

入阿毘達磨論の研究

桜

部

建

序 論

一

入阿毘達磨論には周知のように原梵文が存しない。玄奘による漢訳（大正一五五四）とジナミトラらによるチベット訳（東北四〇九七、影印北京版五五九九）とのみが伝えられている。両訳の内容はほとんど異りがないといつてよい。ド・ラ・ヴァレー・プーサンはこの論を錯つて俱舍論の一註釈とした（*J. Abhidharmakośa du Vasubandhu* Vol. 6, p. xviii）が、いうまでもなく独立の一論である。全篇散文で、小論ではあるがよく説一切有部の教学説の中心である法の体系を簡明に説き明している。

二

漢訳はこの論を塞建地羅（あるいは塞建陀羅）に帰している。内典録は造論者名を示さぬが開元録には「塞建地羅造」と見えている。開元録の編纂は玄奘によるこの論の訳出（658 A. D.）後七十年ほどのことであるから、おそらく訳出当初からそう伝えられていたと思われる。ビルは西域記の英訳の中（Vol. 1, p. 161）で、この論師の原名を *Skandhila* とした。南条目録は、多少の疑問を残しながら、それを *Sugandhara* と推定している。しかし、*Skandhila* にせよ *Sugandhara* にせよ、そのような名はインドの仏教史に全くあらわれない。ただシナに伝えられた二三の伝承のみに知られるのである。

西域記卷三には、カシミール国仏牙伽藍より東十里余りにある一小伽藍において、昔、「塞建地羅大論師」が「衆事分毘婆沙論」を造つた、という。衆事分毘婆沙がいかなる論かは明らかでない。品類足論の異訳を衆事分阿毘曇論（大正一五四一）というところを見れば、これは何か品類論の註釈のようにも見えるが、さてどうであろうか。いずれにしてもそれを入阿毘達磨論と同一と見做すことはできそうもない。

俱舍光記卷一や宝疏卷一は、世親が名を偽つてカシミールに入り衆賢の師塞建地羅に看破されてガンダーラに帰り俱舍頌を造つたという有名な話を伝えるが、そこで塞建地羅なる名に註して「唐言悟入」という。しかし、おそらく光記や宝疏に比べて一層信頼できると思われる西域記や慈恩伝、あるいは、それらに先立つ真諦の婆薮槃豆法師伝、のいずれも、衆賢の師として塞建地羅の名を伝えていないし、塞建地羅が世親に帰国を勧めたことを記してもいない。また、塞建地羅の原名が何であろうと、それが「悟入」と漢訳されるとは考えにくいことである。

一方、チベット訳入阿毘達磨論はその作者名を伝えない。同じくチベット訳に存する入阿毘達磨論の一註釈 (Sra-saṅucaya nāma Abhidharmāvatārikā, 東北四〇九六、影印北京版五五九八) も本論の作者について語らない。

要するに、(1) シナの伝承は入阿毘達磨論を塞建地羅に帰するが、チベットの伝承はそれを支持しない。(2) 塞建地羅の原名は解らない。(3) 塞建地羅についての光記・宝疏の記述はあまり信頼できない。したがって、塞建地羅と悟入とは明確には結びつかないのであつて、この論を、世親の先輩であり衆賢の師であつた論師のまさしくの作となすことにはただちに同じ難い。

その作者が誰であるにしても、そして彼が世親と接触をもつたにしてももたなかつたにしても、入阿毘達磨論は俱舍論と同時にややそれに先立つ時代に成立したものと見られる。その理由を下に摘記する。

(1) 縁を四種に因を六種に分ける仕方は古くから見られるが、果を五種に分ける仕方は初期の説一切有部論書には見られない。(婆沙論(卷二二)では、経藏の中にすでに五果の分類が説かれたとしているが、もちろん、それはあとから付した解釈である。)元来、果の分類は、果一般についてではなく、業の果について、考察されたのである。はじめは業の果を分けて三種とした。異熟と等流と離繫とである。婆沙論(卷二二)・雜心論(第一五六・七偈の下)・甘露味論(業品)などに至つてはじめて、増上・土用の二果を数えて、業の果を五種となした。ただ業の果だけではなく、果一般、の分類として、縁・因一般の分類なる四縁・六因と並べて、五果を説くのは、説一切有部論書のさらに進んだ段階においてであつて、入阿毘達磨論を除いては俱舍論・順正理論などに見えるのみである。

(2) 心不相応行の一なる得を、法の得、一般と解し(元来は、得とは聖道の得のみを意味し、その反意語は異生性である)、それを獲と成就との二種として説明する(元来は、獲と得と成就とは同義語である)仕方、心不相応行として十四を数える(法蘊論や品類論では十六、甘露味論では十七)仕方なども、この論が俱舍論などと同じ進んだ段階にあることを示す。

(3) 入阿毘達磨論における衆同分の説明は、有情同分のみについて述べ、法同分について語っていない。いうまでもなく、衆同分は本来有情同分なのであり(品類卷一、弁五事品「衆同分云何。謂有情同類性。」婆沙卷二七「云何衆同分。謂有情同分」、それが、単に有情数の法に限らず法一般についての衆同分、すなわち法同分、にまで意味を拡大して考えられるに至つたのは、俱舍論においてはじめて見られるところである。

(4) 入阿毘達磨論に大地法、大善地法などの心所法^{*}の分類が無いこと、心所として欣^{*}・厭^{*}などを数えること、極微^{*}が説かれていないこと（極微の語は現れないが、極微説が考えられていないのではない）。本文Ⅲ9 i など参照）、などは、必ずしもこの論を成立を古く考えさせるものではない。

(5) 光記卷六の記述にもとづいて、この論の成立を俱舍論の後と考える古来の説が根拠にとほしいことは、舟橋水哉教授の指摘されたところである（大谷派安居事務所刊、入阿毘達磨論講義 五頁、一七三頁）。

四

八句義^{*}の説は他の論にほとんど例を見ない。ただ、アビダルマ・ディーパ釈 (P. S. Jaini (ed.): Abhidharmadipa p. 4) にわずかに言及されていることはかつて述べた（大谷学報第四十一巻、第二号）。水野弘元教授（国訳一切経論集部二、入阿毘達磨論解題）は、八句義説と世親の大乗五蘊論（大正一六二）の説き方との相似を指摘されるが、世親の論では、まづ五蘊を解説し、次に十二処を説いてその中の法処の項で無為法（虚空・択滅・非択滅・真如の四）を明かし、最後に十八界を説いて、諸門分別を附するのであるから、それはむしろ蘊・処・界の次第によつて説くものといえよう。

相似という点でいえば、最近瓜生津隆真氏（鈴木学術財団研究年報一、六五頁）が注意せられた（かつて山口教授から承つたこともある）ところの、チャンドラキールティの五蘊論（東北三八六六、影印北京版五二六七）の中の心所^{*}の説き方と入阿毘達磨論の中のそれとの類似は、たしかに著しい。両論のチベット訳どうしを比較すると特にそうである。全体から見ても、世親の五蘊論よりも月称のそれの方が入阿毘達磨論に近いとは言えるであろう。

註 右の序論の中で*印を附した語は、説一切有部阿毘達磨で普通に用いられる術語であつて、その訳語は原則として、梵、其、そ

れを踏襲している。以下のチベット訳よりする本文和訳においてもその仕方による。そのような踏襲をやめて、それらの術語を近代語の形に改めることは、可能であるけれども、これは訳文をかなり煩雑なものにするであろう。それによつて読者の理解をはなはだ容易するとは思われない。われわれに得られている説一切有部の論書の大部分が玄奘による漢訳のそれであることからして、術語に限つては、玄奘の訳語を踏襲することがかえつて理解に便であることは、少しくこれらの論書に親しんだ者のひとしく知るところである。

本文和訳

略語

C=Sārasamuccaya nāma Abhidharmāvatāraṅkā

Yaś=Spṛṣṭārtha nāma Abhidharmakośavyākhyā (Wogihara ed.)

漢訳Ⅱ玄奘訳、入阿毘達磨論

俱舍論Ⅱ玄奘訳、阿毘達磨俱舍論（旭雅冠導本）

目次

I 序

a、序偈 b、序語

入阿毘達磨論の研究

II 総説

III 色句義

a、総説 b、大種 c、所造色 1 総説、2 眼、3 四根、4 色、5 声、6 香、7 味、8 所触の一分、9 無表

—— i 総説、ii 無表の種類、iii 無表の得捨、10 無表と五根とは意識の境なること、d、色句義の結び

IV 受句義

a、受の説明 b、六受 c、二受 d、五受根

V 想句義

VI 行句義

a、総説 b、相应行 1 思、2 触、3 作意、4 欲、5 勝解、6 信、7 精進、8 念、9 定、10 慧、11 尋、12 伺、13 放逸、14 不放逸、15 厭、16 欣、17 輕安、18 不害、19 慚、20 愧、21 捨、22 善根、23 不善根、24 無記根、25 結—— i 総説、ii 愛、iii 悲、iv 慢、v 無明、vi 見、vii 取、viii 疑、ix 嫉、x 慳、xi 結の語義 26 縛、27 随眠—— i 総説、ii 七随眠の説明、iii 随眠の分類、iv 随眠の語義、v 九十八随眠、vi 九十八随眠の諸門分別、vii 十随眠の生起の次第、viii 煩惱の生ずる因 28 随煩惱—— i 総説、ii 六随煩惱の説明、iii 六随煩惱と随眠との関係 29 纏—— i 総説、ii 十纏の説明、iii 十纏と随眠との関係、iv 纏—— 垢—— 随煩惱、30 心所の弁じ難いこと、31 漏、32 暴流、33 軛、34 取、35 身繫、36 蓋、37 界・趣・生・地—— i 総説、ii 三界、iii 五趣、iv 四生、v 十一地 38 智—— i 総説、ii 十智の説明、iii 諸門分別 39 忍、40 四向四果—— i 四果、ii 四向、iii 八ブドガラ、iv 六種のブドガラ c、不相応行 1 得・非得—— i 得の説明、ii 存在の理由、iii 得の二態、iv 非得、v 得・非得があるのはいかなる法につ

- いてか、vi 得と法との前後関係、vii 得の諸門分別、viii 非得の諸門分別 2 無想定、3 減尽定、4 無想果、5 命根、6 同分、7 四相——i 総説、ii 三相と四相、iii 相と法とが別なること、iv 随相 8 名身・句身・文身——i 定義、ii 別立の理由、iii 身の意味 d、行句義の結び
- VI 識句義
- VII 因・果・縁
- a、総説 b、六因 c、五果 d、四縁
- IX 虚空句義
- X 釈滅句義
- a、定義 b、漏があるだけ断もある c、種類 d、異名
- XI 非釈滅句義
- XII 結語

文殊師利法王子に敬礼する。

I a 天〔趣や〕人〔趣に在るもの〕にとつて、悪趣^①も、と^②となる、心の闇を、言〔葉なる〕光によつて打破つた、一切智性なる無垢輪たる、かの仏なる太陽に、敬礼する。

諸法の「自相および共」相に対する愚昧を、アビダルマなる正理によつて、拔除するところの、一切知者〔すなわち善逝〕の言葉の住みかなるもの〔すなわちアーガマ〕に頭面をもつて私は敬礼する。

慧の劣つた者らによる謬つた説より「来る」闇によつて蔽われていた牟尼の言葉が、その光によつて明らかにされるところの、かの灯明〔すなわちアビダルマ論〕を作る者に敬礼する。

註①悪趣とは地獄〔趣〕・畜生〔趣〕・鬼〔趣〕である(C)。

②^めと ^めmūla とは因 ^かkāraṇa であり、因 ^へhetu である(C)。

③心 ^ひhṛdaya とは心 ^ちcitta である。hṛdaya は通常心と心所とを併せて意味するが、こゝでは心をいう(C)。

④闇 ^あandhakara とは無知 ^あajñāna である。闇がものを正しく見るのを障げるように無知もそうであるから(C)。Cf. Yās. p. 1, l. 7.

⑤言葉がすなわち光であるから言光である vaca evāmsurūti vaco'ṁśub (C)。俱舍論三〇 一五左参照。

⑥漢訳「白日」。俱舍論三〇 一五左及び Yās. p. 721 参照。

⑦アビダルマがすなわち正理であるからアビダルマなる正理である abhidharma eva naya iti abhidharmanayaḥ (C)。そして naya は yukti, nyāya と同義語(C)。

⑧住み、^あavāsa とは依りどころ ^あāśraya である。言葉の住みかとはアーガマ ^あāgama である(C)。漢訳は「言蔵」。

⑨灯明を作る者 ^あpradīpāṇikara とは阿毘達磨論師を指す。灯明とは阿毘達磨論 ^あabhidharmaśāstra を意味する。もう一つの諦がこれによつて明らかに示されるからである(C)。

b 「聡明であつて」牟尼のすべての教説の義と文とを、理解する能力を有し、行動も正しくあるのに、思い設けぬ事故に礙げられることによつて未得退をもつて退失することになる者もあるし、また、智慧が劣つていて、アビダ

ルマが読まれるのを聞いては懼れを生ずるけれども、それでも常に〔法を〕を了解しようと欲している者もある。この故に、それら〔二種の人人〕を悦ばせようがために、アビダルマの相 *abhidharmaśāstra* の海に対するこの手引きを〔説き〕始めるのである。

註①仏陀の教説はしばしば「義あり文ある禁行 *sārtham sayañjanam brahmecaryam* を説く」ものと形容される。Cf. S v 352, A iii 152, etc.

