

俱舍論根品心不相応行論 (2)  
—世親本論と諸註釈の和訳研究—

那 須 良 彦

本稿は、世親(Vasubandhu, 400-480頃)が著した『阿毘達磨俱舍論本頌』(*Abhidharmakośa-kārikā*, abbr. *AK*)、世親自註『阿毘達磨俱舍釈論』(*Abhidharmakośabhāṣya*, abbr. *AKBh*)、それに対する称友(Yaśomitra)の註『阿毘達磨俱舍論註明瞭義』(*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, abbr. *AKV*)、および安慧(Sthiramati, 480-540頃)の註『阿毘達磨俱舍論疏真實義』(*\*Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā nāma*, abbr. *AKTA*)のうち、心不相応行(*cittaviprayuktasaṃskāra*)の部分に対する訳註研究であり、『浄土真宗総合研究』3に提出したものの続編である。前稿は心不相応行総説の訳註研究であったが、本稿より得・非得の訳註研究に入る。

- 2-4-1. 心不相応行法総説
  - 2-4-1-1. 導入文
  - 2-4-1-2. 心不相応行法の列挙(本頌)
  - 2-4-1-3. 心不相応行法の定義

(以上『浄土真宗総合研究』第3号2007年3月)

- 2-4-2. 得・非得
  - 2-4-2-1. 得・非得の定義
    - 2-4-2-1-1. 得の定義
    - 2-4-2-1-2. 非得の定義
  - 2-4-2-2. 本法の種類
    - 2-4-2-2-1. 得・非得の本法(1)有為法に関して
    - 2-4-2-2-2. 得・非得の本法(2)無為法に関して
    - 2-4-2-2-3. 得・非得の本法に関する弁述の結語
  - 2-4-2-3. 得・非得の實在非實在論争
    - 2-4-2-3-1. 有部の教証をめぐる議論
      - 2-4-2-3-1-1. 有部の聖教による得の實在論証
      - 2-4-2-3-1-2. 有部の教証に対する経量部の批判と有部の答弁
    - 2-4-2-3-2. 有部の論理による得の實在論証

- 2-4-2-3-2-1. 経量部の批判 (1) 得は認識手段によって把握されない
- 2-4-2-3-2-2. 経量部の批判 (2) 得が諸法の生起の原因である場合の過失
- 2-4-2-3-2-3. 有部の論理による得の実在論証 諸法の建立因としての得

(以上本稿所収)

前稿(『浄土真宗総合研究』第3号)と同じようにまずはじめに *AKBh* 本論の和訳を提示した。その中のゴチック体は本頌である。そして、*AKV*、*AKTA* の順で和訳を提示した。その中のゴチック体は *AKBh* 本論を示す。和訳の底本としたテキストは以下の通りである。

【*AKBh*】

・ *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Edited by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967<sup>(1)</sup>.

【*AKV*】

・ *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: The Work of Yaśomitra*. Edited by Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1989. Reprint(First edition: Tokyo: The Publishing Association of the Abhidharma-kośa-vyākhyā, 1932-1936)<sup>(2)</sup>.

【*AKTA*】

・ \**Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā nāma* (by Sthiramati), D. No.4421, P. No.5875.

満増 (Pūrṇavardhana) の註『阿毘達磨俱舎論疏相隨順』(\**Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇā-nusārīṇī nāma*, abbr. *AKLA*) については、*AKTA* と相違する部分についてのみ註に附した。

## 和訳

### 2-4-2. 得・非得

#### 2-4-2-1. 得・非得の定義

##### 2-4-2-1-1. 得の定義

【*AKBh*】 (Pradhan, p.62.14-16)

そのうち、先ず、

<sup>(1)</sup> 不明な点は *AK*(Śāstri)、*AKBh*(Śāstri) を参照にした。

<sup>(2)</sup> 不明な点は *AKV*(Śāstri) を参照にした。

得 (prāpti) とは、獲 (lābha) と成就 (samanvaya) である<sup>(3)</sup>。(AK, II-36b)

実に得は二種類である。すなわち、[1] 未だかつて得したことのないものと、すでに失ったものとの獲 (lābha) および [2] すでに獲たものの成就 (samanvāgama) とである<sup>(4)</sup>。

<sup>(3)</sup> AK はこのように「得」という語を「獲」・「成就」という同義語をもって定義する。このような同義語をもって「得」を定義する仕方は、有部の文献の多くに見られるものである。

『甘露味論』2, T28, p.979c3-c4:

得諸法時、心不相応法俱得。是謂成就。

『婆沙論』157, T27, p.797a18-a22:

此中得言、欲何所顯。

謂獲成就。

云何知然。

如施設論說。「得云何。謂獲成就。獲云何。謂得成就。成就云何。謂獲得。得・獲・成就声雖有別、而義無異。」

『阿毘曇心論』4, T28, p.831a4-a5:

得者、成就諸法不捨。

『阿毘曇心論經』6, T28, p.866a18-a19:

得、名得法。到・成就・得一義也。

『雜阿毘曇心論』9, T28, p.943b3-b4:

得者、得諸法。得・成就同一義。

<sup>(4)</sup> 『婆沙論』は、得という語が用いられる場合と、成就という語が用いられる場合との違いについての異説を併記する。

『婆沙論』162, T27, p.823a20-a28:

問、得与成就、有何差別。

(1) 有説。名即差別。謂名得、名成就。

(2) 有説。未得而得名得、已得而得名成就。

(3) 有説。最初得名得、後数数得名成就。

(4) 有説。先不成就而成就名得、先成就而成就名成就。

(5) 有説。先無繫属而有繫属名得、先有繫属而有繫属名成就。

(6) 有説。初得名得、得已不断名成就。

(7) 有説。初獲名得、得已不失名成就。是故得唯在初成就通初後。

得成就是謂差別。

以上のように『婆沙論』は、得という語が用いられる場合と、成就という語が用いられる場合との違いについての異説を併記するが、どの説を正説とするかについての論評はない。加藤(現 武田)宏道 [1984] p.909 において指摘されているように、『婆沙論』はここで「得」を「獲」の意味で用いている。

加藤宏道 [1984] p.908 と Collet Cox [1995] p.81 によれば、いかなる場合に「獲」という語が用いられ、いかなる場合に「成就」という語が用いられるかについては、大別して二種類の解釈がある。第一の種類は、能得の得の相違によって、獲と成就を分ける解釈である。つまり、得される法(本法)の如何にかかわらず、能得の得の時間的位置の相違によって、獲と成就を使い分けるとする解釈である。この解釈では、本法を獲得する初刹那の得(未来正生位に位置する)が獲、第二刹那以降の得が成就ということになる。第二の種類は、本法の相違によって、獲と成就を分ける解釈である。この解釈によれば、未だかつて一度も得していなかった法をはじめて得する得が獲であり、かつて得していたものを

【AKV】(Wogihara, p.143.8-30)

それを今得しているとしても、たとえ今得していなくても 重ねて得する得が成就ということになる。

上の『婆沙論』の七説の内、どの説がどの種類の解釈に相当するののかについて、加藤宏道 [1984] は保留しておられるが、Collett Cox[1995] は豊山の学僧快道 (1751-1810) の『俱舍論法義』(T64, p.89a27f) 及び泉涌寺の佐伯旭雅 (1828-1891) の『冠導阿毘達磨俱舍論』(4, pp.14b-15a) における解釈に基づいて、『婆沙論』の (2) の説が第二の種類に解釈に相当し、(7) の説が第一の種類に解釈に相当するとする。

快道は「今論正依第七説、兼存第三説、正理依第二説」(T64, p.89a27-a28) と述べ、AKBh は『婆沙論』の (7) 説、すなわち第一の種類に解釈を採り、『婆沙論』の (3) 説を含んでいるとし、衆賢は『婆沙論』の (2) 説、すなわち第二の種類に解釈を採っているとする。佐伯旭雅は「今論依第七説正理依第二説」(4, p.14b) とし、AKBh は『婆沙論』の (7) 説、すなわち第一の種類に解釈を採り、衆賢は『婆沙論』の (2) 説、すなわち第二の種類に解釈を採っているとする。

衆賢説は以下のようなものである。

『順正理論』12, T29, p.396c23-c25 (= 『顯宗論』6, T29, p.803c12-c14) :

得・獲・成就、義雖是一、而依門異、説差別名。得有二種。謂 [1] 先未得、及 [2] 先已得。[1] 先未得得、説名為獲。

[2] 先已得得、説名成就。

ちなみに『婆沙論』は「智蘊第三中学支納息第一之一」において、「成就」の意味についていくつかの説を提示している。

『婆沙論』93, p.480b8-b18:

問、此中何者是成就義。

1 尊者世友作如是説、「不斷義是成就義」。

問、若爾、具縛補特伽羅、於一切法、皆名不斷、應皆成就。

答、非皆成就。有未得故。

2 復作是説、「已得義是成就義」。

問、若爾、無學已得學法、應成就彼。

答、非成就。彼已捨彼故。

3 復作是説、「不棄捨義是成就義」。

問、若爾、學位不棄捨無學法、應成就彼。

答、非成就彼。未得彼故。

4 復作是説、「已得未捨義是成就義」。

此言應理。若法已得而未捨時、必成就故。

5 大徳説曰、「世俗有情、不離諸法、假説成就。勝義中無成就性故」。

旧訳『毘婆沙論』46, T26, p.353a23-b1:

問曰、云何是成就義。

[ 1 ] 尊者和須蜜答曰、「不斷義是成就義」。

問曰、若然者、具縛凡夫、於一切法、不斷盡成就耶。

答曰、不也。不得彼法故。

[ 2 ] 復次、「不棄義是成就義」。

問曰、若然者、學人不棄無學法、成就彼法耶。

答曰、不也。不得彼法故。

[ 3 ] 尊者佛陀提婆説曰、「得而不失義是成就義。若得彼法不失、是名成就」。

旧訳の [ 1 ] 尊者和須蜜説は玄奘訳の 1 尊者世友説、旧訳の [ 2 ] の説は玄奘訳の 3、旧訳の [ 3 ] 尊者佛陀提婆説の説は玄奘訳の 4 の説に対応する。玄奘訳では 4 「已得未捨義」が毘婆沙師の正説とされている。

「そのうち」(tatra)〔という語〕は、文を導入すること (upanyāsa) を意味する<sup>(5)</sup>。あるいは〔本頌 35~36a 偈に列挙された多くの心不相応行のうちから得を〕選び出すことを意味する (nirdhāraṇe)<sup>(6)</sup>。「まず」〔という語〕は、順序を意味する。

「得とは、獲と成就である」と〔いううちで、〕「得」というのは、一般的な名称 (sāmānyasaṃjñā) である。「獲と成就」というのは、特殊な名称 (viśeṣasaṃjñā) である。〔本頌での〕獲 (lābha) と〔釈論などでの〕獲 (pratilambha) とは同じ意味である。〔本頌での〕成就 (samanvaya) と〔釈論の〕成就 (samanvāgama) とは別な意味ではない。「獲」という場合、「成就」は含意されない。「成就」という場合、「獲」は含意されない。だが、「得」という場合、双方 (獲と成就) が含意されるのである。まさにこのゆえに〔世親先生は、〕「実に得は二種類である。すなわち、[1] 未だかつて得したことのないものと、すでに失ったものとの獲、および [2] すでに獲たものの成就とである」と述べる。

「未だかつて得したことのないものと、すでに失ったもの」(aprāptavihīna)〔という複合語は並列複合語であって〕「未だかつて得したことのないもの (aprāpta) と、すでに失ったもの (vihīna) 」、〔と釈される〕。その、つまり未だかつて得したことのないものと、すでに失ったものとの獲である。「未だかつて得したことのないものの〔獲〕」とは、例えば、〔未だかつて得したことのない〕苦法智忍の〔獲〕である。「すでに失ったものの〔獲〕」とは、離欲貪 (kāmaṅvairāgya、欲界の貪を離れること) によって捨てられた欲界所属〔の貪〕を、〔再び欲〕界に帰還すること (dhātupratyāgamana) によって、あるいは〔離欲貪から〕退失すること (parihāṇi) によって再び獲ることである。

〔もう一種類の得とは〕「すでに獲たものの、第二刹那などにおける成就」である。何故ならば、それ (得) が連続して起こっている (samanuvartana) からである<sup>(7)</sup>。

獲なるものと、成就なるもの、その二種類のものが得である。ゆえに、獲と成就の意味で得という語が用いられるのである。

だが、〔それらを〕区別することなしに述べようと欲する場合には、得と獲と成就は全く同じ意味である。何故ならば、第一刹那における苦法智忍 (duḥkhe dharmajñānakṣānti) の得は、獲であると認められている〔が、〕それ (第一刹那における苦法智忍の得) もまた、成就とも呼ばれるからである。〔つまり、〕第一刹那に位置している聖者は、苦法智忍を成就している者と呼ばれるのである。何故ならば、

〔未知〕当知根 (ājñāsyāmīndriya) を具有する者は、十三〔根〕を所有する<sup>(8)</sup>。( AK, II-19cd,

<sup>(5)</sup>この場合 “tatra” は「さて」、あるいは「そこで」という意味になる

<sup>(6)</sup>Wogihara 刊本では “nidhāraṇe” だが、Tib 訳 “dmigs kyis bsal ba” (D. gu, 230b1, P. cu, 148b4) および AKV, Calcutta MS (72a4) AKV, Tokyo Univ. MS (90a12) により “nirdhāraṇe” と訂正して読む。

<sup>(7)</sup>以上のように AKV は、第一の種類の解釈、すなわち能得の得の時間的位置の相違によって獲と成就を使い分けられるとする解釈を用いている。加藤宏道 [1984] p.909.

<sup>(8)</sup>AKBh は次のように解釈する。

AKBh, p.51.19-20:

ājñāsyāmīndriyopetas trayodaśabhir anvitaḥ // AK, II-19cd //

katamais trayodaśabhiḥ /

manoḥjīvitakāyendriyaiḥ catsṛbhir vedanābhiḥ śraddhādibhir ājñāsyāmīndriyeṇa ca /

p.51.19)

と説かれているからである。

【反論】ここ(36偈b句)にどうして〔得の〕定義の説明がなされていないか?〔いや、説明はなされていない。〕何故ならば、〔心不相應行に属する各法のそれぞれの〕違いを述べんと欲しているにもかかわらず、【問】得とは何か?【答】それは、獲なるものと、成就なるものである」というように、同義語によって定義を説明することは適切ではないからである。

【答論】同義語もまた、ある場合には定義に適切である。〔例えば、〕「火(agni)とは、炎(anala)と焰(jātavēdas)である」という〔ように〕。經典においても、

無明とは何か? 過去世に関する無知、未来世に関する無知.....<sup>(9)</sup>。(『雜阿含經』)

云々と説かれている<sup>(10)</sup>。

〔未知〕当知根(ājñ-syāmīndriya)を具有する者は、十三〔根〕を所有する。(AK, II-19cd)

【問】いかなる十三〔根〕を〔成就するの〕か?

