

『順正理論』に基づく『俱舎論』の改変 — kila の解釈をめぐる —

小谷 昂久

1 問題の所在

仏典が伝承過程で改変されうることが一般的に知られている。仏典に説かれた言説は後代の受容者によって再解釈され、その新しい解釈は元の仏典の改変というかたちで組み込まれるか、あるいは、それに対する注釈書の作成というかたちで組み込まれる。このうち前者のかたちは、仏典が改変される要因の一つとして考えられる。このような改変の例として、北伝四阿含の改変が馬場 [2008] において¹、〈大乘涅槃経〉の改変が下田 [2000] において明らかにされている²。また、このような仏典の改変は経に限定されるものではなく、律や論の改変も指摘されている³。

確かに、上記で示された典籍はいずれも歴史的事実性が一般的に認められているところの個人に帰せられた著作ではないため、それとは異なる、特定の個人に帰せられた著作は改変を受けないと考えられるかもしれない。しかし、龍樹（2世紀ごろ）著『中論頌』は諸注釈によって内容に相違があることが指摘されており⁴、それは本論文の主題である世親（5世紀ごろ）著『俱舎論』においても例外ではない。榎本 [1985] は『俱舎論』に引用される『ウダーナヴァルガ』が梵本・蔵訳・玄奘訳は根本有部伝承の『ウダーナヴァルガ』と一致するのに対して、真谛訳は東トルキスタン有部伝承の『ウダーナヴァルガ』と一致すると指摘し、『俱舎論』の改変の可能性を示した。しかし、これはあくまで『俱舎論』中の引用文の改変に過ぎず、この差異は『俱舎論』解釈に何ら影響を与えていない。

本論文では、『俱舎論』解釈において重要な位置を占めると考えられる語「kila」の解釈に関して、『俱舎論』注釈書に基づく『俱舎論』の改変があった可能性を指摘する。

¹ 馬場 [2008, 196-203] は、北伝四阿含の考察にあたって、パーリ四部およびパーリ注釈文献を媒介とし、パーリ四部に一致せずパーリ注釈文献とのみ一致する北伝四阿含の記述を見出すことで、北伝四阿含の改変を明らかにした。すなわち、パーリ伝承では注釈書に組み込まれた解釈が、北伝四阿含ではそれ自体の中に改変というかたちで組み込まれている。

² 下田 [2000] は、現行の〈大乘涅槃経〉を「経典と論書（注釈書）との両者が合体された作品（327頁）」とし、経典と注釈書の境界の曖昧性を指摘している（335頁）。

³ 佐々木 [2001] は、『婆沙論』に基づく律蔵の改変を指摘している。『婆沙論』は律を引用して、その説明の不足を補っているが、一方で、現存の律の対応箇所は『婆沙論』の引用部分に対応するのではなく、むしろ『婆沙論』による付加部分も含んでいる。

また、佐々木 [2003] は、『婆沙論』に基づく論（六足）の改変を指摘している。『婆沙論』は六足を引用してその不備を指摘するが、一方で、現存六足は『婆沙論』の引用部分ではなく、むしろ『婆沙論』による修正案に一致する。

⁴ 斎藤 [2011] など。

2 『俱舎論』における「kila」の含意

『俱舎論』中の kila の用例に関する研究の内、最も包括的な研究として加藤 [1989] が挙げられる。加藤 [1989, 7-15] は、まず『俱舎論』の成立事情を伝える資料である、真諦訳『婆薮槃豆法師伝』、玄奘『大唐西域記』、プトン『仏教史』の内容を整理し、これら三者が伝える伝承の内、「世親がカシミール毘婆沙師を批判しつつ『俱舎論』を制作し、衆賢はそれに対して反論する著作を著した」という伝承のみが共通すると指摘する。次に、加藤 [1989, 17-32] は、このような伝承が果たして歴史的事実であるか否かを検討するために、普光『俱舎論記』（『光記』）、プトン『仏教史』が伝える『俱舎論』本頌中の kila は世親の不信を表す」という伝承を手掛かりとして、『俱舎論』本頌中に見られる 8 つの kila の用例全てを検討し、最終的に、これらは全て世親の不信を表しており、そのうち 7 つは経量部の立場、1 つは世親個人の立場を表すと結論付けた⁵。

加藤 [1989] が検討しているのは『俱舎論』本頌中の用例のみであるが、自注中にも多数の用例が確認され、これらも全てではないにせよ多くがカシミール毘婆沙師説に対する世親の不信を表すと理解されている⁶。

しかし、世親が kila によって読み手に与える情報は極めて少ない。具体的にこの語によって何に疑義が呈され、世親自身はどのように考えているかということは明示されない。具体的な意味内容を知るためには注釈書を参照する必要がある。実際、インド撰述の『俱舎論』注釈書 *Tattvārthā nāma kośaṭīkā* (安慧釈)⁷、*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (称友疏)、**Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī* (満増釈) は kila を注釈して、そこに込められた世親の本意を明らかにしているが、その解釈方法は 3 パターンにまとめられる⁸。

1. kila を含む一節と矛盾する『俱舎論』中の別の記述を提示する⁹。
2. kila を含む一節と矛盾する、世親の他の著作中の記述を提示する¹⁰。

⁵ Gold [2015, 265 n. 19] も同様に本頌中の kila は経量部の立場を表すと解釈している。

⁶ 加藤 [1989, 32] は具体例を挙げているわけではないが、自注中の kila の多くが世親の不信を表すと指摘している。なお、近代以降の学者ではないが、江戸時代の学僧快道 (1751-1810) は玄奘訳に見られる「伝説 (kila)」の用例についての先行研究をまとめつつ、「伝説」は須らく世親の不信を表すと結論付けている (『阿毘達磨俱舎論法義』T 64, 24c15-25a15)。

一方、櫻部 [1981, 68] は『俱舎論』自注中に kila が 50 回以上言及されるとし、その全てが例外なく世親の不信を暗示するとは言えないと述べている。逆に言うと、全てではないにしても多くが世親の不信を暗示していると述べていることになる。

⁷ サンスクリットタイトルは Kano [2017] に基づく。

⁸ 注釈者たちは必ずしもすべての kila を世親の不信として解釈するわけではない。例えば、「界品」第 44 偈自注中の kila は単なる伝承を示すと解釈されている (安慧釈 D tho 131b1; P to 156b8, 満増釈 D cu 95a3; P ju 110a1, 称友疏 86,7-8)。また「世間品」第 30 偈自注中の kila は強調の意味で解釈されている (山口・舟橋 [1955, 264 n. 1])。そのため、本論で挙げる 3 分類はあくまで注釈者たちが世親の不信を示すと解釈した kila のみを分類の対象とする。

⁹ たとえば、梵本『俱舎論』: 38.11. 「根品」第一偈中の kila は、第 2 偈が世親の真意であることを示していると解釈される (称友疏 94.7-8)。兵藤 [2002] 参照。

¹⁰ たとえば、梵本『俱舎論』: 22.20. 称友疏 (64.23-28) は kila に含意された世親の本意は『五蘊論』にあ

3. 典拠を示さずに世親の不信の意味のみを説明する.

この内、1と2のパターンでは、注釈者たちは kila に込められた世親の本意を世親自身の著作に基づいて読み取っている。一方、3のパターンでは、注釈者たちは kila に込められた世親の本意を世親自身の著作に拠らない何らかの手段に基づいて読み取っていると言える。

それでは次に注釈者たちが何に基づいて世親の本意を読み取ったのかということが問われるべきであるが、その手がかりは『順正理論』にあると思われる。『順正理論』は『俱舎論』の最初の注釈書として、後代のアビダルマ解釈に与えた影響は極めて大きく¹¹、その後作成された『俱舎論』注釈書安慧釈、称友疏、満増釈¹²は『順正理論』の記述を時には否定的に、時には肯定的に引用して、『俱舎論』解釈の一助としている。したがって、kila の解釈についても後代の注釈書は『順正理論』の解釈の影響を受けている可能性が考えられる。

上記分類の3に相当する事例は3例ある。以下第3節では、十随眠がどのような順序で生起するか（「随眠品」第32偈c句から第33偈d句）に関する、第4節では、忍を獲得した声聞はどうして仏に転じることができないのか（「賢聖品」第23偈cd句）に関する、第5節では、十智は本来的に二智であるか三智であるか（「智品」第8偈）に関する kila を順次検討する。

