

二十種有身見考

袴谷憲昭

〔ビッグ・ブラザー〕率いる党の幹部オプライエンは、党の全体主義体制に不満を抱いて歴史の改竄を止めようとする裏切り者の主人公ウインストンに対し、その拷問の場で、過去は実在しない (the past doesn't exist) と強要して語り続ける。〔君がここに居るのは、謙虚さに欠け、自己鍛錬を欠いているからに他ならない。正気であるために支払うべき服従という行為を、君は断固拒否している。君は精神異常者、たった一人の少数派となる道を選んだのだ。鍛錬された精神の持主だけが現実を認識できるのだよ、ウインストン。君は現実とは客体として外部にある何か、自律的に存在するものだ (reality is something objective, external, existing in its own right) と信じている。さらにまた、現実の本質は誰の目にも明らかだと信じている。自分に何かが見えていると思ひ込む錯覚に陥ったときには、同じものが他の誰の目にも自分と同じように映っている、と君は勝手に想定するわけだ。しかし、いいかねウインストン、現実が外部に存在しているのではない (reality is not external)。現実とは人間の精神のなかだけに存在していて、それ以外の場所にはないのだよ。ただし、個人の精神のなかにはない。個人の精神は間違いを犯すことがありうるし、時間が経てば結局は消えてしまうものだ。現実とは党の精神のなかのみ存在する。何しろ党の精神は国民全体の総意であり、不滅なのだからな。党が真実であると考えることは何であれ、絶対に真実なのだ。党の目を通じて見ることによって、はじめて現実を見ることができると考えることは何でもないのだよ、ウインストン。それには自己破壊の行為、意志の努力が必要となる。正気になろうとすれば、まず謙虚にならねばならない。〕

(高橋和久訳、George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*)

一 はじめに

道元は晩年の著述である十二巻本『正法眼蔵』の巻第八「三時業」において次のように主張している。⁽²⁾

いなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。まづ因果を撥無し、仏法僧を毀謗し、三世および解脱

を撥無する、ともにこれ邪見なり。

「邪見」とは「仏教 (Buddha-vaana)」に基づくかない「誤った思想 (mithya-dṛṣṭi)」「正見」とはそれと真逆の「仏教」に基づく「正しい思想 (samyag-dṛṣṭi)」を意味する。右引中で、晩年の道元は、邪見を避けて正見を選び取っていくためには死ぬまで「仏教」を「学習」していかなければならぬと語っているわけであるが、そのために道元は特にこの時期に『大毘婆沙論』を主とする論藏を披見するようになっていたことはよく知られている。⁽³⁾

本稿は、かの道元が生涯を賭して峻別せんとした「邪見」と「正見」の問題を、前者の側から、広義の「邪見」とも言うべき「五見 (pañca dṛṣṭiyah)」中の筆頭である「有身見 (sakkāya-dṛṣṭi、薩迦耶見)」を主題に、特にその分類における「二十種有身見」に注目しながら、道元に倣って『大毘婆沙論』を参照するのはもとより他の関連文献も踏まえつつ、考察してみようと意図したものである。しかるに、正邪を決せねばならぬような問題は、問答を重ねた議論により、あれかこれかの二者択一に追い込み排中律 (the law of excluded middle) に従って「正見」が論理的に選り取られねばならない。この点に関し、ラッセルはかつて次のように述べた。⁽⁴⁾

排中律により、「AはBである」かあるいは「AはBでない」かのどちらかが真でなければならぬ。それゆえ「現在のフランス王ははげ頭である (the present King of France is bald)」かあるいは「現在のフランス王ははげ頭ではない」かのどちらかが真 (true) でなければならぬ。しかしたとえわれわれが、まずはげ頭であるものを列挙しつくし、つぎにはげ頭でないものを列挙しつくしたとしても、われわれは当然のことながら現在のフランス王をどちらの表にも見出さないであろう。総合 (synthesis) の好きなヘーゲル主義者達は、多分彼はかつらをつけている (he wears a wig) と結論するであろうが。

ラッセルは、かかる論法で、「非実体的なもの (a non-entity)」は論理的な命題の主語とはなりえないことを主張しているのであるが、ストローソンは、「日常言語は正確な論理をもたない (ordinary language has no exact logic)」という立場から、日常言語 (ordinary language) の働きの方を重視してラッセルに反対している。⁽⁵⁾ しかし、余りにも日常言語だけの世界に傾いてしまうと、ヘーゲル流の「かつら (a wig)」「支持の弁証法論者のみならず、「築地」か「豊洲」かの問題を双方とも活かす新たな局面に「アウフヘーベン (Aufheben)」するなどという言辞を弄ぶ人が拍手喝采されかねないので気をつけねばならない。

他方、仏教は、決して日常言語を軽視するわけではないが、議論の正邪をきちっと論理的に区別し判断することを重視するので、その観点から、問答のあり方についても、それが適切に展開されるように、質問の性質に応じた回答の仕方を、ある経典を踏まえ

ながら、左のように四種に分類している。ここでは、諸種の関連文献中より、比較の後代の『俱舍論』に基づき、要約してその四種を示す。

(1) 一方的に明示すべき (ekanta-vyakaranyā, 応一向記) 質問に対する回答、例、「全ての有情 (sattva) は死ぬであろうか」の質問に対する「(必ず) 死ぬであろう」との回答

(2) 区分して明示すべき (vibhaja-vyakaranyā, 応分別記) 質問に対する回答、例、「全ての有情は生まれるであろうか」の質問に対する「煩惱あるものは生まれ、煩惱なきものはそうではない」との回答

(3) 反問して明示すべき (pariprecha-vyakaranyā, 応反詰記) 質問に対する回答、例、「人間 (manuṣya) は勝れているか劣っているか」の質問に対し、反問の結果、天との比較と分かれれば「劣っている」、悪趣との比較と分かれれば「勝れている」と回答

(4) (回答せず) 捨て置くべき (śhapanīya, 応捨置記) 質問、例、「有情は蘊 (skandha) と別である (anya) か同じである (ananya) か」との質問に対して、「その質問は」捨て置くべきである。なぜなら、有情の実体 (sattva-draya) は存在しない (abhava) からである。例えば、石女 (bandhā) の子 (putra) は黒 (śyama) か白 (gaurā) か (と) どう質問 (などの) とし。」と回答

質問の種類は必ずしも右の四種に尽きるわけでもないし区分の仕方にも様々な議論があるかもしれないが、本稿の目下の主題からして最も注目すべきは、第四の最後の「捨て置くべき (śhapanīya)」質問である。というのも、「有身見」は、仏教がその存在を認めない「アートマン (ānman, 我)」に深く関わる思想問題なのであるが、その「アートマン」と同義の「有情 (sattva, 衆生)」は存在しないゆえに、ラッセルと同様に、それを主語とする命題は成り立たないということ、当の第四の質問拒否自体が明示しているからにはかならない。因みに、説一切有部 (Sarvāstivāda) が、当該部派の経蔵では筆頭に位する『雜阿含經 (Saṃgītiya)』中の一經典に基づいて「アートマン」の同義語たる sattva (衆生) 'nara (那羅) 'manuṣya (摩菴闍) 'mānava (摩那婆) 'puruṣa (士夫) 'puṅgala (福伽羅) 'jīva (耆婆) 'jantu (禪頭) を否認する一連の文献については、既に言及しているので、それらを参照されたい。

さて、仏教が「アートマン」の一連の同義語によって指示される存在を否認し存在しないものを論理的命題の主語とすべきではないとすることは、存在するものを実体 (dravya) と見做すか否かに複雑な議論があるにせよ、説一切有部のみならず多くの仏教学派が承認している正統説と言ってもよいであろう。かかる正統説に反する誤った思想が、「六隨眠 (śaḍ aṅgasaṃyāh) 中の「見 (dṛṣṭi)」

にはほ相当すると思われる広義の「邪見」である⁽⁶⁾。しかるに、なぜ敢えてこのようなことを言うのかといえは、「見」だけが突出してしまふと、いかにも「思想(dīṣī, 見)」それ自体が誤っているものであるかのように見られがちであるが、決してそうではなく、この「見」はあくまでも「隨眠(anusāya)」の一つとして「正見(samyag-dīṣī, 正しい思想)」に対する「邪見(mithya-dīṣī, 誤った思想)」でなければならぬからにはかならない。道元が「正見」に対して「邪見」を用いているのも、たとえその文脈では「中有」が問題になっているとしても、かかる意味での「正見」と「邪見」とでなければならぬのである⁽⁹⁾。

二 有身見の基本的な性格

前節末で六隨眠の一つとしての「見」に触れたが、「見」を除く「六隨眠」とは「貪(rāga)」「瞋(pratigha)」「慢(māna)」「無明(avidyā)」「疑(vicikitsā)」「この五つに、「見」を五つに開いた「五見」即ち「有身見(satkāya-dīṣī)」「辺執見(anta-grāha-dīṣī)」「邪見(mithya-dīṣī)」「見取見(dīṣī-parāmarśa-dīṣī)」「戒禁取見(sīla-vrata-parāmarśa-dīṣī)」を加えたものが「十隨眠(dasānusāyān)」と称せられるものである⁽¹⁰⁾。かくして、隨眠(anusāya)としての「五見」は、「見」とのみ言われていても、顛倒した自性をもつて起っている思想(viparīta-svabhāva-pravṛtā dīṣīnī)」として、上述のとくく、広義の「誤った思想(邪見)」なのでなければならぬ⁽¹¹⁾。しかるに、狭義の「邪見」を含む「五見」についで、まず『俱舍論』の記述を主に概略しておけば次のとおりである⁽¹²⁾。

(1)「有身見(satkāya-dīṣī)：壊れる(sīdātī)もの集合(caṅga)である「有身(satkāya)」としての「五取蘊(pañcōpādāna-skandha)」もしくは「五蘊(pañca-skandha)」を「アートマン(ātman, 我)ないしアートマンに属するもの(ātmīyā, 我所)」とする思想(dīṣī, 見)

(2)「辺執見(anta-grāha-dīṣī)：アートマンであると思ひ込まれた五蘊の事体(vastu)を、常住であるとする思想(dhruva-dīṣī)と、断滅するとする思想(uccheda-dīṣī)との、常断両極端の思想

(3)「邪見(mithya-dīṣī)」：広義のそれではなく、「五見」の一つとしての狭義のそれでは、存在する四諦(caṭuḥ-satyā)を存在しないとする誤った思想

(4)「見取見(dīṣī-parāmarśa-dīṣī)」：劣ったもの(hīna)である有漏(sāraṇa)を勝れたもの(agra)であるとする思想に執着する(grahaṇa = parāmarśa) 思想

(15)「戒禁取見 (sīla-vrata-paramarsa-dṛṣṭi)」：創造神など原因でないもの (ahetu) を原因 (hetu) であるとし、習慣 (sīla) や禁欲 (vrata) など道でないもの (amārga) を道 (mārga) であるとして執着する思想

