

源信思想研究

——第一部…『大乘対俱舍抄』の註釈的研究——(1)

袴 谷 憲 昭

序

道命阿闍梨は、和泉式部と夜を共にした春宵のまだ一番鶏も鳴かない刻限に、そつと床を抜け出して、式部の寢息のする傍らで『法華経』を誦し始める。すると、翁の姿に身を偲した道祖神が誦経のお札に現われ、今宵に限って現われえた理由も述べるが、翁は、その理由に多少不機嫌になった道命にも気づかない様子で、更に語り続ける。

「されば、恵心の御房も、念仏読経四威儀を破る事なかれと仰せられた。翁の果報は、やがて御房の墮獄の悪趣と思召され、向後は……」

これを怒って遮った道命は、恵心僧都源信の考えにでも同ずるかのように、翁を次のように叱りつける。

「よう聞けよ。生死即涅槃と云ひ、煩惱即菩提と云ふは、悉く己が身の仏性を観すると云ふ意ぢや。己が肉身は、三身即一

駒澤短期大學佛敎論集第八號 二〇〇二年十月

二二三

源信思想研究(袴谷)

二二四

が、『道祖問答』の中で道命阿闍梨の師とされている前者良源は源信の師でもある。源信は良源がまた天台座主とならない時に弟子になっているので、作中で座主となつてからの弟子とされている道命は、源信とは兄弟弟子とはいえずつと後輩の設定なのかもしれない。しかし、大先輩の兄弟子とはいえず、式部の寢所に入りする無戒の比丘と自覚している道命であるからこそ、翁が高徳有名な僧として源信の名に触れたときに、道命は余計不快になつて翁の言葉を遮つたともいえるが、その道命の口から発せられた右引用の文言は、まさに世に「本覚思想」と称せられているものにはかならないのである。もとよりこの文言とて多くは芥川の創作と見做さなければならぬものではあるが、創作の素材の求め方にも慎重であつた芥川は、恐らくこの道命の口吻を源信に帰せられる『真如観』や『三十四箇事書』などから借用しつつ創り出したのではないかと私には感じられる。従つて、一箇所を引けば充分ということにはならないが、それを些か感じてもらうだけのために、左に『真如観』の一節⁽³⁾のみを引く。

真如ノ理ト云ハ、広ク法界ニ遍ジテ至ラヌ処ナク、一切ノ法ハ、其数無量無辺ナレ共、真如ノ理ヲ離タル者ナシ。亦万法ヲ融通シテ一切トナセバ、万法一如ノ理ト名ク。サレバ煩惱モ即菩提也、生死モ則法身也、悪業モ即解脱ナリ。サレバ我等ガ一切衆生ノ身ノ中ノ、煩惱業苦ノ三道、此モ仏ノ法身・般若解

の本覚如来、煩惱業苦の三道は、法身般若外脱の三徳、娑婆世界は常寂光土にひとしい。道命は無戒の比丘ぢやが、既に三観三諦即一心の醍醐味を味得した。よつて、和泉式部も、道命が眼には麻耶夫人ぢや。男女の交會も万善の功徳ぢや。われらが寢所には、久遠本地の諸法、無作法身の諸仏等、悉く影顯し給ふぞよ。されば、道命が住所は靈鷲宝土ぢや。その方づれ如き、小乗臭糞の授戒者が、妄に足を容るべきの仏国でない。」

以上は全て、芥川龍之介の『道祖問答』⁽¹⁾からの引用とそれに基づく要約によつて述べたものであるが、道命阿闍梨といふのは勿論芥川の創作であるものの、作中で彼の師とされている「天台座主慈恵大僧正」すなわち良源(九二―九八五)も、右引用の翁の語りの中で「恵心の御房」と呼ばれている恵心僧都源信(九四二―一〇一七)も、比叡山延暦寺の天台宗の法灯に燦然と輝く実在の大学僧である。本稿は、後者の著わした『大乘対俱舍抄』の註釈的研究を意図したものである

脱ノ三徳也。亦是法報応ノ三身也。我等ガ身ノ中、三道既三三身ナレバ、我等則仏也。三身則三道ナレバ、又我等衆生也。如是五ニ具足シテ融通無碍ナル、此則真如ノ理、万法一如ノ道理也。凡カ、ル相即不二ノ道理ハ、皆是レ真如ノ功能也。

しかし、かかる一節を含む『真如観』のみならず、『三十四箇事書』もまた、鎌倉期になつてから作られ源信に仮託されるようになった後代の「本覚思想」文献だというのが今日の学界の定説であるが、私見によれば、「本覚思想」は、源信よりもほぼ一世紀前に活躍した安然において既に明確な形で表現され台頭してきたからこそ、源信はむしろかかる「本覚思想」の隆盛に危惧を感じて『大乘対俱舍抄』を六十代で著わしたのではないかとすら考えられるのである。ところが、この極めてアカデミックな著作も、『真如観』や『三十四箇事書』などを含むその後の「本覚思想」文献の急激な作成増広という時代の波によつて掻き消されていく一方で、源信自身が比較的若い四十代半ばで著わした『往生要集』の方が、いよいよ末法到来という世相ともマッチして、大いに流行するようになったことが『大乘対俱舍抄』の述作の真意を覆い隠してしまったように私には思われてならない。しかるに、源信が四十代で西方極楽往生を願ひながら「二十五三昧会」を結成した法友の一人が慶滋保胤であり、この人は、これまた芥川の『六の宮の姫君』という『今昔物語』に素材を求めた、『道

祖問答』よりは遙かに知られていると思われる作品の中で「内記の上人」として言及されている法師のことなのである。⁶⁾このように、源信にまつわる「本覚思想」や「往生思想」のこ

とは、知らず識らずのうちにも深く滲透しているのではないかと推測されるのであるが、『大乘対俱舎抄』に関連した側面はほとんど知られていないのではないかと案じられる。⁷⁾それゆえ、本稿は、先に簡単に触れておいたごとく、この『大乘対俱舎抄』の註釈的研究を通して、源信のその述作動機を徐々に解明していこうとするものであるが、その「序」において、源信自らが述べる述作の動機もしくは意図は次のとおりである。⁸⁾引用に当っては、まず原漢文を掲げ、次にその訓読書き下しと拙訳とを並記しておく。

大乘対俱舎抄序

俱舎論者、三藏玄旨、六足明鑿也。三十軸中、諸法体用凡聖因果尽焉。月支、呼為聰明論、良有以哉。予、以大乗論、無如此者、為恨尚矣。瑜伽論者、卷軸多、文義広、殆非普見之所究。唯識論者、名目略、理趣奥、亦非膚受之所覃。故今、与一兩同志者、採大乘論文、対俱舎本頌、次品弁義、顯同示異、始得十四箇卷。其初十二卷、大小共許法門、後二卷、明純大乘法。本頌六百行、所対得者、五百余行、其未対者、請待後賢。

源信思想研究(袴倉)

于時寛弘乙巳歲八月十九日

天台沙門源信敘

『俱舎論』は、三藏の玄旨、六足の明鑿なり。三十軸中に、諸法の体用、凡聖、因果を尽す。月支の呼びて聰明の論と為すこと良に以あるなり。予、大乘の論に此の如きもの無きを以て恨みと為すこと尚し。『瑜伽論』は、卷軸多く文義広くして、殆ど普見の究むるところに非ず。『唯識論』は、名目略く理趣奥くして、亦た膚受の覃ぐるところに非ず。故に今、一兩の同志の者と、大乘の論文を採りて、『俱舎』の本頌に對し、品を次いで義を弁じ、同を顯わし異を示して、始めて十四箇の卷を得。其の初の十二卷は大小共許の法門にして、後の二卷は純大乘の法を明かす。本頌の六百行の、対得するところのものは五百余行にして、其の未だ對せざるものは、請うらくは後賢を待たん。

（インドのヴァスバンドゥ(Vasubandhu、世親)の著作で玄奘訳の)『阿毘達磨(阿毘達磨)俱舎論』は(仏教聖典の集積である)三藏の深奥な内容の要約的理論を述べたものであり、(アピタルマの伝統を形成した)『發智論』を中心とする)六論典を照し出す鏡である。その全三十卷のうちには、(アピタルマの)諸法に関する体と用や凡人と聖人や因と果(などの体系)が全て網羅されている。(それゆえ、仏教の一大中心地であるガンダー

一一五

源信思想研究(袴倉)

