

〈資料〉

## 新出梵本『俱舎論安慧疏』（界品）試訳(3)

小谷 信千代（研究代表者）

秋本 勝 上野牧生 加納和雄 福田 琢  
本庄良文 松下俊英 松田和信 箕浦暁雄

本試訳は『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』第29号（平成24年3月31日刊）に同名で掲載された試訳に続くものであり、平成19年度から平成22年度に一度、新たに平成25年度から平成28年度まで再度、科学研究補助金を支給されて行われる「ポタラ宮所蔵スティラマティの『俱舎論』注釈書『真実義』（Sthiramati, *Abhidharmakośaṭīkā Tattvārthā* : TA）の新出梵文写本研究」に対する研究成果の一部である。今回は櫻部建『俱舎論の研究』に収められる先生の和訳の第一章「〔十八〕界の解説」の第二節「五蘊・十二処・十八界」の第一項「色蘊・五根・五境・無表色」（一四九頁）以下に対応する安慧疏の試訳を掲載する。

### (2) 五蘊・十二処・十八界

#### a 色蘊・五根・五境・無表色（TA, A, 16a6, Pek, To, 48a1）

〔先に「色等などの五蘊」（I, 7ab）と言ったが、<sup>1</sup>その中とは、〕有漏の同義語の説明に隔てられたが、〔改めて〕色等の蘊を主題とするために語られた語である。〔色とは五根と五境と及び無表とのみである（I, 9ab）という場合、<sup>2</sup>〕「色」という語が〔十二処ではなく五〕蘊における色〔蘊〕を語るものであることが話題からして理解される。

〔根と境との〕両者に関して数を示すのは、根と境とは〔五根と五境以外にも〕多くあるからであり、また、すべてが色を本質とするものと認められるわけではないからである。そして境（対象）と有境（主観）とを区別して色蘊が

1 チベット訳により補う。

2 チベット訳により補う。

示されているから、眼等〔の根〕と色等〔の境〕とがここには意図せられていることが分かる。しかし、無表は法処に包摂されるから、境の五つの中には入れられないので、別に説かれる。〔のみ (eva) と〕限定するのは、経量部等の構想する、それ（無表）以外の、法処に含まれる色を除外するためである。及び (ca) の語は接続を意味する。眼等、あるいはそれらの識によって得られる (aryante) から境 (arthāḥ) である。理解される (gamyante) という意味である。そしてここにおいて十処と一〔処〕の一部分とが色蘊であると説かれたことになる。

それではそれらの相は何かと〔云えば、〕それゆえ

**(9cd) それらの識の依りどころが、眼など〔の五根〕であって、透明清浄な色である。**

と言う。「それら」という語は、〔直前の「五境」の語と〕間を隔てられていないから、世間で広く認められていることに従って、色等の境と結びつけられる<sup>5</sup>。なぜなら世間では (To, 48b) 境によって識を (A, 16b) 「色の知覚」「声の知覚」と呼び、所依によって〔呼ぶのでは〕ないからである。それら (五境) の識の所依が「それらの識の依りどころ」である。

その変化によって〔識が〕変化するから、〔識の〕依りどころは眼などである (45ab)

と説かれる如くである。色を自体としながら〔透明清浄な、〕五つとは、色を自性とする〔五つ〕である。根を超えた境を理解することは、教証あるいは理証によるのであって、信頼するに足りない人々の単なる言葉を信じてのことでない。

「透明清浄な色を自体とする眼など」というそのことにたいする教証を世尊

3 経量部では瑜伽師たちは三昧中には無漏の色が生ずると主張するとされる。Cf. *AKBh*, 197, 3ff. 舟橋『業品』五〇-五一頁参照。

4 *AKVy*, 23, 28-29. *arthā viṣayāḥ aryante jñāyanta ity arthaḥ*.

5 本頌 *tadvijñānāśrayā* (それらの識の依りどころ) の *tad* (それら) を五境を指すと解するのと五境を解するのとの二通りの解釈のあることが本論には示される。『正理』(巻一、三三三中二五-二七。有説。彼者是境非根。而無意識綠色等故、名色等識、彼識所依名眼等過。由淨色言所簡別故。) は五根を指すとする解釈を採り、*AKVy*, 23, 32-33は世親が五境を指すとする解釈を採ることを示唆する。福原亮庵監修『梵本藏漢英和譯合璧 阿毘達磨俱舍論本頌の研究一界品・根品・世間品一』(永田文昌堂、一九七三年) 九二-九三頁参照。

によって云々と示す。その場合この「透明清浄」の意味は〔次の通りである〕。清浄な鏡と水の〔入った〕容器とにおいて、当体に依ってそれに似た影像が生ずるとくである。それと同様に、五つの、色を自体とする透明清浄〔な眼など〕に、色〔境〕などに依ってそれに似た表象 (vijñapti) が生ずる。その場合、透明清浄な色を自体とすることに関しては違いがなく、また依りどころとなるものという点で違いがないから、眼等は、相互に〔区別されなければならず〕、また意から区別されなければならない。それゆえ両方が

**(9cd) それらの識の依りどころが、透明清浄な色である。**

と説かれる。その場合、それらの識の依りどころであることによって、眼等が相互に区別される。色の識の依りどころはただ眼だけであり耳等ではない。乃至、同様に触の識の依りどころはただ身だけであって、眼等ではない。

しかしそうであれば、

五〔識〕の〔依りどころ〕はまた、それらと同時に生ずるものである。(44d) と説かれるから、意を眼等であると〔考える〕過失を犯すことになる。(To, 49a) それ(意)もそれら(五識)の依りどころであるから。それゆえ

**(9cd) 透明清浄な色**

というそのことが述べられる。透明清浄な色を自体とする、それらの識の所依なるもの、それらは眼などであって、意ではないと示されたことになる。

【衆賢】それでは「色」の語は無意味である。「それらの識の所依は透明清浄な眼等である」というそれだけで〔頌の意味は〕成立するからである。なぜなら、無色であれ、あるいは有色であれ、透明清浄な、それら(五識の所依)を〔他と〕区別するために「色」の語〔を用いること〕が意味があるであろうような、そういう識の所依は〔眼根等を除いて〕他には存在しないからである。経に〔「色」の語が〕説かれているからと、もしいうなら、経には眼等の識の所依の区別に関する語が説かれていないから、〔「色」の語が説かれるの〕である。『(品類足)論』においても同様に〔「色」の語が〕説かれていると、もしいうなら〔経において〕同様〔論においても「色」の語は必要〕である。その場合にも次のことが考慮されるべきだからである。〔すなわち、論に「色」の語が用いられているとすれば、〕そうであるとすれば、疑いのないように

6 *AKBh*, 6, 2-3. yathoktaṃ bhagavatā “cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanam catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasādā” iti vistaraḥ.

「色」の語が〔用いられているので〕ある。〔vijñānāśraya という合成語が〕有財積合成語 (bahuvrihi) と考えられれば〔すなわち「識を所依とするもの」を意味すると誤解されれば〕、信が眼等と呼ばれるという間違ったことになってしまうからである。その場合、色という語によって、その(有財積の)合成語の放棄されるべきことが説かれたことになる。なぜなら、それ(識を所依とするもの=信)には、眼等の識の所依であると考えられるような、そういう透明清浄な色所成のものは存在しないからである。以上のように、色の語はまさしく意味がある。これ(色の語)によって『(品類足)論』に誦する所は説明がつく〔と〕衆賢は〔言う〕。

【安慧】「経には眼等の識の所依の区別に関する語が説かれていないから、色の語は矛盾しない」と〔衆賢が〕述べたこと、それは〔毘婆沙師は、「根は〔大〕種に依る<sup>8</sup>〕と語るから、〔本頌中の〕「色」の語は意味がないことを述べたものである。無色の透明清浄なるもの(信根)は〔大〕種によって起らないからである。そうであれば、経にも (To, 49b) 〔大〕種によって透明清浄なるものが〔起る〕と説かれるべきであり、透明清浄な色が〔起ると説かれるべきで〕ない。この場合、有財積合成語であることを退けるために「色」と言ったというのは正しくない。色蘊が話題となっているのだから、色を本質とするものであることがすでに成立しているからである。色に含まれる透明清浄なるものは信を本質とするものではない。ゆえに有財積と〔誤解される〕懸念も存在しない。ゆえにそれ(衆賢の考え)は再考を要するものである。しかし経における世尊の説明は所化の意向に依るものであるから、それに重要性が乏しいとは考えられない。軌範師(世親)も経に説かれていることを尊重して〔経と〕まったく同様にここに「透明清浄なる色」と言ったのである。それゆえにこそ世尊の言葉であることを示そうとして世尊によって～と説かれていると言ったのである。あるいは世間では、主として黒い、蓮の花弁のような性質をもった場所(扶塵根)が眼と言われる。眼識がそういうものに依るものだとする

7 『正理』卷一、三三三中二七-下七。若爾色言應成無用。彼識依淨名眼等根。義已成故。無識所依淨而非色、爲簡彼故應用色言。若謂色言是契經說、契經可爾。不說識依差別故。若謂此言是本論說、彼亦同疑。應俱思擇。如是釋者爲遣疑難、須置色言。若識依言就有財釋、即應淨信名眼等根故。置色言、爲簡此釋。無有一法以識爲依色而是淨。可爲此釋。是故色言甚有用。由此即釋本論所言。

