

〈資料〉

新出梵本『俱舍論安慧疏』（界品）試訳（6）

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、本誌前号に掲載されたものの続編であり、平成19年度から平成22年度に一度、また平成25年度から平成29年度に再度、科学研究費補助金を支給され行われた、ポタラ宮所蔵のステイラマテイ『俱舍論』注釈書『真実義』（Sthiramati, *Abhidharmakośaṭīkā Tattvārthā: TA*）の新出梵文写本に関する研究成果の一部である。今回は櫻部建『俱舍論の研究』に収められる和訳のうち、第一章「〔十八〕界の解説」の第三節「蘊・処・界についての細論」の第三項「蘊・処・界の意味」の途中、一七四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ぬものである。皆様方の忌憚ないご指導とご鞭撻をお願いします。

〔承 前〕（TA, A, 27a10, Pek, To, 85b4）

〔反論〕しかしそうであれば、眼界が六〔識〕とは別でないことになる。別の種類のものでないから。¹【有部】そうではない。能依と所依との種類が違うから、あるいは、仮説の時が異なるから、あるいは、眼界は六〔識〕を先とするから、あるいは、六〔識〕はそれ（眼界）を先とするものでないから、〔眼界と六識との〕違いは極めて明らかである。一切〔法〕は三世にあるものではあるが、〔法が〕ある分位にあるとき、そ〔の分位の〕名において安立される。それを考慮すれば、六識界は意を先とはしない。しかし未来の時においては、眼界と同様、六識界も〔分位が分けられない〕。ゆえにどうしてそれらに先であることが妥当するであろうか。²

1 『正理』卷三、三四三下一九一二〇。若爾、眼界望於六識、無別體類、應非別界。

2 『正理』卷三、三四三下二〇一二四。此難不然。所依能依體類別故。有說。安立時分異故。復有說者、六是意先、意非六先。故甚有異。雖諸界體並通三世、然就位別安立

毘婆沙師たちは、処・界と同様、蘊を実体として認める。集積は多数の実体の集まりを本質とするから、実体として存在しないものには集積たることを認めないので、もし蘊の意味が集積という意味であるなら、と尋ねる³。集積やドガラのようにという場合、例えば、多くの米粒などの実体の集まりであるから、集積は仮説として〔の存在〕であり、実体として〔の存在〕ではない。米粒などを(86a)取り去れば、それ(集積)は把握されないからである⁴。それと同様に、ドガラは色等の蘊の集まりに過ぎず、実体として〔の存在〕ではない。

支分の集合によって車という名が考えられる。それと同様に諸蘊に依って世俗として有情と呼ばれる⁵というのが教証である。

【反論】 そうであれば過去・未来等の実体の集まりを体とするから、蘊は仮説の存在であることになる。しかしそれは認められない⁶。それゆえ蘊の他の意味が語られなければならない。【答】 そうではない。極微は一つでも蘊であるから、一つ一つの極微も蘊と言われる。なぜなら、そうでなければ蘊は自性がないことになるから、処・界と同様、諸法は蘊によって自性が包摂されることがなくなるであろう⁷。仮説の存在には自性は存在しない。【衆賢】 そうであれば、それは他の矛盾をきたすことになる。「蘊の当体は集積の当体である」云々と

異名。由此故言六先意後。未來意六、時位未分、如何可言六先意後。

3 法宣(卷二上、一一三頁)は、有部は蘊処界を実有とし、經部は界を実有、蘊処を仮有とし、世親は処界を実有とし、蘊を仮有とする旨を述べる。『国訳大藏經 論部一』五四頁脚注二二九参照。

4 ある物を構成している部分を取り去るとき、それが認識されなくなるなら、それは世俗有である。AK, VI, 4. 櫻部・小谷『俱舍論の原典解明 賢聖品』六一頁参照。

5 SĀ, 1202; SN, 5, 10. 本庄[9014]参照。AKBh, 466, 3-4. 櫻部建「破我品の研究」(『大谷大學研究年報』第十二集、一九五九年)六九頁参照。

6 『正理』卷三、三四三下二四一二五。若以聚義釋蘊義者、蘊則非實。聚是假故。

7 本章第一八頌に、一切法が色蘊と意処と眼界とに包摂されることが説かれる。その場合、ある法が他の法に包摂されるということは、その自性を持つものに包摂されるのであって、他の自性を持つものによってではない。ある法がそれと異なる自性を持つものに包摂されることは理に叶わないからである。櫻部『俱舍論の研究』一七〇頁参照。

