

~~~~~  
書評・紹介  
~~~~~

櫻部建・小谷信千代・本庄良文

『俱舍論の原典研究 智品・定品』

福田 琢

一

本書は一九九九年に法蔵館より上梓された櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明 賢聖品』(二〇〇一年度鈴木学術財団特別賞受賞)に続く、世親(Vasubandhu)造『阿毘達磨俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya、以下「本論」と略す)および称友(Yaśomitra)の注釈『阿毘達磨俱舍論疏 明瞭義』(Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā、以下「称友疏」と略す)のサンسكريット原典からの和訳であり、第六章賢聖品(Mārgapudgalanirdesa)を扱った前著の後を承け、第七章智品(Jñānāirdesa)と第八章定品(Samāpattinirdesa)の全文を収める。うち後者については、櫻部建「仏典講座一八 俱舍論」(大蔵出版、一九八一年)に収められた定品和訳をもとに、新たに称友疏の訳を加えて改稿したものとなっている。版元が大蔵出版に改まり、それに伴って書名も『原典解明』から『原典研究』へと若干変更されたが、巻末にサンسكريット底本の訂正一覧表が加わった他は、前著と較べておおきな構

成上の変化はない。ただし価格は、税別一七〇〇円であった前著に対して税別九〇〇円と大幅に引き下げられている。ちなみに「俱舍論」本論と称友疏を合冊にしたシャーストリ本でサンسكريット原典の分量を比較してみると、賢聖品が一六二頁、智品・定品が併せて一五六頁とほとんど変わらない。したがって訳文の量もほぼ大差ないはずであるが、本書は活字のポイントを落とし、前著では四六五頁あった本文を同じ版型で三六二頁にまとめるなどの工夫によって原価を抑えている。これは、仏教学の基礎ともいわれる『俱舍論』の原典訳を、可能な限り入手しやすい価格で提供したいという著者たちおよび出版社の良心的努力の賜物であり、また同時に、本書が広く読まれるに価する研究成果であるという自負のあらわれでもあろう。そして実際、本書は前著と同様、今後永く学界を益するに違いない良質な訳書である。

二

本書が、ながらく大谷大学で行われている『俱舍論』輪読会の成果の一部であることは、すでに前著『賢聖品』の櫻部による「序説」の末尾、および本書の本庄による「あとがき」に記されている。そしてそこに記されたとおり、本書評の筆者もかつてこの会の末席に連なった経験をもつ。だから前著や本書の訳文ひとつひとつに、実は様々な参加者たちの意見が反映されていることは承知しているが、それでも、この会の成果を出版するならば、やはり著者は櫻部建・小谷信千代・本庄良文の名

義とするのがふさわしいと思う。この点についてまず若干の追想を述べることを許されたい。

先年公刊された『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』（平楽寺書店、二〇〇二年）の緒言で、加藤純章は櫻部建の学風を評して「先生の研究は謙虚であり、寡黙でさえある」と述べ、また小谷信千代も同書の「編者あとがき」でその「学問への純粹で謙虚な姿勢」に触れている。これらは学問への姿勢と同時に櫻部の人柄そのものを指したことはと言え、しかしその純粹さ、謙虚さゆえか、櫻部は一九八六年、そろそろ研究活動と大学教員の業務、それに自坊の法務を鼎立させてゆくには力不足を感じるようになった、と言い、定年を待たず大谷大学教授の職を辞してしまった。この突然の出来事に周囲がおおいに慌てたことは言うまでもないが、そのときさつそく行動を起こしたのが小谷である。小谷はすでに以前にも櫻部を囲む『俱舎論』輪読会を主宰していたことがあるが、その会は一九七五年から四年あまり続いた後、諸事情によってしばらく中断されたままになっていた。櫻部の退職を知った小谷は学内外の有志に呼びかけてこの輪読会を再開させ、櫻部から直接に『俱舎論』を学ぶ場を大谷大学に残すべく尽力した。その後、櫻部が非常勤講師の任も終え、大谷大学と公的な関わりをもたなくなつてからもこの会だけは順調に継続しえたのは、なにより世話人である小谷の熱意と努力によるところが大きい。

