

〈資料〉

新出梵本『俱舍論安慧疏』（界品）試訳（5）

小谷信千代（研究代表者）

秋本 勝 上野牧生 加納和雄 福田 琢
本庄良文 松下俊英 松田和信 箕浦暁雄

本試訳は『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』第34号（平成29年3月31日刊）に同名で掲載された試訳に続くものであり、平成19年度から平成22年度に一度、新たに平成25年度から平成29年度まで再度、科学研究費補助金を支給されて行われる「ボタラ宮所蔵スティラマティの『俱舍論』注釈書『真実義』（Sthiramati, *Abhidharmakośaṭīkā Tattvārthā: TA*）の新出梵文写本研究」に対する研究成果の一部である。今回は櫻部建『俱舍論の研究』に収められる先生の和訳の第一章「〔十八〕界の解説」の第二節「五蘊・十二処・十八界」の第六項「識蘊・意処・七心界、および五蘊・十二処・十八界の関係」（167頁）以下に対応する安慧疏の試訳を掲載する。ご覧いただくように誠に拙い試みの段階にあるものであり、今後改良しなければならないものである。皆様方の忌憚ないご指導とご鞭撻をお願いします。

f 識蘊・意処・七心界、および五蘊・十二処・十八界の関係（TA, A, 25a7, Pek, To, 76b4）

（15b）識とはそれぞれ了別することである。

〔という場合〕、「それぞれ了別する（prativijñapti）」という語によって慧等と区別する。影像や反響のように、境が〔識に〕顕現するから、事物のみをただ観照するのが識である。他方、慧は識別を自相とする。想は境の特性の知覚である。これが〔それらの〕区別である。識界の種類を示すために「それぞれ（prati）」〔の語が用いられている〕。他の人々は、反復の意味であると〔言う〕。それゆえにこそ、境をそれぞれ了別すること〔が識である〕と言う。さらにそれは何か〔と云えば〕、それゆえ知覚することであると言う。さらにそれはただ

事物の似姿をもつに過ぎないものとして理解すべきである。その場合、眼識は、色等として立てられたものの中で、色のみを知覚するのであり、声等は〔知覚し〕ない。青を(77a)知覚するが、しかし「青だ」とは〔知覚し〕ない。同様に、好ましい・好ましくない・女・男というものとしても知覚しない¹。色を知覚するだけだからである。声等の識に関しても可能性に応じて説明すべきである。

「これが認識する」という経において〔識が〕行為者であるかのように呼ばれるのは、ただ〔識の〕自性にたいして〔そう呼んだの〕であり、それ(識)以外に認識するもの〔の存在〕を構想することを否定するためである。例えば「影が行く」というのと同様である。というのは、それは別の場所に間断なく生ずるとき、〔行くという行為〕を何も行わないのに、行為者であるかのように呼ばれる。それと同様に、識は、連続して他の境に生ずるとき、〔行為を〕何も行わないのに、「その境を認識する」と〔言われて〕行為者であるかのように呼ばれる。それは何故か。〔経に〕「バルグナよ、私は〔誰かが境を〕認識するとは言わない」と、〔識〕以外に行為者〔の存在すること〕が否定されるからである。²他の人々は、刹那を有と呼ぶことが相続を作者と呼ぶことである、と〔言う〕³。そしてそれは、世に関しては省略することによって、識蘊は六識身であると説かれる⁴。

(16bc) また、それは意処であり、また、七界であると考えられる。

という場合、両方において「また」の語〔が用いられているの〕は、一つ一つの識の実体が処と界とであり、それが〔仮設の〕⁵寄せ集めでないことを示すためである。以上のように、ここにとは、有為と無為とが解説されている場合に、

1 『正理』卷三、三四二上一五一一六。眼識雖有色等多境現前、然唯取色不取聲等。唯取青等、非謂青等。亦非可意不可意等。非男女等。

2 SĀ, 372, SN, 12, 12. 『正理』卷三、三四二上一九一二六。有餘師說。誰於法性假說作者、爲遮離識有了者計。何處復見唯於法性假說作者。現見說影爲動者故、此於異處無間生時、雖無動作而說動者。識亦如是。於異境界相續生時、雖無動作而說了者、謂能了境故亦無失。云何知然。現見餘處遮作者故。如世尊告頗勒具那。我終不說有能了者。

3 『正理』卷三、三四二上二六一中一。復有說言。剎那名法性。相續名作者。

4 Cf. AKBh, 11, 7. — vijñānaskandha ity ucyate. sa punaḥ ṣaḍ vijñānakāyāḥ. 『正理』卷三、三四二中一一二。此識約世總說爲三。就所依根別分爲六。

である。(77b) 他の人々は有漏と無漏とが〔解説される場合に〕であると〔言う〕。識蘊は六識を自体とする。そしてそれらは、界として立てれば眼識界、乃至、意識界であると説明される。それゆえ、意界は識蘊に含まれないか、あるいは存在しない、ということに関して、それでは、それら(六識)とは別の意界とは何かと尋ねる。

(17a) 六〔識〕の、直前に過去のものとなった

云々という。「直前に」と言うのは、間隔のあいた〔識〕を除くためである。「過去のものとなった」と言うのは、未来〔の識〕を除くためである。

(17b) 識

と言うのは、直前に過去のものとなった受等を除外するためである。

(17b) 実に

の語は、六識の直前に滅した〔識〕のみが意であり、それ以外でないもの〔のみが意〕である、と限定するためである。そしてこの場合「直前に過去のものとなった〔識〕」とは、同類の刹那〔の識〕によって隔てられない過去〔の識〕であって、異類の刹那によって隔てられていない〔過去の識を言うの〕ではない。⁶ そうすれば、滅尽定から出定する心にとっても、その〔入〕定の心が直前に過去のものとなった〔識〕となるからである。例えば、同一のその息子が、分位と時とに間を隔てられるとき、他の人にとっては父であり、同一のその実⁷が、分位と時とに間を隔てられるとき、他の物にとっては種子であるのと同じである。同様に、同一のその眼等の識が、〔何物にも〕依らずに、それが分位と時とに間を隔てられるとき、別の〔眼等の識の〕所依となる。以上のように、その同一の〔識〕が、能依であるという点では識であり、所依であるという点では意であることが証明されたことになる。

