

岐阜聖徳学園大学

# 仏教文化研究所紀要

第14号

【巻頭言】

「有無の見を破る」ということ

讓 西 賢… 1

【論 文】

曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸  
— 親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは — (その一)

渡 邊 了 生… 3

貞慶の「因明四種相違」解釈Ⅱ

— 『四相違短冊』翻刻研究 — 「法差別相違因」① —

後 藤 康 夫… 33

『大乘莊嚴經論』第 XI 章第53—59偈の理解をめぐって

— 松本史朗博士の御論考に対する3つの疑義 —

上 野 隆 平… 87

【研修報告】

教誨師インド研修

— デリー・ティハール刑務所視察 —

桃 井 信 之… 121

2014

## 当研究所の研究テーマ

### (1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

### (2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

### (3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

### (4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

### (5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

### (6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

## 巻頭言

### 「有無の見を破る」ということ

仏教文化研究所所長

讓 西 賢

ある県の公立高校の入学式で、新一年生を担当する女性教諭が、自身の長男の高校の入学式に出席するために休暇届けを出して欠席したことが議論を呼んでいます。休暇の手続きには問題はなかったのですが、「担任する新一年生の入学式だから職責を優先すべきである」という意見と「手続きを踏んで、母親の役割を優先したことは尊重されるべきである」という意見が拮抗しているようです。教育委員会は、職責優先の立場で指導する態度を表明しているようですが、家庭と職業の両立にかかわる議論は、どちらかを優先するということでは、決着はむずかしいと思われれます。

インドの龍樹大士は、『中論』において「有無の見を破る」ことについて説かれました。『中論』は、人間が自らの分別・計らいによって苦しみ、有無のどちらかに偏り迷うしかないことが説かれています。親鸞聖人は、このお諭しを正信偈に「悉能摧破有無見」と著されました。「ことごとく有無の見を摧破して」ということは、龍樹大士が「『有が正しい。いや無が正しい』と、人間が自己の分別によって計らうから、

偏り迷う」と摧破されて、中道実相のあり方を明らかにされたということですが。

この高校の女性教諭の入学式の職場欠席をめぐる議論は、職責優先の立場と家庭優先の立場のどちらかに立って議論する限り、白黒はっきりさせることはできません。自己の分別こそが正しいとどちらの立場で論じたとしても、有無の見を破ることはできません。毎日、責任をもって学校で児童・生徒への教育を実践し、家庭にあっては良き父母の役割を果たしておられる方々にとっては、どちらも掛け替えのない生活の場であり、どちらか一方を選びとるのではなく、両者の中道をそっと歩いて行かれるしか道はないのです。

人間の分別を優先して正解を求めようとすることが、混乱と苦悩を深めることになりかねないことを知っていないければなりません。ありもしない正解を求めようとすることは、正解よりも自身の分別を強調したい本音に振り回されていることに気がつくべきではないでしょうか。

『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第十四号をお届けします。ご執筆賜りました諸先生方に御礼申し上げますとともに、法義相続の念をもってご高覧賜る諸氏に衷心より御礼申し上げます。

二〇一四年四月三十日

# 曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸

— 親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは — (その一)

渡 邊 了 生

キーワード

曇鸞、願生往生、親鸞、無生の生、時間論、因果論、因果の相続、仮名人、願生問答、『論註』

序…親鸞が説示する「無生の生」義と『論註』『願生問答』の引用意趣

「また出会える世界」が「浄土」であり、その「来世」への転生のごとき往生観が「願生往生」の意趣であるとの説示が、日本浄土教においても、よくなされているようである。もちろん、実有的な有相の浄土・ビジュアル的な来世浄土への願生を勧めることに趣をおく浄土教思想の場合は、それを是認するであろう。ただ、このことが「四論の学匠」<sup>〔1〕</sup>ならびに「中国浄土教の祖」「真宗七高僧の第三祖」ともいわれる曇鸞（四七六〜五四二）の教学を、その教学的支柱とする親鸞（一一七三〜一二六三）浄土教においても強調される場合が多々みうけられる。親鸞独自の「弥陀報身土」論の内に語られる「報中の化」説と、その「真仮（化）の分判」（「真仏土」と「方便化身土」の分判）の説示意義を了解せずに、親鸞思想にいう弥陀身土への願生往生が、あたかも「来世また出会える世界（俱会一处）への転生」のごときように語

られることが、近年、一主張として、とくに目立つようである。これらの問題点に関しては、すでに、いくつかの拙稿において指摘しているところでもある<sup>②</sup>。

さて、このような問題点を念頭に置きながら、親鸞のいう「願生往生」の意趣を考える時、あらためて見つめ直すべき事柄として思い起こされるのが、親鸞の「無生の生」という「願生往生」義の説示である。親鸞は、『高僧和讃』（曇鸞讃）に

如来清浄本願の 無生の生なりければ

本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき

と、「願生往生」の事態を「無生の生」と語り、その左訓には

六道の生を離れたる生なり。六道四生に生るること、真実信心のひとはなきゆゑに無生といふ。

（以上『註釈版聖典』本願寺出版社・一九八八年・五八六頁）

と示す。つまり「無生の生」（生即無生）という「願生往生」義が、「六道四生」という実有・実体的な「業報輪廻」思想ではないこと<sup>③</sup>を親鸞は、ここに主張していくのである<sup>④</sup>。そして、かかる「無生の生」について、親鸞は『浄土文類聚鈔』に

証といふは、すなはち利他円満の妙果なり。すなはちこれ必至滅度の願（第十一願）より出でたり。

また証大涅槃の願と名づけ、また往相証果の願と名づくべし。すなはちこれ清浄真実・至極畢竟無生なり。

（『註釈版聖典』四八一頁）

と語り、「真実証」が「清浄真実」なる「畢竟無生」であることを明示する。ただ親鸞は、これらにおいて、タームとしての「無生の生」「畢竟無生」を語りはするが、けれども、この「無生の生」（生即無生）「畢竟無生」といわれる「願生往生」義の思想的論拠についての詳細な説明は、ここにはなされていない。

そこで、この点について、その思想構造を明かすものとして、真宗先哲によって指摘・注目されていくのが、親鸞『顕浄土真実教行証文類』「行巻」の曇鸞『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下『論註』と略す）引文、「願生問答」の説示である<sup>5)</sup>。すなわち

浄土真宗は大乗のなかの至極なり

（『註釈版聖典』「御消息一」七二七頁）

とかたる親鸞が、その大乘仏教思想の論理構造のうちに、「他力念仏道」の「無生の生」（生即無生・難思議往生<sup>6)</sup>）なる「願生往生」義を詳説する箇所こそが、かかる『論註』「願生問答」引文に他ならないのである。つまり親鸞が語る「無生の生」義の思想基底は、いまいう曇鸞の「願生問答」説示内容に帰結されるところとえられる。

そこで、当稿では、曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸―親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは―と題し、いまいう『論註』「願生問答」の説示内容とその思想基軸を、大乘空説の教理史的展開の流れの内に確認しながら、曇鸞が顕す「願生往生」義の構造を説明していきたい。その上で、再度、親鸞が「無生の生（生即無生）」と語る「願生往生」の意趣を見つめてみたいと考える。

なお、紙数制限の都合、当稿では、以下の目次の内、第一章『論註』「願生問答」の思想基軸となる大乘空説の仏教時間論<sup>7)</sup>について論述し、続く第二章以降は「(その二)」として、次号の別稿に譲ることとしたい。

目次

序・親鸞が説示する「無生の生」義と『論註』『願生問答』の引用意趣

第一章 『論註』『願生問答』の思想基軸となる大乘空説の仏教時間論

第一節 『論註』『願生問答』の説示内容と「不一不異」なる「時と因果」の「相統」論

第二節 『中論』ならびに『大智度論』所説の仏教時間論とその概要

第二項 『中論』所説の時間論についての概要

第二項 『大智度論』所説の「時」にいう「実時（迦羅）」と「仮時（三摩耶）」

△以上、(その一)▽

第二章 羅什訳『中論』所説の「相統」についての考察

第一節 「観業品・第十七(業と果報との考察)」に示される「相統」という「因果論」

第二項 「説一切有部」「経量部」「正量部」が説く「業論(行為論)・因果論」

第二項 龍樹のいう「不一亦不異・不断亦不常」としての「因果論」

第二節 「観成壊品・第二十一(生成と壊滅との考察)」所説の「相統」概念

第三節 「観邪見品・第二十七(誤った見解の考察)」にみる「相統」の説示意義

第三章 『論註』総説分「願生問答」説示の「相統」という概念規程

結・親鸞が語る「無生の生(生即無生)」という「願生往生」の意趣

△以上、(その二)▽



## 第一章 『論註』「願生問答」の思想基軸となる大乘空説の仏教時間論

### 第一節 『論註』「願生問答」の説示内容と「不一不異」なる「時と因果」の「相続」論

親鸞が『顕浄土真実教行証文類』「行巻」に引用する曇鸞説示の「願生問答」とは、『論註』総説分・作願門に展開される次の「二番の問答」（「願生」と「往生」について）をいう。<sup>71</sup>

曇鸞は、まず「願生往生」の「願生」について、

問ひていはく、大乘経論のなかに、処々に「衆生は畢竟無生にして虚空のごとし」と説けり。いかんが天親菩薩「願生」といふや。答へていはく、「衆生は無生にして虚空のごとし」と説くに二種あり。一には、凡夫の謂ふところのごとき実の衆生、凡夫の見るところのごとき実の生死は、この所見の事、畢竟して所有なきこと、龜毛のごとく、虚空のごとし。二には、いはく、諸法は因縁生のゆゑにすなはちこれ不生なり。所有なきこと虚空のごとし。天親菩薩の願ずるところの生は、これ因縁の義なり。因縁の義のゆゑに仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂ふがごときにはあらず。

〔浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』本願寺出版社・一九九六年・五四〜五頁）

との問答を示し、これに続き、その「往生」の原理的構造についての問答を次のように展開する。

問ひていはく、なんの義によりてか往生と説く。答へていはく、

- ①この間の仮名人のなかに於いて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。
- ②穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。
- ③前心後心またかくのごとし。
- ④なにをもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相続にあらざれば

なり。

⑤この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。

(『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』五五頁―番号表記ならびに傍線は引用者による―)

さて、かかる一連の問答<sup>⑧</sup>において問われる「願生往生」という論理構造を考察するにあたり、当稿では、それらを、ひもとく一つのキーワードとして「④なをもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相統にあらざればなり。」との説示内容に述べられていく「相統」という概念を取り上げ、論考をすすめていくこととしたい。すなわち「①前念と後念」、「②穢土の仮名人と浄土の仮名人」、「③前心と後心」と語られる「不一不異」なる各々の「因果」の「相統」こそが、曇鸞(ならびに親鸞)の説く「願生往生」解明の鍵になると考えられよう。つまり、ここに問われていく「往生」を、曇鸞が、いかなる「時間論」と「因果論」とによって論証、構築しているのかを検討する際には、やはり、その「往生」の原理的構造にみる「時と因果」の「相統」という概念規程が、「願生問答」究明の主題として自ずと浮かび上がってくることとなるのである。<sup>⑨</sup>

そこで今は、曇鸞自身による「願生問答」結文の「⑤この義は一異の門を觀ずる論<sup>⑩</sup>のなかに委曲なり」との指南に随い、まずは曇鸞教学の背景となる「大乗空説」の系譜、とくに龍樹の『中論』および『大智度論』のうちにあらわされる「相統」という「時」の構造基底について、その概要を確かめてみたい。その上で、続く別稿の「第二章」以下では、あらためて『中論』『大智度論』(＝「一異の門を觀ずる論」)の説示に依りながら、かかる「相統」概念を「因果論」の側面から捉え直し、『論註』『願生問答』に見る「相統」という言葉がしめす概念規程の構造を見極めて、「願生往生」義説示の思想基軸を捉えていくこととしたい。

## 第二節 『中論』ならびに『大智度論』所説の仏教時間論とその概要<sup>(1)</sup>

### 第一項 『中論』所説の時間論についての概要

『論註』『願生問答』説示の「相統」にみる“時”の構造の基底を、まずは曇鸞教学につらなる龍樹龍樹の根本『中論』および『大智度論』(二五〇～二五〇頃)・鳩摩羅什(二五〇～四〇九頃)の系譜に示されていく仏教時間論の内に、すなわち龍樹の根本『中論』および『大智度論』に主張される大乘空説の時間論に、その概要を確かめてみたい。<sup>(2)</sup>

仏教における時間論は、アピダルマ仏教において、まず論究されていく。本来、仏教は、“時間”を独立の実体(＝「実有」)と見ず、あくまでも存在者に即してあるもの—いわゆる「時無別体・依法而(仮)立—”とす理解をその根本的立場とするが、諸部派の中「説一切有部」においては「三世実有、法体恒有」論が主張されていく。この「三世実有」論も「時間」を、あくまでも存在者としての「法」に即して立て「過去・現在・未来」という時間の区分を存在者の状態の相違、作用があるか否か、という状態の変化の内に、これを捉えようとするものである。けれども、「実体」としての「法」の実在性を「三世実有」という思想によって裏付けているかぎり、それは「三世」という存在性の上に“時”を認める一種の時間存在論であると言わざるを得ないであろう。また、その「有部」に批判的であった「経量部」においても「現在実有、過未無体」論—現在のみ実有であり、過去・未来は実体的に存在しない—という時間存在論が主張されていく。<sup>(3)</sup>

さて、龍樹は、これら「時間」の実在性を主張する学説、および時間は存在するものであると見る我々の「常識的な時間観念」を否定することによって、自らの“時”に対する理解を語っていく。いまいう時間の「実有」性を主張する立場は、「過去・現在・未来という三時の相対関係性(因待)」に、その成立根

拠を求めようとするものである<sup>(14)</sup>が、龍樹は『中論』「觀時品・第十九(時間の考察)」において、その「三時の相對關係性」をとりあげながら、時間存在論者のいう時間の「実体性・実有性」を否定していく。まず、龍樹は、「第一〜三偈」において、それぞれ、

若し過去時に因って、未来と現在と有らば、未来と及び現在とは、応に過去時に在るべし。<sup>(15)</sup>

若し過去時中に、未来と現在と無くば、未来と現在時と云何んが過去に因らん。<sup>(16)</sup>

過去時に因らずば、則ち未来時無く、また現在の時無し。この故に二時無し。

(以上、羽溪了諦訳『国訳一切経・中觀部一』大東出版社、一九三〇年・一八〇〜二頁)

と述べ、「過去」との關係なしに「現在・未来」を定義することは出来ない、それ故に「現在・未来」は、それ自体で存在する本質とされる「自性」(「単一・自立・恒常不変」なる本質<sup>(17)</sup>)をもたない、つまり「現在・未来」は「過去」と關係してあるが故に「無自性」であることを明示する<sup>(18)</sup>。また、「第四偈」には、

かくの如き義を以ての故に、則ち知る、餘の二時と、上中下と、一異と、是れ等の法皆無し。

(『国訳』中觀部一・一八二頁)

と語り、これまでの「過去を主題とした現在・未来」との相對關係の有無についての論理展開が、同じく「現在と過去・未来」ならびに「未来と現在・過去」のそれぞれの因待にも適用(「順序の転換」<sup>(19)</sup>)されることを示す。そして、龍樹は、「上・中・下」という三分法・三句義的概念、「一異」といわれる二分法(単数・両複数)的概念にも、それが通じていくことを説示するのである<sup>(20)</sup>。

要するに、「第一〜四偈」によって、まず龍樹は、時間存在論者が「過去・現在・未来は相對關係を持ち(因待し)ながらに、それぞれが自性を持つ」というその主張自体に内在する矛盾を衝き、時間存在論

を根底から否定する。つまり、彼は、「過去・現在・未来」は、相対関係をもっているかぎり、それぞれは「無自性」であることを、すなわち「三時態は自性を持たないまま相互関係(相互限定)的に成立すること」を主張するのである。<sup>(21)</sup>そして、三者「上・中・下」という三分法・三句義的概念、ならびに「一異」といわれる二分法概念の相対関係を認めながらも、それぞれが自性としての「時」ではなく、あくまでも「無自性」であることを、ここに明示していくのである。<sup>(22)</sup>

さらに、龍樹は、「第五偈」において、

時は住するも不可得、時は去るも亦得べからず。時若し不可得ならば、二云何が時相を説かん。

(『国訳』中観部一・一八二(三頁))

と述べ、時間を量的に認識し、その量具性の故に時の実在を語ろうとする主張「時間は、刹那(七五分の一秒)・頃刻(一分三六秒)・須臾(四八分)・日・夜・昼夜・半月・月・年等の量を持つから時間は存在する」とする主張<sup>(23)</sup>に対して反駁をくわえていく。いまい量具性のある時間とは、固定的で同質性を持つ時間として認識されるものであるが、しかし、そのような固定化された時間は、もはや、現象する存在者の生滅変化に即して立てられるという時間(「時無別体・依法而立」)ではなくなってしまう。つまり龍樹は、本来、現象の生滅変化に即して立てられる非固定的な時間を、固定的な時量をもって捉え認識することは出来ないという、時間の数量的認識にある本来的矛盾をここに主張し、時間の実有性を否定していくのである。<sup>(24)</sup>

そして、結論頌「第六偈」においては、

物に因るが故に時有らば、物を離れて何ぞ時有らん。物すら尚所有無し、何ぞ況んや当に時有るべき。

(『国訳』中観部一・一八三頁)

と説き、「物」(存在者)に「因」って(依拠・即して)「時間」は定立されるとする「有部」等の時間存在論の主張の論拠にある存在者(「物」)それ自体の実体的把握の否定を通して、そこから「時間」の「無自性・空」を結論付けていくのである<sup>(26)</sup>。

## 第二項 『大智度論』所述の“時”にいう「実時(迦羅)」と「仮時(三摩耶)」

先に述べたごとく、龍樹は「過去・現在・未来」は相對關係をもっているかぎり、それぞれは「無自性」であることを、そして、かかる「三時態は自性を持たないまま相互關係(相互限定)的に成立する」ことを主張する。いうならば、三時態それぞれが「自性としての“時”」<sup>(27)</sup>。「実時」ではなく、あくまでも「無自性」であることをここに明示するとともに、その立場から、それぞれの相對關係を認め、これら「過去・現在・未来」を、いわゆる「俗諦」<sup>(28)</sup>なる「仮時」として説いていくのである。すなわち、龍樹は、時間存在論者が主張するところの「過去・現在・未来」を「実時」(「kālā」<sup>(27)</sup>迦羅)となす論を徹底的に否定しながらも、あくまでも、その“無自性”の立場から、この三時態の相對關係を「仮時」(samaya<sup>(28)</sup>三摩耶) = 「仮象」として認めていくのである<sup>(28)</sup>。

さて、このような“時”についての「迦羅(kālā) = 実時」と「三摩耶(samaya) = 仮時」( = 「俗諦」)という概念の説示は、とくに『大智度論』において明確に語られていく。まず、『大智度論』の「初品・第二」において、『大品般若』の冒頭の文「如是我聞一時」を釈する中、その「一時」<sup>(29)</sup>の「時」の註釈中に次のごとく明示されている。

問うて曰く、天竺に時の名を説くに二種あり。一には迦羅(「実時と訳す」―脚注―)と名づけ、二

には三摩耶（「仮時と訳す」―脚注―）と名く。仏は何を以てか迦羅と言わずして、而も三摩耶と言ひしや。答えて曰く、若し迦羅と言はば俱に亦た疑あり。（中略）邪見を除くが故に三摩耶と説いて、迦羅と言はず。

（真野正順訳『国訳』釋經論部一、大東出版社、一九三五年、四四頁）  
問うて曰く、過去時と未來時とは現在相の中の行に非ず。過去時は過去世の中の行、未來世は未來時の中の行なり。是れを以ての故に各各の法の相に時あり。答えて曰く、若し過去、復た過去せば則ち過去の相を破す。若し過去、過去せずんば、則ち過去の相無し。何を以ての故に、自相、捨するが故なり。未來世も亦是の如し。是れを以ての故に自法は実ならず。云何んぞ能く天地好醜、及び華果等の諸物を生ぜんや。是の如き等の種種に邪見を除くが故に、迦羅の時を説かずして、三摩耶を説く。陰・界・入の生滅を見て、仮名して時と為す、別の時あることなし。所謂、方時・離合・一異・長短等の名字の出でて、凡人は心に著して、是を実有の法と謂ふ、是以ての故に世界の名字・語言の法を放棄す。（中略）  
答えて曰く、我先に已に世界の名字の法には「時」有るも、実法に非ざることを説けり。（中略）是の故に三摩耶と説いて、其をして邪見を生ぜざらしむ。三摩耶は詭名なり、時も亦是れ仮名の称なり。

（以上、『国訳』釋經論部一、四六頁）

すなわち、『中論』「觀時品」の説示内容と軌を一にしなから、「時」という「過去・現在・未來」を「実時」迦羅「すなわち「実有の法」と著し実体視していく「邪見」を除かんがために、「仮時」三摩耶」が「仮名の称（世界の名字の法）」として、いわゆる「世俗諦」として説かれることを述べるのである。このように「時」という「過去・現在・未來」の「三世」（三時態）を「実時」迦羅」と執する立場に批判を加えながら、その「時」を「仮時」三摩耶」・「仮名」なる「世俗諦」として見ていく『大智度論』の「三世」論（時間論）の基本的立場は、その他、諸処に示されている。

まず「卷第三十六」には、「三世」という時を「実時＝迦羅」と執し、そこに実有的な「因縁」が成り立つと主張する立場を「不合」として否定すると共に、「三世（及び名字）」が「実有」なる「実時＝迦羅」ではなく、あくまでも「仮時＝三摩耶」の「仮名」すなわち「二諦説」にいう「世俗諦」であることを語っていくのである<sup>(30)</sup>。したがって、『中論』「観時品・第五偈」に同じく「時量」に關しても、『大智度論』は、「日月歳節」等の「時量」も単に「世間法」（世間的時間）として施設されたものであると語っていくのである<sup>(31)</sup>。また「卷第三十二」には、「三世」が「等一」であり、「平等」にして「（一）如」と名付けられることを説く<sup>(32)</sup>。なお、かかる「等（一）」については、「卷第五一」にも「前際・後際・中際は、俱に不可得にして、三世等しきが故に摩訶衍と名くと説けり。」と語り、「三世」が「不可得」「無自性」「空」すなわち「等」であることを述べている<sup>(33)</sup>。

そして、いまいう「三世」が「如」であることに關して、「卷三三」においては、

上には直に諸法の如を言ひ、今は三世は皆如なるを言ふ。（中略）過去法の如は、則ち是れ未來・現在法の如なり。現在法の如は、則ち是れ過去・未來法の如なり。未來法の如は、則ち是れ過去・現在法の如なり。所以は何んとなれば、如の相は、一に非ず、異に非ざるなり。復次に、先に説くが如く、二種の如あり。一には世間の如、二には出世間の如なり。是の世間の如を用ふれば、三世各々異なり、是の出世間の如を用ふれば、三世を一と為す。

（『国訳』釋經論部三・二三頁）

と示し、かかる「三世如」について「世間の如」（＝世間的時間）と「出世間の如」（＝出世間的時間）との二種の「如」を説いていくのである。つまり、これは「世間の如を用ふれば、三世各々異なり、是の出世間の如を用ふれば、三世を一と為す」と示されるがごとく、「過去・現在・未來」という「三世」の「如（等）」のあり方が、いわゆる『中論』説示の「二諦説」の構造によっていることを物語っている。そ



のことが「卷二六」には、

諸仏に二種の説法あり。先きに諸法を分別して後、畢竟空を説きたまふ。若し三世の諸法に通達無礙なりと説くは、これ分別の説なり。若し三世は一相にして無相なりと説かば、是は畢竟空を説くなり。

〔国訳〕釋經論部二・二七七頁〕

と明示されていく。つまり、「時」にいう「三時態」に対する『大智度論』の基本的理解が、「勝義諦」＝「出世間の如（＝出世間の時間）」（三世を一と為す・三世は一相にして無相なり・畢竟空）と、「世俗諦」＝「世間の如（＝世間の時間）」（三世各々異なり・三世の諸法に通達無礙なり・分別の説）との「二諦説」<sup>34</sup>の構造によることを明かしているのである。

以上のごとく、『大智度論』において、龍樹（および鳩摩羅什）は、まず「時」について「迦羅（実時）」と「三摩耶（仮時）」との概念を示しながら、「過去・現在・未来」の「三世」（三時態）を「実時＝迦羅」と執する立場に批判を加えいく。そして『中論』説示の「二諦説」に基づきながら、その「時」が「仮時＝三摩耶」、「仮名」なる「世俗諦」であることを説示するのである。つまり、かかる「二諦説」の構造によって、龍樹（および鳩摩羅什）は、「三世」という時が、「実時＝迦羅」ではなく「仮時＝三摩耶」の「仮名」であることを、すなわち、「三世」の「異相・分別」が、あくまでも「二諦説」にいう「世俗諦」として語られることを明示することによって、「勝義」としての「時」そのものの本来性が「無自性」であることとを、ここに主張していくのである。

(註)

(1) 唐・道宣『統高僧伝』『曇鸞伝』(『大正大藏経』五〇・四七〇頁・『国訳一切経』史伝部八、一四五頁)。その他、柏原祐義著『真宗通解全書第一』「浄土論註通解」(平楽寺書店、一九一五年)六五頁、福原亮巖氏著『往生論註の研究』(永田文昌堂、一九七八年)一七頁、早島鏡正・大谷光真著『浄土論註』仏典講座二二三(大蔵出版社、一九八七年)一八頁、藤堂恭俊・牧田諦亮著『浄土仏教の思想四 曇鸞・道綽』(講談社一九九五年)九、二四、七二、八二頁等を参照のこと。

(2) 詳細は、拙稿「俱会一処」の浄土観と親鸞の弥陀身土思想」(一九九九年『日本浄土教と親鸞教学』所収)、「親鸞教学における「ビハーラ」考Ⅰ・Ⅱ」(一九九七年『真宗学』第九五号、一九九八年『宗学院論集』第七〇号)、「妙好人・浅原才市の弥陀身土観―「現代真宗伝道論」構築の基調を求めて―」(二〇〇二年『親鸞と人間―光華会宗教研究論集 第三巻―』所収)を参照のこと。

なお、浄土真宗・本願寺派の築地本願寺が発行している『築地新報』(二〇〇九年九月)のコラム欄「法味春秋」において、私は「また出会える世界・・・??」との題名で、「また出会える世界」Ⅱ「俱会一処」観としての浄土表現は、親鸞教学においては独自の「真仮分判」から、「真仏土」ではなく、あくまでも「方便化身土」(報中の化)の権化方便の説示として、その「方便の意義」を見つめなければならない、との趣旨の短いコラムを掲載した。その直後、宗門内の二人のかが、このコラムの内容に対しての批判を当時の教学研究所に寄せられた。また、他のお一人から同様の意見が寄せられ『中外日報』(二〇〇九年一月)の記事として掲載された。その記事によると「また来世に出会える世界Ⅱ俱会一処の浄土観こそを親鸞のいう真仏土であるとしなければなら

らない」との主張が、その批判内容であるらしい。この『中外日報』記事を含む一連の批判に対応する私からの学術的反駁については、上記拙稿ならびに当稿、そして拙書『親鸞の弥陀身土論―阿弥陀如来・浄土とは―』（二〇一三年、真宗興正派 教務部）を参照していただければ幸いである。

(3) 親鸞は「本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき」の左訓に又「もとは九品の衆生の、報土に生れぬれば、一人もかはることなしとなり」と示し、ここに自身の「願生往生」義が、「善因善果・悪因悪果」という実有・実体的業報論に基づく「自力」（「信罪福心」―罪福を信ずる心―への執心）による往生観（九品往生）ではないことを明かす。なお、「自力」の概念基底が「信罪福心」にあることについては、拙稿「親鸞浄土教にみる「信罪福心」という「自力」概念の基底―現代社会における「他力本願」誤用の問題を契機として―」（二〇一四年発刊予定、ケネス田中編『智慧の潮―親鸞の智慧・主体性・社会性―真宗 theology』所収）を参照のこと。

(4) これについて存覚（一二九〇～一三七三）は、『浄土真要鈔』において「されば往生といへるも、生即無生のゆゑに、実には不生不滅の義なり。これすなはち弥陀如来清浄本願の無生の生なるがゆゑに、法性清浄畢竟無生なり。さればとて、この無生の道理をここに示して、あながちにさとらんとはげめとにはあらず。無智の凡夫は法性無生のことわりをしらずといへども、ただ仏の名号をたもち往生をねがひて浄土に生れぬれば、かの土はこれ無生のさかひなるがゆゑに、見生のまどひ、自然に滅して無生のさとりにかなふなり。この義くはしくは曇鸞和尚の『註論』（論註）にみえたり。しかればひとたび安養にいたりぬれば、ながく生・滅・去・来等の惑をはなる。」（『註釈版聖典』九八七頁）と示している。そして「その果処をいへば、胎生は化土の往生なり、化生は報土の往生なり。もつばら化土の往生を期せずして、直に報土の無生を得べきものなり。」（『註釈版聖典』

