

アビダルマにおける受蘊の規定

箕 浦 暁 雄

一 問題の所在

釈尊の教説として伝承されてきた語りのなかでは、わたしたちが生涯の拠り所と見なしているものを色受想行識の五蘊と表現する。その五蘊について「これはわたしのものではない。これはわたしではない。これはわたしの自己ではない」と初期經典のなかで説かれている。五蘊がわたしたちの歩みの拠り所にならないことが思索の出発点にある。本稿では、五蘊のなかの受に注目する。受の概念は、五蘊、五受根、心所法の大地法、十二支縁起説、あるいは業論などで主として扱われ、他にも様々な議論のなかで触れられる。五蘊に関する概説や研究は数多くある。¹とはいえ、いまだ課題も多い。五世紀頃に登場したサンガバドラ (Sanghabhadra) は五蘊の受を触の感受と規定する。これは説一切有部アビダルマの伝統的理解に進ずるものであるが、さらに受には自性受と執取受の二つの意味があると述べたうえで、受は境の感受ではなく、触の感受であることが論じられる。この言及の意図を確かめておく必要がある。そこで、これまでの多くの研究を土台にしながら、どのようにして受の概念についての整理が行われてきたのか。法の整理や分類を経て、どのように受蘊が規定されてきたのか。受蘊の概念をめぐる議論がなされる時、いかなる点に注意が払われてきたのか。こうした視点からアビダルマという営みに接近し、受蘊の規定をめぐる展開されてきた議

論を整理する。

二 初期説一切有部論書に見られる受

(一) 『集異門足論』の用例から

初期説一切有部アビダルマ論書いわゆる六足論における受に関する言及を確認することから始める。『集異門足論』は初期經典の教説を法数によって整理する。まずここに示すのは、名 (nāman) と色 (rūpa) という釈尊の言葉
を挙げ、『集異門足論』がそれに包摂される五蘊について言及する箇所である。

『集異門足論』巻第一 二法品第三之一 このなかで「二法ありとは名と色とである」という、名とはどのようなものか。答える。受蘊・想蘊・行蘊・識蘊および虚空・擇滅・非擇滅、これが名である。⁽²⁾

次の用例は、受とは樂受・苦受・不苦不樂受であると列挙する箇所である。

『集異門足論』巻第五 三法品第四之三 三受とは、一に樂受、二に苦受、三に不苦不樂受である。樂受とはどのようなものか。答える。樂受に順ずる触が生ずる身樂・心樂・平等受であり、受が包摂するものが、樂受である。また次に、初〔靜慮〕・第二〔靜慮〕・第三靜慮を修する時、樂受に順ずる触が生ずる身樂・心樂・平等受であり、受が包摂するものが、樂受である。苦受とはどのようなものか。答える。苦受に順ずる触が生ずる身苦・心苦・不平等受であり、受が包摂するものが、苦受である。不苦不樂受とはどのようなものか。答える。不苦不樂受に順ずる触が生ずる身捨・心捨・非平等非不平等受であり、受が包摂するものが、不苦不樂受である。

世尊が説くがごとし。

念と定と正知とを具える 諸々の仏の真なる弟子は

諸受を正知して 貪などを生起させず

諸受及び道において ともに漸次消滅させる

比丘は、受が盡さるが故に 影無く般涅槃する⁽³⁾

そして、以下の用例は五蘊のなかの受蘊についての説明である。

『集異門足論』卷第十一 五法品第六之一 五蘊とは、一に色蘊、二に受蘊、三に想蘊、四に行蘊、五に識蘊で

ある。……中略……どのようなものが受蘊なのか。答える。諸々のあらゆる受であり、過去・未来・現在、内・外、麤・細、劣・勝、遠・近である、このような一切を略して一聚となし、説いて受蘊と名づける。

『集異門足論』はこのように述べたうえで、個々の文言を註釈する。註釈内容をまとめて示すと、おおよそ次の通りである。⁽⁴⁾

諸々のあらゆる受 六受身（眼耳鼻舌身意の接触により生ずる受）

過去・未来・現在 「過去の受」とは、受がすでに起こり、すでに等起し、すでに生じ、すでに等生し、すでに転じ、

すでに現転し、すでに聚集し、すでに出現し、過去に落謝し、盡滅し、離変し、過去の性、過去の類、過去の摂なるもの。（未来と現在についても同じ形式の説明がなされる。）

内・外 「内」とは、受がこの相続にあつて、すでに獲得して、失っていないもの。「外」とは、受がこの相続に

あつて、もとより未だ獲得しておらずあるいは獲得してすでに失っているもの、もしくは他の相続のもの。

麁・細 有尋有伺から無尋無伺と欲界・色界・無色界の受。

劣・勝 有覆無記・無覆無記と有漏善・無漏善と欲界・色界・無色界の受。

遠・近 遠受とは、過去と未来の受。近受とは、現在の受。

「別の解釈」遠受とは、受が過去にあり無間に消滅したものではないもの、あるいは受が未来にあつて現前に生起していかないもの。近受とは、受が過去にあり無間にすでに消滅しているもの、あるいは受が未来にあつて現前にまさに生起するもの。

このような一切を略して一聚となし 推度し、思惟し、称量し、觀察して、集めて一聚となることを言う。

受蘊である この受蘊について、受を顕し、蘊を顕し、身を顕し、聚を顕すが故に、受蘊と言う。

『集異門足論』は色受想行識の五蘊それぞれについて説明を終えると、次に五取蘊について言及する。受取蘊について、次のように言われる。

何が受取蘊か。答える。受が有漏であり、諸々の取に随順し、この諸々の受が過去か未来か現在にあつて、欲が生ずる時に、貪や瞋や癡やひとつひとつの心所に随う随煩惱を生ずるなら、受取蘊である。⁽⁵⁾

