

# 真に実在するもの (pariṇiṣpanna) (下)

宮 下 晴 輝

## 3.1 『瑜伽師地論』における“pariṇiṣpanna”の用例 (補遺)

前稿で論じた『瑜伽師地論』の「本地分」における用例について、若干の補遺をする。

0.1 YBh 97.8-13: [anārya-dhana-jaṃ sukhaṃ] saporidāhaṃ kuṣṭha-vyādhi-kaṇḍūvad apariniṣpanna-sukhatayā viparyāsa-pada-sthāna-bhūtatvāc,

pDzi 58a3-4, dTshi 50a2-3: །དེ་ལ་ཡོངས་སུ་གདུང་བ་དང་བཅས་པ་ནི། མཛེ་<sup>1</sup>ནད་ལྷགས་པ་བཞིན་དུ་བདེ་བ་  
ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་མ་ཡིན་ཞིང་། རྒྱན་ཅི་ལོག་གི་གཞིའི་གནས་སུ་རྒྱུར་པའི་ཕྱིར་དང་། ལྷུང་ན་དང་སྡེ་སྡེ་གསལ་འདོན་པ་དང་།  
ཡིད་མི་བདེ་བ་དང་། འཇུག་པའི་གཞིའི་གནས་སུ་རྒྱུར་པའི་ཕྱིར་ལོ། ལྷག་བཟུལ་བ་དང་།

1. p. ㊦

299b24-26, [本地分中有尋有伺等三地]：有燒惱者，謂由此樂性不眞實，如疥癩病，虛妄顛倒所依處故。

[二種の楽がある。非聖財（四種の資具）から生ずる楽と、聖財（信・戒・慚などの七種）から生ずる楽である。非聖財から生ずる楽は、] 癩病のかゆみのように、真に実在しない楽であるという点で、顛倒の依り処となるが故に、…焼悩をとまなうものである。<sup>(1)</sup>

0.2 YBh 98.2-3: pariṇiṣpanna-sukhatvān nihata-māra-pratyarthikatvāc ca dharmabhogasya.

pDzi 58b1-2, dTshi 50a7: ཚོས་ཀྱི་ཡོངས་སྤོད་བདེ་བ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་བདུན་དང་ཕྱིར་ཞོལ་བ་དེས་པར་བཅོས་  
པའི་ཕྱིར་ལོ།

299c 7-8, [本地分中有尋有伺等三地]：五受用正法者，有眞實樂故，摧伏魔怨故。

法を受用する者には、真に実在する楽があり、魔や敵を打ち破るからであ

る。

0.3 YBh 98.17-18: punar aparaṃ kāmopabhogināṃ<sup>1</sup> tad-vītarāgānāṃ ca laukikānāṃ apariniṣpannaṃ<sup>2</sup> kāma-sukhaṃ viveka-sukhaṃ ca bhavati.

1. Text reads dharmopabhogināṃ, but emended according to Tibetan and Chinese.

2. Text reads api pariniṣpannaṃ, but emended according to Tibetan and Chinese.

pDzi 59a2-3, dTshi 50b6: །གཞན་ཡང་འདོད་པ་ལ་ཡོངས་སྤོང་པ་རྣམས་དང་། དེའི་འདོད་ཆགས་དང་བྲལ་བ་འཇིག་རྟེན་པ་རྣམས་ཀྱི་འདོད་པ་འདི་བདེ་བ་དང་། དབེན་པ་འདི་བདེ་བ་ནི་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་མ་ཡིན་ལ།

299c21-22, [本地分中有尋有伺等三地]: 又受欲者及諸世間已離欲者, 所有欲樂及離欲樂, 皆非真實。

さらにまた, 欲望の対象を享受する者たちや, 世間的にそれらを離欲した者たちにとっての, 欲望の楽や遠離の楽は, 真に実在するものではない。

0.4 YBh 99.2-3: tasmād apariniṣpannaś ca bhavati anihita-māra-pratyarthikaś ca.

pDzi 59a5, dTshi 51a1: དེ་བས་ན་<sup>1</sup> ཡོངས་སུ་མ་རྫོགས་པ་དང་། བདུད་དང་ཕྱིར་རྟོལ་བ་<sup>2</sup> དེས་པར་མ་<sup>3</sup> བཅོམ་པ་ཡིན་ལ།

1. d. adds དེ་ 2. d. ཕྱི་རྟོལ་བ་ 3. d. omits མ་

299c26-27, [本地分中有尋有伺等三地]: 是故, 彼樂爲非真實, 亦不能制所有魔事。

したがって [その楽は] 真に実在するものではなく, 魔や敵を打ち破っていない。(漢訳によって主語を補ったが, 述語の性があわない。テキスト校訂が必要か。)

2.1 YBh 125.11: sa ced bhinna-lakṣaṇaṃ, pariniṣpanna-lakṣaṇaṃ na yujyate.

pDzi 74a4, dTshi 63a5: །ཀླུ་ཉེ་ཐ་དང་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ན་ནི། ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་མཚན་ཉིད་ཅེས་བྱས་མི་རུང་ངོ།

304c12-13, [本地分中有尋有伺等三地]: 若相異者, 性相實有不應道理。

[過去・未来の相と現在の相とが] もし異なった相であると [汝が認めると] するならば, 真に実在する相はありえないことになる。

ここに挙げた最初の四つの用例はすべて「楽」の存在性格を論ずるものである。漢訳は「真実」「非真実」と訳しているように, 種々に経験される楽が,

本当にいつまでも楽という意味をもつのであるかどうかが問題となっている。経験されているという意味でその楽が「存在する」「成立している」と言えないにしても、例えば用例0.1のように、苦であるが顛倒して楽と感ずるのであり、「焼悩をとまなう」ものであるから、それを「真実の楽」と見なすことができない、と論じられる。このように“pariṇiṣpanna”の語は、それが指示形容するものについての存在性格、特に真偽という価値に関わった存在性格を表わすものとして用いられているということができる。

#### 4. 『八千頌般若経』に見られる“pariṇiṣpanna”の用例

先に見てきたように、Edgerton (*BHS*) が取りあげた用例のほとんどは経典からのものであった。そしてその場合の“pariṇiṣpanna”の語は、「完成した」「達成した」の意味を表わすものであった。それに対して、法 (dharma) の存在性格を表わす用例は、*Kathāvatthu* や『瑜伽師地論』などの論書において用いられていた。

しかし経典の中でも特に『般若経』は、法の存在性格を問題にする教説が展開されているのであるから、本稿で検討している用例が見いだされてもいい。

『八千頌般若経』のサンスクリットテキスト (Vaidya 本) には、“pariṇiṣpanna/pariṇiṣpatti”の語は14回現われる。<sup>(2)</sup> その中の3例はここで問題にしている用例であると考えられる。まず、テキストにおける出現順にすべて取り出しておく。

- (1) AṣṭaP\_4, p.48.10: dharma-kāya-pariṇiṣpattito. (梶山訳 I, p.128)
- (2) AṣṭaP\_7, p.86.1: sarvajña-jñāna-pariṇiṣpattir. (梶山訳 I, p.203)
- (3) AṣṭaP\_12, p.133.2-3: cittam ... apariniṣpattito 'grāhyam. (梶山訳 II, p.27)
- (4) AṣṭaP\_15, p.150.18: na kaścīd dharmāḥ pariṇiṣpannaḥ. (梶山訳 II, p.76)
- (5) AṣṭaP\_19, p.181.19-20: bodhi-pariṇiṣpatty-upagatās. (梶山訳 II, p.164)
- (6) AṣṭaP\_20, p.183.26: supariṇiṣpannatayā ... śilpa-sthāneṣu. (梶山訳 II, p.170)
- (7) AṣṭaP\_30, p.245.1-2: bodhisattvo ... anuttarāyāṃ samyaksambodhau pariṇiṣpatsyate. (梶山・丹治訳 II, p.330)
- (8) AṣṭaP\_30, p.245.26-27: pariṇiṣpannaṃ cātma-bhāvaṃ ... prajñā-pāramitopāya-

kausaḷye. (梶山・丹治訳Ⅱ, p.332)

- (9) AṣṭaP\_30, p.251.13-15: bodhisattvo ... prajñā-pāramitayā ... samanvāgataḥ pariniṣpannaś ca. (梶山・丹治訳Ⅱ, p.348)
- (10) AṣṭaP\_31, pp.253.32-254.1: na ... kasyacid dharmasya pariniṣpattiḥ. (梶山・丹治訳Ⅱ, p.355)
- (11) AṣṭaP\_31, p.254.20-22: tathāgatānām kāya-pariniṣpattir. (梶山・丹治訳Ⅱ, p.357)
- (12) AṣṭaP\_31, p.254.31-32: buddhānām bhagavatām kāya-niṣpattir. (梶山・丹治訳Ⅱ, p.358)
- (13) AṣṭaP\_31, p.255.25-26: anuttarāyāḥ samyaksambodheḥ pariniṣpattaye. (梶山・丹治訳Ⅱ, p.360)
- (14) AṣṭaP\_32, p.260.21: sarvajña-jñāna-pariniṣpattir. (梶山・丹治訳Ⅱ, p.372)

この中で(3)(4)(10)の用例以外はみな、*BHS*で見られたのと同様、「完成」「達成」の意味で用いられている。ここでは問題の三例を検討しておこう。

- (3) AṣṭaP\_12, p.133.2-3: asattvāt subhūte adṛśyaṃ tac cittam, abhūtāt vād avijñeyam, apariṣpattito 'grāhyam prajñā-cakṣuṣā divyena cakṣuṣā.

pMi 159b1-2, dKa 148a3-4: བསའ་ཕྱོད་མེད་པའི་ཕྱིར་སེམས་དེ་བཟང་མེད་པ་དང་མ་བྱུང་བའི་ཕྱིར་རྣམ་པར་རིག་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པ་དང་ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་ཀྱི་རིག་དང་ལྷན་འཇོག་གིས་ཀྱང་བརྒྱུང་དུ་མེད་ན་

