

『アビダルマのとしび』

第五章随眠品翻訳研究 (2)

三 友 健 容

g 四大論師の三世実有説

p.256/8 まず、以下の主張がふさわしい (yukta)。すなわち事物の因と縁と (vastu-hetu-pratyaya) から縁によって生じたもの (pratityotpanna) は勝義としてある (vidyate) と答える (pratyukta) ことである¹。なぜならば、[この場合には] 個々の自性が表示されている (pratyātma-vedaniya) からであり、それ故、所縁と貪等とは実有として (dravyatas) 存在する (santati) [ことになるからである]。また過去・未来の事物に三世の随眠が繫縛すると説かれたことは軽率な男らしさだけ (sāhasam āhopuruṣika-mātra) のことである [と言うならば]、誰がまたこの過去・未来などが実有としてあると主張している (abhivāṇchati²) のかとアビダルマ師 (Ābhidhārmika) 達は言った³。

p.257 実にこの教義 (pravacana) には四種の論者 (vādin) がいる。四種とは何か。このことが説かれる (apadiśyate)。

⁴[299] 一切はある (sarvam asti)、少分 (pradeśa) はある、一切はない。そして最後 (apara) は、無記は有るという論者で四人の論者が考えられる (smṛta)。

ここにおいて、説一切有論 [者] (Sarvāstivāda) は三世があり⁵、その [三世] は三種の恒常なるもの (dhruva-traya) であるという。しかし分別論者 (Vibhajya-vādin) と譬喩者 (Dārṣṭāntika) は、現世と名づける少分 (pradeśa) だけがあると [いう]。方広の (Vaitulika) 不合理^{p.258}空性論者 (Ayoga-śūnyatāvādin)⁶ は、一切はないという。ブドガラ論者の (Paudgalika)⁷ 無記の事物を説く者 (Avyākṛta-vastu-vādin) はブドガラも実有として存在するという。

ここにおいてまた

⁸[300] これらの中、第一の論者が正しく (sādhutām) 分別している (bhajate)。しかしその他の帰謬法を分別する (Tarkābhimānin) 者達は理証 (yukti)、経証 (Āgama) を棄てている (bahīṣkṛta)。

実に、この第一論者が、説一切有論〔者〕(Sarvāstivāda) といい、彼は実に理証・経証に順じて語る (yukty-Āgamopapannābhīdhāyitva)⁹ から、正しい論者 (sād-vādin)¹⁰ である。それ故、その他の論者達であるこれら譬喩師 (Dārṣṭāntika)・方広論者 (Vaitulika)¹¹・ブドガラ論者 (Paudgalika) は理証・経証 (yukty-āgama)¹² によって説かないで、帰謬法を説く者 (Tarkābhimānin) 達で、彼らは邪論者である (mithyā-vāditva) からローカーヤタ (Lokāyatika)・^{p.259} 絶無主義者 (Vaināsika)・裸形ジャイナ教徒 (Nagnāṭa) の一派 (pakṣa) であると位置付けるべき (prakṣeptavya) である。それ故、すべてが納得できるもの (sarvagata) を私は示すであろう (upadarśayaṣyāmi)。

また誰が説一切有論者 (Sarvāstivādin) を正しい (sādhu) と判断する (bhajate) のか。このことが説明される (avadyotyate)。この論者 (vādin) は実に

¹³[301] 三世は作用にもとづいて (kr̥tya-tas) 三種の恒常なるもの (dhruva-traya) であると許す (icchatī) から第一の一切有論は四種であると説かれている (ukta)。

実にこの一切有論 (sarvāstivāda) は、四種¹⁴の分類となる。どうしてか。このことが説かれる (ārabhyate)。

¹⁵[302] 状態 (bhāva) と相 (aṅka)¹⁶ との二つの異りが説かれ (anyathik'ākhyā)、他は位の異り (anyathā'nyathika) であるが、第三が正当であると説かれるから (yukti-vādyatas)

ここにおいて状態の異り (bhāvānyathika) を説くのは尊者法救 (Bhādanta Dharmatrāta) である。なぜならば彼は是の如く言った (āha) ののである。「法は諸世に転ずるにもかかわらず (pravartamāna)、未来などの状態のみ異っているが、実体の異り (dravyānyathātva) はない。たとえば、金 (suvarṇa) は紐などの別の形に (kaṭak'ādi-saṁsthānāntareṇa) なっても (kriyamāṇa)、前の形が消失する (pūrva-saṁsthāna-nāśa) だけで、金〔そのものの〕消失はないように。或いは牛乳 (kṣīra) が酪 (dadhitva) に転変 (parīṇamat) し、味 (rasa)、効力 (vīrya)、異熟 (vipāka) を捨て (parityāga) ても特質 (varṇa) には〔変化〕はない〔ように〕。それ故、これは雨衆外道派 (Vārṣaganya-pakṣa) が採用する所 (bhajamānatva) であるから、まさに彼の同僚 (tad-vargya) と見らるべきである¹⁷。なぜならば彼の〔雨衆外道派〕は〔諸法は〕永続的であり (avasthita)、実有であり、種類の相をも

ち(jāti-lakṣaṇa)、集合の性質(samudāya-rūpa)があるそれぞれの状態の特色(anyathā'nyathā'vasthāna-lakṣaṇa)をもつ転変(pariṇāma)を許すからである。

相の異り(lakṣaṇānyathika)を説くのは、尊者妙音(Bhadanta Ghosaka)である。ここにおいて「過去の法は過去の相と相応し、未来現在の相と相応しなくはない(a-viyukta)。同様に未来・現在も[そうである]。たとえば人が^{p.260}一人の女性(stri)に執着して(rakta)も他の[女性]に執着しなくはない(avirakta)ように。それ故、彼にも[三]世の混乱(adhva-saṃkara)があり、一つの法に三つの相が相応することを認める(tri-lakṣaṇa-yogābhyupagama)からである」。彼もまたプルシャを因とする理論のワナ(puruṣa-kāraṇi-vāgurā)に陥ることになろう(praveśayitavya)。

位の異り(avasthā'nyathika)を[説く]のは尊者世友(Bhadanta Vasumitra)である。彼は実に言った。「法は[三]世に転じつつそれぞれの位に至り(prāpya)、それぞれ別であると示される。他の状態へと特殊な変化をする(avasthā'ntara-viśeṣa-vikāra)からであり、また自性を捨てない(svabhāvāparityāga)からである。たとえば置き玉(nikṣepa-vartika)が一の位(ekāṅka)に置かれたとき一(vinyastaika)と言われるように、この[置き玉]が百の位では百、千の位では千と[言われる]。

異の異り(anyathā'nyathika)を[説く]のは尊者覺天(Bhadanta Buddhadeva)である。彼は言う(brūte)。法が[三]世に転ずるとき前後を見て(apekṣya)それぞれ別であると説く。これは状態の変化(bhāvānyathātva)、あるいは実体の変化(dravyānyathātva)ではない。たとえば、一人の女性を前後から見て(apekṣya)母と[いわれ]娘といわれるように、このような法が未来・現在を見て過去といわれる。たとえばそれぞれ(itaras itara)両者を見るように。

[これは]この一つの過去世の前後の刹那に(pūrvottara-kṣaṇatra)二つを見て三世とするという過失に陥る(āpatti-doṣa-prasaṅga)。

それ故、これら四つの一切有論の中、第三の上座世友(Sthavira Vasumitra)が二十五真理を放逐するもの(pañca-viṃśati-tattva-nirāsin)であり、極徴集合論を破る者(paramāṇu-saṃcayavādonmāthin)である。それ故、彼こそ理証・経証に随順している(yukty-Āgamānusāritva)から、証拠にもとづいた(prāmāṇika)適格者(āpta)であると考えべきである(adhyavaseya)。

尊者覺天も苦行外道[の见解]に従っている(Tirthya-pakṣa-bhajamānatva)から採用すべき(parigrhyate)ではない。

尊者妙音も世の混乱を説く(adhva-saṃkara-vāditva)から一つづつの世に三世の相を有する(adhva-traya-lakṣaṇa-bhāj)ことになる。

^{p.261} それ故、第三[説]は過失がない(apadoṣa)。なぜか。

¹⁸[303] 彼は作用 (kāritra) によって、三世の相違 (vyavasthā) を許す (abhi-vāñchati)。それを作しつつある (tat-kurvāt) のが現在世 (vartamāno 'dhva) で、作し已った (kr̥ta) ものにおいて過去があり、作し已っていない (akr̥ta) ものにおいてその他の〔未来が〕ある。

実に、世尊が過・現・未の三世の諸法は、自性として成り立つ (svabhāva-siddha) と説かれたことに對し、アーチャルヤ (Ācārya) 〔世友〕は作用によって (kriyā-dvārena) 状態の相違 (avasthā-bheda) があると許す (icchatī)。〔諸法は〕自性を捨てない (ajahat-svarūpa) で、因が集合し、現前し生起させる力 (hetu-sāmagrī-sannidhāna-prabodhita-śakti) をもっている。実に、作用をもつ (kriyāvat) 〔諸〕行 (saṃskāra) が、現在 (vartamāna) といわれ、この作用を捨てた (tyakta-kriyā) 〔行が〕過去で、作用がまだ生じていない (anupātta-kriyā) 〔行が〕未来である。この事情のもとに三時における同一の基体性 (ekādhi-karaṇya) と同一の依処における功能 (ekādhiṣṭhāna-vyāpāra) を確定すべきこと (paricchedyatva) が論証される (upapanna)¹⁹。それとは別に (anyathā) 同一の種類と因相をもつ実体 (eka-dravya-jāti-nimittabhāva) がなく、同一の基体性がない (vaiyadhikaraṇya) ときは、三時に結びつくこと (kāla-traya-sambandhābhāvaḥ prāpnuyād) はないと〔いわれている〕。

ここで反対者 (codaka) は言った。「そうではない。仮説 (prajñapti) としても過去・未来を意味 (artha) する名称が成り立つ (vyupadeśa-siddhi) からである」²⁰。

〔有部〕「そうではない。勝義諦の〔立場〕で実体がない (paramārtha-dravyābhāva) ならば、〔実体の〕根拠のない仮説の名称はあり得ない (niradhiṣṭhāna-prajñapti-vyupadeśa-nupapatti) からである。これら〔過・未〕の名称 (vyupadeśa) は現在に相待している (vartamānāpekṣya) 〔だけである〕というならば、そうではない。現在の自体の位における力と作用がない (svarūpa-sthiti-śakti-kriyā 'bhāva) とき、存在は不可能 (sattvā-nupapatti) だからであるし、有と無との両方の相待関係もありえない (apekṣa-sambandhābhāva) からである」。過去等の言葉の意味 (padārtha) がもつ存在の相 (sattva-lakṣaṇa) がまさに説明される (dyotyate)。

²¹[304] 知覚 (buddhi) によって、ある相 (cihna) を見る (ikṣyate) とき、その〔法〕は四種と知らるべき (saṃjñeya) である。すなわち、勝義〔諦〕 (paramārtha) と俗〔諦〕 (saṃvṛti) と両者 (dvaya) と相待 (apekṣā) によってである。

実に、〔認識の〕対象となる事物 (artha-vastu) であって、自性として成り立つ自体 (svabhāva-siddha-svarūpa) であり、〔別な〕行相であると転倒〔して誤認〕せず (aviparī-t'ākāra) に、法を観察 (dharmopalakṣaṇa) し、ある相 (lakṣaṇa) を分別して (paricchinna) 特色づけられた (upalakṣyate) ものが、実有の実体 (sad-dravya) と言われる。その有 (sat) はまた四種に分類される (pratibhidyamāna)。

p.263 ²²勝義〔諦の立場〕から、常に自性 (svabhāva) としてとらえられた (saṃgrhita) ものは、決して自己の (sva) 本性 (ātman) を捨て (jahāti) ない。勝慧をもつものが人為的でない名前〔によって示す〕対象と主観との関係のあるもの (viśiṣṭa-jñānābhīdhānāpauruṣeya-viṣaya-viṣayi-saṃbandha) が、それが勝義有 (paramārtha-sat) といわれる。

また種々の勝義諦〔の有の〕背後に (aneka-paramārtha-satya-prṣṭha) あって便宜的に (prajñapti-rūpatayā)、日常用語の意味 (vyavahārārtha) が示される (nirdeśayati) ものが、世俗有 (samvṛti-sat) である。たとえば水差 (ghaṭa)・布 (paṭa)・林 (vana)・人 (pudgala) などのようなものである。

両者 (ubhayathā) とは何か。たとえば〔四大の〕地と〔大地〕など (pṛthivy-ādi) のようなものである。

相待有とは何か (sattvāpekṣā)。父 (pitṛ) と子 (putra)、師 (guru) と弟子 (śiṣya)、作者 (kartṛ) と作用 (kriyā) など〔のように密接な関係があり、切り離しては考えられないものである〕。

もし過去・未来の世に住する (adhva-sthā) 諸法は、実体としての有 (dravya-sat) であると説かれたことは、これは経証・理証から証明されていない (Āgamayukty-anābhīdhāna) から、単に〔勝手に〕説いただけ (abhidhāna-mātra) であると〔反論者が〕いうならば、経証・理証からこの意味が証明される (upapādya) ので、それ故以下のことが知られる (pratijñāyate)。

h asti (有) について

p.264 ²³[305] 過去・未来における有 (sad-atitāsamutpanna) は、佛陀によって説かれている (Buddhokti) から現在の如く〔存在する〕。認識 (dhi) と名前と対象とがある (gocaratva) から現在のように、それらが有であること (tat-sattva) が〔成り立つ〕。

なぜならば世尊が、「比丘達よ、過去の色はある。もし過去の色がないならば、これら有情は過去の色に染着しないだろう (samarañjyat)。この場合、過去の色があるから、これら有情は過去の色に染着する」²⁴と説かれているからである。同様に未来・現在の〔色も〕説かれ

ている (vācya)。この [asti] は、格変化に相当する (vibhakti-pratirūpaka) 不変化詞 (nipāta)²⁵であるというならば、そうではない。現在においても、その [asti] は、適用し得る (prasaṅga) からである。[asti という] 後半の作用の言葉 (kriyā-vacana) と前半の作用の言葉とは、同一の基体性 (sāmānādhikaraṇya) があるからである。

p.265 世尊によってまたいわれている。「過去・現在の色が無常であるならば、また何が現在と言われる (vāda) のか。このように見 (darśin)、聞いたる聖なる弟子 (āryaśrāvaka) は過去の色において望むことなく (anapekṣa)、未来の色を願 (abhinandati) わず、現在の色に対しても厭離 (nirvid) と離貪 (virāga) と滅 (nirodha) とのために [望むことのないことが] 生ずる。もし過去の色がないならば、多聞なる聖弟子は過去の色において望まない (apapekṣa) ということではできないだろう。その場合、過去の色があるから、多聞の聖なる弟子は過去の色において観待しないということ (anapekṣa) が [できる]」²⁶と云々。

以下のようにいわれる。「舍利弗よ、業は過ぎ去るもの (abhyatita) であり、なくなるもの (kṣiṇa) であり、滅するもの (niruddha) であり、消えるもの (vigata) であり、変化するもの (vipariṇata) であるが、その [業] は存在すると。なぜならば、もし舍利弗よ、ここにこの業がなければ²⁷、あるものは、その因から、その縁から悪趣に墮すこと (apāya-durgati-vinipāta) もなく、身が朽ちてから地獄におちることはないであろう (upapatsyate) と云々」²⁸。

p.266 [世親が] その [業] によって引かれた心 (āhita-citta) の熏習 (bhāvanā) に関して (sandhāya) 説かれたのであるから過失はないというならば、そうではない。以前にすでに説いた (uktottaratva) からである。すなわち、この課題 (vāda) は以前に説明したからである。それなのに挽碎機のように (tila-piḍaka-vat) [なぜ] 貴方は繰り返し [同じ質問を] する (āvartase) のか。しかも、熏習と熏習された心 (bhāvanā-bhāvyamāna-citta) との自体 (svarūpa) と力 (śakti) と作用 (kriyā) とは説明できない (anupapatti) からである。たとえば油 (puṣṭa) と香水のように (vāsita-tailavat)、非一非異 (anyānanyatva) などを読むような (vakṣyamāna) 過失があるからである。

[世親が] 『勝義空経 (Paramārtha-sūnyatā-sūtra)』 [の所説] から [過去・未来が] 無 (asad) であるというならば、そうではない。この [経の] 意味を完全に理解していない (aparijñāna) からである。この [経証] によって未来などはまさに存在することが成り立つからである。ここではこの [以下の] ことがあろう。『勝義空経』において世尊は p.267 明瞭に (vispaṣṭam) 過去等の存在 (nāstitva) を示された (pradarsita)。なぜならここで言われるからである。「生じつつある眼 (caksur-utpadyamāna) はどこからもやって来ないし、滅しつつある [眼は] いかなる積集 (saṃnicaya) へも行かない」と云々²⁹。[もしそうであるならば] 未来・過去が実有として存在する (sad-bhāva) のに、来たり (agati) 去ったり (gati)

する過失を認める (abhyupagama) ことになる [と世親がいうかもしれないが]、そのようなことはない。なぜかという経の意味を完全に理解していないからである。それ故、また過去等が存在するということが成り立つからである。

まず、この〔以下の〕ことが経の〔正しい〕意味である。「眼が生じつつあるとき、いつこからもやってくるのではないし、〔眼が〕滅しつつあるとき、いかなる積集に行くのでもない」と説かれたのはヴェーダで説かれた論述方式 (vāda-vidhi) を否定するため (pratiṣedhārtham) であり、サーンクヤの教説 (mata) を遮する (vyudāsa) ためである。

なぜならばヴェーダで〔以下のように〕説かれているからである。「五要素 (pañcatva) に近づきつつある (āpadyamāna) もののうち眼は太陽 (āditya) から来て (āgata) またそこだけに去って行く (prativigacchati)、耳は虚空 (ākāśa) に、鼻 (ghrāṇa) は地 (pṛthivi) に、舌 (jihvā) は水 (āp) に、身 (kāya) は風 (vāyu) に、意 (manas) は月 (salila) に〔それぞれ帰っていく〕という意味である。³⁰」これを否定するため世尊は説かれた (avocat)。「眼が生じつつあるとき、いつこから来たのでもない」と云々。

i サーンクヤ学派の主張

p.268 サーンクヤ学派は、実に、また言う (ācakṣate)。「眼は、根本原質 (pradhāna) からやって来て、またそこだけに去ってゆく」と。これを論駁するために (nirāsārtham) 世尊は語っている (avocat) のである。「眼は生じつつ、いつこに去るのでもない」と。不適當な場所の地点に住する人 (adeśapradeśa-stha) 々³¹は、実に、未来・過去とは、表象されない極微と考えられる (paramāṇv-avijñapti-samjñita) 法で〔あると主張するので〕、そこで、〔世尊は〕未来・過去が生ずることはない (āgamana-gamanānupapatti) と〔言われたのである〕。

その場合、「前になくしてあり、あり終って (bhūtvā)、消え去る (prativigacchati)」という文章の意味 (vākyārtha) は何か。なぜならば、実有としての眼 (cakṣur-dravya-sat) は、二種であり、勝義有 (paramārtha-sat) から〔言え〕、両〔眼〕とも〔対象を〕知覚していない (aprabuddha) 場合と、もう一つは〔対象を〕知覚し、執受の作用 (upātta-kriyā) のあるものである。前のものは、それら諸因を縁として、作用を用い (upādatte)、知覚するという意味であり、第二は、執受作用 (upātta-kriyā) があるという〔意味である〕。なぜなら、この〔文章の意味〕は、作用を捨てつつ (ujjhat)、消え去ることが言われているからである。

あるいは、サーンクヤ学派の見解を否定する (Sāṃkhya-mata-niṣedha) ためである。サーンクヤでは、実に、一つの因 (kāraṇa) は常住であり、自己の生 (jāti) を捨てず (agahat) に、それぞれ特殊な変化をもつアートマン (vikāra-viśeṣātman) によってあり、あり終って、それぞれ特殊な結果をもつアートマン (kārya-viśeṣātman) によって転変する (pariṇamati)

という。

これを否定するために (pratiṣedhārtham)、世尊は言われた。「眼は生じつつ、いつこから来るのでもなく、滅しつつ、どこの集合 (saṃnicaya) に行くのでもない」と。

すなわち、眼は〔それより〕以前になく、現在世に一刹那だけ、作用と色 (kriyā-rūpa) を取って (ādāya)、捨て終って、再び見ない〔状態〕 (adarśana) に行くのである。

しかしながら、このこと以外に未来が有ということが成り立つためには、他に何が〔必要〕か。「眼が生じつつ、いつこより来るのでもない」ということが、經典に説かれているが、これが〔必要であると〕指摘される (ādarśita)。すなわち、この〔眼の〕有 (sad) というのは、眼の内の部分 (antar-aṅga)・外の部分 (bahir-aṅga) の因全体 (kāraṇa-sāmagri) が現前して (saṃnidhāna)、感覚の力 (upādhi-vaśa) によって、作用 (kriyā) を取ること (upādāna)³²であってどこから来ることではない。それに、どこから〔来て〕この実在 (sattva) を〔形成するのか〕というならば、作者 (kartṛ) が初めの有に入った (mukhya-sattā-viṣṭa) とき、引き止められるように (nirudhyamānavat)、現在分詞 (sānac) の規則がある (vidhāna) からである。

この故に、現われ難い (durvihita) 鬼 (vetāḍa) が、出現してしまった (utthāna) ように、経量部が〔出現すること〕によって、〔有部の〕自宗に打撃 (svapakṣopaghāta) を与えるために、この經典が執着されているのである³³。

