

人格主体論（靈魂論）

——俱舍論破我品訳註(一)

村 上 真 完

は し が き

世親 (Vasubandhu, 五世紀) が、説一切有部の思想を批判的に体系化した『俱舍論』の最後の「破我品」は、いわゆる我 (ātman, 靈魂、自我) を否定しながら、人格の主体についての内外の諸説を検討しつつ議論を展開している、インド思想史上でも重要な一章である。部派仏教内の犢子部は、身心の諸要素（五蘊、法）と別であるとも別でないとも言うことができない（不可説な）人格主体 (pudgala, 補特伽羅) が有る、と主張するが、論主はその説を吟味して否定して、人格主体とは身心の諸要素（蘊）においてのみ概念説定される仮象（假有）に過ぎないと論じ、無我説における諸の難問に答え、他学派との対論を通して無我説の真意を明かし、業の問題にも論及してこの論を結んでいる。いまその論旨を次に目次で示しておく。

も く じ

1 無我説——我（靈魂）は存在しない

人格主体論（靈魂論）

(一) 犢子部の人格主体説についての検討

- 2 人格主体は實在か仮象（概念設定）か——仮象である
 - 3 火と燃料の比喩——人格主体は火に身心の諸要素（蘊）は燃料に喩えられるというが
 - 4 人格主体は身心の諸要素（蘊、法）と別であるとも別でないとも言うことができない（不可説）というが——否
 - 5 無我（非我）説の典拠（教証）
 - 6 教証の検討——教証は否定されない
 - 7 有我観は身心の諸要素（非我）を我と見るに過ぎない——人格主体は仮象である
- 〔以上は『知の邂逅—仏教と科学 塚本啓祥教授還暦記念論文集』（佼成出版社、平成五年）二七—二九二ページ〕
- (二) 無我説における諸難問題

- 8 一切知者の問題——人格主体は必要か——否
- 9 人生の重荷を負う者の問題——人格主体は必須か——否
- 10 化生の有情の問題——それも身心の諸要素の集合体の連続態（蘊相統）である
- 11 人格主体が生まれるか——人格主体は集合体（蘊）にはかならない
- 12 生命体（個我）の問題——生命体はない——無記説
- 13 無記説の諸例
- 14 輪廻の問題——身心の諸要素（蘊）が連続するのは火の延焼に喩えられる
- 15 有我説批判
- 16 記憶の問題——人格主体を要しない
- (三) 他学派との対論
- 17 文法学者との対論——行為（認識）と行為者（認識者）の問題——我を要しない
- 18 ヴァイシェーシカ（勝論）説批判——我と知（心）の問題——我は無用

四 業の問題

- 19 自我意識とその対象——身心の諸要素（蘊）に対して自我意識がある
- 20 業の作者——身心の諸要素の諸集合体（蘊）から成る者。我は無用
- 21 どのようにして業から果が生ずるか——業の連続態の特殊の変化
- 22 結語——業とその果をすべて知るのは諸仏のみ

(二) 無我説における諸難問題

467¹⁴ (D.87 a⁷)
(P.99 b⁵)

〔8 一切知者の問題——人格主体は必要か——否〕
 〔反対論者（犢子部 Vatsīputrīya）は言う〕。もしこのよう〔に〕、人格主体（pudgala, 補特伽羅）が、概念設定として仮に有るとするに過ぎないというの〕であれば、その場合には仏は一切知者（sarvajña, 一切智、全知）であることを得ない。なぜなら、いかなる心（citta）または心作用（caitta, 心所）も、およそ一切を知るようなものではないからである。なぜなら「心や心作用は」刹那的なものだからである（kṣaṇikatvat）。しかし人格主体は「一切を」知るであろう。

〔論破〕そのようなならば、それでは、心が消滅しても人格主体は消滅しないことが承認されるから、これ（人格主体）が常住（永遠）である（nityatva）と承認されたのである。

しかし我々は、あらゆるところで知に直面しているから仏が一切知者である、というのでは決してない。むしろ、「仏には知る」能力があるからである（samarthyat, 有堪能故）。なぜなら、およそこの仏と呼ばれる「身心

の諸要素の」連続態(santati, 諸蘊相続)には、意志だけによって(abhoga-mātreṇa)欲するところに無顛倒の知が生ずる⁴⁶⁷²⁰の能力がある。またこれについて「人は」言う。

〔連続態(santana, 相続)によって「知る」能力があるから、例えば火が一切を食う(焼く)と考えられるように、そのように一切知者(sarva-vid)を認めるがよい。一度に一切を知るからではない(na sakṛt sarvasya vedanāt, 非由頓遍知)〕。

〔問〕どうしてこのことが理解されるのか。

〔答〕〔経に〕過去の「諸仏」等と説かれるからである。〔即ち〕

〈またおよそ過去の諸正覚者たち、また未来の諸仏、また現在の正覚者は、多くの「人々の」憂いを滅する方である〉〔『雜阿含』卷四四(一一八)・S.6.2.12, A.4.21.2)〕⁽⁵²⁾。

468¹ そして貴殿等によれば、「身心の諸要素の」諸集合体(skandhah, 蘊)のみが三世にある(traiyadvika)と認められるが、人格主体が「そう認められるの」ではない。

〔9 人生の重荷を負う者の問題——人格主体は必須か——否〕

468¹ 〔反対論者は問う〕。もし人格主体が「身心の諸要素の」諸集合体(蘊)だけであるならば、何故に「世尊は」こう説くのか。〔即ち〕

〈比丘たちよ。汝等に「私は人生の」重荷(bhāra, 重担)と重荷の取得と重荷の放棄と重荷を負う者とを説き示そう〉〔『雜阿含』卷三(七三)・『増老阿含』卷一七(二五・四)・S.22.22.3)〕⁽⁵³⁾と。

〔反問〕何故にこう説くべきではないのだろうか。

〔論者の答〕なぜなら「人生の」重荷そのものが重荷を負う者(bhāra-hāra)であるというのは正しくないからである。なぜか。なぜなら、そのように見られないからである、と。

〔論破〕「人格主体が」不可説である(avaktavya, 言うことができない)というのも正しくない。何故か。なぜなら、そのように見られないからである。また「人生の」重荷の取得も集合体(蘊)を含まないという結果になるからである。「人生の」重荷を負うものは、まさにこのようなものだ、と世尊は説き示した。〔即ち〕

468⁶ 〈およそこの尊者は、このような名をもち、乃至、このように永く生き、このような寿命をもって終わる〉〔『雜阿含』卷三(七三)・『増老阿含』卷一七(二五・四)・S.22.22.5)〕⁽⁵⁴⁾と。

そこでその「尊者」はそのように認識されるであろうが、そうではなくて常住であるとか、不可説であるとかと認識されてはならない。そして諸集合体(蘊)だけが諸集合体の損害のために作用し、以前の「集合体」は以後の「集合体の損害のために作用する」。と「このように人生の」重荷を重荷を負う者と見做して説かれた。なぜなら、「人生の」重荷とは損害を意味するものだからである。

〔10 化生の有情の問題——それも身心の諸要素の集合体の連続態(蘊相続)である〕

〔論者は言う〕。人格主体はまさしく存在する。なぜなら、〔経に〕

468¹⁰ 〈化生の有情(sattva upapādaka)は「なう」というのは誤った見解(邪見)である〉(M.117 Mahaccattārisaka-sutta)

と説かれているからである。

(P.100b) (D.88a)

「論破」しかし誰が「化生の有情はいない」と言ったか。しかし、有情がある通りに、その通りに、世尊によって「人経」(Māṇṣyaka-sūtra, 『雜阿含』卷一三(三〇六))において分析されたのだ(Ak.Bh. p. 465)[△]と「我々は」言う。それゆえに、誰でも、他のところに化生する有情と呼ばれる「身心の諸要素の」集合体の連続態(蘊相統)の否定をなす者には、「化生の有情はいない」というこの邪見[▽]がある。諸集合体(蘊)が化生するものだからである。もしこの邪見が人格主体を否定するものであるならば、何によって断ぜられるのであろうか。なぜならこれ(邪見)が見と修とによって断ぜられる(darśana-bhāvana-prahatavya)ということは正しくない。⁽⁵⁷⁾「なぜなら」人格主体は「四」諦に含まれていないから「見によって断ぜられるものではない」。「論者いわく、経に」

468¹⁶

「一人の人格が世間に生じようとして生ずる」(『増老阿含』卷三(八・二六)、同卷五(二二・三)、A.1.13.1)⁽⁵⁸⁾ということがあるから、「人格主体は」諸集合体(蘊)ではない、というならば、「答える」。そうではない。集合(samuḍāya)においても一つと比喩的に説くのだから、一つの胡麻、一つの米のようなものであり、一つの集まり、一つの言葉のようなものである。或いは、人格主体は、作られたもの(saṃskṛta, 有為)である、と言わなければならない。「なぜなら人格主体が」発生を有することが認められるからである。

468¹⁸

「11 人格主体が生まれるか——人格主体は集合体(蘊)にほかならない」

468¹⁸

「論者は言う」。それ(人格主体)は、たとえば諸集合体(蘊)が新たに現れ出るから「生ずる」ように、そのように生ずるのではない。そうではなくて別の諸集合体(蘊)を取るから(skandhāntara-upādānāt)「人格主体が

生ずるのである」。たとえば学問を身につけるから(vidyā-upādānāt)、祭司(yājñika, 能祠者)が生まれた、文法学者(vaiyākaraṇa, 記論者)が生まれた、と言われるように、「行者の」標識を身につけることによって(jiṅga-upādānāt, 儀式を取るが故に)比丘が生まれた、遊行者(Parivrajaka)が生まれたと「いふ」、他の「身心」状態(avasthā, 位)を取ることによって、老人が生まれた、病人が生まれた、というように、と。

「答える」。そうではない。「その考えは」却けられたからである。なぜなら、世尊によって「勝義空性(para-mārtha-sūnyatā, 勝義空契経)」という経「(『雜阿含』卷一三(三三五)第一義空経)」においてこそ却けられたからである。「すなわち」

468²²

「比丘たちよ。まことにこのように、業はあり、[業の]異熟(vipākā, 報い)はある。が、これらの「身心の諸要素の」諸集合体(蘊)を捨てて、また別の諸集合体(蘊)と再結合するところの作者(karaka)は、存在の要素についての慣行的約束(dharma-saṃketa, 法仮)以外には、認識されない」(『雜阿含』卷一三(三三五))と。