スプーティよ、その心は、存在しないから見られないのであり、生じないから知られないのであり、真に実在しないから、慧眼や天眼によっても把握<sup>(3)</sup>されないのである。

この一節は、どのようにして「心 (citta) が見られないものである」と如実に知るのか、という問いに答えるものとして説かれている。そこで、その心 (citta) は、(1)存在しないから見られない (asattvād adṛśyaṃ), (2)生じないから知られない (abhūtāt vād avijñeyam), (3)真に実在しないから把握されない (apariṣpattito 'grāhyam) と、このように如実に知ることであると説かれている。ここです、[見られない] (adṛśya) ということが、[知られない] (avijñeya) [把握されない] (agrāhya) という同じ意味をもった事態で言い換えられている。また「見られない」ことの理由が「存在しないから」であり、「知られない」「把握

握されない」ことの理由がそれぞれ「生じないから」「真に実在しないから」とされている。これらの理由も、同じ意味をもった事態に対する三つの理由であると行うことができるであろう。

まわりくどい説明になったが、ここでの“*apariniṣpattitaḥ*”という語を、“*asattvāt*”や“*abhūtatvāt*”とならんで、「非存在」という同じ事態を表わしていると解すべきであり、「完成」の意味ではないと考えるからである。さらにまた、ここで主題となっている「心」は、認識（如実に知ること）の対象という観点から論じられているのであり、何らかの修養課題の一つとして「心」が論じられているのではないから、「完成」の意味で解するのではなく、存在性格を規定する意味で解さねばならない。

Haribhadra は、この『八千頌般若経』の一節に対して唯識の三性説を適用するという、かなり特異な注釈をしている。本稿は、『瑜伽師地論』の用例の中で、“*pariniṣpanna*”の語と三性説の規定との関わりについて指摘してきているので、Haribhadra の注釈をもここに紹介しておくことにする。

- (1) *asattvāt subhūte 'drśyam iti lakṣaṇa-sūnyatvenāsattvād adrśyaṃ kalpitaṃ cit-tam.*
- (2) [*abhūtatvād avijñeyam iti*]<sup>1</sup> *hetv-abhāvenābhūtatvād avijñeyaṃ paratantraṃ.*
- (3) [*apariniṣpattito 'grāhyam iti*]<sup>2</sup> *svarūpāvidyamānatvenāpariniṣpantatvād*<sup>3</sup> *agrāh-yaṃ pariniṣpannaṃ cittam.*

1. & 2. [...] *supplemented by Tibetan, as noted on the footnote 1. of p.554.*

3. *Text reads °mānatvena pari° which is supported by Tibetan, though Ms. reads °mānatvenāpari° noted on the footnote 2 of p.554.*

TohokuNo.3791, dCha 207a6-b1, OtaniNo.5189, pCha 254a3-6,

(1) །རབ་འབྱོར་མེད་པའི་ཕྱིར་སེམས་ནི་བཟང་མེད་པ་དང་ཞེས་བྱ་བ་ནི། ཀྱན་བརྟགས་<sup>1</sup> པའི་སེམས་ནི་མཚན་ཉིད་སྣང་པ་ཉིད་ཀྱིས་ན་མེད་པའི་ཕྱིར་<sup>2</sup> བཟང་མེད་པའོ། (2) །མ་བྱུང་[བའི་ཕྱིར་]<sup>3</sup> རྣམ་པར་མ་རིག་པའོ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་གཞན་གྱི་དབང་ནི་རྒྱ་མེད་པས་མ་བྱུང་བའི་ཕྱིར། རྣམ་པར་རིག་པར་བྱར་མེད་པའོ། (3) །ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་པས་ན་གཟུང་<sup>4</sup> དུ་མེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི། ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་སེམས་ནི་དོ་བོ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱིས་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་[མ་]<sup>5</sup> ཡིན་པའི་ཕྱིར་གཟུང་དུ་མེད་པ་སྟེ།

1. p. རྟགས་ 2. d. omits ཕྱིར་ 3. p.&d. read མ་བྱུང་བ་ནི་ 4. p. བཟུང་ 5. p.&d. omit མ་, but here མ་ should be read because it is the repeated phrase of the quote from sūtra which has the negative མ་, and also because Ms. reads so.

(1)「スプーティよ, [その心が] 存在しないから見られない」とは、分別された(遍計所執)心は、相が空であるという点で存在しないから、見られないのである。(2)「生じないから知られない」とは、他に依存する(依他起)[心は]、因が存在しなければ生じないから、知られないのである。(3)「真に実在しないから把握されない」とは、真に実在する(円成実)心は、それ自身の本質が存在するものではないという点で真に実在しないから、把握されないのである。

『八千頌般若経』のこの一節が、唯識三性説に相応するものであると Haribhadra は解したのであろう。Haribhadra は、他の箇所においても三性説に言及している。そこでの三性説は、kalpita, vikalpita, dharmatā という三つの観点から五蘊を見るものであり、『中辺分別論』や「弥勒所問品」に説かれる三性説の系統である。<sup>(5)</sup>しかし、ここに見られる三性説は、三無自性説に近い解釈のように思われる。(1)は相無自性性 (lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā), (2)は生無自性性 (utpatti-niḥsvabhāvatā), (3)は勝義無自性性 (paramārtha-niḥsvabhāvatā) と見なすことができる。<sup>(6)</sup>

『八千頌般若経』に見られる他の二つの用例は、このようである。

(4) AṣṭaP\_15, p.150.18: na hi bhagavan prajñā-pāramitāyāṃ kaścīd dharmāḥ pariniṣpannaḥ.

1. *Text reads na kaścīd, but Tibetan dose not support.*

pMi 180b4-5, dKa 167b4: བཅོམ་ལྷན་འདས་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཡོང་ལུ་བྱིན་པ་ལ་ཚོས་གང་ཡང་ཡོངས་སུ་གུག་པ་མ་མཆིས་པའི་སྤྱད་དུ་འོ།

というのは、世尊よ、般若波羅蜜においては、いかなる法も真に実在しないからです。<sup>(7)</sup>

漢訳中にもこの箇所に対応する文を見いだすことができる。『道行般若経』は「般若波羅蜜の中従り、所出の法無しと爲す」と訳す。『大明度経』もほぼ

同文である。『小品般若波羅蜜經』では「世尊よ、是れ深般若波羅蜜の中に、<sup>(8)</sup>  
決定の法無し」とする。

(10) AṣṭaP\_31, pp.253.32-254.1: na khalu punaḥ kulaputra svapne kasyacid dharmasya pariniṣpattiḥ prajñāyate. mṛṣā-vādo hi svapno 'bhūtaḥ.

pMi 303a5-6, dKa277b6: འཇིགས་ཀྱི་བུ་མི་ལ་མ་ལོ་མེད་པའི་ཡོངས་སུ་གུ་བ་པར་ཤེས་པ་མི་གང་ལོ། །  
མི་ལ་མ་ལོ་མེད་ཀྱི་ཡོངས་སུ་གུ་བ་པར་ཤེས་པ་མི་གང་ལོ།

しかし、良家の子よ、夢においてはいかなる法も真に実在すると知られません。というのは、夢は、嘘であり、真実ではないからです。<sup>(9)</sup>

『小品般若波羅蜜經』にのみ、対応箇所を見いだすことができる。「夢の中に決定の法無し。皆な是れ虚妄なり」とある。<sup>(10)</sup>先の用例(4)と同じ訳語が当てられている。

以上、『八千頌般若經』における用例を検討してきた。なかでも、特に用例(4)の一例に限るが、『八千頌般若經』の最初期より、法の存在性格を論ずるために、この“pariniṣpanna”の語が用いられていたということが確認できる。

## 5. 境体不成実論

先に見てきたように、法の存在性格を表わす“pariniṣpanna”の語は、玄奘訳によれば、「成実」「円成実」「真実」などと漢訳されてきた。これを「真に実在する」という意味で解することができることを確認した。しかも、唯識思想の根本にある三性説中の「円成実性」という概念も、このような意味領域の中で用いられていると考えねばならないであろうということも指摘してきた。

唯識思想の根幹には、三性説の他に、唯識無境説がある。三性説は、分別(vikalpa, parikalpa)を基軸にして論じられている。分別されたもの(遍計所執性)と、分別の生起(依他起性)と、その生起における分別されたものの非存在(円成実性)というように、分別の事態が三つに分節されて論じられる。この中の分別の生起は、識(vijñāna)の生起とまったく同義に論じられ、<sup>(11)</sup>独自の縁

起論が展開されてきた。それはアーラヤ識縁起説といわれるものである。この縁起説は、外在的な認識対象なしに識が生起する因果論を構成している。つまり、唯識無境説を縁起論の中で根拠づけるものとなっている。

このように、三性説や唯識無境説やアーラヤ識説など、唯識思想を構成する諸説は、相互に緊密に関係し合っただけで一体のものとなっている。しかし、このような思想を生みだした背景には、『般若経』などによって説き出された「すべては分別にすぎない」という発想があるであろう。その発想のなかで、「分別されたものは存在しない」ということが種々の方法で確認されてきたに違いない。その一つが、境体不成実論といわれるものであり、唯識無境説の根拠と見なされるものである。

