

『婆沙論』第75巻「虚空と空界について」及び
『俱舍論』II, 55 c-d に対する衆賢註「三つの無為、虚空、非抃滅」
—”Louis de La Vallée Poussin によって翻訳され註釈されたアビダルマ文献:
涅槃と無為一般に関わるテキスト II.” Bulletin de l'École Française
d'Extrême-Orient(1930年), pp.247-250, pp.263-272, pp.292-298 の和訳研究—

那須円照

『婆沙論』, 巻75, 虚空と空界について

大正新脩大藏經-第二十七-毘曇部二-『阿毘達磨大毘婆沙論』-卷第七十五-結蘊-第二中-十門納息-第四之五-[P.388,col.1,l.29.]

1. 空界 (Ākāśadhātu*) とは何か。契經 (Sūtra*) に説かれている。「眼の中、耳の中、鼻の中、口の中、首の中において、心の中において、心の周囲に⁽¹⁾、食べ物や飲み物が飲み込まれ蓄えられ、排除される場所の中において、メンバーの中、下位のメンバーの中、髪の毛の門脈の中等において、穴 (穴空 (chidra*))⁽²⁾ としてあるもの、それが空界と名づけられている」。⁽³⁾

2. 阿毘達磨 (Ābhidhārmika*) は言う。空界とは何か。隣碍色 (aghasāmantaka rūpa*)、碍 (agha*) の隣の色 (Rūpa*)⁽⁴⁾ である。

碍によって、「ぎっしりと詰まっているもの (積聚 (saṃcita*))⁽⁵⁾」、すなわち、有形のもの (有 (rūpin*)) は壁等として理解すべきである。それに近いもの (近 (sāmantaka*)) が、隣碍色と

(1) 心中空, 心辺空.

(2) 穴空.

(3) Majjhima, I, 423 というテキストの校訂本。それは Vibhaṅga, p.84; Dhammasaṅgani, 638, 722 において受け入れられている。

(4) 隣碍色.- 『俱舍論』 (Kośa), I, p.49.

(5) 積聚.

名づけられている。すなわち、壁の内部の穴、森林の [穴]、葉むらの [穴]、窓の [穴] であり、その中で人が行き来する穴のようなものであり、もろもろの指の中の穴のようなものである。

ある人々が言う。このテクストは説明するべきである。「空界とは何か。隣難除色 (aghasāmantaka rūpa*)、打ち (排除し) がたい⁽⁶⁾ものの隣の色である」。

色は二種である。打ちやすいもの、[つまり] 生きている存在に属するもの (有情数 (sattvākhyā*)), (『俱舍論』 (Kośa), I, p.17) と、打ちがたいもの、[つまり] 生きている存在に属さないもの (無情数 (asattvākhyā*)) とである。さて、空界を構成する色 (空界色 (ākāśadhāturūpa*)) は一般に (多 (bahūśas*)) 非情 (asattvākhyā*)、[つまり] 壁や樹木等に近い。故に、それ (空界) は慣例に従って「打ちがたいものの隣の色」と名づけられている。

3. 昔の (旧 (pūrva*)) 対法者 (Ābhidhārmika*) とこの国の先生が、一致して言う。すべての場所は空界から成る。[つまり] 骨、肉、筋、血管、皮、血、肉体の諸部分、昼、夜、光、闇、形、色、等がである。これらのもののすべての場所は、この色 から成る。

4. 人は問う。視覚的認識 (眼識 (cakṣurvijñāna*)) は空界の色を対象として取って生じるのか生じないのか。

ある意見によれば、[空界の色を対象として眼識が生じ] ない。この色 (=空界色) はこの認識の領域 (眼識境 (cakṣurvijñānaviṣaya*)) としてあるけれども、この認識はそれ (この色=空界色) に対して絶対に生じない。またある別の意見によれば、[空界の色を対象として眼識が生じ] する。

しかし、もし視覚的認識がその色に対して生じるなら、どうして、人はそれ (その色) を見るのに、その色を見分け⁽⁷⁾ないのか。-なぜなら、その色は昼の間は明るさによって覆われており⁽⁸⁾、夜の間は暗さによって覆われているからである。それ故に、それ (色) を見る眼は見分けない。 [P.388,col.2,l.19.]

5. 虚空 (ākāśa*) と空界の間にはどんな区別があるのか。

虚空は無物質的であり (非色 (arūpin*)), 示され得ず (無見 (anidarśana*)), 入り込めないこととはなく (無対 (apratigha*)), 不浄でなく (無漏 (anāsrava*)), 条件付けられていない (無為 (asamskrta*))⁽⁹⁾。反対に、空界は物質的であり、示され得て、入り込めず、不浄であり、条件付けられている。

もし、虚空が条件付けられていないなら、どうして契経に [次のように] 説明されるのか。契経に確かに説かれる。「世尊 (Bhagavat*) は手で虚空にさわられ⁽¹⁰⁾、苾芻衆 (Bhikṣus*) におっしゃる。[彼のお方はそれにさわられるということ]」。世尊は、手で条件付けられていないものにさわられ、彼のお方の弟子たちに [彼のお方はそれにさわられるということ] おっしゃる、と

(6) 難除.

(7) 明了.

(8) 覆.

(9) 非色無見無対無漏無為.

(10) 摩捫.

ということが可能なのか。

答:虚空という語は、ここでは、空界という語として使用されている。テキストは手が虚空にさわるができるということ述べていることを意味しない。

別の契経の中で、仏 (Bhagavat*) は苾芻 (Bhikṣus*) にお説きになる。:「もし、絵の先生、あるいは彼の生徒は、色を持ってきて、:「虚空に雑多な色を塗りたくり描くことができるし、そこにさまざまな像を [線で] 描くことができる」と言ったなら、そこでのことはあり得るのか⁽¹¹⁾。- 苾芻は答えた。「それは不可能なことです」。-この場合も、虚空は空界として用いられている。[P.388,col.2,l.29.]

ある詩節がある。:「獣の隠れ家は森の池である。鳥の隠れ家は虚空である。聖者の隠れ家は涅槃 (Nirvāṇa*) である。法 (Dharma*) の隠れ家は区別 (分別 fen-pie) である。⁽¹²⁾

また別の詩節がある。:「虚空の中に鳥の跡はない。異教徒の中に僧侶はいない。馬鹿は軽薄さ (戯論 (prapañca*)) において楽しむ。如来 (Tathāgata*) はそれを持たない」。(?)⁽¹³⁾そして、また別の経 (Sūtra*) の中にある。「鳥は虚空の中に存在する。しかし、その跡は見がたいし想像できない」。

そのテキストの中では、虚空が空界として用いられている。[P.388,col.3.l.8.]

虚空についての問において、人が空界について返答する、あるテキストがある。すなわち、品

⁽¹¹⁾Majjhima, I ,p.127 と比較せよ。:seyyathā pi bhikkhave puriso āgaccheyya lākhaṃ vā haliddiṃ vā nīlaṃ vā mañjīṭṭhaṃ vā ādāya, so evaṃ vadēyya: aham imasmiṃ ākāse rūpāni likhissāmi rūpapātubhāvaṃ karissāmi.... 不可能と僧たちは答える。:ayaṃ hi bhante ākāso arūpī anidassano; tattha na sukaraṃ rūpaṃ likhitum...

「また例えば、比丘たちよ、男がやってきて、ラックや鬱金や青や深紅を取って、彼は同様に言うであろう。:私はこの虚空において、形像を描き、形像の明らかな存在を作るであろう。・・・不可能と僧たちは答える。:なぜなら尊者よ、この虚空は非物質的であり、顕現しないからである。そこに形像を描くことは難しい。・・・」

⁽¹²⁾獣帰林藪・・・法帰分別.- 注目すべき執筆の種類。Mahāvastu, II ,p.212, III,p.156, uktaṃ dharmapade, uktaṃ dharmapadeṣu: gatir mṛgānāṃ plavanam (あるいは pavanam) ākāśaṃ pakṣiṇāṃ gatiḥ / dharmo gatir vibhāgiyānāṃ nirvāṇam arhatāṃ gatiḥ / / あるいは dharmo gatir dvijātīnāṃ nirvāṇam mahatī gati / /- Dharmatrāta の Udānavarga,XXVI, 10;

「法句の中に説かれている。諸法句の中に説かれている。:獣たちの隠れ家は沐浴 (あるいは林) である。鳥たちの隠れ家は虚空である。諸区別の隠れ家は法である。阿羅漢たちの隠れ家は涅槃である。(あるいは、バラモンの隠れ家は法であり、大なる涅槃が隠れ家である。)」

chos la rnam par bsgoms ḥgro ste / dgra bcom mya ṅan par ḥgro=dharmo gatir vibhāvanānām.「法は区別の隠れ家である」。-しかし、青ざめた読み方である。Parivāra, VIII,2 の最後に。:vibhavo gati dhammānaṃ nibbānaṃ arahato gatiṭi.「区別は法の隠れ家である。涅槃は阿羅漢の隠れ家である、と」。中国の読み方。fen-pie「分別」, は与える。:vibhaṅgo(vibhāgo) gatir dharmānaṃ. 「区別は法の隠れ家である」。

⁽¹³⁾愚夫楽戯論、如来則無有。

類足 (Prakaraṇaśāstra*) の中において、である。：「虚空とは何か。-或る虚空がある。それは衝突がなく、混雑がなく、そこでは色が動き、広がり、増大し、移動する」。(14)-なぜ、虚空について質問して、空界について返答するのか。-なぜならば、虚空は微細であり、描写しがたいからである。空界は粗大な特徴を持ち、説明しやすいのに。人は、粗大なものを介して、微細なものを描写したがる。[P.388,col.3,l.13.]

6. いかにして、人は虚空があると知るのか。

世友 (Vasumitra*) は説く。：「われわれは仏 (Buddha*) の言葉によって虚空があるということを知る。仏は、いくつかの個所で、おっしゃる。：「虚空、虚空」。われわれはそれ故に、虚空が実在する(15)と知る」。

人は、教育における信仰のみによって、虚空の存在を知っているのか。あるいは、同様に、その虚空は明証 (現量 (pratyakṣa*)) (16) によって得られるのか。

それ (虚空) はまた明証によって得られる。もし虚空がなかったならば、ものは場所を持たないであろう。ものを受けるところがあるから、われわれは、虚空があると知るのである。

世友はさらに説く。：「行くことと、来ることと、集中とのための場所があるから、われわれは虚空があると知る。もし行くこと等にとっての原因 (または条件) が欠けているなら、行くこと等もまた欠けているであろう。行くこと等にとっての原因、それは虚空である。なぜなら、虚空は受け取り、行くこと等に対して場所を与える原因であるからである。

世友はさらに説く。：「もし虚空がなかったならば、すべての場所は入り込めないであろう(17)。人は、入り込める場所があることを認める。：人は、それ故、虚空が確かに実在することを知る。なぜなら、虚空は、特徴として、入り込めないことがないことを有するからである(18)。[P.388,col.3,l.24.]