しかし軌範師アールヤダーサは言う。眼識は(78a) 意識にとって意〔根〕となるが、眼識等にとっては〔意根となら〕ない。その直前にはそれは生じないからである。同様に身識に至るまで意識にとってのみ意〔根〕となるが、それ

5 チベット訳 (btags pa) により補う。

6 深浦正文『俱舍学概論』(百華苑、一九五一年) 一七七頁。無間とは、前後の中間に間隔なきをいふ、たとひ時間の間隔はあるも、他心がその間に挟まらぬのをいふ。

7 『正理』巻三、三四二中一二一一三。六識身無間滅已、能生後識。故名意界。時分異故別立無失。

以外の識にとっては〔意となら〕ない。しかし意識は六〔識すべて〕にとっても意〔根〕となる、と。いかにしてすべて〔の識〕がすべて〔の識〕の直前に生ずるのでないかという、そのことは決定する根拠がないから再検討を要する。しかしそれは後に述べるであろう。

相互に含まれるからであるという場合、意味からすれば〔十七界や十二界という〕数が得られるが、〔六根・六境・六識と〕順次〔数え上げること〕によっては〔そう〕ではない。その場合、もし意界が六〔識〕に含まれるなら、それでは実体としては、意界を除いて別個の十七〔界〕となる。もし六識界が意界に含まれるのであれば、それでは十の有色〔の界〕と意界と法界との十二〔界〕となる。たとえ事物としてはそのように十七あるいは十二であるとしても、そうであっても能依・所依の区別によって区別して

(17cd) 第六〔識〕の所依を成り立たせるために、界は十八と教えらる。

諸識は、所縁なくしては生じないように、所依なくしても〔生じ〕ない。そして第六意識界には、眼識などに眼等が〔所依としてある〕ようには、他の所依が存在しない。それゆえ意識界の所依を成り立たせるために意界が説かれる。それではどのようにして、已に滅したものが、現に存在しているものの所依⁸と言われるのか。それが生ずる場合に近因となるからである。というのは、色があっても眼なくしてはその識は生じないように、同様に、(78b) 境があっても先の識の滅なくしては後の識の生起はない。だからこそ「直前に滅した」と言われ、「ずっと過去に滅した」とは〔言われ〕ない。それ(後の識)に場を与えるときに、それ(後の識)が生ずから、それゆえ、これ(先の識)は、この場合、所依となるのである。〔識は〕現に生じつつあるとき、同時にその所依の作用を為す。その等無間縁を取果するからである。他方、過去のものとなれば、

8 『正理』卷三、三四二中一七一・二二。論曰。如五識界、別有眼等、五界爲依、第六意識、無別所依。如離所縁、識無起義、離依亦爾。識不得生。爲成此依、故説意界。如是所依能依境界、應知各六、界成十八。如何已滅名現識依。是現識生隣近縁故。如雖有色、而要依眼、現識得生。

9 『正理』卷三、三四二中二二・二八。如是雖有所縁境界、而後識生、要依前念無間滅意。是故前言無間滅者、爲遮前念有間滅心。雖先開避、而未生故。由此無間已滅六識、爲現識爲、説爲意界。或現在識、正成依用、過去已成、等無間縁。亦於現在、能取果故。雖依彼生、而非隨彼。故心依心、不名心所。心所品類、必隨心故。

〔その作用を〕すでに為しおえている。ゆえに、もし心を所依とするから心所となってしまうという過失に陥ることになると〔云えば〕、〔現在の識は〕それ（心）に準ずるものでないから〔心所となるという〕過失に陥ることはない。⁹

【問】それではどうして識のみが界として立てられ、心所も〔界として立てられない〕のか。【答】等無間縁であることが決っているからである。心は〔等無間縁であることが〕決っているが、心所は決まっていない。ゆえに、それら（心所）は界ではない。【反論】そうであれば、大地〔法なる心所〕においては、〔等無間縁であることが〕決っているから、意界たることがあるべきである。【論駁】同一種のもの（心所法）に、意界でありかつ意界でないということは道理でない。また、心所は識に依存するものだから識の所依（意根）とはなり得ない。その場合、六つの所依は、眼を初めとし意を終わりとするものである。所依の六つとは眼を初めとし意を終わりとするものである。六つの能依とは、眼識を初めとし意識を終わりとするものである。六つの所縁とは色を初めとし法界を¹⁰終わりとするものである。

それでは阿羅漢のいう場合、最後の〔心〕とは、それから別〔の心〕が続くことのない、般涅槃時におけるすべての終わりの〔心〕である。まさしくそのことにたいする理由をそういう〔識〕は存在しない云々と述べる。というのは、直前に過去のものとなった識が意と言われるが、しかし阿羅漢には、最後の心から別の心が生じて、そ〔の別の心〕にとってそれ（最後の心）が直前に過去のものとなることはないからである。（79a）意なるものとしてという場合、後〔の心〕の所依なるものとして確定しているから、その（般涅槃時）に意たることが失われていないという趣旨である。もしそれが所依なるものとして確定しているのであれば、どうして後〔の心〕は生じないのか〔と云えば〕、それゆえに他の因が欠けているから後の識が生ずることはないと言う。その、〔阿羅漢の最後の〕意の直後に識が生じないという場合の「他の因」とは、現在世に異熟する残余と、趣に結生することにおける煩惱の得とである。そして最後の識が意なるものとしての状態にあっても、阿羅漢には両方とも存在しないから、後の識の生ずることはない。【反論】もし六〔識〕にとって、直前の過去の識が意であるなら、それでは眼識等にとっても、意によって生ずると説くべきであ

10 Cf. AKVj, 39, 24-25.

る。【論駁】〔経に〕「意と法とによって意識が生ずる」と〔説かれる場合、意が意識の縁であることは明瞭である。他方、「眼と色とによって眼識が生ずる」と説かれる場合には〕意が縁であることを否定するために「眼によって」と説かれているのではない。それでどうなのか。それは主たる縁を述べるものであるから、非難の余地はない。

(3) 蘊・処・界についての細論

a すべての法が一蘊と一处と一界との中に含まれること (TA, A, 25b11, Pek, 79a5)

その場合、蘊には等という。

それら有為の諸法 (I, 7a)

と〔先に述べたが〕、その場合、有漏と無漏との有為のすべての法が包摂されるから、〔五〕蘊によって一切の有為が包摂される。

有漏なるものは取蘊であり (I, 8ab)

