

博士学位請求論文

指導教員 松田和信教授

経部思想の研究

——シュリーラータと世親の思想を中心として——

佛教大学大学院

文学研究科 仏教学専攻

中島 正淳

謝辞

私は高校時代、毎日が陸上漬けの日々を過ごしていた。しかし、そこで大きな挫折を経験し、陸上から逃げたかった私は、伯父（母の兄）が亡くなり、跡取りが居なくなった自坊の後を継ぐという名目で佛教大学に入学した。ただ陸上しかしてこなかった私は、同期の中では唯一、同称十念すらも知らず、仏教を一から学ぶ必要があった。そこで私は必死に勉強し、曲がりなりにも仏教の基礎くらいは理解できるようになったが、私の機根は浅く、仏教を心から面白いと思える瞬間はなかった。しかし、そんな私に転機となる出来事が訪れる。それは同じ高校出身であり、その後大学院の道に進まれた吹田隆徳氏との出会いである。吹田氏は仏教の機根が浅かった私に対して、私ができるように陸上の譬えを巧みに用いながら、アビダルマの話をしてくれた。夜に二人で一緒に散歩をしながら、吹田氏の話聞く時間は本当に面白く、私がアビダルマの世界にはまるのは時間の問題であった。そして、私は吹田氏との出会いを機縁として、吹田氏に憧れる形で大学院に進学し、アビダルマの研究を選んだ。今振り返ってみても、この吹田氏との出会いがなければ、私は仏教のもつ本当の面白さに気づくことはできなかったため、私にとって吹田氏に出会えたことは人生の誇りである。

大学院に行く決めてから、私のすべての情熱は仏教の勉強に注がれた。その中で最も本気で取り組んだのが並川孝儀先生のパーリ語の輪読会である。この週に一度の並川先生のパーリ語の輪読会では、最初に格を調べ、訳語を確定し、あらゆる用例に当たった上で、全身全霊をかけて並川先生にぶつかった。しかし、そんな私をいとも簡単に超えていく、並川先生の底しれぬ知識には心底惚れた。私は並川先生に少しでも認められたくて、より一層努力をする毎日であった。この時の並川先生との輪読会は本当に充実したものであり、今も並川先生は心から尊敬する先生の一人である。

また、ひとかたならぬ御恩を受けたのが吹田隆道先生である。吹田先生は、招善寺で働かせてもらいながら勉強に勤しむ私に対して、いつも温かい言葉をかけ、よくご飯を御馳走して下さり質問したら何時間でも一緒に付き合ってくれた。また、大学院で受講した先生の釈尊の伝記に関する講義は本当に圧巻であり、ハンマーで殴られるほどの衝撃を受けた。仏教は決して机上の空論などではなく、実際に生きた人間のドラマであるということを知った。この時の吹田先生の講義は、今の私の目指すべき理想像となっている。

その後、修士課程を経て、博士課程へ進学した私の指導教授をして下さったのが松田和信先生である。私は松田先生にはこの博士課程の五年間で、何度助けてもらったか分からない。今でも思い出すのは、私が大学の研究発表会で話していたとき、一つの心ない発言が出た。その発言を

受けて、答えに窮していた私の代わりに、松田先生が「彼の研究の価値を理解できていないのは君の方だ」と言って下さった。この時、私は松田先生が指導教授として居て下さることが本当に心強く、また大変ありがたかった。松田先生はいつも優しく、私を最後まで支えて下さったが、本当に感謝の念に堪えない。

また、博士課程で最もお世話になったのが小野田俊蔵先生である。小野田先生には、週に一回『カダム全集』のウメ体のテキストと私の研究する『縁起経釈』の輪読会を開いていただいた。小野田先生はお世辞にもチベットの造詣に深くない私に対して、厳しくも温かさ溢れるご指導をして下さった。私は小野田先生のおかげで、難解な『縁起経釈』の本文を読解することができ、またウメ体の読解という新たな技能も身につけることができた。しかしその後、私は仕事の関係でその輪読会を途中で断念せざるを得なくなったが、今でも自責の念に苛まれてならない。

また、大学院生活を通して、常に私の進むべき指針であったのは田中裕成氏である。田中氏は出会った当初から、同じアビダルマを研究する者として一番、目にかけていただいた。血気盛んだった私はアビダルマについて田中氏とよく何度も討論した。なかなか首を縦に振ってくれない田中氏を納得させようと私は必死であったし、田中氏はアビダルマのこととなると普段の温厚な性格からは様変わりし、目の色を変えて弁舌を振るった。その姿はさながらアービダールミカのように、田中氏と交わした議論の数々は忘れられない思い出である。また、田中氏は仕事で忙しいながらも、私の拙い博士論文の校閲を受けて下さった。最後は時間と体力の関係で、その田中氏のすべてのご指摘を反映させることはできなかったが、大変感謝しています。

また、私の研究人生（大学・修士・博士）を通して、最もお世話になった恩師が本庄良文先生である。まず本庄先生には、博士課程に進学した私が『縁起経釈』を研究として選んだ際に、『縁起経釈』の未公開の翻訳を快く見せて下さった。この本庄先生の翻訳がなければ、難解な『縁起経釈』を正確に読解することは到底不可能であった。そのため、本文中には『縁起経釈』の翻訳も多数引用しているが、その翻訳は本庄先生のお力添えがあつてのことだということを、予めここに断っておく。また、本庄先生は私の博士論文の校閲をも引き受けて下さり、本庄先生に見ていただけたのおかげで、本文中の内容が格段に進歩した。博士論文の提出に際しては、心が折れかけたことが何度もあつたが、本庄先生の温かい励ましによって最後まで諦めず、初志貫徹することができた。そのため、私にとって本庄先生はかけがえのない存在であり、本庄先生への御恩だけは絶対に忘れることができない。

また、紙面の都合で詳しくは載せられないが、伊藤匡誠氏は兄弟子として、私をよく可愛がって下さり、招善寺で大変お世話になった。林拓望氏は博士課程の同期でともに苦楽を分け合った

仲であるが、その林拓望氏との日々は今でも鮮明に覚えている。細田典明先生は博士課程在籍中にウパニシャッドの輪読会を開いて下さり、大変貴重な学びの機会を得た。このように博士論文の執筆ができたのは、諸先生方と先輩方のご指導の賜物である。

最後に、私が博士課程まで学問の探求に好きなだけ没頭できた背景には、ひとえに家族の支えがあった。特に母は、大学院まで高い学費を出してくれ、私のやりたいことを応援してくれた。また、妻の成雨牧は博士在学中にお付き合いし、それ以降、炊事等の家庭でのことをすべて担い精神面で支えてくれた。この二人にも心より感謝申し上げる。

これまでに受けた様々な学恩や御恩に少しでも報いることが出来ていれば幸いである。

目次

第一章 序論	1
一 経部の位置づけ.....	1
二 譬喩者と経部の関係.....	2
三 経部の基準.....	3
四 経部に属する論師たち.....	5
五 研究の目的と範囲.....	14
(一) 研究の目的.....	14
(二) 研究の範囲.....	15
第二章 譬喩者・経部の心心所次第生起説	16
第一節 問題の所在.....	16
第二節 シュリーラータにおける心心所次第生起説.....	16
第一項 TA・AKVyに基づくシュリーラータにおける心心所次第生起説.....	20
第二項 『順正理論』に基づくシュリーラータにおける心心所次第生起説.....	22
第三節 譬喩者における心心所次第生起説.....	24
第四節 ハリヴァルマンにおける心心所次第生起説.....	27
第五節 小結.....	30
第三章 シュリーラータと世親の経部思想	31
第一節 問題の所在.....	31
第二節 現在有体・過未無体説.....	31
第一項 三世実有説批判.....	32
第二項 三世実有説の経典解釈 (1).....	32
第三項 三世実有説の経典解釈 (2).....	35
第四項 三世実有説の経典解釈 (3).....	42
第五項 小結.....	46
第三節 シュリーラータにおける認識過程.....	48
第一項 問題の所在.....	48
第二項 シュリーラータにおける基本的な認識過程.....	49
第三項 所縁が変わる場合の認識過程.....	51

第四項	所縁が変わらない場合の認識過程	56
第五項	小結	58
第四節	世親における認識過程	60
第一項	問題の所在	60
第二項	『俱舍論』における認識過程	60
第三項	前五識に関する世親の解釈	61
第四項	第六識に関する世親の解釈	64
第五項	世親における認識過程を支える「種子説」	67
第六項	小結	69
第五節	心心所の問題	71
第一項	問題の所在	71
第二項	世親の心心所相応説	72
第三項	相続転変差別説と心心所相応説との関連性	73
第四項	小結	76
第六節	縁起の二句	77
第一項	問題の所在	77
第二項	シュリーラータの縁起の二句の解釈	77
第三項	縁起の二句の解釈と随界説との関連性	79
第四項	世親の縁起の二句の解釈	83
第五項	縁起の二句の解釈と種子説との関連性	86
第六項	小結	88
第七節	結論	89
第四章	世親『縁起経釈』の思想的立場	90
第一節	問題の所在	90
第二節	『縁起経釈』のなかの経部説	90
第一項	有為法の生起	91
第二項	四大種の共存	92
第三項	過去の業から時間を隔てて結果が起こることの否定	94
第四項	心不相応行法と形色との実在性の否定	96
第五項	無表の否定	97

第六項	煩惱の已断・未断	98
第七項	随眠の解釈	100
第八項	経を量とし論を量としない	101
第九項	小結	102
第三節	取 (UPĀDĀNA) をめぐる世親の解釈	103
第一項	『俱舍論』における世親の取の合成語解釈	103
第二項	『縁起経釈』 「取支」 の議論の主題	106
第三項	『縁起経釈』 における世親の取の合成語解釈	108
第四項	『縁起経釈』 における有部の取の合成語解釈	114
第五項	世親の「取」 の解釈の真意	116
第六項	小結	120
第四節	結論	121
第五章	結論	122
APPENDIX 1	124
APPENDIX 2	149
第九支	「取支」 の解説	150
1.	取の分類	150
2.	「欲取」 等の合成語解釈	150
2. 1.	「欲取」 等の合成語への疑問	150
2. 2.	「欲」 の解釈	153
2. 3.	「見」 の解釈	154
2. 4.	「戒禁」 の解釈	155
2. 5.	「我語」 の解釈	155
2. 6.	「我語」 に対する有餘師説 1 と反論	156
2. 7.	「我語」 に対する有餘師説 2 と反論	158
2. 8.	「取」 の解釈	159
2. 9.	「我語取」 が「欲貪」 であることは経典と矛盾する	161
2. 10.	「欲貪」 が「取」 であれば取が渴愛の同義語となる	162
2. 11.	有餘師による合成語解釈	163
2. 12.	有餘師の合成語解釈に対する反論	164

3. 『品類論』における「欲取」等の説示	165
3. 1. 「欲取」の解説	165
3. 2. 「見取」の解説	168
3. 3. 「戒禁取」の解説.....	168
3. 4. 「我語取」の解説.....	169
3. 5. 有部による合成語解釈.....	169
3. 6. 有部の合成語解釈に対する反論	170
3. 7. 軛の解説	171
3. 8. 『品類論』の説示は増益である	172
3. 9. 「取」は「欲貪」である	173
4. 仏教外における「取」の解釈.....	174
4. 1. ミーマンサー学派と遊行外道による「取」の解釈.....	174
4. 2. 文法学派による「取」の解釈.....	175
5. 取が四種と設定された理由.....	176
5. 1. 取が四種と設定された理由.....	176
5. 2. 有見と無見に依存して他の見がある	178
5. 3. 渴愛と取の関係	179
6. 法を無我と見る者たちの「取」	182
6. 1. 法を無我と見る者たちの「取」	182
6. 2. 他の経典では「取」が区別なしに欲貪と説かれる	183
6. 3. 法を無我と見る者たちにも我語取がある	184
7. 「渴愛を縁として取あり」の四句分別	184
7. 1. 縁（渴愛）の決定による過失.....	185
7. 2. 有縁（取）の決定による過失.....	186
7. 3. 両者の決定による過失.....	187
7. 4. 両者の非決定による過失.....	187
7. 5. 『縁起経釈』中の「取支」の分別おわる.....	188
APPENDIX 3	190
第十支「有支」の解説	191
1. 有の分類.....	191
1. 1. 有の分類と合成語解釈.....	191

1. 2. 別の経典に説かれる「有」の説示	191
1. 3. 『品類論』に説かれる「有」の説示	192
1. 4. 業有のみが三界に属する欲等の有	193
2. 「諸行」と「有」の区別	194
2. 1. 業は二つの分位	194
2. 2. 自性の分位の業	194
2. 3. 習気分位の業	195
2. 4. 時には後有を生み出さない	196
3. 欲貪と有の関係	197
3. 1. 欲貪の有無が後有の有無を決める	197
3. 2. 業から業の果が生じることも認められる	197
3. 3. ある地に属する欲貪はその同じ地の後有に資する	198
3. 4. 見諦する者は悪趣に生まれない	198
4. 有に対するいくつかの疑義	198
4. 1. どの瞬間に業が「有」となるか	199
4. 2. 業の決定は先時においてもある	199
4. 3. 有となった業はどこから「有」として随転するか	199
4. 4. アーガマにおいて有は二つ	199
4. 5. 中有の縁とは何か	200
5. 「取を縁として有あり」の四句分別	200
5. 1. 縁（取）の決定による過失	200
5. 2. 有縁（有）の決定による過失	202
5. 3. 両者の決定による過失	202
5. 4. 取は有の主要な縁	202
5. 5. アーラヤ識は取を有する	203
5. 6. 活動（vṛtti）について	204
6. 「取を縁として有あり」という教説が成立する理由	204
6. 1. 取なくしては業は有とならない	204
6. 2. 後有と背反する渴愛が業を有として成立させることはない	205
6. 3. 「喜を縁として有あり」という経典には密意がある	205
6. 4. 間接的な因の意味で仮説される	206
7. 集諦は渴愛のみか	207

7. 1. 欲貪も集諦の中に含まれる	207
8. 『七処三観経』における「有」の説示	208
8. 1. 本経と『七処三観経』との会通	208
8. 2. 『七処三観経』と別の経典との会通	209
9. 生と起の区別	209
9. 1. 生と起にはいかなる区別があるか	209
9. 2. 「生」(upapatti) の解説	210
9. 3. 「起」(abhinirvṛtti) の解説	210
9. 4. 「起」(abhinirvṛtti) の譬喩	211
9. 5. 「起」(abhinirvṛtti) の因	211
10. シュリーラータと世親の論争	212
10. 1. 「起のための因は渴愛である」という教説に対するシュリーラータ説	212
10. 2. シュリーラータ説に対する世親の反論 1	212
10. 3. シュリーラータ説に対する世親の反論 2	213
10. 4. シュリーラータ説に対する世親の反論 3	213
10. 5. 渴愛の随眠	214
11. 生と起の逐一解説	214
11. 1. 生と起に対する七つの疑義	214
11. 2. 生と起に対する逐一解説	215
11. 3. 中般涅槃について	215
11. 4. 生と起に対する逐一解説	216
11. 5. 中有の因は渴愛のみではない	216
11. 6. シュリーラータ説と世親の批判	217
11. 7. 『縁起経釈』中の「有支」の分別おわる	217
略号・参考文献	218
略号	218
参考文献	219

第一章 序論

本研究は、インド北部の地において、かつて最大の勢力を誇ったとされる説一切有部（以下、有部）のなかでも、異端派とされた「経部¹」（Sautrāntika）の思想を分析検討することで、経部の実態の解明に資することを目的としている。経部は後の大乘瑜伽行派や中観派に影響を与えたとも言われており（cf. 本庄2011）、部派仏教史上、極めて重要な立場に位置づけられるが、その実態は今なお謎に包まれている。まず序論では、本研究が対象とする経部の位置づけを確認し、これまでの研究成果を振り返ることで、問題の所在を明らかにしたい。

一 経部の位置づけ

「経部」は、部派分裂史『異部宗輪論』においては、有部から最後に分派した「部派」として記述されている²。しかし、この経部が有部と異なる独自の三蔵を有し、独立した教団を形成した可能性については、古くから櫻部（1953）が疑問視し、経部は「部派」というより「教学説」の意味で扱われていると指摘する³。また加藤（1989, 93-122）は、この『異部宗輪論』に説かれている「経部」の記述自体を問題視し、ここでの「経部」とは『婆沙論』以前の「説経部」（Sūtrāntavāda）のことであって、有部内部の異端派である経部とは全く関係がないということの数々の証拠をもって証明した⁴。その上で、加藤（1989）もまた、経部は「部派」というよりも「学派」というにふさわしい印象を受けると述べる。そこで本庄（1992）は、この経部の名称が「経を量（権威）とし、論を量としない者たち、それが経部である」（ye sūtraprāmāṇikā na śāstraprāmāṇikāḥ te Sautrāntikāḥ / [AKVy 11, 29-30]）という一節に由来することから、「経部」とは有部教団の内部にありながら、有部の経蔵と律蔵のみを仏説と認め、有部の論蔵（六足発

¹ 従来、Sautrāntika の語は研究者らによって「経量部」と訳されてきた。しかし、室寺（2004）によれば Sautrāntika の語が、これまで「経量部」と漢訳された用例は一つもなく、また漢訳される際には、常に「経部」と訳されているとされる。そのため、室寺（2004）にしたがい、Sautrāntika の語は「経部」と訳す。

² cf. 『異部宗輪論』 [T. 49, 15b18-20] : 至第四百年初。從説一切有部。復出一部。名経量部。亦名説轉部。

³ この櫻部（1953）の指摘を受けて、本庄（1982）も三世実有説に関する有部阿含の問題を指摘している。

⁴ また、加藤（1989, 113-119）によれば、『婆沙論』において何度か引用される経部説もまた、内容的にみて「経部」（Sautrāntika）の説を指すのではないとされる。なお、この加藤（1989）に続く研究として、石田（2014）がある。

智) を仏説と認めない者たちの総称であると規定した⁵。これらの研究から、「経部」(Sautrāntika)とは独立した「部派」を指すのではなく、有部教団内部における、有部の論蔵に従わない異端派の集団であると考えられよう。

二 譬喩者と経部の関係

この有部に反対する「経部」と関わりのある集団として、古くは宮本(1929)や水野(1931, 134-136)等によって、『婆沙論』における「譬喩者」(Dārṣṭāntika)の立場が指摘されてきた。この譬喩者は、有部の法体系を大きく改変する、有部最大の論敵として、『婆沙論』に登場し、後の『俱舍論』や『順正理論』に登場する経部との思想的関連により、経部と密接な関係にある集団と考えられている。

ただし、この譬喩者をそのまま「経部」とするのか、それとも経部の源流をなす集団とみなすのかについては、研究者の間で意見が分かれている。まず Przyłuski(1940)は「譬喩者」という呼称は、世間の譬喩を多用するために他部派から呼ばれた蔑称であり、それに対して「経部」という呼称は、その譬喩者の名を嫌って、自らが称した自称であると指摘している。そのため、Przyłuskiは譬喩者と経部とを同一視した上で、この二つを蔑称(譬喩者)と自称(経部)の違いによるものとみなしている。

一方、加藤(1989, 21)は、その Przyłuski の見解を容認しながらも、現存資料に拠る限り、『俱舍論』以前には「経部」の語を遡ることができないため、『婆沙論』の譬喩者から、かなり後世(4c)に経部が登場したと言及している。そのため、加藤は譬喩者と経部とを同一視せず、譬喩者から経部への思想的発展があるとみなしている⁶。

⁵ただし、本庄(2011, 185)は、「経部」が最初是有部教団内部の学派(スクール)として誕生し、後に有部とは独立した部派(セクト)となっていったと考えられると言及する。本庄(2011, 202, fn. 40)は、その根拠として『順正理論』に「譬喩部」や「経部」の用例が検出されることを指摘している。また本庄(2011, 203, fn. 48)は、譬喩者が三世実有説を否定した時こそ、有部とは別の「部派」(nikāya)とみなされたときであろうとも指摘している。一方、部派の存在を伝える文献の記載と、碑銘に現れる部派の証跡との関連を扱った塚本(2001)によれば、現在までに「経部」と呼称された部派(nikāya)の存在を証明するような、古代インドの碑銘は見出だせないと言われる。ただ経部以外のすべての部派の名前が碑文に見出されているのか、また見出されていない部派があるとして、その部派は存在しなかったと言えるのかについては疑問の余地がある。

⁶宮本(1929, 174-179)や工藤(1969, 133)もまた、加藤(1989)と同様に、譬喩者から経部への思想的発展があるとみなしている。

それに対して、福田（1989, 48）と本庄（1992）は、『婆沙論』の譬喩者から、『俱舍論』に「経部」の呼称が登場するまでの間に、「譬喩者」という蔑称のみが存在して、それに対応する自称が存在しないことの不合理性を指摘し、すでに『婆沙論』が成立した時点で、譬喩者の自称として「経部」の名称があったと推測している⁷。

このように譬喩者と経部の関係をめぐっては、研究者の間で意見が分かれており、現状では、この問題に決着はついていない⁸。ただし、『婆沙論』の譬喩者が登場した時点で、彼らが自らを「経部」と称したか否かは別として、少なくとも譬喩者を経部と密接な関係にある集団とみなすこと自体には何ら問題はない⁹。なぜなら、譬喩者は経部と同様に有部の法体系を大きく改変する有部内部の異端派として位置づけられるからである。したがって、以上の研究を踏まえた上で、譬喩者と経部はともに有部の法体系に異を唱えた、有部教団内部における異端派の集団と捉えておくのがひとまず穏当であろう。

三 経部の基準

この経部に属するか否かの基準は、大きく分けて三つあると考えられている¹⁰。まず一つは、有部の最も根幹の教義である「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を唱えたと

⁷ 一方、原田（2006）は福田（1989）と本庄（1992）の見解に対して、『俱舍論』より以前には「経部」の語がなく、「譬喩者」の語しか現れないのであるから、両氏の推測は不合理であるという。その上で、「譬喩者」という名称をそもそも「蔑称」と捉えなければよいとしている。しかし、『順正理論』や ADV では、毘婆沙師は「経部」と名乗る者たちを意図的に「譬喩者」と蔑んで批判している（cf. 広瀬 1971, 吉元 1983, 90-91）。したがって、少なくとも有部は「譬喩者」の名称を「尊称」とはみなしていなかったと考える方が妥当であろう。

⁸ この問題は『俱舍論』よりも前の資料で、譬喩者が自らを「経部」と称したという確たる証拠を提示するか、或いはこれまでの研究とは異なる新しい視座を提出しない限り、決着が付かないであろう。

⁹ 原田（1996）のみは、上述したそのどちらの説とも異なり、「経部」という名称は『俱舍論』において、世親が最初に用いた架空の学派名であって、譬喩者とは何ら思想的関連をもたないと言及する。しかし、この原田説については、福田（1998a）が『順正理論』の記述をもとに否定しているため、譬喩者を経部と密接な関係にある集団とみなすことに対して特に問題はないであろう。

¹⁰ 加藤（1989, 89-93）は、ここで挙げる二つの基準以外にも、経部には（1）「道理に合っているもの」（2）「かっこうのいいもの」という譬喩の意味があると指摘する。しかし、この二つについては、本庄（1992）によって経部にとって経部が道理に合い、格好が良いのは当然のことであるから、同義語反復に終わっていると反論される。また、

いう基準 (α) である¹¹。これは加藤 (1989, 89–93) によって、ともに「経部」に属しながらも、しばしば大きな思想的差異をみせる、シュリーラータと世親の共通項から指摘されたものである¹²。そして実際に、この加藤 (1989) の指摘の妥当性を裏づける記述が、称友の AKVy 中に説示されている。

『俱舍論』「界品」では、色蘊の解釈をめぐって「大徳」 (Bhadanta) なる論師の異説が紹介されるのであるが¹³、称友はその「大徳」について、次のように注釈している。

AKVy 44, 14–17:

bhadanta iti sthaviraḥ. kaścīd sautrāntikas tannāmā vā. bhagavadviśeṣas tv āha. sthaviradharmatrāto 'sāv iti. atra vyaṃ brūmaḥ. yadī dharmatrāto 'tītānāgatāstitvavādī sa itī na sautrāntiko. na dārṣṭāntika itī arthaḥ.

大徳とは上座である。あるいは、そ〔の大徳〕の名をもつ、ある経部の人物である。しかし、バガヴァットヴィシェーシャ¹⁴は、「彼は上座法救である」と言う。これに対して我々は言う。もし過去と未来の实在を説く〔三世実有論者の〕法救が彼であるというのなら、〔その大徳なる彼は〕経部の人物ではないことになる。〔経部の人物ではないとは〕すなわち譬喩者ではないという意味である。

加藤 (1989, 90) は、世親が『俱舍論』において、経部の主張を「これは道理に合っている」 (eṣa eva ca nyāyāḥ) と述べることから、経部の語には「道理に合っているもの」という譬喩的意味があるとする。しかし、『俱舍論』において、世親は必ずしも経部の主張のみに対して「道理に合っている」というのではなく、有部の主張にも「道理に合っている」という場合が存在する。たとえば、真の樂受の有無をめぐる経部と有部との論争において、世親は次のように述べる。

AKBh 330, 19–20:

asty evety ābhidhārmikāḥ. eṣa eva ca nyāyāḥ.

阿毘達磨論師たちは「〔樂は実〕有である」と〔主張する〕。そしてこれこそが道理に合っている。

このことから、経部のみに「道理に合っているもの」とする譬喩的意味はないので、これを経部の基準にすることはできないと考えられる。

¹¹ ただし、向井 (1972) の研究からも明らかなように、「現在有体・過未無体説」は経部のみならず、瑜伽行唯識学派においても採用される学説である。このような経部と瑜伽行派との思想の近似性は、今後の課題である。

¹² cf. 加藤 (1989, 90–93) .

¹³ cf. AKBh 13, 12–15.

¹⁴ ここでの「バガヴァットヴィシェーシャ」が、安慧を指すことについては福田 (2002) を参照。なお、安慧はここで「譬喩者の上座法救」と註釈し、「法救」のことを「譬喩者」と呼んでいる (cf. 小谷他 2018, 201) 。

ここでは『俱舍論』本論に説かれる「大徳」が、過去と未来の实在を説く「法救¹⁵」を指すとすれば、この大徳は経部の人物ではないと述べられる。すなわち、称友によれば、三世実有説を主張する者は「経部」（譬喩者¹⁶）の人物ではないというのである。この AKVy の記述により、経部（少なくとも自らを経部師と明言する称友¹⁷）は、有部の「三世実有説」に反対し、過去と未来の实在を否定した（過未無体）ということが確認されるのである。

次に二つ目は、第一節で確認した「経を量とし、論を量としない」という基準（ β ）である。これは本庄（1992, 148-149）によって、しばしば大きな思想的差異をみせる、シュリーラータと世親の共通項から指摘されたものである。また、この本庄（1992）の指摘は、『順正理論』において、衆賢が「あらゆる経をみな量（権威）としないで、どうして経部と名乗れようか¹⁸」などと経を量（権威）とする立場にありながら、すべての経を量としない「経部」の姿勢を批判することからも、その妥当性がうかがえる。

最後に三つ目は、基本的に「有部聖典」（経・律）を使用するという意味で、有部内部の集団であるという基準（ γ ）である。したがって、以上まとめると、経部に属するか否かの基準は、まず有部の「三世実有説」に反対し、「現在有体・過未無体説」を唱えること（ α ）、そして「経を量（権威）とし、論を量としないこと」（ β ）、基本的に「有部聖典」を使用し、有部の内部の集団であること（ γ ）という三つであるといえよう。

四 経部に属する論師たち

¹⁵ ここでの「法救」については、櫻部（1969, 177-178, fn. 4）が詳細に分析しているので、そちらを参照されたい。結論だけ言うと、大徳と大徳法救とは別人であり、前者は経部師（譬喩者）であるのに対し、後者は有部の論師であり、ここでの「大徳」とはそのうちの前者の方を指すとされる。また、静谷（1952）によれば、覺天・法救は譬喩者の立場に近いとされる（cf. 本庄 2011, 188）。

¹⁶ このように称友にとって「経部」とは、すなわち「譬喩者」に他ならない。しかし、加藤（1989, 124）は、これを「後代の称友の頃には、両者（経部と譬喩者）の区別がほとんど忘れられていた」と理解し、あくまでも譬喩者と経部はもともと別の存在であったが、後に同一視されるに至ったと考えている。

¹⁷ 称友の所属学派が「経部」であることについては兵藤（2002）を参照。

¹⁸ cf. 『順正理論』 [T. 29, 332a18-24] : 又譬喩者。唐攪虚空。十八界中前十五界一向有漏。經所説故。謂契經言。有漏法者。諸所有眼諸所有色。諸所有眼識。如是乃至。身觸身識諸所有言。顯無餘義。彼言我等不誦此經。非不誦經能成所樂。欲成所樂當勤誦經。又彼不以一切契經皆爲定量。豈名經部。

また、ここで衆賢は「経部」と名乗る者たちを、意図的に「譬喩者」と呼んで批判していることから、福田（1998a, 32. fn. 4）は、「譬喩者」の語はやはり経部を貶めるための蔑称であろうと指摘している。

そこで、この「経部」の三つの基準に合致する論師として、まず馬鳴（Aśvaghoṣa）の存在が挙げられる。馬鳴の所属学派については、もともと研究者等によって、様々な仮説が提出されており¹⁹、この問題に決着をつけるのは困難とされていた。しかし、本庄（1987）は馬鳴説と後代の譬喩者/経部説とを対比することで、馬鳴の立場が「経部」に近いという仮説を提示した。その後、本庄（1993a）は馬鳴の仏説論が、前述の「経部」の基準（β）と合致することをも指摘しており、馬鳴の所属学派を経部とみなすことは、現在の学界においては、もはや定説といって良いであろう²⁰。

次に『婆沙論』の譬喩者以後に活躍した論師として、クマーララータ（Kumāralāta）の存在が挙げられる²¹。クマーララータは、古来より窺基の『成唯識論述記』の記述²²をもとに、（1）「経部」の根本師であること、及び（2）『喩鬘論』（Kalpanāmaṇḍitikā）²³を造り、そこで譬喩を広説したことから、譬喩者であると考えられてきた。

¹⁹ 馬鳴の所属学派に対する先行研究は、本庄（1987, 1993b）によってまとめられているので、そちらを参照されたい。

²⁰ また、本庄以後の研究として、山部（2002）は『サウンダラナンダ』と『声聞地』の間に構成上の共通性があることを受けて、類似した阿含經典との比較検討を行い、馬鳴は瑜伽行派の成立になんらかの関係があったことを指摘している。一方、上野（2015）はダルマキールティー注に登場する馬鳴詩が、有部の飲酒許容説を批判する経部の立場と呼応することを指摘しており、馬鳴を経部所属とみなす仮説は確固たるものとなっている。また近年では、馬鳴研究が大きく進展しており、まず田中（2019a）は鳩摩羅什訳の『禅法要解』中に散文の『サウンダラナンダ』があることを発見し、それを契機として、中央アジア写本とネパール写本の諸本とを比較し、ネパール写本の方が有部の法相に改変されている可能性を指摘している。次に松田（2019）は『三啓集』（Tridaṇḍamālā）と呼ばれる馬鳴のテキストの中に『サウンダラナンダ』や『ブダチャリタ』に対応する偈を多く発見した。この三啓集は、『勝義空性経』等の有部・経部ともに重要視される阿含經典を多く内包しており、今後の有部阿含研究にさらなる進展をもたらすものといえる。

²¹ cf. 宮本（1929, 117-125）, 加藤（1989, 37-52）。また、クマーララータを『婆沙論』の譬喩者以後とする理由について、宮本（1929, 123）は『婆沙論』においてクマーララータの語が一度も登場しないことを挙げている。一方、加藤（1989, 46）はクマーララータの『喩鬘論』には、カニシカ王の事跡についての記述が記されているので、クマーララータをカニシカ王より後の二世紀後半の人物と位置づけている。

²² cf. 『成唯識論述記』 [T. 43, 358a9-14] : 譬喩師是經部異師。即日出論者。是名經部。此有三種。一根本即鳩摩羅多。二室利邏多。造經部毘婆沙。正理所言上座是。三但名經部。以根本師造結鬘論廣説譬喩。名譬喩師。從所説爲名也。其實總是一種經部。

²³ この『喩鬘論』は、Kalpanāmaṇḍitikā だけでなく、Dṛṣṭāntapañkti や Kalpanālamkṛtikā とも呼ばれる。また、その『喩鬘論』に対応するとされる漢訳『大莊嚴經論』は、「馬鳴菩薩造」（[T. 4, 257a8]）と記されているが、現在では内容的に見て、クマーララータの作品と考えられている。

しかし近年、周（2007）は有部と経部（譬喩者）の区別は「三世実有説」を説くか否かにあると指摘した上で、ADVにおいてクマーララータは「三世実有説」を主張しているため、彼は有部の論師であると結論付けた²⁴。ただし、ADVにおいて、クマーララータが「三世実有説」を主張したとする記述はわずか一例に過ぎず、またその記述自体にも問題点が存在する²⁵。また加藤（1989, 183-197）によれば、有部で実有とされる楽受についても、クマーララータは「経部」の立場から、それを否定したとされる。このことから、クマーララータには未だ「経部」の立場の可能性も残されているため、ひとまず古来の伝統通りに、彼を経部の論師として捉えておく方が穏当であると考えられる²⁶。

次に、このクマーララータの弟子²⁷と伝えられる『成実論』の著者であるハリヴァルマン（Harivarman）の存在が挙げられる。このハリヴァルマンの所属学派については、馬鳴と同様に古来より様々な立場が主張されており、定説と呼べるものはなかった。しかし、水野（1931）は『婆沙論』、および『順正理論』における譬喩者説とハリヴァルマンの説とを網羅的に逐一比較

²⁴ 古くは Jaini（1977, 125）、吉元（1983, 362-363）、加藤（1989, 44）等も、ADVの記述に対してクマーララータが「三世実有説」を主張したとみなしている。一方、印順（1992, 73）のみはクマーララータが「過未無体」の三世説を主張したとみなしていると周（2007, 364）は指摘するが、この指摘はミスリードを及ぼす可能性がある。なぜなら、印順（1992, 73）はADVの記述から、そのように判断したのではなく、特に典拠等を挙げずに、そのように指摘したに過ぎない。そのため、印順（1992）はADVの記述に対しては特に何も言及していないのである。

²⁵ ADVの記述とは以下の通りである。

ADV 278, 2-3:

bhadantakumāralātaḥ paśyati. vātāyanapraviṣṭasyāntaḥ pārśvadvaye 'pi trūṭayaḥ santi. raśmigatasya tu darśanam asya trūṭe raśmipārśvagatās tv anumeyāḥ. etena vyākhyātaṃ dharmāṇāṃ adhwayor dvayor astitvam.

この記述を周（2007）は次のように翻訳する。

大徳鳩摩羅多是〔次のように〕考える。円窓から入っている〔光線のある〕内部と両側に微塵（truti, 微分子）がある。しかし、光線の範囲にいるものにとっては、その〔光線のある範囲に〕微塵が見える、光線の〔両〕側に〔微塵が〕存在することは推理されるべきであろう。この〔説明〕によって諸法が〔過去・未来〕二世にも存在することが説かれる。

後の論理学時代の「経部」の基本的立場とは、櫻部（1953）によって指摘される通り、bāhyārthānumeyatva である。他方、クマーララータは過去・未来の实在を認めながらも、それを推量によると言っているため、過去と未来の認識が推量によると理解する可能性も残されている。このことから、この一例のみをもってクマーララータを有部の論師と位置づけるのは困難であると考えられる。

²⁶ この問題は彼の『喩鬘論』も含めて詳細に検討する必要があるが、今後の課題としたい。

²⁷ 『出三蔵記集』 [T. 55, 78c3-10] : 訶梨跋摩者。（中略）薩婆多部達摩沙門究摩羅陀弟子。また、加藤（1989, 42）は『成実論』の中にはクマーララータの偈が引用されていることから、この『出三蔵記集』の記述には一定の信憑性があると指摘している。

し、この両者の説が多くの特で一致することから、ハリヴァルマンは経部の論師としてみるこ
ができると指摘している。また、福田（2000b, 540–551）は、『成実論』冒頭に登場する十種の
議論は、その多くが有部の正統説と自説との差異を明示することに費やされていることから、
経部所属とみなすことができるという。このことから、ハリヴァルマンは経部の、またはそれに
近い論師とみなして特に問題はないであろう。

次にこのハリヴァルマンとほぼ同時代の論師として、シュリーラータ（Śrīlāta）の存在が挙げ
られる。シュリーラータは、これまで述べてきた他の経部の論師たちとは異なり、自らの著作と
呼べるものが現存していない²⁸。しかし、高井（1928, 268–278, 改訂新版では 199–212）によって
『順正理論』に説かれる「上座」（Sthavira）がシュリーラータを指すと特定された。これによ
り、有部系論書の断片からではあるが、彼の思想の一部を復元することが可能となった。その
後、この高井（1928）を受けて、加藤（1989, 148–341）は『俱舍論』と『順正理論』をもとに、
シュリーラータの思想を復元し、彼の思想を体系的に解明した。またその際、シュリーラータの
思想が譬喩者・ハリヴァルマンの思想とも多く対応することを指摘し、この三者を同一の系統に
属する集団として、ひと括りにして論じている。

しかしそれに対して所（1990c）は、『婆沙論』中の譬喩者とハリヴァルマンとの間に思想的
関連があることは確かであるが、シュリーラータとは思想的に関連しない部分もあるため、この
三者をひと括りにして論じることはできないと反論した。ただし所（1990c）がそのように判断
した根拠は、譬喩者とハリヴァルマンが一切の心所の実在を否定したのに対し、シュリーラータ
は受想思の三心所に限って実在を認めたことにある。しかし、この点についてはすでに加藤
（1989, 198–222）も承知の上で、心・心所が次第生起するという点では、彼ら三者をひと括りに
することができる指摘しているため、この所（1990c）の指摘のみでは加藤（1989）の大綱が
揺らいだとは言い難い。むしろ、加藤（1989）に従うのであれば、一部の心所を認めるという点
で彼ら三者には多少の思想的差異はありながらも、シュリーラータは譬喩者・ハリヴァルマンの
系譜に連なる人物として位置づけられることになる²⁹。

²⁸ 『大唐西域記』 [T. 51, 896b18–19] にはシュリーラータが経部の毘婆沙論を造ったという記述が記されているが、
その経部の毘婆沙論は現在のところ見つかっていない（cf. 加藤 1989, 52–53）。

²⁹ 加藤（1989, 87–88）によれば、現存資料に拠る限りは、「経を量とし、論を量としない」という発言をした最初の
人物はシュリーラータであって、それゆえに、シュリーラータこそが経部の祖師として相応しいとされる。ただし、

次にこのシュリーラータの弟子であり、また譬喩者/経部の系譜を世親へ架橋する人物として、大徳ラーマ (Bhadanta Rāma) の存在が挙げられる。このラーマは、『順正理論』の「縁起品」に 7 回、そして続く「業品」の冒頭に 1 回、と計 8 回しか登場せず、その他の章には見られない。そのため、このラーマの思想を復元することは極めて困難であるが、福田 (1998a) は、その『順正理論』のすべての断片を調査し、ラーマの学説には (1) 譬喩者やシュリーラータの流れを汲む要素、(2) 『俱舎論』に類似する要素、および (3) 瑜伽行派からの影響を受けた要素、の三つが混在していると指摘した。その上で、福田 (1998a) は大徳ラーマを瑜伽行派の影響をかなり受けた経部師であると結論付けている。

次に、この大徳ラーマの後の論師として、世親 (Vasubandhu) の存在が挙げられる。この世親の立場については古来より多くの議論がなされてきた。なぜなら、世親は『俱舎論』において、おおよそカシミール毘婆沙師の宗義を述べたとされるが³⁰、その毘婆沙師の宗義に不服を抱いた場合には「伝説」(kila) の語を挿入して、経部の立場から毘婆沙師の宗義を否定する³¹。しかし一方で、世親は必ずしもすべて「経部」の立場に賛同するわけではなく、有部の立場から経部の宗義を批判することもある。そのため、このような世親の態度は、「理長為宗」とも言われ³²、彼の思想的立場の理解をより複雑なものにさせてきたのである。

なかでも加藤 (1989, 86–93) は、世親の主張する経部説とシュリーラータの主張する経部説は、ともに経部説と呼ばれているが、しばしば大きな思想的差異があることを指摘し³³、彼らの間では経部の内容が変化し、さまよっていると指摘した。その上で『俱舎論』に説かれる経部説は、すべて世親の個人的見解であって、仮にシュリーラータと見解が食い違ったとしても、有部

シュリーラータが経部の祖師であったのかどうかについては、簡単に断定することはできないと考える。なぜなら、本庄 (1993a) によれば「経を量とし、論を量としない」という直接的な表現こそ見られないものの、すでに馬鳴の『ブッダチャリタ』中には、その語に対応する記述が見出されるとされる。その場合、経部の祖師はシュリーラータではなく、馬鳴と考えることもできるため、経部の祖師については簡単に断定することはできないといえよう。

³⁰ cf. AKBh 459, 16–19: kāsmīravaibhāṣikanīṭisiddhaḥ prāyo mayā 'yaṃ kathito 'bhidharmah | yad durgrhītaṃ tad ihāsmadāgaḥ saddharmanītau munayaḥ pramāṇam ||

³¹ cf. 加藤 (1989, 17–36) . また近年、田中 (2019c) は経部特有の kila 等の語が使用されていない、一般的な教義が説かれる『俱舎論』の平文においても、世親は有部の定説を意図的に説かないという態度があることを明らかにした。そのため、今後は『俱舎論』の平文についても注意深く検討する必要があるだろう。

³² 櫻部 (1981) は『俱舎論』がときには経部の書とも見られ、「理長為宗」とも見られたと指摘する。

³³ 加藤 (1989, 88–90) は、世親とシュリーラータの主な思想的差異として (1) 業とその果を繋ぐもの、および (2) 心心所の問題という二つの点を挙げている。

の「三世実有説」に反対する限り、「経部」の名称を冠することに問題がなかったのであろうと結論付けている。

またその後、向井（1972）を発端として、幾人かの諸研究者等³⁴によって、その世親の個人的見解については、『瑜伽論』や『顕揚聖教論』といった瑜伽行派の文献にすべてトレースできることが明らかとなった。これを踏まえて、Kritzer（1992）と原田（1996）等は、世親が「有部→経部→瑜伽行派」へと立場を転じていったとする従来の学説に対して、『俱舍論』の執筆時点で、すでに世親は「瑜伽行派」の立場にあったと指摘した。さらに原田（1997）は、世親の見解がシュリーラータの見解と食い違うケース、および有部の立場から経部の立場を批判するケースについても、そのすべては世親が『瑜伽論』の学説と合致するか否かを基準としたためである、という仮説を提示した。

しかし、それに対して兵藤（2002）は、自らも経部師であると明言する称友が、世親は「経部に属する」（*sautrāntika-pāṅṣika*）と述べていること、及び世親は『俱舍論』において、必ずしも瑜伽行派の立場をすべて受け入れてはいないことを根拠に、『俱舍論』の段階では、世親は完全なる瑜伽行派の立場にあるわけではないと反論した。そのため、世親とシュリーラータの見解の相違は何に起因するのか、あるいは世親は何をもって「理長為宗」とするのかといった問題は、未だに決着が付いていないテーマであるといえよう³⁵。

また、『俱舍論』以後の世親の著作順序は『釈軌論』→『成業論』→『縁起経釈』の順であることが、松田（1984a, 84-85）によって明らかとなったが、このうちの『釈軌論』を除く³⁶、

³⁴ 『俱舍論』において、世親が引用する *Pūrvācārya* の説が、すべて瑜伽行派の文献にトレースされることについては、松田（1985）、袴谷（1986）、山部（1999）等を参照。また、『俱舍論』の「現在有体・過未無体説」が『瑜伽論』を背景としたものであることについては宮下（1986）を参照。そして、世親の個人的見解とされる経部説が『瑜伽論』や『顕揚聖教論』等の瑜伽行派文献にトレースできることについては Kritzer（1992, 2005）や原田（1996）を参照。

³⁵ この世親の所属学派の問題以外にも、Frauwallner（1951）によって提唱された、「世親二人説」の問題等があるが、ここでは立ち入らないこととする。この「世親二人説」の問題については、楠本（2007, 3-11）によって丁寧にまとめられているので、詳しくはそちらを参照されたい。

³⁶ 松田（1983b）は、世親が「有部→経部→瑜伽行派」と歩を進めていったのであれば、なぜ『釈軌論』において大乘経典を擁護し、三性説でもって『般若経』を解釈するのにもかわらず、その後の『成業論』や『縁起経釈』では、経部の立場に留まるのか説明ができないと指摘する。それに対して、楠本（2007, 11）は、世親には有部教団内部に属する建前としての有部の立場と、シュリーラータあるいは上座世親と同じ経部の立場と、瑜伽行派としての世親個人の立場という三つの立場が鼎立していたという仮説をたてる。一方、堀内（2009, 198）は、『釈軌論』著作当時には世親は大乘瑜伽行派の者であったが、未だ唯識思想家ではなかったと想定することが、『釈軌論』よりも後に著された『成業論』や『縁起経釈』で唯識説が説かれていないことに対する合理的な説明になると指摘している。

『成業論』と『縁起経釈』とにおいて、世親はアーラヤ識説（異熟識説）を導入し、瑜伽行派に近接した位置にありながらも完全な唯識の立場とはなっておらず、未だ経部の立場に身を置いたと指摘されている³⁷。このうち、山口（1951）によって全訳された『成業論』とは対照的に、『縁起経釈』については未だ全訳がない中で、松田（1982b）によって、『縁起経釈』で所依の經典とされる『分別縁起初勝法門経』（*Ādiviśeṣavibhaṅgasūtra*）が異熟識説を立てた経部の一派のものであると紹介されることから、『縁起経釈』における世親の立場もまた「経部」とみなすことができるのではないかという仮説が提示されただけに過ぎない。したがって、『縁起経釈』に関しては、この松田（1982b）によってなされた指摘が妥当であるか、さらに考察の対象の幅を広げて詳細に検討する必要があるであろう。

最後に、世親以後に活躍した論師として、『俱舎論』の註釈家の一人である称友（Yaśomitra）の存在が挙げられる。先程も述べたように、兵藤（2002, 316–318）によれば、称友は『俱舎論』の註釈の中で、世親が経部に属しており、さらに自らもその経部の一員であると明言しているとされる。また、称友は随所で「我々」（*vayaṃ*）という一人称の形で、軌範師世親や自らの見解を表明しているとされる（cf. 兵藤 2002, 332, fn. 9）。そのため、この兵藤（2002）の指摘からは、世親と称友の属する「経部」は全く同一のものであるかのように映る³⁸。しかし実際には、称友は必ずしも世親と全く同じ立場を採用せずに、世親と異なる立場を選ぶ可能性が存在する。そこで、改めて経部師としての称友の立場を確認してみたい。

『俱舎論』「世間品」では、「大拘絺羅経」（*Mahākauṣṭhīlasūtra*）に説かれる一節をめぐって毘婆沙師とシュリーラータの解釈が提示されるが、その議論の最後で世親は次のように述べる。

AKBh 146, 14–21:

yat tarhi sūtra uktaṃ yā ca vedanā yā ca saṃjñā yā ca cetanā yac ca vijñānaṃ saṃsṛṣṭā ime dharmā, nāsaṃsṛṣṭety. ato nāsti vedanādibhir asamsṛṣṭaṃ vijñānam. saṃpradhāryaṃ tāvad etat ka eṣa saṃsṛṣṭārthaḥ. tatra hi sūtra evam uktaṃ yad vedayate tac cetayate, yac cetayate tad saṃprajānīte, yat saṃprajānīte tad vijānātīti, tan na vijñāyate kim tāvad ayam eṣāṃ ālambananiyama ukta, utāho kṣaṇaniyama iti. āyurūṣmaṇoḥ sāhabhāvye saṃsṛṣṭavacanāt siddhaḥ kṣaṇaniyamah.

³⁷ cf. 山口（1951, 17–35）, 松田（1982b）.

³⁸ 前述の通り、兵藤（2002）は、世親が『俱舎論』執筆時から、瑜伽行派の立場であったとする研究者の説に対して、自らを経部師と明言する称友と世親の関連性を指摘することで世親を経部の立場としてみるべきであると主張した。そのため、兵藤（2002）は、称友と世親の想定する経部が異なる場合もあるという点については考慮していなかったものと思われる。

【毘婆沙師】では、経に「受なるものと、想なるものと、思なるものと、識なるものというこれら諸法は相交わったものであって、相交わらぬものではない³⁹」と説かれているのを〔どのように通釈する〕か。ゆえに、受等と相交わらぬ識は存在しない。【シュリーラータ】この「相交わった」の意味は何か、ということをもまず吟味せねばならない。なぜなら、その〔同じ〕経には、「〔人は〕感受するものを意思し、意思するものを正知し、正知するものを識る⁴⁰」とこのように説かれているのだから、まずここには、これら〔受等〕の〔同一〕所縁の決定が説かれたのか、それとも〔同一〕刹那の決定が〔説かれたの〕か、ということを知られていない。【世親】〔その同じ経に〕「寿命と体温とが同時にある」という意味で、「相交わった⁴¹」と説かれているのだから、〔同一〕刹那の決定として〔説かれたことが〕成立する。

ここでは、経典に受・想・思・識の諸法が「相交わる」（saṃsṛṣṭa）と説かれる場合に、同一所縁の決定と同一刹那の決定という、二通りの選択肢が考えられるとシュリーラータが言うのに対して、世親⁴²はこれを「同一刹那の決定」と答えている。そのため、世親は受・想・思・識の諸法が同一刹那に存在するという意味で、この経を理解したことがわかる。一方それに対して、称友はその同じ箇所を註釈して次のように述べる。

AKVy 309, 27–33:

tan na vijñāyata iti vistaraḥ. kiṃ tāvad ayam eṣāṃ vedanādīnāṃ ālambananiyamaḥ ālambane niyamaḥ. yad evālambanaṃ vedayate. tad eva cetayate yāvad vijñānaṃ vijñānātīti. utāho kṣaṇaniyamaḥ yasminn eva kṣaṇe vedayate. tasminn eva yāvad vijñānātīti. yayam brūmah. ālambananiyamo 'yam iti. tasmān na sūtravirodha ity abhiprāyaḥ. ācārya āha. tatraiva sūtre āyuruṣmaṇoḥ sāhabhāvye saṃsṛṣṭavacanāt siddhaḥ kṣaṇaniyama iti.

「このことが知られていない」云々とは、まずこ〔の経〕が、これら受等〔の同一〕所縁の決定〔すなわち同一〕所縁に対する決定として、ある所縁を感受して、その同じ〔所縁〕を意思する、乃至、識が認識すると〔説かれたの〕か、それとも〔同一〕刹那の決定として、ある刹那に感受して、その同じ〔刹那〕に、乃至、認識すると〔説かれたの〕か〔ということを知られていない〕といえ、我々は「これは〔同一〕所縁の決定として〔説かれ

³⁹ cf. 本庄 (2014a, 411–412) , AKUp [3064] .

⁴⁰ cf. 本庄 (2014a, 411–412) , AKUp [3064] .

⁴¹ cf. 本庄 (2014a, 412–413) , AKUp [3065] .

⁴² この最後の説が世親の主張であることは称友の AKVy 309, 31 に基づく (cf. 加藤 1989, 218) .

た]」と語る。ゆえに、経に背かないという趣旨である。〔一方〕軌範師（世親）は、その同じ経に、「寿命と体温とが同時にある」という意味で、「相交わった」と説かれているのだから、〔同一〕刹那の決定として〔説かれたことが〕成立すると言った。

ここで称友は、軌範師（世親）がこの経を「同一刹那の決定を説く」と解釈するのを明らかに知りながらも、我々は「同一所縁の決定」として説かれたと主張している。つまり、称友は「我々」（vayam）という語を使用しながらも、世親の見解とは異なる経部の見解を述べているのである⁴³。そのため、この用例からは称友が用いる「我々」という語には、世親と同一の見解だけでなく、世親とは異なる彼の経部の解釈が述べられる可能性もある、ということが具体的に確かめられるのである。そして、これはつまり、世親と称友の属する「経部」とは完全に同一のものを指すのではなく⁴⁴、経部の内部には見解の異なる様々な論師たちがいた、という可能性が想定できるのである⁴⁵。

⁴³ このことから、当該箇所用例以外にも、称友の AKVy にみられる「我々」（vayam）の語を調査する必要が出てくるであろう。その上で、少なくとも①世親と称友二人ともに該当するケース、および②称友のみに該当するケース、あるいは③任意の論師の立場に立つケースの三つがあることは確かである。

⁴⁴ このように称友の指す「経部」は世親と全く同一のものではないが、かといってシュリーラータの指す「経部」とも完全に同一というわけではない。なぜなら、『俱舍論』「世間品」において、単なる和合のみを「触」とみなし、触という別の実体を認めないシュリーラータに対して、称友は「六六法門」との矛盾を指摘した上で、自らはその矛盾に該当しないことを次のように言及するからである（cf. 木村 2009, 164, fn. 11）。

AKVy 304, 26–29:

na tu bhavataḥ samnipātamātrasparśavādinaḥ kenacid api prayojanena ṣaṭ sparśakāyā iti prthahnirdeśo yuktaḥ. yasmāt ṣaṭ sparśakāyā iti vacanenendriyārthavijñānatrayam uktam iti tadavacanam prāptam ity atah ṣaṭṣaṭko dharmaparyāyā iti na sidhyet. mama tu sidhyati.

しかし、単なる和合そのものを「触」と語るあなた（シュリーラータ）にとっては、いかなる必要性があったとしても、〔『六六法門』に〕「六触身」と別個独立に説示することは理に合わない。なぜなら、「六触身」という語によって、根・境・識の三者がすでに説かれているから、それが説かれないことになってしまうので、それ故に『六六法門』というのが成立しないであろう。しかし、〔和合とは別に、触という別の実体を認める〕私（称友）には〔この『六六法門』が〕成立する。

ここで称友は、単なる和合そのものを触と語るシュリーラータにとっては『六六法門』は成立しないが、触という別個独立の実体を認める私には『六六法門』が成立すると述べている。したがって、称友の指す「経部」とは、世親ともシュリーラータとも全く同一のものではなく、彼独自のものであったということがうかがえるのである。

⁴⁵ また、この結論は本庄（1992, 153–154, fn. 24）によって指摘された経部の論師たちのあり方と合致する。すなわち、経部は「多分に共通性を保ちながらも、その主張が分かれる場合がある実態」ということである。

以上、ここまでの内容を整理すると、馬鳴、クマーララータ、ハリヴァルマン、シュリーラータ、ラーマ、世親、称友等を経部に属する経部の論師としてみなすことができよう。

五 研究の目的と範囲

(一) 研究の目的

冒頭で述べた通り、本研究は経部思想の分析検討を通じて、経部の実態の解明に資することが目的である。その上で、前節において確認したように経部の内部には多数の論師が存在するが、今回はその中でも、シュリーラータと世親の二人の思想に焦点を当てて検討したい。なぜなら、シュリーラータは譬喩者・ハリヴァルマンの流れを汲む、経部の論師の一人であり、この三者の間には多少なりとも思想的関連があると考えられているのに対して、世親はその譬喩者の流れを汲むシュリーラータの思想を否定するなど、同じ「経部」であっても、異なる思想を有しているからである。このような思想的差異が起きた背景として、原田（1997）は、世親が『瑜伽論』の学説との思想的関係を優先させたからであると指摘しているが、この関係だけでは経部の実態を一概に説明できない。なぜなら、兵藤（2002）に示されるように『俱舍論』において、世親は『瑜伽論』の説をすべて無条件に受け容れたわけではないからである。そこで本研究では、このシュリーラータと世親の二人の思想的差異の原因を検討することとしたい。

この問題を扱うに先立ち、まず第二章において、譬喩者・ハリヴァルマン・シュリーラータの三者の「心心所次第生起説」を考察する。前述の通り、先行研究において、世親以前の譬喩者・ハリヴァルマン・シュリーラータの三者はひと括りにして論じられる傾向にある。しかし、この三者の間に思想的差異が見られるのであれば、世親のみが「経部」を逸脱しているのではなく、世親以前の論師たちの時点で、すでに様々な解釈を許容していたという可能性が再確認できる。そこで、まずはこの三者をひと括りにできると考えられる根拠のひとつ、「心心所次第生起説」を考察し、先行研究を再検討したい。また、「心心所次第生起説」は、有部の「心心所相応説」を否定する譬喩者・経部の論師たちによって共通して説かれる思想の一つであり、ここには幾分かまとまった資料が存在する。そこで、本研究では、先行研究が主材料としてきた『俱舍論』の本論のみならず、『俱舍論』に対するインド撰述の註釈書も併せて幅広く考察することで、この三者の「心心所次第生起説」のありさまをより鮮明に捉えたい。

次いで第三章では、シュリーラータと世親の経部思想を比較し、この両者の間に起きた思想的差異の原因を分析検討したい。特に、世親の『成業論』や『縁起経釈』などの『俱舍論』以降の世親文献は、世親の思想的変遷を辿る上で重要であると認識されているが、これらの世親文献を

用いた体系的考察は、これまで十分にはなされてこなかった。したがって、これらの世親文献を含めた上で、この両者の間の思想的差異の原因を検討する。

最後に第四章では、世親『縁起経釈』を対象に思想を分析検討し、先行研究の成果を深化することで、『縁起経釈』が果たして「経部」のテキストとして確定できるか否かを探る。

(二) 研究の範囲

以上、(1) シュリーラータ・譬喩者・ハリヴァルマンの「心心所次第生起説」の再検討、(2) シュリーラータと世親の思想的差異の原因の探求、(3) 世親『縁起経釈』の思想的立場の分析という三つの目的を達成するために、本研究では『俱舎論』とその『俱舎論』の反駁書である『順正理論』、およびインド撰述の三註釈書(TA/AKVy/LA)、そして『俱舎論』以後の世親の著作である『成業論』、および『縁起経釈』を中心に考察を進めることにしたい。経部の思想の多くは、あくまでも有部の思想を確立するための「対論者」という位置づけで、有部系論書の中に一部引用されているに過ぎない。そのため、経部の思想を体系化するためには『俱舎論』や『順正理論』といった論書だけでなく、『俱舎論』の註釈書も含め詳細に検討する必要がある。特にシュリーラータの思想に関しては、有部系論書の中に断片的にしか説かれていないため、『俱舎論』の本論の記述を正確に理解するためにも、註釈書を参照して足りない部分を補完する必要がある。ゆえに、本研究では『俱舎論』の三註釈書(TA/AKVy/LA)を積極的に引用する。

次に『俱舎論』に説かれる経部説の多くは、『瑜伽論』などの瑜伽行派の文献と対応することが明らかとなったが、これが『俱舎論』執筆時においてすでに世親が瑜伽行派の立場であったということを意味するわけではない。むしろこの場合は、世親が『瑜伽論』の説を援用して、自身の経部説を構築していたということを意味する。したがって、『俱舎論』に説かれる経部説が、『瑜伽論』にトレースできるかどうかを確認するのは必要であるが、それよりも『俱舎論』以後の世親の著作である『成業論』や『縁起経釈』をたよりに『俱舎論』の学説を経部説と断定する作業も重要となろう。このことから、本研究では『俱舎論』以後の世親の著作である『成業論』および『縁起経釈』を中心に考察を進め、瑜伽行派の文献には深く立ち入らないこととする。

第二章 譬喩者・経部の心心所次第生起説

第一節 問題の所在

水野（1964）は譬喩者・経部の心心所説を整理し、譬喩者やハリヴァルマンがすべての心所の実在性を否定し、心が一つずつ次第に生起すると主張したのに対し、シュリーラータは受想思の三心所に限っては実在性を認め、心と相応俱生すると考えていたと指摘した。その上で、水野はもしシュリーラータが心心所相応説の立場をとったならば、従来の譬喩者・経部の次第生起説が破壊されることになると言及した。

しかし、これに対して加藤（1989, 206–216）は、シュリーラータが実際には「心心所相応説」を説かずに、心・心所の「次第生起説」を主張した、と反論した。加藤（1989, 216）によれば、シュリーラータの「心心所次第生起説」とは「第一刹那に根と境があり、第二刹那に識（触）が生じ、第三刹那以降、受→想→思と一つずつ次第生起する」という解釈であるとされる⁴⁶。そのため、シュリーラータは受想思の三心所に限っては実在性を認めたが、心所が一つずつ次第生起するという点では、従来の譬喩者やハリヴァルマンと軌を同じくするというのである。

これに対して所（1990c）は、すべての心所の実在性を否定する譬喩者及びハリヴァルマンと、三心所の実在性を認めるシュリーラータとは切り離して考えるべきだと主張したが、先述のようにこれで加藤説の大綱が揺らいだとは言いがたい。彼らを別々に分けて考えるのであれば、彼らの心心所次第生起説を再考し、シュリーラータの「心心所次第生起説」が、果たして譬喩者やハリヴァルマン等と同じであるかどうかを検証しなくてはならないであろう。そこで本章では『俱舎論』とその註釈書である TA（LA⁴⁷）と AKVy、および『順正理論』の分析検討に基づき、シュリーラータにおける心心所次第生起説を再検討する。

第二節 シュリーラータにおける心心所次第生起説

まずは有部正統派毘婆沙師の、心心所論の大綱である十大地法説から確認したい。『俱舎論』「根品」では、毘婆沙師の十大地法説が以下のように規定される。

⁴⁶ なお、この加藤（1989）の理解する、シュリーラータの心心所次第生起説の解釈は Cox（1988, 78, fn. 51）、梶山（1989, 123–124）、福田（1992, 50）、原田（1997, 56）等に支持され、現在の学界では定説となっている。

⁴⁷ 舟橋一哉博士の指摘を紹介する櫻部（1960, 30）によれば、『俱舎論』世間品の TA の記述は、約九割が LA と同じ文言であるとされる。そのため、この両方で註釈が異なる限りは TA の註釈のみを提示し、LA については対応箇所のみを提示する。

AKBh 54, 16–19:

ke punaḥ sarvatra cetasi.

vedanā cetanā saṃjñā chandaḥ sparśo matiḥ smṛtiḥ |

manaskāro 'dhimokṣas ca samādhiḥ sarvacetasi ||

ime kila daśa dharmāḥ sarvatra cittakṣaṇe samagrā bhavanti.

では、いかなる〔心所〕が、一切の心にあるか。

受・思・想・欲・触・慧・念・作意・勝解・三昧は、一切の心にある。

これら十法は、一切の心の刹那に〔一つも欠けることなく〕揃って存在すると伝説する⁴⁸。

このように、毘婆沙師の十大地法説では、受・思・想・欲・触・慧・念・作意・勝解・三昧の十法が一切の心にある十大地法として定められている。これら十大地法は三界繫・不繫における三性・六識の一切の心の刹那に揃って存在するとされ⁴⁹、またここには説かれていないが、有部の定説では、「識が起こる時には、必ず感官（根）と対象（境）とを有する」⁵⁰と規定される。そのため、毘婆沙師の考えでは、根・境・識、及び十大地法は常に同時生起するのである。

また、木村泰賢（1968）を始めとする、多くの研究者⁵¹によって紹介されるように、多少なりとも法数に変動の見られる他の地法とは異なり、十大地法はその初出とされる『界身足論』から後期の有部系論書である ADV に至るまで、一度も法数を変えることなく継承されてきた⁵²。このことから、十大地法説は毘婆沙師にとっての定説であるということが確認できよう。

⁴⁸ 加藤（1989, 17–36）は『俱舍論』本頌に見られる kila の語をすべて検討し、そのほとんどが經部説の立場から有部を批判したものであることを明らかにした。また、箕浦（2003b）は本箇所の kila の語に対する注釈書の理解を検討し、スティラマティとヤショーミトラの理解がそれぞれ異なることを指摘している。

⁴⁹ どの心にどれだけの心所法が相応するかをまとめた表については、水野（1964, 811–826）や櫻部（1969, 108–109）等を参照。また、十大地法説の規定については並川（1978, 101–102）を参照。

⁵⁰ cf. AKBh 295, 14–15.

⁵¹ 有部系論書において、心所法が大地法・大善地法等にいかに関分類されるかを扱った研究については、鈴木（1931, 145–149）、渡辺（1954, 158–159）、福原（1958, 28–34, 1965, 158–169）、山田（1959, 91–93）、勝又（1961, 357–427）、水野（1964, 284–303）、櫻部（1969, 81–84）、西（1975, 413–420）、並川（1978, 99）、吉元（1982, 196–201）、塚本（1984, 199–204）、Dhammajoti（2007, 278–287）等を参照。

⁵² 以下、すべての有部系論書が十大地法を規定している。『界身足論』 [T. 26, 614b14–16]、『衆事分論』 [T. 26, 634a25–26]、『品類足論』 [T. 26, 698c10–11]、『甘露味論』 [T. 28, 970b20–21]、『毘婆沙論』 [T. 28, 170a16–17]、『婆沙論』 [T. 27, 220b9–13]、『心論』 [T. 28, 810b29–c13]、『心論經』 [T. 28, 836c17–837a2]、『雜心論』 [T. 28, 881a3–15]、『順正理論』 [T. 29, 384a27–28]、『顯宗論』 [T. 29, 799c7–8]、ADV 68, 8–9。

一方、有部の内部には根・境・識、および十大地法の同時生起を認めない異端派も存在した。かれらは譬喩者や経部と呼ばれ、根・境・識・心所等はすべて次第に生起する（次第生起説）と主張した。そこで次に、経部における心心所次第生起説の規定を確認したい。

『俱舍論』では、経部における心心所次第生起説は、十大地法説のように、はっきりとした形では述べられないが、『俱舍論』「世間品」における以下の記述から、「心心所次第生起説」についての考え方を汲み取ることができる。

AKBh 145, 17-19:

sparśād uttarakālaṃ vedanety apare / indriyārthau hi pūrvaṃ tato vijñānam so 'sau trayāṇāṃ saṃnipātaḥ
sparśaḥ sparśapratyayāt paścād vedanā tṛtīyakṣaṇa iti /

他の者たちは〔言う〕。「触より後の時点に受が〔生ずる〕。根と境とが先にあり、それから識が〔生ずる〕。まさにその三者の和合が触である。触を縁として、後の第三刹那に受が〔生ずる〕」と。

加藤（1989, 210-211）が指摘するように AKVy や TA では、ここでの「他の者たち」（apare）がシュリーラータと注釈される⁵³。シュリーラータは、根・境・識、及び心所の同時生起を説く毘婆沙師に対して、まず根と境が先にあり、それから識が生じ、そして根境識の三者が和合した触を縁として、第三刹那に受が生ずると述べる。そのため、毘婆沙師の十大地法説とは異なり、シュリーラータは根・境・識、及び心所が次第に生起するというのである。

以上のことから、毘婆沙師の十大地法説とシュリーラータの心心所次第生起説との相違点は、これら一連の認識過程を同時と見るか、あるいは継時的と見るかにあるといえる。そこで、この両者の学説の概要を踏まえた上で、毘婆沙師とシュリーラータの論争を検討していきたい。

まず毘婆沙師は、前述のように認識過程が次第に生起すると考えるシュリーラータに対して、経文を引用して、次のように難詰する。

AKBh. 146, 10-12:

yadi tarhi sparśād uttarakālaṃ vedanā sūtraṃ parihāryaṃ "cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate
cakṣurvijñānaṃ trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ saha-jātā vedanā saṃjñā cetane"ti /

⁵³ cf. AKVy 307, 17-20, TA D. 388b5-389a1, P. 74b2-6, LA D. 312a5-312b1, P. 366a1-5.

では、もし触より後の時点に受が〔生ずると言うの〕ならば、「眼と諸色とに縁って眼識が生ずる。〔眼・諸色・眼識の〕三者の和合が触であり、受・想・思が共に生ずる」と〔説かれた〕経典が説明されなければならない。

はじめに毘婆沙師が引用するのは、『雑阿含』卷十三「人経」（Mānuṣyakasūtra）に対応する経文であるとされる⁵⁴。毘婆沙師はこの経文に説かれる「三者の和合が触であり、受・想・思が共に生ずる」という記述をもとに、触と受・想・思との同時生起を示す証拠として引用したのだと考えられる。

一方、それに対してシュリーラータは、この経文を会通して次のように反論する。

AKBh 146, 12–14:

sahajāta ity ucyate, na sparśasahajāta itī kim atra parihāryam. samanantare 'pi cāyam sahaśabdo dr̥stas. tadyathā maitrīśahagataṃ smṛtisambodhyaṅgaṃ bhāvayatīty ajñāpakam etat.

〔その経には〕「共に生ずる」と〔だけ〕説かれており、「触と共に生ずる」とは〔説かれてい〕ないから、こ〔の経〕について、何を説明しなければならないのか。また、この「共に」(saha)という語は「直後に」(samanantara)という意味で〔使用されるの〕も現に見られる。たとえば、〔経に〕「慈と共にある念覚支を修習する⁵⁵」〔という場合は、「慈の直後に念覚支を修習する」と理解される〕ごとくである⁵⁶。ゆえに、こ〔の経〕は〔触と受の同時生起のための〕証拠とはならない。

まずこのシュリーラータの記述に対して、加藤（1989, 213–214）は次のように言及している。

シュリーラータは「sahajāta の saha とは、諸法が一刹那に同時俱生する意もあるが、その他に無間に生ずることもいう。すなわち受・想・思は同時ではなく無間に刹那刹那に次第生起するのであるから、経文に矛盾しない」と答えるのである。このことから我々は、シュリー

⁵⁴ 本庄（2014a, 410）, AKUp [3062] . また、加藤（1989, 202）は、この経文が『雑阿含』 [T. 2, 87c26–27, 88a12–15] に対応すると指摘する。

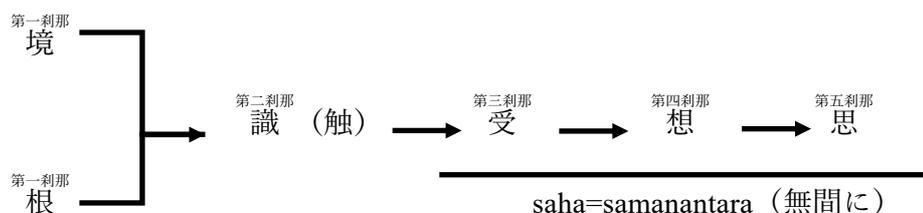
⁵⁵ cf. 本庄（2014a, 410–411）, AKUp [3063] .

⁵⁶ この「共に」(saha)という語を「直後に」(samanantara)と理解する経典解釈法は、『婆沙論』でも世友によって使用されている。『婆沙論』 [T. 27, 499b8–13] : 問。不淨觀是有漏。七覺支は無漏。云何有漏法與無漏法俱。尊者世友作如是説。以不淨觀攝伏其心。令極調柔有堪能已無間能起覺支現前。從此復能起不淨觀。依如是義故説俱言。

ラータが大地法としての受・想・思の三心所の実有を認めながら、大地法の規定を有部と異ならせ、識（触）→受→想→思と次第生起すると考えていたことを知るのである。

この加藤説（1989）によれば、シュリーラータは「受・想・思が共に生ずる」という経文を「受・想・思が無間に刹那刹那に次第生起する」と解釈したとされるのである。

【シュリーラータの心心所次第生起説：加藤説（1989, 213-214）】



第一項 TA・AKVyに基づくシュリーラータにおける心心所次第生起説

加藤（1989）は、『俱舍論』本論の記述からこのように解釈したが、『俱舍論』の註釈書や『順正理論』も含めて詳細に検討したわけではない。そこで、註釈書や『順正理論』も含めて、この加藤説の是非を確認したい。まずはTAの注釈から確認する。

TA D. 390a4-391b1; P. 76a6-76b3⁵⁷:

lhan cig skyes pa zhes gsungs kyi zhes bya ba rgyas par 'byung ste | mdo de las ni tshor ba dang 'du shes dang sems pa lhan cig skyes pa zhes gsungs kyi reg pa dang ma yin la de dag ni lhan cig skyes pa nyid du 'dod pa yang yin pas 'di la lan gdab tu ci zhid yod | tshor ba la sogs pa rnams reg pa dang lhan cig skyes par gsungs par khas blangs kyang tshor ba dang reg pa dang dus mnyam du skye bar shes par mi 'gyur ro || ci'i phyir zhe na | lhan cig ces bya ba'i sgra 'di ni de ma thag pa la yang mthong ngo || byams pa dang lhan cig par gyur par zhes bya ba la | byams pa dang dran pa yang dag byang chub kyi yan lag gnyis skad cig ma gcig la lhan cig 'byung bar shes par ni mi 'gyur te || zag pa dang bcas dang zag pa med pa yin pa'i phyir ro || 'o na ci zhe na | byams pa'i mjug thogs su dran pa yang dag byang chub kyi yan lag sgom par byed do zhes bya bar rtogs par 'gyur te | de bzhin du 'dir yang reg pa'i mjug thogs su tshor ba dang 'du shes dang sems pa skye'o zhes bya bar shes par 'gyur ro || de'i phyir 'di ni reg pa dang tshor ba lhan cig 'byung ba nyid kyi khungs su mi rung ngo ||

「共に生ずる」と〔だけ〕説かれており云々と述べる。その経には「受・想・思が共に生ずる」と〔だけ〕説かれており、触と〔共に生ずるとは説かれてい〕ない。それら〔受・想・思〕は確かに共に生ずると認められるとしても、こ〔の経〕について、何を説明しなければ

⁵⁷ cf. LA D. 313b5-314a2; P. 367b8-368a5.

ならないのか。〔経に〕「受等が触と共に生ずる」と説かれていることを認めるとしても、受と触とが同時に生ずるとは考えられない。なぜか。この「共に」(saha)という語は「直後に」(samanantara)という意味で〔使用されるの〕も現に見られる。慈と共にあるという場合は、慈と念覚支の二つが一刹那と共に生ずるとは考えられない。〔慈は〕有漏であり、〔念覚支は〕無漏だからである。では、どうかといえば、「慈の直後に念覚支を修習する」と理解される。同じように、こ〔の経〕の場合も「触(識)の直後に(samanantara)受・想・思が生ずる」と考えられる。それゆえに、こ〔の経〕は触と受とが共に生ずること〔を示すため〕の証拠とはならない。

TAの注釈によれば、シュリーラータは、この経文に説かれる以上、確かに受・想・思が共に生ずることを認めた。ただその上で、それら受・想・思が触と共に生ずるというのではなく、「触(識⁵⁸)の直後に(samanantara)受・想・思が生ずる」という意味で、この経文を解釈したとされるのである。そのため、シュリーラータの「直後に」(samanantara)という解釈は、加藤(1989)が理解したような「受・想・思が無間に刹那刹那に次第生起する」という意味を示すのではない。そうではなくて、有部の心心所相應説に反対して、識(触)と受・想・思とが同時に生起せず、識の直後に受・想・思が生ずるということを示すためのものといえるのである。

そこで続けて、AKVyの注釈を確認する。

AKVy 309, 20–25:

sahajātā ity ucyante, na sparśasahajātā iti aviśeṣitatvād ete vedanādayaḥ parasparasahajātāḥ, na tu sparśenety arthaparigraheṇa parihartavyaṃ sūtram ity arthaḥ. maitrīśahagatam iti ayaṃ sahaśabdo nāvaśyaṃ yugapadbhāve, samanantare 'pi dr̥ṣṭaḥ. na hi maitryāḥ smṛtisambodhyaṃgasya ca samavadhānam asti. maitryā ekāntasāsravatvāt, smṛtisambodhyaṃgasya caikāntānāsravatvāt. tasmād ajñāpakam etat.

「共に生ずる」と〔だけ〕説かれており、「触と共に生ずる」とは〔説かれてい〕ないとは、特に述べられてないから、これら受などは互いに共に生ずるのであり、「触と〔共に生ずるとは説かれてい〕ない」と意味を捉えることによって、経を説明しなければならないという意味である。慈と共にあるとは、この「共に」(saha)という語は、必ずしも「同時に生ずる」(yugapadbhāva)という意味で〔使用されるので〕はなく、「直後に」

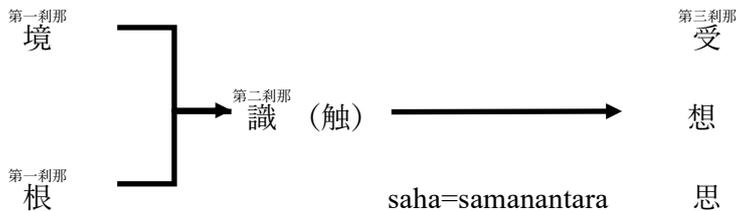
⁵⁸ 加藤(1989, 203)によれば、シュリーラータにとって「触」とは「識」のことであり、「触」という別の実体があるわけではないとされる。cf. 『順正理論』 [T. 29, 385b18–19]: 觸非心所。説識言者。謂於此中。現見説識。故觸是心。

(samanantara) という意味で〔使用されるの〕も現に見られる。なぜなら、慈と念覚支とが共に起こることはないからである。慈は常に有漏であり、念覚支は常に無漏だからである。ゆえに、こ〔の経〕は証拠とはならない。

AKVy の注釈においても、「受・想・思が無間に刹那刹那に次第生起する」と解釈した証拠は見られない。むしろ AKVy の注釈によれば、受・想・思は互いに共に生ずる (parasparasahajāta) とされている。そのため、TA と同様に「直後に」 (samanantara) という解釈も、「触 (識) の直後に (samanantara) 受・想・思が生ずる」という意味で理解すべきであろう。

したがって、TA・AKVy の分析に基づくならば、シュリーラータの心心所次第生起説とは、「第二刹那に触 (識) が生じ、直後の第三刹那に受・想・思が生ずる」という理解になる。

【TA・AKVy に基づくシュリーラータの心心所次第生起説】



第二項 『順正理論』に基づくシュリーラータにおける心心所次第生起説

前項までの検討によれば、シュリーラータは自身の心心所次第生起説として、複数の心所法の俱生 (同時生起) を認めたことになるが、これは『順正理論』において、衆賢が引用する以下の偈文⁵⁹に対するシュリーラータの解釈からも確かめられる。

『順正理論』 [T. 29, 385b13-14] :

眼色二爲縁 生諸心所法

識觸俱受想 諸行攝有因

眼と色との二つに縁って、諸々の心所法が生ずる。

識である触と共なる受・想・諸行に摂められる〔心所法〕には原因がある。

⁵⁹ cf. 『順正理論』 [T. 29, 385b13-14] : 眼色二爲縁 生諸心所法 識觸俱受想 諸行攝有因; TA D. 183a5; P. 216b6-7: mig dang gzugs gnyis la brten nas skye ba'i sems las byung ba'i chos rnams nam par shes pa reg pa dang rhan cig skye ba'i tshor ba dang 'du byed du rtogs pa'i rgyu can shes bya'o |

また、本庄 (2014a, 270-273) , AKUp [2079] にも、この『順正理論』の偈に対応する記述が見られる。また、西村 (2002, 128) は対応する経典として『雜阿含』 [T. 2, 88b1-2] を挙げている。

シュリーラータはこの偈文を会通して次のように述べる。

『順正理論』 [T. 29, 385b15–18] :

上座釋此伽他義言。説心所者。次第義故。説識言故。不離識故。無別有觸。次第義者。據生次第。謂從眼色生於識觸。從此復生諸心所法。俱生受等。名心所法。觸非心所。

上座〔シュリーラータ〕は、この偈の意味を解釈して言う。「〔偈に〕心所と説かれたのは、次第の意味であるから、識の語を説くから、識を離れていないから、〔識とは〕別に触があることはない。次第の意味とは、生起の次第に拠る。すなわち、眼と色より識である触が生じ、これよりまた諸々の心所法が生ずる。俱生の受等を心所法と呼ぶが、触は心所ではない」と。

この『順正理論』の記述から、まずシュリーラータが複数の心所法の同時生起を認めたことがわかる。また、ここでの「諸々の心所法」とは、前述の偈文にあった「受・想・諸行」を指すと思われるが、加藤（1989, 204–205）が指摘するように、シュリーラータは諸行に摂められる心所を「思」（cetanā）のみであると述べる。

『順正理論』 [T. 29, 339b14–15] :

彼上座説。行蘊唯思。餘作意等是思差別。

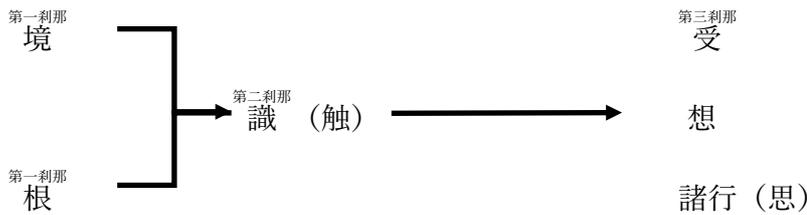
かの上座〔シュリーラータ〕は「行蘊は思のみであり、〔思以外の〕残りの作意等は、思の区別（*cetanāviśeṣa）である」と説く。

このことから、シュリーラータの心心所次第生起説とは、「第一刹那に根と境とがあり、第二刹那に識（触）が生じ、後の第三刹那に諸々の心所法、すなわち受・想・諸行（思）が生ずる」という理解になるのである⁶⁰。

⁶⁰ また、このシュリーラータの偈文の解釈に対する衆賢の反論からも、シュリーラータが第三刹那に複数の心所法の生起を認めたことがうかがえる。衆賢の反論は次の通りである。

『順正理論』 [T. 29, 385b21–28] :

【『順正理論』に基づくシュリーラータの心心所次第生起説】



この『順正理論』に基づくシュリーラータの心心所次第生起説は、先の TA・AKVy の記述ともよく対応している。そのため、これらの資料に基くならば、シュリーラータは心・心所の俱生は否定したが、同一刹那に複数の心所法が俱生することに関しては容認したということになる。ゆえに、シュリーラータの心心所次第生起説は、従来の加藤説のように譬喩者やハリヴァルマンと同様に、心所法が一つずつ次第に生起するというものではない。そうではなくて、毘婆沙師によって提示された経文に基づき、受・想・思の三心所の実在を認めただけでなく、複数の心所法の俱生をも認めた、彼独自の解釈であったといえるのである。

第三節 譬喩者における心心所次第生起説

初次第義。且不應理。眼色無間不説識故。復作是言。謂從眼色生於識觸。從此復生受等心所。若爾有何餘心所法二緣所生。世尊經中。分明顯説。諸心所法。從二緣起。非在第三。我等於中。説諸心所亦二緣起。非在第三。上座於中起異分別。説諸心所唯在第三。是則陵蔑如來。或是不達經義。

最初の次第の意味は、まず理に合わない。眼と色との直後に識を説かないからである。また、次のように言う。すなわち、「眼と色より識である触を生ずる。これよりまた受等の心所を生ずる」と。もしそうであれば、何の残りの心所法があって、〔根・境の〕二つの縁から生ずるのか。世尊は経において明らかに解説する。「諸々の心所法は〔根・境の〕二つの縁から起こる。〔それ以外の〕第三にあるのではない」〔と〕。我々も〔偈文の中において、諸々の心所もまた、〔根・境の〕二つの縁から起こり、第三にあるのではないと説く。〔しかし、〕上座〔シュリーラータ〕は〔偈文の中において異なる分別を起こし、「諸々の心所はただ第三にのみある」と説く。これはすなわち、如来を陵蔑するものである。或いは、これは經典の意味に達していない。

また、以下の衆賢の反論からも、シュリーラータが「諸行」を「思」のみと捉えていたことがわかる。

『順正理論』 [T. 29, 385c26–27] :

諸行攝者。總攝一切行蘊所收諸心所法。若不爾者。應但説思。不應言諸思是一故。

「諸行に摂せられるもの」とは、総じて一切の行蘊に収められる諸々の心所法を摂するのである。もしそうでなければ、〔諸行に摂せられるものは〕「ただ思のみ」と説かなければならない。〔なぜなら〕諸々の思は一つと言うことはできないからである。

以上、シュリーラータの「心心所次第生起説」は、複数の心所法の俱生を認めるという点で、彼の独自の解釈であることを確認し、加藤説を修正することができたと考える。その場合、このシュリーラータの心心所次第生起説は、受・想・思の心所の実在を認めない限りは成立しない。たとえば、譬喩者は心・心所が俱生しないことについて、次のように述べている。

『婆沙論』 [T. 27, 79c7-10] :

謂或有執心心所法。前後而生非一時起。如譬喩者。彼作是説。心心所法依諸因縁前後而生。譬如商侶涉嶮隘路。一一而度無二並行。心心所法亦復如是。

或いは「心と心所法とは相前後して生じ、同時に起こるのではない」と固執する者がいる。譬喩者のごとくである。彼（譬喩者）は次のように説いている。心と心所法とは諸々の因縁に依って、相前後して生じる。たとえば商人の一群（*sārtha）が険しく狭い路を渡るとき、一人ずつ渡り、二人が並んで行くことがないように、心・心所法もまたこれと同様である。

このように譬喩者によれば、心と心所法とは必ず相前後して生じ、決して同時には生起しないとされる。また、同様の用例は『順正理論』における衆賢と譬喩者との論争からも読みとれる。『順正理論』「弁差別品」では、『俱舎論』に引用される「受なるものと、想なるものと、思なるものと、識なるものというこれら諸法は相交わったものであって、相交わらぬものではない」（yā ca vedanā yā ca saṃjñā yā ca cetanā yac ca vijñānam, saṃsṛṣṭā ime dharmā nāsaṃsṛṣṭety）という経文⁶¹をめぐって、衆賢が譬喩者の見解を批判する。以下は、衆賢が識の実在のみを認める譬喩者を批判するために、先の経文を引用して、反駁する場面の記述である。

『順正理論』 [T. 29, 395c21-27] :

若唯有識。前識滅已。後識方生。云何可言如是等法和雜不離。若言由此受想思識無間生故名和雜者。此亦不然。理不成故。餘契經説俱生言故。或識無間有此法生。容可説言和雜不離。非識無間有受等三俱時而起。如何可説受想思等與識和雜。故彼所執理教相違。

⁶¹ まずこの経文は、もともと毘婆沙師が心心所の俱生を認めないシュリーラータに対して『俱舎論』（AKBh 146, 14, AKUp [3064]）中で、「心心所相応説」の教証として引用したものである。一方で、『順正理論』では、譬喩者が「心心所同体説」の教証として、この経文を引用する。衆賢の説はその譬喩者の見解に対する反論として紹介される。なお譬喩者の引用する教証とは次の通りである。

『順正理論』 [T. 29, 395c15-18] :若謂如前所引經説。心心所法。展轉相應。若受若想若思若識。如是等法和雜不離。不可施設差別相者。此經意顯。心所與心其體無別。

もしただ識のみがあり、前識が滅し終わって、後識がはじめて生ずる〔と言う〕のならば、いかにして「これら〔受・想・思・識〕の法は相交わったものであって、相交わらぬものではない」(*saṃsṛṣṭā ime dharmā nāsaṃsṛṣṭā)とすることができるのか。もしこれら受・想・思が識の直後に生ずるから、「相交わる」(*saṃsṛṣṭa)と呼ぶというのならば、これもまた、その通りではない。理〔証〕が成立しないからであり、別の経には「俱生」(sahajāta)の語が説かれるからである。あるいは、識の直後に、こ〔れら受・想・思〕の法の生起があれば、「相交わったものであって、相交わらぬものではない」とすることができるかもしれない。〔しかし、譬喩者の学説では〕識の直後に受等の三つが同時に起こることがあるというのではない。いかにして受・想・思等と識とが相交わると説くことができるか。ゆえに、彼(譬喩者)によって固執された理〔証〕と教〔証〕とはあい矛盾している。

ここで衆賢は、識のみの実在を認める譬喩者に対して、いかにして「受・想・思・識の法が相交わる」と説く經典を会通できるかと難詰する。それに対して、譬喩者は受・想・思が識の直後に生ずるから「相交わる」(saṃsṛṣṭa)と呼ぶと答えている⁶²。しかし、心所法を認めない譬喩者

⁶² なお、この經典に対してもシュリーラータは、先ほど検討した經典解釈と同様に「識(触)の直後に、受・想・思が同時に生起する」という解釈をとっている。まずシュリーラータは、『俱舍論』においては次のように述べる。

AKBh 146, 16-18:

saṃpradhāryaṃ tāvad etat ka eṣa saṃsṛṣṭārthaḥ. tatra hi sūtra evam uktaṃ “yad vedayate tac cetayate yac cetayate tad saṃprajānīte yat saṃprajānīte tad vijānātī”ti. tan na vijñāyate kim tāvad ayam eṣāṃ ālambananiyama ukta utāho kṣaṇaniyama iti.