大徳 (Bhadanta*) (19) は説く。：「虚空は知られる余地がない。なぜなら、知られうるもの (所

(14) 謂有虚空無障無碍、色於中行周遍增長。-

Asty ākāśam anāvṛtiḥ apratighaḥ / yatra rūpasya gatiḥ vṛddhiḥ prasarpaṇam. 「虚空は無障、無碍であり、その中に色の行くことがある。 増大し、広がる」。

Kośa における虚空の定義: tatrākāśam anāvṛtiḥ / yatra rūpasya gatiḥ /- 「虚空が無障である中で色の行くことがある」。

Vyākhyā, p.15 と下記を見よ。人は次のことを知る。『俱舍論』 (Kośa) の作者によれば、『品類足論』において与えられた定義は第三の条件付けられないものである虚空に関係がある。『婆沙論』にとっては、その [定義] は空界に関係がある。

(15) 実有。

(16) 現量。

(17) 応一切処皆有障碍。

(18) Anāvṛtilakṣaṣatvād ākāśasya: 無障碍相是虚空故。

(19) 大徳。

知事 (jñeyavastu*)⁽²⁰⁾がないからである。知られうるものは、性質についての色あるいは非色である。:ところで、虚空は、いかなるそれら二つのものとの関係 (相応 (samprayukta*))⁽²¹⁾にもない。知られうるもの、それは、こちらのもの、あるいは、あちらのものの性質である。:ところで、虚空は、いかなるそれら二つものものとの関係にもない。それ故、虚空という名は、単に世俗の想像によって確立されるだけである。

正しい意見によれば⁽²²⁾、虚空は実在すると言わねばならない。虚空は知られない、すなわち、それ (虚空) は存在しないということは、間違っている。:なぜなら、テキストと論理が上記において、それ (虚空) の実在性を確立しているからである。[P.389.]

もしそれ (虚空) が存在するならば、何がそれ (虚空) の作用 (kāritra*)⁽²³⁾であるのか。

虚空は、条件付けられずに、作用を持たない。:しかし、それ (虚空) は、さまざまな空界に対して、近増上縁 (upādhipatipratyaya*) 「二次的な至上の条件」の用途を持つ⁽²⁴⁾。同様に、後者 (さまざまな空界) は、さまざまな主要な物質 (大種 (mahābhūta*)) に対して [近増上縁の用途を持つ]。同様に、後者 (さまざまな主要な物質) は、衝突の余地のある二次的な物質 (有対所造色 (sapratighabhautikarūpa*)) に対して [近増上縁の用途を持つ]。同様に、後者 (衝突の余地のある二次的な物質) は、心と心に属するもの (心心所法 (cittacaittadharm*)) に対して [近増上縁の用途を持つ]。-もし虚空が欠けていれば、この原因と結果の連鎖はあり得ないであろう。この過失を回避するために、虚空は、固有の本質と特徴⁽²⁵⁾として、実在するというのを、われわれは認める。その存在性を否定するべきではない。[P.389,col.1,l.7. 識界 (Vijñānadhātu*) の研究が続く。]

衆賢、『俱舍論』, II, 55c-d の註釈。

三つの無為。

大正新脩大藏經-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.428,col.3,l.7.]

(20)所知事。

(21)相応。

(22)評曰。

(23)作用。

(24)然此能与種種空界作近増上縁-

増上縁 (adhipatipratyaya*) は『俱舍論』(Kośa), II p.299,307 に説明されている。-近増上 (upa-adhipati*) は『俱舍論』(Kośa) において言及されていない。しかしながらそれは、能作因 (=増上縁) を特に特徴づける。主要な物質と二次的な物質との原因の関係によって。『俱舍論』(Kośa), II, p.310,314, 『婆沙論』, 136.

(25)体相。

結果は有為 (saṃskṛta*) と離繫 (viśamyoga*)、[つまり]「条件付けられたもの」と「分離」である。無為 [つまり] 条件付けられていないものは、原因を持たず、結果も持たない。[P.428,col.3,l.7.]

結果 (果 (phala*)) は、五種であり、さらに説明されるであろう。(『俱舍論』(Kośa)), II, p.287) 人は、今簡単に、それ (結果) は有為と離繫とである、と示す。本論 (Mūlaśāstra*) はどのように説くのか。:「結果であるところの法 (Dharmas*)(果法 (phaladharmas*)) はどんなものか。すべての有為と、摺滅 (pratisaṃkhyānirodha*) もである」。

問。-しかし、もし摺滅が結果であるならば、それ (摺滅) は一つの原因を持つ (有因 (sa-hetuka*)) べきではないのか。なぜなら、その原因を持たないものに関して、人は、それが結果であるということではできないからである。それは前代未聞のことであろう。

答。-その上、われわれは、道がそれ (摺滅) を獲得させる原因 (証得因 (prāpakahetu*)) である、と言う。なぜなら、経に、それ (摺滅) は宗教的生活の結果 (沙門果 (śrāmaṇyaphala*)) である、と説かれるからである。

問。-六つの原因 (『俱舍論』(Kośa)), II, 49,p.245) の中で、それ (摺滅) を獲得させるものは何か。

答。-われわれは、その結果が六つの原因から起こるのではない、と説く。なぜなら、われわれが、それ (結果) を説明したように、その六つの原因は生起の理由⁽²⁶⁾であるからである。[六つの原因は「生じさせるもの」であり、「獲得させるもの」ではない。]

問。-それ故、その獲得させる原因は、六つの原因とは別に第七の原因である、と考えなければならないのか。

答。-われわれの体系はそれ (第七の原因) を全く認める。

問。-しかし、あなたの体系は、「涅槃は結果であるが、しかしながら原因を持たない」と言う詩節を持たないのか。

答。-われわれは確かに、その詩節を持っている。:しかし、その意味は非の打ち所のないものである。この世において、人は努力を必要として、快く結果の名前を与える。さて、人間において、死は著しくつらい。不死は彼ら (人間) にとって快い。そして、その快いものは、道の努力⁽²⁷⁾によって「証得される」⁽²⁸⁾ (今届けられる)。:それ故、それ (不死) は正当な称号で、結果の名前を受ける。-他方では、われわれは、Nirvāṇa(涅槃) は原因を持たない (無因 (ahetuka*))、と言う。:なぜなら、道は、比較的、得るべき無為なる摺滅において、いかなる六つの様式の原因性もはたらかせないからである。摺滅は、道に対して、「発生させる」べき (所生 (janya*)) 結果ではなくて、「実現させる」べき (あるいは「今届ける」べき (所証 (sākṣātkartavya*))⁽²⁹⁾) 結果なのである。道は、摺滅に対して、発生させる (能生 (janaka*)) 原因ではなくて、実現させる

(26) 所頼.

(27) 功用.

(28) 証得.

(29) 所証.

(能証 (sākṣātkārin*?)) 原因である。道と滅 (nirodha*) とは相互連関状態にある。これら (道と摺滅) が原因と結果であることや、これらが原因と結果でないこと、それを確実性をもって言うことは、不可能である。[P.428,col.3,l.22.]

問。-もし道が滅を実現させ獲得させる原因であるならば、道の結果はただ滅の獲得 (得 (prāpti*)) のみであり、[その同じ滅ではない] という結果になるのか。

答。-誰が道の果が滅の獲得であることを否定するであろうか。道はそれ (滅) の獲得に対して、同類因 (sabhāgahetu*(類似した原因)), (『俱舍論』 (Kośa), II, p.255)) である。あるいは、人は、それ (道) が俱有因 (sahabhūhetu*(共存する原因)), (『俱舍論』 (Kośa), II, p.248)) とも言うことができる。しかし、それ (滅) の獲得は、聖 (āryas*) が真直ぐな秩序で熱心にもとめる結果ではない。諸聖者 (āryas*) が道を見がくことは、彼らの心の中で定まって獲得すべき滅を伴う。それ故、道の主要な結果は獲得すべき滅であり、滅の獲得ではない。諸聖者は、[彼ら (諸聖者) は、滅の獲得を知るために、有為であり、有為なる結果を発生させる] 道を見がくとはいえ、有為を熱心にもとめることはない。:それ故に、薄伽梵 (Bhagavat*) は、契経の中で、宗教的生活の結果を、まるで断 (prahāṇa*)(切断=離繫, 非結合=摺滅) のみであるかのように定義する。その結果は道ではない。道を見がくのは、唯だ道を実現するためだけではない。:その錬磨は無用ではあり得ない。さて、もし人が、道自身を見えるところに持っているならば、人が最初の瞬間の道を獲得するや否や、仕事は達せられるであろう。⁽³⁰⁾ [P.429,col.1,l.3.]

問。-摺滅が原因、すなわち能作因 (kāraṇahetu*)(『俱舍論』 (Kośa), II, p.247)) であると認めるとしたら、あなたは、涅槃 (=摺滅) が結果、すなわち増上果 (adhipatiphala*)(『俱舍論』 (Kośa), II, p.288)) を持つと認めねばならないのか。

答。-われわれは、眼等がちょうど生じようとしたときに、音声等にとっての場合がそうであるように、そこで、摺滅が何か生じさせる作用を持つということを、認めない。-われわれは説明する。われわれは、有為法 (Dharma asaṃskṛta*) が生じつつある状態に在るとき、有為であれ無為であれ、どんな法も、それが生じるのに妨げをなさない。:それ故に、すべての法は能作因である。しかし、有為の中で、結果を取り与える効力を持つのは、過去・現在の [法] のみである。(『俱舍論』 (Kośa), II, p.293)-われわれは、そのことを、それら (過去・現在の法) が結果を持つ (有果 (saphala*)) という。未来の (諸有為 [法] (saṃskṛtas*)) や、(諸無為 [法] (asaṃskṛtas*)) に関しては、類似の効力がそれらに欠けている。それ故、それら (未来の諸有為法や諸無為法) は結果を持たない。つまり、有果ではない。それ故に、契経に説かれている。:「認識を発生させるすべての諸原因 (諸因 (hetu*)) やすべての諸条件 (諸縁 (pratyaṃya*)) は無常である」⁽³¹⁾と。無為法 (Dharma asaṃskṛta*) は [能作因、つまり] 「妨げをなさない原因」として] 原因であり、[所縁

⁽³⁰⁾ 『顯宗論』 (Samayapradīpikā*) は付け加える。:「道は、滅の獲得に対して生じさせる原因 (能生因 (janakahetu*)) である。それ (道) は、滅自身 (滅体 (nirodhasvabhāva*)) に対して獲得させる原因 (能証因 (prāpakahetu*)) である。

⁽³¹⁾ Ye hetavo ye pratyaṃyā vijñānasyotpādāya te 'py anityāḥ.