と〔先に述べたが〕、その場合、有漏なるものは、取の因であるから、あるいは取より生ずるから、あるいは取に従属するから、すべての有漏は取蘊に〔包摂され〕、すべての法は処と界とに〔包摂される〕。また、すべての法とは五蘊と無為とである。ともかくもこれが詳細にすべての法を包摂することである。他方、簡略に〔包摂することに関しては〕

(18a) — 〔蘊〕と〔一处と一界とに〕、すべてが包摂される。

(79b) 云々と〔述べる〕。〔頌中の〕「と (ca)」の語は結合の意味である。どうしてそう理解し得るのか。色蘊と意処と法界とが〔caの語によって〕結び合わされるとき、そのように〔五位七十五法のすべてが包摂されると理解されるが〕、簡々にはそのようには理解してはならないからである。その場合、色蘊によって十の有色の界と無表とが〔包摂される〕。意処によって七つの心界が〔包摂される〕。法界によって受等の三蘊と無為と無表¹¹とが〔包摂される〕。【問】しかしどうしてこれら三つによってのみ〔包摂され〕、他のものや、二つあるいは一つによって〔包摂され〕ないのか。【答】実に今のこの包摂は云々〔と言う〕。ど

11 無表が二度包摂されることについて AKVy, 41, 9-10は dharm'āyatanam dharmadhātus ca. avijñaptir iha dvīḥ saṃgrhitā と言う。

ういう場合に言われるにせよという場合、単に蘊・処・界のみによって〔包摂されるの〕ではない。それではどうか〔と云えば〕、他の場合にも、〔四〕諦・〔五〕趣・〔三〕界・〔十二〕縁起〔支〕に包摂されることも説かれていると理解すべきである。

(18c) 自性によって〔包摂される〕。

他性によって〔包摂されるの〕ではない。¹²【分別論者】もし他性によって包摂されないなら、それではどうして〔戒・定・慧の〕三蘊によって八聖道支は包摂されるのか。¹³正思惟と〔正〕精進とが慧蘊に包摂されることはないであろう。正念が定蘊に包摂されることはない。それらを自性としないからである。しかしその〔他性によって包摂される〕ことが〔経には〕見られるから、諸法が他性を包摂することも認めるべきである¹⁴と他の部派の者たちは〔言う¹⁵〕。【有部】他性であることの区別がなくなるから、何によって「正思惟と〔正〕精進のみが慧蘊に包摂され、残りの〔八聖〕道支は〔包摂され〕ない」とそういう決定が〔なされるの〕か。¹⁶

【分別論者】しかし、明利であるから、正思惟と〔正〕精進とは慧の相を分有するが、〔正〕定等は〔そうでは〕ない。また、〔正〕念は定の相を〔分有する

12 『婆沙論』卷五九、三〇六中一三。有説。諸法攝他性。非自性攝。如分別論者。

13 MĀ, 210.『法樂比丘尼經』大正一、七八八下七一一四。復問曰。賢聖、八支聖道攝三聚、爲三聚攝八支聖道耶。法樂比丘尼答曰。非八支聖道攝三聚。三聚攝八支聖道。正語正業正命、此三支聖戒聚所攝。正念正定、此二道支聖定聚所攝。正見正志正方便、此三支聖慧聚所攝。是謂非八支聖道攝三聚。三聚攝八支聖道。本庄良文「シヤマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法樂比丘尼經」」(『佛教文化研究』二九、一九八三年)一〇六頁参照。

14 『正理』卷三、三四二下八一一二。有餘部執。攝謂攝他。處處說言餘攝餘故。且如說三蘊攝八支聖道。若攝自性、慧蘊唯應攝於正見。非正思惟及正精進。定蘊唯應攝於正定。不攝正念。既契經不如是説。故知諸法唯攝他性。

15 『婆沙論』卷五九、三〇六中二七一一。餘經復説。正見正思惟正精進慧蘊攝。正念正定定蘊攝。然正思惟正精進與慧蘊異。正念與定蘊異。而説彼攝。故知諸法皆攝他性。非自性攝。

16 『正理』卷三、三四二下一二一一五。此執不然。無定因故。若攝他性、何因決定慧蘊唯能攝正思惟及正精進、不攝正定及與正念或所餘法。

17 『正理』卷三、三四二下一五一七。若言此攝亦有定因、謂正思惟及正精進、其性猛銳、相涉般若。念定等法慧相相違。念涉定相、非思惟等。

が]、(80a) 正思惟等は〔そうでは〕ない。ゆえに決定する因は成立する¹⁷。【有部】その場合は、自性による包摂である。異相のものを包摂することを認めていないからである¹⁸。【分別論者】他性と相応することによって、すべてがすべてと相応するように、他性による包摂においても、どうして認められないのか。¹⁹

【有部】なぜなら、相応は所縁を有するもののみににおいてある。そしてそれは所依・所縁・行相・時・事の種類の共通性を因とするものである。ゆえに、すべてがすべてと〔相応する〕ということとはあり得ない。他方、包摂はすべての法においてある。それは、他性の区別のない場合には、決定因がないから、すべてをすべてが〔包摂することは〕ない。ゆえに〔他性を包摂すると言うのは〕単に言葉だけのことに過ぎない。

【問】もしそうであれば、それではどうして「三蘊によって道は包摂される」とそういうように説かれるのか。²¹【有部】ここでは資することが「包摂」という語によって説かれているのである。²²所謂「自性の包摂」それが物事の本性である。それゆえにこそ自性の包摂は、あらゆる場合に〔包摂し〕、他のものに関係しないがゆえに因を俟たない。²³【問】そのことはどのようにして理解されるのか。

【有部】

(18d) 他性を離れていることによってである。

というのは眼〔根〕は耳性を離れている。そしてAがBを離れているとき、A

18 『正理』卷三、三四二下一七一八。若爾便成唯攝自性。由不許攝異相法故。

19 『正理』卷三、三四二下一九一二〇。豈不如與他性相應、而非一切一切相應。

20 『正理』卷三、三四二下二一一二五。夫相應者、唯有緣法。異體相望、共一緣轉時依行相品類等同、此說相應。故非一切。其相攝者、通一切法。有何定因、此唯攝彼不攝餘法。故應一切攝一切法。

