

Die Erlösungslehre des Hīnayāna (小乗の解脱論)
< Die Philosophie des Buddhismus von Erich Frauwallner 3.
durchgesehene Auflage Akademie-Verlag. Berlin. 1969.
B.Die Dogmatik des Hīnayāna :p.123.24-p.142.11 の和訳研究 >

那 須 円 照 訳

* 獲得の本質 (Abhidharmakośaḥ II v.36 (『俱舍論』第二章:根品-
第 36 偈))

> > どうして、人は、獲得 (prāptiḥ (得)) という名の、或る固有のもの (dravyam (別物)) が存在すると主張するのか。… 何故ならば、それ (獲得) の固有の本質が、外観や音声等の場合のように、或いは、欲情や敵意等の場合のように、知覚されないし、それ (獲得) の作用が、眼や耳の場合のように、[知覚されない] から、固有のものの特徴は与えられておらず、それ (獲得) はそれ故にあり得ないからである⁽¹⁾。

(対論者 :) 獲得を人は、諸所与の生起の原因と呼ぶ。(答 :) その場合、引き起こされないものに関しては、[それは] あり得ない。⁽²⁾そして、それに加えて、諸所与は、いかに生起し得るのであろうか。それら (諸所与) を人は、もはや、未だ獲得していないか、或いは、それら (諸所与) を人は、領域の移り変わりによって、或いは欲情

⁽¹⁾正しい認識の手段は知覚と推理とである。獲得はしかしながら、外観等のように、知覚されないし、眼等のように、推理されない。

⁽²⁾Sarvāstivādin (説一切有部) の学説によれば、引き起こされない諸所与、つまり、認識による抑制と認識無しの抑制とは、獲得によって、人格の流れと結合して歩む。しかし、引き起こされないものが生起し得ないので、それは、仮定的な場合において可能でないであろう。

を捨てることによって、除く [という場合に]⁽³⁾。(対論者：)同時に生起している獲得がそれら(諸所与)の原因である。(答：)その場合、何を生起(jātiḥ(生))或いは生起の生起(jātijātiḥ(生生))が生起させるのか。⁽⁴⁾さらに、全ての束縛を運んでいる人間に関しては、下・中・上という、生起している悪習の区別はあり得ないであろう。何故ならば、しかし、(それら(諸所与)の原因)である獲得に区別がないからである。或いは、それら(諸所与)が、それからこの区別が生起するものから、生起するのである。それ故に、獲得は生起の原因ではない。

(対論者：)誰が獲得は生起の原因であると言うのか。(答：)それでは、それ(獲得)は何か。(対論者：)それ(獲得)は区別の原因である。つまり、獲得がないとき、その場合、世間的な思考を持っている聖人の場合と、世間的な人間の場合との区別：「その人は聖人であり、その人は世間的な人間である」ということが、あり得ないことになるであろう。(答：)この(区別)も、人が悪習を捨てる、或いは捨てない、という区別に基づき得る。(対論者：)そして、一方の人が悪習を捨て、他方が人が悪習を捨てない、ということは、いかにして言えるのか。それに対して、或る獲得がそこにあるとき、その場合、このこと(一方の人が悪習を捨て、他方が人が悪習を捨てない、ということ)は、これ(獲得)が姿を消しているか、或いは姿を消していないかということから、明らかになる。(答：)それ(一方の人が悪習を捨て、他方が人が悪習を捨てない、ということ)は所有者(即ち、人格の流れ)の区別から明らかになる。聖人の場合は、つまり、見ることと熟慮との道⁽⁵⁾によって、所有者が、それ(見ることと熟慮との道)によって、あまりに捨てられた悪習はもはやよみがえることはあり得ないほど改造される。さらに、所有者が、火によって燃える米粒に等しいとき、この場合、彼(所有者)がもはや悪習の種子であり得ないようになる。或いは、世間的な道によって、彼(所有者)の能力が種子となるには損なわれているとき、その場合、人は、彼(所有者)は悪習を捨てている、と言う。逆の場合に人は、かれ(所有者)はそれ(悪習)を捨てていない、と言う。凡そ、それ(悪習)を捨てている人について、人は、彼(悪習を捨てている人)はそれ(悪習)を所有していない、と言う。凡そ、それ(悪習)を捨てていない人について、人は、彼(悪習を捨てていない人)はそれ(悪習)を所有している、と言う。

⁽³⁾それら(諸所与)の生起の前にもそれらが引き起こされうるであろう獲得が無いからである。

⁽⁴⁾Sarvāstivādin(説一切有部)の学説によれば、生という所与は、ものの生起の原因であり、(原典の114頁以下を参照せよ)それ(生)の原因は、新たに、生の生である。

⁽⁵⁾以下に続く解脱論の例を参照せよ。

さらに、善の諸所与に関することは、それは、二重である。努力なしに生起するものと、努力によって生起するものである。即ち、人が生まれながらに所有しているものと、苦勞によって獲得されたものである。それについて、人は、或る人は、所有者の能力 [即ち] 彼 (所有者) の種子が存在することが、損なわれていないとき、努力なしに生起したものを所有し、それ (所有者の能力) が損なわれているとき、人は、彼 (所有者) はそれ (所有者の能力) を所有していない、と言う。その場合は、善の根が断ち切られている。より厳密に言えば、人は、これ (善の根が断ち切られること) は誤った見解によって為される、と知るべきである。ところで、能力 [即ち] 善の諸所与の種子が存在することは、人格の流れにおいて、完全には絶滅していない。努力によって生起した [諸所与] の場合、人は、他方では、それ (所有者の能力) が一度生起し、人格の流れの能力、それを任意に引き起こすために何も妨害が土台になっていないとき、或る人はそれ (所有者の能力) を所有している、と言う。

