

『順正理論』における三世実有論の研究(1)

那須円照

以下は、Louis de la Vallée Poussin の「アビダルマ文献: 時間論 II. 衆賢『順正理論』巻第 50-52」“Documents d’Abhidharma, Traduits et Annotés par Louis de la Vallée Poussin. La Controverse du Temps. II. Saṃghabhadra Choen-tcheng-luen,⁽¹⁾ 50-52, pp.621-636” Mélanges chinois et bouddhiques 5(1936-1937) のうち、pp.27-39 の和訳である。以下、大正新脩大蔵経第 29 卷 (大正 No. 1562) から玄奘訳テキストを分節して引用し、書き下しを施し、その下にプサーンの仏訳の和訳を付す。プサーンの訳注と和訳者自身の注記は脚注に記した。

概要

I. 序論

まえがき [p.621c5-14]

1. 存在するものの定義: 「認識を生み出すもの」(実有と仮有). [p.621c14]

2. 譬喩論者 (Dārṣṭāntika) 批判 [p.622a16]

(存在しないものが認識の対象であるということを確認するための) 七つの論拠

思考対象が存在する論拠: 道理 [p.622a27] と聖典 (三つの経典) [p.622b7]

経主 (Sautrāntika)⁽²⁾ によって引用される経典 [p.622c28]

七つの論拠に対する論駁 [p.623b8-p.624c6]

(1) 旋火輪とアートマン;(2) 勝解 (*adhimukti*) の認識;(3) 『幻網経』 (Māyājāla)

(1) (訳者註) 佐々木現順 *Linguistic Approach to Buddhist Thought* (1986, p.146) が指摘するように、Choen-tcheng-luen は『顯宗論』に相当し、『順正理論』のローマ字表記 (Shun-cheng-li-lun) ではない。

(2) (訳者註) 田端哲哉 「順正理論における経主」『印度学仏教学研究』31-1 (1982) によれば、経主の原語は Sūtrakāra (=世親) である。

I. 序論

まえがき

[p.621c5-10] 今応思扱。過去未来為実有無方可辯。繫然於過未実有無中。自古諸師懐朋党執。互相彈斥競興論道。俱申教理成立己宗。处处伝聞如斯諍論。実有論者広引理教。種種方便破無立有。実無論者広引理教。種種方便破有立無。由是俱生大過失聚。

今、応に思扱すべし。過去未来、実に有無と為し、方に辯ず可し。繫は、然るに過未の實の有無中に於けるなり。古よりの諸師、朋党の執⁽³⁾を懐き、互いに相彈斥し、競いて論道を興し、俱に教理を申べ、己が宗を成立す。处处に斯くの如き諍論を伝聞す。実有論者は広く理教を引き、種種に方便して、無を破し有を立て、実無論者も広く理教を引き、種種に方便して、有を破し無を立つ。是れに由りて俱に大過失聚を生ず。

われわれは今、過去のものとしてと未来のものが、「それ自体として」、存在するか(実有 *dravyasat*) 存在しないかどうかを検討(辯)しなければならない。⁽⁴⁾⁽⁵⁾最初の仮定において、それら(過去のものとしてと未来のもの)が愛着(繫)⁽⁶⁾の対象でありうる。⁽⁷⁾実際は、先生たちはずっと前から、この問題について、支持者の主張(朋党執)を採り、互いに論駁しあい(彈斥)、競争して口頭弁論(論道)⁽⁸⁾を確立し、彼らの見解(宗)を確立するために、聖教[の論拠]や論理[の論拠](教理)を説明する。また、類似の議論(諍論 *vivāda*)は、至るところ、伝説になっている。⁽⁹⁾自体存在の支持者たち(実有論者)は、豊富に聖教や論理(理教)を引き、あらゆる方法(方便)で、非存在を論駁し、存在を証明する。同様に、自体非存在の支持者たち(実無論者)は、⁽¹⁰⁾存在を論駁し、非存在を証明する。だから、彼らは互いに、慘禍(過失 *ādīnava*)

(3) (訳者註)『国訳一切経印度撰述部・毘曇部 29』, 赤沼智善訳・大川円道校訂(以下、赤沼 1934 と略記), p.(237), 1.2 において「執」の字が欠けている

(4) (訳者註) 赤沼 1934, p.(237), 1.2 によれば「過去未来、実に有無にして、方に繫を辯ずべしと為んや。然るに過未の實の有無中」と訳し、「方可辯繫」の四字を一纏めしている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。Poussin 氏は意識しているようである。

(5) *dravyasat* (実有) は、*prajñaptisat* 「名称としての存在」(仮有)と対照される。また「実有」には *bhūtasat* 「実在の」もある。——「過去のもの」によって、「過去の法 (*dharma*)」を理解する。

(6) (訳者註)「繫」とは、つなぎとめるもの、つまり煩惱のことである。

(7) 時間論は、『俱舍論』(Kośa)において、情念(*kleśa*)の理論に「つきまとう」。人間は、彼が過去のものに対して持っている欲望によって縛られるのか。

(8) あるいは、単に、[論道とは]「経典」のことである(『順正理論』大正 29, p.627c25 を見よ)。論道「*śāstra* あるいは *vāda* の道」。 *vādamārga*(*vādamagga*, Kathāvatthu 註釈, PTS 本 p.7) と *vādapatha* (Pali Text Dictionary) のどちらかが選択される。——*Vibhāṣā* (『大毘婆沙論』) 大正 27, p.1b6 「世尊 (Bhagavat) は色々な所で、様々な人に問い、様々な論道によって、阿毘達磨 (Abhidharma) を教えた」。

(9) 处处伝聞如斯諍論＝「そこここで、伝統的に、そのように、非難の論が聞こえる。」

諍論 *Mahāvvyutpatti* において、*vivāda*。七種の *vāda* のうちの一つである。『雑集』(『大乘阿毘達磨雜集論』) 大正 31, No.1606, p.771a.

(10) (訳者註)「広引理教。種種方便」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

の大きな塊を生み出す。

[p.621c10-14] 故我今者發大正勤。如理思惟立去來世異於現在非畢竟無。謂立去來非如現有亦非如彼馬角等無。而立去來俱是有。唯此符會對法正宗。

故に我れ今は大正勤を發し、如理に思惟して去來世は現在に異なるも、畢竟無に非ざることを立つ。謂わく、去來は現有の如きに非ず。亦彼の馬角等の如く無に非ずと立す。而も去來は体として俱に是れ有と立す。唯此れのみ對法の正宗に符會す。

それ故、私 (=衆賢) は大いに、正しい努力 (正勤 *samyakprahāṇa*) を生み出す。ものの健全な考察 (如理思惟) に従って、私は、過去のもの・未来のものが現在のものと異なっているけれども、絶対的に非存在 (畢竟無) であることはないということを確認する。過去のもの・未来のものは現在のものようには存在しない。しかし、それ (過去のもの・未来のもの) は、馬の角のように存在しないのではない。⁽¹¹⁾ 私は、過去のもの・未来のものがそれらの「固有の本質」(体) として存在することを確認する。その見解のみがアビダルマ (對法 *Abhidharma*) の正しい体系に合致する。

1. 存在するものの定義

[p.621c14-16] 於此先應辯諸有相。以此有相蘊在中心。方可了知去來定有。由所辯相顯了易知。令固執者亦能契實。

此に於いて先ず應に諸有の相を辯ずべし。此の有相の中心に蘊在するを以て、方に去來定んで有なることを了知すべし。辯ずる所の相顯了なるに由りて、知り易し。固執者をして亦能く實に契わしむ。

われわれは、まず第一に、「存在するもの」(有) によって理解されなければならないことを知るべきである。(存在するものの定義 (有相 *sat-lakṣaṇa*) を与え [なければならぬ]。)⁽¹²⁾ 心において存在している⁽¹³⁾ この定義とともに、人は、過去のもの・未来のものが存在するかどうかを知ることができる。よく明らかにされた定義によって、その問題は易しくなる。⁽¹⁴⁾ そして、執拗な見解を持つすでに述べた同じ者が、真実に従うことができるであろう。

[p.621c16-20] 此中一類作如是言。已生未滅是為有相。彼說不然。已生未滅即是現在差別名故。若說現世為有相者。義准已說去來是無理。於此中復應徵責。何緣有相唯現非余。故彼所辯

(11) (訳者註) 「立」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(12) われわれは、上記 p. 7 (*Mélanges chinois et bouddhiques* [以下 MCB と略記] 5) で指摘した Harivarman の諸章を分析する機会を持つであろう。

(13) (訳者註) 赤沼 1934, p.(237), l.9 によれば「此の有相を以て、蘊んで中心に在り」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。訳者は、定義が心の中で秘かに懐かれている (蘊在中心) と理解した。

(14) (訳者註) 赤沼 1934, p.(237), l.10 によれば「辯ずる所の相を顯了に知り易からしむるに由り」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

非真有相。

此の中一類が是くの如き言を作す。「已に生じて未だ滅せざる、是れを有相と為す」と。彼れの説は然らず。已に生じて未だ滅せざるは、即ち是れ現在の差別の名なるが故なり。若し現世を説いて有相と為さば、義准ずるに、已に去来は是れ無なる理を説く。此の中に於いて復応に徴責すべし。何に縁って有相は唯現にして余に非ざるや。故に彼れの辯ずる所は真の有相に非ず。

ある先生たち（一類）によれば、「存在していること」（有相）とは、「生じていて滅していないこと」である。存在のこの定義は、認められない。なぜなら、実際は、「生じていて滅していないこと」はそれは、現在のもの（現在 *vartamāna*）の特殊な（差別）特徴であるからである。もしあなた方が、存在（有相）は「現在性」（現世 *vartamānatā*）によって決まる、と言うならば、あなた方は暗に（義准）、過去のもの・未来のものは存在しない⁽¹⁵⁾と言う。そして、われわれは問う（徴責）。どんな理由によって、現在のもののみが存在するものとして定義され（有相）、他世のものたちはそうでないのか。それ故、その存在の定義（有相）は悪い。