21 『正理』卷三、三四二下二八。若爾何緣經說如是。

22 『正理』卷三、三四二下二八一三四三上一。此中相順假說爲攝。謂正思惟及正精進、俱是慧品。順正見故。念是定品。順正定故、假說名攝。

23 『正理』『婆沙論』の以下の語を参考。『正理』卷三、三四三上一一一一三。如是所立攝自性言、是究竟說。不待他故、攝不待因。是真實攝。諸法恒時攝自性故。『婆沙論』卷五九、三〇七上三一四。攝他性者、待時待因、而立攝名。非究竟攝。同論、三〇七上九一一〇。攝自性者、不待時因、而有攝義。是究竟攝。

24 『正理』卷三、三四三上一三一五。復云何知。不攝他性。以一切法離他性故。謂眼根性離耳等性。彼離於此而言此攝、理必不然。故知諸法唯攝自性。

がBによって包摂されると言うのは道理でない。ゆえに〔自性の〕包摂が物事の本性であると理解される。²⁴

他の人々はこの場合の自性は本性ではないと〔言う〕。というのは、本性とは自相であり、そして物事の自相が相互に区別される。Aによって区別されるとき、同じAによって包摂されることは道理でない。もしそうでなければ、区別がなくなるから、包摂されることがなくなるであろう。なぜなら、包摂とは、他のものと一つになることだからである。それゆえここでは、自性とは相対的な意味を離れていること (pratiyogvārthanagnatā) が意図されている。}それでは、それによって分別のない智（五識）の行境なる事物が他と区別して示される、（80b）その名の境とは何か。それゆえにこそ〔阿毘達磨〕論に「眼識によって青を識る。しかしその場合に“青だ”と〔認識するのでは〕ない。しかし意識によっては青を識り、また、“青だ”と〔も認識する〕」と説かれる。²⁵²⁶

【衆賢】しかし軌範師衆賢は言う。他性を包摂する場合には、一法の生滅によって一切法が生滅するという好ましくない過失に墮す。そして一部を断ずることによってすべてを断ずることになる。ゆえに上位の対治が無意味となる。しかしそのようなことは、自性を包摂する場合にないのと同様に、他性を包摂する場合にもないであろう。ゆえにそういう過失はない。²⁷

例えば眼根は色蘊に〔包摂される〕如くである云々〔という場合〕、色相に随順するから色蘊に〔包摂され〕、眼識の所依であるから眼処と〔眼〕界とに〔包摂され〕、無常であるから苦諦に〔包摂され〕、その因であるから集諦に〔包摂される〕。しかし他のものが他のものに包摂される云々という。〔四〕摂事とは、布施、愛語、利行、同事である。〔四〕衆とは、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷である。〔四〕摂事と〔四〕衆の自性とが同一であることはない。しかしそれは時としてあるものであるから、仮のものと理解すべきである。〔四〕摂事が〔四〕衆の体に伴うことがここでは「摂」と言われるのである。しかしそれは〔その〕先と後には存在しないから「時としてあるもの」である。他方、自性

25 AKBh, 144, 2-3. 山口・舟橋『世間品』二六二頁。

26 { } この一文意味不明。

27 『正理』卷三、三四三上七一一。又若許法定攝他性、一法生位應一切生。一法滅時應一切滅。是則非愛過失便増。一部斷時五部應斷。修勝對治、便爲無用。見如是等衆過失故、我部諸師說自性攝。

の包摂は恒のものであり究極的なものである（81a）ということが説かれているのである。

b 界は十八であること（TA, A, 26a8, Pek, 81a1）

部位の区別によって界が区別されることに関して、二十一の界があるべきではないか云々と尋ねる。類と行境と識との区別によって界の区別があるのであって、部位の区別によってではないということを説明しようとして、〔そう〕あるべきではない等と言う。その場合、眼等の五には相互に類と行境と識との区別のゆえに界の区別がある。色等の境の界には類と識との区別による〔区別がある〕。六識界には類と行境との区別による〔区別がある〕。というのは、意識の〔五識と〕共通でない境は法界である。意界には行境と識の区別による〔区別がある〕。法界を行境とするからであり、意識の所依だからである。しかし類の区別はない。六識界に包摂されるからである。

また、眼・耳・鼻には類等の区別はない。というのは、〔それらの場合は〕界の意味は種性の意味であるから、²⁸〔異熟と長養としての²⁹〕果の区別によって、界の区別は立てられるが、所依の区別によってではないからである。それゆえ眼等は二つあってもただ一つの界なのである。そしてこの場合の例えは、他の相続の〔他の〕一刹那の眼等である。あるいはもしそうでなければ「二十一の界があるべきである」と言うべきではない。それではどうか。「無量の界があるべきである」とそう言うべきである。

耳・鼻についても同様のことが当てはまるという。両方は類が共通である。それぞれ耳〔根〕と鼻〔根〕とを自性とするからである。行境が共通である。声と香とを境とするから。識が（81b）共通である。両方はそれぞれ耳〔識〕と鼻識との所依だから。〔以下【反論】に至る一文意味不明〕意界においては、行境〔の共通性と識の〕共通性は定まっていない。類が同一であるときに対象と識とに〔共通性が〕あるから、それゆえ〔意界の〕特性のゆえに、〔行境の共通性と識の共通性が定まらないという〕間違いはない。【反論】もしそうであれば、行境と識との共通性〔を述べること〕が無意味である。先〔の類の共通性〕の

28 Cf. AKBh, 13, 17. 櫻部『俱舍論の研究』一七四頁。

29 五根に異熟と長養との二種があることについては『婆沙論』卷一三、六二下六以下参照。

みによって成立しているから。【答】眼界の対象は眼界と等しくない。両〔眼の〕識は共通である。眼識の所依であるから。しかし意識の対象は増上所縁であるから過失³⁰には陥らない。

【異部】他方、ある別の部派の人々は〔次のように〕考える。身界は女根と男根とを包摂しない。身根とは別であるから〔身界は女根と男根とを包摂し〕ない³¹。【反論】〔しかし〕そうではない。〔女根や男根は〕すべて身に属するから類の共通性がある。また、行境の共通性のゆえにすべて〔の根〕の対象は所触である。ある特定の所触を対象とするからといって根が異なる訳ではない。眼や体内〔の部位〕等のごとくである。眼や体内〔の部位〕の喉によっても共通でない煙という所触が知覚されるが、しかしそれは根が異なる訳ではない。また行境の共通性が識の共通性を有することは明らかである。〔眼や喉などは〕すべて身識の所依だからであり、他方、根には増上の意味があるからである。³²³³

