

俱舎論根品心不相応行論 —世親本論と諸註釈の和訳研究(7)—

那須良彦

本稿は、世親 (Vasubandhu, 400-480 頃) が著した『阿毘達磨俱舎論本頌』(*Abhidharmakośa-kārikā*, abbr. AK)、世親自註『阿毘達磨俱舎釈論』(*Abhidharmakośabhāṣya*, abbr. AKBh)、それに対する称友 (Yaśomitra) の註『阿毘達磨俱舎論註明瞭義』(*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, abbr. AKV)、および安慧 (Sthiramati, 480-540 頃) の註『阿毘達磨俱舎論疏真実義』(*Abhidharmakośaṭīkā Tattvārthā*, 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、『インド学チベット学研究』16 に提出したものの続編である⁽¹⁾。本稿は二無心定の後半部分の訳註研究となる。

底本や略号は前稿を引き継ぐ。本稿で新たに用いる略号および参考文献は末尾に記した。

〈シノプシス〉

- 2-4-5-3. 無想定と滅尽定との共通点と相違点
 - 2-4-5-3-1. 無想定と滅尽定との共通点
 - 2-4-5-3-2. 無想定と滅尽定との相違点
 - 2-4-5-3-2-1. 無想定・滅尽定を生ずる所
 - 2-4-5-3-2-2. 滅尽定からの退失
 - 2-4-5-3-2-3. 無想定と滅尽定との相違点のまとめ
 - 2-4-5-4. 無想定・想受滅定と名づける理由
 - 2-4-5-5. 出定心について
 - 2-4-5-6. 滅尽定の有心無心論
 - 2-4-5-7. 無心定の仮実論争

⁽¹⁾ 那須良彦 [2012] 「俱舎論根品心不相応行論—世親本論と諸註釈の和訳研究 (6)—」『インド学チベット学研究』16.

和訳

2-4-5-3. 無想定と滅尽定との共通点と相違点

2-4-5-3-1. 無想定と滅尽定との共通点

【AKBh】 (Pradhan, p.71.14-21)

たとえこれら二つの定に多くの種類の相違点 (viśeṣa) があるとしても、

しかし両方とも⁽²⁾ 欲〔界〕と色〔界〕とを所依としている。(AK, II-44c)

しかしこれら無想〔定〕と滅尽定は両方とも欲界と色界とにおいて生ずるであろう。だが、無想定が色界において〔生ずることを〕認めない者たちには、次のような〔『発智論』の〕文⁽³⁾との矛盾がある。

色〔界〕の生存であつて、五行 (pañcavyavacāra)⁽⁴⁾ を持つ生存ではない場合であろう。それは、〔色界と〕同類ではない心に住している有想天としての色〔界〕繫の諸有情、無想定に〔入定している色界繫の諸有情〕、滅尽定に入定している〔色界繫の諸有情〕、無想〔果〕を得ている場合の無想天〔としての色界繫の諸有情〕にわたる生存である⁽⁵⁾。⁽⁶⁾

⁽²⁾ 原文テキストの“bhūte”を平川彰 [1973] により“tūbhe”に訂正して読む。

⁽³⁾ 原文テキストの“granthah”はチベット訳 (D. ku, 77a1, P. gu, 87a8) では“chos mngon pa'i gzhung (*abhidharmagranthah)”となっている。

⁽⁴⁾ パーリ語では“pañcavokāra”。櫻部建 [1969] は、「パーリ語では pañcavokāro bhava の句が、パティサンビダー・マッガやニデーサ及び論蔵にしばしば現れる (水野、南伝大蔵経総索引、第一部、二六一頁)」と指摘している (p.327n3)。

⁽⁵⁾ 『発智論』 19, T26, p.1024a15-a23:

諸色有有想天、彼一切五行耶。設五行、彼一切色有有想天耶。答、應作四句。(1) 有色有有想天非五行。謂色界有想天、住不同分心、及住無想・滅盡定。(2) 有五行非色有有想天。謂欲界有情、住同分心、若無想天不得無想。(3) 有色有有想天亦五行。謂色界有想天、住同分心。(4) 有非色有有想天亦非五行。謂欲界有情、住不同分心、及住無想滅盡定、若無想天得無想、若生無色界。

『八犍度論』 29, T26, p.907c15-c28:

諸色有想天、彼一切有五行耶。答曰、或色有想天彼有非五行。(1) 云何色有想天彼有非五行。答曰、色界想天不自住心、入無想定・滅盡定諸有、是謂色有想天彼有非五行。(2) 云何有五行彼非色有想天。答曰、欲界衆生自住心、不入無想定滅盡定諸有、若色界無想天不得無想諸有、是謂有五行彼非色有想天。(3) 云何色有想天彼有五行。答曰、色界想天自住心、不入無想定滅盡定諸有、是謂色有想天彼有五行。(4) 云何非色有想天彼有非五行。答曰、欲界衆生不自住心、入無想定滅盡定諸有、若色界無想天得無想諸有、若無色界有、是謂非色有想天彼有非五行。

⁽⁶⁾ 真諦はこの箇所を次のように訳す。

真諦訳『俱舍釈論』 3, T29, p.183c22-c25:

或時色有不成有。此中有五種判。一色界衆生。二有想諸天、住於不同分心。三入無想定。四入無心定。五無想諸天、已得無想天生。各是彼有。

このゆえに、これら〔無想定と滅尽定は〕両方とも欲〔界〕と色〔界〕を所依としている⁽⁷⁾。

【AKV】 (Wogihara, pp.163.8-164.3)

「たとえこれら二つの定に多くの種類の相違点があるとしても」とは、一方〔の定〕(無想定)は、

最後の静慮においてある (AK, II-42b1)⁽⁸⁾

が、他方〔の定〕(滅尽定)は、

有頂より生じるものである (AK, II-43b2)⁽⁹⁾

のであって、〔無想果を〕出離と想って一方〔の定〕(無想定)へ入定する⁽¹⁰⁾が、〔寂靜に〕止住しようと欲して他方〔の定〕(滅尽定)へ〔入定する〕⁽¹¹⁾云々等の多くの種類の相違点がある。しかし、これら〔二つの定〕には、

しかし両方とも⁽¹²⁾欲〔界〕と色〔界〕とを所依としている。(AK, II-44c)

という共通点がある。

「色〔界〕の生存であって」云々。「或る所で色〔界〕の生存である者は全て五行を持つ生存である〔のか〕」ということについて四句がある。(1)色〔界〕の生存であって、五行を持つ生存ではない場合がある。それは、〔色界と〕同類ではない心に住している有想天としての色〔界〕繫の諸有情、無想定に〔入定している色界繫の諸有情〕、滅尽定に入定している〔色界繫の諸有情〕、無想〔果〕を得ている場合の無想天〔としての色界繫の諸有情〕にとつての生存である。(2)五行を持つ生存であるが、色〔界〕の生存ではない場合がある。それは、〔欲界と〕同類の心に住している欲〔界〕繫の諸有情にとつての生存である。(3)色〔界〕の生存であって、かつ五行を持つ生存である場合がある。それは、〔色界と〕同類の心に住している有想天としての色〔界〕繫〔の諸有情〕、無想〔果〕を得ていない場合の無想天〔としての色界繫の諸有情〕にとつての生存である。(4)色〔界〕の生存でもなく、五行を持つ生存ではない場合がある。それは、〔欲界と〕同類ではない心に住している欲〔界〕繫の諸有情、無想定に〔入定している欲界繫の諸有情〕、滅尽定に入定している〔欲界繫の諸有情〕にとつての生存、および無色〔界〕の生存である。その中で、〔本論では〕第一句が実例として取り上げられている。

「色〔界〕の生存」とは、「色〔界〕繫の五蘊より成るもの」である。「五行を持つ者 (pañcavyavacāra)」とは、「五蘊を持つ者」という意味である。「行 (vyavacāra)」とは、迦葉如来に

(7) 玄奘訳はこの後に「是名同相」(玄奘訳『俱舎論』5, T29, p.25b24)という文を附加する。

(8) AK, II-42b1, Pradhan, p.69.4. 那須良彦 [2012]p.60 参照。

(9) AK, II-43b2, Pradhan, p.70.7. 那須良彦 [2012]p.71 参照。

(10) AKBh, Pradhan, p.69.5-7 取意。那須良彦 [2012]p.61 参照。

(11) AKBh, Pradhan, p.70.3-5 取意。那須良彦 [2012]p.69 参照。

(12) 原文テキストの“bhūte”をチベット訳 (gnyi ga: D. gu, 76b7, P. cu, 87a7)により“tūbhe”に訂正して読む。

とつての蘊の名称である⁽¹³⁾。異なっていくのが「行」である (*viśeṣeṇāvācāro vyavacārah*)。別様に欺く (*anyathībhāvena viśamvādanam*) という意味である⁽¹⁴⁾。それを所有する者が「行を持つ者」である (*so 'syāstīti vyavacārah*)。

痔 (*arśas*) などの後に附される a 接尾辞 (*arśāādibhyo ac*)⁽¹⁵⁾

というように、a 音は *mat* を意味する接尾辞 (所有接尾辞) である。「欺くもの (*viśamvādanin*)」という意味である。〔五行 (= 五蘊) は、〕「色は泡の集まりのように、受は水泡のように」⁽¹⁶⁾ 云々と欺くものだからである。

もしかの色界において、無想定があることを認めないならば、『発智論』の中で「無想定に〔入定している〕、滅尽定に入定している」と説かれてはいないであろう。したがって、無想定は色〔界〕繫であると理解される。

【AKTA】 (D. tho, 225a1-b7, P. to, 261b5-262b5)

「これら二つの定に」云々。無想定は第四静慮地に所属する⁽¹⁷⁾が、滅尽定は有頂地に所属する⁽¹⁸⁾。解脱を欲して無想定に入定する⁽¹⁹⁾が、〔心の寂靜に〕止住するために滅尽定に〔入定する〕⁽²⁰⁾。無想定は順次生受のみである⁽²¹⁾が、滅尽定は順次生受であり、順後次受でもあるが、不定〔受〕でもある⁽²²⁾。無想定は異生の相續において生ずる⁽²³⁾が、滅尽定は聖者の相續において生ずる⁽²⁴⁾。無想定は加行〔得〕である⁽²⁵⁾が、滅尽定は加行〔得〕でもあり、菩提得でもある⁽²⁶⁾。〔以上のように多くの種類の相違点が説かれたが、〕

しかし両方とも欲〔界〕と色〔界〕とを所依としている。(AK, II-44c)

⁽¹³⁾ cf. 玄奘訳『婆沙論』192, T27, p.959b11-b16:

此中、諸蘊以行聲説。過去如來應正等覺、説蘊爲行、今釋迦牟尼如來應正等覺、説行爲蘊。以先佛説五行、今佛説五取蘊故。此阿毘達磨中説五行者、欲顯今佛所説五蘊、則是先佛所説五行故。

⁽¹⁴⁾ この解釈は『婆沙論』と異なる。

玄奘訳『婆沙論』192, T27, p.959b19-b22:

問、何故名行。答、流轉故名行。謂前生諸蘊、由後生諸蘊故流轉、或後生諸蘊、由前生諸蘊故流轉。

⁽¹⁵⁾ *Pāṇini*, 5.2.127.

⁽¹⁶⁾ 『雜阿含經』10, T2, p.69a18: 「觀色如聚沫 受如水上泡」。SN, III, 142.

⁽¹⁷⁾ *AKBh*, II, Pradhan, p.69.3-5 取意。那須良彦 [2012]p.60 参照。

⁽¹⁸⁾ *AKBh*, II, Pradhan, p.70.6-8 取意。那須良彦 [2012]p.71 参照。

⁽¹⁹⁾ *AKBh*, II, Pradhan, p.69.7. 那須良彦 [2012]p.61 参照。

⁽²⁰⁾ *AKBh*, II, Pradhan, p.70.3-5 取意。那須良彦 [2012]p.69 参照。

⁽²¹⁾ *AKBh*, II, Pradhan, p.69.11-12 取意。那須良彦 [2012]pp.62-63 参照。

⁽²²⁾ *AKBh*, II, Pradhan, pp.70.11-13 取意。那須良彦 [2012]p.73 参照。

⁽²³⁾ *AKBh*, II, Pradhan, p.69.14-19 取意。那須良彦 [2012]p.64 参照。

⁽²⁴⁾ *AKBh*, II, Pradhan, p.70.13-17 取意。那須良彦 [2012]p.74 参照。

⁽²⁵⁾ *AKBh*, II, Pradhan, p.69.17-23 取意。那須良彦 [2012]pp.65-66 参照。

⁽²⁶⁾ *AKBh*, II, Pradhan, pp.70.17-71.14 取意。那須良彦 [2012]p.77-80 参照。

ということをもって、これら二つの定の共通性が以上の通りであると説いている。

【異説】或る者たちは〔、次のように〕言う。

原因と結果が極めて近くにあることは理に合わないので、色界においては、〔有情は〕第三静慮において無想定に〔入定するのであって〕、第四〔静慮〕において〔無想定に入定するの〕ではない⁽²⁷⁾。

