

アビダルマのともしび (承前)

—第五章第一節—

桜 部 建

△特に戒禁取について▽

ところでこの場合、「戒 *śīla*」とはアグニ・ホートラ^①を行うことである。プラティジュ・ホーテイ^②等の二は内の部分の作法であり、家畜を犠牲に捧げる等は外の部分「の作法」である。この両方を命の限り行うのが「戒」である。「アグニホートラの祭儀を行うのは常に老いて死に至るべきなり」と言われている如くである。

「禁 *vrata*」とはアグニ神「を祭る」こと、アグニ神に仕えること、シュクラ神「を祭る」ことである。「水は置かれてあり」などという祭儀である。水はシュクラ神に捧げられるものだからである。「また、」ブリハस्पティ^③についてのウパニシャッドに説かれる牛を供えるべき「祭儀」である。螺髪「を有するシヴァ神の」化現を

乞う「祭儀」である。あるいはまた、牛のような振舞いをする *go-vrata* 等が「禁 *vrata*」である。これらによって浄められ解脱せしめられる、と「彼ら戒禁取見者は」言ったのである。

三つの特性を有するかのハリハラ・ヒラニヤガルヴァ^④等はけっして「解脱の」因ではない、「五」取蘊を体とするものだからである。常なるものでもない。また、最高なるものでもない、というこのことは、既に詳しく「説かれて」明らかにされている。家畜を犠牲に捧げること、火や水の中に入ること、等は天と解脱との因ではない。施・戒・修がその因であるから。以上によって、この戒禁取と呼ばれるものは顛倒した見である。

それでは、もしブルシャや自在天等なる因によって起

るならば、それならば「その戒禁取は」見集(『因』)所断ということになるか? それは「そうで」ない。そのわけは、こ「の見」は、

苦に迷って道を取る故に、こ「の戒禁取見」はそれ「ら苦と道と」を見ることによって断除せらるべきである。

ハリハラ・ヒラニヤガルヴァ等は苦なる「五」取蘊であって「解脱の」因ではないのだが「それを誤」解することによってそれに迷う「のが戒禁取である」。その故に、そこに迷いがある所のまさにそ「の苦」において不顛倒に見ることによって「この見は」断ぜられる。また、「悪道を」正道なりと「誤」解することによって、悪道において迷う「のが戒禁取である」から、正しく自らの道を見ることによって、断ぜられる、と成ぜられる。「故に」戒禁取は見二「諦」(見苦・見道)所断である。

註① 火の神アグニの供儀。 A. B. Keith: The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (HOS 31, 32) p. 308 ff. などにもくわつ。

② juhoti は動詞くhu(供儀をなす)の現在第三人称単数形であるが、そのまま名詞として、ある種の供儀の儀式を意味し、それは別種の供儀の儀式 vajati(同じく動詞くva)から作られた名詞と区別せられる。 pratijuhoti は juhoti に対して supplementary な儀式を意味する。

③ 「内」と「外」というのは何を意味するか未詳。家の内外の意で、屋内に保たれている gārhapatyaṅgi の前での儀式とそれを戸外に移してから犠牲を供する儀式とを指すか。

④ アグニホートラには niya じ kanya との二種があるが、今は前者について述べている。

⑤ ハリはヴィシヌスの名、時にインドラ・シヴァ・ヤマなどの名とされ、ハラはシヴァの、時にアグニの、名とされる。ハリハラと統けて、ヴィシヌスとシヴァの一体となった神格をあらわす。

⑥ ブラフマン(黄金の卵から生れたという)の呼称の一。
⑦ 原文……prahivāte / in siddham divi…… (p. 234, l. 1) を……prahivāta in siddham / divi……と読む。

△身見・辺見が見苦所断なること▽

[272] 有身見の断は法のすべてを見ることによってである。そしてそ「の法を見ること」は苦「諦」を現観する時にあるのであるから、その故に、そ「の苦諦」を見ることによってか「の煩惱」は断ぜらるべきである。