こうして再開された会は、中断前にすでに読み進んでいた第六章賢聖品を改めて冒頭から読み直すことから始まり、ほぼ五

年ほどかかつて賢聖品を読み終わり、続いて智品へと進んだ。以降の経緯は本書の「あとがき」に譲るが、櫻部が用意した訳稿を原文とともに読み上げ、参加者が検討を加えるという形式で始まったその会で、小谷とともに最も熱心に意見を述べ、関連資料を準備し、訳文をより明晰に磨きあげることに寄与するところが多かったのは本庄良文であった。本庄は正式には大谷大学に在籍したことも教壇に立つたこともないはずだが、櫻部の、あるいは櫻部にいたる大谷大学俱舎論研究の歴史の、今日における最もすぐれた継承者である。先年は突然、勤務していた大学を辞職し、なにもそんなところまで櫻部ゆずりでなくともよからうにと周囲を嘆息させた。前著『賢聖品』にも、本庄は共著者として名前を出してもいいくらい、全編にわたつて本庄の指摘、訂正が反映されていることは、当時に出席した誰もが知るところである。

櫻部を軸に小谷・本庄という両輪があつてこの『俱舎論』輪読会は進んできたのであり、本書においてようやく三人の名が並んだことはたいへん喜ばしい。

三

櫻部による本書冒頭の「序説」は、『俱舎論』智品・定品の内容についての、いつもながら簡潔で要を得た概説となつている。また近代以降の『俱舎論』文献研究史における本書の位置づけ、および向後の課題については本庄の「あとがき」に、これも無駄なくまとめられている。本書の構成や訳語をめぐつて

指摘すべき点は、前著『賢聖品』に対する秋本勝の書評（『仏教学セミナー』七二号、二〇〇〇年）ではほ言ひ尽くされている。そして櫻部・小谷・本庄の間を何度も往来し、検討と推敲を重ねられて決定稿に至った本文の完成度は、筆者にあればこれ評言できる域を越えている。些細な誤植はいくつかあるが、どうしても訂正しなければならぬのは、本文ではなく「あとがき」で、安慧『俱舍論実義疏』の古代ウイグル語訳テキストの翻訳者である庄垣内正弘（しやうがいと・まさひろ）が二度にわたって「正垣内」と誤記されている箇所ぐらいのものである（三三三頁一三行、三六九頁注五）。だから本当は以上でこの紹介文を終えたいのだが、本誌からは「辛口の批評」を、と求められている。とてもその任ではないが、仕方ないので以下、本書の特色や、興味深い議論の紹介を兼ね、いくつか気づいた点を述べておく。へゝ内に示したのが本書からの引用である。なお前著『賢聖品』にも多少は見られたが、本書の注においては、近年の研究論文への言及がかなり増やされている。そこでそのような論文の追加も試みたが、その一部は本書刊行と前後して、もしくは後に公表されたものであることを注意されたい。

【三頁一行】〈妨げられた段階にある（viprakīṭāvastha）〉↓
viprakīṭāvastha と訂正すべきか？

本書におけるサンスクリット表記は、事情を知らない読者も少々とまどわせるかも知れないので、まずこれについて一言しておく。学界の慣例に倣い、本書は『俱舍論』本論については

プラタン初版デーヴァナーガリー本、称友疏は荻原雲来校訂ローマ字本を底本としている。したがって本論のデーヴァナーガリー文字を荻原本称友疏と同じ方法でローマ字に転写すれば、どちらの底本にも忠実で、かつ統一的な表記が可能となる。ところが荻原校訂本は、初版が一九三二年から一九三六年にかけて分冊形式で出版されたもので、今日とは少々異なるローマ字転写表記が用いられている。だからこれに準ずるとすれば、たとえば pañca は「pañca」、また aṅga は「aṅga」とする一時代前の表記法で全編を通さざるをえなくなり、不都合である。そのため本書は不統一を覚悟のうえで、本論の引用箇所では近年の表記にしたがって「pañca」、称友疏は荻原本の原文どおり「pañca」と使い分けている。しかしそれも所々で乱れてしまう。たとえば本書九一頁の注三二、一二七頁注三五、そして三三三頁注五は、称友疏本文の引用・訂正であるにもかかわらず、うっかり「pañca」となっており、一二七頁の例を除く二者については巻末の原文訂正表でもそのままである（664, 26; 687, 8）。また二〇四頁注一二では正しく「pañca」なのに巻末訂正表では「pañca (663, 13)」とした例もある。

さらにもうひとつの問題がある。本書は本論の引用・訂正については複合語や連声をハイフンなどで区切るといった校訂をおこなわず、あくまで原文をそのままローマ字表記している。

一方、荻原校訂称友疏は、母音結合にいたるまでひとつひとつ単語を区切った読みを示しているので、称友からの引用はこれにしたがう。しかしそのうえで称友疏に基づいて本論を訂正し、

本論に基づいて称友疏を訂正しながら作業を進めるのであるから、どうしても多少の混乱が生じる。具体的にいえば、本書九頁注一「mārgajñānamārgānyavajñāne Ḡ-mārgāvya-は本論の文章だから、母音結合を区切る表記は用いずに-mārgāvya-としなければならない(巻末の訂正一覧表も同様)。また一〇八頁注一のcādhas'caが巻末の訂正表ではcādhas'caとなっていてしまっている。他に巻末訂正表のみの誤記ととして「ekantikenābhi- (416, 10)」「idam evāgryam (425, 2)」がある。

