

梵藏所傳の
資料よりする
俱舍論の註釋的研究(世間品) 上

——特に玄奘譯の本文批判を中心として——

舟 橋 一 哉

序 言

茲に梵藏所傳の資料とは、梵文の稱友(Yasomitra)の疏と及び其の西藏譯、それから西藏譯の俱舍論、之等三部の資料を中心とし、更に西藏所傳の安慧の註釋と滿增(Puṇa-vardhana)の註釋(此の二は必要の箇所を當つて見ただ)を指すのであつて、西藏に傳はるそれ以外の諸論師の註釋(但し其等は前三の如き)と、近時西藏に於て發見せられたと言はれてゐる梵文の俱舍論とは、全く未見の儘である。殊に梵文の俱舍論を見ることの出来ないのは甚だ残念なことであつて、若し此の梵文俱舍論を見得たならば、以下に述べんとする數多くの事項も、或は削除訂正すべきやも計られず、或は斯くも贅言を費さずして、もつと簡單に解決し得たものもあつたかも知れないと思ふ。何れにもせよ以下述べんとする所は、之等の資料より見て、玄奘譯の俱舍論中從來の讀み方、或は解釋を訂正すべきを至當と考へられるもの、或は訂正したならば云何と私考せらるゝもの、及び、玄奘の譯し方に就いて疑義を挿むべき餘地ありと思はるゝもの、等に就いて述べて見たいと思ふのである。従つて梵藏所傳の資料より想像に由りて復還せらるゝ俱舍論の原本

(此の場合には眞諦譯俱舍論)と、玄奘譯俱舍論との比較對照と云ふことが、此の稿の目的の大部分を占めることになる(も重要な一資料である)が、其の點に就いても、其が意味の上から見て甚だ重要なものだけを簡單に記して行く方針である。何故ならば、若し一詳細に其等のことを記してゐては、全く限りの無いことであつて、限られた紙數では到底完全を期し得ないし、又さう云ふ仕事は、梵文の俱舍論が刊行せられてから爲さるべきものと想はれるからである。次に俱舍論の解釋の方面で資料となるものは、稱友・安慧・滿增の疏であつて、此等の解釋が從來の解釋と異なるもののある場合、之を記す事とする。しかし之も詳細なことは、稱友に關する限りやがて出版される和譯に就いて見られた方が便利であるから、此處には唯だ和譯を通讀しただけでは見脱し易い様な處で、而も注意さるべき箇所のみ記す積りである。元來俱舍の教義は極めて複雑であるから、私の説明だけでは私の意圖の意味が充分に擣めない様な箇所があるかも知れない。さう言ふ所は國譯俱舍論を對照し、特にその下註に注意を拂つて頂きたい。

次に、玄奘譯の俱舍論の從來の讀み方及び解釋は、何を標準とするかと云ふことであるが、私は荻原・木村兩博士の共著に成る國譯大藏經(國民文庫刊行會發行)中のものが最も勝れてゐると思ふので、之を用ふることとした。しかし、此の中には誤植その他不充分的箇所も相當あるので、其の後刊行せられた國譯一切經(大東出版社發行)中に於て、西義雄氏は前記の國譯に準據しつゝ幾分之が訂正増補を企てゝゐられる。従つて嚴密に言へば國譯一切經中のものに標準を置く譯になる。かく前記の國譯を以て從來の讀み方及び解釋の標準とするのであるから、「從來の」と云ふことは、決して「昔風な性相學に於ける」と言ふ意味ではない。此の國譯が云何に勝れたものであるかと言ふことは、稱友の疏を見て始めて本當に理解出来る事と思ふ。此の國譯中、下註に於て屢々稱友の名を出して其の解釋を掲げてゐる事は誰でも知

つてゐるが、其れ以外に云何に多く稱友の考へが取り込まれてゐるか云ふことは、稱友の疏を読むで始めて知り得たことであつて、今更の如く兩博士の努力の跡が偲ばれるのである。是の如くであるから、稱友の解釋が昔風な性相學に於ける解釋と異つてゐても、其が既に前記の國譯中に取り込まれてゐるものは、原則としては此處には述べない譯である。

それからもう一つ忘れてならない大切な書物はブーサン氏の佛譯俱舍論である。此は故ブーサン氏が極めて自由な立場から達意的に諸譯の俱舍論を合採譯し、更に稱友の疏を始め幾多の梵藏巴漢の資料を驅使して大成されたもので、今の場合必要な資料ではあるが、しかし佛譯だけでは決定的な事は言ふ事が出来ない。

最後に山口益教授から自筆のノートを拜借した事に就いて述べなくてはならない。此は世間品の前二卷即ち八九の兩卷に相當するものの西藏譯に和譯を附し、更に稱友の疏と滿増の疏とを参照して、メモ風に種々なる注意事項を記入せられたものであつて、西藏譯俱舍論の讀み方を之に依つて教へられると共に、その他にも啓發される所が極めて多かつた。茲に貴重なるノートを長期に亘つて貸與下された教授に對し、滿腔の感謝を捧ぐるものである。

世間品之一（卷八）

有色界生此二劣^{ナルガナリ} 故^ハ無色此二因^ハ何故強^ニ 彼界二從^ハ勝定^ニ生^ハ 故^ハ由^ハ彼等至能伏^ニ色想^ハ（二丁）
（左）

「無色界には色法が無いのであるから、心心所の相續は有色界に於けるが如く色身に依ること無く、衆同分と命根とに依る」とする所の有部の所説を世親が難じて「若爾有色有情心等何不下但依此二相續」と言うたのに對する有部

の答から上掲の文章は始まつてゐる。所が之に相當する眞諦譯と西藏譯（以下單に西藏譯とある時は多くの場合西藏譯俱舍論を指す）と及び稱友・滿增・安慧の疏は、何れも「此ノ二」に當る言葉を全く缺いて居り、稱友・滿增・安慧はことさらに「心の相續が劣なるが故である」と註釋してゐる。従つて「二」とあるは三ヶ所とも「心（等）の相續」と言ふ字に置き換へて解釋すべきである。玄奘譯の如くすると、上掲の文章の後を承けて、世親が「若爾於彼心等相續但依勝定何用別依」と言つてゐるのが生きて來ないし、況や次の項に言ふ所の「是則還云云」の語が無理をしないと意味をなさない事になる。従つて「此の二」と言ふ語は元來は無かつたものを、意味を明確ならしめんとして玄奘が誤つて挿入したものと思はれる。疏又上掲の文章に於て最後の一句の續き具合及び読み方は、眞諦譯・西藏譯に依つて從來のものを訂正した。稱友のには「由」の意味が出てゐないが恐らく同じ内容を持つてゐると思はれる。此は玄奘譯の儘でよいので、読み方に就いての誤である。尙此處の頌に「同分ト及ビ命」とある「及」の中には、稱友・滿增・安慧に依れば「異生性(pitthagatva)と不成就(asamanvāgama)（滿增・安慧は之の二を缺く）」と得(Prāpti)と生(Jāti)等（の餘の不相應行——滿增・安慧が攝せられる）である。

是則還同ニ心相續難。或心心所唯互相依故。（三右）

此の文章は前項の文章と聯關するもので世親の難絶とせられてゐるが、直ぐ次の「經部師說」が西藏譯に於ては此の文章の頭に附いて、次下の「無色界心等相續無別有依」と一聯のものとなつてゐる。（此のことは山口教授のノートにも出てゐる。安慧・滿增の疏も同じ。）眞諦譯と稱友疏とは何れとも判明しない。然し此處では世親說と經部說とは全く一つであるから意味の上では何等の變化も無い譯である。又その次の「謂」が眞諦譯と西藏譯と安慧・滿增の疏では「復次」となつてゐて、以下

の説明は經部師の説と一應切り離されてゐる。

尙前項に言うた如く、「此二」を「心(等)の相續」と言ふ語に置き換へて考へないと、この文章が意味をなさない事になる。何故ならば、前の場合に於ては、心心所の相續が勝定に從りて生ずる事を説き、今は同様に衆同分と命根とが同じく勝定に從りて生ずる事を説いてゐるのであつて、兩者全く狀況が同じであるから、前に世親難絶して「若し爾らば心等の相續は但だ勝定に依るのみ。何ぞ別の依を用ゐんや」と言つたその「心等の相續」の代りに「衆同分と命根」を挿入して考へてもよい筈であり(此が「心相續の難に同」と言ふことである)、又逆に、今の場合勝定に從りて生じたる衆同分と命根とが互に相依るならば、前の場合に於ても同じく勝定に從りて生じたる心と心所とに就いて同様の事が言はれ得る筈であるから、「無色界の心心所は衆同分と命根とに依つて相續す」と言はなくてもよい筈である(此が「心と心所と互に相依るべし」と言ふことである)。

欲言爲説何法。略說段食婬所引食。(三丁左)

「所引」の原語を稱友の疏で見ると upasaniṭṭha とあり、稱友は之を「結合せられたる」(sambaddha) と「生ぜられたる」(jānita) の二語を以つて註釋してゐる。今の玄奘譯の「所引」は後の義に據り、眞諦譯の「相應」と西藏譯の dan-
lan-pa は前の義に據つて譯したものであらう。

妙境(三丁左、
四丁右)

「妙」の原語は citta である。眞諦譯も同じ意味で「希有」と譯してゐるが、西藏譯は四回とも sna-tshogs と譯し、此の偈に相當する雜阿含に於ても西藏譯の如く「種種」と「雜」で譯してゐる。(これは山口教授の(一)トに出てゐる。)

若心能化ニ香味ニ法ニ此能化心是欲界繫。色界心不能化ニ作香味故。(四丁左)

欲界繫の法とは、其處に於て欲貪が隨増する所の法のことであるから、従つて欲界繫の能變化心の上に於ても欲貪が隨増すべきであるのに、能變化心は欲貪を斷じた者でなくては得る事が出来ないとするれば、其に對して如何にして欲貪を起すことが出来るか、と言ふ間に對して二説を擧げ、自己の能變化心の未來のものか過去のものに對して欲貪を起し、或は他人の能變化心に對して欲貪を起すのである、と説明して、その次に上掲の文章が来る。所が從來此は上の間に對する答ではなく、序での説明であるとされてゐるが、西藏譯では「又は香味を化作するが故に其はまさしく欲界繫にして、色界繫(の變化心)に依りては彼の二を化作せざるが故なり」となつて居り、傍線を施した部分は其の儘稱友の疏にも引用せられ、又この全文が安慧・滿増の疏に引用せられてゐる。(眞諦譯は玄奘譯の初に「復次」それを附加した形になつてゐる。)それで此は矢張り前の間に對する答の續きとすべきであらう。西藏譯で見ると前に二つの答を擧げてゐる中で、後の答は同じ「又は(ya-da-na)」と言ふ語で始まつてゐる。若しさうだとすれば此の一句が如何なる意味で前の間に對する答となるかと言ふに、香味二法を化作する變化心が欲界繫であると言ふ事は、其の儘是の如き變化心は欲貪の隨増する所である事を示してゐるからであらう。

故雖下無有ニ始起有情ニ無量無邊佛出ニ於世一一化ニ度無數有情ニ令證ニ無餘涅槃界上而不ニ窮盡ニ猶若ニ虛空。(四丁右)

意味の上では大した相異はないが、之に相當する西藏譯を見ると上掲の如く讀むのがよいと思ふ。因に西藏譯は次の如くである。(イタリックの所に特(に)注意して欲しい。)

de-nid-kyi-phyir shon-med-pa-hi-sens-can hbyun-ba yan-med-lu / sahs-rgyas-hbyun-ba-re-tes sems-can-grabs-med-

