

心染浄証經典考

袴 谷 憲 昭

『成唯識論』全一〇巻中の巻第三の初めより第四の初めにかけてのほぼ一巻分に相当する箇所は、「経証 (agamatah)」と「理証 (yuktiah)」とによって、アーラヤ識の存在証明をなさんとした、伝統的に「以五教十理証有本識」と呼ばれている周知の重要な箇所であるが、『成唯識論』と同じく『唯識三十頌』を註釈した文献中で、最もよくインドの原典形態を留めているステイラマテイ (Shramati' 安慧) の『唯識三十頌釈 (Trisikaviṃśatībhāṣya)⁽²⁾』もしくはこの復註であるヴィニターデーヴァ (Vinīṭadēva' 調伏天) の『唯識三十頌釈疏 (Trisikāikāṭhā)⁽³⁾』は、その問題の一巻相当分の論証箇所を、全く単純な意味での対応関係において、欠如している。⁽¹⁾ このような状況下では、その論述が訳者玄奘によって補われたり整えられたりした可能性も考慮しなければならなくなるので、それゆえ、『成唯識論』のこの論証箇所の内容は、インド仏教思想史的展開の中で再確認される必要があるのであるが、そのためには、

インドにおけるアーラヤ識存在論証の最初期の文献の一つと考えられる *Trisikāyasamgrahaṇi* 中のそれや、⁽⁵⁾ やや後代の *Yogācārabhūmi* の註釈文献と推測されるチベット訳にのみ不完全な形で伝えられている **Yogācārabhūmivyākhyā* 中のそれなどを考慮しながら、論述中の個々の問題を広くインド由来の仏教文献中に跡付けてみるのが要求されるであろう。

しかるに、『成唯識論』の問題の箇所は、上述したごとく、大きくは、「経証」⁽⁷⁾ による論述部分と、「理証」による論述部分とよりなるが、本稿は、「十理証」を扱う後者が提起している極わずかな問題を拾い上げようとしているものにすぎない。「十理証」とは、順次に、①「持種証」、②「異熟心証」、③「趣生体証」、④「有執受証」、⑤「寿煖(煖)識証」、⑥「生死証」、⑦「名色互縁証」、⑧「四食証」、⑨「滅定証」、⑩「心染浄証」であるが、これら十の主題は、「理証」として述べられている箇所であるにも

かわらず、その全てが「契経説」として經典の引用で説き起されているのを共通の特徴としている。「理証」とはいえ、仏教の論証である以上は、經典に基づいて論述を展開したとしても当然なことであるから、そのこと自体に特に問題があるわけではない。ただ、「経証」による前者の論述部分の所引の經典が、多く実名を伴った大乘經典であるのに対して、この後者の論述部分で引かれる經典はほとんど経蔵所収の經典が予想されているであろうに、その經典上の背景が必ずしも明確にされていないところに問題が残っているようである。もともと、経蔵所収の經典であれば、仏教徒にとっては共通の周知の典拠であつたはずであろうから一いちそれを明示したり考証したりする必要もなかったのかもしれないが、しかし、現代の我々からすれば、そうはいかない。本稿は、かかる観点から、「十理証」の部分で関説されている經典のうち、⑩「心染浄証」と関連する經典、および、これとの絡みで問題となつてくる①「持種証」関連經典とに限つて考察してみようとするものである。さて、その「十理証」の部分の第一をなす①「持種証」を扱う箇所の冒頭の、經典の引用を踏まえた一説は、次のように説き起されている。

契経説、雜染清浄諸法種子之所集起、故名為心。若無此識、彼持種心、不応有故。

これについて、基の『述記』は、「第一引経。不出经之題目、

但隨解釈。」とだけ述べて、後は、經の文言の解釈に移つているのであるが、この典拠の詮索は、だからといって、このまま打ち過ごしてしまつてもよいということにはならない。さすがに、近代の研究者としてのラ・ヴァレ・プサン (La Vallée Poussin, Louis de) 教授は、その仏訳において、この点を懸念して、所引の經文の直後（前者）では、⑩「心染浄証」の箇所の参照を指示した上で、*citta*（心）の解釈（後者）については、かなり詳細な註記で重要な関連文献を取り上げておられるのである。しかし、それによつても、その典拠の背景が必ずしも明確になつていくわけではないのであるが、本稿では、これらに関するプサン教授の御指摘を活かしながら、少しでもその背景の明瞭化に近づきうることを願つている。そこで、同教授の上記二つの御指摘中、前者については後で触れることとして、まず、後者により、先の經文と覚しき「雜染清浄諸法種子之所集起、故名為心。」に最も類似する文言を示せば、ヴァスバンドウの『俱舍論 (*Abhidharmakosāhasya*)』中に「他の人々 (*apare*)」の説として紹介されている次のようなものとなる。なお、提示に当つては、必要上、原文のみならず、諸訳も並記しておくことにしたい。

cittam subhāsubhār dhatūhir iti cittam /（浄と不浄との界によつて積集されたもの (*citta*) であるから心 (*citta*) である。
チベット訳 : *dge ba dang mi dge ba'i khams dag gis bsags pas*

na sems so //

真諦訳：善悪諸界所増長、故名心。

玄奘訳：淨不淨界種種差別、故名為心。

この文言は、確かに、前引の①「持種証」冒頭箇所示される経文と酷似してはいるのであるが、ヴァスバンドゥは『俱舍論』においてこれを経文とは見做しておらず、却って「他の人々」の説と記していること、上述のごとくである。そこで、これについて、既に兵藤一夫氏によって指摘もされ分析もされていること⁽¹⁵⁾ではあるが、確認のため、以下に、(a)ヤシヨーストラ (Yasomitra) 釈、(b)プールナヴァルダナ (Purnavardhana) 釈、(c)ステイラマテイ (Shtiramati) 釈を抽出列挙してみることにした⁽¹⁶⁾。

(a) *cittam subhāsubhāir dhātubhir tti cittam / vāsana-samīvesa-yogena Sautrāntika-matena, Yogācāra-matena vā / dge ba dang mi dge ba i gzhung lugs dang rNal 'byor spyod pa i gzhung lugs k'ya sde pa i gzhung lugs dang rNal 'byor spyod pa i gzhung lugs k'ya ni bag chags gnas pa i tshul gyis ni sems yin no //* (「淨と不淨との界によって積集されたものであるから心である。」というのは、典拠学派 (Sautrāntika, mDo sde pa' 經量部) の学説もしくは実修行派 (Yogācāra, rNal 'byor spyod pa' 瑜伽師) の学説によるもので、熏習 (vāsana, bag chags) の著積 (samīvesa, gnas pa) の仕方に従った心のことである。)

(b) (c) *kha cig na re zhes bya ba la / dge ba dang mi dge ba i*

chos k'ya bag chags gnas pa i tshul gyis bsags pa i phyir sems zhes bya'o // (「他の人々が言うには」ということについていえば、淨と不淨との法の熏習の著積の仕方に従って積集される (bsags pa, cta, acta) から (sems, citta) ということ。)

(b) (c) のプールナヴァルダナ釈とステイラマテイ釈とは、右に示したとおりの同文であり、「他の人々」を特定の学派に比定することもないが、(a) ヤシヨーストラ釈は、それを Sautrāntika もしくは Yogācāra の学説 (mata, gzhung lugs) に特定している。従って、この (a) を重視すれば、経文と酷似しているかに思われた文言も、経文ではなくやはり Sautrāntika や Yogācāra の学説を述べたものと見做すべきであろうし、また、(b) (c) もその学説を特定こそしていないが、その文言が「他の人々」の主張であることは認めているのである。その結果、⁽¹⁷⁾で、我々は、この類似の文言を経文に結びつけることを断念したいと思うが、それならば、①「持種証」の冒頭箇所経典とされていた文言の特徴は、citta の意味を citta に求めた点ではなく、別な点に求めねばならないであろう。かかる観点から、再度、問題の経文を眺めてみるならば、その特徴は、ある意味では最初から当然予測されたことであつたかもしれないが、この経文中の「雑染」と「清淨」とを含む「諸法」に求められねばならないように思われてくる。そこで、この点に注意して、『述記』の解釈を拾い出してみれば、次のとおりである。⁽¹⁸⁾

雑染法者、即有漏法、善染皆是。清淨法者、即無漏法。（中略）即通有漏無漏、所集起處、或、諸法種子之所集起、名心。心是諸種所集起故。

この基の「雑染」と「清淨」とに対する解釈は、教義的に正しいと考えられるが、そうだとすれば、問題の経文の意図する意味も、「雑染」は「有漏法」を、「清淨」は「無漏法」を含蓄するものであった方がよいはずである。しかるに、先の、ヤシヨームित्रラによつて Sautrantika もしくは Yogacāra に帰せしめられる学説の意図するところは「淨と不淨 (subhasubha)」の「界 (dhatu)」もしくは「法 (dharma)」であるから、それは、基の述べているところの「善染皆是」と言われる「有漏法」の側だけを意味しているであろうから、やはり、典拠としての経文は、「無漏法」を含みうる方向で求められなければならないであろう。だが、そのような特徴をもった経文だとすれば、その典拠は自ずと⑩「心染淨証」の典拠とも共通したところがあるに違いないと思われてくる。それゆえ、先に触れておいたように、プサン教授も、その二つの御指摘中の前者でこの点を示唆しておられたのだと考えられる。

次に、その前者指示の⑩「心染淨証」箇所の註記の確認に移りたいと思うが、それに先立って、この①「持種証」の論述中で、今問題の「雑染」と「清淨」に絡む經典に言及がなされる一節のあることに注意を払っておきたい。¹⁸⁾

(一)然、經説、心為種子者、起染淨法、勢用強故。

右がその一節であるが、『述記』も三箇疏も、この箇所では、当の「経」についてはなんの言及もなさないが、これより数行先の本文(二)「彼特違害前所引経」に対しては、(二)α『述記』と、(二)β『了義燈』とが、次のようにコメントしているのである。¹⁹⁾

(二)α 違前染淨集起心経。

(二)β 今謂皆空故、特違前集起心経。

ここで問題となるのが、『成唯識論』本文(一)(二)における「経」の関係であるが、本文(二)は、一切皆空の立場に立つて「此識及一切法」を「撥無」してしまふものは「前所引経」に「違害」する、と批判する意図を示したもので、その「経」とは、本文論述中の最も直前に示された本文(一)中の「心為種子」として「起染淨法」を述べているとされる「経」を指していると思ふことにそれほどの障害はないであろう。そして、かく見做すことが正しいとするならば、①「持種証」冒頭箇所に示される經典とも内容的に深く繋がっていたと考えられる、同じ①「持種証」論述の途上に示される本文(一)中の「経」は、玄奘門下によつて「染淨集起心経」もしくは「集起心経」と呼ばれていたことにならるのである。²⁰⁾

以上で、染淨に絡む気掛りな經典に一応の注意は払いたえたので、以下には、先の約束どおり、プサン教授の二つ

の御指摘中の前者によって指示されている⑩「心染浄証」冒頭箇所⁽¹⁾の仏訳とそこに示された註記に移って、それを手掛りに考察を進めていくことにしたい。まず、その冒頭箇所⁽¹⁾の『成唯識論』本文とその対応仏訳を示せば次のとおりである。

又、契経説。心雜染故、有情雜染。心清淨故、有情清淨。

Le Sūtra dit : « Par la salissure (*samkleśa*) de la pensée, l'être est sali ; par la pureté (*vyavadāna*) de la pensée, l'être est purifié ».

この仏訳下⁽¹⁾に示される註記はかなり長いが、必ずしも入手しやす⁽²⁾いものとは思われないので、左にその全文を示しておきたい。

Cette formule est dans Vimalakīrti, Nanjio, 149, Takakusu, xiv, 563, col.2 (et aussi dans Nanjio, 146-7). Ce Sūtra, disent les commentateurs, n'est pas une autorité pour le Petit Véhicule, mais la formule est dans l'Āgama (Ksudrakāgama, Kośa, ix, p.249). Par le fait, elle est citée par Saṅghabhadra discutant la souveraineté (*indriyava*) du Manovijñāna, cahier 142, Takakusu, 731, col.2. — Vasubandhu, sur le même sujet (Kośa, ii, p.105), cite la gāthā :

cittena nīyate lokasā cittena parikṣyate /

ekadharmasya cittasya sarve dharmā vāsāṅgāḥ ||

qui est une traduction de Saṅyūta, i, p.39 :

cittena niyati loko cittena parikṣati /

cittassa ekadharmassa sabbeva vasaṃ anvagū ||

Il y a un texte parallèle, Angutara, ii, p.177 : *cittena kho bhikkhu loko niyati cittena parikṣati cittassa uppannessa vasaṃ gacchati, qui est cité Sūtrāṅkāra, p.151, cittēṅvaṃ loko niyate cittena parikṣyate cittasyoṃpannasyoṃpannasya (?) vāse vartate. De ce texte, on a fait une gāthā que cite Saṅghabhadra : « Le monde est conduit par la pensée, il est aussi tourmenté (lāo, 19 et 10) par la pensée ; si la pensée naît dans cela, tout [cela] suit son pouvoir. »*

Le commentateur de Śāntideva (Bodhicaryāvatāra, ix, 28) expose l'opinion des Yogācāras sur le *samkleśa* et le *vyavadāna* de la pensée.

« La pensée (*citta*) voilée par la souillure du désir, etc., est dite *samklišṭa*. Ces passions, désir, etc, existent en s'appuyant sur la pensée; elles sont adventices, car elles sont produites par la force de la croyance à des choses inexistantes (*abhūtasamāropa*). Le Saṃsāra, c'est la succession des existences produites par ces passions. La pensée, en soi (= au sens vrai, *paramārthataḥ*), est claire dans sa nature (*prakṛtiprabhāvara*, voir p.112), non adventice (*aṅgānikā*), vide des germes (*vāsanā*) de l'adhésion à la croyance à l'objet, au sujet, etc., croyance qui naît de conceptions fausses (*abhūtaparikalpa*); de sa nature, elle est exempte de dualité (*advayaṣvabhāva*), elle est libre des souillures adventices ; elle reçoit le nom d'*āsrayaparāryiti* et de *vyavadāna*.

Donc (lire : *tad evaṃ*) sans une pensée existant réellement

comme chose (*vasūśad-bhūtam*) il ne peut y avoir ni *saṃkleśa* ni *vyavāḍhā*, car le *Samśāra* et le *Nirvāna* sont *Citta* de leur nature, car il est dit : « C'est la pensée qui est salie, c'est la pensée qui est purifiée ».