②原語が *akasmika* だとすれば、*akasmāt* (「原因の無い」) からの派生語で、不時の、思いがけぬ、偶然の、の意である。
③退 *parihāṇi* を三種とする (俱舍論二五、七左)。已得退と未得退と受用退とである。未得退 *apraparīhāṇi* とは未得なることをすなわち退と見做してこう呼ぶのであるから、「未得退をもつて退失する」とは、未得なる状態にとどまるの意に外ならない。

④漢訳は「聞対法中名義稠林、便生怖畏」という。

⑤漢訳は「阿毘達磨法相海中深淵復処」という。

⑥「手引き」と訳した原語 *avatāra* はこの論の標題中にある入の語に当る。エジヤートン (Dictionary, q. v.) は 'entrance into, attainment of' とする。

II 善逝の徒らの八句義 *Saṅgātānaṃ asīa padarthaḥ* は次の通りである——色と受と想と行と識と虚空と非択滅と択滅と。

註① *Saṅgata* = *Buddha*, 仏教者。

② *dṛṣṭo po* が *vastu* でなく *padartha* なることについては俱舍論五、一二右およびそのチベット訳参照。

III a その中、色^{*} rūpa は二種であつて、〔大〕種〔mahā-〕bhūta と〔大〕種所造の色 bhautikarūpa とである。

b 〔大〕種は四であつて、地^{*} prithivī・水^{*} ap・火^{*} tejas・風^{*} vāyu 界である。諸界は自〔相〕と共相と svasāmanya-lakṣaṇa を保持し、およびすべての所造色^① upādāyarūpa を保持する dharati から〔界 dhātu と呼ばれる〕。これらの自性 svabhāva は順次に yathāsankhyam 堅^{*} khala・湿^{*} sneka・煖^{*} usṇatā・動性 itranatva であり、業^{*} karma 保持^{*} dhriti・摂^{*} saṃgraha・熟^{*} pakva・長^{*} vyūha である。これら〔四〕は大^{*} mahat である〔四〕は〔すべての〕所造色^{*} から大種 mahābhūta である。〔したがつて〕虚空^{*} ākāśa は大種ではない。③ ④ 〔四〕は〔すべての〕所造色に遍満しているから〔大である〕。椅子の脚が〔五本は必要でなく、三本では危険である〕ように〔大種も、五は〕無用であり〔三では〕無能であるから、まさに四である。

註① upādāya とは因 hetu の意味である。四大種なる因より生じた色が所造色である (C)。

② 漢訳は「能生自果、是種義」いう。

③ 虚空が自果を生ずることはないから、それは大ではあつても種でない。したがつて大種ではないのである。

④ 俱舍釈論卷一、「極遍満起地水火風聚中形量大故」(大正二九、一六三C)。

c 1、大種所造は眼^{*}・耳^{*}・鼻^{*}・舌^{*}・身^{*}・色^{*}・声^{*}・香^{*}・味^{*}・所触の一部分・無表である。諸大種より生ずるから大種所造であつて、大種に依拠するという意味である。

2、その中、眼^{*} cakṣus は眼識 cakṣur-vijñāna の所依に似て、色を見る作用ある淨色^③ rūpaprasāda である。

3、これによつて、耳 śrōta・鼻 ghrāṇa・舌 jihva・身 kāya 根 indriya をそれぞれ〔同様に〕説明する。

4、色 rūpa は二種であつて、顯〔色〕を体とする^{*}と形〔色〕を体とする^{*}とである。たとえば、世尊によつて「惡顯・惡形なる durvarṇadūḥsaṁśhāna」^④と説かれてゐるものとてある。その中、顯色 varṇarūpa は十二種であつて、(1)青 nīla (2)黄 pīta (3)赤 lohita (4)白 avadāta (5)雲 abhra (6)烟 dhūma (7)塵 rajas (8)霧 mahika (9)影 chāyā (10)光 ātapa (11)明 āloka (12)闇 andhakāra である。形〔色〕は八種であつて、(13)長 dirgha (14)短 hrasva (15)方 (16)円 (17)正 sata (または sāta) (18)不正 viśāta (または viśāta) (19)高 unnata (20)下 nimna である。その中、(8)霧は水氣 nīhara である。(11)明は月・星・火・薬 osadhi・宝珠の光である。(9)影 chāyā はそこにおいて色が見られるところであり、(12)その反対が闇 andhakāra である。(15)方は四角 caturasra であり、円輪 dīkṣī 'khor, pariveśa (?), maṇḍala (?) が(16)円である。(17)正は均齊な形 samasthāna であり、(18)不正は不均齊な形 viśamasthāna である。〔それ〕以外は了解し易いから説かない。これら二十種は眼識およびそれに引かれる意識によつて識られるのである。

5、声^{*} śabda は〔有〕執受 upātta と無執受 anupātta との大種〔を因とする〕の差別によつて二種である。その中、自身 atmabhava に属するものが有執受であつて、感知があるという意味である。〔その〕逆が無執受である。前者から生ずるのが〔有〕執受の大種を因とする〔声〕であつて、たとえば手や語言の声である。後者から生ずるのが〔無執受の大種を因とする〔声〕〕であつて、たとえば風・林・河の声である。有情名 sattvaśīlya と非有情名 asattvaśīlya と〔によつて〕四種である。すなわち、〔有執受の大種を因とする声の中で、〕語言の声は有情名であり、他は非情名である。また〔無執受の大種を因とする声の中で、〕化人 nirmana の声は有情名である。それはまた可意 manojña と不可意 amanojña との別によつて八種となる。その八種は共に耳識およびそれに引かれる意識によつて識られるのである。

6、香 *gandha* は三種^⑧であつて、(1)好香 *sugandha* (2)悪香 *dur-g.* (3)等香 *sama-g.* である。(1)好香は根 *indriya* の大種を養う。その逆が(2)悪香である。「その」二「のどちらでも」ないのが(3)等香である。この三種は共に鼻識およびそれに引かれる意識によつて識られるのである。

7、味 *rasa* は(1)甘 *madhura* (2)酸 *amla* (3)鹹 *lavana* (4)苦 *tikta* (5)辛 *kaijuka* (9)澁 (じしやく) *kaṣāya* の別によつて六種である。これら六は共に舌識およびそれに引かれる意識によつて識られる。

8、所触 *spraśiavya* の一部分は七種である。(1)滑性 *slakṣṇatva* (2)渋性 *karkasatva* (3)重性 *gurutva* (4)軽性 *laghutva* (5)冷 *śīta* (6)飢 *jighatsa* (7)渴 *pipasa* である。その中、(1)滑は柔かな *mīḍatā* であつて、触れるに堪えないという意味である。(2)渋は粗さ *parusata* である。(3)重はそれによつて秤の台が下がるものである。(4)軽はその逆である。(5)冷はそれに逼られて煖を欲するものである。(6)飢は食物を欲する因である。(7)渴は飲物を欲する因である。因の意味で果の名を立てる *karāṇe karyopacarāṇe* のであつて、ちやうど「仏たちの出生は楽 *sukha* である」といふようなものである。^⑨〔四〕大種の聚まりであつて火〔界〕と水〔界〕との強盛なのが滑である。地〔界〕と風〔界〕との強盛なのが渋である。火〔界〕と風〔界〕との強盛なのが軽である。水〔界〕と風〔界〕との強盛なのが冷である。風〔界〕の強盛なのが飢である。火界の強盛なのが渴である。これら七と四大種とは身識およびそれに引かれる意識によつて識られる。

9 i、心と心所とが種種に生起することによつて他者に対して〔自らを〕表わすから表 *viñāpi*〔といわれる〕。そ〔の表と〕同様であるが他に対して表わさないから無表 *avijñāpi* である。すなわち、〔クシヤトリヤなどを〕「非バラモン」というように、それと似ているが〔それでは〕ないのをいうのである。その相は、〔それを生ぜしめる〕

表と心と大種のとの差別によつて「さまざまであつて」、投げ散らされた「心」⁽²¹⁾と散乱していない「心」⁽²²⁾とそれでない心と無心とのいずれにも「生じ」得る。善と不善との色の連続した流れ pravāṇa であり、比丘などをそれとしてあらしめる因であり「極微の」積集したのではないもの、それが無表である。この「無表」が無いとすれば、比丘などが「比丘などとして」在り得ないこととなる。世尊によつてもまた、「未来のよい生への」依りどころとなる福德を生ずる行為の基 aupadhikapunyakriyāvastu から福德は常に続いて増大する」と説かれている。

ii、これはまた、(1)律儀と(2)不律儀と(3)二つのいずれでもないのと「の別」によつて三種である。(1)律儀 saṃvara 「無表」も(i)別解脱と(ii)と静慮と(iii)無漏との別によつて三種である。(i)別解脱律儀 prātimokṣasaṃvara は比丘と比丘尼と沙弥と「式叉摩那と」沙弥尼と優婆塞と優婆夷と戒の律儀との別によつて八種である。これ(別解脱律儀)はただ欲「界」繫である。(ii)静慮律儀は三昧中において起る色であつてただ色「界」繫である。(iii)無漏律儀も無漏の三昧中において起る色であるが、まったく不繫である。(2)不律儀 asaṃvara 「無表」とは鹿を捕える獵師 miga-labdha 人や鳥を捕える者 śākuntika や漁夫 mātsika や囚人監視者や象を捕縛する者 nāga-bandhaka や死刑執行人などの身相統 s-ṇ-āna の上にある色の連続した流れ pravāṇa である。(3)律儀でも不律儀でもない「無表」とは、「比丘の」住房 vihāra や塔 stūpa や精舎 saṅghārāma を建てること、塔廟 caitya に礼拝供養し香を焚くなどのことを思い立ち行うこと、こぶしで擲つたり平手で打つたりすること、などによつて生ずる、善や不善の色の連続した流れなるものである。無表は利那的な存在 kṣanika であるのに、このように「色の連続した流れ」と言うのは、「前の利那の無表も後の利那の無表も同一の」種類であるからである。

iii、(1)(i)別解脱律儀を得るのは誓いによる。「前」七は命のある限り「守ろうと誓うの」であり、第八は一昼

夜〔守ろうと誓うの〕である。〔前〕七を捨するのは学〔処〕を棄てることと、命の尽きることと、善根が断ずることと、〔男女〕両〔性〕の相 ubhayaṃyājanā を生ずると、による。第八〔を捨するの〕は、同じこれら〔四〕と、〔一昼〕夜が終ると、による。(ii) 静慮律儀を得るのは色〔界〕繫の〔善〕心を得ることにより、それを捨するのは〔静慮〕心を離れる故にその同じ〔色界繫の善心〕を捨することによる。(iii) 無漏律儀も同様である。(2) 不律儀を得るのは〔殺生などの行為を〕することおよびしようとして決意することによる。〔不律儀の〕断絶は、律儀を受けることと、〔男女〕両〔性〕の生ずることと、命〔の尽きること〕と、法爾得によつて色〔界〕繫の善心を得ることによる。(3) 二つのいずれでもない無表を得るのは、強い煩悩をいだいて〔他人を〕拳で〔擲つたり〕平手で打つたりする動作をなすことや〔強い〕淨信をもつて〔塔廟を礼拝供養すること〕、および、世尊のためにマンダラを造らなければ食事をとらぬなどという誓いをする、住房などを〔僧伽に〕提供すること、によるのである。〔その無表の〕断絶は、同じこれら〔の行為〕の生起するのを棄捨することによる。

10、この多くの種類の無表と眼等の五根とは、〔意〕識の対境である。以上、このかぎりが色句義である。

註①広義の色（色、蘊、色、句義）でなく狭義の色（色、処、色界）である。

②阿毘達磨論書としてこの表現は異例である。漢訳は単に「眼者謂眼識所依」という。他の説一切有部論書も同様である（俱舍論一、六右。品類論卷一）。

③「透明な色」という意。したがつて根は無見 anidarśana (invisible) である。

④バーリ・テキストでは dubbanna, durūpa (A ii 203) ; dubbanna, daddassika (V ii 90) などの形が見える。

⑤チベット訳語は *blam-pa* である。この語は Mvy 1880 では *virta* に相当する語となっているが、いま、こゝでは、後に

caturasra の語で解釈する所から見ても、「方」の意に用いられていることは疑いない。説一切有部の漢訳論書は一致して、形色として長・短・方・円等を挙げるが、俱舎論の梵文では *dirgha*, *hrasva*, *vyūha*, *parimaṇḍala*, etc. を挙げる。これに關するは H. Sakurabe: A Note on the Eight kinds of Saṃsthāna-rūpa, J. of Oriental Institute, Baroda, March, 1959. を参照。

⑥ 俱舎論梵文では *avanata (dinaḥ bu)* である。 *avanatam nimna-rūpam*. (Yas' p. 25)

⑦ 漢訳では「明」の解釈の前に「光」を釈して「日焰を光と名づく」といって、「明」につづいて「影」を釈して「光と明とを障えて生じ、中において余の色を見る可きを影と名づく」としている。

⑧ チベット語 *lus* が *ātmabhava* の訳語なることは、俱舎論一五・四左の「自体」に対する原梵語、チベット訳語で知られる。

⑨ 漢訳「墮自体者」。

⑩ 漢訳「是有覺義」。cf. Yas' p. 26, *pratyuppannānīdriyāvīriṇibhāgāni bhūtāny upātāni*.

⑪ チベット訳原文は「有情名と非有情名とは四種である」となっているが、漢訳に「此有情名非有情名差別為四」とあるに従つて理解すべきである。

⑫ 俱舎論(一、七左)では、四種を挙げる。しかしそこに品類足論(卷一)では三種とされることをも述べている。

⑬ 漢訳は「淡」。俱舎論(一、七左)も俱舎釈論(大一九、一六三)も「淡」である。旧婆沙(卷八)も「澹」であつて淡と同義である(大二八、五二C)。しかし *kaśya* は收斂性、刺戟性の味であるから、漢語では「澹」あるいは「淡」がそれに当るであろう。国語では「淡」がより一般的であるが、今は所触の中に「澹 ^{kaśa}」があるので混同するおそれがある。ともかく「淡」「澹」は当らない。

⑭ *ślakṣṇa* は玄奘が「滑」とするのと同じ *slippery, smooth* であるが、*soft, tender, gentle* の意にも用いられる。この場合 *mita* (*soft, delicate, mild*) で訳するのは、肌やわりのなめらかなよりもやわらかさの意味が強いのであつて。

⑮ 漢訳では「喜触」であり、触れて快いの意であらう。その方が理解しやすい。

⑮漢訳「鑑強」。

⑯文字通には「秤りの頭」。

⑰飢 *jighatsā* は *√ghas* (食する) の desiderative から来た名詞形で「食物を欲すること」の意。渴 *pīpāsā* は *√pā* (飲む) の desiderative から来た名詞形で「飲物を欲すること」の意。食物を欲し、飲物を欲するのは飢え、渴きの結果であるのに、原因である「飢」「渴」の意味で *jighatsā*, *pīpāsā* の語を用いたことを言うのである。

⑱ Dh 194, *sukho buddhānam uppādo*.

⑲「仏たちの出生」は「楽」の因であり、「楽」は「仏たちの出生」の果である。

⑳ *ākāśapracitta* かゝ 漢訳は「乱心」。俱舍論では *rajo* に相当する部分 (一、八左) に同じく「乱心」の語があるが、それは梵文に徴すると *vikṣipracitta* (-ka) (*sems gyens*) であり、その語を非常に特殊な意味に用いている。ここで *rajo* の語 (*phanis pa* (*vi sems*)) にそれとは別の解釈を与えているが、よく理解できなく (*phanis pa ni phani ba byas pa ste*)。この心は「等流の大種の所造である」という。

㉑ *avikṣitacitta* であろう。「善心」の意味であるとされる (C)。

㉒「それでない心とは不善心と無記心とである」(C)。

㉓「無心とは滅尽定と無想定とに在る心である」(C)。

㉔漢訳は「相統」。俱舍論では「相似相統」(一、八左)。

㉕ パーリ語形は *opadhikāni puññakiriyavathūni* (It 19, 20)° *aupadhi* > *upadhi* = *substratum* [of continued existence].