是の如く、まず、阿含から三世が実有であること (adhva-trayastitva) が成立した。

j 三世実有の論証

p.268/22 論証から (Yuktitas) も認識 (dhi) と名前 (nāma) と境界 (gocara-tva) とから、この〔過去・未来が〕実在すること (tat-sattva) は、現在のように (vartamānavat) 〔ある〕。実に、それ〔過去・未来〕を行相 (ākāra) とする知覚 (buddhi) が、その対象 (artha) の個別と共通の相 (sva-sāmanya-lakṣaṇa) を判断する (paricchidyate)。また、佛陀が説かれた名身 (nāma-kāya) と法身 (dharma-kāya) とによって、明了にされ (abhidyotyate) たものは、勝義として (paramārthatas) 存在する。どうしてかということ、現在の眼と色などのように、能識 (jñāna) と所識 (jñeya)、能説 (abhidhāna) と所説 (abhidheya) との関係は、実に自然 (akṛtaka) であると教えられている (śiṣṭa) から〔勝義として存在すると〕承認される (pratipadyate)。

無という対象 (asad-ālambana) も知覚すること (buddhi) ができるというならば、ここで述べられている (apadiśyate)。

p.269 ³⁴〔306ab〕無対象を知覚することがあるというのは、経証 (Āgama) から実証され

(upapattitas) ないから。

経証 (Āgama) はまず「眼と色とを縁として (pratitya)、眼識が生ずる。乃至、意と法とを縁として意識が生ずる」。是の如く、これが一切である」³⁵と世尊によって説かれた〔からである〕。

この中、意識は三世と無為法を境とし (traiyadhvikāsaṃskṛta-dharma-viṣaya)、〔前〕五識身は五境を対象として生起する (pratyutpanna-pañca-viṣay'ālambana)³⁶、しかしながら、いかなる無対象も説かれたことはないし、その〔対象〕が存在しないということは、その境に対する知覚も存在しない (tad-viṣaya-buddhy-abhāva) ということである。たとえば「しかして世界に存在しないものを、私は見ないであろう云々」と説かれるように。^{p.270}また、「三つの結合したものが触であり、受が俱生 (saha-jāta) する云々」と〔説かれる〕ように。これにより、能説と所説との関係 (abhidhānābhideya-saṃbandha) が、答えられている (pratyukta) のである。そこで、以下のような場合、この経典では、中道が示されていること (madhyamā-pratipat-pradarsita) になる。すなわち、諸行は、あらゆる面 (prakāra) から空 (śūnya) であると邪分別すること (mithyā-parikalpita) により、また、ありもしないプルシャやアーラヤ識があると妄分別すること (puruṣ' ālaya-vijñānābhūta-parikalpa) などによってである³⁷。空ではない (aśūnya) とはどういうことかということ、すなわち、自相 (sva-lakṣaṇa) と共相 (sāmānya-lakṣaṇa) の二つの〔理由〕からであると〔いわれている〕。

たとえば、『カートヤヤーナ経』(Kātyāyana-sūtra) に「世間の集 (loka-samudaya) を〔如実に〕知って (jñātvā)、世間に存在しないものもないし、世間の滅 (loka-nirodha) を〔如実に〕知って、世間に存在するものもないという二つの極端を捨て (parityajya)、中道によって、如来は法を見る」³⁸と〔説かれている〕ように、このことから有と無という二つの〔相反する〕ものが、同一の基体 (ekādhikaraṇa) であるということは、矛盾する (virodha) から起り得 (upapadyate) ないし、〔それぞれ〕独立したもの (niradhiṣṭhāna) でもないし、虚空に建立された空花 (kha-puṣpa-śūnyādhiṣṭhita) は^{p.271}理証 (Yukti) とはならない。〔なぜならば〕能識には所識 (jñāna-jñeya) 〔があり〕、能説には所説 (abhidhānābhideya) 〔があるという〕関係 (saṃbandha) は、当然である (akṛtakatva) からである。免の角はない (nāsti-śaśa-viṣāna) という場合に、この能識と能説は非有の対象 (asad-viṣaya) でも〔認識したり、表現したりすることができる〕というならば、ここで我々は言う (brūmas)。

³⁹[306cd] その場合、馬と角 (śṛṅga) とは別であると見る (anyāpekṣa) ときに、〔両者の〕関係は否定される (saṃbandha-pratiṣedha)。

〔唯識・中観派からの反論〕この「ない (nāsti)」というのは、兎の角などの場合におけるような否定のこと (śaśa-viṣāṇ'adi-pratiṣedha) であるというならば、その場合、何が否定される (pratiṣedhya) というのか。もし、知覚 (buddhi) が、非有を所縁とする (asad-ālambana) ならば、nāsti という能説の言語 (abhidhāna) を〔所縁とするのか〕。または説かるべきものがないということを〔所縁とするのか〕。

〔ディーパカーラの答え〕ここにおいて、示される (apadiśyate)。「その場合、別である」と見るときには、〔両者の〕関係は否定される」。この場合、牛の角において結果 (kārya) と原因 (kāraṇa) などの三種の関係が以前に見られたのであって、兎角においては〔それらの関係は〕否定される (pratiśiddhyate)。「なぜならば」、兎の頭だけ (śaśa-śiromātraka) と、虚空界 (ākāśa-dhātu)「のように何も無いもの」との関係が見られる (saṃbandha-darśana) からであり、もし、兎の頭においても、角 (viṣāṇa) を思い浮かべながら (viṣyat) それを〔角を〕持っているだけだとする (upālapsyate) ならば、〔それは〕認められない。この故に、単なるコブのような兎角という言葉 (śaśa-viṣāṇa-śabda-gaḍu-mātra) は、特殊な関係に依存する (saṃbandhāntarāpekṣa) のであり、否定の na は、特殊な関係に結びついた知覚を観待して述べられるが、ある能説〔の言語〕と所縁〔の対象〕とが、否定される自性と結びつけられることはないということが成立する。「なぜならば」一切の知覚は、存在〔するもの〕を対象とする (sad-viṣaya)〔から〕である。

〔更に〕以下によって、未生 (ajāta)〔の場合〕と已滅 (dhvasta)〔の場合〕との牛角 (go-viṣāṇa)〔の問題が〕答えられる (pratyukta)。「すなわち」、虚空界に思い浮かべた (ākāśa-dhātu-veṣṭita)〔角のない〕単なる牛頭を見て、牛の角はこれから生ずるであろう、あるいは、もうなくなってしまった (dhvasta) と見ているのである。

⁴⁰第十三処も否定されるという点において〔否定も〕知覚の対象 (trayo-daśāyatana-pratiṣedha-buddhi-viṣaya) となるから (astitvāt)、非有を所縁とする (asad-ālambana) 知覚もあるというならば、そういうことはありえない。「なぜならば」、世尊によって「これは言葉を内容としているだけ (vāg-vastu-mātra) である」と決定されている (nirṇītatva) からである。〔更に〕、実に世尊によって『手打喩経』(Hastatālopama-sūtra) に、「そのように (etāvat) すべてとは、また、眼と色と乃至、意と法とである⁴¹」と説かれており、〔能識と所識との〕二を否定して (pratyākhyāya)、その他の所識 (jñeya) あるいは、所説 (abhidheya) の二つが〔あると〕^{p.272}考える者は、単に言葉を内容としているだけ (vāg-vastu-mātra) であるし、あるいは質問された者は正確に〔質問内容が〕分からないのでであろう (saṃprajāniyāt) し、あるいは、答 (uttara) において、妄想 (saṃmoha) を経験することになろう (apadyeta)。勿論 (yathāpi)、その〔十三処〕は対象とならない (tad-aviṣayatva) からである。しかもまた、兎角があるという能説の言葉 (abhidhāna) と所説〔の対象〕

(abhidheya) のように、ないものを表現する (nāsty-ukti) 場合には、単に言葉を内容とするだけで、角という名称による所説と対象との関係はない (viśāṇākhyābhidheyārtha-sambandha-vihina)。このために、第六の蘊は答えられないのである。しかもまた、五蘊を対象として「実我があるという」誤った認識を防ぐ (pañca-skandha-viṣaya-viparita-jñāna-pratiṣedha) ためである。たとえば、旋火輪が「実有であるとする誤った」知覚を防ぐように (alāta-cakra-buddhi-pratiṣedhavat)。また、「眼病によって、月が二つ見える場合に」、二つの月が「実在するという誤った」知覚を防ぐように (dvi-candra-buddhi-pratiṣedhavat)。

世尊によって「アートマンがあると見ている者は、実は、これら五取蘊だけを見ているのである⁴²」と説かれているのは、五蘊の境 (skandha-viṣaya) において、これは、実有なる常住なるアートマンがあるという妄想 (nity' ātma-dravya-bhrānti) 「を描いているだけ」であると説かれている (avadyotyate) からである。

しかもまた、na および有・非有によって否定された対象は証明できない (sad-asat-pratiṣedhya-viṣayatvānupapatti) のであるから、まず、実有である事物 (artha) を否定することはできない。しかして「もし、実有である事物 (artha) を否定することができる (śaknuyāt) ならば、盗賊 (dasyu) もいないし、王の象や馬もとられる (bibhṛyur) こともないであろう」と「いうことになるが」、次のように彼ら〔唯識、中観派〕は反論するであろう (brūyur)。「そのようにいうならば、盗賊も存在しないだろうし、この〔象や馬〕いない。〔なぜならば〕その場合、非有なるものを否定し、これによって非存在を否定することになるのだから、〔逆に〕単に存在する (bhāva) ことになるだろう」と〔いい〕、この否定詞があるから牛の角等は〔否定され〕ないし、兎の角なども否定されない。

その場合、どうしてかと〔いうと〕、兎と虚空界の関係を知覚によって観察することと、諸の牛の角などの実有とは無関係な知覚 (go-viśāṇ 'ādi-dravyāsambandha-buddhi) であると説明出来る (avadyotyante) からである。〔かくして〕、知覚は存在するものだけを所縁とする (sad-ālambana) ということが成り立つ。

これと同様に、その他も

⁴³[307] すでに滅した (kṣīṇa) 色などの事物があるときにも、知覚 (mati) は生ずる。

その〔知覚〕は〔いまだ無明のある〕知識のものにとっては、非有であるのに〔有であるという〕相 (jñānasyāsādākāra) が〔生ずる〕。あたかも、師 (śāstr) が、別の心をもつように。

すでに落謝したる (abhyatita⁴⁴) 色などの事物があるときにも知覚が生ずる。しかしながら、存在しないものを所縁とする知覚は生じない。有を所縁とする知覚はありとすでに説明し

た通りである。しかも実体 (dravya) が滅し (vinaśyati) ないことはない。すなわち、色などの実体で先に経験した (pūrvānubhūta) ものは、単にその記憶 (tat-smṛti) によって認識される (gr̥hyate) ということ、後で私達は証明するであろう (sādhayiṣyāmas)。

その場合、すでに亡くなってしまった (niruddha) デーヴァダッタについての記憶 (smṛti)、あるいは「すでになくしてしまった」水差し (ghaṭa) についての記憶 (smṛti) はどうして生ずるのか。

過去と未来の場合、デーヴァダッタや水差しをことばとして理解する (prajñāpty-upādāna) のである。そこで私たちはいう (brūmas)。実にこの無明ある「迷乱」者は、非有において「有るという」相を生ずる。たとえば、杭 (sthāṇu) などにおいて、人 (puruṣa) 「である」などと「誤認する」ように⁴⁵。

しかしながら、無明のない者 (niravidyā) は、色などの法を知覚するだけである。これが、師「である佛陀」の「いわれる」真実の「認識の」相 (tattv'ākāra) 「である」。^{p.273}たとえば、他心智 (para-citta-vid) によって、それ自身の相の行相 (svalakṣaṇākāra) に関して「真実の」知覚が生ずるようなものである。この機能を条件とする力 (tat-sāmarthyopādhi-vaśa) によって、他のものも「正しく」知るのであるし、それをもつこの機能 (tadvat-tat-sāmarthya) によって、色などにおいて、これから生じたり、「あるいは」すでに生じたものについて想 (saṃjñā) を「起こして」、デーヴァダッタや水差しの相 (lakṣaṇa) をおもい描く (pratipadyate) のであると「いわれている」。

それ故、過去・未来の有は

⁴⁶[308ab] 喜の発生 (harṣotpāda) と恐怖と不安の念の生起 (bhayodvega-smṛty-utpatti) の要素があるから (aṅga-bhāvatas) 「有るといえる」。

なぜならば、過去・未来の友あるいは敵を心 (manas) に描いて (kṛtvā)、喜が生じたり、恐怖などが知覚される (abhyupajāyante) 「ことがあるからである」。ところが、これら不確実な (animitta) 「心所」は、「いつまでも」存在することはいえない。どうしてか。「なぜならば」、現在におけるように。たとえば現に友人や敵がいるときには、喜も怖などもあるが、いないときには、このような「気持は持続しないではないか」。

しかもまた。

⁴⁷[308cd] 条件を有する (sāṅga) 場合に力の顕示 (śakty-abhivṛtyakti) があるからである。たとえば、灯と水差しの色 (rūpa) などのように。

実に未来や現在の補助因 (sahakārikāraṇa) が和合 (sāmagrī) して「事物が」認識される (gr̥hita) 場合には、過去の事物 (vastu) も存在するものとしてまさに「あらわす」力 (śakti-mātra) によって「事物があると」顕示される (ābhir bhavati)。どうしてか。「灯や水差しの色などのように」、たとえば、暗闇 (tamas) の中に水差しの色がある (vidyamāna) 場合、灯などの因が和合して現前 (pradipa-kāraṇa-sāmagrī-sannidhāna) している場合には、「水差し」そのものを表すことができる力 (svātmodbhāvana-śakti) が「あるから」、このように存在する「といえるからである」。それ故、過去はある (asty anāgatam)。

⁴⁸[309ab] √jan というこの「語」においては⁴⁹、五つの存在の変化 (pañca-bhāva-vikāra) があるように、「生ずる」作者 (karṭṛ) が可能だからである。

たとえば、あり (asti)、変化し (vipariṇamate)、増長し (vardhate)、滅し (kṣiyate)、消える (vinaśyati) というように、作者「そのもの」が主要な有の状態にある (mukhya-satt' āviṣṭa) 場合には、これら五つの存在の変化 (bhāva-vikāra) がある。このように生ずるというのは、これはまた第六番目の存在の変化であり、作者が主要な「有の」状態にあるときに、存在し得るのであると「いうことになる」。しかもまた、生じつつある (jayamānatā) 有 (sattā) は、「同時に」消えるものであるから、もし別々の基体性 (a-sāmānyādhikarāṇya) がなければ、「存在するものが」変化しないことになってしまうという雑乱の過失に陥る (ananyatāpatti-saṅkara-doṣa-prasaṅga)。

「しかしながら、もし」離基体性を承認 (vaiyādhikarāṇyābhyupagama) するならば、「生じるものと滅するものの」関係は存在しない (saṃbandhābhāva) から、同一のものに、この「離基体性の」名称を「もつことは」不可能 (anupapatti) である。しかもまた、生じつつあるものなどの作用が存在しない (jāyamānatādi-kriyā 'bhāva) のに、存在するということは道理に合わないからである。

どうしてか。兎角のようだからである。もし、慣用語としての有 (upacāra-sattā) であるというならば、そうではない。主要な有 (mukhya-sattā) 「という」ときには、仮説としての有の存在 (upacāra-sad-bhāva) があるからであり、のちに述べるであろう (vakṣyamāna) 過失があるからである。このため asti というのは、

[309cd] 存在 (sat) するものは作用 (kriyā) の支分があらわれ (aṅgata-dr̥ṣṭa) るときに「あらわれる」。たとえば、変化が得られるとき、製産物が「得られる」ように (karmavat)。

たとえば、業 (karman) が変化 (vikārya) をするとき、製産物 (karaṇa) が現われる。草 (kāśa) が〔変化して〕腰かざり (kaṭi) となる (karoti) ように。〔たとえば、水差しを造る〕仕事 (karman) が成就してからデーヴァダッタは村に行き、〔時を計るために〕太陽を見るといふとき、行くこと (gamana) と見ること (dṛṣi) の作用 (kriyā) をもつ業がある場合は、〔この業は〕実有として〔存在するの〕である。是の如く、生ずべき (nirvartya) 業が、主要な実在として (mukhya-dravyāstitva) 存在するとき、デーヴァダッタを作者 (kartṛka) とする水差しの作用 (ghaṭa-kriyā) が生ずるのである。

k サークヤ学派に対する反論

p.273/29 サークヤ学派は〔以下のように〕見る。〔すなわち〕存在しつつある (vidyamāna) というのは生ずる (jāyate) ということである。たとえば、乳 (kṣīra) において、酪 (dadhi) が存在しつつあるように、結果と原因 (kārya-kāraṇa) とが一つだからである。このことを〔これより〕非難する (pratyapadiśyate)。

p.274 ⁵⁰ [310ab] すでに生じたる事物には、第二の生起 (janma) は起こらない。

もし実に牛乳の中に酪 (dadhi) などの転変 (vikāra) があり、種の中に芽 (aṅkura) などがあり、精血 (śukra-śoṇita) の中に、受胎後第1週のカララ (kalala) などがあるならば、牛乳などのようにこれらすでに生じたるものが生起するということは相応しくない。相応しくないので、先に明らかにした (āviṣ-kṛta) のである。

1 勝論学派に対する反論

p.274/5 勝論師 (Vaiśeṣika) は考える (manyate)。陶器の破片 (kapāla) の中には水差し (ghaṭa) の実体はないし、糸 (tantu) の中には、布の実体 (paṭa-dravya) はない。陶器の破片や糸の結合 (saṃyoga) から、〔水差しや布の実体が〕生じるのである⁵¹。

徳という (gauṇī) 考え方 (kalpanā) によれば、〔実体とは変異した〕状態として現われ (viprakṛtāvasthā-viśaya) 生ずる実在性 (jani-kartṛ-sattā) として示される (vyapadiśyate) と〔いわれている〕。

この〔実体〕も部分とともにあり (sahāvayava)、部分から成立している。実体 (avayavi-dravya)⁵²は〔仮有であると〕以前にすでに論破した (vihitottara)。また仮説有 (upacāra-sattā) として生じた (jani-kartṛ) ものが示される (upadiśyate) とかつて説いた (ukta)。

ここで私達はいふ (brūmas)。

[310cd] [もともと] 徳が存在しないから、主要なる実在性と徳をもつ (gaunin) 実在性も存在しない。

なぜならば、主要なる実在性 (mukhya-sattā) [がなく] 徳がなく (guṇābhāva)、一部分がなく (avayābhāva)、諸の因 (kāraṇa) [がなく] 最初の出現もない (prāg-utpatty-abhāva) 場合には、結果の実在性を仮説すること (kārya-sattopacāra) は不合理だからである。

なぜか。

⁵³[311ab] 一致 (sādharmya) する場合、調和のある表現をもつ (madhuroktivat) 言説 (vyāhāra) が生ずる (vṛtti) からである。

たとえば、調和のとれた言語を有する (madhura-vāc) デーヴァダッタがいるというように、言語 (vāc) において、優美な文体の徳質と結びついたり (mādhurya-guṇa-yukta)、あるいは、実在の糖蜜の (guḍa-dravya) ように甘露 (madhu) と一致すること (sādharmya) が望ましいこと (abhilaṣāṇiyatā) から、言語において文体の優美なる言葉 (mādhurya-śabda) が用いられる (prayujyate)。また、少女の口 (kanyā-mukha) に月のように愛らしい姿 (candra-kānti-sādrśya) を見て [連想し]、月という言葉が用いられる (prayujyate)。また、運搬人奴隷 (vāhika) に、鈍感 (jāḍya) [という表現] が一致することから、牛という言葉が用いられる。[たとえば] この運搬人奴隷は、牛 (gauraya) の [ようである] と云々。

しかし、たとえば、ある性質の一部分が相似していて (guṇāvayava-gandha) も、糸 [と布] には、[牛と奴隷のような相似点は] ない。あるいは、それらが一緒になったときにも [ない]。なぜならば [布] が作られる前に [結果は] ありえない (prāg-utpatty-abhāva) し、結果 (kārya) は自性がない (nirātman) からである。また、結果はほんの少しなされた (īṣat-kṛta) いかなるものの中にも生じない。なぜならば、有は究竟して一時に現われる (niṣṭhā-sattaikakālābhyupagama) からである。

以前に言い表わされたことのない (prāg-avyapadeśya) 変異した (viprakṛta) 物質だけが生ずるといふならば、そうではない。[いかなる物質でも] 先に説かれている (prāg-avyapadeśya) からである。しかしながら、私には千万の月の光りの相があるという場合には、[単なる] 喩え (dṛṣṭānta) であって [先にある訳ではない]。

[311cd] 最初の満ちた相 (āviṣṭa-līṅga-mukhya) の人には、子供などのように (dāra-k'ādivat)、誕生 (janman) があると許される (īṣṭa)。

なぜならば、この出家となるなどの言葉 (abhiniṣkramaṇādi-vacana) は〔新たに在家から出家として〕生ずること (jani) ということであって、非有が顕現するという〔意味の〕言葉 (asat-prādur-bhāva-vacana) ではない。どうしてかというと「子供などのように」であるからである。たとえば、子供が最初の存在となる (mukhya-sattāviṣṭa) 場合に、母の腹 (mātr-kukṣi) から外に出る (niṣkramaṇa) ときに生まれると言われるからであり、同様に、ここでも〔その意味でいわれているのである〕。

m 譬喩師に対する反論

p.274/25 ⁵⁴譬喩師 (Dārṣṭāntika) は、実という (brūte)。因の力 (kāraṇa-śakti) において、自性がなくても生起する作者が仮説 (nirātmaka-jani-kartr-upacāra) されるのである。

これに対し、我々はいふ (brūmas)。

⁵⁵[312] もし諸の存在の自性 (svabhāva) が前になくて (prāg-abhūtvā) 生ずる (samudbhavet) ならば、空花 (kha-puṣpa) が空に咲く (utphulla) かもしれないし、髪を結った (jaṭāla) 蛙 (dardra) がいるかもしれない。