(二) 『法蘊足論』の用例から

『法蘊足論』巻第十蘊品第十九は、五蘊を語る經典の言葉を引いたうえで五蘊各々について順に説明する。ここで

もまた法数別に説明する。全体を眺めると、受をめぐる言説がいかなる脈絡のなかで語られてきたのかをおおよそ捉えることができる。

一受 諸受、等受、別受、受性、受所攝

二受 身受・心受

身受は、五識身相應の受、ないし受到に包摂されるもの。

心受は、意識相應の受、ないし受到に包摂されるもの。

有味受・無味受

有味受は、有漏の作意相應の受、ないし受到に包摂されるもの。

無味受は、無漏の作意相應の受、ないし受到に包摂されるもの。

〔別の解釈〕有味受―欲界の作意相應の受 無味受―色・無色界の作意相應の受

有味受―有漏の作意相應の受 無味受―無漏の作意相應の受

墮受・不墮受 ※墮受・不墮受以降については名称を挙げるのみで説明はなされない。

耽嗜依受・出離依受

順結受・不順結受

順取受・不順取受

順纏受・不順纏受

世間受・出世間受

三受 樂受・苦受・不苦不樂受

樂受 順樂觸所生である身の樂と心の樂と平等受であつて、受所攝なるもの。

〔別の解釈〕樂受―初靜慮と第二靜慮と第三靜慮を脩して、順樂觸所起である心の樂、平等受であつて、受所攝なるもの。

苦受 順苦觸所生である身の苦と心の苦と不平等受であつて、受所攝なるもの。

不苦不樂受 順不苦不樂觸所生である身の捨と心の捨と非平等受であつて、受所攝なるもの。

〔別の解釈〕未至定・靜慮中間・第四靜慮、および無色定を脩して、順不苦不樂觸所生の心の捨と非平等受であつて、受所攝なるもの。

四受 欲界受・色界受・無色界受・不繫受

欲界受 欲界の作意相應の諸受、ないし受所攝なるもの。

色界受 色界の作意相應の諸受、ないし受所攝なるもの。

無色界受 無色界の作意相應の諸受、ないし受所攝なるもの。

不繫受 無漏の作意相應の諸受、ないし受所攝なるもの。

五受 樂受・苦受・喜受・憂受・捨受 ※五受については「廣く説くこと根品の如し」と述べ、ここでは名称を挙げるのみ。

樂受

苦受

喜受

憂受

捨受

六受 眼觸所生の受 眼と色を縁として眼識を生じ、三和合故に觸を生ずる。觸を縁とするが故に受を生ずる。この

なかで眼を増上とし、色を所縁とし、眼觸を因とし、眼觸を等起とする。これ眼觸の種類、これ眼觸の所生であり、眼觸所生の作意と相應し、眼識が了別するところの色に対する諸受、ないし受所攝なるもの。

耳觸所生の受

※耳・鼻・舌・身・意觸所生の受についても同様であると言及される。

鼻觸所生の受

舌觸所生の受

身觸所生の受

意觸所生の受

三 『大毘婆沙論』『阿毘曇毘婆沙論』『鞞婆沙論』における受蘊の規定

『発智論』で言及される「五蘊」「五取蘊」の語について、『大毘婆沙論』はそれぞれ「五蘊者謂色蘊受蘊想蘊行蘊識蘊」と「五取蘊者謂色取蘊受取蘊想取蘊行取蘊識取蘊」と当然の註釈をする。そのうえで、『大毘婆沙論』は受蘊について、経でもアビダルマでもともかく「六受身」であると言う。

問う。受蘊とはどのようなものか。答える。六受の集合である。つまり、眼觸によって生ずる受ないし意觸によって生ずる受である。契経およびアビダルマはみなこの説をなす。⁽⁸⁾

そして、五取蘊のなかの受取蘊の説明は次の通りである。

問う。受取蘊とはどのようなものか。答える。受の有漏・有取であつて、その受が過去・未来・現在にあつて、欲を起こし貪を起こし瞋を起こし癡を起こし怖を起こし、また一心所の随煩惱に随い起こるもの、これを受取蘊と名づける。このなかで「受について」広く解釈したのは前の通りである。次のように知るべきである。「受蘊と受取蘊との」区別があるとは、一随煩惱に随い起こるものなかで、この受を縁として、諸々の他の遍行および見所断の他の非遍行とを生ずることである。⁽⁹⁾

旧訳『阿毘曇毘婆沙論』と、異訳『鞞婆沙論』に見られる規定は、『大毘婆沙論』と文章が完全に一致するわけではない。『鞞婆沙論』には受取蘊の規定についての記述が見られない。とはいえ、確認し得る三者の註釈内容は一致する。⁽¹⁰⁾

一方、『大毘婆沙論』は、卷第百十五「業蘊第四中悪行納息第一之四」のなかで、五種類の受について言及する。それは、『発智論』の「三業がある。つまり、身・語・意業である。また三業がある。つまり順樂受業 (sukhavedanīyam karma)・順苦受業 (dukkhavedanīyam karma)・順不苦不樂受業 (adukkhasukhavedanīyam karma) である」という一節に対する註釈文のなかで示されている。『大毘婆沙論』がここで言及する五種類の受は次の通りである。

1 自性 (svabhāva) 受——樂受・苦受・不苦不樂受を指す。

2 現前 (sainmukhibhāva) 受——『大因縁法門經』に説かれる受であると述べ、次の一節を引く。「アーナンダよ、「次のように」知るべきである。樂受を受ける時、他の二受 (苦受・不苦不樂受) は消滅する。このよう
な所受の樂受は、無常・苦・滅壞の性質を持つものであり、我・我所を離れている。このように苦受・不苦

不樂受もまた同様知るべきである。⁽¹¹⁾」

3 所縁 (ālamāna) 受——『識身論』が説く受であると述べ、次の一節を引く。「眼と色とを縁として眼識を生じ、三相合するが故に触がある。触を縁とするが故に受がある。(次のように)知るべきである。この受は色を領受するも、プドガラではない。色は眼の接触により生ずる受の縁であるが、プドガラではない。このように、ないし、意と法とを広説することについても同様である。⁽¹²⁾」

4 相応 (saṃprayukta) 受——「樂受の法があり、苦受の法があり、不苦不樂の法がある。何が樂受の法なのか。樂受と相応する法である。何が苦受の法なのか。苦受と相応する法である。何が不苦不樂の法なのか。不苦不樂と相応する法である。」

5 異熟 (vipāka) 受——「順樂受業・順苦受業・順不苦不樂受業である。」

後に触れるが、サンガバドラはこうした分析を踏まえ、注意深く受蘊の規定について言及することになる。

四 『阿毘曇心論』『阿毘曇心論經』『雜阿毘曇心論』における受蘊の規定

受蘊の規定は『阿毘曇心論』第一章「界品」の五蘊十二処十八界の説明文中には見られない。⁽¹³⁾第二章「行品」のなかで大地法に包摂される法として受は列挙され、そこで「痛 (vedana) とは、樂と不樂 (苦) とそのどちらでもないもの (不苦不樂) とに縁つて受けることである⁽¹⁴⁾」と記される。

『阿毘曇心論經』第一章「界品」もまた五蘊のなかの受の規定に言及しない。第二章「行品」における大地法の説明にて、「受とは、樂と不樂 (苦) とそのどちらでもないもの (不苦不樂) との縁において受けることである⁽¹⁵⁾」⁽¹⁵⁾と記されている。

『雜阿毘曇心論』「界品」においてもまた受蘊の規定は提示されない。『阿毘曇心論』同様に、『雜阿毘曇心論』「行品」が、大地法に包摂される受について、「受とは、樂に値するもの（樂）と、樂に値しないもの（苦）と、そのどちらでもないもの（不苦不樂）との、境界を受けることである」¹⁶と規定する。