8 Cf. AKVy, 24, 12. Vaibhāṣikā hi bruvate. bhūta-vikāra-viśeṣā evēndriyāṇīti.

のが誤解であることを説明するために、〔勝義根が〕いろ・かたちを相としない眼であり、眼識の所依であるものが「透明清浄なる色」といわれる。(A, 17a) 他の〔耳等の〕場合においても同様に言うことができる。

【他の人々】しかし他の人々は言う。色等の諸識の所依は、眼等と意との二種である。透明清浄なるものには三種ある。透明清浄なる信と、透明清浄なる処(境)の色と、透明清浄なる根の色とである。その中「それらの識の依りどころ」(I, 9c) という語によって、処(境)としての透明清浄なる色と区別する。「色」という語によって、信を本質とするものと〔区別し〕、「透明清浄」という語によって〔染汚なる〕意と区別するのである、と。

【問】しかし信は、(To, 50a) 諸識の依りどころではないから、「それらの識の依りどころ」という語によって否定されるから、色の語は無意味ではないか。

【答】無意味ではない。なぜなら、信は識の等無間縁として生起せんとするものと認められるから、〔信は〕意と同様、直後に生ずるであろう識の所依となるからである。

しかし、〔心心所の〕一つの束において、俱有〔因〕・相応因として関与するから、信が識の依りどころであるということはあるが、これはそうではない。論と矛盾するからである。論には、眼識等が〔心所の〕依りどころとして説かれているからである。また、そのように〔信が識の依りどころで〕あれば、〔識が〕心所を依りどころとすることとなって、依りどころが多くあるという過失に陥る。一つの識が他の識と同時に存在することはない。先の識は、消滅しつつあるときに、後〔の識〕に生ずる機会を与えるから、「依りどころ」と呼ばれる。しかし、それ(心所)が消滅することによって、識の生ずる機会〔が生ずる〕のだから、意と同様、それら(心所)にも依りどころとなることが考えられるかもしれないが、そのようには心所は心と共に消滅しない。AがBの原因であるとき、AはBの依りどころであるという、そのような決定性はないからである。そうでなければ〔大〕種も〔大〕種の依りどころとなる。そしてそれは認められない。聖教には、俱起の場合にも、心のみが心所の依りどころして説かれることであろう。〔しかし、実際には〕心所の依りどころして〔説かれてはい〕ない。あるいは、そうでなければ、心心所に関する設定が混乱することになる。

あるいは、先に説いたかの眼などである云々という。ここでは眼など(五

根)が〔「五境」と「無表」との語によって〕隔てられているが、能力という点で、「それらの」という語と結びつけられる。(To, 50b) また、聖教では「眼識、耳識」というように根によって能力を示す。なぜならそうすれば六識が混乱せずに説かれるからである。境によってではない。その〔境によって識を示す〕場合には眼等の識と意識とが混乱するからである。まさしくそれゆえに、このように〔解釈すれば〕『品類〔足論〕』の文にも従うことになると言う。

【反論】しかしそのように〔「それら」を根を指すと解釈すれば〕、〔根と識とは〕相互に依りどころとなるのだから、能力でないことになるではないか。「眼とは何か。眼識の依りどころである透明清浄な色である。眼識とは何か。眼に依る、色の認識である」<sup>9</sup>というそれ(論)は、相互に依りどころとなるのでなく、どちらか一方として理解される。それゆえ「それらの」〔という語〕は〔眼などとは〕別のものを指し示している。

【衆賢】軌範師衆賢は言う。〔「それらの識の依りどころ」という〕前の語は耳等の根を否定するためである。〔耳根等の四根が〕透明清浄な色を自性とするとしても、それらには眼識の依りどころとなることはないから、それらには眼〔根〕等となるという過失はない。他方、〔「透明清浄な色」という〕後〔の語〕は無間滅の所依を否定するためである。〔無間滅の所依、即ち意根が〕眼等の識の依りどころであるとしても、それには透明清浄な色を自性とすることはないから、眼〔根〕等と呼ばれる過失に墮すことはない。あるいは前者によって同分の眼〔を示し〕、後者によって彼同分〔の眼を示すの〕である、と。<sup>11</sup>

しかしその〔衆賢の〕解釈には論述に矛盾があるから、意〔根〕の否定されることが理解できず、境である透明清浄な色の〔否定されることも理解できない〕という過失がある。彼同分なる〔眼根等〕に、その識の依りどころであることがある、ともし〔云うなら〕、それはそうではない。〔彼同分は色法ではない〕能力に包摂されるからである。しかし、先の注釈においては「色」の語は無意味だと言った。<sup>12</sup>前に透明清浄な色として相に区別が (To, 51a) ないのに、

9 『品類足論』卷一、六九二下二一三。眼根云何。謂眼識所依淨色。

10 『品類足論』卷一、六九三上五。眼識云何。謂依眼根各了別識。

11 『正理』卷一、三三三下七一。又於此中言爲簡耳等四根。彼雖皆用淨色爲性、而彼非爲眼識所依。故彼四根非眼根攝。後言爲簡無間滅依。彼雖亦爲眼識所依、而彼非用淨色爲性。故彼意根非眼根攝。或復前言顯同分眼、後言爲顯彼同分眼。

12 「それらの識の依りどころ」の「それら」が「彼同分の眼根」だとすれば、「透明清



〔後に〕眼〔根〕等に相互に違いがあるとどうして知られるのか。この点に関して、それらの識の依りどころであるからと、推論が説かれたではないか。眼〔根〕等は相互に因果が等しくないとされる。なぜなら、盲者には耳〔根〕等はあるけれども、色の知覚はないからである。聾者等における声等の知覚も同様に説明されるべきである。そして相互に因果が等しくないことは、その原因の異なることが、米の種等において普遍的に妥当するから、眼〔根〕等に違いがないという懸念はあり得ない。原因が異なるからである。(A, 17b) 原因が異なることによって、その結果である琵琶や笛や簫や太鼓等の音に違いの見られることがある。<sup>13</sup>〔四大〕種はまったく相が異ならないから、違いが起らない〔と云えば〕、相が異ならなくてもそこに違いはある。内と外の大種の違いの如くである。あるいは受の〔大種の違いの〕如く、感受の相の区別においても、楽・苦・不苦不楽の違いが成り立つからである。

【反論】もしそうであれば、眼〔根〕等は相が異ならないから、声の如く、同一処であるという過失に陥ることになる。

【答釈】それはそうではない。別な仕方であらうからである。同一種類の識のために門の違いによって、処が立てられるのであり、自体に依ってではない。相の異なるものも一処に含まれるからである。それゆえ、声と同様、眼〔根〕等も同一処であるという過失に陥ることはない。<sup>14</sup>

【他の者】他の者は言う。〔宗〕〔眼根は〕透明清浄な色を本質とするものではない。〔因〕眼識の依りどころであるから。〔喩〕意の (To, 51b) 如くである、と。

---

浄な色」という語の「色」の語は無用なものとなる。『正理』卷一、三三三中二五-二九。有説。彼者は境非根。而無意識縁色等故、名色等識、彼識所依名眼等過。由浄色言所簡別故。若爾、色言應成無用。彼識依浄、名眼等根、義已成故。無識所依浄而非色、爲簡彼故、應用色言。

13 『正理』卷一、三三三下一二-一五。若爾浄色相無別故、應不成五。不爾。功能有差別故。如何得知功能別者。不共境識所依定故。又因別故。現見別因果有差別。猶如琴瑟簫笛等聲。

14 『正理』卷一、三三三下一五-二三。然眼耳等所因四大各有差別。因差別故、眼等浄色體有差別。體雖有別、因無異故、其果浄色、應無別者、此難不然。雖同一相、現見異故。猶如内外大種差別。若言如聲、因雖有別、而相一故、同一處攝、眼等五根、亦應爾者、無如是過。聲雖因別、而與一識爲境界故、一處所攝。眼等五根、別類境識所依性故。又是別依用所顯故、不應諸根同一處攝。

【論駁】しかしこの場合、ヴァイシェーシカにとっては、非激質性 (ataijasatva = rajas) によっても、眼識の依りどころであることは得られる (遍充される) ので、それ (眼識の依りどころであること) が成立するから、〔論証によって〕望まれていることを妨げる、矛盾した〔因であることになる〕。それゆえ論証は成り立たない。眼識は〔意を〕依りどころとしないからである。そして喩は論証の効力がない。カピラの弟子 (サーンキヤ) にとっても、非三徳によって因は遍充されるから、〔論証によって〕望まれていることを妨げる、矛盾した〔因であることになる〕。意が三徳を有するという事は、*Pramāṇasamuccaya* の説明によって知るべきである。なぜならそこに詳細に説かれているからである。しかしここでは文章が広範にわたることをおそれて述べない。因は成立しない。活動と活動を有するものとは別だからである。瓶と棗などの所依と能依とはに区別が認められるが、それ (瓶) のみが、それ (棗) のみの所依であるとは認められない。あるいは喩と認められるものにも論証能力がないかである。サーンキヤにとって眼根の活動は意に依って起るのではないからである。他方、〔その喩は〕仏教徒にとっては認められたことを損うものである。経には世尊によって眼〔根〕等は透明清浄な色を本質とすることが説かれているからである。