なぜならば、存在もしない如何なる兎の角なども生起することはないし、自性がなく特質のないまったく無なるものが生起するということは過失となる (nairātmyāviśeṣa-sarvāsad-utpatti-prasaṅga) からである。

p.275 またそれらの因となる (taddhetuka) 自性としての存在から力が建立され (ātmāstitva-sthita-śakti)、すでに生じ、またはすでに生じ滅しつつあるとき (jāyamāna-jāta-naśyat-kāla) には〔作者は〕生じない (anupapatti) からである。諸の因 (kāraṇa) は所作を自性としている (kāryātmakatva) から、不存在が先に生起すると〔言っても〕、不存在 (asattva) からは生起しないという過失がある (anupapatti-doṣāpatti)。

どうして、無 (abhāva) は、まさに生じ (bhāvin)、現に存在 (bhavati) しないのかと〔いうと無は〕建立の力と作用とは相応しない (sthiti-śakti-kriyā-yoga) からである。

どうして相応しないのかというと、以下のことが明白にされる (āviṣ-kriyate)。

⁵⁶[313] 建立の力を捨てた (sthiti-śakti-parityakta) 諸法であって、滅を成就した生起 (nāśānvitodaya) に依って (pratitya)、どうして事物 (vastu) が真実在 (vastutā) となる (yāti) のか、君よ (somya)、語り給え (vada)。

さて、実に汝等〔譬喩師〕の場合には、滅 (vināśa) は、無因 (ahetuka) であるから、すでに生起したもの (sarvotpattimat) は、常住に近い (nitya-samnihita) 〔存在〕となる。その〔滅〕が存在しているときには、生を建立する力と作用 (janma-sthiti-śakti-kriyā) は存在するはずがない。なぜならば〔それらの作用は滅とは〕矛盾している (virodha) からである。それらの〔作用〕が存在しないならば、原因 (kāraṇa) も実に消滅してしまっている (vinaśa) ことになる。それ故に、それらの〔原因〕が存在しないとき、どうして無という無我性 (asan-nirātmaka) という事物 [vastu] が、真実在 (vastutā) だと〔言える〕のかを語るべき (ācakṣva) である。

どうして、その〔無〕が結果 (kārya) あるいは原因 (kāraṇa) を生ずる (upapadyate) のか。なぜならば、想 (saṃjñā) と有想 (saṃjñin)、識 (jñāna) と所識 (jñeya)、作用 (kriyā)⁵⁷と原因 (kāraṇa)、因 (hetu) と果 (phala) などというものは互いに相待して仮説 (anyonyāpekṣa-prajñapti) されているからである。もし、汝にとって、無 (abhāva) は有 (bhāva) と矛盾するもの (virodhin) ではないならば、その場合、どうしてかの有が滅した (naśta) というのか。この故に汝〔譬喩師〕にとっては、その〔有というのは〕言葉上だけ (vāṇmātra) のことであろうが、我が〔有部〕では恩人と恩とのように実在している (vidyamāna) 二つの関係 (upakāry-upakāraka-bhāva) として〔有は無とは〕相応している〔という〕のである。なぜならば、

p.276 ⁵⁸[314] 世間一般に〔対立して〕存在している二つには、互いに利益 (anugraha) と損害 (upaghāta) とが認められる。このように、馬の角 (aśva-śṛṅga) や蛇の足 (ahi-pāda) の場合には〔そのようなことはない〕。

存在している〔有と無との〕二つには、利益 (anugraha) と損害 (upagraha)、結果 (kārya) と原因 (kāraṇa) との関係の用法 (saṃbandhopacāra) があることは、乳児に至るまで (āstanandhaya) も、このことは理解できる (prasiddha)。そして存在しない二つには〔このような関係の用法は〕ないし、有と無との両方にも〔このような関係の用法は〕ないと〔いわれている〕。

n 大乘佛教の反論

p.276/5 方広論者 (Vaitulika)⁵⁹は邪分別する (kalpayati)。

⁶⁰[315ab] 縁によって生じたもの (pratitya-samutpanna) は、自性 (svabhāva) としては存在しない。

無自性 (niḥsvabhāva)・無我 (nirātmaka) なる因 (hetu) によって (pratitya) 生じたものには、実に自性はない。なぜならば、諸の因 (kāraṇa) において各別に (pratyekam) [自性は] 建立され (avasthita) ず、部分毎にも (bhāgaśas)、別の所にも (anyatra) 決して [建立され] ないし、因が集合 (hetu-samudaya) しても [建立され] ない。なぜならば、その性質 (tad-rūpa) がないからである。決して存在しないものは、いかなる自性によっても生じないであろうから、自性はない。自性のないものが、どうして有る (asti) といわれるのか。この故に、松明の輪のように (alāta-cakravat)、自性がないから、すべての法は無我 (nirātman) であると [方広論者は主張する]。

以下のことが示される (pratyapadiśyate)。

p.277 [315cd] 存在するものは自性 (svabhāva) として存在 (vidyate) する以外には存在しない。

これは神学上の微妙な論議 (brahmodya) である。[諸縁] によって生じた (pratitya-samutpanna) ものは俗 [諦からみれば]、それ自体 (samvṛty-ātman) として存在する。[たとえば] 林 (vana) や集まり (saṃgha) などのように。

勝義 [諦] として (paramārthatas) 存在するものは、力が [諸縁] によって建立された形態をとっている作用などだけ (pratityāvasthā-śakti-mūrti-kriyādi-mātra) を生ずる (utpadyate) と [いわれている]。

その場合、この存在している (vidyamāna) 諸の因 (hetu) はいかなる利益 (upakāra) をもたらす (kurvanti) のか。

ここにおいて説かれる (abhidhiyate)。実に実体ある自性としての有 (dravya-svabhāvāstīva) は、いかなる者に対しても利益をなさないし、自性に関しては (svabhāvasyāpekṣya) 仮説 (prajñapti) はない。その場合、なぜか。

[316] 諸の因 (hetu) となる実有の事物は状態だけ (daśā-mātra) が変化する (prakurvanti) のである。[たとえば] 大臣が [王としての] 性質をもつ王子に対し、王位を [もたらすように]。

たとえば、生れつきの (abhijāta) 王子 (rājaputra) がいて (vidyamāna) も、大臣 (mantrin) 達が力を集め (sabala-samudaya)、[王子は] ただ恩恵 (parigraha) と慈愛 (anugraha) を与える (upakurvāt) ことによって王たる (rājatva) [ものと] なる

(kurvanti)。同様に未来の事物 (vastu) が存在して (sat) いても、因と縁とが集合して (sametya)、現在と名づける (vartamānākhyā) 相だけ (lakṣaṇa-mātra) が、〔三世において〕王として君臨する (aiśvaryādhīpatya) と認めらるべき (avaboddhavya) である。他の人々はまた説く (varṇayanti)。

⁶¹[317] 〔因・縁が〕和合 (sāmagrī) するとき、極微の積集した (cita) 諸法が、是の如く知覚 (upalambhana) において功能 (sāmarthya) を生ずる (upajāyate)。

実に極微の積集した (paramāṇu-saṃcaya) ものが眼によって知覚される (grhyate) が、極微は個々には知覚されないように因が和合する (kāraṇa-sāmagrya) とし、諸法は働きという功能 (kriyā-sāmarthya) を生ずると理解さるべき (draṣṭavya) である。

⁶²尊者クマーララータ (Bhadanta-Kumāralāta) は見る (paśyati)。

窓 (vātāyana) から入った (praviṣṭa) 〔光りの〕内部と両側 (antaḥ-pārśva-dvaya) にも塵 (truṭi)⁶³がある。しかして、光りの範囲 (raśmi-gata) のこの塵は見られるが、光りの〔両〕側に存する (raśmi-pārśva-ga) 〔塵は〕推理される (anumeya) 〔のであって、無いわけではない〕。この〔説明〕によって説かれたことは諸法が〔過去・未来の〕二世にも存在するということである (astitva)。賢人 (muni) 達は卓越せる智 (jñānātiśaya) を得して (prāpya) 見るが、しかしてこの智 (dhī) は三〔世がある〕から生ずる (trikaja) のである。

○ 過未無体論者に対する反論

^{p.278} しかして、過去の業は存在しないし (karmābhāvin)、未来〔の業〕も存在しない、と考える者は、このことが非難される (pratyapadiśyate)。

⁶⁴[318] 存在しない (asat) 過去の業が実在する (bhāvin) 果を作る (karoti) というのは正しくない (asat) ことは、石女 (vandhyā) の子 (suta) が、自生する妖精 (vyantar'ātmaja) から生まれる〔という〕ように、明らかに (vyaktam) 〔ありえないからである〕。

実に存在する (bhavat) ものから現在時の有 (vartamāna-kālāstitva) を生ずるのではないことになる。〔なぜならば、その場合〕、過去・未来の因果がなくても〔現在の結果を認めることになる〕からである。あたかも石女 (vandhyā) が妖精の子供を生むように (vyantara-putra-janmavat)。

p 譬喩師に対する反論

p.278/6 ここにおいて譬喩師 (Dārṣṭāntika) 達は反対する (pratyavatiṣṭhante)。私達は過去がまったく存在しないとは言わない。その場合どうということかという、実有としての自性 (dravya 'ātman) としては存在しないけれども、仮有としての自性 (prajñāpty-ātman) によっては有る (sat) と。ここにおいて答えられる (pratisamādhīyate)。

p.279 ⁶⁵[319] 名前というのは実有の相ではない (nāma-sal-lakṣaṇābhāva) し、実有としての真実の相が成立しないから (dravya-satyāṅka-siddhitas) 未来・過去 (anāgatābhyatita) には仮有としての真実性 (prajñāti-satyatā) はない。

質料因を有する (sopādāna) ものは、すべて仮有である。また質料因が現在を生ずるのではない。それ故、質料因のない未来・過去には仮有はないから、この「過去は仮有であるという譬喩師説」は正しくない。

もし、その場合、未来に実有の眼などが存在するならば、どうして見 (paśyati) ないし、見られ (dṛśyate) ないし、認識し (vijānati) ないのか。作用がない (kāritrābhāva) からという「有部の答え」は明確 (vyakta) ではない。

q 世親の反論

p.279/7 それ故、ここにおいて俱舎論主 (Kośakāra) は質問する (praśnayati)。

⁶⁶[320a] 破壊者 (vighna) とは誰か。

もし眼が存在するならば、なぜ「過去や未来が」見られないのか。

私「ディーパカーラ」達は言う (brūmas)。

[320b] 条件が不完全 (aṅga-vaikalya) である。

なぜならば、燈などの条件が不完全 (pradip'ādy-aṅga-vaikalya) なとき、現在の眼も色を見ることができないと認められるからである⁶⁷。彼の「俱舎論主」は反駁する (pratyācāṣṭe)。一切のものが常に存在しているのに、どうして条件が不完全ということがあるのか。私「ディーパカーラ」達は答える (ācakṣmahe)

[320b] それ故、常に一切が存在する (sarvāstitā) というのではない。

ここにおいて実に三世の条件 (aṅga) が意図されている (vivakṣita) のである。この〔三世〕においていかなる〔条件〕であっても具足していない (a-sāṃnidhya) ならば、この〔条件〕が不完全なことから作用 (kāritra) は活動しないと。

彼の〔俱舍論主〕は反駁する (pratyācāṣṭe)。

[320c] これはどうしてか。

p.280 作用 (kāritra) は相 (lakṣaṇa) と異なるのか異ならないのか。或いは〔作用は〕その実体 (dravya) と異なるのか異ならないのか。

r ディーパカーラの有論

p.280/2 ここにおいて私〔ディーパカーラ〕達は答える (prativadmas)。

⁶⁸[320c] 諸の有 (sat) に耳を傾けよ (śrūyatām)。

〔佛〕弟子 (chāttra)⁶⁹の座 (āsana) に坐して (adhyāsa) いても、実に一切智者の甚深なる言葉 (sarvajña-pravacana-gāmbhīrya) である有は実にいかなる世間によっても、帰謬法だけ (tarka-mātra) では理解 (avaboddhum) できないのである。それ故、君よ (somya)

⁷⁰[320d] 法性は実に難解 (durbodha) である。

しかして同様に耳を傾けよ。

p.281 ⁷¹[321] 現世に生起する (sāmpāta) から〔また〕和合して (sāmagri) 条件がとらえられる (aṅga-parigraha) から、獲得された力 (labdha-śakti) が果を引くこと (phal'ākṣepa) が作用 (kāritra) であると説かれる (abhidhiyate)。

実に、未来の法 (dharma) が現在世に生起する (sāmpāta) から、〔また〕内の条件 (antara-aṅga) と外の条件 (bahir-aṅga) と和合して条件がとらえられる (parigraha) から、機能を獲得した (labdha-sāmarthya) 法が果を引くのを作用 (kāritra) と言う (ucyate)。この現在の時にある活動 (vṛtti) が、作用であると説かれる (ākhyāyate)。ここ

において彼の〔俱舍論主〕がいう〔実体〕とは作用に他ならないので、これは、実体としての自性を棄てること (dravya-svabhāva-parityāga) という過失に陥ってしまう (prasajyate)。

しかしながら実に『本論』(Śāstra)⁷²には、

〔322〕色 (rūpa) は現在としての性質のものでもなく過去・未来としての性質のものでもない。なぜならば、諸世に移動する (adhva-saṃcāra) から、色と自性 (rūp'ātman) とは別である (anyathatā) とは許され (iṣyate) ないのである。

もし実体としての自性 (dravy'ātman) が〔色と〕別ではないならば、その場合どうして〔色は〕因に依って (pratitya) 生ずるのか。私〔Dīpakāra〕達は言う (brūmas)。

⁷³〔323〕現在の (vidyamāna) 事物からいかなる状態 (avasthā) でも生ずる。たとえば、力 (śakti) も時 (velā) も有 (sattā) も作用 (kriyā) も〔生ずる〕。

ここにおいて状態 (avasthā) とは力の積集と作用とに依存すること (śakti-pracaya-kriyā 'pekṣā) で、実体に従う (dravya-vaśa) ものが力 (śakti) で、作用に依存してなされる (kriyā 'pekṣā-kṛta) ものが功能 (sāmarthya) である。作用 (kriyā) とは未来の果〔を引く〕実体としての活動 (dravya-vṛtti) である。時 (velā) とは時間 (kāla) のことで〔この場合は〕現在のことをいう。物質的形態 (mūrti) とは異なる極微の集合 (paramāṇu-pracaya-viśeṣa) である。有 (sattā) とは現われたものを言い (prabodh 'ākhyā) 仮説諦 (prajñapti-satya) のことである。以上すべてこれは内の条件と外の条件との原因が和合して現前し、固定されたときに自体 (antar-aṅga-bahir-aṅga-kāraṇa-sāmagri-sannidhāna-pekṣā-sakta-svarūpa) と〔いうの〕である。

s 大乘佛教への批判

^{p.282} ここにおいて説一切有部から墮落した方広者 (Sarvāstivāda-vibhraṣṭi⁷⁴-vaitulika⁷⁵) は言った (nirāha)。私達も三自性を分別するであろう。これに対して説くであろう (pratīva-ktavya)。

⁷⁶〔324〕世間 (jagad) は愚かな心によって染せられた (mūrkhā-cittānu-rañji) 分別によって遍満し (vyāpta)、賢明なる心によって把握された (vidvan-manogrāhin) 分別というものは得難い。

実に汝によって分別された (bhavat-kalpita) これら三自性⁷⁷はすでに遮せられた (pratyū-dha)。是の如くその他の正しくない分別 (asat-parikalpa) も駆逐さるべき (protsā-rayitavya) である。以上、これらはまた俱舍論主 (Kosakāra) に〔三〕世に愚痴である烙印が押されたことをあらわしている (adhva-saṃmohāṅkan'āsthāna) と〔いうことである〕。

この主要でない (prāsaṅgika) 論議 (prakaraṇa) が終わった。まさに『本論』(Śāstra) に従おう (anuvartatām)。

t 繫縛の範圍

p.282/9 ある事物 (vastu) においてある煩惱によって、ある状態 (yad-avasthā) によって、あるものが繫縛される (saṃyukta) というこのことが説かれた (vyakhyata) が、今以下のことが説かるべきである。ある事物が未断 (vastv-aprahīṇa) のとき、かれはこの事物においても繫縛するか。あるいはある事物に繫縛する〔煩惱は〕この事物を未だ断じていないのか。まず、ある事物が未断のとき、この事物に繫縛する。繫縛する事物は未断の事物ではないであろう。たとえばまず見道におけるように。

p.283 ⁷⁸[325ab] すでに断じた見苦所断 (duḥkha-drk-kṣaya) においても他の遍行〔惑〕が繫縛する (baddha)。

苦智が生じても集智 (samudaya-jñāna) は未だ生じていないとき、見苦所断の事が断ぜられるのであるが、この〔見苦所断〕が断ぜられても見集所断は未だ断ぜられないので、この〔見集所断〕を所縁とする遍行〔惑〕が繫縛する。

修道も、

[325cd] 前品 (prāk-prakāra) がすでに断ぜられても、その他のこれらを所縁とする (tad-avalambin) 〔煩惱〕によって、〔繫縛される〕。

九品に関しては前品がすでに断ぜられ、これが断ぜられても、その他のこれらを所縁とする煩惱が繫縛すると了解すべき (vijñātavya) である。

その場合、いかなる事物にどれ程の随眠が随増するのか。ここにおいて所縁の規則 (ālambana-niyama) がまず見らるべきである⁷⁹。いかなる法がいかなる識の所縁となるのか。それ故、実にこのことが明瞭に (vispaṣṭam) に理解される。この事物において是の如き (iyat) 随眠が随増すると〔いわれている〕。そこで、このアビダルマの稠林 (gahvara) に進む (pratāyate) ことになる。

⁸⁰[326] 十六法はそれぞれ三有を自体とする (tribhāv 'ātmaka) と知られ、同様に無漏の識は五種である。

まず諸法は欲・色・無色界におけるそれぞれ見苦などの所断と非所断の無漏との五部で十六ある。同様に諸識も理解さるべきである。ここにおいて、まずアビダルマ論師 (Ābhidharmika) が他の人々から質問された (prṣṭa)。

⁸¹[327] 法所摂の識 (dharma-saṃgraha-vijñāna) と智 (jñāna) と随眠とによって決定された (codita) ものは、界と処と諦 (satya) と〔五〕部とにおいて観察されよう (lakṣayet)。

あるいは法所摂の識において質問されたことは界・処・蘊におろして (pātayitvā)⁸²から観察されよう。^{p.287} 智において質問されたことは〔四〕諦におろしてから観察されよう。随眠において質問されたことは〔五〕部におろしてから説かれよう (nirdiśet)。是の如く愚かでない (a-saṃmūḍha) ものは解説する (vyākāroti) のであると〔いわれている〕。

u 随眠の十六心随増

^{p.284/3} ここにおいてまず識において十六法が決定される (codyante)。いかなる識にどれ程の法が境 (gocara) となるのか。このことが明らかにされる。

⁸³[328] 欲〔界〕繫の見苦・集所断 (sa-duḥkha-hetu-drg-gheya) と修所断 (bhāvanā-kṣaya) とは自〔界〕の三と一色〔界〕繫と無漏 (svaka-trayaikarūp'āpta-viraja) とが心の境 (citta-gocara) となる。

実に欲〔界〕繫の見苦・集と修との所断の諸法は各々五の識の境となると⁸⁴〔いわれている〕。どうしてこれら五〔識〕の〔境となるの〕か。自〔界〕の三というのは欲〔界〕繫の見苦所断の識の所縁と、見集所断の遍行相応 (sarvatraḡa-saṃprayukta) と⁸⁵、修所断の善の〔識の所縁〕とである。一つの色〔界〕繫 (rūp' āpta) とは修所断の善の〔識の所縁〕ということ、そして無漏の〔識の所縁の〕ことであると〔いわれている〕。是の如く見集と修との所断もまた説かるべきである⁸⁶。

これら三種の法は

⁸⁷[329ab] しかして色〔界〕に生じた〔諸法〕は自 (ātmiya) と下との〔各〕三と一の上 (ekordhva) と無漏との〔識が所縁となる〕。

実に色〔界〕繫の見苦所断の法は八識の所縁である。すなわち自〔界〕の三と下〔界〕の三と上〔界〕の一と無漏の〔識の所縁である〕。自界の三の〔識の所縁〕は前〔述〕の如くである。しかして下界のとは欲〔界〕繫の見苦・集所断で異った (visabhaga) 界を所縁とする二つの〔識〕と修所断の善の〔識の所縁である〕。上の一つのとは無色〔界〕繫の修所断の善の〔識の所縁であり〕そして無漏の〔識の所縁である〕。同様に見集〔所断〕と修所断も説かるべきである。

⁸⁸[329cd] 無色〔界〕繫は三界繫の三と無漏との境である。

p.285 無色〔界〕繫のこれら三つの法は、十識の所縁である。三界にそれぞれ三つの〔識の所縁〕があり、そしてこの無漏の〔識の所縁と〕である。以上まず是の如く三界の見苦・修所断と修所断の諸法を説き已った。

⁸⁹[330ab] すべて自 (sva) と上との (adhika) 所識 (vijñeya) は平等と出離の見所断 (sama-niryāna-drk-kṣaya) である。

まさにすべて三界の見滅道所断の自部 (sva-naikāyika) と上 (adhika) の心の境が知らるべき (vijñātavya) である。実に欲〔界〕繫の見滅所断の法は見苦所断などのように五識の所縁である。自部の見滅所断の〔識の所縁〕というのが六〔識の所縁〕ということで同様に見道所断も知らるべきである。色〔界〕繫の見滅道所断の二つは前〔述〕の如く八識のそれぞれの所縁となり、自部と上との〔識の所縁〕は九〔識の所縁〕である。同様に無色〔界〕繫の二〔見滅・道所断〕は前述の如く自部の十と上のとで十一の〔識〕の所縁である。以上、十五法が説き已った。

