

梵藏所傳の
資料よりする
俱舍論の註釋的研究(世間品) 下

——特に玄奘譯の本文批判を中心として——

舟 橋 一 哉

世間品之三 (卷十)

彼非無明有見故。(二丁左)

惡慧を無明なりとする説を破する文であるが、稱友・安慧・滿增は、「見と無明とは共に見結・無明結・見隨眠・無隨眠と言ふ風に別々に誦せられてゐるから、見を自性とする惡慧は無明ではない」(取意)と言つてゐる。此の解釋は寶疏の説と同じだが、此の解釋が正しい事は、後に二丁左に至つて、之と同じ論方で室利羅多の説を破する時、「若諸煩惱皆是無明、於三結等中不應別說」と言つてゐるのによつて知ることが出来る。

無明見相應故。(二丁左)

此は西藏譯・眞諦譯で言へば頌に相當するもので、玄奘譯では頌を初頭へ集めた爲に此の句を挿入しなくてはならない事になつたのである。それで、上掲の如く讀んで前の文章へ係るものと見るべきである。

次に、稱友は無明と見とが何故に相應するかを次の如く説明してゐる、「云何にして見は無明と相應するか、無明を

相とする癡は大煩惱地に於て誦せらる。而して大煩惱地に屬する一切は皆大煩惱地に屬するものと相應するに由りて無明は慧を自性とする有身見等の見と相應すと了知せらる」と。安慧・滿増も簡單ではあるが、同じ意味を傳へてゐる。

諸染汚慧間雜善慧令不清淨 (二丁右)

染汚の慧が善慧に間雜する意味を光記に三通りに解釋してゐるが、其等の中で第二の解釋が稱友・滿増の解釋と一致し、校註も之を取つてゐる。安慧は何も言つてゐない。

如貪染心令不解脫、豈必現起與心相應 方說能染 然由貪力…………… (二丁右)

眞諦譯でははつきりしないが、西藏譯によれば初の所は上掲の如く讀むべきである。即ち西藏譯には「食によりて染汚せられたる心は解脫せず」とある時、其(の心)は(……………nam-par-ni-gerol-da gran-yin-de yan)又決定して食に由りて纏せられたるか」とあるからである。次に傍線を施した部分は稱友・安慧・滿増の疏にも引用せられてゐるが、玄奘譯とは餘程異つてゐる。然し、此等の註釋によれば、「纏せられたる」(pariyavasthita)とは「相應せる」(santiprayukta)の意味であるとしてゐるから、玄奘の意譯は此等の註釋の支持を得てゐる譯である。次の「食の力」とは、稱友によれば、「現行しつゝある (samudācārat) 食に由りては非ずして、熏習の所作 (adhāna) に由りて」であると言ふ。玄奘譯の「現起」は、此の「現行」の意味を少し前へ持つて來たものとも言へるであらう。

有執 (二丁右)

稱友が之を大德室利羅多とする事は國譯の下註に見えてゐるが、安慧・滿増も同様に阿遮梨耶室利羅多とする。

無色四蘊何故稱「名」隨「所立名根境勢力」於「義轉變」故說爲「名」。

云何隨「名勢力」轉變 謂隨「種種世共立」名於「彼彼義」轉變 詮表 卽如「牛馬色味等名」。

此復何緣 以「名稱」於「彼彼境」轉變 而緣 又類「似」名、隨「名顯」故 有餘師說「四無色蘊捨」此身「已轉」

趣餘生轉變 如「名故標」名稱。(三丁右左)

此は十二緣起の第四支名色の解釋の中で、名の解釋の全文であるが、諸譯・諸註釋を對照して考へて見ると、此の玄奘の譯は、表面他の諸本と略々一致してゐるかの様に見へるが、實は全く異なつてゐる事が解る。今玄奘譯だけを見て行くと、此の文章は少くとも上掲の如く三段に分れてゐると思はれる。第一段に於ては、受想行識の無色の四蘊を名(nama)と稱する理由として、無色の四蘊は名と根と境との勢力に隨つて義に於て轉變する(namati)からであるとする。この場合の「轉變す」とは後に言ふ「緣ず」の意味であらう。第二段に至つて、第一段に於て「名の勢力に隨つて」と言うたその名、卽ち名稱の意味なる名の語原的分解をなして、名は義に於て轉變するから名と言はれると爲す。此の場合の「轉變」とは「詮表」の意味である。従つて此の一段に於ける問の内容は、四無色蘊が名の勢力に隨つて轉變するその轉變の仕方ではなくして、斯る場合に於ける名の語原的意義を問うたものと見なくてはならない。四無色蘊の轉變の仕方は實に次の第三段に至つて正しく述べられてゐるからである。卽ち第三段は、もう一度前の本題に立ち歸つて、四無色蘊を名と稱する理由を述べて、「其は境に於て轉變するが故である」等の四說を擧げ(或は初よりまでが一つの纏つた説で、其に對して第、第二、第三、第四の説があると見る者もある)その第四說が有餘師の説となつてゐるのである。この場合に於ける「轉變す」とは「緣ず」の意味であるとする。以上の如く此の玄奘譯に於ける論理の發展の筋道を辿つて見ると、既に其處に不自然

なものが感ぜられるが、次に他の諸譯・諸註釋に依つてその間の事情を調べて、玄奘の翻譯の意義を省ることとする。

先づ第一段に就いて言へば、「無色の四蘊を何故に名と稱するか」との間に對する答は實は此の第一段だけで終つてゐるのであつて、第二段及び第三段の前半は言はず餘論である。稱友は第二段の註釋の終つた所で次の如く言うてゐる。「なれば此等なる受等の四蘊は名の聲に由りて呼ばる。何となれば、彼の名(nama)の勢力に因りては(即ち)名想(sañña)を作る勢力に因りては或は現量に非ざる諸の義に於てすら、『此の名の義は此なり』とて(受等の四蘊が)轉變(amanai) (即ち)轉ず(pravartate)。然れども五根と(五)境との勢力に因りては現量なる色等に於て(受等の)轉變す。(即ち)生起す(utpadyate)との義なり。而して境の勢力に因りては、名に於てすら『此の境の名は此なり』とて、(受等の四蘊が)轉變すればなり」と(安慧・滿増も同じ意味を述べ、てはるが頗る簡單である)。之に依れば「名と根と境との勢力」とは必ずしも「名と根境の勢力」の意味ではない。「轉變す」とは「轉ず」「生起す」と言ふ意味であるが、安慧・滿増は「緣取る」と(dmigs-par-hdun-pa)を轉變(hdud-pa)にことよせて示すのである」とする。爾らば心不相應行法の如き緣取せざるものは云何と言ふに、變壞の性に非ざれども過未の色・無表色・極微等を色と稱するが如く、此も亦然りとなしてゐる。「勢力に因りて」(vāṣṇa)とは、眞諦が譯してゐるが如く、「隨屬して」の意味である。

次の第二段の問は、玄奘譯以外は總て「云何なる名の勢力に由りてなりや」とあつて、隨屬せらるゝ名の意義を問うてゐるから、問と答とが全く一致してゐる。そして稱友・安慧・滿増によれば、此の問は、「此處なる名は四蘊を内容とする名か、名稱の意味の名か」を疑惑して問うたものであると言ふ。所が其の答は極めて簡單で言までもなく後者の名が取られる。即ち「凡そ此の、世間に於て極成せられたるものにして、即ち夫々の義を了別せしむるものなる、

牛馬色味と言はるゝ此の如き等なり」(此の句の後半は)と。玄奘譯は餘りに亂れてゐて、詳細な比較は爲し難いが、次の事だけは注意して置く必要がある。即ち玄奘譯にあつては此處に於て名稱の意味の名の語原的分解をしてゐるが、他の諸譯・諸註釋にあつては其を次の第三段に譲つてゐる事、従つて其れ等の諸本に於ては次の段の前半は玄奘譯とは全く別な意味を持つてゐる事である。

第三段に至つて、問の内容が大いに問題となる。此の場合玄奘譯にあつては、「此」とは無色の四蘊を意味したが他の諸本にあつては「此」とは「名想を作るを相とする名」(稱友)のことである。即ち「世間に於て極成せられたるものにして、牛馬と言はるゝ」(安慧)その名である。従つて此處に名(nāma)(四無色蘊を内容とする名ではない。)の語原的解釋を問うてゐるのであると見なくてはならない。眞諦譯は此の點極めて明確に語を補つて譯してゐる。此の如く見るによつて、第二段との連絡がはつきりすると思ふ。それでその答は「夫々の諸の義に於て彼の名は轉變せしむるが故なり(namant; gōl-har-lyed-jahi-phyir-ro)」とある。何を轉變せしむるかと言へば、「四蘊を相とする名をして轉變せしむ(namayati)」(即ち)轉ぜしむ(pravartayati)」(稱友による)るのである。第一段に於て「名の勢力に因りて受等の四蘊が轉變す」と言うたことから、その名の義を尋ねて、今此處に其を逆にして答へてゐるのである。(此の處の國譯の下註は稱友の義を註としては不適當である。)次の玄奘譯の所謂第二説と第三説とは、諸譯・諸註釋に存在しない。直ちに有餘師の説を出す。此は今までの説とは全然別のもので、従つて之を第四段とすべきであらう。此處には問題は無い。

有餘救言、非諸眼色、皆諸眼識因、非諸眼識皆諸眼色、果、非因果、者別說爲、因果所收、總立爲觸。

(四丁右)