【ある人々】ある人々は、それら〔女根と男根と〕の増上であることが〔それぞれ根として別に立てられる〕と〔言う〕。増上であるから、それらは処と界とは同一であっても、また同類の所触を境とするものであっても、別個に二つの根として説かれる。十一の根が、法処と〔法〕界としては同一であっても、別個に根として説かれるのと同様である、と。³⁴

もし眼等が (82a) 一つの界であるなら、それではどうしてそれらの部位 (adhiṣṭhāna) は一つだけにならないのか。それゆえ

30 AKBh, III, 30cd の注釈中の「増語触」を参考。山口・舟橋『世間品』二六二—二六三頁。

31 『正理』卷三、三四三上一八一—二〇。男女二根何界所攝。何縁於此率爾生疑。異部中言。非身根故、身界不攝。故可生疑。

32 AKBh, 38, 4. ādhipatyārtha indriyārthaḥ. 櫻部『俱舍論の研究』二三九頁。

33 『正理』卷三、三四三上二〇—二六。應捨此疑。定身界攝。與身用別、界云何同。類境識同、故一界攝。言類同者、男女二根、同身類故。由境同故、知彼同類。男女與身同觸爲境。眼鼻喉中、觸煙便覺。餘處不爾。豈異身根。此三境同。由識同顯。一切皆是身識依故。

34 『正理』卷三、三四三上二五一—二八。増上義異、故立別根。謂男女與身類境識同故、雖同處界、而増上義、有差別故、別立二根。如十一根、雖同處界、増上義異、各別立根。

(19d) しかし美しさのために二つが生ずる。

と言う。しかし物事が生ずるのは因によってであり、目的によってではないではないか。それがそうだとすれば、どうして

(19d) しかし美しさのために二つが生ずる。

とそう言うのか。今世において、衆生の衆同分に関して、眼等の部位の違いによって、部分に分けられた所依にたいして、美しさを妄執するように、過去世においてもきつと同様であったに違いない。それゆえ渴愛を先とする業によって起こされた身体を密意して

(19d) しかし美しさのために二つが生ずる。

と言ったのである。それを生じさせる因を業によって示唆するためである。例えば、莊嚴は美しさを所縁とする欲貪を因とする業の果である如くである。ゆえに「美しさのために」と言う。

【衆賢】しかし軌範師衆賢は言う。諸根の類とは次のようなものである。〔すなわち〕それ(類)によって〔諸根が〕生起するとき、そ〔の類〕の因に欠陥がなければ〔諸根が〕二として生起するような、そのようなものである。身根の手足等の部位の区別のように。しかし蛇等の中には、身根の部位の異なりが見られる。それは因に欠陥があるからである。同じかれらに舌なる部位が二つある如くである。それゆえ諸根の生起はただ因によるのである。³⁵

【衆賢への反論】もし根の生起が因に依るのであれば、かれは次のように言うべきである。〔すなわち〕これらの諸根には、それ(因)によって〔諸根が〕二として生起するそういう種類の因があるのであって、そういう種類の類があるのではない、と。〔類が因であれば〕業は無力であるという過失に墮するからである。同じかれ(衆賢)は、増上〔力〕が「美しさ」という語で語られるのである、と(82b)言う。もし眼の部位が一つであるなら、増上〔力〕は消失するであろう。というのは、二つ〔の眼〕によってより明瞭に見えるようには、一つ〔の眼〕では〔見え〕ないからである。ゆえにこのように増上〔力〕が消失することによって根であることも消失する。そうであれば〔偈には〕「美しさの

35 『正理』卷三、三四三中一〇一一六。是故諸根各別種類、如是安布差別而生、此待因縁、如是差別。因縁有障、或不二生。猶如身根頭頂腹背手足等處安布差別種類如是。不應疑難。亦待因縁、如是差別。因縁有障、或別異生故。是蛇等身支有闕。又見彼類、舌非一生。是故諸根安布差別、待因縁起。

ために」〔と言わずに〕増上〔力のために〕と説かれていたことであろう。ゆえに「美しさ」という語によって増上〔力〕ということが説かれるのであるという³⁶それは単なる構想に過ぎない。³⁷例えば、舌〔根〕等が部位が一つであることについて、〔蛇の場合のように〕多くの部位においても、彼同分³⁸によって増上〔力〕の消失がある。それと同様に、〔明瞭な知覚の所依となる、大きな〕一つの眼等においても〔彼同分によって増上力の消失が〕あるであろう。ゆえに、〔同分の根を生ずる〕業によって、味覚の器官（舌根）と同様、明瞭な知覚の所依となる、より大きい、ただ一つの部位の生起することは可能である。³⁹それゆえ美しさと醜さとは衆同分によって決定される。ゆえに、鼻などの眼〔根〕等の部位の区別も、自己の身体の美しさへの愛着から生ずる。そうでなければとは、もし眼〔根〕等が二つの部位があるものでなければ、である。極めて醜いものとなるであろうとは、二つの部位のある眼等を美しいと妄執するから、

36 AKVy, 42, 10-16には、部位が二つある意味を増上〔力〕のため（明瞭な知覚のため）とする衆賢の説が次のように紹介されている。

しかし軌範師衆賢はこの本頌の意味を解説する。——「美しさのために」とは「増上のために」という意味である。なぜなら、世間では増上〔力〕を備えた者は「美しくみえる（śobhati）」と言われる。あるいは、ある根にそれら〔二つずつ〕の部位があるとき、それらにきれいに見、聞き、嗅ぐための増上〔力〕があるであろう。なぜなら、二つの眼ではきれいに見るが、一つではそのように〔きれいには見え〕ない。他の二（耳・鼻）についても同様である。そしてそのように〔きれいに見えないの〕であれば、根であることが放棄されるであろう。そのためにこのことが説かれているのであろう、と。——〔これは〕「明瞭な知覚のために」という意味である。

37 『正理』巻三、三四三中一七二一。若爾何故、説眼等根爲令端嚴各生二處。此有別義。非爲嚴身。現見世間、於諸作用増上圓増満、亦説端嚴。若眼等根各闕一處、見聞嗅用皆不明了。各具二者、明了用生。是故此言爲端嚴者、正是爲令用増上義。

38 tatsabhāgās ca śeṣāḥ yo na svakarmakṛt (AKBh, I, 39d). 同分は自らの業をなすもの、彼同分は自らの業をなすのでないもの。櫻部『俱舍論の研究』二一三頁参照。