また「パールグナ経」(Phalguna-sūtra, 頗勒貝那経。『雜阿含』卷一五(三七二))にも「次のように」説かれている。〈パールグナよ。[彼が]受け取る(upādāte)とは「私は」言わなう〉(『雜阿含』卷一五(三七二))S.12.12.7)と。

それゆえに、「身心の諸要素の」諸集合体(蘊)を受け取るいかなる者も無いし、また捨て去る者(nikṣepī)⁽⁶¹⁾も無い。また貴殿が、まず祭司、ないし病人を何に関して比喩となすのか。⁽⁶²⁾もし人格主体に「関して比喩となす」というならば、それ(比喩)は成立しない。もし心と心の作用(心所)とに(citta-caittān)⁽⁶³⁾「関して比喩となす」と

(P.101a)

469

(D.88b) いうならば、そうではない。それら[▽]（心・心所）は刹那ごとに新たに生ずるだけである。もし身体に「関して比喻となす」というならば、それも「心・心所の場合と」同様である。また身体と学問・標識のように集合体（蘊）と

人格主体とが別であることになる。老人と病人とはもう身体を異にする。なぜならサンクヤ（数論）の（sati-khyeya）転変説（parināma-vāda）⁽⁶⁴⁾は否定されたからである。故にこれらは比喻とはならない。

469⁵ またもし「身心の諸要素の」諸集合体（蘊）には新しい発生があるが、人格主体には「発生は」認められないと

すると、それ（人格主体）はそれら（蘊）とは異なり、また永遠（常住）であると、明らかに示されたのである。

集合体（蘊）は五つであり、人格主体は一つであると言うなら、どうして「両者が」異なる、と言われないのか。

「問」どうして、まず元素（bhūta, 大種）は四つであるのに、色は一つであるが、それら（元素）とは色が別ではないのか。

「答」これは「他の」主張に属する過失である。

「問」どの主張における「過失」か。

「答」〔覺天（Buddhadeva）の〕「元素（大種）だけがある」という主張（bhūtamātrika-pakṣa）⁽⁶⁵⁾における「過失」である。しかし、そうであるけれども、色が元素（大種）だけであるように、人格主体は集合体（蘊）だけ（skandha-nātra）であると認められるのである。

〔12 生命体（個我）の問題——生命体はない——無記説〕

469⁹ 「問」もし人格主体が集合体（蘊）だけであるなら、どうして世尊によって、

〈生命体（jīva, 個我、命者）は即ち身体（sārita）である、或いは異なる〉（『雜阿含』卷三四（九五七）、（九六

二）、『別訳雜阿含』卷一〇（一九〇）、S.44.7.7, M.72 Aggivachagotta-sutta）⁽⁶⁶⁾

答えられ（記説され）なかったのか。

「答」問う者の意向を予想するからである（asāyāpekṣayā）。なぜなら彼が唯一の内にはたらく靈我（antar-vyāpāra-puruṣa）としての生命体（個我）という実体（jīva-dravya）について問うたからである。しかしそれ（生命体）はどこにもない。ゆえにどうしてそれ（生命体）が他であるとか或いは他でないとか、答えられようか。たとえば亀の毛の硬さ或いは柔かさのように「答えられない」。

469¹³ またこの問題（grantha, 結）はもう古人たちによって解かれた。なぜなら、上座ナーガセーナ（Nāgasena, 龍軍）のところにミリンダ王（Mihinda rājan, 畢鄰陀王）がやって来て言う。

「私は尊者にお尋ねしたい。沙門たちは多弁（babu-vollaka）⁽⁶⁸⁾です。もし何でも「私が」問いますと、それだけを答えて下さい」と。

(P.101b) 「問いたまえ」と「上座に」言われて「王は」問うた。

「一体、生命体（個我）は即ち身体ですか。生命体と身体とは別々ですか」と。

「これは答えられない（avyākṛta, 無記）」と上座は言った。

彼（王）は言った。「尊者は他のことは答えてはいけないうと、もう先に約束をしたではないですか。どうして、これは答えられない、とここで他のことだけを答えるのですか」と。

(D.89a) 上座は言った。「私も大王にお尋ねしたい。王たちは多弁です。もし何でも「私が」問いますれば、それだけを答

えて下さい」と。

「王に」「問うて下さい」と言われて、「上座は」問うた。

「あなたの宮中にあるマンゴーの木の実果は酸っぱいですか。それとも甘いですか」と。

「私の宮中にはマンゴーの木は何もありません」と「王は」言った。

「大王は他のことは答えてはいけないうと、もう先に私と約束をしたではないですか。どうしてここでマンゴーそのものがない、と他のことだけを言ったのですか」と。

彼(王)は言った。「どうして木がないのに、その実の酸っぱさや或いは甘さを答えるのですか」と。

「大王よ。まさしくそのように、その同じ生命体(個我)が無いのに、どうしてそれ(生命体)が身体と異なるとか、或いは異ならないと答えるのですか」と。

469²⁵ 「問」どうして世尊によっても、「生命体(個我)が」無いのである、と説かれなかったのか。

470 「答」問う者の願いを予想するからである。なぜなら、その「問う者」は、生命体(個我)という名の属する集合体の連続態(skandha-santana、諸蘊相続)も無いと理解するであろう、と邪見に墮しているであろう。縁起(pratīya-samutpāda)を知らないからである。また彼はその「仏の」教示に堪えない。

[13 無記説の諸例]

(P.102a) 470¹ また次の理由から、この「次の」ように決定される。即ち世尊によって「こう」説かれている。

〈阿難よ。ヴァトサ姓の遊行者(Vatsasagotra parivrajaka)に問いを問われて、「我(ātman)が有る」と

「私が」答えるなら、「一切法(存在要素)は非我(無我)である(sarvadharmā anātmānaḥ)」という語のために、適切ではない(akalpa)のではあるまいか。

阿難よ。ヴァトサ姓の遊行者に問いを問われて、「我が無い」と「私が」答えるなら、ヴァトサ姓の遊行者は、もう予め迷っていたのに、「先に」有った私の我は、今や私には無い」と、ますます迷いに墮るのではあるまいか。

阿難よ。我が有るというのは、常[見](śāśvata)になる⁽²⁾。阿難よ。我が無いというのは、断[見](uccheda)になる⁽³⁾。『雜阿含』卷三四(九六一)

と詳しく説かれる。

また、これについて「大徳童受(bhaddanta-Kumārāṣṭra)は」言う。

470⁷ 〈見解の牙によって傷つけられること(dīṣṭi-danṣṭirābheda)と、諸の業が壊られることを心配して、母虎が仔「の虎」を「口にくわえて」運ぶように、勝者(仏)たちは法を説く。

なぜなら、「我」見の牙によって、「人は」我が有る(ātmastīva)と執られて傷つけられるであろう。「我が有るという」俗説(samvṛti、世俗)に至らなければ、善[業](kuṣāla-pota)の子(kuṣāla-pota)が壊られることになろう」と。

470¹¹ また言う。

〈「生命体は」存在していないのであるから、世尊は生命体(個我)がそれであるとも他であるとも(tattva-anyatvena)説かなかった。無いともまた説かなかった。「生命体が」概念設定(仮設、仮名)としても存在

しつていなる (prajñaptiko'py asan) といつてはならぬ。

なぜなら「身心の諸要素の」集合体の連続態(蘊相続)において、善不善の「業」果がある (subhāśubha-phāśitā) とするでは、生命体(個我)と呼ぶものがあるのではあるまい。生命体(個我)がないと教えらるるからである (jīva-nāśitva-deśanāt)。

生命体(個我)とは諸集合体に対する概念説定だけ (prajñaptimātra, 仮名) であるとも「仏は」説かなかった。そのとき、そのような人々は、空であること (śūnyatā, 空性) を覺るゝことができないのである。

なぜなら、「我が有るか無いか」と、ヴァトサ「姓」の者によつて (Vātsyena)⁽⁷⁴⁾ 問われると、問う者の意向を予想して (āsavāpekṣayā)⁽⁷⁵⁾ 「仏は」説かれなかった。しかし「我が」有るなら、「有る」とどうして言わぬのか。

永遠(常住)なる世間などもまた、問う者の意向を予想して、答えられ(記説され)ない。なぜなら、まずもし「世間が我である」と認められるなら、それ(我)は無いから、四種に答えること (vyākaraṇa, 記説)⁽⁷⁶⁾ は正しく

ない。もし世間がもう皆輪廻 (saṃsāra, 生死) である、⁽⁷⁷⁾ というのも正しくない。世間が永遠(常住)であると誰にも入滅 (parinirvāṇa, 般涅槃) が得られないであろう。「世間が」永遠でない(無常である)と (asāvāte) あらゆるものに断滅が得られるであろう。「世間が永遠か非永遠かの」両方であると、決定して或る一部の者に入滅が得られ、或る一部の者には「入滅が得られ」ない。「世間が永遠でも非永遠でも」両方でないと、入滅も非入滅も決して得られないであろう。これゆえに入滅(般涅槃)は「聖」道に依存するから、四種とも決定は答えられない。ジャイナ教徒の弟子の雀の如くである (nigraṇtha-śrāvaka-caṭakavat)⁽⁷⁷⁾。まさにこれゆえに、「世間は有限(有

(P.102b)

470¹⁹

471

辺)であるか」「無限(無辺)であるか、有限無限であるか、非有限非無限であるか」という四「条」も答えられない。なぜならこの四「条」は「先の例と」同じ意味であるからだ。

たとえば、

「ウクティカ遊行者 (Uktika, 温底迦) はこのように (evam)⁽⁸²⁾、[この]四「条」を問うてから再び問う。

「一体、あらゆる世間はこの道によつて出離する (niryatī) のか、それとも世間の一部が「出離するの」か」と。

阿難上座は言う。

「ウクティカよ。汝は最初に世尊に問うた同じその問いだけを、今この言いまわし (pariyāya, 異門) によつて問うのか」(『雜阿含』卷三四(九六五)、『別訳雜阿含』卷一一(一九九)、A.10.95)⁽⁷⁹⁾

というすべてである。

(D.90a) 「如来が死後に有るか」という四「条」⁽⁸⁰⁾も、問う者の意向を予想して答えられなかった。なぜなら、彼(問う者)は解脱した我を如来となして問うたのだからである。