だから、完全に取り除かれていない、損なわれていない、能力を及ぼす時に力のある種子は、所有 (= 獲得) という名称を得るが、固有のものではない。(対論者：) このいわゆる種子とは何か。(答：) 名称と形状である。それらが、瞬間の流れの特殊の改造の結果として、間接的に或いは直接的に或る特定の効果を引き起こすことが出来る限りは。(対論者：) このいわゆる改造とは何か。(答：) 瞬間の流れが別様になることである。(対論者：) それでは、このいわゆる瞬間の連続とは何か。(答：) 三時制に属する諸形態である。それら (諸形態) が互いに原因と結果の関係にある限りは。…それ故に、獲得と、その否定である非獲得とが、あらゆる場合に、名称によって一つの所与としてのみある。しかし、もののような所与ではない。<<

我々にとって、なお、少なくとも、小乗における解脱論がどんな形付けを保ってきたかを論評するという仕事が終わりまで続く。何故なら、仏教における解脱論の中心となる地位の場合、それ (小乗における解脱論) との、関連が何度も理解されている。そして、さらに、解脱の本質への問が、最も大事な哲学的問題に触れている。

Sarvāstivādin (説一切有部) の場合、さらに、我々がここで、詳しく追求することが出来ない、一つの発展の諸道における時間の流れにおける解脱論は、次のような形式を採用している。本質は無始時以来、苦しい本質の循環の中で、関わり合い、諸行為 (karma (業)) の力によって、出生から出生へと休まず追われている。諸行為はやはり、それら (諸行為) が道徳的に決まっているときにのみ、力を行使する。さもないと、それら (諸行為) は効果がない。道徳的な決定は、善と悪との精神的諸所与との、とりわけ、諸悪習との結合から生起する。だから、凡そ本質の循環の悩みからの

解脱を手に入れようとつとめる人は、まず最初に、悪習を取り除かなければならない。その場合は、諸行為はそれらの力を失い、本質の循環は終局を見いだす。

解脱の道は悪習の破棄に帰着する。それ（解脱の道）は、四つの聖なる真理の直観的な感得において、最高になる。いろいろな準備の諸修行（その為に、例えば、さらに慎重な息を吸い込んだり吐いたりすることを数える）の後で、人は、既に最古の仏教において一つの大きな役割を演じている四つの注意深さの覚醒（*smṛtyupasthānāni*（[四]念住））を開始する。人がそれらについて、四段階で、明らかにされた四つの聖なる真理を常に印象的に見るところの、洞察に役に立つ諸所与（*nirvedhabhāgīyāni*（順決択分））が後を追う。それら（洞察に役に立つ諸所与）は、遂に、これらの真理の固有の直接の感得（*abhisamayāḥ*（現観））に入る。それとともに、より狭い意味における、悪習を取り除くことを伴う解脱道が始まる。より厳密に言えば、先ず第一に、見ることの道（*darśanamārgaḥ*（見道））が[始まる]。教義に従って、聖なる[四つの]真理の感得のこれらの過程は十六瞬間に分けられる。それぞれの真理について、即ち、先ず第一に、第一の瞬間において、それら（それぞれの真理）の認識に対立している諸悪習が取り除かれる。その場合、人は、第二の瞬間において、獲得（*prāptiḥ*（得））を、つまり、この認識の強固な所有を取得する。そして、そこで、その上に、それぞれの真理について、一番下の世界領域、[即ち]欲情の領域に関する認識は、二つのより高い領域、[即ち]物質の領域と無物質の領域に関する認識と区別される。全ての四つの真理にとって、全部合わせて、十六瞬間の数が生じる。注目すべきであり、学派の冷静な精神にとって特質的なことは、その際、見ることの道が仏陀によって教えられた沈思の諸段階の修行を前提としていることと、聖なる[四つの]真理自身の感得は、それ（感得）の超自然的で鋭敏な性格にも関わらず、これらの沈思の諸段階の初歩において、生じうると言うことである。

聖なる[四つの]真理の感得とともに、解脱道の最も重要な部分が取っておかれている。仏弟子は今や、聖者（*āryaḥ*）になっている。もとは、一人の世間的な人（*prthagjanāḥ*（異生、凡夫））であったのに。しかし、解脱は、それとともに、なお獲得されていない。即ち、二通りの悪習がある。一つは、不完全な認識において存する。もう一つは、欲情である。この区別は既に、仏陀の教えに対応を有する。そこでは、十二の区分を有する原因の連鎖において、苦しみが、無知と渴望という二つの根源に帰されている。これら両者のグループから、今、不完全な認識が、聖なる[四つの]真理の感得によって、取り除かれるが、それに反して、欲情は[取り除かれ]ない。人は、つまり、諸欲情に対して単なる認識が機能しないことを知っていた。それら（諸欲情）は、む