まず、この「相交わる」の意味が何かということが吟味されねばならない。なぜなら、その〔同じ〕經典には「〔人は〕感受したそれを意思し、意思したそれを正知し、正知したそれを認識する」と、このように説かれているのだから、まずこ〔の經典〕がこれら〔受等〕にとっての〔同一〕所縁の決定として説かれたのか、或いは〔同一〕刹那の決定として〔説かれたの〕かというそれが了知されていないのである。

このようにシュリーラータは『俱舍論』では、この經典が同一刹那の決定を説くのか、同一所縁の決定を説くのか判断がつかないという。このシュリーラータの見解に対して、衆賢は『順正理論』において、次のように反論する。

『順正理論』 [T. 29, 505b8-19] :

【シュリーラータ】彼經復言。諸所受即所思。諸所思即所想。諸所想即所識。未了於彼爲約所縁。爲約刹那。作如是説。爲約刹那。作如是説。【衆賢】有何未了。前約刹那。後約所縁。其理決定。寧知決定以餘經中。約俱生法説相雜故。如契經言。壽煖與識。如是三法。相雜不離。非於此中約不俱起。及約所縁。作如是説。三必俱起故。二無所縁故。由此所説受等相雜言。定約刹那。異此不成故。謂若計彼無間而生。名爲相雜。一無一有。相雜

の学説では、識の直後に受・想・思の三つが同時生起するのではない。ゆえに、衆賢は、譬喩者の主張する經典解釈法と次第生起説とは相違していると反駁するのである。

この譬喩者の見解には、「」共に」（saha）の語を「直後に」（samanantara）として解釈する、シュリーラータとの親近性も垣間見える。しかし、受・想・思の心所法を認めない以上、譬喩者の「心心所次第生起説」では識が一つずつ次第に生起するしかない。また、同じく『順正理論』において、衆賢が譬喩者に対して提出する以下の経文は、譬喩者の「心心所次第生起説」の限界を端的に示している。

『順正理論』 [T. 29, 395b16-19] :

謂經所説。眼觸所生受想及思。三心所法。眼識無間。誰定先生。彼許此三是識差別。故識不可多體俱生。定次第生。

すなわち、經典に説かれる、眼触から生じた受・想・思の三つの心所法は、眼識の直後に、どれが必ず先に生ずるのか。彼（譬喩者）は、この三つ（受・想・思）がこの識の差別（*viśeṣa）であると許容する。識は多くの体が共に生ずることはできないので、必ず次第に生ずるのである。

この『順正理論』の記述から、譬喩者は受想思の三心所を識の「差別」=ヴァリエーションと見ていたことが確認できる。それにより、譬喩者の場合は、識の差別である受想思が三つ同時に生起することはできないので、シュリーラータの「心心所次第生起説」と同じ解釈をとることはできないのである。

第四節 ハリヴァルマンにおける心心所次第生起説

不成。如前已辯。亦不可謂同一所緣説名相雜。勿有意識與眼識等。有相雜義。故緣一境。有識生時。必有俱生。觸受等法。定無有識離觸等生。由所引經。已善成立。

衆賢によれば、「受等の法が相交わる」と説かれる經典は同一刹那の決定を説くものであるとされる。その上で、もしシュリーラータが識の直後に受・想・思が生ずることを「相交わる」（samsr̥ṣṭa）と考えたとしても、それは成立しない（趣意）と衆賢は述べている。このことから、先ほど検討した經典と同様に、この經典においてもシュリーラータは、受・想・思の俱生を認めていたことがうかがえよう。

また、シュリーラータの心心所次第生起説は、譬喩者と同じく、受想思等をどれも心の別名と見なす⁶³ハリヴァルマンにとっても成立しない。たとえば、ハリヴァルマンは心心所次第生起について次のように述べる。

『成実論』 [T. 32, 276b5-10] :

無相應法。所以者何。無心數法故心與誰相應。又受等諸相不得同時。又因果不俱。識是想等法因。此法不應一時俱有故無相應。… (中略) …又如穀子芽莖枝葉花實等、現見因果相次。故有識等亦應次第而生。

〔心と〕 相應する法 (*samprayuktadharmā) は存在しない。どうしてか。〔心相應法である〕 心所法が存在しないからである。〔心所法がなければ〕 心が何かと相應することがあるか〔、いやない〕。また、〔心所法がないので〕 受等の諸々〔の心〕 の特徴 (*lakṣaṇa) は同時にはあり得ない。また、〔心所法がないので〕 因 (心) と果 (心所法) は伴わない。識 (心) は想等の法の因であって、これらの法 (識と相應する法) が同時に存在することはできない。以上のことから、相應〔する法〕 は存在しない。… (中略) …また、種子と芽・莖と枝と葉と花と実等のごときは、〔種子から芽というように〕 因果が相次いで〔起こることが〕 現に見られる。ゆえに、識等が存在すれば〔その果である受なども〕、次第に生ずるべきである。

このようにハリヴァルマンは、そもそも心とは別個の心所を認めないがゆえに、心と相應する法も認めず、それによって受等の心の特徴もまた、一つずつ次第に生起すると理解していたことがわかる。では、ハリヴァルマンは実際にはどのような次第生起説の順序を想定していたのか。この問いに対する答えとして、「触は即座に受・想・思と共に生ずる」という経文⁶⁴に対するハリヴァルマンの解釈を確認したい。『成実論』において、ハリヴァルマンは次のように述べる。

『成実論』 [T. 32, 277c13-c19] :

⁶³ cf. 水野 (1931, 140-142), 加藤 (1989, 199-201). 『成実論』 [T. 32, 274c21] : 受想行等。皆心差別名。

⁶⁴ この教証は、心心所相應説を説く毘婆沙師によって引用されたものである。『成実論』 [T. 32, 277b16] : 又經中説。觸即與受想思俱生。

汝言從觸即有受等俱生。是事不然。世間有事雖小相遠亦名爲俱。如言與弟子俱行。亦如頂生王生心即到天上。是事亦然。凡夫識造緣時。四法必次第生。識次生想。想次生受。受次生思。思及憂喜等。從此生貪恚癡。故說即生。

あなた（有部）は「触より即座に受等があつて、共に生ずる」と言うが、このような解釈は適切ではない。世間一般に、物事がわずかにお互いから離れていても、「共に」と呼ぶことがある。《弟子と共に行く》と言われるごとし。また、《頂生王が想いを生じて、即座に天上に至った》というごとし。このような解釈が適切である。凡夫の識が対象を取った時には、四つの法（触・受・想・思）は、必ず次第に生ずる。識（触⁶⁵）の次に想が生じ、想の次に受が生じ、受の次に思が生ずる。思や憂・喜等があれば、それから貪・瞋・癡が生ずる⁶⁶。ゆえに、〔経には「直後に」という意味で〕「即座に生ずる」と説かれたのである。

まず加藤（1989, 214）が指摘するように、ハリヴァルマンの「共に」（saha）という語の解釈には、シュリーラータとの間に親近性が垣間見える。しかし、ハリヴァルマンの場合は、心所法の実在を認めないため、識が想・受・思などの心作用のはたらきをなしながら、一つずつ次第に生起するしかない。また、その次第生起説に関しても、ハリヴァルマンは「識（触）→想→受→思」というシュリーラータとは異なる順序を想定する⁶⁷。したがって、ハリヴァルマンの心心所次第生起説は、シュリーラータの解釈とは全く異なるのであって、彼独自の解釈であったということが確認できるのである。

⁶⁵ 水野（1931, 142-143）の指摘によれば、ハリヴァルマンにとって、触とは識が所縁を捉える時を指すとされる（『成実論』 [T. 32, 286c13]）。そのため、実体としては認めないが、心的機能としての役割を認める受・想・思等とは異なり、触には心的機能としての役割がなく、単なる識の名称に過ぎない。そのため、ここでは「触」という語では呼ばれず、「識」と呼ばれたのだと考えられる。

⁶⁶ 荒井（1998, 239）によれば、これは人が所縁を認識した時に、怨・親・中のいずれかの想が生じ、想の次に、苦・楽・不苦不楽のいずれかの受が生じ、その受の次に、貪・瞋・癡のいずれかの煩惱が生ずるとハリヴァルマンが解釈したからであるとされる。したがって、このハリヴァルマンの解釈は、決して貪瞋癡等の煩惱が同時生起することを意図したものではないといえる。

⁶⁷ 水野（1964, 236-238）は、このハリヴァルマンの心心所次第生起説の解釈をシュリーラータと同じであるとみなしている。しかし、前項までの検討により、ハリヴァルマンの解釈はシュリーラータの考えとは全く異なることが確認できる。また、このようなハリヴァルマンの心心所次第生起説に関して、荒井（1998）は『成実論』の苦諦聚の構成が「色蘊→識蘊→想蘊→受蘊→行陰蘊」という順序であることと関係していると指摘する。筆者もまた、これこそがハリヴァルマンの心心所次第生起説の順序の意図であると考え。すなわち、人が所縁を認識し、煩惱を起こすまでの過程をもとに、ハリヴァルマンの心心所次第生起説は構成されていると考えられるのである。

第五節 小結

以上、本章では『俱舍論』とその註釈書である TA・AKVy、および『順正理論』の分析検討に基づき、シュリーラータの心心所次第生起説を再検討した。そして検討の結果、シュリーラータの心心所次第生起説とは「第一刹那に根と境とがあり、第二刹那に識（触）が生じ、第三刹那に受・想・思が生ずる」という解釈であることが明らかになった。つまり、シュリーラータは受・想・思の三つの心所法の実在性を認めただけでなく、複数の心所法の俱生をも認めたのである。

一方、心所法の実在性を認めない以上、譬喩者やハリヴァルマンに関しては、シュリーラータと同じ心心所次第生起説の解釈をとることはできない。したがって、加藤（1989）のように、心・心所が一つずつ次第生起するという点で、シュリーラータ・譬喩者・ハリヴァルマンの三者をひと括りにすることはできない。むしろ世親以前の譬喩者・経部に共通すると考えられてきた次第生起説の内実は、論師たちの間では一貫していないことが明らかになった。このことから、世親以前の譬喩者・経部が「心心所次第生起説」を重視するという点で共通するのは確かであるが、その内実としては論師ごとに様々な解釈がなされていたということが具体的に確かめられるのである。

第三章 シュリーラータと世親の経部思想

第一節 問題の所在

シュリーラータと世親の二人は、ともに経部 (Sautrāntika) に属するにも拘わらず、しばしば大きな思想的差異が散見され⁶⁸、世親がシュリーラータの思想を否定する箇所さえも存在する。この二人が同じ経部に属するのであれば、なぜ両者の見解が食い違うのか。加藤 (1989, 86-93) は、この二人の思想的差異のありさまを「さまよえる経量部」と評し、学界に問題を提起した。その上で、加藤は有部の「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を唱える限り、経部の立場としては問題がなかったという仮説を提示した。また、本庄 (1992) はこの両者の間に思想的差異があろうとも、世親とシュリーラータとは、ともに有部の経蔵と律蔵のみを仏説と認め、論蔵を仏説と認めないという共通項があることを提起した。加藤 (1989) と本庄 (1992) の両氏によって、経部の共通項が提起されたことは非常に有益であるが、同じ「経部」に属するはずの二人の間で、なぜ思想的差異が生じたのかという点については未だに決着が付いていない問題といえるであろう。

一方、この問題に対して原田 (1997) は、世親が『瑜伽論』の学説と一致するか否かを基準に置いたからであるという仮説を提示した。確かに原田の指摘するように『俱舍論』における世親の経部説には『瑜伽論』と関係するものが少なくない⁶⁹。しかし、兵藤 (2002) によって、世親は『俱舍論』において、『瑜伽論』の学説をすべて完璧に踏襲しているわけでもないという反論が提示された。したがって、シュリーラータと世親の思想的差異が何に起因するのかという問題については、未だに議論の余地があるといえよう。

そこで、本章では (1) 現在有体・過未無体説、(2) 認識過程、(3) 心心所の問題、(4) 縁起の二句の順に、シュリーラータと世親の見解が食い違う経部思想を比較検討し、この両者の間に思想的差異が起きた原因を探求する。

第二節 現在有体・過未無体説

⁶⁸ 加藤 (1989, 90) によれば、シュリーラータと世親の主張の違いの主たるものは、(1) シュリーラータが心心所の「次第生起説」を唱えたのに対して、世親がこれを認めなかった点、および (2) シュリーラータが過去の業と現在の果報を繋ぐものを「随界」と考えたのに対して、世親はこれを「種子説」「相続転変差別説」で説明した点であるとされる。

⁶⁹ 『俱舍論』における経部説と『瑜伽論』の説とが一致する用例としては Kritzer (2005) を参照。

第一項 三世実有説批判

まず『俱舎論』「随眠品」、及び『順正理論』「弁随眠品」に説かれる「三世実有説論争」を通して、シュリーラータと世親の「現在有体・過未無体説」の解釈を検討する。『順正理論』「弁随眠品」の三世実有説論争のはじめには、シュリーラータと世親の立場を簡潔に説明する、次のような記述がある。

『順正理論』 [T. 29, 625b2-4] ⁷⁰:

經主於中朋附上座。所立宗趣作是詰言。過去未來若俱是有。如何可說是去來性。

經主（世親）はここで、上座（シュリーラータ）によって立てられた宗義を支持して、次のように難詰する。「過去と未来がもしともに〈有る〉とすれば、いかにして《これが過去と未来の性質だ》と説くことができようか」と⁷¹。

この『順正理論』の記述により、世親はシュリーラータの立場を支持して、「三世実有説」に対して難詰したということが確認できるかと思う。そのため、先行研究が指摘するように、世親は同じ経部師の一人であるシュリーラータの主張を否定する場合も存在するが、「三世実有説」に反対するという点では、シュリーラータの見解を踏襲したと判断することができよう⁷²。

第二項 三世実有説の經典解釈 (1)

しかし、有部の「三世実有説」の教証に対する世親と、シュリーラータの解釈を一つずつ検討すると、この二人の解釈は必ずしも一致していないということに気づく。すなわち、彼ら二人はともに有部の「三世実有説」に反対しているが、その「三世実有説」の教証に対する反論の仕方は、それぞれ全く異なっているのである。そこで以下、この点について詳しく検討してみたい。まずは以下の有部の教証から確認する。

AKBh 295, 9-12:

atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo 'bhaviṣyat.
yasmāt tarhy asty atītaṃ rūpaṃ, tasmāc chrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati. anāgataṃ

⁷⁰ cf. 那須 (2018, 22-23) .

⁷¹ この『順正理論』の記述は以下の『俱舎論』「随眠品」の記述に相当する。cf. AKBh 297, 13-14: yady atītaṃ api dravyato 'sty anāgataṃ iti kasmāt tad atītaṃ ity ucyate 'nāgataṃ iti vā.

⁷² シュリーラータと世親が「三世実有説」に反対したとされる、他の用例については加藤 (1989, 286-289) を参照。

ced rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako `nāgataṃ rūpaṃ nābhyanandiṣyat. yasmāt tarhy asty anāgataṃ rūpaṃ iti vistaraḥ.

「比丘たちよ、もし過去の色がなかったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となることはなかったであろう。過去の色が有るからこそ、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となるのである。もし未来の色がなかったなら、多聞の聖弟子が未来の色に対して喜ばぬようになることはなかったであろう。未来の色が有るからこそ、〔多聞の聖弟子が未来の色に対して喜ばぬようになるのである〕」云々と。

これは『俱舍論』「随眠品」の「三世実有説」論争の中で、毘婆沙師が最初に提出する有部の教証である⁷³。毘婆沙師は、この教証をもとに、人が煩惱を起こすのは必ずしも現在の対象だけとはかぎらない。過去を思い出して悲嘆に暮れたり、未来に目を向けて将来を憂いたりするが、そのことは、過去や未来の存在が実在してこそ成り立つと主張するのである⁷⁴。

シュリーラータの經典解釈 (1)

そこでまずは、この教証に対するシュリーラータの解釈から検討してみよう⁷⁵。

『順正理論』 [T. 29, 627b11-19] :

上座於此釋前經言。若過去色非有。不應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨。乃至廣說。此說意言 (1) 若過去色非過去者。不應多聞聖弟子衆。於過去色勤修厭捨。應如現在勤厭離滅。

(2) 或若過去色自他相續中非曾領納。不應多聞聖弟子衆勤修厭捨。要曾領納方可厭捨。未曾領納何所厭捨。以彼色是過去及過去曾領受故。應多聞聖弟子衆。於過去色勤修厭捨。

上座 (シュリーラータ) は、ここで先の経を解釈して言う。「もし過去の色がなかったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となることはなかったであろう」⁷⁶云々という、この〔教〕説の意趣は、「(1) もし過去の色が過去〔の色〕として存在しないのであれば、多聞の聖弟子たちは過去の色に対して無関心となることはなく、現在の如くに厭離

⁷³ cf. 本庄 (2014b, 671-672), AKUp [5016], 『順正理論』 [T. 29, 625c1-10] .

⁷⁴ 毘婆沙師が提出する「三世実有説」の教証に対する一々の分析については、本庄 (1982) に詳しい。

⁷⁵ なお、シュリーラータは以下の經典解釈において、「未来」の対象については述べず、「過去」の対象にのみ言及している。

⁷⁶ 『俱舍論』の玄奘訳 (T. 29, 104b7-9) と『順正理論』の玄奘訳 (T. 29, 625c5-8) とは、ともに同一の訳語を用いているため、梵文 (afītam ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako `tīte rūpe `napekṣo `bhaviṣyat) を想定して翻訳した (cf. AKBh 295, 9-12) 。

し、離欲し、滅するために、実践にはげむものとなったであろう⁷⁷、というのである。(2) 或いは、もし過去の色が自・他の相続中に、かつて感受されたものでなかったなら、多聞の聖弟子が〔過去の色に対して〕無関心となることはなかったであろう。必ず過去に感受したことが必要である。〔感受することで〕初めて〔その感受した色に対して〕無関心となることができるのである。未だ感受されてもいないものが、どうして無関心なものとなるか。その色(経典に説かれた色)は、過去および過去にかつて感受されたものであるから、多聞の聖弟子は過去の色に対して無関心となるに違いない」と。

ここでシュリーラータは、先の教証に対して、二つの点から解釈する。第一の解釈は、過去の色が実在ではなく、「過去」でなかったならば、実践にはげむものとなったであろうという趣旨の反論である。すなわち、「現在有体・過未無体説」を主張する経部の者にとって、過去の対象は存在しないのであるから、この過去の色とは「過去」ではなく、「現在」の対象であるというのである⁷⁸。

第二の解釈は、過去の色が自・他の相続中に、かつて感受されたものでなかったならば、その過去の色に対して無関心となることはないという趣旨の反論である。そのため、シュリーラータによれば、過去の色とは過去に一度でも感受されたものであるというのである。

世親の経典解釈(1)

一方で、先の教証に対する世親の解釈は、このシュリーラータの解釈とは全く異なっている。

AKBh 299, 4-6:

tasmāt bhūtapūrvasya ca hetor bhāvinaś ca phalasya bhūtapūratām bhāvitām ca jñāpayitum hetuphalāpavādadrṣṭipratīṣedhārtham uktam bhagavatā asty atītam asty anāgatam iti. astisabdasya nipātatvāt.

ゆえに、かつて有った原因がかつて有ったこと、及びこれから有るであろう結果がこれから有るであろうことを知らしめんがために、因果〔関係〕を否定する見解を斥けるために、世

⁷⁷ 前注と同様に、「應如現在勤厭離滅」もまた梵文(nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno 'bhaviṣyad)を想定して翻訳した(cf. AKVy 469, 9-10)。

⁷⁸ これに対する衆賢の反論は以下の通りである。cf. 『順正理論』[T. 29, 627b24-29]: 以若彼色非是過去。應是現在或是未來。是則不應但如現在。

尊は「過去は有る。未来は有る」と説かれたのである。「有る」(asti)という語は不変化詞(nipāta)であるから⁷⁹。

周知の通り、世親はここで、前述の教証の「過去の色が有る」という「有る」(asti)の語を「不変化詞」(nipāta)として解釈する。これにより、過去や未来の対象が実体として「有る」というのではなくて、「かつては有った」、もしくは「これから有るであろう」という意味で「有る」(asti)と表現されたというのである⁸⁰。

このように有部の「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈は、それぞれに全く異なっている。ただこの「三世実有説」の教証に対する解釈だけでは、彼らの思想的差異が何に起因するのか予想がつかない。そこで、ひとまずこの問題については先送りにして、さらに続けて「三世実有説」の教証に対する二人の解釈を考察したい。

第三項 三世実有説の経典解釈(2)

さらに続けて、毘婆沙師が提出する次の「三世実有説」の教証を見てみよう。

AKBh 299, 8–10:

yat tarhi laguḍasikhīyakān parivrājakān adhikṛtyoktaṃ bhagavatā yat karmābhyatītaṃ kṣīṇaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ, tad astīti. kiṃ te tasya tasya karmaṇo bhūtapūrvatvaṃ necchanti sma.

では、ラグダシキーヤカ派のパリヴラージャカたちについて、世尊は「過去し、滅し、消滅し、消え去り、壊れた業、それは有る⁸¹」と説かれたが、かれらは、それぞれの業がかつては有ったということを〔も〕認めないのか。

これは経部との論争のさなかで、毘婆沙師が提出する教証の一つである。毘婆沙師は、ここで世尊によって「過去の業が有る」と説かれたことを根拠に、すでに「過去」に落謝してしまった法の実在を主張するのである。

⁷⁹ この「有る」(asti)の語に対する世親の解釈は、遑れば馬鳴に帰するものである。cf. 本庄(1987)。

⁸⁰ 世親がここで asti を不変化詞として解釈する理由は、atītam asti という場合に、asti が動詞であれば、エージェントとなる三人称単数が atītam になり、そうなると過去が現在に存在するという矛盾が起きてしまう。そこで、ここでの asti を不変化詞と理解すれば、時制の制限がかけられないので、それにより「過去はあった(asti)、未来はあるだろう(asti)」と理解することができるというのである。

⁸¹ cf. 本庄(2014b, 673–676), AKUp [5018], 『順正理論』[T. 29, 625c10–14]。

シュリーラータの経典解釈 (2)

そこでまずは、この教証に対するシュリーラータの解釈から検討してみよう。

『順正理論』 [T. 29, 627b19–22] :

又釋第二杖髻經言。彼過去業亦可説有。(1) 有因縁故。(2) 有隨界故。(3) 未有能遮彼相續故。(4) 彼異熟果未成熟故。(5) 最後方能牽異熟故。然去來世非實有體。

また、〔シュリーラータは〕第二の『杖髻經』 (**Lagudāsikhīyakasūtra*) を解釈して言う。

「彼(ラグダシキーヤカ派のパリヴラージャカたち)の過去の業もまた《有る》と説くことができる。(1) 因縁(hetupratyaya)が有るからであり、(2) 随界(**anudhātu*)が有るからであり、(3) 未だに彼の相續を遮ることができるものがないからであり、(4) 彼の異熟果は未だ成熟していないからであり、(5) 最後によく異熟〔果〕を牽くからである。しかし、過去世と未来世における〔業が〕実体として《有る》(**dravyato 'sti*)〔という〕のではない」と。

ここでシュリーラータは、過去の業もまた「有る」と説くことができると主張する。ただし、それは、過去の業が実体として「有る」というのではなくて、五通りのあり方で「有る」と説くことができるというのである。そして、この五通りはすべて「随界説」のもつ特徴に他ならない。たとえば、三友(1980, 25–26)や加藤(1989, 252)が指摘するように、まずこのうちの(1) 因縁について、シュリーラータは次のように述べる。以下は『順正理論』「弁差別品」において、シュリーラータが随界説を因縁性として説明する箇所の記述である。

『順正理論』 [T. 29, 440b3–4] :

然上座言。因縁性者。謂舊隨界。即諸有情。相續展轉。能爲因性。

しかし、上座(シュリーラータ)は言う。「因縁性(hetupratyayatā)とは、以前の随界(**pūrvānudhātu*)である。すなわち、諸々の有情の相續が次々と因性(**hetubhāva*)となる能力である」と。

ここでは「因縁性」が「以前の随界」に言い換えられており、その意味は有情の相續が次々と因性となる能力であると説明される。そのため、この(1)「因縁が有るから」という理由は「随界説」のもつ特徴の一つを指していると考えられるのである。

次に(2)「随界が有るから」というのは、シュリーラータによれば、すでに過去に滅した業であっても、随界として自相続中に保持されている限り、再びその業が活動を得るということを目指していると考えられる。以下は、先に引用した『順正理論』「弁差別品」における「随界説」の説明に続く文章である。

『順正理論』 [T. 29, 440b4-8] :

彼謂世尊契經中說。應知如是補特伽羅。善法隱沒。惡法出現。有隨俱行善根未斷。以未斷故。從此善根。猶有可起餘善根義。隨俱善根。即舊隨界。相續展轉。能爲因性。如斯等類說名因緣。

彼は言う。「世尊は経の中で説かれた。『まさに知りなさい。かくのごときプトガラには善法が隠没し、悪法が出現する。〔しかし、〕未だ断ぜられていない、〔心に⁸²⁾付随する善根がある。〔その善根が〕未だ断ぜられていないが故に、この善根から、また別の善根が起り得ることがある』と⁸³⁾。〔この経に説かれた〕付随した善根〔こそ〕が、すなわち以前の随界である。

まずここでシュリーラータによって引用される教証は、『中阿含』第 112 経の「阿奴波経」に相当する經典である⁸⁴⁾。

⁸²⁾ 当該箇所は、如来が他心智をもって他人の心を観察したときになされた発言である。そのため、この「付随した」(随俱行)という語は「〔心に〕付随した」という意味で理解する。

⁸³⁾ 国訳一切経や三友(1980)、加藤(1989)等では、この經典の典拠が提示されていない。

⁸⁴⁾ シュリーラータが「随界説」の教証として引用する『中阿含』「阿奴波経」は、『婆沙論』や『順正理論』、AKVy では「同類因」の教証として引用されている。

『婆沙論』 [T. 27, 79b21-25] :

又契經說。如是補特伽羅。成就善法及不善法。善法隱沒惡法出現。有隨俱行善根未斷。以未斷故。從此善根猶有可起餘善根義。彼於當來有清淨法。如是等經說同類因。

『順正理論』 [T. 29, 416c6-12] :

如是補特伽羅。成就善法及不善法。應知如是補特伽羅。善法隱沒惡法出現。有隨俱行善根未斷。以未斷故。從此善根。猶有可起餘善根義。... (中略) ...諸如是等即同類因。

AKVy 188, 30-189, 1:

『中阿含』 [T. 26, 601a24-27] :

知此人滅善法生不善法。此人善法已滅不善法已生。餘有善根而不斷絕。從此善根當復更生善。

知るべきである。この人にとって、善法が滅し、不善法が生じる。この人にとって善法が既に滅し、不善法が既に生じても、なお善根の残りがあって断絶していない。この〔残りの〕善根から、未来に再び善根が生じる。

AN vol. 3, 404, 17-20:

imassa kho puggalassa kusalā dhammā antarahitā, akusalā dhammā sammukhībhūtā. Atthi ca khvāssa kusalamūlaṃ asamucchinnam, tamhā tassa kusalā kusalam pātubhavissati.

実にこの人にとっては、諸善法が滅し、不善法が生じている。しかしかれにとって断絶していない善根が存在する。ゆえにかれにとって善根は〔将来〕現れ出るだろう。

このシュリーラータの引く経典では、善法が隠没し、悪法が出現した後であっても、その人の心に付随した善根が未だ断ぜられていないなら、その善根から再び別の善根が起り得ることがあると説かれている。さらにシュリーラータは、その善根を「以前の随界」に置き換えている。そのため、(2) 「随界があるから」という理由もまた、この随界説を指しているといえよう。

samanvāgato 'yaṃ puḍgalaḥ kuśalair api dharmair akuśalair api yāvad asti cāsyāṇusahagataṃ kuśalamūlam asamucchinnam yato 'sya kuśalamūlād anyat kuśalamūlam utpatsyate. evam ayaṃ puḍgala āyatyaṃ viśuddhidharmā bhaviṣyatīti sabhāgahetuḥ.

さて、この下線を引いた三つの資料には若干の齟齬があることに言及しておきたい。すなわち『婆沙論』と『順正理論』では「随俱行」とあるため、恐らく梵文には*anusahagata とあった可能性がうかがえる。一方、AKVy では梵文に aṇusahagata とあることから、前者とは異なり、「微俱行」の善根が想定されていることになる。この「随俱行」と「微俱行」とは似て非なるものである。なぜなら、「微俱行」の善根は、諸善根が断ぜられるときに、最後に捨するところの善根、と規定されるため (cf. AKBh 249, 16-18)、最後に残された微かな善根であることが想定されている。それに対して「随俱行」の善根は、「随界」(anudhātu) のように、anu という接頭辞に意味をもたせ、過去に一度でも相続に保持された善根と考えられているからである。あくまでも仮説にすぎないが、この anu と aṇu の違いが「随界説」(anudhātu) と「相続転変差別説」(saṃtatipariṇāmaviśeṣa) の違いに繋がっていくとも考えられるかもしれない。これについては今後の課題である。cf. ADV (Jaini) p. 166, fn. 3 は aṇu^o に訂正 (三友 2007, 480, fn. 215)。また、SHT V 1142 BL. 254 V 2-3 (p. 140) では anusahagata-とあるが、SWTF I p. 508 では aṇu の意味に解する。cf. also CPDs. vv. anu-sahagata, aṇu-sahagata.

次に (3) 「未だに彼の相続を遮ることができるものがないから」と (5) 「最後によく異熟果を牽くから」という理由も、シュリーラータにおける随界説と深く関わっていると考えられる。そこで、シュリーラータが随界について言及する、次の『順正理論』の記述をみてみたい。

『順正理論』 [T. 29, 687a16-17] :

又彼設謂隨界滅時不能爲因牽後隨界。即依此義名已浣濯。

また、彼（シュリーラータ）が、もし「随界が滅する時、〔その随界は〕原因となって、後の随界を牽くことはできない。すなわち、この意味に依って、〔相続を〕すでに浣濯したと呼ぶ。」

ここでシュリーラータは、原因なる随界が消滅する時、その随界は原因となって、後の随界を牽くことはできないと述べている。そのため、原因なる随界が消滅したならば、相続を遮ることができ、もう二度と後の随界を牽くことがない一方で、原因なる随界が消滅しないか限り、後の随界を牽くのである。このことから、(3) と (5) の理由もまた、「随界説」のもつ特徴の一つを指しているといえるであろう。

最後に (4) 「彼の異熟果は未だ成熟していないから」というのは、シュリーラータは随界を業や煩惱によって熏習された六処であるとみなしており⁸⁵、その六処が当有の異熟果を生じる、ということ指していると考えられる。『順正理論』 「弁差別品」において、シュリーラータは次のように述べる。

『順正理論』 [T. 29, 441b1-4] :

如何説六處爲隨界耶。非由糞土資熏種故。還令生起糞土類芽。故種唯應喻於六處。由此六處業煩惱熏。生當六處異熟果故。

どうして六処を随界と説くのか。「糞や土が種を熏習することに資するからであり、また糞や土の類が芽を生起させるのではない。ゆえに、種はただ六処のみに喩えることができる。この六処が業と煩惱の熏習によって、未来の六処の異熟果を生じるからである。

⁸⁵ cf. 加藤 (1989, 252-253) .

ここでは、六処が随界である理由が譬喩とともに述べられているが、ここで注目したいのは六処である随界が、未来の六処の異熟果を生じると述べられている点である。すなわち、異熟果についても、シュリーラータは随界との関係で説明しているのである。

以上のことから、シュリーラータは「随界説」をもとに、五通りのあり方で、この「過去の業は有る」という教証を解釈したといえるであろう。

世親の経典解釈 (2)

一方で、世親の経典解釈は、このシュリーラータの解釈とも全く異なっている。

AKBh 299, 10–11:

tatra punas tadāhitam tasyām samtatau phaladānasāmarthyam samdhāyoktam. anyathā hi svena bhāvena vidyamānam atītam na sidhyet.

しかし、そこでは〔世尊は〕そ〔のかつては有った業〕によって、そ〔の心〕の相続中にもたらされた結果を与える機能を念頭において、〔「有る」と〕説かれたのである。もし、そうではなくて、〔過去の業が〕自己の本質に従って、存在し続けるならば、〔それは〕過去として成り立つはずがないからである。

このように世親は、先の経典では「過去の業が有る」と説かれたのではなくて、結果を与える機能を指して「有る」と説かれたのだと解釈する。つまり、人が将来に業の果報を享けるのは、決して過去の業が影響を及ぼしているからではないというのである。

この世親の解釈には、業とその果をつなぐ、世親の「相続転変差別説」の思想が背景にあると考えられる。なぜなら、『縁起経釈』「識支」において、世親はこの問題について以下のように詳細に説明しているからである。

PSVy D. 20a3–6, P. 22a8–22b3:

gal te 'das pa'i las las 'bras bur mi 'dod pa'am | de med pa yin na ci'i phyir bcom ldan 'das kyis 'di skad du gang 'das pa'i las zhig pa 'gag pa bral ba yongs su gyur ba de yod pa yin no || de dang ldan pa med du zin na | 'di na kha cig mtshams med pa byas na rgyu de dang rkyen des lus zhig nas de ma thag tu dmyal bar skye bar 'gyur ro zhes gsungs | de yang da ltar 'byung ba bzhin du rang gi mtshan nyid gnas pa la dgongs nas yod do zhes gsungs pa ma yin gyi | 'o na ji ltar zhe na | de las skyes pa bsgos pa gnas pa'i phyir ro || des gzhang pa'i sems kyi rgyun la bsgos pa yod de | yongs su 'gyur ba'i bye brag tu gyur pa gang las 'bras bu 'byung ba'o || de yod pa yang las kyi 'bras bu ma byin pa yin pa'i phyir yod pa yin no zhes bstan te | de las byung ba'i 'bras bu smin par nus pa ma spyā pa nyid yin pa'i phyir ro ||

【有部】もし過去の業から結果が〔生じると〕認めない、あるいはそれ（過去の業）がないというならば、どうして、世尊は次のように説かれたのか。〔すなわち〕「過去し、滅し、消滅し、消え去り、壊れた業、それは有る。そ〔の業〕が存在しなかったならば、この世で、だれかが無間〔業〕を犯すと、それを因とし、それを縁として、身体が減び、〔死した後、〕即座に地獄に生れ変わることはないであろう⁸⁶」と。【世親】しかし、その〔過去の業〕は現在の如くに自己の本質（*svena bhāvena）に従って存在し続ける、ということを密意して、「有る」と説かれたのではない。ではどうか。そ〔の業〕から生じた熏習が存在し続けるからである。そ〔の業〕によって、心相続中にもたらされた（*tadāhita）熏習が〔未だ〕存在しており、それが特殊な変化（*pariṇāmaviśeṣa）を得て、後に結果が生じるのである。そ〔の熏習〕の存在も、業の結果を未だ与えてないから、「有る」と説かれたのであって、それ（業）から生じた結果を与える機能（*phaladānasāmarthyā）は、受用されていないからである。

ここでは「過去の行を縁として結生識が生じる」と主張する有部が、『俱舍論』と同様に教証を引き、過去の業の実在を主張する。それに対して世親は、業から生じた「熏習」が未だ存在し、それが「特殊な変化」を得ることによって、後に結果が生じる、と反論している様子が確認できる。したがって、世親は「相続転変差別説」を根拠にして、この「過去の業がある」という教証を解釈したといえるであろう。

この「三世実有説」の教証に対するシュリーラータと世親の解釈には、この二人の思想的差異がはっきりと表れている。すなわち、シュリーラータは過去の業を現在まで引き継ぐ「随界説」を根拠に、この教証を解釈したのに対し、世親は過去の業の習気を認める「相続転変差別説」を根拠に解釈したのである。

そして、ここで注目したいのは、世親とシュリーラータの業とその果をつなぐものが異なる、ということではなくて、同じ「経部」であっても、教証に対する解釈の仕方は、それぞれ異なるということに他ならない。つまり、経部の「現在有体・過未無体説」の立場と矛盾しないように

⁸⁶ ここで提示される有部の教証は、前述の『俱舍論』で引用される経典と同一のものであるが、細部についてはやや異なる。むしろ、この経文は ADV のものと近いと思われる（cf. 本庄 2014b, 676）。すなわち、梵文（ADV 265）は tathoktam, yac Chāriputra karmābhyatītaṃ kṣīṇaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇātaṃ tad astīti. tac cet karma Śāriputra nābhaviṣyan, nehaikatīyas taddhetoh tatpratrayād apāyadurgativinipātaṃ kāyasya bhedaṃ narakeṣūpapatsyata iti vistarāḥ. （舍利弗よ、過去し、...壊れた業は存在する。舍利弗よ、もしその業が存在しなかったならば、この世で、人が〔悪業を犯すと、〕それを因とし、それを縁として、身体が減び、〔死した後、〕悪趣、地獄に生ずることはないであろう。）とある。

「三世実有説」の教証を会通しなければならない場面で、シュリーラータは「随界説」、そして世親は「相続転変差別説」を根拠に教証を解釈しているのであって、彼らは同じ「経部」であるけれども、「現在有体・過未無体説」を証明するための基盤は異なっているのである。

第四項 三世実有説の経典解釈 (3)

そこで、これを踏まえた上で、最後の「三世実有説」の教証を検討しよう⁸⁷。

AKBh 295, 14–16:

dvayaṃ pratītya vijñānasyotpāda ity uktam. dvayaṃ katamat. cakṣū rūpāṇi yāvāt mano dharmā iti. asati ca 'tītānāgate tadālambanaṃ vijñānaṃ dvayaṃ pratītya na syāt. evaṃ tāvad āgamato 'sty atītānāgataṃ.

〔世尊は〕「二つに縁って識は生ずる。二つとは何か。眼と色、乃至、意と法である」と説かれた。そして、過去と未来がなかったなら、二つに縁って、そ〔の過去と未来〕を縁とする識は存在しないことになる。まず以上のように、教〔証〕によって過去と未来は有る。

毘婆沙師はここで、世尊が「二つに縁って識は生ずる」と説かれたことを根拠に、人が過去と未来を対象として認識する時に、過去と未来の対象がなかったなら、対象がなくても認識が生じることになるから、過去と未来は有ると主張するのである。

シュリーラータの経典解釈 (3)

そこでまずは、この教証に対するシュリーラータの解釈から検討しよう。シュリーラータは、この教証に対して (1) 過去に一度でも認識した対象であるか、あるいは (2) 過去に一度も認識していない対象であるか、という二つの場合に分けて説明する⁸⁸。ここでは、そのうちの (1) の認識について確認する⁸⁹。

⁸⁷ cf. 本庄 (2014b, 673), AKUp [5017], 『順正理論』 [T. 29, 627c16–18] .

⁸⁸ 加藤 (1989, 291) は、シュリーラータが (1) 認識された側からの説明と、(2) 認識する側からの説明とに分けると言及するが、福田 (1989) は上記の通りに分ける。そのため、筆者も福田 (1989) にしたがう。シュリーラータが、このように認識の仕方を二つに分ける理由は、一度でも対象を所縁として認識しなければ、その所縁を「随界」として保持することができないからであると推測される。

⁸⁹ なお、過去に一度も認識していない対象に対する認識とは次の通りである。

『順正理論』 [T. 29, 628c3–13] :

此中上座作如是言。智縁非有亦二決定。推尋因果展轉理故。其義云何。要取現已於前後際能速推尋。【過去法に対する認識】謂能推尋現如是果。從如是類過去因生。此因復從如是因起。乃至久遠隨其所應。皆由推尋如現證得。【未來法に対する認識】或推尋現如是類因。能生未來如是類果。此果復引如是果生。隨其所應乃至久遠。皆推尋故如現證得。如是展轉觀過去因。隨其所應乃至久遠。如現證得皆無顛倒。雖於此位境體非有。而智非無二種決定。

また、このシュリーラータの説が遡れば馬鳴にまで帰するものであることは田中 (2019) を参照。

『順正理論』 [T. 29, 628c13-18] :

彼謂如是因智生時。自相續中因緣有故。謂昔曾有如是智生。傳因生今如是相智。今智既以昔智爲因。故今智生如昔而解。即以昔境爲今所緣。然彼所緣今時非有。今雖非有而成所緣。故不可言無二決定。如是展轉觀於未來。果傳傳生准前應說。

彼（シュリーラータ）は言う。「ある特定の因なる智が生起する時には、自らの相続中に因縁が有るからである。すなわち、過去にある特定の智の生起があった。〔そして、〕伝わった因が、現在のその特定の相の智を生じさせた。〔ある特定の相の〕現在の智は〔生じた時点で〕すでに過去に〔生じた〕智を因としている。それ故に、現在の智が生じて、過去〔の智〕と同様に理解する。すなわち、過去の対象が現在〔の智〕の所縁となる。しかし、その〔過去の〕所縁は、現在の時には非実在である。現在〔の時〕には非実在であるけれども、〔現在の智の〕所縁となる。ゆえに、二つ（過去・未来）の決定がない、と言うべきでない。以上のような相続は未来においても観察される。果が相続して〔未来に〕生じることが、先の記述に基づいて⁹⁰説かれるべきである」と。

ここでシュリーラータは、自らの相続中に「随界」として保持された、過去の智（因）と過去の所縁（縁）とに縁って、現在の智が生ずると解釈している。また、未来の対象に対する認識も現在の智を因とし、それが次々と伝わることで生ずることができる、と解釈する⁹¹。すなわち、シュリーラータによれば、自らの相続中に途切れることなく、「随界」が保持されている限り、過去の対象を認識することができるというのである。したがって、シュリーラータは「随界説」を根拠に、この「二つに縁って、識は生ずる」という教証を解釈したといえるであろう。

世親の解釈 (3)

⁹⁰ この「前に応じて」（准前）という箇所については、前注の下線部を参照。

⁹¹ 加藤（1989, 292）は、シュリーラータの未来法に対する認識について、「上座が未来法を認識する役割をも随界に荷なわせていた」と述べるが、これには問題があると思われる。なぜなら、随界とは過去に一度でも所縁として認識されることで、その所縁が「随界」という形で自相続中に保持されたものを指す。そのため、未だ認識していない未来法に関しては、「随界」の理論を適用することができない。したがって、シュリーラータはここで未来法の認識を、あくまでも現在の智を因とすることで、未来にかくのごとき果が生じる、という類推の形態で述べているのである。したがって、衆賢が

『順正理論』 [T.29, 629a11-16] :

又設許彼有舊隨界。因果展轉相續力故。雖經多劫久已滅境。而今時取理可無違。若於未來百千劫後。當有境界今如何取。不可說言因果展轉相續力故。彼亦可取未來體無。如馬角故於相續中無隨界故。

というように、どのように未来法を認識するのかという問いとともに、「相続中に随界がないから」という難詰を投げかけるのは、シュリーラータの「随界説」の理論が未来法に適用できないためであると考えられる。

一方で、この教証に対する世親の解釈もまた、シュリーラータの解釈とは全く異なる。世親はこの教証のうちの「意と法に縁って、意識は生ずる」という箇所を問題視し、次のように言う。

AKBh 299, 16–18:

yad apy uktaṃ dvayaṃ pratītya vijñānasyotpādād iti idaṃ tāvad iha saṃpradhāryam. yan manaḥ pratītya dharmāś cotpadyate manovijñānaṃ, kiṃ tasya yathā mano janakaḥ pratyaya evaṃ dharmā āhosvid ālambanamātraṃ dharmā iti. … (中略) … athālambanamātram. dharmā bhavanty, atītānāgatam apy ālambanam. bhavatīti brūmah.

また、〔君たちは〕「二つに縁って識は生ずる〔と、世尊が説かれた〕から」と言ったが、まずここで、このことを吟味しなければならない。意と法とに縁って意識は生ずるが。意がそ〔の意識〕を生み出す縁であるのと同様に、法も〔意識を生み出す縁であるの〕か。或いは、法は単なる所縁に過ぎないのかと。… (中略) …もし法が単なる所縁に過ぎないのであれば、我々〔もまた〕「過去・未来も所縁である」と主張する。

このように世親は、意識を生み出す条件としての「法」を問題視し、意識を生じるのは、あくまでも「意」のみであって、「法」は単なる所縁に過ぎないと主張する。その上で、過去は過去として「有った」、未来は未来として「有るであろう」というあり方で、所縁になり得るのである⁹²。

ここで注目したいのは、「意」のあり方である。有部では「二心並起」を認めないので、意は意識と俱生することができない。そのため、無間滅の意根を想定する⁹³。しかし、世親の場合は有部のように無間滅の意根から意識が生ずることを認めるわけにはいかない。なぜなら、すでに滅したはずの意が意識を生み出すというのであれば、それは経部の「現在有体・過未無体説」の思想と矛盾してしまうからである。そのため、意は現在にある時点で、意識に対して因的効力を発揮するということが求められる。

しかし、『俱舍論』では、世親がこの意をどのように捉えていたのか、関連する記述を見出し得ないのである。ただこれに対応する記述を『縁起経釈』中に見出すことができたので、以下『縁起経釈』をたよりにこの問題を確認していきたい。世親は『縁起経釈』「触支」において、次のように述べている。

⁹² cf. AKBh 299, 16ff.

⁹³ cf. AKBh 11, 20–25. また、「三世実有説」を主張する有部にとっては、無間滅の意根が意識を生み出すと解釈しても何ら矛盾しないのである。

PSVy D. 33b1-2, P. 38a1-3:

re zhig yid ni yid kyi rnam par shes pa'i rgyu'i dngos po yin par rigs te | sa bon dang myu gu bzhin yin no || gang 'das nas yun ring du lon pa'am | ma 'ongs pa'i chos rnams la yid gzhan dag ji ltar rgyu'i dngos por 'gyur zhe na | de'i dbang gis de skye ba'i phyir ro ||

ともあれ、意 (manas) は意識 (manovijñāna) の因性 (*hetubhāva) として理に適う。種子と芽のごとくである。およそ過ぎ去って長らく経過した〔諸法〕、或いは未だやってこない諸法に対して、〔意識とは〕異なる諸々の意が、どうして「因性」となるかと言えば、それ(意)の力によって、それ(意識)が生じるからである。

ここで世親は、意を意識の「因性」(rgyu'i dngos po, *hetubhāva) であると規定している。この「因性」とは「結果を生ぜしめる能力」のことであって、『縁起経釈』では、その「因性」が「種子」(bīja) に対応するものとして説明される⁹⁴。

PSVy D. 14a6-7, P 15b4-5:

sa bon zhes bya ba 'di ci zhe na nus pa'i bye brag yin no || nus pa zhes bya ba de chos gang zhe na | rgyu'i dngos po yin no | dper na 'bu'i 'bras bu ni rkyen gyi bye brag sa gzhi dang thal ba dang chu la sogs pa la ltos nas myu gu'i rnam par skye bar 'gyur ba'i rgyu'i dngos po ni sa bon zhes bya'o ||

「種子」というこれは何か (*kim idaṃ bījaṃ nāma)。「特殊な能力」(*śaktiviśeṣa) である。「能力」(śakti) というそれは、いかなる存在 (dharma) であるか。「因性」(*hetubhāva) である。たとえば、穀物の実は、土壌・肥料・水などの特定の縁 (*pratyaaviśeṣa) を俟つが、芽の類を生じることになる因性 (*hetubhāva) が「種子」と呼ばれるごとくである。

世親は、この「種子説」と同様に、意を意識の因性と捉えることで、意識を生み出す縁を説明するのである。これは現在のもの(意)が、他のもの(意識)に対して因的効力をなし終わってから滅するという点で、現在のもののみが因的効力を有する⁹⁵という「現在有体・過未無体説」の思想とも矛盾しないように「意」を説明しているのである。したがって、世親は「種子説」を根拠に、この「二つに縁って、識は生ずる」という教証を解釈したといえるであろう。

⁹⁴ また、AKVy には次のような記述があり、称友は世親の主張する「種子性」(bījabhāva) を「因性」(hetubhāva) に置き換えており、それを経部の主張と述べている。AKVy 230, 21-22: tasya bījabhāvopagamanād iti tasya phalasya hetubhāvopagamanād ity upamā sautrāntika-prakriyaisā. cf. 兵藤 (1980, 71)

⁹⁵ また、この経部の因果論は称友との間にも関連性があると言える。cf. 兵藤 (2002, 326)

この教証に対するシュリーラータと世親の解釈にも、この二人の思想的差異がはっきりと表れている。すなわち、シュリーラータは「随界説」を根拠に、たとえ「過去」のものであっても、随界として保持されている限り、因的効力を有すると解釈したのに対して、世親は「種子説」を根拠に、現在のもののみが因的効力を有する、と解釈したのである。そして、ここで重要なことは、シュリーラータの「随界説」と世親の「相続転変差別説」「種子説」とは、どちらも経部の学説と言われているが、その性格は大きく異なるという点である。すなわち、「随界説」を説くシュリーラータは、すでに滅した過去の法からの生起を認めるが、「随界説」を説かない世親は、厳密なる現在一刹那の生起のみを認め、すでに滅した過去の法からの生起を決して認めないのである。

したがって、世親とシュリーラータはともに、有部の「三世実有説」に反対して、経部の立場から「現在有体・過未無体説」を主張したが、「過去からの生起を認めるか否か」という点で、この両者の解釈はそれぞれ異なっているのである。

第五項 小結

以上ここまで『俱舍論』『随眠品』と『順正理論』『弁随眠品』の三世実有説論争を通して、シュリーラータと世親の経典解釈を考察してきた。明らかになった点は次の通りである。

- (1) シュリーラータと世親は、ともに有部の「三世実有説」に反対し、経部の立場から「現在有体・過未無体説」を主張する。しかしその一方で、毘婆沙師が提示する「三世実有説」の教証に対して、シュリーラータと世親の解釈は、それぞれ全く異なっている。
- (2) シュリーラータは、一貫して「随界説」を根拠に、「三世実有説」の教証を解釈するのに対して、世親は一貫して「相続転変差別説」と「種子説」を根拠に解釈する。そのため、同じ「経部」に属していても、両者の解釈は「現在有体・過未無体説」をどのように証明するかという点で、互いに異なっている。
- (3) シュリーラータの「随界説」とは、すでに滅した過去の法であっても、随界として自らの相続中に保持されている限り、因的効力を有するという思想であるのに対して、世親の「相続転変差別説」や「種子説」は、現在一刹那の法のみが因的効力を有するという思想であり、世親はすでに滅した過去の法からの生起を決して認めなかった。そのため、両者の思想は同じ「経部」の思想であっても、その性格的には大きく異なっている。

今回の検討結果に基づけば、世親の「現在有体・過未無体説」の解釈はシュリーラータの解釈と異なるだけでなく、互いに矛盾する点が存在する。すなわち、シュリーラータは「随界説」を根拠に、すでに滅した過去の法からの生起を認めたのに対し、世親はあくまでも現在一刹那の法からのみの生起を認めたという点である。この両者の「現在有体・過未無体説」の捉え方の違いこそが、シュリーラータと世親の間に思想的差異を生じることとなった一つの大きな要因であると考えられる。

それゆえ、加藤（1989, 86-93）のように、このようなシュリーラータと世親の思想的差異のありさまを「さまよっている」と考える必要はないであろう。なぜなら、すでに我々は、法救・妙音・世友・覺天の四大論師に対して、ただ「三世実有説」の証明の仕方が異なるとだけ考え、決して彼らの間で「有部」がさまよっているとまでは考えないからである。したがって、有部の四大論師と同様に、経部の論師たちにも、経部の「現在有体・過未無体説」に対する様々な解釈が認められていたという可能性が見いだせるのである。

第三節 シュリーラータにおける認識過程

前節において、「現在有体・過未無体説」に対するシュリーラータと世親の解釈を考察した。その結果、この両者には「すでに滅した過去の法からの生起を認めるか否か」という点で相違があることが明らかとなった。そしてこの違いこそが、彼らの間に思想的差異を生じた大きな要因の一つであるという可能性を指摘した。そこで本節では、この「現在有体・過未無体説」の解釈とも密接に関係する⁹⁶、シュリーラータにおける認識過程を分析し、前節の結論と同様の傾向が得られるかどうか検討してみたい。

第一項 問題の所在

まずは、『俱舍論』「世間品」における「触と受の生起に関する時間的關係」を論じる箇所の議論を通して、シュリーラータの認識過程から検討する。はじめに当該箇所の科段を示そう。

『俱舍論』「世間品」：触と受の生起に関する時間的關係

- | | |
|------------------------------|-----------------------|
| (1) シュリーラータの心心所次第生起説の提示 | [AKBh 145, 17-19] |
| (2) <u>心心所次第生起説の解釈をめぐる論争</u> | [AKBh 145, 19-146, 2] |
| (3) 十大地法説の解釈をめぐる論争 | [AKBh 146, 2-10] |
| (4) 経典の文言の解釈をめぐる論争 | [AKBh 146, 10-18] |

さて、加藤（1989, 207-228）はこの科段のうちの（1）、（3）、（4）のみを考察した上で、シュリーラータの認識過程を「第一刹那に根と境があり、第二刹那に識（触）が生じ、第三刹那以降、受→想→思と一つずつ次第に生起する」という解釈であると結論づけた⁹⁷。

一方、加藤（1989, 207）はこの科段の（2）に当たる部分については「中略」とするのみで、何ら言及していない。この（2）の箇所では、心心所次第生起説の解釈をめぐる、毘婆沙師とシュリーラータが論争となり、そこでシュリーラータが連続して所縁を捉える場合の認識過程を提示するという重要な場面となっている。そこで今回は、この（2）の箇所を取り上げる。

また、この（2）の箇所を扱った研究として、Dhammajoti（2007, 122-125）と木村（2009, 159-160）がある。詳細については後述するが、この両者の研究では、この（2）の箇所に対する

⁹⁶ 櫻部（1969, 108-112）は、有部の「三世実有説」と認識論とが極めて密接に関係していると指摘するが、経部でも同様に、「現在有体・過未無体説」と認識論とは極めて密接に関係している。

⁹⁷ この加藤（1989）の理解に問題があることについては、すでに第二章で検討した。

理解が互いに全く異なっている。そこで、AKVy を援用し、『俱舍論』の記述を正確に理解することで先行研究を再検討したい。

第二項 シュリーラータにおける基本的な認識過程

シュリーラータにおける認識過程は、「心心所次第生起説」という名称でよく知られている。そこで、まずはこれからの議論の前提となる記述を確認しよう⁹⁸。

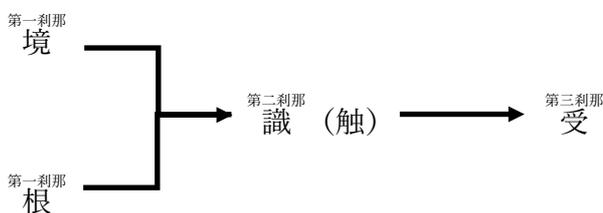
AKBh 145, 17-19:

sparśād uttarakālaṃ vedanety apare. indriyārthau hi pūrvam tato vijñānam so 'sau trayāṇaṃ samnipātaḥ sparśaḥ sparśapratyayāt paścād vedanā tṛṭiyakṣaṇa iti.

他の者たち（シュリーラータ⁹⁹）は〔いう〕。「触より後の時点に受が〔生ずる〕と。根と境とが先にあり、それらから識が〔生ずる〕。まさにこの三者の和合が触である。触を縁として、後の第三刹那に受が〔生ずる〕」と。

このようにシュリーラータによれば、認識過程は次第に生起するとされる。シュリーラータによって提示された「心心所次第生起説」を図示すれば、次のようになる¹⁰⁰。

【シュリーラータにおける基本的な認識過程】



しかし、このシュリーラータの心心所次第生起説は、「十大地法説¹⁰¹」を遵守する毘婆沙師の立場からすれば容認できない。なぜなら、シュリーラータのように認識過程が次第に生起すると

⁹⁸ cf. 加藤（1989, 207-209）。

⁹⁹ 第二章の第二節で検討したように、称友・安慧・満増等は、ここでの「他の者たち」をシュリーラータと註釈する（cf. AKVy 307, 17-20, TA D. 389a1-4; P. 74b6-75a2, LA D. 312b1-4; P. 366a5-366b1）。

¹⁰⁰ なおここで登場するシュリーラータの「心心所次第生起説」では、第三刹那に存在する心所法として「受」としか記述されないが、これは第二章で検討したシュリーラータの「心心所次第生起説」とも矛盾しない。なぜなら、この『俱舍論』「世間品」の議論は「触と受の生起に関わる時間的關係」として、触と受の關係のみに限定されており、それ以外の想と思との心所法をも含めて、議論の主題としているわけではないからである。また、シュリーラータが三心所を認めることとなった教証は第二章で検討した經典であり、この議論で登場する經典とは全くの別ものだからである。cf. 『順正理論』 [T. 29, 384b12-13] : 彼上座言。無如所計十大地法。此但三種。經說俱起受想思故。

¹⁰¹ すでに第二章で提示したように、「十大地法説」とは受・思・想・欲・触・慧・念・作意・勝解・三昧の十法は、すべての心の刹那に一つも欠けることなく揃って存在するという説であり（cf. AKBh 54, 16-19）、有部系論書の上では、一度も法数を変えずに継承されてきた有部の定説である。

すれば、「識と心所法とは俱生する」という原理・原則¹⁰²に反してしまうからである。そこで、毘婆沙師はシュリーラータの心心所次第生起説の過失について次のように指摘する。

AKBh 145, 19–20:

evaṃ tarhi na sarvatra vijñāne vedanā prāpnoti, na ca sarvaṃ vijñānaṃ sparśaḥ.

もしそうなら、では、(1) すべての識に受がなく、(2) またすべての識が〔必ずしも〕触でないことになる。

毘婆沙師によれば、心心所次第生起説の場合、(1) 第二刹那の識の生ずる時点には受がないこと、そして(2) 続く第三刹那に識が生じた場合、その識は根と境と和合していないから、触でないことになる¹⁰³という二つの過失を指摘する¹⁰⁴。それに対してシュリーラータは次のように答える。

AKBh 145, 20–21:

naīṣa doṣaḥ. pūrvasparśahetukā hy uttaratra sparśe vedanā. sarve ca sparśāḥ savedanakāḥ sarvaṃ ca vijñānaṃ sparśa iti.

そのような過失はない。なぜなら、前の触 (A) を原因とする受 (A) が、後の触 (B) の時に〔生ずる〕。〔ゆえに〕すべての触が受を有し、またすべての識は触となるからである、以上。

ここでシュリーラータは、前の第二刹那の触 (A) を原因とする受 (A) が、結果として後の第三刹那の触 (B) の時点に生ずるのだから、そのような過失はないと答えている¹⁰⁵。ただこの解答が、先ほどの毘婆沙師の論難をいかにして回避したものなのか、この記述だけでは、正確に判断しがたい。そこで、ひとまずこのシュリーラータの解答を図示し、整理してみよう。

¹⁰² これについては前注を参照。

¹⁰³ 有部の定説では、触 (sparśa) は根・境・識の三者の和合より生ずると規定される (cf. AKBh 54, 21–22)。

¹⁰⁴ 当該箇所に対する AKVy の註釈は次の通りである。

AKVy 307, 21–22:

na sarvatra vijñāne vedanā prāpnotīti vijñānakṣaṇe dvitīye vedanāyā abhāvāt. na ca sarvaṃ vijñānaṃ sparśaḥ vedanākṣaṇe tritīye vijñānaṃ na sparśaḥ. pūrvadvitīyakṣaṇe sparśa eva vidhīyate.

(1) すべての識に受がなくとは、識の〔生ずる〕第二刹那に受が存在しないからである。(2) またすべての識が〔必ずしも〕触でないことになるとは、受の〔生ずる〕第三刹那における識は触ではない。先の〔三者の和合した〕第二刹那における触のみが〔触と〕規定される。

¹⁰⁵ この記述により、シュリーラータは、受は識とは別個独立に存在するが、触は識であり、実体としては存在せず、仮設であると考えていたことがわかる。

【シュリーラータにおける認識過程の詳細】



少なくともこの心心所次第生起説は、第三刹那の時点に、何らかの識（触 B）が生じた場合の認識過程であるといえるであろう¹⁰⁶。

第三項 所縁が変わる場合の認識過程

前述のシュリーラータ説を受けて、毘婆沙師は、あい前後する二つの触の所縁が変わる場合の過失を次のように指摘する。

AKBh 145, 22–23:

yad uta bhinnāmbanayor api sparśayoḥ pūrvasparśahetukottaratra sparśe vedaneti, katham hi nāmānyajātīyāmbanasparśasambhūtā vedanā 'nyāmbanā bhaviṣyati. yena vā cittena samprayuktā tato bhinnāmbaneti.

すなわち〔あい前後する〕二つの触が所縁を異にするにも拘わらず、「前の触（A）を原因とする受（A）が、後の触（B）の時に〔生ずる〕」としたとき、（1）一体いかにして、ある種のものを所縁とする触（A）から生じた受（A）が、また別のものを所縁とすることになるであろうか。（2）あるいは、ある心と相応した〔受（A）〕が、それとは所縁を異にする〔ことになるであろう〕か。

すなわち毘婆沙師によれば、心心所次第生起説は、色から声に所縁が変わる場合に、第二刹那の眼識（触 A）から、第三刹那に眼識所生の受が生じると同時に、その第三刹那には声を所縁と

¹⁰⁶ なお当該箇所に対する AKVy の註釈からも、毘婆沙師の論難をいかに回避したものなのか、明らかとは言えない。

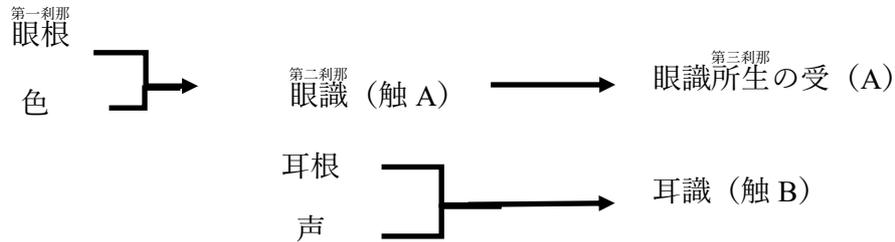
AKVy 307, 23–26:

pūrvasparśahetukā hy uttaratra sparśe vedanā. yo 'yam idānim dvitīyaḥ kṣaṇaḥ sparśabhāvenoktaḥ, tatra pūrvasparśahetukā prathamakṣaṇavijñānahetukā vedanoṭpadyate. tatsparśapūrvikāpy anyasminn ity evaṃ sarvatra vijñāne vedanā prāpnoti. sarvaṃ ca vijñānam sparśa iti te ca sparśāḥ savedanakā iti.

なぜなら、前の触（A）を原因とする受（A）が、後の触（B）の時に〔生ずる〕。今、この第二刹那が触のあり方として説かれたが、そ〔の第二刹那〕の時に、前の触（A）を原因とする〔すなわち〕第一刹那の識（A）を原因とする受（A）が生ずる。別〔の触（B）〕の時に、そ〔の前〕の触（A）を前提とする〔受（A）〕もまた〔生ずる〕から、同様にすべての識に受があることになる。またすべての識は触となるからであるとは、またそれら触が受を伴うというのである。

する耳識（触 B）も生起していることになる。その場合、第三刹那には所縁の異なる眼識所生の受と耳識（触 B）とが俱生しているという過失に陥るといっているのである。

【所縁が変わる場合の認識過程の過失】



周知の通り、有部の定説では、相応する心・心所には「五義平等の原則¹⁰⁷」がある。ゆえに、心心所次第生起説では、色から声に所縁が変わる場合に、第三刹那の眼識所生の受は、色と声のいずれを所縁にしたとしても過失があるといっているのである。そこで、この毘婆沙師の論難に対するシュリーラータの解答を確認しよう。

AKBh 145, 23–146, 2:

astu tarhi tasmin kāle sparśabhūtaṃ vijñānaṃ avedanakam. tasmāc ca yat pūrvam vijñānaṃ savedanakam tan na sparśaḥ. pratyayavaidhuryād. ity evaṃ sati ko doṣaḥ.

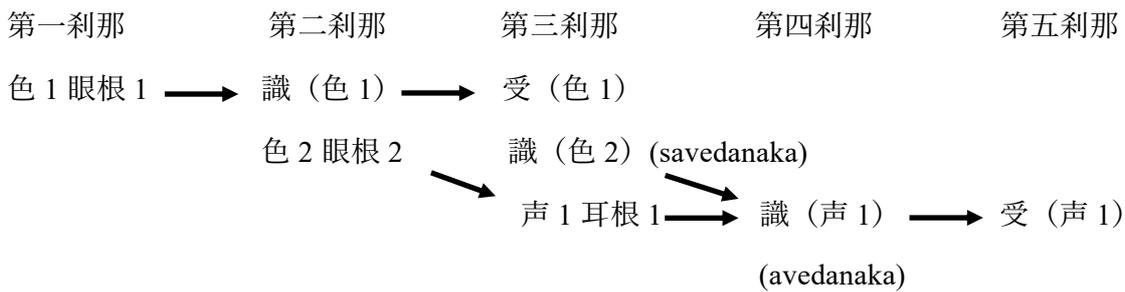
では、その時点では（1）触となっている識は受を有しないとすればよい。そして、（2）それより前の識は受を有するが、それは触ではない。縁が欠けているからである。ゆえに、以上のように〔に考える〕ならば、いかなる過失があるか。

前述の毘婆沙師の論難を受けて、シュリーラータは（1）と（2）の点を許容すれば、いかなる過失があるかと答えている¹⁰⁸。ここで問題となるのはシュリーラータによって「その時点では」（tasmin kāle）と述べられる時点が、いかなる時点を指すかである。この点について Dhammajoti（2007, 123–124）は、これが色を捉えた直後の第三刹那に異なる所縁が捉えられた場合であると述べ、次のように図示する。

¹⁰⁷ 「五義平等の原則」とは、相応する心・心所は①同じ感官を所依とし（所依平等）、②同じ所縁を把握し（所縁平等）、③その所縁の同じ行相を把握し（行相平等）、④同じ時間に生じ（時平等）、⑤心が一つずつ生ずるのと同じように、心所法も同じ種類のものが同時に二つ、三つと生ずるのではなく、一つずつ生ずる（事平等）という説である（cf. AKBh 62, 7–9）。また、五義平等の原則の詳細については、水野（1964, 211–214）、並川（1978）、福田（1997c）等を参照。

¹⁰⁸ これに対して、毘婆沙師の立場からは「すべての心に十大地〔法〕がある、という大地〔法〕の規定が破られる」と述べられるだけで、以上のシュリーラータの見解に対して具体的な反論はしていない（cf. AKBh 146, 2–3）。

【所縁が変わる場合の認識過程—Dhammajoti 説—】



Dhammajoti (2007, 124) によれば、まず第三刹那の声と耳根を縁として、第四刹那に触となっている耳識が生起する。その際に、識 (色 2) から生じるはずの受は、第三刹那の所縁が声であるため、縁が欠けているので生起しない。それゆえ、受をもたない耳識がある。すなわち、耳識が生起するときには、色の感覚が存在せず、次の第五刹那において、その対象固有の感覚である声が生起するのである。そして、識 (色 2) は次の刹那に受を生み出さないから、「触を縁として受」という条件を満たさないので、触ではないとされる¹⁰⁹。

一方、木村 (2009, 160) は「所縁の異なるものが同時には存在しないが、触であるが受でない識と、受であるが触でない識がある」と述べ、次のように図示する。

【所縁が変わる場合の認識過程—木村説—】



少なくともこの図にしたがえば、木村 (2009) は第三刹那には「眼識」が生起すると理解し、その眼識とは「受であるが触でない識¹¹⁰」と理解したようである。

¹⁰⁹ Dhammajoti (2007, 124) : Conditioned by Śd1 and Śr1 at t3, śrotra-vijñāna Vj(śd1) which is *sparsābhūta* arises at t4. At t3, because the *rūpa* object is lacking (*pratyaya-vaidhurya*), since the object now is *śabda*, the *vedanā* that would have been generated from Vj(r2) is not generated; we thus have a *śrotra-vijñāna* Vj(śd1) at t4 which is without *vedanā*. That is, as is reasonably expected, when the *śrotra-vijñāna* arises, there does not exist a sensation of *rūpa*; the sensing of its object proper, *śabda*, arises in the following moment, t5. Vj(r2) does not constitute *sparsā*, not being able to serve as the condition for generating *vedanā* in the next moment in accordance with the principle “*sparsā-pratyayā vedanā*”.

¹¹⁰ おそらく木村 (2009) は、シュリーラータにとって「受」が識とは別個独立した実体であると理解しなかったために起きた誤解であると思われる。しかし、シュリーラータにとって「受」は、識とは別個独立した実体であり、実在する心所法の一つである。

このように両者の研究では、第三刹那の時点に対して互いに全く異なる理解がなされている。そこで、『俱舍論』におけるシュリーラータの解答をどのように理解すればよいのか、改めて『俱舍論』の記述を AKVy の註釈をたよりに確認してみよう。

AKBh 145, 23–146, 2:

astu tarhi tasmin kāle sparśabhūtaṃ vijñānaṃ avedanakam. tasmāc ca yat pūrvaṃ vijñānaṃ savedanakam tan na sparśaḥ. pratyayavaidhuryād. ity evaṃ sati ko doṣaḥ.

では、その時点では (1) 触となっている識は受を有しないとすればよい。そして、(2) それより前の識は受を有するが、それは触ではない。縁が欠けているからである。ゆえに、以上のように〔に考える〕ならば、いかなる過失があるか。

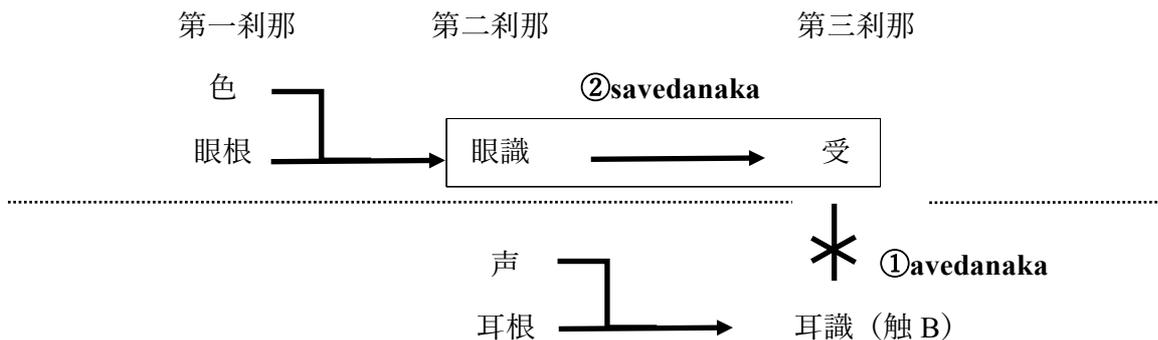
AKVy 308, 13–16:

astu tarhīti vistaraḥ yady evaṃ doṣo 'stu tarhi tasmim kāle kasmim kāle. śabdāmbanākāle sparśabhūtaṃ vijñānaṃ avedanakam. tasmāc ca śabdāmbanād yat pūrvaṃ vijñānaṃ savedanakam tan na sparśaḥ. evaṃ hi nirdoṣaṃ bhavatīti.

では、〔その時点では (1) 触となっている識は受を有しない〕とすればよい云々とは、もしそのように過失がある〔というの〕ならば、では、その時点ではとは、いかなる時点ではか。〔すなわち〕声を所縁とする〔耳識の〕時点では (1) 触となっている識は受を有しないとすればよい。そして、(2) その声を所縁とする〔耳識〕より前の識は受を有するが、それは触ではない。そうであるので、過失にはならない、以上。

このように AKVy では、声を所縁とする耳識 (触 B) の時点では、(1) 触となっている識は受を有しないこと、そして (2) 声を所縁とする耳識 (触 B) よりも前の識は受を有するが、それは触ではないと註釈されている。そのため、第三刹那の耳識は受を有せず、第二刹那の眼識は受を有するということがよみとれる。そこで、ひとまず AKVy の註釈する通りに「第三刹那」に焦点を合わせた上で、所縁が変わる場合の認識過程を図示しよう。

【所縁が変わる場合の認識過程】



AKVyによれば、このように第三刹那では、(1) 触となっている耳識(触 B)は受を有せず、そして(2) 第二刹那の眼識は受を有するが、それは触ではないとされる。すなわち、第三刹那の耳識は、同じ第三刹那に存在する眼識所生の受とは所縁が異なる。ゆえに、第三刹那の耳識は受を有しないとされるのである¹¹¹。その一方で、第二刹那の眼識と第三刹那の眼識所生の受とは生起する刹那こそ異なるものの、「色」という同一の所縁を認識する。ゆえに、第二刹那の眼識は受を有するとされるのである。

そして最後に、この第二刹那の眼識が、第三刹那では触ではないとされる理由について、称友は次のように注釈する。

AKVy 308, 18–22:

kiṃ punaḥ kāraṇaṃ kiṃcid vijñānaṃ avedanakaṃ, kiṃcic ca na sparśaḥ pratyayavaidhuryāt. vidhurā hi pratyayā vipratibhandhenāvasthitāḥ. na hi sarvaḥ samanantarapratyayo vedanāpratyayaṃ sparśabhūtaṃ vijñānaṃ janayituṃ samartha iti. tad evaṃ tasya bhinnālambanaṃ vijñānaṃ ekāntenāvedanakaṃ, tadutpādakaṃ cāsparśabhūtaṃ.

ではどうして、ある識(耳識)は受を有せず、またある〔識〕(眼識)は触ではないのかといえ、縁が欠けているからである。実に、完備していない諸々の縁は、〔結果の生起を〕妨げるものとしてある。なぜなら、すべての等無間縁が受の縁となる、触となっている識を生ずることができるわけではないからである。ゆえに、そのようにして、彼(シュリーラータ)にとっては、所縁を異にする識は常に受を有しない(avedanaka)のであって、またその〔所縁を異にする識〕を生じるのは、触となっている〔識〕ではない。

称友によれば、第三刹那には声を所縁とする耳識が生起するため、第二刹那の眼識は等無間縁として、次の刹那の識を生じるための縁になることはできない。ゆえに、眼識は縁を欠いているため、もはや触ではないというのである。

¹¹¹ シュリーラータによれば、第三刹那の耳識と眼識所生の受は同時に生起するものの、所縁を異にするため、その関係は全く別のものとされる。ゆえに、耳識と眼識所生の受は同一刹那に存在する別の心相続と考えていた可能性が見いだせる。後の瑜伽行派では、一つの心相続だけでなく、複数の心相続を認めるが、その瑜伽行派との差異は、二心並起を認めるか、認めないかにあるように思われる。なお、二心並起の詳細については船山(2000)に詳しい。周知のように、有部の定説では、一刹那に二つの心が同時に生ずることを認めない(二心並起の否定)が、この記述から、シュリーラータも同じく二心並起を認めなかったことがうかがえる。そして、これは『唯識三十頌』に対するヴィニターデーヴァの複註で説かれる「経部が二心並起を認めない」という旨の解説とも一致すると思われる。cf. 山口・野澤(1953, 323–324)。

また、少なくとも毘婆沙師の立場では、複数の心相続を認める瑜伽行派の立場へと発展することはなかったと推測できる。なぜならば、毘婆沙師の認識過程であれば、心・心所がすべて一刹那に俱生するため、所縁が変わる場合に起こる過失というものが起こり得ないからである。

したがって、AKVyによれば、シュリーラータの解答は Dhammajoti (2007) や木村 (2009) のようには理解し難いのであり、所縁が変わる場合の認識過程は上記の図こそが適切といえよう。

第四項 所縁が変わらない場合の認識過程

先ほどの検討では、シュリーラータにおける所縁が変わる場合の認識過程について、AKVy を援用して分析を行った。では所縁が変わらない場合には、シュリーラータはどのような認識過程を想定していたのであろうか。この点について、『俱舍論』本論には説かれないが、AKVy には次のように説かれている¹¹²。

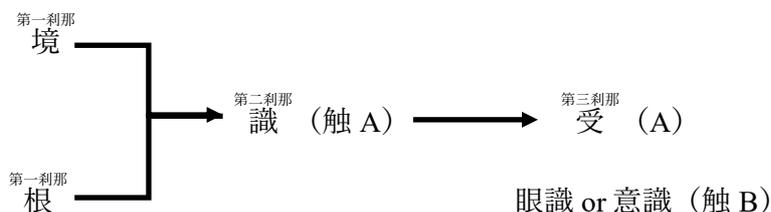
AKVy 308, 22-24:

yadi tu rūpāmbanāc cakṣurvijñānād anantaraṃ rūpāmbanam eva cakṣurvijñānam utpadyate manovijñānaṃ vā tat savedanakam. pūrvotpannaṃ sparśa iti.