【他の者】しかし他の者は言う。〔宗〕〔眼識の依りどころは〕透明清浄な色を本質とするものではない。〔因〕根であるから。〔喩〕意根の如くである、と。

【論駁】〔しかし〕透明清浄な色を本質とするものを除いて、他の眼〔根〕等は存在しない。ゆえに因が所依不成 (āśrayāsiddha) である。もし〔眼識の所依を〕他の自性を有するものと認めて、透明清浄な色を本質とすることを否定するなら、その場合にも、所依不成である。それが認められないからである。あるいはそれがたとえ存在しても、根であることが成立しないから、因が宗法 (pakṣadharmā) でなくなる。必ず眼等が色を本質とすることが認められなければならない。〔眼等は〕抵触性のあるものだからである。(To, 52a) 区別される所依たる場所であるがゆえに抵触性がある。あらゆるものに属することによっては、諸根が区別される所依たる場所であることは成立しない。例えば、デーバダッタ等の諸根は婆羅門の根の依所の中に存在するとは認められないからである。婆羅門の根の依所における諸根は、彼のみのものであって、他の者のものではない。彼の依所として働くからである。眼等の諸根は色等のように身体の外に〔あるのでは〕ない。そこにおいて疑など〔心の所〕が結合するから



である。風と林等の如くである。以上、傍論は充分である。

十一の実体として標挙された色蘊の中、五根は解説しおえたが、しかしその直後にその境について〔解説〕しなければならない。それゆえ〔以上〕五根を解説しおわった。〔次に〕五境を解説しなければならないと言う。〔五境は〕それらの諸根に対する〔境〕である。その中、先ず色が説かれるのであるから、先ずという語は順序を意味する。

#### (10a) 色は二種である

とは、二種類だという意味である。眼等の根の境が色等であるということは、世間周知のことだから、その〔境の〕相は説かずに、その区別のみが示される。それ（境の区別）は世間ではよく知られていないからである。青などという場合の「など」という語には黄と赤と白とが含まれる。その他はそれら（四つ）の変化であるとは、青等のいろの変化だという意味である。それではそれらは何か。雲、煙、塵、霧、影、日光、灯明、闇である。そうすれば、いろは十二種になる。(To, 52b) 四つの根本のいろと、それらを多くまた少なく混合する違いによって、他に雲等の八つがある。ある人々は、特殊な虚空界である蒼空は、別のいろであると〔言う〕。

光りに対する障害から生ずるのが影と闇である。しかし〔それらには〕次のような区別がある。影はそこにおいて色の見られる場所であり、〔その〕逆が闇である。そこにおいては色 (rūpa) は見られないという意味である。詳しく説明しないとは、分析しない、である<sup>15</sup>。色処にはいろ（顕色、varṇa）としては存在するがかたち（形色、saṃsthāna）として存在しないものがあるという場合、【問】そのかたち（形色）と呼ばれるものとは何か。【答】(A, 18a)「長など」と言われたではないか。【反論】まさしくそれが分からない。【答釈】長などの知覚が生ずる場所、それが長などのかたちである。そうであれば、いろ（顕色）等とは別にかたち（形色）は認められない。なぜか。なぜなら、一方向に生起した、多くのいろの集合において「長」の知覚が生ずる。少ない〔いろの集合〕において「短」の知覚が、四方に平等〔に生起したいろの集合〕において「方」の知覚が、すべて〔の方向〕に平等〔に生起したいろの集合〕において

15 Cf. AKVy, 25, 18-19. *na vipamcitam na vibhaktam ity arthaḥ.*

「円」の知覚が、中央に多〔く生起したいろの集合〕において「凸」の知覚が、一方向〔に生起したいろの集合〕において「正」の知覚が、いろいろ〔の方向に生起したいろの集合〕において「不正」の知覚が〔生ずる〕。

【有部】それでは、いろ〔の多少〕等の集りにおいて、長等の知覚が〔生ずる〕が、しかし他のものであるかたちにおいて〔長等の知覚が生ずるの〕ではない、というそのことはどのようにして理解されるのか。触によっても長等の知覚は生ずるのだから〔かたちは実在する〕。【経量部】他の根(身根)の境については、根を超えているから知覚は生じない。それは根による認識ではない。

【有部】それでは何か。【経量部】推理による認識である。その香りによって花におけるいろが認識される如くである。(To, 53a) というのは、香りが花のいろにおいて〔有する相関関係は〕決定しているが、しかし触がかたちにおいて〔有する相関関係は〕そのようには〔決定してい〕ない、ということは言うまでもない。それ故、〔眼と身との〕両方の根によって、瓶等と同様に、長等としてのかたちに対する認識が起こるからといって、それ(かたち)がいろ等と別のものとして〔存在している〕わけではない。さらには「業の俱舍処」(第四章)で考察するであろう。<sup>17</sup> 傍論は充分である。

〔いろとかたちとの〕両方として〔あるものが〕あるという場合、身表を除く長等のかたちと、雲と煙と塵と霧とである。

【毘婆沙師】他の人々は、光りと明かりのみはいろとしてあるが、青と黄と赤と白と影と闇と呼ばれるもの〔は両方としてある〕という。【問】なぜか。【答】なぜなら、青等は長等のかたちなしには捉えられないからである。【問】どのようにして闇において長等のかたちは捉えられるのか。【答】寝室等の中でそのように確認されるからである。【反論】もしそうであれば光りと明かりとにおいても〔同様のことが生ずるといふ〕過失が生じる。【答釈】過失はない。光りと明かりとには光りに隠された所依のかたちが把握されるからである。しかしそういうことは闇においてはなと〔毘婆沙師たちは〕言う。

16 Cf. *AKBh*, 194, 14–15. ekadīnmukhe hi bhūyasi varṇa utpanne dīrghaṃ rūpam iti prajñapyate. tam evāpekṣyālpīyasi hrasvam iti. caturdiśaṃ bhūyasi caturasram iti. 舟橋『業品』二二頁参照。

17 Cf. *AKBh*, 194, 14–195, 4. 舟橋『業品』二二–二三頁参照。

【問】 それではどのようにして一つの実体が〔いろ（顕色）とかたち（形色）との〕両方としてあるのかとは、 $\sqrt{\text{vid}}$ を satta（存在する）を意味するものと考へての批判である。両方として〔つまり〕、〔いろとかたちとの〕両方の種類として〔あるのであれば〕、自体が異なるから、実体が異なる。それゆゑその場合には一つ〔の実体〕であるということは矛盾する。あるいは、その場合に一つ〔の実体〕であるとすれば、自体に異なりはない。そうであれば、明かり等と同様、あるいは身表と同様、それは両方としてではなく、ただかたちとしてのみ、あるいはいろとしてのみ〔あると〕理解すべきである。【答】 そこにおいて両方が知られるからであるという場合、そこにおいてとは一つの実体においてであり、(To, 53b) いろにおいてもかたちが〔知られ〕、かたちにおいてもいろが知られるからである。この $\sqrt{\text{vid}}$ は知るの意味であり、存在するの意味ではないとは、「両方としてある」というのは、「両方として知られる」というそのことが説かれたことになる、というのである。しかし、いろとしてのみある（知られる）、かたちとしてのみある（知られる）、と言われる場合には「存在する」の意味のみである。

【他の人々】他の人々は、全体に関係するから「存在する」の意味も矛盾しない、と〔言う〕。一つの全体において、いろとかたちの存在することは矛盾しないからである。【批判】〔しかし〕それは色処の説明からすれば道理に合わない。それ故にこそ一つの実体は〔いろとかたちとの〕両方としてはないと言われる。〔両方としてあれば〕身表においてもいろとかたちとしてあるという過失に陥ることになる。身表 (kāya-vijñapti) を自性とする合掌等においても、青等のいろが認知されることになり、そうなれば、「身表はかたちとしてのみある」と説かれることと齟齬をきたす。<sup>18</sup>

【ある人々】ある人々は、その〔「身表はかたちとしてのみある」という〕論述は不適当であると〔言う〕。なぜなら、光りと明かりを除く、残りの、<sup>19</sup>異熟生や、所長養や、あるいは等流の〔身表なる〕色処において、現に認識されて

18 AK, IV, 2bc. kāyavijñaptir iṣyate saṃsthānam. 舟橋『業品』五頁参照。

19 AKBh, 6, 18は、「他の人々」が光りと明かりとはただいろとしてのみあり、青〔黄〕などは両者としてであると主張する、と言う。櫻部『俱舍論の研究』一五一頁参照。

いる、いろとかたちとの、区別されない総体としての、異熟因や、長養の因や、あるいは同類因があるからである。<sup>20</sup>このように、〔身〕表の〔見られている〕時には、(A, 18b) 現に認識されている、表といろとの、区別されない総体としての、異熟因であること等があるではないか。その場合、善や、不善や、あるいは無記の合掌等〔の身表=かたち〕があり得る。他方、いろは、この場合、無記のみである。それゆえ、その場合のいろなるもの、それは〔かたちとは〕(To, 54a) 異なる色処に含まれる。それ(いろ)とは別の、かたちと区別されないものを因とするからである。