39 AKVy, 42, 16-19には明瞭な知覚のために部位が二つあるとする衆賢の説が次のように批判されている。

今の場合も同様に言うことができる。〔すなわち〕明瞭な知覚の所依となる、大きな一つの〔根が業によって生起されるべきである。所依を分ける必要はない。この二つの主張は『毘婆沙』（巻一三、六二中二六一二八）に「一人は、美しさのために二は生起する〔と云い〕、他は、明瞭さのために〔二は生起する〕と〔言う〕」と記されている。

〔二つの部位をもたない眼根は醜いものとなるの〕である。

しかしこのことが語られなければならない云々という。蘊・処・界には事物としての区別は存在しない。というのは、〔五〕蘊中に無為と区別して(無為を除いて)所知として説かれるもの、それは処と界においても同じだからである。それゆえここには蘊等の意味の区別による区別は〔あるが〕、事物の区別による〔区別は〕ない。そして蘊等の語にはそれぞれ多くの意味があるので、それ(意味)が分からない。それゆえ蘊・処・(83a) 界の意味は何かと言う。他の同義語によって蘊等の意味を説明しようとして

(20ab) 蘊・処・界とは集積・来る門・種類の意味である。

と言う。あるいはそれらには集積・来る門・種類という意味がある云々〔と言う〕。それではそれらは何か。「蘊・処・界という語には〔集積・来る門・種類という意味がある〕」というのが言わんとする残りである。

集積という意味が蘊の意味であるとはどうして理解されるか。そのすべてを一つに集めて色蘊と名づけると経⁴⁰に説かれるからである。無常性によって滅したとは、滅には五種があるから⁴¹、無常性による相滅に限定するのである。他方、別に定滅、生滅、擇滅、非擇滅がある。

【ある人々】ある人々は「しかしここでは擇滅を除くために“無常性によって滅した”と言うのである。色が主題だからである。他方、生〔滅〕と定滅とは

そして AKVy (42, 20-25) は業によって部位が二つあるとするのを正しい説として次のように述べる。

根が二として生起するのは業によるのではないか。どうして「美しさのため」とか「明瞭さのため」という別のことが語られるのか。ここには根が二として生起するのはただ業によることが語られている。どのようにか、といえば、このように〔二つの〕部分に分かれた所依に無始時來慣れ親しんだ、有情の美しさにたいする慢心が起こる。それによって、それを願うことを先とし、また、明瞭な知覚を願うことを先とする業によって、その二としての根が、生起するとき、「美しさのため」と「明瞭さのために」生ずると言われる。

40 SĀ55. 本庄良文『俱舍論註 ウパーイカーの研究』訳註篇上(大蔵出版、二〇一四年) [1009] 参照。

41 AKVy, 43, 2-8には滅に lakṣaṇa-nirodha, samāpatti-, upapatti-, pratisamkhyā-, apratisamkhyā- の五種があり、相滅を取るために無常性の語が附せられたことが注記されている。

心心所のみの〔滅〕であり色の〔滅では〕ない」と〔言う〕。【大徳】受等も同様に理解すべきであるという場合、〔大徳が譬喩師法救を指すことから〕類推すれば、⁴²自相滅以外の滅を排除するために「無常性〔によって滅した〕」と言われたものと理解される。定〔滅〕と生〔滅〕と非擇滅とは未来のみの〔滅〕である。擇滅は三世の有漏の〔滅〕である。他方、自相滅は現在のみの〔滅〕である、と〔理解すべきである〕。

42 自相滅 (svalakṣaṇanirodha)。譬喩師・經量部は有為の四相を實在とは認めない (AKBh, 76, 19. 櫻部『俱舍論の研究』三三六頁)。したがって自相滅とは、有為の四相の滅 (相滅) の作用によるのではなく、それ自体でおのずから消滅する滅を意味するものと考えられる。法宣 (卷三、一二九頁) は「外縁を待たず自然に滅す。若し外縁を待って滅するなれば、外縁と合わぬ間は且く住することもあり得けれども、外縁を待たず自然滅の故に且くも住せず。是に依りて有部の如く一刹那中に住相ありと執するは理にあらず」と述べて、それを自然滅と呼び、經量部の説く剎那滅と同義に解している。自相滅という語自体は AKBh の索引には見当たらないが、自相住 (svalakṣaṇasthiti) の用例が見られる。そこでは、阿毘達磨が有為に生・住・異・滅の四相のあることを述べるのに、經には生・老 (異)・無常性の三相のみの説かれることが問題とされる。有部は、經に住が説かれない理由を、「無為も自相住のものであるので (asaṃskṛtasyāpi ca svalakṣaṇasthityibhāvāt *)、無為と混同されることを避けるために、經には有為の相として説かれない」 (AKBh, 76, 5-6. 大正卷五、二七上二八一二九。又無為法有自相住。住相濫彼。故經不説。櫻部『俱舍論の研究』三三五頁) と説明する。つまり、無為は有為とは異なって、四相の作用には依らずに、それ自体で存在し続けるもの (自相住) であるから、その自相住を有為相の中に入れることは混乱をきたすことになるので、經では有為相から除かれている、と言うのである。法宣 (卷三、一一五——一六頁) は「自相住とは無為法は堪忍常住なるは無為法の持ち前の自性住にして、是は住相の力で住するにあらず。無為法の持ち前の自性なり。故に自相住と云う」と述べる。ゆえに自相住とは「四相の作用に依らずに、それ自体で存在し続ける」ことを意味する。自相住がこのような意味であることから類推すれば、自相滅とは、有為の滅相の作用に依らずに、それ自体でおのずから消滅することを意味するものと理解される。 (* Pradhan は svalakṣaṇe sthityibhāvāt とするが AKVy, 172, 12 により訂正。)『婆沙論』卷三九、二〇二下二四以下には、有為法の生滅が法自体の本来の作用であるか四相の作用であるかに関する議論が見られる。『正理』卷一四、四一二下二二以下には、譬喩師部が有為相を仮有とする説が批判されている。『大乘阿毘達磨雜集論』卷二、七〇〇中二一以下には、唯識学派では四相を実有でなく仮立であるとするのが述べられている。『婆沙論』卷三九、第十節「有為法の生滅は自体の本来作用なるか將た四相作用なるか」を参照。