稱友・安慧・滿増によれば、有餘とは大徳(安慧・滿増は阿遮梨耶)、室利羅多のことである。此の文は、有部が六六經を引いて別觸を主張するに對して、成觸を主張する經部の立場から之を會通せんとするものである。文中、「諸」と言ふ語が四回使はれてゐるが、西藏譯を見ると四回とも「一切」(thamaya)となつて居り、眞諦譯も四回の中で初と第三回目とに「一切」と言うてゐる。稱友・安慧・滿増はともにその全文を引用してはゐないが、矢張り西藏譯の如くであつたと想はれる。所で玄奘が之を「諸」と譯した爲に(と想はれるが)、古來之に對して種々なる解釋が爲されてゐる。然し今之を「一切」と置き代へて見るによつて、別な立場から極めて自然な解釋が生れて來ると思ふ。即ち稱友の註釋する所は次の如くである。「(一切の眼と色とが皆一切の眼識の因なるには非ずとは、)先に已に生じたる眼と色とは因なるも、識と俱に生じたるは爾らず(となり)。一切の眼識が(皆一切の眼と色との果なる)にも非ずとは、後に生じたる(眼識)は先なる眼と色との(果)にして、俱に生じたるもの(果)には非ず。云々」と(安慧・滿増も語は違ふが同。)

第六意觸説名増語。所_ニ以_ル然_ル者_ハ増語_ト謂_フ名_ニ是_レ意觸所緣_ノ長境_ト故_ニ偏_ニ就_ス此_ノ名_ニ増語_ト觸_ス。(四丁左)

何故に名を増語と名づくるかに就いては從來も種々なる説があるが、稱友(安慧・滿増は註なし)は、「そのものに依りて増上して語らる(adhyavayate)るが故に増語(adhiveana)なり。語は名に於て轉じ、名の義を顯明ならしむるが故に、名は増語なり」と言つてゐる。

次に西藏譯と稱友疏とによれば、「増語謂名」の次に *lit. : the name* と言ふ語が挿入されてゐる(尤も西藏譯で上他の場合と等しくこの文。)。此の語は俱舍論に於ては「傳説すらく」と譯される場合が多いが、此はさう言ふ意味ではなく、單に意味を強めるだけの語である。そのことは、安慧・滿増が『實に(kia)』との聲は、『聲より離れて名なし』

と知るべきが故なり」と註してゐるによつて知ることが出来る。

次に長境 (adhikam ārambhanā) の意味を如何に解するか。此は直ちに、本論に於て前に續いて「長境」を解釋して「如説下眼識但能了青不了是青」意識了青亦了是青、故名爲長」と言つてゐる、それを如何に解するかと言ふことになるが、稱友が「長」の字を「多に約して言へば」(bahulyena; phalāḥ)と言ふ字で解釋してゐる所から見ると、「意識は前五識と同じ様に青と言ふ所詮 (abhidheya) (友) を識することもあるが、多に約して概括的に言へば (bahulyena) 青なりとの名 (友) を識る」と言ふ意味になる様である。此は又本論に於てその次に「有説、意識、語爲増上二方於境轉、五識不然」と異説を掲げてゐるその異説の解釋にも影響して來る。稱友は之を註釋して「語に關し」(adhikīrya 爲増上) (即ち) 語を確めて (avādhārya; iṣṭī-ṅgā-zu-ṅgā) 色等の境に於て意識の轉ずることあるも、眼識等の五には語に關して境に於て轉ずること無し」(傍線を施した部) と言つてゐるから、此の場合には本論の文その儘に、意識と五識とが夫々働らく範圍を問題としてゐる様である。以上は稱友の解釋であるが、安慧・滿増は、前の場合をも後の場合に於けると同じく範圍の問題として見てゐると思はれる。此は要するに「長」(adhīna) の字の解し方によるもので、稱友が、「多」(bahulyā) の意味に解するのに對して、安慧・滿増は恐らく「餘分」の意味に解するのであらう。

① 「其の(名)は第六(意識)のみの境にして、餘(の五識)の(境なる)には非ず。まさしくそのことを顯示せんが爲に、『其の(名)は此(の意識)の長境なれば』と言へり。」(安慧・滿増)

一 明觸、二 無明觸、三 非明非無明觸、此三如次應知即無漏染汚餘相應觸、餘謂無漏及染汚餘、即有漏善無
俱舍論の註釋的研究(世間品)下
六九

覆無記フキキ (五丁右)

之に對する稱友(滿増も殆ど同じ)の註釋は次の如くである。「明とは無漏慧なり。無明は染汚無知なり。非明非無明は所有ゆる有漏善(の慧)と及び所有ゆる無覆無記の慧なり。其等と相應する此等諸觸が次第の如く知らるべきなり」と。非明非無明の體を慧なりと解した所に特色がある。

一 順樂受觸、二 順苦受觸、三 順不苦不樂受觸、此三能引樂等受(ナリ)故、或是樂等受所領(ナリ)故、或能爲受行相(ナリ)依(ト)故、名爲順受。如何觸爲受所領行相依。行相極似(ナリ)觸。依觸而生(ナリ)故。 (五丁右左)

「引樂等受一故」の原語は *sukha-vedana-ñihātvāt* であるが、此は又「樂等の受到順ずるが故なり」とも讀むことが出来る。眞諦譯・西藏譯・稱友疏は總べて此の讀み方に隨つて居り、安慧・滿増は之を兩様に解釋してゐる。此の後の讀み方は、玄奘が *vedanīya* を屢々「順受」と譯してゐることに對する據り所となる譯であるのに、玄奘が此の讀み方を採用しなかつた事は不可解である。

次に他の諸譯・諸註釋によれば、此の句は最後を「故なり」と讀んで、一應此處で切らなくてはならない。此が三觸に對する第一の解釋である。次が第二の解釋であるが、玄奘譯は頗る混亂してゐる。先づ、西藏譯を出して見よう。

②「或は又其のものが受せられ (*vedyate*) 又は受せられ得る (*vedayitun sakyañ*) が故に、順受 (*vedanīya*) なり。(順受と言へる) そは何ぞ。受なり。此(の觸)に順樂受 (*sukha-vedanīya*) あるに由りて順樂受觸 (*sukha-vedanīya-sparśa*) なり。(即ち) 其處に樂受ある所のものなり。順苦受と順不苦不樂受とも亦理の如く思ふべし」と。眞諦譯は略々之に一致し、稱友・安慧・滿増の疏も此の全文を引用してゐる譯ではないが、同一原本であつたと想はれる。さうすると

玄奘譯だけが甚だしく相異なることになるが、斯る相異の中で最も顯著なるものは、「順受」の意味の取り方である。他の諸本が「順受」を受の意味に解して、(苦^樂捨)受を有する觸が順苦(樂捨)受觸であるとするのに對して、玄奘譯は前述の如く先の第一の解釋と今此の解釋とを續けて讀む爲に、「此三(觸)」名爲ニ順受トと言ふ様に文章が續くことになつて、「順受」は全く觸を意味するに至つてゐる。従つて他の諸本に於けるそれ以下の叙述は、玄奘譯に於ては矛盾を來すことになるから之を省き、代りに順受を觸とすることより引き起される問題(他の諸本にあつては)を附け加へたのである。

① 眞諦譯「於樂受等一好故」。

西藏譯「樂に順ずるが故なり」。(dā-ba-dān mthun-pahi-plyir-ro.)

稱友疏「樂等の受に順ずるが故なりとは、樂受に順ぜるが順樂受なり」。(……sukha-vedanāyā hīnā sukha-vedanīyāh.)
安慧疏・滿增疏「樂受に順ずるが故なりとは、『樂受に隨順する』(jī-sa-mthun-pa)が故なり」と言はると、及び「樂受を生ぜしむるもの」(bakjed-paṭi-lyed-pa)なるが故なり」と言はるとの(二つの)意味なり」

② 「順受」とは「感受せらるべき」と言ふ未來受動分詞であるから、之を先づ初に受動のみの意味に解釋し、次に受動(之を受動と見ることは稱友の疏に據り所あり)と可能との兩方の意味に解釋したのである。

無ホガ功能ホリ故。(五丁左)

國譯が下註に於て言うてゐることの前半は、何處に據り所があるのか知らないが、恐らく必要がないであらう。

有ホ說ト(六丁左一行)

稱友・安慧・滿増ともに室利羅多の説とする。國譯大藏經は之を採つてゐるが、國譯一切經は之を捨て、經部の

有師」(光實は經(部の上座)としてゐる。

此不應理。何理相違。謂或有時二觸境別。因前受位觸生。後觸位受。如何。異境受從異境觸生。
(六丁左)

此は、觸と受との前後關係に關して前項に言ふ室利羅多の立つる説を有部が破する文である。今此の破に先き立つ所の兩者の立場の相異を簡單に言ふならば、有部に於ては、觸と受とは相互に俱有因となるから俱時に起るとすに對して、室利羅多是、俱時に存在することは許すが、然しその間には能生所生の關係は全く無く、今の刹那の受は前の刹那の觸の所生であり、今の刹那の觸は後の刹那の受到對して能生であるとなすものゝ如くである。

さて以上のことを念頭に置いて上の文章を見る時、問題になるは「前受の位の觸」と言ふことである。「後觸の位」と言ふのは、根境に緣りて識を生じ三事六合せる觸の位で、室利羅多の所謂第二刹那であるから、それより前の位とは即ち根境のみあつて未だ識を生ぜざる所謂第一刹那のことではなくてはならない。その刹那に於て同時に其處に存在する別なる觸が「前の(位の)觸」と言はれるのである。斯く考へて玄奘譯以外の諸譯・諸註釋を見ると、「前受位觸」が單に「前觸」となつてゐて此の方が正しいことが解る。のみならず、此の文の直ぐ前に於て、有部の難に室利羅多が答釋してゐる文章の中に「因^{トスルガ}前位觸^ヲ故後觸位受生^ズ」と言つてゐるより見れば、今の此の有部の破は其を承けて、「爾らばその前觸と後觸との二觸が夫々所縁を異にする場合はどうするか」と言つて難じてゐるのであると想はれるから、先の「前觸」と同様に後の「前觸」を理解する事がどうしても必要である。(然しその所謂第一刹那は受を有する識が觸と成つる誤りで)所が之に關聯して西藏譯の上に又一つの疑義がある。其は「二觸境別」が西藏譯では「所縁を異にする觸と受

