

博士学位請求論文

指導教員 松田和信教授

俱舎論修行体系の特異性

佛教大学大学院 文学研究科 仏教学専攻

田中 裕成

目次

目次.....	I
はしがき.....	III
略号及び参考文献.....	V
略号.....	V
参考文献.....	VII
序論.....	1
第一章 有部系論書における煖と頂と信の関係.....	5
第一節 問題の所在.....	5
第二節 《発智論》の煖・頂.....	7
第三節 『甘露味論』における煖・頂.....	9
第四節 『雑心論』における煖・頂.....	10
第一項 『雑心論』における二種の見解.....	10
第二項 『雑心論』第一説における煖・頂.....	11
第三項 『雑心論』有説における煖・頂.....	14
第五節 『順正理論』における煖・頂.....	17
第六節 『デーパ』における煖・頂.....	19
第七節 結論.....	22
第二章 《発智論》と《婆沙論》における三義観七処善.....	25
第一節 問題の所在.....	25
第二節 三義観と七処善について.....	26
第三節 《発智論》における三義観七処善の有漏無漏分別.....	30
第四節 《婆沙論》における三義観七処善の位置付け.....	34
第一項 科段について.....	34
第二項 《婆沙論》(I.3.)における『七処善三義観経』の位置付け.....	35
第三項 『旧婆沙』(II.4.)における七処善の有漏無漏分別.....	36
第三項 『新婆沙』(II.4.a)における七処善の有漏無漏分別.....	38
第五節 結論.....	39

第三章 有部系論書における四念住説の位置付け	41
第一節 はじめに.....	41
第二節 『俱舎論』の四念住説とその問題点.....	41
第三節 四顛倒の対治を説く四念住説.....	45
第一項 『心論』の四念住説.....	45
第二項 『甘露味論』の四念住.....	48
第三項 『坐禅三昧経』の四念住説.....	50
第四項 『サウンダラナンダ』の四念住説.....	52
第五項 小結.....	56
第四節 諸法の分析を説く四念住説 — 『心論経』や『俱舎論』等 —.....	56
第五節 結論.....	57
第四章 俱舎論修行体系における三義観七処善	59
第一節 問題の所在.....	59
第二節 『俱舎論』の記述形式.....	60
第三節 『俱舎論』の非伝説句に対する『順正理論』の立場.....	63
第四節 『俱舎論』注釈書の見解.....	66
第一項 検討する『俱舎論』諸注釈について.....	66
第二項 AKTAの見解.....	66
第二項 AKVyの見解.....	67
第三項 AKLAの見解.....	68
第五節 結論.....	71
第五章 新出梵文俱舎頌 (IV.3, V.27) と諸俱舎頌の関係	75
第一節 問題の所在.....	75
第二節 新出俱舎論頌写本 (『ポタラ宮俱舎頌』) について.....	75
第三節 『俱舎頌』改変の意図.....	78
第四節 世親形色批判に反論する『顕宗論』対応の五偈 (AKK(POTALA) IV.3.1-5).....	80
第五節 世親の三世実有説批判に反論する未詳の三偈 (AKK(POTALA) V.27.1-3).....	95
第六節 結論 — 毘婆沙師の顔を立てた『ポタラ宮俱舎頌』と『真諦俱舎頌』 —.....	100
結論	103

はしがき

本論文を書き上げることができたのは、先生方や先輩方の御指導、また同輩後輩方の忌憚のない意見があったからである。この場を借りて感謝の念を伝えたい。

私はもともと宗学を志して佛教大学の門戸を叩いた者であったが、学部の三回生のときに、森山清徹先生の部派仏教の授業で三世実有説の講義を受け、アビダルマに心酔し、森山清徹先生がよくカマラシーラの『修習次第』を講義して下さったことから修行階梯に興味を持ち、アビダルマの修行階梯の研究を始めた。その後、修士課程では本庄良文先生のご指導を賜り、アビダルマのいろはを教わった。また、先生からは「疲労で体に不調がでる程勉強するのがちょうどよい」とのお言葉を頂戴し、どんなことであっても無理だと諦めず、挑戦し続ける気概を教わった。また、博士課程に入ってから松田和信先生のご指導を引き受けてくださり、アビダルマ文献や写本の読み方はもちろん、アビダルマの枠にとらわれず様々な文献に足を広げることを教わった。また、松田先生は修士の頃から講義で『サウンダラナンダ』を読んでもらっていただき、自身と馬鳴を引き合わせて下さったことは大変感謝している。また、学内の田中典彦先生からはサンスクリットの基礎を、小野田俊蔵先生からはチベット語を教わることができたのは自分にとって幸運であった。また、並川孝儀先生には研究に挫折しかけていたときに励ましていただき、そのおかげで今、自身は研究を続けていることができていること、感謝の念に耐えない。吹田隆道先生にはいつも気にかけていただき、様々な外部とのつながりを作ってく下さったことは大変ありがたかった。また先輩の清水俊史氏にはアビダルマ研究の手法や醍醐味をご教示いただいた。そしてそれは、今でも自分の研究の指針となっている。また、京都の様々な学内外の研究会の末席に加えていただけたことは非常にありがたいものであった。大谷大学では小谷信千代先生をはじめとする安慧釈一章の研究会に参加させていただき、未公開の安慧釈にふれる機会を得、さらにはその背景にある法相の一々を小谷先生から教わることができた。秋本勝先生には安慧釈五章の研究会に参加させていただき、『俱舎論』の三世実有説を学ぶ機会を頂戴した、そしてそれは本稿第五章の執筆の大きな助けとなった。また、加納和雄先生には安慧釈四章の研究会に参加させていただき、律儀について深く学ぶ機会を頂戴した。那須良彦先生には一年間の間『俱舎論』の根品の輪読に参加させていただき、注釈書の読み方を学ばせていただいた。加治洋一先生には漢文の研究会に参加させていただき、漢文の読み方を学ばせていただいた。また先生より櫻部先生の『俱舎論』六章の研究会の際に制作された未出版の『順正理論』第六章の書き下し文をお貸し頂けたことは自身の『順正理論』翻訳にあたって非常にありがたいものであった。また、一色大悟氏や

横山剛氏等の主催する部派仏教研究会は自身の研究に対して忌憚のない意見を頂戴できる場として大変有益であり、勧誘していただいて感謝している。また大学の先輩である吹田隆徳氏と金俊祐氏に数年の間、毎週『俱舍論』破我品と諸注釈を輪読する会を開いていただけたのは自分にとって大変貴重な時間であった。また、自身の研究時間の確保のために忙しい身であるにも関わらず高校の授業の一部を分担してくださった中島正淳氏と明石寛成氏には感謝の念に耐えない。また、多忙の中、中島氏には本文の校正作業の助力を頂き、多くの誤りを訂正することができた。また、Charles DiSimone 先生には急なお願いであったにも関わらず本稿の英文要旨を添削していただけたのは非常にありがたかった。

最後に、自分を仏教と引き合わせてくれた青木氏と、研究する環境を与えてくださった祖父母と両親、自分の代わりに法務を行ってくれている弟に感謝する。

様々な方から授かったものを本稿で活かせることができているならば幸いである。

略号及び参考文献

略号

- AD P. S. Jaini ed., *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1959.
- AKBh P. Pradhan ed., *Abhidharma Kośabhāṣya of Vasubandhu*, K. P. Jayaswal Reserch Institute, Patna, 1967.
- AKK 『俱舍論』と同義、世親の著した『俱舍論』を示す。
- AKK (Gokhale) The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu, *JBBRAS*, 22.
- AKK (Potala) Cf. 西藏社科院贝叶经研究所 [2016] .
- AKLA **Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī (chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba)* by Pūrṇavardhana, Peking. No. 5594; Derge. No. 4093.
- AKTA **Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā (chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid)* by Sthiramati, Peking. No.5875; Derge. No. 4421.
- AKUp **Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Upāyikā (chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad nye bar mkho ba she bya ba)* by Śamathadeva, Peking. No. 5595; Derge. No. 4094.
- AKVy U. Wogihara ed., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, 山喜房佛書林, 1971(復刻).
- SN 松濤誠廉『馬鳴端正なる難陀』山喜房佛書林.
- SNi *Samyutta-Nikāya*, PTS.
- T. 大正新修大藏經.
- 『印仏研』 『日本印度学仏教学研究』
- 『俱舍論』 Cf. AKBh.
- 『俱舍論』 Cf. AKK と同義、世親の著した『俱舍論』を示す。
- 『ゴーカレ本』 Cf. AKK (Gokhale)
- 『ポタラ宮俱舍論』 Cf. 西藏社科院贝叶经研究所 [2016] .
- 『真諦俱舍論』 真諦訳『阿毘達磨俱舍釋論』 T. No. 1559 所撰の『俱舍論』
- 『藏訳俱舍論』 *Abhidharmakośa-kārikā (chos mngon pa'i mdzod kyi tshid le'ur)*, Peking. No. 5590; Derge. No. 4089.
- 『順正理論論』 衆賢作『阿毘達磨順正理論』 T. 1562 所撰の『俱舍論』
- 『顯宗論論』 衆賢作『阿毘達磨顯宗論』 T. 1563 所撰の『俱舍論』

『坐禪三昧經』	鳩摩羅什譯『坐禪三昧經』, T. No. 616.
『大智度論』	龍樹造, 鳩摩羅什譯『大智度論』, T. No. 1509.
『旧発智』	迦旃延子造, 僧伽提婆譯, 竺佛念譯『阿毘曇八韃度論』, T. No. 1543.
『新発智』	迦多衍尼子造, 玄奘譯『阿毘達磨發智論』, T. No. 1544.
『新婆沙』	五百大阿羅漢造, 玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』, T. No. 1545 .
『旧婆沙』	迦旃延子造 浮陀跋摩譯 道泰譯 五百羅漢釋『阿毘曇毘婆沙論』, T. No. 1546.
『心論』	法勝造, 僧伽提婆譯, 慧遠譯『阿毘曇心論』, T. No. 1550.
『心論經』	那連提耶舍譯, 優波扇多釋『阿毘曇心論經』, T. No. 1551.
『雜心論』	法救造, 僧伽跋摩譯『雜阿毘曇心論』, T. No. 1552.
『甘露味論』	瞿沙造, 曹魏代譯失三藏名『阿毘曇甘露味論』, T. No. 1553.
玄奘訳『俱舍論』	世親造, 玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』, T. No. 1558.
『俱舍釈論』	婆藪盤豆造, 眞諦譯『阿毘達磨俱舍釋論』, T. No. 1559.
『玄奘俱舍頌』	玄奘訳『阿毘達磨俱舍論本頌』, T. No. 1560. (Cf. 玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』所撰『俱舍頌』 T. No. 1558)
『順正理論』	衆賢造, 玄奘譯『阿毘達磨順正理論』, T. No. 1562.
『顯宗論』	衆賢造, 玄奘譯『阿毘達磨藏顯宗論』, T. No. 1563.
『光記』	普光述『俱舍論記』, T. No. 1821.
『宝疏』	法寶撰『俱舍論疏』, T. No. 1822.
『俱舍論講義』	法宣『俱舍論講義』
『大日本仏教全書』	仏書刊行会『大日本仏教全書』, 大日本仏教全書発行所, 1922.
《発智論》	『旧発智』『新発智』『旧婆沙』『新婆沙』所引の『発智論』の総称
《婆沙論》	『大毘婆沙論』・『毘曇毘婆沙論』の総称
『サウンダラナンダ』	Cf. SN.
『ディーパ』	CF. AD

参考文献

Armelin, Indumati

- [1978] *Le coeur de la loi suprême : traité de Fa-Cheng: Abhidharmahṛdayaśāstra de Dharmasrī*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Buswell, Robert. E. Jr.

- [1992] Buswell, Jr. "The Path to Perdition: The Wholesome Roots and Their Eradication." *Paths to liberation : the Mārga and its transformations in Buddhist thought*. edited by Robert E. Buswell, Robert M. Gimello, Studies in East Asian Buddhism, no. 7, University of Hawaii Press, pp. 107–134.
- [1997] "The "Aids to Penetration" (Nirvedhabhāgīya) According to the Vaibhāṣika School." *Journal of Indian philosophy*, 25-6, pp. 589–611.

Choi, Jin Kyoung

- [2010] “The Eightfold Path in Aśvaghōṣa's Saundarananda.” 『佛教大学大学院紀要(文学研究科篇)』 38号, pp.31–38

Chong, Liew Jew

- [2009] *The Sarvāstivāda doctrine of the path of spiritual progress*. University of Hong Kong.

Cox, Collet

- [1992] "Attainment through Abandonment: The sarvāsthivādin Path of Removing Defilements." *Paths to liberation : the Mārga and its transformations in Buddhist thought*. edited by Robert E. Buswell, Robert M. Gimello, Studies in East Asian Buddhism, no. 7, University of Hawaii Press.

Deleanu, Florin

- [2006] *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi: A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study* (2 vols., 680 pp.). Tokyo: The International Institute of Buddhist Studies.

Dessein, Bart

- [1998] "The Resonance of Ghoṣaka, Asiatische Studien." *Etudes Asiatiques (Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft / Revue de la Société Suisse - Asie)*, LII – 4, pp. 1001–1057.
- [1999a] "Ghoṣaka further resonates, Asiatische Studien." *Etudes Asiatiques (Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft / Revue de la Société Suisse - Asie)*, LIII, pp. 831–847.
- [1999b] *Samyuktābhidharmahr̥daya : heart of scholasticism with miscellaneous additions*, Buddhist traditions, vol. 33-35, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Dhammajoti, Bhikkhu KL

- [2007] *Sarvāstivāda Abhidharma*. Centre for Buddhist Studies, University of Hong Kong.

Eltschinger, Vincent

- [2016] "Aśvaghōṣa on Smṛti", Open Lecture, 13, March, 2016.
- [2020] "The "Dhyāna-Master" Aśvaghōṣa on the Path, Mindfulness, and Concentration Mārga", *Paths to Liberation in South Asian Buddhist Traditions*, ed. C. Pecchia & V. Eltschinger, Vienna, 2020, Austrian Academy of Sciences Press, pp. 99-176.

Frauwallner, Erich

- [1971] "Abhidharma-Studien III. Der Abhisamayavāda. " *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 15: 69–121.

Frauwallner, Erich (English translation by Sophie Francis Kidd)

- [1995] *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems*, State University of New York Press.

Guenther, Herbert V.

- [1974] Guenther. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Motilal Banarsidass, Delhi.

Hirakawa, Akira

- [1973] *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* by Akira Hirakawa .PartI-III. Tokyo, 1973–1978.

Johnston, E. H.

- [1928] *The Saundarananda of Aśvaghōṣa*. London: Oxford University Press.

Jong, J. W. de

- [1980] "Review of Charles Willemen, The essence of metaphysics. Abhidharmahṛdaya. Bruxelles, 1975;" I. Ar elin, *Le coeur de la loi suprême*. Traité de Fa-cheng. Abhidharmahṛdayaśāstra de Dharmasrī. Paris, 1978; *The Eastern Buddhist*, N.S., XIII, 1 (1980), pp. 151–158.

Kritzer, Robert

- [1992] "Samskārapratyayaṃ vijñānam in the Abhidharmakośa." 『印仏研』 41-1, pp. 18–22.
- [2005] *Vasubandhu and the Yogacarabhūmi: Yogacara Elements in the Abhidharmakośabhasya*. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, XVIII, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

Matsuda, Kazunobu

- [2016] "Sanskrit manuscript of Sthiramati's Commentary to the Abhidharmakośabhāṣya", *Sanskrit manuscripts in China II*, China Tibetology Publishing House, Beijing, pp. 48–52.
- [2020] "A Sanskrit manuscript of Vasubandhu's Abhidharmakośabhāṣya from Tiibet: An abbreviated bersion with a short commentary", *Sanskrit manuscripts in China III*, China Tibetology Publishing House, Beijing, pp. 205–214.

Mejor, Marek

- [1991] *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*, Alt-Und Neu-Indische Studien Nr.42, Franz Steiner Verlag, Stuttgart. Mejor.

Pradhan, P

- [1967] *Abhidharma Kośabhāṣya of Vasubandhu*, ed by P.Pradhan, Tibetan Sanskrit Works Series Vol.VIII, Patana.

Ruegg, David Seyfort

- [1977] "On a Yoga Treatise in Sanskrit from Qizil." *Journal of the American Oriental Society* 87, pp. 157–165.

Sakurabe, Hajime

- [1981a] "NOTES ON THE ABHIDHARMAKOŚA", 『インド学報』 3, インド学報社, pp. 19–22.

Schmithausen, Lambert

- [1976] "Die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit. Zur geschichtlichen Entwicklung einer spirituellen Praxis des Buddhismus". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 60 (1976), 241–266.

Shukla, Karuneshu

- [1973] *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Tibetan sanskrit Work Series 14. Patna.

Takahashi, Kōichi

- [2013] "Observation of the Body in the Bodhisattvabhūmi: Significance of the kayanupasyana in the Early Yogacara Philosophy", 『印仏研』 61-3, pp. 1197-1203.

la Vallée Poussin, Louis de

- [1917] "Critical notes to Saundaranandakavya" *Bulletin of the school of oriental studies*, London insitution. pp.133-140.

- [1923-1931] *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu: traduction et annotations*, 5vols., Paris.

la Vallée Poussin, Louis de (English translation by Leo M. Pruden)

- [1988-1990] *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4vols, Berkeley, Asian Humanities Press,

la Vallée Poussin, Louis de (English translation by Gelong Lodrö Sangpo)

- [2012] *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu: the treasury of the Abhidharma and its (Auto) commentary*, 4vols, Delhi : Motilal Banarsidass.

Vetter, Tilmann; Harrison, Paul

- [1998] "An Shigao's Chinese Translation of the Saptasthānasūtra", *Sūryacandrāya*. swisttal-odendorf.

Wayman, Alex

- [1962] *Analysis of the śrāvakabhūmi Manuscript*, (University of California publications in classical philology, v. 17) , Berkeley & Los Angeles.

- [2006] *The essence of scholasticism Abhidharmahr̥daya.T1550 : revised edition with a completely new introduction*. Motilal Banarsidass.

Willemen, Charles

[1975] *The essence of metaphysics : Abhidharmahṛdaya*. [Charles Willemen] , 1975.

Witzel, Michael

[1987] "The case of the shattered head." *Festschrift fuer W. Rau, (= StII 13|14)*, Reinbek, pp. 363–415.

Wogihara, Unrai

[1932–36] *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. ed by U. Wogihara, Tokyo 1932–1936; repr. Tokyo 1971.

Yamabe, Nobuyoshi

[2003] "On the School Affiliation of Aśvaghōṣa: ‘Sautrāntika’ or ‘Yogācāra’?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 26, No. 2. 2003. pp. 225–249.

Yamabe, Nobuyoshi and Sueki, Fumihiko

[2009] *The sutra on the concentration of sitting meditation*, Numata Center for Buddhist Translation and Research.

青原令知

[1988] 「俱舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra(1)」, 『印仏研』 36-2, pp. 67–69.

[1989] 「俱舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra(2)」, 『仏教史学研究』 32-1, pp. 50–80.

[1992a] 「俱舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra(3)」, 『印仏研』 40-2, 印度学仏教学研究会, pp. 143–147.

[1992b] 「俱舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra(4)」, 『仏教学研究』 48, pp. 21–39.

[1993] 「徳慧の『随相論』」, 『印仏研』 41-2, pp. 185–189.

[2002] 「『俱舎論』における四諦十六行相の定義」, 『初期仏教からアビダルマへ』 平楽寺書店, pp. 241–258.

[2003] 「徳慧『随相論』の集諦行相解釈」, 『印仏研』 51-2, pp. 186–191.

秋本 勝

- [2016] 『仏教実在論の研究（上）』, 山喜房.
- [2019] 「『俱舍論』安慧釈 (TA) に見られる『順正理論』 (NA): 三世実有説を巡って」, 『京都女子大学宗教・文化研究所 研究紀要』 31, pp. 51-74.
- [2020] 『仏教実在論の研究（下）』, 山喜房.

阿部真也

- [2005] 「説一切有部の四善根について」, 『印仏研』 53-2, pp. 141-144.

阿部貴子

- [2012] 「『瑜伽師地論』 「声聞地」 の行者観」, 『日本仏教学会年報』 78, pp. 159-188.

石田一裕

- [2010] 「ガンダーラ有部と『瑜伽行派』」, 『印仏研』 58-2, pp. 951-948.
- [2012] 「有部と初期瑜伽行派の関係」, 『仏教文化紀要』, pp. 77-101.

一色大悟

- [2014] 「説一切有部アビダルマ文献における *śraddhā*」, 『仏教文化研究論集』 pp. 17-26.
- [2018] 「木村泰賢の説一切有部アビダルマ文献史研究—近代日本の仏教学の起源に関する—考察—」, 『東京大学・全南大学学術交流シンポジウムプロシーディングス』 4, pp. 81-89.
- [2020a] 「有部アビダルマ論書に対する発達史観」, 『対法雑誌』 1, pp. 7-26.
- [2020b] 『順正理論における法の認識—有部存在論の宗教的基盤に関する—研究—』, 山喜房.

印順

- [1968] 『説一切有部爲主的論書與論師之研究』, 協林印書館(承印), 1968.6, 復刻, 印順法師佛学著作全集 | 第 15 卷, 中华书局, 2009.

榎本文雄

- [1985] 「初期仏典と論書の伝承史研究に向けて」, 『佛教論叢』 29, pp. 134-137.

- [2002] 「ヘルンレ写本中の『雑阿含』断片をめぐって」, 『初期仏教からアビダルマへ：桜部建博士喜寿記念論集 通号』 pp. 129–153(L).
- [2001a] 「偈文の解釈研究」, 『真理の偈と物語（上）』大蔵出版.
- [2001b] 「解説『法句譬喩経』覚え書き」, 『真理の偈と物語（下）』大蔵出版.
- [2004] 「根本説一切有部」の登場」, 『インド哲学仏教思想論集』永田文昌堂, pp. 651–677.

荻原雲来・木村泰賢

- [1920] 『国訳大蔵経 論集部 十一』, 国民文庫刊行会.

荻原雲来・山口益

- [1934] 『称友俱舎論書（二）』, 梵文俱舎疏刊行会.

小谷信千代

- [1995] 『チベット俱舎学の研究：「チムゼー」賢聖品の解説』, 文栄堂書店.
- [2000] 『法と行の思想としての仏教』, 平楽寺書店.

小谷信千代・秋本勝・福田琢・本庄良文・松田和信・箕浦暁雄

- [2012] 「新出梵本『俱舎論安慧疏』(界品)試訳(2)」, 『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』 29, pp. 1–32.

小谷信千代・本庄良文

- [2007] 『俱舎論の原典研究 随眠品』, 大蔵出版.

桂 紹隆

- [2002] 「ヴァスバンドゥの刹那滅論証」, 『初期仏教からアビダルマへ：桜部建博士喜寿記念論集 通号』 pp. 259–276(L).

梶 哲也

- [2016] 「説一切有部における二種随増について」, 『印仏研』 64-2, pp. 170–173.

加藤 純章

- [1973] 「有漏・無漏の規定」, 『印仏研』 21-2, pp. 635–639.

[1989] 『経量部の研究』, 春秋社.

加藤宏道

[1985] 「断惑論の特質」, 『印仏研』 33-2, pp. 56–61.

河村孝照

[1960] 「凡夫地より聖地への過程における一考察」, 『印仏研』 8-2, pp. 625–628.

木村泰賢

[1935] 『小乗佛教思想論』, 明治書院. (Cf. 『木村泰賢著作集』 四卷)

木村紫

[2016] 『『俱舎論』を中心とした有身見の研究』, 立正大学.

金敬姫

[2012] 『説一切有部における現観道形成の研究』, 大谷大学.

楠本信道

[2007] 『「俱舎論」における世親の縁起観』, 平楽寺書店.

久留宮圓秀

[1981] 「法華経の *adhimkti*」, 『大崎学報』 134, pp. 1–22.

現銀谷 史明

[2017] 『俱舎論註『解脱道解明』』, 起心書房.

西藏社科院贝叶经研究所

[2016] 「《阿毗达磨俱舍论》写本推介」, 『西藏贝叶经研究』 2016, pp. 99–142.

齋藤唯信

[1905] 『俱舎論講義』, 哲学館大学.

佐伯旭雅

[1887] 『冠導阿毘達磨俱舍論』, 法蔵館.

佐伯旭雅・杉原春洞勘文

[1886] 『俱舍論名所雜記』, 法蔵館.

佐久間 秀範

[1992] 「『現觀莊嚴論』をめぐる三身説グループによる第一章十七偈改変の経緯」,
『般若波羅蜜多思想論集：真野龍海博士頌寿記念論文集』, pp. 183–194.

櫻部建

[1952] 「説一切有の立場」, 『大谷学報』 111、pp. 34–53.

[1955] 「シャマタデーワ` の依用する中阿含について」, 『印度学仏教学論叢』, pp. 155–
161.

[1969] 『俱舍論の研究：界・根品』, 法蔵館.

[1975] 『仏教語の研究』, 文栄堂書店.

[1981] 『仏典講座 1 8 俱舍論』, 大蔵出版.

[1997] 『増補・仏教語の研究』, 文栄堂書店.

櫻部建・小谷信千代

[1999] 『俱舍論の原典解明 賢聖品』 法蔵館.

櫻部建・小谷信千代・本庄良文

[2004] 『俱舍論の原典研究 智品・定品』 大蔵出版.

櫻部建・加治洋一

[1996] 『新国訳大蔵経 毘曇部 1』 大蔵出版.

[2000] 『新国訳大蔵経 毘曇部 2』 大蔵出版.

佐々木現順

[1958a] 「"khanti,kānti,kṣānti"」, 『印仏研』 7-1, pp. 37–42.

[1958b] 『阿毘達磨思想研究』 弘文堂.

佐々木閑

- [2000] 「婆沙論と律」, 『印仏研』 49-1, pp. 86–94.
- [2003] 「六足と「婆沙論」」, 『印仏研』 52-1, pp. 142–147.
- [2007] 「「婆沙論」諸本の相互関係」, 『印仏研』 56-1, pp. 167–173.
- [2011] 「「婆沙論」の構造分析における留意点」, 『印仏研』 59-2, pp. 164–172.

真田康道

- [1986] 「「無生法忍」の成立について」, 『人文学論集』 20, pp. 1–16.

声聞地研究会（大正大学総合佛教研究所声聞地研究会）

- [1998] 『瑜伽論声聞地：第一瑜伽処』, 山喜房佛書林.

清水俊史

- [2015] 「説一切有部修道論における業滅の教理展開」, 『仏教史学研究』 57 -2, pp. 1–21.

下田正弘

- [1985] 「四念処に於ける不浄観の問題」, 『印仏研』 33-2, pp. 130–131.
- [1991] 「浄楽我常—仏教におけるアートマン受容の一通路—」, 『仏教学』 31, pp. 1–23(L).

釋開仁

- [2006] 「《雜阿含經》(788 經)之正見増上」, 『福巖佛學研究』 1, pp. 33–68.

周 柔含

- [2004] 「「煖」法説成立における「四句法」の一考察」, 『宗教研究』, 77-4, pp. 230–231.
- [2005a] 「「頂」法成立説における「頂」法の位置に関する一考察」, 『印仏研』 53-2, pp. 126–128.
- [2005b] 「順決択分に関わる「三善根」説の一考察」, 『法華文化研究』 31, pp. 69–84.
- [2005c] 「順決択分における「忍」善根成立説の一考察」, 『印仏研』 54-1, pp. 112–116.
- [2009] 『順決択分の研究』, 山喜房仏書林.

鈴木紀裕

[1977] 「有部阿毘達磨に於ける四善根について」, 『印仏研』 26-1, pp. 340-342.

ソウチャイ, タン

[2003] 「説一切有部における邪見の概念--『俱舍論』 「随眠品」を中心として」, 『仏教文化研究論集』 7, pp. 58-84.

宋雲鳳

[2010] 『《阿毘達磨大毘婆沙論》中〈世第一法〉之研究』, 華梵大學.

孫 儷茗

[2003a] 「説一切有部の修行段階説と三善根の関係について」, 『仏教学研究』 58・59, pp. 259-288.

[2003b] 「『婆沙論』における順福分善根について」, 『パーリ学仏教文化学』 17, pp. 55-63.

[2004a] 「『婆沙論』における三善根と四慧の関係について」, 『宗教学会』 339, pp. 252-253.

[2004b] 「『婆沙論』を中心とする説一切有部の修道論: 主に見道以前の修習を中心とした研究」, 龍谷大学, 博士論文.

高木俊一

[1919] 『俱舍教義』, 興教書院.

富貴原章信

[1970] 『賢聖義略問答の研究』, 神田喜一郎(優鉢羅室叢書).

田中教照

[1975] 「阿毘曇心論系と大毘婆沙論の修行道論のちがいについて」, 『印仏研』 24-1, pp. 172-173.

[1976] 「修行道論より見た阿毘達磨論書の新古について」, 『仏教研究』 5, 国際仏教徒協会, pp. 41-54.

[1982] 「初期アビダルマ論書における四念処論」, 『仏教教理の研究』 pp. 195-215.

[1983a] 「『舍利弗阿毘曇論』の「道品」について」, 『宗教研究』 255, pp. 232-233.

- [1983b] 「有部の四念住について」, 『印仏研』 31-2, pp. 14–18.
- [1987] 「使品より見た『阿毘曇心論』の位置」, 『印仏研』 36-1, pp. 28–35.
- [1993] 『初期仏教の修行道論』, 山喜房仏書林.

田中裕成

- [2015] 「『坐禅三昧経』における出世間道」 『佛教大学仏教学会紀要』 20, pp. 125–146.
- [2016a] 「『ウダーナヴァルガ・ヴィヴァラナ』における有漏の忍」, 『印仏研』 64-2, pp. 877–874.
- [2016b] 「有部系アビダルマにおける「有漏の忍」と「世間的な正見」: 『ウダーナヴァルガ・ヴィヴァラナ』の解釈から」, 『佛教大学仏教学会紀要』 21, pp. 175–203.
- [2016c] 「有部系論書における四念住と四顛倒」, 『印仏研』 65-2, pp. 347–344.
- [2017] 「有部系論書における七処善三義観」, 『佛教大学仏教学会紀要』 22, pp. 69–88.
- [2018a] 「有部系論書における四善根と信の關係の由来」, 『佛教大学大学院紀要. 文学研究科篇』 46, pp. 19–36.
- [2018b] 「《発智論》以前における見智四句分別」, 『仏教論叢』 62, pp. 206–212.
- [2019a] 「『サウンダラナンダ』 16.30-33 にみる二つの系統」, 『印度學佛教學研究』 67-2, pp. 999–994.
- [2019b] 「《婆沙論》における阿毘達磨論師と分別論師と譬喩師の四聖諦説」, 『佛教大学大学院紀要』 47, pp. 33–47.
- [2019c] 「アシュヴァゴーシャと医師チャラカ」, 『佛教論叢』 63, pp. 9–16.
- [2019d] 「『禅法要解』に組み込まれた『サウンダラナンダ』の四諦説」, 『佛教大学仏教学会紀要』 24, pp. 81–94.
- [2019e] 「俱舍論における非伝説句の立場 —総縁法念住の内容を巡って—」, 『印仏研』 68-1, pp. 110–114.
- [2020] 「三啓集に収められたサウンダラナンダの異読について」, 『佛教大学仏教学会紀要』 25, pp. 91–109.
- [2021a] 「新出俱舍論本頌写本に見る毘婆沙師的改変」, 『印仏研』 69-x, (予定).
- [2021b] 「新出梵文俱舍頌 (IV.3, V.27) と諸俱舍頌の關係」 『対法雑誌』 2, (予定).

塚本啓祥

- [1985] 「アンダカ派の形成と他派との論諍」 『仏教と異宗教: 雲井昭善博士古希記念』 143–158(L).

塚本啓祥・松長有慶・磯田照文

[1990] 『梵語仏典の研究 III 論書編』平楽寺書店.

デレアヌ, フロリン

[2007] 「『声聞地』の成立とその背景」, 『東洋の思想と宗教』24, pp. 1-12.

飛田康裕

[2006] 「なぜ、説一切有部の四念住の修習内容は変遷したのか(1)」, 『論叢アジアの文化
と思想』15, pp. 1-29.

中村元

[1978] 『ブッダの真理のことば感興のことば』, 岩波書店.

[1984] 『ブッダのことば』, 岩波文庫.

並川孝儀

[2011] 『正量部の研究』, 大蔵出版.

西義雄

[1934] 「有部宗内に於ける発智系、非発智系等の諸種の学説及び学統の研究」, 『宗教研
究』11-4, pp. 18-33.

[1948] 「小乗論に於ける三乗思想」, 『東洋大学紀要』5, pp. 15-35.

[1975] 『阿毘達磨仏教の研究』, 国書刊行会.

西村実則

[1985] 「『俱舍論』の成立と『甘露味論』」, 『大正大学総合佛教研究所年報』7, pp. 1-
23.

[1993] 「四念処の一考察」, 『仏教論叢』37, pp. 43-46.

[2002] 『アビダルマ教学』, 法蔵館.

[2013] 『増補アビダルマ教学』法蔵館. 初版, 西村 [2002] 『アビダルマ教学』法蔵館.

袴谷憲昭

[1986] 「Pūrvācārya 考」, 『印仏研』34-2, pp. 93-100.

林寺正俊

[2005] 「アビダルマにおける四念処」, 『日本仏教学会』 70, pp. 43-58.

早島鏡正

[1974] 「仏教真理観における ādinava の研究」, 『印仏研』 22-2, pp. 568-577.

原田和宗

[1996] 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問(I)」, 『インド学チベット学研究』 1, pp. 135-193.

[1999] 原田和宗「「唯識二十論」ノート 1 - そのテキスト校訂と解釈学上の諸問題 -」
『仏教文化』 9, pp. 131-188.

伴戸昇空

[1984] 「《研究ノート》顕宗論の性格 其一」, 『ARI紀要』 3, pp.134-124(L).

兵藤一夫

[1990] 「四善根について: 有部に於けるもの」, 『印仏研』 38-2, pp. 871-875.

[2000] 「有部論書における『阿毘曇心論』の位置」, 『アビダルマ仏教とインド思想』,
春秋社, pp. 129-150.

[2002] 「経量部師としてのヤショーミトラ」, 『初期仏教からアビダルマへ』 平楽寺書店,
pp. 315-336.

平岡聡

[2007] 「『出曜経』の成立に関する問題」, 『印仏研』 55-2, pp. 181-187.

平川彰

[1971] 「富貴原章信著「賢聖義略問答の研究(優針羅室叢書)」」, 『古代学』 17-4, pp.
244-246.

[1998] 『真諦譯對校阿毘達磨俱舍論』 山喜房佛書林.

平沢一

[1985] 「聖諦現観における忍の働きについて」 『印仏研』 33-2, pp. 283-287.

福田 琢

- [1988] 「「順正理論」の三世実有説」『仏教学セミナー』48, pp. 48–68.

福原 亮巖

- [1965] 『有部阿毘達磨論書の発達』永田文昌堂.
[1973] 『梵本藏漢英和譯合璧阿毘達磨俱舍論本頌の研究：界品・根品・世間品』、永田文昌堂.
[1974] 『梵本藏訳漢訳合璧阿毘達磨俱舍論本頌の研究：業品・随眠品』、永田文昌堂.

藤井玄珠

- [1892] 『阿毘達磨俱舍論校註』、永田文昌堂.

藤本文雄

- [1984] 「天台における『俱舍論』研究の系譜」、『天台学報』26, pp. 135–139.
[1986a] 「『俱舍頌疏北林鈔』について」、『印仏研』34-2, pp. 72–77.
[1986b] 「『俱舍論』賢聖品における減縁減行について」、『天台学報』28, pp. 93–97.

藤本 晃

- [2005] 「預流果への道：随法行と随信行」『パーリ学仏教文化学』19, pp. 53–63.

舟橋一哉

- [1987] 『俱舍論の原典解明 業品』法蔵館, (新装版 2011 年).
[1952] 『原始仏教思想の研究』法蔵館.

舟橋水哉

- [1933] 『俱舍論講義』, 東方書院, 1933. (rep. 名著出版, 1976)

阿 理生

- [1976] 「四善根位—その成立並び唯識観との結合について」、『印仏研』44-1, pp. 156–157.

細田典明

- [1996] 「『阿梨吒經』考 ——蛇と筏の譬喩」, 『インド思想と仏教文化』春秋社, pp. 191-202.
- [1997] 「古ウパニシャッドと原始仏教」, 『印仏研』45-2, pp. 92-100.

本庄 良文

- [1987] 「馬鳴詩のなかの経部説」 『印仏研』36-1, pp. 87-92.
- [1989] 『梵文和訳決定義経・註』民族社.
- [1989b] 「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料—賢聖品(1)—」, 『三康文化研究所年報』21, pp. 1-29.
- [1990a] 「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料—賢聖品(2)—」, 『佛教研究』19, pp. 161-179.
- [1990b] 「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料—賢聖品(3)—」, 『神戸女子大学教育諸学研究論文集』4, pp. 41-59.
- [1990c] 「『釈軌論』第四章-世親の大乗仏説論(上)-」, 『神戸女子大学(文学部)紀要』23-1, pp. 57-70.
- [1994] 「『俱舎論』における余部阿含の引用」, 『仏教論叢』38, pp. 51-56(L).
- [1995] 「玄奘訳『俱舎論』における「順」の意味」, 『佛教論叢』39, pp. 3-8.
- [2011] 「アビダルマ仏教と大乗仏教-仏説論を中心に-」桂紹隆 編『シリーズ大乗仏教2 大乗仏教の誕生』春秋社. pp. 173-204. (第二版にて一部訂正)
- [2014a] 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上』大蔵出版.
- [2014b] 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 下』大蔵出版.