他方、『雜阿毘曇心論』「業品」には、どれだけの種類の受があるのかとの問いが立てられ、それに対して、自性受、相応受、報受、現前受、境界受の五種類があると述べられている。

- 1 自性 (svabhava) 受とは、受についてである。
- 2 相応 (samprayukta) 受とは、受と相応する法についてである。
- 3 報 (vipaka) 受とは、樂受等の業についてである。
- 4 現前 (sammukhivaha) 受とは、現在の受である。『大因経』に説くようにである。「樂受が現前する時、二受（苦受・不苦不樂受）は消滅する。」
- 5 境界 (alambana) 受とは、眼の接触が覺受を生むときの色は、所縁について意味する。

これらは先に触れた『大毘婆沙論』「業蘊」の言及を引き受けたものと言える¹⁷。ただ、『阿毘曇心論』と『阿毘曇心論経』の「業品」には、五種類の受についての言及はない。

五 『俱舍論』における受蘊の規定

ヴァスバンドゥ (Vasubandhu) の『俱舍論』 (Abhidharmakoshasya) の場合、受の規定はまずもって第一章「界品」第14偈で言及される。当該箇所は次の通りである。¹⁸

受〔蘊〕などについて説かなければならない。そのなかで

受とは感受である。(14c)

受蘊とは楽と苦と不苦不楽との三種類の感受である。さらにそれは分けるなら眼が接触することにより生ずる受、ないし意が〔法と〕接触することにより生ずる受という六種類の受の集合である。

第14偈の *vedanānubhavaṃ* を、玄奘は「受領納隨觸」、真諦は「受陰領隨觸」と翻訳する。長行の文章である *trividho 'nubhavo vedanāskandhaḥ* の訳文においても、玄奘、真諦ともに「隨觸」の語を入れている。これら兩漢訳は、受というのは境の感受ではなく触の感受であるという了解に基づいたものと言える。なお、チベット語訳には *tshor ba nyong ba* とあり、触の語が挿入されるわけではない。⁽¹⁹⁾ ヤシヨームトラの註釈書『俱舍論明瞭義』(*Sphuritha*) を参照すると、*anubhava* の語源解釈を行うとともにその意味を「触の因相 (*anitta*) を感受すること」と説明している。⁽²⁰⁾ 『俱舍論』の他の箇所(第三章「世間品」四種の縁起説)には、触の感受であるとの表現が見られることに注意しておいてよい。⁽²¹⁾ もっとも、『俱舍論』第三章「世間品」では、十二支縁起の支分として触と受の直接的な因果関係(触₁受)が当然説明される。

また、『俱舍論』第二章「根品」の場合は、心所法の大地法に包摂される受についても、楽と苦と不苦不楽との三種類の感受であると同様の規定が繰り返されている。⁽²²⁾ そして、『俱舍論』第四章「業品」は、『大毘婆沙論』『雜阿毘曇心論』が順樂受業の問題との関わりのなかで言及した五種類の受について、若干記述の仕方は異なるものの内容においてほぼそのまま踏襲している。

六 『順正理論』と『顕宗論』における受蘊の規定

サンガバドラの『順正理論』第一章「辯本事品」における五蘊の解説文に見られる受の規定を確認する。周知の通り、サンガバドラは『俱舍論』の偈頌をそのまま用いて『順正理論』を著している。したがって、玄奘訳『順正理論』の偈文「受領納隨觸」(第14偈)は、『俱舍論』玄奘訳と一致する。⁽²³⁾『順正理論』はこの第14偈の長行で、次のように、受とは「触を感受すること」であると明確に述べる。これは『順正理論』第二章「辯差別品」心所法の大地法に包摂される受の規定文においても同様である。⁽²⁴⁾

触に随つて生起し、愛しいもの(喜)と愛しいものでないもの(憂)とそのどちらでもないものとの触の感受(ambhava)が受蘊である。感受とは受容という意味である。これ(受)には三種類ある。つまり、楽と苦と不苦不楽とである。身と心とに益するから楽である。身と心とを損なうから苦である。感受されても苦や楽でないものが不苦不楽である。たとえば、黒でなく白でもないようなものである。⁽²⁵⁾

受を楽と苦と不苦不楽の感受であると説明するためには、楽と苦と不苦不楽という区別があることがまずは確かめられなければならない。そこでサンガバドラは、有餘師の説や對法中に説かれると述べて、三者を区別する根拠を示す。『順正理論』で示される根拠を整理しておこう。⁽²⁶⁾

- ・ 根の大種を増益する、損減する、そのどちらでもないもの、これら三つの作用は別である。
- ・ それぞれに随眠の随増の仕方が異なる。

―所縁と相応との二種類の随増の仕方がある。

―相応随増の仕方にも異なりがある。

―貪・瞋・癡の行相と相似する。

―「樂受において貪が随増する。瞋と癡も同様に〔苦受において瞋が随増する。不苦不樂において癡が随増する〕と知られるべきである」。このように説くが、樂受は貪のみを起こすのではない。貪は樂受に随つて起こる。瞋と癡についても同様である。

ここで貪・瞋・癡を持ち出すのは、『集異門足論』を初めとする論書で語られてきた三不善根に関する説を受けとめてのことである。また、所縁随増と相応随増との二種類の随増を持ち出すのは、心相応法である受が何を受けるかを問題にしているからである。随眠は、何かを所縁とすることによって、何かと相応することによって、随増する。この随増するという事態の側から、樂と苦と不苦不樂の区別が立てられることを説明したわけである。⁽²⁷⁾

「樂受において貪が随増する。苦受において瞋が随増する。不苦不樂において癡が随増する」。この説は『大毘婆沙論』や『俱舍論』にも引かれる經典の一節で、『順正理論』が根拠として言及する「對法中」の説とは、『大毘婆沙論』三不善根の説に見られる記述を意味すると考えてよい。⁽²⁸⁾

このように、樂・苦・不苦不樂の区別が確認できたことを前提に、次に、受という法は非存在ではなく確かに定立し得るとサンガバドラは強調する。それは、教証と理証とによって明らかだと言う。教証として「樂の断滅によるから、苦の断滅によるから、ここにはただ不苦不樂のみがある」という經典の一節を引く。理証としているのは、受を離れて心は決して起こらないという点にある。苦と樂を離れて心は現に得られないからだと述べる。しかも、このことは、經典に説かれていると言って、次の一節を引用している。「眼と色とを縁として眼識が生起し、三和合の觸が

受・想・思を共に生起させる。このように、ないし、意と法とを縁として意識が生起し、三和合の触が受・想・思と共に生起させる。第七の心は受を離れて生起しない。それ故に、第三の受は決定していると知る。触と受が同じ刹那に法として共存するというこの説一切有部による主張は第二章「辯差別品」の俱有因・土用果の説明のなかで詳しく議論されることになる。⁽²⁹⁾