## 5.1 『婆沙論』の譬喩者説

まず、よく用いられたと考えられる説から検討しよう。『般若経』とほぼ同時代の成立と見なすことができる説一切有部の『婆沙論』に見られるものである。

阿毘達磨諸論師は言う。結合される事態（所繫事）は実であり、結合する煩惱（能繫結）もまた実である。ブドガラは仮である。

犢子部は説く。結合される事態は実であり、結合する煩惱もまた実である。ブドガラもまた実である。

譬喩者は説く。結合する煩惱は実である。結合される事態は仮であり、ブドガラもまた仮である。

問う。彼は何故に結合される事態（所繫事）は仮であると説くのか。

答える。彼は説いている。有染と無染の対象が決定しないが故に（境不決定故）、対象は実事として存在しない（境非実）と知る。というのは、例えば一人の端正な女性が種々に着飾って人々の集まりの中に入ってきたとしよう。ある者は見て敬いを起こすであろう。ある者は見て瞋を起こすであろう。ある者は見て嫉を起こすであろう。ある者は見て厭を起こすであ

ろう。ある者は見て悲を起こすであろう。ある者は見て捨を生ずるであろう。まさに知るべきである。この集まりの中の子どもは見て敬いを起こし、耽欲者たちは見て貪を起こし、怨憎者たちは見て瞋を起こし、同夫者たちは見て嫉を起こし、不浄観を修する者たちは見て厭を起こし、離欲の聖者たちは見て悲愍を起こし「この妙なる姿態は久しからず無常によって消滅するであろう」と思い、阿羅漢たちは見て捨を生ずるのである。それ故に、対象には実の体がない（境無實體）と知る。

彼の説は論理に外れている。なぜか。もし対象が実事として存在しないならば（境非實）、縁となって心心所を生ずることがなくなるであろう。もしそうであれば、染浄品の法が存在しないことになる。

ブドガラは決定して実有ではない。私は無我無我所と説かれているからである。<sup>(12)</sup>

ここに紹介されている譬喩者の説は、煩惱によって捉えられている対象は実在するものではないとするものである。同一の事態を見ている者たちの心は、敬であり、瞋であり、嫉であり、厭であり、悲であり、捨であり得る。そのような心で捉えられている対象は、外在的に実在するものではないと論ずる（実の体無し）。それに対し、説一切有部の正統説では、所縁縁が識の外部に実在し、それが原因となるから、識が生ずるとするものである。それが存在しないとすれば、何が染で何が浄であるかを決定する根拠がなくなってしまうと、批評している。

『婆沙論』の譬喩者と同様の説が、鳩摩羅什訳の『大智度論』にも見いだされる。

また、美しい容色ある一人を、姪人はこれを見て浄妙とし心に染著を生じ、不浄観の人はこれを視て種種の悪露われ一つの浄處もなしとし、〔夫を〕等しくする婦人はこれを見て妬み瞋り憎悪し目に見ることを欲せず不浄とすることくである。

姪人はこれを観て楽となし、妬む人はこれを観て苦となし、行ずる人これを観て道を得し、無豫の人これを観て適莫するところなく土木を見るがごとくとする。

もしこの美しい容色が実の浄であるならば、四種の人観ずるに皆な浄を見るであろう。もし実の不浄ならば、四種の人観ずるに皆な不浄を見るであろう。

これをもつての故に、好醜は心に在り、外に定まっていることがない(好醜在心、外無定也)と知る。空を観ずることもまたこのようである。<sup>(13)</sup>

論点は譬喩者の説とほぼ同じであるが、ここでは、空観を説明するために、この喩例が引かれている。

さらにもう一つの例がある。後で取りあげる『摂大乘論』の無性積のなかに、唯識無境説を説明するために、これと同趣旨の詩が引用されている。<sup>(14)</sup> その詩が、*Sarvadarśanasamgraha* にも引用され、そこでは中観学派の思想を説明するためのものとなっている。<sup>(15)</sup>

parivrāt-kāmuka-śunām ekasyām pramadā-tanau,  
kuṇapaḥ kāmīnī bhakṣya iti tisro vikalpanāḥ.

一人の美しい婦人の身体に対し、遊行者と貪欲の人と犬とには、  
〔それぞれ〕死体である、愛らしい女人である、食物であるという、三つの分別が生ずる。

『般若経』は、認識されているものはみな、夢・幻のごとく、自性をもって存在するものではないと説く。それをさらに、認識対象が実在しなくとも認識が生ずるという説にまで展開したのが、唯識思想である。したがって、少なくとも『般若経』以降の大乘の思想はみな、認識対象、すなわち分別の対象が実在するものではないという立場を共通にもっていたといえよう。ここに紹介された限りの『婆沙論』の譬喩者は、説一切有部に所属するものであろうが、その正統説からはかなり離れた考え方をしていたように思われる。

## 5.2 『摂大乘論』の境体不成実論

『摂大乘論』第2章(所知相分)第14節では、同一の事態に対して様々な分別・認識が生ずることを根拠にして、唯識無境であることが論証されている。そのために用いられる譬喩がいわゆる「一水四見の喩」である。それは六つからなる一連の偈頌のなかの最初に説かれているが、それを含んだ六つの偈頌全体で唯識無境であることを論証している。

その同じ偈頌が、第8章(増上慧学分)第20節においても引かれ、そこでは無分別智の存在を論証するものとされている。

また『阿毘達磨雜集論』のなかに、所縁について論ずる中で、その同じ偈頌が引かれている。中心はこの偈頌にあるので、まず『阿毘達磨雜集論』のサンسكريット語テキストによって、偈頌から見ていくことにする。<sup>(16)</sup>

preta-tiryag-manusyāṅgāṃ devānāṃ ca yathārhatāḥ,  
tulya-vastu-mano-bhedād arthāniṣpattir iṣyate. 1.

餓鬼と畜生と人と神々のあいだでは、それぞれにふさわしく、同一の事態を異なった心をもって〔見る〕が故に、対象が真に実在しないこと(義非真実)が認められる。

atītādau tathā svapne pratibim̐ba-dvaye 'pi ca,  
asann-ālaṃbanatvāc ca tad-ālaṃbana-yogataḥ. 2.

また、過去など、夢、二つの映像においては、存在しないものが認識対象であり、しかもそれを認識対象とする〔識知〕がありうるが故に。

arthasyārthatva-niṣpattau jñānaṃ na syād akalpakam,  
tad-abhāvāc ca buddhatva-prāptir naivopapadyate. 3.

また、対象が対象として真に実在しているならば(義義性成)、無分別の智は存在しないであろう。それが存在しないから、仏陀の位に到達することは決してありえない。

bodhisattve vaśiprāpte 'dhimukti-vaśād yataḥ,  
tathā-bhāvāḥ pṛthivy-ādau dhyāyināṃ copalabhyate. 4.

また、菩薩が自在に達したとき、勝解の力で、地などに対して、〔欲する〕

そのとおりの況位が認知されるからである。また静慮の中にある者たちにとってもそうである。

*niṣpanna-vicayasyeḥa dhīmataḥ samādhi-lābhinaḥ,  
sarva-dharma-manaskāre tathārtha-khyānato 'pi ca. 5.*

ここで、簡択が完成している（成就簡択者）智者であり、静寂（三昧）を得ている者には、一切法を作意するとき、〔智者の観察する〕そのとおりの対象が現われるが故に。

*jñāna-cāre 'vikalpe hi sarvārthākhyānato 'pi ca,  
arthābhāvopagantavyo vijñāptes tad-abhāvataḥ. 6.*

また、無分別の智の活動においては、一切の対象は現われないが故に。対象が存在しないと認めるべきである。それが存在しないが故に、認知も〔存在しないと認めるべきである〕。

ここで、“niṣpatti/niṣpanna”の語が三回用いられている。第1頌、第3頌は、“arthasya niṣpatti/aniṣpatti”という句であり、「認識対象が、真に実在する/真に実在しない」という意味を表わす。これまでに検討してきた“pariṣpanna”の用例のなかで、法の存在性格を表わすものである。そしてこの語の指示対象、すなわちここで真に実在するかしないかが問われているのは、認識対象（artha境）である。それに対して、第5頌の場合、“niṣpanna”の語は“vicaya”（pravi-caya, 簡択=慧の本質）を指示形容している。そしてここでの「慧による簡択」とは、認識対象となっている法ではなく、菩薩によって達成されるべき修養課題として語られている。したがって“niṣpanna-vicaya”は「簡択を達成している者」「簡択を完成している者」を表わしている。

『撰大乗論』第2章第14節は、この偈頌を引く前に、この偈頌の内容を押さえてつぎのように論じている。

(17)  
***Mahāyānasamgraha 2\_14,***

このように、これらの識知が唯識であると確定された。対象が現われているにもかかわらず〔その対象が〕存在しないということを、どのように

考えればいいのか。

世尊はこのように〔説いている〕。「菩薩が四つの法を具有するならば、すべての認知 (vijñapti) の対象が存在しないと了解するであろう。

- (1) 相違した識知の意味表象 (nimitta) をもつ〔衆生たちがいる〕という智を〔菩薩は具有する〕。例えば、餓鬼や畜生や人や神々が、同一の事態を異なった認知 (vijñapti) をもって見るごとくである。
- (2) 認識対象なしに認知の認識があるという〔智を菩薩は具有する〕。例えば、過去や未来や夢や像を認識するごとくである。
- (3) 努力なしに無謬を帰結するという智を〔菩薩は具有する〕。対象が実在するならば、対象を認識する識知は、努力なしで真実を知るが故に、無謬を帰結することになる。
- (4) 三種の智にしたがって〔対象が〕起こるといふ智を〔菩薩は具有する〕。それはすなわち、菩薩や禅行者が心に自在を得るとき、勝解の力によって、それぞれにそれらの対象が現われる (自在智 vaśitā-jñāna)。静寂に達した行者が法の観察に精進するとき、作意しただけで、対象が現われる (観察智 vipaśyanā-jñāna)。無分別智を得たものが、その中に住しているとき、対象はすべて現われることがない (無分別智 nirvikalpa-jñāna)〕と説かれているごとくである。