これについて、実に、諸法において、諸法は無常であり苦であり空であり無我であるという。法のすべてについての覚知が生じてあるまさしくその時、有身見の断がある。辺執見はそ「の有身見」より生ぜしめられたものである。か「の有身見」が壊することによってこ「の辺執見」も滅する。そして、この無常等の中のどれ一つの相

をもつものとして法を見ることも、ただ苦〔諦〕の現觀のみから生ずるのであるから、この二見はまさに見苦所断である、と成ぜられる。

註① 有身見を意味しているのに男性の代名詞となっているのは「有身見なる煩惱 *Ida*」と解してか、複合詞の前半 *sakaya* を受けてか、である。

② 原文 *tatropattasya* (p. 234, 1.) を *tatropattasya* と読む。

△四顛倒▽

また、無常なるを常と〔見る〕ようなこれら四顛倒なるものは何を体とするか？ それに関して説く。

[273] 二は見取より、一は有身見より〔生ずる〕。しかし他の顛倒(常顛倒)は辺執〔見〕の一半であると分別される。

その中、しばらく、見取より楽と淨との二顛倒が分別される。有身見より我見なる顛倒が〔分別される〕^②。辺執見の一半(常見)より常顛倒が分別される。有身見の一半〔なる我見〕より〔常顛倒に〕至るのではないか？ そうではない。〔我見と常見とは〕別な見なる故に。〔また、〕断見は常見と別な見である。〔だから辺執見の一半といったのである。〕

しかし、我在りとなす論者は、「ブルシャ」や「自在

者」や「能作者」や「力あるもの *Vasiṃ*」〔などの存在〕を考えて、「これはわがものである」と了解する。この故にこ〔の我所見〕はすなわち我見である。そして、もし「わがもの」というこ〔の見〕が〔我見でなくて我所見という〕別な見であるとすれば、「われによって」「わがために」という如き等も〔由我見・為我見というような〕別な見である、ということになるであろう。この故に、これらは〔みな〕我執 *ahankāra* の同義語であると見るべきである。

およそ煩惱は顛倒した〔心〕より生ずるものであるからすべて顛倒ではないか？ 何故に四〔顛倒〕と〔のみ〕というのであるか？ このことは過失ではない。何故ならば、

[274] 推慮することと〔無いものを有り〕と増益して考えることと顛倒〔心より〕生ずるとの故に、これら〔四〕においてのみ顛倒と説く。心と想とは見の力による。

顛倒せる〔心〕によって、推慮することによって、増益することによって、およびただ顛倒ばかりなるによつて、である^③。けだしこれは〔四顛倒以外の〕他の諸煩惱に共通するところではないからである。邪見と断見とは

推慮するし、ただ顛倒ばかりであるとしても、増益されたものではない。「これら二見は有る」ものを無しとするより起るものだからである。戒禁取はただ顛倒しているばかりではない。欲「界」より離貪すること等^④があり得るからである。その他の諸煩惱は推慮することがない。故に「顛倒は」四のみである。

經中^⑤に、「無常において常なりというの^⑥は想の顛倒、心の顛倒、見の顛倒である。同様に、乃至無我において「我ありという……」^⑦というように十二「顛倒」があることが説かれているではないか？ これは過失ではない。なぜならば、想と心とは推慮するはたらきがない。故に、見を自性する四のみにおいて顛倒を説く。心と想とは「その」見の力に随ってそれ（顛倒）を説くのである。すなわち、想は世間の所作や言説的活動の中^⑧にあって、見の力によって、顛倒したものを所縁の相をもって受けとる。そして心はその力に随って起るものであるから、これらの二つのみが「先の經典中に」挙げられるのである。「って、受や思などは挙げられない。その故は」世間において、「想の顛倒した「人」とか「心の顛倒した「人」とか言うけれども、「受の顛倒した「人」「思の顛倒した「人」とは「言わ」ない「からである」。

註① いうまでもなく常 *nitya* 楽 *sukha* 我 *ātman* 淨 *śuci* の四顛倒である。

② 俱舍論では、有身見中の一分なる我見より我顛倒ありとする。順正理論は卷四七（大正二九・六〇七b・c）それを「一師の宗」であるとし、「毘婆沙決定義」によれば、身見と見取との全辺見の中の常を計する分、の合わせて二見半が顛倒の体であるという。すなわちこの論の説に同じである。この論の次下に述べるように、身見の中で我見と我所見とを殊別せず、我見すなわち我所見という立場をとるからである。