いうことでなくなるからである。〔集積の当体という〕この場合の「当体」(artha)は集積の所依であり、集積そのものではない。「当体」は実体の同義語だからであり、集積は実体ではないからである、と軌範師衆賢は〔言⁸〕。あるいは一極微といえども三世に包摂されるから、慧によって略集することによって集積とすることが可能であるから、蘊は仮説の存在ではない、とかの同じ〔軌範師衆賢〕は言⁹う。

【反論】 そうであって経と矛盾する。「そのすべてを一つに略集して色蘊と言う」と〔経に¹⁰〕説かれているからである。【アールヤダーサ】 他方、軌範師アールヤダーサは言う。この場合、箇々の実体が相互に関係して集積となる。しかしその場合、一つ〔の実体〕には集積ということはない。そこには〔他に〕関係することがないからである。そうでなければどのようにして、(86b) 無常・苦・空・無我なるものが、断じられるべき、遍智されるべきものであり、かつブドガラの仮説のための取蘊となるであろうか。処と界とが実体として存在するとき、これら諸法は仮説としての存在ではない。ブドガラは名のみに過ぎないからである、と。

【論難】 しかしそうであれば瓶や布なども実有であるという誤謬に陥ることになる。その場合にも、それぞれの実体が、相互の関係によって、瓶や布となると言い得るからである。そして色等の実体のある限りが蘊であることになる。そしてそうなれば「すべてをひとまとめにして色蘊と名づける」と言われたこ

8 『正理』卷三、三四三下二五一一七。此難不然。聚於所依、立義言故、非聚則義。義是實物名之差別、聚非實故。

9 『正理』卷三、三四四上八一九。又一極微三世等攝。以慧分析略爲一聚。蘊雖則聚、而實義成。

10 『雜阿含』卷二、一三中一五一一九。云何名陰。若所有諸色。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。彼一切總說色陰。隨諸所有、受想行識、亦復如是。彼一切總說受想行識陰。是名爲陰。

『婆沙論』卷七四、三八三上二五一一八。餘經復說。云何色蘊。諸所有色若過去若未來若現在。若內若外若麤若細。若劣若勝若遠若近。如是一切略爲一聚、說名色蘊、乃至識蘊、廣說亦爾。

『雜阿含』卷二、一四下四一七。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。彼一切總說色。是名爲陰。受想行識、亦復如是。

とが齟齬をきたす。【反論】 かれ(軌範師アールヤダーサ)は言う。〔色等の実体のある限りが蘊であることとは〕ならない。相互に関係することによって、多なる〔実体〕が「蘊」と名づけられるからである。例えば、「多なるもの」という場合、外ならぬそれら(多なるもの)が「それら多なるもの」と呼ばれるのであって、〔多なるものを構成している〕一つ一つが〔「それら多なるもの」と呼ばれる〕のではない、というこれが譬喩である。

【答釈】 それは不当な説明である。なぜなら、そこにおける多なるものすべてが〔蘊〕であり、過去等の実体の箇々のものは蘊ではないというのは、〔譬喩と〕共通性がないからである。もしそれらが集められたものにおいてのみ蘊と仮説されるなら、マーシャ豆の集積と同様に蘊は仮説有である、ということが成立する。身体も無常・苦・無我・空・として観察すべきであると説かれており、それは仮説として〔観察すべきであると説かれて〕いないわけではない。同様に有情が無常であることも説かれている。

まさしくその最初の夜に、人は〔母〕胎に宿る。

静止することなく進み行く。歩みつつ引き返すことがない。¹¹

有情は実体としては存在しないことが明らかにされている。仏陀世尊の説法は、現前の特定の所化に関して〔説かれたもの〕であるから、(87a) 蘊について無常であると説くこととも矛盾しない。森にとっての木や軍隊にとっての軍隊の支部という仮説の因が仮説であることも認められている。しかしそれについて別に記されたことはここには関係しないから考察されない。

【有部の異説¹²】 果という重荷を背負うものの意味が蘊の意味であるという場合、果がすなわち重荷であるというのが「果という重荷」である。他方、「背負う」とは、〔重荷が〕それに依存すること、それに依止して自体を得ることという意味である。というのは、重荷を背負うことのできる身体の一部、それが肩(skandha, 蘊)であるから、ここにおいても、果という重荷を背負うものの意味が蘊の意味だからである。