しかし、もし色を所縁とする眼識 (A) の直後に、同じ色を所縁とする眼識、或いは意識 (触 B) が生ずるならば、そ〔の眼識、あるいは意識 (触 B) 〕は受 (A) を有する。前に生じた〔眼識 (A) 〕は触である、以上。

ここで述べられる認識過程では、第三刹那に生じる識の所縁が変わらないため、前述のような所縁が変わる場合に起こる過失は存在しない。ゆえに、同一の所縁を続けて認識する場合には、二つの識はともに受を有し、また触になると説かれるのである。そこで、以上の AKVy の記述を図示すれば、所縁が変わらない場合の認識過程とは次のようになる¹¹³。

【所縁が変わらない場合の認識過程】



¹¹² なお TA (LA) にも AKVy と同様の註釈がなされる。cf. TA D. 389b3-5; P. 75b3-5, LA D. 313a3-4; P. 367a2-4: ji ltar zhe na gal te gzugs la dmigs pa'i mig gi rnam par shes pa'i mjug thogs su mig gi rnam par shes pa'am | yid kyi rnam par shes pa gzugs la dmigs pa kho na 'byung na ni de tshor ba dang bcas pa yin no || ci'i phyir zhe na | sngar skyes pa mig gi rnam par shes pa yin pas rigs gcig pa yin pa'i phyir ro ||

¹¹³ この所縁が変わらない場合の認識過程は、一見すれば明らかなように、第三節の第二項において、すでに図示した【シュリーラータにおける認識過程の詳細】という解釈と同じである。ゆえに『俱舍論』において、シュリーラータが「前の触 (A) を原因とする受 (A) が、後の触 (B) の時に〔生ずる〕。〔ゆえに〕すべての触が受を有し、またすべての識は触となるからである」と答えた記述は、この AKVy の記述と対応するのである。

ところで、この所縁が変わらない場合の認識過程では、第三刹那に生じる眼識、或いは意識は第一刹那の過去の色を所縁にするとされる。本来であれば、すでに滅したはずの第一刹那の「色」をなぜ所縁とすることができるのか。この問いに答える理論が、シュリーラータ独自の「随界説」にあるのは言うまでもない。なぜなら、随界説の考えによれば、新たに生じた識は、一刹那、或いは多刹那前の対象を捉えることができるからである¹¹⁴。そこで、シュリーラータが過去法の認識について説明する、以下の記述をみてみよう。

『順正理論』 [T. 29, 628c13-17] :

彼謂如是因智生時。自相續中因縁有故。謂昔曾有如是智生。傳因生今如是相智。今智既以昔智爲因。故今智生如昔而解。即以昔境爲今所縁。然彼所縁今時非有。今雖非有而成所縁。

彼（シュリーラータ）は言う。「ある特定の因なる智が生起する時には、自らの相続中に因縁が有るからである。すなわち、過去にある特定の智の生起があった。〔そして、〕伝わった因が、現在のその特定の相の智を生じさせた。〔ある特定の相の〕現在の智は〔生じた時点で〕すでに過去に〔生じた〕智を因としている。それ故に、現在の智が生じて、過去〔の智〕と同様に理解する。すなわち、過去の対象が現在〔の智〕の所縁となる。しかし、そ〔の過去〕の所縁は、現在の時には非実在である。現在〔の時〕には非実在であるけれども、〔現在の智の〕所縁となる。

ここでは、現在の智（識）が生起する時には、「随界」として自らの相続中に保持された因縁があるため、すでに生じた過去の智を因とし、またすでに滅した過去の対象を所縁とすることができる」と述べられている。すなわち、随界があるからこそ、現在の智はすでに消滅した所縁をも認識することができる」と述べられているのである。

この『順正理論』におけるシュリーラータの「随界説」の記述は、先ほどの AKVy の註釈とも対応している¹¹⁵。つまり、第三刹那の眼識、或いは意識が、すでに滅したはずの過去の色を所縁とすることができるのは、「随界説」が根拠となっているからである。すなわち、第一刹那の色

¹¹⁴ cf. 加藤（1989, 275-284）, Cox（1988）, 『順正理論』 [T. 29, 447b28-c6] : 此中上座復作是言。縁過去等所有意識非無所縁。非唯縁有。何縁故爾。以五識身爲等無間所生意識說能領受前意所取諸境界故。如是意識以意爲因。此所縁縁即五識境。要彼爲先此得生故。隨彼有無此有無故。然此意識非唯縁有。爾時彼境已滅壞故。非無所縁。由此意識隨彼有無此有無故。

¹¹⁵ 三友（1980）や加藤（1989, 251-252）等が指摘するように『俱舍論』、及びその註釈書では、「随界説」に当たる原語は見られない。そのため、これまで『順正理論』以外の論書からシュリーラータの「随界説」の理論が回収されることはなかった。しかし、当該箇所において、AKVy・TA・LA では「随界説」の理論がなければ成り立たない認識過程を註釈している。そのため、彼らは「随界説」の理論を把握していたということが推測される。

を第二刹那に眼識が捉えると、その眼識と色とは自らの相續（心身）中に保持される。そして、第三刹那に眼識、或いは意識が生起する時には、その「随界」として保持された第二刹那の眼識を因とし、また第一刹那の色を所縁とすることで、意識は過去の眼識と同様に、過去の色を理解することができるというのである¹¹⁶。

したがって、シュリーラータにあっては「随界説」と結びついているからこそ、すでに滅した所縁をも捉えることができるのである。

第五項 小結

本節では、AKVy を援用して、『俱舍論』の記述を正確に理解することで、シュリーラータにおける認識過程を探った。検討の結果、シュリーラータの心心所次第生起説では、一つの所縁を捉えた直後に、（1）それとは別の所縁を捉えるか、或いは（2）同一の所縁を捉えるかによって二つの認識過程に分かれるということが明らかとなった。

まず（1）所縁が変わる場合の認識過程においては、生起する刹那こそ異なるものの、同一の所縁を捉えるならば、第二刹那の識と第三刹那の受との間に、「能伴・所伴の関係」を認める。一方、異なる所縁を捉えるならば、たとえ同じ第三刹那に存在する識と受であっても、この関係を認めない。これによって、（1）所縁が変わる場合の認識過程を成り立たせている。この理解は、これまでの Dhammajoti（2007）と木村（2009）の両説に再考を促すものである。

次に（2）同一の所縁を捉える場合の認識過程においては、直接的な表現こそ見られないが、シュリーラータは「随界説」を前提として構築している。なぜなら、すでに滅したはずの二刹那以上前の過去の対象を捉えるためには、随界説の理論がなければ、所縁の欠落を回避することができないからである。このことから、シュリーラータにおける認識過程は、「随界説」によって支えられているのである。

そして、これは前節で検討した「現在有体・過未無体説」に対するシュリーラータの解釈とも密接に関係している。すなわち、シュリーラータにおける「現在有体・過未無体説」の理解とは「随界説」を根拠に、すでに滅した過去の法からの生起を認めることであった。それと同様に、シュリーラータは認識過程においても、すでに滅した過去の色を認識する場合には、「随界説」

¹¹⁶ また、御牧（1988, 246-250）によって紹介されているように、「無分別の意識」をどのように位置付けるべきかについては、後期インド仏教の認識論に至るまで重要な問題となるが、ここでの意識が無分別か、有分別であるかを考察するための手がかりとして、TA（LA）で註釈される「同種類」（*rigs gcig pa*）という語には注目しておきたい。なぜなら、瀧川（1999）によれば、『瑜伽論』のジナミトラ註では、意識が率爾（無分別）と呼ばれる場合があり、その場合の率爾の意識とは無分別の前五識と「同種類」であると註釈されるからである。

に基づいているのである。このことから、シュリーラータにおける「現在有体・過未無体説」の解釈と認識過程の二つともが、「随界説」と密接に関係しているのである。

第四節 世親における認識過程

前節において、シュリーラータにおける認識過程について考察し、それが「随界説」と密接に関係しているということを明らかにした。そこで、本節では、世親における認識過程を分析し、前節と同様の傾向が得られるかどうか検討してみたい。

第一項 問題の所在

世親の認識過程について言及した加藤（1989, 218–222）と原田（1997, 43–59）は、『俱舍論』「世間品」の分析に基づき、世親が「前五識の認識に関しては、同時に生起する」と考えていたであろうことを明らかにした。ただ人は、眼で物を見る、耳で音を聞く、といった前五識の認識だけではなく、在りし日の過去を思い出したり、将来は天に生まれたい、などといった第六識（意識）による認識も存在する。しかし、加藤と原田はともに、その第六識（意識）に関して、世親がどのような認識過程を想定していなののかについては全く言及していない。そこで今回は、『俱舍論』と『縁起経釈』をたよりに、前五識と第六識（意識）に関する世親の解釈を分析検討したい。

第二項 『俱舍論』における認識過程

まずは『俱舍論』における認識過程から検討しよう。『俱舍論』「世間品」において、世親は「根・境・識の三者の和合から触が生ずる」と主張する毘婆沙師に対して、その「和合」（saṃnipāta）の解釈について、次のような問題を指摘する¹¹⁷。

AKBh 143, 2–4:

yuktaṃ tāvat pañcānām indriyāṇām arthavijñānābhyāṃ saṃnipātaḥ. saḥajtvāt. manaindriyasya punar niruddhasyānāgatavarttamānābhyāṃ dharmamanovijñānābhyāṃ kathaṃ saṃnipātaḥ.

ともあれ〔眼等の〕五根が〔それぞれの〕対象と識と和合するというのは理に適う。同時に生ずるからである。しかし、〔直前に〕滅び去った意根が、どうして未来の法と現在の意識と和合するというのか。

ここで世親は、もし和合の意味が「同時生起」であるならば、前五識の三者に関しては同時に生起するから問題ないが、第六の三者（意根・法・意識）に関しては、生起する時間がそれぞれ

¹¹⁷ また、当該箇所は原田（1997, 43–44）によってすでに検討されている。

異なるから¹¹⁸、和合の意味が「同時生起」であることはありえないと考えて、このように問題を指摘する。また、「現在有体・過未無体説」を主張する世親にとっては、有部のように無間滅の意根を認めるわけにはいかない。なぜなら、すでに滅したはずの無間滅の意根が意識を生ずるとした場合、過去の法からの生起を決して認めない、世親の「現在有体・過未無体説」の立場とは矛盾してしまうからである。

そのため、世親はこの第六の三者（意・法・意識）について、どのような過程を考えていたかが問題となるが、『俱舍論』ではこの問いに対する毘婆沙師の二つの解釈¹¹⁹が述べられるだけで世親自身の解釈については言及がない。しかし今回筆者は、この前五識と第六識に関する世親における認識過程が、『縁起経釈』「触支」の中には説かれていることを見出した。そこで、以下『縁起経釈』をたよりに、この問題を検討したい。

第三項 前五識に関する世親の解釈

まずは前五識に関する世親の解釈から検討する。『縁起経釈』「触支」において、世親は次のように述べる。徳慧の PSVyT の注釈とともに示そう。

PSVy D. 33a5–6, P. 37b5–7:

'dus pa'i don ni rgyu dang 'bras bu'i dngos po kho na yin la | gsum 'dus pa yang lhan cig pa'am | rim gyis drug po'i gsum rnams ji ltar rigs par 'byung ba yin na lhan cig 'byung ba ji ltar rgyu dang 'bras bu'i dngos po yin te | gcig la gcig rgyu nyid kyang ma yin te | ji ltar grib ma dang myu gu bzhin no ||

¹¹⁸ 有部では「二心並起」を否定した前提の上で、十八界における意識の拠り所（意界）を成立させるために、意根を「過去」とし、意識を「現在」と想定する（cf. AKBh 11, 20–25）。そして、その意根は三世（過去・未来・現在）と非世（涅槃等）のすべての法を所縁とすることから（cf. AKBh 15–16, 25–1）、第六の三者はそれぞれ時間が異なるというのである。また、有部とシュリーラータの意根の解釈については加藤（1989, 271–284）を参照。

¹¹⁹ 毘婆沙師の答論は以下の通りである。

AKBh 143, 4–5:

ayam eva teṣāṃ saṃnipāto yaḥ kāryakāraṇabhāvaḥ. ekakāryārtho vā saṃnipātārthaḥ. sarve ca te trayo 'pi sparśotpattau praguṇā bhavanti.

「因果関係」それこそが、それら〔三者〕の「和合」である。或いは、〔触という〕一つの結果〔を生む〕という意味が「和合」の意味である。それら三者ともすべてが、触を生ぜしめるために、効力を発揮するのである。

これを世親の見解ではなく、毘婆沙師の解釈と見なす根拠は、以下の『順正理論』の記述である。

『順正理論』 [T. 29, 505a14–16] :

雖第六三有各別世。而因果相屬故。和合義成。或同一果。是和合義。雖根境識未必俱生。而觸果同。故名和合。

なお原田（1999, 43–46）は、ここで有部が意根・法・意識の三者の因果関係を「和合」と認めたことによって、後にシュリーラータの解釈に付け入るすきを与えたと指摘する。

和合 (saṃnipāta) の意味は、ただ因果関係のみ (*kāryakāraṇabhāva eva) であって、〔五つの〕三者の和合は同時に、或いは第六の三者は次第に、理に応じて (*yathā-yogam) 生ずるのであれば、同時に生ずるものが因果関係となる通り (*yathākāryakāraṇabhāva) である¹²⁰。しかし、相互に因 (*anyonyahetutva) となるのではない。たとえば、影と芽 (chāyāṃkura) とのごとくである。

PSVyT D. 162a7–162b3, P. 195a7–195b3:

'dus pa'i don ni rgyu dang 'bras bu'i dngos po kho na yin la | gsum 'dus pa yang lhan cig pa'am zhes rgyas par 'byung ba ni slob dpon gyi yin no || **ji ltar rigs par 'byung ba zhes bya ba ni lngo po'i** gsum rnams ni lhan cig 'byung ngo || drug pa'i ni rim gyis so || **ji ltar grib ma dang myu gu bzhin no** zhes bya ba ni ci zhis ce na / rgyu dang 'bras bu'i dngos po lhan cig 'byung ba yin du zin kyang gcig la gcig rgyu nyid ma yin te | myu gu ni grib ma'i rgyu yin te | de lhan cig 'byung ba yin du zin kyang | de rgyur byas pa'i gzugs yin pa'i phyir dang | rang gi rten 'byung ba chen po dang dus tha dad pa med pa'i phyir te | myu gu'i rgyu ni grib ma ma yin no || de ltar na re zhis lnga po'i gsum rnams lhan cig 'byung du zin kyang rgyu dang 'bras bu yin gyi | gcig la gcig rgyu nyid ni ma yin no zhes bsgrubs pa yin no ||

和合 (saṃnipāta) の意味は、ただ因果関係のみ (*kāryakāraṇabhāva eva) であって、〔五つの〕三者の和合は同時に、或いは云々とは、軌範師 (世親) の〔考え〕である。理に応じて (*yathāyogam) 生ずるとは、五つの三者は同時に生ずる。第六の〔三者〕は次第に〔生ずる〕。たとえば、影と芽 (chāyāṃkura) のごとくであるとは何か。因果関係は同時に生ずるものであっても、相互に因となるのではない。芽は影の因である。それ (影と芽) は同時に生ずるものであっても、それ (芽) は所造色 (*upādāyarūpa) であるから、そして、〔所造色は〕自らの所依である大種 (*mahābhūta) と時間を異にすることはないから、芽の因は影

¹²⁰ 当該箇所を翻訳した莊 (2013a, 45–46) は、この文章自体を世親の考えとは見なさず、またこの文章全体を同時に生起したものには因果関係が成立しないという文意で理解している。莊の翻訳と解説とは次の通りである。

和合の意味は、因と果の関係にほかならない。〔その〕場合、三者の和合も同時かあるいは次第によって諸々の六つの〔根・境・識〕三者はどのように妥当性を生じるものであるのか。同時に生じることが、どうして因と果の関係であるか。交互に因であるわけでもない。あたかも影と芽が〔同時に生じる〕ように。

和合の意味が因果関係にほかならない。この場合、三者の和合が同時であることはあり得ず、同時では因果関係も成立しないという。なお、影と芽は同時成立の喩えである。『俱舍論』では、受支の説明中で毘婆沙師 (=カシミール有部) がこの喩えを用いて、触と受、さらにまた眼識等と眼と色等、大種と大種所造色の同時成立を説く。

しかし、筆者はここで訳出したように、世親は同時に生起する前五識の三者に関しては、因果関係になることを認めていたと考える。

ではない。そうであれば、まず五つの三者は、同時に生ずるものであっても、因と果〔の関係〕であって、相互に因となるのではないということが成立した。

『俱舍論』において、世親は「和合」（*saṃnipāta*）の意味を「同時生起」と理解する毘婆沙師に対して否定的であったが、世親自身はこれを「因果関係」（**kāryakāraṇabhāva*）と理解する。その上で、世親は前五識の三者が同時に生起し、かつ一方向の「因果関係」になると主張する。

たとえば、ここで喩例として提示される影と芽は同時生起の関係を示すものである。しかし、この影と芽とが相互に因となるわけではない。なぜなら、影の因は芽であるが、芽は大種所造色であるから¹²¹、芽の因は大種である。そのため、大種（因）→芽（果）、芽（因）→影（果）というように、同時に生起したものの間に一方向の因果関係が成立するというのである。そして、この影と芽の喩例と同様に、前五識の三者も根・境が識の因となり、識がそれら二者の果となることで、一方向の因果関係を形成するというのである。

このように世親が、「相互に因となる」という考え方に否定的であった理由は、この考え方が教証には見られず、むしろ教証に基づくならば、「二つによって識が生ずる」等というように、一方向の因果関係しか説かれないためである。たとえば、『俱舍論』「世間品」では、有部の「相互に因となる」という考え方に対して、経部の立場から次のように反論する。

AKBh 145, 9–11:

iṣṭam idaṃ sūtre tv aniṣṭaṃ sparśavedanayor anyonyaphalatvam. "caḥṣuḥsaṃsparśa pratīya utpadyate caḥṣuḥsaṃsparśajā vedanā na tu caḥṣuḥsaṃsparśajāṃ vedanāṃ pratīyotpadyate caḥṣuḥsaṃsparśa" iti vacanāt.

〔論においては〕「触と受とは互いに〔相手の〕果である」というこのことは、承認されている〔かもしれない〕が、経典においては承認されていない。〔なぜなら、経典に〕「眼触を縁として眼触より生ずる受が生じるが、眼触より生ずる受を縁として眼触は生じない¹²²」と説かれているからである。

¹²¹ 芽は大種所造色であるから、自らの所依である大種とは時間を異にしないということについて、大種は五つの点で所造色の因となる（cf. AKBh 102, 21–103, 1）と規定される。また、四大種と大種所造色の関係を含む有部の極微論については佐々木（2009）に詳しい。

¹²² cf. 本庄（2014a, 403–404）, AKUp [3060] .

このことから、先行研究の指摘する通り、世親は前五識に関しては同時に生起し、かつ一方向の因果関係になる¹²³と考えていたといえよう¹²⁴。

第四項 第六識に関する世親の解釈

以上、前五識に関する世親の解釈を検討した。では、第六の三者（意・法・意識）に関して、世親はどのように解釈したのであろうか。まず確認しておきたいのは、『縁起経釈』においても世親が「二心並起」の考え方を否定しているという点である。『縁起経釈』「触支」において、世親は次のように述べる。

PSVy D. 32b4-7, P. 37a2-7:

'o na te sngar skyes pa'i dbang po dang don gnyis rnam par shes pa'i tshe gnas pa'i phyir gsum tshogs pa yin no zhe na | de lta yin na dbang po dang don gnyis skad cig ma ma yin pa nyid du thal bar 'gyur ro || drug pa gsum la yang rnam par shes pa gnyis lhan cig tshogs pa yin par 'gyur ro ||

もし先に生じた根と境との二者が、識の〔生じる〕時点に〔まで〕存続することから、三者が集合するというならば、そうであれば、根と境との二者が刹那的でないという過失になる。第六の三者（意・法・意識）にとっても、二つの識が同時に集合することになる。

ここで世親は、二つの識が同時に集合することを過失として挙げている。そのため、もし世親が「二心並起」を認めているのであれば、これを過失として挙げる必要がないので、この記述により、世親は「二心並起」を認めていなかったということがうかがえるのである。

次に前述の通り、世親は有部のように無間滅の意根を想定し、その意根から意識が生起すると説明することはできない。そのため、この第六の三者に関しては、世親独自の理解を打ち出したことが考えられる。そこで、これを踏まえた上で、『縁起経釈』「触支」において、世親が先の引用に引き続いて述べる、次の記述を確認してみよう。

¹²³ なお、原田（1997, 56-59）はこの一方向の因果関係が『瑜伽論』にトレースできるため、世親はこの有部の一方向の因果関係に賛同したと指摘する。しかし、それに対して箕浦（2004）が反論するように、有部は別に一方向の因果関係を証明しようとするのではなく、「俱有因」を証明することが目的である。そのため、この原田（1997）の見解に対しては再考の余地があるといえよう。

¹²⁴ また、『五蘊論』や『唯識三十頌』の安慧註においても、触は「因果関係」（kāryakāraṇabhāva）という語を用いて説明される。cf. PSkV 34, 13-35, 4; TrBh 54, 16-56, 7. また、安慧の「触」（sparśa）の解釈については、瀧川（2008）を参照。

PSVy D. 33a6–33b; P. 37b7–38a1¹²⁵:

rim gyis byung ba yang ji ltar rgyu dang 'bras bu'i dngos po yin | 'bras bu'i dus na rgyu yod pa ma yin
no zhe na | ji ltar sa bon dang myu gu bzhin no || de 'gag pa dang skye ba gnyis dus mtshungs pa yin
pa'i phyir te / srang mda'i mthon dman bzhin no || dngos po med pa sngon du song ba'i 'bras bu yin
par ji ltar mi 'gyur zhe na | ji ltar rgyu med pa de dang 'bras bu dus mnyam pa'i phyir ro |

次第に生じるものも、どうして因果関係（*kāryakāraṇabhāva）になるか。結果（意識）の〔存する〕時点には、原因（意根）は〔すでに〕存在しないというならば、種子と芽のごとくである。〔すなわち、〕そ〔の種子〕の消滅と〔芽の〕生起との二者が、時間を等しくするからである。天秤棒の下降と上昇との〔二者が、時間を等しくする〕ごとくである（*tulādaṇḍanāmonnāmat）¹²⁶。どうして非存在を前提とした結果にならないのかといえ、その原因の非存在と結果〔の生起〕とは同時だからである¹²⁶。

世親はここで、「次第に生起したものの間にも因果関係が成立するのか」という問いを立てた上で、種子と芽の喩例を挙げて、「因果関係」が成立する旨を述べている。世親によれば、種子と芽とは次第に生起する関係であり、芽が生じた時点では、すでに種子は存在しないとしても、

¹²⁵ なお莊（2013a, 46–47）の翻訳と解説とは次の通りである。

次第によって生じるというもどのように因と果関係になるのか。果の時には因は存在しないというならば、あたかも種子と芽の如くである。それは滅することと生じることの二つが同時なのであるから、秤の低昇（*tulādaṇḍonnāmāvanāma）の如くである。

次第によって生じる場合、因果関係の成立は種子と芽のようであり、その生滅が同時的であることは秤の低昇のようなものである。この秤の低昇の同時関係を種子と芽で喩えることは、世親が瑜伽行派の学説を依用して『縁起経釈』に導入したものと考えられる。

¹²⁶ なお PSVyT の註釈は次の通りである。

PSVyT D. 162b3–5, P. 195b3–5:

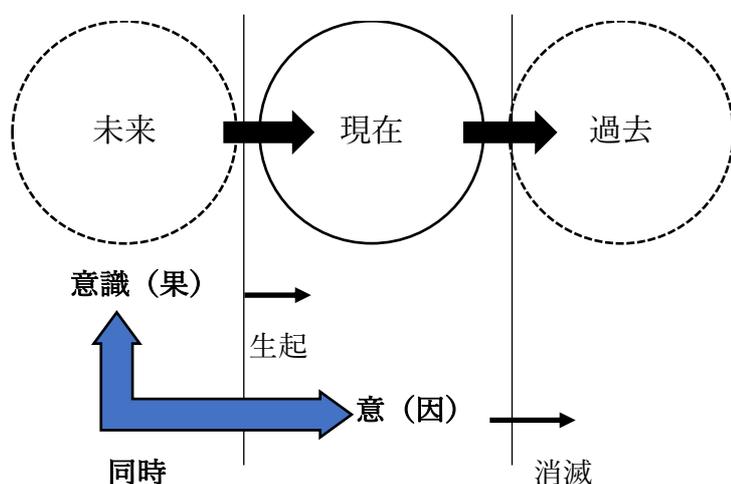
da ni drug pa'i gsum gyi dbang du byas nas | rim gyis 'byung ba yang ji ltar rgyu dang 'bras bu'i dngos po yin | 'bras
bu'i dus na rgyu yod pa ma yin no zhe na zhes smras so || ji ltar sa bon dang myu gu rim gyis byung yang rgyu dang 'bras
bu yin la | myu gu'i dus na sa bon yod pa yang ma yin pa bzhin no || ci'i phyir zhe na | de'i phyir de 'gag pa dang skye ba
gnyis dus mtshungs pa yin pa'i phyir te zhes smras te | sa bon 'gag pa dang | myu gu skye ba gnyis dus mtshungs pa'i phyir
zhes bya ba'i don te | sa bon 'gag pa'i dus gang yin pa nyid myu gu skye ba'i dus nyid de yin no ||

今度は第六の三者を念頭に置いて、次第に生じるものも、どうして因果関係（*kāryakāraṇabhāva）になるか。結果（意識）の〔存する〕時点には、原因（意根）は〔すでに〕存在しないというならばと言った。たとえば、種子と芽とは、次第に生じても因と果であり、芽の〔存する〕時点には、種子が〔すでに〕存在しないごとくである。どうして〔種子と芽とは、次第に生じても因と果である〕かというので、それ故に、そ〔の種子〕の消滅と〔芽の〕生起との二者が、時間を等しくするからであると言った。種子の消滅と芽の生起との二者が時間を等しくするからという意味である。〔すなわち〕種子が滅する時点が、そのままその芽が生起する時点である。

種子が消滅する、まさにその同じ瞬間に芽が生起するのであるから、この二者は因果関係になるというのである。たとえば、天秤棒においても、天秤の一方が下降すると同時に、もう一方が上昇するため、この二者は時間を等しくするのと同様に¹²⁷、次第に生起した意根と意識の関係についても、意根が消滅すると同時に、意識が生起するのであるから、この二者は因果関係になるというのである。

ここで重要なことは、世親が毘婆沙師のように、無間滅の意根が原因となって、現在に意識を生ぜしめるという構造を想定せずに、因的効力を発揮するものは「現在」の法のみであるという立場から、現在の意根が消滅すると同時に、意識が現在に生起すると解釈している点である。

【第六識に関する世親の認識過程】



このような世親の態度は、現在の因的効力のみを認め、過去の因的効力を認めないという点で極めて経部的であるといえるのである。したがって、世親は意根を「現在」、意識を「未来」と想定し、異なる時間にある意根の消滅と意識の生起とが同時であると解釈した。これによって、世親は「過去の法からの生起を決して認めない」という自らの根本的な立場とも矛盾せずに、

¹²⁷ この天秤棒の喩例は難解であるため、『俱舍論』に対する満増註の註釈を参考に理解した。

LA D. 281b5-6; P. 331b8-332a2:

sa bon dang myu gyu 'gag pa dang skye ba'i tshul du zhes bya ba la | skad cig ma gcig kho na la sa bon 'gag cing myu gu skye ste | ji ltar srang mda' gnyis cig car mtho na dman du 'gyur ba de bzhin du cig car 'gag pa dang skye bar 'gyur ro ||
種子が消滅すると〔同時に〕芽が生起する道理によりという場合、同一刹那に種子が消滅して、芽が生起する。

天秤の二つの棒が同時に下降し上昇するのと同じように、同時に消滅し生起する。

「異時因果同時説」とも言うべき、独自の認識過程を提示したのである¹²⁸。また、森山（1996）によれば、この天秤棒の喩例¹²⁹を援用した「異時因果同時説」は、中観派や外教の文献中では、特に名指しされることなく「経部の理論¹³⁰」として引用されているという。したがって、以上の世親の認識過程は、彼独自の経部思想であったと考えられる。

第五項 世親における認識過程を支える「種子説」

さて、前述の世親における認識過程を成り立たせるためには、意識を生ぜしめるための意根の力が重要となるが、これに関してはすでに第三章の第二節でも述べたように、世親はこの意根を「因性」（*hetubhāva）と解釈し、意識の生起に対して因的効力を有すると見なした。そして、この「因性」（*hetubhāva）こそが『縁起経釈』における「種子説」と密接に関係していることをも指摘した。そこで、改めて『縁起経釈』における「種子説」の記述のみを確認しよう。

¹²⁸ この世親の認識過程は、後に『成唯識論』の因果の相続（『成唯識論』 [T. 31, 12c15-21]）や、『唯識三十頌』の安慧註の転変説等にも応用されている可能性がある。

TrBh 16, 1-2:

ko 'yaṃ pariṇāmo nāma. anyathātvam. kāraṇakṣaṇanirodhasamakālah kāraṇakṣaṇavilakṣaṇah kāryasyātmalābhah pariṇāmah.

「転変」と呼ばれるこれは何か。異なった状態になることである。〔すなわち〕原因の刹那が消滅すると同時に、原因の刹那とは異なって、結果が自体を得ることが「転変」である。

ここでは原因の刹那が消滅すると同時に（samakāla）、原因の刹那とは異なって、結果が自体を得ることが「転変」であると述べられる。ここには天秤棒の喩例こそ見られないものの、『縁起経釈』における世親の意識の生起の解釈が応用されている可能性がうかがえよう。

¹²⁹ なお『縁起経釈』でも用いられた天秤棒の喩例は、『瑜伽論』「意地」における「中有」の議論中にも見出すことができる。『瑜伽論』「意地」には次のように説かれる。

YBh 18-19, 21-2; cf. 清水（1985, 20）：

anantarasamutpannatvāc ca tasyātmabhāvasnehasya pūrvaprapaṅcābhiratihetuparibhāvitatvāc ca śubhāśubhakarmaparibhāvitatvāc ca tasyāśrayasya taddhetudvayam adhipatiṃ kṛtvā svabījād antarābhavasya taddeśanirantarasya prādurbhāvo bhavati. tulyakālanirodhotpādayogena tulāgraprāntanāmonnānavat.

そして、彼の我執が直後に生じたことから、過去の戲論に愛著する原因によって熏習されたことから、善・不善の業によって熏習されたことから、彼の所依は、その二つの因の増上力によって、自らの種子から、その場で間断のない中有が生起することになる。死と生の二者は時間を等しくすることによる。天秤の両端の下降と上昇との〔二者が時間を等しくする〕ようなものである。

¹³⁰ 森山（1996）は、この経部の理論を述べる人物を特定するのが中観思想史及び外教との交渉史上重要であるとし、その経部の理論を述べる人物を「称友」と見なし、称友を 550 年前後に活躍した人物であると結論づけた。しかし、『縁起経釈』の考察によって、この天秤棒の喩例を援用した、因果論を展開するのが世親であると特定された。そのため、称友はあくまでもこの世親の見解を受けてのものであるから、この中観派や外教の諸文献中に「経部の理論」として引用される因果論は、世親（ca. 400）の見解と見なすべきであろう。

PSVy D. 14a6–7, P 15b4–5:

sa bon zhes bya ba 'di ci zhe na nus pa'i bye brag yin no || nus pa zhes bya ba de chos gang zhe na |
rgyu'i dngos po yin no | dper na 'bu'i 'bras bu ni rkyen gyi bye brag sa gzhi dang thal ba dang chu la
sogs pa la ltos nas myu gu'i rnam par skye bar 'gyur ba'i rgyu'i dngos po ni sa bon zhes bya'o ||

「種子」というこれは何か (*kim idaṃ bījaṃ nāma)。「特殊な能力」 (*śaktiviśeṣa) である。「能力」 (śakti) というそれは、いかなる存在 (dharma) であるか。「因性」 (*hetubhāva) である。たとえば、穀物の実は、土壌・肥料・水などの特定の縁 (*pratyaaviśeṣa) を俟つが、芽の類を生じることになる因性 (*hetubhāva) が「種子」と呼ばれるごとくである。

ここでは、「種子」が「特殊な能力¹³¹」 (*śaktiviśeṣa) と規定された上で、さらにその能力が「因性」 (*hetubhāva) という語に置き換えられている。喩例を見れば明らかのように、穀物の実にとっては、土壌や肥料や水等の特定の縁を俟つが、穀物の芽を生起することになる「因性」が、種子と呼ばれるとされるのである。

このように世親の認識過程は種子説と関連があることが明らかとなったが、さらに『俱舍論』「根品」における滅尽定の議論をめぐって、称友が経部の因果論について言及する、以下の記述と照らし合わせたとき、世親の認識過程がより鮮明になるので、ここで紹介したい。

AKVy 167, 11–13:

na samanāntaraniruddhasyāstitvaṃ brūmaḥ api tu vartamānam cittam ātmano 'nyacittahetubhāvam vyavasthāpya nirudhyate 'nyac cotpadyate tulādandanāmonnānavat.

¹³¹ なお『俱舍論』「根品」では「種子説」は次のように規定される。

AKBh 64, 4–6:

kiṃ punar idaṃ bījaṃ nāma. yan nāmarūpaṃ phalotpattau samarthaṃ sāḥṣāt pāraṃparyeṇa vā.

では、「種子」というこれは何か。それは直接的に、或いは間接的に結果を生じることに対して、能力を持つ名色である。

兵藤 (1980) によれば、『俱舍論』において、世親は「種子」 (bīja) と「種子性」 (bījabhāva) とを使い分けており、種子は実在物であり、種子性は能力と見なしていた。しかし、『俱舍論』以後の世親の論書においては、この二つの区別は取り払われていると指摘される。兵藤の指摘する通り、『縁起経釈』において「種子」 (bīja) とは特殊な能力 (*śaktiviśeṣa) であると規定される。ゆえに、「因性」 (hetubhāva) というのも「能力」であって、別の「実体物」を指すのではないと判断することができよう。

我々は、等無間滅〔の心〕が存在するとは言わないけれども、現在の心が、自身とは別の心の因性を設定してから消滅し、そして別の心が生起する。天秤棒の下降と上昇とのごとくである。

ここでは、意根や意識といった語は説かれないものの、意根が意識を生み出すための「因性」を設定してから消滅し、そして意識が生起するという一連の構造と同様の記述をみてとることができる。したがって、世親の認識過程は、彼独自の経部思想であったと考えられるのである。

第六項 小結

本節では、『俱舍論』と『縁起経釈』をたよりに、世親の認識過程について考察した。検討の結果、明らかになった諸点は次の通りである。

- (1) 眼で物を見る、耳で音を聞くといった前五識の認識に対して、世親は根・境・識の三者が同時生起することを認める。その上で、根と境が識の因となり、識がその二者の果となることで、それら三者は一方向の因果関係になるとされる。
- (2) 一方で、意根・法・意識の三者に関しては、「二心並起」を否定したため、次第生起するという。しかし、世親は有部のように「無間滅の意根」を認めず、現在の意根が消滅すると同時に、意識が生起するという「異時因果同時説」を主張した。この学説は、世親独自の経部思想である。
- (3) この第六識の認識に関して、世親が「異時因果同時説」という、独自の認識過程を考えた背景には、「過去の法からの生起を決して認めない」という世親の根本的な立場があると考えられる。なぜなら、無間滅の意根が、意識の生起に対して因的効力を発揮すると理解したならば、過去の法からの生起を認めるという点で、世親の「現在有体・過未無体説」の立場とは矛盾してしまうからである。
- (4) 世親は、自らの認識過程を支えるものとして「種子説」を採用した。これは種子に具わる芽を生ぜしめる能力であり、意根の場合は意識を生ぜしめる「因性」という能力である。これにより、現在の意根が意識を生ぜしめる「因性」としての役割を発揮してから消滅し、消滅すると同時に、意識が「現在」に生起するという構造が成立するのである。

今回の検討結果に基づくならば、シュリーラータと世親の認識過程は、それぞれ先の第二節で検討した「現在有体・過未無体説」の解釈と極めて対応する。すなわち、「随界説」を根拠に

「現在有体・過未無体説」を理解するシュリーラータは、その認識過程においても「随界説」によって支えられている。一方で、「相統転変差別説」や「種子説」を根拠にこれを理解する世親は、その認識過程が「種子説」によって支えられているのである。

このことから、少なくとも世親がシュリーラータと異なる認識過程をとった理由としては、「過去の法からの生起を認めるか否か」という「現在有体・過未無体説」の解釈に対する相違があったといえよう。

第五節 心心所の問題

前節では、シュリーラータと世親の認識過程を考察した。その結果、シュリーラータにおける認識過程は「随界説」と、世親の認識過程は「種子説」と関係していることが明らかとなった。また、この両者の解釈はそれぞれの「現在有体・過未無体説」の理解とも密接に関係しており、「過去の法からの生起を認めるか否か」という点で思想的差異があることを指摘した。そこで、本節では世親とシュリーラータの心心所の問題について分析し、前節と同様の結論が得られるかどうか検討してみたい。

第一項 問題の所在

加藤（1989, 218-222）は、世親とシュリーラータがともに「経部」に属するにも拘わらず、心心所の捉え方については、次のような思想的差異があることを発見した。

	シュリーラータ / (譬喩者・ハリヴァルマン)	世親 / (有部)
心心所の捉え方	心心所次第生起説	心心所相応説

すなわち、世親はシュリーラータの主張する「心心所次第生起説」に対しては賛意を示さず、有部と同様に「心心所相応説」の立場に立ったというものである。この「心心所次第生起説」は譬喩者、ハリヴァルマン、シュリーラータというように、いわゆる有部の「心心所相応説」を認めない者たちによって、共通して説かれてきた経部思想である¹³²。そのため、この経部の定説であるはずの「心心所次第生起説」に対して賛意を示さない世親の立場は、従来の経部の立場には反することから、世親のみが特異な立場を取る¹³³とみなされたのである。

世親は古来より「理長為宗」とも言われ、有部の立場から経部の宗義を批判することもあると言われているが、なぜ世親は経部の定説であったはずの「心心所次第生起説」を否定し、有部と同じく「心心所相応説」を採用したのであろうか。

加藤（1989, 86-93）は、このような両者の思想的差異を「さまよえる経量部」と評し、学界に問題を提起したが、なぜ両者の間で思想的差異が生じたのかについては考察していない。

¹³² ただし、すでに第二章で検討したように、譬喩者・ハリヴァルマン・シュリーラータの「心心所次第生起説」は、論師ごとにそれぞれ全く異なるという点については注意せねばならない。

¹³³ 世親が「心心所次第生起説」に賛同せず、有部と同様に「心心所相応説」の立場に立ったとされる典拠については後述する。

その後、この問題を扱った原田（1997, 41-43）は、心心所相応説が『瑜伽論』の中にトレースできることから、世親は『瑜伽論』の学説と一致するために、心心所相応説を採用したのではないかという仮説を提示した。ただし、兵藤（2002）によって、世親は必ずしも『瑜伽論』の学説にすべて賛同するわけではない、という指摘がなされていることから、この場合、世親はなぜ『瑜伽論』の学説とも一致する「心心所相応説」を採用したのか、という点については再考する必要があるであろう。なぜなら、世親の解釈が『瑜伽論』の説と完全に一致しないのであれば、その解釈を採用した何か別の理由があると考えられるからである。そこで、本節では『俱舍論』や『順正理論』をたよりに、世親が「心心所相応説」を採用した背景を改めて考察することで、シュリーラータとの間に思想的差異が起きた原因の一端を明らかにしたい。

第二項 世親の心心所相応説

まずは世親が「心心所次第生起説」ではなく、有部と同様に「心心所相応説」の立場に立ったとされる記述から確認する¹³⁴。『俱舍論』「世間品」における、心心所の相応・不相応をめぐる毘婆沙師とシュリーラータの議論の最後で、世親は次のように述べる。

AKBh 146, 14-21:

yat tarhi sūtra uktaṃ yā ca vedanā yā ca saṃjñā yā ca cetanā yac ca vijñānaṃ saṃsrṣṭā ime dharmā, nāsaṃsrṣṭety. ato nāsti vedanādibhir asāsaṃsrṣṭaṃ vijñānaṃ. saṃpradhāryaṃ tāvad etat ka eṣa saṃsrṣṭārthaḥ. tatra hi sūtra evaṃ uktaṃ yad vedayate tac cetayate, yac cetayate tad saṃprajānīte, yat saṃprajānīte tad vijānātīti, tan na vijñāyate kim tāvad ayam eṣāṃ ālambananiyama ukta, utāho kṣaṇaniyama iti. āyurūsmaṇoh sāhabhāvye saṃsrṣṭavacanāt siddhaḥ kṣananiyamah.

【毘婆沙師】では、経に「受なるものと、想なるものと、思なるものと、識なるものというこれら諸法は相交わったものであって、相交わらぬものではない¹³⁵」と説かれているのを〔どのように通釈する〕か。ゆえに、受等と相交わらぬ識は存在しない。【シュリーラータ¹³⁶】この「相交わった」（saṃsrṣṭa）の意味は何か¹³⁷、というこのことをまず吟味せねばなら

¹³⁴ cf. 加藤（1989, 218-223）。

¹³⁵ cf. 本庄（2014a, 411-412）, AKUp [3064]。

¹³⁶ この記述を「シュリーラータ」の見解とみなす理由については fn. 62 を参照。

¹³⁷ なお称友は、この「相交わった」（saṃsrṣṭa）を「同時にある」（sāhabhāvya）という語に言い換えている（AKVy 309, 25）。一方、安慧は「同時に生じ、相応する」（lhen chig 'byung la tshungs par ldan）という語に言い換えている（TA D. 391b1-2, P. 376b3-4）。そのため、註釈家たちによれば、この「相交わった」（saṃsrṣṭa）とは、受・想・思・識の四法が同時に生じている、ということの意味するといえよう。

ない。なぜなら、その〔同じ〕経には「〔人は〕感受するものを意思し、意思するものを正知し、正知するものを識る¹³⁸」とこのように説かれているのだから、まずここには、これら〔受等〕の〔同一〕所縁の決定が説かれたのか、それとも〔同一〕刹那の決定が〔説かれた〕のか、というこのことが知られていない。【世親】〔その同じ経には〕「寿命と体温とが同時にある」という意味で、「相交わった¹³⁹」(saṃsṛṣṭa)と説かれているのだから、〔同一〕刹那の決定として〔説かれたことが〕成立する。

ここではまず、毘婆沙師が「大拘絺羅経」(AKUp [3064])を根拠に受・想・思・識の同時生起、つまりは心心所の相応を主張する。それに対して、シュリーラータはその「大拘絺羅経」の中には、受→思→想→識の順に所縁を捉えるという記述も説かれているのだから、この経典が必ずしも受・想・思・識の同時生起を説くものとは判断できないと反論する¹⁴⁰。

そこで、世親¹⁴¹は「寿命と体温とが同時にある」という意味で、同じ「大拘絺羅経」(AKUp [3065])の中には「相交わった」と説かれるのだから、この経典は同時生起を説くものであると解釈して、この議論をまとめている。したがって、世親は有部と同様に、「心心所相応説」の立場をとり、シュリーラータとは異なる立場をとった、ということが確認できるのである。

第三項 相続転変差別説と心心所相応説との関連性

以上の世親の見解を受けて、加藤(1989, 220)は、「このことは我々を困惑させる。なぜなら世親もシュリーラータと同じく、有部の三世実有説に反対し、現在有体過未無体説を主張しているからである」と述べ、世親が経部の定説であるはずの「心心所次第生起説」を採用せずに、「心心所相応説」の方を採用したことについて、疑問を呈している。では、なぜ世親は「心心所相応説」を採用したのであろうか。

ここで注目したいのは、これまで述べてきたように、シュリーラータと世親の二人は、ともに同じ「経部」に属するとは言え、「過去の法からの生起を認めるか否か」という点では、彼らの間に思想的差異があるということである。すなわち、シュリーラータは「随界説」を根拠に過去

¹³⁸ cf. 本庄(2014a, 411-412), AKUp [3064].

¹³⁹ cf. 本庄(2014a, 412-413), AKUp [3065].

¹⁴⁰ なおシュリーラータは『俱舍論』においては、この経典が同一刹那の決定を説くのか、それとも同一刹那の決定を説くのが判断つかないという態度をとるが、『順正理論』においては、これを「識の直後に受・想・思の三心所が生起する」と考えていたであろうことをすでに指摘した。

¹⁴¹ この最後の説が世親の主張であることは称友の AKVy 309, 31 にもとづく。cf. 加藤(1989, 218).

の法であっても、相続中に「随界」が保持されている限り、現在に法を生起すると主張したのに対し、世親は「相続転変差別説」と「種子説」を根拠に、過去の法からの生起を決して認めず、あくまでも現在の法からのみ生起を認めた。

そのため、これまでは考えられてきていないが、世親が「心心所相応説」を採用した背景についても、世親の「相続転変差別説」との思想的関連を考えてみる必要があるであろう。そこで、次に世親の「相続転変差別説」に関する記述を確認したい。

KS D. 139a3-4; P. 161a8-b3:

de bas na ji ltar kun du brtags pa'i chos gzhan skyed pa med par yang sems pas sems kyi rgyud la nus pa'i khyad par bskyed pa'i phyir des bsgos pa yongs su 'gyur ba'i khyad par las tshe phyi ma la 'bras bu 'byung bar rig par ste |

ゆえに、構想されたような〔得等の〕別法が生じなくとも、思 (cetanā) によって、心相続中に特殊な機能が生じることから、そ〔の思〕によって熏習された〔心相続〕が、〔後に〕特殊な変化 (*pariṇāmaviśeṣa) から、未来に結果を生じると知るべきである。

世親によれば、相続転変差別説とは、思 (cetanā) によって心相続が熏習されることにより、その心相続の中に特殊な機能が生じ、その心相続が後に特殊な変化を得たときに、未来に結果を生じるという構造であるとされる¹⁴²。

【相続転変差別説の構造】



次にここで注意すべきは、この思によって熏習される心相続とは同一刹那であるか、それとも異なる刹那であるかということである。なぜなら、思と心とが同一刹那に存在するならば、それは「心心所相応説」であることを意味し、異なる刹那に存在するならば、「心心所次第生起説」であることを意味することになるからである。

¹⁴² 世親の「相続転変差別説」については兵藤（1980）を参照。

そこで、このどちらが正しいのか、衆賢の『順正理論』の記述をもとに考察しよう。以下は『順正理論』「弁差別品」において、衆賢が世親の説く「種子性¹⁴³」(bījabhāva)について解説する箇所¹⁴³の記述である。

『順正理論』 [T. 29, 397b29-c2] :

天愛非汝解種子性。前心俱生思差別故。後心功能差別而起。即後心上功能差別。説爲種子。由此相續轉變差別。當來果生。

神々の愛する者よ (*devānāṃ priya)、汝(世親)は種子性 (bījabhāva) を理解していない。

〔汝は〕「前心と俱生する特殊な思 (*cetanāviśeṣa)により、後心に特殊な功能 (*sāmarthyaviśeṣa) が起こる。すなわち、後心の上の特殊な機能を種子 (bīja) と説き、この相続の特殊な変化 (saṃtatipariṇāmaviśeṣa) によって、未来に結果を生じる」〔と〕。

ここで衆賢は、世親の理解する「種子性」を説明して、前心と俱生する特殊な思により、後心に特殊な機能が起こると述べている¹⁴⁴。この場合、思と思によって熏習される心相続とは、同一刹那であることが確認できる。すなわち、何らかの行為(思)をとれば、その思は同一刹那の心を熏習する。そしてその思によって熏習された心が、後に相続の特殊な変化を得たとき、未来に結果を生じるというのである。

一方で、「心心所次第生起説」の場合、心と思とは同時に生起できないため、思は心の直後に生起する。そのため、もしこの思が心を熏習するとすれば、思は一刹那前のすでに滅したはずの前刹那の心を熏習するということになる。しかし、世親の考えでは、すでに過去に滅した法は、何ら因的効力を発揮しない¹⁴⁵。そのため、思がすでに滅した過去の心を熏習したとしても、その熏習を引き継いだ心が後に相続の特殊な変化を起こす、ということは起こり得ないのである¹⁴⁶。

¹⁴³ cf. AKBh 64, 5-6, 兵藤 (1980) .

¹⁴⁴ ここで「前心」「後心」と言われるのは、善・不善という二つの異質な心が前後の刹那に連続することに対して、世親が「種子説」を主張して、心に「種子性」(機能)を保持しているから何ら問題はないというためである。cf. 『順正理論』 [T. 29, 397c2-6] : 此中意説。不善心中。有善所引展轉隣近功能差別。以爲種子。從此無間善法得生。或善心中不善所引展轉隣近功能差別。以爲種子。從此無間不善法生。

¹⁴⁵ cf. 兵藤 (1980, 81-82) .

¹⁴⁶ もし思が次刹那の心を熏習するとしたとしても、それもまた成立しない。なぜなら、前刹那に「布施をしよう」と考えて、実際に布施をしても、その直後に「やっぱり布施をしなければよかった」と後悔の心を起こす可能性もあり、その場合、善なる思が不善なる心を熏習する、ということになるため、結局は思と心がバラバラになってしまうからである。

したがって、「相続転変差別説」とは、思によって同一刹那の心相続が熏習されることにより起こるのであり、そのためには思と心の俱生（心心所相応）が前提条件としてある。そのため、世親が「心心所相応説」を主張した背景には、世親の「相続転変差別説」との思想的関連があるのであって、これは「すでに滅した過去の法からの生起を決して認めない」という世親の根本的な立場とも一貫していると考えられるのである。

第四項 小結

本節では、世親が経部の定説であるはずの「心心所次第生起説」を採用せず、有部と同様に「心心所相応説」の方を採用した理由について考察した。検討の結果、世親はすでに滅した過去の法からの生起を認めないという立場から、彼自身の「相続転変差別説」を成立させるために、この「心心所相応説」を採用した可能性があることを指摘した。

「随界説」によって、過去の法からの生起を認めるシュリーラータとは異なり、世親は過去の法からの生起を決して認めず、現在の法からのみ生起を認める。そこで、何らかの行為（思）をした余勢が、同一刹那の心に熏習され、その心が刻一刻と変化し、後に特殊な変化を得たとき、未来に結果を生ずるという「相続転変差別説」の思想に合わせて、「心心所相応説」を採用したと考えられるのである。

したがって、原田（1997）が指摘するように、「心心所相応説」は有部も瑜伽行派も採用する説であるが、瑜伽行派の説をすべて無条件に受け入れたわけでもない世親が、「心心所相応説」を採用した理由には、「すでに滅した過去の法からの生起を決して認めない」という世親の思想体系上の要請があったと考えられるのである。世親は「心心所次第生起説」がたとえこれまでの経部の定説であったといえども、自らの思想と矛盾しないためには、否定せざるを得なかったと考えられるのである。

第六節 縁起の二句

前節では、世親が経部の定説であるはずの「心心所次第生起説」を採用せず、有部と同様に「心心所相応説」を採用した理由について考察した。その結果、世親は「過去の法からの生起を決して認めない」という立場から、「心心所相応説」を採用したという可能性を指摘した。この「心・心所の問題」以外にも、シュリーラータと世親の思想的差異が見られる場所には、この「現在有体・過未無体説」に対する解釈の相違が関係している可能性がある。そこで、本節ではシュリーラータと世親の「縁起の二句」の解釈について分析し、前節と同様の結論が得られるかどうか検討してみたい。

第一項 問題の所在

『俱舍論』「世間品」では、「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず」（*asmin satidaṃ bhavaty asyotpādād idam utpadyate*）という縁起の二句の解釈、つまり互いに類似する二つの表現の必要性をめぐるシュリーラータと世親の論争が記される¹⁴⁷。この問題は、経部の実態の解明に資する重要な問題であるが、李（2001, 121-134）や楠本（2007, 149-166）等においても、この二人の思想的差異の背景については考察されていない。そこで本節では、シュリーラータと世親の「縁起の二句」の解釈を分析し、なぜこの二人の間に思想的差異が起きたのか、その原因を探してみたい。

第二項 シュリーラータの縁起の二句の解釈

まずシュリーラータの「縁起の二句」の解釈から検討する。『俱舍論』「世間品」において、シュリーラータの説は次のように紹介される。

AKBh 139, 14-15:

sthityutpattisaṃdarśanārtham ity apare. yāvat kāraṇasrotas tāvat kāryasroto bhavati. kāraṇasyaiva cotpādāt kāryam utpadyata iti.

他の人々（シュリーラータ¹⁴⁸）は、「〔縁起の二句は、因果の〕持続と生起を示すためである」と〔主張する〕。〔すなわち〕「原因の相続がある限り、結果の相続がある。そして、まさに原因が生ずるが故に、結果が生ずる」と。

¹⁴⁷ cf. AKBh 138, 24-139, 21. ただし、これは『俱舍論』だけでなく、『順正理論』「弁差別品」[T. 29, 419a7ff] や『縁起経釈』「序分の解説」(cf. PSVy D. 3b6-5a6; P. 4a5-5b7) においても詳細に論じられている問題である。

¹⁴⁸ 称友や満増らは、ここでの「他の人々」をシュリーラータとする。cf. AKVy 298, 23-24, LA D. 301a7; P. 353b6-7.

シュリーラータによれば、縁起の二句のうち、まず第一句では原因と結果の「持続」の関係が説かれ、続く縁起の第二句では、原因と結果の「生起」の関係が説かれたとされる。

【シュリーラータの縁起の二句の解釈】

	縁起の二句	シュリーラータの解釈
第一句	これあるときかれあり	原因の相続がある限り、結果の相続がある
第二句	これ生ずるが故にかれ生ず	まさに原因が生ずるが故に、結果が生ずる

しかし、このシュリーラータの縁起の二句の解釈に対して、世親は次のように批判する。

AKBh 139, 16-18:

utpāde tv adhikṛte kaḥ prasaṅgaḥ sthitivacanasya. bhinnakramaṃ ca bhagavān kimartham ācakṣīta prāk sthitim paścād utpādam.

しかし、〔世尊がこの縁起の二句を説かれるとき、「縁起の初めとは何か¹⁴⁹」と、〕「生起」が主題となっているのに、どうして「持続」という語が説かれるはずがあろうか。そして、〔もし君の解釈の通りであれば、〕どうして世尊は順序を破って、先に「持続」を〔説き〕、後に「生起」を説かれた〔という〕のか。

世親は、「生起」が主題となっている場面で、縁起の第一句を「持続」の意味で解釈するのはあまりにも不自然であるし、もしシュリーラータの解釈する通りであるならば、どうして世尊は「生起→持続」という順序¹⁵⁰を破って、「持続→生起」という順序で縁起の二句を説かれたのかと批判するのである。

¹⁴⁹ ここで議論の対象となる経典は NidSa 16 であり、その経典では、pratītyasamutpādasyādīḥ katamaḥ と質問してから、yad utāsmiṃ satīdaṃ bhavaty asyotpādād idam utpadyate と解答が述べられる。そのため、ここでは「生起」が主題となっていると世親は主張するのである。

¹⁵⁰ 『俱舍論』では説かれないが、『縁起経釈』「序分の解釈」ではシュリーラータの解釈が理に合わない理由について、世親は「生起→持続」という喩例を挙げて、シュリーラータの解釈と矛盾することを指摘する。

PSVy D. 4b4; P. 5a3-4:

nur nur po dang nar nar po la sogs pa dang | zho dang 'o ma la sogs pa yang skye ste gnas pa yin na rgyu gang zhig gnas pa yod na yod do zhes 'dir brjod par bya |

さらにまた、カララとアルブダ等や牛乳と酪等も生起して持続するものであるのに、「何らかの原因の持続があれば、〔結果の持続〕がある」と、ここで説明されようか〔いや、されまい〕。

では、なぜシュリーラータは縁起の第一句を「原因の相続がある限り、結果の相続がある」と「持続」の意味で解したのであろうか。そこには、時間の順序を破ってまで、シュリーラータがこのように縁起の二句を解釈した、何らかの意図が反映しているとみるべきであろう。そこで、次にこのシュリーラータの解釈の思想的背景を考察しよう。

第三項 縁起の二句の解釈と随界説との関連性

さて、『俱舍論』や『縁起経釈』では先の世親の批判に対するシュリーラータの明確な解答は提示されていない¹⁵¹。そのため、当該箇所とは別の角度からシュリーラータの思想的背景を検討する必要があるが、筆者はこのシュリーラータの解釈の背景には、「随界説」との関連があると考えている。そこで、『順正理論』「弁差別品」において、「因縁性」を解説する箇所に説かれる「随界説」の記述を確認する。

『順正理論』 [T. 29, 440b3-8] :

然上座言。因縁性者。謂舊隨界。即諸有情。相續展轉。能爲因性。彼謂世尊契經中說。應知如是補特伽羅。善法隱沒。惡法出現。有隨俱行善根未斷。以未斷故。從此善根。猶有可起餘善根義。隨俱善根。即舊隨界。相續展轉。能爲因性。如斯等類說名因縁。

しかし、上座（シュリーラータ）は言う。「因縁性（hetupratyayatā）とは、以前の随界（*pūrvānudhātu）である。すなわち、諸々の有情の相続が次々と因性（*hetubhāva）となる能力である」と。彼は言う。「世尊は経の中で説かれた。『まさに知りなさい。かくのごと

¹⁵¹ ただし、シュリーラータは世親に否定されたことにより最初の「第一説」とは異なる「第二説」を主張している。

AKBh 139, 16-18:

punar āha. asmin satīdaṃ bhavatīti kārye sati kāraṇasya vināśo bhavatīti. syān matam ahetukaṃ tarhi kāryam utpadyata iti, ata āha nāhetukaṃ yasmād idam utpadyata iti.

さらに〔シュリーラータは〕言う。「これあるときかれあり」とは、「結果があるとき原因の滅がある」と〔いうことである〕。〔この句だけを説いたのでは〕「もしそうなら原因なくして結果が生ずる〔ことになる〕」と考える者がいるかもしれないので、「原因なくして〔結果が生ずることは〕ない」と説くのである。なぜなら、〔縁起経には〕「これ生ずるが故にかれ生ず」という〔後半の句がある〕から。

筆者は、このシュリーラータの第二説が世間一般の事物に当てはまる解釈として提示されたと考える。たとえば、牛乳と酪は、牛乳が生じてから酪が生じるという関係性であるが、その際に、シュリーラータの第一説であれば、酪が生じた後も牛乳が存続するということになるので問題がある。そこで、シュリーラータは第一説の代わりとなる第二節を主張することで、「酪（結果）が生じたときには牛乳（原因）の滅がある」として、世親からの反論に応えるかたちで、第二説を主張したと考えられるのである。そのため、シュリーラータは第一説を主張した理由については、明確には解答をしていないのである。

きプトガラには善法が隠没し、悪法が出現する。〔しかし、〕未だ断ぜられていない、〔心に¹⁵²〕付随する善根がある。〔その善根が〕未だ断ぜられていないが故に、この善根から、また別の善根が起り得ることがある』と。〔この経に説かれた〕付随した善根〔こそ〕が、すなわち以前の随界である。〔以前の随界とは〕相続が次々と因性となる能力である。以上のような類を因縁 (hetupratyaya) と呼ぶのである」と。

ここでは「因縁性」が「以前の随界」 (*pūrvānudhātu) に言い換えられており、その意味とは有情の相続が、次から次へと「因性」 (*hetubhāva) となる能力であると説明される。そして、すでに第二章第三節で指摘した通り、シュリーラータはその「随界説」の教証として『中阿含』第 112 経の「阿奴波経」に相当する経典を引用する。

このシュリーラータの引く経典では、善法が隠没し、悪法が出現した後であっても、その人の心に付随された善根が未だ断ぜられていないならば、その善根から再び別の善根が起り得ると説かれる。そのため、随界説とは、有情の相続において、随界が未だ断ぜられておらず、絶えず持続している限り、次から次へと因性となる能力と定義することができよう。

ゆえに、この随界説の構造は、前述の「原因の相続がある限り、結果の相続がある」という、シュリーラータの縁起の第一句の解釈とも、極めてよく対応している。すなわち、原因の相続 (随界) が持続し続ける限り、その原因の相続は、結果の相続を持続させるというのである。

シュリーラータの解釈	
縁起の第一句	原因の相続がある限り、結果の相続がある。
随界説	有情の相続において、随界が未だ断ぜられておらず、絶えず持続している限り、次々と因性となること。

したがって、シュリーラータが時間の順序を破ってまで、縁起の第一句をこの「持続」の意味で解釈した背景には、「随界説」との関連があると考えられるのである。

そして、このシュリーラータの縁起の第一句の解釈と「随界説」との関連性は、衆賢の見解からも傍証を得ることができると思われる。『順正理論』「弁差別品」における「俱生因」の解説

¹⁵² 当該箇所は、如来が他心智をもって他人の心を観察したときになされた発言である。そのため、この「付随した」 (隨俱行) という語は「〔心に〕付随した」という意味で理解する。

では「縁起の二句」の解釈をめぐって、今度は衆賢とシュリーラータとの間で論争が展開されるのであるが、そこでのシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を確認してみよう。

『順正理論』 [T. 29, 419a7-11] :

此中上座。釋經義言。依此有彼有者。此說有因相續爲先。然後有果相續而住。誰生爲先。誰生已住。爲答此復說此生故彼生。此顯因生爲先故後果生而相續住。

ここで上座（シュリーラータ）は、經の意味を解釈して言う。「〔經に〕『これあるとき、かれあり』（asmin safīdam bhavati）とあるのは、これ（第一句）は原因の相続（*kāraṇasrotas）が先にあり、その後に結果の相続（*kāryasrotas）があつて持続することを説くのである。〔では〕何が先に生じ、何が生じ終わって持続するのか。こ〔の問い〕に答えるために、また〔經に〕『これ生ずるが故にかれ生ず』（asyotpādād idam utpadyate）と〔いう第二句が〕説かれたのである。これ（第二句）は原因の生起が先にあるが故に、後に結果が生じて、相続が持続することを顕すのである」と。

この『順正理論』の記述は、前述した『俱舍論』におけるシュリーラータの縁起の二句の解釈と、およそ対応していることがわかる。また、『俱舍論』の記述だけでは、あまり判然としなかったシュリーラータの縁起の第二句の解釈も、この『順正理論』の記述からはっきりと理解することができる。すなわち、縁起の第一句では、原因の相続と結果の相続との「持続」の関係しか説かれぬ。ならば、何が先に生じ、何が生じ終わって持続するのかという「生起」にかかわる説明がない。そこで、次の縁起の第二句では「原因が先に生起するが故に、後に結果が生じて、相続が持続する」と説明されるのである。

一方で、衆賢自身は「縁起の二句」について次のように解釈する¹⁵³。

『順正理論』 [T. 29, 419a1-3] :

依此有彼有。此生故彼生。與此相反非有非生。如是名爲因果總相。此中初顯俱生因義。後文復顯前生因義。

¹⁵³ 箕浦（2003）は衆賢の見解を中心に、シュリーラータとの「俱有因」論争の一部を整理している。そのため、本稿では、衆賢の「縁起の二句」の解釈に関しては詳説しない。

これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず。これと相反するものは有ではなく、生ではない。かくのごときを因果の一般的な特徴と呼ぶ。このうち、最初〔の第一句〕は、俱生因の意味を顕す。後〔の第二句〕の文言はまた、前生因の意味を顕す。

この衆賢の「縁起の二句」の解釈を整理すれば、次のように纏められる。

【衆賢の縁起の二句の解釈】

	縁起の二句	衆賢の解釈
第一句	これあるときかれあり	俱生因（同時因果）
第二句	これ生ずるが故にかれ生ず	前生因（異時因果）

このうち、周知の通り、シュリーラータは前生因については認めるが、俱生因は認めない¹⁵⁴。そのため、縁起の第一句を俱生因の意味で理解する衆賢と、俱生因の意味で理解しないシュリーラータとの間で論争になるのである。

さて、その論争の大部分は、衆賢の「俱生因」の証明に割かれているのであるが、ここで注目したいのは、その論争の最後になされる以下の衆賢の主張である。

『順正理論』 [T. 29, 419c18-26] :

然妄執有隨界論者。彼執恒現有無量法生因。豈不汝宗獨爲諸法於一切時頓生過害。若汝雖執唯前生因而待餘縁方能生果。何故不許此俱生因亦待餘縁方能生法。

しかし、身勝手にも「随界が存在する」と主張する者（シュリーラータ）がいる。彼は「常に無量の法を生ずる原因が現に存在する」と主張する。 どうして、汝（シュリーラータ）の主張命題（*pratijñā）は、「諸法が独りで一切時に、一挙に生ずる」という過失にならないのか。もし汝が、ただ前生因のみを主張して、〔その前生因は〕他の縁を俟って、結果を生ずる〔という〕としても、どうしてこの俱生因もまた、他の縁を俟って、法を生ずることができると許容しないのか。

ここでは、縁起の第一句を俱生因の意味で理解しないシュリーラータが、代わりに「随界説」を主張し、「随界があるからこそ、常に無量の法を生ずる原因が現に存在する」と主張したこと

¹⁵⁴ 一例を挙げると『順正理論』 [T. 29, 449a5-8] :然上座説。此増上縁。但據諸根生心心所。此宗可爾。彼義不成。所以者何。如前屢辯。謂彼不許有俱生因。許前生因。義不成立。故彼所説。但有虚言。

が示される。シュリーラータによれば、法の認識を通して、有情の相続中には諸々の原因が随界として保持されていく。その随界が未だ断ぜられておらず、絶えず持続している限り、常に無量の法を生み出す原因が存在するというのである。

衆賢にとっては、このシュリーラータの「随界説」が受け入れられないのは言うまでもない。それよりもここで注目したいことは、衆賢がシュリーラータの縁起の第一句の解釈を「随界説」と同一視して反論している点である。したがって、以上の衆賢の見解からも、シュリーラータの縁起の二句の解釈の背景には、「随界説」の思想があったと考えられるのである。

第四項 世親の縁起の二句の解釈

前項において、シュリーラータにおける縁起の二句の解釈を考察した。そして、検討の結果、彼の縁起の二句の解釈の背景には、「随界説」の思想があった可能性を指摘した。そこで、次に世親の縁起の二句の解釈を検討しよう。まず『俱舍論』「世間品」において、世親は縁起の二句について次のように述べる。

AKBh 138, 24–139, 6:

kimarthaṃ punar bhagavān paryāyadvayam āha. asmin satīdaṃ bhavati asyotpādād idam utpadyate iti.

(1) avadhāranārtham. yathānyatrāha. avidyāyām satyām saṃskārā bhavanti nānyatrāvidyāyāḥ saṃskārā iti. (2) aṅgaparaṃparāṃ vā darśayitum. asminn aṅge satīdaṃ bhavati, asya punar aṅgasyotpādād idam utpadyata iti. (3) janmaparaṃparāṃ vā. pūrvānte sati madhyānto bhavati madhyāntasyotpādād aparānta utpadyata iti. (4) sāksāt pāraṃparyeṇa ca pratyayabhāvaṃ darśayati. kadācid dhi samanantaram avidyāyāḥ saṃskārā bhavanti kadācit pāraṃparyeṇeti.

ところで、世尊は何のために「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず」と、二つの句を説かれたのか。【**第一解**】限定するためである。たとえば、別〔の経〕で説かれた通りである。「無明があるとき〔のみ〕諸行があり、無明以外があるとき諸行はない」と。

【**第二解**】あるいは、支分の連続性を示すためである。「A なる支分があるとき B 〔なる支分〕がある。さらに、B なる支分が生ずるが故に C 〔なる支分〕が生ずる」と。【**第三解**】あるいは、生涯の連続性を〔示すため〕である。「前際があるとき、中際がある。中際があるとき、後際がある」と。【**第四解**】直接的な〔縁のありかた〕と、間接的な縁のありかたを示す〔ため〕である。「あるときには無明の直後に諸行があり、またあるときには間を置いて〔諸行が〕ある」と。

世親はここで、仏陀によって縁起の二句が説かれた理由として四つの解釈を挙げる。しかし、先行研究によれば、後の『縁起経釈』においては、世親はこのうちの【第一解】のみを支持し、それ以外の解釈については否定したとされる¹⁵⁵。そこで、『縁起経釈』に説かれる記述を実際に確認してみよう。

PSVy D 4a5–b2; P 4b4–5a1:

(1) 'di yod na 'di 'byung zhes bya ba ma brjod na ni nges par gtan la phab pa ma yin par 'gyur ro || gang skyes pas gang skye ba ni de kho na yod na de yod pa yin gyi | bdag la sogs pa rtag pa las kyang ma yin te | de lta na ni rgyu rtag pa dgag pa ma byas par 'gyur ro || de bas na gnyis ka dgos pa dang bcas pa yin no || (2) gzhan na re yan lag gzhan dang gzhan ston pa yin no zhe'o || (3) gzhan na re dum bu gsum rnam par gzhag pa yin no zhe'o || (4) de ni ma rig pa la sogs pa de dag rkyen yin pa'i tshig kho nas gnyis ka 'grub pas don yod pa ma yin no || spre'u lta bu'i mdo las kyang | de la 'phags pa nyan thos thos pa dang ldan pa rnam rten cing 'brel bar 'byung ba nyid la legs par shin tu tshul bzhin so sor rtog ste | 'de lta ste 'di yod na 'di 'byung 'di skyes pas 'di skye ba ste | 'di lta ste bde ba myong bar 'gyur ba'i reg pa la brten nas bde ba'i tshor ba 'byung bar 'gyur ro zhes bya ba la sogs pa gsungs pa der yang yan lag gzhan dang gzhan nam | dum bu gsum rnam par gzhag pa med pas gnyis mi brjod par 'gyur ro || (4) gzhan dag na re don la bye brag yod de | mngon sum dang brgyud ba'i rkyen gyi dngos po ston pa yin no zhe'o || de dag dgag pa yang de dag nyid yin no ||

【第一解】「これあるときかれあり」という〔縁起の第一句〕が説かれないならば、〔原因が〕はつきりと限定されないことになるであろう。「Aが生ずるが故にBが生ずる」とは、「これ(A)があるときのみかれ(B)がある」のであって、〔A以外の〕我(ātman)などの常住なものからも〔Bがあるというの〕ではない。そのよう〔に二句が説かれないの〕であれば、常住因が否定されないであろう。したがって、〔二句のうち〕両方ともが必要(saprayojana)である。【第二解】別の者は「別々の支分を示す〔ため〕である」と〔主張する〕。【第三解】また別の者は「三つの部分(前際・中際・後際)を設定する〔ため〕である」と〔主張する〕。【第二, 第三解の否定】〔しかし、〕こ〔の解釈〕は無明等がそれらの縁であるという句だけで、両方ともが成立するから無意味である。『猿喩経』(*Markaṭasūtra)にも、「その場合、教えをよく聞いた聖弟子たちは、縁起そのものを正しく如理に考察する。すなわち、これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず。すなわち、樂を享くべき觸(順樂受觸)に依って、樂受が生ずる¹⁵⁶」等と説かれているが、その場

¹⁵⁵ cf. 李 (2001, 122–134), 楠本 (2007) .

¹⁵⁶ cf. 本庄 (2014a, 169–171), AKUp [2016] .

合にも、それぞれ別の支分、或いは三つの部分は設定されていないから、二〔句〕が説かれていないことになる。【**第四解**】また別の者たちは「〔二句の〕意味には違いがある。直接的な〔縁のあり方〕と、間接的な縁のあり方を示す〔ため〕である」と〔主張する〕。【**第四解の否定**】かれら〔の解釈〕を否定することもまた、それら〔先と〕同じ〔理由によるの〕である。

『俱舍論』「世間品」の記述とは多少の語句の変動もあるが、世親はこのように『縁起経釈』においては、「限定するため」という第一解のみを支持し、それ以外の解釈については否定したことが読み取れる。したがって、世親の解釈によれば、縁起の二句とは、「無明があるときのみ諸行があり、無明以外があるとき諸行はない」というように因果関係を限定するためであったといえよう。また、『俱舍論』「世間品」には、以上の解釈を支持する用例として、以下のような記述も説かれている¹⁵⁷。

AKBh 137, 10–14:

"pratīyasamutpādaḥ katamaḥ. yad utāsmiṃ satīdam bhavatiṭi vistareṇoktvā iti yā 'tra dharmatā dharmasthititā yāvad aviparyastatā ayam ucyate pratīyasamutpāda" iti. dharmatā ca nāma dharmajātiḥ dharmāṇaṃ śailiḥ. ato yeyaṃ dharmatā ya eṣa niyamaḥ. avidyāyāṃ eva satyāṃ samskāra bhavanti nānyathā / eṣa pratīyasamutpādo na hetur eva.

「縁起とは何か。すなわち、これあるときかれあり」云々と説いてから、「以上ここなる法性、法の確定性、乃至、不顛倒性、これが縁起と言われる¹⁵⁸」と〔説く〕。そして〔ここで〕「法性」と呼ばれるのは法の本性、法の習性である。ゆえに、この法性なるもの、この必然性なるものが〔縁起で〕ある。〔すなわち〕無明があるときのみ諸行が生ずるのであって、そうでなければ〔生じ〕ない。こ〔の必然性〕が縁起なのであって、単なる原因のみが〔縁起なのでは〕ない。

これは毘婆沙師の、「縁起法=pratīyasamutpāda は原因であり、縁已生法=pratīyasamutpanna は結果である」とする議論を前提にした世親による批判の箇所であるが、ここで世親は、法性なる必然性こそが「縁起」であって、単なる原因のみを「縁起」というのではないと批判している。

¹⁵⁷ なおこの『俱舍論』の一節は、小谷（2006）が指摘するように、両漢訳（真谛・玄奘）、チベット訳、インド撰述の三つの注釈書（安慧・称友・満増）のいずれにも引用されていない。

¹⁵⁸ この経典については松田（2005）によってわかりやすく整理されているため、そちらを参照されたい。

つまり、世親によれば、縁起の二句とは「これがあるときのみかれがあり、これがなければかれがない」というように、限定的な原因があることによって生起するというのである。

第五項 縁起の二句の解釈と種子説との関連性

以上、世親は「これあるときのみかれあり」と、因果関係を限定するために「縁起の二句」が説かれたと解釈したことを確認した。では、この世親の解釈の背景には、いかなる思想があるのであろうか。筆者は、この世親の解釈の背景には、「種子説」の思想が関係していると考える。そこで、『俱舍論』「世間品」において世親が原因なくして結果は生じないと述べる箇所の記事を、LAの註釈とともに確認しよう。

AKBh 130, 22–24:

ādau hi parikalpyamāne tasyāhetukatvam eteṣu sajjeta. sati cāhetukatve sarvam evedam ahetukaṃ prāduḥsyāt. dṛṣṭaṃ cāṅkurādīṣu bījādīnāṃ sāmārthyam deśakālapratiniyamād agnyādīnāṃ ca pākajādīṣv iti nāsti nirhetukaḥ prādurbhāvaḥ.

〔輪廻の〕始まりが構想されるならば、そ〔の輪廻の始まり〕には原因がないという過失となろう。そして〔それに〕原因がないならば、この世のすべてが原因なくして現れるであろう。しかし、〔世間でも〕種等には芽等を〔生み出す〕機能があり、また火等には熟することから生ずるもの等を〔生み出す機能がある〕のが現に見られる。場所と時間とが限定されているからである。ゆえに原因なしに〔事物が〕現れるということはない。

LA D. 285b4–6; P. 336b6–8:

myu gu la sogs pa dag la sa bon la sogs pa rnam kyī nus pa mthong ba yang yin te | de yod na yod pa'i phyir la | de med na med pa'i phyir ro || yang 'di ji ltar rtogs par bya zhe na | de'i phyir | yul dang dus so sor nges pa las zhes bya ba smos so || yul so sor nges pa ni sa bon gyi yul kho nar my gu skye'i gzhan du ma yin pa'o || dus nges pa ni sa bon bngas pa'i mjug thogs kho nar my gu skye'i gzhan gyi tshe ma yin pa'o ||

種等には種等を〔生み出す〕機能〔があるの〕が現に見られる。これ（種等）があるとき〔芽等が〕あるからであり、これ（種等）がないとき〔芽等が〕ないからである。では、それ（機能のあること）は、いかにして考えられるのかというので、それゆえに、「場所と時間とが限定されているからである」と言った。場所が限定されているとは、種の〔ある〕場所にのみ芽は生じ、他〔の場所〕には〔生じ〕ないということである。時間が限定されているとは、種が湿った直後にのみ芽は生じ、他の時には〔生じ〕ないということである。

この『俱舎論』「世間品」の記述によれば、先ほどまでの世親の「縁起の二句」の解釈をより鮮明に捉えることができよう。すなわち、世親にとって「縁起の二句」とは、ある特定の原因があるときのみ、結果が生ずるという因果関係を限定するためのものであった。ここではその喩例として、種と芽の関係が挙げられており、種は場所や時間等の限定された条件を満たすことで、芽を生じるというのである。そして、その際に種等が芽等を生み出す力が「功能」(sāmarthya)という語で表されている。これは次の『順正理論』「弁差別品」や『俱舎論』「界品」に対するAKVyの記述のように、「種子説」の同義語であるとされる。

『順正理論』 [T. 29, 398b26–29] :

復有諸師。於此種子。處處隨義。建立別名。或名隨界。或名熏習。或名功能。或名不失。或名增長。

また、諸師があつて、この「種子」(bija)に対して、あちこちで意味に応じて、別の名称を立てる。或いは「随界」(*anudhātu)と呼び、或いは「熏習」(*bhāvanā)と呼び、或いは「功能」(*sāmarthya)と呼び、或いは「不失」(*avipraṇāśa)と呼び、或いは「增長」(*upacaya)と呼ぶ¹⁵⁹。

AKVy 125, 5–7:

bījatas teṣu teṣāṃ bhāvo na svarūpata ity aparā iti sautrāntikāḥ. bījataḥ śaktitah sāmarthyata ity arthah. 他の人々は、「これら〔水等〕の中に、それら〔火等〕の存在〔があるの〕は、種子としてあるのであって、自体としてあるのではない」と〔主張する〕とは、経部の人々はである。種子としてとは、能力として、功能としてという意味である。

したがって、「ある特定の原因があるときのみ、結果が生ずる」と因果関係を限定し、ある特定の原因に結果を生み出す機能があると解釈した背景には、この「種子説」の思想があったと考えられるのである。

¹⁵⁹ この種子の同義語のうち、「不失」とは正量部の見解である。すなわち、正量部によれば、「不失」と呼ばれる心不相応行法があり、これは「この世、あるいは次の世、或いは後々の世において、作者であるプトガラに、異熟果や等流果を与える法である」とされる。cf. 那須 (2004) . 一方、「増長」とは大衆部の見解であり、正量部の「不失」と同様に、心不相応行法であり、結果を与えるまで持続するものとされる。

第六項 小結

本節では、シュリーラータと世親における「縁起の二句」の解釈を考察した。以上の考察から次のことが明らかになったと思われる。

- (1) シュリーラータは、「これあるときかれあり」という縁起の第一句を「原因の相続がある限り、結果の相続がある」と「持続」の意味で解釈する。シュリーラータが、このように解釈した背景には、縁起の二句の中に「随界説」の思想を導入しようとしたという可能性が見出だせる。なぜなら、随界説とは、「有情の相続において、随界が未だ断ぜられておらず、絶えず持続している限り、次々と因性 (*hetubhāva) となる」という思想である。そのため、この「随界説」の思想は、シュリーラータの縁起の第一句の解釈と極めてよく対応しているからである。また、『順正理論』の記述からも、この二つの間に対応関係が見られることが確認できた。
- (2) 一方で、世親は「これあるときのみかれあり」と因果関係を限定するために縁起の二句が説かれたと解釈する。ここには「ある特定の原因のみが結果を生ずる」と原因をはっきりと限定することで、ある特定の原因以外の、別の原因の可能性を除くという意味がある。またその際に、たとえば、種には芽を生み出す「功能」 (sāmarthya) がある等と解釈し、原因に結果を生み出す力があると述べていることを確認した。そして、このような世親の解釈は「種子説」と呼応していることを指摘した。

今回の検討結果に基づけば、「縁起の二句」の解釈においても、シュリーラータと世親の思想的差異の原因には、彼らの根本思想である「随界説」と「種子説」との相違があることが明らかである。すなわち、随界がある限り、何度でも因性になり得るという「随界説」と、原因なる「功能」がある場合にのみ、結果を生ずるという「種子説」とでは、たとえ同じ「経部」の思想であっても違いが存在する。そして、シュリーラータと世親の二人はともに同じ経部の論師であっても、世親はシュリーラータの思想を採用すれば、自らのたてる思想体系とは矛盾するため、シュリーラータの思想には賛同できず、否定せざるを得なかったのだと考えられよう。

第七節 結論

本章では、(1) 現在有体・過未無体説、(2) 認識過程、(3) 心・心所の問題、(4) 縁起の二句の順に、シュリーラータと世親の経部思想とを比較し、この二人の間に思想的差異が起きた原因を探求した。そして、この(1)～(4)の検討を通して、一貫して得られた結論とは、この両者の思想的差異が、「現在有体・過未無体説」に基づく解釈の相違に起因する、ということであった。

すなわち、シュリーラータは「随界説」を根拠に、たとえすでに滅した過去の法であっても、それが随界として相続中に保持されている限り、何度でも原因になり得ると解釈し、過去からの生起を認めたのに対し、世親は「相続転変差別説」と「種子説」を根拠に、過去の法からの生起を決して認めず、現在の法からのみ生起を認めた。そのため、この両者はともに「経部」(Sautrāntika)に属するけれども、過去の法からの生起を認めるか否かという点では互いに相違しているのである。そして、世親にとっては、シュリーラータがたとえ同じ経部に属しているとしても、彼の経部思想を認めてしまえば、過去からの生起を認めるという点で、自らの経部思想との間に矛盾を抱え込んでしまうことになる。ゆえに、世親はシュリーラータが同じ経部の論師であるが、彼の思想には賛同できず、否定せざるを得なかったと考えられるのである。

しかし、このことをもって、シュリーラータと世親の間で、経部の内容が変化し、さまよっていると考える必要はないであろう。なぜなら、すでに我々は三世実有説の解釈をめぐる、有部の四大論師たちが互いに別々の解釈を提示し、それぞれに相手の学説の矛盾を指摘し合っていたとしても、その様をさまよっているとは見なさない。それと同様に、シュリーラータと世親が、互いに別々の解釈を提示したとしても、それは結局何によって「現在有体・過未無体説」を主張するのかという問題に帰結するのであるから、「経部」のなかに別々の見解があったとみなすべきだからである。その上で、世親のように現在一刹那の法からの生起を認め、すでに滅した過去の法からの生起を否定したことにより、従来の経部の定説である「心心所次第生起説」をも否定することになったという点は注目される。すなわち、世親は「相続転変差別説」や「種子説」を根拠に自らの思想を体系的に構築したことにより、それと矛盾する説に関しては、たとえ従来の経部の定説であっても否定するという可能性が見出せるのである。

第四章 世親『縁起経釈』の思想的立場

第一節 問題の所在

前章において、シュリーラータと世親の思想的差異の原因を検討した。その結果、この両者の間に思想的差異が起きた原因の一つには、彼らの「現在有体・過未無体説」の解釈の相違があるということが明らかとなった。このことから、有部の四大論師と同様に、「経部」の内部にも「現在有体・過未無体説」の解釈をめぐる様々な解釈が存在し、その解釈云何によっては同じ経部の論師であっても矛盾した思想が存在するということが見出せた。最後に本章では、世親の『縁起経釈』を分析し、この著作が果たして「経部」のテキストとして位置づけられるのか否かを検討してみたい。

経部の実態が未だに解明されていない原因の一つには、経部所伝とされる資料が少ないという資料的限界の問題がある。すなわち、『婆沙論』や『俱舍論』、『順正理論』等には、譬喩者や経部の思想が説かれるが、これらはいくまでも有部の対論者という位置づけで、引用されているだけに過ぎない。したがって、『縁起経釈』を「経部」のテキストとして確定することは経部の思想を体系化する上で極めて重要な意義があるといえよう。

この『縁起経釈』の思想的立場に対して、最初に言及したのが松田（1982b）である¹⁶⁰。松田は、この『縁起経釈』で所依の経典とされる『分別縁起初勝法門経』（*Ādiviśeṣavibhaṅgasūtra*）が、異熟識説を立てた経部の一派のものであるとされることから、『縁起経釈』は『成業論』と同様に瑜伽行派の立場に近接した位置にありながらも、未だ経部の影響下にあると言及し、『縁起経釈』を経部のテキストとして位置づけられるとみなしている。しかし、この松田（1982b）より後に『縁起経釈』の思想的立場について言及した研究はなく、また先の松田の仮説を検証した研究もない。そこで、本章では先行研究の成果を踏まえた上で、『縁起経釈』に説かれる思想が経部の思想と対応するかどうか分析検討し、松田（1982b）の指摘するように、『縁起経釈』が果たして「経部」のテキストとして位置づけられるのか否かを検討する。

第二節 『縁起経釈』のなかの経部説

まず本節では、『縁起経釈』に説かれる思想と、経部のものとされる説とを対比することで、『縁起経釈』の思想的立場を検討したい。

¹⁶⁰ この他の『縁起経釈』に対する松田の研究については、以下の通りである。cf. 松田（1982b, 1984a, 1984b, 1984c）。

第一項 有為法の生起

『俱舍論』「根品」では、有為法の生起の解釈をめぐる有部と経部が論争を展開している。有部は「四相」（生・住・異・滅）を説くのに對して、経部は「三相」（生・住異・滅）を説くのであるが、そこで経部の者たちは有為法の生起を「もと無くして今あること」と解釈する¹⁶¹。

AKBh 77, 5–12:

tatra pravāhasyādir utpādo nivṛttir vyayaḥ. sa eva pravāho 'nuvarttamānaḥ sthitiḥ. tasya pūrvāparaviśeṣaḥ sthityanyathātvam. … (中略) …

**jātir apūrvo bhāvaḥ sthitiḥ prabandho vyayas taducchedaḥ |
sthityanyathātvam iṣṭaṃ prabandhapūrvāparaviśeṣa iti ||**

そのうち、相続のはじまりが生起であり、尽きるのが滅である。その同じ相続が続いて起こりつつあるのが住である。そ〔の相続〕の前と後に区別のあることが住異である。… (中略) …

もと無くして今あることが生であり、住は連続であり、その断絶が滅である。

住異は連続の上の前後の区別であると認められる。

一方、『縁起経釈』の「序分」には次のように説かれる。

PSVy D. 5b3–6; P. 6a5–8:

rten cing 'brel bar 'byung ba'i rnam par dbye ba gang zhe na zhes bya ba nas brtsas te | ma rig pa la sogs pa'i rnam par dbye ba ston pa yin no || ma rig pa la sogs pa ni rten cing 'brel par 'byung ba ma yin gyi | 'o na ci zhe na | rten cing 'brel te byung ba yin no || de lta na bcom ldan 'das kyis mdo sde gzhan las gsungs te | rten cing 'brel bar 'byung ba gang zhe na | 'di lta ste 'di yod pas 'di 'byung zhes rgyas par yin no || rten cing 'brel te byung ba'i chos gang zhe na ma rig pa dang | 'de byed dang zhes bya ba nas | skye ba dang | rga shi zhes bya ba'i bar du yin no || 'di la dgongs pa ci yod ce na | rten cing 'brel bar 'byung ba zhes bya ba ni byung ba'i chos rnams kyi spyi'i mtshan nyid yin te | ma byung ba las byung ba'o ||

「縁起の分類とは何か」（*prafītyasamutpādasya vibhaṅgaḥ katamaḥ）ということから始まり、無明等の分類が説示されるのである。無明等は「縁起」（prafītyasamutpāda）ではない。ではどうか。「縁起したもの」（prafītyasamutpanna）である。同様に世尊は別の経で説かれる。「縁起とは何か。いわく、これあるとき〔かれあり、これ生ずるが故に〕かれ生ず

¹⁶¹ また、四大種の共存をめぐる議論については加藤（1989, 148–172）を参照。

云々、縁起した法とは何か。無明・行、乃至、生・老死である¹⁶²」と。ここにはいかなる密意があるかといえ、〔ここでの〕「縁起」とは生起した諸法の共相であって、〔すなわち〕もと無くして今あること（*abhūtvā bhava）である。

毘婆沙師の、『俱舍論』第三章「世間品」第28頌 ab (hetur atra samutpādaḥ samutpannaṃ phalaṃ matam) にあるように、有部正統派毘婆沙師は、經典にある「縁起法=prafītyasamutpāda とは無明等の十二支分のそれぞれを原因である側面からとらえたものとし、縁已生法=prafītyasamutpanna は、同じ十二支分のそれぞれを結果である側面からとらえたものとする。世親は、これに対して無明等を縁起と捉えることは不合理であって、縁已生法ととらえるべきだとし、自らの縁起解釈を打ち出している。それは、「縁起とは、縁已生法である無明等の十二支分の共通性、つまり、「もともと無かったものが今あること」としているのである。

また、『縁起経釈』の「老死支」にも次のように説かれる。

PSVy D. 50b5–6; P. 58b2–3:

rga shi ni gdon mi za bar 'byung ba yin te | 'dus byas kyi mtshan nyid yin pa'i phyir ro || 'byung ba ni skye ba yin no || 'jig pa ni 'chi ba yin no || gnas pa gzhan du 'gyur ba nyid ni rga ba yin no || gnas pa zhes bya ba ni rgyun yin par bstan to || de'i snga phyi'i bye brag ni ghzan du 'gyur ba nyid yin no ||
老・死 (jarāmarāṇa) は必ず (avaśyam) 生じる。有為〔法〕の相 (*saṃskṛtalakṣaṇa) であるから。〔有為法の相のうち〕「生」 (jāti) が「生〔支〕」である。「滅」 (nirodha) が「死〔支〕」である。「住異」 (sthityanyathātva) が「老〔支〕」である。「住」 (sthiti) とは「連続」 (*prabandha) と示される。そ〔の相続〕の前と後に区別のあること (*tasya pūrvāparaviśeṣaḥ) が「住異」である。

ここでは、有為法の相として「生」 (jāti)、「住異」 (sthityanyathātva)、「滅」 (nirodha) という三つの有為相のみが説かれ、四相としては解釈されない。そのため、ここには経部の定説である「有為法の生起」との関連が見いだせるのである。

第二項 四大種の共存

¹⁶² 本庄 (2014a, 353–356), AKUp [3037] .