【答】意〔根〕・命〔根〕・身〔根〕・四受〔根〕(苦・楽・喜・捨)・信など〔の五根(信・勤・念・定・慧)〕・〔未知〕当知根を〔成就する〕。

また以下の『毘婆沙論』などを参照。

『毘婆沙論』16, T26, p.1000c10-c11:

若成就未知當知根、彼定成就十三、定不成就二、餘不定。

『八犍度論』22, T26, p.878b21-23:

若成就未知根、彼必不成就二根〔已知・無知根〕、必成就十三根〔信五加意・苦・身・命・護・喜・樂・未知〕、餘或成就、或不成就。(〔 〕内は割註を示す)

『婆沙論』156, T27, p.793b5-b10:

「成就十三」者、謂身・命・意・四受 除憂 信等五・未知當知根。「不成就二」者、謂已知・具知根。「餘不定」者、餘七根或成就、或不成就、如前應知。

<sup>(9)</sup> この經典は、AKBh, III, p.136 に引用されており、『雜阿含經』第298經(12, T2, p.85a)の引用とされている(本庄良文[1984]No. 43)、『Upāyikā』所引の文は本庄良文[1991]p.104に和訳されており、p.105に関連文献についても言及されている。

<sup>(10)</sup> このようにAKVは、同義語による定義であっても、定義たり得ると述べている。だが、このような議論があるということは、同義語による定義は定義たり得ないという疑義があったことを示唆している。Abhidharmadīpaの註Vibhāṣāprabhāvṛttiでは同義語による定義は定義たり得ないと主張し、得の持つ具体的な機能を用いて得を定義する。

Vibhāṣāprabhāvṛtti, p.87.1-6:

prāptir nāma samanvāgamo lābha iti paryāyaḥ / (中略) na paryāyanāmnā lakṣaṇam udyotitaṃ bhavati / tasmād avyabhicāri tatprasādakaṃ liṅgam ucyatām / ime brūmaḥ / śrotram avadhatsva manaś caikāgratāyāṃ sanniyuktā / dharmavattā vyavasthitiḥ /

得と呼ばれるものと、成就と獲は同義語である。(中略)同義語によって定義は明示されない。それゆえに、逸脱なく、それ(定義)を明瞭ならしめる特徴を説かねばならない。以下のように我々は言う。意を一点に集中させることによって、〔汝は〕耳を傾けよ。〔得に基づいて〕「この者は、この〕法を有する」ということが確立される。

【AKTA】(D. tho, 201a1-a5, P. to, 235b7-236a4)

【問】〔心不相応行の種類と定義が〕以上のようなならば、以上の列挙された〔心不相応行〕を説明すべきである。

【答】〔これに対して世親先生は〕「そのうちまず」と答える。「そのうち」〔という語〕は、〔35～36a 偈に示された多くの心不相応行のうちから得を〕選び出すことを意味するであって、「それらのうち」である。「まず」という言葉は、順序を意味する。何故ならば、同時に説くことは不可能であるからである。

「得」とは、定義される語 (bstan pa'i tshig) である。「獲と成就」とは、定義する語 (bshad pa'i tshig) である。得と成就の言葉の意味は同じである<sup>(11)</sup>と認められているが、「獲と成就」というこれは区別して述べられている。「以前に得していなかったものの得が〔獲〕である」というように〔、獲は成就から〕区別して述べられている。何故ならば、第一番目の得が〔所得法 (= 本法) において〕生起することが獲であるからである。第二刹那などにおいて存在する、すでに獲たものの得が成就である。何故ならば、連続して生起する〔得〕が成就であるからである。それゆえに、その場合、「得」という言葉が、「獲」と「成就」とに対して用いられる。まさにそれゆえに、〔世親先生は〕「得は二種類である」云々と述べる。

未だかつて得したことのないもの、つまり、以前にいかなる時も得していなかったものと、すでに失ったもの、つまり、得して後に地を移動することや退失することなどに基づいて捨てられたものとの、第一番目の得が獲である。第二刹那などにおける〔得〕が、すでに獲たものの成就である<sup>(12)</sup>。

#### 2-4-2-1-2. 非得の定義

【AKBh】(Pradhan, p.62.16-17)

非得 (aprāpti) は〔得と〕正反対のものである、ということはすでに成立している。

【AKV】(Wogihara, pp.143.30-144.2)

「非得は〔得と〕正反対のものである、ということはすでに成立している」というのは、「非得は〔得と〕正反対のものである、ということは〔定説として〕成立している以上、これ(非得)のために経 (= 本頌) が作られる必要はない」という趣旨である。「非得・不獲 (apratilambha)・

(11) D 版と P 版ともに “sgo don gcig par” だが、AKLA によって “sgra don gcig par” (D. cu, 150b7, P. ju, 175b4) と訂正して読む。

(12) 以上のように AKTA も、AKV と同様に、第一の種類解釈、すなわち能得の得の時間的位置の相違によって獲と成就を使い分けられるとする解釈を用いている。加藤宏道 [1984] p.909.

不成就 (asamanvāgama)」というこの三つが、〔得・獲・成就と〕正反対のものであると理解される。そして全く同様に、不獲と不成就にとって、非得というものが、一般的な名称である。

それゆえに、第一釈「非得は二種である。すなわち [1] 未だかつて得していなかったものの不獲と、[2] 〔かつて〕得していたがすでに失ったものの不成就とである」と、このようにも述べられるべきである。

第二釈 あるいは、[1] 未だ獲ていないものと、すでに失ったものとの、最初の非得である不獲、および [2] 未だ獲ていないものとすでに失ったものとの、第二などの刹那における不成就とである」と〔、このように述べられるべきである〕<sup>(13)</sup>。

【AKTA】 (D. tho, 201a5-a6, P. to, 236a4-a5)

「非得は〔得と〕正反対のものである」云々。[1] 不獲とは、未だかつて得していなかったものの〔非得〕である。[2] 不成就とは、かつて得していたが、すでに失ったものの〔非得〕である<sup>(14)</sup>。そうであるので、非得は、得と正反対のものなのである。まさにそれゆえに「異生性 (prthagjanatva) とは、諸々の聖法の不獲である」<sup>(15)</sup>といわれるのであって、「不成就」〔といわれるの〕ではない。

#### 2-4-2-2. 本法<sup>(16)</sup>の種類

<sup>(13)</sup> 加藤宏道 [1984] p.909 及び Collett Cox [1995] pp.82-83 において指摘されているように、得と同様に非得の解釈にも二種類の解釈がある。非得の時間的位置の相違によって、不獲と不成就を使い分ける解釈と、本法の相違によって獲と成就を分ける解釈との二種類がある。AKV には両説が掲げられている。

<sup>(14)</sup> AKTA は二種類の非得の解釈のうち、本法の相違によって獲と成就とを使い分ける解釈を用いている。加藤宏道 [1984] p.909.

<sup>(15)</sup> *AKBh*, p.66.10:

“ prthagjanatvam katamat / āryadharmāṇām alābha ” iti śāstrapāṭhaḥ /

「異生性とは何か？〔異生性とは〕聖法の不獲である」と『論』に誦されている。

この『俱舍論』で示されている『論』(śāstra)とは真諦三蔵が「如我慧阿毘達磨蔵説」(『俱舍論』3, T29, p.182a13)と述べているように『発智論』を指す(快道『俱舍論法義』4, T64, p.96c)。

『発智論』2, T26, p.928c5-c7:

云何異生性。答、若於聖法・聖暖・聖見・聖忍・聖欲・聖慧、諸非得、已非得、當非得、是謂異生性。

『八犍度論』3, T26, p.783c1-c3:

云何凡夫性。答曰、聖法、若不得、已不得、當不得。復次、諸聖煖・聖忍・聖見・聖味・聖慧、若不得、已不得、當不得。是謂凡夫性。

<sup>(16)</sup> 本法とは、得の対象となる法、つまり得によって得される法(所得法)である。

## 2-4-2-2-1. 得・非得の本法(1) 有為法に関して

【AKBh】(Pradhan, p.62.17-20)

【問】では、いかなる〔法〕において、これら得と非得があるのか？

【答】

〔有為法に関して言えば、〕自らの相続 (svasamtāna) の中に存在する〔諸法〕に、得と非得がある。(AK, II-36cd1)

他者の相続 (parasamtāna) の中に存在する〔諸法〕には、〔得と非得は〕ない。何故ならば、いかなる〔有情〕も、他〔の有情〕に属する (parakīya)〔諸法〕を〔自らが〕成就することはないからである。また、〔有情の〕相続の中に存在しない (asamtatipatita)〔諸法〕にも〔得と非得は〕ない。何故ならば、いかなる〔有情も〕非有情数 (非有情所屬, asattvasamkhyāta)〔の諸法〕を成就することはないからである<sup>(17)</sup>。先ず、以上は有為 (saṃskṛta)〔の諸法〕に関する規則 (niyama) である。

【AKV】(Wogihara, p.144.3-14)

「自らの相続の中に存在する〔諸法〕に、得と非得がある」と。有為〔の諸法〕に関しては、「自らの相続の中に存在する〔諸法〕においてのみ、得と非得がある」と限定される。「他者の相続の中に存在する〔諸法〕には、〔得と非得は〕ない」とは、「他の有情の相続の中に存在する諸法には、自らの相続における得・非得は存在しない」という意味である。したがって〔世親先生は〕「何故ならば、いかなる〔有情〕も、他〔の有情〕に属する〔諸法〕を〔自らが〕成就することはないからである」と述べる。

「また、〔有情の〕相続の中に存在しない〔諸法〕にも〔得と非得は〕ない」とは、「有情の相続の中に存在しない〔諸法〕にも〔得と非得は〕ない」という意味である。それゆえに〔世親先生は〕「何故ならば、いかなる〔有情も〕非有情数〔の諸法〕を成就することはないからである」と述べる。非有情数〔の諸法〕とは、花輪 (mālya)・装飾品 (ābharāṇa) などや、木材 (kāṣṭha)・壁 (kuḍya) などにおいてある色〔法〕などである。有情数 (有情所屬, sattvasamkhyāta)〔の諸法〕とは、眼などである。髪などは、有色根 (rūpīndriya) と結びついたものである以上、有情数〔の諸法〕に他ならない、と理解されるべきである。何故ならば、〔髪などは〕それ (有色根) に対する利益と損害による変化の影響をこうむる (anugrahopaghātapaṇināmānuvidhāna) からである。すなわち、有色根が損害を受けることにより、髪などが白髪に変化することが経験されるからである。しかし強壯薬 (rasāyana) を服用すること (upayoga) によって、〔有色根

<sup>(17)</sup> 勸学藤井玄珠 (1813-1895) の『阿毘達磨俱舍論校註』4, p.18b の頭註では「大乘於他身非情法及虚空亦建立得」と述べる。『成唯識論述記』では「大乘は他と非情とにおいても得を建立すと許す」と述べられている (T43, p.843c)。瑜伽行派における得については、早鳥理 [1992] を参照。早鳥理 [1992] は瑜伽行派の諸文献において「得」がどのように扱われ、論書ごとにどのような特徴が見られるかについて詳論している。

が)利益されることにより、白髪などから〔黒髪などへ〕立ち戻ること (pratyāpatti) が〔経験される〕。したがって、「有情数〔の諸法〕全てにおいて得がある」ということが定説である。

【AKTA】 (D. tho, 201a7-201b7, P. to, 236a5-236b6)

「では、いかなる〔法〕に、これら得と非得があるのか?」とは、「有為〔法〕にか、あるいは無為〔法〕にか、あるいは有情数〔の法〕にか、あるいは非有情数〔の法〕にか、あるいは自らの相続の中に存在する〔法〕にか、あるいは他の相続の中に存在する〔法〕にであるのか」というようには限定されていないので質問するのである。

まず有為〔法〕に関して説明されるべきである。〔有為法に関して言えば、〕自らの相続の中に存在する〔諸法〕に、得と非得がある。「これ(得)は、自らの相続の中に存在する〔諸法〕に存在する」と限定されるべきである。他者の相続の中に存在する〔諸法〕にも〔得と非得は〕ないのであって、〔有情の〕相続の中に存在しない〔諸法〕にも〔得と非得は〕ない。

このなかで、もし、ただ「自らの」というこのことのみ述べられたなら、衣服などの非有情数〔の諸法〕を成就しえることになってしまおう。また、〔ただ〕「相続の中に存在する」と〔のみ〕述べられたなら、他者の相続の中に存在する〔諸法〕をも成就しえることになってしまおう。だから、〔この〕二つの過失の付随を避けるために、「自らの」と「相続の中に存在する」という二つの言葉を組み合わせて説明されているのである。

有色根と結びついたものであり、有情数のものである髪なども〔成就する〕<sup>(18)</sup>。何故ならば、〔髪などは、有色根に対する〕利益と損害による変化の影響をこうむるからである。すなわち、髪などには色などの変化があることが経験されるからである。

いかなる〔有情〕も、他〔の有情〕に属する〔五〕蘊など〔の諸法〕を〔自らが〕成就することはない。もし、それら(他の有情に属する五蘊などの諸法)を成就するとするならば、異生と聖者、有学者、離染した者、善根が断たれた者(断善根者)など〔の修道論上の区別〕が混乱してしまうことになろう<sup>(19)</sup>。

(18) 「有色根と結びついた～髪などを〔成就する〕」 AKTA のこの一文の原文は、D 版 (D. tho, 201b3-b4) と P 版 (P. to, 236b1-b2) とともに “skra la sogs pa dbang po gzugs can dang ’brel ba sems can du ston pa dang yang ma yin te/” (有色根と結びついたものであり、有情数のものである髪などを〔成就すること〕もない) となっており、ちょうど AKV と逆の意味になっている。AKV は、「髪などは、有色根と結びついたものである以上、有情数〔の諸法〕に他ならない、と理解されるべきである」(keśādayo rūpīndriyasambandhāḥ sattvasaṃkhyātā eva veditavyāḥ) とする。そして「何故ならば、それ(有色根)に対する利益と損害による変化の影響をこうむるからである」(tadanugrahopaghātapaṇīnamānuvidhānāt) というように AKTA と同趣旨の理由文を述べる。理由が同じであるのに、主張が逆になるのは理解しかねる。AKV にしたがって、AKTA の文から否定詞を取り除き、「有色根と結びついたものであり、有情数のものである髪なども〔成就する〕」(skra la sogs pa dbang po gzugs can dang ’brel ba sems can du ston pa dang yang yin te/) と読む。この箇所について AKLA は沈黙している。

(19) AKLA は次のように註釈する。

AKLA, D. cu, 151a6-b1, P. ju, 176a6-a7:

gzhan gyi phung po la sogs pa dag dang ni ’ga’ yang ldan pa med de/ de dag dang ldan na ni so so’i skye bo dang / ’phags pa dang / slob pa dang / mi slob pa dang / ’dod chags dang bral ba dang /

いかなる〔有情も〕衣服や装飾品などの非有情数〔の諸法〕を成就することはない。それゆえに、相続の中に存在しない〔諸法〕には得は存在しない<sup>(20)</sup>。

その場合、色蘊と行蘊には一つの得がある（＝色蘊と行蘊は一つの得によって得される）。同様に、「受などの蘊と行蘊と眼処と法処と眼界と法界にも」云々と説明されるべきである。同様に、「有漏と無漏、有為と無為とにも一つの得がある」と理解されるべきである<sup>(21)</sup>。

---

'dod chags dang bral ba ma yin pa dang / dge ba'i rtsa ba kun tu chad pa dang / dge ba'i rtsa ba kun du chad pa ma yin pa la sogs pa 'chol bar 'gyur ro/ /

いかなる〔有情〕も、他〔の有情〕に属する〔五〕蘊など〔の諸法〕を〔自らが〕成就することはない。もし、それら（他の有情に属する五蘊などの諸法）を成就するとするならば、異生と聖者、有学と無学、離染した者と未だ離染していない者、善根が断たれた者（断善根者）と善根が断たれていない者など〔の修道論上の区別〕が混乱してしまうことになる。

<sup>(20)</sup> AKLA は次のように註釈する。

AKLA, D. cu, 151b1, P. ju, 176a7-a8:

sems can du mi bgrang ba gos dang rgyan la sogs pa dag dang ni 'ga' yang ldan med de/ thun mong ba yin pa'i phyir dang / thob pa ni thun mong ma pa'i phyir ro/ /de'i phyir thob pa rgyud ma gtogs pa rnam ky'i yang ma yin no/ /