このように、〔対象が〕三種の智にしたがって起こることと、先の〔三種の〕理由とによって、対象が存在しないことが証明されたのである。

これに対する世親と無性の注釈はつぎのようである。

<sup>(18)</sup>  
**MS-Bhāṣya 2\_14,**

- (1) 「相違した識知の意味表象 (nimitta) をもつ〔衆生たちがいる〕という智を」とは、諸の相違した識知の意味表象が、〔認識者それぞれにとっての〕対象である。知るから智である。
- (2) 「認識対象なしに認知の認識がある」とは、認識対象がなくとも、識

知が生ずることが見られる。例えば、過去などを認識するごとくである。

(3) 「努力なしに無謬を帰結するという智を」とは、〔対象が実在するならば〕対象が現われるとおりに存在するのだから、それなしに、すなわち対治が生ずることなしに、不顛倒を帰結することになる。このように知るのである。

(4) 「三種の智にしたがって〔対象が〕起こるという智を」とは、その対象が三種の智にしたがって起こるという智のことをいう。

「禪行者」とは、声聞独覚たちのことである。「心に自在を得る」とは、心の柔軟さを得ることである。「勝解の力によって、それぞれにそれらの対象が現われる」とは、もし地について〔水の〕本性を勝解したとしても、そのとおりになる。同様に、火などにおいても対象は〔勝解したように〕そのとおりに現われる。

「静寂に達した」とは、三昧を得たことである。「法の観察に精進する者たち」とは、経などについて考察することに精進する者たちである。「作意しただけで対象が現われる」とは、ある一つの対象においてでも、作意しただけでおりにことごとく多くの形象が現われる。

「無分別智を得たもの」とは、六〔根〕に現われるとおりに対象が存在するならば、無分別智は存在しないことになる。そうであってもそれ〔無分別智〕が存在する場合に、対象の自性は存在しないことが決定して認められねばならない。

(19)

**MS-Upanibandhana 2\_14,**

また対象が存在しないことを示すために、他の経言と他の論理とに言及して「菩薩が四法を具有するならば」などと言う。

(1) 互いに相違対立する諸の識知の意味表象 (nimitta) があるという事態は、識知が生ずるための意味表象にほかならない。外的な対象が意味表象であることはありえないが故に、そのことを知るものは、対象が存在しないと了解する。

「餓鬼や畜生や人」などとは、河を、餓鬼たちは、自己の業の果報によって、膿などで充滿していると見る。その同じ河を、魚などの畜生は、飲料や住居であるという認知をもって、住みかとする。人々は、甘く淨らかで冷たい水であると考え、沐浴し、飲み、入っていく。空無辺処に入定している神々は、虚空を見る。なぜなら形態の表象は消滅しているからである。

一つの〔実在する〕事態に対し、互いに相違する識知が生ずるということとは不合理である。その同じ河が、膿尿糞で充滿し、棒や刀をもった人で見張られているものであり、また甘い香りのする冷たい水であり、また住みかや飲み物などとなすにふさわしく、また虚空を本性とするものであることが、どうしてありうるであろうか。〔したがって〕外的な対象は存在しないのである。分別によってそのようなものとして現われるということが成り立つのである。

つぎのように説かれているごとくである。

一人の美しい婦人の身体に対し、遊行者と貪欲の人と犬とには、〔それぞれ〕死体である、愛らしい女人である、食物であるという、三つの分別が生ずる。

(2) 過去と未来については、経量部のように、識知は認識対象がないことが成立する。夢も〔認識対象がないことは〕成立している。三昧の対象領域である観察像は、前に説明し終わった。前に現われているが故にそれが記憶ではありえない、と説いた。鏡などの中の顔などの映像が現われても、何も存在しないと前に説明し終わった。これらの場合に、認識対象のない識知があるということが成立する。

(3) 「努力なしに無謬を帰結する」とは、〔真実が〕明らかであるから、解脱するためにわれらは努力する必要がない。

もし認識の通りに諸対象が真実にあると考えるならば、真実を見ているのだから、生きている者たちは、努力なしに解脱することになるだろう。

(4) 「禪行者」とは、声聞や独覚たちである。静慮とは、善なる心一境処

である。かれらにおいて静慮をなすことが常態であるから、禪行者である。「心自在を得る」とは、心の柔軟さを得ている者たちである。勝解とは、勝解することである。確信することである。その「力によって」とは、勝解するとおりに、地などが、水などの況位をもって現われるからである。

「静寂に達した」とは、三昧を得た者たちである。静寂（止）と三昧とは同じ意味である。これによって心の散動を静めるから静寂である。「行者」とは、空性を認識対象とするか、四聖諦を認識対象とするものであって、一対に結合しその本性として生ずる静寂（止）と観察とを具有する者が、行者である。

經典などの「法の観察」とは、その後に得られる慧である。それに「精進する」とは、励み勤めることである。經典などの法を観察する場合、無常などの一つの意味についても、刹那に消滅するなどの況位をもって種々に作意する対象の通り、その通りに多くの形象をもって現われるのである。

「無分別智を得たものが、その中に住しているとき、対象はすべて現われない」と言う。無分別智は後に解説する。その対象が存在するならば、無分別〔智〕は成立しない。分別されるものが存在するならば、無分別ということがありえないからである。もし対象が実在するものならば、無分別智が生じたとしても、それは現われるものがないものとはならない。実在する対象を認識するからである。「このように」とは、直前に述べた理由と前に説いた理由とによって、対象が存在しないことが帰結する。

『撰大乘論』第8章第20節は、「無分別智が成立することを〔示すつぎのよう<sup>(20)</sup>な〕他の偈頌がある」と言っていて、すぐに先に見た六つの偈頌が引用されている。この偈頌の言句の解釈は、世親と無性の注釈で与えられている。

<sup>(21)</sup>  
**MS-Bhāṣya 8\_20,**

無分別〔智〕の定立を説き終えた。成立根拠が説かれていないから、それを示す偈頌がある。

(1) 「餓鬼と畜生と人と神々のあいだでは、それぞれにふさわしく」と言う。畜生たちが水〔と見るもの〕を餓鬼たちは平地〔であると見〕、人たちが不浄〔と見るもの〕を豚などの畜生は妙浄なりと見る。人たちにおいてそれらの食物は妙浄なり〔と見られるのに〕神々においてはそれらは不浄なり〔と見られる〕。そのようであるから、「同一の事態を異なった心をもって」見るが故に「対象が真に実在しない」と認めるべきである。

(2) その場合、真実に実在するものではないから、対象が存在しない。したがって識知は認識対象なしで生ずることになる。それ故に、これ〔識知〕は認識対象をもたない。これの認識対象は、夢と同様である。過去や未来における認識対象や、鏡や三昧の対境のごとくであるから、そのことを偈頌で説く、「また、過去など、夢」などと。それはまた、前の半分は後ろの〔半分〕で、順にあるとおりに〔解釈されると〕見るべきである。というのは、存在しないものを認識対象とするとは、「存在しないものが認識対象であるから」、認識対象をもたないものである。それ〔存在しないもの〕を認識対象とするものが「それを認識対象とするもの」である。自己の映像を認識対象とするという意味である。そのことはまた、過去や未来や夢や二つの映像に、順に適用されねばならない。

(3) 「また、対象が対象として真に実在しているならば、無分別の智は存在しないであろう」と言う。もし対象が自性をもって存在するならば、それ故に無分別智は存在しないであろう。もしそれ〔無分別智〕が存在しないという事態が認められる、と言うとしよう。それ故に、「それが」無分別智が「存在しないから、仏陀の位に到達することは決してありえない」。だから、決定して、このように〔無分別智が存在すると〕認めねばならないのである。

(4) 「菩薩が自在に達したとき」と言う。自在を得たものとなるという意味である。「勝解の力で」とは、意欲の力で、そのようなものとして存在していない地などを、このように金などの自性あるものに変えるという意味である。「また静慮の中にある者たちにとっても」とは、他の声聞たち

などにとっても、である。

(5) 「ここで簡訳が完成している」とは、観察が達成されているという意味である。「智者」とは、菩薩のことである。「静寂を得ている者」とは、三昧を得ている者という意味である。内面の〔観察を達成している者である〕。

「一切法を作意するとき、〔智者の観察する〕そのとおりの対象が現われるが故に」と言う。というのは、経典などの教法の意味を作意するとおり、彼にそのたびその通りのものが現われることになる。もし、「〔これが〕仏陀である」というように、その法とそれらを作意するならば、仏陀の意味が現われるであろう。また同じく、色や受なども同様である。

(6) 「また、無分別の智の活動においては、一切の対象は現われないが故に」と言う。無分別智の活動が生じているとき、このようなすべての対象は現われない。それ故に「対象が存在しないと認めるべきである」。したがってもし対象が存在しないならば、認知もまた存在しないであろう。どうしてか。認知が存在しないことを示そうとして「それが存在しないが故に、認知も」と言う。認知されるべき対象が存在しないならば、認知も道理として存在しないので、それは存在しないと考えるなければならない。このような意味は、所知相において、明了に、解説し終わった。

(22)

### **MS-Upanibandhana 8\_20,**

「分別されたものは存在しないが故に、無分別である」と説かれたが、その分別された対象が存在しないというのはどうしてであるか。それが存在しないことが、つぎのような偈頌をもって、証明されている。

(1) 「餓鬼と畜生と人と」などと言う。人たちには水の知覚が生ずるものに対して餓鬼たちは平地であると見る。人たちに不浄の知覚が生ずるものに対して畜生たちには食物の知覚が生ずる。餓鬼や畜生たちに妙浄な知覚が生ずるものに対して人たちに不浄な知覚が生ずる。人たちに食物の知覚が生ずるものに対して神々は不浄であると見る。諸の相違が同一のものに対してありえないのだから、分別されている対象は存在しないのである。