趣應ニ相雜ニ (五丁左)

「相ひ雜はる」の原語は sambheda であるから、「相が雜はる」と讀んではならない。此は從來の讀み方で正しいのである。

施設足論作ニ如是説ニ「四生攝ニ 五趣ニ非ニ五攝ニ 四生ニ不レ攝者何。所謂中有」。(五丁左)

西藏譯に依れば最後までを施設足論の引用文と解すべきである。國譯一切經は正しく、國譯大藏經は誤である。

法蘊足論亦作ニ是言ニ「眼界云何。謂四大種所造淨色是眼、眼根、眼處、眼界、地獄傍生鬼人天、趣修成中有」。

(五丁左、六丁右)

此の引用文の讀み方も國譯大藏經は餘りにも疎雜である。國譯一切經の方が良い。唯だ茲で問題になるのは「四大種所造淨色」と言ふ一句であつて、眞諦譯に據れば兩國譯の如く「四大種と所造の淨色」と讀むべきであるが、西藏譯では「四大種所造の淨色」と見てゐる。稱友・安慧・滿増の註釋に引用されて居らないので、はつきりした事は言へないが、此はどうも西藏譯の方が正しい様に思はれる。何故なれば、若し「四大種」と言へば嚴密な意味で眼根のみを意味する事にはならないで、具體的に眼根が存在する場合に當つてその眼根の存在を助けてゐる四大をも含めて見てゐる事になるのであるが、若しさう言ふ事になれば、「八事俱生隨一不滅」であるから色香味觸も此處へ加へなくてはならないからである。又この法蘊足論の文は南傳の分別論や法集論に多くの同文を見出し得るが、其處でも「四大種所造の淨色」となつてゐる。因に法蘊足論の國譯者も亦その様に讀んでゐる。唯だ眞諦譯の俱舍論だけが異例であ

る。

若有^シ地獄諸漏^ル現前^{スルコト} 故造^シ作增^{セバ}長^ニ 順地獄受業^ヲ、彼身語意曲穢濁^ニ故於^ニ捺落迦^ニ中^ニ受^グ五蘊異熟^ヲ。(六丁)
(右)

初の所は從來の如く「現前すること有るが故に」と讀んだ方が西藏譯とも一致してよい。國譯一切經は「現前すること有り、故に」と讀んでゐる。次の「順地獄受業」は、冠導や國譯大藏經の様に「順地獄の受業」と讀むと、vod(受)、aniya(順)と言ふ一語が二分せられて仕舞ふから、續けて讀むべきである。それは恰も順現法受業とか順樂受觸とか言ふ時の順受と同様である。次の「曲穢濁」は曲業と穢業と濁業とのことで、この三業が又各と身口意の三業に分れるのである。兩國譯の下註に示すが如く發業の煩惱のことではない。稱友は曲穢濁は次第の如く詔と瞋と貪とより等起せる諸業のことであると註してゐるが、此は俱舍論十五卷の終に出てゐるもので、寶疏の言ふ所も亦全く同じである。唯だ此處で疑問になるのは詔の原語 *saṅgha* であつて、此の語は誑とも譯される。然し詔と誑とは屢々混同して用ひられてゐるらしく、其に就いて今此處に何等決定的な事を述べる準備を持たないが、兎に角今この *saṅgha* を直ちに *mayā* の誤りであると言ふ風に決定する事は、早計に失すると思はれる。それらの事は今後闡明せらるべき問題であらう。尙この *saṅgha* を西藏譯に *seṅ* (滿増の疏) と寫してゐるのは恐らく *seṅ* の誤りで、この誤がブーサン氏校訂本の稱友疏(世間品)に反映してゐるのか、同書に於ては *saṅgha* に當る所が *heṇ* (因)となつてゐる。

顯形狀貌^(七丁右)
(八丁右)

玄奘譯以外の諸譯・諸註釋には總て「顯(色)と相と形(色)と」とあるから、之を二つとせず上掲の如く三つに分けて讀むのがよい。相の原語は *linga* で、稱友・滿増によれば衣服・莊飾等を意味する。

有色有情身異想^{ナリテナルハシ} 一如^ニ梵衆天^ヲ。謂^ク劫初起^ニ。是第二識住^{ナリト}。(七丁)

この読み方は大體に於て校註に據つたのであるが、「劫初に起れる梵衆天」(西藏譯にその)^(西蔵譯にその)が第二識住であることを説くものであるから、その積りで讀まなくてはならない。兩國譯の讀み方は初學者を謬る虞がある。尙此の文は全體が經文の引用で、第一識住の時には明白に「契經中說」とあつたものが、以下第四識住に至るまでこの「契經中說」の語が省略されてゐるのであるから、最後に「ト」の字を補ふべきである。西藏譯では「一丁寧に」と説けりと言うてゐる。

若彼^{レニ}已得^{ニシテ} 第二靜慮^ニ云何緣^ニ大梵^ヲ猶起^ニ戒禁取^ヲ(見^ヲ)。(八丁)

劫初に於て、梵衆天^(初禪天)は極光淨天^(第二禪天)より下生するが、其の時彼等は誤つて「我等は皆是れ大梵の所生なり、我等は曾て大梵を見たる事あり」との戒禁取見を起す。所で「彼等梵衆天は何處に於て大梵を見たるか」との問に對して、第一説は極光淨天に住する時見たと言ふのである。之に對して、彼等梵衆天は今第二靜慮を得して居らないのに、どうして極光淨天に於て大梵と共に住してゐた時の事を憶念することが出来るか、と難じて、次に假令ひ第二靜慮を再び得してゐるとしても不合理である事を言はうとするのが上掲の文である。この文に對して稱友の註する所を敷衍して言へば次の如くである。元來大梵を緣する戒禁取見は初靜慮地に屬するものである。何故なれば、煩惱は云何なるものと雖も下地を緣する事は許されないのに、今この戒禁取見なる煩惱を第二靜慮地に屬するものとすれば、大梵と言ふ初靜慮地を緣することとなつて不合理を來すからである。それでこの戒禁取見は初靜慮地に屬するものであるから、彼等梵衆天にして第二靜慮の等至が得せられてある時は、斯る戒禁取見は已に斷ぜられてある譯で、現行しない筈である、と。この場合二つの事を忘れてはならない。第一は、今現に大梵を緣じて戒禁取見を起してゐるのであ

と言ふ事。これを理由として、「彼等梵衆天は今現に再び第二靜慮を得してゐる」とは許されないのである。第二は、その戒禁取見の内容として曾て（今現にではない）大梵を見た事がなくてはならないが、其を極光淨天に於て見たのであるとすると、今現に第二靜慮を得して居らない者が、どうして第二靜慮地に屬する事を憶念する事が出来るか、となるのである。

若諸聖者 樂入ナラバヒラシコトヲ 淨居或無色處ニ 若淨居天 樂證ニ 寂滅ヲ 有頂味劣 故非識住ニ（九丁）
（左）

西藏譯と眞諦譯とは「或無色處」より「寂滅」までを缺いて居るが、安慧・滿増の疏には之と殆ど同じ文が註釋として出て居り、又稱友の疏に於て次の有情居を説く時、順正理論を引用する中にも略と同文を見出し得る。「味劣」とは稱友・安慧・滿増に依れば心心所の動きが味劣なのである。

第四靜慮除無想天餘非有情居如識住中釋（十丁）
（右）

此の一文は稱友・安慧・滿増の疏にも引用されて居らず、又西藏譯と眞諦譯にも缺けて居て、その意味する所が世親の眞意か否かは大いに議論のある所である。稱友に依れば、是の如く説くは衆賢の説にして世親も同意見であつたとする様であるが、稱友の紹介する有餘師は反對に、有情居たることを許すのが世親の眞意であつたとなしてゐる。

識隨色住、識隨受住、識隨想住、識隨行住。（十丁）
（右）

此は四識住を定義する文であるが、「隨」の原語 upaga を西藏譯では「近づき往く」（ñe-bar-gro-ba）と全く直譯してゐるのに、眞諦譯が「愛色識住……愛行識住」と「愛」の字で譯してゐるのは、如何にも不思議な様である。しかし稱友によれば、此の解釋はブハガワッドギシェーシャ（Bhagavadvīśa）の説として掲げられてゐるもので、此の人は經部に

屬するが如くである。(此も山口教授のノ
一トに出てゐる。)

識所ニ依著一名ニ識住。(十丁)
左

「依著」は西藏譯の *bren-pa* であるから、依と著との二つに分けるのは宜しくない。但し、その言葉の内含する意味の上より考察して二分するならば、それは又別問題であるが、言葉としては一つの言葉である。眞諦譯には「定著」となつてゐる。

如何不説識爲識住。(十丁)
左

此の間に對して二説を擧げて、次に「毘婆沙師所説如是」とあるが(眞諦譯も同じ)、西藏譯に據れば此の二説共に毘婆沙師の説である。又婆沙論一三七卷に數説を掲げてゐる中では、今と同じ順序で此の二説をその最初に擧げ、第一説には何の斷り書もなく、第二説は「有説」として擧げられてゐる。

如是所説七種四種識住雖殊而皆有漏。(十一丁)
右

此の一文は西藏譯にも眞諦譯にも無く、又稱友・安慧・滿增の註にも引用されて居らない。此は頌の「有漏」を釋する文であるが、不思議な事には頌の上に於て、此の「有漏」なる語が玄奘譯では丁度此の釋に相當する位置に出てゐるのに、他の二譯に於ては「有漏四蘊」としてずつと前に出て居る。そして頌の梵本を見ると玄奘譯の様にはなつて居ないのである。即ち玄奘は翻譯に當つて、「有漏」と言ふ語を頌の順序から離してずつと後に出した爲に、今此の一文を挿入しなくてはならない事になつたと思はれる。(此も山口教授のノ
一トに出てゐる。)

於中有四生有情謂卵等。(十一丁)
左

俱舍論の註釋的研究(世間品)上

諸本皆「有^{ナリ}四生^ニ。有情^{ナリ}。」と讀んでゐるが、「四生が有情だ」と言ふ事は意味をなさない。原語を見ると「諸の有情には四生の別がある」と言ふ意味になつてゐるから、上掲の如く讀んだらどうかと思ふ。

云何化生^{ナリ}……具根無缺^{ニシテ} 支分頓生無^{ニシテ} 而歟有故名爲^{ニシテ}化^ト。(十二丁左、十二丁右)

「具根無缺」に相當する所を稱友・滿増の疏と西藏譯で見ると「根が無缺にして劣れるに非ず」となつて居る。其を稱友・滿増の疏では、「無缺」とは眼根等が無缺なるが爲であり、「劣れるに非ず」とは眇者や斜視者等の無いが爲であるとしてゐる。眞諦譯の「不減具根圓」は、「不減」が「無缺」に當り、「具根圓」が「劣れるに非ず」に當るのであらう。玄奘譯では「劣れるに非ず」の意味が明確でない。

次に「無^{ニシテ}而歟有^{チルガニケラス} 故名爲^{ニシテ}化^ト」に相當する所は、稱友・安慧・滿増の疏と西藏譯(眞諦譯は全く之)では「生ずることに於て善妙に爲すものなるが故に化生と言はる」(upapadane sadhukarivād upapaduka ity ucyante)とあつて、全く相異なるが如くであるが、之を稱友は「(換言すれば)、精血等に緣らずして一時に生じたるものなるが故に化生と言はる」と註してゐる。即ち玄奘は此の如き註釋を知つてゐて、原文に據らず意味を取つて譯したのではあるまいか。