[p.621c20-25] 我於此中作如是説。為境生覺是真有相。此総有二。一者実有。二者仮有。以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺。是実有相如色受等。若有所待於中生覺。是仮有相如瓶軍等。

我れは此の中に於いて、是くの如き説を作す。境と為りて覺を生ずるは是れ真の有相なり。これに総じて二有り。一には実有、二には仮有なり。世俗と及び勝義の諦に依って安立するを以ての故に。若し所待無くして、中に於いて覺を生ずるは、是れ実有の相なり。色、受等の如し。若し所待有りて中に於いて覺を生ずるは、是れ仮有の相なり。瓶、軍等の如し。

ここに私（＝衆賢）の定義がある。「存在するものの真実の特徴（真有相）は、対象として認識 (*idée*) (覺 *buddhi*) を生み出すこと（為境生覺）である」。存在しているものは二種である。実有 (*dravyasat*)、ものとして存在するもの（それ自体として存在するもの）、仮有 (*prajñaptisat*)、⁽¹⁶⁾名称の資格において存在するもの、である。この二つの範疇は、実際、絶対的真理（勝義諦 *paramārthasatya*）と経験的真理（世俗諦 *saṃvṛtisatya*）に対応している。⁽¹⁷⁾ 認識が、あるものに対して、[他のものに] 依存することなしに（無所待）生じるとき、このものは実有 (*dravyasat*) である。例えば、色、感受である。それ（認識）が、あるものに対して、[他のものに] 依存して（有所待）生じるとき、このものは仮有 (*prajñaptisat*) である。例え

⁽¹⁵⁾ (訳者註)「無理」とつづける解釈は赤沼氏に従った。赤沼 1934, p.(237), ll.14 参照。「理」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽¹⁶⁾ 仮有、偽の存在。——通常の表現は *che-che* (訳者註: Poussin 氏がどのような漢語を指しているか明らかでない。) 二つの真理に関しては、以下 (MCB 5, Louis de la Vallée Poussin, “Documents d’Abhidharma: Les Deux, Les Quatre, Les Trois Vérités”) p.159 を見よ。

⁽¹⁷⁾ (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

ば、壺、軍隊である。[色の認識は、ある実体、あるものに拠る。軍隊は兵士たち等の名称として存在するに過ぎない]。

[p.621c25-27] 有余於此更立第三。謂相待有。如此彼岸。此即撰在前二有中。名雖有殊所目無異。又彼所執違越契經。契經唯言有二有故。

有余は此に於いて更に第三を立つ。謂わく、「相待有、此彼岸の如し」と。此れは即ち前の二有の中に撰在す。名は殊有りと雖も、目くる所異なること無し。又彼れの執する所は契經に違越す。契經に唯二有有りと言うが故に。

他の博学者たちは第三の範疇を認める。それは、相対的存在 (相待有)⁽¹⁸⁾である。例えば、こちらの岸、あちらの岸である。この範疇は、前の [二] 範疇に入る。名前は異なるが、しかし、違うものを意味しない。なおまた、この主張は、二種の存在しか知らない⁽¹⁹⁾契經 (Sūtra) の「外へ出る」。⁽²⁰⁾

[p.621c27-p.622a1] 実有復二。其二者何。一唯有体。二有作用。此有作用復有二種。一有功能。二功能闕。由此已积唯有体者。

実有に復二有り。其の二とは何ぞや。一は唯有体、二は有作用なり。此の有作用に復二種有り。一は有功能、二は功能闕なり。此れに由りて已に唯有体なる者をも积す。

実有 (*dravyasat*) は、二種である。「ただ固有の本質 (体) だけを持っているもの」(唯有体 *śasvabhāvamātra*) と「作用を持っているもの」(有作用 *śakāritra*) である。この第二の存在 (有作用) は二種である。「能力を持っているもの」(有功能) と「能力を持っていないもの」(功能闕) である。⁽²¹⁾かくして、われわれはすでに、ただ固有の本質だけを持っているものを説明した。

[p.622a1-2] 仮有亦二。其二者何。一者依実。二者依仮。此二如次如瓶如軍。

仮有は亦二なり。其の二とは何ぞ。一には実に依るもの、二には仮に依るもの。此の二は次の如く、瓶の如く、軍の如し。

仮有 (*prajñaptisat*) もまた、二種である。実有に依存するもの (依実) と、仮有に依存するもの (依仮) である。例は、順番に、壺 (複数の原子に対する名称)、軍隊 (五蘊 *skandha* に対する名称である人の集まりに対する名称)。

[p.622a2-4] 諸聖教中総集一切説有言教。略有四種。一実物有。二縁合有。三成就有。四因

(18) *āpekṣika*, 相待有。

(19) (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(20) 違越契經「契經 (Sūtra) と矛盾、逸脱する」 *utsūtra*。

(21) *kāritra*=作用「活動」；功能「能力」；『順正理論』大正 29, p.631c を見よ。

性有。

諸の聖教中、総じて一切を集め、言教有るを説くに、略して有は四種なり。一には実物有、二には縁合有、三には成就有、四には因性有なり。

聖教は、すべての範疇を全体として検討し、それら(諸範疇)(言教)⁽²²⁾があることを説く。要するに、四種の存在(有)である。⁽²³⁾有(*asti*)という語は、ものとしての存在(実物有)と、条件による[存在](縁合有)と、所有としての[存在](成就有)⁽²⁴⁾と、原因としての[存在](因性有)を指す。

[p.622a4-7] 如契經説。有色無常。我於其中等隨知見。又如經説世間所無。我知我見無有是処。如是等文説実物有。

契經に説くが如し。「色無常なる有り。我れ其の中に於いて、等隨知見す」と。又經に説くが如し。「世間に無き所を、我れ知り我見るとは是の処有ること無し」と。是くの如き等の文は実物有を説く。

a) 經典は以下のようなのである。「有色無常。我於其中等隨知見」。(色は無常である。私は、それについて、等隨知し等隨見する)。(*asti rūpam anityam aham atra samanujānāmi samanupaśyāmi...*) あるいは、「世間所無。我知... 無有是処」(世間にないところを私は知り、... この道理はない)。(*yal loke nāsti taj jñāsyāmi... eṣa saṃbhavo nāsti*) [“L’Abhidharmakośa de Vasubandhu”, (以下 Kośa と略記 Tome 4, chap. 5, p.62)] [これらは]⁽²⁵⁾ものとしての存在(実物有)に適用される。

[p.622a7-9] 如契經説。要由有樹方得有影。汝等苾芻若有和合。更無有師与我等者。如是等文説縁合有。

契經に説くが如し。「要(かな)らず、樹有るに由りて方に影有ることを得。汝等苾芻、若し和合有れば、更に師の我れと等しき者有ること無し」と。是くの如き等の文は縁合有を説く。

b) 經典は以下のようなのである。「樹があるとき、影がある」。あるいは、「比丘たちよ(苾芻 Bhikṣu)、もし、[あなたたちの間で]一致(和合)があるなら、少しも私に似ている師はいない」。[これらは]⁽²⁶⁾条件による存在(縁合有)に適用される。

[p.622a9-12] 如契經説。有隨俱行善根未断。又如經言。有内眼結。又如經説。彼二無煖。又

(22) (訳者註) Poussin 氏は、「言教」を言葉の意味の規範となる範疇としての言葉と理解しているようである。

(23) (訳者註) 赤沼 1934, p.(238), 1.5 によれば「総じて一切の有を説く言教を集むるに、略して四種有り」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(24) (訳者註) Poussin 氏は、「成就」を *prāpti* 「得」の異名としての *samanvāgama* 「具有」の意味として理解しているようである。玄奘訳では「成就」は所有の意味で用いられることが多い。

(25) (訳者註) 「如是等文」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(26) (訳者註) 「如是等文」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

如経説。非有愛者名有眼人。如是等文説成就有。

契経に説くが如し。「随俱行の善根の未断なる有り」と。又経に言うが如し。「内の眼の結有り」と。又経に説くが如し。「彼の二に煖無し」と。又経に説くが如し。「非有愛の者を有眼人と名づく」と。是くの如き等の文は成就有を説く。

c) 経典は以下のものである。「有随俱行善根未断」(随俱行の善根が未断であるとき)(*santy anucchināni anusahagatakuśalamūlāni*)⁽²⁷⁾あるいは、「有内眼結」(内的な眼の結がある)。(*asty ādhyātmiḥ caḥṣuṣaṃyojanam*) あるいは、「彼二無煖」(彼の二人に、煖はない)。(*tayor nāsty uṣmagatam*)⁽²⁸⁾あるいは、「非有愛者名有眼人」(愛がない者が、眼のある人と言われる)。(*yasya nāsti tṛṣṇā sa caḥṣuṣmān ucyate*) [これらは] 所有としての存在 (成就有) に適用される。

[p.622a12-13] 如契経説。此有彼有。此無彼無。如是等文説因性有。

契経に説くが如し。「此れ有りて彼れ有り。此れ無くして彼れ無し」と。是くの如き等の文は因性有を説く。

d) 経典 (契経) は以下のものである。「此有彼有此無彼無」(これがあるとき、それがある。これがないとき、それがない)。(*imasmiṃ sati idaṃ hoti, imasmiṃ asati idaṃ na hoti*)(Kośa, Tome 2, chap. 3, p.81) [これらは] 原因としての存在 (因性有) に適用される。

[p.622a13-14] 如契経説。無有淤泥如諸欲者。設欲施設終無理趣。如是等教説畢竟無。

契経に説くが如し。「淤泥の、諸欲の如き者有ること無し。設い欲を施設するも終に理趣無し」と。是くの如き等の教は畢竟無を説く。

e) 経典は以下のものである。「欲望の如き⁽²⁹⁾泥だらけのほとぼり(淤泥)がない。欲望があるとき、⁽³⁰⁾私は救い⁽³¹⁾がないと言明する」。[これらは]⁽³²⁾絶対的非存在 (畢竟無) に適用される。

[p.622a14-16] 非諸唯執有現世者。能具正辯聖教有言。如斯理趣後当具顕。是謂我宗所辯有相。

(27) Kośa (Louis de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu Tome 3 (1980) 以下 Kośa と略記), chap. 4, p.172, Saṃyutta Nikāya, Vol.3(PTS 本), p.130, Kathāvatthu (PTS 本), p.215, Atthasālinī (PTS 本), p.244.