【反論】しかし、表を自性とする色処なるもの、それはただ等流である。ゆえに、いろと因を一にするものの和合という矛盾〔に墮すること〕になるから、かたちとしてのみあると言われる。有色のものの俱生が決定していることに関して、『俱舍論』に) 次のような規定がある。

欲〔界〕において声を有さず根を有さない極微は八つが〔俱生する〕(II, 22ab) それはどのようにか。それは様々な在り方をする。表・無表と俱生する、善不善の香等の所造〔色〕の、区別されない因が和合することはないからである。そうであれば、表の極微は五つの実体から成ると証明されたことになる。その場合、同一の集合が〔いろとかたちとの〕両様に認識されるのであり、実体が〔両様に認識されるの〕ではない。そうでなければ、一つの実体にとって、〔あい〕矛盾する両者を自性とするということがなくなる。ある集合において、表と呼ばれるかたちが認識される時、そこにおいて、いろが認識される場合には過失があると言われた。その場合には、区別される〔因の和合〕であれ、区別されない〔因の〕和合であれ、〔そういう物に〕力があっても何の役にも立たない。欲〔界〕繫の極微なる八つの実体は、和合に関係する香等なしにはあり得ないからである。以上、傍論は充分である。

#### (10b) しかし声は八種である。

という場合、これによって物事が誓願される〔から声〕であり、あるいは誓願するものが声である。耳境の色は四大によって完成すると善逝の〔聖典は言う〕。

20 趣旨がくみ取り難い。あるいは『正理』(卷三四、五三五下)に等流、異熟生、所長養の形色因を身表となすことと何らかの関係があるか。

その場合、有執受〔の大種〕は身体として現存する〔大種〕である。心・心所が所依として把握するからである。〔大種と心・心所とが〕相互に随順するからである。(To, 54b)<sup>21</sup> また、それらは異熟生と所長養との現在の眼〔根〕等と離れていないものである。〔その〕逆が無執受である。〔それらが〕そ〔の声〕の因であるというのが、有執受と無執受との大種を因とする、である。その中で有執受の大種を因とする〔声〕は、例えば、手〔を打つ音〕や言葉〔を話す〕声のようなものである。

【問】無執受の大種を因とする言葉〔を話す〕声もあるではないか。例えば、バラモンが欲〔界〕の化身に語らせる〔語表〕やあるいは第二静慮等に生まれた者たちの語表のように。〔『俱舍論』に〕

〔表は二の〕有伺〔地〕において〔ある〕(IV,7d)<sup>22</sup>

と説かれるからであり、また

有漏の身・語業は自〔地〕の〔四大〕種の所造である (IV, 5ab)<sup>23</sup>

と定義されているからである。

【答】たとえ〔無執受の大種を因とする言葉話す声〕が存在するとしてもそれは過失ではない。〔バラモンによって〕現わし出されたものだから〔その声は〕有執受だからである。この場合には、手〔を打つ音〕や言葉〔を話す〕声は有執受の〔大〕種を因とするもののみとは限定されない。手〔を打つ音〕や言葉〔を話す〕声は有執受と無執受の〔大〕種を因とするものでこそある。ゆえに、有情数の、言葉〔を話す語〕表である声は、有執受と無執受の〔大〕種を因とするものである。

他は非有情数であるという場合、言葉〔を話す語〕表である声以外の〔非有情数の声〕は、有執受と無執受との〔大〕種を因とする二種類である。そしてこのように有執受と無執受とを因とするものに、それぞれ、有情数と非有情数とがあるから四種類となる。四種にそれぞれ可愛と非可愛との区別があるから八種となる。意に適うこと (manaso 'nukūla) を可愛 (manojña、意を知ること) という。〔父母に適う者を〕父母を知る者 (mātpitṛjña) と〔言うのと〕同じで

21 非執受なるものが根と離れているとされることが AK, VI, 13b, AKBh, 341, 1に説かれている。櫻部・小谷『賢聖品』九六頁参照。

22 舟橋『業品』八九頁参照。

23 舟橋『業品』七四頁参照。

ある。というのはここでは、因の区別と自体の区別とによって、(To, 55a) 声の区別の定義が説かれるからである。

【他の人々】他の人々は有執受と無執受との〔大〕種を因とする声もあると〔言う〕という。その場合、手の大種は有執受である。鼓の大種は無執受である。手と鼓とがあい合することは両方の大種に依って生ずるから〔有執受と無執受との大種を因とする声もあるの〕である。【問】それでどうなるのか〔と云えば、四大種という〕同種類のを離れて〔他に四大種は〕存在せず、そしてそうなれば抵触することがないこととな〔り、声は出ないことになる〕であろう。【他の人々】地界は水界を離れては存在せず、抵触することがないではないか。ゆえにそのことは再考を要する。二〔組み〕の四大種を原因とする極微の集りが、その場合に、有執受と無執受との〔大〕種を因とするということは矛盾しない。

【衆賢】他方、軌範師衆賢は言う。(A, 19a) 有情数と非有情数とは、有執受と無執受との大種を因とするから、また、可愛と非可愛との区別は色等においてもあるから、それゆえ声はただ二種のみである。有執受と無執受との〔大〕種を因とするからである。色等においても、可愛と非可愛と同様、有執受と無執受との〔大〕種を因することもあるではないか〔と云えば〕、しかし声にとっては因のみが二種なのであり、色等のように自体も〔二種だというの〕ではない、というそのことが〔このアビダルマ〕論に摂められている声の定義である。それゆえ〔可愛と非可愛との〕区別を設けないか、あるいは説明してもこのことは極めて僅かに説かれるのである。

【安慧の反論】他の種類もある。有執受の大種を因とする、有情の所作から生ずるものと、それに依らないものとである。有情の動作から生ずるものも、手等の動作から生ずるものも、語表とがある。語表も名に依るものと名に依らないもの<sup>24</sup>とがある、というように。同様に善等の種類によって多くの種類がある。ゆえに有情数と非有情数に、それぞれ有執受と無執受との〔大〕種を因とすることによる区別があるから、それぞれ別個に呼ばれる。いろとかたちとの区別においても、まず、青等と長等が、それぞれ別に呼ばれることが認められる。

24 『正理』卷一、三三四上二二-二七。此中執受大種爲因聲有二種。謂有情類加行所生、及餘不待加行所起。其有情類加行所生、復有二種。一者手等加行所生、二者語表業爲自性。此語表業復有二種。謂依名起、及不待名。



だのにこ〔の声〕の場合の区別においても〔同様の区別が〕認められないという理由が分からない。青や長などのいろやかたちとは別には雲等がないにも拘わらず、別個に説くことを認めているが、そのことに関して〔アビダルマ〕論の側に与すること以外に理由が分からない。別の区別によるなら、有執受と無執受との〔大〕種の因と同様、因は述べたことにも述べなかったことにもならない。また、〔衆賢は〕可愛と非可愛と〔の区別〕は色等においても〔ある〕と言うが、それも〔世親の〕意図を理解しないからである。そ〔の衆賢の言葉〕は、この場合も〔色等の場合のように〕そのように区別せんがために、軌範師（世親）の意図を非難するのである。

### （10bc）味は六種

という場合、味わわれるから味である。賞味されるという意味である。本質的な（To, 56a）区別を認めて六つの区別が説かれる。しかし他の区別はそれらの結合の種類であるから、そして際限がなくなるから説かれない。〔香の先に味を述べて説明の〕順番を破壊するのは、〔六〕境の識の生起〔の順番〕が決っていないことを示すためである<sup>26</sup>。香るから香りである<sup>27</sup>。それは四種である。好い香り・悪い香り・両者の等しい〔香り〕・等しくない香りとのゆえに四種である。しかし種類としては好い香りと悪い香りととの二種のみであると示す。しかし『〔品類足〕論』には第三の平等の香りが説かれて<sup>28</sup>いる。

【ある人々】ある人々は、それはあるものは好い香りの部類であり、あるものは悪い香りの部類であるから、種類として第三〔の香り〕があるわけではない。その〔好い香りと悪い香りとが〕等しいか等しくないかは所依（身体）を増減させる働きの違いによる、〔と言う〕。<sup>29</sup>

【他の人々】他の人々は、微弱と増盛との違いによって論では、三種と、好い香りと悪い香りとが〔説かれる<sup>30</sup>〕と〔言う〕。

【別の人々】また、別の人々は、論においては等しくない香りが好い香りと悪

25 Cf. Ms. A, 19a1. monoññāmanojñābhedaś ca rūpādiṣv apy astiti.

26 『正理』巻一、三三四中一九-二〇。越次説者顯彼境識生無定故。

27 『正理』巻一、三三四中二〇。香謂所嗅。

28 『品類』巻一、六九二下二二-二三。香云何。謂諸所有香。若好香若悪香若平等香鼻所嗅。

29 『正理』巻一、三三四中二三。等不等者增益損減依身故。

30 『正理』巻一、三三四中二三-二四。有説。微弱増盛故。

い香りとして説かれる。他方、それとは別のものが適当であるから等しい香りと説かれる。好い香りと悪い香りとはただ種類の異なるだけのものが論には等しい香りと説かれたのだと〔言う〕。