爲^{ナリ}引^シ導^シ諸^シ大釋種^ニ親屬相因^{トヒリテ} 令^{ニシテ}入^{ニシテ}正法^{ニシテ}。(十二丁左)

從來は「諸の大釋種の親屬を引導し、相ひ因りて」と讀まれてゐるが、西藏譯の「親屬と關係するに因りて大釋迦族を法に引導せんが爲なり」及び殆ど之と一致する眞諦譯より見て、上掲の如く讀むのが善いと思ふ。尙ほ稱友・滿増・安慧の疏には之は引用されて居らない。

因に此以下の文章は珍らしくも玄奘譯と眞諦譯とは略々一致し、西藏譯のみ簡單になつてゐる。

過^デ百劫^{ハツカ}後當^レ有^ル大幻出^ニ現^シ於世^ニ嗽^ス食^{スルコト} 世間^ヲ。(十二)
(丁左)

「世間を嗽食す」とは、國譯大藏經の下註にある如く、稱友に依れば「活計を立つ」との義であり、安慧・滿増によれば「欺く」(ñe-dar-bstul-ba)との義である。國譯一切經の下註は國譯大藏經に據つてはゐるが適當でない。

若受^シ化生^ニ無^キ外種^ニ故^ニ。(十二)
(丁左)

「外種」は他の諸譯に「外の種子 (bahya-bija)」とあり、稱友・安慧・滿増は「外なる精と血との汚物等である」と註してゐる。此の解釋は兩國譯の下註にも採用されてゐるが、兩國譯が「外の種とは、外の四大種等の意」と註してゐるのは、光寶二師が此處で化生者に於ける大種と造色とに就いて論じてゐる事より來れる誤であらう。

化生^ノ揭路茶^ヲ取^ル化生^ノ龍^ニ爲^リ充^ニ所食^ニ。(十三)
(丁右)

稱友によれば、揭路茶と龍とは化生と濕生と胎生と卵生との四種があり、化生の揭路茶は最も勝れてゐるから化生等の四生總ての龍を取り、乃至卵生は最も劣つてゐるから唯だ卵生の龍のみを取ると。

何謂^ヲ當來所^ニ應^ル至處^ニ。所^レ引^ク異熟^ヲ究竟^ニ分明^ニ是謂^ニ當來所^ニ應^ル至處^ニ。(十三)
(丁左)

「究竟分明」に相當する原語は abhivyakti (顯現) と samāpti (究竟) である。稱友・安慧・滿増は之を註して「一なる引業に由りて衆同分顯現し、諸の滿業に由りて遍く究竟す」と言ひ、稱友のみは更に「或は又、異熟なる名色が業に由りて引かれて其處に於て現前し顯現する、又六處が圓滿し究竟する、是の如き方處が、往至せらるべき方處である」と言つてゐる。眞諦は「明了顯現及究竟」と譯し、西藏譯には mñon-'shin-rdso-gs-pa とある。さうすると、玄奘譯の「分明」は「分明に顯現する」の意味で abhivyakti の譯であり、「究竟」は samāpti の譯であらう。兩國譯者は稱友の

第一の解釋のみ下註に紹介してゐるが、「究竟」と「分明」とを逆にしてゐる。

陞水上兩岸色形同處一時俱現二像、居兩岸者互見分明會無一處並見二色、不應謂此二色俱生

(十四
丁右)

中有説の理論的根據として「如穀等相續一處無間續生」と言うたのに對して、「如下依鏡等從質像生」如是有情死有生有處雖有間何妨續生」(此は大體に於て校註の讀み方に隨つたのであるが、西)との外難を出し、次に之を破して「像實有不成不等等故非譬」と言ふ。今は其の中、像の非實有を證せんとする文中の一節であるが、問題は「二色」の意味である。兩國譯は光記の如く、初の「二色」を「二の實有の色」と解し、次の「二色」を「水面上に投影されたる二の影像」と解してゐる様である。所が西藏譯・眞諦譯・稱友・滿增の疏(安慧の疏は同じ意味の註には「二色」と言ふ語は全く使はれて居らず(二像の語)、三本とも殆ど一致して「一の(影像の)色」に於て二人の見る者が俱時に見る事は無きが故に、其處(なる陞水上)に(陞水より)餘の色の生起するは理に應ぜず」となつてゐて、玄奘譯とは全然意味が異つてゐる。そして稱友の註する所によれば、その意味は次の如くである。即ち、此岸の影像は彼岸に在る人によつてのみ認知せられて、此岸に在る人によつては認知せられない。此の事は相互に言はれ得る事である。然るに瓶や布の如き實有の色に於ては、二人の見る者が俱時に見る事が出来るのに、今此處では影像の色を俱時に見る事が出来ないものであるから、陞水の色より以外に影像と言ふ實色が其處に有るとは言へない、と言ふのである。

如契經言、入母胎者要由三事俱現在前一者母身是時調適二者父母交愛和合三健達縛正現在前

除中有身何健達縛。前纏已壞何現在前。若此契經彼亦不誦復云何釋掌馬族經。(十五
丁右)

「母身是時調適」に相當する梵文は *mata kalya rīmanā* (母調適にして月經あり) で、眞諦譯も「四大調適」と「有時」の二語で譯し、西藏譯も梵文をその儘に譯してゐる。「調適」とは稱友によれば「無病なること」(unroga)であつて、この「調適」と「有時」の二つが三つの條件の中の第一の條件であると稱友も言つてゐるのに、玄奘譯は「有時」に相當するものを全く缺いてゐる。(此は山口教授のノトにも出てゐる。)

次に「前蘊已壞」以下が西藏譯・安慧・滿增の疏(稱友は一分を引用するのみ)に於ては「此(の經)をも亦彼等(餘部の人々)は是の如く誦せず。爾らば云何に(誦する)か、と言はば、『(及び)蘊の壞が現在前せる時になり』と誦す。若し爾らば掌馬族經に……』となつて居り、眞諦譯も略々之と一致してゐる。従つて玄奘譯に「前蘊已壞、何現在前」とあるのは、餘部の人々が「三健達縛正現在前」と言ふ所を「三蘊壞正現在前」と誦する事に對する論駁と見るべきである。玄奘譯は恐らく次の掌馬族經の場合と混同したのであらう。尙ほ稱友・安慧・滿增によれば「蘊の壞」とは死有のことである。

有^ニ五不還^一、一者中般^ニ、二者生般^ニ、三者無行般^ニ、四者有行般^ニ、五者上流^ニ。(十五)
(丁左)

有部に於ては、此の中の中般涅槃を中有の位に於て般涅槃する者と解して、之を中有説の教證とするが、其に對して有餘師は、中と名ける天があつて、其處に住して般涅槃する者が中般涅槃であると言ふ。之に關して安慧・滿增の疏は更に有餘師の説を紹介して次の如く言ふ。「有餘師は曰く、欲と色との界の中間に於て般涅槃するが故に中般涅槃なり。之に由つて中有無くしては、二界に於て未だ生ぜざる有情無きが故に、中有は全く成ぜらる、と。」(此も山口教授に出る。)

經説^ニ有^リ七^ニ善士趣^ハ、謂^ク於^テ前^ノ五^ニ中般分^ニ。由^ル處^ト及時^ニ近中遠^ニ故^{ナリ}。(十五)
 (丁左)

梵文並びに諸譯は總て「近中遠」に相當する語句を缺く。而して安慧・滿増の疏は之を註釋して次の如く言つてゐる。

「時と處との勝るることの差別に由りて」とは、次第の如く(稱友は「所應の」時の勝るることの差別と、處の勝るることの差別とに由りてなり。(以上稱友に)云何にしてか、とならば、『纔に起つて』と言へるは時に於てなり。『纔に飛び

て』と言へると、『實に未だ地に墮せずして』と言へるとは、處に於てなり。」と。従つて三つの中般の中で、第一は時に於て勝れてゐるが處に於て劣り、第二は時に於て少しく劣つてゐるが處に於て少しく勝れ、第三は時に於て劣つてゐるが處に於て勝れてゐるのである。

有餘復説^ク、或^ハ壽量中間^ニ或^ハ近^ニ天中間斷^ニ餘煩惱^ヲ成^ニ阿羅漢^ニ是名^ニ中般^ト。由^ル至^リ界位^ニ或^ハ想^ニ或^ハ尋^ニ而般涅槃^{スルニ}故有^リ三品^ニ。

(十六)
 (丁右)

「由至」以下を安慧と滿増とは次の如く註釋してゐる。「或は界の分位に在りて(とは)、纔に生れたるばかりの者に於て、煩惱の種子に過ぎざる分位に於て、道の現起より般涅槃する者なり。此處には利根の者ありと聞く。或は想の分位に在りてとは、境の想の現行する分位に於て(般涅槃する者)なり。有餘師は曰へり、已生の煩惱を遍ねく斷じたる者が想の分位に在る者なりと。此は中根の者なり。尋の分位に在りてとは、其の地に屬する煩惱の尋が現行する分位に於て(般涅槃する者)なり。有餘師は曰へり、尋は伺なるが故に、慧が現行する分位に於て(般涅槃する者)なり(と)。此處に尋は心の粗雜なる者には許されず。其は初靜慮地に屬するものなるが故に、第二(靜慮)等に於て中間に般涅槃せざるべし。此は鈍根の者なり」と。

入^リ天^テ法^ニ會^ニ乃^チ般^ス涅^ス槃^ク是^ニ名^ニ第三^ト。入^リ法^ニ會^ニ已^リ復^メ經^テ多^ク時^ヲ方^ニ般^ス涅^ス槃^ク是^ニ名^ニ生^ニ般^ト。或^ハ滅^ニ多^ク壽^ヲ方^ニ般^ス涅^ス槃^ク非^ニ創^シ生^{ズル}時^ニ故^ニ名^ク生^ト般^ト。(十六)
(丁右)

「法會」に相當する原語は dharma-saṅgiti (法の合誦)で、稱友は之を dharma-saṅkathya (法の談合)と言ふ語で註釋してゐる。眞諦譯の「誦法藏堂」は此の原語と一致する。所が西藏譯は本論始め諸註疏に總べて yān-dag-par-ngo-ba (saṅgati)とあつて、却つて玄奘譯と一致してゐる様に思はれる。但し saṅgiti-paryāya (集異門足論)を西藏譯にて ngro-bahī-man-gras と言ふが如きも、梵藏對譯上、此の例に屬する(此は山口教授の)。)

次に、「入法會已」以下を光記の如く「義便に生般の言を釋するもの」とするのは適當ではない。(兩國譯は此の光記の說に隨つてゐる)此は、若し法の合誦に趣入して般涅槃する者が中般涅槃ならば、中般と生般との區別が明かでない事になるから、その區別を示す爲のものである(安慧・滿增)。従つて「妨を通ずる也」と言ふのが善いと思ふ。此の事は、眞諦譯に「若し爾らば生般は何の相ぞ」とあるを根據として、已に冠導にも注意せられて居り、校註では更に一層はつきりしてゐる。所が眞諦譯の此の一句は玄奘譯にも西藏譯にもなく、ただ稱友(安慧・滿增)が註釋文中に全く同様の事を述べてゐるのみである。

更に校註は、此の「妨を通ずる」文章を二段に分けて、初を「後師妨を通ず」(後師とは恐らく「近天中間」とし、「或滅多壽」以下を「前師妨を通ず」(前師とは恐らく「壽量中間」としてゐるが、稱友は一連の文章と見て、共に「或取色界衆同分已」云々と主張する者が妨を通ぜんとするものであるとしてゐる。即ち「多時相應(dakṣaṣya-saṅgati)」の合誦に趣入して般涅槃する者が生般涅槃である」と言うたのは、「多時相應」と言ふから其處に「生」の義がある」との意趣であるが、斯く