一一六

ラヤカシユミーラを支配した)クシャーナ王朝の人々がこの論典を「聡明の論」と呼んだのはまことに理由のあることである。(「しかるに)私は、大乘の論典にこれに匹敵するものがないのを非常に残念なことだと思ふようになって久しい。(あの

大乘の論典として名高い玄奘訳の)『瑜伽師(師地)論』(百卷)は、卷数も多く文義も長く、私ごとき狹隘な見識の考究に耐えるものではなく、(あのわずか三十の頌で著わされたやはり玄奘訳の)『唯識(三十二)論(頌)』は、語彙は少く趣旨が深く、やはり私ごとき浅薄な知識の探究に堪えるものでもない。それゆえに、(私は)今、数人の同志の者と共に、『俱舎論』中の本頌に對應するように、大乘の論典より文言を集めて、『俱舎論』の品の順序に従つてその意味を検討しそれらの異同を明瞭に示すようにしたが、(その著作がここに)初めて十四卷のものとして完結した。(この全十四卷中)初めの十二卷は大乘と小乗とが共に認めている教義であるが、最後の二卷は純然たる大乘の教義を明らかにしたものである。(ヴァスバンドゥの)『俱舎論』中の)本頌(約)六百頌のうち、(大乘の論典に)対応するものを見出しえたものは五百余頌であつて、(残りの)まだ対応の確認できていないものについては、どうか後学の学識あるものにそれを果してもらいたい。

源信が以上の「序」を記したとき、恐らく、彼の座右か念頭には、恐らく、次のような『婆薮槃豆法師伝』の一節があ

つたのではないかと思われる。真諦訳と伝えられる原漢文を、ここでは訓読して示す。

〔婆薮槃豆(Vasubandhu)〕法師は爾後更に正法を成立し、先ず『毘婆沙(Vibhāṣā)』の義を学び、已に通じて後、衆人のために『毘婆沙』の義を講じ、一日講じては即ち一偈を造りて一日の所説の義を撰し、赤銅の葉に刻みて以つて此の偈を書し、醉象の頭下に標げ置きて鼓を撃ち宣令するに、「誰か人ありて能く此の偈の義を破さんとせば、能破者は当に出ずべし。」と。此の如く次第して六百余偈を造りて『毘婆沙』の義を撰す。一々を尽すこと皆な爾るも遂に人の能く破するものなし。即ち是れ『俱舎論(Abhidharma kośabhāṣya)』の偈なり。偈訖りて後、五十斤の金並びに此の偈を以つて鬪寶の諸の毘婆沙師(Vāḥasika)に寄与す。彼れ見聞し大いに歡喜して謂えり、「我が正法已に広く弘宣せられたり。但し偈の語は玄深にして尽く解すること能わず。」と。また、五十斤の金に前の五十を足して百斤の金と為せるを以つて法師に餉りて、法師に為に長行を作り此の偈義を解することを乞えり。法師即ち長行を作りて偈を解し、薩婆多(Sarvāstivāda)の義を立て、僻処あるに隨つて、経部(Sautrāntika)の義を以つて之を破し、名づけて『阿毘達磨俱舎論(Abhidharma kośabhāṣya)』と為せり。

ヴァスバンドゥによってこのようにして著述されたと伝え

られている『俱舍論』に関して、源信がとりわけ注目したのが、長行(散文)による註釈の本をなしている所謂「本頌」六〇〇余頌であったことは、先の自らの「序」の記すとおりである。源信の「六百行」というのは当然概数であるが、現在のサンスクリット原典を含めた『俱舍論』諸本により、その偈(頌)数を厳密にチェックされた平川彰博士によれば、玄奘訳本では六〇八偈、ゴーカーレ本では六一三偈、プラゲン本では五九八偈と算出されている¹⁹⁾。次に、その総偈数を、平川博士のチェックに従って、各品(章)ごとに列挙してみる前に、当然の常識として承知しておいてもらった方がよいと思うので、『俱舍論』全九品(章)の品名(章名)を、伝統的な内容網格の理解を踏まえながら示せば、以下のとおりである。

界品 (Dhātu-nirdeśa) 第一	諸法体	総明
根品 (Indriya-nirdeśa) 第二	諸法用	有漏無漏
世間品 (Loka-nirdeśa) 第三	有漏果	
業品 (Karma-nirdeśa) 第四	有漏因	別明
隨眠品 (Anusaya-nirdeśa) 第五	有漏縁	有漏
賢聖品 (Mārga-puṅgava-nirdeśa) 第六	無漏果	
智品 (Jñāna-nirdeśa) 第七	無漏因	別明
定品 (Samīpatti-nirdeśa) 第八	無漏縁	無漏
破我品 (Pudgala-nirdeśa) 第九		

明諸法事

無我理

源信思想研究(袴倉)

右のごとき整然たる体系のもとに示される全九品の内容網

論』のサンスクリット原典から抽出したように記されているものの、ゴーカーレ博士が基づいたのはKaśikaテキストそのものであるから、アビダルマの伝統的解釈では「破我品」中の偈を「本頌」として数え上げないのが正統的であるにせよ、これを「本頌」に含めるように扱うサンスクリット写本の系統もあつたということは、これによって知っておかねばならないであろう。

しかし、その件はさて置き、本研究に關係する玄奘訳の「本頌」だけについていえば、平川博士の算出された全六〇八偈に「破我品」が含まれていないのは、源信にとつても同じであるが、また、源信によつては、その全六〇八偈中に、「界品」所収の帰敬の三偈と「定品」所収の結尾の四偈、計七偈は含まれていないようであるから、源信の「六百行」という概数は、七偈を引いた六〇一偈に対して言われているようである。源信は、その「序」に述べられているごとく、当初は六〇一偈全てについてそれと対応の大乗の教義を大乗の論典より抜粋しようと計画したわけであるが、百近くの偈については、後学に期待しているように、それが果せなかつたらしい。

そのような偈については、以下の註釈的研究においていち指摘することは言うまでもないが、ここで、その註釈的研究部分の論自体の構成およびそれに伴う私の註釈の仕方について簡単な説明を加えておきたい。

格が、アビダルマ教義の伝統に基礎づけられた『俱舍論』自体に由来するものであることは今更多言を要しないほど周知のことであろうが、左に、平川博士が算出表示された表²⁰⁾に従つて、各品ごとの偈(頌)数を示しておくことにしたい。ただし、源信の基づいたものが玄奘訳であることを重んじて、平川博士が最下段に示した玄奘訳本のを、ここでは組み換えて、最上段に示したことを諒とされたい。

『俱舍論』全九品	玄奘訳本偈数	プラゲン本偈数	ゴーカーレ本偈数
界品第一	四七偈	四八偈	四八偈
根品第二	七四偈	七三偈	七三偈
世間品第三	一〇〇偈	一〇二偈	一〇二偈
業品第四	一三一偈	一二七偈	一二七偈
隨眠品第五	六九偈	七〇偈	七一偈
賢聖品第六	八三偈	七九偈	八〇偈
智品第七	六一偈	五六偈	五六偈
定品第八	四三偈	四三偈	四三偈
破我品第九			一三偈
合計	六〇八偈	五九八偈	六一三偈

二七

ここで、本研究と必ずしも直接関連するわけではないが、ゴーカーレ本が数え上げている「破我品」の一三偈について一言しておけば、平川博士はこれをゴーカーレ博士が『俱舍

二八

まず、その構成は、源信の「序」の述べるところに従つて、『俱舍論』の「本頌」に基づく、大乘と小乗とに跨がる教義を扱つた前半の一二巻と、純然たる大乘の教義を扱つた後半の二巻とに大きく分かれる。しかるに、実質上の大半をなす前半一二巻については、『俱舍論』の「破我品」を除く残り八品に従つて大きく八分した上で、「本頌」の各頌ごとに中間の区切りを入れ、更に各頌下の引用ごとにその長短に關係なく細分を重ねるのである。

源信のこの著作そのものは当時の我が国の学僧の通例に倣い原漢文で書かれているが、本註釈的研究では、スペースをできるだけ省略するため、「本頌」の部分を除いては、大日本仏教全書本を底本にして、全て訓読書き下し文で示す。「本頌」については、その理解を多角的になさしめるために、玄奘訳を原漢文のままですした後に、真諦訳、サンスクリット原文、チベット訳を順次に示し、更にサンスクリット原文を中心にした拙訳を示す。その上で、その「本頌」については、原則として、「本頌註」として若干のコメントを付すことにする。

