

Pratisaṃkhyānirodha(択滅)

—”Documents d’Abhidharma traduits et annotés par Louis de La Vallée Poussin: Textes relatifs au Nirvāṇa et aus Asaṃskṛta en général II.” Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient 30:p.272.11-292.17
の和訳研究—

那 須 円 照 訳

大正新脩大蔵経-第二十九-毘曇部四-『阿毘達磨順正理論』-卷第十七-弁差別品-第二之九 [P.430,col.1,l.16.]

Pratisaṃkhyānirodha(択滅)について [Vasubandhu(世親)が] 与えた説明「それ(択滅)とは、随眠(情念)と生(存在)との種子の滅(破壊)の時に、智慧の力によって新しい随眠(情念)と新しい生(存在)とが生起しないことである」というのは、悪い。

それ(世親が与えた説明)は Pratisaṃkhyānirodha(択滅)を確立するのに欠けている。

というのも、問題になっている不生起は、[Apratisaṃkhyānirodha(非択滅)である] 諸原因の欠落による不生起と区別されないからである。智慧の力によるのと諸原因の欠落によるのとの二種類の不生起を検討する際に、そこで、人はどんな差異を見いだすことができるのか。その上、同様に、聖道(すなわち智慧)の介入なしに、[世俗の道によって][随眠(情念)等の] 不生起がある。修道(聖道の錬磨)はそれでは無用になるであろう。

[Sautrāntika(経量部)]-それ(修道(聖道の錬磨))は無用ではない。修道力(聖道の錬磨の力)は、未生の未来の随眠(情念)と已生の種子を滅(破壊)する。^{1} 種子の滅(破壊)によって、それ(修道(聖道の錬磨))は未来の惑(情念)と苦とが生起しないようにする。もし、あなた方がそうではないと言うならば、われわれは、どんな力で、惑(情念)と苦とが生じないことを得るのかと問う。

Samghabhadra(衆賢)-上記(大正新脩大蔵經・第二十九卷・p.397)に、「獲得」(prāpti(得))の存在、あるいは非存在の考察において、Dārṣṭāntika(譬喩論師)によって執ぜられた(考案された)「種子」(bīja(種子))が引き抜かれており、その根を何も残していない…。何の力によって、あなた方はそれ(種子)を再び生まれさせるのか。そして、いわゆる種子の非無(実在性)を認める際に、随眠(情念)等が、原因の欠落によって、あるいは智慧のおかげでそれらの種子を滅(破壊)することによって、再生起しないが、この二つの不生起の間にどんな差異があるのか。-なおまた、生起しないことに決まっている Dharma(法)(anutpattidharmaka(不生法))⁽¹⁾ はすべて、過去のそれら(法)のように、確実に生起しないであろう。どうして、さらにそれらを断(prahāṇa(断))たなければならないのか。それらの種子はまだ断たれていないけれども、生起するに違いない(janya(所生))⁽²⁾ Dharma(法)は、[諸原因の欠落があるときに]確かに生起しない。ちょうど、あたかも、それら(諸原因)が断たれているかのように。人はそれ故に、断つ聖道(prahāṇamārga(断道))の勤修(錬磨に属する努力)は無用となる、と見る。[P.430,col.1,l.29.]

[Sautrāntika(経量部)]-しかし、あなた方の宗(体系)においても、Apratisamkhyānirodha(非択滅)を既に得ており、(そして、生起しないに決まった Dharma(法)になっている)Dharma(法)に対して、人はなお、断つ聖道の錬磨によって、そこで獲得を断とうと努力する。(tatprāptiprahāṇārthaṃ prahāṇamārgabhāvanopāyaḥ punar ārabhyate?(更勤方便修能断道断彼得耶。))

Samghabhadra(衆賢)-そのことはわれわれの宗(体系)に一致する。というのも、三世の惑(情念)と苦とを同時に断つことは、[Apratisamkhyānirodha(非択滅)の場合]を除いて、Nirvāṇa(涅槃)を実現するからだ、とわれわれは言う。なぜなら、生起しないに決まっている Dharma(法)は、過去のもののように Nirvāṇa(涅槃)を妨げるからである。それ故に、断たれて当然である。-われわれの宗(体系)においては、それ(経量部)のようではない。あなた方は実際、Nirvāṇa(涅槃)は単に随眠(情念)と苦との不生起であると考え。種子が断たれていない[Apratisamkhyānirodha(非択滅)]のとき、それら(種子)が断たれている[Pratisamkhyānirodha(択滅)]のときのように、完全な不生起がある。この不生起は Nirvāṇa(涅槃)と同じ体(本性)であるので、前の瞬間と[断の聖道における]後の瞬間との間にどんな差異があるのか。われわれは発見しようと空しく探求する。

われわれの宗(体系)はそれ故、Pratisamkhyānirodha(択滅)は、三世の惑(情念)と苦とを同時に断つこと(すなわち、捨てること(prahāṇa(断)))によって得(獲得)され、Apratisamkhyānirodha(非択滅)は、すべての未来の Saṃskāra(諸行)に関連して、原因の欠落の結果の不生起によって得(獲得)される、と教える。そんな風に、二つの Nirodha(滅)の相(性質)は混ざらない。

なおまた、われわれの反対者の学説は、Sūtra(契経)と矛盾している。Sūtra(経)には実際、「五つの indriya(根)(śraddhā(信=信仰)等)が修され(修められ)、習され(使用され)、多修習され(実践され)、過去・未来・現在の苦が永断される(完全に捨てられる)(断たれる)ことをなす」と説かれている。その永断(捨てること)の本質(svabhāva(体))は Nirvāṇa(涅槃)である。さて、未来においてのみ、不生起があり得る。あなた方は、このことが、あなた方の Nirvāṇa(涅槃)の定義と矛盾すると見ないのか。[P.430,col.2.1.12.]

[Sautrāntika(経量部)]-Sūtra(経)にはあなた方の言うように、書かれているが、しかし、それは私の義(体系)と矛盾しない。というのは、すべての苦を完全に断つこと(捨てること)は、過去と現在の苦を縁じる(対象として取る)煩惱(情念)を断つこと(捨てること)に依存すると言われるのを聞くからである。同様に、Bhagavat(世尊)は「Rūpa(色)に対して渴望(kāmarāga(貪欲))を断て(捨てよ)。この貪欲(渴望)が断たれたとき(捨てられたとき)、それは、人が Rūpa(色)を断つこと(捨てること)、Rūpa(色)を完全に認識すること(parijñā(遍智))と名づけることである」と説かれる。この義(意味)において、「過去と現在の苦を断つこと(捨てること)」が説明される。-あるいは、Sūtra(経)の意趣(意図)は次に続く内容である。過去の煩惱(情念)、それは、過去の生(存在)において起こされた(産出された)煩惱(情念)であり、現在の[煩惱(情念)]、それは、現在の生(存在)において起こされた(産出された)それ(煩惱(情念))である。二世の煩惱(情念)は、未来の煩惱(情念)の生(生産)を目指して、現在の相続(連続)に種子(bīja)を引き起こす(置く)。人がこの種子を捨てる(断つ)ときに、過去と現在の煩惱(情念)は、断たれている(捨てられている)と言われる。同様に、業(行為)の報い(vipāka(異熟))が使い尽くされている(kṣīṇa(尽))とき、人は、業(行為)が使い尽くされていると言う。それ故、人が「捨てること」と名づけるものは、それは、種子がないことによるすべての未来の苦と煩惱(情念)の完全な不生起である。もし、そのようなことが Sūtra(経)の意味でないならば、われわれはどうして、過去と現在のものを断つ(捨てる)ように命じることができるであろうか。既に滅しているものや、滅しつつあるもの、それを滅することに、人は、苦勞して取りかかることはない。[P.430,col.2.1.23.]

Samghabhadra(衆賢)-このすべては空虚な言明である。

1. まず、Sūtra(経)の最初の解釈を検討する。

汚れのない(anāsrava(無漏))聖道が煩惱(情念)を断つとき、過去と現在のものを対象として持っている煩惱(情念)はない。従って、聖道はそれ(煩惱(情念))を断つことができる。そして、しかしながら、Sūtra(経)には、五つの indriya(根)は修習されて、過去と現在の苦を断つ、と説かれている。実際は、煩惱(情念)は、聖道の瞬間において、未来のものあるいは現在のものであろう。というのは、それら(煩惱(情

念))は、過去のものであると人は執する(想定する)ことがないからである。その場合は、それら(過去の煩惱(情念))は既に滅無であり(根絶されており)、新しくそれら(過去の煩惱(情念))を断つことは問題になっていないからである。あなた方は、それら(煩惱(情念))が未来のものであるというのか。あなた方が未来のものを非存在であるというように執する(考える)ように、未来の煩惱(情念)は空華に等しい。そして、それら(煩惱(情念))の対象として何があり得るのか。あなた方は、それら(煩惱(情念))が現在のものであるというのか。[それは]容認しがたい。なぜなら、この仮定において、二つの心(煩惱(情念)と聖道)が俱行する(同時になる)であろうからである。あなた方は、種子があると言うのか。種子の存在は確立していないし、それ(種子の存在)があるならば、答は価値がない。種子は心や心に属するもの(citta,caitta(心、心所))でないからである。それら(種子)は対象を持たない。どうして[煩惱(情念)の種子]について、対象として、過去と現在の苦を取る、と話すことがあるのか。あなた方は、汚れのない心(anāsrava citta(無漏心))が問題であるというのか。[それは]容認しがたい。というのは、この心は煩惱(情念)でもなく断つべきもの(heya(所断))でもないからである。それ(無漏心(汚れのない心))が断たれるから、過去と未来のものを対象として持っている諸煩惱(情念)が断たれると人は言う、どうして、執する(仮定する)ことがあるのか。そして、あなた方は、恥を知らずに、この位(段階)が類似の煩惱(情念)を断つ、と言う。それ故、あなたが言うこのことは実義(価値)がない。

他方では、五つの indriya(根)の修習(錬磨)は adhvavinirmukta(離世)(=時間の外にあるもので、例えば Nirvāṇa(涅槃))を対象として持っている煩惱(情念)を断たない。なぜか。なぜなら、Sūtra(経)にそれについて説かれていないから。[そして]あなた方は、Sūtra(経)の表現「過去と現在のものを断つこと」は、「過去と現在のものを対象として持っている煩惱(情念)を断つこと」を意味すると主張するからである。さて、「未来のものを断つこと」という表現は、同じ仕方で理解されねばならない。[advhavinirmukta(離世)を対象として持っている煩惱(情念)は、それ故に、除外される。]