ては「合誦に趣入することに於ては中般の第三と生般とは等しいから、此の差別は相應はしくない」と語り得る餘地のあることを顧慮して、更に「或はより多く壽を減して」と言うたのである、と。

尙ほ此處に「滅多壽」は、冠導・兩國譯には異本の「滅多壽」を採つてゐるが、原語は *upa-han* (*bcom-pa*) であり、又稱友が *ksa* (盡す) の語で註釋し、安慧と滿増が *phyid-pa* (満足せしめて) の語で註釋してゐる所から見ても、「滅」の方が善いであらう。

以^{テノ}ミ^ニ彼處行^ニ 無差別^ニ故^{ナリ} (十六)
(丁右)

「處行」の原語 *deśa-gati* を西藏譯に *yal-tu-lgro-ba* と譯し、眞諦も亦「行處所」と譯してゐる所から見ると、上掲の如く讀むべきである。但し安慧と滿増は、「或は又」(*ya-ta-na*) として、「處の差別無きが故に、及び行」(又は)の差別無きが故に」と言ふ相違釋を以つてする解釋法をも併せて出してゐる。

如^レ三^ニ喝^ニ陀^ニ南^ニ伽^ニ他^ニ中^ニ說^ニ (十六)
(丁左)

巴利増支部四卷四二二頁以下參照(佛譯俱)。
(舍論)

尙ほ此の伽他は、無色界に中般涅槃無きことの文證として引いたのであるが、安慧と滿増とは其に續いて次の如く言つてゐる。「若し壽量の中に般涅槃するが故に中般涅槃ならば、爾らば舍利弗等の諸の聖者も亦全く中般涅槃たるの過失に墮すべし。最後有の菩薩と北俱盧洲の者とを除いて(餘の)有情は、多くは壽を盡さずして死す。俱盧を除きて中天あり、との語あるが故なり」と。此の解釋は俱舍本論にも稱友の疏にも全く無い所である。

由^{リテ}下^ニ彼惡業勢力増強^ノ 不^レ待^ニ命終^ニ 苦相已至^ニ 先受^ニ 現受^ニ 後受^ニ 生受^ニ (十七)
(丁右)

西藏譯及び眞諦譯より見て、上掲の如く讀むのが善いと思ふ。即ち先づ、此の文章の直前に兩國譯が「即ち」と言ふ語を補つたのは誤りである。眞諦譯には其處に明に「何以故」とあり、西藏譯にも且と言ふ語がある。此は此の場合梵語の E の譯であるが（此のことは山口教授から）之を玄奘譯では譯してゐないのであるから、此の文章の最後を「受けたればなり」と結んで、其の意味を表はさなくてはならない。次に文の初の「由」の字の係り具合であるが、眞諦譯の全文は「何以故。若業最劇圓滿此業不得待捨身是故此魔現報先熟生報後熟」とあり、西藏譯には「所以は、最劇圓滿の諸業は捨身を待たざる故に (mis-dod-pas)、此の故に此(の魔)には (nā-ti)、順現法受業が初に熟し、順生受業が後に熟したればなり」とある。依て上の如く讀まなくてはならないと思ふ。

彼於三人中速歸磨滅無暫停義。(十七)

(丁左)

稱友は之を次の如く釋してゐる。「人中に於て中間に住すること無しとは、(汝が)死に趣ける者にてある時、汝には人中に於て中間に住すること——(そは)如何なる者にてても此の世に於て住しつゝある者には(有ることなれども)、是の如きこと無し、との意趣なり」と。滿増も亦之と殆ど同じ意味のことを述べてゐるが、光・寶及び兩國譯の解釋は之と異なる如くである。

世間品之二(卷九)

當往何趣所起中有形狀如何。(一丁)

(右)

校註は此の問の意を二つに分けて、「當往何趣」を「初問所生趣」とし、以下を「後問形狀」としてゐるが、

此は寶疏及び光記の第二釋の指示する所に随つたのであらう。然し此處は光記の初釋の如く、全體で形狀を問ふものと見るべきで、其の事は眞諦譯では明瞭でないが、西藏譯に「當に往くべき趣の中有の形狀は云云」と言つてゐるに依つて明かである。

此中有身同類相見。若有修得極淨天眼亦能得見。諸生得眼皆不能觀。以極細故。(三丁右)

稱友・安慧によれば、極淨なる天眼とは十一の天眼の災過 (apakaśā) を離れたるを意味する。而して其の十一の災過とは、疑 (vicikitsa)、不作意 (amanasikāra)、身麤重 (kāya-dauṣṭhilya)、惛眠 (styāna-middha)、掉舉 (auddhatya)、多く發動精進すること (abhyatrabhya-vīrya)、深喜 (audbilya)、戰々兢々たること (chambhīratva)、種々に想すること (nānāva-sañjāna)、多く眩くこと (abhijalpa)、極めて靜慮なる狀態 (abhihiṣyātva) の十一である。天等の有する生得の眼も亦天眼なりと許されるが、此等の災過を離れてゐないから「極淨なる天眼」とは言へないと、稱友は言つてゐる。次に修得に相當する梵語は abhijñānamaya (神通所成なる) であつて、眞諦譯の「是一通慧類」と言ふのが正しく其である。稱友・安慧・滿増は之を「神通を自性とするものにして修所成 (安慧・滿増は「修の果」と言ふ) なる、との義なり」と註してゐるから、玄奘は此の如き註の意味を汲んで譯したものであらう。

諸字界中義非一故。而音短者如設建途及羯建途略故無過。(三丁左)

此は「健達縛」と言ふ語の語原的分解をしてゐる文章であるが、此の一句が眞諦譯と西藏譯に缺けてゐて、玄奘譯にのみある。所が稱友と安慧の疏を見ると (滿増の疏には引用されてゐないが)、確に俱舍論の本文としてその一部を引用してゐるのである。概して言へば、眞諦譯と西藏譯とは善く一致し、稱友・安慧・滿増の疏も亦之と同じ系統に屬すると思はれるが、

玄奘譯のみが之等と一致しないのは、多くの場合意趣を異にする爲ではなくして、單に翻譯の方法が極めて自由で達意的な爲であると思はれる。今の場合は斯る假定に對する一つの例外として注意すべきである。

大德説言（三丁）

此を安慧と滿増は「大德とは譬喻者（dheśon-paṭiśāḥ-pa とあるが、之を）法救なり」と註してゐる。此は婆沙論七十卷

に出てゐる所謂婆沙の大德の説を紹介する一段であるから、此の註釋は、婆沙の異執を研究する上に於ける一つの資料となる譯である。そして此の註釋に言ふ所は、宮本正尊氏が苦心して論證せられたその結論と全く一致してゐる。

（此は山口教授のノ
1トに出てゐる。）

所遣不淨池（四丁）

此は兩漢譯・稱友疏、皆一致してゐるのに、西藏譯のみが異つてゐる。或は誤譯であるかも知れない。即ち此の原文は *tasminś caśucan garbha-sāhāna-saṃprāpti* (而して彼の不淨が胎の處に到れる時)であるのに、之に相當する西藏譯は *māḥ-gyi-gnas-mi-gtsau-ba-der phyin-nas* (彼の不淨なる胎の處に〔中有が〕到りて)となつて居るのである。一般に稱友の疏の西藏譯は、此の西藏譯本論を所釋の標準としてゐるので、今の場合梵文の意味を充分に傳へてゐない。安慧・滿増の疏に於ても同様のことが言はれ得る。

父母不淨生（五丁）

此は、結生時に於ける(身)根所依の大種は父母の精血の大種そのものである事を、證明せんとして引用された經文である。この場合不淨は即ち精血であり、羯邏藍の初刹那は即ち結生時に於ける(身)根であつて、今はその兩者が同

一大種を所依とする事を言はうとしてゐるのである。所が此の經文の如くでは、不淨が不淨より別なる羯邏藍を生ずる意味に解せられるから、逆に次の有餘師の説を成立せしめる事になり、今の場合適當でない。有根の不淨が即ち羯邏藍である事を言はなくてはならないのである。それで稱友の疏を見ると之に相當する所は「父母の不淨たる羯邏藍より生じたる」(māta-pitr-asuci-kalala-sambhūta)とあり、更に之を註釋して、「父母の不淨其のものが羯邏藍にして、其より生じたる、との義なり」と言つてゐる。眞諦譯の「父母不淨和合所生」は稍々明瞭を缺くが、「和合」を「羯邏藍」とすれば全く梵文と一致するし、西藏譯も亦略々梵文と同じい。安慧と滿増は之に關説してゐない。

羯吒私(五丁)
(右)

眞諦譯に「食愛」とあり、稱友は「墓」(śmaśāna)の義に解する事は、兩國譯の下註に出てゐるが、安慧と滿増も稱友と同じ意味に解してゐるらしく、「幾度も／＼の死によりて増長せられたる(もの)なり」(yathā-dan-yañ-du-si-das bhel-bar-byaho 及び……byas-paho)と言つてゐる。尙ほ此の語の西藏譯は dur-khod とある。(此も山口教授の「トト」に出る。)如^ク是^ノ且^ク說^フ胎^ノ卵^ニ生^ス餘^ハ隨^フ所^ニ應^ス今^ニ次^ニ當^ニ說^ス若^シ濕^シ生^ス者^{ナラバ}……(五丁)
(左)

中有の結生に就いて、先づ初に胎卵の二生を説き、次に濕化の二生を説かんとして、上の句を挿入してゐる。所が稱友の註(安慧・滿増には無し)によれば、「然るに餘に就きては應に隨つて説かるべし」とは、阿毘達磨の諸阿遮梨耶が是の如く言ふのであり、次の「又其處に於て理趣は次の如しと見らる」(此が「今次當説」とは、阿遮梨耶(世親)が是の如く言ふのであると。之に従へば、濕化二生の中有の結生に就いては、略して説かないのが有部の傳統説で、此處には、その省略せられたものを世親自ら「阿毘達磨の諸阿遮梨耶」の立場に立つて説いてゐるのである。

隨業所應ニ香有ニ淨穢ニ。(五丁左)

此は濕生の中有に就いて言ふ場合であるが、次の化生の時には「香」とある所が「處」となつてゐる。所が西藏譯では濕生の場合に「處」とあり、化生の時には之に相當する語を全く缺いてゐる。眞諦譯は濕生に於ては玄奘譯と一致し、化生に於ては西藏譯と一致してゐる。稱友以下の諸註釋は之に就いては何も言つてゐない。

先舊諸師作ニ如是說、由見先造ニ感レ彼業ニ時已身伴類ニ馳往趣レ彼。(五丁左六丁右)

先舊の諸師(Purvacarya)とは、稱友によれば、無著等の諸の瑜伽師を指す。此のことは已に國譯大藏經の下註に指摘せられてゐるが、其處に於て「此は稱友の説である」と言ふことが特に注意せられてゐなかつた爲か、或は外に何か有力な理由があるのか、國譯一切經の下註に於ては、此の稱友の説が惜しくも削られて、正理と光記の説を以つて代へられてゐる。而してこの光記の第二説が滿増の説と全く一致するもので、滿増は之を「先の經部諸師」(shon-gy'i-mdo-sde-pa-dag)のことであるとしてゐる。又安慧は之を「瑜伽師の先舊の諸師」(rnal-'byor-spyod-pa'i shon-gy'i-slob-dpon-dag)とする様である。(此は山口教授のノットに出でゐる。)