以上は注でテキスト原文を引用あるいは訂正している場合である。では訳文中でカッコ内に原語を示す場合にはどうなっているかという点、『俱舍論』本論についてはほぼハイフンなどで区切らずに表記するというやり方で一貫しているのだが、称友疏和訳中に原語をいれる場合の原則が判然としない。ざっと見渡したところでは、本論と同じく単語を区切らず表記しているものが比較的多い。筆者の目に留まったのは以下の一八例である。【三頁一一行】〈妨げられた段階にある (viprakṛtāvasthā)〉【八八頁八行】〈身体 (ātmaśhava)〉【一六一頁二二行】〈辺際 (prantakoṭika) 〔静慮〕〉【二〇三頁五行】〈二境性' aikagryam)〉【三三六頁八行】〈nasamjñānāpyasamjñākaḥという合成語の〉【二六一頁一三行】〈探求する意言 (manojaḥpa)〉【一七三頁三行】〈順住分 (śhītibhāgrya)〉【一八六頁八行】〈現起することによって (sammukhthavā)〉【二八八頁一〇行】〈法欲 (dharmacchanda)〉【二九一

頁一四行】〈その対治でない (tadapratipakṣa) とはその対治でない (tasyāpratipakṣa) である〉【二九四頁二三行】〈不由功用転' anabhisamskāravajñāni)〉【三〇六頁一八行】〈煽ることによつのみ (protsāhaneṇaiva)〉【三二〇頁一行】〈苦を重ねて加えること (duḥkhopasamhāra)〉【三三四頁一行】〈遠分対治 (dūrbhāvāpratipakṣa)〉【三三四頁五行】〈文が完成する (vākyaśeṣa)〉【三三八頁一〇行】〈身体的な識 (kāyikañjñāna)〉【三三九頁一二行】〈転依 (āśrayapari-vṛiti)〉。

しかし一方では萩原本どおりにハイフンなどで単語を区切って表記している場合も少なからず見受けられる。以下の二二例を数える。【三五頁九行】〈雑乱の過失 (sāṃkaryā-dosa)〉【一四二頁一一行】〈法身 (dharma-kāya) とは、無漏法なる資糧の相続、あるいは転依 (āśraya-parivṛiti) である〉【一四三頁一五行】〈三乗 (yāna-traya)〉【一六九頁八行】〈前世 (宿住、pūva-nivāsa) が「前世 (pūve-nivāsa) で」ある〉【二二一頁一一行】〈離生 (viveka-ja)〉【二二一頁一四行】〈定生 (samadhi-ja)〉【二二二頁四行】〈欲望の対象 (kama-guṇa)〉【三一一頁三行】〈修習 (niśevana-bhāvana)〉【三三三頁一八行】〈心無堪任性' cittākarmānyatā)〉【三四三頁一六行】〈太白金星 (usanas-taraka)〉。加えて三一九頁三行の〈根本の無量に似てゐるもの (maulāpramānasatva)〉という場合のように、どちらともつかないものもある。読み進むうえででさしたる障害になるわけでもないが、やはり統一することが

望まじ。

【一七頁注五】 *nisyamdane* はチベット訳により *nisyamdena* に訂正。→ *nisyamdane* はチベット訳により *nisyamdena* に訂正。

等流果の「等流」といえば当然、*nisyamda* のはずだが、巻末訂正表でも右記のままになっているので、ひょっとしてこれも「panic」[anga] のたぐいかと思わず原文を確認してしまつた。しかしやはりたんなる誤植であつた。ちなみに本書では五〇頁七行、九行に同じ「等流によつて」という用例があり、原文はやはり *nisyamdena* となっている（荻原本六二五頁一一二行一四行）。

【一八頁～四三頁】「有貪心」という語の解釈をめぐる議論。参考文献として宮下晴輝「連合と結合―有部による有貪心の解釈に關説して―」（『印度学仏教学研究』三三卷二号、一九八四年）、同「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』六三卷一号、一九八三年）を追加したい。

【五四頁注一】〈*Vinitabhadrā*〉→〈*Vinitbhadrā*〉誤植。なおこの人物は『俱舍論』本論を約二分の一に切り詰めた抄本 *Sa-tvānūrūpā Sāstrakārikābhāṣya*（大谷No五五九二、東北No四〇九一）の作者だが、実は *Vinitabhadrā* ではなく *Saṅghabhadrā* という名であつたと思われる。すなわち、その名を *Du-bhang* (= *Vinitabhadrā*, 調伏賢) と表記するのは北京版だけであり、デルゲ版、チョーネ版では一貫して *Dus bzang* (=

