

## 九十八隨眠説の成立について

櫻 部 建

## 一

經藏中に説かれた種々の煩惱法を纏めて解説した一章を、法蘊足論では「雜事品」と呼んでゐる。同様な章が

南傳分別論では *khuddaka-vatthu-vibhanga* と呼ばれるから、そのパーリ語から類推すれば、「雜事」の原語は、*ksudhraka-vastu* かと考へられるが、稱友釋には、*ksudravastuka* としを形で出でゐる。<sup>①</sup>この語は、律典においては、僧團生活の資具その他種々な事項についての規定を示す一章の名稱として用ひられてをり、そこでは文字通り雜小事を意味してゐるやうである。いま初期の論藏で煩惱法に關する一章をなぜこのやうな名稱を以て呼ぶかは明らかでないが、ともかく、そこでは經中所説の多くの煩惱法について一つ一つ説明解釋が與へられて

ゐる。しかしそれは尙單なる言葉の解釋を出でないものであつて、それら種々の煩惱法を整理し、體系づけ、煩惱を斷する實踐道の考察と相伴つて、煩惱に關する教理的な理論を展開するまでには至つてゐない。

品類足論に至ると、煩惱を論ずる章には「辯隨眠品」の呼稱が用ひられる。そしてその内容は九十八隨眠説の詳細な分別解釋である。先行の法蘊足論雜事品が單なる煩惱法の解説であつたのに比べて、これは煩惱についての教理學的な論議であるといへる。こゝに「隨眠」と譯される原語は論なく *anusaya* であり、「辯隨眠品」の名稱は心論・心論經・雜心における「使品」、俱舍、正理における「分別隨眠品」、「辯隨眠品」に承繼がれてゐる。甘露味・婆須蜜・八健度らにおける「結使」、轉婆沙・發智・婆沙の「結」、舊婆沙の「使」などの原語もい

づれも *anusaya* であると考へられる。すなはち、品類以後の有部阿毘達磨においては、煩惱を論ずる章の名稱には常に、*anusaya* の語が用ひられ、その内容も、九十八隨眠説を根幹として教理學的論議が展開されてゐるのである。

九十八隨眠説はそのやうに品類論においてはじめて有部論書に登場するが、それはそこで既に完成された態をもつてをり、以後の論書においてもその教説自體に變化發展は見られない。しかも、煩惱に關する纏つた記述としては上掲の如く「雜事品」を有するに過ぎない法蘊論の中にも、「修習習苦集滅道現觀道」ことか、「入苦集滅道現觀道」ことか、「斷見苦・見集・見滅・見道所斷及修所斷隨眠道」とかいふ語が見出され、また、預流果を説いて八十八隨眠を永斷したものとなし、一來果を説いて八十八隨眠を永斷し貪瞋癡の多分を永斷したものとなし、不還果を説いて九十二隨眠(見惑八十八と欲界修惑の貪・瞋・慢・無明)を永斷したものとなしてゐるから、この法蘊論の成立した時、既に見修五部に互る九十八隨眠の説、並びに四沙門果をそれに關係せしめて解釋する考へ方は成立してゐたことが知られる。して見れば、有部論書に獨特の煩惱の理論であるこの九十八隨眠説の形成は、有

部論藏の最も初期に遡るものと考へられるのである。

それにもかゝらず、經藏中に説かれる隨眠説と有部の九十八隨眠説との間には著しい隔りがある。以下、經藏中における隨眠の語の用例を検討し、そのやうな經藏中の隨眠説より出で、有部の九十八隨眠説が成立するに至る、その理論的な過程を考察してみたい。

## 二

佛教語としての *anusaya* の意味・用法は梵語 *anusaya* の一般的な意味や用法と全く異つたものがある。それはベートルリンクやモニエルの辭書に擧げる譯語や用例と、エジャートンやPTSの辭書に擧げる譯語や用例とを比較すれば、明瞭である。ベートルリンクは *anusaya* のいくつかの語義を列擧した最後に、「前生において費ひ果たされないで残つた業の餘勢にして魂を再び他生に導くもの」といふ解を掲げ、佛教語としての *anusaya* も同様な意味をもつてゐる、としてゐるが、その言葉は首肯できない。以下に述べるやうに、佛教語 *anusaya* はもつと違つた意味に使はれてゐるからである。エジャートンの註記するやうに、佛教典籍中に見られる *anusaya* は「本質的に佛教語」として獨特な意味内容をもつ語である。