いかなる〔有情も〕衣服や装飾品などの非有情数〔の諸法〕を成就することはない。何故ならば、〔衣服や装飾品などの非有情数の諸法は、他の有情と〕共有されるものであるからであり、得は〔その有情に〕固有のものであるからである。それゆえに、相続の中に存在しない〔諸法〕においても得は存在しない。

<sup>(21)</sup> 「色蘊と行蘊においては～理解されるべきである」この段は『順正理論』および『顯宗論』からの引用と考えられる。

『順正理論』12, T29, p.397a9-a12, 『顯宗論』6, T29, p.804a10-a12:

色蘊行蘊、一得所得。餘蘊行蘊說亦如是。有漏無漏、一得所得。有為無為、一得所得。如是等類、如理應思。

この衆賢説は『婆沙論』を承けたものである。

『婆沙論』158, T27, p.801b2-b18:

如是説者、一剎那中、但有三法。一彼法、二得、三得得。由得故成就彼法及得得、由得得故成就得、由更互相得故、非無窮是。故説「色蘊行蘊一得得、乃至識蘊行蘊一得得。有為無為一得得」。問。爲一一法、各別有得爲不爾耶。或有説者、俱有法同一得得。問。若爾、不應作是説。「色蘊行蘊一得得」等。答。欲顯法與得得無異得故、作如是説。（中略）如是説者、法與生等同一得得。相與所相極親近故。由此善通「色蘊行蘊一得得」等。又去如前無窮過失。

旧訳『毘婆沙論』17, T28, p.127c25-c28:

頗有行陰色陰同於一得耶。答曰。有。所謂色得得是也。乃至行陰識陰、説亦如是。有為無為、亦同一得。所以者何。無為得得無為及得得。是名有為無為同共一得。

これは随得（小得）の無限遡及の過失を回避する文脈である。随得をめぐる無限遡及の過失に関しては、那須良彦 [2003/2004] を参照。

## 2-4-2-2-2. 得・非得の本法 (2) 無為法に関して

【*AKBh*】 (Pradhan, p.62.20-63.2)

一方、無為 (asaṃskṛta)〔の諸法〕に関して言えば、得と非得は、  
二つの滅にある。( *AK*, II-36d2 )

あらゆる有情は、非択滅 (apratisaṃkhyānirodha) を成就する。まさにこのゆえに、

【問】誰が無漏 (anāsrava) の諸法を成就するのか？

【答】〔これに対して〕答える。「あらゆる有情が〔無漏の諸法を成就する〕<sup>(22)</sup>。

とアビダルマのなかに説かれていると伝承されている<sup>(23)</sup>、

〔欲界の修惑を一品も断じておらずに、〕全ての束縛 (全ての煩惱) を有したまま〔見道の〕初刹那に住している〔聖者〕を除いた (sakalabandhanādīsthavārjyāḥ) あらゆる聖者と、ある異生たちは、択滅を成就する。

だが、虚空 (ākāśa) を成就する者は誰もいない。それゆえに、これ (虚空) に得は存在しない。

【*AKV*】 (Wogihara, p.144.15-33)

「二つの滅においてある」とは、「得と非得は、非有情数のものである択滅と非択滅とにおいても存在する」である。

<sup>(22)</sup> 快道『俱舍論法義』(T64, p.89b)および佐伯旭雅『冠導阿毘達磨俱舍論』(4, p.14b)の指示によれば、次の『発智論』の文の取意引用である。

『発智論』19, T26, p.1022a13f:

(1) 諸成就等覺支、彼成就無漏法耶。答。諸成就等覺支、彼成就無漏法、有成就無漏法、非等覺支。謂諸異生。

(2) 諸不成就等覺支、彼不成就無漏法耶。答。無不成就無漏法、有不成就等覺支。謂諸異生。(以下略)

対応する『八韃度論』は次の通り。

『八韃度論』28, T26, p.904b13f:

(1) 若成就覺意、彼成就無漏法耶。答曰。如是。諸成就覺意、彼成就無漏法。頗成就無漏法、非覺意耶。答曰。有。凡夫人也。

(2) 若不成就覺意、彼不成就無漏法耶。答曰。無有不成就無漏法、有不成就覺意。凡夫人也。(以下略)

『発智論』の(2)の文に対して『婆沙論』が「以必成就非擇滅故」(186, T27, p.931a24-a25)と註釈していることから、上記の『発智論』の文が「あらゆる有情は、非択滅を成就する」の論蔵における文証であることがわかる。

<sup>(23)</sup> 「まさにこのゆえに、... とアビダルマのなかに説かれていると伝承されている」 Text ではこの箇所は、“ata eva hi cuktam abhidharme”(p.62.22)とある。*AKBh*, MS をみると“ata eva kiloktam abhidharme”とある(20b. 4B. 1,1.5)。また *AKBh*(Tib)には zhes grag go とある(D. ku, 70b4, P. gu, 79b5)。よって Text を“ata eva kiloktam abhidharme”に訂正して読む。この訂正は *AKTA* が“kila”の語を註釈していることから支持されよう。

あらゆる有情は、縁が欠けることにしたがって (yathāpratyaivaikalyam)、非摂滅を成就する。

「全て〔の煩惱〕の束縛を有したまま初刹那に住している〔聖者〕を除いた」というなかで、「初刹那」(ādau kṣaṇaḥ)とは、「苦法智忍の刹那 (duḥkhe dharmajñānakṣāntikṣaṇa = 見道の初刹那)」である。

「初刹那に住している者たち」(ādikṣaṇasthāḥ)〔という複合語は、於格の格限定複合語であって〕「そこ(苦法智忍の刹那)に住している者たち」〔と釈される〕。

「この者たちは、全て〔の煩惱〕の束縛を有している」というように「全て〔の煩惱〕の束縛を有し」(sakalabandhanāḥ)〔という複合語は所有複合語で釈される〕。〔彼ら全ての煩惱の束縛を有したままの者たちは〕あらゆる種類の煩惱を断じていない者たちである。

「彼らは、全て〔の煩惱〕の束縛を有したままであり、かつ〔見道の〕初刹那(苦法智忍の刹那)に住している者たちである」から「全て〔の煩惱〕の束縛を有したまま初刹那に住している者たちである」〔というように sakalabandhana と ādikṣaṇastha の間は同格限定複合語で釈される〕。

〔sakalabandhanādisthavarjyāḥは二様に釈される。〕「彼ら(聖者)には、彼ら(全ての煩惱の束縛を有したまま初刹那に住している聖者)が除かれている (te varjyā eṣām) (所有複合語)あるいは「彼ら(全ての煩惱の束縛を有したまま初刹那に住している聖者)を除いた (tair vā varjyāḥ) (具格の格限定複合語)〔というように〕「全て〔の煩惱〕の束縛を有したまま初刹那に住している〔聖者〕を除いた」(sakalabandhanādisthavarjyāḥ)〔という複合語は解釈される〕。【問】〔全て〔の煩惱〕の束縛を有したまま初刹那に住している聖者を除いた者たちとは〕誰なのか？

【答】あらゆる聖者たちである。彼らは、摂滅を成就する。だが、全て〔の煩惱〕の束縛を有したまま初刹那に住している聖者たちは、〔摂滅を〕成就しない。何故ならば、その位(見道の初刹那の位 = 苦法智忍)においては、忍によって害されるべき諸煩惱は、〔今〕断じられているのであり、すでに断じられたものではなく、それ(苦法智忍所断の煩惱)の滅(摂滅)も、〔今〕得されようとしているのであって、すでに得されたものではないからである。というも、

一方、今滅しようとしている道(現在位にある道)が、それに対する障害を<sup>(24)</sup>断ずる<sup>(25)</sup>。  
(AK, VI-77cd, p.389.8)

という定説があるからである。

しかし、すでに一種類〔の煩惱〕を取り除いてしまっているなどの聖者たちは、その位(見道の初刹那)において、世間道(laukikamārga)<sup>(26)</sup>によってすでに得している滅(摂滅)を成就し

<sup>(24)</sup> AKV, p.608.8-9:

tadāvṛtim ity aśaikṣacittāvaraṇam /

〔本頌の〕「それに対する障害」とは、「無学心に対する障害」である。

<sup>(25)</sup> AK, VI-77cd, p.389.8:

nirudhyamāno mārgas tu prahajāhāti tadāvṛtim // AK, VI-77cd //

<sup>(26)</sup> 有部においては一類の者は、見道に入る前に、有漏智によって修惑の一部を断ずることを認めている。それはつまり

ている。これ以降の〔見道の〕第二刹那などにおいては、無漏道 (anāsravamārga) によって得する滅 (択滅) をも成就している。

「と、ある異生たちは、〔択滅を〕成就する」とは、すでに〔世間道によって〕一種類〔の煩惱〕を取り除いてしまっているなど〔の異生たち〕である。

「だが、虚空を成就する者は誰もいない」というのは、〔虚空と有情とには〕結合関係 (sambandha) はないからである。だが、二つの滅 (非択滅と択滅) と〔有情とには〕結合関係がある。それゆえに、虚空に得は存在しない。

【AKTA】 (D. tho, 201b7-203a1, P. to, 236b6-237b7)

「〔一方、〕無為〔の諸法〕に関して言えば」云々。〔毘婆沙師は、〕「択〔滅〕と非択滅とにおいても、得と非得は存在する」と説いている。滅は、有漏〔の有為の諸法の滅〕、あるいは無漏の有為〔の諸法〕の滅として存在する。〔それら滅は〕可能性に応じて、慧に基づいて〔得され、非得される〕<sup>(27)</sup>か、あるいは、慧に基づかずに得され、非得される<sup>(28)</sup>かである。〔しかし、その二つ (得と非得) が虚空にあるとは〕理解されない<sup>(29)</sup>。まさにそれゆえに、虚空には二つのもの (得と非得) はないのである。虚空は誰とも結合関係を持たない。何故ならば、〔有情と虚空との間には〕いかなる滅せられるもの (所滅) と滅するもの (能滅) 〔の関係〕もないからである。

【問】いかなる人 (\*pudgala) が、いかなる滅を成就するのか？

【答】それゆえに〔世親先生は〕「非択滅」云々と答える。〔そして、世親先生は〕まさにこのことを示すために「まさにこのゆえに」云々と述べる。何故ならば、無漏〔法〕 (非択滅) は、これ (聖者) 以外の、見と愛とをくり返している者 (= 異生) によっても自己のものとなるからである。

「伝承されている」 (kila) の語は、成就が実体として存在することは正しくないのも、そして二つの滅も実体として存在することはないのも、〔論主世親先生の〕不満 (\*arucisūcanārtha) を示すためである。

「択滅」云々。

「彼らは、全て〔の煩惱〕の束縛を有したままであり、かつ〔見道の〕初刹那に住している者たちである」というのが〔「全ての束縛を有したまま初刹那に住している者たち」 (sakalabandhanādīkṣanastha) という〕複合語の分解解釈である。

乙なる者たちにとって、甲なる者たち (全ての煩惱の束縛を有したまま初刹那に住している者たち) は除かれている。その乙なる者たちが、「全て〔の煩惱〕の束縛を有したまま初刹那に住している〔聖者たち (= 甲なる者たち) を除いた〕者たちである。

---

六行観である。その六行観とは、無間道において自地と下地とを所縁として、「静でないから麤である」、「妙でないから苦である」、「厚い壁のようであるから障である」と三つの行相のうちの一つを観ずる。解脱道においては上地を所縁として、「静である」、「妙である」、「離である」と観ずる。以上を六行観という。詳細は *AKBh*, VI, p.368.6-13, *AKV*, pp.576.22-577.8, 櫻部建・小谷信千代 [1999] pp.317-320 参照。

(27) 慧に基づいて得され、非得されるものとは、択滅無為である。

(28) 慧に基づかずに得され、非得されるものとは、非択滅無為である。

(29) 原文は “ma thob pa dag”. “\*na upalabhyete” か。

【問】〔全ての煩悩の束縛を有したまま初刹那に住している聖者を除いた者たち（乙なる者たち）である〕彼らは誰なのか？

【答】それゆえに、〔世親先生は〕「あらゆる聖者たちである」と答える。「初刹那」とは、「苦法智忍」である。全て〔の煩悩〕の束縛を有しているわけではなく、〔見道の〕初刹那に住している〔聖者たち〕と、第二刹那〔などに住している聖者〕たちは、択滅を成就するので、「全ての煩悩の束縛を有したまま」と「初刹那に住している」という二つ〔の語〕が述べられているのである。かつて煩悩を〔少しも〕断じておらず、全て〔の煩悩〕の束縛を有したまま〔見道の〕初刹那に住している聖者は、択滅を〔成就していない者〕と呼ばれる。このゆえに〔世親先生は〕「を除いた」〔と述べる〕。それ以外の、全て〔の煩悩〕の束縛を成就しているわけではなく、〔見道の〕初刹那に住している聖者たちと、〔見道の〕第二刹那などに住しているあらゆる〔聖者たち〕は、〔択滅を〕成就する。

「ある異生たちは、〔択滅を〕成就する」とは、「世間道によって離繫得を獲た〔異生〕たちは、〔択滅を成就する〕」である。

虚空を成就する者は誰もいない。何故ならば、〔有情と虚空との間には〕結合関係がないからである。

#### 2-4-2-2-3. 得・非得の本法に関する弁述の結語

【*AKBh*】（Pradhan, p.63.2）

また、「得が存在しないところには非得も存在しない」<sup>(30)</sup>というのが、〔説一切有部毘婆沙師の〕定説である。

【*AKV*】（Wogihara, p.144.32-33.）

「得が存在しないところには非得も存在しない」というこのことが、毘婆沙師の定説である。

【*AKTA*】（D. tho, 202b2-b7, P. to, 237b1-b6）

<sup>(30)</sup> yasya nāsti prāptis tasyāprāptir api nāsti

次の『婆沙論』の文を指す。

『婆沙論』157, T27, p.799a15-a16:

若法有得、彼法有非得。若法無得、彼法無非得。獲・成就・非獲・非成就説亦爾。

続けて『婆沙論』は得と非得の本法の種類を説いている。

『婆沙論』157, T27, p.799a16-a21:

由一切有情数法及擇滅非擇滅有得・非得、有獲・非獲、有成就・非成就。一切非有情数法及虚空無為、則皆無有得・非得等。又於自相續法有得、有非得等、於他相續法無得・非得等。

得が存在しないところには非得も存在しない。

【異説の提示】或る者たちは、「離繫は、成就を前提とするからである (ldan pa sngon du 'gro ba can yin pa'i phyir)」<sup>(31)</sup>と云う。

【答】そうであれば、諸々の得があるところのみ、非得があるのであって、諸々の非得があるところには〔得があるわけ〕ではない。それゆえに、定説を認識手段とすることによってのみ〔得が存在しないところには非得も存在しない〕ということが認められる<sup>(32)</sup>。

「人は、他者の相続〔の法〕や、非有情〔の法〕や、虚空を成就する」という主張のみが否定対象 (rgol ba'i gzhi) なのである。成就というのは、〔自己〕相続と異なるものとして現在前するか法の類に、因果関係として、含められるものである。〔成就は〕非相続には〔含められるもの〕ではない。これ(成就)が、非有情などに属する〔諸法〕や、〔有情と〕全く関係のない〔法の〕中にあることは理に合わない。〔択滅・非択滅という二つの〕滅もまた、自相続の中に在る法に〔含められるものであることは、成就と〕同様である。

或る者は、

〔「人は、他相続の法や、非有情の法や、虚空を成就する」という主張は〕単なる主張のものではない。「成就がないところには非得もまた存在しない。例えば、般涅槃した心のよう」ということが否定対象 (rtsod pa'i gzhi) なのである<sup>(33)</sup>。

