

破
我
品
の
研
究

櫻

部

建

目次

第一章 序 論	三
一、ビブリオグラフィ	三
二、本文三譯・諸註釋	三
三、破我品の標題	三
四、破我別撰論について	三
五、いわゆる「部宗攝屬」について	四
六、破我品の科段	四
第二章 チベット譯本文譯註	四

第一章 序 論

一 ビブリオグラフィ

阿毘達磨俱舍論の中で玄奘譯にしたがつて、通常、「破我品」^①と呼ばれる最後の一章は、形式からいつても、内容からいつても、前八章とは異つた獨特な性格をもっている。われわれはこの破我品について、既に次のような本文研究の業績を擧げることができる。

(1) Th. Stcherbatsky: *The Soul Theory of the Buddhists*, Petrograd, 1920. (*Bulletin de l'Académie des Science de Russie* 1919, pp. 823-854, 837-958.)

(2) 「西藏文俱舍論破我品譯」寺本婉雅・山口益、(「佛教研究」二ノ一・二、一九二一)

(1) はチベット譯よりの英譯で、北京版藏經を原本とし、稱友の梵文釋疏及び兩漢譯を参照している。漢譯の参照については、スチエルバッキー門下の鬼才 O・ローゼンベルクの助力があつたことを、譯者自らその序文に記している。この書は、俱舍論に對する近代的研究が、未だ多く世に現われていない頃に、逸早く發表せられたものであるが、譯者の説くところによれば、破我品こそは俱舍一論の歸結を示すもので、その所論は「佛教の中心問題に關して」居り、「論議の精到なると文體の流麗なるとにおいて注目すべきものである。俱舍論全體に對する研究に先立つて、それとは別個に、破我品のみに對してのかかる研究が世に問われることは、そういう點で意味がある、と彼は述べている。その譯文は理解的・達意的であり、philological な研究よりも philosophical なそれをその本領とするス

チェルバツキー教授を俟たずしては得られない特色が見られる。^⑨

(2)は、同じく北京版チベット藏經よりの逐語的な日本語譯である。漢譯二本と克明に對照されて居り、譯文中にはチベット譯稱友釋疏及び同滿增釋疏によつて、しばしば挾註が與えられている。但し、梵文釋友釋は參照されていないようである。緒言の中に、チベット藏經丹殊爾に含まれる俱舍論關係諸本十種（別行本頌・本論・諸註釋）が列舉紹介され、簡単な内容解説が與えられている。

以上の他に、

(3) L. V. Poussin : *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*; Neuvième chapitre ou refutation de la doctrine du Pudgala, Paris, 1925.

(4) V. V. Gokhale : *The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu*, JBBRAS Vol. 22, pp. 73-102, 1946. がある。

(3)はいふ迄もなく、プーサン教授最大の學績の一である俱舍論佛譯六冊の中、第五冊（第六冊は索引など）の最後の部分をなすものである。翻譯は冠導本俱舍論を底本とし、梵文稱友釋疏・チベット譯本論・眞諦譯俱舍釋論などを自由に取り用いて、一種の合綵譯に近い態をなしている。その精細な脚註、出典・依據・參考文獻の提示、原梵語の措定、特に偈頌の梵文還元などは、この研究のすぐれた特徴である。譯者が破我品に對してのみ、ことさらに、卷頭三頁にわたる緒言を附して、この品の中に提起されるいくつかの問題について、論究しているのは注意すべきである。

(4)は一九三五年チベットにおいて發見された梵文マニエスクリプトの校訂出版であるが、そこには、界品から定品

に至る本頌六〇〇偈の外に、破我品として、十三の偈が與えられている。これについて、校訂者はその序言の中で、「第九章（破我品）は、從來、全章散文であると考えられていたが、實は十三の偈を含むものであることが、（このマニスクリプトの發見によつて）明瞭になつた、^④」という意味のことを述べているが、もとより、これは誤解である。これら十三偈は、前八品の六百偈とは全く別な性格のもので、本頌^{カトリカ}と考えられるべきものではない。從來、破我品が「偈を缺く」といわれているのは、言うまでもなく「本頌を缺く」の意味であつて、本頌ならざる偈文の存在はもとより、すでに兩漢譯にも西藏譯にも見出されるところである。一體、ゴーカー氏校訂の俱舍論頌梵本が本頌のみのテキストとしてあるのならば、當然漢譯藏經中に含まれる玄奘譯阿毘達磨俱舍論本頌や、西藏藏經中に含まれるAbhidharmakośakarikaの如く、定品末の「解脫を求むる者は不放逸なれ」という偈までで終るべきものと考えられる。もし又、俱舍論中に含まれた偈頌をすべて——本頌も本頌以外の偈も——挙げ示す態のものならば、前八品の隨處に、本頌以外の偈文を多數見出し得るし、同じ破我品中にすらも、このテキストに挙げられている十三偈以外に、尙別な引用偈數偈が含まれているのであるから、それらは措いて、ただ十三の偈のみに限つてこれを擧げることとは、奇異の感を免れない。もつとも、このテキストは、隨眠品と賢聖品においても、各々一偈、チベット譯・玄奘譯本頌中には見當らない偈文を含んでいる。それは玄奘譯本論の上では、

見苦集修斷 欲色無色繫 應知如次第

五八十識緣 見滅道所斷 各增自識緣

無漏法應知 能爲十識境^⑤（二〇・一〇右）

及び

持息念應知 有六種異相 謂數隨止觀

轉淨相差別 (二二・一七左)

と譯されているものに相當し、共に、長行に上來述べて來た内容を要約して一偈の形に攝して再說する、いわゆる「攝偈」である。そして、今問題となつてゐる破我品の十三偈の中、卷末流通の三偈を除いた十偈は、前後の關係から見て、同じく攝偈としての意味をもつてゐるとも強いて言へば言えないことはない。しかし、隨眠・賢聖品中の二偈のように、はつきり本文中に攝偈として規定されてゐるのではないし、また、この十三偈の中には註釋者によつて世親以外の大師の偈である、と考えられてゐるものまでも含まれてゐる。したがつて、このテキストが破我品の偈十三を含んでゐるのは、*Abhidharmakośakārikā* としては、すくなくとも不整頓なものである、といわなければならない。

なお、上掲四篇の外に、玄奘譯よりの國譯として

(5) 荻原・木村兩博士による國譯大藏經所輯の「俱舍論」

(6) 西義雄教授による國譯一切經所輯の「俱舍論」

がすぐれた勞作であること言を俟たない。

以下のまづしい研究は上掲のすべての業績に負うものである。

註① 玄奘譯における品題の具名は「破執我品」。同隨眠品中に「破我品」の名が見える(二〇・八右)。眞諦譯品題は「破說我品」。

② *The Soul Theory*, p. 826.

③ この研究の末尾、註解の部分の直前 (ibid. p. 951.) に、かかる古典論書を近代語に翻譯する態度・方法についての、教授の、短いがきわめて興味深い所見が記されている。

④ p. 74.

⑤ この偈は本来一偈半六句であるが、玄奘はこれを二偈八句に譯出した。ゴーカーレ氏の用いたマニユスクリプトは六句を具有していたが、傍點を附した二句は、直前に出る本偈 (V—31) の後半二偈と全く同文なので、校訂者はマニユスクリプトの誤りと考えてそれを削除し、四句一偈としている。

⑥ *bṣdu baḥi tshigs su bead pa* (= *uddanaśloka*?)

二 本論三譯・諸註釋

1、本論 破我品は、玄奘譯「阿毘達磨俱舍論」においては卷二十九の後半——冠導本にして八丁左以下——及び卷三十(大正二九・一五二b——一五九b)に、眞諦譯「阿毘達磨俱舍釋論」においては卷二十一(大正二九・三〇四a——三一〇c)に、チベット文 *Abhidharmakośabhāṣya* においては北京版藏經にして丹殊爾第六十四函九三b第七行から一〇九aの終りまでに相當する。

三譯を比較しての出沒異同については、第二章に摘示する。三譯それぞれ譯風に相違する所はあれ、教説の内容の理解について、ことさらに重大な矛盾を惹起する程な、本文の相違は見當らない。ただ、眞諦譯のみが、他の二譯では定品末にある「大師世間眼已閉」以下の三偈を、破我品卷頭においていることは、後述する如く、破我別撰説の論據の一つとせられる所となつた。また、同じく眞諦譯のみが、卷末において、五言四句一偈^①と七言四句一偈^②とを餘分に挿入しているが、これら二偈は共に、それがそこに置かれていることの積極的意味を見出し得ない内容のもので、

不可解である。しかし、快道の言う如く、直ちに、「此佛世尊等二頌者、後人導註濫入、如業成就論若毘婆沙等一十二字^④、若不爾者、無所用故。設眞諦所持梵文如是、予不信受。於梵本者、無寫誤濫入等、誰所定判矣、」と斷じ去つてよいであらうか。原本に寫誤濫入があつたのでないか、とは考え得るが、この二頌が「導註」であつたとは考えられないように思う。

チベット譯が梵文原典の引寫しの直譯態であるのに對して、漢譯においては、しばしば、譯者自らの本文理解に従つて、原文には見られない言葉を補つて譯出されることがある。俱舍論全體からいえば、この傾向は玄奘譯によりいちじるしく見出される所であるが、破我品においては、眞諦譯の中にもそのような箇所を數多く見出すことができる。その場合、時には兩譯の理解が相互に異つてゐるようなこともある。いま、そういう點について興味ある一例を擧げるならば、論主が經文を引いて犢子部のブドガラ説を破する所（二九・二三左）で、チベット譯によれば、

……ブドガラは境でないこととなる。もし境でないならば、所識ではないこととなる、云云とある箇所を、眞諦譯は、

人非境界。若非境界、不應是六識所知。

となし、玄奘譯は、

不應執補特伽羅是五根境。如是便非五所識、有違宗過。

となしてゐる。ところが、この文に對する稱友の註釋を見ると、

ブドガラは境でないとは、もし經が量とされるならば、である。それによつて如何（なる不合理が）あるか、とてもし境でないならばと説いた。もし如何なる識の境でもないならば、しからば、所識 vijñeya ではない。したが

つて、「所知は五種である」という〔汝〕自らの宗義は害される。

と釋して居り、玄奘の理解する所と一致する。そして、滿增の釋疏の相當箇處では、前半は稱友釋と同文であるが、「したがつて」以下が、

したがつて「所知は六識によつて知られるものである」という宗義は害せられる。

となつており、これは眞諦譯の理解と揆を一にする。わわわれはこのような例を、阿毘達磨の註釋家の間にもいくつかの學流があり本文の理解について見解の相違があつたことを示すと共に、眞諦・玄奘のような優れた譯經三藏の作業が、單に「わがみのじちから」をもつて爲された如きものでなく、よく印度における阿毘達磨の學流を承けた本文理解の上に立つた業績であつたことを證するものと解すべきだと思ふ。

2 稱友の明瞭義釋 註釋として第一に擧げるべきは、稱友 Yaśomitra の明瞭義釋 *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* であること言を俟たぬ。俱舍論の原梵文が未校刊である今日、この唯一の梵文釋疏は舊に俱舍論研究のための第一資料なるのみならず、廣く現存梵文佛典中もつとも貴重なものの一つといえるであらう。ビュルヌフが呼んで「佛教の知識の盡きざる鑛脈^⑨」となすも所以あることである。荻原雲來博士の手に成つた校訂テキストは、チベツト譯と對照するに、なお多少訂正せらるべき點が存する。破我品の部分については、舟橋一哉教授によつて作成された訂正表が大谷大學佛教學研究室刊「西藏譯稱友俱舍論疏破我品」の卷末に附せられている。なお、その訂正表には載せられていないが、梵文テキストが、第八定品の終りから、何の區切もなく、直ちに破我品に續き、破我品を終つて「第八俱舍處に續く『我の決擇 *ātma-viniścaya*』」^⑩という一句を置いて、次にこの釋疏に對する讚偈があつて、最後に「軌範師稱友所造明瞭義阿毘達磨俱舍釋疏の中、第八俱舍處了る」という句をもつて完結しているのは奇

である。これでは、「第八品」が何處で終り、「第八品に續く」破我品が何處から始まつてゐるか、明らかでなく、また、破我品は全く第八定品の中に包含されてしまふことになるからである。これは、チベット譯同テキストにあるように、定品の末、破我品の前に、「軌範師稱友所造明瞭義阿毘達磨俱舍釋の中、「定の分別 samapatti-nirdeśa と名づける」第八俱舍處了る」の句を置き、最後、讚偈のあとには「軌範師稱友……………俱舍釋了る」の句があつて完結する方が、テキストとして、より整つた形をもつものである。

3 滿増の相隨順釋 チベット藏經の中には、既に學者によつて示された如く、俱舍論に對する浩瀚な釋疏三種を収めている。すなわち、(一)稱友の明瞭義 (Sphuñārtha : don gsal ba) と、(二)安慧 Sthiramati の實義 (Tattvārtha : don gyi de kho na ñid) と、(三)滿増 Pūrṇavardhana の相隨順 (Lakṣaṇānusālin : mtshan ñid kyi rjes su bhran ba) とである。

この中、(一)は直前に述べた梵文原典と同一なものであり、僅かな異同を除けば、全く梵文と一致する。

(二)と(三)については、の間に奇妙な關係が見出される。舟橋一哉博士の教示によれば、世間品・業品あたりの部分においては、この二釋疏は極めて近似しており、殆ど九割まで文々句々の一致を示す。これに反して、同じ部分における(一)と(二)(三)兩釋疏との間には、そのような一致はあまり見られず、安慧もしくは滿増が、自らの釋を成すに當つて、稱友のそれを参照したと思われる形跡は無い。そしてこの關係は、おそらく世間品・業品のみに留らず、俱舍論の前八品を通じて指摘できるであろう、とのことである。しかるに、今、破我品の部分を見るに、(一)と(三)とは著しい一致を示し、あたかも世・業品における(二)と(三)との關係に似たものが存する。そして(二)は、定品末で完結し、破我品の部分を缺いているのである。それを確め得ていないのであるが、もし、舟橋教授の推測の如く、(二)と(三)との一致が、

世・業二品に留まらず、八品を通じて見られるものならば、滿増は、自らの釋疏を成すに、前八品については安慧（滿増の師といわれる）の實義疏により、實義疏に缺けている破我品の部分については、稱友の明瞭義釋に依つた、ということができるかも知れない。もしそうだとすれば、稱友の年代は、ともかくも、滿増のそれより先んじていることとなり、年代史的に不明確なこれらの論師達について、年代推定の一つの手懸りを提供することになるであろう。すくなくとも、阿毘達磨の學流にはいくつかが存し、安慧・稱友などとはそれぞれその一つの學流を代表するものであり、安慧の學流と稱友のそれとの兩方から承けた滿増の如き立場もあつた、ということが、これによつて知られるのである。

そのことはそれとして、滿増の相隨順疏の破我品は、そのように、明瞭義釋とよく一致するのであるから、破我品の本文理解について、明瞭義釋が示す以上に、更に甚だ多きを加えるものではない。ただ明瞭義釋と對比して、讀み取り得る點を二三舉げれば、

(1) 明瞭義と全く一致する部分において、相隨順の本文は、明瞭義のそれに比して、時に寧ろより良好である場合がある。したがつて、そのような場合には、明瞭義のテキストをその原梵文と對比しつつ相隨順によつて校訂することによつて、より良好なテキストを求め得る。例えば、明瞭義において、

bdag tu mñon par brjod pa hīdi ni phui poi rgyud kho na la bjug gi ses bya ba la, bdag tu mñon par brjod pa ni bdag tu dogs pa ses bya baḥi tha tshig go.

とある所を、相隨順では、

bdag tu mñon par brjod pa hīdi ni phui poi bdas (?) kho na la ses bya ba la, bdag go ses brjod pa ni

bdag tu mñon par brjod pa ste, bdag tu btags pa šes bya bañi don te.
としてゐる。そして明瞭義梵文テキストの相當箇所は、

skandha-saṁtāna evadam ātmābhīhānam iti. ātmety abhīhānam ātma-prajñāptir ity arthaḥ. (p. 697, ll. 17-18)

となつてゐるから、この箇所においては、相隨順のテキストが最も良く、原梵文は、
.....ātmety abhīhānam ātmābhīhānañ, ātmāprajñāptir ity arthaḥ.