經藏中に見られる anusaya の語は最も廣い意味では、一般的に「氣質」「傾向」「性質」「資質」を意味し、同じ語根より派生した āsaya と パラレルに用ひられる。南傳佛教で數へる十四佛智の二つに tathāgatassa sa-ttānam āsayānusaye nānam がある。これは如來の十力で言へば根上下智力 (indriyaparāparajñānābala, indriyaparopariyattānābala) に相當し、その内容は、「如來は一一の有情の āsaya を知り、anusaya を知り、carita を知り、adhimutti を知る」といふものである。この中、carita は所作・所行の意味であるが、āsaya, anusaya, adhimutti の三語はいづれも人間の機根・性格を示すよく似た意味の言葉であつて、強ひて譯し分ければ、「意向」「性質」「志向」とでもすべきであらう。(従つてこの場合の anusaya を欲貪等の七隨眠で解釋してゐる無礙解道の説明は言葉の説明としては意味をなさない。また解脫道論が sattānam āsayānusaye nānam に相當する語を「衆生欲樂煩惱使智」と譯してゐるのも適當でないといはなければならない。)

しかしこの語の支配的な用法は、もとより、一般的な性向・傾向の意味でなく、特に悪い傾向・悪い資質を意味して、煩惱の同義語の一として用ひられる場合である。

元來、阿含においては、廣く煩惱一般を代表する特定の語はなく、漏・取・結・縛・蓋・纏などの語がそれぞれニューアンスをもつて用ひられてをり、この場合の anusaya もそのやうな語の一つである。それは右に述べた語義からして、本來は、行爲として表面に顯はれた煩惱に對して、未だ行爲としてあらはれぬ、心内に潜んだ強い不善への傾向を意味する。經中に屢々見出される cetaso adittānābhivisesānusaya (心の偏執と貪著と隨眠と)といふ句や、「已生の有身見(乃至欲貪)よりの出離を如實に知る者においては有身見(乃至欲貪)は隨眠と共に saṅgasaṅga 斷ぜられる」と説かれる場合の如きは、明らかにさういふ意味で用ひられてゐる。しかし、多くの場合、ことに隨眠に特定の煩惱法の名を附して、貪隨眠、瞋隨眠など、用ひられる場合、その隨眠の語本來の意味は極めて稀薄になり、殆ど全く煩惱の同義語となつてゐる。それは漏・取などの語においても同様である。隨眠は貪乃至無明に伴つて用ひられ、漏は欲乃至無明に伴つて用ひられるといふやうに、用例上の差別はあるが、隨眠の一なる無明と、漏の一なる無明との間に意味の上で相違はない。七隨眠の一なる無明隨眠にしても三(四)漏の一なる無明漏にしても同様に無明なる煩惱を

意味してゐるに過ぎない。

すなはち、隨眠の語が個々の特定の煩惱法と相伴ふことなく、時あつては結 *sañhōjana* ⑩ や三不善根など、バラレルに用ひられてゐるやうな場合が、この語の本来の用例であり、隨眠が個々の煩惱法と伴つて用ひられるに至つても、はじめは貪隨眠 *rāgānusaya* ⑪ とか愛隨眠 *tañhānusaya* とかいふやうに、その場合その場合で、ある一つの煩惱法に隨眠の語が附して用ひられてをいつて、纏つた煩惱群について、その一一に隨眠の語を附して用ひることはなかつたものと考へられる。(この段階で多くの用例が見られるのは慢隨眠で、それは屢々「我執・我所執・慢隨眠」と熟して用ひられてゐる。)そこでは隨眠の原語義は尙生きてをり、例へば、慢隨眠は慢への潜在的傾向を意味してゐると思はれる。進んで、隨眠の語が二以上の煩惱法と結合され、一つの煩惱群を成すに至れば、上述の如く、隨眠は殆どその原語義と關係なく、全く煩惱のシノニムの一として用ひられる。そのやうな用例としては、貪 *rāga*・瞋 *paṭigha*・無明 *avijjā* 隨眠⑫、貪・瞋・見慢 *diṭṭhimanā* 隨眠⑬、慢・有貪 *bhavarāga*・無明隨眠⑭などが見られ、その最も整つた形のものが七隨眠説である。