九九二頁）とも語る。

また蓮如（一四一五～一四九九）も『教行信証大意』において「されば往生といへるも実には無生なり。この無生のことわりをば安養にいたりてさとるべし。その位をさして真実の証といふなり。」（『註釈版聖典』九五二頁）と述べ、『蓮如上人御一代記聞書』には「一、無生の生とは、極楽の生は三界をへめぐるところにてあらざれば、極楽の生は無生の生といふなり。」（『註釈版聖典』一二四四頁）と記されている。

- (5) 中西智海氏は、「親鸞にとつて「往生」とは本来どのような内容のものとして考えられていたのであらうか。いまその手がかりとなるものは、たとえば次の『高僧和讃』（曇鸞讃）である。「如来清浄本願の 無生の生なりければ 本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき」。親鸞が「往生」についてその本質をたずねようとしたとき参考にしたものは、まず曇鸞の「無生の生」といわれる論理であったことが窺われる。ところで、『教行信証』には曇鸞の『往生論註』の「生即無生」をまともに取り上げているところはない。しかし『往生論註』に、『浄土論』冒頭の偈の「願生安楽国」を釈した文があるのを、親鸞は『教行信証』（行巻）にそのまま引用しているから、その意を採用したことを示すものと受け取ることができよう。」（『親鸞教学の研究』永田文昌堂、一九七八年、二二九頁）と指摘している。その他『真宗叢書第二巻・真宗百論題集（下）』（興教書院、一九三〇年）「教義論題三」第五四「往生成仏」の「附・生即無生」の項（五二六頁）願海院義山『真宗百題啓蒙』・専精院鮮妙『宗要論題決擇編』・晃暁院智量『真宗要義論題』の各引文を参照のこと。

- (6) 梯実円氏は「難思議往生とは、（中略）往來を越えた往であり、生死を超えた生であるから、不住

の往、無生の生である。それゆえ『高僧和讃』には「如来清浄本願の 無生の生なりければ 本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき」といい、無生の生の往生こそ完全な平等の証果であると讃えられたのである。」(『教行信証の宗教構造』法蔵館、二〇〇二年、三七六頁)と述べている。

(7) なお『本典研鑽集記(上)』(興教書院、一九三七年、一四四頁)には、この親鸞による「行巻」の『論註』「願生問答」引文について次のように解説している。「以下の文は願生と云ひ往生といふことを助顕し給ふなり。初問答は願生を顕す、即ち生を辨ずるなり。答えに二あり、初は遮情に約し、後は表法に就く。後の問答は往生を顕す。すなわち往を辨ずるなり。答への中、先づ穢土假名人中に於いて、五念門行を修するに前後因果相続を示し、次に淨穢假名人の不一不異を明し、次に其の理由を挙ぐ、石泉師云く「この中淨穢假名人の非一非異の釋は眞実功德の釋意に応ず。謂く不異は體に約す。即ち不顛倒なり。不一は用に約す。即ち不虛偽なり。不顛倒は淨穢不二、因果不二にして何の異か之れあらん。爾るに不虛偽の邊は凡聖淨穢宛然差別して虚偽の衆生を撰取して畢竟淨に入らしむ。即ち因果を別にして此彼を分かつなり。此彼不二にして而も異なり。今斯の往生淨土の法義は此の如き建立なることを論主の願生に寄せて、之を示す。これ今二問答を設けたる註意なり。建立此の如しと云へども、吾人が情謂の妄見往生せずといふにはあらず、そは水上然火の喩示に明なり。情謂入るを妨げされども法門の建立は佛教の大道理に背かずと云ふが斯の一段の主意なり」と辨じ得て頗る詳なり。」

(8) なお、いまいう曇鸞の「願生問答」は、道綽(五六二〜六四五年)の『安樂集』「第二大門・広施問答」(『浄土眞宗聖典七祖篇(註釈版)』二二八〜二三〇頁)にも継承され、浄土教という願生往生義の思想基軸として説示されていく。

(9) 武田龍精氏も「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根底として―」(『真宗学』五〇、一九七四年、六三・六六・七一〜七四頁)において、いまいう「願生問答」が説示する「願生往生」義を(①問答施設の意図、②二種の「衆生無生如虚空」、③「不一不異・因果相統」たる「往」の三項目から考察し、その「往生」の原理的構造については「因縁生即是不生・不一不異・因果相統としての往生解釈のうちに見い出されうる」と述べている。また、星野元豊氏も「この穢土の仮名人と浄土の仮名人の關係は前念と後念との因果相統である。(中略)両者は不一不異である。この因果相統の關係は一心の心心相統についても同様にいえることである。」(『講解・教行信証・教行の巻』法蔵館、一九九四年、一九二頁)と語っている。

なお、当稿に取り上げる『論註』総説分・作願門「願生問答」以外において、『論註』で、かかる「相統」との文言が示されているのは、次の五箇所である。その五箇所、それぞれにおいてもまた、いまいう「相統」との言葉が、文脈理解の重要なキーワードとなるであろう。

I 「我一心」とは天親菩薩の自督の詞なり。いふところは、無礙光如来を念じて安樂に生ぜんと願ず。心々相統して他の想問雜することなしとなり。」―傍線は引用者による―『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』五二頁。

II 「この二句は莊嚴無諸難功德成就と名づく。仏本なんがゆゑぞこの願を興したまへる。(中略)このゆゑに願じてのたまはく、「わが国土は安樂相統して畢竟じて問なからしめん」と。』『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』七三頁。

III 「問ひていはく、いくばくの時をか名づけて一念となす。答へていはく、百一の生滅を一刹那と名づく。六十の刹那を名づけて一念となす。このなかに念といふはこの時節を取らず。ただ阿弥陀

仏を憶念するをいふ。もしは総相、もしは別相、所觀の縁に随ひて、心に他想なくして十念相續するを名づけて十念となす。ただ名号を稱するもまたかくのごとし。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』九八頁。

IV「問ひていはく、心もし他縁せば、これを摂して還らしめて念の多少を知りぬべし。ただ多少を知るをもまた無間にはあらず。もし心を凝らし想を注げば、またなによりてか念の多少を記することを得べき。答へていはく、『經』（觀經）に「十念」とのたまへるは、業事成弁を明かすのみ。

かならずしも頭数を知ること須るはず。「蟪蛄は春秋を識らず」といふがごとし。この虫あに朱陽の節を知らんや。知るものこれをいふのみ。十念業成とは、これまた神に通ずるものこれをいふのみ。ただ念を積み相續して他事を縁ぜざればすなはち罷みぬ。またなんぞ念の頭数を知るを須るることを仮らんや。もしかならずすべからく知るべくはまた方便あり。かならずすべからく口授すべし。これを筆点に題することを得ざれ。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』九九頁。

V「いかんが如実に修行せず、名義と相応せざるとなすとならば、いはく、如来はこれ実相身なり、これ為物身なりと知らざればなり。また三種の不相応あり。一には信心淳からず、存するがごとく亡ずるがごときゆゑなり。二には信心一ならず、決定なきがゆゑなり。三には信心相續せず、余念間つるがゆゑなり。この三句展転してあひ成ず。信心淳からざるをもつてのゆゑに決定なし。決定なきがゆゑに念相續せず。また念相續せざるがゆゑに決定の信を得ず。決定の信を得ざるがゆゑに心淳からざるべし。これと相違せるを「如実に修行し相応す」と名づく。このゆゑに論主（天親）、  
「我一心」と建言す。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』一〇三〜四頁。

(10) いまいう「一異の門を觀ずる論」とは、龍樹の根本『中論』（および『十二門論』『大智度論』等）

を指す。香月院深励著『浄土論註講義』（法蔵館、一九八五年）一五四頁、『浄土真宗聖典・七祖篇』（本願寺出版社、一九九六年）五五頁、早島鏡正・大谷光真著『浄土論註』仏典講座二三（大蔵出版、一九八七年）八二～三頁、武田龍精氏「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根拠として―」七六頁、参照。

- (11) 詳細は、江島恵教氏「大乘仏教における時間論」（『講座仏教思想Ⅰ―存在論・時間論―』理想社、一九七四年、所収）、金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」ならびに同氏「時間論覚え書き―特に『ミリンダの問』、『中頌』とその釈、及びアピダルマへの連関において―」（以上『インド哲学仏教学研究Ⅰ・仏教学篇』春秋社、一九七三年、所収）、拙稿「『論註』二種法身説」擁立につながる仏教時間論の考察―親鸞「十劫・久遠」論の時間論的解釈の基底を求めて―」（『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三年、所収）、を参照のこと。

- (12) 今は、『中論』『大智度論』の漢訳が共に鳩摩羅什によること、そして特に『大智度論』には鳩摩羅什本人の思想が色濃く反映されていること（加藤純章氏「大智度論の世界」―『講座大乘仏教Ⅱ』春秋社、一九八三年、所収―一五四～一五六頁。梶山雄一・赤松明彦訳『大乘仏典（中国・日本篇）―大智度論』三五〇～三五七頁。）、また『大乘大義章』における鳩摩羅什自身の「時」（三世の如し）に関する見解が『大智度論』とおなじ文言によっていること（木村英一編『慧遠研究―遺文篇―』創文社、一九六二年、四五頁。『国訳一切経』釋経論部三・八、一三三頁。）、を加味し、龍樹の論書である『中論』・『大智度論』をとりあげることによって、龍樹・鳩摩羅什の系譜において説示される大乘空説の時間論の基軸を考察することとする。

なお、龍樹・鳩摩羅什から曇鸞への教学継承を取り持つ思想家として、北魏四論派の僧肇に注目



することもできよう。例えば『肇論』にまとめられる僧肇の論書中、今いう「時間論」を、その主題とするものについては『物不遷論』があげられよう。ただし、『肇論』にいう他の論書に比して、かかる『物不遷論』の説示内容には「僧肇の『中論』理解の不徹底さ」が指摘されている（梶山雄一氏「僧肇における中観哲学の形態」―塚本善隆編『肇論研究』法蔵館、一九五五年、所収―参照）。また、そのような論評に対して上田義文氏は異議を述べている（上田義文著『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年、六九頁）。以上のような『物不遷論』への定まらない評価の相違や、『論註』自体が「相統」という「時間論」を展開する「総説分・作願門・願生問答」に「この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。」と示し、その論拠の帰結を龍樹の著作に求めている点等を考慮し、当稿では、あえて僧肇『物不遷論』を取り上げないこととする。

(13) 以上、詳細は、小川一乘氏「時間論に対する大乘仏教的視点―月称造『四百論釈』第十一章「破時品」の解説―」（『大谷大学研究年報』二九、一九七七年）、中山延二著『仏教に於ける時の研究』（百華苑、一九四三年）一、四九頁、江島恵教氏「大乘仏教における時間論」、平川彰氏「佛教の時間論」（『東洋の思想と宗教』二、一九八五年、所収）を参照のこと。

なお、このような時間存在論は仏教以外の「勝論学派（ヴァイシシェシカ学派）」においても見られ、そこでは「時」を独立の実体的存在と明確に定義する「時間常住論」、さらに同派の中には「時」を一切存在の原因とする「時因常住論」を説く「時論」も存在したと見られる。月称（六五〇頃）も、『中論頌』「時間を考察する」と名づけられる第十九章を註釈するさいに、いまい「時論者」（時間を世界原因であると語る者）について言及している。奥住毅著『中論注釈書の研究』（大蔵出版、一九八八年）五九四頁、参照。

- (14) 鳩摩羅什訳『中論』「観時品・第十九」の偈前劈頭において青目は、これを「応に時有るべし。因待を以ての故に成ず。過去時あるに因って、則ち未来と現在時と有り。現在時に因りて、過去と未来時有り。未来時に因りて過去と現在時有り。上中下、一異等の法も亦た相因待するが故に有り。」(羽溪了諦訳『国訳一切経・中観部一』(大東出版社、一九三〇年・一八〇頁)と端的に明示している。
- (15) すなわち、もし現在と未来とが過去との関係によって、因待してあることを前提とするならば、現在・未来は、過去時の性質の内に帰し、現在と過去はその本来想定されていた本質と意味とを喪失してしまふことになる、と示す。青目は、この「第一偈」の注釈において「若し未来と現在時と無くば、亦た応に過去時無かるべし。何となれば、過去時は未来現在時に因るが故に過去時と名づく。(中略)今未来と現在時無きが故に、過去時も亦応に無かるべし。是の故に先に過去時に因って未来現在時を設けるは、是のこと然らず。」(『国訳』中観部一・一八一頁)と述べている。つまり、過去といわれるものは、あくまでも現在・未来に因待して初めて過去となるのであるから、「第一偈」のごとく現在と未来が過去時に帰してしまふという、現在と未来とが存在しない場合には、もはや、過去もまた存在することはないといえよう。
- (16) つまり、もし過去中に現在と未来とが存在しない、と仮定すれば、現在と未来とが過去との相對關係の上に存在するという初めに前提として想定されていた「関係性」――「(相)因待」――の根本命題との背理が生まれることとなるのである。青目は、「第二偈」に対して「若し未来と現在時と、過去時中に在らずば、二云何んが過去時に因って未来と現在時とを成ぜん。何となれば、若し三時各々異相ならば、応に相因待して成ずべからず、(中略)汝は先に、過去時の中に未来と現在時と無しと雖も而も過去時に因りて未来と現在時とを成ずと説くは、是の事は然らず。」(『国訳』中観部一・

一八一頁)と注釈する。すなわち、過去・現在・未来が、それぞれの本質をもち、各々の異相の時空の中に、まったく関係性をもたずにあるとすれば、現在と未来は過去との間に「因待するという相対関係」をもつ事はあり得なくなるのである。

(17) いまいう定義は、次の『中論』「観有無品・第十五(自性の考察)」「一・二・八・九偈」(『国訳』

一五二・一五四頁)からも明らかとなるう。

・「衆縁中に性有りといふは、是の事則ち然らず。性にして衆縁従り出づれば、即ち名づけて作法となす。」(実体「本体」が多くの原因や条件によって生じるといふことはできない。原因や条件から生じた実体は作られたものとなってしまおう。)

・「性が若し是れ作ならば、云何んが此の義有らん。性は名づけて無作と為す、異法に待たずして成ずるなり。」(けれども実体がどうして作られたものであろうか。というのは、実体とは他のものに依存せず、作られることのないものであるから。)

・「若し法に実に性有らば、後に則ち無あるべからず。性に若し異相ありといはば、是の事終に然らず。」(もし本性「本質」として存在することがあるならば、それが無存在となることはないであろう。本性が変化することは決してありえないからである。)

・「若し法に実に性有らば、云何が異なるべけん、若し法に実に性無くば、云何が異なるべけん。」(もし本性がないならば変化というものは、なにもものの変化であらうか。しかしもし本性があるとしても変化というものはなにもものの変化であらうか。)

以上、梶山雄一著『仏教思想三・空の論理(中観)』九三〜九七頁、同氏「中観哲学と因果論」

一七〇頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』(法蔵館、一九九五年)二四八〜二五一頁、参照。

(18) 青目は、「第三偈」を「過去時に因らずば、則ち未来と現在時とを成せず。何となれば、若し過去時に因らずして現在時あらば、何処に於て現在時あらん。未来も亦かくの如し。何処に於て未来時あらん。是の故に過去時に因らずば、則ち未来と現在時と無し。かくの如く相待して有るが故に、実に時有ることなし。」(『国訳』中観部一・一八二頁)と釈している。

(19) 金倉圓照氏は「第四偈」を「まさしくこの方法に従いて、餘の兩者を順序を転換して(知るべし)、また上下中等を、単数等を知るべきなり」(月称による龍樹の時間論「二一四頁」と訳す。

(20) 青目は、「上に因って中と下と有るが如き、上を離れては則ち中と下と無し。若し上を離れて中と下と有らば、則ち相因待すべからず。一に因るが故に異あり、異に因るが故に一あり。若し一が実に有らば、異に因りて有るべからず。若し異が実に有らば、一に因って有るべからず。かくの如き等の諸法も亦応にかくの如くに破すべし。」(『国訳』中観部一・一八二頁)と註釈している。

(21) 羽溪了諦訳『国訳一切経・中観部一』解題、二八～二九頁、参照。

(22) 月称も「第四偈」の註釈において「かように討究すれば、三時は存在しないので、時(即ち時間一般)は認められない。而して、時の非有から、物の实在も亦、存在しないことが明らかである。(中略) これらの上等と単数等とが、まさに、三時の説明によって、説明せられたと、知るべきである。」(金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」二一五頁)と述べるように、「時」の無自性が「存在」に即した立場で結論付けられていく。

(23) 青目は「問ふて曰く、歳、月、日、須臾等の差別あるが如きの故に、時有りとする」(『国訳』中観部一・一八二頁)と、また月称は「論者曰く、時はまさに認められるべきである。分量があるから。この世において、凡そ存在しないものに、分量があるということは認められない。たとえば驢の角

に（分量のないが）が如くである。しかも時には分量があるということがある。刹那、頃刻、須臾、日、夜、昼夜、半月、月、年、歳等の区別があるから。ゆえに、分量があるから、時は認められるべきであると、と。」（金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」二一五頁）と、その主張を説明し註釈をすすめていく。なお、清弁（四九〇～五七〇）『般若灯論』の「観時品」「第五偈」の註では「韓世師人の言く、第一義中に是の如き時あり。何となれば分量あるが故なり。もし時無くんば則ち分量なし。馬に角なくして分量ありと説くべからざるが如し。時有るに由るが故に、刹那・羅婆・摸呼多・晝夜・半月・一月・時行・年雙等の量あり。もし分量あらば、是れ則ち時あり。」（『大正大藏経』三〇・一一〇）と述べ、「韓世師人」（ヴァイシェーシカ）の主張であると説明している。

(24) 青目は、「第五偈」について「時若し（未だ）住せざるときは可得なるべからず。時の住せるもの亦無し。若し時にして不可得ならば、云何んが時相を説かん。若し時無くば則ち時無し。」（『国訳』中観部一・一八三頁）と釈す。また月称も、「第五偈」に関して「しかし（実際には）刹那等によって捕えられるべき確定した・不変の・何等か時と称するものは、存在しない。そこで、まさに、不安定なる時は捕えられず（と説く）。不安定性であるから、捕えられないとの意味である。（中略）かくして、まさに捕えられるべき確定せる時は存在しない。又、今や、不安定なるが故に、（則ち）本性が認められないから、捕えられない所の時は、捕えられないのに如何にして刹那等によって真実に施設することができよう。そこで、而して、捕えられざる時が、如何にして施設せられるべき、という。それ故に、時はまさに存在しない。」と註釈し、さらに「第六偈」の註下にも「そして時が非有であれば、その分量たるべき刹那、頃刻、須臾等の、時の区分は、存在しない。従って、分量があるということによって、どうして、時の成立があるであろうか。それゆえに、物の自性は、

まさに存在しないという。」(以上、金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」二一六〜七頁)と語る。  
なお、中山延二氏は、「第五偈」に対する吉蔵(五四九〜六二三)の解釈(「時体若住則常是一念、無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>歲月、既無<sub>二</sub>歲月亦無<sub>二</sub>一念。時若不住、則念念各滅並無<sub>二</sub>相統。何有<sub>二</sub>歲月。」大正四二・一三二C)をあげ、そこにいう「一念」と「相統」とについて「住の一念が、却って不住となるということではなければならない。相統は一念が住にして且つ不住というところに却って成立すると考えられるのである。それは住の不住として矛盾でなければならない。相統は明かに矛盾を媒介として成立するものと言わねばならない。そこに時が成立すると考えられるのである。」(『仏教に於ける時の研究』九〇頁)と述べている。

(25) 青目は「上來種々の因縁にて諸物を破したり。物無きが故に何ぞ時有らん」(『国訳』中観部一・一八三頁)として「觀時品」の注釈を閉じる。

(26) 金倉圓照氏「時間論覚え書き」特に『ミリンダの問』、『中頌』とその釈、及びアビダルマへの連関において一・二〇九、二〇五頁参照。

月称は、第十九章「時の考察」を「(実に世尊によって)比丘衆よ、過去世、未来世、虚空、涅槃、ブドガラ(人)という五事も、単なる名称、単なる陳述、単なる慣用、単なる俗諦にすぎないと、説かれている」(金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」二一八頁)との文言で閉じていく。

(27) 『中論頌』において「時」の概念をあらわす原語は、この *kala* (＝迦羅) があてられている。『国訳』中観部一・一八〇、一八二頁の脚註、参照。

(28) 金倉圓照氏は「カーラが時間一般を現わし、形而上学的原理として實在の時間を示す場合のあることは、龍樹のいうが如くである。しかし、これに対してサマヤが仮象としての時間を表現するとな

すのは、龍樹独特の解釈であろう。龍樹の哲学的立場において見られた場合に、始めて時間は仮象と判断せられるのである。」(「時間論覚え書き」一九九頁)と語る。

いま「迦羅 (kāla)」を「実時」と、また「三摩耶 (samaya)」を「仮時」と訳すことについては、真野正順訳『国訳』(大東出版社、一九三五年) 釋經論部一・四四頁脚注、ならびに龍谷大学編『仏教大辞彙第二卷』(富山房、一九三二年)「假時實時」の項(一〇二四頁)、宇井伯壽監修『仏教辞典』(大東出版社、一九三八年)「假時・實時」の項(二二五・四六六頁)、『新版・仏教学事典』(法蔵館、一九九五年)「迦羅時・三摩耶」の項(六七頁)、稻城選惠著『浄土真宗用語辞典』(教育新潮社、一九九三年)「仮時実時」の項(二〇二頁)を参照のこと。なお、岡村周薩編『真宗大辞典』(永田文昌堂、一九三六年)「假時實時」の項(四五四頁)においても、「迦羅」を「実時」、「三摩耶」を「仮時」と示すが、その説明解釈については、はなはだ疑問が残る。

(29) なお「一時」の「一」についても「但だ仏弟子は、俗に随って語言して、名けて一と為せども、心実には著せずして教法、名字有るを知るなり。是を以ての故に仏法の中に一人・一師・一時と言うも、邪見の咎に墮せず」(『国訳』釋經論部一、四四頁)と釈す。

(30) 「三世の諸法は皆な是れ有なり」(『三世は合する』)とする立場(『三世実有論』)に対して、「若し三世の相有りとなせば是の事は然らず、過多きを以ての故なり。是を不合と為す。」(『国訳』釋經論部三・一一七〜八頁)と批判を述べ、その結論を「菩薩は是の合を作さず。何となれば、先に説くが如く、過去は已に滅せり、二何ぞ能く因と為り、能く縁と為らん。未来は未だ有らず、二何ぞ因縁と為らん。現在は乃ち一念の中に至るまで住せず、二何ぞ因縁と為らん。これを不合と名く。復次に、佛、自ら因縁を説きたまはく、「三世及び名字は空なるが故に、二何ぞ合と言はん」と。」

〔国訳〕釋經論部三・一一八頁〕と述べる。

(31) 「菩薩は、日中の分時は、前分已に過ぎ、後分未だ生せず、中分は中に住する處無く、相として取る可き無しと知る。日分は空にして、無所有なり。三十日に到る時は、二十九日は已に滅す。云何なれば和合して月を成さん。月、無なるが故に。云何なれば和合して歳を爲さん。是を以ての故に、佛の言はく、「世間の法は、幻の如く、夢の如く、但だ是れ心を誑はすの法なり」と。菩薩は能く世間の日・月・歳の和合を知り、能く破散して、無所有なることを知る。是を「巧に分別す」と名く。是の如き等の種種の分別、是を菩薩摩訶薩の摩訶衍と名く。」「国訳〕釋經論部三・三七二頁。

(32) 「諸法実相の中には、三世は等一にして異なること無し。般若波羅蜜如品の中に説くが如し。「過去の如、未来の如、現在の如、如来の如は一如にして異なること有ること無し」と。復次に、先の論議の中に已に生法を破せり。若し生法無くんば、未来、現在も亦無生なり、云何んぞ不等ならん。又復た過去世は始なく、未来世は後なく、現在世は住まらず、是の故に三世は平等にして、名けて如と爲す。是の如を行じ已って、無量の法性の中に入る。」「国訳〕釋經論部三・八頁。

(33) 「〔論〕者の言はく、須菩提は略して讚じて、これの摩訶衍の前際・後際・中際は、俱に不可得にして、三世等しきが故に摩訶衍と名くと説けり。今、佛は廣く須菩提の讚ずる所を演べたまふ。是れの三世は云何なれば不可得なる。所謂過去世は過去世空なり、未来世は未来世空なり、現在世は現在空なるが故に不可得なり。三世等しとは、等は空なり。摩訶衍は摩訶衍自ら空なり。菩薩は菩薩自ら空なり。是の三世の中の三世の相の空とは、空の義は先に説くが如し。此の中に佛は自ら空の因縁を説き給へり。所謂、空と空相は一に非ず、二に非ず、三に非ず、四に非ず、五に非ず、等うして異ならず、合せず、散せず、分別すること有ること無し。是の故に三世は等うして、空相は所



有なきが故に、是の等も亦空なり。菩薩は能く是の如く諸法の三世の等を解し、無始世より来た、疲厭することを為さず。未來世の無邊なるを以ての故に難を為さず、是を菩薩の三世の等と為し、摩訶衍と名く。是の摩訶衍の中の等相は不可得にして、不等相も亦た不可得なり。是の三世等の三昧を得て是の不等相を破す。不等相は相待の故に有り。等不等は、畢竟無なるが故に、等も亦た無なり。欲、不欲、乃至三界、三界を度ることの是の相待法も亦た是の如し。此の中に佛、自ら説きたまはく、「是の諸法は皆な因縁の和合に従ふが故に自性なく、自性なきが故に空なり。」と。『国訳』釋經論部四・六二頁。

(34)

龍樹は、『中論』「觀四諦品・第二四」において、自身の「八不」とあらわされる「無自性・空」の見解に対して、おのずと想定される実体論者からの反論を、「若し一切は皆空ならば、生も無く亦滅も無し是くの如くならば則ち四聖諦の法有ることなけん」(「第一偈」)等と「第六偈」までに、まとめて挙げる。そして、このような反論に対し龍樹は、まず「第七偈」に「汝は今実に空(∥空性)と空の因縁(∥空用)とを知り及び空の義(∥空義)を知ること能はず、是の故に自ら悩みを生ず。」と示し「空性・空用・空義」の意義を語り、続く「第八・九・十偈」において、いまいう「二諦説」を「諸仏は二諦に依って、衆生の為に法を説く 一には世俗諦を以てし、二つには第一義諦なり・若し人、能く二諦を分別することを知らざれば 則ち深仏法に於て、真実義を知らず・若し俗諦に依らざれば、第一義を得ず 第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず。」(以上『国訳』中觀部一・一五七〜五九頁)と説示していく。

なお、この龍樹の「二諦説」の解釈について、安井廣濟氏(『中觀思想の研究』法藏館、一九六一  
年、一七九〜一八〇頁)、平井俊榮氏(『中国般若思想史―吉蔵と三論学派―』春秋社、一九七六年、

七頁)、瓜生津隆真氏(『ナーガールジュナ研究』春秋社、一九八五年、一一六頁・『龍樹―空の論理と菩薩の道―』大法輪閣、二〇〇四年、二五六頁)は共に、これを「約理の二諦」ではなく、あくまでも「約教(言教)の二諦」―言説・教ついで二種の真理を立てたものであると述べている。

# 貞慶の「因明四種相違」解釈Ⅱ

—『四相違短冊』翻刻研究—「法差別相違因」①—

後藤康夫

はじめに

日本における因明学は、唯識の伝来と俱に始まっている。東アジアでは玄奘(六〇〇「二」～六六四)翻訳の『瑜伽論師地論』(六四六～六四八訳)「因明処」の漢訳に嚆矢を求めることができるが、実際はまず因明理解のために玄奘が商羯羅主(四五〇～五三〇)の『因明入正理門論』(六四七訳)及び陳那(四八〇～五四〇頃)の『因明正理門論』(六四九訳)の訳出によって本格的に学ばれ始めている。玄奘伝来の因明学が、彼の唯識(ここでは「中国」唯識学派と称しておく)と俱に中国で広まるにつれその門下や他学派の人たちによって註釈され出し、高弟基(六三二～六八二)の『因明入正理論疏』(以下『因明大疏』と略称)が記されると、即ち唯識学派では玄奘漢訳の論書に対する疏であるこの註釈書が基本典籍となっていく傾向にあった。日本でも同様に基の『因明大疏』が根本典籍と見なされ盛んに因明学の理解に努めている。奈良時代の因明書全般の考究からやがて個別の課題別考究へと進んでいくが、この傾向は唯識学(内明)と同様であった。平安時代以来課題別研究の方向を有している中でも、殊に〈因〉(根拠)の過失(似因)について三十三種類示している「似因三十三過」の理解に意が注がれている。三十三