この経文を中阿含卷二「世間福経」よりの引用とするは疑わしい。

㉖ 玄奘の訳語は「苾芻」であるが、より一般的な訳語を使う。以下同じ。

㉗ 玄奘の訳語は「勤策」。

②⑨ 玄奘の訳語は「正字」。

③⑥ 玄奘の訳語は「近事男」。

③① ? 漢訳は「近住」すなわち *upavāsa* である。

③② 漢訳およびCによつて補う。

③③ 心 *citta* は静慮 *dhyaṇa* や三昧 *samādhi* と同義に用いられたものと解すべきである。

③④ 原文 *rdon pa yin pa* をCに4の *sdon pa ma yin pa* と改めて読む。

③⑤ 婆沙論卷一七、一三三参照。

③⑥ 原文は *man par rig byed ma yin pa sar ma 'thob pa ni aṅṅa' ōṭṭe man par rig byed ma yin par ma 'thob pa ni* とあるが、いずれも正しくなく、漢訳にしたがうべきである。

③⑦ 漢訳は「等起心」と理解しているが、単に「生起すること」の意味と考えて支障はないと思われる。

d こ〔の色句義〕の相は三種である。すなわち、〔色法〕自身〔のみについて〕の共通性と、〔有為法に〕限つての共通性と、あまねく〔一切法について〕の共通性とである。その中〔色法〕自身〔のみについて〕の共通性とは、変壊性 *rūpaṇya* である。その〔法〕上に変壊がある *rūpaṇa* から色といわれる。〔変壊があるとは〕害せられると①いう意味である。たとえば、法の主 *Dharma-svāmin* によつて、「また比丘らよ、色は変壊する *rūpyate* からこの故に色取蘊である。何によつて変壊するか。手や石や杖にて触れられる *spṛṣṭa* ことによつてである」と説かれている如くである。ちようど、疾く行く *āsuṃ ayati* から馬 *asva* 〔と言ひ〕、行く *gacchati* から牛 *go* と言われるように〔変壊する *rūpyate* から色 *rūpa* といわれる〕。〔有為法に〕限つての共通性とは、無常性 *anityatā* と苦とである。あまねく〔一切法について〕の共通性とは空と無我性とである。この例 *ds* によつて、すべての法について、それぞ

れ三相が顯示されるのである。

註①原文の *gzig par gyur ba* は普通に解すれば「試みられる」の意であり、理解し難い。*gnod par gyur ba* が正しいかと思われる。しかし、*My 2084* は *gzugs su yod pa* と *gzig tu runi ba* とを共に *rūpaṇya* の訳語として挙げている。

②S iii 86; 雜阿含經卷一(大正二・一一)。原文に従えば經典の引用は「この故に色取蘊である」で終っている。しかし、それが誤りであることは俱舍論一、一〇右、それに相應する梵文、チベット訳、引用された經典に相應するパーリ文、漢訳を見れば明らかである。

IV a 受^{*} *vedanā* は三種の感受 *anubhava* であつて、樂と苦と樂でも苦でもないものである。「それら」三を感受する *vedayati* という意味である。好ましいの *iṣṭa* と、好ましくないの *aniṣṭa* と、両方〔のどちらでも〕ないのとなる〔三種の〕触^{*} *spṛṣa* を生处^① *yoni* (因) として、身心が〔その触の生ずる以前と〕異つた状態 *avasṭhā* となること、すなわち、歛ひ *āmoda* と傷み *saṃtāpa* と両方〔のどちらでも〕ないのと、の〔三〕であり、愛 *tṛṣṇā* の因〔なるもの〕が受と呼ばれる。世尊によつて「触によつて受がある。受によつて愛がある」と説かれる如くである。

註①生处とは因 *hetu* である (C)。

③Cf. *Yas p.* 491, l. 13.

④S ii の諸經に見える。

b, 〔の受〕はまた識の差別によつて六種であつて、眼触より生ずる〔受〕と、耳・鼻・舌・身・意触より生ずる〔受〕とである。

c、それはまた二種である。すなわち身の〔受〕と心の〔受〕とである。その中、五識^{*}と俱生するものが身〔受〕
kāyika [vedanā] で、それ以外が心〔受〕 caitasikī [vedanā] である。

d、根の別によつて五種である。すなわち、楽根^{*}と苦根^{*}と喜根^{*}と憂根^{*}と捨根^{*}とである。その中、身〔受〕の悦ばしい sāra ものと第三静慮より生ずる意の〔受〕^①の悦ばしいものとは楽根 sukhendriya であつて、〔悦ばしいとは心・身を〕養う anugrahika という意味である。身〔受〕の悦ばしくないものとは苦根 duḥkhendriya であつて、〔悦ばしくないとは心・身を〕なやます upaghāṭika という意味である。第三静慮以外の下の意の〔受〕の悦ばしいものは喜根 saumanasyendriya である。その逆が憂根 dauṛmanasyendriya である。身〔受〕および心〔受〕で悦ばしくも悦ばしくもないのが捨根 upeksendriya である。〔以上が〕受句義である。

註①心受と同義である。

②「下の」とは欲界・初禪・第二禪を指し、第四禪以上は含まれないことを示す。

V、〔想とは諸法の〕相^{*①} nimitta と名と義とを一諸に覚知することである。すなわち、青や黄なる〔いろ〕・長や短なる〔形〕・法螺貝や太鼓〔の音〕・蓮華 padma や肉冠花 jāti-kusuma や睡蓮 utpala の香・苦〔にがさ〕や鹹〔しおかしさ〕〔なる味〕・滑〔なめらかさ〕や波〔あらし〕〔なるはだざわり〕・女や男などの、相と名と義とをひとまとめに知る法なるものは尋^{*④} vitarka の因であつて、〔これが〕想である。こ〔の想〕も識の差別によつて、受と同様に、六種である。また、小と大と量りきれぬとの三種でもある。その中、小さい境を対象とするのが小〔想〕である。スメール〔山〕などを対象とするのが大〔想〕である。空無辺処などを〔対象とする〕のが量りきれぬ〔想〕である。〔以上

が〕想句義である。

註① *nimitta* は *linga* へ *lakṣaṇa* へは同義語である (C)。

② ③ は「義 *artha* とは十二処である」という。*artha* はこの場合 *meaning* の意味で、法が十二処の中のどれに属するかということによつて、その法の有する意味が定まるということであろうか。

③ 原文 *brāḍa kṣas pai 'du ses te* は意味が明らかでないが、この少しあとに '*gcigs tu ses pai chos* とあるのと、C に *brāḍa* は *gcigs tu bsdus pai gñus* であると釈するのと、漢訳に「仮合而解」とあるのによつて、理解する。

④ 原文 *man par rlog pa* は通常 *vikalpa* の訳語であるが、ここでは原語は *vitarka* であろうと思われる。

VI a 行蘊 *samskāra-skandha* は二種である。すなわち相応と不相応とである。その中、相応とは、思・触・作意・欲・勝解・信・勤・念・定・慧・尋・伺・不放逸・放逸・厭・欣・輕安・不害・慚・愧・捨・善根・不善根・〔無記根〕・結・縛・睡眠・隨眠・隨煩惱・纏・漏・暴流・軛・取・身繫・蓋・智・忍である。この場合、〔これらの法の〕所依と所縁と行相と時と事とは〔心のそれらと〕まつたく等しい。五の等しいことのゆえに、心と相応するから、このゆえに〔心〕相応〔行〕〔*citta*〕*samprayukta*〔*samkāra*〕といわれる。〔その〕逆なのが〔心〕不相応〔行〕〔*citta*〕*vi-prayukta*〔*samskāra*〕である。すなわち、得と非得と無想定と滅尽定と無想〔果〕と命根と同分 *bhāgasādisa* と生と老と住と無常性と名身と句身と文身とである。この二〔すなわち心相応と心不相応と〕をあわせて行蘊という。このゆえに、大仙 Mahārsi によつても「行蘊は芭蕉の茎の如し」と説かれている。

註①後の解説の部分では、放逸・不放逸の順になつてゐる。

⑤ ⑥ 原文に脱漏している。

③後の解説の部分では *sahagata* の形で出る。普通に用いられる *nikayasahagata* の形はこの論に見られない。

④「異 *anyathāva*」*ajjāva*。

⑤「滅 *vyaya*」*ajjāva*。

⑥ S iii 142.

b 1、その中、思 *cetana* は心を作ること *cittābhisankāra* であり、意業である。「心を作るとは」心を動かすという意味である。それはまた善と不善と無記との別によつて三種である。

2、触 *sparsa* は境と根と識と「が和合する」^①より生ずるのであつて、心が境 *viṣaya* に接触して心所法を養うのを相とする。これも樂を受くべき・苦を受くべき・不苦不樂を受くべき」などの別によつて三種である。

註①原文 *ruṃ par'āsa pa* の次に *gum ne bar'āsa pa* 或いは単に *'āsa pa* が脱するか。

3、作意 *manaskāra* とは心が「境に」向いて行くことである。^①すなわち、心が境の方に向うことである。先に「過去に」感受した「境、現に感受する境、未来に感受するであろう境」^②などに思いを向けるという意味である。これもまた三種であつて、学と無学と字でも無学でもないのとである。その中、聖者の中の七ブドガラの相統 *santāna* から生ずる無垢（無漏）なる「作意」が学 *saikṣa* である。阿羅漢の相統から生ずる「無漏なる作意」が無学 *asaikṣa* である。有漏なる「作意」が学でも無学でもないものである。

註①原文 *jus pa* の原語が *abhoga* なることは俱舍論四、三左、それに対応する梵文、チベット訳参照。*abhoga* を文契は「警戒」と訳し真諦は「廻向」とする。今はその語のより一般的な語義からも、Yas p. 128, l. 1 (= *āvarjana*) から、真諦訳の如くに理解する。

② C に従つて理解する。

4、欲 ^{*}chanda 為さうと欲することであり、精進の因となるのであつて、これをしようということから生ずる。

註①原文 *byed 'dod pa gyur ba* 俱舍論(四・三左)の梵文では *karṇu (?) kamata* となつてゐる。漢訳は「希求所作(々)事業」とするが、真諦訳俱舍積論(大二九、一七八b)では単に「求作」。

②原文 *yan lag tu gyur ba* (支分となつた)の意味は明らかでないが C によつて理解する。

5、勝解 ^{*}adhimokṣa とは心が境を審決することである。すなわち境をおそれないという意味である。

註①原文 *mos pa, adhimucyate*: to decide upon, to take a firm resolve. CPD の *adhimucati* の項参照。

②「境をおそれない」とは「境に対して心を強める」という意味である (C)。 Cf. Yaś p. 128, l. 3.

6、信 ^{*}śraddha とは心の淨らかる *cetasā prasāda* である。三寶^①・果の關係 *hetuḥ phalasaṃbandha* とを明らかに了解する^②こと *abhisampratya* である。〔すなわち〕心の濁りを除く法を〔信と〕説く。たとえば、水を澄淨にする宝珠を池の中に置けば、泥のすべての濁りを淨めて水を清らかにするように、信の宝珠が心の池の中に生ずるによつて、心のすべての濁りを淨めて、仏の^{*}さとりと法の善く説かれたる^{*}と *svākhyātātā* と僧伽の修証 ^③*samudāgama* とすべての外道が迷いを起す所以なる縁起の法性とに対する信が〔生ずる〕。

註①俱舍論(四・四右)やチャンドラキールティの五蘊論(北京版丹珠爾第二十四函二八三b)では「三寶」の前に「四諦」を挙げる。

②「仏の^{*}の^{*}の *bodhi*」は、尽智・無生智・十八不共仏法・十力・四無畏・三念住・大悲である (C)。

③原文 *legs par bsgrub pa nid* は *yan lag par bsgrub pa nid* と訂正して読む。

7、精進 *virya* とは善法を生ずることおよび不善法を減ずることに努力すること *utsaha* であつて、輪廻の泥に溺れた心を「その泥から」引き出すという意味である。

8、念 *smṛti* は心の明記性 *abhiḥapanatā* であつて、「過去に」なした〔業〕・〔未来に〕なすであろう〔業〕・〔現在〕なす業を忘れぬという意味である。

註① Cf. *Mvy* 2795; *Yas* p. 127, l. 33.

9、定 *saṃādhi* は心が一つの対象に集注すること *cittasamāgratā* であり、猿のよう〔に動き廻つて止まぬ〕心が一境におもむくという意味である。たとえば、蛇が竹の筒の中に入り行く時は曲らないで「行く」ように、心が定の筒の中に入り行くによつて雄々しい者 *iśabha* は「正しく」行く、と毘婆沙師 *Vaiśāṣika* は言う^①。

註① 婆沙論卷一〇四（大二七、五三九 a）は「無始来煩惱惡行邪見顛倒、令心心所偏曲而転、由此定力令心心所於境正直平等而転、故名三摩地」というので、蛇の譬は出さぬが、智度論卷二三（大二五、一三四 a）に「〔三摩提〕秦言正心行処、是心從無始世界来常曲不端、得是正心行処心則端直、譬如蛇行常曲入竹筒中則直」とある。

10、慧 *prajñā* は法を吟味すること *dharmaṇavicaya* である。これら八種の法について、「その」包含する範囲と〔相互に〕俱に生起する関係と、因と、縁と、果と、自〔相〕と共相とを、それぞれ種類に應じて、觀察するという意味である。

註① C によれば、「色を初めとし摂滅を終りとする」というから、五蘊・三無為の八句義である。

11、尋 *vitarka* は、粗放な心を相とする。二つに分別する作用である。想なる風によつて生じ、粗放な〔前〕五識身を起す因となる法である。

12、伺 *vicāra* は微細な心を相とする、意識の起るのと共に「起る」法である。

13、放逸 *pramāda* は善法を修しない、「すなわち」起さない、という意味である。

14、不放逸 *apramāda* は善法を修することであつて、すなわち、放逸をさまたげる *pratibandha* 法である。

15、厭 *udvega* は、輪廻の過害^① *doṣa* を考える故に「生ずる」離貪と共なる法であつて、遠離を相とする。この心^{*}

所法が生ずる時心は輪廻を遠離し、こ「の心所法」と相伴うによつて、遠離「と相伴う」^③ 作意ありという。

註①「輪廻の過害」とは貪などおよび老死と憂などである(C)。

②「離貪と共なる」とは「離貪を因とする」の意である(C)。

③Cに従う。

16、欣 *prāmodya* とは「涅槃に対する」喜悅、歡喜である。すなわち、善心の上に、害より生じた「る捨を因として」^{*}対治「道」*prātipakṣa*「*mārga*」の希求があることである。こ「の対治道」を得て、そこにおいて意が満足するのが欣である。

17、輕安 *prasādbhi* とは心の敏活な状態 *karmāyāta* である。

18、不害 *ahiṃsā* とは、他に害を加えることを喜ぶことと逆なる *pratikūla* 善い心性であつて、そ「の心性」によつて他を煩惱するのではないのである。

19、慚 *hi* は理に随うことである。自らと法とが力を増すことより生ずる。愛 *trīṣṇā* の等流と逆なる心の自在性であつて、それによつて、徳および徳ある人人に対して敬信を有して在る。

20、愧 *apatrāpya* は徳を修する^{*}ことを先とする。癡 *moha* の等流と反対であるから、惡法を誹毀するのであつて、

これある時、罪 *avadya* において怖れを見る。

21、捨 *upekṣa* とは非理を除くこと、理に進むことにおいて不偏性を成ずることである。すなわち、これある故に、この心は、非理を除くこともせず理に進むこともせず、釣合いを保つ仕方によつて、平らかに住する。

22、善根は三であつて、無貪と無瞋と無癡とである。その中、(1)無貪 *alobha* とは貪の対治なる法である。(2)無瞋 *adveṣa* は瞋恚 *pratiṅha* と相伴わぬ法である。(3)無癡 *amoha* とは慧 *prajña* を自性とし、無智 *ajñāna* と相伴わぬ法である。これら〔三〕は自性としても善であり、他の善〔を生ずる〕根本ともなるから、この故に善根である。可意なる *manojña* (心にかなう) 有 *bhava* (生存) と解脱との芽を生起せしめるから、樂 ^① *sukha* の義が善 *kusala* の義である。また、美しい色を生起せしめるから、〔善とは〕巧みになすの義である。絵師が〔美しい絵を〕巧みになすが如くである。