Saṅghabhadrā, 衆賢) とされていること、その北京版も、標題では確かに作者名を *Du-bzang* としているが、続く本文冒頭では「軌範師 *Dus bzang* 造、俱舍論注 *Sa-tvānūrūpā* 始まる」と述べていること、また安慧や滿増の「俱舍論」注においても、北京版だけほときに衆賢 (*Dus bzang*) を *Du-bzang* と表記する場合があること、などの事実が、この人物が「順正理論」「顕宗論」の作者と同一名である（そしておそらく同一人物である）可能性を示唆する。ただし東北目録がこのテキストを「顕宗論」と同定しているのは誤りなので注意。詳しくは Marek Mejer, *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*, Altmund Neu-Indische Studien Nr.42, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1991 およびそれに対する筆者の書評（『仏教学セミナー』六〇号、一九九四年、七八～七九頁）を参照されたい。

【五五頁～六八頁】「十六行相の実質」と題されたこのセクションは、『大毘婆沙論』以降の有部説と『俱舍論』独自の説、併せて四種の説が列挙されており、容易に全体を把握することが難しい。諸説を系統的に整理し、またこれに対する衆賢の立場を考察した参考文献として、青原令知「俱舍論」における四諦十六行相の定義」（『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店、二〇〇二年）を挙げておく。

【六二頁五行】〈我という〉単一の実質を「誤つて縁することによつて」、限定することなしに、集合した五取蘊を、區別することなく「我である」と「把握することによつて」、あるい

は別の種類とは殊別された、現在の自分自身の実体を縁ずることによって、あるいは三世の自分自身を縁ずることによって、自分自身を追求することが「自体欲」であり、第一「の欲」である。

原文自体が難解でよくわからない部分もあるが、ここは、人が五蘊を我として執着する仕方について、(1)「限定することなしに」すなわち特別な条件なしに、ごく一般的な意味で「わたしはある」と思うこと、(2)「別の種類とは殊別された、現在の自分自身」すなわち現在一刹那において、他者とは区別された「このわたし」を対象に「このようにわたしはある」と思うこと、(3)「三世の自分自身」すなわち過去や未来の自分と比較しての「今のわたし」という観点から「今までと同様にわたしはある」「今までとは別様にわたしはある」と思うこと、といった分類が述べられているようである。訳文中、はじめの方の〈集合した五取蘊を (samasteṣu pañcakupāḍāna-skandheṣu)〉、区別することなく〉という句は、〈五取蘊を合して区別せず〉というぐらゐの訳でよいと思う。samastā という語は賢聖品で四念住を論ずるなか「縁縁 (samastālambanā) 念住」の解説に見いだされ、そこでは身・受・心・法を個別にはなく「区別せず、合して」あるいは「一括して」縁ずる、という意味で用いられている。櫻部・小谷訳『賢聖品』(一〇一―一二頁)もその方向で訳している。また後半部分の〈三世の自分自身を縁ずることによって〉という訳については、この訳文に合わせて原文 *trāyadhvik'āma-bhāvānāmbanato* (萩原本十二

七頁一九行) を *trāyadhvik'āma-bhāvāmbanato* と訂正すべきであろう。

【六二頁一〇行】〈わたしは「未来世に」このようでありたいとは〉↓〈わたしは「未来世に」このようでありたい」とは〉誤植(カギカッコの脱落)。

【六三頁一行】〈それによってか「の苦」が集まり起こるから「集」である〉とは、その第二の欲によって刹那の連続により、「やがて」後有が生起するから。芽などの生起が果実の「結ぶもと」であるごとくであるとは、たとえば芽などの生起は、「芽から茎、茎から花、花から果実という」連続性による果実にとつての集起(原因)であるごとくである。↓(改訂案)〈それによってか「の苦」が集まり起こるから「集」である」とは、その第二の欲によって「やがて」後有が生起するから、である。刹那の連続によって、芽などの生起が果実となるごとくである。たとえば芽などの生起が、「芽から茎、茎から花、花から果実という」連続性によって、果実にとつての集起(原因)となるごとくである。内容的には同じことだが「刹那の連続により」(*ksāna-pariparāyā*) という語の前で文章を区切った方がわかりやすいように思う。

【六六頁注一】ここで紹介されている *Bimbisāra-sūtra* について和訳研究が公開されたので紹介しておく。松波泰雄「チベット語訳『ビンピサーラ王迎仏経』について」(『宮澤正順博士古稀記念 東洋―比較文化論集』青史出版 二〇〇四年)。