過は自らの主張を正しく説き示すための〈宗〉(主張)・〈因〉(根拠)・〈喩〉(例示)の三支作法論式に背く誤った論式の種類で、〈宗〉の九過・〈因〉の一四過・〈喩〉の一〇過の総数である。日本ではこの中で〈因〉の一四種の過失、特に四種類の相違因の考究に努めてきた。平安時代にはその相違因に纏わる「私記」が南都北嶺を問わず作成されている。本稿では鎌倉初期の唯識学侶で唯識教学の内明と対論者との論争に絞られた意味<sup>①</sup>、即ち論式の活用である因明の、因内二明に通暁していた貞慶(一一五五～一二二二)の新資料『四「種」相違短冊』(東大寺所蔵)に関する論攷である。以前、筆者は四種相違(法自相相違因・法差別相違因・有法自相相違因・有法差別相違因)のうちの最初の「法自相相違因」を取り扱ったこと<sup>②</sup>があり、今回は次の「法差別相違因」を扱う続稿にあたる。しかし、紙幅の都合もあり、本稿では原文の翻刻と訓読とに限り、他は別の機会に譲ることにする。なお、因明及び「四種相違因」に関する事柄は、重複を避けるために全て前稿に譲ることとして、ここでは本稿に関係する事項を再度記すのみに留めておくこととする。

一

〈宗〉・〈因〉・〈喩〉の三支作法の中で、「四種相違因」中の「法差別相違因」とは〈宗〉が〈有法〉(主辞)と〈法〉(賓辞)とで構成されているうちの、〈法〉に内包する〈意許〉(含意)と矛盾することを成立させる〈因〉のことで、『因明大疏』等の論書には、例としては数論師(サーンキヤ学派)が仏教徒に対する立論の場合に犯す論式の過失がよく挙げられている。数論師所説の「神我諦」(プルシャ・受容者)の存在を主張しようとする論式に対して、仏教徒は当初より「神我諦」の存在を認めるものでないか

ら、「神我諦」の有無そのものが「立敵不共許」（主張者・対論者双方が認めない）となっている。それにもかかわらず強いて立論すると〈似宗〉九過の一つの「不極成」<sup>⑤</sup>の誤謬を犯してしまうことになる。〈宗〉の〈有法〉・〈法〉の一つ及び両方が対論者に認められていないにも関わらず敢えて立論作法しようとする場合、対論自体が不成立となってしまう過失である。しかも〈宗〉の〈有法〉に「神我諦」を主張する量は〈宗〉（似宗）の過失である「所別不極成」<sup>④</sup>を犯してしまうことになってしまふ。そこで不極成を避ける意味で数論師が仏教徒に対して、「眼等は他のもののために用いられる。集まって構成されているから。喩えば臥具等の如し」と立論するものの、これが「法差別相違因」にあたることとなる。数論師が主張する〈宗〉の〈有法〉「眼等」とは五知根（眼耳鼻舌皮）を指し、〈法〉「他のために用いられる」の「他」とは意許として暗に神我諦を指している。本意は「眼等の五知根は神我諦のために用いられる」と言うことを主張していることになる。この主張の背景には、数論学派では「神我諦」と「自性諦」（プラクリティ）という精神的原理と物質的原理との二元論に立って世界の展開を説くために、仏教徒に対して「神我諦」を主張しているのである。即ち、未だ顕現していない状態の「自性諦」は、薩埵（サットヴァ・純質、喜等）・羅闍（ラジャス・激質、憂等）・答摩（タマス・翳質、闇等）の「三徳」（三要素）から構成されていて、三徳の平衡状態が「神我諦」のはたらきかけで平衡が破られると各種の要素が現れてくると説くものである。数論学派では「自性諦」から「覚」（大・体内の覚知のはたらき）が生じ、「覚」から「我慢」（我執・自らの意識）が生じ、「我慢」から地水火風空の「五大」が生じる。「五大」から「五唯」（色声香味触）・「五知根」（前掲）・「五作根」（語手足小遺根大遺根）及び「意根」との一六種が現れるとしている。また「三徳」は「神我諦」以外にも備わる性質で善悪好悪のものを導いていて、「神我諦」が「自性諦」の束縛を離れて独存状態になることこそが本来のすがたを発揮すると言うのである<sup>⑥</sup>。

ここで二三種が展開する中で、眼等の「五知根」や臥具等は「五大」が積聚して成り立っているのであるから、臥具等は人間が用いるために存在する喩えであるように、前述した眼等は「他」（神我諦）が用いるために存在すると言いたいわけである。しかし、今の立論では「他のもののために用いられる」の「他」には「我」に含意される〈意許〉である「神我諦」だけではなく、他の「我」も含まれてしまう。つまり「五唯」等が積聚して「仮我」も成り立ってしまう。このために「我」には「神我諦」のみならず「仮我」も含まれ、この両者を存していることになってしまう。換言すれば、立論したい「神我諦」と俱に立論する必要がない「仮我」も含まれてしまうことになる。ここで「集まって構成されているから」と言う積聚〈因〉とは、立者の立論したい「神我諦」が用いるためだけではなく、集まって構成されている仮和合の「仮我」が用いるためと言う〈宗〉も成立させてしまうこととなる。こうして数論師が仏教徒に対して「眼等は我のために用いられる。集まって構成されているから。喩えば臥具等の如し」と立論する時には、同一の積聚〈因〉「集まって構成されているから」が、非積聚の「神我諦」と積聚の「仮我」との反対の立論を成立させてしまう誤謬に陥ることになるのである。これが「法差別相違因」として〈因〉の誤りを指摘されるのである。

貞慶には「法自相相違因」に関する本書及び晩年の『明本鈔』・『明要鈔』該当箇所や短釈類は存在するが、この「法差別相違因」については現今本書『四相違短冊』<sup>⑥</sup>及び晩年の上記二書の各該当箇所のみしか記されていない。そのため彼の因明理解を探る上では、本書は貴重な一書となっていると言えよう。以下、本稿では翻刻文と訓読文の順で記すこととする（凡例類は前稿と同様、但し今回は上記二点のみなので、訓読文も翻刻文の丁数に合わせ、反〔菱〕・寸〔對〕・尺〔釈〕・ホ〔等〕等の比較的容易に理解し得る字はそのまま用い、他は適宜書き換えることもあることを付記しておく。亦、異字として本文に

記しているものは、「」に入れて訓読文にも示しておく。なお誤読等の点がないとも限らず、その場合は次回等において改めるつもりである。

## 註記

- ① これを中村元博士は因明の日本の特徴の中で「法会の際の問答の表現技術」(『国訳一切経和漢撰述部 因明入正理論疏』「解題」(大東出版社 一九七八年三月))と形容し、更に「仏典の解釈学の範囲にのみ閉じこめられていた」(同右)と指摘している。
- ② 拙稿「貞慶の「因明四種相違」解釈―『四相違短冊』(新資料) 翻刻研究―「法自相相違因」―」(『南都佛教』九五 二〇一一年一二月)
- ③ 〈極成〉とは、〈宗〉について主張者・対論者双方が認め合い異論なく成立する主張「立敵共許」の状態を指す。それに反するものが〈不極成〉となり、〈宗〉九過のうちに四種類ある。
- ④ 〈宗〉の〈有法〉(所別)(主辞)が相手に認められていないのに主張する過失。例えば数論師が仏教徒へ「我は思である」と説くような場合を指す。
- ⑤ 数論典籍の『金七十論』(大正五四・一二四五上〜一二六二下)。
- ⑥ 同書の所蔵は、東大寺の一寺のみではなく興福寺にも所蔵されているみられる。この点も註②の前稿内の註記参照。

翻刻文

〔墨付第一九丁左〕

問法差別相違作法如何答數論師對佛弟子立二量ヲ

云眼ホ應必ス為他ノ用積聚性故如クト臥具ホ云是其ノ作法也

故論云、法差別相違因者如說眼等必為他用積聚性故如

臥具等云

問余ハ於此量一令トテ闕後ニ相一勘、能違一方如何

答眼等ハト者有法自相必為他用ト者法ノ自相也今此ノ法ノ自相ノ下ニ

為ニ神我他用勝假我用劣ト者意許ノ差別也立者樂為、

欲立神我他用勝ノ宗ヲ、而同喩臥具等、是假我他用勝ノ物ニ

非神我他用勝之物、望ルニ、立ノ宗ニ、轉分レヌ、宗異品ニ、積聚性故、因

〔墨付第二〇丁右〕

轉彼ニ同无異有、闕後ニ相一シヌ、故作クテ能違ニ云ク眼等、必為假我他用

勝タルヘシ積聚性ト故如シト臥具ホ、此其ノ作法也故論、此因如能成云眼ホ

必為他用如是亦能成立、立法差別ニ相違積聚他用諸臥具

等為積聚他用受用故云、充尺此文ニ云、此尺、由成比量云眼

ホ必為積聚他用勝積聚性故如臥具ホ云、或ハ勘神我他

用勝假我他用勝差別ヲ、為ソルニ、ホノ差別先徳ノ傳モ可有也



問付出<sup>三</sup>二傳俱<sup>ニ</sup>有難<sup>一</sup>先<sup>ツ</sup>付<sup>テ</sup>初傳<sup>ニ</sup>一夫差別相違ノ量ハ言頭ノ自  
相ノ下<sup>ニ</sup>勘能差別<sup>ノ</sup>貯差別<sup>ノ</sup>貯差別<sup>ニ</sup>一ホ<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>非樂<sup>為</sup>ノ意許<sup>ヲ</sup>一作<sup>ル</sup>  
能違<sup>一</sup>之時或立<sup>テ</sup>遮詮<sup>ニ</sup>一直<sup>ニ</sup>非樂<sup>為</sup>ノ宗<sup>一</sup>或<sup>ハ</sup>作<sup>テ</sup>表詮<sup>ニ</sup>取<sup>テ</sup>不樂<sup>為</sup>ノ

〔墨付第二〇丁左〕

為<sup>レ</sup>敵者宗<sup>一</sup>貯以<sup>ニ</sup>准<sup>ル</sup>假我他用勝ノ能違宗<sup>ニ</sup>一不樂<sup>為</sup>ノ差別亦可<sup>シ</sup>  
假我他用勝<sup>ナル</sup>一耶況勘<sup>テ</sup>神我我用勝假我用劣ノ意許<sup>ヲ</sup>能違<sup>ニ</sup>立  
假我用勝宗<sup>一</sup>者<sup>ニ</sup>ホ差別俱<sup>ニ</sup>被<sup>テ</sup>非<sup>ニ</sup>言顯<sup>ノ</sup>自相可<sup>シ</sup>已<sup>ス</sup>依<sup>テ</sup>之<sup>一</sup>勘<sup>ル</sup>本充<sup>ノ</sup>

解尺<sup>ヲ</sup>一<sup>レ</sup>彼立<sup>ル</sup>因<sup>ニ</sup>意<sup>ハ</sup>成<sup>ハ</sup>トナリ<sup>一</sup>非積聚他用勝<sup>ヲ</sup>一其積<sup>〇</sup>他用勝<sup>ハ</sup>一即是異品<sup>一</sup>文  
已<sup>ニ</sup>云<sup>フ</sup>一<sup>レ</sup>其積聚他用勝即是異品<sup>ト</sup>一定知<sup>ヌ</sup>不樂<sup>為</sup>是<sup>レ</sup>積聚他用

勝<sup>ナリト</sup>ニ云<sup>フ</sup>次傳又不可然見<sup>ル</sup>疎<sup>ノ</sup>文<sup>ヲ</sup>一<sup>レ</sup>今者陳那即以彼因<sup>ヲ</sup>一<sup>レ</sup>与<sup>メ</sup>貯  
立<sup>ノ</sup>法<sup>ノ</sup>勝劣差別<sup>ニ</sup>而作相違<sup>ヲ</sup>云<sup>フ</sup>勝劣差別<sup>ノ</sup>旨<sup>ハ</sup>其文實<sup>ニ</sup>

分別明也誰<sup>カ</sup>背<sup>テ</sup>之<sup>一</sup>存<sup>セン</sup>勝<sup>ノ</sup>意許<sup>ヲ</sup>一耶抑<sup>二</sup>傳<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>存<sup>ル</sup>何<sup>ノ</sup>

義<sup>ヲ</sup>一耶

〔墨付第二二丁右〕

三

答勝劣勝<sup>ニ</sup>二傳<sup>ハ</sup>雖古來<sup>ノ</sup>異端<sup>ナリト</sup>一勝劣差別ノ傳<sup>ハ</sup>義家多

分ノ談也凡數論師ノ意立<sub>テ</sub>テ<sub>テ</sub>常住ノ神我<sub>ヲ</sub>一為真實ノ受者ト<sub>一</sub>諸法无  
我ノ家不<sub>カ</sub>許其<sub>カ</sub>躰<sub>ヲ</sub>一故立<sub>テ</sub>テ<sub>テ</sub>三支ノ比量<sub>ニ</sub>欲ス引<sub>レ</sub>了宗ノ決智<sub>ヲ</sub>一是<sub>ヲ</sub>以<sub>テ</sub>必  
為他用ノ言陳下<sub>ニ</sub>雖有神我假我<sub>ノ</sub>二用<sub>一</sub>假他用義ハ立敵極成<sub>セリ</sub>

他

神我用ノ義ハ獨リ為立量ノ樂為<sub>ニ</sub>而神我ハ用勝シ假我用劣<sub>セリ</sub>真假

二他ノ勝劣不<sub>ル</sub>言自明也故充<sub>ニ</sub>尺<sub>ニ</sub>勘意許ノ差別ノ<sub>一</sub>作<sub>ル</sub>コトヲ<sub>一</sub>能違<sub>ヲ</sub>一<sub>ハ</sub>今

者陳那即以彼因与<sub>レ</sub>取立法勝劣差別而作相違<sub>云</sub>云<sub>ハ</sub>勝

劣差別ト<sub>一</sub>嫌<sub>ヘリ</sub>余ノ差別<sub>ヲ</sub>一誰向<sub>テ</sub>此文<sub>ニ</sub>不<sub>ラ</sub>存勝劣ノ傳<sub>ヲ</sub>一但於<sub>ニ</sub>准<sub>ル</sub>能違<sub>ノ</sub>宗

可<sub>ト</sub>用勝<sub>〇</sub>意許<sub>ヲ</sub>云難<sub>ニ</sub>一者假我用劣ノ法差別<sub>ハ</sub>則能違<sub>ノ</sub>宗<sub>ノ</sub>假我<sub>也</sub>

〔墨付第二二丁左〕

用勝也云<sub>ヒ</sub>劣<sub>ト</sub>云<sub>ヲ</sub>勝<sub>ト</sub>一其詞雖異<sub>一</sub>假我上<sub>レ</sub>受用其<sub>カ</sub>躰无替<sub>コト</sub>一此是<sub>豈イ</sub>

非<sub>ス</sub>以<sub>テ</sub>不樂為<sub>ノ</sub>差別<sub>ヲ</sub>一為<sub>ル</sub>ニ<sub>一</sub>敵者<sub>ノ</sub>宗<sub>ト</sub>一耶故能違<sub>ノ</sub>宗全<sub>ク</sub>不<sub>出</sub>二<sub>一</sub>差

別外<sub>ニ</sub>不可<sub>一</sub>有<sub>一</sub>並<sub>ニ</sub>非<sub>ニ</sub>等<sub>ヲ</sub>一過<sub>一</sub>次至闕後<sub>ニ</sub>二相<sub>一</sub>充<sub>ノ</sub>文<sub>ニ</sub>一者彼<sub>ハ</sub>顯因<sub>ヲ</sub>令

闕後<sub>ニ</sub>二相<sub>一</sub>同<sub>レ</sub>喻<sub>ヲ</sub>勘<sub>ル</sub>異品<sub>ニ</sub>時積聚他用勝<sub>ノ</sub>臥具<sub>ナル</sub>コトヲ<sub>一</sub>成<sub>レ</sub>不積聚

他用勝<sub>ノ</sub>宗<sub>ノ</sub>異品非明<sub>メ</sub>樂為<sub>レ</sub>不樂為<sub>ニ</sub>差別<sub>ヲ</sub>二云<sub>ニ</sub>ハ<sub>一</sub>積聚他用勝不

積<sub>聚</sub>他<sub>用</sub>〇勝<sub>一</sub>故无過<sub>一</sub>可答申

問付存<sub>シ</sub>申傳猶不可然<sub>一</sub>凡勘<sub>レ</sub>衆量ノ作法<sub>ヲ</sub>一案<sub>スル</sub>ニ差別

相違<sub>ノ</sub>軌徹<sub>ヲ</sub>一樂為<sub>レ</sub>不樂為<sub>ノ</sub>二類<sub>ハ</sub>必相返<sub>之</sub>差別也<sub>一</sub>彼四分

建立ノ比量ノ緣慮非緣慮ノ自顯唯識比量ノ定離非

〔墨付第二二丁右〕

定離之色違三違四法有法ノ差別大作。法有法差別ホ

也。而真勝假劣ハ已相順ノ義也。何分ム樂不樂二宗ニ一是以

尋ルニ數論之宗計一真他用勝ノ物ハ必假他用劣也。假他用

勝ノ物ハ皆真他用劣也。故疏主正出トテ彼本計ニハ然眼等根ヲハ

不積聚他實我用コト勝タル親チカ用テ於テ此ヲ一受五唯量ヲ一故由テ

依テ眼等ニ方ニ假我故積聚我用眼等一劣ヲ乃至故於

卧具一假他用勝實我用劣云若尔以真他用勝ヲ一為

所立之時假他用劣隨テ可屬樂為一何不顧相順之義ヲ一

横ニ為セン相翻差別ト一況敵者作ル表詮能違ヲ時必任テ意

〔墨付第二二丁左〕

許ニ成不樂為一而意許ヲ勘テ用一劣ト能違立テハ用勝ト云方背

衆量ノ規徹ニ是以見本充ノ解尺ヲ假用勝能違宗ハ則

不樂為ノ差別ナリト見タリ所謂ハ此自相ノ上ニ意之所許積聚他

用不積聚他用ト者出立者樂為不樂為差別ヲ也ハ彼積

聚因今更不改等<sub>ト</sub>明<sub>者</sub>以<sub>テ</sub>敵者積聚性<sub>ノ</sub>因<sub>一</sub>ヲ成立<sub>ス</sub>意許<sub>ノ</sub>  
行差別積聚他用<sub>一</sub>ヲ爲<sub>コトヲ</sub>能違宗<sub>ト</sub>也<sub>ハ</sub>眼等<sub>モ</sub>亦是積聚性<sub>カ</sub>  
故應如卧具<sub>ハ</sub>亦爲積聚假我用<sub>コト</sub>勝<sub>ト</sub>者尺<sub>一</sub>ヲ爲能違宗<sub>ト</sub>  
不樂爲<sub>ノ</sub>積聚他用<sub>ノ</sub>差別<sub>ハ</sub>一則是用<sub>一</sub>勝<sub>ナル</sub>義<sub>一</sub>也明<sub>ニ</sub>知<sub>ス</sub>不樂  
爲<sub>ノ</sub>積聚他用<sub>ハ</sub>是用勝<sub>ナリト</sub>云事<sub>ヲ</sub>次假我用勝<sub>ノ</sub>能違之時

〔墨付第二三丁右〕

不樂爲<sub>ノ</sub>法差別不<sub>ハ</sub>被非<sub>ニ</sub>云事不明<sub>ニ</sub>云勝<sub>ニ</sub>云劣<sub>ニ</sub>其義如水  
火<sub>一</sub>假我用勝何不非假我用劣<sub>ノ</sub>耶是以勘充文<sub>一</sub>ハ但可

難<sub>テ</sub>言<sub>一</sub>假他用勝<sub>ト</sub>不得難<sub>テ</sub>言<sub>コトハ</sub>實我用劣<sub>ト</sub>一違自宗故<sub>云</sub>

實我勝劣已<sub>ニ</sub>云可爲能所非<sub>ト</sub>一假我勝劣例<sub>ニ</sub>可<sub>キ</sub>然耶

假我用勝若非假我用劣者能違宗猶成<sub>ヌ</sub>二等<sub>ノ</sub>意

許<sub>ノ</sub>外<sub>ニ</sub>貯<sub>ニ</sub>以存勝<sub>々</sub>差別<sub>一</sub>之時全離此等難<sub>ソ</sub>耶

（一行抹消）

（一行抹消）

（八字抹消）次以勝劣差別文<sub>ヲ</sub>爲證<sub>ト</sub>一事

〔墨付第二三丁左〕

不可然<sub>ニ</sub>數論宗義自元<sub>一</sub>真假ノ用勝互<sub>ニ</sub>帶用劣<sub>ヲ</sub>故且非樂

爲宗ノ真他用勝假他用劣ヲ云作一假他用勝ノ能違テ也此文置一ホ

差別<sup>ヲ</sup>一者何云爲<sup>ニ</sup>勝劣ノ差別ノ作<sup>ル</sup>ト一相違<sup>テ</sup>耶次其積聚他

用勝咫尺實難<sup>ニ</sup>明闕後二相作法ヲ立<sup>ル</sup>喻<sup>ヲ</sup>○故依之清水上

之假用勝即□不樂爲意也貯違ノ異品ハ是能違ノ同喻<sup>ナルト</sup>

綱依<sup>テ</sup>此文ニ存<sup>スト</sup>勝々ノ傳ヲ見<sup>タリ</sup>何背此ホノ文理ニ強存申勝劣差別<sup>ヲ</sup>

答凡勝劣勝々ノ一ノ傳ハ上古ノ賢哲近來學者互ニ立<sup>ニ</sup>文理久ク諍<sup>ン</sup>

雌雄ヲ一淺才ノ立者争定<sup>ヘム</sup>ニ義ノ是非但善珠平備真惠道詮

等<sup>ニ</sup>依憑義家置<sup>テ</sup>存勝劣ノ傳ヲ一故且付<sup>テ</sup>此義ニ聊成<sup>セ</sup>其巨<sup>者</sup>ハ凡

勝劣差別傳能順<sup>シ</sup>數論ノ宗計ニ妙ニ叶<sup>フ</sup>因明ノ軌徹ニ大<sup>ニ</sup>案<sup>スル</sup>ニ劫比

〔墨付第二四丁右〕

羅ノ宗計ヲ一立廿五諦ヲ一具攝一切ノ法ヲ一第二十五神我諦欲<sup>スル</sup>受用<sup>セン</sup>一境

界ノ一時自<sup>自性也</sup>真性ノ三德展轉<sup>ソ</sup>生廿三諦ヲ一故起<sup>テ</sup>眼ホ五知根ヲ一必爲

廿三諦中ニ薩埵剎闍答摩。

神我ノ貯受用ニ也今此<sup>第</sup>二十五其諦<sup>軌</sup>常住<sup>シ</sup>其量ホ<sup>シ</sup>虛空ニ佛法无我

故更難信ニ也故數論爲<sup>ニ</sup>令<sup>ハ</sup>一信<sup>セ</sup>彼<sup>ニ</sup>避過<sup>ニ</sup>案立<sup>シ</sup>比量ヲ一時法有法ノ

宗依ニ置神我ヲ一者宗依不成<sup>ニ</sup>樂爲難<sup>カ</sup>立<sup>ニ</sup>故置<sup>テ</sup>共許所用ノ眼

ホ躰ヲ一矯シク顯シク能用我躰ヲ一立量本意更不過ヲ一他一<sub>レ</sub>只成神我ノ一  
法ヲ不欲成トハ假我ノ共許義ヲ一又不欲成ニ<sub>レ</sub>我ノ用不及用ノ勝劣ノ  
義ヲ一數論誤於眼ホニ<sub>レ</sub>許トモ<sub>レ</sub>假我用劣ヲ一更非今時ノ所ニ<sub>レ</sub>成ニ<sub>レ</sub>何横ニ爲此  
量樂爲ト故本充ニ述ルニハ立量ノ本意ニ云ハ此中義ノ説ク若數論外

〔墨付第二四丁左〕

道對佛弟子ニ意欲ニ成立我爲テ受者ト一受用コトヲ<sub>レ</sub>眼ホ或述彼  
立ル因意成トナリ非積聚他用勝ト一惣本充ノ上下義斷纂  
要ホ處々文尺皆樂爲ハ唯神我用ト見爰ニ樂爲ハ雖一在ト我知  
者ニ<sub>レ</sub>其詞貫通兼<sub>レ</sub>真假二他ヲ一ハ<sub>レ</sub>是レ樂爲也ニ<sub>レ</sub>是不樂爲也

而樂<sub>爲</sub>○神我ハ是能受用ノ法即用勝用也不樂爲ノ假我ハ躰是眼

ホニ<sub>レ</sub>非別ノ躰ニ<sub>レ</sub>和合集成<sub>レ</sub>非實有<sub>レ</sub>故又用劣之用也是非此量ノ始タル

義ニ<sub>レ</sub>劫比羅一宗ノ本計也若尔ニ<sub>レ</sub>差別ノ勝劣宗義必然<sub>ナリ</sub>更

不可待詞ヲ一者也爰以義斷ノハ真他<sub>ハ</sub>雖不成一假他<sub>ヲ</sub>ハ々々自<sub>モ</sub>同<sub>ク</sub>許ス故

成<sub>ルト</sub>ト<sub>ラ</sub>ニ<sub>レ</sub>真他不<sub>レ</sub>用眼ホヲ<sub>レ</sub>假他用在<sub>テ</sub>○他<sub>ニ</sub>ヲ<sub>キ</sub>テ<sub>レ</sub>有真<sub>レ</sub>假<sub>ト</sub>一各<sub>レ</sub>有躰違真<sub>ノ</sub>

不違言顯一故違差別ノ一尺纂要ハ如法差別一言陳ノ他用

〔墨付第二五丁右〕

成假ヲ「仍不違他」但名差別ノ「文皆以假他劣」爲不樂爲差別

見タリ但真他用勝ハ帶ニ假他用劣ヲ「雖彼ノ宗ノ法相ナリ」臨テ立量門ニ立テ

必爲他用ト「神我ノ能用ヲ爲樂爲ト」時ハ假他用劣ノ物ハ「自分不樂爲也

故充ヘ眼ホ有法」指テ事顯陳爲他用ノ法「方便示意ハ立トナリ」必爲タル法

之差別不積聚他實我受用ト云「以比量門ノ量習ヲ不可一ホ

汎尔ノ道理ニ「次真勝假劣ハ相順ノ義也」云事更以不所許ニ他

言雖ホ「真假異水火」用義似トモ同ナルニ「勝劣如シ雲泥」立者偏ニ欲

成ト真他用勝ヲ「假劣豈不分不樂爲」耶故不可「有」背ト衆量ニ

云難「況樂爲ノ法差別」并「有真假不樂爲」又可有「假勝真劣」

〔墨付第二五丁左〕

若尔「自相ノ下」可有四ノ意許「豈要有」ホ義耶加之立者ノ

所違ニ成樂爲「時可有」一分相符ノ過「有假他用劣」故ニ敵者ノ

能違成不樂爲ヲ「時可有違宗ノ過」宗過帶「實我用劣」故次

今此假我用ヲ「望立者」名用劣ト「對」スシカカ「神我用勝」故望敵者一名

用勝ト「由」因喩力ニ「故見立」見敵ニ「云勝」云劣ト「假我受用」義功能

不異<sup>レ</sup>「<sup>故</sup>」<sup>一</sup>。假我用勝<sup>ノ</sup>能違<sup>ノ</sup>宗即取<sup>ル</sup>不樂爲<sup>ノ</sup>假他<sup>一</sup>。

用劣<sup>ヲ</sup>也須<sup>ラ</sup>能違宗<sup>ヲ</sup>立<sup>ツ</sup>假他用劣<sup>ト</sup>恐<sup>テ</sup>有<sup>コト</sup>相符<sup>ノ</sup>過有可改劣爲勝<sup>ト</sup>也。

勝劣<sup>ノ</sup>名言非<sup>シ</sup>今所諍<sup>ニ</sup>何以之<sup>ニ</sup>爲疑難<sup>ト</sup>故充<sup>ノ</sup>前後<sup>ノ</sup>文全非疑<sup>ト</sup>。

難<sup>ニ</sup>次闕後<sup>ニ</sup>相<sup>ノ</sup>充文者以<sup>テ</sup>假我用劣<sup>ノ</sup>差別<sup>ヲ</sup>一<sup>一</sup>。无名假我用勝<sup>ト</sup>。

〔墨付第一二六丁右〕

以<sup>テ</sup>樂爲宗異品<sup>ヲ</sup>一爲<sup>フ</sup>不樂爲<sup>ノ</sup>差別<sup>ノ</sup>同喩<sup>ト</sup>一更无相違<sup>ニ</sup>況爲宗異<sup>樂</sup>

品<sup>ハ</sup>未必<sup>シ</sup>不樂爲<sup>ノ</sup>宗同品<sup>ニ</sup>彼<sup>ノ</sup>唯識比量<sup>ノ</sup>同喩<sup>ノ</sup>眼識<sup>ニ</sup>ハ望非定