③ 原文 (D. 285, 1-10) にしたがえばこゝ読まざるを得ないが、これは上の本頌とも次下の記述とも符合しない。この文章の第四句は第一句を説明する句でなければならぬ。 *vipariṭato nīhanāsanāropāṭa* / *vipariṭato ekāntaviparyāśādyarūhah* / ともあれば明瞭である。

④ いわゆる有漏の六行観を意味する。
⑤ 大集法門經や AN. ii, 52 などが参照すべき經として挙げられよう。

⑥ 原文 *yavadānami* (p. 236, 1-2) を *yavadānānami* と読む。

△慢▽

また、見随眠と同じく慢随眠にも何か種類の別があるか？ ある、とて言った。どのように「ある」か、といえば、「次の如く」示される。

[275] 七慢類がある。三によって三種の九慢類がある。

〔すなわち、〕甚だしく心の高上りすること等〔の三（過慢・慢・卑慢）〕によって、〔等・勝・劣の〕

三種なる、自ら誇ることを等とすること無しとする事である。

この偈にはこのように略説と広説と解釈と分類とが示されている。その中、しばらく、(……) 無能力によって混乱させられた心がある事物によって高上りするとき「それが」慢である。「慢は」分類される時は七種となる。すなわち、慢・過慢・慢過慢・われ有りという慢(我慢)・増上慢・卑慢・邪慢である。それらについての種種な議論は品類〔足論〕^④における如くである。

また発智〔論〕^⑤には九慢類が説かれているではないか。すなわち、(1)われは勝っているという慢の類、(2)われは等しいというか、のみに依る慢の類、(3)われは等しいものより劣っているという慢の類、(4)彼はわれより勝っている、(5)彼はわれと等しい、(6)彼はわれより劣っている、(7)彼はわれより勝っていない、(8)彼はわれと等しくない、(9)彼はわれより劣っていない、という「慢の類」である。その中、(1)「われは勝っている」というのは有身見に依るもので過慢の類である。(2)「われは等しい」というのは同じその「有身」見に依るもので、慢の類である。(3)「われは劣っている」というのは同じその「有身」見に依るもので、卑慢の類である。(4)「彼はわれより勝っ

ている」というのは卑慢の類である。(5)「彼はわれと等しい」というのは慢の類である。(6)「彼はわれより劣っている」というのは過慢の類である。「彼はわれより勝っていない」というのは慢の類である。(8)「彼はわれと等しくない」というのは過慢の類である。(9)「彼はわれより劣っていない」というのは卑慢の類である。以上のように、これら九慢類は過・過慢・卑慢の三慢に配当される。

これら七慢はすべて見・修所断に通ずる。長老クシェーマカ経に「次のように」説くからである。「これら五取蘊において『われは在り』という慢は私によって断ぜられてある」と。

それでは、聖者の上にも修所断〔の慢〕の未断なるものはすべて現行するか？ しない、とて言った。あるものは断ぜられてあっても現行する。たとえば〔すでに欲貪を離れた聖者の〕信等の五根と睡眠と苦根とおよび眼等の八との如し、しかし未断であつても全く現行しないものもある。たとえば、

[276] 殺〔生〕等の纏と不浄なる悪作と、諸〔慢〕類と

および非有愛とは聖者にとって生じない、因が無
いから。

実にもしある煩惱纏があつてそれによって、故思を起して、殺生・不与取・欲邪行・虚誑語を得るであらうよ
うな、その殺〔生〕等の〔纏〕は未断であつても現行し
ない。修所断であるからである。不善の悪作(悔)も現
行しない。九慢類も現行しない。非有愛もまた、修所断
ではあつても、現行しない。「および」の語によって有
愛のある一部が〔示される。すなわち、〕「実にわれはア
イラーヴァ竜王なるべし、実にわれはヴァーイマチト
ラ等の阿修羅の王なるべし、実にわれは北クル〔州〕に
おいて生を得べし」という如き等である。