(2) もし対象が存在しないならば、どうして認識対象のない智が生ずるのであるか。

この点についてどんな質問があるのか。経量部であるあなた方の見解でも、過去や未来に対して、認識対象のない智がどうして生ずるのか。

「夢においても」とは、小さな貧しい家の中で眠っている時の夢の智が、山や河や大きな象の智をもち、自分の頭が切断されるのを見ることも、認識対象をもっているのではない。「二つの映像において」とは、鏡と三昧の対境においてである。自分の心の映像を認識するのであるから、認識対象は存在しない。「それを認識対象とするものがありうるが故に」とは、結論である。過去や未来などを認識対象とするものがありうる故に、という意味である。

(3) 「対象が対象として真に実在しているならば、無分別の智は存在しないであろう」とは、もし対象が、自性をもって対象として真に実在するならば、無分別智は成立しない。分別されるものが存在するからである。無分別智が存在しないが故に、「仏陀の位に到達することは決してありえない」とは、根本についての損害という過失である。したがって、決定して、対象は真に実在しないと知らねばならない。

(4) つぎのことからも対象が存在しないと [知りうる]。というのは「菩薩が自在に達したとき」などと言う。自在を得たものという意味である。

「静慮の中にある者たちにとっても」とは、菩薩以外の声聞たちなどである。彼らは静慮を常態としているから、静慮の中にある者である。「勝解の力で」とは、意欲の力でである。「地などに対して、[欲する] そのとおりの況位が認知されるからである」とは、金などの状態に [変える] という意味である。

(5) 「ここで簡牝が完成している」とは、慧が完成しているという意味である。「智者」とは、智の達成を具有しているからである。菩薩こそが智者である。「静寂を得ている者」とは、三昧を得ている者である。「一切法を作意するとき」とは、経や応頌などの一切の教法である。「そのとおり

の対象が現われるが故に」とは、経などを無我などの行相をもって作意する通り、そのたびにその通りにそれらの意味が現われることになるからである。作意は、所取能取としてそこに現われるが、外的な対象はまったく存在しないと知られる。

(6) 「無分別の智の活動においては」などとは、対象が真に実在するものではないという〔主題に〕関わっている。なぜなら無分別智が現行している場合、一切の対象は現われないから、それ故にまた「対象が存在しないと認めるべきである」。「それが存在しないが故に、認知も」とは、対象が存在しないが故に、である。それ故に、認知も存在しないと認めるべきである。識知される対象が存在しないならば、認知はありえないのであると、所知相の説明において、前に十分に解説し終わった。

引用が長くなったが、『撰大乘論』における唯識無境説の論拠を見てきた。要するに、同一の事態に対して相違した認識が生じるが故に、認識対象は真に実在するものでないということ、そして、対象が存在しなくとも認識が生じ得るということ、さらに、認識対象が真に実在するものであるならば、無分別智が成立しないことになり、仏果の証得がなくなってしまうということなどが、主要な論点であった。

『阿毘達磨雜集論』は、このような『撰大乘論』の論説をそのまま引き継ぎ、第2章第14節をつぎのように再説している。<sup>(23)</sup>

katham sthitiṭaḥ. ālambanasyāpariniṣpattitas tathā-vyavasthāpanāt. caturbhiś ca kāraṇair apariniṣpannam ālambanam veditavyam. (1) viruddha-vijñāna-nimittatayā, (2) anālambana-vijñānopalabdhyā, (3) yatnam antareṇāvipyaryāsa-prasaṅgatayā, (4) trividha-jñānānuvartanatayā ca. tataś ca grāhakasyāpy apariniṣpattiḥ. trividham jñānam vaśitā-jñānam vipaśyanā-jñāna nirvikalpa-jñānam ca.

〔認識対象の意味決定 (viniścaya) が〕 定立という点から、どのように〔知られるべきなのか〕。認識対象が真に実在するのではない (所縁境体非真実) という点からである。なぜなら〔認識対象は〕 そのようなものとして定立

されているからである（唯安立故）。

四つの理由から、認識対象が真に実在するものではないと知るべきである。(1)相違した識知の意味表象があるということから、(2)認識対象なしに識知による認識があるから、(3)努力なしに無謬を帰結するということから、(4)三種の智にしたがって起こるということからである。それ故に、把握するものもまた真に実在するのではない。三種の智とは、自在智と観察智と無分別智である。

ここに用いられている“pariṇiṣpatti/pariṇiṣpanna”の語は、直接には、偈頌の中にあつた“niṣpatti/niṣpanna”の語を受けたものである。そして、唯識三性説のみならず、唯識無境説もまた、法の存在性格を表わす“pariṇiṣpanna”の語によって説かれているのである。

『般若経』には、いかなる法も真に実在するものではないという意味で、いわば諸法の不成実論が説かれていた。唯識思想は、唯識無境説で、すなわち境体不成実論（所縁が真に実在しないこと）を展開することで、『般若経』の思想を引き継ぐのである。しかし境体不成実論は、認識対象が真に実在しないことを論ずるだけではなく、その反面で、認識の成立根拠を問題にしなければ、展開できるものではない。したがって、唯識思想は、境体不成実論を展開すると同時に、すでに新たな縁起論をも用意していたに違いない。それが『撰大乘論』では、「大乘の中の極細甚深の縁起」と説かれている。<sup>(24)</sup>

## 6. 『順正理論』による境体不成実論批判

『俱舍論』は、第五章「隨眠品」で、煩惱が生起する条件をこのように論説している。<sup>(25)</sup>

tad-yathā kāma-rāgānuṣayo<sup>(26)</sup> 'prahīṇo bhavaty aparijñātaḥ, kāma-rāga-paryavasthānīyās ca dharmā ābhāsa-gatā bhavanti, tatra cāyonīso manaskāra, evaṃ kāma-rāga utpadyate. tāny etāni yathā-kramaṃ hetu-viṣaya-prayoga-balāni.

evam anyo 'pi kleśa utpadyata iti veditavyo.

例えば、欲貪隨眠が断じられておらず遍知されていなく、欲貪纏が生起するに適合した諸法が現われ（順欲貪境現在前故）<sup>(27)</sup>、そしてそれに対して非理作意がある、このようであれば欲貪が生起するごとくである。これらは順に、因と対象と加行の力である。同様にして、他の煩惱も生起すると知るべきである。

煩惱が生起する条件は三つあり、(1)原因の力、すなわち煩惱が断じられていないこと、(2)認識対象の力（境界力）、すなわちその煩惱が生ずるに適合した認識対象が現われること、(3)加行の力、すなわちその対象に向かって非理作意が起こること、である。この三条件は、すでに『品類足論』で論じられたものであり、<sup>(28)</sup>『婆沙論』はそれをさらにそれぞれ三つの力で整理している。<sup>(29)</sup>『俱舍論』は、『婆沙論』の解釈をそのままここに用いている。したがって『俱舍論』のこの論説は、説一切有部の正統説そのままである。

しかし衆賢は、このなかの第二の条件を問題として取りあげる。「欲貪が生ずるに適合した対象が現われること」という規定は、何を意味するのか。この場合、その対象に対して欲貪による結合（欲貪繫 kāmārāga-samyoga）があるということであるならば、その対象と瞋によって結合される（瞋所繫 pratigha-samyoga）ということもあるはずであり、その時は瞋の対象と言うべきである。そうすると、瞋が生ずるに適合した対象が、同時にまた欲貪が生ずるに適合した対象でもあることになり、欲貪の対象という特定の定まった対象が存在しなくなってしまう。<sup>(30)</sup>

特定の煩惱には特定の定まった対象があり、その実在する対象を認識対象とすることによってその特定の煩惱が生ずる。そのことを意味するものとして、この規定は解釈されるべきであると、衆賢はまずことわる。

然らば必ず應に、定まれる境界有りて、彼を縁じて方に欲貪の現前有りと許すべし。此に由ての故に「貪に順ずる境現ず」と言うなり。此れは則ち、

随眠、境界力に由りて起こることを説けり。<sup>(31)</sup>

煩悩の認識対象が実在するかどうかという問題は、先に見たように、すでに『婆沙論』のなかの譬喩者の説を取りあげて論じられていた。<sup>(32)</sup>衆賢もここで譬喩部師の説を取りあげ、それに対する反駁をきわめて詳細に展開している。

同一の事態を認識していても、その心がどのような況位にあるかによって、認識内容は異なる。唯識思想では、この経験を一つの根拠にして、認識対象が真に実在するのではないことを論証する。しかしまた説一切有部であっても、このことは周知の経験である。同一の事態を認識しながら、異なった認識内容が生ずるとするならば、それはどのように説明されるのか。

衆賢の解釈を先に言えば、欲貪が生ずるに適合した対象も、瞋が生ずるに適合した対象も、どちらも同一の事態の中に実在するとする。つまり、可貪・可瞋などの諸法（貪が生ずるに適した対象、瞋が生ずるに適した対象）が、同一聚（認識対象となっている諸法の複合体としての事態）のなかに俱生することを認めるのである。それは例えば美しい衣服に少し糞がついたとき、浄らかなものを求める人たちは、その衣服すべてを憎悪することになる。このような事態は、衣服そのものが、欲貪が生ずるに適合した対象として現われることも、瞋が生ずるに適合した対象として現われることもありうることを許しているといえる。これを、諸法が同一聚において俱生すると言っているのである。そして認識対象となるそれらの諸法はみな真に実在するものと見なすことができる、と。

以下、『順正理論』で展開される議論を、順をおって見ていくことにする。議論全体の要点は、境体不成実（認識対象は真に実在しない）か、境体成実（認識対象は真に実在する）かにある。まずは、譬喩部師の境体不成実論が三つの論点から紹介され、それに対する正理論者の反駁が、經典と論理とからなされる。

