

『取因假設論』和訳と訳注

岡崎康浩

はじめに

『取因假設論』はディグナーガに帰せられるわずか1巻からなる小品である。義浄の漢訳以外には梵文の原文はもとより藏訳も伝わってはおらず、梵文断片の回収も一部の他作品の引用箇所を除いては今のところほぼ可能性はない。

『取因假設論』へ近代仏教学のメスを始めて入れたのは、宇井伯壽であろう。彼は『取因假設論』の義浄訳を訓読し、さらにその訓読に注記を付けた^{*i}。訓読という形態ではあるが、全体の日本語訳（西欧語も含めて何らかの訳）ということでは現在のところおそらくこれ一つしかないであろう。宇井のこの著作は出版こそ1958年であるが、序は1951年となっており、その時点では稿は出来ていたものと思われる。北川の英訳（概要と一部の訳）も北川が注記しているように宇井の研究に基づいている^{*ii}。北川はこの論文の中で、『取因假設論』が中観、瑜伽行、毘婆沙師の見解を統合し仏教の普遍論を唯識の立場から取り扱った哲学論書であると評価しつつも、集量論、因明正理門論などに見える諸理論が見当たらないという理由からディグナーガの著作であることに疑いを挟んでいる。一方、Frauwallnerは、北川の研究を踏まえつつ、この『取因假設論』が、経量部的な立場の著作で、ディグナーガの瑜伽行派的な著作から論理的な著作へと移行していく過程で重要な位置を占めるものであることを主張した^{*iii}。ただ、経量部の立場であるとする説には疑問を持つ研究者もおり^{*iv}、現時点では断定はできないと考える。

^{*i} 宇井:1958, pp169-231

^{*ii} Kitagawa:1957 p430

^{*iii} Frauwallner:1959, pp122ff

^{*iv} 例えば、吉水:1997 pp121-122。吉水の論点は、経量部説であるなら、無為法を實在と認めないはずであるが、本論では虚空などの無為法を實在として認めているというものである(2.3.2節参照)。

ここでは、近年に至る中国語学やその後利用可能となった梵文原典と漢訳の対照の成果を利用し、できるだけ語学的に正確な本書の理解と、そこからディグナーガの思想に迫ってみたいと考えるものである。翻訳の底本は、大正蔵経の本文を用いたが、常に高麗大蔵経を参照した。また、異読に関しては大正蔵経の校勘記に加えて、中華大蔵経（漢文部分）を参考にした^{*v}。原文には訓読文を付けたが、漢字の読み、訓読文の語法は『漢辞海』、および古田島:2005 を参考にし、不足する部分は『大漢和』を参照した。ただし、元の漢語が複合語化していると考えられる語彙については、できるだけ一語として読み、訓読文においても原文の前置詞・助動詞ができるだけ漢字で表せるように配慮するとともに、宇井:1958 の訓読箇所を訓読文に付記した。なお、訓読について解釈上の事情がある場合については、漢語法も含め日本語訳の中に注記した。

むろん、ディグナーガの思想に迫るためには、ある程度漢文から梵文の原文を想定する必要がある、ここでは特に単に単語だけではなく、漢訳の元になった梵文の構文を想定するようにした。その基礎資料として、義浄の他作品の翻訳と現存する梵文の対照^{*vi}以外に、主に玄奘の俱舍論などの論書の漢訳と現存梵文の対照を利用した^{*vii}。義浄の訳業で現在原文と対照可能なものの多くが律文献であり、本論のような哲学論書とは用語・語法の点で対照が難しいことに加えて、一般的には義浄が玄奘の翻訳態度に倣ったと言われることによるものである。しかし、作業を進めるにつれて両者の相違が多少とも明らかになった点もある。

なお、本稿を執筆する過程で、松田和信先生より、*Yogācārabhūmi Vinīścayasamgrahānī* の梵文断片の提供を受けた（YBhū(P) として引用したもの）。また、ウィーン大学の室屋安孝先生にも貴重な資料の提供ならびに様々な助言を得た。また、本庄良文先生には本論引用阿含の同定に関し力をお貸しいただくとともに貴重なご助言ならびに貴重な資料を見せていただいた。さらに、五島清隆先生にはテキストの読みに関して貴重なご助言をいただいた。最後に、桂紹隆先生には、本論の細かい読みに関して様々な指摘、助言をいただくとともに、本論の公刊を勧めていただいた。各先生方に深く感謝する次第である。

^{*v} ZH vol.30 pp 1021-1025、なお、中華大蔵経は趙城金蔵を原則底本とするが、金蔵が欠本である場合は高麗蔵を用いている。本書については高麗蔵が底本である。

^{*vi} ここでは、主に『説一切有部毘奈耶藥事』（T vol.24 No. 1448）および、『根本説一切有部毘奈耶破僧事』（T vol.24 No. 1450）を用いた。なお、対照に当たって、[西本:1933]、[西本:1934] を内容理解に参照した。引用中では『藥事』、『破僧事』と略した。なお、これ以外にも『根本説一切有部毘奈耶雜事』（T vol.24 No. 1451 『雜事』と略す）を MPS と対照させた箇所もある。なお、オスロ大学人文学部の TLB にもいくつかの律文献の梵・蔵・漢対訳電子テキストがあり、対照の便宜を得た。

^{*vii} 現在は閉鎖されているが、Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University で公開されていた范晶晶による Abhidharmakośabhāṣya の梵文と二種の漢訳の対照電子テキストも平川らによる『俱舍論索引』とともに便宜を得た。なお、『俱舍論』については、前注の TLB にも一部梵・蔵・漢対訳電子テキストがある。

略号と参考文献

- AA *Aṣṭāṅgahrdaya of Vāgbhaṭa* ed. B.H.P.Vaidya, Nirṇaya Sagar(Bombey) 1939
- AK *Abhidharmakośa* in AKBh
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* ed by P. Pradhan, Jayaswal Research Institute (Patna) 1st ed. 1967, 2nd ed. 1975
- AN *Aṅuttara-Nikāya* 5pts ed. by R. Morris & E. Hardy Pali Text Society(London) 1885-1900
- ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, ed by N. Tatia, Jayaswal Research Institute (Patna) 1976; 梵藏漢對校 E-Text 『大乘阿毘達磨集論』『大乘阿毘達磨雜集論』瑜伽行唯識研究会編 <http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyo/AS.html>
- BBhū *Bodhisattvabhūmi* ed by Wogiwara, U. Sankibo(Tokyo) 1971
- CS *The Carakasaṃhitā of Agniveśa with the Āyurveda-Dīpikā of Cakrapāṇidatta* ed. by V. J. Trikamji, 3rd ed. Nirṇaya Sagar(Bombey) 1941
- D Der-ge edition of Tibetan Tripitaka referred by Tohoku Catalogue Number
- DDB 電子仏教辞典 <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>
- DivA *The Divyāvadāna* ed. by E. B. Cowell and R. A. Nail, Cambridge 1886
- HVP *Hastavālaprakaraṇa*: S 訳: D No 3845; D 訳: D No 3849
- MiP *Mūlindapanho* ed. by V. Trenckner Pali Text Society(London) 1880
- K 高麗大藏經 <http://kb.sutra.re.kr/ritk/index.do/>
- MMK *Mūlamadhyamakakārikā*, 『中論頌』葉少勇 中西書局 (上海) 2011
- MN *Majjhima Nikāya* vol 1 ed. by V. Trenckner, Pali Text Society(London) 1888
- MPS *Mahāparinirvāṇasūtra* See Waldschmidt:1950
- MSV *Mūlasarvastivādinayavastu: Gilgit Manuscripts vol III* pt. 1-4 ed. by Nalinaksha Dutt, Srinagar 1939-1959 pt1 Bhaiṣajyavastu; pt4 Pravrajyāvastu, Poṣadhavastu, Pravāraṇavastu, Varṣāvastu, Carmavastu, Saṃghabhedavastu.
- MV *Mahāvīyutpatti*: 『翻訳名義大集』榊亮三郎編 京都帝国大学文科大学叢書 3 (京都) 1925
- NBh *Nyāyabhāṣya*: See NV
- NS *Nyāyasūtra*: See NV
- NV *Nyāyavārttika* in *Nyāyadarśana* ed by N.T. Tarkatirtha & A. Tarkatirtha, Calcutta Sanskrit Series (Calcutta) 1936-44
- P Pāṇini's Aṣṭādhyāyī
- PJ Pejing edition of Tibetan Tripitaka referred by Otani Catalogue
- PMS *Prātimokṣasūtra* in *Two Buddhist Vinaya Texts in Sanskrit Prātimokṣasūtra and Bhikṣukarmavākya* ed. by Benerjee A. Chandra, World Press(Calcutta) 1977
- PPPA *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* See Frauwallner:1959, pp 140-144
- PrP *Prasannapadā Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti* par Louis de la Vallée Poussin Bibliotheca Buddhica IV 1903-1913
- PS *Pramāṇasamuccaya*. See PSV
- PST *Pramāṇasamuccayaṭīkā*. See Pind:2015
- PSV *Pramāṇasamuccayavṛtti* V 訳 D No 4204 (PJ No 5701); K 訳 PJ No 5072
- PVSV *Pramāṇavārttikasvavṛtti*, ed by R. Gnoli, Serie Orientale Roma (Roma) 1960

- ŚBhū *Śrāvakabhūmi*, ed by Anantalal Thakur, Jayaswal Research Institute (Patna) 1973
- SBhV *The Gilgit Manuscripts of Saṅgabhedavastu* 2parts, ed by R. Gnoli, Serie Orientale Roma (Roma) 1977-78
- SK *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa* with Gaudapāda's Bhāṣya, ed. by H. D. Sharma, Oriental Book Agency(Poona) 1933; 『金七十論』 T2137
- SN *Samyutta Nikāya* 5pts ed. by L. Feer Pali Text Society(London) 1884-1898
- SS *Suśrutasaṃhitā of Suśruta* ed by V. J. Trikamji, Nirṇaya Sagar(Bombey) 1931
- ŚV *Śloka-vārttika of Kumārila Bhaṭṭa with The Commentary Nyāyaratnākara*, ed. by S. D. Śāstri, Tara Publications(Varanasi) 1978
- T 大正新修大藏經: 大正新修大藏經テキスト DB <http://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT/>
- TPKS *Trisatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ* ed by G. Tucci in *Minor Buddhist Texts* Pt 1. Serie Orientale Roma 1956 pp53-128
- TLB Thesaurus Literaturae Buddhicae in Bibliotheca Polyglotta(<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>)
- TSP *Tattvasaṃgraha Pañjikā: Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla* ed. by Śāstrī Svāmī Dvārikādāsa 2 vols, Varanasi 1967
- UV *Udānavarga* ed. by F. Bernhart, rev ed by Ānandajoti Bhikkhu 2005 <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Buddhist-Texts/S1-Udanavarga/index.htm>
- VPIII *Vākyapadīya of Bhartr̥hari* with the Commentary 'Prakāśa' by Helārāja Kāṇḍa 3 ed. by K. A. Subramania Iyer, Poona 1979
- VPra *Vaidalyaprakaraṇa*: ed. by Kajiyama, Y. "The Vaidalyaprakaraṇa of Nāgārjuna" *Miscellanea Indologica Kiotiensia*(インド学試論集), Nos 4-5 1965 pp 129-155
- VS *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda* ed. by Muni Jambuvijaya Gaekwad's Oriental Series 136(Baroda) 1961 reprint 1982
- VSV *Vijñaptimātratāsiddhivimśatikākārikā svavṛtti* ed. by S. Levi, Paris 1925
- VV *Vigrahavyāvartanī* "Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with Author's Commentary", ed. by E. H. Johnston & A. Kunst, Mélanges chinois et bouddhiques vol. 9 (1951) pp 99-152
- Y *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā : The Work of Yaśomitra* ed. by U. Wogihara, Sankibo(Tokyo) 1936, 3rd ed. 1990
- YBh *Yogabhāṣya* See YS
- YBhū(Bh) *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga* ed. by V. Bhattacharya, University of Calcutta(Calcutta) 1957
- YBhū(C) 『瑜伽師地論』 100 卷 T No. 1579
- YBhū(T) D. No 4035-4042, P.J. No 5536-5543 (引用丁数は D 版による)
- YBhū(P) K. Matsuda's reconstruction from St. Petersburg fragment(A part of Vinīścayasamgrahaṇī) See Choi:2015
- YD *Yuktidīpikā*, ed. by A. Wezler and S. Motegi, Alt- und Neu- Indische Studien 44(Stuttgart) 1998
- YS *Yogasūtra Patañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇam* ed. by T. Chandrasekharam, Madras Government Oriental Series 94(Madras) 1952
- ZH 中華大藏經(漢文部分) 中華書局(北京) 1984-1996

- 漢字名について、日本語の著作は日本語読みの、中国語の著作は拼音のアルファベット順による。
- 赤沼:1934 赤沼智善『国訳一切経・毗曇部二十七〜三十』阿毘達磨順正理論, 大東出版社 (東京) 1933-34
- Bodhi:2000 Bhikkhu Bodhi *The Connected Discourses of Buddha: The Translation of Saṃyutta Nikāya*, Wisdom Publications(Massachusetts) 2000
- 佛漢梵 平川彰『佛教漢梵大辞典』霊友会 (東京)1997
- Chen:2004 Chen Jinhua “Another Look at Tang Zhongzong’s Preface to Yijing’s Translations: With a Special Reference to Its Date” *Indotetsugaku Bukkyogaku Kenkyu*(インド哲学仏教学研究) 11 pp3-25
- Choi:2015 Choi, Jinkyoun “A Brief Survey on the Sanskrit Fragments of the *Vinīścayasamgrahaṇī*” *Indo Ronrigaku Kenkyu*(インド論理学研究) 8 pp 305-318
- 詞典 漢語大詞典編輯委員会『漢語大詞典』漢語大詞典出版社 (上海)1986-1994
- 大漢和 諸橋轍次『大漢和辞典』大衆館書店 (東京) 1960
- Eltschinger& Ratié:2013 Eltschinger, Vincent and Ratié, Isabelle *Self, No-Self, and Salvation - Dharmakīrti’s Critique of the Notions of Self and Persons* Österreichische Akademie der Wissenschaften(Wien) 2013
- Frauwallner:1927 Frauwallner, Erich “Zur Elementenlehre des Sāṃkhya” *WZKM* 34 pp1-5
- Frauwallner:1958 Frauwallner, Erich “Die Erkenntnislehre des Klassischen Sāṃkhya-Systems” *WZKS* 2 pp84-139
- Frauwallner:1959 Frauwallner, Erich “Dignaga, sein Werk und seine Entwicklung” *WZKS* 3 pp 83-164
- 福原:1962 福原亮巖「佛典に見える物質 (色) の研究 -有部説を中心として-」印佛研 10.1 pp12-23
- Fuller:2005 Fuller Paul *The Notion of Dīṭṭhi in Theravāda Buddhism* RoutledgeCurzon(New York) 2005
- 舟橋:1952 舟橋一哉「俱舍論の教義に関する二三の疑問-深浦正文著「舎俱舎学概論」を読む」大谷学報 31.2 pp32-44
- 舟橋:1983 舟橋一哉「「一切法因縁生の縁起」をめぐって」佛教学セミナー 37 pp1 - 14
- 舟橋:1987 舟橋一哉『俱舍論の原典解明・業品』法蔵館 (京都)1987
- 船山:1990 船山 徹「部分と全体ーインド仏教知識論における概要と後期の問題点ー」東方学報 62 pp 607-635
- 五島:2020 五島清隆「「相互依存」を漢訳語から考える」佛教大学仏教学会紀要 25 pp133-155
- 服部:1969 服部正明「古典サーンキヤ体系概説」『世界の名著〈1〉パラモン教典, 原始仏典』pp190-208 中央公論社 (東京) 1969
- 林:1929 林五邦『国訳一切経・阿含部八』(増壹阿含経) 大東出版社 (東京) 1929
- 早島:1989 早島 理「極微説管見 一瑜伽行唯識学派を中心に一」長崎大学教育学部人文科学研究報告 38 pp19-36; 1989
- Honda:1972 Honda Megumu “SĀMĀKHYA Reported by Paramārtha in Buddhist Canon” *JIBS* 21.1 pp501-490
- 本庄:1998 本庄良文「説一切有部の縁起説 ー舟橋一哉説の検討ー」印佛研 48.1 pp 424-430
- 本庄:2014 本庄良文『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇』上・下 大蔵出版 (東京) 2014
- 胡:2002 胡秋瑞『《論衡》與東漢佛典詞語比較研究』巴蜀書社 (成都) 2002
- 池田:1996 池田道浩「『菩薩地』『真実義品』における二つの vastu」印佛研 45.1 pp 372-370
- 井上:1997 井上一之「中古漢語の副詞接尾辞「復」について」中央学院大学人間・自然論叢 7 pp281-299

- 梶山:1967 梶山雄一「二十詩篇の唯識論」『世界の名著〈2〉大乘仏典』中央公論社(東京)1967 pp427-445
- Kajiyama:1973 Kajiyama Yuichi “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy” WZKS 17 pp161 – 175
- 神山:2012 神山清高「沙門果経類における六師外道の所説について」龍谷大学大学院文学研究科紀要 34 pp51-68
- 漢辞海 戸川芳郎監修『漢辞海』第四版 三省堂(東京)2017
- 辛嶋:2004 辛嶋静志 中國宗教文獻研究國際シンポジウム報告書(『佛典漢語 詞典』の構想 / 辛嶋静志)
- 辛嶋:2012 辛嶋静志『道行般若經詞典』電子版 2012 <http://glossaries.dila.edu.tw/>
- 加藤精:1930 加藤精神『国訳一切経・瑜伽部一〜六』(瑜伽師地論) 大東出版社(東京)1930
- 加藤利:1987 加藤利生「『瑜伽師地論』に見られる瑜伽行派の極微論の特色」印佛研 35.2 pp80-82
- 桂・五島:2016 桂紹隆・五島清隆『龍樹『根本中論』を読む』春秋社(東京)2016
- 木村誠:2002 木村誠司「『俱舍論』における svabhāva について」駒沢短期大学仏教論集 8 pp 320-233
- 木村泰:1929-34 木村泰賢・西義雄・坂本幸男『国訳一切経・毗曇部七〜十七』(阿毘達磨大毘婆沙論) 大東出版社(東京)1929-1934
- Kitagawa:1957 Kitagawa, Hidenori “A Study of a Short Philosophical Treatise ascribed to Dignāga” Liebhenthalfestschrift(vol5, Part 3 and 4 of Sino-Indian Studies), 1957, reprinted in Kitagawa *Indo Koten Ronrigaku no Kenkyu: Jinna no Taikei* (インド古典論理学の研究: 陳那の体系)Tokyo 1972, pp 430-439
- 小林:1999 小林芳恵「バルトリハリ言語哲学における〈実体〉と〈属性〉」哲学(広島哲学会)51 pp47-60
- 古田島:2005 古田島洋介「漢文訓読における送り仮名」明星大学研究紀要 13 pp15-39
- Kritzer:2005 Kritzer, Robert *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, STUDIA PHILOLOGICA BUDDHICA Monograph Series XVIII The International Institute for Buddhist Studies(Tokyo) 2005
- Hopkins:2011 Hopkins, Jeffrey *Jeffrey Hopkins' Tibetan-Sanskrit-English Dictionary* Digital version <http://glossaries.dila.edu.tw/data/hopkins.dila.pdf>
- 俱舍論索引 平川彰 他『俱舍論索引 I』大蔵出版(東京)1973
- 李:2016 李明『漢語助動詞の歴史演変研究』商務院書館(北京)2016
- Marks:2019 Marks James “Playfighting: Encountering Aviddhakarṇa and Bhāvivikta in Śāntarakṣita's *Tattvasaṃgraha* and Kamalaśīla's *Pañjikā*” Ph D Dissertation UC Berkeley
- 松田:1984 松田和信「Abhidharmasamuccaya における十二支縁起の解釈」大谷大学真宗総合研究所研究紀要 1 pp29-50
- 松尾:2010 松尾良樹「漢訳仏典と口語語彙」『古代学(古代学学術センター)』vol.2 pp36-30
- Miyamoto:1996 Miyamoto Keiichi *The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣikas* Bhandarkar Institute Press(Pune) 1996
- 宮元:2009 宮元啓一『ヴァイシェーシカスートラ』臨川書店(京都)2009
- 水野和:2019 水野和彦「邪見の記述から見たアビダルマの真理観」禅学研究 97 pp27-49
- 水野弘:1953 水野弘元「ウダーナと法句」駒沢大学学報 通号 pp3-24
- 水野弘:1956 水野弘元「心不相応法の概念の発生」印佛研 8 pp112-117
- 森口:1978 森口光俊「宋代日称等の仏典翻譯に於ける一特色」智山学報 41 pp1-17
- 森野:1983 森野繁夫「六朝訳経の語法と語彙」東洋学術研究 22.2, 1983 pp 66-81
- 毛利:1984 毛利俊英「瑜伽行派に於ける四念住」印佛研 33.1 pp134-135

- 向井:1973 向井 亮『『瑜伽論』に於ける実有と仮有に就いて』印佛研 21.2 pp 362-367
- 向井:1985 向井 亮『『瑜伽師地論』の撰事分と『雜阿含經』:『論』所説の<相応アーガマ>の大綱から『雜阿含經』の組織復 原案まで 附『論』撰事分—『經』対応関係一覧表』北海道大學文學部紀要 33.2 pp1-41
- 長井:1930 長井眞琴『国訳一切經・寶積部二』(大寶積經・大乘十法會)大東出版社(東京)1930
- 長尾雅:1987 長尾雅人『攝大乘論—和訳と注解』上・下 講談社(東京)1982-1987
- 長尾光:1979 長尾光之「中国語訳『百喻經』の言語」福島大学教育学部論集 31.2,1979 pp117-127
- 長尾光:1980 長尾光之「中国語訳『雜寶藏經』の言語」福島大学教育学部論集 32.2,1980 pp77-88
- 長尾光:2005a 長尾光之「いくつかの漢訳仏典における副詞と連詞・上」行政社会論集 17.3 pp58-84
- 長尾光:2005b 長尾光之「いくつかの漢訳仏典における副詞と連詞・下」行政社会論集 17.4 pp38-51
- 仲宗根:2016 仲宗根充修「初期仏典に見られる六人の自由思想家の所説について(1)」京都文教女子大学研究紀要 54 pp 99-106
- 中須賀:2018 中須賀美幸「差異としてのアポーハ」比較論理学研究:広島大学比較論理学プロジェクト研究センター研究成果報告書 18 pp86-110
- Ñāṇamoli & Bodhi: 1995 A New Translation of the Majjhima Nikāya Wisdom Publications(Boston) 1995
- 西本:1933 西本龍山『国訳一切經・律部二十三』(根本説一切有部毘奈耶藥事)大東出版社(東京)1933
- 西本:1934 西本龍山『国訳一切經・律部二十四』(根本説一切有部毘奈耶破僧事)大東出版社(東京)1934
- 西本:1935 西本龍山『国訳一切經・律部二十五～二十六』(根本説一切有部毘奈耶雜事)大東出版社(東京)1935
- 小田:2014 小田美和子「乳製品の「中国」への浸透と詩語「酪」の文学的属性的変遷」中國中世文学研究 63-64 pp233-251
- 小谷・本庄:2007 小谷信千代・本庄良文『俱舍論の原典研究・随眠品』大蔵出版(東京)2007
- 岡崎:2005 岡崎康浩『ウッドヨータカラの論理学』平楽寺書店(京都)2005
- Okazaki:2019 Okazaki, Yasuhiro “The Realities and Verbal Behaviors in the *Quyín jiashe lun*” JIBS 67.3 pp1164-1171
- Okazaki:2020 Okazaki, Yasuhiro “Dignāga’s Concept of *Avasthā*” JIBS 68.3 pp1220-1226
- 太田:1957 太田辰夫『中国語歴史文法』1957, rep. 朋友書店(京都)2013
- Pind: 2015 Pind, Ole Holten *Dignāga’s Philosophy of Language* 2pts Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften(Wien) 2015
- Priestley:1999 Priestley, Leonard C.D.C *Pudgalavāda Buddhism - The Reality of the Indeterminate Self* The Centre for South Asian Studies(Toronto) 1999
- 櫻部:1955 櫻部 建「九十八随眠説の成立について」大谷学報 35.3 pp20-30
- 櫻部:1960 櫻部 建「破我品の研究」大谷大学研究年報 12 pp21-112
- 櫻部:1967 櫻部 建「存在の分析」『世界の名著〈2〉大乘仏典』中央公論社(東京)1967 pp327-396
- 櫻部:1969 櫻部 建『俱舍論の研究—界・根品』法蔵館(京都)1969
- 櫻部・小谷:1999 櫻部 建・小谷信千代『俱舍論の原典解明・賢聖品』法蔵館(京都)1999
- 佐々木:2009 佐々木閑「有部の極微説」印佛研 57.2 pp211-217
- 立花:1929 立花俊道『国訳一切經・阿含部四』(中阿含經1)大東出版社(東京)1929
- Takahashi:2001 Takahashi, Koichi “*Vastu* in the Tattvārtha Section of the Bodhisattvabhūmi and the Viniścayasamgrahaṇī” JIBS 49.2 pp1000-1002
- 竹村:1975 竹村牧男「仮設の所依について—唯識三性説との関連において—」印佛研 24.1 pp 207-212

- 田中:1983 田中教照「有部の四念住について」印佛研 31.2 pp 499-503
- 湯:2011 湯銘鈞「陳那前因明時期的理論探索」『靈山海會』36 pp 68-83
- Thomas & Ui:1918 Thomas, F. SW. and Ui, H. ““The Hand Treatise” a work of Āryadeva” JRAS April 1918 pp 268-310
- 上野:1962 上野順瑛「十支縁起に於ける識名色の論理的意義」印佛研 10.1 pp122-123
- 上杉:1976 上杉宣明「説一切有部の極微論研究」仏教学セミナー 24 pp37-52
- 宇井:1958 宇井伯壽『陳那著作の研究』岩波書店(東京), 1958 pp. 167-231
- Vetter:1964 T.Vetter: *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti* Österreichische Akademie der Wissenschaften(Wien) 1964
- Vogel & Wille:1996 C. Vogel, K. Wille: "The Final Leaves of the Pravrajyāvastu Portion of the Vinayavastu Manuscript Found Near Gilgit, Part 1, Saṃgharakṣitāvādāna", Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen III, Göttingen 1996 (Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beiheft 6) pp241-296.
- Waldschmidt:1950 E. Waldschmidt: *Das Mahāparinirvāṇasūtra* 3parts, Akademie Verlag(Berlin) 1950
- 王:2014 王繼紅『基于梵漢對勘的《阿毘達磨俱舍論》語法研究』中西書局(上海) 2014
- 魏:2003 魏培泉「上古漢語到中古漢語語法的重要發展」『古今通塞:漢語的歷史與發展』pp75-106 中央研究院語言學研究所(台北)2003
- 山上:1968 山上證道「インド正統論学派における「全体」の概念」『東方学』No 35 pp 190-176
- 山口・舟橋:1955 山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明・世間品』法蔵館(京都)1955
- 矢野:1988 矢野道雄『インド医学概論』朝日出版社(東京) 1988
- 吉水:1997 吉水千鶴子「Upādāyaprajñapti について – Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える」成田山仏教研究所紀要 20 pp95-155
- 吉元:1982 吉元信行「物質概念の大乘アビダルマ的分析-色蘊と変壞」大谷学報 62.1 pp4-36
- 吉元:1988 吉元信行「心不相応行の大乘アビダルマ的分析」大谷学報 68.2 pp29-44
- 瑜伽論索引 横山紘一, 廣澤隆之『瑜伽師地論総索引: 漢梵蔵対照』山喜房佛書林(東京)1996^{*viii}
- 張:2007 張全真「《法顯伝》介詞研究: 兼論《大正蔵》所収法顯訳経の真偽」松山大学論集 18.6 pp173-187

^{*viii} この出版索引以外に、すでに閉鎖されているが、http://www.buddhist-term.org/yoga-table/yuga_term_utf8.zip の電子版の梵・蔵・漢対照の瑜伽論語彙表にも非常に便宜を得た。改めて謝意を表したい。

本文

1 序論

1.1 著述の目的

885a25-28: 論曰。爲遮一性異性非有邊故，大師但依假施設事，而宣法要，欲令有情方便趣入如理作意，遠離邪宗，永斷煩惱。如是三邊，皆有過故，我當開釋。

論に曰く、一性・異性・非有の邊を遮せんが爲の故に、大師は但だ假施設事に依りて法要を宣べ、有情をして方便もて如理作意に趣入し、遠く邪宗を離れ、永く煩惱を断ぜしめんと欲す。是くの如き三邊は、皆過有るが故に、我當に開釋せんとす。(宇井:169.1-3)

(散文で述べる。)) 同一である (*ekatva/ananyatva*)・異なる (*anyatva*)・存在しない (*asat*) という⁽¹⁾ (誤った) 帰結を否定するために⁽²⁾、師⁽³⁾は、ただ仮に設定された (*prajñāpta*) 存在 (*vastu*) だけに⁽⁴⁾ もとづいて、教え (*dharma*) を述べ、人々を便宜的な方法 (*upāya*) で根

(1) この「一性」、「異性」、「非有」に宇井は、*ekatva*、*prthaktva*、*asat* という原語を想定している (宇井:1958, p202)。一方、Frauwallner は「異性」に対して、*anyatva* を当てる (Frauwallner:1959, p122)。この「一性」・「異性」を理解するのに、『俱舍論』破我品に引用される犢子部 (Vātsīputrīya) のブドガラ説、つまり、「ブドガラが存在し諸蘊と不一不異である (犢子部執有補特伽羅其體與蘊不一不異:T1558.159c9-10)」とする説が一つの手がかりを与えてくれる。この犢子部の議論は、總聚の一つであるブドガラが諸蘊と不一不異であることを論じたもので、ここでの文脈と一致する。ただ、この玄奘訳に対応する梵文は、*Vātsīputrīyāḥ pudgalaṃ santam icchanti* (AKBh 9, p.461) であり、「諸蘊と不一不異」に対応する部分がない。しかし、文脈をたどると、この諸蘊と不一不異である理由を *na cānyaḥ skandhebhyaḥ śakyate pratijñātum śāsvataprasaṅgāt. nāpy ananya ucchedaprasaṅgād iti* (AKBh 9 p462) となっており、これで見ると、不一が *na ananya*、不異が *na anya* である。また、本論の後の議論を見ると、AKBh の記述を踏まえて、「一性」「異性」に対して *ananyatva*、*anyatva* という原語を想定した方がよいかもしれない。

(2) 宇井は、「邊」に *anta* という語を想定し極端の意味に理解しているが (宇井:1958, p202)、ここでは想定した梵語については賛意を示すものの、理論上の帰結といった意味ではないかと考える。「遮」は真諦、玄奘などでは *apavāda* や *pratiśedha* など、特定の命題を否定する語の訳として用いている。「爲・・故」というのは、与格の訳によく用いられるが、意味上類似している...*artham* の訳としても俱舍論真諦訳に見られる。玄奘訳では、...*artham* を「爲・・是故」といった構文で訳している。

(3) 「大師」は玄奘が *sāstr* を訳した例が『俱舍論』『瑜伽論』にあり、義淨にも同様の例がある (cf. TLB)。

(4) 「假施設事」はこの論書でしか見られない用語であるが、「假施設」は義淨だけでなく玄奘の訳にも多く使われている。例えば先の俱舍論破我品では、「由此應成總依諸蘊假施設有補特伽羅。猶如世間總依色等施設乳等是非實。(T1558,153b23-25)」といった表現が見え、これは梵文の *ato yathā rūpādīny eva kṣīram udakam vā prajñāpyate samastāḥ evaṃ skandhāḥ pudgala itī siddham* (AKBh 9, p463) に相当するが、Y は、後半を *tathā skandhā eva samastāḥ pudgala itī prajñāpyanta itī siddham* (Y. p.701) と注解しており、「假施設」がおそらく *prajñāpyante* の訳を意図したものであろうことが分かる。こうした訳文を諸注釈で敷衍する玄奘の訳の仕方については、櫻部も指摘している (櫻部:1960)。ただここでもう一つ注意しておきたいことは、玄奘が「假施設」と「施設」を文脈によって使い分けていることで、いずれも原語が同じであることである。また、「假施設事」については、この論書でしか見られないと述べたが、この概念と等価と思われる

源的思惟 (*yoniso manaskāra*) に向かわせて⁽⁵⁾、誤った教えから遠く離れさせ、永遠に煩惱を断ち切らせようとするのである。こうした三つの帰結 (同一だ・異なる・存在しないという帰結) は皆、誤りがあるので、私は今から説明をしていくことにしよう⁽⁶⁾。

1.2 三種の概念的存在

1.2.1 列挙

885a28-29: 此中取因假設略有三種。一者總聚，二者相續，三者分位差別。

此の中に取因假設は略三種有り。一は總聚、二は相續、三は分位差別なり。(宇井:169.4)

ここで、原因を受け取って概念設定 (*prajñapti*) する⁽⁷⁾ というのは、およそ三種類ある。第

「假設事」または「假事」という語が訳出年代、内容も近接する『掌中論 (T1621, cf. Chen:2004pp6-7)』で義浄が用いており (884b27; 884c8)、いずれも、対応する蔵訳では、*brtags pa'i dngos po* となっている。*dngos po* は、色々な語の訳として考えられるが、PSV5 章などでも多く *vastu* または *bhāva* の訳として用いられているようであり (Pind: 2015 の還梵参照)、ここでも宇井が想定するように「事」を *vastu* の訳と捉えることは自然であろう (cf. 宇井:1958, p202)。なお、この *vastu* の語の背景としては、初期瑜伽行派における思想的展開が考えられ、概念の対象となるもの、概念に生み出され、概念を生み出す *vastu* といった用法と深い関連をもつと思われる。(cf. BBhū, p 52: *pūrvako vikalpaḥ pratyutpannasya vikalpālambanasya vastunaḥ prādurbhāvāya, pratyutpannaḥ punar vikalpālambanaḥ vastu prādurbhūtaḥ pratyutpannasya tadālambanasya vikalpasya prādurbhāvāya hetuḥ*. 池田:1996, Takahashi:2001)

- (5) 「如理作意」*yoniso manaskāra*: 宇井の想定 (宇井:1958, p202)。『破僧事』にも十数例「如理作意」が見られる (ex.197c8f) が、SBhV に照らすと *yoniso manasi kurvāt* の訳である (SBhV vol.1 p135)。ここでは、「趣入」の目的語となっていることから、**yoniso manaskāram avatārayati/praveśayati* などように名詞形が妥当であろう。この「方便趣入」を「方便で・向かわせる」と訳すことは、漢文法上、名詞「方便 (*upāya*)」が、動詞「趣入」に対し、手段の意味で副詞化したと説明できる (「趣入」の原語は玄奘の訳例と佛漢梵などの *manaskāra* との繋がりから *ava-√tṛ/pra-√viś* などが想定でき、ここでは使役形であろう)。なお、この場合方便 (*upāya*) は具格語尾を持っていたかもしれない。王は、玄奘の『俱舍論』でも具格を零表記で表す例は多いという (王:2014 pp84-87)。義浄の場合も『藥事』で *bhikṣavaḥ śāradakena rogeṇa bādhyante* (MSV pt1, i.9) を「諸苾芻秋時染疾身體瘠黃 (1a11)」と訳す例を始め、同様な例は『藥事』に限らず散見する。
- (6) 「當」は、俱舍論玄奘訳などを見ると動詞の未来形を訳す場合に多く用いられているようである (cf. 王:2014 pp110-112)。このことは、義浄の律文献の訳でも『藥事』などで、MSV と対照してみると多く見つかる (ex. C(:T1448):2a15=S(:MSV).1pt:vi.18-19; C:2c16=S.1pt:viii.7.etc.)。なお、この場合「當」は時間を表す副詞で「將」と同義である (cf. 詞典)。また「開釋」は義浄でも律文献、『成唯識寶生論』にわずかであるが、用例が見える。これらのうち、『破僧事』に見える (T No.1450,147a27-28) ものは SBhV(vol.1 p. 210,8) に対応が見られ、そこでは *saṃvibhaktā* が「開釋」と訳されているようである。そこから考えると **saṃvibhaksyāmi* といった未来形が想定できる。なお、義浄は『破僧事』の「開釋」が見られる箇所、文脈上同義と思われる *pra-√kaś* を「解釋」とし、両者を訳し分けているように見える。
- (7) 「取因假設」の原語について宇井は、*upādānaprajñapti* または *hetūdgṛāhaprajñapti* といった語を想定し (宇井:1958pp199-200)、Frauwallner は、*upādāyaprajñapti* を想定している (Frauwallner:1959 p122)。「取因假設」という語そのものが、この論書以外には見られないが、*upādāya* と *prajñapti* の組み合わせだと考えると、そのモデルとして考えられるものの一つが、『俱舍論』破我品に見える犢子部 (Vātsīputrīya) の説である。彼らは、ブドガラについて、*ādhyātmikān upāttān vartamānān skandhān upādāya pudgalāḥ prajñāpyate* (AKBh 9, p461) と述べているが、これに対する玄奘訳は、「但可依内現在世攝有執受諸蘊立補特伽羅 (T1558,152c17-18)」であり、「取」も「假設」も現れてはいない。ただ、文脈から見ると、ここでの「取因假設」と同列に考えてもよいと思われる、さらに俱舍論破我品では、*indhanam upādāya*