何が何の果という重荷か。まず五蘊にとっての共通〔の重荷〕は六処である。¹³

11 Udānavarga I, 6. 『出曜経』卷一、無常品(大正四)六一二下五一六。若如初夜 識降母胎 日涉遷變 逝而不還。

12 法宣卷二上、一一五頁参照。

13 法宣(卷二上、一一五頁)は極微のような一実法でも蘊と呼ぶ理由を「因よく果を

すなわち「六処は名色（五蘊）を縁とする」と説かれる如くである。色と識との二つにとって、触は六処を縁とするから、触が果という重荷である。受にとっては愛〔が果という重荷〕である。愛は受を縁とするからである。行にとっては識〔が果という重荷〕である。識にとっては名色〔が果という重荷〕である。識は行を縁とし、名色は識を縁とすると説かれるからである。他の場合にも同様に適用される。それゆえ、このように一つの実体にも蘊であることが成立する。すべての〔実体は〕それぞれ果という重荷を背負うからである。

【有部の異説¹⁴】あるいは部分の意味である云々という。俱生の場合にも、〔四〕大・〔四〕大所造〔色〕と心・心所との一つ一つの実体も、智によって区分することができる。(87b) 有為には、過去、未来、現在という三つの区分がある。ゆえに、蘊は実体として〔存在し〕、仮説として〔存在するの〕ではない¹⁵。

【世親】しかしそれは経を逸脱している云々〔という〕。

【衆賢】軌範師衆賢は言う。処・界の意味が経を逸脱していても〔それは〕取り上げられず、蘊の意味が経を逸脱しているのは認められないという、そのことにどういふ道理があるのか。この場合、その道理とは、処・界の意味は経に説かれていないから、そこには経に矛盾することはないが、他方、蘊の意味は経中に世尊によってまさしく説かれているから、そ〔の意味〕と矛盾すれば〔蘊の〕別〔の意味〕が理解され得ない〔ような道理である¹⁶〕。

【世親】〔軌範師世親は〕経〔に説かれる蘊〕を集積を意味するものに外ならないと言う。「そのすべてを一つに集めと」と〔経に〕説かれるからである。一つ「一つに」とは、ただ一つに、である。〔集積〕が経に説かれる蘊の意味であるから、蘊を、そのように、果という重荷を背負うものの意味として、あるいは、部分の意味として、理解することはできない。【毘婆沙師の難】〔そうすれば〕結果的には蘊は仮説有であることになることを止めさせようとして、それでは有色の処も云々と言う。〔有色の処には〕牴触性のない処を除いて十〔色

荷うゆえに一実法でも蘊なり」と言う。

14 法宣卷二上一頁五参照。

15 『正理』卷三、三四四上一三一—四。有餘師説。可分段義是蘊義。處有爲法、皆有過去未來現在三分段故。

16 『正理』卷三、三四四上一三一—四。一四一一八。復有何理、唯蘊義中、固求經證、於處界義、唯依理釋、絕不求經。觀此義言、似專朋黨。故應如彼、據理無違。

処)すべてが含まれる。眼等の多くの極微が〔集積して心・心所の〕生ずる門となるからであるとは、〔有色の処が〕 仮説有であることの理由を述べるのである。五識身は〔極微の〕集ったものを所依とし所縁とするからである。集まった多くの眼根の極微と顕色の極微とが、相応する〔心所〕を伴う眼識の所依と所縁となることによって、生ずる門となる。身処と所触の処に至るまでそれと同様である。それゆえ眼等の処は多くの実体の集まりだから (88a) 仮説有だからである。

【世親】そうではない。集合している〔極微〕が、一つ一つ、因となるからであるという。「多くの〔極微の集合体が心・心所の〕生ずる門となるからである」と述べられたこと、それは認められない。なぜなら、集合している〔極微の〕すべてが、一つ一つ、それぞれ因となるからである。眼識等はそれぞれの極微を所依とし、それぞれの極微を所縁とするからである。あるいはどうして集積したものだけが所依となり集積したものだけが所縁となると汝が考えるならば、共に作用し依存する〔極微の〕全体それぞれが因となるからである。もしそのように〔極微全体の〕一つ一つ〔の極微〕が処となるなら、〔有色の処は〕無色の処と同様、〔根・境の二に依らないこと〕になるであろうといえ、それに対する答えとして、もし〔根は〕境と共に作用するものであるから云々と言う。もし、〔根は境と〕共に作用し依存するものが因となるからといって、根の極微が箇々に処となることが認められないならば、そうであれば、眼等の根は色等〔の境〕と別の処ではなくなる〔という過失に陥る〕ことになる。どうか。〔根は〕境と共に作用するものだから、根は境に依らずに単独で心・心所の生ずる門とはならないからである。しかし汝にとっては、眼根等は色等とは必ずや別の処である。「十二処」と経に〔説かれる〕からである。以上のように、眼等の極微は個々のものも処であると考えられる。