註①漢訳は「安穩」であるから、あるいはこの語 *bhūte bhū* の原語は *kṣema* かも知れない。Mvy 6415 参照。

②この語 *legs pas lobs pa* の意味不詳。漢訳によつて理解する。

23、不善根は三であつて、か〔の三善根〕そのものの逆なる *pratikūla* もの、すなわち、貪と瞋と癡とである。その中、(1)欲^{*}〔界〕繫の五種の愛^{*} *tisṇa* が貪である。(2)五つの瞋恚 *pratiṅha* が瞋である。(3)有身〔見〕と辺執〔見〕とに相応する癡(無明)を除いた他の欲〔界〕繫の三十四の無明なるものが癡である。これら〔貪・瞋・癡〕は自性としても不善であり、他の不善〔を生ずる〕根本ともなる故に、不善根である。不可意なる有の芽を生起せしめるから、不樂^① *asukha* の義が不善の義である。また、美しい色を生起せしめるから、〔不善とは〕巧みになさぬ^②の義であつて、先〔の善〕の逆である。

註①漢訳「不安穩」。akṣema かも知れない。22 註①参照。

②22 註②参照。

24、無記根は四であつて、愛^{*}と見^{*}と慢^{*}と無明とである。その中、(1)第一は色・無色^{*}〔界〕繋の十種の愛^{*} tiṣṇā である。(2)第二は同じそ〔の色・無色界〕に存する二十四の見^{*} dṛṣṭi と欲〔界〕繋の有身見と二つの辺執見とである。(3)第三は同じそ〔の色・無色界〕繋なる十種の慢^{*} māna である。(4)第四はそ〔の色・無色界〕に存する同じ〔十種の〕無明^{*} avidyā と、か〔の欲界〕に存する有身〔見〕および辺執見に相応する二つの無明とである。これら四は無記根であると認められる。「なぜならば」三種の静慮の故に、^①同じく三種の静慮者、すなわち、愛の〔たかまりをもつ静慮者〕と見の〔たかまりをもつ静慮者〕と慢のたかまりをもつ静慮者と、があり、これらは無明の力によつて生ずる〔からである〕^③。善〔の義である〕とも不善の義であるとも記せられないから無記であり、可意なる〔果〕をも不可意なる果をも生起させない。これら〔自体〕も根であり他の無記なるものの根ともなるから、無記〔根〕^④である。

註①この句は漢訳に無く、にも見えない。意味も明らかでない。無きが可か。

②漢訳「愛上静慮者」は古来、上界(色・無色界)の定を起してその定を愛味する者と解せられる。しかし、*ās che bu* *utsāda* ㄞㄨㄣˊㄘㄨㄣˊ *utsadatā* ㄎㄢˊㄛㄨㄣˊ (cf. Edgerton: Dic. q. v; Nagao: Sūtrāṅkara Index II, p. 137; Sn A. p. 467)。

③漢訳はこの後に「毘婆沙者立無記根惟有三種、謂無記愛・無明・慧」三。疑不堅住、慢性高拳、非根法故」という。

④原文は「根」の字を脱漏している。

25 i、結^{*} saṃyojana は九種であつて、愛^{*} anuṇaya と志^{*} pratigra と慢^{*} māna と無明^{*} avidyā と見^{*} dṛṣṭi と取^{*} pa-rāmarā と疑^{*} vicikitsā と嫉^{*} irsyā と瞋^{*} mātara ㄐㄨㄞˊㄞㄣˊ。

ii、その中、三界の貪^{*} raga と、染着の相あること漆の液の粘着する如き法であるから、愛^{*}である。愛がすなわち結であるから、愛結である。

iii、有情に対する害心 aghata であつて、瞋怒 vyāpāda の相あること辛子の種の如き法が恚^{*}である。恚がすなわち結であるから恚結である。

iv、自をも他をも対象として「生ずる」、傲ぶりの相あること不動鬼^① stabdhapurusa の如き法が、慢^{*}である。それは、また、七種であつて、(1)慢(2)過慢(3)慢過慢(4)我慢(5)増上慢(6)卑慢(7)邪慢である。その中、(1)慢とは、「自らより」劣つたものに対してわれは家柄や種族や容貌や財産や見聞の知識や平生の振舞や技芸などにおいて「彼より」勝れているとし、家柄その他が似通つているものに対して「われは彼と」等しいとする、それを因として生ずるこの「傲ぶる」心のはたらきが慢といわれる。(2)過慢^{*} adhimāna とは、「自らと」等しいものに対してわれは家柄その他においてより勝れているとし、「自らより」偉れたものに対して「われは彼と」等しいとする、というこのことから引出された傲ぶる心のはたらきが過慢である。(3)慢^{*} mānātmāna とは、「自らより」偉れたものに対してわれは「それ」より遙かに偉れているとすることより引出された傲ぶる心のはたらきである。(4)我慢^{*} asmināna とは「我見^{*} ātmadrśiḥ」を先として生ずる傲ぶる心のはたらきである。(5)増上慢^{*} abhimāna とは預流果などのはなはたすぐれたる所得^{*}の「果」を、未だ得ないのに、われは既に得たとすることから生ずる心の矜りである。(6)卑慢^{*} unamāna とは家柄などの「自らより」遙かに勝るものに対してわれは「彼」より少しばかり劣つていると見て、このことから「生ずる」心の矜りである。(7)邪慢^{*} niḥyamāna とは、惡德^{*} niḥguṇa を具えているのに、われは徳を具えていると見て、このことから「生ずる」心の矜りである。この七慢が慢結である。

v、無明 *avidyā* というのは、^{*}三界の無知であつて、識知しないことを相とすること旨の如くである。すなわち、明^{*} *vidyā* (知) に相反する *pratiṣakṣa* のが無明 *a-vidyā* である。〔a-という〕否定詞は、*a-mītra*, *a-satya* などのように、相反する意味をあらわして用いられるからである。無明がすなわち結であるから無明結である。

vi、有身〔見〕と辺執〔見〕と邪見との三は見結である。その中、(1)五取蘊は我もなく我所もないのに、我・我所ありと執する、^{*}染汚なる知のはたらき *buddhi* が有身見 *satkāyadṛṣṭi* である。こ〔の五取蘊〕は壊でもあり、聚まりでもあるから壊聚^⑥ *saṅkāya* である。それを見るから壊聚見 (有身見) である。(2)これら断滅するのでも常住なるものでもないものを、断なり常なりと執する染汚なる知のはたらきが辺執見 *antargrahadṛṣṭi* である。二辺 (両極端) に執するからである。(3)業無し、業の果し、解脱無し、そ〔の解脱〕を得る業も無し、というように〔因・果の〕事体を無として執する、^{*}染汚なる知のはたらきなるものが邪見である。これら三見が見結である。

vii、取 *paramarṣa* は二である。すなわち、見取と戒禁取とが取結である。その中、(1)これら〔有身見・辺執見・邪見なる〕低劣な〔三〕見と五取蘊とは〔実には〕低劣であるのに、〔それを〕勝れたものであると執する、特殊な知のはたらきなるものが見取 *disūparamarṣa* であつて、〔取 *paramarṣa* とは〕識知する、という意味である。(2)戒 *śīla* とは破戒 *daṭṭhīya* を断つことである。禁 *vrata* とは大や鹿や牛のような真似をすること、〔灰の〕堆積や塊りの中で眠ること、髪をふり乱すこと、沐浴すること、^⑦果実や木の根を食うこと、長髪を蓄えることなどである。〔実には〕清浄なる体をもたないのにこれら〔戒と禁との〕二を清浄であると信ずる、特殊な知のはたらきであつて、儀軌に達したバラモンが〔その儀軌によつて〕清浄ならんと願う如き法なるものが、戒禁取である。これら二取 (見取・戒禁取) が取結である。

vii、疑 *vicikitsa* とは、苦・集・滅・道という〔四〕諦に疑惑 *vimati* をいだくことである。岐れ道に至つてこの道を行くまいか行こうかと惑うこととき法であつて、これは苦であるか苦でないかなどということである。疑がすなわち結であるから、疑結である。

ix、嫉 *issa* とは、「富などの」所有において他を許せぬことである。他〔人〕が財産を有することや、言葉をもつて敬意を表わされることに對する、内心の不平という義である。嫉がすなわち結であるから嫉結である。

x、この物はわれより他〔の人の所〕に行かしめないと、「考える」心の執着なるものが慳 *matsarya* であつて、そ〔の慳〕がすなわち結であるから、慳結である。

xi、結は縛の意味である。たとえば世界の主 *Lokanatha* によつても「眼は色を結ばず、色も眼を〔結ば〕ないけれども、それらに對する貪 *raga* なるものがこの場合の結である。たとえば黒牛は白牛を結ばず、白牛も黒牛を〔結ば〕ない〔けれども、両牛を繋ぐものが結である如くである〕」云云と説かれることである。

註① *stabdha* は鬼神、魍魎の類の一として梵文法華經 (Kem-Nanjio ed. p. 401) にあらわれる。エジャートンの辭典のその項参照。訳語「不動鬼」は南条・泉訳「新訳法華經」によつた。

② 漢訳は「於五取蘊、執我我所」。

③ Cによつて理解する。

④ *amira* は單に「〔mira (友) に非ざる者〕の意ではなくて「敵」を意味し、*asatya* は單に *satya* (眞実) の除外或いは非存在を意味するのではなくて、眞実を傷ついたり覆つたりする「虚偽」を意味するように、無明は單に明の非存在ではなくて、明智を害する「無知」という惡徳であることをいう。

⑤ *tshul gyis sugs pa* はよく理解できない。漢訳に従つて理解する。

⑥ 原文のままに理解する。漢訳はこれと異なる。 *sutkyadrsu* なる語を有身見と理解する考え方と壞聚見と理解する考え方と両つが存したことについては、俱舍論十九、六を見よ。

⑦ *bab stegs su bsu ba* の意味は明らかでない。漢訳に従つて理解する。

⑧ 原文は文字通りには「岐れ道と草と似ない」と読める。漢訳は「臨岐路見結草人躊躇不決」。草を結んで道しるべにしたということであろうか。よく解らない。Cは「岐れ道と草と似ない」とは、岐れ道に至つて、この道を行くまいか、あるいはこの道を行こうか、という疑懼を得る如く、疑もまた同様に知らるべきである、「云云という。今はそれに従つて訳する。

⑨ 雜阿含卷九(大正・六〇b)。大毘婆沙論卷四六(大正・二三七C)にも引かれる。

26、結は縛 ^{*}bandhana の意味である。「上に述べた九」結なるものがすなわち縛でもあるけれども、「貪・瞋・癡の三は煩惱の中でも」きわ立つているので、如来によつて、經中に、「貪 ^{*}rāga は縛である。瞋 ^{*}dveṣa は縛である。癡 ^{*}moha は縛である」と三縛が説かれている。これら「貪・瞋・癡」の相は「先に23、三不善根の項で」説明したつた。

27 i、随眠 ^{*}anusāya は ^{*}śūcya。すなわち、欲貪 ^{*}kaṃarāga と瞋 ^{*}pratiḥa と有貪 ^{*}bhavarāga と慢 ^{*}ma 見 ^{*}śa 疑 ^{*}śa の随眠である。

ii、その中、(1) 欲に対する貪が欲貪である。それがすなわち随眠であるから欲貪随眠である。その場合、欲「界」繋の貪の苦・集・滅・道「諦」を見ること ^{*}darśana と、修習 ^{*}bhavana と、によつて断ぜられるのが欲貪随眠である。(2) 苦など「(の四諦)」を見ることと修習とによつて断ぜられる五つの瞋が瞋随眠である。(3) 色・無色「界」の十の貪の、苦など「(の四諦)」を見ることと修習とによつて断ぜられるのが、有貪随眠である。「欲界の貪と異つて、色・無色界

の貪はいずれも」内に向つてはたらく「故に」、及び、「色界の四」静慮においても「無色界の四」無色〔定〕においても「実には解脱しているのではないのに誤つて」「解脱した」という思い「を起す者があるがそれ」を遮止するための故に「色・無色二界の貪を一つに纏めて、有貪という」。「二界より生ずる貪あり」と善逝によつて説かれている。(4)同様に、三界の十五慢、すなわち苦など「の四諦」を見ることによつておよび修習によつて断ぜられるもの、が慢随眠である。(5)無明随眠も同様である。(6)三界の見三十六が見随眠である。その中、欲〔界〕繋の有身見と辺執見と、苦〔諦〕を見ることによつて断ぜられる邪見と見取と戒禁取と、因〔集諦〕を見ることによつて断ぜられる邪見と見取と、滅〔諦〕を見ることによつて断ぜられる邪見と見取と、道〔諦〕を見ることによつて断ぜられる邪見と見取と、戒禁取と、「以上」これら「欲界の見」は十二見である。色・無色〔界〕も同様である。これら三十六が見随眠である。(7)〔三〕界の十二の疑は疑随眠である。それらの中には、欲〔界〕繋の苦など「の四諦」を見ることによつて断ぜられる〔四〕と、同様に色・無色〔界繋の各四〕と、がある。

iii、欲貪〔随眠〕と瞋随眠は部^{*①} prakāra は種種であるが界〔の別〕も行相^{*③} akāra の別も無い。有貪随眠は界と部の別によるものであつて、行相〔の別〕によるのではない。見随眠は界と行相との別によつて種種である。その中、見の界と部との別は説き了つた。行相の別はまだ説かれていない。それを説くであらう。その中、我と我所との行相によつてはたらくのが有身見である。断と常との行相によつてはたらくのが辺執見である。無の行相による見が邪見である。勝の行相によつてはたらくのが見取である。淨の行相によつてはたらくのが戒禁取である。

iv、随眠とは微細の意味である。また、身心の相続^{*} saṃtāna に結合して離れぬ^{*} samanubandhināi こと、あたかも鳥^{*} khacara の影を魚^{*} jalacara が追う如くであるから、随眠である。また、伴い行くことあたかも胡麻の中の胡麻

油の如くであるから、随眠である。また、五取蘊に対して、所縁と相応との二によつて随増する anuṣeṇate (次第に増進する) から随眠である。何故に随増するか？ 所縁と相応との二によつて随増する、という意味である。

v、このように随眠は七であるが、界と行相と部との別によつてこれらは九十八となる。すなわち、欲〔界〕において、苦〔諦〕を見ることによつて断ぜられるものは十であつて、有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取・疑・貪・瞋・慢・無明である。集〔諦〕を見ることによつて断ぜられるものは七であつて、それら〔十〕の中から有身見・辺執見・戒禁取を除く。滅〔諦〕を見ることによつて断ぜられるものは七であつてそれら〔直前の七〕と同じ。道〔諦〕を見ることによつて断ぜられるものは八であつて、同じそれら七と戒禁取とである。修習によつて断ぜられるものは四であつて、〔五〕見と疑とを除く。以上これらが欲〔界〕繫の三十六随眠である。色界においてはそれらより五〔部の〕瞋を除く。無色〔界〕においても同様である。これらは〔すべてで〕九十八である。

vi、(1)その中、これら〔三界の随眠〕を一つに纏めると、八十八は見ることによつて断ぜられ、十は修習によつて断ぜられる。(2)おのおのの界の、苦〔諦〕を、および因〔集諦〕を、見ることによつて断ぜられると見と、疑と、それらと相応する無明と、不共の無明と、なるこれらは遍行といわれる。他は非遍行といわれる。(3)様に、滅〔諦〕を、および道〔諦〕を、見ることによつて断ぜられる邪見と、疑と、それらと相応する無明と、不共の無明と、なるこれらは無漏を縁する。滅と道とを縁するのであつて、この二はともに無漏であるからである。他〔の随眠〕は有漏を縁するその中、有漏を縁するものは所縁と相応との二によつて随増する。無漏を縁するものは〔ただ〕相応〔によつて〕、自ら〔と相応する心・心所の〕聚まり〔において随増する〕。(4)同様に、おのおのの界の、滅〔諦〕を見ることによつて断ぜられる邪見と、疑と、およびそれと相応する無明と、不共の無明と、なるこれらは無為を縁する。他は有為