離眼識色<sup>ノ</sup>樂爲宗<sup>ニ</sup>勘宗異品<sup>ニ</sup>識<sup>ハ</sup>非<sup>ル</sup>カ<sup>カ</sup>色故<sup>ニ</sup>亦不<sup>ラ</sup>定離眼識色<sup>ノ</sup>

不樂爲<sup>ノ</sup>同喩<sup>ニ</sup>耶次清水上綱存<sup>ト</sup>勝々差別<sup>ヲ</sup>一云事未<sup>ク</sup>見<sup>ナ</sup>。

說<sup>ヲ</sup>一勘略纂<sup>ヲ</sup>一順古師<sup>ノ</sup>義<sup>ニ</sup>一如法差別不量劣<sup>ノ</sup>言<sup>ヲ</sup>一云准此<sup>ノ</sup>者還

存<sup>ラ</sup>勝劣傳<sup>ヲ</sup>一見<sup>タリ</sup>次勝劣差別<sup>ノ</sup>而作相違文專此<sup>ノ</sup>義證據也。

文相<sup>ノ</sup>首尾更不可致生端<sup>ニ</sup>如先重<sup>ニ</sup>成申但爲<sup>ニ</sup>勝劣<sup>ノ</sup>作<sup>ト</sup>相違<sup>一</sup>。

者必爲他用<sup>ノ</sup>言陳<sup>ノ</sup>下<sup>ニ</sup>有<sup>ル</sup>一多差別義中<sup>ニ</sup>一今且<sup>ク</sup>約<sup>テ</sup>勝劣<sup>ノ</sup>差別<sup>ニ</sup>一作<sup>ト</sup>。

相違<sup>ヲ</sup>一云也重<sup>タル</sup>心者爲所立<sup>ノ</sup>法<sup>ノ</sup>下<sup>ノ</sup>勝劣<sup>ノ</sup>差別<sup>ニ</sup>之中<sup>ノ</sup>真勝<sup>ノ</sup>樂爲<sup>ノ</sup>一作



〔墨付第二六丁左〕

相違ヲニ云也故次下文へ非法自相ニモ亦非法上ノ一切差別皆作ニモ相違  
故論但言与所立法差別相違云故无過可答申

五情義少重  
問付答申猶不可然楞嚴注尺ニ所載ルニ難其理未極ニ先差別

相違ト者自相ノ言陳ノ下ニ有テ相違ノ二義一ホク帶ス言陳ノ二義ニ並テ不能成フト若  
立ハ一義ヲ一義ハ必无成ト一眈以ニ言立者取テ此ノ一義爲ヌレハ樂爲ト一彼ノ一義ヲハ違  
无シ立スルコト一敵者取テ不樂爲一義ヲ一爲レハ所立ト樂爲ノ一義ハ違ト被非一若相順ノ二  
義ヲ爲レハ一者眈違ニ欲レハ成セント樂爲一不樂爲自被成ニ能違ニ雖非ト樂爲一  
專難キ非一耶若夫不樂爲雖立者眈存スト一此量時不眈立ニ故ニ  
名之ヲ不樂爲一差別ト一者敵者不置勝劣ノ言ヲ一作トモ能違ヲ猶可ニ无ニ相符ノ

〔墨付第二七丁右〕

過能破<sub>ク</sub>スルヤ本眈立ノ宗一故彼死不尔ニ者此義尤難立ニ耶  
次能違ノ宗ニ不樂爲不被一非ニ事尚不明一若假我用劣即

假我用勝ニ其躰一<sub>ナリトイハハ</sub>者能違ニ攝可有相符ノ過一若勝劣

異ル<sub>ル</sub>カ故无ク此比過者還<sub>テ</sub>成非一ホ何為ヲハ遁ノカレンカ一ノ過ヲ一ホクシ假用ノ躰ヲ於江

湖ニ爲避<sub>テ</sub>一過二分ヲ勝劣義ヲ於雲泥ニ耶況不樂爲ノ劣還<sub>テ</sub>以為

勝タル故假我用劣即假我用勝<sub>ナリトイハハ</sub>者樂爲ノ還<sub>テ</sub>以為劣故神我用

劣<sub>ト</sub>則<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>神我用勝<sub>ナル</sub>一若<sub>ル</sub>余如何言<sub>イフヤ</sub>為<sub>ハ</sub>非<sub>カ</sub>一神我用勝<sub>ラ</sub>二可<sub>ケレトモ</sub>立<sub>ニ</sub>實我用  
劣<sub>ト</sub>違<sub>スルカ</sub>自宗<sub>ニ</sub>故<sub>ニ</sub>非如此<sub>立ニ</sub>一耶既為難<sub>カ</sub>神我用<sub>劣</sub>劣<sub>ト</sub>明<sub>ニ</sub>知實我勝劣<sub>劣</sub>  
勝<sub>ラ</sub>二可<sub>ト云</sub>立<sub>云</sub>神我用劣<sub>ト</sub>一明知實我勝劣<sub>劣</sub>別<sub>ナリト</sub>二云事<sub>ヲ</sub>實我勝劣<sub>若シ</sub>

〔墨付第二二七丁左〕

異<sub>ナラハ</sub>者假我<sub>ノ</sub>勝劣可<sub>ル</sub>然<sub>ル</sub>一耶次能違宗<sub>ノ</sub>假我用<sub>ヲ</sub>勝<sub>ト</sub>一者對<sub>スル</sub>何物<sub>ニ</sub>一耶

勝劣相寸法寸<sub>ヲ</sub>實我用劣可<sub>レ</sub>立假我用勝<sub>ト</sub>一佛<sub>法ハ</sub>〇不<sub>レ</sub>立實我用劣<sub>ラ</sub>一

何<sub>ニ</sub>云假我用勝<sub>ト</sub>一耶次付本充一段<sub>ノ</sub>文<sub>ニ</sub>斷簡申旨雖非无<sub>レ</sub>謂

勝<sub>ト</sub>傳文深叶<sub>フ</sub>文相<sub>ニ</sub>其旨如前<sub>々</sub>ノ重<sub>ノ</sub>一但<sub>ハ</sub>勝劣差別文拼攝難<sub>レ</sub>為

勝劣之證據<sub>ト</sub>一既云<sub>ハ</sub>与<sub>レ</sub>眈立法<sub>ト</sub>一明<sub>ニ</sub>出所違<sub>ノ</sub>宗<sub>ヲ</sub>一也若夫此文置<sub>ニ</sub>一差

別<sub>ヲ</sub>一者法<sub>ト</sub>者豈<sub>レ</sub>何法<sub>ソ</sub>能別<sub>ノ</sub>言陳歟將意許<sub>ノ</sub>宗欵言陳<sub>ナラ</sub>二云者

既云法差別<sub>ト</sub>一以差別<sub>ヲ</sub>一即名法<sub>ト</sub>一也豈言陳<sub>ナラシ</sub>耶若<sub>レ</sub>以意許<sub>ヲ</sub>一名法<sub>ト</sub>一

欵此法欵此法豈非<sub>ラシ</sub>樂<sub>ヲ</sub>為<sub>ニ</sub>一耶況眈立<sub>ノ</sub>一法<sub>ト</sub>者理門正理本充

斷纂處<sub>々</sub>ノ尺文<sub>ノ</sub>中<sub>ニ</sub>皆以樂<sub>ヲ</sub>一名眈立<sub>ノ</sub>法<sub>ト</sub>一豈通<sub>セン</sub>一差別<sub>ニ</sub>一耶知<sub>ス</sub>為<sub>ニ</sub>樂<sub>ヲ</sub>為<sub>ノ</sub>

〔墨付第二二八丁右〕

眈立<sub>ノ</sub>不相離性<sub>ノ</sub>勝劣<sub>ノ</sub>差別<sub>ノ</sub>一佛法作<sub>ト</sub>能違<sub>ヲ</sub>二云事也意許<sub>ニ</sub>有<sub>ノ</sub>四法

云事源深本充<sub>ノ</sub>心<sub>ニ</sub>也眈<sub>レ</sub>謂<sub>ヒ</sub>出<sub>ニ</sub>能違<sub>ノ</sub>作法<sub>ヲ</sub>一<sub>ハ</sub>但<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>難言<sub>ノ</sub>假他用勝

不得難言實我用劣違自宗故云若意許但有真勝假劣ノ一  
者ハ假ヲニモ不可作實我用劣ノ能違ヲ一作ト能違ヲ一習ハ不遮表ノ二門ニハ一是即  
非ノ樂爲ヲ一或ル不樂爲ノ意也而若立實我用劣ト者豈能違宗離ニ遮  
表ノ二門ヲ一有二差別外ニ一耶爰知ヌ實我用劣ハ拏能違宗ニ可ト被帶一  
云事ヲ但雖帶ト假劣真劣ヲ正差別ハ假勝真勝也何乖セン要有二ホノ理ニ一耶  
次佛弟子ノ能違ノ時為遮違一宗ノ過ヲ假他用勝不帶真他用劣ヲ也如此一  
得心ニ時有何ノ相違ト一耶況重テ勘下ノ文ヲ一ハ勝義七十對金七十二不

〔墨付第二八丁左〕

徴彼云必為他用是何他也ハ若說積他犯相符過云假他用劣

非佛法ノ所許ニ何犯ニ立セシ已成ヲ一耶次立者ノ前ニ○无假他用勝ノ躰有此躰一事不

シハシハ

可然ル一屢見ニ衆量ノ作法ヲ大作法ノ有法差別違三還四ノ差別唯識

比量差別ホ皆不樂爲ノ差別ハ敵者ノ前ノ法也此量何獨異ラン余ニ

耶而強ニ立者ノ前ニ有不樂爲ノ躰者有ラン方何ソ凡案スルニ其理ノ樂爲

不樂爲ノ差別ハ必可有法ノ上ノ義ナル若不尔者敵者作ル表詮ノ能違ヲ

時即以別躰ノ法ヲ為ス其宗ト一若轉テ即成ル有法ノ上ノ義トト若本ト別躰ノ

法ヲモテ作ルト能違ノ宗ヲ即轉テ成ル有法ノ義ト一者能違ノ宗還成リスヘシ不樂爲ノ外ニ若以

是一ナル故トイハハ者可知ニ元不樂爲ハ是敵者ノ前ノ義也若只非テ樂爲ヲ不樂爲ヲ不

〔墨付第二九丁右〕

為敵者ノ宗ト實ニ言顯可已ス既<sup>樂</sup>不為義替處為有法ノ上ノ義何已セン  
言顯ノ自相ヲ耶爰知ヌ立者ノ前ノ法差別ニ有リト所因ノ鉢者頗以无  
用也故疏ニ出スル俱差別不成ノ識能反色ノ量ヲ有法ニハ阿頼耶識ト

別ヲハ

心平等根識ト差別能生起轉反ト常任轉反ト差別不樂爲ハ皆

是敵者ノ貯立ノ法也以顯推スニ隱ヲ其義皆余也若強ニ立者ノ前ニ分別セ二

等ヲ事者還テ背ノ衆量ノ軌徹ニ或假他用勝ノ鉢拏可云卧具ホノ

上ノ義ト一貯謂立ツル必爲他用ト之時設眼ホノ上ノ真他用勝ニテレヒ卧具ノ上ノ

假他用勝ニアレ諸ノ他用ノ物悉ク來成意許ノ差別ト一爰ニ立者意

内ニ欲フテレハ眼等ノ上ノ真他用勝ニ非レ卧具ノ上ノ假他用勝ニハ□ニ

〔墨付第二九丁左〕

差別ト一義ヲ置テ能別ノ下ニ故下ノ卧具為同喩ニ其義留テ為ル法

宗ノ下ノ法差別ト所以ニ雖同喩為一法差別ト々々々相違其義

能成立シヌ依之見流ノ下ノ文ヲ於聲无常量ニ勘テハ作聲无常

有緣性作聲无常有緣性之差別ヲ付テ法差別ニ相違ノ

過ヲ非聲无常有緣性ノ鉢ハ同喩瓶等之外ニハ无其鉢ニ而ニ雖

付テ過ヲ一避ニ不云无キヤ法差別一故ニ非ヌスレハ過ニ依之ニ四分建立ノ比量ノ不緣

慮自顯ノ法差別ハ即同喩ノ之燈日等也若尔ハ何以假我用无キヲ  
勝牀ニ為過不存フシニ勝差別ノ傳ラ耶會ヤニ此ホノ難ヲ一分明ニ成申

答勝劣差別ノ傳立テ理ニ會スル文ニ事大旨如前ノ重ノ數論宗ノ意五

〔墨付第三〇丁右〕

成スルニ能受用ノ神我ヲ有ハ五種ノ因ニ今必爲他用ノ量第一ノ聚爲集□故ノ因也所謂積聚ノ物ハ必爲ニ他ノ一用セラル譬ハ如クト云床座等ノ一眼等既ニ積聚ノ法也亦能爲ニ他ノ一可被受用ト其能受用者則是レ神我也故金

七十論ニ云ハ聚集爲他故異ニ德依故食者猶雜獨故五因立

有我聚集爲他故我見世間一切聚集並是爲他譬如床

座等ニ立量之本意偏爲成神我ニ故他用之言惣マ真他

假他雖有一其ノ下ニ立者差別欲セリ是真他ニ非假他ニ故ニ真他用ハ是レ

樂爲假他用ハ是不樂爲ナリ爰ニ佛弟子先任テ立者之本意ニ勘

真他用勝假他用劣ノ意許ヲ畢テ以同喩ノ力ヲ樂爲勝ヲ還テ以テ

〔墨付第三〇丁左〕

為劣ト不樂為劣ヲ還テ以為勝畢テ則取不樂為差別ヲ作假  
我用勝ノ能違ヲ一也此即專寺ノ主恩大德ノ傳也若夫強立ニ一  
勝差別ヲ一者已許神我ノ躰ヲ為ヲ諍ニ用ノ勝劣ヲ一豈立量ノ本意ナニシ  
依今此ノ意ニ一見ルニ本充ノ始終ヲ一其數論師眼等五法即五知根卧  
具床座即五唯量貯集成法ト者ハ出比量ノ有法同喩ヲ一不積

聚他謂實神我躰常本有積聚他即依眼ホ所立假我无

常轉反ト者ノ任立者ノ矯立ニ汎尔ニ出ニ差別ヲ一也次ハ然眼ホ根不積

聚他實我用勝ク用ヒテ於此受五唯量故由依ニ眼ホ方立假我故積聚

我用眼ホ劣ト者ハ惣先示宗義心然ト分タルコトヲ勝劣ニ次ニ今者陳那即以

〔墨付第三二丁右〕

彼因与貯立法勝劣差別而作相違ト者還テ於前所ノ出ニ已差別

作テ假我用勝ノ能違ヲ一顯非トヲ神我用勝劣樂為ヲ一也其卧具ホ積聚

性故等ト者以同喩ノ力ニ作能違ヲ一時述改テ勝劣ヲ一為劣勝ヲ一旨ト也若

尔勝劣差別ノ旨前後始終悉ク顯ルルヲ本充ノ首尾ニ一耶但ニホ相返

意許ハ者必不如ニハ即ニ二有相違ノ一只言中貯申之別義ノ中ニ且以テ神

我用勝為樂為ニ設劣マレ設勝マレ假我ノ受ノ用是レ不樂為也而立者ノ

前ニ无假他用勝物ニ故不樂為ハ定テ用劣也獨不限此量ニ衆量皆

如此<sub>ニ</sub>彼有法差別ノ作非有緣性<sub>ヲ</sub>昧設共許ノ有性ノ義<sub>ニ</sub>マレ設置等ノ  
五句<sub>ニ</sub>マレ傳成作大有緣性<sub>ヲ</sub>一時全無被非<sub>ニ</sub>義<sub>ニ</sub>唯識比量ノ定離

〔墨付第三二丁左〕

眼識色<sub>ハ</sub>雖有先徳ノ異義正義<sub>ハ</sub>是本質ノ色也<sub>ヲ</sub>五八識<sub>ノ</sub>取

反一宗許<sub>セリ</sub>之<sub>ヲ</sub>一時<sub>ニ</sub>有<sub>ソト</sub>之<sub>ニ</sub>不云有<sub>テ</sub>不離色可<sub>ト</sub>無離色<sub>ニ</sub>豈相

違<sub>ノ</sub>昧<sub>ナラン</sub>哉但敵者取之<sub>ヲ</sub>為能違<sub>ト</sub>一時必成相違ノ義<sub>ニ</sub>離<sub>トイ</sub>色<sub>トイ</sub>ハ心

外取執ノ色也作非有緣性<sub>トイ</sub>ハ即實<sub>ノ</sub>有也<sub>ハ</sub>与相違<sub>ニ</sub>法而為因故<sub>ト</sub>

者指敵者ノ宗<sub>ヲ</sub>也故敵者作<sub>テ</sub>能違<sub>ニ</sub>成<sub>スレ</sub>ハ不樂為<sub>ヲ</sub>前ノ樂為<sub>ノ</sub>所立<sub>ハ</sub>定<sub>テ</sub>

被非<sub>一</sub>也次於無<sub>ク</sub>トモ勝劣ノ言<sub>ニ</sub>可<sub>ト</sub>云<sub>云</sub>無相符<sub>ノ</sub>失<sub>ニ</sub>難<sub>ニ</sub>者凡置勝劣ノ言<sub>ヲ</sub>一事

者使<sub>源イ</sub>立量ノ本為也但立他用<sub>ト</sub>時未顯真他<sub>ヲ</sub>而顯<sub>ス</sub>勝受用<sub>テ</sub>故<sub>ニ</sub>成

樂為<sub>ノ</sub>所立<sub>ヲ</sub>ト也<sub>ハ</sub>論雖無勝字量義意<sub>ニ</sub>必然<sub>ト</sub>者此也故敵者

勘<sub>ル</sub>能違<sub>ヲ</sub>一時以<sub>ニ</sub>同喩<sub>ノ</sub>卧具<sub>ノ</sub>假他用勝ノ力<sub>ヲ</sub>非樂為<sub>ノ</sub>神我勝<sub>ニ</sub>故

〔墨付第三二丁右〕

能違<sub>ニ</sub>必可有勝ノ言也若作<sub>テ</sub>假劣ノ能違<sub>ヲ</sub>者同喩又可真勝假

劣物<sub>ナル</sub>一若尔争<sub>テ</sub>可非立者ノ樂為<sub>ヲ</sub>一哉豈无相<sub>ラン</sub>相符<sub>ノ</sub>過<sub>一</sub>耶<sub>此</sub>事唯<sub>可</sub>尋習

次假我ノ昧用不替義大旨前<sub>ニ</sub>成申<sub>カ</sub>昧用ノ分齊<sub>ホ</sub>能破<sub>ルト</sub>立

者ノ宗義<sub>ヲ</sub>故能違<sub>ニ</sub>更无相符<sub>ノ</sub>過<sub>一</sub>但於實我ノ例難<sub>ニ</sub>者其義

大ニ異ナリ假我ノ一其ノ故者數論宗ノ意者實我ノ受用皆是用勝也  
今非レハ用勝ヲ一自ラ成スル實我不用ノ義ヲ一也其所以者數論宗神我ハ受  
用ス三德所成ノ廿三諦ヲ一若神我不サル用時ハ諸諦无シ生コト故眼ホノ能用ノ  
法其躰常住也今既寸假我ノ劣用ニ一攝是レ劣也豈彼宗ノ本  
意ナラン耶非スレハ作用ヲ一還<sup>介イ</sup>其躰被非一外人元寄<sup>テ</sup>セテ能用ニ一成其躰ヲ故假實イ二

〔墨付第三二丁左〕

我同ク有勝劣ニ言能違<sup>其</sup>貯違ノ義其旨遙異也次敵者ノ宗ヲ立假  
勝ト一寸スル何物ニ二云事佛法前假我云テ用勝ト一不表我宗殊ナル要須ハ只為  
破<sup>シ</sup>立者ノ本意ヲ一於假我ニ置勝ノ字ヲ一也但佛法宗ニハ都无キカ實我ノ用一故ニ  
不可有相對ノ義ニ云勝ト一者只如云カ能<sup>ク</sup>作ト其事ヲ一也然者或ハ對シ不用ニ一  
或ハ對<sup>テ</sup>自余ノ事ニ一不必定<sup>テ</sup>云ニ用勝ト一坎但如此一成者立者ノ前ニハ以同喩ノ  
力ヲ一眼ノ受用成<sup>スト</sup>假勝真劣ニ一思也然者數論ノ前ニハ寸スル實我用  
劣ニ一假勝也次ニ本充ノ一段ノ文ノ斷簡如上ニ成<sup>ニ</sup>始<sup>メ</sup>自此中義說若數  
論外道ト云ニ終<sup>ハ</sup>至<sup>テ</sup>于不須異求應作此解ニ一段ノ始終文相ノ首尾  
偏ニ順勝劣ノ傳ニ一何依<sup>テ</sup>一兩ノ文言ニ一忘<sup>レ</sup>義道ノ大德ヲ一耶但勝劣

〔墨付第三三丁右〕

差別而作相違文置樂爲勝劣ヲ二云事如何先ノ立量ノ本意ハ偏ニ



為成<sup>レ</sup>神我<sup>ト</sup>也故始案立<sup>スル</sup>二差別<sup>ヲ</sup>時<sup>ニ</sup>未<sup>タ</sup>加勝劣<sup>ノ</sup>言<sup>ヲ</sup>然而為<sup>ニ</sup>避<sup>ラン</sup>カ  
能違<sup>ノ</sup>過<sup>ヲ</sup>一任<sup>テ</sup>義道<sup>ノ</sup>必然<sup>ナル</sup>ニ<sup>ニ</sup>後<sup>ニ</sup>加勝劣<sup>ノ</sup>言<sup>ヲ</sup>一也而樂為<sup>ニ</sup>不樂為<sup>ニ</sup>共<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>  
類<sup>ノ</sup>意許<sup>ニ</sup>者未<sup>テ</sup>弁勝劣<sup>ヲ</sup>一前<sup>ニ</sup>争<sup>ト</sup>分<sup>ト</sup>傍正<sup>ノ</sup>意許<sup>ヲ</sup>一耶若<sup>ク</sup>自始<sup>メ</sup>  
有勝劣<sup>ノ</sup>言<sup>一</sup>大<sup>ニ</sup>乖<sup>ヘシ</sup>立量<sup>ノ</sup>本意<sup>ニ</sup>一但<sup>レ</sup>矧<sup>立</sup>者矧<sup>成立</sup>宗<sup>ノ</sup>言顯<sup>ノ</sup>  
有<sup>レ</sup>法<sup>法</sup>及<sup>レ</sup>法也佛<sup>○</sup>者是能別<sup>ノ</sup>宗法必為他用<sup>ノ</sup>法宗也意<sup>ハ</sup>所立<sup>ノ</sup>  
法宗<sup>能</sup>別<sup>ノ</sup>自相<sup>ノ</sup>下<sup>ノ</sup>真他用勝假他用劣<sup>ノ</sup>差別也故<sup>ニ</sup>与<sup>ト</sup>大小<sup>ノ</sup>  
因明論<sup>ノ</sup>与<sup>レ</sup>所立法均<sup>ホ</sup>義品<sup>ノ</sup>文<sup>ニ</sup>其意尤異<sup>ナリ</sup>一<sup>次</sup>但<sup>レ</sup>可難言<sup>一</sup>  
假他用勝<sup>ノ</sup>文疑難尤<sup>有</sup>其謂<sup>一</sup>但假我用勝實我用劣其義

〔墨付第三三丁左〕

同<sup>ナル</sup>故於表詮<sup>ノ</sup>能違<sup>ニ</sup>一如此尺<sup>一</sup>也更<sup>ニ</sup>非文<sup>一</sup>委曲<sup>ニ</sup>ハ<sup>一</sup>欵次意許<sup>ノ</sup>法差別雖  
帶真他用劣<sup>ヲ</sup>佛弟子<sup>ノ</sup>能違<sup>ニ</sup>除<sup>ト</sup>之<sup>ヲ</sup>ニ云事尤似<sup>タ</sup>コト<sup>一</sup>恣<sup>ナル</sup>ニ<sup>一</sup>若假他用勝必  
帶真他用劣<sup>ヲ</sup>者設佛弟子雖立<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>豈<sup>不</sup>ラ<sup>シ</sup>帶<sup>之</sup>耶彼唯識比量<sup>ノ</sup>  
因<sup>ニ</sup>云<sup>テ</sup>自許初<sup>ニ</sup>攝眼矧<sup>不</sup>攝<sup>一</sup>令<sup>レ</sup>開他方<sup>ノ</sup>佛色<sup>ニ</sup>敵者小乘作<sup>レ</sup>能違<sup>ヲ</sup>  
時其因轉<sup>テ</sup>他方<sup>ノ</sup>佛色<sup>ニ</sup>犯<sup>ス</sup>ハ<sup>ヲ</sup>不定<sup>ノ</sup>過<sup>一</sup>耶恣<sup>ニ</sup>會<sup>スル</sup>文相<sup>ヲ</sup>一豈高祖<sup>ノ</sup>本<sup>高</sup>  
意<sup>ナラン</sup>耶次勝義七十論<sup>ノ</sup>徵<sup>ノ</sup>言備<sup>ル</sup>難勢<sup>ニ</sup>一未<sup>得</sup>其意<sup>ヲ</sup>一勝<sup>ノ</sup>差<sup>ノ</sup>  
別<sup>ニ</sup>弥乖<sup>ラ</sup>ニ<sup>一</sup>此文<sup>ニ</sup>一耶真假<sup>ノ</sup>勝劣俱<sup>ニ</sup>樂為<sup>レ</sup>法差別<sup>ト</sup>イ<sup>フ</sup>者可有相符<sup>ノ</sup>  
過<sup>一</sup>何限能別<sup>不</sup>成<sup>ニ</sup>能別有真假<sup>ニ</sup>可<sup>云</sup>二分<sup>失</sup>一假用勝<sup>ノ</sup>能違<sup>ノ</sup>  
帶真用劣<sup>ニ</sup>者豈<sup>無</sup>ラ<sup>シ</sup>自能別<sup>不</sup>成<sup>ニ</sup>耶故此文還<sup>テ</sup>勝<sup>ノ</sup>違<sup>ノ</sup>文也

〔墨付第三四丁右〕

假勝假劣其義ホク、在時難勢徒<sub>ラニ</sub>唐指<sub>シヌ</sub>、但此文心者先擦立敵

宗義、問真他用勝欵假他用勝欵<sub>ト</sub>也而立者存真他用勝<sub>ヲ</sub>、

故假他用<sub>ハ</sub>定<sub>テ</sub>劣也論文<sub>ニ</sub>雖无勝<sub>ノ</sub>字、量意必然也故能順<sub>スル</sub>勝劣<sub>ノ</sub>、

傳<sub>ニ</sub>耶次以<sub>テ</sub>敵者<sub>ノ</sub>前<sub>ノ</sub>法<sub>ヲ</sub>、為假我用勝<sub>ノ</sub>躰<sub>ト</sub>云事義文以不可<sub>ル</sub>本量<sub>ノ</sub>、

言陳<sub>ノ</sub>下<sub>ニ</sub>勘<sub>ル</sub>コトハ<sub>ニ</sub>等<sub>ノ</sub>意許<sub>ヲ</sub>立者<sub>ノ</sub>言顯<sub>ノ</sub>下<sub>ニ</sub>可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>常<sub>ニ</sub>義也以<sub>テ</sub>立者<sub>ノ</sub>不<sub>ル</sub>許<sub>レ</sub>、

敵者<sub>ノ</sub>前<sub>ノ</sub>法<sub>ヲ</sub>、何爲<sub>セシ</sub>立者<sub>ノ</sub>言陳<sub>ノ</sub>下<sub>ノ</sub>差別<sub>ヲ</sub>、耶況替處<sub>ト</sub>者立者<sub>ノ</sub>前<sub>ノ</sub>、

替處欵將敵者<sub>ノ</sub>前<sub>ノ</sub>替處欵若如前<sub>ニ</sub>者立者<sub>ノ</sub>前<sub>ニ</sub>必可有別法

遮<sub>ル</sub>能違<sub>レ</sub>時无別<sub>レ</sub>法<sub>ノ</sub>者必可已<sub>レ</sub>故若如後<sub>ノ</sub>、一者立者<sub>ノ</sub>前<sub>ニ</sub>猶言顯

自相已<sub>ス</sub>何云不失言顯、耶自相量言陳已者立者<sub>ノ</sub>前<sub>ニ</sub>已<sub>ス</sub>不<sub>ス</sub>ト云<sub>ハ</sub>、

〔墨付第三四丁左〕

失言顯<sub>ヲ</sub>、立者<sub>ノ</sub>前<sub>ニ</sub>應不失<sub>レ</sub>耶爰以纂要<sub>ノ</sub>中<sub>ヘ</sub>如成他用<sub>ニ</sub>共

許有假他替處不失言顯言无常者無共許有非是識反

無常替處亦失言顯何名差別<sub>云</sub>、若用敵者<sub>ノ</sub>前<sub>ノ</sub>法<sub>一</sub>者

於<sub>テ</sub>聲<sub>ノ</sub>无常<sub>ノ</sub>量<sub>ノ</sub>、勘<sub>キ</sub>識<sub>反</sub>非識<sub>反</sub>无常<sub>ノ</sub>差別<sub>ニ</sub>可有差別相違<sub>一</sub>