經藏中の七隨眠の教説について二つの型が見出せる。

一つは貪・瞋・見・疑・慢・有貪・無明の七を擧げるものであり、もう一つはそれらの中の貪 *rāga* を欲貪 *kāmarāga* としてゐるもので、これは明らかに欲貪と有貪とを相對せしめたのである。前者は M 一八、中一一八、雜四九〇、増一四〇・三、四〇・一〇などに見え、後者は D 三三、三四、長一〇、一一及び長阿含十報法經などに見える。後者の經典群はいづれも増一的法數による註釋經典であつて、明らかに前者のそれよりも新しい層に屬してをり、また論藏や經典の註釋書やに見える七隨眠説はいづれも後者の型をとつてゐるから、この二つの型では前者が本来の形で後者はより新しい變形と考へねばならない。有貪 *bhavarāga* は古い韻文の經典では欲貪と相對した意味でなく獨立に用ひられてゐる。しかし欲と有との二語は、一面、欲愛 *kaṃaṇṇa* 有愛 *bhava-t-* 非有愛 *vibhava-t-* の三愛、或ひは欲漏・有漏・無明漏の三漏、欲・有・見・無明の四漏・四輓・四暴流などの教説の型の中で、常に並列せられ相對する意味に用ひられる。この欲と有とを對に用ひる用法が七隨眠説の中に導入され、もともと有貪と相對する言葉ではなかつた貪の語が、欲貪の語に變はつて有貪と相對せしめられ、欲貪乃至無

明の七隨眠が數へられることになつたものと考へられる。有部の九十八隨眠説は、經中所説のこの七隨眠説を採り來つて、煩惱の論議の中心に据えることによつて出發する。

三

七隨眠の説は契經中に説かれる他の種々の煩惱群を説く教説——例へば三不善根・五蓋・四暴流・五〔下分〕結など——に比して、特に有力なものであつたとは考へられない。寧ろ經中に出る回数からいへば、それらの何れよりも少いやうに見える。たゞ、欲貪乃至無明の七語の數へ擧げ方は、他の諸説に比して、割に偏りなく整つて居る。有部がこの教説を採り上げてその煩惱に關する論議の中心に置いたのはそれに依るのであらう。

七隨眠説より有部の九十八隨眠説が成立するに至る過程は、次のやうに段階づけて考へることが出来る。

(1) 七隨眠の中、欲貪は欲界における貪であり、有貪は色・無色界における貪であつて、その自性(體 *svabhāva*)は等しく貪であるから、自性からすれば貪・瞋・慢・疑・見・無明の六隨眠となる。

(2) 六隨眠の中、見は邪見・見取・戒禁取・邊執見・有

身見の五見に分けられるから、これによつて十隨眠となる。

(3) 十隨眠の各々に三界・五部の別を立てる。

(4) その中、(イ)瞋は上界になく(ロ)身見・邊見は見苦所斷のみであり(ハ)戒禁取は見苦・見道所斷のみであり(ニ)邪見・見取・疑は見所斷のみであるから、都合九十八隨眠が數へられることになる。

このやうな考へ方はいづれも有部獨特のもので、他部派には見られないところである。先づ

(1) 欲貪を欲界の貪、有貪を色・無色界の貪となすのは欲・有といふ語を欲・色・無色の三界説と關係づけて解するのである。元來、經藏において三愛・三(四)漏・四軛・四暴流などが説かれる場合、その中に欲の語と有の語とが並列して用ひられてゐても、その欲が欲界を意味し、有が色・無色界を意味してゐるのではもとよりない。例へば三愛でいへば、欲愛は辭書の示す如く文字通り *craving for sensuous pleasure* と理解すべきであり、有愛は *craving for rebirth* であり、非有愛は *craving for no rebirth* である。すなはち欲愛は五欲 (*pañcākāmaguṇa* 色聲香味觸) に對する愛(例へば *S 5・4* に説く如く)であつて、欲界における愛を意味す