一は、(1) 集合体 (*saṃūha*)、第二は (2) 連続 (*santāna*)、第三は (3) 特定の状態 (*avasthāviśeṣa*) である⁽⁸⁾。

agniḥ prajñāpyate(AKBh 9, p.461-2) などと因果関係にある A と B について A(原因)_{acc.} *upādāya* B(結果)_{nom.} *prajñāpyate* といった表現が議論されている (cf. Okazaki:2019, なお犢子部のブドガウ説についてその歴史的展開と仏教の中における位置づけは Priestley:1999pp30-42, Eltschinger & Ratie:2013pp64-87 参照)。一方、玄奘の場合、*upādāna* に「取」という訳を与える例は『俱舍論』や『瑜伽論』にも見られるが、*upādāya* に「取」という訳を与える例は確認できなかった。なお、竹村は、『瑜伽論』に見られる「仮設」の記述を論じ、この仮設の所依を質量因であると考える方向で捉える点では、軌を一にする論じている (竹村:1975)。実際、YBhū(C) では「取因」と「仮設」の類義語が共起している例は見当たらないが、「當知即於大種分位假施設有。謂於大種清淨性假立滑性。・・・(YBhū(C) 597a10f)」に対応する梵文断片が *upādāyarūpatas tasya mahābhūteṣv evāvasthāpanī teṣu prajñāptir veditavyā. tatra mahābhūtacchatām upādāya ślakṣṇatvam....*(YBhū(P) 21a5=YBhū(T)Zhi48a2f) となっており、こうした記述を総合すると、A(原因)_{acc.} *upādāya* B(結果)_{nom.} *prajñāpyate* といった定式を瑜伽論の撰決撰分にも見ることができる。また、湯は主に『中論』などの中観文献との比較からこの論書の表題としての「取因假設」の概念を解明しようと試みている (湯:2011, pp70-72)。特に MMK24.18 の *prajñāptir upādāya* の概念をチャンドラキールティが *cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñāpyate*(PrP p504.9) と、車輪と車の関係で説明しているのは、『ミリング王の問い』に見られる車の喩えを想起させ (MiP pp26f)、仏教の伝統でのこの概念の重要性を考えさせる (桂・五島:2016 pp176ff, 193f)。ただ、湯の指摘は重要だが、同一・相違に言及がなく直接的関係という点では疑問が残る。

- (8) ここでの総聚, 相續, 分位差別という列挙に呼応するものとして、まず、宇井が指摘しているように (宇井:1958p193)、護法の『成唯識論 (T1585)』に「依他起性有實有假、聚集、相續、分位性故、説爲假有。心、心所、色從縁生故、説爲實有。若無實法、假法亦無、假依實因而施設故。(47c9-12)」という記述がある。これは、依他起性 (*paratantrasvabhāva*) に関して、それに実有 (*dravya-sat*) と假有 (*prajñpti-sat*) があり、假有として聚集 (= 總聚) 以下の 3 種あるというのであり、文脈は異なるが、内容としてはここでの議論とほぼ呼応している。宇井の言うようにディグナーガのここでの議論を踏まえたものであろう。一方、Vetter が指摘する PVSV の *evaṃjātīyās ca sarve saṃūha-santāna-avasthāviśeṣaśabdā ye samastāḥ kiṃcid ekam kāryaṃ kurvanti teṣāṃ tatra viśeṣābhāvād apārthikā viśeṣacodanā iti sakṛt sarveṣāṃ niyojanārtham ekam ayaṃ lokāḥ śabdam teṣu niyukte ghaṭa iti*(PVSV p. 68.6-10) では (Vetter:1964 pp110-112)、*saṃūha* などの概念を因果関係を用いて説明しており、*prajñāpti* といった用語は登場すらしない。もちろん Dharmakīrti の場合も言語表現との関わりは明らかに意識されているが、彼のアポーハ論の俎上で論じられていることは疑いない。ここでの議論の進展を思わせる (PVSV のこの議論のダルマキールティ哲学における位置づけについては、中須賀:2018 を参照)。ここで PVSV の表現を前提とすると、總聚, 相續, 分位差別はそれぞれ、*saṃūha*, *santāna*, *avasthāviśeṣa* の訳ということになる。また同様に、Marks の報告 (Marks:2019, pp154ff) によれば、ニヤーヤの Aviddhakarṇa が「実に、彼 (Aviddhakarṇa) は述べる。集合体・連続・特定の状態が同一性と相違性に関して述べられるべきではないということはない。それぞれに関して規定された属性と結びついているからである。色や味などのようにと (*sa hy āha saṃūhasantānāvasthāviśeṣās tattvānyatvābhyām avacanīyā na bhavanti pratīnyatadharmayogitād rūparasādivad iti* TSP p279.14)。」と、本論で展開される 3 種の概念的存在の同一性・相違性否定を、斥ける論証を行なっているようである。一方、本論に先行する文献には、この 3 種の取因假設というのは発見できなかったが、『瑜伽論』の撰事分の本母事序辯撰に 6 種類の假有を説いた部分があり (『瑜伽論』における假有論の概要については向井:1973 参照。また、本母事序辯撰は、蔵訳になく、その性格は、向井:1985, pp6-7 参照)、そこでは、第一として聚集假有、第五として分位假有を挙げており (又此假有略有六種。一聚集假有。二因假有。三果假有。四所行假有。五分位假有。六觀待假有:878c27-29)、聚集假有については「集合体という仮の存在は、言うなれば、世間の慣習に従っている言語を理解しやすくするために、五蘊などの一般的特徴から、「私」や「生き物」や「人」や「人々」などの表象を確立するものである。こうした表象は、まさにこの集合体を表すことの出来るものである。そのために「集合体という仮の存在」であると名付けるのである (聚集假有者。謂爲隨順世間言說易解了故、於五蘊等總相。建立「我」及「有情」・「補特伽羅」・「衆生」等想。此想唯能顯了此聚。是故說名聚集假有:878c29-879a3)。」と説明し、分位假有は「状態という仮の存在は、

1.2.2 集合体 (*samūha*)

885a29-b02: 言總聚者，謂於一時，有多法聚，隨順世間，以一性説。如身林等。

總聚と言ふは、一時に於いて多くの法聚まり、世間に随順して、一性を以て説かるること有るを謂ふ。身・林等の如し。(宇井:169.5-6)

(1) 集合体 (*samūha*) というのは、ある同一の時間に多くの要素 (*dharma*) が集まったもので⁽⁹⁾、世間の慣例にしたがって一つのものとして述べられたものを言う⁽¹⁰⁾。身体や森林のようなものである⁽¹¹⁾。

1.2.3 連続体 (*santāna*)

885b02-04: 言相續者，謂於異時，因果不絶，以一性説。如羯羅羅等位，名之爲人，芽等轉異，名之爲穀。

相續と言ふは、異時に於いて因果絶えず、一性を以つて説かるるを謂ふ。^{kalāla}羯羅羅等の位、之を名づけて人と爲し、芽等の轉異、之を名づけて穀と爲すが如し。(宇井:169.7-8)

言うなれば、生起などの諸々の心と関わりのないものであり、前に『意地』ですでに論じたようなものである (YBhū(Bh)p.61.7-15, YBhū(C)291c21-29, YBhū(T)Tshi 31a.3-6)。つまり、諸々の条件的存在に関して前後の存在や非存在に依拠して、同類のものや異類のものの連続する状態が生起などと仮に設定されるからである。この生起などは、条件的存在を離れて他に真実の存在として認識されるものではないのである (分位假有者、謂生等諸心不相應行、如前『意地』已標辯釋。即於諸行由依前・後・有及非有、同類・異類相續分位假立「生」等。非此生等、離諸行外有真實體、而別可得:。879a10-14)」と説明する (cf. Okazaki:2020)。ただ、本母事序辯撰で述べられた 6 種類の假有の一つ、觀待假有には、虚空が含まれており、虚空を無為で実有と認める (2.3.2 節参照) 本論とは異なる立場にあることは付記しておく。

- (9) 「法」は *dharma*。「聚」は、MV が *samavāya* の訳語にも載せるが (No. 4606)、玄奘は *saṃghāta*, *samudāya*, *saṃnipāta*, *rāśi* などの訳語として用いる。ここは動詞として訳してあるので、それらの過去分詞形だろうか。
- (10) 「随順世間」は玄奘の訳例などから考えて、*lokānuvṛtti* などの語が考えられる。義浄にはこの語の用例は他に見当たらない。この「(謂) 於一時、有多法聚・・以一性説」の「謂」を除く一文は、「多法」を兼語とする兼語文である (cf. 太田:1957, p396)。
- (11) この「身 (*śarīra/deha/kāya*)」と「林 (*vana*)」という例は、船山が指摘するように、ヴァイシェシカなどの *avayavin* に包摂できない性格を「總聚」が持っていたことの証左となる (船山:1990 pp614-615)。つまり、実念論学派では「身」は *avayavin* であるが、「林」はそうではなく、木の集合体である「林」や人や象の集合体である「軍隊」をどう捉えるかについて議論がある (ex. NV on 1.1.14 p209; NV on NS 2.1.36 p501)。いずれにしても、林などは *avayavin* ではない。ただ、同じ実念論学派でもミーマーンサーの場合、同じ線引きができるかは疑問である (ŚV Vanavāda)。一方で、仏教の特に経量部では身体のような *avayavin* と見なされるものも、単なる集積 (*rāśi*) も同列の *prajñapti* と見なすことが一般的であったように見える。例えば、経量部は「牛乳などのように集合体であれば概念設定されたものとして存在する (*kṣīrādivat samudāyaś cet prajñaptitaḥ*: AKBh 9 p461)」と述べるが、同時に「もし、蘊の意味が集積の意味であるならば、もろもろの蘊は概念設定されたものとして存在することになる。多くの実体が集まったものであるから、集積やブドガラのように (*yadī rāśyārthaḥ skandhārthaḥ prajñaptisantaḥ skandhāḥ prāpnvanti. anekadravyasamūhatvāt rāśipudgalavat*: AKBh on AK 1.20 p13, 櫻部:1967 p349-50, 櫻部:1969 p174, Kritzer:2005 pp12-13)」とも述べる。これらの記述から、ブドガラも単なる集積物 (*rāśi*) も、ともに集まったもの (*samūha/samudāya*) として概念設定された存在 (*prajñaptitaḥ sat*) だと彼らが認めていたことになり、ここでのディグナーガの態度とも一致する。

(2) 連続 (*santāna*) というのは、異なった時間に (それぞれの状態が) 因果関係がつながっていて、一つのものとして述べられるものを言う。例えば、カララ (*kalala*) を始めとする状態 (*avasthā*)⁽¹²⁾であり、これを「人」と名付け⁽¹³⁾、また、芽を始めとする変異であり、これを「穀物」だと名付けるようなものである⁽¹⁴⁾。

1.2.4 特定の状態 (*avasthāviśeṣa*)

885b04-06: 言分位差別者。謂於一事，有其多性，異不異時，而爲建立。如色生・位 (住?)・異・無常性・有見・有對，業具性故等。

分位差別と言ふは、一事に於いて其の多くの性有りて、異なるも異ならざる時も而も建立を爲すを謂ふ。色の生、住、異、無常性、有見、有對は、業具性の故なり等の如し。
(宇井:169.9-10)

(3) 特定の状態 (*avasthāviśeṣa*) というのは、一つの存在にその多くの性質があつて⁽¹⁵⁾、別々の時間もしくは同一の時間に成立する⁽¹⁶⁾ものを言うのである。例えば、物質 (*rūpa*) の生じること (*jāti*)・止まること (*sthiti*)・変化すること (*jarā*)・無常であること (*anityatā*)⁽¹⁷⁾、

(12) 「羯羅羅」は *kalala* の音訳。*kalala* は妊娠の最初の月に生じる初胚のことであり、AA によれば「胎児は1月間形をなさず7日目以降カララとなる (cf AA Śārīrasthāna 1.37)」と述べられ、SŚ も最初の月にカララが生じると述べる (SŚ Śārīrasthāna 3.18)。「位」の原語は *avasthā* であろう。例えば、『瑜伽論』には、胎内における八つの発生の段階を述べて (YBhū(C), 284c26f)、「羯羅藍位」以下八つの「位」を挙げ、それぞれ *kalalāvasthā* 以下 *arbudāvasthā*, *peśyavasthā*, *ghanāvasthā*, *praśākhāvasthā*, *keśaromanakhāvasthā*, *indriyāvasthā*, *vyāñjanāvasthā* とよぶ (YBhū(Bh) p28)。また、『俱舍論』でも最後の三つをのぞく五つが胎内の状態 (*garbhāvasthā*) として挙げられている (AKBh on AK 4.53 p231)。「瑜伽論」には、詳細では異なるが AA や SŚ にも相当する記事がある。なお、ここで「等」を *ādi* の訳と考え「始めとする」と訳した。五島清隆先生の教示による。この文脈ではその方がよりふさわしい。同先生のご教示に感謝する。

(13) 「相續 (*santāna/santati*)」と「人」を概念設定することについて、『俱舍論』破我品に「實際、彼ら (誤ったアートマン観を持つものたち) は蘊の連続のみにアートマンを概念設定するという立場には立たない (*na hi te skandhasamānā evātmaprajñaptim vyavasthanti*: AKBh 9 p461)。」と述べており、裏返せば、仏教徒 (この場合経量部?) は蘊の連続 (*skandhasantāna*) にアートマン (=人) を概念設定する (*prajñapti*) という立場に立っているということであろうし、ここでの議論とも軌を一にする (cf. Okazaki:2019)。

(14) 「芽等轉異」の「芽等」は *anikurādi*、「轉異」の原語は *pariṇāma* または *vikāra* ではないかと思われるが、玄奘の「轉異」の訳例からすると、*anikurādivikāra* といった原語の可能性が高いように思われる。ここで「穀」が連続するものの例として挙げられているのは、AK 3.11 に穀 (*vr̥hi*) を例に挙げ、「連続して存在する要素は断絶しないで別の場所に生じるものであると体験される、例えば米の連続のように。」(*santānavarttinām hi dharmāṇām avicchedena deśāntareṣu prādurbhāvo dṛṣṭaḥ yathā vr̥hisantānasya*: AKBh on AK 3.11p120) と述べていることと照応する (cf. 山口・舟橋:1955 pp76-88)。

(15) この「事」は以前同様 *vastu* などの訳と考えてよいだろう。一方「其多性」は原語が想定しにくい。「多性」というのは、『瑜伽論』で玄奘が蔵語の *bdag nyid mang po* に相当する部分をそう訳している例があるほか、時代は下るが『六十頌如理論 (T1575)』で施護が *bhāva* の複数形をそのように訳している例が見られる。佛漢梵では *bahutva* の訳語として「多性」を挙げるがここでは当てはまらないだろう。ここでは「其」の「多く」の「性 (=性質: *bhāva/svabhāva*)」と理解した。

(16) 玄奘や義浄の訳などを参考にすれば、「建立」は *vyavasthā* あるいは *siddha* 程度の語の訳かも知れない。

(17) ここでの *rūpa* は、宇井が述べているように物質的要素一般を指すと考えるのが妥当であろう。原文の「如色生位異無常性」の「位」が宇井が指摘するように「住」の誤記だとすれば、色などの有為法がもつ四つの位相、

見えること (*sanidarśana*)・妨げとなること (*sapratigha*)⁽¹⁸⁾は、(その物質が) 過去の行為 (*karma*) に関わるものであるからである⁽¹⁹⁾などといったものである⁽²⁰⁾。

1.3 三種の概念的存在の意義と本論の議論

885b06-08: 由此三義，密意説「有補嘔揭羅」，及「證圓寂」。然此三義但是假設。不可説爲一性異性及總無性。有過失故。

生・住・異・滅と重なるであろう (宇井:1958p204)。例えば、俱舍論の頃には *lakṣaṇāni punar jātir jarā sthitir anityatā* AK 2.45 とあり、玄奘は、*jāti*、*sthitī*、*jarā*、*anityatā* にそれぞれ生・住・異・滅を当てており、最後の滅が「無常性」であってもおかしくはない。さらに、「位」の異読として「住」が挙がっている例も大正蔵の中に散見する。ただ、佛漢梵は、「位」を *sthitī* の訳としても挙げており、*sthitī* の訳であるならば、特にテキストそのものを訂正する必要もない。一方、玄奘の訳には生・住・異・滅の *sthitī* を「位」と訳した例は見当たらないようであり、義浄の場合も管見ではそういった例は見えず、むしろ後の 2.3.1.1 節では、「生住等有爲之相」と「住」を用いている。「位」が *sthitī* の訳だとしても適切とは思えず、宇井の指摘は極めて合理的であるが、*sthitī* の訳の可能性が残されることだけは指摘しておきたい。この生・住・異・滅の有爲法の4つの位相をどう捉えるかについては、『俱舍論』随眠品に議論がある (AKBh on AK 5.25-27 pp296ff, 小谷・本庄:2007 pp111-148) が、その中でこれら4つを *avasthā* であると捉えるのは Vasumitra の伝統によるものであり、有部の正統説とされるものである。

(18) 「有見」(*sanidarśana*) 「有對」(*sapratigha*) は有部の理論ではともに *rūpa* が持つもの、*rūpa* の特質とされている。例えば、俱舍論には *sanidarśana eko 'tra rūpaṃ sapratighā daśa/ rūpiṇaḥ* (AK 1.29abc₁ cf. 櫻部:1969pp190-194) といった記述が見られる。『瑜伽論』では、生・住・異・滅などの心不相応行一般を *avasthā* と考えていたようである (YBhū(C) 607a23 – 608a6; YBhū(T) Zhi 72b4 – 74b2) が、そこに有見、有對は含まれておらず、これらと *avasthā* の関わりがどこから来ているのか明確な答えは出せないが、大種の分位という概念が『瑜伽論』の攝決擇分に見え (YBhū(C) 597a10f; YBhū(T) Zhi 48a2f = YBhū(P) 21a5. cf. 脚注7)、これが有見、有對に関わるのではないかと考えている (Okazaki:2020)。この二つの概念は、PVSV にも *avasthāviśeṣa* を言及する言葉によって *sanidarśana*、*sapratigha* が言及されている (*ye 'pi prṛthak samastā vā kvacid upayujyante ta avasthāviśeṣavācibhiḥ sakṛd eva śabdaiḥ pratyayārtham khyāpyante sanidarśanāḥ sapratighā veti tadanyebhyo bhedasāmānyena*: PVSV p.68.21-24)。

(19) 「業具性故」は、宇井が言うように理解が難しい。宇井はこれを内容の点からして「業果性故」と改めるように述べている (宇井:1958p204)。後に、分位について再度より詳しい説明がなされているが、そこでは、「見えるもの」「妨げとなるもの」と並んで生・住・異・滅の代わりに列挙されているのは、「原因であること」「結果であること」であり (2.3.1.1 節)、そこから考えても宇井の訂正は合理的である。しかし、一方で「業具性故」には、特に異読もなく、類似の句も見出せない。このまま読む可能性も尽しておかねばなるまい。その点から、玄奘の『瑜伽論』訳の「業具」(YBhū(C) 587c7=YBhū(T) Zhi 24a3) または「作業具」(YBhū(C) 459b8=SBhū 410.18) という訳語は興味を引く。前者は蔵語の *las kyi yo byad* に対応し、後者は *karmāntavastu* に対応する。この「作業具」、「業具」は、作業の必需品、作業道具といった意味であるが、佛漢梵には、「具」の原語の一つに *vastu* を挙げており、原語が *karmavastu* とすれば、本来「業事」と訳されるべきもの (cf. MV No. 9108, AKBh on AK 3.36p150: *kleśakarmavastu*=煩惱業事: T1558, 54c1 など) で、*karma* から生じた *vastu* である。であるとすれば、AKBh の世間品の十二支縁起の本質として説明されるものと同じであり (cf. AKBh on AK 3.26 p134)、そこに色、十二処などが含まれるとともに、業の結果として捉えることができる。ここではそう考えて宇井の訂正には従わなかった。

(20) この「如・・・業具性故等」という構文はいささか違和感を感じる。実際、ここの文脈に合致する「・・・故等」という表現は、漢訳大蔵経のインド還述全体から見ても極めて数が少なく、玄奘訳の『瑜伽論』ですら2例ほどである。中で注目すべきは、玄奘訳『攝大乘論釋』(T No.1597) に数例見られることである。これは、『攝大乘論』本文の注釈で本文を引用するために用いられており、一例を挙げると「....'gal ba'i phyir zhes bya ba ste (D No 4050, 150a4)=... 相違故等 (T 31.343b5)」となっている。これらから考えると、....*tvād iti* ないしは....*tvād ity ādi* といった原文が想定できる。

此の三義に由りて、密意して「補嘔揭羅^{pudgala}有り」、及び「圓寂^{しか}を證す」と説く。然るに、此の三義但だ是れ假設なり。一性、異性、及び總無性たりと説く^可べからず。過失有るが故なり。(字井:169.11-12)

これらの三つの概念にもとづいて、特別の意図を持って⁽²¹⁾、「ひと (*pudgala*)⁽²²⁾がいる」とか「死ぬ⁽²³⁾」とか言うのであるが、この三つの概念は単に仮に設定されたものにすぎないのである。(したがって、この三者を)「同一である」、「異なるものである」、「全く存在しない」などと言うべきではないのである。誤りがあるからである。

2 同一性と相違性の否定

2.1 集合体 (*samūha*)

2.1.0 同一性 (*ananyatva*) の 2 つの意味

885b08-12: 此中且辨* 總聚有聚。「無異性」言事唯二種。爲當許有此二自性、遮其性別、謂於有聚總聚不別、名「無異」耶、爲但無餘、說名「無異」。此有何過。

*三本(宋本、明本、元本: T 校異)、宮本「辯」(ZH は「辨」と「辯」などの同義字は校注に出していない)

此の中に^{しばら}く總聚と有聚とを辨ぜん。「無異性」の言、事は唯だ二種なり。爲た^は當し此の二自性有るを許し、其の性の別なるを遮し、有聚に於いて總聚の別ならざるを^{これ}謂ひて、「無異」と名づくるや、爲た但だ餘無きのみもて説きて「無異」と名づくるや。此に何の過有らん。(字井:170.1-3)

この中で、ひとまず⁽²⁴⁾、集合体 (*samudāya*) と集合要素 (*samudāyin*)⁽²⁵⁾を論じる。「相違

(21) 「密意」は、玄奘の用例などを勘案すると、字井が想定するような *saṃdhāya*、または *ābhiprāyika* の訳だろう(字井:1958p205)。義淨も TPKS の訳で、*saṃdhi* を「密意」と訳している箇所がある。

(22) 「補嘔揭羅」は *pudgala* の音訳。個我などとも訳されるがここでは「ひと」と訳しておく。

(23) 字井はこの「圓寂」を *parinirvāṇa* の訳と想定している(字井:1958p205)。字井の論点は以下の通りである。一般に *parinirvāṇa* は仏教の目的である涅槃を指す場合と、死一般を意味する場合があるが、後者の意味で使われる方が多く、ブドガラを述べたこの文脈からすると後者の方が妥当である。筆者は字井の意見に賛同するものであるが、その上でここでは證圓寂をひとまとまりと考え *parinirvāṇi* などの動詞と考えてもよいのではないかと考える。*parinirvāṇi* を「證圓寂」と訳す例は『俱舍論』の玄奘訳に見られ、また、内容は別として、義淨の『破僧事』でも見られる(150b10=SBhV II 262.12, cf TLB)。

(24) この「且」を字井は「しばらく」と読んでいるが、俱舍論玄奘訳などの例から *tāvat* の訳であろうと思われる。「且」は時間副詞で、「ひとまず、しばらくの間」などの意味がある。cf. 詞典

(25) この「總聚」「有聚」で「總聚」は PVSV などに見られる *samūha* としても、それに対応する「有聚」の *samūhin* は用例が見当たらない。筆者は、仏教徒の論証と思われる NV の *rūpādisabdās candanaśabdād atyantābhinnārthāḥ samudāya-samudāyi-asambhave sati tena vyapadesāt* (NV on NS 1.2.4, p370, cf. 岡崎:2005 pp405f) という例から、一つの可能性として *samudāya*、*samudāyin* の訳語ではないかと考える。また、ディグナーガ自身の PSV にも *samudāyin* という語が使われたと思われる有力な根拠がある。Pind

がない (*ananyatva*)」という言葉は⁽²⁶⁾、二種類に (理解できる)⁽²⁷⁾。(1) この (集合体と要素に) 二つの本質 (*svabhāva*) があることを認め⁽²⁸⁾、その区別⁽²⁹⁾を否定して、集合要素と集合体が異なるものではない⁽³⁰⁾と言い「相違がない (*ananyatva*)」と名付けるのか、それとも、(2) 単に、他のもの (*anya*) がない⁽³¹⁾ことで「相違がない (*ananyatva*)」と名付けるかである⁽³²⁾。[問] ここにどういった誤りがあるのか。

2.1.1 同一性の第1義: 本質の同一性

■2.1.1.1 本質の同一と相違

885b12-14: 頌曰

若無異性體無別 有聚更互成無異

の PST 写本を用いた還梵よれば、PS, PSV では *samūha* (PS 5.17c and PSV on it) と *samudāya* (PSV on PS 5.18) が同義で用いられており、蔵訳ではいずれも K 訳で *bsdus pa*、V 訳で *'dus pa* と訳している。*samudāya* が *bsdus pa* または *'dus pa* と訳されていると確認できる文脈で *bsdus pa can rnams las* または *'dus pa rnams las* と訳されている語が見られる。こうした場合、Pind のように *samudāyibhiḥ* の訳と考えることがもっとも自然であると思われる (Pind: 2015, pt.1 p22, V 訳 70b1(74b6); K 訳 160b8)。

- ⁽²⁶⁾ この「無異性言」の「無異性」は、玄奘の『俱舍論』での訳語にしたがった。「言」は、王の報告によれば、玄奘訳で語釈に用いられる事が多く、*-śabda.*、*nāma* の訳としても用いられることがあるという (王:2014)。
- ⁽²⁷⁾ この「事唯二種」を一応このように読んだが、「事は二種に唯る」と読んだ方が良いかもしれない。「唯」には、限定の意味の副詞以外に、原因などを表す前置詞、接続詞の用法がある (cf. 詞典、漢辞海、ただし、先秦の用例であり、唐代にこの用例があるかどうかはわからない)。ここでは限定の意味は考えにくい。さらに、この「事」の意味もよくわからないが、『俱舍論』で玄奘が *dvidhā bhedāt* (AKBh on AK 3.26 p134) を「事唯二故 (49a27-8)」と訳している例を考えれば、この「事」もさほど意味のあるものとは思えない。
- ⁽²⁸⁾ 「當許」の「當」は助動詞として、義務、蓋然性を表すことが多いが、ここでは文脈に合わない。ここは仮定を示す接続詞 (cf. 詞典、同書は墨子及び宋の蘇洵を出典に挙げ、長く用いられたことがわかる) と理解した。ただ、後の脚注32で見るように「爲當・・爲・・」という選択疑問を構成する一部とも考えられる。その場合も、「當」を「もし」と読めるだろう。なお、この「當」の用法は、助動詞と見分けがつきにくく、漢訳仏典の訓読でも、助動詞として誤読されている例が多いのではないかと推察される。「許」は玄奘訳の訳例から考えて、 $\sqrt{iṣ}$, *abhi-upa-*/ $\sqrt{gam}$ / $\sqrt{i}$ などが考えられる。
- ⁽²⁹⁾ この「性別」とは、俱舍論玄奘訳の訳例から考えて *bheda*、*viśeṣa* などであろう。
- ⁽³⁰⁾ この「於有聚總聚不別」の中で「於」は、ここでは「〜と」の意味であろう。不別は、*abheda*、*aviśeṣa* などの語であり、「A と B が異な (らない)」という場合、A は具格または奪格をとる。俱舍論玄奘訳に *”yena viyuktas tenaiva saṃgrhītaḥ* (AKBh on AK 1.18, p12)”を「此離於彼、而言攝者 (4b21-22)」と訳したと思われる例があり、同じことだとすれば、*A_{inst.} B_{gen.} abheda/aviśeṣa* を「於 AB 不別」と訳したことが想定できる。一般に、「於」という前置詞は、先秦時代以来様々な用法があり、処格の「〜に」だけでなく、具格で「〜と」、奪格で「〜から」とも理解できる語である。cf. 詞典
- ⁽³¹⁾ ここで「餘」は義淨が『破僧事』などで *anya* の訳で用いている。「餘」が *anya* として、それを持たないという意味での *ananya* と考えるが、語形上の区別がない。**anyan nāsti* といった文の形か。
- ⁽³²⁾ ここでは、*ananya* の否定辞 *nañ* を (1) 名辞否定 (*pariyudāsa*) に理解した場合と (2) 命題否定 (*prasajya-pratiśedha*) に理解した場合に分け、各々の難点を指摘するといふものであろう (cf. Kajiyama:1973)。同時代の NV にも二種の否定に関わる議論が見える (NV on NS1.2.4 p374, cf. 岡崎:2005 pp412-6)。この「爲・・爲・・」という構文は、「爲」が接続詞で「・・か・・か」といった選択疑問を表すものである。詞典は『後漢書』の例が挙げるが、六朝時代の仏典で疑問の「爲」の繰返しが多用されたという森野の指摘もある (森野:1983 p.69)。また、長尾は「爲當・・爲・・」「爲當・・爲當・・」という形の選択疑問の形も指摘している (長尾光:1980 p81)。義淨も律文献の訳の中に類似の選択疑問文を多く使っている。論書でも、*kiṃ...utāho* または *kiṃ...āhosvid* を「爲・・爲・・」で訳した例が『俱舍論』玄奘訳や真諦訳に見られる。

或於總聚別事殊 此復便成多種體 (1)

頌に曰く、若し無異性、體に別無くんば、有聚は更互に異無しと成る。

或いは、總聚に於いて別事の殊なるとせば、此れ復た 便^ま ち^{すなは} 多種の體と成る。(宇井:170.4-7)

(詩文に述べる) [答] もし、「相違がない (*ananyatva*)」というのが、(集合体と要素の) 本質に区別がないということであるならば、(それぞれの) 集合要素は互いに⁽³³⁾異なるものではないことになろう。

あるいは、集合体と部分 (= 集合要素)⁽³⁴⁾ が異なっているとするならば、これ (= 集合体) はまた多数の本質からなるものとなろう。

■2.1.1.2 集合体と要素の本質が本質が同じ場合の難点

2.1.1.2.1 本来本質が同じ場合

885b15-17: 論曰。若許手等自性與身是一，名「無異」者，此即於身無別性故，手等更互成無差別。手便成足違* 世間故。

*三本、宮本「此」ZH 諸本 (房山雲居寺石經、宋資福藏、宋磧砂藏、元普寧藏、明永樂南藏、明徑山藏、清藏、以下「ZH 諸本」同じ)「此」

論に曰く、若し手等の自性を身と是れ一なりと許し、「無異」と名づければ、此れ即ち身に於いて別性無きが故に、手等更互に差別無しと成らん。手は^{すなは} 便 ち 足と成りて世間に違するが故なり。(宇井:170.8-9)

(散文に述べる) もし、手などの本質が身体と同一であるとして、「相違がない」と呼ぶならば、これら (手など) はまさしく身体と区別がないので、手など (の各々の要素) は互いに区別がなくなってしまう。(それはありえない。) 手はそのまま足ということになって、世間の常識と矛盾する⁽³⁵⁾からである。

2.1.1.2.2 集合時のみ本質が同じ場合

885b17-19: 或復説彼別別支分非身自性，於聚集時説爲身者，此即全無總聚自體少分可得。

(33) 宇井は「體」を散文中の「自性」と同じとする (宇井:1958p206)。bhāva、svabhāva などの訳語だろう。「更互」は『俱舍論』で玄奘が *anyonya*、*paraspara* などを訳している。ここでは *anyonya* の訳であろうか。

(34) 「別事」の訳である。想定できるとすれば、「別」の原語である *anya*、*bheda* などの語が当たるであろう。ここで、*bheda* の訳と考えれば、宇井が述べる「部分」という意味となり (宇井:1958p207)、文脈とも一致する。

(35) 「違世間」は玄奘の『大乘廣百論釋論 (T1571)』、『顯揚聖教論 (T1602)』に数例見られるが、梵文ないし藏文との対応は不明である。ただ、『顯揚聖教論』には、「隨順世間不違世間 (512a14)」といった表現が見られ、隨順世間 (*lokānuvṛtti*: 佛漢梵) の対義語として「違世間」があると考えられ、**lokavirodha* もしくは **lokavirodhin* といった語が考えられる。

ある
或復いは彼の別別の支分、身の自性に非ずして、聚集の時に於いて説きて身と爲すと説
かば、此れ即ち全く總聚の自體少分も得る^{ところ}可無からん。(宇井:170.9-11)

あるいはまた⁽³⁶⁾、そのそれぞれ部分が身体を本質とせず、集まったときに身体であると述べるならば⁽³⁷⁾、この場合（不変であるはずの本質が変化するということになるので）集合体の本質といったものは全く認識されないこと⁽³⁸⁾になってしまう。

■2.1.1.3 集合体と要素の本質が異なる場合の難点

2.1.1.3.1 本質が異なる場合

885b.19-23: 爲異前義故、置「或」言。若於別事非是總聚自性者、即是自性差別由別性故、於聚集時、云何與彼無別自性得成應理。不由總聚捨自性故、此復便成多種體性。總聚於多無異性故。

前の義に異なるが爲^{ため}の故に、「或」の言を置く。若し別事に於いて是れ總聚の自性に非ずんば、即ち是れ自性の差別は別性に由るが故に、聚集の時に於いて、云何^{いかな}ぞ彼と別無きの自性は得成應理せんや。總聚の自性を捨つるに由らざるが故に、此れ復た^{また}便^{すなは}ち多種の體性と成る。總聚は多に於いて異性無きが故なり。(宇井:170.11-171.2)

前の趣旨と異なるという目的で「あるいは」という言葉を（頌文の中に）置いた。もし部分

(36) 「或復」は玄奘の訳例などから考えて *atha vā* や *atha punaḥ* などの語が想定できよう。なお、「復」は「○復」という形で2音節語を作ることが中古以降多く、その場合「復」を除いたものと意義上の変わりはないようであるが（長尾光:2005a, pp72-76）、井上によれば、「○復」の形式は口語的で南方語に多く方言的な色彩の強い語であるという（井上:1997 pp293-295）。

(37) 「別別」は、ここでの文脈を考えると、『瑜伽論』に見られる *svaka-svaka* などの語や、時代は降るものの『佛母般若波羅蜜多圓集要義論 (T1598)』で施護が「別別」と訳した *prati prati* などの語がこの場合の原語としては想定できるのではないかと思う。ただ一方で、『雜事』で義浄が「別別」と訳した例がある (395a26) が、これには該当箇所に対応する梵文があるにもかかわらず、この語に対応するものがない (Waldschmidt:1950, pp366-367)。潤訳の可能性もある。また、「支分」の原語として *aṅga* または *avayava* などの語が想定できようが、玄奘の訳語を踏襲したとすれば、前者の方が蓋然性が高い。「非身自性」は、そのままだと「身体の本質ではない」であろうが、原語が **śarīrasvabhāva* などだとすると、バフヴリーヒと理解した方が文脈にもよく合う。一般に「聚集」の原語が様々に想定できるが、俱舍論玄奘訳などの用例と「於・・・時」となっていることから、*samaveta* や *samnipatita* といった分詞の絶対処格の可能性が高い。

(38) この「可得」は、「總聚自體」を補語としていないことから、「總聚自體が認識されない」と理解する場合には、通常のように「可」助動詞＋「得」動詞と考えるのが難しいように思われる。ここでは「總聚自體」を主語、「可得」をその述語にし、さらに「總聚自體」が「無」の補語となって兼語文を構成すると考えるのが妥当かと思われる。ここで、「少分」は「無・・・少分」と呼応して *na...kiṃcit* の訳と考えるべきだろう。義浄には確認できないが、玄奘の場合 *na tu kiṃcid utpadyate nāpi nirudhyate* (AKBh on 5.27, p300) を「竟無少分可生滅 (105c14-15)」といった訳例があり、羅什などの訳にも見られる。また「可得」は「總聚自體」の述語で「總聚自體は可得である」となることから「得」の名詞化だろう。「可」は「所」と同じで動詞を名詞化する。「可」が「所」と同じ用法を持つことは、『中庸』の鄭玄注や三国魏の『笑林』にも見られる（詞典、大漢和、漢辞海）。王によれば、『俱舍論』でも受動態を表すのに、「可＋動詞」の形がよく現れる (王:2014 pp121-122) が、これは名詞化で受動を表したものであろう。王はこの「可」の用法に言及せず、受動態と「可」の用法に注目した研究もないようだが、ここでは「可得」は *upalabhyate* などの訳で、「可」を名詞化の助字と考える。

がその本質を集合体としないのであれば⁽³⁹⁾、(部分=集合要素は) 個々の本質が異なっているのであるから、集まったときに、どうして⁽⁴⁰⁾、それ (=集合体) と異なるものでない本質があり得ることになるのか⁽⁴¹⁾。集合体は本質を捨てないので、これ (=集合体) はまた多くの本質からなるものとなってしまう。集合体は多数 (の部分) と異なるものではないからである。

■2.1.1.4 第1義の場合の帰結

885b23-25: 若別若總、是無異性。由非總別捨自性故。若頓若漸皆成多性。望彼諸事無異性故。如是且辨* 二計過失。

*三本、宮本「辯」

若しくは別なるも若しくは總なるも、是れ異性無し。總も別も自性を捨つるに非ざるに由るが故なり。若しくは頓なるも若しくは漸なるも皆多性と成らん。彼を望みて諸事に異性無きが故なり。是くの如く 且 二計の過失を辨ぜり。(宇井:171.2-5)

別々の場合も集合した場合も⁽⁴²⁾これは変わらない。集合しても別々であってもその本質を捨てることはないからである。一度にであろうと順次であろうと⁽⁴³⁾皆多くの性質からなるものとなってしまう。それ (集合体) に対して⁽⁴⁴⁾諸部分が異なるものではないからである。こうしてまず、(部分が集合体と本来同じ本質をもつという考えと、集合時に同じ本質を持つと

(39) ここで、「總聚自性」をバフヴリーヒ複合語の訳だと理解した。先行する「非是」が同格関係のコピュラとして機能しているとすれば、十分考えられるのではないかと思う。