⁹⁰[330cd] 無漏 (niṣkleśa) は三有繫 (tri-bhav' āpta) の後の (antya) 三と無漏との〔識の〕境 (gocara) である。

三界五部のそれぞれの後の三部である見滅道と修所断のこれら九と無漏との〔識が所縁となる〕。是の如く無漏の諸法は十識の所縁である。

またこの全体の意味 (artha-piṇḍa) が偈 (śloka) によって説かれる。

〔331〕 欲〔界〕 繫は五〔識〕の所縁⁹¹で、しかして色〔界〕 繫は八〔識〕の所縁で、
また無色〔界〕 繫は十〔識の所縁〕で無漏は十〔識の所縁〕である。

p.286 見苦・集と修との所断の随眠と相応する識は三界と無漏と五・八・十・十の識の境である。
是の如くこれら十六法にはこれら十六心である三界五部と無漏を建立する随眠の結果
(vyavasthāpyānuśaya-kārya) があるということを知るべき (yojayitavya) である。

ここにおいてまず欲〔界〕 繫の見苦所断の諸法は十随眠であり、これと相応する心心所法⁹²
は本相・随相 (salakṣaṇānulakṣaṇa)、得・非得を得ず⁹³。これら諸法は五識の対象 (viṣaya)
であり⁹⁴、見苦所断には一切の識が〔対象となり〕、見集所断には遍行〔惑〕と相応する〔識
が対象となり〕、修所断には善の不染汚の〔識〕と善の有覆無記の二〔識が対象となり〕⁹⁵、
〔修所断の〕色〔界〕 繫⁹⁶には不染の善の有覆〔識が対象となり〕不染の善の〔無覆〕無記に
は煖などと無量と解脱などと相応する (ūṣmagat' ādi-vimokṣāpramāṇ' ādi-saṃprayukta)
〔識が対象となる〕⁹⁷。しかして無記にして異熟なるものは意地の楽・喜・捨と相応する〔識が
対象と〕なり、無漏には苦法智と集法智とこれらの忍と相応する識が〔対象となる〕。

ここにおいて無漏の識にはいかなる⁹⁸随眠も随増しない。しかしながら有漏においては、こ
こではまず

⁹⁹〔332〕 上〔地〕の法を対象とする (ūrdhva-dharmārtha) 識においては自地の三が欲
〔界〕 繫を〔随増し〕、色〔界〕 繫の修所断の遍行の〔惑〕が随増する。

欲〔界〕 繫の見苦所断の識に於ては欲〔界〕 繫の苦・集・修所断のすべての〔惑が〕随増す
る。

しかし色〔界〕 繫の不染においては、欲〔界〕 繫の法を境 (gocara) とする色〔界〕の遍
行と修所断の〔惑〕だけが随増する。

¹⁰⁰〔333〕 色〔界〕 繫の四種が自己において転ずる (parivṛtta) としきに三種である。無
色〔界〕 繫 (avacara) は遍行とともに修所断である。

しかして所縁を縁ずる (ālamban'ālambana) 識が転ずる (parivṛtta) としきという意味で
ある。欲〔界〕 繫・色〔界〕 繫は前に述べた通り (yathokta) である。誰によって¹⁰¹増上
(ādhiki) となるのか。まず欲〔界〕 繫の第四の部の見道所断が〔随増する〕。どのように考え
てか。苦・集智とそれらの忍と相応する識とは欲〔界〕 繫の見苦所断の法を所縁とする。実に

これ〔らの智〕は見道所断の邪見・疑・無明と相応する識の所縁である。^{p.287} この識においてこれら無漏を所縁とする〔惑が〕相応の故に随増する。有漏を所縁とする〔惑は〕所縁の故に〔随増する〕。是の如く欲〔界〕繋の四部がある。

しかして色〔界〕繋の遍行と相応する識においては非遍行 (asarvatraga) が縁ずる (ālabate)¹⁰²。是の如く色〔界〕繋は三部である。しかして、この第四禅地の不染の識と欲界を所縁とする煖と解脱と無量と不浄などと相応する〔識〕 (uṣmagata-vimokṣāpramāṇa-sūbh'ādi-samprayukta) と捨の境界と相応する (upekṣopavicāra-samprayukta) 識との所縁である。それ故、また空無辺処近分 (samantaka) の善によって縁ぜられる (ālambyate)。それ故、ここにおいて無色の遍行と修所断が随増する。以上、見苦所断を説き已った。

¹⁰³ [334ab] 是の如く実に第二の五〔部〕においても同様である。

同様に見集と修との所断の二識も前説の如く理解さるべきである。しかしてこの相違は、苦において見苦所断のすべてと集の遍行とがあることである。しかして集には見集所断のすべてと見苦所断の遍行とがある。その他はすべて同じ (samāna)¹⁰⁴である。

[334cd] 有漏縁と自とは第三においても随増する。

第三の見滅所断の識が〔ある〕。ここにおいてもこれら三と見滅所断と有漏縁とが〔随増する〕。

¹⁰⁵ [335ab] しかして〔識が〕転ずるとき、欲〔界〕繋の有為の対象を所縁とする (saṃskṛtārthāvalambin)。

識が転ずるとき、欲〔界〕繋の四部と見滅所断の所縁とが有漏である。なぜならば、これら無漏縁は滅を所縁とする識において随増するが、識と所縁とするものにおいては〔随増し〕ないからである。

[335c] その他は前の如く (pūrvavat) 説かれる (ākhyeya)。

前の四部である苦・集・道・修との所断〔の惑が〕随増するという意味である。

[335d] 第四も第三のようである。

実に第四の見道所断の識においても欲〔界〕繋の三と見道所断と有漏と色〔界〕繋の遍行と修所断とが〔随増する〕。

¹⁰⁶〔336ab〕しかして〔識が〕転ずるとき、欲〔界〕繋の四が〔随増し〕、その他においては前の如くである。

しかして、実に識が転ずるとき欲〔界〕繋の四は見滅所断を^{p.288}除いて（muktvā）〔随増する〕。色〔界〕繋は見苦・集と修との所断の三である。無色は遍行と修所断である。以上、欲〔界〕繋の識を〔説き〕已った（samāpta）。

〔336cd〕色〔界〕繋の第一においては下の（adhastāt）三と自の三とが〔随増する〕。

¹⁰⁷〔337ab〕無色〔界〕は修道所断とともに遍行が〔随増する〕。

色〔界〕繋の第一の識においては実に欲〔界〕繋の苦・集の他（visabhāga）の界を所縁とする三が相応するから（saṃprayogatas）〔随増し〕、しかして所縁の故に非遍行と修所断と自〔界〕の三とが〔随増する〕。これら無色〔界繋〕は遍行と修所断とである。

〔337c〕〔識が〕転ずるとき下には三は

見苦集と修との所断とである。

〔337d〕自界の故に四がある¹⁰⁸。

見道所断と苦集類智忍と相応する二識である。

〔338ab〕無色〔界〕繋の四部が随増する。

苦集の二つが〔随増する〕。見道所断¹⁰⁹の邪見などと相応する心が所縁となるからである。

〔338cd〕是の如く第二においても第五においても同様である。

第二においても実に欲〔界〕繋と色〔界〕繋は苦・集・修所断の三である。無色〔界〕繋は遍行と修所断とである。

¹¹⁰[339ab] 有漏縁は自と第三とにおいても随増する

すでに説かれた (nirdiṣṭa) ように。

[339cd] しかして〔識が〕転ずるとき、色〔界〕繋は有為を対象とする縁 (avalambin) である。

見滅所断の無為縁 (asamskṛt' ālambana) を除く。

¹¹¹[340ab] しかしてその他は前述の如く知られ、第四も第三の如くである。

欲〔界〕繋の苦・集・修所断と名づける三と無色〔界〕繋の四とで滅と名づけるものを除く。「第四も」とは見道所断のことで、「第三の如くに」見らるべきである。第三においては自部の有漏縁が増上する (ādhipi-bhavanti) ように。第四においても自の有漏が増上する。

p.289

[340c] 第三の如く〔識が〕転ずる (paravṛtti) と

見苦・集・道と修との所断と名づける四は色〔界〕繋であり、三は欲〔界〕繋であり、無色〔界〕繋は四で見滅所断を除いて、道と三とである。色〔界〕繋を〔説き〕已った。

[340d] 無色などにおいて理解されよう (nibodhayet)。

[341ab] 自〔界〕の三は欲界繋であり、三は色〔界〕繋であり、三は

見苦集と修との所断の自〔界〕の三は実にこれらは欲〔界〕繋であり、色〔界〕繋は実にこれら三である。

[341cd] 色〔界〕繋のように転ずるとき第二、第五においても同様に〔転ずる〕。

転ずるときにも三があり、見滅道所断の二つは除き、色無色¹¹²〔界〕繋は四で見滅所断を除

く。

第一、第二、第五においても同様であり、

¹¹³[342ab] 第三と自とにおいても実是有漏を対象とする所縁がある (sāsravāṛthāvalambin)。

第三においてもこれら「自と有漏を対象とする所縁がある」

[342cd] 転ずるときにも、自界繋は有為を対象とする所縁をもつ。

実に転ずるときには無色〔界〕繋は全てであり、無為縁は除く。

¹¹⁴[343ab] 他などの如くに (anyattvadya-vad) 説かるべきであり、第四においても第三の如くに〔説かるべきである〕。

欲〔界〕繋・色〔界〕繋は前述の如く説かるべきである。「第四においても第三の如くに」しかして自と有漏縁とはそこで増上する (ādhiki)。

[343cd] しかして識が転ずるとき、最初のように賢者 (budha) は説くであろう。

実に識が転ずるとき、最初のように欲〔界〕繋は三で、見滅道所断の二つは除く。色〔界〕繋は四で、見滅所断は除く。非所断の法を所縁とする識においては、見滅道所断の無漏縁と相応する二つがある。ここにおいて三界の三と三¹¹⁵が随増する。しかして所縁を縁とする (ālambanālambana) ものは見苦集と修との所断の部によって縁ずる (ālambate)。見滅所断とは四部であり、滅と所縁とするものは除く。なぜならばこれらは涅槃を所縁とする識においては随増しないが識を所縁とするときに〔随増するからである〕。p.290 十六心を〔説き〕已った。これらにおいて随眠の説示を作し已った。

V 根の五部随眠の随増

p.290/1 今 (adhunā)、眼根などについて説こう。このことが示される。

¹¹⁶[344] 無色を離れた (vyārūpya)¹¹⁷二界繋の修道所断の部は一切とともに、眼根において随増する。

眼根において実に修所断と欲〔界〕繫・色〔界〕繫の遍行随眠は随増する。同様に乃至身根において、眼界・色界・眼識界においても云々、身識界乃至色蘊においても〔同様に〕説かるべきである。

今、眼根を所縁とする識について説こう。

〔345〕眼根を境とするものにおいては欲・色〔界〕繫の部は見苦集と修 (abhyāsa) との所断の三と三で、

〔346ab〕無色〔界繫〕は修所断と遍行とが随増する。

実に眼根を所縁とする識において¹¹⁸欲〔界〕繫・色〔界〕繫の見苦集と修所断があり、無色〔界〕繫は修所断と遍行とが随増する。

〔346cd〕しかして転ずるとき四が〔随増する〕。見滅所断 (sama-drk-kṣaya¹¹⁹) は除く。

しかして眼根を所縁として縁ずる識においては¹²⁰四部が随増する。見滅所断は除く。それ故、実に眼根を所縁とする識はあまねく相応する。これも遍行の所縁である。三も同様に転ずるときに〔随増する〕。

しかして憎悪 (dviṣ) が転ずるとき、実に苦集の法智忍と相応する心は眼根を所縁する。またこれ〔苦集法智忍〕は欲〔界〕繫の見道所断を所縁とする。これと相応する識には邪見・疑・無明がある。この識において相応の故に無漏所縁となるが、有漏所縁は所縁の故に随増する。同様に第四部の見道所断は増長する。それ故、このような場合、欲〔界〕繫は四、無色〔界〕繫は四、総じて (abhisamasya) すべて三界は四である。

実に空無辺処の善¹²¹は眼根を所縁とする。ここにおいて無色〔界繫〕は遍行と修所断とが随増する。ここにおいても遍行と相応する心において非遍行が増長する (vardhante) のは三である。苦・集を所縁とする忍智と相応する識は眼根が所縁となる。それ故、無色の見道所断の邪見などと相応する識が所縁となる。ここにおいてこれら無漏縁は相応の故に、有漏縁は所縁の故に、同様に無色〔界〕繫も四部 (nikāya) であると〔いわれている〕。

p.291 〔347〕しかして苦根においては欲〔界〕繫は自と遍行とともに、それらを境とする識においては諸部 (nikāya) が随増する。

〔348〕 欲〔界〕所得の三¹²²と色〔界繫〕の遍行と修所断とである。しかして欲〔界〕繫の四とは〔識が〕転ずるとき随増する。

〔349〕 瞋が転ずる (dviṣ-parāvṛtti¹²³) から三は最後の (antya) 色有 (rūpa-bhava) の故に修所断と遍行とは四すべて (sakala) が随増する。

〔350〕 楽根とそれを所縁とする心とこの境とにおいても欲〔界〕などの繫の遍行が所應の如く随増する。

¹²⁴ここにおいてまず、楽根は七種である。欲〔界〕繫の修所断と色〔界〕繫の五部と無漏とである。これは略説して (samāsatas) 十二種の識の所縁である。欲〔界〕繫の四種で見滅所断は別にし、色〔界〕繫の五部と無色〔界〕繫の二種で見道と修〔道〕との所断と無漏との〔識の所縁である〕。この十二種は楽根を所縁とする識である。ここにおいて所應の如く欲〔界〕繫の四部と色〔界〕繫の有為縁と無色〔界〕繫の二部と遍行の随眠が随増すると〔いわれている〕。

W 特に楽根・意根との随増関係

^{p.291/16}それ故、また楽根を所縁とする識はこの心に所縁がある場合、この心が楽根を所縁として縁ずる。ここにおいてどれ程の随眠が随増するのか。¹²⁵それ故、実に^{p.292}楽根を所縁とする十二種の心はどの識の所縁であるのか。この十二種と更に (bhūyas) 無色〔界〕繫の見苦・集所断の二種の〔識の所縁である〕。この十四種が楽根を所縁とする識である。ここにおいて無色〔界〕繫の見苦・集所断の二つを加えて (vardhayitvā) 欲〔界〕繫と無色〔界〕繫の四部と色〔界〕繫の有為縁との随眠が随増することは「所應の如くに」という言葉と「も (api)」という語から知らるべきである。

¹²⁶〔351〕 しかして三界所摂の〔随眠〕はすべて意根を所縁とする識においてすべての有為を境 (gocara) とする。

意根において実にすべて三界の〔随眠〕は涅槃を所縁とする。これらも相応するからである。意根を所縁とする識は実に有為縁である。それ故、ここにおいて有為縁の随眠が随増する。

〔352〕 有為縁は転ずるときに随増する。瞋が転ずる (dviṣ-parāvṛtti) ときと、そこに

はいかなる相違もない。

前の道理 (pūrva-niti) によって或いはここにおいて転ずるとき随眠の結果¹²⁷(kārya) が覚知さるべきである。瞋が転ずる (dviṣ-parāvṛtti) ときにも、そこにはいかなる相違もないと知らるべきである。

x 三界の十六心生起

p.292/16 今、十六心のうち、いかなる心が無間にどれ程の心を生ずるのかということを示す (apadiśyate)。

¹²⁸ [353] 欲〔界〕の (kāmin) 苦は見所断などの心から無間に六〔心〕があり¹²⁹、あるいはそれより上には五あるいは五がある。

欲界に生じた見苦所断などの心の無間に自地の五があり初静慮の近分 (sāmantaka) から六の修所断がある。欲界から死んで色界に生ずるとき、その人には五のそこにある (tatratya) ものがあ。同様に無色〔界〕に生まれつつある人は五の無色があると〔いわれている〕。

[354] 色界に生まれた人は、しかして、一、五、六、七、あるいは十心を示すだろう (vinirdiśet)。

p.293 ここにおいて「一 (eka)」とは離欲者の上の近分 (upari-samantaka) の故に修所成 (bhāvanā-maya) ということである。「六」とは離欲者の欲〔界〕繋と修所断と変化心 (nirmāṇa-citta) と初静慮の果ということである。「五」とは自地のものである。「あるいは七」とは上の近分から、修所断と善と有漏とである。「あるいは十」とは諸の色から没した (pracyuta) 者で欲・色¹³⁰〔界〕に生ずる者の〔心〕であると〔いわれている〕。

[355] 無色界に生じたものには、これらの〔以下の〕心を定義するであろう (lakṣa-
yet)。自の界が五で、死ぬ時には他から (anyatas)〔足して〕十となる。

欲・色〔界〕に生じた人はそこにある十がある。自の五と他からの五とであるということの〔説き〕已った。

y 有随眠心

今、〔以下のことを〕説こう。さて、この有随眠の心が説かれたのはどうしてかということについて、ここで説明される (abhidhiyate)。

¹³¹ [356] 随伴 (sācivya) と随増 (anuśāyitva) とから有随眠の心が考えられる (mata)。有染無染の二種、あるいは、単独に説かれる。

実に二種から有随眠 (sānuśaya) 心が説かれる。随伴となること (sācivya-bhāva) と随増 (anuśāyitva) とによってである。ここにおいて有染 (kliṣṭa) なるは〔相応縛と所縁縛との〕二因から有随眠であって未だ断じていない煩惱がある。また無染 (akliṣṭa) なるはただ随伴の性によって¹³²のみである。ここにおいて有染心は、未だ断じていない相応する随眠によってであり、有随眠はこれを所縁とする未だ断じていない〔随眠〕によってである。

¹³³ ここにおいて、心と相応する随眠で未断なるものは、どうしてこの心において随増するのか。なぜならば、かの随眠の特別の得 (anuprāpti-viśeṣa) によって、この心の相続が拘碍 (avaṣṭhabdha) となり (adhiṣṭhita)、来世の等流果 (niṣyanda-phala) に対し、この心の相続において同類因 (sabhāga-hetu) が生ずる (utpatti) ために依処となる (kṛt āspada) 限り、この随眠はこの心において随増すると説かれる。またこの煩惱の毒蛇 (kleś āśiṣa) の得の齒 (damṣṭra) を破壊すれば、現在の煩惱があってもこの心において不利益を生じないから〔煩惱が〕あっても、もはや相応のためには随増しないと説かれる。^{p.294} 常にこれは所縁の故に、作用の原因とならない (kāritr ākaraṇa) から、この所縁において、道によって損害されたものと行相によって損害されたもの (mārga-vidūṣaṇ ākāra-dūṣita) とは所縁の故に随増しないと説かれる (ucyate)。しかして廬 (muñja) や葦 (iṣikā)¹³⁴ のように抜いて (uddhṛtya) それから煩惱が心から分離し (prthak-kartum)、断じ (nirnāsayitum)、或いは自己の所縁から追いはらう (vimukhi-karutum) ということはできない。なぜならば「ある法はある法に対して所縁となるが、時々この法はこの法に対して所縁とならないということがあるか」と、彼は言った (āha)。決してそういうことはない」と、〔説かれているからである〕。それ故、この心が助伴の性 (sahāya-bhāva) によって有随眠となる。助伴の性は不可壊 (aparityāga) だからである。しかしながら随眠の性によって有随眠はここで不利益 (anartha) を生ずるからである¹³⁵。

z - 1 三界五部と有随眠

^{p.294/8} どの心がまた有随眠なのか。三界のそれぞれの五部である。またそれぞれ二部に分かれる。

遍行・非遍行、有漏・無漏縁、染・不染の分類によってである。

¹³⁶ ここにおいて見苦所断は有身見と相応する。同様に心は有身見とそれと相応する無明と助伴性によって随増すること (anuśayāna) において有随眠という。その他の自部の見苦所断と見集所断によっても心が相応することを所応の如くに推知せらるべき (abhyūhitavya) である。

見滅所断の邪見と相応する〔心は〕同様にこれと相応する無明と二つの〔邪見と助伴性と〕によって〔有随眠という〕。その他の自部の有漏縁の遍行と随増性 (anuśaya-bhāva) によって〔有随眠という〕。その他の自部の無漏縁によっては二つともない。同様にその他の見滅所断と見道所断によっても所応の如く説かるべきである。

修所断の貪相応の〔心は〕、これによってこの〔貪と〕相応の無明と二つの〔貪と助伴性と〕によって〔有随眠という〕。その他の修所断の遍行と随増性によっても〔有随眠という〕。その他によっても二つはない。同様にその他の修所断の相応も所応の如く説かるべきである。

しかし不染汚〔心〕は自部の遍行と随増性によって有随眠と〔いわれている〕。

z - 2 十随眠生起の次第

p.294/25 またこれら随眠には、いかなる生起の次第 (pravṛtṭy-anukrama) があるのか。まず痴が一切の煩惱の最初 (agranī) であり、この故に煩惱の前衛 (kleśa-puroyāyin) となる。

¹³⁷ [357] 痴から有身見があり、それから辺見 (anugrāheḥkṣaṇa) それから疑と邪見が、それから戒禁が〔あり〕、それから見がある。

p.295 ¹³⁸ [358] 貪、我見、慢、瞋、その他が生ずる (pratāyate)。多くの転 (pravṛtṭi-bāhulya) から、是の如くこれらの次第が知られる。

ここにおいてまず凡夫 (bāla) は五取蘊を自体とする苦において混乱し (saṃmugdha) 〔その〕果となっている五取蘊を知らず (ajānat) 有身見を生ずる。有情の種子であるとするブドラの我執と結合 (sattva-bija-pudgal 'ātma-grāha-yoga) し、そのためかれにはこの常と断との辺執の相である辺執見が〔生ずる〕。かれは是の如く〔考える〕。もしまずこの常にして不変化の (avikārin) 人 (puruṣa) があれば、いかなる法または善によっても利益せられ (anugṛhyate) ないし、或いは苦によっても苦しめられ (utpidyate) ない。その場合、この断法 (uccheda-dharma) は無常であり同様にいかなる法によっても〔利益せられないし、損害せられない〕と考える (vicārayat) 〔人〕には疑 (kāṅkṣā) が生ずる。疑が転ずること (pravṛtṭi) によって邪見が生ずる (āvahati)。この非因 (akāraṇa) において因と執し