しかし人格主体論者 (pauṇḍalika) は「次のように」詰問される。何故に世尊は生きている人格主体^{ブドガツ}が有ると答え、死後には「如来が有ると」答えないのか、と。「論者は答える。如来が死後に有ると答えると」、常「見」の過失という結果になるのだ (śāśvata-doṣa-prasaṅgaḥ)。

471¹¹

「反問する」。それではここで何ゆえに「世尊は」

⁽⁸²⁾ 「マイトレーヤ (Maitreya, 弥勒) 」。汝は未来時に如来・応供・正等覺者となるであろう」

(P.103a) と、予言（授記）される（vyākaraṇī）のか。また何ゆえに過去に死んだ声聞が「再」生するときに、「あの者はあそこに生まれた」と説明されるのか。⁽⁸³⁾ なぜなら、このようであっても永遠（常住）であるという結果になるからだ。またもし、世尊は先に人格主体を見たが、入滅した「人格主体」を見ない。「世尊が」知らないから説明しないのだ、という、と、「大」師が全知であることが破られたのである。⁽⁸⁴⁾ 或いは、それ（人格主体）が無いと承認しなければならぬ。もし「世尊が人格主体を」見るならば、説かれないけれども、それは有り、また永遠であるというものが成立したのである。

もし「世尊が人格主体を」見るか或いは「見」ないか、ということも言ってはならない、とすると、それでは、同様に、世尊が全知であるか否か、⁽⁸⁵⁾ というこのことも、だんだんに言ってはならぬことにされるであろう。

[14 輪廻の問題——身心の諸要素（蘊）が連続するのは火の延焼に喩えられる]

[論者は言う]。人格主体はまさしく有る。なぜなら

〈真実として、定めとして私の我が無いというのは、⁽⁸⁶⁾ 「邪」見の立場（dṛṣṭi-sthāna, 見処）である〉
と言われたからだ。

「答える」。「我が」有るというのも「邪」見の立場である〉と言われた。それゆえにこれ（上引の経文）は「人格主体を」知らしめるのではない。しかしこれは両方とも、極端を執する見解であって、常「見」と断見とに含められる、とアビダルマ論師たさは（Abhidharmikāḥ）「ふむ」。「それは」まったくその通りに正しい。なぜなら

〈阿難よ。我が有るというのは、常「見」になる。阿難よ。我が無いというのは、断「見」になる〉
と、ヴァツサ経（Vātsya-sūtra, 筏渡経）⁽⁸⁷⁾ に説かれているからである。

[反对論者は言う]。それでは、もし人格主体が無いならば、この誰が輪廻するのか。なぜなら輪廻そのもの⁽⁸⁸⁾ が輪廻するとは、正しくないからである。また世尊によって説かれている。

〈無明に覆われた衆生は流転し輪廻し〉（『雜阿含』卷六（一三六）、S.22.99.3）⁽⁸⁹⁾ と。

[反問] さて人格主体は、どのようにして輪廻するのか。

[論者の答] 他の「身心の要素の」集合体を捨ててから受け取るからである。

[反論] この主張（pakṣa, 宗）は答えが出された。しかし、たとえば利那的な火が連続態（相統）によって移転して行く（輪廻する）（saṃvṛtā-saṃsāraṇī）ように、衆生と呼ばれる「身心の要素の」集合体（蘊）の集合も、渴愛と執著（取）とをもって輪廻すると言われる。

[反对論者は言う]。もしこの集合体（蘊）だけならば、なぜに世尊が「こう」説かれたのか。

〈私こそ、⁽⁹⁰⁾ 「昔」その時その節にかのスネートラ（Sunetra, 妙眼）という師であった〉（『中阿含』卷二（八）七日経）と。

[反問] なぜ「そのように」言ってはならぬのであろうか。

[論者の答]。「身心の要素の」諸集合体（蘊）が「昔と今とでは」異なるからである。

[反問する]。それでは「昔と今とにおいて同じ存在とは」何か。

[対論者は答える]。それは同じその人格主体である。

「反論する」。それでは「その人格主体は」永遠（常住）となるであろう。⁽⁹¹⁾それゆえに、〈私こそかの……〉というのは、一つの連続態（相續）であること（eka-santānata）を示すのである。たとえば、その同じ火が焼いてやって来たというように。

〔15 有我説批判〕

472⁷ としても我があるならば、如来たちだけが明了に観るであろう。そして観ると、我執（ātma-grāha）はより堅固になるであろう。また我愛（ātma-sneha）も「堅固になるであろう」。

〈また我が有ると我所（ātmiya, 我に所属するもの）もある〉（『中阿含』卷五四（二〇〇）阿梨吒經、M. 22. Alagaddūpama-sutta）⁽⁹²⁾

と経において説かれるから、我執も彼らの「身心の要素の」諸集合体（蘊）に対して余分に起こるであろう。そこで彼らに有身見（sat-kāya-dṛṣṭi, 存在するものの集合に我を見る見解、身心の要素に我を見る見解）があるであろう。また我所見（ātmiya-dṛṣṭi, 我に所属するものを見ること）があるなら、我所愛（ātmiya-sneha, 我に所属するものへの愛着）がある。このように彼らがより堅固な我「愛」・我所愛に執らわれた束縛をもっていると、⁽⁹³⁾解脱はより遠くなるであろう。

もし、我に対して愛（sneha）は決して起こらない、と考えられるならば、そこでいま非我（無我）に対して我と理解するから（ātmaśāntimokṣat）愛が生ずるが、我だけに対しては「愛が」生じない、ということは、どうして妥当であるのか。それゆえに、およそ一部の人たちの人格主体に執すること（pudgala-grāha）⁽⁹⁴⁾一部の人たちの一

切が無いと執すること（sarva-nāstīta-grāha）は、この教えにおいて生じた見解の腫瘍（dṛṣṭi-arbuda, 見瘡疱）である。またおよそ誰でも我は別の実体であると考える外道（tīrtha-kāra, 教祖）たちがいるが、彼らには解脱がないというこの過失⁽⁹⁵⁾は動かない。

〔16 記憶の問題——人格主体を要しない〕

472¹⁶ 「反対論者は問う」。それでは、もし我があらゆる仕方でも無いならば、どうして利根的な諸の心において（cittaṣu）久しい昔に経験した対象の想起（smaraṇa）⁽⁹⁶⁾或いは再認識（pratyabhijñāna）があるのか。

〔答〕記憶の対象の表象（想）を伴なう（smṛti-viśaya-samjñānavaya）特殊の心から（citta-viśeṣat）「想起や再認識が生ずる」。

〔問〕いかようなる特殊の心から、それにすぐ続いて記憶が生ずるのか。

〔答〕それ（記憶されるべきもの）への注意と「それと」類似し関係する表象（想）等を有していつ（tad-ābhoga-sadṛśa-sambandhi-samjñādimat）特殊の依り所と憂愁と散乱等によって（āśraya-viśeṣa-śoka-vyākṣepādibhiḥ）能力が害われない（anupahata-prabhāva）「特殊の心」から「記憶が生ずる」。なぜなら、そのような「特殊の心」であっても、それ（記憶の対象の表象）を伴わない特殊の心は、その記憶を生ずることはできない。またそれ（記憶の対象の表象）を伴なう「特殊の心」であっても、他の類の（anyādṛśa）「特殊の心」は「その」記憶を生ずることができない。しかし両方の仕方でも「特殊の心が記憶を生ずることが」できると、このようにして記憶が生ずる。⁽⁹⁶⁾他の「特殊の心」には「記憶を生ずる」能力が見られないからである。

〔問〕 いまや、どのようにして、一方の心 (cetas) によって見られたものを他方の「心」が記憶するのか。なぜなら、そのようであるなら、デーヴァダッタの心によって見られたものを、ヤジュニヤダッタが記憶するであらう。

〔答〕 否「そうではない」。〔両者には〕関係がないからである。なぜならその両者には関係がないからである。たとえば一つの連続態 (相統) に属する二つの「心には因果関係がある」ようには、〔両者には〕因果関係がないからである。また「われわれは」一方の心によって見られたものを他方の「心」が記憶する、と言うのではない。そうではなくて連続態 (相統) の転変によって上述のように、見る心と記憶する心とは別なものをして生ずると、何の過失があるか。そして想起からだけ再認識がある。

472²⁷ 〔問〕 我が無いなら、まさに誰が記憶するのか。

〔反問〕 記憶するとは何の意味か。

〔反対論者は答える〕。記憶によって対象を把握するのである。

473 〔反問する〕。その把握は想起とは別であるのか。〔もし別であるとすると〕それでは誰が記憶をするのか。およそそれ (記憶) をするところの記憶の因は、その特殊の心である、と〔既に〕説かれた。それではチャイトラ (Caitra) が記憶すると言われる。なぜなら、そのチャイトラという連続態から生ずるその〔記憶〕を見て、チャイトラが記憶すると言われる。

〔問〕 我が無いと、この記憶は誰のものか。

〔反問〕 この「誰のという」第六格 (属格) は何の意味か。

〔論者の答〕 所有主 (svamin) の意味である。

(P.104b) 〔反問〕 たとえば誰が誰の所有主であるのか。
〔論者の答〕 たとえばチャイトラが牛の「所有主」であるようなものである。
〔反問〕 どのようにして彼がその「牛の」所有主であるのか。
〔論者の答〕 なぜなら、それ (牛) に依存してその「牛」を運搬や搾乳等に駆使することである。
〔反問〕 ところでまた、このようにその「記憶の」所有主が求められるなら、どこに記憶が駆使されるべきであるのか。

〔論者の答〕 記憶されるべき対象に対して「記憶が駆使される」。

〔反問〕 何のために「記憶が」駆使されるべきであるのか。

〔論者の答〕 想起のためである。

〔反問〕 ああ、楽に育って来た方々のよく言うことよ。なぜなら、同じその「記憶」がその「記憶」のために駆使されるべきであるというのだから。またどのようにして「記憶は」駆使されるべきであるのか。「記憶を」生じさせるから (utpadanatah) か。それとも「記憶を」行かせるから (samprasāpatah) か。

〔論者の答〕 記憶が行くことはありえないから、「記憶を」生じさせるから「記憶を駆使する」。

(D.91b) 〔反論〕 それでは、まさに因だけが所有主であることになって、また果だけは所有物 (sva) となる。なぜなら因は果に対して支配力 (adhipatya, 増上力) を有し、また果によってそれ (果) を有すると因となるからだ。なぜなら、およそ記憶の因であるものにだけ、これ (果) 記憶があるからだ。またおよそチャイトラと呼ばれるものが諸潜勢力 (行) の集合の連続態 (saṃskāra-samūha-santāna) において一つとして把握されると、牛と呼ばれる