(40) 「云何」は「如何」と同じで「どうして」「どのように」を意味する疑問詞。『詩經』など先秦時代からあるが、「如何」と比べると魏晉南北朝の仏教文献で多用されたようである (cf. 詞典, 胡:2002 pp206-207, 長尾光:1979)。ただ、面白いことに、玄奘と義浄を比べると両者には使用頻度が大きく異なっている。玄奘は「云何」を論書で「如何」の 2.6 倍から般若経類では 8 倍使っているようなのに対し、義浄はその律文献の訳で 2.5 倍に満たないようである。ただ、義浄は本論の訳では「如何」を使っていない。

(41) 「得成應理」という語は本書以外には見当たらないが、「得成」は *siddha* また「可得成」として *√yuj* の訳として用いられ、「應理」は俱舍論玄奘訳にもしばしば見え、*√yuj*、*bhavitum arhati* などの訳として用いられている。同様の意味の語を二つ並べて意味を明確にしようとしたのかも知れない。

(42) 「若 A 若 B」で A と B が対義語となっている用例は、『俱舍論』で眞諦や玄奘が *hīnaṃ vā prāṇītaṃ vā* (AKBh on AK 1.20, p13) を「若鄙若美 (T1559, 165a24)」や「若劣若勝 (T1558, 4c16)」と訳した例、続く、*yad vā dūre yad vā antike* (loc.cit) を「若遠若近 (両訳同文 loc.cit)」と訳している例から...*vā...vā* もしくは *yad vā...yad vā...* といった構文の訳だろう。ただ、*vyastasamasteṣu yācanakeṣu* (BBhū p.134.17) を「若別若總求者 (510a2)」とする『瑜伽論』の玄奘の訳例もあり、対義語の並列複合語ということも考えられる。

(43) この「若頓若漸」は『瑜伽論』に *anukramaśo vā sakṛd vā* (YBhū(Bh) p201.7-8) を「或漸或頓」と訳している例が参考になる (321c13)。なお、『瑜伽論』玄奘訳では、*kramaśas* や *kramaṇa* に「漸」、*sakṛt* に「頓」を当てる訳例が散見し (ex. BBhū p134=YBhū(C)510a)、両者が対比的に用いられている。

(44) 「望彼」は、「望」を奪格をしめす前置詞として理解した。「望」には「～に向かって」という導入動作、前進の目的場所の意味の前置詞としての用法があり (cf. 詞典, 張:2007p178)、『俱舍論』で玄奘が *kutas tad dūram? vartamānāt* (AKBh after AK 5.62, p321) を「望何説遠望現在世 (111c5-6)」と訳した箇所がある。明らかにそこでは「望」を奪格を示す前置詞として用いている。玄奘訳の例は、漢語の「～に向かって」「～に対して」という意義用法にも当てはまるかと思われるが、「異」に対して「望」を使う妥当性については疑問もある。

いう) 二つの考え⁽⁴⁵⁾の誤りを論じた。

2.1.2 同一性の第2義: 一方の否定

885b25-27: 頌曰

若言唯遮餘有性 二種非有汝成過

若一有性は所遮 非無別故兩相似 (2)

頌に曰く、若し唯だ餘の有性を遮するを言はば、二種とも非有となり、汝^{なんぢ}過を成さん。若し一の有性のみ是れ遮する所とせんも、非なり。別無きが故に兩^{ふた}つながら相ひ似る。(宇井:171.6-9)

(詩文に述べる) もし、単に他方の存在を否定することだけが述べられるならば、二つとも存在しないということで君には誤りがあることになる。

もし一方の存在だけが否定されるというならば、(それも) 誤りだ。区別がないので両者は同様なもの (=存在しない) となる⁽⁴⁶⁾。

■2.1.2.1 任意の一方を否定する場合

885b28-c01: 論曰。「若言唯遮餘有性，二種非有汝成過」者，若於有聚無別總聚名「無異」者，此即更互相待成無異性。

論に曰く、「若し唯だ餘の有性を遮するを言はば、二種非有となり、汝^{なんぢ}過を成さん」とは、若し有聚に於いて別の總聚無しとて「無異」と名づくれれば、此れ即ち更互に相ひ待して異性無しと成らん。(宇井:171.10-11)

(散文に述べる) 「もし、単に他方の存在を否定することだけが述べられるならば、二つとも存在しないということで君には誤りがあることになる。」というのは、もし集合要素と区別された集合体が存在しないことで「相違がない (*ananya*)」⁽⁴⁷⁾と言われるならば、これはまさに互いに他に関して⁽⁴⁸⁾異なるものではないことになる。

(45) 「計」は俱舍論玄奘訳では、*pari-√kṛp*, *√kṛp* などの訳として用いられている。宇井が「考え」のことと述べていることとも一致する (宇井:1958p207)。

(46) この頌後半の「非」は扱いにくい。宇井は「別無きが非ざるが故に」と「無別」を否定するものと読んでいるが、それだと、論の内容とも矛盾してしまう。むしろ「非」を独立させて、答論の最初の否定辞 *na* の訳と考えた方がよいだろう。「非なり」と訓読して前言を否定することは漢文法上も違和感はない。

(47) ここで、明らかに「無別」と「無異」を別の語の訳と考えるべきであろう。その場合、義淨訳が玄奘を踏襲していると考えられるならば、「別」を *√bhid* の分詞または名詞といったものの訳、「異」を *anya* の訳と考えると比較的文脈によく当てはまる。

(48) この「更互相待」については、このままでは訳者不明の『六門陀羅尼經論 (T1361)』玄奘訳の『攝大乘論釋 (T1598)』に見える程度で対応する梵文もわからない。しかし、玄奘が『俱舍論』で *parasparāpekṣya* を「更互相待」と訳しており、「相待」が *apa-√ikṣ* の訳として散見することを思えば、*parasparāpekṣya* といった原語が想定できよう。なお、「相待」の「相」については五島が、「相」の意味を (A) 相互性、(B) 対他性、(C)

■2.1.2.2 特定的一方を否定する場合

885c01-c03: 若於一處有無異義, 第二亦爾。云何汝得免斯過失。如無總聚, 有聚亦無。若異此者, 「無異」之言便成無用。
 もし一處に於いて無異の義有らば、第二も亦た爾らん。云何ぞ汝斯の過失を免るるを得ん。總聚無きが如く、有聚も亦た無なり。若し此れに異ならば、「無異」の言便ち無用と成る。(宇井:171.11-13)

(集合体と要素のうち) 一方が「相違がない (*ananya*)」という(言葉の)対象であるならば⁽⁴⁹⁾、もう一方 (*dvitīya*) もまた同様である。どうして、君は次のような誤りを免れることができるか。(互いに異なるものではないのであるから) 集合体が存在しないように集合要素も存在しない。もしこれと違うのであれば、「相違がない (*ananya*)」という言葉は無意味と⁽⁵⁰⁾になってしまうだろう。

1.1.2.A 「全体 (*avayavin*)」の否定

■1.1.2.A.1 集合体を全体とする場合

885c03-07: 「若一有性是所遮」者, 縱許如是, 於他所執, 有分實事, 唯遮於此, 名「無異」者, 此亦不然。事無別故, 兩處相似。由「無異」言, 一處既爾, 於餘亦然。如初「無異」言故。
 「若し一の有性のみ是れ遮する所とせんも」とは、縦ひ是くの如く、他の執する所に於いて、有分を實事なりと許し、唯だ此れを遮して「無異」と名づくとも、此れ亦た然らず。事に別無きが故に、兩處ながら相ひ似る。「無異」の言に由りて、一處に既に爾れば、餘に於いても亦た然り。初めの如く「無異」の言の故なり。(宇井:171.14-172.1)

「もし一方が存在することだけが否定されるとすれば」というのは、たとえば、次のようなこと⁽⁵¹⁾、つまり他者の考えにしたがって、全体 (*avayavin*) を実体 (*dravya*) であることを認

連鎖性、(D) 共同性に分け、それぞれ仏教文献の文脈の中で詳細に考察しているが(五島:2020)、この「相待」の場合、集合と集合要素の間に (A) および (B) の意味が認められるであろうか。

(49) 「若於一處有無異義」は、*ekasmin* または *ekatra* と *ananyārtha* が結びついた構文ではないかと想像する。例えば、AKBh の真諦訳、玄奘訳では *kāmadhātau trayo manaskārāḥ* (AKBh on 2.72 p.108) を「於欲界有三種思惟(真諦)」「於欲界中有三作意(玄奘)」と訳している。このように「於 A 有 B」はしばしば $A_{loc.} + B_{nom.}$ の訳として用いられる。一方、玄奘には確認できないが、*na cātmana ete upakārā dṛśyante* (AKBh 9 p.476) を真諦が「汝不許於我有如此等差別」と訳した例があり、「於 A 有 B」を $A_{gen.} + B_{nom.}$ の訳と考えられる可能性を指摘しておく。

(50) 「無用」は、義浄が『藥事』で *mogha* を訳したのではないと思われる例もあるが、ここでは『俱舍論』玄奘訳などから、*niḥprayojana*、*prayojanābhāva*、*asāmarthya*、*vaiyarthya* などの語が想定される。

(51) この「如是」は通常、副詞句のように用いられるので、動詞の補語のようなこの例には違和感を覚える。実際、動詞+「如是」という形の文は、漢訳でも少ないようである。これは、梵文に見られる **idam abhyupagamyate*,

めて⁽⁵²⁾、ただこれを否定することだけを「相違(する実体)がない(*ananya*)」と名付けたとしても、これもまた正しくない。実体として区別されないの⁽⁵³⁾、両者(=全体と部分)は同様なものである⁽⁵⁴⁾。「相違がない(*ananya*)」という言葉にしたがって、一方がそうであれば、他方についても同様だというのである。はじめと同様に「相違がない(*ananya*)」という言葉によるものである。

1.1.2.A.2 全体(*avayavin*)を「相違がない」として否定する場合の難点

■1.1.2.A.2.1 「相違がない」という表現

885c07-10: 汝不應但遮一處。若言意許唯遮彼者，應可但言無其有分，勿言無異。彼之有性是不樂故。若其許彼體性是有不許異者，說「無異」言方成應理。

汝^{なんぢ}は應^{まさ}に但^ただ一處^{いちじょ}のみを遮^さすべからず。若^もし言^{こと}の意^い唯^{ただ}だ彼^かを遮^さするのみと許^{あづか}さば、應^{まさ}可^べに但^ただ「其^{その}の有^{いう}分^{ぶん}無^なし」とのみ言^{こと}ふべくして、「無^な異^い」と言^{こと}ふ勿^なかれ。彼^かの有^{いう}性^{せい}は是^これ樂^がはざるが故^ゆなり。若^も其^{その}し彼^かの體^{たい}性^{せい}は是^これ有^{いう}なりと許^{あづか}し、異^いなるを許^{あづか}さずんば、「無^な異^い」の言^{こと}を説^とくこと方^{かた}に理^{こと}に應^{まさ}ずると成^ならん。 (宇井:172.1-4)

君は単に一方を否定するべきではない。もし言葉の意図がそれ(=全体)を否定することだけだと認めるならば⁽⁵⁵⁾、ただ「そうした全体(*avayavin*)は存在しない」とだけ述べるべき

...*iti* といった構文の訳ではないかと考える。実際、佛漢梵によれば、*idam* を「如是」と訳す例もあるようである。例えば、俱舍論では、玄奘が *kasmād idam āha* — “*bhāraṃ ca vo bhikṣavo deśayīṣyāmi bhārādānām ca bhāraṇikṣepaṇām ca bhārahāraṃ ca*” *iti* (AKBh 9, p468) を「何故世尊作如是説。吾今為汝説諸重擔取捨重擔荷重擔者 (155a26-28)」と訳したと思われるところがある。ただ、この例も「如是」が「説」を修飾しており、この例と一致するわけではないが、近いものがあると考えられる。

(52) 「於他所執」は、『成唯識實生論 (T1591)』や『顯揚聖教論 (T1602)』にも見られるが、いずれも漢訳だけで梵文、藏訳の対応はない。このうち「所執」は玄奘では *abhimata* または *kalpanā* の訳語として用いられるが、ここでは内容から考えて前者であって、*parābhimata* の処格ないしは属格といった語、もしくはそれらの対格 + *āśritya* を想定できるであろうか。「有分」は玄奘の訳例などからみても、*avayavin* の訳語であり、ヴァイシェシカなどの全体(*avayavin*)と考えてよいだろう。例えば、玄奘訳の『勝宗十句義論 (T2138)』などでも「最後有分實色等果與因色等同類不相違。中間所有有分實色等與同類果因色等不相違。(vol.54 1256b14-16 cf. Miyamoto:1996 p197)」というように原因となる実体から生み出された *avayavin* という結果となる實(*dravya*)を考えている。「實事」は俱舍論玄奘訳では *dravya* の訳語として用いられている。ヴァイシェシカなどの考えに沿えば *avayavin* を *dravya* と捉えることは当然である。

(53) この「事無別故」はよく理解できないが、玄奘などが「事」を *dravya* や *vastu* の訳として用いているところを考えると、**dravyato/vastuto 'bhedāt* といったものの訳か。意図としては、後の議論から考えて、全体と部分とが峻別できるものではなく、相対的なものだとして述べているのだろう。

(54) 「相似」は義浄の *evamvidha* を訳したと思われる例のほか、玄奘の *sadṛśa* などの訳などが確認できる。

(55) 「言意許唯遮彼」で宇井は「意許」を一語としているが(宇井:1958p208)、何らかの梵語の訳語かは怪しい。ここは「言意」を主語として「許」以下を述部とするのが適当ではないかと思われる。その場合「言意」は、**abhiprāya*、**vivakṣā* などの梵語が想定され、特に前者については、玄奘が「領意」、「經意」などと訳した例が見られることから可能性がある。ただ、「言意」という語は、佛漢梵にも項目がなく、**abhiprāya* などの訳であるとする積極的根拠はない。しかし、「言意」であって、**abhiprāya*、**vivakṣā* などの訳と考えるならば、こうした議論によく見られる発話意図をめぐっての論議であり、文脈にもよく当てはまる

であって⁽⁵⁶⁾、「相違がない (*ananya*)」と言ってはいけない。それ (=全体) が存在することが認められていないからである⁽⁵⁷⁾。もし、あるいはそれ (=全体) を本質とするもの⁽⁵⁸⁾が存在することを認めて、異なるものであると認めないのであれば、「相違がない (*ananya*)」と言うことはまさしく道理にかなったこととなるのだが、(ここでは全体を本質とするものなど認められていないので、道理に合わない)⁽⁵⁹⁾。

■1.1.2.A.2.2 全体の否定は部分の否定

885c10-16: 又有異義。「非無別故兩相似」者、如離手等更無別身。是有分故、如是手等亦待指等成其有分、手等如身亦成非有。如是乃至極微。待於聲等、聲等復待薩埵等、薩埵等復待喜等、待異^{*1} 功能。此即分與有分同。有分性故。汝所執便成非有。如是且辨^{*2} 許無異性有二種過。

*1 三本、宮本、ZH 諸本「果」 *2 三本、宮本「辯」

また異義有り。「非なり。別無きが故に兩つながら相ひ似る」とは、手等を離れて更に別の身無きが如し。是れ有分なるが故に、是くの如く手等も亦た指等に待して其の有分と成り、手等も身の如く亦た非有と成る。是くの如く極微に乃ち至る。聲等に待し、聲等復た薩埵等に待し、薩埵等復た喜等に待して、異なる功能に待す。此れ即ち分は有分と同じ。有分性の故に、汝の執する所便ち非有と成る。是くの如く且く無異性を許すに二種の過有るを辨ぜり。(宇井:172.5-10)

また⁽⁶⁰⁾、(この一方の存在の否定には) 別の意味もある。「(それも) 誤りだ。区別がないのと両者は同様なものとなる」というのは、手などなしに別の身体が決して⁽⁶¹⁾存在しないのと

(56) 「應可」は主に魏晉南北朝期以降に用いられた複合助動詞で、当然・義務を表す。森野によれば漢訳仏典に特有の語で『搜神記』などの同時代の古小説には見られないという(森野:1983, p79)。さらに、李はその用例を東漢に遡ることができると報告しているが(李:2016, p56)、漢訳仏典の例である。これは義淨と玄奘で大きく使用頻度が異なるようである。600 卷からなる玄奘の『大般若經』(T220) でも「應可」という文字の連続は、30 例弱しか見いだせず、しかも各例は定型化した表現のようである。義淨では 50 卷の『有部毘奈耶 (T1442)』の訳だけで 90 例近く見いだすことができる。この原語は、例えば、『藥事』で、*paribhoktavya* を「應可食之」と訳したと思われる例があり (3b1=MSV pt1, xii.2)、ここでも **vaktavya* などの義務分詞を訳したと思われる。ただ、『藥事』でも義務分詞を訳すのに、「應」のみを用いた例の方が多い。

(57) 「不樂」は、*nañ+vi* の訳で真諦や玄奘が用いている例がここにもよく当てはまる。

(58) 「體性」は、多くの場合 *svabhāva* などの訳として用いられる。この場合、「彼體性」で **tatsvabhāva* の訳であるとするならば、バフヴリーヒ複合語と取ることが可能であろう。

(59) これは、文脈から考えて *yena/yataḥ...optative* といった構文が使われているのではないと思われる。なお、文頭の「若其」は假定を示す接続詞であり (cf. 詞典、『左伝』や魏晉南北朝の用例が挙げられている)、義淨も、*yadi (tāvat)* などの訳に用いているようだが、*optative* の構文を訳したものと考えられるかどうかは不明である。

(60) この「又」というのは、玄奘訳では *api, api ca* などの接続詞の訳として用いられることが多いが、*atha vā* などといった可能性も考えられる。「又」は、逆接、添加に用いられる接続詞であるが、本論では比較的多く用いられている。

(61) 「更」は「無」を強調する副詞。その場合去声映韻 (詞典)。

同様ということである。これ（＝身体）が全体であるので、同様に手などもまた指などに関してその全体となり、手なども身体のように存在しないものになる。こうして、原子まで（存在しないこと）になる⁽⁶²⁾。（元素は）音声などに関して、音声はさらにサットヴァ（*sattva*）などの（サーンキヤの三要素）に関して、サットヴァなどはさらに喜びなどに関して（その結果であるように）、（それぞれの存在である結果は、結果を生み出す）別の能力に関して⁽⁶³⁾（結果であるというように次々にその原因をさかのぼりうる）かぎり、部分が全体と同じだということになる⁽⁶⁴⁾。（その部分がその部分を構成する部分に対して）全体であるので、君の説では（部分も）存在しないことになる。このようにして、まず、（全体と部分が）異なるものでない

(62) 「乃至極微」の「乃至」は *yāvat* あるいは *ā+* 奪格などの訳か。

(63) 「待異功能」について、宇井は三本、宮本による「待果功能」の読みの可能性も認める（宇井:1958pp209-210）。この最初の「待」は *apekṣa* など「異功能に関して」という意味。一方、「功能」は玄奘の訳などを勘案すれば、宇井の言う *śakti* もしくは *sāmarthyā* などの訳だろうが、それと *phala* もしくは *anya* とが結びつくかという問題である。筆者は後者の可能性が高いと考える。つまり、「果を生み出す能力」ならば、**phaladānaśakti*、**phalotpādanaśakti* とならねばならないが、それだと「果功能」という訳は不十分で、例えば「與果功能」といった訳がなされねばならない。例えば、玄奘は、『俱舍論（T1558）』『順正理論（T1562）』などに「果功能」という文字連続が見えるが、ほとんど「與果功能」や「生果功能」などの一部であり、特に『俱舍論』での梵文との比較では *phaladānaśakti* を「與果功能」、*phalotpādanaśakti* を「生果功能」と訳している。よって、ここでは因果関係にある一つの原因がその原因を生み出す別の能力＝原因を必要としているという意味で理解した。もちろん「待與果功能」などを省略した可能性も残る。

(64) 「此即」は、前段を受けて限定する意味で用いられたのであろう。義浄にも指示詞 *+eva* などを訳す場面で使われている（cf. TLB）。ここに述べられたのは、古くは「実体（複数）は別の実体を造る（*dravyāṇi dravyāntaram ārabhante*: VS 1.1.8 訳は宮元:2009 p22）」などにみられるような全体＝結果、部分＝原因というヴァイシェシカ的な因果論と、サーンキヤの *prakṛti* (物質原理) → *buddhi* (覚) → *ahaṁkāra* (自我意識) → *pañcatanmātra* (5つの微細要素、端的なもの、音声・感触・色・味・臭い) → *pañcabhūta* (5つの元素、風・虚空・地・水・火) という展開過程を前提にしているものと考えられる（SK k.22-38 cf. 服部:1969, この微細要素の歴史的背景については Frauwallner:1927, 仏教における伝承については Honda:1972 など参照）。ただ、SK などの記述と比較してみると、宇井も解釈に苦しんでいるように、ここのテキストには問題があるように思われる。具体的には、「如是乃至極微」と「待於聲等」の間に欠落があつて、そこに粗大であるような存在、たとえば風（*vāyu*）といったものが入ることで、このサーンキヤの転変説が完結すると思われる。もちろん、*pañcabhūta* あるいは *mahābhūta* を認めないサーンキヤ説という考えもありうるかもしれないが、すでに *Ṣaṣṭitantra* などが成立し、それらが広く意識されていた時代から考えて（cf. Frauwallner:1958）、ディグナーガがわざわざ別のサーンキヤ説を意識していたと考えるのは難しいだろう。もしくは、「待於聲等」から「待異功能」までのサーンキヤ的説明というものがそっくり竄入であると考えられることができるかも知れない。この場合、論旨はかなり整理できる。現行のままで理解しようとすれば、全体＝結果、部分＝原因というヴァイシェシカ的な因果論にサーンキヤの転変論が入り込んでいるような形になっており、木に竹を接いだような感がある。この議論全体がヴァイシェシカ的な全体（*avayavin*）を問題にしていることを思えば、サーンキヤ的な部分は余分である。それを考えると「待於聲等」から「待異功能」を竄入として切り捨てるのも一つの理解の方法かと思われる。ただ、現行テキストに大きな変更を加えないように考えるならば、この箇所でも本来述べたいことは「如是乃至極微」という全体＝結果、部分＝原因というヴァイシェシカ的な因果論に基づく部分のみで、サーンキヤ的な転変説は、その因果関係がどこまでも遡りうることを例証している、いわば比喩的な例証であるという捉え方である。こう考えると先の木に竹を接いだような感も一応説明がつきそうであり、原子から遡るのであるから、*pañcabhūta* が言及されていない理由もそこから理解できそうである。いずれの場合も、そのサーンキヤ的な説明の中にある「復待喜等」の「喜」は宇井も言うようによく分からないが、SK 12-13 に見える *prīti* ではないかと思われる（宇井:1958p209）。SK では、*sattva* が *prītyātmaka* と説かれており、真諦は「喜爲薩埵體（T2137 vol54p1247c16）。」と訳している。本質へ本質へとさかのぼっていくこの議論の流れとも一致するように思われる。「喜」が *prīti* の訳語として用いられる例は、玄奘などにもよく見られる。

ことを認めた場合、二種類の誤りがあることを論じた。

1.1.2.A.3 全体 (avayavin) を「相違がない」として否定する場合の難点

■1.1.2.A.3.0 総論

885c16-18: 頌曰

異性亦爾以一邊 於支分處別別轉

一邊便有無窮過 或非是一及全無 (3)

頌に曰く、異性も亦た爾り。一邊を以て支分の處に於いて別別に轉ずれば、

一邊に^{すなは}便ち無窮の過有り。或いは是れ一に非ず^{ある}及び全無なり (宇井:172.11-14)

(詩文に述べる) 異なるものであるとしてもまた同様である。一部 (*ekadeśa*) で部分に個々別々に存在するとすれば、

一部にまさに無限遡及の誤り (*anavasthā*) がある。あるいは (全体は) 一つではない。またあるいは全く存在しない。

1.1.2.A.3.0.1 存在形態の選択肢

885c19-20 論曰。「異性亦爾」者、「有二過」言流至於此。由彼於自支分轉時、或別別轉、或復遍轉。

論に曰く、「異性も亦た^{ましか}爾り」とは、「二つの過有り」の言^{ここ}此に流れ至れり。彼の自らの支分に於いて轉ずる時に由りて、或いは別別に轉ずるや、或復いは^{ある}遍く轉ずるや。 (宇井:172.15-173.1)

(散文に述べる。)「相違があるものだとしてもまた同様である」というのは、(相違がないことを認めた場合に述べられた)「二つの誤りがある」という言葉がここにも援用される。それが自らの部分 (*avayava*) に存在する場合に、あるいは個々別々に存在するのか、それとも全体的に存在するのか⁽⁶⁵⁾。

(65) 宇井は「轉」を $\sqrt{vrt}$ またはその派生語の訳だろうとしている (宇井:1958p211)。筆者もこれにしたがう。「由・・・時」は、絶対処格の訳と思われる。例えば、*tathā hi tasminn utpanne rūpaṃ dr̥ṣṭam ity ucyate* (AKBh on AK 1.42, p31) を「由彼生時、説能見色 (11a26)」と玄奘が訳している。この場合「由」は場所を表し、「于」、「於」と同じ (詞典)。「別別」の原語は、脚注37 参照。ここでは副詞として用いられており、そのまま *prthak* などが重ねられた可能性もある。「或復」については、脚注36 を参照。「遍」は、玄奘の訳例などから *kṛtsna* の訳語と思われる。この「全体 (*avayavin*)」がその「部分 (*avayava*)」に部分的に (ここでは「別々に」) 存在するか、全体的に存在するかという議論は、龍樹とニヤーヤ学派との論争にまで遡る。VPra 32-34; NS 4.2.7-10 cf. 山上:1968. ディグナーガの場合も、PSV on PS 5.18(K 訳: D70b1-2;P74b6-7, V 訳:160b8-161a1) に 同じ議論が見られる。Pind の還梵で示すと、*yathābhede tathā bhede 'pi samudāyibhyaḥ samudāyasyānyatvaṃ sādhyam. na hi tasya teṣu teṣāṃ vā tatra kārtsyenaikadeśena vā vṛttiḥ sambhavati*. となっている (Pind: 2015, pt 2 p72, V 訳 70b1-2(74b6-7) K 訳 160b8-161a1)。なお、「或・・・或・・・」は、佛漢梵などによれば..*vā...vā* などの訳であろう。

■1.1.2.A.3.1 全体が部分的に存在する場合の難点

1.1.2.A.3.1.1 無限遡及

885c20-23: 此中且辨* 別別轉義。若以一邊於手等處有分轉時，彼亦一邊，猶如手等。復更應有一邊隨起。如是展轉，有無窮過。

*三本、宮本「辯」

此の中に 且 く別別に轉ずるの義を辨ぜん。若し一邊を以て手等の處に於いて有分の轉ずる時、彼も亦た一邊たること、猶如ほ手等のごとし。復た更に應に一邊の隨起すること有るべし。是くの如く展轉して、無窮の過有り。(宇井:173.1-4)

ここで、まず個々別々に存在するという説⁽⁶⁶⁾について論じよう。もし、一部で⁽⁶⁷⁾手などに全体が存在した場合、それ(=手などに存在する全体)も手などと同じく⁽⁶⁸⁾、一部である。(その一部にも)またさらに一部が続くことになろう⁽⁶⁹⁾。こうして、引き続いていつて⁽⁷⁰⁾無限遡及の誤り(*anavasthā*)⁽⁷¹⁾がある。

1.1.2.A.3.1.2 単一性の欠如

885c23-26: 「或非是一」者，異無窮過故，置「或」言。若言身分一邊更不轉者，此即應無一有分義，便成有分唯有一邊。若爾應許唯有手等，何煩黨執於已支分有分轉耶。

「或いは是れ一に非ず」とは、無窮の過に異なるが故に、「或」の言を置く。若し身分の一邊が更に轉ぜずと言はば、此れ即ち應に一の有分の義も無かるべく、便ち有分は唯だ有一邊と成らん。若し爾らば應に唯だ有手等のみを許すべく、何ぞ煩はしくも己が支分に於いて有分の轉ずるに黨執せんや。(宇井:173.5-8)

「あるいは、一つではない」というのは無限遡及の誤りとは異なるものであるために「あるいは」という語を据えたのである。もし、身体部分の一部が別に⁽⁷²⁾存在しないことを言うな

(66) 「義」を、*pakṣa* の訳として理解したが、玄奘はの場合「宗」「釋」という訳を使っている。

(67) 「一邊」は玄奘の訳例から見ると *ekadeśa* だろう。「以」という前置詞から、その具格形などが想定できる。

(68) 「猶如」で「〜と同じく、〜のような」を表す。『史記』に用例が見える。*yathā* や *-vat* などの訳であろう。

(69) 「隨起」は、『瑜伽論』などの訳を参考にとすると *anu-√vṛt* などの訳ではないかと考えられる。この「應有一邊隨起」は漢語として見れば、通常の「有」に助動詞の付いた兼語文であるが、もとの梵文で「隨起」が名詞の形になっていて、それに *syāt* や *bhavet* などの定動詞で構成される一文であったかも知れない。

(70) 「展轉」は宇井の言うように *paraṃparā* などの訳であろう(宇井:1958p212)。『俱舍論』玄奘訳にも見られる。

(71) 「無窮過」は宇井の言う *anavasthā* の訳だろう(宇井:1958p212)。『俱舍論』玄奘訳にも例がある。

(72) 「身分」は玄奘では *śarīrāvayava*、*śarīrapradeśa*、*aṅga* の訳。義淨も *aṅga* の訳として用いているのが認められる。この一文を理解する上で「更」という語の理解が重要である。玄奘は *punar* や *bhūyas* の訳語として使うが、この文脈には適さないだろう。宇井は「他処に」と理解しているようで(宇井:1958p212)、これがここにはふさわしい。実際「更」が *anya* の訳に使われた例もある(cf. 佛漢梵)ようであり、この場合「更」は「ほかに」の意の副詞だろう(cf. 詞典)。義淨も『有部戒經(T1454)』で、*anyam navaṃ samstaram kāryet*(PMS Naisargika 14 p29)を「更作新者(503a26)」と訳した例がある(cf. TLB)。ここでは、身体の一部である手の一部ということで、身体を手などに分割した、さらに別のその一部という意味であろう。

らば、その場合、一つの全体 (*avayavin*) という概念はないはずであり、全体 (*avayavin*) は単なる一部をもつもの (*ekadeśin*) ということになる⁽⁷³⁾。こうした場合、ただ「手などをもつもの⁽⁷⁴⁾」だけが認められるべきである。いったいどうして自身の部分に全体 (*avayavin*) が存在するという者たちの説によることがあろうか⁽⁷⁵⁾。

1.1.2.A.3.1.3 全体の非存在

885c26-29: 「及全無」者、一邊無窮及更有過故、置「及」言。以此一邊於分轉時、此即全無有分可得。由非有分、如手足等有其一邊。

「^{およ}及び全無なり」とは、一邊の無窮^{およ}及び^{さら}更に過有るが故に、「及」の言を置く。此の一邊を以て分に於いて轉ずる時、此れ即ち全^こく^{すなは}有分の得る^{まった}可^{ところ}無し。有分に非ざるに由り

(73) 「有一邊」は *ekadeśa* に所属や場所を表す inI-接辞 (P 5.2.115) がついたものであろう。*ekadeśin* を「有一邊」と訳した訳例は確認できないが、inI-接辞や matUP-接辞を「有○○」と訳すことは一般的だからである。ここで、ディグナーガは、「有分 (*avayavin*)」と「有一邊 (*ekadeśin*)」を区別して考えている。「有分 (*avayavin*)」は実念論学派の言う一つの実体としての「全体 (*avayavin*)」で、「有一邊 (*ekadeśin*)」はそうではないのだろうが、分かりづらい。一つの考えとして、「有分」は一つの実体であるから、無限に分割可能であり、部分の部分というのも想定が可能になるが、「有一邊」は単に身体部分が集まったものというだけであるから、それにその身体部分の部分という概念はありえないという議論ではないかということである。逆に言えば、身体部分のさらに部分、さらに部分というものは、一つの「有分 (*avayavin*)」という実体でなければ考えることができず、それを考えないのであれば、身体部分の寄せ集めとしての「有一邊 (*ekadeśin*)」でしかありえないというのである。ここでの「有一邊」が *ekadeśin* の訳であるとなると、*ekadeśin* という語がこの「全体」論の文脈で用いられた例が時代的に近い NV に見られる (NV on NS 2.1.32, p470)。そこでは、一部が感官と対象との接合によって認識されるように「全体 (*avayavin*)」も接合によって認識されると主張し、その理由として「部分 (*avayava*)」とは別の「全体」存在することを挙げ、認識の特徴を備えた部分の場合 (*avayava-sthāna*) が部分の認識されるとき認識されないのは不合理だとして、「粗大性・多数実体性・色が認識原因であり、それらは一部のように一部をもつものにも存在する。したがって、一部が認識されるとき、一部をもつものが認識されないというのは妥当ではない (*mahad-anekadravya-rūpāṇy upalabdhi-kāraṇāni, tāny ekadeśavad ekadeśīny api vidyante, tasmād ekadeśa upalabhyate naikadeśīty ayuktam*)」と述べている。これで見ると、*ekadeśin* という語は、*avayava-sthāna* と同等な語として用いられているように思われる。inI-接辞の意味 (P 5.2.94) からして当然の解釈ではあるが、ここでも参考になるかも知れない。なお「便成」は *prāpnoti* などを訳したものであろう。つまり、**avayavina ekadeśibhāvaṃ prāpnoti* などの構文を「便成有分唯有一邊」としたのではないかと思われる。例えば、*pūrvapadasya grahaṇam anarthakaṃ prāpnoti* (AKBh on AK 3.28 p. 139) を玄奘が「便成前句無用 (50c29)」と訳したと思われる箇所がある。

(74) 「有手等」は **hastādīmat* などの語が想定できる

(75) 「何煩」というのは、『俱舍論』で玄奘が *kim ca punaḥ. "nātmā skandhāyatanaadhātavaḥ."* (AKBh 9, p467) を「何煩會釋。非我者何。謂蘊處界 (154c18-19)」と訳したと思われるところがあり、これもそれに倣っているとすれば、「煩」は疑問を強調する程度の意味だろう。このような「何煩」は反語として不必要を表すとも考えられるが、用例としては新しく、詞典には、宋代の『太平広記』の例があげてある。玄奘にも義浄にも用例と思われるものは極めて少ない。「己支分」もこの作品以外に用例がないが、これを宇井は「己が支分」と訓読している。筆者も *svāvayava* の訳と考える。玄奘は *sva* を「自」や「己」と訳す場合があり、義浄もそれに倣ったと考える。「黨執」の訳例は大蔵經全体を見てもこれ以外見当たらない。「黨」は *pakṣa* の訳、「執」は $\sqrt{kṛp}$ や $\sqrt{man}$ の派生語の訳としてもよく用いられており、「考え」「主張」の意味だろう。ただ、玄奘の『順正理論 (T1562)』などにある「朋黨執」は注目すべきかもしれない。これを「黨執」と略しただけかもしれないし、また単に *mata* や *pakṣa* を「黨執」と訳しただけかもしれない。とくに *pakṣa* の場合、「朋黨」もしくは、単なる「執」がその訳である場合もある。

て、手・足等の如く其の一^そ邊有るのみ。(宇井:173.9-11)

「また、全く存在しない」というのは、一部というのが無限遡及になるということ（に加えて、）さらに誤りがあるというので「また」という言葉を据えたのである。この一部で部分に存在する場合には、全体が捉えられること⁽⁷⁶⁾は全くない。全体ではないのであるから、手・足などのようなその一部がある（だけ）である。

1.1.2.A.3.1.4 小結

885c29-886a03: 若言有分、離手等時、無別支分、有分體一故、若如是者、便成於彼別支分處各各遍轉。唯此二計。更無第三分別執故。

若し有分に、手等を離るる時、別の支分無く、有分の體一なるが故にと言はば、若し是^もくの如くあらば、便^{すなは}ち^か彼の別の支分の處に於いて各各にあるいは遍^{あまね}く轉ずると成らん。唯だ此の二計のみ。更に第三の分別執無きが故なり。(宇井:173.12-14)

もし、全体に、手などを離れて他の部分がなく、全体は単一であるから⁽⁷⁷⁾と言うならば、その場合⁽⁷⁸⁾、それ（＝全体）と異なる部分にそれぞれ⁽⁷⁹⁾存在するか全体的に存在するかということになる。この二つの考えだけである。さらに第三の選択肢⁽⁸⁰⁾はないからである。

■1.1.2.A.3.2 「全体」が部分に全体的に存在する場合の難点

1.1.2.A.3.2.0 総論

886a03-05: 頌曰

若遍彼成多種性 及於手等互無差

或此非彼故便成 諸事皆同一微性（4）

頌に曰く、若し遍^もくとならば、彼れ多種^{あまね}の性と成らん。及び手等に於いて互^かひに差無からん。

或いは此れ彼れに非ざれば、故に便^{すなは}ち諸事皆同一の微性と成らん。(宇井:173.15-174.2)

（詩文に述べる）もし、全体的にというならば、それ（＝全体）は多くの性質からなる

(76) この「可得」は「有分」が「得」の補語とはなっていないことから、「可」を「所」の意にとる。cf. 脚注38

(77) 「離」は玄奘が *vinā* や *vi-ati-√ric* の訳に用いているが、ここでは「離・・・時」としていることから、絶対処格を訳した可能性が高く、それだと **hastādivyātirikte* などの原語が想定できる。「體一」は、玄奘が *eka*、*ekatva*、*ekārtha* の訳として使っているが、玄奘が *tasya tadekatvāt* (AKBh on AK 2.45, p74) を「彼體一故」と訳しているのが、この使い方に最も近いだろう。ここでは、部分である多数の「手など」に対し、単一の「体」という全体が対応しており、「体」の部分とならないような例えば「車軸など」といった部分と「体」とは対応していないというのであろう。