「諸原因や諸条件は、認識を発生させるためであるが、それらも無常である」。

縁 (ālabhanapratyaya*)、[つまり]「対象として条件付けられたもの」として、『俱舍論』(Kośa), II, p.306] 条件である。しかし、それら(無為法)は[何も]発生させない。それ故に、仏はその言明において、見える所にそれら(無為法)を持たない。-人が、われわれが能作因を説明するときに行ったそのことを、すなわち、原因が二種としての名前を持っているということを、なお思い出すということがある。:あるいは、生じさせる(生(janaka*))力に恵まれており、あるいは妨げを持っていない(無障(avighnakara*))というただそれだけである。(『俱舍論』(Kośa), II, p.247)-われわれは、無為法(asamskṛtas*)は、それらが妨げを持たないから、原因であり、それらが[何も]発生させないから、それらは「結果を持っていることはない」、ということを結論づける。[P.429,col.1,l.13.]

問。-経に説かれている。:「精神的認識(意識(manovijñāna*))は意(manas*)と法によって生じる」と。さて、無為は法に含まれている。どうして、それら(無為)は生み出さないのか。

答。-あるいは、経は、実際に生み出すところの多くの法を対象としており、(人が言うように)「意図を持って」表現される。:[そして]ある法が生み出さないということを妨げるものは何も無い。あるいは、無為もまた、認識を生み出す。:上に示したように、そのために、認識はそれら(無為)の結果であることなしに。そして、それら(無為)は生み出すものであるのに無常であるということなしに。というのは、その表現:「それら(無為)が生み出す」という表現は、認識が後で存在するから、正当化されているからである⁽³²⁾。-その考察と、別の同類は、人が、原因と結果とを、人が有為[法]のためになすようには、無為特有のものを見なすことができない、ということを示す。

それ故、択滅が結果を持つことなしに原因であるということと、それ(択滅)が原因を持つことなしに結果であるということとがもたらされる。[P.429,col.1,l.19.]

さて、涅槃を否定したり、あるいは、ゆがめるいくつもの種類の博士がいる。彼らの議論は多様であり、強く、多数から成る。経主(Sautrāntika*)(=世親(Vasubandhu*)、『俱舍論』(Kośabhāṣya*)の作者)の議論を直接に論駁するとき、私は同じ打撃で他の先生を論駁するであろうし、私は択滅の实在性を確立するであろう。私は、二つの他の無為、すなわち、虚空と非択滅とを検討するために、この機会を利用するであろう。[P.429,col.1,l.21.]

経主(=世親)-ここに、経(Sautrāntika*)部が言うことを引く。「[三]無為⁽³³⁾は実在し(実有(dravyasat*))ない。なぜなら、それら(三無為)は、色、感受等のように、別の実体ではない

(32)あることは、janayantīti vijñānasya paścādbhāvāt 「[無為は]生み出す行為主体である。認識は後に存在するからである」のようである。:われわれが取らざる無為の認識は、始まる。人はそこから、それ(認識)は無為をその対象として生じる、と結論を引き出す。

(33)そのテキストに記されている。sarvaṃ evāsamskṛtam 「すべての無為が」と。na kevalaṃ pratisamkhyānirodhaḥ 「択滅だけではない」と註を加える。

からである」⁽³⁴⁾。[世親のコピー、『俱舍論』(Kośa), II, p.278 以下.]

経説者 (Sautrāntikas*) によれば、人が虚空と名づけるもの、それは、単に接触の欠如 (唯無所触 (spraṣṭavyābhāvamātra* = sapratighadravyābhāvamātra*)), 抵抗を為しているものの欠如に過ぎない。実際、人々が闇の中において、抵抗を為しているものにぶつからない (無所触対 (avindanta ity alabhamānāḥ*)) ときに、彼らは「それが虚空だ」 (=場所があるだけである) と言う。-人が択滅と名づけるもの、それは、智慧 (すなわち、揀択 (pratisamkhyā*)) の力による情念 (随眠 (anuśaya*)) と生存 (生 (janman*)) との種子の破壊における、新しい情念と新しい生存との不生起である⁽³⁵⁾。-人が非択滅 (Apratisamkhyānirodha*) と名づけるもの、それは、智慧の介入なしに、原因の欠如による、新しい情念等の不生起である。:あたかも、生存を続けるための最後の蘊 (Skandhas*)⁽³⁶⁾ (=死にかけている者の蘊) の効力の欠如によって、時間を持つ

(34) Rūpavedanādivat. - ādiśabdena samjñādīnām grahaṇam. -yathā rūpād vedanā bhāvāntaram vedanāyāś ca samjñā yāvat saṃskārebhyo vijñānam tathā na rūpādibhyaḥ pañcabhyo 'saṃskṛtaṃ bhāvāntaram asti - ato nāsaṃskṛtaṃ dravyam iti sautrāntikāḥ.

「色・感覚等のように、-等の語によって、想念等が含まれる。-例えば、色から感覚という別の存在が [生じ]、感覚から想念が [生じ]、乃至、形成力から認識が [生じる] ように、そのように、色等の五つからは、無為という別の存在は生じない。-それ故に、無為は実体ではないと経量部は言う」。

(35) 世親のテキストは、われわれに、真諦 (Paramārtha*) や Vyākhyā によって知られている。:

utpannānuśaya janmanirodhe pratisamkhyābalena anyasyānuśayasya janmanāś cānutpādaḥ pratisamkhyānirodhaḥ, すなわち、utpannānām anuśayānām janmanāś ca nirodhe...

「生じている随眠 (情念) と生 (生存) との滅は、択 (智慧) の力による。他の随眠と生との不生起は択滅である。生じている随眠と生との滅は、・・・」

しかし、Hiuan-tsang (玄奘) は訂正して書く。:

utpannānuśa janmabījanirodhāvasthānām.

「生じている随眠と生との種子の滅の状態の」

注釈者は相違する。人は Fa-pao (法宝) と共に理解する。:

「すでに生じている情念の破壊において、[すなわち、過去と現在との情念に由来する種子の [破壊において]、] 生の種子の破壊において [すなわち、後の生を生み出さうる潜在的な力の [破壊において]、]。智慧の力は、潜在的な力 (あるいは、種子) が、新しい情念や新しい生存が生じ得ないようにする。それ故、種子の滅の状態 (nirodhāvasthā) がある。

上座という学派にとって、択滅=情念 (随眠) の不生起であり、非択滅=結果あるいは後の生存の不生起である。

(36) Tadyathā nikāyasabhāgaśeṣayāntarāmarāṇe āyusya aparisaṃkhyāte pratyayavaikalpād yo 'nutpādaḥ so 'pratisamkhyānirodhaḥ / pratyayavaikalyaṃ punar antyānām skandhānām maraṇabhavākhyānām nikāyasabhāgasambandhane yad asāmarthyam upakaraṇādipratyayasāmagryāt.

「例えば、衆同分の残りの途中での死が、寿命が満たされていないのに、縁の欠如によってあるとき、その不生起は非択滅である。縁の欠如とはまた、最後の蘊の死の生存と呼ばれるものの、衆同分との結合における無能力であり、所具等の縁の非結合による」。

ている死の場合において、生きるための生存として残るもの(残衆同分(nikāyasabhāgaśeṣa*))、その不生起のように。[P.429,col.1,l.27.-世親のコピー、『俱舍論』(Kośa), II, p.279.]

虚空.

[P.429,col.1,l.27.]

このすべては間違っている。証明する論理の欠如がある。-あなたは、虚空が単に接触の欠如に過ぎないと、つまり、接触の欠如が虚空と名づけられる、と言う。私は、それを認める。というのは、虚空は接触の欠如だから。しかし、人が虚空を単に接触の欠如であると名づけるが、どんな論拠によって、それ自体別のもの(別有体(bhāvāntara*))でないと、あなたは論証するのか。

経量部(Sautrāntika*)-われわれは、闇の中で妨げをなすものが衝突し(所触対(sapratigha*))ないときに、人々は「これは虚空である」と言う、とは言わないのか。一体、虚空の非存在性を証明する論証はないのか。

衆賢(Saṃghabhadra*)-この言い方は論証ではない。われわれは理由を説明する。人々はすべてを一様に言う。:「これは虚空であり、妨げをなしているものではない」と。いかにして、それによって、人々が虚空を接触の欠如のみであると名づける、と知るのか。世間で人が言うように。:「これは楽であり、苦ではない」と。人々が楽の名を苦の欠如に過ぎないと名づけるということは、言うべきなのか。

経量部-比較は有効ではない。なぜなら、楽と苦との二つの感受は効果(所作(kriyā*))⁽³⁷⁾について異なるから、一つめは元気づけ、二つめは害する。さて、虚空は楽や苦とは異なり、人が認めることができるどんな種類の効果もない。

衆賢-あなたの最初の論拠は無用の状態にある。なぜなら、今あなたは虚空には何の効果もないと言いつつ、虚空の非存在性を証明するからである。-人が虚空を妨げをなしているものの欠如であると言うという行為は、虚空がそれ自体、単に接触の欠如に過ぎないということを確認している論拠である、ということは認められない。それ故、経主は、虚空の非存在性を証明する論拠を持たない。[P.429,col.2,l.12.]

なおまた、契経に、条件付けられていない虚空は、効果(所作)を持つ、と説かれている。:それ故、虚空が楽と比較されることはないということは、間違っている。世尊は、確かに、風は虚空に根拠を置く⁽³⁸⁾、とおっしゃる。「作用なしに」⁽³⁹⁾ということが拠点であるということは、それは、原因の外にある。

なおまた、光明(āloka*)から成る物質(色)は、虚空の標識⁽⁴⁰⁾である。:以上のことから、虚

(37)所作=kriyā, 『俱舍論』(Kośa), III, 5b1.

(38)Vāyur ākāṣe pratiṣṭhitah.

(39)無作,niśceṣṭa, Vyutpatti,245,915.

(40)相.

