

(41) 最もよい例は梵文『八千頌般若』第九章および第十三章で、*sunya*と*ākāśa*が共に出てくる。但し、これらの章に相当する『道行般若經』の「嘆品第七」および「照明品第十」と「不可計品第十一」では、*sunya*と*ākāśa*の訳し分けが充分に行われていないように見える。

(42) 『覺經』では、「光明無極」と「壽命無極」は説くけれども「清淨無量」は説いていない。これは、もし「無量清淨佛」が「無量に清淨な仏」を意味するとすれば、不可解なことであろう。

(43) この「清淨」の原語についても、南條文雄、泉芳環、藤田宏達、平川彰などの諸家により見解が提示されてきた。けれども、今その跡を振り返る余裕はない。

(44) このことは、然し、仏教が最初期から阿弥陀仏出現までの数百年間に様々な面で他の思想から影響を受けた可能性を否定するものではない。

(こうだて・よしろう 滋賀医科大学教授)

人格主体論（靈魂論）

——俱舍論破我品訳註（一）——

村上真完

461²(D.82a¹)
(P.93b⁷)

〔1 無我説——我（靈魂）は存在しない〕

〔問〕 一体、これ（以上の教へ）より外のところには解脱 (*mokṣa*) はないのか。

〔答〕 ない。

〔問〕 なぜか。

〔答〕 〔外道は〕真実ではない自我観（我見。我が有るという見解）にとらわれているからである (*vitathātma-dṛṣṭi-nivṛtāvāt*, 虚妄我執所迷乱故)。なぜなら、彼ら（外道）は、「身心の諸要素（色・受・想・行・識）の」集合体の連続態 (*skandha-santāna*, 蘊相続) においてだけ、我の概念設定 (*ātma-prajñapti*, 我の仮立) を確立しているのではないからである。そうではなくて、別の（独立の）実体 (*dravyāntara*) としてのみ、我 (*ātman*, 自我、靈魂) を想定しているのである。そして、あらゆる煩惱は、我執（有我観）から生ずる (*ātma-grāha-prabhava*)、という。

〔問〕 ところで、「身心の諸要素の」集合体の連続態についてのみ、この我という表現 (*ātmanābhidhāna*, 我の名が

行われるが、他の表現対象 (abhidheya) については「我という表現は行われ」ない、というこのことが、どうして理解されるのか。

〔答〕「私の存在については」直接知覚 (現量) も推論 (比量) もないからである (pratyakṣānumāna-abhāvāt)。なぜならば、「存在の基本的な」諸要素 (dharmāḥ, 諸法) が存在すれば、それら「諸要素」は、「その知覚を」妨げるものがなければ、直接に知覚される (pratyakṣam upalabdhīḥ) のである。たとえば、六つの対象 (境 viśaya, 色・声・香・味・触・法) や意のように「存在すれば、直接に知覚される」。また推論とは、五感官 (根) についての「推論の」ように「存在すれば、それについての推論が可能である」。「すなわち」それ (感官) については、この (次のような) 推論がある。

「一つの」原因があっても他の (もう一つの) 原因がないと、結果がないことが見られる。ところが、「他の原因がある」と「結果がある」。たとえば「土や水があっても種子がなければ芽はなく種子があれば」芽があるように。そして現われるにいたった対象および注意が原因としてあつてさえ、盲や聾等の人々には対象の把握がないことが見られる。ところが盲でない聾でない等の人々には「対象の把握がある」のである。ゆえにそれ (対象の把握 || 知覚) においても、他の (もう一つの) 原因がない (盲等) と、ある (盲等でない人) とが決定される。そしておよそその他の (もう一つの) 原因とは、感官 (根) である。これが「感官存在についての」推論である。しかし、このようにには我についての「推論」はない。ゆえに我は存在しない。

〔一〕 犢子部の人格主体説についての検討

それでは、およそ犢子部 (Vātsīputrīyāḥ) は「人格主体 (pudgala, 補特伽羅、魂) は存在している」と主張するが、まずこのことを考察 (検討) しなければならぬ。

〔2〕 人格主体は実在か仮象 (概念設定) か——仮象である

彼らは、「人格主体が」実体 (実) として (dravyatāḥ) 「存在すると」主張するのか (実有か)、それとも概念設定 (仮、仮設) として (prajñaptitāḥ) 「主張するの」か (仮有か)。

〔問〕そして、どうしてこれ (人体主体) が実体として存在するのか。或いは、どうして概念設定として「存在するの」か。

〔答〕もし、色等のように他の (独立の) 存在 (bhāva-antara) であるならば、実体として「存在するの」である (実有)。もし、牛乳などのように集合 (samudāya, 聚集) であるならば、概念設定として「存在するの」である (仮有)。

〔問〕そして、これではどうなのか。

〔答〕まず、もし「人格主体が」実体として存在する (実有) ならば、本性が異なるものだから (bhīna-svabhāva-

tvaḥ)、「身心の諸要素の」諸集合体 (五蘊 || 色・受・想・行・識) とは別なものと言わなければならない。互いに「身心の諸要素の」集合体が別々であるように。またその原因も言わなければならない。「もしその原因がないならば、人格主体は」作られないもの (asaṃskṛta, 無為) となる。かくして外道の見解におちいる (tirthika-dṛṣṭi-prasaṅgaḥ)。また「人格主体は」無用であることになる (nisprajānatvam)。もし「人格主体が」概念設定として「存在するの」(仮有) ならば、我々もまた、そのように言つ。

〔対論者は言う〕。なぜならば、「人格主体は」決して実体として存在するのではないし、概念設定としてあるのではない。むしろ、内的・受け取られた・現在の・(身心の諸要素の) 諸集合体 (蘊) に依つて (upādāya, 蘊を質量因として)、人格主体が概念設定される (prajñāpyate, 仮設される)。

〔論破〕そこでこの意味対象の明らかに見えない言の言葉を「我々は」理解しない。この「依つて」(upādāya) というのは何か。もしこの「依つて」という意味が「身心の諸要素の」諸集合体 (蘊) を認識対象 (所縁) として

(skandhān ālambya)〔の意〕ならば、それら〔集合体(蘊)〕においてのみ、人格主体の概念設定(pudgala-prajñapti)が得られる。たとえば、色等を認識対象(所縁)として、それら(色等)においてのみ、牛乳が概念設定される(示される)ように。また、もしこの「依つて」という意味が諸集合体(蘊)に縁つて(pratītya、蘊を因縁として)という(意味である)とするならば、諸集合体(蘊)は、人格主体を概念設定する原因であるから(pudgala-prajñapti-kāraṇatvāt)「人格主体は概念設定としてしか存在しないという」まさにその同じ過失となる。