次に「已身伴類」に相當するものは、眞諦譯では「自身是如此位」と「彼衆生」との二つになつて居り、西藏譯も「彼の分位(即ち地獄に生ずべき業が作られたる時の彼の分位)と及びそれら衆生」と矢張り二つに讀んでゐる。此處に分位(avasṭhā)とは、稱友によれば屠羊者等の分位のことであるから、つまりその人の社會的な位置と言ふ様なものを言ふのであらう。充分ではないが、玄奘譯では其を「已身」と言ふ語で表はしたものと見て、之を「已身と伴類」と讀むべきものと思ふ。尙ほ稱友の疏のみは、「前に造られたる彼(地獄)を感すべき業」と是の如きの諸の有情とを見る」と言ふ風に讀まれると思ふが、此の部

分は原本の寫本並に西藏譯には缺けて居て、ブーサン氏校訂本から補つたものであるから、信用するには足らない。

如何^{ニシテ} 卵生從^{ハリ}卵而出^{ヅルモノルニ} 言^フ入^{ルト}胎藏^ニ。以^{テナリ}ニ 卵生者先必入^{ハ、ツズルニ}胎^ニ。或^{ハ、ツズルニ}據^ニ當來^ニ名^ク卵生者^ニ。(六丁^左)

此の問は、「卵生」と言ふ事と「入胎」と言ふ事とが矛盾すると考へる所から出て来る。それで此の二つの中の何れかを説明することに依つて、他の何れかの意味と合致せしむれば、此の問に對する答となる譯である。玄奘譯と眞諦譯とは、初に入胎の方からその意味を明かにして此の矛盾を會通し、次に卵生の方から之を説明してゐるのである。所が西藏譯にあつては初の解釋の所に「凡そ如何なる者にも(後に卵より)生すべきものは總て卵生なり」とあつて、第二の解釋と同じ様に、矢張り卵生の意味を明かにすることに依つて、兩者の矛盾を説明しようとしてゐる。このことは稱友・安慧・滿増の註釋とも一致してゐる。爾らば、西藏譯にあつては、第一と第二との解釋の間にどれだけの相異があるかと言ふに(實は漢譯にあつても兩者の間に殆ど相異を見出せないのであるが)、稱友に依れば、第一の解釋は「決定して未だ存在せざるものが、已に存在せるが如くに言はれ」たる場合であると爲してゐるから、この方は嚴密な意味に於てではなく、極めて大雑把な所で「卵生」と言ふ語を使つたのである、と言ふ解釋である。又安慧と滿増とに依れば、一般に「卵生」と言ふ時、言葉の約束上その卵生は三世に於て成立することになるから、今此處では其の中の未來だけを取つて「卵生」と言うたのである、と。此の安慧等の註釋は、稱友の疏に引用せられた衆賢の説と等しいと思はれる。即ち「卵より生じたり、生ずるならん、又生ず、とて卵生なり。其れ故に此は過誤に非ず」と。所が此の衆賢の説は、順正理論二十四(大二十九)の「或說^{ハ、ツズルニ}卵生會入^{ハ、ツズルニ}胎等^ニ依^{リテ}今說^ニ昔故無^ニ有^ニ過^ニ」に相當すると思はれるが、此の順正理論も漢譯俱舍論と同じく、「入胎」の方から説明してゐるのであるから、今卵生の方から説明する所の稱友の引用と較べて全然異つたも

のになつてゐる。然し順正理論の原本がどうなつてゐたかは容易ならぬ問題である。第二の解釋に就いては此處に何も言ふ必要はない。

- ① 安慧と滿増が之を註釋してゐる原文は次の如くであるが、意味を補つて言へば上の如くになると思ふ『凡そ如何なる者にても(後に卵より)生ずべきものは』とは、言葉の方規に隨へば三世に於て成立するが故なり』(gan-sig-skye-bar-hgyur-ba ses-bya-ba-ni sgrah-tshul-gyis dus-gsum-la bsgrubs-pahi-phyir-to.)

起^ス倒^ト想^ト解^ト (六丁左) (七丁右)

此の同じ言葉が前後三回用ひられてゐるが、何れも viparitau satijnādimokṣau ; log-pahi-hdu-ses dan mos-pa-dag であるから、倒想と倒勝解の意味に讀まなくてはならぬ。稱友以下の諸註釋も亦同様に讀んでゐる。尙ほ此等の諸註釋は何れも此處に於て、先に「倒心もて趣く」と言つた事と此の倒想倒解とが如何に關係するかを、多くの異説を擧げて論じてゐる。

世尊亦言、有^リ業^ル有^レ異^ル熟^シ、作者不^レ可^ラ得^ル、謂^ク能^ク捨^シ此^ノ種^ヲ及^ビ能^ク續^ク餘^ノ種^ヲ。唯^ク除^ク法^ノ假^ヲ。(八丁左)

此は雜阿含十三卷に出てゐるもので、巴利尼柯耶にはないが、佛教の無我説を説く時屢と引用せられる有名な經文である。問題は「謂く」以下で、今此の玄奘譯では明瞭でないが、眞諦譯・西藏譯・稱友の疏(此は破我)等何れよりする、此が「作者」の内容を示すものである事には異義は無い。従つて「謂く」の前に「作者とは」と言ふ語を補つて讀むべきで、此の意味に於て校註が之を「作者の相を述す」としてゐるのは當を得てゐると思ふ。所で之に相當する雜阿含に於ては此の處が「無^シ作者^ニ、此陰滅^シ已^ニ異陰相續^ス」となつて居て、恰も「此陰滅已異陰相續」は逆に佛教の立場を説いて

ある如くでもある。事實又この阿舍の經文が現代の佛教學者によつて屢々無反省にその様な意味に引用せられてゐるのを見る。(一例を言へば木村博士の「原」それで善いのかも知れないが、今此の俱舍論所引の經文から逆推すると、雜阿含でも同じく「作者」の内容を示してゐるのではないだらうか。

蘊刹那滅於轉ハルコトニヤセ 無能、數習スガク煩惱業トノ所爲故令ユム中有ニ蘊相續シラ入ラ胎ニ。(八丁) (右)

此處に「數習」の文字を見脱がしてはならない。此の文章は稱友に引用されて居らないので、原語を確實に指摘する事は出来ないが、西藏譯の *yoñs-su-bsgom-pa* 及び、稱友が此の文章の所釋の頌「煩惱業トノ所爲ナリ」を註して、「煩惱と業とに由りて數習せられて (*paribhāvita*; *bsgos-pa*) との義なり」と言うてゐるより見て、「數習」の原語は *paribhāvita* であつたと推定する。①そして此の *paribhāvita* は「熏習」とも譯され得る事を注意しなくてはならない。たとひ數習の原語に他の文字が用ひられてあつたとしても、安慧・滿增の次の註釋より見て、此が熏習の意味である事は略々明瞭であらう。即ち「(諸)煩惱と諸業とに依つて、異熟(果)及び等流果を生ずる功能(*nus-pa*; *samarthya*) あらしむべく、數習せられたる (*yoñs-su-bsgos-pa*; *paribhāvita*) (となり)」と。そして今茲に問題にしてゐる此の文章は、世親自ら中有説と無我説との調和を目的として説いてゐるのであるから、原語を離れて考へて見ても、當然其處に種子熏習の思想が入つて來なくてはならない筈である。(此は山口教授のノートに更に自分の考へを加へた。)

① 眞諦は此處の所を「煩惱所攝業所變異・故」と譯してゐるから、今の場合「變異」が「數習」に當る様であるが、此の「變異」も上の如く「熏習」の意味に考へて始めて了解出來ると思ふ。尙ほ、眞諦が「煩惱所攝業」としてゐるのは恐らく梵本に於て *kṛtsā-karma-paribhāvita* (此は先に引用した稱友の言葉そのままであるが)と言ふ風に合成語になつてゐた爲であらう。

如^ク業^ニ所^レ引^ニ次第^ニ轉^{シテ}増^ス諸^ハ蘊^ハ相^ハ續^シ復^{タリテ}由^リ煩^ト惱^ト業^ト力^ニ所^レ爲^ス轉^{シテ}趣^ス餘^ニ世^ニ。(八丁)
(右)

國譯大藏經は冠導本と共に、読み方の上に大きな誤を犯してゐる。國譯一切經と校註本とが正しい。所釋の頌を見れば明瞭である。

色根、形相、漸次而轉增。(八丁)
(左)

校註以外の諸本は、みな「色根形相」と續けて讀んでゐるが、「色根と形相と」と二つに分けて讀むべきである。形相(vyatjana; mshan-ma)とは、稱友・安慧・滿増によれば「眼等の諸依處(adhisihana)なり」とあるが、此處に「依處」と譯した adhisihana は扶塵根(adhisihanendriya)と言ふ時の「扶塵」に相當する語であるから、「形相」とは扶塵根のことであると解すべきである。眞諦の「身分」と譯してゐるのが之に當るであらう。之に對すれば色根は勝義根である。(此も山口教授のノ
一トに出てゐる。)

其母或時威儀飲食、執作過分。(八丁)
(左)

諸本總て「威儀と飲食と執作と」と三つに分けて讀んでゐるが、西藏譯及び安慧・滿増の疏で見ると上掲の如く讀むべきである。即ち西藏譯には「母が食と威儀との所作(bya-ba)を不平等に行する(mi-mthun-par-spyod-pa)」とあるから、此處に「所作」とあるのが、「執作」に當る譯である。此は稱友の疏には引用されて居らず、又眞諦譯も殆ど玄奘譯と同じ言葉を使つてゐるので、今の場合役に立たない、安慧と滿増とは之を次の如く註釋してゐる。「食の所作を不平等に行するとは、銳き食と熱き(食)とを食することなり。威儀の所作を不平等に行するとは、跳ぶと泳ぐとなり」と。
(安慧と滿増と少しく異なるが、誤字もあると)
(思はれるので兩方の長を取つて譯した。)

宿業所引身瘡孔中分解肢節牽出於外。(九丁)
(右)

兩國譯は之をことさらに読み替へて、「宿業所引の身」は胎兒を意味するとしてゐる様であるが誤であつて、矢張り母體を言ふのである。此處の所は諸譯・諸註釋を對照して考へて見ると、此の文章の前の「内如糞坑」以下總べてが、今引用せる「瘡孔」に係る形容句である。従つて「瘡孔」の前に「是くの如き」と言ふ語を補つて讀むと善く意味が通ずる。

或母愛子(九丁)
(右)

「愛」の字が古來問題になつてゐる様であるが、西藏譯にも *hdod-pa* とあるから、玄奘譯と同じである。稱友は引用してゐなく。

如是蘊相續說ニ 三生爲位、頌曰

如^ハ是^ハ諸緣起^{ナリ} 十二支三際。(九丁)
(左)

西藏譯及び眞諦譯(稱友は引用してゐない)によれば、上の如く讀まなくてはならない。その意味は、蘊の相續に就いて「三生を位と爲す」と言ふことは、已に一應説かれたることではあるが、そのことに關聯して之より更に十二緣起を主題として論じようとするのである。何處で三生の分位が已に説かれたかと言へば、「如^ク是^ハ惑業爲^ル因^ニ故生^ス」云云を指すのであらう。(安慧・滿増は、「彼の世より此の世へと、更に(此の世より)彼の世へ」と言ふ如きなり」と註釋してゐる。)次に頌の初の「如^ハ是^ハ」(*sa; de-ni*)とは、三生の分位が已に説かれたる所の蘊の相續そのものを指す。西藏譯は實に明瞭に「是くの如く蘊の相續は三つの生の分位あるものなり」と説かれたる所のそは……」と言つてゐる。「そは」は頌の「如^ハ是^ハ」に當るのである。尙ほ玄奘譯の「諸緣起」の「諸」は不要である。