空が実在する実体であるということが続く。契経に確かに説かれている。：「虚空が顕現する（顕了 (udbhāvita*)）のは、光明による⁽⁴¹⁾」と。このことは、虚空の相 (nimitta*) がすなわち光明であることを指し示す。-同様に、契経がこの説明を与えつつ継続するということがある。仏はまずおっしゃる。：「風は虚空に根拠を置く」と。次に彼のお方 (仏) はおっしゃる。：「虚空はそれ (虚空) が依存する何かを持たない。だから、バラモンは次の疑いを思いつくことを恐れている。：[それは]「いかにして、われわれは虚空が存在すると知ることなのか」という [疑いであるが]。そして、しかしながら、世尊は、疑いを排除するために、風は虚空に依存する、とおっしゃる。彼のお方 (世尊) は、継続して、「これ (虚空) は光明による・・・」とおっしゃる。もし、虚空が存在しないならば、いかにして、[それ (虚空) は] 光明に依存して [顕現するであろうか]。光明は物質的であり (有色 (rūpin*)), 眼に見え (有見 (sanidarśana*)), 衝突を為す (有対 (sapratigha*))。：もし、虚空がないならば、何が、それ (虚空) に場所を与えるのか。それ故に、世尊は、光明の色は虚空にとっての標識であり実在するものであるということを示しながら、おっしゃる。：「虚空が顕現するのは、光明に依存する」と。

しかし、その上座 (Sthavira*) は、経によって教えられた学説を理解しないで、間違っただけで結末をつける。：「もし、虚空が光明によって顕現するならば、虚空は色の法の中に含まれるべきである」と。そして、彼 (上座) はどこからどこまで虚空は行くのかと問う。[P.429,col.2,l.25.]

なおまた、虚空は実体であり、欠如 (無 (spraṣṭavyābhāva*), 接触の欠如) ではないはずである。なぜなら、契経には、虚空について、それ (虚空) が思考 (心 (citta*)) をするかのようには説かれている。契経に実際に説かれている。：「虚空は非物質的であり、眼に見えず、衝突を離れている (無対)。：何がそれ (虚空) の拠点 (所依 (āśraya*)) なのであろうか。」と。人が特徴 (差別 (viśeṣa*)) を割り当てることができるのは、アートマンにおいてや、ウサギの角やその他の諸非実体において、ではない。

われわれの反対者は、ある質問に答えるために、この言葉で経に表現されていることを答える⁽⁴²⁾。契経に「アートマンを制御することは良い。アートマンは拠点である」と説かれているのと同様に。

しかし、もし経で、ある質問に答えることが望まれているなら、それ (経) には、それ (経) がなすようには説明されてはならないであろう。[P.429,col.3.] それ (経) には、単に、「バラモンよ、虚空は非存在である。：何がそれ (虚空) の拠点なのであろうか」と説かれるべきである。それ (経) に、虚空が光明によって顕現するということもまた説かれるべきではない。経には、輪廻 (Saṃsāra*) の起源については、それ (輪廻の起源) が知られているとは、説かれていない。作者については、それ (作者) が知覚されているということも説かれていない。：しかしながら、真理に応じて質問に答えるために、[もし、あなたの虚空についてのテキストの解釈が正しいなら

(41) 藉, ālokaṃ pratītya...

(42) 為対所問故説此言.- しかし、toui so wen は「ある質問に答える」ためには日常用いない。むしろ、pratiprasna, 「質問に対して」と、同様に、「答 (応酬)、問い合わせ」である。

ば、]それがそれ(経)に説かれるべきであろう⁽⁴³⁾。存在しないものをあたかも存在するかのようには話すことは、それは、意味と有用性を失った会話を持つことである。

あなたは、経にアートマンがあたかも存在しているかのように説かれている、と言う。:しかし、その例は証明する能力がない。なぜなら、内義(adhyātmika*)「内的」という表現を明らかにしつつ(『俱舍論』(Kośa), I, 39, 翻訳.p.74を見よ。)、われわれがそれ(アートマン)を説いたように、引き合いに出されたテキスト:「アートマンを制御することは良い、アートマンは拠点である」の中で、アートマンという語は「心」を意味するからである。もし経が虚空に与える形容語[すなわち]「非物質的」等が「非実在的」を意味するならば、どうして、われわれの反対者によってもたらされた例は正当化されるであろうか。[P.429,col.3,l.7.]

われわれの反対者は言う。:「もし虚空がそれがあるというわずかな実在性を持つならば、それ(虚空)は永遠(常(nitya*))であるから、広がった(=延長のある)もの(有碍色(sapratigharūpa*))が決して生じないという結果になる。あるいは、あなたがそれら(=広がった延長のあるもの)が生じるということ認める場合、虚空は有為[法](原因によって作られ、永遠でない)の数の中にあり、それは、他の見地では筏蹉子(Vātsīputrīyas*)の意見であるに違いない」と。⁽⁴⁴⁾

その言説はわれわれの反対者の理解が欠如していることを示す。彼(われわれの反対者)は虚空の実在性を否定する。なぜなら、彼は理論上、「それ(虚空)が、延長のある物体に場所を与える(容(avakāśādāna*))ことができ、実在し[永遠なる]ものとして、存在しないということ」を仮定するからである。確かに、もし虚空が他者によって妨げられる(披・・・碍(āvṛta*))余地がある物質であり妨げられているならば、虚空は「開き避けるであろう」⁽⁴⁵⁾-[すなわち]衝突をなしている物体が生じる時に、「その場所を譲るであろう」。そして、それ(虚空)は永遠ではないであろう。しかし、実際は、虚空は本性として「場所を与える」。それ(虚空)は、その本性の点で、物質(色)ではない。それ故、延長のある物体が生じる時に、それ(虚空)はそれ

(43) 而応説為如実対問。

(44) Kośavyākhyā, p.16, l.4.- Asarvagataṃ tarhy ākāśam anityaṃ vā prāpnoti / āvaraṇābhāve bhāvāt tad-bhāve cābhāvāt / kuḍyādiṣu hy anyasvarūpasyāvaraṇaṃ bhavatiṭy atrākāśalakṣaṇābhāvaprasaṅgaḥ / kuḍyādyapagame ca punas tad bhavatiṭy anityaṃ prāpnoti / / tatrāpi kuḍyādyavakāśādānād ākāśam asty eva / yadi hi tatrākāśaṃ na syāt tasyaiva kuḍyāder anavakāśatvād avasthānaṃ na syāt / yat tu tatra rūpāntarasyaṇavasthānaṃ tat kuḍyādyāvaraṇān nākāśābhāvāt.

「その場合、虚空は遍在せず、あるいは無常であるということになる。障害がないところに存在するからであり、それ(障害)があるところに存在しないからである。なぜなら、壁等においては、他の自体を有するものにとっての障害があるから、そこには虚空という特徴を有するものは存在しないという過失になるからである。また、これに対して、壁等を除くときには、それ(虚空)は存在するから、[虚空は]無常であるということになる。この場合も、壁等に間隙を与えるから、虚空は存在しうる。もし、そこに虚空がなければ、その壁等にとって間隙はないから、壁等の存続はないであろう。しかし、そこに他の色の存続がないのは、壁等の障害によるのであって、虚空がないからではない」。

(45) 開避。

の場所を譲らない。反対に、虚空界 (ākāśadhātu*) は、その本性の点で、「妨害の物質 (障色 (āvaraṇarūpa*)) である」:別の物質が生じるときに、それ (虚空界) はその場所を譲るはずである。⁽⁴⁶⁾

われわれは説明する。虚空界は軽い洗練された物質 (軽妙色 (laghu praṇīta rūpa*)) である。それ (虚空界) は他を妨げないが、他によって妨げられる。[つまり、それ (虚空界) は他の色の生起のときに、それ (他の色) がある場所において、障害をなさないが、それ (虚空界) は他の色が生じる場所を離れる。] 人は、それ故に、それ (虚空界) が永遠でなく、有為 [法] の中に含まれる、とすることができる。[P.429,col.3,l.15.]

虚空の特徴は、他を妨げないし、他によって妨げられない、ということである。物質的なもの (色法 (rūpadharma*)) は、それ (虚空) がそれ (色法) のために、永遠でなく条件付けられた法に含まれるということなしに、生じることができる。虚空と物質とは、矛盾なく、ともに住むことができる。それ故に、常に、[物質的なものが滅し生じるということは] あるが、それ (虚空) は生じず滅しない。

壁が障害、妨害をなし、[その場所に他の物質が生じることを妨げる] ということは真である。:ところで、そのことは、抵抗する物質が、そこで、他のものを妨げていることを負っている。壁があるところで、条件付けられていない虚空の欠如においてそのことはない。

虚空界が構成する物質は微妙であり (微 (aṇu*))、希薄であり (薄 (tanu*))、軽く、妙である。:それ (虚空界が構成する物質) は他を妨げない。それ (虚空界が構成する物質) が粗雑な重い (麤 (audārika*), 重 (guru*)) 物質によって追い立てられ衝突するとき、それ (虚空界が構成する物質) は開き避ける。[すなわち:それ (虚空界が構成する物質) はその場所を譲る]。そのようなことは「衝突を伴う」あるいは「入り込めない」(有対) 物質の法則である。:最初のものによって占められた場所は第二のものによって占められることはできない。しかし、虚空は入り込めないことはないから、空界と異なる。どうして、それ (虚空) が空界と同じ資格で永遠でないことになるのか。[P.429,col.3,l.22.]

なおまた、われわれの反対者が言うことがある。:「もし虚空が実在するものであるならば [=もし虚空の ti(体) あるいは「本性」が実有物 (dravyasadvastu*) であるならば]、それ (虚空) は有為である。なぜなら、それ (虚空) は空界と区別されないからである」と。われわれの反対者は虚空という語を使う。しかし、その価値を認めない⁽⁴⁷⁾。世尊は、彼自身、確かに、両者 (虚空と空界) は区別されるとおっしゃる。

契経に説かれている。虚空は非物質的であり、眼に見えず、「衝突を離れている」(無対) と。契経に説かれている。色界 (Rūpadhātu*) から苦行者の心が離れようとした時に、空界 [すなわ

(46) 障と障碍, āvar, 「覆う、妨げる」.-rūpa 「物質」, 「ある場所を覆う」(deśaṃ āvṛṇoti); rūpa(甲) はそれ (甲) の場所を排除する他の rūpa(乙) によって覆われる。-「衝突をし」、「入り込めず、抵抗する」rūpa は sapratigha, 有碍あるいは有対と名づけられる。他の見地では、いくつもの種類の pratigha(碍, 対) がある。Kośa (『俱舍論』), I, p.31.

(47) 彼有虚言而実理.

ち:空界に執着すること]は四つの界(Dhātus*)(地、水、火、風)と同時に断たれる。さて、もし虚空界が虚空と異なるなら、後者(虚空)が非物質的であり、・・・のとき、空界は同じ性質を示すはずである。[どうして、人の心が色界から離れるとき、それ(空界)が断たれるであろうか。]識界のように、人の心が無色界(ārūpyadhātu*)から離れるとき、それ(空界)は断たれる、と言うべきである。[P.429,col.3,l.28.]

なおまた、経に、空界は[他の五界と共に]、士夫(puruṣa*)「男」という名の力で示される(成仮(prajñāpyate*))、と説かれている。

それ(契経)にさらに説かれている。「光明に応じて虚空が示される」と。もし虚空界が虚空であるならば、実に、他方では、光明が虚空界であり[P.430,col.1]、契経には[次のように]説かれることになってしまう。:「光明に応じて光明が示される」と。これが認められ得るであろうか。それ故に、虚空と空界とは異なる。[P.430,col.1,l.2.]