#### (I) 譬喩部師の境体不成実論

譬喩部師はこのように論ずる。 1. 苦楽は、分別の力で生ずるのであるから、認識対象は真に実在するのではないことが知られる（知諸境界体不成実）。な

ぜなら、仏陀によって、かの *Māgandīya* 経のなかで「病者たちが〔傷口を〕<sup>(33)</sup> 苦の熱火に触れて楽を感じず」と説かれているが故に。2. また、同一の形態（一色）が、ある有情においては快い対象（可意境）となっても、他のものにはそうではない、と説かれているが故に。3. また、浄や穢のように〔認識対象は〕真に実在するものではないが故に（如浄穢不成実故）。というのは、生まれた同分を異にする有情には、同一事態に対する浄穢の認識が相違するからである。〔したがって〕浄穢という相が、いつでも決まって認識されるのではないのだから、真に実在する浄や穢という認識対象が存在するのではない（無成実浄穢二境）。（『順理』 639b 4-10）

## (II) 正理論者の反駁

正理論者はこのように論ずる。すべての認識対象に、真に実在しないものはない（一切境界無不成実）。

1. 〔経証〕(1) 經典の中で「有色に樂が隨行する」と説いているから〔樂の対象である有色が実在する〕。(2) また「可愛の色を貪着する」と説いているから〔貪着の対象である可愛の色が実在する〕。(3) また「眼によって識知される可愛の色あり」と言うから。(4) また意近行の対象は決定しているから。(5) また經典の中で「このようにして色の淨妙の相が消えて過患の相が現われる」と説いている。しかも貪を断ずるために、可愛・可曠・可癡の事態において「貪を断ずべし」と説いている。これは、不淨なる事態の中に淨なる対象（淨界）を了知するのである。なぜならそこに淨なる対象（淨界）が存在するからである。(6) 女の姿色は可愛の対象と説かれる。しかし離貪者はそれを見ないから。(7) また經典の中で「諸の色の集合の中にはすべて愛味・過患の相がある」と説いているから。（『順理』 639b10-18）

2. 〔理証〕論理からも同様である。諸の事態において諸の煩惱が生ずるが〔その生じ方には〕差異があることが見られるからである。というのは、可意の対象において曠が生ずることがあるが、貪のように重く〔生ずるの〕ではない。なぜなら、いまだ離貪していない者が可意の事態に遭遇したとき、貪

は努力せずに（任運 \*svarasa-vāhin, \*ayatna-vāhin）生ずるが、瞋は〔対象の中にそれを認知する〕分別によって生ずるからである（任運生貪，分別起瞋故）。〔煩惱を生じさせる作意力という〕原因としての加行に差異がなくとも、煩惱の現われ方に差異があることが見られるが故に、諸の認識対象が真に実在しないのではないことを知る（知諸境体非不成実）。なぜなら、認識対象の力（境界力）が、それ〔煩惱〕に差異を生じさせるのだからである。（『順理』 639b18-22）

まずこのように、譬喩部師の境体不成実論に対して、正理論者による反駁が提示される。その論点は、煩惱などの心の認識対象はみな決定しているということと、ある認識対象に貪や瞋などの異なった煩惱が生ずるのは、分別の力によるのではなく、貪や瞋などを生じさせるそれぞれの認識対象（可愛境・可瞋境など）が実在し、それが原因となって（境界力によって）認識が生ずるとする点にある。

つぎに『順正理論』は、正理論者への論難を想定しそれに答えるというかたちで、十項目にわたって議論を展開している。

### (III) 論難と反駁

1. [論難 1] [そのようにそれぞれの認識対象があつて煩惱が生ずると考えるのであれば] かえって認識対象が真に実在するのではないことを証明する（已顕境不成実）ことになるのではないか。なぜなら同一の事態に対して貪・瞋が起ることを認めるのであるから。（『順理』 639b22-23）

[反駁 1] そうではない。なぜなら、諸法の複合体としての同一事態の中に、二つの認識対象が存在しうるからである（一聚中容有二境故）。つまり、快適な〔法〕からなる複合体（可意聚）の中に、瞋が生ずるような相が少しだけあるということがある（有少可瞋相）。それは例えば美しい衣服に少し糞がついたとき、浄らかなものを求める人たちは、その衣服すべてを憎悪することになるようなものである。あるいはまた、にんにく（蒜）の香りを嫌う者はその味などすべてを嫌うであろうし、その味に貪を生ずる者はその香りなど

すべてを好むごとくである。それ故に、諸法が同じ複合体の中で俱生するものであることがわかる（故知諸法同聚俱生）。というのは、同一の複合体の中に貪などが生ずるような〔諸〕法が存在するから、同一の複合体に対して貪・瞋・癡が生じるのである（一聚中有可貪等法故、於一聚容起貪瞋癡）。貪を生じさせる認識対象それ自身が他の〔瞋・癡〕二つを生じさせるのではない。それ故に、諸の認識対象は真に実在しないものではない（諸境界無不成実）。（『順理』639b23-c1）

2. 〔論難2〕もしそうであるならば、真に実在する浄相があることになり、その浄を観察する見はすべて如実の見となり、その如実の見にのっとり貪が生ずることはないはずである。しかし、ある認識対象において、浄相が実在しないのに、根拠なく浄であると考え（妄計為浄）、それにのっとり貪を生ずるということがある。それ故に、諸の認識対象はみな真に実在しない（諸境皆不成実）と知るのである。（『順理』639c1-4）

〔反駁2\_1〕そうではない。なぜなら、認識対象が真に実在するのではないと説くのであれば、不浄と考える見解にも同じ難点があるからである。というのは、真に実在する不浄相が存在しないのに、不浄であるとする観察は、如実ではないことになるからである。（『順理』639c4-6）

〔反駁2\_2〕またこのようであれば、どうして煩惱を制圧することができるだろうか。もし煩惱を制圧するのは勝解の力によるのであるとするのなら、「かならず如実の見解によって貪欲を離れ、かならず不如実の見解によって貪欲が生ずる」などと考えることはできないはずである。しかし、認識対象となっている事態のなかに少しだけ浄相があったとしても、勝解の力で〔事態の総体を〕不浄と観察し、煩惱を制圧することができるのである。あるいはまた〔その事態に〕少しだけの不浄が実在していても、〔そこに浄相を〕加増（増益）することによって貪欲が生ずることになる。（『順理』639c6-10）

〔反駁2\_3〕またもし諸法には真に実在する性質がなく（若諸法無成実性）、ただ分別の力だけで、貪欲が生じあるいは貪欲を離れることができるのであ

るとするならば、聖教に「この事態は厭うべし、この事態は欣ぶべし。この事態は結が生ずるに適し、この事態は結が生ずるに適していない。この事態は修すべし、この事態は修すべきではない」と、どうして説くことができるのであろうか。（『順理』 639c10-13）

〔反駁2\_4〕 またもし、同一の事態に対して、愛欲が生じ、恚りが生じ、癡が生ずることがあり、しかもその認識対象のなかに愛欲などを生ずる（可愛）相が真に実在しないと言うのであれば、こんなことをかつて聞いたことがないだろうか〔それと同じことだ〕、つまり偏見をいだいて作られた詩頌の論理でも成立することがあるのだ、と。彼の論の中には、このような詩頌が説かれている。

同一の事態に対して、恒常であると見、無常であると見、両者であると見、どちらでもないと見ることが実際にある。それ故に、法にはみな〔真に実在する〕本性はないのである（故法皆無性）、と。（『順理』 639c13-18）

3. 〔論難3〕 もしそうであるならば、顛倒もまた成立しないことになるだろう。なぜなら、実在する浄に対して浄であると捉えることになるのだから。（『順理』 639c19）

〔反駁3〕 そうではない。なぜなら、そこにある少しだけの浄の種類に対して、作意の力で、それを加増（増益）して〔浄であるとする認識が〕生ずるからである。というのは、快適なあるいは不快な認識対象に対して、作意によって不浄あるいは浄を加増し、これによって顛倒して瞋が生じあるいは貪が生ずるからである。加増の根拠も真に実在しないのではない（非増益依亦不成実）。それ故に、その種類が少しだけでも、作意の力によって加増して〔認識が〕生ずるのであり、顛倒しないのではない。また、貪などや樂などは、認識対象に対して生ずることが決定しているのではない。したがって、認識対象が真に実在していても、顛倒ということが成立しないのではない（境雖成實而顛倒體非不得成）。（『順理』 639c19-25）

4. [論難 4\_1] もしそうであるならば、善心であっても顛倒することがあることになってしまう。なぜなら、快適な認識対象（可意境）を不快なもの（不可意）と認知することがあるからである。（『順理』 639c25-26）

[反駁 4\_1] そうではない。なぜなら、このような勝解作意が煩惱を断ずるのであるから、顛倒なのではない。（『順理』 639c26-27）

[論難 4\_2] 善の作意は、勝解の力によって、認識対象に対してただ浄相だけを認知することがある。これはどうして顛倒ではないのか。（『順理』 639c27-28）

[反駁 4\_2] このような勝解には諸の煩惱を断ずる力があるのではないから、それ自身のために、すでに断じた貪に対して勢力があるかないかを観察しているのである。それ故に、認識対象に対して浄相を認知する〔勝解作意による認識が〕生じても顛倒なのではない。あるいはいまだ、以前に染心によって認知したごとくに認識対象の相を思い起こして、それ自身のために、すでに得られた修果が成立しているか否かを観察しているものであり、別に加増しているのではないから、顛倒なのではない。あるいは、善の作意は、諸の事態に対してそれぞれにしたがってただ浄不浄相を認識するのであるから、顛倒なのではない。貪などの作意は、諸の事態に対してそれぞれにそれら総体を浄不浄と認識するのであるから、善と同じではない。（『順理』 639c28-640a5）