3 十随眠の生起次第に関する kila（「随眠品」第32偈c句から第33偈d句）

3.1 梵本『俱舎論』の記述

「随眠品」第32偈c句から第33偈d句では、十随眠（有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取・貪・瞋・慢・無明・疑）がどのような順番で生起するかが説かれる¹³。

るとする。箕浦 [2010] 参照。

梵本『俱舎論』: 54.19. 称友疏 (127.20-23) は同様に世親の本意を『五蘊論』に見る。箕浦 [2003] 参照。

¹¹ Dhammajoti [2016, 225-230] 参照。

¹² インド撰述の『俱舎論』注釈書の成立順序は概ね、『順正理論』、安慧釈、称友疏、満増釈という順序であると考えられている。この内、『順正理論』が最も古いことはまず間違いない。安慧釈、称友疏、満増釈はそれぞれ本文中で『順正理論』を引用しているからである（松濤 [1979; 1987] 参照）。

安慧釈、称友疏、満増釈の順序については、福田 [2002, n. 3] は、安慧釈が Sthiramati 作であること、称友疏に *Pramāṇasamuccaya* からの引用があること、満増釈は「界品」から「定品」までは安慧釈と類似し「破我品」は称友疏と類似することから、安慧釈、称友疏、満増釈の順に成立したと推定している。また、小谷・本庄 [2002] は、満増釈に称友疏と並行する句があることを指摘している。

Meyor [1991] はチベット撰述の伝記資料などに基づいて、安慧釈を6世紀 (pp. 90-91)、称友疏を7世紀前半 (pp. 38-41)、満増釈を8世紀後半 (p. 62) の成立と推定している。

¹³ 梵本『俱舎論』: 304.9-305.13. 本頌は太字（以下同じ）。

athaiṣāṃ daśānām anuśayanām kathaṃ pravṛttir iti/ ādita eva tāvad avidyāyogāt satyeṣu saṃmuhyati¹⁾/ duḥkham asmai na rocate yāvat mārgas tataḥ²⁾ **mohāt kāṅkṣā²⁾ (5.32c)** mūḍhasya pakṣadvayaṃ śrutvā vicikitsotpadyate/ dukhaṃ nv idaṃ na tv idaṃ duḥkham ity evmādi/ **tato mithyādr̥ṣṭiḥ (5.32cd)** vicikitsāyā mithyādr̥ṣṭiḥ pravartate/ saṃśayitasya mithyāśravaṇacintāyā³⁾ mithyāniścayotpatteḥ/ nāsti duḥkham ity evamādi/ **satkāyadr̥k tataḥ// (5.32d)** mithyādr̥ṣṭeḥ kila satkāyadr̥ṣṭiḥ pra-

まず、梵本『俱舍論』の内容に依拠すれば、十随眠は無明 →¹⁴疑 → 邪見 → 有身見 → 辺執見 → 戒禁取 → 見取 → 貪・慢 → 瞋の順番で生起すると説明される。この一連の説明の中で *kila* は「邪見 → 有身見」を説明する箇所に置かれている（脚注 13 下線 1）。

十随眠が順次生起する過程の中には「無明 → 疑」で始まり「慢 → 瞋」に至るまで 8 つの生起次第が提示されているわけであるが、敢えて世親が *kila* を「邪見 → 有身見」を説明する箇所に置いていることを考えれば、「邪見 → 有身見」の箇所に対する限定的な疑義であると見なすのが自然であろう。さらにいえば、「邪見 → 有身見」という生起次第そのものではなく、両者がそのような順序で生じる理由について疑義を呈していると考えられる。なぜなら、「邪見 → 有身見」という生起次第そのものを否定することは、仮に十随眠が単線的に生起するとした場合、十随眠の生起次第全体を否定してしまうことになるが、もし世親の本意が十随眠の生起次第全体の否定にあるならば、敢えて世親が「邪見 → 有身見」を説明する箇所に *kila* を置いた合理的理由が説明できないことになるからである。したがって、世親は十随眠の生起次第全体については承認していると考えられる。なお、

vartate/ duḥkhatāḥ skandhān apohyātmato 'bhīniveśāt⁽¹⁾ **tato 'ntagrahaṇam** (5.33a) *satkāyadr̥ṣṭer antagrāhadṛṣṭiḥ pravartate/ ātmanaḥ śāsvatocchedāntagrahaṇāt/ tasmāc chilāmarśaḥ* (5.33ab) *antagrahāc chilavrataparāmarśaḥ/ yam evāntam gr̥hṇāti tena śuddhipratyāgamanāt/ tato dṛśaḥ* (5.33b) *āmarśa iti vartate/ śīlavrataparāmarśād dṛṣṭiparāmarśaḥ pravartate/ yena śuddhiṃ pratyeti tasyāgrato grahaṇāt/ tato rāgaḥ svadṛṣṭāu mānāś ca* (5.33c) *tasyām abhiśvaṅgāt tayā connatigamanāt/ dveṣo 'nyatra* (5.33d) *svadṛṣṭyadhivasitasya tatpratyanīkabhūṭyām paraḍṛṣṭāu dveṣaḥ pravartate/ apare svadṛṣṭāv evānyatra gr̥hīte tyaktāyām dveṣam icchanti/ darśanaheyānām rāgādīnām svāsāntānikadṛṣṭyālabhanatvāt/ ity anukramah*// (5.33d) *eṣa eṣām daśānām kleśānām pravṛttikramah*⁽²⁾

¹⁾ *saṃmuhyati* 小谷・本庄 [2007]; *sa muhyati Pra.* ²⁾ *mohāt kāṅkṣā MS; mohākāṅkṣā Pra.* ³⁾ *mithyāśravaṇacintāyā* 小谷・本庄 [2007]; *mithyāśramaṇacittānām Pra.*

【訳】*翻訳にあたって、小谷・本庄 [2007] を参照した。

さて、これら十随眠はどのように展開するのか。まず、必ず最初に無明と結びつくことで [四] 諦に対して愚痴となる。彼にとって苦 [諦] は喜ばしくなく、乃至、道 [諦] に至るまで [喜ばしくない]。それから痴から疑が [展開する] (5.32c)。愚痴となった者には二つの立場を聞いて「一体これは苦であるのか、これは苦ではないのか」云々という疑が生じる。それ (疑) から邪見が [展開する] (5.32cd)。疑から邪見が展開する。疑惑を抱いた者には邪に聞き、考察することで「苦は存在しない」云々という邪な決定が生じるからである。それ (邪見) から有身見が [展開する] (5.32d)。「邪見から有身見が展開する。苦から [五] 蘊を排除して [五蘊を] アートマンとして執着するからである」と伝説する⁽¹⁾。それ (有身見) から辺執 [見] が [展開する] (5.33a)。有身見から辺執見が展開する。アートマンが常住である・断絶であるという極端を捉えるからである。それ (辺執見) から戒 [禁] 取が [展開する] (5.33ab)。辺執 [見] から戒禁取が [展開する]。極端を捉える同じそれによって清浄であると認めるからである。それから見の (5.33b) 取が [展開する] と係る。戒禁取から見取が展開する。それによって清浄であると認めるころの、それを最上のものとして捉えるからである。それ (見取) から自らの見解に対して貪と慢が [展開する] (5.33c)。それ (自らの見解) に対して執着するから [貪が展開し]、またそれ (自らの見解) によって高ぶるから [慢が展開する]。他の [者の見解] に対して瞋が [展開する] (5.33d)。自らの見解に対して執着する者には、それと対立した状態にある他の者の見解に対して瞋が展開する。他の人々は、他ならぬ自らの見解を他の [者の見解] を受け入れることで放棄したとき、[その放棄した自らの見解に対して] 瞋が [展開する] と認める。見 [道] 所断の貪などは自らの相続に属する見解を所縁とするからである。というのが順番である (5.33d)。以上がこれら十煩惱が展開する順番である⁽²⁾。

¹⁴ 以降、「X→Y」と表記した場合、「→」は X の次に Y が生じるという生起次第を示すために用いるのであって、論理的関係を表すわけではない。

蔵訳と真諦訳では、kila は各々「zhes grag」「彼説」と訳されており、内容的にも梵本と異ならない¹⁵。

3.2 安慧釈と満増釈の kila 理解

先述の kila に対して安慧釈と満増釈は次のように注釈している。

安慧釈: D do 159b1-2; P tho 298a5-6, 満増釈: D chu 127a5-6; P nyu 159b2-4.