るのではない。同様に、この場合の有愛も(有部論書のいふ如く)色無色界の貪を意味するのではない。欲・有・非有の三語が並列的に用ひられる時、有は欲に相對するよりも、むしろ非有に相對するものである。bhavaとvibhavaとが相對する意味に用ひられてゐる例は古い韻文の經典などに多い。<sup>⑧</sup>「有愛は斷たれ有の繩は盡き更に後有あることなし」など、説かれる時、或は無明と有愛とが對に説かれる時の有愛などは、色・無色界の貪を意味するのではもちろんないし、欲愛と相對して用ひられてもゐない。それにも拘らず、有部阿毘達磨では契經中のこのやうな言葉をすべて欲・色・無色の三界説と關係せしめて解釋する。欲(有)漏・欲(有)軛・欲(有)暴流・欲(有)離繫などいづれも同様である。(甚だしきは、欲・見・戒禁・我語の四取について欲取を「見と戒禁取を除いた」欲界繫の煩惱としたのに對して我語取を同じく色・無色界繫の煩惱と解したり、色・無色・滅の三界説を欲・色・無色の三界説と結びつけて理解するために前者の色界は後者の欲・色界に相當すると解する<sup>⑨</sup>といふやうな無理な説明すら與へてゐる。)今こゝに、七隨眼中の欲貪を欲界の貪と、有貪を色・無色界の貪と解しようとするのも全く同様な仕方によるのである。

欲貪・有貪の語が本來の語義から離れてこのやうに理解されねばならぬことは、有部の教學體系中に欲・色・無色三界説が占める比重の大きさを示す。欲界・色界・無色界の語が三者一具として經藏中に用ひられることは稀で、それも成立の新しい經典に限られてゐるが、欲有・色有・無色有の三有の説は屢々説かれてゐるところであるし、それに伴つて欲愛・色愛・無色愛の三愛も亦説かれてゐる。三界説の起源は佛教興起以前にインドの一部の禪定家の間で考へられてゐた神話であると言はれるが、<sup>⑩</sup>それが阿舍において既に佛教の教説の中に入り込んでゐたことは明らかに認められる。たゞ阿舍にあつては、それが後に有部の教義體系の上でもつやうになつた程な重大な意味はもとよりもつてゐなかつた。ところが有部の教學説の中では、この三界説は、どの面においてもそれを抜きにしては考へられぬ程密接にその教義體系の中に組入れられてゐる。それは一方では須彌山説や五趣説と結合して世間論の根幹を形造ると共に、こゝに見られる如く煩惱の論議に、従つてまた斷惑修道についての論議に、一つ一つ結びついて有部の教學説をいちじるしく複雑ならしめてゐるのである。

欲貪を欲界の貪と解するのはともかくとして、有貪を

色・無色界の貪と解することから、何故に色・無色界の貪のみを有貪なる名稱を以て呼ぶか、といふことが俱舎や正理など後期の論書では問題になつてゐる。有といふ以上、上界のみならず欲界も含まれる筈だからである。

これに對する答として擧げられるものは、(イ)上界の貪はたいていの場合定 samāpatti に對する貪であつて、内門轉であるから、多く外門に轉ずる欲界の貪と區別してこれを有貪と呼ぶ、(ロ)上界に生ずることを解脫なりと考へて上界の貪を起す者があるから、上界に生ずることが解脫ではなくそれはやはり有であるといふこと示す爲に、上界の貪を有貪と名づける、(ハ)有とは所依止の身の意味するのであつて、上界の貪を起す者は定と所依止の身とに對してのみ味著するから上界の貪を有貪と呼ぶ、等といふのであつて、何れも甚しく會通に趨つた解釋であり、有部が、本來さう解すべきでない有貪の語を上界の貪と解せんとするため、如何に無理を冒してゐるかをよく示してゐる。

同じく俱舎や正理で、六隨眠と七隨眠説との關係を説いて、「六隨眠中の貪を欲貪と有貪との二に分つことによつて七隨眠が説かれた」となしてゐるが、それをもとより後から附せられた解釋である。雜心はたゞ「七使」