(kāraṇābhīniveśa) 劣 (nihina) を最勝と (agratas) 執する (grahṇa) から戒禁見と取を引く (ākarṣati)。これにより彼には「貪・我見・慢・瞋その他が生ずる」。実に邪見となる取の所引の力 (mithyā-darśana-bhūta-grah'āvedha-vaśa) から、勝れていない (aśreyas) ものにおいて勝れているとする覚知 (śreyo-buddhi) を生ずる (pravṛtta) [人] と勝れていない (anagra) ものにおいて勝れているという覚知を執する (agrya-buddhy-abhiniviṣṭa) [人] とには自分の立場 (svapakṣa) においては貪があり、他人の立場 (para-pakṣa) においては瞋が生ずる。以上、この故にこれが「多くの転 (pravṛtti-bāhulya) から是の如くこれらの次第が知られる」[ということである]。

しかして私達は見る (paśyāmaḥ)。

[359ab] しかして善 [友]・悪友との交際 (sad-āsan-mitra-yoga) からこの行為の規則 (tad-vṛttya-niyama) が考えられる (mata)。

善友 (kalyāṇa-mitra) 悪友 (pāpa-mitra) との交際 (saṃsarga) から実に一般的に (prāyeṇa) 信などの功德と煩惱との行為が生ずる (samudācāra-pravṛtti) とアーチャルヤ (Ācārya) 達が認める (abhimata) と [いわれている]。すなわちまた、

¹³⁹[359cd] しかして、三つの因を具足する (saṃpūrṇa¹⁴⁰) ことによって、ある煩惱が生ずる。

因と加行と対象との力 (hetu-prayoga-viśaya-bala) の三つによって、ある [煩惱] が生ずる。ある [煩惱] は二からであると [いわれている]。

p.296 ここにおいて因力とは同類・遍行などの因を修習することで未来に生ずる (sabhāga-sarvatrag' ādi-hetu-bhāvanā 'nāgatotpatti) ために、現在の得を断ずること (vartamāna-prāpty-utsarga) についてメーギカなどが示す (Meghik' ādi-nidarśana) からである。加行力も非如理作意などの現前すること (saṃnidhāna) である。縁力 (pratyaśaya-bala) は遍知していない対象に対すること (aparījñāta-viśay' ābhasa-gamana) であると『退法阿羅漢についての経』(Arhat-parihāṇi-sūtra) に説かれていると [いわれている]。

『アビダルマディーパという輝かしい毘婆沙の註釈』のうち¹⁴¹第五章第二節 [を終わる]。

第五章

第三節

a 三漏

p.297 さて世尊はこれら三漏である、「欲漏 (kāmasrava)・有漏 (bhavāsrava)・無明漏 (avidyāsrava)」を説かれた (ākhyāta)。これらの自性は何であるのか。そこで以下のことが説かれる (ārabhyate)。

¹⁴²[360] 欲漏とは欲〔界〕における無明を除いた (vy-avidyā) すべての煩惱のことであると考えられる (mata)。有漏は昏沈 (styāna) と掉挙 (auddhatya) を除く。上界が平等だ (samānatva) からである。

なぜならば、すべてこれら¹⁴³〔上二界〕は等しい〔から、一つの有漏と考えられる〕。有覆無記であり、また内門転であるからである。

¹⁴⁴[361ab] しかして無明と名づけるものは根本であるから無明は一切の界に属する (sārva-dhātukī)。

無明は実に輪廻の根本である。世尊は実に「無明によって諸行がある」¹⁴⁵と説かれ、同様に「この世間と来世 (paratra) におけるすべての悪趣 (durgati) は無明を根本とする」¹⁴⁶と〔説かれている〕。

ここにおいて、まず欲漏は四十一の事物である。貪・瞋・慢がそれぞれ五部あるから十五となり、疑が四、諸見が十二、纏が十で、以上これら四十一物が欲漏であると説かれる。p.298 有漏 (bhav' āsrava) は五十四実物である。貪と慢は二十、八疑、二十四見で、無明を除く、二纏とは昏沈・掉挙と名づけるものである。〔なぜならば〕他に依存する (para-tantratva) からである。

無明漏は十五実物¹⁴⁷である。これらは総じて (piṇḍena) 八を加え (aṣṭottara)、百の実物が諸漏の自性 (svabhāva) である。

¹⁴⁸[361cd] 暴流 (ogha) も転 (yoga) も同様に見を除き (drg-varja) これを別にする。鋭利 (pātava) であるから。

欲漏が実に欲暴流、欲転であり、見は除く。しかして諸見は明利である (paṭutva) からそ

れぞれの暴流と軛において立てられる。なぜならば諸見は運搬 (harāṇa) と結合 (śleṣaṇa) の所作がすぐれている (kārya-pradhāna-bhūta) からである。たとえば見を除いてすべての煩惱は運び去り (apaharanti¹⁴⁹) 結合する (śleṣayanti) ように^{p.299} 諸見も単独に (ekākin) [運び去り結合するもので] あると [いわれている]¹⁵⁰。それ故、このような場合、欲暴流は二十九実物 (dravya) である。すなわち貪・瞋・慢が十五、四疑、十纏であると [いわれている]。

有暴流は二十八実物である。すなわち貪・慢が二十、八疑である。見暴流は三十六実物である。無明暴流は十五実物である。是の如く軛も見らるべきである。

¹⁵¹[362] この無明は二取である。しかして二つは見所成と説かれるように¹⁵² 邪道などに依っているから (kumārg'ādi-samāśrayāt) 四もそれぞれ最後の無明だけである。

[363ab] しかしてその他は¹⁵³ 三界に属する。その我の存在 (ātmabhāva) が [二] 辺において転ずるからである。

ここにおいて、無明とともになる [軛と] 欲軛とが欲取であり、三十四実物である。つまり貪・瞋・慢・無明の二十と四疑と十纏とである。

無明とともになる [軛と] 有軛とが我語取で三十八実物である。つまり、貪・慢・無明の三十と八疑である。

^{p.300} 見軛から戒禁を除いて (niṣkṛṣya) 見取は三十実物である。戒禁取は六実物である。なぜまたこの [戒禁取] は諸見から除かれた (niṣkṛṣṭa) のか。「邪道 (ku-mārga) などに依っている (samāśraya) から」である。実にこの [戒禁取] は [聖] 道と対立しており (mārga-pratidvandva-bhūta)、[在家・出家の] 両方をあざむく (ubhaya-pakṣa-vipralambhaka) のである。なぜならば在家の人々 (gṛhin) もこれによって誑惑し (vipralabdha)、断食 (anaśana) などは生天の道であると思う (svarga-mārga-saṃjñā¹⁵⁴) からであり、出家 (pravrajita¹⁵⁵) の人々も愛すべき対象を捨てること (iṣṭa-viṣaya-vivarjana) が清浄の道 (śuddhi-pratyāgamana) であるとするからである。「その他は三界に属する」とは諸見は見取であり、三界の戒禁取 [見] とは執着を取ること (parāmarśopādāna) であり、欲漏はただ [欲の] 一界だけで、有漏は [上] 二界で、この故にこの「その他」とは二つの「辺」は全て [三] 界に属し「我の存在が転ずるから」とはこれは実に我の存在を所縁として転ずる (ātmabhāv'ālambana-pravṛtta) ことであると [いわれている]。

b 九結

p.300/10 実にこれら随眠は

¹⁵⁶[363cd] 結 (saṃyojana) などの語によってさらに五種が示される。

結 (saṃyojana)、縛 (bandhana)、随眠 (anuśaya)、随煩惱 (upakleśa)、纏 (paryavasthāna) の区別によって五種に分類して (bhittvā¹⁵⁷) 説かれる。

¹⁵⁸[364] 九結はここには嫉 (irṣyā) と慳 (mātsarya) と実体 (dravya) と取 (āmarṣaṇa) が等しいから、見 (dṛṣ) には二結があり

¹⁵⁹[365a] その他は五の随眠がある。

実に結は九であると経典に説かれている。「愛 (anunaya)・瞋 (pratigha)・慢 (māna)・無明 (avidyā)・見 (dṛṣṭi)・取 (parāmarśa)・疑 (vicikitsā)・嫉 (irṣyā)・慳 (mātsarya) の結である」。

p.301 ここにおいて、愛結とは三界の貪である。同様にその他も所応の如くに説かれるべきである。見結とは三見で、取結とは二見である。

なぜまた結において三見が見結として別に説かれたのか。〔なぜ〕また二見も別に取結と〔説かれた〕のか。このことが説かれている。「実体と取とが等しいから見には二結がある」。実に三見が十八実物である¹⁶⁰。二取見 (parāmarśa-dṛṣṭi) もある。二つとも実に等しいから、この故に、この二つは単独の結である¹⁶¹。

c 五下分結

p.301/8 また他においても世尊は結を

¹⁶²[365bcd] 五種とさらに五種とであり、世間 (jagāda) の〔違い〕から下分 (āvāra-bhāgiya) と上分 (ūrdhva-bhāgiya) となる。

p.302 ¹⁶³[366ab] 二つの最初の辺 (adyantya) 見と疑と欲貪と瞋 (dviṣ) がその〔下分〕である。

ここにおいて五下分結がある。すなわち、有身見・戒禁取・疑・欲貪・瞋であると〔いわれている〕。なぜならば、これらは欲界を利益する (hitatva) から下分といわれる。実にこれら〔五〕下〔分結〕は欲界にこれらの順益 (anugūṇa) がある。なぜならば

¹⁶⁴[366cd]〔欲貪と瞋との〕二によって欲〔界〕を越えず (kāmaṇatikrānti) 三によってまたもどる (punar-ānayaṇa)。

欲貪 (kāma-cchanda) と瞋 (vyapāda) とによって欲界を越えない。有身見などの三によって越えたものも帰ってくる (punar āvartate)。たとえば守獄の門番 (dau-vārika) と従者 (anucara) のように (sādharmya)。

¹⁶⁵他の人々はまたいう (āhuḥ)。三によって下の有情すなわち異性を越えられず、二によって下界すなわち欲界を〔越えられない〕と。

実に三結を断じて預流を得する (paryādaya) とき、六煩惱を断ずるのになぜ三見を除き (apahāya)、有身見・戒禁取・疑の三だけ¹⁶⁶を言ったのか¹⁶⁷。このことが説かれる (ucyate)。

p.303 ¹⁶⁸[367] 二と一の見所断の所作を説く (dvy-eka-dṛg-gheya-kāryokti) のは見所断の門に撰する (dṛṣṭi-heya-mukha-graha) からである。一切の見所断を有している (bhāktva) ときでも、この三が説かれる (udāhṛta)。

能生の記述 (pravartaka-grahāṇa) において実に所生 (pravartya) も記述される (grhita)。燈の明かりのように (pradīp 'ālokavat)。ここにおいて有身見によってこれから転ずる (tat-pravartita) 辺執見が述べられる。戒禁取によって見取が転じ、疑によって邪見が転じ、この故に因が記述されていること (hetu-grahāṇa) から、所作が記述されていること (kārya-grahāṇa) が知られるであろう。

あるいはまた、三種の煩惱は一種、二種、四種の〔煩惱〕である。ここにおいて有身見によって一種が記述され、戒禁取によって二種、疑によって四種が記述されると〔いわれている〕¹⁶⁹。

d 三結

p.303/10 私達は言う (brūmas)。

¹⁷⁰[368] すべての不利益の因である (anartha-nidānatva) から、道と対立する性であるから (mārga-pratyarthi-bhāvatatva)、真実の思量と違背しない (tathya-vidhuratva) から、三結を説く (tri-samyojana-deśanā)。

有身見は実に一切の不利益の染(sarvānārtha-mala)のうち、煩惱と¹⁷¹三有の根本である。それ故、この〔有身見〕を断ずる(utkhāta)ことによって一切の不利益の木(sarvānārtha-vṛkṣa)を破壊する(utsādana)。道と真実(sad-bhūta)とに対立し(pratyarthī-bhūta)悪道に著する(kumārgāvalambin)ものが戒禁取である。これを断ずる正道(san-mārga)によって解脱の城に入る(mokṣa-pura-praveśa)。正見などの道と修行との障げとなる(samyag-drṣṭy-ādi-mārga-pratipatti-pratibandha¹⁷²-bhūta)ものが疑である。^{p.304}これを断ずることにより正見による正しい分別を伴った(samyag-drṣṭi-samyaksamkalpa¹⁷³-puraḥ-sara)無害の(nir-vibandha)道が転ずる(pravartate)。以上のことから、八十八随眠を断ずるときも〔これら〕三種の〔結〕が記述される(grahaṇa)。

e 三結・五上分結

^{p.304/3} ¹⁷⁴毘婆沙師(Vaibhāṣa)達はまた観察する。¹⁷⁵三種の解脱の障碍(mokṣāntarāya)が説かれる(udbhāvana)。実に三種の障碍は〔正〕道に趣く(mārga-gamana)とき、存在する。〔正道に〕行こうとせず、道の多きことを疑う(mārga-bahutva-saṃdeha)から〔正〕道に趣くことができない(mārga-gamanāpratipatti)。是の如く解脱に趣くとき、三種の障害がある。有身見があるから解脱を恐れ(uttrāsa)行く者は行こうとしない。戒禁取によって他の道に執着するから道に迷う(mārga-vibhrānti)。疑は道に対する疑惑(mārga-saṃśaya)があるので、道を得さない。以上、預流はこれら解脱に趣く障碍(mokṣa-gamanāntarāya)を断ずるということが説かれ(dyotayat)、世尊は三種の煩惱の執着(grahaṇa)を説かれた(ākārṣit)と〔いわれている〕。

五種の下分結が説かれたように五順上分結(pañcordhva-bhāgiya-samyojana)も経典に説かれている(ākhyātavat)。

¹⁷⁶[369ab]色・無色¹⁷⁷[界]生の二つの貪と慢・痴・掉挙(uddhava)の三である。

五順上分結とは、実にすなわち色貪・無色貪・掉挙・慢・無明である。これら〔上分結〕の未断なる有情は上二界を越えられない。結についての章節(samyojanādhikāra)を弁じ已った(samāpta)。

f 三縛

^{p.304/16} 今度は縛(bandhana)が説かれる。縛に三ある。貪縛・瞋〔縛〕・痴^{p.305}縛である。これらによって三界の有情は輪廻の獄(saṃsāra-cāraka)につながれることは慣習に従って説か

れる如くである。なぜまたこれらの縛が説かれたのか。このことが説かれる (ucyate)。

¹⁷⁸[369cd] 三縛は三受によって随増するからであり、堅固である (dr̥dhatva) からである。

三受とは別に実に三縛が説かれる (ukta)。ここにおいて樂受では貪が随増する¹⁷⁹。苦においては瞋、不苦不樂では痴〔が随増する〕。これら三は根本煩惱であり、六識地であり、五部である。この故にこれらは堅固であるから縛という語によって説かれたのである (ukta)。また、その他は世尊が經典に

¹⁸⁰[370] 二分の結合 (dvipakṣa-granthana) から四結 (grantha) が説かれた (samudāhṛta)。貪と名づけられるもの (abhidhyākhyā) と瞋と二つの取 (parāmarśa) である。

ここにおいて貪によって在家 (grihin) は対象に結縛し (grathita)、また危害を加える人 (vyāghāta-kartr) と争い (vivāda) を始める (ārabhamāna) ので瞋と結合する。出家 (pravrajita) は戒禁取と結縛し、かの非難を聞いて (tad-apavāda-śravaṇa) これは真実であると真実に執着し取する (satyābhiniveśa-parāmarśa) ので見取 (dṛṣṭi-parāmarśa) と名づけるものと結合する (badhyate) ということより四〔種の結〕がある。

煩惱を説き已った。

g 六煩惱垢

p.306 ¹⁸¹[371] しかして随煩惱は前述のような (yathodita) 瞋 (saṃrambha) などが知られる。一切の心所あるいは染汚の〔心所〕は行蘊であると名づけられる。

まず実にこれら煩惱も随煩惱も、心を悩乱する (cittopakleśana) からである。しかしてここでは纏 (paryavasthāna) と煩惱垢 (kleśa-mala) に摂せられる (saṃgr̥hita) ものは『雜事 (Kṣudraka¹⁸²-vastuka)』¹⁸³に説かれていることが知られよう。その他の心所で行蘊に摂せられたものも随煩惱であると説かれている (ākhyāyante)。これら煩惱垢とはまた何か、あるいはどれ程が纏か。ここにおいてまず

¹⁸⁴[372ab] しかして根本煩惱垢以外に六随煩惱が考えられる。

これらが説かれる (ucyante)。

¹⁸⁵ [372cd] 諂 (śāṭhya)・嫉 (upanāha)・悩 (pradāśa)・誑 (māyā)・僞 (mada)・害 (viheṭhana) である。

p.307 ここにおいて諂 (śāṭhya) とは心の曲っていること (citta-kautilya) で心の不正直さ (anṛjutā)、曲った状態 (vakri-bhāva) である。恨 (upanāha) とは瞋の等流 (niṣyanda) で、怨恨によって生じ (vairānubandha-kṛt)、弱点に専注すること (randhrāvadhāntā) である。悩 (pradāśa) とは満足しつつある (santoṣyamāna) [人] が法に堅く執すること (dharma-dṛḍha-grāhitā) である。誑 (māyā) とは他を味方にする (parābhisandhāna) ために、誤ったことを教え (mithyopadarśana-kārim)、他をあざむくこと (para-vañcana) である。僞 (mada) とは心のおごりの (smaya) ことである。しかして彼が色 (rūpa)・種族 (kula)・力 (bala)・財 (bhoga)・若さ (yauvana)・健康 (ārogya)・従者 (parijana)・繁栄 (saṃpatti) に貪りを生ずること (saṃrāga-ja) が放逸の依止 (pramād'āspada) であり、種々の根の迷乱を生ずる父 (vividhendriya-vibhramotpāda-janaka) である。有情を破壊すること (sattva-vyāpāda) が害 (vihiṃsā) であり、悩害すること (viheṭhana) というのが、もう一つの意味である。以上、六煩惱垢を説き已った。

h 十纏

p.308 十纏が説かれる (ucyante)。

¹⁸⁶ [373] 覆 (mrakṣya)¹⁸⁷・嫉 (irṣyā)・無慚 (ahri)・無愧 (anapatrāpya)・惛沈 (styāna)・睡眠 (middha)・掉挙 (uddhava)・忿 (krudha)・慳 (mātsarya)・惡作 (kukṛtatva) の十種が纏である。

実にこれら結は不確定 (adārḍhya) であるから随眠ではない。なぜならば、これら [纏] は結が確定して (anubandha-dārḍhya) いないけれども、随眠は堅固な (dṛḍha) 結である。この故に、これらはしばらくの間だけ (kālantara-mātra)、心が現前する (citta-paryavasthāpana) ので、纏 (paryavasthāna) という。

ここにおいて¹⁸⁸過失 (avadya) を隠す (chādayat) 人が心に愛著することが (cittāpalāpa)¹⁸⁹覆 (mrakṣa) であり、心を詐称する (mrakṣayati) ことである。他の成功 (parasampatti) を許せない (amarṣaṇa) ことが嫉 (irṣyā) である。作すべきでないこと (akārya) をなしつつある (kurvat) [人] が自分自身 (svātman) を^{p.309}観察して (avekṣya) 恥じないこと

(alajjanā) が無慚 (ahri) である。他に対して (apekṣya) 恥じないことが無愧 (anapa-trāpya) である。身の不活動性 (kāyākarmaṇyatā) が惛沈であり、倦怠 (tandri) と同義語 (paryāya-vacana) である。身心の不活動性 (akarmaṇyatā) が睡眠 (middha) であり、心が壓縮すること (cittābhisamkṣepa) が眠りと名く (svapn'ākhyā) けれども、染汚なる (kliṣṭa) この〔心の壓縮〕が纏 (paryavasthāna) である。心の静かでないこと (cittāvyupa-sānti) が惛沈 (auddhatya) である。他を害する傲慢さを捨てずに結びついた (parāpakāra-nimittoddhavo'parityāga-yoga) 瞋りが生起すること (candi-bhava) が忿 (krodha) である。自分の事物 (sva-vastu) に貪著すること (āgraha) が慳 (mātsarya) である。酔った (matta) ものがこれを攻めたてる (saret)¹⁹⁰なかれという語源解釈 (nirukti) となる。悪く作されたことを体とすること (kukṛta-bhāva) が惡作 (kaukrtya) であり、以上が十の纏である。

i 根本煩惱の等流

p.309/7 さてこれら随煩惱垢と纏のうちどれがどの貪などの根本煩惱の等流 (niṣyanda) か。そこでこのことが説かれる (ārabhyate)。

¹⁹¹[374ab] これらのうちの貪から等流する (anunaya-niṣyanda) ものが、無慚・掉挙 (ahrikyauddhatatā) などである。

実にこれら随煩惱は貪の等流である。すなわち (yad-uta)、無慚 (ahrikyā)・惛沈 (auddhatya)・憍 (mada)・慳 (mātsarya)・誑 (kuhanā)・諂 (lapanā)・現相 (naimittikatā)・攻撃 (naiṣpeṣikatā)、知識 (lābha) によって利養をねだったり (niścikī-rṣatā)、悪い欲望 (pāpeccatā)、大欲 (maheccatā)、好き放題におこなうこと (iccha-svitā)、欲 (kāma) によって、親藉 (jñāti) や国 (janapada) を考え (vitarka) たり、悪しき友情 (pāpamitrata) などが〔生ずる〕。

j 随煩惱

p.310 ¹⁹²ここにおいて無慚・無愧・憍は註釈 (Vyākhyā)¹⁹³からは特質が〔明確〕でない¹⁹⁴。名利 (lābha-satkāra) や名声を貪り (yaśo-lobha) 真実ではない功德を示すために (abhūta-guṇa-darśanārtham) 威儀具足しているかのように虚妄分別する特殊な心所 (īryāpatha-vikalpa-kṛc-caitta-viśeṣa) が誑 (kuhanā) である。利養などのため (lābh'ādy-artham)、功德を好み虚談をなすこと (guṇa-priyā-lapana-kṛt) が諂 (lapanā) である。〔望む所の〕資生の具のために (upakaraṇārthitva) 〔功德あるかのような〕相を示す特殊な心所