ものの所有主であると言われる。その彼もまた、その「牛と呼ばれるものが」他の場所に「生じ(行き)」変化が生ずるのに (deśāntara-vikāra-utpattau) 原因となること (kāraṇa-bhāva) を心において考えられて「所有主と言われる」が、実はいかなる一人のチャイトラというものも無いし、また牛も無い。

それゆえに、そこにおいても「所有物の」因となることを離れては所有主の存在はない。

同様に、誰が認識するのか、誰の認識であるか、というなどについても、言うことができる。その「認識の」因は、適宜に感官と対象と注意とであるという。これが「記憶との」違いである。

〔三〕他学派との対論

〔17 文法学者との対論——行為(認識)と行為者(認識者)の問題——我を要しない〕

473¹⁵

〔次のように〕言う者(文法学者 Vaiyākaraṇa) もいる。〔即ち〕有る(成る)こと (bhāva, 有, 事用、行為) は有る(成る)者(有者、事由者、行為者)を予想するから (bhavīti-apeksatvat)、なぜならあらゆる有る(成る)ことは有る(成る)者を予想するから——たとえばデーヴァダッタが行くという場合に、行くという行為 (bhāva, 有) は行く者であるデーヴァダッタを予想するように、そのように認識とは行為(有)である。それゆえに誰でも認識する者が存在しなければならぬ、と。

〔反論〕その者は、このデーヴァダッタとは何か、と問われなければならない。もし「そのデーヴァダッタが」我であるならば、それこそが証明されなければならない。もし「そのデーヴァダッタが」日常慣行上の人 (vyavahāra-puruṣa, 仮士夫) であるならば、それも何ら一つのものではない。なぜなら、それら諸潜勢力(行)がこの

ような名を有するのだからである。そこにおいて、たとえばデーヴァダッタが行くように、そのように認識するのである。

〔問〕しかし、どのようにしてデーヴァダッタが行くのか。

(P.105a)

〔答〕なぜなら、利那的な諸潜勢力(行)が異ならない連続態となっていると、デーヴァダッタであると、幼稚な人たちによって一つの衆生の個体として把握することによって理解されているのであって、自らの連続態が他の場所に生ずる(行く)のに原因となると、デーヴァダッタが行くと言われる。そして他の場所に生ずること (deśāntara-utpatti) が行くこと (gati) という。たとえば、焰や声の連続態(相続)が行くと行くという表示があるように (gacchati-gamanābhīhānavat)。また同じそれら「諸潜勢力」が再び認識の原因であると、デーヴァダッタが認識する⁽¹⁰⁾と言われる。聖者たちによっても、日常言行 (vyavahāra, 世間言説) のために、それら(諸潜勢力)の名称によって、そのように言われる。

473²⁵

〔問〕それでは「識は認識する (vijñānam vijñāti)」と経に説かれている場合に、識は何をなすのか。

(D.92a)
474

〔答〕「識は」何をなさない。しかし結果は何をもなさないけれども、「原因との」相似性によって「結果」自体を得るのだから (āma-labhat) 原因に従うと言われるように、そのように識も何をもなさないけれども、「原因との」相似性によって「識」自体を得るのだから、「対象を」認識すると言われる。

〔問〕これの相似性 (sādrśya) とは何か。

〔答〕その「対象の」形象をとること (tad-ākaraṭā) である。これゆえにこそ、それ(識)は感官(根)からも生じた対象を認識する、と言われるが、感官を「認識すると言われるの」ではない。或いは同様に、これについて

も、識の連続態（相続）が識に対して因となるから、識が認識すると言うのは過失がない。因に対して作者という語が示されるからである。たとえば鈴が鳴るといふのと同様である。しかも御存じのように、たとえば灯火が行くように、識が認識する、という。

〔問〕しかしどのように灯火が行くのか。

〔答〕灯火とは諸の焰の連続態（相続）について比喩的に言われる（upacaryate）。それ（灯火）が諸の他所に生じている（行く）と、それぞれの場所に行くと言われる。このように識も諸の心の連続態（相続）について比喩的に言われる。その「識」が諸の他の対象に生じていると、それぞれの対象を認識する、と言われる。

またたとえば色が有る（成る）、生ずる、留まるという場合に、有る（成る）者（bhavitr）は有る（成る）こと（bhava、有）とは別な意味ではないように、識も同様であろう。

〔問〕もし識が識から生ずるのであって、我から「生ずるの」ではないならば、なぜに常に同じような「識」だけが生じないのか。また「識」が順序の特定をもって、たとえば芽・茎・葉などのように「生じ」ないのか。

〔答〕存続（住）と変化（異）とは、作られたもの（有為）の特相であるからだ。なぜなら、作られたもの（有為）のこの本性（svabhāva、自性）とは、連続（prabandha）には必ず変化すること（anyathatva）があることである。なぜなら、そうでなければ、随意に禅定に入った（nikāma-dhyāna-samāhita）人たちに相似の身と心とが生ずるときに、最初の刹那と違いがないから、後にも自ら「定より」出ることはないであろう。

なぜなら諸の心の順序ももう一定している。およそそれ（甲）から生ずべきもの（心）は、それ（甲）からだけ生ずるのであるからだ。なぜなら、「心の」性向に差別があるから（gotra-viśeṣāt、種姓別故）、等しい形象をもつ

(P.105b)
474⁹

(D.92b)

「心も〔等しい〕或る〔心〕を生ずるのに能力があるからである。たとえば、〔或る〕女に関する心のすぐ後に、もし彼女の身を汚れたものとする心が生じているか、或いは彼女の夫や子などに関する心が〔生じ〕、また後に〔心の〕連続態の変化（相続転変）によって（saṃtati-parināya）、〔その〕女に関する心が生ずると、その〔心〕は彼女の身を汚れたものとする心を生ずることに対し、または彼女の夫や子などに関する心を生ずるのに対して、能力があるのである。〔その最初の心は〕それ〔ら後の心〕の性向（種子）を有するからである（tad-gotravāt）。そうでなければ〔後の心を生ずる〕力があるのではない。次にまた順ぐりに、女に関する心から多くの種類の心が生ずるとすると、およそそれよりも多くの、より明らかな、或いはより近いその〔心〕だけが生ずる。その印象（bhāvanā、心、修力）がより強力だからである。しかしその時〔に起こっている〕身と外との特殊の縁は別である。

〔問〕その同じより強力な印象が、なぜ常に結果を生じないのか。

〔答〕存続（住）と変化（異）とは作られたもの（有為）の特相であるから、またその変化は他の印象の結果が生ずるのに随順するからである。

(P.106a)

実にこれ（以上）があらゆる心のあり方について一端（方隅）だけである。しかし間断のない原因の知については（nirantara-kāraṇa-jñāne）、諸仏〔のみ〕が力をもっている。なぜなら「人々は」この（次の）ように言っているからだ。

474²⁴

〔孔雀の羽の斑点一つにもある全ゆる形象の原因は、一切知者ではない者たちによっては知られるものではない。なぜなら、その知は一切知者の力であるからだ〕と。

いわんや形のない諸の心の差別（種類）の〔原因を知ることができようか〕。

〔18 ヴァイシェシカ（勝論）説批判——我と知（心）の問題——我は無用〕

475

しかし、およそこの一部の外道 (vrttika)⁽¹¹⁾ だけは、心の発生 (citotpatti) は、我から生ずると考えるが、彼にこそこの（次のような）明らかな問題がおこる。「即ち」なぜに常に同じそのようなもの（心）だけが生じないのか、また「心」が順序の特定をもって、たとえば芽・茎・葉などのように「生じ」ないのか、と。

〔論者が、心が生ずるには我と〕意との特殊の結合を必要とするからだ (manah-samyoya-viśeṣapeksatvāt)⁽¹²⁾ ともしいうならば、「答える」。そうではない。「我と」他のものとの結合は成立しないからである。しかし結合を有する二つのものは「場所を」限定されているから (paricchinatvāt)、また

〔未到達を前提とする到達 (prāpti) が結合 (samyoga) である〕

という定義の説明があるから、我に〔場所の〕限定があるという不都合な結果になる (pariccheda-prasaṅgaḥ)。それから意が移動するから、我に移動があるという不都合な結果になる。或いは「我が」消滅〔する〕という結果になる。〕

〔論者が、意は我の〕一部分と結合する (pradeśa-samyoga)⁽¹³⁾、ともしいうならば、「答える」。そうではない。その同じ「我」がその「我の」一部分であることはありえないからである。或いは「我と意との」結合があるとしても、それでも常に限定（差別）されない意にどうして特殊の結合があるのか。

〔論者が、心が生ずるのは〕特殊の意識（覚の差別）にもとづく (buddhi-viśeṣapeksa) と、ともしいうならば、「答える」。その「論者」こそ、どうして特殊の意識（覚の差別）があるのか、と問難される。

〔論者が、特殊の意識（覚の差別）は〕特殊の潜勢力にもとづく・我と意との結合から「生ずる」と、ともしいう

(D.93a)

475⁹

ならば、「答える」。しかし特殊の潜勢力にもとづく心だけから「特殊の意識が」生ずるとしよう。なぜなら、我にいかなる能力 (samarthya) があるとも認められないからである。たとえば薬の結果の成立に対して、偽り者の医者 (pūṣṭvāhārī) (pūṣṭvāhārī) という呪文に力がない〕ように。

〔論者が〕我があると、その「潜勢力と心との」両者が可能となる⁽¹⁴⁾、ともしいうならば、「答える」。それは言葉だけである。

(P.106b)

〔論者が〕それ（我）は「潜勢力と心との」依り所 (āśraya, 所依) である、ともしいうならば、「反問する」。たとえば何が何の依所であるようなのであるか。なぜならば、それら（潜勢力と心と）は、「壁の」絵や「盆の中の」棗の実などのように容れ支えられるもの (adhārya) ではないし、それ（我）も「絵を描く」壁や「棗を入れる」盆などのように容れ支えるもの (adhāra, 基体) であるのも正しくはないからである。なぜなら、「これら両者は」礙（さまた）げることと離れるものであることという過失があるからである (prāṇhātī-yutatva-doṣāt)⁽¹⁵⁾。