耶識能反色量差別誰爲<sub>ナシ</sub>真<sub>ノ</sub>過<sub>ニ</sub>可<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>差別相違<sub>ノ</sub>種<sub>ヲ</sub>

次以同喻<sub>ニ</sub>為法差別<sub>ニ</sub>事文以不可<sub>ル</sub>差別相違<sub>ノ</sub>量有法与

法<sub>二</sub>下<sub>ニ</sub>勘樂為不樂為<sub>ノ</sub>差別ヲ<sub>一</sub>以因<sub>一</sub>成<sub>一</sub>令違<sub>一</sub>以同喻<sub>一</sub>破<sub>一</sub>立<sub>一</sub>  
一若無不樂為法差別成何物ヲ令違樂為<sub>ノ</sub>宗<sub>一</sub>耶若

夫其<sub>又イ</sub>躰同喻者以何<sub>ノ</sub>力<sub>一</sub>破樂為<sub>一</sub>立<sub>一</sub>不為<sub>一</sub>耶付中未說

〔墨付第三五丁右〕

同喻々々ノ上ノ義暫ク成ルヲ差別ノ種ト一取下シテ立同喻<sub>一</sub>耶能別之下<sub>ニ</sub>

无物躰以テ何為<sub>ノ</sub>其躰<sub>一</sub>論<sub>二</sub>等<sub>ノ</sub>差別ヲ<sub>一</sub>耶以例思<sub>ニ</sub>之理門論<sub>ノ</sub>

中立有法<sub>一</sub>成有法量<sub>ニ</sub>云烟能有<sub>ハシ</sub>火<sub>ヲ</sub>以是<sub>レ</sub>烟<sub>ヲ</sub>如<sub>ク</sub>余烟<sub>ノ</sub>

此則<sub>レ</sub>眈依不成<sub>レ</sub>眈別不成<sub>レ</sub>並有<sub>テ</sub>作法也何<sub>ト</sub>者取<sub>リ</sub>下<sub>テ</sub>有法<sub>ヲ</sub>

立因<sub>ニ</sub>畢<sub>レ</sub>无眈依有法<sub>ニ</sub>无<sub>シ</sub>極成<sub>ノ</sub>眈別<sub>ニ</sub>有此<sub>ノ</sub>二過<sub>一</sub>也例<sub>ニ</sub>此<sub>ニ</sub>可

余哉依之勘淄洲大師ノ解尺ヲ大乘師寸<sub>ヲ</sub>小乘立量<sub>ニ</sub>云極

成意識<sub>ハ</sub>必有<sub>ハ</sub>俱生増上<sub>ノ</sub>別依極成<sub>ノ</sub>六識隨一攝<sub>スル</sub>カカ<sub>ニ</sub>故<sub>ニ</sub>猶<sub>シ</sub>如<sub>ク</sub>

五識要集<sub>ニ</sub>於此量<sub>ニ</sub>勘<sub>ニ</sub>法差別<sub>ヲ</sub>云極成意識<sub>ハ</sub>應<sub>シ</sub>不<sub>レ</sub>用<sub>テ</sub>第

七<sub>ツ</sub>爲俱有<sub>ノ</sub>別依<sub>ト</sub>極成<sub>ノ</sub>六識隨一攝<sub>スル</sub>カカ<sub>ニ</sub>故<sub>ニ</sub>如<sub>ク</sub>五識<sub>ノ</sub>淄洲大師破<sub>ヲ</sub>

〔墨付第三五丁左〕

之<sub>ツ</sub>若<sub>ク</sub>云不用<sub>テ</sub>第七識<sub>ヲ</sub>爲俱有<sub>ノ</sub>別依<sub>ト</sub>者但遮<sub>ニ</sub>非表<sub>ニ</sub>无<sub>有</sub>別法<sub>〇</sub>与<sub>ト</sub>

作爲<sub>ニ</sub>因爲相違因耶<sub>云</sub>此則同喻<sub>ノ</sub>五識之外<sub>ニ</sub>无<sub>シ</sub>非第



〔墨付第三六丁左〕

爲法差別事例證非一先付規模執徹大作法有法差

別子嶋上綱斷導傳存實等五句義同喻同異性也

在其中豈以同喻非爲法差別耶違三違四法差

別不樂爲取同異和合二句豈不攝如色聲ホ言耶

四分建立比量文如何不顧衆量執式忽成申非真

過相耶

答与眇立法勝劣差別文如前重成申言陳一重所立已

眇立法也必不可限樂爲眇立見本充前後其旨實分

明也或云先條前因能成眇立法自相云或述數論所立

〔墨付第三七丁右〕

眼等有法必爲他用法之自相極成意許宗者此等文何

爲會次勝義七十微難文料簡是齊恩寺僧都之

傳也退思其旨道理實可然先敵者問意本知立敵

二家義故二樣中汝問存何義人之意敵者義立假用勝

同喻能相順立家立實我用勝与喻相違一知故也然

者此問宗本計也爰立者區雖不答搜彼宗計立神

我用勝也定置也此上立者既於跟ホ云神我用勝

無疑假我用劣知訖欲成文限神我假劣分自成不  
樂為也今付此知勝劣有二故一唯以神我用勝為樂為

〔墨付第三七丁左〕

既無二物<sup>是</sup>二者假用勝與真勝相違義是敵者前  
義也其上不違真用勝自有言陳假以之知非二勝也故  
此文能勝劣傳證據也次敵者前法為不樂為義楞  
嚴解尺纔一相會尺也設於今作法者且許同喻上  
假用勝故有二共許有義自余違三違四ホ作法即  
實離實有性彼此宗全不許名字故尤難有二共許  
有義豈不失言顯耶故粗見往尺文自問此意無到  
會尺耶定知立此義之時此難無會通方云事<sup>ヲ</sup>次  
同喻為法差別事實違三違四等作法其旨顯

〔墨付第三八丁右〕

然也曰明作法門故且舉<sup>テ</sup>同喻出<sup>ス</sup>牀ノ物ノ外ノ余法<sup>ヲ</sup>為不樂  
為差別也然而立宗之時同異喻義定故雖不舉其牀<sup>一</sup>  
爭不取同喻耶故不遁望同喻難<sup>一</sup>准思之<sup>一</sup>出相違因<sup>一</sup>  
有重々作法<sup>一</sup>如四分建立比量<sup>一</sup>者以不樂為<sup>一</sup>能違宗<sup>一</sup>

時非有法上義<sup>一</sup>故犯違宗過<sup>二</sup>故更非前邪後正之  
相違因<sup>三</sup>纔雖過種<sup>四</sup>全非真過<sup>五</sup>以同喩<sup>六</sup>爲法差別者  
犯不可成真執徹歟如違<sup>三</sup>違四<sup>ホ</sup>者兩犯隨意量  
也何強爲相違<sup>二</sup>故以自餘比量<sup>二</sup>不可難正因執徹<sup>一</sup>

此事如不樂爲差別抄能々尋明習之

### 訓読文

〔墨付第一九丁左〕

問ふ。法差別相違の作法如何。

答ふ。數論師の佛弟子に對して量を立てて云く「眼ホは必ず他のものに用ゐらるべし、積聚性なるが故に、臥具ホの如し」<sup>①</sup>と云ふ。是れ其の作法也。故に『論』に云く「法差別相違因とは、眼等は必ず他の為に用ゐらる、積聚性なるが故に臥具等と説くが如し」<sup>②</sup>と云<sup>③</sup>。

問ふ。余らば此の量に於て闕後二相をして能違を勤ふこと方に如何。

答ふ。眼等とは有法の自相、必ず他の為に用ゆとは法の自相也。今此の法の自相の下に神我他の為に用ゐらるるは勝れ、假我他に用ゐらるるは劣とは意許の差別也。立者の樂為は、神我他用勝の宗を立てんと欲す。而して同喩の「臥具等」<sup>④</sup>は是れ假我の他のために用ゐらるること勝るの物にして神我の他のために用ゐらるること勝るの物には非ず。眇立の宗に望むるに、轉じて宗異品に分れぬ。「積聚性なるが故に」<sup>④</sup>の因に、

〔墨付第二〇丁右〕

彼を轉じて同无異有にして闕後二相の故に。能違を作して云く、眼等は必ず假我の他の為に用ゐらるること勝るものは積聚性なるが故に、臥具ホの如しと。此れ其の作法也。故に『論』の「此の因とは能く眼ホは必ず他の為に用ゐらるることを成ずと云ふが如く、是くの如く亦能く矧立の法差別と相違する積聚なる他に用ゐらるることを成立す。諸の卧具等は積聚なる他の為に受用する矧なるが故に」<sup>⑤</sup>と云。『充』に此文を尺して云く「此れは矧由を尺す。比量を成じて云く、眼ホは必ず積聚なる他のものの為に用ゐらるること勝るものは、積聚性なるが故に、臥具ホの如し」<sup>⑥</sup>と云。或は神我の他のために用ゐらるること勝ると假我の他のために用ゐらるること勝るとの差別を勘ふ為ぞ、二ホの差別、先徳の傳も有る可き也。<sup>③</sup>問ふ。二傳出すに付きて、俱に難有り。先づ初傳に付て、夫れ差別相違の量は言頭の自相の下に能差別所差別の二ホを勘へ、樂為の意許の為に能違を作るの時は、或は遮詮に立てて直ちに樂為の宗に非じ。或は表詮に作りて不樂為を取りて

〔墨付第二〇丁左〕

敵者の宗と為すと。矧以に假我の他のために用ゐらるること勝るの能違宗に准ずるに、不樂為の差別、亦假我の他のために用ゐらるること勝る可きや。況や神我のために用ゐらるること勝ると假我のために用ゐらるること劣るの意許を勘へて能違に假我のために用ゐらるること勝るの宗を立てるは、二ホ差別は俱に言頭に非ざるの自相を被りて已ぬ可し。之に依りて『本流』の解尺を勘ふるに「彼が因を立てる意は、非積聚なる他のものい用ゐらるること勝ることを成ぜんとすなり、其の積聚なる他のものに用ゐらるること勝るは即ち是れ異品なり」<sup>⑦</sup>と文。已に「其の積聚なる他のために用ゐらるること勝るは即ち是れ異品



なり」<sup>⑧</sup>と云ふ。定めて知ぬ、不樂為は是れ積聚なる他のために用ゐらるること勝なりと云ふ事を。次に傳は又然る可からず。『踈』の文を見るに「今は陳那は即ち彼の因を以て矧立の法の勝劣とせる差別の与めに而して相違を作る」<sup>⑨</sup>と云<sup>云</sup>。勝劣差別の旨、其の文實に分別明らか也。誰か之に背きて勝々の意許を存せん耶。抑も二の傳の中には何れの義を存する耶。

〔墨付第二一丁右〕

答ふ。勝劣と勝々の二の傳は古來の異端なりと雖も勝劣差別の傳は義家の多分の談也。凡そ數論師の意は、<sup>三</sup>常住の神我を立てて眞實の受者と為し、諸法无我の家は其の躰を許さざるが故に三支の比量を立てて了宗の決智を引んと欲す。是を以て必ず他の為に用ゐらるるの言陳の下に神我・假我の二用有りと雖も假他の用ゐらるる義は立敵極成せり。神我の他のために用ゐらるるの義は獨り立量の樂為と為す。而して神我は用勝し假我は用劣せり。真假二他の勝劣、自明と言はざる也。故に『充』に尺するに意許の差別の能違を作ることを勘へて「今は陳那は即ち彼の因を以て矧立の法の勝劣とせる差別の与めに而して相違を作す」<sup>⑩</sup>と云<sup>云</sup>。「勝劣差別と云ふは、余の差別を嫌へり。誰か此文に向ひて勝劣の傳を存せざらんや。但、能違の宗に准ずるに、勝々の意許を用ゐる可きと云ふ難には假我用劣の法差別は則ち能違の宗の假我

〔墨付第二一丁左〕

用勝也。劣と云ひ勝と云ふ其の詞は、異なりと雖も假我の上の受用其の躰替ること無し。此は是れ不樂為の差別を以て敵者の宗と為るに非ず耶。故に能違の宗、全くの二差別の外に出でず。並て二等に非る過有る可からず。次に闕後二相の『充』の文に至るは、彼れは因をして闕後二相を顯せしめ同喩を異品に勘へ

る時、積聚なる他のために用ゐらるること勝るの臥具、不積聚なる他のために用ゐらるること勝るの宗の異品と成ることを。樂為不樂為の二差別を明して「積聚なる他のために用ゐらるること勝る、不積聚なる他のために用ゐらるること勝る」と云ふには非ず。故に過無しと答へ申す可し。

問<sup>四</sup>ふ。答へ申し存す傳に付ひて猶然る可からず。凡そ衆量の作法を勘へて差別相違の軌徹を案ずるに樂為不樂為の二類は必ず相返の差別也。彼の四分建立の比量の緣慮非緣慮の自ら唯識比量の定離非

〔墨付第二二丁右〕

定離の色を顕す。違三違四の法有法の差別、大ひに法有法差別ホと作す也。而も真勝假劣は已に相順の義也。何ぞ樂不樂の二宗に分れむ。是を以て數論の宗計を尋ぬるに真の他のために用ゐらるること勝るの物は必ず假の他のために用ゐらるること劣る也。假の他のために用ゐらるること勝るの物は、皆真の他のために用ゐらるること劣る也。故に『疏』主、正しく彼の本計を出すとして「然るに眼等の根をば不積聚にして他のものなる實我に用ゐらるること勝れたり。親しく此を用ゐて五唯量を受くるが故に。眼等に依りて方に假我を立つるに由るが故に。積聚なる我は眼等を用ゐらるること劣なり乃至故に臥具に於ては假他の用ゐることは勝れ、實我の用ゐることは劣なり<sup>五</sup>」と云。若し尠らば真の他のために用ゐらるること勝れたるを以て矧立と為すの時、假の他のために用ゐらるること劣なりは随て樂為に属す可し。何ぞ相順の義を顧りみず横に相翻して差別と爲せん、況や敵者、表詮の能違を作る時、必ず

〔墨付第二二丁左〕

意許に任せて不樂爲を成す。而して意許を用ゐること劣なりと勘へて能違を用ゐること勝れたりと立てば方に衆量の規徹に背くと云ふ。是を以て『本充』の解尺を見るに假の他のために用ゐらること勝れたり能違の宗は則ち不樂爲の差別なりと見たり。矧謂「此の自相の上に意の所許なる積聚なる他のものを用ゐらることと不積聚なる他のものを用ゐらること」<sup>12</sup>とは、樂爲不樂爲の差別を出で立つ者也。「彼の積聚といふ因を今更に改めず」<sup>13</sup>等とは敵者の積聚性の因を以て意許の法差別の積聚なる他のために用ゐらるることを成立して能違宗と爲すことを明かす也。「眼等も亦是れ積聚性なるが故に應に臥具の如く、亦、積聚なる假我の爲に用ゐらること勝れたり」<sup>14</sup>とは能違宗と爲し、不樂爲の積聚なる他用の差別は則ち是れ用勝なる義をあかす也。明らかに知んぬ、不樂爲の積聚なる他用は是れ用勝なりと云ふ事を。次に、假我用勝の能違の時、

〔墨付第二三丁右〕

不樂爲の法差別、被非にあらずと云ふ事明らかならず。勝と云ひ劣と云ふ其の義、水火の如し。假我用勝は、何ぞ假我用劣にあらずらん耶。是を以て『充』文を勘へふるに「但だ難じて假他用勝と言ふ可きのみ、難じて實我用劣と言ふことを得ず。自宗に違するが故に」<sup>15</sup>と云。實我の勝劣已に能所と爲す可しと云ふ、假我の勝劣の例に非ずといふこと然る可き耶。假我用勝は、若し假我用劣に非ずといはば、能違の宗猶二等の意許の外に成じぬ。矧以に勝々差別を存すの時、全て此等の難を離れん耶。

(一行抹消)

(一行抹消)

(八字抹消)次に勝劣差別の文を以て證と爲す事、

[墨付第二三丁左]

然る可からず。數論の宗の義もとより真假の用勝互に用劣を帯びるが故に、且く非樂爲の宗の真他用勝假他用劣、假他用勝の能違を作すと云ふ也、此の文二ホ差別を置くといふは、何ぞ勝劣の差別の爲に相違を作すと云ふ耶。次に其の積聚他用勝の『充尺』實に闕後二相の作法を明かすと雖も喩を立てるの假用勝即□不樂爲の意也。貯違の異品は是れ能違の同喩なると。故に之に依りて清水上綱、此の文に依りて勝々の傳を存すと見たり。何ぞ此ホの文理に背きて強ひて勝劣差別の傳を存し申すや。

答ふ。凡そ勝劣勝々の二の傳は上古の賢哲、近來の學者互に文理を立て久く雌雄を諍ん。淺才の立者二義の是非を争ひ定めむ。但だ、善珠・平備・真惠・道詮等の依憑の義家、勝劣の傳を置きて存すが故に且く此の義に付きて聊か其の旨を成ぜんむといはば、凡そ勝劣差別の傳、能く數論の宗計に順じ妙に因明の軌徹に叶ふ、大ひに劫比

[墨付第二四丁右]

羅の宗計を案ずるに廿五諦を立てて具さに一切の法を攝す。第二十五の神我諦、境界を受用せんと欲するの時自ら真性(自性也)の三徳(二十三諦中は薩埵刺闍答摩と)展轉して廿三諦を生ずるが故に、眼ホの五知根を起して必ず神我の爲に受用する貯也。今、此の第二十五の其の諦、躰は常住にして其の量も虚空にホし。佛法は無我なるが故に更に信じ難き也。故に數論、彼を信ぜしめ過を避けんが爲に比の量を案立するの時、法有法の宗依に神我を置くとは、宗依を成ぜず。樂爲を立て難きが故に共許所用の眼ホの躰を

置きて、矯りて此の能用の我躰を顯し、立量の本意更に他を過らず。只、神我の一法を成じ、假我の共許の義を成ずとは欲せず。又、二我の用不用及び用の勝劣の義を成ずと欲せず。數論誤りて眼ホに於て假我の用劣を許すとも更に今時の貯成に非ず。何ぞ横に此の量の爲に樂爲となるが故に『本充』に立量の本意を述べるには云く「此の中の義を説く。若し數論外

〔墨付第二四丁左〕

道、佛弟子に對して意に我を受者と爲して眼ホを受用することを成立せんと欲す」。或いは、彼の因を立つ意は非積聚他用勝と成ずとなりと述ぶ。惣じて『本充』の上下、『義斷』『纂要』ホの處々の文尺、皆樂爲は唯だ神我用と見たり。爰に樂爲は我知者に在りと雖も其の詞を貫通して真假二他を兼たり。一つは是れ樂爲也。二つは是れ不樂爲也。而して樂爲の神我は是れ能受用の法、即ち用勝の用也。不樂爲の假我は、躰は是れ眼ホに別の躰に非ず、和合集成して實有に非ざるが故に又用劣の用也。是れ此の量の始たる義に非ず。劫比羅一宗の本計也。若し余らば、二差別の勝劣の宗義必然なり。更に詞を待つ可らざる者也。爰に以て『義斷』の「真他は假他をば成ぜずと雖も他も自も同じく許すが故に真他を成ずとを眼ホを假他用に用るざれといふこと有りて言顯に違せざるが故に差別に違す」<sup>⑧</sup>の尺と『纂要』の「法差別は言陳の他用、他において真と假と有り二の各々に躰有り。真の

〔墨付第二五丁右〕

假を成ずに違す、仍て他に違せざるを但だ差別と名づく<sup>⑨</sup>の文は、皆假他の用劣を以て不樂爲の差別と爲すと見たり。但、真他用勝は假他の用劣を帶するに彼の宗の法相なりと雖も立量門に臨みて必爲他用と

神我の能用を立て樂爲と爲る時は假他用劣の物を自ら分けて不樂爲とす也。故に『流』の「眼ホは有法なり。事を指して顯に陳す。他の爲に用ゐらるるとは法なり。方便して顯示す。意は必爲たる法の差別なる不積聚たる他の實我に受用せらるることを立てんとすなり」<sup>⑧</sup>と云。比量門の量習を以て汎余の道理にホし可からず。次に真勝假劣は相順の義也と云ふ事、更に他の許す所ならざるを以て、言に真假ホしと雖も水火に異なり、用の義勝劣同じなるに似たれども、雲泥の如し。立者偏に真他の用勝を成ずと欲す。假劣、豈に不樂爲を分かつざる耶。故に衆量に背くと云ふ難有る可からず。況や樂爲の法差別に、并に真假、不樂爲にも有り、又假勝の真劣にも有る可し。

〔墨付第二五丁左〕

若し余らば、一の自相の下に四の意許有る可し。豈に要す二ホの義有る耶。しかのみならず、立者の所違に樂爲を成ず時、一分相符の過有る可し。假他の用劣有るが故に。敵者の能違に不樂爲を成ず時、違宗の過有る可し。實我用劣を帶するが故に。次に今此の假我の他用を立てるに望めて用劣と名づけ神我の用勝に對するが故に敵者に望めて用勝と名づく。因喩力に由るが故に立に見、敵に見て勝と云ひ劣と云ふと。假我受用の義、功能異ならず。本性是れ一也。故に假我の用勝の能違の宗、即ち不樂爲の假他の用劣を取る也。須らく能違の宗をも假他の用劣と立つべけれども、相符の過有ることを恐れて劣を改めて勝と爲す也。勝劣の名言、今耽諍に非ず。何ぞ之を以て疑難と爲すや。故に『流』の前後の文、全く疑難「相違」に非ず。次に闕後二相の『流』の文は假我の用劣の差別を以て死に假我の用勝と名づく。

〔墨付第二六丁右〕

樂為の宗異品を以て不樂為の差別の同喩と為る。更に相違無し。況や樂為の宗異品は未だ必ずしも不樂為の宗同品にあらず。彼の唯識比量の同喩の眼識には定めて眼識に離るる色に非ざるの樂為の宗に望みて宗異品に勤ふるに識は色に非ざるが故に亦定めて眼識に離るるの色の不樂為の同喩にもあらざる耶。次に清水の上綱、勝々差別を存すと云ふ事、未だ慥なる説を見ず。『略纂』を勤ふに「古師の義に順ずに法差別の如きは勝劣の言を置かず」<sup>⑩</sup>と云。此れに准ずれば、還つて勝劣の傳を存すと見たり。次に「勝劣の差別とし、而も相違を作す」<sup>⑪</sup>の文は、専ら此の義の證據也。文相の首尾更に異端を生ずと致す可からず。先重に成じ申す如し。但だ勝劣の為に相違を作すとは、「必ず他の為に用ゐらるる」<sup>⑫</sup>の言陳の下に多差別の義有る中に今且く勝劣の差別に約して相違を作すと云ふ也。重たる心は、矧立の法の下に勝劣の差別の中、の眞勝の樂為の為に

〔墨付第二六丁左〕

相違を作すと云ふ也。故に次の下文に「法の自相にも非ず、亦法の上の一切差別をもって皆相違を作すにも非ず。故に『論』に但だ所立の法の差別と相違す言ふ」<sup>⑬</sup>と云。故に過無しと答へ申す可し。

五精義の重  
問ふ。答へ申すに付きて猶然る可からず。『楞嚴注尺』<sup>⑭</sup>に載る所の三の難、其の理未だ極らず。先づ差別相違とは自相の言陳の下に相違の二義有て、ホク言陳を帶す。二義並て成ずこと能はず。若し一義を立てれば一義は必ず成ずこと無し。矧以に立者、此の一義を取りて樂為と為りぬれば、彼の一義をば違して立すること無し。敵者不樂為の一義を取りて矧立と為し、樂為の一義は違して非せ被る。若し二義を相順し

て二ホと為せば、**眇違に樂爲を成せんと欲すれば、不樂爲自ら能違に成ぜ被る。樂爲を非と雖も専ら非に難きを耶。若し夫れ不樂爲、立者の眇存ぞと雖も此の量の時、眇立ならざるが故に之を不樂爲の差別と名づくは、敵者勝劣の言を置かずして能違を作すとも猶相符の過无かる可し。**

〔墨付第二七丁右〕

能く本眇立の宗を破するや、故に彼无に余らずば、此の義尤も立ち難きとぞ。次に能違の宗に不樂爲の**不**といひ非せらるると云ふ事尚ほ明らかならず。若し假我の用劣即ち假我の用勝に其の躰一なりといはば、**能違に攝め相符の過有る可し。若し勝劣異なるが故に此の過无くば、還て二ホを非ざるに成じぬ。何ぞ一の過を遁がれんが為には假用の躰を江湖にホくし、一の過を避けんが為に勝劣の義を雲泥に分たん耶。況や不樂爲の劣、還て勝たると為すを以ての故に假我の用劣即ち假我の用勝なりといはば、樂爲の勝還て劣と為すを以ての故に神我の用劣則ち神我の用勝なる可し。若し余らば、如何ぞ神我の用勝を非と為し、實我の用劣と立つ可けれども自宗に違するが故に此くの如く非と立つと言ふ耶。既に神我の用勝を難ずるが為に神我用劣と立つ可きと云ふ。明らかに知んぬ。實我の勝劣別なりと云ふ事を。實我勝劣、若し**

〔墨付第二七丁左〕

異ならば假我の勝劣然る可きを耶。次に能違宗の假我用勝の勝といはば何物に對する耶。勝劣相寸の法は實我の用劣に寸して假我の用勝と立つ可し、佛法は實我用劣を立てず。何ぞ假我用勝と云ふ耶。次に『**本充**』の一段の文に付きて、**斷簡申す旨は、勝々傳文深く文相に叶ふと謂ふこと无きに非ずと雖も其の旨前前の重の如く、但「勝劣差別」<sup>②</sup>の文并撮べて勝劣の證據と為し難し。既に云く「眇立法と」<sup>③</sup>は明らかに**



所違の宗を出す也。若し夫れ此の文二差別を置くといはば、法とは是れ何れの法ぞ能別の言陳歟。將た意許の宗歟。若し言陳ならば既に法差別と云ふ、差別を以て即ち法と名づく也。豈に言陳ならん耶。若しくは意許を以て法と名づく歟。此の法豈に樂為に非ざらん耶。況や所立の法とは『理門』・『正理』・『本流』『斷』『纂』の處々の尺文の中に皆樂為を以て矧立の法と名づく。豈に二差別に通せん耶。知んぬ、樂為の

〔墨付第二八丁右〕

矧立の不相離性の勝劣の差別の為に佛法能違を作すと云ふ事也。意許に四法有ると云ふ事、源の『本流』の心を探る也。所謂、能違の作法を出づるに「但、難じて假他に用ゐらるること勝れたりと言ふ可し、難じて實我に用ゐらるること劣ると言ふことを得ず。自宗に違するが故に」と云。若し意許、但真勝假劣の二有らば、假をも實我の用劣の能違を作す可からず。能違を作すと習はば遮表の二門には超へず。是れ即ち樂為に非ずして不樂為と成じる意也。而して若し實我の用劣と立てば、豈に能違宗、遮表の二門を離れて二差別の外に有る耶。爰に知んぬ。實我の用劣は能違宗に攝し帶せ被るる可きと云ふ事を。但、假劣と真劣とを帶すと雖も正き差別は假勝と真勝也。何ぞ要す二ホの理に有るに乖かん耶。次に佛弟子の能違の時、宗の過を違すを遮さんが為、假他の用勝は真他の用劣を帶せざる也。此くの如く心得る時、何の相違と有らん耶。況や重ねて下の文を勘ふに『勝義七十』が『金七十』に對して

〔墨付第二八丁左〕

彼を徴して云く、必ず他のものの為に用ゐらるるとは是れ何の他のものや。若し積「聚」なる他のものを説かば相符の過を犯す」と云。假他の用劣は佛法の許す所に非ず。何ぞ立てて已に成ずことを犯せん耶。次

に立者の前に此の躰有りて假他用勝の躰无き事、然る可からず。屢々衆量の作法を見るに大作法の有法差別、違三違四の差別、唯識比量の差別ホ、皆不樂爲の差別は敵者の前の法也。此の量、何ぞ獨り余に異らん耶。而るに強ひて立者の前に不樂爲の躰有らば、方に何ぞ凡そ其の理を案ずるに有らんや。樂爲・不樂爲の差別は、必ず有法の上の義なる可し。若し尠らずんば、敵者表詮の能違を作る時、即ち別躰の法を以て其の宗と爲す、若しくは轉じて即ち有法の上の義と成ずる坎。若しくは本と別躰の法をもって能違の宗を作すとて即ち轉じて有法の義と成じるとは、能違の宗還て不樂爲の外に成じぬべし。若しくは是れを以て一なるが故といはば、知る可し。二元もと不樂爲は是れ敵者の前の義也。若し只樂爲に非ずして不樂爲を