以上が「五見」の概略であるが、その中でも根本的位置を占る「有身見」については、これ以下で更に考察を加えることにして、それに先立ち、ここでは、その漢訳語に関して若干の補足を記しておきたい。「有身見」は玄奘訳ではあるが、同じ原語 *sattkāya* に対し玄奘は「薩迦耶」という音写を用いる場合も多い。これに対し、真谛は音写語は用いず、*sat* を *śīdanti* (壊れる) に由来すると解して「滅」、*kāya* を *caya* (集合) の意味を含ませた「身」と訳し、場合によっては前者を省略して単に後者だけの「身」とも訳す。従って、これに *dṛṣṭi* を加えた *sattkāya-dṛṣṭi* に対し、玄奘訳には「有身見」「薩迦耶見」、真谛訳には「滅身見」「身見」が現れることになるが、本稿での訳出は全て「有身見」に統一した訳語を用いる。また、必ずしも漢訳語だけの問題ではないが、インドで「靈魂」や「自己」を示す代表的な用語である *ātman* をいかに現代語に訳すかは大きな問題である。本稿では、以上に示したように、困難を避けるために「アートマン」と音写を用いようとも思ったが、*ātman* に対しては「我」、*ātmyā* に対しては「我所」が、玄奘訳や真谛訳のみならず、多くの漢訳語としても馴染んでいると思うので、これ以下においては、特別の場合を除き、「我」と「我所」とを用いることを諒とされたい。

さて、右に、『俱舍論』の記述に基づいて「五見」の中での「有身見」にも一瞥を試みたが、「有身見」は、『大毘婆沙論』において、より詳しく論じられているので、これ以下では、できるだけ同論のその論述箇所を押えながら考察を進めていくことにしたい。ここでは、まず、当該論述箇所の冒頭で、「有身見」が次のような問答で論じられているのに注目したい。¹⁶⁾

問。於勝義 (paramārtha) 中、無 (na) 我我所 (amānūyā) 云何此見、実有所縁 (ārambana) 答。薩迦耶見 (sattkāya-dṛṣṭi) 縁五取蘊、計我我所。如縁繩 (rajju) 杭 (śānu) 謂是蛇 (sarpa) 人 (manuṣya) 行相顛倒、非無所縁 (nāśad-ārambana) 以五取蘊是实有故。この論述は、譬喩者 (Darsanika) もしくは分別論師 (Vibhāṣyavādin、毘婆闍婆提) が存在しない、我我所 (amānūyā) を捉えて所縁 (ārambana、把握対象) がないのにあたかも存在するかのごとく見做すのを「有身見」とするの¹⁶⁾に真向から対立して、存在する五取蘊を所縁としてそれをあたかも繩を蛇だ杭を人だと誤って判断するのを「有身見」とする説一切有部の基本的な立場を明示したものである。それゆえ、これにより、有部の見解が正しい限り、「有身見」は、たとえ顛倒していても、その主張の論理的な主語は、存在しない非実体 (non-entity) 的アートマンではありえず、存在する五取蘊なのでなければならぬことになる。しかも、ここには、「無

所縁識 (asad-āraṃbanam vññāṃ、実在しないものを把握対象とする識) はありえず、五取蘊は現在のみならず過去も未来も法としては実在するという有部の「三世実有所」にして、しかも現実は外部に存在しているとす。「外在主義」も併せて示されていると見做さなければならぬ。更に、ここで注意すべきは、広義の「邪見」である「五見」を正して「正見」に至らしめるのは「見所断 (dassana-pratītyaya)」と呼ばれる、決して情的ではない、知的な認識過程を経ることによってであるということであり、それを忘れてはならない。しかも、その「五見」中の根本が「有身見」であるということが「大毘婆沙論」では次のように述べられている。

(a) 薩迦耶見、於五見中、最為上首。

(b) 依等起 (samūthāna) 故説、諸見趣 (dīṣī-gata) 以有身見為本。

これにより、「有身見」は「五見」の根本であるのみならず様々な「見趣」の根本でもあることが分かるわけであるが、「大毘婆沙論」では、この後者 (b) 的見解は「梵網經」によるものだとして次のように示されている(カッコ内は法尊訳)。

(c) 『梵網經』説六十二見趣、一切皆以有身見為本。(Tshanggs pa'i drwa ba'i mdo las lta bar gyur pa drug cu rtsa gnyis po thams [cad]

jig tshogs la lta ba'i rtsa ba can yin par gsungs pa)

(d) 『梵網經』説六十二諸悪見趣、皆有身見為本。(Tshanggs pa'i drwa ba'i mdo las lta bar gyur pa drug cu rtsa gnyis po thams [cad]

jig tshogs la lta ba'i rtsa ba can yin no zhes gsungs so//)

法尊は、この経証を经文どおりと見做したためか经文に当る箇所を全く同文で訳しているが、玄奘はその中の「lta bar gyur pa」相当句を、前者では「見趣」、後者では「諸悪見趣」と異って訳している。しかし、その原語は、いずれも「dīṣī-gata」であったと考えられるし、また、その意味は、「五見」の「見」が誤った思想を寓意していたのと同様に、「見趣 (dīṣī-gata)」とあってもマイナスの側面だけを寓意していたであろうから、後者の「見趣」に玄奘が「悪」を加えて訳したとしても全く問題は無い。しかるに、問題はその经文と思われるものが現行の『梵網經』諸本中には見出しえないということなのである。ただし、六十二見趣 (dvasāsī-dīṣī-gata, lta bar gyur pa drug cu rtsa gnyis) が「有身見」を根本としているという説は、現行の同経諸本中に確認できなくとも、説一切有部のみならず多くの学派で継承されていたようであるので、ここでは、説一切有部の中で形成された実修行派 (Yogācāra、瑜伽師) の文献中より、サンسكريット原典も現存するということを勘案して *Abhidharmasamuccayabhāṣya* の一例を関連文献と共に示しておくたい。

(e) abhivveṣa - vikalpo 'yoniso - vikalpad dvāṣasti - dṛṣṭi - gata - saṅgīrṇo yo vikalpah / : mṅgon par zhen pa'i mnam par rtog pa ni tshul bzhiṅ ma yin pa'i mnam par rtog pa las lta bar song ba drug cu rtsa gnyis su bsdus pa'i mnam par rtog pa gang yin pa'o ni : 執著分別者、謂、不如理分別所起、六十二見所撰、所有分別。

以上で、六十二見趣が「有身見」に基づくという説は現行の『梵網經』中には確認できないにしても、この種の考えが多くの学派で共有されていたことは明白と言わなければならぬ。しかも、それに加えて、『梵網經』が部派間に伝承されながらも、六十二見趣の分類法とその各数と総数において、順序等に若干の違いはあっても、基本的に一致していることは驚くほどである。⁽²⁶⁾ ここでその構格を、全く便宜的に、チベット訳『梵網經』のそれと列挙順が完全に一致する『瑜伽師地論』「撰事分」によって示しておくことにする。⁽²⁶⁾ (各列末尾のカッコ内の数字は当該論所屬細分の数)

A 計前際説我論者 sṅgon gyi mtha' la rtog pa'i bdag tu smra ba mams (小計 18)

一 常見論 rtag par smra ba (4)

二 一分常見論 kha cig rtag par 'dzin pa (4)

三 無因論 rgyu med par smra ba (2)

四 有辺無辺想論 mtha' dang mtha' med par 'du shes pa (4)

五 不死矯乱論 nam par ni g - yeng bai lha (4)

B 計後際説我論者 phyi ma'i mtha' la rtog pa'i bdag tu smra ba mams (小計 44)

一 有想論 (srid pa'i lta ba can) 'du shes yod par smra ba (16)

二 無想論 'du shes med par smra ba (∞)

三 非有想非無想論 'du shes yod pa yang ma yin 'dus shes med pa yang ma yin par smra ba (∞)

四 断見論 chad par smra ba (7)

五 現法涅槃論 tshé 'di la nya ngan las 'das par smra ba (5)

右のような構格をもった『梵網經』全体をチベット訳に基づいて詳細に示す機会には別にあるかもしれないが、ここでは、六十二見趣の説明を終った直後の「結節」の部分のほぼ半分近くのみを訳して紹介しておきたい。⁽²⁷⁾

以上が前際 (pūrvānta、過去) を考える場合に存在するものを誤って理解する一八の見趣と、後際 (aparānta、未来) を考える場合に存在するものを誤って理解する四四の見趣、合計六二の見趣を述べ終った直後のチベット訳『梵網經』自体の総括部分前半である。これを、後代の説一切有部の見解を加味して解釈すると、前際も後際も五取蘊の法として存在しているのにそれを存在しないアートマンと捉えるところから六十二見趣の全てが派生していることになる。しかるに、その有部所伝の『梵網經』には、パーリ所伝や漢訳所伝のそれにも明示されていないような、存在しないゆえに命題の主語とはなりえないアートマンを主語として「アートマンは離脱している」という右引中のごとき表現が見出されることには、有部がアートマンの否認を根本的立場としていただけに、余計警戒しなければならぬ⁽⁹⁵⁾。恐らくその表現は後代の付加と考えられるが、有部でも教団の「生活」「習慣」の記録集成たる律蔵が『十誦律』から『根本説一切有部律』へ展開する間には、多くの場合「無記」である説話がヒンドゥーのアートマン肯定的要素で鏤められることにもなったが、その傾向は、教団の「哲学」「思想」の伝承集成たる経蔵や論蔵にもある程度混入は避け難かったにせよ、問題が「哲学」「思想」のことであればあるほど、それは「生活」「習慣」に掻き消されぬように論理的側面が重んじられて分析されていかなければならぬであろう。

三 分類中の二十種有身見

本稿が注目しているのは、前稿「掃除五徳譚批判考」で検討を約束した「二十種有身見」であるが、前節では、かく数え挙げられる前の「有身見」そのものの基本的な性格を考察してみたのであった。その結果、「有身見」とは、譬喩者や分別論師が主張するような存在しない我我所 (anātmīya) を捉える「無所縁 (asad-āmbana)」肯定の思想を言うのではなく、存在する五取蘊を我我所とする誤った思想のことではなければならなかったのである。しかるに、その「有身見」を中心課題とする前節で触れた『大毘婆沙論』当該論述箇所は、左のような「發智論」の論述を発端としている。なお、左引カッコ内に示したローマ数字とアラビア数字は、前稿で採用した記号の意味を踏襲したものであり、また、それと別系列のカッコ内に示したサンスクリット語は、原典を有する当該並行文献より回収できるほぼ確実な対応原語である。

此二十句薩迦耶見 (vīṃśati-kotiḥ saṅkaya-dṛṣṭiḥ)、幾我見 (kaly ānna-dṛṣṭīyāḥ)、幾我所見 (kaly ātmīya-dṛṣṭīyāḥ) 耶。答。五我見 (pañcānna-dṛṣṭīyāḥ)。謂、等隨觀 (samannapāsāyāḥ)。(i—i) 色是我 (rūpaṃ ātmā)。(ii—i) 受 (vedanā)。(iii—i) 想 (saṃjñā)。

(iv-1) 行 (saṃskārah) (v-1) 識是我 (vijñānam ātmā)。十五我所見 (pañca-dasātmīya-dīśāyah)。謂「等隨觀 (samannupāṣyati) (i-2) 我有色 (rūpavantaṃ ātmānaṃ) (i-3) 色是我所 (ātmīyaṃ rūpaṃ) (i-4) 我在色中 (rūpe ātmā) (ii-2) 我有受 (vedanāvantaṃ ātmānaṃ) (iii-2) 想 (saṃjñāvantaṃ) (iv-2) 行 (saṃskāravantaṃ) (v-2) 識 (vijñānavantaṃ) (ii-3) 受 (vedanāṃ) (iii-3) 想 (saṃjñāṃ) (iv-3) 行 (saṃskāraṇ) (v-3) 識是我所 (ātmīyaṃ vijñānaṃ) (ii-4) 我在受 (vedanāyaṃ) (iii-4) 想 (saṃjñāyaṃ) (iv-4) 行 (saṃskāreṣu) (v-4) 識中 (vijñāne ātmā)。