「伝説する (kila)」という語を述べるのは、「邪見から有身見のみが生じる」という限定は無いと示すためである。すなわち、或る時には優れているあるいは主要だと把握することで見取もまたそれ(邪見)の直後に生じるからである¹⁶。

梵本の原文に即した理解に反して、安慧釈と満増釈はこの kila を「邪見 → 有身見」という生起次第に対する疑義と理解している。このことは安慧釈と満増釈の「邪見から有身見のみが生じる」という「のみ (kho na)」の語からも理解される。そうだとすると、この kila によって十随眠の生起次第全体に対して疑義が呈されていることになる。なぜなら、無明の生起から瞋の生起に至るまで、十随眠は単線的に生起するため、その線上にある生起次第を一つでも否定すれば、十随眠の生起次第全体が成立しなくなってしまうからである。なお、このような安慧釈と満増釈の解釈を支持するような文言は梵本『俱舍論』の中には見いだせず、必ずしも安慧釈と満増釈の注釈通りに解釈しなければならない必然性は感じられない。

以上のことから、安慧釈と満増釈は強引にもこの kila を「邪見 → 有身見」を説明する箇所に置かれているにも関わらず、十随眠の生起次第全体に疑義を呈することを意図するものとして解釈をしていると言える。

3.3 『順正理論』と安慧釈・満増釈との類似

次に、安慧釈と満増釈のこのような kila 解釈に対して『順正理論』が影響を与えている可能性を指摘する。

『順正理論』は『俱舍論』と同様の十随眠の生起次第を説明した後、次のように述べる。

『順正理論』 T29, 638c6-9

これは一例に基づいて十随眠が互いに引き合って現行する前後の順番を弁別した。道理としては実のところ煩惱の様相は限りない。拠り所とする縁に区別があるた

¹⁵ 蔵訳『俱舍論』: D ku 245b1-246a1; P ku 287b1-288a2, 真諦訳『俱舍論』: T29, 260c6-26.

¹⁶ 安慧釈: D do 159b1-2; P tho 298a5-6

“grag go¹⁾” zhes bya ba'i sgra smos pa ni/ log par lta ba las 'jig tshogs la lta ba kho na 'byung ngo// bya ba'i nges pa med par bstan pa'i phyir te/ 'di ltar res 'ga' mchog gam gtso bor 'dzin pa las lta ba mchog tu 'dzin pa yang de'i mjug thogs su 'byung ba'i phyir ro//

¹⁾ go D; po P.

満増釈 (D chu 127a5-6; P nyu 159b2-4) もほぼ同文。

め、定まった順番で生じるのではない。したがって、これまで述べてきた内容は簡略に諸々の煩惱の生起〔順序〕を一二例示した〔だけである〕¹⁷。

『順正理論』は『俱舍論』で説かれた十随眠の生起次第を単なる一例として挙げているに過ぎない。実際には十随眠の生起次第は無数にありうる。これを裏付けるように、『順正理論』では当該の第 32 偈 c 句の注釈に入る前に、本頌の導入として十随眠の生起次第に関する他の 2 つの例（脚注の【I】【II】に対応）を提示している¹⁸。

¹⁷ 『順正理論』T29, 638c6-9。以下、『順正理論』の解釈に際して、赤沼 [1933-1934] を参照した。

此依一類弁十随眠相牽現行前後次第。理実煩惱行相無辺。以所待縁有差別故、無有決定次第而生。故上論略標一二諸煩惱起。

¹⁸ 『順正理論』T29, 638a26-b23。【】〔〕は引用者による。

如上所弁十種随眠次第生時、誰前誰後？諸随眠起無定次第。可一切後一切生故。然一類煩惱現行、前後相牽非無次第。

【I】今且就彼弁次第者、謂有一類不善觀察。〔1〕由邪聞力宿習力故、因縁所引無我行中、最初欲生我我所見。〔2〕次於如是所計行中、迷因謂常、迷果謂斷。〔3〕墮斷辺者便增邪見、〔4〕執為最勝。即是見取。〔5〕墮常辺者、為我得樂離衆苦故、事自在等、修勝生因及解脫道、起戒取已、〔6〕於諸邪師執因道中有差別故、無師為決遂復生疑。諸所執中誰真誰妄。〔7〕隨謂一勝於彼起貪。〔8〕計為己朋恃而生慢。〔9〕於他朋見陵蔑起瞋。〔10〕若於其中不決真妄、疑所擾亂於觀生勞、起厭怠心便自諫止、終難決定何用觀察。勝仙能了非我所知。彼既自摧動觀察志、便背觀察愛樂無知。由此息心憩無明室。是為一類十種随眠相牽現行前後次第。

【II】復有一類稟性愚痴。〔1〕於諸沙門梵志所説、不能審察勝劣有殊、〔2〕遂復生疑。此中誰勝。〔3〕因此觀察墮我見者、〔4〕由我見力便執斷常。〔5〕為我當來得樂離苦、便妄計執顛倒果因。〔6〕若觀察時墮無我者、不了真實無我理故、便撥無有施等果因、於此見中執為最勝。〔7〕由見勝徳、於中起貪。〔8〕因此於中陵他起慢。〔9〕於余見趣憎背起瞋。〔10〕彼由如斯順違歡戚、便起無量煩惱雜染、遠正等覺所説聖教、沈淪苦海拔濟為難。

【訳】

以前に述べたような十種の随眠が順番に生じるとき、どの〔随眠〕が先に〔生じ〕、どの〔随眠〕が後に生じるのか。諸々の随眠の生起には一定の順番は無い。あらゆる〔随眠〕の後にあらゆる〔随眠〕が生じ得るからである。けれども、或る種の煩惱が現行するときには、先後〔の煩惱〕が互いに引き合うため〔一定の〕順番が無いわけではない。

【I】今まずそれについて順番を述べれば、すなわち、或る種の不善を観察する場合が挙げられる。〔1〕邪な聴聞や前世の〔おこない〕によって、因縁によって引き起こされた無我たる現象に対して、最初に俄かに我見・我所見を生じる。〔2〕次に、このように想定された現象に対して原因を見誤って常住と言い、結果を見誤って断絶と言う。〔3〕断絶という極端に陥った者は邪見を増し、〔4〕〔断見を〕最も優れていると執着する。これが見取である。〔5〕常住という極端に陥った者は我が楽を得て諸々の苦を離れるために、イーシュヴァラなどに仕え、優れた生因と解脫道を修習し、戒禁取を起こしてから、〔6〕諸々の邪師の語る原因と修行道には差異があるために、師を決定する〔ことができず〕、遂に〔以下のように〕疑を生じる。〔邪師の〕諸々の所説の中で誰〔の説〕が真実であり、誰〔の説〕が虚妄であるのか、と。〔7〕その後、或る人〔の所説〕を優れていると述べて、彼に対して貪を起こす。〔8〕〔彼を〕自らの友として頼りにしようと考えて慢を生じる。〔9〕他の者の友に対して〔自らを〕侮る〔様子〕を見てとり、瞋を起こす。〔10〕もしこの中で真実と虚妄を決定することがなければ、疑によってかき乱されて、観に対して苦勞を生じ、怠け心を起こして、「結局〔真偽〕を決定しがたかった。何のために観察をするのか」と〔師に〕進言して中断する。優れた仙人は「私の知るところではない」と理解する。彼は自らすすんで観察する意思を挫き、観察に背いて無知を愛しむ。これによって心を休めて無明の部屋で憩う。以上が或る種の十種の随眠が互いに引き合って現行する先後の順番である。

【II】また、或る種の生まれつき愚痴〔な者〕が挙げられる。〔1〕〔生まれながらに愚痴な者は〕諸々の沙門・バラモンの所説に対して優劣に違いがあると判断できず、〔2〕ついにまた〔以下のように〕疑を生じる。この中の誰が優れているのか、と。〔3〕これによって観察して我見に陥った者は〔4〕我見によって断

まず第1例（【I】）では十随眠は有身見 → 辺執見（a 断見・b 常見）：a 断見 → 邪見 → 見取，b 常見 → 戒禁取 → 疑 → 貪 → 慢 → 瞋 → 無明という順序で生起する。これは誤った不善の観察によって随眠が生じる場合の例である。次に第2例（【II】）では十随眠は無明 → 疑（a 有我・b 無我）：a 有我 → 有身見 → 辺執見 → 見取 → 貪 → 慢 → 瞋 → 邪見，b 無我 → 戒禁取 → 貪 → 慢 → 瞋 → 邪見という順序で生起する。これは生まれつき愚痴なものに随眠が生じる場合の例である。