(28) 彼二無煖。これは推測の翻訳。以下 (MCB 5) p.59 にもう一度例がある。

(29) (訳者註) 赤沼 1934, p.(238), ll.13-14 によれば「諸の欲するが如き者」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(30) (訳者註) 赤沼 1934, P.(238), l.14 によれば「設い、施設せんと欲するも」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(31) (訳者註) salut 「救い」は理趣 (道理趣旨) の訳として不適当に思われる。

(32) (訳者註) 「如是等教」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

諸の唯現世有りと執する者、能く具に正しく、聖教の有の言を辯ずるに非ず。斯の如き理趣は後当に具に顯すべし。是れを我が宗の辯ずる所の有の相と謂う。

現在の存在を認めるだけの博学者たちは、⁽³³⁾聖教における有「ある」(*asti*)のこれらの使用を説明することができない。...⁽³⁴⁾

2. 譬喩論者 (*Dārṣṭāntika*) の批判

[p.622a16-27] 譬喩論者作如是言。此亦未為真実有相。許非有亦能為境生覚故。謂必応許非有亦能為境生覚。旋火輪我二覚生時境非有故。又有遍処等勝解作意故。若一切覚皆有所縁。是則応無勝解作意。又幻網中説縁非有見故。又契経説知非有故。如契経言。於無欲欲則能如実了知為無。又諸世間夢中瞽目多月識等境非有故。又於非有了知為無。此覚以何為所縁境。又若縁声先非有者。此能縁覚為何所縁。是故応知。有及非有二種皆能為境生覚故此所説非真有相。

譬喩論者は是くの如き言を作す。「此れも亦未だ真実の有相と為さず。非有も亦能く境と為りて覚を生ずると許すが故に。謂わく、必ず応に非有も亦能く境と為りて覚を生ずると許すべし。旋火輪と我の二覚生ずる時、境は有に非ざるが故なり。又遍処等の勝解の作意有るが故に。若し一切の覚が皆所縁有らば、是れ則ち応に勝解の作意無かるべし。又幻網の中に「非有を縁ずる見」と説くが故に。又契経に「非有を知る」と説くが故に。契経に言うが如し。「欲欲無きに於いて、則ち能く如実に了知して無と為す」。又諸の世間の夢の中、瞽目、多月の識等の境、非有なるが故に。又非有に於いて了知して無と為す。此の覚は何を以て所縁境と為すや。又若し声の先に非有なりと縁ずるときは、此の能縁の覚は何を所縁と為すや。是の故に応に知るべし。有と及び非有と、二種皆能く境と為りて覚を生ずる。故に、此の所説は真の有相に非ず。

譬喩論者 (*Dārṣṭāntika*) は⁽³⁵⁾われわれの体系が与える存在の定義 (有相) を認めない。存在するものは認識を生み出すものであるということは、それは不正確である。なぜなら、すなわち、われわれは、存在しないものもまた、対象として、認識 (覚)⁽³⁶⁾を生み出すことができると強く主張するからである。⁽³⁷⁾1. 旋火輪 (*alātacakra*) の認識や「自我」(我 *ātman*) の認

(33) (訳者註) 赤沼 1934, p.(238), 1.15 によれば「有の現世を執するもの」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(34) (訳者註) 「如斯理趣後当具顯。是謂我宗所辯有相」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(35) (訳者註) 「作如是言」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(36) 「認識」= *buddhi*; 以下 (MCB 5) p.37 でこの経典は検討されるであろう。

(37) (訳者註) この箇所は明らかに Poussin 氏の誤解である。Poussin 氏の解釈を直訳したが、赤沼氏の書き下し文に従うべきである。原文を現代語訳すると、「存在しないものもまた、対象となつて、認識を生じさせると認めるからである。つまり、必ず、存在しないものもまた、対象となつて、認識を生じさせると認めるべきである」となる。

識が生じるときに、対象 (境 *viṣaya*) は非存在である。⁽³⁸⁾⁽³⁹⁾2. 遍処 (*Kṛtsnāyatana*)⁽⁴⁰⁾等における注意の行為、勝解の作意 (*adhimukti-manaskāra*)⁽⁴¹⁾がある⁽⁴²⁾。もしすべての認識が存在するものを対象とするならば (有所縁 *sadālabhana*)、勝解の作意はありえない。3. 『幻網 [経]』 (*Māyājāla*) において、存在しないものに関する見解がある、と説かれている。⁽⁴³⁾4. 契経に、人は存在しないものを知る、と説かれている。⁽⁴⁴⁾「[欲望の対象に対する] 欲望 (欲欲 *kāmacchanda*) がないとき、⁽⁴⁵⁾彼は本当にそれ (欲望の対象に対する欲望) の非存在を知る」。⁽⁴⁶⁾5. 夢の中において、[また] 眼が角膜白斑 (瞽目) を有するとき、[また] 人が二重の月 (多月) を見るとき、認識の対象は存在しないものである。⁽⁴⁷⁾6. 人が存在しないもの (非有) をそれは無であると知るとき、何を認識は対象とするのか (此覚以何為所縁境 *kiṃviṣayeyam buddhiḥ*)。7. 人が音声 (声) の先行する非存在 (先非有 *prāgabhāva*) について持つ認識の対象 (所縁 *ālambana*) は何か。⁽⁴⁸⁾われわれは、存在するものと存在しないものの両方がすべて⁽⁴⁹⁾認識を生み出すことができる、と結論づける。それ故、存在の定義 (有相) 「認識を生み出すもの」⁽⁵⁰⁾は悪い。

[p.622a27-b2] 対法諸師作如是説。無無境覚。二縁定故。以契経中説六種覚皆決定有所依所縁。謂眼覚生依眼綠色至意覚生依意縁法。無第七覚離境而生可執彼為縁無境覚。

対法の諸師は是くの如き説を作す。無境の覚無し。二縁定まるが故に。契経の中に六種の覚は皆決定して所依所縁有りと説くを以てなり。謂わく、眼覚の生ずるは、眼に依り色を縁ずより、意の覚の生ずるは、意に依り法を縁ずるに至る。第七覚の境を離れて生じ、彼れを無の境を縁ずるを覚と為すと執す可き無し。

対法諸師 (*Ābhidhārmika*) によれば、存在しないものを対象とする認識 (無境覚 *asadviṣayā buddhiḥ*) はない。というのは、聖典が、認識は二つの原因を持つ、と教えるからである。契経

(38) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(39) 覚生時境非有 (*asadviṣayā buddhiḥ*)、存在しないものを対象とする認識。

(40) Kośa (Tome 5), chap. 8, p.213.

(41) Kośa (Tome 1), chap. 2, p.325 によると、「注意の行為」は実在するものに (*bhūtārthe*) 関しないが、苦行者の意志から生じる。例えば、後者 (苦行者) が女性をやせ細った骨の棒としてみるときである。

(42) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(43) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(44) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(45) (訳者註) 赤沼 1934, p.(239), l.1 によれば「無に於いて欲を欲し」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(46) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(47) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(48) (訳者註) ここは、赤沼氏の書き下し文の解釈に従うべきである。赤沼 1934 p.(239), ll.3-4 参照。試訳すると、「またもし、音声の前に存在しないなら、この認識は何を対象とするのか」となる。prāgabhāva はニヤーヤ学派の述語である。

(49) (訳者註) 「能為境」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(50) (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を説明的に補って訳している。

には六種の認識があると説かれている。それらはすべて、依り所(所依 *āśraya*)と対象(所縁 *ālambana*)を持つ。⁽⁵¹⁾「視覚的認識(眼覚)は眼の感官を依り所とし、色を対象とする」。そして、引き続いて「概念的認識(意覚)は意(*manas*)を依り所とし、法(*dharma*)を対象とする」までである。対象なくし(離境 *aviṣaya*)生じる第七の認識はない。そして、それ(第七の認識)で人は、それ(第七の認識)が存在しない対象に関する(縁無境 *asadviṣayāmbaka*)認識である、と説くことはできない。(Mélanges chinois et bouddhiques 5 当該論文, p.35 を見よ)

[p.622b2-4] 若許有覚離境而生。亦応許有離所依覚。則応生盲等有眼等覚。生差別因縁不可得故。

若し覚有りて、境を離れて生ずと許さば、亦応に所依を離れての覚有りと許すべし。則ち応に生盲等に眼等の覚⁽⁵²⁾有るべし。生ずる差別の因縁不可得の故に。

もしあなた方(=譬喩論者)が、ある種の認識は対象なしに生じると認めるならば、あなた方もまた、ある種の認識は依り所を持たないとよく認めるべきである。生まれながら目の見えない人が視覚的認識を持つであろう。なぜなら、対象と依り所は、両方なしで済ませることができない認識の等しい原因であるからである。⁽⁵³⁾

[p.622b4-5] 又非無法可説名為是六境中随一所摂。

又無法を説いて名づけて、是れ六境中の随一の所摂と為す可きに非ず。

なおまた、存在しないもの(無法)⁽⁵⁴⁾は、対象の六つの範疇のどれにも含まれていない。

[p.622b5-6] 故執有覚縁無而生。違理背教極為踈野。

故に覚有りて無を縁じて生ずと執するは、理に違し、教に背き、極めて踈野と為す。

それ故、存在しないものに関する(縁無 *asadāmbaka*)認識があると主張することは、不合理であり、聖教に反し、全く無謀である(踈野 *sāhasika*)⁽⁵⁵⁾。

[p.622b6-11] 有余於此作是難言。若見少分有所縁覚。謂一切覚皆有所縁。既見少分縁去来覚。応眼等覚亦縁去来。若不許然。亦不応許以見少分有所縁覚。謂一切覚皆有所縁。是故不応立斯比量。或立便有不定過失。故無境覚実有極成。

有余は此に於いて是の難の言を作す。「若し少分の有所縁の覚を見て、一切の覚は皆所縁有りと謂わば、既に少分の去来を縁ずる覚を見、応に眼等の覚も亦去来を縁ずべし。若し然りと

(51) (訳者註)「以」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(52) (訳者註) 赤沼 1934, p.(239), l.10 において「覚」の字が欠けている。

(53) (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。

(54) 無法 *abhāvadharma?* *asaddharma?*

(55) 踈——野「分散し、野蛮な」; 踈略 = Mahāvvyutpatti では *sahasā*.