その場合、根の大種の長養を必ず齎すものは好い香りであり、その反対が悪い香りであり、その両方の特徴のないのが等しい香りである。<sup>31</sup>

#### (10d) 所触は十一から成る

という場合、身根によって、触れられるから、あるいは、触れられ得るから、所触である。

【問】しかし A によって B が触れられるとき、B も A に触れるから、身根も所触である (To, 56b) という事になってしまわないか。<sup>32</sup>

【ある人々の答】身根はただ触れるだけで触れられはしない。眼と同様である、とある人々は〔言う〕。眼は見るけれども見られはしないからである。<sup>33</sup>

【別の人々の答】あるいは〔また、ある人々は言う。〕いかなるものによっても、いかなるものも触れられないが、所依と所縁とが無間に〔生ずる〕場合に、所触の想があるのである〔と〕。

【正答】その場合、A を所依とする識が境を認識するとき、A によってその〔識の〕境が触れられるものとして仮説されるのであり、境によって識の所依が〔触れられるものとして仮説されはし〕ない。まさしくそれ故に、身根によって〔大〕種が触れられると仮説される。それ（大種）を所依とする色等が〔所触と仮説されるの〕ではない。身識によっては〔色等は〕捉えられないからである。花等におけるいろ等の損害はその所依の損害によるのであって、<sup>34</sup> 身体の接触によるのではない。

滑らかさとは柔軟性でありという場合、柔軟 (slakṣaṇam) が即ち柔軟性

31 『正理』卷一、三三四中二五-二六。若能長養諸根大種、名爲好香。與此相違、名爲惡香。無前二用、名平等香。

32 『正理』卷一、三三四下四-五。若爾身根應成所觸。此既能觸彼、彼定觸此故。

33 『正理』卷一、三三四下五-六。有說。身根唯能觸、非所觸。譬如眼根唯能見、非所見。

34 『正理』卷一、三三四下六一-三。復有說者。無有少法能觸少法。所依所縁無間生時、立觸名想。若依此識能得彼境、此於彼境、假説能觸。境非識依、故非能觸。即由此因、唯説地等、名爲所觸。依彼色等、定非所觸。此中意、顯依身根識、不縁彼境、而生起故。若彼色等、非所觸者、如何華等、由身觸時、色等變壞。由彼所依被損壞故。現見所依有損益故、能依損益。非此相違。

(ślakṣatvam) である。異 (pṛthak) が即ち異性 (pṛthaktvam) であるのと同様である。しかし〔滑らかさの〕語義は付着されるということであり、柔軟で、滑らかで、粗野でなく、抱擁に耐えるという意味である。<sup>35</sup> 粗さとは麤強性でありという場合、「それには麤強さがある (karkam asyāsti)」というのが「麤強 (karkaśa)」である。「多毛 (lomaśa)」というのと同様である。麤強とは力の同義語である。<sup>36</sup> 麤強が即ち麤強性である。ざらざらしている、粗野である、優美でないという意味である。<sup>37</sup> それによって物が量られるのが重さでありという場合、〔物が〕沈むという意味である。それがあるときに〔物の重さが〕知られるから重さである。沈められるという意味である。重さが即ち重性である。それによって天秤の後ろが上がるからと毘婆沙師たちは〔言う〕。<sup>38</sup>〔その〕逆が軽さであるという場合、それによって物が量られない〔のが軽さ〕である。それがあるとき〔物は〕沈まないで (To, 57a) 飛ばされるから軽である。形が大きくても、それがあがるが故に、容易に物が移される。(A, 19b)〔それが〕天秤の後ろの下がる理由であると毘婆沙師たちは〔言う〕。<sup>39</sup> 軽さが即ち軽性である。

冷たさとは暖を求めさせるものでありという場合、それによって苦しめられている人に暖を求めることがあるとき、それは凍らせるから冷たさである。害と益とのゆえに速やかに認識されるという意味である。<sup>40</sup>【問】しかし夏と秋には、冷たさがあっても、暖を求めさせることはないではないか。【答】暖を求めさせることには〔冷以外の〕別の在り方はないから、冷たさこそ暖を求めさせるものであると決定している。あるいは、〔暖を求めさせるという〕その作

35 『正理』卷一、三三四下一七一九。滑即是性故、言滑性。如別即性故、言別性。訓釋詞者、可相逼觸、故名爲滑。即是軟煖。堪執持義。

36 力が触所であることについては AK, VII, 31d 及びその註を参照。櫻部・小谷・本庄『智品・定品』一二〇頁参照。

37 『正理』卷一、三三四下一九二一。此有濫用故、名有濫。如有毛者説爲有毛。濫即是性故、言濫性。

38 『正理』卷一、三三四下二一―二三。能爲鎮壓、故名爲重。是能成辦摧伏他義。重即是性、故言重性。

39 『正理』卷一、三三四下二三―二六。易可移轉、故名爲輕。現見世間、物形雖大、而有輕故、易令遷動。輕即是性、故言輕性。毘婆沙説不令稱首墜故名輕。

40 『正理』卷一、三三四下二六―二八。由彼所逼、希煖欲生、故名爲冷。又令凝結、及易了知、故名爲冷。是彼損益疾可知義。

用もその〔冷たさという〕種類に属するから、諸相を弁ずる者たちによって<sup>41</sup>そのように規定されるのである。餓えとは食物を求めさせるものであり、渴きとは飲み物を求めさせるものであるという場合、心所法は身根の境ではないから、それゆえ原因〔である触〕を結果〔である心所法の名〕で呼んだのだからと言う。餓えと渴きの原因は特定の所触において生ずる。その場合、餓えは食物〔を求めさせるもの〕という原因を結果〔である心所法の名〕で呼んで「餓え」と言ったのである。渴きの原因は渴きである<sup>42</sup>。

もしこの場合に原因を結果〔である心所法の名〕で呼ぶことが言われているのでないなら「餓えとは食物を求めさせるものであり、渴きとは飲み物を求めさせるものである」というようには述べられないであろう。それではどのように〔述べられるの〕か。「餓えと渴きとは食物〔に対する欲望〕と飲み物に対する欲望である」というように述べられるであろう。まさしくこの〔原因を結果の名で呼ぶ〕ことに関して諸仏の出現は楽である云々という例証がある。諸仏の出現そのものが楽なのではないが、しかし楽の (To, 57b) 原因であるから楽と説かれる。説法等においても同様に説明すべきである。他にも氣絶や力や虚弱さなどのある種の所触もあるが、同じそれら〔十一種〕の中に含まれるから別には説かれぬ。氣絶は滑らかさとは分けられない。力は粗さと重さとは〔分けられない〕。同様に他のある種の所触も適宜に同じそれらの中に摂められるべきである<sup>43</sup>。

ところでこのように〔考えると〕滑らかさ等は所依〔の大種〕の違いによって相互に区別される。水〔界〕と火界が優勢であることにより滑らかさがある。地〔界〕と風界が優勢であることにより粗さがある。地〔界〕と水界が優勢であることにより重さがある。火〔界〕と風界が優勢であることにより軽さがある。まさしくそれゆえに死体においては重さが増す。水〔界〕と風界が優勢であることにより冷たさがある<sup>44</sup>。風界が優勢であることにより餓えがある。火界

41 lākṣaṇika. Cf. *AKBh*, 476, 18. 櫻部「破我品の研究」(『大谷大学研究年報』第十二集、一九五九年)一〇四頁参照。

42 『正理』卷一、三三四下二八-三三五上一。食欲名飢、飲欲名渴。豈不欲是心所法故、違觸相耶。以於因中、立果名故、無相違失。

43 『正理』卷一、三三五上二-五。悶力劣等、攝在此中。故不別説。悶不離滑。力即澁重、劣在軟煖、輕性中攝。如其餘、所觸種類、隨其所應、十一中攝。

44 『正理』卷一、三三五上六-八。水火界増故生滑性。地風界増故生澁性。地水界増故

が優勢であることにより<sup>45</sup> 渴きがある。同様に他の所造色においても、可能性に  
 応じて、所依の違いによって相互に区別されると理解すべきである。しかし論  
 が長くなることを避けるためにここには説かれない。

色界には餓えと渴きとはなくというのは、段食を離染している者たちがそこ  
 に生まれるからであり、身体が害されることがないからである。そうでなければ  
 そこにも餓えや渴きという苦があることとなる。残りの軽さ等も存在すると  
 『施設〔論〕』には説かれる。「そこではクル族の者たちのカルパタル製の衣服  
 は4カルシャ〔の重さ〕であると計量される。四大王衆〔天〕の〔衣服〕はその  
 半分〔の重さであると計量される〕。三十三〔天〕の〔衣服はその半分の重  
 さであると計量される〕。他化自在〔天〕の〔衣服は〕カルパタル製の衣服か  
 らなるものの (To, 58a) 十六分の一カルシャ〔の重さ〕であると計量される。  
 それより上の色〔界〕繫の〔諸天の衣服は〕計量され<sup>46</sup>ない<sup>47</sup>」と。