安慧釈と満増釈の kila 解釈で問題とされた「邪見 → 有身見」に着目すると、『順正理論』の第1例では「邪見 → 見取」となっており、第2例では十随眠の生起次第の末尾に邪見が位置づけられている。このことは『順正理論』の立場では邪見を原因として生じる随眠は有身見のみに限定されないことを示している。とりわけ、第1例は安慧釈と満増釈の kila 解釈（脚注 16 下線部）と合致する。したがって、『順正理論』は十随眠の生起次第の多様性を提示し、安慧釈と満増釈はそれと同一の意図でもって『俱舍論』中の kila を解釈しようとしていると言える。つまり、安慧釈と満増釈は kila の解釈として十随眠の生起次第の多様性を読み込むために、『順正理論』中に説かれている第1例「邪見 → 見取」と同一の例を提示している。以上のことから、安慧釈と満増釈が『俱舍論』中の kila を注釈する際に『順正理論』を参照していた可能性が指摘できる。

3.4 玄奘訳の特異性

次に玄奘訳の当該箇所¹⁹について検討する。

玄奘訳も概ね梵本と同じであるが、kila に対応する語は見いだせない（脚注 19 の下線 1）。それでは玄奘訳も十随眠の単線の生起次第を想定しているかということそうではない。なぜなら、当該箇所の末尾（脚注 13 下線 2）を「以上はまず順序に基づいて生起する説である。順序を越えて生起するならば前後に限定は無い（脚注 19 下線 2）」と漢訳している

絶・常住〔という極端な考え〕を抱く。[5] 我が将来に楽を得て苦を離れるために、妄りに誤った結果・原因に執着する。[6] もし観察して無我に陥った者は真実の無我の道理を理解しないから、布施などに結果・原因があることを否定し、この見解を最も優れていると執着する。[7] 優れた特質を見ることで、それに対する貪を起す。[8] これによって他の者を侮り、慢を起す。[9] 他の見趣に対して憎み背いて、瞋を起す。[10] 彼はこのように喜びに従い、悲しみに背くことで、無数の煩惱雑染を起し、正等覺によって説かれた聖教から遠ざかり、苦しみの海に沈み、救済しがたい。

¹⁹ 玄奘訳『俱舍論』：T29, 107a18-b10.

如上所説十種随眠次第生時，誰前誰後？頌曰：無明疑邪身 辺見戒見取 貪慢瞋如次 由前引後生
論曰：[1] 且諸煩惱次第生時，先由無明於諦不了，不欲觀苦乃至道諦。由不了故，[2] 次引生疑。謂聞二途便懷猶豫。為苦非苦乃至廣説。[3] 從此猶豫，引邪見生。謂邪聞思生邪決定，撥無苦諦乃至廣説。[4] 由撥無諦，引身見生。謂取蘊中撥無苦理，便決定執此是我故⁽¹⁾。[5] 從此身見，引辺見生。謂依我執斷常辺故。[6] 從此辺見，引生戒取。謂由於我隨執一辺，便計此執為能淨故。[7] 從戒禁取，引見取生。謂計能淨已，必執為勝故。[8] 從此見取，次引貪生。謂自見中情深愛故。[9] 從此貪後，次引慢生。謂自見中深愛著己，特生高舉凌¹⁾蔑他故。[10] 從此慢後，次引生瞋。謂自見中深愛恃己。於他所起違己見中，情不能忍。必憎嫌故。有余師説：「於自見解，取捨位中起憎嫌故，見諦所斷貪等生時，緣自相統見為境故」如是且依次第起説。越次起者前後無定⁽²⁾。

¹⁾ 凌 <三><宮><石>; 倭 T.

からである。

この箇所について、『光記』と『宝疏』はともに『俱舍論』で述べられた十随眠の生起次第はあくまでも一例に過ぎないと解釈している²⁰。したがって、玄奘訳の当該箇所に対して、「十随眠が一定の順序で単線的に生起していく」という理解を当て嵌めることは難しい。さらに『宝疏』は『順正理論』の記述を依用して『俱舍論』を解釈している。『宝疏』はあくまで玄奘訳に対する注釈であることを勘案すれば、少なくとも玄奘訳は当該箇所に関して『順正理論』と何ら矛盾しない。

以上のことから、玄奘訳において、kila に対応する訳語が存在しないことは末尾に「越次起者前後無定」という梵本にない一文が加えられていることと密接に関連していると言える。安慧釈と満増釈の解釈に基づけば、この kila は十随眠が一定の順序で単線的に生起していくことに対する疑義を表している。逆に言うと、十随眠の生起次第は多様であるということが正しい理解であると暗示している。玄奘訳では本文に「越次起者前後無定」を加えることで、この kila に含意された正しい理解を受け入れたかたちになっている。ただし、玄奘訳と安慧釈・満増釈との直接的な影響関係は明瞭でない。しかし、両者は互いに『順正理論』の解釈を採用しているという点で共通の『俱舍論』解釈伝統に属していると言えるだろう。

4 忍位声聞の転根に関する kila (「賢聖品」第 23 偈 cd 句)

4.1 梵本『俱舍論』の記述

「賢聖品」では修行階梯として、凡夫が順解脱分（五停心観・別相念住・総相念住）・順決択分（煖・頂・忍・世第一法）を経た後に、見道の第一刹那に初無漏心を起こして聖者となり、その後、見道・修道を経て、阿羅漢に至るという過程が説明される²¹。第 23 偈 cd 句では、この修行階梯中の順決択分に位置する修行者が各々声聞種姓・独覚種姓・仏種姓から別の種姓へと転じることができるか否かについて解説される²²。

²⁰ 『光記』 T41, 317a7-8.

如是且依一類次第，相牽起說。越次起者，前後不定。以一一後皆容起彼十隨眠故。

以上がまず一例としての順序に基づいて、〔随眠が〕互いに引き起こされる説である。順序を越えて生起するならば、前後に限定は無い。一つ一つ〔の随眠〕はどれも後にこの十随眠を生じさせる可能性があるからである。

『宝疏』 T41, 707c29-708a2.

論「如是且依至前後無定」：此明起不定也。『正理論』云：諸隨眠起無定次第。可一切後一切生故。

『俱舍論』中の「如是且依…前後無定」は生起〔の次第〕が定まっていないことを明かす。『順正理論』(T29, 638a27-28)は「諸々の随眠の生起には一定の順番は無い。あらゆる〔随眠〕の後にあらゆる〔随眠〕が生じ得るからである」と言う。

²¹ 田中 [2015, 225-254] 参照。

²² 梵本『俱舍論』：348.9-14.

nirvedabhāgiyāni trigotrāṇi śrāvakādigotrābhedaḥ/ tatra śiṣyagotrān nivarṭya dve buddhaḥ syāt (6.23cd) ūsmagataṃ mūrdhānaṃ ca śrāvakagotrād utpannaṃ vyāvartya punar buddhaḥ syāt ity asti saṃbhavaḥ/ kṣāntau tu labdhāyāṃ nāsty eva saṃbhavaḥ/ kiṃ kāraṇam/ apāyānāṃ kila vyāvṛttatvāt/ bodhisattvāś ca parahitakriyāpāraṇtryād apāyān apy avagāhanta iti/ (1) tasyaiva tu gotrasyaivivarṭyatvād

順決択分中の最初の二段階である煖・頂の位にある声聞種姓の者は仏種姓へと転じることができ、忍以上の段階にある声聞種姓は仏種姓へと転じることができない。なぜなら、忍位にある声聞は悪趣へと生まれ変わることが無いのに対して、菩薩は悪趣に留まる衆生を利益するために自ら悪趣の中に飛び入るからである。問題の kila はこの理由を述べる箇所（脚注 22 下線 1）に置かれている。その後末尾の一文（脚注 22 下線 2）を挟んで、ここで第 23 偈 cd 句の自注が終わる。なお、蔵訳では、kila が「zhes grag」と訳されており、内容的にも梵本と一致する²³。

しかし、梵本の記述のみでは kila が何を暗示しているのかは明確でない。この第 23 偈 cd 句について称友疏は以下のように注釈している。

称友疏: 540.13-14

「一方、他ならぬこの種姓から」とは、「忍によって影響された声聞種姓から」〔を指すというのが〕軌範師（世親）の考えである。「忍によって影響されたので、それ（声聞種姓）から〔仏種姓へと〕転じることはないからである」というのが〔世親の〕意図である²⁴。