許さずば、亦応に少分の有所縁の覚を見るを以て、一切の覚は皆所縁有りと言ふを許すべからず。是の故に応に斯の比量を立つべからず。或いは立するも便ち不定の過失有り。故に無境の覚の実有なること極成す」と。

他の博学者たちは反論する。「経験は、ある（少分）認識（覚）は存在しているものを対象とする（有所縁 *sadālabana*）、ということを示す。あなた方は（＝衆賢）、すべての認識も同様だ、と結論づける。同様に、実際、ある認識が過去のもの・未来のものに関わるのは明白であり、人は、視覚的認識等もまた過去のもの・未来のものに関わる、と結論づけることができるであろう。さて、あなた方は、この結論を認めない。[なぜなら、視覚的認識は現在のものだけに拠るからである]。それ故、あなた方は、ある認識の対象の「存在している」という特徴を、すべての認識の対象の「存在している」という特徴において、同様に結論づけるべきではない。⁽⁵⁶⁾あなた方の推論（比量）は捨てられるべきである。もし、あなた方がそれを強く主張するならば、それは不定（*anaikāntikatā*）の過失⁽⁵⁷⁾を提示することとなる。それ故、ある認識は「存在しないものを対象として」いるということが達成される。

[p.622b11] 此但有言都無理趣。

此れは但言のみ有りて、都て理趣無し。

これは、その場合、すべての価値⁽⁵⁸⁾（理趣）を欠いた言葉に過ぎない。

[p.622b11-15] 要由有境為別所縁。覚方有殊。如眼等覚。謂如現在差別境中眼等覚生。而非一切。皆以一切現在為境。如是於有差別境中。一切覚生而非一切皆以一切有法為境。

要（かな）らず、有境を別の所縁と為すに由りて、覚方に殊有り。眼等の覚の如し。謂わく、現在の差別の境中に眼等の覚生じるが如くして、一切皆一切の現在を以て境と為すに非ず。是くの如く、有差別の境の中に於いて、一切の覚生じて、一切皆一切の有法を以て境と為すに非ず。

存在しているものは様々な（別）対象（所縁 *ālambana*）を構成している。以上のことから、様々な（殊）認識が帰結する。例：視覚的認識等。そのために、すべてが、すべての現在のものを対象とすることなく、視覚的認識等が現在の様々な（差別）ものに対して生じると同様に。同様に、そのために、すべてが、すべての存在している法（*dharma*）を対象とすることな

⁽⁵⁶⁾（訳者註）この箇所の Poussin 氏の訳は、かなり原文と異なる。原文を現代語訳すると、「また、少しの認識は対象を持つと見ることもとづいて、すべての認識は皆対象を持つとすることを認めるべきではない」となる。

Poussin 氏の訳中の、*caractère* 「特徴」に当たる漢語はない。

⁽⁵⁷⁾ 「中名辞不周延」*Mahāvvyutpatti*, 199, 24.

⁽⁵⁸⁾（訳者註）Poussin 氏の訳語、*valeur* 「価値」は理趣（道理趣旨）の訳語として不適切である。

く、⁽⁵⁹⁾すべての認識が様々な存在しているものに対して生じる。⁽⁶⁰⁾

[p.622b15-17] 又見少分有所縁覚。彼此極成。以此例余。皆応有境。可無過失。

又少分の有所縁の覚を見、彼此極成す。此れを以て余に例し、皆応に境有る可し。過失無かる可し。

なおまた、ある認識が存在しているものを対象とする、そのことは明白であり、われわれ、ある者や他の者は、それを認める。同様に⁽⁶¹⁾すべての認識が存在しているものを対象とするという結論は、非の打ち所がない。

[p.622b17-18] 不見少分無所縁覚。彼此極成。如何能証有覚無境可無過失。

少分も無所縁の覚を見るとは、彼此極成するにあらず。如何が能く有覚無境が、過失無かるべきを証せんや。

ある認識が存在しないものを対象とすること（無所縁 *asadālabana*）は、⁽⁶²⁾それは明白にわれわれが同意すること（極成）ではない。それ故、どうして存在しない対象に関する認識のためのあなた方（＝譬喩論者）の論証が非の打ち所がないであろうか。

[p.622b18-23] 然譬喩者先作是言。有非有皆能為境生覚者。此不應理。覚対所覚要有所覚覚方成故。謂能得境方立覚名。所得若無誰之能得。又能了境是識自性。所識若無識何所了。故彼所許無所縁識。応不名識。無所了故。

然も譬喩者は先きに是の言を作す。「有と非有と皆能く境と為って覚を生ず」とは、此れは理に應ぜず。覚は所覚に対し、要らず所覚有りて覚方に成ずるが故に。謂わく、能く境を得て、方に覚の名を立つ。所得若し無ければ誰の能得ぞ。又能く境を了するは是れ識の自性なり。所識若し無ければ、識は何の了する所ぞ。故に彼れの許す所の無所縁の識は応に識と名づけざるべし。所了無きが故に。

譬喩者 (*Dārṣṭāntika*) は、存在するものと存在しないものは両方とも皆認識を生み出す対象である、と言う。そのことは正確ではない。なぜなら、覚 (*buddhi*)、認識 [あるいは表象、あるいは思考] は、所覚 (*bodhya*)、対象 [あるいは表象されるもの、あるいは思考されるもの] に対応する (対) からである。覚 (*buddhi*) が存在するためには、所覚が必要であるからである。人は対象 (境 *viśaya*) を獲得する (能得 *prāpnoti*) ものにおいて覚 (*buddhi*) という名を与える。もし「獲得すべきもの」(所得) が欠けていれば、何が獲得するもの (能得) である

⁽⁵⁹⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(239), ll.18-19 によれば「謂わく、現在の差別の境中に眼等の覚生じて、一切皆一切の現在を以て境と為すにあらざるが如し」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

⁽⁶⁰⁾ (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。

⁽⁶¹⁾ (訳者註) 「以此例余」が、*de même* 「同様に」と意識されている

⁽⁶²⁾ (訳者註) 「見」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

うか。認識 (識 *viñāna*) の固有の本質 (自性 *svabhāva*) は対象 (境 *viṣaya*) を「捉える」(能了)⁽⁶³⁾ ことである。もし「認識すべきもの」(所識 *viññeya*) が欠けていれば、認識は何を認識するであろうか。それ故、われわれの反対者 (= 譬喩者) にとっての「存在しない対象に対する」認識は、「認識」と名づけられ得ない。なぜなら、それ(「存在しない対象に対する」認識)は「認識しうるもの」(所了)を持たないからである。

[p.622b23-24] 夫言非有謂体都無。無必越於自相共相。何名所覺或所識耶。

夫れ非有と言うは、体の都無なるを謂う。無は必ず自相共相を越ゆ。何ぞ所覺或いは所識と名づけんや。

「存在しないもの」(非有 *asat*) という表現は、固有の本質の (あるいは、存在の) 絶対的欠如 (体都無 *svabhāvātīyantābhāva*) を意味する。存在しないものは、すべての一般的特徴とすべての固有の特徴 (自相共相 *sva-sāmānyalakṣaṇa*) とは無縁である。どうして、それ (存在しないもの) に対して、所覺 (*bodhya*) あるいは所識 (*viññeya*)、[つまり] 表象されうるもの、認識されうるもの、という名を、あなた方は与えるのであろうか。

[p.622b24-27] 若謂即無是所覺識。不爾。覺識必有境故。謂諸所有心心所法。唯以自相共相為境。非都無法為境而生。辯涅槃中已略顯示。

若し即ち無是れ所覺識なりと謂わば、爾らず。覺・識は必ず境有るが故に。謂わく、諸の所有の心心所法は唯自相共相を以て境と為す。都無法を境と為して生ずるに非ず。辯涅槃の中已に略して顯示せり。

もし、あなた方が、存在しないものが所覺・所識 (*bodhya*, *viññeya*) であると答えるならば、それは誤りである。⁽⁶⁴⁾なぜなら、覺と識は存在する対象を持つべき (覺識必有境 *sadvīṣayā buddhiḥ*) であるからである。心と心に属するもの (心心所法 *citta caittadharma*) は一般的なあるいは固有の特徴 (自相共相) にしか関係がない。それら (心心所法) は、絶対的に存在しない法 (*dharma*) (都無法) を対象としつつ生じることはいえない。その点は、すでに、涅槃 (Nirvāṇa) の説明において、簡単に明白にされている。⁽⁶⁵⁾

[p.622b27-c3] 又執有覺縁無境生。此覺應是狂乱性故。謂執有覺無境論者。彼所執有縁無境

(63) 能了 = *upalabdhi*, 『成唯識論』v, 6 a 3 (Louis de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Huan-tsang* (1928) Tome 1, chap. 5, p.270). 了別 = *viññapti*.