右のプサン教授の註記は、『述記』や三箇疏の法相宗伝統の註釈を踏まえながら。近代の成果をも押えて、当然ある点では伝統的註釈よりも遙かに先んじたものになっているので、総てこれから出発してもよいのであるが、やはり伝統説も見ておくべきであるとの考えから、以下に、上引の⑩「心染淨証」冒頭箇所『成唯識論』本文に対する、『述記』(イ)『了義燈』、(ウ)『演秘』の註釈文を、順次に示しておくことにしたい。

(イ) 述曰。自下第十、引染淨心經。維摩等云。心淨故衆生淨。心垢故、衆生垢。其阿含等、亦有此文。今言、心染故、〔有〕情染等。此如瑜伽五十四卷識住中解。此中意說。以本識現種、為染淨心、令有情染淨。即当撰論染淨章。染章、即三雜染淨章、即是世出世淨。

(ウ) 論、心清淨故、有〔情〕清淨、等、諸部不同。薩婆多云、六界為有情、謂四大識空、然心勝故、說心染淨。經部、由、種色心俱持、色持不遍、心持種遍、故說、由心有情染淨。上座部等、心能分別色、色不能分別心、故作是說。

(イ) 論、心雜染故、等者、雖維摩經亦有此文、今引阿含。以維摩經非共許故。疏(一)『述記』、(二)今言、心染故、有情染等。

〔此〕如瑜伽五十四」者、按彼論云。「由所潤識、能取能滿當來內身。由此、展轉能取能滿、不能棄捨諸異生性。以於內身能求滿故、於流轉中、相續決定。」又云。「又、由彼識永清淨故、不待余因。任運自然、入於寂滅。此識相續究竟斷故、於十方界、不復流轉。於命及死、不希求故、名永離欲。」釈曰。前由心染、有情雜染。後由心淨、有情解脫。

以上の法相宗下の三つの註釈中、(ウ)『了義燈』のそれは、典拠について述べたものより、典拠に絡む解釈の部派間の相違について述べたものであるから、ここでは取り上げず、また、(イ)『述記』(ウ)『演秘』のそのうち、染淨の当面の問題に関する重要な唯識文献の論述として触れられている『瑜伽師地論』「撰決択分」の関連箇所や『撰大乘論』第一章の関連箇所は、この問題の思想上の展開の観点からは看過すべからざる極度に肝要な論典文献であるが、本稿の主目的である經典考証の観点からは直接の関連はないので、ここでは取り上げない。

従って、以下においては、右の(イ)の残りの指摘を念頭に留めながら、前引のプサン教授の註記を順次に確認していくことにしたい。

まず、同教授は、⑩「心染淨証」の典拠として『維摩經』(Vinakṛivindaka)』を挙げているが、これは、(イ)『述記』(ウ)『演秘』の伝統的註釈を踏まえたものでもある。『維摩經』には、漢訳三本、チベット訳が既に知られているが、最近は大

正大学綜合仏教研究所梵語仏典研究会の成果によってサン
スクリット原文も知られるに至った。⁽²⁶⁾ プサン教授は、南條
目録番号により、玄奘訳を主として、支謙訳も羅什訳も指
示しているが、問題の経文は、支謙訳にないので、これを
除く上記諸本の経文を以下に示しておく。⁽²⁷⁾

uktam hi bhagavatā “citta-samkleśāt satvāḥ samkīṣyante citta-
vyavadānād viśudhyante” / (実には「世尊によって「有情たちは、
心が汚されることによって汚され、心が浄められることによ
って浄められる。」と説かれている。)

bcom ldan ‘das kyiis bka’ sīsal pa / ‘sems kun nas nyon mongs
pas sems can kun nas nyon mongs so // sems mam par byang bas
mam par dag par’ gyur ro // ‘zhes gsungs pa’ i phyir te /

羅什訳：如仏所説。「心垢故、衆生垢。心淨故、衆生淨。」
玄奘訳：如仏所説。「心雜染故、有情雜染。心清淨故、有
情清淨。」

以上の経文につき、示したとおりのサンスクリット原文
が知られるようになったことよって、諸文献との比較に
おいて、より有利な状況がもたらされたことは後にも明ら
かとなるであろうが、漢訳についていえば、玄奘門下は、
三訳とも参照しえたにもかかわらず、基は、従来の仏教界
に対する説得性を増そうと意図したためであろうか、師に
よる新訳ではなく、文章の前後が入れ換えられてはいるに
せよ、羅什訳によっていることは明白であろう。しかるに、

智周は、その典拠としての『維摩経』について、上引の(ハ)
『演秘』中において次のように述べていたのである。

雖維摩経亦有此文、今引阿含。以維摩経非共許故。

プサン教授が前引の註記の冒頭で、今智周によって大小
乘共許の經典ではないとされた『維摩経』について、「註
釈者たちが言うには、その經典は小乗にとつては權威で
はないが、しかし、その定型〔経〕文 (la formule) は阿含
(Ksudrakāgama, Kosa, ix, p.249) に出ているのである。」と記
していたのも、今の智周以下の法相宗の伝統を踏まえてい
たからだと思われる。しかし、私の知る限り、その阿含
をなにか具体的經典に特化した法相宗文献は見当たらない
ので、これを Ksudrakāgama (雜阿含、小部阿含) に特定し、
これに関するかなり詳しい考証をそれ以下の註記に明示し
たのは、玄奘訳『俱舍論』の仏訳者でもあるプサン教授を
もって嚆矢とするのではないかと推測される。以下は、そ
の追認でしかないが、当然のことながら、それ以降に知ら
れた文献情報を加味していることは言うまでもない。

さて、プサン教授が、その直後に、問題の経文が引用さ
れている文献として玄奘訳もしくは御自身の仏訳によつて
指示している、(1)『俱舍論』「破我品」⁽²⁸⁾、(2)『俱舍論』「根品」⁽²⁹⁾、
(3)衆賢『順正理論』「弁差別品」⁽³⁰⁾の当該箇所を示しておけば、
次のとおりである。

(1)世尊、於雜阿笈摩中、為婆羅門婆陀梨説。

婆陀梨諦聽 能解諸結法

謂依心故染 亦依心故淨

(2)〔意根〕自在隨行者、如契經言。

心能導世間 心能遍撰受

如是心一法 皆自在隨行

(3)〔意根〕自在隨行者、如契經言。

心能導世間 心能遍撰受

如是心一法 皆自在隨行

有説。意根、於染淨品、有增上力、故言於二。如契經言。

心雜染故、有情雜染。心清淨故、有情清淨。

以上の經文の引用箇所につき、(1)『俱舍論』「破我品」のそれを除けば、他の二つは全く同じテーマの下に問題の經文を引用しているのであるが、(2)『俱舍論』「根品」がその經文のみを引くに止まっているのに対し、(3)『順正理論』「弁差別品」は、それ以外に、「有説」として別な經文も示しており、しかも、この後者の方が、本稿で問題としている^⑩「心染淨証」関連の經文そのものと言ってもよいほどのものなのである。しかるに、ここで偶々出揃った經文を、順次に、經文A、經文Bと呼ぶことにすれば、その(3)もしくは、この記述と全同の引用記述をなす『顯宗論』「弁差別品」のほかに、この二つとほとんど類似した形で、經文Aと經文Bとを引用している文献に『大毘婆沙論』のあることが知られる。これを、先に続けて、(4)としてA Bの

記号も付して示せば次のとおりである。^⑪

(4)〔意根〕自在隨行者、如説。

A世間心所引 亦為心所勞

心若於彼生 皆自在隨轉

有説。意根、於染淨品増上。如説。B心雜染故、有情雜染。

心清淨故。有情清淨。

ここで、全く同趣旨の(3)(4)の論点を簡単に示しておけば、アビダルマの傳統説では、意根 (mana-indriya) には「能統後有」と「自在隨轉」の二つの方面において増上 (adhipatya) の作用があるとされるが、その傳統説の後者の經証として示されたものが經文Aであるのに対して、この傳統説と異った主張として紹介されているのが「有説」で、これによれば、意根とは雜染品と清淨品との両面において増上の力をもって働くものであり、その經証として經文Bが引かれている、ということになるのである。

ところで、先のブサン教授の註記は、この經文Bの考証にはほとんど関心を払っていないので、まずは、經文Aに関する同教授の御指摘を追認し、その後で、經文Bの考察に戻ることにはしたい。

ここで、經文Aを引く(2)『俱舍論』「根品」の当該箇所について補足しておけば、その玄奘訳は、上引の「ごとく、經文Aを完全な一頌として引き、真諦訳もまた、その点では同じなのであるが、現在参照しうるサンスクリット原典

では、“yathōkām” “citenāyām loko nīyata” iti vistarah”と経文Aは一頌中の第一句だけの、しかも頌形が崩れたかのような不完全な形での引用となっている。しかるに、プサン教授の註記において、それが完全なサンスクリットの一頌として示されているのは、明記はされていないが、当時参照可能だったヤショーミトラ釈によったからなのである。

一方、真諦も玄奘も、その翻訳時には、原典中にやはり一頌中の第一句だけしか見ていなかった可能性が強いが、その経文Aは彼らも容易に復して完全な一頌として翻訳できるほど人口に膾炙していたと考えることもできるであろう。重要ゆえ、その経文AとしてのSサンスクリット頌と、プサン教授によってその原のPパーリと見做されている「相応部」「有偈篇」「諸天相応」第六二経「心(Cita)」の一頌とを、ここに、同教授の註記にもよりながら、再出しておく。

S cītena nīyate lokas cītena parikkissati /

eka-dharmasya cītasya sarva-dharmā vāsānugā //

(世間は、心によって導かれ、心によって悩まされり。全ての法が一法なる心の支配下にあり。)

P cītena nīyati loko cītena parikkissati /

cītassa eka-dharmassa sabbeva vasam aniyagū

(世間は、心によって導かれ、心によって悩まされり。全ては実に一法なる心の支配下にあり。)

しかるに、右中のPにつき、プサン教授は、先の註記中にて、その平行文を示すテキストとして、パーリ「増支部」第四集第四「戰士品」第一八六経と、これと相応する『大乘莊嚴經論 (Mahāvastuśāstra)』所引のサンスクリット経文とを示して、若干のコメントを与えておられるが、その両経文はここでも比較考察するに値しよう。それゆえ、その両経文を、順次に左に示す。

cītena kho bhikkhu loko nīyati cītena parikkissati cītassa uppannassa vasam gacchati. (比丘よ、実に、世間は、心によって導かれ、心によって悩まされ、生じた心の支配下に至る。)

yathōkām bhagavatā / “citenāyām loko nīyate cītena parikkissate cītasyōpamasyōpamasya vāse vartate” iti / (世尊によって、次のように、「この世間は、心によって導かれ、心によって悩まされ、次々と生じた心の支配下で働く。’)と説かれているがごとくである。

右の両経文は、経文Aとは違って元々散文の經典として伝えられていたと思われるが、たとえ散文ではあっても、それが経文Aと酷似していることは争いえない。それゆえ、これを用いた唯識文献としての『大乘莊嚴經論』の右の箇所でさえ、その経文を、先のアビダルマ文献としての(3)『順正理論』『弁差別品』(上述の)とく『顕宗論』『弁差別品』も同じ)や(4)『大毘婆沙論』が経文Aを「意根」の「自在隨轉」における増上 (adhīpavā) 支配)の作用の経証とし

て用いていたように、「刹那滅性 (ksanikarva)」を証明する「十五義」中の「第十二」の「心の増上 (cittasādhīpāyam)」の経証として用いているのである。従って、「この心 (citta)」は、あたかも「意根」のように、むしろ世間を勝手放題に支配するマイナスの方向で捉えられているとさえ言ってもいいかもしれない。それゆえ、先の②『俱舍論』『根品』の经文 A につき、『必須 (Upāyuktā)』によつて知られる經典全体によれば、知性を備えた「聖弟子は、心を支配するのであつて、心が彼を支配するのではない」(‘phags pa nyan thos sems la dbang bsgyur bar byed kyi / de la ni sems kyi dbang sgjur bar byed pa ma yin)』とわれづゝるのである。因みに、漢訳『中阿含経』で「心品心経第一」とされ、『必須』によつては「〔中阿含〕 分別品第二撰頌第二経 (Nam par byed pa bsdus pa'i sdom gyi ishigs su bcead pa gnyis pa'i dang po'i mdo)」とされる本経全体については、既に、本庄良文氏によつて秀れた考察と『必須』チベット訳からの和訳が与えられているので、全てをそれに譲りたいが、この經典中の、经文 A に絡むチベット訳のみを、諸本対比の必要上、ここで問題としておきたい。特に問題となるのは以下の各下線部分もしくは傍線部分である。

『必須』中の经文 A 相当文： dge slong 'jig rten 'di ni sems kyiis khrid / sems kyiis yongs su drangs te / sems kyiis de skye zhing skye ba la dbang sgjur ro //

『中阿含経』『心経』经文 A 相当文：比丘、心将世間去、心為染著、心起自在。

『大乘莊嚴経論』サンスクリット本所引经文 A 相当文（前出の再出）： cittaṅyam loko nityate cittena parikṛyate cittasāyōpannasāyōpannasāya vāśe varīate

同右チベット訳： 'jig rten 'di ni sems kyiis khrid cing sems kyiis 'dren te sems 'byung zhing byung ba'i dbang du 'gyur ro

同右漢訳：心将世間去、心牽世間来、由心自在世間隨轉。

同右サンスクリット本よりのレヴィイ訳： Par la Pensée le monde est mené ; par la Pensée il est tirailé ; il est à la merci de chaque Pensée qui naît.

同右サンスクリット本よりの宇井訳：此世界は心によつて導かれ、心によつて牽かれ、数々起る心に制せられる。

同右サンスクリット本よりの早島訳：この世界は心によつて導かれ、心により引率される、次々に生じる心の支配のうち、「世界は」存続するのである。

以上の下線部分もしくは傍線部分につき、文献展開史的観点からいえば、『中阿含経』の「心起自在」に見合う原文から、前出のこれに対応するパーリ文“cittassa uppannassa vasam gacchari”などの表現を経て、右掲の『大乘莊嚴経論』サンスクリット本所引のごときものに行き着いたと考えねばならないであろうが、今は、最も簡古な形態を留めているかもしれない『中阿含経』の

それを考慮外に置くとすれば、大きな違いは、パーリ形の *uppannassa* の「ときものにもう一つその語が加わって *uppanasyōpannasya* となっていることであろう。しかるに、先のプサン教授の註記では、この *uppana* の連語の直後に二重の疑問符が付されているが、万一それがこの連語に対して衍字を疑ったことを意味していたとするならば、その疑問は、全く別途の文献である『必須』のチベット訳においてもこの箇所が二重に「*skye zing skye ba*」とされていることよって解消されるのではないかと思う。しかし、『必須』中のその下線部分については、容易に解消し難いチベット訳上の厄介な問題が残っているとしなければならぬであろう。もっとも、この点は、夙に、本庄良文氏によつて、この経全体のチベット訳について「類似箇所を統一がなぐ、混乱していると見られる。」と指摘されていることなのであるが、私としては、かなりの無理があるにせよ、先の下線部分を一応「心」が、その次々に生じることを支配しているのである。」と読んでおくことにしたい。しかし、「それ」が、知られる原文との対応上は「心 (*citta*)」を指すとしなければならぬ以上、かく訳すと、心が心を支配するということになり、実際上は意味をなさないのである。ここでの本来の経文の意味は、「心」が世間を支配し世間を振り回し悩ませていることではなければならないのであるが、心が心を支配するというのでは、その経意が全く曖昧になって

しまうであろう。しかるに、この点で、『大乘莊嚴經論』の諸本諸訳が一致して経意を誤たず心が世間を支配しているの意味に解しているのは、ここでのテキストの論述の趣旨が、「心」の「刹那滅性」を「十五義」によつて明示することにあることがはっきりしており、経証の「心」も、従つてかかる刹那滅の「心」が世間を支配していることを意図しているのだということを容易に理解できたからであろうと考えられる。因みに、上引の『大乘莊嚴經論』チベット訳の下線部分を直訳すれば、「この世間は」次々と起る心の支配下になるであろう」と読みうるであろう。左に、参考までに、この経文の引用に至る直前の本文の論述に対するステイラマテイの註釈を示しておくことにしたい。³⁶⁾

'du byed mams la dbang ba'i don bstan pa'i phyir / sens ni 'du byed mams la dbang byed pa ste zhes smos te / sens 'di ni 'du byed mams la dbang byed de / de bas na 'du byed ni sens ky'i bras bu'o // (諸行を心が支配する意味を示すために、「心が諸行を支配する (*cittasya cādhinīpatyam samskāreṇu*)」と言つて、この心が諸行を支配するのである。それゆえ、諸行が心の果である。)

ところで、長いこと、経文 A に関与しているであろう、前掲の(1)『俱舍論』「破我品」の引用箇所を等閑に付してきたが、ここで、それに戻らなければならない。この引用に関する諸文献については、やはり本庄良文氏によつて既

に指摘されているので、それに譲り、ここでは、本稿の問題に関連する櫻部建博士の重要な御指摘のみを取り上げ、それを基点に若干の私見を加えるだけにしたい。また、サンスクリット原典が刊行されていない時点で『俱舍論』「破我品」を研究された同博士は、その和訳研究中において、その(1)所引の経文に関し、次のように述べておられる。⁽⁵²⁾

婆柁梨に対して説かれたものとしてここに引かれる偈の中に、「依心故染、亦依心故浄」とある箇処は、真諦訳も「由此心有染、復由此心浄」であり、英訳・仏訳共に両漢訳に従つて、「心によつて」と訳している。ところが西蔵訳の相当箇処は *ji'lar sems ni kun non mongs, ji'lar sems ni mam byan dan* であり、緊要（＝『必須』）所引の文では、第二句が *de bzin sems ni*……となつている。いずれにしても、両漢訳所用の梵本と両チベット訳依用のそれとは、此処の文に相違があつたらしく。