称友疏は kila 自体を注釈してはいないが、末尾の一文（脚注 22 下線 2）が世親の意図を反映していると解釈する。この一文も忍位における声聞種姓から仏種姓への転向の不可能性を語っているという点で kila を含む一節と共通している。したがって、この kila は、忍位にある声聞が仏種姓へと転じることができない理由に対する疑義を示していると理解できる。

4.2 安慧釈と満増釈の kila 理解

しかしながら、称友疏を参照してもなお、kila を含む一節と称友疏が世親の本意とする一節がどのように対立するのかが明確ではない。次に、当該の kila に対して注釈を施している安慧釈と満増釈の記述を考察する。

安慧釈: D do 218b7-219a1; P tho 365b8-366a2

asambhavaḥ⁽²⁾

【訳】*翻訳に際して、櫻部・小谷 [1999] を参照した。

順決択分は声聞などの種姓の区別に基づいて三つの種姓からなる。その中で 二を弟子の種姓から転じて仏となるだろう (6.23cd)。既に生じた煖・頂を声聞種姓から転じて、さらに仏となるだろうという可能性がある。一方、忍を既に獲得した場合には、〔声聞種姓から転じて仏となるだろう〕可能性は全く無い。何故か。「悪趣を離れているからである。一方、菩薩たちは利他のはたらきに依拠するから悪趣にも飛び入る」と伝説する⁽¹⁾。一方、他ならぬこの種姓から転じないから不可能である⁽²⁾。

²³ 蔵訳『俱舎論』: D khu 15b1-3; P ngu 18a3-5.

²⁴ 称友疏: 540.13-14.

“tasyaiva tu gotrasye”ti/ kṣāṃtiparibhāvitasya śrāvakaḥgotrasyety Ācāryamaṭaṃ/ tasya kṣāṃtiparibhāvitatvenāvartayatvād ity abhiprāyaḥ/

「悪趣を離れているからである。…と伝説する (kila)」とは²⁵, [菩薩は] 化作によって有情の利益をなすことが可能であるから, この「悪趣を離れているから」という理由は不十分であるという[意味である]。菩薩は布施・戒・智慧を互いに補強することで悪趣から離れるとき, 能力があるから, 声聞種姓から忍を生み出す。したがって, 忍が無くても生み出すことができる。

「他ならぬこの種姓から転じ [ない] から (tasyaiva tu gotrasyāvivartyatvād)」とは, その「忍を獲得した」時, 生まれが強力であるから, その種姓から転じることができない²⁶。

満増積: chu 167b3-5; P nyu 206b4-5

「悪趣を離れているからである。[…と伝説する] (apāyānām kila vyāvṛttatvāt)」とある中で, 「伝説する (kila)」という語は [仏種姓の者は] 生起が自在であるから, 有情の利益をなすことが可能であるから, この「悪趣を離れているから」という理由は不十分であるという[意味]である。まさにこの故に, 軌範師は「他ならぬこの種姓から」と述べる。すなわち, 「忍を獲得した声聞種姓から」ということである。声聞種姓は, 忍を性質として獲得している時, [その種姓から] 転じることができないからである²⁷。

安慧釈・満増積は共通して kila は「仏種性への転向不可能性の理由が不十分であること」を示していると解釈している。「悪趣を離れているから」という理由は不十分であると見なされたことになる。菩薩の性質である利他行は必ずしも悪趣に赴くことを要求しない。なぜなら, 化作や生起の自在性によって菩薩は悪趣を離れたまま, 悪趣にとどまる衆生に対して利他行を行うことができるからである。したがって, 「悪趣を離れているから」という理由では忍位の声聞と菩薩とを区別することができない。

それでは, 世親が認める十全な理由とは何か。梵本『俱舍論』の末尾の一文(脚注 22 下

²⁵ “grag go zhes bya ba ni ngan song bzlog pa’i phyir” という原文のままでは意味が取れない。ここは『俱舍論』本文からの引用とみなし, “apāyānām kila vyāvṛttatvāt iti” というサンスクリットを想定して訳出した。

²⁶ 安慧釈: D do 218b5-219a1; P tho 365b8-366a2.

“grag go” zhes bya ba ni ngan song bzlog pa’i phyir sprul pas sems can gyi don byed pa srid pa’i phyir ’di¹⁾ rgyu rgyas pa ma yin zhes bya’o// gang gi tshes byang chub sems dpa’ sbyin pa dang tshul khirms dang shes rab rnam phan tshun yongs su (2) ’du bya²⁾ bas ngan song las bzlog pa de’i tshes³⁾ skal pa dang ldan pas nyan thos kyi rigs las bzod pa skyed do// de’i phyir bzod pa med par yang bskyed pa srid do// “rigs de nyid las⁴⁾ bzlog pa’i phyir” zhes bya ba ni/ de’i tshes skyed ba shugs drag po’i phyir⁵⁾ de’i rigs bzlog par mi nus so//

1) ’di D; ’dir P. 2) ’du byas D; om. P. 3) / D; om. P. 4) las D; la P. 5) phyir D; phyir/ P.

²⁷ 満増積: D chu 167b3-5; P nyu 206b4-5.

“ngan song bzlog pa’i phyir te” zhes bya ba la/ “grag go” zhes bya ba’i sgra ni skyed ba la dbang ba’i phyir dang/ sems can gyi don byed par srid pa’i phyir rgyu ’di rgyas pa ma yin no zhes bya ba’o// de nyid kyi phyir slob dpon gyi “rigs de nyid” ces bya ba smos te/ nyan thos kyi rigs bzod pa thob pa zhes bya ba’o// nyan thos kyi rigs bzod pa chos nyid kiyis thob pa ni bzlog par mi nus pa’i phyir ro//

線 2) に対する諸注釈の見解からすれば、それは「忍を獲得したから」というものである。忍位の声聞は忍を具備することで悪趣を離れるが、菩薩は悪趣を離れる際に声聞種性から忍を生じさせる（脚注 26 下線）。両者は悪趣を離れているという点では同一であるが、悪趣を離れるにあたって、忍位の声聞は声聞種性の忍を獲得するのに対して、菩薩は菩薩の忍を獲得するのではなく声聞種性の忍を生み出す、という点で区別される。したがって、「自らと同じ種性に属する忍を獲得したから」というのが、忍位の声聞が仏種性に転じることができない理由であると解釈できる。

しかし、菩薩は自らと異なる種性（声聞種性・独覚種性）の忍を生み出すことができるが、声聞は声聞種性のままで他の種性の忍を獲得することはできない。そうだとすると、諸注釈が読み取った世親の解釈は「忍を獲得した声聞は仏種性に転じることができない。なぜなら、忍を獲得したから」という不合理な論証になっているように思われる。これは、kila が世親の不信を表すという先入観をもって注釈が行われたからであろうか。

4.3 『順正理論』と安慧釈・満増釈との類似

次に、安慧釈と満増釈のこのような kila 解釈に対して『順正理論』が影響を与えている可能性を指摘する。

『順正理論』は当該の第 23 偈 cd 句について以下のように注釈する。

論に言う。未だ仏乗の順解脱分を養っていないならば、声聞種性に依拠して煖・頂の善根を起こした〔後に〕、仏乗の煖・頂に転じることができる。これは長い時間を経てはじめて起こることである。もしこの〔声聞種性の〕忍を起こしたら、仏乗に向かうことはない。声聞乗の加行は最長六十劫を経れば阿羅漢果が必ず成立する。菩薩は専ら利他行を求めるから、無数の衆生を救済しようとして無数の劫にわたって弘誓し莊嚴するから、遊園のように悪趣に赴く⁽¹⁾。もしそうでなければ、仏となることはない。忍を起こすとあらゆる悪趣の非摂滅を得るから、この〔声聞種性の〕忍を起こすと仏乗に向かうことはない。あまたの利他行〔の実践を〕断つからである⁽²⁾。もし菩薩がすでに仏乗の順解脱分を養い終え、悪趣〔に生まれることを〕遮るために互いに堅く布施・戒・智慧の三つを補強するならば、その時には勞せずして他の乗の忍を起こす⁽³⁾。したがって、声聞の煖・頂が仏乗に転向することは可能であるが、忍を起こすと仏に転向することはない²⁸。

『順正理論』は安慧釈・満増釈と異なり、明確に菩薩が悪趣に赴くことを認めている（脚注

²⁸ 『順正理論』 T29, 682b13-23.