それでは何故にこれらは実に未断であるのに聖者の上
に現行しないのであるか? 「聖者によつて」空性がよ
く修せられているからである。また、「聖者には」業と
果との結びつきの理が知られているからである。また
〔これら諸煩惱は〕見によつて養われる〔のに聖者には
見はずでに断ぜられている〕からである。

〔すなわち〕その中、慢類と我慢とは有身見によつて
養われる。殺〔生〕等の纏は邪見によつて養われる。非
有愛は断見によつて養われる。有愛の一部は常見によつ
て養われる。〔ところで〕聖者らには、それらを養う
〔有身見などの〕煩惱が存しないから、〔慢〕類等が相

続の中において起ることはあり得ない。また不善なる悪
作が、未だ離貪していない聖者にとって、未断であつて
も、その〔悪作〕は彼〔の聖者〕には生起しない。〔悪
作〕は疑によつて生じているもの〔なのに聖者には疑が
無い〕からである。

註① 「自ら誇る等」とは(1)―(3)慢類を、「有りとする事」とは(4)

―(6)慢類を、「無しとする事」とは(7)―(9)慢類を指す。

② 略説とは「七慢類がある」、広説とは「九慢類がある」、解釈と
は「甚だしく心の高上りすること等によつて」、分類とは「三種
なる」云々の句を指すものと思われる。

③ 原文 *karnasvalakatsamrthyam*…… (p. 236, l. 13). しばら
く疑問のまゝに残す。

④ 品類足論卷一(大正二六・六九三a b)

⑤ 発智論卷二〇(大正二六・一〇二八b)

⑥ *tadhiṣṭsamāhāra* (原文 p. 237, l. 2) の句は漢訳発智論に見
えないし、必要とも思われぬ。何かの錯入かも知れない。

⑦ 原文 *māna* (p. 237, l. 8) を *hina* と読む。

⑧ 原文 *manātināna* (p. 237, l. 8) を *atimāna* と読む。

⑨ 原文 *abhināna* (p. 237, l. 11) を *atimāna* と読む。

⑩ 雜阿五・一(大正二・三〇a) や S. 22, 89 を参照。順正理論
卷四七(頭宗論卷二五)には経よりの引用文を「我色等中不随執
我、然於如是五取蘊中有我慢愛隨眠未断」と出す。原文中の引用
文 (p. 237, ll. 13-14) には脱落があるやうである。

⑪ 原文の脚註に挙げるように、俱舍論(順正理論・頭宗論も)で
は「こちらとちま決定しなら *nāvasyaṃ*」とある。そこちまの方がよ
い。

⑫ 順正理論卷四七(頭宗論卷二五)には「已離欲貪信苦眠眼等」

という。

⑬ 「我慢 asminana」が挙げられていないが、当然ここに含まれねばならない。

⑭ 順正理論卷四七（顕宗論卷二五）では、もう一つ、「実（に）われは」無想天（に生ずべし）」という句がある。

⑮ 順正理論卷四七（顕宗論卷二五）では「又此見、疑所増故見、疑已断故不行」という。

八十一 遍行・九上縁惑

さてまた、遍行随眠なる煩惱のあつまりは何によって立てられるか？ それを「論じ」始められる。

[277] 苦によりまた集によってのみ遍行「の随眠」が立てられる。

実に見苦「所断および見」集所断の随眠が遍行である。

その所以は、

それ「ら苦・集諸」を見ることによって断ぜらるべきすべての種類「の煩惱」は二部に住するからである。

苦・集とよばれる二部において、それ「ら」を見ることによって断ぜらるべき、次に説くような諸煩惱は、両方において、得られ住しているからである。

それではすべての「見」苦集所断が遍行なる所断ではないのか？ そうではない、とて言った。それではどう

か？

[278] 疑と五見とそれと相応する無明との七の「見」苦

「所断」と、それらの中の四の「見」因（一集）

「所断」と、が遍行である。

七見と二疑と、それらと相応すると不共との二種の無明と、の十一の随眠は、それぞれの界において自界地に遍行であると知るべきである。すべての自界地を所縁とするからである。またこれらは総じて三十三遍行となる。