Sautrāntika(経量部)-Sūtra(経)に、五つの indriya(根)の修習(錬磨)が未来の苦を断つ、と説かれている。「苦」という語は総の(一般的な)意味に関するとき、advhavinirmukta(離世)を対象として持つ煩惱(情念)を含む。

Samghabhadra(衆賢)-注釈における何たる空華のごときもの(空想)であろうか。世尊はどんな区別もなしに、五つの indriya(根)の修習(錬磨)が過去と現在とのすべての苦を断つ、とおっしゃる。どうして、「過去と現在のものを断つこと」という表現が「過去と現在のものを対象として持っている煩惱(情念)を断つこと」を意味する、と執する(仮定する)のか。「未来のものを断つこと」という表現が「未来のすべての苦を断つこと」を意味するであろうというのに。-あなた方は、われわれに「未来のものを断つ

こと」というこの表現を説明しなければならない。もし、それ(その「未来のものを断つこと」という表現)が単に「未来のものを対象として持つ煩惱(情念)を断つこと」を意味するならば、それでは、五つの indriya(根)の修習(錬磨)は adhvavinirmukta(離世)を対象として持つ煩惱(情念)を断たない。もし逆に、それ(その「未来のものを断つこと」という表現)が「未来のすべての苦を断つこと」を意味し、従って、問題になっている煩惱(情念)を断つことを含めるならば、それでは、「未来の苦」という語は総の(一般的な)意味を持ち、また、過去と現在のものを対象として持っている煩惱(情念)も含めねばならない。従って、Sūtra(契経)に、別に、五つの indriya(根)が過去と現在のすべての苦を断つ、と説かれるべきではない。この理証(論理)は、「過去と現在のものを断つこと」という Sūtra(経)の表現は苦を断つことのみに従う、ということを確認する。それ故に、われわれは、Pratisaṃkhyānirodha(折滅)は、人が三世の苦を断つとき、顕現し、それ(折滅)は単に、未来の随眠(情念)と苦の不生起から成るのではない、と確定している。[P.430,col.3,l.22.]

なおまた、Sautrāntika(経量部)によってもたらされた聖典に関する論拠は適していない。過去と現在の苦を対象として持っている煩惱(情念)を断つことが苦を断つことと名づけられているということは、それは、不条理である。

同様に、貪欲(渴望)を断つことが Rūpa(色)を断つことと名づけられている、ということは、[それに対する]反論は上記と同じである。どうしてそれはそのように名づけられるであろうか、というそれは、あなた方においてそれを熟考することである。-rūpa(色)等の Skandha(蘊)は貪欲(渴望)を断つことのみによって断たれるとは言われぬ。なぜなら、Skandha(蘊)はまた、恚(怒り)や慢(高慢)等の対象(viṣaya(所縁境))であるからである。vedanā(受),saṃjñā(想),saṃskāra(行),vijñāna(識)の Skandha(蘊)は貪欲(渴望)と同時に断たれる。それ故、人は次の定義を与えることができない。文書が rūpa(色)等が断たれると言うとき、それ(文書)は rūpa(色)等を対象とする煩惱(情念(kleśa))を断つこととは考えない。

同様に、「過去と現在のものを断つこと」という表現は、ただ、過去と現在のものを対象として持っている煩惱(情念)を断つことに関係があるだけではない。

Sautrāntika(経量部)によってもたらされたテキストは、われわれの宗(体系)の中で符順する(理解される)が、彼の[所宗(体系)]の中では[符順し(理解され)]ない、とわれわれは結論を下す。[P.431,col.1,l.1.]

2.Sūtra(経)の第二の解釈は、それによって論駁されていると見出される。「種子」という語はいかなる実義(実在性)にも符合しない。人は、Sūtra(経)の中で、種子を断つことが問題であると言うことはできない。所引の喩言(提出された例)は、同法でない(相似が不足している)、業(行為)が異熟(果報)とは別体(別に、区別された存在)であるから。煩惱(情念)とは別に種子はないのに。それ故、人は、「過去と現在の苦を

断つこと」という表現は、「その種子を断つこと」を意味すると言うことはできない。-それは、その点で、無義にて但だ虚言を構する（空虚な言葉でしかない）。[P.431,col.1,l.5.]

なおまた、不生起が Nirvāṇa（涅槃）と体（本質）が同じであり、従って、[涅槃が]無常であるであろう（anityatvadoṣāt（無常過故））、と言うことは極めて非理となす（不可能である）。Ābhidhārmika（阿毘達磨）は、煩惱（情念）を断っている Ārya（聖者）は、しかしながら退生しうる（墮落の余地がある）と考える。そして、その地位は、われわれがより後に説明するであろうごとくに、堅牢である（非常に堅固である）、われわれの反対者が言うことは、智者（学者）たちによって同意されない。

なおまた、われわれの反対者の宗（主張）は未来のものの非存在である。どのようにして非存在とさらなる非存在とを執する（仮定する）のか。[われわれの反対者は Nirvāṇa（涅槃）は非存在なもの（未来のもの）の不生起（=さらなる非存在）であると言う。]人々が認めること、それは、先有後無（先の存在の次の非存在）である。

なおまた、もし、この学派が執する（望む）ように、Nirvāṇa（涅槃）が単に不生起に過ぎないならば、どうして人は、それ（涅槃）が得（獲得）されていると言うことができようか。

[Sautrāntika（経量部）]-人が真っ向から反対しているもの（pratipakṣa（対治））を得るとき、人は、生じるはずの煩惱（情念）の後有（再現）^{2}と完全に相違する（矛盾する）状態で、所依身（人格）を得る。^{3}これはこの場合、人が「Nirvāṇa（涅槃）を得（獲得）すること」と名づけるものである。

この仮定において、直ちに、最初の瞬間の聖道が得られ、聖道によって真っ向から反対される煩惱（情念）の Nirvāṇa（涅槃）が得られているであろう。なぜなら、この瞬間において、人は、生じるべきであるが聖道によって真っ向から反対されている煩惱（情念）の後有（再現）と完全に相違した（矛盾した）状態で、所依身（人格）を得ているべきであるからである。Śaikṣa（学）の最後の道において安住している人は、既に、Aśaikṣa（無学）となろう。なぜなら、既に、彼は、この道（無学道）によって真っ向から反対されている煩惱（情念）と矛盾した状態で、所依身（人格）を得ているからである。Ānantarya（無間）道 Śaikṣa（学）や他のすべてのものの最後の道）において安住している人は、彼に何か不足して、Vimukti（解脱）の道を得ようと求めることがあるのか。彼は既に[Ānantarya（無間）の道によって真っ向から反対されている煩惱（情念）の]Nirvāṇa（涅槃）を得ている。進修すること（遂行すること）に何の用（利益）があるのか。[P.431,col.1,l.17.]

[Sautrāntika（経量部）]-反論は実を結ばない。というのも、最初の瞬間の聖道（道）は、煩惱（情念）の種子と同時に滅するからである。全く、あなた方の所宗の（認める）もろもろの煩惱（情念）の prāpti（得）（「獲得」）と同じように。そして、煩惱（情念）

の種子が永滅(破壊)されていない限り、人は、生じるべき煩惱(情念)と相違した(矛盾した)状態で、所依身(人格)を得ていることもない。なおまた、Ānantaryamārga(無間道)が生じていない限り、もろもろの煩惱(情念)の種子を永滅(破壊)することは不可能である。その結果、われわれの体系において、人がŚaikṣa(学)の最後の道に安住しているとき、人は、まだ、Aśaikṣa(無学)の道を実現していない。

Samghabhadra(衆賢)-この場合において、Aśaikṣa(無学)は煩惱(情念)を有するであろう。なぜか。あなた方は言う。最初の瞬間の聖道(道)が煩惱(情念)の種子と相違した(矛盾した)状態で存在していないから、最後も同様であろう。差別(差異)がないから。-prāpti(得)はあなた方にとって、喩(実例)として役立ち得ない。なぜなら、われわれはそれらを、それ自体として、実体のように考えているからである。なぜなら、最初の道の後で、異なる道が生起するからである。われわれは説明する。prāpti(得)は或る実体であり、Kṣānti(忍)と違(矛盾)しないが、Jñāna(智)と相違する(矛盾する)。(Kośa, VI, p.190を見よ)なぜか。なぜなら、Jñāna(智)は煩惱(情念)の prāpti(得)と相違して(矛盾して)存在している prāpti(得)(分離の獲得(visaṃyogapṛāpti(離繫得)))と同時に生起するからである。-あなた方の宗(体系)においては、煩惱(情念)の種子はただ、煩惱(情念)にとって依り所として役立つ相続(連続)の或る転変(変化)(kleśāśrayasamṭānapariṇāma(煩惱所依相続転変))に過ぎない。そして、Nirvāṇa(涅槃)はKleśa(煩惱)の完全な不生起でしかない。どんなDharma(法)がここにおいて、どんなDharma(法)と違(矛盾)しなくて存在するであろうか。どんなDharma(法)と相違する(矛盾する)であろうか。-なおまた、最初の道(āryamārga(聖道))が生起しようとするその時は、Pṛthagjana(異生)の人格(pṛthagjana-kāya(異生身))が滅しようとする状態である。この聖道(道)が生起するとき、その異生身(人格)が捨てられる。この人格を除いて、それ自体、どんな、この、人が、最初の道とは相違(矛盾)していないが、次に違(矛盾)している煩惱(情念)の種子があるのか。道に差別(区別)がないので、あなた方の宗(体系)は善立されない(しっかりしていない)。[P.431,col.2,l.3.]