【問】重さがあるのに、どうして計量されないのか。また、色界においては有  
 情の自体とその所依とが輝きのように清浄なので重さがあり得ないのか。【答】  
 その場合、『施設〔論〕』の所説を理解させようとして、たとえそこでは衣服が  
 一着ずつでは計量されなくても集められれば計量される〔と〕言う。それはど  
 のようにして知られるか〔と云えば〕、採集し伸ばすことによってである。カ

生重性。火風界増故生輕性。故死身内重性偏増。水風界増故生於冷。『五事毘婆沙論』  
 卷下、九九二中二八-下二。水火界増故能造滑、地風界増故能造澁、火風界増故能造  
 輕、地水界増故能造重、水風界増故能造冷。

45 『正理』卷一、三三五上一三。風界増故生飢。火界増故生渴

46 六天(四大王衆天、三十三天、夜摩天、觀史多天、樂變化天、他化自在天)は欲界  
 繫の天である。Cf. AK, III, 1abc. 舟橋『世品』三頁参照。

47 福田琢編「加藤清遺稿 藏文和訳『世間施設』(1)」(『同朋佛教』第三四号、一九九  
 三年、四二頁)には次のように説かれる。諸北俱盧〔洲〕の如意宝樹生衣は一パラ  
 (pala) なり。四大王の諸天のは半パラなり。三十三諸天のは一パラの四分の一なり。  
 諸夜摩天のは一パラの八分の一なり。諸兜率〔天〕のは一パラの十六分の一なり。諸  
 化樂〔天〕のは一パラの三十二分の一なり。諸他化自在〔天〕の如意宝樹生衣は一パ  
 ラの六十四分の一よりも〔少〕なり。

『婆沙論』卷一二七、六六五中一八-二二。北俱盧洲衣重一兩。四大王衆天衣重半兩。  
 三十三天衣重一銖。夜摩天中衣重半銖。觀史多天衣重一銖中四分之一。樂變化天衣重  
 一銖中八分之一。他化自在天衣重一銖中十六分之一。此上天衣皆不可稱耶。

『世間施設』では他化自在天の衣は北俱盧洲の衣の六十四分の一よりも〔少〕なりと  
 されるが、『婆沙論』では十六分の一とされる。TAのチベット訳 (To. 58a1) では六  
 十四分の一とされる。

一シャ草の花の花糸は採集して伸ばす〔作業を〕加えるときに結合されて計量されるが、個々には〔計量され〕ない。また色界には支えるものがあるから重さがある。<sup>48</sup> 落ちる物には支えるものが必要であるが、〔無色界における落ちることのない〕他の物にはそうではないからである。〔色界の〕粗さは、支えるものと涅槃とにおける上地の繊細さと比較して〔の粗さである〕。害のある冷たさはないが、益のある〔冷たさ〕はあると伝説するという場合、「伝説する」という語は三昧以外に益するものを認めないことを表明するためである、とある人々は〔言う〕。<sup>49</sup> かれらにとって、初静慮には〔眼・耳・身の〕三識身に属する楽による益はないこととなろうと軌範師アールヤダサーサは〔言う〕。軽安と呼ばれる、特殊な所触はある。〔しかし〕益のある、他の触はそこ（色界）にはないという、それがこの場合の「伝説する」の語の意図である。しかしすべての〔益のある因が否定されるの〕ではなく、これ以外の益のある因が否定されるのであるから、このことは〔更に〕考察する必要がある。

「冷たさとは暖を求めさせるものである」という定義からの除外を「伝説する」の語によって明瞭にするのであると他の人々は〔言う〕。こういうことは聖教の理趣であり、(A, 20a) 現に経験されることと (To, 58b) 推量とを越えているというのが「伝説する」という語であると他の〔人々は言う〕。

48 Cf. AKVy, 27, 25-27. *saṃcītāni punas tulyanta* iti sūkṣma-gurutva-sadbhāvād ity abhiprāyaḥ. atrānumānaṃ. sagurutvaṃ rūpāvacaraṃ vastr'ādi. ādhārādheya-bhāvāt. kuṇḍa-badaravad iti. (併ら聚れるものは稱らるとは、微細なる重性あるが故なりとの意なり。此につきて比量あり。「色界の衣等は重性あり、能蔵と所蔵との性の故に、皿と棗との如し」と。荻原雲来訳註『稱友俱舎論疏（一）』梵文俱舎論疏刊行会、一九三三年、四五頁。) 本訳で ādhāra を「支えるもの」と訳したのは、櫻部『俱舎論の研究』（一九六頁）に、色界に所触がある理由に関する世親の説明 (AKBh, 20, 25-21, 1) が「所触は〔四大種として諸〕根の依りどころ〔となり、所造色を〕支えるもの (ādhāra, 小谷)〔となり、あるいはまた〕衣服〔の感触〕となることによって、〔食物を摂る場合以外にも〕受用される」と訳されていることによる。

49 称友は、色界では益するものは三昧のみであるとするのが〔世親〕自身の主張である、と言う。Cf. AKVy, 27, 27-29. *anugrahakaṃ kilāstīti. kila-śabdo Vaibhāṣika-mata-dyototānārthaṃ. sva-mataṃ tu samādhīr evātrānugrahakaḥ.*

50 色界には香と味はない。Cf. AK, I, 30cd. 櫻部『俱舎論の研究』一九五頁参照。色界に生まれた有情は段食を離食しているので、鼻識と舌識とによる楽はない。Cf. AKVy, 259, 11-13. *kasmāt punaḥ rūpāvacareṇa cittena tayor gandha-rasayor anirmāṇaṃ. tayor gandha-rasayoḥ kavaḍḍikārāhāra-svabhāvāt. rūpa-dhātūpapannaṃ ca tad-vitarāgatvād iti.* 舟橋『世品』二八頁参照。



そ〔の多種の色〕の中、あるときはただ一つのものによって云々という。この場合、青等の種類〔の色〕が「もの」という語によって語られているのであり、極微の「もの」〔が語られているの〕ではない。五識身は〔極微の〕集積したものを所縁とするからである。そ〔のもの〕の種類を区別する〔のは〕、意識が「青である」と〔分別して〕青でないものを排除することによって混乱しないからである。他の〔耳識等の〕場合も同様に説くべきである。

【ある人々】眼識等は、分別することがないから、対象を区別することができない、とある人々は〔言う〕。【論駁】ただ一つのものに結び付けられた眼識が、他のものの自体に接触しないことによって区別された対象に対して生ずるとき、「そ〔のもの〕の種類を区別する」と言われる。しかし、意識は、眼識によって他のものの自体と区別され、一つのものとして捉えられたものを、後に順次に、それ以外のものと区別する行相によって分別する。それゆえ、眼識においても「そ〔のもの〕の種類を区別する」ことは矛盾しない。

接近した〔色〕においては、いろとかたちとの区別を把握する場合があるから、遠くから見るときのと言う。耳識等も同様に理解すべきであるという場合、あるときには一つのものによって耳識が生ずる。〔すなわち〕これは太鼓の音であり法螺貝の音ではないというように、その種類の区別が生ずるときである。あるときには多くの〔ものによって耳識が生ずる。すなわち〕(To, 59a) キイキイという音や多くの楽器や合唱の声を聞く人にその種類の区別が生じないときである。しかし身識は最多の場合でも五つ〔のもの〕によって〔生ずる〕という場合、あるときには一つ〔のもの〕によって〔身識が生ずる。すなわち〕これは堅さであって、暑さではない。これは滑らかさであって粗さではない、というようにその種類の区別が生ずる。あるいは、あるときには二つの大種〔もしくは〕大種所造〔色〕により、あるときには三つ、四つ、乃至、五つ〔すなわち〕四大種と滑らかさ等の一つとによって〔身識が生ずる〕。粗さ等は他の四大種に依存するからである。

すべてによって云々というここにも「最多の場合でも」〔の語〕が懸かっている。重さと冷たさと粗さという所造色は区別されずに把握されることが現に見られる。それゆえ六あるいは七、乃至、十一〔のもの〕によっても〔身識が生ずる〕。跳躍したり泳いだりする者たちが暖かさと冷たさ等を同時に経験しているときに、ひもじさや渴きの触も〔ある〕から、区別されない行相をもち、

十一の所触を境とする、一つの身識が生ずるからである。

そうであれば組み合わされたものを所縁とするからという場合、アビダルマでは五識身は自相を境とすると誦する。それゆえ、青等の行相で区別された識によって把握されるべき〔境〕が、組み合わされたものを所縁とする〔識〕によって把握されるから、共相という境となることが非難される。〔すなわち、十一種すべてを境として身識が生ずる場合には〕組み合わされたものを所縁とするから、青等における共通なるもの、その行相によって把握するので、共相を境とすることになる、と他の人々〔は非難する〕。

【他の人々】(To, 59b) しかし、他の人々はここにおいて「五識身は共相を境とする。組み合わされた境を所縁とするからである。一切法の無我の智のごとくである」という推論式を立てる。それゆえ処の自相云々と言う。