【異説】他の者たちは〔、次のように〕言う。

〔無想有情天に〕生まれることが、そ〔の無想定〕の結果であるのだから、無想有情以外は第四〔静慮〕においても〔無想定に〕入定する⁽²⁸⁾。

「そのような者たちには、アビダルマの文」とは、アビダルマとの矛盾があることを示している。色〔界〕の生存であって、五行を持つ生存ではない場合があるのかというならば、〔それについて〕四句がある。そのうち、「色〔界〕の生存であって、五行を持つ者ではない者」は、色〔界〕繫の有情と呼ばれる。そうであるならば、無想〔有情天〕も含まれてしまうことになるから、それゆえに「有想天としての⁽²⁹⁾」と言う。同類の心に住している有想の者たちも含まれてしまうことになるので、それゆえに、「同類ではない心に住している」と言う。そのうち、「同類ではない心」とは、欲〔界〕繫の化作心と無漏〔心〕と無色〔界〕に在る〔心〕である。自身の地に所属している諸蘊のみが生存であると言われるので、他の地に所属しているものが色〔界〕の生存であるとは認められない。彼ら〔同類ではない心に住している諸有情〕は色〔界〕の生存であって、五行を持つ者ではない。無想定・滅尽定〔に入定している場合も〕、無想〔果〕が現前している場合も、色〔界〕の生存であるが、五行を持つ者ではない。〔彼らには〕心・心所がないからである。この場合に、「無想天」と、「無想定」と説かれているこのこととの矛盾がある。「五行」とは「五蘊」という意味である。迦葉如来によって蘊の意味で「行」という用語が用いられている。〔他の三句は以下の通り。〕(2)〔五行を持つ生存であるが、〕色〔界〕の生存ではない場合があろう。それは、自身の地（欲界五趣地）に所属する心に住している欲〔界〕繫の諸有情にとっての生存である。(3)色〔界〕の生存であって、五行を持つ者である場合があろう。〔それは、〕色〔界〕繫と同類の心に住している〔色界繫の諸有情にとっての生存〕である。(4)色〔界〕の生存でもなく、五行を持つ者ではない場合があろう。それは、無色〔界〕に生まれた諸有情と、〔欲界と〕同類ではない心に住している欲界に生まれた〔諸有情〕と、滅尽定と無想定に入定している〔欲界に生まれた諸有情〕にとっての生存である。

⁽²⁷⁾ 『順正理論』 12, T29, p.402b24-b26 (『顕宗論』 7, T29, p.807c4-c6) :
有説「唯在下三靜慮、入無想定、非在第四。勿因與果極相隣逼。」

⁽²⁸⁾ 玄奘訳『婆沙論』 152, T27, p.773b14-b15:
復有説者、第四靜慮、亦能現起、除無想天、勿果與因極相逼故。
『順正理論』 12, T29, p.402b26-b27 (『顕宗論』 7, T29, p.807c6-c7) :
有説「亦在第四靜慮、入無想定、除無想天。以生彼天受彼果故。」

⁽²⁹⁾ D 版 (D. tho, 225b1) と P 版 (P. to, 262a5) はともに “lha ’du shes med pa” であるが、AKLA により “lha ’du shes can” (D. cu, 170b3, P. ju, 201a1) に訂正して読む。AKBh も “saṃjñināṃ” (p.71.19) である。

2-4-5-3-2. 無想定と滅尽定との相違点

2-4-5-3-2-1. 無想定・滅尽定を生ずる所

【AKBh】 (Pradhan, p.71.21-23)

だが、その中にはまた次の相違点がある。⁽³⁰⁾

滅と呼ばれる〔定〕(滅尽定)は、最初は人において〔生ずる〕。(AK, II-44c)
滅尽定は、最初は人において生じる。〔そして、滅尽定を起こした聖者が、滅尽定より退失してから静慮を得て、色界に生ずる場合に、〕先に〔滅尽定より〕退失した〔聖者〕は、後に色界において〔滅尽定を生ずる〕⁽³¹⁾。

【AKV】 (Wogihara, p.164.3-8)

「だが、その中にはまた次の相違点がある」とは、「その類似性の中にも相違点がある」である。「後に色界において」とは、聖者が、滅尽定を生じ、それより退失して、静慮を得て色界に生じる場合、先に〔滅尽定より〕退失した〔聖者〕は、先の反復修習によって、色界において滅尽定を生ずるのであろう。一方、異生は最初から欲〔界においても〕色界においても無想定を生ずる。これが相違点である。

【AKTA】 (D. tho, 225b7-226a3, P. to, 262b5-263a1)

滅〔と呼ばれる定〕(滅尽定)は、最初は人において〔生ずる〕。(AK, II-44c)

人々においてのみ、〔滅尽定を〕説く者や解釈する者や加行しようとする力を持つ者がいるからである⁽³²⁾。〔そして、滅尽定を起こした聖者が、滅尽定より退失してから静慮を得て、色界に生ずる場合に、〕先に〔滅尽定より〕退失した〔聖者〕は、後に色界において〔滅尽定を〕生ずるのであって、無色界において〔滅尽定を生ずるの〕ではない。〔無色界には〕所依がないからである。命根は色と心に依存して生ずるので、無色界において滅尽定に入定する者として、そ〔の命根〕は断たれてしまう。諸蘊は相互に依存することによって住するものであるから、

⁽³⁰⁾ 玄奘訳は「謂無想定欲色二界皆得初起」(玄奘訳『俱舍論』5, T29, p.25b24-b25)という文を附加する。

⁽³¹⁾ 玄奘訳『婆沙論』153, T27, p.778c1-c3:

問、此滅定何處起。答、在欲・色界、非無色界。若初起唯欲界。若此起已於此、定退命終、生色界中、由串習力、復能現起、餘者不能。

⁽³²⁾ 『順正理論』12, T29, p. 402c6-c7 (『顯宗論』7, T29, p.807c15-c16) :

唯人中、有説者釋者、及有強盛加行力故。

〔有情に〕一つの蘊（行蘊）〔のみ〕の身体があることはない。心と心所は別個にはたらくことはないから、〔有情に〕三つの蘊（受・想・行）〔のみ〕があることも理に合わない⁽³³⁾。

〔一方、〕無想定は最初は色界においても生ずる。〔無想定は〕始まりのない輪廻において繰り返されているものだから⁽³⁴⁾である（'khor ba thog ma med pa nas 'dris pa'i phyir）。

2-4-5-3-2-2. 滅尽定からの退失

【AKBh】（Pradhan, pp.71.23-72.11）

【問】こ〔の滅尽定〕よりまた退失することはあるのか？【答】あると〔答えて〕言う。もしそうでないならば、『ウダーイン経』⁽³⁵⁾に矛盾することになるからである。〔すなわち、〕

長老たちよ！こ〔の世〕で、戒を具足し、定を具足し、慧を具足している比丘がいる。彼はしばしば想受滅に入定し、〔そこから〕出定し、「これが道理（sthāna）である」と如実に知る。ああ、彼はまさに最初に⁽³⁶⁾他ならぬ現法において理解（ajñā）を満足させず、死ぬ時期になっても〔理解を満足させ〕ず、身体が壊れてから、段食を食する諸天を越えて意成天身のいずれか一つにおいて生ずる。彼はそこに生まれ、しばしば想受滅に入定し、〔そこから〕出定し、「これが道理である」と如実に知る。

と〔いう『ウダーイン経』に矛盾することになる〕。実にこ〔の経〕の中で意成天の身体は色〔界〕繫であると世尊はお説きになっている。そしてこ〔の滅尽〕定は、有頂に所属する。したがって、そ〔の想受滅〕を得た者が〔それから〕退失しないならば、どうして〔その人が〕色界に生まれるということがあろうか。

【他部派⁽³⁷⁾】他部派の者たちは、第四静慮地に所属する滅尽定もあると認めている。彼らにとっては、〔滅尽定から〕退失することはない、というこのことが成立する。

【世親】だが、こ〔の滅尽定〕が第四静慮地に所属するというこのことは成り立たない。

【他部派】なぜか？

⁽³³⁾ 『順正理論』12, T29, p. 402c8-c12（『顯宗論』7, T29, p.807c18-c22）：

非在無色能入滅定。無所依故。命根必依色心而轉。若在無色、入滅定者、色心俱無、命根應斷。諸蘊展轉相依而住。故無有情唯具一蘊。又心心所不相離。故亦無有情唯具三蘊。

⁽³⁴⁾ AKLA は “drid pa'i phyir”（欺くものだから）となっている（D. cu, 171a5, P. ju, 201b5）。

⁽³⁵⁾ 『中阿含経』5「成就戒経」T1, p.449c, AN, Vol III, p.192. 本庄良文 [1983]pp.3-4.

⁽³⁶⁾ 櫻部建 [1969]p.327n4 に従い、真諦訳「先」、チベット訳の “dang po nyid du”（D. ku, 77a6, P. gu, 87b6）および AKV の “pratipady evā-” により “pratipatty evā-” を “pratipady evā-” に訂正して読む。

⁽³⁷⁾ AKV も AKTA も AKLA も何も言わないが、これは普光等によれば大衆部等の説である。

普光『俱舍論記』5, T41, p.99c15-c19:

「有餘部執」至「此義亦成」者、有餘大衆部等、執第四静慮亦有滅定、生意成天。依彼所執、滅定無退此義亦成。彼謂凡夫得第四定、尚能入無想定。況聖人得第四定、而不能入滅尽定耶。

【世親】「九次第定がある」⁽³⁸⁾と経典において説かれているからである。

【他部派】もしこ〔の九次第定の順序〕が定則であるならば、どうして〔九次第という順序を〕超えて定（超越定）をおこなう者たちがいるのか？

【世親】このことは初学の者に対する定則である。一方、〔その定の〕意のままなる自在性を得ている善人 (sat) たちは、〔その九次第という順序を〕超越して (vilāṅghya) 〔定に〕入定する。

【AKV】 (Wogihara, pp.164.9-166.11)

【問】「また退失することはあるのか？」とは、こ〔の滅尽定〕は涅槃に類似しているから、どうしてこ〔の滅尽定〕より退失することがあろうか？と仮定する者が質問する。

【答】「『ウダーイン経』」というこの経は、聖シャーリプトラによって説かれたが、そのなかでウダーインが反対者 (vibandhaka) であるので、『ウダーイン経』と呼ばれる。

【問】〔その『ウダーイン経』は〕どのようなものであるのか？【答】〔経が説かれる〕因縁 (nidāna) となったのはシュラーヴァスティ (舎衛城) である。そこで長老シャーリプトラは諸々の比丘たちに〔次のように〕述べた。

長老たちよ！こ〔の世〕で戒を具足し、定を具足し、慧を具足している比丘がいる。彼はしばしば想受滅に入定し、〔そこから〕出定し、「これが道理である」と如実に知る。ああ、彼はまさに最初に他ならぬ現法において理解を満足させず、死ぬ時期になっても〔理解を満足させ〕ず、身体が壊れてから、段食を食する諸天を越えて意成天身のいずれか一つにおいて生ずる。彼はそこに生まれ、しばしば想受滅に入定し、〔そこから〕出定し、「これが道理である」と如実に知る。

また実にそのとき、長老ウダーインは、その同じ会合の中に座っていて、参加していた。そこで、長老ウダーインは長老シャーリプトラに次のように言った。

長老シャーリプトラよ、比丘が意成天身のいずれか一つに生じ、しばしば想受滅に入定し、〔そこから〕出〔定〕し、これが道理であると如実に知る、というこのことは道理ではありませんし、適切ではありません。

二回も三回も、長老ウダーインは長老シャーリプトラに次のように言った。「このような道理はありません…〔以下〕前と同じ。そこで、長老シャーリプトラに次のような考えが浮かんだ。

この比丘は、三回までも私が説いたことに反対し (prati √ vah)、誹謗している (prati √ kruś)。梵行をおこなっている何れの者も、わたしの説いたことに同意していない (na abhy-anu-√ mud)。私は世尊のおられるところへ赴こうか。

そこで長老シャーリプトラは世尊のおられるところへ赴いていった。赴いてから、世尊の両足に頭をつけて礼拝し、一方の側に座った。そして一方の側に座って、長老シャーリプトラは比丘たちに次のように言った。長老たちよ！こ〔の世〕で戒を具足し〔、定を具足し、慧を具足している〕比丘がいる〔以下〕前と同じ。実にそのとき長老ウダー

⁽³⁸⁾ 『長阿含経』17「布陀婆樓経」T1, p.240a, DN, Vol. III, p.266, Mahāvīyutpatti, 68.7. 本庄良文 [1983]p.4.

インは〔以下〕前と同じ。このように二回も三回も長老ウダーインは長老シャーリプトラに次のように言った。〔以下〕前と同じ。そこで、長老シャーリプトラに次のような考えが浮かんだ。

師の面前ですら、この比丘は、三回までも私が説いたことに反対し、誹謗している。梵行をおこなっている何れの者も、わたしの説いたことに同意していない。むしろ私は黙っていた方がよい。

そこで長老シャーリプトラは黙っていた。そのとき世尊は長老ウダーインに〔次のように〕仰った。

ではウダーインよ！ あなたは意成天のいずれか一つの身体をどのように考えているのか？ 無色の想より成るもののようなものと〔考えているのか〕？

〔ウダーインは言った。〕

その通りであります、大徳よ！

〔世尊は仰った。〕

愚か者よ！ 第一におまえは盲人であり眼を有してないのに、眼を有している比丘であるシャーリプトラと共にアビダルマ (abhidharma) とアビヴィナヤ (abhivinaya)⁽³⁹⁾ について対話しうる (saṃlapitavya) と考えているとは。

そのとき世尊は、長老ウダーインに対して (saṃmukham) お叱りになってから (avasādyā)、長老アーナンダに〔次のように〕仰った。

アーナンダよ！ おまえも上座である比丘が誹謗されている (vihetṭhamāna) のを目撃している (abhy-upa√īkṣ)。愚か者よ！ 上座である比丘が誹謗されているのに、おまえには同情心 (kāruṇya) すらも起こらないのか？

そこで世尊は、長老ウダーインと長老アーナンダに対してお叱りになってから、比丘たちに〔次のように〕仰った。

こ〔の世〕で戒を具足している比丘がいる。また定を具足している比丘がいる。…乃至「これが道理である」と如実に知る。

このように世尊は仰ってから、座より立ち、禪定に入るために (pratisaṃlayanāya)、精舎を退かれた (pra√vij)。

このとき長老ウダーインは、この意成〔天〕の身体が無色〔界〕繫であると説かれたと思惟して、反論した。なぜならば、そ〔の無色界〕には色は存在しないのであって、ただ相応〔法〕を伴った意のみが存在するからである。それゆえに身は意より成るものなのである。そして「そこにおいてこの定に〔誰も〕入定しない」というのが、か〔のウダーイン〕の趣旨である。一方、「意成天の身体は色〔界〕繫である」というのが、聖シャーリプトラの意図である。〔意成天の身体は〕精液 (sukla) と血 (soṇita) にもとづかずに生ずるからである。まさにそれゆえに世尊は長老ウダーインに次のように質問する。