なおまた、もし Nirvāṇa(涅槃)がその本質について、全く非存在である(abhāvasvabhāva(無体))⁽⁴⁾ならば、どうして、Sūtra(経)に、それ(涅槃)が saṃskṛta(有為)と asaṃskṛta(無為)というすべてのDharma(法)の中で最高(agra(最第一))であると、説かれ得るのか。どうして、無体(非存在)にDharma(法)という名を立て(与え)得るのか。どうして、或る非存在が、もろもろの非存在の中で勝(最高)であると説かれ得るのか。各自、固有の特徴(svalakṣaṇa(自相))を持つDharma(諸法)について、人は、それら(諸法)が展転相望して(互いに)、勝(より良い)か、あるいは劣(より少なく良い)かを説く。しかし、人がウサギの角や空華について、そ

のように安立する(述べる)のを、聞いたことがない。-それ故、決定して(確かに)われわれは Nirvāṇa (涅槃) が別のものである⁽⁵⁾ ということ、自相(固有の特徴)を持っているから Dharma (法) と名づけられるということ、その Dharma (法) は他の Dharma (法) の中で本質(ti(体))について殊勝(上)であるということを保つ。Nirvāṇa (涅槃) が実有(実在)である⁽⁶⁾ ということが成りたつ(証明される)。

なおまた、Bhagavat (仏世尊) は、定めて(明白に) Nirvāṇa (涅槃) は「存在する」(asti(有))とおっしゃる。なぜなら、Sūtra (契経) に「Bhikṣu (苾芻)よ、知るべきである。無生起は存在する。無生起が存在しないならば、生と死の苦の尽期(退出)はないであろう。しかし、無生起が存在することによって、・・・」⁽⁷⁾

Sautrāntika (経量部)-われわれは Nirvāṇa は全く存在しないと説かない。しかし、それ(涅槃)はわれわれがそれ(涅槃)が存在すると説くように存在する。-「声(音声)の前の非存在が存在し⁽⁸⁾、声(音声)の後の非存在が存在する(...asti śabdasya paścād abhāvaḥ (有後非有))」と人が言うのと同様に。さて、或る非存在について、それ(或る非存在)が存在すると説くことは不可能である。それ故、「存在する」という義(表現)は[存在の概念を許すことなしに]成ずる((正当に)使用される)⁽⁹⁾ 同様に、「Asaṃskṛta (無為)が存在する」というテキストを理解しなければならない。それら(無為)は非存在ではあるけれども存在する(santi(有))⁽¹⁰⁾ そして、称歎(尊重)することは可能である。従って、すべての災横(不幸)の完全な非存在が、人が Nirvāṇa (涅槃) と名づけるものである。それは、すべての存在(sat(有))と非存在(asat(非有))の中で殊勝(最善)のこととして存在するものである。所化(信徒)がそれ(涅槃)において欣樂(歡喜と愛情)を産み出すことのために、人は、それを、実に、存在している最高のものとして称歎(稱贊)する。

Samghabhadra (衆賢)-人が、Nirvāṇa (涅槃) が、こんな風にして「存在する」と理解することによって、存在する、と言うときに、「存在する」という義(表現)は成立しない(認められ得る意味を持たない)⁽¹¹⁾ どうしてか。それ(「存在する」という表現)は名称としての存在(prajñaptisattā)にも、実在の存在(dravyasattā)にも(仮実二有)対応しないから。人は決して存在の他の様式について述べないからである。人は、声(音声)の前と後の非存在に関して、それ(「存在する」という表現)があるということは正しい、と言う。しかし、その[「存在する」という]表現が絶対的に非存在な或るもの(asadḍṛavya(非有物))の上に用いられているのかどうか、あるいは、それ(その「存在する」という表現)が、他の或るものを否定するために、存在する或るものの上に用いられていないのかどうか、ということを知ることが問題である。もし、声(音声)より先と後に存在する、声(音声)とは別に、実在するもの(sadḍṛavya(有物))があるなら、その声(音声)の否定を目指して、その「非存在」(abhāva(非有))を主張すること、すなわち、「そのものにおいて声(音声)の非存在がある」と[主張すること]

は、合法的である。人が相互の非存在 (anyonyābhāva (互非有)) を説くとき、定まって (確かに) それは存在に関わる。-しかし、「存在する」という表現を、畢竟非有物 (絶対的に非存在な或るもの) の上に用いることは、どうして、それは、理に違すること (非合理的) でないであろうか。あなた方によれば、人が、苦の現前をそこで否定するために、このものが「非存在」と名づけられているとすることができるように、存在する或るもの (saddravya (有物)) が Nirvāṇa (涅槃) と名づけられていることはない。それ故、所立の喩 (提案された例) は、証明する能力が欠けている。[P.431,col.2,l.26.]

なおまた、世俗の言説 (世間の通俗の表現) を引く (利用する) ことはふさわしくない。正しい真理 (paramārtha (勝義)) を撥して (傷つけて) ⁽¹²⁾ われわれの反対者が己の宗 (彼の体系) を朋援する (救う) ことは、それはない。

Sautrāntika (経主) は彼自身、この「存在する (asti (有))」の意味に随喜 (同意) しない。というのは、彼は「存在する」の意味が非存在 (abhāva (非有)) に適用されるのは不可能であると言うからである。⁽¹³⁾ (例えば、「音声の前の非存在がある」という表現の中における)「存在する」の世俗の用法には、ましていわんや彼は随喜 (同意) しない。

[もし Asaṃskṛta (無為) が非存在であるならば、] どうして、「Asaṃskṛta (無為) が存在する」と言うことが可能であろうか。

それ故、「存在する」という表現は、定まって (確かに) 絶対的な非存在の上には用いられ得ない。[P.431.col.3.] 実際、この絶対的に非存在な Nirvāṇa (涅槃) は、仮 (名称としての存在) でもないし、実 (実在の存在) でもない。そして、人は、存在の第三のいかなる様式も知らない。もし、あなた方が存在すると言うならば、ああ、Dārṣṭāntika (譬喩師) よ、これは、あなた方が、存在する Dharma (法) に、極深隱の (非常に深い) 性 (本質) を立てる (割り当てる) ということである。[P.431,col.3,l.3.]

なおまた、人は、非存在 (abhāva (非有)) の中に、勝 (より良いの) と、劣 (より少なく良いの) とがあるのということを、決して見ない。非存在な或るものを讃 (称賛) し、他のものを毀 (非難) すること、それは、無智なる者の行為である。

しかしながら、われわれの反対者は、言う。「それらは非存在ではあるけれども、存在するし、人はそれらを称歎 (評価) することができる」-「それらは存在する」というその言葉は一つの言葉でしかない。それ故、どうして、それ (次のこと) が続くのか。「従って、すべての災横 (不幸) の畢竟非有 (絶対的非存在) は、人が Nirvāṇa (涅槃) と名づけるものである。それは、すべての存在と非存在の中で、最勝 (最善) のこととしてあるものである」と。実際は、それは、単に、存在する Dharma (体法) である災横 (不幸) の中で、人が勝 (優)・劣と見ることである。無体 (非存在) の中ではない。それ故、われわれの反対者が言うことは、ただ妄執 (誤解) を当てにしているのである。

[P.431,col.3,l.8.]

[Sautrāntika (経量部)]-しかし、存在 (saddharma (有法)) の中に差異があるから、従って、非存在 (abhāva (非有)) 中に差異がある。色・声 (音声) 等の非存在は区別される。

Samghabhadra (衆賢)-このことも同様に間違っている。存在とともに非存在は、相の同なるもの (共通の特徴) も相の別なるもの (個別の特徴) も持たない。われわれは説明する。非存在と存在との差別 (区別) は、あるいはまた、非存在が存在とは相の同なるもの (共通の特徴) を持っていることから結果することなのであろうか、-その場合には、非存在は存在するであろう。あるいはまた、それ (非存在) がそれ (存在) とは相の別なるもの (異なる或る特徴) を所有していることから [結果することなのであろうか]。-その場合には、人は、色の非存在 (rūpābhāva (色之非有))⁽¹⁴⁾ であるところの非存在を指陳する (指で示す) ことができるであろう。色でないもの (= 非色)⁽¹⁵⁾ の相 (特徴) は何か。

[Sautrāntika (経量部)]-それ (色でないもの (= 非色)) が相 (特徴) として非存在を有するという事は明白ではないのか。

Samghabhadra (衆賢)-それでは、色の非存在の相 (特徴) と、声 (音声) の非存在の相 (特徴) ... の間にはどんな差異があり、これらの非存在が異なるということを使うのを許す差異とはどんな差異か。色と声 (音声) は同じように存在しているが、しかし、相状 (特徴-形式) の種々なる差別 (多様性) を示している。無異体なる (本質的に全く異なっていない) それらの非存在はそのようではない。それ故、「それらは非存在ではあるけれども、存在する。それらは称歎 (評価) されうる...」と言うこと、それは、虚言 = 非実義 (無意味な言明) に過ぎない。-われわれは、「存在するもの」の中で、勝 (より良いもの) と劣 (より少なく良いもの) が存在すると、結論を引き出す。非存在の中においてではない。世尊が超脱 (virāga (離染)) あるいは Nirvāṇa (涅槃) は Dharma (諸法) の最殊勝 (最高) であるとおっしゃるから、離染 (超脱) あるいは Nirvāṇa (涅槃) は色と同様に或る実有義 (実在であること) を証明するためにがんばらねばならない。

[P.431,col.3,l.20.]