〔と云う〕。

涅槃が非得であるとは認められない。もし〔涅槃が〕非得であるとすれば、〔涅槃は〕得でもある、ということになってしまおう。

非得は不成就であるという理由で、〔世親先生は〕「得が存在しない〔ところには〕」云々と述べる。

### 2-4-2-3. 得・非得の实在非实在論争

#### 2-4-2-3-1. 有部の教証をめぐる議論

(31) 出典未詳。

(32) AKLA は異説を提示した者が言う「成就を前提とするからである」ということについて次のように述べている。

AKLA, D. cu, 152a2-a3, P. ju, 177a3-a4:

bral ba ni ldan pa sngon du 'gro ba'i phyir ro zhes gang smras pa 'di ni bstan bcos dang 'gal ba ste/ bstan bcos las ni chos dag la thob pa yod pa de dag kho na la ma thob pa yang yod do zhes bya bar nges kyi/ de sngon du 'gro ba can nyid du ni ma yin no/ /

〔そもそも、〕「成就を前提とする」と述べられたこのことは、『論』と矛盾している。『論』においては、「諸法において得がある場合、それら(諸法)においてのみ非得も存在する」と定められているが、「〔それら諸法が〕それ(得)を前提とする」とは〔定められて〕いない。

(33) 出典未詳。

## 2-4-2-3-1-1. 有部の聖教による得の実在論証

【AKBh】(Pradhan, p.63.3-5)

【経量部問】「得と呼ばれる或る別個の実在物 (bhāvāntara) がある」というこのことは何に基づいて〔知られるの〕か？

【有部答】〔これに対して〕答える。經典に基づいて〔知られるの〕である。実に經典において〔次のように〕説かれている。

彼はこれら十無学法<sup>(34)</sup>の (daśānām aśaikṣāṇāṃ dharāṇām) 生起に基づいて、〔十無学法の〕獲に基づいて、〔十無学法の〕成就に基づいて、五支 (pañcāṅga) を断じた聖者となる<sup>(35)</sup>。

云々と。

【AKV】(Wogihara, pp.144.34-145.11)

【経量部問】「このことは何に基づいて〔知られるの〕か？」とは、〔成就〕色などや眼などのように自性 (svarūpa) や結果 (kārya) が認識されないという理由から〔経量部の者が〕質問するのである。

【有部答】「經典に基づいて〔知られるの〕である」とは、毘婆沙師が〔經典に基づいて、成就という別個の実体があるという〕まさに〔その〕説明を立証するのである。

「十無学法」云々。「十無学法」とは、無学の八聖道支 (aṣṭāv aśaikṣāṇy āryamārgāṇāni)・正解脱 (samyagvimukti)・正智 (samyagjñāna) である。それらの「生起に基づいて」とは、

(34) 十無学法、すなわち十無学支とは、無学の正見・正思惟・正語・正業・正命・正勤・正念・正定・正解脱・正智である。『集異門足論』20, T26, pp.452c11ff 参照。

(35) 本庄良文 [1982] pp.39-40、本庄良文 [1990] p.57 参照。「広義法問經」(T1, p.922a)『中阿含經』「聖道經」(第189經, T1, p.736b), MN, 117(Vol. III pp.71ff), AN, X, 112(Vol. V p.222)。

『婆沙論』は、四つの教証を用いて得の実在を論証しているが、その第一番目の教証として、有学成就八支・無学成就十支を説く經典を用いている。『婆沙論』93, T27, p.479b (旧訳『毘婆沙論』46, T28, p.352a) 157, T27, p.796b。

『婆沙論』93, T27, p.479b4-b7:

若不爾者、便違契經。如説。「學行迹成就學八支、漏盡阿羅漢成就十無學支」。聖者現起有漏心時、應不成就過去未來諸無漏法。云何成就八支十支。

旧訳『毘婆沙論』46, T28, p.352a22-a26:

若成就無實體者、則違此經。如説。「學人成就八種學道迹。漏盡阿羅漢梵行已立、成就十種無學道」。聖人有漏心現在前時、成就過去未來現在無無漏道故、則不成就。

『婆沙論』157, T27, p.796b20-b24:

若成就體非實有者、便違經説。如説。「有學成就八支、漏盡阿羅漢成就十支」。若成就非實有者、彼聖者有漏心現前及無心時、便不成就三世聖道。云何成就八支十支。以支皆是無漏法故。

『婆沙論』における教証を用いた成就の実在論証については、福田琢 [1990] 櫻井良彦 [2003(1)] を参照。

「現前することに基づいて」である。「獲に基づいて」とは、「初〔刹那〕の得に基づいて」である。「成就に基づいて」とは、「後〔刹那〕の得に基づいて」である。「五支を断じた者」とは、「五つの支分を断じた者」という意味である。五支とは、有身見 (satkāyadr̥ṣṭi)・戒禁取〔見〕 (śīlavrataparāmarśa)・疑 (vicikitsā)・欲〔界所属〕貪 (kāmacchanda)・瞋恚 (vyāpāda) という〔五下分結〕である。これらのもの(五下分結)は、不還果 (anāgāmiphala) を得した時に断じられるものであるのだから、〔ここでは〕理に合わない。一方、〔ここで〕理に合う五支とは、すなわち、色〔界所属〕貪 (rūparāga)・無色〔界〕所属貪 (ārūpyarāga)・掉挙 (auddhatya)・慢 (māna)・無明 (avidyā) というこれら〔五〕順上分結 (ūrdhvaabhāgiya)<sup>(36)</sup>であると、我々は理解している。阿羅漢〔果〕の者も、究極的なところに住しているのだけれども、同様の得を具有しているという理由で、聖者と呼ばれるのである。

そして、以上(教証)に対する立証するもの(論証式)は〔次のようである〕。

主張 成就は実体として存在する。

論証理由 経典において説かれているものであるから。

実例 〔およそ経典において説かれているものは実体として存在する。〕

例えば〔十二〕処が実体〔として存在する〕ように<sup>(37)</sup>。

【AKTA】 (D. tho, 203a1-a5, P. to, 237b7-238a4)

【経量部】根(感官)の及ばない対象に対する理解は、聖教 (lung, \*āgama) あるいは論理 (rigs, \*yukti) に基づいておこなわれるべきである。その場合、「得と呼ばれる別個の法がある」ということは、聖教に基づいて理解されるのか?あるいはまた論理に基づいて〔理解されるの〕か?〔毘婆沙師は、得が〕別個の実在物であると誤って理解しているので、〔世親先生は〕「〔得は〕種子そのものである」と後に述べるであろう。

【有部】〔毘婆沙師の者たちは、得と呼ばれる別個の実在物があることは〕聖教に基づいて確認されるということを示すために「経典に基づいて」と述べる。「経典において」云々。「十無学法」とは、無学の八聖道支・正解脱・正智である。「生起に基づいて」とは、「現在前することに基づいて」である。「獲に基づいて」とは、「初〔刹那〕の得に基づいて」である。「成就に基づいて」とは、「後〔刹那〕の得に基づいて」である。「五支を断じた者」とは、「五下分結を断じ、遍知し

<sup>(36)</sup> 五順下分結 (pañcadhāvarabhāgiyam) とは、五下分結とも言い、欲界に有情を結びつける煩惱である有身見・戒禁取見・欲貪・瞋恚・疑を言う。五順上分結 (pañcadhordhvaabhāgiyam) とは、五上分結とも言い、色・無色界に有情を結びつける煩惱である色貪・無色貪・掉挙・慢・無明をいう。AKBh, V, pp.309-311。高木俊一 [1919] p.268 参照。

<sup>(37)</sup> 原文は次の通り。

主張 dravyato 'sti samanvāgamaḥ

論証理由 sūtroktatvāt

実例 āyatanadravyavat

た者」である。すなわち、〔五下分結を断じてしまった者に残っている結は、五上分結であり、〕色〔界〕所属貪・無色〔界〕所属貪・掉挙・慢・癡 (gti mug, \*moha) である<sup>(38)</sup>。

或る者たちは、

五つのものとしては同じであるので、〔五下分結と五上分結との両方が、ここで〕「五」と呼ばれているのである<sup>(39)</sup>。

と言う。

他の者たちは、

〔五下分結は、〕まさに先に有学位において断じられてしまっているのので、ここでは〔五〕上分〔結のみ〕が含意されている<sup>(40)</sup>。

と言う。

〔論証式は次の通り。〕

主張 或る者に得がある場合、或る法は現在前していないにもかかわらず、〔その者にとって〕あたかも失われていないものごとくである。

これに対する知らしめるもの（論証理由）は、

論証理由 〔その法は〕獲され、成就されているから<sup>(41)</sup>。

というこれである。

#### 2-4-2-3-1-2. 有部の教証に対する経量部の批判と有部の答弁

【*AKBh*】 (Pradhan, p.63.5-8)

<sup>(38)</sup>ここで *AKTA* は、ここでの五支を五下分結であるとしながらも、五上分結を列挙する。*AKLA* は、ここでの五支を五下分結であるとし、正しく五下分結を列挙する。西藏語訳者がみた原本に誤りがあったのだろうか？ともかく五下分結といいながら、五上分結の名目を列挙したのでは理に合わないのので、上記の如く「五下分結を断じてしまった者に残っている結は、五上分結であり、」という補いを挿入して翻訳した。

<sup>(39)</sup> 出典未詳。

<sup>(40)</sup> 出典未詳。

<sup>(41)</sup> 安慧の記述する論証式を試みにつぶさに記せば以下のようであろう。

主張 或る者に得がある場合、或る法は現在前していないにもかかわらず、〔その者にとって〕あたかも失われていないものごとくである。

論証理由 〔その法は〕獲され、成就されているから。

実例 およそ或る者において獲され、成就されている法は、現在前していないにもかかわらず、あたかも失われていないものごとくである。例えば、欲界に住む異生における五順下分結のごとし。

【經量部】そうであるならば、そのこと(十無学法成就を説く經典)によって、非有情数〔の諸法〕(非有情所屬の法)をも成就することになってしまうし、他有情〔の諸法〕をも〔成就すること〕になってしまう。

【有部】どうしてか？

【經量部】何故ならば、經典において〔次のように〕説かれているからである。「比丘たちよ！轉輪王は七宝を成就する」<sup>(42)</sup>云々と。

【有部】ここ(轉輪王の七宝成就を説く經典)での成就という言葉は、「支配者性」(vaśitva, 自在)を示しているのである。〔つまり〕「彼(轉輪王)は、それら〔七〕宝を支配している、思いのままにしている」というように。

【經量部】ここ(轉輪王の七宝成就を説く經典)での「成就」〔という言葉〕は支配者性〔の意味〕であり、さらに他の箇所(十無学法成就を説く經典)での〔「成就」という言葉〕は別個の実体〔の意味〕である、ということとは、いったい何に基づいているのか？

【有部】では、そうであるとしたら、いかなる不合理があるというのか？

#### 【AKV】(Wigihara, p.145.11-24)

(42) 轉輪王の七宝成就を説く經典は種々あるので、研究者によって様々な典拠を示しており、「はなはだ統一がない」。本庄良文[1982] pp.40-41を往見されたい。法幢：『中阿含經』第70經(T1, p.520b)、『長阿含經』「世記經」轉輪聖王品(T1, p.119b)、佐伯旭雅：『長阿含經』「遊行經」(T1, p.21c)、『中阿含經』第59經「三十二相經」(T1, p.493b)、仏訳者はDN, Vol. III. 59を指示する。シャマタデーヴァは、『中阿含經』第二摂頌「賢愚經」を指示する。本庄良文[1982]によれば、その箇所は現存漢訳の『中阿含經』第199經「癡慧地經」に相当するという(轉輪王の七宝成就はT1, p.762b-cにある)。対応するパーリ中部經典は、MN, 129(Vol. III pp.163-178)。

この「轉輪王の七宝成就」を説く經典を用いた有部批判は、AKVやAKTAなどによれば、論主世親の見解を示したものととなっているが、これは『婆沙論』所述の譬喩師説を承けたものである。

『婆沙論』93, T27, p.479a24-b28:

【譬喩師】彼依契經故、作是執。謂契經説「有轉輪王、成就七寶」。若成就性、是實有者、成就輪寶神珠寶故、應法性壞。所以者何。亦是有情、亦非情故。成就象寶及馬寶故、復應趣壞。所以者何。亦是傍生、亦是人故。成就女寶故、復應身壞。所以者何。亦是男身、亦女身故。成就主兵主藏臣故、復應業壞。所以者何。君臣雜故。勿有此失。故成就性、定非實有。

【有部】爲遮彼意、顯成就性定是實有(中略)

【問】問。若成就性、是實有者、前譬喩者所引契經、當云何通。

【有部】答。輪王於彼、有自在力、隨意受用、如成就故、立成就名。若全撥無實成就性、如何於彼立成就名。

旧訳『毘婆沙論』46, T28, p.352b13-b21:

【譬喩師】彼依佛經、佛經説「轉輪王成就七寶」。彼爲成就他身法及非衆生數法耶。若轉輪王、成就輪寶神珠寶者、則壞法體。所以者何。亦是衆生數、亦非衆生數故。若成就象馬寶者、則壞趣。所以者何。亦是人趣、亦是畜生趣故。若成就玉女寶者、則壞身。所以者何。亦是男身、亦是女身故。若成就主藏主兵臣者、則壞業。所以者何。亦是尊貴、亦是卑賤故。欲令無如是過故、説成就無有實體。

【有部】欲止如是説者意、亦明成就有實體。(中略)

【問】問曰。若成就是實有法者、譬喩者所引經云何通耶。

【有部】答曰。轉輪王於七寶中、得隨意自在用故、世尊説名成就。

【経量部】それに対して〔世親〕先生は〔以下のように〕反論する。そうであるならば、このこと（十無学法成就を説く経典）によって、輪宝などの非有情数〔の諸法〕をも成就することになってしまおうし、女宝などの他有情〔の諸法〕をも〔成就することになってしまおう〕。つまり〔七宝の成就が、別個の〕実体として存在するものであることになってしまおう。何故ならば、経典において説かれているからである<sup>(43)</sup>。

【有部】どのようにか？

【経量部】〔これに対して世親先生は〕経典を「〔転輪〕王... 以下略 (yāvat vistaraḥ)」と示す。「比丘たちよ！転輪王は七宝を成就する」〔云々〕。彼（転輪王）は、以下のような七宝を持っている。すなわち、輪宝 (cakraratna)・象宝 (hastiratna)・馬宝 (asvaratna)・摩尼宝 (maṇiratna, 神珠寶)・女宝 (strīratna)・長者宝 (gṛhapatiratna, 蔵臣宝) そして第七に將軍宝 (pariṇāyakarātna, 兵臣宝) である云々。

以上の七宝の成就が経典において説かれているが、〔毘婆沙師によれば、これらの成就是〕実体としては存在しない〔という〕。ゆえに、〔世親先生は〕「〔毘婆沙師が提出した「経典において説かれているものであるから」という論証理由は〕不確定（不定、anaikāntika）〔な論証理由〕<sup>(44)</sup>である」ということを示している。

またこのことは主張の過失 (pratijñādoṣa) をも引き起こす。何故ならば推理と矛盾対立する (anumānavirodha) からである。

【有部】どのようにか？

【経量部】〔これに対して〕答える。

主張 十無学法の成就是実体として存在するものではない。

論証理由 成就を本質とするものであるから。

実例 〔およそ成就を本質とするものは、実体として存在するものではない。〕

例えば転輪〔王〕の七宝の成就のように<sup>(45)</sup>。

これと主題の属性自体は矛盾している（法自相相違因過）<sup>(46)</sup>。

(43) Text は “vadanāt” だが、本論に合わせる意味で、また AKV (Śāstri), p.168.16、AKV, Calcutta MS (73b1) AKV, Kyoto Univ. MS (100a5) AKV, Tokyo Univ. MS (91b8) により “vacanāt” に訂正。