契経に説かれている。すべての諸法の中で、[つまり]条件付けられた諸法と条件付けられていないDharmas(諸法)との中で、超脱(離染(virāga*))が最も良い(最爲第一(agra*))、と。(Aṅguttara, II, p.34, 等やNirvāṇa,p.152を見よ。)この経に正しく説かれている。法は二種である、と。:無為はそれ故、法であり、人はそれ故、それら(無為)が「非存在」とであると言うことはできない。なぜなら、その本性について非存在であるもの(無体(abhāvasvabhāva*))は、法の本性を持つことはできないからである。他方では、経には複数で説かれている。:「諸無為」はそれら(諸無為)が多数であると示している。それ故、虚空と非択滅が存在する。-超脱(離染=択滅)を付け加えながら、人は複数を有する。-なぜなら、三つ以外に、他の無為はないからである。

われわれは空界は虚空ではないと結論づける。上坐(Sthavira*)は熟慮がないので、それらを同一視するとはいえ。[P.430,col.1,l.7.]

他の先生によれば、「虚空はそれ自体として(別に)存在しない。なぜなら、人は抵抗する物質(碍色(sapratigharūpa*))の単なる欠如に関して虚空の概念を生み出す」と[説かれる]。その意見は正しくない。なぜなら、人は次の推論によって虚空のそれ自体の存在性を証明することができるからである。:抵抗する物質であるその処(āyatana*) (認識の源、『俱舍論』(Kośa), I, p.37)とは別に(異碍色処(sapratigharūpāyatana vyatirikta*))、虚空は別に存在する。なぜなら、それ(虚空)は虚空の概念を生み出す対象(所縁(ālambana*))であるからである。なぜなら、対象がないので、概念は生じない。-それ故、その先生が言うことは空虚な言葉でしかない。

さらに、われわれは反論することができるであろう。そして、言う。:「抵抗する物質はそれ自体として存在しない。:物質の概念は虚空が欠如している場所に関連して生じる」と。-この推論は物質の非存在を証明しない。われわれの反対者の推論はその側面で、虚空の非存在を証明しない。

しかし、人は言うであろう。:「物質的なものの実在性(有体(satsvabhāva*))は、認識の対象である」と。同様に、虚空は帰納(比(anumāna*))によって知られる。眼感官等の諸感官は、明証(現(pratyakṣa*))によっては知られない。にもかかわらず、われわれは、それら(眼感官等の

諸感官)が、ある作用(用(kāritra*))を持つということによって、それら(眼感官等の諸感官)が存在するということを知る。同様に、虚空も、ある作用を持つ。それ(ある作用)は、上に説明されている。:われわれは、それ故、帰納によって、それ(虚空)が存在するということを知る。

われわれは、虚空は別に実在する実体であると、結論づける。[P.430,col.1,l.16.]

非択滅.

[P.434,col.2,l.6.]

われわれは今、非択滅を検討する。

經主(『俱舍論』(Kośa), II, p.279)によれば、人が(非択滅)と名づけるものは、それは、智慧の力と無関係に、縁の欠如により(由闕縁故(pratyayavaikalyāt*))、他のもの[煩惱(Kleśa*)等]の不生起、例えば、思ったより早く死ぬ場合における、生命の存在を残しているものの不生起であると[言われる]。

あなたは闕縁(pratyayavaikalya*)によって何を理解するのか。-法の生起の条件の非集合(不和合(asāmagrya*))⁽⁴⁸⁾である。しかし、非集合は実在する法(有法(saddharma*))の本性を少しも持たない。:どうして、それ(非集合)が法の生起に対して妨げをなすであろうか。-条件との非結合(不具(ayoga*))⁽⁴⁹⁾である。しかし、そこにどんな法があるのか。-条件の非存在(非有(abhāva*))がある。しかし、非存在は存在の生起を妨げることはできない。

それ故、非択滅は唯だ闕縁のみではない。[P.434,col.2,l.14.]

実際は、ある法(別・・・法(dharmāntara*))が存在し、闕縁⁽⁵⁰⁾によって獲得され、生じるべき[諸]法を妨げる有効性を持つ。それら(諸法)は絶対に生じないから。その法は非択滅と名づけられる。障害をなすうそのある法がないので、また、もし、法の不生起が唯だ闕縁のみに依存しているならば、後に、条件が協力するに至れば、生じないはずの法が実際生じるであろう。

經量部-あなたは、あなたの非択滅は闕縁によって獲得され、その非択滅は、後で条件が協力しても、それでも、捨てられない。同様に、私は、不生起は闕縁のみに依存し、後で条件が協力しても、問題になっている法は生じない、と強く主張する。

衆賢-二つの体系は、存在するものと単なる非存在との間の異なりの故に、比較できない。闕縁によって、人は、生じるべき法に障害をなす非択滅を、獲得し、所有する。それ(生じるべき法)は絶対に生じないからである。その滅の所有は、一新され、涅槃まで続く。生起の条件が協力しても、非択滅の所有は失われ得ない。それに、闕縁は、条件の欠如(無(abhāva*))でしかない。欠如の法(無法(abhāvadharm*))は存在(有(bhāva*))を妨げることはできるであろうか。従って、条件が協力するとき、何も、条件が生み出すべきものを生み出すものを妨げないで

(48)不和合.

(49)縁不具.

(50)由闕縁.

あろう。-さて、ある法が生じること定まっていな(不生 (anutpattika*)) 法の中にあるときに、それ(ある法)が生じることが絶対に不可能である。[P.434,col.2,l.26.]

経量部-しかし、次のような縁起(Pratītyasamutpāda*)の法がないのか。依此無彼無、此滅故彼滅(asminn asati idaṃ na bhavati, asya nirodhād idaṃ nirudhyate*)「これがないとき、それがない。この滅によって、それが滅する」という。非択滅はそれ故、余計なものとなる。

衆賢-このテキストは、経量部によれば、法の不生起は縁闕(pratyayaivaikalya*)のみに依存しているということを示している。しかし、われわれは、「のみ」というこの明確さがそこに指し示されていることを見ない。そのテキストが、不生起の別の原因を指し示していないことと、われわれが不生起は縁闕のみに依存しているということを持たねばならない、と彼(経量部)が言うのか。答は悪い。なぜなら、そのテキストは、別の原因[すなわち、非択滅]を指し示していないなら、それは、別の原因の獲得(得)は縁闕のみに依存しているからである。非択滅の獲得が、その縁闕において、それ(非択滅の獲得)の原因を持つことはない。なぜなら、欠如あるいは非存在(非有)は、ある存在の原因として存在することはできないからである。しかし、心は、縁闕のおかげで、非択滅を獲得する⁽⁵¹⁾。獲得の原因は、それ故、その同じ心であり、縁闕ではない。[P.434,col.3,l.5.]

さらに、縁起のテキストは、非択滅の存在を確証する。実際、受滅故愛滅(vedanānirodhāt trṣṇānirodhaḥ*)「感受の滅によって渴愛の滅がある」の公式において、滅という語は非択滅として理解されるしかない。-それは、無常滅(anityatānirodha*)「無常に帰すべき滅」の問題ではない。(『俱舍論』(Kośa), II, p.222)なぜなら、渴愛は感受が終わりを取る瞬間に、正確には生じるからである。まだ、生じている状態に達していない渴愛は、滅(あるいは無常滅)という「特徴」によって破壊され得ない。それは、択滅の問題ではない。なぜなら、後者(択滅)は、「感受は渴愛の断によって断じられる(由愛断受得断(trṣṇāprahāṇād vedanā prahīyate*))」と説かれる別のテキストにおいて見られるからである。:「あなた方は感受に対する渴望(愛(kāmarāga*))を断じべきである。渴望の断によって、今度は感受が断じられる番である」と。感受と渴愛との択滅を説明し、二つの断は同時であると示すテキストである。『縁起経』(Pratītyasamutpādasūtra*)は逆に、連続的な滅を教える。縁起の諸メンバーの連続的な滅は、全く等しく真っ向から反対する択滅に属し得ない。-それ故、無常滅や択滅と区別された、渴愛の生起の条件の欠如(縁闕)によって得られる非択滅がある。その非択滅を指し示すために、『縁起経』に「感受の滅によって渴愛の滅がある」と説かれることがある。[P.434,col.3,l.17.]

われわれは、次のことに注意する。経によれば、二種の阿羅漢(Arhat*)がある⁽⁵²⁾。それは、非択滅の存在を証明する。:「諸阿羅漢は略して二種である。落ちる余地のある阿羅漢と、落ちる余地のない阿羅漢とである退法及不退法(parihāṇa*とaparihāṇadharman*)」と。すべての阿

⁽⁵¹⁾ 於縁闕位隨所住心得非択滅。

⁽⁵²⁾ 六種の阿羅漢と、阿羅漢の墮落について。『俱舍論』(Kośa), VI, p.253. -尽智と無生智について。p.230,240.

羅漢は残りなく、すべての情念が断じられており、[尽智 (kṣayajñāna*):「情念が涸れたことを知ること、を持っている]が、しかし、すべての[阿羅漢]は、無生智 (anutpādañāna*):情念が生じないということを知ること」を持っているわけではない。それ故、ある非摂滅が存在する。それ(非摂滅)を獲得している阿羅漢にとって、情念は、生じないに決まっている法の中にある。:その阿羅漢は、無生智を持っている。それ(非摂滅)を獲得していない阿羅漢にとって、情念は生じる可能性があることにとどまる。:その阿羅漢は、それ故、墮落に陥りやすい。そして、結果的に、無生智を持っていないのである。[P.434,col.3,l.22.]

人は、不生起は根殊勝 (indriyaviśeṣa*) によって理解されるから⁽⁵³⁾、非摂滅は余計なものである、と言う。

根殊勝という表現によって何を意味するのか。無生智にかかわるのか。また、あなたは、無生智である勝れた根(殊勝根 (viśiṣṭa-indriya*))⁽⁵⁴⁾を持つ阿羅漢にあつては、情念は生じないと言いたいのか。あなたは、それでは、なぜすべての阿羅漢は情念を断じており、だれが、その勝れた智慧の根 (indriya*)(殊勝智根 (viśiṣṭajñānendriya*))⁽⁵⁵⁾を持っており、だれが持っていないのかを、説明せねばならないであろう。-あるいは、人は、退法 (parihānadharman*) の状態を超えた阿羅漢が「勝れた根」であると言いたいのか。不可能である。:なぜなら、そのような根を獲得している阿羅漢は、落ち、情念を生み出しうる。実際、退法というクラスの阿羅漢は、進み、勝れた根を獲得し、堪達 (prativedanādharmān*) の段階に苦勞して達することができる。(『俱舍論』 (Kośa), VI, p.254) しかし、もし条件が合うならば、彼(退法というクラスの阿羅漢)は落ち、学 (śaikṣa*) の位置に存し、諸情念を生み出す。[P.435] もし情念が生じないならば、人が勝れた根を持っているとき、その退法の性を変える阿羅漢は、思法 (cetanādharmān*) の根を獲得し、情念を決して生み出し得ない。

結論は、ある阿羅漢が諸情念を生み出す原因の欠如によって、非摂滅を獲得している、ということが必要である。:情念はそれ故、決定的に、止められており、阿羅漢は無生智を持っている。

もし、阿羅漢が落ちる余地があるならば、以上のことすべては、真であり得る、と人は言うであろう。しかし、いかなる阿羅漢も落ちない。-われわれは、われわれが阿羅漢の落ちることをずっと後で証明すると答える。[P.435,col.1,l.6.]