なおまた、もし Nirvāṇa (涅槃) がそれ自体として非存在であるならば、どうして所化 (信徒) は、[Saṃsāra (輪廻) への] 厭 (嫌悪) と [Nirvāṇa (涅槃) への] 欣 (愛情) を産み出すことができるであろうか。非存在の中においては、勝 (より良いこと) も、劣 (より少なく良いこと) も存在しないからである。

なおまた、もし Nirvāṇa (涅槃) が非存在であるならば、偉大なる聖者は、あたかも存在するものに関わるかのように、非存在について話すから、所化 (信徒) を惑する (だます)⁽¹⁶⁾ と認めねばならない。

なおまた、Nirvāṇa (涅槃) の否定 (apavāda (撥無)) の見解 (dṛṣṭi (見)) が「正しい見

解」(samyagdr̥ṣṭi(正見))となるであろう。[そして、「間違った見解」(mithyādr̥ṣṭi)ではない。]⁽¹⁷⁾ なぜなら、それ(涅槃の否定の見解)は間違っていないから(aviparītatvāt(無倒解故))である。あなた方は言う。「その見解は「邪(間違った見解)」である。なぜなら、それ(その涅槃の否定の見解)はNirvāṇa(涅槃)が単にSaṃskāra(行)の非存在であると了(理解)しないからである。われわれは答える。根絶の見解(ucchedadr̥ṣṭi(断見))はこの場合、正見(正しい見解)となろう。なぜなら、断見(根絶の見解)は単にSaṃskāra(諸行)の非存在を対象として有するからである。あなた方は言う。「この見解は正しくない。なぜなら、それ(その涅槃の否定の見解)は、ただSaṃskāra(行)を、[Nirvāṇa(涅槃)である]見られた非存在として[得る]ための、方便解(方法の概念)を持たないからである」。Saṃskāra(行)の非存在のための方便(方法)が存在しないという見解は、断見(根絶の見解)ではない。それは別の見解であるから。しかし、実際は、断見(根絶の見解)は単に対象としてSaṃskāra(行)の非存在を持っているから、この見解は「正見(正しい見解)」であろうという反論を遮(論駁)することは不可能である。[もしNirvāṇa(涅槃)がSaṃskāra(行)の非存在であるならば。]

逆に、[もしNirvāṇa(涅槃)が非存在であるならば、]Nirodha(滅)が静寂等であるという見解(śāntādidr̥ṣṭi(静等見))は、正見(正しい見解)ではない。なぜなら、それは実解(正しい概念)でないから。非存在において静寂もなく、非静寂もない。[P.432]冷たい人(立像)^{3}が勇敢でもなく、卑怯でもないように。

人は、病気の欠如(abhāva(無))が調適(健康)というそれ自体別のものとであると、よく見る。同様に、苦の欠如は至福(sukha(安楽))という別のものである。同様に、Saṃskṛta(有為)のさまざまなものが欠如している状態(avasthā(位))(saṃskṛtaviśeṣābhāvāvasthā(有為差別非有之位))は別有(それ自体別のもの)、[すなわち]Asaṃskṛta(無為)である。⁽¹⁸⁾ [P.432,col.1,1.3.]

なおまた、もしNirvāṇa(涅槃)が実体(或る一つのもの)でなければ、どうして、それ(涅槃)が「聖者の真理(āryasatya(聖諦))」の中において、[nirodha(滅)の名前の下に]含まれ得るであろうか。或る一つの「無体(非存在)」は、諦である(正しい)、あるいは、妄である(間違っている)、と言われ得るのか。それ故、何が、āryasatya(聖諦)という表現の意味なのであろうか。(Kośa,II,p.283)

[Sautrāntika(経量部)]-satya(諦)という語は「誤っていないこと(aviparīta(無倒))」を意味しないのか。Ārya(聖)は無顛倒に(誤りなく)、存在するものと存在しないものを見る。すなわち、苦の中において、かれら(聖)はただ苦のみを見る。苦の欠如において、かれら(聖)はその欠如を見る。この欠如が聖諦(真理)であるということにおいて、どんな違(矛盾)があるのか。

Samghabhadra(衆賢)-無境界(対象の欠如)に「Ārya(聖)の慧(観念)」と名づけられる観念(buddhi(慧))は生じ得ない、という困難がある。⁽¹⁹⁾ われわれは(第五章

の第 25 偈) 過去と未来の研究において、心が対象として非存在を取ることができない、ということをおぼろげに (検討する) であろう。-しかし、どうして、人は、理に違すること (矛盾) なしに、諸語に耐えうる非存在について、言うことができるのか。「これは苦の破壊である」(duḥkhanirodha (苦滅) 第三の真理) と。人が存在するものの主体に、これ、かれ、という指示代名詞を用いるということは、非常に明白である。どうして、存在しないものの主体に、[用いられようか]。[P.432,col.1,l.11.]

なおまた、どうして、非存在が第三の諦 (真理) として存在し得ようか。彼の輕掉 (横柄) において、Sautrāntika (経量部) は答える。「Ārya (聖) が第二の無間 (直後) にそれ (第三の真理) を見、それ (第三の真理) を述べるから、それは第三の真理である。しかし、批評家は考える。「無境 (対象の欠如) において、慧 (観念) は生じ得ない。どうして、非存在が第三の真理として見られようか」。もし、Nirvāṇa (涅槃) が無体 (非存在) に過ぎないならば、それ故、虚言 (空虚な語) であり、どんな意味において、あなた方は、それ (涅槃) が Ārya (聖) の第三の聖諦 (真理) であると言うことができようか。[P.432,col.1,l.15.]

なおまた、もし、「苦の破壊」(duḥkhanirodha (苦滅)) が単に苦の欠如 (duḥkhābhāva (苦無)) であるならば、単に苦に真っ向から反対する道 (duḥkhapratipakṣamārga (苦治道)) (第四の真理) について説くことが適している。[苦の破壊 (第三の真理) についてではなく、] 聖道を説くことは、それは、道によって [対] 治される (道が真っ向から反対する) ところの苦の欠如を、顕す (指し示す) ことである。もし道が苦の欠如があるようにしないならば、どうして、人はそれ (道) を「真っ向から反対するもの」(pratipakṣa (能治)) と呼ぶことができようか。本来、治道 (真っ向から反対する道) は、苦の欠如が存在するようにする。この欠如は、人が聖道を説くときに、十分に示されている。苦と道 (duḥkhamārga (苦道)) と別に、人は別にどのように、「苦の滅 (破壊)」を指し示すことができようか。それ故に、もし Nirvāṇa (涅槃) (= 苦の滅 (破壊)) が、苦と道と別に、或る別の実体でないならば、虚言 (或る語) でしかないならば、第三の聖諦 (真理) とすことにどんな用 (利益) があるか。[P.432,col.1,l.20.]

われわれの反対者は、Nirvāṇa (涅槃) を或る現実に存在するもの (bhūtasaddravayāntara (実有別物)) にしておく宗 (学説) において、その宗 (学説) を認めることを妨げるどんな過失を見るのか、説明しなければならぬ。確かに、Nirvāṇa (涅槃) がそのようなものであるということは、Buddha (仏) の聖教 (聖なる教え) のいかなる利益 (ānuśaṃsa? (義利)) ともしも矛盾していない。-なるほど、[Sautrāntika (経量部) は]、「[Nirvāṇa (涅槃) が] 実有である (現実に存在すると) 主張することは、虚妄な計 (間違った仮定) を守護することであり、そのようなことは過失である」と言う。(Kośa,II,p.283) -しかし、それは間違っている。間違っているそのこと、それは、

[Sūtra (経) が] 或る畢竟無 (絶対的非存在) について、それ (或る畢竟無 (絶対的非存在)) が存在すると説くと計する (考える) ことである。また、われわれの反対者は、なお、多くの他の虚妄な計 (間違った理論) を持っている。例えば、彼 (われわれの反対者) は、未来の Dharma (法) は存在しないし、Nirvāṇa (涅槃) はいわば、この Dharma (法) の復無 (新たなる非存在) であると定義する。彼 (われわれの反対者) は、rūpa (色) 等の Dharma (法) と非即であり (同一でもなく) それらの Dharma (法) と非離である (別異でもない) Kleśa (煩惱) の種子が存在するというを言う。或る斧のように、それが Pudgala (補特伽羅) を一刀両断して、しかしながら、それ (補特伽羅) に特に聖道を産み出し障げる (中断する) ことの用 (能力) を与える。(?)⁽²⁰⁾ 存在しないすべてのものが存在すると執する (主張する) ことは、虚妄な計度 (間違った仮定) と同様である。[P.432,col.1,l.28.]

常なる串習 (沢山の偏った態度) で、己所宗 (彼固有の体系) のために、どうして彼は敢えて斥 (非難) を反彈する (ひっくり返そうとする) のか。彼はわれわれに言わせる。実のところは「[Nirvāṇa の实在] を主張することは、それは、Vibhāṣā (毘婆沙) の宗 (学説) を擁護することである」と (Kośa, II, p.283) しかし、Sautrāntika (経主) の場合を詳 (つまびらか) にする (検討する) と、人は、[経主が] Vibhāṣā (毘婆沙) の宗 (学説) に総じて厭背する者 (敵対する者) に似ており、空華につかまっており、彼 (経主) はすべての Dharma (法) の固有の本性 (svabhāva (自性)) を否定し、Nirvāṇa (涅槃) を撥する (論駁する) ことにおいて、同喩 (例) として、他の Dharma (法) の非存在の彼の証明を示す。もし実 (本当) に、Vibhāṣā (毘婆沙) の宗 (学説) を護るために、[われわれが Nirvāṇa (涅槃) の实在を主張するならば、][Sautrāntika (経量部) は彼としては、] この論 (体系) の悪見 (悪い見解) の垢塵 (汚点) が己心 (彼の固有の心) を汚すことを恐れて、壊法論 (Dharma (法) を破壊する体系) を後援してはならない。⁽²¹⁾ Vibhāṣā (毘婆沙) の宗 (体系) に含まれた正法の水の中で彼が沐浴する (体を洗う) ことが、むしろ良い。[P.432,col.2,l.5.]

Sautrāntika (経量部) は言う。Nirvāṇa (涅槃) は、人が色や受 (感受) を知覚するようには、可得である (知覚できる) 或る用 (本質)⁽²²⁾ を持っておらず、人が眼や耳の感覚器官や用 (作用) を知覚するようには、知覚できる或る作用 (kāritra (用))⁽²²⁾ を持っていない。これは正しい。Nirvāṇa (涅槃) はそれが色や受 (感受) 眼や耳の感覚器官にとっての場合であるようには、その体 (本質) やその用 (作用) において、可得でない (知覚されない)。しかし、それ (涅槃) は認識される余地のある他の種類の体 (本質) や用 (作用) を持っている。条件付けられたもの (saṃskṛta (有為)) は自相続 (連続) の状態で存在する。その体 (本質) やその用 (作用) は麤顕 (粗雑) で了知しやすい (見分けやすい)。Nirvāṇa (涅槃) は逆に、相続 (連続) の状態では存在しない。その体 (本質) やその用 (作用) は微細で隠れており了知しがたい (見分けが

たい)。しかしながら、精力的で瞑想的な行者は、彼に(いわゆる bhāvanāmayī (修所成の) Kośa, VI, p.143) Prajñā (慧) が現れるとき、Nirvāṇa (涅槃) の真の体(本質)と用(作用)を「実現させる」(sākṣātkaroti (方(まさ)に証する「目の前に至る」)。観(瞑想)から外へ出て、彼(行者)は、叫ぶ。「奇なるかな(おお)! Nirvāṇa (涅槃) は滅静妙離なり」。-目の見えない人たちは青や黄を了しない(見ない)。そのことは、目の見える人たちもまた色を見ないことを意味する。[P.432,col.2,l.14.]