〔論者が〕それ（我）はそのように（絵に対する壁のように）依り所であるのでは決していない。そうではなくて、たとえば地が香等の「依り所」であるようなものである、ともしいうならば、「答える」。「われわれは」甚だ満足である。なぜなら、これこそ「我は無い」といわれわれの「主張を」証明するものだからである。たとえば香等とは地は別ではないように「我も心や潜勢力とは別ではない」。なぜなら誰が香等とは地は別であると固執するか。しかし、地には香等があるという表示は、限定のためである。なぜなら、そう呼ばれるそれら香等は「地とは」別ではないと理解される通りであるからだ。たとえば木像の身体という表示のようなものである。

また「我と意との結合が」特殊の潜勢力にもとづくことがあっても、なぜに同時にあらゆる知の発生がないの

か。「反論者は答える」。なぜなら、最も強力な「潜在力」があると、それによって他の「諸潜勢力」は妨げられるからである。

〔反問〕 その同じ最も強力な「潜勢力」は、なぜに常に果を生じないのか。およそこれに論理があれば、それは印象 (bhavana) の「論理」であるでしょう。しかし我は無用であると考えられる。

475²² 〔論者が〕必ず我は承認されなければならない。なぜなら記憶などは属性という範疇であるから (guṇa-pada-rhavaṭ) ²、またそれ (属性) は意味として必ず実体に依存するのだから (dravyāśritatvaṭ) ³、またそれら (記憶等) に他の依り所はありえないからだ、もしいうならば、〔答える〕。そうではない。なぜなら、これら (記憶等) が属性という範疇であることは成立していないからである。われわれにあっては、もうすべて現に存在しているものが、実体である。

〈沙門果とは六つの実体である〉⁽¹³⁾

(D.93b) と説かれるからである。またこれら (記憶等) が実体に依存していることは成立していない。なぜなら「既に」依り所の意味が検討されたからだ。それゆえに、およそ「上来議論されたこと」はもう何でもそれだけである。

〔四〕 業 の 問 題

〔19 自我意識とその対象——身心の諸要素 (蘊) に対して自我意識がある〕

476⁴

〔問〕 我が無いならば、何のために業 (行為) を作るのか。

〔答〕 私は楽 (幸福) になるように、私は苦しく (不幸に) ならないようにと、このようにために「業を作る」。

(P.107a)

〔問〕 この私 (aham) とじうのは何か。

〔答〕 この自我意識 (ahaṅkāra, 私と思うこと、私と言うこと、我執、我慢) が、対象 (viśaya, 境) とするところのものである。

〔問〕 この自我意識は何を対象とするのか。⁽¹⁵⁾

〔答〕 「身心の要素の」集合体 (蘊) を対象とする (skandha-viśaya)。

〔問〕 どのようにして知られるのか。

〔答〕 それら (身心の要素の諸集合体) に対する愛 (snāha, 貪愛) から、しかも白い等の意識 (覚) と「自我意識とが」同格関係にあるから (sānādhikaranyat) ⁴、「自我意識がそれら身心の要素の諸集合体を対象とすると知られる」。「即ち」「私は白い」「私は黒い」「私は肥っている」「私は痩せている」「私は老いた」「私は若い」と、白い等の意識 (覚) とこの自我意識とが同格関係にあることが、見られる。しかし我にはこれらの種類のものが見られない。それゆえにも、「身心の要素の」諸集合体 (蘊) に対してこの「自我意識」があると理解される。「論者は言う」。我に益をなす (upakāśaka) 身体に対しても、我であるという比喩的表現がある (ātma-upacāra, 仮説して我と為す)。たとえば、「召使に対して」「およそこれなる者こそ私である。彼こそこの私の召使である」というように。

〔反論する。我に〕 益をなす者に対しても我であるという比喩的表現があるが、自我意識はない。

〔問〕 「自我意識は」身体を対象 (所縁) とするのであるが (sāritāmbanatve) ⁵、他人の身体を対象とすること、なぜないのか。

〔答〕「自我意識は他人の身体とは」関係（相属）がないからである（asambandhat）。なぜなら何でも或る身体或いは心とこれ（自我意識）との関係があるところにおいてだけ、この自我意識が起るが、他のところにおいては「起こら」ないからである。無始なる輪廻において、このように繰返されるからである（ahyāsāt）。

476¹³

〔問〕また関係（sambandha, 相属）とは何か。

〔答〕結果と原因とであること（kārya-kāraṇa-bhāva, 因果性、因果関係）である。

〔問〕もし我が無いならば、何（誰）にこの自我意識があるのか。

〔答〕これは、「この「誰という」第六格（属格）は何の意味か」（p. 473）乃至「およそこの「自我意識の」因であるものにだけ、これ（自我意識）があるからだ」というその同じこと（問題）が、再びやって来たのである。

〔問〕また「自我意識の」他の因とは何か。

〔答〕前の自我意識によって影響を受け（熏習され）、自らの「心の」連続態を対象とする、無明を伴なう心（saṁvidyā citta）である。

〔問〕我が無いなら、この楽しみ、或いは苦しむ者は何か。

〔答〕およそその依り所（āśraya）において楽或いは苦が生ずる。たとえば花が咲いた樹、果実がなった森というように。

〔問〕しかしまた、これら（楽・苦）の依り所は何か。

〔答〕六処（śat-āyatana, 六つの認識の領域＝眼・耳・鼻・舌・身・意）である。どのようにしても、そのように述べられた。

(P.107b)

〔20 業の作者——身心の諸要素の諸集合体（蘊）から成る者。我は無用〕

476¹⁹

〔問〕我が無いならば、これら業（行為）の作者は何か。また「業の」果の享受者は何であるか。

〔反問〕作者といい、或いは享受者というこの言葉の意味は何か。

〔論者の答〕作るというのが作者、享受するというのが享受者である。

〔反問〕同義語（pariyāya）が言われたが、意味は「言われてい」ない。

(D.94a)

〔論者の答〕〈作者は自在である（svatantraḥ kartā）〉（Pāṇini 1.4.54）と作者の定義を、定義学者（lakṣanika, 文法学者、弁法相者）たちは言う。それから或る事業（kārya, 果）に対してだけ或る者に自在性（svātantrya）がある。「たとえは」世間においてデーヴァダッタには、沐浴・食事・歩行等に対して「自在性」が見られるように。

〔反論〕しかし貴殿は、何をデーヴァダッタに喩えるのか。もし我を「喩える」ならば、それ（我）こそ証明されなければならない。もし「身心の要素の」五つの集合体（蘊）から成るもの（pañcaskandhaka）を「喩える」ならば、それこそが作者である。またこの業は三種であり、身・語・意の業である。その中でまず身業においては、身の作用（vṛtti）は心に依存する（citta-paratantra）。また心の作用も身において自らの因に依存する。その「心の因の作用」も同様である、と、何にも自在性（pratyaya-paratantra）起るからである。我もまた「他を」予想しなければ因ではないと認められるから、自在性は成立しない。それゆえに、いかなる作者もこのような定義を有するとは認められない。しかし、或るもの（甲）が或るもの（乙）の主要な原因であると、甲は乙の作者であると言われる。しかし我がどこでも原因であることは

477

見られない。それゆえに、それ(我)がこのようにしても、作者であるとは正しくない。なぜなら、欲(chanda, 楽欲)は記憶より生じ、大雑把な思考(viarta, 尋)は欲より生じ、大雑把な思考より努力(prayatna, 勤勇)が「生じ」、努力より風(vāta)が「生じ」、それより業(行為)が「生ずる」、と、ここで我は何をなすのか。

〔問〕またおよそこの我がそれをなせば享受者と考えられる、果の享受(upabhoga)とは何か。〔論者が〕感知(upalabdhī, 了別)である、ともしいうならば「答える」。我には感知に対する能力(samārti)はない。認識に対して「我に能力があることは」否定されたからである。

(P.108a)
477^s

〔問〕我が無ければ、なぜに衆生を抛り所としないでは(asatvādhiṣṭhāna) 罪惡と福德の積集がないのか。

〔答〕「衆生を抛り所としないものは」感受等の依り所でないからである(vedanādy-anāśrayatvāt)。またその依り所は六処(認識の領域、感官)であって、上述のように我ではない。

〔21〕どのようにして業から果が生ずるか——業の連続態の特殊の変化

477^t

〔問〕我が無いと、どうして消滅した業から将来に果が生ずるのか。

〔反問〕我があるとしても、どうして消滅した業から将来に果が生ずるのか。

〔論者の答〕その「我」に依存した法(善)と非法(惡)から(tadāśrita-dharmādharmāt)「果が生ずる」。

(D.94b)

〔反答〕この言葉の論理(yukti)は、「たとえば何が何に依存して」「云々」と、答えが述べられた。それゆえに「我に」依存していない法・非法から「果が」とあるとしよう。しかし我々は決して、消滅した業から将来に果が生ずる、と言うのではない。むしろ、その「業の」連続態の特殊の変化から(tat-santati-pariṇāma-viśeṣāt, 業の

相続転変差別より)「業の果が生ずる」。「たとえば」種子と果のように。たとえば種子から果が生ずるように、と言われる。そしてそれ(果)は消滅した種子から生ずるのではない。また「種子から」もう直ちに「果が生ずる」のではない。むしろ、その「種子の」連続態(相続)の特殊の変化から、「即ち」芽・茎・葉等の順序によって出来た花を終わりとする「連続態の特殊の変化」から「果が生ずる」。

〔問〕しかし、それ(果)が花から出来たとすると、何故にその種子の果と言われるのか。

〔答〕なぜなら、花を生ずるその力(samārti, 功能)は連続してその「種子」によって与えられたのだからである。というのは、もし「花を生ずる力が」その「種子」を先としていないならば、そのような果を生ずるのにその力はないであろう。

同様に業より果が生ずると言われる。が消滅した業からそれ(果)が生ずるのでもなく、また「業から」もう直ちに「果が生ずるの」でもない。むしろその「業の」連続態の特殊の変化(相続転変差別)から「果が生ずるのである」。

477¹⁷

〔問〕しからば連続態(santati, 相続)とは何か。変化(pariṇāma, 転変)とは何か。特殊(viśeṣa, 差別)とは何か。

(P.108b)

〔答〕およそ業を先とする後後の心の起こることが連続態(相続)である。その「連続態」が「それぞれ」相異なつて生ずることが変化(転変)である。またその「変化」がすぐ続いて果を生ずることができるものならば、それは他の変化によって限定されたのだから、特殊の変化(転変差別)である。たとえば、再生(punar-bhava, 後有)の取著を伴う死心(maraṇa-citta)のように。種々の業を先とするけれども、重い業、或いは近い「業」、