(44) 「経典に説かれているものであるから」という論証理由は、確かに所証を有する点で論証理由と同類のものである十二処などにも見いだされるが、所証を有さない点で論証理由と異類のもの（ここでは転輪王の七宝成就）においても見いだされる。ゆえに、「経典において説かれているものであるから」という論証理由は不確定な論証理由である。

この不確定な論証理由 (anaikāntika-hetu) については桂紹隆 [1984] p.141 参照。

(45) 原文は次の通り。

主張 na dravyasan daśāśaikṣadharmasamanvāgamaḥ

論証理由 samanvāgamasvābhāvāt

実例 cakravartisaptaratnasamanvāgamavat

(46) 法自相相違因過 (dharmaśvarūpaviparītasādhanah [viruddha hetuḥ]) については、中村元 [1983] pp.70-71 参照。

【有部】「支配している、思いのままにしている」とは、「意志に従わせている」である。

【經量部】「ここでの「成就」〔という言葉〕は支配者性〔の意味〕であり」とは、「転輪〔王が七宝を成就することを説く〕經典において」である。「他の箇所での〔「成就」という言葉は〕別個の実体〔の意味〕である」とは、「十無学法成就〔を説く〕經典において」である。

【有部】「では、そうであるとしたら、いかなる不合理があるというのか？」とは、「実に〔仏陀の〕教説において存在するもの (vastu) は二種類であると認められている。すなわち実体として存在するもの (dravyasat) と、仮に存在するもの (prajñaptisat) である。ゆえにどうしても不合理があろうか。〔いや、不合理はないのである〕と、毘婆沙師らが〔答弁するの〕である。

【AKTA】 (D. tho, 203a5-204a3, P. to, 238a4-239a2)

【經量部】もし、經典において獲と成就が説かれているという理由で、得という法が別個のものとして〔実在する〕とするならば、「そうであるならば、そのことによって、非有情数〔の諸法〕をも」云々と〔經量部の者が〕述べる。他有情をも、非有情数〔の諸法〕をも成就するという理解は、論理にも合わず、聖教にもないと考えて、である。

【有部】〔毘婆沙師は〕「どうしてか？」と質問する。

【經量部】〔論主世親〕先生は「經典において」云々と述べる。この中でも成就と説かれているのであるから、〔ここでの〕成就も別個の存在物となってしまう。したがって、非有情数〔の諸法〕をも、他有情〔の諸法〕をも成就することになる過失となってしまうだろう。

「七宝」とは、輪宝・象宝・馬宝・摩尼宝・女宝・長者宝・將軍宝である。そのうち、摩尼宝と輪宝は、非有情数〔の諸法〕である。残りの五つは、有情数〔の法であって、他者の相続の法〕である。

【有部】それぞれがまとめて説かれている。まさにそれゆえに〔毘婆沙師は〕「支配している、思いのままにしている」と〔述べる〕。〔これは〕後の語によって前の語を解釈しているのである。「思いのままにしている」とは、「意志に従わせている」である。

【經量部】〔これに対して經量部は〕「ここで 支配者性〔の意味〕であり」云々と〔述べる〕。二つの經典で、「成就」という言葉に違いがないにもかかわらず、一方では、「成就」〔という言葉〕は「支配者性」〔の意味〕であり、他の箇所での〔「成就」という言葉は〕別個の法〔の意味〕である、ということとは、一体何に基づいているのか？、つまり、論理、はたまた他の經典に基づいているのか？

【有部衆賢説の提示】衆賢先生は〔次のように〕言う。

一方では、「成就」〔という言葉〕は「支配者性」〔の意味〕であり、他方では〔「成就」という言葉は〕別個の法である、ということは道理に基づいている。現在〔法〕のみに対して支配者性があることが理に合っている。何故ならば、それ（現在法たる七宝）は増上果であるからであり、つねにそれ（七宝）は現在前しているからである。そして、善〔法〕が現在前しており<sup>(47)</sup>、不善〔法〕が過去〔法〕・未来〔法〕である場合、得〔が実在すること〕なし

(47) D 版と P 版共に、“mngon du ma gyur pa”(現在前しておらず)であり、AKLA も D 版と P 版共に、“mngon du ma gyur pa”(D. cu, 153a1, P. ju, 178a6)である。『順正理論』の対応箇所「善法、現在前時」とある(次註参照)ので、暫定的に否定辞“ma”を取り除いて読んだ。

に、支配者性という別個〔の法〕を何に基づいて構想するのであるか？<sup>(48)</sup>

【安慧反論】過去〔法〕・未来〔法〕は実在しないと主張する者、〔その者にとっては〕或るものに対して作用（分, skal ba）を生じさせるものが〔成就と〕呼ばれる。〔したがって、〕望ましくない過失となることはない<sup>(49)</sup>。

【有部衆賢】やがては最後有の有情となる異生と、最後心に住し、〔未来に〕無漏法を生ずる作用を持たない阿羅漢が、〔共に〕阿羅漢であるということになる過失となる。世間〔道〕の忍位にいる者は、見所断の煩惱を生ずる作用を持たないので、預流〔果〕などの者となる過失となってしまうだろう<sup>(50)</sup>。

【安慧反論】論主〔世親先生〕の意図を十分に理解していないので、以上のような付託を述べるのである。そこ（付託）において〔汝は〕「転輪〔王〕経」におけるのと同様には、他方（「十無学法成就経」など）では支配者性〔の意味〕が成就〔という言葉の意味〕であるとは述べていない。その場合、「転輪〔王〕経」における支配者性と同様に、〔そのようには、十無学法成就経における〕成就是別個の法であるはずはないではないか？他の箇所でも、これ（相続）における種

<sup>(48)</sup> 以上の安慧による衆賢説の引用は以下の『順正理論』および『顯宗論』からの引用である（松濤泰雄 [1985] p.166 における表参照）。

『順正理論』12, T29, p.397a16-a24:

王於七寶、自在無礙、名成就故。若謂餘經所說成就亦應爾者、此亦不然。以現在者、唯於現在、有自在力。非過未故。謂轉輪王、於現七寶、有自在力。増上果故。恒現前故。隨樂而轉、可名成就。善不善法、則不決定。且如善法、現在前時、補特伽羅、於現善法、可說成就。彼於過未不善法中、應更指陳。若無現得、由何別法、說爲自在。不善現前、徵善亦爾。

『顯宗論』6, T29, p.803c21-c28:

於實自在、名成就故。非成善等、可同此說、現於過未無自在故。謂現在者、唯於現在、有自在力。非於過未。如轉輪王、於現七寶、有自在力。隨意受用増上果故、恒現前故、隨樂而轉、可名成就。善不善法、則不決定。且如善法、現在前時、彼於去來諸不善法、若離現得、有何自在、而名成就。不善現前、徵善亦爾。

<sup>(49)</sup> 以上の安慧の反論は、以下の衆賢説とちょうど逆のことを言っている。

『順正理論』12, T29, p.397a24-a26:

況執過未全無體者、於何自在說名成就。若於未來、有能生力、名成就者、理亦不然。是則應有非愛過故。

『顯宗論』6, T29, p.803c28-c29:

況執過未全無體宗、依何如何說名成就。

<sup>(50)</sup> 以上の有部の答論は以下の衆賢説からの引用である。

『順正理論』12, T29, p.397a26-b1:

謂諸異生、住最後有、定生無漏、應是聖者。諸阿羅漢、住最後心、決定不能復生無漏、應非阿羅漢。便退成異生。住世俗忍、見所斷煩惱必不復生、應是預流果。

『顯宗論』6, T29, pp.803c29-804a2:

若謂有力、當能生彼、名成就者、理亦不然。後有異生、應名聖者。後心無學、應是異生。如是等類有衆多失。故得非得、定有別體。

子が、保たれ(未跋)、害されておらず(未損)、成長させられ(増長)、支配者性を持っている時に、成就と呼ばれるのであって、別個の法が〔成就と呼ばれるの〕ではない<sup>(51)</sup>。以上のように確定される以上、支配者性や作用を生じさせるものに対して〔衆賢によって〕述べられた付託は理に合わない。

【有部】〔毘婆沙師は経量部に対して〕「では、そうであるとしたら、いかなる不合理があるのか」と述べる。「転輪〔王〕経」においては、別個の法を成就しているわけではないので、「成就」という言葉は〕支配者性〔の意味〕であると理解されるように、そのように、他方(「十無学法成就経」など)での「成就」という言葉は〕別個の法〔の意味〕であると考えられる。その場合、何に基づいて成就が別個の法であることを認めないのか? 論理、あるいは論書とのいかなる矛盾があるのか? もしこの矛盾があるとすれば、〔成就が〕実体としての法であることはあり得ないだろう。

#### 2-4-2-3-2. 有部の論理による得の实在論証

##### 2-4-2-3-2-1. 経量部の批判(1) 得は認識手段によって把握されない

【AKBh】(Pradhan, p.63.9-10)

【経量部】次のような不合理がある。(1-i)これ(得)の自性(svabhāva)は、色・声などのようには、あるいは貪・瞋などのようには知られないから、また、(1-ii)〔得の〕作用(kṛtya)も、眼〔根〕・耳〔根〕<sup>(52)</sup>などのようには〔知られないから〕、それゆえに、〔得が、別個の〕実体としての法であることはあり得ないので、〔得が実在することは〕理に合わない。

【AKV】(Wogihara, p.145.24-31)

〔世親〕先生は「次のような不合理がある」云々と述べる。

この世において、実体としてある事物(dravyasad vastu)は、(1-i)直接知覚によって把握される(pratyakṣagrāhya)か、(1-ii)推理によって把握される(anumānagrāhya)かのいずれかであろう<sup>(53)</sup>。

(51) 「これ(相続)における種子が ~ 別個の法が〔成就と呼ばれるの〕ではない」

AKBh, II, p.64.3-4:

bījam evātrānapoddhṛtam anupahataṃ paripṛṣṭaṃ ca vaśitvakāle samanvāgamākhyāṃ labhate, nānyad dravyam /

(52) ここで言う眼根・耳根などは言うまでもなく勝義根を指す

(53) AKBh の以下の記述を参照。

*AKBh*, IX, Jong Cheol Lee [2005] p.36:

ye hi dharmāḥ santi / teṣāṃ pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye / tadyathā ṣaṅṅāṃ  
viṣayāṅṅāṃ manasaś ca /

anumānaṃ ca / tadyathā pañcānām indriyāṅṅāṃ /

tatredam anumānam / sati kāraṇe kāraṇāntarasyābhāve kāryasyābhāvo dṛṣṭo bhāve ca punar bhāvas  
tadyathāṅkurasya / saty eva cābhāsaprāpte viṣaye manaskāre ca kāraṇe viṣayagrahaṇasyābhāvo dṛṣṭaḥ  
punaś ca bhāvo 'ndhabadhirādīnām anandhābadhirādīnām ca / atas tatrāpi kāraṇāntarasyābhāvo  
bhāvāś ca niścīyate / yac ca tat kāraṇāntaram tad indriyam ity etad anumānam /

実に、或る諸法が存在する場合、〔近すぎることや遠すぎることなどの〕障礙が存在しないならば、それら（諸法）は直接知覚によって認識される。例えば、六境が〔直接知覚によって認識され、〕意が〔直接知覚によって認識される〕ように。

一方、〔それら諸法は、直接知覚がはたらかない場合には〕推理〔によって認識される〕。例えば、五根（勝義根）が〔推理によって認識される〕ように。

それ（五根の実在）についての推理は以下のものである。原因が存在するのに、別の原因が存在しない場合、結果が存在しないことが認識される。だが、〔別の原因が〕存在する場合、〔結果が〕存在することが〔認識される〕。例えば、〔土や水という原因が存在するのに、別の原因である種子が存在しない場合、結果である〕芽が〔存在しないことが認識され、別の原因である種子が存在する場合、結果である芽が存在することが認識される〕ように。そして顕れるに至った対象（境）や作意（=思）という原因が存在しているのに、目の見えない者や耳の聞こえない者などには対象の把握が存在しないことが認識される。だが、目の見える者や耳の聞こえる者などには、〔対象の把握が〕存在することが〔認識される〕。このゆえに、その場合（五根の場合）でも、別の原因が存在しないことと存在することが決定される。そして、その別の原因なるものは〔五〕根である。〔ゆえに五根は存在する。〕という以上が、〔五根が存在することについての〕推理である。

以上に対する註釈において *AKV* は以下のように論証式を述べている。

*AKV*, Wogihara, p.698.18-27:

sādhanaṃ cātra /

主張 kāraṇāntarasahitaḥ svakāryajanakaḥ / pañcavijñānakāyajanakasammato viṣayamanaskāra-  
lakṣaṇo bhāvaḥ /

論証理由 kadācid eva svakāryanirvartakatvāt /

実例 yad api kadācid eva\* svakāryanirvartakaṃ tat kāraṇāntarasahitasvakāryajanakaṃ / tad-  
yathāṅkurajanakaṃ kṣetrodakam /

bījalakṣaṇakāraṇāntarasahitasvakāryāṅkurajanakaṃ\*\* hi kṣetrodakam kadācid eva svakārya-  
nirvartakaṃ / bījasadbhāvāvasthāyām āṅkuranirvartakatvāt / bījasadbhāvāvasthāyām ca sva-  
kāryājanakatvāt /

適合 tatha ca sa viṣayamanaskāralakṣaṇo bhāvaḥ /

sa hy anandhābadhirādyavasthāyām tasya pañcavijñānakāyalakṣaṇasya svakāryasya janako bhavati /  
andhabadhirādyavasthāyām cājanakaḥ /

結論 tasmād asau kāraṇāntarasahitaḥ svakāryajanaka ity /

\*Text は “kadācid eva” のみだが、Wogihara 刊本の脚注の指示に従い、Tib 訳 “gang zhig res 'ga' kho na” に基づいて text を “yad api kadācid eva” に訂正して読む。

\*\*舟橋訂正表の指示に従い、text “-svakāryāntarajanakam” を Tib 訳 “rang gi 'bras bu myu gu skyed par byed

そのうち、(1-i) 直接知覚によって把握されるものは、色・声などである。何故ならば、〔色や声などは〕五根によって把握されるからである。意識によって把握されるものも、或るものは直接知覚されるものである。何故ならば、貪・瞋などは自己認識される (svasaṃvedya) からである。

一方、(1-ii) 推理によって把握されるものは、眼〔根〕・耳〔根〕などである。何故ならば、〔眼根・耳根などは、結果たる〕眼識などの作用から推理されうるからである。甲があれば乙があり、甲なければ乙なしという関係にあるからである (tadbhāvābhāvayos tadbhāvābhāvāt)。

だが得は、(1-i) 直接知覚によっても把握されないし、(1-ii) それ (得) があることが成り立つことに関する正しい推理 (niravadyaṅmāna) が知られないという理由で、推理によっても把握されえない。それゆえに、「〔得が、別個の〕実体としての法であることはあり得ないので、〔得が実在することは〕理に合わない」というこのことが定立された。

【AKTA】 (D. tho, 204a3-204b2, P. to, 239a2-b1)

実体としての法には、(1-i) 自性として、直接知覚なる認識手段の対象という性質があるか、(1-ii) 結果に基づいて、推理の対象という性質があるか、いずれかである。

(1-i) 得は、自性として、知られるものではない。何故ならば、直接知覚という認識手段によって認識されないからである。「〔得の〕作用も、色・声などのように、あるいは貪・瞋などのように」とは、〔得と〕性質が異なった実例である。〔まず、〕色〔・声〕などは、自性として、眼〔・耳〕などの識によって認識され、それ (眼・耳などの識) の直後に生ずる意識によって認識される。〔次に、〕貪・瞋などは、意識のみによって認識される。