との中で」〔中で「¹⁵」の語は西藏譯本論には缺けてゐる〕となつてゐることである。眞諦譯・稱友疏は明かに玄奘譯と一致するが、安慧・滿増の疏は何れと一致するか文面の上では明確でない。西藏譯で受と言つたのは、恐らく後觸の位に於て生ずる受を言つたものであらうから、結果に於て同じことにはなるが、此は玄奘譯の方が善いと思ふ。稱友疏の西藏譯が、他の斯る場合と異つて梵文を忠實に譯してゐて、西藏譯本論と一致しないことも見脱がしてはならない。尚ほ此の文章は全體に互つてすつかり読み方を改めたが、梵藏の資料に據る限りこの様に讀まなくてはならないと思ふ。

餘説 如是。(七丁右)

兩國譯は此の語を以つて前述の室利羅多(又は經部有師)の説を結べるものとしてゐるが、西藏譯では「如¹⁶是等法」の前に「餘の諸師は曰へり」(gan-dag-na-re)とあり、玄奘譯と同じ所に再び「と曰へり」(sgr-jer-to)とあつて、餘師の説が「如¹⁷是等法」より「非¹⁸皆並起」(までであることを示してゐる)。そして滿増の疏と稱友の疏の西藏譯とが之を支持してゐる(安慧は闕説)。稱友所引の梵文と眞諦譯とにあつては、玄奘譯と同じく最後の所に「と餘の諸師は(曰へり)」(ity apace)とあるのみで、何處から餘師の説が始まるのか明瞭でない。若し西藏譯の如くであるとすると、室利羅多(ity apace)の答釋の中に餘師の説が挿入された譯であるから、次の「大不善地法」以下は同じく室利羅多の答釋の續きであらうし、次下も同じく有部と室利羅多との論争の續きと見るべきであらう。

- ① 西藏譯は單數でも複數でも常に「餘の諸師は曰へり」と複數で言ひ、梵本も室利羅多を意味する時複數を使用してゐる例があるから、複數を使つてゐるからと言つても室利羅多でない證據にはならない。

② 眞諦譯に於て「不」の字が落ちてゐることが古來問題となつてゐるが、此は明かに眞諦譯の誤である。

眼及色爲緣生於眼識三和合觸俱起受想思 (七丁左)

兩國譯の如く讀んでは次の答釋が意味を爲さないことになる。「俱起」と言ふ語が、觸と俱起するのではなく受等が交互に俱起する意味にも解し得られる餘地を残して讀まなくてはならない(稱友・安慧・滿增)。上の文は西藏譯の讀み方に從つた。

一切皆與_ナ意相應_{スルガナリ}故_{ナリ} (八丁右)

稱友によれば意とは意識のことである。

意近行名爲_ハ目_ニ何義_ニ傳說_{スラク}喜等意爲_ニ近緣_ト於_テ諸境中_ニ數遊行_{スルガナリ}故_{ナリ} (八丁右)

意近行の語義を解釋する文であるが、その中「近緣」と言ふ所に「意近行」(manopavicāra)の「近」(upa)の意味を持たしめるのは、少くとも梵・藏の資料並に眞諦譯に據る限り、正しくなく(次項)。「近緣と爲して」の原語は「緣となし」(pratya)であつて、稱友は之を「所依となして」(astya)と註してゐる。他の諸譯・諸註釋を見ても「近」の意味を此處に含ましめてゐるものはない。本論に於て次の「有說」の所にも同じ語が出て來るが、この方は他の諸譯・諸註釋にあつてはこの語が文面には顯はれてゐない。従つて「近」の意味では勿論ない。上掲の文の後半は、梵文・西藏譯に「諸の境を近行するが(故なり)」(vīcān upavicāraṃhi yu-lā ne-bar-rgyu-ba-li-phyi-to)とあり、眞諦譯にも「分別境界」とある。そして、稱友はその「近行す」を註して「緣す」(āmbante)と解釋し、安慧・滿增は「數緣す」(an-dan-yan-du-ming)と解釋してゐる。此の「數」が「意近行」の「近」の意味であることは、安慧の言ふ所で

ある。稱友も、本論に於ける次の有説の下の「於境數遊行」を註して「數 = (Danda-puncta) とは「近」の聲の義なり」と言つてゐる。上の支英譯は此の「有説」の下と混同したのではあるまいか。同じ支英譯でも婆沙論一三九(七一・七六上)には、之に相當する所に「行ニ於境界」とあり、讀み方に少しく無理はあるが、この様に讀めば正しい譯である。尙ほ安慧・滿増によれば、此の説の如くならば意と相應するものと相應しないものが共に意近行となる過失がある、としてゐる。

如何身受非^フ意近行^ニ非^ハ唯依^ル意^ニ故不^レ名^レ近^ト由^ル無^ニ分別^ニ故亦^ニ非^レ行^ト (八丁左)

前項に於て一應「爲^{シテ}近^ト」を「意近行」の「近」の意味に解することを否定して置いたが、此はまさしく其の誤れる解釋に立脚して居り、のみならず順正理論二九(大・二九・五〇七上)までが之を支持してゐる。然し他の諸譯・諸註釋には「不^レ名^レ近^ト」の句が全く無く、「亦非^レ行^ト」が「亦近^レ行^ト」するものにも非^ズ (happy navaicārikah) となつてゐる。「亦」とあるより逆推すれば、「不^レ名^レ近^ト」の代りに「不^レ名^レ意^ト」の意味を含んでゐるものと解すべきである。

非^ニ有漏喜憂捨^ニ皆^ニ近行攝^ニ唯雜染者與^ニ意相牽^ニ數行^ニ所緣^ニ是^レ意近行^ト (十丁左)

此は意近行に對する有説を紹介する中に出て來る文であるが、此の有説が世親自らの説であることは、稱友・安慧・滿増並に法寶の言ふ所である。然るに、此の文の後半に述べられてゐる意近行の定義は、前々項に引用した定義と殆ど同一であり、而も其處に於てはその定義が「傳説」として世親によつて却けられて居るのである。翻つて他の諸譯・諸註釋を見ると、總べて此處の定義を前々項に言ふ「有説」(即ち第^ニ說)に従つて述べてゐる。即ち曰く「其れら(雜染なる喜憂捨)に緣りて意は諸境を近行するなり」(所引並に西藏譯本論)と。之より逆推すれば、前々項の「有説」は世親の承認

する所の説であらう。

緣スル善法ヲニ喜ブ (十丁左)

西藏譯本論並に安慧・滿增の疏に於ては明確には顯はれてゐないが、眞諦譯及び稱友の疏に依れば「法を緣する善なる喜」と讀まなくてはならない。従つて國譯下註の「善法」の解釋は、實はその「法」に對する稱友の解釋の一部であつて、「善法」の解釋ではなす。

又チ即喜ヲ爲ス爲ス三ニ十六師句ト。謂ク爲ニ耽嗜ト出離ト依別ト。此句差別大師說。故。耽嗜ト依者ト謂諸染受ト。出離ト依者ト謂諸善受ト。
(十左丁)

從來は之を以つて、世親が意近行の唯だ染汚なることを證する文であるとして見て來たのであるが、西藏譯に依ればこの文の直前に「と言へり」(sayati)とあつて、論主の説を意味する「有説」は其處で終つてゐる。従つて以下は毘婆沙師の説と見るべきであらう。稱友の疏では其の點極めて明瞭で、意近行を唯染に局となす論主の説(即ち)を紹介して後、之に對して染と淨とに通ずとなす大德無邊鎧(Arahitavaman)の説を擧げて此の説を破し、次に此の破に對して難を設けて後その難を會通してゐるが、その難とは三十六師句を根據として意近行に染淨を立てんとするものであり、その會通とは之を以つて單に毘婆沙師の所執に隨ふものとして黙殺するにある。そして次に俱舍論の本文に歸つて、三十六師句を説く上掲の文を註釋してゐるのであるから、此の點より推論すれば此の三十六師句は、實は毘婆沙師(又は大德無邊鎧)が論主の説を破して、意近行をして染淨に通ずるものたらしむる爲の文證であると見なくてはならない。従つて稱友はその註釋中にも「其等十八近行は或るものは耽嗜に依止し……或るものは出離に依止す」とか、

「彼等意近行が二種に差別することは……」等と言つてゐるのである。此のことは眞諦譯及び安慧・滿增の疏の上ではあまり明確でない。

識謂各了別 此即名意處……彼識依淨色 名眼等五根 (十一丁右)

此は界品の偈であるから、眞諦譯及び西藏譯の如く、偈形を採るべきである。

惑得 (十一丁左五行)

從來「惑と得」と讀まれてゐるが、西藏譯には「惑の得」とある。眞諦譯は何れにも解せられ、稱友等は引用してゐない。

對法者成作是言 (十二丁右)

西藏譯によれば、對法者の言は「謂此地生」より「無潤功能」までである。眞諦譯では例の如く最後の所に「阿毘達磨師說如此」とあるのみであるから、何處から阿毘達磨師の説が始まるのか不明である。一般に言へば、玄奘譯は斯る場合、眞諦譯とは反對に最初の所に論者の名を出すのが常であるが、今は其が中間に挿まれた形になつてゐる。尙これは稱友等の註釋中には引用されてゐない。