さらにこれら遍行は

[279] 実としては十一であるが、名としてはそれらは七であると考えられる、三無明および二疑の名は一であるから。

また何故に貪・瞋・慢は遍行でないか？ それが説かれる。

しかし貪と瞋と慢とは別々にはたらくのである。

実にこれら自相惑は一一の煩惱を、および全体「の煩惱」を、所縁として生ずる。この故に遍行ではない。しかし疑等は

[280] 他の類にはたらくものであるから、一時にすべての体に行くのである。他の界を所縁とするものであるから、先に述べた「十一」のみが遍行である。

これらについて、また、

[281] これらの中、二見を除いたはじめの九は上界〔を縁ずる〕ものである。

有身〔見〕と辺執見とを除いて他の九は〔自界と〕異った界〔上界〕に遍行する。それなら、随眠のみが遍行であるか？ そうではない、とて言った。それではどうか？

これらの中、得を除いて他の俱起の諸法は遍行である。

遍行の随眠と俱起する受等の〔心所〕法や生等〔の心不相応行法〕なるものもまたそれ〔らの遍行の随眠と同〕一の果を有するものであるから、遍行である。

註① 原文 *klesanikaya* (p. 239, l. 9) は *klesanikayat* となるべきかも知れない。そうすれば「遍行随眠はいかなる煩惱の部類によつて」となる。

② 原文 *heyāh* (p. 239, l. 16) は *kleśāh* と改めるべきかと思う。それならば「遍行なる煩惱」となる。

③ 三界のおおの十一遍行がある。

④ 理解し難い。実は二無明・二疑・二邪見・二見取が名としてそれぞれであるから実としては十一の遍行が名としては七となる、ということであると思われる。

〈有漏縁・無漏縁〉

また、これら九十八随眠の中、いくばくが有漏を所縁

とし、いくばくが無漏を所縁とするか？ それが〔説き〕始められる。

[282] 見滅・道所断の疑と邪見と、それら二と相応する無明と不共〔の無明〕との、これら六は無垢を見〔る（無漏を所縁とする）〕。

見滅〔所断および見〕道所断の邪見と疑とそれらと相応する無明および不共の無明とのこれら六随眠はそれぞれの界において無漏を縁ずる。余は有漏を縁ずる。

また、これら無垢（無漏）を縁ずる〔随眠〕はそれぞれいくばくの滅を縁ずるか？ また、いくばくの地に属する対治〔道〕を〔縁〕ずるか？ それが説かれる。

[283] 滅〔諦を縁ずるものの所縁〕はただ自地の〔滅〕であり、道に住する〔ものの所縁〕は九地に属する〔道〕である。互いに他〔地の道〕がそ〔の地の道〕によって見らるべき境〔所縁〕となる。〔同類〕因であるから、また、〔同類〕因となるからである。

滅を所縁とする邪見等の所縁は自地の滅のみである。欲界繫〔の随眠〕の〔所縁〕は欲界繫の滅であり、同様に、乃至、有頂地〔の随眠〕の〔所縁〕は同じ有頂地〔の滅である〕。しかし、道を所縁とする欲界繫の〔の随

眼」の所縁は道におけるすべての自地の諸煩惱である。^②それは色・無色〔界繫の煩惱〕の対治〔道〕なるものである。色・無色界繫の八地（四禪四無色）に属する邪見等の所縁も、九地（未至・中間・四根本・下三無色）に属する類智品なる道である。

しからば何故に邪見等によって限られた滅のみが縁ぜられるのに、道は〔^④「そうで」〕なく〔他の地にも通ずる〕のか？ それが〔本頌に〕に説かれる、「因であるから、また、因となるからである、」と。ただし、道は相互に〔他の地に属する道の同類〕因となる。しかし滅は〔「そうで」〕ない、という違いがあるのである。