【問】それではどうして境の極微は共に作用するものであるのに眼等の極微と別個のものとされるのか。(88b) 【答】それらは共に作用するから一つ〔の処〕とされるのではない。それではどうか。類と行境と識とが共通であること¹⁷によって〔一つの処とされる〕。境の極微は、〔根の極微と〕類が別であり、また、それら(境の極微)には行境がない。あらゆる青等の色の識が生ずる場合、

17 類と行境と識との区別によって界の区別がある。Cf. 26a8.

眼根の極微が共通の因であるから、そして青等の極微はそうではないから、それゆえ〔境の極微と眼等の極微は〕一つ〔の処〕とされない。他の場合も同様に理解すべきである。

ところで『婆沙〔論〕』には説かれる¹⁸というこ〔の語〕によって蘊が仮有であるということを示す。それでは〔『婆沙論』に言う〕その「蘊を假説として考慮する」とはどういうことか。過去等を一つに纏めることを考慮することであり、考慮する者の内的器官 (amṭahkarāṇa)¹⁹の働きである。なぜなら、その考慮によってそれらは蘊と呼ばれるからである。考慮することなくしては、〔蘊は〕集積のように一つのものとなることはない。それゆえ、集合を形成するものが集合体の名で呼ばれるから、極微は一つの蘊の一部分であると言う。あるいは、蘊を仮説として考慮するという場合、蘊とは仮説であると考慮して、〔つまり〕蘊は仮有であると考慮し〔すなわち〕考えてである、と他の人々は〔言う〕。

極微は一つの界のとは、有色の十〔界〕のどれかの、である。一つの処のとは、同じ有色〔の十処〕のどれか一つの、である。蘊のとは、五蘊の中の色蘊の、一部である²⁰。実体である極微に関して〔蘊の〕一部分〔と云うのである〕。

18 『婆沙論』卷七四、三八四上一八一二四。阿毘達磨諸論師言。若觀假蘊、應作是説。一極微是一界一處一蘊少分。若不觀假蘊、應作是説。一極微是一界一處一蘊。如人於穀聚上、取一粒穀、他人問言、汝何所取。彼人若觀穀聚、應作是答。我於穀聚、取一粒穀。若不觀穀聚、應作是答。我今取穀。『国訳一切経』(毗曇部十、二七〇注五五)には次のように注記される。假蘊(極微の積聚せしもの)に重点を置きて観察するときは一極微は一界・一處・一蘊の少分即ち色界・色処・色蘊の一少部分に過ぎざるも、直ちに一極微を対象として観察するときは、一極微は色界・色処・色蘊なりとなり。

19 antahkarāṇa (内的器官)は『サーンキヤ・カーリカー』に次のように説かれる。内的器官は三種(の心理器官、すなわち、思考器官・自我意識・理性)である。外(的器官)は十種(五種の知覚器官・五種の行為器官)であって、三(種の内的器官)の対象といわれる。外(的器官)は現在に(おける対象に対して)、内的器官は(過去・現在・未来という)三位相の時間に(おける対象に対してはたらく)。『古典サーンキヤ体系概説』(33)、『バラモン経典・原始仏典』中央公論社・世界の名著1、二〇〇頁。)

この語が『サーンキヤ・カーリカー』、クマーリラ『シュローカヴァールツェイカ』(195)、バルトリハリ『ヴァーキヤパディーヤ』(3.14.92)等に見られることを、石田尚敬氏のご教示によって知った。