前田恵学

- [1964] 『原始佛教聖典の成立史研究』, 山喜房佛書林.

梶田善夫

- [1984] 「発智・大毘婆沙論における世第一法の一考察」, 『佛教大学仏教文化研究所所報』1, pp. 7-9.

松島 央龍

- [2009] 「衆賢の刹那滅論証」, 『仏教学研究』65, pp. 21-50(L).

松田和信

- [2008] 「海外ニュース チベット自治区に保存された梵文写本の目録編纂—その二十有
余年の紆余曲折—」, 『仏教学セミナー』 88, pp. 25–36.
- [2010] 「五蘊論ステイラマティ疏に見られるアーラヤ識の存在論証」, 『インド論理学研
究』 I, pp. 195–211.
- [2014a] 「俱舎論注釈書「真実義」の梵文写本とその周辺」, 『インド哲学仏教学論集』 2,
pp. 1–21.
- [2014b] 「ステイラマティ疏から見た俱舎論の二諦説」, 『印仏研』 63-1, pp. 166–174.

松濤誠廉

- [1981] 『馬鳴端正なる難陀』 山喜房仏書林.

水野弘元

- [1981] 『法句経の研究』 春秋社.

三友健容

- [2007] 『アビダルマディーパの研究』 平楽寺書店.

宮下晴輝

- [1983] 「俱舎論註釈書 Tattvārtha の試訳 —第七章第一偈より第六偈まで—」 『佛教学セミ
ナー』 38, pp. 110–84.
- [1986] 「『俱舎論』における本無今有論の背景: 『勝義空性経』の解釈をめぐって」,
『仏教学セミナー』 44, pp. 7–37.

森章司

- [1965] 『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』, 東京堂出版
- [1973] 「新・旧「婆沙論」の引用経について」, 『印仏研』 21-2, pp. 374–379.
- [1975] 「国訳毘曇六 補注」, 『国訳毘曇六』 大東出版社.
- [1976] 「発智六足論における四諦説」, 『印仏研』 24-2, pp. 56–60.

八尾 史

- [2013] 『根本説一切有部律薬事』 連合出版.

安原 星子

[1983] 「順正理論 弁差別品の一問題」, 『ARI 紀要』 2, pp. 37-53.

山口益・舟橋一哉

[1955] 『俱舍論の原典解明 世間品』 法蔵館.

山田龍城

[1959] 『大乘佛教成立論序説』 平楽寺書店.

山部能宜(主任)・藤谷隆之・原田泰教

[2002] 「馬鳴の学派所属について —Saundarananda と 『声聞地』 の比較研究—(1)」, 『仏教文化』 12, pp. 1-65.

若原 雄昭、武田 宏道、青原 令知、乗山 悟、那須 円照、渡辺 親文、高岡 秀暢、 Naresh Man
Bajracharya

[2003] 「梵語仏教写本の文献学的研究」 『龍谷大学仏教文化研究所紀要』 通号 42, pp. 28-50(L).

横山剛

[2014a] 「中観派における Śraddhā の定義的用例：『中観五蘊論』に基づく訳語の検討」
『仏教文化研究論集』 17, pp. 37-44.

[2014b] 「『牟尼意趣莊嚴』 (Munimatālamkāra) における一切法の解説」, 『密教文化』
233, pp. 100-74.

吉元信行

[1990a] 「原始仏教における三十七道品の形成」, 『仏教学セミナー』 52, pp. 15-27.

[1990b] 「三十七道品における五根・五力の位置」, 『印仏研』 39-1, pp. 17-22.

渡辺章悟

[1987] 「顛倒論試稿」 『仏教学』 23, pp. 51-83.

渡辺 樞雄

[1954]

渡辺 樞雄・水野 弘元

[1932] 『國譯一切經』 毘曇部二十. 大東出版社.

李学竹・加納和雄

[2016] 「梵文校訂『牟尼意趣莊嚴』第一章 (fol. 48r4–58r5) — 『中觀五蘊論』にもとづく一切法の解説—」, 『密教文化』 234, pp. 120–83

劉婷婷

[2020] 「説一切有部の形色実有説について—衆賢の『順正理論』における形色の存在証明をお中心に—」, 『龍谷大学仏教学研究室年報』 24, pp. 145–162.

序論

仏教では煩悩を断じ、輪廻から解脱することを目標とする。その際に、煩悩を断ずる方法が修行である。しかし、仏教の修行は一つだけ、というわけではなく、不浄観や数息観を始め、四念住や八正道のように三十七菩提分法に収められるものまで多岐にわたる。そして、それらの修行徳目は個別的に説かれ、体系的には示されない。このような傾向は六足論のような初期の論書においても同様である。しかし、《発智論》になると断惑論などの修行体系を背景として有する修行徳目の記述が散見されるようになる。つまり、直接的に説かれないものの《発智論》の段階で既に修行体系が整備されているのである。そして、《婆沙論》では《発智論》のそのような箇所を注釈する際に、それぞれの修行徳目が修行体系中にどのように位置するのか明瞭に示されるようになる。しかし、《婆沙論》はあくまで《発智論》の注釈書であるために、修行徳目ごとの断片的な記述に終始し、修行順序の記述こそ示されることもあるが、特定の章や節を設けて説一切有部の修行体系をまとめた形では説明しない。一方で、アビダルマを簡潔にまとめることを目的とした『甘露味論』や『心論』では、修行徳目は章を設けて簡潔に体系化され、修行体系として記述される。そして、『心論』以後の論書である『心論経』、『雑心論』、『俱舎論』、『順正理論』、『アビダルマ・ディーパ』では修行体系が一つの章にまとめて記述される方針が踏襲されていった。その中でも世親によって著された『俱舎論』は簡潔明瞭な記述であることから様々な人達が重要視し、研究を行ってきた¹。日本でも『俱舎論』は俱舎学として仏教の基礎学として確固たる地位を築いていた²。このこともあってか、説一切有部の修行体系を説明する際には

¹ 有部諸論書についての書誌情報や先行研究については多岐にわたり膨大に存在するため、序論に節を設けて説明は行わず、本論の検討の際に必要なに応じて紹介した。なお、漢訳アビダルマ文献については福原 [1965]、山田 [1959]、特に《婆沙論》については渡辺 [1954]、周 [2009]、佐々木 [2007, 2011] に詳しい。また有部諸論書の梵文資料については塚本・松長・磯田 [1990] に詳しい。また、『俱舎論』の歴史的背景については櫻部 [1969, 1981]、近年の研究史として楠本 [2007] が詳しい。『アビダルマ・ディーパ』に関しては三友 [2007] が詳しい。必要に応じて適宜そちらを適宜参照されたい。

² そのような日本の俱舎学の伝統については明治の中頃、藤井 [1892] や佐伯 [1887] によって冠注の形で整理が行われた。また、俱舎学が近代アビダルマ研究に与えた影響については一色 [2018, 2020] が説明を施している。

『俱舎論』第六章に説かれる修行体系³を用いることが多く、『俱舎論』の修行体系こそが説一切有部の修行体系であるとして、広く認知されている。

しかし、『俱舎論』の記述がカシュミール有部の毘婆沙師、いわゆる有部正統派⁴のものであるのかについては、古くから議論が存在した。『俱舎論』では経部の立場から有部の宗義に対して批判が加えられている箇所もあれば、有部の立場から経部の宗義の批判を行う箇所もある。このような理長為宗とも言われる『俱舎論』の立場、いわゆる「部宗の摂属」については俱舎学の頃から『俱舎論』の問題点として注目されていた。その中、加藤 [1989] は、『俱舎論』における「伝説 (kila)」の語を検証し、伝説句の箇所は経部の立場から世親が有部の教理を批判している箇所であると論証した。また、向井 [1970] や袴谷 [1986] を発端として宮下 [1986]、Kritzer [1992, 2005]、原田 [1996] を始めとする諸研究者の検討によって世親の個人的な見解については Yogacāra 文献群との関連することも判明した⁵。このように『俱舎論』の一部の記述には有部正統派以外の見解が混在している可能性が明らかとなった。

しかし、『俱舎論』で議論することなく教理がつらつらと述べられている箇所については、無批判に有部の正統な教義であると受け入れられている。そのような中、『俱舎論』の修行体系については、田中教照 [1975] 等⁶によって三義観七処善の有無という他の有部論書との相違点が指摘され、兵藤 [1990] 等⁷によって四善根位における信の有無という他の有部論書との相違点が指摘されていた。しかしそれらの研究では相違点を指摘するものの、相違する理由までは検討されていない。

³ 『俱舎論』の修行体系のおおまかな構造については様々な研究が概説している（特に小谷 [1995] の序説の記述が最も明快である）。そこで本稿では特にこれを改めて詳細に説明はしない。また、今回取り扱う徳目についてはそれぞれの章で解説を施したので、そちらを参照されたい。

⁴ 本稿では説一切有部のカシュミール毘婆沙師を有部正統派と位置づける。説一切有部の枠組みや毘婆沙師の立場や地位的な問題、またその正統性については先行研究で明らかになっているとは言い難い。しかし、今は作業仮説として、一般的に有部正統派として認められる立場を有部正統派としたい。すなわち、本稿では説一切有部のカシュミール毘婆沙師とは六足発智を権威として認める立場であり、《婆沙論》にける評説の立場であり、『顕宗論』と『順正理論』の著者である衆賢が死守した立場を有部正統派と呼称する。今後、本稿の研究成果を踏まえた上で厳密な検討が必要であろう。

⁵ また、Kritzer [1992] や原田 [1999] はこれらの『俱舎論』と Yogacāra 文献群の関係性から世親は瑜伽行唯識学派の立場で『俱舎論』を著したと結論づける。またこの理解に関して兵藤 [2002] は『俱舎論』執筆時の世親所属部は断言することは不可能であると批判している。

⁶ 研究史の詳細については第二章、第三章、第四章それぞれの冒頭部を参照。

⁷ 研究史の詳細については第一章の冒頭部を参照。

そこで、本稿では、諸々の有部論書の比較検討を行い、いくつかの修行徳目の発展史を明らかにする。そして、修行徳目の発展史上に『俱舎論』はどのように位置づけられるのか検討を行い、有部修行体系における『俱舎論』の修行体系の特異性を明らかにし、『俱舎論』の記述を無批判に説一切有部の正統な記述とみなす危険性を明らかにしたい。

まず、第一章「有部系論書における煖と頂と信の関係」では、先行研究の『俱舎論』煖頂において信がとられないとの指摘を受け、四善根中の煖と頂について検討を行い、『俱舎論』の煖頂に信の記述が説かれない理由を探る。検討に際しては、有部系論書における記述の起源と系統を明らかにできるように心がける。そして、『俱舎論』のそれらの起源や系統に対する立場を考察する。

第二章「《発智論》と《婆沙論》における三義観七処善」では、先行研究の『心論』系論書に三義観七処善が説かれないとの指摘を受け、三義観七処善の起源と展開について検討を行い、『俱舎論』を始めとする『心論』系論書において三義観七処善が説かれない理由を探る。検討に際しては、『発智論』の記述が《婆沙論》でどのように発展したのかに注視する。そして、『発智論』の記述と諸論書の関係を明らかにする。

第三章「有部系論書における四念住説の位置付け」では、先の章の検討を受け、三義観七処善が位置づけられる四念住の性格を明らかにすべく、諸論書における四念住と四顛倒の関係を検討する。検討に際しては、有部系論書における古層と新層に注視する。そして、四念住説に三義観七処善が加えられた理由を探る。

第四章「俱舎論修行体系における三義観七処善」では、先の章の検討を受け、『俱舎論』の四念住説において三義観七処善が説かれないことに対する諸注釈の見解について検討を行い、『俱舎論』の記述について諸注釈書がどのような態度をとっているのか明らかにする。検討に際しては、諸注釈で立場が相違する理由について注視する。そして、諸注釈の見解に基づいて、『俱舎論』が三義観七処善を説かなかった理由や、『俱舎論』はカシュミール毘婆沙師にとって不備のある論書とみなされていた点を考察する。

第五章「新出梵文俱舎頌 (IV.3, V.27) と諸俱舎頌の関係」では、先の章の検討を受け、『俱舎論』末尾の偈において「概ね (prāyas)、カシュミール毘婆沙師の理によって成就したアビダルマが私によって説かれた (VIII. 40ab)」と説かれた意図をさぐるべく、新出俱舎論頌写本（『ポタラ宮俱舎頌』）と諸俱舎頌の関係を検討した。そして、この検討を通して『俱舎頌』の時点で既にカシュミール毘婆沙師にとって不備のあるものとして説かれた可能性について考察する。

本論では以上の五章の検討によって、有部修行体系における『俱舍論』の修行体系の特異性と
その背景、『俱舍論』の立場を明らかにしたい。

第一章 有部系論書における煖と頂と信の関係

第一節 問題の所在

四善根とは煖・頂・忍・世第一法の四つの位からなる修行体系中の一つの階位である（修行体系中の位置付けに関しては右記の図を参照）。この階位では、修行者は有漏の慧によって四諦の十六行相三十二種を繰り返し分析し、観察を研ぎ澄まさせていく。そして、四善根位の最後、世第一法の直後に、無漏の慧が生じ、煩惱の断が開始される。そして、この断の開始より修行者は聖者と呼ばれるようになるのである。故に、この四善根位こそが凡夫と聖者の分水嶺であり、修行体系の要であると言えよう。

古くから多く四善根に対する研究がある。文献学的な研究として、古くは西 [1948] の研究があり、近年の研究としては金 [2012] が挙げられる。初期の四善根の研究⁸は西 [1948] 以後、その成立論が特に注目される傾向にあり、次

『俱舍論』に説かれる修行体系		
異生 (凡夫)	準備 (四聖種等)	
	三賢	入修二法門
		別相念住
		総相念住
	四善根 (順決択分)	煖
		頂
忍		
世第一法		
聖者	見道	見道十五心
	修道	四諦の観察

⁸ 初期の四善根研究としては以下の研究が挙げられる。西 [1948] ・山田 [1959] ・河村 [1960] ・印順 [1968] ・田中教照 [1975] ・阿理生 [1976] ・森 [1976] ・田中教照 [1976] ・鈴木 [1977] ・榊田 [1984] ・西村 [1985] ・平澤一 [1985] ・田中教照 [1987] 。

いで兵藤 [1990] 以後の研究⁹では思想的な変遷や内容について多く取り扱われる傾向にあった。そして周 [2009] によって《婆沙論》の四善根説が網羅的に精密に研究され、有部の四善根説の詳細が明らかとなった。このように、様々な先行研究の成果によって、四善根の全体像が見えてきたといえよう。しかし、その一方で、四善根位の枝葉末節には明らかになったとは言い難い様々な点が存在する。その一つが四善根位と信の関係である。

先行研究において、四善根説における「信」に注目したのは兵藤 [1990] であった。その後、阿部 [2005] ・金 [2012] によって『俱舎論』四善根説、特に最初の煖・頂において信との関係が注目され、『俱舎論』では信についての言及がないという特徴が指摘された。しかし、いずれの先行研究においても、何故そのような特徴が見られるのかについては深く言及していない。また、周 [2009] は『新婆沙』を中心に検討して《婆沙論》四善根説における信との関係について言及するが、《婆沙論》以外の論書における信と四善根の関係については言及しない。一方で、信を四善根の煖・頂と関連付ける論書も存在する。それは、《発智論》・『甘露味論』・『雑心論』・『順正理論』（・『顕宗論』¹⁰）・『ディーパ』である。そこで、本章では、これら修行体系を述べる論書における煖と頂と信の関係を、信の対象と教証との二点から調査し、どのような傾向が見いだせるのか分析してみたい¹¹。

⁹ 兵藤 [1990] 以後の研究としては以下の研究が上げられる。兵藤 [1990] ・本庄 [1995] ・小谷 [1995] ・小谷 [2000] ・孫 [2003a] ・孫 [2003b] ・孫 [2004a] ・孫 [2004b] ・周 [2004] ・周 [2005a] ・周 [2005b] ・周 [2005c] ・阿部真也 [2005] ・周 [2009] ・石田 [2012] ・金 [2012] 。また、四善根を取り扱った海外の研究としては以下の研究が挙げられる。Guenther [1974] ・Cox [1992] ・Buswell [1992] ・Buswell [1997] ・Dessein [1998] ・Dessein [1999] ・Dhammajoti [2007] ・Chong [2009] 。

¹⁰ 『顕宗論』は『順正理論』と記述が重複するので本稿では取り扱わなかった。

¹¹ 『婆沙論』においては様々な理解が併記され、主軸となる修行体系は説示されない。また、四善根に信を関連付ける記述も見られるが、その数は多く、取り扱えば煩雑となる恐れがある。そこで本章では有部修行体系を体系的に述べる論書を中心に検討し、適宜《婆沙論》の関連記述を援用するに留めたい。

第二節《発智論》の煖・頂

先ずは最も古い四善根の記述と考えられる《発智論》の煖と頂の記述をみてみたい¹²。《発智論》では修行の段階を体系的には述べないが、説一切有部の修行体系の構成要素となる重要な概念が散説される。四善根に関連する記述もそのように散説される一つである。

さて、煖であるが、《発智論》では次の様に述べられる。

『新発智』 [T. 26.919a5-8] ; Cf. 『旧発智』 [T.26.772b27-29] ; 加治・櫻部 [1996, p. 33] .

云何煖。答若於正法毘奈耶中。有少信愛¹³。如世尊爲馬師井宿二苾芻説。此二愚人。離我正法及毘奈耶。譬如大地去虚空遠。此二愚人。於我正法毘奈耶中。無少分煖

【問】何故、暖かさ（煖）というのか。【答】答える。もし、正法・律に対して僅かな信愛が有れば〔、その者を煖というの〕である。例えば、世尊が馬師（*Aśvaka）と井宿（*Punarvasuka）という二人の比丘に対して「この二人の愚か者は、私の正法・律を離れている。あたかも大地が虚空より遠く〔離れている〕様である。この二人の愚か者には私の正法・律に対して僅かな暖かさ（煖）も無い」と説いた通りである。

ここでは信の対象は正法と律であると述べられる。そして、《発智論》の煖に引かれる馬師・井宿に対する説示（以降、この經典の説示を「《発智論》の煖の教証」と述べる）に基づいて信が述べられる。

次に頂であるが、以下のように述べられる。

『新発智』 [T.26.918c20-19a4] ; Cf. 『旧発智』 [T.26.772b19-22] ; 加治・櫻部 [1996, p. 32] .

云何頂。答於佛法僧。生小量信。如世尊爲波羅衍拏摩納婆説

若於佛法僧 生起微小信

儒童應知彼 名已得頂法

云何頂墮。答如有一類。親近善士。聽聞正法。如理作意。信佛菩提。法是善説。僧修妙行。色無常。受想行識無常。善施設苦諦。善施設集滅道諦。彼於異時。不親近善士。不聽聞正

¹²今回検討する《発智論》は『新発智』と『旧発智』で僅かな差異が存在する。しかし、今回取り扱うテーマに関して議論に影響を与えるようなものは存在しなかったため、特に言及しない。

¹³大正「信受」；三宮「信愛」

法。不如理作意。於已得世俗信。退沒破壞。移轉亡失。故名頂墮。如佛即爲波羅衍拏摩納婆
說

若人於如是 三法而退失

我說彼等類 應知名頂墮

【問】何故、頂と言うのか。【答】答える。仏法僧に対して少量の信が生じたのであれば〔頂というの〕である。例えば、世尊が波羅衍拏摩納婆に対して、

「もし〔ある者が〕仏法僧に対して少しだけの信が生じたならば、

儒童 (*mānava) よ。その者は「頂法を得た」と言われると知るべきである。」

と説いた通りである。

【問】何故、頂墮と言うのか。【答】答える。例えば、ある類の者が、善士に親近し、正法を聴聞し、如理に作意し、「仏は菩提であり、法は善く説かれ、僧は素晴らしい行為を行う。色は無常であり、受想行識も無常である。〔仏は〕正しく苦諦を施説する。正しく集滅道諦を施説する」と信じていた。しかし彼が、別の時に、善士に親近せず、正法を聴聞せず、如理に作意せず、すでに獲得していた世間的な信より退き、〔それを〕失うことがある。故に〔その者を〕頂墮という。仏が波羅衍拏摩納婆に対して

「もし人が以上のような三宝より退失したならば、

私は「そのような類の人は頂墮と言われると知られるべきである」と述べる」

と説いた通りである。

まず、ここでは頂の説示において、信の対象は三宝であるとする。そして教証として波羅衍拏摩納婆に対する説示（以降、この説示を「《発智論》頂の教証」と述べる）が挙げられる。一方、頂墮の説示では、三宝だけでなく、五蘊や四諦も信の対象として挙げ¹⁴、それらの信がなくなった者が頂墮であるとする。そして教証は頂と同じく波羅衍拏摩納婆に対する説示が挙げられる。しかし教証では、信の対象として挙げられるのは三宝のみである。

¹⁴ Cf. 『新婆沙』 [T.27.27b10] , 『旧婆沙』 [T.28.19b22] .

以上、《発智論》における煖と頂の説示を確認した。まとめると次のようになる。

- 煖 【対象】 正法と律に対する信
【教証】 馬師井宿に対する教え
- 頂 【対象】 三宝に対する信
【教証】 波羅衍拏摩納婆に対する教え
- 頂墮 【対象】 三宝、五蘊の無常、四諦に対する信の無い事
【教証】 波羅衍拏摩納婆に対する教え

このように、四善根中の煖と頂に関しては《発智論》の段階で既に信と密接な関係を持っており、それらはともに《発智論》に引用される教証に基づいて信が関連づいていることが確認できる。

第三節 『甘露味論』における煖・頂

次に『甘露味論』の四善根説における煖と頂の記述を検討する。『甘露味論』では《発智論》と違い修行の体系化がすでに行われており、四善根は四念住と現観の間の修行であり、四諦十六行相を所縁とするものとして位置づけられる。その中、四善根に対する記述は分量も少なく簡略なものであり、教証に関する記述はみられない。しかし、その簡略な説示の中でも煖と頂は信と関連づけて説示される。次の通りである。

『甘露味論』 [T. 28.972c29–973a1]

從是得煖法意中起。譬如鑽火木中生。佛法中生信淨善根。四縁觀十六行。

それから、煖法が心に生起することがある。例えば鑽り火が木の中に生じる様に、仏法に対して淨信 (*prasāda)¹⁵の善根が生じる。四〔諦〕の縁をもって、十六行相を観察する。

『甘露味論』 [T. 28.973a9–a12]

從是煖善根增長¹⁶。是謂頂善根。信三寶。若信五陰無常若苦空非我。如是縁四諦十六行。勝煖法故説頂。

¹⁵ Cf. 『甘露味論』 [T.28.966a21–22] 信云何。知後世果若涅槃一心不動。是謂信淨。

¹⁶ 大正「増勝長」とあるが、三宮に従い「増長」とする。

それから、煖善根が増長すれば、これを頂善根という。三宝を信じ、あるいは五蘊の無常、苦、空、無我を信じる。〔煖法と〕同様に、四諦十六行相を所縁とする。煖法より優れるので、頂と言う。

先ず、煖であるが、信の対象は仏法であると説かれる。《発智論》では煖は正法と律に対する信であったが、これらは何れも仏の教えを意味する語であり¹⁷、同種のものである。

次に、頂であるが、三宝か五蘊の無常苦空無我かの二通りの信の対象が挙げられる。前者は《発智論》の教証（波羅衍拏摩納婆に対する教え）と対応するが、後者は《発智論》の頂墮の記述に挙げられた信の対象と対応する。

整理すれば次の通りである。

煖	【対象】 仏法に対する信
	【教証】 無し
	【由来】 《発智論》の煖の教証
頂	【対象】 三宝あるいは五蘊の無常苦空無我に対する信
	【教証】 無し
	【由来】 《発智論》の頂の説

このように、『甘露味論』の煖と頂の記述はともに《発智論》で挙げられた教証と強い関係が見いだせる。一方、頂の五蘊の記述に関しては、《発智論》の教証ではなく、《発智論》自体の記述との関係が見いだせる。つまり、『甘露味論』の記述は《発智論》の四善根に関する記述を全体的に踏襲しつつ整備したものと言えよう。

第四節 『雑心論』における煖・頂

第一項 『雑心論』における二種の見解

『心論』の段階では、素朴な説示しか施されておらず、四善根と信との関係性は見いだせない。その一方で『雑心論』では四善根は信と関連づけられて説示される。そこで、『雑心論』に説かれる煖と頂の記述を検討したい。『雑心論』では、四善根について最初に示される見解（以

¹⁷ 法と律については 前田恵学 [1964] に詳しい。そちらを参照。

下、『雑心論』第一説と略す)と有説として示される見解(以下、『雑心論』有説と略す)の二種類が併記される。そこで、先ず『雑心論』第一説のものを検討し、ついで『雑心論』有説のものを検討する。

第二項『雑心論』第一説における煖・頂

まず『雑心論』第一説の煖の説示から見ていきたい。次の通りである。

『雑心論』 [T.28.909b16-20]

從是名爲煖 於法覺而生

十六行等起 觀察四聖諦

從是名爲煖於法覺而生者。彼修行者於壞緣法念處次第生善根名爲煖。問幾行何境界。答十六行等起觀察四聖諦。

それから、煖と言われるものが、法念住(法覺)において生じる。

十六の行相が等起し、四聖諦を觀察する。

「それから、煖と言われるものが、法念住(法覺)において生じる」とは、かの修行者は雑縁の法念住において、順次、煖という善根を生じる。【問】問う。いくつの行相か。何が対象か。【答】答える。「十六の行相が等起し、四聖諦を觀察する」。

『雑心論』第一説において、煖は四諦の十六行相を立てる(等起)階位として捉えられており、そこに《発智論》や『甘露味論』で見られた《発智論》の教証に基づく要素、「仏法に対する信」は見出されない。この点を考える上で《発智論》の教証に対する興味深い記述が『新婆沙』に認められる¹⁸。次の通りである。

『新婆沙』 [T.27.28b6-10]

此中尊者。引經爲證。「如世尊爲馬師井宿二苾芻説。此二愚人。離我正法及毘奈耶。譬如大地去虛空遠。此二愚人。於我正法毘奈耶中。無少分煖」此經文句。雖已隱沒。而作論者以願智力引之爲證。

ここで、尊者(迦多衍尼子)は經典を引いて証拠とする。「例えば、世尊が馬師と井宿という二人の比丘に対して「この二人の愚か者は、私の正法・律を離れている。あたかも大地が

¹⁸ 当該の記述に初めて脚光を当てたのは周 [2006, p. 61] である。

虚空より遠く〔離れている〕様である。この二人の愚か者には私の正法・律に対して僅かな暖かさもない」と説いたとおりである（『新発智』〔T. 26.919a5-8〕）」と。以上の經典の文言はすでに隠没したが、『〔発智〕論』を作った者（迦多衍尼子）は願智の力によって、こ〔の經典〕を引き出し、証拠とするのである。

この記述に基づけば、《発智論》の煖の教証は《発智論》以前から存在したものではなく、問題のある教証であったことがみてとれる。そして、当該の經典や煖の記述について問題があるとの指摘は他に確認することができない。そうであれば、『雑心論』第一説の煖において《発智論》の教証に由来する説が認められないのは、教証が隠没経であることが想定できよう。

ついで『雑心論』第一説の頂の説示を見てみたい。次の通りである。

『雑心論』〔T. 28.909c12-17〕

頂法者在煖上故曰頂。劣於忍名爲下。或時世尊説信。如爲波羅延説。或説慧。如爲諸年少比丘説受事。於此頂退名頂墮¹⁹。煖亦應有墮但不説。頂墮者以多憂惱故。

頂法は、煖の上にあるので、頂という。忍より劣るので下という。ある時、世尊は〔頂は〕信であると説いた。波羅延の為に説いた通りである。またある時〔世尊は〕、〔頂は〕慧であると説いた。年少比丘の為に受事を説いた通りである。この頂より退くことを頂墮という。煖からもまた墜ちることがありえるが、〔煖墮は〕説かれない。頂墮は憂惱が多い故に〔説かれるの〕である。

ここでは『甘露味論』の時と同じく、頂に二つのケースが説かれる。このうち前者、「ある時、世尊は〔頂は〕信であると説いた。波羅延の為に説いた通りである」というのは、「《発智論》の頂の教証」に基づいたものであろう。信の対象は説かれていないものの、同一の教証を挙げることから、《発智論》同様に、三宝に対する信であると理解して良いであろう。一方、後者、年少比丘の説示は《発智論》や『甘露味論』には見られなかったものである。これについては、『新婆沙』²⁰に関連する記述が認められる。次の通りである。

¹⁹ 大正「頂退名頂退名頂墮」とあるが三宮にもとづき「頂退名頂墮」とする。

²⁰ 『旧婆沙』には經典の引用部分が存在しない。

『新婆沙』 [T. 27.26.c1-7]

如世尊告阿難陀言。吾今爲汝等。說頂及頂墮。謂聖弟子。於五取蘊起作有爲緣生法中。思量觀察此是無常苦空無我。彼即於如是思量觀察時。有忍有見。有欲樂有行解。有見審慮忍。如是名爲頂。問何故世尊。爲波羅衍拏。說信爲頂。爲諸新學苾芻。說慧爲頂耶。

例えば、世尊は、阿難に「私は今、あなた達に頂と頂墮を説こう。すなわち、聖弟子が五取蘊という、有為を作り出し、法を生み出す縁となるものに対して、「こ〔の五取蘊〕は無常であり、苦であり、空であり、無我であると」と思察する。か〔の聖弟子〕が以上のように思察する時に、忍（*kṣānti）、見（*dṛṣṭi）、欲樂（*ruci）、行解（*adhimukti）、見審慮忍（*upanidhyāna）がある。以上を頂という」と述べた。【問】問う。どうして世尊は波羅衍拏に対しては「信が頂である」と説き、新學苾芻に対しては「慧が頂である」と説いたのか。

ここでは世尊が年少比丘に対して「忍や見等が頂である」と述べる『中阿含』「説所経」に類する經典²¹を引いて、忍や見の自性が慧であることから、どうして聖弟子である新學苾芻に対しては頂とは慧が説かれたのかと追求する。おそらくはここで引かれる經典こそが、『雑心論』第一説の頂の箇所を教証として出された經典なのであろう。また、この經典では、慧の対象として、五蘊の無常苦空無我を挙げることから、『雑心論』第一説の「〔頂は〕慧であると年少比丘の為に受事を説いた」とは、「〔頂は、五蘊が無常苦空無我であることに対する〕慧である云々」と理解してよいであろう。

²¹ 当該の經典は周 [2009, pp. 62-64] によって「説処経」であると特定されている。「説処経」とは逐語的に対応しないものの、大凡の記述が対応し、両者には密接な関係が見いだせる。対応箇所に下線を施せば次の通りである。

『中阿含』「説所経」 [T. 1.565c1-7]

世尊告曰。阿難。汝等諦聽善思念之。我當爲汝及諸年少比丘說頂法及頂法退。尊者阿難等受教而聽。世尊告曰。阿難。多聞聖弟子。眞實因心思念稱量善觀分別無常苦空非我。彼如是思念如是稱量如是善觀分別。便生忍生樂生欲。欲聞欲念欲觀。阿難。是謂頂法。

また、周 [2009, pp. 62-64] は本經典を以って《発智論》に引かれる波羅衍拏摩納婆に対する教えであると見做している。しかし、前述したように当該の經典は年少比丘に対する教えであり、波羅衍拏摩納婆に対する教えは当該の經典とは別の教えである。この点については稿を改めて論じたい。

以上、『雑心論』第一説における煖と頂の説示を分析した。整理すれば次の通りである。

- 煖 : 【特徴】 四諦十六行相の建立
 【教証・由来】 特に無し。
- 頂（一） : 【特徴】 三宝に対する信
 【教証】 「<発智論>の頂の教証」（波羅延に説いたもの）
- 頂（二） : 【特徴】 五蘊の無常・苦・空・非我に対する慧
 【教証】 「説処経」（年少比丘に説いたもの）

さて、この『雑心論』第一説であるが、頂に二種類を想定する点などから、『甘露味論』との四善根説と似ているようにも見える。仮にこの段階までの四善根発展の系譜を追うと次のようになるであろう。

《発智論》 → 『甘露味論』 → 『雑心論』第一説

しかし、今見てきたように、完全に一致するのではなく、煖の記述に対して大幅な変更する点や、頂の第二説を五蘊に対する信ではなく慧とする点が異なる。一見、統一感の無い変更点であるが、これらの変更点は教証の不在という点でつながっていく。『甘露味論』は《発智論》の煖の教証にもとづき、煖を仏法に対する信と規定する。そして、頂の第二説を、《発智論》の頂墮説をもとに五蘊への信と規定する。この内、前者は引いた教証が隠没経であり、後者は教証の存在しない論書の説示であった。おそらく、『雑心論』第一説の段階では論に起源をもつ説示を改め、経に起源をもつ説示に組み替える作業を行ったのであろう。その結果、隠没経に由来する煖の説示は排除され、《発智論》の頂墮説に由来する五蘊に対する信は「説処経」に由来する五蘊に対する慧に変更されたと考えられよう。

第三項『雑心論』有説における煖・頂

先程は『雑心論』第一説で説かれた四善根説を検討した。しかしながら『雑心論』には「有説」として先ほどの『雑心論』の見解とは異なる四善根説が述べられる。ここではその『雑心論』有説の四善根説を見てみたい。

『雑心論』 [T. 28.909c29-910a6]

有説。彼修慧²²一切總觀法念處。次第生決定分世間行善根。彼建立九品彼軟軟軟中軟上名煖法。中軟中中名頂法。中上上軟上中名忍法。上上名世間第一法。若觀陰無常等善根名煖法。觀三寶功德名頂法。觀察聖諦名忍法。觀苦聖諦次第聖道名世間第一法。ある者は次のように述べる。その修〔所成〕慧は、一切を総じて觀察する法念住（總相念住）であり、順決択分であり、世間的な善根である。【有説第一説】そ〔の修所成慧〕は九段階であり、そ〔の修所成慧〕の下下、下中、下上を煖法という。中下、中中を頂法という。中上、上下、上中を忍法という。上上を世第一法という。【有説第二説】あるいは、〔五〕蘊の無常等を觀察する善根を煖法という。三宝の功德を觀察する〔善根〕を頂法という。〔四〕聖諦を觀察する〔善根〕を忍法という。苦聖諦を觀察し、順次、聖道がある〔善根〕を世第一法という。

ここでは四善根は觀察の深まりによる違いと、觀察対象による違いの二説が挙げられる。ここで注目したいのは後者である。ここでは煖は五蘊の無常等の觀察であり、頂は三宝の功德の觀察であると説示する。頂を三宝と関連付けるのは今までにも見られた形であり、おそらくは《発智論》の頂の教証に基づくのであろう。一方、煖に関しては『甘露味論』などで見られた《発智論》の煖の教証に基づく「仏法に対する信」という煖の特性が消失し、代わりに煖を五蘊の觀察と位置づける。

では、三宝や五蘊や四諦といったここでの觀察対象はどのような由来により登場したのであろうか。《婆沙論》の記述を参考に探してみたい。

『旧婆沙』ではマーナヴァ（波羅衍拏摩納婆）と年少比丘に対して説かれた頂法が別であることは何かということ次のように述べる。

『旧婆沙』 [T. 28.18c13-16]

問曰。如住頂時。亦信陰亦信三寶亦信諦。以何等故。世尊爲摩納婆等。但説信寶。不説信陰諦耶。答曰。或有説者。彼摩納婆等。非不信苦集諦。但不信三寶。以不信故。故佛²³爲説。

【問】問う。例えば、〔あるものが〕頂に住する時、〔そのものは五〕蘊を信じ、三宝を信じ、〔四〕諦を信じている。どうして、世尊は摩納婆達には、ただ、「三宝を信ぜよ」と説

²² 大正に「彼慧修」とあるが、三宮にもとづき「彼修慧」とする。

²³ 大正に「佛故爲説」とあるが、三宮にもとづき「故佛爲説」とする。

き、「〔五〕蘊や〔四〕諦を信ぜよ」とは説かなかったのか。【答】答える。ある者は次のように述べる、「その摩納婆達は、苦集諦を信じてないのではなく、ただ、三宝を信じていなかった。そのため、信じていない事にもとづいて、仏は〔摩納婆達には「三宝を信ぜよ」と〕説いたのである」と。

ここでは頂に住する時には、五蘊と四諦と三宝に対する信が必要であるが、摩納婆達は三宝を信じていなかったことから摩納婆達には三宝の信が説かれたと解説される。ここで注目すべきは、頂に住する時に、五蘊と四諦と三宝に対する信が必要とする点である。このような事を述べる経典は管見では見いだせなかったが、前掲の《発智論》の頂墮説に密接な関係が見て取れる。当該箇所のみ《発智論》を再掲し、《婆沙論》の積を併記すれば次の通りである。

『新発智』（本稿第一章第二項より再掲）

【問】頂墮とは何か。【答】答える。例えば、ある類の者が、善士に親近し、正法を聴聞し、如理に作意し、「仏は菩提であり、法は善く説かれ、僧は素晴らしい行為を行う。色は無常であり、受想行識も無常である。〔仏は〕正しく苦諦を施説する。正しく集滅道諦を施説する」と信じていた。しかし彼が、別の時に、善士に親近せず、正法を聴聞せず、如理に作意せず、すでに獲得していた世間的な信より退き、〔それを〕失うことがある。故に〔このことを〕頂墮という。

『新婆沙』 [T. 27.27b10-13]²⁴

信佛菩提。法是善説。増修妙行者。顯信三寶。色無常受想行識無常者。顯信五蘊。善施設苦諦。善施設集滅道諦者。顯信四諦。

「仏は菩提であり、法は善く説かれ、僧は素晴らしい行為を行う」とは、三宝に対する信を表す。「色は無常であり、受想行識も無常である」とは五蘊に対する信を表す。「〔仏は〕正しく苦諦を施説する。正しく集滅道諦を施説する」とは、四諦に対する信を表す。

《発智論》では、「仏は菩提である云々」に対する世間的な信（有漏の信）がなくなることを頂墮と説くが、これはすなわち、「仏は菩提である云々」に対する世間的な信こそが頂であることを意味している。そして《婆沙論》では、その内容を、それぞれが、三宝・五蘊・四諦である

²⁴ Cf. 『旧婆沙』 [T.28.19b24] .