あるいは、また、あなた方が、Nirvāṇa (涅槃) について、人がそれ(涅槃)は存在する(asti (有))とすることができると主張すると仮定するなら⁽²³⁾、結論は確定している。その体(本質)は実在しなければならないし、非存在ではない。なぜなら、もし、それ(涅槃)が有実物(或る実在するもの)に関わらないならば、「それ(涅槃)が存在する」という[表現]は不成である(証明されない)からである。[P.432,col.2,l.16.]

Sautrāntika (経量部)は新しい議論を示す。「もし Nirodha (滅)が [Kleśa (煩惱)とは] 別の或る一つのものであるならば、どうして属格を正当化するのか。「その事(もの)の nirodha (滅)」 [= 貪(渴望)の nirodha (滅)等]。実際、Nirodha (滅)と事(もの)の間には相属(関係)はない。⁽²⁴⁾なぜなら、その二つには因果[全体と部分等]の関係はないからである。しかし、もし Nirodha (滅)が単に、われわれが考えているように、事(もの)の否定(pratiśedha (遮))であるならば、属格は成ずる(理解される)。事(もの)の nirodha (滅)は単に事(もの)の非存在に過ぎない。」(Kośa, II, p.283-4)

その議論は非理である(価値がない)。なぜなら、[属格が想定する]相属(関係)は、因果関係のみではないからである。なぜなら、相属(関係)はただ体(実体)において別がないのではないからである。

その事(もの)の nirodha (滅)はどのようにして安立(確立)されるのか。あなた方は知るべきである。二つの滅は二つの心に属(関係)している。なぜなら、二つの心は、この事(もの)の獲得(prāpti (得))を遮する(排除する)からである。また、Pratisaṃkhyānirodha (択滅)の得(獲得)は、二つの道による。最初の(ānantaryamārga (無間道))は Kleśa (煩惱)の得(獲得)と同時に滅する。次に、解放の道(vimuktimārga (解脱道))は Pratisaṃkhyānirodha (択滅)の得と同時に生起する。Kleśa (煩惱)の得(獲得)がまだ滅して(破壊されて)いないときには、Pratisaṃkhyānirodha (択滅)の得(獲得)(=離繫得)は既に生じた状態(jātāvasthā (已生位))に達することは不可能である。そんな風に、これこれの Kleśa (煩惱)の得(獲得)の破壊(nirodha (滅))において、これこれの Pratisaṃkhyānirodha (択滅)の得(獲得)が[生じる]。従って、この [Pratisaṃkhyā]nirodha ([択]滅)はこれこれの事(もの)に属する(と関係がある)。[P.432,col.2,l.27.]

この義(学説)は Sūtra (契経)の中に顕示されている。「Āyusman (具寿)よ。人は

nirodha,nirodha(滅滅)と言う。何の nirodha(滅)によって、人は nirodha(滅)と言うのか。人は五つのūpādānaskandha(取蘊)の nirodha(滅)によって nirodha(滅)と言う」-もし Nirodha(滅)が別に存在しないならば、Sūtra(經)に単に「何の nirodha(滅)か。五つの Upādānaskandha(取蘊)のである」と説かれるであろうか。どうして、それ(經)には説かれるのか。「人は五つの Upādānaskandha(取蘊)の nirodha(滅)によって nirodha(滅)と言う」と。Kleśa(煩惱)の得(獲得)の nirodha(滅)のときに、Kleśa(煩惱)の滅が存在する。⁽²⁵⁾ 私は、苦の nirodha(滅)が Nirvāṇa(涅槃)と名づけられる、とは言わない。私は、苦の nirodha(滅)によって、人は苦と道とは別の或る Pratisaṃkhyānirodha(折滅)を得(所有)する、と強く主張する。[P.432,col.3,l.3.]

もし、[Pratisaṃkhyā]nirodha([折]滅)が[Kleśa(煩惱)の nirodha(滅)とは]別に存在しないならば、われわれが上に(仏訳原典 p.276-277)述べたように、ārhat(阿羅漢)がなお Kleśa(することになるであろうか、あるいは、「Śaikṣa(学)の道に住している者」に既に Kleśa(煩惱)がないことになるであろう。なぜなら、後の瞬間が Kleśa(煩惱)の得(獲得)の切断において、(それは vimuktimārga(解脱道)と言うに値する)差別(差異)をなさないから。[P.432,col.3,l.5.]

しかしながら、Sautrāntika(經主)は答える。「人が或る [Pratisaṃkhyā]nirodha([折]滅)を属(獲得)するようにさせて、或る他のものを [属(獲得)するようにさせるの]ではないその原因は何か。[なぜなら、Nirodha(滅)と獲得との間に関係(saṃbandha)はないからである。]」と。-この矯設(間違った仮定)とこの浮詞(取るに足りない空理空論)に言葉を費やすことは本当に困難なことではないのか。

われわれは或る範疇の Kleśa(煩惱)との非結合(visaṃyoga(離繫),Pratisaṃkhyānirodha(折滅))を考察する。その分離の得(獲得)を明示する原因がないということを仮定するにおいて、どんな咎(誤り)があるのか。実際、ただ一つの道の力によって、総じて(ひとまとめにして)、結(関係)が滅し(破壊され)、総じて(ひとまとめにして)、離繫(非結合)が得(獲得)される。明示する原因が何になるのか。

あるいは、獲得させる(prāpaka(能得))[道]と獲得されねばならない(prāpya(所得))[非結合]との間に相属(関係)を確立するのは、ものの共通の本質(dharmatā(法爾))である。

あるいは、明示する原因、それは、断つ道(prahāṇamārga(能断道))である。なぜなら、得(獲得)と離繫(非結合)を生じさせるのは、この道であるからである。或る断つ道によって断じられる Kleśa(惑)との非結合は、他の道の力によっては得(獲得)

されない。-あなた方は喜ぶ(満足する)ことの根拠を持っている。[P.432,col.3,l.11.]

[Sautrāntika(経量部)は反論する。]「唯一の道によって獲得される Pratisaṃkhyānirodha(択滅)は多数である。どんな特定化の原因が、人が、これは貪(渴望)との非結合である、これは瞋(憎しみ)との非結合である、と言わせ得るのか。」

われわれは、われわれが言ったばかりであるそのことを繰り返して言う。どんな特定化の原因の必要があるのか。Pratisaṃkhyānirodha(択滅)が明示されないというそのことにおいてどんな過失があるのか。獲得することに関わる非結合の唯一の獲得がある、すなわち、すべての Kleśa(煩惱)との非結合が唯一の範疇を形作り、或る唯一の道によって断たれる。⁽²⁶⁾-あるいは、法爾(ものの本質)によって、相属(関係)が混乱しないと、繰り返し言う。常に、貪(渴望)等と Pratisaṃkhyānirodha(択滅)の間には、法爾なる(本質的に明示された)混乱のない、相属(関係)が存在する。-最後に、特定化の原因を欠いているそれには、いかなる過失もない。なぜなら、断つ道が生起するときに、総じて(ひとまとめにして)[Pratisaṃkhyānirodha(択滅)]を証得する(実現させる)からである。[P.432,col.3,l.17.]

[Sautrāntika(経量部)]-そうではない。[Nirvāṇa(涅槃)が或る実在するものであるということは誤っている。]なぜなら、この主張は聖教に違する(反する)からである。単なる非存在(abhāvamātra(唯以非有))において、Nirvāṇa(涅槃)がその本質(svabhāva(自性))を持つということを顕す(確立する)聖教の一節がある。Sūtra(契経)に確かに説かれている。「すべての苦の残りなき断(aśeṣaprahāṇa(無余断))、拒絶(pratiniḥsarga(捨棄))、涸渴(kṣaya(尽))、超脱(virāga(離染))、破壊(nirodha(滅))、鎮静(vyupaśama(静息))、終局的移行(astamgama(永没))、或る新しい苦の非継続(apratisaṃdhi(不続))、非取得(anupadāna(不取))、非出現(aprādurbhāva(不生))、これは極めて静寂であり、極めて美妙(優秀)である。すなわち、すべての upadhi(依)の拒絶(sarvopadhipratiniḥsarga)、渴望の涸渴(trṣṇākṣaya)(捨諸依及一切愛尽)、超脱(離染)、破壊(滅)、これは人が Nirvāṇa(涅槃)と名づけるものである」[P.432,col.3,l.22.](Kośa,II,p.284-6)

なおまた、われわれは、Nirvāṇa(涅槃)は純粋な非存在に過ぎないし、Sūtra(経)の直喩が善く「或る灯火の nirvāṇa(涅槃)(=消滅)のように、そのようなその心の解脱(解放)[がある]」と説明している、と認める。[Sautrāntika(経量部)は]このテキストは[次のことを]意味していると考え。「或る灯火の消滅がこの灯火の停止(atyaya(謝)過去の中への移行)に過ぎなくて、別の実体(dravyāntara(別有物))ではないように、同様に、[Bhagavat(世尊)の]心によって得られる解脱(解放)は Skandhas(諸蘊)の破壊(nirodha(滅))に過ぎなくて、何か存在するものではない」と。[P.432,col.3,l.25.]

Abhidharma(対法)の先生たちは、このテキストについて既に説明している。かれらは、「苦の滅(破壊)」という表現は二つの解釈の余地がある、と言う。(1)これ(苦の滅(破壊))は、苦とは別に実在するものではない。(2)これ(苦の滅(破壊))は、苦とは別に実在するものである。-Bhagavat(仏)は「改心させられ得る者(vineya(所化))」のさまざまな意楽(意向)を觀じて(知って)おられる。次のことが、なぜ彼がNirodha(滅)に二つの意味を与えられたかの理由である。時に、彼は、Nirodha(滅)は別体(別のもの)ではないと言われる。例えば、引き合いに出されたばかりの二つのSūtra(契経)におけるように。しかし、他の場所では、彼はそれ(滅)は別体(別のもの)であると言われる。彼は例えば、「確かに無生起は存在する」[p.433]、「場所^{4}(āyatana(処))⁽²⁷⁾や逃げ道(niḥsarāṇa(離))が存在する」、「私は原因によって生み出されない(asamskṛta(無為))句義(実体)⁽²⁸⁾、すなわちNirvāṇa(涅槃)が存在すると觀ずる(知る)」、「五つのUpādānaskandha(取蘊)のnirodha(滅)によって、人はNirodha(滅)と言う」と言われる。この意味のテキストは、われわれの所宗(体系)が聖教と違(矛盾)すると疑われないために、寔に(十分に)繁(多数)である。[P.433,col.1,l.4]

しかしながら、人は言うことができる。「Sūtra(経)に説かれる灯火の涅槃(消滅)は、灯火とは別のものである。なぜなら、それ(灯火の消滅)は無常という特徴(anityatālakṣaṇa(無常相))⁽²⁹⁾であるから」と。-Sautrāntika(経量部)の所喩(例)はわれわれの体系に違(反)する。-あるいは、灯火の涅槃(消滅)は、[それ(灯火)とは]別体(別のもの)ではないけれども、非存在ではない。すべてのSaṃskāra(諸行)は存在の本質として、無常であるから、涅槃(消滅)は非存在ではない。[それ(消滅)はSaṃskāra(諸行)の本質であるから。]もし、Sūtra(経)がこの解釈を考慮するならば、われわれの体系は無傷にとどまる。⁽³⁰⁾[P.433,col.1,l.7.]