然諸結生唯煩惱力 非由自力現起 纏垢 雖此位中身心味劣 而由數起 或近現行 引發力 故煩惱現起。

(十二丁右左)

「纏・垢」とは十纏と六垢のことで、合して隨煩惱とも稱せられるが、今此處ではその中で自力起なる慳・嫉・忿・覆・悔の五纏と六垢の總べてが意趣せられてゐるとされてゐる(記)。眞諦譯は「纏垢」の代りに「小分惑」と言つてゐるが、

此の語は隨煩惱の舊譯であるから玄奘譯と全く一致することになる。所が西藏譯では「纏」とあるのみで「垢」を缺いて居り、稱友・安慧・滿増の註する所も之と同じ。纏の内容を前説の五纏とすることは兩者等しいが、此處に稱友のみは(西藏譯稱友)惡作の一つを缺いてゐる。之に就いて、俱舍論隨眠品に於ける隨煩惱の三斷分別(二十一卷)の所を見ると、其處に於て、玄奘譯・眞諦譯・西藏譯ともに前説の五纏並に六垢が自力起であることを述べてゐる。従つて稱友が惡作を除いたのは明かに誤であると思はれ、又西藏譯及びその系統に屬する諸註釋に於て垢を除いてゐるのも、完全なる所論であると思はれなす。

次に「此の位」を稱友は「死の位」と解してゐるが、此は從來の如く「生の位」と見るべきであらう。安慧・滿増も「生有の位」と見てゐる様である。此の位が何故に身心昧劣なるかに就いては、稱友は「此の位は捨受相應なれば(意取)、受が昧劣なることよりして心心所の現行明利ならざるが故に」と言ひ、安慧・滿増は「心心所が不散亂(mit-syen-ha)なるが故に」と言うて後、更に「其處に於ては捨受のみあるが故に」と言ふ有餘師の説を掲げてゐる。「近の現行」とは、稱友・安慧・滿増何れによるも「死時に近く起作せる」(稱友)の意味である。「煩惱は現起す」は梵・藏に「其の同じ煩惱が(sa eva kleśah; non-mois-pra-de-mid)現行す」とあり、殊に安慧・滿増の疏では、此の場合數起ると近の現行との煩惱を意味す、と明確に言つてゐる。

段食貪 (十三丁右六行)

從來の如く讀むべきで、兩國譯の如く「段食と貪」と讀んではならなす。

光影炎涼如何 成食。傳説 此語從多爲論。又雖非飲噉而能持身亦細食所攝。如塗滌等。(十三丁右)

問題は「傳説すらく」の内容を如何に限定するかと言ふ事であるが、西藏譯・稱友疏に依れば「此語從レ多爲レ論」だけが傳説の内容で、「又」以下は傳説中には含まれてゐない。のみならず、稱友は極めて明瞭に、「傳説すらく」(kila)の語は他の所執 (Para-mata) なることを顯はし、「又」以下は自の意趣 (sva-bhūṭyā) (即ち世親自) であると云つてゐる。安慧・滿増は傳説の語に關説して居らず、眞諦譯には缺けてゐる。

又契經說……(十三丁左七行)

稱友・安慧・滿増の疏でも眞諦譯でも明瞭でないが、西藏譯に依れば「資ニ益諸求生者」までが契經で、それ以下は契經の内容ではなからう。

幾食能令三部多 安住、幾食資益 求生有情。毘婆沙師說皆具四。(十四丁右)

稱友は此の毘婆沙師の答を註釋して、「四食の一切悉く諸の部多の有情を住せしむると資益するとの所以のものにして、生を求むる諸の者に對するも同様なり、となり」と言つてゐるが、安慧・滿増は、住せしむるは部多の有情に係るのみ、資益するは求生の者に係るのみとしてゐる。此の方が善いであらう。又此等の註釋に依れば、「資益する」(anugraha) とは「後有を生ぜしむる」ことであるとしてゐる。

此不應然……起念母思……(十四丁左十五丁右)

眞諦譯に依れば初の一文は「經部解」であり、後の一文は「有餘師說」である。玄奘譯にはこの「經部」「有餘師」の語を全く缺いてゐるが、此は西藏譯にも無く、又稱友・安慧・滿増も引用してゐない。

第四句者除前諸相。(十五丁左)

段と食との四句分別の中で、第四句の段にも非ず食にも非ざるものを、稱友・安慧・滿増は「聲と及び苦受相應の一切の心心所となり」と註釋してゐるが、此で善いのであらうか。

諸有食已……毘婆沙說食於三時……(十五丁左)

西藏譯によれば毘婆沙師の説(西藏譯・眞諦譯)は「諸有食已」より「資根及大」までである。眞諦譯には例の如く最後の所に「毘婆沙師說如此」とのみあるが、然し玄奘譯の「毘婆沙說」に相當する所に、代りに「何以故」とあるから、前後の文章を二分する事は許されない。この「何以故」は西藏譯の上にも(三)(三)として表はれてゐる。

又於此中有施無量異生者食理勝以食施少外道離欲仙人何足爲奇校量歎勝。(十六丁右)

西藏譯の「多くの異生に食を施さば多くの福德あるべきも、其より少き離食者に食を施すは然らず」とある此處に於ては云何なる奇異かあらん(傍線を施した部分は稱友)の疏に引用せられてゐる)に依れば、上掲の如く讀むべきであらう。従つて「此中」とは「此の如き有釋の中」の意であつて、「此の經の中」の意ではない。又眞諦譯は此のところ明瞭を缺いてゐる。

後身菩薩居瞻部林名彼異生。此說應理。爾時菩薩同離欲仙故對彼仙校量歎勝。(十六丁左)

これは「世尊所說、有八人能施」一百外道離欲仙食若能施、瞻部林中異生者食其果勝於彼。何謂瞻部林中異生」と言ふ間に對する答が四說ある中の最後の說で、普通論主の説であるとされてゐる。所が此の説は第二說の「有言、彼是近佛菩薩」と言ふのと非常によく似てゐる。恐らく、「近佛菩薩」と言ふ時は一般に就いて言つてゐるのであるが、「後身菩薩」と言ふ時は特に釋迦菩薩に限つて言つてゐる、唯だ其だけの相異——但し此の相異は重大な相異ではあるが——ではないかと思はれる。玄奘譯では第二說を破する時に「理亦不然云云」とあつて、普通之を論主の破

としてゐるが、西藏譯では「毘婆沙師は是の如く説かず云云」とあり、眞諦譯にも「餘師不説此義」とあつて、決して論主の破とはなつてゐない。此は論主に取つて此の第二説は全體的に否定さるべきものではないからであらう。安慧・滿増の疏で見ると、此の第四説を紹介して後、「此の第四説を難じて曰く、『彼(の菩薩)に施す時は俱胝の阿羅漢に施すより福德多きが故なり』と已に(第二説を破する時に)説かれたるには非ずや、と言ふならば、此の故に(今本論に於て)『彼の異生は欲(界)の貪を離れたる者として(外道の仙に)等しきが故に』と説かれたるなり」と言うてゐる。之によつて第二説と第四説との關係は略々明瞭であらう。

次に「離欲の仙に同するが故に」とは云何なる意味に於てであるか。元來此の句に相當する梵語は稱友疏で見ると *kāma-vairāgya-sambandhena* であるが、此の合成語の讀み方は西藏譯の *hdod-tah-hdod-chags-dan bra-bar-pdra-bas* より見て、上の如く「欲(界)の貪を離れたる者として等しきが故に」と讀まなくてはならない。何に等しいかと言へば外道の仙に等しいのである。即ち稱友の言葉を借りて言へば、「彼の菩薩も亦異生にして又欲(界)の貪を離れたるものなるに、諸の外道(の仙)も全く同様に欲(界)の貪を離れたるものにして又異生なれば、其の點に於て兩者は相等しいのである。

① 西藏譯本論・稱友・滿増の疏みなこの様になつてゐるのに、安慧の疏だけは、まさしく問題になる最後の所を…… *bra-bar-dai-hbrei-bas* と直譯してゐる。

捨相應 心不^{スルハルガ}明利^{ナラナリ}之故[。] (十七丁右)

西藏譯には「其(の捨受)は明利ならざるが故なり」とあり、眞諦譯にも「此受昧鈍^{ムルガ}故^{ナリ}」とあるから、又前後の關係か 俱舍論の註釋的研究(世間品)下

ら考へて見ても、玄奘譯の「相應心」の三字は無い方が善い。因みに此の一句は稱友・安慧・滿増に引用されてゐない。

又無心者不能受生^{スルコトヲ}以無因故^ニ離起^{レテハ}煩惱^ヲ無受生^{スルコトナリ}故^{ナリ}。(十七丁左)

「以無^テ因^ニ故^ニ」とは、「受生の位に於ては心の斷ずる因無きを以つての故に」(眞諦譯・西藏譯・稱友・安慧・滿増疏所引の本論は傍線を施した部分と全く一致してゐる)

と言ふ意味であつて、光記の言ふが如く「無心の位に於ては潤生の煩惱の因無きを以つての故に」と言ふ意味ではない。

此處に心の斷ずる因とは言ふまでもなく滅盡定等の二無心定を指すものであり(安慧・滿増)、結生心は決定して染汚の

性なるに由りて滅盡定等にはあり得ざるが故に(稱友)、斯く言はれるのである。此は光記の解釋とは逆に受生の方から

説いたものであるが、次の一句はまさしく無心の方から説いて、無心↓煩惱起ることなし↓受生なし、を言はうとするものである。

何故唯無記^{ガニ}得^ル入^ル涅繫^ニ無記勢力微^{ナレバ}順^バ心斷^ル故^{ナリ}。(十七丁左)