或いは繰返された「業」によって作られた能力⁽¹³⁾（功能）が明らかになるが、他の「業の能力は明らかになるの」ではない。

477²² また「上座ラーフラ⁽¹⁴⁾は次のように」言う。

「およそ重い「業」と近い「業」と繰返された「業」と先に作られた「業」とは、業の輪廻において、それぞれ前のものほど先に熟す」[と]。

477²⁵ しかし、その中で「業としての」異熟因によって与えられた(vipāka-hetu-ahita)異熟果を与える能力(功能)(vipāka-phala-dāna-samarthyā)は、異熟(vipāka、業の報としての果)を与える停止する(vinivartate、滅する)。しかし「業としての」同類因(sabhāga-hetu)によって与えられた等流果(nisyaṇḍa-phala)を与える能力は、諸の染汚の「業」の場合は、対治(pratipakṣa、反対対立)が生ずると停止するが、諸の不染汚の「業」の場合には、心の連続態(相統)の究極的な停止(滅)によって(citta-saptānātyanta-viniyitḥ)、入滅(般涅槃)するときに、「停止する」。

478 「問」次に、何故に種子の果から他の果が「生ずる」ように、異熟「果」から他の異熟が生じないのか。

(D.95a) 「答」まず全てが比喻と同じなのではない。しかし、そこにおいても果だけから他の果は生じない。むしろ特殊の湿脹(vikitti、熟変)から生じた特殊の変異(vikāra-visesa)から「果が生ずる」。なぜなら、そこにおいて何でも元素の種類である芽を生ぜしめるものが、その「芽の」種子であって、他は「種子」ではないからである。「芽を出さない限り種子とは呼べないけれども」、しかし将来の「芽が出たとき種子という」名称によって、或いは「種子と」類似していることによって、先の連続態も種子と呼ばれる。同様に、ここにおいても、もしその異熟

(P.109a) (「生存、心」から、正・不正の法を聞くなど特殊の縁から生じた善なる汚れのある(有漏の)、或いは不善なる心の変化(citta-vikāra)が生ずると、それより再び他の異熟⁽¹⁵⁾が生ずるが、別様ではない。故にこれは「比喻と」同じである。

或いはまた、これは次のように知るがよい。たとえば「赤い」ラック(lakṣa、紫礦)の汁に染められた拘櫟(matulūṅga、シトロン、蜜柑)の「白い」花から、連続態の特殊の変化から生じた赤いわた(keśara、瓢)が果実の中に生ずるが、それ(赤いわた)より再び他のものは「生じ」ない。同様に業より生じた異熟から再び他の異熟は「生じ」ない。

478⁹ [22 結語——業とその果をすべて知るのは諸仏のみ]

「以上」これはわれわれの智慧によって理解される通りに、大略示したものである。しかし種々の可能性⁽¹⁶⁾によって分かれた諸の業によって影響された諸連続態(相統)が、この状態に達して、このような果を生ずる、ということとは諸仏だけの「知る」境界である。いかにも「人は」言う。

478¹² 「業とその影響(bhāvanā、熏習)とその「影響の」作用の獲得(virtī-lābha)と、それから果とを、決定をもってあらゆる仕方では悟るのは、仏以外にはない」[と]。

「以上、諸仏のよく定められた因の道によって清浄なるこの教説の法性(pravacana-dharmatā)を聞いて種々なる悪見に動く盲目なる外道たちの思想を破って、盲目ならぬ人たちは行く。なぜならば、如来の太陽の語の光の輝きを有する涅槃の城への一道である

この無我性^{parajñā} (nirātmata) は千人の聖者の行くところであり、
「万人に」開かれているけれども、弱い眼の者は見ない。

以上、これは「教学の」単なる一端（方隅）だけであり、「それが」賢者たちに対して示されたのだ。
たとえば自らの力によって「全身に」拡がる毒^(毒)に対する傷口のように」と。^(註)

使用文献（略号）

- Abh* (底本) P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 2nd ed., Patna, 1975 (1st ed. 1967). [訳文の上欄にこのページと行とを示した]
- D デルゲ版チベット大蔵経『東北目録』No. 4090, Chos mñon-pahi mdsod-kyi bsad-pa (Ku).
- Du James Duerlinger, Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of Selfhood' (Ātmavādapratishedha), *Journal of Indian Philosophy* 17, 1989, pp. 129-187.
- E Yasunori Ejima (江島恵教), Textcritical Remarks of the Ninth Chapter of the Abhidharmakośabhāṣya (東京大学仏教青年会『仏教文化』第二〇号、一九八七年、pp. 1-40)
- F 舟橋一哉「称友造俱舍論明瞭義釈破我品」(『大谷大学研究年報』第一五集、昭和三八年三月、pp. 1-61)
- H 本庄良文「シャマタデーヴァの伝える阿含資料―破我品註―」(『仏教研究』第一三三号、昭和五八年、pp. 55-70)
- N 西義雄「国訳一切経毘曇部」二六下(阿毘達磨俱舍論)(大東出版社、昭和一〇年、昭和五一年改訂)
- P 北京版チベット大蔵経 No. 5591 (Ñu)
- S 桜部建「破我品の研究」(『大谷大学研究年報』第二二集、一九五九年、pp. 21-112)
- S 同「俱舍論における我論―破我品の所説」(中村元編『自我と無我』平楽寺書店、一九六三年、pp. 455-478)
- St Theodore Stcherbatsky, *The soul theory of the Buddhists (with Sanskrit Texts)*, Varanasi, 1976 (1st ed., 1920).

T 『大正新脩大蔵経』

Tib チベット語訳

Y Unrai Wogihara (荻原雲来), *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā by Yasomitra* (梵文俱舍論疏) 覆刻、山喜房仏書林、昭和四十六年(初版)、昭和一十一年)

註 (51) 『仏地持論』卷四(T二六、三〇九下)を引かれる(E指摘)。

(52) T二、三三三上二二二―二三三、S. I, p. 140¹⁻¹²; A. II, p. 21¹⁸⁻²⁰ (以上三例はH、E指摘); ちからに『別訳雑阿含』卷五(二〇一) T二、四一〇中四一五、『出曜経』卷一〇 T四、七一八中二四―二五(H、E指摘)、『根本説一切有部毘奈耶』卷四 T二四、一七中二七―二八、『根本説一切有部毘奈耶』卷三九 T二三、八四三三二―三三、同卷四四 T二三、八六八上二―二、*Udanavarga* (F. Bernhard ed.) XXI, II; *Mahāvastu* III, p. 327¹⁰⁻¹¹ (以上二例はH、E指摘)。

(53) T二、一九上二六―一七、同六三二上二二―二三三、S. III, p. 25¹⁷⁻¹⁸ (以上三例はH、E指摘)、『三弥底部論』卷上 T三三、四六三中一〇―一―にも重担と担者に言及する(す、E指摘)。*Akṣh* p. 468¹⁻² (次註参照)にこの経の次の節が引用される(H)。*Tattvasaṅgraha-pañjika*, *Bauddha Bharati Series* I, I, p. 165¹⁻² (GOS, 30 p. 130¹⁻²)にも引かれる(E指摘)。¹ *パーリ* (s) *bhāra*=paṇcupādānakkhandaḥ (pañcupādānaskandhaḥ), *bhārahāra*=puggala (puggala), *bhāradāna*=tanhā (trīṣṇā), *bhāra-nikkhepaṇa* (bhāra-nikṣepaṇa)=mutti (mokṣa) (カマ内)のサンヌクワット語は *Tattvasaṅgraha-pañjika* *パーリ* (s) *puggala* の意味でいうのは次の引用を見よ。要するに特定の姓名を有する出家人である。

(54) T二、一九上二二三、同六三二下一九一―一〇、S. III, p. 25²³⁻²⁶, *Tattvasaṅgraha-pañjika* (GOS, 30 p. 130¹⁵) (E指摘)。

(55) *avakavyan veti* (p. 468¹). *Read avakavyo veti* (=E). 不可説なるマドガラ(人格主体、靈魂)がある、というのが犢子部の主張である。

(56) *M. III, p. 71⁸⁰* (*micchādīṭṭhi* を列挙する中に *n'itthi sattā opapāṭikā* とする)、『大毘婆沙論』卷一九八 T二七、九八八上にも同趣の論がある(共にH指摘)、『三弥底部論』卷上 T三三、四六三上五には有人見化生二故正見とある(S)。

人格主体論(靈魂論)