と説明する。つまり、当該の『雑心論』有説は《発智論》等に引かれる教証ではなく、《発智論》の頂墮の解釈にもとづいて四善根位を解釈しているといえよう。

以上、『雑心論』有説の四善根を分析した。まとめれば次の通りである。

- | | |
|---|---|
| 煖 | 【特徴】 五蘊の別観
【由来】 《発智論》 頂墮の説示 |
| 頂 | 【特徴】 三宝の別観
【由来】 《発智論》 頂の教証、《発智論》 頂墮の説示 |
| 忍 | 【特徴】 四諦の別観
【由来】 《発智論》 頂墮の説示 |

『雑心論』第一説では論起源の説を経起源の説に整備する傾向が見られたが、それと打って変わって『雑心論』有説は、論の記述に準拠した形として整備されたものであるといえよう。

第五節 『順正理論』における煖・頂

次に『順正理論』で説示される四善根説中の煖と頂を見ていきたい。『順正理論』は『俱舎論』に対する反駁書である。『俱舎論』の所説に問題の無い場合は踏襲するが、伝説の語の有無に関わらず、『俱舎論』に問題があれば、その点を正しく書き換え、場合によっては批判を行う。当該の四善根の説示は『俱舎論』では短い文章で簡潔に述べられるのみである。そこで『順正理論』では様々な理論や教証を四善根の説示に組み込み、詳細に説明する。そのため、以下に紹介する箇所はその殆どが『俱舎論』に対応を取れない箇所でもある。まずは煖の記述から検討していきたい。次の通りである²⁵。

『順正理論』 [T. 29.678a20-b8]

此善根起分位長故。能其觀察四聖諦境。由此具修十六行相。...中略...如契經説。此二癡人違越我法毘奈耶故。於中乃至亦無煖法。諸無煖者一切皆名違越正法毘奈耶不。不爾。二人資糧已備。有障法故退所應得故。言違越法毘奈耶。非諸無煖皆名違越。...中略...然諸煖法雖緣四諦。而從多分説厭行俱。以起彼時蘊相多故。

²⁵ 以下、『順正理論』第六章の翻訳に際しては、加治洋一氏より、大谷大学の俱舎論研究会の際に氏が制作された『順正理論』の書き下し資料を参考にさせていただいた。氏の協力に対して記して謝意を示す。

この〔煖〕善根は長く続くことから、四聖諦を対象として観察する。こ〔の観察〕により、十六行相全てを修習する。…中略…【問】例えば、經典に「この二人の愚か者は私の法と律を違えているので、彼らには、煖法はまったくない」と説かれるが、煖の無い者は、余すところ無く皆、法と律を違えた者達をいうのか。【答】そうではない。二人は〔菩提へと至るための〕資糧を備えていたが、障法により、これから得られるであろうものから退くので、「法と律を違えた」というのである。…中略…また、諸々の煖法は四諦を縁とするが、多くの場合に、厭の行相を伴うと言われる。こ〔の煖法〕が起こる時は、〔五〕蘊の相が多いからである。

ここでは隠没経とされ、『雑心論』で引用されることがなくなった《発智論》の煖の教証が引用される。しかしながら、煖の修習内容とは関係せず、煖の性質を述べるために用いられる²⁶。問題となる煖の修行内容であるが、ここでは、四諦十六行相を観察するものと説きつつも、五蘊の相が強く厭の行相を多く伴うと説明する。このように、煖と五蘊を関係づけるのは先の《発智論》頂堕の説示や『雑心論』有説と共通し、同系統のものと理解できる。

次に『順正理論』の頂の解釈を見てみたい。次の通りである。

『順正理論』 [T. 29.678b19–c3]

此境行相與煖法同。謂觀四諦境修十六行相。何故唯説彼縁滅道。如契經説於佛法僧生少小信是名爲頂。説信佛僧顯縁道諦。信法言顯縁滅諦故。無如是過。…中略…然此頂法雖縁四諦。縁三寶信多分現行。

こ〔の善根〕の対象と行相は、煖法と同じである。すなわち、四諦を対象として観察して、十六行相を修習する。【問】どうして「彼は滅〔諦〕と道〔諦〕を縁ずるのみである」²⁷と説かれたのか。【答】例えば、經典に「仏法僧に対する僅かな信を頂という」と説かれているが、〔ここでの〕仏と僧に対する信は道諦を縁ずることを表しており、法に対する信は滅

²⁶ 本箇所では煖の意味ではなく煖の思想的内容について解釈を行う。煖を退く者とは煖を一度得るも法と毘奈耶に背くことによって退くものが煖を退くものであって、到達すらしていない者は煖を退くとは言わないと解釈を述べる。

²⁷ 当該の文言は《発智論》には登場しない。《婆沙論》において波羅衍拏摩納婆は苦集諦に対する信を有しており、世尊は足りない滅道諦への信を説くために「三宝に対して少量の信があることが頂である」と説いたと解釈される。このことから、当該の文言は《発智論》の註釈ではなく、《婆沙論》のいずれかの教理との整合性を尋ねたものと考えられよう。

諦を縁ずることを言い表しているのである。故に、先のような点は問題ない。…中略…また、この頂法も四諦を縁とするが、三宝に対する信も多く現れる。

ここでも、他の論書同様、《発智論》に引かれる教証の一部を引用する。しかし、先の『順正理論』における煖の教証の扱い同様に、頂の修習内容とは関係せず、他の教理との整合性を述べるために用いられる²⁸。そして、頂の修行内容に関しては、煖同様に四諦十六行相を観察すると説きつつも、三宝に対する信も多く現れると説明する。ここでは、頂と三宝を関連付けるものの、頂を二系統に分けないことから、先の《発智論》頂墮の説示や『雑心論』有説と共通し、それらと同系統のものと理解できる。

以上、『順正理論』の煖と頂の記述をみてきた。まとめれば次の通りである。

- 煖 【特徴】 五蘊の相の観察が多く現れ、厭の行相も強い
 【由来】 《発智論》頂墮の説示
- 頂 【特徴】 三宝に対する信が強まる
 【由来】 《発智論》頂墮の説示

このように、『順正理論』では『雑心論』有説で見られたような《発智論》の頂墮の説示を起源とする煖と頂の理解を展開する。その一方で、煖や頂の内容とはかかわらない形であるが、『発智論』で引かれた教証を引用し、関連付けを図っている。すなわち、内容は《発智論》の頂墮の説示にもとづいて整備されたものを扱うものの、整備以前に重視されたそれぞれの教証を整備以後の法相に適うように再編しているとも考えられよう。

第六節 『ディーパ』における煖・頂

最後に Abhidharmadīpa-vibhāṣāprabhāvṛtti（以下『ディーパ』）で説示される四善根説中の煖と頂を検討する²⁹。まず、煖であるが、次のように説示される。

²⁸ 見道において苦集滅諦を現観する時に法・戒証誠が獲得され、道諦を現観する時に仏・僧証誠が獲得されると規定される。Cf. 『順正理論』 [T.29.730b11-731a12] ; AKBh 386, 12-387, 14.

²⁹ 当該の『ディーパ』の訳出の際には本庄良文教授より様々なご教示を頂戴した。記して謝意を表したい。

『ディーパ』 321, 7-13; cf. 三友 [2007, pp. 663-664]

ākārapatitaṃ jñānaṃ tataḥ śamaniyāmakam |

bhāvanāmayam ūsmākhyam jāyate sānuvartakam || AD 394

tat khalūṣmagataṃ prakarṣitatvāt ṣoḍaśākāram, prati satyaṃ caturākāratvāt (l)³⁰ sāmānyam dharmasmṛtyupasthānaṃ bhaviṣyasyāryamārgāgner nimittabhūtaṃ dhūmāgnivat | tasmimś ca labdhe śamaḥ pratyāsannībhavati | atas tat "śamaniyāmakam" (l) "bhāvanāmayam" iti {} dhyānaśaṃvarāśritasamādhibalena dṛḍhībhāvāc cittaṃ bhāvayati campakapuṣpatilatailavad iti | "sānuvartakam" ca pañcaskandhasvabhāvaṃ (l) nairātmayabuddhiparitoṣac, cānuskandhaśaḥ prasāda utpadyate, skandhamātrakam evedaṃ satkāyadṛṣṭer vastubhūtaṃ nātrātmāsty ātmīyaṃ vā ||

そ〔の総相念住〕より、行相を伴う智（慧）である、寂靜への決定を有し、

修所成であり、随伴するものを伴った煖と呼ばれるものが生じる。（394）

さて、その煖は、長く続くから、十六の行相を有する。諦ごとに四の行相をもつからである。総〔相〕の法念住は未来の聖道の火の原因となる。煙と火と同様である（煙が因相となって火が生じるのと同様である）。また、こ〔の煖〕が獲得された時、寂靜に近づくことになる。それ故に、こ〔の煖〕は「寂靜への決定を有する」。「修所成であり」とは、静慮律儀に依った三昧の力によって〔心を〕堅固としてから、心を修習する。「恰もチャンパカの木と〔チャンパカ〕の花、胡麻と胡麻油と同様である（チャンパカの木に依ってチャンパカの花は咲き、胡麻に依ってごま油は作らるのと同様である）」と〔言う〕。また、「随伴するものを伴った」とは〔智だけではなく〕五蘊を自性とする〔からである〕。また、〔行者には〕無我性に対する覚智を満足することによって、蘊ごとに淨信（prasāda）が生じる。

「この世は、有身見の根拠となっている蘊のみである。ここには我も、あるいは我がものもない」〔と〕。

ここでは煖について四諦十六行相の観察であると規定した上で、煖を蘊の無我に対する淨信を獲得する階位であるとも説明する。こういった傾向は『雑心論』有説や『順正理論』と共通するものと見なせよう³¹。

³⁰ 以下、()は筆者が補った。{}は筆者が取り除いた。

³¹ また、『順正理論』は《発智論》の煖の教証を煖の性質を述べる際に用いていたが、『ディーパ』においては煖が生得であることを説明する際に用いる。次の通りである。

次に『ディーパ』における頂の説示をみてみたい。次の通りである。

『ディーパ』 321, 14-322, 4; cf. 三友 [2007, p. 664]

tatas tathaiva mūrdhāno mithyādr̥ṣṭyupaghātinaḥ |

ūṣmabhyo 'dhikasāmarthyād ratnaśraddhāvivardhinaḥ || AD 395

tadūrdhvaṃ tato mūrdhānaḥ tathaiva ³² ṣoḍaśākārāḥ | teṣāṃ punar ayaṃ viśeṣaḥ |
mithyādr̥ṣṭīśaktyupaghātivam, tadupaghātāt kuśalamūlāni na samucchindanti | ūṣmabhyo 'dhiko
viśeṣaḥ ratnatrayaśraddhāvivardhinaś ca | teṣu khalv adhimātreṇa buddhādiṣu ratneṣu triṣv ākārataḥ
prasādo 'bhivardhate, na skandhaśaḥ, prāg evoṣmagateṣu tadbuddhiparitoṣāt |

そ〔の煖〕より、諸の頂は〔行相を煖と〕まったく同様とし、邪見を妨げ、

諸の煖よりも優れた効能の故に、〔三〕宝の信 (śraddhā) を増上する。 (395)

そ〔の煖〕の後に、〔即ち〕そ〔の煖〕より、諸々の頂は〔煖と〕まったく同様に十六行相である。けれども、これら〔頂〕には次の違いがある。〔それは即ち、〕①邪見の力を妨げる性質をもつ、②そ〔の邪見〕を妨げる故に善根を断じない。③諸の煖より一層、優れている。④〔諸の煖より一層、〕三法に対する信 (śraddhā) が増長する。〔以上。〕確かに、〔頂の〕行相として、特に、これら仏陀等の三宝に対する浄信 (prasāda) が増長する。〔しかし、頂の行相として、〕蘊ごとに〔対する浄信は生じ〕ない。〔何故ならば、〕まさに、先の諸々の煖において〔五蘊の無我性に対する〕覚智を満足しているからである。

ここでは頂を四諦十六行相を観察するものと位置づけたうえで、煖との違いとして、三宝に対する浄信が増長するが、蘊に対する浄信は増長しないと規定する。ここでも頂を二系統に分けな

『ディーパ』 326.21; cf. 三友 [2007, p. 668]

nirvedhabhāgīyān adhikṛtya

etan nirvedhabhāgīyaṃ caturdhā bhāvanāmayam |(421ab)

paramārthadakṣiṇīyabhikṣusaṅghapraveśadvārabhūtāt bhāvanāmayam na śrutamayam cintāmayam |
kutaḥ punar upapattiprātilambhikaṃ bhaviṣyatīty etac ca sandhāya (Jaini 328) bhagavatoktam- "cyatau batemau
mohapurūṣāv asmād dharmavinayād yatra nāmānayoḥ mohapurūṣayor ūṣmagatam api nāsti" iti |

諸の順決択分に関して〔言う〕。

この順決択分は四種であり修所成である。 (421ab)

真の意味で供養を受けるに相応しい比丘僧伽に入る門となるゆえに修所成であり、聞思所成ではない。では、どうして、生得となるのであろうか、というこのことをも密意(samdhāya)して世尊は説かれた。「ああ！この二人の愚人はこの法と律より墮ちた。実にそれ(法・律)に対して、この二人の愚人には煖も無い」と。

³² 三友 [2007, p.664, 註 21] の指摘に従い mūrdhānastathaiva は mūrdhānaḥ tathaiva に訂正する。

いことから、『甘露味論』等の系統ではなく、『雑心論』有説や『順正理論』の系統に位置づけることができると言えよう。

以上、『ディーパ』の煖と頂の記述を整理すれば次のとおりである。

煖 【特徴】〔五〕蘊の無我に対する浄信

【由来】《発智論》頂墮の説示

頂 【特徴】三宝に対する浄信

【由来】《発智論》頂墮の説示

このように、『ディーパ』は『雑心論』有説や『順正理論』と同様に、《発智論》頂墮の説示に準拠した四善根説を展開するのである。

第七節 結論

本章では、有部系論書の内、四善根の煖と頂とを信と関係づけるものを分析し、それらの傾向を探った。得られた点をまとめれば次の通りである。

1. 《発智論》において、煖は馬師に対する教え（《発智論》煖の教証）を根拠として法と律に対する信であると規定する。また、頂については摩納婆に対する教え（《発智論》頂の教証）を根拠として三宝に対する信であると規定する。そして頂墮については、教証に基づかずに三宝、五蘊の無常等、四諦に対する信を消失することであると解釈する。
2. 『甘露味論』では、《発智論》の煖と頂の規定をそのまま継承し、煖は仏法（仏の説いた法）に対する信、頂は三宝に対する信であると定める。また、頂は五蘊の無常等の苦性を信じることであるとも規定するが、こちらは《発智論》の頂墮の解釈にもとづくものであろう。故に、『甘露味論』の記述は《発智論》の四善根に関する記述を全体的に踏襲しつつ整備したものと言えよう。
3. 『雑心論』第一説では、《発智論》所説の煖位の特徴は排除された。《発智論》煖の教証が隠没経であるためであろう。頂に関しては大凡、『甘露味論』を踏襲する。しかし、『甘露味論』が《発智論》の解釈を根拠としていた点は、「説処経」に類する経典を教証に上げ、それに伴い若干の法相の変更を施す。これらの点より、『雑心

論』第一説は論にしか根拠が見いだせない説示を排除し、教証に準拠した形へと整備したものであると言えよう。

4. 『雑心論』有説では煖位を五蘊の別観、頂位を三宝の別観、忍位を四諦の別観とする。頂位と三宝の関係は《発智論》頂の教証に基づくものである。しかし、煖と忍の特徴は經典ではなく、《発智論》頂墮の説示を起源とする論由来の特徴である。つまり『雑心論』有説では、第一説とは打って変わって論に準拠した形として整備されたものであると言えよう。
5. 『順正理論』では、『雑心論』有説と同様に、《発智論》頂墮の解釈を重視する。すなわち煖は五蘊を別観し、頂は三宝を別観し三宝に対する信心を増大させると述べられる。また、煖位と頂位において修行の特徴ではなく階位の特徴に関するものとして《発智論》の煖と頂の教証を引用し、《発智論》の教証の存在を強調する。
6. 『ディーパ』では、『順正理論』の理解が踏襲され、煖位は特に五蘊について観察し、頂位では特に三宝について観察して三宝に対する優れた信心を獲得する旨が述べられる。

今回の検討によって、煖頂における信の記述は、いずれにおいても《発智論》を起源とすることが明らかとなった。そして、その上で、《発智論》が引く教証などの經典を重視するようになった系統（1.2.3）と、《発智論》という論書の記述を重視するようになった系統（4.5.6.）の二種類に分類することができよう。

経重視系統 《発智論》 → 『甘露味論』 → 『雑心論』第一説

論重視系統 《発智論》 → 『雑心論』有説 → 『順正理論』 → 『ディーパ』

さて、今回取り上げた『雑心論』は、常林『阿毘達磨俱舍論法義』³³や木村[1922]によって『俱舍論』の種本であると指摘されており、世親に近い年代の安慧もその注釈書で、『雑心論』の記

³³ 『阿毘達磨俱舍論法義』（大正 67 卷 No.2251.）江戸時代の学僧である林常快道(1751-1810)の著。本書において「世親論師依法勝論立品次位。少有改替。對閱可知。亦間取捨雜心。」(大正 64 卷 004b)と、世親は大毘婆沙論を要約したのではなく『雑心論』の章立てに従って『俱舍論』を著したと指摘する。

述を前提とした『俱舍論』の記述が存在することを指摘する³⁴。このことから『俱舍論』が『雑心論』を参照している可能性は極めて高い。しかし、『雑心論』の二種の系統ではいずれにおいても採用されていた信の記述が『俱舍論』では採用されていない。つまり、『俱舍論』が『雑心論』の記述を踏襲しなかったことにはなんらかの恣意性があったことが窺えよう。

³⁴ 安慧積では『俱舍論』の一句が『雑心論』の文言の否定を意図して説かれたと注釈する。次の通りである。

小谷 [2012, pp. 4-5]

ある人々は随煩惱が随眠の意味であると〔言う〕。水は睡蓮の葉の上にあるとき、それを容れるものをも汚染しないが、衣服等には〔染み〕込む。同様に、煩惱も諸法を汚染するとき、そこにおいて随増する、と言われる。あるいは「資すること」が随眠の意味である。風病に〔胡麻〕油が効力がある如くである。『雑阿毘曇心論』の著者は言う。「煩惱が生ずる場所、それが有漏である」と。しかし他の者は言う。「諸軌範師たちは、煩惱が増長する場所、それが有漏であると、述べる」と。(To,32b)それを否定するために滅〔諦〕と道諦を所縁として〔も漏は生ずる〕けれどもと言う。「けれども」とは、「たとえ〜であっても」という意味である。邪見と疑と不共無明及びそれら二と相応する〔無明との〕、見滅・道所断なる、これら六随眠が、滅〔諦〕と道諦とを所縁として生ずる。しかしこれら(二諦)においては随増することはないから、これらは有漏であることにはならない。

また、当該箇所については加藤 [1973] や梶 [2016] の論考が存在し、そこにおいても『雑心論』との関係が論じられる。

第二章 《発智論》と《婆沙論》における三義観七処善

第一節 問題の所在

先の章では『俱舎論』において煖頂の信が説かれない理由を有部系論書の検討から探った。その結果、『俱舎論』が煖頂の信を採用しないことにはなんらかの恣意性がある可能性が明らかとなった。そこで、本章では、煖頂の信と同様に『俱舎論』で説かれない三義観七処善を検討に移りたい。従来の研究では、有部の修行体系は『俱舎論』の記述に基づいて、二甘露門に始まり、四念住³⁵を行い、四善根を経て、無漏智の生起より見道、修道へと進み、煩惱を断じていくものと理解されてきた。

そのような中、田中教照 [1975, pp. 172-173] は『心論』、『心論経』、『雑心論』（以下、これらを『心論』系論書と総称する）では、『俱舎論』と同系の修行体系が説示されるが、『順正理論』や『新婆沙』では、四念住と四善根との間に三義観七処善³⁶を取り入れることから修行体系に若干の違いがあったことを指摘した。また、同種の指摘が Dhammajoti [2007, pp. 569-573] 等³⁷によっても行われている。

³⁵ 四念住の別相念住については田中裕成 [2016] において有部内に変遷があったこと指摘した。『俱舎論』において別相念住は身受心法それぞれの自相（色や受等の構成要素）と、共相（苦諦四行相）を観察することが述べられる。しかし、有部が修行体系を構築した当初は、別相念住を四顛倒の対治と位置付けており、四念住では身を不浄として、受を苦として、心を無常として、法を無我として、自相を観察するものであった。

³⁶ 本章では修行体系に組み込まれた修行の段階を示す場合は「三義観七処善」あるいは「三義観と七処善」と表現し、『七処善三義観経』に説示される七処善三義観の教えを示す場合は「七処善三義観」と表記し、二種の表現を区別して用いる。なお、筆者のかつての研究では経典の熟語に準拠し、「三義観七処善」についても「七処善三義観」と呼称していたが、本稿では煩雑になるが厳密を期して両者を区別した。

³⁷ 田中教照 [1975] の他にも、『婆沙論』や『順正理論』に三義観と七処善が修行体系に組み込まれていることについて言及した研究として、櫻部・小谷 [1999, p.113 註 1] や、Dhammajoti [2007, pp. 569-573]、周 [2009 pp.45-47]、金 [2013, p.40] の研究が存在する。

先ず、櫻部・小谷 [1999, p.113 註 1] は『俱舎論』の総相念住の翻訳に際して、脚注に法宣の『俱舎論講義』（巻七） [pp. 169-170] を引用し、三義観七処善の後に総相念住を修習することを紹介する。次に、Dhammajoti [2007, pp. 569-573] は、『婆沙論』には三義観と七処善が説かれるが『俱舎論』には当該の記述は存在しないこと、また、三義観と七処善は『雑阿含』に対応する記述を見いだせることを指摘する。また、周 [2009 pp.45-47] は、『婆沙論』には三義観七処善を説く修行体系と、説かない修行体系があり、また三義観と七処善を説かない『俱舎論』と、三義観

しかしながら、田中教照 [1975, pp. 172-173] を始めとするいずれの研究においても、『心論』系論書や『俱舎論』において、三義観と七処善が採用されていないのは何故なのか。また、『婆沙論』内部においても三義観と七処善を踏まえた説示とそうでない説示が何故あるのか。すなわち、有部が三義観と七処善に対して一貫した態度を取らなかった理由は、未だに検討されていない³⁸。

そこで、本章では、『発智論』や『婆沙論』における三義観七処善を巡る有漏無漏分別を分析し、このような疑問に対して一つの仮説を提示したい。

第二節 三義観と七処善について

三義観と七処善は田中教照 [1975, pp. 172-173] の指摘にもあるように、『順正理論』や『婆沙論』において登場する修行体系における修行徳目の一つである。そこで、以後の検討に先立って、田中教照 [1975] の指摘箇所を手がかりに、三義観と七処善について若干の紹介を施したい。

まず、『婆沙論』では、『発智論』において世第一法から説示することが修行の順序と不一致であると述べる際に、次のような修行の順序を示す。

と七処善を四念住に配する『順正理論』の四系統の修行体系の存在を紹介している。また、金 [2013, p. 40] は田中教照 [1975] の研究を受けて、『順正理論』の記述を『光記』、『宝疏』、AKTA が引用している旨と、三義観と七処善を AKLA, 『ディーパ』 が用いている事を根拠に、田中教照 [1975] の主張は再考の余地があると指摘する。

このように、先行研究では『婆沙論』や『順正理論』に三義観と七処善が修行体系に組み込まれていることを紹介し、従来知られていた『俱舎論』に基づく修行体系とは異なる有部の修行体系の存在を示唆している。

³⁸ 『俱舎論』に説示されていない理由については諸々の注釈書において言及が認められる。例えば、『光記』

[T41.344b6-17] では二通りの見解を示している。第一に、『新婆沙』 [T27.559c17-20] において三十五種善と言わず七処善と省略していることや、『新婆沙』 [T27.560c18-24] において七処善中に修道の道諦が説示されず省略されているように、ここでも省略されているとする見解。第二に、七処善三義観は声聞に限られた位である為に、三乗に共通しない修行位を省略したとする見解である。しかし、第一の見解について言えば、観察内容が異なることから省略したとは考え難く、第二の見解についても、『俱舎論』に説示される修行体系は明らかに声聞を対象としたものであるために認めがたい。

『新婆沙』 [T.27.5c2-4] , Cf. 『旧婆沙』 [T.28.4a16-28] ³⁹

若順次第説諸功德者。應先説不淨觀或持息念等。次説念住。次説三義觀。次説七處善。次説煖。次説頂。次説忍。然後應説世第一法。

もし、順序に従って、諸々の功德を説くならば、先ず不淨觀や持息念等を説き、次に念住を説き、次に三義觀を説き、次に七處善を説き、次に煖を説き、次に頂を説き、次に忍を説くべきである。そしてその後世第一法を説くべきである。

このように《婆沙論》では四念住と煖の間に、三義觀と七處善とが修習される事を示す⁴⁰。しかし、三義觀と七處善の段階でいかなる修習をどのように行うのかについて、詳細は述べられない。同様に、三義觀と七處善を修行体系に組み込む『順正理論』 [T.29.677c17-23] ⁴¹や、それと対応する AKTA⁴²や、三義觀七處善に言及する AKLA⁴³においても、三義觀と七處善の具体的修行内容は述べられておらず、先行研究においても具体的修行内容については触れられていない。

その中、『ディーパ』の第六章では、四念住位において、無我行相に対する慧が堅固になった者が行う修習として、より詳細な形で説明が加えられている。次の通りである。

『ディーパ』 320, 11-20. Cf. 三友 [2007, p. 662]

tad evaṃ nairātmye sthīramatīḥ

³⁹ 七處善と三義觀は『旧婆沙』でも『新婆沙』同様に、修行体系の中の徳目として数える。

『旧婆沙』 [T.28.4a16-28]

若順次説者。應先説不淨。若*1 説安般。次説念處。次説七處善三種觀義煖頂忍。然後應説世第一法。

*1 大正本に「次」とあるも、宋本、元本、明本、宮本に従い「若」と訂正する。

⁴⁰ ここでは四念住と煖の間に三義觀と七處善が位置するものとして説かれる。しかし、厳密に言えば、ここでの四念住は別相念住のみが意図されており、三義觀と七處善は不雜縁より雜縁総相にいたる法念住位中に内包される。修行体系に三義觀七處善を組み込む『順正理論』、『ディーパ』, AKTA, AKLA のいずれにおいても煖は総相念住より生じることが明記されていることから、この点は確実である。ただ、四念住の内の雜縁の法念住の内訳については様々な問題が存在する。例えば、七處善の後の次第について、聞所成十六行相と思所成十六行相を経て煖位の安立に至る点は共通するのだが、三義觀以前の次第については、『ディーパ』、AKLA に見られるものと、『順正理論』、AKTA に見られるものに差異が認められる。この点については次章で検討するのでそちらを参照されたい。

⁴¹ 『順正理論』の三義觀七處善については第四章を参照。

⁴² AKTA [P tho 359a8-360a2; D do 213a3-b4]、『順正理論』と対応する記述が認められる。詳細については第四章を参照。

⁴³ AKLA [P nyu 200b6-201a1; D chu 162b2-5]]、『ディーパ』と対応する記述が認められる。詳細については第四章を参照。

gotradvārasamūhādīn dhātvādīnāṃ yathāyatham |
svasādhāraṇacihnābhyāṃ sarvathopaparīkṣate || AD 391
dhātvāyatanaskandheṣu svasāmānyalakṣaṇaparicchinneṣu
pratiskandhaṃ tatas tasya svābhāvyaḍiṣu tattvataḥ |
krameṇa jāyate paścāt kauśalaṃ sthānasaptake || AD 392

"rūpaṃ yathābhūtaṃ prajānāti rūpasamudayaṃ rūpanirodhaṃ rūpanirodhagāminīṃ pratipadaṃ rūpasyāsvādaṃ rūpasyādīnavaṃ rūpasya niḥsaraṇaṃ evaṃ yāvad vijñānasya |" uktaṃ hi bhagavatā-
'saptasthāne kuśalo bhikṣuḥ trividhārthopaparīkṣī kṣipraṃ evāsravaḥkṣayaṃ karoti" iti ||

そして、前述（389 偈）のように、無我に対して堅固な慧を有する者は、

【三義観】種類 (gotra; 界) や、門 (dvāra; 処) や、集積 (samūha, 蘊) 等⁴⁴を、適宜に界等の自と共の二つのしるしを用いて、余すところ無く (sarvathā) ⁴⁵、観察する (upaparīkṣate)。(391)

界と処と蘊が自〔相〕と共相が区別され時に、

【七処善】各々の蘊を、それ（色受想行識）のそれ（七処）として、〔すなわち、〕自性等についての真実として、順に〔、如実に知る〕。後に、七処に対する巧みさ (kauśala) が生じる。(392)

色を如実に知り、色の生起、色の消滅、色の消滅に到る道、色の味著、色の災い、色の離脱〔を如実に知り〕、乃至、識の〔出離までを如実に知る〕。なぜならば、世尊によって「七処に巧みな、三種義を観察する比丘は、実に、速やかに、漏尽をなす」と説かれたからである。

⁴⁴ ここで登場する gotra, dvāra, samūha はそれぞれ界、処、蘊の別称である。『ディーパ』では第一章 5 偈の cd 句にて次のように、āyatana を āyadvāra と言い換え、dhātu を gotra と言い換えている。

『ディーパ』 5, 12. Cf. 三友 [2007, p. 247]

āyadvāraṃ hy āyatanaṃ dhātur gotraṃ nirucyate || AD 5.

実に生じてくる門 (āyadvāra) が処 (āyatana) であり、種類 (gotra) が界 (dhātu) であると説明される。

また、『俱舍論』においても同様の解釈が処 (AKBh 13, 16) と界界 (dhātu) とに与えていることが見いだせる。しかし、skandha を samūha とする解釈は管見では『ディーパ』見いだせない。ただ、『俱舍論』では skandha の語義の議論に際して、skandha を堆積 (rāsi) の意味として集積性 (samūhatva) と理解することは不適切であると指摘する (AKBh 13, 21-22)。すなわち、『俱舍論』では支持されないものの、有部の伝統においては skandha を samūha と解釈する立場が存在し、『ディーパ』ではその立場が支持されているのであろう。

⁴⁵ 原文は sadatopaparīkṣate であるが sadata に相当する適切な語が見いだせない為、今は仮に sarvathopaparīkṣate と読み替える。また、この点について三友 [2007, p. 662] は「存在として (sadas) 」と読んでいる。

ここでは、先ず、391 偈において三義観について、蘊処界を自相と共相から観察する旨が述べられる。次に、392 偈では七処善について、五蘊それぞれの七処（それ自体と、その生起、その消滅、その消滅に到る道、その味著、その災い、その離脱）を観察する旨が述べられる。以上が三義観と七処善のそれぞれの具体的な修行内容である。

また、末尾に『七処善三義観経』（求那跋陀羅訳『雑阿含』第四十二経 [T99. 2.10a4-c18] や、AKUp [6038] 「七処善・七葉樹の譬え」（Cf.本庄 [2014, pp.740-743]））⁴⁶の冒頭部を引用し、これら三義観と七処善という修行が佛説に基づくことも示している。

以上、『ディーパ』の記述からは次の三点の事が新たに明らかとなった。

1. 三義観においては、界処蘊の自相と共相を観察する。
2. 七処善においては、五蘊それぞれの七処を観察する。
3. 三義観と七処善との二つの修行段階はともに『七処善三義観経』に基づいている。

⁴⁶ ここでの『七処善三義観経』は、(1)求那跋陀羅訳『雑阿含』第四十二経 [T99. 2.10a4-c18] や、(2)AKUp [6038] 「七処善・七葉樹の譬え」（Cf.本庄 [2014, pp.740-743]）に対応が見いだせるものである。

「七処善三義観」を説く経典は次のものが存在する。

- (1)求那跋陀羅訳『雑阿含』第四十二経 [T.2.10a4-c18]
- (2)AKUp [6038] 「七処善・七葉樹の譬え」（Cf.本庄 [2014, pp.740-743]）
- (3)《発智論》所引『七処善三義観経』（T.26.830b27-28 等）
- (4)安世高訳『七処三義観経』第一経及び第三経末尾 [T2.875b8-c18] , [T2.876b1-c7]
- (5)支謙訳『佛説四願経』中の一部 [T.17.537c19-27]
- (6)失訳『雑阿含』第二十七経 [T.2.498c19-499c1]
- (7)SNi 22, 57. *Sattaṭṭhāna-sutta* [Vol. III, pp. 61-65]
- (8)『舍利弗阿毘曇論』引用『七処善三義観経』 [T.28.597b5-598b19]

これらの経典は内容について、大凡の対応が認められるが、細部においてはいくらか差異が存在する。

まず、『ディーパ』で引用される経典の冒頭部の内、 *kṣipram evāsraṅkaṣayaṃ karoti* という文言は北伝系資料（1, 2, 3, 4, 5, 6）に対応が見られるが、南伝系資料（7, 8）と対応しない。次に、これらの経典には三義観の扱いに際して明確な違いが存在する。これに基づけば、三系統に分類することが可能である*¹。次の通りである。

第一系統：第一に蘊、第二に処、第三に界を観察する。 → (1, 2)

第二系統：第一に身体を色と観察し、第二に五蘊、第三に六処を観察する。 → (4, 5, 6)

第三系統：第一に界、第二に処、第三に縁起を観察する → (7, 8)

前述したように、『ディーパ』391 偈では、三義観として界処蘊を観察する。そのため、『ディーパ』が依用した『七処善三義観経』は第一系統、(1)求那跋陀羅訳『雑阿含』第四十二経、(2)AKUp [6038] 「七処善・七葉樹の譬え」の系統の経典であるとみなせる。

*¹(3)では三義観の箇所は引用されないため、分類することができない。

このように、『ディーパ』では、三義観と七処善が、『七処善三義観経』という典拠を伴って、四念住と煖位の間、しっかりと組み込まれている。では、どうして有部系論書には、三義観と七処善という修行段階を説示する系統とそうでない系統があるのでしょうか。この点を明らかにするべく、次に、有部系論書における三義観七処善の記述を古いものから順に、有漏と無漏の点に注目し、分析していきたい。

第三節 《発智論》における三義観七処善の有漏無漏分別

現存する有部系論書の内、最も古い三義観七処善の記述は《発智論》⁴⁷に見いだせる。《発智論》では三義観七処善の解説に当って、先ず、『七処善三義観経』の文言を引き、經典の註釈という形で三義観七処善に言及する。經典の引用は次の通りである。

『旧発智』 [T. 26. 830b27-28] ⁴⁸

又世尊言。比丘。七處善三種觀義。速⁴⁹於此法得盡有漏。

⁴⁷ この《発智論》であるが、現時点では主に次の六種類の形で参照することが可能である。(1)僧伽提婆、竺仏念共訳『八韃度論』（以下、『旧発智』）。(2)玄奘訳『発智論』以下『新発智』（以下、『新発智』）、及び『新婆沙』引用《発智論》。(3)『旧婆沙』引用《発智論》。(4)『鞞婆沙』引用《発智論》。(5)『俱舍論』等、他論書引用《発智論》。(6)写本断片。このうち、今回の検討箇所は(1, 2, 3)の資料に現存している。そこで、今回の検討では最初期の理解を追求することから《発智論》は(1)『八韃度論』（『旧発智』）を底本として用いる。また、検討に際しては(2, 3)の《発智論》の当該箇所を注記し、必要であれば本文の検討を行う。なお、翻訳に際しては、理解の便を図り、旧訳の熟語を新訳に改めた。

また、《発智論》に関しては、渡辺棟雄 [1954] を始め、幾人かの先行研究によって『旧発智』と『新発智』が有部内部の別の系統に伝承したものではないかと指摘されている。しかしながら、今はそのような指摘を一度、傍らに置き、同一系統のものとして検討を行う。

⁴⁸ 対応する他の《発智論》は次の通りである。また、記載にあたり、異読箇所には下線を施した。

『新発智』 [T. 26. 964b4-5]

如説。七處善三義觀。能於此法毘奈耶中。速盡諸漏。云何爲七。謂如實知色色集色滅趣色滅行色味色患色出。如實知受想行識七亦爾。

『旧婆沙』 [T.28. 397b4-5]

如説。比丘。於七處善觀三種義。速於此法。得盡有漏。

⁴⁹ 大正本には「達」とあるも、元本、明本、宋本、宮本等に従い、「速」に訂正する。

また、世尊は〔次のように〕説かれた。「比丘たちよ。七処に巧みな（七処善）、三義を觀察する〔比丘〕（三種觀義）は、この教え（法）に基づいて、速やかに、漏尽（*āsravaḥṣayam）を得るだろう」と。

当該經典は先にみた『ディーパ』の引用と対応するものである。さて、ここでは、七処に巧みな、三義を觀察する比丘は漏尽を得ると説かれている⁵⁰。この經典の記述を文言のまま理解するならば、七処善と三義觀は漏尽に至るための無漏行を意図していると読み取れる。

次に、《発智論》では、經典の引用に続き、ここでの「七処善」が十智の内のいかなる智に分類されるのか註釈を施す。次の通りである。

『旧発智』 [T. 26. 830b28–30c5] ⁵¹

①知色苦四智法智未知智苦智等智。②色習四智法智未知智習智等智。③色盡四智法智未知智盡智等智。④色盡道迹四智法智未知智道智等智。⑤色味四智法智未知智習智等智。⑥色患四智法智未知智苦智等智。⑦色棄出四智法智未知智盡智等智。痛想行識亦如是。

⁵⁰ 当該の「速...得盡有漏」の文言が南伝系の『七処善三義觀經』と対応しない。南伝系資料では次の通りである。

『舍利弗阿毘曇論』 [T.28.597b5–7]

云何七方便。如世尊説。比丘七處方便三種觀。此法中純善遠聞。謂尊丈夫。

SN 22, 57. [Vol. III, p. 61]

Sattaṭṭhānakusalo, bhikkhave, bhikkhu tividhūparikkhī imasmim dhammavinaye kevalī vusitavā uttamapurisoti vuccati.