しろ、習慣上の継続する影響によって、戦われねばならない。それによって、人は、解脱道において、無知を取り除く見ることの道の外に、欲情の駆除に尽くすべき熟慮の道 (bhāvanāmārgaḥ (修道)) を区別する。この熟慮の道は、それ自身、さらに、二重である。聖なる [四つの] 真理を既に見ている諸聖者にとって、それ (熟慮の道) は、徐々に諸欲情にも働く、聖なる [四つの] 真理の反復された熟慮において、存在し、それら (諸欲情) を根絶する。諸欲情の駆除は、しかし、聖者にのみ可能なのではない。たぶん、無知を取り除くことは、聖なる [四つの] 真理の認識によってのみ生じる。しかし、諸欲情を、世間的な人も駆除し得るし [駆除せ] ねばならない。それ故に、仏陀が教えた出世間 (lokottaraḥ) 道の外に、世間的な (laukikaḥ) 熟慮の道もある。何故なら、人は例えば、仏陀の告知によらないで、存在の悩みを熟慮し、それで、世間から転じるからである。この世間的な熟慮の道は、しかし、見ることの道よりも前にも、ふみならされう。ご存じのように、仏陀自身は、それにとって、傑出した例である。なぜなら、彼 (仏陀) は悟りの前に、世間的な熟慮の道において、既に、全ての欲情を完全に根絶していたから、それで、彼に悟りの瞬間において、聖なる [四つの] 真理の認識が同時に解脱をももたらしたのである。

見ることの道と熟慮の道 (これはさらに世間と出世間があるが) との二種の道において、つまり、全ての悪習が絶滅されう。悪習の絶滅とともに、その時、諸行為がそれらの効力をなくし、解脱が現れる。さらに、しかし、問が生じる。何が解脱であり、また、それを仏陀が名づけるように、消滅が Nirvāṇa (涅槃) なのか。ちょうど今、この問の答において、今や、どこかある所でよりも、より明らかに、Sarvāstivāda (説一切有部) のスコラ哲学 (机上の学問) がはっきり見せている冷静な現実的精神が示されている。しかし、同時に、非良心的な無矛盾性 (それで、人が、一度、入った道をしっかり持っており、それを終わりまで行く) も [示されている]。或る理解できない最高の存在を、全ての神秘に背を向ける学派の精神は知らない。Nirvāṇa (涅槃) はだから、それぞれ別々の認識の対象のように、一つのもののような所与であらねばならない。それで、それ (涅槃) は体系の論理を必要とする。しかし、いかにして、この所与はより正確に定義されるのか。それについて、さらに、Nirvāṇa (涅槃) を悩みの廃止や欲情の消滅として特徴づけている、たくさんの基準となる著述があった。Nirvāṇa (涅槃) は、つまり、欲情を人格の流れから除去し、さらなる悩みでいっばいの諸所与の発生を阻止する何かあるものである。それとともに、思考は既に、再び、いつもの道に曲がって入ることができた。人は、獲得 (prāptiḥ (得)) という一つの所与を知った。それは、特定の諸所与の人格の流れへの所属を引き起こすものであ

る。非所属の原因として、一つの第二の所与である非獲得 (aprāptiḥ) が効力がある。無はそれ故に、さらに、より詳しくは、Nirvāṇa (涅槃) が一つの似た性質の所与であることを仮定することとして存在する。それ (涅槃) の人格の流れとの結合は、諸悪習と全ての悪習のような諸所与とがそこ (人格の流れ) から分離され、後に、もはやそこ (人格の流れ) に現れ得ないということになる。そして、それで、そのような場合、Nirvāṇa (涅槃) も現に定義された。人がそれ (涅槃) を引き起こされていない諸所与に数え上げ、引き起こされた [諸所与に数え上げ] なかった限りにのみ、一つの違いが明らかになった。しかし、それに対して、Nirvāṇa (涅槃) を無限で不滅のものに見なすたくさんの著述が必要となった。それで、だから、Sarvāstivāda (説一切有部) の教義によって、解脱、Nirvāṇa (涅槃) が無という別のものであり、残りのもののように、人格の流れと結合することになり、それで、働き (= 作用) を実行する一つの所与として存在する、という我々を奇妙な気持ちにする事実が明らかになる。

この Nirvāṇa (涅槃) の解釈に、我々は既に、Vasubandhu (世親) の Pañcaskandhakam (『五蘊論』) の中で、出会っている。そこでは、それ (この涅槃の解釈) が、引き起こされない諸所与の下で、認識による抑制 (pratisamkhyānirodha (折滅)) の名の下で、現れる。そして、同じ学説は、また、Abhidharmakośaḥ (『俱舍論』) の中に見いだされる。それによって、Nirvāṇa (涅槃) は、或る引き起こされない所与であり、それは、結果として、認識による抑制という名になる。何故なら、それ (認識による抑制) は聖なる [四つの] 真理に基づいて、諸悪習の消滅を引き起こすからである。それ (認識による抑制) は分離 (visaṃyogaḥ (離繋)) として定義される。何故なら、それ (認識による抑制) は諸悪習や悪習のような諸所与を人格の流れから排除するからである。結局、なお、単なる或るそのような認識による抑制があるのではなく、そのようなたくさんの悪習のようなものが人格の流れから排除されることが述べられている。何故なら、さもないと、一つの悪習の排除とともに、全ての (悪習) が排除されねばならないし、それとともに、既に、解脱が獲得されるであろうからである。認識による抑制に関する学説を含む Abhidharmakośaḥ (『俱舍論』) の地位を、以下の本文は有する。

* 認識による抑制 (Abhidharmakośaḥ I v.6 (『俱舍論』第一章:界品-第6偈))

> > 認識による抑制は分離 (visaṃyogaḥ) である。

認識による抑制は汚された (sāsravaḥ (有漏)) 諸所与からの分離である。認識は悩

み等の聖なる [四つの] 真理の認識である。つまり、洞察 (prajñā (慧)) の形式である。それ (認識) によって獲得された抑制が、認識による抑制である。…(問：) 認識による抑制は、全ての汚された諸所与に関して一つの同じものであるのか。(答：) いいえ。それ (認識による抑制) はいったい何か。(それ (認識による抑制) は) 個々の場合において、別である。