とあるべきところであらうと考えられる。

また、梵文テキストの na pudgalo na dharmā iti (p. 705, l. 11) の句は、カルカタ本(校訂の際底本とされた)では sa pudgala na dharmā となつてゐるという。明瞭義テキスト譯は、荻原博士も注意される如く、この一句を缺いてゐる。しかるに相隨順を見ると、此處は、.....yid dan chos rnam kyī bar la te, gañ zag de ni chos ma yin no. である。校訂者がカルカタ本を退けて、na pudgalo na dharmā とあるを採り、これを俱舍論の本文と見られたのは、玄奘譯に「補特伽羅與所依法不二不異故」(二九・一六左)とあり、西藏譯本論に gañ zag ni chos šes kyañ mi bya la, chos las gšan šes kyañ mi byaño. とある箇處に相當すると見られたのであらうが、この句を本文となすのは、その位置から言つても、前よりの續き具合から言つても、誤りである。此處はおそらく、相隨順にある如く、sa pudgalo na dharmā(s) であり、直前の caksū rūpāni yāvan mano dharmān iti に續いて、「兩眼及び諸色、乃至、意及び諸法によつて、識は生ずるのであるが、このブドガラは法でない」から、意によつて識られるとは成ぜられない」という意味に解せらるべきであらう。

また、梵文テキストの *bhāraṇa haratitī bhārahāraṇa pudgala ity arthaḥ* (p. 706, l. 12) は、それに對應するチベット文が *khur khyer ba ste dper brjod pa ni hdi yin no.* としかないので、それなら *bhārahāra indam udāharāṇaṁ* となるのであろうか、と校訂者は疑問を残しておられるが、相隨順を見ると、*khur kher bar byed pas na khud kher la ste, gaṇ go ses bya zag baṇi tha tshig ste, dper brjod pa....* とあつて梵文と相應して居り、チベット譯明瞭義の方に脱落があることが解る。このように、明瞭義のチベット譯そのものよりも、それに相應する相隨順のテキストの方がより良く梵文と一致する例が見られる。

時には、チベット譯明瞭義と相隨順とが一致して、梵文明瞭義とは一致を缺くこともある。梵文 *tayairvaikyopalaḍhyopalaḍhyamānatvāt, rūpāntaravat.* (p. 701, l. 31) に相當する兩チベット文は、*dmigs pa de kho na dmigs par bya ba yin paṇi phir, gzugs bṣin no.* (相隨順では最後の *gzugs bṣin no* は *gṣan ba bṣin no*) となつてゐる。ここは宗因喩の三支作法の形に従つてゐるのであるが、梵文とチベット文では、擧げる因を異にしているのである。

(二) 數少く、また特に重要なことでもないが、明瞭義と相隨順とが相違した釋を與えている場合もないではない。上掲「所識」の解釋もその一例であるし、本論に「諸部皆誦不違法性及餘契經」(二九・一六右)といふ「諸部」を、明瞭義は(梵文 p. 705, l. 6) 赤銅牒部 *Ṭāmrāparṇiṣa* 等であるとし、相隨順は化地部等であるとする如きもそれである。

(三) 相隨順は、しばしばその註釋中に、明瞭義釋には見當らぬ偈頌を引用している。例えば、本論(二九・九右)の「無有眞實比量」を釋するに、「聖敎量は比量中に攝せられるから、別に説かぬ、」として、

聲より生ずるもの（聖教量）は比量より別なる量にあらず。作等の如く、自らのために他を斫除することを示すなり。

という集量論觀離品（*apoha-vāda*）の第一偈を引く如きである。

なお、コルディエ目録に示す如く、チベット藏經中には、別に、この相隨順の *abridgement* が、同じ標題の下に收められている。これは相隨順釋の中から、要處を摘出したと思われるもので、原本の約三分の一の分量しかない。その中、破我品は最後の二葉ほど（北京版にして）を占め、その全文が、原の相隨順疏中に見出される。

4 寂靜天の緊要 ウパイヤカ 以上のような廣疏の外に、破我品についてなお顧られねばならぬものとして、チベット藏經中に、寂靜天 *Samathadeva* の緊要（*Upāyika : ñe par mkho ba šes bya ba mdo dan sbyor ba*）^⑤ と、陳那 *Dinnāga* の心髓燈（*Marmapradīpa : gnad gyi sgron ma*）とがある。

緊要は、既に示された如く、あたかもわが法幢の俱舍論稽古を思ふす態のものであるから、論の本文理解に直接寄與する所はないが、時に本文勘考の資料となり、又引用された契經の文の出典を確かめる上に得る所がある。

例えば、論二九・一五左にいう婆羅門婆柁梨（眞譯譯波遮利）を英譯者は *Bādarayana* とし、佛譯者は *Bādari* としている。西藏譯本論は *rgya śug gi bu* と意譯し、明瞭義・相隨順兩疏にはこの語は見出せない。しかし、緊要を見る、*de bsin gšegs pas ba da ri, sems ni thugs kyi ma khyed mdzad nas,....* とおいて、婆柁梨は *Bādari* であることが知られる。この婆柁梨に對して説かれたものとしてここに引かれる偈の中に、「依心故染、亦依心故淨」とある箇處は、眞諦譯も「由此心有染、復由此心淨」であり、英譯・佛譯共に兩漢譯に従つて、「心によつて」と譯している。ところが西藏譯の相當箇處は *ji ltar sems ni kun ñon moñs, ji ltar sems ni nman byan dan* であり、

緊要所引の文では、第二句が *de bñin sans ni*…… となつてゐる。いずれにしても、兩漢譯所用の梵本と兩チベツト譯依用のそれとは、此處の文に相違があつたらしい。

冠導本二九・一三右・一に引く契經の出所は、大正二・六六b、二・五b、二・五九四c、s. IV, p. 166. などが注意されているが、緊要を見ると s. III, p. 20 (XXII-11) を舉げる方がより適切だということになる。

5 陳那の心髓燈 この書はその標題 *Abhidharmakośa-vṛtti-māna-pradīpa* の示す如く、註釋 *tīkā*, *vyākhyā* ではなく、俱舍本論 *vṛtti* より、要處々々を抜き出して、それをそのまま書き連ね、所によつて、それでは多少前後の文章が緊密を缺くような場合には、短切な文句を挿入してこれを補い、極めて巧妙に、本論の約三分の一強（破我品のみに關していえば八分の一程）の分量をもつサンマリーを成したものである。したがつて、これを本論と對比するに、ごく僅かであるが陳那によつて書き加えられた部分、及び、現存藏經中の俱舍本論と陳那によつて依用されたそれとの間の異同、を除けば、心隨燈の全文が俱舍本論中の文と一致する。この書については「東海佛教」第二號所載の拙稿を參照されたい。

註① 佛經理互應 解眞義勝量 依二說無傷 何用難墮身

② 佛世尊告富婁那 汝等正勤持此法 若人依此修觀行 必定皆德五五德

③ 法義卷三十（大正六四・四三九a）

④ 「若毘婆沙五百羅漢和合衆中」（大正三一・七七九b）

⑤ “*népuisable mine de renseignements précieux sur la partie spéculative du Bouddhisme*” *Introduction a l'histoire du Bouddhisme Indien* p. 399.

⑥ この梵文テキストにおいても、前七品の品末には、各々同様な句がある。

⑦ これが集量論の偈なることは、荷葉堅正氏の教示による。ただし、第四句 *gñān sel ba hi snān ba yin* は、集量論（北京

版藏經九五函九a)では、*gšan sel bas ni riöd par byed* となっている。

⑧ *upāyika* という語は普通の辭書には見出せない。同じ *upāya* という語から來た *aupāyika* は「相應せる、適切なる、目的に導く」の意に解せられ、翻譯名義集 (No. 7020) には、*aupaikañ* を *thabs dan ldan pa*, 具方便、としている。この註釋の西藏譯題號の中の *ne par mkho ba* は *desirable* の意であるから、東北目錄は「必須」と譯し、寺本、山口譯の緒言中には「緊要」となしている。*mdo dan sbyor ba* は、内容より見てつけ加えた言葉であらう。

⑨ 西、國譯一切經脚註。

⑩ 佛譯註。

三 破我品の標題

破我品の標題の原梵語としては、

- (1) *puḍgala-viniścaya* (明瞭義梵文七二二頁)
- (2) *puḍgala-nirdeśa* (チーカン本一〇〇頁)
- (3) *puḍgala-vāda* ^① (明瞭義四〇五頁)
- (4) *ātmavāda-pratiseḍha* (明瞭義四七五頁)

の四種が見出される。(1)と(2)とはともに破我品本文の末尾に掲げられている品題であり、(3)と(4)とは俱舍論の別な品の中で、破我品を指して呼んだ名稱である。(3)は業品卷十六・十二左「破我論中當廣思擇」(眞諦譯「於說我中當共

思量」)の箇處に、(4)は隨眠品卷二十・八右「破我品中當廣顯示」(眞諦譯「說我品中當顯示」)の箇處に相當する。この他にチベット譯より類推できるものとして

(5) *puṭṭala-pratisēdha-nirdeśa* (西藏譯本論中の破我品の標題)

がある。心隨燈は(2)に同じく、相隨順は(1)に同じい。漢譯は「破說我品」及び「破執我品」で(4)に相應している。

諸本の中、ゴーカー本・西藏譯本論・心隨燈・緊要・兩漢譯は、破我品を俱舍論の第九品 *navamam kośasthānam* とするのに對して、明瞭義・相隨順は、第九品とせず、ただ破我品の標題の前に「第八品に續ける *aṣṭama-kośasthāna-sambaddha*」^④という形容詞を附している。このように破我品を「第九品」とせず「第八品に續ける」とするのは、破我品が前八品と並列してそれに續く第九品としてあるのではなく、界品より定品に至る組織を以て一應完結している前八品の所述に對して、附論或いは別論として在る、という別個な意味を認めたものと解せられる。前八品は界品 *dhātunirdeśa* より定品 *saṃāpatti-nirdeśa* に至るまで、いずれもその標題の末尾に *nirdeśa* (「分別」)の語を有している。そして、破我品の標題の後半に、同様に、*nirdeśa* の語を有しているテキスト(2)、(5)は、いずれも破我品を前八品と並列させて、「第九俱舍處」となすものであり、そうでないものは、いずれも破我品を「第八品に續ける」ものとするものである。

以上のことから、俱舍論の諸本の中に、破我品について、(i)前八品と別箇な意味を認めるものと、(ii)ことさらに前八品と區別せずに、それらと並列せしめて「第九品」となすものと、の二つの系統を見出すことができる。

俱舍論の諸品の中で、諸本によつて品の標題に相違のあるものは、必ずしも破我品に限らないが、破我品の標題の相違は一番甚しいし、殊に、(3)(4)のように、同じ本の中の他の品で異つた稱題が用いられている例は、他品には無い。^⑤

註① 註釋者稱友はこの語をまた *āṃavāda-pratisēdha-prakarana* と言い換えている。

- ② この「論」の文字が快道の別撰論の一つの論據とせられた。しかしそれは肯えない。
③ 相隨順では *asāma-kośa-sāhānusaṅ gika-sambaddha* となつてゐる。
④ 賢聖品が明瞭義では *pudgala-māga-n. テベット* 譯本頌では *māga-pudgala-n.* となつてゐる如きである。
⑤ 界品を「初品 *prathama-kośasthāna*」といつてゐるようなことはある(二二・一左)。

四 破我別撰論について

豊山の驍將快道林常「一七五一〇」がその著『俱舍論法義』において提唱した破我別撰の論は、彼の滿々たる自信にもかかわらず、遂に俱舍學者の一般に容認する所とはならなかつた。近代に至つて、この説に對して決定的な斷案を下したと見られるものに、前掲寺本・山口兩教授の破我品譯の緒言^①がある。それによれば、現存梵藏諸本の何れより見るも「大師世間眼」等の七言三頌に當るものは定品末に置かれてあり、これらを破我品の卷頭に置く眞諦譯の形式は「誤まれる組織の梵語原本よりの翻譯か或は支那傳譯以後の寫誤」によるものと考えられる。したがつて「眞諦譯を底本として」「其七言三頌を〔別行破我論の〕發起序とせんとする」快道の破我別撰説は「畢竟原本を見ざるより惹起せし附會説たるに過ぎない」と斷定されている。久しく俱舍學者の間に甲論乙駁された快道の説も、ここに全くその止めを刺されたかの觀がある。

破我品は本來俱舍本論とは別異な一論、すなわち破我論であつたが「以同人作、以中指示、後人帖合一論、便檢閱。而小論與大所侵、終唱得俱舍論總名、終改破我論名、而爲破我品^②」とする快道の説は、もとよりわれわれにとつても、そのまま首肯し難いものである。しかし、われわれはなお彼の別撰説について且らく檢討すべきものがあるように思う。

ここに注意すべきは、「大師世眼等七言三頌是破我發起序、全非前論頌」という彼の主張は、決して「眞諦譯俱舍釋論に大師世間眼等七言三頌の前に破説我品の題號あるを重視する結果」^③立てられたものではなくて、法義卷一に擧げる六の理由から「至理究此」して「應理之義」として確信するに至つたものであり、それは彼が舊俱舍を閲する以前であつたことである。^④快道自ら記すところによれば、はじめ彼がその結論を得るに至つた時、彼は「理既、極際、求何教有」と考えたのであつたが、同學の奨めるものがあつたので、更に宋本大藏によつて舊譯を披閲したところ、果して自らの考えが「冥會聖教」^⑤していることを知り得て、いよいよその確信を深めたもののようである。したがつて今や新たな論證によつて、彼の説の「冥會聖教」は破られたとしても、ただそれだけで、「理既極際、求何教有」とすら言う所の彼が説く「理」が意味を失つたとするのは、彼自らも容認できないであらうし、われわれも亦そうは考えない。ただし、彼の説く「理」は、俱舍論の所述の内容が前八品において完結した組織をもつものであり、破我〔論〕はそれとは別に一の全體として纏つた敘述をその内容としたものである、ということをし、強く主張するものであり、それは論の内容からいつても、本文の形式からいつても十分に妥當であるからである。彼の説の「冥會聖教」が破られたことからしても、また、破我品中に明らかに前八品中の所述を前提にしていると見られる箇處があり、逆に前八品中に明らかに破我品を豫想している箇處があることからしても、「後人帖合二論、便檢閱」という彼の主張は否定されざるを得ず、したがつて、彼の別撰論は容認し得ないものである。ただわれわれは彼の説く「理」を、上のような點で、意味あるものと認めなければならぬと思う。

このように考えれば、快道の考え方と全く軌を一にした考え方を近代の學者の上に認め得るとしても、それは決して異とするに足らないであらう。スチエルバックキーは、その破我品英譯を、北京版チベット藏經を底本としてなした

のにも拘らず、チベット譯の如く、破我品を「第九品」となさないで、明瞭義の仕方に従ひて Appendix to the VIIIth chapter としている。また、ローゼンベルクの教示により眞諦譯が「大師世間眼」等の三頌を破我品の初頭においていることを知り、更に、明瞭義釋が、論に「越此依餘」という「此」とは頌の最後の一句「應求解脫勿放逸」を承けるとしていることに注意して、これら三頌を破我品に屬する序偈と理解している。このスチエルバッキーの考え方は、全く、快道の説く理に相契うており、實に法義の結論と「冥會」していると言つてよいのである。^⑥

以上のことから、考えられることは、(1)破我品が、快道の言う如く、はじめは「破我論」として俱舍本論とは別個に著わされたものであり、それが後世に至つて閲讀の便のために合冊されたものだ、とは認められない。(2)しかし俱舍本論の體系的敘述は第八定品末にて完結したものであつて、破我品はその俱舍本論の末尾に附加され、特に「我」の問題を主題として論じた、一つの附論と見るべきものである。(3)したがつて、破我品を前八品に續けて、それらと並列的に第九俱舍處となすよりも、*aśīmakosāsthāna-sambaddha* となす方が、その内容からいつて、相應しい。(4)またしたがつて、前八品のみで打切つて破我品を有しないテキスト(安慧の實義疏や衆賢の順正理・顯宗など)が在ることも當然であり、それが在るからといつて、必ずしも破我品が別撰されたものでなくてはならぬ、ということにはならない。むしろ、本論(前八品)と附論(破我品)との中、附論の部分を略して、本論たる前八品のみを取上げて論じたものと見るべきであらう。(5)「大師世眼」等三頌を定品に含める仕方(玄奘譯・チベット譯俱舍論)と含めないで前八品全體の結頌と見る仕方(チベット譯本頌)とがある。^⑦前八品のみで打切る諸本の中、實義疏は前者、正理・顯宗は後者にしたがっている。しかし、いずれにしても、それは重要な意味はないであらう。

② 法義卷三十（大正六四・四二一b）

③ 寺本・山口緒言八頁

④ 快道が極めて理を重んじ強い批判的研究精神をもった學者であつたことは、「今所辨者……全不依光寶等末師、何者、以依光寶不造俱舍故」という言葉などからもうかがい得る。これは彼より少し先立つて出世した「學一切乘沙門」法幢が「光寶之奴隸」たるに甘んじ得ず、「是認玄奘門人黨言以爲公論」を退けて「舊論不可不讀」と叫ぶ態度にも相通するものである。

⑤ 法義卷一（大正六四・一一b）

⑥ 三〇・二左「數論轉變如前、已遺故」、三〇・一二左「謂內六處、隨其所起說爲彼依」（眞諦譯「如前所說應知如此」）などの如きである。

⑦ ステエルバッキ―は實は「玄奘譯」としているが、取り違えたのであろう。

⑧ 快道が全く同様に考へていることは法義卷一（大正六四・一一b）に「若此非序、後段正宗、越此依餘等、無所從來故」と言つてゐることも解る。

⑨ ただし、ステエルバッキ―は「破我別論」とは考へてゐないことは、「That the latter (破我品) is no later addition is clear from its being mentioned in the course of the work. (隨眠品・藥品など)」と云つてゐることから解る。

⑩ 快道は正理が破我品を有しないことをもつて、衆賢が破我（論）を知らなかつたとし、破我別撰の一論據となしてゐるが、正理卷三五に破我品の一節が引用されている點からもそれは認められない。

⑪ 玄奘譯俱舍本疏に、「分別定品第八九頌」として、「迦濕彌羅義理成」の一偈をも、定品に含めていないのは、おそらく誤つて五言の偈のみを定品の偈として數え挙げたところから來たもので、妥當でないようである。

五 いわゆる「部宗攝屬」について

部宗の攝屬はいわゆる「俱舍論名所」のはじまりであり、古來の俱舍學においてやかましく論ぜられた問題であつた。多くの論義の中で、「本宗是薩婆多部、其中取捨、以經部爲正」^①という説が穩當と認められているようである。

定品の終りに「迦濕彌羅人の毘婆沙師の義理によつて成ぜられた阿毘達磨が、私によつて、多く *prāyeṇa* 「彼らの義理によつて」説かれた」という偈があることが、その大きな論據となる。西洋の學者なども多くその説を採っている。^③しかし釋友の明瞭義釋では、「軌範師」という語に對して「經部を宗となす *Sautrāntikapakṣika*」という形容詞を附し、また、論主の立宗について「われわれ經部師にとつては *asaukāṁ Sautrāntikāṇām*」と、う風に言ひ、^④經部の宗義を「自らの宗義 *svasiddhantaḥ*」と言ひ、^⑤これに對して毘婆沙師の宗義を「汝等の宗義 *vaḥ siddhantaḥ*」と呼んで居り、「……と經部が言う」という所を「……とわれわれは言う *iṁ brūmaḥ*」と言ひつゝいる。^⑥釋友は俱舍論主世親の部宗をあきらかに經部となしてゐるのである。

俱舍論全體の體系的敘述は、ゴーカーレー氏の言うやうに、“*Vasubandhu tried to present an authoritative system of Buddhist thought on the basis of the well-developed doctrines of the Vaibhāṣika*”^⑦である。「本宗は薩婆多」と認めることは、そういう意味において、至當であらう。上記「迦濕彌羅義理成」云云の偈が「本宗は薩婆多」の論據となる、ということも、そういう意味においてである。もとより、古來言われている様に、論には經量部的な考え方が基底に存し、またしばしば、表面においても明らかに經部説を採り、或いは有部説を棄ててゐる場合がある。その點から言つて「其中取捨以經部爲正」である。明瞭義が「我多依彼釋對法」の「多」を釋して『多く、彼らの義理によつて説かれた』というのだから、他の義理によつて成ぜられたものも、亦説かれた、という意味になる^⑧』といつてゐるのもそれである。しかしともかくも、前八品の體系的敘述は、本宗は薩婆多の線上にあるもの、と認めねばならない。