を縁する。

vii、これら「十種の随眠」を生ずる順序は、まず、第一に無明を具有するから有情は諦を明らかにしない、すなわち彼らは苦乃至滅「諦」を求めない。「次に、」この愚か者たちは、正しい「考え方」と邪まな考え方と両方を聞いて、これは苦であるか苦でないかなどという疑が生ずる。次に、最上「の友である」と考えて「実は」最上でない「悪友」に近づくことによつて、邪まなことを聞き邪まなことを考えるから、「布施は無い、祭祀は無い」などという邪見が生ずる。次に、邪見から有身見が生ずる。それによつて五取蘊において苦を認めず、我に執着するのである。次に、辺執見が生ずる。それによつて、我は断である、常である、と二辺を固執するからである。辺執見より戒禁取が生ずる。まさにその辺執見によつて、「浄でないものを」浄であると信ずるのである。また、そ「の戒禁取」より見取が生ずる。浄であると思ふ所以なる「かの辺執見」に対して「それを」勝であると執するのである。この後に、自らの見に対して貪が生ずる。同じ「の見」によつて、また、傲ぶりの心をもつて行動し、「それによつて」他者の見解に対してあるいは自らの相続によつて先に取られたものの中から「後に」捨てられたものに対して瞋り *dveṣa* が生ずる。以上のようなのがこれら「十随眠」の「生起する」順序である。

viii、おのおのの煩惱はそれぞれ三因より生ずる。すなわち、もし随眠が断ぜられない時は、非理作意 *ayoniśomanas-kāra* ある時^④、そ^⑤つて境^{*} *viṣaya* が出現する *pratyupasthita* 時^⑥、因と加行 *prayoga* と境との力によつて、それらより煩惱が生ずる。⑤ これらは身と心との相続を悩乱するゆえに煩惱というのであつて、煩惱 *klesā* なるものはすなわち随煩惱 *upakleśa* じもある。

註①「部」とは、何の諦を見ることによつて断ぜられるか、あるいは修習によつて断ぜられるか、の別であつて見苦・集・滅・

道所断および修所断の五である。

②界とは、欲・色・無色の三界の別である。

③行相とは、見のはたらくすがたの別であつて、有身見・辺執見・見取・戒禁取・邪見の五である。

④原文「八十八」は誤り。

⑤「不共とはへただそれだけ」である。(他の煩惱を伴わない)という意味である」(C)。

⑥意が明らかでない。漢訳は「於自見取捨位中起憎嫌故」という。

⑦原文に「因と境と加行と」となっているのは誤り。「睡眠が断ぜられない」が因に、「非理作意ある」が加行に、「境が出現する」が境に当る。

⑧漢訳は「此説具者。亦、有唯依境界力起煩惱、」の句を挿入している。

28 i、また、これら〔煩惱〕より別なる、染汚の心所法であつて、行蘊に含まれる、随煩惱もある。それらは何であるか。誑^{*1} māya と矯^{*2} mada と害^{*3} vihiṃsā と悩^{*4} pradasa と恨^{*5} upanāha と諂^{*6} saṭhya など多種であつて、相続から生ずる。

ii、その中、(1)誑は他〔人〕を惑わすことである。(2)矯は、美貌や若さや血統やよい振舞いや広い学識など〔勝れていると自負する〕おのれの性質に執着して、他を顧みない心を固く持することである。(3)害は、手や石や杖によつて打つこと、および粗暴な言葉をもつて他を嘲笑することである。(4)悩は非難すべき多くの事 vastu を固執して、それによつて道理に叶つた訓戒を受けいれないことである。(5)恨は害害 agāta の心をもつて多くの事をなすことである。(6)諂は心の曲つてゐること、それによつて、あることから他のことへ〔事実を矯げて〕伝え、偏つたように〔事実を〕導いて、明らかに理解させないことである。

iii、これについて、それら〔六随煩惱〕の中で、誑と憍との二は貪の等流 *nīṣyanda* (貪より流れ出た結果) であるから、貪の類^{*} *anvaya* である。貪の種類 *gotra* という意味である。恨と害とは瞋の類である。悩は見取の等流である。諂は邪見の等流であつて、「曲とは如何。悪見なり」という偈によつて示されている。

註① *pradāsa* は仏教梵語に特有の語と見られる。語義としてエジャートンの辞典に、*envious rivalry* *or* *contentiousness* であることはやや当らぬようである。漢訳が「悩」とするのも了解しにくい。ここではこの語は後述されるように、自己の考えを固執して他からの訓えを受入れぬことを意味するから、*pradāsa* のチベット訳語として *Mvy* 1964 に示される語は *ʼtshig pa* であるがそれは奇妙にも「焼く」の意である。俱舍論のチベット訳もこの語を用いる。ところが、今ここに見出されるのは *dis che ba* (大きな時) という不可解な語である。なぜそのような訳が用いられたかは解らないが、それがここで *pradāsa* の訳語であることだけはまちがいない。

② 悩と同じく仏教特有の語。エジャートンの解する *hatred, malice* は至当であらう。

③ 「非難すべき *sāṃdya* とは、邪見などによつて、これこそは真実である、他は虚偽である、といつて、固く執することである」(C)。

④ 「訓戒とは語つて道理を説き聞かすことという意味である」(C)。「訓戒」と訳した原語 *bṣgo bu* も、それに相当するサンスクリット語 *aśā* もともと「命令」の意のようであるが、Cによつてそう理解した。

⑤ *agbhāta* = *pratigha* (C)。

⑥ 「被害の事とは敵対 *anitra* などびるる」(C)。

⑦ 漢訳では「諂妬即是諸見等流」。

⑧ 「常とは何ぞ、涅槃なり。無常とは何ぞ、すべての有為法なり。直とは何ぞ、聖者の道なり。曲とは何ぞ、悪見なり」(C)。

29 i、纏^{*} paryavasthāna は十^②の^③。すなわち、慥沈^{*} schyāna・睡眠^{*} middha・掉拳^{*} auddhatya・惡作^① kaukritya・嫉^{*} isya・慳^{*} mātarya・無慚^{*} akrikyā・無愧^{*} anapatāpya・忿^{*} krodha・覆^{*} mrakṣa である。

ii、その中、(1)慥沈とは身と心との敏活でないことと akarmanyā である。鈍重という意味である。(2)睡眠とは身と心とを〔活動的に〕保つてゐる^④ことができない^⑤ sandhārāṇāsamartha である。心を味くすることであつて、これもまたまざしく染汚であるから纏である。(3)掉拳は心が静かでないこと cesato^⑥ vyupaśama である。(4)〔先になされた〕悪い所作を体とする kaukrabhāva のが惡作 kaukritya である。この場合、惡作とはその〔悪い所作〕を縁^{*}ずる心所法の意味である。後悔 vipratīṣāra という意味である。果の意味で因の語を用いるのであつて、たとえば不淨〔相〕を縁じ〔て起す觀〕法を不淨(不淨觀の意)というようなものである。世間〔一般〕でも、場所によつて〔その〕場所に居るものを言うことがある。たとえば「村中こぞつて来た」と言〔えば〕「村中の人がかぞつて来た」の意味である〕如くである。こ〔の惡作〕も染汚であるから、纏である。(5)嫉と(6)慳の相はすでに〔25 ix, x において〕説明した。(7)無慚は徳^{*} guṇa や徳ある者 guṇavat を尊重しないこと、すなわち敬重 gaurava の対治 pratipakṣa なる法である。(8)無愧とは罪 avadya において怖れを見ないこと abhayadarśita である。罪とは賢い人人によつて蔑まれること sadbhir garhiam であり、惡趣 apāya に行くものである。(9)忿は瞋^{*} dveṣa と害 vihiṃsa とを除いた、有情・非有情に対する毒害 aghāta の心である。(10)覆は罪を〔内に〕隠したものである。〔以上の十はいずれも〕心を纏縛して在るから、纏である。

iii、この中、慥沈と睡眠と無愧とは無明の等流である。惡作は疑の因より生ずる。無慚と掉拳と慳とは貪の等流である。忿と嫉とは瞋より生ずる。覆は愛^{*} tīṣṇā と無明との等流である。^④

iv、これら十種の垢 *mala* も随煩惱といわれる。

註①漢訳はサンスクリットの原語を文字通りに「悪作」と訳するが、後に解釈されるように後悔の意味であるから、チベット語は *gyod pa* (grief, repentance) である。玄奘も時に「悔」と訳する。 *kaukṛtya* をそのような意味に用いるのは仏教に特有な用例と見られる。

②原文に「因の意味で果の語を用いる」となっているのは明らかに誤り。漢訳に従うべきである。「悪い所作」が因で、「それを縁する心所法」すなわち悪作＝悔が果である。

③俱舍論(二一、五右)によれば、覆については異説があり、ある者は愛の等流なりとし、ある者は無明の、ある者は二の等流なりとする。

30、心所の働き *carana* は微細であつて、その連続する流れも差別を立て〔て知り〕難い。まして刹那刹那〔の心所の知り難いことは〕いうまでもない。世尊によつて説かれた法相 *dharmalakṣaṇa* に対して、智慧すぐれた人 *ku-sālabuddhika* たちはその果の差別を観じてそれら〔心所〕の性の異りを誤り無く分別するけれども、善逝の教説を〔正しく〕解説する師 *ācārya* に仕えることのない錯つた考えの人人は〔そう〕でない。

31 i、漏 *āsrava* は三であつて、欲漏・有漏・無明漏である。

ii、その中、(1)欲〔界〕繫 *kāṃāvacara* の無明を除いた他の欲〔界〕に属する *kāma-paryāpanna* 煩惱ならびに纏なる四十一物 *dravya* なるものが欲漏であつて、五無明を除いた三十一随眠と十纏とである。(2)色・無色の無明を除いた随眠ならびに纏なる五十四物は有漏 *bhavāsrava* であつて、色〔界〕に属する二十六随眠と、同様に無色〔界〕の〔二十六〕と、惛沈と掉挙とである。〔これらは〕ひとしく無記であり、また、〔同じく〕内に向つてはたらく、

「おなじく、心が」三昧に入つた *samāhita* 地 *bhūmi* に属するから、「色・無色の」二界より生ずる「煩惱」をひとまとめにして「有漏と呼ぶのである」。(3) 三界の十五無明が無明漏である。

iii、三界においてはたらしき涅槃のさまたげをなすから漏であり、有頂 *bhavāgga* [天] から無間 *avici* [地獄] まで六処の門によつて漏れるから漏といわれる。

註①俱舍論二〇、一四右「色無色界煩惱除癡五十二物総名有漏、……豈不彼有憒沈・掉挙二種纏耶？ 品類足中亦作是説、云何

有漏？謂除無明余色無色二界所繫結・縛・随眠・随煩惱・纏、今於此中何故不説？ 迦湿弥羅国毘婆沙師言、彼界纏少自在 *asavātanta* 故」。C は「五十四物は有漏であつて」というこの場合、無色 [界] 繫（色・無色界繫）とはいつていない）の憒沈と掉挙はなぜ説かれなかつたか？ ……この二は、そこでは、他の煩惱によつて圧倒されるから、自在でないという」云云と述べているが、五十四物の中には憒沈と掉挙は含まれている筈であるから不審である。

② *Yas* (p. 488) : *bhavāgrāḍ yāvad aviciṃ śābhir āyatanavaraṇāḥ āsavaṃpity āsavaḥ*、*raṃ* の *vraṇa* は傷の意である（チベット訳では *rima* となつてゐる）。漢訳も俱舍論も「六瘡門」としているその瘡に当る。

32 i、暴流 *ogha* は四であつて、欲暴流・有暴流・見暴流・無明暴流である。

ii、この中、(1) [上に述べた] 同じ欲漏から見を除いた二十九物は欲暴流である。(2) 同じ有漏から見を除いた三十物は有暴流である。(3) 三界の見なる三十六物は見暴流である。(4) [それらと] 相応する、および不共なる、三界の無明なる十五物が無明暴流である。^①

iii、水の流れの如く、有情を善から運び去る *apaharati* から暴流である。

註①原文は「それらに非ざる見の他の煩惱と共なると、三界の無明の不共なるとの、これら百八物が無明暴流である」とあつ

て、はなはだ理解し難い。Cに引かれる原文は傍点を附した「見の」の語を欠いている。あるいは「それら（直前に述べた無明漏に含まれる十五無明）に非ざると、他の煩惱と共なると、……」と読むのかも知れない。Cに「これら百八物とは、不共の（？）十五無明を別にした八十三睡眠と、これら十纏と共なる無明（それが十か？）と、不共なる（それが十五か？）と、である」、と訳しているからである。しかしそれにしても理解しにくい。今は漢訳や俱舍論に従って訳出しておく。

33、*軛 yoga* もこの暴流と同じである。語義解釈 *nirukti* によれば、暴流によつて「流される」^①有情を「三」界と「五」趣と「四」生と「十一」地に結びつけるから軛である。種種なる苦と結合するという意味である。

註①原文 *gatas pa* の意味が不明なので、仮に当てる。

34 i、取 *upādāna* は四であつて、欲取・見取・戒禁取・我語取とである。

ii、その中、(1)欲暴流にさらに無明を加えた三十四物が欲取 *kāmapādāna* であつて、貪と瞋と慢と無明なる二十と四疑と十纏とである。(2)有暴流にさらに無明を加えた四十物が我語取 *ānavaḍḍopādāna* であつて、「色・無色」二界より生ずる貪と慢と無明となる三十と八疑と惛沈と掉挙とである。(3)戒禁取を除く三界の見なる三十物は見取 *dī-
tīyupādāna* である。(4)戒禁取 *śīlavrataparāmāṣa* なる六物は戒禁取 *śīlavratopādāna* である。これは、道に対する敵 *mārgaprativandva* であり、在家と出家との両衆をまどわす *gṛhipravrajitapakṣavipralambhana* から、「他の四種の」見とは別に説かれる。すなわち、在家者がこ「の戒禁取見」によつてまどわされるとは、「断食の行をして」飢えること *anaśana* や、川において「身体を」洗うことや、一直線に崖から跳び降りることなどをもつて天 *svarga* に「向う」渡し場なり「と考えることである」。出家者は、欲望される対象を捨て去ることと、この法に入ることすなわち頭陀の功德 *dhutaṅga* を取ることをもつて、清浄なりと考えるのである。

iii、(1) 取とは薪の意味である、燃える業の火の相続を生ずるから。たとえば、薪なる因によつて火が燃えるように煩惱の薪なる因によつて業の火が燃える。(2) また、纏きつけるという意味である。蚕が「繭の糸を身に」纏きつける如くである。