【七六頁二行】〈(17b)〉↓〈(17d)〉誤植。

【八五頁四行】 いわゆる古師 (pūrvācārya) 説のひとつ。安慧
釈には瑜伽師 (yogācāra) 説とされる。『俱舍論』の古師説
と初期瑜伽行派学説の関係については、よく知られているよう
に袴谷憲昭『pūrvācārya考』(『印仏研』三四卷二号、一九八
六年・同『唯識思想論考』大蔵出版、二〇〇一年に加筆・再
録)に詳しい。またこの箇所の出典も『瑜伽論』(大正三〇卷
六八二頁下：Peking, Zi 270b, Derge, Shu 256b)であること
は宮下晴輝『現観辺智諦現観』(『仏教学セミナー』第四七号、
一九八八年)に指摘されている。

【一〇二頁注四九】最後の行 <kṛsn 'āyatan 'ādi> ↓
<kṛsn 'āyatan 'ādi> 誤植。

【一〇六頁一四行および一六行】 <そ「の袋」が> ↓ <その袋
が>

<そ「の袋」が、繩が切れることによって息を吐くようだと説
かれてゐる> (sa rajjāchedad uochvasatya pedōcyate : 荻原
本六三八頁三二行～三三行) <たとえばそ「の袋」が、繩によ
つてぎゅつと縛られていたのに> (yathā 'sau rajjiva nipīḍya
baddha pedā : 荻原本六三八頁三三行～六三九頁一行)。どち
らも「袋」と訳された pedā の語が原文にあるのでカッコは必
要なく。

【一一九頁最終行】 <その力も無限である、とバダントは「説
く」>

この「バダント」について称友は「バダントとは、譬喩者な
る上座である」(一二四頁一六行)と言う。おそらく定品に

<経部師の大徳>(二五〇頁二行)、<大徳などの経部師>(三五
八頁一行)と言及される人物と同一であろうから「バダント」
「大徳」どちらかに訳語を統一した方がよい。ついでに一二四
頁一六行「譬喩者」と二五〇頁二行「譬喩師」も統一しておき
たい。二五〇頁の記述によれば、かれの「譬喩師説」あるいは
「経量部説」は『大毘婆沙論』に引用されているといい(ただ
し現存漢訳『大毘婆沙論』に未証定)、三五八頁の言及によれ
ば、かれは「カシユミール」の人であつて毘婆沙師でない人だ
そうである。この人物について、本書の注(一二六頁注九)は
参考文献として赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』七九～八三
頁を挙げるが、網羅的な赤沼辞典をいきなり繙くよりは、まず
櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館、一九六九年)一
七七～一七八頁の解説によつて摘要を得た方がいだろう。な
お筆者もこの人物について多少論じたことがある(福田「上座
世親と古師世親」『同朋大学論叢』七八号、一九九八年、七〇
～七二頁)。

【三四頁八行～九行】 <大徳アナンタヴァルマンは「習気と
は、無記の、特殊な心である、と」主張する>

<心である、と「主張する」は「心である」と主張する>の誤
植。習気などという用語を使っているのもこれも譬喩者・経量
部のたぐいかと勘違いしそうになるが、前項の「大徳」とは異
なりこの大徳アナンタヴァルマンは毘婆沙師である。根品第四
六偈で、世親は有部の四有為相(生・住・異・滅)実有説に対
して「有部は、因縁和合を離れて生相のみが法を生ぜしめるこ

とはない、と主張するが、それならたんに因縁和合が法を生ぜしめると考えればいいのに、なぜわざわざ生などの有為相を別法として立てるのか」と批判する（プラダン本七九頁、櫻部『俱舍論の研究』三四四頁）。これに対し称友疏で「眼は光がなければ（つまり暗闇では）眼識を生じないが、だからといって「眼が」それ（眼識）を生ずる因でないことにはならない。同様に、生「相」は因縁和合を離れては法を生じないが、だからといって因ではないことにはならない」と反論を試みるのがアナタヴァルマンである（荻原本一七九頁―一九行―二二行）。有為相実有説を支持しているのだから譬喩者の系統ではない。

なお後期有部が導入した「習気」(vasanā)の概念は、不染汚無記（無覆無記）の習気である。すなわち独覚や阿羅漢が、すでに煩惱そのものは断じているのに、なお過去の煩惱の余韻によって、仏のように智慧のはたらきが完全ではない場合の、そのような聖者の「劣った智と俱生する心・心所」を総じて「習気」と呼ぶ、と『順正理論』は言う（大正二九卷五〇―一頁下―五〇二頁上）。これについて称友疏は別の箇所でも「また、無智等の習気なる心はどこに分類されるべきか」といえば「大徳アナタヴァルマンが毘婆沙の注釈 (Vaidhikaikya-kavya) のなかで、これら四（異熟生・威儀路・工巧処・變化）以外にも無記の識はある、と述べている」（荻原本二四三頁二六行―二八行）と言っているから、このアナタヴァルマンの習気に関する説は、かれの「毘婆沙の注釈」なる書物に説かれていたものようである。