しかるに、その體系的敘述が第八定品を以て完結したあと、その附論としての破我品は著るしく經量部的な色彩が

濃くなつてゐる。というよりも、明らかに經量部的な考え方を表面に立ててゐる、というべきであらう。ユーカー氏はこれを、“(前八品において) he (= Vasubandhu) never pretended to agree with them (= Vaibhāsika) in all the views they held”であつたが、破我品に至つて “he *freely discussed* the central conception of Buddhism, eventually the problem of the Self”⁽¹¹⁾と表現してゐる。破我品の考え方が經量部のそれである點の二については次下の章に明らかにするであらう。もし、破我品のみについてその部宗を論ずるならば、われわれはこれを直ちに經部宗となすに躊躇しない。

この點について、スチエルバックキーは次の如くいう。“Vasubandhu composed his treatise according not to his own views, but mainly (prāyena) in accordance with the teaching of Kāchmire. His plan was to expose his own views in a later work of which he only succeeded in composing the mnemonic verses. The appendix mentioned above (破我品を指す) seems to be a kind of intermediate part, a link between both these works.”と。教授が later work というものは何を指すか明かでないが、おそらく唯識三十頌をいうのであらうから、教授は、破我品の思想が、俱舍本論(すなわち前八品)の思想と、同じ世親による唯識思想との間の橋渡しをなすものである點に注意したのである。教授は破我品の立場を經部のそれだとは言つていないが、この毘婆沙師と唯識派との思想的橋渡しをなすという役目は、他の書物において教授が、まさに經量部に對して負わしめてゐる所である。

註① 慧鑑「阿毘達磨俱舍釋論序」(大正二九・一六一a)

光記の「雖述一切有義、時以經部爲正」も同じ解釋である。寶疏も同じく「有部三藏文義無遺、數以經部異義難破有宗」というが、また「隨經義別、而無朋執」ともいひ、「此論多據婆沙以制頌、長行中唯以理勝爲宗」といわゆる「理長爲宗」の説を

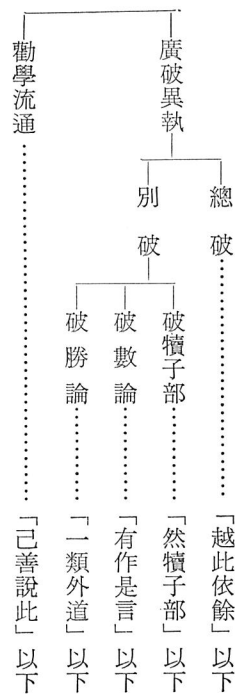
もとつてゐる。

- ② 俱舍論各卷末に「説一切有部」の語があるというのは、玄奘譯に限られて論據にはならぬ。また、論中に有部のことを「我宗」「我所宗」などといつてゐるということも、玄奘譯のみに見られる所である。また、「世親が有部で出家した」という婆薢盤豆法師傳の記述を論據とする如きは、教團的勢力としての有部と教學的立場としての有部とを混同したものである。部宗を論ずることの意味はその教學的立場を論ずることにこそあるのであつて、それ以外ではない。古來の「部宗攝屬」の論議にはその様な點の配慮が見られず、そのために混亂が見られる。

- ③ 世親を毘婆沙師、稱友を經部と見做してゐるものに *Siddhantaśāstram* の校訂者 P. C. Divyaji がある（同序文）。
- ④ 明瞭義梵文 p. 26.
- ⑤ *ibid.* p. 11.
- ⑥ *ibid.* p. 166.
- ⑦ *ibid.* p. 26.
- ⑧ *ibid.* p. 167.
- ⑨ ゴーカレテキスト序文 p. 75
- ⑩ 明瞭義梵文 p. 694.
- ⑪ ゴーカレテキスト序文 p. 75.

六 破我品の科段

普光による破我品分科の大綱を圖示すれば左の如くなる。



このように、卷頭の總論と品末の三頌とを除いた品の主要部分を、内道の犢子と外道の數・勝論の三執に對する破研として科段し、總じて五段に大別する仕方は、殆どすべての釋書において採られている所であり、近代の學者も多くこれを踏襲している。ただ、明瞭義には、本論の「有作是言 *yo'pi aha*」を釋して「文典派 *Vaiyakarana*」となしているから、それに依つて、古來「破數論」とされていたのを「破文典派」としている場合が多いようである。^① しかしいづれにしても、品の主要部分を、破研の對象たる部執に應じて、三段に分科している點は、變らない。ここに二つの問題がある。このように破研の對象たる部執に約しての分科が妥當であるかどうかということ、第二執を數論となすか文典派となすか或いは更に別な見となすかということ、である。

第一の點については、一應古來の傳統說に従つて考えて無理なく理解することはできると思う。しかし、更に細かい點まで考えて見ると、「然犢子部」より「如應當知」までをすべて破犢子部、「有作是言」より「可易了知」までをすべて破數論（或いは破文典派）、「一類外道」より「離佛無能知」までをすべて破勝論、と考えねばならぬ必然性を見出すことはできない。例えば、破犢子部の中で、「曾燒彼事」^②まではともかく犢子部の術語 *puṭgala* を中心として、論難往復が交わされているが、「若謂決定」以下ではそうでないし、「一類執有不可說補特伽羅、復有一類總

撥一切法體皆非、有外道執有別眞我性^③」という言い方は、ここの所破が犢子部のみ止らぬことを示しているとも言える。「若一切類我體都無^④」以下の、憶念は如何にして可能か、という問題についても、それが必ずしも犢子部からのみ問われる問題とは限らないであろう。また「有作是言^⑤」という語が、破數論とせられる部分の最後までかかると解さねばならぬ理由は、すくなくとも文面の上では無いし、「若後識生^⑥」以下は、所論の内容からいえば、「可易了知^⑦」で切れず、更に「一類外道」以下に續いている。「破勝論」とされる部分においても、「若我實無爲何造業^⑧」以下は、やはり勝論からのみ反難されることによつて引起される問題とは限られない、と言えよう。したがつて、破犢子・破數論（或いは破文典派）・破勝論と三分することは、一應の便宜として、採るべきではあるが、論の本文を考察して行く場合には、必ずしもそれを重要視することなく、寧ろ所論の内容から見て、いかなる點が「我」を論ずるについて問題となつているか、という面をより深く注意して、破我品全體の構成を考察すべきである。上述の陳那の心體燈における summarization は、所破の部執の如何に關わりなく、専ら論の内容から見て、四つの論點を破我品の mannan として摘出してゐる。そして、その第三の論點として捉えられている「認識の相續」の問題は、先記の科段からいえば、破數論と破勝論との兩方にまたがつてゐるのである。

第二の點については、ここの所論が限られていてそういう問題を検討するに不十分であることから、どちらとも決定し得ないといわねばならない。明瞭義によつてここの所破を文典派となす學者も、ただ漠然と「内容より見て相應しい」とするに過ぎない。ただ、スチエルバックキー教授のみが、「有作是言」以下について、「ここに『識はあるも能了者は無し』とするのは、能了者の原理である數論の我的觀念を破している如くであるが、數論の我は passive なものであり發動者ではないから、その意味で正しく數論を所破としてゐるとも言えない、」と説いて、「有作是言」か

ら「理亦應然」までを前に續いて「對贗子部」とし、「若後識生從識」以下だけを「對數論」としているのが注目されるのである。

註① 例えば、舟橋水哉「俱舍論講義」、深浦正文「俱舍學概論」。

② 冠導本三〇・六右・一〇

③ 三〇・六左・八。玄奘譯は「一類」の前に「如是」の語があるが、眞諦譯「有諸人」チベット譯「一類の人々は」であつて「如是」の語はない。

④ 三〇・六左・一〇。

⑤ 三〇・八左・一。

⑥ 三〇・九左・二。

⑦ 三〇・一〇左・七。

⑧ 三〇・一二右・一。

第二章 チベット譯本文譯註

科 段

I 總 說

- 1 執我の教によつては解脱の得られぬこと、及び、執我ということの意味、
- 2 實物としての我無きこと、比量の解説、

破我品の研究

破我品の研究

Ⅱ 破犢子部

A 犢子部の説くブドガラの在り方

- 1 ブドガラは實としてあるか、假としてあるか、

2 「に因つて upadāya」の意味、

B 薪火の喩の検討

- 1 薪火の喩

2 能焼・所焼の究明

- 3 「に因つて」の再吟味

- 4 「熱」の吟味

- 5 三たび「に因つて」の吟味

C 五所知説の検討

D ブドガラは何を縁じて施設されるか

E ブドガラの了得

- 1 ブドガラは何識の所縁か

- 2 境とブドガラの了得との関係

F 主として教證によるブドガラ説批判

- 1 色乃至識は我にあらず

- 2 二によつて識生ず（ブドガラ了得批判）
- 3 五根は行境を異にす（ブドガラ了得批判）
- 4 ブドガラは所識にあらず
- 5 ブドガラは世俗の假名としてあるのみ
- 6 我を執するものの五失

G 再び教證によるブドガラ説批判

- 1 犢子部の教證否認
- 2 一切法は無我
- 3 無我において我ありとする顛倒
- 4 假有なる蘊の相續あつてブドガラ無し
- 5 重擔の荷負者
- 6 ブドガラの否定は邪見か
- 7 ブドガラの生
- 8 ブドガラと諸蘊との一異
- 9 契經に不記なることについての考察
- 10 我に關する惡見處
- 11 輪廻は誰に屬するか

12 過去世より現在世への相續

13 我と我執

H 憶念の問題

1 如何にして憶念があるか

2 (先に) 見る心と(後に) 憶念する心との關係

3 誰が憶念するか

4 誰の憶念か

Ⅲ 破一類外道

A 行爲者の問題

B 「行く」ということ、「識る」ということ

C 識が境を識るということ

D 前識より後識の生ずる關係

E 修習力強き心が恒果を生じない理由

Ⅳ 破勝論

A 勝論の所説に對する批判

1 前識より後識の生ずる關係についての難

2 我と意と合する差別

3 覺の差別

4 我が心・行の所依たること

B 勝論よりの反難に對する解明

1 何のために業を造るか

2 「われ」とは我執の境なること

3 我執は誰に屬するか

4 我執の因は何か

5 誰が樂しみ誰が苦しむか

6 業の作者・果の受用者は何か

7 有情の所依ならざるものにはなぜ罪福は積聚されぬか

8 已壞の業から果が如何にして起るか

9 相續轉變差別の定義、生果の功能の減

10 先の異熟より後の異熟を生ずる關係

V 結 頌

(以上)

I 總 説

1、〔先に「解脱を求むるものは不放逸なるべし」と説かれているが、^①實にそれより外に解脱は無いのであるか。無い。

何故か。

〔惡しき外道らは〕虚妄の我見に執著しているから、〔それら外道の教説によつては解脱の得られることは無く、ただ佛道において不放逸なる者にのみ解脱は得られるのである。しかし、「我見に執著する」と言つても、〕ただ、相續においてのみ我を施設するものは、〔いまだ我を〕固く執するものではない。^②

しからば如何。

別なる實物を即ち我なりと分別するのが〔我を固く執するもの〕であつて、諸々の煩惱は〔かくの如く實物として〕我を執することによつて生ずる。

註① 本稿四〇頁参照。光記も稱友の見解に等しい。寶疏の解釋は異り、「それより外」という「それ」とは、「前〔八〕品所説無

我之理」を指すのであるという。

② 明瞭義はここに「讃歌を作る者 Sotutakara」による偈を引用する。

心に我執ある時は、生の相續 janna-prabandha は寂靜とならず。また我見ある時は、我執は心より去らず。また世間において無我を説く餘他の師は無き故に、御身の見解より他に、寂靜をつくる者の道は非ず。

③ *nes par hūzin pa* 翻譯名義集 (No. 2083) には此の語の對應梵語として、*avadhātava* を出すが、この場合の原梵語がもしそれとするならば、モニエル辭典で “holding with positiveness” が、梵和大辭典に「定執」が譯語として與えられている如き場合の用例である。

2 此の「我」なる言葉は蘊の相續「という意味」①においてのみ用らくのであつて、「實物としての我」というような、蘊の相續②以外の意味において「用らくの」ではない、ということをして、如何にして理解するのか。

「その所以は、かかる蘊の相續以外の意味での我の存在については」現量も無く、比量も無いから、③「そのような我は存在しない。」けれど、凡そ法が存在するとき、「その了得を」障げるものが無ければ、それら「の法」は現量によつて了得される。例えば六境や意の如きである。或いは「現量なき時は」比量によつて了得される。例えば五根の如きである。

④ここに比量というのは次の如きものである。すなわち、たとい因があつても、別因が無いときは果は無く、「別因の」あるとき「はじめて果が」生ずることは「世間一般に」現見されることである。例えば「田・水などの因があつても、種子なる相をもつた別因が無い時は」芽「と呼ばれる果は無い」が如くである。「それと同様に、」たとい「色・聲等の境が」現境となつてあり、又「その現境より生じた」作意なる因があつても、例えば盲者の「眼識」や聾者の「耳識」等の如きは「その」境を取ること無く、不盲者の「眼識」や不聾者の「耳識」等は「それが」ある、ということも「世間一般に」現見されることである。その事によつて、この場合、「盲者らの識がその境を取ることのないのは、彼らには」別因が無い「のであるし」、また「不盲者らの識がその境を取ることのあるは、彼らには別因が」有るのであると決定される。そして、その別因なるものは「眼・耳等の」根である、「故に、根は存在する、」というのが比量である。

「ところで、上述の實物としての」我は、かくの如く「現量によつても比量によつても了得されて」あるのではないから、無我なのである。

註① abhidhāna 「言い詮はし」の意。調伏天の唯識三十論釋疏には、この語を「施設 prajñapti・假説 upacāra・言説 vyavahāra」という同義異語の意味を説明するに用いている（武田本一二頁、「世親唯識の原典解明」一五九頁）。

② abhidheya abhidhāna が言い詮はす「言葉」であるのに對して、言い詮はされる「意味内容」の意。この語は論書の註釋の方軌上の術語として、「所用」prayojana・「相屬」sambandha などに對して「所詮」（一論の説明すべき主題）をあらわす語である。

③ 同様な説き方は論五・一三左に「四相」について、六・一七右に、「擇滅」について、經量部の立場からこれらの法の實有なることを破する論議において出されている。（その中、後者の場合は、論の本文には「色受等の如くそれには自性が了得されることなく、又、眼等の如くそれには業（作用）が了得されない」とあるが、稱友の釋を見ると「色受等の如くとは現量によつてである。眼等の如くとは業よりしてである、比量によつてという意味である。」と言つている。）

④ 以下、「…が比量である」に至るまでは、「比量」の語について説明した隨應論である。

Ⅱ 破 犢 子 部

しからば、犢子部がブドガラありと許すは如何。

これは且らく次の如く思擇さるべきである。

A

1 (立者) 彼ら「犢子部」は「ブドガラを」實として許すのか、或いは施設として許すのか。

(敵者) 「汝の言う」實としてとは如何なることか、或いは施設としてとは如何なることか。^(補註)

(立者) 若し色等の如く別なる體があるというならば實としてであるのであるし、若し乳等の如く聚まりであるというならば施設としてであるのである。

(敵者) それによつて如何なる「不合理がある」のか。

(立者) 且らく、(1)もし實物としてあるというならば、その「ブドガラ」は「諸蘊とは」異つた自性をもつてゐるから、諸蘊と別だといわねばならない。例えば蘊が相互に「色蘊は餘他の受想行識蘊と別であり、受蘊は餘他の色相行識蘊と別である」如くである。「又若しその實としてのブドガラが因縁所生なる有爲法であるならば」その「ブドガラ」には因が説かれねばならない。また「ブドガラが」無爲であるならば、その「無爲であると説くこと」の故に「彼ら犢子部は」外道の見に墮するであろうし、また「その様な無爲なるブドガラを説く」必要も無いであろう。(2)もしまた「ブドガラが」施設としてあるというならば、われわれも亦同様に言うのである。

註① 兩漢譯共に「諸蘊と一にもあらず異にもあらず」という語を入れている。

② 明瞭義はことに法稱の偈を引く。

雨と日光とは虚空に對して何の用かあらん、

それらは皮に對して效果あり。

もし皮のごときものならば、それは無常なり、

もし虚空のごときものならば效果なし。

2 (敵者) それは實としてあるのでもないし、施設としてあるのでもない。しからば如何。現在の内の有執受の諸蘊^①に因つて upadaya ブドガラを施設するのである。

(立者) この意味の明かでない言「の如き」言葉は理解できない。に因つてというのは如何なることか。(1)もし此の「語」の意味は諸蘊を縁じて alambya^② ということであるというならば、すなわちその同じき「諸蘊」においてブドガラを施設すること、例えば色等を縁じてその同じき色等において乳を施設し「色等を離れて乳があるのではない」如くである。「もしかくの如くならば、ブドガラは施設であつて、實有のブドガラは無いことになる。」(2)もし此の

語」の意味は、諸蘊に縁つて、*pratyā* ということであるというならば、諸蘊はブドガラを施設する因であるから、^④「ブドガラは假有であるという」かの同じき失がある。

註

① 有部の術語の用法にしたがえば、「内」*adhyātmya* とは六境に對する六根六識であり(二・一右)、「有執受」*upātā* とは、眼等五根及び根と離れざる *indriyasambhūta* 色香味觸にして現在世なるものであるから(二・六左)、内の有執受といえはすでに現在の眼等五根に限定されてしまい、「現在の」という形容詞は必要でなくなるし、また五根はいづれも色蘊であり、色香味觸ももとより色蘊であるから、「諸蘊」というのもおかしいことになる。ここでは、おそらくそのような有部的に限定された意味ではなく、ひろく、現實の有情の心身を構成する諸蘊を指していると思われるべきであろう。

② この語が以下において問題になる。眞諦譯「約」、玄奘譯「依」、英譯 *conditioned by*、佛譯 *par rapport à*

③ この語の名詞形 *ālambana* は、六根に對してその對境たる六境を言う語であるから、*skandhān ālambya* とは、諸蘊が識の對境となつて(佛譯の *prendre les éléments comme objet* はその意味)、そこに認識が成り立つ(英譯の *conditioned by perception* はその意味)とき、それによつてブドガラの存在性が認められることを意味する。眞諦譯「緣」、玄奘譯「攬」、明瞭義ではこの語を *grhita*, *apeksya* で言い換えている。

④ この語の名詞形 *pratyāya* (緣) は *ālambana* よりも意味が廣く、*hetu* (因) と共に、一般的に原因を意味する。*ālambana* も、それによつて識が成立つ原因である點から、やはり一種の緣(所緣緣 *ālambana-pratyāya*) であるが、緣は所緣緣に限らず、あらゆる意味の原因をその中に包含する。したがつて *skandhān pratyā* とは、廣く、諸蘊が因となつてブドガラが施設されることを意味するのである。英譯 *conditioned by existence of*、或いは *on the existence of*、佛譯 *en raison de*、眞諦譯「因」、玄奘譯「因」。明瞭義ではこの語を *prāpya* で言い換えている。