引用を中心とする訓読書き下し部分については、その引用文を含むそれぞれの箇所訓読書き下し部分に続けて、その引用の現存典拠を指摘した上で、その文献の性質に応じ、これにサンスクリット原文のある場合は原則としてそれにより、ない場合はチベット訳によって、訓読書き下し部分相応

箇所の現代語訳を施す。現代語訳に当たっては、特に術語に限って、可能な限り、玄奘訳を採用するように努めた。ただし、現存典籍が漢訳一本に限るような場合には、訓読書き下し以外の試みは原則として行わない。なお、訓読書き下し文中においてカッコ内に示されているものは、原漢文テキストにおいては割註の形で挿入されていることを表わす。訓読書き下しの仕方については、袴谷憲昭・荒井裕明校註『大乘莊嚴經論』（大蔵出版、一九九三年）の例にほぼ従う。

更に、このような一連の訓読書き下しや現代語訳の後に、説明を必要とする語句や内容に対しては、「註」を加え、それ以外は、次の「本頌」に進んで改まるまでは、これらの手順が繰り返されることになる。かくして、一つの「本頌」もしくは「本頌」群に最終的に一区切りがついたところで、それ以前の全体に対して簡単な「解説」を施す。

註

- (1) これを、芥川研究の最も新しい権威ある全集版によって指示すれば、紅野敏郎・海老井英次・石割透編集、芥川龍之介全集(全二四巻)、第二巻(岩波書店、一九九五年)、六七―七十一頁、「注解」、三〇五―三〇八頁、「後記」、三六五―三六六頁がある。上引の二箇所は、それぞれ、これの、七〇頁、七〇―七十一頁による。

- (2) ただし、私のこの想定が成り立つとすれば、芥川が(伝源信思想研究(袴谷)

一一九

源信思想研究(袴谷)

三二〇

- 六五年)、四〇二―四五一頁、「天台本覚思想の文献」、特に四〇三頁、四〇九―四一二頁参照。なお、文献を含む「天台本覚思想」一般については、田村芳朗「天台本覚思想概説」『天台本覚論』(前掲)、四七七―五四八頁参照。

- (5) 源信の師である良源は、「叡山教学の密教化を、法華円宗にひきもどしたといわれる」(田村上掲書、一五八頁が、アビダルマの伝統を踏まえながら『大乘対俱舍抄』を著わした源信に、その師の志を嗣こうとする意図があったことは否定できないと思われる。なお、この源信にはほゞ一世紀先立って活躍した安然の思想については、拙稿「安然『真言宗教時義』の『本迹思想』」駒沢短期大学研究紀要』第三一号(二〇〇三年三月刊行予定)をも参照されたい。

- (6) 芥川前掲全集(前註1)、第九巻(岩波書店、一九九六年)、一七三―一八四頁、「注解」、三三八―三四〇頁、「後記」、三九一―三九二頁参照。

- (7) 坂田良弘『惠心僧都の研究』(山喜房仏書林、一九三八年)は、「浄土思想」の解明という主旨のゆえの当然の帰結であろうか、源信研究であるにもかかわらず、『大乘対俱舍抄』への言及はない。八木昊恵『惠心教学の基礎的研究』(永田文昌堂、一九六二年)では、四一五―四一九頁の「性相学関係」の項などに若干の言及がある。また、八木昊恵『惠心教学史の総合的研究』(永田文昌堂、一九九八年)では、惠心僧都全集、全五巻に対する所見が丁寧に表示される章(九七―一九三頁)が設けられながら、『大乘対俱舍抄』所収の第四巻に対する所見が全く示されていない、という

源信とされる著作をなによって読んだかという問題も派生する。因みに、現在一般的に用いられる、惠心僧都全集(全五巻、比叡山専修院、思文閣出版、一九二七―一九二八年、一九七一年複製、一九八四年再版)は、大正末年に準備され、昭和の始めに刊行されたものであるから、芥川は参照しえない。もともと、この全集の元版となるものは、『仏書解説大辞典』第一巻、二四一頁によれば、「大正五刊、昭和二再版増補」とされているものようであるから、これが、大正五年までにかけて逐次刊行されたものとするれば、その第一巻に収録されている『真如観』は、『道祖問答』を大正五年に執筆した芥川によって、充分参照可能だったということになる。しかし、もしこの線が強まった場合には、その第一巻のみならずこの全集自体に収録されてもいない『二十四箇事書』は、当然のことながら外されなければならない。しかるに、これに「注解」を施している酒井英行氏には、作品中の道命の発言の背景を全体的に探ろうとする意識はないので、箇々の「本覚思想」的用語をバラバラに説明しているだけである。なお、その「注解」中「七〇5」に対するそれで、源信の著作に「一番要集」を挙げているのは、なにによったものか私には分からない。源信の「一乗要決」を指した勘違いなのかとも思う。

- (3) ここでは、より一般的に流布している、田村芳朗校註『真如観』(『天台本覚論』、日本思想大系9、岩波書店、一九七三年)、一二五頁による。

- (4) 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』(平楽寺書店、一九

ころにも、『大乘対俱舍抄』の従来の取り扱われ方が如実に窺われるであろう。

- (8) 大日本仏教全書85(名著普及会、一九八二年覆刻)、一頁上…惠心僧都全集、第四(思文閣出版、一九七一年複製)、一頁。

- (9) 原文には、単に「六足明鑿」とあるのみで、文字どおりには「六足の手本」と理解すべきかとも思うが、『俱舍論』が「六足」より後代に成立していることを考慮し、文献成立史を優先させて訳した。なお、カギカッコ内に『発智論』を補ったのは、「六足発智」という、アビダルマの伝承を重んじた上でのことである。因みに、「六足発智」は、漢訳されることになかった *Abhidharmakośasūyākyū*, Wogihara ed., p.9, ll. 11-15) は、*“anye tu vyācakṣate śāstram iti Jñānaprasthānam. tasya śāstra-bhūtasya sat pādāḥ. Prakaraṇapādah Viñānakāyah Dharmaskandhah Prañhapit-śāstram Dhātukāyah Saṃgṛitiparyaya ity atas tad api śāstram sāmucaram eva pāraṇpariyena pāramārthikābhīdharmā-prāpṛaye sāmketiko bhīdharma ity ucyate.* (他のものたちは次のように説明する。論典といわれるのは『発智(論) *(Jñānaprasthāna)*』のごとであり、主要本体である *(Śāstra-bhūta)* 真実の主要本体なる」と訳すことも可能であるが、ここでは、いずれが正しいのかの詮索はしない)その『発智論』には、六つの足(に相当する)、『品類足(論) *(Prakaraṇapāda)*』と『識身足(論) *(Viñānakāya)*』と『法蘊(足論) *(Dharmaskandha)*』と『施

設(足論(*Pratīnaphi-sāstra*))と『界身(足論) (*Dhātukāya*)』と『集異門(足論) (*Saṅgīthparyāya*)』とがある¹¹⁾と云うわけだ。このことからして、その論典もまた、付属的なものを伴ったものにはかならず、伝統を継承することによって勝義的なアビダルマを獲得するがゆえに、世俗的なアビダルマといわれるのである¹²⁾と云われてゐる。

(10) 真諦訳『婆数槃豆法師伝』大正蔵、五〇巻、一九〇頁中。この現代語訳には、三枝充恵『ヴァスマン、ドゥ』(人類学的遺産14、講談社、一九八三年)一八一―四九頁があり、本文中所引箇所対応の訳は、その四二―四三頁に当る¹³⁾を参照された。なお、古くは、J. Takakusut(、)、“The Life of Vasu-bandhu by Paramartha” (A.D. 499-569), *T'oung pao* (通報), Serie II, Vol. V, pp. 269-296, p. 620があり、その対応箇所は、pp. 287-288である。また、極最近刊行にされた、Albert A. Dali(、tr.), “Biography of Dharma Master Vasubandhu”, *Lives of Great Monks and Nuns*, BDK English Tripiṭaka 76-III, IV, V, VI, VII, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2002, pp. 29-53では、pp. 48-49が用いられている。

(11) 簡単な算出にすぎないが、Akira Hirakawa, “Introduction” 平川彰・平井俊榮等『俱舍論索引』第一部(大蔵出版一九七三年)、pp. xxxii-xxxiiiにもあるが、より詳しくは、平川彰編『真諦訳対校 阿毘達磨俱舍論』(山喜房仏書林、一九九八年)、「はしがき」ii-iv頁に示されている。