〔3 火と燃料との比喻——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〕

〔対論者は言う〕。それ(人格主体)は、そのように概念設定されるのではない。〔問〕それでは、どのようにしてか。〔答〕たとえば燃料(薪)に依つて(燃料を質量因として)火が〔概念設定される〕ようにである。〔問〕どのように燃料に依つて火が概念設定されるのか。〔答〕なぜならば、燃料がなければ火が概念設定されないが、燃料とは別な火を概念設定することはできないし、また〔燃料とは〕別でない〔火を概念設定すること〕もできない。なぜなら、もし〔火が燃料とは〕別であるならば、燃料は熱くもないであろう。もし〔火が燃料とは〕別でないならば焼くものが即ち焼かれるものであろう。そして同じように、諸集合体(蘊)がなければ人格主体は概念設定されないが、諸集合体(蘊)とは別な「人格主体」は主張することができない。常住(の過失)におちいるからである。また〔諸集合体(蘊)とは〕別でない「人格主体は主張すること」もできない。断滅(の過失)におちいるからである、と。

〔反問〕 さあ、まず、燃料とは何か、火とは何か、言いたまえ。そうすれば〔我々は〕どうして燃料に依つて火が概念設定されるか、知るであろう。

〔対論者〕 これについて何を言わなければならないのか。焼かれるものが燃料であり、焼くものが火である。

〔反問〕 ここで、何が焼かれるものであり、何が焼くものであるか、このことこそ言わなければならない。

〔対論者〕 なぜなら、まず世間において、まだ燃えていない木片等が燃料(薪)と言われ、焼かれるものと〔言わ

れる〕。燃えているのが火と〔言われ〕、焼くもの〔と言われる〕。そして何でも光り輝き熱く激しいもの(火)があつて、それ(火)によつてその〔燃料〕が燃やされ焼かれる。〔火は燃料の〕存続(相続)の変異をもたらすからである。

またその〔火と薪との〕両方とも八つ(地・水・火・風・色・香・味・触)の実体から成る(āśī-dravyaka)。そして燃料に縁つて(燃料を因縁として)火が生ずる。たとえば牛乳に縁つて酪(dadhī、ヨーグルト)が(生じ)、甘酒(madhu)に縁つて酢(sukta)が(生ずる)ように。それゆえに燃料に依つて〔火が概念設定される〕と言われる。

〔論破〕 しかしその〔火〕はその〔燃料〕とは異なる。〔燃料と火とは〕時を異にするからである。そして、このようにもし人格主体が(身心の諸要素の)諸集合体(蘊)に縁つて生ずるならば、それ(人格主体)はそれら(蘊)とは別であり、また無常なものとなる。しかしもし、同じその場合に木片等が燃えるとき、およそ熱(ausṇya)がすなわち火であつて、その〔火〕と共存する三元素(地・水・風)が燃料であると認められるならば、その両者(火と燃料)も〔互いに〕異なることが成立する。なぜなら〔両者の〕特相が異なるからである(jakṣaṇa-bhedāt)。

しかし、どうしてその燃料に依つてその火が概念設定されるのか、という「依つて」(upadāya)という意味を言わなければならない。なぜなら、その〔燃料〕はその〔火の〕原因ではないし、その〔燃料〕は、〔火の〕概念設定の(原因)でもないからである。なぜなら、火〔そのもの〕こそがその概念設定の原因であるからだ。もし、「依つて」という意味が、依り所の意味(āśrayārtha、依止義)であるか、または共存(saha-bhāva、俱生)の意味であるならば、〔身心の諸要素の〕諸集合体(蘊)もこのように、人格主体の依り所であるか共存しているものとなる。ゆえに明らかに〔人格主体は蘊とは〕別である(異なる)こと(anyatva)が主張される。そしてそれ(蘊)がないと人格主体がないことになる。〔たとえば〕燃料がないと火がないように。

しかし、「もし火が燃料とは別であるならば、燃料は熱くないであろう」と〔論者によつて〕言われた、というならば、この熱い(usṇa、熱)というのとは何か。もし、まず〔熱いというのが〕熱ぢ(ausṇya、煖)であるとすると、燃料はも

う熱くない (anusṇā) だけである。「燃料は熱さとは」異なる本性となったものだからである (anyabhūta-svabhāva-tvāt)。もし「熱いというの」が「熱さを有する (ausṇyavat) のであるならば、それ (燃料) が熱い本性の火とは別であつても、熱い「こと」は成立する。「なぜなら、燃料は」熱さと結合しているからである (ausṇya-yogat)。ゆえに「燃料と火とが」別であることに過失はない。

しかし、もしその燃えている木片などが、もう全て燃料 (薪) でもあり、火でもあると認められるならば、またそれに「依つて」という意味が言われなければならない。そして人格主体は「身心の諸要素の」諸集合体 (蘊) にほかならない、と「両者が」異なることは避けられないことになる。それゆえに、燃料に依つて火が概念設定されるように、諸集合体 (蘊) に依つて人格主体が「概念設定される」ということは成立しない。

「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」
またもし、これ (人格主体) が諸集合体 (蘊) とは別であると言うことができないならば、

「知るべきもの (jñeya, 所知) は五種であつて、過去・未来・現在・作られないもの (asamskṛta, 無為) ・言つことができないもの (avakṛavya, 不可説なもの、たとえば人格主体) である」

と言ふことができないことになる。なぜなら、それ (不可説なもの) は過去等から第五であるとも、第五でないとも言ふことができないからである。

また、人格主体が概念設定される時、まず「身心の諸要素の」諸集合体 (蘊) を感知して (upalabhya) 「人格主体が」概念設定されるのか。それとも人格主体を「感知して人格主体が概念設定されるのか。もし、まず諸集合体 (蘊) を「感知して人格主体が概念設定される」ならば、それら (蘊) においてのみ人格主体の概念設定 (pudgala-prāṇāpi) が得られる。人格主体は感知されないからである (anupalambhat)。もし、人格主体を「感知して人格主体が概念設定される」ならば、どうして諸集合体 (蘊) に依つて、その (人格主体の) 概念設定があるのか。なぜな