5. [答釈 1] しかるに彼〔譬喩部師〕は、*Māgaṇḍīya* 経を根拠にして「苦楽は、分別の力で生ずるのであるから、認識対象は真に実在するのではない<sup>(34)</sup>」と主張するが、論理からいって決してそうではない。なぜなら、欲望していない認識対象に対しても貪が生ずることがあるということを実際に見るからである。そうでないとすれば、認識対象の力というものがないものであると見なすことになってしまう（為撥境界力）。また、知覚機能の欠陥のために、甘いなどの味を顛倒して〔別のものとして〕認知することがあることも実際に見る。冷暖などの顛倒の場合もそうである。〔したがって〕彼〔譬喩部師〕は、「これは認識対象が真に実在しないなから（此由境界不成實故）、このような

事態になるのである」と主張することはできない。『順理』640a5-10)

6. [答釈2] また「同一の形態（一色）が、ある有情においては快対象（可意境）となっても、他のものにはそうではない。それ故に、諸の認識対象は真に実在するのではないことが知られる（知諸境界不成實<sup>(35)</sup>）」と主張するが、これもまた論理からいって決してそうではない。前に已に説明した。前に「諸法の複合体としての同一事態の中に、二つの認識対象が存在しうる」（一聚容有二境）と説明した。<sup>(36)</sup>というのは、諸法の複合体としての同一事態の中に、快適な種類も不快な種類も存在しうるのであり、それに対して「いづれかを」加増して総体を快適あるいは不快であると言うことになるからである。

〔諸法の〕存在況位にしたがって（約位）、認識対象が真に実在する（境体成実）と説く場合もある。つまり、この時点において（於此時）、認識対象には快適な〔法〕が実在し不快な〔法〕ではない（境成可意非不可意）。他の況位においては（余位）〔実在する法は〕異なっている、と。『順理』640a10-16)

7. [答釈3] また「浄や穢のように〔認識対象は〕真に実在するものではないが故に、真に実在する浄穢の認識対象は存在しないことが知られる<sup>(37)</sup>」と主張するが、これもまた論理からいってそうなのではない。なぜなら、不浄に対して浄であると考える顛倒が成立しないことになるからである。というのは、もしまったく真に実在する不浄が存在しないのであれば、たとえ浄であると認識したとしても、どうして不浄に対して浄であると発想するという顛倒が成立しうるであろうか。すでに同一の対象を浄あるいは不浄と〔認識することを〕認めているのであるから、それに対する発想がどうして顛倒であるとか顛倒でないとかといえようか（於中起想何倒非倒）。また〔対象が非常であることは決定しているから〕非常に対して常であると発想する顛倒が成立しているように〔不浄についても同様である〕。それ故に、不浄性は決定して真に実在すると知られるのである（故知不浄性決定成実）。あるいはまた、有漏の

諸行に対して共通して常あるいは非常であると認識するとすれば、非常性も真に実在するものではないことになってしまうだろう。あるいはまた、非常性のように、不浄性もまた同様である。それ故に、浄不浄は真に実在しないのではない（故浄不浄非不成実）。(『順理』 640a16-23)

8. [答釈4]「生まれた同分を異にする有情には、同一事態に対する浄穢の認識が相違する。〔したがって〕真に実在する浄穢の対象は存在しないと知られる（知無成実浄穢境）<sup>(38)</sup>」と主張するが、これもまた論理からいってそうなのではない。なぜなら、前の説明で「諸法の複合体としての同一事態の中に、二つの認識対象が存在しうる」（一聚容有二境）ということがすでに論証されているからである。<sup>(39)</sup>

「浄穢という相が、いつでも決まって認識されるのではないのだから、真に実在する浄や穢という認識対象が存在するのではない」<sup>(40)</sup>と主張するが、これもまた論理からいってそうなのではない。なぜなら、前の説明によって〔すでに反駁されている〕からである。つまり〔対象の〕相に浄穢の性質が存在しないのではない。もし性質が存在しなければ、顛倒是成立しない。それ故に、〔対象の〕相が〔いつでも決まって〕認識されないことを、ただちに浄穢が真に実在しないことの根拠であると言ってはならない。

また仏陀世尊は、有漏法に決定して不浄性が存在することを論証して〔説いている〕。そのことの意味はなんであろうか。それはつまり、有漏法の煩惱によって染汚されることを勝義不浄と言うのであるということにある。それ故に、浄穢は真に実在しないのではないことが知られる（故知浄穢非不成実）。(『順理』 640a23-b2)

9. [論難5] もしそうであるならば、諸の有漏法はみな不浄であるのに、どうして時にそれに対して浄妙の知覚が起こるのであるだろうか。この知覚の対象は、〔前提によって〕すでに真に実在するものではない（此覺境界既不成實）。その他の例についても同様に論ずることができる。(『順理』 640b2-3)

〔反駁5〕この知覚において加増されているものは真に実在するのではないけれども（此覚所増雖不成実）、不浄の対象は真に実在するのであるから（不浄境是成実故）、それに対して浄であるとする顛倒が成立するのである。後に貪が生ずるときは、この浄であるとする見解にしたがって〔生ずる〕のであるから、加増されている相は真に実在するものではないけれども（所増相雖不成実）、認識対象は真に実在しないという難点はない（無所縁非成実過）。

また先にすでに、不浄なる諸法の複合体の中に（不浄聚中）少しだけ浄なる種類（浄種）が存在するのだと説いた。浄なる種類と浄なる性質とは、異なった存在ではないから、浄なる認識対象が存在しないのではない。ただそれに対して〔対象〕総体を〔浄であると〕加増することによって顛倒が成立するのである。

また色などの法には浄の〔性質〕そのものが存在する。ただ有漏であるということによって不浄というのである。それ故に、一切の認識対象は真に実在しないのではない（故一切境非不成実）。（『順理』640b3-10）

10. 〔論難6〕余師はこのように主張する。「五識身を依りどころにして〔連合して〕生じている煩惱の認識対象は、真に実在するものである（依五識身所起煩惱境界成実）。なぜなら、同一の認識対象に対して二つの心は生じないからであり、五識は現在の対象のみを認識するからであり、認識されている色などは刹那に生滅するものだからである。それ〔五識身を依りどころにするもの〕以外の煩惱の認識対象は、真に実在するものではない（所余煩惱境不成実）。なぜなら、一刹那に〔五識身で〕色などを知覚した後に、〔心の〕継続の中で、異なった分別を生ずることによるからである」と。（『順理』640b10-14）

〔反駁6〕これについてもまた、〔対象である〕諸法の複合体総体（総聚）という点から反駁すべきである。つまり、過去の快適なる諸法の複合体（可愛聚）の中に、憎悪が生ずるような対象（可憎境）が存在し、それが瞋恚を生じさせるのである。まず先には快適な〔対象を〕認識してその複合体（聚）に対して貪が生じ、その後に憎悪が生ずるような〔対象を〕思い出して複合

体（聚）に対して恚が生ずるのである。それ故に、意識を基盤として（意地）〔連合して〕生じている煩惱の認識対象は、真に実在しないのではない（煩惱所縁境界非不成実）。（『順理』640b14-17）

以上が、『順正理論』における境体不成実論に対する批判の全容である。衆賢は、譬喩部師の見解を、いささか執拗にすぎると思えるほどに徹底して反駁している。そしてその反駁のために用意された根拠は、「諸法の複合体としての同一事態の中に、二つの認識対象が存在しうる」（一聚容有二境）ということである。それが繰り返し論じられている。

説一切有部の根本主張は、「認識されるものはすべてその自性をもって存在する」というものである。その主張には、「諸法に自性があるから認識されるのであり、自性のないものを認識することはできない」という意味がある。したがってまた、過去や未来のものを認識することができるから、過去や未来も存在すると主張するのであるが、過去・未来・現在の諸法がまったく同じ意味で「存在する」と主張しているのではない。存在の況位を異にして存在するのである。

ここに見てきた衆賢の批判は、「認識されるものは存在する」という説一切有部の根本主張からくる立場を守らんがためであろうと思われるが、そのために「複合体」（聚）という説を案出し、「加増」（増益）によって顛倒の説明をするなど、かなり複雑な論の立て方になっている。かえって反駁の困難さが窺えるのではないだろうか。

## 注

- (1) Cf. *Māgaṇḍīyasutta*, Majjhima Nikāya 75, PTS vol.1, p.506. 後注33参照。
- (2) *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* (AṣṭaP), ed. by Vaidya, 1960. 梶山雄一訳『八千頌般若経』I, II, 中央公論社 1974.
- (3) 梶山訳II, p.27: 「スプーティよ、存在しないから、その心は知覚されないのである。真実でないから知られないのである。完成されているから、慧眼や天眼によっても把握されないのである」。訳注12 (II, p.376) によれば、ここの「完成されているから」は、Haribhadraの解釈に従ったとされている。Haribhadraの注釈をどの

ように読むべきかは、後にすぐ試訳を示す。

また拙訳中で、“abhūtatvāt”を「生じないから」と解するのは、チベット語訳(མ་བྱུང་བའི་ཕྱིར)と、すぐ後に示す Haribhadra の注釈にある縁起の意味による。