さて、先に示した通り『順正理論』は、受を規定して「触を感受すること」と言うが、ここでサンガバドラは受の意味を執取受と自性受とに分けて説明する。

執取受とは、(受) それ自身の所縁である境を感受すること(領納)である。

自性受とは、(受) それ自身に随う触を感受すること(領納)である。⁽³⁰⁾

これは『大毘婆沙論』『雜阿毘曇心論』『俱舍論』『順正理論』において順樂受業を論ずる際に持ち出される分析に対応する。⁽³¹⁾そして、世尊の教説に「順樂受觸、順苦受觸、及順不苦不樂受觸」とあるのは、樂受などの触の感受が語られていることになると説明する。この場合、所縁を感受する受を考えると、境を一にする法と区別し難くなるとサンガバドラは続ける。

樂受と苦受と不苦不樂受といった諸々の受は心(心)などの複数の法と同じ所縁を捉え、なおかつ異なった感受がそこにあるのだから、受が捉える所縁の事(所縁)が個別にあり触の事が個別にある。こう見なす必要がある。よって、触の受について、触の感受と理解するならそれは所縁の感受ではないし、所縁の感受と理解するならそれは触ではない。このように、所縁と触の事は各々別であるからこそ、經典に説かれる「樂受を受ける時、如実に樂受を受けると了知する」という表現の意味を受けとめておくことができるということになる。樂でないのを苦と言い、苦で

ないのを楽と言ひ、苦楽でないのをそのいずれとも違つと、覺慧を持つて顛倒なく三受の区別が經典で説かれてきたことの意味を、サンガバドラは受を触の感受と規定することを通して確かめている。

いまここで問題にしている受という法は、楽や苦や不苦不楽を受けとるのであつて、その法それ自性を捉えるのではない。わたしたちのところが外界の一切を捉えるのは、心心所なのである。サンガバドラはこのことを表すアーマがある述べ、「種々の界を縁として種々の触がある。種々の触を縁として種々の受がある。種々の受を縁として種々の愛がある」という經典の一節を引き合いに出す。ここで、種々の界により種々の受があると云わず、触があり触を縁として受があるという表現をとつて、共に生起する因果もまた立てるべきだからこそこのように説かれてきたと言つて、問題がないことを主張する。

諸々の受が界を因とするけれども、かならず触を用いて近因とする。また、二本の木が互いにこすれ合い火を生ずるのは風を近縁とするように、このように三法が和合して受を生ずるのは触を近縁とする。³²

以上を根拠に、触の感受を受の自性と見なすことが確定しているとサンガバドラは述べ、受蘊の規定についての言及を終えている。

ところで、サンガバドラの『顕宗論』には、『順正理論』の偈文を改変した例が知られるが、『顕宗論』第14偈は改変なく『俱舍論』『順正理論』の偈文をそのまま用いたものである。その長行は、『順正理論』の記述をさらに簡潔にした表現になっている。執取受と自性受についても言及したうえで、「二受の差別は順正理及び五事論に廣く辯ずるが如し³³」と記して、詳細な説明は他に譲つてゐる。『順正理論』『顕宗論』ともに、この受蘊についての解釈は同じと見てよい。ヴァスバンドゥは受蘊の規定のなかでは執取受と自性受について言及しなかつた。もちろんこのことに問

題があるわけではない。ヴァスバンドゥが受蘊の説明で言及しなくとも、受が何を受けるのかについての異論を承知したうえで、業論で扱われてきた順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業に関する記述を念頭に置き、受蘊の規定をめぐる議論を行ったサンガバドラの態度をむしろ重く受けとめておくべきである。

初期説一切有部論書の法数による整理がまずあって、『大毘婆沙論』に至っては業を主題として受が五種類に整理分類された。五種類の受の概念についての言及を受けて、サンガバドラは、受蘊の規定のなかでも、受の概念についてわざわざ執取受と自性受という理解があると踏み込んだ説明をした。その議論を迂回して、あらためて受蘊は触の感受であるとの再確認を行ったことになる。

七 スティラマティの『俱舍論実義疏』と『五蘊論註』の場合

スティラマティ (Sthiramati) が、ヴァスバンドゥの『俱舍論』と『五蘊論』 (Pancaskandhaka) に対する註釈書を残したことはよく知られている。『俱舍論実義疏』 (Tattvathā) における受蘊の註釈文は、『五蘊論註』 (Pancaskandhakaśāstra) 受蘊の註釈文前半とほぼ一致する。『五蘊論』における受蘊の規定は次の通りである。

受とは何か。楽と苦と不苦不樂との三種類の感受である。楽とは、消滅するものに結びつこうという欲求である。苦とは、生起するものから離れようとする欲求である。不苦不樂とは、生起するものからそのどちら (の欲求) も起こらないことである。⁽³⁴⁾

次に、ここで『俱舍論実義疏』受蘊の註釈文と一致する『五蘊論註』受蘊註釈文前半のテキストと試訳を示しておく。⁽³⁵⁾ ボールド体は『五蘊論』本文であり、イタリック体は『俱舍論実義疏』と一致する箇所である。

rūpakandhanantararṃ vedanāskandhanirdeśāvasaras tadananantararṃ uddiṣṭatvād iti praśnaḥ — **vedanā ka-**
tameti / trividho 'nubhava iti nirdeśaḥ / *anubhūtir anubhavo vastuno hlādaparipādadubhogyākāravavimukta-*
svartīpasākṣātkaravānī / atha vā hlādaparipāpobhocyākāravavimuktaṃ vastusvarūpam anubhavaṭītyi anubhavaṇī /
sa ca svabhāvabhedaī trividhaḥ, sukho duḥkho 'duḥkhāsukhaś ca / katham punaḥ sukhaduḥkhyavayirikho 'nyas
trityo anubhavo 'stīti vijñāyate / āgamād yuktiyāś ca / uktaṃ hi sūtre — tistro vedanā iti / punaś coktam —
sukhasya ca prahāṇād duḥkhasya ca prahāṇād aduḥkhasukhasya ceti / yuktir api — vedanāvratihitacitopatty
abhāvad apetasukhaduḥkhatītopalabhes ceti /⁽⁸⁹⁾
vedanānubhaḥ sparśasyety ācāryasanghabhadraḥ / iṣṭāṇiṣiobhayaṇiparītānāṃ sparśānām anubhavaṇī, sād
vedanā / tathā coktam — sukhaveedanīyāṃ sparśaṃ pratītyopadyate sukḥā vedaneti vistaraḥ /
sukhaveedanādīyanakatvena tadvijhaktatvāt / yadi ca viśayānubhavo vedanā syāt, ekāmbanebhyo 'sya ko viśeṣaḥ
syāt / yena sparśānubhavo vedaneti vyavasthāpyate /
evam tarhi sanjñādhimokṣasamrīprañādanām ālambanadvēraṅko vedanavat svabhāvo na vaktavyaḥ /
athaikāmbanebhyo nimittoḍgrahaṇādībhīḥ sanjñādnāṃ viśeṣa ucyate, vedanāyā viśayānubhavaena hiṇi
neṣyate / sparśānubhavaś ca tatsamprayogaḥ kārṇabhāvo vā parikalpyeta, tadālambanadvāsambhavāt / tatra na
bhavet samprayogaḥ, sarvacaitānāṃ sparśasamprayogāviśeṣāt / nāpi kārṇabhāvaḥ, sarvacaitānāṃ sparśasya
kāranatvāviśeṣāt / na ca loka śāstre vānubhavaśābdāḥ kārye kāraṇe vā prasiddhāḥ / prasiddhas tu sāksātkāre /
 色蘊の次に、受蘊の説明を主題とする。そ〔の色蘊〕の次に言及するが故に、「**受とは何か**」との問いがあり、
「三種類の感受である」との説示がある。感受とは知覚であり、〔ある〕事態に対する快樂と苦痛とその両者の
 行相を離れているというそれ自身の特質に対する直観である。⁽⁸⁷⁾ あるいはまた、快樂と苦痛と両者の行相を離れて