(1-ii) 「眼〔根〕・耳〔根〕などには知られない」と。眼など〔の根〕(勝義根) は、根 (感官) で捉えることのできる限界を超えているので、直接知覚によって自性が認識されないけれど

---

pa” に基づいて “-svakāryāṅkurajanakam” に訂正して読む (舟橋一哉 [1962] p.58)。

そしてこれ (五根が存在すること) について立証するものは〔以下の通りである〕。

主張 五識身を生じさせると認められている、対象 (境) と作意を特徴とする存在は、別の原因を伴った時に、自己の結果を生じさせるものである。

論証理由 或る時にのみ自己の結果を生起させるものであるから。

実例 凡そ或る時にのみ自己の結果を生起させるものは、別の原因を伴った時に自己の結果を生じさせるものである。例えば、芽を生じさせる土と水のように。

実際、種子を特徴とする別の原因を伴った時に自己の結果である芽を生じさせるものである土や水は、或る時にのみ自己の結果を生じさせるものである、何故ならば、種子が実在している状態の時には〔土や水は〕芽を生起させるからであり、種子が実在していない状態の時には自己の結果を生じさせないからである。

適合 そして、かの対象 (境) と作意を特徴とする存在も同様である。

何故ならば、それ (対象と作意とを特徴とする存在) は、目の見える者や耳の聞こえる者などの状態の時には、かの五識身を特徴とする自己の結果を生じさせるものとなるからである。だが、目の見えない者や耳の聞こえない者などの状態の時には〔自己の結果を〕生じさせるものとはならない。

結論 それゆえに、これ (対象と作意を特徴とする存在) は、別の原因を伴った時に自己の結果を生じさせる。

も、〔眼識という〕結果に基づいて、それ(眼根)が色〔境〕などとは異なるものとして存在するものであると推理される。同様に、有色〔根〕・作意などは存在するけれども、目が見えない者・耳の聞こえない者などにおいては、眼などの識は生じない。目が見えない者などではなくなった時(=目が見えるようになった時)後に〔眼などの識が〕生ずる。それゆえに、或る者に、損傷を受けた〔眼などの根〕から眼などの識が生じず、損傷を受けていない〔眼などの根〕から〔眼などの識が〕再び生ずる以上、色〔境〕などを除いた別の原因があると決定される。

〔だが、〕(1-i)得は自性が認識されないの直接知覚されるものではないし、(1-ii)結果が認識されないの推理によって把握されるものでもない。それゆえに、〔得が〕実体としての法であることはあり得ないので〔得が実体として存在することは〕理に合わない。同類例は軍隊<sup>(54)</sup>などである。

#### 2-4-2-3-2-2. 経量部の批判(2) 得が諸法の生起の原因である場合の過失

【AKBh】(Pradhan, p.63.10-14)

- (2) もし得が諸法の生起の原因(utpattihetu)であるというならば、  
 (2-i)〔択滅・非択滅〕無為〔法〕には〔得が〕存在しないことになってしまう。  
 (2-ii) また、未だ得していない諸法や、〔その法を得していた有情が〕地を移動すること(bhūmisamcāra)に基づいて、および離染すること(vairāgya)に基づいてすでに捨した〔諸法〕には、〔得がない(法前得がない)のであるから、〕どうして生起があるうか。〔いや、無い。〕  
 (2-iii) もし、〔諸法の生起は、諸法と〕共に生ずる得(sahajā prāptiḥ、法俱得)<sup>(55)</sup>を原因とするというならば、もはや〔有為の四相の中の〕生〔相〕(jāti) 或いは〔その隨相たる〕生〔相〕の生〔相〕(jātijāti)に何の用があるうか。  
 (2-iv) また実には、具縛の者たちには、下・中・上という煩惱の生起の異なりはなくなってしまう。何故ならば、〔具縛の者たちは〕得の異なりを持たないからである。  
 (2-v) あるいは、甲に基づいてそのような異なりがあるならば、その同じ甲に基づいてそれ(煩惱)の生起があるはずである<sup>(56)</sup>。  
 それゆえに、得は〔諸法の〕生起の原因ではない。

<sup>(54)</sup> AKLA は「眼」(mig)とする(D. cu, 153b2, P. ju, 179a1)。

<sup>(55)</sup> 法前得(agrajā prāptiḥ)とは本法より前に生起する得、法俱得(sahajā prāptiḥ)とは本法と同時に生起する得、法後得(paścātkaḷajā prāptiḥ)とは本法より後の時に生起する得である。これら法前得・法俱得・法後得については、加藤宏道[1985] pp.54ff 参照。

<sup>(56)</sup> 「得が諸法の生起の原因である」という考えは、『瑜伽師地論』(Yogācārabhūmi)「撰決択分」(Viniścaya-saṃgrahaṇī)においてみられ、『俱舍論』との関係性が Robert Kritzer 氏によって指摘されている。Robert Kritzer [1999] pp.239-240 参照。

Viniścayasamgrahaṇī, D. zhi, 22a4-a5, P. zi, 24b8-25a2:

gal te 'thob pa rdzas su yod par gyur na/ de (a)'du byed rnams gyi 'byung ba'i rgyu 'am / (b) yang na chos dang mi 'bral bar 'gyur ba'i rgyur 'gyur grang na/

【AKV】(Wogihara, pp.145.31-146.20)

(2)次に〔世親〕先生は、その主張を一々列挙することによって、「生起の原因」云々と論難する。

(2-i)甲において得が存在する場合、その甲は生ずる。何故ならば、〔その甲には、生起の〕原因が実在するからである。〔そうならば、択滅・非択滅〕無為〔法〕には得が存在しないということになってしまう。何故ならば、〔択滅・非択滅〕無為〔法〕は生ぜしめられるべきものではないからである。

(2-ii)また、苦法智忍などの未だ得していない諸法や、〔その法を得していた有情が〕地を移動することに基づいて、および離染することに基づいてすでに捨した〔諸法〕なるもの、例えば、上地に生れ変わることによって〔捨した〕欲〔界〕所属の不染汚〔なる諸法〕や、離染によって捨した染汚〔なる諸法〕、それらには、界に帰還したとしても、〔離染より〕退失したとしても、どうして生起があるのか？〔いや、無い。〕何故ならば、それら〔諸法〕には、未だ生じていないということと、すでに消滅してしまっているという理由により、〔現に〕得〔法前得〕が存在しないからである。

(2-iii)もし、共に生ずる得〔法俱得〕を原因とするというならば、

【問】何が〔共に生ずる得〔法俱得〕を原因としているの〕か？

【答】「それら〔諸法〕の生起が」〔という語が〕、「共に生ずる得〔法俱得〕を原因とする」(sahajaprāptihetukā)に〕関係づけられる。

〔諸法と〕共に生じており、今生じている得が、それら〔諸法〕を生じさせるものであるとするならば、〔これに対して〕「もはや〔有為の四相の中の〕生〔相〕、あるいは〔その隨相たる〕生〔相〕の生〔相〕に何の用があるのか」と答える。「何の用があるのか」とは、「何をなす性質があるのか」である。

生〔相〕は所相〔lakṣya〕たる法〔本法〕を生じさせる。一方、生〔相〕の生〔相〕はそれ〔本法〕の相たる生〔相〕を生じさせる。したがって、もし所相たる諸法〔本法〕の生起が、得を原

(a) gal te 'du byed rnam s'byung ba'i rgyur gyur na ni/ des na ji srid du chos de thob par ma gyur pa'i snga rol na de'i 'byung ba'i rgyu thob pa yang med pas nam yang 'byung bar mi 'gyur te/ de ltar na de gtan mi 'thob pa nyid du 'gyur ro/ /

もし得が実体として存在するのであれば、それ〔得〕は、(a) 諸行の生起の原因であるか、或いは (b) 法の不離散の原因であろう。

(a) もし〔得が〕諸行の生起の原因であるならば、そうである以上、かの法を得ない以前においては、それ〔法〕が生起の原因を得ることもないので、〔その法は〕決して生起しないであろう。このようである場合、それ〔法〕はいつまでも未得のままであろう。

『瑜伽師地論』52, T30, pp.586c27-587a1:

若言得是実有、(a) 此為是諸行生因、(b) 為是諸法不離散因。

(a) 若是諸行生因者、若從先來未得此法此既無有生因之得。応常不生。由此亦應畢竟不得。

『決定藏論』2, T30, p.1024a27-b1:

至若実有則有二種。謂(a) 生因有(b) 不離因有。

(a) 若生因有、如未得法從前以來無至為因。豈義得生。若如是者、永不得生。

因とするといわれようならば、その場合、生〔相〕に何の用があるのか？

もし諸相の生起が、それ(得)を原因とするといわれようならば、それゆえに〔以下のように〕批判する。「あるいは生〔相〕の生〔相〕に何の用があるのか」という選言肢がある。あるいは、もし汝が「生〔相〕は法を生じさせ、さらに得が生〔相〕を生じさせる」とこのように考えるならば、それに対して「あるいは、生〔相〕の生〔相〕に何の用があるのか」と批判する。

(2-iv)「また実に、具縛の者たちには」云々。[“ sakalabandhana ” という複合語は所有複合語であって、]「或る者たちは種類の煩悩すら断じていない。その者たちが具縛の者たち (sakala-bandhana) である」〔と釈される〕。また実に、それら具縛の者たちには、下・中・上という煩悩の生起の異なりはなくなってしまう。

【問】何故か？

【答】何故ならば、〔具縛の者たちは〕得の異なりを持たないからである。何故ならば、不具縛の(縛の一部を欠いている)者たちには、得の欠如に基づいて、下・中・上という煩悩の生起の異なりがあると考えられようが、具縛の者たちには得が等しくあるという理由で、〔下・中・上という煩悩の生起の異なりがあるととは考えられ〕ないからである。

(2-v)「あるいは、甲に基づいてそのような異なりがあるならば」と。あるいは、甲に基づいて、つまり反復修習 (abhyāsa) に基づいて、もしくは他のものに基づいて、そのような異なりがあるならば、つまり或る具縛の者には上〔の煩悩〕があり、或る者には中〔の煩悩〕があり、或る者には下〔の煩悩〕がある〔というような異なりがある〕ならば、その同じ甲に基づいて、つまり異なりの原因に基づいて、その生起があるはずである。つまりそれら下などの煩悩の生起が〔あるはずである〕。

それゆえに、得は〔諸法の〕生起の原因ではない。

【AKTA】 (D. tho, 204b2-205b5, P. to, 239a2-240b6 )

(2)「生起の原因」と。

(2-i)【反論】実在物の生起は得の結果としてある。それゆえに、〔得は〕自性は認識されなくても、眼〔根〕などのように結果が決定されるので、実体としての法から逸脱しない。

【答論】〔これに対して〕「〔択滅・非択滅〕無為〔法〕には〔得が〕存在しないことになってしまふ」と〔答える〕。〔得は〕生起を結果として持つからである。「それらにおいて得がある」というように、諸実在物の得を生起の観点から考えるならば、〔択滅・非択滅〕無為〔法〕には生起はないのであるから、虚空〔無為〕と同様に、得があることは推理されないので、〔択滅・非択滅〕無為〔法〕に〔得が存在し〕ないことになってしまふ。

(2-ii)「〔また、〕未だ得していない諸法や」云々。そのうち、「未だ得していない〔諸法〕」とは、加行生の(準備的修行によって生ずる)〔諸法〕と世間〔道によって〕離染した〔諸法〕である。

「地を移動することによってすでに捨した〔諸法〕」とは、不染汚〔なる諸法〕であって、それらは善・無覆無記である。

「離染することに基づいてすでに捨した〔諸法〕」とは、染汚〔なる諸法〕であって、それらは不善・有覆〔無記〕である。

それらには、生起の原因として得(法前得)が存在していないのであるから、どうして生起が

あるか？上地より死没して下地に生まれ変わるか、それ（上地）よりの離染から退失した時、その時には〔現に〕得（法前得）が存在していないので、下地の諸法は生じないだろうし、共に生ずる得（法俱得）に基づいて、無覆無記〔の諸法〕も生じないであろう。

それゆえに、得が存在しなくても、〔諸法が〕生起することが経験されるのであるから、〔諸法の生起は、得の〕結果ではない。したがって、〔得は〕結果を持たない以上、得があることは推理によって把握されないので、〔得が〕実体としての法であることはあり得ないということが定立された。

（2-iii）「もし、〔諸法の生起は、諸法と〕共に生ずる得（法俱得）を原因とするというならば」とは、「未だ得していないなどの諸法には、〔諸法の〕前に生ずる得（法前得）は存在しないが、〔諸法と〕共に生ずる得（法俱得）は存在する。それゆえに、それら（未だ得していない諸法など）の生起は無覆無記〔の諸法〕と同様に、〔諸法と〕共に生ずる得（法俱得）を原因としている。それゆえに、「それ（得）が存在しなくても<sup>(57)</sup>生起することが経験される」ということは理に合わないと言うのであれば」である。

〔これに対して〕「もはや〔有為の四相の中の〕生〔相〕、あるいは」と〔答える〕。もし、法〔の生起〕が共に生ずるもの（法俱得）を原因とするというならば、もはや〔有為の四相の中の〕生〔相〕に何の用があるか？何故ならば、〔得は〕生〔相〕の結果と同じものを生じさせるにすぎないことになるからである。もし、得が〔法を〕生じさせるならば、もはや生〔相〕に何の用があるか？何故ならば、住〔相〕などと同様に、それ（法）において別の作用は存在しないからである。したがって、それ（生相）があると構想することが無意味となってしまうのである。あるいは、諸法が共に生ずる得（法俱得）を原因とするということは認められるべきではないのである。もし、生〔相〕が無意味となってしまうので、その場合には、得によって生〔相〕が生じさせられ、生〔相〕によって法（本法）が生じさせられる、とこのように認められるとするならば、それゆえに、〔世親先生は〕「生〔相〕の生〔相〕」と答えるのである。これについても生〔相〕と同様に述べられるべきである。

あるいはまた、もし生〔相〕は、所得法（本法）を生じさせるのと同様に、生〔相〕の得をも生じさせるのであるということが正しいと述べなくてはならないならば、もはや生〔相〕に何の用があるのか？〔つまり、〕他ならぬ生〔相〕において、〔本法を生じさせることと得を生じさせることという〕矛盾した性質が現に起こっていることになるので、〔本法を生じさせた〕その同じ生〔相〕がかの得を生じさせるとするならば、もはや生〔相〕に何の用があるのか？「生〔相〕の生〔相〕もまた」と述べられるべきである。

（2-iv）「〔また実に〕具縛の者たちには」云々。「具縛の者たち」とは、「一種類の煩悩すら断じていない者たち」である。〔煩悩の〕得を有する者たちには、異なりは、つまり得に関する異なりは存在しないのであるから、それゆえに、具縛の者たちには、上・中・下という煩悩の生起の異なりはなくなってしまう。何故ならば、それ（煩悩の生起）の原因である得に違いはないからである。

他の者たちは〔次のように〕述べる。

他者の相続に関して、得に異なりがないからである。即ち、具縛の者たち全てには得が等し

<sup>(57)</sup> D 版 (D. tho, 205a2) と P 版 (P. to, 240a2) も共に “de dag kyang” だが、AKLA (D. cu, 154a1, P. ju, 179b2) によって “de med kyang” と訂正して読む

く存在している。下々の煩悩の下々の得から上々の煩悩の上々の得に至るまで、全てのもの（全ての煩悩）の得に違いがないにもかかわらず、デーヴァダッタなどに下・中・上という煩悩の生起の異なりがどうしてあろうか？原因に違いがない以上、結果に違いがあるとする事は理に合わない<sup>(58)</sup>。