論曰：未殖仏乘順解脱分，依声聞種性，起煖頂善根，容可轉生仏乘煖頂。是經長時方能起義。若起彼忍，無向仏乘。以声聞乘加行最久經六十劫，自果必成。菩薩專求利他事故，為欲拔濟無辺有情，弘誓莊嚴無量劫故，往惡趣如遊園苑⁽¹⁾，若不爾者，無成仏義。起忍得一切惡趣非摂滅。故起彼忍無向仏乘，断絶衆多利他事故⁽²⁾。若時菩薩已殖仏乘順解脱分，為遮惡趣，展轉堅摂施戒慧三。爾時無勞起余乘忍⁽³⁾。故声聞煖頂可轉向仏乘，起忍則無轉成仏義。

28 下線 1). そして、「悪趣の非斥滅を得るから、利他行の実践が不可能となり、声聞種性は仏種性へと転向することができなくなる（脚注 28 下線 2）」という、梵本『俱舍論』の kila を含む一節（脚注 22 下線 1）と類似した論理を展開する。一方で、『順正理論』は菩薩が悪趣を離れることも認めている（脚注 28 下線 3）。菩薩は布施・戒・智慧を補強することで、勞せずして他乗（声聞種性）の忍を起こし、悪趣を離れる。

『順正理論』の見解は一見すると菩薩と悪趣の関係に関して梵本『俱舍論』と相反するように見えるが、両者の相違に着目することで、合理的に解釈できる。両者は仏種性への転向不可能性の理由について「悪趣の非斥滅を得るから（『順正理論』）」と「悪趣を離れているから（梵本『俱舍論』）」と、微妙に異なる理由を提示している。確かに悪趣を離れている者が再び悪趣に戻ることはできるだろう。しかし、悪趣の非斥滅を得た者は二度と悪趣に行くことができない。それゆえ、菩薩は時には「悪趣を離れた者」となることもあり得るが、決して「悪趣の非斥滅を得た者」とはなり得ない。

以上のように『順正理論』の解釈は梵本『俱舍論』の kila を含む一節に沿いつつ一部修正を施したものである。それに対して、安慧釈・満増釈は明確に kila を含む一節を批判し、別の解釈を提示している。しかし、安慧釈は菩薩が悪趣を離れる手段を説明する箇所でも明らかに『順正理論』と同一の表現を用いている。

安慧釈: 脚注 26 下線

菩薩は布施・戒・智慧を互いに補強することで悪趣から離れるとき、能力があるから、声聞種性から忍を生み出す。

『順正理論』: 脚注 28 下線 3

もし菩薩がすでに仏乗の順解脱分を養い終え、悪趣〔に生まれることを〕遮るために互いに堅く布施・戒・智慧の三つを補強するならば、その時には勞せずして他の乗の忍を起こす。

このように、安慧釈と『順正理論』の間に明確な一致が見られるから、両者の最終的な立場に相違があるとしても、安慧釈が自らの主張の論拠として『順正理論』を依用している可能性は十分指摘できる。

4.4 真諦訳と玄奘訳の特異性

次に真諦訳と玄奘訳の当該箇所²⁹について検討する。

²⁹ 真諦訳『俱舍論』: T29, 272c27-a4.

此中偈曰: 転弟子性二成仏。釈曰: 転此暖頂二善根從声聞性生起, 得成大正覚, 有如此義。若得忍已則無此義。何因故不得? 彼説由已過度諸惡道生故。諸菩薩由化作他利益為自勝事故, 意能往諸惡趣受生⁽¹⁾。此性不可迴轉故無此義⁽²⁾。

玄奘訳『俱舍論』: T29, 120c20-24.

論曰: 声聞種性煖頂已生, 容可轉成無上正覚。彼若得忍, 無成仏理。謂於惡趣已超越故。菩提薩埵利物為懷, 為化有情必往惡趣⁽³⁾。彼忍種性不可迴轉。是故定無得成仏義。

真諦訳では、忍位にある声聞が仏種姓に転じることができない理由として、忍位にある声聞は悪趣に生まれることができない（＝悪趣の非択滅）こと、菩薩は化作して衆生を利益するために悪趣に赴くことが挙げられる（脚注 29 下線 1）。これに続く一節（脚注 29 下線 2）は称友疏・満増積によって世親の真意と解釈された箇所（脚注 22 下線 2）であるため、上記の理由と対立する第二の理由が語られる箇所であるが、真諦訳では上記の理由を適用して、「忍位にある声聞が仏種姓に転じることで正等覚を得ることはありえない」という結論を導く節となっている。確かに真諦訳にも kila に対応すると思われる訳語「彼説」があるが、真諦訳には安慧積・満増積が理解するような忍位の声聞が仏種姓に転じることのできない理由に関する対立は見られない。むしろ『順正理論』によって示された解釈と合致する。

玄奘訳も真諦訳と同様に解釈できる。このことは『宝疏』が注釈にあたって先述した『順正理論』の記述を引用していることから裏付けられる³⁰。菩薩は利他行のために必ず悪趣に赴かなければならない存在であるのに対して、声聞は悪趣を超越した（＝悪趣の非択滅）存在として理解されている（脚注 29 下線 3）。これも『順正理論』の解釈と合致する。なお、玄奘訳には kila に対応する語は見当たらないが、強いて挙げるとすれば「謂」が対応するかもしれない。仮にそうだとすると、『光記』『宝疏』ともに「謂」を世親の不信と解釈したり、この箇所を世親説と毘婆沙師説が対立する箇所と理解したりはしていない。

5 十智の本源に関する kila（「智品」第 8 偈）

5.1 梵本『俱舎論』の記述

「智品」では第 2 偈以降、智の分類が説かれる。本来的に智には有漏の智と無漏の智があり、この内、有漏の智がそのまま [1] 世俗智に対応する。一方、無漏の智は [2] 法智と [3] 類智に分類できる。さらに法智と類智はその智が四諦のいずれに対してはたらくかによって [4] 苦智・[5] 集智・[6] 滅智・[7] 道智に分類できる。また同じ法智・類智の内、見を自性とししないものを [8] 尽智・[9] 無生智とする。また、法智・類智・道智・世俗智が現在の他者の心・心所を対象とする場合、その智は [10] 他心智と呼ばれる³¹。

このような智の分類を踏まえたうえで、第 8 偈では三智（法智・類智・世俗智）がどういう理由で十智へと開くことができるのかが論じられる³²。偈頌では 7 つの理由が提示

³⁰ 『宝疏』 T41, 739c14–18.

又准『正理』云：「菩薩専求利他事故，為欲拔濟無辺有情，弘誓莊嚴經無量劫故，往惡趣如遊園苑。若不爾者，無成仏義（『順正理論』 T29, 682b16–18）」此論復云：「是故定無得成仏義（玄奘訳『俱舎論』：T29, 120c23–24）」准此，若不能往惡趣，不得成仏。

³¹ 河村 [2004, 190–193]，田中 [2015, 257–259] 参照。

³² 梵本『俱舎論』：394.23–395.3.

katamāt punar etāni trīṇi santi daśa vyavasthāpyante/₍₁₎ svabhāvapratipakṣābhyām ākārākāragocarāt/ prayogakṛtakṛtyavahetūpacayato daśa // (7.8) saptabhiḥ kila kāraṇair daśajñānāni vyavasthāpyante/₍₂₎

され、それぞれの理由によって本来的には3つである智に対して異なる10種類の名称が付与される。kilaはこの偈頌の直後の自注中に置かれる(脚注32下線2)。なお、蔵訳と真諦訳では、kilaは各々「zhes grag」「彼説」と訳されており、内容的にも梵本と一致する。³³

5.2 満増積の kila 理解

ここの kila に対しては、満増積のみが注釈している。

満増積: chu 223b5-6; P 274a3-5

「伝説する (kila)」という語によって直前に説明されたあり方のみが正しいと示すのである。有漏〔智〕と無漏智の二つのみが自性や対治などという理由に依拠して、これらの位相において智を本質とするそれぞれとして十種類に設定される³⁴。

満増積の解釈に基づくと、kilaは三智を十智に開くことに対する批判を暗示していると理解できる。つまり、kilaによって否定されているのは以下の箇所となる。

梵本『俱舍論』: 脚注32下線1

次に、これらは三つであるのに、どうして十として設定されるのか。

先述した通り、智とは本来的に有漏智と無漏智であり、無漏智を法智・類智に分類することで三智となる。したがって、より本来的な有漏・無漏の二智から十智へと開くのが正しいと主張していることになる。

5.3 『雑心論』の影響

確かに満増積の指摘はもともとであり、「智品」第2偈で十智の説明をする際には、有漏智・無漏智の二智から説明を開始したにもかかわらず、当該の第8偈では三智から十智への展開に言及するのは一貫性に欠けているように思われる。このような梵本『俱舍論』の非一貫性は『雑心論』の影響を一部受けていることに起因すると考えられる³⁵。

『雑心論』は十智の説明を三智から開始する³⁶。『雑心論』では智は本来的に法智・類智・

【訳】*翻訳に際して、櫻部・小谷・本庄[2004]を参照した。

次に、これらは三つであるのに、どうして十として設定されるのか⁽¹⁾。自性と対治とによって、行相と行相及び対象領域に基づいて、加行と為すべきことが為されていることと原因の集積に基づいて十である。(7.8)七つの理由によって十智が設定されると伝説する⁽²⁾。

³³ 蔵訳『俱舍論』: D khu 44b6-7; P ngu 51a5-6, 真諦訳『俱舍論』: T29, 286c2-5

³⁴ 満増積: chu 223b5-6; P 274a3-5.