(78) この「若如是者」は、義浄が、『皮革事 (T1447)』で *yady evam* を訳した例がある。

(79) 「各各」は、玄奘の俱舍論の訳例などからすれば、*pratyekam* などであろう。

(80) 「計」は、「分別執」と同じ内容であろう。ことによると同じ語かもしれない。「分別執」について瑜伽論には、*vikalpita* を「分別所執」と訳した例がある。これに倣ったと考えると *vikalpa* と考えてよいと思う。

ものとなろう⁽⁸¹⁾。また、手などについて互いに区別がないことになろう。

あるいは、こうしたものがそれ(=全体)ではないというならば、そのためにすべてのものはすべて同じ一つの原子ということになってしまう⁽⁸²⁾。

1.1.2.A.3.2.1 部分の性質を持つ

886a06-07: 論曰。若言「遍」者、所許^{*1} 有分與支分量同。於一一處皆周^{*2} 遍故、彼即便成多種體性。

*1 三本、宮本、ZH 諸本「計」 *2 三本、宮本、ZH 諸本「同」

論に曰く、若し「遍く」と言はば、有分を支分と量の同じなりと許す所なり。一一の處に於いて皆周遍たるが故に、彼即便ち多種の體性と成らん。(宇井:174.3-4)

(散文に述べる)もし「全体的に」というのであれば、全体が部分とちょうど同じだけであると認めることになる。(また、)それぞれ(の部分)すべてに広がっているので⁽⁸³⁾、それ(=全体)はただちに多くの性質からなるものということになってしまう⁽⁸⁴⁾。

(81) 「多種性」は散文の「多種體性」と同じ。玄奘の訳例から *bahuvīdha* + *bhāva*/*svabhāva* などが想定できる。

(82) ここで用いられている「・・故便・・」という形は、*kṛtvā* などの絶対分詞を訳したものではないかと思われる。たとえば、玄奘訳の『俱舍論』に *varṇasampannam dattvā surūpo bhavat* (AKBh on AK 4.116, p. 269) を「謂所施財色具足故便感妙色(96b4-5)」と訳した例があり、同様の例が数例見られる。長尾は「便」が後漢期から「〇便」という形で連語化する傾向があったことを指摘している(長尾光:2005a, pp70-72)が、「故便」の形は取り上げていない。また、「微性」については、YBhū(Bh)p138 の *aṇu* の訳で玄奘が使っている例がある。玄奘は、同じ箇所、*aṇu* を「微性」と訳し(YBhū(C)307c24)、*paramāṇu* を「極微」と訳している。本論にはこの後、「極微」「微」「微性」「微體」などの語が原子に関わって用いられるが、使い分けがあるかどうかはわからない。暫定的にすべて「原子」として訳出した。

(83) この「與・・量同」というのは、俱舍論に *yāvān eva caiṣām jalād ūrdhvaṃ samucchṛāyaḥ, tāvān eva ghano vistārah*。(AKBh on AK 3.51, p160) を玄奘が「如是九山一一廣量。各各與自出水量同(57c5)」と訳した例があり、もう1例の「量同(60c28)」=(AKBh on AK 3.72, p171) も *yāvat...tāvat* の訳と考えられる。それに倣ったとすれば *yāvat...tāvat* の構文を訳したものであろう。底本の「許」も諸本の異読である「計」も、文脈上は可能であるように思われる。ただ、「所計」は *parikalpita* などの訳で用いられることを思えば、こうした議論の中の仮定を表す文脈で用いられるかは疑問である。底本の読みの方がふさわしく思われる。「一一」は玄奘の訳例などからして、*ekaśas/pratyekam* などの訳だろう。「周遍」は、三本・宮本では「同遍」とする。宇井はいずれでもよいとしているが(宇井:1958p213)、「同遍」は熟語化した形では義淨にも玄奘にも使われていない(玄奘訳には「同遍」の文字連続はあるが熟語ではない)。一方、「周遍」は、玄奘が *sphuṭa, samanta* などの訳などで使い、義淨もよく使っている。底本(=高麗版)の読みの方が妥当と思われる。なお、「遍」は時に動詞として読まれるが、一般的な漢語では形容詞か副詞であり(cf. 詞典)、ここでも *sphuṭa* などの語を「周」と重ねて形容詞として訳したものと思われる。

(84) 「即便」は「ただちに」の意味で『三国志』『西廂記』などに見える(cf. 詞典)が、胡によれば、後漢の曇果・康孟詳訳の『中本起經(T196)』にまで遡る(胡:2002, p39)。この語も玄奘と義淨で使用頻度が異なる。義淨の50巻の『有部毘奈耶(T1442)』には、約500例ほど認められるのに対し、600巻からなる玄奘の『大般若經(T220)』でも、100例ほど見つかるだけである。玄奘は『瑜伽論』でこの語を多用しているようだが、それでも1巻あたり1例はない。この語の原語として佛漢梵では *idānīm, tasyām velāyām* という語を挙げているが、義淨の律文献の中でも、句と句の時間関係を伝えるための潤訳として用いられるか、または絶対分詞句と主文をつなぐためのよう(その場合とくに「即便」なしに意が通じそうな場合が多い)、なにかの梵語に対応するものでない場合も多いようである(cf. TLB)。「多種體性」については、脚注81参照。

1.1.2.A.3.2.2 一箇所に存在する

886a07-11: 更有異義故，置「及」言。由於一處遍皆有故，由不許彼別處性故，及餘支分更互無差。由彼和合同一處時，事無別故。此則手處應許有足，便違世間共許道理。

更に異なる義有るが故に「及」の言を置く。一處に於いて遍く皆有るに由るが故に、彼の別處性を許さざるに由るが故に、餘の支分に更互に差無きに及ぶ。彼同一の處と時とに和合するに由りて事に別無きが故なり。此れ則ち手の處に應に足有るを許すべく、便ち世間の共に許す道理に違す。(字井:174.4-7)

さらに別の意味があるというので「また」という語を据えた。一つの所に（全体が）全体的にすべて存在するために、またそれ（＝全体）が別の所にあることを認めないために、他の諸部分は互いに区別がないことになる⁽⁸⁵⁾。それら（＝他の諸部分）は同じ場所、同じ時間に集まっていて実質的に区別がないからである⁽⁸⁶⁾。こうした場合、手の場所に足があることを認めなくてはならず、まさに世間で一般に認められた道理⁽⁸⁷⁾と矛盾する。

1.1.2.A.3.2.3 全部分が一箇所に存在しないとした場合

■1.1.2.A.3.2.3.0 総論

886a11-14: 「或此非彼」者，更有異計故置「或」言。爲避前過，云有分體於足轉時，非於手等有分別* 轉。此則無有於餘支分同處過者。此同捺癭反出眼睛。

*宮本「則」

「或いは此れ彼れに非ざれば」とは、更に異計有るが故に「或」の言を置く。前の過を避けんが爲に、有分の體足に於いて轉ずる時、手等に於いて有分の別に轉ずるに非ずと云ふ。此れ則ち餘の支分に於いて處を同じくすること有るの過たる者無くも、此れ癭を捺して反つて眼睛を出すに同じ。(字井:174.8-11)

「あるいは、こうしたものがそれ（＝全体）ではないというならば」というのは、さらに別の考えがあるので、「あるいは」という語を据えるのである。（対論者が）前の問題点を避けるために、全体であるもの⁽⁸⁸⁾が足に存在するとき、手などに全体が別に存在するわけではないと

(85) 「及」は、『瑜伽論』で玄奘が *upa-√i* の訳語として用いた例があるようである。

(86) 「同一處時」は、玄奘が VSV の訳で *taddeśakāla* の訳として用いたと思われる例がある。「和合」は義淨や玄奘が *sāmagrī* や *saṃghāta*、*saṃnipāta* などの訳として用いているが、ここでは「和合」が動詞となっていくことから、*saṃnipatita* のような原語が想定できる。「事無別故」の「事」は *dravya-/vastu-tas* として副詞的に訳したが、1.1.2.A.1 節と同様に「実体には」といった意味かもしれない。

(87) この「世間共許道理」の「共許」や「道理」について義淨の場合は梵文と対応できる箇所は見いだせない (cf. TLB)。「共許」は *saṃmata* や *√iṣ* の訳として玄奘も用いている。*lokasaṃmata* あるいは *lokaprasiddha* といった語の訳であろうか。「道理」というのは玄奘の訳例からすれば *nyāya* の訳であろうか。*yukti* については「正道理」とか「正理」のように訳している。

(88) 「體」は玄奘の場合 *bhāva* や *svabhāva* の訳として用いられるが、「～というもの」「～であるもの」といった

言うならば、他の部分と存在場所を同じくするという⁽⁸⁹⁾誤りがないとする（だけであって）、これはこぶを押してかえって目を飛び出させるのと同じである⁽⁹⁰⁾。

1.1.2.A.3.2.3.0.1 一実体となる

886a14-18: 若如是者，一切有分成一實事。是故諸事成一極微。由彼有分於自支分展轉起時，乃至唯一實極微住處可得。此一支分，便與有分同一極微。此有分執理成無用及違自宗。

若し是^もく^かの如くあらば、一切の有分は一實事と成らん。是^この故に諸事は一の極微と成らん。彼の有分の自らの支分より展轉して起こる時に^よりて、唯だ一實の極微の住處の得る^{ところ}可有^{すなは}のみに乃^{すなは}ち至る。此の一支分は、便^{すなは}ち有分と同一の極微なり。此の有分の執理は無用及び自宗に違ふと成る。(宇井:174.11-14)

もしこのようであるならば、すべての全体は一つの実体となってしまう。したがって、「すべての存在は一つの原子ということになる」としている。その全体が自身の部分から次々と生じる場合⁽⁹¹⁾、一つの原子の存在場所のみが認められる⁽⁹²⁾ようになるまで（続く）。この一つの部分はまさに全体と同じ一つの原子である。こうした「全体」論⁽⁹³⁾は無意味であり、しかも（対論者）自身の教説と矛盾することになってしまう。

1.1.2.A.3.2.a 視覚要素などを離れて原子を認めた場合の難点

■1.1.2.A.3.2.a.0 総論

1.1.2.A.3.2.a.0.1 問

886a18-21: 若言離於色等別有極微，即無如前所說之過。由彼不於色等處轉故無此失，理亦不然。於此亦有二執過故。故應許此有別方分，或無方分。若爾何過。

程度の意味であろう。

(89) この「有於餘支分同處」という句を属格のパフヴリーヒとして理解した。漢語をそのまま訳せば、「(あるものが) 他の部分と同じ所を持つ」もしくは「(あるものに) 他の部分と同じ場所がある」となろうが、これは内容的にはパフヴリーヒを訳したものと同じで、「有」を用いてパフヴリーヒを訳すのは、*svayaṃprabha* を「有自然光」と訳した例が『瑜伽論』に見られる。

(90) 「瘦」は、義浄が『勸誡王頌 (T1674)』で *galanirgatalasikādini* (k. 94) を「瘦熟癰 (753b27)」と訳し、MV では「瘦者」を *galagaṇḍa* に対応させている (MV No.8788)。そこから考えると *gala* などの語であろうか。「眼睛」は *akṣi* の訳として玄奘も用いており、「出眼睛」で **akṣiniḥsaraṇa* とでもいった原語が想定できよう。

(91) 「是故」は *ataḥ*、*tasmāt* などの訳。「於」は単なる奪格の訳とも考えられるが、『瑜伽論』の玄奘訳や『俱舍論』の真諦訳では *ārabhya* の訳としても用いられており、後の「乃至」と関係付けて訳した。「展轉」は玄奘の訳例から *pāraṃparya* とか *uttarottara* などの訳と考えられる。「由・・時」は絶対処格を訳したものか。

(92) 義浄や玄奘の訳を見ると、「住處」は *āśramapada* や *vihāra* などの訳として用いられるが (cf. TLB)、ここでは *sthāna* などの訳か。玄奘が『瑜伽論』で用いている例がある。「可得」は補語を持たないので、受身で *labhyate/upalabhyate* の訳と考えた。この場合「可」は動詞を名詞化する助字である。脚注38 参照。

(93) 「有分執理」の「執理」は確認できないが、玄奘が「執理者/家」で *yuktakula* を訳しており (『瑜伽論』315c18f)、全体として **avayaviyukti* といったところの訳であろうか。

もし色等^もを離^於れて別に極微有^{すなは}りと言はば、即ち前の如き所説の過無し。彼の色等の處に於いて轉ぜざるに由るが故に此の失無くも、理亦た然らず。此に於いて亦た二執^{ここ}の過有るが故なり。故より應に此に別の方分有^{もと}るか、或いは方分無^{まさ}きかを許すべし。若し爾らば何の過あらん。(宇井:174.15-175.2)

もし、視覚要素など (*rūpādi*) を離れて別に原子が存在するというならば⁽⁹⁴⁾、前に述べられたような誤りはないことになる。それ(原子)が視覚要素などの場所には存在しないので、この誤りはないが、理屈もまた妥当ではない⁽⁹⁵⁾。ここにも二つの誤りがあるからである。つまり⁽⁹⁶⁾、これに個々の方向の区分⁽⁹⁷⁾があるのか、それとも方向の区分がないのかという(いずれかが)認められなくてはならない。[問] そうした場合、どういう誤りがあるのか。

(94) この「色等」というのは、*rūpādi* の訳であることは間違いないだろうが、ここで何を指しているかは議論の余地がある。原子論の文脈で最初に考えられるのは、色 (*rūpa*)・香 (*gandha*)・味 (*rasa*)・触 (*sparsa*) である。例えば、AKBh on AK 3.100 に述べられている「まさに色等について原子という名を立てるのであるから、それ(色など)が減する時には、原子の消滅も成立する (*rūpādiṣv eva ca paramāṇusaṃjñāniveśāt tadvināśe siddhaḥ paramāṇuvinaśaḥ*: AKBh p190, cf. Y p342-3)」では、Y 注の述べるように上記の4つを指している (cf. 山口・舟橋:1955, pp502ff)。これは有部の八事俱生などの理論と結びつく(有部の極微論については、舟橋:1952, 上杉:1976, 佐々木:2009 を参照)。一方で、ここでの原子はその原子の存在場所が問題であるように見える。存在場所を持つという性質によって「全体が一原子と同じになる」と批判しているようである。それを考えると、原子を部分を持つもの (*sāvaṃyava*) ではないが場所を持つもの (*sapradeśa*) であると捉えている瑜伽行派の立場が前提となっているとも考えられる (YBhū(Bh) p53.9-15; YBhū(T)Tshi26b6-27a1; YBhū(C)290a17-23 および YBhū(T)Zhi49b5-50b1; YBhū(C)597c15-598a12: なお瑜伽行派の極微論については、加藤利:1987, 早島:1989)。ただ、そうであるとする「色」の持つ意味も変わってくる。瑜伽行派の立場では原子から物質の集合体 (*rūpasamudāya*) が生まれるわけではなく、物質の集合体を原子に終わるまで理性 (*buddhi*) によって分節 (*pariccheda*) し、それが究極に至った結果、原子が概念設定されるのである (*prajñāpyate*)。この場合、分節の出発点は認識対象となるものと考えているわけであるから、五境の色ではあっても所造色ではない。このことは、『瑜伽論』で「不相離は2種類である。(その一つは)同一場の不相離である。それは例えば、元素の原子に、色・音・香・味・触が、感覚器官ではないものに、感覚器官を欠いたものが、感覚器官のあるものに、感覚器官のあるものが同一場の不相離である (*dvividhaś cāvinirbhāgaḥ. ekadeśāvinirbhāgaḥ. tadyathā bhūtpramāṇo*(em -āṇau Tib: 'byung ba'i rdul phra rab la ni) rūpa-śabda-gandha-rasa-spraśṭvyānām anindriya indriyavarjyānām sendriye sendriyānām ekadeśāvinirbhāgaḥ. YBhū(Bh) p53.16-18; YBhū(T)Tshi27a1-3)」に見える原子と五境の不相離の概念にも関係してくる。ここでも場に関わって原子と色等が不可離であることが述べられる。ここではこうした認識対象となる場合も含めての「視覚要素など」と訳しておく。(「色」の一般的な内容については、たとえば福原:1962、櫻部:1969pp93-103 を参照。)

(95) この「理亦不然」は玄奘訳の『俱舍論』や『順正理論』などにもよく見える句であるが、多くの場合、対論者の説を否定する「na」の訳として用いられているようである。

(96) 文の冒頭の「故」は、*atas* や *tasmāt* の訳であることが考えられるが、この文脈にはそぐわない。『瑜伽論』や『俱舍論』の玄奘訳に見られる *tathā hi* の訳として理解した。例えば、*tathā hy arthavargīyeṣūktam*(AKBh on AK 1.13, p.9) を玄奘は「故義品中作如是説 (3b25-6)」と訳している。佛漢梵にも、*tathā hi* の訳として「故」をとっている。漢語の「故」には、副詞で「結局、確かに」といった意味がある (cf. 詞典)。

(97) 「方分」は *digbhāga*, *digbheda*, *pradeśa* または *aṃśa*, *avayava* などの訳が考えられる (cf. 佛漢梵) が、ここでは文脈からして *digbhāga* などの訳と考えることができるだろう。

1.1.2.A.3.2.a.0.2 答

886a21-24: 頌曰

有方分性非極微 爲遮一性異性故

或無方分多不聚 或復衆同於一微 (5)

頌に曰く、方分性を有たば極微に非ず。一性と異性とを遮するが爲の故なり。

或いは方分無くんば、多く聚せず。或復いは衆は一微に同じ。(宇井:175.3-6)

(詩文に述べる) 方向の区分を持っているならば、原子ではない。同一であること・異なることを否定しているからである。

あるいは、方向の区分がないならば、多く(の原子)が集まることはない。あるいは⁽⁹⁸⁾ また多数の(原子が) 一個の原子と同じ(ということになる)。

■1.1.2.A.3.2.a.1 方向の区分と場所についての難点

1.1.2.A.3.2.a.1.1 可分: 細かくなる

886a25-28: 論曰。由非如是所執極微理得成就。有方分故。由此方分, 更成轉細。又復彼遮一異性故。由此於彼自支分處, 或同或異, 唯此二種無第三計。已斥其過。

論に曰く、是くの如く執する所の極微の理得成就するに非ざるに由る。方分有るが故なり。此の方分に由りて更に細に轉ずと成らん。又復た彼の一異性を遮するが故なり。此に由るは彼の自らの支分の處に於いて、或いは同なるか或いは異なるかの、唯だ此の二種のみにて第三の計無し。已に其の過を斥ぞけたり。(宇井:175.7-9)

(散文に述べる。) このように考えられた原子は論理的に成立しないからである⁽⁹⁹⁾。(というのも、) 方向の区分があるからである。この方向の区分によって(原子は) さらに細かくなってしまう⁽¹⁰⁰⁾。また、それが同じであることや異なることを否定しているからである。とい

(98) 「或復」については、脚注36を参照。

(99) ここで「由非・・・」という構文は、議論などで使われる**na hi...* という構文の訳ではないかと思われる。似たような構文で、AK 5.37d の *na kilāsyānukūlatā* を真諦が「由非順流故」と訳した例がある。そうだとすれば 1.1.2.A.3.2.a.0.1 節の「若爾何過」に対する答えの形であろう。なお、「理得成就」は俱舍論玄奘訳で *upapanna* の訳として用いられている例がある。

(100) 「轉細」は、玄奘訳には見られず、論書の中では真諦の『攝大乘論釋(T 1595)』に見える(231b16)のが注目すべきであろうか。「細」は玄奘の訳例などから *sūkṣma* 等の言葉が想定できようし、「轉」は $\sqrt{vrt}$ などであろうか。「轉」の使われ方としては、Vimalakīrtinirdeśa(cf. TLB, 梵文テキストは大正大学出版会 2006 による)の *stribhāvaṃ na nivartayasi*(44a7)を玄奘も含めて「不轉女人身」などと訳していることが注目すべきであろう。全体としては「細かくなる」でよいと思う。この方向の区分ゆえにさらに細かくなるというのは、VSV に「方向の区分によって分割されているものに単一性はない(*digbhāgabhedī yasyāsti tasyaikatvaṃ na yujyate*:VSV k.14ab)」という言葉があり、これを自注の中で「原子の東側の部分が下の部分に至るまで異なるものであるというように方向の区分がある場合、どうしてそういった原子に単一性が認められることになろうか(*anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhedē sati katham*

うのは、(原子が) それ自身の部分と同じであるか、または異なるものであるかという、ただこの二通りだけであって第三の選択肢はないからである。その誤りはすでに退けた⁽¹⁰¹⁾。

1.1.2.A.3.2.a.1.2 不可分1:混らない

886a28-29: 非諸極微有方分故, 既無方分, 假令共聚, 亦不和雜。

諸^{あらゆる} 極微^も方分^すを有つに非ざるが故に、既に方分無くんば、假令^{たと}ひ共に聚ずるとも、亦た^ま和雜せず。(字井:175.10)

すべての原子は方向の区分を持たないので、方向の区分がない場合、たとえ集まってきたとしても混ざりあうことがない⁽¹⁰²⁾。

tādātmakasya paramāṇor ekatvaṃ yokṣyate. VSV on k. 14 p7, cf 梶山:1967 p438)」と説明していることと同一の趣旨である。ここで、単一性を失うというのは、一つの原子が細分され多数になると考えてよい。また、ディグナーガ自身の HVP にも「原子という実体は存在したとしても単一ではない。なぜなら存在するものには方向の区別が異なっているからである。つまり、存在している壺・衣・車などの実体は、東・西・北・上などの方向の区別があるので、多くの部分が見られるように、もし原子という実体が存在するとしても、必然的に方向の区別が異なっていなければならないので、東・西・北・上などの諸部分が認められなければならない。諸部分が異なっている場合、原子という実体が単一であることは立証されない。(rdul phra rab kyi rdzas yod pa nyid gcig pa nyid du med do zhes shes par nus she na, gang gi phyir yod na ni phyogs cha tha dad pa'i phyir, dper na yod pa bum pa dang, snam bu dang shing rta la sogs pa'i rdzas rnam ni, shar dang nub dang(D ins. byang dang) steng dang 'og la sogs pa'i phyogs cha tha dad pa'i phyir, cha shas tha dad pa dag snang ba ltar gal te rdul phra rab kyi rdzas kyang yod par gyur na, gdon mi za bar phyogs cha tha dad pa'i phyir, shar dang nub dang byang dang steng la sogs pa'i cha shas khas blang bar bya'o, cha shas tha dad pa yin na ni rdul phra rab kyi rdzas gcig tu mi 'grub bo.:S 283b2-4; D 23b1-3; cf. Thomas & Ui:1918)」とあり、VSV の議論と軌を一にするが、単一性を否定する過程で原子が部分を持つことを意識している。原子とその部分の関係というものが、後の同一性・相違性の議論につながると思われる。

(101) 「又復」は「また」という意味で後漢から魏晉南北朝に複合語化したもののようである(井上:1997, pp293-295, 長尾光:2005a, p75 および長尾光:2005b, p48)。佛漢梵によれば、*punar aparam* または *anantaram* の訳だとしている。「由此」は通常 *atas* や *anena* などの訳として用いられる。しかし、この「由此」は佛漢梵には *yataḥ* の訳語としても挙げられている。ここでは後続する部分が「彼遮一異性」の理由またはその具体を述べたものと考えするために、*yataḥ* などの訳として理解した。「於彼自支分處」の「於・・處」は奪格などの格関係を訳しただけだろう。「斥」は『瑜伽論』の玄奘訳で *kṛtayati* (√kṛt) の訳として用いられている例があるが、むしろ *prati-ā-√khyā* などの過去分詞を想定した方がいように思われる。ここで「すでに退けた」というのは、1.1.2.A 節以降の議論を指しているのであろう。つまり、原子に方向の区分を認めることが、原子に部分を認めることにつながり、その原子と原子の部分の同一性と相違性のいずれもが成り立たないため、こうした原子論が退けられるということを述べたのであろう。もちろんこうした原子とその部分は 1.1.2.A 節以降でなされた全体と部分と平行の関係にあり、原子はそこでの全体と同じことになるわけである。

(102) 「諸極微」をすべての極微 (*paramāṇu*) として理解した。ここで一般的に原子が方向の区分を持たないと考えるのが自然である。玄奘が「諸」を *sarva* の訳としていることも参考にした。ただ、「諸極微」を単に「極微」の複数形と考えることも可能である。「既無」は、玄奘の訳例などを見ると *abhāve* や *asati* などの絶対処格を訳したものと思われる。例えば、『俱舍論』の *parānugrahopaghātābhisamādhyabhāve katham samyagdr̥ṣṭi-mithyādr̥ṣṭyoḥ kuśākākuśalatvam* (AKBh on AK 4.66 pp237-8) を玄奘は、「既無故思欲益他損他。如何成善惡 (84b12-13)」と訳し、*tatrāsaty upabhoktari katham punyam bhavati* (AKBh on AK 4.121, p 272) を「(此施名爲唯爲自益) 既無受者福如何成 (97a17-18)」と訳す。漢文法でも「既」は、前句が後句の原因を示す場合に前句の先頭に置かれる接続詞としての用法がある(詞典)。「共聚」は原子が「共聚」という文脈では、「共聚集」と同じだろう。玄奘訳を参考にと *sam-√gam*、*sam-ā-√gam*、*sam-√as* などの訳か。義淨は

1.1.2.A.3.2.a.1.3 不可分2: 一になる

886a29-886b2: 設許同處, 皆同一微。然此極微不得和聚, 一與諸微相障礙故。即諸微體共成於一, 由同處故。

設し同處を許さば、皆一微に同じ。然るに此の極微は和聚するを得ず。一は諸微と相ひ障礙するが故なり。即ひ 諸^{たと}の微體共なりとも一に成らん、同處に由るが故なり。(宇井:175.11-12)

もし、(諸々の原子が) 場所を同じくすることを認めたならば⁽¹⁰³⁾、すべては一個の原子と同じである。しかし、この原子は結びつくことができない⁽¹⁰⁴⁾。一個の(原子)は(他の)諸々の原子と互いに邪魔し合う⁽¹⁰⁵⁾ためである。たとえ原子が結びついたとしても⁽¹⁰⁶⁾、一つになってしまう。場所を同じくするからである⁽¹⁰⁷⁾。

玄奘と比べた場合、一般に語で短くする傾向があるようである。「和雜」は瑜伽論の玄奘訳の例を見ると *miśra* を用いた動詞 (*miśrī-√bhū* など) や *√miśr* の派生語の訳として用いている。この「和雜」については『瑜伽論』の中で原子に関わって和雜不相離 (*miśrībhāvanīrnbhāga*) が説かれていることは注目しておくべきかもしれない。これは、脚注94で触れた一處不相離 (*ekadeśāvinīrnbhāga*) に続いて述べられるもので「一方、場所を同じくするので、混合の不相離は、例えば、元素である原子がそれ以外の集合体である元素および元素からなるものがまさにそれ(場所を同じくする)のであるから(混合の不相離なのである)。遍満する色の集合体が様々な実体が低石ですりつぶされ水と混ぜられたように混合の不相離は見られるべきである。胡麻・緑豆・モヤシ豆・ホースグラムの集まりのようなものではない (*miśrībhāvāvinīrnbhāgaḥ punar ekadeśatvāt. tad yathā. tasmād eva bhūtaparamāṇos tadanyasya samudāyasya bhūtabhāutikasya. tasya punaḥ kṛtsnasya rūpasamudāyasya vivīdhadravyaśīlāniṣṭāpasamāyuktavan miśrībhāvāvinīrnbhāgo draṣṭavyo no tu tila-mudga-māṣa-kulattha-rāśivat. YBhū(Bh)p53.18-21, YBhū(T)Tshi27a3-4, YBhū(C)290a26-b1.*)」としているが、文脈から見てここで言う「和雜」も同様なものと考えるべきであろう。

(103) 「設」は、接続詞として単に仮定を表す場合と、譲歩を表す場合があるが (cf. 詞典)、佛漢梵の訳例などを見ても譲歩を訳したと思われる例はないようである。この場合も、単に仮定を表していると考えてよいと思う。

(104) この「和聚」という用語は義浄の『成唯識寶生論』(T 1591)に1例見られるが、玄奘の訳には見られない。「和」と「聚」のそれぞれの意味から考えると **sannipāta*、**samūha* といった語が想定されるか。

(105) この「相障礙」そのものではないが、『瑜伽論』の玄奘訳で *āvaraṇa* を「障礙」と訳した例は多く見られる。**anyonyāvaraṇa* などの語が想定できよう。

(106) 「即」はこの場合、接続詞の用法で譲歩を表す (cf. 詞典)。「微體」は本論以外に『順正理論 (T1562)』(536c11)に一例見られるが、その文脈を考えても「極微」と大きな意味の違いはないだろう (cf. 赤沼:1934 p821)。「共」は瑜伽論の玄奘訳で *parasambaddha* を訳した例がある。ここでもそれに準じて考えればよいだろう。

(107) このように、原子が方向の区分を持たない場合の考察は、脚注100で引用した VSV に続く部分に見られる。「また、(もし方向の区分を原子に認めなければ、) 影や妨げはどうなるのか (k. 14c)。もし個々の原子に方向の区分がないとすれば、太陽が昇った時、どうして一方に影があり、一方に日なたがあるということになろうか。実際、そこに陽があたらないようなそのもう一つの部分 (=影) というのではないはずであるから。また、方向の区分が認められない場合、ある原子を他の原子が妨げることがどうしてあろうか。実際、一つの(原子)がやって来て他の(原子)を妨げるようなそういった別の何らかの部分というのは原子にはないのであるから。そして、妨げることがない場合、すべての(原子)は場所を同じくするので、すべての集まった(原子)は、ちょうど原子一つ分だけということになるとすでに (k. 12cd で) 言われた (*chāyāvṛti katham vā* (k.14c) *yady ekaikasya paramāṇor digbhāgabhedo na syād ādityodaye katham anyatra chāyā bhavaty anyatrātapaḥ. na hi tasyānyāḥ pradeśo 'sti yatrātapo na syāt. āvaraṇaṃ ca katham bhavati paramāṇoḥ paramāṇvantareṇa yadi digbhāgabhedo neṣyate. na hi kaścid api paramāṇoḥ parabhāgo 'sti yatrāgamanād anyenānyasya pratighātaḥ syāt. asati ca pratighāte sarveṣāṃ samānadeśatvāt sarvaḥ saṃghātaḥ paramāṇumātraḥ*)

2.1.3 集合体についての小結

886b02-03: 如是已說總聚有聚一異之過

是くの如く已に總聚と有聚との一異の過を説けり。(宇井:175.13)

このようにして、集合体と集合要素が一つのものであるまたは異なったものであるという誤りが述べられた。

2.2 連続 (*santāna*)

2.2.1 連続が連続する実体と同じ場合

■2.2.1.0 総論

886b3-5: 頌曰

相續若一捨嬰孩 漸次乃至童年位

應失自身非不異 若言不失便相雜 (6)

頌に曰く、相續若し一にして嬰孩を捨て漸次童年位に^{すなは}乃ち至らば、

應に自身を失ひ、不異に非ざるべし。若し失はずと言はば^{すなは}便ち相雜せん。(宇井:176.1-4)

(詩文に述べる) 連続が一つであって、嬰兒の状態⁽¹⁰⁸⁾を捨て順次子どもの状態⁽¹⁰⁹⁾にまでなるならば⁽¹¹⁰⁾、

それ自体を失ない、異なるものではないというわけにはいかないはずである。もし失わ

syād ity uktam. VSV on k. 14 p. 7-8, cf. 梶山:1967 pp438-9)。」いくらか、本論独自の視点が見られるものの、原子論批判の流れとしては、こうしたヴァスバンドゥの議論を踏襲しているように見える。

(108) 原文は一貫して「嬰孩」であるが、注釈中の「捨前位」という言葉と「童年位」との対応から、「位 (*avasthā*)」を補って訳した。

(109) この「嬰孩」「童年位」というのは、『瑜伽論』の本地分の意地に見える八位や『俱舍論』業品の胎の5つの状態、出生後の5つの状態が参考になる。『俱舍論』の場合、*pañca hi garbhāvasthāḥ. kalala-arvuda-peśī-ghana-prasākhāvasthāḥ. pañca jātāvasthāḥ. bāla-kumāra-yuva-madhya-vṛddhāvasthāḥ* (AKBh on AK 4.53, p231) を玄奘は「胎中五者一羯刺藍二頰部曇三閉戸四鍵南五鉢羅奢佉。胎外五者一嬰孩二童子三少年四中年五老年 (82a25-27)」と訳す (同文が『順正理論 (T1562)』571b15-17『藏顯宗論 (T1563)』876b1-3 に見える)。一方、『瑜伽論』では *dahrāvasthā* (嬰孩位) を「(na parisarpaṇa-kṛīḍana-samartho bhavati (謂乃至未能遊行嬉戯)」と説明し、*kumārāvasthā* (童子位) を「*tatsamarthasya* (謂能爲彼事)」と説明している (YBhū(Bh) p.49; T1579, p289a)。つまり嬰孩 (*bālāvastha*) はまだ歩いて遊べない状態、童子位 (*kumārāvastha*) はそれができる状態ということになる。『俱舍論』と『瑜伽論』で用語は若干異なるが、趣旨は同じであろう。なお「童年」は「童子」と同じ意味であろうが、玄奘は使っておらず、6世紀の闍那崛多の訳に1例見えるが文脈は異なる。義浄訳の律文献には何力所か現れ、彼特有の言葉かもしれない。

(110) この「漸次乃至・・・」というのは、*kramaṇa yāvat...* の訳ではないかと思われる。『俱舍論』の *evaṃ kramaṇa yāvat kapālasyārdaṃ hitvārdhaṃ manasi karoti* (AKBh on AK 6.10, p. 338, 櫻部・小谷:1999p82) を玄奘は「漸次乃至除頭半骨思惟半骨繫心而住 (117c13-14)」と訳す。その場合、「漸次」は *kramaṇa* の訳。

ないというならば、そのまま混ざり合ってしまう⁽¹¹¹⁾。

2.2.1.0.1 連続の同一性の2つの意味

886b6-9: 論曰。若許相續於有續* 事無異性者，應許自性有其二種。由此説爲相續自性，或但遮餘。此之二種同前總聚。已斥其過。於中別者，今更決擇。

*大正蔵「讀」、高麗版にしたがって訂正

論に曰く、若し相續の有續事に於いて異性無しと許さば、應に自性に其の二種有るを許すべし。此れに由りて説きて相續の自性と爲すや、或いは但だ餘を遮すや。此の二種前の總聚に同じ。已に其の過を斥けたり。中より別なる者は、今更に決擇せん。(宇井:176.5-7)

(散文に述べる) もし、連続が連続する實在⁽¹¹²⁾と異ならないと認めるならば、「連続」という本質に二種類があることを認めなければならない。(1) それに基づいて連続の本質とすると述べるか⁽¹¹³⁾、(2) または単に他のものを否定するかである。この二種は前の集合体(の場合)と同じ(2.1.0 節参照のこと)である。その誤りはすでに退けた。(集合体で論じた議論の) 範囲とは違うものについては、今、別に確定させよう⁽¹¹⁴⁾。

2.2.1.0.2 以前の状態の2つの選択肢

886b9-10: 若別別位領受之時，爲捨前位而領於後，爲當不捨。斯有何過。
若し別別の位もて之を領受する時、爲た前位を捨てて後を領するや、爲た當し捨てざらんとするや。斯れ何の過有らん。(宇井:176.8-9)

(111) 「相雜」は『瑜伽論』、『俱舍論』の玄奘訳から $\sqrt{miśr}$, $saṃ-\sqrt{srj}$, $saṃ-\sqrt{vyati}$ - $\sqrt{kṛ}$ などの派生語だろう。

(112) この「有續事」は漢訳論書でもここしか見られない。「續」は玄奘が『俱舍論』で *sandhi* を訳し、『瑜伽論』では藏訳の *mtshams sbyor ba* (Skt: *sandhi/sambandha*) に相当する語を当てるが、ここでは「相續」の略で「有相續事: 連続する實在(事: *vastu/dravya*)」と理解した。

(113) 「由此」の原語は色々可能性があるが、ここでは前の「自性」を受け *yena* などの訳だろう。例えば、『俱舍論』の *sāvadāyavastudṛḍhagrāhitā pradāśaḥ, yena nyāyasaṃjñāptim na grhṇāti* (AKBh on AK 5.50 p. 313) を玄奘が「愍謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫悔 (109c9-10)」と訳す。「相續自性」はバフヴリーヒと理解し「(連続する實在は) 連続を本質とする」と解釈すべきかもしれないが、積極的根拠がない。

(114) 「於中別者」は義淨訳の律文献や玄奘の阿毘達磨文献の中に何力所か現れるが、梵文との対応を確認できるところとして、『俱舍論』の *utsarga viśeṣeṇa kṛtvā punar viśeṣaṇārtham apavāda ārabhyate* (AKBh on AK 1.47 p. 36) を、玄奘がこの「於中別者」の一句で訳している箇所があり (13a3-4)、一般的な話 (*utsarga*) から例外的な話 (*apavāda*) に移ることを端的に表現している。また、義淨の『安居事』(T 1445) で、*kiṃ śrāmaṇerakāyāḥ karaṇīyam. etad eva sarvaṃ śrāmaṇerakāyāḥ karaṇīyam. aparam api śrāmaṇerakāyāḥ karaṇīyam* (MSV pt4, p142.17-18) を「云何苾芻尼等緣。一同苾芻。於中別者 (1043b8)」と訳し、*kiṃ śrāmaṇerikāyāḥ karaṇīyam. etad eva sarvaṃ śrāmaṇerikāyāḥ karaṇīyam. aparam api śrāmaṇerikāyāḥ karaṇīyam* (MSV pt4, p143.1-2) を「云何求寂女緣。餘同前説。於中別者 (1043b13-14)」と訳している。これも、該当のものに特有な記述を述べることを述べる際に用いられている。ここでも、総論的なものがすでに集合体に関わる議論で述べられ、そうした集合体に関する議論からはみ出る部分、連続に個別の議論をこれから始めるという文脈で用いたものである。「更」は「ほかに・別に」の意の副詞(詞典)。「決擇」は *niś-√ci* や *nir-√nī* の訳であろう。