(12) その代表的なものには、普光の『俱舍論記』があるが、

源信思想研究(袴谷)

三二

今の問題に関しては、大正蔵、四一巻、一頁下の記述を参照された。

(13) 平川前掲(前註11後者)、iii頁参照。ここでは、ユーカーレ本、プラタン本、玄奘訳の順で示されているが、本文中でも断ったことく、本研究は、玄奘訳を中心とするため、本文中の図のように組み換えたことを諒とせられた。

(14) V. V. Gokhale, “The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu”, *The Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, N. S., Vol. 22 (1946), pp. 73-102. Introduction, p. 73中で、ユーカーレ教授御自身が述べておられるところ、その校訂本は、五〇葉中の、実質、四四葉からなる“the Karikā text”の写本写真によるものである。なお、完全に一致するかどうかの情報は必ずしも明白ではないものの、その写本にすぎない、Rāhula Sāh-kriyāyana, “Sanskrit Palm-leaf MSS. in Tibet”, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. XXI, Pt. I (1935), p. 37, XX, 2, 105. do., “Second Search of Sanskrit Palm-leaf MSS. in Tibet”, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. XXIII, Pt. I (1937), p. 54, “MSS. Photographed or copied”, Subject 6を参照された。因みに、ユーカーレ本が独立の“the Karikā text”の写本写真に基づくものといわれている以上は、そこに示される「破我品」の偈も、『俱舍論』からの抽出ではなく、別途に偈テキストとして示されていたものであるということとは、改めて考慮し直してみる価値のあることなのかもしれない。

源信思想研究(袴谷)

三二

註釈的研究

略号(関連説明も含む)

大正蔵 大正新脩大蔵経

日仏全 大日本仏教全書

恵心全 恵心僧都全集(一九二七年初版、思文閣出版、一九七一年複製)、全五巻

D. ed. 二チベット訳大蔵経、テルゲ版、文献番号は『西藏大蔵経総目録』(一九三四年初版、名著出版、一九七〇年復刻)により、文献は、既刊のものに

P. ed. 二チベット訳大蔵経北京版、文献番号は『影印北京版西藏大蔵経総目録付索引』(鈴木学術財団、一九六二年)により、文献は、同影印による

『瑜伽論』 二瑜伽師地論

『集論』 二大乘阿毘達磨集論

『雑集論』 二大乘阿毘達磨雑集論

『俱舍研(櫻部)』 二櫻部建著『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館、一九六九年)

『本頌研』

二福原亮巖監修『梵本蔵漢英和訳合璧 阿毘達磨俱舍論本頌の研究』(永田文昌堂、一九七三年)

(本書、一六一―三四頁には「日本の俱舍論研究」が述べられ、研究史上の重要な学者として源信にも簡単な言及がなされているが、『大

『対俱舍』

乗対俱舍抄』への言及は特にならない。但し、各「本頌」の解説中に示される「大乘」という項目に、あるいは本文献を参照したのかもしれないという痕跡は感じられる。)

『俱舍索』

二平川彰編、小林圓照・沖本克己・藤田正浩校訂『真諦訳対校阿毘達磨俱舍論』第一巻(山喜房仏書林、一九九八年)(現在、第三巻まで刊行中)

『瑜伽索』

二平川彰・平井俊榮・高橋壯・袴谷憲昭・吉津宜英共著『阿毘達磨俱舍論索引』第一―三部(大蔵出版、一九七三―一九七八年)

『仏解辞』

二横山紘一・廣澤隆之共著『漢梵蔵対照瑜伽師地論総索引』(山喜房仏書林、一九九六年)

『唯識考』

二佐久間秀範著『タイア校訂版 阿毘達磨雑集論』梵語索引およびコリゲント(山喜房仏書林、一九九六年)

AKBh

二袴谷憲昭『唯識思想論考』(大蔵出版、二〇〇一年)

AKK

二Abhidharmakośakārikā, ed. by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII, Patna, 1967

二Abhidharmakośakārikā, ed. by V. V. Gok-

- hale, *The Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, N.S., Vol. 22, 1946
 = *Sphutarthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomirya, ed. by Unrai Wogihara, 2 Pts. Tokyo, 1932-1936, Sankibo Buddhist Book Store, Repr., 1971
- AS(G) = Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, ed. by V. V. Gokhale, *The Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, N.S., Vol. 23, 1947
 = *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, ed. by Prahlad Pradhan, *Viśva-Bharati Studies* 12, Santiniketan, 1950
- ASBh = *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, ed. by Nathamal Tatia, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976
- YBh = *Yogācārabhūmi*, Part I, ed. by Vidhushek-hara Bhattacharya, University of Calcutta, 1957 (なぞ、このテキストに含まれなら箇所のごく一部の記号を用いた時は『瑜伽師地論』の原典形態を指向した場合である。)
- BHSD = Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit (Grammar and) Dictionary*, Yale University Press, 1953, Rinsen Repr., Tokyo, 1985

源信思想研究(袴倉)

三三三

大乘対俱舍抄 第一 尽俱舍二 天台沙門 源信 撰

分別界品第一
 【本頌 界品第四頌】¹⁾

『俱舍論』第一卷に云わく。「何の法をか名づけて彼の簡択する所と爲して此れに因りては対法を説くと伝ふるや。頌に曰く。

有漏無漏法 除道余有為
 於彼漏隨增 故説名有漏」と。

本頌第四頌真諦訳
 有流無流法 有為除聖道
 有流於中流 由隨增眠故

本頌第四頌サンスクリット

sāsravā nāsravā dharmāḥ saṃskṛtā mārga-varjitāh/
 sāsravā āsravās tesu yasmat̃ samanusērate //4//

本頌第四頌チベット訳

zag bcas zag pa med chos rnam//
 lam ma gtogs pa 'dus byas rnam//
 zag bcas gang phyir de dag la//

zag rnam kun tu rgyas par 'gyur//
 本頌第四頌和訳

源信思想研究(袴倉)

三四

諸法とは有漏(sāsrava)と無漏(anāsrava)とである。道(諦)の除外された有為(saṃskṛta)が有漏である。と云うのも、それら(の有漏法)においては、諸漏が随増する(samanusērate)からである。

本頌註

(一)帰敬頌に相当する玄奘訳の界品第一―三頌は略されている。この界品第四頌が実質上の「界品」の始まりを示すわけであるから、源信のこの処置はある意味で当然である。(二)大正蔵、二九卷、一頁中―下に当る文を指す。(三)『俱舍論』の、とりわけ「界品」「根品」に関しては、サンスクリット原典であるAKBh刊行の一九六七年以降においては、特に秀れた研究業績が公けにされているので、枚挙に暇ないほどであるが、出典や解釈等に関しても、全てそれらに譲ることができる。従って、ここでは、必要な検索参照をも全て可能にする極基本的な研究文献を記すに止め、かかる処置は、これ以下においても踏襲されるであろう。しかるに、この第四頌およびその註釈に関しては、『本頌研』、八二―八三頁、『対俱舍』第一卷、五一―六頁、『俱舍研(櫻部)』、一四一―一四二頁を参照されたい。

对本頌弁義訓誦書き下し

対えて曰わく。『瑜伽論』第一百卷に云わく。「復た二品有りて一切法を撰す。一には有漏法、二には無漏法なり。」と。註 (一)玄奘訳『瑜伽論』卷第一百、大正蔵、三〇卷、八八

一頁中。これに対応するサンスクリット原典は知られていないが、玄奘訳と同じく「撰事分」を有するチベット訳にも、この引用文を含む「撰事分中本母事序弁撰」は存在しない。なお、これと対になる、玄奘訳「撰事分中調伏事総撰」の方は、チベット訳中にも別立されて存在するが、*Vastu-saṅgrahani*に付随する形で(**Vinaya-saṅgrahani* (撰律(分))と**Māhā-saṅgrahani* 撰論母(分))との問題については、勝呂信静『初期唯識思想の研究』(春秋社、一九八九年)、特に二七九―二八三頁を参照されたい。しかるに、この源信の引用に絡む限りでの範囲で私見を述べておくならば、この一連のテキストとしての*vastu*が、直接的仏説と信じられてきた根本典籍のみを指すものだとすれば、*vastu*には*sūtra*と*vinaya*までは含みうるが、*abhidharma*としての*māhika*は含みえないであろう。この可能性が強くなれば、「撰事分中本母事序弁撰」は「撰事分中調伏事総撰」と対にしような格好で玄奘によって『瑜伽論』のアビダルマ的側面を要約する形で付加されたとも考えられよう。その結果、源信には、この「撰事分中本母事序弁撰」が、極めてまとまっているように感じられたのと、『俱舍論』に対比できる大乘側の権威づけになるように考えられたのとのために、この引用がなされたのではないかと考えられるのである。