ではウダーインよ！ あなたは意成天のいずれか一つの身体をどのように考えているのか？ 無色であって、想より成るほどのものと〔考えているのか〕？

彼はまた「その通りですあります、大徳よ」と答えた。世尊もまた意成天の身体は色〔界〕繫

⁽³⁹⁾ Abhivinaya については、I. B. Horner[1941] pp.291-310 参照。

であると意図することによって、聖シャーリプトラの考えを認めている (sam√arth) ので、

愚か者よ！ 第一におまえは盲人であり眼を有してないのに、眼を有している比丘である
シャーリプトラと共にアビダルマとアビヴィナヤについて対話しようと考えているとは。

というように長老ウダーインを叱責したのである。

「これが道理である」とは、「滅尽定に入定し、〔そこから〕出〔定〕するというこれが道理である」である。「これが道理である」と 如実に知る。「まさに最初に」とは、「まさにはじめに」という意味である。「理解を満足させる」とは、「阿羅漢性 (阿羅漢果) を得る」という意味である。

「そしてこ〔の滅尽〕定は、有頂に所属する」云々。滅尽定は有頂に所属する。そしてそ〔の滅尽定〕を獲ている者はただ有頂にのみ生まれるはずであって、色界には〔生まれ〕ない。だが、經典には「彼はその色界に生まれて、しばしば想受滅に入定し、〔そこから〕出〔定〕する」と説かれている。それゆえに、そ〔の滅尽定〕から退失することはあると理解される。

【問】以上のことは毘婆沙師たちにとっては理に合うことであるが、経部の者たちにとってはどうして〔理に合うの〕か？ なぜならば、「聖者のみが滅尽定を獲るのであるが、〔聖者が〕聖道から退失することはない」というのが、経部の定説だからである。〔したがって、経部の者たちにとって〕かの聖者が上地である聖道より退失することがどうして認められようか？

【経部答】彼ら〔経部の者たち〕にとっても、この経は矛盾しない。

【問】どうしてか？

【経部答】なぜならば、だれであれ、有頂を獲ている者が正定に入るならば、その者は不還〔果〕にあつて、滅尽定を生ずるのであろう。その者は有頂と滅尽定より退失することはあるが、聖〔道〕から〔退失するの〕ではない。上地の聖道は、いまだかつていかなるときも生じていなかったからである。彼は〔上地と滅尽定より〕退失してから、静慮を生じて、色界に生まれるであろう。それゆえに、こ〔の上地と滅尽定〕より退失するのであって、聖道より退失するのではない。したがって、自らの定説と矛盾することはない。

「九次第定」とは、四静慮と四無色〔定〕と滅尽定である。「初学の者に対する」とは、「初めて定を実行する者 (vidhāyaka) に対する」という意味である。

【AKTA】 (D. tho, 226a3-227b5, P. to, 263a1-264b3)

こ〔の滅尽〕定は、涅槃に類似しているから、〔涅槃から〕区別しなければならない。それゆえに、「〔滅尽定から〕退失することはない」という考えを想定して、「こ〔の滅尽定〕よりまた退失することはあるのか？」と質問する。

『ウダーイン経』とは、〔この経が説かれる〕因縁となったのは、シュラーヴァスティー (舎衛城) である⁽⁴⁰⁾。そこで長老シャーリプトラは諸々の比丘たちに〔法を〕説いた。

⁽⁴⁰⁾ 『ウダーイン経』とは〔この経が説かれる〕因縁となったのは、シュラーヴァスティーである (D. tho, 226a4-a5, P. to, 263a2) の箇所に関して、AKLA では次のような註釈となっている。

AKLA, D. cu, 171a5-a6, P. ju, 201b6-b7:

【問】 ga la te snyoms par 'jug pa'i rdzas 'di las nyams pa med na/ de las cir 'gyur zhe na/ 【答】 de'i phyir/ de lta ma yin na 'char byed kyi mdo las zhes bya ba rgyas par 'byung ste/

【問】もしこの実体としての定 (滅尽定) から退失することがないならば、その場合どうなるの

「長老たちよ！ こ〔の世〕で」とは、「人間の中において」である。「戒を具足している比丘」云々によって、〔戒・定・慧の〕三蘊（三学）に摂められる道が説かれている。「他ならぬ現法において」とは、「他ならぬ現生において」である。「まさに最初に」とは、「まさにはじめに」である。「理解」とは、阿羅漢性（阿羅漢果）である。「満足させず」とは、「獲ず」である。「身体が壊れてから」とは、「名と色の集まりが別れ別れの状態になって」ということであって、〔つまり〕「死んでから」という意味である。「段食を食する〔諸天〕」とは、欲〔界〕繫の諸天である。

「この経の中で意成天の身体は色〔界〕繫であると世尊はお説きになっている」とは、

その中で、ウダーインは意成〔天の身体〕は無色〔界〕繫のものであるという考えを意図して、

長老シャーリプトラよ！ 比丘が意成天身のいずれか一つに生じ、しばしば想受滅に入定し、〔そこから〕出〔定〕し、これが道理であると如実に知る、というこのことは道理ではありませんし、適切ではありません。それは道理ではありません⁽⁴¹⁾。と聖シャーリプトラに反駁した。同様に三回までも否定した。そして聖シャーリプトラは、世尊のおられるところへ赴いていった。そこにおいても、か〔のウダーイン〕は三回までも否定した。ここにおいても、〔シャーリプトラは〕黙っていた。そこで世尊は長老ウダーインに〔次のように〕言った。

ウダーインよ！ あなたは意成天のいずれか一つの身体をどのように考えているのか？ ただ無色〔界〕のものであると考えているのか？

〔ウダーインは言った〕

世尊よ！ その通りであります。

〔世尊は仰った。〕

第一におまえは愚か者であり、盲人であるにもかかわらず、眼を有している比丘であるシャーリプトラと共にアビダルマとアビヴィナヤについて対話しようと考えているとは⁽⁴²⁾。

この中で、シャーリプトラは、意を自性とする身体は色〔界〕繫であると意図している。〔意を自性とする身体は、〕外界の精液と血にもとづかず生ずるからである⁽⁴³⁾。ウダーインは、

か？【答】それゆえに、「もしそうでないならば、『ウダーイン経』に」云々と〔答えて〕言う。

⁽⁴¹⁾ cf AKV, p.164.21-24:

asthānam etad āyuṣmaṃ chāriputrānavakāṣo yad bhikṣur anyatamasmiṃ divye manomaye kāye upaṇno 'bhikṣaṃ saṃjñāveditanirodhaṃ samāpadyate ca vyuttiṣṭhate cāsti caitat sthānam iti yathā bhūtaṃ prajānāti /

⁽⁴²⁾ cf AKV, p.165.4-8:

tatra bhagavān āyuṣmantam udāyinaṃ āmantrayate sma / kaṃ punas tvam udāyinaṃ anyatamaṃ divyaṃ manomayaṃ kāyaṃ saṃjñānīṣe / nanu yāvad evārūpiṇaṃ saṃjñāmayam / evaṃ bhadanta / tvam tāvaṃ mohapuruṣāndha eva sann acakṣuṣ cakṣuṣmatā śāriputreṇa bhikṣuṇā sārddham abhidharme 'bhivinaye saṃlapitavyaṃ manyasa iti /

⁽⁴³⁾ cf AKV, p.165.19-20:

意成〔天の身体〕が無色〔界〕繫であると意図している。〔意成天の身体は〕意のみにもとづいて生ずるからである。そうであるならば、ウダーインは批判され、シャーリプトラは容認されるから、〔滅尽定に〕入定しているこの者は、無色界に生まれていないので、意成天の身体は色〔界〕繫であると説かれたことになる。

「『九次第定がある』と經典において」とは、四静慮と四無色〔定〕と想受滅〔定〕とである。もし〔滅尽定が、第四〕静慮地に所属するならば、そしてそうならば、第四静慮の直後にそ〔の滅尽定〕に入定することになるので、〔九次第定の〕中間において〔滅尽定が〕現前する⁽⁴⁴⁾のであって、〔九次第定の〕最後に〔現前するの〕ではない。そうならば、「九次第定がある」という經典と矛盾することになってしまう。「〔九次第という順序を〕超えて定（超越定）をおこなう者たち」とは、或る者たちは、初〔静慮〕から第二〔静慮〕を超えて、第三〔静慮〕へ入定する。他〔の静慮や定〕についても同様に説明されるべきである。「九次第定がある」というこのことは初学の者に対する定則である。この〔初学の者の〕場合、初〔静慮〕を生ずることなしに、第二〔静慮〕に入定することはできない。同様に、非想非々想処を生ずることなしに、想受滅〔定〕に入定することはできない。「意のままなる自在性」とは、「最高の自在性」である。「〔九次第という順序を〕超越して〔定に〕入定する」とは、「初〔静慮〕から第三静慮へ〔入定する〕。第三〔静慮〕から空無辺処へ〔入定する〕」云々等である。

「滅尽定にもとづく有頂〔地〕の四蘊が異熟〔果〕の性質を持つ」というのが争点である。寿などの本性は、心と身体を保持するものとして生ずる⁽⁴⁵⁾から、また有頂〔地〕は無色〔界〕であるから、〔心が存在しなくなれば所依が存在しなくなるから、〕心が存在しない段階は存在しない。一つの蘊のみの生存（有）はありえない。それゆえに、心・心所が存在しないことはあり得ない。どのようにして無想定が第四静慮に属し、有頂と滅尽定は結びつくことなしに続かないのか？ 想などもまた、というのが争点である⁽⁴⁶⁾。第四静慮と有頂地に所属するものは、それ〔ら〕の地にあるものが増大したものだからである。それ〔ら〕〔第四静慮と有頂地〕の直後に生ずるというそのこともまた理に合わない。考察されるべきであるというならば⁽⁴⁷⁾、そのことも理に合わない。それ〔ら〕〔第四静慮と有頂地〕の直後に生ずることがない以上、〔無想定や滅尽定の生起が〕それ〔ら〕の地にある性質を原因とすることは、過大適用の過失とな

āryaśāriputrasya tu rūpāvacarō divyo manomayakāyo 'bhipretaḥ śuklaśoṇitam anupāyya prādurbhāvāt /

⁽⁴⁴⁾ AKLA の D 版 (D. cu, 172a1) により “don par 'gyur” を “mngon par 'gyur” に訂正して読む。

⁽⁴⁵⁾ AK, II-45ab, Pradhan, p.73.17:

ādhāra ūśmavijñānāyor hi yaḥ /

実にそ〔の寿 (āyus) と呼ばれる法〕は、体温 (煖) と識とを保持する。

⁽⁴⁶⁾ 以上「どのようにして無想定が」から「想などもまた、というのが争点である」の文は、次の様な音写を含み、理解が困難である。

ci ltar 'du shes med pa'i snyoms par 'jug pa dhyā no hyai (P: hye) / srid pa'i rtse mor yang 'gog pa'i snyoms par 'jug pa/ ra sam ga tya na nu ba rta te / 'du shes la sogs pa yang zhes bya ba rtsod pa'i tshig go // (AKTA, D. tho, 227a6-a7, P. to, 264a4-a5)

⁽⁴⁷⁾ “vi tsā ri ni ya mi te” (AKTA, D. tho, 227a7, P. to, 264a5) という音写となっている。ひとまず “*vicāraṇiyam iti” と考えて、「考察されるべきであるというならば」と訳出した。

るからである。

【異説】或る者は〔次のように〕言う。

第四静慮の直後に、無心の滅尽定を起こすならば、必ず第四静慮を先として次第定〔を起こす〕⁽⁴⁸⁾。

ここでは、次第生に関して〔言っている〕ので、そうであるならば、不還〔果〕の者が第四静慮に入定した直後に滅尽定を生ずるということが、どうして障げられようか、ということが争点である。この断たれている心と続いている〔心〕が造作なく、それを原因とするより微細な道を生じるとき、そ〔のより微細な道〕を得て、最後に、非想非々想処を特徴とする、断たれていた心を想起する者が、無所有処より離染することによって成り立つから、滅尽定は他ならぬ有頂において成り立つ。そ〔の無所有処〕より離染することによって〔滅尽定に〕入定する、あるいは次第に〔滅尽定に〕入定するというその設定は、経典と矛盾することになる。それゆえに、この場合にも無想定があることになる過失の附随がある、と言われる。その者は、遍淨〔天〕より離染しているのであって、上地より離染しているのではない、と決定される⁽⁴⁹⁾。

2-4-5-3-2-3. 無想定と滅尽定との相違点のまとめ

【AKBh】 (Pradhan, p.72.11-14)

以上のように、これら〔無想定と滅尽定との〕二つの定には、(1)〔それが所属する〕地 (bhūmi) の点からも相違がある。〔無想定は〕第四静慮〔地〕に所属するが、〔滅尽定は〕有頂地に所属するからである。(2) 加行 (prayoga) の点からも〔相違がある。無想定には〕出離 (niḥsaraṇa) 〔の想を先とする作意という加行があるが、滅尽定には〕止住 (vihāra) の想を先とする作意という加行があるからである。(3) 相続 (saṃtāna) の点からも〔相違がある。無想定は〕異生〔の相続にあるが、滅尽定は〕聖者の相続にあるからである。(4) 結果 (phala) の点からも〔相違がある。無想定は〕無想〔果を結果として持つが、滅尽定は〕有頂を結果として持つからである。(5) 順受 (vedanīya) の点からも〔相違がある。無想定は順〕定 (niyata) 〔受であるが、滅尽定は順定受でもあり、順〕不定 (aniyata) 〔受でもあるからであり、また無想定は順〕生 (upapadya) 〔受であるが、滅尽定は〕順両受 (ubhayathāvedanīya) で〔も〕あるからである。(6) 最初に生起する (prathamotpādana) 〔起り方の〕点でも〔相違がある。無想定は〕二つの界において〔生起するが、滅尽定は最初は〕人中において生起するからである⁽⁵⁰⁾。