サンスクリット原典が知られるようになった今日においては、右の詮索はある意味では無用になるかもしれないし、また、原本の相違までは考慮する必要もないかもしれないが、ここで櫻部博士が指摘されている、動詞の主語は一体なにかという問題は、先の、なにかが支配し、なにかが支配されるかと同様に、きわめて重要な意味を担っていることを示唆しているのである。そこで、既にそのサンスクリット原文が知られているにかかわらず、以下に、当の原文は勿

論であるが、右に櫻部博士が言及しておられるような現代語訳をも含めて、現在参照可能なものを全て列挙してみようと思う。

サンスクリット文：

*śrīnu tvam Bādāre dharmam sarva-grāhī-pramocanam /
yathā samkṣīyate cittaṃ yathā cittaṃ viśudhyati //*

（バーダリよ、いかにして心が汚され、いかにして心が浄められるかとして、全ての束縛を解き放つ法を、汝は聞くべし。）

チベット訳：

ji'lar sems ni kun nyon mongs //

ji'lar sems ni mam byang dang //

mdud pa thams cad jig byed pa'i //

chos ni rGya shug bu khyod nyon //

『必須』チベット訳：

ji'lar sems ni kun nyon mongs //

de bzhin sems ni mam par byang //

mdud pa thams cad grol byed pa'i //

chos ni rGya shug khyod nyon cig //

玄奘訳（前出）：

婆柁梨諦聴 能解諸結法

謂依心故染 亦依心故浄

真諦訳：

波遮利汝聴 能解諸結法

由此心有染 復由此心淨

シチュエルバツキー英訳⁽⁶⁷⁾ : Listen thou, O Bādarāyana! I shall explain to you all bonds of life which are the vanishing elements. On consciousness (they do depend, with it) are they defiled, with it they become purified. (同上直訳 : バードラーヤナよ、汝、聞くべし。私はお前に消失する要素なる全ての生の絆を説明しよう。意識に(それらは依存し、それによつて)それらは汚され、それによつてそれらは清らかになる。)

プサン仏訳⁽⁶⁸⁾ : Bādari, celui qui entend les vérités peut se délivrer de tous les liens : par la pensée, soufflure, et aussi purification par la pensée. (同上直訳 : バードリよ、それらの真理を聞くものは全ての絆から解放されうる。心によつて染れあり、そして、また、心によつて浄化あり。)

櫻部和訳⁽⁶⁹⁾ : それによつて心雑染し それによつて心浄めらるる 一切の結を壊する法を、汝、バダリーよ、聞け。

村上和訳⁽⁶⁸⁾ : バードリよ。一切のわだかまりから解脱させる法(教え)を、汝は聴け。どのようにして心は汚れるか、どのようにして心が浄まるか。

右掲の現代語訳中、サンスクリット原文が知られて以降になつたものは、村上訳のみであるが、さすがに、この村上真博博士の読みが最も簡潔ですっきりしたものとなつていであらう。これによれば、心(citta)は完全な自動詞と解された両方向に向つて自ずと汚れ浄まつていくである

う。そして、yathāの機能はその分だけ軽微になるであらうが、その極には、もしも誤訳でなかったとすれば、右の『必須』チベット訳から推定されるように、当のyathā…… yathāは'yathā (ji'har) …… tathā (de bzhin) と理解されて、「ちょうど心が汚れるのと同様に心は浄まる」との解釈も生じうるのではないだろうか。一方、一つの心が染浄の両方向に自ずと向つていくとしても、その同じ心という主語に対する動詞を他動詞の受動態に解することが許れるとすれば、意味は同じであつても、yathāに込められる状況や手段としての意味は、自動詞とする場合よりは遙かに強まるであらう。しかも、ここで、サンスクリット原文が知られていなかったために主として漢訳に頼らざるをえなかつた状況を考慮すると、チベット訳によりながら「Har (yathā)を「それによつて」と手段の意味に取つた櫻部和訳も、心を染浄の手段に特化したために、その染浄を演じる主体が、心よりも「それらの真理を聞くもの(celui qui entend les vérités)」もしくは「全ての生の絆(all bonds of life)」を有する人に傾斜せざるをえなかつたプサン訳もシチュエルバツキー訳も、当時としては致し方なかつたのではないかと考えられるのである。そして、その上で付け加えておけば、解釈の問題としては、たとえ原文が'yathā samkṣīyate citam yathā citam visudhyate」と知られ確定されたとしても、その解釈の視点を、動詞の他動詞的受動態の

方に置いて、心の染浄そのことよりも、その手段や状況のあり方に持つていこうとすることは、恐らくありうることであろうと思われる。しかし、いずれの解釈がありうるにせよ、プサン教授によつて、(1)『俱舍論』「破我品」に *Ksūtrakāgama* の頌として引かれている一頌について指摘されていた典拠は、その力点が、心の染浄両面に対する支配 (*ādhipatyā*、増上) に置かれていることが明白である以上は、その後には指摘されていた(3)『順正理論』「弁差別品」および本稿で加えられた(4)『大毘婆沙論』それぞれにおける二つの経文中の、経文Aよりはむしろ経文Bにその意図が近いのではないかと判断されるのである。しかるに、その(3)と(4)では、経文Aは、伝統説としての意根の「自在隨轉」における「増上」の経証であつたのに対して、経文Bは、これとは異つた「有説」としての心の染浄における「増上」の経証として、一応の区別の下に扱われていたのであつたが、その区別が無みされ、経文Aも経文Bも、その意図するところは所詮一緒だということになつてしまわないうちに、再度、経文A自体の意味を確認しておくことにしたい。

経文A自体というのは、先に指摘したものについていえば、プサン教授の御指摘によつて示したパーリ「相応部」[有偈篇「諸天相応」第六二經「心」の一頌に因む、サンスクリット文Sと、パーリ文Pとであるが、これに対応するものを漢訳『雜阿含經』中に求めれば、現行の第一〇〇九經、

また、印順によつて正された構成に従えば、「八衆誦第五」⁽²⁾「二五 諸天相応」第一五經であるが、それより、対応の一頌のみを引けば、次のとおりである。

心持世間去 心拘引世間

其心為一法 能制御世間

これは、「心が世間を持ち去り、心が世間を拘引し、其の心が一法と為りて、能く世間を制御す」と、訓じることができる訳文で、終始一貫して、「心」が主語、「世間」が他動詞能動態の目的語として押さえられていることは明白である。しかも、この漢訳に見合う原文としては、先に掲げたSとPのうちでは、前者のSのサンスクリット文と、内容的にはほとんど合致しているのであつて、異なるのは、原文が、「世間」を主語しているのに伴い、動詞が他動詞の受動態で示されている点にあるくらいのものであるが、これを確認するため、再度その原文を左に掲げ、その和訳としては、前出のカッコ内に示した直訳の拙訳を改めて、動詞を敢えて他動詞能動態風の表現とした別な拙訳を、原文の次に並記しておくことにしたい。

cittena nīyate lokasā cittena parkīryate /

eka-dharmasya cītasya sarva-dharmā vāsānugaḥ //

心が世間を導き、心が「世間を」悩ませり。一法なる心が
全ての法を支配下に置けり。

恐らく、直前に示した『雜阿含經』の一頌の漢訳は、私

がここに示した拙訳のような考えの下になされたにちがいないであろう。「全ての法 (sarva-dharma)」に当る漢訳は「世間」とされているが、この箇所では原文が違っていた可能性があるにせよ、「全ての法」が「世間」と漢訳されたとしても、この場合にはむしろ許容されるのではないかと思われるのである。

さて、以上で、経文Aが経文Bと同趣旨のものとして扱われる傾向もありうるとの予測の下に、まず、経文A自体の意味の確認を漢訳『雜阿含經』中の一頌を基に行ってみたのであるが、以下には、その二つの経文を一応区別して用いていた『順正理論』およびそれと同じ論述を行っていた『顯宗論』が、別な箇所では経文Bのみを、やはりこの二論典共に、ほぼ同文で用いている箇所があるので、それを考察してみたい。因みに、二論典のその箇所は、『俱舍論』『界品』第二二頌後半で示唆されている五蘊の順序について、色受想行識を、それぞれ順次に、「器 (bhājana、食器)」「飲食 (bhojana、食物)」「助味 (vyāñjana、調味料)」「厨人 (pakr、料理人)」「食者 (bhoktr)」の五つに擬えて説明するところである。この箇所に対応するヴァスバンドウの自註には、上記二論典のような経文Bの引用は見られないが、まずはその『俱舍論』当該箇所をサンسكريット原文と玄奘訳とによって示せば次のとおりである。

bhājanaḍy-arthena vā / bhājana-bhojana-vyāñjana-pakr-bhoktr-

bhuta hi ripādayaḥ skandhah /

或、色如器、受類飲食、想同助味、行似厨人、識喻食者。故隨器等、立蘊次第。

次に、この箇所に対応する、直前に指摘しておいた、経文Bのみの引用を含む『順正理論』「弁本事品」と『顯宗論』「弁本事品」の論述を、前者を主に、示してみよう。⁽⁶⁴⁾傍線箇所が経文Bである。

隨器等者、謂。色如器、受所依故。受類飲食、增益損減有情身故。想同助味。由、取怨親中平等相、助生受、故。行似厨人、由思貪等業煩惱力、愛非愛等異熟生故。識喻食者、有情本中、為主勝故。識為上首、受等生故、即由此理、於受想等、隨福行中、但說、識為隨福行者。又由此理、說行緣識。復、由此、告阿難陀曰。識若無者、不入母胎。心雜染故、有情雜染。心清淨故、有情清淨。於受想等俱起法中、如是等經、但標主識。ところで、この経文Bの出典については、本稿のこれまでにおいては、この出典に辿り着く経緯を重んじたために、敢えて従来のこの件の研究には触れないようにしてきたが、この経文Bの文言そのものだけの出典に関しては、本稿の初めの方で示しておいたプサン教授の註記では詮索されていないにせよ、『維摩經』所引の文言などを介して、高崎直道博士や櫻部建博士などによって、パーリ「相應部」「捷度篇」「蘊相應」第一〇〇經「繫繩」(Gaddula (2))」が推測されたり考察されてきたのである。ここでは、まず、

高崎博士のこの件に関する言及を、一九六六年と一九八九年出版の御著書のそれを代表的なものを見做して、提示してみた⁽⁶⁶⁾。

The source of this quotation is unknown, but we have a similar expression in the *Ṭṛṇḍakṛti-niḍḍesa* (*Taisho*, XV, 563b). This idea seems to be quite old and perhaps we can trace back its origin as far as the Pāli *Nikāya* (e.g. SN III, 151).

『維摩經』大正藏14、五六三中（弟子品で憂波離の回想中にある）。ただし、この句（*citasankleśā sattvāḥ samklišyante, citavyavadānād visudhyante*）は教理上重要な定型句としてすでに阿含中にも見られる（e.g. SN, III, p.151）ので、同じもそうした慣用句を用いたままで、特に『維摩經』に限ったことではないと思われる。またこの句は唯識説において、染淨転換の所依としてのアーラヤ識を表わすものとして利用され、また、それにふさわしい説である。しかし、本書のように自性清浄心を本来のものとして客塵の除去のみを説く教相とは若干ニュアンスの相違がある。ただし、*visuddhyate*（清められる）を客塵の除去の意味にとれば同じことにはなる。自性清浄に対する離垢清浄である。

右の最後に述べられている如来藏説と唯識説との同質性と異質性の問題については本稿で取り上げるつもりはないが、右引の両者で指示されている“SN, III, p.151”が、上記の第一〇〇経「繫繩□」を意味しているのである。それは

同経に特定してしまっているわけではないが、強くその方向を示唆していることは間違いないであろう。一方、櫻部博士の御成果は、一つの文言の詮索に終始しているのではなく、経文Aにも経文Bにも触れながら、「心染有情染 心浄有情浄」の意図する思想的意義を極めて簡潔的確に追究したもので、その意義の評価は私と異るところがあるにせよ、出典等の御指摘においても、小さな紙幅のなかにおいて遺漏は少ない。その中でも、経文Bのパーリ文をもつ、上記第一〇〇経「繫繩□」は、冒頭部分で最も詳しく取り上げられ、当のパーリ文“*citta-sankleśā satta samklišanti, cita-vodana satta visujjanti.*”には「心のよづれによつて有情はよづれ、心のきよまりによつて有情はきよまる」の訳文が与えられている⁽⁶⁷⁾。これは、経文Bの二つの動詞が二つとも完全に自動詞に訳された例であるが、このパーリ文がそのままサンスクリット語化されたものを想定すれば、以下のα下の文となるであろうものの、『宝性論 (*Raṃagoravaiśūga*)』に引かれ、先の高崎博士によつてもコメントされている実際のサンスクリット文の経文はβ下のごとくである⁽⁶⁸⁾。

α *citta-sankleśāt sattvāḥ samklišyanti citta-vyavadānād visudhyanti*

β *citta-sankleśāt sattvāḥ samklišyante citta-vyavadānād visudhyante*

しかし、いずれにせよ、語句に若干の推移や変更があったにしても、右に確認した経文Bの基本形は大きく変わったであろうと想定されるので、その経文Bを經典の中心的な考えとして表現している上記第一〇〇経「繫繩」^{〔1〕}もしくはこれの平行文献は、勿論、現段階ではこれだけに限定はできないであろうが、経文Bの出典としては最有力のものとは見做すことはできるであろう。かかる意味も込めて、ここでは、そのパーリー文をPTS版に従って全て掲載^②し、その後には、暫定的な拙訳を与えることによって、本經の全貌を一応押えてみることにしよう。なお、以下のパーリー文中に現われる経文Bには下線を付しておく。

1-2 Sāvathi//Tatra // voca ///

3 Anamataggāyam bhikkhave saṃsāro pubbakoti na paññāyati
avijjānīvaranānaṃ saññānaṃ taṇhāsamyojanānaṃ sandhāvataṃ
saṃsārātaṃ ///

4 Seyyahāpi bhikkhave sā gaddulabaddho dalhe khīṭe
vā thambe vā upanibaddho// so gacchati ce pi tam eva khīṭaṃ
vā thamham vā upagacchati // tithati ce pi tam eva khīṭaṃ
vā thamham vā upatīṭhati // nisīdati ce pi tam eva khīṭaṃ
thamham vā upanisīdati // nippajjati ce pi tam eva khīṭaṃ
thamham vā upanippajjati ///

5 Evam eva kho bhikkhave assutavā puthujāno Rūpaṃ
etaṃ mama eso ham asmi eso me attāti samanupassati ///

Vedanam // Saññaṃ // Saṅkhare // Viññānaṃ etaṃ mama
eso ham asmi eso me attāti samanupassati /// So gacchati
ce pi ime pañcupādānakkhandhe upagacchati // tīṭhanti ce pi
ime pañcupādānakkhandhe upatīṭhanti // nisīdati ce pi ime
pañcupādānakkhandhe upanisīdati // nippajjati ce pi ime
pañcupādānakkhandhe upanippajjati ///

6 Tasmātiha bhikkhave abhikkhaṇaṃ sakam cittaṃ
paccavekkhīrabhaṇaṃ Digharattaṃ idaṃ cittaṃ saṃkīṭiṭṭhaṃ rāgena
dosaṃ mohena ti // // Citasamkleśā bhikkhave sattā saṃkīṭissanti
// cittavodānā sattā visujjhanti ///

7 Dīṭṭhaṃ vo bhikkhave caranaṃ nāma cītaṃti // //
Evam bhante ///

Tam pi kho bhikkhave caranaṃ nāma cītaṃti cīteneva cīntiṃ
tena pi kho bhikkhave caranaṃ cīteṇa cītaññeva cīttaraṃ ///

8 Tasmātiha bhikkhave abhikkhaṇaṃ sakam cittaṃ
paccavekkhīrabhaṇaṃ // Digharattaṃ idaṃ cittaṃ saṃkīṭiṭṭhaṃ rāgena
dosaṃ mohena ti // // Citasamkleśā bhikkhave sattā saṃkīṭissanti
cittavodānā sattā visujjhanti ///

9 Nāṭhaṃ bhikkhave aññaṃ ekaṅkīyāṃ pi samanupassāmi
evaṃcītaṃti yathayidam bhikkhave tiracchānagatā pāṇā te pi kho
bhikkhave tiracchānagatā pāṇā cīteneva cītaṭā // // Tehi pi kho
bhikkhave tiracchānagatēhi pāṇēhi cītaññeva cīttaraṃ ///