『顯揚』一六に云わく。「有漏とは、謂わく、即ち此れ苦集諦の撰なり。無漏とは、謂わく、此れ増上の滅道諦の撰なり。」と。

註 (一) 玄奘訳『顯揚聖教論』卷第十六、大正藏、三一巻、五六〇頁中。これに対応するサンスクリット原典は知られていない。

又た、『瑜伽論』¹ 一百に云わく。「有漏とは、謂わく、若しくは諸法の諸漏より生ずる所、諸漏の麤重の随轉する所に於いて、諸漏の相応、諸漏の所縁の能く諸漏を生じ、去来今に於いて漏の依止と爲るなり。此れと相違せば、応に知るべし、無漏なり。」と。

註 (一) 玄奘訳『瑜伽論』卷第一、大正藏、三〇巻、八八〇頁上。この箇所は、上引と同じ「撰事分中本母事序弁撰」からの引用ゆえ、チベット訳の事情についても、先と全く同じである。なお、この引用冒頭が単に「有漏者」となっているのに対し、原では「言有漏者」となっている。源信が引用に際し、「言」を略したものと考えられる。(二) 原には「随縛」とあり、かく訂正すべきかと思うが、恵心全、第四、三頁でも「随転」である。

同論六十五に云わく。「五相に由るが故に、有漏の諸法の差別を建立す。何等を五と爲すや。謂わく、(一)事に由るが故に、(二)随眠の故に、(三)相応の故に、(四)所縁の故に、(五)生起の故なり。(一)云何んが有漏法の事なるや。謂わく、清浄なる内色(『記』に云わく、「内の五根なり。」、及び彼の相依(扶根五塵)と不相依(山河等)との外色、若しくは諸の染汚の心心所、若しくは善無記の心心所等なり。此の有漏の事は、(二)―(五)其の

源信思想研究(袴倉)

三五

源信思想研究(袴倉)

三六

すことは此れ漏の所縁に由るが故に有漏と名づく。)所以は何ん。若し去来を縁じて諸の煩惱を起こさば、過去未来は非有事なるが故に所縁に由りて説いて有漏と名づけず、若し現在の事にして非現量の所行ならば、清浄なる色及び一切の染汚と善と無記の心心所の如く、彼も亦た煩惱の所縁なるが故に説いて有漏と名づくるには非ず、但だ自ら分別して起こす所の相に由りて諸の煩惱を起こす、彼の諸法は此の分明なる所行の境と爲るに非ざるが故なり。(意識の煩惱は設し現在の五根及び八識を縁する時に、意識自ら變じて、五根相に似、彼の八識相に似て、心に当りて起る。意識の煩惱は、彼の五根と八識心等に於いて親しく縁に著せざるが故に、五根等を漏の所縁と名づけず。故に説いて有漏と名づくることは、此れを縁する煩惱は但だ自らの分別の起こす所の相に由りて煩惱を起こすを以ってなり。(五)生起に由るが故に、有漏を成ず、とは、謂わく、諸の随眠の未だ永断せざるが故に、煩惱に順じて境の現在前するが故に、彼に於いて不如理作意を現起するが故に、此の因縁に由りて、諸の所有の法の正生と已生と或は復た当生との是の如きの一切は、生起に由るか故に、説いて有漏と名づく。(此れは六識の煩惱の三因の生起を説いて有漏と名づくことを明かす。)又た、一切の不善の煩惱従り諸の異熟果(内報の五根は不善の煩惱の漏の所生によるが故に有漏と名づく。此の中の文、略して唯だ不善の異熟果と言ふ。)及び異熟果の増上し

所応に随い、余の四相に由りて、説いて有漏と名づくるに、謂わく、(二)随眠の故に、(三)相応の故に、(四)所縁の故に、(五)生起の故なり。(二)若し清浄の諸色に於いて、及び、前に説ける所の如き一切の心心所の中に於いて、煩惱の種子の未だ害せず未だ断せざれば、説いて随眠と名づけ、亦た麤重と名づけ、若し彼れ乃至未だ余すところ無く断せざれば、当に知るべし、一切は、随眠に由るが故に、説いて有漏と名づく。(随轉理門の説なり。煩惱種子、五根及び心内に在るを、説きて有漏と名づく。)(三)若し諸の染汚の心心所ならば、相応に由るが故に、説いて有漏と名づく。(染汚の心は、直に随眠の漏に由りてのみに非ず、亦た漏と相応するに由りて、説いて有漏と名づく。)(四)若しくは諸の有事、若しくは現量の所行、若しくは有漏の所生の増上の所起、是の如きの一切は、漏の所縁なるが故に、名づけて有漏と爲す。(此の中に総じて五塵を撰す。)此の中、現在を名づけて有事と爲し、過去と未來とを非有事と名づく。若し清浄の色に依る識の所行ならば、現量の所行と名づく。

(正しく五識相応の煩惱は彼の五塵を縁じて取る。)若し余の所行ならば、当に知るべし、非現量の所行と名づく。(意識の構量は設ひ五塵を縁ずれども現量と名づけず。)若し内の諸処の増上して一切の外処を生起せば、有漏の所生の増上の所起と名づく。唯だ彼の所縁のみ、当に知るべし、有漏なり。(五根の増上の力に由りて五塵を引起して境と爲し諸の煩惱を起こして引く所の外事とが生起せば、是の如き一切も亦た生起するが故に、説いて有漏と名づく。(内根に由るが故に、外塵生起す。遠く漏従り生ず。故に有漏と名づく。)又た、無記なる色無色繋の一切の煩惱に由りて、彼に於いて続生せば、彼の続生する所も亦た生起するが故に、説いて有漏と名づく。(上の二界の無記の煩惱の業を發して上界の生を招くに由りて、亦た徒漏所生と名づけ、名づけて有漏と爲す。此の五門の中、第一は是れ総門、第二は是れ煩惱種子、第三は是れ染汚の心心所、第四は是れ五塵、第五は是れ一切の内の五根と善無記の心と及び身語業と及び別解脱戒と外器世界となり。皆な是れ煩惱の所引なり。故に有漏と名づく。)」と。

註 (一) 玄奘訳『瑜伽論』卷第六十五を指す。恵心全、第四、三頁に「八十五」とあるは誤り。大正藏、三〇巻、六六一頁中―下。この引用が含まれる「撰決撰分中思所成慧地」のサンスクリット原典は知られないが、これと対応するチベット訳は D. ed., No. 4038, Zhi, 205a6-206a5 である。(二) 釈通倫集撰『瑜伽論記』を指す。この段に限っていえば、これ以下の割註に示される文言はいち断わられていなくとも全てこれによるものであることは明白である。このこと、直後の文言に關しては、「清浄内色者、内五根也。及彼相依不相依外色者、扶根五塵名相依、外山河等名為不相依。」(大正藏、四二巻、七―三頁下)とある。これ以下についてはいち指摘しないが、この箇所を参照されたい。(三) この割註相当箇所の『瑜

伽論記』には、「此依隨轉理門、煩惱種子、熏在五根及諸心內、未斷已來常有惑種、名由隨眠說名有漏。」(七一三頁下)とある。(4)この「構量」が『瑜伽論記』の大正藏の校合によれば、「構畫」や「構畫」とあったことを示しているが、「畫(画)」を「量」と示すものはない。私とすれば、「構量」が最もよいように思われる。(5)惠心全、第四、五頁には「三回」とあるが、誤りであろう。「三因」とは、直前の本文で、「此の因縁に由る」ことの具体的な説明として列挙されている、(イ)諸の隨眠の未だ永斷せざるが故に、(ロ)煩惱に順じて境の現前するが故に、(ハ)彼に於いて不如理作意を現起するが故に」という(イ)(ロ)(ハ)を指していると考えられる。(6)底本の日仏全85、二頁下には「五相」とあるも、惠心全、第四、五頁にも、『瑜伽論記』にも、「五根」とあり、意味からしても「五根」が正しいので、底本を「五根」に改めた。(7)このカッコ内の割註も『瑜伽論記』(同上、七一四頁上)によるものでほぼ同文であるが、『瑜伽論記』では、以下の「五門中」が「五門有漏中」となっており、後方の「故名有漏」の直前には「或是此中生已生当生等故」の句がある。