“grag ste” zhes bya ba’i sgras¹⁾ ni bshad ma thag pa’i tshul kho na legs so zhes bya ba’o// zag pa dang bcas pa dang zag pa med pa’i shes pa gnyis kho na rang bzhin dang gnyen²⁾ po la sogs pa’i rgyu la brten³⁾ nas gnas skabs de dag tu shes pa’i bdag nyid de dang des rnam pa bcur gzhtag⁴⁾ go//

¹⁾ sgras D; sgra P. ²⁾ gnyen D; gnyan P. ³⁾ brten D; rten P. ⁴⁾ gzhtag D; bzhag P.

³⁵ 『俱舍論』が『雑心論』の影響を受けて述作されていることについては、木村(1968, 242-262)参照。

³⁶ 『雑心論』T28, 916c17-18

世俗智の三智であり、この三智を開いて十智とする。

『雑心論』 T28, 917a9-13

問：世尊は三智を御説きになるのに、どうして十〔智〕を説くのか。

答：対治と方便と自性と行と行・縁と已作と因の長養、これらによって十智を説く。七つの因縁によって十智を説く³⁷。

『雑心論』は三智から十智へと展開する理由について「対治・方便・自性・行・行縁・已作・因長養」を挙げるが、これらは順番は違うものの梵本『俱舍論』で挙げられる7つの理由と合致する³⁸。つまり、『雑心論』は、三智から十智への展開という形態から、その理由に至るまで、梵本『俱舍論』と一致しており、『雑心論』の梵本『俱舍論』に対する影響が見て取れる。

以上のことから、梵本『俱舍論』は、三智から十智への展開という説を何らかの理由で『雑心論』の所説に基づいて導入したが、それに先行する十智を説明する箇所では有漏・無漏の二智から解説を始めているように、世親の真意としては『雑心論』説に距離を置いており、それを仄めかすために当該箇所に kila が挿入されたと考えられる。

5.4 『順正理論』と満増積との類似

次に、満増積の kila 解釈に対して『順正理論』が影響を与えている可能性を指摘する。『順正理論』は当該の第8偈について以下のように述べている。

『順正理論』 T29, 738c7-11

どうして二つの智を十〔智〕として設定するのか。

本頌に言う：自性と対治，行相と行相および対象

加行と為すことと原因の円満によって十智を設定する

論に言う：七つの縁によって二を十として設定する³⁹。

一見して分かる通り、『順正理論』は二智から十智へと展開すると説明する。十智の説明

三智仏所説 最上第一覚 謂法智比智 及世俗等智

【訳】三智は仏の所説であり、最上第一の覚である。すなわち、法智と類智および世俗智である。

³⁷ 『雑心論』 T28, 917a9-13.

問：若世尊説三智，云何説十？

答：対治及方便 自性行行縁 已作因長養 是故説十智

七因縁故説十智。

³⁸ 『雑心論』と『俱舍論』各々で説かれる7つの理由の対応関係は以下の通りである。

対治 = pratipakṣa, 方便 = prayoga, 自性 = svabhāva, 行 = ākāra, 行縁 = ākāragocara, 已作 = kṛtakṛtyatva, 因長養 = hetūpacaya.

³⁹ 『順正理論』 T29, 738c7-11, 玄奘訳『俱舍論』: T29, 135b9-13.

何縁二智建立為十？

頌曰：由自性対治 行相行相境 加行弁因円 故建立十智

論曰：由七縁故立二為十。

を有漏・無漏の二智から開始する以上、十智は三智からではなく、二智から導き出されるのが当然である。

十智の根本を三智と見るか二智と見るかの差異は梵本『俱舍論』の記述のみからでも明白であるため、必ずしも満増積が『順正理論』の影響を受けているかどうかは明言できないまでも、少なくとも両者が同一の立場にあることは指摘できる。

5.5 玄奘訳の特異性

次に玄奘訳の当該箇所⁴⁰について検討する。

玄奘訳『俱舍論』の当該箇所は『順正理論』と完全に一致する。玄奘訳も三智からではなく、二智から十智を導き出す。さらに、この箇所に kila に相当する語は見られない。このことから、玄奘訳は『順正理論』や満増積と同一の立場に基づいて改変されていると言える。

6 結論

従来から『順正理論』が後代の注釈書に影響を与えていることは指摘されてきた。『順正理論』を『俱舍論』の意見に賛成し補足説明をする箇所と『俱舍論』の意見に反対し独自の説を述べる箇所の二つに大きく分けると、後代の『俱舍論』注釈書は『順正理論』の前者の特徴をもつ部分については『俱舍論』を解釈する補助として用い、一方、後者の特徴を持つ部分については、それを批判することで『俱舍論』の正しさを宣揚する手段としたことが先行研究において報告されてきた⁴¹。

一般的に kila は世親が経量部の立場に立ってカシミール毘婆沙師を批判する意図が込められたものと理解されている。そのような理解に基づけば、衆賢は毘婆沙師の代表的人物であるから、kila によって仄めかされた世親の真意は衆賢の説と対立するはずである。そうだとすれば、従来の解釈に従えば、安慧積や満増積の注釈態度は『順正理論』と対立的になるだろう。しかしながら、当該箇所ではむしろ kila によって仄めかされた世親の真意を慮る手段として安慧積と満増積は衆賢の『順正理論』を依用しているという従来の解釈にそぐわない事実が明らかになった。

また、このような kila を『順正理論』に依拠して解釈する『俱舍論』注釈書の理解は『俱舍論』自身の伝承に影響を与えた可能性が指摘できる。安慧積・満増積と真谛訳・玄奘訳の関係性が明確でないため、これらの直接的影響関係は不明であるが、両漢訳には安慧積・満増積と同様に『順正理論』の影響を受けて本文が改変されている箇所が見られることから、『俱舍論』注釈伝統の中で『俱舍論』の読みに対する新たな解釈が提示され、その解釈を承けて改変された『俱舍論』写本が制作されていた可能性が想定できる。下田

⁴⁰ 前注参照。

⁴¹ インド撰述『俱舍論』注釈書に対する『順正理論』の影響については宮下 [1983]、江島 [1986]、松田 [2014] 参照。中国撰述『俱舍論』注釈書に対する影響については Dhammajoti [2016] 参照。

[2000, 335] が述べる「経典と註釈書の境界の曖昧さや連続性」は決して大乘経典や阿舎に限られるものではなく、明確に世親という著者が意識されているテキスト『俱舍論』とその注釈書においても当てはまる。

〈略号および使用テキスト〉

梵本『俱舍論』 *Abhidharmakośabhāṣya* by Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

蔵訳『俱舍論』 *Chos mngon pa 'dzod kyi 'grel pa*. D (4090) ku 26b1–khu 95a7; P (5591) gu 27b6–ngu 109a8, Jinamitra, dpal tsheg 訳.

真諦訳『俱舍論』 『阿毘達磨俱舍論』. T vol. 29 (1559), 161–310, 真諦訳.

玄奘訳『俱舍論』 『阿毘達磨俱舍論』. T vol. 29 (1558), 1–159, 玄奘訳.

満増訳 **Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī* by Pūrṇavardhana. D (4093) cu 1b1–chu 322a7; P (5594) ju 1a1–nyu 391a7.

称友疏 *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra. Ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.

安慧訳 *Tattvārthā nāma kośaṭīkā* by Sthiramati. D (4421) tho 1b1–do 387a7; P (5875) to 1a1–tho 565a8.

『光記』 『俱舍論記』. 普光作. T vol. 41 (1821), 1–452.