についてのみ語つて、六隨眠については説いてゐない。契經中に六隨眠説が見出せないこと言ふ迄もない。

(2) 五見の一一の語は經藏中に多く説かれてゐる。身見は三結の一・五〔下分〕結の一とされ、戒禁取は三結・五〔下分〕結・十結・四取・四身繫の一とされ、邪見は屢々正見に相對せしめて説かれ、又意惡行の一・十不善業道の一とされ、邊見は常に邪見に伴つて「邪見にして邊執〔見〕を抱き」といふ句で説かれ、見取は四取の一とされてゐる。このやうに五見の一々は種々に説き明され、その中、邪見と邊見、身見と戒禁取、見取と戒禁取などは常に相伴つて説かれるけれども、これら五見を五者一具に纏めて説くことは阿舎中には見出されない。稱友の俱舎釋にも「〔これら六隨眠を〕阿毘達磨中に〔分つて十と爲す〕といふのは、經中にはないといふ意趣である」と説いてゐる。(尤も一一の經典に例外的に身見・邊見・邪見・見取の四見を纏めて説いてゐる箇處は存する。) 五見説は南傳阿毘達磨にも見られない。しかるに有部論書としては既に集異門論にこの説は見出され、界身・識身にもその解説が見られる。

(3) 三界については右に述べた。五部とは煩惱を見所斷と修所斷とに分ち、その見所斷を更に見苦・集・滅・道

諦所斷に分別するものである。

佛教において、本來、如實の知見を得ることはそのまま漏盡解脫であつたのに、やがて次第に如實の知見と解脫との間に距離をおいて考へられるやうになる。單に如實の知見を得たのみの者は、尙有學であり、法の流れに入つた者 *dhanna-sofariṇ samāpanno* すなはち預流 *sotāpanno* に過ぎず、それは有身見・戒禁取・疑の三結を斷盡し、不墮法であり、決定せる者であり、正覺に向へる者ではあるが、漏盡解脫に達するまでに尙道の修習の過程を要する者とされるのである。舟橋教授は阿含の記述の上にこのやうな考へ方の推移の經過を詳細に跡附け、そこに見道・修道說成立の經緯を見出して居られる。<sup>⑧</sup>

見 *darśana* と修 *bhāvanā* とを相對した意味に用ひることは阿含においては無い。たゞM二(中一〇)に見所斷の漏 *āsava* *dassana* *pahātabhā* 同様に律儀・實習・忍受・回避・排除・修所斷の漏といふ七種の漏が説かれてをり、<sup>⑨</sup>そこに見所斷の漏とは、四諦を正しく作意することによつて捨せられる有身見・疑・戒禁取の三結である、とされてゐるのが注意される。たゞし、こゝでは修所斷の漏とは七覺支の修習によつて斷ぜらるべき漏としてゐるのみで、見所斷と修所斷とが相對した意味に

は用ひられてゐないし、はつきり見〔道〕から修〔道〕へといふ次第にもなつてゐない。初期の論藏に至つて見所斷・修所斷の語ははじめて明白に相對せしめられて用ひられてゐる。有部の阿毘達磨と南傳阿毘達磨とはその意味内容は異なるが、三結が見所斷に攝せられることと、<sup>⑩</sup>明らかに見〔道〕から修〔道〕への次第になつてゐること<sup>⑪</sup>は、兩傳に共通である。經藏の所述の中に、既にはつきりと差別つけられてをりながら、尙、見道・修道といふやうな明白な言葉で規定されるには至らなかつた實踐道の上の二段階が、こゝにおいて、見所斷・修所斷といふ所斷の煩惱に對する規定の上からではあるが、明らかに殊別されて規定づけられてゐるのである。

見とは即ち如實知見であり、それは四諦をさること以外ならないから、見所斷は即ち見四諦所斷である。このことは、ことさらに見所斷に見苦乃至見道所斷の行〔相〕*ākāra* を分つことをしてゐない南傳阿毘達磨においても當然認められる所であらう。たゞ、その諦現觀を四諦全體の上で考へるのでなしに、苦諦乃至道諦といふ一一の諦の上に、それぞれ別個にその諦の諦現觀を考へて、見苦所斷乃至見道所斷なる行相の別を立てたところに、有部獨自の考へ方が示されてゐるわけである。