拘束されたものが存在するのと同じくらい分離するものがある。何故なら、さもなければ、悩みを見ることにより取り除かれるべき諸悪習の抑制の実現から、全ての悪習の抑制の実現が結果として生じるであろうからである。しかし、このような場合、残りの諸対立 (pratipakṣāḥ (対治))⁽⁶⁾ を実行することは、意味のないことになるであろう。(異論：) しかし、抑制は同類がない (asabhāgaḥ) そうである。それは何を意味しているのか。(答：) この言説は、それ (抑制) が同類の原因 (sabhāgahetuḥ (同類因)) を持たなくて、それ自身、他の何かの同類の原因ではない、ということの意味する。[それは、] しかし、それ (抑制) と同類のものが全くないということの意味しない。そう言って、認識による抑制が論評されている。 < <

Nirvāṇa (涅槃) の本質に関する、Sarvāstivādin (説一切有部) の、この固有の解釈は、確かに、他の学派によって分有されていなかった。それ (この固有の解釈) は、なるほど、全く Sarvāstivādin (説一切有部) の体系のように、学派の外でもまた、その影響を有効に行ってきたが、別の諸学派の解釈において、諸例外が多様であり、部分的にかなりのものであった。Sautrāntika (経量部) もまた、そのような多くの別の場合におけるように、この点において、相違した。そして、その見解について、我々は何かもっと近いものをわかることを望む。

Nirvāṇa (涅槃) の本質についての Sautrāntika (経量部) の見解は、彼等 (経量部) の一般的な立場から、首尾一貫して矛盾なく、明らかになる。彼等 (経量部) は、大抵のように、Sarvāstivādin (説一切有部) に由来する。そして、それ (涅槃の本質) についての見解を彼等 (経量部) の考えにさらに変形する。Nirvāṇa (涅槃) はつまり、彼等 (経量部) にとっても、認識による抑制である。しかし、彼等 (経量部) は、Sarvāstivāda (説一切有部) の原始的な実在論では満足できずに現れる。この認識による抑制における一つの固有の実体が見られるが、それ (涅槃) を彼等 (経量部) の流儀に随って独自に定義する。今や、認識による抑制は、諸悪習と悪習のような諸所与が、未来にもはや生起しない場合に、存続する。不生起はしかし、或る単なる非存

⁽⁶⁾ 即ち、諸悪習に反して働く残りの諸所与。

在ではない。それで、彼等（経量部）は Nirvāṇa（涅槃）は或る非存在であり、或る単なる無であると推論して、彼等（経量部）はこれ（涅槃）を無であるとはっきりと明らかに言いあらわすことをも恐れる。

Sautrāntika（経量部）の学説は Abhidharmakośaḥ（『俱舍論』）の第二章における長い論争において取り扱われている。そこで、Vasubandhu（世親）は先ず第一に経量部の学説を簡単に描出し、それから、それ（経量部の学説）を Sarvāstivādin（説一切有部）の異論に対して守る。我々はこの論争から、幾つかの試みを再現しようと望んでいる。対論者はその際、聖典からの地位に関して、例の方法で、一部は努めている。とりわけ、どうして非存在が認識の対象になりうるのか、どうしてそれ（非存在）について言明が可能か、という問題は彼等に難点を用意する。

* 非存在としての Nirvāṇa（涅槃）(Abhidharmakośaḥ II v.55（『俱舍論』第二章:根品-第 55 偈）

>> Sautrāntika（経量部）の教師は言う。全ての引き起こされないもの (asaṃskṛtam（無為））はそこに実在しない。何故なら、それ（無為）は形状や感受等のように、或る別の実在するものではないからである。…既に生起した重荷 (anuśayaḥ（随眠））と出生が絶滅し、認識の力によって或る新しいものがもはや生起しないとき、そのような場合、人はこれを認識による抑制と名づける。…

（異論：）Nirvāṇa（涅槃）が単なる不生起にすぎないなら、Sūtram（経）の本文は、その場合、それ（涅槃が単なる不生起であること）とどのようにそれ自身（経の本文）を申し合わせるのか。Sūtram（経）は即ち、[次のように] 説かれている。「人が五つの能力 (indriyāṇi（根））を実行し、[それ（能力）に] 従事し、[それ（能力）を] 増進するならば、それら（五つの能力）は、過去・未来・現在の苦しみを突き放すことへと営む。」この突き放すことは、Nirvāṇa（涅槃）である。さて、唯だ、不生起のみが、或る未来のものに関してそれ自身を思惟せしめるが、しかし、或る過去・現在のものに関してはそうではない。どうして、矛盾無くあるうか。（答：）この本文がある時も、そのような場合、しかし、内容に従って、矛盾無くある。Sūtram（経）は即ち、人が過去・現在の苦しみに基づく諸悪習を突き放すということに準じて、意味している。そして、それ故に、苦しみを突き放すことを意味する。それに応じて、世尊（崇高なお方）もおっしゃった。「汝等は形状への欲情を突き放すべきである。汝等が欲情を突き放すとき、そのような場合、これ（形状への欲情を突き放すこと）は、形

状を突き放すことと形状を理解することを意味する等、同様の仕方で、認識⁽⁷⁾[を突き放すことと認識を理解することを意味する]に至るまで。」同様に、つまり、過去と現在との苦を突き放すことも推測される。…