右の『発智論』の論述を受けた直後の『大毘婆沙論』は次のように展開される⁽³⁾。

問。何故作此論。答。為欲分別契経義故。謂、諸経中、仏説、有二十句薩迦耶見。尊者舍利子、於池喻経中、雖略分別此二十句薩迦耶見、而皆未説、幾是我見、幾我所見。彼経是此論所依根本、彼所未説者、今欲説之、故作斯論。

右引が『大毘婆沙論』の当該問題に関する造論目的であるが、これによれば、経蔵中の諸経典に「二十種有身見」があると説かれていられるうち、特に『池喻経』に基づいてその意味を「分別」しようとしているものの、当の経典だけでは「二十種有身見」のどれが「我見 (ama-drsi)」でどれが「我所見 (amīya-drsi)」かがまだ十分に説明されていないので、経典だけでは不十分な問題を論蔵として『発智論』を受けて検討していくのが『大毘婆沙論』を造る目的だと言っているのである⁽⁴⁾。

ところで、かかる論述の基になっている『池喻経』を法尊訳は *Saropama-sūtra* とも還元可能な “*nTsho lia bu'i mdo*” としているが、従来の成果によれば、本経は説一切有部所伝の『雜阿含経』第四五経か第一〇九経に相当するものと考えられている⁽⁵⁾。私見では後者に比定してよいと思われるが、その第一〇九経は、パーリ所伝の *Samyutta-Nikāya*, XIII, 2, *Pokkharani-sutta* の説く蓮池の比喩を冒頭に示し、その後と同第四五経を合して一経典としたような体裁を採ったものである。因みに、その蓮池の比喩とは、縦横深さ各五〇ヨージヤナある蓮池 (*pokkharani*) の水の多さとそこから掬い取った水の少なさを較べ、思想を完備した (*dīṭṭhi-sampanna*) 人の苦の極めて少なきこと池から掬い取った水のごとしというもので、これは『雜阿含経』第一〇九経の冒頭の比喩とほとんど合致するから、『大毘婆沙論』の言う『池喻経』とは、まさにこの蓮池の比喩から採られた経名と推測される。それゆえ、その「池」とは一般的な *saras* であるよりは、パーリ語の *pokkharani* に対応するサンスクリット語の *pūskarīni* の方が相応しいと考えられ、それならば、経名は法尊訳から推定される *Saropama-sūtra* よりも *Pūskarīngupama-sūtra* とする方がよいと考えられるのである。

次に経の内容の検討に移りたいところであるが、その前に「二十種有身見」という一群を指す呼称のサンスクリット語の用例にこだわってみたい。法尊訳は、その呼称を“jig tshogs la lta ba'i tshig nyi shu po”とするが、根本説一切有部の律蔵中に頻出する定型句中では「二十の山頂の高みよりなる有身見 (jig tshogs la lta ba'i r'i r'ise mo nyi shu mtho ba, vin'sati-sikhara-samudgatam saktāya-dṛṣṭi-salan' 二十種有身邪見山)」とされるのが一般的である。しかるに、律蔵中では、その定型句も教団の「生活」「習慣」に因んだ説話において登場するので、呼称自体も比喩的要素を強くしているが、「哲学」「思想」を問題とする論蔵の説一切有部における起点とも目される『発智論』では、本節冒頭の引用でみたように「二十句薩迦耶見」とされる。問題はその「句」のサンスクリット原語がなんであったかのである。法尊訳がそれを“shig”とするのは、原語として pada などと想定していた可能性が高いであろう。しかし、先の当該引用中に示したカッコ内の回収対応原語によれば pada などとは想定されえないことになる。そこで、その再確認のため、左に対応原語を含むサンスクリット原文をチベット訳と共に示せば次のとおりである。引用下線部分がその対応原語およびチベット訳語であることを示す。

yā pañcasūpādāna -skandhesu vin'sati -koṭikā saktāya -dṛṣṭiḥ

gang nye bar len pa'i phung po dag la jig tshogs la lta ba'i mtha' nyi shu po //

これによれば、「句」相当のサンスクリット原語は koṭikā、チベット訳は mtha' ということになる。しかも、これは周知の四句分別の「四句 (caus-koṭikā, mtha' bzhi)」中の「句 (koṭikā, mtha')」とも一致するので、その確実性は高まる。ただし、中には、玄奘訳の「二十句薩迦耶見」に対してチベット訳が“jig tshogs la lta ba nyi shu”としかなく mtha. を欠くゆえに玄奘訳の「句」は単なる補いかもしれぬという不利な例のあることも同時に心しておかなければならないであろう。そして実際、このことは、玄奘訳の「句」に対応する語を欠く漢訳の呼称例が、先の『発智論』相当箇所『八健度論』中に「二十身見」としかなく、ことによっても確かめうるのである。しかも、これが原文どおりの訳だったとすれば、原本には単に vin'sati-saktāya-dṛṣṭi や vin'satiḥ saktāya-dṛṣṭiyah などとあってやはり「句」相当の原語を欠いていたかもしれないにせよ、玄奘訳『大毘婆沙論』に対応する旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』ではその呼称が「二十種身見」とあって「種」の加わっていることが認められるが、更にその「種」につきなせ「種」と言うのかを問うて「此の二十種身見に各おの差別あるが故に種と言う」と答えているので、この段階では「種」に相当する原語はあったと見做さなければならぬ。また、これと類似の状況は玄奘訳『大毘婆沙論』中

にも認めうるのであって、ここでは「句」について次のように積されている。⁽⁸²⁾

問。二十句者、句是何義。答。是自性義。

かくして、「二十句」につき、サンスクリット現存並行文献中より唯一回収しうる原語 *viṃśati-kotika* の *koṭika* に、漢語の「種」や「自性」に相当する意味があるとすれば、「句」には「四句」の「句」の実例もあるので、「二十種身見」「二十句薩迦耶見」の原語は *viṃśati-kotika saṅkāya-dīṣṭiḥ* であつたと推定してもよいであろう。しかし、かく確定する自信は今の私にはないので、本稿では、表題から示してきたように、単に二十を数え挙げた呼称としては「二十種有身見」を用いておくような次第である。

さて、以上、「二十種有身見」の呼称の原語にこだわり過ぎてしまった嫌いがなければ、そろそろ経の内容の検討に移らなければならない。説一切有部では『池喻経 (*Puṣkarīṅguṇama-sūtra*)』と呼ばれていたかもしれない『雜阿含経』第一〇九経相當のその經典の内容は、必ずしも単純なものではないが、主題は、先に触れた蓮池の比喩の後に示される「二十種有身見」の説明に尽されているのである。もともと、本経は、経としてのテキスト形成を考慮せざるをえないような複雑な面も覗かせているのであるが、今はそれを避けることを諒とされたい。本経は、「二十種有身見」に因む呼称そのものを示すことはないが、その数え挙げ方の骨子は次のとおりである。ただし、『池喻経』を問題とするからには、当然『雜阿含経』第一〇九経の漢訳を根幹とすべきだが、事を分かり易くするために、便宜上の観点から、提示方法は、前稿で用いたそれを踏襲し、玄奘訳と先に見た並行文献のサンスクリットを主とする。⁽⁸³⁾ 従って、本来はなすべきことではないが、当の第一〇九経の漢訳は玄奘訳の下のカッコ内に示し、問題となる点は引用後に説明するであろう。

- | | | |
|-----------------|----------|---|
| (i—1) 等隨觀、色是我 | (見、色是我) | <i>rūpaṃ ātmēti samanupāsyaṭi</i> |
| (i—2) 等隨觀、我有色 | (見、色異我) | <i>rūpavantaṃ ātmānaṃ samanupāsyaṭi</i> |
| (i—3) 等隨觀、色是我所 | (見、我中色) | <i>ātmūyaṃ rūpaṃ samanupāsyaṭi</i> |
| (i—4) 等隨觀、我在色中 | (見、色中我) | <i>rūpe ātmēti samanupāsyaṭi</i> |
| (ii—1) 等隨觀、受是我 | (見、受即是我) | <i>vedanātmēti samanupāsyaṭi</i> |
| (ii—2) 等隨觀、我有受 | (見、受異我) | <i>vedanāvantaṃ ātmānaṃ samanupāsyaṭi</i> |
| (ii—3) 等隨觀、受是我所 | (見、我中受) | <i>ātmūyaṃ vedanāṃ samanupāsyaṭi</i> |

(ii—4)	等隨觀、我在受中	(見、受中我)	vedanāyaṃ ātmēti samanupāsāyati
(iii—1)	等隨觀、想是我	(見、想即是我)	saṃjñātmēti samanupāsāyati
(iii—2)	等隨觀、我有想	(見、想異我)	saṃjñāvantam ātmānaṃ samanupāsāyati
(iii—3)	等隨觀、想是我所	(見、我中想)	ātmūyaṃ saṃjñāṃ samanupāsāyati
(iii—4)	等隨觀、我在想中	(見、想中我)	saṃjñāyaṃ ātmēti samanupāsāyati
(iv—1)	等隨觀、行是我	(見、行是我)	saṃskāra ātmēti samanupāsāyati
(iv—2)	等隨觀、我有行	(見、行異我)	saṃskāravantam ātmānaṃ samanupāsāyati
(iv—3)	等隨觀、行是我所	(見、我中行)	ātmūyaṃ saṃskārāṃ samanupāsāyati
(iv—4)	等隨觀、我在行中	(見、行中我)	saṃskāreṣv ātmēti samanupāsāyati
(v—1)	等隨觀、識是我	(見、識即我)	viññānam ātmēti samanupāsāyati
(v—2)	等隨觀、我有識	(見、識異我)	viññāvantam ātmānaṃ samanupāsāyati
(v—3)	等隨觀、識是我所	(見、我中識)	ātmūyaṃ viññānaṃ samanupāsāyati
(v—4)	等隨觀、我在識中	(見、識中我)	viññāne ātmēti samanupāsāyati

以上において、(i) は色蘊、(ii) は受蘊、(iii) は想蘊、(iv) は行蘊、(v) は識蘊を指し、各項下の (1) (2) (3) (4) の文はまたそれぞれ同じ構造を示している。問題点を取り上げるには、(i) 項のそれぞれの文について指摘すれば、それは他の項にも適用できるのである。その意味で、(i) では、(i) の色蘊の項だけでそれぞれの文を問題とするので、その問題は他の項にも敷衍して頂きたい。そこでまず、各文の *samanupāsāyati* 「等隨觀、見」の目的語として示されている部分は主張命題の主語と述語に置き換えるとして、その際、仏教では存在しないものを論理的命題の主語とはなさないという原則が守られなければならない。即ち主語は「色」でなければならぬが、その上で、「と認める (*samanupāsāyati*)」の部分を外した主張命題として各文を示すと、(i—1) 「色は我である」(i—2) 「色を有するものが我である」(i—3) 「色は我所である」(i—4) 「色に我がある」というようになる。しかるに、この中で最も問題となるのは、(i—2) の文である。というのも、「色を有する (*rupavati*)」は実名詞ではないので主語とは見做し難く、これはどうしても「我 (*ātman*)」を主語として「我は色を有する」と理解するの