もし、それぞれ別々の状態で経験するときは⁽¹¹⁵⁾、(1) 前の状態を捨てて後(の状態)を経験するというのか、(2) (前の状態を) 捨てないというのか⁽¹¹⁶⁾。[問] ここにどんな誤りがあるのか。

■2.2.1.1 以前の状態を捨てる場合

2.2.1.1.1 本質を失う

886b10-13: 若捨嬰孩至童年位、應失自身。汝若許此於嬰兒位是不異者、彼移易時自體應失。於此位中無異性故。

若し嬰孩を捨て童年位に至らば、應に自身を失ふべし。汝若し此れ嬰兒位に於いて是れ異ならずと許さば、彼の移易の時自體應に失はるべし。此の位中に於いて異性無きが故なり。(字井:176.9-11)

[答] もし、嬰兒の状態を捨て子どもの状態に至るとするならば、それ自体を失ってしまうはずである。君がもしこれが嬰兒の状態で異なるものではないと認めるならば、それが移り変わる⁽¹¹⁷⁾とき(その「異なるものではない」という)本質がなくなるはずである⁽¹¹⁸⁾。この(嬰兒という)状態の中で異なるものではないからである。

2.2.1.1.2 対論者の転変論との矛盾

886b13-16: 故汝宗云、「凡諸實事有別法起(滅?)有別法生爲轉變。」者。無如是理。然非不異。移轉位別安危異故。言不異者此即是彼。如是且論轉捨之過。

故に汝の宗に「凡そ諸實事に別法の滅する有りて別法の生ずる有るが轉變たり」と云ふは、是くの如き理無し。然れば不異に非ず。移轉の位別なれば安危異なるが故なり。不異と言ふは、此れ即ち是れ彼なり。是くの如く且く轉捨の過を論じたり。(字

(115) ここで「領受」は、玄奘の訳例などから *anu-√bhū* の定動詞が派生語が想定できようが、「別別位」は漢語文法上は副詞化しているとしか捉えられない。「位 (*avasthā*)」が具格で出現しているか、「別別位」と「領受」が複合語になっているかという可能性が考えられるが、あくまで可能性の問題である。ここでは漢語にしたがって「別別位」を副詞句として理解した。

(116) この「爲・・・爲當・・・」も選択疑問である。例えば、義淨は『出家事 (T1444)』で *kiṃ matsakāṣe pravrajatha āhosvid bhagavataḥ* (DivA p340.16-17 = MSV pt4, p42.9; *kiṃ bhagavato 'ntike pravrajatha āhosvin mameti* based on Vogel & Wille:1996) を「汝等欲爲於此出家爲當佛所 (1036c19)」と訳している。ただ、「爲・・・爲・・・(耶)」との違いはほとんどないようである。同じ『出家事』で、ほぼ同じ構文の *kim asmadyayā rddhyā gacchāmaḥ āhosvit tvadīyayā* (DivA p240.20=MSVpt4, p42.12) を「爲用尊者神力而往爲用我等神通去耶 (1036c21-22)」と訳している。脚注32 参照。

(117) 「移易」は阿含部や本縁部などに数例ずつ見られるが、論書にはこれ一例しか見られず、玄奘の用例もない。ただ「移」は『瑜伽論』で玄奘が *anu-√gam* の訳として、また動詞としての「易」は俱舍論で玄奘が *sam-√car* の訳として用いている。なお佛漢梵によれば、「移」は *sam-√car* の訳としても用いられており、「移易」で、*sam-√car* や *sam-√kram* などの訳ということも考えられる。

(118) 「失」はこの部分に2箇所出てくるが、用法が異なる。一方は補語をとり、一方は自動詞として用いられている。前者を *√tyaj* などの訳、後者を *√naś* などの訳と考えれば理解できる

井:176.11-177.1)

したがって⁽¹¹⁹⁾、君の主張で「一般的に⁽¹²⁰⁾、諸々の実体のある要素 (*dharmāntara*) が消滅し、別の要素 (*dharmāntara*) が生起することが変化 (*pariṇāma*) である⁽¹²¹⁾」と言っていることには、こういった理屈はない。こうであれば異なるものではないわけではない。移りゆく状態⁽¹²²⁾が別であるならば安穩と危険⁽¹²³⁾の違いがあるからである。(一方、)「異なるものではない」と言うのは、これがそのままそれであるということである。このようにして、ひとまず、変化して(状態を)捨てるということの誤りを論じた⁽¹²⁴⁾。

■2.2.1.2 前の状態を失わない場合の難点

886b16-18: 若不失者，法相和雜。不捨嬰孩領童年位，孩童等位體相和雜，應成無別。然不見有如斯之事。

もし失はずんば、法の相は和雜す。嬰孩を捨てずして童年位を領せば、孩と童等の位の體相は和雜し、應に別無しと成るべし。然るに斯くの如き事有るを見ず。(宇井:177.2-3)

もし(前の状態を)失わないというのであれば、要素 (*dharma*) の特徴⁽¹²⁵⁾は混ざり合ってしまう⁽¹²⁶⁾。嬰兒の状態を捨てないで、子どもの状態を受け取るならば、嬰兒と子どもの存在の特徴⁽¹²⁷⁾は混ざり合って区別が無くなってしまはずである。しかし、このようなことが

(119) 一応、一般的に「したがって」と訳したが、「故」には、「もし・・・ならば」という接続詞の用法もある。詞典には、漢代の賈誼の用例でそうしたものを挙げている。「故」の接続詞としての用法には、他にも幾つか用法がある。「もし、君の主張で・・・といったとしても、こういう理屈はない」と訳した方がいいかもしれない。

(120) 「凡」は、玄奘訳を参考にすると *hi* の訳か。*jñāpakam hi nāmāgatikā gatir iti* (AKBh on AK 3.12 p123) を「凡引證言理無異趣。此有異趣為證不成 (45b29-c1)」と訳した例がある。この文脈にも近い用例である。

(121) この「有別法起。有別法生」というのは、意味からすれば同語反復である。これに類似する「轉變 (*pariṇāma*)」の定義として、『俱舍論』業品に玄奘が「數論云何執轉變義。謂執有法自性常存有餘法生有餘法滅 (57b22-23)」と訳している箇所がある。これは、*katham ca Sāṃkhyānām pariṇāmaḥ. avasthitasya dravyasya dharmāntaranivṛttau dharmāntaraprādurbhāva iti* (AKBh on AK 3.50, p159) に相当する部分である。ここで「有餘法生有餘法滅」の句の二つの「有」は「有法」に対応する *dravya* の属格を訳したと考えればよい。ここに相当するものと考えて、「有別法起」の「起」を「滅」に改めた。なお、AKBh にみえる轉變 (*pariṇāma*) の定義は、YD on SK 9(p111, pp120ff) および YBh on YS 3.13 にも見える。

(122) 「移轉位」は玄奘が『雜集論 (T1606)』で *gamanāvasthā* の訳として用いている例がある (ASBh, p53=T 721b23)。なお「移轉」は *√car*, *√cal*, *√kram* の派生語の訳として玄奘もよく用いている。

(123) 「安危」は、義淨にも用例があるが、原語は確認できない。玄奘の訳で見ると *yogaśśema* や *samaviśama* の訳として使われ、宇井は前者を取っているが (宇井:1958p217)、単に安穩を意味する前者よりも対義関係の語の並列複合語である後者の方がここにはふさわしいと考える。

(124) 「轉捨」は『瑜伽論』で *vi-ā-√vṛt* の訳としても用いられているが、ここでは宇井の言うようにある状態を捨てるということを示しているであろう (cf. 宇井:1958p217)。

(125) おそらく「法相」は玄奘の訳例などからして *dharmalakṣaṇa* などの訳であろう。

(126) この「和雜」も頃のなかの「相雜」と同じで *√miśr* の派生語などが想定できる。玄奘は、*miśrābhāva*, *miśrika*, *vyatimīśra* などに「和雜」の訳を与えている。

(127) 「體相」はここでは「法相」と意味は同じであろうが、単に *lakṣaṇa* の訳かもしれない。佛漢梵でも *svabhāva-lakṣaṇa* 以外に *lakṣaṇa* の訳として「體相」を挙げており、AKBh でも真諦が *lakṣaṇa* の訳として「體相」

あるのは経験されない。

■2.2.1.3 連続が同じ場合の結論

886b18: 已説* 不異性過。

*明本、径山蔵「爲」

^{すで}已に不異性の過を説けり。(宇井:177.4)

(こうして) 異なるものではないという誤りは述べられた。

2.2.2 連続が連続する実体と異なる場合

■2.2.2.0 総論

886b18:-20 頌曰

若是異性*¹ 身不安 爲欲求安勞妄設

轉不相*² 應及生滅 若言體別成實事 (7)

*¹ 明本、径山蔵「生」 *² 明本、径山蔵「説」

頌に曰く、若し是れ異性なれば、身安ならずして安を求めんと欲するが爲の勞は妄設なり。

轉は相應と生滅とをせず。^及若し體の別なるを言はば、實事と成る。(宇井:177.5-9)

(詩文に述べる) もし、これが異なったものであるとするならば、身体が不調⁽¹²⁸⁾なとき健康を求めようとする⁽¹²⁹⁾努力は無駄な企てということになる⁽¹³⁰⁾。

活動⁽¹³¹⁾が成立することも、生じたり滅したりすることもない⁽¹³²⁾。もし、(連続という) 存在が異なるものであると言うならば、(連続は) 実在ということになってしまう。

■2.2.2.1 連続という別の実体があるとした場合の難点

2.2.2.1.1 日常活動が成立しない

886b21-23: 論曰。相續有續體若異者，諸有先病，後時求差，所有劬勞，皆成妄設。流

を用いた箇所がある (AKBh on AK 4.78 p247=T1559 243b28)。

(128) 「不安」は玄奘の訳例などからして *asthita*、*akṣema* などの訳であろう。

(129) この「爲欲求安」の「爲」は...*artham* などの訳であろう。

(130) 「妄設」は、玄奘訳で『順正理論 (T1562)』の「妄設虚言 (486a1)」や、義淨訳で『成唯識寶生論 (T1591)』の「如此說者並成妄設 (91b10)」と各一例ずつ見られるが、玄奘の用例はここに当てはまらないようである。原語はいずれも特定できないが「妄」は *mṛṣā* などの語で「設」は *sthāpita* 程度のことであろうか。

(131) この「轉」は今まで使っていた *varṭate* の訳語ではなく、散文中の「流轉」を詩文中で省略したものだろう。

(132) 後の散文から分かるように、「流轉不相應」「生滅不相應」をともに表現しようした一文である。この場合、「及」の扱いに困るが、ここでは「・・とともに」の意味の前置詞と理解した。前置詞句であるだけに位置の自由はある程度許されるであろうし、また「消滅」に *api* などがついた原文の形を反映している可能性もある。

轉之理不相應故。

論に曰く、相續の有續の體と若し異ならば、諸の先の病を有つに、後の時に差ゆるを求めんも、所有^{あらゆる}効勞は皆妄設と成らん。流轉の理相應せざるが故なり。(宇井:177.9-10)

(散文に述べる) もし、連続が連続性を持つ実体と⁽¹³³⁾異なるものであれば、ある人に先に病気があったとして⁽¹³⁴⁾、後に回復⁽¹³⁵⁾を求めても、あらゆる努力は、すべて無駄な企てということになってしまう⁽¹³⁶⁾。日常活動の道理が成り立たないからである⁽¹³⁷⁾。

2.2.2.1.2 連続という実体が経験されない

886b23-26: 曾不見有別體之物。如牛馬等，得相續故。若言不可說事亦不見者，此難非理，是所成立故。由離二邊，於世間事因果之處，見有斯事，非於餘處。

曾^{かつ}て別體の物有るを見ず。牛馬等の如く、相續を得るが故なり。若し不可說の事亦た不見を言はば、此の難は理に非ず、是れ所成立なるが故なり。二邊を離るるに由りて世間事の因果の處に於いて斯の事有るを見たるも、餘處に於いてに非ず。(宇井:177.10-13)

(また、連続という) 別の存在があるのを以前からずっと見てはいない⁽¹³⁸⁾。牛や馬などのように(変化の過程で)連続を備えているからである⁽¹³⁹⁾。もし、(連続が)言及できないも

(133) この「有續體」は漢文法上名詞が副詞化したものだろうが、2.2.1.0.1 節の「若許相續於有續事無異性者」と逆の場合であることを考えると、「於」などの前置詞があるべきだろう。削ったのは四言文体のためか。

(134) この「諸有先病」の「諸」は関係代名詞を意図しているのであろう。例えば、俱舍論の *yaś cāprahīṇas tena samanvāgato yaḥ prahīṇas tenāsamanvāgata iti prajñapyate* (AKBh on KA 2.36 p.63) を玄奘が「諸未斷者，說名成就。諸已斷者，名不成就。如是二種，但假非實。」と訳している箇所があり、ここでは「諸」を関係代名詞の *yas...tena* を意識して用いていることは明らかである。漢語として「諸」は「もろもろの」「すべての」といった形容詞であり、ここでは「一般的に○○というものは」「すべての○○については」といった意味になる。「病」は義淨や玄奘の訳例などから *glāna*、*roga*、*vyādhī* などの原語が想定できる。

(135) この「差」は宇井が訓読しているように「(病が)癒える」の意味で、音は去声卦韻。義淨は『藥事』でこの意味の「差」を多用しており、対応する梵文は *svasthena* √*bhū* あるいは *svāsthyam* √*bhū* である (ex. 2a14=MSVpt1, vi.18-19; 2a16=MSV pt1, vi.20)。佛漢梵には *pra-√śam* といった語も挙げられている。

(136) 「所有」は「すべての」を意味する。この用法は、詞典は明代の『水滸伝』を初出とするが、漢訳仏典では魏晉南北朝には認められ、後漢まで遡るとも言われる (cf 辛島:2012; 松尾:2010; 胡:2002)。玄奘も *kimcit*、*yatkimcit* などの訳として用いる。ただ、「諸」が関係代名詞ならば、それを受ける属格の代名詞 (*tasya* など) を訳したとも考えられ、その場合は「有する所の」と読まねばならないだろう。「効勞(くろう)」は *parīśrama*、√*ghaṭ*、*prayatna*、*yātna* の訳として玄奘も用いている。ここでは一般の哲学論書などでもよく使われる *prayatna*、*yātna* の訳であろうか。「妄設」は脚注130 参照。

(137) 「流轉之理」はここにしか見られない。「流轉」は一般に、*pra-√vṛt* や *sam-√st* を訳す場合が多いが、文脈上後者は指さないだろうから、宇井が言うように (宇井:1958p218)、*pra-√vṛt* の訳と考えてよいと思う。義淨にも訳例がある (cf. TLB)。「理」は玄奘も *yukti* や *naya* などの訳として使っているが、潤訳かも知れない。「不相應」は玄奘の訳例から考えて、*ayukta* といった語が想定できる。

(138) 「曾」は「曾不・・」で、「以前からずっと・・ない」の意 (漢辞海)。「別體之物」の「別體」は、*prthagbhāva* もしくは *dravyāntara* といった語の訳だろう。前者は義淨も TPKS(k.10) の訳で使っている。一方、「○○之物」は、玄奘にも見られるが、対応する梵文はないだろう。

(139) 「牛馬」の例は、名色 (*nāmarūpa*) の名の説明で、まさに「牛 (*go*)」、「馬 (*aśva*)」という名称 (*nāma*) の例として、『俱舍論』に現れる (AKBh on AK 3.30, p142, 山口・舟橋:1955, pp251ff) 外、『阿毘曇心論經

のまたは見えないものだと言うならば、この反論は理屈に合わない。これは立証されるべきこと⁽¹⁴⁰⁾だからである。(こうした。異なるものではない・異なるものであるという)二つの結論を離れることで、日常世界の原因と結果の關係にこのようなこと(=連続)があるのを経験するのであって⁽¹⁴¹⁾、他の所にはない。

2.2.2.1.3 努力の無益

886b26-27: 又如酸酒欲轉成美, 心散亂人修令寂定, 所設劬勞, 並應無益。由體異故。

又た酸なる酒ありて^{うま}美く轉成せんと欲し、心の散亂せる人の修して寂定せしめんとし、設くる所の劬勞、並びに應に益無かるべきが如し。體の異れるに由るが故なり。(宇井:177.14-15)

さらに、酸っぱい酒があつて、おいしく熟成しようとし⁽¹⁴²⁾、心が乱れている人が修行して(心を)鎮めようする努力がなされても、まったく無用なこととなるはずのようなものである⁽¹⁴³⁾。実体が異なるものだからである。

(T1551)』にも同様な例として見られる(vol28p866a26-27)。ディグナーガ自身も言葉の指示対象を論じる際、例として用いている(V 訳:D71a4f;P75b2f, K 訳: 161b5f, Pind:2015 pt2,pp78ff)。しかし、ここに見るような相続を備えたものの例として牛馬が取り上げられているものは、管見によれば見当たらない。ただ、「牛馬」ではなく「牛羊」ではあるが、『順正理論(T1562)』で色の変壞を論じる際に、「可轉易者。如牛羊等身可轉易。是可轉變及質易義。由可轉易故名變壞。(337b22-23, cf. 赤沼:1934,p37)」と述べ色の中で可轉易(*saṃcāra*?)の例として牛・羊などの身を挙げており、これがあるいは相続を結びつける例と考えることができるかもしれない(cf. 吉元:1983)。「得相續」の「得」は玄奘の訳例からすると *pra-√āp* または *√labh* などであろう。この場合「備えている」といった意味であろうか、**prāptasantāna*/**labdhasantāna* などといった具格パフヴリーヒが想定できるかもしれない。ここでは、宇井が述べるように(宇井:1958p218)「連続」と呼ばれる別の実体を認識するわけではなく、「牛」であるとか「馬」であるとかいったものが「連続するものである」という形でしか連続を認識できないと述べているのであろう。

(140) 「不可説事」は、玄奘の訳例から *nirabhilāpya*、*avaktavya* などの語が想定でき、義浄も *abhilāpya* と否定辞の組み合わせを「不可説」と TPKS で訳している。「不見」は *adr̥ṣṭa* などの語か。「所成立」は玄奘が『瑜伽論』や『雜集論』で *sādhya* の訳で用いる。宇井の理解の通りである(宇井:1958p218)。ある存在は「不可説」「不見」と言われた段階でその存在証明が必要だと述べているのであろう。

(141) 「世間事」は *laukika* の訳であろうか。「事」は文体上の理由でついたとも考えられる。「因果」は *kāryakāraṇa* または *hetuphala* だろう。ただ、この「之處」というのは対応する語があるか、単に処格を文体上の理由でこのように訳しただけか、判断がつかない。また「斯事」は義浄訳の律文献には多数の用例があるが、玄奘はさほど用いてはいない。義浄に特徴的な表現かもしれない。『破僧事」などにも多く用例が見られるが、一部 *tad* などの代名詞の訳と思われるものがあるものの、ほとんどは同定できない。ここでは同一である、相違するといった実体としての存在ではなくて、そういった実体としての性質をもたず、宇井の述べるように(宇井:1958p218)、日常の因果關係の中に連続というものを経験するといった意味なのであろう。

(142) 「酸酒」は梵文の訳語として使われた例はここ以外には見当たらない。「酒」の原語には多くの可能性があるが、義浄撰の梵語千字文に *surā* の訳としてあげてある。これを採るならば「酸酒」は **amlasurā* といったようなものであろうか。「轉成」はいくつか可能性が考えられるが、俱舍論の世間品で *na punar virohāya*(AKBh on AK 3.37)を「不可復轉成(餘飲食)」と訳している例から、使役表現で「育てる」の意味を持つ *vi-√ruh* の訳とするのがふさわしいかと考える。

(143) 「心散亂」は義浄にはほとんど用例がないが、玄奘では、『瑜伽論』に *vikṣiptacitta* と訳した例があることからパフヴリーヒの訳と考えるのがよいかと思う。「令寂定」の「寂定」はいずれにしても *saṃ-ā-√dhā* などの派生語であろうが、「令」は玄奘の用例からして動詞の使役形を表す場合に用いる(cf. 王:2014)。「所設劬勞」は

2.2.2.1.4 生成・消滅の矛盾

886b27-886c01: 若異性者, 生滅之理亦不相應。諸有生滅相續起者, 應於現在支分處轉。過未現在, 云何轉耶。一分全遍並如前破。

若し異性なれば、生滅の理亦た相應せず。諸有生滅して相續の起くる者は、現在の支分の處に於いてのみ轉ずるに應ぜん。過と未と現在に云何ぞ轉ぜんや。一分なるも全遍なるも並びに前の破の如し。(宇井:177.16-178.2)

もし異なるものであれば、(あるものが) 生じ滅するという理屈⁽¹⁴⁴⁾も成り立たなくなる。すべての生じ消滅するもので連続があるとしたものは、現在の区分(だけ)に存在することになってしまっただろう⁽¹⁴⁵⁾。過去・未来・現在にどうして存在することができようか。部分的で

『俱舍論』で *kartavyo 'tra yatnaḥ* (AKBh on AK 4.76, p.246) を玄奘が「於如是難應設劬勞 (88a5-6)」と訳していることを考えると、 $\sqrt{kr}$ の過去分詞(「所」は分詞や受動によく用いられる)と *yatna/prayatna* の組み合わせの可能性が高い。「並」は *yugapad* や *sakṛt* の訳として用いられるが、このように否定辞の前に置かれた場合、否定を強める用法があり (cf. 詞典、初出は『後漢書』)、玄奘などもこの用法を用いているようである。「無益」は瑜伽論では *ahita* の訳として使われている。

- (144) この「生滅之理」という「生滅」は *utpāda* と *nirodha/nāśa* などの語が想定できるが、「理」というのは対応する梵語があるようには思えない。後の「不相應」との関係で使われているだけかもしれない。通常、**utpādanāśāv ayuktau* といった表現で十分だからである。
- (145) 「諸有」は関係代名詞を訳したものであろう。佛漢梵にも、「諸有」で *yad* の関係代名詞を訳した例が挙げられている。宇井は「諸有」も「あらゆる」と読んでおり、5世紀末の『百喻經』にはその用例がある (cf. 詞典)。「諸」はしばしば玄奘も *sarva* の訳として用いるが、ここではむしろ「生滅」と「相續」が同じ対象に帰属することを述べたと考える方が自然と思われる。「諸有」が「すべて」とすれば、「生滅」し「相續」するすべての「者」がということで、「者」を用いて関係代名詞句のまとまりを示しているとすれば、わかりやすい。「相續起」の「起」には断定はできないが、対応する梵語はないだろう。この「相續起」は玄奘訳の『俱舍論』にも見られるが、*prthagjanāryasamānātvāt* (AKBh on AK 2.44, p.72) を「異生聖者相續起故 (25c14)」と訳した例があり、『俱舍論』では他の例でも「起」に相当する梵語は見当たらない。人が主語の場合、単に「相續」ではなく漢語の表現上「相續として/に起す」とした方がおさまりがよいのかもしれない。一方、『瑜伽論』には *santatyotpāda* を「相續起」と訳した例もあるが (YBhū(Bh)p214.11,12=YBhū(C)324c8,9)、これは、*pratītyasamutpāda* を説明した箇所であり、こと同様には考えられない。「應」は *pra-√āp* や *pra-√sañj* などの訳であろう。例えば『俱舍論』破我品に *saṃcāraprasaṅgo* (Y -ād) *virāgasya* (Y *vināśasya*) *vā* (AKBh 9, p.475) を「或應與意俱有壞滅 (158a4)」と訳している例がある。文の構造も同じである。ここで、「支分」と訳してあるのは、玄奘の訳例から考えると *aṅga* や *pratyaṅga* などを訳したものであろう。義淨にもいくつか用例があるが原語は確定できない。ここで、「現在支分」の原語が **vartamāna-aṅga* といった言葉であるとする、この *aṅga* が過去・現在・未来といった時間や生・滅と関連して用いられる可能性があるのは、十二支縁起等の説明においてであろう (AK 3.20f, AKBh pp131ff, 山口・舟橋: 1955, pp154ff, 木村泰:1929-34 pp465ff など)。例えば、『俱舍論』においては、「生の三つの状態からなる蘊の相続が説かれたのは、縁起の十二の支分と三つの節である (AK 3.20ab)。この中で十二の支分とは、無明・行・…(中略)・…生・老死であり、三つの節とは、前と後とそれらを限度とする中間であり、過去・未来・現在の生である (*ya eva skandhasantāno jannatrayāvastha upadiṣṭaḥ sa pratītyasamutpādo dvādaśāṅgas trikaṇḍakāḥ*)/(AK 3.20ab) *tatra dvādaśāṅgāni avidyā saṃskārā vijñānaṃ nāmarūpaṃ ṣaḍāyatanaṃ sparśo vedanā tṛṣṇā upādānaṃ bhavo jātir jarāmaraṇaṃ ca. trīṇi kāṇḍāni pūrvāparāntamadhyaṇy atītānāgatapratyutpannāni jannmāni*。AKBh on AK 3.20, p131)。」と述べており、ここの文脈とも一致する。これは有部のような三世兩重の縁起解釈を例として引いた。もちろん、十二支縁起については、瑜伽行派のような二世一重の縁起解釈の可能性もあるが (cf. 松田:1984)、文脈から考えて過去・現在・未来という三世の因果の流れが前提とされていると考えるのが自然であろう。ここでは、宇井も述べているように (宇井:1958p219)、別の「相續」という実体あるいは要素がある

あろうと全部であろうとともに前の批判と同様である⁽¹⁴⁶⁾。

■2.2.2.2 連続は恒常実在となる

886c01-03: 又性異者、相續體殊、不應生滅。此復何過。若言別者、有爲相異、所許相續、成實事有。此不應理。次後當說。

また性の異なれば、相續の體も殊なり、生滅に應ぜず。此れ復た何の過なるや。若し別なりと言はば、有爲の相に異なり、許す所の相續は實事有と成らん。此れ理に應ぜず。次後に當に説かんとす。(宇井:178.3-4)

また、「異なるものである」という意味が) 性質⁽¹⁴⁷⁾が別であるというのであれば、連続という存在⁽¹⁴⁸⁾が別にある生じたり滅したりするものではないことになる。[問] これにはまたどういう誤りがあるというのか。[答] もし、別だというならば、(生じたり滅したりするという) 条件的存在の特徴⁽¹⁴⁹⁾とは異なり、認められた(別に存在する)連続(というものは) (恒常・絶対的な) 実体的存在ということになる。これは不合理である⁽¹⁵⁰⁾。(なぜ不合理かについては) 後に⁽¹⁵¹⁾述べるであろう。

2.2.3 連続に関する結論

相續一異、已彰* 其過。

* 三本・宮本、ZH 諸本「障」

886c4: 相續の一なると異なると已に其の過を 彰^すせり。(宇井:178.4)

とすれば、その「相續」を備えて継続している現在の支分はともかく、その「相續」自体は前後と断絶しているので、生じる以前から滅した以後に続く相續があり得ないとするのである。

(146) この「一分全遍」の「一分」は *pradeśa*、*ekadeśa*、*bhāga* などの文字通り「部分」を意味する語の訳として玄奘もよく用いているが、「全遍」はこれ以外には大蔵経でも中国撰述を除き偽経ともされる『釋摩訶衍論』に一例見えるだけである。ただ「全」が *kṛtsna* や *sakala* の訳として用いられ、「遍」も *sakala* の訳として用いられることから一応このように訳しておいた。ここでは、別の「相續」という実体が認められた場合、それが相續する実体にどう存在するかという点で、「總聚」の場合と同じだというのであろう。「總聚」の場合は空間的な部分・全体に対して、「相續」の場合は時間的な部分・全体を意図したものか。

(147) 「性」というのは、玄奘は *ātmaka*、*prakṛti* や *bhāva* の訳に用いたことが確認できるが、藏文の *rang gzhin* に対応する箇所がかなりあり、*svabhāva* といったものの訳であるとも考えられる。

(148) 「體」は *bhāva*、*dravya* の訳として玄奘が用いている。ここもそれに倣って考えればよいと思う。

(149) この「有爲相」は *saṃskṛtalakṣaṇa* の訳として玄奘が用いている。

(150) 「實事有」は玄奘などの例から *dravyataḥ sat* の訳であろう。『俱舍論』で玄奘は「實事」を無漏 (*anāsrava*) である四念住などの三十七菩薩分、信、戒、十六行相などを言及する場合に用い、それ以外は「實有」とする。真諦が一貫して「實物有」で訳すのと対照的である。『瑜伽論』には「實事有」の用例がなく、*dravyataḥ sat* の訳で「實物有」を「實有」と同義で用いるが、『俱舍論』に見るような文脈での使用がないようである。この玄奘の用法を義淨が倣っているとするならば、無漏なる存在、または無為なる存在を想定したと考えられ、「有爲相異」と述べていることとも適合する。「不應理」は *nañ+√yuj* の訳として玄奘が用いている。

(151) 「次後」は『瑜伽論』玄奘訳の場合、藏文の *phyi ma'i dus su*、*de'i 'og tu* に相当する。 *paścāt*、*tadantaram* などの訳だろうか。佛漢梵にもこうしたものの訳として「次後」を挙げている。ここで後にいうのは、2.3.2 節を指すのであろう。

連続が同じもの・異なるものであるというのは、その誤りをすでに明らかにした⁽¹⁵²⁾。

2.3 特定の状態 (*avasthāviśeṣa*)

2.3.0 導入

886c04-05: 復次分位差別於果性等, 其事云何。

また次に分位差別の果性等に於るは、其の事云何。(宇井:178.5)

また、次に特定の状態が結果であることなどに（見られるというが）⁽¹⁵³⁾、これはどうなのか⁽¹⁵⁴⁾。

2.3.1 特定の状態の定義と同一・相違の否定

886c05-07: 頌曰

於果性等分位處 取彼事已施言説

若異彼者事無體 不異二過辨* 如前 (8)

*三本、宮本「辯」

頌に曰く、果性等の分位の處に於けるや彼の事を取り已りて言説を施す。

若し彼に異ならば事は無體なり。異ならずんば、二つの過前の如く辨ず。(宇井:178.6-9)

（詩文に述べる）結果であることなどの状態については、その実在を受け取って、言語表現がなされる⁽¹⁵⁵⁾のであるが、

(152) 「彰」は『能斷金剛般若波羅蜜多經論頌 (T1514)』で義淨が *nidarśana* の訳として用いている (886b26=TPKS k.69d cf. TLB) が、通常の「明らかにする」の意味で *prakāśita* などの訳と考えてもよからう。

(153) 「果性」は『瑜伽論』で玄奘が *phalatā* の訳としても用いていたようだが、『俱舍論』で玄奘が *phalabhūta* の訳として用いていた例 (AKBh on AK 6.2 p.328) がこの場合は妥当と思われる。宇井はここでの果性を「果をいうのであって、広くは一般的の物である」と理解している (宇井:1958p219)。筆者もこれに同意する。漢語の文法からすれば、「分位差別於果性等」は「在」と同義の「於」を動詞として「分位差別が果性等に於(あ)る」と理解するのが妥当なようであるが、玄奘・義淨などの漢訳に見えるかどうかは確認できていない。原語としては、「果性」が処格ないしは属格の語尾を取っていたあらわれではないかと思われる。

(154) 「其事云何」は義淨訳の律文献には 200 例前後見いだされるが、玄奘訳では大部の『大毘婆沙論』『瑜伽論』などでも 30 例前後しか見当たらない。この語は『俱舍論』で見える限り、*kathaṃ kṛtvā* といった疑問以外に、*tadyathā* や *tatra tāvat* といった頌文を導く場合にも訳として用いられている。義淨の律文献でも訳の中でも後者の意味で用いられたと思われる例がいくつかある (cf. TLB)。この場合もこの文が詩頌の直前に置かれていることからして、原語はむしろ後者の方であった可能性が高い。

(155) 「彼事」は『俱舍論』などの訳例を見ると、単なる *tad* などの代名詞の訳、または *tad+vastu* の訳として用いられていることが多いようである。この「取彼事已」のように「已」を句末につけて動作の完結を示す語法は、すでに先秦時代からあったようであるが (魏:2003, p87)、後漢時代の漢訳仏典にはよく用いられていたようである (胡:2002, pp298-299)。この動詞句+「已」は絶対分詞の訳を表しているのではないかと思われる。このことは、古い漢訳仏典に関して辛嶋も指摘している (辛嶋:2004, pp12-13)。義淨でも『藥事』で絶対分詞を訳すのに使われている例を見ることができる。例えば *sa brāhmaṇagrhapatis taṃ dṛṣtvā āha. eṣa āyusmān kasya putraḥ* (MSV pt1, ix.11-12) を「乃至婆羅門居士見已。自相問言。是誰家兒子 (2c9-10)」と訳している例や *iti viditvā* を「作是念已」または「作是語已」と訳している例も散見する (ex. 3c=MSV.pt1, xiv;

もし、それと異なるものであるならば、実体は本質のないものということになる⁽¹⁵⁶⁾。異なるものでないとするならば、二つの誤りが前（＝集合体の場合、連続の場合）と同様に述べられる。

■2.3.1.1 特定の状態の定義

886c8-10: 論曰。於果性等分位之處，取彼事已，而興言說。異彼無體。謂於色等，說爲因果，一異性，自他性，有見有對性等。

論に曰く、果性等の分位の處に於いて、彼の事を取り已りて言説を興す。彼に異ならば無體なり。色等に於いて説きて因果、一異性、自他性、有見有對性等と爲すを謂ふ。（字井:178.10-11）

（散文に述べる）結果であることなどの状態について⁽¹⁵⁷⁾、その実在を受け取って、言語表現をする。それ（＝実在）と別だとすれば、本質を持たないものということになる⁽¹⁵⁸⁾。物質（*rūpa*）など⁽¹⁵⁹⁾について「原因だ」「結果だ」「同じだ」「別だ」「それ自身だ」「他のものだ」

45a=MSV pt1, 24; 45b=MSV pt1, 26)。さらに論書でも、*cittaṃ damayitvā* (AKBh on AK 2.72, p. 108) を真諦、玄奘両者ともに「調伏心已」とする例、*cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā rūpapratīsaṃvedī bhavati no tu rūparāgaṇapratīsaṃvedī* (AKBh on AK 4.49 p. 229) を玄奘が「眼見色已唯受於色不受色貪」と訳している例が挙げられる。ただ玄奘の場合、過去分詞をこうした構文で訳している例、*prāptaphalasya* (AKBh on AK 2.72, p.108) を「得果已」としている例などもあり、一概には言えないが、ここでは、文脈から「取彼事已」で *tadupādāya* を訳したと考えるのが自然な感じがする。「施言説」という表現は大蔵経の中でもこの論書以外には見当たらない。注釈中では「興言説」が同義のように用いられており、韻文では表現上の都合から別の言葉になっていたのかもしれない。「施」はよく *√dā* の派生語の訳に用いられるが、「施設言説」という言葉が玄奘の『大般若經 (T220)』や阿毘達磨文獻、『瑜伽論』に見られ、それとここでの「施言説」が関わっているとすれば、*vyavahāraprajñapti* などの語を訳したのものかも知れない。ただ、ここでは、2.3.1.1 節の「興言説」と同義と捉えて訳した。

(156) 「事」は *dravya* あるいは *vastu* であろうか。「無體」は 2.3.1.2.2 節に出てくる「無自體」と同じである。通常 *asvabhāva/niḥsvabhāva* の訳と考えられる。

(157) 「分位之處」の「〇〇之處」という表現は、義浄訳の律文献には多く見られ、*viḥāra* などの梵文に対応するものもあるが、具体的に何に対応するかよくわからないものも多い、一方、玄奘の場合、律文献と論書の違いもあり使用頻度は数十分の一であるが、『瑜伽論』における数少ない用例を見る限りでは、*√sthā* の派生語を訳したものか、または前置詞の「於」を伴って処格を表したものかのようである。義浄の場合も「於」を伴って処格を意図したものがある。ここでも特定の語を訳したのではなく、処格をこのように表したと理解した。

(158) 「取彼事已」については脚注155 参照。「興言説」については、*upacārāḥ kriyante* (AKBh on AK 1.42 p31) を「假興言説 (11b4)」と玄奘が訳している例が参考になる。その場合「假興言説」は、比喩的に世間の言語慣用にしがたって述べるといった意味である（櫻部:1969, p222）。ただ、玄奘は「言説」を *vyavahāra* の訳語として用いている例が多いようで、義浄もそれに倣っているとすれば、**vyavahāraḥ kriyate* や **vyavahāraṃ karoti* などの表現も想定できる。実際、義浄訳の『掌中論』(T1621) でも一箇所「智者亦爾當順世間而興言説知非實有 (885a13-14)」という表現が見られ、*de bzhin du sngon gyi bsgrub (D:sgrub) pas tha snyad du bya'o* (HVP: S 訳 284a5: D 訳 24a5) に対応しているようで、その中の「興言説」が藏訳の *tha snyad du bya* に対応すると思われる。「無體」は 2.3.1.2.2 に出てくる「無自體」と同じである。脚注156 参照。

(159) 「色等」はもちろん *rūpādi* の訳であろうが、多義的である。「分位 (*avasthā*)」との関係で言えば、「色」は五蘊との関係が最初にあがるであろう。いわゆる分位縁起である（有部の縁起説については舟橋:1983, 本庄:1998 参照）。例えば、『俱舍論』では「状態にある（縁起）」とは、十二の五蘊に関わる状態であり、間断なく三つ

「見えるものだ」「妨げとなるものだ」などと言及すること⁽¹⁶⁰⁾を言っているのである。

■2.3.1.2 状態が物質などと異なる場合

2.3.1.2.1 原因でも結果でもなくなる

886c10-11: 若言彼事異於此者, 此即便成非因果等。

もし彼の事の此れに異なりと言はば、此れ即便ち因果等に非ずと成る。(宇井:178.11-179.1)