大緣方便經說

具有故。

彼說佛告阿難陀言、

識若不

入胎得增廣大

不、

不也世尊、

乃至廣說。

(十丁)

此は、緣起の十二支の中で具に中際の八支を有するは、唯だ欲界の補特伽羅のみであることを言はうとして、契經を引用したのである。その引用せられた意趣は、梵藏漢の諸註釋によれば、入胎と言ふ事は欲界に於てのみ許される事であるから、經の所説は欲界の者に就いてのみ爲されたとせんが爲である。所で「說具有故」の讀み方であるが、「說ニ具有ニ故」と讀むと、經中に「具有」と言ふ經文が無くてはならないから、上掲の如く讀んだ方が善いと思ふ。そして此は玄奘譯にのみ見ゆる所である。玄奘が今之を補つた(?)のは所論を完全にせんが爲であつて、極めて當を得てゐると思はれる。何故なれば、大緣方便經の所説がたとひ欲界の者に就いて爲されと言ふ事が論證されたとしても、其處に中際の八支が具有されてゐなかつたら、今の場合教證とならないからである。即ち、欲界の者にして、而も八支を具足してゐなくてはならない。従つて次の「彼說」の前に兩國譯が「即ち」の語を補つたのは適當でない。此の經は、玄奘の如く先に「說具有故」と言つてしまへば、「八支具足」を言ふよりも、「入胎」を言ふ所に重點があることになるからである。「然も」と言ふべきであらう。

次に此の大緣方便經の引文には少くも二つの系統が認められる。一つは此の玄奘譯の如く、識が増廣大するか否かを問ふもので、安慧・滿増所註のものは之と全く一致する。他は眞諦譯の如く、其處に(名色が)羯邏藍を成ずるか否かを問ふもので、稱友所註のものが之と同一系統に屬する。西藏譯は問題の箇所を省略してゐる。阿含經で見ると、長尼柯耶十五、長阿含十、中阿含二十四何れも後者に近い。(後の一項は山口教授のノートに據る。)

爲得諸資具

遍馳求

名取

(十丁)

十二緣起の取を解釋する頌であるが、校註は正理・顯宗等に據つて「資具」を「境界」と訂正してゐる。稱友は之を引用してゐないが、眞諦譯には「生具」とあり、西藏譯にも「資具」(loṣa-spyod-rnams)とある。之によつてブーサン氏も此の梵文を、直前の「資具」の梵語 bhoga を以て當てはめてゐる。然し之を釋する長行の所に至つて、却つて玄奘譯は資具の字を使つてゐるのに、眞諦譯・西藏譯には「五塵」・「境界」(viñ)とある。滿増の疏は西藏譯と全く一致する。尚ほ稱友・滿増の註釋する所によれば、此の場合取に依つて境(viṣaya)或は我體(ātma-bhava)が取せらるるのである、と。安慧は何も言つてゐない。

於^{ケル}宿^ノ生^ニ中^ニ諸^ノ煩^ノ惱^ノ位^ニ至^{リテ}今^ノ果^ノ熟^{スル}總^ニ謂^フ無^ト明^ト彼^ト與^ニ無^ニ明^ニ俱^ニ時^ニ行^ニ故^ニ由^{リテ}無^ニ明^ニ力^ニ彼^ハ現^{スル}行^ニ故^ニ(十丁)

十二緣起の無明を解釋する一段であるが、「至今果熟」に相當する語は眞諦譯では「於^テ今^ニ」とあり、西藏譯では「此處^ニ」(pu-tia)となつてゐるから、上掲の如く讀まなくてはならない。同じ言葉が次の行支の下にも見出されるが、其處でも同様である。若し從來の如く「諸^ノ煩^ノ惱^ノ位^ニ至^{リテ}今^ノ果^ノ熟^{スル}」と讀むと、無明の位は行の位まで延長される事になるから、無明の位と行の位とが重複する事になつて、不合理である。

次に、此の十二支の解釋は、有部の傳統說たる所謂分位緣起の解釋法に隨つて爲されてゐるのであるから、其の積りで理解すべきは當然であるが、「彼與無明」以下は其の分位緣起たる事を成立せんが爲ではなく、「無明」を以つて「諸煩惱」を代表せしめる事に對して、その理由を述べてゐるのであるから(稱友ではその點が明確である)、稱友・安慧・滿増の言ふが如く「彼」とは「諸煩惱」であると解すべきである。光記以下總べて、「彼」とは「宿惑の位に於ける有漏の五蘊である」としてゐるのは、行き過ぎであらう。

貪ニ妙資具姪ニ愛現行（十一）

眞諦は「於ニ欲塵及情色ニ愛欲生起」と譯し、西藏譯も亦全く同様に譯してゐる。稱友は全文をこの儘の形で引用してはゐないが、明かに同じ意味を傳へてゐる。それ故に從來の如く「貪ニ妙資具ニ姪愛現行」と讀むは誤である。又玄奘譯だけで考へても、若し此に對する所釋の頌を「貪ニ資具姪ニ愛」と讀むならば、當然此の釋もそれに應じて上掲の如く讀まなくてはならない筈である。

識俱三蘊總稱ニ名色（十一）

十二緣起を剎那に約して説く時、名色を定義して此の如く言ふ。然るに校註の頭註にも注意せるが如く、此處に「三蘊」とあるを、他の諸本に於ては多くは「四蘊」としてゐる。梵藏の資料も總て「四蘊」となつてゐる。三蘊とある時には、識蘊の外に更に受蘊を除けるものと見るのであるが、其の意味は受は後に別支として立てられてゐるからである。光記を見ると、別支として已に立てられたる、又は後に立てらるべきものは、總て之を除外して、此の名色に含まれる色想行の三蘊の内容を説明してゐる。所が稱友は「此處に色は俱有なる表・無表等にして、名は受等の三蘊なり」と註釋して、光記に於てことさらに除外せられた表無表を擧げ來つて色を説明し、光記と全く反對の立場に立つてゐる。

更に轉じて安慧・滿増の註釋を見ると、「名色の色とは表無表の色蘊である」とする者をば有説（kha-cā-nate）として擧げ（安慧は「有説」とは言うて、ぬないが同じ意味である）、「斯くては後の有支との區別が無い様になるから」との理由で之を排除して、「此の故に決定して唯だ（意？）根と俱生する時の色のみを取ると解了す」と結んでゐる。稱友は表無表等と言つてゐるのであるから、「有説」が直ちに稱友の説に相當するかどうかは解らない。（但し安慧の破する説には「此處に表色」と無表色とも亦色蘊なりとある。）又安慧・滿増も、

名の中に受蘊を含む事に就いては、何等異義を述べてゐないのであるから、有説を斥けた理由も之だけでは明瞭でない。何れにしても、此處は「四蘊」とある方が原本で、四蘊の内容を光記的に反省する事から「三蘊」説が起つたのであらう。

貪^{ハチレナリ}即是愛。與^ト此相應^{スル}諸纏^ヲ名^ク取^ト。所起^レ身語^ニ業^ヲ名^ク有^ト。(十一左)

此も前項に續いて刹那緣起を説く一段である。此處に「此」とは、稱友は直前の「愛」(upā)であるとし、安慧・滿増は「貪或は愛或は無明」であると言ふ。次に「所起」の原語は「其より等起せる」(tat-samuttha)で、「其」とは、稱友は「愛」であるとし、更に「思」(cetaṇa)であるとなす所の有餘師(apare)の説をも併せて紹介してゐる。安慧・滿増は「貪」(chagga-pa)であると言ひ、更に「無明」とする有餘師の説と、「思」とする有餘師の説とを併せ掲げてゐる。以上の外、此の刹那緣起の解釋で注意すべきものを二三拾うて見ると、第六支の觸に就いては、「六處の和合が觸なり」と言はれるが、此は容有に約して(sambhavas)説かれたと言ふ。其の意味は、六處が俱時に六境・六識と和合することはないからである(稱友・安慧・滿増)。最後の老の定義の「熱變(pariṭṭha)が老なり」に就いては、稱友は「果を引く能力の害せらるることなり。或は前の刹那に觀待するに由りてなり」と言ふ。此の後の説は安慧・滿増の疏にも出てゐるが、其處では更に「前の刹那に觀待する」とは、「老」を「變易」(śāṇ-du-gyur-ba-ñid)と見たものであり、之に對して「一刹那の中に於ける熱變」——此の場合には「滅に順ずるもの」(hje-pa-dab-mthun-pa)と言ふ意味になるが——であると説くは毘婆沙師である、と言つてゐる。次の死に就いては、「彼の刹那の滅すること」(稱友・「滅壞(bhanga)に現向せること」(師・安慧・滿増)の二説がある。

阿毘達磨依ハリヲ法相ニ說ク。如ク是宣說セバ……(十二)
(丁右)

「如是宣說」に相當するものは稱友に引用なく、西藏譯は de-bśin-du (是の)、眞諦譯は「復有別說」である。眞諦譯の意味は明確でないが、西藏譯の de-bśin-du を安慧・滿増が de-la-yin-dan (是の如く) と註釋してゐるより見て、玄奘譯は上掲の如く讀むべきである。

有餘師說、愛取有三亦爲除ニ他後際愚惑ヲ。(十三)
(丁右)

「亦」の原語は *etd* であるが、此の語には色々な意味がある。「も亦」も勿論その中の一つの意味ではあるが、稱友は「一切の」(save) の意味に取つてゐる。たとひ玄奘譯の如く「も亦」の意味であると許しても(眞諦譯缺、西)、稱友は「中(際)の惑を除かんが爲には非ず」と言つてゐるから、この「も亦」は「生・老死と同様に」の意味で、校註の言ふが如き、兼て中際の愚惑を除くことを表はすものではない。

由リテ下立ニ有支コトヲ其理唯ガ此ニ上ニ已顯ニ老死爲ニ事惑因ト及顯ニ無明爲ニ事惑果ト無明老死事惑性ガ故ニ豈假ニ更立ニ餘緣起支ヲ。(十四)
(丁右)

十二緣起の無明に更に因があり、老死に更に果があつて、輪廻の無始無終なることを言ふ一段である。初の「由」の字の讀み方は西藏譯に隨つたのであるが(稱友は引用してゐない)、此の様に讀むと「由」が生きて來る。若し「由」と讀んで此處で切つて仕舞ふと、是の如きに由つて何が結果すると言ふのか。又兩國譯の讀み方には少なからず無理があると思ふ。

次に後半の「無明老死事惑性」故の讀み方であるが、この様に此處で切つて前へ續けるべきである。今、無明だけに就いて稱友の論法を借りて言ふならば、「有支を立つること其の理唯だ此(の如く)なるに由つて」——即ち此の項

の初に引用した文章の直ぐ前に説かれた様に、惑より惑を生じ又事より惑を生ずる事が已に明かにせられたるが故に、そして又他方に於て、無明はその同じ惑の性なるが故に（此が問題の一）、此の二つの理由から「無明は事と惑との果たり」得るのである。此の一句は稱友も引用して居らず、西藏譯も別な讀み方をしてゐるが、眞諦譯だけは此の様な意味に解せられ、又稱友の註釋文中にも明確にその意味が表はれてゐる（之を稱友の論法と言つたのである）。従つて兩國譯が挿入した（爾れば）の文字は誤である。