れる「十種空」も説かれているが、これも注目されてよいであろう。

四 おわりに

さていろいろ検討すべき多くの問題は残るが、『大毘婆沙論』の「有身見」を扱う当該箇所の一応の結論部分は次のとおりである。ここでは、玄奘訳の他に、参考までにその法尊訳も示しておく。そこでの引用下カッコ内に示したものは法尊訳からの拙訳である。なお、引用箇所は、既に六十二見趣との関係で論及した『梵網経』と、種々の異見が有見 (bhava-dṛṣṭi, bhava-dīṭhi) と無有見 (vibhava-dṛṣṭi, vibhava-dīṭhi) との二見 (dve dṛṣṭi, dve dīṭhiyo) にすると説く。『中部』第一一経に相当する『師子吼経 (Sīghanāda-sūtra)』との二経の違いを問うたことに対する答であること、および、先の引用と一部重複することに注意されたこと。

答。依等起 (samuttāna) 故説、諸見趣、以有身見 (sakkāya-dṛṣṭi) 為本。依推求 (nīṭṭhana) 故説、諸異見、依有 (bhava) 無有 (vibhava) 見 (dṛṣṭi)。復次、薩迦耶見 (sakkāya-dṛṣṭi)、能引發諸見趣。有無有見 (bhava-vibhava-dṛṣṭi)、能守護諸異見。是謂、二経所説差別。

snuras pa / kun slong la bṛten pa'i phyir lta ba bar gyur pa thams [caḍ] 'jig tshogs la lta ba'i rtsa ba can du gsungs la / yongs su 'tshol ba la bṛten pa'i phyir lta ba tha dad pa thams [caḍ] yod pa dang med par lta ba la bṛten pa gsungs pa yin no // gzhan yang 'jig tshogs la lta ba ni lta bar gyur pa thams [caḍ] bskyed par byed pa dang / yod pa dang med par lta ba ni lta ba tha dad pa thams [caḍ] bsrung bar byed do // de dag ni ndo de gnyis kyi tha dad du gyur pa yin no // (答)。等起に依るゆえに、思想に陥った状態(見趣)の全ては、有身見を根本としていて、「梵網経」で説かれているが、推求に依るゆえに、異った思想の全ては、存在する(と)する思想および)存在しないとする思想に依ると(「師子吼経」で)説かれているのである。更にまた、有身見は、思想に陥った状態の全てを引き起し、存在する(と)する思想および)存在しないとする思想は、異なった思想の全てを擁護するのである。以上の二つがその二つの経の相違となるものである。

こうに、「有身見 (sakkāya-dṛṣṭi)」を主とする『梵網経』と、「有無有見 (bhava-vibhava-dṛṣṭi)」を主とする『師子吼経』との違いが述べられているわけであるが、前者では「等起 (samuttāna)」後者では「推求 (nīṭṭhana)」が経解釈のポイントになっている。「等起」には、『大毘婆沙論』においても「因等起 (hetu-samuttāna)」と「刹那等起 (tat-ksāna-samuttāna)」との二種があるが、この

場合には、『雜阿含經』第七八七—七八八經、および、パーリ Anguttara-Nikaya、第十集、第一〇三—一〇四經に比定される經典の説く、「諸の邪見の人の所有の身語意業は、若しくは思なるも、若しくは是造作する所なるも、一切皆、不可愛、不可樂、非悦意の果を得ず」というのは「因等起」を意図したものとされ⁽⁶³⁾、その「因等起」の方を指しているであろう。「俱舍論」もその考えを継承しているが、これに関して、「見所断の識 (dissī-heyaṃ viñānam = darsana-prahatavyaṃ citam)」は「転起せしめるもの (pravartaka)」即ち「因等起 (hetu-samutthana)」である、と説明されているのが注目される。「推求 (nitirāna)」については、『大毘婆沙論』がその所釈の『発智論』と共になぜ最後の巻末に「見蘊」を配するのかの理由を述べる段で、「定を得ずるあるも、已に邪なる推求を起せば、便ち復、諸の悪見趣を引生ず」と説明している、その「推求」が今問題としている「推求 (nitirāna)」と同じ語と考えられるが、その「推求」に関して、『俱舍論』は「所縁 (ānubhāna) を推察する (nitirāna) (誤った) 思想 (dissī) だけが顛倒 (viparyāsa) である」と言い、更に「それでこれらの顛倒は全て、預流のもの (srota-āpāna) には断たれている。なぜなら、もろもろの思想は (dissīnaṃ, 諸見、相応) の心所」と共に見所断 (darsana-prahēya) だからである」と言っている⁽⁶⁴⁾。

次に、以上の論述を受け、新たな局面も交えながら、終息に向いたい。「因等起」とは意業である心所が因となって身語業を「転起せしめるもの」であるが、意業の頭が、因として「正見 (samyag-dissī)」「無瞋 (avyāpāda)」「無貪 (anabhidya)」の心心所として働いていれば、その「等起」は「善 (kusala)」であるものの、『梵網經』の説く六十二見趣は、課題上当然のことながら、「邪見」を主とした意業の因から「等起」した様々な「不善 (akusala)」の業果たる「見趣 (dissī-gata)」でなければならぬ、と言えるかもしれない。一方、かかる「見趣」は、「推求」という観点からいえば、存在するものを存在しないとか、存在しないものを存在するとか、などと誤った「推求」を重ねていく「師子吼經」の「見趣」とも見合ったものなのである。しかるに、それらの見趣を改めるためには、道元が主張したように、「いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習」し続けるのでなければならぬ。しかし、その道元も、初期の著述である七十五卷本『正法眼蔵』の巻第一「現成公案」では、「中際 (現在) ともいうべき「法位」の絶対性を重んじて「前際 (過去) や後際 (未来) の断絶している」と (pūrvāntaparanta-paricchinna) を強調し、正邪を決すべき議論もないような世界を推賞しているのである。ただし、私としてはやはり晩年の道元の方が正しいと考える気が強く、説一切有部の「哲学」[思想]が必ずしも全面的に正しいだけのはずもないにせよ、「仏教 (buddha-vacana)」に従ってその「哲学」[思想]を批判的に「学習」し直す必要性はあるのではないかと思う⁽⁶⁵⁾。

勿論「仏教」は「哲学」「思想」を論理的に追究する言語だけを求めたわけではなく、教団の「生活」「習慣」を維持するための規則や行事の記録集成としての律蔵では日常言語(ordinary language)が主要とならざるをえないことも承知していたのである。取分け、(根本)説一切有部においては、第二節で述べたように、「十誦律」から『根本説一切有部律』へ展開する間に、まさに日常言語そのものと言ふべき夥しい説話群が加えられていくことになった。そんな説話群を一言で片付けるわけにはいれないが、典型的な例としては「一音演説法」を巡る説話がある。それは、私が「カイナーヤ仙人物語」と名付けた説話で、「十誦律」「医薬法」のそれから有部律「薬事」のそれへと大幅な増広が認められるが、それについては既に考察したことがあるので、ここでは詳説しない。

しかし、日常言語のヒンドゥーの世界は、律蔵のみならず、経蔵や論蔵にも、律蔵ほどではないにしても徐々に滲透していったことは認められなければならない。経蔵の場合は既に指摘した『雑阿含経』第二九九経がその典型的な例と言えようが、パーリの *Knuddaka-Nikaya* (小部) に相当する有部における第五の *agana* (阿含) としての *Ksudrakagana* の形成もまたかかる動向の一環ではないかと思う。しかも、その一角をなしていたかもしれない *Udanavagya* などの日常言語の粹とも言うべき韻文群が、『発智論』では最後のテーマである第八「見蘊」中の最末尾に「伽他納息」としてまとめられているが、この *Udanavagya* は『重顕経』と訳されてそこに登場し、ここでは、その第二六章のムレツチャ (*mlecca*, 蔑戾車) 語とされる第一八頌もしくは第一九頌を四天王中の西と北の護世天が聞いて四諦を理解したという「カイナーヤ仙人物語」を踏まえた上での解釈が与えられている。しかるに、『発智論』の註釈書である『大毘婆沙論』は、この通俗的韻文群である「伽他納息」の註釈を理解し易いという理由でカットしているが、第二のテーマである「結蘊」中では、これを扱ってはいるものの、仏の「一音演説法」のままでその仏説を聴聞者銘々がすぐに勝手に納得して理解してしまうというような通俗的解釈には批判的で、最低でも翻訳可能論に立った正確な解釈や理解が要求されているのである。

一方、私共は日常言語の世界でしか生きることができないにしても、なにが正邪かを論理的に決着しなければならぬ時には、日常言語のままではなく正確で論理的な言語表現をなすことが求められるであろう。しかも、論理的主張命題が成り立つためには、単に主語として「存在しないもの」が避けられるだけでなく、述語にもまた「存在しないもの」は「二十種有身見」のごく避けられるべきであろう。その「有身見」を根本としているとさえ解釈される『梵網経』の六十二見趣は、既に見たごとく前後と後際を問題としているが、記録も記憶もないことを吹聴して恥じない『一九八四年』のような全体主義的独裁国家が地球を覆ってい

る現今では、「仏教」に基づいて、過去(前際)は存在していたし未来(後際)も存在しているはずだと、できるだけ論理的な言葉で「存在するもの」の正邪を「学習」していかねければならないであろう。議論もせず扇を使うのみなり、などということは決してなすべきではないし、世情に阿^{おまね}つ「仏教」に yoga のブランドを押すような真似をするのは恥しいことである。

註

(1) George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Penguin Books, 1984, p. 214. 日本語訳には「新庄哲夫訳『一九八四年』ハヤカワ文庫、早川書房、一九七二年)、高橋和久訳『一九八四年』(新訳版)(ハヤカワ epi. 文庫、早川書房、二〇〇九年)などがあるが、ここでは、高橋訳による。なお、ちよび、この一九八四年を前後してオックスフォード大学に留学されていた先輩同僚の片山一良氏から御帰国のお土産に、Irving Howe (ed.), *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century*, Perennial Library, 1983 を頂戴したことを今にして忘れな。

(2) 大久保道舟編『靈正法眼蔵』全(筑摩書房、一九七一年)、六八九頁、石井修道訳註『正法眼蔵』9(原文対照現代語訳道元禪師全集、第九卷、春秋社、二〇一二年)、七九頁。十二巻本を中心とする『正法眼蔵』編纂成立史については、石井上掲書の「解題」他、石井修道『On the Origins of Kana "Shobogenzo" (仮名「正法眼蔵」はいつ成立したか)』駒沢大学禪研究所年報』第二八号(二〇一六年十二月)、二八〇—二三四頁参照。また、最近の道元研究については、角田泰隆編『道元禪師研究における諸問題——近代の宗学論争を中心として』(春秋社、二〇一七年)も参照のこと。なお、道元の「三時業」のこの引用した一節については、拙稿「茶道の思想——岡倉天心論批判考——」駒沢大学禪研究所年報』第二七号(二〇一五年十二月)、一〇九頁、一一〇—一二二頁、註69、および、「お詫びと訂正」(一)をも参照されたい。