なおまた、引き合いに出されたSūtra(契経)は、Nirvāṇa(涅槃)が純粹な非存在であることを確認するのに無力である。Sūtra(経)のその言明はただNirupadhiśeṣanirvāṇa(無余依般涅槃)の中に入ることの瞬間にのみ関係があるからである。[これは]その時[tasyām avasthāyām(於此位)]すべての残っているUpadhi(依)を残りなく断つこと、捨棄(拒絶)...がある[ということである。]それ故、われわれの体系と相違(矛盾)しない。[P.433,col.1,l.10.]

別の先生は説かれる。Sūtra(経)に、Nirvāṇa(涅槃)はaprādurbhāva「[新しい苦の]不生起」であり、[Nirvāṇa(涅槃)は不生起という行為aprādurbhūti(不生起)]語の解釈はbhāvasādhana(手段としての行為)と説かれる、であるからではなく、]しかし、「Nirvāṇa(涅槃)が安定していて、不生起がある」(nāsmiṃ prādurbhāvaḥ(これによって生起はない(依此無生))、解釈はadhikaraṇa(依り所=基体))からである。(Kośa,II,p.285)⁽³¹⁾

Sautrāntika(経主)は答える。われわれは、locatif(処格)asmiṃが、Nirodha(滅)

が存在することを確証するために、何らかの力を持つ、とは考えない。もし、この locatif (処格) が「Nirvāṇa (涅槃) が存在していること」を意味するならば、決して生起はないであろう。なぜなら、Nirvāṇa (涅槃) が常住であるから。もし、この locatif (処格) が「Nirvāṇa (涅槃) が得 (獲得) されていること」を意味するならば、あなた方がそれによって Nirvāṇa (涅槃) が得 (獲得) されると計する (考える) ところの道が存在する、あるいは、得 (獲得) される時、新しい苦は現れないとあなた方は認めねばならない。[それ故、Nirvāṇa (涅槃) というものそれ自体は全く無益である。]

Samghabhadra (衆賢) -われわれは逆に、この locatif (処格) は、Nirodha (滅) が存在することを確証するのに、大きな力を持つ、と考える。なぜなら、道とその得 (獲得) とは Nirodha (滅) に依る (接続している) からである。人が道を得 (獲得) しようと追求するのは、Nirvāṇa (涅槃) が存在するからである。もし、Nirvāṇa (涅槃) が存在していないならば、何をこの追求は目指すのか。[P.433,col.1,l.18.]

別の観点。[新しい苦の] 不生起は、単に、道、あるいはまた、道の得 (獲得) の、結果であるのではない。なぜなら、上級の忍耐 (adhimātrā kṣānti (増上忍)) の時期において、既に、殊勝なる (目覚ましい) 苦の、不生起が得 (獲得) されているからである。そしてまた、苦は、縁闕 (原因の欠落) (Apratisamkhyānirodha (非択滅)) の故に、現れるのをやめる。われわれの体系において、苦の不生起のこの様態は、Nirvāṇa (涅槃) となってしまうであろう。

Sautrāntika (経量部) は、「それは Nirvāṇa (涅槃) ではない。なぜなら、種子がこの状態において滅して (破壊されて) いないから」と答える。しかし、われわれは既に、[前のように] (cf. 仏訳原典, p.272-273) 言って、この応答を論駁している。種子は滅して (破壊されて) いないけれども、あたかも全くそれら (種子) が滅して (破壊されて) いるかのように、畢竟不生 (絶対的不生起) がある。人が種子を滅 (破壊) するとき、この不生起において、どんな差異が現れようか。[433,col.1,l.23.]

別の観点。もし、道、あるいは、道の得 (獲得) が、苦の不生起が存在することをなすならば、最初の瞬間の道において、既に、Kleśa (惑) と苦は存在しないことになる。以上のことから、批判は、上に、Śaikṣa (学) の道に住している聖者は、Kleśa (煩惱) がないであろうということである。もし、あなた方が、聖者の方では、Kleśa (煩惱) の種子が滅して (破壊されて) いない、と答えるならば、われわれは、どうして、真っ向から反対する道 (pratipakṣamārga (治道)) が生起しようとしたときに、種子が滅して (破壊されて) いないのか、と言うのか。なぜなら、道はそれら (煩惱の種子) と相違 (矛盾) して存在しているからである。明と闇のように。

別の観点。所治の (真っ向から反対される) Kleśa (惑) と苦が永滅する (完全に破壊される) と言われるのは、「まさに生起しつつある」状態 (jayamānāvasthā (正生位)) において Nirvāṇa (涅槃) が得 (獲得) される時である。-この先生は [col.1,l.10.]、

それ故、Sūtra (經) の定義「Nirvāṇa (涅槃) は不生起である」は [次のように] 理解されねばならない、と言う。この [Nirvāṇa (涅槃)] によって不生起がある」(nāsmīn prādurbhāvaḥ (依此無生)) と。そして、locatif (処格) (asmin (依此) , 「これによって」) は Nirodha (滅) が存在することを確証するために、大きな力を有する、と [言う]。 [P.433,col.1,l.28.]

Sautrāntika (經量部) は答える。「この仮定において、真っ向から反対する道 (ānantaryamārga (無間道) = pratipakṣamārga (治道)) の修 (鍊磨) が無用になるであろう。しかし、これは取るに足りない。なぜなら、Nirvāṇa (涅槃) はまさに (eva (正)) 道の結果であるから。もし、所治の (真っ向から反対される) Kleśa (惑) - 苦が最初の瞬間 [の道] によって (すなわち、ānantaryamārga (無間道) によって)、まさにそのために、永滅した (完全に破壊された) かのように考えられるならば、何がこの道の結果であろうか。それ故に、解放の道 (vimuktimārga (解脱道)) は結果として、[Kleśa (惑 = 煩惱) との] 非結合 (viśaṃyoga (離繫)) を持たない。なぜなら、それ (解脱 (解放) の道) は nirodha (滅) (あるいは、Pratisaṃkhyānirodha (折滅) あるいは、Nirvāṇa (涅槃)) の得 (獲得) と同時に生起するからである。 (32)

われわれは Sautrāntika (經主) の付随的な論拠^{5}を破 (論駁) して、Nirvāṇa (涅槃) がまさに実在するものであることを証明した。 [P.433,col.2.l.4.]

別の先生は説かれる。「Nirvāṇa (涅槃) は実在しない。なぜなら、それは原因でも結果でもないから。実在しているこのすべてのものは、因と果として存在しており、それによって、まさに [実在することが] 証明されている。さて、Nirvāṇa (涅槃) は因と果との性 (本質) に関係がない。それ故、それ (涅槃) の存在を証明するすべての証拠は不足している。それ故に、Nirvāṇa (涅槃) は実在しない」

この立論は間違いがある。なぜなら、われわれは、Ākāśa (虚空) (この名前だけの asaṃskṛta (無為)) が、原因と結果との性 (本質) を持たずに、確かに実在すると確立しているからである。Nirvāṇa (涅槃) も同様である。

別の観点。これは語だけである。なぜなら、われわれの反対者の宗 (体系) は、性 (本質) として原因と結果である実在しないものが存在すると認めているからである。Nirvāṇa (涅槃) の非実在を執する (支持する) 者である [Sautrāntika (經量部)] は、未来は結果、過去は原因であり、ものの本質として、実在し (dravyasatsvabhāva (実在性)) ない、と主張する。それ故、彼は、原因と結果の性 (本質) によって、実在することが証明される、とすることができない。逆に、私は、未来と過去を実在と見なし、私は、Nirvāṇa (涅槃) を結果と原因の体 (本質) として知る。Nirvāṇa (涅槃) は修道の生活の結果 (śrāmaṇyaphala (沙門果) , Kośa, VI, p.241.) であり、Nirvāṇa (涅槃) は「正生の (生じつつある) Dharma (法) において障害をなさない原因 (無障因)」

(kāraṇahetu, Kośa, II, p.246.) である。修行者が Nirvāṇa (涅槃) を手に入れることは確かではないのか。⁽³³⁾ 結果は人が手に入れるべきものであるし、人が手に入れるべきものは結果である。もし、人が手に入れるべきものが結果でないならば、それ(人が手に入れるべきもの)は何か。⁽³⁴⁾

しかし、人は反論する。「どんな体常(永遠に実在するもの)が、原因と結果として存在し得るのか」。この責(反論)はなすに値しない。なぜなら、われわれはわれわれ自身、「原因と結果を有するどんなものが実在するであろうか...。或る念(心)の生起が、よく似た原因(sabhāgahetu(同類因))に依存しないように」と反論しているからである。それは、至る所、同喩(同類例)を欠いている理論である[のか]。⁽³⁵⁾ [P.433, col.2, l.17.]