(64) (訳者註) 赤沼 1934, p.(240), 1.7 によれば「若し則無是れ所覺なりと謂わば、識は爾らず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(65) Saṃghabhadra (衆賢), 『順正理論』大正 29, p.432a; Documents d'Abhidharma, Textes relatifs au Nirvāṇa, p.63 参照。(訳者註: Louis de la Vallée Poussin, "Pratisaṃkhyānirodha", Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 30 (1930), pp.280-282; 那須円照「"Pratisaṃkhyānirodha" 和訳」, pp.91-93, 『インド学チベット学研究』第 9・10 号 (2006) も参照されたい。)

覚。此覚定応狂乱為性。如世尊説。世間所無我若觀之我応狂乱。非薄伽梵有狂乱理。故知定無縁無境覚。理不応説容有少分可生心処非仏所縁。

又有る覚は無境を縁じて生ずと執す。此の覚は応に是れ狂乱性なるべきが故に。謂わく、有覚無境を執する論者、彼れの執する所の、無境を縁ずる覚有りとは、此の覚は定んで応に狂乱を性と為すべし。世尊の説きたまうが如し。「世間の無とする所、我れ若し之を觀ずれば、我れ応に狂乱すべし」と。薄伽梵に狂乱の理有るに非ず。故に知んぬ。定んで無境を縁ずる覚無し。理として応に、少分の、心を生ず可き処にして、仏の所縁に非ざること有る容しと説くべからず。

(66)1. 存在しないものを対象とする認識は明らかに偽りのもの⁽⁶⁷⁾をそれら(認識)の本質とするであろう。世尊(Bhagavat)は実際におっしゃった。「世間において存在しないものを、もし私が見るならば、私は狂乱しなければならぬ」と。⁽⁶⁸⁾さて、世尊が狂乱することはありえない。それ故、確かに、存在しないものを対象とする認識はない。明白に、心を生み出す対象(処 *āyatana*)で、仏陀の知の領域(所縁)でない対象はない。⁽⁶⁹⁾

[p.622c3-10] 又必定無縁無境覚。説無不可知及不可得故。如契経説。前際不可知。又契経言。作者不可得。此意顯覚必定有境。以彼無故不可得知。若許有覚縁無境生。前際応可知。作者応可得。無所有中無障碍故。亦不可説於非有中少分是境少分非境。以此非有与彼非有不可説言有勝劣故。

又必定して無境を縁ずる覚無し。無を不可知及び不可得と説くが故に。契経に説くが如し。「前際は不可知なり」と。又契経に言わく。「作者は不可得なり」と。此の意は、覚は必定して境有ることを顯す。彼れは無なるを以ての故に知得す可らず。若し覚の無境を縁じて生ずる有りと許さば、前際は応に可知なるべし。作者は応に可得なるべし。無所有の中、障碍無きが故に。亦非有の中に於いて、少分は是れ境、少分は境に非ずと説く可からず。此の非有と彼の非有と、説いて勝劣有りと言う可からざるを以ての故に。

2. 存在しないものを対象とする認識はない。なぜなら、諸經典は、それ(存在しないもの)は認識され得ない(不可知)し、知覚され(あるいは獲得され)得ない(不可得)と言うからである。⁽⁷⁰⁾「輪廻(Samsāra)の最初(前際 *pūrvā koṭi*)は認識されない(不可知 *na prajñāyate*)」。

(66) (訳者註) この箇所は、仏訳がだいぶ欠けている。原文を現代語訳すると「また、存在しないものを対象して生じる認識が有ると執する。この認識は狂乱性のはずであるから。つまり、存在しないものを対象とする認識があると執する論者は、彼が執するところは存在しないものを対象とする認識が有るという点だが、その認識は必ず狂乱を本性とするはずである」となる。

(67) 狂乱「激した— 混乱」。

(68) *loke yan nāsti tat paśyāmi...* (世間初無我若觀之...)

(69) (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。原文を現代語訳すると「理として、心を生ずることができ対象であって、仏の認識対象でないものが少しでもありうると説くべきではない」となる。

(70) *na jñāyate nopalabhyate* (不可知及不可得)

「いかなる行為者も知覚されない (作者不可得 *kartā nopalabhyate*)」。これらの経典は、認識の対象が存在することを示す。輪廻の最初と行為者は存在しないから、それらは認識されず、知覚されない。認識が、存在しないものを対象として生じるということを認める者は、輪廻の最初が認識されうることと行為者が知覚されうるということを認めねばならない。なぜなら、絶対的に存在しないもの (無所有) に対する [認識に対する] 障害がないからである。⁽⁷¹⁾ 人は、もろもろの存在しないものの中で、いくらかは認識の対象であり、一方、いくらかは対象でない、と言おうとするのか。不可能である。人は、この [存在しないもの] やあの [存在しないもの] がそれぞれ強かったり弱かったりする、と言うことはできない。⁽⁷²⁾

[p.622c10-12] 又説定無知見無故。如契経説。世間所無我知我見無有是処。経主釈此契経義言。又定んで無なるは、知見も無しと説くが故に。契経に説くが如し。「世間に無き所を、我れ知り、我れ見るとは、是の処有ること無し」。経主は此の契経の義を釈して言わく。

3. 契経 (Sūtra) に、存在しないものは認識され得ない、⁽⁷³⁾ 「世間において存在しないもので、私がそれを認識し、私がそれを見ているもの、それはあり得ない (無有是処)」と説かれている。⁽⁷⁴⁾ 経主 (Sautrāntika) は、以下のように、この契経を説明する。

[p.622c12-14] 意説他人懐増上慢。亦於非有現相謂有。我唯於有方観為有。若異此者則一切覚皆有所縁。何縁於境得有猶予。或有差別。

「意に説く。他人は増上慢を懐いて、亦非有の現相に於いて、有りと謂うも、我れは唯、有に於いて方に観じて有と為すのみと。若し此れに異ならば、則ち一切の覚は皆所縁有り、何に縁りてか境に於いて猶予有ることを得んや。或いは差別有らんや」と。

仏陀の言おうとすることは、他の人々が彼らの傲慢 (増上慢) において、存在しない顕現が存在すると見る (於非有現相謂有 *asantam avabhāsaṃ santaṃ paśyanti*) が、私 (= 仏陀) にとって、存在しているもののみを私は存在しているという事である。あなた方 (= 譬喩論者) がなすように、契経 (Sūtra) を理解するために、経主 (Sautrāntika) は追い求め

(71) *akimṇcitke* (無所有中) *na pratibandhaḥ (na vighnaḥ* 無障碍)。

(72) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(73) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(74) *yal loka...* 上記論考 p.6 参照。経主 (Sautrāntika) は世親 (Vasubandhu) である Kośa, Tome 4, chap. 5, p.62, *Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by Unrai Wogihara (1989), p.476.

現相 (*avabhāsa*)、Rosenberg では *naimitikatva* (Mahāvīyutpatti, 127, 55) と *upādhi*(?) が対応させられるが、この対応は指摘されない。—— *divyacakṣuravabhāsa*。(訳者注：ここで現相は認識の意味に近いのか?)

る。(75)(76)すなわち、すべての認識は存在するものを対象とする(有所縁 *sadviṣayatva*)が、どうして彼(=仏陀)は対象に関して(それが存在するのか、と)疑い検討する(猶予)(77)ことができるのか。どうして仏陀と他の者たちの間に(78)区別があるのか。

[p.622c14-19] 如是解釈。但率己情。非於非有有所現相。如何可說増上慢人亦於非有現相觀有。若於非有可得現相。於第十三処応現相可得。如是所說非有之相。超十二種所知聚故。定無有能觀彼相者理趣闕故。

是くの如きの解釈は、但己が情を率ゆるのみ。非有に於いて所現の相有るに非ず。如何が増上慢の人、亦非有の現相に於いて有と観ずと説く可けんや。若し非有に於いて、現相を得可くんば、第十三処に於いて応に現相を得可し。是くの如き所説の非有の相、十二種の所知の聚を超ゆるが故に、定んで能く彼の相を観ずる者有ること無し。理趣闕くるが故に。

この解釈は、勝手なものである。(79)存在しないものは、決して顕現(現相 *avabhāsa*)の対象(所現相)ではあり得ない。うぬぼれた者が、存在しない顕現を存在しているかのように見ると、いかにして言うのか。もし、人が存在しないものに対して顕現を得るなら、人はまた、第十三処(*āyatana*)に対して、よく顕現を得ることができるであろう。存在しないその特徴は、(80)十二処(*āyatana*)(感官と、認識の対象)の向こうに存在するが、(81)人は、検討の方法(82)が全くないので、見ることができない。

[p.622c19-22] 経意不然。理実応言。増上慢者。亦於未現相謂已現相。我唯於現相觀為現相。理応容有顛倒境智。必無有智無境而生。故一切覺皆縁有境。

経意は然らず。理実に応に言うべし。増上慢の者は、亦未現の相に於いて、已現の相と謂う。我れは唯、現相に於いて観じて現相と為す。理として応に顛倒の境智有る容し。必ず智の

(75) (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。原文を現代語訳すると「意趣は、次のようである。「他人は増上慢を懐いて、また、存在しないものの顕現において、存在すると言うが、私は、ただ存在しているものにおいて、観じて、存在するとするだけである」。もしこれと異なるならば、すべての認識は存在しているものを対象とするが、如何なる縁で、対象に関して疑いがあるのか、また区別があるのか」となる。

(76) (訳者註) 「若異此者」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(77) 猶予 (*vimarśa*) は *vicāro samdeho vā* と注記される。

asadālambanatva, abhāvālambanatva (訳者注：無を対象とする、という疑いか?)

(78) (訳者註) この箇所は漢文に対応する語がない。Poussin 氏の説明的意識である。原文を現代語訳すると「あるいは、区別があるのか」となる。この区別は Poussin 氏の解釈のように仏陀と他のものたちの区別なのか、存在するものと存在しないものの区別なのか、漢文原文からは明らかでない。

(79) 但率己情——情 *ruci*.