註①原文 'bab stegs su. 'sab chu とか 'bab ltan などあれば明らかに「川」であるが 'bab stegs の意は明らかでない。stegs のみならば「橋」。漢訳「服氣」も意味がよく解らない。C は何も記さぬ。

②「この法に入ること」の意は明らかでない。

35 i、〔身〕繫は四であつて、貪 abhidhya 身繫と瞋 vyāpāda 身繫と戒禁取 silavrataparāmāsa 身繫とひるひる。ii、その中、(1) 欲〔界〕に属する貪 rāga の苦〔諦〕等を見ることがよつて断ぜられる〔四〕と修習によつて断ぜられるものとの五が第一〔の身繫〕である。(2) 五瞋 pratiṅgha が第二である。(3) 戒禁取なる六物 dravya が第三である。(4) 見取なる十二物が第四である。これら四〔身繫〕は〔合計〕二十八物である。

iii、種種の身において繫となるから〔身〕繫〔kāya〕 grantha とあつて〔繫とが〕縛と badhnāti、繫へ nahyati という意味である。

36 i、蓋は五であつて、欲貪 kāmaccanda と瞋恚 vyāpāda と惛眠 stīyānamiddha と掉悔 audhatya-kaukritya と疑 vicikitsa とひるひる。

ii、(1) 欲〔界〕繫 kāmāvacara の渴愛 iṭṭhā の苦〔諦〕等を見ることがよつて断ぜられる〔四〕と修習によつて断ぜられるものとなる五が第一〔蓋〕である。(2) 五瞋が第二である。(3) 惛沈 stīyāna と睡眠 middha とを一つに纏めたのが第三である。これらの相は〔先に 29 ii にて〕説明した。(4) 掉挙 audhatya と悪作 kaukritya とを一つに纏め

たのが第四である。これらの相も「先に29 ii にて」説明した。(5) 欲〔界〕繫の疑が第五である。このように、すべて合すれば十八物である。

iii、聖道と〔その〕所依と離染とそれに対する加行なる善根において蓋をなすから蓋 *niyama* である。さまたげという意である。

註① 漢訳「欲界憒沈及不善、睡眠名第三蓋」。憒沈は大煩惱地法であるが睡眠は不定法であるから「不善」の語を加えた方がよい。

② 漢訳「掉挙及不善、惡作名第四蓋」。註①と同じ理由で「不善」があつた方がよい。

③ 「聖道と所依とは八支聖道とその所依なる靜慮などである」C。

④ 「離染とは煩惱を断することであつて、無常などの〔十一の〕行相をもつて〔四〕諦を知ることである。それらは何であるか？〔八〕忍である」C。

⑤ 「それに対する加行とは聖道に対する加行である」C。

37 i、〔以上〕かれやこれやによつて、界と趣と生と地との別を説いたが、その界・趣・生・地がいかなるものかが〔次に〕説かれるであろう。

ii、その中、界は三であつて、欲界・色界・無色界である。(1) 欲界には二十処がある。八大地獄の有情すなわち等活・黑繩・衆合・号叫・大号叫・炎熱・極炎熱・無間、〔と、〕傍生〔畜生〕と、鬼と、四洲すなわち〔南の〕ジャンブ洲〔南瞻部洲。ジャンブ樹〔の生うる〕大陸、の意〕・東のヴィデーハ〔勝身洲〕・西のゴーダーニーヤ〔牛貨洲〕・北のクル〔俱盧洲〕と、欲〔界〕に属する六天すなわち四大王衆〔天〕・三十三〔天〕・夜摩〔天〕・覩史多〔天〕・樂變化〔天〕・他化自在〔天〕、とである。(2) その上が色界であつて、十六処である。その中、初禪には二種の処がある。梵衆〔天〕

と梵輔〔天〕である。^①第二〔禪〕には三〔処〕、すなわち少光・無量光・極光淨、がある。第三〔禪〕にも三〔処〕、すなわち少淨・無量淨・遍淨〔天〕、がある。第四〔禪〕には八処、すなわち、無雲・福生・広果・無煩・無熱・善現・善見・色究竟〔天〕、がある。大梵〔天〕は、無想〔天〕の有情の如く、別の地は無い。(3)無色界は上下の順序が無い。それ故にこれらは無処である。生れは四種であつて、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処である。

iii、この三界の中に五趣を立てる。地獄の有情と傍生と鬼と天と人とである。

iv、生 yoni は四種であつて、卵生・胎生・湿生・化生である。

v、地 bhūmi は十一であつて、欲界と未至 anāgāya と初禪と中間定 dhyānāntara と第二・第三・第四禪と〔四〕無色〔定〕とである。その中、欲界と有頂 bhavāgra とはひとえに有漏である。〔その〕他は有漏と無漏とである。因みに説くことを終つて、〔再び〕本来〔の心相應行の説明〕に入る。

註①ナルタン版の原文のみに「初禪には三種の処がある。梵衆と大梵と梵輔とである」となっている。俱舍論などによつて大梵天を加えたのであろう。しかしそれでは明らかにこの論の前後の箇処と矛盾するから、この修正は誤りである。色界に十六天処を数えるのはカシミール派の説といわれる (Yas p. 255)。

38 i、智 jñāna というのは十智、すなわち、法智・類智・他心智・世俗智・苦智・集智・滅智・道智・尽智・無生智である。

ii、その中、(1)欲〔界〕繋の諸行とそれの因と滅と断〔無間道〕と加行〔道〕と解脱〔道〕と勝進道と法智の〔起るべき未至などの六〕地とにおける無垢の智なるものが法智であつて、始めの無い生死輪廻の中で常に我・我所に執着する相続を持して来たものにとつて、これは実にはじめてまさしく法を見るのであるから、法智という。(2)色・無色

「界」繋の諸行とそれの因と滅と断と加行「道」と解脱「道」と勝進「道」と類智「の起るべき九」地における無漏の智なるものが類智であつて、法智のあとから生ずるから類智 *anvayañāna* (字義通りにいへば「後続智」)「という」。
 (3) 定より生ずる智であつて、それによつて他「の人」の現在の心・心所の、欲「界」繋なる、色「界」繋なる、およびある種の無漏なる、智と相似たるを、知るのが他心智である。これは二種であつて、有漏なると無漏なるとである。
 その中、有漏なる「他心智」によつて「他の人の」欲「界」繋と色「界」繋と「の心・心所」を知る。無漏なるはまた二種であつて、法智品と類智品とである。その中、前者は法智と共なる「心・心所の」作動を知る。後者は類智と共なる「心・心所の」作動を知る。「この他心智は」色と不相応「行」と無為と過去と未來と無色「界」繋と地と根とすぐれたブドガラの「心・心所」とを知らない。(4) 世俗智は有漏の慧であつて、世俗とは、広く、瓶や衣などに対してはたらくから世俗智である。それはまた染汚なると不染汚なるとである。この染汚なる「世俗智」がまた二種であつて、見 *disi* を体とするものと、見を体としないものと、である。見を体とするものとは五見であつて、有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取と呼ばれるものである。見を体としないものとは疑と貪と瞋と慢と無明と、忿などと相応する慧と、である。不染汚なる「世俗智」もまた二種であつて、善なると無覆無記なるとである。その中、「無覆」無記「なる世俗智」は見ではなくて慧である。善なる「世俗智」であつて、五識と共なる「心・心所の」作動なるものは慧であつて見でない。「いずれも」推究することがないからである。「同じ善なる世俗智であつて」意の地に属するものは世俗の正見である。「すなわち、見でもあり慧でもある。」(5) 五取蘊が果となつてある時、無常・苦・空・非我なる行相 *akāra* をとつて生ずる智がすなわち苦智である。(6) その同じ五取蘊が因となつてある「時、」すなわち業と煩惱とが共に作動する時、因・集・生・縁なる行相に対する無漏の智がすなわち集智である。(7) それら

〔五取蘊〕が減する時、滅・淨・妙・離なる行相に対する無垢（無漏）の智がすなわち滅智である。(8)同じそれら〔五取蘊が減する〕によつて涅槃を得る道において、道・如・行・出なる行相に対する無垢の智がすなわち道智である。

(9)「われは苦を遍知した、集を断じた、滅を証した、われは道を修した」と、このように滅尽 *ksaya* に関して生ずる無漏の智がすなわち尽智である。(10)同じ「の苦・集・滅・道」は、それぞれ、「さらに遍知せられる」「ことはなない」「さらに」断ぜられる「ことはなない」「さらに」証せられる「ことはなない」「さらに」修せられる「ことはなない」と、このように無生 *anupada* に関して生ずる無漏の智がすなわち無生智である。

iii、(1)この二智は、推究することがないから、見を体とするのではない。「その」他〔の八智〕は見を体とする、と帰結される。(2)これら〔十智〕の中、世俗智はただ有漏のみである。他心智は有漏でも無漏でもある。他は無漏だけである。(3)他心・苦・集・道のこれら四智は有為〔法〕を縁する。滅智は無為〔法〕を縁する。他は二を縁する。(4)これらの中、苦〔智〕と集智とのほたらく対象 *gocara* は有漏〔法〕滅〔智〕と道智とのほたらく対象は無漏〔法〕、他〔の智〕のはたらく対象は二である。(5)法智は未至〔定〕・中間定・四静慮の六地において〔生じ〕、類智は同じ六地と〔下の〕三無色との九地において〔生じ〕、他心智は四禪〔地〕において〔生じ〕、他〔の智〕の中、法智品なるものは六地において、類智品なるものは九地において〔生ずる〕。

註①原文 *bdag gis chu srin 'dzin khwis zin bu'i rgyud cu gyis* の意味不明。C および漢訳によつて理解する。

②「相似たる」というのは「自性が似たる」の意。有漏なる他心智によつて他者の有漏なる心・心所を知り、無漏なる他心智によつて他者の無漏なる心・心所を知る、ことを意味する(C)。

③漢訳および俱舍論二六、一右とそのチベット訳とから、*rtogs pa* は *samuttrāṇa* であると考えられる。 *samuttrāṇa* =

upanidhyāna なることば Yaś. p. 612 ならに見える。

④ 漢訳「意識俱」。俱舍論一、五左では、本偈に「意地」(梵文は mānasin) とあるのを長行で「意識相応 manovijñāna-sam-prayukta」と理解している。

⑤ 漢訳は「他心智唯見性、余六智通見性・非見性」という。C によれば、「他の八智は見を体とする。智であつて見でないものもある。尽智と無生智と疑などと共なる慧とである。見であつて智でないものもある。〔諦〕現観 abhisamaya の最後に〔修する〕忍 kṣānti (現観辺の忍) である。見でもあり智でもあるものもある。この七慧(＝智)と世俗智品であつて、五見を体とする。見でもなく智でもないものもある。色と受と想と不相応の受(受)とである」、云云という。

39 i、忍^{*} kṣānti は八であつて、苦法智忍・苦類智忍・集法智忍・集類智忍・滅法智忍・滅類智忍・道法智忍・道類智忍である。それは決定智を生む特殊な覚知である。四諦を認容する^① kṣamate から忍といわれる。

ii、これら八種はただ見^{*} dṛṣṭi であつて、智^{*} jñāna ではない。決定ということが智の意味である〔から〕。尋求する心のはたらきに留まつている〔から〕忍である。すなわち、苦法智忍は、生じて、苦〔諦〕を見ることによつて断ぜられる欲〔界〕繫の十煩惱の獲^{*}〔が滅する〕時から滅するのであり、〔苦〕法智はまた、これら〔の煩惱〕の涅槃〔滅〕の獲^{*}〔が生ずる〕時から生ずるのである。この場合、忍は無間道であり、智は解脱道である。たとえば、二人の中、一人が家から盗人を捕えて引出し、一人が扉を閉すようなものである。苦類智忍は、生じて、苦〔諦〕を見ることによつて断ぜられる色・無色〔界〕繫の十八煩惱の獲^{*}〔が滅する〕時から滅するのであり、〔苦〕類智はまた、これら〔の煩惱〕の涅槃〔滅〕の獲^{*}〔が生ずる〕時から生ずるのである。これら四心によつて〔苦諦を〕現観するのと同様に、集・滅・道諦もまたそれぞれ四心によつて証知される。

40 i、(1)「右の、四諦について各四心なる」十六心によつて八十八随眠を断ずるから、四諦を現観して、預流果が得られる。(2)残余は修習によつて断ぜられる十「随眠」のみである。その中、まず、欲「界」繋の貪と瞋と慢と無明とは、蘆を束ねたような具合にいつしよにして、「それを」九種に分つ。上上・上中・上下・中上・中中・中下・下上・下中・下下である。これらの対治なる無間道と解脱道もまた同様に九種が知らるべきである。その中、過害^{toṣa}（煩惱）の上上の対治は聖道の下下であり、乃至、同様に過害の下下の対治は「聖道の」上上である。その中で、煩惱の六種を断ずるから一來となる。(3)九種「の全部」を断ずるから不還となる。(4)欲「界」繋の四煩惱に九種あつて、それらの対治なる無間「道」・解脱道といわれるものも各各九種となるのと同様に、「色・無色界の、四静慮・四無色の八の、」一一の地の「三」過害「すなわち貪・慢・無明」も各各九種であつて、これらの対治もまた同様であると了解するべきである。このように、煩惱を漸次に断じて、「三昧に」住し、有頂の煩惱の下下を断じた時、阿羅漢となる。

ii、四果の中間の道に在る者が四向といわれる。ある果がある人の「歩む」道の前方に在る時、その人はかの果に對する向である。

iii、以上、これらが聖者なる八「種の」ブドガラであつて、四は向であり、四は果に住する者である。すなわち、預流果を現証するための向と、預流と、一來果を現証するための向と、一來と、不還果を現証する為の向と、不還と、阿羅漢性の果を現証するための向と、阿羅漢とである。

ix、「それらは」性によつて六となる。(1)鈍根「の性なる」と利「根」の性なるとの二「種」の異性^{prthagjana}（聖者でないもの、凡夫）は、見道の十五心刹那の間、「前者は」随信行・「後者は」随法行といわれる。同じ「二種の

人」が、修道の、第十六心刹那よりはじめて有頂〔地〕の過害の低下なるもの〔の断道、すなわち無間道〕と解脱道^④と、に至るまでの間、〔前者は〕信解・〔後者は〕見至といわれる。また、(3)同じそれらが、無学道の、尽智よりはじめて〔阿羅漢の〕最後の心刹那に至るまでの間、〔前者は〕時解脱〔後者は不時解脱^③〕といわれる。

註① Cf. Mvy 1498.