10 Tasmātiha bhikkhave bhikkhunā abhikkhaṇaṃ sakam cittaṃ

paccevekkhiabbaṃ Dīgharattam idaṃ cittaṃ sankhittipaṃ rāgena
 dosaṇa mohenaṭi // // Cittasankilesā bhikkhave sattā samkittissanti
 // cittavodānā sattā visujjhanti // //

11 Seyyathāpi bhikkhave rajāko vā citākārako vā rajanāya
 vā lābhāya vā haliddiyā vā nīṭiyā vā mañjēthiyā vā suparinatthe
 phalake vā bhittiyā vā dussapate vā itthirūpaṃ vā purisarūpaṃ vā
 abhinimmineyya sabbaṅgapaccagaṇiṃ // evaṃ eva kho bhikkhave
 assutavā puṭhujāno rūpaṇheva abhinibbattento abhinibbattenti //
 vedanaṇheva // pe // saṇṇaṇheva // saṅkhāreva // viññānaṃ yeva
 abhinibbattento abhinibbattenti // //

12 Tam kiṃ maṇṇatha bhikkhave // // Rūpaṃ niccaṃ vā
 amiccaṃ vā ti // //

Aniccaṃ bhante // //

Vedanaṃ // Saṇṇā // Saṅkhārā // Viññānaṃ // pa //

13-14 Tasmātha bhikkhave // pa // nāparam itthattāyāti
 pajānāti // //

右のパーリ文の読解は、私には難しいところも多いのであるが、先行の渡辺照宏博士の訳などに導かれながら、一応の拙訳を提示しておきたい。分節番号はPTS版に従って用いるが、訳文中では、それらの分節をいち改行せず、全て追い込みとする。なお、右掲のパーリ文の場合に倣い、訳文中の経文Bには傍線を付しておく。

1-2サーヴァッテイ。そこで、語られた。3「比丘たちよ、輪廻は無始無終 (anamatagga)⁽¹⁾ の状態においてあり、無明に覆われ渴愛に繋がれて流転し輪廻している有情たちにとつて[その輪廻の]前際は知られない。⁽²⁾ 4比丘たちよ、ちようどあたかも、繫繩に縛られた犬が堅固な杭や柱に括り付けられ、もし犬が行けば (gacchaṇ) [その犬も]、まさにその杭や柱の側に行き (upagacchati) ʼもし立つば (tīthati) [その犬も]その杭や柱の側に立ち (upatīthati) ʼもし坐れば (nisidati) [その犬も]その杭や柱の側に坐り (upanissidati) ʼもし横になれば (nippajjati) [その犬も]その杭や柱の側に横になる (upanippajjati)⁽³⁾ が、5比丘たちよ、それと全く同様に、無聞の異生は、色 (rūpa) を、これは私のものである、これは私である、これは私のアートマンである、と見、受 (vedana) と想 (saṇṇā) と行 (saṅkhāra) と識 (viññāna) とを、これは私のものである、これは私である、これは私のアートマンである、と見、もし彼が行けば [その彼も] これら五取蘊 (pañcupādānakkhanda) の側に行き、もし立つば [その彼も] これら五取蘊の側に立ち、もし坐れば [その彼も] これら五取蘊の側に坐り、もし横になれば [その彼も] これら五取蘊の側に横になるのである。6それゆえに、比丘たちよ、(1)でいつも自らの心 (sakaṃ cittaṃ) を、この心は長夜にわたって貪 (rāga) により瞋 (dosa) により痴 (moha) により汚されている、と観察すべきである。比丘たちよ、有情たちは心が

汚れることによつて汚れ (citta-sankilesa satta samkissanti)、有情たちは心が浄まることによつて浄まる (citta-vodāna satti visujhanti) のである。7 比丘たちよ、おまえたちは、行と名づけられた絵 (caraanā nāma citam) を見たことがあるか。」「ごいいます、大徳よ。」「比丘たちよ、しかるに、その行と名づけられた絵はまさに心によつて思い描かれたものである。しかも、比丘たちよ、心こそは行という絵よりもより一層多彩なのである。8 それゆえに、比丘たちよ、ここで、いつも自らの心を、この心は長夜にわたつて貪により瞋により痴により汚されている、と觀察すべきである。比丘たちよ、有情たちは心が汚れることによつて汚れ、有情たちは心が浄まるのである。9 比丘たちよ、私は、これが畜生に属する生きものたちであるような、かくも多彩であるものは、他に一種類も見ることがない。しかるに、比丘たちよ、その畜生に属する生きものたちもまさに心によつて思い描かれたものである。しかも、比丘たちよ、心こそはその畜生に属するものたちよりも一層多彩なのである。10 それゆえ、比丘たちよ、ここで、いつも自らの心を、この心は長夜にわたつて貪により瞋により痴により汚されている、と觀察すべきである。比丘たちよ、有情たちは心が汚れることによつて汚れ、有情たちは心が浄まることによつて浄まるのである。11 比丘たちよ、ちょうどあたかも、染師や絵師が、染料や塗料や薔金(黄色)や藍(青色)や茜(赤色)によつて、

よく磨かれた板や壁やカンバスに、全ての肢節を具えた女の姿や男の姿を描き出すように、比丘たちよ、それと全く同様に、無聞の異生は、まさしく色を生起させつつ生起させ、まさしく受を……まさしく想を、まさしく行を、まさしく識を生起させつつ生起させるのである。12 それで、比丘たちよ、色は常であるのか無常であるのか、おまえたちは一体どう考えるか。」「無常でございませう、大徳よ。」「受、想、行、識についても同じ。13-14 「それゆえに、比丘たちよ、ここで、……更にこの「輪廻」状態に至らないと知る。」

以上で、「繫繩(一)」のパーリ文の全体を和訳を伴つて確認し了えたが、本経には、櫻部博士は先の御成果中では触れていらつしやらないけれども、これに対応する漢訳『雜阿含經』第二六七經のあることが夙に知られている。これは、印順によつて正された構成に従えば、『雜阿含經』「五陰誦第一」「一 陰相応」第五〇經であるが、次に、この經の全文を、パーリ「繫繩(一)」の分節番号を挿入しながら、示してみよう。傍線部分は、これまでと同じく、經文Bを示している。

1-2 如是我聞。一時仏住、舍衛國祇樹給孤獨園。3 爾時、世尊告諸比丘。衆生、於無始生死、無明所蓋、愛結所繫、長夜輪廻生死、不知苦際。4 諸比丘、譬如、狗繩繫著柱、結繫不斷故、順柱而転、若住、若臥、不離於柱。5 如是、凡愚衆生、於色不離貪欲、不離愛、不離念、不離渴、輪廻於色、隨色転、

若住、若臥、不離於色。如是、受想行識、隨受想行識轉、若住、若臥、不離於識。6 諸比丘、当善思惟觀察於心。所以者何。長夜、心為貪欲使染、瞋恚愚痴使染。故、比丘、心惱故衆生惱、心淨故衆生淨。9 比丘、我不見一、色種種、如斑色鳥、心復過是。所以者何。彼畜生、心種種故、色種種。8 是故、比丘、当善思惟觀察於心。諸比丘、長夜、心貪欲所染。瞋恚愚痴所染。心惱故衆生惱、心淨故衆生淨。7 比丘、当知、汝見嗟蘭那鳥種種雜色不。答言。曾見、世尊。仏告比丘。如、嗟蘭那鳥種種雜色、我說、彼心種種雜、亦復如是。所以者何。彼嗟蘭那鳥心種種故、其色種種。10 是故、当善觀察思惟於心。長夜、種種貪欲、瞋恚愚痴種種。心惱故衆生惱、心淨故衆生淨。11 譬如、画師画師弟子、善治素地、具衆彩色、隨意図、画種種像類。如是、比丘、凡愚衆生、不如実知、色、色集、色滅、色味、色患、色離。於色不如実知故、樂著於色、樂著色故、復生未來諸色。如是、凡愚、不如実知受想行識、識集、識滅、識味、識患、識離。不如実知故、樂著於識、樂著識故、復生未來諸識。当生未來色受想行識故、於色不解脫、受想行識不解脫、我說、彼不解脫生老病死憂悲惱苦。(12) 13-14 有多聞聖弟子、如実知色、色集、色滅、色味、色患、色離。如実知故、不樂著於色、以不樂著故、不生未來色。如実知受想行識、識集、識滅、識味、識患、識離。如実知故、不樂著於識、不樂著故、不生未來諸識。不樂著於色受想行識故、於色得解脫、受想行識得解脫、我說、彼等解脫生老病死憂悲惱苦。仏説此

經已、時諸比丘、聞仏所説、歡喜奉行。

兩經がほぼ対応して同様の考えを表明していることは明らかであるが、その大まかな違いを、パーリ「繫繩(一)」を基準としていえば、右掲の「蔭相応」第五〇經において、前者の分節789の順序が後者では987の順序へと変更されていることになるが、これは変更と見做すよりは混乱とみて前者のように正して理解する方が自然な気もする。なお、末尾において、前者の分節12は後者には現われていないが、この場合は、却って、後者のように、分節12が存在しない方が流れは自然である。また、後者では、分節13-14が、前者の省略形を取らず、無聞の異生の誤った五蘊の理解と対になるような記述で、多聞の聖弟子 (*aryasāvaka*、聖声聞) の正しい五蘊の理解が述べられているが、この場合には、前者よりも後者にかんがりの増広があったかもしれないと考えられる。

いづれにせよ、できれば、「蔭相応」第五〇經の形態に相応するサンスクリット原文があればと望まれるところであるが、管見の及ぶ限りでは、今現在はその存在は知られていない。ただし、パーリ「繫繩(二)」中の用語 *anamatagga* の確認を切つ掛けに知られた『ディヴィヤアヴァダーナ (*Dhāvāvadāna*)』の左に示すような一文は、往時、「北伝」ルートに乗って *Samyuktāgama* が流布していた時に、そのサンスクリットテキストの本経の「こときものから採用

されたかもしれないのである。次に、当の『デイヴィヤ＝アヴァダーナ』の一文、それに対応するパーリ「繫繩(一)」及び「蔭相応」第五〇経の一文を、これらの順で列举する。

anavarāgro bhikkavaḥ saṃsāro 'vidyā-nīvaranānaṃ satvānaṃ
tiṣṇā-sanyojanānaṃ tiṣṇārgala-baddhānaṃ dīgham adhvānaṃ
saṃdhavataṃ saṃsāraṃ purā koṭi na prañāyate dukkhasya /
anamatagāyaṃ bhikkhave saṃsāro pubba-koṭi na paññāyati
avijjā-nīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhā-sanyojanānaṃ sandhāvataṃ
saṃsāraṃ /

衆生、於無始生死、無明所蓋、愛結所繫、長夜輪廻生死、不知苦際。

これらが互いに酷似していることは敢えて言う必要もないであろうが、違いの方に目を転じれば、例えば、「蔭相応」第五〇経の「不知苦際」の「苦際」は直接対応のパーリ「繫繩(一)」にはないのに、却って、『デイヴィヤ＝アヴァダーナ』のそれには、「koṭi na prañāyate dukkhasya」とあって、*dukkhasya koṭiṃ* (苦際) の語句が見出されるがごとくである。そして、(二)で、*koṭi* という語に敢えてこだわって多少脱線すると、先に、パーリ「繫繩(一)」を読んだ時に、なぜ *anamatagga* が女性於格で示されているのかが明瞭に分からなくて、その件は註記に記したのであるが、これらの一文を比較して見ているうちに、ここで強く女性名詞と意識されている重要な語は、この *koṭi* 以外にありえないの

ではないかと思わざるをえなくなってきた。そして、もしそうだとすれば、輪廻が数限りなく展開しているその「最終の究極的「場所」」が「無始無終 (*anamatagga*)」の「際 (*koṭi*)」と意識されて、そのことが「輪廻は無始無終の際においてある (*anamatagāyaṃ koṭiyaṃ saṃsāro*)」と示唆されながら *koṭiyaṃ* が略されたために現行のパーリのような一文となっているのではないだろうか。また、そうだとすれば、かかる *koṭi* が *bhūta-koṭi* と展開していったと考えられるのであるが、かかる考えは決して仏教的なものではないと積極的に主張することは、ここではしない。

しかし、本経において、かかる「最終の究極的「場所」」が想定されていることは明らかだと思われるが、そのような「場所」を自明の前提とした上で述べられているものが、多彩な絵が描かれる「場所」としての「よく磨かれた板や壁やカンバス (*suparimitthe phalake vā bhūṭya vā dussappite vā* 善治素地)」である。しかるに、このような「場所」を、従来の私なら、単純に「建立因 (*pratisūta-hetu*、立因)」とだけ呼んで充分としていたかもしれないが、そうもいかないことが分かってきたので、ここでは、脱線ついでに、アピダルマにおいて、「大種 (*bhūta*)」の「所造 (*bhautika*)」に対する関係について述べられる五因 (*pañca-prakāro hetuḥ*)⁽²⁴⁾ に関して、『俱舍論』のサンスクリット原典の当該箇所⁽²⁵⁾ の訂正も兼ねて、簡単に触れておきたい。まず、左に、その訂

正したものを示せば、次のとおりである。⁽⁸⁶⁾なお、カッコ内に挿入した小文字のローマ数字は、その「五因」を示している。

so 'yam kāraṇa-hetur eva punaḥ pañcadhā bhinnah / (i) janana-hetus tebhya upateḥ / (ii) nīṣṭaya-hetur jātasya bhūānuvidhāyivād ācāryād-nīṣṭraya-vat / (iii) pratisīḥa-hetur ādhara-bhāvāt citra-kudyavat / (iv) upastambha-hetur anuceheda-heturvāt / (v) viddhi-hetur upavimhāṇa-heturvāt / evam eṣām (i) janna-(ii) vikāra-(iii) ādhara-(iv) sññi-(v) viddhi-heturvān ākhyātān bhavāt / (それら「この能作因だけがまた五種に区別される。(i)それら「大種」より「所造」が生じるから生因(janana-hetu)である。(ii)生じた「所造」が大種に従っているから依因(nīṣṭaya-hetu)である。「弟子が」先生に依っているように。(iii)能持であるから立因(pratisīḥa-hetu「建立因」である。絵に対する壁(citra-kudyā)のように。(iv)断絶なきこと)の因であるから持因(upastambha-hetu)である。(v)増大の因であるから養因(viddhi-hetu)である。かくして、これらは、(i)生起(janman)と(ii)変化(vikāra)と(iii)能持(ādharā)と(iv)持続(sññi)と(v)増広(viddhi)との因と呼ばれる。)」⁽⁸⁷⁾で、右の「五因」の説明を読みながら、本稿だけの関心からの絞るなら、(iii)の「立因(建立因)」で言われている「絵に対する壁(citra-kudyā)」の喩えが「バーリ」繫繩(二)や「蔭相応」第五〇経中の多彩な絵(citra)が描かれた「よく磨かれた板や壁やカンバス(suparinatithe phalake

vā bhṛīya vā dussapate vā、善治素地)」の喩えと全く同じものを意味しており、従って、後者の「場所」は前者の「場所」に通底しているゆえ、後者のそれも、前者のそれ同様に「立因(建立因「pratisīḥa-hetu)」と呼ばれてもよい、という)とくらいがその結論になるかもしれないが、「大種(bhūta)」と「所造(bhaurika)」との関係が、「クマ種(hīa)」と「クマ油(taila)」との関係であるいは「糸(sūtra)」と「布(pata)」との関係に似ているのではないかということでもなれば、問題が大きくなり過ぎるので、本稿ではこの辺で打ち止めにしておきたい。⁽⁸⁸⁾

そこで、直前のいささかの脱線より本題に戻るが、戻ったところで、先の「蔭相応」第五〇経、すなわち現行の『雑阿含経』第二六七経に対する解釈を、Yogācāra 文献としての「撰事分(Vasusamgrahani)」によって確認しておきたい。印順の会編によって知りうる、同右経に対応する「撰事分」の解釈の後半を、チベット訳からの和訳によって示せば次のとおりである。