チベット訳による引用箇所訳：その「有漏法(chos zag pa dang bcas pa, sāsrava-dharma)の区別(rab tu dbye ba, prābheda)もまた同(五)の様相(man pa lnga, pañca-prākāra)から規定される(man par gzhas, vy-ava-STHĀ)」。五(一)とはどのようなものか。(一)実事(gzhi, vastu)と(二)隨眠(bag la nyal, anuśaya)と(三)相応(mtshungs par ldan pa,

源信思想研究(袴倉)

源信思想研究(袴倉)

く斷滅されていない間は、それゆえに、それらは隨眠による有漏といわれるのである。(三)およそなんであれ染汚の心心所法であるものであれば、それらは、相応によってまた有漏といわれる。(四)およそなんであれ実事を伴っているもの(dngos po yod pa, sa-vastuka、有事)と直感の認識領域(mngon sum gyi spyod yul, pratyakṣa-gocara、現量所行)と有漏の力によって生じたものであれば、それは、漏の所縁(zag pa'i dmigs pa, āsravālamhana)による有漏といわれる。そこで、およそなんであれ現在のものであればそれは存在するものであるが、およそなんであれ過去と未来のものであればそれは存在しないものである。およそなんであれ清淨〔なる色〕に依拠する識の認識領域であれば、それは直感の認識領域であるが、およそなんであれそれ以外のものであるならば、それは直感の認識領域ではないのであると知るべきである。有漏の力によって生じたもの、すなわち、およそなんであれ内的な処(nang gi skye mched, ādhāyānikāyatana)の力によって外的な処(phyi rol gyi skye mched, bāhyāyatana)として生じたものであれば、それはまた、その所縁だけによる有漏であると思われるべきである。かくして、およそ煩惱にして過去と未来とを所縁として生じた過去と未来とであれば、それは、存在しないものであるから、所縁による有漏といわれるべきではない。現在の実事でありかつ直感の認識領域でないもの

sampravṛkta)と(四)所縁(dmigs pa, ālamhana)と(五)生起(mngon par skye ba, abhivṛitti)と(六)清淨なる色(dang bai gzugs, accha-rūpa)と、それに関連したものと関連せざるもの(七)外的色(de dang 'bral pa dang ma 'bral pa'i phyi rol gyi gzugs, tat-sambandhāsambandha-bāhya-rūpa)と、染汚と不染汚との心心所法(sens dang sems las byung ba'i chos nyon mongs pa can dang nyon mongs pa)と(八)善と不善と無記との心心所法(sens dang sems las byung ba'i chos dge ba dang mi dge ba dang lung du ma bstan pa, kuśālakūśalāvyākṛta-citta-caita-dharma)とである。かくして、その有漏の実事は、(一)一(五)〔残りの〕四(二)の様相である(二)隨眠と(三)相応と(四)所縁と(五)生起とによって、順次に(cirigs par, yathā-yogam)、有漏であることが知られるべきである。そこで、(一)清淨なる色と(二)上述された全ての心心所法とによって、およそなんであれ煩惱の種子(nyon mongs pa'i sa bon, kleśa-bīja)がまだ損傷されず(yang dag par ma bcom pa, asaṃudghāta)斷滅されず(三)ma spangs pa, aprahina)も(四)あれば、それは、隨眠(bag la nyal, anuśaya)と(五)されることによって、粗悪源(gnas ngan len, dauṣṭhilya、麤重)であるのである。それゆえに、上の(六)に(ji skad du)「それが余すところな

三七

三八

もまた存在するのであって、すなわち、清淨なる色と、染汚と善と無記の心心所法との全てであるが、それらもまた煩惱の所縁(nyon mongs pa'i dmigs pa, kleśālamhana)による有漏といわれるべきではない。そこで、(一)自己(rang gis, svena) 分別された形相(yongs su brtags pa'i mtshan ma, parikalpita-nimita)によってそこに煩惱が生じたという、そのゆえにであって、その法は明白にその認識領域となっていないからである。(二)そこで、生起による有漏とは、すなわち、隨眠がまだ斷滅されておらず、煩惱の依拠と一致した対象も顯現するであろう一方で、そこに不如理作意(ṣhul bzhin ma yin pa yid la byed pa, ayoniṣo-manaskāra)も引き起されるようになった(nye bar gnas par gyur, upasthita)ならば、その原因(rgyu, hetu)と、その条件(kyen, pratyaya)とによって、なんらかの法が、(三)生じ、あるいは(過去に)生じてしまい、あるいは「未来に」生じるであろうような、それら全て(の法)は、生起による有漏であることが知られるべきである。更にまた、不善の煩惱による異熟(man par smin pa, vipāka)と、異熟の力による果たる外的実事(phyi rol gyi dngos po, bāhya-vastu)とが生起するであろうような、それら全てもまた、生起による有漏であると考察されるべきである。更にまた、色と無色とに所属する(gzugs dang gzugs med pa dang ldan pa, rūpārūpya-pratisamyukta) 無記の煩惱に

よって、そこに再生 (nying mtshams sbyor ba, pratisandhi) したものはなんであれ、それもまた、再生し生起した⁽¹⁵⁾とよる有漏であると知られるべきである。

訳註 (1)「実事」と訳した語のチベット訳は、示したごとく gzhiであり、これに対応するサンスクリット語は多いが、玄奘訳の「事」からみて vastuと想定してほぼ間違いないと思われる。vastuとは、住んだり依拠したりする基になる真の「場所」や「基盤」を指すが、ここでは、五つの観点から捉えられた有漏法に関し、最初のこれが他の四つの有漏法の「基盤」になるという意味で vastuと呼ばれているのである。実際的な視点よりいえば、所謂「五位百法」といわれる唯識の法体系としての「五位」中の、若干の制限や条件が示されているにせよ、色 (rūpa) と心 (citta) と心所 (caitta) との三位が「実事」としてここでは捉えられているように思われる。残りの二位中、無為 (asaṃskṛta) 法は、有漏法ではないから除外されているのは当然であるという意味では、心不相応法だけが、実法ではなく仮法だからという理由で外されているのであろう。

(2)「随眠」に当るサンスクリット語が anuśāyaであることは確実である。問題は、その意味であるが、その最も大きな違いは、アピタルマ哲学の正統説における解釈と唯識説におけるそれとの間にある。anuśāyaは、前者によれば、表面心で「煩惱」と同義、後者によれば、潜在心で「煩惱」の背後に潜む原因的力の意味である。これらの解釈の問題について参照すべき研究文献は多いが、ここでは、池田練太郎『俱舍論』にみら

源信思想研究(袴倉)

三九

源信思想研究(袴倉)

四〇

た方がよいように思われるが、しかし、現時点の私には、こと、これ以下とにおいて、同じ「心心所」につき、染汚と不染汚で規定されるものと、善と不善と無記との三性で規定されるものが、並拳されていることの教義的背景が定かではない。(7)ここでの文脈については、この「有漏の実事」が、五つの様相中の第一として主語となり、かかる第一たる有漏の基盤が、残りの四つの様相によって、有漏であると思われるべきである、との流れである。従来訓読が必ずしもこの点を正確に押えているようには見えないので、敢えてコメントを加えておく。ただし、『瑜伽論記』には、「此即総拳、五根五塵及三性心心所、為有漏事、隨其所成、由隨眠等四種因縁、故名有漏。」(大正蔵、四二卷、七三三頁下)とあるから、今の問題点は、正確に把握されていたわけである。(8)私によって実例が確認されているサンスクリット語ではない。もし複合語であれば、kleśāya bījaṃ (煩惱の種子)と云う「依主釈 (tat-purusa)」の意味であり、煩惱の背後にある bīja (種子) を「随眠 (anuśāya)」だとする意味である。(9)チベット訳 gnas ngan lenより推してサンスクリット語が dausihulyaであることは間違いないが、意味確定の難しい語の一つ。本来は形容詞でパーリ語の dutiulla に対応するとされるが、語義については BHS, p. 272 参照。拙訳語は、そこに示される “gross wickedness, depravity” などを参照して作られたもの。「源」は「煩惱の種子」として煩惱の背後にある「随眠」たる「源」を指示したいゆえに付せられている。(10)玄奘訳には、このチベット語に対応するサンス