20 Cf. AKVy, 46, 23-25. *paramāṇur ekasya dhātor iti. daśānām cakṣurādīṇām*

なぜなら、仮説として考慮する場合には、全体にたいして適用された語は、部分にたいして仮説されることはないからである。²¹ あるいは蘊を仮説として考慮しないなら、かれは〔極微は一つの界である、一つの処である、一つの蘊であると〕言う (89a) 云々という。どのようにその気ままが為されるのかといえ、それゆえ、部分であるのに全体であるかのように仮説する〔すなわち〕言説するのである、と言う。その場合、部分とは極微であり、全体とは有色の界と処と蘊とのうちのどれかである。まさしくこのことに関して世間でよく知られている譬えを、譬えば着物の一部が云々と述べる。〔着物ではなく〕フェルト等の焼けることを否定して言おうとしている場合や、あるいは焼けないことを否定して言おうとしている場合には、着物の一部の焼けることを「着物が焼ける」と言うが、「全体」か「一部」かが焼けることを言おうとしている場合には、そうは〔言わ〕ない。それと同様にこの場合にも、蘊と異なるものを否定して言おうとしている場合や、あるいは蘊がないことを否定して言おうとしている場合には、蘊の一部を「蘊」と仮説するのである。「一部」であるか「全体」であるかは要点でないからである。蘊・処・界においては法は異なるから、〔それを表現する〕言葉が異なる目的を、それでは何のために世尊は云々と尋ねる。善逝の意趣は理解しがたい。しかし推測すればこのように考えられる。〔すなわち〕所化に

(20c) 愚痴と根と望みとに三種があるから

〔蘊などの三つが説かれた〕云々というように。²² 「三種」という語は、愚痴に三種があるから、乃至、望みに三種があるから、〔愚痴と根と望みとの〕それぞれに含意される。三種があると伝説されているという。「伝説されている」という語は、ここでは不快を意味する。というのは、『五蘊〔論〕』等には、蘊等の

rūpiṇām dhātūnām anyatamasya *pradeśaḥ*. evam āyatanām eṣām evānyatamasya rūpaskandhasya ca pradeśaḥ. 極微は一つの界のとは、眼等の有色の十界のどれかの一部である。同様に、同じそれら有色〔の十処〕のどれか一つの処と、色蘊の一部と、である。

21 Cf. AKV, 46, 26-27. na hi prajñaptāv apekṣitāyām pradeśini pravṛtṭaḥ śabdaḥ pradeśe vyavasthāpyate. 仮説が考慮されるときには、全体にたいして用いられた表現は、部分に対してはなされない。

22 『正理』卷三、三四四上二一一二三。善逝意趣雖極難知、據理推尋、似應如此。謂諸弟子愚根及樂各有三故、善逝隨彼說蘊處界三種法門。

教説の別の趣旨が説かれているからである。²³〔我を〕一である・作者である・享受者であると捉えることを否定する手段として、順次に

(20d) 蘊などの三種の教説がある。

というのは、(89b) それらの中で、我を捉えることには、一であるなどと捉えることが先行する。あるいは、八万の所行の²⁴種類に関する無知の対治として蘊などの教説があるというので「伝説されている」という語〔を用いたのである〕。

ある者は心所において愚かである。どのようにか。〔心所の〕総体を我と捉えるからとは理由を述べる。総体によって、あるいは総体に、我があると捉えるから、である。あるいは、心所を総体として捉えて、後に我として捉えるので、受・想・行は相互に相が異なるにもかかわらず、一なるものとして捉え、我として執着する。それゆえかれらの我の把握は総体を捉えることを先とするから、総体を捉えることの対治として〔世尊は〕蘊の教説を始めるのである。このように受等の区別を明らかにすることによって〔五蘊を〕一として捉えることが終熄するとき、我を捉えることも終熄する。〔我を捉えることは〕それ（五蘊を一として捉えること）を先とするからである。ある者は色のみにおいてというのは、総体を我として捉えるから愚かである、というように繋がる。その愚かさの対治として、色は十一種に分けられ、心と心所はそれぞれ〔意処と法処との〕一つの²⁵処として〔分類される〕。このように総体を分析することによって、総体を捉えることを先とする我の把握は消滅することとなる。ある者は色と心において愚かであると〔文章は〕続く。かれらの愚かさを除くために、「界の解説」では、色は十種に、心は七種に分けて説かれている。²⁶その中、心所にたいする愚かさは、(90a) 下品の愚かさである。微細な同種類の事物にたいする愚かさだからである。色にたいする〔愚かさ〕は、中品の愚かさである。粗大な同種類の事物にたいする愚かさだからである。色と心にたいする〔愚かさ〕

23 Li and Steinkellner eds., *Vasubandhu's Pañcaskandhaka*, 20, 10-12: kim arthaṃ skandhādinirdeśanā. trividhātmagrāhapratipakṣeṇa yathākramaṃ. trividhātmagrāha ekatvagrāho bhokṛtvagrāhaḥ kartṛtvagrāhaḥ.