(3) 鏡島元隆『道元禪師と引用経典・語録の研究』(木耳社、一九七五年)、二二四—二二五頁の「毘曇部」の項参照。『大毘婆沙論』への言及が十二巻本に集中して多いことが分かる。なお、道元の同論への言及のみならず、有部の「根本説一切有部律」やインドの他の仏典への言及を視野に、道元の著述の思想的意味を追及しようとする最近の注目すべき研究としては、金子宗元「断善根と統善根について——道元禪師晩年の思想的背景と経論引用を中心として——」『宗学研究紀要』第一五号(二〇〇二年三月)、二四〇—二二二頁、同「業不滅説と道元禪師——仏教思想史に於ける所作業不亡傷の解釈を巡って——」『宗学研究紀要』第一七号(二〇〇四年三月)、一六二—一三四頁などの一連の論文がある。特に、金子博士が、教団の「生活」「習慣」を維持するための規則や行事の記録集成にして、かつそれに託けた種々の説話を盛り込んだ『根本説一切有部律』を考察の対象に加え、道元との関係でそれを厳密に解釈しようとしていることは高く評価できる。なぜなら、日常の「生活」「習慣」に即して展開される説話は、話を分かり易くするためにも因果を含めがちになり、その挙句の果ては勸善懲惡譚となるのであるが、それだけに、かかる「生活」「習慣」に根差した問題を、道元が「哲学」「思想」の正邪の上からどのように判断していたかがより分明になる可能性が高いからである。しかし、かかる研究が非常に面倒なものであることは私も経験しているところであるが、一つ気づいたことを言えば、金子前掲論文(後者)、一五六頁、一三八頁、註16、一三七—一三五頁、註23では、「ナンダ出家譚」の典故が、『大宝積経』「入胎藏会」中のものの直接引用では

なく「正観輔行伝弘決」からの孫引きである、と従来の説を正すような指摘がなされているが、このことは、鏡島上掲書、二二七頁⁽²⁸⁾以来、既に正しく知られていたのではないかと思われる。しかし私もかかる事情には疎く、拙稿「道元」知事清規」所引ナンダ出家譚の文献的背景」、『駒沢大学禅研究所年報』第二号(二〇一〇年十二月)、一五七—一九〇頁、特に、一七九—一八〇頁、註3では、そんな自身の不明を恥じつつ、その稿を成したのであるが、実際その註でも既に公けになっていたはずの金子前掲論文には気づくこともできなかったのである。それらのあることを知ったのは、西澤まゆみ「道元禅師における「懺悔・滅罪」考」角田前掲編書(前註2)、一九五頁による、最近のことで、再び不明を恥じなければならぬ。しかし、その拙稿は、たとえ有部のものであれ、説話というものがいかなる性格のものであるかを追究したもので、その意味は失われていないと思うので、関心のある方は参照されたい。

(4) Bertrand Russell, "On Denoting", *Mind*, 1905, *Logic and Knowledge*, Routledge, London / New York, 2001, p. 48. 清水義夫訳「指示について」坂本百大編『現代哲学基本論文集』I(勁草書房、一九八六年)、五九頁。

(5) P. F. Strawson, "On Referring", *Mind*, Vol. LX, No. 235, July, 1950, pp. 320-344. 藤村龍雄訳「指示について」坂本百大編『現代哲学基本論文集』II(頸草書房、一九八七年)、二〇四—二一五頁参照。引用は、それぞれのp. 344 : 二五一頁による。因みに、このStrawsonに対して、Russellが答えたものが、"Mr. Strawson on Referring", *Mind*, Vol. LXVI, No. 263, pp. 385-389である。なお、存在しないものが論理的命題の主語となりうるか否かの問題のインドルの展開については、江崎公児「非実在に関する言明について」広島哲学会編『哲学』第五六号(二〇〇四年)、一四七—一五七頁を参照されたい。また、本稿のテーマと直接関るものではないが、思想問題における議論の重要性を私なりに論じたものに、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)、一四九—二〇〇頁、同「思想論争雑考」『駒沢短期大学仏教論集』第二二号(二〇〇六年十月)、一八九—一二三頁がある。

(6) 『俱舍論』に先立つ『大毘婆沙論』については、大正蔵、二七卷、七五頁上—七七頁上・木村泰賢訳、森章司校訂『大毘婆沙論国訳』、国訳一切経、毗曇部七、二八六(二九四)—二九一(二九九)頁参照。なお、この箇所法尊訳(後註14参照)は欠落箇所に当るので参照できない。また、この典拠となる「ある経典」とは、同上国訳「補註」の八(四四八)頁での二九四頁に対する(7)の森章司博士の註で、「中阿含経」第一一九経、大正蔵、一巻、六〇九頁上—中: Anguttara-Nikaya, P. I, Pt. I, pp. 197-199, III, 67に比定されている。因みに、以上に示しながら、本文中には具体的に言及していない、「中阿含経」第一一九経に基づく『大毘婆沙論』の前半部分については、拙稿「日本仏教における『批判』」駒沢大学仏教学部論集』第四〇号(二〇〇九年十二月)、九二—九三頁、一〇六頁、註18: 『現代仏教の可能性』アジア仏教史15(佼成出版社、一九一一年)、三三九—三四〇頁参照。『俱舍論』のそれにくらぶのは、Pradhan (ed.), *Abhidharmakosabhasya*, Patna, 1967, p. 292, 1, 8, p. 34, 1. 3: 小谷信千代、本庄良文『俱舍論の原典研究』随眠品(大蔵出版、二〇〇七年)、九五—一〇五頁参照。また、主張に対する回答のあり方の問題については、石見明子「雀の比喩と無記説——『俱舍論』『破我品』の所説に関して——」『印仏研』五五一—(二〇〇六年十二月)、三九九—三九六頁、同「問記と諂心——『俱舍論』の所説に関して——」『印仏研』五六—(二〇〇七年十二月)、三七八—三七五頁を参照されたい。

(7) 『雜阿含経』第三〇六経、大正蔵、二卷、八七頁下—八八頁上・印順『雜阿含経会編』上(正聞出版社、台北、一九八三年)、三八九

- 一三九〇頁参照。その解釈としては、『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、三八頁下、五五頁上など参照。また、拙書『仏教入門』(大蔵出版、二〇〇四年)、一四三―一四四頁、同『仏教文献研究』(大蔵出版、二〇一三年)、五五頁も参照のこと。
- (8) Prahan, *op. cit.* (前註6), p. 277, II. 2-12 : 小谷、本庄前掲書(前註6)の「一六頁参照」。
- (9) 以下では「いち具体的な例を取り上げることとはしないので、加藤宗厚編『櫻井秀雄修訂『修訂正法眼蔵索引』上巻(名著普及会、一九八七年)により、「正見」については、一三五七頁、「邪見」については、一一二二―一二三頁を参照されたい。「正見」の例はむしろ少ないが、両用語について言えることは、所謂十二巻本と称される巻での使用が圧倒的に多いということである。因みに、十二巻本ではないが、道元が「正邪を決」することを中心とした「仏道」巻の一節については、拙書『批判仏教』(大蔵出版、一九九〇年)、一六四頁参照。なお、「中有」が「可転」か「不可転」かという問題については、下室寛道「道元禪師の中有観について」『曹洞宗研究員研究紀要』第二十九号(一九九八年十二月)、一―三二頁、金子前掲論文(前註3、前者)、特に、一一四―一二二頁、西澤前掲論文(前註3)、二〇〇―二〇二頁などを参照のこと。
- (10) Prahan, *op. cit.* (前註6), p. 279, II. 13-18 : 小谷、本庄前掲書(前註6)の「一七頁参照」。
- (11) 以上は、『俱舍論』の「五見」中の狭義の「邪見」を説明する箇所での広義のそれについて触れたものを敷衍したもの。カッコ内のサンسكريット文は、Prahan, *op. cit.* (前註6), p. 282, I. 424f.。
- (12) Prahan, *op. cit.* (前註6), p. 281, I. 16-p. 282, I. 11 : 小谷、本庄前掲書(前註6)の「三四―三十七頁以下」。
- (13) 『俱舍論』における玄奘訳と真諦訳については、平川彰、平井俊榮、高橋壯、袴谷憲昭、吉津宜英『俱舍論索引』第一部(大蔵出版、一九七三年)、三七二頁の *sakṣā-dṣī* の項参照。なお、この用語の辞書的説明としては、『望月仏教大辞典』第二卷(世界聖典刊行協会、一九三六年、増訂版、一九五七年)、一四四二―一四四四頁の「薩迦耶見」の項が、本稿で取り上げる「二十種有身見」をも含めて最も詳しいと思われるので、従来(14)の基本的成果として、参照されたい。
- (14) 玄奘訳『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、三六頁上―三八頁上・浮陀跋摩等訳『阿毘曇毘婆沙論』(以下、旧訳)、大正蔵、二八卷、二六頁上―二七頁下・木村、森前掲訳校訂書(前註6)の「一一三(一四一)―一四一(一四九)頁」法尊蔵訳『*Chos mngon pa bye brag tu bshad pa chen po*』阿毘達磨大毗婆沙論(以下、法尊訳と略す)、第二卷(中国蔵学出版社、北京、二〇一一年)、p. 374, I. 1-p. 400, I. 3参照。以下、右の法尊訳には説明を要するであろう。法尊訳のあることは、例えば、小野田俊蔵「チベット仏教に学ぼうとした近代の漢人僧達」三友健容博士古稀記念論文集『智慧のともしび アビダルマ仏教の展開』インド・東南アジア・チベット篇(山喜房仏書林、二〇一六年)、二二三頁、二二二頁、註24の記すごとく、『藏漢大辞典』の記載によっても知られていたが、その実際の出版については、ツルテム・ケサン(白館戒雲)「チベット仏教における六十二見について」三友上記論文集、八七九頁、註2参照。しかし、そこには、出版社等の情報が充分与えられていないので、入手には若干苦勞したが、京都の朋友書店を通じて、本年六月に入手することを得た。全一〇巻の極一部のウチェン体を除けば手書きのウメー体の影印版である。第一巻は『発智論』の蔵訳に、残り九巻が『大毘婆沙論』の蔵訳に当てられている。ただし、玄奘訳、二〇〇巻が全て収められているわけではなく、例えば、巻第九―一八、巻第二〇―五〇などは欠落している。しかるに、私は、ウメー体には全く馴染んでいないので、これを自由に読むことができないのであるが、この法尊訳がどのようなものであるのかを知るために、私がかつて拙稿『発智論』の「仏教」

の定義」(初出、二〇〇六年)、前掲拙書(前註7、後者)、一〇七—一〇九頁で扱った、玄奘訳、大正蔵、二六卷、九八一頁上—中に対応する、法尊訳、第巻、p. 743, 1-8-p. 744, 1-8を敢えて調べてみたところ、「教一」を説明する十語を、恐らく旧訳を参照しなかったためであろうか、七語として訳してしまっている。しかし、かかる欠点はあるにせよ、ツォンカバなどのチベット仏教の大学匠の翻訳などを通じて仏教学に明るかった碩学法尊が『大毘婆沙論』をいかに理解していたかを知ることは極めて重要で、できるだけ参考にするべきであると思っている。

(15) 玄奘訳、大正蔵、二七卷、三六頁上・旧訳、大正蔵、二八卷、二六頁上・木村、森前掲訳校訂書(前註6)、一三三(一四一)頁・法尊訳、第二巻、p. 375, II. 3-7

(16) この説一切有部の論難相手を、玄奘訳が *Darsanika* とするのに対して、旧訳は *Vibhajyavadin* としているが、両学派が同じような主張をなしていたことについては、拙書『唯識思想論考』(大蔵出版、二〇〇一年)、二二—二三頁を参照のこと。

(17) かかる「三世実行有説」に関する有部の「外在主義」的立場については、前掲拙書(前註16)、二四—三四頁参照。因みに、「三世実行有説」に関する最近の成果としては、秋本勝『仏教実在論の研究—三世実行有説論争—』上(山喜房仏書林、二〇一六年)が注目される。