⑤ 眞諦譯「我言成諸陰、是說我言因故」は意味が少しはつきりしないが、西藏譯・玄奘譯と相違がある。

(補註) 餘他の有部論書において、「實としての我」「施設としての我」を殊別している例としては、舊婆沙卷四に「我有二種、一假名我、二假人我。若計假名我則非邪見、若計人我此則邪見」と言い、正理卷三に「言我、色等蘊外不應別求實有我體、蘊相續中假說我故、如世間聚、我非實有」といい、同卷二四に「一切唯於五取蘊起。雖無如彼外道所說眞實我性、而有聖教隨順世間所說假我。既無實我、依何假說? 雖無實我、而於蘊中隨順世間假說爲我」と言うなどがある。

B

1 (敵者) かの「ブドガラ」はその様に施設されるのではない。しからば如何。薪に因つて火を施設する如く「施設される」のである。

如何に薪に因つて火を施設するか。

薪無くしては火を施設することはないけれども、しかも火は薪と別であるとも許すことはできないし、別でないとも許すことはできない。(1)若し實に別であるならば、薪は熱くない^①ということになるであらう。(2)若し別でないならば、能焼と所焼とが同一だということになるであらう。

かくの如く、諸蘊無くしてはブドガラは施設されないけれども、しかも亦、諸蘊と別であるとも許すことはできない、常の過失に墮するが故に。別でないとも許すことはできない、斷の過失に墮するが故に。

註① *dro ba rid ma yin par hgyur ro.* 英譯者は *dro ba rid* を四大の一たる火の自性である煖(性) *usnata* と理解し、… *could not contain any caloric element* と譯するが、この場合必ずしもそう解さなくてもよいと思う。兩漢譯共に「不熱」である。

2 (立者) 且らく汝^①、薪とは何であるか、火とは何であるか、を説け。それによつて、如何に薪に因つて火を施設するかが知られるであらう。

(敵者) これについては「明かであつて、改めて」説かれねばならぬことは何も無いではないか。

(立者) 所焼は薪であり、能焼は火であると「汝は」いうけれども、此處にいう所焼とは何であるか、能焼とは何であるかということこそが説かれねばならない。

〔敵者〕 且らく世間において、木等が未だ燃えていない時、薪といわれ、又所焼といわれる。燃えている時、火といわれ、又能焼といわれる。燃え極熱するところのかの「火」によつて、此の「薪」が燃やされ、焼かれて「すなわち燃焼し、灰となつて、火は薪の」相續を變異せしめるからである。

又その「薪と火との」兩つは「共に同じく四大種と色香味觸となる」八事を有するものである。したがつて、薪によつて火が生ずるということは、例えば乳によつて酪が生じ、摩偷マドフによつて酢が生ずる如くである。

〔立者〕 (1) かくの如くであるとすれば、薪に因つて「火が生ずる」という時、その中、かの「薪」とこの「火」とは時を異にするが故に、「薪と火とは」別である。「故に」若し「薪に因つて火が生ずるという」それと同じく、諸蘊によつてブドガラが生ずるとするならば、「かのブドガラは」これら「諸蘊」とは別なものであり、そして無常であることになる。

(2) またもし木等が燃えている正にその時に慳性④あるところのものが火であつて、その「火」と俱生した「すなわち時を異にしない」三大は薪であると許すとしても、それら「火と薪との」二はまた、「一方は火を相とし、他方は地水風を相とするのであつて、」相に異りがある故に、別なることが成ぜられる。「(1)の如くならば時に異りがあり、(2)の如くならば相に異りがある故に、いずれにしても薪と火とは別であることになる。」

註① 眞諦譯「善友願汝爲我說」、玄奘譯「仁今於此且應定說」、相隨順釋「且らくというのは、『且らく、此處へ來れ』という意味である。」

② 北京版の原文は *me ħbar ba la* とあるも、諸註釋の文から見て *me* は *mi* であること明らかである。英譯者はそのままに讀んだため、誤解をしている。

③ *bren nas* であるから、前出の用語例から見て *pratiya* かと考えられるが、兩漢譯は共に「緣」とする。英譯は注意深く

先の *pratīya* の場合と同じく “conditioned by the previous existence of …” と譯する。

④ *dro ba nid* 眞諦譯「熱觸」玄奘譯「煖觸」

3 (立者) 云何にかの薪に因つてこの火を施設するか。に因つての意味が再び説かれねばならない。なぜならば「三大を相とする薪と煖を相とする火とは俱生するのであるから、各自^①それぞれの同類因から時を同じうして生ずるに過ぎない。したがつて」その「薪」はかの「火」の因ではなく、又かの「火」を施設する因でもないのであつて、かの火そのものがその「火を」施設する因である「故に」、「薪に因つて火を施設する」ということが「薪は火の因である」、「薪は火を施設する因である」ということであるならば、それは成立せぬ」からである。

もし「汝が」に因つての意味は所依 *āśraya* の意味である、又、俱生 *sahabhāva* の意味であるというならば、諸蘊も亦これと等しくブドガラの所依、「又はブドガラと」俱生したものであることになつて、明らかに「諸蘊はブドガラと」別なりとして立許される。かの「諸蘊」無き時はブドガラも無となる。恰も薪無き時は火の無いが如くである。

註① 次下の補釋は玄奘譯「各從自因俱時生故」による。

② 明瞭義「もし所依の意味であるならばとは、薪に因つて、*indhanam upādāya* とは薪に依つて、*indhanam āśrīya* という意味である。」

③ 次下の文意は上文と直接には結びつかない。そこで玄奘譯は「理、則、應、許、若諸蘊無、補特伽羅體亦非有、如薪非有、火體亦無、而不許然、故(汝)釋、非理」と語を補う。おそらくこれに従うべきであろう。眞諦譯「復次若陰滅、人應即滅」だけでは如何なる關係に譯者が原文を理解したか明らかでない。佛譯は全く玄奘譯の如く譯している。英譯は “...you evidently are admitting a difference between them. (Then indeed it would follow that) no Individual can exist in the absence of its component elements, just as.....” とする。

4 「汝は」又「凡そ薪と火とが別である時には、薪は熱くないことになるだろう」という「難を設けたが、その汝の」所説の中で、熱といわれるのは何か。且らく、(1)若し「熱とは」煖性であるというならば、「薪は熱、すなわち煖性、より」以外の大種を自性とするが故に、薪は決して熱ではないことになる。「したがつて、薪と火とが別であつても別でなくとも、薪と熱とは別であつて、「薪と火とが別であろうが、それでは不合理だから、薪と火とは別ではない。同様に諸蘊とブドガラとは別ではない、」という汝の議論は成立しない。」(2)若し煖性と合したものが「熱で」あるというならば、煖性を自性とする火とは別なものであつても「それが煖性と合する時は」煖性と合しているというその事の故に、やはり熱であると成ぜられる。「したがつて、火とは別なる薪もやはり熱であると成ぜられるから、薪と火とが別であつても別でなくとも、薪は即ち熱であつて、前の場合と同様に、「薪と火とは別でない」という汝の所説は成立たぬ。」それ故に「いづれにしても、薪と火と」別であるということについて過失は無い。^②「従つて汝は「薪と火とは同でもなく異でもない」というけれども、それは成立しない。」

註① Ⅱ B 1 参照。

② 原文に *de Ita bas na don tha dad pa hñid yin na ñes pa med do.* とあるも、梵文 *ato anyatve na dosah* を採る。

5 もしかの燃えつつある木等の一切が薪でもあり、又火でもあると許すならば、それによつて、更に、に、因つての意味が説かれねばならない。「若し、に、因つてが汝の言う如く「燃えつつある木等の一切が薪でもあり、火でもある」という關係で理解されるならば、その時は、薪は即ち火であり、同様に「諸蘊は即ちブドガラであるから、「諸蘊とブドガラとは」別なものではない、ということは決して遮せられない。「従つて、汝は「諸蘊とブドガラとは一でもなく異でもない」というが、それは成立しない。」故に、薪に因つて火が施設される如く、諸蘊に因つてブドガラ

が施設される、という此の「汝の譬」は成じない。

C

若しまた、この「ブドガラ」が諸蘊と別であると「も別でないとも」^①言わるべきでないならば、「所知 jñeyya は五種である。すなわち、過去と未來と現在と無爲と不可説とである、」^②とは言わるべきでないことになる。この「ブドガラ」は過去等より第五であるのでもなく、又第五でないのでもないと言わるべきである「からである」^③。

註① 玄奘譯「補特伽羅與蘊、異俱、不可説」によつて補う。眞諦譯は「不可説人與陰異」でチベット譯に等しいが、後に「過去等より第五であるのでもなく、又第五でないのでもない」という記述がある所を見れば玄奘譯を採るべきである。

② 五法藏説については後述参照。

③ この一節における英譯の理解は採り難い。

D

凡そブドガラを施設する時には、且らく、諸蘊を縁じて施設するのか、又はブドガラを縁じて施設するのか。(1) 且らく、若し諸蘊を「縁じて施設する」のならば、まさしくそれら「諸蘊」においてブドガラを施設する「のであつて諸蘊の外に別にブドガラがあることはない」であらう、ブドガラを縁ずるのではないから。(2) 又若しブドガラを「縁じて施設する」ならば、どうしてそ「のブドガラ」を諸蘊に、因つて施設する「と先に言つた」のであるか。「ブドガラを縁じてブドガラを施設するならば」ブドガラはその「ブドガラ」そのものの因なのであるから「諸蘊に因つて施設する」ということはできない」。

若し、諸蘊がある時ブドガラを了得する、それ故に諸蘊に因つてこ「のブドガラ」を施設すると許すのだ、という

ならば、しからば、色も亦、眼と作意と明とがある時、了得されるから、「色は」それら「眼・作意・明など」に因つて施設されたものと言われねばならない。

註① *dmigs nas* であるから、前の用例からいえば *alambya* であろうと思われるが、眞諦譯「觀」、玄奘譯「托」、佛譯は *upa-* *daya* に對すると同じ譯語を用いる。

② *snan ba* = *ābhāsa* (?) 光、明るさの意。眞諦譯「光明」。

E

1 且らく、次のことも亦說かれねばならない。六識の中、何「識」によつてブドガラは識られるか。

(敵者) 六のすべてによつて識られるのであるという。

(立者) 如何にしてか。

(敵者) もし眼によつて識られる諸色に依つてブドガラを了知する時は、ブドガラは「眼によつて識られる」と言われるが、しかも「色である」とも「色でない」とも言わるべきでない。④ 同様に、乃至、意によつて識られる諸法に依つてブドガラを了知する時は、ブドガラは「意によつて識られる」と言われるが、しかも「法である」とも「法でない」とも言わるべきでない。

(立者) かくの如くならば、しからば、「汝の言うブドガラは」乳等と等しく「施設である」ことになる。「すなわち」若し眼によつて識られる諸色によつて乳又は水を了知する時は、乳又は水は「眼によつて識られるものである」と言われるが、しかも「色である」とも「色でない」とも言わるべきでない。同様に、若し鼻「或いは」舌「或いは」身によつて「それらを了知する時、それらは鼻舌身によつて」識られると言われるが、「しかも香味」觸であるとも

〔香味〕觸でないとも言わなければならない。〔なぜならば、若しもその様に言つて〕乳や水が〔色香味觸の〕四〔種〕であるといふ過失に墮してはならないからである。その故に、色等なるあつまりが、乳なり、或いは水なり、と施設せられる如く、諸蘊〔のあつまり〕がブドガラなりと施設せられると成ぜられる。

註① *bslen nas = āśritya*

② *prativāhavayati* チベット譯は *dmigs par byed* である。明瞭義は *upalakṣyati* の語でこれを説明している。

③ 明瞭義によれば、「それ(色)を相とするのではないから、又、不可説(avaśyāya 五法藏の一)であるから、」色なりとも色にあらずとも言わなければならない。

④ 西藏譯はリテラリーには「乳と水との二」 *ho ma dau chu gnis* が四であるといふ……となつてゐる。梵文の *kṣīrodaka-yos* とこゝう双數形をそう譯したのであるが、明瞭義釋が *kṣīrasyodakasya vā catuṣṭyam* としている様に、ここは「乳が四である、或いは水が四である、といふ……」の意である。

2 又、「眼によつて識られたる諸色に縁つてブドガラを了知する、」と説かれたところの此の語の義は何であるか。且らく、諸色がブドガラを了得するための因であるのか。或いは又諸色を了得しつゝある時〔同時に〕ブドガラを了得するというのであるか。①若し諸色がブドガラを了得するための因であつて、そのブドガラは、又それら〔諸色〕と別であると言わなければならないというならば、しかる時は、色も亦、明と眼と作意とより別であると言わなければならない。それら〔明・眼・作意〕はかの〔色〕を了得する因であるから。②若し諸色を了得しつゝある時、〔同時に〕ブドガラを了得するというならば、まさしくか〔の色〕を了得する事によつて、すなわち〔ブドガラを〕了得するのであるか、或いは、別な〔色を了得することによつて了得するの〕であるか。③若しまさしくかの〔色を了得する〕事によつてすなわち〔ブドガラを〕了得するというならば、ブドガラは色と異らない自性をもつことになるか、

或いは、その同じき色においてか〔のブドガラ〕を施設することになるかである。〔いずれにしてもその場合は、同じ一つのことを了得するのであるから、〕「これは色である、これはブドガラである」ということが如何にして區別されるのか。若しそのように區別がされない時は、「色あり、ブドガラあり」ということを又如何にして立するのか。〔何となれば、凡そ一切のものは、それを〕了得する事によつてのみ、それありと立せられるのである〔から、上の如き場合、「色あり、ブドガラあり」と立することはできない〕。同様にして乃至諸法によつても〔同じく〕言わべきである。(b)若し別な〔色を了得すること〕によつて〔了得するので〕あるというならば、〔ブドガラを〕了得する時と〔色を〕了得する時とが別々であるから、〔ブドガラは〕色と別であることになる。恰も黄は青と〔別なる〕如く、又、刹那は〔その前の〕刹那と〔別なる〕如くである。同様にして乃至諸法によつても言わべきである。もし又、色とブドガラと〔には、それらが別であるとも別でないとも言わべきでない〕如く、これら〔色とブドガラとの二つ〕を了得することについても亦、別であるとも別でないとも言わべきでないというならば、しからばそれによつて、〔それらの了得を相とせる〕有爲も亦不可説であることになるから、〔ブドガラのみが不可説であるとする汝らの〕宗義は害される。

註① 明瞭義「この二つの宗において如何なる差異があるか。第一の宗においては、諸色の因性に關している、しかし第二〔の宗〕においては因性は無い。しからば如何。諸色に因つて、ブドガラを了得するのである。」

② この *avakāṣya* を眞諦譯は「此智亦不可説是有爲」とし、玄奘譯は「能了不應是有爲攝」として、共に「有爲なりと説くことはできない」の意味に解するが、今は明瞭義に従つて、これを五法藏の一なる「不可説」であると理解する。

1 若し又、この「ブドガラ」あつて、しかも「それは」諸色なりとも説かるべきでなく、諸色に非ずとも説かるべきでないとするならば、しかれば、何故に世尊によつて「色は我にあらず、乃至、識は我にあらず」^①と説かれたのであるか。

註① 前述の如く、寂靜天の緊要によれば、ここに引かれる契經は S. XXII-11 であると考へられている。しかし相隨順は「色は我に非ず、我は色に非ず……」という二十種の薩迦耶見の形を出している。それによれば S. XXII-24 などを引いたとなしてもよいわけである。

2 凡そ眼識によつてこのブドガラを了得する時、か「の眼識」は色によつて生ずるか、ブドガラ「によつて生ずるか」、或いはその兩者によつて生ずるか、である。(1)もし色によつて生ずるならば、聲等「は眼識の所縁縁でないから眼識はそれら聲等を識ることができない」如く、「ブドガラも亦かの眼識の所縁縁とならないから、眼識は」ブドガラを識ることができない。「何故ならば」ある境のみを縁じて識が生ずる時、その「境」こそがかの「識」の所縁縁である。「したがつて眼識の所縁縁はまさしく色であつて、ブドガラではないからである」。(2)若しブドガラ「によつて生ずる」、或いは「色とブドガラとの」兩者によつて生ずるというならば、これは經を越えている。「何故ならば」經中に「二によつて識生ず」と決擇されている「から」。「また」同様に「比丘らよ、眼識生ずる時、因は眼なり、縁は諸色なり。所以は如何。眼識なるものは如何なるものか一切が眼と諸色とに縁つて生ず」と説かれてゐる「から」。「そして」然る時は、ブドガラは無常となるであらう。經中に「眼識を生ずる時、因なるものも縁なるものも共に無常なり」と説かれたから。

若しか「〔の眼識〕」の所縁はブドガラでないならば、しからば、ブドガラはそ「〔の眼識〕」による所識ではないことになる。^①

註① 玄奘譯はこの後に「若非所識、如何立有、若不立有、便壞自宗」と言葉を補っている。

3 若し又「ブドガラは」六識「のすべて」によつて識られるものと立するならば、か「のブドガラ」は耳識によつて識られるから、色より別となること、恰も聲「が色より別である」如くである。又眼識によつて識られるから、聲より別となること、恰も色「が聲より別である」如くである。同様にその他においても所應の如くである。

「又かくの如くブドガラは六識のすべてによつて識られると立するならば、」「婆羅門よ、これら五根は行境を異にせるもの、境を異にせるものにして、行境と境とを各々別々に領納す。ある根はそれより餘「なる根」の行境と境とを領納することなし。眼根と耳根と鼻根と舌根と身根と「皆」かくの如し。意根はこれら五根の行境と境とを領納す。

意根はこれら「五根」の所依「なれば」なり、^①と説かれるこの經の語とも相異することになる。或いは「若しこの經を量とするならば、」ブドガラは「如何なる識の」境でもないこととなる。もし境でないという事ならば、所識ではないことになる。「それでは「所知は五種である云云」という汝の宗義は壞せられる。」^②

（敵者）若しかくの如く「眼等の五根は餘他の根の境をとらぬもの」ならば、意根も亦「同じく」^③餘他の根の境をとらぬことになるのであらう。六畜生經等の中に「これら六根は種々なる行境をもつものにして、各々の行境と境とを欲求す」と説かれる「からである。もしこの經あるにも拘らず、意根は餘他の根の境をとるならば、同様に眼等の五根も餘他の根の境をとり、しかる時はブドガラは眼識によつて識られるであらう。」