ら同じ人格主体だけがその (概念設定の) 質量因 (upādāna) となるからだ。

もし「身心の諸要素の」諸集合体 (蘊) があれば人格主体が感知されるから、諸集合体 (蘊) に依つて (upādāya, を質量因として)、この「人格主体の」概念設定があると言われる、と考えられるならば、そこで同様に色もまた眼・注意・光があれば感知されるから、それら (眼等) に依つて「色の」概念設定がある、と言わなければならない。また色 (眼等と異なる) と同様に人格主体も「諸集合体 (蘊) とは」異なることが明らかである。

まずこの (次の) ことを言わなければならない。「眼・耳・鼻・舌・身・意の」六識の中のどれによって人格主体が認識されるのか。

「対論者が言ふ」。六「識」によつても「人格主体は認識される」と言われる。どのようにしてか。もし、眼によつて認識される諸の色に縁つて (pratyā) 人格主体を了知する (prativibhāvayati) ならば、人格主体は眼によつて認識されることができ、が、「人格主体が」諸の色であるとか、「諸の色で」ないと言ふことができない。同様に、乃至、もし意によつて認識される諸要素 (法) に縁つて人格主体を了知するならば、人格主体は意によつて認識されることができ、が、「それが」諸要素 (法) であるとか、ないと言ふことができない。

「論破」このようであるなら、その場合、「人格主体は」牛乳等と等しいことになる。すなわち、もし眼によつて認識される諸の色に縁つて牛乳や水を了知するならば、牛乳や水は眼に縁つて認識されると言ふことができるが、「牛乳や水は」諸の色であるとか、ないと言ふことができない。同様に「牛乳や水は」鼻・舌・身によつて認識されることができ、が、「牛乳や水は」触れられるものであるとか、ないと言ふことができない。牛乳や水が「色・香・味・触の」四つであるという結果になつてはならない。これゆえに、たとえば同じ色等そのものの全体が牛乳や或いは水であると概念設定されるように、同様に「身心の諸要素の」諸集合体 (蘊) が「そのまま」人格主体である (と概念設定される) ということが成立する。

またおよそ「眼によって認識される諸の色に縁^{エド}って人格主体^{ゴダ}を了知する」と言われる、この文章の意味は何か。まず諸の色が人格主体を感知する原因 (pudgala-upalabdhēh karanam) である⁽⁸⁾のか、それとも諸の色を感知すると人格主体を感知するというのか。もし諸の色が人格主体を感知する原因であるならば、それ（人格主体）はそれら（色）とは別であると言^レうことができない。それなら、同様に色も光・眼・注意とは別であると言^レうことはできない。なぜなら、それら（光等）はそれ（色）を感知する原因であるからだ。

もし、諸の色を感知すると人格主体を感知するならば、その同じ感知によって「人格主体を」感知するのか、それとも異なる「感知」によって「感知するの」か。もしその同じ「感知」によって「人格主体を感知するのであるなら」、人格主体は色とは異なる本性のものとなる。或いは色だけにおいて、その「人格主体の」概念設定があることになる。そして、これは色である、これは人格主体であると、どうして区別されるのか。⁽⁹⁾もしこのようであるならば、「人格主体は色等から」区別されない。色もある、人格主体もある、ということがどうして主張されるのか。なぜなら、感知の力によって (upalabdhī-vaśena, 認められることによって) その「人格主体の」存在することが主張されるであろうからだ。⁽¹⁰⁾同様に乃至、諸要素（法）とは「人格主体が異なる本性のものであることになる」と言うことができる。

もし「色の感知とは」異なる「感知」によって「人格主体が感知される」ならば、「人格主体は」異なる時に感知されるので、色とは別なものとなる。「たとえば」黄は青とは「異なる」ように、一刹那とは他の刹那が「異なる」ように。同様に乃至、諸要素（法）とは「人格主体が異なることになる」と言うことができる。

もし、色と人格主体とのように、その両者の感知も、「互いに」異なるとも異なるないとも言^レうことができないならば (anyānyatvam avakṛtyam) 、それでは作られたもの (saṃskṛta, 有為、現象存在) とも言^レうことができないのである。かくして「汝の」定説が破られる。

〔5 無我（非我）説の典拠（教証）〕

また、もし「この「人格主体」は、存在するが、諸の色であるとか、ないとか言うことはできない」ならば、それ

では、どうして世尊が、

「色は我ではない」 (anātman, 非我)。乃至、識は我ではない」 (『雑阿含』卷一 (一八)・S. 22. 20; 22. 68)⁽¹¹⁾

と仰せられたのか。

またこの人格主体が或る眼識（視覚による認識作用）によって感知されるなら、その「眼識」は諸の色に縁^エって生

ずるのか、それとも人格主体或いは両方（人格主体と色）「に縁^エって生ずるの」か。もし「眼識が」諸の色に縁^エって生ずるなら、声等と同様に人格主体を認識することはできないであろう。なぜなら、諸の眼識において或る対象だけに縁^エって認識が生ずるが、その同じ「対象」こそその「認識の」対象としての縁 (ālambana-pratyaya, 所縁縁) であるからだ。

もし人格主体に縁^エって、或いは両方（人格主体と色）に「縁^エって、眼識が」生ずる（という）ならば、このことは、経説に反する (ut-sūtra) 。なぜなら、経には、

「感官と対象との」両者に縁^エって認識の発生がある」 (『雑阿含』卷八 (二二四)・S. 35. 93)⁽¹²⁾

と決定されている。同様に、

「比丘よ。眼識が生ずるためには、眼は因であり、諸の色は縁である。それは何故か。比丘よ。およそどんな眼識でも全て、眼と諸の色とに縁^エっている」 (『雑阿含』卷九 (二三八)⁽¹³⁾)

と。そして人格主体はこの（次の）ように無常であることになる⁽¹⁴⁾。

「なぜなら、認識の発生のための、どんな諸の因、どんな諸の縁があっても、無常である」 (『雑阿含』卷一 (一

一) S. 22. 18⁽¹⁴⁾

と経に説かれるからだ。

もし、人格主体がその〔眼識の〕対象(所縁)でないならば、それではその〔眼識〕によっては認識されないのである。

464¹⁸

また、もし人格主体が六識によって認識される、と主張されるなら、それは耳識(聴覚による認識作用)によって認識されるのであるから、色とは異なることになる。〔たとえば〕声〔が色と異なる〕と同様である。眼識¹⁵によって認識されるものであるから、声とは異なることになる。〔たとえば〕色〔が声と異なる〕と同様である。その他(鼻識等)によっても同様に扱われる。そして〔貴殿の説によれば〕この(次の)経文が否定されたことになる。