② 原文は「無間道」となっているが、「解脱道」でなくてはならない。

③ 原文は「と不時解脱」の語を脱漏している。

C 1 i、この法を有することを称説する因が得である。^①これについて、「〔一般的にいつて〕三種の法のあることが定まつている。善・不善・無記である。この中、善とは信などである。不善とは貪などである。無記とは化心 nirmāpaccita などである。ある人の上に、これら〔善・不善・無記の〕法が存するのが、「この法を有する」である。その状態が「この法を有すること」である。それを称説する因である法がすなわち得であつて、獲^{*} labha と成就^{*} sama-nvāgama とはいわれる。

ii (1) 所〔の得〕が無いとすると、(i) 貪等によつて纏わられてる聖者らには、無漏^{*}の心が無いから、聖者ではないことになるであらう。(ii) 愚者であつて善〔心〕や無記心にとどまつているものも離貪していることになるであらう。(iii) 〔愚者も聖者も〕涅槃を得ていないことにおいて等しいのであつて、愚者らも〔聖者らと〕差別が無いことになるであらう。(2) (i) 法の主 Dhamasvānin によつても、「彼はこれら十無学法を生ずるから、獲るから、成就するから、聖者となつて五支を断ずる。」云云と説かれている。また、(ii) 「比丘らよ、このブドガラは善法をも不善〔法〕をも成就する、^③」と説かれている。(iii) 有情の心相続の上に、善と不善との得が集積されて限らないのを

見て、最上者 Jyestha (世尊) によつて、「比丘らよ、ブドガラを計量するな。ブドガラを校量するな、」云云と説かれてゐる。

iii、こ〔の得〕はまた二種に見るべきである。未だ得ぬもの〔を今獲ること〕やすでに失つたものを〔再び〕獲ることと、獲たるものを成就する〔具有する〕ことと、である。

iv、その逆が非得であると知るべきである。

v、この得と非得との二つはともに、それ自らの相続の中に存する法について、〔在るの〕である。また、択・非択の二滅についても在る。しかし、〔一相続は〕他の相続の中に存する〔いかなる法〕をも、有情数でないいかなる法をも、成就することは無い。また、虚空を〔成就すること〕も無い。このゆえに、これら〔の法〕については得も非得も無いのである。

vi、ところで、得は三種である。すなわち、〔形に伴つて〕進み行く影の如きと、〔牛の群に先立つて〕進み行く雄牛の如きと、〔親牛につき随つて〕進み行く仔牛の如きとである。その中、第一は、たとえば無記〔法〕の〔得〕である。第二は、たとえば上〔地〕に死しそこから欲界に生ずるものの結生 pratisamiddhi の時における欲〔界〕繋の善・不善〔法〕の〔得〕である。第三は、たとえば、聞〔所成〕・思所成の慧などの〔得〕である。ただし俱に生ずるものは除く。これについて略説すれば、欲〔界〕繋の善・不善の色の得は〔得せられる法より〕先に生ずることがない。〔法と〕俱に生ずることと、〔法より〕後に生ずることとはある。〔天眼通・天耳通の二つの〕通慧 abhiñña と化心 nirmanācitta とを除き、工巧処 saṃpashānika と威儀路 iriyāpathika とのいくばくかを除く、その他の無覆無記〔法〕と、すべての有覆無記なる表色 vijñāpi-rūpa との得は、力が劣少であるから、俱生であり、〔法〕前あるいは

〔法〕後に生ずることはない。それ以外〔の法〕は三時に〔得せられる〕のであつて、それぞれ〔法前・法俱・法後〕の三時に〔得が生ずる〕。

- vii、(1)善・不善・無記なる〔法〕の〔得〕は、その順に、ただ善・不善・無記である。(2)欲・色・無色〔界〕繋なる〔法〕の〔得〕は、それぞれ自らの界にのみ繋属する。無垢なる〔法の得〕は三界〔繋〕および無漏(≡不繋)である。すなわち、道諦と無為〔法〕とが無漏〔法〕であるが、その中、非釈滅の得は〔通じて〕三界〔繋〕である。色・無色〔界〕の〔有漏〕道による釈滅の得はそ〔の色・無色界〕に繋属する。無漏道による〔釈滅の〕得と道諦〔の得〕とは無漏である。総じて言えば、こ〔の無漏法の得〕は、三界〔繋〕と無漏との四種である。(3)学と無学となる〔法〕の〔得〕は〔それぞれ〕学と無学とである。非学非無学なる〔法〕の〔得〕は三種である。すなわち、非学非無学なる法とは有漏〔法〕と無為〔法〕とであるが、その中、有漏〔法〕と非釈滅と〔の得〕は非学非無学である^⑦。世間道 laukikamārga による釈滅の得は〔非学〕非無学である。学と無学との道による〔釈滅の〕得は〔それぞれ〕学と無学とである。(4)見ること〔によつて断ぜられる法〕と修習によつて断ぜられる〔法〕との〔得〕は、〔それぞれ、〕見ること〔によつて断ぜられる〕と修習によつて断ぜられることのない〔法〕の〔得〕は二種である。すなわち、修習によつて断ぜられるものと、断ぜられることのないものである。断ぜられることのない〔法〕とは道諦と無為とである。その中、非釈滅と世間道によつて得られる〔釈滅〕との〔得〕は修習によつて断ぜられる。無垢の道によつて得られる釈滅と道諦との〔得〕は断ぜられることのないもののみである。
- viii、(1)非得はすべてが不染汚であり、無記であつて、そのゆえにこれは得と同様に多くの差別があるのではない。(2)已生(≡過去)と未生(≡未来)と〔の法〕の〔非得〕は三世にわたる。現在〔の法〕の〔非得〕は、〔過去と未来と

の〕二世であつて、「法とその非得とが」俱に生ずることはない。(3)欲・色・無色〔界〕繫〔の法〕の〔非得〕はそれぞれみな三界にわたる。非得であつて無垢なるものは無い。「異生性^{*} *piṭhagjanatva* とは何か。聖者の法を得ないことである、」とアビダルマ〔論〕^④ 中に出ている。

註①得のこの定義は俱舍論(卷四、一四右)とも順正理論(卷二、大正二九、三九六C、cf. *Yas* p. 148)とも異なる。

②中阿含卷四九(大、九二二a)、俱舍論卷四、一四左、*Yas* p. 145 参照。

③出拠不詳。

④出拠不詳。

⑤原文 *mtshams sbyor bu'i dus dun* をCによつて……*dus nu* と訂正する。

⑥虚空無為には得・非得がない。

⑦原文に脱漏がある。

⑧発智論卷二(大正二六、九二八C)。

2、第三静慮より離貪し、第四静慮地の心・心所の生起することに背く、不相応法が無想定^{*} *asañjñisanāpatti* といわれる。すべての心・心所が減するのだけれども、想^{*} *sañjñā* を減尽することによつてこ〔の定〕を生ずるから無想定〔といわれる。他者の心をも心所をも知るのだけれども、他心心所智といわずただ〕他心智〔という〕如くである。こ〔の定〕は善であつて、第四禪〔地〕に含まれる。異生の相続^{*} *sañtāna* に伴うのであつて聖者の相続に伴うのではない。聖者でない者は、〔これが〕解脱^{*} であると思つて、こ〔の定〕を生ずるが、聖者たちは〔それを〕悪趣^{*} *apāya* に住するかのように考える。〔この定は果を〕受くべき〔生が〕定まつていゝ *niyatavedaniya* ものびゝつていゝ

〔次の生に〕生じて〔果を〕受くべき upapadyavedanīya ものである。これは行修 prayatna, vyavasāya (= 加行 yoga) によつて得られ、離貪によつて〔得られるの〕ではない。

3、滅尽定 nirodhasanāpatti とは、無所有処より離貪し、有頂〔地〕の心・心所の生起することに背く法である。〔身体を構成している〕大種を平靜 sama ならしめるから定 sanāpatti である。これは有頂に属する。善である。〔次の生に〕生じて〔果を〕受くべきものと〔ちうに〕後の世において〔果を〕受くべき aparaparyāya-vedanīya ものと〔果を〕受くべき〔生が〕定まつていない aniyatavedanīya ものがあるが、もしこ〔の定〕を起してのち涅槃する時は、それによつて、こ〔の定〕の異熟は〔果として〕受けられないことになる。こ〔の定〕は聖者にのみあるのであつて、愚者には無い。聖者は今の世において安住するために、聖道の力をもつてこ〔の定〕を起す。愚者においてはこ〔の聖道〕が無いし、〔心・心所の相続が〕断絶すると執し〔て懼れる〕から、こ〔の定を起すこと〕はできない。聖者といえども加行をなし〔てこの定を得る〕のであつて、離貪によつて得るのではない。世尊〔だけ〕は離貪によつて〔これを〕得る。すなわち、諸仏世尊は尽智〔を得る〕と同時に得るのである。およそ諸仏世尊によつて得らるべきほど〔の功德〕は、〔それを得るに〕加行を要しない。ただ欲するところに従つてこれら功德の円満があらわれるのである。

4、無想有情天 asamjñisattvadeva の中に生じたるものの心・心所の断なる別法であつて、〔無想定〕の異熟果なるものがすなわち無想 asamjñika である。広果 brhaphala〔天〕と呼ばれるところ〔の天〕の一処が無想〔有情天〕である。たとえば、初静慮の一処が中間定 dhyānāntara である如くである。ここに生じた〔人人〕には、死ぬ時と生れる時には想があるが、それ以外の時は無心の状態に在る。その死の時においても長い睡りから還つて目覚める

如くであつて、次いで、死んで欲界に生れる。他〔の地〕にはない。〔次の生に〕こ〔の無想天〕に生れるべき者には、〔もう一つ〕後の世において受けらるべき業が、欲〔界〕に繫属することに決定しているからである。たとえば、北クル洲の人人には、天に生れる〔という果〕を受くべき業が、〔決定して〕ある如くである。

註①原文 *‘du kes med pa'i sems kyi khrod / rha nuans kyi te 'du kes med pa'i sems can gyi rha nuans kyi to yom be ki* かと思われる。俱舍論卷五、二左参照。

5、先の業によつて引かれた三界の寿であつて、六処が相統して絶えないことの因となる、趣〔としての生存〕を立てる因なるもの、がすなわち命根 *jivindrya* といわれる。アビダルマ〔論〕にも「命根とは何か。三界の寿である、」と説く。①「アーガマの」偈の中にも、「これら寿 *ayus* も煩 *usman* (体温) も識 *vijñāna* (意識) も、身を離れた時は、断ぜられて死ぬことたとえば木に思ひの無い *acelana* 如くである」②という。経にまた、「〔地獄に生ずべき業の〕異熟〔果〕が円満する時、有情は地獄 *naraka* という名で呼ばれることになる。同様に、非想非非想処趣に至るまで、〔それぞれその〕名で呼ばれることになる、」③という。命根を除いては、他の根にして、生の相統を不断ならしめる、趣として〔の生存を〕立てる因なる、三界にあまねく存在する、ものは無い。趣として〔生存を〕立てる因が無いとすると、無色〔界〕に生れた者が善〔心〕と〔有〕覆〔無記心〕を起す時死があり、下地の無漏心を起す時生がある、④という過失に陥る。

註①発智論卷一四(大二六、九九三b)、品類論卷一(大二六、六九四a)。

②俱舍論卷五、九右に当る梵文を見ると、「断ぜられて死ぬ」は「投げ棄てられ *apaviddha* て横たわる *sete*」となつていて漢訳の「所捨身僣仆」に合する。

③ 出拠不詳。

④ 漢訳「若起無記」は「若起無漏」の誤りであろう。

6、同分 *sahāgata* は有情が同一の目的を欲求する因である。^①これはまた無差別なる *abhina* と有差別なる *bh-inna* とがある。その中、無差別な「同分」とはすべての有情が我にはこのこと *atmokaṃsa* であり、有情のおのが食を欲求することにおいては等しいことである。有差別な「同分」とは、「三」界・「九」地・「五」趣・「四」生・種性・女・男・比丘・優婆塞・学・*saikṣa*・無学 *asaikṣa* などの別によつて様様な「人人」が、「それぞれ」定んで同一の目的を欲求することの因である。これが無いとすると、聖者と非聖者と「などの区別が立たず」世間「で行われている」すべての言いあらわしが混乱する、という過失に陥る。異生性と異生同分とはいかなる差別があるか、といえば、同一な欲求の因が同分である、と説かれる。異生性とは、すべての害の因由となるものである。たとえば、最上なる趣に行けるもの *Gatijyesṭha* (7) (世尊)によつて、「比丘らよ、愚かで「よく教えを」聞いていない異生(凡夫)は悪・不善業を作さぬことがない、とわたしは言う、」と説かれている。また、他「(の経)」にも、「もしこ「(の人趣に生れて」来るならば人と同分なる(同類なる)ことを得る、」云云と説かれている。異生性にはこ「(の同分)」の如くに得や捨があるのでは無い。このゆえに、こ「(の異生同分と異生性との別)」は全く大きな差別である。

註①同分は古くより「有情同類性」(品類論卷一、大正二六、六九四a)と定義され、俱舍論も「有情同分の説明に」それを継承している。ここに見えるような定義は、順正理論卷一二に「一趣等生諸有情類所有身行……互相相似因并其展転相樂欲、因名衆同分」(大正二九、四〇〇a)という中に見られる。

② 出拠不詳。

③中阿含經卷二四、大因經（大正一、五七八c）。

7 i、生^{*} *jan-* は法を生ずる内の支であつて、「法がそれ」自らの能力を得ることの因である。法を生ずる因は二であつて、内の支と外の支とである。その中、内の支とは生^{*}である。外の支とは因^{*}と縁^{*}とである。こゝの「生」が無いとすると、外の支が作用しても、法は虚空のように不生であるという過失に陥り、また虚空なども有^{*}であるという過失に陥る。住 *sthit-* は別な果を引く、「法を」暫らく「現在に」とどまらしめる因である。法は「現在に」とどまる時、別な果を引き得ることとなる。このゆえに、その力によつて「有^{*}為」法が「等流」果を引くところのものが住といわれる。それが無いとすると、「有^{*}為法が果を」引くことは無いことになるであらう。老 *jarā* は「重ねて」第二の果を引く能力をさまたげる因である。もし法が果を引く能力のある場合、それをさまたげる因が無いとすると、この法はいかにして「第二」果を引き得ないことになるであらうか。そのように「第二の果を引き得るので」あれば、「有^{*}為法は」刹那滅でないことになるであらう。無常性 *anityatā* はさまたげをなす能力を過去とする因である。「有^{*}為法を」現在から転じて過去とならしめるところの法がすなわちこの無常性である。これが無いとすると、「有^{*}為」法も滅することが無いことになり、虚空など「の無^{*}為法」も滅することになるであらう。これら「生・住・老・無常性の」四は有^{*}為「法」の有^{*}為相である。ある法の上にこの四が在る時、そゝの「法」は、有^{*}為相を具有するゆえに、有^{*}為といわれる。

ii、世間の主によつてもまた、「比丘らよ、これら三は有^{*}為「の諸法」の有^{*}為相である。すなわち、有^{*}為において生 *utpāda* も滅 *vyaya* も住 *sthitanyahatva* も明らかである^③」と説かれている如くである。住はこゝの「世」において「有情を」教化するために、すなわち、「有情が」生に貪著しないために、如来によつて、吉祥女 *srimatī* と

黒耳女 *kalakārṇī* とが相伴うのと同様に相伴う住と老とを、^⑤一に合して、「経中に」「住異」と説かれたのである。

註①原文に見える *ūga' ba* は通常 *nandi, pṛti* などの訳語であるが、^②ここでは *rga ba* と同義で *jara* の訳語として用いられていると解する外はない。次の註③の箇処で再び同じ語形が出る。

②原文は *suai no* であるが、俱舍論卷五、一四右に引かれるこの経の中では *miñon no* となっており、原梵（パーリ）語は *prajñāyate* (*paññayati*)（知られる）である。

③増一阿含卷二二（大正六〇七〇）、Ai 152.