(異論：) 引き起こされない諸所与が、それら(引き起こされない諸所与)の本質によって、全く無いならば、何故、その場合、Sūtram(経)に[次のように]言われているのか。「存在する全ての諸所与の中で、それらが引き起こされたものであれ、引き起こされないものであれ、欲情を離れること⁽⁸⁾が、格段に最高である」と。どうして、或る非存在な所与が、諸非存在の中で、最高のものとして評価されているのか。(答：) 我々は、また、引き起こされない諸所与がそれら(引き起こされない諸所与)の本質によって全く無いとは言っていない。それら(引き起こされない諸所与)は、むしろ、我々が[それら(引き起こされない諸所与)自身について]何かを説くように、存在するべきである。それで、人は言う。例えば、音の以前の或る非存在と後の或る非存在とが存在する、と。それに対して、人はしかし、非存在が存在し、それ故に、それ(非存在)の現存の見解が示されている、とは言うことは出来ない。人がつまり、引き起こされないものの存在に関して、言うとき、そのような場合、この事(引き起こされないものの存在)は同様に理解されている。人は、それ故に、また、或る非存在をほめる。欲情を離れることを、人は即ち全ての有害なものの完全な非存在と呼ぶ。そして、これ(欲情を離れること)は存在する全ての非存在の中で最もすぐれたものである。人はそれ故に、仏弟子達においてそれ(欲情を離れること)について喜びと満足と呼び出すために、それ(欲情を離れること)を最高のものとしてほめるべきである。

(異論：) 引き起こされない諸所与が或る単なる非存在を示すとき、その場合、人は[苦の]廃止に関して聖なる真理として[Nirvāṇa(涅槃)を]見なすことは出来ない。それ(単なる非存在)は存在しないから。(答：) 聖なる真理という表現は、先ず第一に何を意味しているのか。⁽⁹⁾この表現は何か間違いのないものを意味していないのか。聖なる者達は、存在と非存在とを間違いなく見る。聖なる者達は即ち、苦において苦のみを見、彼等(聖なる者達)は苦の非存在において非存在のみを見る。つまり、聖なる真理のこの理解の際に、何かいやなことがあるのか。(問：) どうして、人は、

(7) 即ち、同じことが、同じ本文の中で、残りのグループに関して言われている。

(8) 即ち、Nirvāṇa(涅槃)

(9) Sarvāstivāda(説一切有部)の教義は、聖なる[四つの]真理をそれらの具体的な内容と同一視するのが常である。

この非存在を、第三の聖なる真理と称することが出来るのか。(答：)聖なる者達は、第二[の聖なる真理]の直後にそれ(非存在)を見て、教え、それ(非存在)が第三[の聖なる真理]であることが明らかになる。

(異論：)もし引き起こされない諸所与が、それらの本質によって、唯だ無のみならば、その場合、虚空或いは Nirvāṇa (涅槃)の認識は、対象としての非存在を依り所とするはずである。(答：)その場合、それ(虚空或いは涅槃の認識)が、対象としての非存在を依り所とするということは、誤りではない。そのことは、過去・未来の論議の際に、さらに研究されねばならない。⁽¹⁰⁾

(対論者：)もし、我々が、諸々の引き起こされないものは或る固有の現実の存在を有すると仮定するならば、どんな諸欠陥があるのか。(答：)それがそうなら、どんな諸利益があるのか。(対論者：)もし、我々がそれを仮定するならば、その場合、Vaibhāṣika (毘婆沙師)の学説が救われる。それが利益である。(答：)それ(毘婆沙師の学説)が全く救われるとき、神々が、それ(この学説)を救おうと望むかどうかを知るであろう。しかし、汝が[引き起こされないものが]現実にあると仮定するならば、そのような場合、それ(引き起こされないもの)は空虚な幻想であり、それ(引き起こされないもの)は欠陥である。どうしてか。それ(引き起こされないもの)は即ち、形状や感受等のように、知覚されうる或る固有の本質も持たないし、眼や耳等のように、知覚されうる作用も行使しない。⁽¹¹⁾ ...

(異論：) Sūtram (契経)に説かれているように、比丘はこの生において Nirvāṇa (涅槃)を獲得する。或る非存在の場合に、或る獲得について、人はどのように言い得るか。(答：)人は涅槃の獲得について言うことが出来る。何故なら、人は、対立 (pratipakṣaḥ (対治))⁽¹²⁾を獲得し、それによって、諸悪習と再生に対立する所有者 (=人格の流れ)を取得するからである。

その上に、Nirvāṇa (涅槃)の本質が或る非存在にのみ存在するということを示す聖なる書物の或る立場がある。或る Sūtram (契経)に即ち説かれている。「現存する諸苦の残りのない突き放すこと、捨てること、消滅すること、欲情を離れること、絶滅、静寂になること、滅亡すること、さらに、新しい諸苦の非再生起、つかまないこと、出現しないこと、それは、喜びに満ちたことであり、それは、崇高であり、全て

⁽¹⁰⁾Sautrāntika (經量部)は、Sarvāstivādin (説一切有部)に対抗して、過去のものとして現在のものとを、現実的でなく、単なる非存在であると、見なす。

⁽¹¹⁾即ち、それ(引き起こされないもの)は、感覚的に知覚され得ないし、推理によっても推論され得ない。

⁽¹²⁾即ち、聖なる道を形成し、悪習を絶滅する諸所与。

の付着 (upadhiḥ (依)) を捨てることと、渴望の完全な消滅、欲情を離れること、絶滅、Nirvāṇa (涅槃) である。…

それから、Sūtram (經) の明喩は、善く解釈される。「或る燈火の消滅 (nirvāṇam (涅槃)) のように、そのように、精神の解脱がある」⁽¹³⁾ と。この Sūtram (經) の意味は次のことをさとらせる。「単に、或る燈火の消滅つまり、燈火の炎の消滅は、しかし、固有の本質が無いように、世尊の精神は解脱を獲得する。即ち、このことは、単に、諸々の集まりが絶滅することに過ぎない。或る存在は、さらには、現存しない。<<