別の先生は説かれる。Nirvāṇa (涅槃) はしかし、名称の存在(prajñaptisat(仮))として存在し、実体の存在(dravyasat(実))として存在しない、と。しかし、仮(名称)の所依(支え)となるであろう体(実在するもの)を見出すことは不可能である。

人は、Saṃskāra (諸行) が Nirvāṇa (涅槃) という仮(名称)の所依(支えとなるもの)である、と言うであろうか。この仮説において、それ(Nirvāṇa(涅槃))がその性(本質)として、捨てること、汚れ、不浄、無常(praheya(所断), saṃkṛṣṭa(染汚), sāsrava(有漏), anitya(無常))になるであろう。所依(支えとなるもの)を離れて、その所依(支えとなるもの)が、捨てられ、汚れており...であるのに、人が、非所断(捨てられない)、不染(汚れていない)、無漏(浄であり)、常住(常である)と理解することができる。仮(名称)の Pratisaṃkhyānirodha (択滅) は、あり得ない。さらに相違(矛盾)がある。Nirvāṇa (涅槃) は所依(支えとなるもの)として、Saṃskāra (諸行) を持たない。明と闇とのように。仮(名称)の Dharma (法) がその所依(支えとなるもの)と違(矛盾)しているということは前代未聞である。さらに、人は、Nirvāṇa (涅槃) は Saṃskāra (諸行) の滅(破壊)であると認める。いかに、Saṃskāra (諸行) の中に、それ(涅槃) がその依(支えとなるもの)を持つ、と主張するのか。明が依(支えとなるもの)として闇を持つのか。さらに、Nirvāṇa (涅槃) は、Saṃskāra (行) が存在するときに、未だ存在しない。未離欲者(超然としていない者)は貪(渴望)等を備えている。あなた方は、この時に、彼(未離欲者(超然としていない者))が貪(渴望)の滅(破壊)を備えている、と仮定しようとするのか。貪(渴望)がもはや存在しないときに、Nirvāṇa (涅槃) を証(実現)することがあるのだ。-それ故、問題になっている仮説は正理に順わない(不条理である)。 [P.433, col.2, l.27.]

別の者によれば、「知識(jñāna(智))は必ず境(対象)を持つ。他方では、Nirvāṇa (涅槃) は実在しない」と[言われる]。従って、「涅槃の観念は(nirvāṇapratyayā buddhi(縁涅槃慧))名称(nāman(名))の中にその境(対象)を持つ」と[言われる]。学説は容認しがたい。なぜなら、二つの「見解」(dṛṣṭi(見))、[則ち] 正確な見と間違った

[見] (samyag-,mithyādr̥ṣṭi (邪正二見)) が相成ずる (逆の関係にある) であろうからである。Nirvāṇa (涅槃) が静寂で常住である (nityasthāyin (常性)) というように覚了 (理解) する正見 (正確な見解) は dr̥ṣṭyupādāna (見取) となる。(Kośa, V, p.76) なぜなら、すべての名称は無常である (anitya (無常)) からである。そして、無常である (anityasthāyin (無常性)) というような理由で、Nirvāṇa (涅槃) を誹謗する (ゆがめる) 邪見 (間違った見解) は正見 (正しい見解) となる。なぜなら、それ (その見解) は、実義 (現実) に適合しているであろうからである。- Nirvāṇa (涅槃) の無体 (非実在) の支持者たちは、名称が非実在であるということを理解しない。Nirvāṇa (涅槃) の有体 (実在) の支持者たちは、名称が Nirvāṇa (涅槃) であるということを理解しない。- それ故、博学者が言うことは正理に違する (容認しがたい) [P.433,col.3,l.5.]

別の観点。-Sthavira (上座) は言う。「Bhagavat (世尊) はお説きになる。「すべての Upadhi (依) の棄捨 (拒絶)、この寂靜 (静寂)、この美妙 (卓越) ...Nirvāṇa (涅槃) は見がたい点である」と。(36) どうして、Nirvāṇa (涅槃) は見がたいのか。なぜならば、その固有の本質 (svabhāva (自性)) が非常に見がたいからである。-どのようにな、存在しないものの自性 (固有の本質) を説くことができようか。彼は Nirvāṇa (涅槃) が実在 (dravyasat (実有)) ではないと執する (主張する) からである。

彼は答える。「Pratisaṃkhyānirodha (折滅) は或る実在ではないけれども、しかしながら、satkāya (薩迦耶) は或る実在である。それ故、人は、satkāya (薩迦耶) を離れて得られる Nirodha (滅) は Pratisaṃkhyānirodha (折滅) の自性 (固有の本質) である、と言う」と。それが、Sūtra (契経) によれば「Nirodhadhātu (滅界) が satkāya (薩迦耶) によって顕現する」ことの理由である。(37) [P.433,col.3,l.11.]

正理に違する (容認しがたい)、あなた方が執する (仮定する) Nirodhadhātu (滅界) は satkāya (薩迦耶) と非即であり (同一でもなく) satkāya (薩迦耶) と非離である (別異でもない)。どうして、Nirodha (滅) が或る自性 (固有の本質) を有する、と言うのか。それ (滅) が或る自性 (固有の本質) を持っているならば、どうしてそれは実在しないと言うのか。あなた方は実際、Nirvāṇa (涅槃) が実在ではないと主張する。それ (涅槃) が自性 (固有の本質) を持たないのはそれ故である。-前後が相違したこと (矛盾したこと) を唱えるこの Śāstra (論) を書いて、軽々しく信じる無知な人々を困惑させて、どんな用 (利点) があるのか。[P.433,col.3,l.15.]

さらに、Sūtra (経) にはただ説かれている。「Nirodhadhātu (滅界) は satkāya (薩迦耶) によって顕現する」と。人は、Nirodha (滅) は或る実在ではなく、ただ satkāya (薩迦耶) のみが実有物である (実在する) と推断できるのか。実際は、「もし A が B のおかげで顕現するならば、A と B とは等しく実在する。明等が闇等によって顕現するように。」ということは世間で極成している (認められている)。一般の意見では、或る非

実在が或る実在するものによって顕現することは不可能である。それ故、satkāya (薩迦耶) が或る実在するものであって、Nirodha (滅) が或る非実在であると言うことは、虚言(むなしい無駄口)である。- 「Nirodhadhātu (滅界) が satkāya (薩迦耶) によって顕現する」という Sūtra (經) の言明は、「[satkāya (薩迦耶)] の Nirodha (滅) によって [Nirodhadhātu (滅界)] が建立(確立)される⁽³⁸⁾」ということの意味する。別の Sūtra (經) に確かに明瞭に考えられ説明されている。「人は五つの Upādānaskandhas (取蘊) の Nirodha (滅) によって Nirodha (滅) と言う」と。[P.433,col.3,l.22.]

彼はさらに言う。「Sūtra (諸經) に実のところは説かれている。「三つの Dhātu (界)、Nirvāṇadhātu (涅槃界)、Saṃskṛtadhātu (有為界)、āsaṃskṛtadhātu (無為界)」、それは或る Nirodhadhātu (滅界) である。」「生起(jāta (生))としてあり、無生起(ajāta (無生))としてある。」「それは苦の滅(duḥkhanirodha (苦滅))という聖諦(聖者の或る真理)である。」「私は或る直接的な知で、平穩の場所(yogakṣemāyatana (安隱処))を了知する(知る)」。しかし、このテキストと他の似たものとは私の主張に相違(反対)しない。なぜなら、この[さまざまな所与である Nirvāṇadhātu (涅槃界)等]は satkāya (薩迦耶) によって建立(確立)されているからである。』

しかし、人は、すぐに反論するであろう。三つの Dhātu (界) 等が satkāya (薩迦耶) によって建立(確立)されると認められる場合、これは三つの Dhātu (界) 等の非実在について決定する理由ではない。非実在を何も証明しない。さらに、Sūtra (經) に説かれている。「それによって、これが顕現する」。それ故、実在するものに関わる。なぜなら、或る無体(非実在)は他のものによって顕現し得ないからである。例えば、明が闇によって顕現するようには。[P.434.]

彼はまた言う。「Sūtra (契經) に説かれている。Nirodhadhātu (滅界) が存在する、「無生起」が存在する、と。しかし、この言明は私の主張と相違(矛盾)しない。なぜなら、その Dhātu (界) は satkāya (有身) と離れることによって顕示されるからである。なぜなら、「無生起」によって、実在するものの生起の中止(janmāpravṛtti (生不転立))を意味しなければならないからである。すなわち、生相續(生じるものの連続)の断絶をである。

非理である(容認しがたい)われわれは以前に、見ている。ただ或る実在するものだけが、或る他のものによって顕現しうる、と。「無生起」にとって、「生起」の体(本質)と「無生起」のそれ(体(本質))は異なる。存在しないそれに関して、人はそれが存在すると言うことはできない。さて、Sūtra (經) に説かれている。「それは或る無生起である」と。それ故に無生起は存在する。実と仮との有(実体の存在と名称の存在)というのとは別の存在の様式は存在しない。もし、あなた方が「無生起」が実(実体)としても(=現実にも)仮(名称)としても存在しないと執する(主張する)ならば、それは存在すると言ってはならない。われわれはその点について、以前に説明している。-あな

た方は「無生起」が「生起の連続の断絶」(janmaprabandhaviccheda(生相続断))である、と考へねばならない。この義(表現)は二つの仕方で理解されうる。前のように(仏訳原典,p.281)「苦の破壊(duḥkhanirodha(苦滅))」という表現、それは、satkāya(有身)を離れていない或るもの、あるいは、離れている或るものに関わる。「その連続の断絶」が他のものでなく、生起の中止に過ぎなくて、別の実在するものでもないということ、あなたはどのようにして知るのか。われわれは、それは別に実在する或るものである、と主張する。[P.434,col.1,l.9.]

「無生起が存在する」というテキストは、「無生起」の存在を成ずる(確立する)。もし、「無生起」が別の或るものでないなら、Bhagavat(世尊)はそれ(無生起)が存在する、と言うはずがないであろう。以前に指摘されたところを見よ。

もし、「無生起」が別の或るものでないならば、Bhagavat(薄伽梵)はただ全く説かれねばならないであろう。「生起の中止が存在する」と。「或る無生起が存在する」と[説かれてはなら]ない[であろう]。絶対の真理(paramārthasatya(勝義諦))について語られるとき、Bhagavat(世尊)は、或る迷謬の(曖昧な)仕方で自分の考えを述べることはできない。⁽³⁹⁾彼は迷謬の(曖昧な)仕方で、実在と非実在について、それらは存在する、と言いながら、自分の考えを述べる。彼は「生起」と「無生起」とについて、それらは存在する、と言う。「生起」は「無生起」のように非実在に違いない、あるいは、「無生起」は「生起」のように実在するであろう、と、聴衆の心をそのように迷謬に(困惑)させながら。

なおまた、生起の連続の断絶は、道が生起していないときには、なお、存在しないし、道が生起しているときに存在し、道から退する(落ちる)ときには、もはや存在しない。Ārya(諸聖人)は、Kleśa(惑)を生み出すから、退する(落ちる)。それ故、相続(連続)の断絶は asaṃskṛta(無為)ではない。[P.434,col.1,l.17.]