「勢力微^{ナレバ}」は諸譯・諸註釋に「弱力の性なるが故に」とあるから、上の如く讀むべきであらう。「心の斷」とは、此處では「結生すること無き心の斷」(apratissandhika-citta-ccheda 稱友)、換言すれば「心が結生せずして滅すること」(sens-nibbansams-syvor-dam-ed-par igag-pa 安慧・滿増)を意味する。従つて「結生することを具する心の斷に於ては善と

不善との心も亦有り得^ル」(稱友)るのである。

定^ト者謂^ク聖^{ナリ}……獲^ル得^ル學^ガ竟^{ジテ}離繫^ヲ得^ル故^{ナリ}……(十九丁右)

正性定聚 (samyaktva-niyata-tas) を解釋する中の一節であるが、初の一句は諸譯・諸註釋に無い。若し此の儘生かすならば「正(性)定^ト者謂^ク聖^{ナリ}」としなくてはならない。安慧・滿増の疏に「又それら(正性定なる者 yan-ta-ga-ne-hi-tu

すならば)正(性)定^ト者謂^ク聖^{ナリ}」としなくてはならない。安慧・滿増の疏に「又それら(正性定なる者 yan-ta-ga-ne-hi-tu

すならば)正(性)定^ト者謂^ク聖^{ナリ}」としなくてはならない。安慧・滿増の疏に「又それら(正性定なる者 yan-ta-ga-ne-hi-tu

nes-ja)は何ぞ、とならば、(頌に於て)『聖と……』と言はれたるものなり」とあるによつても、其のことは明瞭である。後の一句は西藏譯・稱友・安慧・滿増の疏によれば、上掲の如く前へ續けて讀まなくてはならない。

定謂無間。(十九丁右)

前項に續いて邪性定聚を解釋する一節であるが、前項と同様に安慧・滿増の疏から見ても「邪(性)定謂造無間者」としなくてはならない。此の一句が諸譯・諸註釋に無いことも亦前項と全く同様である。

世間品之四 (卷十二)

由下具種種威德猛風變生衆寶類等。(二丁左)

梵藏文に「多くの種類の威徳の差別を有する風に由りて破壊せられたる時、それ／＼の類となる」(傍線を施した部)とあるから、上掲の如く讀まなくてはならない。

數論云何執轉變義。謂執下有法自性常存有餘法生有餘法滅……。(二丁左)

此處の「有法」の原語は dhavya; rdsas であるが、此の後三回(但し最後の一回)出て來る「有法」には dharmin; chos-can と言ふ字を使つてゐる。同じ様に「有法」と譯されてゐる如く意味の上に變化は無いが、玄奘が之を自性の意味に取つて、今の場合單に「實體が常住なるに」とあるのを「有法自性常存」と譯したのは少しく行き過ぎではないかと思はれる。(尤も自性と言ふ語を軽い意味に取れば問題) 何故ならば、此處に數論を引き合ひに出した意味を先づ考へて見るに、それは劫初に於て水より四寶等を生ずる時、水と四寶とを連絡するもので兩者の根底に横はる様な要素的なもの

の無いことを言はうとしてゐるのである。さう思つて註釋を見ると、最初の「有法」を解釋して「色・味等を體とするもの」(稱友)、^(慧・滿增)、「色・聲・香・味・觸を體とするもの」(慧・滿增)。^(稱友・安)、或は樂・苦・癡を體とするもの」(滿增)と言ひ、「餘法」を解釋して乳が減して酪が生ずる場合を例に取つてゐる(稱友・安)。そして此の乳が減する時酪の生ずることが此處に轉變と言はれるのである。論に於て最後に數論を破して「即是此物 而不_レ如_レ此 如是言義會所_レ未_レ聞」と言つてゐるのも、以上の考へ方に合せて解釋すべきである。即ち此の文は「酪は乳そのものにして、又此の酪は乳に非ず」(稱友・安)と言ふことは不合理であるとして、數論を破してゐるのである。乳が減して酪が生じて、兩者の根底に共通なる有法を認める方面(上掲の文の「謂」以下を指す)から言へば酪は乳そのものであり、「其の法そのものが別様なるものとなる、唯だそれだけのことが轉變なり」(玄奘譯の「唯即此法於_レ轉變時」云々に相當する梵文及び西藏譯)と説かれた方面から言へば、酪は乳に非ざることとなるからである(稱友)。

有情被_レ逼上_二下_一樹_二時_二其_レ刺_レ鋸_レ鋒_レ下_二上_一 鑿_レ刺。(七丁右)

「鋸鋒上下」とあるを、校註は明本等によつて上の如く訂正してゐるが、眞諦譯・西藏譯(眞諦譯と)を見ると此の方が善い。「下上」は「下上」ではなく、「下上に向つて」の意味である(眞諦譯)。

此是增_上被_二刑_レ害_レ所_一 故_レ說_レ名_レ增_レ本地_レ獄_レ中_レ適_レ被_レ害_レ已_レ重_レ遭_レ害_レ故_一 有_レ說_レ有_レ情_レ從_二地_レ獄_レ出_レ更_レ遭_二此_レ苦_レ故_レ說_レ爲_レ增_レ。(七丁右左)

兩國譯は之を三説と見てゐるが、三説と見る光記の説は寶疏以來否定せられてゐる。梵・藏所傳の資料よりするも矢張り二説と見るべきである。即ち初の説は *usāda* (増) の *ut sa adika* (餘分に勝れて・増上に)の義に解するも

のであり(稱友・安)、次の有説は *indhya* (更に)の義(稱友・満増)、または無間 (*bar-mtshams-med-pa*) の義と損壞 (*bjoms-pa*) の義と(慧・満増)に解するもので、この方は、長老如意 (*shavira-Manoratha*) の主張するところであるとせられてゐる(稱友・安)。
(慧・満増)

① *adhiika* を「餘分」の意に取つて「本地獄の中で充分に刑害を受け已つて」の意味とすれば、玄奘が「適」の一字を補つて譯したのは當を得てゐる。然し眞諦が之を「最極」と譯し、満増が之に關して「此等(の増)に於て増上 (*the pa*) に沈むが故に増なるも、増上に刑害せらるるには非ず」と言つて居る所から見ると、此の増上 (*adhiika*) は「餘分に」の意味ではなくて「勝れて」の意味であるらしい。だからこそ安慧も満増も「E」の聲は増上の義なり」と言ふ時、増上 (*adhiika*) を *bla-lhas-pa* と譯し、又次の有説を導き出して來る時「彼(長老如意)は、本地獄の苦より此(の増の苦)は一層味劣なるが故に、囉(E)の聲は増上 (*adhiika*・*bla-lhas-pa*) の義なるを許さず。爾らば云何」。云々と言つてゐるのである。稱友では之を玄奘譯の如く、「餘分」の意味に取つても矛盾はない様である。

有情業力(ニヨル) 如(シ)成劫風(ニヨル)。(七丁左)

校註の讀み方のみ、眞諦譯・西藏譯と一致して善い。

寒(モ)第(モ)四(リ)亦(リ)然(リ) 夜減(ズ)晝翻(ハ)此(ニ)。(八丁左)

梵文でも西藏譯でも眞諦譯でもこの様に切つて讀んでゐる。玄奘譯で見ても、後の長行の釋と比較すれば明瞭であらう。

隨(テ)有(リ)情業増上(ニ)所(ナリ)生(ズル)。(九丁右)

眞諦譯では明瞭でないが、西藏譯を見ると此の句は上掲の如く上へ續けて讀まなくてはならない。即ち日輪と月輪

との下面の外邊が次第の如く火珠と水珠とから出來てゐて、熱と照、冷と照の働きのあることが、有情の業の増上に隨つて生じたのである。

空居天 (九丁左十行)

眞諦譯・西藏譯には「宮殿 (gsal-med-khan ; yimana) に住するもの」とあつて、空居天 (antariksa-vāsin) とはなし。稱友以下の註釋は之に就いて何も言つてゐなし。

中宮名善見。周萬踰繕那。高一半金城。雜飾。地柔軟。(十丁左)

善見宮(善見城と言ふ)は即ち金城であるから、その積りで讀まなくてはならない。此のことは光寶でもはつきりしてゐる。最後の一句はかう讀んでもびつたりしないが、それでも從來の讀み方よりは此の方が善し。

百一雜寶 (十一丁右)

梵文には「百の要素を以つて」(dhātu-satona) とあるが、稱友は之を「百の色を以つて」(raṅga-satona) と解釋し、安慧・滿増も亦同様の意味を傳へてゐる。のみならず西藏譯俱舍論は「要素」(dhātu) を初めから「色」(śton) と翻譯してゐる。さうすると、之を「寶」の意味に取るのは玄奘譯と眞諦譯との二つだけである。尙ほ百一(眞諦譯も同じ)とは、梵文にある如く一百種のことであるとされてゐるが、安慧・滿増の疏に引用する所の俱舍論の文では正しく「百と一」(bṛgya-tsa-ście) となつてゐるから、^①「百一」をこゝから「一百」と解釋する必要はなし。

① 西藏譯俱舍論の bṛgyas (稱友疏の西藏譯も同じ) は bṛgyas (百によりて) の誤りであらう。

於其域中有殊勝殿。種種妙寶具足莊嚴……(十一丁右)

「城中」とは「城の中央」(真諦譯)の義。「殊勝殿」の「殊勝」は個有名詞であるから(西藏譯)、「殊勝の殿」と言はない方がよ。 「種種」以下は稱友に引用されてゐるが、其によると *nan-d-ratna-shana-vidhāna-sampada* (種々なる寶と處との莊嚴を具足し) とあるから、上掲の如く讀むべきであらう。