比丘たちよ。七処に巧みな、三種の觀察を有する比丘は、この法と律に基づいて、完全な者であり、完成した者であり、至高の人であると言う。

⁵¹ 『新発智』 [T. 26. 964b7–15]

此智當言法智乃至道智耶。答應言如實知色是四智。謂法類世俗苦智。如實知色集是四智。謂法類世俗集智。如實知色滅是四智。謂法類世俗滅智。如實知趣色滅行是四智。謂法類世俗道智。如實知色味是四智。謂法類世俗集智。如實知色患是四智。謂法類世俗苦智。如實知色出是四智。謂法類世俗滅智。如實知受想行識七亦爾。

『旧婆沙』 [T.28. 397b15–c7] （対応箇所のみ抜粋して編集を行った）

如實知色是苦四智。謂法智比智等智苦智。如實知色是集四智。謂法智比智等智集智。如實知色滅是四智。謂法智比智等智滅智。如實知色滅道是四智。謂法智比智等智道智。如實知色味此是四智。謂法智比智等智集智。如實知色患此是四智。謂法智比智等智苦智。如實知色離此是四智。謂法智比智等智滅智。

①「色の苦⁵²を知る」とは、四智である、〔すなわち、〕法智、類智⁵³、苦智、世俗智⁵⁴である。②「色の生起 (samudaya⁵⁵) を〔知る〕」とは、四智である、〔すなわち、〕法智、類智、集智、世俗智である。③「色の消滅 (nirodha) を〔知る〕」とは、四智である、〔すなわち、〕法智、類智、滅智、世俗智である。④「色の滅道に到る道 (nirodhagamini pratipad) を〔知る〕」とは、四智である、〔すなわち、〕法智、類智、道智、世俗智である。⑤「色の味著 (āsvāda) を〔知る〕」とは、四智である、〔すなわち、〕法智、類智、集智、世俗智である。⑥「色の災い (ādīnava) を〔知る〕」とは、四智である、〔すなわち、〕法智、類智、苦智、世俗智である。⑦「色の離脱 (niḥsaraṇa) を〔知る〕」とは、四智である、〔すなわち、〕法智、類智、滅智、世俗智である。受想行識もまた〔色と〕同様である。

ここでは七処がそれぞれ四智に分類される旨を述べる。四智とは、法智、類智、世俗智の三智と、それぞれに対応する四諦を対象とする智である（関係については右図を参照）。ここで、注目すべき点は経典の内容からは無漏行（無漏智）が意図されていたにも関わらず、註釈では、三義観七処善に対して有漏智（世俗智）と無漏智（法智、類智、四諦智）が俱に割り当てられていることである⁵⁶。これと同類の配分は

七処と四諦の対応関係		
	七処	四諦
①	色	苦諦
②	色の生起	集諦
③	色の消滅	滅諦
④	色の消滅への道	道諦
⑤	色の味著	集諦
⑥	色の災い	苦諦
⑦	色の離脱	滅諦

⁵² 七処の第一を「色の苦を知る」とするのは『旧発智』と『旧婆沙』のみ（前註参照）であり、他はいずれも「色を知る」とする。

⁵³ 旧訳は未知智

⁵⁴ 旧訳は等智

⁵⁵ 以下、補うサンスクリットは前掲の『ディーパ』 p. 320, 11-20 および、AKVy 552, 6-7 に基づいた。

⁵⁶ 《発智論》ではこれらの四智の概念等の詳細は述べられないが、『衆事分論』の所説に基づいて整理すれば次の通りである。

法智：欲界の四諦を所縁とする無漏智（『衆事分論』 [T. 26. 628b9-12]；『品類論』 [T. 26. 693c23-26.]）

類智：上界の四諦を所縁とする無漏智（『衆事分論』 [T. 26. 628b13-16]；『品類論』 [T. 26. 693c26-29.]）

《発智論》における四念処の十智分別にも認められる。身念住の記述は次の通りである⁵⁷。

『旧発智』 [T. 26. 906c17-19] ⁵⁸

身身觀意止。當言法智耶。答曰。身身觀意止。或彼法智未知智等智苦智習智道智。

【問】身体を身体と観察する念住（身念住）は法智と言うべきであるか。【答】身体を身体と観察する念住、それは法智であり、類智であり、世俗智であり、苦智であり、集智であり、道智である。

ここで、身念住には有漏智と無漏智が俱に配分されていることが見受けられる⁵⁹。このことから、《発智論》における三義観七処善は、四念住と同類の体系が想定されていると言えよう。

以上、本章では《発智論》に見いだせる「三義観七処善の有漏無漏分別」について分析を行った。その結果、つぎの点が明らかとなった。

1. 《発智論》では三義観七処善の教証として『七処善三義観経』が挙げられる。
2. 『七処善三義観経』では三義観と七処善は無漏行として説かれる。
3. 《発智論》では「七処善」は四智に分類し、有漏無漏に通ずる修行と見做していた。
4. 《発智論》で四念住の十智分別において「七処善」と同系の智を想定していた。

四諦を対象とする智（法智類智の四分類）（『衆事分論』 [T. 26. 628b21-28] ; 『品類論』 [T. 26. 694a3] ）

苦智：苦諦四行相を対象とする無漏智

集智：実体四行相を対象とする無漏智

滅智：滅諦四行相を対象とする無漏智

道智：道諦四行相を対象とする無漏智

世俗智：一切の有漏智（『衆事分論』 [T. 26. 628b20] ; 『品類論』 [T. 26. 694a3] ）

⁵⁷ 受念住より法念住は同種の記述の為、省略した。

⁵⁸ 『新発智』 [T. 26. 1023a25]

於身修身觀念住。當言法類世俗苦集道智。

⁵⁹ 《発智論》では細説されないが、有部の修行体系においては、身念住等の四念住所成の慧が四善根位を経て見道修道にて四諦観察を行う。その際に、四念住や四善根での観察は有漏智であるが、見道修道での観察は無漏智である。ここでの《発智論》の四念住に関する規定は、まさにその体系に準拠したものと見えよう。

第四節《婆沙論》における三義観七処善の位置付け

第一項 科段について

先の検討では『七処善三義観経』では三義観七処善を無漏行として説いていたが、『発智論』では有漏無漏に通ずる修行であると見做していたことが窺えた。では、これらの記述を《婆沙論》ではどのように理解していたのであろうか。本章では引き続き有漏無漏という視点から《婆沙論》における三義観七処善の位置付けを分析したい。

《婆沙論》において三義観七処善が述べられるのは主に《発智論》の当該箇所註釈箇所である。構造を略説すれば次のような科段となる。

《婆沙論》三義観七処善 科段

I. 《発智論》所引の經典について（『新婆沙』[27.559b3-20]；『旧婆沙』[28.397b4-14]）
I.1. 《発智論》の引用（『新婆沙』[27.559b3-7]；『旧婆沙』[28.397b4b-5]）
I.2. 以下の議論がなされる理由（『新婆沙』[27.559b7-11]；『旧婆沙』[28.397b5-7]）
I.3. 世尊がこの經典を説いた理由（『新婆沙』[27.559b11-20]；『旧婆沙』[28.397b7-14]）
II. 《発智論》の十智分別について（『新婆沙』[27.599b21-560b5]；『旧婆沙』[28.397b15-398b18]）
II.1. 七処善の四智の対象（『新婆沙』[27.599b21-c16]；『旧婆沙』[28.397b15-c9]）
II.2. 三十五処善等と説かない理由（『新婆沙』[27.559c17-560a18]；『旧婆沙』[28.397c9-28]）
II.3. 七処善の自相共相の区別（『新婆沙』[27.560a19-b5]；『旧婆沙』[28.397c28-397a15]）
II.4. 七処善と三義観の差異（『新婆沙』[27.560b6]；『旧婆沙』[28.398a15-b18]）
II.4.a. 七処善と三義観の区別（『新婆沙』[27.560b6-b24]；『旧婆沙』[28.398a15-b1]）
II.4.b. 七処善と三義観の関係（『新婆沙』[27.560b24-c11]；『旧婆沙』[28.398b2-b18]）
III. 七処善の見道修道の配分（『新婆沙』[27.560c12]；『旧婆沙』[28.398b18-c15]）
III.1. 見道四善処、修道三善処の理由（『新婆沙』[27.560ac12-561a2]；『旧婆沙』[28.398b18-29]）
III.2. 道諦無辺の理由（『新婆沙』[27.561a2-10]；『旧婆沙』[28.398b29-c6]）
III.3. 四善処と三善処の順序の差異（『新婆沙』[27.561a10-25]；『旧婆沙』[28.398c10-15]）
III.4. 世尊がどのように説いた理由（『新婆沙』[27.561a25-b1]；『旧婆沙』[28.398c7-10]）
IV. 四善処と三善処の区別（『新婆沙』[27.561b1-]；『旧婆沙』[28.398c16-399b1]）
IV.1. 集と味の区別（『新婆沙』[27.561b1-6]；『旧婆沙』[28.398c16-18]）
IV.2. 集の分類（『新婆沙』[27.561b6-c10]；『旧婆沙』[28.399c19-399a13]）
IV.3. 苦と患の区別（『新婆沙』[27.561c10-15]；『旧婆沙』omit）
IV.4. 滅と出離の区別（『新婆沙』[27.561c15-562a10]；『旧婆沙』[28.399a13-b1]）

この内、三義観七処善の有漏無漏に言及する記述は主に、I.3. 及び II.4. に確認できる。そして、これら二箇所において『旧婆沙』と『新婆沙』の内容はおおよその対応が認められる。ただ、II.4.a.に限り『新婆沙』にはいくらかの増高が認められた。そこで、まずは共通部分を検討し、その後、『新婆沙』の増高箇所を検討したい。

第二項 《婆沙論》 (I.3.) における『七処善三義觀經』の位置付け

《婆沙論》において、「三義觀七処善」の有漏無漏の分別に言及するのは、冒頭の《婆沙論》(I.3. 世尊がこの經典を説いた理由)である。ここでは《婆沙論》に共通して、世尊がこの經典を説いた理由として二説挙げている。次の通りである。

『旧婆沙』 (I.3) [T.28.397b7-14] ⁶⁰

問曰。若佛經是此論所爲根本者。世尊何故說是經耶。答曰。學人。於上沙門果不作方便。設作方便而不解知。佛作是説。如汝等入見道方便不放捨者。不久亦當得盡諸漏。復次。已得道者。患於修道所斷煩惱。欲説修道對治。令失道者還得道故。如人猛健患於怨家。他人語言。汝今猛健。何不降伏怨家。彼亦如是。

【問】〔上述のように、〕もし仏の教え(經)がこの『論』(《発智論》)の根源であるならば、世尊は何故、この教え(經)を述べたのか。【答：第一説】有学〔の聖者〕が、沙門果以上に向けての加行(*prayoga)を行わず、加行を行っても〔正しく〕理解しなかった。〔そこで〕仏は次のように述べた。「あなた達が見道に入る時の加行を捨てないならば、速やかに、諸々の漏を尽くすことがあるだろう」と。【第二説】あるいは、すでに〔見〕道を得た者が、修所断の煩惱において悩まされていた。〔世尊は彼の為に〕修道という〔修所断の煩惱の〕対治を説くことを望んだ。道を失った者に再び道を得させる為である。例えば、有る人が剛健であったが、敵に悩まされていた。他の人が次のように述べた。「貴方は剛健であるのに、どうして敵を制しないのか」と。こ〔の見道を得た人〕もまた、同様である。

このうち、第一説では、すでに預流果を得た有学者に対して、さらに優れた果を得るための加行を推奨するために説いたとする。また、第二説では、見道に入った有学者に対して、修所断の煩惱を断つために説いたとする。そして、当該箇所では上記の二説しか挙げられず、有漏行について触れること無く、次の議論へと移っていく。このことから、《婆沙論》では『七処善三義觀

⁶⁰ 対応する『新婆沙』では第一説と第二説が入れ替わっている。また翻訳の差異か、文意がより明白となっている。

『新婆沙』 [T.27.559b11-20]

問。世尊何故説此契經。答。有諸學者已入見道。住修道中爲修所斷煩惱所惱。世尊欲令修彼對治。告言。汝等已得聖道。何不依之斷餘煩惱。如勇健人爲怨所惱。他人告曰。汝既勇健。寧不害怨而爲彼惱。復次。有諸學者已得初果。於後勝果不作加行。設作加行不如實知。世尊欲令起勝加行。告言。汝等若能不捨先得預流諸加行者。不久必獲究竟漏盡。佛爲彼故説此契經。

経』に説かれる「七処善三義観」の教えは有学の聖者の為に説かれたもの、すなわち無漏行として捉えていたことが見て取れる。このような解釈は、『七処善三義観経』の冒頭に登場する、「七処に巧みな、三義を觀察するものは速やかに漏尽を得る」との内容に基づくものであろう。

第三項 『旧婆沙』(II.4.)における七処善の有漏無漏分別

次に、『旧婆沙』(II.4. 七処善と三義観の区別)を見ていきたい。ここでは、七処善と三義観の区別を有漏無漏の点から分析する。ただ、前述したように当該箇所では『新婆沙』(II.4.a.)の記述に一部増広が認められる。そこで、先ず共通部分の記述を検討したい。次の通りである。

『旧婆沙』[T.28. 398a15-b1] ⁶¹

問曰。七處善觀三種義。有何差別。答曰。七處善は無漏。觀三種義是有漏。問曰。若然者。此所說云何通。如說。如實知色是四智。謂法智比智等智。答曰。此中數智行於境界。不必盡是无漏。

【問】七処善と三義観には如何なる区別があるのか。【答】七処善は無漏、三義観は有漏と〔いう区別〕である。【問】もしそのよう〔に、七処善は無漏で三義観が有漏〕であれば、「色を如実に知るとは四智である、すなわち、法智と類智と世俗智と〔苦知と⁶²〕である。」との〔《発智論》の〕所説とどのように対応するのか。【答】この〔四智の〕内、いくつかの智が対象に対して〔無漏として〕働くのであり、〔四智〕全てが無漏〔智〕である必要性は無い。

ここでは七処善と三義観の区別について言及し、七処善は無漏であるが、三義観は有漏であるという点で区別があるとす。恐らくこの解釈は經典の文言や、その経釈でも見られたように、七処善の教えが有学の聖者を対象と見做していたことに基づくのであろう。そして、七処善に世俗智は生起せずとも良いとして、この解釈が《発智論》とも矛盾しないことを述べる。このように当該箇所では、七処善は無漏、三義観は有漏といった解釈のみが述べられている。

次に、七処善と三義観の区別の説示を受けて、これら両者を同時に行ずることは可能であるのか、といった説示が行われる。次の通りである。

⁶¹ 対応する『新婆沙』は第二章第四節第三項を参照。

⁶² 原典には苦智は欠落するものの、『新発智』『旧発智』の記述に随い補う。

『旧婆沙』 [T.28.398a15-b1] ⁶³

問曰。能以七處善同觀三種義。能以觀三種義同七處善不。答曰。或有說者。不能。所以者何。七處善は無漏。觀三種義是有漏。

復有說者。七處善是有漏無漏。觀三種義是有漏。問曰。若然者。能以七處善同觀三種義。以觀三種義同七處善不。答曰。能。但多用功。多有所作。如實知色。乃至知識。如實知色患。乃至知識患。是說觀陰。如實知色是集。乃至知識是集。如實知色是味。乃至知識是味。是說觀入。如實知色是滅。乃至知識是滅。如實知色是離。乃至知識是離。是說觀界。可說如是同相。但多用功。多有所作。【問】七處善と、三義觀を同時に〔行〕じ、三義觀と七處善を同時に〔行〕ずることは可能であろうか。【答：第一説】ある者は、不可能とする。何故かと言え、七處善は無漏であるが、三義觀は有漏であるからである。

【第二説】しかし、ある者は、七處善は有漏無漏であり、三義觀は有漏であるとする。

【問】もし、そのよう〔に、七處善が有漏無漏〕であるならば、七處善と三義觀を同じく〔行〕じ、三義觀と七處善を同じく〔行〕ずることは可能であろうか。【答】可能である。ただし、多くの努力と、多くのやるべきことがある。「色乃至識をその通りに知り、色の災い乃至識の災いをその通りに知る」とは蘊を觀察することであると説く。「色の生起乃至識の生起をその通りに知り、色の味著乃至、識の味著をその通りに知る」とは処を觀察することであると説く。「色の消滅、乃至識の消滅をその通りに知り、色の出離、乃至識の出離をその通りに知る。」とは界を觀察することであると説く。以上のように〔三義觀と七處善は〕同じ相であるが、ただし、多くの努力と、多くのやるべきことがある⁶⁴。

⁶³ 『新婆沙』 [T.27.560b16-23]

問。爲能以七處善入三義觀耶。答能。然多用功力。多起作意。多作加行。謂如實知色乃至識。如實知色患乃至識患而入蘊觀。如實知色集乃至識集。如實知色味乃至識味而入處觀。如實知色滅乃至識滅。如實知色出乃至識出而入界觀。雖能如是以七處善入三義觀。而多用功力。多起作意。多作加行。

⁶⁴ ここでは三義觀と七處善を同時に修習する方法が述べられるが、整理を加えれば、次の図のようになる。

七處善により三義觀に入る構造

七處善			三義觀	
第一善	五蘊	苦諦	第一義	入蘊觀
第六善	五蘊の災い		第二義	入處觀
第二善	五蘊の生起	集諦	第三義	入界觀
第五善	五蘊の味著		非対応	
第三善	五蘊の消滅	滅諦		
第七善	五蘊の離脱			
第四善	五蘊の消滅への道	道諦		

ここでは先ず、先程の七処善と三義観の区別の説示を受けて、同じように七処善を唯無漏とする立場の回答が述べられる。ついで、有説として、七処善は有漏無漏に通ずるとする立場が登場する。この有漏無漏に通ずるとの立場は先の七処善と三義観の区別の議論では登場しなかった立場である。

以上、二点の検討から、『旧婆沙』(II.4.)の記述では七処善を無漏と解釈する立場を中心に議論が展開することが見て取れよう。

第三項『新婆沙』(II.4.a)における七処善の有漏無漏分別

次に、上述の七処善三義観の区別(II.4.a)の議論と対応する『新婆沙』の記述を見てみたい。前述したように、『旧婆沙』(II.4.)では七処善を無漏ととらえる立場を中心に議論が進行し、『旧婆沙』(II.4.a.)では七処善は無漏と捉える立場しか紹介されず、(II.4.b)になって初めて有漏無漏に通ずるとする立場が紹介されていた。

一方、対応する『新婆沙』(II.4.a.)では二つの回答が増広される。そしてそれらの増広部は、七処善を有漏無漏と認める立場の主張と呼応する。次の通りである。また、増広部はわかりやすいように下線を施した。

『新婆沙』 [T.27. 560b6-16]

問。七處善三義觀有何差別。 [1] 答。名即差別。謂名七處善。名三義觀故。有作是說。七處善は無漏。三義觀是有漏。

問。若爾此說當云何通。如實知色是四智。謂法類世俗苦智等。答。此世俗智雖。亦容有而不現行。 [2] 復次此七處善是聖行相。說爲無漏。實通有漏。對三義觀非聖行相。唯是有漏。故名無漏。

【問】七処善と三義観にはいかなる区別があるのか。 [1] 【答】名称がそのまま区別である。すなわち、七処善という名称、三義観という名称、と [いう区別] である。【有説】ある者は次のように述べる。七処善は無漏、三義観は有漏と [いう区別] である。

【問】もしそのよう〔に、七処善は無漏で三義観が有漏〕であれば、「色を如実に知るとは四智である、すなわち、法智と類智と世俗智と苦智とである。云々」との〔《発智論》の〕所説とどのように対応するべきか。【答】こ〔の七処善の第一〕は世俗智でもあるけれども、世俗智が現行しないことも有ると認められる〔故に《発智論》の記述と矛盾はしな

い)。[2]【第二説】また次に、この七処善は聖なる行相（四諦の行相）であり、無漏であると言われる。しかし実際の所、〔七処善は〕有漏にも通ずる。〔七処善は〕三義観が聖なる行相ではなく、有漏のみであることに対して、無漏という。

先ず、『新婆沙』[1]の記述では、七処善と三義観の区別に対する第一答として「七処善と三義観は名称の違いである」と述べる。この主張は七処善と三義観を自性の面から区別し難いこと、本質的な違いが存在しないことが含意されている。そしてそれは七処善に有漏無漏を認める立場とも呼応する。

次に『新婆沙』[2]の記述では、七処善を無漏とするなら《発智論》で世俗智を認める記述とどのように会通するのか、との問いに対する第二答として「七処善は無漏と述べたが、四諦を対象とするか、しないかで有漏か無漏を言ったに過ぎず、実際の所、七処善は有漏無漏に通じる」と主張する。この主張も七処善に有漏無漏を認める立場と対応する。

このように、『新婆沙』(II.4.a.)では、『旧婆沙』に存在しなかった七処善を有漏とみなせる解釈が増広されているのである。そして、その結果、先の『旧婆沙』(II.4.)では、七処善を無漏とする立場を中心に説示が展開したが、『新婆沙』(II.4.)では七処善を有漏無漏に通ずるものとする立場を中心に説示が展開するようになる。このことから、『新婆沙』は『旧婆沙』に比べ、七処善を有漏無漏に通ずるものとして強く意識していることが窺える。

第五節 結論

以上、本章では、有部が三義観と七処善に対して一貫した態度を取らなかった理由を解明するべく、有部系論書における三義観七処善の記述を追った。明らかとなった点をまとめると次の通りである。

- A. 『ディーパ』では四善根位の直前に三義観と七処善を説示する。その際に、三義観は界処蘊の自相と共相を観察し、七処善では五蘊の七処善を観察する旨を『七処善三義観経』に基づいて説示する。
- B. 『七処善三義観経』では七処善と三義観によって漏尽を得ることができると説示する、すなわち、無漏行が意図されている。
- C. 《発智論》では『七処善三義観経』に説かれる七処善を四念住のような有漏と無漏とに通ずる観察として解釈している。

- D. 《婆沙論》では『七処善三義観経』は有学の聖者を対象として、無漏行を説くものと見做す。
- E. 『旧婆沙』(II.4.)では七処善を無漏のみと見做す立場を中心に説示を展開するが、『新婆沙』(II.4.a)では新たに二つの解釈を増広し、七処善を有漏無漏に通ずるとする立場を中心に説示を展開する。このことから『新婆沙』では七処善が有漏無漏に通ずるものとして強く意識されていることが窺えた。

今回得られた結果を一筋に整理すれば次のようになる。『七処善三義観経』の記述は明らかに七処善を無漏行と位置付けており(B.)、《婆沙論》でも同経を有学の聖者に説かれたものと理解することから(D.)、七処善は本義的には無漏行であったのであろう。しかし、《発智論》において『七処善三義観経』に説かれる七処善を有漏無漏に通ずるものとする解釈が登場した(C.)。このことから、《婆沙論》には経典の本義を重視した無漏系の理解と、《発智論》の解釈を重視した有漏無漏系の理解が混在するようになる。このような中、有部では最終的に、《発智論》の理解を重要視し、七処善を加行位に位置づける(A.)。すなわち、有部では七処善を有漏無漏に通ずる行とする理解を正統説とする。それに伴い、七処善を唯無漏とすることを退ける必要があり、時代が進むにつれ説示に整備が施された(E.)。

つまり、有部系論書において三義観七処善の取扱が一貫しないのは、『七処善三義観経』に準拠して七処善を無漏と見做すか、《発智論》に準拠して有漏にも通ずると見做すかという点で、理解にゆらぎが存在したからであると言えよう。つまり、『俱舍論』が三義観七処善を有漏行として説かないのは、《発智論》の解釈に準拠して無漏行とする立場を採用しなかったとも理解できる。

このような構造は先の第一章で検討した煖頂における信の記述と呼応する。煖頂における信の記述は《発智論》を起源とし、《発智論》が引く教証などの経典を重視するようになった系統と、《発智論》という論書の記述を重視するようになった系統の二種類が存在した。そして、これについても『俱舍論』は《発智論》に由来する記述を採用していない。すなわち、『俱舍論』は《発智論》を源泉とする記述を恣意的に排除している可能性が見いだせよう。

また、本章の検討では、『旧婆沙』の説示が『新婆沙』ではより一層毘婆沙師の宗義に叶うように発展していることが確認できた。

第三章 有部系論書における四念住説の位置付け

第一節 はじめに

先の章では三義観七処善の起源とその発展を探った。その結果、三義観七処善を説く書物は《発智論》における『七処善三義観経』に対する解釈に基づいていることが明らかとなった。そしてそれは『俱舎論』で採用されない煖頂の信の記述が《発智論》を源泉とする第一章の結論とも呼応し、『俱舎論』が三義観七処善を採用しないのは、《発智論》の記述を恣意的に排除しようとしたことに起因する可能性を見い出すことができた。では、その逆、三義観七処善を四念住と四善根の中間に採用する意図はどこにあるのであろうか。本章では『俱舎論』等の修行体系に組み込まれた四念住説⁶⁵を分析し、その問題点の検討を通して有部四念住説の目的を明らかにし、三義観七処善を採用した意図を探りたい。

第二節 『俱舎論』の四念住説とその問題点

先ず、検討に先立って、『俱舎論』に説示される四念住説を紹介したい⁶⁶。『俱舎論』では次のように四念住説が述べられる。

AKBh 341,7-13; 343, 4-9.

tābhyāṃ tu samādhi labdhā

niṣpannaśamathaḥ kuryāt smṛtyupasthānabhāvanām I(14ab)

vipaśyanāyāḥ saṃpādanārtham I kathaṃ ca punaḥ kuryāt I

kāyaviccittadharmāṇāṃ dvilakṣaṇaparīkṣaṇāt II AKK VI.14

kāyaṃ svasāmānyalakṣaṇābhyāṃ parīkṣate Ivedanāṃ cittaṃ dharmāś ca I svabhāva evaiśāṃ

svalakṣaṇam I sāmānyalakṣaṇaṃ tu anityatā saṃskṛtānāṃ duḥkhatā sāsravāṇāṃ śūnyatā 'nātmata

sarvadharmāṇāṃ I kāyasya punaḥ kaḥ svabhāvaḥ I bhūtabhautikatvam I dharmāś tribhyo 'nye I ...中略

...

evaṃ kāyādyālambanāni smṛtyupasthānāny abhyasya

⁶⁵ 有部の四念住説であるが、大きく分けて二つの系統が見られる。一つは経や『法蘊足論』等に登場する内観外観内外観を説く素朴なもの、もう一つは『俱舎論』や『心論』等に登場する別相念住と総相念住を説く修行体系に組み込まれたものである。今回取り扱うのは後者の四念住説である。

⁶⁶ 全文を挙げて紹介すると煩雑になるので、今回の議論と特に関係する点を中心に紹介した。今回省略した箇所は四念住の自性に関する議論の箇所である。

sa dharmasmṛtyupasthāne samastāmbane sthitaḥ |

ānatyaduḥkhataḥ śūnyānātmatas tān vipaśyati || AKK VI.16

saṃbhinnāmbane dharmasmṛtyupasthāne sthitas tān kāyādīn sarvān abhisamasya caturbhir ākāraiḥ paśyati | anityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmatas ca |

また、これら〔不浄観・入出息念の〕二つによって、三昧を獲得して、

奢摩他を完成した者は念住の修習を行うべきである。(14ab)

毘婆舍那の完成の為である⁶⁷。【問】では、どのように〔四念住の修習を〕行うべきであるか。

【答】身・受・心・法を二つの相から観察する故である。|| AKK VI.14cd

〔すなわち、〕身・受・心・法を自〔相〕と共相の二つから観察する。それら（身・受・心・法）の自らの性質だけが自相である。一方、共相とは、〔一切の〕有為〔法〕にとっての無常性であり、〔一切の〕有漏〔法〕にとっての苦性であり、一切法にとっての空性と無我性である。【問】では、身の自性はなにか。【答】〔四大〕種と〔四大〕種所造の性質である⁶⁸。それら三つ（身・受・心）以外〔の法〕が法〔の自性〕である。...中略...

以上のように、身等を所縁とする〔別相〕念住を修習(abhi-vas)して、

彼〔の瑜伽行者〕は総縁の法念住に住して、

無常・苦として、空・無我として、それら〔諸法〕を観察する。|| AKK VI.16

総縁の法念住に住した者は、それら身体等〔の四つ〕全てを合して、四つの行相を用いて観察する。〔則ち、〕無常として、苦として、空として、無我として〔観察する〕。

ここでは、①奢摩他（不浄観・数息観）を完成した者は四念住を修習する事、②四念住は身受心法の四種であること、③四念住の修行においては自相（構成要素の分析）と共相（苦諦の四行

⁶⁷ この点について真諦訳でのみ、次のような一文が付加され、四念住と四顛倒の関係が明確になっている。なお、真諦訳の重要性に関しては第五章を参照。

『俱舍積論』 [T.29.271a4-5]

次説修四念處。何以故。四念處通攝一切法故。能對治四倒故。

次に、四念住の修習を説く。【問】どうして〔四念住を修習すべきであるの〕か。【答】四念住は一切の法に通ずるからである。〔また、四念住は〕四顛倒を対治できるからである。

⁶⁸ この点について真諦訳でのみ、次のような一文が付加されている。

『俱舍積論』 [T.29.118c25]

受心自性。如自名顯。

受と心の自性は自らの名称が顕している通りである。

相)の二種の観察方法で観察する事、④四念住のそれぞれを観察(別相念住)した後、全てをまとめて観察(総相念住)する事、が説示される。わかりやすく図示すると次の通りである。

四念住の種類

名称	観察対象	観察点	観察内容
別相念住	身受心法 (自分・他者・両者の三通り)	自相	身受心法の構成要素の分析
		共相	苦諦四行相 (苦・無常・空・無我)
総相念住	一切法	共相	苦諦四行相 (苦・無常・空・無我)

しかし、当該箇所では四念住が別相念住と総相念住に分けて修習される理由や、四顛倒⁶⁹との関係については説示されない。『俱舍論』では四顛倒と四念住の関係は別の箇所において、四念住が四である理由を述べる際に、解釈の一つとして次のように登場する限りである。

AKBh 342, 19–343, 2

kasmāt punar evam utpattiḥ | audārikasya pūrvaṃ darśanāt | yato vā kāmarāgasya kāyo 'dhiṣṭhānaṃ sa ca vedanā 'bhilāṣāt sa ca cittasyādāntatvāt tat kleśāprahāṇād iti vaibhāṣikāḥ |

catuṣkaṃ tu viparyāsavipakṣataḥ || AKK VI.15

śucisukhanityātmaviparyāsānāṃ caturṇāṃ pratipakṣeṇa catvāri smṛtyupasthānāny uktāni yathākramaṃ nādhikanyūnāni |

【問】では、何ゆえ、このよう〔な順序〕で生ずるのか。【答】毘婆沙師達は、「麤なるものを先に見るからである。あるいは、欲貪の依止が身体であり、また、そ〔の欲貪は〕受に愛着する故に〔生じ〕、またそ〔の受〕は心が抑制されていない故に〔生じ〕、そ〔の心〕は煩惱が断じられていない故に〔生じる〕。それ故にである。」と〔主張する〕。

また、四とは四顛倒の対治の故にである。(15cd)

⁶⁹ 四顛倒説とは誤ったものの見方の四種である。即ち、不浄なものを浄として見る事、苦を楽として、無常を常として、無我を有我として見る事である。四顛倒を述べる経典は少ないが存在する (Cf. 本庄良文 [2014, pp. 659-661])。また、四顛倒に関する論書の記述は『新発智』 [T. 26.957a29], 『旧発智』 [T. 26.820c12-13] が恐らくは初出であろう。しかし、この頃はまだ四念住との関連は述べられない。四念住との関連は後述する『心論』『甘露味論』より見受けられる。四顛倒に関しては渡辺章悟 [1987] に詳しい。

浄楽常我の四顛倒の対治として、四念住は順序どおりに説かれ、増えも減りもしない。

ここでは、「四念住が四顛倒の対治の故に四種である」と述べる。しかしながら、浄相顛倒の対治、所謂、身念住における不浄相の観察は先の箇所にも説示されていない。すなわち、『俱舍論』の四念住説においては、四顛倒の対治を意識した修行法は組み込まれておらず、四念住と四顛倒の関係性が希薄である。

以上、『俱舍論』に見られる四念住説を概観した。その結果次の二点の問題が浮かび上がる。

1. 四念住は別相念住と総相念住との二段階に何故なっているのか。
2. 四念住と四顛倒は何故関係付けられているのか。

四念住に焦点を当てた研究は数多くある⁷⁰。その中、四念住と不浄相の関係については、田中教照 [1983] を始め幾人かが見解を示している⁷¹。田中教照 [1983] は『法蘊足論』の身念住に

⁷⁰ 四念住は仏典においてよく取り扱われる修行であり、伝承は多岐に渡る。そのため、四念住の研究は大別して、①有部研究、②パーリアピダナム研究、③唯識研究の三種に分けられる。このうち有部の四念住説に言及する研究としては田中教照 [1976]、Schmithausen [1976]、田中教照 [1982]、田中教照 [1983a]、田中教照 [1983b]、塚本 [1985]、兵藤 [1990]、西村 [1993]、Frauwallner [1995]、孫 [2004]、林寺 [2005]、飛田 [2006]、金 [2012]、Takahashi [2015]、木村 [2016] がある。

これらの有部四念住説の研究は総相念住の四行相の研究と、四念住の自性の研究がそのほとんどであり、別相念住と総相念住の関係に注目した研究は存在しない。また、四顛倒については田中教照 [1976, 1982, 1983b] が言及を行っている。氏は有部の四念住説において「四顛倒の対治」を述べるのは『心論』のみである事を根拠として、有部の四念住説は『法蘊足論』以後、苦諦四行相を一貫して修習するものであり、「四顛倒の対治」と関連付けるのは後付であるとみなしている。しかし、氏の一連の研究においては自相と共相の理解に一部、混乱が認められる。

⁷¹ 不浄相の有無について言及するものとして、田中教照 [1983b] の他にも兵藤 [1990]、西村 [1993]、金 [2012] が存在する。しかし、何れも不浄相の有無限れば田中教照 [1983b] の研究の域を出ない。そこで、概略と問題点を指摘するに留める。

兵藤 [1990] は有部の四善根についての研究である。その際に氏は『甘露味論』を引き、「四念住が浄楽常我の四顛倒を破ると共に、無常苦空無我など十六行相の一部をも観察するものであることが示されている。」と指摘する。また、「ただ、総・別相の区別はまだないようである」と指摘している。しかし、後述するように『甘露味論』においても総・別の区別は認められる。

登場する「無常・苦・空・無我」の語に注目し、有部の四念住説は苦諦四行相を観察するためのものであるとする。そして、四顛倒を意識した四念住説が『心論』・『大智度論』にしか無いことから、四顛倒との関係は大乗論書から小乗論書への思想的流入であると見做す。

しかし、田中教照 [1983] が確認したもの以外にも四念住と不浄相を関連付けるテキストが幾つか存在する。そこで本章では別相念住と総相念住の関係に関して、四顛倒と不浄相に焦点を当てて『俱舍論』以前の論書を用いて分析し、有部修行体系における四念住のねらいを明らかにしたい。

第三節 四顛倒の対治を説く四念住説

第一項 『心論』の四念住説

先ず、『心論』の四念住説を紹介したい。『心論』の四念住説は田中教照 [1983b]⁷²が紹介しているように、四顛倒と密接な関係を持つ四念住説である。

西村 [1993] は有部四念住と一切法の関係について述べる。その際に四念住を説く論書を整理し、その差異から見えることを極めて客観的に述べる。そこでは、『心論』においてのみ四念住は四顛倒の対治の行相（不浄・苦・無常・無我）をとるが、『心論』の典拠である『甘露味論』においては苦諦四行相（無常・苦・空・無我）を採用することを指摘し、以後の論ではそれらが併記されるようになることを指摘する。しかし、西村 [1993] の目的は法の範疇論であることから、四念住に関しては差異を述べる事に留まり、考察を加えていない。また、本論考は何れも田中教照の一連の研究とも対応する点が多いが、田中教照の研究との関係は述べられない（西村 [2002, 2013, pp. 209-214] に再録）。

金 [2012] は『俱舍論』の修行体系の由来を探究した研究であり、氏の博士論文である。その際に氏は四念住の行相について先行研究の説を紹介しつつ、有部論書の四念住説を概観する。そして、『心論』『心論経』において自相共相の概念が登場したことを推測し、それを結論とした（cf. 金 [2012] pp. 24-40）。しかし、この結論は田中教照 [1976] のすでに指摘するところであり、四念住に対する氏の考察は田中教照の一連の研究や兵藤の指摘を超えることがない。

⁷² 田中教照 [1983b] は田中教照 [1982] で述べられなかった《発智論》以後の有部の四念住を述べる研究である。そこで氏は、『心論』に、身受心法の四法のそれぞれは「不浄・無常・苦・無我」の四行相を用いて観察するとある事を提示し、有部内に四念住について「不浄・無常・苦・無我」とみる系統と、「空・無常・苦・無我」とみる系統の二種の系統があったことを想定する。そして、『大智度論』においては苦諦四行相として「不浄・無常・苦・無我」を取り込んでいることを挙げ、『新婆沙』でも四念住と不浄の関わりについて言及することから、大乗論書から小乗論書への思想的流入を指摘する。しかしながら田中教照 [1983b] においては自相と共相の理解が混濁してしまっている問題がある。

『心論』 [T.28.818a14-b2] ⁷³

【1-1】此身不淨相無常相苦相無我相。是相定眞實。彼自身一處繫心離心亂。始眞實觀身相。次觀痛。後觀心彼伴彼依及彼相應餘心數法。觀亦諸心不相應行。如其性如其相所有。如是彼身痛心法意止⁷⁴次第生。

入法中總觀 同觀諸法相

此四是無常 空無我非樂 (第 227 偈)

「入法中總觀同觀諸法相」者。入法意止中彼聖總觀諸行相。【1-2】觀諸行相已、增長養止。生無垢智眼。一切身痛心法總觀。問云何。答「此四是無常 空無我非樂」此身痛心法展轉相生故無常。不自在故空。非主故無我。惡災患故苦。

【1-1】この身体は不淨相と無常相と苦相と無我相をもつ。これらの相は決定して眞実である。彼〔の瑜伽行者〕は自らの身体の一つの対象(*āyatana)に心を向けて、心の乱れを離れる。先ず眞実に、身体の相を観察する。次に受〔の相〕を観察する。後に、心と、そ〔の心〕と俱生し、そ〔の心〕を依り所とし、そ〔の心〕と相応する他の心所法⁷⁵を観察する。また、諸々の心不相応行〔法〕を観察する。それらの性質の通りに、それらの保持する相の通りに〔観察する〕。その通りに彼〔の瑜伽行者〕の身受心法の念処(*smṛty-upasthāna)は順番に生じる。

法〔念処〕中の総観に入って、同じく、諸法の相を観察する。

こ〔の諸法の相〕の四つは、無常、空、無我、非樂である。(第 227 偈)

「法〔念処〕中の総観に入って、同じく、諸法の相を観察する」とは、法念住の中に入った、彼の聖者は諸行の〔四〕相を総観する。【1-2】〔彼は〕諸行の相を〔総〕観し終っ

⁷³ Frauwallner [1995, p.162] は当該箇所を略説する。しかし、氏は当該箇所の説示順序をあまり重要視していない。

⁷⁴ 「正」は異読に従い「止」に訂正。

⁷⁵ 類似する表現が『俱舍論』所引の經に見られる。

AKBh 24,13-14

"saṃjñā ca vedanā ca caitasika eṣa dharmāścittānvayāccittaniśrita' iti sūtre.