この二七は、愛行道(sred pa spyod pa'i lam)における多彩な行果(nman par spyod pa'i bras bu sna tshogs)であって、即ち心の多彩々(semis sna tshogs)と身の多彩々(lus sna tshogs)とである。そこで、心の多彩々とは二種であり、種類の多彩々(mnam pa sna tshogs)と雑染の多彩々(kun nas nyon mongs pa sna tshogs)とである。さうして、種類の多彩々とは、即ち

自性 (rang bzhin, svabhāva) と所依 (rien, āśraya) と所縁 (dmigs pa, ālambana) と助伴 (grog, sahāya) とである。⁽⁸⁾ 雑染の多彩なことは、貪 (dod chags, rāga) と瞋 (zhe sdang, dveśa) と痴 (giti mng, moha) などの煩惱 (nyon mongs pa, kleśa) と隨煩惱 (nye ba'i nyon mongs pa, upakleśa) とである。そして、身の多彩さをもまた二種であり、異った身の多彩さ (lus tha dad pa sna tshogs) と二つの身の多彩さ (lus gsig gi sna tshogs) とである。そして、心の雑染の多彩さであるものではなくであれ、それは、二種の身の多彩さの両者とも因の「よきもの」であると知るべきであって、それは捨断されるべく、実修者 (mal 'byor pa, yogin) によって無顛倒と不断絶との二つの作意 (yid la byed pa, manaskāra) によって勤修されるべきである。そして、四種によって、多彩な因による多様な果を成就するのであり、「即ち」どこで成就し、なによって成就し、なにを成就し、どのように成就するかである。彼は、善趣 (bde 'gro, sugati) もしくは悪趣 (ngan 'gro, durgati) において成就し、貪瞋痴にて汚された (nye bar nyon mongs pa, upakīśita) 心によって成就し、五種に関わる諸行の身の多彩さを成就し、諸行にて働き (jug pa, pravṛtti) 転じ (ldog pa) 汚され浄められる因も清淨も如実に知らずに喜んだり進んだりなどの仕方の観点によつて (nman grangs kyi sgo nas) 成就するのである。⁽⁹⁾

このような解釈まで行っていた実修行派にとつて、経文 B を有する⑩「心染浄証」のための經典とは、先の「蔭相応」

第五〇經、即ち現行の『雜阿含經』第二六七經ではば間違いないからであろうということは、この件に更に、同じ『雜阿含經』のこれより二つ前の經典、即ち、現行の『雜阿含經』第二六五經が⑤「寿煖識証」の經証として用いられていた可能性が高いことを考え合わせるならば、一層強固なものとなるであろう。しかし、経文 B を引用する文獻例として先に検討した『順正理論』『弁本事品』や『顕宗論』『弁本事品』では、経文自体が同じであることに疑点はないにせよ、その世尊の対告者は、引用に混乱がない限り、「阿難陀 (Ananda)」とされねばならないから、出典としては、その対告者名のない『雜阿含經』第二六七經だけに限定することはできず。やはり他の出典の可能性も残しておくなければならぬのである。ただし、現在知られる限り、経文 B を有する經典は多いとは言えず、あまり過剰な期待はしないほうが無難かもしれないと思う。⁽¹⁰⁾ しかも、そう思つて、玄奘訳『集異門足論』に「如有一類、作是念言」として言及されている「我心長夜、為貪瞋痴之所雜染。心雜染故、有情雜染。心清淨故、有情清淨。」を眺めていると、やはり『雜阿含經』第二六七經の系統の經の文言を振つて見るように見えてきてしまうのである。

しかし、これ以上、経文 B 所掲の出典の詮索を続けることはできなくなつたところで、もう一度、経文 A のことも振り返つてみよう。二つの経文中、経文 A の方が、どちら

かといえば、動詞の問題に絡むような面倒な解釈の問題も抱え込んでいたわけであるが、中には、『大毘婆沙論』や『順正理論』や『顕宗論』のように、経文Aと経文Bとを並べて示している文献もあったのである。もとより、それらの文言では、経文Aの方が、伝統的解釈の側に位置づけられていたのに対して、経文Bの方は、「有説」として位置づけられていたのであったが、「心 (citta)」の通俗的解釈の横行と共に、その区別さえ無みされることは大いにありえたであろう。かかる大雑把さの下でいえば、経文Aとは、「心が世間 (loka) を支配する」ことを意味し、経文Bとは、「心の染浄によつて有情 (sattva) が染浄する」ことを意味する。しかも、サンスクリット用語の一つとしては *loka* は人々をも意味しうるから、心が人々の染浄を支配するということにもなれば、結局は、経文Aも経文Bも一緒のことを意味していると見做されることもありえたであろう。しかも、そうなれば、かかる「心 (citta)」は、「意識 (manas)」と「識 (vijñāna)」と同義でそれゆえに絶えず一つの心王として一つづつ対象を認識していき終には「意識 (mano-vijñāna)」による「法 (dharma)」の分析や判断に至るアピダルマ的な「心」では決してありえないので、例えば、「七仏通戒偈」の「心」のように「自浄」できるようなものになつてしまいかねないのである。⁽⁸⁶⁾

しかし、本稿は、このことを言うために書き出されたも

のではない。かつてなされたプサン教授の註記に従つて、「心染浄証」に関わる經典を確認してきただけである。そのプサン教授の註記は、シャーンティデーヴァ (Śāntideva) の『入菩提行論 (Bodhicaryāvatāra)』の第九章第二八頌後半に対するプラジュニヤーカーマティ (Prajñākaramati) の註釈の前半の仏訳で締められていた。私もこれに倣つて、私には難読であるものの無視するわけにもいかず、甚だ不充分であるが、最後を、後半部分も含めたこの註釈の和訳引用で終ることにしたい。⁽⁸⁷⁾

更にまた、別な観点から、勝義として存在する識 (paramārtha-sad-vijñāna) を証明すべく相手 (である実修行派) が努めていることを意図して、「もし実在の所依 (vastv-āśraya)」と云う。

輪廻 (saṃsāra) もし実在の所依ならば、それは虚空 (ākāśa) のごとく、別様なもの (anyathā) となるべし。⁽⁸⁸⁾

かくして、雑染 (saṃkleśa, kun nas nyon mongs pa) と清浄 (vyavardāna, mam par byang ba) とは、捨断されるべきもの (heya, dor bar bya ba) と取得すべきもの (upādeya, blang bar bya ba) とであることにより、この二つはあるがままに考えられなければならない (pratipattavya, rogs par bya)。そつぽ、貪などの垢によつて覆われた心 (rāgādi-malāvṛta, 'dod chags la sogs pa'i dri mas bsgrub pa) が染されたもの (saṃkṣipta, kun nas nyon mongs pa) と言われ、そして、それらは、真実なら

ལཱུ (abhiṭā, yang dag pa ma yin pa) 増益の力 (samāropa-bala, sgro brags pa'i stobs) によつて生じたものであるから、外来的な (āgantuka, glo bur ba' 客塵) 心に依存して起つるのである。それより生じた業 (kamma, las) と生 (janman, skye ba) が互いに連続して (paramparōpanibandha, brygyud pa las byung ba) 輪廻 (saṃsāra, 'khor ba) が生じるが、まさにその心 (citta, sems) は、勝義として (paramārthataḥ, don dam par) 自性清淨 (prakṛti-prabhāsvara, rang bzhin gyis 'od gsal ba) であり、外来的なものではなく (anāgantuka, glo bur ma yin pa) 虚妄分別より等起した (abhiṭā-parikalpa-sannuttha, yang dag pa ma yin pa'i kun tu rtog pa las byung ba) 所取 (grāhya, gzung ba) と能取 (grāhaka, 'dzin pa) などとして増益された執着 (abhiniveśa, mrgon par zhen pa) の熏習 (vāsanā, bag chags) について空 (śūnya, stong pa) であり、無二を自性としたもの (advaya-svabhāva, gnyis su med pa'i rang bzhin) であり、外来的な過失より脱したものの (āgantuka-dosa-vinirmukta, glo bur ba'i nyes pa las grol ba) であり、基層の変貌 (āśraya-parāvṛiti, gnas gyur pa) に関して清淨とにまつては、存在するための実在の心なくしては、設定 (vyavasthāpana, man par gzhag pa) が成り立たない (na ghatate, mi 'thad)。輪廻と涅槃とは、心の属性だからであり、「心だけが汚され、心だけが浄められる (cittam eva saṃkṛīṣyate cittam eva vyavadyāte)」と経証がある

からである。

それで、この相手「である実修行派」の学説 (mata, 'dod pa) が確認される。実在 (vastu, dngos po) とは、実在たる真実の心にほかならず、これの所依 (āśraya) というわけで、「実在の所依 (vastu-āśraya)」と言われる。「もし (cet) 即ちもしも (yad) 輪廻が「かく」設定されているならば、そのときには、輪廻は、別様なものとなり、心とは別なものとなつて、実在と別なものであるとき、非実在 (avastu, dngos po med pa) となるであろう。心だけが実在だからである。あたかもいかになるのか。「虚空の」(ākāśa-vat, mkha' 'dgar) として、あたかも空気のように (gaganam iva, nam mkha' bzhin du) である。

およそなんであれ、この輪廻は心を所依としている (cittāśraya, sems la rten pa) と表明されているならば、その「の輪廻」は実在なのか、非実在なのか。また、実在であるなら、心であるのか、あるいは、それと別なものなのか。そこで、もしも心こそ実在であるならば、そのときには、輪廻は心と別なものとはならず、その「心」を所依としているその「の輪廻」は心にほかならない。そして、心は、自性清淨性 (prakṛti-prabhāsvaratā, rang bzhin gyis 'od gsal ba yin pa) によつて、清淨を自性とするものであるから、捨断されるべきものではない。しかるにもし、心と別なものであるならば、そのときには、心とは異つた別なものが承認されるから、教義 (siddhānta, grub mtha') が破綻する。あるいはまた、非実

在であるならば、そのときには、輪廻といわれるいかなるものも存在せず、驢馬の角 (Khaṅka-visāṇa, ri bong gi t'wa) の⁽⁴⁾ごとくである。まさにそれゆえに、「虚空のごとし」と言われているのである。あたかも、虚空が単なる仮説の存在にしか⁽⁵⁾すぎず (prajñapti-san-nātra, tags su yod pa tsam) 非存在である (asar, med pa) 実効性 (artha-kriyā, don byed) に関してはいかなる能力 (samārtha, nus pa) もないように、「実修行派である」あなたの輪廻も同様となろう。あるいははもし、「虚空のごとし」といって、無自性である (niḥsvabhāvatva, rang bzhin med pa yin pa) からとすれば、我々「中論学派」の教義に従って参入したことになるのである。

これと同様の実修行派と中論学派との議論で、前者の側から簡略に記されたものが、プラジュニヤーカーマティを遡ること三百年以上も昔の玄奘訳『成唯識論』にも認められるが、面倒な問題であることと、本稿の目的から大きく逸脱することとのゆえに、ここでこれ以上論ずることは止めて擱筆したい。

註

(1) 新導本『成唯識論』（法隆寺、一九四〇年、以下、新導本と略称す）、巻第三、一七頁、六行ー巻第四、一二頁、九行・大正蔵、三二巻、一四頁上、一〇行ー一九頁上、二八行参照。なお、この箇所論全体に対する位置付け

については、拙書『唯識文献研究』（大蔵出版、二〇〇八年、以下、『唯識研』と略称す）、一八一ー一八二頁を参照されたい。

(2) Sylvain Lévi(ed), *Deux traités de Vasubandhu, Trisāṅkā et Trisāṅkā, avec le commentaire de Shīrāmāni*, Paris, 1925: 宇井伯寿『安慧護法唯識二十頌釈論』（岩波書店、一九五二年）参照。

(3) 山口益、野沢静証『世親唯識の原典解明』（法蔵館、一九五三年）、一三三ー一四〇八頁参照。

(4) 『唯識研』二二八頁、註29参照。

(5) 拙著『唯識思想論考』（大蔵出版、二〇〇一年、以下、『唯識考』と略称す）、三二一ー三六一頁、「アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献」（初出、一九七八年）参照。

(6) 松田和信『Yogācārahūni-vyākhyāにおけるアーラヤ識とマナスの教証について』『印仏研』第三〇巻第二号（一九八二年三月）、六六七ー六六八頁参照。なお、このチベット訳にしかない *Yogācārahūni-vyākhyā に「唯識思想史研究の一環として言及した論稿の嚆矢は、私の知る限り、向井亮「アサンガにおける大乘思想の形成と空観——ヨーガーチャラー派の始祖として——」『宗教研究』第二二七号（一九七六年四月）、三三ー三四頁、同『顕揚聖教論』と『瑜伽師地論』『仏教学』第八号（一九七九年十月）、四二頁、六一頁、註10である。私は、この向

井氏の二論文には、デルゲ版チベット大蔵経論疏部、唯識部10（一九八〇年十二月）中の目次解題の三―四頁では触れえたのであるが、その後、記憶の底に沈んでしまつたらしく、今回、この件を改めて思い起し、自分に対しては恥しく、向井氏に対しては、大変申し訳ないことだと思つている。これまでに、もし言及すべき箇所而言及しなかったことがあったとすれば、深くお詫びしたい。

また、私は、この **Yogācārabhūmivākyā* 中に *mlo sde Sil bu dag* の名の下に引かれる偈のあることに気づき、それを『唯識考』六六二―六六三頁の「研究余史」中に補つたが、しかし、この件は、松田上記論文で既に指摘されていたことに、やはり今回気がついた。私とその引用を知つたのは、デルゲ版によつていたので、恐らく、一九八〇年前後の唯識部の目次解題の作業中であつたと思うが、しかし、その事情がどうあれ、私の二〇〇一年になつた拙書の「研究余史」の補足中には、必ず松田上記論文にも言及していなければならなかつたのである。にもかかわらず、それを失念していたことに今回気づいたので、この件も、ここに深くお詫びしておきたい。また、この松田上記論文中には、『密厳経 (*Chanyūha*)』の引用のことにも触れられているが、この件は、今度の『唯識研』一七―二三頁、「唯識思想の経証としての『厚厳経』」で扱つた問題とも関係することなので、今回こ

れを失念していたことを反省し、今後の考察に活かさせて頂きたいと思つている。

(7) 一般には、玄奘訳に従つて「教証」とされる語であり、しかも、当の『成唯識論』では余計に「教証」が相応しく思われる語ではあるが、それを私がなぜ取って「経証」とするかについては、『唯識研』一七―二三頁を参照されたい。

(8) 十理証の各冒頭箇所は全て「契経説」で始まつているが、その一いちについては、後註10で指摘の一〇箇所それぞれの『成唯識論』の本文を参照されたい。なお、玄奘訳「契経説」の対サンスクリットの実例を一つだけ挙げておけば *Pradhān(ed), Abhidharmakośābhāṣya, Patna, 1967, p.63, 16* の “*sūtra-vacanāt. . . . it*” に対して、大正蔵二九卷二二頁中、一行の玄奘訳が「契経説」である。玄奘訳「契経説」の原文が常にこの形を示しているわけではないが、多かれ少なかれ、これに類似した形であつたことは確かであろう。しかも、このような場合の *sūtra* とは、本来は、「三蔵」中の「経」を意味していたのではないかと考えられるのである。

(9) 新導本、卷第三、一七頁、七行―二六頁、七行…大正蔵、三二卷、一四頁上、一一行―一五頁中、一八行参照。ただし、五つの「経証」中、第五のみは、所謂、小乗經典、もしくは、小乗部派の説である。