(18) 玄奘訳、大正蔵、二七卷、三八頁上—四二頁下・旧訳、大正蔵、二八卷、二七頁下—三二頁中・木村、森前掲訳校訂書(前註6)、一四一(一四九)—一五九(一六七)頁参照。この箇所は、「有身見」を問題とする当該箇所直統するもので、「五見」がいかなる「見所断」であるかを論じていることに注意されたい。しかも、「有身見」の代表ともいふべき「二十種有身見」が「見所断」であるということは、有部教団内では周知されていることであろうことは、後掲拙稿(後註37)、七二頁で触れる説話中の定型句でも、これを「打ち砕いて預流果を現証した」と言われていることから明らかであろう。

(19) (a) は、玄奘訳、大正蔵、二七卷、三七頁上、(b) は、同上、三八頁上。なお、(b) は、後註62を付した本文中でも引用中の一部として示されているので、特に、「等起 (*samutthana*)」については、そこを参照されたい。

(20) (c) は、玄奘訳、大正蔵、二七卷、三八頁上・法尊訳、第二巻、p. 389, II. 4-5、(d) は、玄奘訳、同上、九九六頁中・法尊訳、第一〇巻、p. 823, II. 1-2。なお、法尊訳中の“*thams [ca]d'*”の箇所の手書体読みには自信がない。また、(d) の箇所の旧訳は後半で現存しない箇所にあたるが、(c) に対応する箇所は、大正蔵、二八卷、二七頁下で、「仏経説、身見是六十二見根本。」とあり、特定經典名を挙げず「仏経説」とのみあることには一応注意を払っておくべきかもしれない。

(21) 原語が *disi-gata* であった場合、そのチベット語訳は、法尊訳も採用しているように、*lha bar gyur pa* であるのが一般的であることは、*Mygyl*, Nos. 4651, 8479 によっても確認されるが、以下の本文中所引(e)の対応関係からも知りうるように「*lha bar song ba* という別な訳もあった」ことが認められる。

(22) ここには「六十二見趣」としてそれに見合った原語と訳語を一つづつ示したが、原語に「趣 (*gata*)」がなくて単に *dvayasati-disi* とある場合や、訳語に右註(2)とく *gyur pa* や *song ba* とあったり「六十二」が *drug cu rtsa gnyis* や *drug cu gnyis po* とあったりする場合があるが、一様に扱った。(23) これについては、ツルティム・ケサン前掲論文(前註14)、八八—八七六頁参照。ツルティム師もその説をチベット訳『梵網經』中に確認できていないようである。

- (24) Nathmal Tatia (ed.), *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976, p. 137, ll. 18-19 : D. ed., No. 4053, Ll. 102a5, P. ed., No. 5554, Shi. 126a8 : 大正蔵 三三卷 七六四頁中。サンスタリット原典の読みに関しては、佐久間秀範『Sanskrit Word-Index to the Abhidharmasamuccayabhāṣyam edited by N. Tatia with the Corrigenda (山喜房仏書林・一九九六年)』四三頁 p. 137, l. 18 の訂正に従う。なお、これが完全な例証となるためには、「不如理分別」が「薩迦見為本」であることが言われていなければならないのであるが、それについては、玄奘訳『撰大乘論本』大正蔵 三二卷 一三九頁下、二八行一四〇頁上一行・長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』上(講談社、一九八二年)、三四三頁、第二章第二〇節の(9)、および、荒牧典俊校訂チベット訳付還元サンスタリット、八〇頁(横)、II. 20 (9) 参照。
- (25) チベット訳を中心に諸本と比較した研究には、徳岡亮英「チベット訳梵網經について」『印仏研』八一―一九六〇年三月)、二〇二―二〇七頁がある。また、パーリー「梵網經」と同じ經をその中に含む説一切有部の『長阿含經 (Dīghāgama)』全体の構格を論じたものに Jens-Uwe Hartman, "Contents and Structure of the *Dīghāgama* of the (Mūla-)Sāvastivādins" 『創価大学国際仏教学高等研究所年報』第七号 (二〇〇四年)、pp. 119-137 があり、主としてそれに基づく簡潔な組織図については、本庄良文「俱舍論註ウパーイカーの研究」『訳註篇上』(大蔵出版、二〇一四年)、一三二―二六頁参照のこと。これらの成果によれば、『梵網經』は、パーリー「長部」のそれが全三四經中の筆頭に位置するのに対して、説一切有部『長阿含經』中のそれは、全四七經中の最末尾に位置していることになるのである。なお、『梵網經 (Brahmajāla-sūtra)』の諸本間における伝承の違いを口誦の上から考察した特異な研究には、Anālayo, *The Brahmajāla and the Early Buddhist Oral Tradition* (1) (2) 『創価大学国際仏教学高等研究所年報』第十七号 (二〇一四年)、pp. 41-59、第十八号 (二〇一五年)、pp. 81-94 がある。因みに「むつか」では必ず言われているに違いないが、敢えて付け加えておけば、漢訳の一本が『梵動』とされているのは、その原典が *Brahmajāla* ではなく *Brahmacāla* と呼ばれていたためであろう。しかるに、パーリー長部における全体の構格、その中での『梵網經』の位置や梗概、更に全体の現代語訳については、片山一良訳『長部 (ニカヤ) 戒蘊篇』I (パーリー仏典、第二期 1、大蔵出版、二〇〇三年)、七二―七七頁、八三一―一六四頁を参照された。
- (26) 玄奘訳、大正蔵 三〇卷 七八五頁下、一四一―一四行 : D. ed., No. 4089, Zi. 156a5-b1, P. ed., No. 5540, Y. 177a4-b2 参照。なお、A 五に対応するパーリーは *anarāvikkhepa* とあるが、その原義は難しく、それが玄奘訳にもチベット訳にも反映されていると思われるものの、その一端にのみ「Masatoshi Hata (畑昌利), "On anarāvikkhepa" 『印仏研』五七―三 (二〇〇九年三月)、pp. 1193-1198 を参照された。
- (27) D. ed., No. 352, Ah. 84b1-85a2 : P. ed., No. 1021, Ke. 87a5-b7, Dīgha-Nikāya, P. T. S., Vol. I, p. 45, l. 22-p. 46, l. 8 : 片山前掲訳書(前註 25) 一六〇―一六二頁は、このチベット訳の引用箇所とは見合ったものである。なお、ツルティム前掲論文(前註 14)、八八五―八八四頁では、以下の引用中の註 31 の番号を付した辺りまでは訳されているので参照のこと。
- (28) "šhes idan" (ཤེས་ལྡན་) は「知ある」と訳したが「知」に強い意味があるわけではなく、パーリー律の "vyatena bhikkhūṃ paṭipalaṇa" (Vinaya-Piṭaka, P. T. S., Vol. I, p. 102, ll. 32-33, etc.) の *vyatta* を想起させる語。なお、この語は呼掛けの敬称 *bhavant* の訳語でもある。
- (29) *dsi-gata* と想定される原語に対して、*lha bar gyur pa* はなく *lha bar song ba* が用いられている事例については、前註 21、および、前註 24 指摘の文献を参照された。

(30) この箇所³⁰の訳文には自信がない。「未來」より「こゝ」までは、Bの「計後際説我論者」全体を、「以上のように執え」より「生きることはこのごとくであり」までの五文が、Aの「計前際説我論者」の一一五のそれを意図していると考えられなくもないが、それとて必ずしもしつくりとは行かぬであらう。

(31) 「アトマンは離脱している」というこの行りに合致する文は他本には見出せない。恐らく後代の付加であらう。しかるに、存在しないアトマンを主語とするような考えは、本稿で主題としている「二十種有身見」はもとより仏教の正統説では決して認められていないだけに、この一文の挿入には警戒しなければならぬ。因みに、この問題に関しては、松本史朗「解脱と涅槃——この非仏教的なるもの——」『縁起と空如来蔵思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、一九二—二四頁を参照された。私が「こゝで」³¹「離脱してゐる (nirvīta)」とするのはこれによる。

(32) チベット語の 'dmyugs³² が私には分からない。ワラでは、「一応 nyug pa (to roan)」と同系語と考え、「gyen du (上) nyug pa (ぶらぐく)」と解し、水中ゆえ、サンスクリット語の ut-PLU (to swim upwards) の意味と同じと推測している。因みに、パーリの当該箇所では 'ummujaṅṅi³² である。

(33) 釈尊とその誘惑者たる「魔のパービーヤス」との関係は、パーリ「悪魔相應」片山一良訳「相應部 (ニカヤヤツ) 有偈篇」II (パーリ仏典、第三期 2、大蔵出版、二〇一二年)、四一一—一〇頁や、『四衆経』『破僧事』の仏伝で述べられていて有名であるが、チベット語 'sdig can と pāpyas の対応関係は、チベット語の基本的語彙集にも登載されていないようなので、こゝに、両語の対応が見易いものを指摘しておく。Ernst Waldschmidt (ed.), *Das Catuṣparisūtsūtra, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Teil II, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, pp. 92-95, Vorgang 4.3-4.7* がある。ただし、最近では、片山訳に見られるように、'pāpimant, pāpyas を「悪しき」として意味の単なる形容詞として理解されている方が多いかもしれず、チベット訳 'sdig can もそう解かれて少しも違和感はないのである。

(34) これ以下の比喩に示される語は、パーリのそれと対応するものが多く、カッコ内に補ったサンスクリットは、その対応パーリより推測したものである。

(35) 前註31で指摘したことを再度確認して頂きたい。

(36) 以上に略述した「哲学」「思想」と「生活」「習慣」の問題については、前掲拙書(前註7、後者)、三一—〇四頁、特に四二—六四頁を参照されたい。

(37) 拙稿「掃除五徳譚批判考」『駒沢大学禅研究所年報』第二八号(二〇一六年十二月)、七二—七四頁、八五—八六頁、註56参照。なお、この拙稿に対して種々の御教示を頂いたが、こゝには、どうしても省略することのできないお二方のそれを記して感謝の意を表させて頂きたい。まず、辛嶋静志博士からは、二〇一七年四月十日付、同十四日受領のお礼状と共に、「掃除五徳」の定型句に関する諸資料コピーを同封頂いた。それによれば、この定型句は、Vinaya-Piṭaka, P. T. S., Vol. V, p. 129, l. 37-p. 130, l. 2 に見出され、それはまた、*Sārasaṅgaha*, P. T. S., Oxford, 1992, pp. 42-44、従って、浪花宣明『サーラサンガハの研究—仏教理解の精要—』(平楽寺書店、一九九八年)、九六一—〇〇頁に引用され註釈された。更に、別々経典 *Kūṭāgārasūtra*, Bihāsuṇī Vināya (ed.), *A Unique Collection of Twenty Sūtras in a Sanskrit Manuscript from the Poṭala*, Vol. I, 1, STTAR 7/1, China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing/Wien, 2010, pp. 26-29, 83 に同文が見出され

ることであり、私は同封のコピー資料により、即刻それらを見しえた。また、大竹晋博士からは、同年四月十七日受領のお礼状にて、上記拙稿、六七頁、八一頁、註24で注意した「捨身開偈」の偈は、*Udanavarga*, XXX-5 (Bernhard ed., p. 363)であることを教わった。以上はいずれも今回の御教示によって初めて知ったことなので、両博士には重ねてお礼申し上げたいが、かかる現象自体は、定型句や偈は人口に膾炙し易い通俗なものだけに深く浸透しがちなものとして当然予期できることであるから、知ったからとて特に驚くことではないもの、それがかなり早い時期からであったことは今回改めて思い知ったような次第である。