もし、その実在がこれ(=特定の状態)と異なると言うのであれば、これ(=その実在)はただちに⁽¹⁶¹⁾原因や結果などでもないことになってしまうだろう⁽¹⁶²⁾。

2.3.1.2.2 本質がなくなる

886c11-12: 亦無自體。由無一事不待於德於自體處可成言說。

亦た無自體なり。一事の徳を待せずして自體の處に於いて言説を成すべきこと無きに由る。(宇井:179.1-2)

また、本質(*svabhāva*)⁽¹⁶³⁾がないことになる。一つの実体が属性(*guṇa*)に依存しないで(その)本質について言及されることはないからである⁽¹⁶⁴⁾。

の生で結びついている(*āvasthiko dvādaśa pañcaskandhikā avasthā nirantarañjanmatrayasambaddhāḥ*. AKBh on AK 3.25 p133, cf 山口・舟橋:1955 pp166ff)」と述べている。一方で、瑜伽行派も心不相応行(一般的概念については水野弘:1956 参照)に関わって諸蘊の状態(*phung po rnam kyī gnas skabs*)が述べられる(YBhū(T)Zhi72b4f, YBhū(C)607a23f, ASBh p9ff 梵蔵漢対校 E-Text vol 1 pp74ff, cf 吉元:1988)。これらから考えると、ここでいう「色等」を五蘊の色、つまり物質要素と考えるのが妥当かと思う。

⁽¹⁶⁰⁾ この「説爲・・・」は、玄奘訳を見ると、..*vacana* などの具体的な梵語に対応する箇所と、対応する梵語がなく語釈に用いられた表現とがある。ここでは、実際の表現が問題になっているので、なんらかの梵語が対応するのではないかと思われるが、特定は難しい。原語はともかく、訳者(この場合は義浄)の意図としては、「説爲・・・」は、「仮に述べる」「真偽を問わず述べる」といったニュアンスを含むものであろう。

⁽¹⁶¹⁾ 「即便」は「ただちに」の意味。脚注84 参照。

⁽¹⁶²⁾ ここに述べられる「因果等」は、何らかの実在に原因という状態、結果という状態を考え、実体を状態と切り離れたとき、原因でも結果でもなくなるということであろうか。原因・結果が状態と関連づけて言及される例は、ディグナーガ以前の瑜伽行派の文献にいくつか見ることができる。例えば、『瑜伽論』の撰事分で法住智を論ずる章段(加藤精:1930, p1931, 向井:1985, p35)に「因果分位(*rgyu dang 'bras bu'i gnas*)」という用語が見られる(YBhū(T)Zi256a2, YBhū(C)835c26))。ただし、この箇所では内容についてはよくわからない。この「因果分位」について詳しいのは、『雑集論』の心不相応行の説明で見られる「因果分位」であり、そこでは、「原因と結果の状態において残り(=流転・定異・相応・勢速・次第・時・方・数・和合)」があると。しかし、原因と結果とはここでは全ての条件的存在と知られるべきである。それ以外のものが生じることによって原因なのであり、別のものからそれが生じることによって結果なのであると(*hetuphalāvasthāyām śeṣā iti hetuphalam punar atra sarvaṃ veditavyaṃ tato 'nyasyotpādād dhetuḥ anyatas tadutpādāt phalam iti*. ASBh p11 梵蔵漢対校 E-Text vol 1 p85, cf 吉元:1988, pp36-43)と述べている。

⁽¹⁶³⁾ 「無自體」は一般に *asvabhāva* や *niḥsvabhāva* の訳と考えていいだろうが、その *svabhāva* が何を意味しているかということについては、文脈によって開きがある(例えば、木村誠:2002などを参照)。ここでは、実在、実体に対してその述語要素となる性質と考えておくのが無難であろうか。

⁽¹⁶⁴⁾ 「一事」は玄奘の訳例などから見て**ekadravya*、**ekavastu*などの語が想定でき、「不待於徳」は玄奘の訳例か

■2.3.1.3 状態が物質などと同じ場合

2.3.1.3.0 導入

886c12-14: 此不異性、有二種失。如前總聚已彰其過。於隨有處、應可思之。

此^これ異性ならずんば、二種の失有り。前の總聚の如く已^{すで}に其の過^{あらは}を彰せり。有る處に
隨^{したが}ふに於いて應可^{まさ}に之を思ふべし。(字井:179.2-3)

これが異なるものでないならば、二種類の誤りがある。前の集合体の場合のようにその誤りはすでに明らかにされた (cf.2.1.0 節)。状況に応じてこれを考えるべきである⁽¹⁶⁵⁾。

2.3.1.3.1 連続の「以前の状態」と同じ

886c14-15: 若於有法説無異性、捨不捨性、亦如前辨*。

*三本、宮本「辯」

若し有法に於いて無異性を説かば、捨と不捨の性、亦た前の如く辨ず。(字井:179.3-4)

もし、要素の基体 (*dharmīn*) と異なるものでないことが述べられるならば⁽¹⁶⁶⁾、(他の状態を) 捨てるか捨てないかということが前 (2.2.1.0.2 節) と同様に論じられる。

ら見て**guṇānapekṣya* などの梵語が想定できる。この文は「一事」を兼語とし、「無」にはじまる兼語文である。この漢語の文構造については花園大学の衣川賢次教授に教えを受けた。同教授に謝意を示したい。ただここで、「由」は、理由を表す句を形成する場合、梵語の *hi* であっても..*tvāt* であっても「故」を句末に伴う場合が多いが、ここには見られない。ここでの内容は、バルトリハリの *samsargi bhedakam yat yat savyāpāraṃ pratīyate/ guntvaṃ paratantratvāt tasya śāstra udāhṛtam// dravyasyāvyaṇyapadeśasya ya upādīyate guṇaḥ/ bhedako vyapadeśāya tatprakarṣo 'bhidhīyate//* (VPIII 3.2.1-2) を連想させる。もちろん、バルトリハリの言う *vyāpāra* などへの言及は本論には見られないが、一般的に実体が属性に依存して言語的に表現されるというのは、注目しておくべきだろう。ここでは、徳 (*guṇa*) を実体について述べる場合の根拠とするという点で、名づけられない実体を弁別するためには属性が必要とされるというバルトリハリの理論との類似が見られるであろうし、徳 (*guṇa*) が指している内容もバルトリハリの定義する属性 (*guṇa*) との親近性が十分に想像できる (cf. 小林:1999)。本論で他に見ることのない徳 (*guṇa*) という概念がここにもみえるということも注目すべきであろう。ただ、ディグナーガの徳 (*guṇa*) の概念を具体的に明らかにするにはあまりに不十分な記述である。

(165) 「於隨有處」も理解に苦しむところであるが、「有處」は *kva cit*、*karhi cit* また単なる *sthāna* の訳として玄奘や真諦が用いており、また「於隨」は玄奘が『集論』や『雜集論』でや *yathākāmaṃ* を「於隨所欲」と訳している例 (ASBh 電子版 pp794-795) から考えて**yathāsthānam* などの訳ではないかと考えられる。「應可」は魏晉南北朝期から義務・当然を表す助動詞として用いられた。脚注56 参照。ここで、「應可」と「應」を同義で義淨も玄奘も義務分詞の訳に使っているが、「應可思」は「思」の玄奘の使用例などから *vi-√car* や *√cint* などの義務分詞形が想定できる。

(166) この「若於有法説無異性」は「説」の位置に疑問が残る。「無異」は玄奘訳を参考にとすると *ananya* や *abhinna* といった語であろうが、本論での用例からして、「於」は「～と異なるものである」の「～と」に当たる前置詞であろう。とすれば、これも「於有法無異性」を「説」くとするのが当然かと思われるが、ここでは「説」が「於有法」と「無異性」の間に入っている。これは、四言文体で「有法」を分割するのを嫌ったか、原文の「説」に相当する梵語の位置がそこにあったのかと思われる。

2.3.1.3.2 状態の連続に矛盾が起こる

886c15-17: 或此於身相* 續轉時, 有差別性。譬如牛味。於熱病者, 能爲止息, 復能於此, 爲發動因。

*宮本「根」

或いは此れ身に於いて相續して轉ずる時、差別性有り。譬へば牛味の如し。熱病者に於いては能く止息を爲し、復た能く此に於いて發動因と爲る。(宇井:179.4-5)

また、これ(=特定の状態)が身体に連続して存在する⁽¹⁶⁷⁾場合には、違いがあることになる。例えば、乳製品(*gorasa*)⁽¹⁶⁸⁾のように、熱病者に対しては(熱病を)鎮めるものとなり、また一方で、彼に行動を起こす原因となることができるのである⁽¹⁶⁹⁾。

(167) 「相續轉」は玄奘の俱舍論訳でみると *santati*+ $\sqrt{vrt}$ の派生語を訳している場合が多く、ここでもそのように理解した。

(168) 「牛味」は宇井の言うように *gorasa* の訳であろうが、*gorasa* は、宇井の言うような牛乳だけを指したのではなく(宇井:1958p220)、凝乳、脱脂乳のような乳製品をも指す言葉である。義淨は当時の中国における乳製品の浸透状況を考慮して(cf. 小田:2014) このように訳したか、もしくは乳製品一般のつもりでこのように訳した可能性が高い。一般に、「牛味」という用語の用例は少なく、義淨の律文献には見られず、玄奘の『大毘婆沙論』(T 1545)にも1例しかないが、曇無讖訳の『大般涅槃經』に5例、慧嚴訳の『大般涅槃經』に6例見られる。このうち玄奘の用法(T 1545, 895c12)は、醍醐が牛味の中で特別なものという文脈で使い(木村泰:1929-34p3700)、乳製品全般を指しているように見える。これに対し「牛乳」は、玄奘の『大毘婆沙論』(T 1545, 592c11)で、牛から搾るものである(木村泰:1929-34p2385)。義淨訳の律文献にも10例前後見られるが、*ksīra* などの訳に使っているようである(cf. TLB)。これらを勘案すると、やはり、義淨は牛乳ではなく、乳製品の意味でこの語を用いたのではないと思われる。なお、*gorasa* は、CSでは *gorasa-varga* として、飲食品の中の乳製品を包括する部門の名であり、そこで生乳(牛の乳とは限らない)、酪、バターミルク、バターなどの特徴と効用について述べている(CS *Sūtrasthāna* 27.217-236 pp165ff)。一方、SSやAAなどでは、*ksīra-varga* といった部門を立てて類似の内容を説いている(SS *Sūtrasthāna* 45.47-111 pp182ff, AA *Sūtrasthāna* 5.20-41 pp67ff)。

(169) 「熱病」は玄奘の訳例から考えると *vyādi* などの語が想定できる。「止息」は義淨の『破僧事』では *vi-√śram* の訳として用いていることが確認でき(cf. TLB)、玄奘も $\sqrt{śam}$ の派生語か *nivṛtti* といった語を訳している。ここでは、病気が前提なので、*vi-√śram* や $\sqrt{śam}$ の可能性が高い。「發動」は $\sqrt{kup}$ や $\sqrt{raṇ}$ の訳ともなるが、『瑜伽論』で *g-yo ba* や *kun nas bslang ba* に相当する部分に用いられていることを考えると、動きに関係する *cala* や *syanda* あるいは立ち上がらせることを意味する *samutthāpita* などの語が想定できる。たとえばCSの記述を見ると酪(*dadhi*)が間欠性の熱に有用(*viśamaḥvare...dadhi śasyate*. CS S 27.226)とか体力を増大させる作用がある(*balavardhana* CS S 27. 225)といった記述が見られるが(cf. 矢野:1988 p209)、ここでの記述とどこまで具体的に対応するかはわからない。この部分について、宇井は前とのつながりがよく分からないと述べているが、ここでは一つの「牛味」が病氣に対する「止息」と通常の状態に対する「發動」というある意味矛盾する性格を持つことが例示されているのであろう。ただ、宇井の言うように「身体に連続して存在すること」のように関わっているのか、よくわからない(cf. 宇井:1958p220)。ここで、「牛味」を基体Uとしその働きを「分位」とするならば、「牛味」は連続していて同じ? のものである。一方で、「分位」の方は、A=止息させるとB=發動因となるというように、いわば、相反しているようなAとBがU=AでありU=Bなのであるから、ここでUが連続するなら、分位であるAとBも同じにならなければならないが、実際には異なるものであるというのが「牛味」という例の意図ではないか。このように考えると一定の合理性は得られるが、断定はできない。

2 概念的存在の存在のあり方

2.1 概念的存在の非存在の否定

2.1.0 総論

■2.1.0.1 非存在の問題への導入

886c17-18: 已説三種假設之事、異不異性所有過失。總撥無者、次當辨* 釋。

*三本、宮本「辯」

すでに三種の假設の事、異・不異性の有つ所の過失を説けり。總撥無は次に當に辨釋せん。(宇井:179.6)

三種類の仮に構想された存在と、(それに)相違があること・相違がないことがもっている問題点がすでに述べられた。全く存在しないことは、次に説明されることになる(170)。

■2.1.0.2 非存在としたときの諸問題

886c18-20: 頌曰

若不許身是實有 無倒說法應無益

又復應無邪見人 亦無差別作用事 (9)

頌に曰く、もし身は是れ實有なりと許さずんば、倒無くして法を説くこと應に益無かるべし。

又復た應に邪見人も無く、亦た差別作用の事も無かるべし。(宇井:179.7-10)

(詩文に述べる) もし、身体が存在するもの⁽¹⁷¹⁾であると認めないならば、倒錯なく教えを説くことも無用なこととなる。

(170) この「異不異性所有過失」の「所有」というのが分かりにくい、玄奘が『瑜伽論』で *āśaya-prayoga-doṣa* を「意樂加行所有過失」とこの複合語が属格のタットプルシャであることを示すために使っている例から考えると、ここでも、複合語になっているか独立した二つの語かは別として「異不異性」が「過失」に対して属格をとっていることを示すものなのであろう。「撥無」については、玄奘にもいくつか用例があり、*apavāda*、*apohya*、*asat*、*nāstitā* などの訳語として使われている。ここでは以前の「總無性」とおなじであろうから、*asat*、*nāstitā* などの訳であろうが、「總撥無」という語は、玄奘の『順正理論』に1例見られるだけで、中国撰述のものを除くと、数例であるがすべて義浄の訳文に見られる言葉である。意味は、「まったくたえてない」ということであろうか。この場合「撥」は宇井の言うような「除」の意味ではなく (cf. 宇井:1958p220)、「絶」と同じではなからうか (cf. 大漢和、詞典)。ただ、文脈によっては「撥無」の「撥」を「除」の意味で取るのがよいと思われるところもある。「次」は、義浄で *tataḥ* または *tataḥ paścāt* などの訳例が確認できる (cf. TLB)。「當辨 (辯) 釋」は、俱舍論玄奘訳で *nirdeśyate* の訳として用いられている。「當」はここでも、未来形を表すための時間副詞として考えるとよいだろう。脚注6 参照。

(171) 「實有」は、*dravya-sat* や *dravyatas+√as* の訳で玄奘もよく用いるが、ここでは、文脈から、*sadbhūta* などの訳で「存在する」ことだけを表す語だろう。玄奘訳『瑜伽論』にも *sadbhūta* の訳が確認できる。

また、誤った考えを抱く人もいないことになろうし、様々な行為というものもないことになろう⁽¹⁷²⁾。

2.1.1 教説が成立しないという問題

■2.1.1.1 集合体の場合

886c21-22: 論曰。如於身處，顛倒説爲常樂我淨，無倒爲説四念住法，若無身者，應成無用。

論に曰く、身の處に於いて、顛倒して説きて常・樂・我・淨と爲すに、倒無くして爲^{ため}に四念住法を説くが如きは、若し身無く^もんば、應に無用と成るべし。(宇井:179.11-12)

(散文に述べる) 身体について、(真理を) 逆に示して⁽¹⁷³⁾「恒常である (*nitya*)・楽しい (*sukha*)・『私』がある (*ātma*)・清らかである (*śuci*)」とする⁽¹⁷⁴⁾とき、正しく⁽¹⁷⁵⁾四つの深い熟慮の教え (*catvāri smṛtyupasthānāni*) を教示しようとするようなものは⁽¹⁷⁶⁾、身体が存在しない場合、無意味なものとなる⁽¹⁷⁷⁾。

(172) 「又復」は「また」という意味で後漢から魏晋南北朝に複合語化したもののようである (長尾光:2005a.p75 および長尾光:2005b.p48, 脚注101 参照)。「差別作用事」というのは、玄奘などの訳例から見ると、*vicitrakriyā* などの訳と思われる。北川はこの言葉を”distinction in our deeds(with regard to their religious merits)”と訳しており (Kitagawa:1957, p434)、宗教的観点から見て善悪のはっきりした行為という意味に取っている。これは後の散文 (887a05) も意識した理解であろう。筆者も賛同する。

(173) 「顛倒説」の「顛倒」は文脈からして *viparyāsa* または *viparīta* などの言葉で、「説」は *deśanā* などの言葉であろうか。玄奘には *ye viparītadharmaṃ deśayanti* (AKBh on AK 4.125, p. 278) を「顛倒説法」と訳している箇所がある。一方で、「顛倒」を副詞と考え、「説爲」を複合動詞と考えることも可能である。「説爲」は俱舍論の中で玄奘が *ucyate* や *iti* などの訳や潤訳と思われる箇所が指摘でき、用例も多い。佛漢梵でも上記以外に *upa-√car* や *ā-√khyā* の訳として用いられている例が指摘されている。この場合、「顛倒説爲常樂我淨」を四言文体として、句読を考えるならば、後者の理解が適当であるように思われる。

(174) この「常樂我淨」は常 (*nitya*)、樂 (*sukha*)、我 (*ātman*)、淨 (*śuci*) という四顛倒、つまり四つの真理に背く考えである。ディグナーガの四顛倒および四念住の理論の詳細は分からないが、ここでは一般的な意味で四顛倒を捉えておけばよいと思う。四顛倒なり四念住について、詳しくは、[田中:1983]、[毛利:1984] など。

(175) 「無倒」は *aviparyāsa* または *samyak* などの語であろうが、ここではいずれにしても同じ意味である。

(176) この「四念住法」の「四念住」は *catvāri smṛtyupasthānāni* の訳であり、「法」はこの場合、法要、教えを意味するものであろう。「爲説法」は瑜伽論でも *dharmaṃ deśayati* をそのように玄奘が訳している例や『藥事』で *dharmo deśitaḥ* を「便爲説法」と訳している例 (43a17=MSV pt1.p14.2) があり、「爲説」で *√dis* あるいは、*√kath* を訳したものであろうか。ただ、俱舍論や『藥事』などの律文献でも必ずしも対応する梵語がない場合もあり、潤訳ということも考えられる。ただ、佛漢梵の記述を見ても「説爲」と「爲説」は同じ述べることであっても、前者が「(仮に) 述べる」もしくは「(真偽を問わず) 述べる」といった意味であるのに対し、後者が「(正しく) 教える」といった意味で使われるというようであり、この一文はそのことを典型的に表している用例と言える。本論での他の用法もだいたいこうした意味で理解できる。

(177) 「無用」は前にも出たが、*prayojana* に *nañ* なり *nis* が付いたものであろう。

■2.1.1.2 連続体の場合

886c22-25: 又若不許有相續者，能治所治便成差別。如於餘身執以爲常，爲對治彼，便於餘身爲說無常，此成無用。

また若し相續有るを許さずんば、能治と所治とは便^{すなは}ち差別と成らん。餘身に於いて執して以て常と爲し、彼を對治せんが爲に、便^{ため}ひ餘身に於いて爲に無常と説くも、此れ無用と成るが如し。(宇井:179.12-180.2)

また、連続があることを認めない場合、(誤りを) 正す対応 (*pratipakṣa*) と正されるべきこと (*vipakṣa*) がまさに切り離されることになる⁽¹⁷⁸⁾。たとえば、ある身体について変わらないもの (= 恒常) と思い込んでいてそれを正すために、たとえ他の身体について変わりゆくもの (= 無常) であることを説いたとしても⁽¹⁷⁹⁾、これは無意味となってしまうようなものである。

■2.1.1.3 特定の状態の場合

886c25: 復次若無分位差別者，說無常等法，亦爲無用。

復た次に若し分位差別無くんば、無常等の法を説くも、亦た無用と爲る。(宇井:180.2-3)

また次に個別の状態がないとしたならば、変わりゆくものである (*anitya*) など⁽¹⁸⁰⁾ といった教えを説くことも、また無意味となる。

(178) 「能治」と「所治」は、それぞれ *pratipakṣa* と *vipakṣa* であって、「所治」が苦悩や冒瀉、妄想、悪習などの正されるべき仏道修行の対立物、それに対し「能治」は、そうした苦悩などを除く瞑想や知恵などのことを言う。「差別」は通常、玄奘は *viśeṣa*、*bheda*、*vicitra* などの訳として使っており、ここの文脈と一致しないように思われる。結びつきがなくなるという意味では、断ち切るという意味の *pariccheda* の訳に玄奘や真諦が『俱舍論』の中で「差別」を当てているのが注目に値する。ただ、AKBh on AK 1.10(p6)、AKBh on AK 1.44(p33)、AKBh on AK 3.22(p.132) で「差別」の訳を当てている用例を見ると、*pariccheda* は「区別」「区別する」といった意味のようであり、ここで義浄が *pariccheda* を「差別」と訳したとすれば、必ずしも訳語として妥当かどうかは疑問である。ただ、「差別」の文脈に適合する理解の可能性として、*pariccheda* を訳したものとして理解した。

(179) 「執以爲常」について、玄奘が *ātmasneha* (AKBh on AK 3.94, p.182) を訳すのに「執以爲我而生愛著」としているのは、興味深い。通常は「執」は「執着」と同じで *abhiniveśa* のような言葉の訳であり、「以爲」は考える、見なすの意味で、多くの場合、漢訳者が補った言葉であることが多い。この「執」と「以爲」の二つが組み合わせあって、何らかの考えにこだわって見なすと言うことなのであろう。実際「執以爲」という言葉の用例は多くはないが、宋代の日稱などに訳された『父子合集經』(T320) の中に十数例見ることができる。ただ、日稱などの漢訳については梵文からかなり離れた訳だという指摘もある (森口:1978)。「對治」は「能治」と同じで *pratipakṣa* のこと。ここでの「便」について、詞典は、杜甫の詩や明末の白話小説『拍案驚奇』を引いて「もし・・ならば」の語義解釈を示している。ここでは「そのまま」「すぐに」とする副詞としての用法がうまく当てはまりそうにないという点と後の節との関係という点を勘案して仮定の譲歩の接続詞と理解した。むしろ先秦時代から仮定の接続詞として用いられてきた「使」の誤植ということも考えられる。

(180) ここでは先に見た四念住の無常・苦・空・無我あるいは不浄・無常・苦・無我といったことが意識されていると思われる。「無常」なども特定の状態 (*avasthāviśeṣa*) と捉えられていたということなのであろう。

2.1.2 誤った考えの誤りが成立しなくなるという問題

■2.1.2.1 集合体の場合

886c26-28: 又* 邪見人説「無施無受等」及「諸總聚所有福事」, 應非邪見。然衣食等所有施物, 皆是總聚。

*宋磧砂藏、明永樂南藏、明徑山藏、清藏「次」

又た邪見人「施無^まく受無^{およ}く等」及^{もろもろ}び「諸^{まさ}の總聚は福事を有する所なり」と説くも、應に邪見に非ざるべし。然るは衣食等所有施物、皆是れ總聚なり。(宇井:180.4-5)

また、誤った考えを抱いた人⁽¹⁸¹⁾が「施すこともなく受け取ることもないなど⁽¹⁸²⁾」とか、「あらゆる集合体は功德を持っている⁽¹⁸³⁾。」と説いているが、(こうした考えも) 誤った見解ではないことになろう。というのは、着るもの食べるものなどすべての施しものは、すべて集合体だからである⁽¹⁸⁴⁾。

(181) この「邪見人」に対して佛漢梵は、*upalambhadṛṣṭika* という梵語だけを挙げており、現在対応する梵語としてそれしか確認されていないのではないと思われるが、**mithyādrṣṭika* でも**kudṛṣṭika* でもかまわないと思われる。

(182) 宇井はこの説を宗教道徳の否定を説いたアジタ (Ajita Kesakambalin) の説としている (宇井:1958p221)。例えば『増一阿含』に阿夷耑言。無施無受亦無與者。亦無今世後世。衆生之類亦無善惡之報。(T 125 727c17-19)とあって、たしかに、因果応報を否定し、「施すこともなく」「受け取ることもない」と述べている。このアジタの説は、説一切有部では Pūraṇa Kāśyapa の説として引用されており、その説の詳細については、仲宗根が各文献に見られる所説を詳しく比較している (仲宗根:2016)。特にこの論書に比較的近いヴァスバンドゥの俱舍論をはじめ、説一切有部の説が説一切有部の論書である『大毘婆沙論 (T1545)』、『發智論 (T1544)』に見られ、さらに説一切有部の律文献である SBhV、『有部毘奈耶 (T1442)』や『出家事 (T1444)』にも同等の説が見られるようである。『發智論』を除くと、いずれも Pūraṇa Kāśyapa の明示している。これらのうち俱舍論では *nāsti dattam, nāstīṣṭam, nāsti hutam, nāsti sucaritam, nāsti duṣcaritam ity evamādi yāvan na santi loke 'rhanṭaḥ* (AKBh on AK 4.78 p.247, 舟橋:1987 pp362ff, 本庄:2014 p605) とあり、ここの記述に近いと思われる。さらに、瑜伽行派の『瑜伽論』(T1579,624a18f) や『雜集論』(T1606,698a28f: *nāsti dattam, nāstīṣṭam, nāsti hutam, nāsti sucaritam, nāsti duṣcaritam ity ayaṃ hetvapavādaḥ...* Tatia ed. p.6) にも因果律を否定する誤った教説として紹介されている。これは一つの邪見の定型句となったものであろう。一つ疑問に思われるのは、『増一阿含』『有部毘奈耶』を除くと、本論で「無受」に当たる部分、梵文の *nāsti iṣṭa* がすべて漢訳では「無愛」もしくは「無愛樂」と訳されていることで、*nāsti iṣṭa* の訳として「無受」が妥当か、また、「無愛」の誤写の可能性はないかなど検討する必要がある。

(183) この一文は、宇井も理解に苦しんでいて、テキストの欠落を疑っている (宇井:1958p221)。前注に紹介したいずれの Pūraṇa Kāśyapa の説にも見えず、他の六師外道の説にも該当するものは見えないようである (cf. Fuller:2005 pp16-24, 神山:2012)。この一文が竄入しないしは本来全く異なった文であった可能性も高いが、一般的な集合体に功德があるとすることは邪説には違いない。この場合、前の「無施無受」が原因であるものを原因としなないのに対して、原因でないものを原因とする邪見ということで、対照を成していると考えられる。そうすると俱舍論隨眠品などにみられる五見の分類とも通じるように思われる (水野和:2019, 小谷・本庄:2007, pp34ff)。

(184) 「然」は、通常、逆接の接続して使われることが多く、*tu, api tu* などの訳として使われるが、ここでは文脈に合わない。続く文が「應非邪見」の理由となっているからである。ここでは「然」は指示語として理解し、*tathā hi* などの訳として用いられていると考えれば、文脈に適合する。ここでの「所有」の意味については脚注136 参照。

■2.1.2.2 連続体の場合

886c28-887a02: 如有説言「風不能吹」「河不流」等, 言無相續, 亦非邪見, 然非佛教。許彼風等有實業用。雖有風吹等用, 然而不許彼能向餘方相續生起, 若無相續, 皆無如是邪見之事。

如し説有りて「風吹^{あた}く能はず」「河流^{しか}れず」等と言ふも、相續無しと言はば、亦た邪見に非ずして、然して佛教に非ざらん。彼の風等に實の業用有るを許せばなり。風の吹く等の用有りと雖^{いへど}も、然^{しか}而れども彼の能^よく餘方に向かひ相續して生起するを許さずして、若し相續無くんば、皆是くの如き邪見の事無からん。(字井:180.5-8)

もし、「風は吹くことができない。」「川は流れない」などと言ったとしても⁽¹⁸⁵⁾、連続がないというならば、(これ)も誤った考えではないことになり、したがって、仏教の教えではない。(仏教の教えでは)その風などに実際の動き⁽¹⁸⁶⁾があることを認めているからである。風が吹くなどの働きがあるとしても、それでも、それがそれぞれ特定の別の場所で途切れることなく生まれることができる⁽¹⁸⁷⁾ことを認めず、連続がないとするならば、このような誤った考えはまったくないことになる。

(185) この「風不能吹」「河不流」というのは、『雜阿含 (T99)』164 の「令諸衆生作如是見如是説。風不吹。火不燃。水不流。箭不射。懷妊不産。乳不構 (三本: 擎)。日月若出若没。若明若闇不可知 (T vol2,45a4-7)。」および、SN 24.1 の *Kismiṃ nu kho bhikkhave sati kim upādāya kim abhinivissa evam diṭṭhi upajjati – Na vātā vāyanti na naḥjo sandanti na gabbhiniyo vijāyanti na candīmasūriyā uḍenti vā apenti vā esikaṭṭhāyitṭhitā ti*, (SN pt3 p202, cf. Bodhi:2000 p991) と関連していると思われる。これらには、「風が吹かない」など以外に「火が燃えない*」「矢は放たれない*」「妊婦が産まない」「乳は搾られない (「構」は「教」に通じ (詞典)、「擎」と類義)*」「太陽や月が出たり沈んだりすることなく、柱のように動かずたたずむ (太陽や月が出ようと沈もうと明るかろうと暗かろうと認識できない*)」といった内容 (*は漢訳『雜阿含』のみ) が加わっている。上野は「風が吹かない」「川が流れない」「火が燃えない」「矢は放たれない」といった運動否定論は、運動というものが異なる時間にある同一のものにのみ成立するものであるから、超時間的で不滅な「我」を立てねばならぬと考えたことによると述べ、この考えが無因論によるものであるとした (上野:1962)。ここで、上野の解釈にしたがって理解すると、運動の否定が、因果の否定や連続の否定ということにもつながると考えられ、連続やそれが前提とする因果を否定すれば運動も否定されるという論理なのであろう。

(186) 「業用」は *karma*、*kriyā* などの訳として用いられるが、後に「用」が一字で同じものを指していることなどから考えると後者の訳であろうか。

(187) 「然而」は先秦時代からの逆説の接続詞 (cf. 詞典)。MV では *api* の訳として挙げている (No.5447)。この「彼能向餘方相續生起」は、俱舍論に *santānaṃ ca pratyavicchedena deśāntareṣu prādurbhāva..* (AKBh on AK 3.12, p.121 玄奘訳: 相續前後無間餘處續生, 44c15) とあるのと同様なものを訳したのであろう。これは、中有説の根拠となる連続性の定義であり、*santānavarttināṃ hi dharmāṇāṃ avicchedena deśāntareṣu prādurbhāvo dṛṣṭaḥ* (AKBh on AK 3.12, p.120 玄奘訳: 現見世間相續轉法要處無間剎那續生, 44b22-23) などの表現も中有説の論証に散見する。これに当てはめると、「向」は「餘方」処格を意味する前置詞、「相續」は「生起」に対して副詞句となる。玄奘も「餘方」を *deśāntara* の訳として『俱舍論』で用いており、「相續」はここでは、「続いて」とか「途切れることなく=関係性をもって」と理解でき、特に無理はない。検討を要するのは、この「能」という助動詞がどの動詞を支配しているかということである。「向餘方」という前置詞句の前に置かれているのは、現代中国語と同列に考えてもよいと思うが、であるとすれば、この「能」が「生起」を支配すると考えて、「生起」に相当する語根、例えば、 $\sqrt{jan}$ や $ut-\sqrt{pad}$ などの能動態を訳したものではないかということが考えられる。玄奘も *saṃjānanatā* や *utpatti* などを「能生起」と訳している例が見られる。

■2.1.2.3 特定の状態の場合

887a02-05: 若無分位差別者、於一色處苦集二相撥無之時、邪見差別應成非有。色無別故。亦無差別作業之事。

若し分位差別無くんば、一色の處に於いて苦集の二相撥えて之無き時、邪見差別應に非有と成るべし。色に別無きが故なり。亦た差別作業の事も無し。(宇井:180.8-10)

もし、特定の状態がないとすれば、一つの物質 (*rūpa*) に⁽¹⁸⁸⁾苦しみと苦しみの原因として生まれることの二つの様相が絶えて、存在しないことで⁽¹⁸⁹⁾、様々な誤った考えは、存在しないことになってしまう⁽¹⁹⁰⁾。物質に区別がないからである。また、様々な動き⁽¹⁹¹⁾もないことになる。

2.1.3 行為とその応報が存在しなくなるという問題

■2.1.3.1 集合体の場合

887a05: 又若不許有總聚者、於毘訶羅率堵波等、福德差殊應皆非有。

又た若し總聚有るを許さずんば、毘訶羅、率堵波等に於いて福德差殊應に皆非有たるべし。(宇井:180.11-12)

また、もし集合体があることを認めないとすれば、(集合体である) 寺院 (*vihāra*)⁽¹⁹²⁾や塔

(188) 宇井は「色」を物質の意味と理解しても、視覚対象の意味で十二處の一つである色處 (*rūpāyatana*) の意味でとつてもかまわないとしている (宇井:1958p222)。ただ、次の苦集二相との関わりから考えるならば、五蘊の色を苦相なり、集相と見るのであろうから、ここでは五蘊の色、つまり物質の意と理解するのがよいと考える。「於・・處」は宇井も述べるように意味はなく (宇井:1958p222)。処格を訳しただけだろう。

(189) 「苦集二相」は *duḥkhākāra*、*samudayākāra* の二つを指している。玄奘は、俱舍論で「苦行相」「集行相」と訳す (cf AKBh on AK 6.3, p.330) が、真諦は「苦相」「集相」と訳している。俱舍論では、苦の原因であるものには集の形相があるのであり、無常の形相は苦の形相を引き出す (*ākaraṣati*) ものであるといった説明がある (AKBh op cit, 櫻部・小谷:1999 pp27ff)。この文脈では「苦相」「集相」が分位 (*avasthā*) と理解できるが、こうした考えは俱舍論や瑜伽論などには見当たらないようである。ここでの「撥」の意味は、脚注170 参照。ただ、「苦集二相撥無」で「撥無」は、玄奘や他の義浄訳の場合補語を取り、*asatyām aviññaptau* (AKBh on AK 4.4, p197) を玄奘が「若撥無無表色者」と訳しているように、ここでも「撥無苦集二相」といった形になるはずである。この場合、漢語法からして「撥無」を2つに分け、「苦集二相撥」とそれにより「無之時」と理解した。「・・時」は処格の訳だろうが、ここでは *nimittasaptamī* であろうか。

(190) 「非有」は *abhāva* の訳として義浄が用いており (TPKS k.11,21etc.)、また *asat* の訳としても玄奘は用いる。ここで、苦諦、集諦といったものが「邪見」と結びついていくというのは、例えばヤショーミトラの「誤った考えは四種であるとは、(誤った考えとは) 苦などの真理の様相を退けることから活動しているものであるから、四つの真理ともに誤って理解するものなのである (*mithyādr̥ṣṭiś catuṣprakāreti*). (AKBh) *duḥkhādisatyakṣaṇāpavādapravṛttatvāt satyacatuṣṭaye 'pi vipratipanneti*. Y on AK 5.5 p445 cf. 小谷・本庄:2007 p21.)」といったように、九十八随眠 (*anuśaya*) の説明に現れる (櫻部:1955)。もっとも本論に述べられる「邪見 (*mithyādr̥ṣṭi*)」を有部の煩惱論の枠組みでのみ捉える必要は必ずしもないであろうが、「邪見」を苦諦、集諦の行相と関係づける理論はこうした有部の煩惱論と無関係ではあるまい。

(191) この「差別作業之事」も頌文の「差別作用事」と同じで *vicitrakriyā* の訳であろう。

(192) 「毘訶羅」は *vihāra* の音訳である。この音訳は、玄奘も『大毘婆沙論』などで数例用いているが、義浄訳の律

(*stūpa*)⁽¹⁹³⁾などに関してのそれぞれ特定の功德⁽¹⁹⁴⁾も皆存在しないことになってしまう。

■2.1.3.2 連続体の場合

887a06: 又相續別故, 其福亦殊。如世尊告勇健長者曰, 「若有苾芻, 受食食已, 入無量意定, 正念而住」。於如是等, 福德差別應成非有。

また相續の別なるが故に、其の福亦た殊なり。世尊の勇健長者に告げて曰ふに「若し苾芻有りて、食を受け食らひ已りて、無量意定に入り、正しく念じて住せば」との如し。是くの如き等に於いて、福德差別應に非有と成るべし。(字井:180.12-14)

また、(それぞれの) 連続が異なっているので、その功德もまた異なるのであるが、(連続がないとするならば、問題が起こるのは、) 釈迦が『勇猛に優れた人』に「もし僧 (*bhikṣu*) がいて、食物をさずかって、食べ終わり、果てのない心の統一に入り、正しく心に留めおいて止まるならば、」と述べたような場合である⁽¹⁹⁵⁾。こうした場合に、特定の功德というのは存在しないことになってしまう⁽¹⁹⁶⁾。