① 「諸の有支の理趣が是くの如く安立せられたるが故に、無明は惑を自性とするものなれども、事或は惑より生ずと説かれ、受を終邊とする老死の事よりも亦惑起ると説かれたるが故に、更に此處に追加せらるべき何物も無し」（西藏譯）。後半老死に就いては玄井譯のみ異つてゐて、他の諸譯・諸註釋は此の西藏譯と一致する。

② 「事或は惑より（生ず）と顯はされとは、此處に事より惑が生ずるが見られたり。……同様に惑よりも亦惑が（生ずるが）見られたり。……而も無明は實際の一切の惑を自性と爲すと説かれたり。……其れ故に惑を自性と爲しつゝある無明は、事或は惑より（生ず）と顯はされたるなり」（稱友）

餘契經說非理作意爲無明因。無明復生非理作意。（十四丁右）

「無明復生非理作意」の經文は、稱友によれば冠導十四丁左三行の「餘經」と同一の經典であつて、今此處に「非理作意爲無明因」と説く經典の續きではない。

愛無明 亦應（十四丁右）彼攝。

此處は玄井譯以外の諸譯・諸註釋總て「愛と無明との中にも亦攝せらるるに墮すべし」（西藏譯）とある。稱友の疏で見ると、梵文は *tṣṇavidyayor api (tasya) antarbhāvaḥ prāpnoti* であつたと思はれるが、玄井所譯の梵本が此の通り

になつてゐたとすれば、之を玄奘の如く譯するのは無理であらう。然し、誰が譯するにしても玄奘譯の如く譯し誤る可能性は充分にある。

餘復釋言^{（十四）} _{（丁左）}

稱友・安慧・滿増も亦從來の説の如く「餘」とは大徳（安慧・滿増は阿連梨耶）室利羅多とする。此の師の説は極めて難解であるが、要するに、觸↓受↓愛と言ふ系列に於て、觸の時に非理作意のあること、及び受の時に無明のある事を證明して、之によつて非理作意↓無明の關係を成立せしめんとするに在る。觸の時に非理作意の存在する事は論文によつて明瞭であるが、受の時に無明のある事を、稱友は次の如く註解してゐる。即ち無明觸（兩國譯の如く「無明と觸と」）↓受↓愛と言ふ系列に於て、「無明觸（無明と相應せる觸）所生の受ある所、其處には決定して無明が相應す。所以は、無明と相應せざる受は愛の因に非ざればなり」と。

尊者望滿意謂……^{（十六）} _{（丁右）}

玄奘譯以外の諸譯及び諸註釋には、此處に「傳説すらく」(kila)の語が附加せられてゐる（真諦譯は「彼言」と言ふ）。そして稱友・安慧・滿増は共に、此の語は有り得べからざること (asambhavana; mi-rid-pa) を表はすのであると、特に注意を與へてゐる。

有說、緣起是無爲法^{（十七）} _{（丁右）}

玄奘譯以外の諸譯・諸註釋には總て「有餘部」(nikāyāntariyāḥ; sde-pa-gsan-dag)とあり、稱友・安慧・滿増共に此は聖化地部（等—安慧滿増）の説であるとする。（此は山口教授のノ一トにも出てゐる。）

如來出^{ツル}世^セ若不^レ出^セ世^セ、行^ハ等^ハ常^ハ緣^リ無^ニ明^ル等^ニ起^ル、非^ズ緣^リ餘^ニ法^ニ或^ハ復^タ無^ニ緣^ニ故^ニ言^フ常^ニ住^ト。(丁十七)

前項に言うた化地部の緣起無爲説を、世親が批評する所に出て来る文章であるが、稱友・安慧・滿増共に之を引用してゐないので、今は唯だ西藏譯と眞諦譯のみに據つて見る。問題は最後の所の読み方であるが、從來は「或復無緣故言常住」と讀んで、「若無明斷行即無緣故言常住。經言法性常住者、顯因果決定義。」(記)と解釋してゐるが、どうも無理がある様に思はれる。眞諦譯は玄奘譯と少しく異なるが、次の如く讀むべきであらう。「若如來出世若不^レ出^セ世^セ、恒緣^ニ無明^ニ等^ニ行^ハ等^ハ得^テ生^ズ無^ニ時^ニ不^レ緣^ニ無^ニ緣^ニ餘^ニ法^ニ是^ニ故^ニ常^ニ住^ト實^ニ爾^{ナリ}」(西蔵譯は眞諦譯と殆ど同じで、問題の所は次の如くなつてゐる。「緣らずして或は他に緣りては、云何なる時に於ても爾らざるが故に、緣起は常住なり」と。要するに玄奘譯の「緣ること無きに非ず」と言ふ意味を、「行等は無明等に緣ること無きに非ず」と解すれば、三譯は全く一致する。

生起俱是有爲相故。非^ズ別^ニ常^ニ法^ニ爲^ニ無^ニ常^ニ相^ニ可^レ應^ル正^ニ理^ニ。又起^ハ必^ズ應^ル下^ニ依^リ起^ル者^ニ立^ト……(丁十七)

前項の續きであつて、緣起無爲説を破する文であるが、此の中「俱は玄奘譯にあるのみ。若し此の字を生かして讀むならば、「他の有爲相と俱に」の意味であらう。生起(utpāda; bhūyish-ka) (西蔵譯本論・稱友・安慧・滿増の疏)と言ふ一字を、「生起」と二分してはならない。此の生起とは「緣起」の「起」を指して言ふのである(稱友)。又「故は」故なり」と讀んで前へ係る。此處の意味は「緣起の起は有爲相なるが故に無常なり」と言つて、化地部を破したのに對して、若し化地部が「有爲相も亦常住なり」と通釋するならば(この通釋は本論に)、之に對して次の「非別常法」云々の破があるのである(稱友)。それで此の「非別常法」の前に「又」(ca; yau)の字が必要である(稱友・西蔵譯本論)。

次に最後の所を稱友・安慧・滿増の疏で見ると、「又起は云云とは、又起 (upada) と言はるるものは、經部の理趣によれば、(mayena; matena poṣa) 未だ有らざるより有らんとする相にして……」(此は稱友による。安慧・滿増は本論の)とあつて、眞諦譯本論の「生者是有向有法相」を其の儘使つてゐる。此の點を取つて、更に前後の關係を考へて見ると、少くとも眞諦譯と稱友疏・安慧疏とにあつては、此處は經部の理趣を以つて破してゐると考へられる。然し滿増のみは、先の文に於て「經部の理趣によれば……」にして、毘婆沙師の如くんば起は作 (byed-pa) なる時……」と言つてゐるから、實は有部・經部共通の理趣で破してゐると言つた方が善いのかも知れない。何れにしても、これより逆推することによつて、本論に於ける「由如人意」(十七丁) 以下の難者が何者であるかを定める事が出来るであらう。尙ほ玄奘譯の「起」と「起者」は「作」と「作者」の意味であるから、兩國譯の下註は充分でない。

名緣起而謂目常。(十七丁左)

兩國譯の讀み方は相應はしくない。校註が勝れてゐる。稱友は之を引用してゐないが、西藏譯には「常住とも言はれ、又緣起とも言はる」とあり、眞諦譯も亦殆ど同じ。

如是句義理不應然。所以者何。依一作者有二作用於前作用應有已言。如下有一人浴已方食無少行法有在起前至緣後時方起非無作者可有作用故說頌曰、(十七丁左、十八丁右)

此は緣起の語義の第一釋を聲論師(文典家)が破する文であるが、「依一作者」以下は難に先行する前提で、「無少行法」以下が正しく其の難である(兩國譯は適)。簡単に言へばかう言ふ事である。一般に「已」と言つて連續體が用ひられるのは、一の作者の上に二の作用がある時、其の前なる作用に於て「已」の言があるのであるが(西藏譯は「……なる時」)

前提の意味を明)、今「緣り已りて起る」と言ふから、「緣り已る」は前にして「起る」は後でなくてはならない。(此は第一の
 際にしてある) 然るに「起」より以前には何者もなく、(此は當然の歸結で、次の難を導いて來るものであるが、玄奘譯にのみは缺けてある。眞) 譯も次の難と位置が顛倒してゐて、充分に意味が掴めない。西藏譯のみが正しい。)
 譯は言葉が) 又(漢譯には缺) 作者無くして作用のみあるのでも無い。(此が正しく難で二段に分れてゐる。初は稱友によれば、
 多過ぎる) 經部の說とすべきであらう。從來は後の通釋と共に經部又は有部とされてゐる。第二段の難は先的前提から直接來るもので、聲論師
 が自らの立場に立つて難じてゐるものであらう。

如^ク非^レ有^レ而起^ニ至^ル緣^ニ應^ニ亦^ル然^ニ生^ジ已^リ起^リ無^ナ窮^ナ或^ハ先^ニ有^ニ非^ナ有^ニ (十八) (丁左)

此は、前項の如き聲論師の難に對して、經部が答釋してゐる、その答釋の意味を二つの偈に纏めた中の初の偈であ
 る。問題は最後の一句であるが、從來の解釋ではどうも満足することが出来ない。兩國譯は此の偈を釋するに、殆ど
 稱友の疏を其の儘意譯してゐると言つても善い程、稱友に據つてゐるのに、どうしたものか、此の一句のみは、最後
 の所へ行つて、稱友を離れて獨斷で解釋して居られるのではないかとさへ思はれる。従つて讀み方も、稱友の言ふ所
 とは全く異つたものと成つて仕舞つてゐる。先づ稱友疏・西藏譯本論によつて梵文・西藏文を見ると、此の一句に當
 る所は san purā 'pi vā; hon-te śhan-yod-na han run (或は先に有なるも亦なり)とあり、眞諦譯では全く缺けてゐ
 る。従つて玄奘譯の「或先有」だけが梵藏文に相當するもので、「非有」は玄奘譯に限つて附加せられたものと、一應は
 考へられる。所が此處は梵文の san の前に anuṣṭiṭa (無窮)と言ふ字があるので、連聲の見方)「有」(san)とも「非有」
 (asan)とも讀まれ、その爲に稱友・滿增・安慧何れも兩方の意味に解してゐるのである。殊に滿增・安慧にあつて
 は、「有」の義に解して後更に「或は又(語の)結合の誦し方によつて、『或は先に非有なるも亦なり』と讀まる。」(yā-na

mtshams-skyor-gyi-lu-don-pas | hon-te sha-yod-min-na hañ ses-bya-ba-lu-byun-ste |)と明瞭に言つてゐる。それで玄奘はその兩方の意味を取つて譯したものだと思はれる。或は此の一句を「或先有^{ハニルモノ} 非有^ニ」と讀んで、後の意味だけに取りことも出来るが、今までにも其に關説した様に、元來玄奘の譯法と言ふものは、恐らく各種の註釋——たとひ其は註釋と言ふ纏つた形のものではなく、單なる言ひ傳へであつたにしても、さう言ふものを參考として、時にはその中から言葉を補つてまで、意味の闡明に努力してゐるのであるから、今も兩方の意味に譯したものと見て置きたい。さて爾らば「有なるも非有なるも亦なり」とは如何なる意味か。稱友に隨つて以下簡單に述べて見よう。