化生とは地獄や天の有情のように、胎生でも卵生でも湿生でもなく忽然と生まれることである。

- (57) *sattveśv antarbhāvāt* (p. 468¹⁵). *Read* *sattveśv anantarbhāvāt* (=Y=E)
- (58) T 二' 五六一上九' 一八' 中二' 一〇' 一九' 同五六九中二〇' 二四' A. I. p. 22. 『本事経』卷二 T 一七' 六七一上四 (以上H指摘)。『三弥底部論』卷上 T 三三' 四六三上十四 (S' E指摘)、『成実論』卷三 T 三三' 二五九下一八、*Kathāvatthu* p. 65¹⁸⁻¹⁹ に引用される (S指摘)。この一人の人格 (pudgala) とは如来のことである。
- (59) T 二' 九二二一八二一〇。経名を除くは *Akṛh.* p. 129¹⁰ と同文が引かれている (H)。¹⁰ *Mahāyāna-Sūtrālamkāra* S. Lévi ed. p. 158²¹⁻²², S. Bagchi ed. p. 152⁵⁻⁷ (XVIII. 101 註), *Bodhicaryāvatāraṇaṭṭhikā* P. L. Vaidya ed. p. 223¹⁷⁻¹⁸ (IX. 73 註) に引かれる (H)。¹⁰ *Tattvasaṃgraha-ṭṭhikā, Baddha Bharati Series* I. I. p. 215¹⁷⁻¹⁸ (GOS. 30 p. 173). またサーンクヤ派の *Yuktīpīṭhā* (Pandeya ed.) p. 77¹⁵⁻¹⁶ に引かれる。また『成実論』卷三 T 三三' 二五九上二三に「有業有果報作者不可得衆縁和合故」とあるのも同題である。なお同経の経名と別文は *Akṛh.* p. 299¹⁴⁻¹⁸ に引かれている。また宮下晴輝『俱舍論』における本無今有論の背景―『勝義空性経』の解釈をめぐって―(『仏教学セミナー』第44号、一九八六年、7―37ページ)は、この経の原文を復元している。
- (60) T 二' 一〇二二三四 (人名は願求那)。¹⁰ S. II. p. 147⁸ (経名 Phaguna) (H' E)。¹⁰ *Phalguṇa* (p. 468^{24, 25}) と Y (p. 707¹⁷) とは *Phalguṇa* とあるだ (A)。¹⁰
- (61) *nikṣipā* (p. 468²⁶). *Read* *nikṣepitā* (Y=E).
- (62) -m *adhinucyate* | *dīṣṭāṇaṃ* *karoti* *pudgalan* *yadi* | *so 'iddhaṇ* | (p. 469). *Read* ... -m *adnikitya dīṣṭāṇaṇ* *karoti* | *pudgalan* *yadi* *so 'iddhaṇ* (E).
- (63) *citta-caitāṇ* (p. 469). *Read* *citta-caitāṇ* (=E).
- (64) *Sāṃkhyayāṇa* *pariṇāma-vadaḥ* (p. 469⁴). *Read* *Sāṃkhyayāṇa* p. v. (=E). サーンクヤ派の転変説は p. 159²¹⁻²² に説かれている。その他『俱舍論』における転変説批判については拙著『サーンクヤの哲学』(平楽寺書店、一九八二年) 一〇―一三ページ参照。
- (65) *Akṛh.* p. 24⁴ (玄奘訳卷二 T 二九' 八下八) に「十種の」色処は唯大種だけである、と尊者覓天はいう (bhūta-mātram *daśāyatanānti* *Bhadranta-Buddhadevaṇ*) とある。『大毘婆沙論』卷二二七 T 二七' 六六二下一四―によると彼は造色

(元素によって存在するもの) は大種の (元素) の差別であるとしたと (S指摘)。一般には四大種 (元素) は [地の] 堅性・[水の] 湿性・[火の] 煖性・[風の] 動性の四に限られ、他の物質的なもの (色) は元素によって存在するもの (bhautika, 所造・造色) として区別される。広義の色は四大種と所造を含む。

- (66) *tac cātrakanyo veit...* (p. 469⁹). *Read* *tac cātrāṇaṇ anyo...* (=E=Ist ed.). T 二' 二四四上十四' 二四五上十五' 四四三上十三' S. IV. p. 392¹⁻³, M. I. p. 484¹⁷. *Tattvasaṃgraha-ṭṭhikā, Baddha Bharati Series* I. p. 164⁶⁻⁷ (GOS. 30, p. 129) と引用される。
- (67) *romṇo* *hrah* *kharatā* (p. 469¹²). *Read* *romṇaḥ* *kharatā* (=E).
- (68) *Nāgasena* と *Milinda* 王との交纏は *Milindapaṇṭha* の主題であるが、以下の文章は同書の中には見あたらないところ (A)。¹⁰
- (69) *bahuvollakāśya śravaṇā bhavanit* (p. 469¹⁴). *Read* *bahuvollakāś ca śramaṇā bhavanit* (=E).
- (70) *pareti* (p. 470⁶). *Read* *paraiti* (p. 471²³ と従ふ =E)。¹⁰
- (71) T 二' 二四五中一八一三二' Cf. S. 44. 10⁵⁻⁸ (IV. pp. 400²³⁻⁴⁰¹), 『別訳雑阿含』卷一〇 (一九五) T 二' 四四四上九―一六参照 (H)。¹⁰
- (72) Y p. 708¹⁵ とある。
- (73) 初二行 (一偈) は *Tattvasaṃgraha-ṭṭhikā, Baddha Bharati Series* I. p. 164¹⁵⁻¹⁶ (GOS. 30, p. 129¹⁹⁻²⁰) と引用される (E)。¹⁰
- (74) *vāstyeva* (p. 470¹⁷). *Read* *Vāstyeṇa* (=E).
- (75) *āśayāpekṣāyā* (p. 470¹⁸). *Read* *āśayāpekṣāyā* (=E).
- (76) ①世間は常住である。②世間は無常である。③世間は常無常である。④世間は非常非無常である、という四種。『雑阿含』卷三四 (九六三) T 二' 二四六上二二―二三 (H)、『別訳雑阿含』卷一〇 (一九七) T 二' 四四五上二二―二五参照。ただしバーリ S. 33. 1 (IV. p. 258⁸) では①と②の二句のみが挙げられる。
- (77) Y p. 709¹⁹⁻²⁴ は次のように説明している。
『ジャンナの子が生きている雀を捕えて世尊に問うた。「この雀は生きているか、否か」と。彼の意向はこうであ

る。もし沙門ガウタマが「生きている」と答えるとなれば、彼はそれ(雀)を掴りつぶして殺して示すであろう。しかしもし世尊が「死んでいる」と答えるとなれば、彼はそれ(雀)を生きているまま示すであろう。どうかして「この者(ガウタマ)は無知である」と世間が知るように」というのが、彼の執著である。しかし世尊は彼の意向を知って答えなかった』と。

- (78) mukikāḥ parivṛājaka eva (p. 471⁶). *Read* Utkikāḥ parivṛājaka evaṃ (=H). 次G Mukika (p. 471⁹) ≠ Utkika と読む(H, E)。人名は『雜阿含』では鬱低迦、『別訳雜阿含』では優陟、ペーリでは Utiya. 次注参照。次の四条とは世間(世界)は有辺か、無辺か、有辺無辺か、非有辺非無辺かの四問。
- (79) T. II, 247下二六—二四八上二, 四四七中二四—二四三¹ A. V. pp. 194¹²-195¹³ (ふたれにいつぞ、上記は途中を省略している引用となる)。
- (80) 如来が死後に有るか、無いか、有りかつ無いか、有るのでもなく無いのでもないかの四問。村上真完・及川真介『仏と聖典の伝承』(一九九〇年、春秋社)二九—四七ページ(「如来の死後の存否に関する議論」)参照。
- (81) muktvāmāṇaṃ (p. 471¹⁰). *Read* muktvāmāṇaṃ (=E).
- (82) 『中阿含』卷二三(六六)説本経 T. I, 五二〇中二四参照(人称を異にする)(HとE参照)。『大毘婆沙論』卷一七八 T. 二七, 八九三下二に慈氏、汝於来世當得作仏とある(E)°。『三弥底部論』卷中 T. 三二, 四六六下九—一〇に仏語弥勒、阿逸多、汝後成仏時、名曰慈氏とある(E)°。
- (83) 『雜阿含』卷三〇(八五二) T. II, 三七上二八—中七, 同(八五四) T. II, 二七中二四—下八, 同卷三四(九五七) T. II, 二四四上—九—二一, S. 55. 8 (V. pp. 356²²), 55. 10 (V. pp. 358²⁴); S. 44. 9 (IV. p. 398¹⁸) 参照(E)°。その他 D. 16 Mahāparinibbāna-s. 2. 7 (II. pp. 92¹²) 等参照。
- (84) upāḍitaṃ (p. 471¹⁹). *Read* utsāḍitaṃ (=E).
- (85) sarvajño vāna vā bhagavān na veti (p. 471¹⁹). *Read* sarvajño vā bhagavān na veti (=E).
- (86) 以下同文ではないが『中阿含』卷二(一〇)漏尽経 T. II, 四三三上二—以下六見の第二「此見生而生真無神」M. 2 Sabbāsava-sutta (I. p. 8¹⁶) cha diṭṭhi G 第二 na 'hi me attā ti vā 'ssa saccato thetato diṭṭhi uppañjati (p. 8¹⁵⁻¹⁹) に相当する(H)°。また diṭṭhihāna (見処) G 第二 M. I. p. 138⁸ に見えるが、同文はなご。

- (87) 『雜阿含』卷三四(九六一) T. II, 二四五中二—, S. 44. 10. 5—6 (IV. p. 400²⁸) が対照されるが、同文ではない。前記の古本 *Ak.Bh.* p. 470¹⁻⁶ に註(下)(2)を照らすと、この文は Vaccha (S. 44. 8, IV. p. 395) だと M. 72 Aggivacchagotta-sutta (I. pp. 483¹), M. 72 Mahāvaccagotta-sutta (I. pp. 489¹) などの文である(但参照)。
- (88) saṃsāra eṣa (p. 471²²). *Read* saṃsāra eva (=E).
- (89) T. II, 四二五下六, S. III. p. 149²⁶ (=H, E).
- (90) T. I, 四二八中二九(H, E)°。A. 7. 62 (IV. pp. 103¹), 6. 54 (III. pp. 371¹) 『中阿含』卷三〇(一三〇)教曇弥經 T. I, 六二九中二—は Sunetta (善説) といふ前文を承けてなる。『大毘婆沙論』卷八二 T. 二七, 四二五上二に『俱舍論』に同様に、妙眼といふ前文がある(H)°。
- (91) śāsavato hi syāt (p. 472⁹). *Read* śāsavataḥ tarhi syāt (=E).
- (92) T. I, 二六五中二八「因神故有殺」M. I. p. 138⁸ (=H, E)°。『三弥底部論』卷上 T. 三二, 四六二中二七。
- (93) saṃsā syāt (p. 472⁹) *Read* saṃsāṇ syāt (Y. p. 710²⁵ =E).
- (94) dīḥatarāṇāmiya-sneha-parisāḍita-bandhanāṇaṃ. Y. p. 710²⁶... 'parigāhita' (instead of 'parisāḍita' =E).
- (95) teṣāṃ eva (p. 472¹⁴). *Read* teṣāṃ eṣa (=E).
- (96) anyasyāṇ saṃarthyaḍarśanāt (p. 472²²). *Read* anyasya tatsāmarthyāḍarśanāt (=E).
- (97) ka eṣa smarati (p. 472²²). *Read* ka eva smarati (=E).
- (98) tato caitrākhyāt (p. 473¹). *Read* tato hi caitrākhyāt (1st ed. =E).
- (99) tadādhmo (p. 473¹). *Read* tadadhmo (1st ed. =E).
- (100) Y. p. 712²⁸ に従って、*śāsava* G bhāva (生成・存在) は動詞の意米の終形と見られる。文法学派の伝統では、発生する・存在する・変化する・増大する・減少する・消滅するといふのが、生成(存在)の变化形(bhāva-vikāra)である(*Nirukta* 1. 2)°。
- (101) yathā vijānāti (p. 473¹⁰-.). *Read* tathā vijānāti (=E).
- (102) saṃtānasya deśāntare (p. 473²¹). *Read* saṃtānasya deśāntarōpattau (=E).
- (103) deśāntarōpattir gatir ita (p. 473²²). *Read* deśāntarōpattir gatir iti (1st ed. =E).