【一四六頁注七】(ekantike nbhi: tī ekantikenbhi: に訂正) ↓
(ekantike nbhi: tī ekantikenbhi: に訂正) 誤植。

これは巻末の原文訂正表では綴り自体は正しく表記されているが、すでに指摘したように称友疏のローマ字転写風に「ekantikenabhi:」になっている。

【一六五頁三行～六行】(他「者」の心を知ろうと欲する者は、「まず」、「わたしのどのような身体の中にどのような心があるか」と考えて)、自らの身・心の相をとらえる。「次に、」同じようにして、他の人々の「身・心の相に」も「思いを」向ける者に、「他者の」心を知ることによって「他心通が」なされることになる。「その」通が成されたときに、かれは「他者の」色に関わりなく「その心を知るのである。」

本論で、他心通が加行から円満にいたる過程を解説した箇所である。まず自らの身心相続を「このような身体にはこのような心がある」と観察し、次に他者の相続に対して「あのような身体にはあのような心がある」と類推する。こうした加行を経て他心通が円満した者は、色（身相続）を観察することなく、自心によって他心を知ることができる、という意味で、誤訳ではないが、最後の一文（かれは「他者の」色に関わりなく「その心を知るのである」と訳しているなかの「他者の」）という補いの語は、必ずしも必要ない。すなわち『大毘婆沙論』に「問う、眼で色を見ずして他心を知ることとは可能か？答える、耳で声を知ることによって可能である。問う、色も見ず、声も聞かずして他心を知ることとは可能か？答える、鼻で香を嗅ぐこ

とよって可能である……(中略)……問う、色も見ず、声も聞かず、香も嗅がず、味も嘗めず、所触にも触れずして他心を知ることは可能か?ある者が答える。不可能である。なぜなら、他心智は色を縁じて生ずるものだからである」という問答があり、次に婆沙評家がこれを批判して「初めの引発時(他心智の加行の段階)ではたしかに不可能であるが、すでに「他心智を」円満した者であるならば、色を縁じなくとも「他心」を知ることが可能である」と正説を述べる(大正二七卷五一四頁上)。つまりここで強調されているのは、他心通は加行の位では内外処を通じて、言い換えれば(色を通路として)成さるべきものである(本書一六五頁、一七行)けれども、円満すれば五根・五境の媒介なしに自心をもって他心を知る境地にいたる、ということだから、最後の一文は(「その」通が成されたときに、かれは色に関わりなく「心のみによって直接、他者の心」を知るのである)というくらいに訳した方が、より有部の言わんとする論点を伝えることになると思う。

【二〇一頁一〇行】(総じていえば、静慮は生[静慮、*upapatti-dhyanā*]と等至(すなわち、定)静慮(*sanapati-dhyanā*)との別によって)本論の文章であることを考えれば、コンパウンドを区切るハイフンはいらぬのだが、ただしこれは原文では *upapatisamāpatti-dhyanā* となっており、語を補足した表記なので、判断に苦しむところである。

【二〇四頁一二行～二三行】(この一境性とは何か。所縁を一にすることである。そうだとすれば、所縁を一にするもろもろ

の心がすなわち三昧であり、「心とは」別な法である心所が「三昧であるのでは」ない、ということになる。「否」、心がすなわち三昧なのではなく、それら「もろもろの心」が一境をよつて起こるゆえんたるその「心所」法が三昧であり、それがすなわち心一境性である。)

定静慮の本質が「心一境性」すなわち心が一点に集中した状態であるという定義は、すでに根品で心所法(大地法)のひとつとしての「三摩地」を定義する箇所に見られる(プラダン本五四頁二三行、櫻部『俱舍論の研究』二八二頁、称友疏荻原本一二八頁四行)。『順正理論』はその箇所、いわゆる心・心所同体説を主張する「譬喩師」の見解を詳細に論駁しており、そのひとつとして「心を離れて別の三摩地の体なし、すなわち心の体が境を縁じて生ずる時、流散せざるによるがゆえに」という上座(シュリーラータ)の説を挙げる(大正二九卷三九〇頁中)。加藤純章『経量部の研究』(春秋社、一九八九年、二〇二頁～二〇六頁)によれば、上座は受・想・思の三心所だけ認め、残る心所のうち触と三摩地の二は心と同体であり、他は思の差別であると考えていたという。この定品の冒頭部で有部説に対する疑問のかたちで述べられる批判は、したがって上座の意見と考えることもできるが、『順正理論』はここではそれを「経主」つまり世親自身の説と見なしており(大正二九卷七五六頁中)、普光『俱舍論記』(大正四一巻四一七頁中)法宝『俱舍論疏』(大正四一巻七八七頁下)などがこれを「経部の難」としているため、伝統的には世親の経量部の立場からの批判と考え