(80) (訳者註) 赤沼 1934, p.(241), l.5 によれば「第十三処の応現相に於いて、是くの如き所説の非有の相を得べし」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(81) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(82) 理趣。

境無くして生ずるもの有ること無し。故に一切の覚は皆有境を縁ず。

經 (Sūtra) の意味はそのようではない。彼ら (うぬぼれた者たち) が見なかったもの (未現相) を、彼らが顕現によって見た (已現相)、と、うぬぼれた者たちが言うということ、聞かねばならない。⁽⁸³⁾ 仏陀 (我) は反対に、存在する顕現を我がものとするに過ぎない。実際、間違った (顛倒 *viparīta*) 対象の知があることは少しも疑いが無い。しかし、その対象が存在しないものであるところの知はない。それ故、すべての認識 (覚 *buddhi*) は存在する対象に関する。

[p.622c22-25] 由此於境得有猶予。謂我於此所見境中為是正知為是顛倒。即由此故差別理成。同有相中見有別故。

此れに由りて、境に於いて猶予有ることを得。我れは此の所見の境の中に於いて、是れを正智と為すや、是れを顛倒と為すや、と謂う。即ち此れに由るが故に、差別の理成ず。同じき有相の中、見に別有るが故に。

また、かくして、疑い検討すること (猶予) は、対象に対して理解される、ということがある。⁽⁸⁴⁾ 「私の知は、この見えるものに対してあるが、それは、正しいのか、あるいは間違っているのか」。また、同様に、区別もある。なぜなら、同じ存在するものに対して見ることに区別があるからである。

[p.622c25-27] 非無与有少有相同。如何於中得有差別。唯於有法有差別故。但於有境覚有差別故。唯有境覚有差別理成。非於有無可辯差別。

無と有と少しく相の同じもの有るに非ず。如何が中に於いて差別有ることを得んや。唯有法に於いて差別有るが故に。但有境に於いてのみ、覚に差別有るが故に。唯有境の覚に差別有る理成ず。有と無に於いて差別を辯ず可きに非ず。

存在しないものは存在するものといかなる共通な性質もないと示す⁽⁸⁵⁾。どうして [存在するものに関わる認識と存在しないものに関わるそれ (認識) (*sadasadāmbanabuddhi*) との間には] 区別があるのであろうか。区別があるのは、存在するもの (有法) に関してのみである。区別があるのは、存在する対象 (有境) の認識においてのみである。⁽⁸⁶⁾ ただ存在するものに関する認識のみが異なる。⁽⁸⁷⁾ 存在するものと存在しないものとの間には、全然 [比較と] 区別は

(83) (訳者註) 「聞かねばならない」に対応する漢文はない。

(84) (訳者註) 赤沼 1934, p.(241), 1.9 によれば「これが境に於いて猶予有ることを得るに由りて」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(85) (訳者註) 「示す」に対応する漢文はない。

(86) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(87) (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

ない。

[p.622c27-p.623a3] 經主於此重決斷言。理必応然。以薄伽梵於余処説。善來苾芻汝等若能為我弟子。無諂無誑有信有勤。我旦教汝令暮獲勝。我暮教汝令旦獲勝。便知薩是薩非薩是非薩。彼謂此顯知有無義。

經主は此に於いて、重ねて決断して言わく。「理として必ず応に然るべし。薄伽梵は余の処に於いて、善く来たれよ、苾芻よ、汝等若し能く、我が弟子と為りて、諂無く、誑無く、信有り、勤有らば我れは旦に汝を教えて、暮に勝を獲せしめ、我れは暮に汝に教えて、旦に勝を獲せしめんと説くを以て、便ち、薩は是れ薩、非薩は是れ非薩なりと知る」と。彼れは此れは有と無とを顯知する義と謂う。

經主 (Sautrāntika) は再び続ける。それは、それについて、私がそれを言う (*sadasadāmbanā buddhayaḥ*) ように、正しい。なぜなら、別の經 (Sūtra) において薄伽梵 (Bhagavat) が次のように説かれるからである。「善いかな、苾芻 (Bhikṣu) よ、もしあなたが私の弟子であり、誠実で、忠実で、(無諂無誑 *aśaṭha amāyāvin*) 信心深く、熱心であるならば、私はあなたに、朝 (旦) に、あなたが夜に「卓越」(勝 *viśeṣa*) を得ることのための方法を教えよう。私はあなたに、夜に、あなたが朝に卓越を得ることのための方法を教えよう。あなたは存在するもの (薩 *sat*) を存在するもの (薩 *sat*) の通りに、存在しないもの (非薩 *asat*) を存在しないもの (非薩 *asat*) の通りに知るであろう」。この經典は、明確に、人は存在するものと存在しないものを知る、と言う。⁽⁸⁸⁾

[p.623a3-7] 由不詳審故作是言。此中薩声正顯妙義。非薩声顯非妙義故。謂有世間由邪教力。令其弟子起顛倒解。非妙謂妙妙謂非妙。仏則不然。由正教力。令諸弟子解無顛倒。於妙不妙能如實知。

詳審せざるに由るが故に是の言を作す。此の中薩の声は正しく妙の義を顯し、非薩の声は非妙の義を顯すが故に。謂わく、世間に、邪教の力に由って、其の弟子をして顛倒の解を起こし、非妙を妙と謂い、妙を非妙と謂わしむる有り。仏は則ち然らず。正教の力に由りて、諸の弟子の解をして顛倒無かく、妙と不妙とに於いて能く如実に知らしむ。

この經主 (Sautrāntika) の説明は、熟慮 (詳審) の欠如から生じる。なぜなら、薩 (*sat*) という語は、ここでは妙 (*praṇīta*) 「善い」を意味し、非薩 (*asat*) という語は、ここでは非妙

⁽⁸⁸⁾ Kośa (Tome 4), chap. 5, p.63 に異文とともに引かれる。S. Kiokuga, (佐伯旭雅編『冠導阿毘達磨俱舍論』(1978) 2, p.841) によると Saṃyukta, 26 末尾 (『雜阿含經』卷第 26, 大正 2, No.99, p.189a) —— 善逝 *svāgata, sugata*; しかしまた、*ehi*, Kośa (Tome 3), chap. 4, p.60, (Tome 4), chap. 5, p.53 —— チベット訳は異なる。nga'i nyan thos kyi dge slong tshur shog ces bya ba nas / de nas nang btams na nub khyad par du 'gro / nub gtams na nang khyad par du 'gro ste. (私の声聞比丘よ、来なさい、と言ってから、それから、朝に教えて、夜にすぐれたものとなる。夜に教えて、朝にすぐれたものとなる。) *sat* は薩と書き写される。

(*apranāta*)「悪い」を意味するからである。この世において、偽りの教育(邪教)の力によって、弟子たちは誤った判断を形成する。彼らは悪を善のように考え、またその逆に(善を悪のように)考える。仏の弟子たち⁽⁸⁹⁾はそうではない。彼の善い教育の力は、彼の弟子たちが善と悪について正確に(如実)判断することをなす。⁽⁹⁰⁾

[p.623a7-14] 如是名為此中經意。理必応爾故。次復言有上是有上。無上は無上。勿有謂上知薩非薩言。正顯弟子知有非有義故。次後復說知有上無上。為令解上知薩非薩言。正顯弟子知妙非妙義。言妙非妙者是無失有失。有失是有上無失は無上。故有上無上顯妙非妙義。或為顯此妙非妙中有勝有劣故。復為說有上無上令其了知。

是くの如きを名づけて、此の中の經の意と為す。理必ず応に爾るべきが故に。次に復、「有上は是れ有上、無上は是れ無上」と言うは、上とは薩と非薩とを知る言にして、正しく弟子の有と非有とを知る義を顯すと謂うこと有ること勿きが故に、次後に復、有上無上を知ると説く。上は薩と非薩とを知る言にして、正しく弟子の妙と非妙との義を知るを顯わさずを解せしめんが為なり。妙非妙と言うは是れ無失有失なり。有失は是れ有上、無失は是れ無上なり。故に有上無上は、妙と非妙の義を顯すなり。或いは此の妙と非妙との中に、勝有り劣有るを顯わさんが為の故に、復有上無上を説いて、其れをして了解せしむと為す。

そのようなものが、確かに、經(Sūtra)の一節の意味である。なぜなら、經(Sūtra)は続くからである。「あなたは劣ったもの(有上 *sa-uttara*)を劣ったものとして知り、優れたもの(無上 *anuttara*)を優れたものとして知る」と。(Kośa, Tome 3, chap. 4, p.255)従って、人は薩(*sat*)と非薩(*asat*)を存在するものと存在しないものにおいて理解しないで、⁽⁹¹⁾実に、善い悪いの意味で[理解する]。善い悪いとはすなわち、「過失を伴わない」「過失を伴う」ということである。「過失を伴わない」とは「優れた」ということであり、「過失を伴う」とは「劣った」ということである。「劣った、優れた」という語は、それ故、「悪い、善い」ということを意味する。あるいは、善い悪いについて、強い弱いがある。また、經(Sūtra)が「あなたは劣ったものと優れたものを知るであろう」と付け加えるのは、その区別を示すためである。⁽⁹²⁾

[p.623a15-18] 若作如斯積經義者。顯仏說法有大義利。謂令弟子於諸法中了妙非妙勝劣差別。能於諸法發大正勤。有断有修逮殊勝法。非唯令知有及非有可名說法有大義利。

若し斯くの如く、經の義を積することを作せば、仏の說法に大義利有ることを顯す。謂わ

(89) (訳者註) 原漢文では、「仏」となっている。

(90) (訳者註) 「解無顛倒」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

(91) (訳者註) 赤沼 1934, p.(242), 1.4 によれば「・・・勿れ。故に・・・」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(92) (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。原文を現代語訳すると「あるいは、この善いものと悪いものの中に、優れたものがあり、劣ったものがある、と顯すために、また、劣ったものと優れたものを説いて、よく知らせる」となる。