『俱舍論』の「根品」では、四大種の共存の仕方をめぐって、四通りの解釈が提示される¹⁶³。そのうち、第四の解釈は次のように説かれる。

AKBh 53, 13–14:

bījatas teṣu teṣāṃ bhāvo na svarūpata ity apare. "santy asmin dāruskandhe vividhā dhātava" iti vacanāt. 他の人々は「これら〔水等〕の中に、それら〔火等〕の存在〔があるの〕は種子としてあるのであって、自体としてあるのではない」と〔主張する〕。〔経に〕「この木材の堆積の中には種々の界がある¹⁶⁴」と説かれるからである。

『俱舍論』では、この解釈は「他の者たち」(apare)の解釈として提示されているが、称友はこれを「経部の者たち」(Sautrāntikāḥ)の解釈と註釈する¹⁶⁵。他方、『縁起経釈』「行支」には次のように説かれる。

PSVy D. 14a6–7; P 15b4–16a3:

sa bon zhes bya ba 'di ci zhe na nus pa'i bye brag yin no || nus pa zhes bya ba de chos gang zhe na | rgyu'i dngos po yin no | … (中略) … 'phags pa sha'a ri'i bus kyang ji skad du | dge slong bsam gtan pa rdzu 'phrul dang ldan pa sems la dbang thob pas shing gi sdong po 'di la khams gang dang gang mos par byas pa de dag kyang de bzhin du 'gyur te gzhan du ma yin no || de ci'i phyir zhe na | shing gi sdong po 'di la khams sna tshogs yod pas so zhes gsungs so || de la khams gang dang gang mos pa zhes bya ba ni sa la sogs pa'i mtshan nyid la khams zhes dgongs pa yin no || shing gi sdong po 'di la khams sna tshogs yod do zhes bya ba ni sa bon dang nus pa dang rgyu'i dngos po la khams zhes dgongs pa yin gyi | sa la sogs pa'i mtshan nyid kyi yan lag ni ma yin te | shing gi sdong po gcig la bsam gtan pa'i mos pa'i bye brag tha dad pas yan lag rnam pa mtha' med par 'gyur ba srid pa'i phyir yan lag mtha' med par thal bar 'gyur ba ma yin no || de bas na rgyu'i dngos po de la khams zhes dgongs pa yin gyi | chos gzhan ni yod pa ma yin te | 'di ni dpe gzhan yin no ||

「種子」というこれは何か(*kim idaṃ bījaṃ nāma)。「特殊な能力」(*śaktiviśeṣa)である。「能力」(śakti)というそれは、いかなる存在(dharma)であるか。「因性」(*hetubhāva)である。…(中略)…たとえば、聖者舍利弗によっても「禅定を修し、神通を有し、心を制御する比丘が、この木材の堆積をあれこれの界(dhātu)にしようと強く念じる(勝解)と、それらもその通りになって、他のものとはならないのである。それはなぜ

¹⁶³ 四大種の共存をめぐる議論については加藤(1989, 148–172)を参照。

¹⁶⁴ cf. 本庄(2014a, 176–177), AKUp [2020].

¹⁶⁵ cf. AKVy 125, 5–7: bījatas teṣu teṣāṃ bhāvo na svarūpata ity apare iti sautrāntikāḥ.

か。この木材の堆積の中には種々の界があるからである（*santy asmin dāruskandhe vividhā dhātavaḥ）¹⁶⁶」と説かれるごとくである。そのうち、「あれこれの界（dhātu）にしようとして強く念じる」とは、「地〔界〕等の相（lakṣaṇa）」という意味で「界」（dhātu）と密意されたのである。〔一方〕「この木材の堆積の中には種々の界がある」とは、種子（bīja）や能力（śakti）、因性（*hetubhāva）という意味で「界」（dhātu）と密意されたのであって、地〔界〕等の相の一部（*aṅga）が〔密意されたの〕ではない。一つの木材の中には禪定者の特殊な勝解の多様性により、一部（*aṅga）を無量の種類に変化することができるから、無量の一部になるという過失に陥ってしまうことはない。ゆえに、この因性（*hetubhāva）という意味で「界」（dhātu）と密意されたのであって、別個独立の法があるわけではない。これは別の喩例である。

ここでは、『俱舍論』「根品」において四大種の共存で用いられた教証が、同様に「種子」の喩例として、様々なものに変化可能であるという文脈において使用されているのが確認できる。そのため、この記述により、『縁起経釈』に説かれる思想と『俱舍論』の経部の説との関連性が見いだせるのである。

第三項 過去の業から時間を隔てて結果が起こることの否定

『俱舍論』「随眠品」の三世実有論争において、世親は「過去の業から〔時間を隔てて〕結果が起こる」と説く有部に対して、経部の立場から次のように述べる。

AKBh 300, 19–21:

naiva hi sautrāntikā atītāt karmaṇaḥ phalotpatti varṇayanti. kiṃ tarhi. tatpūrvakāt samtānaviśeṣād ity ātmavādapraṭiśedhe sampravedayiṣyāmaḥ.

経部の者たちは、決して過去の業から〔時間を隔てて〕結果が起こるとは説明しない。ではどうか。それ（過去の業）を前提とする特殊な相続から〔結果が起こる〕ということ「我論破斥の〔章〕」（破我品）において、我々は解説するであろう。

そして、この言葉通り、世親は『俱舍論』「破我品」において、この「相続の特殊な変化」について次のように解説する。

¹⁶⁶ cf. 本庄（2014a, 176–177）, AKUp [2020] .

AKBh 478, 7–9:

yathā lākṣārasarañjitāt mātuluṅgapuṣpāt saṃtatipariṇāmaviśeṣajāḥ phale raktaḥ keśara upajāyate na ca tasmāt punar anyañ evaṃ karmajād vipākāt na punar vipākāntaram iti.

たとえば、ラクシャール（赤い染料）の液によって染められた、〔白い〕マートゥルンガ¹⁶⁷の花より、相続の特殊な転変から生じた赤い繊維が、果実の中に生み出される。しかし、そ〔の赤い繊維〕とは別のものが再び〔生み出されることは〕なく、それと同様に、業より生じた異熟〔果〕から、再び別の異熟〔果〕が〔生み出されることも〕ない。以上。

この『俱舍論』「破我品」に説かれる経部の思想と同様に、『縁起経釈』「識支」においても世親は「行を縁として結生識が生ずる」という有部の説が成立しない理由について、次のように述べる。

PSVy D. 19b4–5; P. 21b8–22a4:

ji ltar rigs pa dang 'gal zhe na | 'du byed kyi rkyen gyis nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa yin na ni 'das pa'i 'du byed kyis rnam par shes pa bskyed par thal bar 'gyur ro || ci nyes she na | bya gag shi nas skad 'byin par thal bar 'gyur ro || tshig 'di'i don ji lta bu zhe na | rgyu rnam par zhig pa las 'bras bu 'byung ba ma yin no zhes bya ba'i don to || kha cig na re rgyu zhig pa las kyang 'bras bu 'byung ba yod de | dper na ma tu lung ga'i 'bras bu skyur po las phyi ma skyur por 'gyur ba dang |…（中略）… 'di ni glo bur du nyam nga bar zhugs pa yin no || 'di la nyam nga ba ci yod ce na | rgyu med pa la 'bras bu 'am | rnam par zhig pa las yod par rtog pa'o || skyur ba de rnam par zhig pa las phyis skyur ba 'byung ba ma yin no || 'o na de gang las she na | de las skyes pa'i mthu'i bye brag dang ldan pa'i rgyun yongs su 'gyur ba'i bye brag las so ||

〔「行を縁として結生識が生ずる」と解釈した場合、〕どのように理証と矛盾するか。行を縁として結生識が〔生ずるの〕であれば、過去の行により〔時間を隔てて〕識が生ずるといふ過失に陥ってしまう。〔その〕何が過失か。「にわとりが死んでから鳴き声がする」といふ過失に陥ってしまう。この句の意味はどのようなものであるのか。原因が滅してから結果が生ずるわけではないという意味である。一部の者たちは〔言う〕。「原因が滅してからでも結果の生起はある。たとえば、酸性のマートゥルンガの果実から、後に酸っぱさへと変化するように。…（中略）…これは予期せぬ困難に見舞われる。これにどんな困難があるというの

¹⁶⁷ 当該箇所「相続転変差別説」については佐古（1998）を参照。また、このマートゥルンガの喩例については室寺（1994b）にまとめられている。なおこのマートゥルンガの喩例が、遡れば馬鳴に帰するものであることは上野（2015）を参照。

か。原因がないのに結果が〔生ずる〕、或いはすでに滅した〔原因〕から〔結果が〕あると〔誤って〕構想されるのである。そのすでに滅した酸性の〔マートゥルンガの果実〕から後に酸っぱさが生じるのではない。ではその〔酸っぱさ〕は何から〔生じるの〕か。その〔酸性のマートゥルンガの果実〕から生じた特殊な力を具えた相続の特殊な変化（*saṃtatipariṇāmaviśeṣa）から〔酸っぱさが生じるの〕である。

ここでは、『俱舍論』において過去の業から結果が生ずることを認めないとされた経部の説と全く同じ解釈が説かれていることが確認できる。したがって、この『縁起経釈』の記述からも、経部説との対応関係が見いだせるのである。

第四項 心不相応行法と形色との実在性の否定

『俱舍論』「根品」の、心不相応行法をめぐる議論において、世親は得（prāpti）を初めとする心不相応行法の実在性をすべて否定したとされる¹⁶⁸。また、『俱舍論』「業品」において、眼の対象である「色（しき）」を顕色（いろ）と形色（かたち）との二つに分け、いずれをも実在と認める有部に対して、世親は経部の立場から「形色は実体としては存在しない」と主張した。

AKBh 194, 14–18:

nāsti saṃsthānaṃ dravyata iti Sautrāntikāḥ. ekadīnṃ mukhe hi bhūyasi varṇa utpanne dīrghaṃ rūpaṃ iti prajñāpyate. tam evāpekṣyālpīyasi hrasvam iti. caturdiśaṃ bhūyasi caturasraṃ iti. sarvatra same vṛttam iti. evaṃ sarvam. tadyathālātaṃ ekasyāṃ diśi deśāntareṣv anantareṣu nirantaram āśu dṛśyamānaṃ dīrghaṃ iti pratīyate. sarvato dṛśyamānaṃ maṇḍalaṃ iti. na tu khalu jātyantaram asti saṃsthānaṃ.

経部の者たちは、「形色は実体としては存在しない」と〔主張する〕。なぜなら、顕色（いろ）が一方向により多く生じたとき、「長い色である」と仮説し、その同じ〔顕色〕と比較して、より小さく〔生じた〕とき、「短い〔色である〕」と〔仮説し〕、四方により多く〔生じた〕とき、「四角形である」と〔仮説し〕、すべてにわたって平等に〔生じた〕とき、「円形である」と〔仮説する〕からである。〔他の〕すべて〔の形〕が同様である。たとえば、松明が一方向からそれぞれ別の場所に連続して速やかに見られるとき、「長い」と確認され、全体にわたって見られるとき、「輪である」と〔確認される〕。しかし、実際には形色は〔顕色とは〕別の種類のものではないごとくである。

¹⁶⁸ cf. AKBh 62, 14ff.

他方、『縁起経釈』「識支」においてもそれらを否定し、次のように説かれる。

PSVy D. 21a2-4, P. 23b1-2:

bcom ldan 'das kyis kyang 'du byed kyis phung po gang ji snyed pa 'di thams cad reg pa la brten nas zhes gsungs kyang thob pa la sogs pa ni ma yin no || sems dang mi ldan pa'i 'du byed rdzas su yod pa yang ma yin la | gzugs la sogs pa rdzas su yod pa'i gnas skabs gzhan la brtags pa yin te | dper na nus pa dang kun tu sbyor ba dang | rnam par phye ba dang pha rol nyid dang tshu rol nyid dang | rgyang ring ba dang thag nye ba nyid lta bu'o ||

また、世尊によっても「行蘊は何であれ、そのすべては触に依って〔生ずる〕¹⁶⁹」と説かれているが、得（prāpti）等は〔説かれて〕いない。〔ゆえに〕心不相応行〔法〕（*cittaviprayuktāḥ saṃskārāḥ）は実体としては存在せず（na dravyato 'sti）、実体として存在する（*dravyasat）色（rūpa）等の、〔互いに〕異なる状態（*avasthā）の上に仮説されるのである。たとえば、能力（*sakti）や接続と分離（*saṃyoga-vibhāga）、彼と此（*paratvāparatva）、遠と近（*dūrāntikatva）〔が仮説として存在する〕ごとくである。

世親はここで、心不相応行法の実在性を否定するとともに、「彼此」や「遠近」等と同様に、実有である色の、互いに異なる状態の上に仮説したものであると述べている。したがって、世親においては、顕色としての色は実在するが、形色としての色は仮説であるということが分かる。そのため、この『縁起経釈』の記述からも、先ほどの『俱舍論』における経部説との対応関係が見いだせよう。

第五項 無表の否定

『俱舍論』「業品」の無表の実在性をめぐる議論において、経部の者たちは無表について次のように述べる。

AKBh 196, 4-6:

sā 'pi dravyato nāstīti sautrāntikāḥ. abhyupetyākaraṇamātratvāt. atītāny api mahābhūtāny upādāya prajñāptes. teṣāṃ cāvidyamānasvabhāvatvād rūpalakṣaṇābhāvāc ca.

経部の者たちは〔主張する〕。「それ（無表）も実体としては存在しない。〔なぜなら無表とは〕単に誓いを立てて為さないことに過ぎないからであり、過去の諸大種に依って、仮説

¹⁶⁹ cf. 本庄 (2014b, 809-815), AKUp [7007].

されたものだからである。また、それら〔過去の諸大種〕は、自性が現に存在しないからであり、また色の相が存在しないからである。

このように経部の者たちは、無表の存在を否定したとされる。『縁起経釈』「名色支」では、無表について次のように説かれる。

PSVy D 25a4–6; P. 28a5–8:

rnam par rig byed ma yin pa ji ltar gzugs yin zhe na | rnam par rig byed ma yin pa zhes bya ba rdzas
gzhan ni cung zad pa ma yin gyi | khas blangs ba dang chos nyid kyis lus dang ngag ldog ba dang ldog
pa ma yin pa tsam la de btags pa yin pa'i phyir ro || btags pa can de ni gzugs med pa nyid yin no ||
mtshan nyid dang ldan pa nyid ma yin te | gzugs yod pa la de brtags pa yin pa'i phyir ro ||

無表 (avijñapti) はいかにして色であるか。無表と呼ばれる〔色とは〕別の実体 (dravya) は少しも存在しないのであり、誓いと法性とによって、身と語と〔の表〕を離れる、或いは離れないことに過ぎないということの上に、それ（無表）が仮説されるからである。そのような仮説を有する〔諸法〕が無色に他ならない。〔無色という固有の〕相 (*nimitta) を有するのではない。現に存在する色に対して、それ（無表）が仮説される〔に過ぎない〕からである¹⁷⁰。

ここでは『俱舍論』に説かれる経部説と同様に、無表と呼ばれる別な実体は少しも存在しないと説かれている。そのため、この『縁起経釈』の記述からも、先ほどの『俱舍論』における経部説との対応関係が見いだせるであろう。

第六項 煩惱の已断・未断

『俱舍論』「根品」の得・非得の議論において、有部はこの得・非得によって、煩惱の已断（聖者）と未断（凡夫）も区別されると主張するのに対して、世親は経部の立場から次のように説明する。

AKBh 63, 18–21:

āśrayaviśeṣād etat sidhyati. āśrayo hi sa āryāṇām darśanabhāvanāmārgasāmarthyāt tathā parāvṛtto
bhavati yathā na punas tatpraheyāṇām kleśānām prarohasamartho bhavati. ato 'gnidagdhabrīhivad

¹⁷⁰ cf. 莊 (2013b, 59–60) .

abījībhūte āśraye kleśānām prahīnakleśa ity ucyate. upahatabījabhāve vā laukikena mārgena. viparyayād aprahīnakleśaḥ.

このこと（煩惱の已断・未断）は、所依の違いによって成り立つ。なぜなら、聖者たちにあるその所依は、見〔道〕・修道の機能によって、そ〔の見・修〕所断の諸々の煩惱が再び芽を出すことができなくなるように、そのように転換しているからである。ゆえに、火で焼かれたもみのように、所依が諸々の煩惱の種子でなくなったとき、「煩惱をすでに断じた者」と言われる。或いは、世間道によって〔諸々の煩惱の〕種子性（煩惱を生み出す機能¹⁷¹）が害されているとき、〔「煩惱を断じた者」と言われる〕。逆の場合に「煩惱を未だ断じていない者」〔と言われる。〕

経部の者たちによれば、煩惱の已断（聖者）と未断（凡夫）との違いとは、所依の違いによるのであり、聖者の場合は、所依が二度と再び、諸々の煩惱の種子性を起こすことができなくなるように転換しているからであるとされる。一方、『縁起経釈』「渴愛支」では、阿羅漢に渴愛が生じない理由について次のように述べられる。

PSVy 室寺 1991, 79–81¹⁷²:

yadi vedanāpratyayā tṛṣṇā sarvasyāsti vedanety arhato 'pi tṛṣṇāprasaṅgaḥ. naiṣkramyāśritasaumanasyādyabhāvaprasaṅgaḥ. yan meghapratyayā vṛṣṭir ity ucyate. kiṃ meghe saty avaśyaṃ vṛṣṭir bhavati. evaṃ satyām api vedanāyāṃ nāvaśyaṃ tṛṣṇā bhavati. kiṃ punaḥ kāraṇaṃ na bhavati. pratipakṣaviśeṣayogāt. bījam evāsyā uddhrtam bhavaty āśrayād upahatam vā. yataḥ saty api pratyaye nirbījā notpadyate. upahatabījā vā. yathā saty api kṣetrodakādipratyaye (na) nirbījo 'ñkuraḥ prādurbhavaty. upahatabījo vā.

¹⁷¹ cf. 兵藤 (1980) .

¹⁷² cf. PSVy D. 37a3–5; P. 42a5–42b1: gal te tshor ba'i rkyen gyis sred pa yin na tshor ba thams cad la yod pas dgra bcom pa la yang sred pa yod par thal bar 'gyur ro || nges par 'byung ba la brten pa'i yid bde ba la sogs pa yang med par thal bar 'gyur ro zhe na | gang dag sprin gyi char pa zhes ston na ci sprin yod na gdon mi za bar char pa 'bab pa yin nam | de bzhin du tshor ba yod kyang gdon mi za bar sred pa 'byung ba ma yin no || ci'i phyir mi 'byung zhe na | gnyen po'i bye brag dang ldan pa'i phyir ro || 'di'i sa bon nyid gnas nas bston pa'am mnan pa yin te | gang gi phyir rkyen yod du zin kyang sa bon med [dam] mnan na mi skye ba yin no || dper na zhing dang chu la sogs pa'i rkyen yod du zin kyang sa bon med pa'am mnan pa ni myu gu 'byung bar mi 'gyu ba bzhin no ||

もし「受を縁として渴愛が〔生ずる〕」のであれば、すべての人に受が存在するので、阿羅漢にも渴愛があることになってしまう。出離に依存する喜等¹⁷³も存在しないことになってしまう。「雲を縁として雨が〔降る〕」と言われるが、雲があれば必ず雨が降るのか。〔そうではあるまい。〕同様に、受があっても、必ず渴愛が生じるわけではない。では、なぜ〔渴愛が〕生じないか。特定の対治と結びついているからである。他ならぬこ〔の渴愛〕の種子が、所依から引き抜かれる、或いは害される。ゆえに、縁（受）があっても種子のない、或は種子が害されているならば、〔渴愛は〕生起しないのである。たとえば、畑や水等の縁があっても種子がないならば、或いは種子が害されているならば、芽が出現しないのと同じである。

ここでは、特定の対治と結びつくことによって、渴愛の種子が所依から引き抜かれる、或いは害されているから阿羅漢（聖者）には受が生じないと説かれている。そのため、この記述からも先ほどの経部説との対応関係が見いだせるのである。

第七項 随眠の解釈

『俱舍論』「随眠品」では「欲貪随眠」（*kāmarāgānuśaya*）という合成語の解釈をめぐる、有部と経部とが論争する。そこで、経部の解釈が紹介される。

AKBh 278, 17–19:

evaṃ tu sādhu yathā sautrāntikānām. kathañ ca sautrāntikānām. kāmarāgasyānuśayaḥ kāmarāgānuśaya itī. na cānuśayaḥ samprayukto na viprayuktas. tasyādṛavyāntaratvāt. prasupto hi kleśo 'nuśaya ucyaṭe. prabuddhaḥ paryavasthānam.

一方で、〔この点については〕経部の者たちのように〔考える〕のが正しい。では経部の者たちはどのように〔考えるの〕か。「欲貪の随眠が欲貪随眠である」と〔考えるのである〕。しかし、随眠は相応するものでもなく、相応しないものでもない。それ（随眠）は、

¹⁷³ cf. 本庄（2014a, 415–417）, AKUp [3069] . PSVyT D. 173a7–173b1; P. 207a3–4: **nges par 'byung ba la brten pa'i yid bde ba la sogs pa yang med par thal bar 'gyur ro zhes bya ba la nges par 'byung ba la brten pa yid bde ba drug dang yid mi bde ba drug dang | btang snyoms drug med par thal bar 'gyur te | sred pa'i gnyen por gyur pa ni nges par 'byung ba la brten pa yin pas so || nges par 'byung ba yang 'dod chags dang bral ba la bya'o ||** 出離に依存する喜等も存在しないことになってしまうとは、出離に依存する六つの喜と、六つの憂と、六つの捨とが存在しないことになってしまう。渴愛の対治となったものが出離に依存するものだからである。また、出離（*naiṣkramya*）とは離染（*virāga*）という意味で言われる。

別の実体ではないからである。なぜなら、眠っている煩惱が随眠と呼ばれ、覚めている〔煩惱〕が纏と〔呼ばれる〕からである。

このように経部の者たちは、「欲貪随眠」という合成語を「欲貪の随眠」と Tatpuruṣa の合成語と解釈する。他方、『縁起経釈』「有支」において、次のような記述が見られる。

PSVy D. 47a4–5; P. 54a3–5:

de dag thams cad kyi lus la sred pa ma spangs pa ni sa de las 'dod chags dang ma bral ba rnam de mngon par 'grub pa'i rgyu yin no zhes bya ba skyon med pa yin no || ji ltar ma spangs pa yin zhe na | de'i phra rgyas ma bcom pa'i phyir ram | 'jig rten pa'i lam gyis nyams ma smad pa'i phyir ro ||
それらすべて (*teṣāṃ sarveṣāṃ) の身体に対する渴愛を断じておらず (*aprahīṇa)、その地から離染していない者たちは「起のための因はそれ（渴愛）である」という過失はないのである。どうして〔身体に対する渴愛を〕断じていないのか。それ（渴愛）の随眠が未だ断じられていないから、或いは世間道によって弱められていないからである。

この「それ（渴愛）の随眠」という表現は、Tatpuruṣa の解釈を暗示しており、経部的であるといえよう。

第八項 経を量とし論を量としない

『俱舍論』では、経部が「経を量（判断基準）とし、論を量としない」と語ったとされる¹⁷⁴。なかでも『俱舍論』「定品」では、毘婆沙師が、「君たちの考えであれば論と違背する」と批判するのに対して、経部の者たちは次のように述べる。

AKBh 397, 15:

varam sāstravirodho na sūtravirodhaḥ.

たとえ論に違背しても経に違背しない方が優るのである。

このように経部には、論よりも経を重視するという姿勢がある。一方、『縁起経釈』では縁起の解釈が『発智論』と違背するという批判に対して次のように答えている。

PSVy D. 54a6; D. 63a1–2:

¹⁷⁴ cf. AKBh 146, 3f; 397, 16; 本庄（1992）。

bstan bcos dang 'gal ba ni tshod yod kyi mdo sde dang 'gal na mi rung ngo ||

たとえ論に違背することがあっても、経に違背するなら理に適わないのである。

このように『縁起経釈』においても論よりも経を重視する記述が見られる。このことは極めて経部的な態度であり、経部との関連を容易に確かめられるであろう。

第九項 小結

以上、本節では『縁起経釈』に説かれる思想と、経部のものとされる説を対比することで、『縁起経釈』の思想的立場を検討した。検討の結果、『縁起経釈』は多くの点で、経部とされる説と対応していることが明らかとなった。このことから、松田（1982b）の指摘する通り、世親著『縁起経釈』は経部のテキストとして位置づけられるであろう。

第三節 取 (upādāna) をめぐる世親の解釈

前節では、『縁起経釈』に説かれている思想と、経部のものとされる説とを対比し、この二つに対応関係が見られるか否かを考察した。その結果、この二つは多くの点で対応関係が見られることが明らかとなった。この前節で検討した用例以外にも、詳細に吟味すれば、経部の説と関係している可能性のある用例が存在する。そこで、本節では『縁起経釈』「取支」に説かれる取 (upādāna) の合成語解釈を分析検討することで、『縁起経釈』における世親の思想的立場を検討したい。

第一項 『俱舍論』における世親の取の合成語解釈

『縁起経釈』「取支」の考察に先立ち、まずは『俱舍論』「世間品」における世親の取の合成語解釈から検討する。『俱舍論』において、世親は有部の「三世兩重の縁起説」を否定し、経部の立場から自らの縁起説の解釈を述べる¹⁷⁵。そこで、世親は (1) 「欲取」 (kāmapādāna) (2) 「見取」 (drṣṭyupādāna) (3) 「戒禁取」 (śīlavratopādāna) (4) 「我語取」 (ātmavādotopādāna) の合成語について次のように述べる。

AKBh 140, 9–13:

tata iṣṭavedanātrṣṇāyāḥ kāmādīnām upādānam. (1) tatra kāmāḥ pañca kāmaguṇāḥ. (2) drṣṭayo dvāṣaṣṭir yathā brahmajālasūtre. (3) śīlaṃ dauṣṭilyaviratiḥ. vrataṃ kukkuragovratādīni. yathā ca nirgranthādīnām nagno bhavaty acelaka iti vistaraḥ. brāhmaṇapāsupataparivrajādīnām ca daṇḍājīnabhasmajatātridaṇḍamauṇḍyādi-samādānam. (4) ātmavādaḥ punar ātmabhāvaḥ. ātmeti vādo 'sminn ity ātmavādaḥ.

次に好ましい受に対する渴愛から欲等の取が〔生ずる〕。そのうち (1) 「欲」とは五つの欲望の対象 (色、乃至、所触) である。(2) 「見」とは『梵網経』¹⁷⁶に〔説かれている〕通りの、六十二〔見〕である。(3) 「戒」とは悪戒を離れることである。「禁」とは狗〔禁〕、牛禁等 (犬や牛をまねた生活) である。また、たとえば、ジャイナ教徒等について、「裸で無衣なり¹⁷⁷」云々と、〔禁が説かれる〕通りである。また、婆羅門、パーシュパタ、パリヴラージャカ等にとっての、〔それぞれ〕杖とカモシカの皮、灰とまげ、三杖と剃

¹⁷⁵ cf. 楠本 (2007, 167–192) .

¹⁷⁶ cf. 本庄 (2014a, 366–387) , AKUp [3050] .

¹⁷⁷ cf. 本庄 (2014a, 387–389) , AKUp [3051] .

髪等の受け入れである。(4) 一方、「我語」とは自身 (ātmabhāva) である。そのもの (自身) について「我」という「語」が〔発せられる〕というわけで「我語」である。

まずはここで世親によって規定された「欲」等を整理しよう。

	合成語の前分	世親の解釈
(1)	「欲」 (kāma)	五つの欲望の対象
(2)	「見」 (drṣṭi)	六十二見
(3)	「戒禁」 (śīlavrata)	悪戒を離れること (戒) / 猗や牛禁等 (禁)
(4)	「我語」 (ātmavāda)	自身

世親によれば、まず (1) 「欲」とは五つの欲望の対象であるとされる。兵藤 (1982a) が指摘するように、『俱舍論』において、世親は形色の極微は否定したが、顕色の極微についてはその実在性を認めたとされる¹⁷⁸。このことから、(1) 「欲」とは外界に実在する対象を指しているといえよう。

次に (2) 「見」と (3) 「戒禁」とは、どちらも「見所断の煩惱」であるため、前述の五つの欲望の対象のように実在する対象を指すのではない。たとえば、AKVy には次のように説かれる。

AKVy 587, 26–29:

tadadhiṣṭhānānupravṛttās cāṃtagrāhādaya iti. ātmādhiṣṭhānānupravṛttāḥ. śāśvata ātmā. ucchedīti vā. nāsty ātmā. ayam evāgrāḥ. iyam eva śuddhiḥ. kim asāv asti nāstīty evamādyākārapravṛttās tadanyaddarśanaheyā avastukā ucyamte.

辺執見等 (邪見・見取・戒禁取見) は、それ (我) を基として起こるからとは、我を基として起こったものである。〔すなわち〕「我は常住である、或いは断滅するものである (辺執見)。我は存在しない (邪見)。これのみが最高である (見取)。これのみが清浄である (戒禁取)。これは存在するのか、存在しないのか (疑)」というこのような行相をもって起こったもの〔だから〕、それ (辺執見) 以外の見所断〔の煩惱〕も、〔基づく〕事物を有しないものと言われる。

¹⁷⁸ cf. AKBh 194, 14–17.

このように見所断の煩惱は、我を基として起こった事物を有しないものと規定される。このことから、先の「見」と「戒禁」とは対象が実在しない煩惱であると考えられるのである。

一方、最後の(4)「我語」は「自身」(ātmabhāva)と規定される。この「自身」は有情の心身としての「五蘊」を指し、「所依」(āśraya)とも言い換えられる¹⁷⁹。世親が「我語」をこの「自身」と規定した背景には、色界・無色界における有情の執着の対象を想定した可能性が考えられる。なぜなら、『俱舍論』「随眠品」において「貪」(rāga)は欲界を対象とする「欲貪」(kāmarāga)と、色界・無色界を対象とする「有貪」(bhavarāga)の二つに分類されるが、そのうちの「有貪」について、世親は次のように説明しているからである。称友の註釈とともに示そう。

AKBh 279, 11-13:

ātmabhāva eva tu bhavaḥ. te ca sattvāḥ samāpattiṃ sāsrayām āsvādayanta ātmabhāvam evāsvādayanti kāmavītarāgatvāt. ataḥ sa rāgo bhavarāga ity uktāḥ.

一方、〔上二界の有情の〕自身そのものが「有」である。そして、それら〔上二界の〕有情たちは、欲〔界〕からの離染をすでに果たしているから、等至を所依とともに味著するときには、自身のみ味著するのである。それゆえ、その貪が「有貪」と説かれたのである。

AKVy 445, 1-4:

ātmabhāva eva tu bhava ity ācāryamataṃ. samāpattiṃ sāsrayām iti. samāpattiṃ sātmbhāvām. āsvādayanta ātmabhāvam evāsvādayanti. na kāmagaṇān. kāmavītarāgatvāt.

一方、〔上二界の有情の〕自身そのものが「有」であるとは、軌範師（世親）の考えである。等至を所依とともにとは、等至を自身ともに、ということである。味著するときには、欲〔界〕からの離染をすでに果たしているから、〔五つの〕欲望の対象に〔味著するのでは〕なく¹⁸⁰、自身のみ味著するのである。

まずこの「有貪」の説明は、称友によって軌範師世親の考えであると註釈される。そのため、これを世親自身の考えとみなして問題はないであろう。世親はすでに欲界からの離染を果たした色界・無色界の有情は「自身」(ātmabhāva)のみに執着するという。したがって、世親が我語を「自身」と規定した背景には、色界・無色界における有情の執着の対象としての「自身」を想定したからであると考えられよう。

¹⁷⁹ cf. AKVy 444, 9: ātmabhāvasy' āśrayasya.

¹⁸⁰ この称友の註釈から、五つの欲望の対象が欲界の対象として含意されていることがうかがえる。

以上、「欲取」等の合成語の前分（欲・見・戒禁・我語）に対する世親の解釈を検討した。そこで、次に合成語の後分である「取」（upādāna）に対する世親の解釈を検討しよう。次の通りである。

AKBh 140, 16–17:

teṣāṃ upādānaṃ teṣu yaś chandarāgaḥ. evaṃ hi bhagavatā sarvatrākyātam upādānaṃ katamat. yo 'tra cchandarāga iti.

それら〔欲等〕の取とは、それら〔欲・見・戒禁・我語の四つ〕に対する欲貪である。世尊が次のように、あらゆる〔経〕で解説されている〔通りである〕。「取とは何か。これ（所取法）に対する欲貪なるもの、〔それが取である〕」と¹⁸¹。

この『俱舍論』の記述から、世親は「欲取」等の合成語を Tatpuruṣa の意味で解釈し、「取」（upādāna）とは「欲貪」（chandarāga）であると理解したことが分かる。ゆえに前述の「欲」（kāma）等は、この「欲貪」の対象であると考えられているのである。しかし、『俱舍論』ではこれ以上のことは全く触れられていない¹⁸²。したがって、この世親の解釈の詳細は『縁起経釈』の分析を俟たねばならないのである。

第二項 『縁起経釈』「取支」の議論の主題

前項において、『俱舍論』「世間品」における世親の取の合成語解釈について検討した。次に『縁起経釈』の検討に移ろう。まず『縁起経釈』「取支」では次の問題が提起される¹⁸³。

¹⁸¹ cf. 本庄（2014a, 391）, AKUp [3053] .

¹⁸² ただし、AKVy では「欲貪」は次のように説明される。

AKVy 300, 20–25:

chandarāga iti aprāpteṣu viṣayeṣu prārthanā chandaḥ. prāpteṣu rāgaḥ. teṣu kāmādiṣu yaḥ chandarāgaḥ, tad upādānaṃ.

欲貪とは、未だ獲得していない対象に対する希求が「欲」である。すでに獲得した〔対象〕に対する〔執着〕が「貪」である。それら欲等に対する欲貪なるもの、それが取である。

称友によれば、「欲貪」（chandarāga）とは、「欲」（chanda）と「貪」（rāga）の Dvandva の合成語であり、未だ獲得していない対象に対しては「希求」が起こり、すでに獲得した対象に対しては「執着」が起こるとされる。したがって、「欲貪」には未得と已得との対象に対する二つの作用があるといえる。また、満増の注釈も称友の注釈と同様の内容である（cf. LA D. 303b7–304a1; P. 356b3–4）。

¹⁸³ なお資料は、Tucci（1930）の校訂がある箇所に関しては、Tucci（1930）を底本とし、D.とP.を対照した蔵訳を脚注に示した。ただし、梵文がない場合はD.を底本とし、P.と逐一对照し、徳慧の注釈も併せて参照したが、訂正案については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。

PSVy Tucci 1930, 619, 6–8¹⁸⁴:

tr̥ṣṇāpratyayam upādānam iti upādānaṃ katamad. catvāry upādānāni¹⁸⁵ iti vistaraḥ. atra kāmopādānaṃ yāvad ātmavāḍopādānam iti. ayaṃ samāsaḥ (1) kiṃ rūpadarśanavad veditavyaḥ, āhosvid (2) rūpāyatanavat.

「渴愛を縁として取ありという場合の取とは何か。取は四つである」云々という、このうち、〔取は〕「欲取」乃至「我語取」である。この合成語は、(1)「色見」のごとく知られるべきであるか、それとも(2)「色処」のごとく〔知られるべき〕であるか。

ここでは「欲取」（kāmopādāna）等の合成語の解釈をめぐって、二通りの解釈が提示される。

	合成語	合成語の分解	合成語の形
(1)	色見 (rūpadarśana)	色を見ること (rūpasya darśanam)	Tatpuruṣa
(2)	色処 (rūpāyatana)	色がすなわち処である (rūpam eva āyatanam)	Karmadhāraya

すなわち、「欲取」（kāmopādāna）等の合成語は、「色見」（rūpadarśana）のごとく「欲を取りこむこと」という Tatpuruṣa の合成語であるのか、それとも「色処」（rūpāyatana）のごとく「欲がすなわち取である」という Karmadhāraya の合成語であるのかという合成語解釈が、ここで問題とされているのである。

『縁起経釈』では、さらに続けて、この二通りの合成語解釈の場合に説明すべき内容が異なるということが提示される。

PSVy Tucci 1930, 619, 8–10¹⁸⁶:

¹⁸⁴ D. 38a1–2, P. 43a6–7: sred pa'i rkyen gyis len pa zhes bya ba'i len pa gang zhe na | len pa ni bzhi ste zhes rgyas par 'byung ba de la 'dod pa nye bar len pa nas bdag tu smra ba nye bar len pa'i bar du yin no || 'dir tshig sbyar ba ni (1) ci gzugs la mthong ba bzhin du rig par bya ba 'am | 'on te (2) gzugs kyi skye mched bzhin du yin |

¹⁸⁵ Tucci (1930, 619, 6) : upādānaṃ katamad iti vistaraḥ とのみあるが、チベット語訳に len pa ni bzhi ste とあることから、NidSa 16. 12 により上記のように補う。

¹⁸⁶ PSVy D. 38a2–5; P. 43a7–43b1: de las cir 'gyur | (1) gzugs la mthong ba bzhin du yin na ni 'dod pa la sogs pa la nye bar len pa zhes bya ste | nye bar blang ba tha dad pa'i sgo nas nye bar len pa'i rab tu dbye ba kho na bstan pa yin gyi ngo bo nyid ni ma yin no || de la 'dod pa la sogs pa yang gang yin | de dag gyi nye bar len pa yang gang zhig yin par bstan par bya | (2) gzugs kyi skye mched bzhin no zhe na | 'dod pa la sogs pa nyid nye bar len pa yin pas nye bar len pa'i rang gi ngo bo dang rab tu dbye ba yang bstan par byas pa yin na ni 'dod pa la sogs pa gang zhig yin | nye bar len pa yin par ji ltar bstan par bya zhe na | gzugs la mthong ba bzhin no zhes tshig sbyar ba 'di bya'o ||

kiñ cātaḥ. (1) rūpadarśanavac cet, kāmādinām upādānam iti upādeyabhedenopādānasya prabheda eva nirdiṣṭo bhavati, na tu sabhāvaḥ. tatra ke kāmādayaḥ, kim eṣām upādānam iti nirdeṣṭavyam. (2) rūpāyatanavac cet, kāmādaya evopādānam iti upādānasya svabhāvaś ca nirdiṣṭo bhavati, prabhedaś ca. ke tu kāmādayaḥ, kathañ copādānam iti nirdeṣṭavyam. rūpadarśanavad ayam samāśah.

それでどうなのか。(1)もし「色見」のごとくであるならば、「欲等を取りこむこと」ということから、取りこまれるものの区別によって取の分類のみが示されたことになるのであって、〔取の〕自性は〔示されてい〕ない。その場合、欲等は何であって、それら〔欲等〕を取りこむこととは何であるかと説明しなければならない。(2)もし「色処」のごとくであるならば、「欲等がすなわち取である」ということから、取の自性と分類とが示されたことになる。しかし、欲等は何であって、またいかにして〔それら欲等が〕取であるかと説明しなければならない。この合成語は、「色見」のごとく〔知るべき〕である。

このように「欲取」（kāmopādāna）等の合成語は、Tatpuruṣa であるのか、それとも Karmadhāraya であるのか、という問いが提示された上で、世親自身はこれを Tatpuruṣa の合成語と解釈した。

第三項 『縁起経釈』における世親の取の合成語解釈

では、世親は「欲取」等をそれぞれどのように解釈したのであろうか。そこで、まずは合成語の前分の解釈を確認しよう。

PSVy Tucci 1930, 619, 10–16, D. 38a5–38b2; P. 43b1–7¹⁸⁷:

(1) tatra kāmāḥ pañca kāmagaṇā ihābhipretāḥ. yathā coktaṃ kāmī kāmā iti pañcānāṃ kāmagaṇānām etad adhivacanam iti. tathā

**tasya cet kāmāyānasya chandajātasya dehinaḥ |
te kāmā na samṛdhyanti śalyavidha iva rūpyate ||**

¹⁸⁷ (1) de la 'dod pa ni 'dod pa'i yon tan lnga yin par 'dir dgongs so || gzhan nas ji skad du 'dod pa can 'dod pa zhes bya ba ni 'dod pa'i yon tan lnga po de dag gi tshig bla dags yin no || de bzhin du | gal te 'dod pa tshol byed cing || 'dod pa skyes pa'i lus can de || 'dod pa de dag ma 'byor na || zug rdu zug bzhin gnod par 'gyur || zhes bya ba yin no || (2) Ita ba ni bsdus na yod par lta ba dang | rnam par 'jig par lta ba'o || de'i sgo nas lta ba bzhin du song ba yang yin no || (3) de dang 'brel pa'i tshul khirms dang brtul zhugs ni tshul khirms dang brtul zhugs so || de la bya ba ma yin pa las ldog par dam bcas pa ni tshul khirms so || cha lugs dang | bdung ba dang | bza' dang | khirus dang sbyod pa drag po la sogs pa'i khyad par dam bcas pa ni brtul zhugs so ||

iti. (2) *dr̥ṣṭi[h] samāsataḥ bhavadr̥ṣṭi[r] vibhavadr̥ṣṭiś ca. tanmukhena cānyāni dr̥ṣṭigatāni.* (3) *tad-upasaṃhitaṃ śīlañ ca vratañ ca śīlavratam. tatrākāryād viratim ādānaṃ śīlam. veṣapānabhojanasnānakaṣṭacaryādiviśeṣam ādānaṃ vratam.* (4) *ā tmeti dr̥stir ātma-vādas. tayātmabhāva...* (以下、写本欠落)

(4) *bdag go zhes lta ba ni bdag tu smra ba ste | de'i sgo nas bdag go zhes smra ba'i phyir bdag tu lta ba can ni bdag tu smra bar 'gyur ro || smra ba nyid kyis ci bstan zhe na | de'i sgo nas smra ba nyi tshe byed par zad kyis dris na ni mi shes te | bdag tu lta ba ni gzhi can ma yin pa'i phyir ro || nye bar len pa'i phun po lnga la bdag go zhes smra zhing mngon par zhen pa yin no ||*

そのうち、(1) 「欲」とは五つの欲望の対象であるということが、ここ（縁起経）では意図されている。他〔の経〕では、「有欲、欲というこれは、五つの欲望の対象の異名である¹⁸⁸」と説かれるごとくである。同様に、

もしかの欲望の対象を求め、欲を起こしているのにも拘わらず、それら欲望の対象が損なわれるならば、あたかも矢に貫かれた人が〔害される〕ように害される¹⁸⁹

と〔説かれるごとく〕である。(2) 「見」は、総括的には有見と無見である。それ（有見・無見）によって、他の諸々の見がある。(3) それ（有見・無見）と結びついた「戒」と「禁」とが「戒禁」である。そのうち、なすべきでない〔悪〕を離れますと受持することが「戒」である。特定の装束、飲物、食物、沐浴、困難な行（苦行）等を受持することが「禁」である。(4) 「我なり」という見（我見）が我語である。それ（我見）によって「我なり」と語るから、我見をもつ者は我語ある者となる。語ること自体によって、何が示されるか。それ（我見）によって、〔「我なり」と〕語る者を一日使い尽くして、尋ねたとしても分からないのであって、我見は〔対象となる〕事物をもたない (avastuka) からである。五取蘊に対して「我なり」と語り、執着する (**abhiniveśa*) ののである。

まずは『俱舍論』と同様に、ここで世親によって規定された「欲」等を整理しよう。

『縁起経釈』における世親の「欲」～「我語」の解釈

¹⁸⁸ cf. 本庄 (2014a, 277-278), AKUp [3001]. 本来なら、本経は「大徳よ、欲、欲というのは五つの欲望の対象ではなく、この欲貪のことを欲と呼ぶ」と説かれるが、世親はこのように本経を引用する。

¹⁸⁹ cf. 本庄 (2014a, 87-89), AKUp [1014]. AKBh 9, 12: *tasya cet kāmānasya chandajātasya dehinaḥ | te kāmā na samr̥dhanti śālyavidha iva rūpyate ||*

	合成語の前分	世親の解釈
(1)	「欲」 (kāma)	五つの欲望の対象
(2)	「見」 (dṛṣṭi)	総括的には有見と無見
(3)	「戒禁」 (śīlavrata)	なすべきでない悪を離れますと受持すること (戒) 特定の装束、飲食物、沐浴等を受持すること (禁)
(4)	「我語」 (ātmavāda)	我見

世親によれば、(1)「欲」とは五つの欲望の対象(色、乃至、所触)であるとされる。そのため、この「欲」の規定については『俱舍論』から『縁起経釈』までの間で全く変わっていないといえよう。また、すでに第四章、第一節、第四項で指摘した通り、世親は形色(かたち)の極微については実在性を否定したが、顕色(いろ)の極微の実在性は認めている。再び『縁起経釈』「識支」の記述を示そう。

PSVy D. 21a2-4, P. 23b1-2:

bcom ldan 'das kyis kyang 'du byed kyi phung po gang ji snyed pa 'di thams cad reg pa la brten nas zhes gsungs kyang thob pa la sogs pa ni ma yin no || sems dang mi ldan pa'i 'du byed rdzas su yod pa yang ma yin la | gzugs la sogs pa rdzas su yod pa'i gnas skabs gzhan la brtags pa yin te | dper na nus pa dang kun tu sbyor ba dang | rnam par phye ba dang pha rol nyid dang tshu rol nyid dang | rgyang ring ba dang thag nye ba nyid lta bu'o ||

また、世尊によっても「行蘊は何であれ、そのすべては触に依って〔生ずる〕¹⁹⁰」と説かれているが、得 (prāpti) 等は〔説かれて〕いない。〔ゆえに〕心不相応行〔法〕(*cittaviprayuktāḥ saṃskārāḥ) は実体としては存在せず (na dravyato 'sti)、実体として存在する (*dravyasat) 色 (rūpa) 等の、〔互いに〕異なる状態 (*avasthā) の上に仮説されるのである。たとえば、能力 (*sakti) や接続と分離 (*saṃyoga-vibhāga)、彼と此 (*paratvāparatva)、遠と近 (*dūrāntikatva) 〔が仮説として存在する〕ごとくである。

そのため、『縁起経釈』においても世親は、顕色の極微の実在性は認めているのである。

次に(2)「見」と(3)「戒禁」とは、先ほど確認したの『俱舍論』の規定とは文言上、若干異なっているが、この二つが主として「見所断の煩惱」であることに変わりはない。また徳慧のPSVyTによれば、「有見」は「常見」、「無見」は「断見」とであると注釈されており、さらには

¹⁹⁰ cf. 本庄 (2014b, 809-815), AKUp [7007].

この二つから『梵網経』に説かれる通りの他の諸々の見があるとも説かれている¹⁹¹。そのため、この二つは『俱舎論』の規定と大きく異なるものではないであろう。

それに対して、ここで注目すべきは(4)「我語」の規定である。世親は『俱舎論』においては、「我語」を「自身」(ātmabhāva)と解釈した。しかし、『縁起経釈』では一転して、その「我語」が「我見」(ātmadr̥ṣṭi)と解釈される。この「我語」を「自身」と解釈するか、或いは「我見」と解釈するかの最も大きな違いは、対象となる事物の有無である。このことについて、『俱舎論』「賢聖品」では次のように説かれる。

AKBh 375, 2-4:

ātmadr̥ṣṭir hi rūpādike vastuni kāravakavedakavaśavartitvenātmānam abhūtam adhyāropayati. tadadhiṣṭhānānuvṛttāś cāntagrahadr̥ṣṭyādaya ity avastukā ucyante. bhāvanāheyās tu rāgapratighamānāvīdyā rūpādike vastuni kevalam saktiāghātonnaty-asamprakhyānabhāvena vartanta iti savastukā ucyante.

なぜなら我見は、色等の事物の上に、〔本来なら〕存在しない我を作者・受者・支配者として増益するから〔事物を有しないもの〕である。また、辺執見等はそれ(我見)に基づいて起こるから、事物を有しないものと言われる。一方で、修所断の貪・瞋・慢・無明は、色等の事物に対してのみ、〔それぞれ〕執着・怒り・高慢・不了知というあり方で起こるのであるから、事物を有するものと言われる。

このように「我見」は、実在しない対象に対して増益して起こった事物を有しない煩惱であると説かれる。さらに『俱舎論』「破我品」の冒頭でも、世親は次のように言う。

AKBh 461, 2-4:

kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāsti. nāsti. kiṃ kāraṇam. vitathātmadr̥ṣṭiniviṣṭatvāt. na hi te skandhasamtāna evātmajñaptim vyavasyanti. kim tarhi. dravyāntaram evātmānam parikalpayanti.

¹⁹¹ cf. PSVyT D. 175a7-175b1; P. 210b4-6: **lta ba ni bsdus na** zhes rgyas par 'byung ba la yod par lta ba ni rtag par lta ba'o || mnam par 'jig par lta ba ni chad par lta ba'o || **de'i sgo nas lta ba gzhan du song ba ni** zhes rgyas par 'byung ba la | **de'i sgo nas** zhes bya ba ni yod par lta ba dang rnam par 'jig par lta ba'i sgo nas lta ba gzhan du song ba ni tshangs pa'i dra ba'i mdo las ji skad du gsungs pa'o || 見は、総括的には云々という場合、有見 (bhavadr̥ṣṭi) は常見 (*śāśvatadr̥ṣṭi) であり、無見 (vibhavadr̥ṣṭi) は断見 (*ucchedadr̥ṣṭi) である。 それによって、他の諸々の見がある云々という場合の、それによって とは有見と無見によって、他の諸々の見があるとは『梵網経』に説かれる通り〔他の諸々の見があるの〕である。

〔「解脱を求める者は放逸であることなかれ」と先に説かれたが¹⁹²、〕実にこれ以外に解脱はないのか。ない。なぜか。虚妄の我見に執著しているからである。実に、彼ら（外道たち）は、蘊の相続そのものについて「我」の仮説をしているのではない。ではどうか。〔蘊の相続とは〕別の実体を、すなわち「我」と構想しているのである。

ここでは、「我」の仮説には二種類の解釈があることが示されている。(1) 蘊の相続そのものを「我」と表現する場合と、(2) 蘊の相続とは別に、「我」という別な実体を想定する場合とである。そして、この『俱舍論』の記述と、先の「我語」の二種類の解釈はよく対応している。すなわち「我語」を「自身」と解釈する場合は、蘊の相続そのものについて「我」が仮説されているのに対して、「我語」を「我見」と解釈する場合には、蘊の相続とは別に、「我」という別の実体があるとみなしているのである¹⁹³。そのため、「我語」を「我見」と解釈する場合には、本来ならば存在しない「我」を存在するとみなすことから、増益が含意されているのである。

さらにまた、世親の「我語」の解釈が『俱舍論』から『縁起経釈』までの間で明らかに変わったと判断することのできる記述がある。

PSVy D. 38b6, P. 44a4–5:

gzhan dag na re 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin te | lus kyi dngos po gang la bdag go zhes brtags pa yin no zhe'o ||

他の人々は「そのものについて、「我なり」という「語」が〔発せられる〕というわけで、我語である。自身 (ātmabhāva) について、「我」と仮に表現するのである」と〔主張する〕。

ここでは「我語」を「自身」と解釈する説が、有餘師説として引用されている¹⁹⁴。そのため、『俱舍論』における世親の「我語」の解釈は、『縁起経釈』においては、もはや世親の自説では

¹⁹² 当該箇所は AKVy 697, 1–3 において、**kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāstīti. na pramādyam mumukṣubhir iti vacanād ayam eva mokṣopāyah.**と注釈されることから、以上のように本論を理解した。cf. 櫻部 (1959)

¹⁹³ たとえば、『俱舍論』において「蘊自体を我であると仮に表現するなら、そ〔の我〕は否定されない」とあることから、「自身」 (ātmabhāva) と「我見」 (ātmadr̥ṣṭi) の区別は明白であろう (cf. AKBh 129, 5ff)。

¹⁹⁴ PSVyT の注釈は次の通りである。

なくなっていたといえるであろう。したがって、世親は『俱舎論』から『縁起経釈』までの間に、「我語」の規定を「自身」から「我見」へと変えることにより、実在するもの（自身）から実在しないもの（我見）へと思想が傾いているのである。

以上、「欲取」等の合成語の前分に対する世親の解釈を検討した。そこで、次に合成語の後分である「取」（upādāna）についての世親の解釈を検討しよう。次の通りである。

PSVy D. 38b7–39a1, P. 44a6–7:

'dod pa la sogs pa gsungs pa de dag la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa de nye bar len pa yin te |
ji skad du mdo sde gzhan las gang la 'dun pa dang | 'dod chags pa de ni 'dir nye bar len pa yin no zhes
gsungs so || de la ldan par mngon par 'dod pa ni 'dun pa'o || de dang ldan pa de la mngon par dga' ba
ni 'dod chags so || ji ltar na 'dun pa dang 'dod chags nye bar len pa yin zhe na | des 'dod pa la sogs pa
de dag len par byed do || de skyes na de'i yid len pa po yin par 'gyur ro ||

それら〔先に〕説かれた欲等に対する「欲貪」（chandarāga）なるもの、それが「取」である。他の経では、「これ（所取法）に対する欲貪なるもの、それがここでは取である¹⁹⁵」と説かれる。そ〔の欲等〕をもとうと希求することが「欲」（chanda）である。そ〔の欲等〕をもち、それを喜ぶことが「貪」（rāga）である。どうして欲貪が取であるかといえば、それ（欲貪）によってそれら欲（kāma）等が取りこまれる〔から〕である。それ（欲貪）が生じたならば、その意が取りこむ者（*upādātr）となろう。

このように世親は、『俱舎論』と同様に『縁起経釈』においても、「取」を「欲貪」（chandarāga）と解釈する。世親はその「欲貪」の作用として、「欲」（chanda）には希求すること、「貪」（rāga）には喜ぶことと説明する。そのため、未だ獲得していない対象に対しては希求の作用が起り、すでに獲得した対象に対しては喜の作用が起る、と考えていたことが分

PSVyT D. 176a2–3; P. 211b1–2:

gzhan dag na re 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin te zhes bya ba ni gzhi la sgrub pa byung ba yin no || de
yang gang zhe na | de'i phyir lus kyi dngos po gang la zhes smras so || lus kyi dngos po gang la zhe na | de'i phyir gang la
bdag go zhes brtags pa'o zhes smras so ||

他の人々はそのものについて「我なり」という「語」が〔発せられる〕というわけで、我語であるとは、事物（vastu）に対して成立すると説かれたのである。では、それは何かというので、それ故に、自身（ātmabhāva）についてと言った。自身について〔何か〕というので、それ故に、「我」と仮に表現するのであると言った。

この徳慧の注釈により、この有餘師説の「我語」を「自身」と解釈する場合は、事物を有する実在する対象に対して、「我」と仮に表現されたものであることがわかる。したがって、『縁起経釈』において、世親が「我語」を「我見」と解釈する場合とは、はっきり区別されると思われる。

¹⁹⁵ cf. 本庄（2014a, 391）, AKUp [3053] .

かる。そして、この「欲貪」は必ずしも「現在」の対象のみに起こるとは限らない。なぜなら、「来世は天に生まれたい」などと「未来」の対象に対しても、この希求の作用は起こり得るからである¹⁹⁶。したがって、世親は「欲取」等を Tatpuruṣa の合成語と理解し、先の「欲」等は欲貪の対象であると解釈したのである。

第四項 『縁起経釈』における有部の取の合成語解釈

前項において、『縁起経釈』における世親の「取」の合成語解釈を検討し、「欲取」等の合成語を世親が Tatpuruṣa として解釈したことを確認した。一方で、『縁起経釈』ではこの「欲取」等の合成語を「色処」のごとく、Karmadhāraya で解釈する説が登場する。そこで、次にその者たちの解釈を検討してみたい。

PSVy D. 39b3–40a2; P. 45a3–45b3:

rab tu byed pa dag 'don pa na ① 'dod pa nye bar len pa gang zhe na | 'dod pa dang rab tu ldan pa'i lta ba dang | tshul khriṃs dang | brtul zhugs ma gtogs pa gang de las gzhan pa 'dod pa dang rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas dang nye ba'i nyon mongs pa dang | kun nas dkris pa dang | 'di dag ni 'dod pa'i nye bar len pa zhes bya'o || ② lta ba bzhi ni lta ba'i nye bar len pa ste | 'jig tshogs la lta ba nas lta ba mchog tu 'dzin pa'i bar du yin no || ③ tshul khriṃs dang brtul zhugs nye bar len pa gang zhe na | ji lta yang de dag kha cig ni tshul khriṃs la mchog tu 'dzin cing tshul khriṃs kyis dag pa dang grol ba dang | nges par 'byin pa dang bde ba dang sdug bsngal las rnam par 'das par 'gyur ro || bde ba dang sdug bsngal las rnam par grol ba 'thob par 'gyur ro || brtul zhugs la mchog tu 'dzin cing brtul zhugs kyis dag pa dang grol ba dang | nges par 'byung bar 'gyur ro zhes bya ba snga ma bzhi no || tshul khriṃs dang | brtul zhugs gnyis ka la mchog tu 'dzin pa ni tshul khriṃs dang brtul zhugs de gnyis kas dag par 'gyur zhes bya ba snga ma bzhi te | de ni tshul khriṃs dang brtul zhugs nye bar len pa zhes bya'o || ④ bdag tu smra ba nye bar len pa gang zhe na | gzugs dang gzugs med pa dang | rab tu ldan pa'i lta ba dang | tshul khriṃs dang | brtul zhugs ma gtogs par gang de las gzhan pa gzugs dang gzugs med pa dang | rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas dang | nye ba'i nyon mongs pa dang kun nas dkris pa rnam te | 'di ni bdag tu smra ba nye bar len pa zhes bya'o || de la 'dod pa dang rab tu ldan pa'i nye bar len pa ni 'dod pa nye bar len pa zhes bya ste | gzugs kyis skyed mched bzhi du tshig sbyar ba 'grub par 'gyur te |

¹⁹⁶ cf. 本庄 (1992e). また、この「欲貪」が「現在」の対象のみならず、「未来」の対象をも希求するということは、経部の「現在有体・過未無体説」とも矛盾しない。なぜなら、「現在」に人が「未来」の対象に対して覚知を起すことは世親も認めているからである。

『品類〔論〕』（*Prakarāṇa）の誦に、「①欲取とは何か。欲〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の欲〔界〕と繋がった結（saṃyojana）・縛（bandhana）・随眠（anuśaya）・随煩惱（upakleśa）・纏（paryavasthāna）これらを欲取と呼ぶ。②四見が見取である。〔すなわち〕有身見（satkāyadr̥ṣṭi）、乃至、見取（dr̥ṣṭiparāmarśa）である。③戒禁取とは何か。ある個人が戒を受持していると、戒によって清浄となり、解脱し、出離し、苦楽を越え、苦楽の超越に至る〔と言う〕¹⁹⁷。禁を受持していると、禁によって清浄となり、解脱し、出離し、というのは先〔の戒の説明〕と同様である。戒と禁との両方を受持していると、その戒と禁との両方によって清浄となり、というのは先〔の戒の説明〕と同様である。それを戒禁取と呼ぶ。④我語取とは何か。色〔界〕・無色〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の色〔界〕・無色〔界〕と繋がった結・縛・随眠・随煩惱・纏、これを我語取と呼ぶ」と¹⁹⁸。そのうち、欲〔界〕と繋がった取が「欲取」と呼ばれる。「色処」（rūpāyatana）のごとく合成語が成立する。

ここでは『品類論』の説示が引用された上で、欲界と繋がった取が「欲取」であると、Karmadhāraya の合成語として解釈する説が登場する。そのため、この解釈は「有部」の説と思われるが、有部は「欲取」を欲界繫の煩惱そのものと解釈する。なぜなら、有部は煩惱論の骨格を三界・五部の「九十八随眠説」に置くため、「取」は対象に対して作用をもつものではなく、あくまでも貪・瞋・無明といった随眠をまとめた総称に過ぎないからである¹⁹⁹。したがって、有部

¹⁹⁷ 完全に対応するわけではないが、『俱舍論』の「随眠品」からも一部この「戒」の説明と対応する梵文を回収することができる。ただし、これは『発智論』の一節である（cf. 小谷・本庄 2007, 45, fn. 3）。

AKBh 282, 20–22, (cf. 小谷・本庄 2007, 38) :

yad ayam puruṣapudgalo gośiḷaṃ samādāya vartate mṛgaśiḷaṃ kukkuraśiḷaṃ, sa tena śudhyati mucyate sukhaduḥkhaṃ vyatikrāmati sukhaduḥkhavyatikramaṃ cānuḥrāpnoti.

¹⁹⁸ 対応する『品類足論』の記述は以下の通りである。

『品類足論』 [T. 26, 719b3–13] :

①欲取云何。謂除欲界繫五見。諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名欲取。②見取云何。謂四見。即有身見邊執見邪見見取。是名見取。③戒禁取云何。謂如有一取戒言戒能清浄能解脱能出離能超苦樂至超苦樂處。取禁言禁能清浄能解脱能出離能超苦樂至超苦樂處。取戒禁言戒禁能清浄能解脱能出離能超苦樂至超苦樂處。是名戒禁取。④我語取云何。謂除色無色界繫五見。諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名我語取。

¹⁹⁹ たとえば、『俱舍論』「随眠品」では「四取」は次のように整理される。

の「取」の解釈の背景には三界・五部の「九十八随眠説」に基づく『品類論』の記述を会通するということがあったと考えられるのである。

第五項 世親の「取」の解釈の真意

前項において、有部が三界・五部の「九十八随眠説」との関連から「欲取」等の合成語を Karmadhāraya と解釈したことを確認した。そして、世親はこの有部の「取」の解釈を採用せず、「欲」等を「取」の対象と見なし、「欲取」等の合成語を Tatpuruṣa と解釈した。では、なぜ世親は有部の説を採用せず、「取」を「欲貪」として解釈したのであろうか。ここには明らかに世親の意図が反映しているとみるべきであろう。そこで、最後に世親の「取」の解釈の真意に迫ってみたい。

まずここで注目したいのは、「集諦」に対する世親の解釈である。『俱舍論』「賢聖品」において、世親は「集諦」を「渴愛」のみと説く經典の他にも、別の經典を引用し、渴愛以外の諸法をも「集諦」の中に加える。

AKBh 333, 4-7:

anyatrānyasyāpi vacanāt. uktam hi bhagavatā. "karma ca tṛṣṇā ca atho avidyā saṃskārāṇaṃ hetur abhisamparāya" iti. punaś coktam "pañca bijajātānti sopādānasya vijñānasyaitad adhivacanam. pṛthivīdhātur iti catasṛṇaṃ vijñānasthitīnām etad adhivacanam" iti.

AKBh 307, 14-19:

①kāmayoga eva sahāvidyayā kāmopādānaṃ, catustriṃśad dravyāṇi. rāgapratighamānāvidyā viṃśatir vicikitsāś catasro daśa paryavasthānāni. ②bhavayoga eva sahāvidyayā ātmavādupādānaṃ, aṣṭatriṃśad dravyāṇi. rāgamānāvidyās triṃśad vicikitsā aṣṭau. ③dṛṣṭiyogāc chīlavratam niṣkṛṣya dṛṣṭyupādānaṃ triṃśad dravyāṇi. ④śīlavratopādānaṃ ṣaḍ dravyāṇi.

①「欲取」は同じ「欲軛」に無明を加える。実体としては三十四である。〔すなわち〕貪・瞋・慢・無明が二十、疑が四、及び十纏である。②「我語取」は同じ「有軛」に無明を加える。実体としては三十八である。〔すなわち〕貪・慢・無明が三十、疑が八である。③「見取」は「見軛」から戒禁〔取〕を除いたものであり、実体としては三十である。④「戒禁取」は実体としては六である。

そこで、この一例として、有部の「我語取」の解釈を表にまとめておこう。

	色界繫					無色界繫				
	見苦所断	見集所断	見滅所断	見道所断	修所断	見苦所断	見集所断	見滅所断	見道所断	修所断
貪	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
無明	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
慢	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
疑	○	○	○	○		○	○	○	○	

また、有部の九十八随眠説と經典に説かれるその他の諸煩惱との関係については櫻部（1955）を参照。

別〔の経〕には、他〔の諸法〕についても説かれているからである。なぜなら、世尊によって説かれている。「業・渴愛・無明は未来における諸行の原因である²⁰⁰」と。また〔他の経に〕説かれている。「五種の種子²⁰¹というこれは、有取識のたとえである。地界というこれは、四識住のたとえである²⁰²」と。

この『俱舍論』の記述により、世親は「集諦」の中に業・渴愛・無明・有取識・四識住（有漏の四蘊）が含まれると解釈したことがわかる²⁰³。ここで注目すべきは、未来に後有を生み出す原因の一つとして、世親が「有取識」（sopādānavijñāna）を挙げている点である²⁰⁴。つまり、世親は「取」を有する識が後有を生み出すのであって、「取」を有しない識は後有を生み出さない、とみなしているのである。そして、この点について、世親は『縁起経釈』「有支」において詳細に説明している。そこで次に、その世親の主張を確認してみよう。

PSVy D 44b1-4, P 50b7-51a5:

gal te de'i tshe rnam par shes pa la len pa med par yang gyur na | de'i las dag srid pa yin par mi 'gyur te | ji ltar dgra bcom pa bzhin no || de lta yin na dge slong dag sa bon gyi rigs lnga ni len pa bcas pa'i rnam par shes pa'i tshig bla dags yin no zhes 'byung ba'i mdo sde 'di dang 'gal par 'gyur ro || ji ltar na dge ba'i rnam par shes pa len pa dang bcas pa yin zhe na | len pas grogs byas te 'bras bu sbyin pa'i phyir de len pa dang bcas pa yin gyi | de sa bon yin par dgongs pa ni ma yin no || kun gzhi rnam par shes pa ni sa bon yin te de la len pa gang yin pa'i bag chags yong su shin tu brtas par gyur na | des ni de len pa dang bcas pa yin te | ma 'ongs pa na yang srid pa'i myu gu mngon par 'grub pa'i sa bon yin no || sa gang pa'i len pa de yongs su shin tu brtas par gyur na | des ni de len pa dang bcas pa yin te ma 'ongs pa yang srid pa'i myu gu mngon par 'grub pa'i sa bon yin no || sa gang pa'i len pa de yongs su shin tu brtas shing brtas par gyur na ni de'i sgo nas sa de pa nyid kyi las kyi bag chags bsags pa'i gnas skabs dag de ma thag tu tshe gzhan mngon par 'grub par bya ba'i phyir | 'jug pa rnyed pa yin pas len pa'i rkyen gyis srid pa zhes bstan to ||

もしその時（死ぬ間際）に、識の中に「取」がないことにでもなれば、その諸業は「有」（後有を生み出す業）であることにならない。たとえば、阿羅漢〔は識の中に取がないか

²⁰⁰ cf. 本庄（2014b, 721）, AKUp [6018] .

²⁰¹ 佐々木（1982a, 196, fn. 40）によれば、五種の種子とは根・茎・枝・節・実種子のことであり、土地や水等の諸条件が養う時、それら五種の種子が成長するとされる。

²⁰² cf. 本庄（2014b, 722-723）, AKUp [6019] .

²⁰³ 孫（2000）は、当該箇所と唯識思想との思想的関連を指摘する。

²⁰⁴ 有取識からアーダーナ識、アーラヤ識への変遷については佐々木（1982a, 1982b）に詳しい。

ら、後有を生み出す業がない] ごとくである。そのよう〔に識の中に「取」がないのに、諸々の業が「有」になるの〕であれば、「比丘たちよ、五種の種子というこれは、有取識のたとえである²⁰⁵」 (*bhikṣavaḥ pañca bījajātānīti sopādānasya vijñānasyaitad adhvācanam) と説かれた、この経と矛盾してしまう。いかにして、善〔心の〕識は有取 (sopādāna) となるか。取に助けられて結果を与えるから、それ (善心の識) は有取となるが、それ (善心の識) が種子であると密意されているわけではない。アーラヤ識 (ālayavijñāna) が種子である。そ〔のアーラヤ識〕の中で、「取」の習気 (vāsanā) が成長したとき、それによって、それ (アーラヤ識) は有取として、未来に後有の芽を生み出す種子となるのである。ある地に属する取、それが成長したとき、それによって、それ (アーラヤ識) は有取として、未来に後有の芽を生み出す種子となるのである。ある地に属する取、それが成長し、増大するならば、それによって、その同じ地に属する、蓄積された状態の業の習気が、直後に他の生涯 (後有 tshe=janman) を生み出さんがために、活動を得ること (*vṛtilābha) から、「取を縁として有あり」と説かれたのである。

ここではまず、識の中に「取」がないならば、諸々の業は「有」 (後有を生み出す業) にならないとされる。その例として、阿羅漢が挙げられている。阿羅漢は食事や沐浴等の諸々の行為 (業) をなしても、識の中に「取」がないから、後有を生み出すことがないというのである。それに対して、もし識の中に「取」がないのに、諸々の業が「有」になるとすれば、「有取識」を説く經典と矛盾してしまうと指摘される。そのため、『俱舍論』「賢聖品」で確認したように、世親は「有取識」こそが後有を生み出すのであって、「取」を有しない識は後有を生み出さないと考えていたことがわかる。

そして、ここで注目すべきは、未来に後有を生み出す「種子」が、「アーラヤ識」 (ālayavijñāna) と解釈され、そのアーラヤ識が「取を有する」と述べられる点である。世親によれば、アーラヤ識の中で「欲取」等の習気が成長したとき、アーラヤ識は「有取」として、未来に後有の芽を生み出す種子になるとされるのである²⁰⁶。

²⁰⁵ cf. 本庄 (2014b, 722-723), AKUp [6019] .

²⁰⁶ この「取」の解釈は、『三十頌』の第三偈に説かれる *asamviditakopādi* に対する TrBh の注釈とも対応すると思われる。

たとえば、ある人が「来世は天に生まれたい」などと希求すると、その「取」の習気がアーラヤ識の中に保持され、アーラヤ識の中で刻一刻と成長し続ける。そして、まさに死ぬ間際に、その「取」の習気が活動を得る (vr̥tilābha) と、その「取」の習気を有するアーラヤ識が、未来に後有の芽を生み出す種子となる、というのである。このことから、アーラヤ識の中に「取」の習気が有るか無いか、後有の有無をも左右する、重要な要因となっているのである。

以上の記述を踏まえた上で、世親が有部の「取」の解釈を採用せず、「取」を「欲貪」と解釈した真意としては、経典に依拠しない「九十八随眠説」に基づく有部の解釈ではなく、「取」を「欲貪」と説く教証に基づくことで、未来に後有を生み出す「有取識」の存在を明確に規定しようとしたことが考えられる²⁰⁷。

TrBh 19, 11-14:

asaṃviditakopādīsthānavijñaptikaṅ ca tat | 3ab

... (中略) ...upādānam upādīḥ. sa punar ātmādivikalpavāsānā rūpādīdharmavikalpavāsānā ca. tatsadbhāvād ālayavijñānenātmādivikalpo rūpādivikalpaś ca kāryatvenopātta itī tadvāsānātmādi-vikalpānām rūpādivikalpānāḥ copādīr ity ucyate. so 'sminn idam tad itī pratisaṃvedanākāreṇasaṃviditā ity atas tad asaṃviditakopādīr ity ucyate.

また、それ（アーラヤ識）は、不可知の upādī と、場の識別とを有する。（TK. 3ab）

... (中略) ... [偈の] upādī とは upādāna のことである。それ (upādī) はまた、①我等に対する分別の習気と、②色等の諸法に対する分別の習気とである。そ〔の習気〕が存在するから、アーラヤ識によって、我等に対する分別と色等〔の諸法〕に対する分別とが、結果たるものとして取りこまれる。ゆえに、我等に対する分別と色等〔の諸法〕に対する分別とのかの習気が、upādī と言われる。それ (upādī) は、そ〔のアーラヤ識〕の中では「これがそれである」というように、個々に感知する行相によっては感知されないの、それ故にそれ（アーラヤ識）は不可知の upādī を有すると言われる。

²⁰⁷ 『俱舍論』ではこの「欲貪」に対する世親の解釈があまり見られないのであるが、『俱舍論』「根品」のなかに「欲貪」の断滅について説かれる貴重な情報があるので紹介したい。以下は、無為である涅槃をただ法の不生起であると、別の実体を認めない世親が、過去・未来・現在の苦の断（涅槃）とは煩惱の断（欲貪の断）であると主張する箇所の記事である。

AKBh 92, 20-22:

kiṃ tu tadālabhanakleśaprahāṇāt duḥkhasya prahāṇam uktaṃ. bhagavatā "yo rūpe cchandarāgas taṃ prajāhīta. cchandarāge prahīṇe evaṃ vas tadrūpaṃ prahīṇaṃ bhaviṣyati pārījñātaṃ vistareṇa yāvad vijñānam" iti.