「想と受とは心所であり、この法は心に随うが故に心に依る」と經に〔説かれた〕。

本庄良文氏のご教示による。記して謝意を示す。

て、ますます、〔念〕処 (* [smrty-] upasthāna) を長養して、汚れない智慧（不顛倒の智慧）⁷⁶の眼を生じて、すべての身受心法を総観（総相念住）する。

【問】どのように〔総観するの〕か。【答】「こ〔の法の相〕は四つ、〔則ち〕無常、空、無我、非樂である。」この身受心法は、移り変わり他によって生ずるので無常である。主催者が存在しない故に空である。我が存在しない故に無我である。悪災に苛まれるゆえに苦である。

ここで注目すべきは【1-1】と【1-2】の二点である。

【1-1】では、身体の相を「不浄相・無常相・苦相・無我相」の四つであると定義している。この点では「不浄相」が入っていることから、別相念住では苦諦四行相（苦・無常・空・無我）ではなく、浄相顛倒の対治を意識した相となっていることが見て取れる。

【1-2】では別相念住の後、法念住の総観を行い、「汚れない智慧の眼」（不顛倒の智慧）を生じてから、身受心法の総観（総相念住）として苦諦四行相の観察を行うとする。すなわち、別相念住の修習は不顛倒の智慧の獲得が目的であり、その智慧をもって正しく苦を観察することが総相念住の目的であると言えよう。それゆえ、『心論』の四念住説は「四顛倒の対治（別相念住） → 苦諦四行相の観察（総相念住）」といった、正しく苦を見る為の構造を有していると言えよう。

また、簡略に特徴を図示すれば下図の通りである。

『心論』の四念住

名称	対象	観察点	観察内容	目的
別相念住	身受心法	自相	身受心法の自相 (ex. 身であれば、不浄・無常・苦・無我の相を観察)	四顛倒の対治
総相念住	一切法	共相	苦諦四行相 (苦・無常・空・無我)	苦の観察

⁷⁶ アビダルマ文献において、通常、無垢 (*amala) は無漏の同義語として用いる。しかし、当該箇所の修行者は四善根位にすら到達していない者であり、無漏智が生起するのは不合理である。ゆえに、顛倒の対治としての四念住の満了後であるので、不顛倒の智慧といった意味で理解するのが順当であろう。また Armelin [1978, p.287, fn. 400] も当該の記述が不適切であることを指摘している。

第二項 『甘露味論』の四念住

従来、『甘露味論』の四念住説は注目されてこなかった。しかし、『甘露味論』にも『心論』と同系の四念住説が説示される。

『甘露味論』 [T.28.972c22-29]

漸漸觀身痛意法。是人法意止中。淳淑一心得實智慧。觀一切行實相。生滅不住故無常。積災患故苦。内無人故空。不自在故非我。

順々に身受心法を觀察する。こ〔の觀察している〕人は法念住において、〔対象を〕一つとする心（奢摩他）を清らかにして、真実（不顛倒）の智慧を得たならば、一切の有為〔法〕の真実の相を觀察する。〔則ち、〕生滅し、留まらない故に無常である。災難の集まりである故に苦である。内に我は存在しない故に空である。自在ではない故に非我である。

いくつか先行研究ではこの箇所を引き、四念住においては"一貫して"苦諦四行相を觀察すると述べている⁷⁷。しかし、それは誤りである。当該箇所を精査すれば、短い記述であるものの、実は二種類の觀察が説かれていることが見て取れよう。それは、不顛倒の智慧（得實智慧）を得ていない段階と得た段階⁷⁸、則ち、「別相念住（漸漸觀身痛意法）」と「法念住（法意止中）の總相念住（觀一切行實相）」である。この構造は先の『心論』【1-2】と近似している。

では、別相念住はどのように何を觀察するのか。この点については兵藤 [1990] が紹介しているように、『甘露味論』中の別の箇所に詳細に説示されている⁷⁹。以下の通りである。

『甘露味論』 [T.28.0977a25-b10]

四意止一切地禪定中有。攝四種。智常念守。是謂念止。三種念身中行智慧。是謂身念止。如是痛心法念止。是謂四念止。【2-1】以何等故。不説三念止若五念止。以破四顛倒故説四念止。云何身念止。【2-2】淨想顛倒壞故。身實相觀三十六不淨。若死蟲生臭爛骨在等。如是觀身淨想顛倒壞。云何痛念止。觀諸有痛生住滅苦。樂痛中婬欲使。苦痛中瞋恚使。不苦

⁷⁷ Cf. 田中教照 [1983b], 西村 [1993].

⁷⁸ 先の『心論』の記述においても「汚れない智慧（不顛倒の智慧）」の獲得を境に別相念住と總相念住が区別されていた。『甘露味論』においても同様の点で区分することが可能であろう。詳細は前章を参照。

⁷⁹ 兵藤 [1990] は本箇所を紹介した上で、『甘露味論』は別相と總相の区別を保持していないとする。また、金 [2012] は兵藤の主張を無批判に踏襲している。

不樂痛中無明使。觀無常苦空無我。是謂痛念止。云何心念止。觀染汚心不染汚心。若一心若散心苦無常等觀。是謂心念止。云何法念止。觀內法觀外法。觀內外法。若觀去來法。若觀諸結使幾斷幾不斷。若觀苦無常。觀習因緣觀盡止。是謂法念止。

四念住は一切〔九〕地の禪定にある。まとめれば四種である。智は常に記憶し、保つ。これを念住という。三種の念住が身体において智慧をおこす、これを身念住という。受・心・法念住も同様である。【2-1】 【問】 どのような理由で三念住、あるいは五念住と説かれないのか。 【答】 四顛倒を対治する故に四念住である。 【問】 なにが身念住であるのか。 【2-2】 【答】 淨想顛倒を対治する故に、身体の真実の相として三十六の不淨〔の相〕を観察する。一例を挙げれば、死体〔に湧く〕虫が生じる事や、〔死体が〕腐敗して骨となる事等である。その通りに、身体を観察すれば、淨想顛倒は破壊される。 【問】 なにが受念住であるのか。 【答】 もろもろの存在は、生・住・滅の苦しみを受すると観察する。樂受において貪欲の煩惱があり、苦受において瞋恚の煩惱があり、不苦不樂受には無明の煩惱がある。〔受の真実相は〕無常・苦・空・無我であると観察する。これが受念住である。 【問】 なにが心念住であるのか。 【答】 染汚心と不染汚心を観察する。一心にあるいは多心に、苦や無常等は観察される。これが心念住である。 【問】 なにが法念住であるのか。 【答】 身体に属する法を観察し、外界に属する法を観察し、それら両方に渡る法を観察する。たとえば、諸々の煩惱のどれだけが断じられており、どれだけが断じられていないのかを観察する。あるいは、苦や無常を観察する。集・因縁を観察し、滅・止を観察する。これが法念住である。

ここで注目すべき点は【2-1】と【2-2】の二点である。まず、【2-1】として四念住は四顛倒の対治であると断ったうえで、身受心法の別相観を述べる。そしてその際に、【2-2】として身念住に関して、不淨相を観察する旨が記されている。そして、この観察こそが先程に内容が不鮮明であった「順々に身受心法〔念住〕を観察する（漸漸觀身痛意法）」といった説示の詳細であると見て良いであろう。

以上の検討の結果、『甘露味論』は、別相念住においては四顛倒の対治を目的として、自相のみを観察する四念住の修習を行い、続く一切行を諸縁とする法念住（總相念住）として有為法の共相である苦諦四行相を観察することが明らかとなった。則ち、『甘露味論』は『心論』と同じ「四顛倒の対治→苦諦四行相の観察」という構造を持っていることが指摘できよう。まとめると下図のようになる。

『甘露味論』の四念住

名称	対象	観察点	観察内容	目的
別相念住	身受心法	自相	身：三十六不浄相 受：煩惱・無常・苦・空・無我 心：煩惱・苦・無常等 法：煩惱・苦・無常等	四顛倒の対治
総相念住	一切法	共相	苦諦四行相 (苦・無常・空・無我)	苦の観察

第三項 『坐禅三昧経』の四念住説

『坐禅三昧経』は羅什が編纂した禅定マニュアルであるが、インド由来の記述を多く含んでおり重要な資料であることが明らかとなっている⁸⁰。ゆえに、四念住についても有益な情報を含むことが推測される。そこで、『坐禅三昧経』の記述をみてみたい。

『坐禅三昧経』 [T.15.0278c5-10]⁸¹

行者欲破顛倒故。當習四念止觀。觀身種種多諸苦患。【3-1】從因縁生故無常。種種惱故苦。身有三十六物故不浄。以不得自在故無我。習如是觀。觀內身觀外身觀内外身。習如是觀。是謂身念止。身實相如是。(以下略⁸²)

修行者は顛倒の対治を望む故に、四念住の観察を修習するべきである。〔彼は〕身体を様々な多くの苦しみであると観察する。【3-1】〔また、身体を〕因縁より生じる故に無常であり、様々な悩まされる故に苦であり、身体は三十六物が存在する故に不浄であり、〔身体に対する〕自在を得ることができない故に無我である〔とも観察する〕。以上のように観察

⁸⁰ 『坐禅三昧経』の資料的価値や主だった先行研究については、田中裕成 [2015] で既に述べたので再説しない。そちらを参照されたい。また、有部アビダルマとの関係については田中裕成 [2016a, b] を参照。

⁸¹ 翻訳に際しては Yamabe [2009, p. 49] を参照した。

⁸² 以下、受念住、身念住、法念住は内容が多く紹介すると煩瑣になるので省略する。特筆すべき点を述べれば、受念住においては「真実の楽は存在しない」といった経部的傾向の思想が述べられる (Yamabe [2003] が既に指摘している。また、田中裕成 [2015] で吟味した)。また、心念住においては経部の本無今有説が登場する。そしてこれらの記述は不浄・苦・無常・無我と対応し、『サウダラナダ』とも近似する点が多く見られる。しかし今の問題点は四念住と四顛倒の関係であるので、詳述はしない。詳細は別稿に譲りたい。

を修習して、〔自身の〕内の身体を観察して、〔自身の〕外の身体を観察して、〔自身の〕内と外の身体を観察する。以上の観察を修習する。これが身念住である。身の真実の相も同様である。

『坐禅三昧経』では四念住の修習が四顛倒の対治であると断った上で、身体の別相観として『心論』と同じ四相（無常・苦・不浄・無我）を示す（【3-1】）。このことから別相念住が四顛倒の対治を意識していることが認められる。

そして、四顛倒を対治し、浄楽常我が存在しないことを観察できた行者は総相念住へと進む。しかし総相念住に関して『坐禅三昧経』は独特な特徴を保持している。以下がその記述である。

『坐禅三昧経』 [T.15.0279a23-b1]⁸³

若行者得法念止。厭世間空老病死法。都無少許常樂我淨。我於此空法復何所求。應當入涅槃最善法中住。建精進力得深奢摩他故。（割注：深奢摩他者住心一處名也此土無是名）是時得深奢摩他。【3-2】住第四法念止中。觀諸法相皆苦無樂。無樂是實餘者妄語。苦因愛等諸煩惱及業。是非天非時非塵等種種妄語中生。是煩惱及業出生此苦。是苦入涅槃時一切滅盡。

もし、修行者が、法念住を得たならば、世間の空・老・病・死の法に、少しの浄楽常我もないということを厭う。【問】私はまたこの空なる法において何を求めるのだろうか。【答】涅槃に入り、最善の法に住すべきである。勤力を建て、深い奢摩他を得る故に、（割注：奢摩他とは一箇所に心を留めることの呼称であり、中国においてはこの〔奢摩他に該当する〕呼称は無い。）この時に、深い奢摩他を得て、【3-2】第四法念住に留まり、諸法の相は全て苦であり楽は存在しないことを観察する。楽の非存在こそが真実であり、他は世迷言である。苦は愛などの諸々の煩惱や業を原因とする。こ〔の苦〕は天〔を原因とするもの〕でもなく、時〔を原因とするもの〕でもなく、極微等の等の様々な世迷言において生じるのでもない⁸⁴。この煩惱や業がこの苦を生み出すのである。この苦は、涅槃に入る時に、全て、滅びる。

⁸³ 翻訳に際しては Yamabe [2009, pp. 51-52] を参照した。

⁸⁴ 是非天非時非塵等種種妄語中生。の「塵」が何を指しているか不明瞭であり、文意も取りづらい。当該箇所を Yamabe [2009, p. 52] は [Suffering] does not arise from such false notions as "deity," "time," and "sense objects." と訳する。

『坐禅三昧経』の総相念住の法念住においては苦諦四行相ではなく、ただ、「真実の楽は無し」という一つの事を観察する⁸⁵（【3-2】）。この特徴は、恐らくは、受念住の記述に説示された「真実の楽は無し」という経部的特徴に基づくものであると考えられる⁸⁶。

しかし、何れにせよ別相念住を「四顛倒の対治」とし、総相念住を「苦の観察」とすることから、『坐禅三昧経』は「四顛倒の対治→苦の観察」といった構造をもっていると言えよう。そして其れは『心論』の説示と近似する。図示すれば下図の通りである。

『坐禅三昧経』の四念住

名称	対象	観察点	観察内容	目的
別相念住	身受心法	自相	身：不浄・無常・苦・無我 受：苦 心：無常 法：無常・苦・空・無我	四顛倒の対治
総相念住	一切法	共相	苦の実有・楽の非実有	苦の観察

第四項 『サウンダラナンダ』の四念住説

次に『サウンダラナンダ』の記述をみてみたい⁸⁷。『サウンダラナンダ』は馬鳴が著したとされる釈尊の異母兄弟ナンダの出家譚である。本書は仏教の修行体系に関する情報が多分に摂められていることが以前より指摘されており、近年では特に奢摩他に関する点が注目され、研究されてきた⁸⁸。また、最近では Eltschinger [2016, 2020]⁸⁹によって当該箇所が有部の四念住の修行体

⁸⁵ 管見ではこのような特徴は当該箇所を除いては見いだせない。

⁸⁶ この特徴が経部的な見解であることについては、本庄 [1987]、Yamabe [2009, p. 49]、田中裕成 [2015] を参照の事。此の他にもいくつか経部的傾向が『坐禅三昧経』に見えたが、今は論旨と離れるので細説しない。

⁸⁷ 馬鳴と『サウンダラナンダ』について筆者はいくつの論考を著している。田中 [2015, 2019a, 2019c, 2019d, 2020] を参照。

⁸⁸ 例えば、五停心観について複数論書を比較して検討した Yamabe [2003] や、三学と八聖道の関係を述べる箇所を分析した Choi [2010] 等が存在する。

⁸⁹ 2016.3.13 に京都大学であった講演会の発表内容、以下、Eeltschinger [2016] と表記する。また、Eeltschinger [2016] を増広加筆したものとして、Eeltschinger [2020] が存在する。なお、筆者は当該箇所の指摘を 2015 年の日本印度学仏教学会で発表し、その内容をまとめたものが田中 [2016c] である。

系と対応するのではないかとの発表や研究があった⁹⁰。その中、今回の検討で、四念住説に関して有部論書との細かな対応が確認できた⁹¹。以下は奢摩他を成就してから聖諦現観までの修行の一部である⁹²。

sa duḥkhajālān mahato mumukukṣur vimokṣamārgādhigame vivikṣuḥ |
panthānam āryaṃ paramaṃ didṛkṣuḥ śamaṃ yayau kiṃ cid upāttacakṣuḥ || SN 17.13

yaḥ syān nīketas tamaso 'nīketaḥ śrutvāpi tattvaṃ sa bhavet pramattaḥ |
yasmāt tu mokṣāya sa pātrabhūtas tasmān manaḥ svātmani saṃjahāra || SN 17.14

saṃbhārataḥ pratyayataḥ svabhāvād āsvādato doṣaviśeṣataś ca |
athātmavān niḥsaraṇātmataś ca dharmeṣu cakre vidhivat parīkṣām || SN 17.15

sa rūpiṇaṃ kṛtsnam arūpiṇaṃ ca sāraṃ didṛkṣur vicikāya kāyam |
athāśuciṃ duḥkham anityaṃ asvaṃ nirātmakaṃ caiva cikāya kāyam || SN 17.16

anityatas tatra hi sūnyataś ca nirātmato duḥkhata eva cāpi |
mārgapravekeṇa sa laukikena kleśadrumaṃ saṃcalayāṃ cakāra || SN 17.17

yasmād abhūtvā bhavatīha sarvaṃ bhūtvā ca bhūyo na bhavaty avāśyam |
ahetukaṃ⁹³ ca kṣayihetumac ca tasmād anityaṃ jagad ity avindat || SN 17.18

yataḥ prasūtasya ca karmayogaḥ prasajyate bandhavighātahetuḥ |
duḥkhapratīkāravidhau sukhākhye tato bhavaṃ duḥkham iti vyapaśyat || SN 17.19

yataś ca saṃskāragataṃ viviktaṃ na kāraḥ kaś cana vedako vā |
sāmagryataḥ saṃbhavati pravṛttiḥ sūnyaṃ tato lokam imaṃ dadarśa || SN 17.20

yasmān nirīhaṃ jagad asvatantraṃ naiśvaryaṃ ekaḥ kurute kriyāsu |
tat tat pratītya prabhavanti bhāvā nirātmakaṃ tena viveda lokam || SN 17.21

彼（ナンダ）は巨大な苦の網より逃れんと願い、解脱道の学習に入らんと願い、最高の聖道（四諦）を見んと願い、獲得された〔智慧の〕目を有し、ある寂靜に至った。SN 17.13

⁹⁰ Eltschinger [2016] は田中教照 [1976, 1982, 1983b] と同じく、自相と共相の区別がっていない。そのため、『雑心論』や『大智度論』に見られる四顛倒説と本箇所が対応すると見る。この内、『雑心論』の四念住説は『俱舍論』や『心論経』と同じく、「諸法の分析→苦諦四行相の観察」を説くものであり、修行体系としては全く対応しない。次に『大智度論』の当該箇所の説は非常に特殊な四念住説が展開しており、この特殊性については拙稿 [2015] で既に述べた。

⁹¹ 今回提示したのは四念住の記述箇所を中心とした一部であるが、検討の結果、大凡、出世間道と言われる箇所については有部修行体系とのいくつかの対応が認められた。Eltschinger [2016] と異なる点としては、SN17の現観の箇所はAKBhの三十七菩提分法の解釈箇所と対応する点等がある。今は四念住の研究のために詳細は述べず、別の機会を待ちたい。

⁹² 翻訳に際しては松濤 [1981]、Johnston [1928]、本庄 [1987] を随時参照した。

⁹³ la Vallée Poussin [1917]、本庄 [1987, p.90] に随い、sahetukaṃ は ahetukaṃ に訂正する。

もし、彼が冥闇の家である家なき者（出家者）であるならば、彼は、真実を聞いても放逸なる者となってしまおう⁹⁴。しかし、彼は已に解脱の為の器となっていた（奢摩他を成就していた）ので、意識を自分自身に集中した。SN 17.14

また、自らを抑制する（持戒者）〔彼は〕、諸法を、資糧として、縁として、自性として、享受（āsvāda）として、過失の区別として、出離の本質として、正しく観察した。SN 17.15⁹⁵ 彼は一切の有色と無色との本質を見ようと願い、身体を観察した。そこで、〔彼は〕身体を、不浄・苦・無常・空（asvaṃ）⁹⁶・無我として観察した。SN 17.16

そこで、実に、無常として、空として、無我として、苦として、世間的な（有漏）勝れた道によって彼は煩惱の木を揺らさせた。SN 17.17

この世の全ては〔もと〕なくして〔いま〕あり、あり終わって、さらに、必ずなきものとなる。〔全ては〕因を伴わず、滅因を有する。故に、世間は無常であると考えた。SN 17.18⁹⁷ また、生まれる者の束縛と被害の因である業の軛は楽と呼ばれる苦の対抗策に付随する。それ故に生存は苦であると〔彼は〕見た。SN 17.19⁹⁸

また、個々の行より作られたものは存在するが、如何なる動作者、あるいは受者も存在しない。積聚したものが作用となる。それ故「この世間は空である」と〔彼は〕見た。SN 17.20

⁹⁴ Cf. 『心論』 [T.28.0818a14-a17] .

⁹⁵ 本偈においては六つの観点から諸法を観察する旨が記される。六つとは①資糧②縁③自性④享受⑤過失の区別⑥出離の本質である。これらは自性や過失（煩惱）の区別があることから、別相念住における自相の観察方法の区分であると思われる。しかし、今回の検討では、これらの六点については対応する記述をアピダルマ文献より回収できなかった。

⁹⁶ 無財（asvaṃ）は何を指しているかがいまいち検討がつかない。恐らくは、空か無我のどちらかと思われる。身体の自相が空であると観察することはアピダルマ文献では用いられない。しかし、『大智度論』においては五相を立てることがある。今は『大智度論』を参考に空と翻訳する。cf. 『大智度論』 [T.25.0199c2-3] 行者思惟是身如是。不浄無常苦空無我。また、Johnston [1928. p.103 fn.18] も、From the next verso one would expect asva to be equivalent to śūnya and this would agree with the Vaibhāṣika view at AK, V, 31, that śūnya is equivalent to namana (to use Aśvaghōṣa's language) ... として、śūnyaの意味で用いられているのではないかと推測している。しかし、松濤 [1981 p.129] は直訳し、「無財」としてとっている。

⁹⁷ 本偈の訳は本庄 [1987] の訳を参照した。また、氏は、当該箇所の内容は、経部が有部の三世実説を反証する際に用いる『勝義空経』の「本無今有」説と対応することを指摘する。

⁹⁸ 本偈の訳は本庄 [1987] の訳を参照した。また、氏は、当該箇所の内容は、『俱舍論』第六章で経部が主張する「実の楽」無しとの主張と合致すると指摘する。

世間は能作者ではなく、自らの主でない。あるものが諸々の行為において自在に行うのでない。有はそれぞれに縁って生起する。それ故に、「世間は無我である」と〔彼は〕知った。

SN 17.21

当箇所（SN 17. 13-21）は、寂靜に至り、四念住の加行を成就したナンダが出世間道を得るまでの修行を表現している。そしてこの修行体系は有部の四念住の修習と対応する。大枠を提示すれば下図の通りである。

Saundarananda 17	対応する修行段階
SN 17.13-14	奢摩他の成就
SN 17.15-16	別相念住
SN 17.17-21	総相念住

このうち、まず注目すべきはSN 17. 16である。ここでは身体を「不浄・苦・無常・空・無我」の相から身体を観察する。ここに不浄相が挙げられていることから、『サウンダラナンダ』では別相念住で苦諦四行相を観察するのではなく、四顛倒の対治を意識していることが窺える。

そして次に SN 17. 17-21 では先程観察した「無常・空・無我・苦」の観察がまた説かれる。先程は対象を限定していなかったが、ここでは対象は「一切・有・世間」となっている。これらは何れも一切法の言い換えであり、これら四つの四句は総相念住と言えよう。

このことから『サウンダラナンダ』においても『心論』と同じく「四顛倒の対治→苦諦四行相の観察」といった構造であることが言えよう。図示すれば次の通りである。

SN の四念住

名称	対象	観察点	観察内容	目的
別相念住	身（受心法）	自相	不浄・無常・苦・空・無我	四顛倒の対治
総相念住	一切法	共相	苦諦四行相 (苦・無常・空・無我)	苦の観察

第五項 小結

以上、本章では「四顛倒の対治→苦諦四行相の観察」を説く論書を紹介した。その結果、『心論』、『甘露味論』、『坐禅三昧経』、『サウンダラナンダ』は別相念住において四顛倒の対治を行い、別相念住の成就によって総相念住において、苦を正しく（無顛倒に）観察する事をねらいとしていることが窺えた。

第四節 諸法の分析を説く四念住説 — 『心論経』や『俱舍論』等 —

『心論経』は、総相念住について、前掲の諸論と大凡同様の説示を行う⁹⁹。しかし、別相念住については大きく異なる説示が行われる。以下が『心論経』の別相念住の箇所である。

『心論経』 [T.28.848c12-17]

此方便於身 眞實相決定

諸受及自心 法亦隨順觀（第 225 偈）

心係一縁故觀身實相。身實相者。謂不顛倒相如義也。問曰。何者是身實相。答曰。自相及共相。彼自相者。謂十色入及法入中少分色也。彼共相者。所謂無常苦空無我。

この方便は、身体に対する眞実の相の決定である。

諸々の受や自らの心や法もまた、熟察（*anupaśyanā）する。（第 225 偈）

心を一つの所縁に向けてから、身体に対する眞実の相を観察する。「**身体に対する眞実の相**」とは、不顛倒なる相と同じ意味である。【問】何が身体の眞実の相であるか。【答】自相と共相である。則ち、か〔の身体〕の自相とは、十色処（五根・五境）と法処所撰の一部の色である。か〔の身体〕の共相とは、無常・苦・空・無我である。

『心論経』の別相念住では、身体の不顛倒相には自相と共相の二種が有るとした上で、自相とは、十色と法処所撰の一部、すなわちそれぞれの自性であるとし、共相とは苦諦四行相（無常・苦・空・無我）であると述べる。そして、別相念住においてはそれぞれの自相（自性）を正しく観察する。

このことから、『心論経』の別相念住では、不顛倒相を観察するとは述べるが、四顛倒の対治を目的とせず、むしろ、身受心法それぞれの構成要素の分析を行い、それぞれが苦諦四行相と対

⁹⁹ cf. 『心論経』 [T.28.0848c26-849a8]。

応することを観察し、一切法を苦諦四行相で観察する事を目的としていると言えよう。すなわち、「諸法の分析（別相念住） → 苦諦四行相の観察（総相念住）」という、四善根や現觀の前行を意識した構造を有していると言えよう。そして、この『心論経』の構造は後の有部論書、前述した『俱舍論』を初め、『雑心論』 [T.28.908b21-909b15] や『順正理論』 [T.29.675a26-678a2] 等に継承される¹⁰⁰。

第五節 結論

以上、本章では、諸論の別相念住と総相念住の構造を分析した。『心論』、『甘露味論』、『サウンダラナンダ』、『坐禅三昧経』は別相念住において「四顛倒の対治」を目的とし、それによって総相念住で苦を正しく（無顛倒に）観察するという「四顛倒の対治→苦の観察」という構造を持っていたことが明らかとなった¹⁰¹。

それに対して『心論経』やそれ以後の論書では、別相念住においてそれぞれの構成要素の分析を行い、「諸法の分析（別相念住） → 苦の観察（総相念住）」という構造であった。

修行体系を説示する最古層の論書である『心論』『甘露味論』がともに、四顛倒の対治を説き、それが幾つかの論書にも引き継がれている点を鑑みれば、有部修行体系が構築された当初は「四顛倒の対治→苦の観察」という構造こそが四念住のねらいであったのだろう¹⁰²。それが分析

¹⁰⁰ 『雑心論』 [T.28.908b21-909b15] や『順正理論』 [T.29.0675a26-678a2] の四念住説における別相念住の扱いは『心論経』と近似することから、今は原典を挙げて分析する事を行わない。また、『新婆沙』は修行体系の枠組みこそ提示するものの、別相念住の内容に関しては細説しないため今回の検討においては取り扱わなかった。また、『デーバ』は四念住の説示箇所の写真が半分ほど欠落してしまっている為、正確な分析が行えない。しかし、現存する箇所において身体構成要素を説示している為に、『心論経』と同系と推測できる。

¹⁰¹ また、四顛倒と四念住を関連付ける四念住説は、『瑜伽師地論声聞地』にも見られるが、別相念住、総相念住からなる四念住は説示されない為、今は議論しない（cf. 声聞地研究会 [2007, pp. 176-199]）。

¹⁰² また、この「四念住における四顛倒の観察」は後代の有部論書に引き継がれないことから、所属部派に基づく思想的な差異ではなく、有部修行道の発展に基づく差異ではないであろうか。則ち、「四顛倒の対治→苦の観察」といった四念住理解は『心論経』以前の段階で勢力を誇った説であり、それが何らかの理由において淘汰変遷してしまったものと考えらるべきであろう。

的傾向への偏向によって自性の観察へと変化し、その結果、四念住における四顛倒の対治としての性質が形骸化していったものと考えられよう¹⁰³。

先の章では、『七処善三義観経』において無漏の修行として理解されていた三義観七処善が《発智論》の解釈に基づき有漏の修行として受容され、四念住と四善根の間に配置されたことを明らかにした。そして、この三義観七処善こそは、蘊・処・界の諸法（三義）のそれぞれを、七つの観点（七処善）から分析する、諸法の分析にほかならない。三義観七処善を四念住の後に導入することにより、四念住における身受心法からなる諸法の分析が、有部の法体系で用いる蘊処界の諸法の分析に置換され、より有部の法体系に則したものとなる。また、三義観七処善を導入することにより、四念住では苦諦しか観察しなかったものが、苦集滅道のすべてを通して観察できるようになり、続く四善根における四諦観察への流れが円滑となる。つまり、修行体系における三義観七処善の導入は、有部の四念住の体系をさらに諸法の分析的に傾倒させ、その上で、続く四善根における四諦観察との関係を密接にすることが意図されていると言えよう。

また、今回の検討において『サウンダラナンダ』や『坐禅三昧経』には古い論書と同一の特徴が確認された。つまり、これらの論書には修行体系の古い性質が保たれている可能性を見出すことができた点は注目に値しよう。

¹⁰³ また、四顛倒の要素が形骸化した理由として、断惑論の体系化も想定されえる。四念住位において四顛倒の対治は説かれるが、四顛倒の断は見道と修道に配置されるからである。しかしながら、仮に想定されたとしても、それは直接的に関係しないと言える。理由は次の通りである。

先ず、四顛倒が現観以後に断ぜられる事は、有部においては古い段階から認められている。『新発智』 [T. 26.957a29] 『旧発智』 [T. 26.820c12-13] では預流は四顛倒を全て断ずると述べ、『心論』 [T.28.828c24-25] を始めとする『心論系』論書においても四顛倒は見苦所断であると述べ、『甘露味論』 [T.28.0979a14-15] でも同様に見苦所断であると述べる。このように四顛倒の対治を明示する『心論』『甘露味論』においても四顛倒は四念住位で対治するものの、四顛倒の断は見苦所断であると述べていた。故に少なくとも『心論』『甘露味論』は対治と断とを別の概念と見なしていたと考えられる。そして、これと同種の傾向が『俱舍論』の不浄観等に見られる。そこでは不浄観は貪等の対治であると述べるが、貪等の煩惱の断 (prahāna) はなく抑制 (viṣkambhana) のみであると述べ (AKBh. 338, 1-2)、対治と断に差異がある旨を述べている。仮に、四顛倒の対治と断の併存が許されないのであれば、『俱舍論』に見られるような理論は成立しれないであろう。故に、恐らく、『心論』『甘露味論』の段階で既に、断と対治は異なる概念であったと考えることができよう。故に、断惑論の整備の為に四顛倒の対治の性質が形骸化したとは言いがたいであろう。

第四章 俱舎論修行体系における三義観七処善

第一節 問題の所在

先の章では有部修行体系の四念住説は古い論書では「四顛倒の対治→苦の観察」が意図されていたが、『心論経』以後「諸法の分析（別相念住） → 苦の観察（総相念住）」を意図するようになり、修行体系が法の分析へと偏向し変化したことを明らかにした。そのうえで、三義観七処善の導入はそういった法の分析と合致し、さらに続く四善根での四諦観察の準備として適切なものであることが明らかになった。しかし、『俱舎論』では四諦観察の加行としてふさわしい三義観七処善を採用しない。そこで本章では『俱舎論』の立場とは一体いかなるものであるのか検討したい。

『俱舎論』は説一切有部の教義が体系的にまとめられた論書であるとよく紹介される。そして、有部の教義が体系的にまとめられていることから、古来、有部の教義を学ぶ際に重宝されてきた。しかし、『俱舎論』の一部には「伝説（kila）」の語が付属され、当該箇所は世親の不服が示されており、時には異説を挙げて、毘婆沙師の教義が批判される。このことから加藤 [1989] は世親が不服を示している箇所や、毘婆沙師の教義を批判する箇所を研究し、それが経部と呼ばれる立場に由来することを明らかとした¹⁰⁴。そして兵藤 [2002] は「伝説（kila）」の語が付された箇所の AKVy を分析することによって、AKVy を著した称友も経部師であることを明らかにした。

このように『俱舎論』の「伝説（kila）」が付された句や経部説などの異説については研究が進展し、経部のものであることが明らかとなっている。しかし、そういった「伝説（kila）」の語や異説が付されていない箇所、いわゆる「『俱舎論』の非伝説句」¹⁰⁵については、厳密な研究が行われないまま有部正統派（カシュミール有部の毘婆沙師の立場）¹⁰⁶の見解が示されていると

¹⁰⁴ この問題については俱舎学の時代から「部執の取属」と題され検討されてきた。近代仏教学においても俱舎学を受けて多くの研究で指摘されており、枚挙にいとまがない。その中でも体系的な研究によって明らかにしたのは加藤 [1989] であると言えよう。

¹⁰⁵ 本稿では「伝説（kila）」の語が付加されている文章を「伝説句」と呼称し、「伝説（kila）」の語が付加されていない文章を「非伝説句」と呼称する。

¹⁰⁶ 本稿では説一切有部のカシュミール毘婆沙師を有部正統派と位置づける。本稿の立場については序論脚注 4 を参照。

受け入れられているように思われる¹⁰⁷。しかし、その根拠が明記されることはない。おそらくは、『俱舎論』末尾の偈において「概ね (prāyas)、カシュミール毘婆沙師の理によって成就したアビダルマが私によって説かれた (VIII. 40ab)」と説かれていることに由来するのであろう¹⁰⁸。

そこで、本章では「『俱舎論』の非伝説句」の立場を探るべく、記述形式を整理した上で、三義観七処善を巡る『俱舎論』の非伝説句に見られる問題点を紹介し、『順正理論』や、後代の註釈家たちがその点についてどのように評価しているか確認し、『俱舎論』の非伝説句の位置付けについての考察を示したい。

第二節『俱舎論』の記述形式

さて、『俱舎論』は簡潔な詩頌（本頌）で有部の教義を示し、散文（長行）でそれを解説するという記述方式を用いる。その際、有部の教義に賛同しない場合、「伝説 (kila)」の語を付して、経主の疑惑が表明される。そして、場合によっては「他のものたち (apare)」などの所説として、経主（世親）の見解が示される。例えば次の通りである。

AKBh 334, 20–335, 1

kiṃ punar āsāṃ prajñānāṃ lakṣaṇam |

nāmobhayārthaviṣayā śrutamayādikā dhiyaḥ || AKK VI.5

¹⁰⁷ 有部の立場を紹介する際に、多くの研究で『俱舎論』の非伝説句箇所が掲載され、『順正理論』や《発智論》の記述が紹介されることは稀である。また、辞書や概説書の記述でも『俱舎論』はカシュミール有部の教学体系（主に《婆沙論》の教理）を簡潔に説明する書物であると解説されることが多い。日本におけるこのような誤解は、凝然の『八宗綱要』において俱舎宗を解説する際に、俱舎の所属を『俱舎頌』VIII 40を根拠にカシュミール有部とみなすことに起因するのであろう（Cf. 『大日本仏教全書』三巻 p. 10 下—p.11 上）。またこの頌に対して西 [1975, pp. 511-512] が、世親の批評的な態度を見出していることは注目に値しよう。