464²⁰

〔バラモンよ。およそこれら五感官(根)はそれぞれ異なる領分をもち、それぞれ異なる対象をもち、それぞれ自分の領分と対象(gocara-visaya)を感受する(pratyānubhavati)。一方が他方の領分と対象を知覚するのではない。たとえば眼根(視覚器官)、耳根(聴覚器官)、鼻根(嗅覚器官)、舌根(味覚器官)、身根(触覚器官)がそうである。意は、これら五根の領分と対象を感受する。そして意はこれら(五根)の拠り所(pratisaraṇa)である〕(S. 48. 42, 『中阿含』巻五八(一一一)大拘絺羅經)¹⁶

(P. 97b)

という〔経文が否定されたことになる〕。或いは人格主体は対象(visaya, 対境)ではない。もし対象でないならば、認識¹⁷されるものではない。〔反論〕もし、このようであるなら、意根(意という器官)も〔自分の領分と対象とを感受するということから〕逸脱しないこと(avyahicāra)になる。〔なぜなら〕

〔これら六つの感官(根)は、それぞれ異なる領分をもち、それぞれ異なる対象をもち、それぞれ自分の領分と対象を期待する〕(『雜阿含』巻四三(一一七一))¹⁷

と〔六生喻(經)〕(Sat-praṇāṭīyopama, 六生喻契經)に説かれる〔からだ〕。〔答〕そこにおいては、感官(根)だけを

465¹

感官(根)と違うのではない。五〔根〕とその認識には見ることを期待することは不可能だからである(darśanād-ākāṅkṣaṇānubhavāt)。これゆえに、¹⁸こゝではその〔五根の〕支配力(増上勢力)に引かれた(ādhipatyādhyaṭṭa)意識を根(器官)として説かれたのである。¹⁹そして単に意の支配力に引かれたその意識は、他の〔眼等の〕対象を決して期待しない。ゆえに過失はない。

(D. 85b)

また世尊によって〔こゝ〕説かれた。

〔比丘たちよ。汝らに〔一切の通達されし知されるべき法門〕(sarvābhijñeya-parijñeya dharma-paryāya, 一切所達所知法門)を説く〕(『雜阿含』巻八(二二二))²⁰

と説いて、

〔眼によって通達されるべきもの(cakṣur-abhijñeya)とは、何でも諸の色、眼識(視覚)、眼触(cakṣuḥ-saṃsparśa, 視覚に触れること)であるが、その眼触を縁として内的に感受される樂、または苦、または不苦不樂が生ずる。乃至、意触(意に触れること)を縁として〔樂等が生ずる〕と。これが〔一切の通達されし知されるべき法門〕と称される〕(『雜阿含』巻八(二二二))²¹

465⁷

と。これゆえに、通達されるべきものと了知されるべきものとは、これだけであると確認されるが、人格主体は〔確認され〕ない。それゆえにそれ(人格主体)は認識されるものでもないのである。智慧(prajñā)と認識(vijñāna)とは同じものを対象とするからである。

(P. 98a)

人格主体論者たち(Paṇḍgalikā)は、〔また〔我々は〕眼によって人格主体(pudgala)を見る〕²²と見るが、〔我々は〕非我をもって我を見る〕(anātmanā ātmānam paśyāmaḥ)という見解の位(dīrghī-sthāna)に陥っているのである。また経において世尊によってこう決着されている。すなわち、

〔身心の諸要素の〕諸集合体(蘊)においてのみ人格主体の名称(pudgalakhyā)がある
と。〔人經〕(Māṇṣyaka-sūtra, 人契經)は〔こゝ述べている〕。

〈眼と諸の色とに縁って眼識（視覚による認識）が生ずる。三者（眼・色・眼識）の和合が触（sparsa）である。触と共に生じたのが感受（vedana、受）⁽²⁷⁾、表象（sañña、想、名称、観念）、意思（cetanā、思）である。以上これら四つの色形のない（arūpiṇ, 無色の）諸集合体（蘊）と、眼根と色とこれだけが、人である」と（maṇuṣyatva）と言われる。これについて有情（sattva, 衆生）⁽²⁸⁾、人（nara）⁽²⁹⁾、人間（maṇuṣya）や青年（mānava, 儒童）⁽³⁰⁾、養う者（poṣa）⁽³¹⁾、士夫（puruṣa）⁽³²⁾、人格主体（pudgala）⁽³³⁾、生命体（jīva）⁽³⁴⁾、生き物（jantu）という名称（sañña, 名想）がある。これについて、「私は眼によって諸の色を見る」という主張（pratiñā）がある。これについて、この（次のような）言いならわし（vyavahara, 世俗）があるともいう。すなわち、「その長老は、このような名であり、このような階級に属し、このような姓で、このような食をとり、このような楽・苦を感受し、このように長寿で、このように久住し、このような寿命の限界を有する」と。比丘たちよ。以上実にこれはただ名称（名想）だけであり、これはただ言いならわしだけである。これら一切の諸要素（法）は無常であり、また作られたもの（有為）であり、願われたものであり、縁起したものの（pratyasaṃutpanna, 縁生）である」（『雑阿含』卷一三（三〇六））と、世尊によって決着した意味の（nītartha, 了義）経が拠り所として説かれたのである。それゆえに再び考察されない。また同様に、

「バラモンよ。一切があるというのは、『認識の』十二の領域（āyatana, 処⁽³⁵⁾）眼耳舌身意、色声香味触法）のある限りである」（『雑阿含』卷一三（三一九））

と、説かれている。そしてこの人格主体が「認識の」領域（処）でないならば、それは存在しないということが成立する。もし「人格主体が認識の」領域ならば、それでは「それは」不可説なもの（avyaktavya, 言うことができないもの）ではない。また彼らにあつても、この（次の）ように見るからである。

「比丘よ。眼のある限り、色のある限り、（以下）詳説して、比丘よ。この限りで如来は一切を設定し一切の概念設定（sarva-prajñapti）を（設定する）」（『雑阿含』卷一三（三一九））

と（説かれている）。また「ビンビサーラ経」（Bimbisāra-sūtra, 頻毘娑羅契経）にも説かれている。

「比丘たちよ。我、我という概念設定に愚昧無聞の凡夫は陥っている。しかしここに我或いは我に属するもの（ātmiya, 我所）はない。この苦が生じようとして生ずる」（『中阿含』卷一一（六二）頻鞞娑邏王迎仏経）⁽³⁶⁾