〔墨付第二九丁右〕

敵者の宗と爲さず。實に言顯已す可し。既に不樂爲の義に替る處、有法の上の義と爲る、何ぞ言顯の自相を已せん耶。爰に知んぬ。立者の前の法差別に所因の躰有りといふは、頗る以て无用也。故に『沓』に「俱に差別不成の識能反色の量」<sup>8</sup>を出ずるに、有法には阿頼耶識と心平等根識との差別あり、能別をば生起轉反と常住轉反との差別あり、不樂爲は皆是れ敵者の所立の法也。顯を以て隱を推すに其の義皆余也。若し立者の前に強ひて二等を分別せば、還つて衆生の軌徹に背かん。或いは假他の用勝の躰、攝て卧具ホの上の義と云ふ可し。所謂、必爲他用と立つるの時、設ひ眼ホの上の真他の用勝にあれ設ひ卧具の上の假他の用勝にあれ諸の他用の物は悉く來りて意許の差別と成る。爰に立者の意内に此れは眼等の上の真他の用勝にして卧具の上の假他の用勝には非ずと欲ふて□

〔墨付第二九丁左〕

二義を差し別ちて能別の下に置きて、故に卧具を下して同喩と為れども其の義留て法宗の下の法差別と為す。昨以に同喩を法差別と為すと雖も差別相違其の義能く成立しぬ。之れに依りて『无』の下の文を見るに〔「聲は無常」の量に於て「聲は無常なり、有縁性なるがゆへに……作す」<sup>⑧</sup>「聲は無常なり、有縁性に……作すに非ず」の差別〕<sup>⑨</sup>を勘へて法差別の相違の過を付すを、「聲は無常なり有縁性のゆへに……非ず」<sup>⑩</sup>の躰は、同喩瓶等の外には其の躰無し。而るに過に付きて避けると雖も法差別无きやと云はず、故に過に非ずとすれば之に依りて四分建立の比量の縁慮せざる自顯の法の差別は即ち同喩の燈日等也。若し余らば、何ぞ假我の用勝の躰无きを以て過と為し二勝差別の傳を存せざらん耶。此ホの難を會して分明に成じ申せ。

答ふ。<sup>五</sup>勝劣差別の傳、理を立てて文を會する事、大旨前の重の如し。數論宗の意は、

〔墨付第三〇丁右〕

能く受用の神我を成ずるに五種の因有り。今必爲他用の量は、第一の聚集の爲に□故の因也。所謂、積聚の物は必ず他のもの爲に用ゐらる。譬へば床座等の如くと云ふは眼等既に積聚の法也。亦能く他のもの爲に受用せ被らる可し。其の能く受用すとは則ち是れ神我也。故に『金七十論』に云く「聚集他の爲になすが故に。三徳に異なると依との故に。食者と獨離との故に。五因、我の有を立つ。聚集他の爲になすが故にとは我れ世間を見るに一切聚集は並びて是れ他の爲になす。譬へば床座等の如し」<sup>⑪</sup>と云<sup>云</sup>。立場の本意は、偏に神我を成ぜんが爲なり。故に他用の言、惣じて真他假他有りと雖も其の下に立者差し別ちて是れ真他にして假他に非ずと欲せり。故に真他用は是れ樂爲なり。假他用は是れ不樂爲なり。爰に、佛弟

子は先に立者の本意に任せて真他の用勝・假他の用劣の意許を勘へ畢りて、同喩の力を以て樂為の勝を還て以て

〔墨付第三〇丁左〕

劣と為し、不樂為の劣を還て以て勝と為し畢て、則ち不樂為の差別を取り、假我の用勝の能違を作す也。此れ即ち専寺の主恩大徳の傳也。若し夫れ強ひて二勝差別を立つとは已に神我の躰を許す、用の勝劣を諍ふが為に豈に立量の本意ならん耶。今此の意に依りて『本流』の始終を見るに「其の數論師は、眼等の五法は即ち五知根なり、卧具・床座は即ち五唯量に集成せらるる法なり」<sup>⑧</sup>とは、比量の有法同喩を出ず。「不積聚なる他とは、謂く實の神我にして躰は常にして本有なり、其の積聚なる他とは、即ち眼ホに依りて立つ所の假我にして无常にして轉反す」<sup>⑨</sup>とは、立者の矯りて立つに任せて汎余に二差別を出づ也。次に「然るに眼ホの根は不積聚にして他のものなる實我に用ゐらるること勝れたり。親しし此を用ゐて五唯量を受くるが故に。眼ホに依りて方に假我を立つに依るに由るが故に。積聚なる我は眼ホを用ゐること劣なり」<sup>⑩</sup>とは、惣じて先に宗の義示すこと心然として勝劣に分かちたることを。次に「今は陳那即ち

〔墨付第三一丁右〕

彼の因を以て所立の法の勝劣とせる差別の与めに、而も相違と作す」<sup>⑪</sup>とは還て前に出ず所の差別を已して假我の用勝の能違を作して神我の用勝の樂為に非ざることを顯す也。「其の卧具ホは積聚性の故に等」<sup>⑫</sup>とは、同喩の力を以て能違を作る時、勝劣を改めて劣勝と為る旨を述す也。若し余らば、勝劣差別の旨は前後始終悉く『本流』の首尾に顯るるを耶。但、二ホ相返の意許は、必ず即ち二を離れて相違有るに如か

ず。只言中に申す恥の別義の中に且く神我の用勝を以て樂為と爲し、設へ劣であれ設へ勝であれ假我の受の用は是れ不樂為也。而も立者の前に假他の用勝の物无きが故に不樂為は定て用劣也。獨り此の量に限らず。衆量も皆此くの如し。彼の有法差別の作非有緣性の躰、設へ共許の有性の義にあれ設へ實等の五句にあれ、傳は作大有緣性を成ず時、全て非を被むる義無し。唯識比量の定めて

〔墨付第三一丁左〕

眼識を離るる色は、先徳の異義有りと雖も正義は是れ本質の色也。五八識の所反と爲ること一宗之を許せり。一時に之れ有りと。不離色有りて離色无く可しとは云はず。豈に相違の躰ならん哉。但、敵者は之を取りて能違と爲す時、必ず相違の義と成ず。離といひ色といふは心外取執の色也。作非有緣性といふは即ち實の有也。「相違法と而して因と爲すが故に」<sup>※</sup>とは、敵者の宗を指す也。故に敵者は能違を作して不樂為を成ずれば、前の樂為の所立は定て非を被むる也。次に勝劣の言无くとも相符の失无かる可しと云ふは難には、凡そ勝劣の言を置く事は源は立量の本為〔意か〕也。但、他用と立つ時、未だ真他を顯さず。而るに勝受用を顯すが故に樂為の取立をと成ず也。『論』に勝の字无きと雖も量の義意は必然<sup>※</sup>といふは此れ也。故に敵者、能違を勘ふる時、同喩の卧具の假他用勝の力を以て樂為の神我勝に非ざるが故に

〔墨付第三二丁右〕

能違に必ず勝の言有る可き也。若し假劣の能違を作すとは、同喩又真勝の假劣の物なる可し。若し余らば争ひて立者の樂為に非ざる可き哉。豈に相符の過无からん耶。此の事、唯尋む習ふ可し。次に假我の躰用、替へざる義は大旨前に成り申すが如し。躰用の分齊ホしく能く立者の宗義を破すると。故に能違に更に相符の過無し。

但、實我の例難に於ては、其の義大に假我に異なり。其の故は數論宗の意は實我の受用、皆是れ用勝也。今用勝に非ざれば自ら實我不用の義を成ずる也。其の旨以は數論宗の神我は三德所成の廿三諦を受用す。若し神我用るざる時は諸諦生ずること無し。故に眼ホの能用の法は、其の躰常住也。今既に假我の劣用に寸して攝して是れ劣也。豈に彼の宗の本意ならん耶。作用をして還て其の躰に非ざれば、非を被る。外人元より能用に寄せて其の躰を成ずるが故に假實は一

〔墨付第三二丁左〕

我同く勝劣の有りと言へば、其の能違・眇違の義其旨遙かり異也。次に敵者の宗を假勝と立て何物に寸すると云ふ事ぞ。佛法の前に假我を用勝と云ひて我宗を表さず、殊なる要須は、只立者の本意を破さんが為に假我に勝の字を置く也。但、佛法は宗には都て實我の用无きが故に相對の義有る可からず。勝と云ふは、只能く其の事を作すと云ふが如き也。然らば、或いは不用に對し或いは自余の事に對して必定して用勝と云ふにはあらざる歟。但、此くの如く成ずるは、立者の前には同喩の力を以て眼ホ受用して假勝真劣に成ずと思ふ也。然らば數論の前には實我の用劣に寸する假勝也。次に『本流』の一段の文の断簡は上に成ずるがと如し。始め「此の中の義を説く。若し數論外道」<sup>④</sup>と云ふより終り「須く異求すべからず。應に此の解を作すべし」<sup>⑤</sup>に至るまで一段の始終の文相の首尾偏に勝劣の傳に順ず。何ぞ一兩の文言に依りて義道の大徳を忘れん耶。但、「勝劣の

〔墨付第三三丁右〕

の差別の与めに、而も相違を作す」<sup>⑥</sup>の文は、樂爲勝劣を置くと云ふ事、如何ぞ先の立量の本意は偏に神

我と成ぜんが為や。故に始め二差別を案立する時には、未だ勝劣の言を加えず。然而に能違の過を避けんが為に義道の必然なるに任せて後に勝劣の言を加へる也。而も樂為・不樂為に共に二類の意許有るは、未だ勝劣を弁ぜざる前に傍正の意許を争ひ分かつ耶。若し始めより勝劣の言有らば、大いに立量の本意に乖くべし。但、聆立とは聆成立の宗の言顯の有法と及び法也。法とは是れ能別の宗法、必ず他のものの為に用ゐらるるの法宗也。意は所立の法宗の能別の自相の下の真他用勝と假他用劣の差別也。故に大小の因明論の「所立法と均ホの義品」<sup>④</sup>の文とは、其の意尤も異なり。次に「但、難じて假他用勝と言ふ」<sup>④</sup>の文の疑難尤も其の謂有り。但、假我的用勝と實我的用劣とは、其の義

〔墨付第三三丁左〕

同じなるが故に表詮の能違に於て此くの如く尺す也。更に文の委曲には非ざる坎。次に意許の法差別、真他の用劣を帶すと雖も佛弟子の能違に之を除くと云ふ事、尤も恣なるにせ似たること、若し假他の用勝、必ず真他の用劣を帶すとは、設へ佛弟子之を立つと雖も豈に之を帶せざらん耶。彼の唯識比量の因に「自ら許す初三に攝め眼聆に攝めず」と云ひて他方の佛、色に開かしむるに、敵者の小乘、能違を作す時、其の因他方の佛色に轉じて不定の過を犯するを耶。恣に文相を會する、豈に高祖「疏主」の本「高」意ならん耶。次に「『勝義七十論』の……徴して」<sup>④</sup>の言、難勢に備へるは未だ其の意を得ず。勝々の差別、いよいよ此の文に乖かん耶。真假の勝劣、俱に樂爲法差別といふは、相符の過有る可し。何ぞ能別不成に限らん、能別に真假有り、一分の失と云ふ可し。假用勝の能違、真用劣を帶すとは、豈に自ら能別不成ならん耶。故に此の文還て勝々の違文也。

〔墨付第三四丁右〕

假勝假劣、其の義ホしく在る時、難勢徒らに唐捐しぬ。但、此の文のころは先ず立敵の宗義を擦し、真他用勝坎、假他用勝坎と問ふ也。而して立者、真他の用勝を存するが故に假他用は定て劣也。論文に「勝の字无きと雖も量意必然也」<sup>⑧</sup>と。故に能く勝劣の傳に順ずるを耶。次に敵者の前の法を以て假我の用勝の躰と為すと云ふ事の義の文を以て余る可からず。本量の言陳の下に二等の意許を勘ふることは、立者の言顯の下に帶の義被る可き也。立者の許さざる敵者の前の法を以て何ぞ立者の言陳の下の差別を爲す耶。況んや「替處」<sup>⑨</sup>とは立者の前の替處坎、將た敵者の前の替處坎。若し前者の如くならば立者の前に必ず別の法有る可し、能違と作す時、別の法无くば必ず已可きが故に。若し後者の如くならば立者の前に猶言顯自相已す、何ぞ言顯失はずと云ふ耶。自相量言陳已とは立者の前に已す、

〔墨付第三四丁左〕

言顯を失はずと云へば、立者の前に應に失はざる耶。爰に以て『纂要』の中の「他用の成ずるが如く二共許假他有り。替處言顯を失はず。无常と言ふは共許有ること無し。是れ識反無常に非ず。替處亦言顯を失ふを何ぞ差別と名づくや」<sup>⑩</sup>と云。若し敵者の前の法を用るれば「聲は無常」の量に於て識変非識变无常の差別を勘へ差別相違有る可き耶。識能変色量差別、誰が真の過と為せん、差別相違の種を出だす可きや。次に同喩を以て法差別と為す事の文を以て余る可からず。差別相違の量、有法と法との下に樂為・不樂為の差別を勘ふ。因を以て一を成じ一に違せしむ、同喩を以て一を破し一を立つ。若し不樂爲法差別无くば何物を成じ樂爲の宗に違せしめん耶。若し夫「又」其の躰、同喩といはば何の力を以て樂爲を破して不樂爲を立てる耶。中に付きて未だ



〔墨付第三五丁右〕

同喩を説かず。同喩の上の義、暫く差別の種と成じるを取り下して同喩に立てん耶。能別の下に物躰無し、何を以て其の躰を為して二等の差別を論ぜん耶。例を以て之を思ふに『理門論』の中、有法を立て有法を成ず量に云く「烟能く火を有すべし。是れ烟るを以ての故に猶し余の烟の如し」<sup>⑧</sup>とす。此れ則ち聆依不成・聆別不成、並て作法有る也。何とならば有法を取り下して因に立て畢れば、聆依の有法無く極成の聆別無し、此の二過有る也。此に例するに余る可き哉。之に依り淄洲大師の解尺を勘ふに、大乘師は小乘に寸して立量して云く「極成の意識は必ず俱生増上の別依有り。極成の六識の隨一に攝するが故に、猶し五識の如く」<sup>⑨</sup>と。『要集』に此の量に於て法差別を勘ふに云く、「極成の意識は應に第七を用て俱有の別依と爲さざるべし。極成の六識の隨一に攝するが故に五識の如く」<sup>⑩</sup>とし、淄洲大師之れを破して

〔墨付第三五丁左〕

「若し第七識を用て俱有の別依と爲さざるべしと云はば、但、遮にして表に非ず。別法の七が与に相違有ること無し。誰が与めに因と爲し、相違因と爲す耶」<sup>⑪</sup>と云。此れ則ち同喩の五識の外に第七識は俱生別依の不樂爲の躰に非ざること无きが故に法差別に非ずと難ず也。外人の絃管、聲の量に『要集』に勘ふ所の法差別の難、之を破す趣なり。亦以て之に同じ。若し同喩を以て法差別と爲さば、豈に此等の文理に乖かざらん耶。四分建立の立量は眞の作法に非ず、何ぞ勞を約して外人の聲无常量に「聲は無常なり、有縁性のゆゑに」と作し、「聲は無常なり、有縁性のゆゑに」の意許と作すに非ずと勘ふやといふ事に到る可きや。

問ふ、答へ申すに付きて猶ほ疑ひ無きに非ず。始めに先ず「取立の法の勝劣差別の与に」<sup>⑫</sup>の文は、聆立

法とは言陳の自相の事なりといはば、其の理思し。 矧立とは實に二重有り。 矧立の

〔墨付第三六丁右〕

法差別は、専ら意許たる可きの宗の文と云ふなり。 『理門』・『正理』の常途の施設也。 尤も意許の宗を云ふ可き耶。 次に「『勝義七十論』の……微す」<sup>55</sup>の言の料簡申す事、然る可からず。 神我の用勝と假我の用勝を問ふに、弥よ勝々義を成じ勝劣傳積談ぜず。 他を微すに二等の意許を相配す可き也。 今の料簡、未だ其の旨を得ず。 次に敵者の前の法不樂爲と爲すは、『纂要』の「二共許と言ふ」<sup>56</sup>の文有りと云ふ事に違すは、楞嚴先徳比の事を會して云く、大乘は全く識変无常に非ざるを許さざるが故に識変を遮す時、亦言顯を失ふ。 數論は跟ホの假用勝を許さず、然るに同喩の卧具は共許にして、假用勝は此に由り替處に言顯を失はず」と云。 況や佛法の意は假我の用劣をも許さず。 設へ不樂爲の用劣、何ぞ「二共許」<sup>56</sup>に違すの文有る耶。 次に同喩を以て

〔墨付第三六丁左〕

法差別と爲す事、例證一に非ず。 先ず規模執徹の「大作法有法差別」に付きて子嶋の上綱・『斷』・『導』の傳は、實等の五句義は同喩同異性を存す也。 其の中に在りて、豈に同喩を以て法差別と爲すに非ざらん耶。 違三違四、法差別の不樂爲、同異・和合の二句を取る。 豈に色聲ホ々の言の如くに攝めざらん耶。 四分建立の比量の文、如何ぞ衆量の執式を顧みずに忽ちに真の過相に非すと成り申す耶。

答ふ。「所立の法の勝劣差別の与に」<sup>57</sup>の文とは、前重に成り申す如し。 言陳の一重の已に矧立法也。 必ずしも樂爲の矧立に限るべからずこと『本流』の前後を見るに其の旨、實に分明也。 或いは云く先條の前因、

能く矧立法自相を成ず。或いは云く數論矧立の

〔墨付第三七丁右〕

眼等の有法は必ず他の爲に用ゐらるる法の自相と述ぶ。極成の意許の宗は、此等の文何に會すと爲すや。次に『勝義七十』に……微す<sup>86</sup>の難文の料簡は、是れ齊恩寺僧都の傳也。退ひて其の旨を思ふに道理は實に然る可し。先ず敵者の問意、本より知ぬ。立敵二家の義なるが故に二様の中、汝は何れの義の人の存す意を問ふや。敵者の義は、假用勝の同喩を立て能く相順し、立家は實我の用勝を立つ、喩と相違すと知んぬが故也。然れば此の問ひは宗の本計也。爰に立者は區に答へずと雖も彼の宗計を搜るに神我の用勝を立つ也と定め置く也。此の上に立者、既に跟ホに於て神我の用勝疑ひ無しと云ふ。假我の用劣成ぜんと欲する矧を知るの文は、神我の假劣分に限り、自ら不樂為を成ず也。今此に付きて知ぬ。勝劣の二有るが故に、一つは唯だ神我の用勝を以て樂為と爲す。

〔墨付第三七丁左〕

既に二物無し。<sup>是れ</sup>二つは假用勝と真(用)勝との相違の義は、是れ敵者の前義也。其の上真用勝に違せず。自ら言陳に假有り、之れを以て二勝に非ずと知る也。故に此の文、能く勝劣傳の證據也。次に敵者の前法は不樂為と爲すの義の楞嚴の解尺、纔かに一相の會尺也。設へ今作法に於ては、且く同喩の上に假用勝を許すが故に「二共許有り<sup>87</sup>」といふなり。有義は、自余の違三違四ホの作法は即ち實に實有性を離ると。彼れ此れの宗は全て名字を許さざるが故に尤も「二共許有り<sup>88</sup>」を難ず。有義は、豈に言顯失はざらん耶、故に粗く往尺の文を見るに、此の意を問ふより會尺に到ること無き耶。定めて知んぬ、此の義を立

つの時、此の難會通の方無しと云ふ事を。次に同喩を法差別と爲す事、實に違三違四等の作法、其の旨顯

〔墨付第三八丁右〕

然也。回明の作法門なるが故に且く同喩に出す躰の物の外の余法を擧て不樂爲の差別と爲す也。然而に立宗の時、同喩の義定むるが故に其の躰を擧げずと雖も争ひて同喩を取らざる耶。故に同喩に望めて難を遁れず。准じて之を思ふに、相違因に重々の作法有りと出ず。四分建立の比量の如きは不樂爲を以て能違の宗と爲す時、有法の上の義非ざるが故に違宗の過を犯す。故に更に前邪後正の相違因に非ず。纔かな過の種と雖も全く眞の過に非ず。同喩を以て法差別と爲すは、犯して眞の執徹を成ず可からざる歟。違三違四の如きホは、兩犯隨意の量也。何ぞ強て相違と爲すや。故に自餘の比量を以て正因の執徹を難ず可からず。

此の事、不樂爲の差別抄の如し。能く々々尋ね明かして之を習へ。

註記

- ① 『因明入正理論』(大正三三・一一上)。
- ② 『因明入正理論』(大正三三・一一上)。
- ③ 『因明入正理論』(大正三三・一一上)。
- ④ 『因明入正理論』(大正三三・一一上)。
- ⑤ 『因明入正理論』(大正三三・一一上)。

- ⑥ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。
- ⑦ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。
- ⑧ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。
- ⑨ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。
- ⑩ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。
- ⑪ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。
- ⑫ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。
- ⑬ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。
- ⑭ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。
- ⑮ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。
- ⑯ 『因明入正理論疏義断』（大正四四・一五三中～下）。
- ⑰ 『因明入正理論疏纂要』（大正四四・一六六中）。
- ⑱ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九上）。
- ⑲ 『因明入正理論疏略纂』（散逸）但し、『因明四種相違略私記』卷上本脚注に「原本裏 書云 末學云略纂中如法差別者不置勝劣之言以知隨古師也」（大正六九・三四〇上）に殆ど同文が存在している。なお
- 原本とは、文明一一年（一四七九）東大寺藏本。
- ⑳ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。
- ㉑ 『因明入正理論』（大正三一・一二一上）。
- ㉒ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

②3 『因明論書四相違略註釈』卷上（大正六九・三〇五中）。

②4 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

②5 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

②6 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

②7 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

②8 不詳。

②9 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一三一下）。

③0 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一三一下）。

③1 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一三一下）。

③2 『金七十論』（大正五四・一二四九中）。原文「聚集爲他故異三德依故。食者獨離故五因立我有〔我有は

本性及變異竟。我人最微細。應當次成立。人我是實有。聚集爲他故。我見世間一切聚集並是爲他。譬如床席等」のうち、下線部は略されている。

③3 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③4 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③5 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③6 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③7 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③8 『因明入正理論疏』卷（大正四四・一二七下〜一二八上）。

- 39 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- 40 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九上)。
- 41 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- 42 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- 43 『因明入正理論』(大正三一・一二中)、『因明入正理論疏』卷上(大正四四・一〇七中)。
- 44 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- 45 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- 46 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- 47 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- 48 『因明入正理論義纂要』(大正四四・一七二中)。
- 49 『因明論疏明燈鈔』卷五本(大正六八・三七四中)等に基づく趣意。
- 50 『成唯識論了義燈』卷二本(六八二下)〔六八二上〕。
- 51 『成唯識論了義燈』卷二本(六八二上)。
- 52 『成唯識論了義燈』卷二本(六八二上)。但し原文化は「爲相違図」は存しない。
- 53 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- 54 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- 55 『因明入正理論義纂要』(大正四四・一七二中)。
- 56 『因明入正理論義纂要』(大正四四・一七二中)。
- 57 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。

- ⑤8 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・二二九下）。
- ⑤9 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。
- ⑥0 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。





な者や凶悪犯はおらず、安心感のある場所が大半であった。すべてを視察できたわけではもちろんないし、おそらく容易に部外者が立ち入ることのできない施設もあると想像される。しかし、最も関心のあった「宗教的な雰囲気」、宗教がこのインド最大の刑務所においてどのように位置づけられているかの一端を知ることはできた。

この度の教誨師研修に参加し、今後筆者が我が国で宗教教誨活動を行っていくにあたり多くの示唆を与えられたことはもちろん、まさに仏教が真に苦しみ悩む人びとの救いとなっているという確信をますます強くしたことである。

気温は25度を超え、この日は初夏のような陽気。そのためか収容者の服装はほとんど薄着であった。壁（塀）は5mはあろうかという、とても高いものだが、全体が淡いピンクに塗られているためか、それほど威圧感がない。日本の大半の収容施設がコンクリート色で冷たいイメージがあるのとは対照的であった。

そしてその壁に多くの絵や言葉が書かれている。それらはほとんどが宗教的な内容で、ブッダ釈尊やイエス・キリスト等の姿、あるいは言葉であった。特に釈尊の全身像・半身像やよく知られているエピソードを描いた絵、それに仏教経典の言葉は、他の宗教のそれに比して圧倒的に多いことが目についた。殺人鬼と怖れられたアングリマラ（Angulimāla）が釈尊に諭されて、弟子となった話は有名だが、このエピソードも壁面に大きく描かれていた。仏教の教えが、収容者をも差別なく救い、犯したことに懺悔の心を起こさせ、あるべき人間性を取りもどさせる、そのための大きな役割を果たしていることをあらためて確認した。

多くの収容者と同じ空間で接し、そのうちの何人かに話を聞くことができた。皆それぞれに、犯した罪を猛省し、この施設で学び、技術を身につけ、家族のため、社会のためにも真人間になろうと努力しているように見えた。

この刑務所には、精神的な部分を重視して更正を行うという基本方針がある。その一方法として、この刑務所では音楽療法を採用している。様々なジャンルの音楽を聴いたり、自分たちでグループを作ってロックの演奏をしたりと、なんだか刑務所内にいるとは思えない雰囲気もあった。



視察できた施設は、比較的衛生的で、出会った収容者の中に粗野 刑務所は薄いピンクの高塀に囲まれている

らである（拘留者の場合は自由裁量）。収容者が運営する教育プログラムもあり、例えば第2刑務所では、毎日朝8時30分から約900人が働く。家具・敷物・衣料品等を製作したり（政府が買い上げ、学校・役所等で使用される）、バスケットを作ったり（一般に販売されており、デリー市民には人気があるという）して過ごし、僅かながら報酬もあるという。1年間の売り上げは1億8,000万ルピー（2013年2月時点で、1ルピーは約2円）にもなると聞いた。

このような教育プログラムは、「忙しく働いていると悪行から遠ざかる」ので、収容者のネガティブな考え方を改善することに役立ち、善良な市民として社会復帰できる希望を与えているという。

刑務所内の食事は、完全ベジタリアン（菜食）メニューで、ここにもインドの宗教的感覚が表れていると感じた。食事はすべて収容者（懲役刑受刑者）が作ることになっている。

面会は基本的に週2回許可されているが、面会者はそのたびに1,500ルピー（日本円で約3,000円。この額は一般のインド人にとってかなりの大金である）を納めなくてはならない。これは収容者の刑務所内での生活費として使われるそうだ。

インドでは、テロリストなどの凶悪犯にのみ死刑が適用される。古来アヒンサー（ahimsā 不殺生・無傷害）を重要な徳目とするお国柄であるから、さもありませんと首肯される。したがってインドでは、インディラ・ガンディー元首相（Indira Priyadarshini Gandhi 1917-1984）を暗殺した犯人が1989年に処刑されて以来、23年間死刑は執行されていない（ただし死刑判決を受けた‘テロリスト’で、現在病気療養中の者はいるという）。



収容者棟の入口  
（内部は撮影禁止）

視察した施設は、当初想像していたよりもずっと明るく開放的であった。1月といえども日中の

はないらしい。

このように常に‘満員’（というよりも定員の約2倍）状態が続いているため、医療・食料・セキュリティーをはじめとする様々な問題をいつも抱えている。とりあえずは、新たな施設の建設によって過密の問題に対処する所存だと伺った。

インドにおいても日本同様、刑務所は矯正機関である。かつてこのティハール刑務所は「拷問」と‘処刑’が日常茶飯事」といわれたほど劣悪な施設だったという。しかし現在は、重警備の巨大刑務所として環境が著しく改善され、矯正施設として機能している。故にその主要な目的は、収容者にとって有用な技術、教育と法律の遵守を提供すること、そしてそれによって一般社会の一員と成り得るように改善更生していく、というところにある。そのために先ず重要なことは、収容者の自尊心を改善し、「善良な人間になりたい」という収容者の願望をより強化することである。

現在50以上の民間団体がこの刑務所を援助しており、その大半は仏教・ヒンドゥー教・キリスト教など、宗教に関係する組織である。日本の刑務教誨のようなシステムは存在しないようだが、宗教家が収容者と接見することは（すべての収容者に認められているかは不明だったが）あるようだ。収容者を対象とする宗教の講座も用意されていると伺った。また、ヨーガ、瞑想の時間を収容者の生活プログラムに組み込むことによって、収監中の心身を支え、後ろ向きな感情を前向きに変えていくよう促しているという。刑務所内にはかなり広い緑地（芝生の広場）があり、そこで一人静かに瞑想にふけり、「自己を見つめ直す」こともできる。インドにおいて宗教と日常生活は一体のものであり、決して切り離すことはできない。その感覚は現代の一般的日本人には容易に理解しがたい程度のものであり、この施設内においても収容者個人の宗教的信条は当然の如く認められている雰囲気があった。