(83b) 現在〔の色〕とは已に生じて未だ減していない〔色〕である〔という場合〕、「已に生じ」とだけいえば過去でもあることになる。「未だ減していない」とだけいえば未来でもあることになる。ゆえに両方の過失を除くために両方を言うのである。外とはそれ以外〔の色〕であるとは、自己の相続に属さないものと、相続に属さないものとである。あるいは処によってとは、眼等の六内処、色などの六外処である。それゆえ他の相続に属する眼等も内の色であり、自の相続に属する色等も外〔の色〕である。

粗大な〔色〕とは牴触性のある〔色〕である、〔すなわち〕十処を自性とするものである。微細な〔色〕とは牴触性のない〔色〕である、〔すなわち〕無表色である。あるいは相対的な〔色〕である。ビルヴァの実の色は粗大であり、〔それと相対的に〕アーマラカの実の色は微細である。もし相対的であるから〔粗大と微細とは〕成り立たない、確定しないというならば〔と言う〕。どのようにか。その同一のアーマラカの実の色が、ビルヴァの実と棗の実とに相対して、微細であるか、あるいは粗大である。ゆえに、微細であるとか、あるいは粗大であるかというような何か確定したものはない。恰も彼岸・此岸のように〔確定したものはない〕。そうではない。相対することが異なるからである。あるものにおいて相対することが異なるとき、それに相対的であるがゆえに確定しないということはない。例えば、父と息子においてのように。

劣った〔色〕とは染汚の〔色〕である。〔つまり〕有覆と不善との〔色〕である。勝れた〔色〕とは不染汚の〔色〕である。〔つまり〕善と無記との〔色〕である。遠い〔色〕とは過去と未来との〔色〕である。相互に現在が隔てられているからである。(84a) 近い〔色〕とは現在の〔色〕である。過去と未来とに〔現在は〕隔てられていないからである。あるいは、過去と未来は作用⁴³(kāritra)より遠くに〔あり〕、現在は近くに⁴³ある。識に至るまで同様であるという。過去・未来・現在の、いかなる受であれ、想であれ、行であれ、識であれ、あるいは内の、あるいは外の、あるいは粗大なる、あるいは微細なる、あるいは劣った、あるいは勝れた、あるいは遠くに〔ある〕、あるいは近くに〔ある〕もの、それはすべて一つに集めて〔受蘊と名づけられ、乃至〕識蘊と名づ

43 三世は作用によって設定される。Cf. AK V, 26cd. 小谷・本庄『随眠品』一一四頁参照。

けられる、というのである。⁴⁴ 〔の四蘊〕の場合、粗大と微細とを除いて、過去等にはまったく同様の説明が〔なされる〕。それゆえにこそ、しかし次のような違いがあると言う。粗大な〔四蘊〕とは五根を所依とするものであるとは、〔五根という〕所依に順ずるものであるからであり、所依が粗大だからである。微細な〔四蘊〕とは意に属するものであるとは、〔極微の〕集合したものでない牴触性のないものを所依とするからである。あるいは地によってとは、欲〔界〕所属のものは粗大なもののみであり、有頂に属するものは微細なもののみであり、それ以外のものは粗大なものと微細なものとのみである。相対的なものであるから。

過去と未来と〔の色〕はそれ自体の語によって説かれる〔色〕であるが、遠くの〔色〕が増益されていることと、劣った〔色〕と勝れた〔色〕との意味が完全でないことを〔軌範師世親は〕不快に思って、毘婆沙師たちはと言う。大徳とは、譬喩師の上座法救である。⁴⁵ 五根によって捉えられるものとは、五つの外処である。微細な〔色〕とはそれ以外〔の色〕であるとは、意根によって捉えられるものである。さらにそれは眼等の色処と無表とである。心に適わぬ〔色〕とは意に順じない〔色〕である。(84b) というのは、それは意に届かないので喜ばせないからである。そしてこの場合は〔意根ではない〕自然の意が意味されている。心に適う〔色〕は意に順ずる〔色〕である。というのはそれは意に適ったものなので意に届くからである。このように「捨てられた」とい

44 SĀ, 58, 大正卷二、一四下四一八。更有所問。世尊、云何名陰。佛告比丘。諸所有色、若過去若未來若現在、若內若外、若麤若細、若好若醜、若遠若近、彼一切總說陰。是名為陰。受想行識、亦復如是。如是比丘、是名為陰。『婆沙論』卷七四、三八三上二四一二八。『瑜伽論』卷五三、五九三下一八一二〇。復次蘊義云何。爲顯何義建立諸蘊。謂所有色若去來今乃至遠近。如色乃至識亦爾。Yamaguchi ed., MAVṬ, 142, 5-10. āditas tāvat skandhā ucyante, te ca trividhenārthena veditavyāḥ. anekārtho yat kiṃ ca rūpam, atītānāgatapratyutpannam ādhyātmikaṃ vā bāhyaṃ vā, audārikaṃ vā sūkṣmaṃ vā hīnaṃ vā prañītaṃ vā yad vā dūre yad vāntika ity evam anekārthena bahūnām atītānāgatādīnām dravyānām skandhaḥabdoktatvāt.

45 称友は、この大徳を法救ではない他の経部の上座比丘であると言う。Cf. AKV, 44, 22-23. 法宣(卷二上、一〇四頁)は「毘婆沙師は時に約して遠近を立てる。いま法救は處に約して遠近を立てる。」と述べ、この法救を婆沙四評家の一人であるが無表色を立てない人とする。

う意味で「劣った〔色〕」「と言われ」「勝れた」という意味で「勝れた〔色〕」と説かれたことになる。

遠い〔色〕とは見えない場所にある〔色〕であるという。〔所造色を〕支えるものの〔占める〕場所にある〔色〕に関して〔「見える場所にある〔色〕」と言う〕。あるものは近くても微細であるがゆえに見えない〔が、所造色を支えるものの占める場所にある〕から、それゆえ〔見える〕「場所にある」と言う。近い〔色〕とはという場合、間を隔てられているがゆえに何らかの見えない場所にある〔色、眼根〕があるが、しかしそ〔の色〕の依りどころ(眼球)は、同じそ⁴⁶〔の依りどころ〕の上にある〔眼根〕によって、見られることが可能である。ゆ

46 Cf. AKVy, 44, 27-29. *dūram adṛśya-deśam* iti. ādhāra-deśam āśray'ādhāra-deśam cādhikṛtya. draṣṭum śakyo dṛśyaḥ. dṛśyo deśo 'syēti dṛśya-deśam dṛśy'ādhāra-deśam. dṛśy'āśray'ādhāra-deśam vā. tad-yathā kuṇḍe badaram. cakṣur-ādi vā. tad *antikam*. adṛśya-deśam tu tad-viparitam dūram. dūram adṛśyam iti nōktaṁ. āsannam api hi kimcid atisūkṣmavān na dṛśyate. na ca tad dūram iṣyate. dṛśya-deśatvāt.