24 阿毘達磨論師は、有情の八万の所行の対治として世尊は八万の法蘊を説かれた、と言う。Cf. *AKBh*, 17, 18-19. 櫻部『俱舍論の研究』一八七頁。

25 *AKV*y, 47, 26-27を参照。

26 *AK*, I, 14ab, 16c. 櫻部『俱舍論の研究』一六五、一六八頁。

は、上品の愚かさである。微細と粗大との同〔種類〕と非同種類との事物にたいする愚かさだからである。このようにこの蘊等の教説によって、上記のような愚かな有情の、総体に関する愚かさを先とする、個体と見みること(有身見)は消滅する。そしてそれを先とする煩惱が断じられる²⁷。

根も三種であるという。また、この場合の根とは信等である。蘊の教説によっては、鈍〔根〕と中根との者は、界と処の種類を理解しない。鈍根の者は、処の教説によっては、界の種類を〔理解し〕ない。それゆえ、かれらを摂取するために処と界の教説〔がなされる〕。しかし、利〔根〕と中根とは、蘊の教説によって、〔前者は〕処と界の種類〔を理解でき、〕〔後者は〕界の種類を理解することができる。ゆえにかれらの〔前者に〕処を説くことと〔後者に〕界を説くこととは無意味になるであろう。あるいはそうでなければ如来に対する敬信がないこととなるであろう。それゆえ、利根のブドガラに関しては蘊の教説、中根には処の教説、鈍根には界の教説が〔説かれる〕。そうすればすべて〔の衆生〕にたいする利益がなされることになる²⁸。

望みもまた三種であるという場合、望みとは勝解である。ある仕方では勝解している者たちに、別の仕方では説法がなされることは、ただ敬信されなくなる(90b)原因となるだけだから、所化の勝解の区別のゆえに、蘊等という仕方では三種に説かれる²⁹。このすべては法の簡拙のためである。というのは、「法の簡

27 『婆沙論』卷七一、三六七上一六一二二。復次世尊所化有三種愚。一者愚色心。二者愚於色。三者愚心所。愚色心者、爲説十八界。於中此界廣説色心略説心所故。愚於色者、爲説十二處。於此處中廣説色略説心心所故。愚心所者、爲説五蘊。於此蘊中廣説心所略説色心故。

28 AKVy, 47, 34-48, 9には、利根は略説されただけで理解する者 (udghāṭitajña) であり、蘊の種類を教説のみで処と界との種類を理解し、中根は広説されれば理解する者 (vipañcitajña) であり、処の種類を教説によって界の種類を理解し、鈍根は細説されなければ一切諸法を理解することのできない者 (padaparamajña) である、と説明されている。

29 法宣(卷二上、一二五頁)は「光に樂の出体を明すに二解ありて、初義では樂は勝解の心所を体とす。後義では樂は樂欲で欲の心所を体とす。此二義各々道理ありて、勝義の心所は所縁の境を印可する役前で、説法に略説がよい広説がよいと一と筋に印可する辺では勝解の心所を体とす。又た略説が聞きたい広説が聞きたいと樂う辺では欲の心所を体とす。爾れば二義併存すべし」と言う。

択なくして煩惱を断ずることはない」と、まず初めに〔界品の第三頌³⁰に〕蘊の説かれる目的が示されているからである。

蘊の説かれる目的が述べられたが、それは他の心所と別個に〔受と想とを〕蘊とすることにおいても矛盾しない。それゆえここでは、それでは何ゆえ云々〔と受と想とが蘊とされる理由が〕説明されなければならない。愛着されるから「欲望の対象」である。色等の対象である。それらに対する執着とは欲貪である。見解とは有身見等である。それらに対する執着は同じ欲貪である。前者は概して在家者側の〔執着〕であり、後者は概して出家者側の〔執着〕である。というのは次のように経に³¹「欲貪に対する執着と繫縛と貪着と染着という因のゆえに、在家者は在家者と争い争論するに至る」と主要な〔因〕が語られる。無明等もそれらの因だからである。

受の享受によってという場合、受がすなわち享受であるというのが、受の享受である。享受されると考えて、である。それはあたかも甘い味の如きものであるから享受されるのである。それ（受の享受）によって、欲貪で以て、欲望の対象を固執する。あるいは受における享受が、受の享受であり、それ（受）への渴愛である。それ（受への渴愛）によって、受の資具である欲望の対象を固執する〔つまり〕執着する。また顛倒した (91a) 想によってという。非法において法の想を起こし、我ならざるもの等において我等の想を起こす者たちは、それぞれの戒禁取〔見〕・有身〔見〕・辺取見等の見を固執する。