④原文 *skye ba skyed pai phyin* は意味がよく解らない。俱舍論の相当箇処（卷五、一二左）のチベット訳によつて *skyed pa* を *mi chags pa* と改めて読む。

⑤註①を見よ。

iii、これら〔四相〕は〔本〕法を体とするのではない。もし体とするならば、これによつて、「色等なる」相の事 *vasu*（相を有する有為法）と相とは別でないし、同様に〔四〕相の「一」も相互に別でないことになるであろう。そのようなことであれば、生はすなわち滅となり、滅はすなわち生となるであろう。そして法は全く不生になるであろう。

iv、〔四〕相の随相も四であり、生生などと呼ばれると知るべきである。これによつて「さらに生生に生生生があるというように」無窮になることはない。なぜならば、本相は八法に対してはたらき *vitā* があり、随相はおのの「一法」に対してはたらきがある。その中、生は自体を除いた八法の内の支であつて、自らの能力を得る（＝生ずる）因である。八法とは本法と〔住・老・無常性の〕三相と四随相とである。乃至、無常性に至るまで、同様に「説かるべき」である。すなわち、〔無常性は〕自体を除いた八法の滅する因である。生生は生の「自らの能力を得る因」で

あり、乃至、無常性^{*}無常性も無常性の「滅する因」である。相は本法に依存し、随相は相に依存する。

8 i、今や名身などが説かれなければならない。ここで、「名^{*} nāman・句^{*} pada・文^{*} vyāñjana とは^{*}」^{*}、^{*}vāc によつて生ずるものであり、あたかも智の如く、「その」対象の在り方をもつて「対象の体を生じて」存在するに似た類「の法」であり、自らの対象をあらわすものであつて、名想^{*} sanjñā・語句^{*} vākya・字^{*} aksara という別な同義語によつて言われるところのものが、その順序に、名・句・文であると知るべきである。たとえば、眼など「の六根」によつて生じた眼識など「の六識」が、色など「の六境」なる対象の在り方をもつて存在するに似た類のものであつて、自らの対象をあらわす、のと同様である。

ii、ことば^{*} vāc の音^{*} śabda によつて意味を語ることとはできない。「火」^{*}「^{*}と^{*}い^{*}う^{*}こ^{*}と^{*}ば^{*}」を語ることによつて、句^{*} pada を成すのである。語句^{*} vākya (＝句^{*})の中で「火」ということばを「語るから」、「その時」「火」の名^{*} nāman を語ることがあるのである。「その」名によつて「火」なる対象をあらわす。「対象をあらわすとは」「その対象」の覚知^{*} buddhi を生ずるという意味である。発音^{*} śabda (＝声^{*})は有礙である「という性質上、対象の覚知を生ずることとはできない。また」「こ「の声」より外に文法家によつて常住であると考えられているものが成立することもないから、そ「のような常住なる声なるもの」によつて対象があらわされると考えることは、不合理である。「しかし、」声^{*}と名と対象と識知とのこれら四法はあたかもその体が一つであるかのように見える。この中、「名^{*}とは」「色^{*}」「声^{*}」などというものである。句とは、字^{*}(＝文^{*})のある限りによつて、「語ろうと」欲する意味が完全であることである。たとえば「すべての悪をなすなかれ」などという偈「の^{*}こ^{*}と^{*}く^{*}で^{*}」あり、世間一般においても、「デーヴァダッタよ、白「牛」を牽いて来い、」などという^{*}こ^{*}と^{*}く^{*}で^{*}ある。文とは、たとえば、アという一つの字の如きである。

iii、名と句と文とのそれぞれの多数なるが名〔身〕（名のあつまり）・句〔身〕・文身である、という。大仙人 Mahā-
śū（仏）によつてもまた「比丘らよ、如来は世に生れ出て、名と句と文とのあつまりを知る、」と説かれており、「そ
れは」蘊・処・界・諦・沙門果・縁起等の〔名・句・文を知る〕、という意味である。また、如来によつて、「これこ
れの名と句と文とのあつまりを獲る、」とも説かれている。このゆえに、名身等はまさしく在るのである。以上が行
の句義である。

VII、今は識^{*} vijñāna を説くであらう。色^{*}などなる境^{*}の事^{*} dravya のある限りを識別する prativijñāni ことが識で
ある。眼など〔なる根〕が共にはたらくに因つて〔境が〕受けとられる時生じ得る、色などなる六境において事^{*}のあ
る限りを識知する avagacchati 法^{*}なるもの、が識である。〔しかし〕こ〔の識〕は〔境〕の差別を識知することとはな
い。差別を識知するものは受等^①の法であつて、〔識はただそれらの〕所依となる。現在時の刹那のみにおいて〔境を〕
縁^{*}ずる。意^{*} manas と心^{*} citta との同義語として説かれる。初めの有情の依事^{*} upadhi を施設する（知らしめる）因で
あり、色などなる境を識別するのが、作用である。こ〔の識〕は、また、境の別によつて六種となる。すなわち、眼
識乃至意識である。その相は世尊^{*}みずからによつて、「種種を知るから識である」^②と〔説かれている〕。〔以上が〕識
句義である。

註①原文 *ru bu* を漢訳および C によつて *kon bu* と訂正。

②出典未詳。

VIII a、〔先に、有為の四〕相を考察した際 (VI c 7)、「外の支は因と縁とである」と述べたその中で、それら因とは何であるか、縁とは何であるか。

b、因 *hetu* は六であつて、相応因・俱有因・同類因・遍行因・異熟因・能作因である。その中、(1) 心と心所とは相互に相応因である。たとえば、心は受乃至慧の〔相応因であり〕、〔受乃至〕慧も心の〔相応因である〕。(2) 俱有因は相互に果である法である。たとえば、〔四大〕種は〔相互に〕一が〔他の〕一の〔果〕である。また、所相 *lekṣya* (四相を有する有為法) は〔有為の四〕相 *lakṣaṇa* の〔果〕であり、これら〔四相〕もその〔所相〕の〔果〕である如く、心も心に随伴する〔法〕の〔果〕であり、これら〔の法〕もまたその〔心の〕の〔果〕である。この場合、俱有因とは〔隊商 *sārtha* らが〕相互の〔協〕力によつて林中の難路から抜け出でる如くであり、相応因とは〔その隊商らが〕一人一人〔同じ〕旅の糧食 *pathyodana* によつて身を養う如くである。心に随伴する〔法〕とは、すべての心所と静慮と無漏の律儀と有為の〔四〕相となるもの〔であつて、〕それらがこの心に〔随伴する法〕である。これらは心と共にあり、世 *adhyān* と生と住と滅とを一にし、果と等流と異熟とを一にし、〔心が〕善ならば、不善ならば、また無記ならば、〔これらの法も〕善であり、〔不善であり、また無記〕である。このように、この十因によつて、心に随伴する〔法〕が知られるべきである。(3) 先に生じたる、自らの地に属する、あるいは自らの部に属する、相似たる法は、後に生ずる相似たる法のために、種子たる性質を有するゆえに、同類因である。(4) 自地に属する、前に生じたる〔十一種の〕遍行の〔随眠〕は、後に生ずる染汚の法の遍行因である。(5) 不善と有漏の善とは異熟因である。これらは異熟する性質をもっているからである。(6) 〔ある〕法が生ずることは、〔その法〕自体を除く〔他の〕すべての法が〔その法の〕生ずることに対して障げをしないことであつて、障礙しないあり方のゆえに能作因である。

註①Cおよび漢訳によつて解説したが、よく理解できない。ここの記述が俱有因と相応因との別を明かしていることは、本文、漢訳、Cのいずれも記すところであるけれども、「相互の協力により難路を抜け出でる」のはむしろ俱有因が互為果を生ずることの、「二人一人が同じ糧食によつて身を養う」のはむしろ俱有因が同一果を生ずることの、説明であるかのように見える。

c、それら〔六因〕の果は、すべての有為法と無為〔法〕の中の一部とである。これら〔果〕は五〔種〕、すなわち土用果と等流果と異熟果と増上果と離繫果とである。俱有〔因〕と相応因とは土用果をもつ。あるものの力によつてあるものが生ずる時、〔このものは〕かのものの土用果といわれる。同類〔因〕と遍行因とは等流果をもつ。因と似た法が等流といわれる。異熟因は異熟果をもつ。因と似ずに熟するのが異熟であつて、有情数にして無覆無記を自性とする。能作因は増上果をもつ。たとえば、眼識〔など〕が眼および色などにおける如く、また田を耕す者などが作物などにおける如く、前者の増上力によつて後者が生ずるからである。涅槃が離繫果といわれる。

註①漢訳「眼根等於眼識等」。

d、縁^{*} pratyaya は四であつて、因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁である。その中、能作因を除く五因は因縁 hetu-pratyaya である。過去と現在との心・心所の中で、〔阿羅漢の〕最後〔の心・心所〕を除いたものが、果のための等無間縁 samanantara-pratyaya である。所縁縁 alambana-pratyaya はすべての法である。増上縁 adhipati-pratyaya は能作因を自性 svabhava とする。

IX、虚空 akasa は、「極微の」積集したものが生ずるための空間を性とする。これが無いことになつたら、「極微の」積集したものは全く生じ得ないであろう。「おおゴータマよ、地は何によつてあるか？ バラモンよ、金輪によつてある。金輪は何によつてあるか？ 水に〔よつてある〕。水は何によつてあるか？ 風に〔よつてある〕。風は何

によつてあるか？ 風は虚空によつてある。おおゴータマよ、虚空は何によつてあるか？ バラモンよ、甚しい過失である。「汝は」問いの限界を知ることができないのだ。虚空は色^{*}が無く、目に見えず、対礙することがないのに、何によつてあることがあろうか。しかも、光があるゆえに虚空を知るのである、^①「と善逝によつても説かれている。「以上が」虚空句義である。

註① Cf. Yaś p. 15.

X a、^{*} 択滅 *pratisaṃkhyanirodha* とは苦を断ずることである。苦とは何か。要するに生 *jaṇi* (生れること) は苦である。^① たとえば、「比丘らよ、苦は有 ^{*} *bhava* (生存) を生ずることである、^②「云云と説かれている。有を生ずることを繰り返す^④「のが苦で」あり、それを繰り返すことが無くなるのが断といわれるのであつて、風の行くのを障げる岩^⑤の如く在るものが択滅といわれる。これによつて四諦を簡括^{*}するから択であり、「それは」すなわち特殊な覚知のはたらきである。その「の択」によつて得られる滅がすなわち択滅である。

註① 転法輪経 (S v 420) などで、苦諦は「生は苦である。老は苦である。……要するに、五取蘊は苦である」と説かれる。この句は經典の引用ではないであろうが、右の経説を意識しているであろう。

② 「有 *bhava* とは生 *jaṇi* である」(C)。

③ 出典不詳。

④ 原語 *jugs pu* は種種の意に用いられ、したがつて種種の原梵語を想定させる語であるが、今はCに *yam dam yam byam bu* の義であるというのによつて理解する。

⑤ 漢訳は「如提掇水、如壁障風」。Cにも *chiu' bub pu bcini bu lla bu* の句が見える。

b、断ぜられるべき「煩惱」に限りがないように、「煩惱の断である」こ「の折滅」にも限りが無い。「折滅は」ただ一つのものではない。もし一つだけならば、前の聖道の刹那によつてそれが現証されるから、後に「さらに」道を修することは意味が無いことになる。「前の刹那には、ただ折滅の」一部を現証する「のであつて、後の刹那には、また、それ以外の部分を現証するのであるから、無意味ではない」と考えるならば、「それでは、折滅に」部分があるという「不合理な」ことになる。このゆえに、漏の事のある数だけ、断の事もある、と考えるのがよいのである。

註①原文 *don dan par'gyur ro* を *don med par'gyur ro* と訂正する。

c、これは果の別によつて四種を成す。預流果・一來果・不還果・阿羅漢果である。断と離貪と滅との界の別によつて三種である。苦・集・二諦の断の別や有余依・無余依の境界の別によつて二種である。結生 *pratisandhi* 無と、すなわち生を滅すること、において立てられるから一「種」である。

註①断界とは貪以外の八結を断すること。離界とは貪結を離れること。滅界とはそれ以外のすべての有漏法を滅すること。

②原梵語は *sopadhiseṣa, nirupadhiseṣa*。依 *upadhi* は「(生の)依りものの」の意。

③漢訳は「生死断」。

d、こ「の折滅」の同義語は *kṣiṇa*・離貪 *virāga*・滅 *nirodha*・涅槃 *nirvāṇa* などである。人経の中にも次のように「説かれている。すなわち——」「比丘らよ、それら無色の四蘊および眼根および色というこれらが人であつて、これ「らの法」によつて、『有情 *satva*』『人 *nara*』『人より生ずるもの *manuṣya*』『人々に属するもの *mānava*』というの名である。これ「らの法」によつて『われが色を見る』というのは宗(判断) *pratiñā* である。これ「らの法」によつて、『人の長老 *āyusmat* などいう名前である』と云うのは言説 *vyavahāra* (世間の言い慣らわし) であ

註①漢訳が「意生」としているのは *manoja* と解したからである。

XI、^{*} 択滅と別なる、未来法の生ずるのを徹底的に障げる ^{*} atyantapratibandha 法であつて、^{*} 択〔すなわち慧〕によつての滅は無く、ただ縁が欠けることだけによつて、得られるところのものが非択滅 ^{*} apratisamkhyanirodha といわれる。たとえば、眼と意とが専ら〔ある〕色に注がれる時、その〔色〕以外の色と声と香と味と所触と法の中のあるものとは〔生じおわつて〕滅するすると、それら〔他の色や香や等等〕を縁じて生ずべきであつた心・心所はこの〔非択滅〕を得て〔永久に未来にとどまり、現在に〕生じないのであつて、これら〔心・心所〕は決定的に滅してしまふ、如きである。世尊によつて、また、「楽の受が生ずる時、彼は苦と不苦不楽との〔二〕受を滅する、^①」と説く

かれ、また、「比丘らよ、地獄を滅し、^{*}傍生を滅し、^{*}鬼を滅する、^②」と説かれる。〔以上が〕^{*}非択滅句義である。

註①出典未詳。

②A ii 214, iv 405, etc.

XII、こ〔の論〕は初学者 *adikarmika* を悦ばすために、多く尋究することなく〔簡略に〕造られたのである。^① アビダルマの〔法〕相に通達しない者の如きが、自らの恣意によつて *matya* 名目について多くの言葉を建て、真向うに相對し *abhinukhapravitta* て、邪まな非難 *upalambha* の矢をもつて〔この論を〕貫こうとするのは、仏・世尊を誹謗する *abhyakhati* ものである。人の世の主 *Jagannatha* によつて説かれている——如来を誹謗する二種の人がある。不信なる者は瞋^{*}（憎しみ）*dvesa* により、信ある者は〔教えを〕誤つて理解する、と *durgrahita*〔*sāsana*〕による、と。^②

入阿毘達磨と名づける〔論〕畢る。

註①冒頭 Ia、b に述べるところとあい応ずる。

②A i 59、「比丘らよ、これらの二者は如来を誹謗する。二とは何か。悪人にして瞋を抱くと、信あるものにして〔教えを〕誤つて理解するとである。」付法藏因緣伝巻二（大正五〇、三〇二c）では「汝今まさに知るべし。二人仏を謗る。一は多聞なりと雖も邪見を生じ、二は深義を解せず顛倒妄説す、」とある。