（立者）かの「〔經〕」の中には、「〔眼等の〕」根のみを根であると説くのではない。五「〔根〕」とその「〔五〕」識とは見

〔聞〕等を欲求することは不可能だからである。〔なぜならば、五根は色を自性とすし、五識は自性分別をもたぬからである。〕その故に、〔かの經においては、〕これら〔五根〕の増上力に引かれた意識が根である、と言われる。〔ただ〕意根〔の増上力〕^④のみに引かれた意識なるものが、そ〔の意〕より別な〔眼等〕の境を欲求しない〔だけ〕であるから、その故に〔若しかくの如くならば、餘他の根の境をとらぬことになるだろう〕と汝の言う。この過失は無い。

註① 『意根は云云』というのは、單にこの場合の隨應論として言われたものであつて、喩例 *udāharana* には無い、と明瞭義は言う。「意はこれら〔五〕根の所依 *pratisāraṇa* である、とは、こ〔の意〕を俟つてはじめて〔五〕根は識の生ずるための因となる、という意味である。」

② 明瞭義の解釋に従う。第一章（本稿二八頁）参照。

③ *a-vy-ahicāra* 眞諦譯「別不通。」

④ *vid kyi dbaṅ po hbaḥ shig gis dram pa* とあるけれども、*vid kyi dbaṅ hbaḥ shig gis dram pa* であろうかと思う。すなわち「意〔根〕の増上力に引かれた」である。

4 又世尊によつて説かれた。「比丘らよ、所達と所遍知との一切の法門は説かるべきなり、」とて、「所達と所遍知とは、眼と色と眼識と眼觸の縁によつて生じたる内の樂受、苦〔受〕・不苦不樂〔受〕なるもの、乃至、意觸の縁によつて生じたる内の受なるものなり。廣説乃至、これは一切の所達と所遍知との法門なり、」と説かれた。その故に、所達と所遍知とはこれ〔ら六根六境六識六觸六内受〕だけであると決定して理解され、〔従つてブドガラは〔所達・所遍知で〕ない。この故に、この〔ブドガラ〕は所識でもない。慧と識とは境が同じであるから。^①〕

註① *prajñā* と *viñāṇa* とは境が同じである *saṃānaviśatyatva* から、*abhiñeyya* と *pariñeyya* ともないブドガラは *viñeyya* ではない、というのである。

5 ブドガラ〔論者〕^①らが「眼によつてブドガラを見る、」と見る時は、〔彼らは〕「無我によつて我を見る」とい

われるものであるから、我見の處となるものである。世尊によつて又經中に、「諸蘊においてのみブドガラが説かるべきである、^⑨」という事が決定されている。人契經中にも亦、「眼と諸色とに緣りて眼識生ず。三事合して觸あり。俱時に生じたるは受と想と思となり。その如く、無色なるこの四蘊と有色なる眼根と、これだけにおいて、人なりと言われるべし。この中薩埵・那羅・摩菟闍・摩那婆・布灑・時婆・弗伽羅・善斗^⑩というこれらは名なり。この中、我が眼によりて色を見る、^⑪というこれは宗なり。この具壽はかかる名なり、かかる種族なり、かかる種姓なり、食物はかくの如きを食べ、樂・苦はかくの如く受し、かくの如き長壽あり、かくの如く永く住し、かくの如く壽命の邊際あり、^⑫というこれは言説なり。比丘らよ。これらは唯名のみ、これらは唯宗のみ、これらは唯言説のみ。一切の法は無常なり。思より生じ、緣起せるものなり、^⑬と説かれた。又世尊によつて「了義經が所依なり」と言われた。この故にかかる「了義經」は屢々思量せらるべきである。

同様に、「婆羅門よ、一切は有なり、と言わるるかくの如きは十二處に盡きたり」と説かれる。「故に」若しこのブドガラが處でないならば、これは有に非ずと成ぜられる。若し處なりというならば、然る時は「ブドガラは」不可説でない〔から犢子部の宗義に反する〕。

彼ら「犢子部」の「經」の如きにおいても、かくの如く、「比丘らよ、あらゆる眼とあらゆる色とは、廣説乃至、比丘らよ、これだけにて如來は一切を施設するなり、一切は施設されたり、^⑭」と説かれたと誦する。

頻毘娑羅經中にも「比丘らよ、我・我所と稱せらるるは、愚痴無聞の異生假名に隨逐する〔すなわち、世間言説のために「我あり」という施設がなされるのに、それに對して「我あり」と貪著する〕も、ここに我・我所なくして、この苦現に生じ、既に生じ己れり^⑮」云云と説かれた。

阿羅漢尼シラーは魔より言いかけられて、
魔よ、有情というものありと考うるや、

〔しからば〕汝は〔惡〕見に
墮せるものなり。

此の行の聚りは空にして、
ここに有情あるに非ず。

たとえば諸支聚に對して
車の名を説くが如く

その如く、諸蘊に縁つて、世俗として有情ありと言わる。^⑤
と説いた。

雜阿含に、婆羅門バダリーに關して、^⑥

それによつて心雜染し

それによつて心淨めらるる^⑦

一切の結を壞する法を、

汝、バダリーよ、聞け。

我體として我あること無し。

〔我ありとは〕顛倒より分別するなり。

此處において有情も我もあらず。

これら諸法は因を具し、

十二有支と蘊・處・界となり。

審思せばこのすべての中に、

ブドガラは了得せらるることなし。

内の空なるを見よ、

外處を空なりと見よ、

空性を修習するいかなる〔瑜伽者〕も

またあることなし。

と説く。

註① 原文 *gan zag rnam* なるも *gan zag pa rnam* か。眞諦譯「執我諸人」、玄奘譯「諸謂眼見補特伽羅」。英譯は文字通り

“There is an existing Self who thought the opening of his eyes contemplates other Selves.” とつづる。

② 西藏譯の文面では *bdag tu la bañ gnas* とあるのみであるが、兩漢譯は「惡見深坑」「我見處深坑」とある。佛譯も *lābime* とつづる。

③ *sattva, nara, manuṣa, mānava, poṣa, jīva, pudgala, jantu*. 漢字による音寫は眞諦譯による。

④ 成實論無我品第三十四(大正三二・二五九b)に「併王迎佛經」の名前で、この經を引く。

⑤ この偈の前半は、成實論無我品第三十四(大正三二・二五九a)及び同立假名品第一百四十一(大正三二・三二c)に引かれる。論事 (I. i. 240) に引かれるものは S. V. 19 に當るもので、比丘尼の名前が *Vajira* になつて居り、内容も少し變化してゐる。

⑥ *luṇ phran tshegs*、眞諦譯「小分阿含」、玄奘譯「雜阿笈摩」。英譯者は *ksudrakagama* とし、佛譯者は *ksudrāgama* とする。尙萩原雲來文集所收「雜阿含の二問題」參照。

この偈は現存藏經中に相當箇所を發見することが困難である。法幢の俱舍論稽古に「見小本雜含十六、其爲長行爲異」といふ。(冠導本傍註にも「別譯經十六^左」と示す。)この卷數は丹本によつてゐるから、第十六卷とは別譯雜阿含卷八(大正二・四三一a)に相當する。しかしその經は法幢も言う如く散文であり、又相當文が見出されるのは、こゝなる偈の後半に對してのみであり、しかもそれも精密には一致しない。寂靜天の緊要を見ると、この偈は尙前後にかなり長い偈文を有している事が解るが、現存漢巴の阿含中の經典との一致を見出すことは難しい。

⑦ 上述(本稿三四頁)參照。

6 同様に、「我を了得する所に五の過失あり。(1)我の見あり、命者の見あり。(2)諸々の外道と差別なきこととなる。(3)道を誤つて行ずる者たり。(4)空性においてか〔の人〕の心進まず、清淨となず、安住せざる故に解脱せず。(5)か〔の人〕には聖法は淨められず、」と説く。

G

1 (敵者) 彼ら〔犢子部〕はこの經文を量としない。

(立者) 何故か。

(敵者) 「わが部の人はこれを誦しない」と言う〔からである〕。

(立者) 彼らにとつては、部こそが量であるか、又は佛語が量であるか。(1)若し部こそが量であるならば、しからば〔佛語は彼らにとつて量に非ず、という意趣であるから〕彼らの師は佛ではない、〔即ち、彼らは〕釋子ではないであらう。(2)若し佛語が量であるというならば、〔上掲の〕この經文は何故に量でないのか。

(敵者) 「これは佛語ではない。^① 何故かと言へば、われらの部は誦しないから、」と傳説する。

(立者) これは非理に墮したものである。

(敵者) 此の場合、何が非理であるか。

(立者) 凡そ經文にして餘の部のすべてによつて出だされ、「餘他の」經をも法性〔すなわち緣起法〕をも障えないのに、しかもその〔經文〕をわれらは誦しないから佛語ではないというのは、單なる強情以外の何物でもない。

註① 明瞭義によれば「これらの經は何ものかによつて増益されている、という意趣である。」

② 明瞭義によれば「法性 dharmatā を障へないとは、緣起法 pratyasamutpāda-dharmatā を〔障へない〕、である。」

2 また彼らには「一切法は無我なり」という此の經は無いのであるか。〔若し彼らが、〕「ブドガラは法であるとも言われるべきでなく、法でないとも言われるべきでない、」と説かれる〔故に、ブドガラ有りとしても、一切法の無我なることは害せられない、〕と立てるならば、〔若しブドガラが法であると言わべきでないならば〕意によつて識られるとは成ぜられぬ。「二によつて識生ず」と説かれたからである。

3 また「無我において我ありとする想の顛倒・心の顛倒・見の顛倒あり、」という此〔の經〕をこそ、如何に解するか。

(敵者) 無我において我ありとするのは顛倒であるが、我において〔我ありとするのは顛倒では〕ない。

(立者) 無我とは何であるか。

(敵者) 蘊・處・界である。

(立者) 〔しからば我と色とは別となるから、〕且らく、〔汝が〕「色なりとも色に非ずとも言われるべきでない」と説いたことは棄捨される。

又、他の經中に「比丘らよ、沙門婆羅門にして、我ありと隨見する彼ら一切はこれら五取蘊のみにいてなり」と説く。この故に、一切の我を執するものはただ無我においてである。

4 同様に、「若し人あつて宿住の多種なるを隨念せんに、已に隨念したるも、現に隨念するも、將に隨念すべきも、それらの一切はこれら五取蘊のみにいてなり」と説かれる。

(敵者) 若しかくの如く「これら五取蘊のみにいて隨念するのであつて、ブドガラにおいて隨念するのではない」ならば、何故に「われは過去世において色を持したり」と言われるのであるか。「われ」という語によつてブドガラが説かれてゐるではないか。」

(立者) かくの如き「言葉」は「宿住の」多種なるを隨念する者は「かくの如く隨念する」^①ということを示すのである。若しブドガラが色を具すると見るとするならば、有身見に墮するであらうから、その場合は誦しないことが依處である。この故にブドガラは假有である。「一刹那において多くのものが一緒に集つた時そこに」聚「があり、一緒に集まつたものが多くの刹那においてある時」流「がある」等の如くである。

(敵者) 若しかくの如くならば、しかば、佛は一切智でないことにならう。一切を知るべき心・心所なるものは何ら無い。「心・心所なるものは」刹那滅であるからである。「故に、若し佛が一切智であるならば、佛は、心・心所によつてではなく、」ブドガラによつて知るのである。「したがつてブドガラはある。」

(立者) かくの如くならば、しかば「心が壞する時もブドガラは壞しない、^②と立てるのだからこ「のブドガラ」は常であると立てるものである。われわれは「一切「の境」に對して知が現前せられるが故に佛は一切智である、^③と言ふのではない。」

しからば如何。

功能あるが故である。佛と呼ばれる相續なるものには、凡そ欲する所〔の對象〕に對して心を向けるのみで、不顧倒の智を生ずるこの功能がある。〔だから一切智と言うのである。〕これについて〔次の如く〕説く。

恰も火は〔俱時に一切を

燒き盡すには非ざるも、

一切を燒き盡す功能ある故に、〕

一切を吞食すと考へらるる如く、

〔佛は、〕相續として、

〔一切を知る〕功能あるが故に、

一切智なりと許さるべし。

俱時に一切を知る故に

〔一切智なりと許さるる〕に非ず。

〔敵者〕〔佛と呼ばれる相續にとつて、上の如き功能があるのであつて、佛なるブドガラにとつてではない、という〕このことは如何に解了せられるべきか。

〔立者〕「過去の」云云と説かれているからである。

過去の等正覺者なるものと、

未來の佛陀なるものと、

現在の等正覺者なるものとは

多くのものの愁を減するものなり。

〔この故に、佛と呼ばれる蘊の相續はあるがブドガラはあるのではない。〕汝らは諸蘊のみ三世なりと許し、ブドガラは「そうであるとは許さ」ぬ〔からである〕。

註① *evam anekavīdhaṃ ye samanumāranti (te evam anusmaranti), evam* をかく理解するは、眞諦譯及び英譯にしたがう。

② 以下、最初の偈文の終りまでは、佛の一切智ということについて論じた隨應論である。したがつて破我品の本筋からいへば大きな問題ではないが、陳那によつて、この品の一つの要點 *harman* として注意されている。

5 (敵者) 若し諸蘊がすなわちブドガラならば、何故に、「比丘らよ、汝らのために重擔が説かるべし、重擔を取ること、重擔を棄つること、重擔を荷う(者)^①、を説くことによりて。」と説かれるのか。

(立者) 何故に説かれてはならないか。

(敵者) 〔重擔を荷うブドガラをただ諸蘊のみとすれば、重擔はすなわち五取蘊なのであるから、それでは〕重擔そのものが即ち重擔を荷う〔者〕である、〔ということになり、それは〕理に合しない。

(立者) 何故に〔理に合しない〕か。

(敵者) かくの如きは〔世間において一般に〕見られないからである。

(立者) 〔汝の言う〕ブドガラは不可説なり、ということも理に合しない。

(敵者) 何故か。

(立者) かくの如きことは〔世間において一般に〕見られないからである。

又、「汝の言う如くならば、」重擔を取ることも「ブドガラと同じく」蘊に攝せられないという過失に墮する。「重擔を荷う〔者〕」は、具壽はかくの如き名あり、乃至、かくの如く永く住し、かくの如き壽命の邊際あり、」と知るならば「これに」異つて「常なり、或いは「不可説なり」」と知ることは無いであらうという、唯そのために、世尊によつて説かれたのであつて、前の諸蘊が後の諸蘊に對して害を爲す、「すなわち、前の諸蘊が苦の因となつて後の諸蘊を引起す」から、「前の諸蘊、すなわち、」重擔に對して、「後の諸蘊、すなわち」重擔を荷う、〔者〕が説かれるのである。

註① bhara-bāra はこの場合、男性名詞である。

② この經典は三彌底部論（大正三二・四六三b）にも引かれる。

6（敵者）ブドガラは有る。かくの如く「化生の有情無し」といふは邪見なり、と説かれている〔からである〕^①。（立者）「化生の有情無し」とは誰が言うのか。「われらはただ」世尊によつて分別せられた如く有りと言う。この故に、これは、若し人あつて、彼岸において化生する有情といわれる蘊の相續において、「化生の有情無し」と撥無する時、かの人にとつて邪見なのである。諸蘊は化生するものだからである。

そこにおいて「ブドガラ」害される所のもの、それが邪見ならば、「それは」何によつて斷ぜらるべきであるか。それは見諦所斷ではあり得ないし、修所斷でもあり得ない。「何故ならば」ブドガラは諦において攝せられないからである。^②

註① 三彌底部論には、逆に「佛言、有人、見化生故正見」と述べている（大正三二・四六三a）。

② 玄奘譯は、この文中に「不由胎卵濕、名化生有情」という説明の句を挿入している。

③ プドガラは五蘊にも無爲法にも攝せられぬ「不可説」であるから、諦には攝せられぬ。

7 若し「一人のブドガラ〔世間に〕生ずる時は〔多人の利益のために〕生ず、と説かれているから、〔ブドガラは〕諸蘊ではない、^⑤」と言うならば、そうではない。總ての中において而も一を施設するのだからである。〔例えば世間において、八事俱生なれども〕一麻・一米といわれる如く、又〔多くのものの聚まりなれども〕一聚といわれ、〔多くの音聲の聚まりなれども〕一語といわれる如くである。又、〔汝はブドガラが^①〕生を具することを許すから、ブドガラは有爲であると言わるべきである。^②

〔敵者〕 その〔生というの〕は、諸蘊が、先に無なるより生ずる如くに生ずるのではない。しからば如何。〔生というの〕別なる蘊をとることであるから、〔そういう意味の生を具したとしても、ブドガラは有爲性とはならぬ。〕例え、明 *prajñā* を取る故に、能祠者が生ずる、記論者が生ずる、と言ひ、相 *linga* 「を取る」故に、比丘が生ずる、遊行者が生ずる、と言ひ、異なる分位を取るが故に、老者が生ずる、病者が生ずる、と言う如くである。

〔立者〕 そうではない。すでに〔佛の〕遮したところであるから。世尊によつて勝義空經中に「比丘らよ、業あり、異熟あり、されど法假 *dhammasankheta* ^④を除きて、此の世の諸蘊を棄てて、餘の世の諸蘊を結生する所の〔業の〕作者は得られず、」と説かれた。プハールグナ經中にも、「プハールグナよ。〔誰かが〕取る、とわたしは説かぬ」と説かれた。〔若し、取る、というならば、誰が取るか、と問うことが、汝にとつて可能となるであらう。しかし、取るとは言われない。〕故に、諸蘊には如何なる取者も如何なる捨者も無い。

且らく、汝が能祠者乃至老者〔が生ずると言うの〕は何に關して譬喩をなすのか。(1)若しブドガラ〔に關して〕であると云うならば、そ〔の譬喩〕は成就しない。(2)若し心及び心所〔に關して〕であると云うならば、それらは刹那

刹那に先に無なるより生ずるのみである。(3)若し身〔に關して〕であると言うならば、それもか〔の心・心所の場合〕と等しい。

又、「能取なる」身と「所取なる」明・相と「別なる」如く、「所取なる」蘊と「能取なる」ブドガラとは別となる。老者と病者とも亦〔分位より見れば念々に別であるから〕身を異にするのである。「その時、もし汝が「ある分位にある身が、その分位の減した時、それと異つた他の分位にあらわれるということがあるだろう」と言うならば、それもそうでない。」數論の轉變説は「先の隨眠品で」⁽⁴⁾遮せられた「から」。故にこれらは善い譬喩ではない。

註① 眞諦譯「由汝許有生故」に従う。玄奘譯は「以契經說生世間故」とする。

② *sanskṛta-grahṇam utpattimativā*. (明瞭義一二三頁)