と。

「具縛の者」という用語は、不具縛の（縛の一部を欠いている）者たちには、「下」などの異なりがあるものとして煩悩が生ずる余地があるということを示すためである。

（2-v）もし、「得には違いはないけれども、反復修習などの別の原因に基づいて煩悩の生起の異なりが起こるので、上記の過失はない」と考えるならば、それゆえに、「世親先生は」「〔あるいは、〕甲に基づいてそのような異なりがあるならば」と答える。反復修習、あるいは他のものに基づいて、下・中・上を自体とする〔異なり〕があるならば、その甲に基づいてのみそれ（煩悩）の生起があるはずである。甲なる他の原因に基づいて煩悩の異なりがあると構想するのであれば、その甲に基づいてのみ煩悩が、下・中・上という性質を持つものとして生起するはずであって、別個の得を構想することに何の意味があるのか？

#### 2-4-2-3-2-3. 有部の論理による得の実在論証 諸法の建立因としての得

【*AKBh*】（Pradhan p.63.14-18）

【有部】だが、〔毘婆沙師の者の一体〕誰が「得は〔諸法の〕生起の原因である」と言ったか？〔いや誰も言うてはいない。〕

【経量部】ではどうなのか？

【有部】〔得とは、聖者たちと異生たちとの〕違いを確立する原因（*vyavasthāhetu*、建立因）である。何故ならば、得が存在しない場合、世間的な意を持つ聖者たちと異生たちに対して、「この者たちは聖者たちであり、この者たちは異生たちである」というように、違いを確立することがなくなってしまうだろうからである<sup>(59)</sup>。

<sup>(58)</sup> 出典未詳。

<sup>(59)</sup> 無漏にして有為なる聖法を得ている聖者であっても、時として有漏にして有為なる世俗心を起こすことがある。異生（凡夫）は常に有漏にして有為なる世俗心を起こしている。世俗心を起こしているからといって、聖者が異生となってしまうことがないのは、聖者は得の力によって聖法を心身に繋ぎ留めているからである。だが、聖法を心身に繋ぎ留めておく力である得が実在しないならば、聖者が世俗心を起こし、異生が世俗心を起こしている時、その時、聖者は世俗心を起こしているという点で異生と等しい以上、聖者と異生との差別を成立させる根拠が存在しないことになるので、共に異生ということになってしまう。ゆえに修道論上の混乱を来してしまう。したがって、聖者と異生との差別を成り立たせる原因として得が実在しなければならない。

以上のように、『俱舍論』所述の有部は、得が存在しない場合におこる望ましくない過失を指摘する仕方、得が実在することを論証している。そして『俱舍論』所述の有部は、聖者と異生との差別を成り立たせる得の機能を「建立因」と呼んでいる。

このような「建立因」と名づけられる得の機能を用いた得の実在論証は、「建立因」という名称が用いられていないと

【経量部】煩惱をすでに断じているか、〔煩惱を〕未だ断じていないか、という違いに基づいて、このこと（聖者たちと異生たちとの違いの確立）があり得るのである。

はいえ、後期有部阿毘達磨論書によくみられるものである。

PAA, D. nyu, 316b5-b6, P. thu, 409b6-b8 :

de med de zin na 'dod chags la sogs pas kun nas dkris te 'dug pa'i 'phags pa rnam la zag pa med pa'i  
sems med pas 'phags pa nyid ma yin par 'gyur ro/ /byis pa dge ba dang lung du ma bstan pa'i sems  
la gnas pa rnam kyang 'dod chags dang bral bar 'gyur ro/ /mya ngan las 'das pa'i 'thob pa med par  
'dra ba\* ni byis pa rnam kyang ma 'dres par thal bar 'gyur ro/ /

\* D: 'dra na.

それ(得)が存在しないならば、貪などによって纏縛されて住している聖者達には、無漏の心が存在しないことになるので、聖者ではないことになってしまおう。善〔心〕や無記心に住している愚者 (= 異生) も離染していることになってしまおう。涅槃の得がない点で〔聖者と〕等しいので、愚者達も遠離 (ma 'dres = \*asamsarga) している者となる過失の付随がある。

『入阿毘達磨論』2, T28, p.986b2-b6:

得若無者、貪等煩惱現在前時、有學既無無漏心故、應非聖者。異生若起善無記心、爾時應名已離染者。又諸聖者與諸異生無涅槃得互相似故、應俱名異生、或俱名聖者。

『順正理論』12, T29, p.397a25-b1:

若於未來、有能生力、名成就者、理亦不然。是則應有非愛過故。謂諸異生、住最後有、定生無漏、應是聖者。諸阿羅漢、住最後心、決定不能復生無漏、應非阿羅漢、便退成異生、住世俗。忍見所斷煩惱、必不復生、應是預流果。

『顯宗論』6, T29, pp.803c29-804a2:

若謂有力。當能生彼。名成就者。理亦不然。後有異生。應名聖者。後心無學應是異生。如是等類有衆多失。故非得定有別體。

このような建立因としての得の機能を用いた得の実在論証は、『婆沙論』にその起源が見いだされる。

『婆沙論』90, T27, p.463b16-b18:

若無成就不成就性、異生聖者、有學無學、斷善根者不斷善者、決定建立皆不得成。決定因緣不可得故。

『婆沙論』93, T27, p.479b20-b24:

復有余失。[1] 謂諸異生不染汚心現在前位、成無學。不成就三界一切煩惱故。[2] 諸無學者起有漏心現在前位、成異生。不成就一切學無學法故。勿有此失。故成就性決定實有。

『婆沙論』157, T27, p.796c10-c17:

又若成就非實有者、復有余過。[1] 異生應名離三界染、[2] 諸阿羅漢應名異生。[1] 謂諸異生起善無覆無記心及無心時、身中現無煩惱、復不成就過去未來。豈不名為離三界染。[2] 諸阿羅漢起有漏心及無心時、現無聖道、復不成就過去未來。豈非異生。無聖法故。若爾便為大過。是故成就決定實有。

旧訳『毘婆沙論』46, T28, p.352b10-b18:

復有余過。[1] 凡夫人可言離三界結。[2] 離三界結人可言凡夫人。[1] 凡夫人可言離三界結者、凡夫人善不隱沒無記心現在前時、則不成就過去未來現在三界結。應是離三界欲人。[2] 離三界欲人是凡夫者、阿羅漢起善有漏及不隱沒無記心現在前時、則不成就過去未來現在無漏法。以不成就無漏法故。應是凡夫。欲令無如是過故。說成就是實有法。

玄奘訳『婆沙論』90に「決定建立」と説かれているように『婆沙論』は、成就(得)が聖者と異生などといった修道論上の差別を決定し建立する原因となる、と考えている。それゆえに、『俱舍論』などの後期有部阿毘達磨論書において建立因という得の機能を用いてなされる得の実在論証は、『婆沙論』における成就実在論証を承けたものであるとすることができよう。

なおこの『婆沙論』の成就実在論証が、三世実有説を前提とした論証であり、成就の実在を前提とした三世実有論証と相互依存の関係にあることについては、櫻井良彦[2003(1)]を参照。

【有部】だが〔得が存在しないとすれば、〕「この者たちにとっては煩悩はすでに断じられている。この者たちにとっては〔煩悩は〕未だ断じられていない」というこのことがどうしてあり得ようか？得が存在する場合に、それ（煩悩の得）を欠いているか欠いていないかに基づいて、このこと（煩悩の已断と未断の違いの確立）が成り立つのである。

【AKV】（Wogihara, pp.146.20-147.5）

【有部】毘婆沙師は「だが、〔毘婆沙師の者の一体〕誰が〔得は諸法の生起の原因である〕と言ったか？」云々と答える。得とは、〔聖者たちと異生たちとの〕違いを確立する原因（建立因）である。

「何故ならば、得が存在しない場合、世間的な意を持つ」と。「世間的な」とは、「世間において生じたもの」である。「意」(mānasa)とは、「意」(manas)に他ならない。〔そして、「世間的な意を持つ」(laukikamānasa)という複合語は所有複合語であって〕この者たちには世間的な意がある。その者たちが「世間的な意を持つ者たちである」〔と釈される〕。

「聖者たちと異生たち」(āryaprthagjanāḥ)〔という複合語は並列複合語であり〕「聖者たちと異生たち」である。

「世間的な意を持つ」という用語は、聖者を限定づける語である。何故ならば、異生たちは常に世間的な意を持つ者たちであるから〔、「異生たち」という語を「世間的な意を持つ」という用語で限定づける必要はないから〕である。あるいは、〔「世間的な意を持つ」という用語は、〕無想〔果〕と無想定〔に入っている〕段階においては、異生を限定づける語でもあり得る<sup>(60)</sup>。〔何故ならば、無想果や無想定に住している異生には、意（心）ははたらいていないからである。〕

そういった「聖者たちと異生たちに対して」である。「彼らに対して」(teṣām)という第六格（属格）は、〔多くのものの中から〕選び出す意味である。あるいは、所属関係の特徴とする〔第六格である〕。

彼らに対して「違いを確立することがなくなってしまうだろう」とは、「決定することが〔なくなってしまうだろう〕」である。

〔聖者たちと異生たちとの〕違いの確立が甲に基づいてなされる場合、その甲が得である。

【経量部】「煩悩をすでに断じているか、〔煩悩を〕未だ断じていないか、という違いに基づいて」(prahīṇāprahīṇakleśatāviśeṣāt)と〔いう複合語は次のように釈される〕。「煩悩をすでに断じている者」とは、聖者たちである。「煩悩を未だ断じていない者」とは、異生たちである。その性質が〔「煩悩をすでに断じている者たることと、未だ煩悩を断じていない者たること」

<sup>(60)</sup> ちなみに無想定や無想果は異生にのみあるものである。

AKBh, II, p. 14-15:

seyam prthagjanasyaiveṣyate

nāryasya (AK, II-42d)

これ（無想定）は異生にのみ〔あるものであると〕認められているのであって、

聖者に〔あるものであるとは認められて〕いない。(AK, II-42d)

(prahīṇāprahīṇakleśatā) である。〔prahīṇāprahīṇakleśatā と viśeṣa の間は同格限定複合語で積され〕それ(性質)がすなわち違い(viśeṣa)である。以上が「煩惱をすでに断じているか、〔煩惱を〕未だ断じていないか、という違い」(prahīṇāprahīṇakleśatāviśeṣa)〔という複合語の解釈である〕。それ(煩惱の已断と未断という違い)に基づいて、このことが、つまり〔聖者たちと異生たちとの〕違いの確立があり得るのである。

【有部】だが、異生でありながら、或る者たちは煩惱を断じている者たちではないか？ どうして、「聖者のみが煩惱をすでに断じた者たちである」と限定されるのか？

【經量部】〔聖者のみが〕完全に〔煩惱を〕除去してしまっていると〔經典などに〕説かれているから、このように言われるのである。

【有部】「だがこのことがどうしてあり得ようか」とは、「この者たちにとっては煩惱はすでに断じられている。この者たちにとっては〔煩惱は〕未だ断じられていない」というこの違いの確立がどうしてあり得ようか、である。

そして、得が存在する場合に、煩惱の得によって、このことが、つまり〔煩惱の已断と未断という〕違いの確立が成り立つのである。「それを欠いているか欠いていないかに基づいて」〔とは〕、「煩惱の得を欠いているか欠いていないかに基づいて」であり、つまり「〔煩惱の得を〕断じているか断じていないかに基づいて」という意味である。

或る者たちがそれ(煩惱)の得を欠いている場合、その者たちは聖者たちである。或る者たちが〔煩惱の得を〕欠いていない場合、その者たちは異生たちである。

【經量部】だが、異生でありながら、或る者たちは煩惱の得を欠いているではないか？

【有部】〔確かに〕欠いてはいる。だが、出世間道によって〔煩惱の得を欠いているの〕ではない。

【經量部】その場合、「出世間道によって、この煩惱の得を欠いている。世間〔道〕によって、この〔煩惱の得を欠いている〕」というように、出世間道によってなされている〔かどうか〕というこの違いは、どのようにして決定されるのか？

【有部】有漏〔法〕による離繫得(viśamyogaprāpti)と、無漏〔法〕による〔離繫得〕との異なりに基づいて〔違いが決定されるのである〕<sup>(61)</sup>。

【AKTA】(D. tho, 205a5-206b6, P. to, 240b6-241b8)

【有部】「〔毘婆沙師の者の一体誰が「得は諸法の生起の原因である」〕と言ったか」云々。〔得とは、聖者たちと異生たちとの〕違いの確立、つまり決定の原因、という意味である。

まず、異生たちは、〔常に〕世間的な意を持つ者たちである。〔次に〕聖者たちは、無漏道を直証した時、出世間的な者となる。ゆえに、〔聖者たちに対して〕「世間的な意を持つ」という語を用いるのである。「意」(mānasa)とは、「意」(manas)に他ならない。

(61) 『婆沙論』157, T27, p.797b27-c6:

然擇滅得有二種。謂有漏・無漏。有漏擇滅得、由離欲界染乃至無所有處染故起。是世俗道類。若未離染、彼滅唯有過去未來得。若已離染、彼滅即有三世得。無漏擇滅得、由離三界見修所斷染故起。是聖道類。欲界見苦所斷法擇滅、若苦法智未現在前、彼滅唯有未來得。若現在前、彼滅則有未來現在得。若已滅、彼滅則有三世得。如是乃至、有頂第九品法擇滅、若盡智未現前等、如理應知。

道を直証している時には、得の存在なしに聖者と異生との違いを確立することができる。何故ならば、道こそが〔聖者と異生との〕違いを確立する原因であるからである。〔だが、〕世間的な意を持つ〔聖者〕たちに対しては、得が存在しない場合、「この者たちは聖者たちであり、この者たちは異生たちである」というように、違いを確立することがなくなってしまうだろう。だが、〔そのようなことは〕認められない。それゆえに、無漏道の得が存在することと、それ（無漏道の得）が存在しないことが、〔それぞれ〕聖者と異生との違いを確立する原因である、ということが確定される。

衆賢先生は〔次のように〕言う。

「〔得が〕実体としての法であることはあり得ないので〔得が実在とするのは〕理に合わない」ということはあり得ない。何故ならば、得は法を失わしめない原因（dharmāvipraṇāśa-kāraṇa, 法不失因）であるからであり、得は「これがここに所属する」<sup>(62)</sup>という知の目印（jñānacihna, 智標幟）であるからである<sup>(63)</sup>。

(62) 原文は D 版 (D. tho, 206a2-a3) も P 版 (P. to, 241a3) も、「'di ni 'di'o "「これはこれである」だが、AKV 所引の衆賢説では“idam asya”(p.148.22) であるので、“'di ni 'di'i'o”もしくは“'di la ni 'di yod do”(AKV(Tib), D. gu, 136a2, P. cu, 154b7) として訳した。

(63) 以上の衆賢説については松濤泰雄 [1985] p.166 における表および pp.170-171 参照。

『順正理論』12, T29 p.397b4-6:

執有別物、是為非理、此定不然。非非理故。由所許得是已得法不失因故。又是知此繫屬於彼智標幟故。

『顯宗論』6, T29, p.804a12-a14:

是已得法不失因故、是此屬彼智標幟故、得有此用。故別有体。

AKLA は満増自身の解釈を入れる仕方では衆賢説を引用する。

AKLA, D. cu, 154b6-155a2, P. ju, 180b4-b7:

slob dpon 'dus bzang na re

rdzas kyi chos mi srid pas mi rung ngo zhes bya ba ni yod pa ma yin te/ thob pa ni chos thob zin pa chud mi za ba'i rgyu yin pa'i phyir ro/ /thob zin pa'i chos chud mi za ba'i rgyu ni yod pa nyid kyi rgyu zhes bya ba'i tha tshig ste/ thob pa'i dbang gis ni chos de dag 'gags pa dang / ma skyes kyang yod do zhes bya ba brjod do/ /