- (10) 『成唯識論』に対する伝統的註釈、即ち、『述記』および三箇疏を簡便に指示するために、仏教大系本『会本成唯識論』（初版、一九一九年、復刊、中山書房、一九七五年）以下、『会本』と略称す）を利用して「十理証」それぞれの冒頭箇所を『会本』第二によって指摘すれば①「持種証」、三二八頁、②「異熟証」、三五三頁、③「趣生体証」、三六〇頁、④「有執受証」、三七〇頁、⑤「寿煖（煖）識証」、三七六頁、⑥「生死証」、三八二頁、⑦「名色互緣証」、三九六頁、⑧「四食証」、四〇五頁、⑨「滅定証」、四二二頁、⑩「心染浄証」、四四九頁である。
- (11) 新導本、卷第三二二六頁：大正蔵、三一巻、一五頁中。
- (12) 『会本』第二二二八頁：大正蔵、四三巻、三五五頁下。
- (13) La Vallée Poussin, Louis de, *Vijñaptimātrāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang*, Paris, 1928, pp.182-183 参照。
- (14) Pradhan, *op.cit.* (前註8), p.61, 121-p.62, 1.1: Ped., No.5591, Cu, 79a2: 真諦訳、大正蔵、二九巻、一八〇頁下、玄奘訳、同、一一頁下。なお、La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Tome I, Paris, 1923, Nouvelle édition anastatique présentée par Etienne Lamotte, Bruxelles, 1971, pp.176-177、櫻部建『俱舍論の研究』（法蔵館、一九六九年）、二九九—三〇二頁も参照のよう。
- (15) 兵藤一夫「心 (citta)」の語義解釈——特にヴァスバンドウの立場を中心にして——』『仏教学セミナー』第三六号（一九八二年十月）、二一—三九頁参照。なお、これも関連する唯識文献における心意識の問題については、この兵藤論文にも触れた、『唯識考』六五八—六六一頁の「研究余史」も参照された。
- (16) (a) は、Urai Wogihara(ed.), *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, Tokyo, 1932-1936, Sankibo repr., 1971, p.141: Swami Dwarikadas Shastri(ed.), *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*, Pt. I, Varanasi, 1970, p.208: Ped., No.5593, Cu, 146b8-147a2' (g) は、Ped., No.5594, Ju, 173b6' (c) は、Ped., No.5875, To, 234b5-6' である。(a) のサンسكريット原文に *kye Wogihara* ed. に "bhāvanā" とある語は、Shastri ed. に *kye "vasanā"* と改められている。また (b) と (c) とは同文に *kye* *mayate* と提示されているが、(b) に "kyis" とあるのは、(c) に *kye* が採用されるべきであろう。
- (17) 『会本』第二二二八頁：大正蔵、四三巻、三五五頁下。
- (18) 新導本、第二二九頁：大正蔵、三一巻、一六頁上。
- (19) (a) は、新導本、第二二九頁：大正蔵、三一巻、一六頁上；『会本』第二二二五〇頁 (b) は、大正蔵、四三巻、三五九頁上 (c) は、同、七三三頁下。
- (20) Poussin, *op.cit.* (前註13), p.187, n. 2 は、上引の本文 (c) の「經」に対して、"Le [Jan-tsing] tsi-k'i-sin-king, littéralement *kṛtsi-a-studdha-cay-a-mpāda-citta-sitra*" ではないかとの想定

を与えている。これはプサン教授が、本文(二)に対する『述記』『了義燈』の註釈によって、この「経」について私と同じような推定をなしていたことを示している。なお、プサン教授による漢字のフランス式の表記には、今の場合、サンスクリット想定語も与えられているので、その漢字は「染浄」集起心経』であると容易に復原可能であるが、そうでない場合には意外に苦労するものである。しかるに、最近刊行の、福井文雅『ヨーロッパの東方学と般若心経研究の歴史』（五曜書房、二〇〇八年）、一〇〇―一一五頁には、フランス式漢字表記と拼音および Wade 式のそれとが対照表になって示されているので、利用すれば、復原の労はこれまでよりは軽減されるであろう。しかるに、この「染浄集起心経」からサンスクリット名を想定するとすれば、プサン教授のようにではなく、**Samkleśa-ryavadāna-pracayōdya-citta-sīma* などのようにする方がよいと思われるが、そもそも、このような名をもった経典がインドに存在したかは疑問である。因みに、「大正新脩大藏経テキストデータベース検索」（以下、「大正蔵データベース」と略称す）によれば、『染浄集起心経』『集起心経』『染浄心経』をそれぞれ検索しても、いずれの場合も、最初に出てくるのは『成唯識論述記』であり、従って、これに一応の信頼を置く限り、『述記』が初出である以上、少なくとも、その経名はインドになかった

としなければならない。恐らく、本稿で推測しているようなインドの経典を基以下が便宜的にそのような名で呼び出したのではないかと推測されるのである。

(21) 新導本、第四、一〇頁…大正蔵、三一巻、一八頁下 : Pousin, *op.cit.* (前註 13), p.214.

(22) Pousin, *op.cit.* (前註 13), p.214-215. 因みに、この註記は、本文中の前註 21 下に示した本文仏訳以下に細字で示されている全文である。

(23) 『会本』第二では (イ) (ロ) とも、四四九頁であるが、大正蔵、四三巻によれば、(イ) は、三七三頁下―三七四頁上、(ロ) は、七三八頁上、(ハ) は、八八八頁中である。なお、(ハ) 中の『瑜伽師地論』からの引用のうち、前者中の「能求満故」は、『瑜伽師地論』では「能取能満故」である。

(24) 大正蔵、三〇巻、五九三頁上―下 : D. ed., No.4038, Zhi, 43a-b 参照。なお、これについては、玄奘訳と対応する真諦訳『決定藏論』も知られているが、その両漢訳の対照については、宇井伯寿『印度哲学研究』第六、六六一―六六六頁を参照のこと。また、この箇所を含む「撰決撰分」の若干の問題については、『唯識考』、三六一―四四五頁も参照されたい。

(25) 玄奘訳『撰大乘論本』、大正蔵、三一巻、一三五頁中―一三七頁中・長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』上（講談社、一九八二年）、一七七一―二五〇頁、第一章第二九―

第五七節参照。

- (26) 大正大学総合仏教研究所梵語仏典研究会『梵藏漢对照『維摩經』』『智光明莊嚴經』三分冊（大正大学出版会、二〇〇四年）中、第二部『梵藏漢对照『維摩經』』に続き、同研究会『梵文維摩經——ポタラ官所蔵写本に基づく校訂本——』（大正大学出版会、二〇〇六年）も刊行された。
- (27) 支謙訳『仏説維摩詰經』では、当該箇所が、大正蔵、一四卷、五二三頁上に相当するが、問題の経文は認められないようである。しかるに、サンスクリット原典や羅什訳や玄奘訳において、その経文は、本文中のこれ以下の引用において実見されるように、経中における経文の引用のとき体裁をとっているので、問題の経文は後世の挿入と判断される可能性が強いと見るべきかもしれない。
- (28) 以下のサンスクリット原文は、前註26所掲の後者、p.30によるが、前者では、p.118である。チベット訳は、前註26所掲前者、p.118により、羅什訳と、玄奘訳とは、それぞれ、大正蔵、一四卷、五四一頁中と、同、五六三頁中とによる。
- (29) 三訳中最も新しい玄奘訳になったのは、永徽元年（六五〇年）八月一日とされ、『成唯識論』のそれは、顕慶四年（六五九年）閏十月とされている。従って、玄奘没後ではなくても、玄奘生存中の訳場においてさえ、『成唯識論』成立時点で、玄奘訳を含めた『維摩經』三訳の参照は可能だったわけである。なお、玄奘の翻訳中の、特にこの二典籍については、桑山正進、袴谷憲昭『玄奘——人物中国の仏教——』（大蔵出版、一九八一年）、二五五—二五七頁、二七〇—二八三頁の、³⁴と³⁵とを参照されたい。
- (30) 大正蔵、二九卷、一五四頁中。Poussin, *op.cit.* (前註14), Tome V, p.249参照。なお、この(1)として示されている一頌については、本稿、註53以下の本文中で、他の関連資料と共に、再出して考察されることになる。
- (31) 大正蔵、二九卷、一三頁下。Poussin, *op.cit.* (前註14), p.105参照。
- (32) 大正蔵、二九卷、三七七頁下。ただし、私には、プサン教授が“*Saṃghabhadra discutant la souveraineté(Indriyava) du Manovijñāna, cahier 142, Takakusu, 731, col.2.*”と指摘しているのが、どの版本に基づいているのかなか不明だったので、「大正蔵デベ檢」に頼った結果、大正蔵ならば、ここを指しているのではないかと推測したまでである。因みに、衆賢 (*Saṃghabhadra*) が同じく *indriyava* を問題としたものには、『顕宗論』もあるもので、あるいは、これを指す可能性もあるが、これならば、大正蔵、二九卷、七九五頁中ということになるものの、この箇所に限って言えば、『順正理論』も『顕宗論』も全く同文である。
- (33) 大正蔵、二七卷、七三一頁中。なお、プサン教授の先の註記においては、この箇所が指摘されていないが、

Poussin, *op. cit.* (前註14), p.106では、この箇所を含む『大毘婆沙論』巻第一四二が指示されている。また、この件については、更に、後註58も参照のこと。因みに、私は、『大毘婆沙論』のこの箇所を「大藏経デベ檢」でも確認したが、私が最初にこれを知ったのは、櫻部後掲論文(後註67)、一頁によるものであることをここに付言しておきたい。

- (34) 真諦訳については、大正藏、二九卷、一七三頁上—中参照。玄奘訳と真諦訳の対照については、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』第一卷(山喜房仏書林、一九九八年)、九三頁も参照のこと。

- (35) Pradhan, *op. cit.* (前註8), p.38, ll.18-19 参照。ただし、この引用文を、本註記番号直後の本文中で触れている真諦や玄奘のやり方に従って、元々完全な頌であったと決め付けてしまうことは避けておいた方がよいのかもしれない。なぜなら、後註40下本文所引の *Mahāyānasūtrālaṅkāra* の例で見ると、*“ayan”* を伴った経文A系列の散文の経文もありえた可能性が残されているからである。

- (36) Poussin, *op. cit.* (前註14), p.105, n.1 参照。ただし、この記載も、本稿の註番号22下の本文中に示したプサン教授の当該記載と同じく、ただサンスクリットの一頌を示すのみで、特にヤショームトラ釈によったとの明記はない。しかし、当時としてはこれによるしかなかったであ

らうと判断される。

- (37) Wogihara, *op. cit.* (前註16), p.95: Shastri, *op. cit.* (前註16), p.138. なお、頌中の動詞 *parikṣyate* は *pari-kr̥ṣ* の受動態で、ここでは「悩ます」の意を取り、「悩まされる」と訳したが、原義は「引く」であり、従って、「引かれる」と訳した方が無難であると思いつつ、内容的にマイナスのニュアンスを強く込めるために、「*ni-*」および、これ以下も、「悩ます」の方向で統一的に訳されていることを諒とされたい。因みに、更に詳しいこの語の意味については、Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p.591, col.3-p.592, col.1 の当該項目「*o*yo^ḥ」Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, p.320, R. の *parikṣayati* の項によって補って頂けるなら幸いである。

- (38) Léon Feer (ed.), *The Samyutta-Nikāya of the Sutta-piṭaka*, Pt. 1, P.T.S., London, 1884, p.39. 南伝藏「二二卷」五六頁「有偈篇」「諸天相応」第六二経「心 (Citta)」(赤沼智善訳)・中村元訳『ブツダ神々との対話——サンユッタ・ニカヤー——』(岩波文庫、一九八六年)、八九頁、および、二八二頁の註:『雑阿含経』第一〇〇九経、大正藏「二卷、二六四頁上—中」:印順編『雑阿含経論会編』(下)、二三—二三二頁、「八衆誦第五」「諸天相応」第一五経(第一〇〇九経)、参照。なお、本稿とは直接関係ないが、パリーでは、この第六二経の直前が第六一経「名 (Nāma)」

『雑阿含経』では、この経の一一経後が第一〇二〇経であるが、阿含経典自体の問題の検討としては、かかる関連の中での位置付けが考慮されなければならない。パトリ「名」『雑阿含経』第一〇二〇経については、『唯識研』二〇九―二一九頁も参照された。

- (39) Richard Morris (ed.), *The Anguttara-Nikaya*, Pt. II, p.177. 南伝藏 一八巻 三二一頁 (荻原雲来訳) 参照。

- (40) Sylvain Lévi (ed.), *Mahāvāya-Sūtrāṅkara: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule*, Tome I, Paris, 1907, p.151, II-67. 諸訳については、D. ed., No.4026, Pni. 233-2. 大正蔵三一巻、六四六頁下―六四七頁上; Lévi, *ibid.*, Tome II Translation-Introduction-Index, Paris, 1911, p.252; 宇井伯寿『大乘莊嚴経論研究』(岩波書店、一九六一年)、四六六頁; 早島理「諸行利那滅“Kṣāṅkha sarvasaṅskram”——*Mahāvāyā-sūtrāṅkara* 第XVIII章 82・83偈の解説研究——」(定)『長崎大学教育学部社会科学論叢』第四九号(一九九五年三月)、一八頁、参照。なお、Lévi, *ibid.*, n.6において、その引用されている経文について、前半部分は、“ayan”を削除して“cittena loko nīyate”と読めば、正規の頌形を取りうるが、後半部分は頌型に戻すことが困難であるとしている。因みに、この件に関して、私としては、前註35でも触れておいたように、無理に頌形に戻そうとせず、散文の経文もありえたと目下はこのままの形を重んじる

立場である。

- (41) 『大乘莊嚴経論』のこの箇所の提起している「利那滅性」の問題については、早島掲論文(前註40)と共に、その二一頁に列挙されている、これに先立つ早島同題二論文をも参照されたい。なお、漢訳で「十五義」とされるものは、サンスクリット原典では、一一義で、第一一義を更に四義に開けば全体で「十五義」になるという形態を取っている。また、広く、インド仏教思想史の展開の中で「利那滅性」の問題を扱いながら、『大乘莊嚴経論』のこの箇所に、後代の挿入もありえたことを示唆した論文に、Tadashi Tani, “Logic and Time-ness in Dharmakṛti’s Philosophy—Hypothetical Negative Reasoning (*Prasāṅga*) and Momentary Existence (*Kṣāṅkara*)”, Ernst Steinkeller (ed.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakṛti Conference*, Vienna, June 11-16, 1989, Wien, 1991, pp.325-401, esp. pp. 391-392 があるので参照されたい。

- (42) 本庄良文『俱舍論所依阿含全表』(私家版、一九八四年、以下『阿含全表』と略称す)、一一―一三頁、Chap. 2[3] 本庄良文「シヤマタデーヴァの伝える阿含資料補遺——根拠(1) [2001] — [2048] ——」『神戸女子大学文学部紀要』第三二巻(一九九九年)、五六頁参照。なお、『俱舍論』の二二において、“ayan”を伴った経文でヴァスバ

ンドウによって意図されていたものが、まさにシャマタデーヴァの指摘するように本経であったとすれば、前註35、40で示唆しておいたように、頌型の経文Aとは別に、本経のような散文経典もあったとしなければならないであろう。

(43) *Uṣṭīkā*, P. ed., No.5595, Tu, 53b7-8. 因みに、訳文は、本庄

前掲論文(前註42)をほぼ踏襲したものである。なお、これに対峙するチベット文: *jig ren 'di ni sems kyiṣ khnd / sems kyiṣ yongs su drangs te / sems kyiṣ de skye zhing skye ba la dbang sgyur ro //* (53b6) は、本庄氏によつて「この世間は心に導かれ、心に牽かれる。心によつてそれは生起し、生起したときに支配される。」と訳されているが、これを、敢えて、本文中に示した「聖弟子」の文と対峙が鮮明になるように、動詞を能動態の方向に合わせて訳すと、「この世間を心が牽き(従つて心が世間を支配し)、心がその次々と生じることを支配している。」となるであろう。

(44) 大正蔵、一卷、七〇九頁上、九行。因みに、前註20で問題とした『染浄集起心経』『集起心経』『染浄心経』などの呼称は、あるいは、この「心品心経」のような呼称の影響を受けたことがありえたのかもしれないなどとも思う。

(45) P. ed., No.5595, Tu, 53b3. これに対して与えられている訳文は、本庄前掲論文(前註42)に従つたものであるが、『中

阿含経』の組織については、本庄良文「シャマタデーヴァの伝える中・相応阿含」『仏教研究』第一五号(一九八五年三月)、六三―八〇頁を参照されたい。

(46) 本庄前掲論文(前註42)、五六頁参照。

(47) 以下の本文の中に示した諸本に關し、『必須』については、前註43、『中阿含経』については、前註44、『大乘莊嚴経論』については、前註40を参照されたい。

(48) 本庄前掲論文(前註42)、五六頁、訳註2。

(49) この箇所を、心を支配する聖弟子についての文と対峙させたものについては、前註43参照のこと。一方、仮に、この箇所のチベット文をこのように理解してよいとしても、その場合には、支配する「心」と支配される「それ」としての「心」とが能所に別かれてしまうという事態が起つてしまう。これ以下の本文中では、この点に若干触れて問題を提起しておいたつもりであるが、敢えて言つてしまえば、この支配する「心」が「世間」を染浄含めて統一する単数の「法性心(dharmatā-citta)」や「如来蔵」に展開し、支配される「心」が「世間」そのものとしての生滅していく複数の「依他起の心(paratantra-citta)」や「世間心(laukika-citta)」に展開していくと見做しうるのかもしれない。なお、チベット語として、ここに出る“*dbang bgyur ba*”(註43の本文中所引)と、『大乘莊嚴経論』のチベット訳“*dbang du 'gyur*”(註47の本文中所