¹⁰⁸ 『俱舎頌』(VIII, 40) については次章で検討を行う。内容については次章を参照。原文を示せば次の通りである。

AKBh 459, 16-19

kāśmīravaibhāṣikanīṣiddhaḥ prāyo mayā 'yaṃ kathito 'bhidharmaḥ |

yad durgrhītaṃ tad ihāsmad āgaḥ saddharmanītau munayaḥ pramāṇam || AKK VIII.40

私によって、概ね (prāyas)、カシミールの毘婆沙師の理 (nīti) によって成就した、このアビダルマが説かれた。

誤って理解したもの、それは、ここでの、私達の責任 (āgas) である。正法の理において、牟尼達が量である。

nāmāmbanā kila śrutamayī prajñā lnāmārthāmbanā cintāmayī lkadācid vyañjanenārtham¹⁰⁹ ākarṣati kadācid arthena vyañjanam larthāmbanaiva bhāvanāmayī | sā hi vyañjananirapekṣā arthe pravartate ltadyathā 'mbhasi plotum aśikṣitaḥ plavan naiva¹¹⁰ muñcati | kiyacchikṣitaḥ kadācit muñcet kadācid ālamvate | suśikṣitā plavan nirapekṣas taratītyeṣa dṛṣṭāntaḥ iti vaibhāṣikāḥ |

asyām tu kalpanāyām cintāmayī prajñā na siddhayatīty apare lyā hi nāmāmbanā śrutamayī prāpnoti yā 'rthāmbanā bhāvanāmayīti lidaṃ tu lakṣaṇaṃ nāniravadyaṃ vidyate lāptavacanaprāmānyajātaniścayaḥ śrutamayī lyuktinidhyānaś cintāmayī lśamādhiḥ bhāvanāmayīti lhetau mayatīdhanāt ltadyathā 'nnamayāḥ prāṇāḥ tṛṇamayo gāyāḥ iti |

次に、慧の相とは何か。

聞所成等の諸慧は名と両方と義を境とする。(6.5 cd)

伝説として、聞所成慧は名を所縁とする。思所成〔慧〕は名・義を所縁とする。ある時は、文 (vacya-añjana) によって意味を引く。ある時は義によって、文を〔引く〕。修所成〔慧〕は義を所縁とするのみである。なぜなら、そ〔の修所成慧〕は、文字に基づかずに、義に対して働くからである。例えば、水に浮かぶことができない者は、浮いているものを決して離さず、わずかに〔浮かぶことが〕できる者は、〔浮いているものを〕時に離し、時に掴む。〔浮かぶことが〕できる者は、浮いているものに基づかずに〔川を〕渡る如くである、というこのことが〔聞思修の諸縁についての〕譬喩である。と毘婆沙師は〔主張する〕。

しかし、このように考えた場合、思所成慧は成り立たない。と他の者達は〔主張する〕。何故ならば、名を諸縁とする〔慧〕は聞所成〔慧〕となってしまうし、義を諸縁とする〔慧〕は修所成〔慧〕となってしまうからである。以上。しかし、以下の相であれば、呵責されるものではない。聞所成〔慧〕は信頼に足る者 (apta) の説示を量 (pramānya) として生じた決定 (niścaya) である。思所成〔慧〕は理的思惟〔を量として〕生じた〔決定〕である。修所成〔慧〕は三昧より生じた〔決定〕である。〔その〕原因に対して、maya (所成) が用いられるからである。例えば、食べ物所成は命であり、草所成が牛であるという如くである。

ここでは、最初に本頌として「聞所成慧は名、思所成は名と義、修所成は義を所縁とする」と規定が述べられる。ついで、本文に kila を含む「伝説句」として、本頌に対する毘婆沙師の通説が示される。そして、「他の者達 (apare)」の説として毘婆沙師説に対する世親の論駁が行われ

¹⁰⁹ vyañjana は vyañjana に訂正する。おそらく kadācid* vyañjana の*を v で見たのだろう。

¹¹⁰ 櫻部 [1999] に従い、plavann eva は西藏に随い plavan naiva に訂正する。

る。このような場合においては kila の語があることから、当該箇所の毘婆沙師説に世親が不服を示していることは明白である。

しかし、『俱舍論』の説示のほとんどは、kila や異説が付加されない非伝説句で構成されている。では、そのような非伝説句はどういった立場なのであろうか。今回は四念住の法念住から煖位の記述に注目し、それと関連する記述と照らし合わせることによって、『俱舍論』非伝説句の位置付けを探ってみたい。まずは『俱舍論』の記述を見てみたい。次の通りである。

AKBh 343, 4-9.

evaṃ kāyādyāmbanāni smṛtyupasthānāny abhyasya

sa dharmasmṛtyupasthāne samastāmbane sthitaḥ |

ānatyaduḥkhataḥ śūnyānātmatas tām vipaśyati || AKK VI.16

saṃbhinnāmbane dharmasmṛtyupasthāne sthitas tām kāyādīn sarvān abhisamasya caturbhir ākāraih paśyati | anityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmatas ca |

tata uṣmagatotpattiḥ¹¹¹(17a)

tasmād dharmasmṛtyupasthānād evamabhyastāt krameṇoṣmagataṃ nāma kuśalamūlam utpadyate | uṣma-gataṃ ivoṣmagataṃ | kleśendhanadahānyāryamārgāgneḥ pūrvarūpatvāt |

以上のように、身等を所縁とする〔別相〕念住を修習(abhi-√as)して、

彼〔の瑜伽行者〕は総縁の法念住に住して、

無常・苦として、空・無我として、それら〔諸法〕を観察する。 || AKK VI.16

総縁の法念住に住した者は、それら身体等〔の四つ〕全てを合して、四つの行相を用いて観察する。〔則ち、〕無常として、苦として、空として、無我として〔観察する〕。

それより、煖〔法〕の生起がある。(17a)

その法念住がこのように修せられてから、次第に、煖〔法〕と呼ばれる善根が生じる。恰も煖のようであるから煖法である。煩惱の薪を焼きつくす聖道の火の先行する有様の故にである。

ここでは、本頌(6.16, 17a)において、総縁の法念住において苦諦四行相(無常・苦・空・無我)が修習される旨が述べられ、その法念住から四善根の煖が生起することが述べられる。また、それぞれに対応する長行では本頌の内容を紐解くにとどまり、特に他の行があることなどは言及されない。つまり、「伝説(kila)」の語や異説の紹介されない非伝説句であると言えよ

¹¹¹ 櫻部・小谷 [p. 115] に従い uṣmagataṃ は uṣmagata-に訂正。

う。『俱舍論』の内容は主にこのような非伝説句で構成されており、「伝説 (kila)」の語や異説の紹介が付属するケースは少数である。そこで、次節からは当該の『俱舍論』の非伝説句に注目し、関係する『順正理論』や注釈文献の解釈を探ってみたい。

第三節 『俱舍論』の非伝説句に対する『順正理論』の立場

さて、ではこの非伝説句で構成された『俱舍論』の記述は有部の正統な理解なのであろうか。『俱舍論』の先に紹介したような有部に対する世親の不服は、反駁書として知られる『順正理論』では、逐一批判される。そして『顕宗論』では異説が排除され、カシュミール有部の教義のみにまとめられる¹¹²。

では、今紹介したような『俱舍論』の非伝説句について『順正理論』（及び『顕宗論』）¹¹³はどう扱っているのであろうか。当該箇所を見てみたい。次の通りである。なお、引用箇所が長くなるため、煩を避け四つの段落に区分した。

『順正理論』【第一段落】 [T.29.677c9-16]

次應修總縁共相法念住。此法念住其相云何。頌曰

彼居法念住 總觀四所縁

修無常及苦 空無我行相

論曰。雜縁法念住總有四種。二三四五蘊爲境別故。唯總縁五名此所修。彼居此中修四行相。總觀一切身受心法。所謂無常苦空無我。

次に、総縁の共相の法念住が修習されるべきである。この〔総縁の共相の〕法念住はいかなる行相であるのか。頌に〔次のように〕述べる。

彼〔の瑜伽行者〕は〔雑縁の〕法念住に住して、総じて、四つの所縁を観察する。

¹¹² 『顕宗論』の八章末尾の偈では『俱舍論』で「概ね (prāyas)」に相当する語は「唯」に訂正されている点からも『顕宗論』の記述こそがカシュミール有部の教義であるとみなして良いであろう。

『顕宗論』 [T.29.0977b12] 迦濕彌羅議理成 我唯依彼釋對法

また、これらの偈頌については次章にて検討するのでそちらを参照。

¹¹³ 『順正理論』は『俱舍論』のほぼ全文を引用しつつ、不足を補い、誤りを訂正し、毘婆沙師の教義に対して世親が異を唱える箇所に対しては、その全てに反論を行う。一方で『顕宗論』は世親の異説箇所をすべて省略し、有部の教説のみを述べる。そのため、今回検討する箇所では世親の異説が存在しないため、『順正理論』と『顕宗論』の記述は一部訳語の乱れを除き一致する。そのため、今は『顕宗論』の紹介は省略する。

〔すなわち、〕無常・苦・空・無我の行相を修習する。(16)

論に〔次のように〕述べる。雑縁の法念住には四種類がある。二〔蘊〕、三〔蘊〕、四〔蘊〕、五蘊を対象とする区別の故にである。総じて五〔蘊〕を縁ずるものだけが、今、修習される〔総縁共相法念住〕と言われる。彼がそ〔の総縁の共相法念住〕に住して、四つの行相を修習する。〔すなわち、〕一切の身受心法を無常苦空無我として総じて観察する。

『順正理論』【第二段落】〔T.29.677c16-23〕

然於修習此念住時。有餘善根能爲方便。彼應次第修令現前。謂彼已熟修雜縁法念住。將欲修習此念住時。先應總縁修無我行。次觀生滅次觀縁起。以觀行者先觀諸行從因生滅。便於因果相屬觀門易趣入故。或有欲令先觀縁起。此後引起縁三義觀。此觀無間修七處善。於七處善得善巧故。能於先來諸所見境。立因果諦次第觀察。

さて、この〔総縁の共相法〕念住を修習するとき、他の善根が加行となることが可能である。か〔の修行者〕は、順次、修習して、現前させしめるべきである。すなわち、か〔の修行者〕が雑縁の法念住を熟修し終わり、この〔総縁の法〕念住を修習しようとする時に、先ず、所縁を総じて、無我の行相を修習し、次に生滅を観察し、次に縁起を観察すべきである。行者は観察によって、諸行は因により生滅することを観察する。なんとなれば、因果相続の観察門は入門しやすいからである。【異説】〔しかし、〕或る者は、先ず縁起を観察せしめようとする。こ〔の生滅観あるいは縁起観〕の後に、三義を縁とする観察を引き起こす。そしてこ〔の三義〕観の無間に七処善を修習する。七処善に巧みになる故に、未来の観察対象に対して、因果の諦を立てて、順次、観察することができるのである。

『順正理論』【第三段落】〔T.29.677c24-28〕

如是熟修智及定已。便能安立順現觀諦。謂欲上界苦等各別。於如是八隨次第觀。修未曾修十六行相。彼由聞慧於八諦中。初起如斯十六行觀。如隔薄絹觀見衆色。齊此名爲聞慧圓滿。思所成慧准此應説。

以上のように、智と定を熟修しおわたったならば、つぎに、現観に順ずる諦を安立する。すなわち、欲〔界苦〕上界苦などそれぞれを区別する、以上の八つについては、観察の順序に基づく。そして、修習されたことのない十六行相が修習される。か〔の修行者〕は、聞〔所成〕慧により八諦に初めて十六行相の観察を起こす。あたかも薄絹を隔てて諸々の色を観察する如くである。以上が整えば、聞〔所成〕慧の円満という。思所成慧もこ〔の聞所成慧〕と同様に説かれるべきである。

『順正理論』【第四段落】 [T.29.677c28-678a3]

次於生死深生厭患。欣樂涅槃寂靜功德。此後多引厭觀現前方便勤修漸增漸勝。引起如是能順決擇。思所成攝最勝善根。即所修總緣共相法念住。

次に生死に対して深い厭いを生じ、涅槃の寂靜なる功德を願う。この後に、多くの厭觀の現前を引き起こし、方便を勤修し、次第に増大する。以上を引き起こしたならば、思所成慧は最勝の善根を収める。すなわち、修所成の総縁の共相法念住である。

『順正理論』【第四段落】 [T.29.678a3-5]

從此無間生何善根頌曰

從此生煖法 具觀四聖諦

修十六行相 次生頂亦然

こ〔の総縁の共相法念住〕の無間にいかなる善根が生じるのか。偈頌に〔次のように〕説かれる。

それより、煖〔法〕の生起があり、つぶさに、四聖諦を觀察する。

十六行相を修習し、次第に頂を同様に生じる。(17)

『俱舍論』では極めて簡素な記述であったが、『順正理論』では数倍の記述に増広される。先ず、第一段落では総相雜縁の法念住の概略が示される。当該の内容は概ね『順正理論』と『俱舍論』で対応する。しかし、第二段落より『俱舍論』でまったく見られなかった記述が登場する。第二段落では法念住中を増進させる修行として、「無我觀→生滅觀→縁起觀 (or 縁起→生滅) →三義觀七処善」という四つの修行徳目が聞所成慧十六行相建立の加行として説かれる。そして、第三段落では十六行相建立の次第が説かれ、第四段落では思所成慧から修所成慧までの経緯が説かれる。そして第五段落では『俱舍論』と同じ煖の生起について説かれる。

さて、『俱舍論』では総相の雜縁の法念住は身受心法を対象とする、苦諦四行相の觀察を行う階位として簡潔に説かれていた。しかし、『順正理論』では総相の雜縁の法念住は枠組みこそ法念住とするが、内容は「無我觀→生滅觀→縁起觀 (or 縁起→生滅) →三義觀七処善」といった異なる行が想定されていることが読み取れる。つまり、枠組みと内容が相違しており、内容を説かなければ不適切な箇所であると言えよう。そのため、仮に『順正理論』の立場が有部正統派の見解であれば、『俱舍論』は非伝説句であるとしても有部正統派の立場と異なる見解を示していると言えよう。

第四節 『俱舍論』注釈書の見解

第一項 検討する『俱舍論』諸注釈について

先の『順正理論』との比較から、総相の法念住を述べる『俱舍論』の記述は非伝説句であっても、有部の法念住理解とは異なることが明らかとなった。では、この点について、『俱舍論』の諸注釈書はどのような立場を取っているのでしょうか。主要な注釈書である AKTA, AKVy, AKLA の記述を確認したい。

第二項 AKTA の見解

まずは安慧による AKTA の記述を確認してみたい¹¹⁴。AKTA は蔵訳の質が低く、問題はあるが、今回の骨子は確認できる。当該箇所は、『俱舍論』本頌 17a の注釈箇所である。次の通りである。

AKTA Q.359a8–b4; D.213a3–6

དེ་ལས་དྲོ་བར་གྱུར་བ་འབྱུང་། །ཞིས་བྱ་བ་ལ་
དྲོ་བར་གྱུར་བ་ནི་དྲོ་བའི་རྣམ་པ་ལོ། །འདི་རྟེན་བརྗོད་པར་འབྱུར་ཏེ་འདྲེས་པ་ལ་དམིགས་པའི་ཚོས་དྲན་པ་ཉེ་བར་གཞག་པ་ལས་འདྲེས་པར་བྱས་ཏེ། ལྟར་མེ་ཞིག་དམིགས་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་བདག་
མེད་¹¹⁵ཀྱི་རྣམ་པ་ལ་གོམས་པར་བྱེད་དོ། །དེ་ནས་སྐྱེ་བ་དང་འཇིག་པ་ལ་ཡོངས་སུ་རྟོག་གོ། །དེ་ནས་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ལ་སོ་སོར་རྟོག་བྱེད་དོ། །སྒོམ་པ་ནི་རྒྱའི་སྒོ་ནས་སྐྱེ་བ་དང་
འཇིག་པ་དག་ལ་བརྟ་སྟེ། བདེ་བ་ལ་རྒྱ་དང་འབྲས་བུ་འབྲེལ་པར་ཡོངས་སུ་རྟོག་པ་ལ་འབྱུང་གོ། །འགའ་ཞིག་ལྟར་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ལ་རྟོག་པར་འདོད་པ་དེ་དག་སྐྱེ་བ་དང་འཇིག་པ་
མཚོང་བའི་མཇུག་ཚུགས་སུ་དོན་རྣམ་པ་གསུམ་ལ་ཡོངས་སུ་རྟོག་གོ། །དེ་ནས་གནས་བདུན་ལ་མཁས་སོ། །དེ་ལ་མཁས་པར་བྱས་ནས་ཡང་ལྟར་མཚོང་བའི་ཤེས་བྱའི་བདེན་པ་རྣམ་པར་གཞག་པ་ལ་
བསྐྱུས་ཏེ་རྟོག་གོ། །

「それより、煖〔法〕の生起がある(17a)」とは、

暖かくなったものが、煖の行相である。〔一方で、彼らは〕次のように評説する（*evan tu varṇayanti）。雑縁の法念住より、〔すなわち、〕合わせた〔法念住より、〕である。先ず、一切を所縁とする無我の行相を修習する（*abhyasyati）。それから、生滅を考察する（*utpādayayaparīkṣā）。それから、縁起を観察する（*pratītyasamutpādapratyavekṣaṇam）。〔なぜならば、〕修行者が（*bhāvanām）、因として、生と滅との二つを見る。〔すると、〕簡単に、因と果の観察（縁起観）に入る（*avataranti）〔からである〕。【異説】一方で、ある者たちは、先ず縁起を考察しようとする（*kecit tu pūrvvaṃ pratītyasamutpādapratyavekṣaṇam icchanti）。彼ら〔修行者達〕は、生滅を見た直後に、三種の義を観察する（*trividhārthaparīkṣā）。そして、七処に巧みとなる（*saptasthānakauśalam）。

¹¹⁴ TA については松田 [2014a] を参照。

¹¹⁵ བདག་མེད་ は བདག་མེད་ に訂正する。

そ〔の七処〕に巧みとなり、先ず、後に見る所の所知の諦を安立して集めて、考察する。
(以下略)

当該箇所は、『俱舍論』本頌 17a の注釈として「それより煖が生じる」における「それより」の内容を説く箇所である。ここでは、「無我観→生滅観→縁起観 (or 縁起→生滅) →三義観七処善」といった『順正理論』と同様の修行順序を「評説 (*varṇayanti)」として毘婆沙師の正統説として補説する形で注釈する。内容に関しては『順正理論』と逐語合致し、省略した引用以下の記述についても前掲の『順正理論』とよく対応する¹¹⁶。

つまり、AKTA は『俱舍論』の記述を不完全なもののみならず、『順正理論』の記述を援用して『俱舍論』の記述を補説しているとみなせよう。

第二項 AKVy の見解

次に AKVy の記述を確認してみたい¹¹⁷。該当箇所は次の通りである。

AKVy 532, 3–12

kāyādīnāṃ dve trīṇi catvāri vā samastāni paśyātīti. yadi kāyaṃ vedanāṃ ca dve paśyati dharmasmṛtyupasthānaṃ. tat saṃbhinnālaṃbanaṃ. yadi kāyaṃ yāvad dharmāṃś ca paśyati. tad api tathaiiva. yad api kāyaṃ vedanāṃ cittam dharmāṃś ca samastān paśyati. tad api saṃbhinnālaṃbanaṃ dharmasmṛtyupasthānam itil

samastālaṃbane sthita (16b) iti.

kāyavedanācittādharmaṇ abhisamasyal

uṣmagatam (17a) ity

uṣma-prakāraṃ kuśalamūlaṃ. pūrva-rūpatvād ity. prathama-nimittatvāt. pūrvasvabhāvatvād vā. prākaraṣakatvād ity. prābaṃdhikatvād ity arthaḥ.

「身等は二つ、あるいは三つ、あるいは四つをあわせて観察する」とは、もし、身体を受の二つを観察する法念住、それは雑縁〔の法念住〕である。もし、身体乃至心を観察するならば、それも同じように〔雑縁の法念住〕である。また、身受心法を合わせて見ることもある、それも雑縁の法念住である。という。

「**総縁の法念住に住した者は (16b)**」とは、

¹¹⁶ TA に『順正理論』が多用されることは松田 [2014b] において説明されている。そちらも参照。

¹¹⁷ AKVy については兵藤 [2002] が詳しい。

身受心法の合わせたものを〔所縁とするの〕である。

「煖 (17a)」とは

煖の種類善根のことである。前相だからであるとは最初の兆候だからということである。

あるいは先行する自性だからである。長く続くからとは、継続するからという意味である。

AKVy は先程の AKTA とうってかわって、『俱舍論』の単語を説明するにとどまり、法念住の特殊な内容については一切補説しない。つまり、『俱舍論』の当該箇所に対して、AKTA や『順正理論』は問題視して補説したが、AKVy は特に問題視しておらず、補説する必要を見出してないと言えよう。

第三項 AKLA の見解

最後に AKLA の註釈箇所を見てみたい¹¹⁸。次の通りである。

¹¹⁸ LA こと『阿毘達磨俱舍論随相論』(**Lakṣaṇānusālinī*) とは Pūrṇavardhana (以下満増) なる人物が著した俱舍論の註釈書である。安慧・称友・満増の年代については議論があるがここでは Mejer [1991] に従い、安慧 510-570, 称友 七世紀前半, 満増八世紀, として捉える。

この LA に関する評価の古いものとしては、舟橋一哉が安慧註と LA の関係に関して意見したものが伝わる (Cf. 桜部 [1960])。

世間品・業品に関しては LA と安慧註はほとんど九割まで文々句々の一致を示すが AKVy と LA・TA に関してはそのような一致はあまり見られず、安慧もしくは満増が、自らの釈を成すに当って、称友のそれを参照したとおもわれる形跡は無い。そしてこの関係は、おそらく世間品・業品のみに留まらず、俱舍論の全八品を通じて指摘できるであろう。

これに対して桜部 [1960, pp. 30-34] では破我品の蔵訳からの訳出研究に際して「破我品に関しては LA と蔵訳 AKVy (以下 AKVy-T) は密接な関係を持っているがそれとは別に①元来の AKVy の訳語を AKVy-T や荻原校訂本 (以下 AKVy-S) より正確に LA が保持しているケース。②AKVy と LA が違う解釈をするケース。③AKVy で引かれない箇所を註釈するケース。の三種類のケースがあると述べる。

また江島 [1986, p. 14] は新たに、『俱舍論』随眠品中の三世実有説の吟味に基づき TA は LA によって批判的に継承され、それを整備したものが AKVy である、つまりは TA → LA → AKVy の順序で成立したと述べる。

Mejer [1991, p. 626.3] は LA の翻訳事情の研究において、現時点では明確な解答はできないが、と断った上で、部分的にしか見ていないが、TA と LA は非常に近いと述べた。

དེ་ལས་དྲོ་བར་ལྷུར་པ་འབྱུང་། ། ཞེས་བྱ་བ་ལ་
 ཚོས་རྗེས་སུ་བྱུང་བའི་མཇུག་ཐོགས་སུ་འདུ་བྱེད་སྐད་ཅིག་མར་ཁོང་དུ་རྒྱུད་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་སྐྱེ་བ་དང་འཇིག་པ་ལ་དཔྱད་དོ། ། འདུ་བྱེད་རྣམས་སྐད་ཅིག་མ་ཡིན་ན་ཇི་ལྟར་འདུ་བྱེད་རྗེས་སུ་
 འཇུག་ ། དེ་ནས་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་ལ་དཔྱད་དོ། ། གང་གི་ཚེ་བློ་བ་དང་བཅས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་ཁོང་དུ་རྒྱུད་པ་དེའི་ཚེ། དེའི་མཇུག་ཐོགས་སུ་ཚོས་
 ཐམས་ཅད་ལ་དམིགས་པའི་སྐོ་ནས་བདག་མེད་པའི་རྣམ་པའོ། ། དེའི་མཇུག་ཐོགས་སུ་ཕུང་པོ་དང་ཁམས་དང་སྐྱེད་མཚེད་དེ། དོན་རྣམས་ལ་གསུམ་ལ་དཔྱད་ཅིང་གནས་བདུན་ལ་མཁས་པ་གྲེ། དེ་
 ལྟར་ན་ཚོས་བྱུང་བ་ཉེ་བར་གཞག་པ་སྐྱེ་ལ་དམིགས་པ་ལས་དྲོ་བར་ལྷུར་པའི་དགོ་བའི་རྩ་བ་འབྱུང་ངོ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི་གོ་བཅས་སོ། ། སློབ་དཔོན་གྱིས་ནི་རྩུང་ཟད་དཔེར་བརྗོད་པ་ཙམ་ཞིག་
 བཤད་དོ། །

「それより、煖〔法〕の生起がある（17a）」とは、

法随念の直後に、〔諸〕行が刹那滅であると理解する為に、生滅を考察する。諸行は刹那であり、その通りに、行に趣入する。それから縁起を考察する。有漏智慧によって縁起を理解するとき、その直後に一切法を所縁として、無我(*anātman)の行相を〔考察する〕。その直後に蘊界処すなわち、三義を考察して、七処に巧みとなる。そうであれば、総縁の法念住より、煖善根が生じる。というのは、この次第である。規範師(*ācārya)は僅かな例(*udāharāṇa)だけを述べたのである。

AKLA では AKTA と同じく、『俱舍論』本頌 17a の注釈として、法念住の内容を補足説明する。また、AKLA では、補足末尾に「規範師(ācārya)は僅かな例だけを述べたのである」と付言し、『俱舍論』の当該箇所の記事は微々たるものであり、当該箇所は補完する必要があることを強調する。

さて、補説される法念住の内容であるが、三義観七処善などの構成徳目は『順正理論』や AKTA と対応する。しかし、AKLA が説く修習順序は「生滅→縁起→無我→三義観七処善」となっており、AKTA や『順正理論』の修習順序「無我観→生滅観→縁起観 (or 縁起→生滅) →三義観七処善」と異なる。この順序であるが『俱舍論』の批判を意図して著された¹¹⁹『ディーパ』の

さきの江島 [1986] の見解に対して福田 [2002, 註 2] は江島説では LA が破我品だけを AKVy から踏襲したという事実を合理的に理解できず、桜部 [1960, p. 31] の理解と同様に LA は TA と AKVy を参照可能な環境で著されたという理解するべきである。とした。

また、小谷・本庄 [2002, p. 117] は LA 三章の翻訳研究の序分において「世品」満増疏の中には称友の註釈の言葉がかなりの頻度で認められ、満増は安慧のみならず称友の釈をも参照して LA を著したとして、桜部 [1960] の理解が正しいことを再認した。

¹¹⁹ 『ディーパ』が『俱舍論』の批判を意図して著された点については、『ディーパ』の序分に顕著に現れる。『ディーパ』序分では abhidharma-dīpa という dīpa は正しい道を照らす光であると同時に『俱舍論』を燃やす論理の炎であると述べる。この点については松田 [2014a pp. 4-5] によって紹介されている。

順序と対応する。釈と本頌ともに対応するため、今は本頌を掲載するに留める。次の通りである。

『ディーパ』 316–320, Cf. 三友 [2007, pp. 658–662]

samastāmbināntyena tān vetty adhruvatādibhiḥ |
kleśātyantakṣayo 'ntyena saṃbhinnāmbanena vā || AD 384
asaṃbhinnārthaviṣayaṃ trayam etad dvidheṣyate |
tasyaivaṃ paśyataḥ sāksād udayavyayadarśanam || AD 385
skandheṣu jāyate paścāc cakrabhramarikādivat |
sa pratītyasamutpādaṃ skandhānāṃ pratyavekṣate || AD 386
satyeṣu pātayitva taṃ tadā kaścit parīkṣate |
tadanityatvaduḥkhatve samavetya tataḥ punaḥ || AD 387
akartṛkān nirīhāṃś ca pratyayādhīnasambhavān |
dṛṣṭvā sarveṣv anātmeti tattvākāraṃ niṣevate || AD 388
anadhiṣṭhātrkatvaṃ ca pāratantryaṃ ca paśyataḥ |
sarvadharmeṣu nairātmye sthirā buddhiḥ pravartate || AD 389
svabhāvenāvisūnyatvād dharmamudrā udāhṛtā |
taduktyā ca taduktatvāc chūnyākāro na deśitaḥ || AD 390
gotradvārasamūhādīn dhātvādīnāṃ yathāyatham |
svasādhāraṇacihnābhyāṃ sadatopaparīkṣate || AD 391
pratiskandhaṃ tatas tasya svābhāvyādiṣu tattvataḥ |
krameṇa jāyate paścāt kauśalaṃ sthānasaptake || AD 392

【法念住】最後の総縁〔念住〕を用いて、無常等として、それらを知る。

煩惱の最終的な滅は〔四念住の〕最後（antya）〔の法念住〕によって、或いは雑縁によってである。（384）

この三つの不雑の対象である境（身受心）は、二種であると認められる。

【生滅観】そのように見ている彼には、現前に、消滅を見ることがある。（385）

諸蘊に対して、背後に〔生滅が〕生じる。恰も輪の鳴りゴマ等の如くである。

【縁起観】彼は諸蘊の縁起を観察する。（386）

そして、また、それ（縁起）を無常性と苦性との二つとして了解して、

動作者無きものと、不動のものとを、縁によって生起するものとして、（387）

その時、ある者は、諸諦にそれ（縁起）を安置せしめて、観察する。

【無我観】見て、一切に対して、無我であるという真実の行相を習（ni-√sev）する。

（388）

主宰者 (adhiṣṭhā-tr) が無い事と、他に依存する事とを、観察している者には、
一再諸法において、無我に対する堅固なる覚智が活動する。(389)

自性が空性 (aviśūnya) の故に、諸法印が示された。

しかし、諸々のこの語は、この語が説かれる故に、空の行相は示されなかった。(390)

【三義観】種類や、門や、集積等を¹²⁰、適宜に界等の自と共の二つのしるしを用いて、余す
ところ無く、観察する。(391)

【七処善】各々の蘊を、それ(色受想行識)のそれ(七処)として、〔すなわち、〕自性等
についての真実として、順に〔、如実に知る〕。後に、七処に対する巧みさ (kauśala) が生
じる。(392)

このように、『ディーパ』では生滅→縁起→無我→三義観七処善の順序で法念住を説明してお
り、AKLA の記述と対応する。すなわち、AKLA は『順正理論』や AKTA ではなく、『ディー
パ』か、あるいはそれに類するなんらかのテキストを援用して、『俱舎論』の当該箇所を補説し
ているのである。以上、本節では AKLA の注釈を分析したが、AKLA も当該の『俱舎論』の非伝
説句箇所について問題があるとみなして、補説していると言えよう。

第五節 結論

以上、本章では『俱舎論』に非伝説句として現れた法念住の記述に対する『順正理論』と三種
の注釈書の立場を確認した。整理すると次の通りである。

『俱舎論』 : 法念住の内容を省略。

『順正理論』 : 法念住の内容を補説。

AKTA : 法念住の内容を『順正理論』を用いて補説。

AKVy : 法念住の内容を補説しない。

AKLA : 法念住の内容を『ディーパ』系の理解を用いて補説。

(『ディーパ』は法念住の詳細な内容を本頌と長行(非伝説句)で説明する)

¹²⁰ 『ディーパ』391 偈 392 偈については第二章でも言及し、注釈とともに紹介した。注記についてはそちらを参照。

『順正理論』は『俱舎論』の法念住の説明が不完全であるとして補説を行い、AKTA や AKLA は『俱舎論』の法念住の説明が不完全であるとして、適切な法念住の説明を行う『順正理論』や『ディーパ』の記述を援用して補説する。つまり、これらの論書や注釈書の立場からすれば、『俱舎論』の記述は不適切であり不完全なのである。

一方で、自身の立場を経部と自称する AKVy は注釈書であるにもかかわらず法念住の内容を全く補説しない。福田 [2002] によって、AKVy は AKTA を参照していた極めて強い可能性が指摘されているが、もしそうであるならば、当該箇所を補説する AKTA を認知した上で、AKVy は当該箇所を補説していないこととなる。すなわち、AKVy の立場からすれば、『俱舎論』の記述は補完する必要がない適切なものであったと理解できる。そして、それは兵藤 [2002] によって明らかにされたように、『俱舎論』世親が経部に属する人物であり、AKVy の称友も同じ経部に属する人物であるとするならば、両者が同じ、法念住を細説しない立場を取ることに納得がいく。

では、法念住を巡る両者の見解の相違はなぜ生じたのであろうか。これを紐解く手がかりとして、法念住の補説された四つ教義（無我観・生滅観・縁起観・三義観七処善）のうち一つである「三義観七処善」を見てみたい。この修行徳目については第二章において成立過程を明らかにした。結論部の一部を再掲すれば次の通りである。

本論 第二章 第五節 結論 (Cf. 田中裕成 [2017, 85-86])

『七処善三義観経』の記述は明らかに七処善を無漏行と位置付けており (B.)、《婆沙論》でも同経を有学の聖者に説かれたものと理解することから (D.)、七処善は本義的には無漏行であったのであろう。しかし、《発智論》において『七処善三義観経』に説かれる七処善を有漏無漏に通ずるものとする解釈が登場した (C.)。このことから、《婆沙論》には經典の本義を重視した無漏系の理解と、《発智論》の解釈を重視した有漏無漏系の理解が混在するようになる。このような中、有部では最終的に、《発智論》の理解を重要視し、七処善を加行位に位置づける (A.)。

三義観七処善という修行階位は、經典では無漏行であったが、《発智論》により有漏無漏に通ずる行として改変され、その結果有部の修行体系の加行位に位置付けられるに至った。そのため、三義観七処善は經典に基づく階位ではなく、《発智論》に起源をもつ階位であり、経部の立場からすれば容認し難い階位であると理解できる。

また、本論第一章で明らかとなった、諸論が採用する《発智論》の記述に由来する煖頂における信の記述を『俱舎論』が採用しないという点も、《発智論》起源の記述であるために『俱舎論』が経部的立場に基づき容認していなかったとすれば合点がいく。

一方で、『順正理論』や『ディーパ』は《発智論》を権威として認める毘婆沙師の立場にある論書であり、《発智論》に起源を有する階位を肯定的に捉えても何ら不合理ではない。仮に、そうであれば、『俱舎論』は非伝説句であっても、《発智論》起源の記述について説明しないという消極的方法を用いて、自身の立場、いわゆる、経部的立場を表現しているという仮説を立てることができるのではないだろうか。

いずれにせよ、今回の検討によって、『俱舎論』は非伝説句であっても、カシュミールの毘婆沙師の立場を遵守する『順正理論』や『ディーパ』や AKTA や AKLA の立場からすれば不完全で不適切な説明が存在することが明らかとなった。つまり、『俱舎論』の非伝説句をそのままカシュミール有部の正統な見解とみなすことには問題があるのである。

また、今回の検討によって、どのような立場から注釈されているのか未だ明らかとなっていない AKTA や AKLA の注釈姿勢についても、カシュミール有部の立場から『俱舎論』の不備を補説している可能性が見い出せ、特に AKLA については『ディーパ』との関係が見いだせたのではないだろうか。

第五章 新出梵文俱舍頌 (IV.3, V.27) と諸俱舍頌の関係

第一節 問題の所在

先の章では、『俱舍論』は非伝説句であっても、三義観七処善のようにカシュミールの毘婆沙師の立場を遵守する『順正理論』や『ディーパ』や AKTA や AKLA の立場からすれば不完全で不適切な説明が存在し、『俱舍論』をカシュミール有部の正統な見解とみなすことに問題があることが明らかとなった。一方で、『俱舍論』末尾の『俱舍頌』 VIII.40ab において「概ね (prāyas)、カシュミール毘婆沙師の理によって成就したアビダルマが私によって説かれた (VIII.40ab)」と説かれ、この文言に基づいて『俱舍論』はカシュミール毘婆沙師の教義を説くものであるとする見解も存在する。そこで本章では、新出俱舍論頌写本 (『ポタラ宮俱舍頌』) と諸俱舍頌の関係の検討から、『俱舍頌』 VIII.40ab が何を意図していたのかを分析し、『俱舍頌』と『俱舍論』の立場を明らかにしたい。

第二節 新出俱舍論頌写本 (『ポタラ宮俱舍頌』) について

従来、『俱舍論本頌』¹²¹ Abhidharmakośakārikā の研究は、Gokhale 本 (AKK (Gokhale) と記載)¹²²、およびそれを参照した Pradhan 本¹²³や蔵訳、真諦訳『俱舍論』中の『俱舍頌』、玄奘訳『俱舍論 (本頌)』等に基づいて行われてきた (Cf. 福原 [1973, 1974] 等¹²⁴)。同時に、衆賢に

¹²¹ 『俱舍論』 (Abhidharmakośa-bhāṣya) は、伝説に基づけば、最初に有部宗義をまとめた『俱舍頌』

(Abhidharmakośa-kārikā) が作られ、その後、『俱舍頌』の自注 (Bhāṣya) として『俱舍論』が著された、とされている。この伝説については加藤 [1989 pp. 32–36] が検討を行っている。加藤は長行や撰頌の存在から真諦などの世親伝に伝えられるように、『俱舍頌』が先に作られ、その後、自注として『俱舍論』が作られたとみなせると指摘する。

¹²² Gokhale 本に先立つ不完全な梵文 AKK 写本が存在する。本写本は冒頭部より AKK IV.9 の途中までの写本であり、Gokhale 本に先立って L.V.Poussin [1931] に校訂が記載されている。校訂を見る限り現存の Gokhale 本や Pradhan 本と同一である。写本については未見である。なお、写本の背景については若原等 [2003] に詳しい。

¹²³ Pradhan 本脚注に "G." と付されているものは Gokhale 本の読みである。

¹²⁴ 福原 [1973, 1974] 以外にも荻原・木村 [1920] が玄奘の『俱舍頌』を国訳する際に、全ての『真諦俱舍頌』を挙げて紹介し、平川 [1998] も玄奘訳の校訂の際に冠注に真諦訳を併記する。また、快道も『玄奘俱舍頌』と『真諦俱舍頌』の異なる場合は指摘し、梵文原典が異なったであろうという。

よる『俱舎論』反駁書である『順正理論』や、同じ衆賢の、自派の宗義を祖述する『顕宗論』に含まれる本頌と対比した研究も進められてきた (Cf. Sakurabe [1981a] 等¹²⁵)。

■ 既存の『俱舎頌』の諸本をまとめると次の通りである¹²⁶ ■

『玄奘俱舎頌』 玄奘訳『阿毘達磨俱舎論本頌』 T. No. 1560

(Cf. 玄奘訳『阿毘達磨俱舎論』所撰『俱舎頌』¹²⁷ T. No. 1558)

『真諦俱舎頌』 真諦訳『阿毘達磨俱舎釋論』 T. No. 1559 所撰の『俱舎頌』

『蔵訳俱舎頌』 西藏訳 ཚས་མངོན་པའི་མངོད་ཀྱི་ཚོད་ལེན་ལུས་པ། (D. 4089: P.5590)

(Cf. ཚས་མངོན་པའི་མངོད་ཀྱི་བཤད་པ། D. 4090, P. 5591)

『ゴーカレ本』 (AKK (Gokhale))

The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu, *JBBRAS*, 22.