'di ni 'di'o snyam pa'i shes pa'i rtags mtshan yang yin te/ 'dod chags la sogs pa'i chos gzhan pa'i de ni 'di'i 'brel pa can yin no snyam du 'brel pa can gyi shes pa skye ba gang yin pa de ni rtags mtshan du gyur pa'i thob pa yod na yin te/ de lta ma yin na 'dod chags la sogs pa rnam 'gags pa dang / ma skyes pa na 'brel pa can gyi shes pa'i rtags su gyur pa'i thob pa med pa dang / de dag 'brel pa can gyi shes pa gang yin pa de dag tu mi 'gyur ro

zhes zer ro/ /

衆賢先生は〔次のように〕言う。

〔得が〕実体としての法であることはあり得ないので、〔得が実在とするのは〕理に合わないということはありません。何故ならば、得は、すでに得している法を失わしめない原因（法不失因）であるからである。「すでに得している法を失わしめない原因」とは、〔或る諸法を得た有情において、それらの諸法が〕まさに現存しつつあることについての原因という意味である。得の力に基づいて、それら諸法は、すでに消滅し未だ生じなくとも、〔その有情において〕存在している、と言われるのである。

〔得は、〕「これがここに所属している」という知の目印（智標幟）でもある。「かの貪などの別法がこの者に

【經量部】その場合、どうして、これ(得)と別体でないもの(=得の自性、法を失わしめないこと)と〔得の〕結果(所属関係の知)があるということ、〔聖者と異生との〕違いの確立の原因」という別の名称によって述べるのか? 「〔法を〕失わしめない原因」(法不失因)という〔得と〕別体ではないもの(得の自性)が、知の目印(智標幟)であるとするのも理に合わない。何故ならば、得は直接知覚されないものであるからである。もし〔汝らが〕諸仏によって〔得が目印とされる〕というならば、諸仏によって〔得が目印とされるの〕でもない。何故ならば、〔諸仏が得を目印として「ここにこれが所属する」ということを知るとするならば、諸仏が〕推理を有するという過失となるからである。〔したがって、得の〕自性と〔得の〕結果とが確立されるのでそれ(得)が存在するのである、とすることは正しくないのである。

【有部】もし、得が〔実在するということ〕を認めないとするならば、聖者と異生との違いを確立することと、すでに得した法を失わしめないことと、「これにこれが所属する」という知がおこるのは、一体何に基づいているというのか?

【經量部】まさにそれゆえに〔經量部の者は〕「煩惱をすでに断じているか、〔煩惱を〕未だ断じていないか、という違いに基づいて、このこと(聖者たちと異生たちとの違いの確立)があり得るのである」と答える。

〔「煩惱をすでに断じているか、〔煩惱を〕未だ断じていないか、という違いに基づいて」(prahīṇāprahīṇakleśatāviśeṣāt)と〔いう複合語の解釈は次のようである。〕「煩惱をすでに断じていることと、煩惱を未だ断じていないこと」(prahīṇāprahīṇakleśatā)とは、「煩惱をすでに断じている者〔たること〕と、〔煩惱を〕未だ断じていない者たること」である。〔prahīṇāprahīṇakleśatā と viśeṣa の間は同格限定複合語で釈され〕それがすなわち違い(viśeṣa)である。

そのうち、「煩惱をすでに断じている者たること」とは、煩惱の種子が害されていること(根絶されていること)に基づいて、諸煩惱が再び生じなくなっていることである。「煩惱を未だ断じていない者たること」とは、煩惱の種子が未だ害されておらず(根絶されておらず)、煩惱が再び生じることがあり得ることである。

そうであるならば、或る者たちが、世間的な意を有しているとしても、〔煩惱の〕種子を持っていないことによって、煩惱がいかなる時もし生じない性質を持つものとなっているならば、その者たちが聖者たちである。或る者たちが、〔煩惱の〕種子の相続を未だ断っておらずに、〔煩惱が〕再び生じるであろうならば、その者たちが異生である。ゆえに、〔得が実在しなくとも、聖者と異生との〕違いの確立は成り立つ。この場合、得とは、種子に他ならない。それゆえに、その同じ種子が、得した〔法を〕失わしめないのであり、「〔それが〕そこに所属している」という知〔を起す〕のである。

【有部】「だが、このことがどうしてあり得ようか」云々。実に、聖者たちと異生たちとに対して、或るものに基づいて、「この者たちにとっては煩惱はすでに断じてられている。この者たちに

---

所属している」というように、「これがここに」所属している」という知が生ずるが、それ(所属関係の知)は、目印(標幟)である得が存在する場合にあるのである。もしそうでないならば、貪などがすでに消滅し未だ生じていない時、「これがここに」所属している」という知の目印である得が存在しないことになり、そして「それら(貪などの諸法)が〔ここに〕所属している」という知が起らないことになってしまう。

と。

法不失因と智標幟については、加藤宏道[1984]pp.906-907, 加藤宏道[1985]pp.44-45, 櫻井良彦[2003(2)]参照。

とっては〔煩惱は〕未だ断じてられていない」という認識が起こる。〔だが、〕煩惱をすでに断じていることと、〔煩惱を〕未だ断じていないことについてのいかなる目印(=得)も存在しないとすれば、それゆえに、「〔この者たちにとっては〕煩惱はすでに断じられている。〔この者たちにとっては〕煩惱は〕未だ断じてられていない」という認識は起こらない。よって、〔目印たる得が存在しないとする場合、〕「この者たちは、世間的な意を有している聖者たちである。この者たちは異生たちである」という違いの確立は存在しないことになる、ということが確定された。

得が存在する場合に、「この者たちにとっては煩惱はすでに断じられている。この者たちにとっては煩惱は未だ断じてられていない」というこのことが成り立つのである。

【経量部】どのようにしてか？

【有部】それゆえに〔毘婆沙師は〕「それ(煩惱の得)を欠いているか欠いていないかに基づいて」と答える。或る者の相続に煩惱の得が成就されておらず(煩惱の得の不成就)〔煩惱の得が〕断たれているならば、その者たちが、煩惱をすでに断じた者たちである。或る者たちの相続に〔煩惱の得が〕欠損しておらず、〔煩惱の得の〕相続が断たれていない場合、その者たちは、煩惱を未だ断じていない者たちである。

【経量部】だが、或る異生は、煩惱の得の断という点で聖者と共通しているではないか？その場合、どのようにして、道によって聖者と異生との違いを確立するのか？

【有部】有漏〔道〕によって〔煩惱の得を〕断じているか、無漏道によって〔煩惱の得を断じているかという違いに〕基づいて〔、聖者と異生との違いを確立するのである〕。

【経量部】では、そのことはどのようにして知られるのか？

【有部】有漏〔道〕による離繫得か、無漏〔道〕による〔離繫得かの〕区別に基づいて〔知られるのである〕<sup>(64)</sup>。

(未完)

本稿を作成するに際し、神子上恵生先生(龍谷大学名誉教授)・桂紹隆先生(龍谷大学教授)・本庄良文先生(元神戸女子大学教授、浄土宗総本山知恩院浄土宗学研究所嘱託研究員)・武田宏道先生(元龍谷大学教授、浄土真宗本願寺派司教)・青原令知先生(龍谷大学非常勤講師)・那須円照先生(龍谷大学仏教文化研究所客員研究員)より様々なご教示を賜りました。厚く御礼申し上げます。

(64) 『婆沙論』157, T27, p.797b27-c6:

然擇滅得有二種。謂有漏・無漏。有漏擇滅得、由離欲界染乃至無所有處染故起。是世俗道類。若未離染、彼滅唯有過去未來得。若已離染、彼滅即有三世得。無漏擇滅得、由離三界見修所斷染故起。是聖道類。欲界見苦所斷法擇滅、若苦法智未現在前、彼滅唯有未來得。若現在前、彼滅則有未來現在得。若已滅、彼滅則有三世得。如是乃至、有頂第九品法擇滅、若盡智未現前等、如理應知。

## 略号及び参考文献一覽

PTS = Pāli Text Society, Text Series. London: The Pāli Text Society.

D = The Sde dge Edition.

P = The Peking Edition.

T = 大正新脩大藏經. 東京: 大藏出版.

## 一次資料

## Sanskrit, Pāli &amp; Tibetan

*Abhidharmadīpa & Vibhāṣāprabhāvṛtti*

*Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Padmanabh S. Jaini. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1977.

*AK & AKBh*

*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Edited by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

*AKBh*, IX, Jong Cheol Lee [ 2005 ]

*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Chapter IX: Ātmavādapratīṣedha*. Edited by Jong Cheol Lee. Tokyo: The Sankibo Press.

*AKBh*, MS

The photographic reproduction of the same manuscript as identified and photographed by Rāhula Sāṃkrtyāyana at Ngor Monastery. Its photographic reproductions are preserved at Ryukoku University.

*AKBh*(Śāstri)

*The Abhidharmakośa & bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Edited by S. D. Śāstri. Vol. 1, Bauddha Bharati Series 5-6, Varanasi, 1998.

*AKBh*(Tib)

D. No.4090, P. No.5591.

*AKLA*

\**Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī nāma*. D. No.4096, P. No.5597.

*AN*

*The Aṅguttara-nikāya*. Part I~II. Edited by Richard Morris, Part III~V. Edited by E. Hardy. PTS.

AKTA

\**Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā nāma* (by Sthiramati). D. No.4421, P. No.5875.

AKV

*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: The Work of Yaśomitra*. Edited by Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1989. Reprint(First edition: Tokyo: The Publishing Association of the Abhidharma-kośa-vyākhyā, 1932-1936).

AKV, Calcutta MS

The manuscript preserved at the Asiatic Society, Calcutta. Its facsimiled reproductions are preserved at Ryukoku University.

AKV, Kyoto Univ. MS

The manuscript preserved at Kyoto University. Its facsimiled reproductions are preserved at Ryukoku University.

AKV(Śāstri)

See *AKBh*(Śāstri).

AKV(Tib)

D. No.4092, P. No.5593.

AKV, Tokyo Univ. MS

The manuscript preserved at Tokyo University. Its facsimiled reproductions are preserved at Ryukoku University.

DN

*The Dīgha Nikāya*. Edited by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter. PTS.

MN

*The Majjhima-nikāya*. Vol. I. Edited by V. Trenckner. Vol. II~III. Edited by Robert Chalmers. PTS.

PAA

*Prakaraṇa Abhidhamāvatāra-nāma*. D. No.4098, P. No.5599.

Viniścayasamgrahaṇī

*Yogācārabhūmi*, Vinīścayasamgrahaṇī, D. No.4038, P. No.5539.

漢訳及び中国撰述文献

- 『長阿含經』 仏陀耶舎共竺仏念訳. T1, No.1.
- 『中阿含經』 瞿曇僧伽提婆訳. T1, No.26.
- 『雜阿含經』 求那跋陀羅訳. T2, No.99.
- 『集異門足論』 = 『阿毘達磨集異門足論』 尊者舍利子説, 玄奘訳. T26, No.1536.
- 『八犍度論』 = 迦梅延子造 『阿毘曇八犍度論』 僧伽提婆共竺仏念訳. T26, No.1543.
- 『癸智論』 = 『阿毘達磨癸智論』 迦多衍尼子造, 玄奘訳. T26, No.1544.
- 『婆沙論』 = 『阿毘達磨大毘婆沙論』 五百大阿羅漢等造, 玄奘訳. T27, No.1545.
- 旧訳 『毘婆沙論』 = 『阿毘曇毘婆沙論』 迦梅延子造五百羅漢訳, 浮陀跋摩共道泰等訳. T28, No.1546.
- 『阿毘曇心論』 尊者法勝造, 僧伽提婆共慧遠訳. T28, No.1550.
- 『阿毘曇心論經』 法勝論優波扇多訳, 那連提耶舎訳. T28, No.1551.
- 『雜阿毘曇心論』 尊者法救造, 僧伽跋摩等訳. T28, No.1552.
- 『甘露味論』 = 『阿毘曇甘露味論』 尊者瞿沙造, 失訳. T28, No.1553.
- 『入阿毘達磨論』 塞建陀羅造, 玄奘訳. T28, No.1554.
- 玄奘訳 『俱舍論』 = 『阿毘達磨俱舍論』 尊者世親造. T29, No.1558.
- 真谛訳 『俱舍积論』 = 『阿毘達磨俱舍积論』 婆藪盤豆造. T29, No.1559.
- 『順正理論』 = 『阿毘達磨順正理論』 尊者衆賢造, 玄奘訳. T29, No.1562.
- 『顯宗論』 = 『阿毘達磨藏顯宗論』 尊者衆賢造, 玄奘訳. T29, No.1563.
- 『瑜伽師地論』 弥勒菩薩説, 玄奘訳. T. 30, No. 1579.
- 『決定藏論』 真谛訳. T30, No.1584.
- 『成唯識論述記』 窥基撰, T43, No.1830.

二次資料

邦文

快道

『俱舎論法義』T64, No. 2251.

桂紹隆

[1984]「ディグナーガの認識論と論理学」『講座大乘仏教 9 認識論と論理学』東京: 春秋社.

加藤宏道 (現 武田宏道)

[1984]「得・非得の定義」『印度学仏教学研究』32-2.

[1985]「得・非得の研究」『仏教学研究』41.

佐伯旭雅

『冠導阿毘達磨俱舎論』京都: 法蔵館 (西村七兵衛蔵版), 1887(Reprint, 1978).

櫻井良彦 (現 那須良彦)

[2003(1)]「三世実有説と得」『龍谷教学』38.

[2003(2)]「不失法因・智標幟としての得」『仏教学研究』58・59.

櫻部建・小谷信千代

[1999]『俱舎論の原典解明 賢聖品』京都: 法蔵館.

高木俊一

[1919]『俱舎教義』京都: 興教書院 (Reprint, 京都: 臨川書店).

中村元

[1983]「インド論理学・術語集成」『法華文化研究』9.

那須良彦

[2003/2004]「説一切有部における得と随得」『インド学チベット学研究』7・8.

早島理

[1992]「瑜伽行学派における「得 prāpti」」『長崎大学教育学部社会科学論叢』44.

福田琢

[1990]「『婆沙論』における得と成就」『大谷大学大学院研究紀要』7.

藤井玄珠

『阿毘達磨俱舎論校註』京都: 永田長左衛門, 1889-1892.

舟橋一哉

[1962] 「称友造阿毘達磨俱舍論明瞭義釈 破我品 梵文の和訳と註と梵文テキストの正誤訂正表」 『大谷大学研究年報』 15.

本庄良文

[1982] 「シャマタデーヴァの俱舍論註 根品 (4)」 『南都仏教』 48.

[1984] 『俱舍論所依阿含全表』 (私家版).

[1990] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料 賢聖品 (3)」 『教育諸学研究論文集』 (神戸女子大学教育学科研究会) 4.

[1991] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料 世品 (4)〔25〕 - 〔49〕」 『教育諸学研究論文集』 (神戸女子大学教育学科研究会) 5.

松濤泰雄

[1985] 「タットヴァーアルタにおける衆賢説 根品について」 壬生台舜博士頌寿記念 『仏教の歴史と思想』 東京: 大蔵出版.

## 欧文

Collet Cox

[1995] *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series 11. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies

Robert Kritzer

[1999] *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 44. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

2007年6月30日

キーワード: 俱舍論、世親、称友、安慧、満増、心不相応行、得、非得