られている。しかし本書を読めばわかるように、世親自身の態度は曖昧で、はたしてどの程度これを積極的に支持しているかは判然としない。

なお近年『俱舍論』の経量部と瑜伽行派学説の関係が盛んに議論されているが、ロバート・クリツァはつい最近、『俱舍論』の経部説を網羅的に取り上げ、そのいちいちについて関連する『瑜伽論』の記述を調査し、ならに『順正理論』の記述などについての考察も加えた、非常に有用な資料集を出版した

(Robert Kritzer, *Yasubandhu and the Yogācārabhūmi, Yogācāra Elements in the Abhidharmakośhasāstra*. STUDIA PHILOLOGICA BUDDHICA XVIII, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 2005)。そのなかでクリツァは、ここに述べた『順正理論』と同様の三昧の仮実論争が『成実論』(大正三三卷三四頁中下)にも見られ、訶梨跋摩と上座説が軌を一にしている事実を指摘している。一方『瑜伽論』の対応記述 (*Yogācārabhūmi*, Bhattacharya, ed. p.60, 6-7; 大正三〇卷二九一頁下)も挙げているが、これは「三摩地とは心一境性である」とあるのみで詳細は不明である。譬喩者と経量部(世親)を区別して考える立場のクリツァは「これは〔経部というより〕譬喩者の立場と見なした方がより正確であろう」と述べている。

【三三三頁注五五】〈AKBh 667〉→〈AKVy 667〉誤記。

【三三三頁注六五】〈tīṣṭhātī, iti rūpālabhana-rūpapratiśṭhānam tīṣṭhātī, rūpālabhanam rūpapratiśṭhānam 訂正〉→

〈tīṣṭhātī, iti rūpālabhana-rūpa-pratiśṭhānam tīṣṭhātī, rūpālabhanam rūpa-pratiśṭhānam 訂正〉称友疏の原文訂正なので母音結合を区切る。卷末訂正一覧表ではそのようになっている(668, 9)。

【二五五頁四行〇五行】〈だからそれをよく考察しなければならぬとは、それを『瑜伽師地論』を見てよく考察しなければならぬと、軌範師はそれ(論)に関心を向けさせているのである〉

十八静慮支の体をめぐる議論。初静慮および第二静慮における楽と第三静慮における楽は別体である、という有部正説に続いて、これらを同体とする異説が挙げられる。これは『大毘婆沙論』の「有説」と同じであるが(復有説者。実体唯十。謂三静慮楽合為一・大正二七卷四二二頁中)、『光記』(大正四一巻四二三頁上)『宝疏』(大正四一巻七九一頁下)は経部説とする。しかし世親は最後に(以上)これはある人々の説であるけれども、昔の軌範師らが示している限りではそのようには説明されなかった。だからそれをよく考察しなければならない)と、自らの立場を「昔の軌範師」(pūrvacārya)に仮託して議論を締めくくる(二四九頁一二行。八五頁四行には「古師」とあったので、訳語を統一すべきであろう)。それに対する称友の注釈がこの箇所である。pūrvacāryaと『瑜伽論』が具体的に結びつけられている例として、袴谷憲昭「pūrvacārya考」(前出)においても注目されている。続いて称友は『瑜伽論』の記述の摘要らしき説を紹介する。これについて荻原雲来は称

友疏校訂本（六七六頁）の注で「撰決撰分」の三摩呬多地（大正三〇卷六四九頁上〜下）を示し、袴合は「本地分」（大正三〇卷三三〇頁下）を併せて挙げる。前項に挙げたクリツツア（三八六頁〜三八七頁）は「本地分」の記述がむしろ第一・第二静慮と第三静慮の楽の区別を論ずる『大毘婆沙論』の見解に通じることを指摘している。