■2.1.3.3 特定の状態の場合

887a09-11: 若不許有分位差別者, 此差別故, 業用差別亦成非有。事雖不殊, 勢力有異,

文献には多数現れる。

(193) 「窣堵波」は *stūpa* の音訳。義浄だけではなく、玄奘などもよく用いた音訳である。

(194) 「福德差別」は、玄奘の訳例から見て字井が言うように *puṇyaviśeṣa* などの訳であろう (字井:1958p222)。

(195) 「勇健長者」は瞿曇僧伽提婆 (Gautama Saṅgadeva) 訳の『増一阿含』(T0125, 559c13f) および義浄訳の『雜事』(T1451, 324c24f) に見える。『増一阿含』の人物と同じであるとすれば、*Sūra Ambhaṭṭha* とでもなるだろうか (林:1929 p.52)。ただ、後に示すスートラの引用、ないしはそれを踏まえての記述と考えれば、*Ugra* といった名の訳とも考えられる。*Ugra* は、本来「力強い」などの意であり、「勇健長者」と訳されたとしても不思議はない。「苾芻」は *bhikṣu* の音訳。義浄は *bhikṣu* の音訳にほとんどこの語を使っており、彼の律文献の訳でも「比丘」を使っているのは、1例に過ぎない。この点は玄奘も同じである。「正念」は *smṛti* または *samyaksmṛti* などの訳であろう。この話の典拠に近いものとして、AKBh on AK 4.4 に「ウグラよ。戒律を保ち、良き法を備えた比丘がある人が施した食物を享受して、無量の心の統一を身をもって眼前に現し、完成して止まるとき、それを因縁として布施をした施主に、量り知れぬ功德の滲み込み、善の滲み込み、安楽の喜びの保持が期待される (*yasyogra bhikṣuḥ śīlavān kalyāṇadharmā piṇḍakaṃ paribhujyāpramāṇaṃ cetahsamādhim kāyena sāksātḥkṛtvopasampadya viharaty apramāṇas tannidāna-(em: -ṃ) dāyakasya dānapateḥ puṇyābhiṣyandaḥ kuśalābhiṣyandaḥ sukhāsvādadhārāḥ pratikāṅkṣitavyaḥ*, AKBh p. 197-8, 舟橋:1987, pp53) というスートラが引用されている (AN 4.51(vol.2 pp54-56), 雜阿含 841:T vol2,215a, SN 55.41-42(vol.5 pp399-401) に対応。cf. 本庄: 2014, 524-5)。これは、瞑想に入る僧に施しをした施主の功德を述べたものであるが、こうしたものを踏まえての記述であるとするならば、施主への果報を記述した後半がない。しかし、この後半が引用直後の「於如是等, 福德差別」でまとめているとも考えられる。

(196) 「於如是等」は義浄にも用例があるが、瑜伽論玄奘訳などの用例を考えると *tasmin*, *tatra* などの指示詞の処格形を訳したものであろう。「福德」は「福」と同じで *puṇya*、*dharma*、*kuśala*、*guṇa* などが佛漢梵には挙げてあるが、ここでの文脈から *puṇya* といったところが妥当か。それに「差別 (*viśeṣa*)」が付いた言葉を想定して、このように訳した。

其用亦別。是共許故。

若し分位差別有るを許さずんば、此の差別故、業用差別も亦た非有と成らん。事は殊ならずと雖も、勢力に異有りて、其の用も亦た別なり。是れ共に許さるるが故なり。(宇井:180.14-16)

もし、個別の状態があることを認めなければ、その違いによる個々の行為⁽¹⁹⁷⁾もまた存在しないことになってしまう。実体が異なるものでないとしても、勢いが異なる場合は、その享受も異なるのである。これはともに認められたことだからである⁽¹⁹⁸⁾。

2.1.4 まとめ

887a11-12: 猶如毒藥。和餘物時, 便爲害命療病用* 故。如是等類, 撥無其事, 皆有過失。

*宮本「因」

猶如ほ毒と藥とのごとし。餘物に和する時、便ち命をを害し病を療すの用を爲すが故なり。是くの如き等の類に、其の事撥えて無くんば、皆過失有らん。(宇井:180.16-181.1)

ちょうど毒や藥⁽¹⁹⁹⁾のようなものである。他のものと結びついたとき、まさに命をあやめ

(197) 「此差別故」は宇井が言う *tadviśeṣāt* などの訳であろう (宇井:1958p223)。「業用」は通常 *karma* の訳として用いられ、玄奘なども *karma* または *karma-kriyā* などの訳として用いている。ただ、ここでは第9頌 (886c20) に見える「差別作用事」と同じ内容を指し、この行為というのは、北川が述べているように宗教的な意味を持っていると考えるべきだろう。

(198) 「勢力」は、*bala* や *sāmarthya* などの訳でも用いられるが、ここは文脈から考えて、*vega*、*āvedha* などの訳と思われる。そうした *vega* や *āvedha* がある種の状態 (*avasthā*) であると考えての記述であろう。「用」は玄奘の訳から *kriyā* などの訳の場合も多いが、*upa-√bhuḥ* の派生語の訳として用いられることもある。この一文は、文脈から、行為とその結果の享受といった意味で理解した方がよいと思われる。AKBh on AK 2.45 に経量部の「(欲界・色界・無色界という) 三つの世界に関わる行為によって人間一般に持続する一定の時間の勢いが (与えられる)。つまり、これだけの時間だけ持続されるべきであるというように、行為によって人間一般に勢いが作り出される。その限りにおいて人間一般は持続し続けるのであり、(その勢いが) 命といわれるのである。穀物に熟する時間だけの勢いがあり、放たれた矢に (空中に) 持続する時間だけの勢いがあるようなものである (*traidhātukena karmaṇā nikāyasabhāgasya sthītikālāvedhaḥ. yāvad dhi karmaṇā nikāyasabhāgasya āvedhaḥ kṛto bhavaty etāvantam kalam avasthātavyam iti tāvat so 'vatiṣṭhate tad āyur ity ucyate. sasyānām pākakālāvedhavat kṣipteṣusthītikālāvedhavac ca.*: p74, cf. 櫻部:1969 pp329-330, Kritzer:2005 pp68-69)」という命 (*āyur*) の説明があるが、行為 (*karma*) により勢い (*āvedha*) が作られ、それによる持続 (*sthiti*) がもたらされるということで、ここでの議論と同様に考えてもいいのではないかと思われる。ただこの説明で行為 (業用:*karma*) と勢い (勢力:*āvedha*) の関係は明白であるが、状態 (*avasthā*) には言及はない。本論での議論は、勢力=分位とみなして行われているように見られるが、こうした視点は本論に特徴的であると思われる。「共許」は玄奘の訳例では *saṃmata* もしくは *√iṣ* (これは俱舍論の中に1例だけ) の訳。ただ、義浄の場合、この語の用例が玄奘に比較して多く、1巻の『観所縁論釋』の用例の方が80巻の『順正理論』の用例より多い (12例)。なお、より大部の『瑜伽論』、『大毘婆沙論』ではこれよりも少ない。義浄が *saṃmata* 以外に *√iṣ* のような語もこの言葉で訳した可能性が高い。

(199) 「猶如」については脚注68参照。「毒藥」は、佛漢梵に、*viṣa* とともに、*viṣauśadhi* といった語の訳として挙げられている。ここでは、後の文脈も踏まえて、毒と藥の意味と理解したが、ただ詞典や大漢和には、刺激の強い薬、人を殺す薬とだけあって「毒藥」を毒と藥とする解釈は見られない。また、玄奘や義浄にも「毒と藥」と理解できる文脈は見当たらない。あるいは、「毒藥」は、毒にも薬にもなる刺激に強い薬草のことか。ここは、

たり、病を治し⁽²⁰⁰⁾たりする働きをするからである。こういったものは、その実体がまったくなければ、すべて誤りがあることになろう⁽²⁰¹⁾。

2.2 概念的存在の実体性の否定

2.2.0 総論

■2.2.0.1 実在性を認めるべきとする問

887a13-14: 若有如是衆過失者，何不許彼是實物有。此不應理，有過失故。何者是耶。
 若し是くの如き衆くの過失有らば、何ぞ彼れは是れ實物有なりと許さざらんや。此れ理に應ぜず。過失有るが故なり。何者ぞ是れなるや。(宇井:181.2-3)

[問] もし、このような多くの誤り⁽²⁰²⁾があるのであれば、どうしてそれ (=概念的存在) が実体として存在する⁽²⁰³⁾と認めないのか。[答] これは不合理である。誤りがあるからである。[問] どうしてそうなるのか⁽²⁰⁴⁾。

■2.2.0.2 答

887a14-17: 頌曰

由遮一性異性故 非是展轉藉因成

自體亦是可說故 似境唯從於識起 (10)

頌に曰く、一性と異性を遮するに由る故なるも、是れ展轉して因に藉りて成るに非ず。自體も亦た是れ説くべきが故に、境に似て唯だ識より起こる。(宇井:181.4-7)

(詩文に述べる) [答] (集合体などは) 同一性・相違性が否定されているにもかかわらず⁽²⁰⁵⁾、これら (集合体、連続体、特定の状態) は各々互いに (相手) を原因 (とし、

植物であれ動物性のものであれ、ある物質が、他のものとの結びつきによって毒になったり、薬になったりする場合を述べているのであろう。

(200) 「和」は「和合」と同じで、*saṃghāta*、*saṃnipāta* の訳だろう。「療病」は、玄奘が *pratīkāra* を訳した例が『俱舍論』にある。

(201) 「如是等類」は、義浄にも用例があるが、玄奘が『瑜伽論』の中で *idam* や *evamabhāgiya*、その両者の結びついたものの訳として用いている。「事」は、*dravya* などの訳であろうか。この一文を概念的存在が非存在であることの否定についてのまとめと理解したが、前節の分位に関わる記述とは別の内容であることは明らかであるものの、なにかに特化しているとも言いがたい。ここではむしろ、「毒」や「薬」が他のものと結びついて、そうした概念となり、その前提に何らかの実体があることを比喩的に示すことで、全体のまとめとしているのであろう。

(202) 「衆」は漢語の意味としては多くのであろうが、王の報告によれば、俱舍論玄奘訳では複数を示すために用いているという (王:2014)。ここにも当てはまるとすれば、「衆過失」は *doṣāḥ* の訳か。

(203) 「實物有」は、前出の「實事有」と同じで *dravyataḥ sat* の訳だろうが、「實物有」は、後に見える「實有」と同じ文脈で使われている。「實事有」との使い分けについては脚注150 参照。

(204) 「何者」は「どうして」という意味で後に理由を導く。前漢時代からの用法がある (詞典)。

(205) 「由・・故」は漢語では理由で、奪格を理由に理解したと思われるが、後文に帰結するとは思えない。単数の

それ)に依存して成立するものではない⁽²⁰⁶⁾。

本質もまた言及できるので、認識対象のような姿で現れ、ただ認識から⁽²⁰⁷⁾生じるものである⁽²⁰⁸⁾。

2.2.1 概念的存在どうしの相異性・同一性

■2.2.1.1 同一性・相違性についての問

887a18-20: 論曰、由於色等是實有故、更互相望一異之性は可説故、其總聚等、是不可説。若如是者、身望餘身、云何名異。

論に曰く、色等に於いて是れ實有なるに由るが故に、更互に相^あひ望^{のぞ}みて一異の性はれ説くべき故なるに、其の總聚等、是れ説くべからず。若し是くの如くあらば、身は餘身に望みて云何ぞ異と名づけん。(宇井:181.8-9)

奪格と属格は同形の場合も多く、絶対属格を誤訳したものと考えて。絶対属格の意味については、P 2.3.38 参照。訓読は無理にこれに合わせた。

- (206) 「展轉」は *anyonya*、*paraspara*、*parampara* の訳として用いられるが、散文中の「更互相因」と同義とする *anyonya* の訳だろう。「藉因」の「藉」は去声禡韻で借に通じる。「原因にたよる」という意味(詞典)。「藉」は佛漢梵によると *pratītya*、*saṃśrita* の訳として用いられる。「藉因」の用例は多くないが、『般若燈論釋(T 1566)』の波羅頗蜜多羅譯などに数例見られる。ここは集合体などどうしは他に依存して成立しないので、同一性・相違性の否定とは関わないということであろう。

- (207) この「從於」というのは、複合前置詞ないしは前置詞の併用で、奪格を訳したものであろう。義淨の『藥事』でも *asau tripīṭo bhikṣus tasmāt karvaṭakād āgataḥ*(MSV pt1,p56.2-3)を「三藏苾芻(僧事了已。)從於聚落。還・・(50a15-16)」と訳した例があり、西本も「・・より」と読んでいる(西本:1933, p179)。また、羅什訳の中論でも *asaṃsargāt pravartate*(MMK 18.12d)を「從於遠離生」と訳した例がある。一方、玄奘は、「從於」を前置詞として使ったと思われる箇所は、600 卷からなる『大般若經(T220)』でも3例のようで、しかもそのうち2例は同文であるが、『俱舍論』や『瑜伽論』にも各2、3例見られ、*drṣṭitrayāt*(AK 5.9a)を「從於三見(100b26)」としているように奪格の訳のようである。この「從於」については、漢語語法の問題として複合前置詞と認定できるのかという問題と、それが何の訳かという問題がある。前者については、魏晉南北朝から隋唐代初期のインド系訳経僧の漢訳仏典に「從於」という形が多く見られるようであり、複合前置詞として存在したとしても、何らかの地域的、時代的偏りがあるかもしれない。ただ、そういった「從於」をおそらくは複合前置詞として例は少ないとはいえ、義淨が用いていることは注目すべきであろう。一方、意味としては起点を示すもので奪格を訳す場合が多いのであろうが、羅什訳でも *karma kleśātmaṃ cedam*(MMK 17.26a)というバフヴリーヒを「若諸世間業 從於煩惱生(T1564 23a10)」と訳している例や、義淨『藥事』の訳の中でも、MSV pt1, p31.19-20 の *pūrvasyāṃ diśi cakraratnaṃ prādurbhavati* を「從於東方。輪寶來現(46b7-8)」というように処格を訳している例もあり、必ずしも一対一の対応を見ない。

- (208) この箇所については、北川が唯識學説であることが明らかであるとしている(Kitagawa:1957, p437)。北川は「似境唯從於識起」を VSV に見られる「そ(対象)のような姿で表象が現れるというように述べられた(17ab)。対象が存在しなくても対象のような姿で視覚認識などの表象が生まれるというように述べられた(*uktaṃ yathā tadābhāsā vijñaptiḥ. vināpy arthena yathārthābhāsā cakṣurvijñānādikā vijñaptir utpadyate tathoktam.* VSV p9 4-5)」などという考えとの相似を見たのであろうが、本論で述べられたのは言語表現の対象としての「自體(この原語は北川が言うように *svabhāva* であろう)」が対象の姿で認識から生じると述べたもので、外界対象一般について、そうした対象なしに対象の表象が現れると述べたものではない。ここで「識」を一応「認識(*viñāna*)」の訳として理解しておいたが、これの注にあたる 2.2.2.2.2 節を読んでも内容ははっきりしない。

(散文に述べる) [問] 視覚要素 (*rūpa*) などについては、これが実在する⁽²⁰⁹⁾のであるから、互いに相手に対して同一か、異なるかということが言えるが⁽²¹⁰⁾、(以前に同一であること、異なっていることがともに否定された) その集合体などは (同一か異なるかということが) 言うことができない。こうした場合、身体が別の身体に対して⁽²¹¹⁾ どうして異なるものだと呼ぶことができようか。

■2.2.1.2 答

2.2.1.2.1 概念設定の原理

887a20-24: 此由非是更互相因。凡諸事物，若捨於彼而心取此者，斯則不名取因假設。由不取彼以爲因故。然於身等，更互相待，若捨彼時意不取此，此乃方名取因假設。此れ是れ更互に相ひ因たるに非ざるに由る。凡そ諸の事物、若し彼を捨てて心此れを取らば、斯れ則ち取因假設と名づけず。彼を取らずして以て因と爲すに由るが故なり。然るに身等に於いて、更互に相ひ待し、若し彼を捨つる時、意此れを取らざれば、此れ乃ち方に取因假設と名づく。(宇井:181.9-13)

[答] これら (=別々の身体) は、互いに原因⁽²¹²⁾となるものではないからである。一般的に、存在というものは、それ (甲) を捨てて心がこれ (乙) を取ったならば、これはまさに原因を受け取って概念設定すると呼ばれることはない⁽²¹³⁾。それ (甲) を受け取らずに原因とし

(209) 「色等 (*rūpādi*)」は、視覚対象となる十二処の色処などを指すものか、また、五蘊の色をさすものかははっきりしないが、十二処の色処などを想定すればよいのではないかと思う。文脈からして *dharma* として実在するものと考えなければならないであろうし、「等」としていることから、他の実在する *dharma* を想定しておかねばならないであろう。いずれにしてもアビダルマなどで *dharma* として認められる存在のうち、外界の存在として認められるものを言うのであろう。ここの文脈では、この「色等」は集合体や連続などとは対照的に同一性や相違性を述べることでできるもの、つまり仮有にたいする実有としての「色等」である。したがって、「實有」も、以前 (第9頌, 886c19) に *sadbhāva* などの一般的に「存在する」などの意味で用いられていたが、ここでは *dharma* についてのことと考えられるので、*dravyataḥ sat* の訳と考えるべきであろう。本論の場合、明らかに *dravyataḥ sat* の訳と理解できるところを「實物有」や「實事有」としているところを考えると (両者に使い分けがあることは脚注150 参照)、ここで「實物有」でなく「實有」を用いているのは、四言文体を意識したためであろうか。

(210) 「更互相望」は玄奘では *anyonya* の訳として用いている。ここでも同様であろう。「相望」という表現については、脚注48 も併せて参照。この一文の「可説故」は奪格を訳したのであろうか。しかし、ここでは理由とするのは難しい。絶対属格を奪格と誤訳した可能性がある。例えば「異性」が *anyatā* などの女性形である場合、「可説」に相当する *vācya* なども女性形をとるが、女性形の単数なら奪格と属格は同形である。絶対属格として連接でつながると考えると文脈に適合する (脚注205 参照)。一方で、「故」には副詞として「かえって」という意味があるが (詞典)、この場合、副詞であるから位置が「其總聚等」の後に来なくてはならない。いずれの場合でも、このままで連接に読むことは難しいと思われる。ここでは、漢訳にそって理由の意味にとることはせず、逆接として読んだ。

(211) この「望・・」も以前同様に奪格の訳か。脚注44 参照。

(212) 「更互相因」は AKBh で真諦が *anyonyahetuka* (AKBh on AK 5.15, p288) の訳として用いる。インド撰述では真諦と義浄以外の語は見ない。

(213) 「凡」は文頭で「一般的に」の意味、主語の前で「すべての」という意味があるが (cf. 詞典、漢辞海)、ここではどちらも当てはまる。興味深いのは、玄奘が俱舍論の訳で...*hi nāma*...(AKBh on AK 3.12, p.123) を

ているからである。一方、身体などについては（その要素である物質などと）互いに相手と関係し合っており、もしそれ（要素である物質＝甲）を捨てるならば、意識は⁽²¹⁴⁾これ（「ひと」などの概念＝乙）を受け取ることはない。これがまさしく⁽²¹⁵⁾原因を受け取って概念設定すると呼ばれるのである。

2.2.1.2.2 相違・同一の否定の範囲

887a24-26: 若捨色等，無其總聚。是故應知但於自事一異之性是不可説，非於一切。然分位差別，於異性等，更互名異。説之爲假。

若し色等を捨つれば、其の總聚無し。是の故に應に但だ自事に於いてのみ一異の性はれ説くべからずして、一切に於いてに非ずと知るべし。然るに分位差別は、異性等に於いて、更互に異たりと名づけ、之を説きて假と爲す。（字井:181.13-15）

もし視覚要素などを捨てたならば、その集合体はない⁽²¹⁶⁾。したがって、（集合体などは）自身の対象（＝自身を構成する要素）についてだけ同一のもの、異なったものということが言えないのであって⁽²¹⁷⁾、すべてについてではないと知らねばならない。しかし、個々の状態は、異なるものであること⁽²¹⁸⁾などについて互いに「異なるものである」と名付け、これを仮のものだと述べるのである⁽²¹⁹⁾。

「凡・言」で訳していることである。ここでも *hi* などの訳と考えると文脈によく適合する。「事物」は義淨には用例がほとんどなく、玄奘は *bhāva* の訳でも使うが、『俱舍論』の中に *artha* を「事物」と訳す例がある（AKBh on AK 4.41, p.225）。ここもそれに近いかも知れない。「心」は *citta*、*manas* の訳。

(214) 「更互相待」は *parasparāpekṣa* の訳だろう（脚注48 参照）。「意」は *manas*、*citta* の訳。文脈からすれば、前段の「心」と同じものを指していると思われるが、同じ原語かは分からない。

(215) 「乃方」は「乃」も「方」もともに、「まさしくちょうど」という意味。*eva* などの訳だろうか。ただ「乃方」というように重ねて使う例はまれである。義淨訳の律文献『雜事』『藥事』および『觀所緣論釋』（T1625）には各一例ずつ見られるが、玄奘訳には見られない。西本は『雜事』では「乃方方に」（西本:1935 p371）、『藥事』では「乃し方に」と読んでいる（西本:1933 p261）。いずれも意味は同じである。

(216) この論理は、BBhū の「例えば、色などの諸蘊が存在するとき、「ひと」を概念設定することが可能であるが、存在しないならば、実体のない「ひと」の概念設定もないように、色などの要素が実体であるときにのみ、その色などの要素の概念設定による言語活動は可能であるが、（実体ではないとき、実体をもたない、概念設定による言語活動は不可能である（*tad yathā satsu rūpādiṣu skandheṣu pudgalaprajñaptir yujyate, nāsatsu nirvastukā pudgalaprajñaptiḥ, evaṃ sati rūpādīnām vastumātre sa rūpādīdharma-prajñapti-vāḍopacāro yujyate, nāsati nirvastukaḥ prajñapti-vāḍopacāraḥ*. BBhū p 46).」といった考えと共通点を見ることができる。

(217) 「自事」は玄奘訳では *svārtha*、*svadṛavya* などの訳であるが、ここでは前者の意味であろう。

(218) この「異性」を北川は「果性」と訂正して“being the outgrowth”と訳している（Kitagawa:1957, p438）が、2.3.1.1 節に挙げられている個々の状態（*avasthāviśeṣa*）の一つとしての「一異性」の「異性」ではないかと思われる。つまり、個々の状態（*avasthā*）の一つとして「異なるもの」を挙げ、その状態ということで、集合体などについて、集合体 A と集合体 B が「異なるものである」と述べるというのであると理解できる。

(219) この「假」は *prajñapti* の訳か。ただし、「説之爲假」という表現は、『瑜伽論』や『佛地經論』（T 1530）に見られ、前者には対応する藏訳がある。それは「此中智是實有。若智眷屬諸心所亦名爲智。説之爲假。故有二種（696b14-15）。」と玄奘が訳した箇所であるが、これに対応する藏訳は、*ji ltar shes pa gang yin pa de ni rdzas su yod pa yin la, shes pa'i 'khor sems dang sems las byung ba'i chos gang dag yin pa de dag*

2.2.2 実体的存在と概念的存在との共通性

■2.2.2.1 問: 実体的存在も同様となる

887a26-28: 若如是者，於色等處，亦不取故，説爲異性，應非實有。

若し是^もく^かの如くあらば、色等^まの處^{ゆゑ}に於いても、亦た取らざるが故に、説きて異性と爲すも、應^{まさ}に實有に非ざるべし。(宇井:181.15-182.1)

[反論] もしこのようであるならば、視覚要素など（の實在する対象）についても、（実際に受け取っていない、つまり「異なるものである」ことを認識していないならば）受け取ることがないので、異なるものだとして述べたとしても、実体として存在するもの⁽²²⁰⁾ではないことにならないのではないか。

■2.2.2.2 答

2.2.2.2.1 実体的存在の性質

887a28-29: 理不應爾。由彼自體，是可説故，亦是可得。體相別故，非於餘事，不棄捨故。理は應に爾^{まさ}るべからず。彼^{しか}の自體は、是れ説くべきに由^かるが故に、亦た是れ得べし。體相別なるが故に、餘事に於いてに非ざれば、棄捨せざるが故なり。(宇井:182.1-3)

[答論] 理屈としてこういうことはあり得ないのである⁽²²¹⁾。そ（視覚要素など）の本質（＝性質）が言及できるので、また（「異なるもの」と）認識されるのである⁽²²²⁾。特徴が異なっているからであり、他でなければ捨てることがないからである⁽²²³⁾。

yang dag pa'i shes pa yin pa'i phyir rnam pa gnyis so (YBhū(T)Zi 288b6-7) となっており、蔵訳には「説之爲假」に相当する部分がない。本論の場合も潤訳である可能性がある。実際、個々の状態に関して「異なるものである」と名付けたというだけでも、意味は通じると思われる。

(220) この「實有」は前の「説之爲假」と対照をなすものだと考えると *dravyataḥ sat* の訳かと考えられ、「實物有」を使っていないのは、四言文体を意識したものかと思われる。

(221) 「不應爾」は玄奘が *ayukta* の訳として用いている。「理不應爾」は玄奘の『順正理論 (T 1562)』にも幾つか用例があるが、原語は不明。「不應爾」と同じ言葉が想定できるかも知れない。

(222) 「自體」は *svabhāva*、*ātmabhāva* などの訳として玄奘が用いている。ここでは *svabhāva* の訳と考えるのが適当であろう。ただ、あるものをあるものたらしめる本質というよりも、その実体を記述する性質といった方がここではふさわしいと思われる (cf. Okazaki:2019)。

(223) 「體相」は玄奘や真諦が *lakṣaṇa* の訳として用いている。この「體相」は、前の「自體」に対して現象上の現れと考えるのが妥当であるように思われる。北川が *phenomenal appearance* と訳しているのも同様の考えであろう (Kitagawa:1957 p439)。「非於餘事」の「非」と「於」前置詞句の組み合わせは、『俱舍論』の中でも玄奘や真諦が *nānyatra* や *nānya_{loc.}* を「非於餘位」「非於餘處」と訳している例が見られ、ここでも同様かと思われるが、例えば、真諦訳の「此我計執隨所有法共相應。或身或心於中起我計執。非於餘處 (T1559, 309c16-8)。」が、梵文で *yenaiiva hi sahāsyā sambandhaḥ kāyena cittena vā tatraivāyam ahaṃkāra utpadyate, nānyatra.* (AKBh 9, p.476) であり、付加的な句に見られるようである。義淨の律文献にも「非於餘處」が数例見られるが (T 1442: 864b13, 865a15; T 1444: 1028c21; T 1451: 283b14, 369a12)、いずれも同様の構文の一部である。一方、漢語の語法では「非・・不・・」の形で「非・・」が条件句となる例

2.2.2.2.2 存在の性質と認識の関係

887a29-b02: 然此似境, 亦從識起。於彼所有一切境相, 若離識者, 即不能知。所有自性亦是假設。故無有過。

然して此れ境に似て、亦た識より起こり、彼の所有一切の境相に於いて、もし識を離るれば、即ち知る事能はず。所有自性も亦た是れ假設なり。故に過有ること無し。(宇井:182.4-5)

こうして、これは認識対象のような姿で現れ、さらに認識によって生じるものであり⁽²²⁴⁾。そのいかなる⁽²²⁵⁾対象の特徴⁽²²⁶⁾も、もし認識を離れるならば、まさしく知ることができない⁽²²⁷⁾。(したがって)すべての本質(=性質)はまた仮の構想であり、したがって(そこに)誤りがあるわけではないのである。

887b02-05: 如有頌言

鬼傍生人天 各隨其所應

同處心異故 許境非實有

頌の言有るが如し。鬼・傍生・人・天は、^{おのおの}各其の應ずる所に隨ふ。

處を同じくするも心の異なるが故に、境の實有に非ざるを許す。(宇井:182.5-9)

次のような詩文がある⁽²²⁸⁾。

が多々見られ(詞典など)、ここもそうでない理由は見当たらないように思われる。もし条件句だとするならば、**anyasminn asaty aparitāgāt/avyāvartanāt* などといった梵文も想定できるかも知れない。「棄捨」は宇井が言うように「捨」と同じ(宇井:1958p225)だが、ここでも四言文体が意識されているかも知れない。この「棄捨」または「棄舎」は、詞典は唐代以降の用例しか挙げてないが、仏典では後漢の支婁迦讖の『道行般若經』(T224)にも見られ(辛嶋:2012 p378)、義淨にも *apa-√as* や *nis-√sṛj* の訳として用いたであろうと思われる例が、律文献にいくつか見られる。以上のように理解することができるならば、「特徴が異なっている(體相別)」ことから A と non-A が区別され、「それによって non-A でなければ捨てない(非於餘事, 不棄捨故)」、つまり、non-A は捨てるが、A は「受け取る」ということになる。A を受け取って「A である」と概念設定するということで 2.2.1.2.1 節に述べられた原理に合致すると思われる。

(224) この「似境亦從識起」に似た表現として『唯識二十論』で玄奘が「似境識起」と訳している箇所があり(T1590,76c15)、該当する梵文は *arthapratibhāsā vijñāptaya utpadyante*(on k.18) である。ただ、ここでは「從識」と「識」に前置詞がついているので、*vijñāpti* ではなく、*vijñānāt* といった語が考えられる。ただ、本論で述べられているのは『二十論』に述べるような、全てが表象という主張ではなく、先行文の「自體(*svabhāva*)」が「認識対象のような姿で現れ」「認識によって生じる」というに過ぎない。

(225) 「所有一切」は、『瑜伽論』では玄奘が *yatkīṃcit* や *yāvat kīṃcit* などの訳として用いており、『破僧事』では義淨が *yāvat...tat* といった構文を訳すのに用いている。

(226) 玄奘には『瑜伽論』で蔵訳の *yul gyi mtshan ma* を「境相」とする例がある。それからは *viṣaya/arthānimitta/lakṣaṇa* などが想定できるが、玄奘は *artha* を「境相」と訳す例も『俱舍論』には見られる。

(227) 「不能知」は *na jānīyāt* などの訳として玄奘が『俱舍論』の訳で用いている。義淨も『藥事』『雜事』などに用例が見られるが、原語ははっきりしない。

(228) 「如有頌言」は義淨の律文献や玄奘の阿毘達磨文献などに散見する。『俱舍論』などの梵文と対照できるものを見ると、*yathā*、*yathoktam* などの訳、あるいは潤訳と思われる。義淨の場合も詩文の引用を示す句である。

幽鬼、獣、人間、神々については、それぞれその適応にしたがう。

同じものであっても（それに対する）意識が異なることから（本来の）対象が成立するわけではない（＝実在の対象ではない）と認められる。(229)

2.3 概念的存在と実体的存在との違い

2.3.0 総論

■2.3.0.1 導入

887b06-08: 又總聚等非實物有、非是有爲無爲性故。一切諸法、皆是有爲無爲性攝。此且非是有爲之相。

また總聚等は實物有に非ず、是れ有爲、無爲の性に非ざるが故なり。一切の諸法皆是れ有爲、無爲性に攝せらる。此れ且く是れ有爲の相に非ず。(宇井:182.10-12)

また、集合体などは実体として存在するものではない。条件的存在 (*saṃskṛta*) でも絶対的存在 (*asaṃskṛta*) でもないからである。すべての存在要素 (*dharma*) はすべて条件的存在 (*saṃskṛta*) かまたは絶対的存在 (*asaṃskṛta*) に含まれる⁽²³⁰⁾。これ(集合体など)はまず条件的存在の特徴は持っていない。

■2.3.0.2 概要

887b08-10: 頌曰

相不相應非有爲 若言有說是密意

於數取趣亦見說 若是無爲應不壞 (11)

頌に曰く、相は相應せずして有爲に非ず。若し説有りと言ふも是れ密意なり。

數取趣に於いても亦た説を見る。若し是れ無爲なりとせば應に壞せざるべし。(宇

(229) これは、すでに宇井が指摘したように (宇井:1958pp225-227) 『攝大乘論』に引用された頌 (例えば、玄奘訳『攝大乘論本』T1594、148b1-2) であるが、この頌は『雜集論』に引用があり、梵文が回収できる。*pretatiryagmanuṣyāṇām devānām ca yathārthataḥ/ tulyavastumanobhedād arthāniṣpattir iṣyate//* (ASBh. p. 42) 宇井は5種の漢訳を比較し、この梵文をほぼ正確に想定している。なお、玄奘はこの後半二句を「等事心異故 許義非真實」と訳しており、前半二句が義淨と玄奘の訳が一致すること、さらに真諦などが *vastu* を「處」と訳しているものの、玄奘や義淨では *vastu* を「處」と訳した例が見あたらないことから、この頌の解釈として、玄奘と義淨でもしくは、『攝大乘論』とディグナーガで解釈が異なっていたと考えられる。あるいは第3句の *tulyavastumanobhedāt* は、**tulyasthānamanobhedāt* もしくは、**tulyāvasthamanobhedāt* などとなっていた可能性もある。因みに、『攝大乘論』では、この頌が増上慧學分(高度の慧學を述べる章)で無分別智を証明する言葉として用いられている。長尾は、同じ水でも幽鬼は高原とし、人が汚れるものとするものを動物は飲み物とし、人が清らかな水とするものを神は汚れたものとするといったように異なった理解があることは外界に決定的な実在物が無いことの証明であるとする(長尾雅:1987下 pp282-287)。ただ、ここでは、対象の諸特徴が意識によって異なるということを例証するために引用されたのであろう。

(230) 「有爲無爲性攝」の「攝」は *saṃ-√grah* の訳。**saṃskṛtāsaṃskṛtatve saṃgrhīta* などが想定できる。

井:182.13-183.3)

(詩文に述べる)(条件的存在の)特徴が成り立たず⁽²³¹⁾、条件的存在ではない。もし、(集合体なども条件的存在の特徴を備えていることを証明する)仏の言葉⁽²³²⁾があると言うとしても、これ(=そういった仏の言葉)は特別の意図⁽²³³⁾があつてのことである。(無我説を採る仏教では認めないはずの)「ひと」⁽²³⁴⁾にかかわっても(そういった特別な意図を持った)言葉が見える。(一方)もしこれが絶対的存在であるとするならば、消滅しないはずである。

2.3.1 概念的存在は条件的存在ではない

■2.3.1.1 特徴の相違

887b11-13: 論曰。若是有爲，應如識等有生住等有爲之相，此不如是。於總聚等，二微聚時，相乃無邊，有無窮過。

論に曰く。若し是れ有爲ならば、應に識等の如く生・住等の有爲の相有るべくも、此れはく^かの如くあらず。總聚等に於いて、二微の聚する時、相は乃ち^{すなは}邊無く、無窮の過有り。(宇井:183.4-5)

(散文に述べる)もしこれが条件的存在であるならば、認識作用(*viññāna*)などのように生じること(*jāti*)・止まること(*sthiti*)など⁽²³⁵⁾の条件的存在の特徴があるはずだが、これはそのようではない。集合体などについては、二つの原子が結合するとき、特徴はまさに無限であつて⁽²³⁶⁾、無限遡及の誤りがある。

■2.3.1.2 反論

2.3.1.2.1 条件的存在にも多数の特徴がある

887b13-15: 亦非假事，有如是相。一事便有無邊相故。然於現有假施設事，聚集等時，便

(231) 「相」は導入文の「有爲之相」を指す。文脈から生住異滅の四相を内容とするものであろう。「不相應」は、玄奘訳などを参考にとすると *ayukta* または、それと同義の梵語が想定できる。

(232) この「説」というのはここではあきらかに仏説を指しており、*nirdeśa* などの語が相当すると思われる。

(233) 「密意」は序論にあったとおり、*saṃdhāya*、*ābhiprāyaka* などの訳。ここでは前の用例と違い、「言」や「説」と結びついていないことから後者の訳か。

(234) 「數取趣」は *pudgala* の訳。義浄も『破僧事』の中で用いている。

(235) 「識等」は五蘊の *viññāna* などを指すものであろう。「生住等」は序論に出てきた「生位(住?) 異無常性」(885b05) の条件的存在の4つの特徴で *jāti*、*sthiti* など。

(236) 「聚」の原語としては、玄奘の訳語などから考えて、*saṃyoga*、*samudāya*、*saṃcita* など動詞と関係するものだけに限っても様々あるが、ここでは二つの原子が全体としての実体となっていく第一段階としての「聚」であることを考えると *saṃyoga* などと理解するのが無難かと思われる。「無邊」を玄奘は *ananta*、*aparyanta* などの訳語として用いている。ただ、ここで二原子の結合がなぜ無限の特徴を持つかということについてはよくわからない。

有生滅，可了知故。

亦た假事に非ざるも、是くの如き相有り。一事^{すなは}便ち無邊の相有るが故なり。然れば、現有の假施設事に於いて聚集等の時に便ち生滅有り。了知する可^{ところ}の故なり。(宇井:183.5-8)

[反論] またもし⁽²³⁷⁾、仮に概念設定されたもの⁽²³⁸⁾でなくともこういった特徴がある。一つの実在がまさしく無限の特徴を持っているからである。一方、現に存在する仮に概念設定された実在⁽²³⁹⁾についても、集まったりするときなど、まさしく（通常の条件的存在のように）生じたり滅したりすることがある。知られているからである⁽²⁴⁰⁾。

2.3.1.2.2 根拠となる仏の言葉がある

887b15-18: 「若言有説」者，實有此言，説總聚等有爲之相。如有頌曰

積聚皆消散 崇高必墮落

合會終別離 有命皆歸死

「若し説有りと云ふ」は、實に此の言有りて、總聚等に有爲の相を説く。頌有りて曰ふが如し。

積聚せるも皆消散し、嵩高なるも必ず墮落す。

合會せるも別離に終り、命有るも皆死に歸す。(宇井:183.8-12)

(つまり)「もし、(集合体なども条件的存在の特徴を備えていることを証明する) 仏の言葉があると言うとしても」というのは、実際次のような言葉があり、集合体なども条件的存在の特徴を持っていると述べている。たとえば、詩文の中で、

集まったものもすべて散ってしまう。高みに登ったものも必ず落ちる。

結びついたものも別離に終わる。生きているものはすべて最後には死ぬ⁽²⁴¹⁾。

(237) 詞典によれば、「亦」は接続詞として「もし・・ならば」といった意味での用法が先秦時代から見られる。ここでもそれに当たるかと思われる。佛漢梵では *atha* などを訳した例も挙げられており、それもこうした意味から用いられているのではないかと思われるが、反論の冒頭としてのここでの文脈にもよく当てはまる。