(4) 隨眠が三界五部のすべてに互るかその幾つかを缺くかは、有部阿毘達磨の中に嚴密に定義されたそれぞれの隨眠の性質と、三界五部の行相のあり方とによつて決定される。稱友の俱舍釋<sup>⑤</sup>によれば、(1)「瞋は苦受に對して隨増する」のであるが、「色・無色界には苦がないから」瞋は無い。(2)身見は「我々所の相によつて苦において誤つて了解されたものであるから」見苦所斷であり、また、「果となつた五取蘊を緣するから」たゞ見苦所斷で見集所斷ではない。邊見は「我なりと慢ぜられた事について常斷の邊を増益することによつて苦において誤つて了解されたものであるから」見苦所斷であり、また、「果となつた五取蘊について常斷の邊を執するから」たゞ見苦所斷で、見集所斷ではない。(3)戒禁取は「自在天等なる因ならざるものにおいて因を捉へるのは常我の顛倒より生ずるから見苦所斷である。道ならざるものにおいて道を見るのは見道所斷である。」「道によつて清淨にされるのにそ〔の道〕を除いて餘の戒禁によつて清淨を領受するといふ誤つて了解されたものであるから見道所斷である。」「それは又「果となつた五取蘊のみを清淨として解脱として出離に導くものとして緣するから」見苦所斷であつて「見集所斷でない。」(2)邪見は「苦等の諦の相を

損減することから生じたものであるといふことによりして、四諦のすべてにおいて誤つて了解されたものであるから見四諦所斷である。」「見取は「劣において勝を見る」から「その中、集滅道所斷を緣するものは見集滅道所斷である。殘餘は見苦所斷である。」「疑は「一切處において疑ひの行相があるから、一切處において誤つて了解されたものであるといふことよりして見四諦所斷である。」「

#### 四

以上によつて、有部の九十八隨眠説が形成されるに至る論理的な過程は概ね明かにし得たと思ふ。ところで、九十八隨眠説は本來經藏中の七隨眠説から出て、いはゞそのこまかな分析的考究に過ぎないから、七隨眠に攝せられない餘の煩惱法——より有部的に言へば染汚の心所法——は、たとへ七隨眠説が九十八隨眠説に廣説されても、依然その中に含まれることにはならない。従つて經中所説の煩惱法を遍く説くためには九十八隨眠説の體系的な説示のみでは不十分なことになる。そこで有部の教學説では隨眠中に攝せられないこれらの諸煩惱法を隨眠即ち煩惱 *kilesa* とは別に隨煩惱 *upakilesa* の名の下に攝してゐる。(パーリ語經藏においては *kilesa* の語も

upakkilesa の語もあまり屢々用ひられてはゐない。kilesa は多く cittakilesa などの複合詞として用ひられ、<sup>①</sup>upakkilesa も cetaso upakkilesso とか cittassa upakkilesso とか、<sup>②</sup>用例が多く、その場合は cittakilesa と殆ど同義である。論藏になると kilesa は最も一般的に煩悩法を代表する重要な語として用ひられるやうになるので upakkilesa の語もはつきり kilesa と區別されて使はれる。しかし南傳阿毘達磨では有部のやうに特定の數箇の心所法だけを限つて煩悩として考へることはないから、kilesa と upakkilesa の語が有部の場合のやうな關係に用ひられることはなく、upakkilesa は bandhana, nivarana, anusaya など、<sup>③</sup>パニラレルに用ひられてゐる。煩悩と隨煩悩との關係について、チベット譯俱舍論の示す所によれば、「煩悩 kilesa なるものは即ち隨煩悩 upakilesa である。〔煩悩は〕心をけがすから cittopa-klesanāt である。煩悩より別なる染汚の心所にして行蘊に攝せられるものは、たと隨煩悩であつて煩悩ではない。」したがつて隨煩悩は煩悩（すなはち六隨眠）と煩悩以外の染汚の心所法で行蘊に攝せられるものを含むものである。同じ箇處を玄奘譯の俱舍論は「此諸煩悩亦名隨煩悩」<sup>④</sup>以下皆隨心爲中惱亂事<sup>⑤</sup>故、復有<sup>⑥</sup>此餘異諸