しかし、そ〔の過去・現在〕を所縁とする煩惱の断から、苦の断があると説かれるのである。世尊によって、「色に対する欲貪なるもの、それを断ぜよ。欲貪が断ぜられた時、同じく、汝らにとって、その色は断ぜられるであろう。遍知される〔であろう〕」云々乃至、「識が〔断ぜられるであろう。遍知されるであろう。〕」と (cf. 本庄 2014a, 264, AKUp [2074])。

第六項 小結

本節では、『縁起経釈』「取支」に説かれる取（*upādāna*）の合成語解釈を検討した。世親は、三界・五部の「九十八随眠説」に基づく有部の「取」の解釈を採用せず、「取」を「欲貪」と説く教証に基づき、独自の「取」の解釈を述べている。このことから、まず世親の解釈は有部とは異なるということが確認できる。そして次に、世親は未来に後有を生み出す種子を「アーラヤ識」（*ālayavijñāna*）と解釈し、そのアーラヤ識の中に「取」の習気が蓄積すると考えていることから、瑜伽行派の考えに近接した位置にあることは、十分に考えられる。しかし一方で、『俱舍論』だけでなく、『縁起経釈』においても世親は五つの欲望の対象を外界に実在する対象として認めていることが確認できる。したがって、ここから判断できる『縁起経釈』の思想的立場とは「瑜伽行派」に近接した位置にありながらも、未だ「経部」の立場に留まったとする松田（1982b）の解釈が妥当であると考えられる。

この『俱舍論』の記述から、(1)「欲貪」（*chandarāga*）とは煩惱であること、(2)そして、その「欲貪」を断じることにより、「欲貪」の所縁（色等）までもが断ぜられるという内容を確認することができる。したがって、世親にとって、この「欲貪」（*chandarāga*）とは煩惱の断にも関わる極めて重要な概念であるということがうかがえるのである。

第四節 結論

本章では、まず(1)『縁起経釈』に説かれる思想と、「経部」のものとする説とを対比し、この両者の間に相関関係が見られるかどうかを検討した。また(2)『縁起経釈』における「取」(upādāna)の合成語解釈を検討し、世親の解釈が有部・経部・瑜伽行派のいかなる立場で説かれたものであるかを探った。検討の結果、明らかになった点は以下の通りである。

- (1) 『縁起経釈』に説かれる思想は、『俱舍論』において「経部」のものとする説と多くの点で一致する。たとえば、『縁起経釈』においても、形色の極微、心不相応行法、無表の否定、四大種の共存、過去の業からの生起の否定、煩惱の未断・已断、随眠の解釈等の、『俱舍論』において「経部」のものとする説との対応関係が見られる。したがって、『縁起経釈』は松田(1982b)の指摘以外にも、多くの箇所では経部の思想と対応しているということが明らかとなった。
- (2) 『縁起経釈』において、世親は「九十八随眠説」に基づく、有部の「取」の解釈を否定し、独自の「取」の解釈を述べる。その際に、世親はアールヤ識の中に、「取」の習気が蓄積されると述べていることから、これは瑜伽行派の立場に近接した位置にあるということとは充分にうかがえる。ただし、世親は『縁起経釈』においては、顕色の極微を実在するものとして認めている。そのため、『縁起経釈』における世親の思想的立場は、有部とは決別しながらも、未だ完璧な瑜伽行派の立場には至っていない、という極めて微妙な位置にあることが確かめられる。このことから、『縁起経釈』における世親の思想的立場とは「経部」の立場に近いと考えられるのである。

第五章 結論

本研究では、未だ謎に包まれている経部の実態の解明に資するべく、経部の論師たちの思想を比較検討し、その実態を探求した。また、資料的限界もあって、未だ解明が進まない経部研究に対して『縁起経釈』を「経部」のテキストとして位置づけられるかどうかを検討した。明らかになった点を整理すれば、以下の通りである。

第二章では、『俱舍論』とその註釈書である TA・AKVy、及び『順正理論』の分析に基づき、シュリーラータの心心所次第生起説を再考した。そして、その検討の結果、シュリーラータの心心所次第生起説とは「第一刹那に根と境とがあり、第二刹那に識（触）が生じ、第三刹那に受・想・思が生ずる」という解釈であることが明らかになった。つまり、シュリーラータは受・想・思の三つの心所法の実在を認めただけでなく、複数の心所法の俱生をも認めたのである。

一方で、心所法の実在を認めない以上、譬喩者やハリヴァルマンに関しては、シュリーラータと同じ解釈をとることはできない。また、ハリヴァルマンの解釈は、シュリーラータとは異なる独自の解釈であったことを確認した。したがって、従来の加藤（1989）のように、心心所が一つずつ次第生起するという点で、シュリーラータ・譬喩者・ハリヴァルマンの三者をひと括りにすることはできない。世親以前の譬喩者・経部が心心所次第生起説を重視するのは確かであるが、その心心所次第生起説の内実は、論師たちの間では一貫していないことが明らかになった。このことから、世親以前の譬喩者・経部の段階から、すでに論師ごとに様々な解釈がなされていたということが明らかになったといえるであろう。

第三章では、（1）現在有体・過未無体説、（2）認識過程、（3）心心所の問題、（4）縁起の二句の順に、シュリーラータと世親の経部思想とを比較し、この二人の間に思想的差異が起きた原因を探求した。そして、この（1）～（4）の検討を通して、一貫して得られた結論とは、この両者の思想的差異が、「現在有体・過未無体説」に基づく解釈の相違に起因する、ということであった。すなわち、シュリーラータは「随界説」を根拠に、たとえ過去の法であっても、それが随界として相続中に保持されている限り、何度でも原因になり得ると解釈し、過去からの生起を認めたのに対し、世親は「相続転変差別説」と「種子説」とを根拠に、過去からの生起を決して認めず、現在の法からのみ生起を認めた。そのため、この両者はともに「経部」（Sautrāntika）に属するが、過去の法からの生起を認めるか否か、という点では互いに相違しているのである。そして、世親にとってはシュリーラータがたとえ同じ経部に属しているとはいえ、彼の随界説に基づく過未無体説を認めてしまえば、自らの相続転変差別説に基づく過未無体説との間に矛盾を

抱え込んでしまうことになる。ゆえに、世親はシュリーラータが同じ経部の論師であるが、彼の思想には賛同できず、否定せざるを得なかったと考えられるのである。

しかし、このことをもって、シュリーラータと世親の間では「経部」の内容が変化し、さまよっていると考える必要はないであろう。なぜなら、すでに我々は三世実有説の解釈をめぐって、有部の四大論師が互いに別々の解釈を提示し、それぞれに相手の学説の矛盾を指摘し合っていたとしても、その様をさまよっているとは見なさない。それと同様に、シュリーラータと世親が互いに別々の解釈を提示したとしても、それは結局、何によって「現在有体・過未無体説」を主張するのかという問題に帰結するのであるから、「経部」のなかに別々の見解があったのだとみなすべきであろう。その上で、世親のように現在一刹那の法からの生起を認め、すでに滅した過去の法からの生起を否定したことにより、従来の経部の定説である「心心所次第生起説」をも否定することになったという点は注目される。すなわち、世親は「相續転変差別説」や「種子説」を根拠に自らの思想を体系的に構築したことにより、それと矛盾する説に関しては、たとえ従来の経部の定説であっても否定するという可能性が新たに見出せたのである。

Appendix 1

Appendix1 は『縁起経釈』の条目一覧である。現在『縁起経釈』は、様々な研究者²⁰⁸によって翻訳研究が着々と進展しつつあるものの、未だ全訳はなされていない。そのため、『縁起経釈』の全体構造は把握することができないのが現状である。

そこで、各 Chapter ごとに、どのような構造で、どのような議論が展開されているのかを条目にして整理した。また、その際に煩瑣となるのを避け、デルゲ版の出典のみを記載した。『縁起経釈』研究において、幾分かでも参考になれば幸いである。

²⁰⁸ 古くは、高田（1958, 1960: 序分/無明支の部分訳）と Frauwallner（1958: 英訳/渴愛支の全訳）があり、近年では Muroji（1993: 行支/識支の独訳）、本庄（2001b: 受支の全訳）、荘（2013a, 2013b: 名色支の部分訳/触支の全訳）、堀内（2016: 生支の全訳/老死支の部分訳）がある。

『縁起経釈』 条目

- 1 論書の名称と帰敬偈
 - 1.1 『縁起経釈』の名称と帰敬偈.....D. 1b1-2
- 2 帰敬偈
 - 2.1 仏に対する帰敬偈.....D. 1b2-3
 - 2.2 法に対する帰敬偈.....D. 1b3-4
 - 2.3 僧に対する帰敬偈.....D. 1b4-5
 - 2.4 『縁起経釈』開始の帰敬偈..... D. 1b5-2a1
- 3 『縁起経』(NidSa16) 説示の目的
 - 3.1 この『縁起経』説示の目的.....D. 2a1-3
 - 3.2 無知・疑・邪知の除去(有説).....D. 2a3
 - 3.3 我見と渴愛の対治(世親説).....D. 2a3-4
 - 3.4 『縁起経』説示の所化.....D. 2a4-5
 - 3.5 別の『縁起経』(NidSa14)に説かれる目的.....D. 2b1-3
 - 3.6 この『縁起経』における目的の中の根本.....D. 2b3
- 4 『縁起経』序分の解説
 - 4.1 「縁起」(pratītyasamutpāda)の語義説明.....D. 2b3-4
 - 4.2 「縁りて」とは前後関係ではなく原因の意味(世親説).....D. 2b4-7
 - 4.3 「汝らに」(vaḥ)の意味.....D. 2b7
 - 4.4 「比丘たちよ」(bhikṣavaḥ)の意味.....D. 2b7-3a2
 - 4.5 「初め」(ādi)の意味.....D. 3a2-3
 - 4.6 「分別」(vibhaṅga)の意味.....D. 3a3-4
 - 4.7 「私は説こう」(deśayiṣye)の意味.....D. 3a4-5
 - 4.8 「それを」(tat)の意味.....D. 3a5-6
 - 4.9 「よく聞き」(śṛṇuta sādhu)の意味.....D. 3a6
 - 4.10 「よく心向けよ」(suṣṭhu ca manasi kuruta)の意味.....D. 3a6
 - 4.11 散乱心・智慧・劣った欲の三種の過失.....D. 3a6-3b1
 - 4.12 「私は説こう」と二回重ねて説かれる理由.....D. 3b1-3
 - 4.13 「縁起の初めとは何か」と世尊ご自身が尋ねる理由.....D. 3b3-4
 - 4.14 「いわく」(yad uta)の意味.....D. 3b5
 - 4.15 「これあるときかれあり」とは縁起の概括的な解説.....D. 3b5
 - 4.16 「無明を縁として諸行あり」とは縁起の分類の解説.....D. 3b5-6
 - 4.17 「これあるときかれあり」とは原因の意味.....D. 3b6-7
 - 4.18 「これ生ずるが故にかれ生ず」とは原因の意味にあらず.....D. 3b7-4a1
- 5 縁起の二句が説かれる必要性
 - 5.1 縁起の二句が説かれる必要性.....D. 4a1-3
 - 5.2 サーンキヤ学派における「有」「生起」の否定.....D. 4a3-4
 - 5.3 常住因の否定.....D. 4a4-5
 - 5.4 ヴァイシェーシカ学派における「我」の否定.....D. 4a5-6
- 6 縁起の二句に対する仏教内の異説と世親説
 - 6.1 別々の支分を示すため(有説1).....D. 4a6
 - 6.2 三つの部分を設定するため(有説2—カシミール毘婆沙師説—).....D. 4a6

6.3	有説 (1, 2) に対する世親の批判.....	D. 4a6-4b1
6.4	直接的な縁のあり方と間接的な縁のあり方を示すため (有説 3)	D. 4b1-2
6.5	有説 (3) に対する世親の批判.....	D. 4b2
6.6	原因の持続と生起を示すため (有説 4—シュリーラータ説—)	D. 4b2
6.7	有説 (4) に対する世親の批判.....	D. 4b2-4
6.8	シュリーラータの第二説と世親の批判.....	D. 4b4-7
6.9	俱有因と前生因を示すため (有説 5)	D. 4b7-5a1
6.10	有説 (5) に対する世親の批判.....	D. 5a1
6.11	無因と常住因を否定するため (有説 6—ヴァスヴァルマン説—)	D. 5a1-2
6.12	有説 (6) に対する世親の批判.....	D. 5a2
6.13	未断の縁、無常なる縁からの生起という意味 (『瑜伽師地論』の説)	D. 5a3-4
6.14	『分別縁起初勝法門経』に説かれる三種の縁.....	D. 5a4-6
6.15	不動なる縁、無常なる縁、能力をもつ縁からの生起 (世親説)	D. 5a6-5b1
7	「縁」の意味について	
7.1	「縁」 (pratyaya) とは「増上縁」 (adhipati-) の意味.....	D. 5a1-2
7.2	「因」と説けば「等無間縁」が含まれなくなる (有説)	D. 5b2-3
8	縁起の「分別」について	
8.1	「縁起」とは生起した諸法の共相であり、もたなくして今あること.....	D. 5b3-6
8.2	本経 (NidSa16) と別の『縁起経』 (NidSa14) との会通.....	D. 5b6-6a3
9	第一支「無明支」の解説	
9.1	無明の縁とは何か.....	D. 6a3
9.2	無明の縁は「非理作意」	D. 6a3-4
9.3	無明の縁は「五蓋」	D. 6a4
9.4	無明の縁は「邪見」	D. 6a4-5
9.5	無明の縁は「貪瞋癡」	D. 6a5-6
9.6	無明の縁は「触」	D. 6a6
9.7	無明の縁は「無明」 (世親説)	D. 6a7-6b1
9.8	非理作意等が無明の縁として説かれた理由.....	D. 6b1-2
10	この経典で無明の縁が語られない理由	D. 6b2-4
10.1	「輪廻に始まりがある」という論難とその答え.....	D. 6b4-6
10.2	「無明の縁がない」という論難とその答え.....	D. 6b6-7a2
10.3	『有因有縁有縛経』との矛盾 (有説—シュリーラータ説—)	D. 7a2-4
11	「無明」 (avidyā) という場合の a-の解釈	D. 7a4-7b1
11.1	第一説 (明の非存在という意味) の否定	D. 7b1-5
11.2	第二説 (明とは別なるものという意味) の否定.....	D. 7b5-6
11.3	第三説 (明と似て別なるものという意味) の否定.....	D. 7b6
11.4	第四説 (非難される明という意味) の否定.....	D. 7b6-8a1
11.5	第五説 (小さい明という意味) の否定	D. 8a1-2
11.6	第六説 (明を欠いているものという意味) の否定.....	D. 8a2
11.7	第七説 (明と相反する別個の法という意味) の確立 (世親説)	D. 8a2-4
11.8	諸根が無色透明の色を自性としても成立する理由.....	D. 8a4-5
12	「明」 (vidyā) の自性について	
12.1	「明」とは出世間の慧とそれに資するもの、涅槃、聞思修所生の慧.....	D. 8a5-6

- 12.2 他に慧、光明、現観も「明」である D. 8a6-8b1
 12.3 他に智も「明」である.....D. 8b1-3
 12.4 別の動作なくして動作者を示すことD. 8b3-6

13 「無明」 (avidyā) の分類

- 13.1 所縁と同義語の観点による無明の分類D. 8b6-7
 13.2 「前際・後際・前後際に対する無知」の意味..... D. 8b7-9a2
 13.3 「内・外・両者に対する無知」の意味D. 9a2
 13.4 「業・異熟・両者に対する無知」の意味D. 9a2-5
 13.5 「仏等（仏・法・僧）に対する無知」の意味.....D. 9a5-6
 13.6 「苦等（苦・集・滅・道）に対する無知」の意味.....D. 9a6-7
 13.7 「因に対する・因から生じた法に対する無知」の意味D. 9a7
 13.8 「善・不善に対する無知」の意味 D. 9a7-9b1
 13.9 「過失なき法に対する無知」の意味D. 9b1
 13.10 「馴染むべき法に対する無知」の意味.....D. 9b1-2
 13.11 「勝れた法に対する無知」の意味.....D. 9b2
 13.12 「白法に対する無知」の意味..... D. 9b2-3
 13.13 「区別を伴う縁起の諸法に対する無知」の意味.....D. 9b3-4
 13.14 「六触処を如実に通達しないこと」の意味.....D. 9b4-5
 13.15 道に対する無知と如実に通達しないことの違い.....D. 9b5-6

14 無明の分類の整理

- 14.1 流転分D. 9b6-7
 14.2 還滅分D. 9b7-10a2
 14.3 あれこれに対する無知と説くことの必要性..... D. 10a2-3
 14.4 様々な同義語を説く理由D. 10a3-6
 14.5 無明の同義語を説く理由D. 10a6-7
 14.6 無明の所対治としてのあり方D. 10a7-10b3

15 軌範師アサンガの解説

- 15.1 前際に対する無知等は二種の因D. 10b3
 15.2 我執は三種 D. 10b3-4
 15.3 我執からの解放を妨げるものは四種 D. 10b4-5

16 『瑜伽師地論』における「無明支」の解説

- 16.1 「前際・後際・前後際に対する無知」の意味..... D. 10b5-7
 16.2 「内・外・内外に対する無知」の意味D. 10b7-11a2
 16.3 「業に対する無知」の意味..... D. 11a2-3
 16.4 「仏・法・僧に対する無知」の意味D. 11a3-4
 16.5 「苦等（苦・集・滅・道）に対する無知」の意味..... D. 11a4-5
 16.6 「因に対する・因から生じた法に対する無知」の意味 D. 11a5-6
 16.7 「善・不善に対する無知」の意味 D. 11a6
 16.8 「馴染むべき・馴染むべきでない法に対する無知」の意味 D. 11a6
 16.9 「過失ある・過失なき法に対する無知」の意味..... D. 11a6-7
 16.10 「区別を伴う縁起の諸法に対する無知」の意味.....D. 11a7
 16.11 「六触処を如実に通達しないこと」の意味.....D. 11a7-11b1
 16.12 七種の蒙昧について.....D. 11b1-3

17 無明の自性と所対治の分類

- 17.1 無明の自性の分類D. 11b3-4
- 17.2 無明の所対治の分類 D. 11b4

18 『分別縁起初勝法門經』における前際無知等の解説

- 18.1 無明の作用は二種 D. 11b4-5
- 18.2 流転分の解説 D. 11b5-7
- 18.3 還滅分の解説D. 11b7-12a1
- 18.4 『瑜伽師地論』の語り手たちによる『瑜伽師地論』との会通 D. 12a1-5
- 18.5 『縁起經』と『分別縁起初勝法門經』との会通.....D. 12a5-12b3
- 18.6 『縁起經釈』中の「無明支」の分別おわる D. 12b3

19 第二支「行支」の解説

- 19.1 三種（身口意）の行の分類..... D. 12b3-4
- 19.2 身口意の行がそれぞれ入息・出息、尋・伺、想・思に対応するか..... D. 12b4-5
- 19.3 身口意の特殊な業が身等の行（世親説） D. 12b5
- 19.4 教証と理証による証明..... D. 12b5-6
- 19.5 入息・出息は福・非福・不動行として認められない（教証）D. 12b6-13a2
- 19.6 入息・出息は身等の行として認められない（理証） D. 13a2-5
- 19.7 身等の行は福等を特徴とする身等の特殊な業（世親説） D. 13a5

20 福・非福・不動の定義

- 20.1 福・非福・不動の用語の説明 D. 13a5-6
- 20.2 欲界繫の善業が福、欲界繫の不善業が非福、色・無色界の善業が不動である（毘婆沙師説） D. 13a6
- 20.3 不動と呼ばれる理由D. 13a6-13b1
- 20.4 色・無色界から業の異熟が動じないから（有説） D. 13b1-4
- 20.5 静慮地に属する善が福と説かれる経典がある（異義） D. 13b4-5
- 20.6 その異義に対する答え..... D. 13b5-6
- 20.7 樂を享受すべき業が福、苦を享受すべき業が非福、不苦不樂を享受すべき業が不動であり、第三静慮より上の場合である（有説） D. 13b6-7
- 20.8 第四静慮以下の静慮の不苦不樂受が異熟でなくなる（世親説）D. 13b7-14a2
- 20.9 同義語によって不動と説かれる D. 14a2-4

21 後有の造作

- 21.1 業は後有を造作する D. 14a4-5
- 21.2 業はその業の種子を最初に識の相続に入れる D. 14a5-6

22 種子説について

- 22.1 種子とは特殊な能力であり、因性である D. 14a6-7
- 22.2 マートゥルンガ・銅の変化の喩例D. 14a7-14b1
- 22.3 「木材の堆積の中には種々の界がある」という経典..... D. 14b1-4
- 22.4 心相続中で成長した種子は結果が生じない限り存在する D. 14b4
- 22.5 身業等の詳細は『成業論』において把握されるべきである D. 14b4-6

23 「無明を縁として行あり」の四句分別

- 23.1 もし無明のみが行の縁であれば、善・不善の欲や精進がなくともただ無明のみから福・非福・不動の行が継続的に生起することになる D. 14b6-7
- 23.2 無明以外の法を行の縁とする経典と矛盾してしまうD. 14b7-15a1

- 23.3 無明が行のみを縁とするなら、無明の異熟果・等流果がなくなる..... D. 15a1-2
- 23.4 無明が行以外を縁とする経典と矛盾してしまう..... D. 15a2-3
- 23.5 両者を決定すれば、両方とも過失になる..... D. 15a3-4
- 23.6 非決定であれば、解説が無意味となる..... D. 15a4-5
- 24 無明は行の主要な縁**
- 24.1 無明が行の主要な縁である理由..... D. 15a5-6
- 24.2 「非福行」..... D. 15a6-7
- 24.3 「福行」..... D. 15a7-15b1
- 24.4 「不動行」..... D. 15b1
- 24.5 まとめの偈..... D. 15b1-3
- 24.6 「行支」の分別おわる..... D. 15b3
- 25 第三支「識支」の解説**
- 25.1 「識とは何か、六識身である」という説示には密意がある..... D. 15b4-5
- 25.2 この経典では根の区別によって識の分類が説かれた..... D. 15b5-6
- 25.3 六識身という場合の「身」（kāya）の意味..... D. 15b6-7
- 26 識の自性について**
- 26.1 眼根に依って色を個別に認識することが眼識（定義）..... D. 15b7-16a1
- 26.2 意識に至るまで眼識と同様..... D. 16a1
- 26.3 「眼識」と説かれ「色識」と説かれない理由..... D. 16a1-4
- 27 識の因について**
- 27.1 別の経典1では「二つ（根・境）に依って識が生ずる」と説かれる..... D. 16a4
- 27.2 別の経典2では「名色を縁として識がある」と説かれる..... D. 16a4-5
- 27.3 別の経典3では「根と境と作意から識が生ずる」と説かれる..... D. 16a5-6
- 27.4 この経典で「行を縁として識あり」と説かれることへの疑問..... D. 16a6
- 27.5 根と境の決定によって六識の生起が決定する（経典1の密意）..... D. 16a7-16b1
- 27.6 作意とはすべての識の共通の縁である（経典3の密意）..... D. 16b1-2
- 27.7 *tajja*の二通りの解釈..... D. 16b2-4
- 27.8 *tajjo manaskāraḥ*の意味..... D. 16b4-5
- 27.9 根・境・作意を包摂して「名色を縁として識あり」と説かれる（経典2の密意）
..... D. 16b5
- 27.10 後有を引き起こすための能力を生ぜんがために、「行を縁として識あり」と説かれた
（『縁起経』の密意）..... D. 16b5-17a1
- 28 滅尽定をめぐる問題**
- 28.1 滅尽定においても識は断絶しない..... D. 17a1-4
- 28.2 滅尽定に存在する識とは意識（有説一世友説一）..... D. 17a4
- 28.3 世友説に対する妙音の反論..... D. 17a4-17b1
- 28.4 能力のある和合が和合であり、滅尽定における和合は受と想を生ぜんがための能力の
ある和合ではない（有説一覺天説一）..... D. 17b1-2
- 28.5 滅尽定に存在する意識は善、染汚、無記のいずれか..... D. 17b2-3
- 28.6 意識が善である場合の過失..... D. 17b3-4
- 28.7 意識が染汚である場合の過失..... D. 17b4-5
- 28.8 意識が無記（異熟生）である場合の過失..... D. 17b5-18a1
- 28.9 意識が無記（威儀路等）である場合の過失..... D. 18a1-6

28.10 「滅尽定は無心である」 (有説)	D. 18a6
28.11 滅尽定無心説との論争.....	D. 18a6-18b4
28.12 行を縁として母胎に結生する識が生ずる (有説—有部説—)	D. 18b4-5
28.13 經典には「意識」のみが結生するとは説かれていない (教証)	D. 18b5-6
28.14 行を縁として結生識ありとは理に応じて理解される (有説)	D. 18b6-7
28.15 有説に対する世親の反論.....	D. 18b7-19a2
28.16 六処に至るまで業に従って起こることを示すため (有説)	D. 19a2-3
28.17 有説に対する世親の反論.....	D. 19a3-4
28.18 「もし識が母胎に入らなければ」と説かれた經典の会通.....	D. 19a4-7
28.19 名色の縁として結生識が理に適わない理由.....	D. 19a7-19b2
28.20 「行を縁として名色あり」と説けば無色界に結生する (有説)	D. 19b2-4
28.21 有説に対する世親の反論.....	D. 19b3-4
28.22 行を縁として結生識ありとは成立しない (理証)	D. 19b4-5
28.23 原因が滅してからでも結果の生起はある (有説)	D. 19b5-7
28.24 相続の特殊な変化から結果が生ずる (世親説)	D. 19b7
28.25 鉄の塊から赤錆が生ずることの喩例.....	D. 20a1-2
28.26 すでに滅した原因から結果は生じない (世親説)	D. 20a2-3
28.27 「過去の業は有る」と説く教証がある (有部の反論)	D. 20a3-4
28.28 結果を生じる機能を指して「有る」と説かれた (世親説)	D. 20a4-7
28.29 相続を置いて行は滅し、間接的に相応しい果を引く (有説)	D. 20a7-20b1
28.30 有説に対する世親の反論.....	D. 20b1-4
28.31 行を縁として結生識が理に適わないことの結語.....	D. 20b4-6
28.32 不失壞や増長から結生識が生ずる (有説)	D. 20b6-7
28.33 不失壞と増長について.....	D. 20b7-21a2
28.34 不失壞と増長に対する世親の反論.....	D. 21a2

29 心不相応行法と形色の否定

29.1 心不相応行法と形色との否定.....	D. 21a2-3
29.2 心不相応行法が実有でない理由は『俱舍論』で知るべきである	D. 21a3-4

30 「行を縁として識あり」とはアーラヤ識を密意したもの

30.1 この經典は文字通りの意味ではなく、密意を含む.....	D. 21a4-21b1
30.2 「行を縁として識あり」とはアーラヤ識が密意される	D. 21b1
30.3 六識身と説かれたのは能依によって所依が説かれ、結果によって因が説かれた	D. 21b1-2
30.4 能依によって所依が説かれることの教証	D. 21b2-5
30.5 結果によって原因が説かれることの教証	D. 21b5-6
30.6 四大種所造の所触とされる「飢え」と「乾き」は所触の原因の意味.....	D. 21b6-7
30.7 世間で「木を種として蒔く」とは原因の意味.....	D. 21b7-22a1

31 アーラヤ識について

31.1 アーラヤ識とは一切法の種子の蔵.....	D. 22a1
31.2 アーダーナ識は他の衆同分に結生してから死に至るまで身体を保持する	D. 22a1-2
31.3 異熟識は涅槃に至るまでこの相続が尽きない.....	D. 22a2-3
31.4 有分識は所依が変壞しない限り有の所依は尽きない (化地部)	D. 22a3-4
31.5 アーラヤ識の所縁と行相は不可知.....	D. 22a4

- 31.6 アーラヤ識は五蘊中の識取蘊に含まれる D. 22a4
- 31.7 「行取蘊は六思身である」と説かれる経典は密意をもつ D. 22a4-22b1
- 32 アーラヤ識の存在論証**
- 32.1 アーラヤ識はどこにも説かれていないといえ、世尊が明確に説かれた教えのほとんどは隠没した（理証 1） D. 22b1-2
- 32.2 アーラヤ識以外の識は死に至るまで身体を包摂しない（理証 2） D. 22b2-3
- 32.3 無色界に生まれた者たちの染汚・善・無漏の心は、別の異熟の実体を設定することはできない（理証 3） D. 22b3
- 32.4 有頂における聖道をもつ者たちに対して、その地に属する自身（*ātmabhāva*）の実体を設定することはできない（理証 4） D. 22b4
- 32.5 「身体から識は離れない」と説かれる経典の会通（理証 5） D. 22b4-7
- 32.6 『分別縁起初勝法門経』においても「識」はアーラヤ識と説かれる（教証 1） D. 22b7
- 32.7 『瑜伽師地論』と『解深密経』においても同様である（教証 2） D. 22b7-23a1
- 32.8 *Abhidharmaparyāyasūtra* においてもアーラヤ識と説かれる（教証 3） D. 23a1
- 33 「行を縁として識あり」ということの範囲**
- 33.1 「有」の分位に到達するまでが「行を縁として識あり」の範囲 D. 23a1-2
- 33.2 別の経典には「死に至るまで識は名色の縁」と説かれる（反論） D. 23a2
- 33.3 別の経典に説かれる内容の会通 D. 23a2-5
- 33.4 「行を縁として識あり」とは、未来に未だ生じていない識の結果である名色を生み出す縁として密意される D. 23a5-7
- 33.5 名色に対して能力が使い果たされていれば「行を縁として識」と設定されない D. 23a7-23b1
- 33.6 識を縁として中有の名色が設定されない理由 D. 23b2
- 34 「行を縁として識あり」の四句分別**
- 34.1 もし行のみが識の縁であれば、「二つに依って識が生ずる」と説かれた経典と「名色を縁として識が生ずる」と説かれた経典と矛盾する D. 23b2-3
- 34.2 識が行のみの縁であれば、「福の異熟は楽である」と説かれた偈文と矛盾する D. 23b3-4
- 34.3 両者を決定すれば、両方とも過失になる D. 23b4-5
- 34.4 非決定であれば、解説が無意味となる D. 23b5
- 34.5 後有の種子をもつ識の生起には行という縁が主要である D. 23b5-6
- 34.6 『縁起経釈』中の「識支」の分別おわる D. 23b6
- 35 第四支「名色支」の解説**
- 35.1 カララ・アルブダ・ペーシー・ガナ・プラシャーカーの段階から、六処が生起していない間までを「識を縁として名色あり」と呼ぶ D. 23b6-24a1
- 35.2 楽等の三種の感受が受蘊 D. 24a1
- 35.3 対象の相を把握することが想蘊 D. 24a1-2
- 35.4 受・想以外の心所と心不相応行法が行蘊 D. 24a2
- 35.5 対象を了解するのが識蘊 D. 24a2
- 36 vijñāna と jñāna の違い**
- 36.1 vijñāna についての解釈（有説） D. 24a2
- 36.2 わずかに知るものが識（解釈 1） D. 24a2
- 36.3 劣った智が識（解釈 2） D. 24a2-3

36.4	知る作用の能力のない智が識（解釈 3）	D. 24a3
36.5	不完全な智が識（解釈 4）	D. 24a3
36.6	不明瞭な智が識（解釈 5）	D. 24a3-4
36.7	識は智とは別種のもの（世親説）	D. 24a4-5
37	「名色」のうちの「色」の解説	
37.1	四大種の定義の解説	D. 24a5-6
37.2	所造色の定義の解説	D. 24a6-7
37.3	「名」と「色」とを一つにまとめて名色と呼ぶ	D. 24a7
38	「名色を縁として名色あり」と説かれない理由	
38.1	名色が生起した後の刹那は名色を縁として名色があるのではないか	D. 24a7-24b1
38.2	この經典では自類のものが別のものの縁となることが示された	D. 24b1-2
38.3	さもなくば無明も無明を縁とし、識も識を縁とすると説かれる	D. 24b2-3
38.4	カララからカララが生じるとは説かれない	D. 24b3-4
39	「名」の語源解釈	
39.1	向かうから「名」と呼ばれる	D. 24b4-6
39.2	増語も「名」と呼ばれることへの疑問と会通	D. 24b6-7
40	「色」の語源解釈	
40.1	「害される、ゆえに色である」と他の經典に説かれる	D. 24b7-25a1
40.2	『相応部』と『小部』に説かれる偈	D. 25a1-2
40.3	大種と大種所造色とは手との接触によって害される	D. 25a2
40.4	色界繫の色はその地に属する火によって害される	D. 25a2-3
40.5	有情数の衆生に関しては自身の火によって害される	D. 25a3
40.6	過去・未来の色は害されることがなくても、色の類であるから色と呼ぶ	D. 25a3-4
40.7	色とは抵触をなすものである（有説—クマーラータ説—）	D. 25a4
40.8	有説に対する世親の反論	D. 25a4
41	無表について	
41.1	無表と呼ばれる別個の実体はない	D. 25a4-6
42	名色に対するいくつかの疑義	
42.1	五蘊が名色として設定された理由	D. 25a6-7
42.2	「色」よりも先に「名」が説かれた理由	D. 25a7-25b2
42.3	大種所造色が識を縁としてある理由	D. 25b2-3
43	相の異質なもの（色）が識から生ずる理由	
43.1	相の異質なもの（色）がどうして識から生ずるか（疑義）	D. 25b3-4
43.2	相の異質な原因からも結果は生ずる（世親）	D. 25b4
43.3	世間一般の喩例	D. 25b4-5
43.4	論に説かれる喩例	D. 25b5-26a1
43.5	サーンキヤ学派の論に説かれる喩例	D. 26a1
43.6	ヴァイシェーシカ学派の論に説かれる喩例	D. 26a1-2
43.7	マハーバーラタに説かれる喩例	D. 26a2
43.8	ヴェーダに説かれる喩例	D. 26a2-3
43.9	これら上述の例によって、相の異質な原因から結果が生起することは成立する	D. 26a3-4
43.10	法性によって本質の異なる諸法にはそれぞれ異なる能力がある	D. 26a4-5

44 「識を縁として名色あり」の四句分別

- 44.1 もし識のみが名色の縁であれば、喜の集起から色が集起し、触の集起から受想行が集起し、名色の集起から識が集起するという經典と矛盾する D. 26a5-6
- 44.2 名色のみが識を縁とするならば、化生の有情たちは六処が一挙に揃うから六処は識を縁として生起しないことになる D. 26a6-7
- 44.3 根・境・識の三者から触が生起しないことになる D. 26a7
- 44.4 両者を決定すれば、両方とも過失になる D. 26a7
- 44.5 非決定であれば、解説が無意味となる D. 26b1
- 44.6 行によって熏習された識は名色の主要な縁である D. 26b1-2
- 44.7 この經典では誕生の完備した有情を主題とした D. 26b2-3
- 44.8 聖教を究竟とする者たちは受持して解説することができる D. 26b3
- 44.9 『縁起経釈』中の「名色」の分別おわる D. 26b3-4

45 第五支「六処」の解説

- 45.1 六つがすなわち処であるから「六処」である D. 26b4
- 45.2 六内処に対して我慢が生ぜしめられるから、我を主題として「内」と呼ばれる D. 26b4-5
- 45.3 色等の六外処は内処にあらず D. 26b5-6

46 「処」の意味について

- 46.1 生起の意味が処の意味である（世親説） D. 26b6-7
- 46.2 門 (dvāra) の意味が処の意味である（有説—有部説—） D. 26b7
- 46.3 有説に対する世親の反論 D. 26b7-27a1
- 46.4 所依 (āśraya) の意味が処の意味である（有説） D. 27a1
- 46.5 有説に対する世親の反論 1 D. 27a1
- 46.6 有説に対する世親の反論 2 D. 27a1-3
- 46.7 有説に対する世親の反論 3 D. 27a3-5
- 46.8 原因という意味で所依と言われる（世親説） D. 27a5-7
- 46.9 処とは所依の意味であり、生起の意味である（世親説） D. 27a7-27b1
- 46.10 六識身の生起を拓げるから、処は六識身の生起の相続の因 D. 27b1

47 六処の自性について

- 47.1 五処の自性の解説 D. 27b1-4
- 47.2 意処の自性の解説 D. 27b4-5

48 六処に対するいくつかの疑義

- 48.1 名色の段階には六処が存在しないのに、どうして名色を縁として六処であるか（疑義 1） D. 27b5-6
- 48.2 あらゆる六処の始まりが名色を縁としてあるから（答論） D. 27b6-7
- 48.3 名色の段階で、すでに身処と意処があるのに、どうして名色を縁として六処と説かれ、四処と説かれないのか（疑義 2） D. 27b7-28a1
- 48.4 起 (abhinirvṛtti) と完備 (parisamāpti) との縁だから（答論） D. 28a1-2
- 48.5 六処が完備することによって「触支」と説くことができる（答論） D. 28a2-5
- 48.6 六処は六識にとって主要な縁である D. 28a5

49 名色の段階に「触」が存在するか

- 49.1 名色の段階に触は存在しない（有説） D. 28a5-7
- 49.2 有説に対する世親の反論 D. 28a7-28b1

- 49.3 名色の解説ではあらゆる「名」が密意された..... D. 28b1-2
- 49.4 触の前の名色の段階にも触があるし、触の後の受の段階にもアーラヤ識がある
..... D. 28b2-3
- 49.5 これを認めないならば『入胎経』と矛盾する..... D. 28b3-6
- 49.6 これを認めないならば大衆部の者たちが誦する經典と矛盾するD. 28b6-29a1
- 50 アーガマの隠没について**
- 50.1 『入胎経』と大衆部の誦する經典とは、アーガマの中に含まれていないから、判断基準 (pramāṇa) でない (反論) D. 29a1
- 50.2 根本結集・アーガマ・經典は消失したので、判断基準でないと断定はできない
..... D. 29a1-2
- 50.3 異なる部派にとってアーガマと読誦〔經典〕とは異なる (論拠 1) D. 29a2
- 50.4 一部の者によってアーガマが結集された (論拠 2) D. 29a2-3
- 50.5 経と律に世尊は根本結集が消失すると見たと説かれる (論拠 3) D. 29a3
- 50.6 法性と矛盾せず、経に入り、律に見られる..... D. 29a3-4
- 50.7 『入胎経』と大衆部が誦する經典とは判断基準である D. 29a4-5
- 50.8 「アーガマの中に含まれていないから『入胎経』と大衆部の誦する經典とは判断基準ではない」という反論の否定..... D. 29a5-6
- 50.9 名色の段階にある身と意とは処ではないから、十二処に含まれないことになる
..... D. 29a6-7
- 50.10 名色の段階に触がなければ、処でないことになる D. 29a7
- 50.11 名色の段階にある身と意とは力が弱い.....D. 29a7-29b1
- 50.12 別の經典には意処と作意から意識が生ずると説かれる D. 29b1-2
- 51 作意の自性について**
- 51.1 触なくして作意は生じない..... D. 29b2-3
- 51.2 *tajjo manaskāraḥ* とは数習された意識が活動を得ることであり、心を向けることではない
..... D. 29b3-4
- 51.3 作意の所縁と行相は様々な經典に説かれる..... D. 29b4-7
- 51.4 活動を得る (*vr̥tilābha*) という場合には所縁と行相はない..... D. 29b7
- 51.5 作意はあるときは「心を向けること」であり、あるときは「活動を得ること」である
.....D. 29b7-30a2
- 52 母胎における最初の名色が五蘊**
- 52.1 母胎における最初の名色が五蘊であれば、六界に依って母胎に入ることになる
..... D. 30a2-4
- 52.2 六界に依って五蘊が生じるのであれば、經典と矛盾する D. 30a4-7
- 52.3 諸界は触処の所依であり、触処は意近行の所依.....D. 30a7-30b2
- 52.4 最初に母胎に入る五蘊の名色が成立する D. 30b2-4
- 53 六処の諸問題**
- 53.1 恐れや悲しみ等の段階に、身体と心の二つが互いに付き従うのが現に見られる
..... D. 30b4-5
- 53.2 この經典に色等の六外処が説かれない理由..... D. 30b5-7
- 53.3 名色には特殊な能力があるので、ある者は欠根者となるD. 30b7-31a1
- 54 「名色を縁として六処あり」の四句分別**

- 54.1 もし名色のみが六処の縁であれば、化生たちの六処の縁は識でないことになる
..... D. 31a1-2
- 54.2 六処のみが名色を縁とするのであれば、六処を縁とする大種と大種所造色や、意処と
相応した法、六処の縁は名色でないことになる..... D. 31a2-3
- 54.3 両者を決定すれば、両方とも過失になる..... D. 31a3
- 54.4 非決定であれば、解説が無意味となる..... D. 31a3
- 54.5 生起の次第を完成する段階のために、「名色を縁として六処あり」と説かれた
..... D. 31a3-4
- 54.6 『縁起経釈』中の「六処」の分別おわる..... D. 31a4-5

55 第六支「触支」の解説

- 55.1 この經典では触の所依の違いという点から触の区別のみが示された..... D. 31a5-6
- 55.2 別の經典では「三者の和合から触」と説かれるが、これは触の原因が示された
..... D. 31a6-7
- 55.3 触とは一切の心所法を生ずる法である..... D. 31a7-31b1
- 55.4 触の自性は信頼に足る人の伝承として理解される..... D. 31b1

56 信頼に足る人の伝承

- 56.1 信頼に足る人の伝承は現量・比量・聖言量の三種..... D. 31b1-2
- 56.2 不苦不楽受や眼根等の自性、無明の自性、そして三者の和合とは別に触という心所法
があるとは、聖言量として理解すべきである..... D. 31b2-4

57 「三和合＝触」と「三和合≠触」との論争

- 57.1 別の經典に「三者の和合、集合、合体が触」と説かれているのは原因の意味で結果を
表した..... D. 31b5-6
- 57.2 三者の和合自体が触ではないとどうして分かるのか（疑問）..... D. 31b6-7
- 57.3 六処を縁として触と説かれる經典と矛盾するから（論拠1）..... D. 31b7
- 57.4 心所としての触もなくなるから（論拠2）..... D. 31b7
- 57.5 三者の和合は心所法なる触ではないから（論拠3）..... D. 31b7-32a1
- 57.6 触は仮説でも心不相応行法でもなく別個のものである..... D. 32a1-2
- 57.7 主要な縁を決定するために「六処を縁として触あり」と説かれた..... D. 32a2-5

58 触の主要な縁について

- 58.1 触の主要な縁は六処である。共・不共の因であるから..... D. 32a5-7
- 58.2 六処・二者（根・境）・三触処にはいかなる区別もない..... D. 32a7-32b1
- 58.3 名色の段階に受・触はすでに存在するのに、どうして六処の後に説かれるのか（疑
問）..... D. 32b1-2
- 58.4 身処と意処も名色の段階にすでに存在するが、六処のときに完成するので六処の段階
に説かれるのと同様である..... D. 32b2-3
- 58.5 『大縁経』には「名色を縁として触あり」と説かれる（反論）..... D. 32b3
- 58.6 そこでは有対触と増語触の二者が意図されている（答論）..... D. 32b3-4

59 和合の意味について

- 59.1 「和合」の意味が「集合」であればどのように集合するのか..... D. 32b4
- 59.2 「同時生起」であれば、根・境は識の原因でないことになる。識がすでに生起してい
るなら二者は効力をもたないから（解釈1）..... D. 32b4-5
- 59.3 識がまだ生起していない場合にも効力をもたないから（解釈2）..... D. 32b5

- 59.4 相互因である場合も「二者に依って識が生ずる」と説く経と矛盾する（解釈3）
 D. 32b5-6
- 59.5 第六の三者も時間が異なるから集合しない（解釈4） D. 32b6
- 59.6 根・境が識の刹那にまで存続するというならば、二つの過失がある（解釈5）
 D. 32b6-7
- 59.7 kāryakāraṇabhāva としての三者の集合も理に適わない D. 32b7-33a1
- 59.8 次第に生起することも理に適わない D. 33a1-3
- 59.9 三者の和合=触と認め、同時に生じた法を因と認めない者への批判 D. 33a3-5
- 59.10 和合の意味はただ因果関係のみであって、前五識は同時に生起し、一方向の因果関係となる（世親説） D. 33a5-6
- 59.11 第六識は次第に生起し、因果関係となる（世親説） D. 33a6-7
- 59.12 意根は意識の因性（hetubhāva） D. 33a7-33b2
- 59.13 過去・未来法の生起に対する瑜伽行派の見解 D. 33b2-4
- 59.14 父の死により金持ちの息子が物乞いするという世間の喩例 D. 33b4-5
- 59.15 和合の決択は後でもなされる、六処を縁として触とは成立する D. 33b5
- 59.16 『縁起経釈』中の「触支」の分別おわる D. 33b5-6

60 第七支「受支」の解説

- 60.1 「受は三種である」という経句によって受の分類が示された D. 33b6
- 60.2 楽受とは生じたときに「離れたくない」という願望が起こるもの D. 33b6-7
- 60.3 苦受とは生じたときに「離れたい」という願望が起こるもの D. 33b7
- 60.4 不苦不楽受とは生じたときに両者とも起こらないもの D. 33b7
- 60.5 三受のまとめの偈 D. 33b7-34a1
- 60.6 出家者は楽受に対して「離れたい」という願望を起こす（疑問） D. 34a1
- 60.7 その願望は楽受から起こるのでなく、楽受を拒絶することから起こる（答論）
 D. 34a1-2

61 「受は苦のみ」と説く教説の会通

- 61.1 「受は苦のみ」と説く教説は諸行の無常性と変壊とを密意 D. 34a2-3
- 61.2 無常なるものは苦と説くことで、無量の受の喜びが続かない D. 34a3-5
- 61.3 世尊と舍利弗の説示の違いの理由 D. 34a5-6

62 道諦は無常であるが苦ではない

- 62.1 無常なるものが苦であれば、道諦も苦となる（疑問） D. 34a6
- 62.2 道諦は苦とならない。五取蘊のみを密意するから D. 34a6-34b1
- 62.3 舍利弗によって説かれた教説の証拠 D. 34b1
- 62.4 道諦が苦であることにならない（結語） D. 34b1-2

63 楽受の実在性をめぐる論争

- 63.1 三受の説示には密意があり、受は苦のみ（一類の経部） D. 34b2-3
- 63.2 「受は苦のみ」と説く教説には密意があると世尊はご自身でおっしゃっている（世親説） D. 34b3-5
- 63.3 微かな苦受が楽受、強い苦受が苦受、中庸な苦受が不苦不楽受（一類の経部）
 D. 34b5-6
- 63.4 ではどうして楽受と不苦不楽受を「離れたい」とする願望が起こるか（世親1）
 D. 34b6-7
- 63.5 害されるものが苦であれば、どうして楽受が苦か（世親2） D. 34b7

- 63.6 行苦性には苦がないから、どうして微かな苦、中庸な苦、強い苦の区別が成立するか
 (世親 3) D. 34b7-35a2
- 63.7 行苦性によってのみ受は苦のみと言うなら、苦は三つと説く経典はなかった (世親 4)
 D. 35a2
- 63.8 苦受の分類は静慮の關係に問題がある (世親 5) D. 35a2-4
- 63.9 壞苦と行苦を苦と知らず、ひたすら楽と思うのは顛倒 (世親 6) D. 35a4-5
- 63.10 樂受を苦と見るべきとは壞苦性と行苦性で見るべき (世親 7) D. 35a5-6

64 クマーララータの見解と世親の批判

- 64.1 樂は苦であるということの偈 (クマーララータ説) D. 35a6-7
- 64.2 樂の原因は確定していない (クマーララータ 1) D. 35a7-35b1
- 64.3 別の苦が静まることを「樂」と考えている (クマーララータ 2) D. 35b1-2
- 64.4 外界の対象と内的な身体の状態の両者が合わさって樂の原因となる (世親説 1)
 D. 35b2-4
- 64.5 苦受が静まる場合にも、別の樂受が区別される (世親説 2) D. 35b4-6
- 64.6 苦から離れることに対して樂が仮説されたに過ぎない (クマーララータ反論)
 D. 35b6
- 64.7 苦から離れるだけでは樂の觀念は起こらない (世親の答論) D. 35b6-36a2
- 64.8 三受があることは教証からも理証からも成立する (結語) D. 36a2-3

65 「觸を縁として受あり」の四句分別

- 65.1 受の縁が決定されれば、他の因縁・等無間縁・所縁縁がなくなり、また経典に背くこ
 とになる D. 36a3-5
- 65.2 觸の縁が受のみであれば、觸は受以外の心所法の縁でなくなる D. 36a5
- 65.3 両者を決定すれば、両方とも過失がある D. 36a5
- 65.4 非決定であっても解説は無意味とならない D. 36a5-6
- 65.5 觸は受の主要な縁である、順樂受等の觸の区別により樂等の受が生起するから
 D. 36a6
- 65.6 樂等の生起にあたって、觸は他の諸縁等を俟たない D. 36a6-7
- 65.7 『縁起経釈』中の「受支」の分別おわる D. 36a7

66 第八支「渴愛支」の解説

- 66.1 渴愛とは欲愛・色愛・無色愛の三種 D. 36a7-36b1
- 66.2 欲・色・無色の区別によって渴愛の分類は説かれたが、自性は説かれていない
 D. 36b1
- 66.3 欲愛とは欲界繫の渴愛、色・無色も同様である D. 36b1-2
- 66.4 渴愛の二つの定義 D. 36b2-3
- 66.5 苦受に対して渴愛がある理由 D. 36b3-6

67 受は渴愛の増上縁

- 67.1 三種の受によって、自身に対する渴愛が我見とともに起こる D. 36b6-7
- 67.2 自身に対する渴愛に縁って、構想された我見が生じる (有説) D. 36b7-37a2
- 67.3 経典に「樂受に対して貪が随眠する」と説かれる理由 D. 27a2-3

68 阿羅漢に渴愛はない

- 68.1 受を縁として渴愛があるならば、すべての人に受があるので、阿羅漢にも渴愛がある
 ことになる (疑義) D. 37a3
- 68.2 受があっても必ず渴愛が生じるわけではない (答論) D. 37a3-4
- 68.3 渴愛の種子が所依から引き抜かれる、或いは害されるから (論拠) D. 37a4-5

68.4 遍知しない受は渴愛の縁であるが、すべての受が渴愛の縁というわけではない（論
拠） D. 37a5-7

69 渴愛の縁とは何か

69.1 この経典では、なぜ別の経典同様に「無明との接触により生じた受を縁として渴愛が
生じる」と限定されなかったのか D. 37a7

69.2 ある経典では渴愛の縁は「無明」と説かれる D. 37a7-37b1

69.3 また別の経典では渴愛の縁は「触」と説かれる D. 37b1-2

69.4 ここでは渴愛の縁は「受」と説かれるから、どうして他の経典と矛盾しないか（疑
義） D. 37b2

69.5 無明と触は渴愛の共通の縁である（答論） D. 37b2-3

69.6 受は渴愛の特殊な縁である（答論） D. 37b3

69.7 ある地に属する受はその地に属する渴愛を現行し、無明が同一であっても受の上下の
区別により、特定の渴愛が現行するから（論拠） D. 37b3-5

70 「受を縁として渴愛あり」の四句分別

70.1 渴愛の縁が決定されれば、説かれた通りの過失になり、他の因縁・等無間縁・所縁縁
が渴愛の縁でなくなる D. 37b5

70.2 渴愛の縁が受のみであれば、受が他の諸法の因縁と等無間縁でなくなり、また別の経
典に背くことになる D. 37b5-7

70.3 両者を決定すれば、両方とも過失がある D. 37b7

70.4 非決定であれば、解説が無意味となる D. 37b7

70.5 受は渴愛の特殊な縁であることを知らしめるために、解説は無意味にならない
..... D. 37b7-38a1

70.6 受は渴愛の主要な縁である D. 38a1

70.7 『縁起経釈』中の「渴愛支」の分別おわる D. 38a1

71 第九支「取支」の解説

71.1 取とは欲取・見取・戒禁取・我語取の四種 D. 38a1-2

72 「欲取」等の合成語解釈

72.1 「欲取」等の合成語は「色見」のごとくか「色処」のごとくか D. 38a2

72.2 そのどちらか一方を選んだ場合に起こる説明すべき内容 D. 38a2-4

72.3 「欲取」等の合成語は「色見」のごとく知るべきである（世親説） D. 38a4-5

73 「欲」「見」「戒禁」「我語」の解釈

73.1 「欲」とは五つの欲望の対象 D. 38a5-6

73.2 「見」は概括すると有見と無見 D. 38a6-7

73.3 「戒禁」のうち「戒」とはなすべきでない悪を離れますと受持すること、「禁」とは
苦行等を受持すること D. 38a7-38b1

73.4 「我語」とは我見 D. 38b1-2

73.5 「我見は語ではない」（有説） D. 38b2-3

73.6 有説に対する反論 D. 38b3-6

73.7 自身に対して「我なり」と語るから「我語」（有説） D. 38b6

73.8 有説に対する反論 D. 38b6-7

74 「取」の解釈

74.1 「欲」等に対する欲貪なるものが「取」 D. 38b7-39a1

74.2 「欲貪」のうち「欲」とは欲等をもとうと希求すること D. 39a1

- 74.3 「貪」とは欲等をもち、それを喜ぶこと D. 39a1
 74.4 「取」が「欲貪」である理由 D. 39a1-2
 74.5 我語取が欲貪であることは経典と矛盾する（反論） D. 39a2-3
 74.6 その反論に対する答論 D. 39a3
 74.7 欲貪が取であれば、渴愛を縁として渴愛が説かれていることになる（疑義） D. 39a3-4
 74.8 三種の受と結びつくことを因として、欲等を求め、それらに執著する（答論）
 D. 39a4-5

75 有餘師による合成語解釈

- 75.1 「欲取」等の合成語は「色処」のごとく知るべき（有説） D. 39a5
 75.2 偈に「人間の思惑による貪が欲」と説かれるから（論拠） D. 39a5-6
 75.3 有貪者は色等の様々なものに対して願望するが、離染した者は願望しないので欲は常に限定されない（論拠） D. 39a6-7
 75.4 思惑による貪が「欲」であり、それが「取」である（結語） D. 39a7-39b1
 75.5 「見」「戒禁」「我語」も同様である D. 39b1
 75.6 一切によって後有があることになる（反論） D. 39b1-3

76 『品類論』における「欲取」等の説示

- 76.1 「欲取」の解説 D. 39b3-5
 76.2 「見取」の解説 D. 39b5-6
 76.3 「戒禁取」の解説 D. 39b6-7
 76.4 「我語取」の解説 D. 39b7-40a2
 76.5 欲界繫の取が欲取であり、「色処」のごとく合成語が成り立つ D. 40a2
 76.6 色界・無色界繫の取が我語取として成り立つのか（世親の難詰） D. 40a2-5
 76.7 別の経典に説かれる「輒」の解説（世親説） D. 40a5-6
 76.8 『品類論』の説示は増益である D. 40a6-40b2
 76.9 「取」は「欲貪」であると解釈することこそが別の経典にも『発智論』にも適合する（結語） D. 40b2-3

77 仏教外における「取」の解釈

- 77.1 ミーマンサー学派と遊行外道による「取」の解釈 D. 40b3-5
 77.2 文法学派における「取」の解釈 D. 40b5-6
 77.3 彼らの解釈に対する世親の批判 D. 40b6-7

78 取が四種と設定された理由

- 78.1 在家者と出家者を意図して取が四種と設定された D. 40b7
 78.2 在家者は概して欲取を起こす D. 40b7
 78.3 出家者は概して欲取以外の三種を起こす D. 40b7-41a2
 78.4 有見・無見に依存して他の諸々の見がある D. 41a2-5
 78.5 渴愛は三つであるのに、取は四つであれば、取は何の渴愛を縁としてあるのか（疑問） D. 41a5
 78.6 欲愛を縁として欲取がある D. 41a5-6
 78.7 有愛・無色愛を縁として欲取以外がある D. 41a6-7
 78.8 ある地に属する受に対して渴愛が現行すれば、その地に属する身体に対して我語取が起こる D. 41a7-41b2

79 法を無我と見る者たちの「取」

- 79.1 法を無我と見る者たちのうち、離染していない者たちは欲取を起こす D. 41b2

- 79.2 離染した者たちは欲取以外の三種を起こす..... D. 41b2-4
- 79.3 煩惱を完備する人を主題として、四取が説かれた..... D. 41b4
- 79.4 別の經典では「取」が区別なしに説かれる..... D. 41b4-5
- 79.5 法を無我と見る者たちにも我語取がある（有説）..... D. 41b5-6
- 80 「渴愛を縁として取あり」の四句分別**
- 80.1 もし渴愛のみが取の縁であれば、他の因縁・等無間縁・所縁縁は取の縁でないことになり、また別の經典も捨てられる..... D. 41b6-42a1
- 80.2 取のみが渴愛の縁であれば、渴愛が他の因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁を縁とすることがなくなり、また別の經典も捨てられる..... D. 42a1-2
- 80.3 両者を決定すれば、両方とも過失となる..... D. 42a2
- 80.4 非決定であれば、解説は無意味となる..... D. 42a2
- 80.5 主要な縁を示すから非決定であるが解説は無意味にならない..... D. 42a2-4
- 80.6 『縁起經釈』中の「取支」の分別おわる..... D. 42a4
- 81 第十支「有支」の解説**
- 81.1 有は欲有・色有・無色有の三つ..... D. 42a5
- 81.2 欲界繫の有が欲有である..... D. 42a5-6
- 81.3 色有・無色有も同様である..... D. 42a6
- 81.4 別の經典では「有とは何か、五取蘊である」と説かれる..... D. 42a6-7
- 81.5 別の經典では「七有」が説かれる..... D. 42a7-42b2
- 81.6 別の經典では「未来に後有を生み出す業が有」と説かれる..... D. 42b2
- 81.7 『品類論』にも「欲有とは何か、欲界繫の取を縁とする業は未来に再生を生み出す、異熟なるものはその業の異熟である」と説かれる..... D. 42b2-3
- 81.8 色有・無色有も同様である..... D. 42b3-4
- 81.9 この經典でも業有を縁として生があるのであり、業の異熟を縁として生があるのではない..... D. 42b4
- 81.10 業有のみが三界に属する欲等の有と密意された..... D. 42b4-5
- 82 「諸行」と「有」の区別について**
- 82.1 行と有とはいかなる区別があるか、両者ともが「業」という名で呼ばれる（問い）..... D. 42b5-6
- 82.2 業は自性の分位と習気に分位の二つである..... D. 42b6
- 82.3 心相続中から生じた特殊な習気が「業」と呼ばれる..... D. 42b6-7
- 82.4 「行を縁として識あり」と説かれた、その時の自性の分位の業が「行」と呼ばれる..... D. 42b7-43a1
- 82.5 「取を縁として有あり」と説かれた、その時の習気に分位の業が「有」という名で呼ばれる..... D. 43a1
- 82.6 業の習気が後有を生み出すことに対して活動を得る（labdhavṛtti）ならば「有」と呼ばれ、活動を得ないならば「業」と「行」の名を得る..... D. 43a1-2
- 82.7 律に「百劫を経ても業は壊れない」云々と説かれる..... D. 43a2-3
- 82.8 「無明を縁として行あり」であっても、後有を生み出さないこともない..... D. 43a3-5
- 83 欲食と有の関係**
- 83.1 無明を縁として業があっても業によって引かれた後有に資する欲食がなければ後有を生み出さない..... D. 43a5-6

- 83.2 先の諸業は特殊な習気の変化により、力に応じて後に結果を与えるために存続すると認められる D. 43a6-7
- 83.3 ある地における欲貪は業によって引かれた後有に資する D. 43a7
- 83.4 離染した者が下地に生まれるのは、下地に属する欲貪の習気が活動を得るから D. 43a7-43b1
- 83.5 離染していない者であっても、見諦すれば悪趣に生まれませんが、その者には取の習気がないではないか（論難） D. 43b1-2
- 83.6 悪趣に資する取がない、見所断の欲貪を断じるから（答論） D. 43b2
- 84 有に対するいくつかの疑義**
- 84.1 いずれの段階で取の業が「有」となるか（疑義 1） D. 43b2-3
- 84.2 死の瞬間に必ず「有」となる（答論 1） D. 43b3
- 84.3 業の決定は先時にもある、無間等の順生受業である、もしその死の瞬間に「有」となるならば、どうして直後に後有を生じないか（疑義 2） D. 43b3-4
- 84.4 先時の業の異熟は衆同分の残りとは繋がるから（答論 2） D. 43b4
- 84.5 有となった諸業はいつまで有そのものとして随転するか（疑義 3） D. 43b4
- 84.6 生有に至るまで退転しない（答論 3） D. 43b4-5
- 84.7 アーガマにおいては有は二つと説かれる D. 43b5
- 84.8 中有の縁とは何か（疑義 4） D. 43b5-6
- 84.9 中有の縁は傾有である（答論 4） D. 43b6
- 84.10 業の目的は生であり中有ではない D. 43b6-7
- 85 「取を縁として有あり」の四句分別**
- 85.1 「取を縁として有あり」と縁を決定すれば、『大業分別経』の説示と矛盾する D. 43b7-44a4
- 85.2 取のみが縁であれば、他の経典とも矛盾する D. 44a4-5
- 85.3 取のみを縁として有があれば、取の異熟果・等流果・増上果がないことになる D. 44a5-6
- 85.4 両者を決定すれば、両方とも過失となる D. 44a6
- 85.5 この経典では縁は非決定であるが、説示は無意味にはならない D. 44a6-7
- 85.6 取は有の主要な縁である D. 44a7
- 86 取は有の主要な縁**
- 86.1 取は有の主要な縁である、ある地に属する取はその同じ地に属する業を「有」にするから D. 44a7
- 86.2 識の中に取がなければ、諸々の業は「有」にならない D. 44a7-44b2
- 86.3 アーラヤ識が種子であり、そのアーラヤ識の中で取の習気が成長すれば、それによってアーラヤ識は未来に後有の芽を生み出す種子となる D. 44b2-3
- 86.4 ある地に属する取が成長し増大すれば、その同じ地に属する蓄積された状態の業の習気が直後に他を生み出さんために活動を得る D. 44b3-5
- 86.5 「活動」（vṛtti）とは業の習気の特徴的な変化で自らの果を生み出すもの D. 44b5-6
- 87 「取を縁として有あり」という教説が成立する理由**
- 87.1 なぜ渴愛のみが有の縁として認められないか（疑義） D. 44b6
- 87.2 受に対する渴愛によって様々な業が等起するのではなく、欲等に対する欲貪によって様々な業が等起するから（答論） D. 44b6-7
- 87.3 善趣の受に対する渴愛を先として、趣を欲する等の欲貪がある D. 44b7-45a2

- 87.4 後有と共通しない渴愛を縁として、業が有と成立することはない..... D. 45a2
- 87.5 別の經典では「喜が取」「受に対する喜が取」「渴愛は貪と相応した喜」等と説かれている（反問）..... D. 45a2-5
- 87.6 それらの経句には密意がある、受に対する喜は有の因である..... D. 45a5-6
- 87.7 女性は梵行の垢という喩例は女性がそのまま垢ではなく、女性を見たならば、女性に対して不適切な相を抱いて貪が生ずる..... D. 45a6-7
- 87.8 ゆえに本来は貪が梵行の垢であるが、間接的な因として女性が垢と仮説された..... D. 45a7-45b1

88 集諦は渴愛のみか

- 88.1 どうして別の經典には「集諦は渴愛のみである」と説かれたのか..... D. 45b1
- 88.2 後有の根を断ずるために、あるいは取と共なる渴愛を集諦と説く..... D. 45b1-3
- 88.3 取の相である欲貪も集諦の中に含まれる..... D. 45b3-4
- 88.4 「業は耕地、渴愛は湿り気、識は種子」云々と説かれる別の經典と本經との会通..... D. 45b4-46a2
- 88.5 別の經典には「業は生のための因であり、渴愛は起のための因である」と説かれるが、この二つにはいかなる区別があるか..... D. 46a2-3
- 88.6 「生」(upapatti)の解説..... D. 46a3-5
- 88.7 「起」(abhinirvṛtti)の解説..... D. 46a5-46b2
- 88.8 どうしてこの經典では渴愛と有までに取を置くのか..... D. 46b2-4
- 88.9 苦受と瞋の関係..... D. 46b4-5

89 シュリーラータと世親の論争

- 89.1 「渴愛は起のための因である」という教説に対する別解（有説—シュリーラータ説—）..... D. 46b5-6
- 89.2 有説に対する世親の批判 1..... D. 46b6-47a1
- 89.3 有説に対する世親の批判 2..... D. 47a1-2
- 89.4 有説に対する世親の批判 3..... D. 47a2-3
- 89.5 有説に対する世親の批判 4..... D. 47a3-4
- 89.6 離染していない者たちはみな「渴愛が起のための因である」という過失がない..... D. 47a4-5

90 生と起の逐一解釈

- 90.1 生は何か、起は何か、生と起の結は何か、一つは何の所断であり、二つは何の所断であるか、両方ともは何の所断であるか、両方でないものは何の所断であるか D. 47a5-6
- 90.2 生は「生有」(upapattibhava)..... D. 47a6-7
- 90.3 起は「中有」(antarābhava)..... D. 47a7
- 90.4 生と起に対して煩惱に繋がれることが生と起との結..... D. 47a7
- 90.5 中有に般涅槃した者は生の結を断ずる..... D. 47a7-47b2
- 90.6 色界から離染した聖者は起の結を断ずる..... D. 47b2
- 90.7 三界から離染した者は生と起との結を断ずる..... D. 47b2-3
- 90.8 それ以外の者は生と起との結を断じない..... D. 47b3
- 90.9 中有が起と認められる理由..... D. 47b3-5
- 90.10 精液や血液に助けられた業を「有」と考える有説（—シュリーラータ説—） D. 47b5
- 90.11 有説に対する世親の批判..... D. 47b5-7
- 90.12 『縁起経釈』中の「有支」の分別おわる..... D. 47b7

91 第十一支「生支」の解説

- 91.1 「生とは何か、あれこれの有情たちにとっての、あれこれの有情の集合の中における、生・出生」云々と説かれる D. 47b7-48a1
- 91.2 「あれこれの有情たちにとっての」の意味 D. 48a1-3
- 91.3 「あれこれの有情の集合の中における」の意味 D. 48a3
- 91.4 「生・発生」云々とは生の同義語である D. 48a3-4
- 91.5 「生」(jāti)の意味 D. 48a5
- 91.6 「発生」(saṃjāti)の意味 D. 48a5-6
- 91.7 「入胎」(avakrānti)の意味 D. 48a6
- 91.8 「出生」(abhinirvṛtti)の意味 D. 48a6-7
- 91.9 「出現」(prādurbhāva)の意味 D. 48a7
- 91.10 名色から受に至るまでが生の異なる性質 D. 48a7-48b1

92 生の自相について

- 92.1 生の自相とは有情たちの自身(ātmabhāva)を得ること D. 48b1
- 92.2 「蘊の獲得・界の獲得・処の獲得」の意味 D. 48b1-4
- 92.3 「蘊の出生・命根の出現」の意味 D. 48b4-6
- 92.4 衆同分に結生して相続を伴うものが「生」 D. 48b6

93 「有を縁として生あり」と説かれる理由

- 93.1 五種の生のうち最初の生以外は「有」を縁としない(疑義) D. 48b6-7
- 93.2 疑義に対する世親の答論 D. 48b7-49a1
- 93.3 『分別縁起初勝法門經』においても「四種の特質をもつ生はどのような順序で生まれ、何が生まれ、どのように生まれるのか」と説かれる D. 49a1-2
- 93.4 「四種の特質」の意味 D. 49a2
- 93.5 「どのような順序で生まれるのか」の意味 D. 49a2-3
- 93.6 「何が生まれるのか」の意味 D. 49a3
- 93.7 「どのように生まれるのか」の意味 D. 49a3-4

94 「有を縁として生あり」の四句分別

- 94.1 もし有のみが生縁であれば、別の經典が捨てられる D. 49a4-5
- 94.2 生のみが生縁であれば、生の因縁・所縁縁がなくなる D. 49a5-6
- 94.3 両者を決定すれば、両方とも過失となる D. 49a6
- 94.4 非決定であれば、解説が無意味となる D. 49a6
- 94.5 主要な縁を解説するから、無意味とはならない D. 49a6
- 94.6 有なくしては生はありえない D. 49a6-7
- 94.7 『縁起經釈』中の「生支」の分別おわる D. 49a7-49b1

95 第十二支「老支」の解説

- 95.1 老は十八のあり方によって七種類の変化の特質が示された D. 49b1
- 95.2 色が変化する特質 D. 49b1-2
- 95.3 力が変化する特質 D. 49b2-3
- 95.4 慧が変化する特質 D. 49b3-4
- 95.5 記憶が変化する特質 D. 49b4
- 95.6 性交と食事の享受の安楽が変化する特質 D. 49b4
- 95.7 感覚器官が変化する特質 D. 49b4-5
- 95.8 寿命が変化する特質 D. 49b5

96 『分別縁起初勝法門經』に説かれる「老支」の解説

- 96.1 『分別縁起初勝法門經』においては五種類の衰えが老と呼ばれる..... D. 49b5-6
- 96.2 髪の衰え..... D. 49b6
- 96.3 身体の衰え..... D. 49b6
- 96.4 行動の衰え..... D. 49b6-7
- 96.5 享受の衰え..... D. 49b7-50a1
- 96.6 命根の衰え..... D. 50a1-2

97 第十二支「死支」の解説

- 97.1 「死とは何か、あれこれの有情たちにとっての、あれこれの集合からの死没、死滅」云々と十の同義語によって説かれる..... D. 50a2
- 97.2 「死没」(cyuti)の意味..... D. 50a2-3
- 97.3 「死滅」(cyavana)の意味..... D. 50a3
- 97.4 「破壊」(bheda)の意味..... D. 50a3
- 97.5 「消滅」(antarhāni)の意味..... D. 50a3-4
- 97.6 「寿命の喪失・体温の喪失」(āyus, uṣman hāni)の意味..... D. 50a4-5
- 97.7 「命根の滅・諸蘊の放棄・死」の全体的な意味..... D. 50a5-6
- 97.8 「命根の滅」(jīvitasya nirodha)の意味..... D. 50a6-7

98 『分別縁起初勝法門經』に説かれる「死支」の解説

- 98.1 『分別縁起初勝法門經』では「死の区別は六種」と説かれる..... D. 50a7-50b1
- 98.2 全うした死・全うしていない死・死の自相・全うしていない死の区別・全うした死の区別・非時に・適時に死ぬこと..... D. 50b1-2
- 98.3 どうして教説においては「愁い」等が説かれるのに、『分別縁起初勝法門經』では説かれないか(疑義)..... D. 50b2-3
- 98.4 疑義に対する答論..... D. 50b3-4
- 98.5 「愁い」等が有支として認められない理由..... D. 50b4-5

99 有為相について

- 99.1 老死は有為相である..... D. 50b5-6
- 99.2 すべてを完成した者にも衰えの老がある..... D. 50b6-7
- 99.3 有為相からなぜそのように住異が生じないか(疑義)..... D. 50b7
- 99.4 生と滅との区別がすなわち住異と説かれるから(答論1)..... D. 50b7
- 99.5 「もと無くして今あり」(abhūtvā bhavati)と「有り終わって無となる」(bhūtvā ca na bhavati)という無常性が説かれるから(答論2)..... D. 50b7-51a1

100 経説に「愁い」等が説かれる理由

- 100.1 経説においてなぜ「愁い」等が説かれるか(疑義)..... D. 51a1
- 100.2 疑義に対する答論..... D. 51a1-2
- 100.3 「愁い」等と呼ばれる理由、「愁い」(śoka)の意味..... D. 51a2
- 100.4 「悲しみ」(parideva)の意味..... D. 51a2
- 100.5 「苦しみ」(duḥkha)の意味..... D. 51a2
- 100.6 「憂い」(daurmanasya)の意味..... D. 51a2
- 100.7 「悩み」(upāyāsa)の意味..... D. 51a2-3
- 100.8 「苦しみ・憂い・悩み」という同義語の意味..... D. 51a3-4
- 100.9 別の経典との会通..... D. 51a4-6

101 「このようにして、この大いなる苦の集まりのみの生起がある」の解説

101.1	「このようにして」 (evam) の意味.....	D. 51a6
101.2	「苦の集まり」 (duḥkhaskandhasya) の意味.....	D. 51a6
101.3	「大いなる」 (mahataḥ) の意味.....	D. 51a6
101.4	「この」 (asya) の意味.....	D. 51a6
101.5	「のみ」 (kevala) の意味.....	D. 51a6-7
101.6	「生起」 (samudaya) の意味.....	D. 51a7-51b1
102	「生を縁として老死あり」の四句分別	
102.1	生のみが老死の縁であれば、他の諸法が老死の縁でなくなる.....	D. 51b1-2
102.2	老死のみが生の縁であれば、別の雑染法・清浄法の生起がないことになる ...	D. 51b2
102.3	両者を決定すれば、両方とも過失となる.....	D. 51b2-3
102.4	非決定であれば、説示が無意味となる.....	D. 51b3
102.5	主要な縁を説示するのであるから、説示は無意味とはならない.....	D. 51b3
103	縁起経に説かれる結語の解説	
103.1	「これが縁起の分別と呼ばれる」 (ayam ucyate pratītyasamutpādavibhaṅgaḥ) の意味.....	D. 51b3-4
103.2	「私は言ったが、ここにそれを詳しく説き終えた」 (me yad uktam idaṃ tat pratyuktam) の意味.....	D. 51b4-5
103.3	『縁起経釈』中の「老死」の分別おわる.....	D. 51b5
104	有部の分位縁起説と世親の反論	
104.1	各支分はそれぞれ一つの法のみではなく、それぞれ他の色・心・心所も残らず、それと同時にほたらくものとしてある (有説—有部説—).....	D. 51b5-6
104.2	なぜ無明等のみが経典に説かれたのか (問い).....	D. 51b6-7
104.3	それぞれの段階 (分位) の中で主要なものだから (有説).....	D. 51b7
104.4	有説に対する世親の反論.....	D. 51b7-52a2
105	本経と『分別縁起初勝法門経』の会通	
105.1	この十二支の説示によって要約すれば何が説かれるのか.....	D. 52a2
105.2	『分別縁起初勝法門経』において、「①何によって引かれ、②どのように引かれ、③何が引かれるのか、また④何よって生じ、⑤どのように生じ、⑥生じるものは何か、⑦その時の苦悩は何か」と説かれることである.....	D. 52a2-3
105.3	「①何によって引かれるのか」の解説.....	D. 52a3
105.4	「②どのように引かれるのか」の解説.....	D. 52a3
105.5	「③何が引かれるのか」の解説.....	D. 52a3-4
105.6	「④何によって生じるのか」の解説.....	D. 52a4-5
105.7	「⑤どのように生じるのか」の解説.....	D. 52a5-6
105.8	「⑥その生じるものは何か」の解説.....	D. 52a6-7
105.9	「⑦その時の苦悩は何か」の解説.....	D. 52a7
105.10	四諦を見る者には後有を引くことが存在しない.....	D. 52a7-52b1
105.11	離染した阿羅漢にも後有は生じない.....	D. 52b1
105.12	以上を包括するための要約の偈 1.....	D. 52b1-2
105.13	以上を包括するための要約の偈 2.....	D. 52b2-3
105.14	以上を包括するための要約の偈 3.....	D. 52b3
105.15	以上を包括するための要約の偈 4.....	D. 52b3-4
105.16	以上を包括するための要約の偈 5.....	D. 52b4

106 見諦・無明・後有・渴愛の関係

- 106.1 どうして見諦した者には無明がなく、後有が引かれぬか、後有を引く業に対する増上が存在するではないか（疑義） D. 52b4-5
- 106.2 「増上」（ādhīpatya）の意味 D. 52b5
- 106.3 渴愛が見諦の所対治ではない理由 1 D. 52b5-6
- 106.4 渴愛が見諦の所対治ではない理由 2 D. 52b6-53a2
- 106.5 無明のみが後有を引く業に対して増上するが、渴愛は増上しない（理由 1）
..... D. 53a2-3
- 106.6 無明のみが後有を引く業に対して増上するが、渴愛は増上しない（理由 2）
..... D. 53a3-6
- 106.7 偈に説かれる七つの意味と十二支との会通 D. 53a6-7
- 106.8 支分の円満について D. 53a7-53b3
- 106.9 無明の断滅と後有の関係 D. 53b3-5
- 106.10 七支と五支によって十二支の解説が説かれた（結語） D. 53b5-54a1

107 『発智論』の記述との会通

- 107.1 世親の縁起解釈は『発智論』に反する、『発智論』には過・未・現の三節の設定が説かれるから D. 54a1-5
- 107.2 論に反することはあっても經に反することは許されない D. 54a5
- 107.3 三節の設定には説明すべきことが多いから D. 54a5-54b1
- 107.4 「滅」（nirodha）とは「断」（prahāṇa）であるか D. 54b1-4
- 107.5 「滅」とは「不生起」（anutpāda）であるか D. 54b4-55a1
- 107.6 「滅」の次第の解説は十二支の設定と関連させることができない D. 55a1-4
- 107.7 三節の設定は別の仕方設定されるべきである D. 55a4-55b1
- 107.8 前際・中際・後際に対して蒙昧な者 D. 55b1-56a1
- 107.9 三節の設定から始める別のアーガマ D. 56a1-6
- 107.9 大徳によって説かれた經典に三節の設定が説かれる D. 56a6-56b1
- 107.10 パルグナ經の所説 D. 56b1-3

108 『有因有縁有縛經』（NidSa17）の記述との会通

- 108.1 『有因有縁有縛經』においては非理作意の因は無明であり、無明の因は渴愛であり、渴愛の因は業であり、業の因は眼乃至意と説かれる D. 56b3-5
- 108.2 『有因有縁有縛經』には密意がある（世親） D. 56b5
- 108.3 『有因有縁有縛經』は「起」の縁起を密意する D. 56b5-57a3
- 108.4 所化の区別を考慮して順観・逆観等が説かれた D. 57a3-5
- 108.5 縁起の初めと分別とが説示され終わった D. 57a5

109 補説 I 三帰依の決択

- 109.1 經典の解説の前に三帰依を行う意味 D. 57a5-7
- 109.2 仏の功德円満 D. 57a7-57b3
- 109.3 法の功德円満 D. 57b3-5
- 109.4 僧の功德円満 D. 57b5-7
- 109.5 三帰依の目的 D. 58a1-4

110 補説 II 縁起の語義解釈の決択

- 110.1 praṭīyasamutpāda の語義解釈の批判（有説—文法学派説—） D. 58a4-5
- 110.2 praṭīyasamutpāda の語義解釈（有説—シュリーラータ説—） D. 58a5-6

110.3	有説の語義解釈に対する世親の批判	D. 58a6-7
110.4	prāṭītyasamutpāda の語義解釈（有説）	D. 58a7-58b1
110.5	有説の語義解釈に対する世親の批判	D. 58b1-4
110.6	単一でない動作者にとっては Ktvā は原因の意味（文法学派説）	D. 58b4
110.7	同時にある動作にも Ktvā は適用される（世親）	D. 58b4-59a2
110.8	文法学派と世親の法の段階の生起をめぐる議論	D. 59a2-4
110.9	文法学派と世親の「起」（samutpāda）をめぐる議論	D. 59a4-59b2
111	補説 III 法性・法の確定性・法の決定性の決択	
111.1	別の経典には「法性・法の確定性・法の決定性」云々とあり、「これが縁起と言われる」と説かれるが、法性とは何か	D. 59b2-3
111.2	「法性」（dharmatā）の意味	D. 59b3-4
111.3	「法の確定性」（dharmasthititā）の意味	D. 59b4-6
111.4	「法の決定性」（dharmaniyamatā）の意味	D. 59b6-7
112	補説 IV 無明と不染汚無知をめぐる問題の決択	
112.1	阿羅漢にも不染汚無知はあるが、それは知の所対治である何らかの別法か、それともただ知がないことか（疑義）	D. 59b7-60a1
112.2	知の所対治である何らかの別法とする説に対する批判 1	D. 60a1-3
112.3	知の所対治である何らかの別法とする説に対する批判 2	D. 60a3
112.4	ただ知がないこととする説に対する批判、不染汚無知は知の所対治である別法として設定される（世親）	D. 60a3-5
112.5	不染汚無知は知の所対治である別法と説く場合は、無明は二種と説かれる、常に生じているものと作意から生じるものである	D. 60a5
112.6	「常に生じているもの」の説明	D. 60a5-60b1
112.7	「常に生じているもの」に対する喩例	D. 60b1-2
112.8	この無知の単一なる実体は、どうであれば①煩惱であり、②煩惱でなく、③煩惱と相応するものであり、④煩惱と相応しないものであり、⑤不善であり、⑥不善でなく、⑦見所断であり、⑧見所断でないのか	D. 60b2-3
112.9	①煩惱であること	D. 60b3-4
112.10	②煩惱でないこと	D. 60b4-5
112.11	③煩惱と相応するものであること	D. 60b5
112.12	④煩惱と相応しないものであること	D. 60b5-6
112.13	⑤不善であること	D. 60b6
112.14	⑥不善でないこと	D. 60b6-7
112.15	⑦見所断であること	D. 60b7
112.16	⑧見所断でないこと	D. 60b7
112.17	不染汚無知は上記の八通りの考えで設定されても問題はない	D. 60b7-61a1
112.18	身業・語業が善とも不善とも設定される等のごとし	D. 61a1-3
112.19	「作意から生じるもの」の説明	D. 61a3-4
112.20	無明は明の所対治である何らかの別法として成立する（結語）	D. 61a4
113	結頌	
113.1	結頌 1	D. 61a4-5
113.2	結頌 2	D. 61a5-6
114	末文	

114.1 『縁起経釈』おわる.....	D. 61a6-7
114.2 翻訳者紹介	D. 61a7

Appendix 2

Appendix2 は、世親『縁起経釈』中の「取支」の和訳と訳注である。現在『縁起経釈』は、様々な研究者によって翻訳研究が着々と進展しつつあるものの、未だに全訳はなされていない。

『縁起経釈』の翻訳状況

なかでも、『縁起経釈』中の「六処支」「取支」「有支」は翻訳がないのが現状である。そこで、本稿では『縁起経釈』の「取支」について、和訳と訳注を行った。また、和訳にあたってはデルゲ版を底本とし、北京版と対比し、梵文の残っている部分については、Tucci の校訂テキストを利用した。また、徳慧註も逐一参照し、場合によっては『縁起経釈』本文を訂正し、徳慧註の解釈を挿入したこともある。また適宜、テーマを段落ごとに整理して示した。また訳注においては『俱舍論』の関連箇所を指摘することに努め、経典の出典が重なる場合は本庄（2014ab）によって全貌が明らかとなった AKUp の箇所を指摘した。

科段	翻訳研究
序分	高田（1958）部分訳
無明	高田（1960）部分訳
行	Muroji（1993）全訳
識	Muroji（1993）全訳
名色	荘（2013b）部分訳
六処	無
触	荘（2013a）全訳
受	本庄（2001）全訳
愛	Frauwallner（1958）全訳
取	無
有	無
生	堀内（2016）全訳
老死	堀内（2016）部分訳

第九支「取支」の解説

1. 取の分類

PSVy 619, 6–7; D. 38a1–2, P. 43a6:

tr̥ṣṇāpratyayam upādānam iti upādānaṃ katamat. catvāry upādānāni²⁰⁹ iti vistaraḥ. atra kāmopādānaṃ yāvad ātmavādopādānam iti.

sred pa'i rkyen gyis len pa zhes bya ba'i len pa gang zhe na | len pa ni bzhi ste zhes rgyas par 'byung ba de la 'dod pa nye bar len pa nas bdag tu smra²¹⁰ ba nye bar len pa'i bar du yin no||

「渴愛を縁として取ありという場合の取とは何か。取は四つである²¹¹」云々という、このうち〔取は〕「欲取」乃至「我語取」である²¹²。

2. 「欲取」等の合成語解釈

2. 1. 「欲取」等の合成語への疑問

PSVy 619, 7–14; D. 38a2–5; P. 43a6–43b2:

ayaṃ samāsaḥ (1) kiṃ rūpadarśanavad veditavyaḥ, āhosvid (2) rūpāyatanavat. kiñ cātaḥ. (1) rūpadarśanavac cet, kāmādīnām upādānam iti upādeyabhedenopādānasya prabheda eva nirdiṣṭo bhavati, na tu svabhāvaḥ.

²⁰⁹ Tucci (1930, 619, 6) : upādānaṃ katamad iti vistaraḥ とのみあるが、チベット語訳に len pa ni bzhi ste とあることから、NidSa 16. 12.により上記のように補う。

²¹⁰ P. 43a6: sma

²¹¹ NidSa 16. 12: tr̥ṣṇāpratyayam upādānam iti upādānaṃ katarat. catvāry upādānāni.