またこの刑務所では、収容者の4人に一人が一日8時間の労働に従事している。懲役刑の受刑者には労働と服役の義務が課されているか

シュ（Bangladesh）でも話されている言葉である。

マラーヤラム語は、南部インド系の言語で、南西部のケーララ州（Kerala）、インド洋の諸島・ラクシャディープ連邦直轄地域（Lakshadweep）で使用される言語である。仏教伝道協会では「ヒンディー語」、「ウルドゥー語」（インド内のムスリムが使用する言語。インドから独立した西の隣国・パキスタン（Pakistan）でも使用されている）翻訳版を既刊しているが、この度は最近刊行された「ベンガル語版」「マラーヤラム語版」を贈ったということである。

その後、ヴィムラ（Vimla Mehra）所長より約一時間半にわたって、この刑務所の概要についての講演があった。以下の記述は、その時配付された資料と講演の内容にもとづくものである。

それによると、現在インドには全部で1382箇所の刑務所が存在し、収容者は合計33万人を超えている。このティハール刑務所では、キャパシティが6,250人（認可されている収容力は5,200人）のところ、現在12,000人以上が収容されているとのこと。一ヶ月に1,000人以上（3,000人以上になることもあるという）が新たに収容されるが、職員は約700名で対応している。収容者の年齢は18歳から35歳で過半数を超える。そのうち外国人も550人収容されているそうで、その大半が薬物乱用に絡むものだという。インドでは、裁判で判決が下され量刑が決定するまでに、かなりの時間を要する（収容者の約8割が裁判中という）ため、常に収容人員をはるかに超える収容者がいる。収容者の中にはギャングの首領やテロリスト、連続殺人犯などの凶悪犯もいるが、ほとんどは軽犯罪者である。にもかかわらず、起訴されるまでに数ヶ月かかるため、被疑者のまま長期間拘留されるというケースも稀で



ヴィムラ所長（中央）と記念撮影。左端は筆者

我々が宿舎に入ったのは日本時間で朝6時ころ。約一時間の仮眠(?)ののち、インド最大の刑務所(それはそのまま南アジア最大の刑務所であることを意味する)であるティハール刑務所(Tihar Jail:Tihar Prison, Tihar Ashram)を訪問した。この刑務所は、ニューデリー(New Delhi)の西方・チャニャキャ・プーリー(Chanakya Puri)から約7kmのティハール村(Tihar Village)に位置する。

1957年に創設され、現在は施設が10箇所に分かれており、それぞれの刑務所に複数の収容棟がある。10箇所のうち9施設が1.6平方キロメートルのエリア内にあり、そのうち8施設が男性収容者用刑務所、1施設が女性収容者用刑務所である。今回はそのうち男性用2施設を視察することが許された。

はじめに事務所の建物へ通され、歓迎を受けた。ティハール刑務所には、全国教誨師連盟より日本から持参した『仏教聖典』(公益財団法人 仏教伝道協会 発行)の「ベンガル語」「マラヤーラム語」翻訳版が贈呈された。

広大にして多民族国家であるインドには、実に20以上の公用語が存在する。インドの言語として膾炙しているのはヒンディー語であろう。確かにインド最大の話者人口をほこるのはヒンディー語に間違いはないが、ヒンディー語が通用するのは、首都デリーを中心としたインド北部に限られる。ヒンディー語はインド・ヨーロッパ語系の言語であるが、インド南部では、全く系統の異なるドラビダ語系の言語が使用されている。したがってインドの国会では、インド国内「共通」の言語である英語が用いられているのである。

ベンガル語は、北部インド系の言語で、主に東部の西ベンガル州(West Bengal)、トリプラ州(Tripura)で使用されている。第2次大戦後インドから独立した隣国・バングラデ



翻訳版『仏教聖典』を贈る平野俊興教誨師連盟理事長(右)。中央がヴィムラ所長

活動する教誨師の人数は（平成25年4月現在）、仏教系が最多で約1,200名である。そのうち浄土仏教系の教誨師が約680名いるが、その大半が浄土真宗系（本願寺派約300名、大谷派約230名）である。その他の仏教系では禅宗系約190名、真言宗系約150名、日蓮宗系約150名、天台宗系40名、仏教系以外では神社神道系・教派神道系で約200名、カトリック系約60名、プロテスタント系約180名である。

宗教教誨では特殊教誨（遭喪教誨・忌日教誨・棺前教誨などの特殊な場合）を除き、「集合教誨」（総集教誨・グループ教誨）と個別に行なう「個人教誨」があり、実施回数年間約19,400回のうち仏教系が59.0%であり、次いでキリスト教系が22.3%、神道系が18.6%、その他0.1%である。

筆者は新任の教誨師として今後の活動に資するため、可能な限り多くの教誨師研修に参加するよう心がけているが、この度は教誨師としてインドの刑務所を視察することを目的とする研修であった。海外の刑務所視察には特別なパーミッションを必要とする。しかもこの度は、仏教の開祖・ブッダ釈尊を生んだインドの刑務所を訪れるというので、筆者はこれを千載一遇の機会と考え参加することとしたのである。

平成25年1月28日、当初搭乗予定だったインド航空機が欠航となり、代替の全日空機がインドの首都・デリーの空港に到着したのは、日本時間で翌日早朝の4時30分ころ。予定より約半日遅れのインド到着となった。12回目とはいえ12年ぶりの訪印。近年経済発展が著しいインドである。道路等のインフラはかなり整備され、綺麗で新しい建物が目につく。輸入されたか現地生産されたかは別として、世界各国のメーカーによって製造された多種多様な（色も多種多様）自動車が街中を走る。通りを歩く人々のファッションは大半が洋服。ことに若者は、当然の如くにジーンズ姿である。かつては国産（インド産）の同じような色・形の車ばかりが目につき、民族衣装に身を包んだ人々が闊歩していた。まさに隔世の感がある。



宗教家である教誨師の活動が必要になる。教誨師は、信教の自由を保障しつつ精神的安定を与え、彼らの宗教的欲求に応えつつ、改善更生を促し、社会復帰を図ることを目的に、各教宗派の教義にもとづき、改過遷善等の面接指導を行い、矯正教育の一翼を担う活動をなすのである。

我が国における近代の宗教教誨は、真宗大谷派の僧侶・城西寺啓潭（鶴飼啓潭）が名古屋監獄（現・名古屋刑務所）の前身である徒場に囚人教化を請願し、明治5（1872）年7月、認可を受けてこれを実施したことに始まる。同年、真宗大谷派僧侶の蓑輪対岳が巢鴨監獄（現・府中刑務所）で、翌年には浄土真宗本願寺派僧侶の舟橋了要が岐阜監獄での教誨を許可されたこともあり、また浄土真宗本願寺派明如宗主、真宗大谷派巖如宗主が監獄への教誨師派遣に積極的に協力したことも相まって、明治期には本願寺派（西本願寺）・大谷派（東本願寺）の教誨活動が顕著となった。以後他の宗教家から同様の請願がなされ、順次認可されて宗教教誨が行われるようになっていった。

さらに東西本願寺からは、各施設に対して本尊、仏具等の寄贈も積極的に行われた（現在も40余りの施設に現存しているという）。また両本願寺による常駐教誨師の派遣体制が続いたため、近代の宗教教誨史においては、本願寺派と大谷派の僧侶が全国の監獄教誨独占の観を呈するようになったという経緯があり、この流れは現行憲法制定時まで続いた。

第2次世界大戦後は官制教誨師制度が廃止され、従来の教誨師は一般刑務官に転官したが、宗教教誨の実施は「日本宗教連盟」による教誨師の斡旋、すなわち宗教家による協力という形となり、昭和31年には「全国教誨師連盟」設立が決議され、昭和37（1962）年2月に初代総裁として浄土真宗本願寺派の大谷光照門主が就任した。平成8年には大谷光照師の辞任に伴い、浄土真宗本願寺派の大谷光真門主（現門主）が後任の総裁に就任され現在に至っている。「全国教誨師連盟」は、平成24（2012）年4月1日に公益財団法人への移行登記を行った。

## 【 研修報告 】

# 教誨師インド研修

－ デリー・ティハール刑務所視察 －

客員研究員

桃 井 信 之

昨年（2013 平成25年）1月下旬から2月上旬にかけて、インドを訪れた。筆者にとって12年ぶり12回目のインド訪問である。この度は、公益財団法人全国教誨師連盟（平野俊興理事長）が主催する海外の刑務所視察研修として、インドの首都・デリーにあるティハール刑務所（Tihar Jail）を訪問するのが主目的であった。筆者は、浄土真宗本願寺派の僧籍を持つが、平成24（2012）年6月、全国教誨師連盟より教誨師に委嘱された。そこで、はじめに教誨師について若干の解説をしておきたい。

教誨師とは、全国の刑務所、少年院等の矯正施設の被収容者に対して、各教宗派の教義にもとづき、徳性や社会性の涵養を図り、健全な人格の形成に寄与する、民間の篤志宗教家をいう。

教誨師の活動は、矯正施設からの要請を受けて、受刑者や少年院在院者等の改善更生と社会復帰を目的に行われるボランティアである。

教誨は、自己の信ずる教義に則り、宗教心を伝えて被収容者の心情の安定を図り、被収容者には自己を洞察して健全な思想・意識・態度を身につけさせ、同時に遵法の精神を培い、更生の契機を与えるものである。

国の施設である刑務所、拘置所、少年院等の職員は、憲法上の制約により、被収容者の宗教的欲求に対応できないことから、民間の篤志

- [1993]『新国訳大蔵経（瑜伽唯識部12）大乘莊嚴經論』大蔵出版。  
兵藤一夫
- [1993]「二種の生死について」『仏教学セミナー』58。  
舟橋尚哉
- [2000]「『大乘莊嚴經論』の諸問題並びに第11章求法品のテキスト校訂」『大谷大学研究年報』52。  
松田和信
- [2003]「唯識の祖師たち」『大法輪』68。  
松本史朗
- [1982]「唯識派の一乗思想——一乗思想の研究（Ⅱ）——」『駒沢大学  
仏教学部論集』13。
- [2013]「瑜伽行派の一乗思想」『仏教思想論・下』大蔵出版。  
吉村誠
- [2013]『中国唯識思想史研究』大蔵出版。  
龍谷大学佛教文化研究所編
- [1995]『梵文大乘莊嚴經論写本』法蔵館。

[1933 b] 『国訳一切経（瑜伽部 9）真諦訳・撰大乘論（世親）釈』  
大東出版社.

桂紹隆

[2009] 「書評：長尾重輝編『大乘莊嚴經論』和訳と注解—長尾雅人研究ノート—」『中外日報』27287（平成21年4月25日号）.

斎藤明

[1989] 「一乗と三乗」『岩波講座・東洋思想インド仏教1』岩波書店.

下川邊季由

[1986] 「無性造『大乘莊嚴經論広註』和訳（3）—求法品第53頌～59頌—」『大崎学報』141.

勝呂信静

[1989] 「文献成立から見た『大乘莊嚴經論』と『菩薩地』及び『撰大乘論』教義の相互比較」『初期唯識思想の研究』春秋社.

勝呂信静・下川邊季由（校注）

[2007] 『新国訳大蔵経（瑜伽唯識部11）撰大乘論』大蔵出版.

高崎直道

[2010] 「真諦訳・撰大乘論世親釈の如来蔵説——宝性論との関連」『高崎直道著作集第七巻・如来蔵・仏性論Ⅱ』春秋社——同稿は結城教授頌寿記念論文集刊行会編 [1964] 『結城教授頌寿記念・仏教思想史論集』（大蔵出版）に収録されていたものの再録にあたる——.

長尾雅人

[1978] 「一乗・三乗の論議をめぐって」『中観と唯識』岩波書店——同稿は塚本博士頌寿記念会編 [1961] 『塚本博士頌寿記念・仏教史学論集』（塚本博士頌寿記念会）に収録されていたものの再録にあたる——.

[1982] 『撰大乘論—和訳と注解（上）—』講談社.

[1987] 『撰大乘論—和訳と注解（下）—』講談社.

[2007] 『『大乘莊嚴經論』和訳と注解—長尾雅人研究ノート（2）—』

長尾文庫.

袴谷憲昭・荒井裕明（校注）

*hopanibandhana*), D (4051) Sems tsam 12, ri 190b1-296a7  
; P (5552) [113] 232b5-356b7.

Chi. T31 (1598) 380a21-449b26.

\* \* \*

Gadjin M. Nagao

[1994] *An Index to Asaṅga's Mahāyānasamgraha. Part One, Tibetan-Sanskrit-Chinese*, Tokyo: Japan, The International Institute for Buddhist Studies.

Osamu Hayashima

[1979] *Chos yongs su tshol ba'i skabs or Dharmaparyeṣṭy adhikāra The XIth chapter of the Sutrālaṃkāravṛttibhāṣya, subcommentary on the Mahāyānasūtrālaṃkāra Part III* 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』28.

Sylvain Lévi

[1907] *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*, tome I, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion (repr. Kyoto: Rinsen Book Co., 1983).

[1911] *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*, tome II, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion (repr. Kyoto: Rinsen Book Co., 1983).

上野隆平

[2013] 『大乗莊嚴經論』の仏陀観一菩薩道の基盤 (pratiṣṭhā) たる仏陀に関する考察一 『南都仏教』97.

[2014] 『大乗莊嚴經論』「求法品」の一乗 (ekayānatā) 説一第 XI 章第54偈の読解と位置づけに関して一 『印度学仏教学研究』62-1.

衛藤即應 (訳注)

[1933 a] 『国訳一切経 (瑜伽部 8) 玄奘訳・撰大乘論 (世親) 积、玄奘訳・撰大乘論 (無性) 积』大東出版社.

- Brhatsūcīpatram II kramāṅkaḥ ca20.
- Ns Nepal-German Manuscript Preservation Project Ms. No. 3-291;  
Brhatsūcīpatram II kramāṅkaḥ tr291.
- om. omitted in
- P 北京版チベット大蔵経 (鈴木学術財団影印版).
- T 『大正新修大蔵経』  
『莊嚴経論』 *Mahāyānasūtrālamkāra-bhāṣya*.
- Skt. Lévi [1907] を見よ.
- Tib. *mDo sde'i rgyan gyi bshad pa* (\**Sūtrālamkāra-vyākhyā or bhāṣya*), D (4026) Sems tsam 1, phi 129b1-206a7; P (5527) [108] phi 135b7-287a8.
- Chi. T31 (1604) 589b21-661c21.
- 世親釈 『莊嚴経論』 を見よ.
- 無性釈 *Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi rgya cher bshed pa* (\**Mahāyānasūtrālamkāra-ṭīkā*), D (4029) Sems tsam 2, bi 38b6-174a7 ; P (5530) [108] bi 45a5-196a7.
- 安慧釈 *mDo sde rgyan gyi 'grel bshed* (\**Sūtrālamkāravṛttibhāṣya*), D (4034) Sems tsam 3, mi 1b1-298a4 ; P (5531) [108] mi 1b1- 109] tsi 308a8.
- 『撰大乘論』 *Mahāyānasamgraha*.
- Tib. 長尾 [1982] [1987] を見よ.
- Chi. T31 (1592) 97a3-112b8, T31 (1593) 112b12-132c14, T31 (1594) 132c18-152a18.
- 『撰大乘論 (世親) 釈』 *Mahāyānasamgraha-bhāṣya*.
- Tib. *Theg pa chen po bsdus pa'i 'grel bshed* (\**Mahāyānasamgraha-bhāṣya*), D (4050) Sems tsam 12, ri 121b1-190a7 ; P (5551) [112] 141b2-232b5.
- Chi. T31 (1595) 152a22-270b14, T31 (1596) 271a4-321a8, T31 (1597) 321a13-380a17.
- 『撰大乘論 (無性) 釈』 *Mahāyānasamgrahopanibandhana*.
- Tib. *Theg pa chen po bsdus pa'i bshed pa* (\**Mahāyānasamgra-*

に二種があり、両者共に「鈍根」「理解の遅い者」である。

(4 a. 1) 真理を見たことを乗とする者 (=諦を見た者：預流・一來・不還)

(4 a. 2) 真理を見ていないことを乗とする者 (=諦を見ていない者：凡夫・信解行地の者)

(4 a. 1. 1) 欲界の貪を離れた者 (不還)

(4 a. 1. 2) 欲界の貪を離れていない者 (預流・一來)

XI. 56 真理を見たそれら二種の者 (預流・一來と不還) は、自身が獲得した聖道を輪廻のために回向することにより、不可思議変易の生を具えた者となる。

XI. 57 一類の者 (預流・一來) は願力により、他の一類の者 (不還) は不還性に具わる力により、輪廻の世界に再生を果たす。

XI. 58 これら二種の者は、輪廻を厭い涅槃に愛着する声聞としての心を幾度も起こすから「理解の遅い者」と称せられる。

XI. 59 離貪することなく、諦を見た者 (預流・一來) が (松本：離貪することなく、諦を見ていない者 = 凡夫・信解行地の者が、声聞となり)、後に独覚となり、最終的に仏と成ることは『勝鬘經』が説く通りである。

## 9 略号と参考文献

A 『梵文大乘莊嚴經論写本』所収のA本.

B 『梵文大乘莊嚴經論写本』所収のB本.

D デルゲ版チベット大蔵經 (東京大学印度哲学印度文学研究室編).

F 舟橋 [2000] を見よ.

H Hayashima [1979] を見よ.

L<sup>1</sup> Lévi [1907] を見よ.

L<sup>n</sup> Lévi [1911] を見よ.

M 松本 [2013] を見よ.

N 長尾 [2007] を見よ.

Nc Nepal-German Manuscript Preservation Project Ms. No. 4-6;

解には同意できない。該当箇所は、現行の梵文テキストにそって、訂正なしで読むべきと考える。また、議論の起点に関しても「離貪することなく、諦を見ていない者」ではなく「離貪することなく、諦を見た者」（預流・一來）にあると考える方が妥当である。

また、当該の XI. 53-59には、議論の進展に伴って漸次に問題を限定するような仕方で展開する、という特徴が認められる。この点は松本博士の理解と大きく異なるところであり、詳細を論じるには到らなかったが、概要は以下の梗概にて確認されたい。

最後に、本稿は松本 [2013] に対し、上述の三点より批判的な考察を試みたものであるが、同稿には、一乗・三乗の問題に関する瑜伽行派の見解を窺ううえで、重要な意味をもつ新たな知見が多く含まれており、この分野の研究を行う者にとって必読の書であることを付言しておきたい。

## 8 XI. 53-59の梗概（シノプシス）

XI. 53 諸経典には種々の意趣をもって一乗性が説かれている。ただし、それは三乗の非存在を主張するものではない。

- (1) 法と(2)無我と(3)解脱が等しいことにより、乗は同一である。
- (4) 種姓に別があることにより、乗は同一である。
- (5) 二つの意欲を得ることにより、乗は同一である。
- (6) 変化身（松本：涅槃）により、乗は同一である。
- (7) 究竟により、乗は唯一である。

XI. 54 三乗が存在するにもかかわらず、一乗性が説かれたのはなぜか。それは不定種姓の者を大乘に誘引し慰留するためである。

- (4 a) 不定種姓の声聞（松本：不定種姓の菩薩）を大乘に誘引するため。
- (4 b) 不定種姓の菩薩（松本：定種姓の菩薩）を大乘に慰留するため。

XI. 55 不定種姓の声聞（松本：不定種姓の菩薩）には二種があり、両者共に大乘により出離することが可能である。「真理を見たことを棄とする」とは「諦を見た」ことを意味する。二種の中、前者には、更



おける議論の起点は「諦を見てはいるが、離貪していない者」、つまり預流・一來の者にあると結論づけたい。最後に、筆者と松本博士の理解の相違を図示すれば、以下の通りである。

筆 者	離貪することなく「諦を見た者」(預流・一來) ⇒ 独覚 ⇒ 仏
松本博士	離貪することなく「諦を見ていない者」(凡夫・信解行地の者) ⇒ 声聞 ⇒ 独覚 ⇒ 仏

## 7 おわりに

始めに述べた通り、本稿は松本 [2013] に対する疑義を通して、『莊嚴經論』の XI. 53-59 に見える、一乗に関する議論の展開を把握することを目的としていた。以下に、これまでの議論を要約しつつ、本稿の結論を提示する。

(一) XI. 53 (6) : 偈・世親釈に見える *nirmāṇāt, nirmāṇād, nirmāṇa-saṃdarśanāt* を *nirvāṇāt, nirvāṇād, nirvāṇa-saṃdarśanāt* に訂正すべきとし、XI. 53 (6) の内容を「大乘」＝「一乗」と見なす松本博士の見解には同意できない。該当箇所は、現行の梵文テキストにそって、訂正なしで読むべきと考える。また、その内容に関しても「大乘」＝「一乗」ではなく「声聞乗」＝「一乗」と考える方が妥当である。

(二) XI. 54 : 『法華経』の理解を優先するあまり、世親・無性・安慧の諸注釈を不適切と見なし、誘引の対象を「仮りの声聞＝実は菩薩」(不定種姓の菩薩)、慰留の対象を「真の菩薩」(定種姓の菩薩) と見なす博士の見解には同意できない。世親釈にしたがって、「声聞の種姓をもち未だ決定していない者」(不定種姓の声聞) を誘引の対象とし、「菩薩の種姓をもち未だ決定していない者」(不定種姓の菩薩) を慰留の対象とする方が妥当である。

(三) XI. 59 : 世親釈に見える *dr̥ṣṭasatyah* を *adr̥ṣṭasatyah* に訂正すべきとし、XI. 59 の議論の起点を「離貪することなく、諦を見ていない者」(凡夫・信解行地の者) のうえに見ようとする博士の見

もなく、諦も見えていない、声聞の種姓をもち未だ決定していないかれらが、「未だ目的を果たしていない者」であり、異生、または信解行地に住する者たちである。

ここに示された離貪することなく「諦も見えていない」不定種姓の声聞が、偈にいう「未だ目的を果たしていない者」の意味であり、その具体的なあり方として、「異生」（凡夫）、「または信解行地に住する者」の名が挙げられている。これにより、安慧釈に見える *adrṣṭasatyah* を支持する論調は、テキストの混乱によるものではなく、明確な意図をもって行われていることが知られる。松本博士の主張は、これにもとづいて該当箇所を *adrṣṭasatyah* と読むことにより、上述の不合理を解消しようとするものである。

また、先に一言した通り、偈の a 句に見える *so*（かの者）の言に注目すれば、それは、先の XI. 55 において、不定種姓の声聞を二種に分類した中の後者（諦を見ていない者：凡夫・信解行地の者）を指すというより、XI. 56–58 の展開において、常に議論の中心にあった「諦を見た者」（預流・一來・不還）を指すと見るべきであり、そう考える方が自然である<sup>54</sup>。加えて、声聞・独覚・仏の三者より成る「三つの位」の第一を説明して、「かつて、諦を見る位にあった時」といわれている点を考慮すれば、XI. 59 は「諦を見ていない者」ではなく「諦を見た者」を議論の起点とし、その者が独覚となり、やがて仏と成ることを説くと理解する方が妥当と思われる。それゆえ、筆者としては、現行の梵文テキストにそって、該当箇所を *drṣṭasatyah* と読み、XI. 59 に

<sup>54</sup> ただし、安慧釈は指示代名詞の *so*（かの者）を以下のように注釈する。これは同釈が *adrṣṭasatyah* の読みを支持する以上、当然である。

Hayashima [1979] p. 64, ll. 20-21.

'di<sup>1</sup> (P223a5) zhes bya ba nyan thos kyi rigs ma nges pa ni bden pa'i don ma mthong ba'i gang zag 'di zhes bya ba'i don to ||

'di H : 'di'i P,M : 'di'i don D.

「かの者」というのは、声聞の種姓をもち未だ決定していない者にして、諦の意味を見ていない人であるかの者、という意味である。

### 【筆者の見解】

先ず、筆者が参照し得た4つの写本 (Ns, Nc, A, B) は、全て該当箇所を *dr̥ṣṭasatyah* と表記する。またレヴィ本を始め、舟橋 [2000]、長尾 [2007] の各校訂本も、全て *dr̥ṣṭasatyah* の読みを採用する<sup>51</sup>。更にいえば、蔵漢の二訳、及び無性釈も *dr̥ṣṭasatyah* の読みを支持している<sup>52</sup>。したがって、残された資料の面からいえば、*adr̥ṣṭasatyah* の読みを支持するものは、安慧釈のみということになる。以下に、安慧釈の該当箇所を提示する。

da ni rigs ma nges pa theg pa chen po'i don ma mthong  
ba ste | de ji ltar mngon par 'tshang rgya bar bstan pa'i  
phyir | gang phyir don ma <sup>(D201b2)</sup> byas pa <sup>(P222b8)</sup> de || sangs  
rgyas med 'byung bsam gtan don || brtson zhing sprul pa  
sprul don du | de la brten nas byang chub thob || ces bya  
ba smos so || 'di ltar 'dod pa'i' khams kyi 'dod chags dang  
yang ma bral | **bden pa yang ma mthong ba'i** nyan <sup>(P223a1)</sup>  
thos kyi rigs ma nges pa de dag ni don <sup>(D201b3)</sup> ma byas pa  
ste | so so'i skye bo'am | mos pa spyod pa'i sa la gnas pa  
rnams so ||<sup>53</sup>

'pa'i D.H : pa'i chos P,

さて、未だ決定していない種姓をもつ者は、大乘の意味 (don, artha) を見ていない者であり、かの者が、いかにして現等覚するかを説くために、「というのも (gang phyir, hi)、未だ目的を果たしていないかの者は、仏の在さぬ〔時代〕に生まれ、禪定のために努力し、化作〔身〕の化作を求め、それに依拠し、菩提を得るからである」といわれる。すなわち、欲界の貪を離れること

<sup>51</sup> Lévi [1907] p. 70、舟橋 [2000] p. 52、長尾 [2007] p. 122を参照。

<sup>52</sup> 蔵訳 (D175b1, P189b3)、漢訳 (T31, p. 615c29)、無性釈 (D95b2, P106 a8) を参照。

<sup>53</sup> Hayashima [1979] p. 64, ll. 5-11.

### 【松本博士の主張】

世親釈の冒頭に見える *dr̥ṣṭasatyah* (諦を見た者) は、安慧の解釈にしたがって *adr̥ṣṭasatyah* (諦を見ていない者) へと訂正する。この「諦を見ていない者」は、先の XI. 55において、「仮りの声聞=実は菩薩」(不定種姓の菩薩) を二種に分類した中の後者、つまり凡夫・信解行地の者を指すと考えられる (pp. 328-329)。

### 【根拠】

もし蔵漢の二訳、及び無性の解釈にしたがって、該当箇所を *dr̥ṣṭasatyah* と読むとすれば、先の XI. 55において、「諦を見た者」(預流・一來・不還) との区別が示された「諦を見ていない者」(凡夫・信解行地の者) が、いかにして成仏に到るかという点が、以下の諸偈で全く言及されないことになってしまう。すなわち、XI. 56-58が「諦を見た者」への言及に終始する以上、この XI. 59において、「諦を見ていない者」への言及がなければ不合理である (p. 329)。

以上のような松本博士の主張に対し、筆者は次のように疑義を呈する。

### 【筆者の疑義】

先述の通り、当該の XI. 53-59は議論の進展に伴って、漸次に問題を限定するような仕方で開催すると筆者は考える。この点は松本博士の理解とは大きく異なるところであり、筆者の見立てによれば、XI. 56-59において「諦を見ていない者」への言及がなくても、それを不合理とは考えない。また博士の説によれば、偈の a 句に見える指示代名詞の *so* (かの者) は、先の XI. 55において、「諦を見た者」との区別が示された「諦を見ていない者」を指すことになるが、それはあまりに不自然である。加えて、もし XI. 59の議論の起点が「諦を見ていない者」にあるとすれば、その「諦を見ていない者」、つまり凡夫・信解行地の者が声聞と成り、独覚と成り、やがて仏と成ることを説く本偈には「三段階」ではなく「四段階」が示されることになり、世親釈の文言と矛盾する。それゆえ、博士の主張と根拠には、やはり同意できない。

rvam dr̥ṣṭasatyāvasthā yadā buddharahite kāle svayaṃ dhyānam utpādyā janmakāyaṃ tyaktvā nirmāṇakāyaṃ gr̥hṇāti yadā ca parāṃ bodhiṃ prāpnotīti <sup>49</sup>

というも、未だ目的を果たしていないかの者は、仏の在さぬ〔時代〕に生まれ、禪定のために努力し、化作を求め、それに依拠し、勝れた菩提を得るからである。

更に諦を見てはいるが、離貪していないかの者、かれは、未だ目的を果たしていない者、有学の者であり、仏の在さぬ時代に生まれ、禪定のために努力し、化作を求める者となる。そして、その化作に依拠し、順次に勝れた菩提を獲得する。かの三つの位にある者を密意して、世尊は『勝鬘經』において、「〔先ず〕声聞となり、〔次に〕独覚となる。そして更に仏〔となる〕」と説かれ、また火の譬えにおいて、「かつて、諦を見る位にあった時、無仏の時代に〔生まれ〕、自ら禪定を起し、生身を捨て、化作身をとる時、そして勝れた菩提を獲得する時」と〔説かれたのである〕。

ここでは世親釈の冒頭に見える *dr̥ṣṭasatyah* を、松本博士の提案にしたがって *adr̥ṣṭasatyah* に訂正すべきか否かという点に問題をしばって論述を進めてゆきたい。先ずは、例のごとく、筆者の責任において、松本 [2013] pp. 325-331の内容を要約して提示する<sup>50</sup>。

<sup>48</sup> *agnidr̥ṣṭānte ca* |というテキストの読みは、松本 [2013] p. 357の注17の理解にしたがった。ちなみに四写本と先行研究の、この部分に対する読みは以下の通りである。*agnidr̥ṣṭānte ca* | M : *agnidr̥ṣṭānte ca* L<sup>1</sup> : *agnidr̥ṣṭāntena* Ns,B,L<sup>II</sup>,F,N : *agnidr̥ṣṭāntema* Nc,A.