く、弟子をして諸法の中に於いて、妙と非妙の勝と劣との差別を了せしめ、能く諸法に於いて、大正勤を発し、断有り修有り、殊勝の法に逮ばしむ。唯有と及び非有とを知らしめ、説法に大義利有りと名づく可きに非ず。

そのように経 (Sūtra) を理解するために、人は、法 (Dharma) の教示は大きな有用性 (大義利) がある、と見る。弟子はすべての法 (*dharma*) において、善・悪・優・劣なるものを見る。彼は諸法 (*dharma*) に対して、彼が「区別された」(殊勝) 諸法 (*dharma*) を断じたり修習したり獲得したりするという、大きな努力 (大正勤) を実現することができる。もし教示が存在するものと存在しないものを知らせようとのみするなら、人は、それ (教示) に至上の有用性を与えることができないであろう。

[p.623a18-b2] 又此経文前後所説。無不皆与我积相符。謂此経中前作是説。若有諸法令諸有情。能証不能証彼彼勝解迹。如来於中得無所畏。能正了知如是諸法。云何於此能正了知。謂正了知如是諸法。此於彼彼勝解迹中。有能作証有不能者。於正了知得無畏者。以善通達諸法性故。此中意顯仏知諸法此是能障碍此是出離道於如是法無倒了知。経次復言。若有於我正師子吼有惑有疑善来苾芻。乃至広説。於此経後復作是言。苾芻当知。此是定道。此非定道。乃至広説。是故経主所积経義極為迷謬。意趣麁淺。於縁無識為証不成。故説定無知見無故無縁無覺。其理極成。

又此の経文の前後の所説は、皆我が積と相符せざるは無し。謂わく、此の経の中、前に是の説を作す。「若し諸法有りて、諸の有情をして、彼彼の勝解迹を能く証し、能く証せざらしむれば、如来は中に於いて無所畏を得、能く正しく是くの如き諸法を了知す」と。云何が此れに於いて能く正しく了知するや。謂わく、正しく是くの如く諸法を了知すとは、此れは彼彼の勝解迹の中に於いて、能く作証するもの有り、能わざる者有り。正しく了知するに於いて、無畏を得るとは、善く諸の法性に通達するを以ての故なり。此の中の意は、仏が諸法の、此れは是れ能く障碍し、此れは是れ出離の道なりと知り、是くの如き法に於いて、無倒に了知するを顯すなり。経に次に復言わく。「若し、我が正しく師子吼するに於いて、惑有り、疑有ること有らば善く来たれよ、苾芻よ、乃至広説」と。此の経の後に於いて復是の言を作す。「苾芻よ、当に知るべし。此れは是れ定の道、此れは定の道に非ず、乃至広説」と。是の故に経主の経の義を積する所は、極めて迷謬と為す。意趣麁淺、無を縁ずる識に於いて証を為すこと成ぜず。故に定も無、知見も無と説く。故に無を縁ずる覺無き、其の理極成す。

(93) サンガバドラ (衆賢) は、経主 (*Sautrāntika*) によって引用された経 (*Sūtra*) に対する彼の

(93) (訳者註) この箇所は、翻訳ではなく、概要が示されているだけなので、現代語訳を与える。「また、この経文の前後の所説は、すべて私の解釈とぴったり合致する。つまり、この経の中で、前に次の説をなす。『もし諸法があつて、諸有情に、これこれの勝解の迹を証得させ、証得させないなら、如来は、その中で、無所畏を得、まさしく、このように諸法を知る』と。どうして、これについて正しく知なのか。つまり、正しくこのように諸法を知るとは、これは、あれこれの勝解の迹の中に、直証できるものとできないものがある。正しく知る場合

解釈を文脈が正当化することを示し続ける。無所畏 (*vaiśāradya*) が重要である。世尊は障法 (*antarāyikadharmā*) と出離道 (*nairyāṇikapratipad*) を知っている。すなわち「もし人が私の師子吼を疑うなら、私の弟子よ、朝教えられ、・・・」。それ故、経主 (*Sautrāntika*) の議論は価値がない。・・・それ故、如何なる知も存在しないものを認識することはないと理解される。存在しないものを対象条件として持つ認識はない。

[p.623b2-7] 又彼所言自相違害。謂説有覺非有為境。若覺有境則不應言此境非有。若境非有則不應言此覺有境。以非有者是都無故。若謂此覺境体都無。則應直言此覺無境。何所怵怖。懷詔詐心矯説有覺非有為境。是故定無縁非有覺。

又彼れの言う所は自ら相違害す。謂わく、「覺有り、非有を境と為す」と説く。若し覺が有境ならば、則ち応に此の境は非有なりと言うべからず。若し境非有なれば、則ち応に此の覺有境と言うべからず。非有は是れ都無なるを以ての故なり。若し此の覺の境の体都て無なりと謂わば、則ち応に直に此の覺は無境なりと言うべし。何ぞ怵怖する所ぞ。詔詐の心を懷き、矯つて、覺有りて非有を境と為すと説く。是の故に定んで非有を縁ずる覺無し。

さらに、経主 (*Sautrāntika*) が言うそのこと、つまり、認識は存在しないものを対象とするということは、矛盾 (違害) している。もし認識が対象を持つならば、その対象が存在しないものであるということをお前は言うべきではない。もし対象が存在しないものであるならば、あなたはその認識が一つの対象を持つとは言わない。なぜなら、存在しないものは、全く欠落している (都無) からである。もしあなたが、その対象の存在 (固有の本質) が全く欠落していると主張するなら、⁽⁹⁴⁾ それ故に、全く認識は対象を持たないと言う。どうして、あなたが、存在しないものを対象とする一つの認識がある、と言わせる、その内気 (怵怖)、その巧妙な回り道 (詔詐心) があるのか。それ故、明白に、われわれは、おのおのの認識が存在しないものに関係しない、と見なす。

[p.623b8-9] 又彼所説旋火輪我二覺生時。境非有者。亦不應理。許二覺生。如人等覺。亦有境故。

又彼の説く所の旋火輪と我の二覺生ずる時、境非有なりとは、亦理に應ぜず。二覺の生ずる

に、無畏を得るとは、善く諸の法性に通達するからである。この中の意図は、仏が諸法の『これはよく障碍する、これは出離の道だ』と知り、このような法を誤りなく了知することを顯かにする。経に次にまた言う。『もし私が正しくライオンのように説法するのに対して疑惑を抱くなら、いらっしやい、比丘よ、云々』と。この経の後に、また、次のように言う。『比丘よ、知るべきである。これは定まった道、これは定まった道でない、云々』と。したがって、経主の經典解釈は極めて間違っている。意趣が粗く浅い。存在しないものを対象とする認識において、論証は成立しない。したがって、定もなく、知見もないと説く。だから、存在しないものを対象とする認識が存在しないという、その理は世間に周知のことである。』

(94) (訳者註) 赤沼 1934, p.(243), 1.5 によれば「若し此の覺と境と体都て無なりと謂わば」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

を許す。人等の覚の如く、亦境有るが故に。

(1). われわれの敵は、旋火輪の認識や、「我」の認識は、存在しないものを対象とする認識である、と考える。⁽⁹⁵⁾われわれは、柱に対する人という認識の対象のように、それら二つの認識の対象が存在する、と力説する。⁽⁹⁶⁾

[p.623b9-13] 謂如世間於遠闇処見杌色已便起人覚作如是説。我今見人。非所見人少有実体。所起覚縁無境生。即以杌色為所縁故。若不爾者何不亦於無杌等処起此人覚。

謂わく、世間に、遠闇の処に於いて、杌色を見已りて、便ち人覚を起し、是くの如き説を作すが如し。我れ今人を見ると。所見の人の少しき実体の有るに非ざるも、所起の覚は無境を縁じて生ずるに非ず。即ち杌色を以て所縁と為すが故に。若し爾らずば、何ぞ亦杌等の無き処に於いて此の人の覚を起さざるや。

人々は、⁽⁹⁷⁾遠方における不分明なところにおいて、柱（杌）の色形（色 *rūpa*）を見て、それに対して人の認識を生み出す。⁽⁹⁸⁾そして「私は今人を見ている」と言う。彼らが見ている人において、いかなる人の固有の本質もない。⁽⁹⁹⁾しかし、人の認識は存在しない対象に関しては生まれぬ。なぜなら、それ（人の認識）は柱の色形を対象とするからである。実際、それ（人の認識）は柱がないところに関しては生まれぬ。⁽¹⁰⁰⁾

[p.623b13-17] 旋火輪覚理亦応然。謂輪覚生非全無境。即火燄色速於余方周旋而生為此覚境。然火燄色体実非輪而覚生時謂為輪者。是覚於境行相顛倒。非此輪覚縁無境生。

旋火輪の覚も理として亦応に然るべし。謂わく、輪の覚生ずるは全く境無きに非ず。即ち火燄の色速やかに余方に於いて周旋して生じて、此の覚の境と為る。然も火燄の色は体実に輪に非ずして覚生ずる時、謂うて輪と為すは、是れ覚が境に於いて行相顛倒するなり。此の輪の覚が無境を縁じて生ずるに非ず。

旋火輪⁽¹⁰¹⁾の認識も同様である。この認識は存在する対象を欠かない。火の色形は、輪を形作っている所で、速やかに生じる。その色は輪の認識の対象である。確かに、その色形の「固有の本質」の中には、輪は何もないが、しかし、その認識が生じるとき、そ〔の認識〕は輪の

⁽⁹⁵⁾ (訳者註) 「亦不応理」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。赤沼 1934, p.(243), ll.7-8 によれば「・・・境非有なりとは、亦応に理として許すべからず。二覚の生ずるは、・・・」と訳されている。

⁽⁹⁶⁾ (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽⁹⁷⁾ (訳者註) 「世間」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽⁹⁸⁾ (訳者註) 「如・・・作如是説」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽⁹⁹⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(243), ll.10-11 によれば「所見は人に非ざるも、少しく実体有り」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