- (4) *Abhisamayālamkārikā Prajñāpāramitāvyākhyā*, ed. by Wogihara, 1932, p.554.3-5.
- (5) *op. cit.* p.47.12-15. 長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』[以下「長尾訳」] 上 (1982), p.37参照。また筆者もかつて、『中辺分別論』や『弥勒所問品』の三性説についてメモ程度にまとめたことがある。そこでの問題関心は未だ有効のように思われるから、挙げておく。「Parikalpita, Vikalpita, Dharmatā」の考察(研究発表要旨『大谷学報』59-2, pp.86-87, 1979)。
- (6) 三無自性説については、*Triṃśikā* 23-25, *Triṃśkāvijñaptibhāṣya* (Lévi ed.), pp.41-42参照。
- (7) 梶山訳Ⅱ, p.76:「天尊よ、知恵の完成においては、いかなるものも完成されることはないのですから。」
- (8) 『道行般若経』ChT vol.8, No.224, 452c25: 從般若波羅蜜中、爲無所出法。『大明度経』ChT vol.8, No.225, 493c5: 從明度中、爲無所出法。『小品般若波羅蜜経』ChT vol.8, No.227, 562a10: 天尊。是深般若波羅蜜中、無決定法。
- (9) 梶山・丹治訳Ⅱ, p.355:「ですが、良家の子よ、夢の中では、いかなるものも実在性も知られません。夢は欺くものであり、虚妄なるものです」。この箇所に限ってのみ「完成」の意味で訳されていない。訳注228 (II, p.397) によって、テキストの *abhūt* を *abhūtaḥ* に訂正した。
- (10) 『小品般若波羅蜜経』ChT No.227, 584b18: 夢無定法皆是虚妄。ただし脚注18によれば、正倉院聖語蔵本では「夢中無決定法皆是虚妄」となっているので、ここでは「無決定法」をとることにした。
- (11) このことは *Triṃśikā* 17に、順序は逆であるが、明言されている。*Triṃśikā* 17ab: *vijñāna-pariṇāmo 'yaṃ vikalpaḥ*, Lévi ed. p.35.
- (12) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(卷第五十六, 結蘊第二中一行納息第二之一) ChT vol.27, No.1545, 288b14-c1; 『阿毘曇毘婆沙論』(卷第三十一, 使健度一行品第二上) ChT vol.28, No.1546, 223a18-b4.
- (13) 『大智度論』ChT vol.25, No.1509, 148a13-20. Lamotte 訳 p.733参照。
- (14) *Mahāyānasamgraha-upanibandhana*, Otani No.5552, pLi 276a2-3, Tohoku No.4051, dRi 225b1-2. 『撰大乘論釈』(無性釈) ChT vol.31, No.1598, 402c26-27.
- (15) *Sarvadarśanasamgraha*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1978, p.30. cf. É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asāṅga*, Tome II, p.106; 中村元『全哲学綱要』訳注Ⅰ(中村元選集第28卷『インドの哲学体系Ⅰ』) p.66; 長尾訳(上) p.318, 及び注3参照。
- (16) *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*, ed. by N. Tatia, 1976, p.42.4-15. 『大乘阿毘達磨雜集論』ChT vol.31, No.1606, 715b17-c1.
- (17) *Mahāyānasamgraha*, Otani No.5549, pLi 17a6-b8, Tohoku No.4048, dRi 15b3-16a4. 『撰大乘論』(仏陀扇多訳) ChT vol.31, No.1592, 101c12-24; 『撰大乘論』(真諦訳)

- ChT vol.31, No.1593, 119a25-b12; 『撰大乘論釈論』(笈多訳) ChT vol.31, No.1596, 287a20-b4; 『撰大乘論本』(玄奘訳) ChT vol.31, No.1594, 139a12-25; 長尾訳(上) pp.315-319. 第2章第14節で、この偈頌を引くのは、チベット訳テキストのみであり、漢訳諸本には引用されていないことについては、長尾訳(上) p.322, (注1) 参照。
- (18) *Mahāvānasamgraha-bhāṣya*, Otani No.5551, pLi 174b6-175a7, Tohoku No.4050, dRi 146b6-147a5. 『撰大乘論釈』(真諦訳) ChT vol.31, No.1595, 185c18-186b8; 『撰大乘論釈論』(笈多訳) ChT vol.31, No.1596, 287b4-18; 『撰大乘論釈』(玄奘訳) ChT vol.31, No.1597, 340c14-29.
- (19) *Mahāvānasamgraha-upanibandhana*, Otani No.5552, pLi 275b4-276b8, Tohoku No.4051, dRi 225a4-226a4. 『撰大乘論釈』(玄奘訳) ChT vol.31, No.1598, 402c10-403a22.
- (20) *Mahāvānasamgraha*, Otani No.5549, pLi 41a 4 -8, Tohoku No.4048, dRi 35b 1 -4. 『撰大乘論』(仏陀扇多訳) ChT vol.31, No.1592, 109a15-28; 『撰大乘論』(真諦訳) ChT vol.31, No.1593, 128c13-26; 『撰大乘論釈論』(笈多訳) ChT vol.31, No.1596, 310a25-b8; 『撰大乘論本』(玄奘訳) ChT vol.31, No.1594, 148a29-b12; 長尾訳(下) pp.282-287.
- (21) *Mahāvānasamgraha-bhāṣya*, Otani No.5551, pLi 219b1-220b1, Tohoku No.4050, dRi 180b2-181a7. 『撰大乘論釈』(真諦訳) ChT vol.31, No.1595, 244a23-245a19; 『撰大乘論釈論』(笈多訳) ChT vol.31, No.1596, 310a23-c10; 『撰大乘論釈』(玄奘訳) ChT vol.31, No.1597, 367b8-c25.
- (22) *Mahāvānasamgraha-upanibandhana*, Otani No.5552, pLi 327b6-328b7, Tohoku No.4051, dRi 270b5-271b4. 『撰大乘論釈』(玄奘訳) ChT vol.31, No.1598, 432c12-433b6.
- (23) *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*, ed. by N. Tatia, 1976, pp.41.21-42.3. 『大乘阿毘達磨雜集論』 ChT vol.31, No.1606, 715b13-17.
- (24) 『撰大乘論』第1章第19節参照。拙稿「縁起の意味領域—瑜伽行唯識学派の場合—」(真宗大谷派教学研究『教化研究』106, 1991), p.89ff. 参照。
- (25) *Abhidharmakośa-bhāṣya (AKBh)*, ed. by Pradhan, 1967, p.305.17-19, ad. 5.34. 『阿毘達磨俱舍論』 ChT vol.29, No.1558, 107b14-18.  
以下の論点は、ごく簡略であるが、かつて紹介したことがある。本稿はそれをより詳細に取り上げるものである。拙稿「『成実論』と説一切有部の教義学」(荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』2000所収), pp.532-534.
- (26) emended accord. to Tibetan Derge (dKu246a2), but Text and Peking (pGu288a2) read *rāgānuśayo*.
- (27) 玄奘訳の「順」は、接尾辞 *-īya(cha)* が付加されたと解するものである。「生起に適合した」(*utpatty-anukūla*) という解釈も同様である。この点については、拙稿「アビダルマ教義学の一局面—『俱舍論』から『釈軌論』への展開例—」『大谷学報』63-1, 1983, p.14, 注42参照。
- (28) 『阿毘達磨品類足論』(辯隨眠品第五) ChT vol.26, No.1542, 702b16-19: 欲貪隨眠由三處起。一者、欲貪隨眠未斷未遍知故。二者、順欲貪纏法現在前故。三者、於彼處有非理作意故。cf. 『衆生分阿毘曇論』(分別諸使品第五) ChT vol.26, No.1541,

637b12-13.

- (29) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(卷第六一, 結蘊第二, 一行納息) ChT vol.27, No.1545, 313b16-c22; 『阿毘曇毘婆沙論』(卷第三三, 使健度一行品) ChT vol.28, No.1546, 236b5-c6.

『俱舍論』は、第六章で再び『品類足論』のこの箇所を引いている。

*AKBh* 376.14-16, ad.6\_58: abhidharme 'pi cokaṭṭaṃ, tribhiḥ sthānaiḥ kāma-rāgānuśaya-syotpādo bhavati. kāma-rāgānuśayo 'prahīṇo bhavaty aparijñātaḥ, kāma-rāga-pary-avasthānīyās ca dharmā ābhāsa-gatā bhavanti, tatra cāyoniśo manaskāra itī.

『俱舍論』のこの箇所は、阿羅漢の退不退を論説するところである。世親は、『品類足論』を引用して、煩惱が生起するためにはこれらの三条件がすべてそろっていないなければならないので、阿羅漢が煩惱を起こして退失することはないと論じている。阿羅漢の退不退の問題構制についてはかつて論じたことがある。拙稿 “On the Retrogression of the Arhat in the Abhidharmakośa,” 『印度学仏教学研究』 30-2, 1982; 『阿羅漢退失論 (その二)』 『印度学仏教学研究』 31-2, 1983.

- (30) 『阿毘達磨順正理論』 ChT vol.29, No.1562 (『順理』と略記), 639a10-17.
- (31) 『順理』 639a17-19. cf. 『阿毘達磨藏頭宗論』 ChT vol.29, No.1563, 904a21-23: 「實の境有りて欲貪纏に順ずるなり。此れ若し現前すれば、欲貪便ち起る。此れは則ち、隨眠、境界力に由りて起こることを説けり。」
- (32) 前節「5.1 『婆沙論』の譬喩者説」参照。
- (33) Cf. *Māgaṇḍīyasutta*, Majjhima Nikāya 75, PTS vol.1, p.506. ここに「病者」と訳したが、『順理』も *Māgaṇḍīyasutta* も「癡病者」(kuṭṭhī puriso) である。前注1参照。
- (34) 本論 (I) 譬喩部師の境体不成実論 1, 『順理』 639b4-5.
- (35) 本論 (I) 譬喩部師の境体不成実論 2, 『順理』 639b7.
- (36) 本論 [反駁 1], 『順理』 639b24.
- (37) 本論 (I) 譬喩部師の境体不成実論 3, 『順理』 639b7-8.
- (38) 本論 (I) 譬喩部師の境体不成実論 3, 『順理』 639b8-9.
- (39) 本論 [反駁 1], 『順理』 639b24.
- (40) 本論 (I) 譬喩部師の境体不成実論 3, 『順理』 639b9-10.