より良い法を説明するテキスト(先に示したように、p.53)において、複数の[無為という語]は、無為がいくつもあることを示す。それは、結果的に、無為の中に非摂滅を数えるに違いない。虚空と摂滅という二つの最初の無為に付け加えて、無為は複数を示すための数に属する。二つの最初のものを除いて、非摂滅しか他の無為はない。[P.435,col.1,l.8]

⁽⁵³⁾根殊勝故.- 五つの根は信 (śraddhā*) 等である。-無生智は慧根 (prajñendriya*) に属する。

⁽⁵⁴⁾無生智殊勝根。

⁽⁵⁵⁾殊勝智根。

滅と尽 ((kṣaya*)、枯渴) という二つの語は、異なっているが、しかし、同じ意味を持つ。さて、経に、預流 (Srotaāpanna*) は三つの悪い生涯を枯渴させている、と教えられている。(『俱舍論』 (Kośa), VI, p.204) これは非択滅の存在を証明する。なぜなら、この悪い生涯の尽あるいは滅は、択滅でも無常滅でもあり得ないからである。

契経に教えられている。預流者 (Srotaāpanna*) は既に地獄の生涯と動物の母胎と餓鬼 (Pre-tas*) における再生を枯渴させている・・・と。さて、彼 (預流者) は確かに、もろもろの悪い生涯を断じる (能断 (prahāṇa*): 択滅) ことができないでいる。なぜなら、彼 (預流者) はまだ欲界 (Kāmadhātu*) に対して執着をなくして (離・・・貪 (virakta*)) いないからである。:そして、もろもろの悪い生涯は、欲界に対する完全な無執着のときにしか、断じられると言われ得ない。

ある博士によれば、もし人が凡夫 (Pṛthagjana*)⁽⁵⁶⁾ がもろもろの悪い生涯を断じていると言わないなら、それは、その生涯を対象として取る煩惱が、まだその [凡夫]⁽⁵⁷⁾ に生じうるからである。その説明は何も価値がない。なぜなら、人は、対象 (所縁) は、その対象を対象としている煩惱が生じるのを止めない限り、断じられ得ない、ということを知るからである。(『俱舍論』 (Kośa), V, p.102 と比較せよ)

尽という語は生じたものに関係がある無常滅を指し示すこともない。預流者が枯渴させた悪い生涯は、未生のものであるからである。

それ故、ある法が存在する。[それは] 非択滅であり、その獲得は、もろもろの悪い生涯が絶対的に生じないということとなす。もし人が、その不生起は唯一の原因として、「条件の欠如」を持つと言うなら、上記の同じ立論がある。[P.435,col.1,l.18.]

上座は言う。:「聖教 (ārya deśanā*) の中のどの部分にも非択滅という用語はない。その非択滅が存在すると想定することは誤った空想に過ぎない。人は、それ (非択滅) を信じることができない。なぜなら、それ (非択滅) は聖によって教えられていないからである」と。

衆賢-それ (非択滅) は聖によって教えられている。しかし、まず、上座が旧随界 (pūrva-anu-dhātu*)⁽⁵⁸⁾ を認め、またよく別のものとして認めていることをわれわれは知る。:声が出ない人の夢の中での言説は、無用な概念であり、軽々しく信じ無知な人を誘惑するおいしい想定である。どんな賢く聖なる人がこの用語を用いているのか。あるいは、そこから、人は聖教における痕跡を見出すのか。上座がそこで気を付けていること [つまり]:彼の体系も同様に、他の体系によれば、聖によって教えられたものではない。[P.435,col.1,l.25.]

それらの諸聖教中で、人は多くの場所において、択滅にも無常滅にも拠らない滅、尽という語

(56) {和訳者註} 漢文原文によれば、預流 (Srotaāpanna*) と記した方がよいのではないと思われる。

(57) {和訳者註} 同上。預流と解した方がよい。

(58) 旧随界。サンスクリット原文は欠けている。巻 18,p.440 以下、『俱舍論』 (Kośa), II, 61 に対して、衆賢によって説明されている。さらに、経量部の種子 (bīja*) についての、巻 12,p.397 の『俱舍論』 (Kośa), II, 35 に対するところを見よ。[Kośa, II, p.246, IV, p.172 の anusahagatakuśalamūla* と比較せよ。]

に出会うということが示されないのか。どうして、上座はその事実を認めることができないのであろうか。

対法者は次のように言う。:択滅もまた、未来に関連して、得られるときに、(未来に関して専ら非択滅という) その[滅]をたやすく見分けられるようにして、区別することを目指して、人は[非択(apratīsamkhyā*)]という五音節を使うであろう。それ故に、本論は、非択という語を、[聖教が与える滅という語に]付け加える。論(Śāstra*)[者]の意図は、次のように言うことである。絶対的な未来の不生起、世尊がそれについてお説きになるところの先の択(Pratīsamkhyā*)なしに、[つまり]条件の欠如のおかげで得られた、これが、非択滅である、と。-人は、非択滅は、聖によって教えられないと主張することができるのか。[P.435,col.2,l.2.]

他の先生によれば、非択滅は他の原因のおかげで得られ、条件の欠如のおかげで[得られる]のではない。

諸認識(識(vijñāna*))は、条件として、感官(根)と対象(境(viṣaya*))を持って生じる。-視覚的認識は眼と色を[持って生じる]。一つの感官と意が一つの対象を離れないとき、他の対象に関連する認識の生起の条件である感官と対象が現前しているのに、認識は他の対象に関連して全く生じない。人は、認識の条件としての感官と対象の欠如があると言うのであろうか。しかしながら、感官と対象があるのに、いくつもの認識が共に生じない。それ故、その不生起は非択滅の獲得が原因である。-その不生起は、条件すなわち等無間縁(samanantarapratyaya*)の欠如が原因である。-なぜ、その条件が欠如しているのか。-それ(その条件=等無間縁)は、二つの認識が同時に生じないことによって欠如している。なぜ、二つの認識が同時に生じないのか。-なぜなら、それらの同時なる生起は、深刻な困難を許すからである。:同時に、雑染(染(saṃkleśa*))と清淨(淨(vyavadāna*))等があることになろう。-その困難が生じるためには、あらかじめ、二つの認識が共に生じていることがなければならぬであろう。その困難は、同時なる不生起の原因として生じるのか。実際、二つの認識は共に生じず、その困難は、起こらない。その理論は、二つの認識の同時なる不生起が非択滅の結果であるということに依じて、正しくない。もし人が、条件の欠如があることなしに、非択滅を獲得することができるなら、人は、そこから落ち得るであろう。:おそらく、諸認識が共に生じ得ないが、しかし、次々に生じ得る。もし、「他の先生」が次のように自分の考えを述べるなら、:[つまり]「対象が去ってしまっているから、その対象を見る認識は、絶対に生じ得ないであろう」、と[述べるなら]、そのことは、われわれが次のように言っていることと一致する。:[つまり]「条件の欠如によって、人は非択滅を得る。以上のことから絶対的に不生起がある」と。それ故、まず説明された学説が良い。

われわれは、非択滅は実在するものであると結論づける。[P.435,col.2,l.18.]

本論に無為法(asamskṛtadharmas*)は無事(avastuka*)とであると説かれることは真である。[その語は「非実在」を指示しうる。]しかし、無為に用いられるなら、それは「原因を持たない」

(無因)を指し示す。⁽⁵⁹⁾

事 (vastu*) という語は五つの種類であると理解される。:1. 自性 (svabhāva*), もの自体。例えば、「人がこのものを獲得したとき、人はそのものを持っている」『発智論』(Jñānaprasthāna*), 20, p.1026, col.3; 『婆沙論』(Vibhāṣā*), 56, p.288, col.1 と 197, p.984, col.1) と。2. 所縁、認識の対象。:「すべての法は異なった認識によって知られている」。おのおのがその対象を知っている。(『品類足論』(Prakarāṇa*), 『婆沙論』, 56 に引用されている。) 3. 所繫 (saṃyojanīya*), 執着の鎖。:「ある愛着による鎖に縛られたものは、そこで、怒りによって縛られうるのか」。(『婆沙論』, 56, p.288, col.1 ; comp. 58; Tak., p.297, col.3) 4. 所因 (hetu*), 原因。:「ある原因を持つ(有事 (savastuka*)) 法は何か。条件付けられた諸法である」。(『品類足論』, 『婆沙論』に引用されている。) 5. 所撰 (parigraha*), 自分のものにすること。:「畑・家・店・金を自分のものにすること(事)。すべての自分のものにすることを放棄する・・・」。

本論に無為は無事 (avastuka*) であると説かれているとき、第四の意味における語を取り、第一における [語] を取らない。

原漢文テキスト

『婆沙論』, 卷 75, 虚空と空界について。

[大正:27.p.388.a] 問空界云何。答如契經說。有眼穴空。有耳 [b] 穴空。有鼻穴空。有面門空。有咽喉空。有心中空有心辺空。有通飲食虚空。有貯飲食虚空。有棄飲食虚空。有諸支節毛孔等空。是名空界。

阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣碍色。

碍謂積聚即牆壁等有色。近此名隣碍色。如牆壁間空。叢林間空。樹葉間空。窓牖間空。往來処空。指間等空。是名空界。

有作是說此文應言云何空界。謂隣難除色。

然色有二種。一者易除謂有情数。二者難除謂無情数。此空界色多近非情牆壁樹等。而施設故名隣難除色。

旧対法者及此国師。俱説空界处处皆有。謂骨肉筋脈皮血身分。昼夜明闇形顯等処皆有此色。

問縁空界色眼識生不。

有説縁此眼識不生。謂空界色雖眼識境而此眼識畢竟不生。復有説者。縁空界色眼識亦生。

問若爾何故見不明了。答此空界色昼為明所覆。夜為闇所覆。故眼雖見而不明了。

⁽⁵⁹⁾ 『俱舍論』(Kośa), I.7, 有為は有事として定義されている。事の五つの意味は『婆沙論』, 56, p.268, col.1。例の節『俱舍論』(Kośa), II, p.286 と Vyākhyā, p.22 の I, 7 に対するところ。-Vasubandhu(世親)にとって、Vyākhyā と II, p.286 によれば、savastukāḥ savabhāvāḥ saṃskṛtāḥ / asaṃskṛtās tv avastukāḥ prajñāptisattvāt :