一 衆車苑、二 麤惡苑、三 雜林苑、四 喜林苑。(十一丁左)

四苑の名稱を掲げるのに、真諦譯に全く無く、又普通用ひられる梵語(佛譯及び國譯下註參照)にも出てゐない「林」の字を、第三第四に限つて加へたことは一見奇異の感を抱かせるが、西藏譯では最後の二にのみ「林」(shai)の字があり(但しに於ては之を省略した意味)、又安慧・滿増がこれらを註釋する所では、玄奘譯の如く最後の二に「林」(shai)の字を含んでゐるとも見得る) 加へてゐる。

角勝 歡娛。(十一丁左)

「角」は一本に「拈」とあるが、「角」で充分意味が通ずる。西藏譯では *phan-tshun-t-gran-pa-ta-bur* (互に競争するが如くに)とあり、真諦譯にも「如互相妬」とあるから、「角勝」とは「勝を角へて」の意味であらう。

盤根深 廣五踰繕那。(十一丁左)

校註の頭註に、五踰繕那を頌疏に五十踰繕那としてゐることを却けてゐるが、西藏譯俱舍論にも「其の根は五十踰繕那(地中に)入れり」とあるから、頌疏の五十踰繕那は必ずしも誤りではない。真諦譯には「樹徑五由旬」とあつて、之等と異なる。

有餘師言香無逆熏義依不越樹界故說逆熏理實……(十一丁左)

「香無逆熏義」は眞諦譯でも稱友の疏でも、「依不越云云」と説くことに對する理由になつてゐるから、上掲の如く讀んだら善いであらう。西藏譯だけは次の第二説の初へ續けて「其(の香)は逆風には熏すること無けれども」と讀んでゐる。尙ほ此の第二説は玄奘譯では「理實」と言ふ語で始まつてゐる爲に、古來論主の正解とせられてゐるが、眞諦譯では第一説と同様に「有餘師説」となつて居り、西藏譯では何の斷りも無く、又稱友の疏では第一説を却けて後之を「別の答」(samadhy-antara)として出してゐるだけで、論主の正解とはなつてゐない。これらのことに就いて安慧・滿増は何も言つてゐない。

有^リ三十二天。(十二丁左七行)

眞諦譯・西藏譯によれば、此處に「略説すれば」と言ふ語が附加されてゐるが、其の意味は、若し廣説すれば此等二十^二天以外に更に戲忘念天(Kride-jramosaka)・笑天(Pahasaka) (安慧・滿増は^此この餘の諸天も亦あるからである) (稱友・安慧・滿増)。

六受^ハ欲。(十二丁左八行)

眞諦譯・西藏譯及び兩者の長行釋(玄奘譯を^も含めて)より見て上掲の如く讀むべきであらう。

非^ズ如^シ人間^ノ有^ル餘不淨。(十二丁左十三丁右)

眞諦譯・西藏譯に此の一句を「風氣泄^ラ熱惱^ハ便除^ク」に對する理由としてゐるから、上掲の如く讀んだらどうであらうか。此處に「不淨」(眞諦譯)とは西藏譯 Klu-chu (sukra : saka) より見れば精液のことであつて、精液の代りに風氣のみが泄れるのである(慧^安)。何故に精液が無いかと言へば、彼處に於ける食物には等流がないからであると言ふ(安慧・滿増)。

毘婆沙師作^ス如^キ是^ノ釋^ヲ………以^テ上^ノ諸^ノ天^ノ欲^ヲ境^ヲ轉^ス妙^ニ一^ニ貪^ス心^ヲ轉^ス捷^ニ。故^ニ使^ム之^ヲ。然^レ（十三丁右）

眞諦譯に「毘婆沙師作^ス如^キ是^ノ釋^ヲ」に相當する句を缺いてゐることが非難せられてゐるが、此は西藏譯にも有つて、全く眞諦譯の脱漏であると思はれる。問題は寧ろ毘婆沙師の釋が何處まで係るかと言ふことで、西藏譯では上掲の文の最後までを毘婆沙師の言と見てゐる。稱友・安慧・滿増ともにこの文章の全部又は一部を引用してはゐるが、問題の點では明瞭を缺いてゐる。然し何方かと言へば稱友・滿増（安慧は不明）は最後の一句を毘婆沙師の説中に含めない様にはれる。今は暫らく西藏譯俱舍論に従つて之を毘婆沙師の言ふ所として置きたい。

尙ほ最後の所は稱友の疏に次の如く註釋されてゐる。「若し云云とは、若し諸境が次第に轉た勝妙なるならば、其れ故に隨つて其れだけ貪^{（心）}も亦勝妙なり、^{（即ち）}姪時^{（も亦勝妙なり）}との意趣なり」と。（傍線を施した部）即ち茲に諸境勝妙→貪^{（心）}勝妙→姪時勝妙と言ふ關係が成り立つ譯である。玄奘譯にのみ存在する「之をして然らしむ」とは此の「姪時の勝妙」を意味するものと思はれるから、従つて此の最後の所は上掲の如く讀むべきものと考へる。

① 滿増の疏に「餘の諸師は曰く、『彼の一切は身交りてなり。』（前）五^{（根）}は境が別々に決定せるを以つて、餘の根の境は（之と異なる）餘の根に依りて享受せらるるには非ず」とあるが、此處に「餘の諸師」とは本論に言ふ所の毘婆沙師を指すと思はれる。そして次に「若し諸境が次第に轉た勝妙なるならば」云々の句を註釋してゐるのであるが、此の點から見ると、此の一句は毘婆沙師の言ふ所ではないとも考へられる。稱友の疏でも同じ様に一應毘婆沙師の説を結んだ形になつて、次に此の一句を註釋してゐるが、果してどうであらうか。

② 荻原氏校訂本では「隨つて其れだけ」を「姪時」に續けて讀んでゐるが、今はブーサン氏校訂本並に西藏譯に従つて上の如く前へ續けて讀む。

③ 荻原氏校訂本では「婬を爲すこと」とある。何れでも意味は通ずるが、今はプーサン氏校訂本並に西藏譯による。

依^{ルガ}受^{ケルヒ}ニ如^ク樂^ニ他^ノ化^ノ欲^ヲ境^ヲ故^ニ……………(十三丁左九行)

眞諦譯にも同じ様に「他化」とのみあるが、西藏譯と稱友・安慧・滿増の疏には「自他化」となつてゐる。之に就いて稱友は兩漢譯の如く「他化」とのみ誦する者を「或る人々」(keci)の説として紹介してゐる。

生^{ジテハ}ニ靜^ニ慮^ニ中^ニ間^ニ都^ニ無^シ喜^シ樂^ヲ應^シ思^フ何^ガ故^ニ亦^ニ號^ス樂^ト生^ト天^ト。(十四丁右)

光寶によれば此の一句は毘婆沙師に對する論主の難であることが、國譯一切經の下註に注意してあるが、同様のことが安慧・滿増の疏からも言はれ得る(稱友は不明)。即ち曰く「其處(なる中間靜慮)に於ては不苦不樂受あるを以つて全く樂生たるに適せず。(然るに)毘婆沙の諸師は曰く「此は多に約して(phal-cho-bar; bāhulyena)説けるなり。例へば神通(mhon-par-ges-pa; abhijñā)とは何ぞと言ふに、善の慧なりと言ふが如し」と。即ち初靜慮の大部分は樂生なるが故に嚴密な意味に於てではなく、大體の所で樂生と説いたのである。

從^リ此^ニ向^シ上^ニ無^シ復^ス所^ナ居^ル。此^ノ處^ニ最^ニ高^ニ名^ニ色^ノ究^ク竟^ト。(十四丁左)

「色究竟」(Akaniṣṭha)と言はれる名義の解釋であるが、此の解釋は此の語を A-kanisṭha(無最下)と分解したのであつて、眞諦譯(世間品の初。其處で稱友は此の)に「無下」と譯されてゐるのが此の解釋に順ずる譯名である。「色究竟」と言ふ譯名は、次の有餘師の説である「擬究竟」と全く同く、此の語を Aka(=Agha)-niṣṭha と分解したものであるから、今の場合相應はしくなく、尙ほ眞諦譯に出てゐる第二の有餘師の説は、西藏譯にもなく、稱友・安慧・滿増の疏にも引用されてゐない。

若來 若至 下 見 上天 (十四丁左)

此の一句は玄奘譯だけが異つてゐるので、今他の諸譯・諸註釋の讀み方と一致させる爲に強ひて從來の讀み方を變へて見たが、然し意味の上から考へて見ると、從來の如く玄奘譯を讀んだ場合、その所説が最も整備せられてゐる様

に思ふ。即ち西藏譯俱舍論と稱友・安慧・滿增の疏(安慧・滿增の疏では最後の所を「見る」とのみしてゐるが、此は本論を引用する都合上此處で切つたのであつて、別な形を具へてゐた譯ではない。)では此の一句が、「さて上に生れたる者にして(而も下に)來れる者を、(下の眼を以て)見ることは有り得べきも」

(āgatāni v' ūrdhivopapannāni paśyēt; gon-du-skyes-pa-lhois-pa mthoh-bar-hgyur-gyi)とあり、眞諦譯には「若諸天生在_ニ上_ニ地_ニ來_ニ下_ニ界_ニ下_ニ地_ニ得_レ見_ニ上天_ニ」とあつて殆ど之と一致し、順正理論及び顯宗論でも同じ様に「或上天來_レ下_ニ亦能_ク見_ル」とある。然し此の様であるとすると、下天が上天に至れる場合の問題を含んでゐない事になるから、論理としては玄奘譯を從來の如く讀んだ場合が最も完全に近いと思はれる。尙ほ稱友・安慧・滿增によるに、從來もさう解釋されてゐた如く、此は地を等しくする者に就いて言ふのであると。果してさうだとすれば眞諦の譯語には無理があらう。(次項参照)