煩悩染汚心所行蘊所攝、隨煩悩起故、亦名隨煩悩、不名煩悩、非根本故<sup>⑦</sup>となしてゐる。傍線の箇處がチベット譯や眞諦譯に比して加はつてゐるために、その前に「諸煩悩亦名隨煩悩」の句があるにも拘らず、屢々隨煩悩をたと煩悩以外の染汚の心所法となし、それを煩悩（六隨眠）と相對せしめて、根本煩悩・枝末煩悩といふ關係に理解されてゐるが、チベット譯の本文より見て、有部の煩悩論全體の上から考へても、必ずしもそのやうに理解しないでよいと思はれる。有部の煩悩論の綱格が九十八隨眠說によつて成立ちながら、十纏六垢などの隨煩悩の教説がその後に加はされてゐるのは、九十八隨眠の理論のみを以て經藏中の煩悩法に關する種々の教説を攝し盡すことはできない、といふたとそのことによるのである。

## 註

- ① 荻原本、四九三頁、二七行。
- ② 卷一に八捷度の名を擧げる中に「結捷度」を出してゐる。（大正二八・四一六a）。
- ③ 卷二、證淨品第三（大正二六・四六二）。
- ④ 卷三、沙門果品第四（大正二六・四六四c—四六五a）。
- ⑤ F. Edgerton: Buddhist Hybrid Sanskrit Dic., s. v.
- ⑥ Ps. I, p. 123.

- ⑦ 大正三二・四二七c。
- ⑧ S. II, p. 10, 135, 261; A. V, p. 111.
- ⑨ M. 64. (I, p. 434).
- ⑩ A. I, p. 44; II, p. 157 など。
- ⑪ Sn. 14, 369 など。
- ⑫ It. 85 (p. 81).
- ⑬ Dh. 338.
- ⑭ 「慢隨眠」のみの場合 Sn. 342 (= S. I, p. 188) など。  
「我執・我所執・慢隨眠」となる場合 M. III, 18, 32; S. III, 80, 103; A. I, 132 など。
- ⑮ M. I, p. 303, III, 285; S. IV, p. 205.
- ⑯ M. I, p. 47.
- ⑰ A. IV, p. 70 ff.
- ⑱ Sn. 764.
- ⑲ It. 49 (p. 44), Dh. 282, Ud. p. 33, M. III, p. 244.
- ⑳ 集異門足論、卷八、四法品(大正二六・三九九c)。
- ㉑ 法蘊足論、卷十一、多界品(大正二六・五〇四c)。
- ㉒ 宇井伯壽、佛敎汎論、上、二七四頁。
- ㉓ 俱舍論、一九・三b・順正理論、卷四五(大正二九・五九九c)。
- ㉔ 俱舍論、一九・一b・順正理論、卷四五(大正二九・五九六c)。
- ㉕ 雜阿毘曇心論、卷四(大正二八・八九九c)。
- ㉖ パーリ經典では四取のーの場合に *sīlabbataparāṃsa* の形

で出で、それ以外の場合に *sīlabbataparāṃsa* の形で出でる。

- ㉗ 萩原本、四四五頁、五行。
- ㉘ 集異門足論、卷十七(大正二六・四三九a)、界身足論、卷上(大正二六・六一五b)、識身足論、卷一(大正二六・五三三c)。
- ㉙ 舟橋一哉、原始佛敎思想の研究、一二六一―一八三頁。
- ㉚ M. I, p. 7, (大正一・四三二a)。
- ㉛ 南傳におけるは、例へば Dh. 1002.
- ㉜ 南傳におけるは、Athasāṃī 108 で「見所斷」の「見」を預流向道と、同く 110 で「修所斷」の「修」を餘の三道、すなわち一來向道・不還向道・阿羅漢向道と解する。
- ㉝ 萩原本、四四五頁。
- ㉞ 俱舍論、二一・四a。