(48) 「或る者」の出典不明。

(49) 「滅尽定にもとづく有頂〔地〕の四蘊が」から「上地より離染しているのではない、と決定される」までの箇所 (D. tho. 227a4-b5, P. to, 264a2-b3) は AKLA に欠く。

(50) 玄奘訳『婆沙論』152, T27, pp.775c23-776a11:

問、無想定滅盡定、有何差別。答、(1) 名即差別。名無想定、名滅盡定。(2) 復次、界亦差別。無想定色界繫、滅盡定無色界繫。(3) 復次、地亦差別。無想定在第四静慮、滅盡定在非想非非想處。(4) 復次、相續亦有差別。無想定在異生相續、滅盡定在聖者相續。(5) 復次、入無想定時、作出離想、入滅盡定時、作止息想。(6) 復次、入無想定時、唯厭於想、入滅盡定時、通厭

【AKV】 (Wogihara, p.166.12-28)

(5) 「〔無想定は順〕定 (niyata) 〔受であるが、滅尽定は〕順両受 (ubhayathāvedanīya) であるからである」とは⁽⁵¹⁾、無想定は順定受である。〔無想定は〕順生受 (upapadyavedanīya) だからである。〔滅尽定は〕順両受である、〔つまり順〕定〔受〕でもあり順不定受でもある、という意味である。不還にとって〔滅尽定は〕順定受である。阿羅漢にとっては順不定受である。〔阿羅漢は〕まさにこ〔の世〕で般涅槃するからである。

(6) 「最初に生起する (prathamotpādana) 〔起り方の〕点でも〔相違がある〕」とは、或る者は人中において最初に無想定を生ずる。或る者は色界において〔最初に無想定を生ずる〕。一方、必ず人中においてのみ滅尽定を生ずる。しかしながら、〔かつて滅尽定から〕退失した者は、色界において〔も滅尽定を生ずる〕。

【問】では、どうして人中においてのみこ〔の滅尽定〕を生じるのか？【答】想と受によって、尋と伺などの心所の動きに疲れた不還の者が、「私はかの止住によって安楽に住したい」というようにその滅尽定を生じる。だが、色界に生まれた不還の者は、色界は寂靜なところである以上、そこにある心所のはたらきによってそのように苦しめられることはないから、最初にそ〔の色界〕において〔滅尽定を〕生じることはない。しかしながら、〔かつて滅尽定から〕退失した者は、以前の反復修習によってそ〔の滅尽定〕を生じる。無色界に生まれた者、非想非非想処に生まれた者も、この同じ寂靜であるという理由で、〔最初にそこにおいて滅尽定を〕生じることはない。あるいは、〔無色界において最初に滅尽定を生じるとすれば、〕無余依涅槃となる過失の附随があるからである。なぜならば、そ〔の無色界〕には色は存在しないからである。もし心・心所も滅してしまうならば、この者はまさに般涅槃してしまうことになろう。というのも、心不相應〔行〕は単独ではとどまる (avasthāna) 能力 (sāmarthyā) がなからである。順定受業がまだ結果を完成させていないときには、障害物としてとどまる以上、般涅槃はあり得ない。一方、解脱の想 (mokṣasamjñā)、〔つまり〕出離の想を先とする作意によって無想定に入定するので、無色界においても最初に〔無想定に〕入定する。

【AKTA】 (D. tho, 227b5-228a6, P. to, 264b3-265a3)

「以上のようにこれら二つの定には」云々。理屈は上述した通りである。

(5) 「〔無想定は順〕定〔受であるが、滅尽定は〕順両受であるからである」とは、無想定は順定受である⁽⁵²⁾。滅尽定は〔順〕両〔受〕である⁽⁵³⁾。不還にとって、〔滅尽定は〕順生受で

想受。(7) 復次、入無想定時、唯欲滅想、入滅盡定、欲滅受想。(8) 復次、入無想定時、滅色界繫心心所法、入滅盡定時、滅無色界繫心心所法。(9) 復次、入無想定時、滅第四靜慮心心所法、入滅盡定時、滅非想非非想處心心所法。(10) 復次、無想定招色界異熟、滅盡定招無色界異熟。(11) 復次、無想定招第四靜慮異熟、滅盡定招非想非非想處異熟。(12) 復次、無想定唯順生受異熟、滅盡定順生・後・不定受異熟。故有差別。

⁽⁵¹⁾ AKV, p.166.12: niyatobhayathāvedanīyatvād iti. 現行の Pradhan 本の AKV 本論は、“niyatāniyatopapadyobhayathāvedanīyatvāt” となっている。

⁽⁵²⁾ cf AKV, p.166.12: niyatobhayathāvedanīyatvād iti niyatavedanīyāsamjñīsamāpattir

⁽⁵³⁾ cf AKV, p.166.13: ubhayathāvedanīyā nirodhasamāpattir

あるが、阿羅漢にとっては、〔そう〕ではない。彼はまさにこ〔の世〕で⁽⁵⁴⁾ 般涅槃するからである⁽⁵⁵⁾。あるいは、〔滅尽定は〕順生受であり、順後次受でもあることから、〔滅尽定は〕順両受である。

(6) 「最初に生起する〔起り方の〕点でも」云々。或る者は人中において最初に無想定を生ずる。或る者は〔色界繫の〕諸天の中において〔最初に無想定を生ずる。一方、〕最初に必ず人中においてのみ滅尽定を生じる。〔しかしながらかつて滅尽定を生じて、そこから〕退失した者は、色界において〔も、滅尽定を〕生じる⁽⁵⁶⁾。

【問】では、どうして、最初に人中においてのみこ〔の滅尽定〕を生じるのであって、無想定のように、色界においては〔最初に滅尽定を生じ〕ないのか？⁽⁵⁷⁾ 【答】〔色界においては〕入定しないからである。欲界の受・想によって、尋・伺などの心所のうごきに疲れた不還が、滅に対して「寂靜なる止住によって安樂に住したい」というように、滅尽定を得て、何度も〔滅尽定を〕行ずる⁽⁵⁸⁾。色界に生まれた不還は、色界は定〔地〕である以上、心・心所によって、そのように苦しめられることはないから、最初にそ〔の色界〕において滅尽三昧を生ずることはない⁽⁵⁹⁾。〔滅尽定を〕かつて生じて、〔それから〕退失した者は、以前の反復修習によって、〔滅尽定を〕生じる⁽⁶⁰⁾。〔一方、〕無想定に対して解脱の道であるとの想を生ずるのであるから、色界において最初にそ〔の無想定〕を生じても矛盾はない⁽⁶¹⁾。

2-4-5-4. 無想定・想受滅定と名づける理由

【AKBh】 (Pradhan, p.72.15-16)

【問】ではどうして、これら〔無想定と滅尽定との〕二つ〔の定〕は心・心所の滅を自性とするのに、〔それぞれ〕無想定・想受滅定（滅尽定）と名づけられるのか？ 【答】〔無想定と滅尽定との二つの定は、それぞれ〕それら〔想、および想・受〕と背反することをもって、それら〔無想定と滅尽〕定の加行とするからである。例えば、〔他心智は、他者の心ばかりでなく、〕受など〔の心所法〕をも知るにもかかわらず、他心智と呼ばれるよ

⁽⁵⁴⁾ D 版 (D. tho, 227b7) と P 版 (P. to, 264b5) とともに “de nyid la” であるが、AKLA の D 版が “di nyid la” (D. cu, 172a6) であり、また AKV に “ihaiva” (p.166.14) とあることから、“di nyid la” に訂正して読む。

⁽⁵⁵⁾ cf AKV, p.166.14-15: niyatavedanīyā anāgāmiṇaḥ / aniyatavedanīyārḥata ihaiva parinirvāṇāt /

⁽⁵⁶⁾ cf AKV, p.166.15-17: prathamotpādanato ’pīti / asaṃjñīsamāpattim kaścīti prathamam manuṣyeṣūtpādayati / kaścīd rūpadhātau / nirodhasamāpattim tu manuṣyeṣv evotpādayati / parihīṇas tu rūpadhātau /

⁽⁵⁷⁾ cf AKV, p.166.17-18: atha kasmān manuṣyeṣv evainām utpādayati /

⁽⁵⁸⁾ cf AKV, p.166.18-19: saṃjñāvedanādvāreṇa vitarkavicārādicaittapracāraparikhinno ’nāgāmī tām tena vihāreṇa sukhaṃ vihareyam iti nirodhasamāpattim utpādayati /

⁽⁵⁹⁾ cf AKV, p.166.20-21: rūpadhātūpapannas tv anāgāmī rūpadhātoḥ śāntatvān na tathā tatratyacaitasika-pravṛtīyā pīḍyata iti na prathamatas tatropapādayati /

⁽⁶⁰⁾ cf AKV, p.166.21-22: parihīṇas tu pūrvābhyāsatas tām utpādayati /

⁽⁶¹⁾ 「では、どうして、最初に人中においてのみ」から「色界において最初にそ〔の無想定〕を生じても矛盾はない」までの箇所 (D. tho, 228a2-a6, P. to, 264b8-265a3) は AKLA に欠く。

うに⁽⁶²⁾。

【AKV】 (Wogihara, pp.166.29-167.4)

【問】「ではどうして、これら二つは」云々。あらゆる心・心所の滅を自性とするから、これら二つの定は、心・心所の滅と呼ばれるべきである、という趣旨である。【答】「それらと背反することをもって、それら〔無想定と滅尽〕定の加行とするからである」とは、想・受と背反することをもって、それら二つの定の加行とするからである。「想は病 (roga) である、想は矢 (śalya) である、想は腫れ物 (gaṇḍa) である、これは静 (śānta) である、これは妙 (praṇīta) である」云々と想と背反することをもって、無想定定の加行とする。想・受と背反することをもって、滅尽定の加行とする。「例えば、他心智と呼ばれるように」とは、例えば、他心智と呼ばれるが、他心智によって諸々の心所〔法〕がいつも知られるけれども、「私は他人の心を知りたい」というように最初に加行することから、「他心智」と呼ばれるのであって、「他心所智」と〔呼ばれるの〕ではない。こ〔れら無想定と滅尽定〕の場合もそれと同様であって、そのように〔無想定・滅尽定と〕呼ばれる。

【AKTA】 (D. tho, 228a6-b7, P. to, 265a3-b5)

【問】〔無想定と滅尽定は、〕心・心所の滅を自性とする点で共通しているので、名称が発動する原因 (ming 'jug pa'i rgyu, *nāmapravṛtīhetu) に異なりはみられない、〔したがって〕「ではどうして、これら二つは」云々と質問する。語義発動因 (sgra 'jug pa'i rgyu mtshan, *śabda-pravṛtīnimitta) に異ならない以上、「滅尽定」というように二つとも名称が同じものとなつてしかるべきである。あるいは、〔無想定と滅尽定は〕あらゆる心・心所の滅を自性としているのに、どうして、想受滅と呼ばれ、他の心・心所〔の名前〕と呼ばれないのか？⁽⁶³⁾ 【答】「それらと背反することをもって」とは、「想と背反することをもって」、および「想・受と背反することをもって」である。「それら〔無想定と滅尽〕定の加行とするからである」とは、「それら二つに入定するための加行とするから」である。そのうち、「想は病である、想は腫れ物である、想は矢である」というように、そして「これは静である、これは妙である」云々と、想と背反することをもって、無想定〔に入定するため〕の加行とする⁽⁶⁴⁾。想・受と背反することをもって、滅尽定の加行とする⁽⁶⁵⁾。第一のもの (想) は、見という雑染の所依であって、第二のもの (受) は愛⁽⁶⁶⁾ という雑染の所依である。それゆえに、〔滅尽定は〕その二つ (想と受) に背反している⁽⁶⁷⁾。「例えば、他心智と呼ばれるように」とは、他人の心が知られるべき

⁽⁶²⁾ 玄奘訳『婆沙論』152, T27, p.775a21-b16, 『成実論』13, T32, p.345a15-b2.