(238) 「假事」というのは義浄訳以外には見当たらない。義浄訳でもここ以外に『掌中論』で1例(T1621,884c08)見えるだけである。『掌中論』の蔵訳では該当する箇所が *brtag pa'i dngos po* となっているが(HVP S 訳: 283a7-b1; D 訳:23a6)、同時に *brtag pa'i dngos po* に相当する部分(S 訳:293a5; D 訳:23a4)を「假設事」と訳しているところも見られる。つまり、義浄においては「假事」も「假設事」も同じ語の訳であって、*prajñaptavastu* などの語が想定できるが、確定はできない。

(239) 「現有」は、玄奘訳で、 $\sqrt{as}$ 、 $\text{sam-}\sqrt{vid}$ 、 $\text{sam-}\sqrt{dṛś}$ などの訳に使われている。ここではこうした動詞の現在分詞が「假施設事」を修飾していると考えてよいだろう。「假施設事」については脚注4 参照。

(240) 「可了知」は、玄奘が *prajñāyate* や *pratīyate* などの受動態の訳で使っていることから、「可得」と同様に考えた(cf. 脚注38)。義浄は「可了知」を『觀所緣論釋(T1625)』『根本薩婆多部律攝(T1458)』『能斷金剛般若波羅蜜多經論釋(T1513)』に各一例使うだけだが、「了知」は『破僧事』などで $\text{pra-}\sqrt{jñā}$ や「當須了知」という形で *veditavya* の訳として用いている(cf. TLB)。なお、「了知」は後漢の漢訳仏典で「明らかに知る」という意味で用いられている(胡:2002 p32)。

(241) これは、宇井が指摘するように(宇井:1958p228)『法句經』の一つの訳であり、梵文テキストも説一切有部

と（仏によって）述べられている。

887b19-20: 此謂三謨訶等，說有滅相，於毘訶羅等，說有生相。

此れ三謨訶等に滅相有りと説き、毘訶羅等に於いて生相有りと説くを謂ふ。（宇井:183.13）

これは、集合 (*samūha*) など消滅の特徴を持ち、寺院 (*vihāra*) などについては（造営されるべものということで）生起の特徴を持つと言っている⁽²⁴²⁾。

■2.3.1.3 答論

2.3.1.3.1 仏の言葉は特別の意図による

887b20-25: 雖有此説，皆是密意，非於勝義有如是相。此生等相，世人皆知於假處有，即如其事而爲説法。此由隨順離欲事故，雖非勝義，順清淨故，爲欲利益諸有情故，作如是説。佛告諸苾芻，「若見女人與母狀同者，應爲母想」。如是等言，皆是假説。

此の説有りと雖も、皆是れ密意にして、勝義に於いて是くの如き相有るに非ず。此の生等の相は、世人皆假の處に於いて有るを知れば、即ち其の事の如くして説法を爲す。此れ離欲の事に隨順するに由るが故に、勝義に非ざると雖も、清淨に順ふが故に、諸の有情を利益せんと欲するが爲の故に、是くの如き説を作す。佛諸の苾芻に告ぐ、「若し女人にして母の状と同じき者を見れば、應に母相を爲すべし」と。是くの如き等の言、皆是れ假説なり。（宇井:183.14-184.3）

〔答論〕 こういった教説があると言っても、みんなこれは特別な意図があつてのことであり、究極の真理 (*paramārtha*) においては、こうした特徴があるわけではないのである。ここでの「生まれる」などの特徴は、世の中の人々が、言語慣用において存在するものである⁽²⁴³⁾とみな

系統の UV から回収できる（法句經と UV の関係については、例えば水野弘:1953 参照）。*sarve kṣayāntā nicayāḥ patanāntāḥ samucchrayāḥ/ saṃyogā viprayogāntā maraṇāntaṃ hi jīvitaṃ*// UV 1.22 この「積聚皆消散 崇高必墮落 合會終別離 有命皆歸死」という漢訳は、そのままの形で義浄訳の『有部毘奈耶 (T1442)』などの律文献に 10 例ほど見られる。

(242) 「三謨訶」は宇井の言うように *samūha* の音訳であろう（宇井:1958p199）が、「三謨訶」を *samūha* の音訳とした例は、本書以外には見られない。「毘訶羅」は前述のように *vihāra* の音訳であるが、この一文の後半は意味が取りにくい。集合が消滅するのは、直前の『法句經』にも現れるが、寺院に生まれるという特徴があるのはどうしてかと言われれば、分らない。ただ、寺院は造営されるべきもの、つまり生まれるべきものという前提があるとして理解した。宗教上の必要からは当然であり、律文献などに寺院を造営する話はいくらかも見ることができる。なお、「毘訶羅」は、義浄の律文献の翻訳などには、特徴的に多く用いられている訳語で（実際に大正大蔵經の用例、全部で百例余りのうち、半数近くを義浄の訳例が占めており、インド撰述のものに限れば比率はもっと上がる）が、「毘訶羅」を *vihāra* に対応させることができる例は管見によれば少なく（例えば、『皮革事 (T1447)』1054a16, 1054b20-21 など。cf. TLB）、潤訳ではないかと思われる例も多い。*vihāra* の訳としてむしろ「寺」を用いている例が多い。

(243) 「世人」は真諦などでは *loka* の訳として使っており、玄奘以前の漢訳では多く使われているが、玄奘以降の使用頻度はそれ以前に比べて著しく低いようである。律文献でも東晋時代の 40 巻からなる『摩訶僧祇律

理解しているので、(仏は)それが実在であるかのようにして教えを説いたのである。(しかし、)これは、欲望を離れることにふさわしいことなので、究極の真理ではないといっても、清められるべきものなのであり⁽²⁴⁴⁾、人々に利益をもたらそうとして、こうした教説を説いたのである。仏が僧たちに「もし女性で母の様子と同じ人を見れば、母を思い浮かべるはずだ。」と述べた⁽²⁴⁵⁾。このような言葉はすべて仮に述べられた⁽²⁴⁶⁾ものである。

2.3.1.3.2 生起・継続・変化・消滅が特別な意図である根拠

887b25-29: 寧知生等^{なん}是密意説非勝義耶。於補嚕揭羅説有生等故。如有一人出現世間能多利益等。又説、「一切有情、皆依食住」。又説、「吾今衰老、須供侍人」「一切有情、皆歸死」等。然非於人有生等事。

寧ぞ生等^{なん}は是れ密意の説にして勝義に非ざるを知るや。補嚕^耶揭羅^{pudgala}に於いて生等有るを説くが故なり。一人世間に出現して多くの利益を能くすること有る等の如し。又説く、^{また}「一切の有情皆食に依りて住す。」と。又説く、^{また}「吾今衰老せり、供侍人を須む。」^{もと}「一切の有情、皆死に歸す。」等と。然るに人に於いて生等の事有るに非ず。(宇井:184.3-7)

[問] どうして、「生まれる」などといったことが特別な意図を持って言われたことで、究極の真理でないことが分かるのか⁽²⁴⁷⁾。[答] 「ひと (pudgala)」について生まれるなどという

(T1425)』で 200 例余り見つかるのに対し、50 巻からなる義淨の『有部毘奈耶 (T1442)』でも十数例しか見られない。「於假處」は「假」の処格と考えられ、「有」は *sat* などの訳であろう。しかし「假」は主に *prajñapti*, *saṃketa*, *vyavahāra*, *saṃvṛtti* の訳として用いられ、これだけではいずれの訳なのか確定できない。文脈を整理すると、ここでは、世間の人が存在すると捉え、仏が実在するものとして説くという関係で、世間の人が何を根拠に「ひと」などを実在すると捉えるかということになる。世間の人は仏教徒のように *prajñapti* と *dravya* または、*saṃvṛtti* と *paramārtha* といった対立関係でそうした存在を捉えないであろうと考え、⁽²⁴⁴⁾ 「假」を *saṃketa*, *vyavahāra* の訳と考えるのがこの場合ふさわしく思われる。

(244) 「隨順離欲事」の「隨順離欲」については、『瑜伽論』の漢訳で玄奘が *vairāgyānukūlena* の訳として用いている。「順清淨」も玄奘が『瑜伽論』で *prasādanīya* の訳として使っている。これは *pra-√sad + anīyaR* であるが、ここで「順」は「かなう」と訓じふさわしいという意味であり、義務分詞の訳したのであろう。

(245) 「母想」は佛漢梵に *māṭṛsaṃjñā* の訳とある。この表現と似たものが、『雜阿含』の「若見宿人而作母想。見中年者作姉妹想。見幼稚者而作女想。(T99, 331a15-16, a21-22)」に見え、ここでも比丘に呼びかける表現となっている。ただ、雜阿含では、「宿人 (ここでは老人の意)」を見て「母想」をなすと述べているが、これに対応する SN 35.127 では、*Etha tumhe bhikkhave mātumattīsū mātucittam upatthapetha bhaginīmattīsū bhaginīcittam upatthapetha dhītumattīsū dhītucittam upatthapethāhi* (SN pt4 pp110-111, Bodhi:2000 p1197) となっており、*mātumattin* が本論の「女人與母狀同」に対応すると考えてもよいだろう。*mātumattin* は難解だが、Bodhi は *women old enough to be your mother* と訳している。

(246) 「假説」は玄奘の訳例などを見ると *prajñapti* 以外にも *upa-√car* といった語の可能性も考えられる。この答論で述べられた仏の言葉は、「ひと」に関するものであり、究極の真理からすれば、仮の構想に過ぎないので、本来そうでないものをそのように述べるという意味で「假説」と表現されたものである。

(247) 「寧・・・耶」は通常反語をあらわすが、文脈からここは疑問であろう。胡は、後漢期、わずかに「寧」や「豈」が疑問を表す場合もあると指摘している (胡:2002,p221) が、仏教文献で「寧」を疑問の意味で用いた例は少ないようである。「寧」が疑問を示す用例があるとしても、文末に「耶」を伴うことを考えると、あるいは、この「寧・・・耶」という訳は、本来疑問に訳すべきところを反語に誤訳したとも考えられる。

ことがあると述べられているからである。たとえば、一人の人が世の中に現れることがあって、多くの恩恵をもたらすことができる⁽²⁴⁸⁾などといったものである。また、「すべての生き物 (*sattva*) は食物によって長らえる」などと⁽²⁴⁹⁾説かれた。また「私は今老い衰えた。世話をする者が必要だ⁽²⁵⁰⁾」、「すべての生き物 (*sattva*) はすべて死に終わる⁽²⁵¹⁾」などと説かれた⁽²⁵²⁾。しかし、「ひと」に生まれるなどということがあるわけではないのである。

2.3.2 概念的存在は絶対的存在ではない

887b29-887c03: 如是且辨*, 於總聚等, 非有爲性。若爾應許は無爲性。若是無爲, 應不滅壞。由無爲法無** 滅壞故, 諸總聚等, 應是常住。如虚空等。

*三本、宮本「辯」 **明本、徑山藏「爲」

是くのかく、且く總聚等に於いて有爲の性に非ざるを辨ぜり。若し爾らば應に是れ無爲の性なりと許すべきや。若し是れ無爲ならば、應に滅壞せざるべし。無爲の法に滅壞無きに由るが故に、諸の總聚等は應に是れ常住たるべし。虚空等の如し。(宇井:184.8-11)

このようにして、まず集合体などが条件的存在でないことを論じた。そうであるなら⁽²⁵³⁾、

(248) 「出現」は *utpāda*、*prādurbhāva* などの訳であろうが、とくに仏が化身 (*nirmāṇakāya*) として世に現れる場合を指す述語として用いられることがある。「利益」は *artha*、*artha+√kr*、*hita* などの原語が想定できる。ここで「多」は漢語で「ます」といった動詞にも使われることがあり、「能」という助動詞+動詞と理解することもできるが、佛漢梵などにおいても「多」はほぼ形容詞の訳例しか見当たらず、ここでも形容詞を訳したとして、「能」を動詞と考えた方がよいと思われる。同類の内容として『大般涅槃經』の「是名四人出現於世能多利益憐愍世間爲世間依安樂人天 (T374,397a26-27; T375,637c1-2、両訳とも同文)。」を挙げることができるかも知れない。そこでは、四人の声聞が、末世に仏の教えを広め人々の拠り所となることが説かれている。

(249) この「一切有情皆依食住」は俱舍論で玄奘が「有情由食住」と訳している *āhārasthitikāṃ jagat* (AK 3.38d, p152) と同趣旨であり、AKBh には、この根拠として *sarvasattvā āhārasthitikā* という世尊によって説かれたスートラが引用されている (AKBh on AK 3.38, p152,)。このスートラの対応資料については、本庄が *Saṅgītisūtra* I,1,S,45 雜阿含卷 17, T99.124c などと挙げている (本庄:2014, p417)。

(250) 「衰老」は *jīrṇa* などの訳。「供侍人」は、義浄訳の律文献 (例えば『安居事 (T1445)』(1042a23) などに数例見られるが、義浄訳以外には見られない。彼独自の訳語かもしれない。ただ「供侍」は玄奘も *upasthāna*、*upasthāna-kriyā* などの訳に使っており、*upa-√sthā* に動作主の意で *NvuL* や *trC* などの接辞がついたものか。実際に『安居事』に相当する *Varṣavastu* で、「供侍人」に相当するのは *upasthāyika* のようである (MSV pt4 p136.1)。この内容に近いものは、『大寶積經 (T310)』にある『大乘十法經』の「我今老弊。汝可爲我推覓侍者 (155b5-6)。」または「我今老弊須覓侍者 (155b8-9)。」という仏の言葉がある (cf. 長井:1930 p477(43) cf.D53(Āryadaśadharmakanāmahāyānasūtra).288b1-2: *nga ni, rgas 'khogs te gtugs pa yin gyi, nga'i bsnyen bkur ba tshol cig ces gsungs pa..*)。方便として人が老衰し介護を必要とすると自身を借りて述べたということだが、特にこの文脈と齟齬を生じることはないであろう。

(251) 2.3.1.2.2 節の法句經の第4句と同趣旨であり、「一切諸世間生者皆歸死」という『大般涅槃經』(北本:T374, 373a; 南本:T375, 612c) や「於一切世間生者皆歸死」という『雜事』(T1450,400a) などにも近い。中でも、宇井が指摘する法句經の漢訳の一つである『法集要頌經』(T213,777b) の「生者皆盡終有情亦如是」は重要で (宇井:1958p228)、これは UV の *sarve sattvā marīṣyanti maraṇāntaṃ hi jīvitam* (UV 1.23ab) に対応していると思われる。

(252) ここに引用された仏の言葉というのは、有爲法の四相である生・住・異・滅に対応している。

(253) 「若爾」は *evaṃ tarhi*、*nanv evam* などの訳で『俱舍論』訳 (真諦訳、玄奘訳) に使われている。

これは絶対的存在であると認めるべきなのか。もし、これが絶対的存在であるならば、消滅⁽²⁵⁴⁾しないはずである。絶対的存在要素は消滅がないはずであるから、すべての集合体などは恒常である⁽²⁵⁵⁾はずである。虚空⁽²⁵⁶⁾などと同様である。

2.3.3 まとめ

887c03-04: 非總聚等可* 成實事。有爲無爲皆不應理。

*三本、宮本、ZH 諸本「不」

總聚等は實事と成るべきに非ず。有爲も無爲も皆理に應ぜず。(宇井:184.11-12)

集合体などは実体となるはずのないものである。条件的存在であることも絶対的存在であることもすべて理屈に合わないのである。

3 概念的的存在を認める理由

3.1 世間の立場

887c04-07: 豈復世間於現事處一異性等有不可說耶。有如是說，現見世人於衣等處，於絲縷等不曾思量一異性等，而皆共爲賣買等事。

豈に復た世間は現事の處に於いて一異性等に不可説なること有らんや。是くの如き説有るも、世人の衣等の處に於いても、絲縷等に於いて曾て一異の性等を思量せずして皆共に賣買等の事を爲すと現見す。(宇井:185.1-3)

いったいどうして世の人々は経験世界で、同じであること・異なるものであることなどが述べるできないのであろうか⁽²⁵⁷⁾。こうした(同一性・相違性についての)論があるといっても、世間の人々が着物などについて糸などと同じものであるまたは異なるものであるなどと考えたこともなくて、みな一緒に売り買いなどといったことをしているのを経験する⁽²⁵⁸⁾。

(254) 「滅壞」は玄奘が *ni-√ruddh*、*vi-√naś* などの訳で用いている。義淨も『破僧事』で *nirodha* を訳している。

(255) 「無爲法」は *asaṃskṛtā dharmāḥ* といった、おそらく複数形の訳。「常住」は *nitya*、*sāśvata* の訳。

(256) 「虚空」は通常 *ākāśa* の訳として用いられるが、*kha*、*gagana*、*nabhas* など *ākāśa* と同義の語の訳としても用いられ、原語の候補となる語は多い。ここで「虚空」という無為法を実有とすることは本論の立場を考慮する上で重要である。

(257) 「現事」は『俱舍論』にも用例がないが『雜集論 (T1606)』の中で玄奘が *apratyakṣam* を「不現事」と訳しているのが参考になろう。「現」は他の文献でも *drṣṭa* などの訳に使われていることから、目に見える世界、経験世界と考えてよいと思う。「豈復・・・耶」は文脈からも反語表現であろう。ただ、この「復」は、疑問の意を強めるための副詞なのか、また「一方、では」といった意味で用いているのかは疑問が残る。*kiṃ punar* などの訳の可能性も高い。

(258) 「現見」は *√dṛś* や *pratyakṣa* の訳として用いられる。「絲縷」は *sūtra*、*tantu* などの訳であろうが、論書では「衣」の原語の一つである *paṭa* とともによく使われることから、後者の可能性が高い。また、ここで「曾」

3.2 仏の立場

3.2.1 仏が同一性・相違性を述べない理由

887c07-08: 世尊爲欲利益世間，方便宣説，亦不言其^ま一性異性。

世尊も、世間を利益せんと欲するが爲に方便もて宣説し、亦た其の一性と異性を言はず。(宇井:185.3-4)

仏は、世の中に恩恵をもたらそうとして、便宜的な方法で教えを述べ、またそれが同じであるか異なるものであるかを言わなかったのである。

887c08-10: 頌曰

世尊欲令斷煩惱 同彼世間可思事

不言一性及異性 方便説法化衆生(12)

頌に曰く、世尊は煩惱を斷ぜしめんと欲し、彼の世間の思ふべき事に同じく、一性と異性とを言はずして、方便もて法を説きて衆生を化す。(宇井:185.5-8)

(詩文に述べる) 仏は(人々に) 煩惱を断ち切らせようと思い、その日常世界で考えられうることと同じように、

同じであること・異なるものであることを言わずに、便宜的な方法で教えを述べ人々を教化⁽²⁵⁹⁾しようとしたのである。

887c11-13: 論曰。諸佛世尊，不壞世間，如其所有離難思事，於諸衆生隨其意樂差別之性，於被纏迫隨眠位中，爲欲斷彼諸煩惱故，宣説法要。

論に曰く、諸の佛世尊は、世間を壊さず、其の所有の難思の事を離れたるが如く、諸の衆生に於いて其の意樂差別の性に随ひ、纏迫せらるる隨眠位の中に於いて、彼の諸の煩惱を斷ぜんと欲するが爲の故に、法要を宣説す。(宇井:185.9-11)

(散文に述べる) 仏たちは、日常世界を壊すことなく、そこに考えにくいことがないようにして、もろもろの人々について、そのそれぞれの嗜好につながる性質したが、まわり迫れる悪しき性向(*anuśaya*)の状態の中で⁽²⁶⁰⁾、彼らのすべての煩惱を断ち切らせようとして、

は否定辞の後に置かれていることから、過去の動作や状態を表す副詞と考えるのが妥当であろう。

(259) 「化」は、人心風俗を変えるという意味で、『礼記』などで使われている(詞典)。仏典でも一般的に「変える」と「教化する」という二つの意味で使われている。ここでは後者。佛漢梵を見ると *vi-√nā* などの訳であろうか。

(260) 「其所有」は、何を意味するかよくわからないが、玄奘が『俱舍論』で *yathā tu(Y: atra) tad asti tathok-tam*(AKBh on AK 5.27 p301) を「如其所有而説有言」と訳した例、また、YBhū(C)「如來所有離諸蓋住(886b29)」が藏文の *de bzhin gshegs pa'i sgrib pa med par gnas pa*(Zi331a4) に対応する例がある。それから考えると、「其所有」は「そこに有る」「それに属する」といった意味であろう。「難思」は *acintya* などの訳であろうか。義淨にも訳例がある(cf. TLB)。ただ、「難思事」の用例はインド撰述の漢訳大藏經で 10 例に

教えを説くのである (261)。

3.2.2 根拠となる仏の言葉

887c13-18: 佛告諸苾芻,「汝等勿同世人作無益思慮。我說能知能見盡諸有漏,非不知見。乃至如理作意,非不如理。如是應知。如理作意是斷煩惱之正因也。不如理思能生衆苦。當遣邪思,宜順正念。」

佛、^{もろもろ} 諸^{bhikṣu} の苾芻に告ぐるに、「汝等世人に同じく無益の思慮を作す勿れ。我は能く知り能く見て^よ 諸^{あるゆる}の有漏^{つく}を盡し、知見せざるには非ずと説く。乃至、如理作意にして、不如理に非ず。是くの如く應に知るべし。如理作意は是れ煩惱を斷つことの正因なり。不如理の思は能く衆苦を生ず。當に邪思を遣るべく、宜しく正念に^{まさ} 順^やふべし」と。(宇井:185.11-14)

仏が僧たちに述べた。「君たちは世間の人々と同じような無駄な考えをしてはいけない。私は、知り、見るものが、あらゆる汚れたもの(=煩惱)を滅ぼすのであり⁽²⁶²⁾知らないものや見ないものは(煩惱を滅する)わけではないと説いた。(よく知り、よく見るとは)つまるところ⁽²⁶³⁾根源的の思惟(yoniśomanaskāra)であり、根源的でない思惟(ayoniśomanaskāra)ではないのである。次のように知るべきである。根源的の思惟は煩惱を断ち切るまさにその原因である。根源的ではない思惟はもろもろの苦しみを生じさせる。誤った考えを捨て正しい思念にしたがうべきである。」と。⁽²⁶⁴⁾

満たない。「意樂」は *āśaya*、*abhiprāya* の訳。玄奘もよく用いており、前者は義淨にも見られる (cf. TLB)。「意樂差別」は *āśayaśiṣeṣa* や *āśayāntara* などの訳であろう。「性」はこの場合、個々人の性癖、性向といったものを指しているのであろうか。「纏迫」は義淨の『藥事』『金光明經 (T665)』に 1、2 例見られ、他に闍那崛多訳に 1 例、實叉難陀訳に 2 例見られるだけで、原語はわからない。*paryavasthāna* あるいは、 $\sqrt{\text{bandh}}$ の過去分詞だろうか。「隨眠」は通常 *anuśaya* の訳で、宇井が述べるように「煩惱 (*kleśa*)」と同義であろう (宇井:1958p230)。

(261) この前半の主張は、「どうして、視覚要素などの原子が実際に壺の部分となるであろうか。軍隊や林などのものも仮に存在すると説くだけなのである。部分と全体とはまさに離れることは考えにくい。世間の見方に従って説くべきであり、細かくその真理を追及すべきではない (豈色等塵實爲瓶分。軍林等物假説爲有。分與有分即離難思。應隨世間所見而説。不可委細推究其真 (232b3-6, 破邊執品第六, 9 頌)。」という『大乘廣百論釋論 (T1571)』の護法の主張とも重なるところがあるようであるが、護法自身が述べるものとすれば陳那の考えにしたがったものとも思われる。

(262) 「盡諸有漏」は『破僧事』などでも義淨は使っているが、対応する梵文は *kṣīṇāsrava* である (cf. TLB)。ただ、これは *arhat* に対する修飾要素の一部で、ここにそのまま当てはまらない。ただ、*āsrava* と $\sqrt{\text{kṣi}}$ の組み合わせとは言えよう。

(263) この「乃至」は意味が取りにくいのが、五島清隆先生から、**vistareṇa yāvat* の訳ではないかというご指摘をいただいた。後に述べる漏盡經の一部を約めたとすれば、先生のご指摘の通りであり、筆者も先生のご指摘にしたがった。ただ、**vistareṇa yāvat* は通常「廣説乃至」と訳し、「乃至」と訳した例は義淨にも玄奘にも発見することはできなかった (cf. TLB)。

(264) この仏の言葉の前半は、俱舍論の「一般に汚れたもの(=煩惱)は、この知らないものには生起することになろうが、この知るものには生起しない (*ye 'syājānata udapatsyantāsravā jānato 'sya te notpadyanta*. AKBh on AK 2.50 p82)」の前提となった中阿含 (T26) の漏盡經 (巻 2、第 10 經) にある「このとき、釈尊は

3.3 まとめ

887c18-20: 頌曰

一切義成由此本 易爲方便極難遇

色命須臾不暫停 智者宜應速修習 (13)

頌に曰く、一切の義の成るは此の本に由る。爲し易き方便極めて遇ひ難し。

色命須臾も暫停せず。智者は宜應に速かに修習すべし。(字井:185.15-186.2)

(詩文に述べる) すべての意味が成り立つのは、この原理によっているのである。やりやすい方法⁽²⁶⁵⁾というものはきわめて出会うのが難しい。

肉体と命は、片時も止まることがない⁽²⁶⁶⁾。知恵のあるものは、すみやかに修行すべきである⁽²⁶⁷⁾。

僧たちに述べた。『知り、見るものがあらゆる汚れたもの(煩惱)を減ぼすのであり、知らないもの、見ないものが(減ぼす)わけではないと私は説いた。では、僧たちよ、なにを知るもの、なにを見るものがあらゆる汚れたもの(煩惱)を減ぼすのか。根源的思惟と根源的でない思惟を(知るもの、見るもの)である。僧たちよ、根源的でない思惟をなすならば、まだ生じていない煩惱が生じ、すでに生じた煩惱が増大する。一方、僧たちよ、根源的思惟をなすならば、まだ生じていない煩惱は生じないし、すでに生じた煩惱は捨てられる。・・(爾時世尊告諸比丘。以知以見故諸漏得盡、非不知非不見也。云何以知以見故諸漏得盡耶。有正思惟不正思惟。若不正思惟者、未生欲漏而生、已生便增廣。未生有漏無明漏而生、已生便增廣。若正思惟者、未生欲漏而不生、已生便減、未生有漏無明漏而不生、已生便減。・・(431c15-21 cf. 立花:1929 p35) *Bhagavā etad avoca: Jānato ahaṃ bhikkhave passato āsavānaṃ khayam vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñ-ca bhikkhave jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayō hoti: yoniso ca manasikāraṃ ayoṇiso ca manasikāraṃ. Ayoṇiso bhikkhave manasikaroto anuppannā c' eva āsavā uppajjanti uppannā ca āsavā pavaḍḍhanti, yoniso ca bhikkhave manasikaroto anuppannā c' eva āsavā na uppajjanti uppannā ca āsavā pahīyanti....* (MN 2 Sabbhāsaṭṭha vol.1 p7, cf. Ñāṇamoli & Bodhi: 1995 pp91f)』と対応している(本庄:2014 pp255-261)。この同定は本庄良文先生のご指摘によるもので、この同定に基づく本文の読みに関しては五島清隆、本庄良文両先生に教示を受けた。両先生に感謝する。ただ、冒頭の「汝等勿同世人作無益思慮」および「如是應知」以下は、この『漏盡經』にそのままの形では見えず、さらなる検討を要するかもしれない。

(265) 「易爲方便」という言葉は玄奘が『瑜伽論』の中で *sukhopāya* の訳語として使っている。

(266) 「色命」は、アビダルマの伝統の中では『俱舍論』の *rūpīni jīvitaṃ duḥkhe sāsravāni* (AK 2.9cd₁) にみるように、肉体に属する七根(眼・耳・鼻・舌・身・女根・男根)と命根を列挙する場合に見えるが、「色」は「有色(*rūpin*)」、「命」は *jīvita* の訳である。ここでは「色」を一般的に「肉体」とした。「須臾」は、*muhūrtam*, *kṣaṇikāyām* の訳として義浄も律文献の中で使っている (cf. TLB)。「暫停」は *√vas* などの訳か。

(267) 「宜應」は魏晉南北朝期にみられる複合助動詞で、漢訳仏典だけでなく『宋書』のようなものにも見え、当然・義務の意味を表す (cf. 李:2016 p84)。この助動詞は玄奘にはほとんど用例がない(600巻の『大般若經(T220)』の訳で3例しか見られない)のに対し、義浄の訳にはよく現れる(例えば、例えば『大般若經』の10分の1にも満たない義浄の『有部毘奈耶(T1442)』の訳では100例以上の例が見られ、さらに短い『破僧事』などでも『大般若經』の用例より多い。『破僧事』『藥事』などで確認できるところでは、義務分詞、命令形の訳として用いられているようである)。また「修習」は『破僧事』などの訳例から考えると、*√bhū+NiC* のなんらかの派生形であろうか (cf. TLB)。

「取因假設論」の構成

0 序論	大正 31 卷、頁・段・行
0.1 著作の目的	885a25～28
0.2 三種の概念的存在	
0.2.1 列挙	885a28～29
0.2.2 集合体 (<i>samūha</i>)	885a29～b2
0.2.3 連続体 (<i>santāna</i>)	885b2～4
0.2.4 特定の状態 (<i>avasthāviśeṣa</i>)	885b4～6
0.3 三種の概念的存在の意義と本論の議論	885b6～8
1 同一性と相違性の否定	
1.1 集合体 (<i>samūha</i>)	
1.1.0 同一性 (<i>ananyatva</i>) の 2 つの意味	885b8～12
1.1.1 同一性の第 1 義: 本質の同一性	
1.1.1.1 本質の同一と相違	第 1 頌 885b12～14
1.1.1.2 集合体と要素の本質が本質が同じ場合の難点	
1.1.1.2.1 本来本質が同じ場合	885b15～16
1.1.1.2.2 集合時のみ本質が同じ場合	885b16～19
1.1.1.3 集合体と要素の本質が異なる場合の難点	
1.1.1.3.1 本質が異なる場合	885b19～25
1.1.1.4 第 1 義の場合の帰結	885b25～25
1.1.2 第 2 義: 一方の否定	第 2 頌 885b25～27
1.1.2.1 任意の一方を否定する場合	885b28～c1
1.1.2.2 特定の一方を否定する場合	885c1～3
1.1.2.A 「全体 (<i>avayavin</i>)」の否定	
1.1.2.A.1 集合体を全体とする場合	885c3～7
1.1.2.A.2 全体 (<i>avayavin</i>) を「相違がない」として否定する場合の難点	
1.1.2.A.2.1 「相違がない」という表現	885c7～10
1.1.2.A.2.2 全体の否定は部分の否定	885c10～16
1.1.2.A.3 全体 (<i>avayavin</i>) を「異なる」として否定する場合の難点	
1.1.2.A.3.0 総論	第 3 頌 885c16～18
1.1.2.A.3.0.1 存在形態の選択肢	885c19～20
1.1.2.A.3.1 全体が部分的に存在する場合の難点	
1.1.2.A.3.1.1 無限遡及	885c20～23
1.1.2.A.3.1.2 単一性の欠如	885c23～26
1.1.2.A.3.1.3 全体の非存在	885c26～29
1.1.2.A.3.1.4 小結	885c29～886a3
1.1.2.A.3.2 全体が全体的に存在する場合の難点	
1.1.2.A.3.2.0 総論	第 4 頌 886a3～5
1.1.2.A.3.2.1 部分の性質を持つ	886a6～7

1.1.2.A.3.2.2	一箇所に存在する	886a7～11
1.1.2.A.3.2.3	全部が一箇所に存在しないとした場合	
1.1.2.A.3.2.3.0	総論	886a11～14
1.1.2.A.3.2.3.0.1	一実体となる	886a14～18
1.1.2.A.3.2.a	視覚要素などを離れて原子を認めた場合の難点	
1.1.2.A.3.2.a.0	総論	
1.1.2.A.3.2.a.0.1	問	886a18～21
1.1.2.A.3.2.a.0.2	答	第 5 頌 886a21～24
1.1.2.A.3.2.a.1	方向の区分の有無についての難点	
1.1.2.A.3.2.a.1.1	可分: 細かくなる	886a25～28
1.1.2.A.3.2.a.1.2	不可分 1: 混らない	886a28～29
1.1.2.A.3.2.a.1.3	不可分 2: 一になる	886a29～b2
1.1.4	集合体についての小結	886b2～3
1.2	連続 (<i>santāna</i>)	
1.2.1	連続が連続する実体と同じ場合	
1.2.1.0	総論	第 6 頌 886b3～5
1.2.1.0.1	連続の同一性の 2 つの意味	886b6～9
1.2.1.0.2	以前の状態の 2 つの選択肢	886b9～10
1.2.1.1	以前の状態を捨てる場合	
1.2.1.1.1	本質を失う	886b10～13
1.2.1.1.2	対論者の転変論との矛盾	886b13～16
1.2.1.2	前の状態を失わない場合の難点	886b16～18
1.2.1.3	連続が同じ場合の結論	886b18
1.2.2	連続が連続する実体と異なる場合	
1.2.2.0	総論	第 7 頌 886b18～20
1.2.2.1	連続という別の実体があるとした場合の難点	
1.2.2.1.1	日常活動が成立しない	886b21～23
1.2.2.1.2	連続という実体が経験されない	886b23～26
1.2.2.1.3	努力の無益	886b26～27
1.2.2.1.4	生成・消滅の矛盾	886b27～c1
1.2.2.2	連続は恒常実在となる	886c1～3
1.2.3	連続に関する結論	886c4
1.3	特定の状態 (<i>avasthāviśeṣa</i>)	
1.3.0	導入	886c4～5
1.3.1	特定の状態の定義と同一・相違の否定	第 8 頌 886c5～7
1.3.1.1	特定の状態の定義	886c8～10
1.3.1.2	状態が物質などと異なる場合	
1.3.1.2.1	原因でも結果でもなくなる	886c10～11
1.3.1.2.2	本質がなくなる	886c11～12
1.3.1.3	状態が物質などと同じ場合	
1.3.1.3.0	導入	886c12～14
1.3.1.3.1	連続の「以前の状態」と同じ	886c14～15

1.3.1.3.2 状態の連続に矛盾が起こる		886c15～17
2 概念的存在の存在のあり方		
2.1 概念的存在の非存在の否定		
2.1.0 総論		
2.1.0.1 非存在の問題への導入		886c17～18
2.1.0.2 非存在としたときの諸問題	第 9 頌	886c18～20
2.1.1 教説が成立しないという問題		
2.1.1.1 集合体の場合		886c21～22
2.1.1.2 連続体の場合		886c22～25
2.1.1.3 特定の状態の場合		886c25
2.1.2 誤った考えの誤りが成立しなくなるという問題		
2.1.2.1 集合体の場合		886c26～28
2.1.2.2 連続体の場合		886c28～887a2
2.1.2.3 特定の状態の場合		887a2～5
2.1.3 行為とその応報が存在しなくなるという問題		
2.1.3.1 集合体の場合		887a5～6
2.1.3.2 連続体の場合		887a6～9
2.1.3.3 特定の状態の場合		887a9～12
2.1.4 まとめ		
2.2 概念的存在の実体性の否定		
2.2.0 総論		
2.2.0.1 実在性を認めるべきとする問		887a13～14
2.2.0.2 答	第 10 頌	887a14～17
2.2.1 概念的存在どうしの相異性・同一性		
2.2.1.1 同一性・相違性についての問		887a18～20
2.2.1.2 答		
2.2.1.2.1 概念設定の原理		887a20～24
2.2.1.2.2 相違・同一の否定の範囲		887a24～26
2.2.2 実体的存在と概念的存在との共通性		
2.2.2.1 問: 実体的存在も同様となる		887a26～28
2.2.2.2 答		
2.2.2.2.1 実体的存在の性質		887a28～29
2.2.2.2.2 存在の性質と認識の関係		887a29～b5
2.3 概念的存在と実体的存在との違い		
2.3.0 総論		
2.3.0.1 導入		887b6～8
2.3.0.2 概要	第 11 頌	887b8～887b10
2.3.1 概念的存在は条件的存在ではない		
2.3.1.1 特徴の相違		887b11～887b13
2.3.1.2 反論		
2.3.1.2.1 条件的存在にも多数の特徴がある		887b13～15
2.3.1.2.2 根拠となる仏の言葉がある		887b15～20

2.3.1.3 答論	
2.3.1.3.1 仏の言葉は特別の意図による	887b20～25
2.3.1.3.2 生起・継続・変化・消滅が特別な意図である根拠	887b25～29
2.3.2 概念的存在は絶対的存在ではない	887c29～c3
2.3.3 まとめ	887c3～4
3 概念的的存在を認める理由	
3.1 世間の立場	887c4～7
3.2 仏の立場	
3.2.1 仏が同一性・相違性を述べない理由	第 12 頌 887c7～13
3.2.2 根拠となる仏の言葉	887c13～18
3.3 まとめ	第 13 頌 887c18～20

An Annotated Japanese Translation of the *Quyīn jiashe lun* (取因仮設論)

Summary

The *Quyīn jiashe lun* (取因仮設論) is a short philosophical treatise ascribed to Dignāga, which is available only in Chinese translation by Yijing. It deals with the designation by provisional naming (*prajñapti*) as well as its relationship with Buddha's preaching by skillful means (*upāya*). In this treatise Dignāga appears to give an epistemological foundation to Buddha's preaching. Modern studies of this treatise began with Prof. Hakuju Ui's annotated *kundoku* translation. Prof. Hidenori Kitagawa partially translated it into English on the basis of Prof. Ui's philological research and discussed its philosophical character. Criticizing Prof. Kitagawa's evaluation of this treatise, Prof. Frauwallner argued that it was a kind of bridge from Dignāga's works on Yogācāra philosophy to his logico-epistemological ones. Since then, several scholars discussed the problem of its philosophical affinity; in addition, many Buddhist Sanskrit texts relevant to this treatise became available. The current translation is an attempt to present a more accurate translation on the sound philological basis for a better understanding of this treatise.

キーワード 取因仮設論 ディグナーガ *prajñapti*