²¹² 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 174b1–3; P. 209b1–4:

len pa gang yin zhe na zhes bya ba ni **sred pa'i rkye gyis len pa** zhes gsungs pa de yang 'dod pa dang | lta ba dang | tshul khriṃs dang brtul zhugs dang | bdag tu smra ba tha dad pas rnam pa bzhi yin no || 'jig rten na yang yongs su gzung bar bya ba'i dngos po gang blang bar bya ba de len pa yin par grags pa na 'dir sred pa'i rkyen gyis len par dgongs pa gang zhe na | de'i phyir | **len pa rnam pa bzhi ste** zhes gsungs so || **rgyas pa'i** tshig gis ni mdo sde las | 'dod pa nye bar len pa dang | lta ba nye bar len pa dang | tshul khriṃs dang brtul zhugs nye bar len pa dang bdag tu smra ba nye bar len pa'o zhes ji ltar mdo sde las 'byung ba nye bar bstan pa'i phyir ro ||

取とは何かとは、渴愛を縁として取ありと説かれたが、それ（取）はまた、欲・見・戒禁・我語の区別によって四種である。世間においても、把握されるべき事物（*parigrahyavastu）を取りこむべきもの、それが取であると広く知られている（*prasiddha）が、ここ（『縁起経』）で渴愛を縁として取ありという場合、いかなる意趣（*abhiprāya）があるかというので、それ故に、取は四つであると説かれた。云々という語は、経典において「〔取とは〕欲取・見取・戒禁取・我語取である」と経典に説かれた通りのことが説示されるためである。

tatra ke kāmādayaḥ, kim eṣām upādānam iti nirdeṣṭavyam. (2) rūpāyatanavac cet, kāmādaya evopādānam iti upādānasya svabhāvaś ca nirdeṣṭo bhavati, prabhedaś ca. ke tu kāmādayaḥ, kathaṅ copādānam iti nirdeṣṭavyam. rūpadarśanavad ayaṃ samāsaḥ. prabhedenaiiva ca svabhāvam eke budhyanta ity uktam prak. 'dir tshig sbyar ba ni (1) ci gzugs la mthong ba bzhin du rig par bya ba 'am | 'on te (2) gzugs kyi skye mched bzhin du yin | de las cir 'gyur²¹³ (1) gzugs la mthong ba bzhin du yin na ni 'dod pa la sogs pa la nye bar len pa zhes bya ste | nye bar blang ba tha dad pa'i sgo nas nye bar len pa'i rab tu dbye ba kho na bstan pa yin gyi ngo bo nyid ni ma yin no || de la 'dod pa la sogs pa yang gang yin | de dag gyi nye bar len pa yang gang zhig yin par bstan par bya | (2) gzugs kyi skye mched bzhin no zhe na | 'dod pa la sogs pa nyid nye bar len pa yin pas²¹⁴ nye bar len pa'i rang gi ngo bo dang rab tu dbye ba yang bstan par byas pa yin na ni²¹⁵ 'dod pa la sogs pa gang zhig yin | nye bar len pa yin par ji ltar bstan par bya zhe na | gzugs la mthong ba bzhin no zhes tshig sbyar ba 'di bya'o || rab tu dbye ba kho nas kyang kha cig gis rang gi ngo bo rtogs par 'gyur ro zhes sngar bstan zin to ||

【問】この合成語は(1)「色見（色の見）」のごとく知られるべきであるか、それとも(2)「色処（色という処）」のごとく〔知られるべき〕であるか²¹⁶。そこからいかなる〔過失〕があるか。

【答(1)】もし「色見」のごとくであるならば、「欲等を取りこむこと」ということから、取りこまれるものの区別によって取の分類のみが示されたのであって、〔取の〕自性は〔示されていない〕。その場合、欲等は何であって、それら〔欲等〕を取りこむこととは何であるかと説明しな

²¹³ P. 43a7: | omit

²¹⁴ P. 43b1: nye bar len pa yin pas までを欠く。

²¹⁵ P. 43b1: ni omit

²¹⁶ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 174b3-5; P. 209b4-7:

ci gzugs las mthong ba bzhin du rig par bya 'am zhes bya ba ni ji ltar gzugs la mthong ba ni gzugs mthong ba zhes bya ba de bzhin du 'dod pa rnam la nye bar len pa ni ji ltar gzugs la mthong ba ni gzugs mthong ba zhes bya ba de bzhin du 'dod pa rnam la nye bar len pa ni 'dod nye bar len pa zhes bya ba nas bdag tu smra ba la nye bar len pa ni bdag tu smra ba nye bar len pa zhes bya ba yin nam | 'on te **gzugs kyi skye mched bzhin du yin** zhes bya ba ni ji ltar gzugs nyid skye mched yin pas gzugs kyi skye mched ces bya ba de bzhin du 'dod pa nyid nye bar len pa yin pas 'dod pa nye bar len pa zhes bya ba nas bdag tu smra ba nyid nye bar len pa yin pas bdag tu smra ba nye bar len pa zhes bya ba yin |

「色見」のごとく知られるべきであるかとは、(1)「色見」(rūpadarśana) は色を見ること (*rūpasya darśanam) という〔合成語である〕ように、そのように諸欲を取りこむことが「欲取」、乃至、我語を取りこむことが「我語取」というのか。それとも(2)「色処」のごとく〔知られるべき〕であるかとは、色がすなわち処である (*rūpam eva āyatanam) から、「色処」(rūpāyatana) という〔合成語である〕ように、そのように欲がすなわち取であるので「欲取」、乃至、我語がすなわち取であるので「我語取」という〔合成語〕であるか。

ければならない²¹⁷。【答(2)】もし「色処」のごとくであるならば、「欲等がすなわち取である」ということから、取の自性と分類とが示されたことになる。しかし、欲等は何であって、またいかにして〔それら欲等が〕取であるかと説明しなければならない。この合成語は「色見」のごとく〔知るべき〕である。一部のものは分類されるだけでも自性が理解されると先に示し終えた²¹⁸。

²¹⁷ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 174b5-7; P. 209b7-210a3:

'dod pa la sogs pa la zhes bya ba ni 'dod pa dang | lta ba dang | tshul khirms dang brtul zhugs dang | bdag tu smra ba rnams la nye bar len pas nye bar len pa zhes bya ste | nye bar blang ba tha dad pa'i sgo nas nye bar len pa'i rab tu dbye ba kho na bstan pa yin gyi | ngo bo nyid ni ma yin nozhes bya ba ci zhe na | 'dun pa dang 'dod chags kyi ngo bo nyid yin nam | 'on te gzhan gyi ngo bo nyid yin zhes bya ba yin no || de la 'dod pa la sogs pa zhes bya ba 'dod pa dang | lta ba dang | tshul khirms dang brtul zhugs dang | bdag tu smra ba yang gang yin zhes bya ba yin no || de dag gi nye bar len pa yang 'dun pa dang 'dod chags sam gzhan 'ga' | gang zhig yin par bstan par bya || zhes bya ba yin no ||

欲等をととは、欲・見・戒禁・我語を取りこむので「取」と言われる。取りこまれるものの区別によって取の分類のみが示されたのであって、〔取の〕自性は〔示されてい〕ないとは何か。〔取は〕欲貪(*chandarāga)を自性とするのか、それとも別のものを自性とするのかというのである。その場合、欲等は何であってとは、欲・見・戒禁・我語は何であってという〔意味〕である。それら〔欲等〕を取りこむこととは欲貪か、それとも別のものか、何であるかと説明しなければならないというのである。

²¹⁸ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 174b7-175a6; P. 210a3-210b2:

'dod pa la sogs pa nyid nye bar len pa yin pas zhes bya ba ni 'dod pa nyid nye bar len pa yin pas 'dod pa nye bar len pa zhes bya ba nas bdag tu smra ba nyid nye bar len pa yin pas bdag tu smra ba nye bar len pa zhes bya bas so || nye bar len pa'i rang gi ngo bo dang | rab tu dbye ba yang bstan pa byas pa yin na zhes bya ba ni | de la rang gi ngo bo ni 'dod pa nas bdag tu smra ba'i bar du yin no || rab tu dbye ba ni | 'dod pa nye bar len pa nas bdag tu smra ba nye bar len pa'i bar du yin no || 'dod pa la sogs pa yang gang zhig yin zhes bya ba ni 'dod pa gang yin | bdag tu smra ba'i bar du gang yin zhes bya ba yin no || nye bar len pa yin par ji ltar bstan par bya zhes bya ba ni 'dod pa la sogs pa de dag ji ltar nye bar len pa yin | ci nye bar blan bar bya ba yin pas nye bar len pa yin nam | 'on te yang srid pa len par byed pas nye bar len pa zhes bya zhe na | gzugs la mthong ba bzhin no zhes tshig sbyar ba 'di bya'o zhes bya ba ni ji ltar gzugs la mthong ba la gzugs mthong ba zhes bya ba de bzhin du 'dod pa rnams la nye bar len pa ni 'dod pa nye bar len pa zhes bya ba nas bdag tu smra ba la nye bar len pa ni bdag tu smra ba nye bar len pa yin no zhes bya ba'i bar du yin no || de ltar na rab tu dbye ba kho na bstan pa yin gyi | ngo bo nyid ma yin no zhes smras pa gang yin pa de'i lan du rab tu dbye ba kho nas kyang kha cig gis rang gi ngo bo rtogs par 'gyur ro zhes sngar bstan zin to zhes smras so || ji lta zhe na | 'phral du nye bar gnas pa'i gdul bya'i bye brag la ltos nas 'di ltar kha cig tu ni nram par dbye ba yang mi gsung ngo zhes bya ba yin no ||

「欲等がすなわち取である」ということからとは、欲がすなわち取であるから「欲取」、乃至、我語がすなわち取であるから「我語取」ということによる。取の自性と分類とが示されたことになるとは、そのうち〔取の〕自性は欲、乃至、我語である。〔取の〕分類は欲取、乃至、我語取である。欲等は何であってとは、欲は何であっ

2. 2. 「欲」の解釈

PSVy 619, 14–19; D. 38a5–6; P. 43b2–4:

(1) tatra kāmāḥ pañca kāmagaṇā ihābhipretāḥ. yathā coktaṃ kāmī kāmā iti pañcānāṃ kāmagaṇānāṃ etad
adhivacanam iti. tathā

tasya cet kāmayānasya chandajātasya dehinaḥ |

te kāmā na samṛdhyanti śalyavidha iva rūpyate ||

iti.

(1) de la 'dod pa ni 'dod pa'i yon tan lnga yin par 'dir dgongs so || gzhan nas ji skad du 'dod pa can 'dod
pa zhes bya ba ni 'dod pa'i yon tan lnga po de dag gi tshig bla dags yin no || de bzhin du |

gal te 'dod pa tshol byed cing ||²¹⁹ 'dod pa skyes pa'i lus can de²²⁰ ||²²¹

'dod pa de dag ma 'byor na ||²²² zug rdu²²³ zug bzhin gnod par 'gyur ||²²⁴

zhes bya ba yin no ||

て、乃至、我語は何であるかという〔意味〕である。またいかにして〔それら欲等が〕取であるかと説明しな
ければならないとは、いかにしてそれら欲等が取であるか。取りこまれるべきものであるから「取」であるのか、
それとも後有を取りこむから「取」と言われるのかといえ、この合成語は「色見」のごとく〔知るべき〕であ
るとは、色を見ること（*rūpasya darśanam）という意味で「色見」（rūpadarśanam）というように、そのように諸
欲を取りこむことが「欲取」、乃至、我語を取りこむことが「我語取」というのである。そうであれば、取の分
類のみが示されたのであって、〔取の〕自性は〔示されてい〕ないと言った、その返答として、一部のものは
分類されるだけでも自性が理解されると先に示し終えたと言った。どうしてか。現前する所化の区別
（*pratayupasthānavineyaviśeṣa）を考慮して、なぜなら（*tathā hi）、一部のものは分類できても明確ではないから
というのである。

²¹⁹ P. 43b3: | omit

²²⁰ P. 43b3: te

²²¹ P. 43b3: | omit

²²² P. 43b3: | omit

²²³ P. 43b4: du

²²⁴ P. 43b4: || omit

そのうち、(1)「欲」とは五つの欲望の対象であるということが、ここ(縁起経)では意図されている²²⁵。別〔の経典〕では「有欲、欲というこれは、五つの欲望の対象の異名である²²⁶」と説かれるごとくである。同様に、

もしかの欲望の対象を求め、欲を起こしているのにも拘わらず、それら欲望の対象が損なわれるならば、あたかも矢に貫かれた人が〔害される〕ように害される²²⁷

と〔説かれるごとく〕である。

2. 3. 「見」の解釈

PSVy 619, 19–20; D. 38a6–7; P. 43b4:

(2) *dr̥ṣṭi[h] samāsataḥ bhavadr̥ṣṭi[r] vibhavadr̥ṣṭiś ca. tanmukhena cānyāni dr̥ṣṭigatāni.*

(2) Ita ba'i tshig sbyar²²⁸ ba ni yod par lta ba dang | rnam par 'jig par lta ba'o || de'i sgo nas lta ba bzhan du song ba yang yin no ||

(2) 「見」は、総括すると有見と無見である。そしてそれ(有見・無見)によって、他の諸々の見がある²²⁹。

²²⁵ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 175a6–7; P. 210b2–4:

de la 'dod pa la sogs pa yang gang zhe na zhes gang smras pa de la 'dod pa la sogs pa gang ston pa ni | **de la 'dod pa ni 'dod pa'i yon tan lnga yin par 'dir dgongs pa'o** zhes bya ba yin te | gzugs dang sgra dang dri dang ro dang reg bya rnam ni kun du rtog pa'i 'dod chags kyi 'mtshan nyid kyi 'dod pas bsten par bya zhing rnam par brtag par bya ba yin pas 'dod pa'i yon tan no || 'dod pa zhes bya ba ni 'di ltar 'dod par bya ba yin pas so ||

その場合、欲等は何であってと〔先に〕言ったが、その場合、欲等は何であるかの説明が、そのうち、(1)「欲」とは五つの欲望の対象であるということが、ここ(縁起経)では意図されているということである。色・声・香・味・触は、思惑による貪(**saṃkalparāga*)を特徴とする欲によって親近されるべきであり、分別されるべきであるから、欲望の対象である。欲とはすなわち欲せられるべきものだからである。

²²⁶ cf. 本庄(2014a, 277–278), AKUp [3001]. 本来なら、本経は「大徳よ、欲、欲というのは五つの欲望の対象ではなく、この欲貪のことを欲と呼ぶ」と説かれるが、世親はこのように本経を引用する。あるいは写本およびチベット訳の誤りか。

²²⁷ cf. 本庄(2014a, 87–89), AKUp [1014]. AKBh 9, 12: *tasya cet kāmāyānasya chandajātasya dehinaḥ | te kāmā na samr̥dhyanti śalyavidhā iva rūpyate ||*

²²⁸ D. 38a6; P. 43b4 とともに sbyor とあるが、PSVyT D. 175a7 にしたがって、上記のように訂正。

²²⁹ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 175a7–175b1; P. 210b4–6:

2. 4. 「戒禁」の解釈

PSVy 619, 20–22; D. 38a7–38b1; P. 43b4–6:

(3) tadupasamhitam śīlañ ca vratañ ca śīlavratam. tatrākāryād viratim ādānaṃ śīlam. veṣapānabhojanasnānakaṣṭacaryādiviśeṣam ādānaṃ (read: -viśeṣasamādānaṃ) vratam.

(3) de dang 'brel pa'i tshul khriṃs dang brtul zhugs ni tshul khriṃs dang brtul zhugs so || de la bya ba ma yin pa las ldog par dam bcas pa ni tshul khriṃs so || cha lugs dang |²³⁰ bdung²³¹ ba dang | bza' dang | khrus dang sbyod pa drag po la sogs pa'i khyad par dam bcas pa ni brtul zhugs so ||

(3) それ（有見・無見）と結びついた「戒」と「禁」とが「戒禁」である。そのうち、なすべきでない〔悪〕を離れますと受持することが「戒」である。〔一方〕特定の装束、飲物、食物、沐浴、困難な行（苦行）等を受持することが「禁」である²³²。

2. 5. 「我語」の解釈

PSVy 619, 22; D. 38b1–2; P. 43b6–7:

(4) ātmeti dṛṣṭir ātma-vādas. tayātmabhāva... (以下、写本欠落)

Ita ba'i tshig sbyar ba ni zhes rgyas par 'byung ba la yod par lta ba ni rtag par lta ba'o || rnam par 'jig par lta ba ni chad par lta ba'o || de'i sgo nas lta ba gzhan du song ba ni zhes rgyas par 'byung ba la | de'i sgo nas zhes bya ba ni yod par lta ba dang rnam par 'jig par lta ba'i sgo nas lta ba gzhan du song ba ni tshangs pa'i dra ba'i mdo las ji skad du gsungs pa'o ||

(2) 「見」は、総括すると云々という場合の、有見とは常見（*śāsvatadrṣṭi）である。無見とは断見（*ucchedadrṣṭi）である。そしてそれ（有見・無見）によって、他の諸々の見がある云々という場合の、それによってとは有見と無見によって、他の見があるとは『梵網經』（*Brahmajālasūtra*）に説かれる通りである。

²³⁰ P. 43b5: | omit

²³¹ P. 43b5: btung

²³² 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 175b1–3; P. 210b6–8:

de dang 'brel ba'i zhes rgyas par 'byung ba ni yod par lta ba la sogs pa dang 'brel pa dang | de dang rjes su mthun pa dang | de dang rjes su ldan pa zhes bya ba'i don to || de la bya ba ma yin pa las ldog par dam bcas pa ni tshul khriṃs so zhes bya ba ni srog gcod pa la sogs pa bya ba ma yin pa las so || spyod pa drag po la sogs pa'i zhes bya ba la sogs pa'i sgras ni skyes bu mthun pa pa dang | zla ba can la sogs pa las 'byung ba'o ||

それ（有見・無見）と結びついた云々とは、有見等と結びつき、それにしたい、それとつながったという意味である。そのうち、なすべきでない〔悪〕を離れますと受持することが「戒」であるとは、殺生等のなすべきでない〔悪〕をである。困難な行（苦行）等という場合の「等」の語は skyes bu mthun pa pa と zla ba can 等において説かれる。

(4) bdag go zhes lta ba ni bdag tu smra ba ste | de'i sgo nas bdag go zhes smra ba'i phyir bdag tu lta ba can ni bdag tu smra bar 'gyur ro || smra ba nyid kyis ci bstan zhe na | de'i sgo nas smra ba nyi tshe byed par zad kyis dris na ni mi shes te | bdag tu lta ba ni gzhi can ma yin pa'i phyir ro || nye bar len pa'i phun po lnga la bdag go zhes smra zhing mngon par zhen pa yin no ||

(4) 「我なり」という見（我見）が我語である。それ（我見）によって「我なり」と語るから、我見をもつ者は我語ある者となる。【問】語ること自体によって、何が示されるか。【答】それ（我見）によって、〔「我なり」と〕語る者に一日使い尽くして、尋ねたとしても分からないのであって、我見は〔対象となる〕事物を有しない（avastuka）からである²³³。五取蘊を「我」と語り、執着する（*abhiniveśa）のである²³⁴。

2. 6. 「我語」に対する有餘師説 1 と反論

PSVy D. 38b2-6; P. 43b7-44a4:

²³³ 我見は対象となる事物をもたない見所断の煩惱である。

AKBh 375, 2-4:

ātmaḍṣṭir hi rūpādike vastuni kārakavedakavaśavartitvenātmatvam abhūtam adhyāropayati. tadadhiṣṭhānānuvṛttās cāntagrāhadṛṣṭacyādaya ity avastukā ucyante. bhāvanāheyās tu rāgapratighamānāvīdyā rūpādike vastuni kevalam saktyāghātonnatyasamprakyānabhāvena vartanta iti savastukā ucyante.

なぜなら我見は、色等の事物の上に、〔本来〕存在しない我を作者・受者・支配者として増益するから〔事物を有しないもの〕である。また、辺執見等はそれ（我見）に基づいて起こるから、事物を有しないものと言われる。一方で、修所断の貪・瞋・慢・無明は、色等の事物に対してのみ、〔それぞれ〕執着・怒り・高慢・不了知というあり方で起こるのであるから、事物を有するものと言われる。

²³⁴ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 175b3-6; P. 210b8-211a4:

bdag tu smra ba ste | de'i sgo nas bdag go zhes smra ba'i phyir zhes bya ba ni bdag tu lta ba'i sgo nas so || ji lta de'i sgo nas bdag go zhes smra zhe na | de'i phyir bdag tu lta ba can ni bdag tu smra bar 'gyur ro zhes smras te | de lta 'du shes pa yin | de lta tha snyad du byed pa yin zhes bya'o || bdag tu lta ba ni gzhi can ma yin pa'i phyir ro zhes bya ba ni yul med pa'i phyir zhes bya ba'i tha tshig ste | byed pa po dang | zab pa po dang | rtag pa dang | rang dbang can gyi mtshan nyid kyis bdag yod pa ma yin yang byis pa thos pa dang mi ldan pa so 'i sgye bo rnam pa de dag gi sgo nas bdag tu rtag par byed kyis | nye bar len pa'i phun po lnga yang rnam pa de lta bu ma yin la de dag las gzhan na yang rnam pa de lta bu yod pa ma yin pas 'jig tshogs la lta ba ni gzhi can ma yin par grub pa yin no ||

それ（我見）によって「我なり」と語るからとは、我見によってである。どうして、それ（我見）によって「我なり」と語るのかというので、それ故に我見をもつ者は我語ある者となると言った。そのように表象されるのであり、そのように言語表現されるのであると言われる。我見は〔対象となる〕事物を有しない（avastuka）からであるとは、対象がないからという意味である。作者・食者・常住なるもの・自在者を特徴とする我が存在しないのにも拘わらず、愚かで教を聞かない凡夫たちは、それらの行相によって〔誤って〕我と分別するが、五取蘊はそのような〔我という〕行相ではなく、それら〔五取蘊〕とは別のものに対しても、そのような〔我という〕行相は存在しないので、有身見は事物を有しないものとして成立するのである。

gzhan dag na re bdag tu lta ba ni smra ba ma yin no zhe'o || mdo sde gzhan las ji skad du dge slong dag ji lta na byis pa thos pa dang mi ldan pa so so'i skye bo mi mkhas pa ma rig pa'i dbang du song ba dag |²³⁵ nye bar len pa'i phung po 'di la bdag tu smra ba mngon par zhen pa'i phra rgyas sems la 'brel cing yongs su zhen par 'gyur zhe na | dge slong dag byis pa thos pa dang mi ldan pa so so'i skye bo dag gzugs la bdag go zhes yang dag par rjes su mthong ngo zhes rgyas par gsungs so || de la gal te bdag tu lta ba ni bdag tu smra ba yin no zhe na ni mngon par zhen pa gzhan gang zhig yin | de bas ni tshig tha ma mi mngon par byas pa'i phyir bdag tu smra ba ste | bdag tu smra ba mngon par zhen pa yin par bstan te | dper na tshig phyed smra bar byed pa la sogs pa la tshig phyed smra ba zhes bya ba bzhin no || smra ba ci'i phyir smos she na | smra ba tsam²³⁶ na mngon par zhen pa yin no zhes bstan pa'i phyir ro | ji skad du dge slong dag byis pa thos pa dang mi ldan pa so so'i skye bo dag gis²³⁷ bdag dang bdag gi zhes bya ba ni brtags pa yin gyi | bdag gir bya ba de la ni ma yin no zhes gsungs so ||

【有餘師説 1】他の人々は「我見は語ではない」と〔言う〕。別の經典に「比丘たちよ、いかにして愚かで教えを聞かない凡夫（*bālo 'śrutavān pṛtagjanah）で賢明さに欠け、無明の支配下に墮ちた者たちが、この取蘊を我と語り、執著の随眠（*abhiniveśānuśaya=MN vol. I, p. 137）を心に繋ぎ、固執することになるのか。比丘たちよ、愚かで教えを聞かない凡夫たちは色を「我」と見るのである²³⁸」云々と説かれた。【問】そのうち、もし我見が我語であるというならば、〔ここには〕いかなる別の執著があるか。【答】それ故に、最後の語を省略する（*antypadalopa）から「我語」であって、〔本来は〕我語執（*ātmavādābhiniveśa）であると示されるのである。たとえば、「半分の語を語ること等」の意味で〔最後の「等」を省略して〕「半分語」（*ardhavāda）というごとくである²³⁹。【問】「語」（vāda）となぜ言うのか。【答】〔愚者が〕単なる語に過

²³⁵ P. 43b8: | omit

²³⁶ D. 38b5: cam とあるが、P. 44a3 にしたがひ、上記のように訂正。

²³⁷ P. 44a3: gi

²³⁸ cf. 本庄（2014b, 809–815）, AKUp [7006] .

²³⁹ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 175b6–7; P. 211a4–6:

nye bar len pa'i phung po lnga la bdag go zhes smra bar mngon par zhen pa 'di'i tshig tha ma mi mngon par byas nas bdag tu smra ba ste | bdag tu smra bar mngon par zhen pa yin par bstan to || dper na tshig phyed smra bar byed pa la sogs pa la tshig phyed smra ba bzhin no zhes bya ba ni tshig snga ma'i tha ma mi mngon par byas nas so ||

五取蘊を「我」と語り、執着する（*abhiniveśa）のであるという、この最後の〔「執着する」という〕語を省略して、「我語」である。〔すなわち〕我語に執着するのであると示されたのである。たとえば、「半分の語を語ること等」の意味で〔最後の「等」を省略して〕「半分語」（*ardhavāda）というごとくであるとは、最初と最後の語を省略してである。

ぎないものに執著すると示すためである²⁴⁰。〔経典には〕「比丘たちよ、愚かで教えを聞かない凡夫たちは「我、我がもの」と仮説するが、ここには〔我あるいは〕我がものはない²⁴¹」と説かれる。

2. 7. 「我語」に対する有餘師説 2 と反論

PSVy D. 38b6–7; P. 44a4–6:

gzhan dag na re 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin te | lus kyi dngos po gang la bdag go zhes brtags²⁴² pa yin no zhe'o || 'o na de lta na phung po nyid la bdag tu smra ba yin par 'gyur na | gang phung po de dag la bdag tu smra bar mngon par zhen pa phra rgyas su 'gyur ro zhes gsungs pas de ji ltar rung bar 'gyur zhe na | der ni tshig sbyar ba gzhan du bya zhing 'dir yang gzhan du yin pas 'dir mi rung ba ci zhi g yod |

【有餘師説 2】他の者たちは「そのものについて、「我なり」という「語」が〔発せられる〕というわけで、我語である。自身 (ātmabhāva) について「我」と仮に表現するのである」と〔主張する〕²⁴³。【難】ではそうであれば、蘊そのものが我語であることになれば〔経典には〕「それ

²⁴⁰ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 175b7–176a2; P. 211a6–211b1:

smra ba ci'i phyir smos she na zhes bya ba ni bdag nye bar len pa zhes brjod par bya ba yin pa las bdag tu smra ba nye bar len pa zhes bstan pa ci'i phyir zhe na zhes bya'o || **smra ba tsam la mngon par zhen pa yin no zhes bstan pa'i phyir ro** zhes bya ba ni 'di ltar gtan la bab pa yin te | ji ltar bdag tu smra ba nye bar len par bstan na ni bdag tu mngon par zhen pa yin par grags par 'gyur te | med pa la bdag tu smra zhing mngon par zhen pa yin pas so || de bas na smra ba tsam la mngon par zhen pa bstan pa'i phyir smra ba smos pa yin no || bdag yod pa ma yin yang smra ba tsam de la mngon par zhen pa ni de la mngon par zhen pa yin no ||

「語」(vāda) となぜ言うのかとは、〔本来は〕「我取」(我に執着する) と説かれるべきであるから、〔世尊によって〕「我語取」と説かれたのはなぜかと言うのである。〔愚者が〕単なる語に過ぎないものに執著すると示すためであるとは、このように決定される。たとえば、「我語取」と説かれたならば、我に執着するのであると広く知らしめられることになる。〔なぜなら〕非存在のものを「我」と語り、執着するからである。それ故に、単なる語に過ぎないものに執着することを示すために、「語」(vāda) と言うのである。我が存在しなくとも、その単なる語に過ぎないものに執着することが、それ(我)に執着することである。

²⁴¹ cf. 本庄 (2014a, 389–390), AKUp [3052], AKBh 140, 15–16: ātmā ātmeti bhkṣavo bālo 'śrutavān pṛthagjanaḥ prajjaptim anupatito na tv ātmā vā ātmīyaṃ vā.

²⁴² P. 44a4: brtag

²⁴³ この有餘師説 2 は『俱舍論』においては世親の説とされている。cf. AKBh 140, 12: ātmavādaḥ punar ātmabhāvaḥ. ātmeti vādo 'smin ity ātmavādaḥ. また、当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 176a2–4; P. 211b1–4:

ら諸蘊を我と語り、執著する随眠 (*abhiniveśānuśaya) となる²⁴⁴」と説かれるから、そ〔の有餘師の解釈〕が、どうして理に適うであろうか。【応答】そ〔の經典〕では別の合成語が言われ、またここでは〔それと〕別であるから、ここにいかなる不都合があるか²⁴⁵。

2. 8. 「取」の解釈

PSVy D. 38b7–39a2; P. 44a6–8:

'dod pa la sogs pa gsungs pa de dag la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa de nye bar len pa yin te | ji skad du mdo sde gzhan las gang la 'dun pa dang | 'dod chags pa de ni 'dir nye bar len pa yin no zhes gsungs so ||

gzhan dag na re 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin te zhes bya ba ni gzhi la sgrub pa byung ba yin no || de yang gang zhe na | de'i phyir lus kyi dngos po gang la zhes smras so || lus kyi dngos po gang la zhe na | de'i phyir gang la bdag go zhes btags pa'o zhes smras so || gang la bdag go zhes btags she na | nye bar len pa'i phung po lnga la ste | ji skad du bcom ldan 'das kyi dge sbyong dang bram ze dag ji tsam du bdag tu yang dag par mthong zhing yang dag lta ba de dag thams cad ni nye bar len pa'i phung po 'di nyid la yin no zhes gsungs pa yin no ||

他の者たちは「そのものについて、「我なり」という「語」が〔発せられる〕というわけで、我語であるとは、事物を有すると説かれるのである。それはまた何か (*tat punaḥ katamat) というので、それ故に、自身 (ātmabhāva) についてと言ったのである。何について「我なり」と仮設するのかといえば、五取蘊についてである。たとえば、世尊によって「沙門と婆羅門たちは、我を正しく見る限り、それら一切の正見は、この取蘊そのものを〔我であると見る〕」と説かれたのである。

²⁴⁴ 文言は異なるが、AKUp [7006] の經典を指すと思われる。

²⁴⁵ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 176a4–7; P. 211b4–8:

'o na de lta na phung po nyid bdag tu smra ba yin par 'gyur na zhes bya ba ni de dag bdag tu smra ba'i gzhi yin pa'i phyir ro || gang phung po lnga po de dag la bdag tu smra bar mngon par zhen pa zhes rgyas par 'byung ba ni de lta na mdo sde las nye bar len pa'i phung po lnga las bdag tu smra ba gzhan yin par bstan pa yin gyi phung po nyid ni ma yin no || gal te bdag tu smra ba'i gzhi yin pa'i phyir phung po nyid bdag tu smra ba yin no zhes bya ba ji lta rung ba yin zhe na | der ni tshig sbyar ba gzhan du bya zhing | 'dir yang gzhan du yin pas zhes bya ba ni mdo sde der ni tshig sbyar ba gzhan du bya ba yin no || ji lta rung ba yin zhe na | bdag tu smra ba ni tshig tsam yin la | de la mngon par zhen pa ni bdag tu smra bar mngon par zhen pa'o || de'i phra rgyas ni ndag tu smra bar mngon par zhen pa'i phra rgyas su 'gyur zhes bya ba yin no || 'dir yang gzhan du yin pas zhes bya ba ji lta zhe na | 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin no zhes bya'o ||

ではそうであれば、蘊そのものが我語であることになればとは、それら〔諸蘊〕は我語の所依 (*āśraya) だからである。それら諸蘊を我と語り、執著する云々とは、そうであれば、經典には我語は五取蘊とは別のものとして説かれ、蘊そのものが〔我語〕ではない。もし我語の所依であるから、蘊そのものが我語であるというならば、どうして理に適うであろうか。そ〔の經典〕では別の合成語が言われ、またここでは〔それと〕別であるからとは、その經典では別の合成語が言われ、である。どのように別に言われるのか。我語は単なる語に過ぎず、それに執著することが「我と語り、執著する」である。その随眠が「我と語り、執著する」という〔經典〕である。またここでは〔それと〕別であるからとは、どのようにか。ここで「我なり」と語ることによって我語であると言われる。

de la ldan par mngon par 'dod pa ni 'dun pa'o || de dang ldan pa de la²⁴⁶ mngon par dga' ba ni²⁴⁷ 'dod chags so || ji ltar na 'dun pa dang 'dod chags nye bar len pa yin zhe na | des 'dod pa la sogs pa de dag len par byed do || de skyes na de'i yid len pa po yin par 'gyur ro ||

それら〔先に〕説かれた「欲」（kāma: 欲望の対象）等に対する「欲貪」（chandarāga）なるもの、それが「取」（upādāna）である。他の経典では、「これ（所取法）に対する欲貪なるもの、それがここでは取である²⁴⁸」と説かれる。そ〔の欲等〕をもとと希求すること（*abhilāṣa）が「欲」（chanda）である。そ〔の欲等〕をもち、それを喜ぶこと（*abhirāma）が「貪」（rāga）である²⁴⁹。【問】 どうして欲貪が取であるかといえば、【答】 それ（欲貪）によってそれら欲（kāma: 欲望の対象）等が取りこまれる〔から〕である。それ（欲貪）が生じたならば、その意が取りこむ者（*upādātṛ）となろう²⁵⁰。

²⁴⁶ P. 44a7: de la omit

²⁴⁷ P. 44a7: ni de la

²⁴⁸ cf. AKBh 140, 16: yo 'tra cchandarāgaḥ tad upādānam. 本庄（2014a, 391）, AKUp [3053] .

²⁴⁹ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 176a7–1763; P. 211b8–212a4:

'dod pa la sogs pa gsungs pa ni 'dod pa dang | lta ba dang | tshul khirms dang brtul zhugs dang | bdag tu smra ba ste | **de dag la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa de nye bar len pa yin te zhes bya ba ni 'dod pa la sogs pa de dag la 'dod pa la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa ni 'dod pa nye bar len pa'o || lta ba la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa ni lta ba nye bar len pa'o || tshul khirms dang brtul zhugs la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa ni tshul khirms dang brtul zhugs nye bar len pa'o || bdag tu smra ba la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa de ni bdag tu smra ba nye bar len pa'o || **de la ldan par mngon par 'dod pa ni 'dun pa'o zhes bya ba ni 'dod pa la sogs pa dang ldan par tshol ba'o || de dang ldan pa mngon par dga' ba ni de la 'dod chags pa'o zhes bya ba ni 'dod chags ni zhen pa'i mtshan nyid yin pa'i phyir ro ||****

それら〔先に〕説かれた「欲」（kāma: 欲望の対象）等に対する〔という場合の等〕とは、欲・見・戒禁・我語である。それらに対する「欲貪」（chandarāga）なるもの、それが「取」（upādāna）であるとは、それら〔欲（kāma: 欲望の対象）〕に対する欲貪なるもの、それが「欲貪」である。見に対する欲貪なるもの、それが「見取」である。戒禁に対する欲貪なるもの、それが「戒禁取」である。我語に対する欲貪なるもの、それが「我語取」である。そ〔の欲等〕をもとと希求すること（*abhilāṣa）が「欲」（chanda）であるとは、欲等をもとと尋求するのである。そ〔の欲等〕をもち、それを喜ぶこと（*abhirāma）が「貪」（rāga）であるとは、貪は耽着を特徴とするからである。

²⁵⁰ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 176b3–6; P. 212a5–8:

ji ltar na 'dun pa dang 'dod chags nye bar len pa yin zhe na zhes bya ba ni byed pa po'i rnam pa des zhes bya ba yin no || des 'dod pa la sogs pa de dag len par byed do zhes bya ba ni 'dun pa dang 'dod chags de dag gis te | de'i phyir rgyu la byed pa por byas nas 'dun pa dang | 'dod chags ni nye bar len pa yin par ston pa ni | de dag nyid de dag la len pa nyid do zhes

2. 9. 「我語取」が「欲貪」であることは経典と矛盾する

PSVy D. 39a2-3; P. 44a8-44b2:

gal te bdag tu smra ba nye bar len pa 'dun pa dang | 'dod chags yin na²⁵¹ |²⁵² mi sdug pa'i mdo sde las dge
slong dag de la bdag tu smra ba nye bar len pa rtag pa dang ther zug pa dang gzhi ma dang yongs su mi 'gyur
ba'i chos can dang | yang dag pa de bzhin du gnas pa dag nye bar blangs sam zhes gang gsungs pa de dag ji
ltar rung bar 'gyur | de la bdag tu smra bas gang la bdag tu brtags pa'i dngos po gang blangs pa de bdag tu
smra ba nye bar len par bstan te |

【問】もし我語取が欲貪であるならば、『不浄経』（*aśubhasūtra）において、「比丘たちよ、その場合、我語取は常住なるもの（*nitya）、常なるもの（*sāsvata）、久住（dhruva）、変化しない性質あるもの（apariṇāmadharma）、そのまま存続するものを取りこむであろうか²⁵³」と説かれていることがどうして理に適うか（*yujyate）。【答】そ〔の経典〕では我語によってあるもの（五取蘊）を我と構想する事物と容認すること、それが我語取と示されている²⁵⁴。

bya ba yin te | 'dun pa dang 'dod chags de dag nyid 'dod pa la sogs pa de dag la len par byed pa yin te | dngos po grub pa'i
rkyen yin pa'i phyir ro || ji lta zhe na | de'i phyir de skyes na de'i yid len pa po yin par 'gyur ro zhes smras te | der 'dun pa
dang 'dod chags skyes na yid kyis 'dod pa la sogs pa len par byed par 'gyur ro ||

どうして欲貪が取であるかといえは、その作者の行相によってというのである。それ（欲貪）によってそれら欲（kāma: 欲望の対象）等が取りこまれる〔から〕であるとは、それら欲貪によってである。それ故に、因を作者となして、欲貪は取であると示すことは、他ならぬそれら（欲貪）がそれら〔欲等〕を取りこむものというのであって、〔すなわち〕他ならぬそれら欲貪がそれら欲等を取りこむのである。事物を有するものには縁があるからである。どのようにかというので、それ故に、それ（欲貪）が生じたならば、その意が取りこむ者（*upādātṛ）となろうと言った。その欲貪が生じたならば、意によって欲等が取りこまれることになろう。

²⁵¹ D. 39a2: no とあるが、P.44b1 にしたがひ、上記のように訂正。

²⁵² D. 39a2: || とあるが、P. 44b1 にしたがひ、上記のように訂正。

²⁵³ 全文が対応するわけではないが、一部対応する用例として本庄（2014b, 926-928）, AKUp [9039] .

²⁵⁴ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 176b6-177a2; P. 212a8-212b4:

gal te bdag tu smra ba nye bar len pa 'dun pa dang 'dod chags kyi gyi phung po lnga ma yin na mi sdug pa'i mdo sde
las nye bar len pa'i phung po lnga'i dbang du byas te gang gsungs pa dge slong dag de la bdag tu smra ba nye bar len pa
rtag pa dang | ther zug pa dang | gzhan ma dang | yongs su mi 'gyur ba'i chos can dang | yang dag pa de bzhin du gnas
pa zhes bya ba bdag tu smra ba nye bar len pa gang yin pa dag khyed kyis nye bar blangs sam zhes gang gsungs pa de dag
ji lta bur rung bar 'gyur | de la bdag tu smra bas gang la bdag tu btags pa'i dngos po gang blangs ba de dag bdag tu
smra ba nye bar len par bstan te zhes bya ba ni las la byed pa por byas nas so || bdag tu smra bas ci zhig len ce na | de'i
phyir | gang la bdag tu gdags pa'i dngos po zhes smras te | nye bar len pa'i phung po lnga la zhes bya ba yin no ||

2. 10. 「欲貪」が「取」であれば取が渴愛の同義語となる

PSVy D. 39a3–5; P. 44b2–4:

gal te 'dun pa dang 'dod chags dag nye bar len pa yin na ni sred pa'i rkyen gyis len pa'i rnam grangs sred pa nyid smras par gyur pa ma yin nam zhe na | gal te tshor ba la sred pa ni 'dod la sogs pa la sred pa'i rnam grangs kyi rkyen yin par bstan na de la nyes pa ci yod | de ltar ma bstan na yang 'di ji ltar shes par byas pa yin | tshor ba la sred pas ni ji ltar rigs par khams gsum pa'i bde ba la sogs pa'i tshor ba dang ldan pa la sogs pa'i rgyu mtshan du 'dod pa la sogs pa²⁵⁵ tshol zhing de dag la chags par byed do ||

【反問】もし欲貪が取であるならば、渴愛を縁として取の同義語として同じ渴愛が（つまり、「渴愛を縁として同じ渴愛がある」と）説かれていることになるではないか。【答】もし受に対する渴愛が、欲（kāma: 欲望の対象）等に対する渴愛の同義語の縁であると示されたとして、そこにいかなる過失があるか。【問】ではそのように示されないならば、これ（渴愛を縁として取あり）はいかにして理解されるか。【答】受に対する渴愛によって理に応じて（*yathāyogam）三界（*traidhātuka）の楽等の受と相応すること等を因（*nimitta）として、欲（kāma: 欲望の対象）等を求め、それら〔欲等〕に執著するのである²⁵⁶。

もし我語取が欲貪であって、五蘊でないならば、『不浄経』（*aśubhasūtra）において、五取蘊を主題として、〔我語取が〕説かれている。〔すなわち〕「比丘たちよ、その場合、我語取は常住なるもの（*nitya）、常なるもの（*sāsvata）、久住（dhruva）、変化しない性質あるもの（aparīṇāmadharma）、そのまま存続するものという我語取なるものをあなたは取りこむであろうか」と説かれていることがどうして理に適うか（*yujyate）。そ〔の経典〕では我語によってあるもの（五取蘊）を我と構想する事物と容認すること、それが我語取と示されているとは、作用を作者となしてである。我語によって何が取りこまれるかというので、それ故に、あるもの（五取蘊）を我と構想する事物と言った。〔すなわち〕五取蘊をという〔意味〕である。

²⁵⁵ P. 44b4: la sogs pa omit

²⁵⁶ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 177a2–6; P. 212b4–213a3:

gal te 'dun pa dang 'dod chags dag nye bar len pa yin na ni sred pa'i rkyen gyis len pa'i rnam grangs sred pa nyid smras par gyur pa ma yin nam zhe na zhes bya ba ni 'dun pa dang 'dod chags ni sred pa yin la | de yang len pa yin pas sred pa'i rkyen gyis len pa zhes smras na ni sred pa'i rkyen gyis sred pa zhes smras par 'gyur ro || gal te tshor ba la sred pa ni 'dod pa la sogs pa la sred pa'i rnam grangs kyi rkyen yin par bstan na de la nyes pa ci yod ces bya ba ni tshor ba'i sred pa la brten nas 'dod pa dang | lta ba dang | tshul khriṃs dang brtul zhugs dang | bdag tu smra bar sred pa skye bas sred pa'i rkyen gyis len pa yin par bstan pa yin no || de ltar ma bstan na yang 'di ji ltar shes par byas pa yin zhes rgyas par 'byung ba ni de ltar ma bshad na sred pa'i rkyen gyis len pa zhes bya ba 'di ji ltar shes par byas pa yin | tshor ba la sred pas ni ji ltar rigs par ji ltar srid par khams gsum pa'i bde ba la sogs pa'i tshor ba dang ldan pa la sogs pa'i rgyu mtshan du zhes bya ba ni bde ba dang sdug bsngal dang | sdug bsngal yang ma yin | bde ba yang ma yin pa'i tshor ba dang

2. 1 1. 有餘師による合成語解釈

PSVy D. 39a5–39b1; P. 44b4–45a1:

gzhan dag gzugs kyi skye mched bzhin du tshig sbyar²⁵⁷ bar byed pa der 'dod pa rnams ni tshigs su bcad pa las ji skad du |

'jig rten dag na sna tshogs gang yin de dag 'dod pa min²⁵⁸ ||²⁵⁹

kun tu rtog pa'i 'dod chags skyes bu rnams kyi 'dod pa yin ||²⁶⁰

zhes gsungs so || gang gis 'dod par byed pa de dag ni gcig kho nar 'dod pa yin no || gang la 'dod pa gzugs la sogs pa sna tshogs dag ni 'dod chags dang bcas pas 'dod par bya ba yin gyi | 'dod chags dang bral bas ni ma yin pas | de dag gi 'dod pa ni gcig²⁶¹ kho nar ma nges pa yin no || don de nyid phyed 'og mas ston par byed de |

'jig rten sna tshogs de bzhin gnas pa yin ||²⁶²

'on kyang bstan rnams de la 'dun pa 'dul ||²⁶³

ldan pa dang bral ba dang mi 'bral ba la sogs pa'i rgyu mtshan du **'dod pa la sogs pa tshol zhing** zhes bya ba ni 'dod pa dang | lta ba dang | tshul khirms dang brtul zhugs dang | bdag tu smra ba tshol zhing 'dod pa la sogs pa **de dag la chags par byed do** ||

もし欲貪が取であるならば、渴愛を縁として取の同義語として同じ渴愛が（つまり、「渴愛を縁として同じ渴愛がある」と）説かれていることになるのではないかと、欲貪は渴愛であり、それ（欲貪）はまた取であるから、「渴愛を縁として取あり」と言うならば、「渴愛を縁として渴愛がある」と説かれていることになってしまう。
もし受に対する渴愛が、欲（kāma: 欲望の対象）等に対する渴愛の同義語の縁であると示されたとして、そこにいかなる過失があるかとは、受に対する渴愛に縁って、欲・見・戒禁・我語に対する渴愛が生起するから、「渴愛を縁として取あり」と示されたのである。ではそのように示されないならば、これ（渴愛を縁として取あり）はいかにして理解されるか云々とは、ではそのように示されないならば、この「渴愛を縁として取あり」ということはいかにして理解されるか。受に対する渴愛によって理に応じて（*yathāyogam）三界（*traidhātuka）の楽等の受と相応すること等を因（*nimitta）としてとは、楽受と結びつき、苦受と離れ、不苦不楽受と離れない等〔の三受〕を因として、欲（kāma: 欲望の対象）等を求めとは、欲・見・戒禁・我語を求め、それら欲等に執著するのである。

²⁵⁷ P. 44b5 とともに sbyor とあるが、これまでと同様に梵文は samāsa であったと想定して上記のように訂正。

²⁵⁸ P. 44b5: yin

²⁵⁹ P. 44b5: | omit

²⁶⁰ P. 44b6: | omit

²⁶¹ P. 44b7: cig

²⁶² P. 44b7: | omit

²⁶³ P. 44b8: || omit

zhe'o || de bas na kun tu²⁶⁴ rtog pa'i 'dod chags nyid 'dir 'dod pa yin la | de nyid nye bar len pa yin no || Ita
ba dang |²⁶⁵ tshul khirms dang brtul zhugs dang bdag tu smra ba yang de bzhin te | dang po ji ltar bstan ba
bzhin te | de dag nyid len pa yin no ||

他の人々²⁶⁶は「色処（色という処）」のごとくに合成語を〔分析〕する。その場合、諸欲は偈に

世間におけるさまざまな〔欲望の対象〕が諸欲なのではない。

人間の思惑による貪が欲なのである²⁶⁷。

と説かれる。あるもの（心所）によって〔人が〕願望するなら、それらが常に〔心所としての〕
「欲」（kāma）なのである。ある人にとって願望された、色等のさまざまな欲望の対象
（kāmaḥ）があっても、有貪者（*sarāga）によっては願望されるが、離染者（*vītarāga）によっ
ては〔願望され〕ない。ゆえに、それらの欲（対象）は常に〔願望されるかされないかの点で〕
限定されない（*aniyata）。その同じ意味が後半〔の偈〕によって示される。

世間においてさまざまな〔欲望の対象〕は変わりなく存続するが、

しかしここで勇者たちは欲を制する²⁶⁸。

と〔説かれる〕。それゆえに、思惑による貪（saṃkalparāga）こそが、ここでは〔心所としての〕
欲（kāma）であり、それがすなわち取（欲という取, upādāna）である。見（dr̥ṣṭi）、戒禁
（śīlavrata）、我語（ātmavāda）も同様である。最初に示した通り、それら〔見、戒禁、我語〕が
すなわち取である。

2. 1 2. 有餘師の合成語解釈に対する反論

PSVy D. 39b1–3; P. 45a1–3:

'dod pa yul la yin par 'dod pa rnams kyis²⁶⁹ nye bar len pa gang zhig yin | thams cad kyis kyang yang srid
do || de dag gis ji ltar yang srid pa len par byed ce na | de tha dad pas yang srid par 'gyur ba'i las rnams srid
par 'gyur bar byed pa'i phyir ro || yang na 'dod pa la sogs pa de dag nyid tshor ba la sred pa rnams kyis de

²⁶⁴ D. 39a7 du とあるが、P. 44b8 にしたがひ、上記のように訂正。

²⁶⁵ P. 44b8: | omit

²⁶⁶ この有餘師によって提示される「欲（kāma）とは思惑の貪（saṃkalparāga）である」という説は、『俱舍論』
「世間品」における「三界の名義」（AKBh 112, 21ff）にも見られる。しかし、この有餘師説が有部であるとは断言で
きない。なぜなら、有部の正統説はこの直後に説かれるからである。

²⁶⁷ cf. AKBh 113, 3: na te kāmā yāni citrāṇi loke saṃkalparāgaḥ puruṣasya kāmāḥ. 本庄（2014a, 277–278）, AKUp [3001] .

²⁶⁸ cf. AKBh 113, 4: tiṣṭhanti citrāṇi tathaiva loke athātra dhīrā vinayanti kāmam. 本庄（2014a, 277–278）, AKUp [3001] .

²⁶⁹ D. 39b1: kyi とあり、P. 45a1 は gyi とあるが、PSVyT D. 177a7 にしたがひ上記のように訂正。

dang ldan pa la sogs pa'i rgyu mtshan du mngon par zhen pa'i tshul gyis len pas na len pa zhes bya'o || dper na sbyin pa'i²⁷⁰ sbyin pa po yin no zhes bya ba ni 'dir gang sbyin pa de sbyin pa zhes ston pa bzhin no ||

【問】欲 (kāma) は境 (viṣaya) に対してであるのに、諸欲によって取があるのか。【答】一切によっても後有 (punarbhava) がある。【問】それら〔諸欲〕によって、いかにして後有が取りこまれるのか。【答】各別なるそれ (取) によって、後有をもたらし業があらしめられるからである。或いは、他ならぬそれら欲 (kāma) 等が、受に対する諸々の渴愛によって、それ (楽受) と結びつく等を因 (*nimitta) として執著するという方法で、取りこむから「取」と言われる。たとえば、布施の施主であるとは、ここでは布施をする、その者が施主と示されるごとくである。

3. 『品類論』における「欲取」等の説示

3. 1. 「欲取」の解説

PSVy D. 39b3-4; P. 45a3-5:

rab tu byed pa dag 'don pa na 'dod pa nye bar len pa gang zhe na | 'dod pa dang rab tu ldan pa'i lta ba dang | tshul khriṃs dang | brtul zhugs ma gtogs pa gang de las gzhan pa 'dod pa dang | rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas dang nye ba'i nyon mongs pa dang | kun nas dkris pa dang | 'di dag ni 'dod pa'i nye bar len pa zhes bya'o ||

²⁷⁰ P. 45a3 は sbyin pa'i を欠く。

『品類〔論〕』 (**Prakarāṇa*) に誦される²⁷¹。①欲取とは何か。欲〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の欲〔界〕と繋がった結 (*saṃyojana*)²⁷²・縛 (*bandhana*)²⁷³・随眠 (*anuśaya*)²⁷⁴・随煩惱 (*upakleśa*)²⁷⁵・纏 (*pariyavasthāna*)²⁷⁶、これらを欲取と呼ぶ²⁷⁷。

²⁷¹ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 177b4-5; P. 213b1-2:

rab tu byed pa dag 'dun pa zhes rgyas par 'byung ba ni de dag gi lne pa ni ghzna du rnam par 'jog pa yin no zhes ston to ||
『品類〔論〕』 (**Prakarāṇa*) に誦される云々とは、それら〔欲等〕の取は他所において〔も〕設定されていることを示すのである。

²⁷² 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 177b5-178a4; P. 213b2-214a2:

'dod pa dang rab tu ldan pa'i kun du sbyor ba dang | 'ching ba dang | phra rgyas dang | nye ba'i nyon mongs pa dang
| **kun nas bkris pa dang** zhes bya ba de la kun du sbyor ba ni rjes su chags pa dang | khong khro ba dang | nga rgyal dang | ma rig pa dang | lta ba dang | mchog tu 'dzin pa dang | the tshom dang | phrag dog dang | ser sna'i kun du sbyor ba rnams te | nyon mongs pa can gyi dngos po la kun du sbyor ba'i don gyis kun du sbyor ba yin pa'am | sdug bsngal sna tshogs la kun du sbyor ba'i don gyis yin no || de la rjes su chags pa'i kun du sbyor ba ni 'dod chags te | des sems can rnams skye ba dang dmigs pa la nye bar khrid par byed pa'i phyir ro || khong khro ba'i kun du sbyor ba ni sems can la mnar sems pa'o || nga rgyal gyi kun du sbyor ba ni nga rgyal bdun te | nga rgyal dang | che ba'i nga rgyal dang | che bas kyang che'o snyam pa'i nga rgyal dang | nga'o snyam pa'i nga rgyal dang | mngon pa'i nga rgyal dang | chung ba'i nga rgyal dang | log pa'i nga rgyal lo || ma rig pa'i kundu sbyor ba ni mi shes pa'o || lta ba'i kun du sbyor ba ni lta ba gsum ste | 'jig tshogs la lta ba dang | mthar 'dzin par lta ba dang | log par lta ba'o || mchog tu 'dzin pa'i kun du sbyor ba ni mchog tu 'dzin pa gnyis te | lta ba mchog tu 'dzin pa dang | tshul khriṃs dang brtul zhugs mchog tu 'dzin pa'o || the tshom gyi kun du sbyor ba ni bden pa la yid | gnyis za ba 'o || phrag dog gi kun du sbyor ba ni gzhan gyi phun sum tshogs pa la sems kho nas 'khrugs pa'o || ser sna'i kun tu sbyor ba ni gtong ba dang mi mthun pa sems kyis kun du 'dzin pa'o || de bas na lta ba'i kun du sbyor ba dang | mchog tu 'dzin pa'i kun du sbyor ba bkol te | lhag ma bdun ni 'dod pa nye bar len pa yin no ||

欲〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の欲〔界〕と繋がった結 (*saṃyojana*)・縛 (*bandhana*)・随眠 (*anuśaya*)・随煩惱 (*upakleśa*)・纏 (*pariyavasthāna*) というそのうち、結は愛〔結〕・瞋〔結〕・慢〔結〕・無明〔結〕・見〔結〕・取〔結〕・疑〔結〕・嫉〔結〕・慳結である。染汚の事物に対して結ぶという意味で結、或いは様々な苦に対して結ぶという意味で〔結〕である。そのうち、愛結は貪である。それ(愛結)によって諸々の有情は生や所縁に対して導かれるからである。瞋結は有情に対する害心である。慢結は七慢である。〔すなわち〕慢・過慢・慢過慢・我慢・増上慢・卑下慢・邪慢である。無明結は無知である。見結は三見である。〔すなわち〕有身見・辺執見・邪見である。取結は二取である。〔すなわち〕見取と戒禁取見とである。疑結は諦に対して疑うことである。嫉結は他者の円満に対して心が嫉妬することである。慳結は捨と対立する心によってとらわれることである。それ故に、見結と取結とを除く、残りの七〔結〕が欲取である。

²⁷³ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 178a4; P. 214a2-3:

bcing ba ni gsum ste | khams gsum pa'i 'dpd chags dang | zhe sdang dang | gti mug ste | mya ngan las 'das par 'gro ba'i gags
byed pa'i don gyis yin no ||

縛は三つである。〔すなわち〕三界の貪・瞋・癡である。涅槃に赴くことを妨げるという意味で〔縛〕である。

²⁷⁴ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 178a4-6; P. 214a3-5:

phra rgyas ni mdor drug ste | 'dod chags dang | khong khro ba dang | nga rgyal dang | ma rig pa dang | lta ba dang | the tshom
gyi phra rgyas so || de la chags pa'i rnam pa can gyi sems las byung ba'i chos ni 'dod chags so || de zhe 'gras pa'i rnam pa
can ni khong khro ba'o || khengs pa'i rnam pa can ni nga rgyal lo || mig mi gsal ba'i rnam pa can ni ma rig pa'o || yang dag
par rtog pa'i rnam pa can ni lta ba'o || don du mar 'dogs pa'i rnam pa can ni the tshom mo ||

随眠は概括すれば六つである。〔すなわち〕貪〔随眠〕・瞋〔随眠〕・慢〔随眠〕・無明〔随眠〕・見〔随眠〕・疑随眠である。そのうち、耽着の行相をもつ心所法が貪である。憎しみの行相をもつ〔心所法〕が瞋である。驕りの行相をもつ〔心所法〕が慢である。眼を不明瞭にさせる行相をもつ〔心所法〕が無明である。分別の行相をもつ〔心所法〕が見である。多くの意味に割り当てる行相をもつ〔心所法〕が疑である。

²⁷⁵ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 178a6-7; P. 214a5-7:

de bas na lta ba'i phra rgyas ma gtogs par nyon mongs pa las gzhan sems las byung ba'i chos nyon mongs pa can 'du byed
kyi phung pos bsdu pa ni nye pa'i nyon mongs pa'o || gang dag phran tshegs dang gzhi las gsungs pa mi dga' ba la sogs pa
yang yin no ||

それ故に、見随眠を除く、煩惱以外の行蘊に包摂される染汚の心所法が随煩惱である。少品 (kṣudraka) や gzhi ? に説かれる憂鬱等も〔随煩惱〕である。

²⁷⁶ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 178a7-178b4; P. 214a7-214b4:

kun nas dkris pa ni rnam pa brgyad de | ngo tsha med pa dang | khrel med pa dang | phrag dog dang | ser sna dang | rgod pa
dang | 'gyod pa dang | rmugs pa dang | gnyid do || de la ngo tsha med pa dang | khrel med pa ni bdag dang gzhan la ltos nas
go rims bzhin du nyes pas ngo tsha med pa'o || phrag dog dang ser sna gnyis ni ji ltar sngar smras pa yin no || rgod pa ni sems
ma zhi ba'o || 'gyod pa ni sems la gcags pa'o || de yang nyon mongs pa can kho na kun nas dkris pa yin gyi dge ba ni ma yin
no || rmugs pa ni sems las su mi rung ba'o || lus 'dzin mi nus shing sems sdud pa ni gnyid do || de yang nyon mongs pa can
kho na kun nas dkris pa yin gyi | dge ba'am lung du ma bstan pa ni ma yin no || 'di dag ni i dag ni 'dod pa nye bar len pa
zhes bya ste | gzugs kyi skye mched bzhin du tshig sbyar ba byas pa'i phyir ro || dper na gzugs nyid skye mched yin pas
gzugs kyi skye mched ces bya ba de bzhin du 'dod pa dang rab tu ldan pa nyid nye bar len pa yin pas 'dod pa nye bar len pa
zhes bya ste | tshig bar mi mngon pa'i phyir 'bru mar gyi stobs bzhin no ||

纏は八種である。〔すなわち〕無慚・無愧・嫉・慳・掉拳・悪作・昏沈・睡眠である。そのうち、無慚・無愧は自分と他人を考慮して、順序通りに、罪によって恥じないことである。嫉と慳とは先に説かれた通りである。掉拳とは心が静まらないことである。悪作とは心に後悔することである。それ（悪作）はまた、染汚の〔悪作〕のみが纏であって、善の〔悪作〕は〔纏〕ではない。昏沈は心が浮つかないことである。身体を支えることができな心萎縮が睡眠である。それ（睡眠）はまた、染汚の〔睡眠〕のみが纏であって、善あるいは無記の〔睡眠〕は〔纏〕ではない。これらを欲取と呼ぶ。色処のごとくに合成語がなされるからである。たとえば、色がすなわち処であるから「色処」というように、そのように欲〔界〕繫がすなわち取であるから「欲取」と言われる。中間の語を省略するからである。油力のごとくである。

²⁷⁷ cf. 『品類足論』 [T. 26, 719b3-5]: 欲取云何。謂除欲界繫五見諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏是名欲取。

3. 2. 「見取」の解説

PSVy D. 39b4–5; P. 45a5:

lta ba bzhi ni lta ba'i nye bar len pa ste | 'jig tshogs la lta ba nas lta ba mchog tu 'dzin pa'i bar du yin no ||
四見が見取である。有身見 (satkāyadr̥ṣṭi)、乃至、見取 (dr̥ṣṭiparāmar̥śa) である²⁷⁸。

3. 3. 「戒禁取」の解説

PSVy D. 39b3–7; P. 45a5–45b1:

tshul khirms dang brtul zhugs nye bar len pa gang zhe na | ji ltar yang de dag kha cig ni tshul khirms la
mchog tu 'dzin cing tshul khirms kyis dag pa dang grol ba dang | nges par 'byin pa dang bde ba dang sdug
bsngal las rnam par 'das par 'gyur ro || bde ba dang sdug bsngal las rnam par grol ba 'thob par 'gyur ro ||
brtul zhugs la mchog tu 'dzin cing brtul zhugs kyis dag pa dang grol ba dang | nges par 'byung bar 'gyur ro
zhes bya ba snga ma bzhin no || tshul khirms dang |²⁷⁹ brtul zhugs gnyis ka la mchog tu 'dzin pa ni tshul
khirms dang brtul zhugs de gnyis kas dag par 'gyur zhes bya ba snga ma bzhin te | de ni tshul khirms dang
brtul zhugs nye bar len pa zhes bya'o ||

²⁷⁸ cf. 『品類足論』 [T. 26, 719b5–6] : 見取云何。謂四見即有身見邊執見邪見見取是名見取。なお当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 178b4–5; P. 214b4–5:

**lta ba bzhi ni lta ba'i nye bar len pa ste | 'jig tshogs la lta ba mchog tu 'dzin pa'i bar du yin no zhes bya ba ni 'jig tshogs
la lta ba dang | mthar 'dzin par lta ba dang | log par lta ba dang | mchog tu 'dzin pa ste | lta ba nyid nye bar len pa yin pas lta
ba nye bar len pa'o ||**

四見が見取である。有身見 (satkāyadr̥ṣṭi)、乃至、見取 (dr̥ṣṭiparāmar̥śa) であるとは、有身見・辺執見・邪見・見取である。見がすなわち取であるから「見取」である。

²⁷⁹ P. 45a8: | omit

③戒禁取とは何か。どのようにしてであれ、ある個人が戒を受持していると、戒によって清浄となり²⁸⁰、解脱し、出離し、苦楽を越え、苦楽の超越に至る²⁸¹〔と云う〕。禁を受持していると、禁によって清浄となり、解脱し、出離し、というのは先〔の戒の説明〕と同様である。戒と禁との両方を受持していると、その戒と禁との両方によって清浄となり、というのは先〔の戒の説明〕と同様である。それを戒禁取と呼ぶ²⁸²。

3. 4. 「我語取」の解説

PSVy D. 39b7–40a2; P. 45b1–2:

bdag tu smra ba nye bar²⁸³ len pa gang zhe na | gzugs dang gzugs med pa dang | rab tu ldan pa'i lta ba dang | tshul khriṃs dang | brtul zhugs ma gtogs par gang de las gzhan pa gzugs dang gzugs med pa dang²⁸⁴ rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas dang | nye ba'i nyon mongs pa dang kun nas dkris pa rnam te | 'di ni bdag tu smra ba nye bar len pa zhes bya'o ||

④我語取とは何か。色〔界〕・無色〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の色〔界〕・無色〔界〕と繋がった結・縛・随眠・随煩惱・纏、これを我語取と呼ぶと²⁸⁵。

3. 5. 有部による合成語解釈

PSVy D. 40a2; P. 45b2–4:

²⁸⁰ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 178b5–6; P. 214b5–7:

tshul khriṃs dang brtul zhugs nye bar len pa gang zhe na | ji ltar yang de dag kha cig ni tshul khriṃs la mchog tu 'dzin cing tshul khriṃs kyis dag pa dang zhes rgyas par 'byung ba de dag gis tshul khriṃs dang brtul zhugs mchog tu 'dzin pa ni tshul khriṃs brtul zhugs nye bar len pa yin par bstan to ||

戒禁取とは何か。どのようにしてであれ、ある個人が戒を受持していると、戒によって清浄となり云々とは、個人が戒と禁とを最上なもの捉えることが戒禁取であると示したのである。

²⁸¹ 完全に対応するわけではないが、『俱舍論』の「随眠品」からも一部この「戒」の説明と対応する梵文を回収することができる。ただし、これは『発智論』の一節である (cf. 小谷・本庄 2007, 45, fn. 3)。

AKBh 282, 20–22:

yad ayaṃ puruṣapudgalo goṣīlaṃ samādāya vartate mṛgaśīlaṃ kukkuraśīlaṃ, sa tena śudhyati mucyate sukhaduḥkhaṃ vyatikrāmati sukhaduḥkhavyatikramaṃ cānuprāpnoti.

²⁸² cf. 『品類足論』 [T. 26, 719b6–11] : 戒禁取云何。謂如有一取戒言戒能清淨能解脱能出離能超苦樂至超苦樂處。取禁言禁能清淨能解脱能出離能超苦樂至超苦樂處。取戒禁言戒禁能清淨能解脱能出離能超苦樂至超苦樂處。是名戒禁取。

²⁸³ P. 45b1: nye bar omit

²⁸⁴ P. 45b2: |

²⁸⁵ cf. 『品類足論』 [T. 26, 719b11–13] : 我語取云何。謂除色無諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名我語取。

de la 'dod pa dang rab tu ldan pa'i nye bar len pa ni 'dod pa nye bar len pa zhes bya ste | gzugs kyi skye mched bzhin du tshig sbyar ba 'grub par 'gyur te | tshig bar ma mi mngon par byas pa'i phyir 'bru mar gyi stobs bzhin no || rab tu ldan pa ni rab tu 'bral²⁸⁶ zhes bya ba'i don to ||

そのうち、欲〔界〕と繋がった取が「欲取」と呼ばれる²⁸⁷。「色処」(rūpāyatana)のごとく合成語が成立する。中間の語を省略する(*madhyapadalopa)から。油力(*tailabala)のごとくである。繋とは繋ぎとめるという意味である。

3. 6. 有部の合成語解釈に対する反論

PSVy D. 40a3-5; P. 45b4-6:

lta ba dang tshul khirms dang brtul zhugs nye bar len pa ni lta ba dang tshul khirms dang | brtul zhugs de dag nyid yin na | bdag tu smra ba nye bar len pa go mi shes na ci gzugs dang gzugs med pa nyid du²⁸⁸ bdag tu smra ba yin nam | de dang rab tu ldan pa'i nye bar len pa rnam bdag tu smra ba nye bar len pa yin nam | 'on te gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba la sogs pa de dag yin te bdag tu smra ba yang yin la nye bar len pa yang yin nam | ji ltar de dang de dag la bdag tu smra ba zhes bya | ci de las gzhan ma ming bdag tu smra ba zhes brjod pa zhi yin par²⁸⁹ khyed kyis brjod par bya dgos so ||

見〔取〕と戒禁取(*drṣṭiśīlavratopādāna)とが、見と戒禁そのものであれば、我語取は領域を知らないのに、色〔界〕と無色〔界〕自体を「我」と語るのか。そ〔の色界・無色界〕と繋がった取が我語取であるのか。あるいは(*āhosvit)、それら色〔界〕・無色〔界〕と繋がった結等が我語取でもあり、また取でもあるのか。いかにしてそれ(色界と無色界)とそれら〔色界・無色界と繋がった結等〕を「我語」と呼ぶのか。それ以外の名を「我語」と語るのか。汝(有部)は語らねばならない²⁹⁰。

²⁸⁶ P. 45b4: rab tu 'bral

²⁸⁷ この解釈が有部のものと判断できる根拠は以下の『順正理論』の記述である。

『順正理論』 [T. 29, 488b25-c1] :

取有四種。謂欲及見戒禁我語取差別故。以能取故。説名爲取。即諸煩惱。作相想業。謂欲界繫煩惱隨煩惱。除見名欲取。如馬等車。三界四見。名爲見取。彼戒禁取。名戒禁取。色無色界繫。煩惱隨煩惱。唯除五見。名我語取。如是語取。

このように衆賢の四取の解釈も『品類論』と同じ内容が説かれる。

²⁸⁸ D. 40a3 は du を欠くが、P. 45b5 にしたがひ補う。

²⁸⁹ P. 45b6: yin pa

²⁹⁰ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 178b6-179a5; P. 214b7-215a7:

3. 7. 軛の解説

PSVy D. 40a5–6; P. 45b6–46a1:

sbyor ba ni bcom ldan 'das nyid kyis²⁹¹ mdo sde gzhan las 'dod pa'i sbyor ba gang zhe na | dge slong dag byis pa thos pa dang mi ldan pa so so'i skye bo rnam kyis 'dod pa ni kun 'byung ba yang yin | nub pa yang yin no zhes rgyas par byas nas | 'dod pa rnam la²⁹² 'dod pa'i 'dun pa dang 'dod pa'i dga' ba'i bar du 'di'i 'byung bar 'gyur ro || 'dod pa'i lhag par zhen pa'i bar du 'di'i sems mthar thug par gnas te | 'di ni 'dod pa'i sbyor ba zhes bya'o || 'dod pa'i sbyor ba ji lta bar srid pa'i sbyor ba dang lta ba'i sbyor ba yang de bzhin no zhes bstan to ||

「軛」(yoga)はまさに世尊ご自身によって、別の経典で「欲軛とは何か。比丘たちよ、愚かで教えを聞いていない凡夫たちには欲望の対象の生起もあり、消滅もある云々、乃至、欲望の対象

bdag tu smra ba nye bar len pa gang zhe na zhes rgyas par 'byung ba la | bdag tu smra ba nye bar len pa go mi shes na | ci gzugs dang gzugs med pa nyid kyis bdag tu smra ba de dang rab tu ldan pa'i nye bar len pa rnam ji ltar 'dod pa dang rab tu ldan pa'i nye bar len pa rnam 'dod pa'i nye bar len pa zhes bya ba de bzhin du | bdag tu smra ba nye bar len pa yin nam | 'on te gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i kun du sbyor ba la sogs pa de dag yin te | bdag tu smra ba yang yin la | nye bar len pa yang yin nam | ji ltar gzugs dang gzugs med par rtogs pa de dang gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i kun du sbyor ba la sogs pa de dag la bdag tu smra ba zhes bya | ci de las gzhan ji skad du smras zin pa la ma gtogs pa gsum pa ming bdag tu smra ba zhes brjod pa zhig yin pa khyed kyis brjod par bya dgos na thams cad kyis kyang 'dod pa'i nye bar len pa yang bdag tu smra ba nye bar len pa yin par thal bar 'gyur ro || ji lta zhe na | re zhig gal te | 'di dag la bdag go zhes smra bas gzugs dang gzugs med pa bdag tu smra ba yin na ni 'dod pa'i kham kyang bdag tu smra ba yin par 'gyur ro || de ltar gyur pa dang | de dang rab tu lda npa'i nye bar len pa yang 'dod pa nye bar len pa ni ma yin gyi | bdag tu smra ba nye bar len pa yin par 'grub par 'gyur ro || 'on te gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i kun du sbyor ba la sogs pa rnam gal te rnam pa gzhan 'ga' zhig gi sgo nas de dag thams cad kyis bdag go zhes smras pas bdag tu smra ba yin gyi nye bar len pa gzhan ma yin no zhe na ni 'dod pa dang rab tu ldan pa'i kun du sbyor ba la sogs pa yang rnam pa de lta bu nyid kyis sgo nas bdag tu smra ba yin pa thob par 'gyur ro ||

我語取とは何か云々という場合、我語取は領域を知らないのに、色〔界〕と無色〔界〕自体を「我」と語るのか。そ〔の色界・無色界〕と繋がった取が、たとえば欲〔界〕繋の取が欲取というのと同じように、我語取であるのか。あるいは(*āhosvit)、それら色〔界〕・無色〔界〕と繋がった結等が我語取でもあり、また取でもあるのか。いかにしてその色〔界〕と無色〔界〕とそれら色〔界〕・無色〔界〕と繋がった結等を我語と呼ぶのか。それ以外のすでに言い終えた通りを除く、三つの名を「我語」と語るのか。汝(有部)は語らねばならないのに、すべてによっても欲取でもあり、我語取であるという過失に陥ってしまう。どうしてか。まずもしこれら〔色界・無色界〕を「我なり」と語るから、色〔界〕と無色〔界〕とは我語であるならば、欲〔界〕の場合も、我語であることになってしまう。そうすると、そ〔の欲界〕と繋がった取も欲取ではなく、我語取であることが成立することになってしまう。あるいは、色〔界〕と無色〔界〕繋の結等が、もしある別の行相によって、それらすべては我なりと語ることから、我語であって、取とは別のものではないと言うならば、欲〔界〕繋の結等も、その同じような行相によって我語であるという過失に陥ってしまう。

²⁹¹ P. 45b7: kyis

²⁹² D. 40a5: las とあるが、P. 45b8 にしたがい上記のように訂正。

への欲欲、欲喜に至るまで、その人に生起することになる。欲固執に至るまで、その人の心を圧倒して存続する。これが欲軛と呼ばれる²⁹³」と説かれる。欲軛のごとく有軛・見軛も同様であると示された²⁹⁴。

3. 8. 『品類論』の説示は増益である

PSVy D. 40a6–40b2; P. 46a1–4:

rab tu byed pa dag²⁹⁵ de la sgro 'dogs par byed pa 'dod pa dang rab tu ldan pa'i lta ba dang | ma rig pa ma gtogs par gang de las gzhan pa 'dod pa dang rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang phra rgyas dang nye ba'i nyon mongs pa dang | kun nas dkris pa 'di dag ni 'dod pa'i sbyor ba zhes bya'o || gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i lta ba dang | ma rig pa ma gtogs par gang de las gzhan pa gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas la sogs pa 'di ni srid

²⁹³ 『俱舍論』ではこの説が世親の説とされる。cf. AKBh 308, 1–5: sūtre tu bhagavatoktaṃ "kāmayogaḥ katamaḥ. vistareṇa yāvad yo 'sya bhavati kāmeṣu kāmarāgaḥ kāmacchandaḥ kāmasnehaḥ kāmaprema kāmecchā kāmamūrcchā kāmagrddhaḥ kāmaparigarddhaḥ kāmanandī kāmaniyantiḥ kāmādhivasānaṃ tad asya cittam paryādāya tiṣṭhati. ayam ucyate kāmayogaḥ. 本庄 (2014b, 685–687) , AKUp [5024]

²⁹⁴ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 179a5–179b2; P. 215a7–215b5:

'dod pa'i sbyor ba ji lta bar srid pa'i sbyor ba dang lta ba'i sbyor ba yang de bzhin no zhes bya ba ji lta zhe na | dge slong dag byis pa thos pa dang mi ldan pa so so'i skye bo rnams kyi srid pa ni kun 'byung ba yin | nub pa yang yin no zhes rgyas par byas nas srid pa la srid pa'i 'dun pa dang | srid pa'i dga' ba'i bar du 'di 'byung bar 'gyur ro || srid pa'i lhag par zhen pa'i bar du 'di'i sems mthar thug par gnas te | 'di ni srid pa'i sbyor ba zhes bya ba'o || lta ba'i sbyor ba yang dge slong dag byis pa thos pa dang mi ldan pa so so'i skye bo rnams kyi lta ba ni kun 'byung ba yang yin | nub pa yang yin | ro myang ba yang yin | nyes dmigs kyang yin no zhes rgyas par byas nas lta ba rnams la lta ba'i 'dun pa dang | lta ba'i dga' ba'i bar du 'di 'byung bar 'gyur ro || lta ba'i lhag par zhen pa'i bar du 'di sems mthar thug par gnas te | 'di ni lta ba'i sbyor ba zhes bya'o || ma rig pa'i sbyor ba gang zhe na | dge slong dag byis pa thos pa dang mi ldan pa so so'i skye bo rnams kyi reg pa'i skye mched drug rnams kun 'byung ba yang yin | nub pa yang yin no zhes rgyas par byas nas reg pa'i skye mched drug mi shes pa ni ma rig pa phra rgyas su 'gyur ro zhes bya ba'i bar ni ma rig pa'i sbyor ba yin te | 'dir yang ma rig pa nyid ma rig pa'i sbyor ba yin par rig par bya'o ||

欲軛のごとく有軛・見軛も同様であると示されたとは、どのようにか。【有軛】「比丘たちよ、愚かで教えを聞いていない凡夫たちには有の生起もあり、消滅もある云々、乃至、有への有欲、有喜に至るまで、その人に生起することになる。有固執に至るまで、その人の心を圧倒して存続する。これが有軛と呼ばれる。」【見軛】見軛も「比丘たちよ、愚かで教えを聞いていない凡夫たちには見の生起もあり、消滅もあり、味着もあり、災厄もある云々、乃至、見への見欲、見喜に至るまで、その人に生起することになる。見固執に至るまで、その人の心を圧倒して存続する。これが見軛と呼ばれる。」【無明軛】無明軛とは何かといえば、「比丘たちよ、愚かで教えを聞いていない凡夫たちには六触処の生起もあり、消滅もある云々、乃至、六触処を知らないことが無明随眠となるのである」ということまでが無明軛である。ここでも無明がすなわち無明軛であると知るべきである。

²⁹⁵ D. 40a7: bdag とあるが、P. 46a1 にしたがうように訂正。

pa'i sbyor ba zhes bya'o || lta ba lnga ni lta ba'i sbyor ba yin no || ma rig pa'i sbyor ba ni khams gsum pa'i mi shes pa'o zhe'o || de bas na nye bar len pa la yang sgro btags pa byas par srid pa yin no ||

その『品類論』では増益されている。欲〔界〕と繋がった見と無明を除いた、それ以外の欲〔界〕と繋がった結・縛・随眠・随煩惱・纏という、これらが欲軛と呼ばれる。色〔界〕・無色〔界〕と繋がった見と無明を除いた、それ以外の色〔界〕と無色〔界〕と繋がった結・縛・随眠等という、これが有軛と呼ばれる。五見が見軛である。無明軛は三界の無知であると〔説かれるからである〕²⁹⁶。それ故に、取に関しても増益されることが有り得る（*sambhavati）のである²⁹⁷。

3. 9. 「取」は「欲貪」である

PSVy D. 40b2-3; P. 46a4-6:

nye bar len pa rnam dang por ji ltar bstan pa de ltar ni sgro btags pa yang ma yin la gang 'dir 'dun pa dang 'dod chags 'di ni 'dir nye bar len pa yin no zhes bya ba'i nye bar len pa'i mtshan nyid 'di ni mdo sde gzhan dang yang rjes su mthun pa yin no || 'dod pa la sogs pa'i sbyor ba yang 'dod pa la sogs pa'i nye bar len pa dang²⁹⁸ shin tu mthun par byas pa yin no ||²⁹⁹ 'di yang ye shes la 'jug pa las 'byung ba dang shin tu mthun par byas pa yin no ||

取は最初に〔欲貪と〕説かれた通りであり、そ〔の『品類論』〕のように増益されているのではなく、「これ（所取法）に対する欲貪なるもの、それがここでは取である³⁰⁰」という、この取の

²⁹⁶ 完全に対応するわけではないが、四軛は四瀑流と同様の解釈であり、次のように説かれる。

『品類足論』 [T. 26, 719a26-b3] : 欲瀑流云何。謂除欲界繫見及無明。諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名欲瀑流。有瀑流云何。謂除色無色界繫見及無明。諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名有瀑流。見瀑流云何。謂三界五見。即有身見邊執見邪見見取戒禁取。是名見瀑流。無明瀑流云何。謂三界無智。四扼亦爾。

²⁹⁷ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 179b2-4; P. 215b5-7:

rab tu byed pa dag de la sgro 'dogs par byed pa zhes bya ba ni mdo sde de las 'dod pa la sogs pa'i sbyor ba bstan pa rnam mdo sde las 'dod pa dang 'dun pa la sogs pa gsungs pa las lhag par sgrub pa yin no || **de bas na nye bar len pa la yang sgro btags pa** zhes rgyas par 'byung ba ni 'di ltar 'dod pa'i sbyor ba la sogs pa mdo sde las gsungs pa rnam la khyed kyis sgro btags pa byas la | de'i phyir mdo sde de las gsungs pa'i nye bar lne pa la yang khyed kyis sgro btags pa byas par srid pa yin no ||

その『品類論』では増益されているとは、その經典では欲等の軛の説示は、經典に欲欲等と説かれているから、より成立するのである。それ故に、取に関しても増益される云々とは、このように欲軛等が經典に説かれているのに、汝は増益する。それ故に、經典に説かれた取に関しても、汝は増益されることが有り得る（*sambhavati）のである。

²⁹⁸ P. 46a6: |

²⁹⁹ P. 46a6: || omit

³⁰⁰ cf. 本庄（2014a, 391）, AKUp [3053] .