③ 「法によつて假說せられたるもの」の意。眞諦譯「法世流布語所立人」。明瞭義はこの語を「緣起を相とするもの *pratitya-samutpāda-laksana*」という語で説明する。山口益「月稱造中論釋」一、七七・七八頁參照。尚論九・八右にもこの經を引く。

④ 論一一・二左、二〇・四右。

⑤ この經典は三彌底部論・成實論・論事いづれも引く。

8 若し諸蘊は先に無なるより生ずるが、ブドガラ〔はそうでは〕ないと許すならば、か〔のブドガラ〕はそれら〔諸蘊〕と別であり、しかして又常であると明かに示された。蘊は五である。ブドガラは一である、ということによつて、どうして「ブドガラと蘊とが」別であると説かれないであろうか。

(敵者) 且らく、大種は四にして色は一である、しかもどうして大種より色は別でないのか。

(立者) 過失はある宗のみにあつて、〔われわれの宗には無い。〕

(敵者) 如何なる宗においてであるか。

〔立者〕「覺天の」^①「大種のみあり、〔大種より別に所造はあらず、〕」という宗においてである。しかし、かくの如くならば又、大種がすなわち色であると同じく、蘊がすなわちブドガラであると立てらるべきである。

註① 論二・七右、婆沙論卷百二十七（大正二七・六六一c）。

9 〔敵者〕 若し蘊がすなわちブドガラならば、何故に世尊によつて「かの命者は即ちこの身なり、或は異なり」〔云云ということとは、邊見であるとして、〕記せられないのであるか。〔若し諸蘊の上にブドガラが假説されたのならば、身がすなわち命者なりと言われるべきなのに、かくの如く記されない時は、蘊がすなわちブドガラであるとは言われないことになるではないか。〕

〔立者〕 問者の意樂に應じ〔て説く〕からである。か〔の問者〕^①は、内作の士夫は命者なる一實物である〔と考へて、それについて〕^②問うた。〔しかし、その様な實物としての命者は〕何ら無いのであるから、か〔の命者〕はどうして「異なり」或は「異にあらず」と記せらるべきであらうか。恰も〔在りもしない〕龜の毛が剛いとか軟いとかいふ如くである。

この結び目は又先師らによつて既に解かれている。ミリンダ王が長老龍軍の所へ來て、「大德よ、諸比丘は多辯である。若し〔貴下が私の〕問う所に對してまさしく答を與えるならば、私は問わうと欲う」と言つた。〔長老が〕「問い給え」と言うと、〔王は〕「實にかの命者は即ち身であるか、或いは命者と身とは全く別なものであるか」と問うた。長老は言つた、「これは答を與えられないものである、」と。彼〔王〕は言つた。「大德よ、私は先に別語を説くべからずと約束したではないか。何故に、これは答を與えられないものである、と別語をのみ説くのか。」長老は言つた、「大王よ、諸王は多辯である。若し〔貴王が私の〕問う所に對して、まさしく答を與えるならば、私も亦問お

うと欲う。」「王が」「問い給へ」と言うと「長老は」「貴王の宮廷にあるアームラ果の樹なるものの果は酸いか甘い
か」と問うた。「私の宮廷にはアームラ樹は全く無い」と「王は」言つた。「大王よ、私は先に別語を説くべからず
と約束したではないか。何故に、かくの如く、アームラ樹は全く無いと別語をのみ言うのか。大王よ、同様に、かの
命者は全く無いのに、何によつてそれは身と異なり、或いは異に非ず、と説かるべきであらうか、」「と長老龍軍は答
えた。その」如くである。

（敵者）「しからば若しブドガラが不可説でないならば、」何故に世尊によつて「命者は」決して無い」と説かれ
ないのか。

（立者）問者の意樂に應じ「て説く」からである。彼「の問者」が命者という蘊の相續なるものも亦無しと解了す
るならば、邪見に墮するであらう、緣起を知らざるが故に。かの人はか「の如來」の教説に耐えない「すなわち、無
我の教説に對して不相應である」。この事は世尊によつて、「阿難よ、筏蹉と同じき姓をもてる遊行者によつて問が
問われて、「それに對してわれが」我ありと記する時は、一切法は無我なるによつて、「その」語は宜しからざるに非
ずや。阿難よ、筏蹉と同じき姓をもてる遊行者によつて問が問われ、「それに對してわれが」我あらずと記する時は、
筏蹉と同じき姓をもてる遊行者は先に已に「有身見と俱行する痴によつて」愚惑なるに、嘗てわれには我ありしが今
はわれに「その我は」無し、と「考うるによつて、斷見と俱行する餘の見を生じ」、愚痴はより増大すべきにあらず
や。阿難よ、我ありと言うは常の邊たるべし。阿難よ、我あらずと言うは斷の邊たるべし、」云云と説かれている。
これによつても、かくの如く執持せよ。これについて又「大徳童受が」言つた。

見なる牙によりて傷つけらるることと、及び諸々の業の壞することとに觀待して、牝虎の子を運ぶが如く、

「きつ過ぎず、また緩る過ぎず」

諸佛は「この無我の」法を説き給う。

我ありと許したる「所化の有情は、

有身見を相とする」見なる牙によりて

傷つけらるべし。世俗「を了解する」に

至らずしては、^④「業の果あることなし

と言いて」善の子「即ち善業」の

破滅となるらん。

又曰く、

無なるが故に、世尊は、命者を、

同一なりとも別異なりとも説かざりき。

又施設せられたるものを、

無たらしむる勿れ「とて」、

「あらず」とも説かざりき。

かの蘊の相續において善不善の果あり。

かしこにおいて、かの命者と呼べるる

ものあること無からん、

「命者無し」と説かるる故に。

諸蘊において施設としてのみ

命者あり、とも亦説かざりき。

その時それに似て生ずる人が、

空性を覺知することはあり得べからず。

かくの如く、筏蹉によりて問われたる

「佛」は、「我あり」とも「あらず」とも

説かざりき。意樂に觀待するが故に、

「答は」成ぜられず。されど「若し實に我」ある時は何ぞ「あり」と説かざるべき。^⑦

又、「世間は常なり」云云とも問者の意樂に觀待する故に、「世尊によつて」記せられない。且らく、若し「問者

が」「世間は我である」と許すならば、その「我」は無なるが故に、「常なり、無常なり云云の」四種の記は理に合し

ない。(2)若し「世間は一切の生死である、」と言うならば、それも亦理に合しない。「所以は」(a)世間が常ならば、

何ものも般涅槃しないことになるであらう。(b)「世間が」無常ならば、一切は斷滅するであらう。(c)「世間が常・無

常の」二を具するならば、あるものは決定して般涅槃するし、あるものは「般涅槃」しないという事になるであらう。

(d)二つとも具さないならば、般涅槃するにも非ず、般涅槃せざるにも非ず、ということになるであらう。この故

に、般涅槃は「聖」道に隨從するのであるから、決定して四種「の何れなりとも」記することは無い。離繫師の聲聞

が雀を「捕えて、世尊に對つて「この雀は生きていないか」と問うた。若し「生きている」と言えば、それを壓潰し

て見せるであらうし、これに反して、「生きていない」と言えば、それを生きた儘示すであらう。だから如來は彼の意樂を知つて、何とも答えられなかつたが、生きているかいないかということは、問者の心にかかつていふことが、この答をしないということによつて表わされているのである。此の問題も正にその如くに「記せられないのである」。

この故に、「世間は邊際あり」云云の四種も亦記せられない。この四句は「『世間は常なり』云云の四句と」義が等しい「からである」。

同様に、遊行者ウクティカも亦、この四句を問うて、「一切世間が此の道によつて出離するのであるか、一部の世間が「出離する」のであるか」と問い、長老阿難は「ウクティカよ、汝は世尊はじめに問いを問うたかの同じき「問い」を、今は他の異門をもつて問うのであるか、^⑨」と答えた。「したがつて、これも不記である。」

「如來は死後有なりや、^⑩」というこの四句も亦、問者の意樂に觀待する故に、記せられない。か「の問者」は已解脱の我を如來であると考えて、「この」問を問う「からである。そこで」プドガラ論者に對しては、「世尊は何故に、現に存するプドガラありと記しながら、「如來が」死後「有なり」、と記さないのか、」と論難し吟味せらるべきである。

（敵者）「如來が死後有なりと記することは」常の過失に墮するが故に「記せられぬ」。

（立者）しからば、何故に、「慈氏よ、汝は未來世に如來・應供・正等覺者となるであらう、^⑪」ということが記せられたのか。何故に、「かくかくの處に生じたり、^⑫」と過去の聲聞らの生を記せられたのか。「汝が言う」その如くなる時は、「この様な世尊の記も」常の過失に墮するであらう。

若し又、「世尊は先にはブドガラを見給いしも、般涅槃後は見給わぬのであつて、「従つて」知らぬから記せられぬのである」と言うならば、「それは」大師「世尊」の一切智を具することを撥無することである。或いは又、「そうでないならば」、「か「の我」は無い「から記せられぬ」、「と立許されねばならない。

もし又、「世尊は我を」見るけれども説き給わぬ」というならば、か「のブドガラ」は有なり、或いは常なりということが成ぜられる。

若し「見給うとも見給わぬとも言うことができない、」と言うならば、しからば、世尊は一切智なりとも、一切智にあらずとも、次第次第に説くべからざることとなるに違いない。

註① *antar-vyāpāra-purusa* 「能く此の蘊を捨し餘の蘊を續くる」輪廻の主體なるもの。(論九・七左参照)

② 兩漢譯によつてかく補う。

③ 原文は *rgyal ba* (= *jina*) となつてゐる。今はゴーカーレ本に従つた。

④ ゴーカーレ本では *apṛāpya saṃvṛtiṃ* であるが、西藏譯は *kun rdzob rlog par ma gyur nas*、また明瞭義には *apṛāpya saṃvṛti-gaṇin* とあるので、それを探る。

⑤ ゴーカーレ本 *tadānīn tadīśo jinaḥ* に従う。西藏譯は *de tsheni sbye bo de ḥdra ste*、共に意味が少しはつきりしない。

⑥ ゴーカーレ本には *āśrayā' pakṣya* とあるが *āśraya* は *āśaya* である。西藏譯 *bsam pa la blon*。

⑦ この偈については、西藏譯・兩漢譯の間に少しづつ異同がある。

⑧ 原文に *gnī ga ḥar* とあるも、*dvayavat* であろうか。心髓燈では *gnis ka* となつてゐる。

⑨ 釋友釋に言う。「汝はかの同じき問を問う」とは「邊際ありや」と問ひつつあつた者である。如何にかというならば、「實に一切世間が此の道によつて出離するのであるか」というこ「の問」によつて、「邊際あり、無常なり」と言われることになる。「世間の一分が出離するのであるか」というこ「の問」によつて、「邊際あり、又邊際無し、常にして無常なり」と言われることになる云云。

⑩ この經典は、中阿含卷第十三、王相應品の第二經說本經に相當するが、緊要に示す所によれば *rāja-saṃyukta-varga* の第十經 *Purvāṇāparāṇasūtra* であるという、緊要が依る中阿含が現存漢譯中阿含と構成上に差異のあることが知られる。緊要の示す經名は、說本經の異譯とされる失譯單經古來世時經に近い様である。

⑪ 眞諦譯「漸々成斯義」、玄奘譯「則應漸言」、明瞭義によれば、次第次第にという語は、釋子の一樣なる怒りを去らんが爲である、という。

10 (敵者) プドガラは實にある。かくの如く、「諦として、又、住として、我を無我と考うるは〔邪〕見處なり」と説かれる〔から〕。^①

(立者) 「我」ありと考うることも亦、「有身」見處なり、と説かれたから、「汝のいう」そのことは根本において適當でない。阿毘達磨論師らは説いた。「この二は共に邊執〔見〕である。常と斷との見によつて攝せらるべきものである、」と。實にその如く、道理に相應して、筏蹉經中に、「阿難よ、我ありというは常なるべし。阿難よ、我無しというは斷なるべし、」と説かれたからである。

註① この經典の出處は明かにされていない。緊要によれば「第七中阿含の第一攝偈 *uddāmaṣṭoka* 中の漏の分別を説く經」といふ。「第七中阿含」というのは後に出る經典(本稿八六頁註①参照)の例によれば、現存中阿含經七法品らしく考えられる。その第一攝偈中の漏の分別を説く經と言え、第十經漏盡經より外にないが、現存漏盡經の文にはこの文と全く一致する箇所は見出せない。

② *kuṇḥ su ruḥ ño* 眞諦譯「不可以爲證」、玄奘譯「不成證」。

11 (敵者) 若しプドガラが無ければ、此の輪廻は誰のものであるか。輪廻そのものが輪廻するという道理は無い。世尊はまた、「有情は無明の蓋ありて生死に馳流す、」と説かれた〔から、プドガラこそがあつて、馳流するのである。

(立者) プドガラは又如何に輪廻するのか。

(敵者) ある蘊を棄てて、別の蘊を取るによつて、「輪廻するのである。」

(立者) この宗は既に答釋された。^② 火は刹那滅なるも相續によつて移行すると言われる如く、有情と呼ばれる蘊の聚まりは愛・取を有し「相續によつて」流轉する。「しかし、そこにプドガラを認める要は無い。」

註① 眞諦譯のみがさらに「或於地獄、或於畜生餓鬼人天道中如此、長夜受於衆苦、増益貪愛常聚血滴」と引用を續けている。この經典は三彌底部論(大正三二・四六三b)にも、論事(1.1.159)にも引かれている。又月稱の中論註(p. 218)にも引かれる。

② Ⅱ、G、7、參照。

12 (敵者) 若し、こ「の有情」が蘊に屬するものならば、何故に、世尊は「われこそはかの時において妙眼という大師なりき、^①と説かれたのであるか。

(立者) 何故に、「そう」説かれてはならないのか。

(敵者) 諸蘊は「前の刹那と後の刹那とは」異つてゐるからである。

(立者) しからば、「この有情は」何であるか。「汝は「プドガラである」というであろうが、」か「の妙眼」がすなわちプドガラならば、「プドガラは」常となるであろう。故に、「今の」われがすなわち「先の」か「の妙眼」である、^②ということは、「先の妙眼と今のわれとが」一の相續なることを顯わす「のみであつて、プドガラありということ顯わすのでは無い。」恰も、「先に見られた」かの同じき火が焼えつつ來た、^③という如くである。

註① 中阿含七法品の第八經七日經であると考えられている。寂靜天の緊要では「第七中阿含の第一攝傷の第八經七日經」であると言う。現存漢譯中阿含においては七法品はその巻頭におかれ、そこに「善法・晝度樹 城・水・木積喻 善人往・世福 日

・車・漏盡七」という攝偈が示されている。緊要が依用した中阿含では或いは七法品が第七番目に置かれていたのであるか。三彌底部論(大正三二・四六三b)・成實論有我無我品(大正三二・二五九c)では、破我品が此處にこの經を引くと同様な意味で「我前世時、作轉輪王、名曰善見」という經典を引く。

② 玄奘譯「顯昔與今是一相續」によつて補う。

③ 玄奘譯は「如言此火曾燒彼事」で少し異なる。

13 若し我があるであらうならば、諸々の如來のみが明瞭に見給うであらう。「我を」見る時は、又、我執が堅固となり、「我ある時、我所も亦あるべし」と經中に出る故に、彼ら「如來」は諸蘊において大いに我執を起すから、彼ら「如來」にかの「我々所の行相ある」有身見があるであらう。我所見があれば、又、我所愛もあるであらう。その故に、更に堅固な我我所愛に擾亂せられた縛をもてる「諸々の如來」に解脱は遠くなるであらう。「しかし、かくの如きことはあり得ない。」

若し「汝が」「我に對して愛は決して起ることは無い、」と許すならば、そのことは、「無我において我ありと迷うことによつて愛が生ずるけれども、我そのものにおいては「愛は」生じない、」ということにおいて道理がある。^④

この故に「犢子部の如き」一類の人々は「ブドガラあり」と執し、又、「中觀派の心をもてる人々の如き」一類の人々は、「一切は無である」と執するが、これらの人々はこの「佛」教において過失が生ずる。又、凡そ外道にして「我は全く別の實物である」と考える時は、かくの如き人々には解脱無し、という此の過失は動くことが無い。

註① この經典は三彌底部論(大正三二・四六二b)、論事(1.242)にも引かれている。これは M. XXI.1. Alagaddūpana-sutta (Vol. I. p. 138) 及び中阿含阿梨吒經(大正一・七六四b)に當ると考えられているが、緊要によると「中相應 Madhya-samyukta」の第二十經であるという。

② 眞諦譯は「此言應何道理」と反語に取り、玄奘譯は「此言無義……如是所言無理爲證」と否定に譯する。英譯者はそれを勘

考へてか、*“This you suppose to be logical! (But it is impossible logically to prove such tenets. Therefore you are grossly mistaken, when you suppose that the disease of such wrong views reducing Salvation to nought might appear in a natural way within the pale of the Holy Doctrine of Buddha.)”*と譯す。Therefore 以下は、明かに、兩漢譯共に、この箇處に續いて「是故於如來正法中、無因緣起見瘡癰」(眞諦譯)、「故彼於佛眞聖教中、無有因緣、起見瘡癰」(玄奘譯)とあるによつて補つたのである。しかしこは文字通りの意味に取つて、理解できないことはないと思う。上掲兩漢譯の句に對應する部分は、西藏譯においては、次下有我無我二執を擧げて「これらの人々はこの〔佛〕教中において過失が生ずる」と言う箇處に相當するのであらうと思われる。いづれにしても、兩漢譯の原本と西藏譯の原本とは、この箇處では相違があつた様である。

H

1 (敵者) 若し又、我が一切種に無ならば、刹那滅の心において、領納してより久しく經過した境を、如何にして憶念し、又、認知するのか。

(立者) 「嘗て領納された」憶念の境に對する想の類ある心の差別よりして「憶念や認知はある」。

(敵者) 如何なる種類の心の差別よりしてか、又、何の無間に憶念が生ずるか。

(立者) か〔の憶念せらるべき境〕に對して心向け、相似と相屬とを有する想等を具し、特殊な所依と愁憂と散亂等によつて功能の害せられること無き、心の差別よりして「生ずる。しかし」かくの如き場合にも、かの「憶念の境に對する想の」類あらざる心の差別はかの憶念を生ぜしめ得ない。又、想の類であつても、別な種類の「心、すなわち、それに對して心向けず、乃至、想等を具することなく、功能の害せられた心の差別」では、かの憶念を生ぜしめ得ない。しかし、この二を具すれば、^⑨「憶念を生ぜしめ」得るから、かくの如くなる時は、「はじめて、」憶念