(Cf. Pradhan 本¹²⁸)

『順正理論頌』 衆賢作『阿毘達磨順正理論』 T. 1562 所撰の『俱舎頌』

『顕宗論頌』 衆賢作『阿毘達磨顕宗論』 T. 1563 所撰の『俱舎頌』

近年、西藏社科院贝叶经研究所 [2016] においてポタラ宮蔵『俱舎論本頌』梵文写本が写真とともに公表され、チベット訳と内容的に同一のものと判断されている (以下本写本を『ポタラ宮

¹²⁵ Sakurabe [1981a] は『俱舎頌』と『順正理論頌』と『顕宗論頌』を比較した研究である。また、他に衆賢の改頌を取り扱った研究として、安原 [1983] がある。安原 [1983] は Sakurabe [1981a] を参照した上で、『順正理論』第一章の改頌箇所を取り扱った研究である。また、『順正理論』と『顕宗論』の改頌箇所の研究を目指した伴戸 [1984] も存在する。

¹²⁶ 今掲載したもの以外にも梵文称友注や、梵文安慧积、漢訳安慧积、ウイグル語系資料や、蔵訳の『俱舎論』諸注积書が存在する。今回の検討箇所に関しては、管見の限り、諸注积に重要な異読は見いだせなかった。ただ、漢訳安慧积に関しては、興味深い異読が見いだせた。こちらについては期を改めて発表したい。

¹²⁷ 玄奘訳『阿毘達磨俱舎論本頌』と玄奘訳『阿毘達磨俱舎論』所撰『俱舎頌』は一部異なる点も存在するが、両者の伝承過程で生じた異読と見做して良いと思われる。

¹²⁸ Gokhale 本と Pradhan 本の差異は、玄奘訳や蔵訳の本頌と論のようにそれぞれの伝承上に生じた差異とは異なり、明確な異読がいくつか存在する。しかし、本章で使用する箇所では、そのような箇所は見いだされなかった。本章では梵文『俱舎頌』としては Pradhan 本であればサンディー訂正が逐一必要になるため、便宜上、Gokhale 本を使用する。

俱舎頌』あるいは AKK (Potala) と呼称する。また、既存の『俱舎頌』一般について言及する際には AKK か『俱舎頌』と呼称する)¹²⁹。

ただ、仔細に検討してみると、この新出写本は、第七葉までは確かに『ゴーカレ本』と同一内容であるが、第八葉以降では書体も変わり、内容面でも特異な点が多く確認できる。

従来の本文と対比していくつか目立ったものを紹介すると次の通りである。

1. 『俱舎頌』を改変し、かつ増広したもの
 1. 1. 世親の形色批判に反論する『顕宗論』対応の五偈 (IV.3.1-5)
 1. 2. 世親の三世実有説批判に反論する未詳の三偈 (V.27.1-3)
2. 伝説 (kila) 句の消失
 2. 1. 『顕宗論』対応頌 (III.25, IV.27, IV.31)
 2. 2. 『顕宗論』非対応頌 (V.37)
3. 梵蔵と非対応の『俱舎頌』
 3. 1. 『真諦俱舎頌』とのみ対応し、玄奘訳で異説とされる頌 (III.65)
 3. 2. 両漢訳にあり、梵蔵に欠ける頌 (V.42.2)
 3. 3. 『真諦俱舎頌』から一部回収できる毘婆沙師の教証を示す頌 (VI.58.2)
 3. 4. 『玄奘俱舎頌』とのみ対応する頌 (VI.34)
 3. 5. 語順のみ異なる頌 (III.95, IV.44 等)

本章ではこれらのうち、特に重要な異読と思われる 1 「『俱舎頌』を改変し、かつ増広したものの」について紹介し、異読の背景を探った上で、『ポタラ宮俱舎頌』の基本的性格を述べてみたい¹³⁰。

¹²⁹ 本写本は、ルオシャオ目録 (ルオシャオ目録については松田 [2008] に詳しい) に基づけば、世親の『五蘊論』と、安慧の『真実義釈』と『五蘊論釈』、謎の『俱舎論』注と一緒に布に包まれていたものとされる。この束については 2016 年の北京国際チベット学会において松田和信氏によって発表され、Matsuda [2020] として刊行される予定である。また松田氏は 2018 年 6 月 23 日の「部派仏教研究会第七回会合」(於佛教大学) においても特別講演「チベットに伝えられた『俱舎論』関連の梵文写本管見」として同題の内容を講演し、紹介された。

¹³⁰ このうち、2 「伝説 (kila) 句の消失」、3 「梵蔵と非対応の『俱舎頌』」についても校訂は完了しており、機を改めて発表を予定している。

第三節 『俱舍頌』 改変の意図

著者世親によると『俱舍頌』は、概ね (prāyas) カシュミール毘婆沙師の宗義をまとめたものである。

『俱舍頌』 VIII. 40ab

kāsmīravaibhāṣikanīṣiddhaḥ prāyo mayā 'yaṃ kathito 'bhidharmaḥ | AKK (Gokhale) VIII.40ab¹³¹

『玄奘訳頌』 [T.29.324c24–25] 迦濕彌羅議理成 我多依彼釋對法

『真諦訳頌』 [T.29.304a3] 闍賓毘婆沙理成 我多隨彼說此論

『順正理論』 [T.29.775b16–17] 迦濕彌羅議理成 我多依彼釋對法

概ね (prāyas)、カシュミールの毘婆沙師の理によって成就した、このアビダルマが、私によって説かれた。

しかし加藤 [1989] が示すように、著者世親が疑義を抱く場合には「伝説 (kila)」の語を付し、注釈部 (長行) において自己の異説を展開する。衆賢の『順正理論』は、カシュミール毘婆沙師の立場からする『俱舍論』への反駁書であり、世親の『本頌』が自宗の宗義に反していると判断しても、基本的にそのまま提示した上で、長行において世親説を厳しく批判している (Cf. 本庄 [1993] ¹³²)。一方、同じ衆賢の『顯宗論』は、『順正理論』における批判を踏まえて『本頌』の削除・改変・増広を行うとともに長行において自派の宗義を顕揚する。この『顯宗論』の『本頌』改変箇所についてはすでに Sakurabe [1981a] によって抽出紹介されている通りである。

さて、今回新たに発見された『ポタラ宮俱舍頌』では様々な異読や新偈が存在するが、既存の『俱舍頌』が大幅に増広され、かつ改変された箇所は二箇所しか存在しない。身表業としての形色を批判する『俱舍頌』 IV.3 (形色批判の偈頌) と、過去と未来の作用について述べる『俱舍頌』 V.27 (三世実有批判の偈頌) である。

なぜ、この二箇所だけが、『ポタラ宮俱舍頌』では大幅に改変されたのであろうか。それを紐解く手がかりが先に掲げた『俱舍頌』 (VIII. 40ab) に対する『順正理論』の注釈に認められる。

¹³¹ Cf. 『玄奘』 釈論 [T.29.152b11] , 『藏訳』 བདག་གིས་མངོན་པའི་ཚོས་འདི་ཕྱུག་ཆེན་ཉེ། །ལ་ཆེ་ཉེ་བལ་ལྷ་བའི་ཚུལ་གྱུ་བཤམ། །

¹³² 本庄 [1993] は衆賢のこのような傾向が『順正理論』の冒頭の帰敬偈に明示されていることを指摘する。筆者よりのご教示。記して謝意を示します。

『順正理論』 [T.29.775b19–b23]

經主此中述己本意。…中略…多言顯示少有異途。謂形像色去來世等。

經主 (*Sūtrakāra) は、ここ (AKK VIII.40ab) で自らの本意を述べた。…中略…「概ね (prāyas)」の語は〔『俱舍頌』中に¹³³〕少量の異なった解釈が有ることを示している。すなわち、形色や過去・未来の世等がそうである。

ここでは、AKK VIII.40ab における「概ね (多: prāyas)」の語は『俱舍頌』において經主世親が「形色や過去世未来世等」について、カシュミール毘婆沙師の宗義とは異なった解釈を含めたことを含意すると説明する。

そして、今回『ポタラ宮俱舍頌』で大幅な増広と改変が加えられた二つの頌は、まさにこの形色を説く頌 AKK IV.3 と、過去世と未来世について述べる AKK V.27 である。つまり、『ポタラ宮俱舍頌』ではカシュミール毘婆沙師の宗義に反すると衆賢によって名指しされた二偈が改変されていると言えよう¹³⁴。これは偶然の一致とは考えにくい。

本節で明らかになったことを整理すると次の通りである。

1. 『ポタラ宮俱舍頌』では、形色を述べる AKK IV.3 と、三世実有説を述べる V.27 のみ改変され、かつ大幅に増広される。
2. 『順正理論』は『俱舍頌』には「形色や過去世未来世等」についてカシュミール毘婆沙師の宗義とは異なったものが含まれていると述べる。
3. 『ポタラ宮俱舍頌』の大幅な増広改変箇所は衆賢によってカシュミール毘婆沙師の宗義とは異なると指摘された二箇所である。

¹³³ 加藤 [1989] の検討に基づき、今は『俱舍頌』が『俱舍論』に先立ち成立したものとみなす。そのため、意図されるのは『俱舍論』ではなく『俱舍頌』であろう。

¹³⁴ なお、ここで示されている「等」の語は他にも『俱舍頌』に問題があることを示唆している。『ポタラ宮俱舍頌』では大幅な改変が加えられる箇所は AKK IV.3 と、V.27 のみであるが、『顯宗論』では今回取り扱った箇所以外にも改変箇所が認められることから、ここでの「等」はそれらの偈頌が意図されているのであろう。『顯宗論』の改変箇所については Sakurabe [1981a] を参照。

第四節 世親形色批判に反論する『顕宗論』対応の五偈 (AKK(Potala) IV.3.1-5)

先の検討において AKK IV.3 と、V.27 のみ大幅に改変される理由は明らかとなった。そこで本章では『ポタラ宮俱舎頌』 IV.3.1-5 について検討してみたい。まずは世親の『俱舎頌』の意図を確認すべく AKK IV.2-3 について見てみよう。

「有部の身表説について」 (AKK IV.2-3)

te tu vijñāptyavijñaptī kāyavijñaptir iṣyate ।

saṃsthānaṃ na gatir yasmāt saṃskṛtaṃ kṣaṇikaṃ vyayāt ॥ AKK (Gokhale) IV.2

na kasyacid ahetoḥ syāt hetuḥ syāc ca vināśakaḥ ।

dvigrāhyaṃ syāt na cāṇau tat vāgvijñaptis tu vāgdhvaniḥ ॥ AKK (Gokhale) IV.3¹³⁵

【有部の定説 (2abc)】 これら (身業と口業) は、表と無表とである。身表は「形〔色〕である」と認められる。

【犢子部批判 (2cd)】 「身表は」 「動き」 ではない。なぜならば、有為〔法〕は刹那に滅する故に (刹那に動きは存在しえない)。

【刹那滅論証 (3ab)】 「もし、刹那滅でなければ、」 いかなるもの〔の滅〕も原因なくして存在しないだろう。〔生〕因がそのまま滅〔因〕となってしまうだろう。

【有部形色批判 (3c)】 「もし形色が表業であれば、」 二根によって把握されるものとなってしまう。極微においてそれ (形色) は存在しない。

【有部定説 (3d)】 一方で、語表は声の音である。

AKK IV.3 は AKK IV.2 から続く、身表業を述べる箇所である。2abc では「身表は形色」とする有部の定説を挙げ、2cd, 3ab で「身表は動き」とする犢子部説について刹那滅論証を援用して批判する。しかし、3c では「形色が存在するのであれば、身根と眼根の二根所摂になってしまう」、「極微中に形色は存在しない」という二つの観点から世親は有部の形色説を批判する。

では、次に改変された『ポタラ宮俱舎頌』の該当箇所について見ていきたい¹³⁶。『ポタラ宮俱舎頌』 IV.3 では「世親の形色批判」があった IV. 3c 句が削除され4偈が増広される。以下の下線部箇所が入れ替わっている箇所である。

¹³⁵ 『藏訳俱舎頌』 [D. 10b7-11a1] (藏訳は梵本と完全に同一)。

¹³⁶ 以下、本章で紹介する梵文については、一部写本の読みを修正したが、重要なものに留め、いちいち注記しない。いずれ全文を紹介する機会があれば、その時には正確を期したい。

『ゴーカレ本』 「表業論」 (AKK IV.3.1-5)

te tu vijñāptyavijñaptī kāyavijñaptir iṣyate |

saṃsthānaṃ na gatir yasmāt saṃskṛtaṃ kṣaṇikaṃ vyayāt || AKK (Gokhale) IV.2

na kasyacid ahetoḥ syāt hetuḥ syāc ca vināśakaḥ |

dvigrāhyam syāt na cānu tat vāgvijñaptis tu vāgdhvaniḥ || AKK (Gokhale) IV.3

『ポタラ宮俱舎頌』 「表業論」 (AKK IV.3.1-5)

te tu vijñāptyavijñaptī kāyavijñaptir iṣyate |

saṃsthānaṃ na gatir yasmāt saṃ(12r1)skṛtaṃ kṣaṇikaṃ vyayāt || AKK (Potala) IV.2.1

na kasyacid ahetoḥ syād dhetuḥ syāc ca vināśakaḥ |

niyame kāraṇābhāvād, bhūmyādiṣu katham bhavet || AKK (Potala) IV.3.1

vyavasāyasyābhinnatvād, anapekṣyaiva¹³⁷ tadgrahāt |

vi(12r2)rodhikāraṇānyatvān, naśe ‘nāśād¹³⁸ aṇuś ca sat || AKK (Potala) IV.3.2

dvigrāhyam syān na dīrghādi, manogocaraniścayāt |

kharatvādivikalpe ca, dīrghādijñānasambhavāt || AKK (Potala) IV.3.3

ekadīnmukhasaṃjāta(12r3)bhūtagrahaṇato hi sat |

saṃsthānaṃ anumānena, tadākāram avasyati || AKK (Potala) IV.3.4

saṃghāteṣv asti bhūtānām, saṃsthānaniyamaḥ punaḥ |

samānatvāt prasamgāc ca, vāgvijñaptis tu vā(12r4)gdhvaniḥ || AKK (Potala) IV.3.5

要点を先に述べれば、『ポタラ宮俱舎頌』の当該箇所は『顕宗論』の当該箇所と対応する。それぞれを一緒に見ていきたい。

まず、『ポタラ宮俱舎頌』IV.2 より IV.3.1ab を見てみたい。

『ポタラ宮俱舎頌』

te tu vijñāptyavijñaptī kāyavijñaptir iṣyate |

saṃsthānaṃ na gatir yasmāt saṃ(12r1)skṛtaṃ kṣaṇikaṃ vyayāt || AKK (Potala) IV.2.1

na kasyacid ahetoḥ syād dhetuḥ syāc ca vināśakaḥ |

niyame kāraṇābhāvād, bhūmyādiṣu katham bhavet || AKK (Potala) IV.3.1

【有部の定説 (2abc)】 これら (身業と口業) は、表と無表とである。身表は「形〔色〕である」と認められる。

¹³⁷ Ms. anapekṣaiva.

¹³⁸ Ms. naśe nād.

【犢子部批判 (2cd)】〔身表は〕「動き」ではない。なぜならば、有為〔法〕は刹那に滅する故に（刹那に動きは存在しえない）。

【刹那滅論証 (3.1ab)】〔もし、刹那滅でなければ、〕いかなるもの〔の滅〕も原因なくして存在しないだろう。〔生〕因がそのまま滅〔因〕となってしまうだろう。（=AK IV.3ab）

【ヴァイシェーシカ批判 (3.1cd)】 〔あなた達の〕決定（燃焼には生因の火と滅因の火がある）には、根拠が無いからである。〔燃焼の生因が〕地等である場合、〔滅因がそれら地等であることが〕 どうしてあろうか。（IV.3.1cd）

『顕宗論』 [T.29.860a1, a12–15]

此身語二業 俱表無表性 身表許別形 非行有爲法 (1)

有利那盡故 應無無因故 生因應滅故 無決定因故 (2)

地等無異故 (3a)

『ポタラ宮俱舎頌』 IV.2 より IV.3.1ab（非下線部）は『俱舎頌』とまったく同様であるが、下線部では、『俱舎論』長行中の刹那滅論証におけるヴァイシェーシカ批判¹³⁹が頌にまとめられ AKK IV.3.1.cd として現れる。そして、その内容は『顕宗論』「2d, 3a」の内容、決定には因が無いゆえに、〔生因である〕地などと〔滅因が〕異なることが無いから（無決定因故。地等無異故 2d, 3a）¹⁴⁰、と合致する。

次に、『ポタラ宮俱舎頌』 IV.3.2 について見てみたい。

『ポタラ宮俱舎頌』

vyavasāyasyābhinnatvād, anapekṣyaiva¹⁴¹ tadgrahāt |

vi(12r2)rodhikāraṇānyatvān, naśe ‘nāśād¹⁴², aṇuś ca sat || AKK (Potala) IV.3.2

【有部形色の存在論証】①〔形色と顕色の〕了相が異なる故に、②必ず〔顕色を〕待たずに〔形色を〕把握する故に、③相違因とは異なる故に、④〔片方が〕滅した時に、〔もう片方が〕滅しない故に。【結論】〔形色は〕極微として実在する。（IV.3.2）

¹³⁹ AKBh 194, 1–14, Cf. 桂 [2002]。

¹⁴⁰ 『顕宗論』 [T.29.860c13-c22] が対応する註釈箇所になるが、偈頌の註釈家所『俱舎論』の引用箇所（AKBh 194, 1–14）と対応するため、今は割愛する。当該箇所の『俱舎論』の翻訳については桂 [2002] を参照。

¹⁴¹ Ms. anapekṣaiva.

¹⁴² Ms. naśe nād.

『顯宗論』 [T.29.860a15-17]

了相有別故 取不待餘故 相違因別故 (3bcd)

有滅不滅故 許別有微故 (4ab)

『ポタラ宮俱舍頌』 IV.3.2 では有部正統説の立場から形色が極微として実在することが四つの理由句によって説明される。これも『顯宗論』「3bcd, 4ab」の内容、①了相が異なるから（了相有別故 3b）¹⁴³、②他に基づくことなく把握するから（取不待餘故 3c）¹⁴⁴、③顯色と形色は相違因が

¹⁴³ 顯色と形色は了相（認識内容）が異なることから、形色は顯色と別の自体として存在する。対応する『顯宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顯宗論』 [T.29.860c22-27]

云何知形顯外別有。以形與顯了相別故。若形即用 顯色爲體。了相於中應無差別。既有長白二了相異。故於顯外別有形色。現見有觸同根所取。了相異故體有差別。如堅與冷或煖與堅。如是白長雖同根取。而了相異故體應別。是故顯形其體各異。

【第一論証】 【問】どのように、形色が顯色の他に別のものであることが理解されるのか。【答】形色と顯色の了相（認識内容）が異なるからである。【經部への想定反論】もし、〔經部が想定するように〕形色が作用で、顯色が自体であるならば（形色と顯色が同一法であるならば）、〔両者は〕了相に差別がないことになってしまおう。現に（既）、長さ（形色）や白さ（顯色）は、〔それぞれ〕了相に異なりがある。〔所取の根が同じであるとしても了相が異なる〕ゆえに、顯色の他に、別の形色は存在する。

現に〔世間で次のことが〕認められる。すなわち、所触（対象）が同じ〔身〕根によって把握されても、了相が異なることから、〔所触の〕自体に差別があることがある。例えば、硬いものと冷たいもの、温かいものと硬いものである。これらと同様に、白さ（顯色）と長さ（形色）とは、同じ根（眼根）によって把握されるけれども、了相が異なる。それ故に、自体は別であろう。この故に、顯色と形色とはその自体は異なる。

¹⁴⁴ 顯色と形色はそれぞれ一方だけで認識することができ、必ず二つ必要ではないことから、形色は顯色と別の自体として存在する。対応する『顯宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顯宗論』 [T.29.860c27-861a1]

又諸形色體必非顯。以不待顯能取形故。如不待餘顯有餘顯覺生。二顯相望各別有體。既有形覺不待顯生。故知顯形定別有體。

【第二論証】また、諸々の形色の自体は決して顯色ではない。顯色に基づくことなく、形色を把握することができるからである。例えば、ある顯色（A）に基づくことなく、それとは別の顯色（B）に対する覚知が生ずることが有る場合、二つの顯色（AB）はお互いに個別に自体が有るのと同様である。現に、形色の覚知は、顯色の生起に基づかなくとも存在する。このゆえに、顯色と形色には確実にそれぞれ別の自体が有ると知られる。

異なるから（有滅不滅故 3d）¹⁴⁵、④〔片方が〕滅したとしても、〔片方が〕滅びないから（許別有微故 4a）¹⁴⁶、別に〔形色の〕極微が存在することを認めるからである。（許別有微故 4b）¹⁴⁷と対応する。

¹⁴⁵ 顕色と形色は相違因が異なり、並起関係にないことから、形色は顕色と別の自体であるとする。対応する『顕宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顕宗論』 [T.29.860c27-861a10]

又相違因有差別故。非體無異。可有與此與彼相違二因差別。若必不並說名相違。相違即因。二法有此相違因異。故體應別。現見世間。相違因異。體必有別。如心受等。同種類法必不並故。雖顯與形同居一聚。而見形顯有壞有存。故知相違因有差別。非體無異。可由相違因有差別有存有壞。是故形顯體別義成。然心受等雖有差別相違因義。而互爲因方得生故。存壞必等。

【第三論証】また、〔顕色と形色がお互いに排斥しないのは、〕相違因*(1)に違いが有るからである。実体が別でないのではない（＝顕色と形色が同一の自体だからではない）。

もし、〔両者が〕必ず並起（*samavadhāna）しなければ、相違（virodha）と呼称する。〔相違因とは、〕相違である原因である。二法（形色と顕色）には、この相違因が異なることがある。故に、〔両者の〕自体は別となるべきである。

世間において、相違因が異なれば、自体は必ず別であることが認められる。例えば、心や受等がそうである。

〔これらは〕同じ種類の法が必ず並起しないからである。

顕色と形色は一つの集まりに同居するけれども、〔両者の内、〕片方だけが壊れ、もう片方が残ることが〔現に〕認められる。このゆえに、〔形色と顕色とは〕相違因に違いが有り、自体が一つであることはない。〔顕色と形色は〕相違因に違いがある故に、〔それぞれ片方だけが〕残ることがあり、壊れることがある。このゆえに、形色と顕色は自体が別であるということが成立する。

ただし、心や受等は相違因（相違因義）に違いがあるけれども、お互いを因として（俱有因）、初めて生じることができるので、壊れたり残ったりは必ず一緒である。（心受の自体はそれぞれ相違因により別の法であるが、俱有因があるために両者の生滅は同時である）

*（1）相違因は十因説として瑜伽系の資料に見られる概念、AとBがお互いを排斥する原因である。喩例にも上がっているように俱起を認めない法が有する特質が相違因である。

¹⁴⁶ 本箇所では顕色と形色はどちらかが滅びたとしても、もう片方は残存することから、顕色と形色は別の自体があるとする。対応する『顕宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顕宗論』 [T.29.861a10-14]

又顯與形有滅不滅。故知二法體別理成。現見世間名別體一定無一滅一不滅義。如即火界亦名爲煖。既見顯形雖同一聚。而有一滅一不滅時。故知顯形定別有體。

最後に、IV.3.3, 4, 5 について見てみたい。

【第四論証】また、顕色と形色は、〔片方が〕滅することがあるとしても、〔片方が〕滅しないことがある。故に、〔これら〕二法は自体が別であるという理屈が成立する。そして、世間において現に、〔複数の〕別の自体が〔慣例的に〕「一つのもの」として呼称することが認められる。しかし、「一つのもの」が滅びた時に、「一つのもの」が滅びていないことは決して無い（何かが残っているのであればそれは別の自体である）。例えば、火界を暖かさと名付けるのがそうである（火界を暖かさと言ひ、「一つのもの」として扱うが、暖かさが滅びたとしても火界は存在し続けるため、火界と暖かさは別の自体があることになる）。

¹⁴⁷ 対応する『ポタラ宮俱舎頌』では理由句が四つで、当該の句はまとめの句に見えるが、『顕宗論頌』および、当該箇所注釈では、「顕色が存在するのであれば、それと同じ理由で形色も存在する」と5つ目の形色の存在理由として取り扱われる。『ポタラ宮俱舎頌』の写本で当該箇所は一文字掛けており、筆者が補った形とは別の形で補う必要があるかもしれない。対応する『顕宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顕宗論』 [T.29.861a14-27]

若謂形色 無別極微 如顯極微 故非實者。亦不應理。許形極微如顯有故。非不實有。如諸顯色。一一極微。無獨起理。設有獨起。以極細故非眼所得。於積集時眼可得故。證知定有 顯色極微。形色極微亦應如是。寧獨不許。有實極微。諸有對色所積集處。皆決定有極微可得。既於聚色差別生中。有形覺生 猶如顯覺。是故定應別有如種能成長等形色極微。非顯極微即成長等。假所依壞。假必壞故。以假用、實爲自體故。若顯極微成麤顯色及形色者。則一聚中顯色壞時。形亦應壞。所依一故。如諸顯色。既見顯壞形色猶存。故知顯形所依各別。所依既別。體別理成。

【第五論証】もし、「形色は極微〔である顕色〕と別ではない、顕色と同様に〔顕色の〕極微である。それゆえに、〔形色は〕実有ではない」（『俱舎論』の世親の主張）と主張するのであれば、理屈にかなわない。「形色の極微は顕色と同様に存在する」と〔世親も〕認める故に、〔形色が〕実有ではないことはない。〔形色は〕諸々の顕色と同様に、一つ一つの極微が独立して生起することという理屈は存在しない。もし、独立して生起することが有とするならば、極微は細かいので、眼〔根〕によって〔認知が〕獲得されるのではない。〔極微が〕積聚した時に、眼〔根〕によって〔認知することが〕可能だからである。顕色の極微が存在するという決定は承知されたが、形色の極微が存在するの〔も〕〔顕色の極微が存在するのと〕まったく同様である。どうして、片方だけ（顕色の極微だけが存在し）で、「〔形色が〕実極微として存在する」と認め無いのか。諸々の質礙性を有する色が、〔一箇所に〕集められた場合、誰もが必ず、極微があると〔の覚知を〕得ることができる。すでに、集まった色に対して差別が生じる時に、顕色の覚知と同様に、形色の覚知が生じることが有〔ことは、論証した〕。この故に、必ず、別〔の極微〕が存在する。〔大〕種が長さ等の形色の極微を成り立たせることができる様に、顕色の極微は長い等〔の形〕を成り立たせることが〔でき〕ない。仮〔極微〕（形色）の所依（顕色）が壊れたならば、仮〔極微〕（形色）は必ず壊れるからである。仮〔極微〕が作用であり、実〔極微〕が〔極微の〕自体だからである。もし、顕色の極微が粗さを成り立たせるならば、顕色と形色とは、一つの集まりの中で、顕色が壊れるときに、形色も同様に壊れるだろう。〔形色は〕諸々の顕色と同様に、所依が同一だからである。すでに、顕色が壊れたとしても、形色が残ることは確認された。この故に、顕色と形色の所依は各々別〔の極微〕であると知ることができる。所依が別であれば、自体が別であることという理屈は成り立つ。

『ポタラ宮俱舎頌』

dvigrāhyaṃ syān na dīrghādi, manogocaraniścayāt |
kharatvādivikalpe ca dīrghādijñānasambhavāt || AKK (Potala) IV.3.3

ekadīnmukhasaṃjāta(12r3)bhūtagrahaṇato hi sat |¹⁴⁸
saṃsthānam anumānena tadākāram avasyati || AKK (Potala) IV.3.4

saṃghāteṣv asti bhūtānāṃ saṃsthānaniyamaḥ punaḥ |¹⁴⁹
samānatvāt prasamgāc ca vāgvijñaptis tu vā(12r4)gdhvaniḥ || AKK (Potala) IV.3.5

【世親に対する批判】長さ等は、二〔根〕（眼と身）によって把握されるべきものではない。意〔根〕の境として決定しているからである。

また、堅さ（＝地大）等〔の所触〕に対する分別において、長さなどの認識がありえるからである。（3.3）

まさに、一方の面に〔多く〕生じた〔大〕種を把握することからも、〔形色は極微として〕実在する。

形色に対する推論によってその〔長等の〕形象を決定する。（3.4）

〔大〕種が集まっている場合に、さらに、形〔色〕の決定がある。

〔譬喩と〕同じであるゆえに、また、過失が存在する故に。

【有部定説】言葉の音によって、語表業は〔設定される〕。（3.5）

『顯宗論』 [T.29.860a18–22]

非二根取故 彼定意境故（4cd）

分別堅等已 長等智方生 一面觸多生 比知有長等（5）

於多觸聚中 定有長等故 同故過同故 語表許言聲（6）

『ポタラ宮俱舎頌』 IV.3.3, 4, 5abc では『俱舎頌』 3c に端を発した世親の形色批判（二根の所摂になること・極微中に形色は存在しないこと）に対する答論として「形色は意境である故に、二根（眼・身）所摂ではなく意根所摂である（IV.3.3ab）」に始まる正統有部の理解が提示される。

¹⁴⁸ MS. ekadid[duḥkhasajātā]bhūtagrahaṇato hi sat* |

¹⁴⁹ MS. niyama drunaḥ.

そして、当該箇所も『顕宗論』「4cd, 5, 6」の内容、二つの根によって把握されるのではない故に、その〔の形色〕は必ず、意境である故に（非二根取故 彼定意境故 4cd）¹⁵⁰。堅さなどを分別してから、長い等の智が生起するからである（分別堅等已 長等智方生 5ab）¹⁵¹。一つの地点に、触

¹⁵⁰世親は形色は二根の所摂となってしまうので存在しないと批判するが、そもそも形色は意境であるので問題が無いと述べる。対応する『顕宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顕宗論』 [T.29.861a27-b4]

經主此中作如是難。若謂實有別類形色。則應一色二根所取。謂於色聚長等差別眼見身觸俱能了知由此應成二根取過。理無色處二根所取。然如依觸取長等相。如是依顯能取於形。

此難不然。非許長等諸假形色二根取故。以彼長等諸假有法。定是意識所緣境故。一切假有唯是意識所緣境界。

經主（世親）はこのことについて、〔『俱舍論』で〕次のような論難を行う。「もし、〔顕色とは〕別の種類の形色が実在するのであれば、一つの色が二つの根によって把握されることになるだろう。すなわち、色の集まりによる長い等の区別に対して、眼が見ることも、身が触れることも、共に覚知することができる。このことから、〔形色が〕二根によって把握されてしまう過失となってしまうだろう。理屈からすれば、色処は二根によって把握されるものではない。しかし、所触に基づいて長い等の特徴を把握するように、そのように、顕色に基づいて形色について把握することができる」と。

この論難は相当しない。長さ等の諸々の仮の形色は二根によって把握されるものと認められないからである。

「それは」〔すなわち、〕長さ等の諸々の仮有の法は、「必ず、意」識の所縁の「境だからである」。あらゆる仮有〔の法〕は唯だ、意識の所縁の境界のみである。

¹⁵¹対応する『顕宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顕宗論』 [T.29.861b4-10]

如前已辯能成長等如種極微。如是安布説爲長等。是無分別眼識所取。非身能取如是形色。如依身根了堅濕等。了長短等不如是故。以非闇中了堅濕等。即於彼位或次後時。即能了知長短等相。要先分別堅等相已。然後長等比智方生。故長等形非身根境。

先にすでに述べたとおりに、長さなど〔と極微の関係〕は、〔大〕種と極微〔との関係〕と同様である。

そのような〔大種・極微の特定の〕配置（*samniveśa: 安布）を長さ等と呼称する。これ（大種・極微の配置）は無分別の眼識によって把握されるものであり、身〔根・識〕が先のような形色を把握できるのではない。身根に依って硬さや湿り気等は認知されるが、長さや短さ等の覚知は〔それ（硬さや湿り気の認知）と〕同様ではない。

〔身根によって、〕暗闇で硬さや湿り気等を了知して、すぐに、そのときに、あるいは次の時に、長さや短さ等の特徴を了知することができる。必ず、先に堅さなどの特徴を分別し終わってから、その後に長さ等の推測がようやく（方）生じるのである。この故に、長さなどの形色は身根の対象ではない（意根の対象である）。

〔識〕が多く生じた場合、長さ等が有ると推測する（一面觸多生 比知有長等 5cd）¹⁵²。多くの所觸が集まっているものに対しては、必ず長さ等〔の把握が〕有るあらである（於多觸聚中 定有長等故 6ab）¹⁵³。同じであるから、過失が同じであるから（同故過同故 6c）¹⁵⁴、とそれぞれ対応する。

¹⁵² 対応する『顯宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顯宗論』 [T.29.861b10-13]

謂於一面觸多生中。依身根門分別觸已。方能比度。知觸俱行。眼識所牽意識所受。如是相狀差別形色。如見火色及嗅花香。能憶俱行火觸花色。

すなはち、一面において觸が多く生じる場合、身根の門に依って所觸を分別し終わってから、初めて推測して、觸と俱生するものを知ることができる。眼識によって牽引される意識によって感受されるものである。このような様態の区別が形色である。例えば、火の色を見て、火の所觸（暖かさ）に対する記憶が俱起することができ、花の香りを嗅げば、花の色（姿）〔に対する記憶が俱起することができる〕通りである。

¹⁵³ 対応する『顯宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顯宗論』 [T.29.861b13-20]

經主於此復作是言。諸有二法定不相離。故因取一可得念餘。無觸與形定不相離。如何取觸能定憶形。此亦非理。現見世間諸觸聚中有形定故。謂形於觸雖無定者。而於一面多觸生中定有長色。於一切處觸遍生中定有圓色。如是等類隨應當知。是故所引同喻成立。

經主は、これについてもまた、次のように述べる。「諸々の二法は必ず、〔互いに〕相反した〔法〕である。それ故に、一つを把握することにより、それと別〔の法〕を念ずることも可能である。〔しかし、〕所觸と形色は必ず相反しないことはない。どのように、どのように、所觸を把握して、必ず、形色を憶念することができようか。」

こ〔の經主の論難〕も理屈にかなわない。世間において、諸々の所觸が集まっているものに対して、形の決定が有ることが認められるからである。というのは、形色は所觸に必ず無いけれども、一面に多くの所觸が生起している場合、必ず長い〔形〕色がある。あらゆるところに所觸が満遍なく生起している場合は、必ず円の〔形〕色がある。以上のような類は、対応する通りに、知られるべきである。この故に、〔『俱舍論』で毘婆沙師の見解として〕引用された譬喩と同じであることが成立する。

¹⁵⁴ 『俱舍論』で毘婆沙師説として登場する譬喩を肯定した上で、形色と顯色が同じであれば問題があると述べる。

『顯宗論』の註釈箇所は以下の通りである。

『顯宗論』 [T.29.861b20-b27]

又此與彼義應同故。謂煖觸於色。及白色於香。亦無有定、如形於觸。不應因彼。火色花香便能念知火觸花色。故非由此能遮遣形。異於顯色別有體義。又顯同形應有過故。謂眼喉中亦得烟觸。或時以鼻嗅彼烟香。因此了知烟中顯色。

『ポタラ宮俱舎頌』 IV.3.1-5 だけを見ると『顕宗論』とほぼ完全に合致しており、『ポタラ宮俱舎頌』は『顕宗論頌』であるかのように見える。では、『ポタラ宮俱舎頌』は衆賢の『顕宗論頌』なのであろうか。結論を先に述べれば、そうではない。

Sakurabe [1981a] が既に指摘しているように、『顕宗論』では『俱舎頌』は二十箇所ほど改変され、末尾の『俱舎頌』（VIII. 40ab）の「概ね (prāyas)」の語は「唯だ」と改変される。長行においてその意図が次のように述べられる。

『顕宗論頌』 [T.29.977b12-13]

迦濕彌羅議理成 我唯依彼釋對法 (40ab)

唯だ、カシュミールの毘婆沙師の理によって成就した、このアビダルマだけが、私によって説かれた。

『顕宗論』 [T.29.977b15-18]

故於頌中自述本意。...中略...唯言爲顯更無異途。一切皆依毘婆沙故。

それ故に、本頌 (AKK VIII.40ab) で〔衆賢〕自ら、本意を述べた。...中略...「唯だ」の語は異なった解釈が無いことを示している。〔すなわち、『顕宗論』は〕全て悉く、〔正規の解釈である〕毘婆沙に基づいているからである。