定義 (lakṣaṇa) が別の經典にも適合する (*anukūla) のである。欲等の軛も欲等の取によく適合するのである。またこれは『発智〔論〕』 (Jñānaprasthāna) において説かれたことによく適合するのである³⁰¹。

4. 仏教外における「取」の解釈

4. 1. ミーマンサー学派と遊行外道による「取」の解釈

PSVy D. 40b3–5; P. 46a6–46b1:

ci'i phyir gzhan mu stegs can spyod pa pa dang kun tu³⁰² rgyu ba dag 'dod pa nye bar len pa dang | lta ba nye bar len pa dang | tshul khriṃs dang | brtul zhugs nye bar len pa'i spong ba dang yongs su shes pa 'chad par byed kyi | bdag tu smra ba nye bar len pa'i³⁰³ ni ma yin zhe na | smras pa³⁰⁴ ghznan mu stegs can spyod pa pa dang kun tu rgyu ba dag yun ring por bdag tu mngon par zhen cing sems can dang 'gro ba po dang | gso ba po dang | gang zag tu mngon par shen te | de dag bdag tu mngon par zhen pa dang sems can dang srog dang 'gro ba po dang | gso ba po dang gang zag tu mngon par zhen pa dang bral ba ma yin no ||³⁰⁵

【問】なぜミーマンサー学派 (*mīmāṃsaka) の外道 (*anyatīrthya) と遊行 (*parivrājaka) 外道とは欲取と見取と戒禁取との断 (prahāṇa) と遍知 (parijñā) とを解説するが、我語取の〔断と遍知とを解説し〕ないのか。【答】答える。ミーマンサー学派の外道と遊行外道とは、長らく我に執著し、有情 (sattva)、行く者 (*ganṭṛ)、養う者 (poṣaka)、プトガラ (puḍgala) に執著する。かれら〔ミーマンサー学派の外道と遊行外道〕は我に執著することと、有情、行く者、養う者、プトガラへの執著から離れることはないのである。

³⁰¹ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 179b4–6; P. 215b7–216a2:

nye bar len pa rnamṅas dang por ji ltar bstan pa zhes bya ba ni der 'dun pa dang 'dod chags yin no || de ltar na sgro btags pa byas pa yang ma yin la zhes rgyas par 'byung ba'o || 'do pa la sogs pa'i sbyor ba yang zhes bya ba 'dod pa'i sbyor ba dang lta ba'i sbyor ba'o || 'dod pa la sogs pa'i nye bar len pa zhes bya ba 'dod pa'i nye bar len pa dang | lta ba'i nye bar len pa dang shin tu mthun par byas pa yin no || 'di yang ye shes la 'jug pa las 'byung ba dang | dang po ji ltar nye bar len pa bstan pa dang shin tu mthun par byas pa yin no ||

取は最初に〔欲貪と〕説かれた通りでありとは、そこでは欲貪〔と説かれたの〕である。そ〔の『品類論』〕のように増益されているのでもなく云々と説かれた。欲等の軛もとは、欲軛と見軛とである。欲等の取とは、欲取と見取とによく適合するのである。またこれは『発智〔論〕』 (Jñānaprasthāna) において説かれたのと、最初に説かれた通りの取の解説とによく適合するのである。

³⁰² D. 40b4: du とあるが、P. 46a7 にしたがって上記のように訂正。

³⁰³ D. 40b4 にはないが、P. 46a7 にしたがって i を補う。

³⁰⁴ P. 46a8: smra ba

³⁰⁵ D. 40b5 にはないが、P. 46b1 にしたがって | を補う。

4. 2. 文法学派による「取」の解釈

PSVy D. 40b5–7; P. 46b1–3:

brda sprod pa pa³⁰⁶ dag ni bdag³⁰⁷ gang yin pa ni yod pa yin te | de'i spong³⁰⁸ ba dang | yongs su shes pa bshad par bya'o zhe'o || gzhung de dag ni bdag tu smra ba la 'dun pa dang 'dod chags ni bdag tu smra ba nye bar len pa dang bdag tu mngon par zhen pa yin no zhes bya ba'i don 'di dang shin tu mthun pa yin gyi gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i kun tu³⁰⁹ sbyor ba la sogs pa dang ni ma yin no ||

文法学派 (*vaiyākaraṇa) の者たちは「我なるものは存在する。そ〔の我〕の断と遍知とが解説されるべきである」と〔言う〕。【反論】それらの書物 (*grantha) は、我語に対する欲貪が我語取〔であり〕、また我への執著であるというこの意味によく適合するが、色〔界〕・無色〔界〕と繋がった結等には〔よく適合するの〕ではない³¹⁰。

³⁰⁶ P. 46b1: pa omit

³⁰⁷ D. 40b5 と P. 46b1 ともに bdag gi bdag とあるが、PSVyT D. 180a1 にしたがって上記のように訂正。

³⁰⁸ P. 46b1: spang

³⁰⁹ D. 40b7: du とあるが、P. 46b3 にしたがって上記のように訂正。

³¹⁰ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 179b6–180a4; P. 216b2–216b1:

gzhung de dag ni bdag tu smra ba la 'dun pa dang 'dod chags ni bdag tu smra ba nye bar len pa dang bdag tu mngon par zhen pa yin no zhes bya ba'i don 'di dang shin tu mthun pa yin gyi zhes bya ba ji lta zhe na | yun ring por bdag tu mngon par zhen cing sems can dang | srog dang | 'gro ba po dang | gso ba po dang | gang zag tu mngon par zhen pa yin par bstan pa'i phyir yun ring por bdag tu mngon par zhen cing sems can dang | srog dang | 'gro ba po dang | gang zag tu mngon par zhen pa yin te | de dag gis ji ltar bdag tu smra ba dang | 'dun pa dang | 'dod chags dang | mngon par zhen pa yongs su gtong bar 'gyur te | de dag dang bral ba ma yin pa ni rigs par smra ba yin no || brda sprod pa pa dag ni bdag gang yin pa ni yod pa yin te | de'i spad ba dang | yongs su shes pa bshad par bya'o zhes bya ba dang | gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i kun du sbyor ba la sogs pa ni bdag tu smra ba nye bar len pa yin no zhes bya ba'i don 'di dang shin tu mthun pa yin no || ji lta zhe na | yun ring por bdag tu mngon par zhen cing sems can dang | srog dang 'gro ba po dang | gang zag tu mngon par zhen pa rnam ni 'jig tshogs la lta ba ma spangs pa'i phyir gzugs dang gzugs med pa dang rab tu ldan pa'i kun du sbyor ba la sogs pa yang ma spangs pa yin te | de ltar na don 'di dang yang de dag tu shin tu mthun pa yin no || de dag gis ni 'dod pa la sogs pa'i nye bar len pa'i spang ba dang | yongs su shes pa yang bshad pa yin te | kun du sbyor ba la sogs pa thun mong yin pa'i phyir dang | 'jig tshogs la lta bas rgyas pa yin pa'i phyir ro ||

それらの書物 (*grantha) は、我語に対する欲貪が我語取〔であり〕、また我への執著であるというこの意味によく適合するがとは、どのようにか。長らく我に執著し、有情 (sattva)、行く者 (*gantr)、養う者 (poṣaka)、プトガラ (pudgala) に執著する。かれら〔ミーマンサー学派の外道と遊行外道〕は我に執著することと、有情、行く者、養う者、プトガラへの執著から離れることはないのであるとは、〔その〕理〔証〕として言ったのである。文法学派 (*vaiyākaraṇa) の者たちは「我なるものは存在する。そ〔の我〕の断と遍知とが解説

5. 取が四種と設定された理由

5. 1. 取が四種と設定された理由

PSVy D. 40b7–41a2; P. 46b3–6:

ci'i phyir len pa rnam pa bzhir bzhag³¹¹ ce na | khyim pa'i phyogs dang rab tu byung ba'i phyogs las brtsams te | khyim pa rnams ni phal cher 'dod pa nye bar len pa yin no || rab tu byung ba 'di las phyi rol pa |³¹² phal cher ni de las gzhan pa ste | 'di lta ste de dag 'dod pa rnams spangs nas rab tu 'byung ste ma 'ongs pa na |³¹³ 'dod pa dang mi 'dod pa myong ba rnams ldan pa dang bral bar 'dod pas yod par bya ba'i phyir ram med par bya ba'i phyir rab tu 'byung ngo || rab tu byung nas kyang bsam gtan dang | rtog³¹⁴ pa'i bye brag la brten nas rtag par lta ba'am | chad par lta bar 'gyur ro || de dag kyang go rims bzhin du yod par lta ba la brten pa'am | med par lta ba la brten pa yin no || tshul khriims dang brtul zhugs kyang de dang rjes su 'brel pa yin no ||

【問】なぜ取は四種（*catusprakāra）と設定されたのか。【答】在家側（gṛhipakṣa）と出家側（pravrajitapakṣa）とについて（*adhikṛtya）〔設定された〕のである。在家者たちは大抵（*prāyeṇa）が欲〔の対象〕を取り込み、ここ（仏教）より外（*ito bāhyaka）の出家者（pravrajita）は大抵がそれ（欲の対象）以外を〔取り込む〕³¹⁵。たとえば（*tadyathā）、かれら

されるべきである」というのと、色〔界〕・無色〔界〕と繋がった結等は我語取であるという、この意味によく適合するのである。どのようにか。長らく我に執著し、有情、行く者、養う者、プトガラに執著する者たちは、有身見を断じていないから、色〔界〕・無色〔界〕と繋がった結等も断じていないのである。そうであれば、この意味にも、それらはよく適合するのである。かれらは欲等の取の断と遍知をも解説するが、〔それは〕結等が〔外道とも〕共通するものであるから、また有身見によって増大するものだからである。

³¹¹ D. 40b7: gzhag とあるが、P. 46b3 にしたがって上記のように訂正。

³¹² P. 46b4: | omit

³¹³ P. 46b4: | omit

³¹⁴ D. 41a2: rtogs とあるが、P. 46b5 にしたがって、上記のように訂正。

³¹⁵ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 180a5–180b1; P. 216b2–6:

ci'i phyir len pa rnam pa bzhir gzhag | ji skad du mdo sde gzhan las | dge slong dag nye bar len par 'gyur ba'i chos rnams dang | nye bar len pa yang bshad par bya'o || nye bar len par 'gyur ba'i chos rnams gang zhe na | ming dang gzugs nas yid dang chos zhes bya ba'o || nye bar len pa gang zhe na | 'di la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa 'di ni 'dir nye bar len pa yin no zhes gsungs pa lta ma yin nam zhe na | **khyim pa rnams ni phal cher 'dod pa nye bar len pa yin no** zhes bya ba ni khyim pa mang du 'dod pa nye bar len pa yin gyi | lta ba nye bar len pa yang med pa ni ma yin no || **rab tu byung ba 'di las phyi rol pa phal cher ni de las gzhan pa la ste** | 'dod pa nye bar len pa de las gzhan pa la'o || **phal cher zhes bya ba ni mang**

〔出家者たち〕は、諸欲（対象）を捨てて出家し、未来において好ましいものを受容することと結びつきたいと願うことによって有ろうとするために、或いは好ましくないものを〔受容すること〕から離れたいと〔願うこと〕によって無かろうとするために出家したのである。出家してからも静慮と構想する区別（*dhyānavitarkaviśeṣa）に依って、常見（nityadr̥ṣṭi）或いは断見（ucchedadr̥ṣṭi）〔をもつもの〕となるのである。またそれら〔常見・断見〕は順序通りに（*yathākramam）、有見に依存し、或いは無見に依存するのである。戒禁もそれ（有見・無見）につき従う（*anubaddha）のである³¹⁶。

du ste | 'dod pa nye bar len pa yang med pa ni ma yin no || **'di las phyi rol pa zhes bya ba ni bstan pa 'di la phyi rol pa ste | mu stegs can gzhan zhes bya ba'i don to || 'di lta ste zhes rgyas par 'byung ba ni 'di lta ste 'di las phyi rol pa de dag ni de las gzhan pa la yin no ||**

なぜ取は四種（*catusprakāra）と設定されたのか。たとえば、別の經典（AKUp [5025]）において「比丘たちよ、所取（upādānīya）法と取（upādāna）法とを説こう。所取法とは何か。眼、色、乃至、意、法というのである。取〔法〕とは何か。これらに対する欲貪なるもの、これがここでは取である」と説かれる通りではないのか。在家者たちは大抵（*prāyeṇa）が欲〔の対象〕を取り込みとは、在家者は大抵が欲〔の対象〕を取り込むが、見を取り込むこともないことはない。ここ（仏教）より外（*ito bāhyaka）の出家者（pravrajita）は大抵がそれ（欲の対象）以外を〔取り込む〕。〔すなわち〕その欲〔の対象〕以外をである。大抵がとは、多くがである。〔出家者には〕欲〔の対象〕を取り込むこともないことはない。ここ（仏教）より外（*ito bāhyaka）のとは、この解説より外であって、〔仏教とは〕別の外道たちという意味である。

³¹⁶ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 180b1-5; P. 216b6-217a5:

'di lta ste zhes rgyas par 'byung ba ni 'di lta ste 'di las phyi rol pa de dag ni de las gzhan pa la yin no || de ston pa ni 'di lta ste 'di las phyi rol pa de dag 'dod pa rnams spangs nas rab tu byung ste ma 'ongs pa na 'dod pa dang mi 'dod pa myong ba rnams dang ldan pa dang bral bar 'dod pas yod par bya ba'i phyir ram | med par bya ba'i phyir rab tu 'byung ngo zhes bya ba ni 'dod pa 'byung ba rnams dang ldan par 'dod pas phyis kyang bde ba 'byung bar bya'o zhes yod par bya ba'i phyir rab tu 'byung ngo || mi 'dod pa byung ba rnams dang bral bar 'dod nas 'khor ba na phyis kyang sdug bsngal mang po med par bya'o zhes med par bya ba'i phyir rab tu 'byung ngo || rab tu byung nas kyang bsam gtan dang rtog pa'i bye brag la brten nas rtag par lta ba'am | med par lta ba la brten pa yin no zhes bya ba ni rtag par lta ba ni yod par lta ba la brten pa yin no || chad par lta ba ni med par lta ba la brten pa yin no || de ltar na re zhig de dag ni lta ba nye bar len pa yin no || tshul khrims dang brtul zhugs kyang de dang rjes su 'brel pa yin no zhes bya ba ni yod par lta ba dang | med par lta ba de gnyis dang rjes su 'brel pa ni des bskyed pa dang rjes su mthun pa'o || de ltar na de dag ni tshul khrims dang brtul zhugs nye bar len pa yin no ||

たとえば（*tadyathā）云々とは、たとえば、ここより外のかれら〔出家者〕は、そ〔の欲の対象〕以外をである。それを説明したのが、たとえば、ここより外のかれら〔出家者〕は、諸欲（対象）を捨てて出家し、未来において好ましいものを受容することと結びつきたいと願うことによって有ろうとするために、或いは好ましくな

5. 2. 有見と無見に依存して他の見がある

PSVy D. 41a2-5; P. 46b6-47a2:

ji skad du bcom ldan 'das kyis 'jig rten so so'i lta ba la brten pa gang yang rung ba de dag thams cad lta ba gnyis pa ste | yod par lta ba dang med par lta ba yin no || bdag tu smra ba yang gnyis la brten pa yin te | ma 'ongs pa na bdag yod pa dang med par yongs su rtog pa'i phyir ro || de nyid kyi phyir bdag tu lta ba ni lta ba nye bar len pa'i nang du 'dus pa yin te | 'di las phyi rol pa thams cad kyis de nye bar len pa'i phyir ro || lta ba gzhan ni thams cad kyi nang nas 'ga' tsam yang ma yin no || de nyid kyi phyir bcom ldan 'das kyis dge sbyong ngam | bram ze gang dag³¹⁷ 'dod pa nye bar len pa dang lta ba nye bar len pa dang | tshul khirms dang brtul zhugs nye bar len pa'i spang ba dang yongs su shes pa 'chad pa ni 'ga' tsam yod kyi bdag tu smra ba nye bar len pa ni yod pa ma yin no ||

たとえば (yathā)、世尊によって「世間において、何であれ、それぞれの見に依存しても、そのすべては二見である。〔すなわち〕有見と無見である」〔と説かれる〕³¹⁸。我語も〔有見と無見の〕二つに依存する。未来において、「我がある、〔我が〕ない」と誤って考えるからである。だからこそ、我見は見取の中に含まれる (*antarbhāva)。ここ(仏教徒)より外にいるすべての者たちはそれ(我見)を取り込むからである。他の見はすべての中の幾分かだけでもない。だからこそ、世尊によって「ある沙門あるいは婆羅門たちが、欲取と見取と戒禁取の断と遍知を解説することは幾分かだけあるが、我語取〔の断と遍知とを解説すること〕はない」〔と説かれるのである〕³¹⁹。

いものを〔受容すること〕から離れたいと〔願うこと〕によって無かろうとするために出家したのであるとは、好ましいものを生ずることと結びつきたいと願うことによって、後にも楽を生じたいとして有ろうとするために出家したのである。出家してからも静慮と構想する区別 (*dhyānavitarkaviśeṣa) に依って、常見 (nityadr̥ṣṭi) 或いは断見 (ucchedadr̥ṣṭi) 〔をもつもの〕となるのであるとは、『梵網経』に広説して説かれる通りである。またそれら〔常見・断見〕は順序通りに (*yathākramam)、有見に依存し、或いは無見に依存するのであるとは、常見は有見に依存するのである。断見は無見に依存するのである。そうであれば、まずそれら〔常見・断見〕は見取である。戒禁もそれ(有見・無見)につき従う (*anubaddha) ののであるとは、その有見と無見との二つにつき従うことが、それによって生起することに適合するのである。そうであれば、それらは戒禁取である。

³¹⁷ P. 46b5: zag

³¹⁸ 完全に対応するわけではないが、『中阿含』第一〇三経 [T. 1, 591a6-8]: 若有沙門梵志依無量見彼一切依猗二見。有見及無見也。

³¹⁹ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 180b5-181a2; P. 217a5-217b2:

5. 3. 渴愛と取の関係

PSVy D. 41a5-6; P. 47a2-4:

sred pa ni gsum du bstan la nye bar len pa ni bzhi yin na gang zhig gang gi rkyen gyis yin zhe na | 'dod pa'i sred pa'i rkyen gyis 'dod pa'i nye bar len pa yin te | mthong ba'i chos kho na la bde ba dang sdug bsngal dang ldan pa dang bral bar 'dod pa rnam kyī ni 'dod pa na spyod pa'i sred pa gang yin pa de la brten nas de 'byung ba yin no ||

【問】渴愛は〔欲愛・色愛・無色愛の〕三つと示されたのに、取は〔欲取・見取・戒禁取・我語取の〕四つであるならば、あるもの（取）は何〔の渴愛〕を縁としてあるか。【欲取】欲愛を縁として欲取がある。現在のみ（*dṛṣṭa eva dharme）において、楽と結びつきたいと願い、苦と離れたいと願う者たちにとっては欲〔界〕繫の渴愛なるもの、それ（欲界繫の渴愛）に依って、それ（欲取）が生ずるのである³²⁰。

gzhan lta bar gtogs pa de dag kyang lta ba gnyis la brten pa yin par | **ji skad du bcom ldan 'das kyis zhes rgyas par 'byung ba yin no || bdag tu smra ba yang yod par lta ba dang | med par lta ba gnyis la brten ba yin te | ma 'ongs pa na bdag yod pa dang med par yongs su rtog pa'i phyir te | yod par lta ba ni ma 'ongs pa na yang bdag yod par rtog par byed de || med par lta ba ni med par ro || de nyid kyī phyir bdag tu lta ni lta ba nye bar len pa'i nang du 'dus pa yin te zhes bya ba ni gang gi phyir de ni gnyis la brten pa yang yin pas so || 'di las phyi rol pa thams cad kyis de nye bar len pa'i phyir ro zhes bya ba ni de'i phyir 'di las phyi rol pa de dag thams cad bdag tu smra ba nye bar len par mthun pa yin no || de bas na bdag tu smra ba nye bar len pa spangs pa dang yongs su shes pa 'chad par mi byed de | 'di lta bdag tu lta ba can rnam ni bdag tu smra ba nye bar len pa spangs par 'chad pa rigs pa ma yin no || gal te 'chad par byed na de'i phyir phyi rol pa ma yin par 'gyur ro || de nyid kyī phyir bcom ldan 'das kyis dge slong ngam zhes rgyas par gsungs so ||**

それら別の見を含めても、〔有見と無見の〕二見に依存するのであって、たとえば（yathā）、世尊によって云々である。我語も有見と無見の二つに依存する。未来において、「我がある、〔我が〕ない」と誤って考えるからである。有見は未来においても、「我がある」と誤って考えるのである。無見は〔未来においても、我が〕ないと〔誤って考えるの〕である。だからこそ、我見は見取の中に含まれる（*antarbhāva）とは、なぜなら、それ（我見）は〔有見と無見の〕二つに依存するものでもあるからである。ここ（仏教徒）より外にいるすべての者たちはそれ（我見）を取り込むからであるとは、それ故に、ここ（仏教徒）より外にいるそれらすべての者たちは我語を取り込むことに適合するのである。それ故に、我語取の断と遍知を解説しない。なぜなら、我見をもつ者たちが我語取を断じると解説することは理に敵わないからである。もし〔我語取の断と遍知を〕解説するならば、それ故に、〔仏教徒より〕外ではないことになる。だからこそ、世尊によって「沙門」云々と説かれたのである。

³²⁰ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 181a2-5; P. 217b2-7:

PSVy D. 41a6–7; P. 47a4–5:

gang dag ma 'ongs pa na 'dod pa dang mi 'dod pa myong ba rnams dang ldan pa dang bral bar 'dod pa rnams
kyi ni 'dod pa na spyod pa nyid kyi yod par sred pa dang med par sred pa rnams dang | gang yang gzugs
dang gzugs med pa na spyod pa'i ste | de³²¹ dag gi rkyen gyis ni gzhan yin no ||

【欲取以外】 未来において、好ましいものを受容することと結びつきたいと願ひ、好ましくない
ものを受容することから離れたいと願う者たちにとっては、同じ欲〔界〕繫の有愛
(*bhavatrṣṇā) と無有愛 (*vibhavatrṣṇā) と色〔界〕・無色〔界〕繫の〔有愛と無有愛〕とであ

sred pa ni gsum du bstan la zhes bya ba ni 'dod pa'i sred pa dang | gzugs kyi sred pa dang | gzugs med pa'i sred pa'o || nye
bar len pa ni bzhi yin na zhes bya ba ni 'dod pa nye bar len pa la sogs pa ji skad du bstan pa rnams so || gang zhig gang gi
rkyen gyis yin zhe na zhes bya ba ni nye bar len pa gang zhig sred pa gang gi rkyen gyis yin zhes bya ba'i don to || 'dod
pa'i sred pa'i rkyen gyis 'dod pa nye bar len pa yin te zhes bya ba ni gzugs dang gzugs med pa'i sred pa'i rkyen gyis ni
ma yin te | 'dod pa'i 'dod chags dang bral ba rnams la nges sred pa kun du mi 'byung ba'i phyir ro || mthong ba'i chos kho
na la zhes bya ba ni ma 'ongs pa na bde ba dang bsdug bsngal dang ldan pa dang bral bar bya ba'i phyir ma yin gyi | 'o na ci
zhe na | da ltar byung ba'i tshe la bde ba dang ldan par 'dod pa dang | sdug bsngal dang bral bar 'dod pa rnams kyi ni | 'dod
pa na spyod pa'i sred pa gang yin pa 'dod pa'i kham su gtogs pa de la brten nas de 'byung ba yin te | sred pa la brten nas
de'i 'dod pa nye bar len pa 'byung ba yin no ||

渴愛は〔欲愛・色愛・無色愛の〕三つと示されたのには、欲愛・色愛・無色愛である。取は〔欲取・見取・戒
禁取・我語取の〕四つであるならばとは、欲取を始めとして説かれた通りである。あるもの（取）は何〔の渴
愛〕を縁としてあるかとは、ある取は何の渴愛を縁としてあるかという意味である。欲愛を縁として欲取がある
とは、色〔愛〕と無色愛とを縁として〔欲取が生じるの〕ではない。欲〔界〕を離染した者たちには決して渴愛
が生じないからである。現在のみ (*drṣṭa eva dharme) においてとは、未来において、樂と結びつき、苦と離れた
いのために〔欲取を生ずるの〕ではない。ではどうかといえば、現在のときにおいて、樂と結びつきたい、苦と
離れたいと願う者たちにとっては、欲界を含む欲〔界〕繫の渴愛なるもの、それに縁ってそれ（欲取）が生ず
る。愛に縁って、それ（愛）の欲取が生じるのである。

³²¹ D. 41a7: de de とあるが、P. 47a5 にしたがひ、上記のように訂正。

る³²²。それら（有愛・無有愛）を縁として〔欲取〕以外〔の見取・戒禁取・我語取〕が〔生ずるの〕である³²³。

PSVy D. 41a7–41b2; P. 47a5–7:

sred pa gang gi rkyen gyis bdag tu smra ba nye bar len pa yin zhe na | sa gang yin pa'i tshor ba la sred pa kun tu byung na sa³²⁴ de pa³²⁵,i lus la byis pa rnams bdag tu mngon du zhen cing mngon par dga' ba de la chags par byed do || de bas na bcom ldan 'das kyis sa 'og gi mdo sde las 'jig tshogs la lta ba bstan nas ma rig pa'i 'dus te reg pa las skyes pa'i tshor ba'i rkyen gyis sred pa'o || de las 'du byed de dag go zhes gsungs so ||

【問】いかなる渴愛を縁として我語取〔があるの〕であるか。【我語取】ある地に属する受に対して渴愛が現行（*samudācāra）すれば、その地に属する身体に対して愚か者たち（*bālā）は我と執著し、喜び（*abhirāma）、それに執着するのである。それ故に、世尊は『下地経』におい

³²² 『俱舍論』「随眠品」では無有愛・有愛は次のように説かれる。

AKBh 286, 2–3:

vibhavatṛṣṇā 'pi bhāvanāheyā. vibhavo nāma ka eṣa dharmāḥ. traidhātukī anityatā. tatra prārthanā vibhavatṛṣṇā. tathāśabdena bhavatṛṣṇāyāḥ pradeśo gṛhyate. "aho vatāhamairāvaṇaḥ syāṃ nāgarāja" ityevamādi.

無有愛も修所断である。「無有」と呼ばれるこの法は何か。三界の無常性である。それを求めることが無有愛である。「も同様」という語によって「ああわたしは〔インドラ神の〕大象、アイラーヴァナになりたいものだ」等の有愛の一部が含意されている。

³²³ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 181a5–7; P. 217b7–218a2:

de dag ma 'ongs pa na 'dod pa dang mi 'dod pa zhes rgyas par 'byung ba la | 'dod pa myong ba dang ldan par 'dod pa dang | mi 'dod pa myong ba dang bral bar 'dod pa rnams kyi | 'dod pa na spyod pa nyid kyi yod par sred pa dang med par sred pa rnams te | de la 'dod pa myong ba dang ldan par 'dod pa rnams kyi ni yod par sred pa dang | mi 'dod pa myong ba dang bral bar 'dod pa rnams kyi ni med par sred pa dang | gang yang gzugs dang gzugs med pa na spyod pa'i yod par sred pa'am | med par sred pa de dag gi rkyen gyis ni gzhan yin no zhes bya ba ni lta ba dang | tshul khirms dang brtul zhugs dang | bdag tu smra ba nye bar len pa rnams so ||

未来において、好ましいものを受容することと結びつきたいと願ひ、好ましくないもの云々とは、好ましいものを受容することと結びつきたいと願ひ、好ましくないものを受容することから離れたたいと願う者たちにとって、同じ欲〔界〕繋の有愛と無愛が〔生ずるの〕である。そのうち、好ましいものを受容することと結びつきたいと願う者たちにとっては有愛が〔生ずるの〕であり、好ましくないものを受容することから離れたたいと願う者たちにとっては無愛が〔生ずるの〕である。何であれ色〔界〕と無色〔界〕繋の、それら有愛あるいは無愛を縁としては〔欲取〕以外〔の見取・戒禁取・我語取〕が〔生ずるの〕であるとは、見・戒禁・我語取である。

³²⁴ P. 47a5: sa omit

³²⁵ D. 41b1: ba とあるが、P. 47a5 にしたがひ、上記のように訂正。

て、有身見 (satkāyadr̥ṣṭi) を示して、「無明との接触により生じた受を縁として渴愛あり。それ (渴愛) からそれら行あり³²⁶」と説かれたのである³²⁷。

6. 法を無我と見る者たちの「取」

6. 1. 法を無我と見る者たちの「取」

PSVy 620, 1-4; D. 41b2-4; P. 47a7-47b2:

(以上、写本欠落) ...kleśo 'sti. atas te na dr̥ṣṭim vā śīlavratam vātmavādam vā parāmr̥śyābhinivasante. tr̥ṣṇāsamkleśas tv asti teṣāṃ yato bhūmer avītarāgās tatra chandarāga upādānam. paripūrṇa[kle]śapudgalam adhikṛtyedam caturvidham upādānam uktaṃ bhagavatā.

'o na chos 'di pa³²⁸ bdag med par lta ba rnams kyi nye bar len pa gang zhe na | 'dod chags dang ma bral ba rnams kyi ni 'dod pa nye bar len pa'o || 'dod chags dang bral ba rnams kyi ni nye bar len pa gzhan yin te | ji skad du smras pa de lta bu ni ma yin no || ci'i phyir zhe na | de dag la lta ba'i nyon mongs pa yod pa³²⁹ ma

³²⁶ cf. 本庄 (2014a, 209-213), AKUp [2042].

³²⁷ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 181a7-181b5; P. 218a2-7:

sred pa gang gi rkyen gyis bdag tu smra ba nye bar len pa yin zhe na zhes bya ba ni ma 'ongs pa na 'dod pa dang mi 'dod pa'i tshor ba dang ldan pa dang bral bar 'dod pa rnams kyi tshor ba la sred pa brten nas bdag tu smra ba'am | bdag tu smra bar mngon par zhen pa 'dun pa dang 'dod chags 'byung ba ni ma yin gyi | bdag tu lta ba yod na ni bdag la dga' ba rigs pa yin no zhe na zhes bya ba yin no || de'i phyir **sa gang ba'i tshor ba la sred pa kun du 'byung na** zhes rgyas par smras te | **sa de ba'i lus ka** nye bar len pa'i phung po lnga'i mtshan nyid la | **byis pa** bden pa ma mthong ba rnams **bdag rtag pa dang | rang dbang can dang | byed pa po dang | tshor ba po la sogs pa'i dngos por mngon par zhen cing mngon par dga' ste** | tshol bar byed | 'dod chags kyis **de la chags par byed do** || de ltar na bdag tu smra ba nye bar len pa 'dun pa dang 'dod chags kyi mtshan nyid ni tshor ba la sred pa'i rkyen gyis yin te | **de bas na bcom ldan 'das kyis sa 'og gi mdo sde las** rgyas par gsungs pa yin no || **de las 'du byed de dag go** zhes bya ba ni sred pa de las sngar bstan pa'i 'du byed bdag tu lta ba kun du brtags pa de dag rab tu 'byung zhes bya ba'i don yin no ||

いかなる渴愛を縁として我語取〔があるの〕であるかとは、未来において、好ましい受と結びつき、好ましくない受と離れたいと願う者たちにとって、〔その〕受に対する渴愛に縁って、我語あるいは我語に執著する欲貪が生起するのではなく、我見があれば、我に対する喜悦があるという道理であるかというので、それ故に、ある地に属する受に対して渴愛が現行 (*samudācāra) すれば云々と言った。その地に属する身体に対して〔すなわち〕五取蘊を特徴とする〔身体〕に対して、愚か者たち (*bālā) は〔すなわち〕諦を見ない者たちは、我・常住なるもの・自在者・作者・受者等の事物に執著し、喜び (*abhirāma)、尋求し、貪によってそれに執着する。そうであれば、欲貪を特徴とする我語取は、受に対する渴愛を縁として〔生じるの〕である。それ故に、世尊は『下地経』において云々と説かれた。それ (渴愛) からそれら行ありとは、その渴愛からそれら前述の構想された我見の行が生ずるという意味である。

³²⁸ P. 47a7: pa ba

³²⁹ P. 47a8: ni

yin no || de lta bas na de dag ni lta ba'am tshul khirms sam brtul zhugs sam | bdag tu smra bar mngon par zhen pas mngon par chags par byed pa ni ma yin no || de dag la sred pa'i nyon mongs pa ni yod de | sa gang la 'dod chags dang ma bral ba de la 'dun pa dang 'dod chags nye bar len pa yin no || nyon mongs pa yongs su rdzogs pa'i gang zag gi dbang du byas nas bcom ldan 'das kyis nye bar len pa 'di bzhi gsungs pa yin no ||

【問】では、この法に属する者（*aihadharmika, 仏教徒）で無我と見る者たちにとっての「取」は何であるか。【答】離染していない者たちにとっては欲取である。離染した者たちにとっては別の取（渴愛）である。〔経典に〕説かれた通りではない。なぜか。かれら〔離染した者たち〕には見の煩悩がない〔から〕である。それ故に、かれら〔離染した者たち〕は見、或いは戒禁、或いは我語に執著することによって貪欲することはない。〔しかし〕かれら〔離染した者たち〕には渴愛の煩悩はある。ある地において未だ離染していない者は、そ〔の地〕において欲貪を取りこむのである。煩悩を具備した人（凡夫）を主題として（adhikṛtya）、世尊はこの四取を説かれたのである³³⁰。

6. 2. 他の経典では「取」が区別なしに欲貪と説かれる

PSVy 620, 4-6; D. 41b4-5; P. 47b2-4:

anyatra tv bhedenoktam. upādānīyā dharmāḥ katame. caksūrūpāṇīti vistarah. upādānaṃ katamat. yo 'tra chandarāga idam atropādānam iti.

gzhan du ni tha dad pa med par gsungs te nye bar len pa med par gyur pa'i chos rnamz gang zhe na | mig dang gzugs dang zhes rgyas par 'byung ba dang nye bar len pa gang zhe na | gang la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa ste 'di ni 'dir nye bar len pa yin no ||

³³⁰ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 181b5-7; P. 218a7-218b3:

'dod chags dang ma bral ba rnamz kyi 'dod pa nye bar len pa'o zhes bya ba ni bdag tu 'dun pa dang 'dod chags ma spangs pa'i phyir ro || 'dod chags dang bral ba rnamz kyi ni gzhan yin te zhes bya ba ni de yang 'og nyid nas | de dag la sred pa'i nyon mongs pa ni yod de | sa gang la 'dod chags dang ma bral ba de la 'dun pa dang 'dod chags nye bar len pa yin no zhes 'chad par byed pa yin no || nyon mongs pa yongs su rdzogs pa'i zhes rgyas par 'byung ba la | nyon mongs pa yongs su rdzogs pa ni gang la lta ba'i kun nas nyon mongs pa yang yod | sred pa'i kun nas nyon mongs pa yang yod pa ste | nyon mongs pa yongs su rdzogs pa'i gang zag gi dbang du byas nas | bcom ldan 'das kyis nye bar len pa 'di bzhi gsungs pa yin no ||

離染していない者たちにとっては欲取であるとは、我に対する欲貪を未だ断じていないからである。離染した者たちにとっては別の取（渴愛）であるとは、それもまた同じ『下〔地経〕』において、「かれら〔離染した者たち〕には渴愛の煩悩はある。ある地において未だ離染していない者は、そ〔の地〕において欲貪を取りこむのである」と解説されるのである。煩悩を具備した人（凡夫）云々という場合、煩悩を具備した人は見の雑染もあり、渴愛の雑染もある。〔そこで〕煩悩を具備した人（凡夫）を主題として（adhikṛtya）、世尊はこの四取を説かれたのである。

他〔の経典〕では〔取が〕区別することなく説かれる。「所取法とは何か。眼と色」云々と説かれ、「取とは何か。これ（所取法）に対する欲貪なるもの、それが取である³³¹」と〔説かれるからである〕³³²。

6. 3. 法を無我と見る者たちにも我語取がある

PSVy 620, 6–7; D. 41b5–6; P. 47b4:

ātmavāḍopādānam apy eṣām asti. ātmabhāve yo 'smīti chandarāga ity apare.

gzhan dag na re bdag tu smra ba nye bar len pa yang de dag la yod pa yin te lus la bdag go snyam pa'i 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa'o zhe'o ||

【有餘師説】他の者たちは〔言う〕。「かれら〔法を無我と見る者たち〕には我語取もある。身体を我と考える欲貪なるものである」と³³³。

7. 「渴愛を縁として取あり」の四句分別

³³¹ cf. AKBh 140, 16: yo 'tra cchandarāgaḥ tad upādānam. 本庄 (2014a, 391), AKUp [3053].

³³² 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 181b7–182a2; P. 218b3–6:

gzhan du ni tha dad pa med par gsungs te zhes rgyas par 'byung ba ni | gzhan du zhes bya ba ni mdo sde gzhan las | bcom ldan 'das kyis tha dad pa rnam pa bzhi ni ma yin gyi | tha dad pa med par bstan pa ni nye bar len par 'gyur ba'i chos rnams gang zhe na | mig dang gzugs dang zhes rgyas par 'byung ba dang | nye bar len pa gang zhe na | gang la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa ste | 'di ni 'dir nye bar len pa yin no zhes bya ba yin te | chos 'di pa rnams dang | 'di la phyi rol pa rnams dang mthun pa'i nye bar len pa yin no ||

他〔の経典〕では〔取が〕区別することなく説かれる云々とは、他の〔経典〕ではとは、他の経典では、世尊によって〔取の〕区別は四種ではなく、区別することなく説かれる。〔すなわち〕「所取法とは何か。眼と色」云々と説かれ、「取とは何か。これ（所取法）に対する欲貪なるもの、それが取である」と〔説かれるからである〕。この法に属する者たち（仏教徒）と、これ（仏教）より外の者たち（外道）とに共通する取である。

³³³ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 182a2–4; P. 218b6–8:

gzhan dag na re bdag tu smra ba nye bar len pa yang de dag la yod pa yin te zhes bya ba la | de dag la zhes bya ba ni chos 'di pa rnams la'o || lus la bdag go snyam pa'i 'dun pa dang | 'dod chags gang yin pa'o zhes bya ba ni lus la bdag go snyam du 'dun pa dang 'dod chags la sogs kyis sgo nas kyang bdag tu lta ba 'byung ba yin no || yang zhes bya ba ni nga'o snyam pa dang | sred pa yang zhes bya ba yin no || de bas na bdag tu smra ba nye bar len pa yang de dag la yod pa yin no zhes gzhan dag smra'o ||

他の者たちは〔言う〕。「かれら〔法を無我と見る者たち〕には我語取もあるという場合の、かれら〔法を無我と見る者たち〕にはとは、この法に属する者たちには〔我語取もある〕。身体を我と考える欲貪なるものであるとは、身体を我と考える欲貪等によっても我見が生ずるのである。〔我語取〕もとは、我と考える渴愛という〔意味〕である。それ故に、かれら〔法を無我と見る者たち〕には我語取もあると他の者たちは言う。

7. 1. 縁（渴愛）の決定による過失

PSVy 620, 7–13; D. 41b6–42a1; P. 47b4–7:

trṣṇāpratrayam upādānam ity atra pratrayaniyamaś cet, trṣṇaivopādānasya pratrayo nānya ity anye hetusamanantarālanapratrayā upādānasya na syuḥ, sūtrāntaraṃ ca parihāryam. avidyā hetuḥ samrāgāya samdveṣāya samṃohāya iti. tathā ye kecid anekavidhāḥ pāpakā akuśalā dharmā sambhavanti sarve te 'vidyāmūlakā yāvadavidyāpratrayā iti. tathā yaḥ kaścit saṃskāraskandhaḥ sarvaḥ saṃsparsaṃ pratītya ityevamādi.

sred pa'i rkyen gyis len pa zhes bya ba 'dir gal te rkyen³³⁴ nges pa yin na ni |³³⁵ sred pa nyid nye bar len pa'i rkyen yin gyi gzhan ma yin pas gzhan rgyu dang de ma thag pa dang dmigs pa'i rkyen rnam nye bar len pa'i ma³³⁶ yin par 'gyur ro || mdo sde gzhan yang yongs su spangs pa yin te | ma rig pa'i rgyus kun tu 'dod chags pa dang kun tu³³⁷ zhe sdang ba dang kun tu³³⁸ gti mug pa'o zhes 'byung ba dang | de bzhin du gang cung zad sdig pa mi dge ba'i chos rnam pa du ma 'byung ba de dag thams cad ni ma rig pa'i rgyu can nas ma rig pa'i³³⁹ rkyen can gyi bar du 'byung ba dang | de bzhin du 'du byed gang yin pa de dag thams cad reg pa la brten nas zhes pa la sogs pa spangs par 'gyur ro ||

「渴愛を縁として取あり」という、ここでもし縁を決定すれば、渴愛のみが取の縁であって、他は〔取の縁〕でないことになるから、他の因〔縁〕・等無間〔縁〕・所縁縁が取〔の縁〕でないことになってしまう。また別の経典が捨てられるべきものとなる。〔たとえば〕「無明は貪・瞋・癡の因である³⁴⁰」と説かれた〔経典〕や、同様に「何であれ、多種の悪・不善法なるもの、そのすべては無明を因とし、乃至、無明を縁とする³⁴¹」とまで説かれた〔経典〕や、同様に「行蘊なるもの、そのすべては触に依って〔生ずる〕³⁴²」等と〔説かれた経典が〕捨てられるべきものになってしまう³⁴³。

³³⁴ P. 47b5: rkyan

³³⁵ P. 47b5: | omit

³³⁶ D. 41b6 は 'i ma を欠くが、P. 47b5 にしたがって補う。

³³⁷ D. 41b7 は du とあるが、P. 47b6 にしたがって、上記のように訂正。

³³⁸ D. 41b7 は du とあるが、P. 47b6 にしたがって、上記のように訂正。

³³⁹ P. 47b5: 'i omit

³⁴⁰ cf. 本庄 (2014b, 723–724), AKUp [6020], 松田 (1984d, 95–96) .

³⁴¹ 典拠未比定

³⁴² cf. 本庄 (2014a, 809–815), AKUp [7006] .

³⁴³ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 182a4–182b1; P. 218b8–219a6:

7. 2. 有縁（取）の決定による過失

PSVy 620, 13–16; D. 42a1–2; P. 47b7–48a1:

pratyayiniyamaś cet, upādānasyaiva tṛṣṇā pratyayo nānyasyety anyeṣāṃ dharmānāṃ tṛṣṇā hetusamanantarālambanādhipatipratyayo na syāt. sūtrāntaraṅ ca parihāryam. karmaṇo bhikṣavas tṛṣṇā hetus tṛṣṇā pratyayas tṛṣṇā nidānam ityevamādi.

gal te rkyen can nges pa yin na ni³⁴⁴ nye bar len pa kho na'i rkyen sred pa yin gyi gzhan gyi ma yin pas chos gzhan gyi rgyu dang de ma thag pa dang | dmigs pa dang bdag po'i rkyen du sred pa yin par mi 'gyur ro || dge slong dag las kyi rgyu ni sred pa rkyen ni sred pa³⁴⁵ 'byung khungs ni sred pa zhes bya ba'i mdo sde gzhan yang³⁴⁶ yongs su spangs par 'gyur ro ||

もし縁を決定すれば、渴愛は取のみの縁であって、他の〔縁〕でないことになるから、渴愛は他の諸法の因〔縁〕・等無間〔縁〕・所縁〔縁〕・増上縁として渴愛とはならないだろう。〔ま

gzhan rgyu dang | de ma thag pa dang | dmigs pa'i rkyen rnam nye bar len pa ma yin par 'gyur ro zhes bya ba ni sred pa kho na nye bar len pa'i rkyen yin pas so || 'dir nye bar len pa'i rgyu'i rkyen ni skal ba mnyam pa'i rgyu la sogs pa yin par rig par bya'o || de ma thag pa'i rkyen ni sems dang sems las byung ba 'das ma thag pa'o || dmigs pa'i rkyen ni 'dod pa dang | lta ba dang | tshul khirms dang brtul zhugs dang | bdag tu smra ba yin te | 'dir 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa de nye bar lne pa yin pas so || **mdo sde gzhan yang yongs su spangs pa yin te | ma rig pa'i rgyus kun du 'dod chags pa dang | kun du zhe sdang ba dang | kun du gti mug pa'o** zhes bya ba la kun du 'dod chags pa ni 'dir len pa yin no || nye bar len pa'i rkyen ma rig pa yin te | sred pa 'ba' zhig ni ma yin no || **de bzhin du gang cung zad 'dod pa mi dge ba'i chos** zhes rgyas par 'byung ba 'dir tshig bye brag tu ma byas pa'i phyr 'dod chags kyang ma rig pa'i rkyen gyis yin no zhes bya'o || **de bzhin du 'dus byas gang yin pa de thams cad** ces rgyas par 'byung ba ni 'dod chags kyang 'du byed kyi phung por bsdu pa yin la | de'i rkyen reg pa yin par grub pa yin no ||

他の因〔縁〕・等無間〔縁〕・所縁縁が取〔の縁〕でないことになってしまうとは、渴愛のみが取の縁だからである。ここでは、取の因縁は同類因等であると知るべきである。等無間縁は無間滅の心・心所である。所縁縁は欲・見・戒禁・我語である。ここでは欲貪なるもの、それが取だからである。また別の経典が捨てられるべきものとなる。〔たとえば〕「無明は貪・瞋・癡の因である」という場合、〔この経典に説かれる〕貪は、ここでは取である。取の縁は無明であって、渴愛のみが〔取の縁〕ではない。同様に「何であれ、多種の悪・不善法なるもの云々とは、ここでは語を区別していないから、貪も無明を縁としてあると言われる。同様に「行蘊なるもの、そのすべては云々とは、貪も行蘊の中に包摂されるのであり、〔その場合〕それ（貪）の縁は触であることが成立するのである。

³⁴⁴ P. 47b7: | omit

³⁴⁵ P. 47b8: rkyen ni sred pa omit

³⁴⁶ P. 48a1: yang omit

た)「比丘たちよ、業の因は渴愛である。縁は渴愛である。因由 (nidāna) は渴愛である³⁴⁷」等という別の経典も捨てられるべきものになってしまう³⁴⁸。

7. 3. 両者の決定による過失

PSVy 620, 16–17; D. 42a2; P. 48a1:

ubhayaniyamaś cet, ubhayathaiva yathoktadoṣaḥ.

gnyis ka nges pa yin na ni ji skad du smras pa'i skyon gnyis kar 'gyur ro ||

両者を決定すれば、説かれた通りの両方とも過失になってしまう。

7. 4. 両者の非決定による過失

PSVy 620, 17–22; D. 42a2–4; P. 48a1–4:

aniyame deśanāvaiyarthyaṃ. tasmān nāsti niyamo na caivāniyame deśanāvaiyarthyaṃ
pradhānapratyayajñāpanārthaṃ, kāmādyupādānaṃ bhavati. upādānabhedañ ca pratyavidyādayo
vedanātrṣṇām apekṣante. na tu sā avidyādīnam. atibahuprasaṅgaviniścayaṃ tūpādānavyavasthānam ity alam
atiprasaṅgena.

ma nges pa yin na ni bshad pa don med par 'gyur te | de bas na³⁴⁹ nges pa yod pa ma yin no zhe na | nges pa
med kyang bshad pa don med pa ma yin te | gtso bo'i rkyen bstan pa'i phyir dang | de bzhin du bshad pa'i
phyir ro || 'di ltar tshor ba la sred bas de dang ldan pa dang bral bar bya ba'i phyir 'dod pa la sogs pa nye
bar len pa'i rkyen yin no || nye bar len pa tha dad pa so so ni ma rig pa la sogs pa dang | tshor ba'i sred pa la

³⁴⁷ cf. 本庄 (2014a, 356–357), AKUp [3039], 松田 (1984d, 91–95) .

³⁴⁸ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 182b1–4; P. 219a6–219b2:

**gal te rkyen can nges pa yin na ni nye bar len pa kho na'i rkyen sred pa yin gyi | gzhan gyi ma yin pas chos gzhan gyi
rgyu dang | de ma thag pa dang dmigs pa dang bdag po'i rkyen du sred pa yin par mi 'gyur ro zhes bya ba ni sred pa
yang sems dang sems las byung ba rnam's kyi rgyu'i rkyen yang yin te | skal pa mnyam pa'i rgyu la sogs pas bsdu pa'o || de
ma thag pa'i rkyen yang yin te | 'das ma thag pa'o || dmigs pa'i rkyen yang yin te | de la dmigs pa'i sems dang sems las byung
ba skye ba'i phyir ro || bdag po'i rkyen yang yin te | de'i dbang gis mi dge ba'i sems dang sems las byung ba syke ba'i phyir
ro || dge slong dag las kyi rgyu ni sred pa rkyen ni sred pa zhes bya ba la sogs pa yongs su spangs par 'gyur ro zhes bya
ba ni rkyen can nges pa yin na ni sred pa ni las kyi rgyu yin par mi 'grub par 'gyur ro ||**

もし縁を決定すれば、渴愛は取のみの縁であって、他の〔縁〕でないことになるから、渴愛は他の諸法の因〔縁〕・等無間〔縁〕・所縁〔縁〕・増上縁として渴愛とはならないだろうとは、渴愛はまた、心・心所の因縁でもある。同類因等によって包摂されるのである。〔渴愛は〕等無間縁であって、無間滅の〔渴愛〕である。渴愛は所縁縁でもある。それ(渴愛)を所縁として、心・心所が生起するからである。〔渴愛は〕増上縁でもある。それ(渴愛)の力によって、不善の心・心所が生起するからである。「比丘たちよ、業の因は渴愛である。縁は渴愛である。因由 (nidāna) は渴愛である」等という別の経典も捨てられるべきものになってしまうとは、縁を決定すれば、渴愛は業の因であることが成立しなくなってしまう。

³⁴⁹ D. 42a2 では | とあるが、P. 48a2 にしたがって上記のように訂正。

ltos pa yin gyi | de la ma rig pa la sogs pa ni ma yin no ||³⁵⁰ nye bar len pa rnam par nges pa ni shin tu 'phros
pa yin pas 'phros pa gzhas go ||

〔両者が〕非決定であれば、説示が無意味となる。それ故に決定は存在しないというならば、決定がなくても説示は無意味ではない。主要な縁を知らしめるため〔だから〕であり、あるがままに説示するため〔だから〕である。なぜなら、受に対する渴愛によってそれと結びつき、離れんがために、欲等の取を縁とするからである。それぞれの取の区別は無明等と受に対する渴愛を俟つが、それ（取）を無明等は〔俟つのでは〕ない³⁵¹。しかし、取の設定は〔これ以上は〕あまりに多量の傍論によって決まされるから、傍論は止めておこう。

7. 5. 『縁起経釈』中の「取支」の分別おわる

PSVy 620, 22; D. 42a4; P. 48a4:

Pratītyasamutpādavyākhyāyām Upādānavibhaṅgaḥ samāptaḥ.

rten cing 'brel par 'byung ba bshad pa las len pa rnam par dbye ba rdzogs so || ||

³⁵⁰ D. 42a4 では | とのみあるが、P. 48a3 にしたがって上記のように訂正。

³⁵¹ 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 182b4–7; P. 219b2–7:

nges pa med kyang bshad pa don med pa ma yin te | gtso bo'i rkyen bstan pa'i phyir dang | de bzhin du bshad pa'i
phyir ro zhes bya ba ni sred pa'i rkyen gyis len pa zhes de bzhin du bshad pa'i phyir ro || ji ltar sred pa ni len pa'i gtso bo'i
rkyen yin pa de ltar ston pa ni | 'di ltar ba la sred pas de dang ldan pa bral bar bya ba'i phyir 'dod pa la sogs pa nye bar
len pa yin no zhes bya ba'o || de yang mthong ba'i chos kho na la bde ba dang sdug bsngal dang ldan pa dang bral bar 'dod
pa rnams kyi ni 'dod pa na spyod pa'i srid pa gang yin pa de la brten nas de 'byung ba yin no || gang dag ma 'ongs pa na 'dod
pa dang mi 'dod pa myong ba rnams dang | ldan pa dang bral bar 'dod pa rnams kyi ni 'dod pa na spyod pa nyid kyi yod par
sred pa dang med par sred pa rnams dang | gang yang gzugs dang gsugs med pa na spyod pa ste | de dag gi rkyen gyis ni
gzhan yin no zhes bya ba sngar smras zin to || nye bar len pa tha dad pa so so ni ma rig pa la sogs pa dang | tshor ba'i
sred pa la ltos pa yin gyi de la ma rig pa la sogs pa ni ma yin no zhes bya ba ni ma rig pa la sogs pa ni bye brag med
par 'dun pa dang 'dod chags kyi rgyu yin pa'i phyir ro ||

決定がなくても説示は無意味ではない。主要な縁を知らしめるため〔だから〕であり、あるがままに説示するた
め〔だから〕であるとは、「渴愛を縁として取あり」とあるがままに説示するため〔だから〕である。たとえ
ば、渴愛は取の主要な縁であるように、そのように示したものが、なぜなら、受に対する渴愛によってそれと結
びつき、離れんがために、欲等の取を縁とするからであると言ったことである。それもまた、現在のみにおい
て、楽と結びつき、苦と離れたいと願う者たちにとっては、欲〔界〕繫の渴愛なるもの、それに縁って、それ
（欲取）が生ずるのである。未来において、好ましいものを受容することと結びつき、好ましくないものを受容
することと離れたいと願う者たちにとっては、欲〔界〕繫の有愛と無愛と、色〔界〕無色〔界〕繫の〔有愛と無
愛〕とである。それらを縁としては、〔欲取〕意義であると先に言い終えた。それぞれの取の区別は無明等と受
に対する渴愛を俟つが、それ（取）を無明等は〔俟つのでは〕ないとは、無明等は区別することなく欲貪の因だ
からである。

『縁起経釈』中の「取の分別」おわる³⁵²。

³⁵² 当該箇所に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 182b7–183b1; P. 219b7–220b3:

len pa'i don bsdu pa rnam par gzhas pa ni 'dir rnam pa bcur bstan te | rab tu dbye ba rnam par gzhas pa ni ji skad du | len pa gang zhe na | len pa rnam pa bzhi ste zhes rgyas par bstan pa yin no || rang gi ngo bo rnam par gzhas pa ni ji skad du | 'dod pa la sogs pa gsungs pa de dag la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa de nye bar len pa yin te zhes bstan pa'o || byed pa rnam par gzhas pa ni ji skad du | des 'dod pa la sogs pa de dag len par byed de | de dag nyid de dag la len pa nyid de zhes bstan pa'o || rkyen khyed par can rnam par gzhas pa ni ji skad du | gal te tshor ba la sred pa ni 'dod pa la sogs pa la sred pa'i rnam grangs kyi rkyen yin par bstan na de la nyes pa ci yod ces bstan pa yin no || 'dod pa tha dad pa rnam par gzhas pa ni ji skad du | de bas na kun du rtog pa'i 'dod chags nyid 'dir 'dod pa yin la | de nyid nye bar len pa yin no || lta ba dang tshul khriims dang brtul zhugs dang | bdag tu smra ba'i yang de bzhin te | dang po ji ltar bstan pa bzhin te | de dag nyid len pa yin no zhes rgyas par bstan pa yin no || rab tu dbye ba 'dod pa dgag pa rnam par gzhas pa ni ji skad du rab tu byed pa dag de la sgro 'dogs par byed pa zhes bya ba rgyas par byas nas de bas nye bar len pa la yang sgro btags la byas par srid pa yin no zhes bya ba la sogs pa'i bar du yin no || dgos pa rnam par gzhas pa ni ji skad du | ci'i phyir len pa rnam pa bzhi rnam par gzhas pa ni ji skad du | khyim pa'i phyogs dang | rab tu byung ba'i phyogs las brtsams te zhes rgyas par bstan pa'o || rkyen rab tu dbye ba rnam par gzhas pa ni ji skad du | sred pa ni gsum du bstan la | nye bar len pa ni bzhi yin na gang zhig gang gi rkyen gyis yin zhe na zhes rgyas par bstan pa yin no || nye bar len pa tha dad pa med par rnam par gzhas pa ni ji skad du | gzhan du ni tha dad pa med par gsungs te | nye bar len par 'gyur ba'i chos rnam gang zhe na | mig dang gzugs dang zhes rgyas par 'byung ba dang | nye bar len pa gang zhe na | gang la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa ste | de ni 'dir nye bar len pa yin no zhes bstan pa'o || gtso bo'i rkyen rnam par gzhas pa ni ji skad du | gtso bo'i rkyen bstan pa'i phyir dang | de bzhi du bshad pa'i phyir ro zhes rgyas par bstan pa'o || len pa rnam par 'byed pa'o ||

取の要約の設定は、ここでは十種と説かれる。①分類の設定は、取とは何か。取は四つである云々と説かれた。②自性の設定は、それら〔先に〕説かれた「欲」(kāma: 欲望の対象)等に対する「欲貪」(chandarāga)なるもの、それが「取」(upādāna)であると説かれた。③作者の設定は、それ(欲貪)によってそれら欲(kāma)等が取りこまれる〔から〕である。他ならぬそれらは、それらに取り込まれると説かれた。④特殊な縁の設定は、もし受に対する渴愛が、欲(kāma)等に対する渴愛の同義語の縁であると示されたとして、そこにいかなる過失があるかと説かれた。⑤欲の区別の設定は、それゆえに、思惑による貪(saṃkalparāga)こそが、ここでは〔心所としての〕欲(kāma)であり、それがすなわち取(欲という取, upādāna)である。見(dr̥ṣṭi)、戒禁(sīlavrata)、我語(ātmavāda)も同様である。最初に示した通り、それら〔見、戒禁、我語〕がすなわち取である云々と説かれた。⑥品類の欲の否定の設定は、その『品類論』では増益されている云々、乃至、それ故に、取に関しても増益されることが有り得る(*saṃbhavati)のである。⑦目的の設定は、なぜ取は四種(*catusprakāra)と設定されたのか。在家側(ghṛīpakṣa)と出家側(pravrajitapakṣa)とについて(*adhikṛtya)〔設定された〕のである云々と説かれた。⑧縁の分類の設定は、渴愛は〔欲愛・色愛・無色愛の〕三つと示されたのに、取は〔欲取・見取・戒禁取・我語取の〕四つであるならば、あるもの(取)は何〔の渴愛〕を縁としてあるか云々と説かれた。⑨取の無区別の設定は、他〔の経典〕では〔取が〕区別することなく説かれる。「所取法とは何か。眼と色」云々と説かれ、「取とは何か。これ(所取法)に対する欲貪なるもの、それが取である」と説かれた。⑩主要な縁の設定は、主要な縁を知らしめるため〔だから〕であり、あるがままに説示するため〔だから〕である云々と説かれた。

Appendix 3

Appendix3 は、世親『縁起経釈』中の「有支」の和訳と訳注である。この「有支」の和訳と訳注にあたっては、すべて Appendix2 の『縁起経釈』中の「取支」の訳注導入部を参照されたい。

第十支「有支」の解説

1. 有の分類

1. 1. 有の分類と合成語解釈

PSVy 620, 23–621, 1; D. 42a5–6; P. 48a4–6:

upādānapratyayo bhava iti bhavaḥ katamaḥ. trayo bhavāḥ. kāmabhavo rūpabhava ārūpyabhava iti. atrāpi samāsaṃ prati prasaṅgaḥ pūrvavat pratiṣṭhate. tasmāt katham ayaṃ samāsa iti vaktavyam. kāmapratisamyukto bhavaḥ kāmabhava ity avaśeṣā [api madhyapadalopāt, madhūdakavat śarkaradugdhavaca.

len pa'i rkyen gyis srid pa zhes bya ba'i srid pa gang zhe na | srid pa gsum ste 'dod pa'i srid pa dang | gzugs kyi srid pa dang³⁵³ gzugs med pa'i srid pa'o zhes bya ba 'dir yang tshig sbyar na thal bar 'gyur ba snga ma bzhin du gnas te | de bas na 'di'i tshig sbyar ba ji ltar brjod par bya zhe na | 'dod pa dang rab tu ldan pa'i srid pa ni 'dod pa'i srid pa'o || de bzhin du lhag ma rnam kyang tshig bar ma mi mngon pa'i phyir sbrang rtsi'i chu lta bu dang bu ram 'o ma bzhin no ||

「取を縁として有ありという場合の有とは何か。有は三つである。〔すなわち〕欲有・色有・無色有である³⁵⁴」と。ここ（有支）でも合成語について過失に陥ることが先〔の「取支」〕のごとく適用される。それ故に、この合成語はどのようなものであるかを説くべきである。欲〔界〕と繋がった有が欲有である。同様に残り〔の色有・無色有〕も〔色界と繋がった有が色有であり、無色界と繋がった有が無色有である〕。中間の語を省略するからであり、〔蜜の混ざった水のことを〕蜜水〔という〕ごとくであり、〔砂糖の混ざった牛乳のことを〕砂糖牛乳〔と中間の語を省略していう〕ごとくである³⁵⁵。

1. 2. 別の経典に説かれる「有」の説示

PSVy 621, 1–10; D. 42a6–42b2; P. 48a6–48b3:

kaś ca bhavaḥ. pañcopādāna]skandhā ity abhednoktaṃ sūtrāntare bhagavatā. te yathājñānaṃ triṣu dhātuṣu veditavyāḥ. evaṃ tarhi bhavapratyayā jātir iti. kānyā jātir yā bhavapratyayā [te ca trayo bhavā eva] saptabhavā uktāḥ sūtrāntare yathāyogam. narakabhavaḥ tiryagbhavaḥ pretabhavaḥ devabhavaḥ manuṣyabhavaḥ karmabhavaḥ antarābhavaḥ iti. yatra yena ca bhavanti sattvās tad bhava iti krtvā. yene

³⁵³ P. 48a5: |

³⁵⁴ NidSa 16. 13: upādānapratyayo bhavaḥ, bhavaḥ katamaḥ. trayo bhavāḥ. kāmabhavo rūpabhavaḥ ārūpyabhavaḥ.

³⁵⁵ この箇所は一部『決定義経註』と対応する。cf. 本庄（1989a, 79）。

yena hetunā yena ca kramena. ata etasmin sūtre karmabhavasāṅgrhītās trayo bhavā veditavyāḥ. uktaṃ ca sūtrāntare yad apy ānanda karmāyatyāṃ punarbhavābhinirvartakam idam atra bhavasya iti vistaraḥ.

srid pa yang gang zhe na | nye bar len pa'i phung po lnga'o zhes mdo sde gzhan las bcom ldan 'das kyis tha dad³⁵⁶ pa med par gsungs so || de dag kyang khams gsum du ji ltar rigs pas rig par bya'o || de ltar na 'o na srid pa'i rkyen gyis skye ba zhes bya ba skye ba gzhan gang zhig srid pa'i rkyen gyis yin zhe na | srid pa gsum po de dag nyid mdo sde gzhan las srid pa bdun du gsungs te | dmyal ba'i srid pa dang byol song gi srid pa dang yi dags kyi srid pa dang | lha'i srid pa dang | mi'i srid pa dang |³⁵⁷ las kyi srid³⁵⁸ pa dang³⁵⁹ bar ma do'i srid pa rnams ji ltar rigs par yin te | sems can rnams gang du gang gis 'byung ba de srid pa yin pa'i phyir ro || gang gis zhes bya ba ni rgyu gang gis dang rim pa gang gis shes par bya ba'o || de bas na mdo sde de las ni las kyi srid pas bsdu pa ni srid pa gsum yin par rig par bya'o || mdo sde gzhan las kyang kun dga' bo ma 'ongs pa na yang srid pa mngon par 'grub par byed pa yin du zin kyang 'dir ni srid pa 'di yin no zhes rgyas par gsungs so ||

【**経典 1**】別の経典では、世尊は「では有とは何か。五取蘊である³⁶⁰」と〔有を〕区別せずに説かれている。それら〔五取蘊〕は、三界においては知に応じて知るべきである。ではそうであれば、「有を縁として生あり」という場合、いかなる別の生が有を縁としてあるか。【**経典 2**】それら同じ三有は、別の経典では理に応じて七有として説かれている。〔すなわち〕「地獄有・畜生有・餓鬼有・天有・人有・業有・中有³⁶¹」と³⁶²。ある場所で、あるものによって有情たちがある、それが有と考えてである。あるものによってとは、ある原因によって、ある次第によってである。ゆえに、この経典においては、三有は業有によって包摂されていると知るべきである。

【**経典 3**】他の経典においては、「アーナンダよ、未来において、後有を生み出す業、それがここにおける有の〔特徴〕である³⁶³」云々と説かれた。

1. 3. 『品類論』に説かれる「有」の説示

³⁵⁶ D. 42a6: dang とあるが、P. 48a7 にしたがって、上記のように訂正。

³⁵⁷ P. 48b1: | omit

³⁵⁸ D. 42b1: sred とあるが、P. 48b1 にしたがって、上記のように訂正。

³⁵⁹ P. 48b1: |

³⁶⁰ cf. AKBh 5, 9ff: ye sāsravā upādānaskandhās te. saraṇā api. duḥkhaṃ samudayo loko dṛṣṭiṣṭhānaṃ bhavaś ca te. (AK I, 8)

³⁶¹ 『長阿含』 [T. 1, 236b14–16]: 当知七有。一為不可有。二為畜生有。三為餓鬼有。四為人有。五為天有。六為行有。七為中有。cf. AKBh 114, 19–20: "sapta bhavā narakabhavas tiryagbhavaḥ pretabhavo devabhavo manuṣyabhavaḥ karmabhavo 'ntarābhava" iti.

³⁶² この箇所は一部『決定義経註』と対応する。cf. 本庄 (1989a, 79) .

³⁶³ 本庄 (2014a, 391–393) , AKUp [3054] . また、この教説は『俱舍論』における世親の有の解釈と対応する。cf. AKBh 140, 17–19: upādānapratyayaṃ punaḥ paunarbhavikaṃ karmopacīyate. tad bhavaḥ. yad apy ānanda karmāyatyāṃ punarbhāvābhinirvartikam idam atra bhavasyeti sūtrāt.

PSVy 621, 10–15; D. 42b2–4; P. 48b3–6:

prakaraṇeṣv apy uktam kāmabhavaḥ katamaḥ. yat karma kāmapratisaṃyuktam upādānapratyayam āyatyām abhinirvṛttikāmam (read: vṛttikam), tasya ca karmaṇo yo vipākaḥ. rūpabhavaḥ katamaḥ. yat karma rūpapratisaṃyuktam iti pūrvavat. arūpyabhavaḥ katamaḥ. yat karmārūpyapratisaṃyuktam iti pūrvavat. atrāpi yat karmabhava ity uktam tatpratyayā jātir abhipretā na tu tadvipākapratyayā.

rab tu dbye ba³⁶⁴ las kyang 'dod pa'i srid pa gang zhe na | las gang zhig 'dod pa dang rab tu ldan pa'i nye bar len pa'i rkyen can ma 'ongs pa na mngon par 'grub par mngon du phyogs pa dang | las de'i rnam par smin pa gang yin pa'o || gzugs kyi srid pa gang zhe na | las gang zhig gzugs dang rab tu ldan pa'i zhes bya ba snga ma bzhin no || gzugs med pa'i srid pa gang zhe na | gzugs med pa dang³⁶⁵ rab tu ldan pa'i zhes bya ba snga ma bzhin no || 'dir yang las gang zhig srid pa yin par bstan pa de'i rkyen gyis skye ba yin par dgongs pa yin gyi | de'i rnam par smin pa'i rkyen gyis ma yin no ||

【品類論】『品類〔論〕』においても、「欲有とは何か。ある業は欲〔界〕繫の取を縁とし、未来に〔後有を〕生み出さんとする。その業の異熟なるものが〔欲有〕である。色有とは何か。ある業は色〔界〕繫のとは先〔の欲有〕のごとくである。無色有とは何か。ある業は無色〔界〕繫のとは先〔の欲有〕のごとくである³⁶⁶」と説かれる。ここ（縁起経）でも、「他の経典で業有と説かれたそれを縁として生ありと密意されているのであって、そ〔の業〕の異熟を縁として〔生ありと密意されているの〕ではない³⁶⁷。

1. 4. 業有のみが三界に属する欲等の有

PSVy 621, 15–17; D. 42b4–5; P. 48b6–7:

so 'pi tu bhavaḥ. tasmāt karmabhava eva traidhātukaḥ kāmādibhavo ['bhi]pretaḥ. bhavaty anenā[na]ntaram punarbhava iti bhavaḥ. yathā vahaty aneneti vahāḥ.

'on kyang de ni srid pa yin no || de bas na las kyi srid pa kho na der khams gsum pa'i 'dod pa la sogs pa'i srid pa yin par dgongs pa ste | 'dis bar ma chod par yang srid pa 'byung bar byed pas srid pa zhes bya'o || dper na 'dis ded par byed pas ded pa zhes bya ba bzhin no ||

³⁶⁴ P. 48b3: pa

³⁶⁵ P. 48b3: |

³⁶⁶ 『品類論』 [T. 26, 7171b12–16] : 欲有云何。謂若業欲界繫取爲縁。能感當來彼業異熟。是名欲有。色有云何。謂若業色界繫取爲縁。能感當來彼業異熟。是名色有。無色有云何。謂若業無色界繫取爲縁。能感當來彼業異熟。是名無色有。

³⁶⁷ この箇所は一部『決定義経註』と対応する。cf. 本庄（1989a, 83）。

しかるに、それ（業の異熟）も「有」である。それ故に、業有のみが三界に属する欲等の有であると密意されたのである。これによって間断なく後有があるから「有」である。たとえば、〔語義解釈すれば〕これによって人は運ぶから「運ぶもの」というごとくである³⁶⁸。

2. 「諸行」と「有」の区別

2. 1. 業は二つの分位

PSVy 621, 17–622, 2; D. 42b5–7; P. 48b7–49a1:

evaṃ tarhi saṃskārāṇāṃ bhavasya ca ko viśeṣaḥ. ubhayam apy etat karmākhyāṃ labhate. karma tūbhayavyavasthaṃ (read: -bhayāvasthaṃ). svarūpāvasthaṃ vāsanāvasthañ ca. tajjo 'pi hi cittasantāne vā[sanā]viśeṣaḥ karmākhyāṃ labhate. yathā rasāyanena palitāni śīryanta iti tajjo 'pi śarīrapariṇāma viśeṣo rasāyanākhyāṃ labhate.

de lta na 'o na 'du byed rnam dang³⁶⁹ srid pa la bye brag ci yod |³⁷⁰ de gnyis ka yang las kyi ming thob par 'gyur ro zhe na | las ni gnas skabs gnyis te | rang gi ngo bo'i gnas skabs dang bag chags kyi gnas skabs so || sems kyi rgyun la bag chags kyi bre brag de las skyes pa yod pa yang las kyi ming 'thob ste | dper na sman bcud kyis len gyis skra dkar bcom pa dang | de las skyes pa lus yongs su 'gyur ba'i bre brag kyang bcud kyis len gyi ming 'thob pa bzhin no ||

【問】ではそうであれば、諸行と有とはいかなる区別があるか³⁷¹。この両者ともが「業」という名を得るといえば、【答】業は二つの分位にある。自性の分位と習気分位の分位とである。心相続中の、それから生じた特殊な習気も「業」という名を得る。たとえば、延命薬によって白髪を断じるという場合、それ（延命薬）から生じた身体の特異な変化も「延命薬」という名を得るごとくである。

2. 2. 自性の分位の業

PSVy 622, 2–4; D. 42b7–43a1; P. 49a1–2:

tatra yadā saṃskārapratyayaṃ vijñānam ity ucyate, tadā svarūpāvasthaṃ karma saṃskārākhyāṃ labhate. śaktiviśeṣa[va]to vijñānasrotasaḥ tatpratyayatvāt.

de la gang gi tshe 'du byed kyi rkyen gyis rnam par shes pa zhes brjod pa de'i tshe ni las kyi rang gi ngo bo'i gnas skabs kyi 'du byed kyi ming 'thob pa yin te | nus pa'i bye brag dang ldan pa'i rnam par shes pa'i rgyun ni de'i rkyen gyis yin pa'i phyir ro ||

³⁶⁸ この箇所は一部『決定義経註』と対応する。cf. 本庄（1989a, 83）。

³⁶⁹ P. 48b7: |

³⁷⁰ D. 42b5 には || とあるが、P. 48b7 にしたがって、上記のように訂正。

³⁷¹ この箇所は一部『決定義経註』と対応する。cf. 本庄（1989a, 83）。

そのうち「行を縁として識あり」と言われたその時には、自性の分位にある業が「行」という名を得るのである。特殊な能力をもつ識の流れは、それ（行）を縁とするからである。

2. 3. 習気の方位の業

PSVy 622, 4–6; D. 43a1–2; P. 49a2–4:

yadā tūpādānapratyayo bhava ity ucyate tadā vāsanāvasthaṃ bhavākhyam labhate. yadi sā tadvāsanā punarbhavābhinirvartane labdhavṛttir bhavati. alabhavṛttis tu karmākhyāṃ saṃskārākhyāñ ca labhate. gang gi tshe len pa'i rkyen gyis srid pa zhes brjod pa de'i tshe ni bag chags kyi gnas skabs la srid pa'i ming 'thob pa yin no || gal te de'i bag chags de yang srid pa mngon par 'grub par³⁷² byed pa yin na 'jug pa rnyed pa yin no || 'jug pa ma rnyed pa yin na ni las kyi ming dang 'du byed kyi ming 'thob pa³⁷³ yin no ||
一方、「取を縁として有あり」と言われるその時には、習気の方位〔にある業〕が「有」という名を得るのである。もしまさにそ〔の取〕の習気が、後有を生み出すことに対して活動を得ることになれば〔「有」という名を得るのである〕。しかし活動を得ないならば、「業」という名と「行」という名を得るのである。

PSVy 622, 6–11; D. 43a2–3; P. 49a4–5:

yathoktaṃ vinaye

na praṇāsyanti karmāṇi api kalpaśatair api |

sāmagrīṃ prāpya kālāñ ca phalanti khalu dehinām ||

iti. ekasyāpi ca pudgalasyaikasmin kāle puṇyādītrividhasaṃskārāstitvābhyupagamāt. no tu bhavākhyam. 'dul ba las ji skad du |

las rnam chung zar mi 'gyur te || bskal pa dag ni brgya na yang ||

tshogs shing dus dang ldan pa na || lus can rnam la 'bras bur smin ||

zhes gsungs pa yin no ||³⁷⁴ gang zag gcig la dus gcig tu bsod nams la sogs pa'i 'du byed rnam pa gsum yod par khas blangs su zin kyang ming³⁷⁵ srid pa ma yin no ||

たとえば、律において説かれる通りである。

百劫を経ても業は壊れない。

〔因縁〕和合するに至って、適切な時に、有身の者たちに結果を生ずる

³⁷² D. 43a1 には ba とあるが、P. 49a3 にしたがひ、上記のように訂正。

³⁷³ D. 43a2 には ba とあるが、P. 49a3 にしたがひ、上記のように訂正。

³⁷⁴ D. 43a3 には | とのみあるが、P. 49a5 にしたがひ、上記のように補う。

³⁷⁵ P. 49a5: mi

と³⁷⁶。そして、一人のプトガラにも一時に福等の三種の行の存在性が容認されることから〔「行」という名を得る〕が、〔活動を得ないならば〕「有」という名を〔得〕ないのである。

2. 4. 時には後有を生み出さない

PSVy 622, 11–15; D. 43a3–5; P. 49a5–8:

santo 'pi hy avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ kadācit punarbhavaṃ nābhinirvartayanti. tadyathā vītarāgāṇām adhobhūmau, [avītarāgāṇām ūrdhvaḥbhūmau,] dṛṣṭasatyānām apāyeṣu, śuddhvāsānām aśuddhāvāseṣv, arhatāṃ traidhātuke. tasmān na sarvāvasthaḥ saṃskāro bhava iṣyate.

ma rig pa'i rkyen gyis 'du byed ces bya ba yod du zin kyang res 'ga' yang srid pa mngon par 'grub par mi byed de | dper na 'dod chags dang bral ba rnams kyis³⁷⁷ sa 'og mar ma yin pa dang | 'dod chags dang ma bral ba rnams kyis sa gong mar ma yin pa dang | bden pa mthong ba rnams kyis³⁷⁸ ngan song du ma yin pa dang | gnas gtsang ma rnams kyis³⁷⁹ gnas mi gtsang bar ma yin pa dang | dgra bcom pa rnams kyis³⁸⁰ khams gsum du ma yin pa bzhin no || de bas na gnas skabs thams cad du³⁸¹ 'du byed de srid par 'dod pa ma yin no ||

なぜなら無明を縁とする行は存在しても、ある時には後有を生み出さないからである。たとえば、離染した者たちは下地に〔後有を生み出さない〕。〔離染していない者たちは上地に³⁸²、〕見諦した者たちは悪趣に³⁸³、浄居〔天〕の者たちは浄居〔天〕でないものに〔後有を生み出さない〕³⁸⁴。阿羅漢たちは三界に〔、それぞれ後有を生み出さない〕ように。それ故に、あらゆる分位の行が「有」と認められるわけではない。

³⁷⁶ この偈は『成業論』においては、毘婆沙師によって「過去の業実有説」の教証として引用されている。cf. 山口 (1951, 142–144) .

³⁷⁷ P. 49a6: kyi

³⁷⁸ P. 49a7: kyi

³⁷⁹ P. 49a7: kyi

³⁸⁰ P. 49a7: kyi

³⁸¹ P. 49a8: du omit

³⁸² 梵文はこの一文*[avītarāgāṇām ūrdhvaḥbhūmau]を欠くが、チベット訳により訳出する。

³⁸³ 見諦した者が悪趣に後有を生み出さないことは『俱舍論』「賢聖品」に説かれる。

AKBh 356, 22–23:

kasmād avinipātakadharmā bhavati. tadgāmikakarmānupacayād.

なにゆえに〔経中に、預流は〕無退墮法である〔と説かれている〕のか。そこ（墮処）に赴くような業は積まれないからである。

³⁸⁴ 『俱舍論』「世間品」では、浄居天の者たちは無色や他の場所に行けないと説かれる。

3. 欲貪と有の関係

3. 1. 欲貪の有無が後有の有無を決める

PSVy 622, 15–18; D. 43a5–6; P. 49a8–49b1:

sa ca saty upādāne bhavāvasthām (read: bhavākhyām) gacchati nāsatīty upādānapratyayo bhava ity ucyate. tathā [hi] saty apy avidyāpratyaye saṃskāre yatra [chanda]rāgas tadākṣipta[punarbhava]syānukūlo na bhavati. na tatra punarbhavo 'bhinirvartate.

de yang nye bar len pa yod na srid pa'i gnas skabs yin par 'gro bar 'gyur gyi med na ni ma yin pas len pa'i rkyen gyis srid pa zhes bstan to || 'di ltar gang na ma rig pa'i rkyen gyis 'du byed yod pa yang 'dun pa dang 'dod chags des 'phangs pa'i yang srid dang rjes su mthun pa ma yin na der ni yang srid pa mngon par 'grub par byed pa ma yin no ||

またそれ（あらゆる分位の行）は、取が存在すれば、「有」という名称を得るが、〔取が〕なければ、〔そうでは〕ないから、〔この経典では〕「取を縁として有あり」と示された。というのは、「無明を縁とする行」が存在しても、そ〔の無明を縁とする行〕によって引かれた後有に資し、〔その後有を対象とする〕欲貪がないような、そのような場所には後有は生み出されないからである。

3. 2. 業から業の果が生じることも認められる

PSVy 622, 18–20; D. 43a6–7; P. 49b1–3:

kim evaṃ neṣyate. kṛtasvaphalaparigrahāṇy api pūrvakarmāṇi vāsanāyāḥ pariṇāmaviśeṣād yathābalaṃ paśca[t phaladānakriyārtham upasthitāṇīti. satyam. yathābalaṃ tathā sthitāni.

las snga ma rnam rang gi 'bras bu yongs su 'dzin par byed pa yin du zin kyang bag chags yongs su gyur pa'i bre brag las³⁸⁵ stobs ji lta ba bzhin du phyis 'bras bu sbyin par bya ba'i phyir nye bar gnas pa yin pa de ltar ci'i phyir mi 'dod ce na | bden te stobs ji lta ba bzhin du gnas pa yin no ||

【反問】なぜこのように認められないか。先の諸業は自らの果に資益をなすものであっても、〔欲貪なくしても〕習気の特異な変化により、力に応じて、後に果を与える作用のために存続すると。【答】確かに〔認められる〕。力に応じて、そのように持続するのである。

AKBh 190, 27–191, 1:

suddhāvāsaprabhāvād ity apare. na hi taiḥ śakyam ārupyān praveṣṭum nāpy anyatra gantum iti.

「浄居〔天〕の威力による」と他の者たちは〔主張する〕。なぜなら彼らは無色〔界〕に入ることも、他の場所に行くこともできないからであると。

³⁸⁵ P. 49b2: la

3. 3. ある地に属する欲貪はその同じ地の後有に資する

PSVy 622, 20–24; D. 43a7–43b1; P. 49b3–5:

[yasyām bhūmau] chandarāgas tadākṣiptasya punarbhavasyānukūlo bhavai tasyām eva, nānyasyām, upādānapratyayo bhava ity ucyate. yadvītarāgo 'dharāyām bhūmāv upapadyate, tatrādharabhūmiko chandarāgaḥ katham punarbhavasyānukūlo bhavati. vyavasānāvasthāyām tadvāsanāyāḥ punar vṛttilābhāt.

sa gang la 'dun pa dang 'dod chags pa ni des 'phangs pa'i yang srid dang rjes su mthun pa yin pa der ni de lta bu kho na yin gyi gzhan du ni ma yin pas len pa'i rkyen gyis srid pa zhes bstan to || 'dod chags dang bral ba gang zhig sa 'og mar skye bas 'og ma de la 'dun pa dang 'dod chags dag³⁸⁶ ji ltar yang srid dang rjes su mthun pa yin zhe na | 'chi ba'i gnas skabs na de'i bag chags rnam s 'jug pa rnyed pa'i phyir ro ||

ある地に対する欲貪は、その同じ〔地〕においては、それ（業）によって引かれた後有に資することになるが、他〔の地〕においては〔資することになら〕ない〔ので〕、「取を縁として有あり」と説かれた。【反問】離染した者が下地に生まれる、その場合、下地に属する欲貪がどうして後有に資することになるか。【答】死の段階にそ〔の下地に属する欲貪〕の習気が〔再び〕活動を得るからである。

3. 4. 見諦する者は悪趣に生まれぬ

PSVy 623, 1–3; D. 43b1–2; P. 49b5–6:

yadvītarāgo 'py apāyeṣu dr̥ṣṭasatyō nopapadyate kiṃ tasyopādānā[nā]ṃ na bhavati. apāyānukūlam na bhavati. darśanaprahātavyasya chandarāgasya prahīnatvāt. tadanyasya ca bhagnapr̥ṣṭhatvāt.

'dod chags dang ma bral ba rnam s bden pa mthong na ngan song du skye bar mi 'gyur na ci de'i len pa dag med pa yin nam zhe na | ngan song dang rjes su mthun pa ma yin te | mthong bas spang bar bya ba'i 'dun pa dang | 'dod chags spangs pa'i phyir ro || de las gzhan pa yang phyis 'joms pa'i phyir ro³⁸⁷ ||

【難】離染していない者であっても、見諦すれば悪趣に生まれぬが、その者には諸取の〔習気〕がないのではないか。【答】悪趣に資する〔取〕がないのである。〔見諦することで〕見所断の欲貪が断じられたからであり、それ以外は背中が砕かれている³⁸⁸（効力をもたない）からである。後に征服されるからである。

4. 有に対するいくつかの疑義

³⁸⁶ D. 43b1: dang とあるが、P. 49b4 にしたがって、上記のように訂正。

³⁸⁷ P. 49b6: phyir |

³⁸⁸ bhagnapr̥ṣṭhatvāt の用例は、『俱舍論』「随眠品」（AKBh 286, 11）に見える。そこでは、聖者にとっては慢類（mānavidha）や我慢（asmimāna）は、究極的に断じられているわけではないが、有身見がすでに断たれていて「背中が砕かれていることのゆえに」二度と生起することがない、と説明されている。

4. 1. どの瞬間に業が「有」となるか

PSVy 623, 3–4; D. 43b2–3; P. 49b6–7:

kasyāṃ punar avasthāyāṃ sopādānasyāvaśyaṃ karma yathābalaṃ bhavo bhavati. maraṇakāle 'vaśyaṃ.
'o na gnas skabs gang gi tshe len pa dang bcas pa'i las rnam sstobs ji lta ba bzhin du gdon mi za bar srid pa
yin par 'gyur zhe na | 'chi ba'i tshe gdon mi za bar 'gyur ro ||

【問】ではどの段階において、有取の業は力に応じて「有」となるか。【答】死の時に、確実に〔「有」となるの〕である。

4. 2. 業の決定は先時においてもある

PSVy 623, 4–6; D. 43b3–4; P. 49b7–50a1:

pūrvakāle 'pi yanniyataṃ karmopapadyavedanīyam ānantaryādikam. yadi tadbhavo bhūtakarmād anantaram
(read: bhūtakarmatadanantaram) punarbhava[ti] ... (以下、写本欠落)

las nges pa gang yin pa ni dus sngar yang yin te | skyes nas myong bar 'gyur ba'i las mtshams med pa la
sogs pa'o || gal te de'i tshe srid par 'gyur ba yin na ci'i phyir de ma thag tu yang srid mngon par 'grub par
mi byed ce na | sngon gyi tshe'i las kyi rnam par smin pa ris mthun par skal ba mnyam pa'i lhag ma dang 'brel
ba yin pa'i phyir ro ||

先時においても業の決定はある。〔すなわち、五〕無間等の順生受〔業〕である。【問】もしそ
〔の死の時に〕有となるならば、どうして過去の業の直後に後有を生み出さないか。【答】先時
の業の異熟は衆同分の残り³⁸⁹と結合しているから（*pūrvakālasya karmavipākasya nikāyasabhāga-
śeṣasambhandhāt）である。

4. 3. 有となった業はどこから「有」として随転するか

PSVy D. 43b4–5; P. 50a1:

srid par gyur pa'i las rnam gang yan chad du srid pa nyid yin par rjes su 'brang zhe na | ci tsam na skye
ba'i srid pa yin pa³⁹⁰ de'i bar du ldog pa med do ||

【問】「有」となった諸業はどこから「有」そのものとして随転するか。【答】生有
（upapattibhava）に至るまで退転しない（*anivṛtti）のである。

4. 4. アーガマにおいて有は二つ

³⁸⁹ この「衆同分の残り」という語は『俱舍論』「根品」において、無為の実有をめぐる有部と経部の論争の中で説かれ、称友は次のように註釈している。cf. AKVy 219, 13–16: tadyathā nikāyasabhāgaśeṣasyeti vistaraḥ. nikāyasabhāgo manuṣyatvādilakṣaṇaḥ. ātmabhāvo vā paṃcaskandhalakṣaṇaḥ. tasya śeṣas tallakṣaṇa evotpadyamānaḥ. tasya nikāyasabhāgaśeṣayāntarāmarāṇe āyusyaparisaṃmāpta eva pratyaevaikaalyād yo 'nutpādaḥ. so 'pratisaṃkhyānirodhaḥ.