と、（以下）詳説（される）。阿羅漢ニシャイラー（Saiḍa, 世羅）⁽³⁷⁾も魔（Mara）について説いている。

「一体（おまえは）有情があると考えているのか。魔よ。実は（それは）おまえの偏見（dīṣṭi-gata, 執見）なのだ。この身心の勢力（行）の集合は空なのだ（śūnyah saṃskāra-puñjah）。なぜなら、ここに有情は存在しないからだ。」

なぜなら、たとえば「諸の」部分を集めるから車体（ratha）という名称があると記憶されているように、そのように「身心の諸要素の」諸集合体（蘊）に依って俗説（saṃvṛti）に有情と言われる」（『雑阿含』卷四五（二〇二））⁽³⁸⁾

と。また『小阿含』（Kṣudraka āgama, 雑阿笈摩）にも、バーダリ・バラモン（Bādarī-brāhmaṇa, 婆羅門婆陀梨）に

関して、「（こう）説かれている。」

「バーダリよ。一切のわだかまりから解脱させる法（教）を、汝は聴け。」

どのようにして心は汚れるか、どのようにして心が浄まるか。

なぜなら自分には我（アートマン）そのものがない。「それは」顛倒（viparīta）によって考案される。

ここには有情または我はない。これら諸要素（法）は因を伴っている。

十二だけの生存の支分（bhavāṅgaṇi, 十二縁起）、「身心の諸要素の」集合体（蘊）・認識の領域（処）・認識の要素（dhātu, 界）、

これら一切を考えても人格主体は認められない。

内なるもの (adhyātmaka) は空であると思よ。外にあるものは空であると思よ。

空性 (śūnyatā) を修習する者もまた何ら得られない。

と。同様に「」説かれている。

〔我を認める〕と (ātma-upalambha) に五つの過失がある。自我観 (ātma-dṛṣṭi, 我見、我があると見る) こと、有情観 (sattva-dṛṣṭi, 有情があると見る) がある。「ともに」差別なく外道たちと一緒にである。邪道を行くもの (unmārga-pratipanna) である。空性に対して彼の心は進まず信ぜず安定せず解脱しない。彼の聖なる諸法は清浄にならない。

(P.99a)

466¹⁴

と。

〔6 教証の検討——教証は否定できない〕

〔対論者はいう〕。この者たち (犢子部) は決してこのような文書を根拠 (pramāṇa, 量、権威) とはしない。何故か。我々の部派 (nikāya, 部) においては、これは読誦されない」と。

466¹⁷

〔反問〕ところで、彼等の根拠 (量) は部派だけか、それとも仏語であるのか。もし根拠が部派だけであるなら、それでは彼らの師は仏ではない。また彼らは釈子 (Śākyaputtiya, 仏教徒) ではない。もし根拠が仏語であるなら、この文書はなぜ根拠でないのか。

〔対論者は言う〕。なぜなら、伝えるところによると (kīla)、「これは仏語ではない。なぜか。我々の部派においては読誦されない」「からだ」と。

〔反問〕これ (汝の議論) は論理ではない (anyāya, 非理) ことになる。

〔対論者〕ここで何が論理でないのか。

〔答〕なぜなら、あらゆる他の部派において相伝され、経と法性 (dharma) とを否定しない文書が、「我々によ

って読誦されないから (apāthāt) 仏語ではない」という説は単に無理なだけ (sāhasa-mātra) である。さらに、

(D.87a)

〔存在の〕一切の諸要素 (法) は非我である (sarva-dharmā anātmānaḥ) (『雜阿含』卷一〇(二二二) S. 22. 90) という、この経も彼ら (犢子部) にはないのか。

467¹

〔対論者によれば、こゝ〕考えられるのかもしれない。「なぜなら人格主体は、決して〔存在の〕要素 (法) と言われないが、要素 (法) とは別とも〔言われ〕ない」と。

〔論破〕このようであるなら、それでは「人格主体が」意によって認識されるということとは成立しない。なぜなら、

〔感官と対象との〕両者に縁って認識の発生がある (『雜阿含』卷八(二二四) S. 35. 93)

と確認 (決判) されているからだ。

〔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〕

またこゝでは、次のように考案される。

467³

〔非我 (無我) に対して我 (anātmany ātmā) とするのには〕表象 (觀念) の顛倒 (saṃjñā-viparyāsa) 心の顛倒 (citta-viparyāsa) 見解の顛倒 (dṛṣṭi-viparyāsa) である (A. 4. 49, II, p. 52¹⁵) と。

(P.99b)

〔対論者はいう〕。非我に対して我というのは顛倒であるが、しかし我に対して〔我というのは顛倒〕ではない。そしてさらに〔身心の諸要素の〕集合体 (蘊・認識の領域 (処)・認識の要素 (界) は、我ではない)。

〔論破〕まず、しかし「人格主体は」諸の色であるとも、またはないとも言ふことができない」と、先に言われたことが、まず捨てられる (apodham)。また他の経に「」説かれている。

〔比丘たちよ。誰でも沙門たち或いはバラモンたちが、我と見ているが、彼らは皆同じこれら五つの執著となる (身心の要素の) 諸集合体 (pañca-upādāna-skandhāḥ, 五取蘊) を見ているのだ (『雜阿含』卷二(四五) S. 22. 47) 〕

と。それゆえに、もう一切の我執 (ātma-grāha, 我と執ること、有我観) は非我に対して「我と思うこと」なのである。同様に「(二)」説かれている。

467⁸ 〈誰でも多くの種類の過去〔世〕の生活 (pūva-nivāsa, 宿住) を想起しようとして想起した、想起する、或いはまた想起するであろう人たちは、皆これら同じ五つの執著となる諸集合体 (五取蘊) を「想起するの」である〉(『雑阿含』卷二(四六)・S. 22. 79)⁽⁴⁸⁾。