『顕宗論頌』で、「唯」と衆賢が改変したのは、『俱舎頌』を『大毘婆沙論』に基づく正規の解釈だけに改定したことを表明していると説明する。つまり、『顕宗論頌』は二十箇所ほどの改変によってカシュミール毘婆沙師の宗義だけに厳選されていると言えよう。

亦應顯色二根所取。非實物有如依身根。了諸觸已知長等相。是故身表是別形色。實有義成。

また、これ（事実）とそれ（喩例）との意味が同じだからである。すなわち、すなわち、暖触〔の認知〕が、色に対してあり、や白色〔の認知〕が香りに対してある。しかし、必ず有るのではない。例えば、形色〔の認知〕が触に対して有る如くである。〔認知は〕それ（形色）そのものに基づくのではない。「火の色」や「花の香」は、「火の触（暖かさ）」や、「花の色」を思い出す（念知）することができる。そのため、こ〔の譬喩の話〕に基づいて、形〔色の存在を〕排斥（遮遣）できない。〔形色は〕顯色と異なって、別に自体が存在するのである。また、顯色が形色と同じであれば、まさに過失があることになってしまうからである。すなわち、眼や喉において、煙の触を得ることがあることになってしまう。ある時は、鼻〔根〕でその煙の香を嗅ぎ、このことにより、煙の中の顯色を認知することもあることになってしまう。また、顯色は二根によって把握されるだろうが、〔その場合、その極微は〕実物として存在するのではない。身根に依って諸々の所触を了知し終わってから、長さなどの特徴を知る。このことから、身表が形色とは別であるも、実有であることが成立する。

しかし、『ポタラ宮俱舎頌』は『顕宗論頌』の改定箇所と対応しないことも多い。特に、末尾の『俱舎頌』（VIII. 40ab）は既存の『俱舎頌』と同じである。

『ポタラ宮俱舎頌』

kāsmīravaibhāṣikanīṣiddhaḥ prāyo mayā (')yaṃ kathito (')bhidharmaḥ || AKK (Potala) VIII. 40ab
概ね (prāyas)、カシュミールの毘婆沙師の理によって成就した、このアビダルマが、私によって説かれた。

そして、このことは、あくまで『ポタラ宮俱舎頌』が『顕宗論』を部分的に依用しただけであり、『顕宗論』そのものでないことを示す。つまり、『ポタラ宮俱舎頌』はその編纂者によって、あくまで、世親によって著されたカシュミール毘婆沙師にとっては問題の有る『俱舎頌』であることが意図されているのである。

では、この『ポタラ宮俱舎頌』はどのような世親の『俱舎頌』なのか。これを紐解く手がかりが『真諦俱舎頌』にある。なんとなれば、当該箇所のほとんどは『真諦俱舎頌』に対応するからである。『真諦俱舎頌』を抜き出して、並べれば 92 頁、93 頁の見開きの表「**俱舎頌の表業形色説について漢訳比較版**」の様になる。当該の表では、左から順に、『ゴーカレ本』、『玄奘俱舎頌』、『真諦俱舎頌』、『顕宗論頌』、『ポタラ宮俱舎頌』となっている。

『俱舎頌』3ab（表番号3）までは『真諦俱舎頌』も他の俱舎頌と対応する。しかし、『真諦俱舎頌』3cd（表番号4）は他の俱舎頌と対応せず、『顕宗論頌』3d, 4a、ならびに『ポタラ宮俱舎頌』3.1cd と対応する偈頌となる。そして『真諦俱舎頌』4（表番号5）では、経部の説をまとめた頌が挙げられる。この頌の内容は『顕宗論頌』6cd や『ポタラ宮俱舎頌』3.4（表番号9）と近似する。そして、『真諦俱舎頌』では世親の形色批判（表番号7）は削除され、『真諦俱舎頌』5, 6abc（表番号8, 10, 11）では、世親の形色批判の代わりに『顕宗論頌』5cd, 6ab, 7abc や『ポタラ宮俱舎頌』3.3, 3.5abc と対応する世親の形色批判の回答が挿入される。つまり、『真諦俱舎頌』には偈頌の順序こそ異なるものの「形色と顕色が別立される理由を述べる偈」（『顕宗論』（3bcd, 4ab）、AKK (Potala) IV.3.2）」を除いて『顕宗論頌』と『ポタラ宮俱舎頌』の改定箇所が全て混入している。

特に、『真諦俱舎頌』中の「二根取無入。決是意塵故（5ab）」は世親の論難に対する衆賢の回答であり、『俱舎論』にあるのはふさわしくないのは明らかである。

そして、これらの偈頌は長行の流れを無視して挿入される。一例を挙げると次の通りである。

AKBh 194, 20–23¹⁵⁵

yadi hi syāt

dvigrāhyam syāt (IV.3c)

cakṣuṣā hi dr̥ṣṭvā dīrgham ity avasīyate kāyendriyenāpi spr̥ṣṭveti dvābhyām asya grahaṇam prāpnuyāt
| na ca rūpāyatanasya dvābhyām grahaṇam asti |

なぜならば、もし、〔形色が異なる種類の色として〕存在するのであれば、

二〔根〕によって、把握されるべきものであろう。(3c)

なぜならば、眼で見て長いと理解し。身根によって触っても〔長いと理解する〕故に、二〔根〕によって、こ〔の形色〕の把握があることになってしまうが、しかし、二〔根〕によって、色処の把握はないからである。

『真諦訳俱舍论』 [T.29.0226.a12–15]

何以故。若有別類。偈曰。

二根取無入。決是意塵故。(Cf. dvigrāhyam syān na dīrghādi, manogocaraniścayāt*)

釋曰。若眼見此分別爲長。若身觸亦爾。是故此相貌。應成二根所取。無有色入爲二根所取。

なぜならば、もし、〔形色が〕異なる種類〔の色〕として、存在するのであれば、偈に説かれる。

二〔根〕（眼と身）によって把握されるべき処（長さ等の āyatana）は存在しない。

〔長さ等は〕意〔根の〕境として決定しているからである。(IV.3.3ab)

釈に説かれる。あるいは、眼〔根〕でこ〔の形色〕を見て、「長い」と理解し、あるいは、身〔根〕によって触れてまた同様に〔「長い」と理解する〕と、それ故に、この形色は二根によって把握されるものになってしまう。しかし、色処が二〔根〕によって把握されることは有るはずがない。

¹⁵⁵ 『西藏訳俱舍论』 [D. 167b6–168a1]

དབྱིབས་རྒྱུ་གཞན་ཡོད་པ་ནི་མ་ཡིན་པ་བཞིན་ནོ། །གལ་ཏེ་ཡོད་ན་ནི།

གཉིས་གཟུང་འགྱུར། (IV.3c)

མིག་གིས་མཚོང་ན་ཡང་རིང་པོའི་ལྷན་དུ་ཤེས་པར་འགྱུར་ལ། ལུས་ཀྱི་དབང་པོ་རེག་ན་ཡང་ཤེས་པར་འགྱུར་བས་འདི་དབང་པོ་གཉིས་ཀྱི་གཟུང་བར་འགྱུར་བ་ཞིག་ན། གཟུགས་ཀྱི་ [D.168a] རྒྱུ་མཆིང་ལ་ནི་གཉིས་ཀྱིས་འཛིན་པ་མེད་དོ་ཞེས་ཟེར་ནོ།

玄奘訳『俱舍论』 [T.29.67c6, 68b7–8]

應二根取故 (IV.3c)

若謂實有別類形色。則應一色二根所取。謂於色聚長等差別。眼見身觸俱能了知。由此應成二根取過。理無色處二根所取。

俱舍頌の表業形色説について漢訳比較版

※ 『ゴーカーレ本』と Pradhan と『藏訳俱舍頌』は、概ね対応する為、『ゴーカーレ本』を示すに留める。

	ゴーカーレ俱舍頌	『玄奘俱舍頌』	『真諦俱舍頌』	『頌宗論』頌	『ポタラ宮俱舍頌』
1	te tu vijñaptavyajñāpī kāyavijñāptir isyate (2ab)	【有部説の解説】 此身語二業 俱表無表性 2ab	二有教無教。説身有教相 2ab	身表許別形 2c	te tu vijñaptavyajñāpī kāyavijñāptir isyate (2ab)
2	samsthānaṃ na gatīr yasmāt saṃskṛtaṃ kṣaṇikam vyayāt (2cd)	【犢子部批判】 身表許別形 非行動爲體 2cd 以諸有爲法 有利那盡故 3ab	非動刹那故。最後滅盡故 2cd	非行有爲法 2d 有利那盡故 3a	samsthānaṃ na gatīr yasmāt saṃskṛtaṃ kṣaṇikam vyayāt (2cd)
3	na kasyacidahetoḥ syāt hetuḥ syācca vināśakāḥ (3ab)	應無因故 生因應能滅 3cd	無不從因生。生因成能滅 3ab	應無無因故 生因應滅故 3bc	na kasyacidahetoḥ syād, dhetoḥ syāc ca vināśakāḥ (3.1ab)
4			於決無證故。於地等寧有 3cd	無決定因故 3d 地等無異故 4a	nivame kāraṇabhāvād, bhūmvādiṣu katham bhavet (3.1cd)
5			【形色非実の經部説紹介】 向一方聚生。執色假説此 相貌由比量。約色相決判 4		
6				【形色が頌色と別の理由】 了相有別故 4b 取不待餘故 相違因別故 4cd 有滅不滅故 許別有微故 5ab	vyavasāyavābhinnatvād, anapeksyaiva tadgrahāt virodhikāraṇānyatvān, nāse nāsād anuś ca sat (3.2)

7	<u>dvigrahyaṃ syāt</u> (3c)	【世親による形色批判】 <u>形亦非實有</u> 應二根取故 4ab	【世親形色批判の回答】 二根取無入。決是意塵故 <u>5ab</u> 由分別堅等。長等智生故 <u>5cd</u> (Cf. 『真諦俱舍頌』 4)	非二根取故 彼定意境故 <u>5cd</u> 分別堅等已 長等智方生 <u>6ab</u>	<u>dvigrahyaṃ svān na dīrghādi, manogocaraniscayāt </u> <u>kharatvādivikalbe ca, dīrghādijīñānasambhavāt </u> <u>(3.3)</u>
8					
9				一面觸多生 比知有長等 <u>6cd</u>	<u>ekadīnīmukhasamjātābhūtagrahanato hi sat </u> samsthānam anumānena, tadākāram avasyati (3.4)
10			於大聚集有。復決定相貌 <u>6ab</u>	於多觸聚中 定有長等故 <u>7ab</u>	<u>samghātesv asti bhūtānām, samsthānanīyamah punah</u> <u> (3.5ab)</u>
11			不同相違故 <u>6c</u>	同故過同故 <u>7c</u>	samānatvāt prasamgāc ca, (3.5c)
12	<u>na cāṇau tat</u> (3c)	【世親による形色批判】 無別極微故 4c			
13	<u>vāgvijñaptistu vāgdhvamih</u> (3d)	【有部による語表業說】 語表許言聲 4d	言教語音聲。(6d)	語表許言聲 7d	<u>vāgvijñaptis tu vāgdhvamih</u> (3.5d)

ここは世親が、下線部、『俱舎頌』(IV. 3c)によって有部を批判する箇所であるが、長行箇所は諸本対応するにも関わらず、『真諦訳俱舎釈論』では有部説を批判する立場の長行と、有部説を述べた『顕宗論頌』(4cd)に合致する本頌とに齟齬が生じている。

また、『真諦俱舎頌』は『顕宗論頌』と一部合致するも、『俱舎頌』末尾の VIII 40ab では、『顕宗論』のように「唯」とは改変しない。

『真諦訳頌』 [T.29.304a3]

罽賓毘婆沙理成 我多隨彼説此論

私は、概ね、カシュミールの毘婆沙師の理によって成就したものに基づいて、この論(アビダルマ)を説いた。

この箇所では『真諦俱舎頌』が『顕宗論頌』に合致せず、カシュミールの毘婆沙師の宗義としては問題がある『俱舎頌』に合致する。つまり『真諦俱舎頌』の一部は、カシュミールの毘婆沙師の宗義に適うように訂正されている。そしてその傾向と『ポタラ宮俱舎頌』の傾向は合致する。

以上、本章では『ポタラ宮俱舎頌』で改変された IV 3 の検討を通して、その基本的性格を探った。明らかになった点を整理すれば次の通りである。

1. AKK IV 3c において世親は有部の形色の实在性を批判する。
2. 『ポタラ宮俱舎頌』では IV 3c を改変し、さらに四偈増広し、ヴァイシェーシカ批判頌と、形色が实在する根拠と、世親の形色批判の反論を述べる。
3. 『ポタラ宮俱舎頌』 IV 3.1-5 は『顕宗論頌』(IV. 26.)と対応する。また、一部を除いて『真諦俱舎頌』(IV 3cd-6c)とも対応する。
4. 『ポタラ宮俱舎頌』では VIII 40ab において、「prāyas」とあり、『顕宗論』のように「唯」としない。つまり世親の『俱舎頌』に合致し、『顕宗論頌』には合致しない。
5. 形色批判箇所の『真諦俱舎頌』は『顕宗論頌』に合致するが、長行の内容と矛盾する。

6. これらの検討を踏まえれば、『ポタラ宮俱舎頌』は『真谛俱舎頌』と同じく、衆賢の改定した頌と合致することもあるが、それに反する場合もあるという二重の性格を持っていると言えよう。

第五節 世親の三世実有説批判に反論する未詳の三偈 (AKK(Potala) V.27.1-3)

次に『ポタラ宮俱舎頌』で改変と大幅な増広を加えられたもう一つの頌である三世実有説をめぐる頌 (AKK V.27) をみてみたい。

まずは世親の『俱舎頌』の意図を確認すべく AKK V. 27 を見てみたい。次の通りである。

『ゴーカレ本』

kiṃ-vighnaṃ tat kathaṃ nānyat adhvāyogaḥ tathā sataḥ |

ajātanaṣṭatā kena gambhīrā khalu dharmatā ||

AKK (Gokhale) V.27

『玄奘訳』 [T.29.0631c20-21] 何礙用云何 無異世便壞 有誰未生滅 此法性甚深

【問1】〔作用は〕如何なる妨げを有するのか。【問2】それ（作用）は何によって〔三世に区別されるの〕か。

【問3】〔作用と存在物が〕異ならないのであれば、〔三〕世と結びつかない。その様に存在する〔諸法〕の未生と已滅は、何によって存在するのか。【答】法性は実に奥深い。

ここでは、法と作用の関係によって三世を設定するという説一切有部の見解に対して、世親は三つの点から疑義を呈する。まず、【問1】法が作用してない時に作用を妨げるのはなにか。

【問2】三世に作用があるのであれば、何によって三世が区別できるのか。【問3】過去と未来が実有であれば、未生法と已滅法も実有になってしまうのではないか。以上の三つの問に対して、有部は通釈することができず、【答】「法性は実に奥深い」と逃避するしかない、というのが当該箇所意図する所である。

この点について『順正理論』は『俱舎頌』をそのまま引いた上で痛烈に批判を加えるが、『顕宗論』は V.27 そのものを削除してしまう¹⁵⁶。

さて、『ポタラ宮俱舎頌』ではこの点について三偈に増広した新たな偈を用いる。

¹⁵⁶ 『順正理論』の該当箇所については秋本 [2020] の翻訳を参照。また秋本 [2016, 2020] では三世実有説に関する諸論の関連箇所が蒐集されているが、『ポタラ宮俱舎頌』と合致する記述は見いだせなかった。

『ゴーカレ本』

kiṃ-vighnaṃ tat kathaṃ nānyat adhvāyogaḥ tathā sataḥ |
ajātanaṣṭatā kena gambhīrā khalu dharmatā || AKK (Gokhale) V.27

分割される六片

- ① kiṃ-vighnaṃ
- ② tat kathaṃ
- ③ nānyat
- ④ adhvāyogaḥ
- ⑤ tathā sataḥ lajātanaṣṭatā kena
- ⑥ gambhīrā khalu dharmatā ||

『ポタラ宮俱舎頌』

ko vighnaḥ ki(19r6)m-tad evañ ca, sāmānyam cakṣurādivat |
tat kathaṃ nītyapakrāntam, nānyac chaktiviśeṣavit || AKK (Potala) V.27.1
adhvāyogo naño 'vādo, drṣṭāntāc ca, tathā sataḥ |
ajātanaṣṭatā kena, puna(19r7)ruktam na hīṣyatell AKK (Potala) V.27.2
prāg ūrddhvañ ca na kārītram avastutvāt kudarśanam|
gambhīrā dharmmataivam syān na netun naiva śakyatell AKK (Potala) V.27.3

この『ポタラ宮俱舎頌』 V.27 は AKK V.27 を六片に分解し、それぞれに有部の立場から世親の三つの問に回答を行い、有部の正当性を主張するものである。偈頌中の下線箇所が増広箇所であり、非下線部が『ゴーカレ本』対応箇所である。内容を紹介しますと次の通りである。

『ポタラ宮俱舎頌』 V.27.1-3

ko vighnaḥ ki(19r6)mtad evañ ca, sāmānyam cakṣurādivat |
tat kathaṃ nītyapakrāntam, nānyac chaktiviśeṣavit || (AKK (Potala) V.27.1)

【問1】〔法に作用が有るのと無いのがあるならば、作用を〕妨げるもの (vighna) とは何か。〔すなわち、〕「〔過去と未来の作用は〕如何なるそれ (妨げ) を有するのか (kimvighnam) 』と同様である¹⁵⁷。

【答1】〔法と作用は〕共通〔の一つの法〕である、眼等 (地界・受・眼) 〔が自体が一つであっても、効力に差異があるの〕と同様である。

【問2】そ〔の作用〕は何によって〔三世に区別されるのか〕 【答2】〔あなたの理解は宗義の〕理を逸脱している〔、過去と未来に作用は無い〕。

〔作用は法と〕別ではない。〔法の〕能力の違いが認められる (法ごとに作用の区別がある) 。

adhvāyogo **naño 'vādo**¹⁵⁸, **dr̥stāntāc ca**, tathā sataḥl

ajātanaṣṭatā kena; **puna(19r7)ruktam na hīsyatell** (AKK (Potala) V.27.2)

【難詰】〔そうであれば、法は〕世 (作用) と結びつかない。【答釈】否定詞は説かない (〔すなわち、〕世と法は結びつく) 。

そして、〔衆賢所引の三苦性の〕譬喩の故に、同じ様に、存在しつつある〔三世の諸法〕には、未だ生じていない〔諸法 (過去) 〕や、消滅しおわった〔諸法 (過去) 〕が何によって〔あるのか。〕

【答】実に、〔汝によって〕繰り返し説かれたことは、〔全く〕認められない。

prāg ūrddhvañ ca na kāritram avastutvāt kudarśanaml

gambhīrā dharmmata**ivam syān na netun naiva śakyatell** (AKK (Potala) V.27.3)

先 (過去) と後 (未来) に作用は無い。〔しかし、過去と未来の〕体無き故に〔作用はない、というのは〕、誤った見解 (kudarśana) である。

¹⁵⁷ 現時点で『順正理論』の内容と対応するものの、いくつかの語に関しては『順正理論』の内容に登場しないものも存在する。この kim-tad evaṃ ca もそういった『順正理論』の内容から判断できない句の一つである。いまは、AKVy の有余師釈と同趣旨の内容が示されていると理解した。

AKVy 471, 28–30

kim-vighnam(27a)

iti. napuṃsakalīṅgam etacchabdarūpaṃ. ko vibandha ity arthaḥ. ko vighno 'syeti kim-vighnaṃ kāritram ity apare.

「如何なる妨げを持つのか」というこの語 (kim vighnam) の形は中性である。何が障害するのか、という意味である。有余師は、「これは如何なる妨げを有するのか (所有複合語釈)」というので、作用は如何なる妨げを有するのか」と〔述べる〕。

¹⁵⁸ Ms. nanovādo

法性が甚深である。そうであるとしても、決して通釈 (netum) できないことは無い。

ここでは世親の問に対して、【問1】については彼同分の根と同様である、とし【問2】については、法と作用は別ではなく、法の能力の違いであるとし、【問3】については、そもそも世親の作用の自体が存在しないという理解が毘婆沙師の理解とは異なるのであると回答する。

そして、「法性が甚深であるとしても、通釈できないことは決してない」と、答えに窮することが無いことを主張して偈頌を締めくくる。当該の偈頌は『順正理論』と内容的に対応するものの、『順正理論』にも『顕宗論』にも当該の偈頌と対応する文言は存在しない¹⁵⁹。

しかし、先程同様に、真諦訳の当該箇所は既存の他の『俱舍頌』と異なる。偈頌のみ抽出したものが次のものである。

『真諦俱舍頌』 AKK V.27.1-3 [T.29.258b9-c14 より抜粋]

何礙。縁不具。非常。此云何。 壞悉檀理故。 非能不異故。

世義則不成。 未生滅云何。 由去來體故。

【問1】何が〔作用を〕妨げるのか。【答1】縁が揃わないこと (*pratyayavaikalya) が〔妨げである〕。

〔【問1B】原因も常に存在しているではないか。〕【答1B】〔原因は〕常に存在するのではない。

【問2】そ〔の作用〕はどのように〔存在するのか〕

【答2】宗義 (*siddānta) の理 (*nīti) と矛盾する故に〔答えようがない〕。¹⁶⁰

〔過去と未来は法であるが〕能力がない。〔法と作用は〕異なるものではない故に。

【問3】〔三〕世と結びつかない。その様に存在する〔諸法〕の、未生と已滅とは、何によって存在するのか。

【答3】過去と未来の自体に基づく。

¹⁵⁹ 『順正理論』の該当箇所については秋本 [2020] の翻訳を参照。特に今回取り扱う『俱舍頌』V.27 に対する批判については秋本 [2020, pp. 477-487] が対応する。

¹⁶⁰ 『ポタラ宮俱舍頌』に対応する。Cf. tat katham nītyapakrāntam ; nānyac chaktiviśeṣavit|| (AKK(potala) V.27.1cd).

真諦訳『俱舎頌』において下線が引かれていない箇所は『俱舎頌』と対応する箇所、下線部の箇所は『俱舎頌』非対応箇所である。元の『俱舎頌』では世親が質問を投げかけ、有部は質問に窮して「法性は甚深である」と答えた、という構造であった¹⁶¹。

しかし、『真諦俱舎頌』では先の『ポタラ宮俱舎頌』と同様に、三つの世親の質問に対してそれぞれ有部として適切な回答を述べる。そして、「法性は甚深である」との質問に窮した有部の回答は「過去と未来の自体に基づく故に」という理論的なものになっている。

このような有部の答論を含む構造は『ポタラ宮俱舎頌』の構造と対応し、さらには一偈目のCD句に関しては『ポタラ宮俱舎頌』（*tat katham nītyapakrāntam ; nānyac chaktivīṣeṣavit ||*）との対応が推測できる。

以上、本章では『ポタラ宮俱舎頌』で改変された V. 27 の検討を通して、その基本的性格を探った。明らかになった点を整理すれば次の通りである。

1. AKK V 27 において世親は有部の過去法と未来法の設定を批判し、有部が論理的に返答できない形にした。
2. 『ポタラ宮俱舎頌』では V 27 を六片に分解し、それぞれにカシュミール毘婆沙師の宗義にかなった回答を増広する。
3. 『顕宗論頌』では V 27 は削除され、代わりの偈頌は存在しない。
4. 『真諦俱舎頌』では、世親の論難それぞれにカシュミール毘婆沙師の宗義にかなった論理的な回答を増広した。
5. 『真諦俱舎頌』は『ポタラ宮俱舎頌』と完全には合致しないが、『真諦俱舎頌』(27cd) は『ポタラ宮俱舎頌』(V 27.1cd) と対応する。
6. これらの検討を踏まえれば、『ポタラ宮俱舎頌』と『真諦俱舎頌』は V.27 を巡って、毘婆沙師の宗義に適う回答を増広するという点で性質が共通する。

¹⁶¹ 本章第五節冒頭部参照。

第六節 結論 —毘婆沙師の顔を立てた『ポタラ宮俱舎頌』と『真諦俱舎頌』—

本章では、『俱舎頌』の立場を明らかにすべく、2016年に公開された『ポタラ宮俱舎頌』に重要な異読があることを指摘し、その基本的性格を探った。明らかになったことをまとめると次の通りである。

1. 『ポタラ宮俱舎頌』は前半と後半で異なる写本である。前半部は既存の梵本とよく対応するが後半部では増広や改変が施され、中でも AKK IV.3 と V.27 は有部の教義に相應するように大幅な増広や改変が加えられる。
(ア) AKK IV.3 を一部改変した上で、五偈に増広し、世親の論難に対する反論を行う。
(イ) AKK V.27 を一部改変した上で、三偈に増広し、世親の論難に対する反論を行う。
2. 『俱舎頌』 VIII.40ab にある「概ね」の語は、『俱舎頌』の一部には、有部正統派にとって不適切な記述を含むことを意味する。
3. 『ポタラ宮俱舎頌』の大幅な改変箇所は、衆賢が『順正理論』においてカシュミールの毘婆沙師の宗義と異なる説として名指した二偈である。
4. 『ポタラ宮俱舎頌』 IV 3.1–5 は『俱舎頌』にカシュミール毘婆沙師の答釈を加える。これは『顕宗論』と合致し、『真諦俱舎頌』とも一部を除き対応する。
5. 『俱舎頌』 VIII.40ab の「概ね」の語は『顕宗論頌』で「唯」と改変され、カシュミール毘婆沙師の教義に統一されたことを窺わせるが、『ポタラ宮俱舎頌』や『真諦俱舎頌』では VIII.40ab は改変されず、両『俱舎頌』は世親と同じ毘婆沙師にとって不適切な記述を含むものとする立場に立つ。
6. 『ポタラ宮俱舎頌』 V 27.1–3 は『俱舎頌』に有部の答釈を加える。この傾向は『真諦俱舎頌』と対応し、『ポタラ宮俱舎頌』 (V 27.1cd) は『真諦俱舎頌』 (27cd) と対応する。

『ポタラ宮俱舎頌』で改変され、有部の答釈が増広された二偈 (IV.3, V.27) は、カシュミール毘婆沙師の宗義にとって特に問題の有る、衆賢によって名指しされた二偈であった。そして、同じ二偈が『真諦俱舎頌』でも有部の答釈を増広する形で改変される。つまり、『ポタラ宮俱舎頌』は『真諦俱舎頌』と緊密な関係にある『俱舎頌』であると言えよう。

そして、両者は『顕宗論頌』の様にカシュミール毘婆沙師の宗義に適うように統一的に改変されているわけではない。改変された二偈は、片方 (IV.3) は有部側の答釈の無い批判であり、も

う片方 (V.27) は有部側に論理的な回答の機会が与えられていなかった。つまり、有部に対して不遜な態度 (あるいは、不公平な態度) をとった二偈だけが改変されていると言える。これら二つの『俱舎頌』 (『ポタラ宮俱舎頌』と『真諦俱舎頌』) の特徴をまとめれば、カシュミール毘婆沙師の顔を立てた『俱舎頌』と言えるのではないだろうか。

また、今回の検討を通して、『俱舎論』末尾の偈における「概ね (prāyas)、カシュミール毘婆沙師の理によって成就したアビダルマが私によって説かれた (VIII. 40ab)」との文言は『俱舎頌』 IV.3, V. 27 の記述のように有部宗義に不適切な記述を含んでいるからにほかならず、『俱舎頌』の立場は完全に有部の正統なものでないことも確認できた。今後、『俱舎頌』及び『俱舎論』の研究においては、異説の有無に関わらず、それが有部の正統な教義ではない可能性を考慮し、『順正理論』等の諸々の有部論書との比較検討の上で取り扱っていく必要があるであろう。

また、今回の検討の副産物として、既存の研究で等閑視されてきた真諦訳『俱舎釈論』¹⁶²は、カシュミール毘婆沙師の宗義に適うように改変された『俱舎頌』を含んだ特殊な『俱舎論』であることも新たに明らかとなった。そしてそのような改変箇所は『ポタラ宮俱舎頌』との緊密な関係が見いだせた。つまり、真諦訳中の改変箇所は真諦の独自によるものではなく、インドに源泉がある改変であると言えよう¹⁶³。そして、真諦訳『俱舎釈論』には梵文『俱舎論』や玄奘訳『俱舎論』と対応しない点が数えきれない程存在する。今回の検討結果に基づけば、それらの異読も今回同様に「カシュミール毘婆沙師の顔を立てた改変」である可能性も見いだせる。今後、『俱舎論』の研究にあたっては真諦訳の異読に注意を払う必要があると言えよう。

¹⁶² 真諦訳『俱舎釈論』の異質性については、アビダルマ思想に焦点を当てた研究は存在しない。しかし、引用經典に焦点を当てた榎本 [1985, 2002] が存在する。榎本 [1985] は先行研究に基づき、AKBh 217 や対応する玄奘訳『俱舎論』に引用される『ウダーナヴァルガ』が藏訳等と対応する後期トルキスタン有部系であり、南伝系と異なること紹介した上で、真諦訳『俱舎釈論』 (T.29.233c) のみ南伝系と対応することを紹介する。また、榎本 [2002] では AKBh 122 で中般涅槃が存在する傍証の一つとして挙げられるウッダーナが真諦訳『俱舎釈論』で欠落し、議論が成立していないことを指摘し、真諦訳『俱舎論』のテキストが世親の『俱舎論』としては問題があることを指摘する。

¹⁶³ 真諦自身が『俱舎頌』の改変を認知していたかどうかは定かではない。しかし、それを「婆藪盤豆造」として訳出したということは、すくなくとも真諦は世親の『俱舎論』と『俱舎頌』と見做していたことを示そう。筆者は以前『サウンダラナンダ』ネパール写本が有部教義に適うように改変された可能性を指摘し、著者性のあるテキストであっても經典の様に改作される可能性を示唆した (田中裕成 [2019, 2020]) が、本研究の成果はまさにそれと呼応する。著者性の有るテキストであっても教義や後の注釈書に基づいて改変されることがあり、改変されたとしても著者の作品と見做されるのである。今後、『俱舎論』の研究においては真諦訳『俱舎釈論』を始めとする諸本の異読には思想的な意義が存在すると見て、慎重に取り扱う必要があるであろう。

結論

本稿では、有部修行体系における『俱舎論』の修行体系の特異性を明らかにすべく、諸々の有部論書の比較検討を行い、それぞれの修行徳目の発展史を明らかにした。その上で、修行徳目の発展史上に『俱舎論』はどのように位置づけられるのか検討を行った。明らかになった点を整理すれば次の通りである。

第一章「有部系論書における煖と頂と信の関係」では、先行研究の指摘を受け、『俱舎論』の煖頂において信の記述が説かれない理由を探り、有部系論書における煖と頂における信の記述を分析した。その結果、煖頂における信の記述は、いずれにおいても《発智論》を起源とすることが明らかとなった。そして、信の記述を組み込む諸論書を、二種の系統、すなわち、《発智論》が引く教証などの経典を重視するようになった系統（『甘露味論』、『雑心論』第一説）と、《発智論》という論書の記述を重視するようになった系統（『雑心論』有説、『順正理論』、『ディーパ』）とに分類することができた。検討結果を踏まえた上で、『俱舎論』が『雑心論』を種本とすることを加味すれば、『雑心論』で採用されていた信の記述が『俱舎論』で採用されていない背景に、なんらかの恣意性を見出すことができた。

第二章「《発智論》と《婆沙論》における三義観七処善」では、先行研究の指摘を受け、『俱舎論』を始めとする『心論』系論書において三義観七処善が説かれない理由を探り、《発智論》と《婆沙論》における三義観七処善の記述を検討した。その結果、《婆沙論》において《発智論》が引用した『七処善三義観経』に準拠して七処善を無漏と見做す立場と、《発智論》の解釈に準拠して有漏にも通ずると見做す立場という二つの立場が存在したことが明らかとなった。つまり、『新婆沙』や『順正理論』は《発智論》の解釈を重視する立場に立ち、三義観七処善を有漏の修行として受容したのである。一方で、『心論』系論書が四念住において三義観七処善の採用を見送ったのは、《発智論》の引用する『七処善三義観経』に基づく立場に立ち、三義観七処善を無漏の修行として受容したことに基づく可能性が見いだせた。また、本章の成果に基づけば、『旧婆沙』と比べ『新婆沙』では毘婆沙師の宗義に適うように議論が整備されていく傾向も確認することができた。

第三章「有部系論書における四念住説の位置付け」では、先の第二章の検討を受け、有部修行体系が三義観七処善を採用した理由を明らかにすべく、有部系論書における四念住の目的を分析した。検討にあたっては、『俱舎論』の四念住説で四顛倒の対治としての性質が希薄である点を手がかりに、有部系論書における四念住と四顛倒の関係に焦点を当てた。その結果、四念住中の

別相念住の目的を巡って「四顛倒の対治→苦の観察」という構造を持つ古い論書（『心論』、『甘露味論』、『坐禪三昧經』、『サウンダラナンダ』）と、「諸法の分析（別相念住）→苦の観察（総相念住）」という構造を持つ新しい論書（『心論經』、『雜心論』、『俱舍論』、『順正理論』）で差異があり、本来は四顛倒の対治を目的としていた四念住が諸法の分析的傾向への偏向によって自性の観察へと変化し、『俱舍論』等のように四念住における四顛倒の対治としての性質が形骸化した可能性を指摘した。このような検討結果に基づき、有部が三義觀七処善を修行徳目として採用したのは、四念住における身受心法からなる諸法の分析を、有部の法体系で用いる蘊処界の諸法の分析に置換することで、より諸法の分析に力点をおいた修行体系へと整備した可能性を指摘した。また、三義觀七処善を採用することによって、四念住で扱う諦を苦諦だけから四諦すべてに増やし、後の四諦観察への移行を円滑にすることを目的としていた可能性を提示した。また、本章の成果に基づけば、『サウンダラナンダ』や『坐禪三昧經』は古い論書と同一の特徴があることから、修行体系の古い性質を保っている可能性を指摘できよう。

第四章「俱舍論修行体系における三義觀七処善」では、先の第三章の検討を受けて、引き続き、『俱舍論』で三義觀七処善が採用されなかった理由を探り、『俱舍論』の諸注釈書の記述を検討した。その結果、今回用いた AKVy を除く諸注釈（AKTA, AKLA, 『順正理論』）ではいずれも『俱舍論』の四念住説に対して三義觀七処善を補っていることが明らかとなった。このことから、『俱舍論』の記述は伝説の語が付加されていなかったとしても、有部正統派にとって不適切な記述を含んでいる可能性があることを明らかにした。一方で、自身の立場を経部と表明する AKVy のみが三義觀七処善を補説しない。この点から『俱舍論』の三義觀七処善を説かない立場は経部としては容認される可能性を見出した。そして、先の第二章の検討に基づけば、三義觀七処善は經典に無漏の修行として説かれていたが、『發智論』で有漏の修行と読み替え、修行体系に組み込んだものであった。つまり、經ではなく論に基づく解釈である。このことから、『俱舍論』は非伝説句であっても、『發智論』起源の記述について説明しないという消極的方法を用いて、自身の立場、いわゆる、経部的立場を表現しているという仮説を提起した。そしてこの仮説は、第一章で検討した、煖頂における信の記述を『俱舍論』が採用しない点についても、その源泉が『發智論』であることで呼応した。また、今回の検討によって、どのような立場から注釈されているのか未だ明らかとなっていない AKTA や AKLA の注釈姿勢についても、カシュミール有部の立場から『俱舍論』の不備を補説している可能性が見い出せ、特に AKLA については『ディーバ』との関係が見いだせた。

第五章「新出梵文俱舍頌（IV.3, V.27）と諸俱舍頌の関係」では、先の章で『俱舍論』の記述は伝説の語が付加されていなかったとしても、有部正統派にとって不適切な記述を含んでいるケースがあることを明らかにしたが、その一方で『俱舍論』末尾の偈では「概ね（prāyas）、カシュミール毘婆沙師の理によって成就したアビダルマが私によって説かれた（VIII. 40ab）」とあり、自らの立場をカシュミール毘婆沙師と自称する。そこで本章では、この末尾の偈の意味を明らかにすべく、新出俱舍論頌写本（『ポタラ宮俱舍頌』）と諸俱舍頌の関係の検討を行った。『俱舍論』の末尾偈（VIII. 40ab）に対する『順正理論』や『顕宗論』では、「概ね（prāyas）」の語は『俱舍論』中に無表や三世等について不適切な記述があることを意味すると説明する。そして、『顕宗論』ではまさに無表を説く IV. 3 を改変し、三世を説く V. 27 を削除する。そして『ポタラ宮俱舍頌』では、IV. 3 と V. 27 の両方を改変する。そして真諦訳『俱舍論』も IV. 3 と V. 27 では当該の偈頌のみ改変し、『俱舍論』の本文は据え置く。このことから、『俱舍論』そのものは伝説句の有無に関わらず、有部正統派にとって不適切な箇所が存在し、『ポタラ宮俱舍頌』や『真諦俱舍頌』は、カシュミール毘婆沙師の面目を保つべく、改変を行った可能性を見出した。つまり、『俱舍論』には伝説句以外にもカシュミール毘婆沙師にとって不適切な記述が含まれている可能性があり、『俱舍論』の記述を無批判に説一切有部の正統なものとすることは問題があると言えよう。また、今回の検討によって、真諦訳『俱舍論』の異読は真諦の独自によるものではなく、インドに源泉がある異読も存在することが明らかとなった。

以上、本論の五章に渡る検討で、有部修行体系における『俱舍論』の修行体系の特異性とその背景は明らかになったと言えよう。そして、『俱舍論』の記述を無批判に説一切有部の正統なものとする問題も明らかになったと言えよう。