatā* and so on in the HS, just as the PHT does.

(1) *rūpaṃ śūnyatā* > denial of the ultimate *rūpa*

(2) *śūnyataiva rūpaṃ* > establishment of a conventional *rūpa*

> refutation of Vaibhāṣika and so on

(3) *rūpān na prthak śūnyatā* > denial of the incorrect understanding of emptiness

(4) *śūnyatāyā na prthag rūpam* > denial of the existence of *rūpa* as an [outside] thing (entity)

> refutation of Sautrāntika

4. rNgog states that the perfection of wisdom as well as the *bodhi*, or awakening, are not recognized or established as existing elements.

5. rNgog states that although no element is established (i) in the perfection of wisdom which is the object of a bodhisattva's relying upon and (ii) in the "supreme, right awakening (*anuttara-samyaksambodhi*)," which is its goal, the effort by a bodhisattva is not in vain. The reason for this is that the result of effort by a bodhisattva is not the obtainment of the perfection of wisdom or supreme, right awakening as an existent thing; rather, it is just the abandonment of wrong views.