(nimitta-darśana-kṛc-caitta-viśeṣa) が現相 (naimittakatā) である¹⁹⁵。他の有徳者に非難の言葉をぶつける (para-guṇavad-doṣa-vacana-niṣpeṣaṇa-kṛt) 心所が攻撃 (naiṣpeṣikatā)¹⁹⁶である。知識を得たと宣言すること (labdha-lābha-khyāpana) によって他の人の利養を欲すること (anya-lābha-niścikīrṣaṇatā) が「利養によって利養を欲することである (labhena lābhasya niścikīrṣatā)」。他の人々から本当でないのに功德を尊敬されたいという欲 (abhūta-guṇa-sambhāvanecchā) が悪欲 (pāpecchatā) である。名利 (lābha-satkāra)・従者 (parivāra) を求めること (prārthanā) が大欲 (mahecchatā) である。貪り (lobha) の故に、他の人々から本当ではないのに功德を尊敬されたいと欲することが好き放題に行うこと (icchasvitā) である。欲貪と相応した尋が欲尋 (kāma-vitarka) である。親族への執着によって捉えられた (jñāti-sneha-parita) ものが、嫁をとること (tad-āvāha)、嫁にやること (vivāha)、農業 (kṛṣi)、商業 (vanij)、王 (rāja) につかえることなど (sevādi) の「尋」と家を依持するため (gṛha-saṃdhāraṇam) 生計の手段 (upajīvanopāya¹⁹⁷) の「尋」と王・盜賊 (taskara) などの恐れを静める手段 (bhaya-praśamanopāya) の尋が親戚尋 (jñāti-vitarka) である。十分なる (paryāpta) 命 (jivita) と資生の具 (upakaraṇa) に満足しない (aparituṣṭa) 世俗の友情 (loka-mitrata) と欲貪によって夢中になった心 (chanda-rāgā-pahrta-cetas) とこれらの国土 (janapada) の大地が美しく (bhūmi-ramaṇiyatā¹⁹⁸)、食料が豊富で安穩 (subhikṣa-kṣematā¹⁹⁹) で豊富な (pracura) 牛乳 (go-rasa)、砂糖きび (ikṣu) の産物 (vikāra)、小麦 (godhūma)、稻 (śālī) などについて考えること (vitarkaṇa) から、国土尋 (janapada-vitarka) がある。戒と見と日常規範と (śīla-dṛṣṭy-ācāra) を犯した (vipanna) 「人々に」快楽をなして (ratikṛta) 親近すること (saṃseva) が悪友情 (pāpa-mitrata) である。

k 精神的無気力 (laya) などの定義

p.310/14 ²⁰⁰[374cd] 覆 (mrakṣa)・無愧 (anapatrapā)・惛沈 (styāna)・睡眠 (middha) などは痴から生ずる (moha-sambhava)。

ここにおいて「覆・無愧・惛沈・睡眠」がある。「など (ādi)」という記述 (grahaṇa) から精神的無気力 (laya) があり、不作意 (amanasi-kāra) と無関心性 (anādaratā) と悪語 (daurvacasya) と倦怠 (tandri) と食不平性 (bhaktāsamatā) が「ある」と云々。

ここにおいて精神的無気力 (laya) とは実に過失を棄捨し、功德を得すること (doṣa-guṇa-tyāgārjana²⁰¹) に関して (prati) 自己を輕蔑することによって生じた (ātma-paribhava-ja) 心の怯弱 (citta-saṃkoca) である。善を憶念せず (kuśalāsamanvāhāra)、無関心と結合 (audāsinya-yoga) して「善行を」なそうとしないことである。功德と有功德者 (guṇavat)

に敬意を^{p.311}生ぜず (a-bahumāna-vṛtti) 無関心 (anadaratā) である。不平を言った忠告者に対して悪口 (sāsūyita-pratimantrakṛd-daurvacasya) を法の教師 (dharmānuśāstr) に〔言い付け〕、ジャムビカ神が出現する (Jambhikodgama) ために眼の瞼 (akṣi-vartman) が硬直し (stambha) 睡る (nidra) 状態 (āspada) となる特殊な心所が惛沈と名づける倦怠 (tandri) である。善い方面 (kuśala-pakṣa) 〔に行こうとせず〕、快適な (ānukūla) 平等の食事 (bhojana-samatā) に通達しない (apravedha) 心 (cetas) が食不平等性 (bhaktā-samatā) である。

1 随煩惱の説明

^{p.311/4} ²⁰² [375ab] 悪作は疑より生じ (uttha)、忿 (krodha) などは瞋より生ずる (dveṣa-sambhava)。

悪作は実にすでに説かれた相のように (yathokta-lakṣaṇa) 疑より生起する (samutthita)。忿などは瞋の等流である。「など (ādi)」という語から嫉 (irṣyā)・不忍 (akṣānti)・恨 (upanāha)・惱 (pradāsa)・鬭諍 (saṃrambha) などが〔示されている〕。

このうち嫉はすでに前に特徴を述べた (pūrvokta-lakṣaṇa)。耐えるべきことに耐えられないこと (sahyāsahiṣṇutā) が不忍 (akṣānti) である。〔憎しみの〕裂け目に閉じこもって抜け出られないこと (randhrāvadhānānivṛtti) が恨 (upanāha) である。満足している (saṃtoṣamāna) ものであっても非法のものを堅くとらえること (adharma-dṛḍha-grāhitā²⁰³) が惱 (pradāsa) である²⁰⁴。他の人々を破壊しようとする〔心〕をもっている人 (vimardiṣat) の手 (pāṇi)・足 (pāda)・唇 (auṣṭha)・頬 (kapola)・身体 (śarīra) の動き (kampa) から発生した (yoni) ものが迷乱した意 (bhrānta-manas) の動揺 (kṣobha) であり、鬭諍 (saṃrambha) であり、〔このような動きの〕徴候だけ (nimitta-mātra) で常に (sātatya) 傷つけることが (vihetṭhana-kṛt) 角をもったもののよう (śṛiṅgin) ということである。震動音をなす (nistānat) 間断なき (abhikṣṇa) 諍争 (vivāda) をすること (kṛtya) が傲慢性 (stambhanatā) である。好しい (kāmya) 諸の対象 (viśaya) を随念する (anusmarat) 〔人〕に、愛欲によって顛倒した意 (rati-viparīta-manas) が転ずること (pravṛtti) が不快 (arati) である。心の不愛想 (cittāpaiśalya) が不正直 (anārjavatā) である。瞋りの対象と相応した (vyāpādārtha-prayukta) 尋が瞋尋 (vyāpāda-vitarka) である。害と相応した尋が〔害尋 (vihimsā-vitarka)〕である。

m 放逸等の定義

^{p.311/14} ²⁰⁵ [375cd] 放逸 (pramāda)・傲慢 (stambha)・惡柔順 (mārdvakṣya)²⁰⁶・誑 (māyā)・

諂 (śāṭhya)・あくび (vijṛmbhika) と

²⁰⁷[376ab] 身粗重 (kāya-duṣṭhulātā) などは、雑〔煩惱〕の生起 (vyāmiśra-sambhava) であると知るべきである (jñeya)。

ここにおいて、過失を行う性癖がある (doṣa-pravaṇa) [人が] 功德に熱中しないこと (guṇānabhisamṃukhya) が放逸 (pramāda) である。尊敬に値する (pūjārha) [事物] において退転すること (saṃnati) が傲慢 (stambha) である。他に愛着すること (parānurodha) によって悪に随順する心所 (pāpānuvṛtti-kṛc-caitta²⁰⁸) が悪柔順 (mārdvakṣya) である。他を詐欺するため (parābhisandhāna) に邪見をなす心所が諂 (māyā) である。心の屈曲 (citta-kauṭilya) が諂 (śāṭhya) である。煩惱によって生起し (kleśa-samutthita)、身体が曲がらず、かがめる心所 (anamana-vinamana-kṛc-caitta) があくび (vijṛmbhika) であり、煩惱によってなされた種々の所縁の想 (vividhālambana) が、種々想 (nānātva-saṃjñā)²⁰⁹であり、猛り過ぎること (ativīrya)・食不平等性 (bhaktā-samatā) より生じた (nirjāta) 身の不調・憂悩 (kāya-vaiṣamy'ābādha) が身粗重 (kāya-duṣṭhulya) である。善友 (kalyāṇa-mitra) 達の功德を模範としないこと (anānuśikṣā) が非同類随転 (asabhāgānuvartanata)²¹⁰である。煩惱の生起 (kleśa-samutthā) となり他によって円満する尋 (para-sampad-vitarkaṇa) が、他の生起と相応する (parodaya-pratisaṃyukta) 尋²¹¹である。以上の如きが雑生起〔の煩惱〕(vyāmiśra-samutthitā) であると理解されるべきである。

²¹²[376cd] 悩 (pradāśa) は見取の等流 (dr̥k-parāmarśa-niṣyanda) であり、諂 (śāṭhata) は見 (dr̥ś) の〔等流〕である。

先に述べた特色 (pūrvokta-lakṣaṇa) の悩²¹³は見取の等流である。諂は見によって生起するもの (dr̥ṣṭi-samutthita) であると [いわれる]。

n 根本煩惱と五受根相応

p.311/26 その場合、いかなる煩惱がいかなる受と相応するのか。この故に、このことが述べられる。

p.312 ²¹⁴[377ab] 貪 (rāga) は喜 (saumanasya) と楽 (sukha) と相応する。

実に貪は楽と喜と相応する。

²¹⁵[377cd] 瞋 (dveṣa) は憂と苦と〔相応すると〕説かれている (nigadyate)。

相応する (saṃprayoga) という語が補足される。瞋 (pratigha) は実に苦と憂と相応する。

²¹⁶[378a] 痴は一切と〔相応する〕。

しかして痴は五根とも相応する。

²¹⁷[378b] 邪見 (asāda-dṛṣṭi) は二受 (vitti) の心所 (caitas) と〔相応する〕。

実に邪見 (mithyā-dṛṣṭi) は憂・喜と相応する。罪業 (pāpa-karman) と福業 (puṇya-karman) とは次第の如くである。

²¹⁸[378c] 疑は憂と

実に疑惑を懐く人 (sāṃśayita) は決定して知りたいと欲し (niścaya'ākāṃkṣin) 憂と結繋する (saṃbadhyate)。

²¹⁹[378d] その他は喜 (sumanastā) と

しかしてその他の随眠は、つまり四見と慢とは、喜の行相が転ずる (harṣ'ākāra-vṛttitva) から喜と相応する。

²²⁰[379a] しかして一切は捨と

一切の随眠も共通の観点によれば (aviśeṣeṇa) 捨と相応する。相続を断ずるとき (pravāha-ccheda-kāla) 実に諸の煩惱の捨が必ず現前するからである。

²²¹[379b] これは欲〔界〕繋の規則 (vidhi) である。

○ 随煩惱の五受根相応

p.313 実に欲〔界〕繋の随眠の規則が吟味さるべきである。

²²² [379cd] しかしてこの〔欲界〕より別の界に生じたものは他のそれぞれの地が自と〔相応する〕。

それぞれの地に諸根があり、乃至、そこにおいても四識身は四識身の〔受〕と〔相応し〕、意地は意地と〔相応することは〕所応の如くである (yathā-sambhavam)。諸の煩惱が根と相応することを説き已った。次に随煩惱が説かれる。

²²³ [380] 憂と〔相応するのは〕嫉 (īrṣyā)・悪作・忿 (krudha)・惱 (pradaṣṭi)・恨 (upanaddhi)・害とである。

憂は、実に嫉・悪作・忿・惱・恨・害と相応する。

²²⁴ [381ab] 慳は憂と〔相応し〕、ある人は喜と〔相応するという〕。

たとえば、実に望まれても (prārthyamāna) 他に与えず (aprayacchat) 困惑する (jehriyamāna)²²⁵〔人は〕悲しむ (durmanāyate)。

²²⁶ ある人はまた説く (vyācakṣyate)。喜と相応し、貪と相応すること (lobhānvayatva) によって、歡喜の行相が転ずる (harṣ'āhara-vartitva) からである。

²²⁷ [381cd] 同様に誑 (māyā)・諂 (śāṭhya)・覆 (mrakṣa)・睡眠 (middha) も〔憂と喜との〕二と〔相応する〕。

憂と喜とによって諂・誑・睡眠が相応する。なぜならば喜びをもった (sumanas) 〔人〕がときに他をあざむく (vañcayate) からであり、憂をもった (durmanas) 〔人〕がときに〔他をあざむくからである〕。あらゆる場合において (yāvatsu) も同様であると〔いわれる〕。

²²⁸ [382ab] しかして憍 (mada) は喜の蘊と楽と相応する。

第三禪では楽とそれより下では (adastāt) 喜と〔相応し〕、上 (ūrdhvam) では捨と〔相応する²²⁹〕。「しかして (tu)」という言葉は区別すること (viśeṣaṇatva) によって、この特殊性 (viśeṣa) が包含されている。

²³⁰ [382cd] 無慚・無愧・惛沈・掉挙は五〔根と相応する〕。

無慚・無愧・惛沈・掉挙は五根と相応する。これら四つの纏は大不善地〔法〕だからであり、大煩惱地〔法〕だからである。

p 十纏の見修所断

p.314/3 さてこのことが説かるべきである。これらは何の所断であるのか。まずこれら十纏とは、これらのうち、

²³¹〔383ab〕無慚・無愧・惛沈・睡眠と掉挙とは²³²

注

- 1 大乘佛教が因縁所生法は空であり、勝義として実体のないものと規定するのに対する有部の見解といえる。『般若灯論』(大正蔵30, 81c)には、この有部説とその批判が見られる。
- 2 テキスト (ADV. p.256/11) には、'vivāñcchatī とあるも写本 (108a7) により、'vivāñchatī に訂正して読む。
- 3 テキスト (ADV. p.256/12)、写本 (108a7) とともに、ity āhābhīdhārmikāḥ とあるが、āhā は単数であるから ity āhur ābhīdhārmikāḥ すべきであろう。AKBh. では ity ābhīdhārmikāḥ という用例がほとんどであるから、このように訂正して読む。
- 4 tad-astivādāt sarvāstivādā iṣṭāś caturvidhāḥ [V-25cd] (AKBh. p.296)
説三世有故 許説一切有 此中有四種 (『俱舍論』大正蔵29, 104b)
由執説一切 有許彼四種 (『俱舍釋論』大正蔵29, 257c)
- 5 有部ではもともと atitaṃ rūpam asti であり、世 (adhvan) を実有としていたのではないが、ADV. では、明らかに三世の実有を主張しており、かなり発達した教理ということができる。
- 6 明らかに、大乘中観唯識系統の空観論者をさしている。
- 7 犢子部・正量部をさす。
- 8 ADV. 独自の偈である。
- 9 テキスト (p.258/6) には yukty-āgama-popanna……とあるも、写本 (108a9) より yukty-āgamopapanna……に訂正して読む。
- 10 sat-vādin には「有論者」の意味もあり、一切有と正とをかけて、説一切有部が正しいことを主張する。

- 11 吉元信行教授は、Vaitulika=Vaitālika (magician) =Vaidālika (destruction) とする学説を紹介し、大乘佛教徒に対する蔑称であるとしている。(吉元：前掲書 p.94)
- 12 写本 (108a9) には、yuktāgama とあるも、テキスト (ADV. p.258/8) は、yukty-āgama に訂正しているので、これに従って読む。
- 13 ADV. 独自の偈である。
- 14 写本 (108b1) には、caturā とあるも、テキスト (ADV. p.259/7) は、caturdhā に訂正しているので、これに従って読む。
- 15 te bhāva-lakṣaṇāvasthā 'nyathā 'nyathika-saṃjñitāḥ, tṛtiyaḥ śobhano 'dhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ [V-26] (AKBh. p.296f.)
類相位待異 第三約作用 立世最為善 (『俱舍論』大正蔵29, 104c)
彼師有相位 異異分別名 第三可 (『俱舍釋論』大正蔵25, 257c, 258a)
- 16 ラーフラが撮影したときピンを置いたため読めないの、ジャイニ博士はテキスト (ADV. p.258/8) で、bhā [vāṅkā] に訂正したが、現写本 (108b1) には、bhāvāṅkā とあるので、[] をはずし、テキストに従って読む。
- 17 『順正理論』(大正蔵29, 631b) では、法救の説は数論と同じではないと救釋するも、ADV. はAKBh. 説をそのまま採用していて世親に対する反論がない。
- 18 AKBh. V-26cd 偈に相当する。
- 19 このような論証は、ADV. 独自のものである。
- 20 現在のみを認めるのは経量部であり三世を仮説と考えるのは中観派である。
『般若灯論』釋觀時品 (大正蔵30, 109ff.)
- 21 tatra bhinne na tad-bhuddhir anyāpohe dhiyā ca tat, ghaṭāmbuvat-saṃvṛti-sat paramārtha-sad-anyathā [VI-4] (AKBh. p.334)
彼覺破便無 慧析余亦爾 如瓶水世俗 異此名勝義 (『俱舍論』大正蔵29, 116b)
若破無彼智 由智除餘爾 俗諦如瓶水 異此名真諦 (『俱舍釋論』大正蔵29, 268c)
- 22 以下の四種の見解は、ADV. 独自のものである。
- 23 sarva-kālāstitoktatvāt dvayāt sad-viśayāt phalāt [V-25ab] (AKBh. p.295)
三世有由説 二有境界故 (『俱舍論』大正蔵29, 104b)
三世有説故 由二有境界 (『俱舍釋論』大正蔵29, 257c)
- 24 AKBh. に引用されている經典はADV. とは異なり以下のようにになっている。
atitaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān ārya-śrāvako 'tite rūpe 'napekṣo bhaviṣyat. yasmāt tarhy asty atitaṃ rūpaṃ tasmāc chrutavān ārya-śrāvako 'tite rūpe 'napekṣo bhavati. anāgataṃ ced rūpaṃ nābhaviṣyat na śrutavān ārya-śrāvako 'nāgataṃ rūpaṃ nābhyanandiṣyat. yasmāt tarhy asty anāgataṃ rūpaṃ iti vistaraḥ

(AKBh. p.295/9-12)

- 25 AKBh. には、asti-śabdasya nipātatvāt. yathā 'sti dipasya prāg-abhāvo 'sti paścād abhāva iti vaktāro bhavanti yathā cāsti niruddhaḥ sa dīpo na tu mayā nirodhita iti. evaṃ atitānāgatam apy astity uktam. (AKBh. p.299/6-8)

とあり、nipāta について玄奘訳は「有声通顯有無法故」(大正蔵29, 105b) と訳しているが、真谛訳は明確ではない(大正蔵29, 258c)。ヤショーミトラは、tri-kāla-viṣayo hi nipātaḥ. (SAKV. p.473/7) と述べている。

- 26 ADV. 引用の経文は SN. IV. p.5, 『雑阿含経』(大正蔵2, 20a) とほぼ一致するが、AKBh. (p.295/9-12) とはやや異なる。

rūpā bhikkhave, aniccā atitānāgatā, ko pana vādo paccuppannānam, evaṃ passam bhikkhave, sutavā ariyasāvako atītesu rūpesu anapekkho hoti, anāgate rūpe nābhīnandati, paccuppannānam rūpānam nibbidāya virāgāya nirodhāya paṭipanno hoti. saddā gandhā rasā phoṭṭhabbā dhammā aniccā……paṭipanno hoti. (SN. IV. p.5),

爾時。世尊告諸比丘。過去。未來色尚無常。況復現在色。多聞聖弟子如是觀察已。不顧過去色。不欣未來色。於現在色厭。離欲。滅寂靜。受。想。行。識亦復如是。比丘。若無過去色者。多聞聖弟子無不顧過去色。以有過去色故。多聞聖弟子不顧過去色。(『雑阿含経』大正蔵2, 20a)

uktam hi Bhagavatā'titaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān ārya-śrāvako' tite rūpe 'napekṣo 'bhaviṣyat. yasmāt tarhy asty atitaṃ rūpaṃ tasmāc chrtavān ārya-śrāvako 'titerūpe 'napekṣo bhavati. anāgataṃ ced rūpaṃ nābhaviṣyat na śrutavān ārya-śrāvako 'nāgataṃ rūpaṃ nābhyanandiṣyat. yasmāt tarhy asty anāgataṃ rūpaṃ iti vistaraḥ. (AKBh. p.295/9-12)

- 27 テキスト (p.265/8) 写本 (109a7) とともに、nābhaviṣyan naihaikatiyas とあるも、連声法により、nābhaviṣyan nehaikatiyas と訂正して読む。

- 28 出典不明。

- 29 『雑阿含経』(大正蔵2, 92c)