【反論】 見諦した者には、想はあっても顛倒がないから、見の固執はない。それゆえ、想の顛倒がそれによってなされるもの、それこそが見の固執の因である。その有無によってそれ（見の固執）の有無があるのだから。**【答釈】** そのようには考えられない。なぜなら、顛倒した認識の因である無明は、見を固執する因ではない。〔無明は〕蒙昧を本性とするが故に、³²隠蔽を行相とするものだからである。他方、それ（無明）と結合した、相を把握することを行相とする想、それが因である。誤まった想、それが因である。誤って想うからである。〔ある人は〕言う。

30 櫻部『俱舍論の研究』一四〇頁。

31 SĀ 20, 546. AN II, 4, 6 (vol. I, 65-67). 本庄 [1022] 参照。

32 痴 (moha) と無明 (avidyā) と無知 (ajñāna) と蒙昧 (asamprakhyāna) とが同義であることについては AKBh, 56, 6、櫻部『俱舍論の研究』二八六頁参照。

泥に沈んだ、素早く跳ねる魚が、水を汚すように、

それと同様に、無明に伴われた想は明を汚す。

ゆえに、「顛倒した想によって見を固執する」というそのことは道理である。

受到貪著する者とは受到愛著する者である。顛倒した想を抱く者は、顛倒した相を執取することによる。その場合、受到貪著する者は、渴愛を習性とする者(愛行者)であり、[かれは生死に] 流転する。顛倒した想を抱く者は、見を習性とする者(見行者)である。そして受到貪著する者は、四顛倒によって顛倒した想を抱く者となって、結生時に[生死に] 流転する。

心顛倒した者は、性的欲求をもって趣の場所に行く (AK, III, 15ab)

と説かれる通りである。(91b) ここでは[貪著と渴愛とは間接的に] 原因となるので、輪廻の因としてそのように説かれている。しかし直接的には貪著と渴愛とはただ顛倒の因である。³³

諸仏には考えを先としない説法はない。しかしこのことに関しても意図が伝承されていないから、それではどうして無為等と尋ねる。

(22ab) 蘊の中に無為は説かれない。

なぜなら、無為が蘊の中に説かれるときには、まさしくそれら〔五蘊〕の中に含まれるか、あるいはそれら以外の別のものとして第六〔の蘊〕が立てられるかである。そしてそれも取蘊かあるいは〔無漏〕蘊に入れられるであろうが、まったく理にかなわない。なぜか。意味にそぐわないからである。先ず、それら〔取〕蘊の中に入れることはできない。〔無為は〕「それを取する」という意味にそぐわないからである。なぜなら、「れを取する」のは、色・受・想・行・識である。また、無為は色等〔の蘊〕を本質としない。それはそれらを本質としないのに、どうして色等の蘊に包摂されることがあり得ようか。それゆえにこそ、それは色でなく、乃至、識では〔ない〕、というそのことが言われたことになる。それ(無為)は壊れない〔ので色蘊でなく〕、乃至、それぞれを了別するものではない〔ので識蘊でない〕からである。

第六の蘊であると言うこともできない。集積の意味にそぐわないからである。

【問】もし蘊の意味が集積の意味であれば、多くの無為を説く者は、第六の

33 Cf. AKBh, 15, 11-13, AKVy, 48, 30-32. atha vā 'nādimati saṃsāre strī-puruṣā anyonyam rūpābhirāmāḥ. te ca vedan'āsvāda-gardhāt. tad-gardhaḥ saṃjñā-viparyāsāt. tad-viparyāsaḥ keśaiḥ.