いる事態それ自身の特質を感受すること故に、感受なのである。また、それ（受）は、自性の区別により、楽・苦・不苦不楽の三種類である。では、どのようにして楽と苦とそれと異なる第三の感受があると知られるのか。教証と理証によってである。というのは、經典には「三つの受」と説かれているからである。さらに、また「樂を断ずること故に、苦を断ずること故に、不苦不樂（のみ）がある」と説かれているからである。受を離れた心の生起はありえないから、また楽と苦が消失した心を知覚することがあるという理証もあるからである。

「受とは触の感受である」と軌範師サンガバドラは「言う」。愛しいもの（愛）と、愛しいものでないもの（非愛）と、そのどちらでもないもの（非愛・非非愛）との触の感受、それが受である。また、次のように説かれている。「樂受の触（順樂受觸）を縁として樂受が生起する」云々と。樂受などを生み出すことによって、そうした区別がなされるからである。また、もし受が境の感受であるなら、同一の所縁を持つ（他の心所法）とこれ（境の感受である受）とはいかなる区別があるか。よって、受とは触の感受であると定立される³⁸。

そうであるならその場合、想や勝解や念や慧などについて所縁を媒介とする〔法の〕自性が、受と同様に、語られるべきでない。では、同一の所縁を持つ（心所法）のなかで、因相の把握などによって想などの区別が宣べられるなら、受について境の感受であることによって（他の心所法との区別が）なぜ承認されないのか。また、触の感受とは、それ（触）との相応あるいは（触を）原因の状態としてもつと想定されよう。それ（触）の所縁であることはありえないからである。そのなかで、（触の感受が触と）相応することはありえないであろう。なぜなら一切の心所〔法〕に、触と相応することとに区別がなくなるからである。（触の感受が触を）原因の状態としてもつこともない。一切の心所〔法〕に触が原因となることとに区別がないからである。また、世間あるいは論書において、「感受」という語は、結果もしくは原因ということにおいて認定されているのではなく、直感において認定されている。

以上が『俱舍論実義疏』と『五蘊論註』とがほぼ一致する箇所である。『五蘊論註』は瑜伽行唯識学派文献の註釈書であるにもかかわらず、サンガバドラを引くことに注目すべきであろう。この註釈文はサンガバドラ批判を意図しているのであろうか。ヴァスバンドゥは、受蘊の規定に関して、受が所縁の感受なのか触の感受なのかという議論は行わないが、サンガバドラはあえてその議論を行ったうえで、触の感受であるとの確認をした。『俱舍論実義疏』『五蘊論註』のなかで、受の自性を所縁の感受と理解するなら、想や勝解などの心所法もまた所縁を捉えるという点では同じ自性を持つことになり、各々別の自性を持つ法として定立できなくなるといふ問題点について言及されている。ステイラマティもまた『俱舍論』の論述をより精密に理解するために、サンガバドラが注意を払った問題に言及し、それを迂回して、従来通りの規定が問題がなくて済むことを再確認したのではないか。そうでないなら、ステイラマティはサンガバドラを批判してどこに向かうのか。

最後に、『俱舍論』第二章「根品」大地法に包摂される受の規定に対する『俱舍論実義疏』の註釈文を見ておきたい。当該箇所は以下の通りである。

ts'hor ba myong ba zhes bya ba la / sngar ts'hor bai rang gi ngo bo bshad nas da ni rab tu dbye ba tsam zhig
 ston pa ni myong ba rnam pa gsum ste / d'bzang po rnam par gzhag par lus kyi dang sems kyi dbye ba rnam
 par bshad pa gang yin pa de ni myong ba rnam pa gsum pa las mi 'da'o zhes bstan pai phyir yang myong ba
 rnam pa gsum ste zhes bshad do // de la bde ba dang sdug bsngal ba dang bde ba yang ma yin sdug bsngal
 ba yang ma yin pai nyams su myong ba ni go rim bzhin du lus la phan 'dogs pa dang gnod pa dang snyoms
 par byed pa 'dod pa dang mi 'dod pa dang gnyis ka las bzlog pai reg pas bskyed pa yin par rig par bya'o //

受とは感受であるとは、先に受の自性について述べ終わり、いま分類のみについての説示が、三種類の感受なの

である。根（五受根⁽⁴⁾）の定立⁶のうち身体的・心的な区別を説明したそ（の分類）が三種類の感受を超えないことを示すために三種類の感受があると説明する。そのなかで楽・苦・不苦不楽との感受は、順序通りに、身体にとつて益なるもの・害であるもの・望まれるもの・望まれないもの・二つともと反対のもの、との接触によって起こるものであると知るべきである⁽⁴²⁾。

八 結 び

受が所縁の感受なのか触の感受なのかは、中国や日本の俱舍学の伝統のなかで論争になつてゐる。江戸の法宣は『俱舍論講義』のなかで、光記（普光『俱舍論記』）と寶疏（法寶『俱舍論疏』）のあいだの受の解釈をめぐる問題について「光寶の争ヒニシテ一難關ナリ」と紹介する⁽⁴³⁾。光記は『順正理論』と『顕宗論』が異なつた解釈をしているとの見方と同じ解釈をしているとの二つの見方があるものの、両論書が異なつた解釈をしていると見るのが正しいと結論する。一方、寶疏は両論書が同じ解釈をしていると結論する。法宣は詳細に論じた末、「正理顯宗テハ隨觸ヲ領納スト云フハ受ニ隨順スル觸ヲ領納スト云コトナリ。隨觸ノナル、心所ノコトナリ。觸ニ隨順スル所縁ノ境ノコトニアラス」と言い、「受ハ觸ノ心所ヲ領納スル所ニ決擇スヘシ。爾レハ此論正理顯宗一致ニシテ光ノ後解寶ノ釋ヲ正トスヘシ」と自らの見解を述べる。この『俱舍論講義』における法宣の説明はアビダルマ論書の議論を实によく踏まえたものである。触を番頭に、受を主人に、境を客に喩えて、次のように説明する。