〔問〕 もしこのようであるならば、なぜ「(経に) 言うのか」。

〈私は過去世において「妙」色を有していた〉(『雑阿含』卷二(四六)・S. 22. 79)⁽⁴⁹⁾と。

〔答〕 このように多くの種類の「宿住」を想起する者がある、と示している。しかし、もし「右の経において」色を有する人格主体^{プドガラ}を見るならば、存在するものの集合に「我を」見る見解 (有身見) に陥る (sat-kāya-dṛṣṭi-prasaṅga)⁽⁵⁰⁾ であろう。しかし、「右を経の本文として」読誦しなごん (apatha) だけが「の」拠り所 (saraṇa, 救い) となるであろう。それゆえに、人格主体 (pudgala) は、概念設定として有る (prāṇāpīsat, 仮有、仮象な) のであって、集まりや流れのようなものである (rāsi-dhāvat)。(下略)

使用文献 (略号)

- AbBh* (底本) P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 2nd ed., Patna, 1975 (1st ed. 1967). [訳文の上欄に「の」を「し」と行とを示した]
- D テルゲ版チベット大蔵経「東北目錄」No. 4090, Chos rñion-paṅi mndod-kyi bśad-pa (Ku).
- Du James Duerlinger, Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of Selfhood' (Ātmanavādapratishedha), *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、昭和三十八年三月、pp.1-61)
- H 本庄良文「シヤマタデーウアの伝へる阿含資料―破我品註―」(『仏教研究』第一三三号、昭和五十八年、pp.55-70)
- N 西義雄「国訳一切経毗曇部」二六二 (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 (Nū)
- 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』平樂寺書店、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), *Spiṇṭartha 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、昭和一一年)

注

- (1) dravyataḥ | saṃbhinnā-svabhāvatvāt (p.461¹⁷). Read dravyataḥ *saṃ bhinnā-svabhāvatvāt (*Y p.699⁸ = E). Tib.: phun-po-rnams-la dmiṅs-naṣ stes-reus sa).
- (2) skandhanāṃ lakṣyate (p.461²²). Read skandhān ālambyeti (= Y p.699⁸ = E). Tib.: phun-po-rnams-la dmiṅs-naṣ stes-bya-ba (D. 82b⁹).
- (3) pratyeti (p.461²³). Read pratyeti (= Y p.699⁸ = E).
- (4) *Laṃkāvatāra-sūtra* (B. Nāṇo ed.) 10. 853 (p.371¹⁴⁻¹⁵) じ「過去・未来・現在の」三世と無限 (anādya) と第五の不可説なるもの (avaktavya) じ「それがまじに諸仏の知るべきこと (jñeya) である」論理家 (tāṅkika) たちによつて説かれてゐる」とあるのが、参照される (E 指摘)。「俱舍論」と同文は『大般若経』卷四九〇には五種所知として (T七、四九四上四一五)、『成実論』卷三には五法蔵として説かれる (T三三、二六〇下九一〇)。また『大智度論』卷一 (T二五、六一上二三) には人ヲドガラ、是第五不可説法蔵中所撰とある (長沢実導「瑜伽行思想と密教の研究」大東出版社、昭和五三年、一七七―一七八ページ参照)。また『十住毘婆沙論』卷一〇には「五法蔵として過去法・未來法・現在法・出三世法・不可説法を挙げてゐる (T二六、七五中二八―二九、また卷一一、同七八下―一五。川崎信定「一切智思想の研究」春秋社、平成四年、一三二ページ以下参照)。(二)

で人格主体が不可説なもの (avaktavya) である」というところに、議論 (批判) が集中しているが、対論者 (積子部) が不可説なものの存在を主張する点は、後のヌーター・インタ派不二元論の議論にも通ずる如く、思想的にも重要であろう。

ちなみにマントナ・マシエラ (Maṇḍanamiśra, *Brahmasiddhi* p. 91¹⁴) は、「無明 (avidyā) が梵の本性 (自性) でもなく、他の対象でもなく、絶対的に存在しないもののでもなく、存在するもののでもなく、乃至、説明できない (anirvacanīya, 不可説) と説き、また観念的な虚構 (分別) から成る差別 (bheda, 相違) は事実の本質ではなくて、それであるところ他であるところの説明できない (tattvānvyatibhyan anirvacanīya, ibid. pp. 48⁷, 54¹⁹, 66²¹) である。またマニヤラ (Sankara, *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* 2.1. 27, p. 477²) も「無明は六つ構設 (分別) のたな名詞 (nāma-rūpa) の「それであるところ他であるところの説明できない」と述べて 5.8 (#22.1.14, p. 462¹⁵, 1.1.5, p. 171³)。Kiyoshima Hideki (清島秀樹), 'The Concept of anirvacanīya in Early Advaitavedānta, *Acta Asiatica* (東方学志), 1989, pp. 45-60; 同「不二元論と仏教にみられる「定義不能」とその概念」(『佛教学』第27号、一九八九年、四九—六七—頁) 参照。

- (5) ki tāvat (p. 463³). *Read* kim tāvat (= E).
- (9) pratibhāvayati (p. 463¹²). *Read* prativibhāvayati (= Y p. 701⁸ = E). Tib.: dmigs-par byed-na (D.83b⁷).
- (7) kṣīraṃ vibhāvayaty udakaṃ vā (p. 463¹⁵⁻¹⁶). *Read* kṣīraṃ prativibhāvayaty udakaṃ ca (= Y p. 701¹¹ = E).
- (8) bhavattī (p. 463²¹). *Read* bhavantī (= E).
- (6) pudgalaḥ katham idam gamyate (p. 463²⁷). *Read* pudgala itī katham idam paricchidyate (= E).
- (10) pratiñāyate (p. 464²). *Read* pratiñāyeta (= E). Tib.: dam-hchaḥ-bar zad-do (D.84b²).
- (11) 平行文として『維阿含』卷一 (八) (T.1¹ 一七) 等が引かれる (E¹ H) が、同文は見出しがた。むしろ同 (一八) (T.1¹ 四七) の色非我非我所応…如是受想行識…と同じと考えられる。ペーリーでは S. 22. 11 (III, p. 20¹⁵, H¹ E 指摘) のほか S. 22. 20 (III, p. 24⁷), S. 22. 68 (III, p. 78³) に平行文がある。
- (12) T.1¹ 五四上二三 (有「二因縁生識」) S. IV, p. 67²⁷ (H¹ E 指摘)。
- (13) T.1¹ 五七七一八 (H¹ E 指摘)。¹⁴ S. 35. 139-141 (IV, pp. 129-130) を指し示るが、よべは合わな。
- (14) T.1¹ 一七二五 (H¹ E) S. III, p. 23²² (H¹ E)。
- (15) catur-vijñāna- (p. 464¹⁹). *Read* caksur-vijñāna- (= E).
- (16) S. V, p. 218⁵⁻¹¹, cf. M. I, p. 295¹¹⁻¹⁷, T.1¹ 二二二 (H¹ E)。
- (17) T.1¹ 二二二二四 (H¹ E) cf. S. 35. 206 (IV, pp. 199, 200¹¹) (H¹ E) (だが主語は chappāṇakā (六種の生類))。