れる二種類の煩惱説』駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四号 (一九八六年三月)、四一七—三九九頁と、加藤純章『随眠——anuśāya——』『仏教学』第二八号 (一九八〇年三月)、一一—三二頁を挙げておきたい。なお、本文献では、唯識説の代表的論典として、後者の考えが表明されていることは言うまでもない。この点については、以下の anuśāya の説明中の用語としての「煩惱の種子 (kleśa-bīja)」や、「粗悪源 (dausihulya、麤重)」の語に注意されたい。(6)チベット訳 (ngon par skye ba に対応するこのサンスクリット語は私によって実例中に確認できたものではないが、内容と玄奘訳とから考えてここでは仮りに abhinivṛtti を想定したまづである。『俱舍論』などによる限り、abhinivṛtti には一般に mṅgon par ’grub pa の系統の語が対応している。(4)チベット訳 (dang bai szugs) には、ほぼ間違いなく accha-rūpa もしくはこれと類似のサンスクリット語が対応していたと思われるが、少なくとも私には、そのサンスクリット術語の実例は確認されていない。内容上は、肉体に局在しようと考えられる視覚等の五つの直感的感覚器官 (五根) を指す。(5)この箇所の訳語中の「関連したものと関連せざるもの」に対応しているように示されたサンスクリット語の sambandhasambandha はあくまでも仮りのもの。「(それに) 関連した (外的色)」とは、五根と直接対応関係にある、五根の対象としての五境を指し、「(それと) 関連しない (外的色)」とは、上述のごとき意味での五境を遠く離れた、純然たる外的自然環境を指す。(6)「不汚汚」に相当する語は、玄奘訳中になく、「不汚汚」もあつ

クリット語の訳語が明瞭に示されていないし、このチベット語が YB における先行の文を具体的に指示するものかどうかにも全く自信がないが、一応「上のように」と訳しておいた。しかるに、そのような意味での厳密に一致する先行文ではないが、dausihulya の用法を探る意味でも重要な先行文としては YB, p. 25, l. 1-p. 27, l. 3: 玄奘訳『瑜伽論』、大正蔵、三〇卷、二八四頁上、二五行—同、下、一七行を参照されたい。なお、『瑜伽素』、六七三頁、「麤重」の項参照。(11)「相応」とは、主として心と心所との関係についていう視点であり用語であるから、染汚の心と染汚の心所との「相応」の関係は、当然「相応」によって染されている「有漏」の関係である。(12)チベット語の D. ed. には “dmigs la” とあるが、P. ed. は確かめていないものの、dmigs pa とある見做して訳した。(13)以上の「所縁による有漏」の説明はかなり複雑であって、私には必ずしも明確に理解されているわけではない。しかし、現在だけの直感の認識領域のみの「所縁」を強調して、それ以外の不適切なものを除外していくという記述の仕方を追っていき、しかもその最末尾で三性中の「遍計所執性 (parikalpita-svabhāva)」的あり方も排除されているのを知る時、やはり「有漏」についても、唯識的世界における、内在的な現在の識に限定された「所縁」の強調が理解されるのである。(14)唯識説では、識の生起については、「根 (indriya)」[境 (viśaya)]「作意 (manaskāra)」の三条件が整うことが必要とされるが、ここに至る「生起による有漏」の説明では、「有漏」の側面を強調した観点から、その三条件が

意識されていると考えられる。即ち、睡眠がまだ断滅されていないのは「根」について言われ、それと一致した対象とは「境」について言われており、「不如理作意」とは「有漏」の条件下での「作意」について言われているのである。上述の三条件については、『唯識考』、三三九頁、三五九―三六一頁を参照されたい。(15)二つ目の「更にまた」よりここに至る説明は、「生起による有漏」について述べたものであるといえ、我々の欲界に限られた事柄ではない。「生起」とはいつても、「色と無色」とに所属する無記の煩惱によって「色界と無色界」とに再生する場合のことについて述べたものであることに注意されたい。

『雑集論』第三に云わく。⁽¹⁾「云何んが有漏なるや。謂わく、(一)漏の自性の故に、(二)漏の相属の故に、(三)漏の所縛の故に、(四)漏の所隨の故に、(五)漏の隨順の故に、(六)漏の種類の故に、是れ有漏の義なり。(一)漏の自性とは、謂わく、諸の漏の自性の〔漏性⁽²⁾と〕合するが故に、名づけて有漏と為す。(二)漏の相属とは、謂わく、漏と共有の心心所〔法⁽³⁾〕と及び眼等とは、漏と相応するが故に、漏の所依なるが故に、其の次第の如く、有漏と名づく。(三)漏の所縛とは、謂わく、有漏の善法は、漏の勢力に由りて後有を招くが故なり。(四)漏の所隨とは、謂わく、余地の法は亦た余地の諸の漏の麤重の爲めに隨逐せらるるが故なり。(五)漏の隨順とは、謂わく、順決択分は煩惱の麤重の爲めに隨せらるると雖も、然かも建立して無漏性と為す

源信思想研究(袴倉)

四一

源信思想研究(袴倉)

四二

四も、これを示さない。(4)「法」はこのテキストにはないが、玄奘訳によって補っておいた。(5)「こより」有漏」までの「五取蘊十五界十処全及三界二処少分是有漏」の文は、『雑集論』では、他の箇所と同様に、これが『集論』本文であることが全く明示されていないが、それゆえに、これを註釈文と見做さないように注意されたい。(6)靈鷲なる人のこの疏について詳しいことは分からない。『仏解辞』第七卷、六六頁、二段に「雑集論疏」の項目の二つに、「靈鷲」の名のもとに出るのが恐らくこの疏のことを指すのであろう。また、その記載に従って、『東域伝燈目錄』を見れば、大正蔵、五五卷、一一五七頁上に、「靈鷲」の名の上に「同論十六卷」なる『雑集論』の註釈が挙げられている。しかし、『仏解辞』同上箇所に、存、欠の明示はない。

サンスクリット原典による引用箇所訳：〔AS(G)⁽¹⁾〕
いかにして有漏 (sāsrava, zag pa dang bcas pa) であるか (いかにどのものが有漏であり、いかなる目的で有漏の考察があるのか)。(一)漏への〔漏の〕本性 (āsrava-tad-ātman, zag pa de'i bdag nyid⁽²⁾ 漏自性) から。(二)漏への関連 (āsrava-sambandha, zag pa dang 'brel pa⁽³⁾ 漏相属) から。(三)漏による束縛 (āsrava-bandha, zag pas bcings pa⁽⁴⁾ 漏所縛) から。(四)漏への付隨 (āsravānubandha, zag pa'i rjes su 'brel pa⁽⁵⁾ 漏所隨) から。(五)漏への適応 (āsravānukūlya, zag pa'i rjes su mthun pa⁽⁶⁾ 漏隨順) から。(六)漏への回類 (āsravānvaya, zag pa'i rgyu las

ことを得て、一切の有に背き、彼の対治に順ずるを以つての故なり。(六)漏の種類とは、謂わく、阿羅漢の有漏の諸蘊は、前世の煩惱の起す所なるが故なり。五取蘊と十五界と十処との全と及び三界と二処との少分とは、是れ有漏なり。謂わく、最後の三界と二処の少分と聖道の眷属と及び諸の無為とを除く。有漏に非ざるが故なり。(靈鷲師の疏に云わく。「此れは隨轉理門に約して説く。真実理門に依らば、五蘊と十八界と十二処とは、皆な漏と無漏とに通ず。」)と。