⁽¹⁰⁰⁾ 100. (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。原文を現代語訳すると「もしそうでなければ、どうしてまた、柱等がないところにおいて、この人の認識を起ささないであろうか」となる。

⁽¹⁰¹⁾ 旋火輪 (*alātacakra*), *Kośa* (Tome 2), chap. 3, p.212 と索引。

姿の下に生じる。その認識は対象に関して、「誤った姿」(行相顛倒)⁽¹⁰²⁾にある。しかし、輪の認識は無対象を見ては生じない。

[p.623b17-23] 我覚亦応准此而積。謂此我覚即縁色等蘊為境故。唯有行相非我謂我顛倒而生。非謂所縁亦有顛倒。故契經説。苾芻当知。世間沙門婆羅門等。諸有執我等隨觀見一切唯於五取蘊起。理必縁蘊而起我見。以於諸蘊如實見時一切我見皆永斷故。

私の覚も亦応に此れに准じて積すべし。謂わく、此の私の覚は即ち色等の蘊を縁じて境と為すが故に。唯行相有りて、我に非ずして我と謂い、顛倒して生ずるなり。所縁も亦顛倒有りて謂うに非ず。故に契經に説く。苾芻当に知るべし。世間沙門婆羅門等、諸有の我等を執するは、一切を隨觀見し、唯五取蘊に於いて起こる。理として必ず蘊に縁つて我見を起こす。諸蘊に於いて如實に見る時、一切の我見皆永斷するを以ての故に。

アートマン(「私」)(我)の認識も同様である。この認識の対象は色形等の諸要素(蘊 *skandha*)である。しかし、アートマンではないそれをアートマンと名づけることに存するその姿(行相)は、誤っている。それ故に、その対象は、誤っていない[あるいは存在しないのか?]。だから、世尊(Bhagavat)は説かれた。「苾芻たち(Bhikṣu)よ、すべてのバラモンたちや僧侶たち(沙門)は、アートマンを彼らが考えているものと認めるが、それは五つの「取著の要素」(五取蘊)⁽¹⁰³⁾にすぎない。⁽¹⁰⁴⁾アートマンの見解(我見 *satkāyadṛṣṭi* 等)は、それらの「諸要素」を対象とする。なぜなら、人がそれら(諸要素)を正しく見るときは、その見解は完全に断じられる(永断)からである。

[p.623b23-25] 勝解作意准此応知。謂瑜伽師見少相已。自勝解力於所見中。起広行相生如是覚。此覚即縁諸蘊為境。

勝解の作意も此れに准じて応に知るべし。謂わく、瑜伽師少相を見已りて、自の勝解の力にて、所見の中に於いて、広き行相を起こし、是くの如き覚を生ず。此の覚は即ち諸蘊を縁じて境と為す。

(2). 同じ原理によって、勝解作意(*adhimuktīmanasikāra*)⁽¹⁰⁵⁾についてわれわれは判断する。苦行者(瑜伽師 *yogācāra*)⁽¹⁰⁶⁾はある少しのイメージ(少相 *parittānimitta*)を見る。彼の「決定」(勝解 *adhimuktī*)の力によって、彼は、彼が見るものに対して、ある「広大な姿」(広行相 *mahātāgata ākāra*)を生み出し、対応する認識(覚 *buddhi*)を生み出す。この認識は諸「要

(102) *viparītākāra* (行相顛倒)。

(103) *upādānaskandha* (取蘊), Saṃyutta Nikāya, Vol.3 (PTS 本), p.46; Kośa (Tome 2), chap. 3, p.87, (Tome 5) chap. 9, p.253; J.Rahder, “Le satkāyadṛṣṭi d’après la Vibhāṣā. 8” MCB 1 (1931-32).

(104) (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。原文を現代語訳すると「世間の沙門・バラモン等よ、アートマン等に対するあらゆる執着は、一切を隨觀見するとき、ただ五取蘊に対して起こる」となる。

(105) Kośa (Tome 4), chap. 6, p.149 と索引。—— Abhibhāvāyanas, Kośa (Tome 5), chap. 8, p.211.

(106) *yoga-ācārya* (瑜伽師) Kośa (Tome 4), chap. 6, p.150; 索引 p.129 を見よ。

素」を対象とする。

[p.623b25-27] 住空閑者作如是言。如是相生。是勝定果。謂勝定力於定位中。引広相生。如所変化。

空閑に住する者、是くの如き言を作す。「是くの如き相生ず。是れ勝定の果なり。謂わく、勝定の力、定位の中に於いて広相を引いて生ず。所変化の如し」と。

森林の人々（住空閑者）⁽¹⁰⁷⁾は、言う。「この大きな姿の生起は、瞑想（勝定）⁽¹⁰⁸⁾の結果である。瞑想の力は、集中の状態（定位 *samāhitāvasthā*）において、この姿を引いて生み出す。それ（瞑想の力）が不思議な創造（変化 *nirmāṇa*）をなすように」と。

[p.623b27-c4] 又彼所言幻網中説縁非有見。理亦不然。即彼經中説縁有故。謂彼經説見幻事者。雖所執無非無幻相。若不許爾幻相応無。幻相是何。謂幻術果。如神通者所化作色。如是幻相有実顕形。從幻術生能為見境。所執実事は畢竟無故。彼經中説為非有。由諸幻事有相無実能惑乱他。名能乱眼。

又彼れの言う所の幻網の中に「非有を縁ずる見」と説くも、理亦然らず。即ち彼の經の中には、「有を縁ず」と説くが故に。謂わく、彼の經に幻事を見ると説くは、所執は無なりと雖も、幻相無きに非ず。若し爾りと許さずば、幻相無かるべし。幻相とは是れ何ぞ。謂わく、幻術の果なり。神通者の化作する所の色の如し。是くの如き幻相は実の顕形有り。幻術より生じて能く見の境と為る。所執の实事は是れ畢竟無なるが故に、彼の經中に説いて非有と為す。諸の幻事の相有りて実無く、能く他を惑乱するに由り、能乱眼と名づく。

(3). 『幻網 [経]』(Māyājāla)⁽¹⁰⁹⁾に、見ることは存在しないものに関わる、と説かれている」という論拠に関して、そのことは間違っている。この經(Sūtra)において、実際、それ(見ることは)存在するものに関する、と説かれている。それ(『幻網経』)には、人が不思議な様相(幻事 *māyāvastu*)を見るとき、想定された(所執)[諸物は]存在しないとはいえ、不思議なイメージ(*māyānimitta*)⁽¹¹⁰⁾は欠けていない、と説かれている。もし、それ(『幻網経』)がそこからそのようにないなら、不思議なイメージは、それ故、欠ける。不思議なイメージとは何か。それは魔術(幻術)の結果である。神秘的な能力(神通 *abhijñā*)の持ち主によって、作られた(所化作 *nirmita*)諸形(色 *rūpa*)のように、それ(不思議なイメージ)は実在する色と形態(顕形)である。魔術から生じて、それ(不思議なイメージ)は見ることの対象でありうる。

(107) 住空閑者；空閑住 = *araṇya*、従って、*araṇyavīhārin* あるいは *āraṇyaka*。

ここで住空閑者に帰せられる学説は、Yogācāra に帰せられるものの仲間である。Kośa (Tome 3), chap. 4, p.18. 専門的に法悦に専心する僧侶(墓地や森の住人)に固有の法悦についての考察が重要である。

(108) *samāpatti* (勝定), Kośa (Tome 3), chap. 4, p.99-100, (Tome 5) chap. 8, p.156.

(109) それが Sūtra (経典) の名であることはよく知られている。—— *māyā* には、この節において、幻と幻網という漢訳語がある。

(110) 幻相。

しかし、[人が不思議な見せることにおいて見る] 想定された実在する諸物 (実事 *bhūtavastu*) は、絶対に非存在 (畢竟無) である。それ故、その経 (Sūtra) 中に、その [不思議な様相] は、存在しないものであると説かれる。それ (不思議な様相) は非実在なる姿から成る。それ (不思議な様相) は他人をだまし、驚かせる。それ (不思議な様相) は「眼をだますもの」⁽¹¹¹⁾と名づけられる。

The Sarvāstivādin Theory of the Real-Existence of *Dharmas* in the Three Time Periods as Found in the *Nyāyānusāra* (I)

Summary

This paper is the first part of an annotated Japanese translation of Louis de la Valée Poussin's French translation of *Nyāyānusāra* 50-52 (Taisho 29, pp. 621-636), an Abhidharma text discussing the Sarvāstivādin theory of the real-existence of *dharmas* in the three time periods.

In this part of the *Nyāyānusāra*, the Sarvāstivāda scholar Saṃghabhadra divides existences into two types: “substantial” existences and “nominal” existences. The former type of existences can exist by themselves while the latter exist only by depending on the former “substantial” existences. Both types of existences share a common characteristic as producers of conceptual ideas that can become cognitive objects.

Saṃghabhadra, as a Sarvāstivādin, maintains that past and future *dharmas* are neither nominal existences, nor absolute non-existence. They are not real-existences the same as the present *dharmas*, either. According to Saṃghabhadra, past and future *dharmas* are real-existences which possess their original past or future characteristics. Those past and future *dharmas* exist in causal relationship with other *dharmas*. Therefore, he concludes, they are also real-existences.

However, Dārṣṭāntika and Sautrāntika scholars criticized him by pointing out that not only real existences but also non-existing objects can become objects of mental cognition. Saṃghabhadra counters this critique by limiting the definition of non-existence to only things that do not exist because they absolutely do not depend on any other *dharmas*. Therefore, this absolute non-existence has neither self-characteristics nor common characteristics, and they cannot become objects of cognition.

Dārṣṭāntikas then demonstrate seven possible examples of mental cognitions of non-

⁽¹¹¹⁾ 能乱眼。

existences. Saṃghabhadra, however, points out that the objects of cognition in all seven examples are not without foundations of their existences, therefore they are not completely non-existing.

<キーワード>時間、経主、譬喩論者、仮有、実有