- (18) tad-ādhipatyādhyākṛtam atra mano-vijñānendriyaṃ kṛtvōktam (p. 465¹⁻²). *Read* tad-ādhipatyādhyākṛtam atra mano-vijñānam indriyaṃ kṛtvōktam (= E = Y p. 704¹).
- (19) mana-ādhipatyādhyākṛtam (p. 465²). *Read* mana-ādhipatyādhyākṛtam (= E).
- (20) naivam (p. 465³). *Read* naiva (= E).
- (21) sarvābhiñeyam vo bhikṣavo dharmā-paryāyaṃ (p. 465³⁻⁴). *Read* sarvābhiñeyā-pariñeyam ….
- (22) T.1¹ 五五二五 (H¹ E)° cf. S. 35. 50 (IV, p. 29¹⁹) (H¹ E)°.
- (23) sukham vā (p. 465³). *Read* sukham duḥkham vā (= E).
- (24) T.1¹ 五五二五¹°.
- (25) pratiñeyam cēty avaradhāryate (p. 465⁷). *Read* pariñeyam cēty avadhāryate (= E).
- (26) paśyanta (p. 465⁹). *Read* paśyantah (= E = 1st ed.).
- (27) catvāro rūpiṇaḥ (p. 465¹²). *Read* catvāro rūpiṇaḥ (= E).
- (28) ceti tāh (p. 465¹⁹). *Read* cettīh (= E).
- (29) T.1¹ 八七二一六—八八上六 (H¹ E)°.
- (30) dvādaśāyanānti (p. 465¹⁹). *Read* dvādaśāyatanāni (= E = 1st ed.).
- (31) T.1¹ 九一上七 (H¹ E)° cf. S. 35. 23 (IV, p. 15¹³⁻¹⁶).
- (32) T.1¹ 九一上八—中一 (H¹ E)° などよべに致さ。
- (33) tvātrātmā (p. 465²⁴). *Read* tv atra ātmā (= E). cf. na cātṛāsty ātmā (R. Gnoli ed., *The Gilgit Manuscript of the San-ghabhedavastu*, I, p. 158³).
- (34) T.1¹ 四九八中一〇 (H¹ E)° R. Gnoli, *op. cit.*, I, p. 158⁷⁻⁹ など同文 (H)°.
- (35) 玄奘訳も真諦記でも世羅。『維阿含』卷四下 (一一〇一一) (T.1¹ 三三二七中) では「羅比丘尼」と。°.
- (36) sattvetai (p. 466¹). *Read* sattvo 'sti.
- (37) T.1¹ 三三二七中—一〇 (H¹ E)° S. 5. 10. 6 (I, p. 135¹⁸⁻²¹) とほぼ同意 (H¹ E)°。しかしペーリーでは比丘尼の名は Vajirā と。°。同意の詩節が *Kaṭhāvatthu* p. 66¹³⁻²² と引用される (S)°。『成実論』卷三 (T.1¹ 二五九上—八—一〇)° 同卷一一 (同三三二七—二四) にも言及がある (S)°。
- (38) Kṣadrake (1st ed., Kṣudrake) 'pi cāgame daridra-brāhmaṇam adhikṛtyōktam (p. 466⁵). *Read* Kṣudrake 'pi cāgame

Bādarīṃ brāhmanam … (＝H, H, E) 底本のままだと「貧しいバラモン」の意。玄奘訳は婆羅門婆陀梨、真諦訳は波遮利婆羅門。本庄良文『俱舍論所依阿含全表』(一九八四年)においてこの次の引用偈に關して Samathadeva, *Abhidhamasā-upāṇiṭṭa* (チベット訳)と共に L. Sander u. E. Waldschmidt, *Sanskrithandschriften aus den Turfanjunden, Teil IV*, Wiesbaden, 1980, p.236ff. Parāyanaśūtra を引くところ。筆者はそれについて「仏のことは註・バラマッタジョーティカー」(四)(春秋社、一九八九年)、四九一五七ページにおいて検討しておいた。要するにこのバータリ・バラモンは、バーリの『スッタ・ニパータ』の第五篇に出ているバーウアリ (Bāvaṇ) バラモンと關係があると考えられる。ただし、そのサンスクリット写本断片(キシル発掘)には、次の引用偈の部分が欠けている。前掲書三九一四四ページに原文と和訳を示しておいた。チベット訳「ウバーイーカー」(D. No. 4094, Nu 826²-836²; P. No.5595, Thu 1285⁴-1295⁴) には次の引用偈を含む長文の引用文がある(前掲書五〇一五六ページにその原文と和訳を示しておいた。本庄氏の訳文は H, p.60-61 による)。しかし「ウバーイーカー」に引用される経文はバーリ文にも漢訳にも見出されるところ。

- (39) svādare (p. 466⁹). Read Bādare (= E).
 (40) 以下六行(三偈)は『瑜伽師地論』卷一六(二三〇、二三三、二三四)の「建立勝義伽他」の第四と第二、第三の偈に相当し、A. Wayman, *Analysis of the Śrāvakaśālinī Manuscript*, Berkeley and Los Angeles, 1961, p.168¹-13 (Paramārtha-gāthā) はそのサンスクリット文でもある(本庄氏指摘)。またサーンタヤ派の文獻 *Yuktiśāstra* (R. C. Pandeya ed.) p.77⁹-14 にも同じ順序で引かれている。『ユクティ・デービーカー』は純粹精神である靈我 (puruṣa) の存在を証明するに先立って、反対論を導入し、『認識の集合体 (vijñāna-skandha, 識蘊) と異なるものなる対象 (artha) も存在しない』と仏敎家(釈子)たちは (Sākyaputiriyāḥ) 理解している』(p.77⁹)、その中で「アーティン(我)は直接知覚、推論および聖敎量 (āpta-vacana) からのものであるゆる認識手段によるゆる認識されなく、その中では「また彼らの聖典 (āgama) はこの(次の) ように言っている」(p.77⁹)、と云って、同様の六行(三偈)を引く。うち *AKBh* のチキメトとの異同を示している。