蘊をなぜ認めないのか。例えば色等は、過去等によって区別されるが、相互に接触することとは関係なく、智によって一纏めにされて蘊と呼ばれる³⁴。それと同様に、無為も(92a)智によって一纏めされることに関係して、蘊と〔呼ばれることが〕どうして矛盾するのか。【答】それは矛盾する。集積することは、場所的に抽出してか、あるいは時間的に抽出してかであるが、しかし場所にも時間にも所属しない無為においては、両方ともに〔集積することは〕あり得ないからである。まさしくそれゆえに無為は〔過去等の別によって区別されない云々〕と言う。過去等の別によって区別されるものが蘊と立てられるのに、そのような〔在り方の〕³⁵ 尽きた相を有する無為を蘊と言うことはできない。〔場所に属さない無為も、時間に属さない無為も〕両方ともに蘊として説く必要がないから、両方とも無為は蘊の中には説かれない。

雑染の依事を示すためにという。この場合「依事」という語は因と同義語である。有漏〔法〕が雑染の因だからである。この場合「ために」の語は目的を意味する。雑染と清浄との依事を示すためにという場合、有漏〔法〕は雑染の因だから、また、無漏〔法〕は清浄の因だから、である。しかし無為はどちらでもない。それにたいして煩惱が随増しないから雑染の依事でなく、道でないから清浄の依事でない。

他の人々は、「ただ無為であるということのゆえに両方の依事でない」と〔言う〕。別の人々は「ただ清浄の因であることのゆえに、雑染の依事でない」と³⁶〔言う〕。

また、この場合、これによって浄化されるから、清浄である。(92b)道が意図されているのである。しかしそうであれば、折滅〔無為、涅槃〕のみについて両様でないことが言われるのであり、すべての無為についてではない。ゆえにこのことは³⁷なお考慮を要する。

34 『正理』卷三、三四五上四一六参考。聚義是蘊。非無爲法、如彼色等、有過去等品類差別、可略一聚名無爲蘊。故非第六。

35 Msには tadvantalakṣaṇasya とあるように見えるが、意味不明。

36 写本通りであれば、別の人々は「ただ清浄の因であることのゆえに、雑染の依事でなく、雑染と清浄の依事でない」と言う、という意味不明な文章になる。

37 両漢訳では無為は三無爲を指すものとされている。安慧はこの場合の無爲が三無爲ではないことを注記したものと考えられる。

【他の人々】瓶が〔そのあり方を〕終息すれば〔すなわち〕瓶が減すれば瓶でなくなるように、同様に、蘊が〔そのあり方を〕終息すれば〔すなわち〕蘊が減すれば、無為であり、蘊ではなくなる。他方、虚空は〔常に同〕一だからこそ蘊ではないと〔他の人々は言う〕。【世親】かれらにおいては、〔法〕界と〔法〕処とが〔そのあり方を〕終息することも、〔法〕界と〔法〕処とではなくなるという間違っただけのことになる。

【他の人々】間違っただけにはならない。なぜなら、〔法〕処と〔法〕界とを本質とするものが〔法〕処と〔法〕界と〔のあり方を〕終息することはあり得ないからである。

【世親】それはそうではない。有漏の蘊と同様である。有漏の界と処とにも滅があるから、過失はそのままあり続ける。

【他の人々】他の人は言う。この場合の蘊の終息は、断を意図するものではない。虚空と非択滅とは断を本質としないからである。【反論】それでどうなのか。

【他の人々】それにおいて蘊の相のない場合、それが蘊からの〔そのあり方の〕終息である。そしてそうであれば、三無為にも蘊が〔そのあり方を〕終息することが妥当するから、本頌の意味と矛盾しない。瓶が〔そのあり方を〕終息することについても同様に説明されるべきである。³⁸

蘊が別の種類であることを説き終わった³⁹とは、処と界とは別の種類のものであることを説明したことによって、である。あるいは、雑染等の依事であることによって、順序とは別の、〔蘊の〕自性と処と界の安立等のことを〔説き終わった〕、である。しかし今は順序が優先される。それが説かれなければならない。諸仏の言葉は〔衆生の〕理解を先として発せられるから、それゆえ⁴⁰

(22bc) 次に、順序は、粗大〔から微細へ〕、雑染〔心によって生ずる順序

38 『正理』卷三、三四五上一七一二〇。此息言意、非顯斷。空非擇滅、體非斷故。此言意、顯若於是處、蘊相都無、名爲蘊息。三無爲上、聚義都無、可名蘊息。非門族義於彼亦無。故不應例。此釋與頌義善相應。

39 櫻部『俱舍論の研究』には「蘊の別の種類」の意味が不明であること、玄奘訳「已説諸蘊廢立」の「廢立」が「無為をも蘊と立て得るかどうか」を意味することが注記されている(一八二頁注二)。安慧は、処・界とは異なって、無為が蘊と立てられない点が、蘊が別種のもものとされると解しているように見える。

40 『正理』卷三、三四五上二〇一二一。世尊起教、覺惠爲先。

に] 従う。
等と言う。
[未完]

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