遠い〔色〕とは見えない場所にある〔色〕であるという。〔所造色を〕支えるものの〔占める〕場所にある〔色〕と、〔諸根の〕依りどころを支えるものの〔占める〕場所にある〔色〕に関して〔「見える場所にある〔色〕」と言う〕。見ることが可能であるというのが「見える」である。それは見える場所を有するというのが「見える場所にある」であり、「見える支えるものの〔占める〕場所にある」である。あるいは「見える依りどころを支えるものの〔占める〕場所にある」である。例えば、椀の中の棗、あるいは眼等〔の部位〕である。それが「近い〔色〕」である。他方、見えない場所にある〔色〕は、その反対の遠い〔色〕である。遠い〔色〕が見えない〔色〕であると言われているのではない。なぜなら、ある〔色〕は極めて微細であるが故に見られないが、それは遠い〔色〕とは認められない。見える場所にあるからである。

ādhāra, āśrayādhāra の意味が理解しがたい。ādhāra を「支えるもの」、āśraya を「依りどころ」としたのは、AKBh, 20, 25-21, 1 に色界に触の存在する理由を下記のように述べる説明中に見られる両語に対する櫻部博士の和訳に準じたものである。

nāsti vinā 'bhyavahāreṇa gandharasayoḥ paribhogaḥ, asti tu spraṣṭavyasyendriyāśrayādhāraprāvaraṇabhāvena.

食物を摂ること無しには香・味の受用されることは無いけれども、触は、〔四大種として諸〕根の依りどころ〔となり、所造色を〕支えるもの〔となり、或いはまた〕衣服〔の感触〕となって〔受用されるからである〕。(櫻部『俱舍論の研究』一九六頁参照。)

えにこの場合 krt 接尾辞 (-ya) は可能性の意味において〔用いられている〕と理解すべきである。近い〔色〕とは見える場所にある〔色〕であるという場合、あるものは遠くても星等の〔ように〕見えるものがあるから、〔見える「色」とは言わずに、〕見える「場所にある〔色〕」と言うのである。

それではどうして毘婆沙師の説く遠・近〔の色〕とは別に、大徳は遠・近〔の色〕を説くのか。それゆえ、過去などはそれ自身の語で言い表されているから〔別に述べない、と〕言う。いかなるものも、それ自身の語で言い表されている種類のものは、他の種類を相とするものに入ることはない。区別のつかないことになってしまうから、という意味である。遠い・近いはという場合、見えない場所にある依りどころを有する受等は遠く、見える場所にある依りどころを有する〔受等〕は近い〔受等〕である。前と同様であるとは、五根を依りどころとするものは粗大であり、微細なものは意に属するであり、あるいは地によっても〔区別される〕というのである。

処の意味は心・心所の来る門という意味であるということは何によって理解されるか。語源解釈によってである。まさしくそれゆえしかし語源解釈は、心・心所の云々と言う。近づくこと (āgama) が来ること (āya) と言われる。心・心所が生ずること、(85a) 自体を得ることである。それゆえこれらは心・心所の来ることを広げる (āyaṃ tanvanti) から処 (āyatanāni) なのである。広げる、拡大するとは、生ずることを連続せしめるという意味である。しかし〔経には〕「バラモンよ、眼はある限りの色を見るための門である」と説かれる。その場合には、ただ六つ〔の処〕にのみ門の意味が妥当する。けれども心・心所の来る門という意味は十二すべてにおいて〔妥当する〕。「眼と色とに依って眼識が生じ、三の和合が触であり、受・想・思が俱起する」と説かれるからであ
⁴⁷
る。

界の意味は種族 (gotra) という意味であるとはなぜ〔そう〕理解されるのか。
⁴⁸
〔界は〕種族と似ているからである。まさしくそれゆえにたとえば一つの山の
中に云々と言う。例えば金等の源泉が、種族、界と言われるように、である。

47 『正理』卷三、三四三下五一九。如契經說。梵志當知。以眼爲門、唯爲見色。此經唯證門義有六。然心心所有十二門。故契經說。眼及色爲緣、生於眼識。三和合觸俱起受想思。如是乃至、意及法爲緣、生於意識。三和合觸俱起受想思。

48 『正理』卷三、三四三下一〇一一。何緣故知族義是界。與世種姓義相似故。

同様に一つの所依において云々という。一つの身体あるいは心・心所の相續において、である。他の人々は、一つの刹那あるいは連続において、であると〔言う〕。十八の種族〔すなわち〕十八の源泉が十八界と言われる。同類因だからであるという場合、眼根は、先に生じた〔眼根〕が、後に生じる、未だ生じていない眼根の同類因としての因である。他の場合にも同様に言われるべきである。無為は界でなくなるであろうとは、前後がないからである。それ（無爲）はいかなるものの同類因でもないからである。しかし〔無為は〕心・心所の所縁〔縁〕・増上縁となるから、無為にも根源（ākara）（85b）であることは成立する。そうだとすると、その〔界が根源である〕場合には、処と界との意味が混乱することになる。〔処と界は〕両方とも心・心所の根源となるからである。

【他の者】それゆえ他の者はこの界という語は類（jāti）を語るものであると〔言う〕。金等の種族が相互に類が別であるように眼等も同様である。ゆえにこのように界という語は、種族としての共通性があるから、類を語るものである。⁴⁹自性という場合、他の類を否定して自性という。共通の相を〔自性と〕言うのである。実体の本性を〔自性と言うの〕ではない。

[未 完]

[本研究は JSPS 科研費 JP25370062 の助成を受けたものである]

49 『正理』卷三、三四三下一六。若爾處界義應相濫。俱心心所生本義故。由此別應釋種族義。如雄黃等、展轉相望、體類不同。故名種族。如是眼等、展轉相望、體類不同。故名種族。