① 安慧・滿增は此の一句を註釋して「欲界繫のもの或は地を等しくする者を見るなり」(hdod-pa-na-spyod-pa-lam sa-mtsuṅs-pa mthoh-rio)と言つてゐるが、欲界は九地の隨一であるから、欲界繫と言ふ語は重複の様に思はれる。然し此が冠導・校註の傍註に「欲天之内」と注意してゐるのと何等かの聯關があるのかも知れない。

有餘部說彼下地天隨樂亦能見_ニ上_ニ地_ニ色_ニ如下_ニ生_ニ此_ニ界_ニ下_ニ見_ニ上天_ニ (十五丁右)

有餘部を光寶は大眾部に當ててゐるが、稱友・安慧・滿增ともに何も言うてゐない。文の後半は西藏譯及び稱友・安

慧・滿増の疏に「此處に住する者(見るが)如くに見ることを得べし」とあり、眞諦譯を見ても前半の「下地隨_レ意得_レ見_ニ」上地_ニには問題が無いとして、後半の「隋_レ意得_レ見_ニ」下地_ニはこの儘では意味が通じないから、若し「隨意」の代りに「如」とすれば西藏譯等と一致する。そして稱友は「此處に住する者」を註釋して「下地に屬するもの」と言ひ、安慧・滿増はこの全文を「欲界繫の者によりて欲界繫の者が見らるるが如く、彼(上)に生れたる者——稱友)の樂欲によりて、(下地に)來れる色界繫の者と上地に生れたる者とをも亦下地の身を化作せずと雖も見ることを得べし」と註釋してゐるから、玄奘譯も之に合せて後半を訂正すべき様にも考へられる。然し其は早計で、此處に「上界・下界」「上地・下地」「上天・下天」の三種の語の相異を考へて見る必要がある。即ち三界を九地に分つ時、欲界は合して一の地を成じ、更に其の欲界五趣地の中に次第の如く上天と下天とがあるのであるから、玄奘譯に言ふ「下(天)が上天を見る」と言ふことは欲界と言ふ同一地の中に於ても言はれ得るのである。従つて玄奘譯は他の諸譯と矛盾することはない。然し何故に玄奘譯のみが異なるか。之に就いて順正理論(顯宗)を見ると「如_ク欲界中_ニ 若往_ニ 若來_ニ 下眼_ニ 見_レ上_ニ」如_レ是色界諸地_ニ 往_ニ 來_ニ 設離_ニ 下化身_ニ 下眼亦見_レ上_ニとあつて安慧・滿増の註釋と殆ど一致してゐるが、問題となつてゐる「欲界繫の者によりて欲界繫の者が見らるるが如くに」に相當する所を、言葉を加へて言へば「欲界の中にて若し(上天——上界・上地の意に非ず——)に往けるものが若し(下天——下界・下地の意に非ず——)に來らば、(本論に前説せる)如く(前項参照)下(天の眼)なりとも(その下天に來れる)上(天の色)を見るが如く」としてゐるから、例によつて玄奘譯は他の諸譯よりも詳しく説明を加へて譯してゐるだけであつて、上掲の儘で善いのである。尙ほ順正理論に於て次に此の師の説を破してゐる文は、安慧・滿増の疏に殆どその儘出てゐる。

①② 前項参照。

世尊寄^レ喩^ニ顯^ニ彼壽^ニ言^ク………如^ク是後^ニ後^ニ二十倍^ニ增^ス (十八丁右左)

稱友以下の註釋は之を引用してゐないが、西藏譯及び眞諦譯より見れば、上掲の文の最後までを經の引用と見るべきであり、又此の出據と思はれる阿含・尼柯耶にあつてもさうなつてゐる。尙ほ此處に二十佉梨を以つて一麻婆訶とすべき所を、西藏譯(佛譯も)だけは八十佉梨を以つて一麻婆訶としてゐる。

世間品之五 (卷十二)

人天雜居者與^ニ人天^ニ同壤^ス (三丁左)

玄奘譯以外は總べて天を除いてゐるが、安慧・滿增の疏によつて、天に就いても同様に説くべきであることが知られる。

由^ル相^ヒ引^キ起^ス故^ニ作^リ是^レ言^ハ下^ノ火^ノ風^ノ飄^ル焚^ニ燒^ス上^ノ地^ヲ (四丁右)

「相ひ引起せる」の原語は tat-sambaddha-sambhūta (それと結合せるより起れる) である。「下の火」云云の原語は tasmaleva (そのものより) と言ふだけであるが、此は本論に於て前に「風吹 猛焰燒^キ上天宮」云云と説かれたそれを指すのであつて、これに對する西藏譯(稱友は引用せず、又眞諦)を見ると、上掲の如く讀まなくてはならぬ。

此後復有^ニ二十中劫^ニ名^ニ成^ニ已^ニ住^ニ次第^ニ而起^ス謂^ク從^ニ風^ニ起^ス造^ス器^ヲ世間^ニ乃至^ニ後時^ニ有情^ノ漸^ク住^ス此洲^ノ人壽^ノ經^ニ無量^ノ時^ヲ……… (五丁右)

此の所は玄奘譯のみ他の諸本と異つてゐる。先づ「次第而起」の四字であるが、此は本論に於て壞劫と成劫との説明も同様の文章を以つて始められてゐる時、其處に於ては「便至」と言ふ一字で表はされてゐたものであると思はれる。何故なれば眞諦譯では三回とも同じ様に「應知次第復至」となつてゐるからである。さうすれば上掲の如く讀むべきであらう。「謂」以下は玄奘譯の儘でも意味の通じないことはないが、西藏譯(眞諦譯)では「世間が成ずるとき人壽無量なるに於て十九中劫が經過す」とあり、傍線を施した所は稱友の疏にも引用せられてゐる。そして稱友は之を註釋して「一中劫は梵世の天宮等の外器の成就の爲に經過せるが故に、(それより)地獄に有情が現はるるに至るまで、人壽無量なるに於て残りの十九中劫が經過す」(傍線を施した部分は本論)と言つてゐる。さうすると玄奘譯の「乃至後時有情漸住」は「乃至後時有情漸住」(地獄中)の意味であり「人壽經無量時」も「人壽無量經十九中劫」と言ふ様に訂正すべきではないであらうか。

① 梵文(稱友)と西藏譯は、初の壞劫の所に「其が至れりと説くべし」(cat prātipannāni vakāyāni)とあり、次の成劫の下では「其が來れりと説くべし」(cat upayātanī vakāyāni)、今の住劫の下では「其が來れり」(cat upayātanī bhavati)となつてゐる。

② 安慧・滿増の疏は本論の「世間が成ずる時」の句を註釋してゐるだけで、今の場合餘り參考にならないが、しかし所釋の本論は同じであつたと思はれる。

上士恒勤求 自苦 他安樂 及他苦永滅 以他爲已故 (八丁右)

此處に上士・中士・下士の三者が出て來る。その中で上士を菩薩、下士を異生とする事は諸註釋(稱友は下士)皆同じであるが、中士を稱友は聲聞緣覺とし、安慧・滿増は聲聞(安慧は)のみとする。「自苦」は梵文並に西藏譯に「自の相續

に屬する衆苦に依りて」とあり、眞諦譯にも「由リテ自レ苦」とあるから、少しく無理ではあるが上掲の如く讀んで見た。「他苦永滅」の「他」は梵藏文にはないが、前後の關係でその様に理解することも出来る。それ故に眞諦も「他」の語を加へて譯し、稱友(安慧・滿)も初めにはその様な意味で註釋してゐる。しかし稱友は次に、之を自らに屬するものと解して、苦の永滅とは佛果を意味し、其は利他を爲す爲の方便であると註釋してゐる。

獨覺出現通ニ劫増減。然ル諸獨覺有ニ二種殊。一者部行、二者麟角喻。(八丁左)

「然」を「然るは」と讀み變へたのは、此の玄奘譯の文章としては確かに無理であるが、梵文及び西藏譯によれば此處に「何故かとならば」と譯され得る所の 三・三・三と言ふ語があり、眞諦譯も明かに「何以故」と言つてゐるからである。然し此の 三・三・三と言ふ語は單に文の意味を強めるだけに使用するから、玄奘はその意味で此の一句を前句の理由と見なかつたのであらう。所が稱友(安慧・滿増)の疏を見ると、二種の獨覺の中で部行獨覺のみ劫の増減に通じて出現し、麟角喻獨覺は劫減にのみ出現するものの如くである。本論に「何故かとならば」と言つたのは其を意味するものと思はれる。即ち稱友は曰く、「何故かとならば獨覺は二種なるを以つてなりとは、麟角喻のみには非ずして (na kevalam) 先に聲聞たりし部行獨覺も亦 (an) あるが故に、それ故に、彼等は(劫)増に於て出現するも亦相違せざるなり」と。更にその理由を述べて「何となれば、預流果と一來果とを生ぜしめて(不還果を除いたことを注)佛の教誡の穩後せる時自ら阿羅漢性を證得する是くの如き者が、部行(獨覺)にして、而して彼等は過去の佛の出現し給ひし時已に厭離し、已れるが故に、再び厭離すべきに非ざればなり」と言つてゐる。

本事中說(九丁右一行)

本事は眞諦譯に本行經とあり、西藏譯(稱友疎缺)にも同じ様に monyistam とある所から見ると、之を直ちに Iivittaka の譯とすることは疑問がある。

雖モ有リ此理……………(九丁左一行)