³⁹⁰ P. 50a1: yin pa omit

PSVy D. 43b5; P. 50a1-3:

lung las srid pa ni gnyis te | gzhol ba'i srid pa ni skye bar ma zhugs pa sems gzhol ba la yod pa'o || zhugs pa'i srid pa ni skye bar zhugs pa srid pa³⁹¹ bar ma'i gnas skabs kyi sems la yod pa'o || de gnyis ka gcig tu bsdus te srid pa zhes brjod do ||

アーガマにおいて有は二つである。〔すなわち〕傾有（*pravaṇabhava）は生に入らず、傾倒した心にある。入有（*pratipannabhava）は生に入り、中有の段階の心にある。その両者ともを一つに包摂して「有」と語られるのである。

4. 5. 中有の縁とは何か

PSVy D. 43b5-7; P. 50a3-4:

'o na bar ma do'i srid pa'i rkyen gang zhe na | rkyen ni gzhol ba'i srid pa yin no || de yang las kyi srid pa gtso bo yin gyi rnam par smin pa ni gtso bo ma yin te | skyes pa na rnam par smin pa nas 'phangs pa yongs su rdzogs pa'i phyir dang | skye bar bya ba'i phyir yang las mngon par 'du bye pa'i phyir ro || srid pa nyid nang du gtogs par byas pa skye ba'i nang du ma yin no ||

【問】では中有の縁は何か。【答】縁は傾有である。またそれ（中有）は業有が主要（*pradhāna）であって、異熟は主要ではない。生じた者は異熟を引くことを円満するから（*paripūrṇa）である。また、〔神等の中に〕生まれんがために業を造作する（*karmābhisamkāra）からである。〔ゆえに、中有は〕「有〔支〕」自体の中に含まれるのであって、「生〔支〕」の中に〔含まれ〕ないのである。

5. 「取を縁として有あり」の四句分別

5. 1. 縁（取）の決定による過失

PSVy D. 43b7-44a2; P. 50a4-8:

len pa'i rkyen gyis srid pa zhes bya ba 'dir gal te rkyen nges pa yin na ni len pa nyid srid pa'i rkyen yin pas las rnam par 'byed pa chen po'i mdo sde las ji skad du gang la yang srog gcod pa dang bral ba ma yin no zhes bya ba nas 'di la yang dga' ba ma yin zhing spong ba ma yin pa dag ni lus zhig nas bde 'gro mtho ris kyi 'jig rten gyi lha'i nang du skye bar 'gyur ba de ni rgyu de dang rkyen des lus zhig nas bde 'gro mtho ris kyi 'jig rten du lha'i nang du skye ba ma yin gyi | 'on kyang des sngon dge ba'i las byas shing bsags pa yod do || sngon byas pa de'i rkyen yang 'di lta ste 'chi ba'i dus kyi tshe dge ba'i sems dang sems las byung ba'i chos rnam thob pa yang dag pa'i lta ba dang mtshungs par ldan pa de'i rgyu³⁹² de'i rkyen gyis lus de shi nas zhes rgyas par gsungs pa de yongs su spangs par 'gyur ro ||

³⁹¹ D. 43b5 は srid pa を欠くが、P. 50a2 より補う。

³⁹² P. 50a8: rgyu'i, de omit

「取を縁として有あり」という、ここでもし縁が決定するのであれば（*atra pratyayaniame）、取のみが有の縁であるから、『大業分別経』（*Mahākarmavibhāgasūtra*）において、「殺生を離れず、乃至、喜なく、離れていない人たちが、身体が減び、〔死して後、〕善趣、天界の中に生れ変ることがあるが、かれはそ〔の悪行〕を因とし、それを縁として、身体が減び、〔死して後、〕善趣、天界の中に生れ変わるわけではなく、その人が〔その生涯〕以前に作り、積んでいた善業があり、その、以前になされた〔善業〕縁〔によるのである〕。〔或いは〕死ぬ間際に、因果関係を肯定する見解（正見, *samyagdr̥ṣṭi*）を伴う、善なる心・心所法を得て、それを因とし、それを縁として、その身体が減び、〔死して後、善趣、天界に生れ変わるのである〕³⁹³」云々と説かれた、そ〔の経典〕が捨てられることになってしまう。

PSVy D. 44a2–4; P. 50a8–50b2:

de dag gi de la lan grangs gzhan la myong bar 'gyur ba'i las sngon byas pa sems kyi rgyud la bag chags su gnas pa srid par 'gyur ba ni de'i rkyen gyis yin no || 'on te 'di 'chi ba'i dus kyi tshe dge ba'i sems pa mtshungs par ldan pa bcas pa de nyid srid pa yin no zhes de ltar rtog par byed na | de lta na de³⁹⁴ yang sngon byas pa yod pa de'i rkyen yang 'di lta ste 'chi ba'i dus kyi tshe zhes 'byung ba dang 'gal bar 'gyur ro ||

それら〔『大業分別経』に説かれたもの〕は、そこでは以前になされた順後次受業であり、心相続中で習気として住する有となったそれを縁としてである。或いは「この人は死ぬ間際の時に、善なる思（*kuśalacetanā）を伴うが、それがすなわち有である」と、このように構想すれば（*evam kalpeta）、そうであれば、それも「その以前になされた〔善業〕があることによる。〔或いは〕死の間際の時に³⁹⁵」と説かれた〔経典〕と矛盾することになってしまう。

PSVy D. 44a4–5; P. 50b2–4:

gshed ma pa dbugs zhes³⁹⁶ bya bas gnas brtan sha'a ri'i bu la gang sems dang ba de ni gzhan du lha'i nang du skye bar 'gyur ba'i las srid pa nyid du byed pa'i rkyen yin no zhes bya ba dang | bsam gtan bzhi pa thob pa'i dge slong mngon pa'i nga rgyal can 'phags pa rnams la skur pa 'debs pa log par lta ba yongs su 'dzin pa dag dmyal bar skye bar 'gyur ba'i las zhes 'byung ba 'di nyid kyis mdo sde'i rjes su 'brangs nas rig par bya ste de dang yang 'gal bar 'gyur ro ||

「死刑執行人の息」と呼ばれるものによって、「上座舎利弗（*sthaviraśāriputra）に対する清浄な（*accha）心、それが他所で天の中に生れ変るという業を「有」自体として作用する縁である

³⁹³ 本庄（2014b, 645–655）, AKUp [5004] .

³⁹⁴ P. 50b1: de omit

³⁹⁵ 本庄（2014b, 645–655）, AKUp [5004] .

³⁹⁶ P. 50b2: shes

³⁹⁷』という〔経典〕と、「第四静慮 (*caturtham dhyānam) を得、増上慢 (*abhimāna) をもち、聖者たちを損滅する邪見 (*mithyādr̥ṣṭi) を抱く比丘たちは、地獄に生れ変わる業〔を造ったことになる〕³⁹⁸』と説かれた、こ〔の二つの経典〕そのものにより、経典に随って理解すべきであるが、そ〔れらの経典〕とも矛盾することになってしまう。

5. 2. 有縁(有)の決定による過失

PSVy D. 44a5–6; P. 50b4–5:

gal te³⁹⁹ rkyen can nges pa yin na ni len pa'i rkyen gyis srid pa kho na yin gyi gzhan ma yin pas len pa'i rnam par smin pa dang rgyu mthun pa dang | bdag po'i 'bras bu gzhan med par 'gyur ro ||

もし縁を有する〔因〕が〔果〕を決定するなら、取を縁として有のみがあつて、他は〔取の縁〕でないから、取の異熟〔果〕や等流〔果〕、増上果といった別の〔果〕がないことになってしまう。

5. 3. 両者の決定による過失

PSVy D. 44a6; P. 50b5:

gnyis ka nges pa yin na ni phyogs gnyis ka'i skyon du thal bar 'gyur ro ||

両者を決定すれば、両方とも過失になってしまう⁴⁰⁰。

5. 4. 取は有の主要な縁

PSVy D. 44a6–7; P. 50b5–7:

de bas na 'dir ma nges pa kho na la brten pa yin la 'chad pa don med pa yang ma yin te | rkyen gtso bo 'chad pa'i phyir ro ||⁴⁰¹ len pa ni srid pa'i rkyen gyi gtso bo yin te | sa gang ba (read: pa)'i len pa yin pas ni de pa⁴⁰² kho na'i las dag srid par byed pa'i phyir ro || sa gang ba (read: pa)'i dge ba'i⁴⁰³ sems dang sems las byung ba ni⁴⁰⁴ 'chi ba'i tshe ma yin no ||

³⁹⁷ 典拠未比定

³⁹⁸ 完全に対応するわけではないが、これも『大業分別経』の一部であると考えられる。cf. 本庄 (2014b, 645–655), AKUp [5004].

³⁹⁹ D. 44a5: ste とあるが、P. 50b4 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁰⁰ 他の『縁起経釈』の梵文が残る支分から還梵すると、dvayaniyame dvidhādoṣaprasaṅgaḥ. とあつたことがうかがえる。

⁴⁰¹ P. 50b6 にしたがひ、| を補う。

⁴⁰² D. 44a7 は ba とあるが、P. 50b6 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁰³ P. 50b6: dge ba'i omit

⁴⁰⁴ P. 50b7: na

それ故に、ここではまさしく〔両者は〕非決定に依るのであるが、〔經典の〕説示が無意味になることもない。主要な縁が説示されているのだからである。取は有の主要な縁である。ある地に属する取は、その同じ地に属する諸業を「有」となすから（*bhavīkaraṇāt）である。ある地に属する善なる心・心所は、死ぬ間際に〔諸業を「有」となすの〕ではない。

5. 5. アーラヤ識は取を有する

PSVy D. 44a7–44b5; P. 50b7–51a5:

'o na dge ba'i sems kyi⁴⁰⁵ las gang dag 'chi ba'i tshe srid pa yin par 'gyur ba de dag ji ltar nye bar len pa'i rkyen gyis yin zhe na | gal te de'i tshe rnam par shes pa la len pa med par yang gyur na | de'i las dag srid pa yin par mi 'gyur te | ji ltar dgra bcom pa bzhin⁴⁰⁶ no || de lta yin na dge slong dag sa bon gyi rigs lnga ni len pa bcas pa'i rnam par shes pa'i tshig bla dags yin no zhes 'byung ba'i mdo sde 'di dang 'gal par 'gyur ro || ji ltar na dge ba'i rnam par shes pa len pa dang bcas pa yin zhe na | len pas grogs byas te 'bras bu sbyin pa'i phyir de len pa dang bcas pa⁴⁰⁷ yin gyi | de sa bon yin par dgongs pa ni ma yin no || kun gzhi rnam par shes pa ni sa bon yin te de⁴⁰⁸ la len pa gang yin pa'i bag chags yong su shin tu brtas⁴⁰⁹ par gyur na | des ni de len pa dang bcas pa yin te | ma 'ongs pa na yang srid pa'i myu gu mngon par 'grub pa'i sa bon yin no || sa gang⁴¹⁰ pa'i len pa de yongs su shin tu brtas⁴¹¹ par gyur na | des ni de len pa dang bcas pa yin te ma 'ongs pa yang srid pa'i myu gu mngon par 'grub pa'i sa bon yin no || sa gang pa'i len pa de yongs su shin tu brtas shing⁴¹² brtas⁴¹³ par gyur na ni de'i sgo⁴¹⁴ nas sa de pa nyid kyi las kyi bag chags bsags⁴¹⁵ pa'i gnas skabs dag de ma thag tu tshe gzhan mngon par 'grub par bya ba'i phyir |⁴¹⁶ 'jug pa rnyed pa yin pas len pa'i rkyen gyis srid pa zhes bstan to ||

【問】では、死ぬ間際に「有」であることになる善なる心に属する諸業、それらはいかにして取を縁としてであるか。もしその時に、識の中に「取」がないことにでもなれば、その諸業は「有」であることにならない。たとえば、阿羅漢〔は識の中に取がないから、後有を生み出す業

⁴⁰⁵ P. 50b7: kyis

⁴⁰⁶ D. 44b1 は yin とあるが、P. 50b8 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁰⁷ D. 44b2 は ba とあるが、P. 51a2 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁰⁸ D. 44b3 は ded とあるが、P. 51a2 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁰⁹ P. 51a2: rtas

⁴¹⁰ D. 44b3 は gong とあるが、P. 51a3 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴¹¹ P. 51a3: rtas

⁴¹² P. 51a4: rtas, shing omit

⁴¹³ D. 44b4 と P. 51a4 はともに rgyas とあるが、PSVyT D. 189a4 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴¹⁴ D. 44b4 と P. 51a4 はともに de'i sgo de とあるが、PSVyT D. 189a6 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴¹⁵ D. 44b4 は bscags とあるが、P. 51a4 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴¹⁶ P. 51a5: | omit

がない] ごとくである。そのよう〔に識の中に「取」がないのに、諸々の業が「有」になるの〕であれば、「比丘たちよ、五種の種子というこれは、有取識のたとえである⁴¹⁷」 (*bhikṣavaḥ pañca bījajātānīti sopādānasya vijñānasyaitad adhvācanam) と説かれた、この経と矛盾してしまう。いかにして、善〔心の〕識は有取 (sopādāna) となるか。【答】取に助けられて結果を与えるから、それ (善心の識) は有取となるが、それ (善心の識) が種子であると密意されているわけではない。アーラヤ識 (ālayavijñāna) が種子である。そ〔のアーラヤ識〕の中で、「取」の習気 (vāsanā) が成長したとき、それによって、それ (アーラヤ識) は有取として、未来に後有の芽を生み出す種子となるのである。ある地に属する取、それが成長したとき、それによって、それ (アーラヤ識) は有取として、未来に後有の芽を生み出す種子となるのである。ある地に属する取、それが成長し、増大するならば、それによって、その同じ地に属する、蓄積された状態の業の習気が、直後に他の生涯 (後有) を生み出さんのために、活動を得ること (*vṛtilābha) から、「取を縁として有あり」と説かれたのである。

5. 6. 活動 (vṛtti) について

PSVy D. 44b5–6; P. 51a5–6:

'jug pa zhes bya ba de ci yin zhe na | gang la las kyi bag chags yongs su 'gyur ba'i bre brag yod pa rang gi 'bras bu mngon par 'grub par byed pa de ni⁴¹⁸ 'di'i 'jug pa zhes bya'o || dper na ma du lung ga'i me tog la rgya skyegs kyi khu bas bsgos pa bzhin no ||

【問】「活動」 (vṛtti) というこれは何か。【答】業の習気 (vāsanā) の特殊な変化 (pariṇāma-viśeṣa) があり、自らの果を生み出すもの、それがこ〔の習気〕の活動と呼ばれる。たとえば、マートゥルンガの花が赤いラクシャーの液によって熏習されるごとくである⁴¹⁹。

6. 「取を縁として有あり」という教説が成立する理由

6. 1. 取なくしては業は有とならない

PSVy D. 44b6–7; P. 56a6–8:

⁴¹⁷ cf. 本庄 (2014b, 722–723), AKUp [6019]. この経典に関して、佐々木 (1982ab) や孫 (2000) 等の有益な研究がある。

⁴¹⁸ P. 51a6: | omit

⁴¹⁹ マートゥルンガの喩例については室寺 (1994b) に詳しい。

ci'i phyir sred pa kho na srid pa'i rkyen yin par mi 'dod ce na | tshor ba la sred pa ni gdon mi⁴²⁰ za bar⁴²¹ de dang ldan pa dang bral bar bya ba'i phyir 'dod pa la sogs pa len par byed la len pa med par yang las rnams srid par 'gyur ba ma yin zhing 'dod pa la sogs pa len pa med par yang tshor ba tsam la sred pas ni las sna tshogs kun nas slong bar byed pa ma yin la 'dod pa la sogs pa la 'dun pa dang 'dod chags kyi sgo nas kun nas bslang ba'i las ni sgo de kho nas phyis srid pa yin par 'gyur ro ||

【問】 どうして渴愛のみが有の縁であると認められないか。【答】 受に対する渴愛は、必ずそれ（受）と結びつき、また離れんがために、欲（kāma）等を取りこむのであり、取なくしても（*vināpi upādānena）諸業は「有」となることはなく、欲（kāma）等は取なくしても、ただ受のみ（*vedanāmātra）に対する渴愛によっては様々な業は等起するのではない。欲等に対する欲貪によって等起した業は、その点からのみ後に「有」であることになる。

6. 2. 後有と背反する渴愛が業を有として成立させることはない

PSVy D. 44b7–45a2; P. 56a8–51b3:

ngan song gi 'gro bas skrag pa dang | bde 'gro 'dod pa rnams kyi 'gro ba de dang mi mthun pa'i sred pa ni ngan song du 'gro ba'i las rnams srid par byed pa'i rkyen du 'thad pa ma yin no || bde 'gro'i tshor ba la sred pa sngon du 'gro ba'i 'dod pa la sogs pa la 'dun pa dang 'dod chags ni 'thad pa yin no || gang dag gi sred pa srid pa la rgyab kyi phyogs pa dang yang srid dang mi mthun par byed pa de dag gi ni de'i rkyen gyis ji ltar las dag srid par 'grub par 'gyur | de bas na len pa'i rkyen gyis srid pa zhes bya ba ni gdon mi za bar khas blang bar bya'o ||

悪趣（apāyagati）を畏れ、善趣（sugati）を望む者たちのその趣と背反する渴愛は、悪趣に墮ちる（*apāyagamana）諸業を有らしめる縁とはなり得ない（*upapadyate）のである。善趣の受に対する渴愛を先として、趣への望み等に対する欲貪が〔諸業を有らしめる縁と〕なり得るのである。なんらかの渴愛は有に背を向けており（*bhavavimukha）、また後有と背反する、それら〔の渴愛〕が、それ（渴愛）を縁として、どうして諸業を有として成立させることになるか。それ故に、「取を縁として有あり」という〔教説〕が必ず容認されねばならない。

6. 3. 「喜を縁として有あり」という経典には密意がある

PSVy D. 45a2–6; P. 51b3–8:

'o na gang bcom ldan 'das kyi gzhan nas dga' ba nyid len pa yin par gsungs la | de'i rkyen gyis kyang srid pa yin par tshor ba'i mdo sde las dge slong dag byis pa thos pa dang mi ldan pa'i so so'i skye bo rnams kyi⁴²² tshor ba gang ci myong yang rung zhes rgyas par byas nas tshor ba gang yin pa de la dga' ba de ni

⁴²⁰ P. 51a7: ma

⁴²¹ P. 51a7: ba

⁴²² D. 45a3: kyi とあるが、P. 51b4 にしたがひ、上記のように訂正。

len pa yin no || len pa de'i rkyen gyis srid pa yin no zhes bya ba'i bar du gsungs la | yang 'byung ba pa'i sred pa dga' ba 'dod chags dang mtshungs par ldan pa'o zhes 'byung bas mdo sde'i tshig 'di dag sred pa yin par rung la | der yang lha rnams mgu ba⁴²³ ni dga' ba la brten pa yin no zhes kyang gsungs so zhe na | sred pa dang 'dod chags mtshungs par ldan pa sred pa yin no zhes bya bar mi rung ngo || dga' ba yang dga' bar byed pa yin te | nyon mongs pa can gyi yid dga' ba⁴²⁴ bde ba'i tshor ba'i bye brag yin no || tshor ba ni len pa kho na yin no zhes bya bar rigs pa ma yin te | mdo sde'i tshig 'di ni dgongs pa can yin no || 'di la dgongs pa can gang zhe na | tshor ba la dga' ba ni srid pa'i rgyu yin no || de yang len pa'i yin te rgyu'i rgyu la de'i len pa yin no zhes bstan te | tshor ba la dga' ba mang ba rnams yid 'byung ba bskyed pa'i phyir ro ||

【反問】では世尊が、他〔の經典〕において「喜 (*prīti) がすなわち取である」と説かれ、それを縁としても有があるとし、『受經』において「比丘たちよ、愚かで教えを聞かない凡夫たちがおよそ受を感受するとき」云々、乃至、「受なるもの、それに対する喜、それが取である。その取を縁として有あり⁴²⁵」と説かれ、「再生をもたらす渴愛 (paunarbhavikī trṣṇā) は、貪 (rāga) と相応した喜である」と説かれるから、これらの經句〔で〕は〔取の縁は〕渴愛であるにふさわしい (*yujyate)。そこでも「高位 (*udagra) の諸天 (devā) は喜に依存する」とも説かれているといえ、【答】渴愛は貪と相応した喜であるというのは理に適わない。喜 (*prīti) は愛 (*preman) である。染汚の喜 (*kliṣṭasaumanasya) は特殊な樂受 (*sukhāvedanāviśeṣa) である。「受は取のみである」というのは理に適わない。この經句は密意がある (*ābhiprāyika)。【問】ここで密意があるとは何か。受に対する喜は有の因である。それ(受に対する喜)はまた取である。因の因という意味で、それ(喜)取であると説かれた。受に対する喜の多くは、厭離 (*nirvit) を生じるから (*utpāditatvāt) である。

6. 4. 間接的な因の意味で仮説される

PSVy D. 45a6–45b1; P. 51b8–52a2:

dper na bud med ni tshangs par spyod pa'i dri ma'o zhes bya ba bud med dri ma ma yin gyi bud med mthong na de la tshul ma yin pa'i mtshan ma bzung nas 'dod chags skye bar 'gyur ro || 'dod chags ni tshangs par spyod pa'i dri ma yin te | des de la bar chad byed pa'i phyir ro || dri ma brgyud pa'i rgyu yin pas bud med la dri ma zhes nye bar gdags te | dper na |

sangs rgyas rnams ni 'byung ba bde || chos bstan pa yang bde ba'o ||

zhes bya ba la sogs pa lta bu'o ||

⁴²³ D. 45a4: pa とあるが、P. 51b5 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴²⁴ P. 51b6: |

⁴²⁵ cf. 『中阿含』卷五十四『唵帝經』 [T. 1, 769c5–8]: 彼如是隨憎不憎所受覺。或樂或苦或不苦不樂。彼樂彼覺求著受彼覺。彼樂彼覺求著受彼覺已。若樂覺者是爲受彼緣受有有。

たとえば「女性は梵行の垢である」とは、女性が〔そのまま〕垢なのではなくて、女性を見たならば、そ〔の女性〕に対して不適切な相を捉えて、貪が生ずることになるのである。〔ゆえに、実際には〕貪が梵行の垢である。それ（貪）によって、それ（女性）に執著するからである。

〔しかし〕垢の間接的（*pāramparya）な因であるから、女性を垢と仮説するのである。たとえば

諸仏の出現は樂、〔仏が〕法を説きたまうは樂⁴²⁶

等と〔因の意味で果を仮説して〕いうごとくである。

7. 集諦は渴愛のみか

7. 1. 欲貪も集諦の中に含まれる

PSVy D. 45b1-4; P. 52a2-7:

'o na ci'i phyir mdo sde gzhan las sred pa nyid kun 'byung ba'i bden⁴²⁷ bar gsungs she na | las kyis 'phangs pa'i yang srid pa mngon par 'grub pa la sred pa rtsa ba yin pas rtsa ba bcad pa'i phyir de skad du gsungs so || yang na len pa dang lhan cig pa de la bstan te | yang 'byung ba'i sred pa dga' ba 'dod chags dang ldan pa de dang de la mngon par dga' bar byed do zhes gsungs pa'i phyir ro || de la tha dad pa med par srid pa 'dod pa ni yang 'byung ba yin no || thob pa'i dngos po la dmigs pa'i dga' ba dang 'dod chags gnyis 'dres pa'i phyir dga' ba 'dod chags dang ldan pa yin no || ma thob pa'i longs spyod sna tshogs dang | lus kyi dngos po sna tshogs de dang de la mngon par dga' bar byed do zhes bya ba yin no || thob pa dang ma thob pa'i lus kyi dngos po gnyis dang yul gnyis la de ltar sred pa rnam pa bzhi go rims bzhin rig par bya'o zhes bya ba ni rnal 'byor spyod pa dag go || de bas na len pa'i mtshan nyid 'dun pa dang 'dod chags kyang 'dir 'dus pa yin no ||

【問】ではどうして別の経典では「集諦は渴愛のみである⁴²⁸」と説かれたのか。【答 1】業によって引かれた後有を生み出すことに対して渴愛は根本（mūla）であるから、〔後有の〕根本を断ずるために、そのように説かれたのである。【答 2】或いは、取と共にある（*upādānasahagata）それ（渴愛）を〔集諦と〕説くのである。「再生をもたらす渴愛は、あれこれの貪と相応した喜に対して喜悦する⁴²⁹」と説かれるからである。そのうち、区別なくして有を望むことが再生をもたらす〔渴愛〕である。已得の享樂物（*prāptabhoga）を所縁とする喜と貪の二者は混合しているから、喜は貪を有するのである。様々な未得の享樂物（*aprāptabhoga）と、様々な身体

⁴²⁶ cf. AKBh 7, 13-14: "buddhānām sukha utpādaḥ sukhā dharmasya deśanā | sukhā saṅghasya sāmagrī samagrāṇām tapaḥ sukhaṃ" || iti. cf. 本庄（2014a, 80）.

⁴²⁷ D. 45b1: bde とあるが、P. 52a3 にしたがって、上記のように訂正。

⁴²⁸ cf. 本庄（2014b, 720-721）, AKUp [6017].

⁴²⁹ cf. 本庄（2014b, 656-659）, AKUp [5006].

(*ātmabhāva) のあれこれに対して喜悅するというのである。「已得と未得との二つの身体と二つの対象とに対して、そのように四種の渴愛が次第通りに (*yathākramam) 知られるべきである⁴³⁰」とは瑜伽行派の者たち (*yogācārāḥ) が [いうの] である。それ故に、取の定義 (*lakṣaṇa) である「欲貪」もこ [の集諦] の中に含まれるのである。

8. 『七処三観経』における「有」の説示

8. 1. 本経と『七処三観経』との会通

PSVy D. 45b4–7; P. 52a7–52b3:

ji skad du bcom ldan 'das kyi⁴³¹ |⁴³² las ni zhing sred pa ni rlan | rnam par shes pa ni sa bon | ma rig pa mun pa'i rnam pa ste | sems can de dag gi ma rig pa mun par gyur pa ni sems pa dman pa la rnam par shes pa gnas pa yin te | 'di lta ste 'dod pa'i sred pa'o zhes rgyas par gsungs pa de dag mdo sde 'di las⁴³³ ji ltar rig par bya zhe na | srid pa'i gnas skabs kyi las ni zhing yin no || der nye bar 'gro ba'i len pa dang bcas pa'i rnam par shes pa ni sa bon yin no || len pa nyid⁴³⁴ rlan yin no || rnam pa de gsum ni yang srid pa'i myu gu skye ba'i rgyu yin no || ma rig pa ni rlan mi zad pa'i rgyu yin par bstan pa'i phyir 'di'i nang nas 'byung ba yin te | dper na lud kyi gyogs pa'i sa bon la rlan mi skam pa yin no || de bzhin du ma rig pa'i mun pa'i rnam pas rnam par shes pa'i sa bon gyogs pa ni sred pa'i⁴³⁵ rlan mi skam pa yin no ||

【問】たとえば、世尊によって「業は耕地であり、渴愛は湿り気であり、識は種子であり、無明は闇の行相をもつ。蒙昧なそれら有情たちには劣った心に識が住する。すなわち欲有である⁴³⁶」云々と説かれた、それらはこの經典においてどのように知るべきか。【答】「有」の分位の業が耕地である。そこへ趣く有取識が種子である。取がすなわち湿り気である。その三種（有の分位の業・有取識・取）は後有の芽の生因 (*utpattiḥetu) である。無明は [取の] 湿り気が尽きない因 (*akṣayaḥetu) であると説かれるから、こ [の經典] の中に説かれるのである。たとえば、肥

⁴³⁰ cf. 『瑜伽論』 [T. 30, 604c21–605a5] : 問如聲聞地已説於四諦中有十六行觀。何故於苦諦爲四行觀。答爲欲對治四顛倒故。謂初一行對治初一顛倒。次一行對治次二顛倒。後二行對治後一顛倒。問何故於集諦爲四行觀。答由有四種愛故。此四種愛當知由常樂淨我愛差別故。建立差別。初愛爲緣建立後有愛。第二第三愛爲緣建立喜貪俱行愛及彼彼希樂愛。最後愛爲緣建立獨愛。當知此愛隨逐自體。又愛云何。謂於自體親昵藏護。後有愛云何。謂求當來自體差別。喜貪俱行愛云何。謂於現前或於已得可愛色聲香味觸法起貪著愛。彼彼希望愛云何。謂於所餘可愛色等起希求愛。

⁴³¹ P. 52a7: kyi

⁴³² P. 52a7: | omit

⁴³³ D. 45b5: la とあるが、P. 52a8 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴³⁴ P. 52b1: ni

⁴³⁵ P. 52b3: 'i omit

⁴³⁶ cf. 本庄 (2014b, 391–393), AKUp [3054], 福田 (1993b, 8–10) .

料によって覆われた種子には湿り気が乾かないごとくである。同様に、無明の闇の行相によって覆われた識である種子は渴愛の湿り気が乾かないのである。

8. 2. 『七処三観経』と別の経典との会通

PSVy D. 45b7–46a2; P. 52b3–6:

ci'i phyir 'dir bcom ldan 'das kyis las kho na⁴³⁷ zhing du gsungs la⁴³⁸ gzhan las ni rnam grangs kyis rnam par shes pa'i gnas bzhi ste | dge slong dag rnam par shes pa'i gnas bzhi zhes bya ba ni sa'i khams de'i tshig bla dags yin no zhes gsungs so || yul gang la dga' ba dang 'dod chags ba⁴³⁹ ni len pa dang bcas pa'i rnam par shes pa rlan par byed do || ming dang gzugs de ni de'i zhing yin par 'dir gsungs so || las kyi srid pa la ma brten par ris mthun pa'i skal ba mnyam pa gzhan du rnam par shes pa skye bar mi 'gyur bas las ni zhing yin no || gal te len pa'i rkyen gyis las kyi sred pa las yang srid pa⁴⁴⁰ mngon par 'grub pa yin no ||

【問】 どうしてこ〔の経典〕で世尊は業のみを耕地と説き、他〔の経典〕では別の観点によって（*paryāyena）四識住（*catasro vijñānasthitayah）を〔耕地に〕喩えて、「比丘たちよ、四識住とは、その地界のたとえである⁴⁴¹」と説かれたのか。【答】 ある境に対する喜と貪とは、有取識を湿らせるのである。その名色はその耕地であると、こ〔の経典〕では説かれる。業有に依らずして他の衆同分に識が生じることにならないから、業は耕地である。もし取を縁として業有があれば、後有を生み出すのである。

9. 生と起の区別

9. 1. 生と起にはいかなる区別があるか

PSVy D. 46a2–3; P. 52b6–7:

gang mdo sde gzhan las skye ba'i rgyu ni las yin | mngon par 'grub pa'i rgyu ni sred⁴⁴² pa yin no zhes gsungs na 'di gnyis la tha dad du bya ba ci yod | ji ltar na las dang sred pa de gnyis rgyu yin zhe na |

【問】 別の経典では「生のための因は業であり、起のための因は渴愛である⁴⁴³」（*karma hetur upapattaye, trṣṇā hetur abhinirvṛttaye）と説かれるならば、こ〔の生と起〕の二つにはいかなる区別があるか。 どうしてその業と渴愛との二つが因であるか。

⁴³⁷ D. 45b7: khon とあるが、P. 52b3 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴³⁸ P. 52b3: |

⁴³⁹ P. 52b4: pa

⁴⁴⁰ P. 52b6: pa omit

⁴⁴¹ cf. 本庄（2014a, 291）, AKUp [3012], 本庄（2014b, 722–723）, AKUp [6019] .

⁴⁴² D. 46a3: srid とあるが、P. 52b6 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁴³ cf. 本庄（2014b, 723–724）, AKUp [6020], 松田（1984d, 95–96） .

9. 2. 「生」 (upapatti) の解説

PSVy D. 46a3-5; P. 52b7-53a2:

sems can gyi ris de dang der ris 'dra bar 'gro ba'am | gang yang⁴⁴⁴ las dang rjes su mthun par 'gro ba ni skye ba yin la | de'i rgyu ni las yin te las sna tshogs yin pa'i phyir dang | rnam par smin pa dang bcas pa yin pa'i phyir ro || ji skad du de bas na⁴⁴⁵ bdag ni sems can rnam las ji lta ba bzhin du nye bar 'gro ba yin par smra'o zhes gsungs so || de bzhin du de gal te bsod nams kyi 'du byed mngon par 'du byed pa rnam par shes pa bsod nams su nye bar 'gro ba yin no zhes rgyas par 'byung ba dang | de bzhin du las ni sems can mthon po dang | dma' ba dang ngan pa dang | gya nom pa rnam par 'byed pa yin no zhes gsungs so ||

【答: 生】あれこれの有情の集合の中における (*tasmin tasmin sattvanikāye) 同類の集合に赴くこと、或いは何であれ、業に随って趣くことが生 (upapatti) である。そ〔の生〕の因は業である。業は様々であるから、また異熟を伴う (*savipāka) からである。ゆえに、「それ故に私は、有情たちを、業に随って赴くものと説く⁴⁴⁶」と説かれ、同様に「かれがもし福行を造作すれば、識は福に近づくものとなる⁴⁴⁷」云々と説かれ、同様に「業は高位の有情と低位の〔有情〕と劣った〔有情〕 (*hīna) と勝れた〔有情〕 (*praṇīta) とに分けられる (*vibhakta)⁴⁴⁸」と説かれるのである。

9. 3. 「起」 (abhinirvṛtti) の解説

PSVy D. 46a5-46b1; P. 53a2-5:

tha dad pa med par sred pa ni mngon par 'dod pa yin no || mngon par 'grub pa ni 'grub pa yin no || ris mthun pa'i skal ba⁴⁴⁹ 'bra (read: 'dra) ba thams cad du phung po gzhan 'byung ba tsam ste | de'i rgyu ni sred pa yin no || lus tha dad pa med par chags shing phyis kyang yod par 'dod pa ste | de la tha dad pa med pa'i phyir dang rnam par smin pa med pa'i phyir te | 'di ltar de⁴⁵⁰ ni bsgribs la lung du ma bstan pa yin no || dmigs kyis⁴⁵¹ phye ba'i dngos po pa ni 'dod pa na spyod pa'i dge ba yin no || spyir 'jug pa ni gal te 'dod chags dang bral ba ma yin na | gang du skyes pa sa de pa'i yin pa rnam par bzhag⁴⁵² go || las med par ni lus sna tshogs par mi 'gyur la | sred pa med par ni mngon par grub pa nyid du mi 'gyur ro ||

⁴⁴⁴ P. 52b7: gang yang omit

⁴⁴⁵ D. 46a4: ni とあるが、P. 52b8 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁴⁶ 典拠未比定

⁴⁴⁷ 『雑阿含』卷十二、第二九二經 [T. 2, 83a28] : 作諸福行。善識生。

⁴⁴⁸ 典拠未比定

⁴⁴⁹ D. dang とあるが、P. 53a2 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁵⁰ D. na とあるが、P. 53a4 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁵¹ P. 53a4: kyi

⁴⁵² D. 46a7: gzbag とあるが、P. 53a5 にしたがひ、上記のように訂正。

【答：起】 区別なくして渴愛は貪愛（*abhilāṣa）である。「起」（abhinirvṛtti）は「成就」（*niṣpatti）である。衆同分（*nikāyasabhāga）が、あらゆる仕方で（*sarvatas）別の蘊に生まれるのみである。そ〔の起〕の因は渴愛である。身体に区別なくして執着し、「後にも（*paścād api）ありたい」と願望する。それ（渴愛）には区別がないからであり、また異熟がないからである。なぜなら（*tathā hi）、それ（渴愛）は有覆無記（*nivṛtāvyaḥrta）だからである。所縁によって分けられる事物に属するものは欲〔界〕繫の善である。一般に（*sāmānyena）流転はもし離染していない者であれば、ある場所で生まれたものは、その地に属すると設定される。業なくしては身体は様々にはならず、渴愛なくしては「起」自体にならない。

9. 4. 「起」（abhinirvṛtti）の譬喩

PSVy D. 46b1–2; P. 53a5–7:

dper na sa bon tha dad pa med par myu gu rnam s tha dad pa dang | chu med par mngon par grub par mi 'gyur
 ba ni dpe yin no || yang dper na chus brlan pa'i 'jim pa las rgya'i 'bur 'byung gi skam po las ni ma yin no ||
 de yang brkos⁴⁵³ pa dang rjes su mthun pa yin no || de bzhin du sred pa dang bcas pa'i rnam par shes pa las
 yang srid 'byung ba yin gyi sred pa med pa las ma yin no || de yang las dang rjes su mthun pa zhes bya ba 'di
 yang dpe gzhan yin no ||

たとえば、種子の区別なくしては芽の区別は〔なく〕、また水なくしては〔種子は〕生じることにならないということが譬喩（*dṛṣṭānta）である。さらに、たとえば、水によって潤された（*abhiṣyandita）泥から浮き彫りは生じるが、乾いた（*śuṣka）〔泥〕からは〔浮き彫りは生じ〕ない。それはまた彫刻に資するのである。同様に、渴愛を伴う識から後有は生じるが、渴愛のない〔識〕からは〔後有は生じ〕ない。それ（後有）はまた業に随うというこれも別の譬喩である。

9. 5. 「起」（abhinirvṛtti）の因

PSVy D. 46b2–5; P. 53a7–53b2:

'o na rten cing 'brel bar 'byung ba 'dir ci'i phyir sred pa dang srid pa gnyis kyi bar du len pa bcug ce na |
 de'i bre brag gis las bye brag tu srid pa yin par 'gyur ro zhes bstan pa'i phyir ro || gang dag 'byung ba med
 par sred par byed pa de dag⁴⁵⁴ ni mngon par 'grub pa gang gi rgyu zhe na | de dag gi yang phung po la sred
 pa yod pa kho na yin te | bdag tu lta bar zhen pa'i phyir ro || gnam lcags kyi sgra la sogs pas skrag pa
 dang 'chi ba rnam kyang lus la mngon par dga' ba'i phyir te | de nyid de dag gi mngon par 'grub pa'i rgyu

⁴⁵³ P. 53a6: bskos

⁴⁵⁴ P. 53a8: dag gi

yin no || sdug bsngal gyi tshor ba la zhe sdang nas de lus rgyun chad par 'dod pa ni lus la yang dag pa ji lta
ba zbhin yid 'byung bar yongs su mi shes pa'i phyr ro ||

【問】では、この『縁起〔経〕』において、どうして渴愛と有の二つの中に取を置くのか。

【答】そ〔の取〕の区別によって、業が殊に「有」であることになると説かれるからである。

【問】出現なくして渴愛をなす者たち、彼らは何の起の因があるか。【答】彼らの場合も蘊に対する渴愛があるだけである。我見に執著するからである。〔たとえば〕雷の音等を畏れ、また死ぬ者たちも身体を喜ぶからである。それがすなわち彼らの起の因である。苦受に対する瞋恚（*dveṣa）により、彼が身体の相続を断じようと願い、身体に対して如実に厭い、遍知することがないからである。

10. シュリーラータと世親の論争

10. 1. 「起のための因は渴愛である」という教説に対するシュリーラータ説

PSVy D. 46b5–6; P. 53b2–4:

gzhan dag ni mngon par 'grub pa'i rgyu ji ltar sred pa yin zhes bya ba la 'di ltar rtog par byed de | 'chi ka'i
sems dang srid pa bar ma'i gzugs gnyis gcig tu tshogs par 'byung la | srid pa bar ma'i gzugs de la mngon
par dga' nas de la sems 'jug par byed do || srid pa bar ma'i sems kyis kyang khrag dang khu ba la sogs pa
phyi'i dngos po la cung zad mngon par dga' nas der skye ba yin no zhe na |

【シュリーラータ】他の者たちは「どのようにして起のための因は渴愛であるのか」ということについて、このように構想する（*kalpayanti）。「死の瞬間の心と中有の色の一つが一つに集まって生じ、その中有の色を喜び、そ〔の中有の色〕に対して心がはたらく（pravṛtti）のである。中有の心によっても血や精液（*śukla-śoṇita）等の外の存在物（*bāhya bhāva）に対して、いくらか（*kiṃcid）喜び、そこに生まれるのである」と。

10. 2. シュリーラータ説に対する世親の反論 1

PSVy D. 46b6–47a1; P. 53b4–7:

de ltar rnam par rtog pa thams cad rigs pa ma yin pa kho na yin te | re zhig gal te srid pa bar ma'i gzugs te
sems can gyi grangs su gtogs pa yin na ni sems can gcig la dus gcig tu bskal⁴⁵⁵ ba mi⁴⁵⁶ 'dra ba'i lus gnyis ji
ltar 'thad par 'gyur | rags pa dang phra ba dang | snang ba dang mi snang ba dang | 'gro ba gzhan dang 'gro

⁴⁵⁵ P. 53b5: skal

⁴⁵⁶ P. 53b5: mi omit

ba gzhan gnyis kyang ji ltar rigs par 'gyur te | 'chi ka'i sems dang⁴⁵⁷ srid pa bar ma'i gzugs gnyis gcig tu tshogs par 'thad pa ma yin no ||

【世親】そのような構想はすべて理に適わないものに他ならない (*ayukta eva)。【中有の色が有情数】 まずもし中有の色が有情数 (*sattvākhyā) に含まれるのであれば、単一の有情に一時に、不同類の二つの身体がどうして可能であるか。粗大なもの (*audārika) と、微細なもの (*sūkṣma)、見えるもの (*drśya) と見えないもの (*adrśya)、〔それぞれ〕別々の趣の二つともがどうして理に適うことになるか。死の瞬間の心と中有の色の二つは一つに集まることは不可能である。

10. 3. シュリーラータ説に対する世親の反論 2

PSVy D. 47a1-2; P. 53b7-54a1:

'on te sems can gyi grangs su gtogs pa ma yin na ni da srid pa bar ma nyid yin par mi rigs te | 'di ltar sems can gyi grangs su ma gtogs pa'i⁴⁵⁸ srid pa bar ma ni yod pa ma yin pa'i phyir ro || 'chi ka'i sems de la mngon par dga' ba yang gal te sha'i mig gis mthong nas yin na ni de rigs pa ma yin te | de'i tshe mig gi rnam par shes pa mi srid pa'i phyir ro || srid pa bar ma'i gzugs kyang lha'i mig gi yu l yin pa'i phyir ro ||

【中有の色が非有情数】 或いは〔中有の色が〕非有情数であれば、今や中有の色自体が理に適わない。なぜなら、有情数を除いた中有は存在しないからである。【シュリーラータ】 その死の瞬間の心を喜ぶことも、もし肉眼によって〔中有の色を〕見てからである〔という〕ならば、【世親】 それは理に適わない。そ〔の死の瞬間〕に眼識はありえないから (*asambhavāt) である。中有の色も天眼 (*divyaṃ cakṣus) の対象であるから⁴⁵⁹、〔肉眼によって中有の色を見てから中有の心を喜ぶということは理に適わないの〕である。

10. 4. シュリーラータ説に対する世親の反論 3

PSVy D. 47a2-4; P. 54a1-3:

'on te rmi lam bzhin du yid kyis brtags pa yin na ni | de la srid pa bar ma do'i gzugs dgos pa ci zhig yod de | skal pa mi 'dra ba'i sa pa gnyis yin na yang 'chi ka'i sems dang srid pa bar ma'i gzugs gnyis gang gi sa pa

⁴⁵⁷ P. 53b6: |

⁴⁵⁸ D. 47a1 は'i を欠くが、P. 53b7 にしたがって、上記のように補う。

⁴⁵⁹ 中有の色は同類もしくは天眼によってのみ見られる。

AKBh 124, 22-23:

sa cāyam antarābhavaḥ.

sajātisuddhadivyaḥśiḍrśyaḥ (AK III,14ab)

またまさにその中有は

同類と清浄な天眼を具えた者によって見られる。(AK III,14ab)

yin yang rung ste | de la mngon par dga' bar byed pa mi rigs so || gzugs med⁴⁶⁰ pa na yang srid pa bar ma nyid yod pa ma yin pas der ji lta ba bzhin du gzhan du yang mngon par 'grub pa'i rgyu srid (read: sred) pa yin par ci ste mi 'dod | de ltar na rtog pa de dag thams cad mi rigs pa kho na yin no ||

【シュリーラータ】或いは、夢のごとくに (*svapnavat) 意によって構想される (*kalpita) 〔と
いう〕ならば、【世親】その場合、中有の色は何の目的 (prayojana) があるか。不同類の地に属
するもの (*vissabhāgabhūmika) が二つであるならば、死の瞬間の心と中有の色との二つは何の
地に属していたとしても、その地の〔中有の色〕を喜ぶことは理に適わない。【問】無色〔界〕
においても、中有自体が存在しないのであるから、そこで〔中有自体が存在しない〕ようにその
ように、〔欲界や色界等の〕他の場所においても、〔中有の色を喜ぶことなくして〕起のための
因が渴愛であるとなぜ (*kim) 認められないか。【答】そうであれば、それらの構想はすべて理
に適わないものに他ならない。

10. 5. 渴愛の随眠

PSVy D. 47a4-5; P. 54a3-5:

de dag thams cad kyi lus la sred pa ma spangs pa ni sa de las 'dod chags dang ma bral ba rnam de mngon
par 'grub pa'i rgyu yin no zhes bya ba skyon med pa yin no || ji ltar ma spangs pa yin zhe na | de'i phra rgyas
ma bcom pa'i phyir ram | 'jig rten pa'i lam gyis nyams ma smad pa'i phyir ro ||

それらすべて (*teṣāṃ sarveṣāṃ) の身体に対する渴愛を断じておらず (*aprahīṇa)、その地から
離染していない者たちは「起のための因はそれ (渴愛) である」という過失はないのである。ど
うして〔身体に対する渴愛を〕断じていないのか。それ (渴愛) の随眠が未だ断じられていない
から、或いは世間道によって弱められていないからである。

11. 生と起の逐一解説

11. 1. 生と起に対する七つの疑義

PSVy D. 47a5-6; P. 54a5-7:

'o na bcom ldan 'das kyis gang 'di skad du gang zhig skye ba'i kun tu sbyor ba ni spangs la mngon par 'grub
pa'i kun tu sbyor ba ma yin pa'i gang zag ni yod de⁴⁶¹ | mu bzhi'o zhes gsungs pa de la skye ba ni gang yin
| mngon par 'grub pa yang gang yin | de gnyis kyi kun tu sbyor ba yang gang yin | gcig spangs pa gang gi
yin | gnyis pa gang gi yin | gnyis ka spangs pa gang gi yin | gnyis ka ma yin pa gang gi yin zhe na |

⁴⁶⁰ D. 47a3: mid とあるが、P. 54a2 にしたがって、上記のように訂正。

⁴⁶¹ P. 54a5: do ||

では世尊によって「およそ生の結 (*upapattisaṃyojana) は断じたが、起の結 (*abhinirvṛtṭi-saṃyojana) は〔断じて〕いない人がいる。〔乃至〕四句である」と説かれたが、そのうち①「生」(upapatti) とは何であるか。②「起」(abhinirvṛtṭi) も何であるか。③その二つ(生・起)の結も何であるか。④一つ(生)を断じる者は何の〔断〕であるか。⑤第二(起)〔を断じる者は〕何の〔断〕であるか。⑥両者(生・起)を断じる者は何の〔断〕であるか。⑦両者を〔断じ〕ない者は何の〔未断〕であるか。

1 1. 2. 生と起に対する逐一解説

PSVy D. 47a6–7; P. 54a7–8:

de la 'di skad du brjod de | skye ba ni skye ba'i srid pa yin no || mngon par 'grub pa ni srid pa bar ma yin te
de la mngon du phogs pa yin pa'i phyir ro || de gnyis la nyon mongs pa gang gis sbyor ba de ni de gnyis kyi
kun tu sbyor ba yin no || srid pa bar mar yongs su mya ngan las 'da' ba gang yin pa de ni skye ba'i kun tu
sbyor ba spangs pa yin no ||

それに〔答えて〕次のように語られる。①「生」(upapatti) は生有 (upapattibhava) である。②「起」(abhinirvṛtṭi) は中有 (antarābhava) である。それ(生)に直面しているからである⁴⁶²。その二つ(生・起)に対する煩惱によって繋がること、それが③その二つ(生・起)の結である。中般涅槃した者 (*antarāparinirvāyin)⁴⁶³、その者は④生の結を断ずる。

1 1. 3. 中般涅槃について

PSVy D. 47a7–47b2; P. 54a8–54b2:

de yang gang gis skye bar kun tu sbyor ba de ni 'di'i so sor ma brtags pas 'gog pa'i tshul du 'gags te dbang
po rnams yongs su smin pa yin pa'i phyir te | srid⁴⁶⁴ pa bar ma nyid de'i gnyen po nges par skye bar 'gyur
ba nyid kyi tshul du rgyun gnas pas na spangs pa zhes bya'o || so sor brtags pas 'gog pa yang sa⁴⁶⁵ de pa'i
nyon mongs pa srid pa bar ma par gtogs pa yang rung |⁴⁶⁶ skye bar gtogs pa yang rung thams cad cig car 'thob
bo ||⁴⁶⁷

かれ(中般涅槃)はまた、それ(結)によって結ばれれるところのその結は、これ(生の結)の非択滅の道理により (*apratisaṃkhyānirodhanayena) 止滅する (*niruddha)。諸根が熟する

⁴⁶² cf. AKBh 153, 35: upapattyabhimukhatvād abhinirvṛtṭiḥ.

⁴⁶³ 中般涅槃者とは中有において般涅槃した者を指す。cf. AKBh 358, 21.

⁴⁶⁴ D. 47b1: sred とあるが、P. 54b1 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁶⁵ D. 47b2: yongs とあるが、P. 54b2 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁶⁶ P. 54b2: | omit

⁴⁶⁷ P. 54b2: | omit

(*paripāka) からである。中有自体は、それ(結)の対治(pratipakṣa)が必ず生じるであろうという道理で、相續が存続することによって「断たれたもの」と呼ばれる。択滅(pratisamkhyānirodha)も、その地に属する煩惱で、中有に属するものであれ、生に属するものであれ、すべて同時に得られる。

1 1. 4. 生と起に対する逐一解説

PSVy D. 47b2-3; P. 54b2-4:

gzugs la 'dod chags dang bral ba'i 'phags pa gang yin pa des ni mngon par 'grub pa'i kun tu⁴⁶⁸ sbyor ba spangs pa yin no || khams gsum la 'dod chags dang bral ba gang yin pa des ni de gnyis ka spangs pa yin no || de las gzhan gyis na gnyis ka ma spangs so ||

色〔界〕から離染した聖者なる者、その者は⑤起の結を断じている。三界から離染した者(阿羅漢)、その者は⑥その両者(生・起)〔の結〕を断じている。それ以外の者は両者(生・起)〔の結〕を未だ断じないのである。

1 1. 5. 中有の因は渴愛のみではない

PSVy D. 47b3-5; P. 54b4-7:

'o na gang las sred pa ni mngon par 'grub pa'i rgyu yin no zhes gsungs pa der yang ci'i phyir srid pa bar ma kho na mngon par 'grub pa yin par mi 'dod ce na | de lta yin na ni srid pa bar ma'i rgyu sred⁴⁶⁹ pa kho na yin par 'gyur gyi⁴⁷⁰ las ma yin par 'gyur ro || dmyal ba la sogs pa'i srid pa bar ma tha dad pa ji ltar 'thad par 'gyur | skye ba'i rgyu yang las nyid yin par 'gyur gyi sred⁴⁷¹ pa ni ma yin par 'gyur ro || 'dod chags dang bral ba yang gzugs med par skye bar 'gyur ro || srid pa bar mar yongs su mya ngan las 'da' bar yang mi 'gyur te | skye ba'i rgyu las tsam yin pa'i phyir ro || de bas na⁴⁷² thams cad ni srid pa bar ma mngon par 'grub pa kho na yin par 'dod pa ma yin no ||

【問】では、ある〔経典〕で「起のための因は渴愛である」と説かれた、そこでもどうして中有のみが生じると認められないか。【答】そうであれば(*evam sati)、中有の因は渴愛のみであることになり、業が〔中有の因〕でないことになる。地獄等の中有の多様性は、どのように区別が妥当となろうか。業自体が生のための因となり、渴愛は〔生のための因〕でないことになる。離染した者も無色〔界〕に生れることになるであろう。中般涅槃にもならない。生の因はただ業の

⁴⁶⁸ D. 47b2: du とあるが、P. 54b3 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁶⁹ D. 47b3: srid とあるが、P. 54b4 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁷⁰ P. 54b5: gyis

⁴⁷¹ D. 47b4: srid とあるが、P. 54b5 にしたがひ、上記のように訂正。

⁴⁷² D. 47b5: ni とあるが、P. 54b6 にしたがひ、上記のように訂正。

み (*karmamātra) だからである。それ故に、すべて〔の渴愛〕が中有を生み出すのみであるとは認められないのである。

11. 6. シュリーラータ説と世親の批判

PSVy D. 47b5–7; P. 54b7–55a1:

gzhan dag na re khrag dang khu bas grogs byed pa'i las ni 'dir srid pa yin par bsams so zhe na | de⁴⁷³ ni 'du byed la yang de dag thal bar 'gyur ro || srid pa ni gsum ste zhes bya ba 'dir gnyis la 'di'i don ni mi 'thad pa yin no || 'dod pa'i srid par yang rdzus te 'byung ba rnams la'o || 'dir rang gi rgyud la yod pa rkyen du ston pa yin gyi gzhan gyi rgyud la yod pa khrag dang khu ba de ni 'dir gzhus par mi rigs so || ji ltar na der len pa rkyen gyi dngos po yin | gzhan yang 'dir khungs brjod par bya dgos so ||

【シュリーラータ】他の者たちは「血や精液によって手助けされた業がこ〔の現在の生〕の時に有であるという意趣 (*abhiprāya) である」といえば、【世親】そ〔の意趣〕は、行においてもそれらが〔有である〕という過失に陥ってしまう。有は〔欲有・色有・無色有の〕三つであるというが、この場合、〔色有と無色有の〕二つにはこの意味が妥当しないのである。欲有においても、化生 (upapāduka) の者たちには〔かの意味が妥当しないの〕である。こ〔の縁起経〕では、〔無明等の〕自相続にあるものが縁と説かれたのであって、他相続にあるものが〔縁と説かれたのではなく〕、その血や精液がここで設定されるのは理に適わない。どうして、そこで取が縁であるもの (*pratyaabhāva) であるか。他方 (*api khalu)、ここで〔血や精液によって手助けされた業が有であるという〕証拠 (*jñāpaka) を語らねばならない。

11. 7. 『縁起経釈』中の「有支」の分別おわる

PSVy D. 47b7; P. 55a1:

rkyen cing 'brel bar 'byung ba bshad pa las srid pa rnam par dbye ba'o ||

『縁起経釈』中の「有の分別」〔おわる〕⁴⁷⁴。

⁴⁷³ P. 54b7: de'i ni

⁴⁷⁴ 他の『縁起経釈』の梵文が残る支分から還梵すると、Pratīyasamutpādayākyāyām Bhāvanāvibhaṅgaḥ.とあったことがうかがえる。

略号・参考文献

略号

- ADV *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. ed. P. S. Jaini. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1959.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. ed. P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKUp 本庄良文『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇上下』大蔵出版, 2014ab.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. ed. by Unrai Wogihara, Tokyo: Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.
- D デルゲ版.
- KS *Karmasiddhiprakaraṇa*. (Tib. *Las grub pa'i rab tu byed pa*): D 4062, P 5563.
- LA *Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī*. (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba shes bya ba*): D 4093, P 5594.
- MN *Majjhima-Nikāya* (Pali Text Society Edition).
- NidSa *A New Edition of the First 25 Sūtras of the Nidhānasamyukta*. ed. Jin-il Chung & Takamichi Fukita. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 2020.
- P 北京版.
- PSVy *Pratītyasamutpādavyākhyā*. (Tib. *Rten cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bzhad pa*): D 3995, P 5496.
- PSVyT **Pratītyasamutpādavyākhyāṭīkā*. (Tib. *Rten cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bstan pa'i rgya cher bzhad pa*): D 3996, P 5497.
- SN *Samyutta-Nikāya* (Pali Text Society Edition).
- T 大正新脩大蔵経
- TA *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā*. (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba*): D 4094, P 5595.
- TrBh *Triṃśikābhāṣya. Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) et Triṃśikā (la Trentaine)*. ed. Sylvain Lévi, I. Paris: Champion, 1925.
- YBh *The Yogācārābhūmi of Ācārya Asaṅga, Part I*. Ed. V. Bhattacharya, 1957.
- 『印仏研』 『印度学仏教学研究』
- 『縁起経釈』 Cf. PSVy.
- 『界身足論』 世友造, 玄奘訳『阿毘達磨界身足論』 (No. 1540) .
- 『甘露味論』 瞿沙造, 失訳『阿毘曇甘露味論』 (No. 1553) .
- 『俱舍論』 Cf. AKBh.
- 『顕宗論』 衆賢造, 玄奘訳『阿毘達磨蔵顕宗論』 (T. No. 1563) .
- 『衆事分論』 世友造, 求那跋陀羅, 菩提耶舍共訳『衆事分阿毘曇論』 (No. 1541) .

- 『順正理論』 衆賢造，玄奘訳『阿毘達磨順正理論』(No. 1562).
- 『成実論』 訶梨跋摩造，鳩摩羅什訳『成実論』(No. 1646).
- 『心論』 法勝造，僧伽提婆訳『阿毘曇心論』(No. 1550) .
- 『心論經』 優波扇多造，那連提耶舍訳『阿毘曇心論經』(No. 1551) .
- 『雜阿含』 求那跋陀羅訳『雜阿含經』(No. 99).
- 『雜心論』 法救造，僧伽跋摩訳『雜阿毘曇心論』(No. 1552) .
- 『中阿含』 瞿曇僧伽提婆訳『中阿含經』(No. 26).
- 『婆沙論』 五百大阿羅漢造，玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(No. 1545).
- 『毘婆沙論』 迦栴延子造，浮陀跋摩，道泰等共訳『阿毘曇毘婆沙論』(No. 1546) .
- 『品類足論』 世友造，玄奘訳『阿毘達磨品類足論』(No. 1542) .
- 『瑜伽論』 弥勒説，玄奘訳『瑜伽師地論』(No.1579).

参考文献

Cox, Collet

- 1988 “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories,” in *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11-1, 31-87.

Dhammajoti, Bhikkhu KL

- 2007 *Sarvāstivāda Abhidharma*. Centre for Buddhist Studies, University of Hong Kong.
- 2011 “Śrīlāta’s Anudhātu Doctrine.” 『仏教研究』 39, 19-75.

GAO Mingyuan

- 2019 *The Buddhist Concept of Vāsanā: From Abhidharma to Early Yogācāra*. A Thesis Submitted to Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies (University of Kelaniya) in Partial Fulfilment of a Requirement for the Degree of Doctor of Philosophy.

Hirakawa, Akira

- 1973 *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* by Akira Hirakawa. Part I-III. Tokyo, 1973-1978.

J. Przyluski

- 1940 *Dārṣāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*, *IHQ*, vol. xvi, 2, 246-254.

Kritzer, Robert

- 1992 *Saṃskārapratyayaṃ vijñānam in the Abhidharmakośa*, 『印仏研』 Vol. 41-1, 18-22.
- 2003 “Sautrāntika in the *Abhidharmakośabhāṣya*.” *In Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 26, 331-384.
- 2005 *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* : *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, XVIII*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

La Vallée Poussin, Louis

- 1937 Documents d'Abhidharma traduits et annotés, La controverse du temps, Melanges chinois et bouddhique publiés par l'Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 7–158.

Mejor, Marek

- 1997a On the Formulation of the *Pratītyasamutpāda*: Some Observations from Vasubandhu's *Pratītyasamutpādavyākhyā*. *Studia Indologica* 4, 135–149.
1997b On Vasubandhu's *Pratītyasamutpādavyākhyā*. *Studia Indologica* 4, 151–161.

Muroji Yoshihito

- 1991 Vedanā- und Trṣṇāvibhaṅga in der *Pratītyasamutpādavyākhyā*. *Mikkyō Bunka* 173, 74–98.
1993 Vasubandhus Interpretation des *Pratītyasamutpāda*. *Alt- Und Neu-Indische Studien* 43, 1–259. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Park Changhwan

- 2014 Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika theory of Seeds. *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, 84. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.

Schmithausen, Lambert

- 1967 Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā. *WZKSO* 11, 109–136.

Sylvain, Lévi

- 1908 *Aśvaghōṣa le Sūtrālamkāra et ses sources*, *Journal Asiatique*.

Tripāthī, Chandrabhāl

- 1962 *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*. Sanskrit text aus den Turfanfunden 8, Berlin: Akademie-Verlag.

Tucci, Giuseppe

- 1930 *A Fragment from the Pratītya-samutpāda-vyākhyā of Vasubandhu*, *JRAS*: 611–623.

青原令知

- 1988 「俱舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra (1)」, 『印仏研』 36-2, 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, 50–80.
1992a 「俱舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra (3)」, 『印仏研』 40-2, 143–147.
1992b 「俱舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra (4)」, 『仏教史学研究』 48, 21–39.
1993 「徳慧の『随相論』」, 『印仏研』 41-2, 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, 241–258.
2003 「徳慧『随相論』の集諦行相解釈」, 『印仏研』 51-2, 186–191.

秋本 勝

- 1991a 「ヤショーミトラの『俱舎論』註—三世実有説」, 『筑紫女学園大学国際文化研究所論叢』 2, 83–116.
2019 「『俱舎論』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, 51–74.

秋本 勝・本庄良文

- 1978 「俱舎論—三世実有説(訳注)—」, 『南都仏教』 41, 84-105.
- 阿部貴子
- 2005 「『声聞地』の成立背景をめぐる一考察:「第一瑜伽処」と Saundarananda の比較を通して」, 『智山学報』 54, 235-259.
- 荒井裕明
- 1998 「『成実論』における五蘊の順序」, 『駒沢短期大学仏教論集』 4, 29-38.
- 荒牧典俊
- 1963 「唯識思想に於ける十二支縁起の解釈」, 『印仏研』 11-1, 211-214.
- 1976 「唯識三十論」, 『大乘仏典 15 世親論集』 東京, 中央公論社, 31-190.
- 石田一裕
- 2010 「ガンダーラ有部と『瑜伽行派』」, 『印仏研』 58-2, 951-948.
- 2014 「Sautrāntika についての一考察」, 『仏教文化学会紀要』 23, 121-137.
- 一色大悟
- 2015 「『俱舎論』の〈大地(-mahābhūmika)〉説の特色」, 『仏教学』 56, 27-47.
- 2020a 「有部アビダルマ論書に対する発達史観」, 『対法雑誌』 1, 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一研究—』, 山喜房佛書林.
- 上野牧生
- 2015 「アシュヴァゴーシャの失われた莊嚴経論」, 『インド論理学研究』 8, 203-234.
- 氏家昭夫
- 1967 「唯識説における習気 vāsanā と転変 pariṇāma について」, 『印仏研』 16-1, 169-171.
- 江島恵教
- 1986 「スティラマティの『俱舎論』註とその周辺—三世実有説をめぐって—」, 『仏教学』 19, 25-32.
- 榎本文雄
- 1984 「説一切有部系ア—ガマの展開—『中阿含』と『雑阿含』をめぐって—」, 『印仏研』 32-2, 51-54.
- 小川宏
- 1980 「触について—三和生触・成触論を中心として—」, 『印仏研』 29-1, 273-276.
- 荻原雲来
- 1933 『和訳称友俱舎論疏(一)』, 梵文俱舎疏刊行会.
- 荻原雲来・山口益
- 1934 『和訳称友俱舎論書(二)』, 梵文俱舎疏刊行会.

小谷信千代

- 1975 「saṃtatipariṇāma viśeṣa と vijñānapariṇāma について」『印仏研』24-1, 73-76.
1976 「瑜伽師地論本地分に見られるアラーヤ識縁起説の萌芽」, 『印仏研』25-1, 168-169.
1995 『チベット俱舎学の研究: 「チムゼー」賢聖品の解説』, 文榮堂書店.
2000 『法と行の思想としての仏教』, 平楽寺書店.
2006 「世親は縁起説の意味をどう考えたか」, 『印仏研』55-1, 76-83.

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.

小谷信千代・秋本勝・上野牧生・加納和雄・福田琢・本庄良文・松下俊英・松田和信・箕浦暁雄

- 2018 「新出梵本『俱舎論安慧疏』(界品)試訳(5)」, 『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』35, 185-204.

加治洋一

- 1983 「『二十論』と『三十論』にみられる経量部の前提」, 『仏教学セミナー』37, 1-24.

梶山雄一

- 1980 「中観派の十二支縁起解釈」, 『仏教思想史』3, 89-146.
1989 「存在と認識」, 『インド仏教3/岩波講座東洋思想』10, 112-134.
1999 「アラーヤ識と業報・輪廻」『創価大学国際仏教学高等研究所年報』2, 3-19.

勝又俊教

- 1961 『仏教における心識説の研究』, 山喜房佛書林.

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: 櫻部建博士喜寿記念論集通号』, 259-276.

加藤 純章

- 1967 「新薩婆多」, 『印仏研』16-1, 120-121.
1989 『経量部の研究』, 春秋社.
1990 「随眠-anuśaya」, 『仏教学』28, 1-32.

加藤宏道

- 1981 「断惑論からみた九十八随眠」, 『印仏研』30-1, 303-306.
1987a 「得と種子」『印仏研』35-2, 63-67.
1987b 「経量部の種子説に関する異説と是非」, 『仏教学研究』43, 286-314.

河村孝照

- 1962 「俱舎論における種子説に関する一考察」, 『印仏研』10-2, 181-185.

川村昭光

- 1978 「Sautrāntika の形色非実有論」, 『印仏研』27-1, 168-169.

金倉円照

1966 『馬鳴の研究』, 平楽寺書店.

北野新太郎

2001a 「『唯識三十頌』第1偈の Vijnānapariṇāme について」, 『印仏研』49-2, 137-139.

2001b 「Vijnānapariṇāma について—その自己矛盾的二重構造」, 『国際仏教学大学院大学研究紀要』4, 79-104.

2012 「『中辺分別論』安慧複註からみた『唯識三十頌』第17偈に関する問題点」, 『印仏研』60-2, 132-137.

木村泰賢

1968 『木村泰賢全集 第四巻 阿毘達磨論の研究』, 大法輪閣.

木村 紫

2009 「触 sparśa ノート」, 『東方』25, 144-166.

2011 「『俱舍論』を中心とした有身見の研究」, 博士論文, 未出版.

2019a 「煩惱と習気」, 『法華文化研究』45, 65-88.

2019b 「梵天を所縁とする認識」, 『印仏研』68-1, 100-105.

楠本信道

2007 『『俱舍論』における世親の縁起観』, 平楽寺書店.

工藤成樹

1969 「譬喩者の伝説」, 『密教学』6, 121-134.

工藤道由

1982 「世親の無表業解釈をめぐって」, 『印仏研』31-1, 130-131.

1983 「世親の無表の解釈をめぐって」, 『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』16, 16-27.

三枝充憲

1983 「ヴァスバンドゥ」, 『人類の知的遺産』14, 講談社.

佐伯旭雅

1887 『冠導阿毘達磨俱舍論』, 法蔵館.

櫻部 建

1952 「説一切有の立場」, 『大谷学報』, 通号 111, 34-53.

1953 「經量部の形態」, 『印仏研』2-1, 115-116.

1954 「玄奘訳俱舍論における「体」の語について」, 『印仏研』2-2, 264-266.

1955 「九十八随眠説の成立について」, 『大谷学報』35-3, 20-29.

1960 「破我品の研究」, 『大谷大学研究年報』12, 21-112.

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 俱舎論』, 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 『俱舎論の原典解明 賢聖品』, 法蔵館.

櫻部 建・小谷信千代・本庄良文

2004 『俱舎論の原典研究 智品・定品』, 大蔵出版.

佐古年穂

1991 「無我における個体の連続について—『俱舎論』を中心として」, 『前田恵学博士還暦記念論集 〈我〉の思想』, 春秋社.

1997a 「『俱舎論』における *saṃtatipariṇāma*viśeṣa について」, 『印仏研』 45-2, 137-141.

1997b 「『俱舎論』の業滅について」, 『仏教學』 39, 23-38.

1998 「『俱舎論』並びに『成業論』における *saṃtatipariṇāma*viśeṣa について」, 『印仏研』 46-2, 160-164.

2000 「異熟因果について—『俱舎論』を中心として—」, 『インド哲学仏教学研究』 7, 54-68.

佐々木現順

1981a 「連続と瞬間—佛教学を志す学生の為に—」, 『佛教學セミナー』 33, 1-17.

1981b 「衆賢による種子説批判—相続転変差別の理解—」, 『古田紹欽博士古稀記念論集 仏教の歴史的展開に見る諸形態』, 創文社.

佐々木閑

2003 「六足と「婆沙論」」, 『印仏研』 52-1, 142-147.

2009 「有部の極微説」, 『印仏研』 57-2, 926-932.

佐々木容道

1982a 「アーラヤ識成立の一要因」, 『東洋学術研究』 102, 178-197.

1982b 「*sopādānavijñāna*」, 『印仏研』 31-1, 132-133.

静谷正雄

1951 「婆沙の覚天に就いて」, 『仏教史学』 2-2, 16.

1952 「婆沙の覚天に就いて」, 『仏教史学』 2-4, 31-39.

清水海隆

1985 「『瑜伽師地論』の原典研究 (III) —意地第 2 の和訳 (その 2) —」, 『大崎學報』 140, 9-28.

清水俊史

2014 「パーリ上座部における相続転変差別」, 『仏教史学研究』 58, 1-19.

白館戒雲

1993 「チムゼー(*mChims mdzod*)に言及される経量部説」, 『印仏研』 41-2, 243-251.

周 柔含

2006 「「譬喩者」についての一考察」, 『印仏研』 55-1, 118-122.

2007 「鳩摩羅多の所属部派について」, 『印仏研』 56-1, 151-155.

荘崑木

2013a 「世親作『縁起経釈』の触支解釈—心の構造と認識—」, 『仏教文化研究論集』 15・16, 26-57.

2013b 「世親作『縁起経釈』の名色支について」, 『インド哲学仏教学研究』 20, 43-63.

菅原泰典

1984 「kalpa と kalpanā—特に二世親説に関して—」, 『印仏研』 41-2, 158-159.

鈴木宗忠

1931 「俱舎論の心所説に關する研究」, 『宗教研究』 新 8-3, 133-155.

孫 儷茗

2000 「『順正理論』における四諦説の研究—集諦を中心として—」, 『印仏研』 49-1, 98-100.

高井観海

1928 『小乗仏教概論』, 藤井文政堂. (『改訂増補 小乗仏教概論』, 山喜房佛書林, 1978.)

高崎直道

1985 「アーラヤ識と縁起—upādāna との関連—」, 『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』, 春秋社.

高田仁覚

1958 「縁起の初分(pratītya-samutpādādi 縁起初義)に関する世親と徳慧の解釈」, 『印仏研』 7-1, 67-76.

1960 「無明(avidyā)に関する世親と徳慧の解釈」, 『印仏研』 8-1, 110-113.

高務祐輝

2016 「初期瑜伽行派の対象認識理論について—その起源と展開をめぐって—」, 『仏教史学会』 58-2, 1-23.

武内紹晃

1984 「縁起と業—管見—」, 『仏教學研究』 39/40, 1-18.

瀧川郁久

1999 「『瑜伽論』における認識の継起」, 『東洋の思想と宗教』 16, 20-37.

2008 「スティラマティによる触の解釈」, 『印仏研』 57-1, 207-212.

武田宏道

2000 「業の因果における生果の功能—『俱舎論』破我品の所説を中心にして—」, 『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』, 春秋社.

- 2010 「無我説にともなう認識論上の諸問題—『俱舎論』破我品の所説を中心に—」, 『仏教学研究』 66, 40-65.

立川武蔵

- 1996 「『唯識三十頌』における仮説と識について (一)」, 『インド思想と仏教文化 今西順吉教授還暦記念論集』, 345-356.
- 1999 「『三十頌』安慧注における識の転変」, 『印仏研』 48-1, 249-257.

田中裕成

- 2016 「有部系論書における四念住と四顛倒」, 『印仏研』 65-1, 347-344.
- 2019a 「『サウンダラナンダ』 16.30-33 にみる二つの系統」, 『印仏研』 67-2, 44-49.
- 2019b 「アシュヴァゴーシャと医師チャラカ」, 『佛教論叢』 63, 9-16.
- 2019c 「俱舎論における非伝説句の立場—総縁法念住の内容を巡って—」, 68-1, 110-114.

塚本啓祥

- 2001 『インド仏教における虚像と実像』, 山喜房佛書林.

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.

所 理恵

- 1989 「『成実論』における「滅」について」, 『仏教学会報』 14, 57-64.
- 1990a 「『成実論』『俱舎論』と譬喩者・経量部との関わりについて(一)」, 『密教文化』 170, 48-69.
- 1990b 「『成実論』『俱舎論』と譬喩者・経量部との関わりについて(二)」, 『密教文化』 171, 70-8.
- 1990c 「『成実論』と譬喩者・経量部」, 『印仏研』 39-1, 11-13.

長尾雅人

- 1978 『中観と唯識』, 岩波書店.

中島正淳

- 2019a 「シュリーラータにおける認識の構造」, 『佛教大学仏教学会紀要』 24, 119-139.
- 2019b 「シュリーラータにおける次第生起説について」, 『印仏研』 68-1, 106-109.
- 2020 「『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造—前五識と意識の生起に対する世親の解釈—」, 『佛教大学仏教学会紀要』 25, 111-131.
- 2021a 「取(upādāna)をめぐるヴァスヴァンドゥの解釈—俱舎論から縁起経釈へ—」, 『佛教大学仏教学会紀要』 26, 181-206.
- 2021b 「さまよえる経量部再考」, 『佛教大学大学院紀要』 49, 15-28.
- 2021c 「世親とシュリーラータの思想的差異—心心所を中心として—」, 『印仏研』 70-1, 70-74.

- 2022 「縁起の二句をめぐる世親とシュリーラータの解釈について」, 『佛教大学大学院紀要』
50, 29-43.

那須円照

- 1999 「得・非得にかわる種子の理論」, 『インド学チベット学研究』 4, 67-77.
2017 「『順正理論』における三世実有論の研究(1)」, 『インド学チベット学研究』 21, 29-54.
2018 「『順正理論』における三世実有論の研究(2)」, 『インド学チベット学研究』 22, 1-25.
2019 『順正理論』における三世実有論の研究(3)」, 『インド学チベット学研究』 23, 1-25.

那須良彦

- 2008 「俱舍論根品心不相応行論—世親本論と諸註釈の和訳研究 (3) —」, 『インド学チベット
学研究』 12, 67-95.

並川孝儀

- 2011 『正量部の研究』, 大蔵出版.

西義雄

- 1975 『阿毘達磨仏教の研究』, 国書刊行会.

西村実則

- 2013 『増補アビダルマ教学』 法蔵館. (初版, 『アビダルマ教学』 法蔵館, 2002.)

袴谷憲昭

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

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, 135-193.
1997 「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (II)」, 『インド学チベット学研
究』 2, 22-57.
1998a 「言語に対する行使意欲としての思弁 (尋) と熟慮 (伺)」, 『密教文化』 199/200, 76-
101.
1998b 「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (III)」, 『インド学チベット学研
究』 3, 92-110.
1999 「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (IV)」, 『インド学チベット学研
究』 4, 22-66.
2000 「蘊阿頼耶 (Skandhālaya)」, 『印仏研』 48-2, 101-106.
2001 「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (V)」, 『インド学チベット学研
究』 5/6, 19-97.
2004a 「経量部をめぐる諸問題 (1)」, 『印仏研』 52-2, 119-122.

2004b 「『瑜伽師地論』「有尋有伺等三地」の縁起説(1)」, 『九州龍谷短期大学紀要』50, 141-179.

2006 「経量部をめぐる諸問題(2)」, 『印仏研』54-2, 51-55.

兵藤一夫

1980 「『俱舍論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」, 『仏教思想史』3, 57-88.

1982a 「『成業論』における異熟識説」, 『印仏研』30-2, 44-47.

1982b 「「心(citta)」の語義解釈」, 『仏教学セミナー』36, 21-39.

1983 「「四縁」についての一考察」, 『印仏研』31-2, 288-291.

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, 129-150.

2002 「経量部師としてのヤショーミトラ」, 『櫻部健博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, 315-336.

広瀬智一

1971a 「阿毘達磨燈論釈における仏教学派批判」, 『曹洞宗研究員研究生研究紀要』3, 3-19.

福田 琢

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

1988b 「『順正理論』に於ける有為の四相」, 『印仏研』37-1, 60-62.

1989 「加藤純章著:『経量部の研究』」, 『仏教学セミナー』50, 46-52.

1993a 「『俱舍論』における“行相”」, 『印仏研』41-2, 180-184.

1993b 「『法蘊足論』の十二支縁起説」, 『仏教学セミナー』57, 1-26.

1996 「実在しない認識対象の可能性をめぐる一説一切有部と譬喩者の理論—コレット・コックス(福田琢訳)」, 『同朋仏教』31, 15-79.

1997a 「『大毘婆沙論』に見える譬喩者の心心所別体説」, 『印仏研』90-2, 130-133.

1997b 「説一切有部の断惑論と『俱舍論』」, 『東海仏教』42, 1-16.

1997c 「心相応法について」, 『印仏研』91-1, 107-111.

1998a 「経量部の大徳ラーマ」, 『仏教史学研究』41-1, 1-36.

1998b 「上座世親と古師世親」, 『同朋大学論叢』78, 55-76.

2000a 「『成実論』の随眠論」, 『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』, 春秋社, 151-165.

2000b 「『成実論』の学派系統」, 『北朝隋唐中国仏教史』, 法蔵館, 539-564.

2002 「Bhagavadviśeṣa」, 『櫻部健博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, 37-56.

福原 亮巖

1958 「諸法分類の史的展開」, 『龍谷大學論集』359, 15-38.

1965 『有部阿毘達磨論書の発達』, 永田文昌堂.

1969 『仏教諸派の学説批判 成実論の研究』, 永田文昌堂.

舟橋一哉

1987 『俱舎論の原典解明 業品』法蔵館(新装版2011年).

船山 徹

2000 「ダルマキールティの六識俱起説」, 『インドの文化と論理 戸崎宏正博士古稀記念論文集』, 319-346.

堀内俊郎

2009 『世親の大乗仏教論 — 『釈軌論』第四章を中心に』, 山喜房佛書林.

2016 「『縁起経釈論』の「生」「老死」解釈訳注」, 『国際哲学研究』5, 203-210.

本庄 良文

1982 「三世実有説と有部阿含」, 『仏教研究』12, 49-61.

1987 「馬鳴詩のなかの経量部説」, 『印仏研』36-1, 87-92.

1989a 『梵文和譯決定義経・註』民族社.

1989b 「阿毘達磨仏説論と大乗仏説論一法性, 隠没経, 密意—」, 『印仏研』38-1, 59-64.

1990 「『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, 57-70.

1991 「毘婆沙師の三蔵観と億耳アヴァダーナ」, 『仏教論叢』35, 20-23.

1992 「Sautrāntika」, 『印仏研』40-2, 148-156.

1993a 「経を量とする馬鳴」, 『印仏研』42-1, 61-66.

1993b 「馬鳴の学派に関する先行学説の吟味—ジョンストン説—」, 『渡邊文麿博士追悼記念論集(下)』, 27-43.

1999 「説一切有部の縁起説—舟橋一哉説の検討—」, 『印仏研』48-1, 143-149.

2001 「世親の縁起解釈」, 『仏教文化の基調と展開:石上善応教授古稀記念論文集』1, 259-272.

2011 「アビダルマ仏教と大乗仏教—仏説論を中心に—」, 『シリーズ大乗仏教2 大乗仏教の誕生』, 春秋社, 173-204.

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.

松岡寛子

2007 On *vijñānaparināme* in *Trisikārikā*, 『印仏研』55-3, 1121-1125.

松田和信

1982a 「世親『縁起経釈(PSVy)』におけるアラーヤ識の定義」, 『印仏研』31-1, 63-66.

1982b 「『分別縁起初勝法門経(ĀVVS)』—経量部世親の縁起説—」, 『仏教学セミナー』36, 40-70.

- 1983a 「Abhidharmasamuccaya における十二支縁起の解釈」, 『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』 1, 29-50.
- 1983b 「教説と意味—釈軌論・第四章より—」, 『大谷学報』 63-2, 79-80.
- 1984a 「Vasubandhu 研究ノート(1)」, 『印仏研』 32-2, 82-85.
- 1984b 「Vasubandhu における三帰依の規定とその応用」, 『仏教学セミナー』 39, 1-16.
- 1984c 「ヴァスバンドゥの『縁起経釈論』についての中間報告」, 『大谷学報』 64-2, 52-53.
- 1984d 「縁起にかんする「雑阿含」の三経典」, 『仏教研究』 14, 89-99.
- 1985 「Vyākhyāyukti の二諦説—Vasubandhu 研究ノート (2) —」, 『印仏研』 33-2, 114-120.
- 1986 「『成唯識論述記』の伝える世親『縁起論』について」, 『印仏研』 35-1, 388-391.
- 2005 「ヴァスバンドゥにおける縁起の法性について」, 『佛教大学総合研究所紀要別冊仏教と自然』, 125-132.
- 2010 「五蘊論スティ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, 195-211.

水野弘元

- 1931 「譬喩師と成実論」, 『駒沢大学仏教学会年報』 1, 134-156. (『水野弘元著作選集 第二巻 仏教教理研究』, 春秋社, 1997. 再録.)
- 1932 「心・心所に関する有部・経部等の論争」, 『宗教研究』 9-3, 42-54. (『水野弘元著作選集 第二巻 仏教教理研究』, 春秋社, 1997. 再録.)
- 1942 「心・心所思想の発生過程について」, 『日本仏教学協会年報』 14. (『水野弘元著作選集 第二巻 仏教教理研究』, 春秋社, 1997. 再録.)
- 1964 『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』, 山喜房佛書林. (『改訂版・パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』, ピタカ, 1978.)

三友健容

- 1980 「旧随界説について」, 『印仏研』 29-1, 25-30.
- 2007 『アビダルマディーパの研究』, 平楽寺書店.

箕浦暁雄

- 2002 「アビダルマ文献における心所論の研究—諸法の共存関係論証—」, 博士論文, 未出版.
- 2003a 「『順正理論』における心心所法の共存論証」, 『仏教学セミナー』 77, 112-88.
- 2003b 「スティラマティとヤショーミトラの大地法理解」, 『印仏研』 52-1, 138-141.
- 2004 「説一切有部における俱有因の定義」, 『大谷大學研究年報』 56, 55-94.

御牧克己

- 1988 「経量部」, 『岩波講座東洋思想第八巻 インド仏教 1』, 岩波書店, 226-260.

宮下晴輝

- 1978 「心心所相応義における ākāra について」, 『印仏研』 52-2, 152-153.

1986 「『俱舍論』における本無今有論の背景—『勝義空性經』の解釈をめぐって—」, 『仏教学セミナー』44, 7-37.

2000 「『成実論』と説一切有部の教義学」, 『北朝・隋・唐 中国仏教思想史』, 505-538.

宮本正尊

1929 「譬喩者、大徳法救、童受、喩鬘論の研究」, 『日本仏教学協会年報』1, 117-192.

向井亮

1972 「『瑜伽論』に於ける過去未来実有論に就いて」, 『印仏研』20-2, 140-141.

1985 「『瑜伽師地論』撰事分と『雜阿含經』: 『論』所説の〈相応アーガマ〉の大綱から『雜阿含經』の組織復原案まで 附『論』撰事分—『經』対応関係一覧表」, 『北海道大學文學部紀要』33-2, 1-41.

室寺義仁

1986 「『俱舍論』・『成業論』・『縁起経釈』」, 『密教文化』156, 53-82.

1987 「アーラヤ識の存在論証について」, 『印仏研』36-1, 119-126.

1993 「ヴァスバンドゥによるアーラヤ識概念の受容とその応用」, 『高野山大学論叢』28, 23-59.

1994a 「「不動業」(ānejya / āniñjya-karma) について」, 『日本仏教学会編 仏教における聖と俗』, 123-146.

1994b 「アートマンなきカルマの成熟—《マートゥルンガの比喩》を巡る覚書」, 『仏教学会報』18・19, 15-25.

1995 「bheda についての仏教教義解釈」, 『印仏研』43-2, 139-143.

1999 「縁起と「滅」—阿難と舍利弗の末裔たち—」, 『高野山大学論叢』34, 1-20.

護山真也

2018 「ヨーガ行者による過去や未来の認識について」, 『印仏研』66-2, 181-186.

森山清徹

1996 「中観派と経量部の因果論論争—竿秤の上下 (tulādaṇḍanāmonnāma) の喩例を巡って—」, 『印仏研』, 43-1, 151-156.

山口 益

1951 『世親の成業論』, 法蔵館.

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

1999 「Pūrvācārya の一用例について」, 『九州龍谷短期大学紀要』45, 203-217.

山部能宜・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)」, 『佛教文化』12, 1-65.

横山紘一

1982 「世親の識転変」『講座・大乘仏教 8 唯識思想』, 春秋社, 113-144.

吉田哲

2011 「「現量覚」による衆賢の「識境俱生」説」, 『印仏研』60-1, 172-175.

吉元信行

1982 『アビダルマ思想』, 法蔵館.

李鐘徹

2001 『世親思想の研究—釈軌論を中心として—』, 山喜房佛書林.

渡辺隆生

1984 「唯識説における「縁起の正理」」『仏教学研究』39, 87-116.

渡辺棟雄

1954 『有部阿毘達磨論の研究』, 平凡社.