「有為は有事である。すなわち実在である。しかし、無為は無事である。それらは名称としてしか存在しないから」。

問虚空空界有何差別。

答虚空非色空界是色。虚空無見空界有見。虚空無对空界有对。虚空無漏空界有漏。虚空無為空界有為。

問若此虚空是無為者。契經所說当云何通。如契經說。世尊以手摩捫虚空告苾芻衆。豈以摩捫無為而告弟子。

答彼於空界說虚空聲。非謂虚空手可摩捫。

余經亦說。仏告苾芻。若有画師或彼弟子持諸彩色來作是言。我能彩画虚空。作種種文像有是事不。苾芻白仏無有是事。彼亦於空界說虚空聲

又伽他說 [c] 獸歸林藪 鳥歸虚空 聖歸涅槃 法歸分別

彼亦於空界。說虚空聲。復有頌言 虚空無鳥跡 外道無沙門 愚夫樂戲論 如来則無有 彼亦於空界說虚空聲。有余經說。鳥步虚空跡難可現亦不可尋。

彼亦於空界說虚空聲。

有処問虚空而答以空界。如品類足作如是言。云何虚空謂有虚空無障無碍色於中行周遍增長。問何故問虚空而答以空界。答虚空微細難可顯說。空界相麤易可開示。以麤顯細故作是說。

問以何緣故知有虚空。

尊者世友作如是說。以仏說故知有虚空。謂契經中。仏處處說虚空虚空故知實有。

問為但信教知有虚空。為此虚空亦現量得。

答亦現量得。若無虚空一切有物心無容処。既有容受諸有物処知有虚空。

復作是說。以有往來聚集処故知有虚空。若無彼因彼亦不有。言彼因者即是虚空。虚空是彼容受因故。

復作是說。容有碍物知有虚空。若無虚空彼無容処。復作是說若無虚空心一切処皆有障碍。既現見有無障碍処故。知虚空決定實有。無障碍相是虚空故。

大德說曰。虚空不可知非所知事故。所知事者色非色性虚空與彼俱不相応。所知事者謂此彼性虚空與彼俱不相応。此虚空名。但是世間分別假立。

評曰應作是說。實有虚空非彼不知即謂非有由前教理實有虚空。

[p.389.a] 問若爾虚空有何作用。

答虚空無為無有作用。然此能與種種空界作近增上縁。彼種種空界能與種種大種作近增上縁。彼種種大種能與有对造色等作近增上縁。彼有对造色能與心心所法作近增上縁。若無虚空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虚空体相實有不應撥無。

衆賢、『俱舍論』, II, 55c-d の註釈.

三つの無為.

[大正 29:p.428.c] 果有為離繫 無為無因果

論曰。果有五種。後当広説。今且略標有為離繫。如本論説。果法云何。謂諸有為。及与折滅。

豈不摺滅許是果必應有因。非無有因可說為果。曾未見故。

我亦許道為証得因。經說此為沙門果故。

此六因內。從何因得。

我說此果非從六因。前說六因生所賴故。

若爾應許。此証得因。離前六因。別為第七。

我宗所許。

如汝所言。豈不汝宗有如是誦。涅槃是果。而無有因。

雖有此誦。於義無失。謂諸世間。於設功用所欣事辦。共立果名。死於士夫。極為衰惱。故於不死。士最所欣。如是所欣由道功用。所証得故。說名為果。言無因者。道於所得摺滅無為。非六因故。摺滅於道。非所生果。是所証果。道於摺滅非能生因。是能証因。故道與滅。更互相對。因果是非不可定說。

若道於滅。為証得因。是則但應得為道果。

誰言道果定非滅得。道於滅得為同類因。或亦說為俱有因故。然此非聖正所求果。由諸聖者以所得滅蘊在心中。修行聖道。故道勝果。唯所得滅。非滅之得。以諸聖者非求有為而修 [p.429.a] 聖道。故薄伽梵。於契經中。說沙門果唯斷非道。非唯為証。道修道。非無用得。初念道時。應所作已辦。

若許摺滅。是能作因。應許涅槃。有增上果。

非許摺滅。眼等生時。有能生用。可如聲等。謂有為法。正生位中。有為無為。皆不為障。故一切法。皆能作因。然有為中。唯過現法。有取與用。說為有果。未來諸法。及諸無為。無如是用。故非有果。故契經說。諸因諸緣。能生識者。皆是無常。雖無為法。是因是緣。而不能生。故佻不說。如前思摺能作因中。說能作因。略有二種。一有生力。二唯無障。故無為法。無障成。因由不能生故非有果。

豈不經說。意法為緣。生於意識。何故無為是法所攝。而不能生。

依多能生。密作是說。何妨少分有不能生。或復無為亦能生識。然識非果。如前說故。非能生故。便是無常。彼說能生後有識故。由如是理。如有為法建立因果。無為不然。

是故摺滅。是因無果。是果無因。理極成立。

此中多類誹謗涅槃。彼誹謗因。紛競非一。我今正破經主謗因。兼破余師。成立摺滅。因茲亦辯余二無為。

此中經主。引經部說。一切無為。皆非實有。如色受等別有實物。此所無故。

然經說者。唯無所觸。說名虛空。謂於闇中。無所觸對。便作是說。此是虛空。已起隨眠。生種滅位。由揀摺力。余不更生。說名摺滅。離揀摺力。由闕緣故。余不更生。名非摺滅。如殘眾同分中天者余蘊。

虛空。

[大正 29:p.429.a] 此皆非理。無因証故。且彼所言。唯無所觸。說名虛空。無觸名空我亦信受。空無觸故。言唯無 [b] 觸。說名虛空。非別有體。此何因証。

已說闇中無所觸對。便作是說。此是虚空。豈不此因能証非有。

非唯用此所說為因。能証虚空決定非有。謂彼但說。此是虚空。非所觸對。如何知彼唯於無觸。說名虚空。如世說言。此樂非苦。豈唯無苦。說名為樂。

若謂不然。苦樂二受。有損有益。所作別故。非此虚空少有所作。可得如樂。故喻不同。

是則前因。成無用。由今但以虚空都無。所作可得証非有故。且定不可以無觸對。謂是虚空為決定因。証虚空體唯無所觸。是則經主此中無因能証虚空決定非有。

又契經說。虚空無為。有所作故。非不如樂。如世尊說。風依虚空無作有依非有心執。

又光明色是虚空相。故知虚空其體實有。如契經說。然藉光明虚空顯了由此定顯虚空之相。所謂光明。所以契經復說此語。謂仏先說。風依虚空。後說虚空無所依止。勿彼梵志生如是疑。如何証知虚空是有。而世尊說。風依虚空。為遣彼疑。復說此語。若空非有。何藉光明。光明有色有見有對。若無虚空。誰能容受。故世尊說然藉光明虚空顯者。顯光明色能與虚空為實有相。

然彼上座。不了此經所說義趣。妄作是詰。若藉光明虚空顯了。虚空應是色法所收。如是詰言。何從而至。

又虚空體。應實非無。以契經中如心說故。如契經言。虚空無色無見無對。當何所依。非於我中或兔角等。可有如是差別言說。

此中彼積。為對所問。故說此言。如契經說。善調伏我。我是所依。

若為對問說此言者。不應作是 [c] 說。但應言梵志虚空無體當何所依。又不應說然藉光明虚空顯了。非於前際說言可了。及於作者說言可得。而應說為如實對問。若於非有如有而說。此說便成無義利語。

又所引喻於証無能。調我我依於心說故。此於內義已廣思忖。無色等言。若無實義。此所引喻。何所辯成。

又彼所言。若虚空體少有實物。虚空常故。則有碍色應永不生。或應許此是有為攝。如筏蹉子。

彼不審思。故作是說。由彼所執。實不能容余碍色故。非虚空體被余碍色所障礙故。余色生時。虚空開避。成無常失。然此虚空。容受性故。非色性故。無勞開避。虚空界體是障色故。余色生時。理應開避。

謂虚空界。是輕妙色。雖不障余。而被余障。可是無常有為所攝。

虚空相者。既不障余。亦非余障。色法生位。寧是無常有為所攝。虚空與色。同住無違。故於諸位。無起無盡。

然壁等中有障礙者。由有碍色居彼障余。非空無為彼中無故。

虚空界色。微薄輕妙。不能碍余。被余龐重色排障時。即便開避。諸有對色。法應如是。若一所居。必無第二。虚空無對與空界殊。何容類彼有無常失。

又彼所言。若虚空體。是實有物。應成有為。此與空界。無差別故。彼有虛言。而無實理。世尊自說有差別故。

如契經言。虚空無色無見無對。又言空界離色染時。與四俱斷。若虚空界。不異虚空。虚空無色無見無對。空界應然。應如識界說於無色離染時斷。

又經說空界成假士夫。

及說藉光明虛空顯了。若虛空界即是虛空。又即光明是虛空 [p.430.a] 界。豈契經說然藉光明光明顯了。故知有異。

又契經說。所有諸法。若諸無為。於中離染。最為第一。然此經中。說法有二。無為是法。不可言無。無體不應成法性故。諸無為者。顯彼體多。故有虛空及非摺滅。足以離染方可成多。除此更無余無為故。

由此空界非即虛空。上坐不思。言二無別。

有余師說。無別虛空。於碍色無生空覺故。彼說非理。即由此因。能証虛空。別有體故。異碍色處。別有虛空。能為所緣。生空覺故。若無所緣。覺不生故。由斯彼說。但有虛言。

又亦可言。無別碍色。於空無處。色覺生故。然非由此可証色無。故彼不能証空非有。

若謂諸色有體可知。空亦亦然。可比知故。謂如眼等。雖不現知。而由有用。比知有體。如是虛空。亦有用故。比知有體。用如前說。

是故虛空。別有實體。

非摺滅。

[大正 29:p.434.b] 今應思摺非摺滅體。

此中經主所辯相言。離簡摺力。由關緣故。余不更生。名非摺滅。如殘眾同分中天者余蘊。

且應詰彼。何名關緣。謂法生緣。若不和合。非不和合。少有法體。何能為障。令法不生。豈不關緣名緣不具。此有何法。過亦同前。若謂關緣即緣非有。亦不應理。非有不能障有生故。