【ある人々】ある人々は「論書には〔五識は〕処の自相に関して自相を境とすることが説かれる<sup>51</sup>。そして処の自相は青や長等の〔ものの〕共相であるから、〔五識身が〕共相を境とすることは既に認められている。それゆえ〔その推論式は〕既に証明されていることを〔さらに〕証明する〔過失を犯す〕ことになる」と〔言う〕。〔五識身は、例えば眼識なら〕自らの処である〔色処の青や黄等の〕多くのものによって生ずるから、共相として、〔つまり〕分けられず、区別されずに、それらの境となるから、〔五識身は〕共相を境とするのである。しかし、共相そのものではない。そ〔の境〕は仮設有だからである。それによって〔五識身が〕無我の智となるという〔過失〕も反論される。そうでなければ、青等の自相の知も、多くの極微によって生ずるから、共相を境とするものになってしまう。ここには、〔推論式の〕論証の不成であることと、譬喩が所立法 (sādhyadharmā) を欠いていることを明示するのである。

それでは処の自相とは何であり、あるいは事の自相とは何か。相応〔法〕を

51 『婆沙論』卷一三、六五上——一五。問。云何身識縁共相境。以五識身縁自相故。

答。自相有二種。一事自相。二處自相。若依事自相説者、五識身亦縁共相。若依處自相説、則五識唯縁自相。故不相違。

52 法宣(卷二 上、二九頁)は「前五識が自相の境を取ると云うは処の自相を取ることと、眼識はただ色を縁じて声を縁ぜぬ。故に青黄等の多色を一処に取ったとて子細はない」と言う。それからすれば五識身の境となる共相とは、青や黄などの多くの色が、個々にはなく、全体的に把握されている場合の色全体、即ち色処を指すものと考えられる。

伴う眼識等の所依と所縁とであり得ることが、眼等の処と色等の処とのそれぞれ可能性に応じた相である。その場合、眼根の境においてのみ眼識は生じ、他においては〔生じ〕ない。ゆえに、それら（眼識等）は処の自相に関して（To, 60a）自相を境とするのであり、〔青や黄等の〕諸々の別なものにおいて〔色処として〕別でないことを分別することによって〔自相を境とするので〕はない。それらは分別を伴わないからである。他方、事の自相は、青等の、言語化されず、ただ無分別智の境となる自体である。論に「眼識によって青を知る。その場合には“青である”と〔知るの〕ではない」と説かれる<sup>53</sup>ごとくである。

次のことが考察される云々という場合、身〔根〕と舌根との二は、座（adhiṣṭhāna<sup>54</sup>）が同一であるから、また、達した〔境〕に作用するから、味と触とが相互に区別がつかないので、境に達する順序によって作られる、識の生ずる次第があり得ないことになる。それゆえ〔身識と舌識とのいずれが先に生起するかが〕考察されるのである。食欲に向けられているものだからであるという場合、食欲は欲であり、そしてそれ（欲）は作意と相応する。そして作意の力によって他の所縁に心の相続が転ずる。（A, 20b）それゆえ舌識が先に生ずる。境が同等であり、食欲がないときには、〔五識の内の〕境を有する〔識〕が先に生ずる。五根の対象とそれらをどのように捉えるかを説き終えた。「あるときには一つのものによって眼識が生ずる」云々と、である。

〔本章第九頌 ab には〕それら（五根・五境）の直後に〔無表が〕標挙されていたので、それらを解説した直後に、今や無表が説明されなければならない。その場合、語表と区別して

#### （11a）乱れた〔心の者にも〕無心の者にも

という<sup>55</sup>。語表は、無心の者、あるいは〔語表を起こした心とは〕異なった心をも

53 『識身足論』卷六、五五九中二七-二八。眼識唯能了別青色。不能了別此是青色。

54 adhiṣṭhānaを座と訳すのは櫻部『俱舍論の研究』（一九六頁）に順じたもの。

55 「乱れた心」（vikṣiptacitta）は難解。法宣（卷二 上、三六頁）は乱れた心を「〔前刹那に生じた〕無表の邪魔をする」心のことだと言う。称友によれば、世親は「乱れた〔心〕を、例えば善の無表が起こる場合には、それを起こした善心とは異なる不善と無記の心を指し、不善の無表が起こる場合には、それと異なる善と無記の心を指すものと解している。他方、衆賢は、この場合の「乱れた〔心〕を、不善と無記の心のみを指すものとすべきだと言う。衆賢がそう主張するのは、本頌に無表が「乱無心等に随流する」ものとされている以上、無心の位に随流することのない不善の無表はこの場合の考察から除かれなければならないと考えるからである。『正理』卷一、

つ者には、(To, 60b) 断絶しているので生じないからである。身表と区別して

**(11b) 連続して絶えない**

という。表も連続して絶えないではないか〔と云えば、そうではない〕。表が消滅しても無表は連続しているから、この点に関して〔無表の〕卓越性が認められるべきである。あるいは「連続して絶えないもの」とこそ限定しているから表ということにはならない。他方、表はその刹那〔だけ存在する〕ものもある。眼等の相続と区別して

**(11b) 浄と不浄との**

という。得の相続と区別して

**(11c) 大種に依ってあるもの**

という。〔アビダルマ〕論では乱れた〔心〕とは染汚〔心〕であると説くから、それゆえ〔本論には〕それ以外の心の者にもと云うのである。この場合「それ」という語は等起心を述べようとしたものである。それ（無表を等起させた心）以外の、善か不善か無記かの、随〔心〕転のすべて〔の心〕が〔乱れた〔心〕〕と〔頌には〕説かれている。それを等起させた心とは種類が異なるからである。ただ染汚のみ〔の心が語られている〕ではない。無心なる睡眠と気絶とは認められないから、また、無想〔天〕には表がないから、無想〔定〕と滅尽〔定〕に入定した者にもと云う。二〔無心〕定のみが無心であることを示すのである。「も」の語によってというのは、頌中に

**(11a) 乱れた〔心の者にも〕無心の者にも**

と〔説かれる〕その「も」の語である。(To, 61a) ここに更に「有心の者」と云うのは、その人に乱れた心が無いということが「乱れていない心の者」であるから、「無心の者」にも〔乱れていない心の者であることがあることに〕なるので、それを否定するためである。すなわち、乱れていない、心が散でない〔分位〕においてあることを否定することと、〔無表が〕散でない〔分位つまり二無心定〕において現前することとの両方の故に〔「も」の語を用いたの〕である。<sup>57</sup>

三三五下三-四。應簡言唯淨無表於無心位隨流非餘。櫻部『俱舍論の研究』一五八頁注八参照。

56 櫻部『俱舍論の研究』一五八頁注八参照。

57 『光記』（一二四頁）には安慧の『俱舍釈』が無表が四つの分位において生ずると主張することが次のように述べられている。亂心不亂心此是散位一對。無心有心此是定位一對。亂心等等取不亂心。散自相似。無心等等取有心。定自相似。故此等言通於獠兩處。顯頌巧善。

あるいは、有心の分位〔には二つある。乱れた有心の分位と〕<sup>58</sup>、乱れていない有心の分位とである。その中、乱れた有心の分位が直接説かれ、「も」の語によって不乱の有心の分位が〔間接的に説かれたの〕である。そうであれば「乱れた〔心の者にも〕無心の者にも」というこ〔の本頃の語〕によって〔乱れた有心、乱れていない有心、無心の〕三つの分位が説かれていることになる。

あるいは、ここにおける「乱れていない」とは表を等起する心であり、「有心」とは定〔地〕の心〔を有すること〕である。そうであれば、定〔地〕と不定〔地〕の無表を等起する心が説かれていることになる。しかし要するに表〔業〕と三昧とによって生じた云々と説かれる通りである。「連続して絶えない」と説かれるから、等起〔の時の心〕と同類の心の分位が「乱れていない」と語られるのであると軌範師アールヤダーサは〔言う〕。

【問】最初の刹那は「連続して絶えないもの」ではあり得ない。ゆえに、もし最初の刹那が「連続して絶えないもの」でないなら、それには無表の相は存在しないから、無表の相が不備である。最初〔の刹那〕は〔無表では〕ないと説かれたことになるではないか。そうであれば、第二等も (To, 61b) それぞれ「連続して絶えないもの」ではないから、「連続して絶えないもの」はなくなるから、無表は存在しない。後の刹那に依存する初〔刹那〕も「連続して絶えないもの」であるから、それを等起させるものが説かれねばならない。ところで、なぜ「連続して絶えないもの」と言われるのか。【答】表自身の所依となるものが消滅しても、捨せられない限り連続することを知らせるためである。

得の流れも等々というのは、得は不相応〔行法〕だから大種所造ではないからである。所造という意味は因としているという意味であるというのは、〔所造色は大種に〕依って〔生ずる〕と理解されるからである。生などの因となるからであるとは、〔所造色が大種から〕生ずるから (生因)・依るから (依因)・住するから (住因)・持するから (持因)・養うから (養因)、である。その中、生〔因〕であるのは、それ自身の所依となる大種に依ってそれから生ずるからである。依〔因〕であるのは、〔所造色が〕それ (大種) に従うからである。依〔因〕の本質であり当体である大種に依って継続するからである。恰も回転している車にとっての大地におけるそれぞれの地面のごときである。当体であ