(38) 大正蔵、二六卷、九一九頁上、九一一三行。訓読訳については、櫻部建、加治洋一校註『発智論』I (新国訳大蔵経、毘曇部1、大蔵出版、一九九六年)、八(三四)頁、分節の④参照。なお、旧訳『八键度論』は、大正蔵、二六卷、七七二頁下、一一六行、法尊訳(前註14)は、第一巻、p. 17, l. 10-p. 18, l. 8参照。因みに、この箇所は法尊訳はウチェン体の筆写である。

(39) 「原典を有する当該並行文献」又は *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, N. S., Vol. 23, 1947, p. 17, ll. 8-13を、並行訳文 D. ed., No. 4049, Ri. 50a5-b2, P. ed., No. 5550, Ll. 57b8-58a4 : 玄奘訳 大正蔵 三二卷 六六四頁下、三三行一六六五頁上、二行と対比されたい。なお、今()で指摘された断片の冒頭の一行は、後註47下の本文箇所 *vimsati-kotika* の用例確認のために引用されている。また、今指摘の箇所の註釈文献として、*Tatia, op. cit.* (前註24), p. 7, ll. 3-12 : D. ed., No. 4053, Ll. 6b3-7, P. ed., No. 5554, Shi. 8a1-8 : 玄奘訳、大正蔵、三二卷、六九八頁下、四一一二行も必ず参照のこと。更に、カッコ内のローマ数字とアラビア数字の使用例については、前掲拙稿(前註37)、七二一七四頁参照。

(40) 大正蔵、二七卷、三六頁上、八一三行。旧訳、大正蔵、二八卷、二六頁上、一一一五行：法尊訳、第二巻、p. 374, ll. 3-6参照。

(41) 經典の不十分な点を論書としていかに解釈していくべきかに関する『大毘婆沙論』の立場については、前掲拙稿(前註6、前者)、九二一九三頁、一〇六頁、註18 : 同(前註6、後者)三三九一三四〇頁を再確認して頂きたい。前述の箇所では、『中阿含経』第一一九経の場合であったが、それはこの『池諭経』にも適用できるであろう。

(42) 前掲拙稿(前註37)、八五—八六頁、註56参照。なお、『雜阿含経』第四五経については、椎尾辨匡訳、水野弘元、三枝充恵校訂解説、石上善応校訂、国訳一切経印度撰述部、阿含部一(大東出版社、一九三五年初版、一九八九年改訂七刷)、六五—六六頁、同、第一〇九経については、同上、一一四—一七頁参照の他、全体の網格についても、「解題」新田巴互照表「内容撮要」解説を参照されたい。また、『雜阿含経』全体の網格の批判的研究としては、向井亮「瑜伽師地論撰事分と『雜阿含経』——『論』所説の(相応アীগマ)の大綱から『雜阿含経』の組織復原案まで——附『論』撰事分」『経』対応関係一覧表「北海道大学文学部紀要」三三二—二九八五年一月、一一四—一頁(横)、組織の要約としては、本庄前掲書(前註25)、二八—三〇頁を参照のこと。

(43) *Samyutta-Nikāya*, P. T. S., Pt. II, 1888, repr., 1970, p. 134 : 片山一良訳「相応部」(サンユッタ) 因縁篇 I (パーリ仏典、第三期3、大蔵出版、二〇一四年)、四九八—四九九頁参照。

(44) *puskarini* は、「青蓮(puskara)」から派生した語で、それを有する「青蓮の繁茂した(puskarni)」という形容詞であるが、その女性形名

詞 *puskarni* が「青蓮の繁茂した池」を意味する。Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1899, p. 638, col. 3-p. 639, col. 1 参照。実際には「種々の variation のあった *rūpa* に *ra* は」Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II, Yale University Press, 1953, repr., Rinsen Book Co., 1985, p. 349, col. R, *puskarni* の項参照。しかるに「*ra*」の推定が正しいとすれば、その *ra* の訳は *Mogul*, No. 4178 にすれば、法尊訳の *mtsho* は *ra* ではなく *rdzing* の方が *ra* の *rūpa* になるが、私に *ra* は *puskarni* の *rdzing* も *saras* や *mtsho* よりも小さく感じられるのが難点である。

(45) 前掲拙稿(前註37)、七二頁、八三頁、註32、八五頁、註55参照。その義浄訳については、大正蔵、二四卷、二六八頁下参照。

(46) 例えば『翻訳名義大集梵藏索引』(一九一六年、復刊叢書、鈴木學術財団、一九六二年)、二四七頁右「*shig*」の項参照。

(47) *Gokhale, op. cit.* (前註39)、「および、それと対応の *che* ベット訳箇所、冒頭部分のみの引用である。

(48) 多くの例があるであろうが、今は便宜的に *Bunyan Nanjio* (ed.), *The Lankaṭvāra Sūtra*, The Oriani University Press, Kyoto, 1923, repr., 1956, p. 122, l. 1-p. 123, l. 9 : 大正蔵、一六卷、四九五頁中「三行一、一行、五三七頁下、一九行一五三八頁上、九行(ただし「*ra*」の訳では「*法*」)、六〇五頁中、一——二六行 : 安井広済訳「梵文和訳入楞伽經」(法蔵館、一九七六年)、一〇——一一頁参照。

(49) 前掲拙稿(前註37)、八六頁、註56に記した『瑜伽師地論』「撰事分」の例である。大正蔵、三〇卷、七九九頁上 : D. ed., No. 4039, Zi, 187b3, P. ed., No. 5540, I, 215a1 参照。

(50) 大正蔵、二六卷、七二二頁下、一行参照。

(51) 大正蔵、二八卷、二六頁下、一——二行参照。

(52) 大正蔵、二七卷、三七頁上、一五行。

(53) 前掲拙稿(前註37)、七三——七四頁の図示により、それとこれとのカッコ内のローマ数字とアラビア数字を重ねて双方を対照された。

(54) 語形成の仕方は異なるので、あまり上手な喩えとはならないが、前註44の「青蓮」と「池」の場合を例に採ると、「青蓮を有する池」もしくは「池は青蓮を有する」という表現は、観点を変えれば、「池」と「青蓮」は密接な関係で捉えられていようとも、それぞれは全く別物であるから、「青蓮異池」と言い換えるように、「我有色」が「色異我」と表現されたと考えられるのかも知れない。

(55) *Uṇyāyikā* チベット訳「D. ed., No. 4094, Ju, 269a1 : P. ed., No. 5595, Thu, 12a5 に “*gzugs bdag dang ldan no*” とある。なお、本庄前掲書(前註25)「*ra*」六五七——六五八頁には「[5006] の (c) に『雜阿含經』第四五經に比定された *Uṇyāyikā* の本庄訳が示されている。そのでは、問題の文が「色は自我を有する」と訳されているだけで、主客の転倒等に関するコメントはなご。

(56) 順次に、①は「D. ed., Ju, 269a1 : P. ed., Thu, 12a5」②は「*Mogul*, Nos. 4685-4688」③は「D. ed., Ri, 50a5-6 : P. ed., Li, 57b8」④は「第一巻 p. 18, ll. 1-4 : 第二巻 p. 376, ll. 1-3 を参照された。

(57) 「色は我所である (*ātmanīyan rūpani*)」を「色は我所属するものである」と理解すれば、色は概念的に我よりも小さく、従って我の中に色が含まれていることになるので、その意味は「色は我の中にある (*ātmanī rūpani*)」とどうのと同じになる」と考えられるとすれば、両者に大きな違いはないことになる。

(58) 余白がないので、一七種類の分類の大略のみを以下に示しておく。内容に余り踏み込めないもので、簡単な術語で示しうるもの以外は省略し、必ずしも厳密ではないが、判断の対象となる主語の数をローマ数字で、誤って判断された述語の数をアラビア数字で表し、その両者を掛け合せたものを各分類の総数とする。①有身見 \equiv 1 ②我見と我所見 \equiv 2 ③欲界と色界と無色界 $\text{iii} \times 1 \equiv 3$ ④五蘊 $\text{v} \times 1 \equiv 5$ ⑤三界 $\text{iii} \times$ 我見と我所見 $2 \equiv 6$ ⑥九地 $\equiv 9$ ⑦五蘊 \times 我見と我所見 $2 \equiv 10$ ⑧十二処 $\equiv 12$ ⑨九地 $\text{ix} \times$ 我見と我所見 $2 \equiv 18$ ⑩五蘊 $\text{v} \times 4 \equiv 20$ ⑪十二処 $\text{xii} \times$ 我見と我所見 $2 \equiv 24$ ⑫十八界 $\text{xviii} \times$ 我見と我所見 $2 \equiv 36$ ⑬十二処 $\text{xii} \times 4 \equiv 48$ ⑭五蘊 $\text{v} \times 13 \equiv 65$ ⑮十八界 $\text{xviii} \times 4 \equiv 72$ ⑯十二処 $\text{xii} \times 34 \equiv 408$ ⑰十八界 $\text{xviii} \times 52 \equiv 936$ 、以上であるのが、これは玄奘訳によるものであり、旧訳には、④⑦⑧⑪⑫の計五つの分類が欠如している。恐らく、旧訳から玄奘訳の方へ進展したと考えるのが自然であろう。なお、本稿で中心的に取り上げている「二十種有身見」は、右の分類表中では⑩である。(59) 以上の「瓔珞」「僮僕」「器」に対するそれぞれのサンスクリット語は、「有身見」を問題とした *Mṃgūl. Nos. 4686, 4687, 4688* に、順次に、*alanakara, bhriya, bhājana* と出ているので、原語はこれらでほぼ間違いないであろう。しかし、私には「これらがなにゆえに用いられているのか」が余りよく分からない。しかるに、これらを用いられるのは、右註所引の分類表中では、⑭⑯⑰で、その場合には、「所起処の分別」をするという特徴がある。因みに、⑩⑬⑮は「所起所の分別」はしないとされている。これらの箇所を法尊訳は否定の場合を含めて **gang la bren nas byung ba i gnas kyi khye[d] pal[r] (mi) phyed (p. 378, l. 7, p. 380, l. 3, p. 381, l. 1, p. 381, l. 5, p. 382, l. 5)*、そこに依って生じている〔その〕場の差別を分か() **gang la bren pa i gnas (mi) phyeld (p. 379, l. 6)*、そこに依って生じている〔その〕場を分か() と訳しているが、私もこの理解に従って、⑭の例を見てみると、「色は我である」とする場合、そこに依って生じている〔その〕場の差別も分かつので、残りの受想行識の四蘊のそれぞれにつきそれらをアートマンの *alanakara* であり *bhriya* であり *bhājana* であると見做すので、 $4 \times 3 \equiv 12$ で、この12に初めの「色は我である」を加えて13、このパターンを他の四蘊にも適用するので、これは $\text{v} \times 13 \equiv 65$ となるわけである。しかし、このように見てみても、なにかがすっきり明らかになるわけではないが、一応は、五蘊につきアートマンのより一層従属的な差別を *alanakara, bhriya, bhājana* とし、その場に認める考えと解しておきたい。