今や、なお、一人の経量部の徒、つまり、Kumāralāta (クマールアラタ) の名目上の弟子 Harivarman (ハリヴァルマン) は、落着し、発言できるはずである。彼 (ハリヴァルマン) は、彼の発言において、或いはなお、Vasubandhu (世親) より明白に、はっきりとしている。

* 「真理の証明」から (Tattvasiddhiḥ, c.196) (『成実論』巻第十六、五智品一百九十六)

>> 問曰。泥洹非実有耶。答曰。陰滅無余故称泥洹。是中何所有耶。

(問：) Nirvāṇa (泥洹 = 涅槃) は現実に現存するのか。(答：) 人は Nirvāṇa (泥洹) について、集まりの残り無き絶滅に基づいて言う。その場合現存すべきものは何か。

問曰。実有泥洹何以知之。滅諦名泥洹。苦等諸諦実有。故泥洹亦応実有。又泥洹中智名滅智。若無法云何生智。又經中仏為諸比丘説。有生起作有為法。有不生起作無為法。又經中説。唯有二法有為法無為法。有為法有生滅住異。無為法無生滅住異。又經中説。諸所有法若有為若無為滅尽泥洹。唯此為上。又説色は無常滅色故泥洹是常。乃至識亦如是。又經中説。滅応証若無法何所証。又仏於多性經中説。智者如実知有為性及無為性。無為性即是泥洹。以真智知云何言無。又諸經中無有定説泥洹無法。故知汝自憶想分別謂無泥洹。

(問：) [あなたは問う。] どこから人は、Nirvāṇa (泥洹) は現実に存在すると知る

⁽¹³⁾ その詩節は、仏陀の死に関係がある。

のか。1. Nirvāṇa (泥洹) を人は [苦の] 破棄に関する [聖なる] 真理と名づける。その苦等に関する真理は、現実に存在する。それ故に、Nirvāṇa (泥洹) も現実に存在しなければならない。2. 更に、人は Nirvāṇa (泥洹) に関する智を滅智と名づける。どうして、その [Nirvāṇa (泥洹)] は、それが [現実の] 所与でないとき、或る智を呼び起こすことが出来るのか。3. 更に、仏陀は Sūtram (經) の中で、比丘達に、「成立する、発生する、生じさせられた、引き起こされた諸所与が存在し、成立しない、発生しない、生じさせられていない、引き起こされていない諸所与が存在する」とお説きになる。4. 更に、Sūtram (經) の中に説かれている。「二種の所与のみが存在する。引き起こされた諸所与と引き起こされない諸所与とである。引き起こされた諸所与は、生成、消滅、存続の間の変化を知る。引き起こされない諸所与は、不生成、不消滅、存続の間の変化を知る」と。5. 更に、Sūtram (經) の中に説かれている。「それが引き起こされたものであれ、引き起こされないものであれ、存在する全ての諸所与の中で、ただ、絶滅、消滅、Nirvāṇa (泥洹) だけが最もすぐれている」と。6. 更に、説かれている。「形状は無常である。何故なら、形状は絶滅するであろうから。Nirvāṇa (泥洹) は常住である」と等、同様の仕方で、認識に至るまで。7. 更に、Sūtram (經) の中に説かれている。「人は絶滅をありありと思ひ浮かべるはずである」と。それ(絶滅)が [現実の] 所与でないならば、その場合、人は何をありありと思ひ浮かべるべきなのか。8. 更に、仏陀は Bahudhātuka-Sūtram (『多性經』) の中で、お説きになる。「智者はありのままに引き起こされたものと引き起こされないものとを認識する」と。引き起こされないものは Nirvāṇa (泥洹) である。どうして、人は、真の智によって認識される何かを現存しないものと呼ぶことが出来るのか。9. 更に、Sūtren (諸經) の中に、Nirvāṇa (泥洹) が [現実の] 所与でないとはっきりと意味する立場は存在しない。それ故に、それ(泥洹が現実の所与でないということ)は君たちの諸々の思考の単なる或る創作であると認めねばならない。[たとえあなたが] Nirvāṇa (泥洹) は存在しないと [言っても]。

答曰。若離諸陰更有異法名泥洹者。則不應名諸陰盡滅以為泥洹。又若有泥洹。應說其体。何者是耶。又緣泥洹定名曰無相。若法相猶存者何名無相。如經中說。行者見色相斷乃至見法相斷。又經中處處說一切行無常一切法無我寂滅泥洹。是中我名諸法体性。若不見諸法体性名見無我者。若泥洹是法則無体性不可得見。以此法不滅故。如隨有瓶時無瓶壞法。若瓶壞時得說瓶壞。斷樹等亦如是。如是若諸行猶在爾時不名泥洹。諸行滅故有泥洹名。又苦滅不名更有別法。如經中說。諸比丘若此苦滅余苦不生。更無相續。是處第一寂滅安穩。所謂捨離一切身心貪愛永盡離滅。泥洹是中言此苦滅余苦不生。更

有何法名泥洹耶。又亦更無別有尽法。但已生愛滅未生不生。爾時名尽。更有何法說名尽耶。實不可說。復次有是法之異名。五陰法無名為泥洹。是中無有而名為有。此則不可。以尽滅故說名泥洹。猶如衣尽更無別法。若不爾者亦應別有衣尽等法。汝言有滅智者亦無所妨。如於断樹等中智生亦無別有断法。又由諸行故是中智生。謂隨諸行無名為泥洹。如隨無此物知此物空。