<i>AKBh</i>	<i>Yuktiśāstra</i> (Yd)	<i>Paramārtha-gāthā</i> (Pg)
	(ただし順序は②③①となる)	
(1) ātmaiva hy ātmano nāsti viparītena kalpyate / nāstha sattva ātmā vā dharmās tv ete sahetukāḥ //	naiveha sattvam	naiveha sattva
(2) dvādaśaiṣa bhavāṅgāni skandhāyatana-dhātavaḥ /	*tava- (汝は) 汝	bhava- 汝

vicintya sarvāṇy etāni puṅgalā nōpalabhyate //		
(3) śūnyam ādhyātmikam paśya śūnyam paśya bahigatam /	*ādhyātmikam viddhi (知れ)	ādhyātmikam sarvaṇ śūnyam sarvaṇ… (一切法皆非)
na labhyate so 'pi kaścid yo bhāvayati śūnyatām //	*na dīśyate (見られなく)	na vidyate (存在しない)

この中で「更にまたいふべし」は「業はあり異熟はある (asti karmāsti vipākah) 』(五)と云う *AKBh*, p.468²³⁻²⁴ (Paramārtha-śūnyatā) の文が引かれる。おおよそ「ユクティ・デービーカー」は *AKBh* からこれらを引用したのであるかと考えられる。拙著「サーンタヤ哲学研究——インテラ哲学における自我観——」(春秋社、一九七八年、一九九一五ページ参照)。

- (41) この一偈(二行)は L. de la Vallée Poussin ed., *Matlamadhyamakarṭika de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, p.348¹¹⁻¹² に引かれている。しかし初めは śūnyam ādhyātmikam paśya, 第二は初めは na vidyate so 'pi (前註の原文(3)参照)。
 (42) Sylvain Lévi ed., *Mahāvāyana-Sūtrālamkāra*, Paris, 1907, p.158²³⁻²⁵ (XVIII. 101) にある釈文) をはて同文である。
 (43) na vimucyate (p. 466⁹). Y p. 705¹: nādimucyate. Tib.: nam-par-grol-bar mi hgyur (D. 86b⁴, P. 99a¹). 玄奘訳「不得解脱」(一五九一五四-四四)° cf. E, p. 16.
 (44) T 一、六六中一四(一切法無我)° S. III, p. 133³¹ (sabbe dhammā anattā) (= E) = *Dhp.* 279a, *Uḍānavarga* 12. 8a. 玄奘訳「一切法皆非、我性」(一五四-一三三)°
 (45) 四顛倒の第二として説かれる。『大集法門經』卷上(一、二、九下二二)および『七处三觀經』(五)(一、二、八七六-二二)非身為身であるにも四顛倒が説かれる。anātman を玄奘は非我とする(一五四-一七)。しかし Tib.: bdag med-pa (D. 87a², P. 99a⁷)°

- (46) Cf. p.464⁵⁻⁶.
 (47) T 一、一、中二一° S. III, p.46¹⁰ (= H = E).
 (48) T 一、一、中二三° S. III, p.86¹¹ (= H = E).
 (49) T 一、一、中二五° S. III, p.86¹⁵ (= H = E).
 (50) 有身見は薩迦耶見と音訳される。sat-kāya とは存在しているものの集合の意で、身心の諸要素の諸集合体(五蘊、即ち色・受・想・行・識)を意味している。この中に我を見るのが、有身見である。まず、①色は我である。②我は色を有する。③我の中に色

がある、④色の中に我がある、と四種の見方がありうる。以下、受・想・行・識についても同様にそれぞれ四種の見方がありうるので、合計で二十種の見方があることになる (Yp.705²⁰⁻²², また SIII, pp.3-4 を見よ)。これを二十句薩迦耶見という (『大毘婆沙論』卷八、T二七、三六上。舟橋一哉『原始仏教思想の研究』昭和二十七年、法蔵館、二四五ページ参照)。

〔補説〕 以上によって犢子部が主張する人格主体 (pudgala, 補特伽羅) が存在するという説に対する批判の部分が終わる。続いて論主 (世親) は、無我説における諸難問題を解決し、他学派 (文法学派とヴァイシェーシカ派) との対論を通して、無我説を主張し、最後に業の問題を論じてこの論を結んでいる。

本稿に続く部分は『渡辺文麿博士記念論文集』(永田文昌堂より発行予定) に掲載する。

(平成三年三月三十一日成稿、四年四月十九日初校)

(むらかみ・しんかん 東北大学教授)

声聞成仏論の一側面

——『勝鬘經』『解深密經』を中心として——

中井本秀

序

『法華經』を始めとして、一乗を説く経論は多い。しかし単に一乗説と言っても、その内容は多様であり、必ずしも一義的に捉えることは出来ないようである。例えば、同じく一乗説を論じるにしても、理念的側面と実践的側面という二つの見方があるように思われる。理念的側面というのは、『法華經』に見られる仏智としての一仏乗という教説や、瑜伽行唯識派のいわゆる一乗の七義(意趣)などがそれにあたり、煩惱・所知の二障の断や人法二無我、一切法無自性といった大乘の観点から見た唯一の原理が、三乗すべてに通ずることに根拠を求め、一乗を主張するものも同様である。また、実践的側面というのは、現実に存在する声聞・独覺の乗を、実質的に一乗に統一する理論を構成するものであり、具体的には、仏弟子としての權威的立場に立つ声聞たちの、大乘修道論上での処遇がそれにあたる。これに相当する理論の展開は、まず一仏乗を奉じる『法華經』の「声聞授記」が出发点となって問題が提起され、そ

塚本啓祥教授還暦記念論文集

● 知の邂逅——仏教と科学

ISBN4-333-01632-0 C3014

● 発行——平成五年三月三十一日 第一刷発行

編集——塚本啓祥教授還暦記念論文集刊行会 © 1993

発行者——竹村欣三

発行所——株式会社 佼成出版社

〒166 東京都杉並区和田二丁目一

電話

〇三三五八五—三三二七(出版部)

振替〓東京七—七六一

印刷所——三容堂印刷株式会社

製本所——大口製本印刷株式会社

製函所——株式会社 光陽紙器製作所

● 落丁本・乱丁本はお取り替えます。

本書の内容の一部あるいは全部を無断で複製(コピー)することは、法律で定められた場合を除き、著者および出版社の権利の侵害となりますので、その場合には、予め小社あて許諾を求めて下さい。