觸ノ心所ハ受ノ心所ノ下タ回リヲシタ前境ニ觸對スル役目テ猶シ番頭ノ如シ。受ノ心所ハ猶シ主人ノ如シ。前ニ顯レテ來タ境ハ猶シ御客ノ如シ。受ノ心所ノ主ハイカニモ前境ヲ領納シテ受ケ込ムノカ受ノ心所ノ自性ナレトモ、去乍前境ノ客カ目ノ前ノ店へ出テ來テモ、受ノ心所ノ主人カ直チニ値フコトハナラス。前境觸對ノ相手ニナルモ

ノハ觸ノ番頭ノ役前ナリ。觸ノ番頭ハ隨順スル境テナケレハ受ノ心所ノ主カ領納シテ受ケ込マヌ。

さて、以上の通り、主要なアビダルマ文献を辿ることによって、サンガバドラの『順正理論』やステイラマテイの『俱舍論実義疏』『五蘊論註』における受蘊の規定とそこで言及されていることが、それ以前のアビダルマのいかなる整理や分析に基づくものなのかを描き出す試みを行った。そこで得られたサンガバドラの結論は、受を触の感受と規定するという他に他ならない。これはひとまず当然の結論にすぎないと言えよう。むしろ、それ以上に、サンガバドラやステイラマテイが、受の概念について注意すべき点を逃さず把握し、慎重な態度で論述することを確認できたところに重要な意義がある。ここで得られた結論は、ヴァスバンドウとサンガバドラとステイラマテイの思想上の位置付けを考える材料のひとつになろう。

五蘊の教説は何を語り出そうとするものなのか。ここで検討したアビダルマ論師による受蘊の教説の受けとめ方を、さらにこのきわめて重要な問いを再考する手がかりのひとつとしておきたい。

文献略号

- 大正蔵 大正新修大蔵経
AKBh Eijina, Yasunori, ed., *Abhidharmakośābhāṣya of Vasubandhu Chapter I: Dhārmirāśa*, Bibliotheca Indologica et Buddhologica 1, Tokyo: Sankibo Press, 1989.
Pradhan, P., ed., *Abhidharmakośābhāṣya*, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.
Derge テルゲ版チベット大蔵経
Peking 北京版チベット大蔵経
PS Li, Xuezu and Steinkeller, Ernst, ed., *Vasubandhu's Pañcaskandhaka, Critically Edited by Li Xuezu and*

Beijing: China Tibetology Publishing House, Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2008.

PSVih Kramer, Jowita, ed. *Shriamati's Pañcakandhakavibhāṣā Part I: Critical Edition*, Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region No. 16, Beijing: China Tibetology Publishing House, Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2013.

SA Wogihara, U. ed. *Sphuṭārthā, Abhidharmakośavyākhyā*, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1936.

註

- (1) 五蘊に関する研究は枚挙に暇がない。なかでも重要な術語の規定を容易に参照できるようになってきたことがこの何年間かの新しい動向である。受についても、次のものを初めとする各「パウツダコーシャ」刊行物とWebサイトを参照のこと。斎藤明他『俱舍論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集—仏教用語の用例集（パウツダコーシャ）および現代基準訳語集—』インド学仏教学叢書14（山喜房佛書林、二〇一一年）
- (2) 『集異門足論』巻第一〔大正蔵二十六 369c6-7〕
- (3) 『集異門足論』巻第五〔大正蔵二十六 384b7-19〕偈文の読み方については疑問あり、今後の課題とする。
- (4) 『集異門足論』巻第十一〔大正蔵二十六 412a4-7, 412c5-413a26〕
- (5) 『集異門足論』巻第十一〔大正蔵二十六 415a7-10〕
- (6) まず、次のような教説を引く。『法蘊足論』巻第十蘊品第十九〔大正蔵二十六 500c27-29〕一時薄伽梵在室羅筏住逝多林給孤獨園。爾時世尊告苾芻衆。「有五種蘊。何等爲五。謂色蘊受蘊想蘊行蘊識蘊。是名五蘊。」そのうえで、法数別に列挙をする。『法蘊足論』巻第十〔大正蔵二十六 501a2-b15〕を参照。
- (7) 『大毘婆沙論』巻第七十四〔大正蔵二十七 388a19〕ならびに『大毘婆沙論』巻七十五〔大正蔵二十七 386a11-12〕
- (8) 『大毘婆沙論』巻第七十四〔大正蔵二十七 383b27-28〕問。受蘊云何。答。六受身。謂眼觸所生受乃至意觸所生受。契經及阿毘達磨皆作是説。
- (9) 『大毘婆沙論』巻第七十四〔大正蔵二十七 386c4-9〕問。受取蘊云何。答。若受有漏有取。彼受在過去未來現在。或起欲

或起貪或起瞋或起癡或起怖或復隨起一心所隨煩惱。是名受取蘊。此中廣釋如前。應知。有差別者謂隨起一隨煩惱中緣此受生諸餘遍行及見所斷餘非遍行。

- (10) 受陰：『阿毘曇毘婆沙論』卷第三十九〔大正藏二十八 287c26-28〕、痛陰：『鞞婆沙論』卷第六〔大正藏二十八 458a7-8〕、受取陰：『阿毘曇毘婆沙論』卷第三十九〔大正藏二十八 289c15-17〕、痛盛陰：『鞞婆沙論』には完全に対応する記述はなご。
(11) ここに引かれるのは、おおよそ次の『大因經』の一節と見なしてよいであろう。ただし文章が完全に一致するわけではない。
『大因經』中阿含經卷第二十四〔大正藏一 580a14-17〕阿難。當復語彼。若有覺樂覺者。彼於爾時二覺滅。苦覺不苦不樂覺。彼於爾時唯覺樂覺。樂覺者是無常法。苦法滅法。若樂覺已滅。彼不作是念。非爲神滅耶。『大因經』は、この一節の後、苦と不苦不樂についても同様に説く。

- (12) 『識身足論』卷第三〔大正藏二十六 545c2-18〕又眼色爲緣生眼識。三和合故有觸。觸爲緣故生受。如是眼觸所生受。唯能受諸色。非補特伽羅。此補特伽羅。非眼觸所生受所受。唯有諸色。爲眼觸所生受所受。是故此眼觸所生受。非補特伽羅觸所生受。……中略……如眼識耳鼻舌身意識亦爾。『識身足論』は、ここで六識身がブドガラではないことを主張する。なお、『大毘婆沙論』の文章は『識身足論』と完全には一致しない。