- (40) jñānāti (p. 473²⁴). *Read* vijñānāti (=E).
 (50) =AkBh. p. 61²⁸ (1st ed. p. 61²²). cf. *M. I.* p. 292²⁷ (43 Mahāvēdalla-sutta): vijñānāti vijñānāti kho āvuso, tasmā viññāṇam ti vuccati. 『中阿含』卷五八(一一一一)大拘絺羅經一七一・七九〇下六「識識、是故説識」(D)°
 (60) vacanān nirdoṣaṃ (p. 474²). *Read* vacanān nirdoṣaṃ (=E).
 (70) taṃ deśaṃ (p. 474⁹). *Read* taṃ taṃ deśaṃ (=Y. p. 713⁶ =E).
 (80) taṃ viṣayaṃ (p. 474⁷). *Read* taṃ taṃ viṣayaṃ (Y. p. 713⁸ =E).
 (90) yathā cābhijāyate tiṣṭhati rūpaṃ ity (p. 474⁸). *Read* yathā vā bhavati jāyate tiṣṭhati rūpaṃ ity (=Y. p. 713⁸ =E).
 (10) yato nūpatavyaṃ (p. 474¹³). *Read* yato yad utpattavyaṃ (=E).
 (11) yadyathā (p. 474¹⁷). *Read* tadyathā (=1st ed. =E).
 (12) bahutarān āsannatarāṃ vā (p. 474¹⁹). *Read* tato yad bahutarāṃ paṭutarāṃ āsannatarāṃ vā (=E cf. Y. p. 714⁷).
 (13) Y. p. 714²¹ なるの聲を shavira-Rāhula に歸して云ふ°
 (14) Y. p. 715¹: ekīyas tīrthika itī Vaiśeṣikah. なりやの citta (心) と云ふのは、広義の知 (jñāna, 感知 upalabdhi, 覚 buddhi, 記憶 smṛti) を意味して云ふ° マトヤンサーンタ派に云ふ所の知 (覚、記憶) は我の屬性にや°
 (15) Cf. *Vaiśeṣika-sūtra* = *VS* (*GOŚ*. 136) 9. 22: ātma-manasoh samyogaviśeṣāt samskārāc ca smṛtiḥ (我と意との特殊の結合から、また潜勢力 (印象) から記憶が生ずる)° また直接知覚を「我と感官と意と対象との接觸から生ずる」(*VS*. 3. 1. 13)°
 (16) prāpti-pūrvikā prāptiḥ samyogah (p. 475⁴). 原文は後世十世刊本の Śaṅkara Miśra による *Uṣāsātra* (*KŚS*. 195. p. 413¹⁰ ad *VS*. 7. 2. 9) と見えて、また六世紀の *Prāśastapāda-Bhāṣya* (*ChSS*. 61. p. 484⁶) を aprāptayoh prāptiḥ samyogah (未到達なる二者の到達が結合する) とする (共に E 指摘) ののような解釈は古くから行われていたのではある (cf. *VS*. 7. 2. 10 結合なるゆゑから一方の運動から生じ、両方の運動から生じ、また結合から生ずる)°
 (17) ātmānaḥ (p. 475⁵). *Read* ātmanah (Y. p. 715¹⁶ =E).
 (18) virāgasya vā (p. 475⁶). *Read* vināśasya vā (=Y. p. 715²¹ =E).
 (19) 我の一部分と意との結合して云ふ *Nyāya-sūtra* = *NS*. 3. 2. 26 (*ĀnSS*. 91. p. 247⁹): jñāna-samavetātma-pradeśa-

が、同時に生じない）が引きあいに出される（E）。
 sannikarṣaṇa manasā smṛty-upatīra na yugapad-upatīraḥ（意が知に和合した私の部分と接触するから記憶が生ずる）

- (120) Cf. VS. 9. 22. 註(三)を見よ。
(121) saṃskāra-viśeṣāpekṣatvāt (p. 475⁵). *Read* saṃskāra-viśeṣāpekṣāt (=Y. p. 716⁹ =E).
(122) saṃyoga (p. 475¹¹). *Read* saṃbhava (=Y. p. 716¹⁸ =E).
(123) pratighāṭiyuta-doṣāt (p. 475¹⁸). Y. p. 716²⁷ (=E) に従つて改めた。
(124) 『色蘊等五蘊が沙門果であり、無為が第六である』と六実体がある』(Y. p. 717²¹⁻³²)。ここでは実体や属性の概念がヴァイシエーシカ派とは異なっている。仏教(説一切有部)では『何でも自らの特相(sva-lakṣaṇa, 自相)をもって存在しているものが、実体である』(Y. p. 717³⁰⁻³¹)。ヴァイシエーシカ派では『運動を有し属性を有し、内属因(samavāyīkāraṇa, 和合因)つまり運動や属性の帰属する依所)である』というのが実体の定義である』(VS. I. 1. 14)。またヴァイシエーシカ派では、記憶は属性に含められる覚(知)の一種であり、実体たる我に内属しているのであるが、仏教(説一切有部)では、記憶(念)は五蘊の中の行(潜勢力)即ち心相応行(心に関係する潜勢力=心の作用)の中に含まれ、右にもいうように、結局は実体として存在するとされるのである。この実体の概念は文法学派の用語法に近いようである。後者については Junzo Tanizawa (谷沢淳二), *Dravyas as Referents of Pronouns* (『印度学仏教学研究』第四巻第二号、平成五年三月、14—18ページ) 参照。
(125) skandha-viśeṣyah (p. 476⁵). *Read* kimpviśaṇḍyaṃ 'yaṃ ahaṅkārah | skandha-viśeṣyah (=E). 自我意識による我の証明はヴァイシエーシカ派にある (VS. 3. 2. 13)。拙稿『インドの自然哲学における人間観』(『東北大学印度学講座 六十五周年記念論集 インド思想における人間観』平楽寺書店、平成三年、六七—一四一ページ) 参照。
(126) sāvaḍyaṃ cittam (p. 476¹⁰). *Read* sāvaḍyaṃ cittam (=E).
(127) karttēti ka eṣa vāhyārthah (p. 476¹⁹). *Read* karttēti bhoktēti vā ka eṣa vākyārthah (=E).
(128) kaḥ (p. 476²³). *Read* kaṃ (=E).
(129) tat parayāpuṣṭe (p. 477¹⁴). *Read* tat paramaparāyā puṣṭe (=E).
(130) tat-pūrvikānābhaviṣyat (p. 477¹⁵). *Read* tat-pūrvakan nābhaviṣyat (=E).

- (131) -citta-pravasah (p. 477¹⁹). *Read* -citta-prasavaḥ (=1st ed. =E).
 (132) 'ntaraṃ (p. 477¹⁹). *Read* 'nantaraṃ (=1st ed. =E).
 (133) so 'hta-pariṇāma-viśiṣṭavāḥ (p. 477¹⁹). *Read* so 'nya-pariṇāma-viśiṣṭavāḥ (=E).
 (134) trividha-karma-pūrvakate (p. 477²⁰). *Read* vividha-karma-pūrvakate (=E).
 (135) yat-kṛtaṃ (p. 477²¹). *Read* tat-kṛtaṃ (=E).
 (136) Y. p. 719²⁰ は次の偈を shavira-Rahula に帰すべき。
 (137) vīkāntāntaraṃ (p. 478³). *Read* vipākāntaraṃ (=Tib. =E).
 (138) abhiniivartayanti (p. 478¹¹). *Read* abhiniivartayanti (=E).
 (139) sva-sāmarthya-visarpaṇa (p. 478²³). *Read* -visarpaṇa[ḥ] (=Y. p. 722¹⁶ =E). この著者 (Vasubandhu, 世親) は『俱舍論』を傷口に喩え、諸の読者を猛毒に喩えている。説一切有部の教学を全身に喩え、自らそこに『俱舍論』という切口(傷口)を与えたことを示唆している如くである。

(140) 以下次のページに七行にわたるコロンファンがあるが、今は略す。

【補説】 この「破我品」の前半の趣旨(要旨)は、『大乘莊嚴經論』(Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra) 第一八章(頌、釈。S. Lévi ed. pp. 154-159)と一致するところが多い。また人格主体の問題は、この後シャーエンタラクシタとその弟子カマラ

シーラ(八世紀後半)によって論じられる(*Tattva-saṃgraha*, T. S. Panjika)。それにについては長沢実導『瑜伽行思想と密教の研究』(昭和五三年、大東出版社)第二篇第二章第二節『タットヴァサンガラ』に於ける補特伽羅説の批判」参照。なお懷子部が人格主体を不可説(avakāvyā)としたことと、不二元論学派において、無明や現象界を不可説(anivacanīya)と見做したことは、前注(4)でもふれたように、思考法として関連するところがあると考えられる。このことに関しては清島秀樹氏「不二元論と仏教に見られる「定義不能」という概念」(『仏教学』第27号、一九八九年九月、四九一六七ページ)が初めて言及した。また筆者は、これに関連して、「真実(tattva)と不可説なもの」という論稿を用意している。その要旨は日本宗教学会第五一回学術大会(淑徳短期大学、一九九二年九月二三日)において発表し、そのレジュメを『宗教研究』二九五号、一九九三年、一九三一―一九五ページに載せておいた。

(平成四年三月二十四日成稿、十月十月初校、五年五月二日参校)

STUDIES IN ORIGINAL BUDDHISM AND MAHĀYĀNA BUDDHISM

in Commemoration of late Professor
Dr. FUMIMARO WATANABE

Edited by
Professor Dr. EGAKU MAYEDA

Volume Two

NAGATA BUNSHODO

Kyoto
1993

渡邊文麿博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教 下

1993年5月21日 発行

編 者 前 田 恵 學
渡邊文麿博士追悼記念論集刊行会代表

発 行 者 永 田 文 雄

印 刷 所 株式会社 図書同朋舎

発 行 所 永 田 文 昌 堂
京都市下京区花屋町通西洞院西入
電 話 075-371-6651 番
振 替 京 都 2-936 番

製本 吉田三誠堂