が生ずるであろう。しからずしては、こ「〔の憶念を生ずること〕」の機能は見られないからである。

註① *pratyabhiñāna* 眞諦譯「更知」玄奘譯「知」或いは「記知」

② *smṛti-viśaya-saṁjñā* *nyayāc cittaiviseśāt*. 明瞭義によれば *smṛti-viśaya* は *smṛter viśaya* であつて、それは「嘗て領納せられたる境 *anubhūto* *rtha*」である。*saṁjñā* は前の語と合して於格の依主釋に讀まるべきであり、*anavaya* は前の語と合して有財釋に讀まるべきである。すなわち、「それは因をもつてゐるから類あるである *sāṃvayo hetur asya*。」西藏譯本論では *anavaya* の語に相當する箇處に *rgyu* (= *heṃ*) の語を置いている。

③ Ⅱ、G、9 註⑧参照。

眞諦譯のみが、この箇處を「若二同、但利那亦不能生此念、若異此三、則能生此念」とする。

2 (敵者) 今、如何にして、見る心と憶念する心とは別であるのか。かくの如くなる時は、天授の心が見て、祠授の心が憶念することになるであろう。

(立者) 「此の難は理に合し」ない。「天授の心と祠授の心とは、因果の體とならぬから、」相屬が無いからである。「すなわち」それら二「心」は、相屬する二心が因と果とになる如くに、因と果とにならないから、相屬が無い。

又、われわれは、見る心と憶念する心と別だというのではない。そうではなくて、先に釋せられた如く、相續の轉變する方規によつて、見る心と別なる憶念する心が生ずるという、かくの如きにおいて何の過失があるか。

憶念あつてこそ、認知はあるのである。

3 (敵者) 我が無いならば、誰がかくの如く憶念するのか。

(立者) 憶念といわれるのは何の義であるか。

(敵者) 憶念によつて境を取るのである。

(立者) その「憶念」が「境を」取るのは、憶念と別な事か。「別ではないではないか。若し別であるというならば、」しからば、憶念によつて作す「者があるというのであるう。しかし、」それを作す所のかの作者なるものは「憶念の因より外には無い、ということとは、先に、」「憶念の因は心の差別である、」と説き了つた。^①

しからば、「世間に言う」^②「制多羅が憶念する、」とは如何なることかといえ、制多羅というかの相續よりしてか「の憶念」が生ずると考えることによつて、「そのやうに」言われるのである。

註① Ⅱ、H、1 (本稿八八頁b)

② 眞諦譯「復次是汝所説、」玄奘譯「然世間所言、」

4 (敵者) 我が無いならば、この憶念は誰のものか。

(立者) 「誰の、という」この第六「轉」の義は如何。

(敵者) 主の義である。^①

(立者) 例えば誰が誰の主なるが如くであるか。

(敵者) 例えば制多羅が牝牛の「主である」が如し。

(立者) 彼は如何様にか「の牛」の主であるか。

(敵者) か「の牛」は耕作と乗騎等において彼の驅使に依存する。

(立者) 又、憶念は何處において驅使せらるべきであつて、それによつてこ「の概念」の主が求められるのか。

(敵者) 憶念せらるべき境においてである。

(論主) 「憶念は」何の爲に驅使せらるべきであるか。

（敵者） 憶念の爲にである。

（立者） あるものがその同じきものの爲に驅使せられるとは、安樂な環境に育つた「汝の如き」者にとつて、ああ何と善説なるかな。又、如何に驅使せらるべきであるか。そ「の念」を生ぜしめることによつてか、行かしめることによつてか。

（敵者） 憶念においては、行くことは不可能であるから、生ぜしめることによつてである。

（立者） しからば、因がすなわち主であつて、果はただ「それに」隷屬するものとなる。かくの如く、因は果において自在であり、果は又、か「の因」を具有しているから、こ「の果」は憶念の因なるものの「果」である。「ブドガラの果ではない。」

かの制多羅と呼ばれる諸行のあつまりの相續を一として攝して、牛と呼ばれるものの主なりと言われるのである。か「の制多羅と呼ばれる諸行のあつまりの相續」は、又、か「の牛と呼ばれるもの」が他の場所に「生じ」、又は、變異して生ずる時、因の體ありと思惟して、「主なり」といわれるけれども、如何なるものも制多羅という一實物があるのではないし、牛というものも亦無いのである。この故に、この場合にも亦、因の體を離れて主の體は無い。「すなわち、憶念の因を離れて憶念の主は無いのである。」

同様に、「識るということについても、」誰が識るか、誰の識であるか、というかくの如き等も亦説かるべきである。「ただその場合、」そ「の識」の因は、所應の如く、根と境と作意とである、というこの事が「憶念の因に比しての」差別である。

註① svāmin=master, chief, owner 英譯 proprietorship

② *sukhaiddhita* 眞諦譯「樂自在人」

Ⅲ 破一類外道

A

又人あつて、「行爲は行爲者に觀待する故に、一切の行爲は行爲者に觀待する。凡そ天授が行くと言われる場合、行くという行爲 *ganana* は行く者なる天授に觀待する如く、識 *viñāna* (識するという行爲) は行爲である。その故に何者かが識するというか〔の識者なるブドガラ〕がなければならぬ、」と言うならば、かの人に對して、「天授といわれるそのものは何であるか」と問われねばならない。(1)若し、我である、と言うならば、「我ありということとは未だ成就されていないのであるから」それこそ〔汝によつて〕成就されねばならない。(2)若し言説施設された士夫であるというならば、か〔の行爲者たるブドガラとしての〕一物は何ら無くして、かの諸行において、かくの如き名が稱せられる〔のみである〕。この場合、「天授が行く、」〔と言つても、行く者としての天授が別にあるのではなく、假の施設に過ぎない〕如く、「識る」と言つても識る者たる何者かがブドガラとして別にある譯ではない。」

註① 序論、六參照。

② *bhāva* 西藏譯 *bya ba*, 眞諦譯「有」玄奘譯「事用」。③ *bhavitṛ* 西藏譯 *byed pa pa*, 眞諦譯「有者」玄奘譯「事用者」

④ 眞諦譯「於前已破」玄奘譯「先破」で、西藏譯と異る。

B

〔しからば〕天授が行くとは如何なることであるか。

利那滅にして相續異らざる諸行において、諸々の愚夫が、「一なるものあり、」と執するによつて、「天授なり」と信ぜられたものが、自らの相續が他の場所において起ることに對して、因となる時、「天授が行く」と言われる。「他の場所において起る」のが「行く」である。火〔の相續〕や聲の相續が〔他の場所において起る〕時、「火が、或いは聲が」行くと言われる〔が如くである〕。その同じ「諸行の相續」が識することに對して因となる時、「天授が識る」と言われるのである。諸々の聖者も、言説を施設する爲に、それら〔諸行の相續〕において、かくの如く〔我という〕名を説いた。

C

しからば、また經中に「識が識る」と説かれているその場合、識は何を作すのであるか。何事をも作すのではない。凡そ果は何事をも作すのではないけれども、〔因に〕似て〔果の〕體を得る故に、「〔果は〕因に従う、^①」と言われる如く、識も亦何事をも作さないけれども、〔境に〕似て〔識の〕體を得る故に、「〔識が〕境を識る」と言われるのである。

此の「似て」とは如何。

か〔の境〕の行相あることである。この故にこそ、か〔の識〕は根より生ずるけれども、「境を識る」と言つて「根を識る」とは〔言わ〕ぬのである。また、か〔の境〕における識の相續が〔餘の〕識に對して因となるから、「識が識る」と言うことも過失は無い。因において作者の聲を説くからである。〔それは恰も、鈴は響の因であるから〕「鈴が鳴る」と言われるが如くである。また、「燈が行く」〔と言われる〕如く、「識が識る」ということもそれと同様である。

「燈が行く」とは如何なることであるか。燈といわれるものは諸々の火焰の相續において假説されるのであつて、その相續の體なる燈が「一の場所において滅し」他の場所において生ずる時、「燈は」これこれの場所に行く」と言われる。同様に、識と言われるものは、諸々の心相續において假説されるのであつて、その相續を體とする識が、異なる境において生ずる時「識は」これこれの境を識る」と言われる。また、恰も「色有り、生ず、住す、」という場合に、有者は有と、「生者は生と、住者は住と」境を別にするのではない様に、識においても亦同様〔に識者は識るという状態と境を別にするのではない〕であらう。

註① *mūḥan par byed* 眞諦譯「隨似」、英譯 *conform* しかし玄奘譯は「酬」、佛譯 *répondre*

② この「有 *bhāva*」「有者 *bhāvīṭṭi*」はⅢ A、註②③にあげる語と同じ字であるが、諸譯すべてが相異した譯語を用いてゐる如く、Ⅲ A の場合と同じ意味ではなく、*bhāvati* という動詞に對する *bhāva*, *bhāvīṭṭi* であつて、「生ずる *janati*」に對する「生 *jaṭi*」「生者 *janīṭṭi*」「住する *tiśhanti*」に對する「住 *sthiṭi*」「住者 *sthiṭṭi*」の關係に等しい。故に「識る *viñāṇati*」についても同様に言われるべきであるが、「識者 *viñāṇīṭṭi*」の語はあつても、*bhāva*, *jaṭi*, *sthiṭi* に對應する抽象名詞が無いので、明瞭義ではこれを「識るという状態 *viñāṇasya bhāva*」という語であらわしたのである。

D

若し、識より識が生ずるのであつて、我より「生ずる」ではないというならば、何故に(1)常に「後の識は前の」それと似てのみ生じないのであるか。また、(2)芽〔よりは〕莖〔が生じ、莖よりは〕葉〔が生ずること次第決定してあつて、決して他のものが生ずることの無い〕如く、「識の生ずる時も」次第決定して生じないのであるか。

(1) 住が變異することは、有爲の相であるからである。〔凡そ〕、相續が必ず變異するということは一切の有爲〔法の自性である。若しそうでなかつたら、任意に靜慮に入つて心靜まつた人には、前後の刹那において〕相似たる身

と心が生ずる時、「後の刹那は」前の刹那と差別無き故に、後になつても「彼は」自ら「定より」出でることは無いことにならう。「故に、有爲の相續は必ず變異する。従つて、識は常に前識と似てのみ生ずるのではない。」また、(2)凡そ或るものが生ずる時は、そのものがそれより生ずべき所のかのものとより生ずるのであるから、諸心の次第も亦決定する。種姓(種子)の差別によつて、相等しい心からは必ず相等しい心を生ぜしめる功能がある。例えば、女「を所縁とする」心より無間に、彼「女」の身をけがれたものと「して感ずる」心、又は彼「女」の主人や子供等「を所縁とする」心が生じ、後に更に相續の轉變によつて女の心が生ずるならば、か「の後に生じた」女の心は、彼「女」の身をけがれたものとする心を生ぜしめ、又、彼「女」の主人又は子供等「を所縁とする心」を生ぜしめる功能がある。「かの心は」そういう種姓、すなわち種子、を持てるものであるからである。「そういう種子を持てるもの」でないならば、「かかる」功能は無い。又、女の心より「彼女の身をけがれたものと感ずる心が、その心より彼女の主人の心が、その心よりその子の心が、という様に、」引續いて多種な心が生ずる時は、か「の女の心より無間に生じた諸心」の中で、「相續よりすれば」^②より多い、「功能よりすれば」より明かな、又、「かの生ぜらるべき心に對しては」より近い心のみが生ずるのである。かの「より多い、より明かな、より近い心」の薰習は極めて力強いからである。「但し、」その時「に現起している」身と外との縁の差別は除く。「何故ならば、ある心に身の或いは、外の縁の差別ある時、その心は必ず生ずるからである。」

註① 西藏譯原文では rdzoks pa であるが、明瞭義では *nikama* 眞諦譯「如意」、玄奘譯「縱意」、

② *nam grans kyi* = *parāyena*

③ *bhāvanā* 眞諦譯「修習力」、玄奘譯「修力」であるが、修習する力の意味ではなく、修習によつてある功能をもたしめられ

ていることを意味するのであるから、むしろ「薰習」と譯すべきである。論末の偈（本稿一五七頁）では、兩漢譯共に此の字を「薰習」と譯している。

E

かのより力強い薰習「をもてる心」は、實に、何故に常に果を生じないのか。「かの心は遮せられないのだから、常に果を生ずる筈ではないか。」

「これらの心は有爲法にして」住異を相とする故に、又、かの「有爲の相たる」變異性は、他の修習の果「たる他の心」の生ずることに對して隨順するが故に、「それは常に果を生ずるとは限らない。」

これは一切の心の品類についての方隅のみであつて、無間の因を知る事においては、佛「のみ」が自在主である。「長老ラーフラによつて」かくの如く「説かれた」。

孔雀の尾部にある斑點の一つにも、

一切の種類の因あるを、

「それはかくの如き色、かくの如き形、かくの如き肌觸りなるが、その因は斯々なり」というが如くには、一切智に非ざる「聲聞・緣覺」によつて知らるべきに非ず。

そを知るも一切智の力なり。

「色の因すら一切種には知られない。」無色なる心の差別については一層「不可知」である。

註① *ming thogs kyi rgyu* 陳那の心髓燈所引の文中では *de ma thag pahi rgyu*（等無間の因）となつてゐる。 *anantara-heu* なのは「直前の因」という意味でそのまま理解できむと思う。 *samanantara-heu* ならぬ *samanatara-pratyaya*（等

無間縁」と同じ意味に用いられたのであろうか。それならば、それでも理解できる。

VI 破 勝 論

A

1 「先^①に二類の外道によつて出されたる」「何故に〔後の識は前の〕それと似てのみ生じないのか。又、芽〔よりは〕莖〔生じ、莖よりは〕葉〔生ずること次第決定してあり、決して他のものが生ずること無き〕如く、〔心の生ずる時も〕次第決定して生じないのか」という此〔の難〕は、「心は我より生ず」と考へる此の一類の外道〔すなわち勝論^②〕に對してこそ、明かに難となるであらう。

註① III、D、(本稿九四頁) 參照。

② この所破が勝論なることについては、諸註釋すべて一致しているし、次下の所論の中に、覺 buddhi、合 samyoga、徳句義 gunapadartha という様な勝論哲學の術語が見られる所からいつても、疑いない。

2 若し〔我が〕意の合する差別に觀待するが故に、〔前識より後識の生ずることにおいて差別があるのであつて、後識は常に前の識と似てのみ生ずるとは限らぬし、又、芽より莖、莖より葉の生ずる如く、次第決定して生ずるのでない〕、というならば、そうではない。〔何故ならば、かの我と意とより〕別なる合は成ぜられないからである。^①又〔たとい合が認められてあつても、〕その上に合ということが成立つ所の二つのものは、〔場所を〕限定されているのであるから、或いは又〔汝勝論の教理によれば〕合という相は「先に未だ合せざるものが後に合することである、」と釋せられるから、〔汝の言う〕我は「我ある所に意あらず、意ある所に我あらず」という風に場所を〕限定される

という過失に墮する。それ故に、意が「身のある部分に」移ることによつて、「その部分より」我が移る、「すなわち、去る。然る時は我の無作用性は害せられる、」という過失に墮する。或いは又「意がある場所に移れば、我はその場所において」壊滅する、「したがつて、我の常住性が無くなる、」という過失に墮する。

若し又、「人あつて」、「意は部分的に我と合する、また、我は部分的に意と合するのであつて、身のある部分において意が住する時、意はそこに在る我の一部分とは合しないで、他の側から、他の一部分に合する。この故に、我と意と合するという場合には、意は、未だ合していない我の「一部分〔のみ〕と合するのである。〔したがつて、先に未だ合していなかつたものが後に合するのが合である、と言つても、上に言う様な過失は無い、〕と〔考える〕ならば、そうではない。〔所以は蓋し、我には我そのものと別なる部分は無いいし、又〕そ〔の我〕が〔同じ〕か〔の我〕の部分であることは不合理であるから。

或いは又、「合あり」とたとい許しても、意の差別が無い時に、如何にして合の差別があらうか。
〔以上によつて、汝の言う「合の差別に觀待するが故に」という因は成立たぬ。〕

註① *anya-saṁyogāsiddheḥ* 眞諦譯「由別和合不成成就故」は西藏譯とも、明瞭義の理解とも合する。すなわち、*anya-saṁyoga* を持業釋に解するのである。玄奘譯「我與餘合非極成故」は、これに反して、この合成語を依主釋に理解しているのであつてここで「餘」といわれるのは、恐らく「意より餘」の意味であらう。

② 英譯者はプラシヤスタバーダの“*apṛāptayoh prāptiḥ saṁyogaḥ*.”という定義を挙げ、勝論經Ⅶ、2、9の定義はこれと異なるといふ。

3 若し「人あつて」「覺の差別に觀待するが故に」「識の生ずるについて差別がある」^①というならば、「如何にして覺の差別ありや」と、彼は更に難ぜられる。

若し「我及び意は常に差別がないけれども、」行の差別に觀待する我と意との合よりして「覺の差別がある、」というならば、「汝の言うのは、「修得の差別を相とする行の差別によつて、我と意との合の差別があり、その差別よりして覺の差別がある、」ということになるが、それならば、」行の差別に觀待する心そのものよりして「覺の差別」あり、と言へば宜しい。「従つて、我なるものも、また、意と我との合ありと分別することも、何ら意味が無い。」恰も、藥によつて、「病を鎮めるという結果が成ぜられるのに、邪なる醫者が、プーフスグーハと繰返して唱へ、「此の呪文によつてかの藥の效能が成就するのだ、」と稱したとしても、實は、呪文には病を鎮める功能は無く、藥にこそかの功能があるのである。その」如く、我には、「覺の差別を生ずるために」何らの功能も了知されず、「ただ心のみその功能があるのである。」

註① 眞諦譯「若汝說、由觀智有差別、是故心有差別、此義不然」。英譯も、“But then (the change in the stream of thought) may be produced by the change of cognition (which we admit to be a quality of the Soul)?” と云つてゐる。

② *sanskāra-viśeṣa* 勝論における術語「行」については、宇井「印度哲學研究」第三、五五七頁參照。

4 若し「人あつて」、「我がある時にそれら「心と行と」はあり得るのだ」と「考える」ならば、「それは單なる」言葉のみであつて「何の理趣も無い」。

若し、「そ「の我」は「心と行との」所依である、」と言うならば、「その能依たる心・行と、所依たる我との關係は、」例えば何ものが何ものの所依たるが如くであるか。これら「心と行と」は、例えば、畫が「壁を所依としてそれに依止する能依なるが如く、或いは又、」棗の實が「器を所依としてそれに依止する能依なるが」如く、能依たるのではない。かの「我」も亦、「それらの場合の」壁や器の如く所依として相應しいものではない。何故ならば、「若