⁽⁶³⁾ cf AKV, p.166.29-30: sarvacittacaittanīrohasvabhāvāt ubhe apy ete samāpatī cittacaittanīrodhau iti vaktavye ity abhiprāyaḥ /

⁽⁶⁴⁾ cf AKV, p.166, 32-33: samjñāprātikūlyenāsamjñīsamāpattiprayogaḥ samjñā rogaḥ samjñā śalyaḥ samjñā gaṇḍaḥ etac chāntam etat praṇītam iti vistaraḥ /

⁽⁶⁵⁾ cf AKV, p.166.34: samjñāveditaprātikūlyena nirodhasamāpattiprayogaḥ /

⁽⁶⁶⁾ D 版 (D. tho, 228b3) P 版 (P. to, 265b1) とともに “srid pa'i” であるが、AKLA の D 版 (D. cu, 172b5) によって “sred pa'i (*trṣṇā)” に訂正して読む。

⁽⁶⁷⁾ 『順正理論』13, T29, p.403a7-a10 (『顯宗論』7, T29, p.808a3-a7) :

であるから、それに対して〔語の〕使用がある。その場合、「他人の心を知る」というこのことによって、受などの〔心所〕法が知られないのではない⁽⁶⁸⁾。こ〔れら無想定と滅尽定〕の場合もそれと同様である。

【異説】他の者たちは〔次のように〕言う。

諸々の相応法が生じ、滅し、断じ、得られるといったこれらのことは同時に起こる。ゆえに、名称を〔説かんと〕欲する者が、様々に法を説くことは道理に合わない。これ〔ら相応法〕は、識身を離れてはたらくことはない⁽⁶⁹⁾。

【異説】或る者は〔次のように〕言う。

無想定がただ想のみの滅であると認めているように、滅尽定は想と受の滅〔であると認めている〕。その二つを捨てることなしに、他ならぬ喜びの側面をもって⁽⁷⁰⁾、その二つがはたらく。ゆえに、〔想と受は〕多様にわかれると認められる。したがって、想と受は多様であると必ず認められる。例えば、尋・伺・睡眠のように⁽⁷¹⁾。⁽⁷²⁾

2-4-5-5. 出定心について

【AKBh】 (Pradhan, p.72.16-21)

今應思擇、滅盡定中、總滅一切心心所法、何緣唯說滅受想定。厭逆彼二、生此定故。謂想與受、能爲見愛雜染所依、故偏厭逆。如是二法、多諸過患。如五*蘊中、已廣分別。故偏厭逆、入滅盡定。

*五 『顯宗論』：立

⁽⁶⁸⁾ D 版 (D. tho, 228b4) P 版 (P. to, 265b2) とともに “chos rnam ni shes pa ni ma yin te” だが、AKLA (D. cu, 172b6, P. ju, 203b5) によって “chos rnam mi shes pa ni ma yin te” に訂正して読む。

⁽⁶⁹⁾ 以上の内容は、以下の『順正理論』に近似している。

『順正理論』13, T29, p.403a10-a16:

有餘師言、諸相應法、若生、若滅、若得、若斷、如是等事、無不同時。然說法者、隨宜方便、以種種門差別而說。阿毘達磨、唯依正理、分別諸法性相義類、判決諸經意趣權實。不令如說定執非餘、由此應知、諸經意趣。如說此定識不離身、當知心所亦應不離。如說此定諸意行滅、當知此中心亦應滅。

⁽⁷⁰⁾ 「その二つを捨てることなしに、他ならぬ喜びの側面をもって」：この部分は “pa rī hā ra ma nta[: D, ntra: P] re ṇa mu khyai ba parī tyā[: P, hyā: D]” (D. tho, 228b6, P. to, 265b4-b5) という音写となっている。

⁽⁷¹⁾ 以上の「或る者」の主張の中の「滅尽定は想と受の滅〔であると認めている〕」の部分は以下の『順正理論』の譬喩論者の説の最初の部分に一致する。

『順正理論』13, T29, p.403a21-a24:

譬喩論者、作如是言、「滅盡定中、唯滅受想。以定無有無心有情。滅定命終、有差別故。經說『入滅定識不離身』故。又言壽・煖・識互不相離故。

⁽⁷²⁾ 以上の二つの異説 (D. tho, 228b5-b7, P. to, 265b2-b5) はともに AKLA に欠く。

【問】今、長い間滅していた心から、どのようにして再び心が生じるのか？

【答】毘婆沙師たちは、過去〔の心〕が存在しているから、〔その過去の心が〕等無間縁 (samanantarapratyaya) となる、と認めている⁽⁷³⁾。

【経部】これに対して他の者たちは、〔次のように〕言う。

まず、無色〔界〕に生まれた者たちにとって、色は長い間滅しているにもかかわらず、どのようにして再び色が生じるのか？ 実に他ならぬ心からそ〔の色〕が生じるのであって、色から〔生じるの〕ではない。同様に、心もまた、他ならぬこの有根身 (sendriyakāya) から生じるのであって、心から〔生じるの〕ではない。

先代の先生 (Pūrvācārya) 方は、「なぜならば、この二つ、つまり心と有根身は相互に種子となるからである」と〔言う〕⁽⁷⁴⁾。

⁽⁷³⁾ 玄奘訳『婆沙論』11, T27, p.52c11-c19:

問、入出無想滅盡定中間、或經半劫一劫、云何可說等無間耶。答、中間無餘心爲隔故。謂入出心、相去雖遠、中間更無餘心所間。故後於前、名等無間。猶如二人共涉遠路。一前一後、相遠而行、有人問言、汝有伴不。彼答言有次後而來。二人中間、雖有禽獸、無人爲隔。故言次後。此亦如是。無心爲隔、名等無間。

『雜阿毘曇心論』2, T28, p.886b7-b9:

起定心、前雖有定無間相續、以非心故、還以心爲次第緣。

⁽⁷⁴⁾ この「他の者たち」の説、つまり「先代の先生方 (Pūrvācāryāḥ)」の説を、AKV (p.167.16) および AKLA (D. cu, 173a1, P. ju, 204a1) は「経部の者たち」とし、AKTA (D. tho, 229a4, P. to, 266a1-a2) は「先代の経部の者たち」とし、普光は、「経部中先代諸軌範師」(T41, p.100b5) とする。この箇所「先代の先生方 (Pūrvācāryāḥ)」の説が、『瑜伽師地論』「撰決択分」(D. zhi, 13b1-14a2, T30, p.583b21-c10) にもとづくものであることについては、袴谷憲昭 [2001] 「Pūrvācārya 考」『唯識思想論考』 pp. 514-515 参照。以下、『瑜伽師地論』「撰決択分」の当該箇所を示せば以下の通りである。

Viniścayasamgrahaṇī, D. zhi, 13b1-14a2, P. zi, 15b5-16a6:

de la rgyu'i rkyen gang zhe na/ dbang po gzugs can rten dang bcas pa gang yin pa dang / rnam par shes pa gang yin pa 'di gnyis ni mdor na sa bon thams cad pa zhes bya'o/ /dbang po gzugs can dang ldan pa ni/ dbang po gzugs can de dag dang / de las gzhan pa'i chos gzugs can rnam kyī sa bon kyang yin la sems dang sems las byung ba'i chos thams cad kho na'i sa bon kyang yin no/ /rnam par shes pa dang ldan pa ni rnam par shes pa rnam pa thams cad po de'i sa bon yang yin la/ de las gzhan pa'i chos gzugs can ma yin pa rnam dang / dbang po gzugs can rnam kyī sa bon yang yin no/ /'byung ba chen po'i gzugs ma gtogs pa/ de las gzhan pa'i chos gzugs can rnam ni rang gi sa bon dang ldan pa'i ngo bo nyid kho na yin par rig par bya'o/ /'byung ba chen po'i gzugs ni sa bon gnyis dang ldan pa yin te/ 'byung ba chen po'i sa bon dang / rgyur byas pa'i gzugs kyī sa bon dang ngo/ /de ltar na ji skad yongs su bsgrags pa'i chos rnam la/ de ltar sa bon gyī rgyu dang ldan pa ci rigs par rnam par gzhag pa gang yin pa de ni rgyu'i rkyen zhes bya'o/ /gal te dbang po gzugs can rang gi 'byung ba chen po dang bcas pa dag/ sems dang sems las byung ba'i chos rnam kyī sa bon dang ldan pa ma yin du zin na/ 'di na 'gog pa la snyoms par zhugs pa dang / 'du shes med pa la snyoms par zhugs pa dang / 'du shes med pa'i sems can lha rnam kyī nang du skyes pa'i rnam par shes pa phyis yang 'byung bar mi 'gyur ba zhig na 'byung sde/ de lta bas na dbang po gzugs can sems dang sems las byung ba'i sa bon dang ldan pa la brten te 'byung bar rig par bya'o/ /gal te rnam par shes pa gzugs kyī sa bon dang ldan pa ma yin du zin na/ so so'i skye bo gzugs med pa rnam su skyes pa tshe zad cing las zad nas de nas 'chi 'pho zhing yang 'og tu skye ba'i gzugs kyī sa bon med pas 'byung bar mi 'gyur ba zhig na 'byung ste/ de lta bas na gzugs kyī sa bon dang ldan pa'i rnam par shes pa de la brten nas de'i

【AKV】 (Wogihara, p.167.5-21)

そこで、毘婆沙師などは「滅尽〔定〕と無想定と無想〔果〕は、まったく無心である」と〔言う〕。上座ヴァスミトラ (Sthavira Vasumitra 上座世友) などは、「〔滅尽定と無想定と無想果は、〕不明瞭な意識という心を持っている」と〔言う〕。瑜伽行派の者 (Yogācāra) たちは、「〔滅尽定と無想定と無想果は、〕アーラヤ識という心を持っている」と〔言う〕。以上のように、定説に異なりがある。それゆえに、「今、長い間滅していた〔心〕から、どのようにして」云々とこ〔のような質問〕を導入する。「長い間滅していた〔心〕」という語を用いるのは、「等無間滅 (直前に滅した)〔の心〕」を除外するためである。毘婆沙師たちは、「等無間滅〔の心〕などは、今どのように存在しているのか？ もし等無間滅〔の心〕が存在すると認められるならば、長い間滅している〔心〕が存在するということも、どうして認められないことがあるか」と〔言う〕。〔我々は〕等無間滅〔の心〕が存在するとは言わないけれども、現在の心が、自身の別の心の原因たる性質を設定してから滅し、そして別の心が生起する。例えば、はかりの棒が下降したり、上昇したりするように。そしてそ〔の心〕が滅して、別の心が生起することになるので、無間滅の心から別の心が生起する、と呼ばれる。〔無間滅の心が〕現在に隣接している場合には、現在のようなものであると考えるからである。

【経部】「これに対して他の者たちは、〔次のように〕言う」とは、経部の者 (Sautrāntika) たちである。「まず、無色〔界〕に生まれた者たちにとって、どのようにして」云々。「まず」という語は、順序を意味する。まず、実例のために、まさにこ〔の文〕が説かれるべきである、という意味である。なぜならば、色には等無間縁は存在しないからである。どのようにして、そ〔の色〕が生起するのか？〔我々は〕「実に他ならぬかの心からそ〔の色〕が生じるのであって、色から〔生じるの〕ではない」と言う。「なぜならば、この二つは相互に種子となるからである」とは、「心の中にも有根身の種子がある。そして有根身の中にも心の〔種子がある〕」ということである。

gzugs 'byung bar rig par bya'o/

【問】そのうち、因縁とは何か？【答】所依を伴う有色根なるものと、識なるものとである。これら二つが、まとめていえば、一切の種子を有すと呼ばれる。有色根に随逐する〔種子〕は、それら有色根とそれ以外の有色法の種子でもあり、他ならぬ心所法の種子でもある。識に随逐する〔種子〕は、その一切種の識の種子でもあり、それ以外の無色の諸法と有色根の種子でもある。大種の色を除外して、それ以外の有色の諸法は、まさにその自性が自己の種子に随逐されていると理解されるべきである。大種の色は二〔種〕の種子に随逐されている。〔すなわち、〕大種の種子と所造色の種子とである。そのように説かれた諸法に応じて、そのように種子という原因に随逐されていることを適宜に設定すること、それが因縁と呼ばれる。もし有色根が自己の大種〔のみ〕を有し、心所法の種子に随逐されていないとするならば、この場合、滅尽定に入り、無想定に入り、無想有情天に生まれた者の識が、後に再び生ずることはなくなってしまう。〔だが、再び〕生ずる。それゆえに、有色根は心所の種子に随逐され、〔その心所の種子に〕依って生ずると理解されるべきである。もし識が色の種子に随逐されていないとするならば、無色〔界〕に生まれた異生が、受が尽き業が尽き、そこより死没して下〔地〕に再び生まれるとき、色の種子は無いのであるから、再び生ずることはなくなってしまう。〔だが、再び〕生ずることはある。それに依って、その色は〔再び〕生ずると理解されるべきである。

『瑜伽師地論』51, T30, p.583b21-c10, 『決定藏論』1, T30, p.1021c4-c14.

【AKTA】 (D. tho, 228b7-229a6, P. to, 265b5-266a4)

【問】「今、どのようにして」云々。なぜならば、芽などの原因を有するものが、そのように滅してからしばらくたった種子から生ずるということは、経験されないからである。【答】〔毘婆沙師たちは〕「過去〔の心〕が存在しているから」と〔答えて〕言う⁽⁷⁵⁾。【反論】もし存在しているならば、どうして過去のものであろうか。【答論】作用が減している〔から〕⁽⁷⁶⁾ 過去といわれるのであって、自性を捨ててしまっているから〔過去といわれるの〕ではない。それゆえに、滅した直後と同様に、長い間滅していた〔心〕が等無間縁となる、と毘婆沙師たちは認めている。アーラヤ識が存在することはない、と考えて毘婆沙師は言う⁽⁷⁷⁾。

【経部】「この二つのものは相互に種子となる」とは、心の中にも有根身⁽⁷⁸⁾の種子があり、有根身の中にも⁽⁷⁹⁾心の種子がある。そのようであるので、二つのもの(心と有根身)は相互に種子となるのである。「先代の先生方」とは、「先代の経部の者たち」である。

【安慧の批評】もし同類因にもとづかずに、有根身から識が生起するならば、所依と所縁が同時にあるので、あらゆる境に対して識が生起することになる。前の心によって、後の心が生起するので、第二の等無間縁は存在しないので、所依と所縁があるとしても同時に生じない過去の附随となる。もし、心が存在しなくても、無心の有根身の種子から〔生起する〕というならば、このことは理に合わない。特定の原因がないからである⁽⁸⁰⁾。

2-4-5-6. 滅尽定の有心無心論

【AKBh】 (Pradhan, pp.72.21-73.5)

⁽⁷⁵⁾ AKLA はこの後「『毘婆沙師たちは』という語を用いるのは、〔世親先生にとって、〕過去のものは存在しないからである」(D. cu, 172b7, P. ju, 203b7: *bye brag tu smra ba rnam zhes smos pa ni 'das pa med pa nyid kyi phyir ro/*) と言う。

⁽⁷⁶⁾ AKLA (D. cu, 172b7, P. ju, 203b7-b8) が “byed pa 'gags pa'i phyir” となっていることから理由にして読む。

⁽⁷⁷⁾ この後、“a tra sū yarthi” (D. tho, 229a2-a3, P. to, 265b8) という音写がある。また「アーラヤ識が存在することはない、と考えて毘婆沙師は言う」からこの音写の部分までの箇所 (D. tho, 229a2-a3, P. to, 265b8) は AKLA に欠く。