(答：) 1. 集まりの外になお、特別の所与が Nirvāṇa (泥洹) という名で存在するならば、人は、集まりの消滅と絶滅を Nirvāṇa (泥洹) と呼ぶ必要はない。2. 更に、人は、Nirvāṇa (泥洹) が存在するならば、その本質が何であるのか示さねばならない。3. 更に、Nirvāṇa (泥洹) に向けられる沈思は、徴表を欠いた [沈思] (ānimittasamādhīḥ (無相 [定])) とされる。さて、或る所与の徴表が現存するなら、どうして、そのような場合、徴表を欠いた、と言われるのか。Sūtram (經) の中に説かれている。「行者は外觀の徴表を捨てることを観察する」、乃至、「彼は諸所与の徴表を捨てることを観察する」と。4. 更に、Sūtren (經) の中に、何度も説かれている。「全ての諸形態は無常であり、全ての諸形態は無我である。絶滅 [つまり] Nirvāṇa (泥洹) は安らぎに満ちている」と。この場合、「自我」を諸所与の本質と呼ぶ。人が諸所与の無本質を見るならば、その場合、人は無我を持つと言い、見る。さて、Nirvāṇa (泥洹) が [現実の] 所与であるならば、その場合、人は、それ (泥洹) が本質無しに有ると見ることはできない。何故なら、この所与は絶滅にならないから。⁽¹⁴⁾ 例えば、壺が存在する限りは、壺の消滅を体現する所与は無い。⁽¹⁵⁾ 先ず、壺が消滅するならば、人は、壺の或る消滅に関して、語ることが出来る。同様のことは、樹を伐採すること等に関しても、有効である。同じく、人は、諸形態がなお存在する限りは、Nirvāṇa (泥洹) について語ることは出来ない。やっぱり、諸形態が [それ (泥洹) において] 絶滅しているから、人は、それを Nirvāṇa (泥洹) と名づける。5. 更に、苦の絶滅は、さらなる別の所与としては、呼ばれない。つまり、Sūtram (經) の中に説かれている。「あなた方諸比丘よ、この苦が絶滅して、新しい苦が生起しないならば、或る再生がもはや起こらないならば、その場合、このことは、最高の場所であり、平静な平安に満ちたものであり、全ての付着 (upadhiḥ (身心)) を突き放すことであり、渴望の消滅であり、欲情を欠くことであり、絶滅であり、Nirvāṇa (泥洹) である。ここで、この苦の絶滅と或

⁽¹⁴⁾ Nirvāṇa (泥洹 = 涅槃) は、確かに、一般に、永遠不滅と見なされるはずである。

⁽¹⁵⁾ Nirvāṇa (泥洹) は、その本質によって、諸所与の絶滅であるが、しかし、対論者の学説によれば、永遠性から、つまり、諸所与がもはや滅する前に、存在している。

る新しい苦の不生起について、話がある。どんな所与があつて、更に、Nirvāṇa (泥洹) と呼ばれるであろうか。6. 更に、なお、消滅という別の所与は無い。唯だ、既に生起している渴望が絶滅し、まだ生起していない [渴望] が生起しない時、その場合、人は消滅について語る。どんな所与があつて、よつて、更に、消滅と呼ばれるであろうか。それ (消滅) は現実に命名され得ない。7. その上に、「存在」は、「所与」にとつての或る別名である。五つの集まりという諸所与の非存在を、人は、Nirvāṇa (泥洹) と名づける。だから、非存在をここでは、存在として命名することが、それが可能である。人は、つまり、絶滅に基づいて、Nirvāṇa (泥洹) について語る。例えば、衣服が絶滅するとき、更に、別の所与は無い。何故なら、さもなければ、なお、衣服の絶滅等という別の諸所与が存在しなければならぬから。8. 絶滅についての智は、それについて、あなたは、難点が無いことを意味すると言う。或る樹を切り倒すこと等に関して、例えば、或る [それに関する] 智が生起するが、そのために、切り倒すことという別の所与は存在しない。ところで、その場合、諸形態に基づいて、智が生起する。つまり、諸形態がもはや現存しないようになるや否や、人は、Nirvāṇa (泥洹) について語る。それで、或る特定の対象がもはや現存しなくなるとき、この対象の欠落を人が知るように。

問曰。今無泥洹耶。答曰。非無泥洹。但無実法。若無泥洹則常処生死永無脱期。如有瓶壞樹斷。但非実有別法。言余諦等皆已通答。所以者何。有苦滅故説有不生不起不作無為法等。悉無所害。

(問：) それでは、Nirvāṇa (泥洹) は存在しないのか。(答：) Nirvāṇa (泥洹) が存在しないというその事は事実ではない。それは、現実の所与が存在しないだけのことである。何故なら、Nirvāṇa (泥洹) が存在しないとき、そのような場合、生と死とは永遠に続くであろうし、絶対に解脱は存在しないであろう。同様に、或る壺を砕いてしまうことや、或る樹を切り倒すことは存在するが、現実の別の諸所与は何も存在しない。残りの [聖なる] 諸真理等に関して、あなたが言ったことは、既に答えられている。どうしてか。つまり、苦の或る絶滅が存在するから、だから、人は、成立しない、発生しない、引き起こされない、引き起こされない、或る所与が存在すること等を、語る。だから、どんな難点も存在しない。<<