し心・行と我との間に、畫と壁と、或いは、棗と器との間におけると同様な能依・所依の關係があるならば、これら二つは」對碍性と別異性とを「もたねばならぬ譯であるが、これらには、その二つの性質は認められない、」という過失があるからである。

若し、「か〔の我〕は、しかく所依であるのではない、 しからば如何、地が香等の〔所依たる〕如く、〔所依であるのである、〕」と言うならば、それこそは、私が「我無し」という、そのことに至らしめるものであるから、私は喜ばしめられる。地は香等と別でない如く、「我も心・行と別ではない」^①誰が、地は香等と別であると固執するのであるか。〔實に、かかることはあり得ない。ただ香等において地を假説するのみである。それと同様に、我も心・行の上に假説せられるのみであつて、實としての我は無い。〕^②

〔敵者〕 若し地が香等と別でないならば、「世間において、」〔地の香〕等と言われるこの言葉はどうしてあるのか。〔「あるものの何か」と言われる時には、「あるもの」と言われるそれと、「何か」と言われるこれとは、別なものである筈である。〕

〔立者〕 蓋し、これら香こそがすなわちそ〔の地〕と言われるものであつて、他〔の水等と言われるもの〕ではない、ということが、知られる様に、「かの地を水等から」區別するために〔「地の香」等と言われるのである。〕木像の身と言われ〔ても、それは唯木像以外のものと區別するただけであつて、木像より外なる身があるのではない〕如くである。

〔また、汝の言う如く、我と意との合が〕行の差別に觀待するならば、何故に一切の智が同時に生じないのか。〔敵者〕 強い〔行の差別〕によつて、餘の〔行の差別〕が障礙されるのである。

〔立者〕 かの強い〔行の差別〕は何故に常に果を生じないのか。〔汝は、その説明のために、「我あるが故に、その我によつて」云云と言うのであろうが、〕か〔の行の差別〕が〔滅したり、障碍されたりすることの〕道理^③〔なるものは、そのまま、先に説いた種子を體とする〕薰習〔の道理〕であれば宜いのであつて、〔その説明のために〕我〔ありと説くこと〕は意味がない。

若し、「我は決定して立許さるべきである。憶念等は徳句義であるから、又かの〔徳句義〕は決定して實〔句義〕を所依とするのであるから、又これら〔憶念等〕には〔地等なる〕餘の所依は相應しないから、〔これらの所依なるものは實物なる我である。この故に我はある。〕」と言うならば、そうではない。〔憶念等が徳句義であることは〕成ぜられないからである。われわれの見解では、凡そ〔自相として〕現にあるものが實物である。「六の實物なる沙門果あり^④」と説くからである。〔したがつて、憶念等も實物と考えらるべきであつて〕これら〔憶念等〕は實物に依止するとは成ぜられない。

〔以上、〕所依の義を吟味し了つた。これによつて、こ〔の我が所依であるという議論〕は誤りである。

註① 明瞭義は「我も覺等と別でない」と解しているが、兩漢譯の理解に従う。

② 玄奘譯「但於香等聚集差別、世俗流布以地名、我亦應然、但於心等諸蘊差別、假立我名」に従う。眞諦譯はこの箇處に「汝今應知、譬如無自在人有第二頭、異色等五塵」という句を置いているが、これは譬喩としても奇妙であり、或いは錯謚があるのかも知れない。

③ *yo'sya nyāyo so'stu bhāvanāyāḥ* 西藏譯では *ḥdiṅi shul gan yin pa de bsgos pa yin na...* となつてゐるから *nyāya* が *naya* であつたのであろう。もつとも *nyāya* と *naya* とはここに用いられている様な場合では、殆ど同様な意味をもつてゐる。兩漢譯は共に「道理」と譯す。

④ 六とは五蘊及び無爲である。

B

1 (敵者) 我が無いならば、何のために、業を造るのか。

(立者) われ樂になれかし、われ苦にならざれかし、ということのためである。

2 (敵者) われといわれるのは又何であるか。

(立者) この我執の境なるものである。

(敵者) この我執の境とは何であるか。

(立者) 境は蘊である。^②

(敵者) 如何にして「それを」知るか。

(立者) 「我執は」それら「諸蘊」を貪愛するが故に。また、「我執は」白等の覺と處を等しくしているが故に。われは白い、われは黒い、われは太つている、われは痩せている、われは老いている、われは若い、という、「その」白等の覺とこの我執は處を等しくするということは、「世間一般に」見られる所である。「しかし、」これら「白等」の品類が、我の上にある、とは許さない。この故に、こ「の我執」は諸蘊を執すると知る。

我を利益する身^①において、また、我を假説する。たとえば、「わがこの臣こそわれである、」という場合の如きである。「かかる時は、」利益する所において我を假説するが、しかも我執「すなわち、」我あり」というかかる相ある想念」ではないのである。

(敵者) 身を縁じて「そこに我が假説される」ならば、何故に「それ自體の身のみを縁じて、」他の身を縁するのではないのか。

(立者) 「他の身とは」相屬が無いからである。彼が身或いは心なるものと俱時に相屬する時、そ「の身・心」自體を「縁じ」て我執がおこるのであつて、他を「縁じて起るのでは」無い。無始の輪廻以來、その様に修習からである。

(敵者) 相屬とは何であるか。

(立者) 因と果との體の相續である。

註① phan hdogs pa 眞諦譯「於我有思故、於身假名說我」。玄奘譯「以身於我有防護、恩故、亦於身假説爲我」

② 月稱 中論釋二二頁參照。

3 (敵者) 若し我がなくして「われ」と言うのは單に我執の境に過ぎぬとする」ならば、「その」我執は誰の「我執」であるか。

(立者) これは、「こは第六「轉」の義は如何なるものか、」乃至「これは憶念の因たる所のそのものにこそ屬する」^③という「上に述べた」その同じき「問題」が再び來たに過ぎない。

註① II、H、4 (本稿九〇頁) 參照。

② 明瞭義に引く本文では「我執の因」になっている。

③ II、H、4 (本稿九〇頁) 參照。

4 (敵者) か「の我執」の因は何であるか。

(立者) 先に我執によつて薰習された自らの相續を境とする無明を具する心である。

5 (敵者) 我が無いならば、樂しみ苦しむのは誰であるか。

(立者) そこにおいて樂又は苦の起る所の所依である。例えば「花の咲いた樹」、「果實のなつた林」(「といつても、花の咲くということや、果實のなつた林」と別に、樹や林といわれるものがあるわけではなく、樹において、花が生じ、林において、果實が生ずる時、それを「花の咲いた」、「果實のなつた」というのと同様に、「ある所依において、樂苦に生ずる時」、「彼は樂しむ」、「彼は苦しむ」といわれるのである。)

(敵者) これら「樂・苦」の所依は何であるか。

(立者) 六處である。かくの如き「所依の六處」は既に説き了つた。^①

註① この様な記述は破我品が界品などの所述を豫想していることを示すから、破我別撰論に對する有力な反證となる。

6 (敵者) 我が無いならば、業の作者は何か。諸々の果の受用者は何か。

(立者) 作者といい、受用者という語の義は如何。

(敵者) 作すからして作者であり、受用するからして受用者である。

(立者) 「その様に言うことによつて」同義語は説き盡されても、義は「説かれ」ない。

(敵者) 諸相「を辯ずる者」^①は、「自在なる作者の相あるものが作者である、^②」と言ひ、ある果において自在ある如きある者は、世間「一般」に現見される所である。例えば天授が浴すること、食すること、行くことにおいて「自在である」如きである。

〔立者〕 汝、天授とは何者を喩えるのであるか。(1) 若し我を「喩える」のであるというならば、それこそ「此處に」成就されねばならない。(2) 若し五蘊より成れるものを「喩える」のであるというならば、その「五蘊所成のもの」がすなわち作者であつて「我が作者であるのではない」。

この業は三種であつて、身と語と意との業である。その中、且らく、身と語とは、身と語との業において、心によつて依他起である。心も亦、身「と語と」⁽⁴⁾において、自らの因によつて依他起である。そ「の心の因」も、同様に「自らの因による依他起で」あるから、如何なる「身にも、心にも、心の因にも、或いは餘の」ものにも自在は無い。一切の有は縁による依他起である。我も亦「他と」觀待せずしては、「覺の差別等の生ずることに對して因とならぬから、」因なりと認められない故に、自在を成じない。故に、かくの如き「自在なる」相ある作者は何らあり得ない。

〔又、〕「あるものがあつて、それが、他のものの勝れた因である様な、そのものは、かのものの作者である、」と言われる時、我はいずこにおいても因なりとは見られない。この故に、そ「の我」がかくの如き作者であることも亦不合理である。

蓋し、「先の憶念さるべき境に對して」憶念「が生ずる、それ」より欲が生ずる、欲より尋が生ずる、尋より勤勇が「生じ」、勤勇より風が「生ずる」。か「の風」より「他の場所に生ずることを相とする」業が「生ずる」。この場合において、我は何を爲すのであるか。「何らをも爲すのではない。故に、「我が業の作者である、」というべきではない。」

又、果を「受用する」受用者について、分別された、受用とは何であるか。もし了得であるというならば、「そう

ではない。その所以は」我には了得することについて機能が無い。識に對し「機能は」遮せられているからである。
「故に、「我は諸々の果の受用者である、」とも言うべきでない。」

註① 眞諦譯「解判法相師」、玄奘譯「辯法相者」、英譯 *logician*, 佛譯 *Grammairian*.

② *svāntarya paratantra* に對する *svatantra* から來た字。

③ 兩漢譯は、身・身業についてのみ言い、語・語業の文字は無い。しかしそれは省略されたものと見るべきであつて具さには身・語の兩方ともに擧ぐべきであらう。

④ *paratantra* 「他なる諸々の因と縁とによつて依られるから、依他起である。」(唯識三十論 梵文三十九頁)

⑤ 明瞭義の梵文では「語」が缺けているが、正しくない。

⑥ *canda* 明瞭義によれば、爲さんと欲すること。

⑦ *vitarka* 明瞭義によれば、瑜伽行派の方規によれば「造作相とする思の差別、或いは慧の差別」、毘婆沙師の方規によれば「計度分別を相とする思の差別」である。

⑧ *prayatna* 明瞭義によれば、精進。

⑨ *ḥpras bu la yan gan la bdag med na za ba por... gan la bdag med na* は除くべきであらう。

7 (敵者) 我が無いならば、何故に有情の所依でないものにおいても、罪と福とは積聚せられないのか。

(立者) 「それら有情の所依でないものは」受の所依でないからである。そ「の受」は六處を所依とするのであつて、我を「所依とするの」ではない。「そのことは既に、根の變ずるによつて識が變ぜられるから、眼根等は受の所依である、と」先に如實に説き了つた。^①「したがつて、罪と福とが有情の所依においてのみ積聚せられるのは、有情の所依なるもののみ我があり、餘には我は無い、ということによるのではない。」

註① 論二・二〇左。この様な記述も、IV, B, 5、註①の場合と同じ意味をもつ。

8 (敵者) 我が無いならば、如何にして既に壞して了つた業から後の生に果が起るのであるか。

(立者) 我があるならば、また、如何にして既に壞して了つた業から後の生に果が起るのであるか。

(敵者) そ「の我」に依止した法と非法とより起る。

(立者) この語の理趣は、「何ものか何ものの所依なるが如くであるか」云々と先に既に答釋されている。^①この故に、法と非法とは「我を所依とするのではなく」、無所依よりのみ起る。しかも、われわれは「壞して了つた業から後の生に果が起る」とは言わない。しからば如何なる如くか、といえは、この相續が轉變することの差別より「起る」のである。種と果との如くである。例えば、種より果が起るということは、「先に」壞した「種」から「後に果が」生ずるのでもなく、「種よりの」無間に「果が」生ずるのでもない。しからば如何。「種の」相續が轉變することの差別より「生ずる」のである。芽と莖と葉等は、「最後に」花に達する完き次第から生ずる。その如くである。

(敵者) 「そういう風に、」こ「の果」が花より成就するものならば、何故に「この種の果」と言われるのか。

(立者) 展轉して、花において「果を生ずる」この機能が、か「の種子」によつて引かれたからである。若しそ「の種子」を先としたものでない、と言うならば、この等しい果を引くことにおいて、そ「の花」の機能は無いことになるであらう。

同様に、業より果が起るということも、「先に既に」壞して了つた業から起るのでもなく、又、無間に「起るのでも」ない。しからば如何。相續が轉變することの差別より「起る」。

註① IV、A、4 (本稿九九頁) 參照。

② 眞諦譯は「我等不説」であるが、玄奘譯は「聖教中不作是説。」

9 (敵者) 相續とは何か。轉變とは何か。差別とは何か。

(立者) 業を先とする心の間斷なく生ずるのが相續である。そ「の相續」が「前後」相異つて生ずるのが轉變である。こ「の轉變」が無間に果を生ずる機能なるものが、餘の轉變と異つて殊勝であるから轉變の差別である。それは例えば有の取を有する死心の如くである。「その心は」種々の種類の業を先とするものであるが、重い「業」、或いは「時間的に」近い「業」、或いは數習された業によつて作られた機能によつて「果を引くことを」明かならしめるのであつて、餘「の業」によつてではない。「長老ラーフラによつて」説かれている如くである。

「一相續中の」業の輪廻は、重きと、

近きと、數習されたと、先「の生」の

所作と「の四種」にして、

「重きが先ず他の三より」先に、

「次に、近きが他の二より」先に、

「次に、數習されたるが殘餘の一より」

先に、最後に、「先の生の所作なる

順後受業」熟す。

この場合、異熟因によつて異熟果を生ずる機能は、異熟「果」を生ぜしめ了つて滅する。同類因によつて等流果を生ぜしめる機能は、諸々の染汚なるものについては、對治の生ずる時に滅するし、諸々の不染汚なるものについては、般涅槃する時、心の相續が永く滅する「によつて、その機能も滅する」。

註① 以下順正理論卷三十五（大正二九、五四—C）に同文で出る。但し偈文を除く。

② *srid pañi ne bar len pa dan beas pañi hchi bahi sems = bhavasya sopadāna-cyuticitā* (7) 順正理論では「如有取識爲命終心」と譯す。

10 (敵者) また、何故に種子の果「より他の果の生ずる」如く、異熟「果」より他の異熟「果」が生じないのか。(立者) 且らく、一切が譬喩と等しいものではない。「すなわち」その場合に、「先の」果そのものより他の果が生ずるのではない。しからば如何。「先の果における」特殊な熟變より生じた特殊な變異^①から「他の果が」生ずるのである。この「世間」において、ある種類の大種にして、芽を生ぜしめるものが、か「の芽」の種子である。他の、「先の種子の分位なる、大種」が、「かの芽の種子なの」ではない。しかし「未だ熟變しない種子の分位である」先の相續は、「その」當有の名によつて「種子と呼ばれ」、或いは「特殊な熟變より生じた特殊な大種の變異と」似てゐる事によつて、種子と呼ばれる。

同様に、この「先の異熟と後の異熟との關係」においても、若し、かの「先の」異熟「果」よりして、正法を聞くこと「及び如理作意すること」等の「特殊な」縁より生ずる有漏の善心の變異が生ずるならば、又、正法ならざるものを聞くこと「及び非理作意すること」等の「特殊な」縁より生ずる不善の心の變異が生ずるならば、こ「の心の變異」よりして、かの別なる異熟が生ずるのであつて、別様にではないから、「すなわち、先の異熟そのものより後なる他の異熟が生ずるのではないから、」これは「譬喩と」等しい。

それは又、次の様に知らるべきである。恰もマートゥルンガの花がラクシャーの液によつて色を變ぜられたことによつて、果において相續の轉變することの差別より生じた赤いしべが生じて、この「赤いしべ」より更に餘のそ

れは生じない「で、もとの赤くないしべが生ずるであろう」如く業より生じた異熟よりして、更に餘の異熟が生ずることは無い。^②

以上、これはわたしの覺知によつて知られたものを大略説明したのである。種々の品類の機能により様々なる諸業によつて、薰習せられたる相續は、この分位に至る時この果ある如く、現前する、ということは、諸佛のみの「知る」境界である。又曰く、

「一切の」業と、そ「の業」の薰習と、

その「薰習」の功用を得ることと、

その「功用を得ること」よりの果とは、^③

佛以外の「聲聞」らによりて、

一切種に、決定して知らるるに非ず。

註① 明瞭義によれば、地・水と合することからして果に微細な變化のあること。

② 明瞭義はここを釋するに二つの偈を引く。

「この心は無邊の種子を伴い、相續として轉ず。心に自らの縁生じたる時、之々の種子は増盛するに至る。そは増盛し次第に生起するを得て、時至りて果を興うるものとなる。マートゥルンガの花にはこの色あるもそれより「生ぜる」しべには別の色ある如し。」

「恰も棉の種子及びマートゥルンガの花がラクシャーによりて赤く染められたる時に、その色が減するとも、薰習されたる次第によつて相續するよりして、赤く染められたる綿としべとを生ずる如く、業も既に滅するとも、薰習によつて果生ず。」

最初の偈は成業論中に、解深密經の「阿陀那識は甚深にして微細なり」云々の偈を引く直前に引用されている。山口益「世親の成業論」一九七頁参照。

又このマートウルガンの喩も成業論に見られる。「世親の成業論」一五六頁参照。

- ③ *tasya vṛti-lābhaṁ tataḥ phalam* 眞諦譯の「勝類果報位及淨」は意味がよく理解できない。玄奘譯は「至此時與果」とする。*tasya vṛti-lābhaṁ* が取果に、*tataḥ phalam* が與果に當ると解するか、或いは、前者を取果、與果することと解し、後者を取果され與果された果と解するか、のいつれかに理解するべきであらう。

V 結 頌

(1) 以上、これら諸佛の教説の法性を、

善く説かれたる因の道によりて、

清淨なり、「即ち過失無し、」と觀察して、

種々なる惡見の所作を有てる、

〔天道と解脫道において行ぜざる、

或いは誤りて行じたる、

カピラ・ウールカ等の〕

盲いたる外道らの考えを捨て去つて、

諸々の非盲は〔涅槃に〕行く。

(2) 千聖の遊ぶ所なるこの無我性は

如來なる太陽の言葉の光に輝ける

涅槃の城への一道として

開示されたるも、眼昧き

〔外道・犢子部ら〕は〔そを〕見ず。

(3) 以上、これはただ方隅のみ。

毒にとりて、自らの力によつて擴るべき傷口の〔開かれたるが〕如く

賢者にとつて、〔此の論が〕

略說せられたるなり。