- 引)とたごつて一言しておけば、H. A. Jaschke, *A Tibetan-English Dictionary*, First Published, 1881, Reprinted, London, 1965, p.386. R. に述べられているように、前者は「格助辞 la を伴って “to govern, to rule” の意味、後者は「格助辞 を伴って “to get into another’s power, to be overpowered” の意味である。
- (50) D. ed., No. 4034, Tsi, 144a7-b1. なお、早島前掲論文(前註40)参照。ただし、そこに “du byed nams,” が「有為」と訳されているのは「諸行」と改められなければならないであろう。
- (51) 『阿含全表』一八〇—一九頁、Chap. 9 [15]「本庄良文」シヤマタテーヴァの伝へる阿含資料——破我品註——、『仏教研究』第一三三号(一九八二年十二月)、五五—七〇頁参照。
- (52) 櫻部建「破我品の研究」、『大谷大学研究年報』第一二集(一九六〇年二月)、一三—一二頁、以下の引用は、同、三四—三五頁による。
- (53) Pradhan, *op. cit.* (前註∞), p.466; Jong Cheol Lee (ed.), *Abhidharmakośābhāṣya of Vasubandhu, Chapter IX: Āmavādapraīśedha*, The Sankibo Press, Tokyo, 2005, p.74.
- (54) P. ed., No. 5591, Ngu, 985-5-6: D. ed., No. 4090, Khu, 86b1: *Lee, op. cit.* (前註53), p.75.
- (55) P. ed., No. 5595, Thu, 129-8-5-1. 元の和訳については、本庄前掲論文(前註51)、六〇—六一頁参照。
- (56) 大正蔵、二九卷、三〇六頁上。
- (57) Theodore Stecheratsky, *The Soul Theory of the Buddhists (With Sanskrit Text)*, Second Edition Revised and Enlarged, Delhi/Varanasi, 1976, p.28. 本来は「Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie, 1919, pp.823-958」によって指示すべきなのであるが、かつて所持していた原載誌論文の写しがどうしても見つからず、上記のインド版によった。かつて、両者を比較せざるをえなかった時に、インド版には誤りが多いことを痛感していたので、これによるべきではないのであるが、右のような事情のため、止むなくこれに従った。ただし、この箇所には大きな誤りはないように思われる。
- (58) Poussin, *op. cit.* (前註14), Tome V, p.249. なお、この fn.5 では、対応真諦訳が仏訳で紹介された上で更に、前註33で触れた『大毘婆沙論』巻第一四二の記述が、プサン教授によつてここに仏訳で紹介されている。
- (59) 櫻部前掲論文(前註52)、六九頁。原は改行で示されているものを、() には追ひ込みにして示してゐることを諒とされた。
- (60) 村上真完「人格主体論(靈魂論)——俱舍論破我品訳註(一)——」塚本啓祥教授還暦記念論文集『知の邂逅——仏教と科学』(佼成出版社、一九九三年)、二八三頁。原は改行で示されているものを、() には追ひ込みにして示

していることを諒とされたい。

- (61) しかし、そのためには、動詞“*visudhyati*”が動詞“*sankhisyate*”と対になるような形で“*visudhyate*”となっていないなければならないが、これが明確な形で確認されるのは、後註69下の本文中に示される『宝性論』所引の経文βだけである。しかるに、前註28下の本文中に示した『維摩經』のサンスクリット文は、これと一致しているかに見えるが、“*visudhyante*”とあるのは、写本に“*visudhyanti*”とあるのがかく改められたものであることに一応注意されたい。大正大学総合仏教研究所梵語仏典研究会前掲書（前註26後者）、p.30, n.4 参照。なお、この n.4 の“*See L. p.72, n.67*”によつて、本来意図されている研究書⑤当該箇所とは、E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinīśāsū)*, Louvain, 1962, pp. 51-60, “1a 《Pense》 dans le bouddhisme canonique”を指していると思われるが、そこに指示されている文献と本稿のそれとは、かなりの部分で重複しているが、それに対する問題意識や解釈は違ったものになると考えられるので、その面での考察は今後に俟ちたい。
- (62) 出典と関連文献については、前註38参照のこと。
- (63) Pradhan, *op. cit.* (前註8), p.15, II.13-14; Shastri, *op. cit.* (前註16), p.66, II.9-10; 大正蔵、二九卷、五頁下。また、櫻部前掲書（前註14）、一八一頁参照。なお、この「界品」

に限つては、より厳密なサンスクリット校訂本として、Yasunori Ejima (ed.), *Abhidharmakośābhāṣya of Vasubandhu, Chapter I: Dhārmikadeśa*, The Sanjibo Press, Tokyo, 1989 があつて、p.24, II.9-10を参照のこと。その n.7で記されているように、*-vyāñjana-*の次の語は、写本に *-kanti-* であるのが、*-pakti-*と改められているが、この二ではそれに従つてゐる。

- (64) 『順正理論』、大正蔵、二九卷、三四五頁中、『顕宗論』同上、七八五頁中。両者の違いは、前者によつた本文中での引用末尾で「復、由此、告」となっている箇所が、後者では「由此、復告」とされているだけである。

- (65) 英文は、Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) : Being a Treatise on the Tathāgatarāgha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Serie Orientale Roma XXXIII, Roma, 1966, p.277, n.77 邦文は、高崎直道訳註『宝性論』（インド古典叢書、講談社、一九八九年）、三一七頁の一七七頁に対する註1、による。因みに、宇井伯寿『宝性論研究』（岩波書店、一九五九年）、五七六頁、註3では、「此句は雜阿含以来のもので、維摩經、大正16、五四一b、五六三b、などにも存する。」と記されている。なお、最近刊行されて知られるようになった『維摩經』のサンスクリット原文については、前註28下の本文所引のもの、また、その読みについては、前註61、を参照されたい。

- (66) 私として従来扱ってきた限りでいえば、充分論じ尽くしているわけではないが、『唯識考』一七〇頁、『唯識研』三二三四頁、および、それらで指摘されている関連諸研究文献を参照して目下の不足を補って頂ければ幸いである。
- (67) 櫻部建「心染有情染 心浄有情浄」『仏教学セミナー』第三十六号（一九八二年十月）、一—三頁参照。
- (68) その訳文は、櫻部同右論文、一頁に示されているが、因みに、南伝藏、一四卷、相应部經典三二二三七頁（渡辺照宏訳）では、「心染せらるゝが故に衆生染せられ、心浄まるが故に衆生浄まる。」とされ、動詞の前者が他動詞の受動態として訳されている。
- (69) E. H. Johnston (ed.), *The Raṅgogoravibhāga Mahā-yāñottaravāṇasāsira*, The Bihar Research Society, Patna, 1950, p.67, II.1-2.
- (70) Léon Feer (ed.), *Samyutta-Nikāya*, Pt. III, Khandha-vagga, Pali Text Society, First published, London, 1890, pp.151-152.
- (71) 難解な語であるが、パーリ語 *anamātagga* については、Robert Caesar Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London, 1875, p.31, T. W. Rhys Davids, and William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London, 1921-1925, p.31, V. Trenckner, Dines Andersen and Helmer Smith, *A Critical Pāli Dictionary*, Vol. I, Pt. 4, The Royal Danish Academy, Copenhagen, 1932, p.156、そのサンسكريット語化された用語 *anavātagga* については、Edgerton, *op. cit.* (前註37), p.21を参照されたい。なお、この *anamātagga* が、ここでなにゆえに *anamātaggo* と *samsāro* に合わせて男性主格で示されずに女性於格で示されているのかは、私には厳密な意味では全く分からないのであるが、これに関する若干の私見については、後註80下の本文中で述べられている。
- (72) 以上の第三節のパーリ文全体については、註79下の本文に於いて、*Diyyavādha* の類似文と対比されているので参照のこと。第三節末尾のパーリ文“*samsāraṇa*”は、直前の“*sandhāvāṇa*”に倣って *samsāraṇa* と正されるべきものなのかもしれないが、ここではそのままとした上で、属格複数と理解して読んだ。
- (73) 以上の比喩は、我々無間の異生と五取蘊との関係を、杭や柱に括り付けられた犬と杭や柱との関係に擬えたものである。日本語の感覚でいえば、犬が行住坐臥すれば、杭や柱も犬に従っていくという表現になるであろうが、ここでは、所喩に規制されたことも加味されているのであろうか、犬が行住座臥すれば、その犬が杭や柱の側に断えずくっついていく、という表現になっていることに注意されたい。なお、「臥」に相当するパーリ原文が“*nippajjati*”になっているが、*nippajjati* として読んだ。

(74) 渡辺照宏博士(前註68)は、この語を、「行」と名づくる画」と訳された上で、註2(二三八頁)で原註による解釈を示されている。それによれば、これは、遊行者が街頭で五道輪廻の苦樂を物語するための多彩な絵のようであるが、対応の漢訳では、後註78で指摘するように、これに当る語が「嗟蘭那鳥」という音写語もしくは「斑色鳥」という意識語で示されていて、「南伝」とは異なつて、鳥の一種を描いた絵と見做す解釈が「北伝」にはあつたのかもしれない。いずれにせよ、私にはよく分からない語であるが、要点が、心によつていかようにも種々雑多に思い描かれる対象の比喩として、彩色豊かな複雑な構図の絵にあつたことは確かであろう。

(75) 渡辺前掲訳(前註68)、一三八頁、註3の訂正に従つて、*citānā* を *cinīā* としつて読む。

(76) 以上のパリー原文中にある *‘bhikkhuna’* は、第六節と第八節の同文と一致させるべく、ないものとして処理した。大正藏、二卷、六九頁下―七〇頁上：印順前掲書(前註38)、(上)、七〇―七二頁。なお、椎尾辨匡国訳『新訂雜阿含經』国訳一切經印度撰述部 阿含部一(大東出版社、一九三五年)、三九―四〇頁も参照のこと。

(78) この「嗟蘭那鳥」の「嗟蘭那」は、前註74で指摘したように、パリー文中の *carana* に相当するものの音写語と考えられる。また、漢訳のこれ以前に出る「斑色鳥」は、「嗟蘭那鳥」

に当る意識語と考えられるが、もし現行の漢訳が、漢訳された後に乱れが生じたとすれば、原の漢訳は、パリー文のように、789の順となり、初めに音写語で示したもの(7)が、後で意識語で説明された(9)という格好となり、それが自然の流れであれば、これは逆に、漢訳後に混乱が生じたことの傍証になるかもしれない。

(79) E. B. Cowell and R. A. Neil (ed.), *The Dhyaṇādāna, A Collection of Early Buddhist Legends*, Cambridge, 1886, p.197. 私がこの箇所を知つたのは、前註71で *anamataga, anavatāga* に関して列挙した辞書中、Childers のものを除く他の辞書の記載による。なお、*Dhyaṇādāna* の最近の注目すべき全訳業に、平岡聡『ブツダが謎解く三世の物語―『ディヴィヤ・アヴァダーナ』全訳』上下(大蔵出版、二〇〇七年)があるが、当該箇所の訳については、同、上、三六〇頁を参照のこと。しかるに、この箇所を有する *Dhyaṇādāna* の「転輪王への再生を予言された比丘 (*Anyatana-bhikkusū cakra-vartī-vyākṛānā*)」と題される第五章について、平岡博士が、「本章は極めて断片的な内容で、独立して一章を構成するほどの内容とは思えず、どうしてこれが単独の章として扱われたのかは不明である。文献編纂上の何らかのミスにより竄入した可能性も否定できないが、内容的には説一切有部の文献であることは様々な観点から見ても間違いない。」(二)とは *Divy.* の説話

としては珍しく、ウパーリンがブッダの対告者となっているので、律藏に関連する何らかの文献にその起源を求めることができそうであるが、現時点ではその出自が明確ではない。」と述べておられるのは、心染浄証関連の經典流布の実情を探る意味から言っても、重要である。

(80) 前註71参照。

(81) 「最終」とは、もはや他を場所とする(と)のない最終の「場所」としての最終の円周をイメージし、「究極的」とは、価値的にその「場所」を最高至上のものとしていることを意味している。なお、「最終の究極的「場所」」については、『唯識研』七三―七七頁、一一二―一三〇頁などを参照されたい。

(82) *koti*とは、Monier-Williams, *op. cit.* (前註37), p.312, col. 3によれば、第一義的に示されている意味は、*“the curved end of a bow or of claws”, “end or top of anything, edge or point (of a sword)”, “horns or cusps (of the moon)”*である。その「先端」を *bhūta* に求めたものが、*bhūta-koti* であるが、この語は、*tahatā, dhanna-dhātu* などと共に『二万五千頌般若』などで特に重視されるようになり、それは『大智度論』やそれを継承した羅什門下においても然りである。この件については、拙稿『大乘大義章』第一三問答の考察『駒沢短期大学仏教論集』第九号(二〇〇三年十月)、一八七―二〇八頁、特に、一九三―一九四頁、二〇三頁、

註27を参照されたい。

(83) かかる意味での、「生因 (*janma-hetu*)」に対比された形での「建立因 (*gratisīha-hetu*、立因)」については、『唯識考』三八頁、三七六頁参照のこと。なお、その「生因」のサンスクリット原語について、松本史朗博士によって *janana-hetu* とすべきではないかとの御指摘を受け、それを認めた件については、拙稿「仏教思想論争考」『駒沢短期大学仏教論集』第一〇号(二〇〇四年十月)、一九九―二〇〇頁、註58を参照されたい。しかるに、この「立因」と「生因」とを、唯識思想の問題として、「迷悟依」や「持種依」の問題とも絡めていくと、本稿で問題としている經典群の上に構築された唯識思想の「心染浄証」それ自身を問題としていかなければならないのであるが、本稿はあくまでもその準備であるに過ぎない。本稿、註85下に、「五因」を取り上げるのも、その準備の一環である。

(84) アビダルマ文献における「五因」については、Ejima, *op. cit.* (前註63), p.11, n.10に詳しいが、これまでも指摘されてきたように、その最も早い重要な記述は、『大毘婆沙論』大正藏、二七卷、六六三頁上に求められるようである。「大正藏デベ檢」によっても、かく認められるものの、『大毘婆沙論』のその短い記述は、当然「五因」が既に説かれていることが前提とされているような述べる方なので、今後、「五因」のそれぞれが別々に『大毘婆

沙論』以前の文献に確認されていく必要があるのかもしれない。なお、関連国訳として、櫻部建、加治洋一校註『発智論』Ⅱ（新国訳大藏経、毘曇部2）、三八一（四三三）頁、頭註2、木村泰賢、西義雄、坂本幸男訳『阿毘達磨大毘婆沙論』（国訳一切経印度撰述部、毘曇部13、大東出版、一九三二年）、二六七六頁、脚註37も参照のこと。

- (85) Pradhan, *op. cit.* (前註8), p.102, l.24 - p.103, l.1: Shastri, *op. cit.* (前註16), p.355, l.10 - p.356, l.1: P. ed., No. 5591, Gu, 118b4 - 7: D. ed., NO.4090, Ku, 102b6 - 103a1: 大正藏二十九卷、三八頁中：同、一九五頁下：平川等前掲校訂本（前註34）、第二卷、六一―六二頁。また、Poussin, *op. cit.* (前註14), p.314: 櫻部前掲書（前註14）、四〇四頁も参照のこと。訂正箇所には、アスタリスク記号を付したが、*は、櫻部上掲書、四〇五頁、註1の訂正に従い、¹“-fpurusakapahala”を不要と見做して削除、**は“citra-kṛtya-va”とあるのを改め、***は、Pradhan 本に欠き、Shastri 本に“²vāddhi-heturūh, upavṛṇhāṇa-heturvāv”とあるのを、改めて補った。
- (86) この関係については、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』第三二号（二〇〇三年三月）、一四五―一四六頁、同「思想論争雑考」『駒沢短期大学仏教論集』（二〇〇六年十月）、二〇一―二〇二頁参照。

(87) 目下のところでは、『唯識研』一二一―一三〇頁を参照されたい。

(88) 『瑜伽師地論』大正藏、三〇卷、七八二頁中下：印順前掲編書（前註38）（上）七二頁：D. ed., No.4038, Zi, 149a6 - b4: P. ed., No.5540, i.169a7 - b6.