- (13) 五陰（五蘊）を順に列挙するなかで、痛（受 vedana）の箇所に割註で「應云覺也」と記される。『阿毘曇心論』卷第一〔大正藏二十八 809b29〕

- (14) 『阿毘曇心論』卷第一〔大正藏二十八 810c9〕痛者樂不樂俱相連緣受。

- (15) 『阿毘曇心論經』卷第一〔大正藏二十八 836c26-27〕受者於樂不樂俱相連緣中受也。

- (16) 『雜阿毘曇心論』卷第二〔大正藏二十八 881a10-11〕受者可樂不可樂俱相違於境界受。

- (17) 『雜阿毘曇心論』卷第三〔大正藏二十八 896b2-9〕

- (18) AKBh chap. 1 Ejima ed. 15.21-16.3. vedanādayo vaktavyāḥ / tattra vedanānubhavaḥ (14c)

trividho 'nubhavo vedanāskandhaḥ / sukho duḥkho 'duḥkhasūkhaś ca / sa punar bhidyamānaḥ* śad vedanākavāḥ / caksuṣamsparśajā vedanā yāvan manāḥamsparśajā vedaneṭi // (*Pradhan ed.: bhidyimānaḥ)

AKBh Peking gu 35a7-b1: tshor ba la sogs pa brijod par bya ste / de la tshor ba myong ba / (14c)

myong ba nram pa gsum ni tshor ba'i phung po ste / bde ba dang / sdug bsngal ba dang / sdug bsngal yang ma yin bde
ba yang ma yin pa'o / de yang dbyen tshor ba'i tshogs drug ste / mig gi 'dus te reg pa las byung ba'i tshor ba nas / yid
kyi 'dus te reg pa las byung ba'i tshor ba'i bar ro //

『俱舍論』第一章「界品」支婁訶譯卷第一 [大正藏二十九 3c28, 4a2-4]

受領納隨觸 (14c)

論曰。受蘊謂三領納隨觸。即樂及苦不苦不樂。此復分別成六受身。謂眼觸所生受乃至意觸所生受。

『俱舍論』第一章「界品」真諦訳卷第一 [大正藏二十九 164b12-16] 説色陰及安立入界已。次當説受等諸陰。此中偈曰。

受陰領隨觸 (14c)

釋曰。有三種領隨觸説名受陰。何者爲三。謂能領隨樂苦不樂不苦觸是名三受。復次若分別此受。則成六受聚。謂眼觸所生受
乃至意觸所生受。

(19) 櫻部建『俱舍論の研究界・根品』(法藏館、一九六九年、一六七頁) 参照。

(20) SA 37.4-5: anur laksane sparśacinnaḥ, sparśanimitānubhava ity arthaḥ /

(21) AKBh chap. 3 Pradhan ed. 133.5: sparśānubhavanam vedanā /

(22) AKBh chap. 2 Pradhan ed. 54.19-20: tatra vedanā trivīdho 'nubhavaḥ / sukho duḥkho 'duḥkhasukhaś ca / *そのなかで、
受は三種類の感受である。楽と苦と不苦不樂である。*

Peking gu 72a6-3: Derge ku 64b3-4: de la shor ba ni myong ba nram pa gsum ste / bde ba dang / sdug bsngal dang /
bde ba yang ma yin sdug bsngal yang ma yin pa'o // (*Derge: bsngal ba)

『俱舍論』第二章「根品」支婁訶譯卷第一 [大正藏二十九 19a17-18] 此中受謂三種領納苦樂俱非有差別故。『俱舍論』第二章
「根品」真諦訳卷第一 [大正藏二十九 178b11-12] 此中受謂三種領納樂苦非樂非苦。この箇所についてヤシヨミトラは
註釈せず。

(23) 『順正理論』第一章「辯本事品」卷第二 [大正藏二十九 338c1-2] 已説色蘊。當説受等。頌曰。

受領納隨觸 想取像爲體 (以下偈文省略)

(24) 『順正理論』第一章「辯差別品」卷第十 [大正藏二十九 384a29-b1] 於所依身能益能損或俱相違。領愛非愛俱相違觸説

名爲受。『顯宗論』第二章「辯差別品」卷第五「大正藏二十九 790c9-10」参照。

- (25) 『順正理論』第一章「辯本事品」卷第二「大正藏二十九 338c5-9」隨觸而生領納可愛及不可愛俱相違觸名爲受蘊。領納即是能受用義。此復三種。謂樂及苦不苦不樂。能益身心故名爲樂。能損身心故名爲苦。有所領納而非苦樂名不苦不樂。如非黑非白。

- (26) 『順正理論』第一章「辯本事品」卷第二「大正藏二十九 338c9-181」

- (27) 所緣隨増と相応隨増については、棍哲也「說一切有部における二種隨増について」(『印度學佛教學研究』第64号第2号、二〇一六年)参照。

- (28) 『大毘婆沙論』卷第四十七「大正藏二十七 242c8-17」如說於樂受貪隨増。於苦受瞋隨増。於不苦不樂受癡隨増。問。於一一受一切隨増。何故此中作如是說。答。從多分故作如是說。謂於樂受貪多隨増。於苦受瞋多隨増。於不苦不樂受癡多隨増。復次貪依樂受而起。以樂受爲根本。造多惡行引多苦果。瞋依苦受而起。以苦受爲根本。造多惡行引多苦果。癡依不苦不樂受而起。以不苦不樂爲根本。造多惡行引多苦果。故作是說。『俱舍論』が引く当該の經典については、本庄良文『俱舍論註ウパーイカーの研究』(註篇上)(大藏出版、二〇一四、一五七—一五八頁)参照。

- (29) 箕浦曉雄「說一切有部における俱有因の定義」(『大谷大学研究年報』第56集、二〇〇四年)参照。

- (30) 『順正理論』第一章「辯本事品」卷第二「大正藏二十九 338c26-28」執取受者謂能領納自所緣境。自性受者謂能領納自所隨觸。

- (31) 自性順受——AKBh chap. 4 Pradhan ed. 229.9. svabhāvavedanīyatā vedanānam / svabhāvaiva vedanīyatvat / 自性による感受されるべき性質(玄奘訳: 自性順受/真諦訳: 自性受)は、諸々の受についてである。また自性によって感受されるべきことであるからである。『俱舍論』第4章「業品」玄奘訳卷十五「大正藏二十九 81b22-23」一自性順受謂一切受。如契經說「受樂受時如實了知受於樂受」乃至廣說。『俱舍論』第4章「業品」真諦訳卷第十一「大正藏二十九 237c14」一自性受謂苦樂等。『順正理論』第4章「辯業品」卷第四十「大正藏二十九 569a3-6」一自性順受謂諸受體。如契經說「受樂受時如實了知受於樂受」乃至廣說。