我々は、だから、解脱、Nirvāṇa (涅槃) が Sarvāstivādin (説一切有部) の学説によれば、認識による抑制、つまり、或る固有の物のような所与であり、それは、人格

の流れと連合して歩み、悪習の生起とそれに伴う或る新しい再生を妨げる、と知っている。Sautrāntika (経量部)の学説によれば、それ(解脱)は、悪習と再生とのこの不生起より以外のものではない。それで、或る単なる非存在である。両者の見解は完全に明らかであり、当該の体系の外にわかりやすい。しかし、解脱の本質への、とりわけ、解脱した状態への問は、それに関して、まだ、真には、答えられていない。何故ならば、認識による抑制は、単に、解脱へ至る要因にすぎないが、解脱そのものではないからである。

解脱した状態への問については、今、テキストは沈黙している。この時点で、仏陀自身の拳動が再び作用したということがあるのか、例の思考過程の方向において、諸々の物事をこの観点から考察することが、一般に存在するということがあるのか、についてである。それにもかかわらず、我々に、学説の一般的な知識が、この問に答えるためにも、より厳密に言えば、次のような仕方でも、可能性を与えている。Sarvāstivādin (説一切有部)の学説によれば、我々が見たとおりに、諸所与の一つの流れから出来た仮の人格が、諸行為(karma(業))が悪習の影響の下に作用し、本質の循環が関わり合うことが持続する限り永く、消滅しては新しく生成する。解脱している認識の獲得と共に、人は、認識による抑制という、或る固有の所与を獲得する。それ(認識による抑制という或る固有の所与)は人格の流れと結合し、歩み、悪習のさらなる生起を妨げる。しかし、悪習がもはや生起しなくなるや否や、諸行為は、新しい諸所与を産み出す能力を失う。それ故に、現在の生存が終わるとき、人格の流れは、もはや続かない。再生はもはや成立せず、解脱に達する。

この事は、今の場合、結局人格が中断しているので、解脱が絶滅をもたらすということの意味する。これに答えるために、我々は、学派の最も固有の学説に属し、その上、それ(学派)に名前を与えている、或る学説を引き合いに出さねばならない。その学説(vādaḥ(説))とは、全てが存在する(sarvam asti(一切有))ということである。この学説によれば、つまり、現在の諸所与が存在するだけでなく、過去や現在[の諸所与]も存在する。それらは異なった時制にのみ存在する。事物の生成と生起とは、それ故に、現実の生成と生起とはなく、既に現存している諸所与の或る時制から別[の時制]への或る移行に過ぎない。外見上の新しく生起している諸所与は、未来の時制から現在の時制に移行し、それら(諸所与)の消滅によって、過去の時制に移る。それは、人が、或る格子の石を一の位の仕切から十の位や百の位の仕切へと与え、その際に、確かにそれ(或る格子の石)の価値は変わるが、しかし、それ(或る格子の石)はそれ自身常に存続するようなものである。人格の流れにおいても、だから、

諸所与は生起したり消滅したりせず、それ（人格の流れ）は、未来から過去へと流れる、或る現実の流れである。解脱は今や、今までの言説によれば、人格の流れが中断し、更に続かないことを意味する。それは、この前提の下で、彼（人格の流れ）が最後に過去に移る、ということである。彼はそれと共に、死に似た状態に達する。彼は絶滅したのではなく、彼は静寂に至っているのである。

他方は、内容は、確かに、Sautrāntika（経量部）の学説にとっての結論である。彼等（経量部）の認識による抑制の本質についての解釈は、なお、根本的な違いが無いことを意味する。彼等（経量部）にとって、より厳密に言えば、認識による抑制は、固有の所与ではない。むしろ、解脱している認識によって、人格の流れがあまりに変形しているので、それ（人格の流れ）の中に悪習はもはや生起し得ないし、人は、認識による抑制として、この不生起のみを見なす。しかし、人格の流れの中断という結果は、同じである。けれども何か別なことが決定的である。Sautrāntika（経量部）は、Sarvāstivādin（説一切有部）に対抗して、過去のものと未来のものが存続することを否定する。彼等（経量部）にとって、諸所与の生成と消滅とは、時制から時制への移動ではなく、或る現実的な生起と現実的な絶滅である。それから、しかし、人格の流れはその中断と共に、一般に、存続することを中止する、ということが帰結する。Sautrāntika（経量部）の学説によれば、解脱はそれ故に、完全な絶滅である。

我々はそれと共に、或る解脱論が、その目的として、或る死のような状態、結局は、完全な絶滅を立てるという、奇妙な事実の前に立つ。そして、更に奇妙なことは、この学説が、努めて、或る激しい党派心を得ようと、そして、比較できない結果を育てようとするのである。しかし、我々は次のことを忘れてはいけない。それは、我々は Sarvāstivādin（説一切有部）と Sautrāntika（経量部）の両学派の場合に、仏教の個々の見解に関してのみ為さねばならないということである。そして、より厳密に言えば、極端な見解に関してである。それ（極端な見解）によって、全く Sautrāntika（経量部）は彼等のすぐれた思索的な成果にもかかわらず、大きな普及を見いださず、早く、別の諸学派と融合させられるのである。その上、別の見解があった。それは、それ自身、以前に述べたものに関して部分的に強く、結局、対立に至るまで、著しく区別されている。そして、この見解から、更に、動きが生じる。それは、仏教を全盛に導く。そして、我々は、我々自身を今や、それ（全盛）に向ける。それは、大乘である。

キーワード 獲得=得=prāpti, 涅槃=泥洹=Nirvāṇa, 認識による抑制=折滅=pratisamkhyānirodha