(89) 以上の「自性」「所依」「所縁」「助伴」の四は、所謂「四義平等」の四が意図されたものであるが、これに「行相」を加えた「五義平等」については、平川等前掲校訂本（前註34）、一五四頁、Poussin, *op. cit.* (前註14), pp.177 - 178: 櫻部前掲書（前註14）、三〇〇―三〇一頁を参照されたい。因みに、この直前が、前註14で指摘した、「心」[意]「識」を同義としたアビダルマの伝統説を論ずる箇所である。

(90) 以上に問われている「³āṅgāḥ」「なにによつて」「なにを」「どのように」の四に対する答えが、これ以下に示されているので、一いちの記号を付すことはしていないが、以下の答えをその意味で押えて頂きたい。

(91) 「五種に関わる諸行の身」と訳した箇所に対応するチベツト訳は“⁴du byed man pa ngar glog pa i lus”漢訳は「五種行所摂受身」であるが、私にはあまりよく分からない。佐伯定胤訳『国訳瑜伽師地論』（国訳大藏経、論部、第九卷、国民文庫刊行会、一九二〇年）、一九四頁、脚註73では、「五種の行とは五蘊を云ふ。」とされている。

- (92) このチベット訳語“*ldog pa*”は、“*jug pa*”との対峙においては、例えば、ステイラマティの『唯識三十頌釈』におおる“*’na cālaya-viñānam antareṇa saṃsāra-pravṛtīr nivyīti vā yujyate*” (Lévi, *op. cit.* (前註3), p.37, 114)に対し、チベット訳が“*Kun gzhi man par shes pa med na khor bar jug pa dang / ldog pa yang mi rung ngo*” (D. ed., No.4064, Shi, 166a3) と与えられているのを重視すれば、*pravṛti* に対峙する *nivyīti* を示していると理解すべきかもしれない。その場合には、この箇所訳は、「諸行の活動も止滅も」として「知らず」へ係るように改めるべきであるが、ここでは、一応当初の訳のままとしておく。
- (93) 『諸行にて』より(二)に至るまでによって、以上の四つの問い中の第四の「どのように」に答えていることにならなければならないが、実は、前註92でも記しておいたように、私には必ずしもこの間の意味が明瞭に把握されているわけではない。いずれにせよ、輪廻一辺倒のうちに、その止滅の方向も示唆されていると見做すべきなのであるうか。
- (94) 『雜阿含經』第二六五經と「寿煖識証」との問題については、『唯識研』五七六―六〇四頁、「実修行派の経典背景の一実例」を参照されたい。
- (95) 前註64下の本文所引末尾を参照のこと。なお、前註79下の本文中に示した、これに類似の文言から、*Dhyāvadāna*
- (96) 漢訳による限り、訳語の問題があるので、虱潰しの検索にも限界があるが、「大正蔵デベ檢」によっても、経文Bを有する阿含経典は、『雜阿含經』第二六七經以外には検索できない。後、これに類似した文言を有する阿含やニカーヤ系統の経典としては、*Kṣātrākāgama / Knudakānikāya* の部類になってしまおうであろうが、玄奘訳『本事経』(大正蔵、一七卷、六六二頁中―六九九頁上やパーリ *Īi-vuttaka* (E. Windisch, ed., P. T. S., London, 1889) などが期待できるかもしれない。しかし、これとて、経蔵の中核を占めるものではなく、それ以外では、恐らく、『維摩經』を始めとする若干の大乗経典があるのみではないだろうか。なお、「大正蔵デベ檢」によれば、その種の経典の文言としては、羅什訳『持世經』「心垢故、衆生垢。心淨故、衆生淨。」(大正蔵、一四卷、六五八頁下；P. ed., No. 841, Bu. 60a8) 失訳『仏説浄業障經』「心垢故、衆生垢。心淨故、衆生淨。」(大正蔵、一四卷、一〇九六頁上；P. ed., No.884, Tsu, 300a3) が知られる。
- (97) 大正蔵、一六卷、四四一頁中；Valentia Staehle-Rosen, *Das Sāṅgīstītra und sein Kommentar Sāṅgītiparyāya, Dogmatische*

Begriffsrhein im älteren Buddhismus II・Teil 1, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, p.189. なお、この一節を含む『集異門足論』のことは、拙稿「八種施」考、『駒沢短期大学仏教論集』第一一号（二〇〇五年十月）、一九一五八頁でも論じられているので、参照されたい。

(98)

「七仏通戒偈」の意味、および、かく称される偈の示す通俗性については、拙稿「七仏通戒偈ノート」、『駒沢短期大学仏教論集』第一一号（一九九五年十月）、二二四―一八一頁参照。かかる通俗性はまた、前註96で指摘した『本事経』や *Ii-witaka* の諸頌中にも認められるであろうが、通俗性が直ちに悪いと私は言っているわけではない。通俗性を分析や判断を重んじる「意識」によって因果の「法」に解体していくことがなければ、「心」は忽ち土着思想的靈魂に足を掬われてしまうであろうということだけが言いたいのである。ところで、ここに、まったくの余談でしかないが、やはり触れておいた方がよいと思うので、一筆加えておきたい。今夏、たまたま北京オリンピックを観ながら、芥川龍之介の『支那游記』を、初めて、拾い読みではなく、頭から読み進める機会を持ったが、「江南游記」の「靈隠寺」の箇所で、「鳥窠禪師のみた寺なり。」「白樂天、鳥窠に問ふ。」という文に出合って血の気の引く思いがした。私は永年、「鳥窠」道林禪師とばかり思って過してきたからである。私はこの

種の思い違いの決して少なくはない部類に属するので、大抵は自分の非をすぐ認めてしまうのであるが、この場合は簡単に芥川に軍配を挙げてしまうわけにはいかないものの、これまで数多の学生の前でも「鳥窠」「鳥窠」と口にしてきたことがもしも誤りだったとすればと思うと、次の瞬間には引いた血が逆戻りする気がした。勿論、私はすぐに身辺の書籍を確認してみたが、この件に関して私に思い違いはなかったのである。鎌田茂雄『中国仏教史』第六卷（東京大学出版会、一九九九年）、二二二―二二五頁、八二二頁、註25、『景德伝燈録』大正蔵、五一卷、二二〇頁中参照。しかし、次には、漱石山房にも出入りしその関連で禅籍にも詳しい知識たちによって、耳からも鳥窠と白樂天の話聞いていた可能性さえ高い芥川が、なにゆえに、このような漢字を書き、このようなルビを振ったのか、という疑問が起らざるをえなかった。私の読んだのは、筑摩書房版全集であるが、大学が始まって、最近の最も権威のある、岩波書店の全23巻全集の第八卷、二四六―二四七頁で「江南游記」のその箇所を調べてみても、基本的に版による違いはなかったのである。後者、三五八頁の「注解」には、御丁寧にも「鳥窠禪師 七四一―八二四年。中国禅宗の高僧。」とあるので、注解者は、いかなる辞典で「うさう」という禪師を調べたのであろうかと思いつつ、再び、私の方が誤って

いるのかもしれないとの懸念も頭を過った。私は、古い単行本を調べてみる力も時間もないので、(99)にこの一件を記して、識者のご教示に与りうるかもしれないというチャンスを祈るばかりである。

(99) この第九章第二八頌全体を示せば、左のとおり。

asaly api yathā māyā drśyā dṛasir tathā manah/

vastv-āśrayāś cet saṁsārah so 'nyathākāśavad bhavet//

これに対応するチベット訳を示せば、左のとおり。

ji ltaṅ sgyu ma bden min yang// bla bya de bzhiṅ lta byed

yiḍ// gal te 'khor ba dngos rten can// de ni gzhan du mkha'

'draz 'gyur//

シャーンティデーブ著、金倉圓照訳『悟りへの道』（サ
ーラ叢書、平楽寺書店、一九六五年）はこの第二八頌を、
次のように訳しておられる。

幻は実在しなくても見られるように、^心意も（勝義に
は自性がないけれども）、見る働きがあるのである。

——もし（論者即ち唯識家が）、輪廻（界）は、真の
実在（たる心）に依止（してあらわれる）というなら
ば、——それは心よりも異なり、恰も虚空のように（非
真実なもの）なるべし。

私もこの訳に従って理解したいと思うのであるが、特
に、後半頌の *vastv-āśraya* と *saṁsāra* との関係が私にはよ
く分からないことを(100)に白状しておきたい。金倉氏は、

saṁsāra が主語で *vastv-āśraya* が有財積の述語、代名詞 *so*
は従って *saṁsāra* を指すという理解である。私の疑問は
vastv-āśraya を有財積と見做すことができるかどうかとい
うことと、主語と述語との関係がこのままでよいかとい
うことであるが、(100)では、疑問を放置したまま、「輪廻
もし実在の所依ならば、そ（＝輪廻）は」と訳しておく。
私は、「実在の所依、もし輪廻ならば、そ（＝輪廻）は」と
主語と述語を逆にして読みたい気持ちさえ強いのである
が、これを支持する明確な論拠を示しえないのが現状であ
る。

(100) La Valée Poussin (ed.), *Bodhicaryāvatārapañjikā*, Bibliotheca
Indica, Calcutta, 1904-1914, p. 408, 14-p. 409, 1.11: P. L. Vaidya,
Srihar Tripathi (eds.), *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with
the Commentary of Prajñākaramati*, Buddhist Sanskrit Texts,
No. 12, Darbhanga, Second Edition, 1988, p. 200, 1.25-p. 201,
1.12: D. ed., No. 3872, La, 20986-21082: P. ed., No. 5273, La,
23464-23562. なお、訳註研究としては、塚田貫康「入菩
提行論細疏第九章試訳(3)——唯識論者の自証説を批判す
る——」『仏教学』第二四号（一九八八年三月）、五三—
七四頁（横）までは私も知りえているのであるが、(100)
数十年のこの方面の不勉強のせい、その後を辿りえて
いない。先学により、私の疑問としておられるようなことも
既に片付いているのかもしれないのにそれを知らず、恐

らく、いろいろな点で恥を晒すことになっていくかもしれないと思うが、どうか御海容と御叱正を賜わりたい。

- (101) *Bodhicaryāvatāra* の第九章第二八頌の後半で、本頌全体は、前註99に示されているので、後半頌に対する私の疑問と共に、参照されたい。

- (102) Poussin 本は “upadeya” なるも Tripaṭhi 本に従う。

- (103) サンスクリット本に “tad eva cittam” とある箇所をチベット訳は “de nyid sems yin te/ (それこそ心であらう)” とするが、その読みは採れないと判断した。

- (104) Poussin 本は “tad eva samkleśa-vyavādanayor vastu-sadbhūta-cittam antareṇa” (Tripaṭhi 本は下線部分を、順次に “evam” “samudbhūta” とするが、採らない)。チベット訳は “de i phyir de ltar na kun nas nyon mongs pa dang mam par byang ba dag yod par gyur pa i dngos po i sems med par” とあるが、(102)では、チベット訳をより重んじて訳した。

- (105) サンスクリット原文は “saṃsāra-nirvāṇayoś citta-dharmatvāt” チベット訳は “khor ba dang mya ngan las ‘das pa yang sems kyi chos yin pa i phyir la” とあるが、(10)の厳密な意味は私には分からない。心 (citta) が vastv-āśraya として主語 (dharmin) であるのに対して、「輪廻と涅槃との二つは、心の述語である」との意味にも解じうるかと思ったが、(102)では、分からないままに訳されている。

- (106) サンスクリット原文には “iti vacanāt” とあるが、敢えて「と

経証があるからである。」と訳した。この経文がなにを指しているのかも断定はできないが、経文Aや経文Bよりは、プサン教授も指摘しておられる「破我品」所引のそれに近いというべきかもしれない。そのサンスクリット文については、註53下所引の本文を参照されたい。

- (107) サンスクリット原文は “vastv eva vastu-sadbhūta-cittam evāśrayo ‘syēti vastv-āśrayah” チベット訳は “dngos po nyid yang dag par gyur pa i dngos po i sems nyid la bren pa gang yin pa zhes” とある。チベット訳を重んじれば、サンスクリットの “cittam evāśrayo ‘syēti” の箇所が、cittam evāśrayati となっていたのかもしれないが、(102)では、一応、サンスクリットの方を重んじ、あくまでも頌中の “vastv-āśrayah” の語義解釈の箇所であることを意識して訳した。その結果、私には、これが有財釈であると見做し難いと感じられているのかもしれない。

- (108) サンスクリット原文が “yadi saṃsāro vyavashāpyate” とあるのに対して、チベット訳は “khor ba mam par jig par byed do zhe na (輪廻を破壊するとどうなるば)” とあるが、不明ながら前者によった。

- (109) サンスクリット原文は “tadā saṃsāro ‘nyathā bhavet/ cītād anyah syāt/ vastuno ‘nyatve ‘vastu syāt/ cittasāyīva cā vastutvāt” チベット訳は “de i she khor ba gzhan du ‘gyur te sems las gzhan yin par ‘gyur ro// dngos las gzhan yin na

dingos po med par 'gyur te/ sems nyid dngos po yin pa'i phyir ro/である。特に、両者が異っているわけではないが、若干チベット訳に頼ったところがあるので両者を示しておいた。なお、サンスクリット原文中の下線はないものと見做した。

(110) (一)で示されている「虚空(ākāśa)」や「空氣(gaḡana)」

は、次註の箇所のアヤナハバ(絶対的非存在)を喩える「驢馬の角(khara-viśāna)」のように、非存在を喩えていることに注意されたい。「虚空」をどう見做すかは、インドにおいても、正統インド哲学派と仏教、あるいは仏教学派内部でも異ったところがあるが、これについては、前掲拙稿(前註83)、一五七一―一五八頁も参照されたい。

(111) チベット訳からすれば、これに対応するサンスクリット原語はśāśa-viśāna(兔角)であったことになるが、この比喩はāyaṇābhavaを示すことにあるので、その場合には khara-viśānaとあつても śāśa-viśānaとあつても大きな違いはない。

(112) 新導本、卷第三二二九―三〇頁：大正蔵、三一卷、一六頁上：Poussin, *op. cit.* (前註13), pp. 188-189 参照。因みに、『成唯識論』のこの箇所は「十理証」中の①「持種証」の最後の段である。なお、この記述に関し、諸註釈書で言及される『掌珍論』や『中観心論』もしくは『入真甘露』については、江島恵教『中観思想の展開——Bhāvavivēka

研究——』(春秋社、一九八〇年)、一五―一六頁を参照のこと。この両学派の論争の成否を決する重要な試金石は、両派共許の經典でもある『維摩經』の「虚空」に擬えられる「真如」をどう批判しよう評価するかにあるような気もするのである。

(二〇〇八年十一月十六日)

〔付記〕本稿中でも触れた拙書『唯識研』は、昨年初秋には刊行されていたが、本稿脱稿後やや時を経て、服部正明博士よりお礼状を兼ねた詳細な種々の御教示を頂くことができた。それは、拙書の、特に「序」第二論文を中心とした、誤訳や不正確な訳や緩慢な解釈に対する御指摘であつたが、頷かされることのみ多く、ここに深く感謝の意を表したい。問題はそれを今後どのように明らかにして誤りを正していくかなのであるが、本稿にも関与し将来の私の大きな課題ともなりそうなことだけを言えば、服部博士の「ヴァイシエーシカ学派の原子論をめぐって」と共に、その註で御指摘の宮元啓一「ārambhavāda 覚え書」を教わつたことである。後者によれば、ārambhavādaとは「新造説」と理解すべきもの、そして、その「新造説」かつ「因中無果論」に立つヴァイシエーシカ学派によれば、本稿の「五因」の問題で扱った「糸」と「布」とは全く異つたものということになるので、この点は今後大いに検討を要する。(二〇〇九年一月十六日)