由此決定。非唯關緣名非摺滅。

然別有法。得由關緣。此有勝能障可生法。令永不起。名非摺滅。若無別法能為障礙。但由關緣法不生者。後遇彼類緣和合時。前不生法。今應還起。

豈不如許有非摺滅得由關緣。非遇彼類緣和合時捨非摺滅。如是唯許由關緣故諸法不生。非遇彼類緣和合時彼法還起。

所例非等。有無異故。謂由關緣得非摺滅。障可生法。令永不生。乃至涅槃得定相續。設遇彼類緣和合時。亦無有能捨先所得。夫緣關者。但是緣無。無法無能與有為障。後遇彼類緣和合時。何法能遮令不還起。然法若住不生法中。此法必無還生之理。是故定有能永障緣。非唯關緣令永不起。

豈不緣起道理法然。依此無彼無。此滅故彼滅。計非摺滅。則為唐捐。

此所說言。有何意趣。表唯緣關故法不生。此中不見決定言說。如何得知。[c] 唯緣關故。既不說有余不生因。故知不生。唯由緣關。此中不說余不生因。以彼但由緣關得故。非摺滅得。為即用此緣關為因。不爾非有無有功能為有因故。於緣關位。隨所住心。得非摺滅。如是滅得即因彼心。非因緣關。

又准所說緣起道理。即定証知。有非摺滅。受滅故愛滅。緣起經說故。此云何証非摺滅有。如是滅言非余滅故。且彼不可是無常滅。見受滅時有愛生故。非愛未至已生位時。可為無常滅相所滅。又彼不可說為摺滅。言由愛斷受得斷故。如世尊言。汝等於受應斷貪欲。貪欲斷故。此受便斷。此經中辯受愛摺滅。意顯受愛斷必俱時。緣起經中。說次第滅非次第滅。諸緣起支。可名摺滅同對治

故。由此准知。離無常滅及摺滅外。有非摺滅。由愛生緣闕故而得。依此密說言受滅故愛滅。

又經說有二阿羅漢。由此准知有非摺滅。如契經說。諸阿羅漢。略有二種。所謂退法及不退法。諸阿羅漢。一切煩惱皆斷無余。而無生智有得不得。由此准知。必有別法。若有得者。煩惱便住不生法中。得無生智。此法即是非摺滅體。若不得者。煩惱可生。便有退失無無生智。

根殊勝故。煩惱不生。何用計斯非摺滅體。

依何義說根殊勝名。若此但依無生智說。彼意即說得無生智殊勝根故。煩惱不生。此復應思。諸阿羅漢。皆煩惱斷。何緣於此殊勝智根有得不得。若過退法。名殊勝根。亦不応理。得此根者。亦有退生煩惱義故。謂退法性。轉得勝根。乃至堪達。猶有遇緣退住學位。起諸煩惱 [p.435.a] 若得勝根。煩惱不起。轉退法性。得思法根。應不復生一切煩惱。

然不如是。由此故知。有阿羅漢。以諸煩惱生緣闕故。得非摺滅。由此勢力。能遮煩惱。令永不生。得無生智。

若有退義。一切可然。而退不成。故皆不爾。退義必有。後當思摺。

又於施設。第一法中。諸言顯有多無為故。証無為中有非摺滅。足前二種。方可成多。除此更無余無為故。

又滅與盡。名別體同。經說預流盡三惡趣。故知有別非摺滅體。此盡定非余滅摺故。

謂契經中。說預流者已盡地獄已盡傍生已盡餓鬼。乃至廣說。非彼已能斷諸惡趣。由彼未離欲界貪故。而諸惡趣。要於究竟離欲貪時。方得名斷。

有說。預流緣諸惡趣煩惱可生。故未名斷。此因非諸有斷所緣能緣煩惱猶可生故。

亦非盡言顯無常滅。以所盡者皆未生故。

定有別法。名非摺滅。得此法故。令諸惡趣畢竟不生。若執但由闕生緣故彼不生者。過如前說。

然上座說。非摺滅名。諸聖教中。曾無說處。但邪分別。橫計為有非聖說故。不可信依。此亦不然。聖所說故。

且彼所執旧隨界等。如瘡癩人於夢所說。都無所用。但為誘引信無智人令生欣樂。誰有賢聖說如是言。何聖教中。有片可得。是故上座。勿以己宗准度他宗亦非聖說。

豈不彼諸聖教中。離摺無常二種滅外。廼說有滅盡等聲。上座於中。何容不忍。

對法者說。有用五字以於未來亦得摺滅。為欲簡彼令易了知。故本論中。加非摺字。論者意說。世尊所言。非摺為先。於未來世。由闕緣 [b] 故。得永不生。應知此即非摺滅體。何容謂此非聖所言。

復有余師。謂非摺滅由余故得。不以闕緣。

根境為緣。諸識得起。一根與意。專一境時。余識生緣。根境雖具。而於彼彼識不得生。此豈生緣根境有闕。然具根境。識不俱生。故知但由得非摺滅。若謂由闕第二等無間緣故。此第二等無間緣。由何故闕。豈不諸識不並生故。關於第二等無間緣。復以何緣。識不並起。以有過故。必不可說諸識並生。若說並生便有染淨俱生等過。要先並生斯過方可有。豈先有過。為不並生因。然識不並生。故無斯過。得非摺滅故。識不並生。如是所言。皆不応理。若得非摺滅。不由闕緣。得非摺滅已應還可退。雖復諸識不可並生。而容後時次第生故。若依五識。說如是言。由所緣境已滅謝故。能滅諸識永不生者。是則同前。由闕緣故。得非摺滅。令永不生。由此應知。前說為善。

故非摺滅実有義成。

然本論中。説無為法名無事者。は無因義。

所以者何。事有五種。一自性事。如有処言。若已得此事。彼成就此事。二所縁事。如有処言。一切法智所知隨其事。三所繫事。如有処言。若於此事愛結所繫。彼於此事恚結繫耶。四所因事。如有処言。有事法云何。謂諸有為法。五所撰事。如有処言。田事宅事妻子等事。

故本論中。依第四説無為無事。不依最初自性事説無為無事。

A Japanese Translation of *Vibhāṣā*, 75, sur *l'Ākāśa et l'Ākāśadhātu*; Saṃghabhadra, Commentaire de *Kośa*, II, 55 c-d: *Les trois Asaṃskṛtas*; *Ākāśa*; *Apratisaṃkhyānirodha* in "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.247-250; p.263.22-272.10; p.292.18-298

Summary

This paper is an annotated Japanese translation of Louis de La Vallée-Poussin's French translation of the explanations of *ākāśadhātu* (element of space) and *ākāśa* (space) in the *Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra*, and the explanations of the three *asaṃskṛtas* (unconditioned existences), *ākāśa* and *apratisaṃkhyānirodha* (cessation independent of deliberation) in the *Nyāyānusāra Śāstra* by Saṃghabhadra.

Saṃghabhadra's discussion of the characteristics of *ākāśa* and *apratisaṃkhyānirodha* in the *Nyāyānusāra* demonstrates the final development of the Sarvāstivāda school's interpretation of *ākāśa* and *apratisaṃkhyānirodha*, which are two of the three *asaṃskṛtas*. In order to illustrate this development clearly, I compare the concept of *ākāśa* with *ākāśadhātu*, and the concept of *apratisaṃkhyānirodha* with *pratisaṃkhyānirodha* (cessation through deliberation) and *anityatānirodha* (cessation as *anityatālakṣaṇa* [characteristic as impermanence]). This paper is a companion to my paper "*Pratisaṃkhyānirodha*- '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" (*Journal of Indian and Tibetan Studies*, 9 and 10 [2005 and 2006]: 81-107).

The paper begins with the discussion of *ākāśa*. Sautrāntika scholars interpret it simply as the absence of the sense of touch and do not consider it as a real existing dharma. Saṃghabhadra, as a Sarvāstivādin, however, maintains that *ākāśa* exists as an *asaṃskṛta-dharma* that has real existence, because if did not exist, it could not fulfill its positive function as space.

According to Sarvāstivāda doctrine, *ākāśa* does not interfere with the existence of other objects, and other objects do not interfere with the presence of *ākāśa*. Therefore, *ākāśa* and

other objects can coexist in the same place without contradiction. By contrast, although *ākāśadhātu* does not interfere with the presence of other objects, other objects interfere with the existence of *ākāśadhātu*, just as air only creates friction with other objects but cannot penetrate into them. Additionally, *ākāśadhātu* cannot coexist with other objects in the same location but must give its own place to other objects by moving to another place. The material form of *ākāśadhātu* is light.

The paper next considers the characteristics of *apratisamkhyānirodha*. For Sautrāntika scholars, it is the state of the non-arising of *dharma*s such as *kleśa*s, etc., due to the lack of conditions or relationship to the power of deliberations, and it is not considered a real existing *dharma*. For Saṃghabhadra of the Sarvāstivāda school, however, if only the absence of conditions were the cause of *apratisamkhyānirodha*, when the proper conditions occur, then a *dharma* arises. In order to prevent these *dharma*s from arising permanently, *citta* (mind) must obtain *apratisamkhyānirodha* as a real *dharma*. The *citta* can obtain *apratisamkhyānirodha* through the absence of conditions, the simple absence of conditions cannot be the cause for the eternal non-arising of *dharma*s.

Saṃghabhadra also distinguishes *apratisamkhyānirodha* from *pratisamkhyānirodha* and *anityatānirodha*. *Pratisamkhyānirodha* destroys *vedanā* (sensations) and *trṣṇā* (desires) simultaneously. *Anityatānirodha* is the cause for the destruction of a *dharma* that has already arisen. In contrast, *apratisamkhyānirodha* causes the destruction of *trṣṇā* through a process illustrated by the passage, “Through the destruction of *vedanā*, there is the destruction of *trṣṇā*.” According to the principles of the twelve-link chain of dependent origination (*dvādaśāṅgapratītyasamutpāda*), *trṣṇā* arises after the arising of *vedanā*. What is meant in this passage is that *trṣṇā* is destroyed because the *vedanā* that is the cause of its arising has already been destroyed.

As discussed above, Saṃghabhadra of the Sarvāstivāda school admits the real existence of the *dharma*s of *ākāśa* and *apratisamkhyānirodha*. On the other hand, Sautrāntikas consider *ākāśadhātu* is as the color of light. Sautrāntikas understand that *pratisamkhyānirodha* is not a real *dharma* but simply the state of non-arising of *kleśa* and *janma* (existence), etc., achieved through wisdom’s power of deliberation. For Sarvāstivādins, *anityatānirodha* is the characteristic of *anityatā* (impermanence) among the four kinds of *lakṣaṇa*s. Sautrāntikas, on the other hand, state it is not a real *dharma* because they do not admit external causes for the cessation of *dharma*s that have already arisen.

キーワード *Ākāśa* (虚空), *Ākāśadhātu* (空界), *Apratisamkhyānirodha* (非択滅), *Asaṃskṛta* (無為), Saṃghabhadra (衆賢)