『順正理論』 『阿毘達磨順正理論』. 衆賢 (Saṃghabhadra) 作. T vol. 29 (1562), 329–775, 玄奘訳.

『雜心論』 『雜阿毘達磨心論』. 法救 (Dharmatrāta) 造. T vol. 28 (1552), 869–965, 僧伽跋摩等訳.

『婆沙論』 『阿毘達磨大毘婆沙論』. 五百大阿羅漢等造. T vol. 27 (1545), 1–1004, 玄奘訳.

『宝疏』 『俱舍論疏』. 法宝作. T vol. 41 (1822), 453–812.

〈参考文献〉

Dhammajoti KL

- [2016] “The Contribution of Saṃghabhadra to our understanding of Abhidharma doctrines.” In *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*, eds. Bart Dessein and Weijen Teng, 223–247. Leiden: Brill.

Gold, Jonathan C.

- [2015] *Paving the great way: Vasubandhu's unifying Buddhist philosophy*, New York: Columbia University Press.

Kano Kazou

- [2017] “Some Remarks on the Sanskrit Titles of Sthiramati’s Works.” In *Śrāvakabhūmi and Buddhist Manuscripts*, eds. Seongcheol Kim and Jundo Nagashima, 191–208. Tokyo: Nombre.
- Mejor, Marek
[1991] *Vasubandhu’s Abhidharmakośa and the commentaries preserved in the Tanjur*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- 赤沼智善 [1933–1934]
『順正理論』国訳一切経毘曇部 27–30, 大東出版.
- 江島恵教 [1986] 「スティラマティの『俱舎論』註とその周辺—三世実有説をめぐる—」『仏教学』19: 5–32.
- 榎本文雄 [1985] 「初期仏典と論書の伝承史研究に向けて」『仏教論叢』29: 134–137.
- 小谷信千代・本庄良文
[2002] 『『俱舎論 世品』本論・満増疏訳注（一）』『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, 117–150.
- 小谷信千代・本庄良文
[2007] 『俱舎論の原典研究 随眠品』大蔵出版.
- 加藤純章 [1989] 『経量部の研究』春秋社.
- 河村孝照 [2004] 『俱舎概説』山喜房佛書林.
- 木村泰賢 [1968] 『阿毘達磨論の研究』木村泰賢全集 4, 大法輪閣.
- 斎藤明 [2011] 「新出『中論頌』の系統をめぐる」『印度学仏教学研究』59(2): 964–956.
- 櫻部建 [1981] 『俱舎論』仏典講座 18, 大蔵出版.
- 櫻部建・小谷信千代
[1999] 『俱舎論の原典解明 賢聖品』法蔵館.
- 櫻部建・小谷信千代・本庄良文
[2004] 『俱舎論の原典研究 智品・定品』大蔵出版.
- 佐々木閑 [2000] 「婆沙論と律」『印度学仏教学研究』49(1): 421–413.
- 佐々木閑 [2003] 「六足と「婆沙論」」『印度学仏教学研究』52(1): 353–348.
- 下田正弘 [2000] 「注釈書としての〈大乘涅槃経〉—ニカーヤ・アッタカターとの一致にみる涅槃経の展開形態—」『アビダルマ仏教とインド思想 加藤純章博士還暦記念論集』春秋社, 327–339.
- 田中教照 [2015] 「修行道と智慧」青原令知編『俱舎 絶ゆることなき法の流れ』自照社出版, 225–262.
- 馬場紀寿 [2008] 『上座部仏教の思想形成—ブツダからブツダゴサヘ—』春秋社.
- 兵藤一夫 [2002] 「経量部師としてのヤショーミトラ」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, 315–336.
- 福田琢 [2002] 「Bhagavadviśeṣa」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, 315–336.

『順正理論』に基づく『俱舎論』の改変

マへ』平楽寺書店, 37-56.

- 松田和信 [2014] 「スティラマティ疏から見た俱舎論の二諦説」『印度学仏教学研究』63(1): 387-379.
- 松濤泰雄 [1979] 「称友疏中の衆賢説について（一）—順正理論・顕宗論との比較—」『大正大学大学院研究論集』3: 377-391.
- 松濤泰雄 [1987] 「Tattvārthā における異論師説（1）」『印度学仏教学研究』35(2): 918-914.
- 箕浦暁雄 [2003] 「スティラマティとヤショーミトラの大地法理解」『印度学仏教学研究』52(1): 357-354.
- 箕浦暁雄 [2010] 「ヴァスバンドゥは分別 (vikalpa) を三種類と見なすか—スティラマティとヤショーミトラの解釈—」『仏教学セミナー』92: 52-39.
- 宮下晴輝 [1983] 「俱舎論注釈書 Tattvārthā の試訳—第七章第一偈より第六偈まで—」『仏教学セミナー』38: 110-87.
- 山口益・舟橋一哉
[1955] 『俱舎論の原典解明 世間品』法蔵館.

<Keywords> 俱舎論, 順正理論, kila, *Lakṣaṇānusārinī*, *Sphuṭārthā*, *Tattvārthā*

こたに あきひさ 東京大学大学院博士課程

A modified version of the *Abhidharmakośabhāṣya* based on the

**Nyāyānusāriṇī*:

On the interpretation of *kila*

KOTANI, Akihisa

In this paper, I point out the possibility that the interpretation of the word *kila*, which is considered to play an important role in the interpretation of the *Abhidharmakośabhāṣya* (*AKBh*), has been influenced on the commentary **Nyāyānusāriṇī* (*NA*).

The word *kila* in the *AKBh* is generally understood to denote the disbelief of the Kāśmīra Vaibhāṣika doctrine. However, *kila* provides limited information to the reader. It is not clear what exactly it disbelieves and what Vasubandhu himself thought about it.

The implication of the word belongs to the realm of interpretation by commentators. The *Tattvārthā nāma kośaṭikā* (*TA*), the *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (*SA*), and the **Abhidharmakośaṭikā Lakṣaṇānusāriṇī* (*LA*), which are Indian commentaries on *AKBh*, annotating *kila*, clarify the true intentions of Vasubandhu. Their interpretations can be grouped into three patterns: 1. To present other statements in the *AKBh* that contradict the passage containing *kila*; 2. To present statements in other works of Vasubandhu that contradict the passage containing *kila*; and 3. To explain the meaning of Vasubandhu's disbelief alone, without mentioning the source.

In patterns 1 and 2, the commentators based their reading of Vasubandhu's intentions in *kila* on Vasubandhu's writings. In pattern 3, the commentators read the true intentions of Vasubandhu in *kila* based on some means other than Vasubandhu's own works. This is the focus of this paper.

What did the commentators base their interpretation of Vasubandhu's intentions on? The clue seems to lie in the *NA*. As the first commentary on the *AKBh*, the *NA* had an enormous impact on the interpretation of the *AKBh* in the generations that followed. The subsequent commentaries on the *AKBh*, *TA*, *SA*, and *LA*, quoted the *NA* theory, sometimes negatively and sometimes positively, to help interpret the *AKBh*. Therefore, it is possible that later commentaries were also influenced on *kila*'s interpretation by the *NA*.

Examining three cases (*AKBh* V. 32c–33d, VI. 23cd, VII. 8) that correspond to category 3, showed that in each case, the commentaries were influenced by the *NA*, and *AKBh* translated by Xuanzang was modified based on the *NA*.

Generally, *kila* is understood to be an expression of Vasubandhu's intention to criticize Kāśmīra Vaibhāṣika from the perspective of the Sautrāntika. Based on this understanding, as Saṃghabhadra is representative of Vaibhāṣika, the true intention of Vasubandhu implied

by *kila* should come in conflict with Saṃghabhadra's theory. If so, then according to the conventional interpretation, the commentary attitude of the *TA* and *LA* would be opposed to the *NA*. However, the fact that the *TA* and the *LA* rely on the *NA* to infer the true intentions of Vasubandhu, as implied by *kila*, is revealed in the passage in question, which does not fit the conventional interpretation.

The commentaries that interpreted *kila* by relying on the *NA* may have influenced the tradition of the *AKBh* itself. As the relationship among the *TA*, *LA* and each translation of *AKBh* by Paramārtha and Xuanzang is not clear, the direct impact of these translations also remains unclear. However, as there are parts in both Chinese translations where the text has been modified under the influence of the *NA*, the *TA*, and *LA*, we can assume that a new interpretation of the reading of *AKBh* was proposed in the commentating tradition and some modified versions of the *AKBh* were produced based on this interpretation.