註 (一)玄奘訳『雑集論』卷第三、大正蔵、三二卷、七〇六頁下よりの引用。しかるに、周知のごとく、『雑集論』には、恐らくサンスクリット原典形態にはなかったであろう様式で、『集論』本文も組み込まれているので、玄奘訳『雑集論』からの引用は、実質的に『集論』と『雑集論』との二論典の引用を意味することになる。因みに、独立した前者の所在は、大正蔵、三一巻、六六七頁下であり、これと対応する「サンスクリット原典」は『AS(G)』p. 20, ll. 23-26; 『ASTP』p. 18, ll. 48であり、チベット訳は『D. ed.』No. 4049, Ri, 58a4-6である。なお、これに対する註釈、即ち後者のサンスクリット原典とチベット訳とについては、順次に、『ASBh』p. 23, l. 13-p. 24, l. 4; 『D. ed.』No. 4053, Ll. 18a4-b1を参照されたい。(二)この間に、玄奘訳にある「幾是有漏、為何義故、觀有漏也」。が省略されている。(三)玄奘訳には、龜甲カッコ内の「漏性」があるも、このテキストでは、日仏全85も、恵心全、第

byung ba⁽⁷⁾ 漏種類) から。(七)有漏であるか検討されるべきである。有漏とは、五取蘊 (pañcōpādāna-skandha, nye bar len pa'i phung po inga) と十五界 (pañca-daśa dhātavaḥ, khams bco lnga) と十処 (daśāyatanaḥ, skye mched bcu) と、三界及び二処中の (trayānāṃ dhātunāṃ dvayoś cāyatanaḥ, khams gsum dang skye mched gnyis kyi) 一部分 (pradeśa, phyogs) である。〔ASBh〕(一)「漏への〔漏の〕本性から」とは、もろもろの漏は有漏たるものであり (āsravāṇāṃ sāsravatvam, zag pa rnam s zag pa dang bcas pa nyid de)⁽⁸⁾ なぜかといえは〔もろもろの漏は〕漏の本質 (svabhāva⁽⁹⁾ 自性) と相応している (yuktatva, ldan pa) からである。(二)「漏への関連から」とは、それと同時に存在 (tat-saha-bhū, de dang lhan cig 'byung ba⁽¹⁰⁾ 漏共有) 心心所 (citta-caitta, sems dang sems las byung ba) 及び眼耳鼻舌身 (の六根) (caḥsur-ādi, miḡ la sogs pa) が、順次に、〔前者の心心所は〕漏と相応したものであり (āsrava-samprayuktatva, zag pa dang ldan pa) からであり、また〔後者の眼などは〕所依たるものである (āśrayatva, gnas yin pa) からである。(三)「漏による束縛から」とは、その力に因りて (tad-vaśena, de'i bdang gis) 有漏なる善 (kuśāla-sāsrava, dge ba zag pa dang bcas pa) を再生存 (punar-bhava, yang srid pa) 展開する (nirvartana, grub par byed pa) からである。(四)「漏への付隨から」とは、

別な地に属するもの (anya-bhūmika, sa pa gzhan) も別な地に属する漏の粗悪源 (āsrava-dauṣṭhulya, zag pa'i gnas ngan len' 漏穢重) に随行しつゝの (anagatatva, ldan pa' 所随逐) からである。(五)「漏との適応から」とは、順決択分のもの (nirvedha-bhāgīya, nges par 'byed pa'i cha dang mthun pa) は、たとへば煩惱の粗悪源に随行しつゝの (nyid' 無漏たる) も (anāravatva, zag pa med pa nyid' 無漏性) を確立する (vyavasthāpana, nam par gzhaḡ pa) ために、全ての生存 (sarva-bhava, srid pa thams cad' 一切有) に抵抗する (vainukhya, rgyab kyis bhtas pa) も (nyid' 無漏) を対治するものだからである。(六)「漏と同類から」とは、阿羅漢 (arhat, dgra beon pa) の蘊 (skandha, phung po) は先の生存にかかわる (paurvajāmnika, tshe rabs snga ma' 前生) 煩惱より生じたもの (sambhūtatva, byung ba' 所起) だからである。「有漏」とは五蘊である。「十五界」とは最後の三つを除くものである。「十処」とは最後の二つを除くものである。「三界および二処中の一部分」とは付属物を伴った (sapativāra, 'khor dang beas pa) 聖人の道 (ārya-mārga, 'phags pa'i lam) と無為 (asaṃskṛta, 'dus ma byas) を除くものである。

訳註 (一) (二) (三) は、『雑集論』の記述形態に合わせ、ASG) と ASBh) 以下の訳を提示する。従って、(二) よりこれ以下に示される ASBh) の記号挿入の箇所までは、本文、それ以下が註

源信思想研究(袴倉)

四三

源信思想研究(袴倉)

四四

ASBh, p. 23, l. 20) “nirvedha” とあるのは “nirvedha” の単純な誤植であろうから、『雑集論』一一頁の写本に基づいた訂正に従う。(6) AKBh, p. 24, l. 1) “paurvajāmnika” とあるのを “paurvajāmnika” に訂正したのも、『雑集論』一一頁のそれに従う。(10) 以上の「十五界」と「十界」の説明において、「最後の三つ」とは、十八界中の眼界 (mano-dhātu) と法界 (dharma-dhātu) と意識界 (mano-vijñāna-dhātu) とであり、「最後の二つ」とは、十二処中の意処 (manāyatana) と法処 (dharmāyatana) とであり、この二処を除いたものがこのでの「十処」の意味である。かかる「十五界」と「十処」とを全て「有漏」とすることは、唯識説においても問題があったようであり、そのことは、直前の『雑集論』引用の訓読書き下しの註 6 に触れた靈雋の疏によって「隨転理門」による場合と「真理理門」による場合との違いが指摘されていたことでも分かる。「十五界」と「十処」とを全て「有漏」とするのは、単純に考えれば、物体的なもの、肉体的なものをマイナスに据える唯識説の特徴といえるかもしれないが、この問題は、次の項で「無漏」が主題となった段階で、「有漏」と「無漏」との対比において改めて考えてみることにしたい。なお、常盤大定・結城令聞共訳の『雑集論』、国訳一切経、瑜伽部十、五八頁、脚註 17 では、この問題に関して、『成唯識論』卷十 (大正蔵、三一巻、五七頁上—中)、『唯識論同学鈔』第十卷第四 (第三とあるは誤りか) の「法界色摂」の

釈文である。(二) このカッコ内に示される箇所相当の玄奘訳が源信によって省略されていることは、上述のとおりである。(3) (二) の対応チベット訳からすれば、「一見」その漏の本性」とも訳せようであるが、実際のサンスクリットの複合語をその読むことは無理であろう。私にはいささか見慣れない複合語なので、あまり自信はないが、「一応」漏と「その本性」との訳語を与えておいた。註釈にも “āsravanam saṣravatvam” とあるので、個々の漏は必ず有漏であるという意味で、有漏が漏の本性であると理解した上での訳語である。(4) ASG, p. 20, l. 24, AS(P), p. 18, l. 5 共に (二) の語が脱落しているが、ASBh, p. 23, l. 18 に (二) の語はあり、他訳もこれを支持する (二) (三) の箇所には本来 “āsrava-bandhato 'pi” があったと考えられ、かく補って訳した。(5) 「眼など」という表現で「など」に含まれて略されているのが「身」までの五根か「意」までの六根かは大きな違いとなるが、(二) では余り確信も持てぬまま、後者と考えて「六根」を補っておいた。(6) (二) の箇所には ASBh, p. 23, l. 17 には “āsrava [āsrava] tvā ca” とあるが、その校訂者が脚註に示していることと、チベット訳に従えば “āsravatvā ca” と読みうる。『雑集論』では、その読みは採用されず、その一八〇頁でも “āsrava-āsravatva” として項目が示されている。私は āsrava が āsrava と誤記されただけと見做し、“āsravatvā ca” の方を採って訳した。(二) では、眼などが所依であることが指示しえればよいと考えたからである。(7) 『雑集論』一一頁に示された ASBh, p. 23, l. 19 に対する訂正に従う。(8)

参照が指示されている。(11) この場合の「三界」とは眼界と法界と意識界であり、「二処」とは意処と法処であることはいうまでもないが、その「一部分」とは、今の場合「有漏」だけを指すわけであるから、「無漏」として道諦の聖人と「無為」とを除外するのは当然のことである。

解説

本頌第四頌は、法の体系の総論というべきものであり、まず、一切法を有漏と無漏とに分けた上で、有漏について説明する。この本頌を基に、源信は、『瑜伽論』『雑集論』『顕揚聖教論』という、全て唯識法相の論典に依って、大乘仏教の有漏に対する見解を代表せしめている。それは、仏教思想史展開の、ある意味でいえば当然の帰結であろう。本頌第五、六頌は、第四頌の有漏に対し、無漏について述べたものであるが、それゆえに、有漏と無漏との問題について論じて解説する必要のあるものについては、次項に譲ることにしたい。

(二〇二二年七月八日)