58 〔 〕内はチベット訳により補う。

59 Cf. AKBh, 102, 23. 櫻部『俱舍論の研究』四〇四頁参照。

る大種が無表の継続する因となる。住〔因〕であるのは、当体である大種に依ることによって〔所造色が〕安住するからである。持〔因〕であるのは、その変化に〔所造色が〕依存するからである。二形(両性具有)の人の生まれるときに所依(身体)が変化する場合に、それ(持因)が減することによる〔ように〕。養〔因〕であるのは、他に〔所造色を〕捨する因がないとき、当体である大種が連続することによって連続するからである。

色を〔自性とし、〕作用を自性とするけれどもという場合、「色」という語は思と区別するためである。「作用」という語は眼等と区別するためである。

(To, 62a) これがそうであることが〔頌中の〕「すなわち」という語によって示される。無表はただ表を否定するだけではなく、表とは別の何らかのものでもない。そうではなくて、〔無表は〕色と作用とを自性とするから、表と似た他の色であるが、〔それは〕それ自身を等起せしめる心と心所とを知らしめないから、無表と言われるのである。<sup>60</sup> 否定辞 a は他であって似ている主題に適用される。「すなわち」の意味は「このように」であると解釈は限定される。そしてこのように「すなわち」の語によって、似ている他のものであることにたいしてこの〔表の原語 avijñapti の〕a の字〔が用いられているの〕であると (A, 21a) 示すから、「すなわち」の語はその命名の仕方を示すため、なのである。

「説かれる」とは軌範師の語であることを示す〔とは〕師(仏陀)の語ではないということ在意図する。あるいは軌範師たちによってのみ説かれるのであり、それ(無表)の自性は、直接的にもあるいは推論によっても確定されないということ〔在意図する〕。しかし要するに、表と定とより生じた云々というその場合に、善・不善ということが言われなければ、表と定とより生じた、異熟生と所長養の〔無記の色も、無表〕であるという過ちに陥る。「表と定とより生じた」と言われなければ、表色〔が無表〕であるという過ちに陥るから、〔その〕両方が言われる。その場合、表より生ずるのは、律儀・不律儀を自体とす

60 法宣(巻二上、三二頁) は表業と無表業とについて、「表業と云うは心の中の思いを身口の上に顕わして他に表示する業なり。(中略) 無表業と云うは此の身に寄りそうて念々刹那相續してありながら、他に表示することなき業ゆえに之を無表と云う。且く、殺生罪を云はば前に表業を起して人を切ったときには、向の人の命は未だ断絶せず居るなり。後に向の人が正しく命終するとき、前に起した表業の力によって無表業を引起す。その引起した無表色は人目に見えねども前の表業の相と全く同じ」と説明する。



る善・不善の〔色〕と、それ以外〔の色〕とである。安穩と不安穩と〔の業〕によって好ましい〔果報〕と好ましくない果報とがあ〔り、それ以外の業によってそれ以外の果報があ〕<sup>61</sup>るからである。定より生ずるのは、(To, 62b) 善の〔色〕のみである。静慮〔律儀〕と無漏律儀とは、定によるただ一つの好ましい結果があるだけだからである。以上が無表の要約した相である。あるいはそれ(無表)には要約した〔相〕と拡大した〔相〕とがある。その中、先ず要約した〔無表の相〕は妥当しない。というのは、無表の実体は個々にこの要約した〔相〕によっては定義されない。拡大した〔相〕も〔妥当し〕ない。定義されるものを超えているからである。

乱れていない心の者にとって、所造色を自体とする表なる実体、それがそのまま善なる〔無表なる実体〕であることはなく、あるいは、乱れた心の者にとって、〔所造色を自体とする表なる実体〕それがそのまま不善〔の無表なる実体〕であることもない、というように無表色が定義されるときも、その定義は正しくない。しかし種類に関する定義は矛盾しない。それはそれ以外の場所にも現れるからである。認識されたものの眼識の所依である、透明清浄な色を自相とする眼〔根〕を、異熟生と所長養と同分と彼同分などと定義するように、である。

【衆賢】しかし衆賢は言う。この〔頌に説かれる〕無表の定義は過失のないものではない。最初の刹那は流れではあり得ない。〔流れという概念の〕濫用となるからである。それゆえそれ(初刹那の無表)がこの定義に〔収まる〕余地はない。また流れは〔仮設の法であり〕実体ではないから、〔無表を流れとすれば〕無表が実体でないという過失に陥ることとなる。また、定〔所発の無表〕には、乱れた〔心の者〕と無心の者とは、連続して絶えないということはないから、それが無表でないという過失に陥ることとなる。もし乱れていない〔心の者〕と有心の者にはそれが連続して絶えないから過失はないと云うなら、浄と(To, 63a) 不浄との表に無表の相があることとなる。また「無心の者にも」と〔第十一頌 a 句に説かれる、有心の者にも無表が存在することを示唆する、第二の〕「も」の語は無意味である。前〔の語に〕含まれるからである。〔すなわち〕「乱れた心の者にも」(11a) というその中にすべての有心の分位が含まれるからである。

61 Cf. AK, IV, 45ab. kṣemākṣemetaratkarma kuśalākuśaletarat. 舟橋『業品』二四六頁参照。

第二の〔「無心の者にも」〕の「も」に含まれる、それ（無心の者）とは異なる他の分位とはいかなるものか。無心の者に関連して、浄の無表の連続して絶えないものがあると区別すべきである。ゆえに〔軌範師衆賢は〕言う<sup>62</sup>。

不備と、論から逸脱することと、欠損あること、そうでないものをそうであるとする事とに陥る。「も」という語は余分な語である。そこで特定されるべきものが特定されていない。

【安慧】実に、すべての無表の刹那も、個々別々には、流れではなく、最初の刹那のみが〔流れなのでも〕ない。〔しかし〕「流れ」という語はその部分の全体を表すのである。〔部分が〕相互に関連することによって、である。例えば「瓶」という語が色等の〔全体を表す〕ように。それゆえ〔定義に〕不備があるわけではない。無表が実在でないということもない。「流れ」という語はその部分を表すからである。〔無表が〕表になるという過失もない。なぜなら、それ（表）にはその刹那の等起心が必ず〔あると〕言うべきであるが、他方、これ（無表）は無心の者にとっても〔存在し〕、あるいは浄・不浄に限られているから〔表になるという〕過失に陥ることはないからである。「も」という語が余分な語であるということもない。先に述べた通りである。〔「も」の語によって〕限定されるべきものも〔の定義〕において限定されている。善と不善との二種の無表色が、可能性に応じて、究極的に言わんとされていることからである。(To, 63b)〔しかし〕この定義は過失のあるものである、と伝説されるから、まさしくかれ（軌範師衆賢）はその〔無表の〕定義を別の仕方で説くのである。

すでに為されたものにおいても、異種類の心においても、及び心が過去と  
なったときにも、記別される無対の色なるもの、それが無表と認められる。<sup>63</sup>

62 『正理』卷二、三三五中二〇-下四。經主。於此頌中。不能具說無表色相。以說隨流名無表故。彼自釋言。相似相續說名隨流。非初刹那可名相續。勿有太過之失。是故決定初念無表、不入所說相中。又相續者、是假非實。無表非實、失對法宗。又定所發、亂無心位、不隨流故、應非無表。若言不亂有心位中、此隨流故、無斯過者、淨不淨表業、應有無表相。又謂等言通無心者、此言無用。前已攝故。亂心等言、已攝一切餘有心位。第二等言、復何所攝。經主應思。或謂後等攝不亂心、前無用者、此不應然。無容攝故。何容後等、攝不亂心。遮言理於相似處起。乘無起等、理不及餘。故非全攝。或可亂心言、成無用。又應簡言。唯淨無表、於無心位隨流、非餘。

63 Cf. AKVy, 32, 21-22. 『正理』卷二、三三五下七-八。作等餘心等、及無心有記、無對所造性、是名無表色。

「すでに為されたものにおいても」〔とは〕現に為されているものにおいても、である。所作を離れて、(A, 21b) 等起〔心〕とは「異種類の心においても」〔とは〕、同種類の〔心〕においても、である。他は容易に理解される。これも要約した、あるいは拡大した定義が考えられるかも知れない。〔しかし〕その中には要約した〔定義〕はない。全体的に個々の無表が定義されていないからである。また拡大した〔定義〕もない。すべての定義されるべきものに関して〔定義がなされてい〕ないからである。それゆえ「記別される無対の色」というそれだけがかれ（衆賢）の定義である。しかし他はまったく無意味である。あるいは「無対の色」はそうあるべきであるが、「記別される」の語はなお無意味である。また、ここには「連続して絶えないもの」の定義があるだけで、実体の〔定義〕はない。あるいは、そうでないものをそうだとする過失がある。しかし、この話はあまりにも多岐に亘り錯綜するので、傍論は止めましょう。