元來經部は過未無體説であるから、緣起の語義を解釋するのに、非有なるもの(asa)が緣に到り已りて、又其の時同時に起ると説く。所が數論では、唯だ有なるもの(sat)のみ生起して、非有なるものは生起しないと云ふ。そこで汝等數論の如く、若し有なるものが生起すると言ふならば、經部の種子説、有部の三世實有説は、或る意味で有なるものの生起を説くことになるから、此の點で、汝等が先に經部の説を破して言ふ所の「少しの行法も起の前に在ること有りて云云」の難は不當となる。或は又、汝等の説を我々の説とは全く異なるものと考へて、若し有なるもののみが起るとするならば、爾る時は瓶は土塊等を待たずして前より已に自にて極成せられてあることとなる。故に汝等の説は我々の説に同するか、或は不合理に墮すかの何れかである。此が偈に「或は先に有なるも亦なり」と言つた意味であると言ふ。此の時は恐らく「亦非理なり」と見たのであらう。所が此の様な解釋とは別に、有餘師^{滿増は之に屬する?}は之を「或は先に有なるも亦無窮なり」と見る。以上二つの解釋があるが、此が玄奘譯に「或先有^{ハニルモノ}」とあるに相當する。故に「或先有^{ハニルモノ}」の次に「非理ナリ」又は「無窮ナリ」を補つて、以上の如く解すべきである。所が稱友は更に語を續けて、「若し無窮な

る勿れ」との理由から、「非有なるものが起る」と解するならば、此は還つて戦々の宗義と等しいものとなつて、我々の宗義を成就せしめるのみとなる、と。此の意味を表はして、玄奘譯に「非有^{ナルモナリ}」と言つたのである。此の時は「非有なるも汝の宗は成就せず」と言ふ意味に、語を補つて解すべきである。

及開^{ビキ}レ口^{ヲリテ}已^{ルトイフ}眠^{シニラバ}、若後眠^シ應^レ閉^ル。(十八)
(丁左)

前項の偈に續いて、第二偈の後半であるが、最後の一句の譯し方は適當ではない。此の一句の意味する所は、若し汝の執するが如く、「前に口を開き已りて後に眠る」とするならば、今、口を開き已りて而して無間に閉ぢ已りて眠る所の者をも、「口を開き已りて眠る」と言はるべきであるのに、而も實際はさうは言はれないから、汝の説は不合理であると言ふのである(稱友・安慧・滿増)。それで梵文・西藏文・眞諦譯は此の意味を充分に傳へてゐる。梵文では「若し後に(眠る)ならば、其の時云何ぞ閉ぢてあらざる」とあり、「閉ぢてゐなくても善い筈ではないか」の意味を含ましめてゐる。

有執^{ハハス}(十八)
(丁左)

「有」は諸譯に「有餘師」とあるが、稱友・安慧・滿増も從來と等しく之を大德(安慧・滿増は阿遮梨耶)室利羅多(Srīlata; Sribha)とあるとする。

鉢刺底^{ハハレ}是種種^{ハレ}義^{ハレ}、醫底^{ハハレ}界^{ハレ}是不住^{ハレ}義^{ハレ}。不住^{ハレ}由^{ハレ}二種種^{ハレ}助^{ハレ}、故變^{ハレ}成^{ハレ}緣^{ハレ}。參^{ハレ}是聚^{ハレ}集^{ハレ}義^{ハレ}、喩^{ハレ}是上^{ハレ}昇^{ハレ}義^{ハレ}、鉢地^{ハレ}界^{ハレ}是行^{ハレ}義^{ハレ}。由^{ハレ}二喩^{ハレ}爲^{ハレ}先^{ハレ}行^{ハレ}變^{ハレ}成^{ハレ}起^{ハレ}。此說^{ハレ}下^{ハレ}種^{ハレ}種^{ハレ}緣^{ハレ}和^{ハレ}合^{ハレ}已^{ハレ}令^{ハレ}二諸^{ハレ}行^{ハレ}法^{ハレ}聚^{ハレ}集^{ハレ}昇^{ハレ}起^{ハレ}、是緣^{ハレ}起^{ハレ}義^{ハレ}。(十八)
(丁左)

此は前項に言ふ室利羅多が、「緣起」の語義を語原的に分解して説いてゐるのであるが、読み方の上には問題はない。

玄奘の翻譯の上に疑義がある。今梵藏の資料から考へて見ると、鉢刺底(*Pratī*)を種種(即ち重複 *visva*)の義としたのは善いが、「醫底(*iti*)の界(語根 *dhātu*)は不住(*anavasthāyin*)の義」としたのが宜しくない。醫底の界とは「*iti*」と言ふ動詞の語根を指すのであるから、單に「往く」(*vyāgam*)と言ふだけの意味である。醫底也(*itya*)^(真諦譯)となつて始めて不住の義が出て來るのである。それは、「*iti*」と言ふ語根に *ya* と言ふ接尾語を加へた形であるが、此の場合の *ya* は、恰も *karmaṇ* (業)に *ya* を加へて *karmanya* (堪任なる)と言ふ字が出來る様に、「それに適應するもの」(*tatra sādhuḥ*)と言ふ意味を持つてゐるのであるから、即ち「行くに適應するもの」(*gatau sādhuḥ*)、「壞するに適應するもの」(*vināstau sādhuḥ*)、「壞れ易きもの」(*vināstvara*)と言ふ意味になつて、其處から「不住」の義が出て來るのである^(稱友)。簡単に言へば無常なるもの^(真諦譯)を意味する。次の「不住由三種助故變成緣」の一句は他の諸譯・諸註釋に無い所で、此は有つてはならない。成る程、吾々の梵語では鉢刺底醫底(也) (*pratītya*)で「緣りて」と言ふ意味になるけれども、今はさうとは見ないで、鉢刺底だけで「緣」の意味を表はさしめたものと思はれる。醫底也は、その緣によりて緣起すべき無常なるものを言ふのであらう。其の事は後に至つて明瞭となる。

次の參(*saṃ*) 唄(*ut*) 鉢地(*pad*)の解釋には、さしたる難もないが、「唄是上昇義、鉢地界是行義」の一句及び次の「行變」の二字は、諸譯・諸註釋には無い。有つても間違ではないかも知れないが、有ると、直ぐ次の「諸行法」と言はれる「行」が、實は醫底也の意味であるのに、直ちに此の鉢地の表はす所の「行」であると思ひ誤る虞があるから、矢張り無い方がよい。

それで全體の意味はどうなるかと言ふと、「それぞれの(*Pratī*) (因緣の) 和合に對して、諸の壞れ易き無常なるものが

(itya)・聚集して(sam)・起る(ur-pad)・其が縁起(pratyasamutpada)の語義である」と言ふのが、此の師の説である。此の説の特徴は諸の有爲法は必ず俱起するもので、一法のみ起るものは無いと言ふ所にある。之に照し合せて、玄奘譯の最後の所も見て行くべきである。(以上稱友・安慧・滿増・)
(西藏譯本論による。)

依^{リテ}無明有^{ルニ}諸行得^{ルコトヲ}有^ズ、非^レ離^{レテハ}無明可^{キニ}有^ル諸行^ヲ。(十九丁右)

國譯一切經の下註にある如く、前句は「依^{リテ}此有^{ルニ}彼有^{ルニ}」に相當し、後句は「此生^{ズルガニ}」に相當することは勿論であるが、之を以つて「爲^ル於^ニ縁起^ニ知^ル」決定^{スルコトヲ}上^ニ故^ニとした其の意味は、稱友に依れば専ら後句にあるのである。即ち、前句だけでは無明と共にそれ以外のものがある時にも行は有り得るが、後句に至つて前句は決定せられて、無明のみの生ずるより行生じて、餘のものの生ずるよりには非ずと言ふこととなる。と。安慧・滿増に於ては此の意味が充分に出てゐない。

自性・我等^ハ無^シ生因^ニ。(十九丁右)

國譯の下註に、「我」の原語として aman を當てたのは誤、稱友によれば「士夫」puruṣa; skyes-bu とある。又、「無^シ生因^ニ」の原語は「不生を具するもの」(anupatimat)・即ち不生法のこと、眞諦は「無生」と譯す。

然^{ルニ}或有^ハ執^{スル}有^ニ我爲^ニ依^{リテ}行等得^{ルコトヲ}有^ズ、由^{ルガ}無明等因分生^{ズルコトヲ}、故行等得^{ルコトヲ}生^ズ、是故世尊爲^ニ彼執^{スル}……(十九丁左)

此の文の直前に、有餘師の説を「若爾便云云」と言つて破してゐる文があるが、其は從來言はれてゐる様に世親の破である(友稱)。然し今の此の文は「然るに」(tārhi; ho-na-ni)と言ふ語で始まつてゐる所から見ても、其の連續であるか否か、遽かに決定は出来ない。且らく安慧・滿増によれば、直前の世親の論破を受けて「此の論破に復答せんが爲

に、『然るに或る人々が云云』と言へるなり」(sun-bhyim-pa-bai slar-tan-gdab-pa-i-phyir……)と言ひ、更に此の説を紹介して後「此の故に前門(前句に)は無用に非ず」と結んで、世親の「前門無用なるべし」との難に一矢を酬いてゐる。之によつて見れば、到底世親の言葉とする事は出来なう。

次に、此の師の所説の内容は如何と言ふに、どうも明確には掴み難いが、今稱友の疏に依つて簡単に述べて見よう。或る一類の論者があつて「無明の依止(友稱)となれる我が有る時、行・識・名色等が生じ(utpadyate)」(友稱)、又同じく無明の依止となれる我が有る時(友稱)、無明・行等の生ずるより行・識・名色等が生ず」と説く。此の二つの場合を遮止せんが爲に、世尊は縁起の二門を説かれたのであるが、此の二門は要するに前門が後門の意味を包含し(？)、又逆に後門によつて前門が徹底せしめられてゐる(？)。此の二門によつて(友稱)、先の二つの場合の一一に於ける、「我」と言ふ餘の因の存在を排除せられた。それ故に縁起の前門は有用である、と。

軌範諸師(十九左)

稱友・安慧に依れば、先舊の軌範の諸師(Purvacharyah)のことである。(此は山口教授の、一トに出てゐる。)

有釋(十九左)

稱友・安慧・滿増は大德(安慧・滿増は阿遮梨耶)室利羅多とす。(此も山口教授の、一トに出てゐる。)

復有釋言(十九左)

眞諦譯も「復有餘師說」としてゐるが、西藏譯本論並に稱友・安慧・滿増の疏には總て「復た曰く」(punar aha)のみあつて、當然前項に言うた室利羅多を指す。稱友は明かに「大德室利羅多」とその名を掲げ、安慧・滿増は「彼の同

じ上座」とのみ言うてゐるが、意味する所は同じである。(此も山口教授のハイトに載せられてゐる。)

尙ほ此處に述べられてゐる説は、玄奘譯では、論理の展開の上に不明瞭なものがある。眞諦譯と西藏譯がよい。

名色……展轉相續（二十丁左）遍（二十丁左）一期生（二十丁左）

世親の十二緣起説を説く中で、名色の説明の下に此の句がある。所が此が西藏譯にも眞諦譯にも無く、稱友は引用もせず、又註釋文中にも之に關説してゐない。然し乍ら此は玄奘が勝手に附加したもので無く、實に安慧・滿増の註釋文中に見出す事が出来るのである。即ち此の場合にあつても、玄奘は確かに翻譯に際して註釋(?)を見てゐるのである。即ち曰く「此處に名色は未だ死せざるに至る迄の支なりと知るべし」(…ma-si-bar-du yan-lag-tu rig-par-dye-hi)と。

戒トハク謂遠スルナリ離ニ惡ヲ戒ヲ。(二十丁左、二十一丁右)

校註の讀み方のみが西藏譯と一致して善い。稱友は引用してゐない。

具足スルヲ五蘊ヲ說名ケテ爲生ト。(二十一丁左)

同じく世親の緣起説の中で、生支の解釋であるが、生支が識支に當るものならば六識なりと言はなくてはならないのに、五蘊を具足するのは名色を自性とするが故であると、稱友は説いてゐる。安慧・滿増は何も言つてゐない。

(未完)