また、何故に貪・瞋・慢と、および、見〔取〕と戒禁取〕との二と、は無漏を所縁すると許されないのか？ それについて〔次のことが〕示される。

[284] 貪は〔無漏縁で〕ない、能力を因とするものでないから。^⑤ 瞋は〔無漏縁で〕ない、〔無漏法〕は怨

害することがないから。慢は〔無漏縁で〕ない、

〔無漏縁は〕きわめて静かであるから、後の諸見^⑥

は〔無漏縁で〕ない、〔非浄を浄とし非勝を勝とするのがこれらの見であるが、無漏なる滅・道は〕実に〔浄であり勝で〕あるから、

その中、しばらく、貪がもし無漏を縁するとすれば、〔その貪は〕涅槃〔を求める〕意欲によって起されたものであるから、善を欲する〔心〕の如く、瑜伽行者らにとって捨離すべきものではないことになるであろう。また、瞋は〔おのれに〕怨害をなす事物に対して生ずるのであるが、解脱は〔怨害などの〕すべての苦が止滅することによってもたらされるものである。〔だから瞋は無漏なる解脱を縁しない。〕慢もまた寂靜でないから、〔心の〕高あがり^⑦を相とする。しかし無垢の諸法はそ〔心の高あがり〕を断ずるものである。そして二取（見取・戒禁取）はもし無漏を縁するならば正見であるということになるであろう。この故に、先に説かれた〔六〕随眠のみが無垢を対境（所縁）とする。

註① kevala は「だけ」は avanika の意味である。

② 原文に従う限り、こう読まざるを得ないが、原文に乱れがあると思われる。玄奘訳三論はいずれも「唯縁六地法智品道」とし、チベット訳俱舍論も「六地の法智品と相應するすべての道である」とし、真諦訳も同様である。もしそれらと一致させようとするなら、原文から svabhūmikāh kṛesāh (p. 212, 1.4) を除いてその代りに saḍḍhūmiso dharmajñānapaksyo を挿入すればよいであろう（それによってその次に続く nāra は主格に読み得る）。しかし本頌を見ると、この論では、俱舍・正理・顯宗論らと異って、欲界の三種の随眠の所縁も六地に限られるのでなく九地に互ると説くものようであるから、それを表現するすれば、

sarva eva svabhūmikāḥ kleśāḥ の代りに、sarveṣāṃ svabhū-
mikanāṃ kleśāṇāṃ pratipakṣo ちかやかかと思ふ。そうすれば
「すべての自地の煩惱の対治なる道である」となる。

③ 原文 mūhyādisīya (p. 242, l. 6) を mūhyādisīyadya と読
む。

④ 原文 mārgena (p. 242, l. 7) を mārgiṇi と読む。

⑤ 「涅槃を求める力を因とするものでないから」の意か。不審。

⑥ この場合、見取と戒禁取との二であるが、複数形で言っている
のは、見取が見滅所断・見道所断の二部に互っているので、都合
三と教えたのであろう。

〈所縁随増・相応随増〉

また、これら九十八随眠の中、いくばくが所縁によつ
て随増し、いくばくが相応によつて随増するか？

[285] 自界においてはたらく遍行の随眠は「五部の」す
べてを「縁じて、所縁よつて」随増する。しかし、
非遍行は自地を、① 自部を「縁じて」、所縁によつ
て「随増する」。

② 実に遍行「の随眠」は二種である。自界地「において
はたらく」遍行と、界地を異にする遍行とである。非遍
行「の随眠」もまた二種である。有漏縁と無漏縁とであ
る。その中、自界地の遍行の随眠なるものはあまねく自
界地の五類を「縁じて」所縁によつて随増する。非遍行
の有漏縁「の随眠」なるものは自地において「ただ」自

部を「縁じて」所縁によつて随増する。③ 見苦所断「の随
眠」は同じ見苦所断の部を、乃至、修所断「の随眠」は
同じ修所断を「縁じて所縁によつて随増する」。

そして、所縁によつて、

[286] 自らの有となさぬ故に、相違するが故に、上地と
道とを対境とする「随眠」は「随増し」ない。

「本頌の末尾は」「所縁によつて随増し」「ない」と統
くのである。何故であるか？ 他の地（上地）に属する
「法」と無漏の事物とは「有身見と渴愛とがそれを撰し
て」自らの有となさぬ故に、また、「それらは能縁の煩
悩と」相違する故に、「それらを縁する九上縁惑と六無
漏縁惑とは所縁によつて随増することがない」。けだし、
我見（有身見）と渴愛とによつて自らの有とせられた事物
に対してのみ随眠は随増することができるからである。
しかし、無漏の事物と上地に属する「法」とに対しては、
有身見と渴愛とが生起することはけつして無いから、こ
れらにおいて「随眠は」随増しない。