- 30 *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, III. 2. 13

- 31 AKBh. (p.300/3) によれば、邪命外道の主張 (Ajivikavāda) である。

- 32 写本 (109b5) ・テキスト (p.268/17) とともに、upādādāna とあるも、upādāna に訂正して読む。

- 33 経量部とは、論よりも経典を重要視する学派であるが、ADV. は有部宗内から現われ、理論中心のアビダルマ論師に打撃を与えたと理解している。

- 34 AKBh. には該当偈なし。

- 35 一切無常。云何一切。謂眼無常。若色。眼識。眼觸。眼觸因縁生受。若苦。若樂。不苦不樂。彼亦無常。如是耳。鼻。舌。身。意識。若法。意識。意觸。意觸因縁生受。若苦。若樂。不苦不樂。彼亦無常。(『雜阿含經』大正藏 2, 49a、SN. 35/93)
- 36 *AKBh.* p.132/3
- 37 大乘佛教の中觀派と唯識派を批判している。
- 38 如實正觀世間集者。則不生世間無見。如實正觀世間滅。則不生世間有見。迦旃延。如來離於二邊。說於中道。(『雜阿含經』大正藏 2, 67a)、
loka-samudayaṃ kho kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke
natthitā sā na hoti. loka-nirodhaṃ kho kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya
passato yā loke atthitā sā na hoti. SN. II.p.17
- 39 *AKBh.* には該当偈なし。*ADV.* 独自の偈である。
- 40 *AKBh.* p.300/7
- 41 白佛言。瞿曇。所謂一切者。云何名一切。佛告婆羅門。一切者。謂十二入處。眼色。耳聲。鼻香。舌味。身觸。意法。是名一切。(『雜阿含經』大正藏 2, 91a)
- 42 ye hi keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihitamattānaṃ samnupassamāna samanupassanti. sabbe te pañcūpādānakkhandhe samanupassanti etesaṃ vā aññataraṃ. SN. III. p.46,
若諸沙門。婆羅門見有我者。一切皆於此五受陰見我。(『雜阿含經』大正藏 2, 11b)
- 43 *AKBh.* には該当偈なし。
- 44 写本 (110a) には、anyatite とあるも、テキスト (*ADV.* p.272/17) は、abhyatitte に訂正しているので、こちらを採用する。
- 45 このような喩えは『阿毘曇心論經』(大正藏28, 863b)、『順正理論』(29, 623b) にも出てくる。
- 46 *AKBh.* には該当偈なし。
- 47 *AKBh.* には該当偈なし。
- 48 *AKBh.* には該当偈なし。
- 49 写本 (110b4)、テキスト (p.273/15) とともに、janihakarṭṛ とある。このまま理解すれば、「√jan というこの語においては、五つの存在の変化のように、作者を証明できないからである」となるので、ここでは、janiha karṭṛ に訂正して読む。
- 50 *AKBh.* には該当偈なし。数論学派に対する反論は『順正理論』(大正藏29, 635a) にも出てくる。諸有達鑒好觀論者。今應詳審留心諦聽。我從今去還依舊宗。隨彼所言縱辯酬遣。且有一類鑒智盲徒。謂我所宗同黃仙執。此不應理以彼所宗。執因轉變即為果體。果還隱沒入自性中。故去來今其體是一。我宗所立世無雜亂。謂有作用唯現剎那。此位定非二世攝故。

因果條然不相作故。諸法滅已不還生故。果不隱入自性中故。因無始故多因生故。因果非我所住持故。如是等類差別無邊。寧謂我宗同黃仙執。(『順正理論』大正蔵29, 635a)

51 布と糸との関係は、Candra Ānanda による説明の中にある。(金倉圓照『インドの自然哲学』92頁)

52 avayavi-dravya とは、*Padārthadharmasamgraha* (金倉圓照『インドの自然哲学』107頁) に出てくる語である。

53 *AKBh.* には該当偈なし。

54 以下の譬喩師に対する反論は、*ADV.* 独自のものである。

55 *ADV.* 独自の偈である。

56 *ADV.* 独自の偈である。

57 テキスト (*ADV.* p.275/12) も写本 (111a6) も、*kriyā* (作用) としているが、*kārya* (結果) の間違いではなかろうか。

58 *ADV.* 独自の偈である。

59 この大乘者については、『順正理論』も触れていない。

ジャイニ博士は、『中論』頌をあげている。

naivāsato naiva sataḥ pratyayo 'rthasya yujyate, asataḥ ratyayaḥ kasya sataś ca pratyayena kim. na san nasan na sad-asad dharmo nirvartate yadā, katham nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate. *Mādhyamika-kārikā*, I. 6-7

60 以下の偈も、*ADV.* 独自のものである。

61 『順正理論』(大正蔵29, 350c) には、極微の認識に関して上座の極微和合説と衆賢の極微和集説との論争がある。上座は極微の一つ一つの認識は不可能だから、和合した極微を認識するというが、衆賢は和合したものを認識するのは計度分別であるから、五識が認識することはないとして、和集した極微を認識するという立場をとっている。以下に『順正理論』に出ている双方の見解を掲げる。

上座は以下のような主張をいう。五識の依と縁となるものは俱に実有ではない。極微の一つ一つが所依や所縁となることはないからである。諸の極微が和合して、まさに所依や所縁となるからである。この意味を説明するために〔上座は〕聖言を謬って引く。「佛は多聞の諸の聖なる弟子に告ぐ。汝等は今、應に是の如きを学すべし。諸の有の過去・未來・現在の眼の所識の色は、此の中は都て常性も恒性も無しと廣説す。乃至、智も彼の所縁を觀すること無し。〔なぜならば所縁は〕皆是れ虚偽・妄失の法なり」と。これによって所依も実有ではないし、〔所依に〕准じて、所縁の境を説かなくとも〔非実有であることが〕成立すると。また彼の師〔上座〕は徒らに世の典籍を習い、衆盲の喩を引いて自分のいうことが正しいと証明している。伝説ではあるが、盲人の一人一人が各々住しているように、

〔一人一人には〕色をみる働きがない。また諸の盲人が和集しても見る働きもない。このように極微の一つ一つが各々住していても、依と縁となる働きはない。衆多が和集しても。この働きもないのだから、十二処は仮有であって、唯十八界のみが実有である。彼の部派の主張を略述すれば、以上のようなのである。

〔衆賢〕彼の論は法相を壊すものである。故に智有らん人は欣慕すべきでない。五識は非実有の境を縁することができない。なぜならば極微は和集して所縁となるからである。また五識身は無分別であるから、衆微が和合して境となったものを〔分別して〕縁するのではない。〔そうかと言って〕和合したものと名けるのとは別に少法と目けるのがあるのではない。分別を離れて所見乃至所觸の対象となるのである。彼の和合したもの以外に別法があるわけでもない。〔和合したものとして認識するのは〕計度分別の所取である。〔ところが〕五識は計度の機能が有るわけではない。是の故に和合したものを縁じて境となすのではない。即ち諸の極微は。和集安布して。恒に五識生起の為に依と縁となる。極微は和集せずに〔単独で存在することがないからである〕。しかしたとえ極微が有って和集しなくとも、その極微は彼〔の和集した極微〕の類であるから、また依と縁とに属す。然も五識身は。唯和集を用いて所縁となすのであるから、彼れ〔極微〕を縁じて起るのではない。たとえば過去・未来の色等境界が有ると言っても五識身は唯現〔在の〕境によって〔認識する〕ようなものである。故に彼〔極微〕を縁じて〔五識が〕起るのではない。彼〔極微〕を縁じなくとも〔極微は〕五境に攝まる。また眼識は和合を縁じて境と為すのではない。〔上座がいう〕青等の顕色は実有ではないから、もし眼識の〔極微が〕和合したものを縁じて境とするのであるというならば、青黄等の認識はできないことになる。なぜならば青等は〔それぞれ自性をもっているから〕和合することがないからである。もし是の和合したものが実有でないならば、この顕色は仮有であって実有ではないから、眼識は青等を認識することがないだろう。もし意識が青等を分別することがあるから、青等は和合のようなものであるというならば、その理屈は通らない。正しい見解からも、和合したものは、これは色の性質のものであるから、意識の対象となると認めることができないからである。此中上座作如是言。五識依縁俱非実有。極微一一不成所依所縁事故。衆微和合。方成所依所縁事故。為成此義。謬引聖言。佛告多聞諸聖弟子。汝等今者應如是學。諸有過去未來現在。眼所識色。此中都無常性恒性。廣說乃至。無顛倒性。出世聖諦。皆是虚偽妄失之法。乃至廣說。彼謂五識若縁實境。不應聖智觀彼所縁。皆是虚偽妄失之法。由此所依亦非実有。准所縁境不說而成。又彼師徒串習世典。引衆盲喩。證已義宗。傳說。如盲一一各住。無見色用。衆盲和集。見用亦無。如是極微一一各住。無依縁用。衆多和集。此用亦無。故處是假。唯界是實。彼部義宗略述如是。今謂彼論涉壞法宗。故有智人不應欣慕。五識不縁非実有境。和集極微為所縁故。又五識身無分別故。不縁衆微和合為境。非和合名別目少法。可

離分別所見乃至所觸事成。以彼和合無別法故。唯是計度分別所取。五識無有計度功能。是故不緣和合為境。即諸極微。和集安布。恒為五識生起依緣。無有極微不和集故。設有極微不和集者。是彼類故。亦屬依緣。然五識身。唯用和集為所緣故。不緣彼起。猶如雖有過去未來色等境界以五識身唯現境故不緣彼起。雖不緣彼而五境攝。又眼識不緣和合為境。以青等顯色應非實故。若眼識緣和合為境。青黃等覺應決定無。青等不應是和合故。若是和合應非實有。是則顯色。亦假非真。無容眼識不取青等。有意識能分別青等。若言青等如和合者。其理不然。以就勝義。非許和合是色性故。

62 クマーララータは、経量部の祖とみなされている。

63 テキスト (p.277/22)・写本 (111b2) には、tuṭayaḥ とあるも、truṭayaḥ と訂正して読む。

64 ADV. 独自の偈である。

65 ADV. 独自の偈である。

66 kiṃ vighnaṃ [V-27a] (AKBh. p.297)

何礙用云何 (『俱舍論』大正蔵29, 105a)

何礙 (『俱舍釋論』大正蔵29, 258b)

67 世親によれば、三世に法体が実有ならば、なぜ常に眼は見るという作用がないのかという疑問が起る。これに対し、ディーパカーラは、眼と色との他に光りを縁とする条件を加え、その条件が不完全であれば、たとえ健全な眼があっても見られないという。

68 ADV. 独自の偈である。

69 テキストには、chātra とあるも、chāttra に訂正して読む。

70 ajātanaṣṭatā kena gambhīrā khalu dharmatā. [V-27cd] (AKBh. p.298f.)

有誰未生滅 此法性甚深 (『俱舍論』大正蔵29, 105a)

未生滅云何 法如最甚深 (『俱舍釋論』大正蔵29, 258b, 259c)

71 ADV. 独自の偈である。

72 出典不明。

73 ADV. 独自の偈である。ここにディーパカーラ独自の有の論証が展開している。

74 テキスト (p.282/1) は vibhraṣṭir とするも、写本 (112a1) により複合詞に訂正して読む。

75 写本 (112a1) は、vetuliko となっている。

76 ADV. 独自の偈である。

77 kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca, trayāḥ svabhāva dhīrāṇāṃ gambhīra-jñeyam iṣyate. yat khyāti paratantrau sau yathā khyāti sa kalpitaḥ, pratyayādhinavṛttitvāt kalpanāmātrabhāvataḥ. tasya khyātur yathākhyānaṃ yā sadā 'vidyamā-

natā, jñeyāḥ sa pariniṣpannaḥ svabhāvo 'nanyathātvataḥ. (*Trisvabhāva-nirdeśa*. 1-3)

78 prahīṇe duḥkha-dṛg-gheye saṃyuktaḥ śeṣa-sarva-gaiḥ, prāk prahīṇe prakāre ca śeṣais tad-viśayair malaiḥ [V-28] (*AKBh.* p.301)

於見苦已斷 余遍行随眠 及前品已斷 余緣此猶繫 (『俱舍論』大正藏29, 106b)

滅苦下惑中 由餘遍行應 於前類已滅 餘同境惑應 (『俱舍釋論』大正藏29, 259c)

79 *AKBh.* (p.302/5) は、tasmāt piṇḍa-vibhāṣām kurvanti とする。

80 *ADV.* 独自の偈である。

81 *ADV.* 独自の偈である。

82 写本 (112a7) には、pādayitvā とあるも、ジャイニ博士の訂正のように、pātayitvā に訂正して読む。

83 duḥkha-hetu-dṛgabhyāsa-praheyāḥ kāma-dhātujāḥ, svaka-trayaikarūpāptāmalabijñāna-gocarāḥ. [V-29] (*AKBh.* p.302)

見苦集脩斷 若欲界所繫 自界三色一 無漏識所行 (『俱舍論』大正藏29, p.106b)

見苦集修滅 是欲相應法 自界三一色 無垢識境界 (『俱舍釋論』大正藏29, p.260a)

ADV. 328, 329, 330偈は、*AKBh.* V-29, 30, 31偈に相当する。331-343偈は、*ADV.* 独自のものである。

84 テキスト (*ADV.* p.284/8) では、gocarī bhavanti とあるも、写本 (112a8) には、gocarī bhavantiti とあるので、訂正して読む。

85 テキスト (*ADV.* p.284/10) は、samudaya-darśana-prahātavyasya sarvatraga-saṃprayukutasya とするも、写本 (112a9) には、samudaya-darśana-prahātavyasya ca sarvatraga-saṃprayukutasya とあるので、これを採用して読む。

86 写本 (112a9) には、vaktavyo とあるも、テキスト (*ADV.* p.284/12) は、vaktavyau に訂正しているので、これに従う。

87 svakādhara-trayordhvaikāmalānām rūpadhātujāḥ, [V-30ab] (*AKBh.* p.302)

色自下各三 上一淨識境 (大正藏29, p.106b)

自界下界三 上一淨識境 (大正藏29, p.260a)

88 ārūpya-jās tridhātv-āpta-trayānāsrava-gocarāḥ. [V-30cd] (*AKBh.* p.302)

無色通三界 各三淨識緣 (大正藏29, p.106b)

無色三界三 無流識境界 (大正藏29, p.260a)

89 nirodha-mārga-dṛg-gheyāḥ sarve svādhika-gocarāḥ, [V-30cd] (*AKBh.* p.302)

見滅道所斷 皆增自識行 (大正藏29, p.106b)

見滅道所滅 一切自長境 (大正藏29, p.260a)

90 anāsravās tridhātv-antya-trayānāsrava-gocarāḥ. [V-30cd] (*AKBh.* p.303)

無漏三界中 後三淨識境 (大正蔵29, p.106c)

無流三界後 三無流心境 (大正蔵29, p.260b)

- 91 写本 (112b5) は、pimca となっている。これは直前に出てくる piṃḍa (全体) とする予定であったものと思われるが、テキスト (ADV.p.285/18) は pañca として読んでいて、この方が正しいのでテキストに従って読む。
- 92 写本 (112b7) では、cittacaittasikā とあるも、テキスト (p.286/9) は、cittacaittasikā に訂正しているので、これに従って読む。
- 93 ADV. 独自の説明である。
- 94 欲界の見苦所断法の五識の所縁について『大毘婆沙論』(大正蔵27, 449a) は、「一欲界見苦所断一切随眠相应識、二欲界見集所断遍行随眠相应識、三欲界修所断善及無覆無記識、四色界修所断善及無覆無記識、五法智品無漏識」をあげ、ADV. の理解とは少々異なる。
- 95 前述の『大毘婆沙論』によれば、欲界修所断善及無覆無記識であって、ADV. と理解が異なる。
- 96 テキスト (p.286/9) ・写本 (112b8) とともに、rūpāvacarasya とするも、前後の意味からいえば、rūpabhāvanāheyasya とあるべきと思われる。
- 97 前述の『大毘婆沙論』によれば、色界修所断善及無覆無記識であって、ADV. と理解が異なる。
- 98 テキスト (p.286/14) には、kecit とあるも、写本 (112b9) には、kenacit とあるので、これに従って読む。
- 99 ADV. 独自の偈である。
- 100 ADV. 独自の偈である。
- 101 写本 (113a1) には、kim adhikī bhavanti とあるも、テキスト (ADV. p.286/23) は、kena adhikī bhavanti と訂正しているので、こちらを採用して読む。
- 102 ADV. 346cd を参照せよ。
- 103 ADV. 独自の偈である。
- 104 テキスト (ADV. p.286/23) には、anyat sarvaṃ samānam/sāsravālabavāḥ とあって、ラーフラの写真では読めていたが、現写本 (113a5) は、貝葉の〔 〕の箇所が捲れてしまって判読できない。anyat sarvaṃ samā [nam/sāsravāla] mbavāḥ
- 105 ADV. 独自の偈である。
- 106 ADV. 独自の偈である。
- 107 ADV. 独自の偈である。
- 108 写本 (113a9) には、bhāvanāheyāḥ ścatvāraśca とあるも、テキスト (ADV. p.288/9)

- は、bhāvanāheyāḥ catvāraśca に訂正しているので、これに従って読む。
- 109 テキスト (ADV. p.288/9) には、mārgadarśaṇa (na) mithyādi (dr) とあるも、写本 (113b1) には、mārgadarśaṇaheyamithyādi とあるので、heya を加えて読む。
- 110 ADV. 独自の偈である。
- 111 ADV. 独自の偈である。
- 112 テキスト (ADV. p.289/10) には、rūpyārūpyās とあるも、写本 (113b4) には、rūpārūpyās とあるので、訂正して読む。
- 113 ADV. 独自の偈である。
- 114 ADV. 独自の偈である。
- 115 テキストには、ālabhanes trayo 'nuśrate. とあるも、写本 (113b6) には、ālabhanes trayas ttrayo 'nuśrate. とあるので、これに従って読む。
- 116 ADV. 344-350偈には、ADV. 独自のものであり、諸根と見修二道五部の随増関係が明示されている。AKBh. はこの説明を欠いているが『順正理論』(大正蔵29, 637b) には述べられている。
- 117 テキスト (p.290/4) ・写本 (113b8) とともに、vyārūpyās とするも、シュローカの韻より見ても m.pl.N とする必要がないため、vyārūpyas に訂正して読む。
- 118 テキスト (ADV. p.290/12) には、cakṣurindriyālabhane とあるも、写本 (113b9) には、cakṣurindriyāvalabhane とある。
- 119 写本 (113b9) には、samadrkṣaya とあるも、テキスト (ADV. p.290/1) は、samar-drkṣaya に訂正しているので、これに従って読む。
- 120 写本 (114a1) には、cakṣurindriyāvalabhanāvalabhane とあるも、va が誤写であることを示す記号があり、テキスト (ADV. p.290/16) は、cakṣurindriyālabhanāvalabhane としているので、これに従って読む。
- 121 『順正理論』(大正蔵29, 637b) では修所断の空処の近分所撰の善識とする。
- 122 写本 (114a5) には、kāmapannāstraye とあるも、テキスト (ADV. p.291/5) には、kāmapannāstrayo と訂正しているので、これに従って読む。
- 123 テキスト (ADV. p.291/5) には、dviṣparāvṛtteś とあるも、写本 (114a5) には、dviṣprakārāvṛtteś とあり、kā は誤写である記号がついている。しかし、全体からみれば、dviṣpravṛttes とする方が正しいと思われるが、ADV. は他の箇所でも、dviṣparāvṛtti とついているので、このように読む。
- 124 以下の説明は、AKBh. (p.303/17) と同じである。
- 125 以下の説明は、AKBh. V-31cd とほぼ同文である。
- 126 ADV. 351、352偈は、ADV. 独自の偈である。

- 127 ラーフラの写真ではピンを置いたために読めず、テキスト (ADV. p.292/14) には、
[‘nuśa] yakāryaṃ とあるも、写本 (114b1) には、‘nuśayakāryaṃ と読めるので、その
ように訂正して読む。
- 128 ADV. 353、354、355偈は、ADV. 独自の偈である。
- 129 テキスト (ADV. p.292/19) には、bhavaty anantaraṃ とあるも、写本 (114b2) に
は、bhavanty anantaram とあるので、これに従って読む。
- 130 写本 (114b4) には、kāmarūpeṣu とあるも、テキスト (ADV. p.293/4) には、kāma-
rūpeṣu とあるので、これに従って読む。
- 131 dvidhā sānuśayaṃ kliṣṭam akliṣṭam anuśayakaiḥ [V-32ab] (AKBh. p.304/8)
有隨眠心二 謂有染無染 有染心通二 無染局隨增 (『俱舍論』大正藏29, 107a)
有縛心二種 染無染由眠 (『俱舍釋論』大正藏29, 260c)
- 132 テキスト (ADV. p.293/15) には、sāciviyabhāvanaiveti とするも、写本 (114b6) に
は、sāciviyabhāvenaiveti とあるので、これに従って読む。
- 133 以下の説明は『順正理論』(大正藏29, 637c) に一致する。すなわち、
云何與心相應煩惱。乃至未斷於心隨增。謂彼隨眠能引起得。於心相續能為拘礙。又與來世
為同類因。引相續中心等流起故。乃至未斷說於心隨增。斷則不然無隨。增義非由斷故令彼
離心。故雖已斷而名有彼。以助伴性不可壞故。
- 134 テキスト (p.294/2)・写本 (114b8) とともに、isikā とあるも、iṣikā に訂正して読む。
- 135 写本 (114b9) には、anarthān utpādānāt とあるも、テキスト (ADV. p.294/7) は、
anarthān utpādanāt と訂正しているので、これに従って読む。
- 136 以下の説明は『順正理論』(大正藏29, 638a) に一致する。すなわち「此中身見相應之
心。由所相應無明身見。隨增伴性名有隨眠由自部餘見集斷遍。唯隨增性名有隨眠。所餘俱
非故非有彼。其餘見苦見集所斷。遍不遍心如理應思。見滅所斷邪見俱心。由所相應無明邪
見。隨增伴性名有隨眠。由自部攝有漏緣遍。唯隨增性名有隨眠。所餘俱非故非有彼。其餘
見滅見道所斷若緣無漏緣有漏心。如其所應例應思擇。修道所斷貪相應心。由所相應無明及
愛。隨增伴性名有隨眠。由自部餘及諸遍行。唯隨增性名有隨眠。所餘俱非故非有彼。餘修
所斷煩惱俱心。如其所應例應思擇。諸修所斷不染污心。由自部攝隨眠及遍。唯隨增性名有
隨眠。」
- 137 mohakāṅkṣā tato mithyādr̥ṣṭiḥ satkāya-dr̥ktaḥ [V-32cd] (AKBh. p.304)
無明疑邪見 (『俱舍論』大正藏29, 107a)
有縛心二種。染無染由眠 (『俱舍釋論』大正藏29, 260c)
- 138 tato 'ntagrahaṇaṃ tasmāc chilāmarśaḥ tato dr̥śaḥ, rāgaḥ sva-dr̥ṣṭau mānaś ca
dveṣo 'nyatra ity anukramaḥ [V-33] (AKBh. p.305)