⁽⁷⁸⁾ D 版 (D. tho, 229a3) P 版 (P. to, 266a1) とともに “yul” だが、AKLA (D. cu, 173a2, P. ju, 204a2) により、“lus” に訂正して読む。

⁽⁷⁹⁾ 原文テキストは “lus la yang dbang po dang bcas pa'i” (D. tho, 229a3, P. to, 266a1) となっている。“kāye ca sendriye” (cf. AKV, p.167.20) という梵文を想定して読む。

⁽⁸⁰⁾ 以上の「もし同類因にもとづかずに」から「特定の原因がないからである」までの批評文 (D. tho, 229a4-a6, P. to, 266a1-a4) は次の衆賢説と同じである。

『順正理論』13, T29, p.404a3-a7 (『顯宗論』7, T29, p.808a20-a24) :

何有此理*。應一切時、一切境識、俱時起故**。說依前心、後心起者、以無第二等無間縁、雖有同時所依境界、而無一切境識俱起***。若執不待自類因縁、待有根身、識便起者、彼一切位、一切境識、何法爲礙、起不俱時****。

*何有此理 『顯宗論』無。 **一切境識俱時起故 『顯宗論』：諸識頓起。

俱起 『顯宗論』：頓生。 *俱時 『顯宗論』：同時。

なおこの批評文は AKLA に欠く。

【世友】一方、大徳ヴァスミトラ (世友)⁽⁸¹⁾ は、『問 [論]』の中で [次のように] 言う。滅尽定が無心である [と主張する] 者にとっては、このような⁽⁸²⁾ 過失がある。だが、私にとって、[滅尽] 定は有心である⁽⁸³⁾。⁽⁸⁴⁾

(81) 普光は、この世友は『婆沙論』の中の世友とは別人であり、鳩摩羅多の門徒の積を叙しているとし、譬喩者や分別論師の計に同じであるとする (普光『俱舍論記』5, T41, p.100b10-c2)。福田琢氏は「このヴァスミトラ説は、若干の違いを含むものの、本質的には本稿で取りあげた譬喩者の考えと同系列に属すると考えられる」と論じている (福田琢 [1995]p.41)。

(82) AKV は、“tasyaiṣa”ではなく“tasyaiva”となっている (p.167.23)。「このような過失」とは、「今、長い間滅していた心から、どのようにして再び心が生起するのか？」という過失を指す。

(83) このヴァスミトラの滅尽定有心論は世親の『成業論』にも登場する。

KS, Gijin Muroji[1985]p.27:

【世友】 skyon de ni phyogs la yod pa yin no zhe na/

【問】 phyogs gang la yod/

【世友】 gang dag gi ltar na gnas skabs de sems med pa yin pa dag la'o/ /kha cig ni sems dang bcas pa'i gnas skabs su 'dod de/ dper na bstun pa dbyig bshes kyis yongs su dris pa las/

gang gi ltar 'gog pa'i snyoms par 'jug pa sems med pa yin pa de la skyon de yod kyi/ kho bo'i ltar na 'gog pa'i snyoms par 'jug pa sems dang bcas pa nyid yin pas

shes smras pa lta bu'o/ /dir mdo'i kungs kyang 'gog pa'i snyoms par zhugs pa'i lus kyi 'du byed dag 'gag pa nas/ dbang po dag ma gyur pa yin zhing rnam par shes pa lus dang ma bral ba'i bar yin no zhes bya ba khyer te 'ong bar byed do//

【問】 de dag de'i tshe rnam par shes pa gang yin par 'dod/

【世友】 kha cig na re yid kyi rnam par shes pa yin no zhes zer ro/ /

【世友】 かの過失は、主張にある。

【問】 [その過失は、] いかなる主張にあるのか？

【世友】 かの [滅尽定の] 状態が無心であるとする主張に [ある]。或る者は、[滅尽定が] 有心の状態であると認めている。例えば、大徳ヴァスミトラは『問論』の中で、

滅尽定が無心である [と主張する] 者にとっては、このような過失がある。だが、私にとって、滅尽定は有心である。

と述べているように。またこれについての経証として「滅尽 [定] に入定した者の身体の諸行は滅し」から「根は変異せず、識は身体を離れない」というまでを引用する。

【問】 その場合、彼らはいずれの識を認めているのか？

【世友】 或る者 (ヴァスミトラ) は「意識である」と言う。

また世親の『縁起経釈』には次のように『成業論』と同趣旨の文が存在する。ただし『成業論』で「諸行は滅し」の箇所は「諸行は滅せず」となっている。

PSVy, Gijin Muroji[1985]p.28:

mdo sde las 'gog pa'i snyoms par 'jug pa sems dang bcas par gsungs te/ 'gog pa la snyoms par zhugs pa ni lus kyi 'du byed ma 'gag pa yin zhes bya ba nas rnam par shes pa lus dang ma bral ba yin no zhes 'don pa'i phyir ro/ /de bas na lhag ma med pa'i mya ngan las 'das kyi bar du rnam par shes pa rgyun chad pa ma yin no/ /

【問】 de'i tshe yod par 'dod pa'i rnam par shes pa gang zhe na/

【答】 kha cig na re yid kyi rnam par shes pa'o//

経典においては、滅尽定が有心であると説かれている。「滅尽 [定] に入定した者の身体の諸行は滅せず」と説かれ、「識は身体を離れない」と誦されているからである。それゆえに、無余涅槃に至るまで識は断絶しない。

【問】 その場合、存在していると認められる識は何か？

【答】 或る者 (ヴァスミトラ) は意識であると言う。

グナマティの *Tika* によれば、この主張をなす者は、ヴァスミトラである (Gijin Muroji[1985]p.28)。

(84) 玄奘訳にはこの後に「故無此失」(玄奘訳『俱舍論』5, T29, p.25c28) という附加がある。

【妙音】大徳ゴーシャカ(妙音)は〔次のように〕言う。そのことは正しくない。なぜならば、「識がある場合には、〔根・境・識の〕三者の和合である触があり、触を縁として、受・想・思がある」⁽⁸⁵⁾と世尊によって説かれているからである⁽⁸⁶⁾。このゆえに、〔ヴァスミトラが主張するように滅尽定が有心ならば、〕こ〔の滅尽定〕には想と受の滅もないであろう⁽⁸⁷⁾。

【世友】たとえ、「受を縁として愛がある」⁽⁸⁸⁾と説かれているとしても、〔滅尽定に入った〕阿羅漢には、受はあろうけれども、愛が生起することはない。同様に、〔滅尽定には、〕触があるとしても、受などはないであろう⁽⁸⁹⁾。

⁽⁸⁵⁾ 『雑阿含経』11(第273経) T2, p.72c, SN, Vol. II, p.72. 本庄良文[1983]pp.4-5 参照。

⁽⁸⁶⁾ 「識がある場合には」から「説かれているからである」までの箇所について、玄奘は次のように訳す。

玄奘訳『俱舍論』5, T29, pp.25c29-26a3:

若此定中、猶有識者、三和合故、必應有觸、由觸爲縁、應有受想。如世尊説。意及法爲縁、生於意識。三和合觸俱起受想思。

⁽⁸⁷⁾ このゴーシャカの批判も世親の『成業論』や『縁起経釈』にみられる。

KS, Gijin Muroji[1985]p.29:

'o na bcom ldan 'das kyis yid dang chos la brten nas yid kyi rnam par shes pa dang / gsum yang dag par 'dus pa'i reg pa dang / lhan cig skyes pa'i tshor ba dang / 'du shes dang / sems pa skye'o zhes ma gsungs sam/ ji ltar na de'i tshe yid kyi rnam par shes pa yod kyang gsum yang dag 'dus pa ma yin/ gsum yang dag 'dus pa yin na yang reg pa med/ reg pa yod na yang gang gis na 'du shes dang / tshor ba 'gog pa zhes bya ba tshor ba dang / 'du shes med pa yin zhes bya/

その場合、世尊は「意と法とを縁として意識が〔生じ〕、三者の和合した触と共に生じた受と想と思が〔生じる〕」とお説きになっているではないか。どうして、その場合、意識があるにもかかわらず、三者が和合していないことがあろうか? また三者が和合したときに、触がないのか? 触があるならば、想と受の滅(想受滅定)というように、受と想とが存在しないとどうして言われようか?

ただし、註釈者スマティシーラによれば、この批判をするのは、ゴーシャカではなく、ヴァスバンドゥ自身ととしている(Gijin Muroji[1985]p.29, 山口益『世親の成業論』p.172)。

PSVy, Gijin Muroji[1985]p.30:

'o na bcom ldam 'das kyis yid dang chos la brten nas yid kyi rnam par shes pa skye ba dang / gsum 'dus pa las reg pa dang / reg pa'i rkyen gyis tshor ba dang 'du shes zhes ma gsungs sam/ de'i tshe gsum 'dus pa med par yid kyi rnam par shes pa ji ltar yod/ 'dus pa yod na yang reg pa med par ji ltar rung / reg pa yod na yang tshor ba dang 'du shes med par ji ltar rung / gang gi phyir 'du shes dang tshor ba 'gog pa zhes bya zhe na/

その場合、世尊は意と法とを縁として意識が生じ、三者の和合によって触が〔生じ〕、触を縁として受と想が〔生じる〕とお説きになっているではないか。どうして、その場合、意識があるにもかかわらず、三者が和合していないことがあろうか? また〔三者の〕和合があるときに、どうして触がないことがあろうか? 触があるにもかかわらず、どうして受と想とがないことがあろうか? [その場合、]なぜ、想と受の滅(想受滅定)と言われるのか?

註釈者グナマティによれば、この批判をするのはゴーシャカである(Gijin Muroji[1985]p.30)。

⁽⁸⁸⁾ 『雑阿含経』12, T2, p.79 など。本庄良文[1983]p.5 参照。

⁽⁸⁹⁾ この批判も世親の『成業論』や『縁起経釈』にみられる。

KS, Gijin Muroji[1985]p.29:

kha cig na re re zhig bcom ldan 'das kyis tshor ba'i rkyen gyis sred pa zhes gsungs pa ji lta bu/ tshor ba thams cad ni sred pa'i rkyen kyang ma yin no/ /de bzhin du reg pa yang tshor ba thams cad kyi rkyen du mi 'gyur ro zhe na/

【妙音】〔それはそう〕ではない。〔受から愛が生起することを説く經典では、〕そ〔の受〕は限定されているからである⁽⁹⁰⁾。というのも、〔經典には〕「無明触より生じた受を縁として愛が生起する」⁽⁹¹⁾と〔受が限定されて〕説かれているが、〔触より〕受が生起する場合には、触は限定されていないからである。したがって、こ〔の「触より受が生起すること」〕は、〔「受より愛が生起すること」と〕同じではない。それゆえに、滅尽定は無心である、と毘婆沙師たちは〔言う〕⁽⁹²⁾。

【問】無心〔なる定〕に、どうして定の性質 (samāpattitva, 等至性) があるのか? 【答】〔滅尽定は〕大種を平等性 (samatā) に至らせるもの (āpādāna) だからである。また、〔ヨーガ行者たちは〕定心 (samāpatticitta) によってそ〔の滅尽定〕に入定する (sam-ā

或る者は〔次のように〕言う。まず世尊が「受を縁として愛が〔生ずる〕」とお説きになっているのはどうか? 全ての受が愛の縁であるわけではない。同様に、触も全ての受の縁となっているわけではない。

PSVy, Gijin Muroji[1985]p.30:

re zhiḡ tshor ba'i rkyen gyis sred pa zhes bcom ldan 'das kyis ji ltar gsungs/ tshor ba thams cad sred pa'i rkyen ma yin te/ zag pa zad pa rnam la sred pa mi skye ba'i phyir ro/ de bzhin du reg pa thams cad tshor ba la sogs pa'i rkyen ma yin no zhe'o/

まず世尊が「受を縁として愛が〔生ずる〕」とお説きになっているのはどうか? 全ての受が愛の縁であるわけではない。なぜならば、漏尽〔の阿羅漢〕たちには、愛は生じないからである。同様に、全ての触が受などの縁ではない。

註釈者グナマティによれば、この批判は、ヴァスミトラによるものである。

⁽⁹⁰⁾ 玄奘訳は「此例不然。有差別故」(T29, p.26a5-a6)、真谛訳は「是義不然。有簡別故」(T29, p.184b9-b10)、チベット訳は“khyad par du byas pa'i phyir de ni ma yin te” (D. ku, 78a4-a5, P. gu, 88b7-b8)、AKTA 所引の本文は“khyad par du byas pa'i phyir ma yin te” (D. tho, 229b7, P. to, 266b6)。これらのことから平川彰 [1973] は“tasyāviśeṣitatvāt”を“tasya viśeṣitatvāt”に訂正するように求める。本庄良文 [2003] が指摘するように、櫻部建 [1969]pp.327-328 にあるように、「tasya a viśeṣitatvāt」と読み、tasya を sparsāsyā と解することも可能である」(p.181)。いまは平川彰 [1973] に従う。

⁽⁹¹⁾ 『雜阿含經』2, T2, 『雜阿含經』12, T2, p.79, SN, Vol. III, p.96 (SN, 22, 81, “Pārileyya”) など。本庄良文 [1983]pp.5-8 参照。

⁽⁹²⁾ 以上も世親の『成業論』や『縁起經釈』にみられる。

KS, Gijin Muroji[1985]p.29:

de ni bcom ldan 'das kyis mdo gzhan las khyad par du mdzad de ma rig pa'i 'dus te reg pa las byung ba'i tshor ba la brten nas sred pa 'byung ngo zhes gsungs pa'i phyir ro/ reg pa ni gang du yang khyad par du ma mdzad do/ de bas na khyad par med pa'i phyir de ni lan ma yin no/

世尊は他の經典においてそ〔の受〕を限定なさっている。「無明と結びついている触より生じた受を縁として愛が生起する」と説かれているからである。が、どこにおいても、触は限定されていない。それゆえ、限定されていない以上、そのことは反駁とはならない。