未断の「の随眠」は、しかし、自「地」の相応
「法」において、相応によつて「随増する」。

「随増する」という語が「本頌に」続く。ある随眠が
ある法と相応するとき、か「の随眠」はその相応「法」

において、相応によって随増する。未断である場合だけ「『そのな』であるから、『本頌の中の』「しかし」の語が「それを」殊別する。

その故にまた次のことが成り立つ。「すなわち、」無漏を縁する「随眠」と異なる界地を縁する「随眠」とはただ相応によってのみ随増する。有漏を縁する「随眠」は自地において所縁によっておよび相応によって「随増する」。

註① svām bhāmin は註釈の中では svāhanau と於格になってゐる。その意に解すべきである。

②……③ 順正理論四九(大正二九・六一六b)、顯宗論二六に相当文が見える。「遍行随眠差別有一。謂於自界地他界地遍行。不遍随眠差別亦一。謂有漏無漏縁。且遍行中自界地者普於五部自界地法所縁随増。不遍行中有漏縁者唯於自部自界地法所縁随増。」

③ 類 prakāra は部 nikāya と同義に用いられてゐる。

④ 原文 ye vatsarvatragāṇi ye tv-asarvatragāṇi と読む。

⑤……⑥ 玄奘訳三論のどれも見えないが、チベット訳および真諦訳の俱舍論には相当する文が見られる。

* anusarite を前稿に「次第に増大する」と訳した(大谷学報前号一四頁上段註①)。まさしくその意味であるが、今は玄奘の訳語を踏襲する。

△随眠の語義▽

何によつてまたこれらは随眠といわれるか? それらが「次に」説かれる。このことは先に傍論として派生し、

既に明らかにされているが、本頌として説かれたのではなかったから、今やそれが本頌中に在ることが示されるのである。

[287] 「嬰兒に伴う」乳母や衣〔に付着した〕垢のような仕方、鳥〔に追隨する〕魚のような具合に、

これら「諸煩惱」は「相続に」随つて次第に増大する(随増する)から、その故に、随眠であると示される。

また、次に、

[288] これらは、自らにとつて好ましい〔あるいは好ましくない〕等の相をもつて、極微や刹那においてすら、随増するから、その故に随眠である、と考えられる。

その中、しばらく、(1)貪は「自らにとつて」好ましいという相をもつて「随増する」。糖や乳を食する如し。逆に、瞋は、好ましくないという相をもつて「随増する」。酸い雑穀の粥を食する如し、というように「癡以下も」同様である。(2)微細な一極微・「一」刹那においてすらも随増するから随眠である。「これは」語義解釈の方規 nirukta-nyāya によつて「説くのである」。③あるいは先に得 prāpti を捨つて、後に現行として随増するから随

眠である。余は先に既に説明されている。

「アビダルマのともしび」に対する「注釈」「広積の光」の第五章第一節。

註① 大谷学報、前号一四頁下段を見よ。

② 特に、前号一五頁上段註⑤に挙げる婆沙論の文を見よ。

③ *anusarate*.

④ *kāṇḍa-ksira*. *kāṇḍa* は麩陀・寒茶などと写す。固形になっ

た砂糖か。大日経疏卷七(大正三九・六五八c)によると「色甚

鮮白、触之便碎」という。*ksira* は濃くした牛乳。五味の第一。

⑤ *kāñjika-kodravandana*. *kodrava* は俱陀婆と写す。稗のよう

な雑穀。

⑥ この句は前の文章につけて解すべきである。順正理論卷五三

(大正二九・六四一c)に「於一刹那極微、有随增故、名微細一

という。