- 辺見戒見取 貪慢瞋如次 由前引後生 (『俱舍論』大正蔵29, 107a)
 從癡疑邪見 從身見邊見 從此戒執取 次見取自見欲慢於他見 瞋起如次第 (『俱舍釋論』大正蔵29, 260c)
- 139 aprahīṇād anuśayād viṣayāt pratyupasthitāt, ayoniśo manaskārāt kleśaḥ saṃpūrṇakāraṇaḥ [V-34] (AKBh. p.305)
 由未斷隨眠 及隨應境現 非理作意起 說或具因緣 (『俱舍論』大正蔵29, 107b)
 從未滅隨眠 及對根現塵 由不正思惟 惑起具因緣 (『俱舍釋論』大正蔵29, 260c)
- 140 写本 (115a8) は、saṃpūṇes と読めるも、テキスト (ADV. p.295/18) には、saṃpūṇaiḥ に訂正しているので、これに従って読む。
- 141 テキスト (ADV. p.296/5) には、abhidharmadīpe vibhāṣāprabhāyāṃ vṛttau とあるも、写本 (115a9) にはない。
- 142 kāme saparyavasthānāḥ kleśaḥ kāmāsravo vinā, mohenānuśayā eva rūpārupye bhavāsravaḥ [V-35]
 avyākṛtāntarmukhā hi te samāhita-bhūmikāḥ, ata eka-kṛtāḥ [V-36abc] (AKBh. p.306)
 欲煩惱并纏 除癡名欲漏 有漏上二界 唯煩惱除癡 同無記内門 定地故合一 (『俱舍論』大正蔵29, 107b)
 欲界共倒起 煩惱名欲流 離癡唯隨眠 色無色有流 無記内門起 依寂靜地生 故合一 (『俱舍釋論』大正蔵29, 261a)
- 143 テキスト (ADV. p.297) は、ラーフラが撮影の際にピンを置いたため読めないのが、sarve hye [te sa] mānā と推定したが、原写本もジャイニ博士の推定通りである。
- 144 mūlam avidyety āsravaḥ prthak [V-36d] (AKBh. p.307)
 無明諸有本 故別為一漏 (『俱舍論』大正蔵29, 107b)
 為根 立無明別流 (『俱舍釋論』大正蔵29, 261a)
- 145 ジャイニ博士は、以下の文献を挙げている。avijjāpaccayā saṃkhārā. (Vbh. p.135) 『順正理論』(大正蔵29, 640c)
- 146 ジャイニ博士は、以下の文献を挙げている。
 yaḥ kāścana durgatayo 'smil loke paratra ca, avidyā-mūlikāḥ sarvā icchālobhasa-mutthitāḥ. (SAKV. p.486)、
 yā kācimā duggatiyo asmim loke parahmi ca, avijjāmūlakā sabbā icchālobhasa-mussayā. (Itivuttka.40)。
 諸所有惡趣 此及他世間 皆無明為根 貪欲所等起 (『順正理論』(大正蔵29, 640c))
- 147 写本 (115b3) には、pañcadaśaḍḍravya とあるも、テキスト (ADV. p.298/4) には、

pañcadaśaddravya と訂正しているので、これに従って読む。

- 148 tathaughā-yoga dr̥ṣṭinām prthag-bhāvas tu pāṭavāt, nāsraveṣv a-sahāyānām na kilāsyānukūlatā [V-37] (AKBh. p.307)

瀑流軛亦然 別立見利故 見不順住故 非於漏獨立 (『俱舍論』大正蔵29, 107c)

暴河繫亦爾。別立見明故於流無伴。由非順流故 (『俱舍釋論』大正蔵29, 261ab)

- 149 写本 (115b4) では、apapharanti のように読めるが、テキスト (ADV. p.298/9) には、apaharanti と訂正しているので、これに従って読む。

- 150 『順正理論』(大正蔵29, 641a) には、「析出諸見為見瀑流及見軛者。以猛利故。謂漂合執義立瀑流軛取。如餘煩惱但除無明總互相資能漂合執。諸見亦爾由猛利故離餘相助能漂合執故亦別立瀑流軛取。」とあり、ほぼ一致する。

- 151 yathokta eva sāvīdyā dvidhā dr̥ṣṭi-nivecanāt, upādānāni [V-38abc] (AKBh. p.307)

欲有軛并癡 見分二名取 (『俱舍論』大正蔵29, 107c)

如所説共癡 有二分見故 名取 (『俱舍釋論』大正蔵29, 261b)

- 152 テキスト (ADV. p.299/6) には、yathākto (ktau) とあるも、写本 (115b6) には、yathoktau とあるので、訂正して読む。

- 153 テキスト (ADV. p.299/8) には、tvantye とあるも、写本 (115b6) には、tvantya とある。

- 154 写本 (115b8) には、svargamārgasaṃjñayā とあるも、テキスト (ADV. p.300/4) には、svargamārgasaṃjñayo とするので、訂正して読む。

- 155 写本 (115b8) には、appravijita とあるも、テキスト (ADV. p.300/4) は、pravrajita と訂正しているので、これに従って読む。

- 156 saṃyojan' ādi-bhedena punas te pañcadhoditāḥ [V-41ab] (AKBh. p.308)

由結等差別 復説有五種 (『俱舍論』大正蔵29, 108b)

由結等差別 復説彼五種 (『俱舍釋論』大正蔵29, 261c)

- 157 写本 (115b9) には、bhitvā とあるも、テキスト (ADV. p.300/4) には、bhittvā に訂正しているので、これに従って読む。

- 158 dravyāmarṣaṇa-sāmā/nyād dr̥ṣṭi saṃyojanāntaram [V-41cd] (AKBh. p.309)

結九物取等 立見取二結 (『俱舍論』大正蔵29, 108b)

物取平等故 立見為別結 (『俱舍釋論』大正蔵29, 262a)

- 159 ADV. 独自の偈であるが説明はない。

- 160 身見・辺見の二見は見苦所断であり、邪見は四諦に通じるから、六種類となり、これらが三界にあるので、十八の実物があるということになる。

- 161 三見はみな所取であり、二見はみな能取であるから、取という観点から見れば等しいが、

所取と能取との違いがあるので、別に見結、取結として、結を立てたという意味である。

162 pañcadhāvāra-bhāgiyaṃ [V-43a] (AKBh. p.310)

又五順下分 (『俱舍論』大正蔵29, 108c)

五種下分結 (『俱舍釋論』大正蔵29, 262b)

163 ADV. 独自の偈である。

164 dvābhyāṃ kāmānatikramaḥ, tribhis tu punar āvṛttiḥ [V-43bc] (AKBh. p.310)

由二不超欲 由三復遍下 (『俱舍論』大正蔵29, 108c)

由二不過欲。由三更還下 (『俱舍釋論』大正蔵29, 262b)

165 瑜伽行派の解釋によれば、下分とは有情と欲界とをさし、五結は、身・戒・疑によって下分有情にならしめ、後の貪・瞋によって下分界に結びつける。(SAKV. p.429)

166 写本 (116a5) には、trayānāṃmevāha とあるも、テキスト (ADV. p.302/12) は、trayānā (-traya) mevāha とするので、これに従って読む。

167 真諦訳『俱舍釋論』はAKBh., ADV. のテキストのように訳すが、玄奘は「諸得預流六煩惱斷。何縁但説斷三結耶。理實應言斷六煩惱」(大正蔵29, 109a) と訳し、ややニュアンスが異なる。

168 mukha-mūla-grahāt trayam [V-43d] (AKBh. p.310)

攝門根故三 (『俱舍論』大正蔵29, 108c)

由執門根三『俱舍釋論』大正蔵29, 262b)

169 身見・辺見は見苦所断、戒禁取は、見苦・見道所断、疑と邪見と見取は見四諦所断に撰せられる (SAKV. p.429)

170 ADV. 独自の偈である。

171 写本 (116a8) には、kleśānām bhavatrasya とあるも、テキスト (ADV. p.303/13) は、kleśasya ca bhavatrasya とする。ここでは、これに従って読む。

172 写本 (116a9) には、vibandha とあるも、テキスト (ADV. p.303/16) は、pratibandha としている。

173 テキスト (ADV. p.304/1) には、saṃkalpa とあるも、写本 (116a9) には、samyaksaṃkalpa とあるので、これに従って読む。

174 AKBh. p.311, ヤッヨーミトラは、以下の見解を世親のものと見る (SAKV. p.492)

また、Vaibhāṣika という用例は、AKBh., SAKV. にもあるが、Vaibhāṣa という用語は、ADV. だけのようである。

175 以下の説明はAKBh. V-44 (p.311/1-5) の説明とほぼ一致する。

176 pañcadhaivordhva-bhāgiyaṃ dvau rāgau rūpy-arūpijau, [V-45ab] (AKBh. p.311)
順上分亦五 色無色二貪 (『俱舍論』大正蔵29, 109a)

- 上分結有五 二色非色欲 (『俱舍釋論』大正藏29, 262b)
- 177 テキスト (ADV. p.304/12) には、rūpārūpa とあるも、写本 (116b2) には、rūpārūpya とあるので、これに従って読む。
- 178 vidvaśād bandhana-trayam [V-45] (AKBh. p.311)
縛三由三受 (『俱舍論』大正藏29, 109a)
因受說三縛 (『俱舍釋論』大正藏29, 262c)
- 179 写本 (116b4) には、anuśe [ra] te であり、ra が書き落とされているが、テキスト (ADV. p.305/5) には、これを補っているので、これに従って読む。
- 180 ADV. 独自の偈である。
- 181 ye py anye caitasāḥ kliṣṭāḥ saṃskāra-skandha-saṃjñitāḥ, kleśebhyas te 'py upakleśās te tu na kleśa-saṃjñitāḥ [V-46] (AKBh. p.312)
煩惱此餘 染心所行蘊 (『俱舍論』大正藏29, 109b)
餘染汚心法 說名為行陰 於煩惱小分 說彼非煩惱 (『俱舍釋論』大正藏29, 262c)
- 182 テキスト (ADV. p.306/4) には、kṣudraka とあるも、写本 (116b6) には、kṣudra とあって ka が書き落とされている。ここではテキストに従って読む。
- 183 『法蘊足論』「雜事品」(大正藏29, 494c)
- 184 anye ca śat-kleśa-malāḥ [V-49c] (AKBh. p.313)
煩惱垢六 (『俱舍論』大正藏29, 109c)
復餘六惑垢 (『俱舍釋論』大正藏29, 263a)
- 185 pradāśa upanāhaś ca vihiṃsā ceti rāgajau, māyāmadau pratighaje upanāha-vihimsane [V-50]
drṣṭy-āmarśāt pradāśas tu śāṭhyam drṣṭi-samutthitam. [V-51] (AKBh. p.313f.)
惱 害恨諂誑 誑從貪生 害恨從瞋起 惱從見取起 諂從諸見生 (『俱舍論』大正藏29, 109c)
誑諂醉如前。不捨及結過 逼惱從欲生。誑醉瞋恚生。結過及逼惱 從見取不捨。從見諂曲生 (『俱舍釋論』大正藏29, 263a)
- 186 ahikyam anapatrāpyam irṣyām ātsaryam uddhavaḥ, kaukrītyam styānam iddham ca paryavasthānam aṣṭadhā [V-47]
krodha-mrakṣau ca [V-47a] (AKBh. p.312f.)
纏八無慚愧 嫉慳并悔眠 及掉舉惛沈 或十加忿覆 (『俱舍論』大正藏29, 109b)
無羞及無慚妬吝及掉起憂悔疲弱睡倒起惑有八 及忿覆 (『俱舍釋論』大正藏29, 262c)
- 187 テキスト (p.308/2) には、markṣya とあるも、写本 (116b8) より、mrakṣya に訂正して読む。

- 188 写本 (116b9) には、tatra があるので、加えて読む。
- 189 テキスト (p.308/7)・写本 (116b9) とともに、apalepa とするも、apalāpa に訂正して読む。
- 190 写本 (117a1) は、sarad と読めるが、テキストに従って読む。
- 191 rāgotthā ahrikyauddhatyamatsarāḥ [V-48b] (AKBh. p.313)
無慚慳掉舉 皆從貪所生 (『俱舍論』大正蔵29, 109b)
欲生 無羞掉起吝 (『俱舍釋論』大正蔵29, 262c)
- 192 以下の説明は、『法蘊足論』・『成実論』・Vibhaṅg. などの定義に一致する点が多い。
(福原亮巖『成実論の研究』233頁、水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』337頁以下参照)。
- 193 ここでいう Vyākhyā とは、ことによると、Yaśomitra の Sphuṭārthābhīdharmakośa-vyākhyā を指しているのかも知れない。
- 194 写本 (117a1) には、alakṣalakṣaḥ とあるも、テキスト (ADV. p.310/1) には、alakṣaṇāḥ に訂正しているので、これに従って読む。
- 195 『法蘊足論』(大正蔵26, p.496b) の説明は以下の如くである。「云何現相。謂多貪者。為得如前供養等故。往至他家作如是語。賢士賢女。此衣此鉢。此坐臥具。此衫裙等。我若得之。甚為濟要。當常寶護。以福於汝。除汝能捨。誰當見惠。作此方便而獲利者。總名現相」
- 196 『法蘊足論』(大正蔵26, p.496b) の説明は以下の如くである。「云何激磨。謂多貪者。為得如前供養等故。往至他家。作如是語。汝父母等。具足淨信戒聞捨惠。乘斯善業。已生人天。及得解脫。而汝無信戒聞捨慧。既無善業。後若命終。定生惡趣。其如之何。如是讚毀以求利者。總名激磨」
- 197 写本 (117a5) には、upajīvanopāyāṇāṃ とあるも、テキスト (ADV. p.310/10) には、upajīvanopāyāṇāṃ に訂正しているので、これに従って読む。
- 198 写本 (117a5) には、ramaniyatānāṃsu とあるも、テキスト (ADV. p.310/12) には、ramani (ṇi) yatāsu に訂正しているので、これに従って読む。
- 199 写本 (117a5) には、subhikṣaḥ kṣematā とあるも、テキスト (ADV. p.310/12) には、subhikṣakṣematā に訂正しているので、これに従って読む。
- 200 avidyātaḥ styāna-middhānapatrapāḥ [V-48cd] (AKBh. p.313)
無愧眠昏沈 從無明所起 (『俱舍論』大正蔵29, 109b)
癡生疲弱睡 無慚 (『俱舍釋論』大正蔵29, 262c)
- 201 写本 (117a7) には、doṣa-guṇa-tyāgārjjana とあるも、テキスト (ADV. p.310/17) は、doṣa-guṇa-tyāgārjjana に訂正しているので、これに従って読む。

- 202 kaukr̥tyaṃ vicikitsātaḥ krodher̥syē pratighānvaye [V-49ab] (*AKBh.* p.313)
 誑橋從貪生 害恨從瞋起 (『俱舍論』大正藏29, 109c)
 憂悔從疑生 忿妬瞋恚流 (『俱舍釋論』大正藏29, 262c)
- 203 テキスト (*ADV.* p.311/8) には、a-dr̥ḍha-grāhitā とするも、写本 (117a9) には、
 adharma-dr̥ḍha-grāhitā とあるので、これに従って読む。
- 204 sāvadyavastu-dr̥ḍha-grāhitā pradāśa yena nyāya-saṃjñaptiṃ na gr̥hnati. *AKBh.*
 p.313/14
 於可毀事決定堅執。難令捨因說名為惱。由有此故世間說為不可導引。執惡所執於他有情。
 非全不顧擬重攝受為損惱因。(『順正理論』大正藏29, 646b)
- 205 *ADV.* 独自の偈である。
- 206 このような語は辞書になく、ジャイニ博士もこの読み方を疑わしいとしているが、写本
 から見る限りこのようにしか読めない。そこでこれを、mr̥du から派生した mardava
 (柔順) に関連する語と見なして試訳しておく。但し、このような心所は他の論書に見当
 たらない。
- 207 *ADV.* 独自の偈である。
- 208 ラーフラが撮影したときにピンをおいたため読めなかったので、テキスト (*ADV.*
 p.311/16) は、pāpānuvṛtti-kr̥ [c-cai] tto としたが、現写本では、pāpānuvṛtti-krc-
 cetto とある。
- 209 *ADV.* 独自の心所である。
- 210 *ADV.* 独自の心所である。
- 211 *ADV.* 独自の心所である。
- 212 dr̥ṣṭy-āmar̥sāt pradāśas tu śāṭhyaṃ dr̥ṣṭi-samutthitam [V-51a] (*AKBh.* p.314)
 惱從見取起 諂從諸見生 (『俱舍論』大正藏29, 109c)
 從見取不捨 從見諂曲生 (『俱舍釋論』大正藏29, 263a)
- 213 写本 (117b3) には、pradāśaḥ とあるも、テキスト (*ADV.* p.311/25) には、pra-
 dāśaṃ
- 214 sukhābhyāṃ samprayukto hi rāgaḥ [V-55a] (*AKBh.* p.316)
 欲界諸煩惱 貪喜樂相應 (『俱舍論』大正藏29, 110a)
 欲與喜樂應 (『俱舍釋論』大正藏29, 263b)
- 215 dveṣo viparyayāt [V-55b] (*AKBh.* p.316)
 瞋憂苦 (『俱舍論』大正藏29, 110a)
 瞋與憂苦應 (『俱舍釋論』大正藏29, 263b)
- 216 mohaḥ sarvaiḥ [V-55c] (*AKBh.* p.316)

- 癡遍 (『俱舍論』大正蔵29, 110a)
 無明一切應 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263b)
- 217 *asad-dr̥ṣṭir mano-duḥkha-sukhena tu* [V-55d] (*AKBh.* p.316)
 邪見憂及喜 (『俱舍論』大正蔵29, 110a)
 邪見憂喜應 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263b)
- 218 *daurmanasyena kāṅkṣā* [V-56a] (*AKBh.* p.316)
 疑憂 (『俱舍論』大正蔵29, 110a)
 疑憂應 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263b)
- 219 *anye saumanasyena* [V-56b] (*AKBh.* p.316)
 餘五喜 (『俱舍論』大正蔵29, 110a)
 餘惑與喜應 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263c)
- 220 *sarve 'py upekṣayā* [V-56c] (*AKBh.* p.317)
 一切捨相應 (『俱舍論』大正蔵29, 110a)
 一切與捨應 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263c)
- 221 *kāmajaḥ* [V-56b] (*AKBh.* p.316)
 『俱舍論』には欠、
 欲生 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263c)
- 222 *svaiḥ svair yathābhūmy-ūrdhva-bhūmikāḥ* [V-56d] (*AKBh.* p.317)
 上地皆隨應 遍自識諸受 (『俱舍論』大正蔵29, 110a)
 隨自自如地 上地惑相應 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263c)
- 223 *daurmansyena kaukr̥tyam ir̥ṣyā krodho vihimśanam, upanāhaḥ pradāśas ca* [V-57 abc] (*AKBh.* p.317)
 諸隨煩惱中 嫉悔忿及惱 害恨憂俱起 (『俱舍論』大正蔵29, 110b)
 憂根應憂悔 嫉妬忿逼惱 結過不捨耶 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263c)
- 224 *mātsaryam tu viparyayāt* [V-57d] (*AKBh.* p.317)
 慳喜受相應 (『俱舍論』大正蔵29, 110b)
 慳吝翻此義 (『俱舍釋論』大正蔵29, 263c)
- 225 テキスト (*ADV.* p.313/10) には、*jahriyamāno* とあるも写本 (117b7) により、*jehriyamāno* に訂正して読む。
- 226 *AKBh.* (p.317/14) はある人の意見としないが『順正理論』(大正蔵29, 648b) は有余師の説とする。但し有余師が誰であるかは不明。
- 227 *māyā śāṭhyamatho mrakṣo middham cobhayathā* [V-58a] (*AKBh.* p.317)
 詔誑及眠覆 通憂喜俱起 (『俱舍論』大正29, 110b)

欺誑及詔曲 覆藏睡三種（『俱舍釋論』大正藏29, 263c）

228 madaḥ sukhaḥbyāṃ sarvagopekṣa [V-58bc] (*AKBh.* p.317f.)

僞喜樂皆捨（『俱舍論』大正藏29, 110b）

醉喜樂捨遍（『俱舍釋論』大正藏29, 263c）

229 テキスト (*ADV.* p.313/16) も、写本 (117b8) も、nopekṣayā となっているが、意味の上からは na は不要である。

230 catvāry anyāni pañcabhiḥ [V-58d] (*AKBh.* p.318)

餘四遍相應（『俱舍論』大正藏29, 110b）

餘四五根應（『俱舍釋論』大正藏29, 263c）

231 tatrāhrikyānapatrāpya-styāna-middhodbhavā dvidhā [V-51cd]

tad anye bhāvanā-heyāḥ svatantraś ca tathā malāḥ [V-52ab] (*AKBh.* p.314)

纏無慚愧眠 昏掉見修斷 餘及煩惱垢 自在故唯修（『俱舍論』大正藏29, 109c）

此中無差慚 疲弱睡掉起 有二餘修滅 及自在惑垢（『俱舍釋論』大正藏29, 263a）

232 Folio118-125 欠損。