所緣順受——AKBh chap. 4 Pradhan ed. 229.10-12. ālambanavedanīyatā visayānam / yathoktam "caksusā rūpāni dṛṣṭvā rūpapratisamvedī bhavati notu rūparāgapratisamvedī" ty evam ādi / vedanāyā hi tām ālambamānah pratisamvedayate /

所縁による感受されるべき性質（玄奘訳：所縁順受／真諦訳：境界受）は、諸々の境についてである。「眼によって諸々の色を見て、色を受けることになるが、色貪を受けない」云々と説かれていることとくである。というのは、それ（諸々の境）を所縁とする者は、受によって受けるからである。『俱舍論』第4章「業品」玄奘訳巻第十五【大正蔵二十九 81b25-27】三所縁順受謂一切境。如契經說「眼見色已唯受於色不受色貪」乃至廣說。由色等是受所縁故。『俱舍論』第4章「業品」真諦訳巻第十一【大正蔵二十九 237c15-18】三境界受謂六塵。如經言「由眼見色是人受色不受色欲」如此等。何以故。由受故縁此境界故説受此境。『順正理論』第4章「辯業品」巻第四十【大正蔵二十九 569a8-10】所縁順受。謂一切境。如契經言「眼見色已唯受於色不受色貪」乃至廣說。由色等是受所縁故。

(32) 『順正理論』第一章「辯本事品」巻第二【大正蔵二十九 339a22-24】諸受雖亦因界而要觸以爲近因。又如兩木相磨生火風爲近縁。如是三法和合生受觸爲近縁。

(33) 『顯宗論』第一章「辯本事品」巻第二【大正蔵二十九 783b2-3】を参照。なお『大毘婆沙論』以前に遡るなら『衆事分阿毘曇論』「分別語入品」巻第二や同「千問論品」巻第九から第十二に自性受の語が繰り返して見られるが、明確なことは言えない。また『五事毘婆沙論』「分別心所品」巻下【大正蔵二十八 994b20-995b28】に受の議論がある。そこから執取受と自性受の区別についての議論を読み取ることができない。興味深い記述が見られるが、不明な点が多く、五事論関係文献の検討は今後の課題とした。

(34) PS 310-13: vedanā katama / trividho 'nubhavaḥ sukho duḥkho 'duḥkhāsukhas ca / sukho yasya nirrodho samyogacchando bhavati / duḥkho yasyorpadāḍ vīyogacchando bhavati / aduḥkhāsukho yasyorpadāt tadubhayan na bhavati //

Peking si 13a8-b2: Derge shi 12a5-7: tshor ba gang zhe na / myong ba rnam pa gsum pa¹ ste / bde ba dang / sdug bsngal ba dang / sdug bsngal ba yang ma yin² / bde ba yang ma yin pa ste³ / bde ba ni⁴ gang 'gags na phrad par 'dod pa'o // sdug bsngal ni gang byung na / bral bar 'dod pa'o // bde ba yang ma yin / sdug bsngal ba yang ma yin pa ni gang byung na / gnyis kar 'dod par mi 'gyur ba'o // (*1) Peking: myong ba rnam gsum pa. Derge: myong ba rnam pa gsum *2 Derge: sdug bsngal yang ma yin *3 Peking: te. Derge: ste *4 Derge: bde ba de)

『五蘊論』【大正蔵三十一 848b27-29】云何受蘊。謂三領納。一苦二樂三不苦不樂。樂謂減時有和合欲。苦謂生時有乖離欲。

不苦不樂謂無二欲。

- (35) PSYdb Kramer ed. 24.13-26.1. Peking hi 13b7-14b2. Derge shi 205a7-206a1 『大乘廣五蘊論』は数行の記述にすぎず、サンスクリット文やチベット文全体と一致するものではない(大正蔵三十一 851b15-19)。『五蘊論註』の英訳 Engle, Artemus B., *The Inner Science of Buddhist Practice: Vasubandhu's Summary of the Five Heaps with Commentary by Shikramati*, Snow Lion Publications, New York, 2009, p. 267ff. 参照。『俱舍論実義疏』第一章「界品」に見られる受蘊の註釈については、小谷信千代・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「資料新出梵本『俱舍論安慧疏』(界品) 試訳(4)」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』第34号(大谷大学真宗総合研究所、二〇一六年)参照の、27。
- (36) 『俱舍論実義疏』では katham punah apetasukhadukhacitropalabdhēs ceu までの註釈文がこの位置ではなく、(37) に引いた『五蘊論註』註釈文の後に置かれる。そして『俱舍論実義疏』ではこの位置に別のことが記される。このようにくらかの異同があるものの『五蘊論註』註釈文前半は(37)に示す通りほぼ『俱舍論実義疏』から回収できる。
- (37) SA Wogihara ed. 37.1 参照。
- (38) 『順正理論』にこうでは、前註(25)参照。
- (39) Derge: myong ba nrams pa
- (40) Derge: go rims bzhin du
- (41) 信・勤・念・定・慧の五受根にこうでは、『俱舍論』第二章「根品」[AKBh Pradhan ed. 41.4ff] を参照。
- (42) 『俱舍論実義疏』chap. 2 Peking to 215b1-4; Derge tho 181b1-3 参照。またプールのナマールダナ (Purnavardhana) の『俱舍註疏随相』(Lakṣaṇānusārinī) にも似た細かな点や除けは、ほぼ一致して、(37)にわかせる。『俱舍註疏随相』chap. 2 Peking ju 157a5-8; Derge cu 135b1-3; tshor ba myong ba zhes sngar tshor bai rang gi ngo bor bshad pas da lta rab tu dbye ba¹ tsan zhiḡ ston pa ni / myong ba nram pa gsum ste zhes bya ba'o // dbang po nram par bzhaḡ par² lus kyi dang / sems kyi dbye ba nram pa lṅar bshad pa gang yin pa³ de ni myong ba nram pa gsum las ma 'das so zhes bstan pa'i phyir yang myong ba nram pa gsum ste zhes bshad do // de la bde ba dang / sdug bsngal ba dang / bde ba yang ma yin sdug bsngal yang ma yin pa'i nyams su myong ba ni go rims bzhin du lus la phan 'dogs pa dang / gnod pa dang /

shyoms par byed pa 'dod pa dang / mi 'dod pa dang / gnyis ka las bzlog pa'i reg pas bskyed pa yin par rig par bya'o // 28

(*1) Derge: da lhar rab tu dbye ba.^{*2} Derge: nman par gzhag par.^{*3} Derge: gang yang yin pa)

- (43) 受蘊の規定に関する箇所は、法宣『俱舍論講義』二之上（櫻井寶鈴編、四書館、一八九八年、第五十一席、六八頁以降）参照。