彼は、なおまた言う。「Nirvāṇa(涅槃)は「無生起」である。なぜならそれ(涅槃)は実在しないから」と。-容認しがたい。これは立宗(彼の体系の或る単なる肯定)に過ぎなくて、証因(証拠)を持っていない。われわれは説明する。Nirvāṇa(涅槃)が非実在であるから「無生起」であると何が証明し、それ(涅槃)が全く実在であって、常住であるから「無生起」であると[証明し]ないのか。

もし、あなた方がそれを主張するように、Nirvāṇa(涅槃)の非実在がそれ(涅槃)が「無生起」であることを証する(なす)ならば、仮(名称)としての Dharma(法)が[非実在であるから、]生起を持っていないであろうということが結果として起こる。仮(名称)としての Dharma(法)はそれ故、「無生起」となるであろう。もし、それについて、そうであるならば、あなた方の宗(体系)において、「瞬間」(kṣaṇa(刹那))は実法である(実在する)。なぜなら、それ(瞬間)はあなた方の意見では生起しないからである。連続(saṃtāna(相続))は仮(名称)として存在する。なぜなら、それ(相続(連続))は

生起しないからである。あなた方の曹（仲間）において、生起と滅（破壊）とは実在するものではない。⁽⁴⁰⁾ いつまで、全く空華に対する厭（嫌悪）を述べながら、あなた方は、これらの華の中で、これらの差別（区別）を成ずる（確立する）のか。[P.434,col.1,l.24.]

彼は最後に言う。Sūtra（契経）によれば、「すべてのこれとは、十二のĀyatana（処）である」⁽⁴¹⁾と。「十二のĀyatana（処）は専ら空しく（saprapañca（有戲論））、無常である」と。「眼、色、と視覚的認識...manas（意）、Dharma（法）と心的認識、のすべて [=すべてのこの十八の Dhātu（界）]は無常である」と。もし、Nirvāṇa（涅槃）が実在し、そして常住であるならば、Bhagavat（世尊）は考慮して、或る一つの例外を示さねばならないであろう。

この解釈は容認しがたい。Sūtra（経）は、十二のĀyatana（処）は空しく、無常である、と述べるにとどめずに、それら（十二処）は熱悩している（燃えている）と付け加える。さて、聖道（道）は十二のĀyatana（処）に含められており、それ（聖道）は貪（渴望）等の熱悩（火）を離れている、ということは確かである。Sūtra（契経）は、それ故、あなた方によれば、道を考慮して、或る一つの例外を作らねばならないであろう。しかし、実際は、それ（契経）はただ、有漏の（汚れた）Āyatana（処）に目を付けているのみである。これは、なぜ、それ（契経）が完全に十二のĀyatana（処）は熱悩している（燃えている）と述べるか、の理由である。-全く同じように、それ（契経）は、十二のĀyatana（処）は有戲論であり（空しく）、無常である、と述べる。それは、Nirvāṇa（涅槃）が実在しないということを主張するための十分な理由ではない。

それ故、苦と集（苦の原因）と道とを離れて、実在し常住なる Nirvāṇa（涅槃）は存在する、ということは成就している。[P.434,col.2,l.6.]

原註

- (1) 不生法.
- (2) 所生.
- (3) utpitsukleśapunarbhavātyantaviruddhāśrayaprāptiḥ(証得当起煩惱後有畢竟相違所依身) .-āśraya=所依身 = 人格.
- (4) 都無体-Kośa,II,p.282; Saṃyukta,31,12; Itivuttaka,90.
- (5) 別有 bhāvāntara.
- (6) その体は実有である.
- (7) Itivuttaka,43.
- (8) 有先非有.-Kośa,II,p.282,Saṃghabhadra（衆賢）が再現している.
- (9) 不可非有説為有故有義得成.
- (10) Paramārtha（真諦）は、翻訳している。Kośa,V,p.192,col.1,の最後。「われわれは、Āsaṃskṛtas（無為）が存在しない（na santi（無））とは説かない。われわれは、それら（無為）が、われわれがそれら（無為）が存在すると説くように、存在すると説く。人が

「声（音声）に関して、前の非存在と後の非存在とが存在する」と説くのと同様に。「存在する」という語があるとはいえ、存在するもの（*dravyasat*（有物））はない。結局は、[この表現は] 存在を確証しない。同様に、それは無為に関わる」。雖有有言非有物終不成有。Kośa,V,p.58,62 と比較せよ。

(11) 非如是説涅槃為有有義得成。

(12) 撥。

(13) 以作是説不可非有有義得成。

(14) 色之非有。

(15) 非色。

(16) 惑。

(17) *mithyādṛṣṭi* については、Kośa,IV,p.167,171,V,p.15.

(18) 如是亦應有為差別非有之位別有無為。

(19) 此有違者無境界慧必不生而言聖慧。

(20) 雖如斤斧補特伽羅而有能生障道等用。

(21) 不應朋壞法論。

(22) 体と用。

(23) 或復縱汝知與不知但許涅槃可名為有。

(24) 非互相屬。saṃbandha.

(25) 応知煩惱得若滅時名煩惱滅。

(26) 或る同一の道が、愛情や憎しみという煩惱の或るグループの或る範疇（弱い弱いもの、弱いが中等のもの...）を捨てさせる。-ひとまとめにして、これらの煩惱との非結合の獲得がある。なぜ、愛情... との非結合の獲得と、区別することの理由を探すのか。-経量部の公式 *tasya prāpti-niyame ko hetuḥ*.（その得（獲得）の決定にどんな理由があるのか。）

(27) 処。

(28) 句義 = *padārtha* と、また *sthāna*（処）もである。下記、註(36)。

(29) 第三の（あるいは第四の）作られたものの「特徴」（=有為相）,Kośa,II,p.222.

(30) 依此為言亦無有過。

(31) *Nāsmiṃ prādurbhāva ity ato 'prādurbhāva ity adhikaraṇasādhanam iti darśayanti / na tv aprādurbhūtir aprādurbhāva iti bhāvasādhanam ity arthaḥ. -asmiṃ, 依此.*

（これによって生起がないから、この故に不生起があるとは、基体（第七格）の格関係を持つものである、と示す。しかし、不生起 [つまり] 不生起という、手段としての行為ではない、という意味である。）

(32) *nantaryamārga*（無間道）は *Kleśa*（惑 = 煩惱）の *prāpti*（得）を断ち、*Vimuktimārga*

(解脱道)は Pratisaṃkhyānirodha (択滅)の prāpti (得)を生み出す。

(33) 修正行者為弁 (= 辦)涅槃. 弁 (= 辦) (pien) の意味について、Siddhi,II,23a5;VII,27a2;VIII,3a6.

(34) 或応説弁 (= 辦) 非果者何.

(35) 何有果因而体実有、如一念起離同類因、彼一切処無同喻理.

(36) Majjhima,I,p.167:idaṃ pi kho Thānaṃ duddasaṃ yad idaṃ... sabbūpadhipaṭinissaggo... -adhigato kho me ayaṃ dhammo... duddaso... santo paṇīto... (これも実に、見がたい句義である。それはすべての依の捨離である。実に私に証得されたこの法は見がたいし、極妙である。) Thāna = 句義.-上記註 (27) を見よ。-N.Peri, A propos de la date de Vasubandhu, p.37.note(=BEFEO,XI,3-4, p.375): 「...[Saṃghabhadra (サンガパドラ = 衆賢) によって反対される]Sthavira (上座) に関しては、注釈者はそれを Śrīlabdha[or Śrīlāta] (シュリーラータ) であるらしいと強く主張する。[彼は] より多く Kumāralabdha[or -lāta] (クマララータ) の弟子として有名である。そして、Sautrāntika (経量部) という独自の学派の設立者であり、それ (独自の学派) に対して、Saṃghabhadra (衆賢) は、この称号 (= 経量部) と、彼 (衆賢) Sthavira (上座) の数に入ることを望むことを否定しているであろう。』 Cf. P'ou-kouang (普光) の Kiu-chö-louen-ki (『俱舍論記』) の最後の点として、p.199.a. 下.

(37) 如是滅界縁薩迦耶而得顯了, Nirodhadhātu,Dīgha,III,p.215.Satkāya, 説明されている Kośa,V,p.15-16.

(38) 文字通りには、tannirodhahetoḥ sa vyavasthāpyate. (それ (A) の滅を原因として、それ (B) が確立される。)

(39) 世尊不応於勝義諦作迷謬説.

(40) 若爾汝宗刹那実法不許生故. 相續是仮亦無生故.

Sautrāntika (経量部) によれば、生起と持続と消滅とは、実体 (dravya) ではない。生起とは初期の連続であり...。人が生起に割り当てるべきことは、連続において存在し、瞬間においてではない。(Kośa,II,p.226)

(41) Saṃyutta,IV,13; Mahānidāna,p.133;Kośa,V,p.64.

和訳者註

{1} この部分の漢文は、「以修道力。能滅未生未来随眠及生種子。」となっており、Poussin 氏の仏訳と異なって、漢文から直訳して「修道 (聖道の錬磨) の力は、未生の未来の随眠 (情念) と生 (存在) との種子を滅 (破壊) する」と理解した方がよいかもしれない。

{2} この部分の漢文は、「当起煩惱後有」となっており、Poussin 氏の解釈と異なって、「生じるべき煩惱 (情念) と後有 (再現)」と理解した方がよいかもしれない。

{3} この部分の漢文は、「石女兒」となっており、Poussin 氏は「石の女兒」と理解して

いるようであるが、ここでは「石女の児」と理解して、「妊娠しない女性の子供」と理解した方がよいであろう。

{4} Poussin 氏のこの訳語 *lien* は *lieu* の誤植であろう。

{5} この部分の漢文は「謗因」であり、和訳は「非難することの論拠」として、Poussin 氏の理解 (*l'argument accessoire*) を改めるべきである。Poussin 氏は「謗」を「傍」の意味に誤って取り違えたのであろう。

<キーワード> Pratisaṃkhyānirodha(折滅)、Nirvāṇa(涅槃)、Asaṃskṛta(無為)、Saṃghabhadra(衆賢)、Sautrāntika(經量部)