此の句を以つて始まる一連の文章は、獨覺が他の爲に正法を宣説せざる理由を掲げてゐるのであるが、玄奘譯によればはつきり區別せられた三つの理由より成つてゐる。然し西藏譯及び稱友(安慧・滿增缺)の疏に於ては、全體が一つの纏りある文章で、その中に自ら二つの理由を見ることが出来、又其の間兩本の間に出發移動がある。今稱友疏の力を借りて西藏譯を見て行くと次の如くである。(傍線を施した部分は稱友)宿世の修習の力によりて(此は文章全體に互つて最後まで係る)欣樂の勝解少きが故に(「少き」は西藏譯の本論並に西藏譯の稱友疏に引用されてゐる。)諸の有情をして甚深なる法を受けしむべく從事する奮發力を有せず。其の故は、流に順ひて行く諸の生類は流に逆ひて引濟すること難ければなり(西藏譯三は梵語ゴの譯、眞諦譯にも明かに「何以故」とある。)又(宿世の修習の力によりて)騷亂と誼雜とを怖るるが故に、(諸の有情が)圓陣を作(りて雜談す)ることに耽著するを止めんが爲なり(「又」以下は第二の理由。従つて「止めんが爲に」より「諸の有情をして甚深なる法を受けしむべく」と續くのである。)「眞諦譯も略之と一致する。

施設足中說、有リ四種……………王ニ四洲界ニ。(十丁右)

西藏譯では最後の所に「此は施設(論)中の説なり」(稱友は之を引用してゐる)とあり、眞諦譯も同様に「分別世中説如シ此」とあるから、最後までを施設論の説とすべきである。然し西藏譯の語勢より見て施設論の文章をその儘引用してゐるのではなく、恐らく意味を取つて出してゐるのであらう。此のことは西藏譯(漢譯をも)施設論の精査を待つて決定すべきものであるが、今その準備を持たない。何れ後日を期することとする。

契經言若王生在刹帝利種……來應王所此王定是金轉輪王。(十丁右)

西藏譯には「若」の語は無いが、最後の所に「(輪が)出現するであらう彼は轉輪王なり」とあるより見れば、「若」は「來應」に係ると見らるべきであらう。

若唯一佛シダクラバ設住セツジュ一劫時イツキョウジ尙不遍爲シヤクハクククガ一世界佛事イツセカイブツジ況同キヤジツ人壽ニヒノシ能益ニヒク無邊ムヘン然諸有情シカモ……(十一丁右)

一佛多佛の論争中に出て來る文章であるが、此處に大衆部等の立てる多佛説と言ふのは、一界に同時に多佛ありと言ふのではなく、一界に一佛ではあるが、他方世界にも他佛の存在を許すから、結局一界一佛、多界多佛と言ふことになる。そして此の場合一界とは一の三千大千世界のことである。之に對して有部は多界に一佛のみを立てる。所で上掲の文章は大衆部等が有部を難じてゐるのであるが、大衆部等に於ても一世界即ち一の三千大千世界には唯だ一佛の存在をのみ許すのであるから、大衆部等の立場から言うて、その一佛は逆に設ひ住すること一劫時でなくとも少くとも遍く一の三千大千世界の佛事だけは爲し給ふべき筈である。従つて玄奘譯の此の文章は此の儘では理解が出来ない。そこで西藏譯(真諦譯缺)を見ると之に相當する所は次の如くなつてゐる。「諸の世界も亦無邊なるを以つて、(設ひ)佛身が一劫時住し給ふとも、此處(なる世界)にあつて無邊の他(の世界)の者に應じて(佛事を)爲す能はず (adir ji-ta-dar mthah-yas-pa-gsan-kag-tu mdsad-par-mi-spyod-na) 況や人壽(を)裏ぐるに於て(を)や。」又安慧・滿增(稱友は「人壽」の註釋をしてゐるのみ)は之を註釋して「諸の世界も亦無邊なるを以つてとは『其の處に於ては、他(の世尊)に依りても(調伏し)得ず』と説かれたるを捨するなり」と言つてゐる。これらによつて見れば玄奘譯の「一世界」は「他世界」と訂正すべきではなからうか。^②

① 安慧・滿增の註釋の意味はかうである。先に有部は一佛説の立場から世尊の功能に障礙の無いことを言はうとして、「若し、一の世尊に依りては其處に於て諸の所化を調伏し得ざる如き(方處)あらば、其の處に於ては他(の世尊)に依りても(調伏し)得ず」(玄奘譯十丁左四五行)と言つたが、大衆部等の多佛説の立場からすれば其は誤である。何故ならば、有部にあつては世尊の功能に障礙ありと假定して結局此の假定を否定する結果となつたが、然し多佛説の立場からは此の假定は事實として承認しなくてはならない。承認はするが、だからと言つて「他(の世尊)に依りても(調伏し)得ず」と斷定するは早計である。事實その方處に於ては別の世尊が出現し給うて化を爲し給ふからである、と。

② 以下玄奘譯の文章は西藏譯(眞諦譯缺)と大いに異つてゐるが、言はうとしてゐる意趣は同じであると思はれる。
 此言爲レ説ニ一界ハ多界。ナリトセンヤ (十二丁左)

此は十丁左二行目に「此唯一言爲レ據ニ三千ハ爲レ約ニ一切界」とあつたのと同じ意味を持つものと思はれ(今「多界と譯・眞諦譯に「一切(世界)」「一切世界」とある)從來もその様に解釋せられてゐる。所が稱友(安慧・滿增缺)は「此は一世界に關してなるかとは、此は一の四洲に(關して説かれたる)か、或は三千大千世界に關して説かれたるか、との意趣なり」と言つてゐる。此處に於て若し從來の説が誤でないならば(前項も此の)説に隨つた)、稱友の註釋は「一世界」を二様に解釋したもので、大衆部等はその後者に據ると解すべきであらう。

有ニ如レ是類。キノノモノ (十三丁右七行)

西藏譯・眞諦譯と對照して見ると校註の讀み方だけが正しい。

食早晚。(十三丁左七行)

西藏譯・眞諦譯・稱友疏によれば朝食と夕食とのことである。

小三災。(十四丁左)

小の三災の起り方に就いて、稱友は「一の劫末にそれぞれ三災の隨一が次第して起る」と説くものを有説 (ekā bhū) として出し、次に「一の劫末に三災の總べてが次第して起る」と説くものを有餘師の説 (apare bhū) として紹介して後、前説の方が正しいとしてゐる。

刀兵災起、極唯七日。疾疫災起、七月七日。饑饉、七年七月七日。(十五丁左)

西藏譯俱舍論(稱友・安慧・滿增疏缺) だけは疾疫災を七月とし、饑饉を七年七月としてゐるが、此は何かの誤りではないかと

思ふ。

此大三災逼、有情類、令捨下地、集上天中。(十六丁右)

此の玄奘譯の文章は兩國譯の言ふが如く確かに「大の三災の目的」を示してゐると見られる。然し西藏譯・眞諦譯(稱友・安慧・滿增疏缺)によれば、此は壞劫の「壞」の字の名義を語原的に分解してゐるのであつて、決して三災の目的を述べてゐるのではない。即ち曰く「其の時諸の有情が一の靜慮に集る (śūdrā) が故に壞なり」(西藏譯)と。「壞」(sainvarantī)と言ふ語は元來「集まる」の意味であるからである。稱友も十二卷三丁右の「趣壞」を註釋する中に、「趣壞とは、地獄等の五趣が趣の一つの方處なる天趣に於て壞するなり (sainvarante)」。一處に集る (ekashībhavanti) との義なり」と言つてゐる。

又即於三色等、立極微名、故色等壞、時極微亦壞。(十七丁左)

兩國譯の下註は私には充分理解出来ないが、此は從來の解釋の如く「論主述己宗」とするのが善いと思ふ。梵文並

に西藏譯にあつては「又色等そのもの」(evā, khaṇa) に於て……極微も滅すと言へること成就す (siddhah; samb-
pa-yin-no)とあつて、色等を離れて極微の無いこと (此は勝論に於て色等の諸徳より外に有徳(有徳)なる)、及び此は論
主が己が宗を述べてゐるのであること (此のことは註) を明瞭に表はしてゐる。唯だ眞諦譯だけが異つてゐる。

初靜慮尋伺爲三内災。能燒惱。心等。外火災。故。第二靜慮喜受爲三内災。與三輕安。俱潤。身如。水故。遍身蠱
重由。此皆除。故經說三苦根第二靜慮滅。(十八丁右)

「如水」の梵文は *anāpāna* で、眞諦も同じ様に「與三外水」と譯してゐるが、西藏譯だけは *kaṇa* を「劫」の意味に
取つて「水の劫」(*chudhi-bkai-ya*) と譯してゐる。①原文が梵文の如くであるならば、西藏譯は無理であらう。「等」外
火災は、稱友疏には引用されてゐないが、西藏譯に於て同じ語で翻譯されてゐる所から見て、同様に推定すること
が出来やう。(次の「等」外火災は西藏譯・眞)。次に經文の内容を西藏譯は「遍身」以下「第二靜慮滅」までと見てゐる。之
に就いても眞諦譯は此の玄奘譯と一致する。梵文は何れにも理解出来ると思ふが、何方かと言へば漢譯の如く見るべ
きであらう。何れにしても西藏譯にあるが如く經文をそのまま引用した文章ではない。

① 梵文に「又其(の喜)は輕安と相應するによりて、依身を軟滑ならしむるが故に、水の如し」とあるに對して、西藏譯は唯だ最
後の所が「水の劫なり」となつてゐて異なるのみ、他は全く一致する。

② *tasmin kṛtsusya kṛyasthairapyāpaganāt dūhchendriyanirodha utkup. (Wogi) ……kṛyaktiṅgyasyāpaganād dūhche...*
…(Pous.)