PSVy, Gijin Muroji[1985]p.30:

mdo sde gzhan las bcom ldan 'das kyis ma rig pa'i 'dus te reg pa las skyes pa'i tshor ba la brten nas sred pa 'byung ngo zhes bye brag tu byas ky/ reg pa ni gang du yang bye brag tu byas pa med do/ dgra bcom pa'i sred pa ni rtsa ba nas bcaḡ pa yin gyi/ 'gog pa'i snyoms par zhugs pa la sogs pa'i 'du zhes dang tshor pa gnyis ni ma yin pas dpe dang don du 'dra ba ma yin no/

世尊は、他の經典において「無明と結びついている触より生じた受を縁として愛が生起する」とお説きになっているが、どこにおいても、触を限定なさっていない。阿羅漢にとって愛は、根絶されているが、滅尽定などにおける想と受の二つは〔そう〕ではない。したがって、〔触より受が生起するということは、〕実例と意味に関して、〔受より愛が生起すること〕同じではない。

√ pad)、〔つまり〕至る (sam-ā √ gam) から、〔その定心の行為目的が〕定 (samāpatti) なのである⁽⁹³⁾。

【AKV】 (Wogihara, pp.167.21-168.6)

【世友】「『問〔論〕』の中で」とは、上座ヴァスミトラ（世友）には『問と名づけられる論』という著作がある。彼はその中で言う。実にか〔のヴァスミトラ〕には⁽⁹⁴⁾『五事〔論〕』などの論書もある。〔問論〕の著者のヴァスミトラは〕か〔の『五事論』などの著者のヴァスミトラ〕とは異なる。【問】「まさにその者には⁽⁹⁵⁾、過失がある」とは、どのような過失なのか？【答】「今、長い間滅していた心から、どのようにして〔生じるのか〕」⁽⁹⁶⁾と説かれた〔過失である〕。【妙音】「三者の和合」とは、「根・境・識の〔和合〕」である。「こ〔の滅尽定〕には想と受の滅もないであろう」とは、大徳ヴァスミトラは「かの滅尽定は、有心であるとしても、そ〔の滅尽定〕においては想と受は滅している」とこのように考えている。それゆえに、大徳ゴーシャカは、以下のように過失の附随を指摘する。「無明触より生じた」という中で、「無明触」とは、「無明と結びついている触」である。「無明触より生じた」とは、「そ〔の無明と結びついている触〕より生じた」である。「受が生起する場合には、～ない」とは、受が生起する場合には、「このような触が受の縁である」というように触は限定されていない。その同じ大徳ゴーシャカは「それゆえに、無心である」と結論づける。

【問】「無心〔なる定〕に、どうして定の性質があるのか？」とは、「静慮などには定の性質があり得る。なぜならば、三摩地によって心・心所が平等になり、一点に集中するからである」とこのように考えて、質問する。【答】「大種を平等性に至らせるものだから」とは、大種 (mahābhūta) に平等 (sama) をもたらす (ā √ pad) 作具が定 (samāpatti) である。このようであるならば、この滅尽定には、また静慮などには、定の性質がある。

【問】ではこの場合、大種の平等性とは何か？【答】〔大種の平等性とは、〕心が生起するのは反対の状態 (prātikūlya) に住すること (samavasthāna) である。「至る (sam-ā √ gam)」とは「入定する (sam-ā √ pad)」である。「それに至るから、〔その定心の行為目的が〕定 (samāpatti) なのである」〔という中の定 samāpatti の接尾辞 ti は、〕行為目的を意味する接辞 (karmasādhana) である。ヨーガ行者たちは、静慮などにも至る。それゆえに、静慮などにも定の性質がある。

【AKTA】 (D. tho, 229a6-230b3, P. to, 266a4-267b2)

【世友】「『問〔論〕』の中で」とは、「まさにか〔のヴァスミトラ〕によって著されたかの論書の中で」である。「過失がある」とは、「今、長い間滅してた心から、どのようにして再び心が

⁽⁹³⁾ 玄奘訳『婆沙論』152, T27, p.775b23-b27:

問、令心平等、説名等至、此中無心、云何名等至。答、等至有二、一令心平等、二令大種平等。無想滅盡定、雖斷平等心令不相續、而引平等大種、令現在前故名等至。

⁽⁹⁴⁾ 原文テキストの誤植 “tasaya” を “tasya” に訂正。

⁽⁹⁵⁾ 現行の *AKBh* 本文は、“tasyaiṣa” (Pradhan, p.72.21) となっている。

⁽⁹⁶⁾ Pradhan, p.72.16-17.

生じるのか？」⁽⁹⁷⁾と前に述べられた〔過失〕である。「長い間滅してた〔心〕」という語を用いるのは、「等無間滅〔の心〕」を除外するためである。等無間滅〔の心〕からも〔再び心が〕生起するとするのは理に合わない。すでに滅した〔心〕は存在するものではないからである。長い間滅していた〔心〕も同様である。どうして等無間滅〔の心〕が〔理に合おうか〕。もし長い間滅していた〔心〕も等無間滅〔の心〕と同様であるならば、まさにその〔長い間滅していた心〕から、〔再び心が〕生起するのは矛盾している。等無間滅〔の心〕にもとづいて、滅している状態にある心が生起するとするのは矛盾している。か〔の滅尽定〕が生起することによって、そ〔の定〕が滅と呼ばれる。その場合、大徳ヴァスミトラは、〔滅尽定が〕意識という心を有していることを認めているのであって、アーラヤ識という心を有していると〔認めている〕ではない⁽⁹⁸⁾。

【妙音】〔大徳ゴーシャカは、〕「そのことは正しくない」と言う。滅尽定が有心であると主張するそのことは正しくない。「三者の和合である触」とは、根・境・識〔の三者の和合である触〕である。「触を縁として、受」云々。妨げのない原因が存在するならば、結果は必ず生起するので、触と同様に、この滅尽定という実体には、**想と受の滅もないであろう。**

【世友】「たとえ」云々。【反論】受・想・思全ては触を縁としているが、触全てが受などを縁としているわけではない。ゆえに、滅尽定において、触という縁がある以上、想と受などが滅していないことになる過失の附随がある。【答論】想と受に背反することによって、その状態を得る以上、その状態においては、触があるけれども、想や受の縁としてあると確立することはできない。まさにそれについての事例を、「**受を縁として愛がある**」云々と〔述べる〕。「**受などはないであろう**」という中で、「など」という語によって、想と思が含意される。

【妙音】「〔それはそう〕ではない。限定されているからである」とは、「受のように、全ての触が受の縁ではない、というならば、そうではない」である。【問】なぜか？【答】なぜならば、他の經典において受は限定されているからである。「**無明と結びついている触より生じた**」云々。「無明と結びついている触」とは、「無明と結合している触」である。「無明と結びついている触より生じた」とは、「無明と結びついている触より生起した」である。そのようには、〔つまり〕「**愛が生起する場合に、無明と結びついている触より生じた受**」というようには、〔触は〕限定されていない。それゆえに、無明なき受が愛の縁であるということは成り立たない。「**愛が生起する場合には**」云々。この触が同じであるのは、受の縁〔という点のみな〕の**であって、こ〔の「触より受が生起すること」〕は、〔「受より愛が生起すること」と〕同じではない。**ゆえに、〔受が生起する場合には、触は、愛が生起する場合のようには〕限定されていない。したがって、〔受が生起する場合には、あらゆる触は、〕限定されずに取られるから、あらゆる触は受の縁なのである。ゆえに、この〔「受より愛が生起する」という〕事例は、〔「触より受が生起すること」と〕同じではない⁽⁹⁹⁾。

「それゆえに、毘婆沙師たちは」云々。「**想と受は定の縁であって、〔定の〕種類ではない。それら〔想と受〕によって触が生じ、尋なき静慮〔が起こる〕ように**」ということが争点である。

⁽⁹⁷⁾ Pradhan, p.72.16-17.

⁽⁹⁸⁾ 「『長い間滅してた〔心〕』という語を用いるのは」から「アーラヤ識という心を有していると〔認めているの〕ではない」までの箇所 (D. tho, 229a7-b3, P. to, 266a5-a8) は AKLA に欠く。

⁽⁹⁹⁾ AKLA にはこのあとに、「それゆえに、滅尽定は無心であるということが成り立つ」(D. cu, 173b3-b4, P. ju, 204b6: de'i phyir 'gog pa'i snyoms par 'jug pa ni sems med pa yin no zhes bya bar grub po/) とある。

それぞれに答えられるけれども、次のように言われる。受なるものと、心⁽¹⁰⁰⁾なるものと、想なるものと、識なるもの、これら混じり合っている法が、混じり合っていないということとは矛盾している。そうであるならば、尋と伺と心⁽¹⁰¹⁾が混じり合っているのを決定する本頌は作られない⁽¹⁰²⁾。

【問】「善なる心を有する定は、心・心所が一点に集中していることが成り立つから、定の性質を持つことがありえるが、そうでない場合には（無心の場合には）〔定の性質を持つことはありえない〕と考えて、「無心〔なる定〕に、どうして定の性質（*samāpattitva*, 等至性）があるのか？」と質問する。【答】「〔滅尽定は〕大種を平等性（*samatā*）に至らせるもの（*āpādana*）だからである」という中で、「大種の平等性」とは、心・心所の生起と相反する段階である。そのようにすることが、そ〔の大種の平等性〕に至ることである。〔滅尽〕定の加行の心こそが、大種を平等性に至らせるものである。〔その心は〕身心それぞれを均衡にするからである。

【異説】他の者たちは〔次のように〕言う。

「大種の平等性」とは、災難なき性質を有することである。というのも、滅尽定は、災難なき性質を有するからである⁽¹⁰³⁾。

【問】心によって⁽¹⁰⁴⁾かの滅尽定に入定することが定である。定と心との二つが同時にあるのは相反しているから、どうして〔滅尽定が〕定であるのか？【答】それゆえに「至るから」と〔答えて〕言う。というのも、定の加行の心は、心・心所の生起〔と相反する〕滅尽定へ導くからである。

2-4-5-7. 無心定の仮実論争

【AKBh】（Pradhan, p.73.5-12）

【経部】では、これら〔二つの無心〕定（無想定・滅尽定）は、実体として（*dravyatas*）存在しているのか、あるいは名称として（*prajñaptitas*）〔存在するの〕か？

【毘婆沙師】〔毘婆沙師は、二つの無心定は〕実体として〔存在する〕と〔答えて〕言う。〔二つの無心定は〕心が生起するのを妨げるもの（*pratibandhana*）だからである。

【経部】〔そう〕ではない。〔入〕定心によってのみ、そ〔の心の生起〕が妨げられるからである。というのも、その〔入〕定心のみが、〔未来に生起すべき〕別の心と相反するも

⁽¹⁰⁰⁾ D 版 (D. tho, 230a5) P 版 (P. to, 267a4) とともに “sems (citta 心)” だが、文脈から言えば、“sems pa (cetanā 思)” か。

⁽¹⁰¹⁾ D 版 (D. tho, 230a5) P 版 (P. to, 267a4) とともに “sems (citta 心)” だが、文脈から言えば、“sems pa (cetanā 思)” か。

⁽¹⁰²⁾ 「想と受は定の縁であって」から「本頌は作られない」までの箇所は、ひとまずこの通りに訳したものの意味は不明である。なお「『それゆえに、毘婆沙師たちは』云々」から「決定する本頌は作られない」までの箇所 (D. tho, 230a3-a5, P. to, 267a2-a5) は AKLA に欠く。

⁽¹⁰³⁾ 「他の者たち」の所説の出典不明。

⁽¹⁰⁴⁾ D 版 (D. tho, 230b1) P 版 (P. to, 267a8) とともに “sems kyi” だが、AKLA (D. cu, 173b6, P. ju, 205a3) によって “sems kyis” に訂正して読む。

のとして生起するからである。そ〔の入定心〕によって、しばらくの間、心が起こらなくなるにすぎない。そ〔の入定心〕と相反する所依が引き起こされるからである。それが定である、と呼ばれる⁽¹⁰⁵⁾。そしてそのような〔定〕は、ただ〔心が〕起こらないことにすぎない。〔そのように心が起こらないという段階は、入定の時より〕先にはなかったし、後に出〔定〕した者にもない。ゆえに、この定は有為〔法〕と呼ばれる。

【経部異釈⁽¹⁰⁶⁾】あるいは、定とはまさに所依をそのように平等にするが、無想も同様であると理解されるべきである。そ〔の無想〕において、か〔の入定している〕者は、心が起こることと相反する心のみを得る。そして、〔心が〕起こらなくなるというただそれだけのことが、無想と呼ばれる⁽¹⁰⁷⁾。

【毘婆沙師】しかし、〔毘婆沙師たちは〕以上のようには説明しない⁽¹⁰⁸⁾。

〔以上、〕二つの〔無心〕定を解説しおわった。

【AKV】 (Wogihara, p.168.7-26)

【経部】「実体として」とは、「自相として」である。

【毘婆沙師】心が生起するのを妨げるものだからである、〔つまり〕なぜならば、心の生起を妨害するからである。

【経部】「〔そう〕ではない。〔入〕定心によってのみ」とは、「これはこのようではない。なぜか？〔入〕定心によってのみ、それが妨げられるからである。〔つまり〕心の生起が妨げられるからである」という意味である。【問】どのようにして〔妨げられるの〕か？【答】そのことを「というも、その〔入〕定心のみが」云々と示す。その〔入〕定心のみが、別の心と相反するものとして、〔つまり〕未来の心と相反するものとして生起するからである。別個の実体が〔生起するから〕ではない。それによって、〔つまり入定〕心によって、しばらくの間、〔つまり〕永久にではなく、心が起こらなくなるにすぎない。「すぎない (mātra)」という語は、別個の実体 (dravyāntara) であることを否定するためである。それと相反する所依が引き起こされるからである、心と相反する所依、〔つまり〕相続が引き起こされるからである。〔心が〕起こらないことにすぎないこと、それが⁽¹⁰⁹⁾定である、と呼ばれる。これは名称としての法 (prajñaptidharma) であって、実体としての法 (dravyadharmā) ではない、という意味である。【問】もし、実体としての法ではないならば、どうしてこれが有為であると呼ばれるのか？【答】このゆえに「そしてそのような〔定〕は、ただ心が起こらないことにすぎない。〔そのように心が起こらないという状態は、入定の時より〕先にはなかったし、後の時に出〔定〕したヨーガ行者にもない」と⁽¹¹⁰⁾〔答えて〕言う。無想定にせよ、滅尽定にせよ、この定は有為〔法〕