(60) この箇所では、所治 (*āpaksā*) としての「有身見」が最も手近かな能治 (*pratipaksā*) としての「十種空」によって正されるとして、内空、外空、内外空、有為空、無為空、散壊空、本性空、無際空、勝義空、空空の十種が列挙される(大正蔵、二七卷、三七頁上、二二―一五行・同、二八卷、二七頁上、一六―一九行) だけであるが、後半の言及箇所(大正蔵、二七卷、五四〇頁上、二〇―二六行・同、二八卷、三四七頁下、二二―二四行) では、「施設論説、空有多種」として同じ「十種空」の列挙がなされている。しかるに、この後者は、木村泰賢『阿毘達磨の研究』(一九二〇年、一九三七年、大法輪閣刊、木村泰賢全集、第四卷、一九六八年)、一六四頁以来注目されてきたことであるが、これについてはまた、渡辺模雄訳、中田直道、片山一良校訂『施設論』(国訳一切経印度撰述部、毗曇部三、大東出版社、一九三〇年、改訂四刷、一九九四年)、『解題』、五(三三五)―一六(三三六)頁、註8、『附録』、二(四二四)頁、二(三三三)頁、註153参照。因みに、チベット訳にしかない「施設論」はまだ十分に調査されていないようである。なお、「十空」とも関連する「二十空」や「十六空」に() は、Takayasu Kimura (ed.), *Puṅcavimśatisāstika Prajñāpāramitā, 1-2*, Sanbko Bushhorn Publishing Co., Ltd., Tokyo, 2009, p.60, l. 13-p. 63, l. 29, Gadjin M. Nagao (ed.), *Madhyantavibhāga-bhāṣya*, Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1964, p. 24, l. 14-p. 27, l. 10 参照。

(61) 大正蔵、二七卷、三八頁上、二二—二六行・法尊訳、第二卷、p. 399, l. 7-p. 400, l. 3. なお、法尊訳中の“thams [caḍi]”の箇所の手書体の読み
に自信がないことは、前註20に記したとおりである。

(62) 以上の『梵網経』については、前註20下の本文中の引用(c)、(d)、および、それに関する説明参照。『師子吼経』については、木村、森
前掲訳校訂書(前註6)、「補註」、六(四四六)頁、一四九頁に対する註4により、Majjhima-Nikāya, P. T. S., Vol. I, p. 65: 片山一良訳「中部
(ニカヤ) 根本五十経篇」I (パーリ仏典、第一期1、大蔵出版、一九九七年)、「一九二—一九三頁参照」。

(63) 大正蔵、二七卷、六一〇頁上、五行一六一頁上、七行・木村泰賢、西義雄、坂本幸男訳「大毘婆沙論国訳」、国訳一切経、毗曇部
十三、二四四—二四五(三) —二四五六(二六)頁参照。直前のカギカッコ内の経の引用は、上記国訳、二四五六(二六)頁により、その典拠については、
当該脚註73を参照のこと。また、典拠たる「雜阿含経」第七七八—七八八経、および、その対応パーリについては、大正蔵、二卷、二〇四頁上
—下・印順前掲書(前註7)中、三九三—三九五頁、*Anguttara-Nikāya*, P. T. S., Pt. V, pp. 211-214: 南伝蔵「二卷下、一三三—一三五頁参照」。
(64) 『俱舍論』の二種の「等起」については、Pradhan, *op. cit.* (前註5), p. 203, l. 9-p. 205, l. 10: 舟橋一哉「俱舍論の原典解明 業品」(法蔵館、
一九八七年)、「一〇二—一〇七頁参照。なお、Pradhanに説明を要約して示した箇所は、*ibid.*, p. 203, ll. 19-20である。

(65) 『俱舍論』の *nītrāna* の用語を含めた顛倒に関する論及については、Pradhan, *op. cit.* (前註5), p. 283, l. 5-p. 284, l. 20: 小谷、本庄前掲書(前
註6)、四八—五七頁(称友釈も含む)参照。なお、直前の二つのカギカッコ内の説明中、前者は、“*disiṭṭi evātra viparyāsāḥ*” (p. 283, l. 21)
を前後の説明を補ってパラフレーズしたもの、後者は“*ta ete viparyāsāḥ sarve pi srota-āpanāsyā prahīna bhavanī / darsana-prahēyavāt
dṛṣṭānāṃ sampratyogānām*” (p. 284, ll. 4-5) を訳したものである。しかるに、Pradhanの二つのカギカッコの前に「推求」の同類の用例として挙げた『大
毘婆沙論』の箇所は、大正蔵、二七卷、七頁中、二〇—二二行であるが、『俱舍論』での *nītrāna* の玄奘訳は「推」なので、これだけでは「推求」
の原語を *nītrāna* と確定するには不十分であるものの、今は意味上に齟齬はないとして暫定的に *nītrāna* を想定しておいた。因みに、『発智論』
および、それに従った『大毘婆沙論』がなげゆえに最末尾に「見蘊」を配したかは不明であるが、あるいは、それは有部の『長阿含経』の最末
尾が「梵網経」であることと関係があるのかも知れない。

(66) 『現成公案』巻に対する私見については、拙書『道元と仏教 十二巻本『正法眼蔵』の道元』(大蔵出版、一九九二年)、三三三—三三四頁、
この私見に対する批判的応答については、松本史朗「禅思想の批判的研究」(大蔵出版、一九九四年)、六二八—六三〇頁、また、その後の「現
成公案」巻の研究については、石井清純「正法眼蔵『現成公案』の巻の主題について」(駒沢大学仏教学部論集、第二八号(一九九七年十月)、
二二五—二三九頁、同「前後際断」について、「宗学研究」第四〇号(一九九八年三月)、四三—四八頁、同「前後際断と有時の経歴——道元禅
師における「存在と時間」私考——」(印仏研「六三—二(二〇一五年三月)、一四〇—一四七頁参照。なお、「法位」の絶対性に関して示した
『*pūrvāntāpāranta-paricchinna*』は、大正大学総合仏教研究所梵語仏典研究会編『梵文維摩経 *Vimudokṛtīnīrvaṣa*』(大正大学出版会、二〇〇六年)、
p. 21, l. 18: 高橋尚夫、西野翠訳「梵文和訳維摩経」(春秋社、二〇一一年)、四二頁によるが、これを含めて前後に列挙される二七の項目は全て「真
如 (*tathata*)」を示唆していることに注意されたい。また「正邪を決すべき議論もないような世界」とは、この「真如」であり、更に「現成公案」
巻の言う「あぶぎをつかふのみなり」の世界である。また、ここで言わんとしている「仏教」については、前掲拙稿(前註14)、および、拙稿「仏

教文献における「仏教 (buddha-vacana)」および関連語の用例」三友前掲論文集(前註14)、五七―八二頁を参照されたい。

(67) 拙稿「カインーヤ仙人物語——「音演説法」の背景——」(初出、二〇〇〇年十月)、前掲拙書(前註7、後者)、二〇五―二七二頁、特に二〇七―二〇九頁参照。この説話も含む『葉事』全体の翻訳研究には、私も上記拙書刊行後に知った、八尾史記註「根本説一切有部律葉事」(連合出版、二〇一三年)があり、本説話については、五六―一五七八頁を参照されたい。八尾博士は、初出の本拙稿のあることを知らなかったようであり、六〇五頁の参考文献にも掲載されていないが、本拙稿の「解題」は今も意味を失っていないと思う。

(68) 拙稿「縁起と真相」(初出、一九八五年)『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、八八一―一〇八頁、特に、九六一―一〇一頁参照。

(69) *Knudaka-Nikāya* (小部)の通俗的「雑魚」性格については、前掲拙書(前註66)、六五一―七二頁参照。しかるに、かかる観点から言うと、前註63で見たような、有部の経蔵の筆頭たる「雑阿含経」中に、*Knudaka-nikāya* ではないが、その直前のパーリ経蔵の第四 *Anguttara-Nikāya* と一致する経が入り込んでくるという現象にも今後は警戒が必要なのかもしれない。

(70) 『大毘婆沙論』のこの「結蘊」中の説明箇所については、大正蔵二七卷、四一―頁上―下、旧訳、大正蔵二八卷、三〇―六頁下―三〇七頁中参照。その簡単な訳文での紹介については、前掲拙書(前註7、前者)一八六―一九一頁、その解釈や背景の考察については、前掲拙書(前註7、後者)、四二―四六頁、一〇五―一二五頁参照。なお、『発智論』の『重顕経』の出る箇所は、大正蔵、二六卷、一〇三―頁上、二五行―中、八行・櫻部、加地前掲校註書(前註38)、II(二〇〇〇年)、六六五(七一七)―六六六(七一八)頁、『八健度論』、大正蔵、二六卷、九一―六頁中、二八行―下、九行である。ただし、『八健度論』には経名は示されていない。因みに、櫻部、加地上記書、六六四(七一六)頁の頭註30は、右箇所直前の *Udānāvarga*, XX-17 に当る『重顕経』を「不詳」としているが、これはこの頌を指している。また、同、六六六(七一八)頁の頭註32に、「こゝで二王というのは何を指すか。」とあるが、この二王とは、順次に、西と北の護世天、即ち、西のヴィールパークシャ (*Vīrūpākṣa*、広目)と北のヴァイシユラヴァナ (*Vaiśravaṇa*、多聞)を指しているのである。

(二〇一七年八月二十日)

追弔 このようなところに記してよいものかどうか甚だ迷ったものではあるが、本稿執筆中の八月五日に、恩師 (upadhyaṃya)、宝珠院二十二世中興、平井俊榮博士が御遷化された。その報は、広島で原爆投下被爆物故者の追悼式典が行われる六日の早朝に、奥野光賢氏によってもたらされた。その後、連夜は九日、密葬は十日に決まったとお知らせも頂いたが、私は参列できなかった。執筆中だったからではなく、夏休み特有の雑用のためであった。密葬から戻られた奥野氏の話によると、恩師の遺骨は「八十八年 説妙談玄 仏日転輪 蓋地蓋天」だったとのことである。満八十七歳のお誕生日を三ヶ月余先に控えた恩師のお気持を思うと、続けている「仏日転輪」の中で、「菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと発願し、いとむなり。」との十二巻本「正法眼蔵」第四「発菩提心」の一節が、『修証義』の読経の声と共に聞こえてくるような気がした。平井俊榮大和尚は、歴史ある宝珠院を大伽藍に新築され、曹洞宗の岩手地区の教化布教に重きをなした文字通りの中興であるが、平井俊榮博士はまた、大学人として研究においてはもとより大学のアカデミックな運営においても確固たる基を築かれた方である。しかし、そのような恩師の無量の御業績については、恩師の法灯を継がれた方や、恩師の学問の専攻分野である中国仏教思想史における三

論教学に関する御業績を継承された方が今後顕彰されていくことであろう。そして、それに相応しい方々が沢山おられることも明白なことである。しかるに、私はそのような法灯からも学系からも外れていて、とても恩師の御業績を顕彰できるような立場にはないが、不出来のゆえか、恩師に可愛がられた点では人後に落ちることはないと思っている。 upadhyaya といえは親も同然であるが、この親不孝な不肖の弟子のことをいつも心に懸けて下されたことを思えば upadhyaya に対する感謝の気持のみが様々な思い出と共に尽きることがない。私の upadhyaya は、私他に acarya を求めることにも全く寛容であったのみならず、むしろ積極的にそうすることを勧めて下さったほどである。不出来な弟子の今日あるのは、そうした upadhyaya の御恩の賜物であるが、これからの私にはかたちをつくすまでその学恩を少しでも多くの人に報ずるべく努めることにしか人生は残されていないような気がする。「仏化ヲ学スベシ、仏界ニイルベシ。マサニ仏恩ヲ報ズルニテアラン。」〔礼拝得髓〕

(二〇一七年八月二十六日)