【三〇九頁注五】 法宣『俱舍論講義』の引用。筆者が輪読会に参加していたころ、小谷はいつも『俱舍論講義』を手許に置いていた。前著『賢聖品』および本書でしばしば法宣が注に引用され、理解の資助とされているのはそのためである。一八五二年に講述され、一八九八年に櫻井寶鈴の編によって刊行されたというこの書は、一時期そのわかりやすさゆえ広く読まれたようである（舟橋水哉『俱舍論講義』東方書院、一九三三年、一九七六年に名著出版より復刻、二五頁・櫻部建「大谷大学の俱舍学の伝統について」『仏教学セミナー』七〇号、一九九九年、三八頁）。たとえばここでは、阿羅漢が有漏の諸法を空・非我と観ずる空空三昧を修した後、さらにその空空三昧をも「空である」と観じて空空三昧に入ることが、死骸を焼くとき、まず杖で屍を転がしながら焼き尽くし、次にその杖をも炎に焼いてしまふようなものである、という喩えで説明されている。法宣はこの譬喩を「顕宗ニ喩ヲ説ク」と前置きして紹介しているから、直接は『顕宗論』（大正二九卷九七一頁中）から採ったのだろうが、まったく同じ譬喩が『順正理論』（大正二九卷七六六頁下）にも見られることを付言しておく。

些細な誤植の指摘や蛇足めいた補足説明に終始したが、以上をもって書評の責を果たしたことにさせていただきたい。なお定品後半の称友疏本文校訂には、榊亮三郎将来の京都大学所蔵写本（京大写本）が用いられている。これは誤記が多いからという理由で荻原本ではほとんど参照されなかったもので、確かに三三三頁注五、三五四頁注九に示されたわずかな原文を見ただけでも二・三の誤記が認められるが、三三三頁注五の例では荻原本に欠落しているかなりの量の原文がこれによって補われるなど、本書では有効に活用されている。「あとがき」によれば、これら京大写本に基づく指摘は、定品から輪読会メンバーに加わった岩本明美によるものであるという。

四

櫻部はこの『俱舍論』和訳と並行して「新国訳大藏經」（大藏出版）の『発智論』を担当し（『発智論Ⅰ』一九九六年、『同Ⅱ』二〇〇〇年、加治洋一との共著、旧稿をまとめた論文集『阿含の仏教』（文栄堂、二〇〇二年）を出版し、さらに「仏教と真宗と 真宗の若い人々と語る」と副題された二連の講義録を出している（『仏教とはなにか』『真宗としての仏教』『業・宿業の思想』『浄土と往生』平楽寺書店、二〇〇二年〜二〇〇三年）。後者の講録に示された、近代の人道主義的道徳観に染まった今日の仏教理解に対する深い懐疑のまなざしには、学ぶべき点が多い。小谷は前著『賢聖品』刊行から本書までの間に、グレゴリー・シヨベンを招いて行った大学院特別セミ

ナーの記録『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』（春秋社、二〇〇〇年）や、『撰大乘論』のアーラヤ識説と三性説を解説した安居講本『撰大乘論講究』（東本願寺、二〇〇一年）をまとめる傍ら、自らの研究の中間総括でありかつ今後に向けられた序説『法と行の思想としての仏教』（文栄堂、二〇〇〇年）を刊行し、仏教における「法」の概念と意義、およびその実践としての修行道体系の展開を阿含・阿毘達磨・瑜伽行派文献に跡づけてみせた。そのためまぬ姿は後進の徒にとつて仰ぐべき軌範である。また本庄が永年取り組み公表してきた俱舎論注『ウパーイカー』の全訳もほぼ原稿が整い、単行本化の作業に入っていると仄聞する。出版されればインド仏教研究分野における第一級の資料として広く活用されることになろう。さらに、『俱舎論』輪説会発足時からのもう一人の中心人物である加治洋一も、先の櫻部との『発智論』および『雜阿含経Ⅰ』（大蔵出版、二〇〇四年、長崎法潤との共著）といった「新国訳大蔵経」の仕事に加え、懸案となっていた『順正理論』国訳公表の作業に取りかかった（賢聖品の冒頭、前出『櫻部建博士喜寿記念論集』所収）。これも、難解をもつて知られるこの論書の今後の研究に資するところが少なくないと思われる。

一方『俱舎論』輪説会としてはすでに随眠品の準備稿ができあがっており、間もなく出版の運びとなる状況であるという。これに現在読み進められている世間品本論の訳が完了すれば、いよいよ『俱舎論』および称友疏のサンスクリット原典からの和訳がすべて揃うことになる。本書の著者たちが、個人研究と

共同研究の双方において、今後もより充実した活動を進め、学界を裨益してくれるであろうことは疑いようがない。

櫻部建・小谷信千代・本庄良文『俱舎論の原典研究 智品・定品』大蔵出版、二〇〇四年一〇月、A5判、ハードカバー、三九九（三七一二八）頁、本体価格九〇〇〇円（税込定価九四五〇円）ISBN4-8043-0561-0