⁽¹⁰⁵⁾ 真諦訳には「無有別物」(真諦訳『俱舎論』3, T29, p.184b19) という文が、玄奘訳には「無別實體」(玄奘訳『俱舎論』5, T29, p.26a16) という文がこの後に附加されている。

⁽¹⁰⁶⁾ AKV や AKTA、AKLA は何も言わないが、普光『俱舎論記』によれば経部異釈である(『俱舎論記』5, p.101a7-a8)。

⁽¹⁰⁷⁾ 玄奘訳にはこの後に「餘説如前」(玄奘訳『俱舎論』5, T29, p.26a21) という文が附加されている。

⁽¹⁰⁸⁾ 玄奘は例によって「此非善説、違我宗故」(玄奘訳『俱舎論』5, T29, p.26a21-a22) と訳す。真諦は「有毘婆沙師不説如此、彼執實有物」(真諦訳『俱舎論』3, T29, p.184b25) と訳す。

⁽¹⁰⁹⁾ 原文テキストの “sā sau” を AKV (Śāstri) によって “sāsau” と訂正して読む。

⁽¹¹⁰⁾ 原文テキストの “-īit” を AKV (Śāstri) によって “-īi” に訂正して読む。

と⁽¹¹¹⁾呼ばれる、〔つまり〕言語表現として (saṃvyavahāratas)〔存在する〕のであって、実体として〔存在するの〕ではない。

【経部異釈】「あるいは」云々。「他ならぬ所依をそのように平等にする (samāpādana)」とは、「〔所依を〕 そのように設定する」であって、「〔所依の〕 特殊な段階」である。この定によって生じたものが定であるという意味である。そしてその特殊な段階は、先にはなかったし、後に出〔定〕した者にも存在しない。ゆえに有為〔法〕であることに矛盾はない。あるいは〔本論は〕「平等になる (samāpādana)」と誦される。この定は、有為〔法〕の特殊な段階であるから、有為〔法〕であることが成り立つという意味である。「無想も同様である」云々。その無想において、かの〔入定している〕ヨーガ行者は、心が起こることと相反する心のみを得る。「そして、起こらなくなるというただそれだけのことが」〔という文には、〕「心・心所が」という語が補われるべきである。無想と呼ばれるのであって、実体として存在するのではない、という趣旨である。

【AKTA】 (D. tho, 230b3-231b3, P. to, 267b2-268b4)

【毘婆沙師】「心が生起するのを妨げるものだからである」とは、なぜならば、滅尽定は、河川の水の堰のように、しばらくの間、心が生起するのを妨げるだろうからである。〔二定が存在しないならば、〕存在しないものがどうして心が生起するのを妨げようか。現在起こっている心が起こらなくなるのは、縁が尽きること〔による〕か、それが起こることと相反するゆえに近縁 (rkyen nye ba) によるかであろう。そのうちまず、縁が尽きることによってではない。〔心は〕再び生起するからである。それゆえに、相反する別個の縁によってなされると理解されるのであって、相反する縁が滅尽定なのである。

【経部】「〔そう〕ではない。〔入〕定心によってのみ、そ〔の心の生起〕が妨げられるからである」とは、相反する別個の縁によって〔心の生起の妨げが〕なされるなら、その場合、心が起こらなくなるのは確かであるが、相反する縁であるその〔入〕定心のみが、〔未来に生起すべき〕別の心と相反するものとして生起するのであって、〔それとは〕別個〔の実体〕が〔未来に生起すべき別の心と相反するものとして生起するの〕ではない。

【毘婆沙師】〔定が〕起こる原因にもとづいて心が起こると決定することは理に合わない。心も〔定の〕起こる原因である〔からである〕。それゆえ、灯火に対する風のように、心を起こらなくする別個の原因が必ずなくてはならないということが認められるべきである。

【経部】それゆえに「そ〔の入定心〕と相反する所依が引き起こされるからである」と〔答えて〕言う。「心の生起と相反する所依が引き起こされるからである」という意味である。灯火は灯心に依存しているように、心が起こるのは所依に依存している。それゆえに、所依が損壊することにより、心が起こらなくなるのであるということに矛盾はない。〔そして入〕定心がその所依の損壊をなす。それゆえに「〔入〕定心によってのみ、そ〔の心の生起〕が妨げられるからである」とこのように述べた。「それが定である」というのは、「そのような心が定であると呼ばれる」ということである。

【毘婆沙師】それならば、名称の質料因は何か？ 質料因なくしていかなる名称も存在しないか

⁽¹¹¹⁾ 原文テキストの “saṃskṛtā śau samāpattir” を AKV (Śāstri) によって “saṃskṛtāsau samāpattir” に訂正して読む。

らである。

【経部】起こっていない諸々の心が、「起こらないこと」〔という名称〕の質料因である。

【毘婆沙師】〔それらの心は〕いまだ生じていない以上、存在していない。それら〔存在していない心〕がどうして名称の質料因として適切であろうか？

【経部】未来であるとしても、心に存在するそれら〔未来の心〕が、「起こらないこと」〔という名称〕の質料因であると認められる。例えば、

正覚者たちが出現せず、さらに声聞たちが滅したときには、諸々の独覚の知は、遠離より生ずる⁽¹¹²⁾。(『中論』第 18 章第 12 偈)

といわれるように。そのうち、未来の諸仏は、知の中に存在するだけでいまだ生じていない。いまだ生じていない仏は、存在するものではない。声聞たちもまたすでに滅し、知の中に存在するだけで、すでに滅している、と言われ、現在化していない。それゆえに、過去と未来は存在していないのだけれども、「滅していること」と「いまだ生じていないこと」が、知の中に存在するだけではあるが、名称の質料因であることに矛盾はない。

【毘婆沙師】もし定が未来の心の不生起にすぎないなら、それは現に存在していない以上、無為となってしまう。

【経部】それゆえに、「そしてそのような〔定〕は、ただ〔心が〕起こらないことにすぎない」云々と〔答えて〕言う。この場合、或るものに関して、有為〔法〕という名称があるのだが、「起こらないことにすぎないこと」という有為〔法〕を成り立たせるものは、いかなるものも存在しないのだけれども、〔心が起こらない段階は〕定の先にも後にもない。ゆえに、「起こらないことにすぎないこと」としての定が有為と呼ばれる。

【経部異釈】「あるいは、まさに所依を」云々。先には言語慣用の点から、心が起こらないことにすぎないことが定に他ならず⁽¹¹³⁾、有為〔法〕に他ならないと説かれたが、今度は、定によって、他の段階を得た所依こそが定であり、それゆえに、勝義的な観点からは有為の実体は存在していないとしても、定であると説かれたことになる。「無想も同様である」とは、滅尽定が名称のみのものにすぎないように、無想〔果〕も同様である。ヨーガ行者におけるか〔の心〕の願力によって引き発こされる力にもとづいて、引かれている定が中断されるとき、意と法とを縁として意識が生じ、無想〔果〕は、業の異熟の牽引が尽きることによって死没する⁽¹¹⁴⁾。

〔以上、〕二つの〔無心〕定を解説しおわった。

⁽¹¹²⁾ これは『中論』第 18 章第 12 偈の引用である。

MMK, 18.12, p.378.7,11:

saṃbuddhānām anupāde śrāvakāṇāṃ punaḥ kṣaye /
jñānaṃ pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate //MMK, 18.12//

⁽¹¹³⁾ D 版 (D. tho, 231a7) P 版 (P. to, 268b1) とともに “nyoms par mi ’jug pa nyid” だが、AKLA (D. cu, 174b5, P. ju, 206a6) によって “nyoms par ’jug pa nyid” に訂正して読む。

⁽¹¹⁴⁾ 以上「ヨーガ行者における」からここまでは以下の衆賢説に関連する。

『順正理論』13, T29, p.404b2-b5 (『顯宗論』7, T29, p.808a27-b2) :

修觀行者、由定前心、要期願力、所引發故、令滅盡定、勢力漸微、至都盡位、無遮礙用、意法爲縁、還生意識。由此准釋、前無想定、及與無想。

(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）・武田宏道先生（元龍谷大学教授・浄土真宗本願寺派司教）・本庄良文先生（仏教大学教授）・那須門照先生（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。

略号及び参考文献一覧⁽¹¹⁵⁾

一次資料

Sanskrit & Tibetan

KS : *Karmasiddhiprakaraṇa*.

Gijin Muroji[1985]

The Tibetan Text of the Karma-siddhi-prakaraṇa of Vasubandhu with Reference to the Abhidharma-kośa-bhāṣya and the Pratītya-samutpāda-vyākhyā. Edited by Gijin Muroji. Kyoto: Privately printed, 1985.

MMK : *Mūlamadhyamakakārikā*.

Mūlamadhyamakakārikas(Madhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti. Edited by Louis de la Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica IV, St. Petersburg: Commissionnaires de l'Académie impériale des sciences, 1903.

PSVy : *Pratītyasamutpādayākhyā*.

Gijin Muroji[1985]

The Tibetan Text of the Karma-siddhi-prakaraṇa of Vasubandhu with Reference to the Abhidharma-kośa-bhāṣya and the Pratītya-samutpāda-vyākhyā. Edited by Gijin Muroji. Kyoto: Privately printed, 1985.

二次資料

邦文

那須良彦

⁽¹¹⁵⁾ 那須良彦 [2007]、那須良彦 [2008]、那須良彦 [2010]、那須良彦 [2011]、および那須良彦 [2012] に既出の略号及び参考文献はここに記さなかった。

[2012] 「俱舎論根品心不相応行論—世親本論と諸註釈の和訳研究 (6)—」 『インド学チベット学研究』 16.

本庄良文

[1983] 「シャマタデーヴァの俱舎論註—根品 (5)—」 『法然学会論叢』 4.

[2003] 『『俱舎論』界品・根品和訳の検討』 『佐藤良純教授古稀記念論文集インド文化と仏教思想の基調と展開』 (第1巻) 東京: 山喜房佛書林.

欧文

I. B. Horner

[1941] “Abhidhamma Abhivinaya.” *The Indian Historical Quarterly*, Vol. 17, No.3.

On *Cittaviprayuktasaṃskāra* in the *Abhidharmakośa*, Chapter II

—An Annotated Japanese Translation of the *Abhidharmakośa* and Its Commentaries (7)—

Summary

Two states of equipoise without thought (*acittakasamāpatti*), i.e. an equipoise of non-conception (*asaṃjñīsamāpatti*) and an equipoise of cessation (*nirodhasamāpatti*) belong to the conditioned forces dissociated from thought (*cittaviprayuktasaṃskāra*). There are various controversies over the two states of equipoise without thought in the *Abhidharmakośabhāṣya*. The Sarvāstivāda-Vaibhāṣikas insist that the two states of equipoise without thought are the cessation of thought and thought concomitant (*nirodhaś cittacaittānām*). In contrast Bhadanta-Vasumitra insists that there is thought in the equipoise of cessation, but he is criticized by Bhadanta-Ghoṣaka. Furthermore, the Sarvāstivāda-Vaibhāṣikas argue that the two states of equipoise without thought exist as a real entity (*dravyatas*). The Sautrāntikas, however deny the real existence of the two states of equipoise without thought.

This article is an annotated Japanese translation of the equipoise of non-conception and the equipoise of cessation in Vasubandhu’s *Abhidharmakośabhāṣya*, Yaśomitra’s *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* and Sthiramati’s *Tattvārthā Abhidharmakośaṭīkā*. With regard to Pūrṇavardhana’s *Lakṣaṇānusārīṇī Abhidharmakośaṭīkā*, I have noted only the passages which differ from Sthiramati’s *Tattvārthā*. The Current article is a sequel to “On *Cittaviprayuktasaṃskāra* in the *Abhidharmakośa*, Chapter II —An Annotated Japanese Translation of the *Abhidharmakośa* and Its Commentaries (6)—,” *Journal of Indian and Tibetan Studies (Indogaku Chibettogaku kenkyū)*, No. 16, 2012.

The synopsis is as follows:

2-4-5-3.

Commonality and Difference between the Equipoise of Non-conception and the Equipoise of Cessation

2-4-5-3-1.

Commonality between the Equipoise of Non-conception and the Equipoise of Cessation

2-4-5-3-2.

Difference between the Equipoise of Non-conception and the Equipoise of Cessation

2-4-5-3-2-1.

The Realm Where the Equipoise of Non-conception and the Equipoise of Cessation Occur

2-4-5-3-2-2.

Retrogression (*parihāṇi*) from the Equipoise of Cessation

2-4-5-3-2-3.

Summary on the Difference between the Equipoise of Non-conception and the Equipoise of Cessation

2-4-5-4.

Why Are Two States of Equipoise without Thought Called the Equipoise of Non-conception and the Equipoise of Cessation?

2-4-5-5.

The Subsequent Arising of Thought

2-4-5-6.

Are the Two States of Equipoise Accompanied by Thought? Or Are They Not Accompanied by Thought?

2-4-5-7.

The Dispute That Two States of Equipoise without Thought Exist as a Real Entities (*dravyatas*), or Exist as Provisional Designations (*prajñaptitas*)

キーワード: 俱舍論、世親、称友、安慧、満増、心不相応行、無想定、滅尽定、想受滅定