<sup>49</sup> Lévi [1907] p. 70, ll. 3-10.

<sup>50</sup> 松本 [2013] pp. 328-329, p. 357には、本来であれば *adr̥ṣṭasatyah* と表記すべき箇所を、誤って *dr̥ṣṭasatyah* と表記する箇所が散見される。要約に際し、明らかな誤植と思われる部分に関しては、前後の文脈を考慮して、独断で訂正しながら理解した。

定するところにも表れている。ただし、これを不審に思った松本博士は、XI. 59の世親釈に見える *dr̥ṣṭasatyah*（諦を見た者）を、安慧釈にしたがって *adr̥ṣṭasatyah*（諦を見ていない者）へと訂正することにより、XI. 56–59のうえに（4 a. 2）に関する言及が見られないことの不合理を解消しようとする。この問題に関しては、以下に詳しく論じることとする。

## 6 XI. 59 : *dr̥ṣṭasatyah*は *adr̥ṣṭasatyah* に訂正すべきか

XI. 59は当該箇所第七偈（最終偈）に相当し、『勝鬘經』にもとづいて、声聞が独覚となり、やがて仏と成ることを説いている。始めに、テキストと筆者の和訳を提示する。

so 'kr̥tārtho hy abuddhe ca jāto dhyānārtham udyataḥ |  
 nirmāṇārthī tadaśritya parāṃ bodhim avāpnute || XI. 59 ||  
 yaḥ punar asāv avītarāgo **dr̥ṣṭasatyah** so 'kr̥tārthaḥ śaikso  
 bhavan, buddharahite kāle jāto dhyānārtham udyato bhavati  
 nirmāṇārthī | tac ca nirmāṇam āśritya krameṇa parāṃ bod-  
 hiṃ prāpnoti | tam avasthātrayasthaṃ saṃdhāyoktaṃ  
 bhagavatā śrīmālāsūtre | śrāvako bhūtvā pratyekabuddho  
 bhavati punaś ca buddha iti | agnidr̥ṣṭānte ca |<sup>48</sup> yadā ca pū-

<sup>47</sup> *dr̥ṣṭārthayāna* に関しては、漢訳に「見義」とあり、蔵訳がそれを *theg pa'i don mthong ba* と訳すことから、一般に「*yāna* の *artha* を見た者」（兵藤 [1993] p. 101 (6)「乗（諦）の義を見た者」、長尾 [2007] p. 118「往くことについてその意味を見ている」、松本 [2013] p. 229「乗の義を見た者」と理解される傾向にある（もし、この考え方が正しければ、ここでいう「乗の義（意味）」とは、XI. 53の世親釈が論じる *yāna* に対する種々の解釈——とくにその（4）——を指すと考えることもできよう）。しかし、この複合語を梵文の文法規則にしたがって、正しく理解しようとするれば、「見られた真理という乗をもつ者」、つまり「真理を見たことを乗とする者」もしくは「真理を見たという乗をもつ者」と理解するのが適切と思われる。

55以下の諸偈は XI. 54の（4 a）以外のもの、つまり（4 b）に言及しないということになる<sup>46</sup>。かくして、筆者の見立てによれば、XI. 53から XI. 54、及び XI. 54から XI. 55にかけての議論の展開には、以上のような特徴が認められる。そして、こう考えることによって、XI. 54と以下の諸偈は、合理性を欠くことなく、漸次に問題を限定するような仕方で議論を展開していることが知られる。

更にまた、この特徴は XI. 55が XI. 54の（4 a）を二種に分類し、（4 a. 1）「真理を見たことを乗とする者（drṣṭārthayāna<sup>47</sup>）」と（4 a. 2）「真理を見ていないことを乗とする者（adrṣṭārthayāna）」を列挙したうえで、その前者のみを取り出し、以下の議論をその点に限

---

<sup>46</sup> 勝呂 [1989] p. 460は XI. 55-59の議論が不定種姓の声聞に代表されることについて、次のように論じている。

不定性には声聞と菩薩が存するわけであるが、不定性の声聞の成仏を説くのが、おそらくこの論の公式の一乗説なのであろう。『莊嚴經論』の文脈は、はじめに七種の理由を挙げつつ、その全体が、（4）の理由に基づく不定性声聞の成仏によって代表されることをあらわしていることができよう。終わりの頌（筆者：XI. 59）に『勝鬘經』が引用されているように、不定種姓が、声聞⇒独覚⇒仏というように廻心・転換して行くのが、この一乗説の基本的な考え方であると見られる。

また、兵藤 [1993] p. 100（7）は XI. 54-57が不定種姓の声聞（預流・一來・不還）に関してのみ論じる理由を、次のように分析する。

ここ（筆者：直前に引用した XI. 54-57とその世親・安慧の注釈）において不定声聞種姓だけ、しかも諦の義を見た者で、預流と一來と不還の者だけが論じられていることは注意すべきである。瑜伽行派の考えでは、三乗はそれぞれに確定しているので、それぞれの乗で最終的な果を得た者には変更はあり得ない。声聞乗によって阿羅漢果を得て既に完全な寂滅（無余依涅槃）に入っている者は変わり得ないのである。したがって、不定種姓とは未だ最終的な果を得ていない者でもある。また、諦の義を見ていない者、すなわち、見道に達していない凡夫にとっては、三乗の区別はそれほど重要なものとはならない。そのため、ここでは預流と一來と不還の者だけが論じられているのである。

〈3〉次に XI. 53-59に見える一乗に関する議論の展開について、博士の見解とは異なる筆者の理解を提示しよう——稿末に添付した梗概（シノプシス）を見ながら、以下の論述をお読みいただきたい——。

先ず、冒頭の XI. 53が（4）を中心に構成されているという筆者の理解は、先述の通りである。当該の XI. 54は、正しくこの（4）を敷衍するものと考えられる。XI. 53の（4）が（4 a）のみの言及に止まるのに対し<sup>44</sup>、XI. 54は（4 a）（4 b）の二者に言及するが、XI. 55-59の内容が（4 a）の成仏論に限定されることからいえば<sup>45</sup>、XI. 53-59の一貫したテーマは、不定種姓の声聞が大乘に転向し、現等覚を得るまでの過程にあることが知られる。この点に関して、松本博士は XI. 55-59のうえに（4 b）に関する言及が全く見られないのを理由に、XI. 54において、慰留の対象となる「他の者たち」を定種姓の菩薩（真の菩薩）と見なすことの妥当性を主張されるが、その必要はないであろう。というのも XI. 53から XI. 54への展開の中で、XI. 54が XI. 53の（4）のみを取り出し、その点を議論の中心に据えたのと同様に、XI. 55は XI. 54の（4 a）のみを取り出し、その点を議論の中心に据えると考えられるからである。逆にいえば、XI. 54（ないしそれ以下の諸偈）が XI. 53の（4）以外のものに言及しないのと同様に、XI.

---

<sup>44</sup> XI. 53の（4）に対する世親釈のテキストと和訳を提示する。本文中で述べた通り、ここには不定種姓の声聞のみが論じられ、不定種姓の菩薩に関しては言及がない。

Lévi [1907] p. 68, ll. 20-21.

gotrabhedād ekayānatā aniyataśrāvakagoṭtrāṇāṃ mahāyānena niryāṇād, yānti tena yānam iti kṛtvā |

（4）「種姓に別があることにより、一乗たることがある」のは、未だ決定していない声聞の種姓をもつ者たちが、大乘によって出離するからである。〔ここでいう〕乗は、それによって〔人々が〕往く〔の意味〕であるゆえに。

<sup>45</sup> XI. 55-59の議論が不定種姓の声聞の成仏論に限定されることに関しては、長尾 [1978] p. 529、勝呂 [1989] p. 460、兵藤 [1993] p. 100（7）、松本 [2013] p. 311を参照。



dag<sup>1</sup> 'di (D199a5) (P220a8) snyam du sems te | mthar bskor na yang  
 theg pa chen po nyid kyis mya ngan las 'das par 'gyur  
 bas | dang por nyan thos kyi theg par spyad de nas theg  
 pa chen po la spyad de | gnyis las spyad pas ci zhid byas  
 | dang po nyid nas (P220b1) theg pa chen po la 'jug par bya'o  
 snyam du sems shing theg pa chen po la dang (D199a6) po nas  
 spyod par byed pa nas<sup>2</sup> de'i phyir theg pa chen po gcig tu  
 bshad do ||<sup>42</sup>

'dag D,H : om. dag P. <sup>2</sup>pa nas D,H : pas na P.

「乗は一つのみである」と説かれる。すると、その両者は次のように考える。「最終的には大乘のみによって涅槃するのであるから、最初に声聞乗において行じ、後に大乘において行ずるという二つ〔の乗〕により、〔段階的に〕行じて何になろうか。はじめから大乘に入るべきである」と考えて、大乘において最初から行ずるので、それゆえ〔一乗の意味を〕大乘一つと説くのである。

すなわち、(4 a) (4 b) の者に「乗は一つ」と説くことにより、かれらのうえに、声聞乗を行くにしても、最終的には大乘の他に涅槃を得る道は存在しないとすれば、あえて声聞乗を選択することに特別の意味は見いだせないとの思いを与えることができる。これにより、一方では、(4 a) の者を大乘への誘引し、他方では、(4 b) の者を大乘に慰留せんとするのである。種姓に別があることを前提とし三乗の存在を認めたとうえで、瑜伽行派の人々が見出した一乗説の意趣とは、凡そ、このようなものであったと考えられる。以上は、拙稿 [2014] の内容を要約したものに過ぎないが<sup>43</sup>、松本博士の主張に疑義を呈する以上、筆者の見解を明確にする必要があると考えて、重複を承知のうえで再説した。

<sup>41</sup> ji ltar は yatoktam の訳語と考えた。

<sup>42</sup> Hayashima [1979] p. 59, ll. 10-15.

<sup>43</sup> 上野 [2014] pp. 413-412を参照。

par 'gyur zhe na | lan<sup>2</sup> du de dag ni nyan thos nyid ma  
 yin gyi gzhan du na rigs<sup>3</sup> ma nges pa yin te | sngon  
 nyan (D199a7) thos kyi spyod pa la spyad pas nyan thos kyi  
 rigs zhes bya bar zad do || de bzhin du byang (P220b3) chub  
 sems dpa'i rigs ma nges pa'i tshul yang de dang 'dra bar  
 blta bar bya'o ||<sup>40</sup>

<sup>1</sup>na D,H : nas P. <sup>2</sup>lan D,H : lam P. <sup>3</sup>rigs D,H : om. rigs P.

(4 a) 「声聞の種姓をもち未だ決定していない者」というのは、もし声聞の種姓をもち、未だ決定していないとすれば、〔その者は〕いかにして〔声聞の種姓に〕決定するのかといえば、〔次のように〕答える。かれらは声聞のものではないが、別のものにおいて種姓が決定しているわけではない。これまでに声聞の行を行じてきたことにより、声聞の種姓と言っているに過ぎない。同様に、(4 b) 「菩薩の種姓をもち未だ決定していない者」のあり方もそれと同じように見なすべきである。

これによれば、現時点では、いずれの種姓にも決定していないが、これまでに声聞の行を行じてきた者を(4 a)と呼び、菩薩の行を行じてきた者を(4 b)と呼ぶという。換言すれば、現在は声聞乗の枠内に存在するが、誘引されるなら、大乘に転向し得る者を(4 a)と称し、また現在は大乘の枠内に存在するが、声聞乗への退墮の可能性を秘めた者を(4 b)と称するのである。XI. 54に説かれる一乗説の対象を、世親・無性・安慧の注釈にもとづいて理解する場合、以上のごとくとなる。

それでは、これら二種の不定種姓に一乗を説くことにより、いかにして(4 a)を大乘に誘引し、また(4 b)を大乘に慰留することができるのか。安慧釈は以下のように説明する。

ji ltar<sup>41</sup> theg pa ni gcig par zad do zhes bshad pa dang de

<sup>40</sup> Hayashima [1979] p. 59, ll. 16-20.

〈2〉確かに松本博士が仰る通り、XI. 54の背後には『法華経』の存在があるものと思われる。この点は松本説に同意する。しかし、だからといって、世親釈を不適切と断じ、『法華経』にそって偈の文言を理解しようとする博士の見解には同意できない。筆者はむしろ、世親釈に見える（4 a）「声聞の種姓をもち未だ決定していない者たち」、或いは（4 b）「菩薩の種姓をもち未だ決定していない者たち」という表現にこそ、本偈を理解するための重要なヒントが隠されていると考えている。この点に関しては、以下の「筆者の見解」において、詳しく論じる。

〈3〉XI. 53-59に見える議論の展開をいかに把握するかという問題に関して、筆者と松本博士の間には、少なからず理解の相違がある。筆者はXI. 54のb句に見える *anya-*（他の者たち）を、世親釈にもとづいて（4 b）「菩薩の種姓をもち未だ決定していない者たち」（不定種姓の菩薩）と理解するが、だとしても、以下のXI. 55-59において、不定種姓の菩薩への言及が見られないことを不合理とは考えない。この点に関して、詳細は以下に論じる。

#### 【筆者の見解】

〈1〉 〈2〉 筆者の理解は、世親釈にもとづいて、偈のa句に見える「或る者たち」を（4 a）「声聞の種姓をもち未だ決定していない者たち」、b句の「他の者たち」を（4 b）「菩薩の種姓をもち未だ決定していない者たち」と見なすものであり、とくに目新しいものではない<sup>38</sup>。あえて「筆者の」と称するのは、それが松本博士の見解とは異なるからである。（4 a）（4 b）は法相唯識の伝統において「不定姓」「不定種姓」と称せられるが、本偈に対する安慧釈はその実態を以下のように説明する（無性釈も同様のことを述べている<sup>39</sup>）。

nyan thos kyi rigs ma nges pa zhes smos pa la | gal te  
nyan thos kyi rigs (P220b2) ma nges pa yin na ji ltar na<sup>1</sup> nges

<sup>38</sup> 勝呂 [1989] p. 460、長尾 [2007] pp. 116-118を参照。

<sup>39</sup> D94b6-7, P105b3-4.

と理解すべきである。一方、XI.54が維持の対象とする「他の人たち」について、私（松本博士）は、それが「真の菩薩」を意味すると考える。なぜなら『法華経』「方便品」の偈頌部分には「仮りの声聞=実は菩薩」と共に「真の菩薩」を並置する用例が少なからず認められるからである。以上の諸点から、当該のXI.54は『法華経』の一乗思想に対する瑜伽行派の解釈を示すものと考えられる。だとすれば、XI.54にも『法華経』と同様に二種の菩薩が並置されていると考えても不自然ではないであろう（pp. 305-310）。

〈3〉また「他の人たち」を「真の菩薩」（定種姓の菩薩）と見なすことの妥当性は、XI.55-59がもっぱら「ある人たち」の成仏論を論じるところにも明らかである。というのは、もし世親釈にしたがって「他の人たち」を「菩薩の種姓をもち、確定されていない人たち」（不定種姓の菩薩）と見なすならば、XI.55-59において、かれらの存在について全く言及がないのは不合理だからである。しかし、もし「他の人たち」を「真の菩薩」と見なすならば、かれは「確定された人たち」であり「確定されていない人たち」ではないから、XI.54が「確定されていない人たちに対して、一乗であることが説示されたのである」と述べることに矛盾しない（つまり、XI.55-59において「他の人たち」に関する言及がなくても不合理ではない）。それゆえ、XI.54の「他の人たち」は「真の菩薩」と見なすべきである（p. 311）。

以上のような松本博士の主張に対し、筆者は次のように疑義を呈する。

### 【筆者の疑義】

〈1〉先述の通り、筆者は、松本博士の過度に真諦訳を重視する見解に懐疑的である。そもそもXI.54に説かれる一乗説の対象に三者をかぞえ、しかも、その中に「定種姓の菩薩」を含ませるような特異な解釈を施したのは、真諦一人のみである。博士の意図は、真諦訳に見える一乗家の側面を介して、議論の中心を『法華経』に移行させることにあると推測するが、筆者としては、常則にしたがって、世親・無性・安慧の注釈をもとにXI.54を読解するのが妥当であると考えている。

## 【根拠】

〈1〉 XI. 54を引用する『撰大乘論（世親）釈』の真諦訳が<sup>36</sup>、一乗説の対象として、①「諸声聞等於小乗根性未定（諸の声聞等の小乗の根性に於いて未だ定まらざるもの<sup>37</sup>）」、②「諸菩薩於大乘根性未定（諸の菩薩の大乘の根性に於いて未だ定まらざるもの）」、③「諸菩薩於大乘根性已定無退異意（諸の菩薩の大乘の根性に於いて已に定んで退異の意無きもの）」の三者を挙げる点は不適切である——XI. 54はあくまでも ekeṣām（ある人たち）と anya-（他の人たち）という「二者」に言及するのみである——が、③「諸菩薩於大乘根性已定」（定種姓の菩薩）に言及する点は妥当である。なぜなら、当該の XI. 54は『法華経』の一乗思想に対する瑜伽行派の解釈を示すものであり、XI. 54の思想的背景となった『法華経』には、一乗説の対象として「仮りの声聞＝実は菩薩」（不定種姓の菩薩）と共に「真の菩薩」（定種姓の菩薩）が言及されているからである。それゆえ、真諦訳は「二者」ではなく「三者」を挙げる点で不適切であるが、「真の菩薩」の存在を指摘する点では適切であると思われる（pp. 301-312）。

〈2〉 XI. 54の a 句に見える「誘引するために」こそ、本偈にとって最も重要な表現と思われる。というのも、私（松本博士）には、これが『法華経』「信解品」に説かれる“長者窺子の譬喩”の一節を意識して使用されたとしか考えられないからである。加えて、両書に見える「方便」の構造は見事に一致する。すなわち「信解品」において、「長者 (gṛhapatī)」（=仏）が「貧しい人 (daridra-puruṣa)」（=窺子=仏子・菩薩）を「誘引するために (ākaraṣaṇa-hetor)」「二人の人」（=二乗）を派遣したのが「方便」であったのと同様に、当該の XI. 54において、「諸仏」が「ある人たち」を「誘引するために」「一乗であること」を説いたことが「方便」であると考えられる。それゆえ XI. 54が誘引の対象とする「ある人たち」とは「仮りの声聞＝実は菩薩」

<sup>36</sup> T31, p. 265b21-c5.

<sup>37</sup> この訓読文は、衛藤 [1933b] p. 449にしたがって、筆者が挿入したものである。以下の②③に関しても同様である。

さて、以上の諸点を踏まえたうえで、松本 [2013] pp. 298-312の内容を、筆者の責任において要約して提示する。

### 【松本博士の主張】

XI. 54は『法華経』の一乗思想に対する瑜伽行派の解釈を示すものと考えられる。それゆえ、本偈を讀解するためには、世親釈よりも『法華経』の理解を優先すべきであろう。すなわち、世親釈が偈の「ある人たち」を「声聞の種姓をもち、確定されていない人たち」（不定種姓の声聞）、「他の人たち」を「菩薩の種姓をもち、確定されていない人たち」（不定種姓の菩薩）と理解するのに反し、『法華経』の理解にしたがって、前者を「仮りの声聞＝実は菩薩」（不定種姓の菩薩<sup>35</sup>）、後者を「真の菩薩」（定種姓の菩薩）と理解する方が妥当であると考えられる。その際、偈のc句に見える *aniyatānām*（確定されていない）は、a句の *ekeṣām*（ある人たち）にのみかかり、b句の *anya-*（他の人たち）にはかからないものと見なす。そうすることにより、「他の人たち」が「確定されていない人たち」とは異なる (*anya*)「確定された人たち」を意味するようになるからである。

また、前者の「仮りの声聞＝実は菩薩」の種姓 (*gotra*) を問題にする場合、かれは誘引されることにより、回小向大するゆえに「菩薩の種姓をもつもの」（不定種姓の菩薩）と見なすべきである。それゆえ、世親釈が、かれを「声聞の種姓をもち、確定されていない人たち」（不定種姓の声聞）と称することは適切ではない。ここに菩薩の種姓をもつ者だけが成仏できるという三乗各別説、及び一分不成仏説が明示されているといえる (pp. 310-312)。

---

<sup>35</sup> 上野 [2014] p. 410の注(4)において、筆者はこれを「不定種姓の声聞（仮りの声聞＝実は菩薩）」と表記したが、それは誤りである。正しくは、ここに記した通り、不定種姓の菩薩（仮りの声聞＝実は菩薩）とすべきである。

ākaraṣaṇārtham ekeṣām iti ye śrāvakagoṭṭrā aniyatāḥ | anyeṣ-  
ām ca saṃdhāraṇāya ye bodhisattvagoṭṭrā aniyatāḥ |<sup>32</sup>

では、何のために、諸仏は〔あれこれの經典に、〕あれこれの意趣をもって、乗は一つであることを説かれたのか。

実に、正等覚者たちは、或る者たちを誘引するために、また他の者たちを慰留するために、未だ決定していない者たちに対して、乗は一つであることを説かれたのである。

「或る者たちを誘引するために」とは、(4 a) 声聞の種姓をもち未だ決定していない者たち<sup>33</sup>〔を大乘に誘引するため〕であり、「また他の者たちを慰留するために」とは、(4 b) 菩薩の種姓をもち未だ決定していない者たち〔を大乘に慰留するため〕である。

世親釈によれば、一乗が説かれたのは(4 a)<sup>34</sup>「声聞の種姓をもち未だ決定していない者たち」(不定種姓の声聞)を大乘に誘引し、(4 b)「菩薩の種姓をもち未だ決定していない者たち」(不定種姓の菩薩)を大乘に慰留するためであるという。訳文中の「大乘に…」の言は XI. 53 (4)・XI. 55に対する世親釈、ならびに本偈に対する無性・安慧の復注にもとづいて補った。また(4 a)(4 b)の二種が具体的にはなにを意味するのか、或いは一乗を説くことにより、かれらをいかにして大乘に誘引し慰留し得るのかという二つの問題に関しては、後に紹介する無性・安慧の復注にもとづいて理解するのが妥当であると考えられる。

<sup>32</sup> Lévi [1907] p. 69. ll. 1-6.

<sup>33</sup> 上野 [2013] p. 17において、筆者は XI. 54の世親釈に見える śrāvakagoṭṭrā aniyatāḥ に「未だ声聞の種姓に決定せざる者たち」という訳語を与えたが、これは誤りである。正しくは、ここに記した通り「声聞の種姓をもち未だ決定していない者たち」とすべきである。以下の bodhisattvagoṭṭrā aniyatāḥ に関しても同様である。

<sup>34</sup> 以下に使用する(4 a)(4 b)などの符号は、XI. 54は XI. 53 (4)の内容を敷衍したものであるという筆者の理解による。詳細は以下に論じる「筆者の見解」の〈3〉、及び、稿末の梗概を参照されたい。

(4) 種姓に「別があること」を理由に一乗を論じる。	(1) 法界が「等しいこと」を理由に一乗を論じる。
	(2) 無我が「等しいこと」を理由に一乗を論じる。
	(3) 解脱が「等しいこと」を理由に一乗を論じる。
(4) 「不定種姓の声聞」が、定種姓の菩薩・不定種姓の菩薩と共に大乘によって出離することを理由に一乗を論じる。	(5) 「定種姓の声聞」——ただし過去に菩提の資糧を行じた経験のある者にかぎる——が、仏と同一の意欲を得ることを理由に一乗を論じる。
(4) 定種姓の菩薩・不定種姓の菩薩・不定種姓の声聞が、同じ「大乘」によって出離することを理由に一乗を論じる。	(6) 仏の变化身と声聞が、同じ「声聞乗」により涅槃を得ることを理由に一乗を論じる。
(4) 未だ仏果を得ざる者の非究竟の立場から一乗を論じる。	(7) すでに「仏果」を得た者の「究竟」の立場から一乗を論じる。

XI. 53の構造に関しては、拙稿 [2014] で論じたものを再説したにすぎないが<sup>31</sup>、もしこのような理解が認められるとすれば、本節でとり上げた XI. 53 (6) は「声聞乗」＝「一乗」を説くものと理解する方が妥当であると思われる。なぜなら、それにより「大乘」＝「一乗」を説く (4) との対照関係が明瞭になるからである。

## 5 XI. 54：誘引・慰留の対象とされる二種の有情とは

XI. 54は当該箇所第二偈に相当し、直前の XI. 53が列举する7つの意趣の中、(4)の内容を敷衍するものと考えられる。始めに、テキストと筆者の和訳を提示する。

kimartham punas tena tenābhiprāyeṇaikayānatā buddhair  
deśitā |

ākaraṣaṇārtham ekeṣām anyasaṃdhāraṇāya ca |

deśitāniyatānām hi saṃbuddhair ekayānatā || XI. 54 ||

<sup>31</sup> 上野 [2014] pp. 412-411を参照。



れゆえ、これらを *nirvāṇāt*, *nirvāṇād*, *nirvāṇa-saṃdarśanāt* に訂正する根拠は、写本からは得られないこととなる。そのうえで、XI. 53 (6) を前掲の世親釈ないし以下の安慧釈にもとづいて読めば、「声聞乗」＝「一乗」の理解を採る方が妥当であると思われる（先述の通り、安慧釈が「声聞乗」＝「一乗」の理解を示すことは、松本博士も認めている）。

sprul pa'i phyir yang theg pa gcig tu bshad de | ji lta zhe  
na | ji lta nyan thos rnams rang gi theg pas mya ngan  
las 'das pa<sup>1</sup> de bzhin du de bzhin gshegs <sup>(D198a7)</sup> pa'i sprul pas  
kyang nyan thos kyi theg pa la zhugs <sup>(P219b1)</sup> nas yongs su  
mya ngan las 'das par bstan te | nyan thos dang<sup>2</sup> sprul pa  
gnyis nyan thos kyi theg pas mya ngan las 'das par theg  
pa gcig pas na theg pa gcig tu bshad do zhes bya ba'i don  
to ||<sup>30</sup>

<sup>1</sup>pa D,H : pa'i P. <sup>2</sup>dang D,H : om. dang P.

変化〔身〕によってもまた、乗は一つであると説かれたのである。いかにしてかといえ、諸々の声聞たちが自らの乗によって涅槃するように、そのように如来の変化〔身〕もまた、声聞乗に入り、般涅槃を示現するのであり、声聞と〔如来の〕変化〔身〕との両者が声聞乗により、涅槃することにおいて、〔両者の〕乗が同一であるから、乗は一つであると説かれたという意味である。

これに加えて、当該の XI. 53 は (4) 「種姓に別があることにより」を中心に構成されており、他の (1) (2) (3) (5) (6) (7) は、種々の意味で、これと対照的な関係にあるという筆者の理解によれば、(4) とその他の関係は以下のように整理される。

---

<sup>30</sup> Hayashima [1979] p. 55. ll. 1-6.

んが為に、所化の有情に自ら其の身を化して、彼の乗の類と同じくして、般涅槃を現ずるなり」という表現は、明らかに「声聞乗」＝「一乗」を説くものと考えられる。松本博士が指摘する「若声聞乗、若独覚乗、即是大乗故成一乗」という末尾の一節は、この一節が根拠になって（由此義故）、はじめて言い得ることである。それゆえ、末尾の一節だけをとり上げて、「大乘」＝「一乗」の根拠と見なすことには、やはり同意できない。

〈2. 2〉 XI. 53 (6) の世親釈に見える「私は、何百回も声聞乗によって般涅槃した」という引用文を根拠にして、松本博士は「大乘」＝「一乗」という解釈の妥当性を主張されているが、筆者には、その理由がよく理解できなかった。博士は、この一文が『法華経』「如来寿量品」からの取意の引用である可能性の高いことを論じたうえで、当該の XI. 53 (6) は「如来寿量品」の久遠実成説に対する瑜伽行派の理解を示すものと見なしている。そして、約15頁 (pp. 271-286) に及ぶ詳細な考察をもって、瑜伽行派の仏身論（法身を基体とし、他の二身をその超基体とする三身説）は、基体説（ダーツ・ヴァーダ）の構造を有する点で、『法華経』の仏身論——とくにその法身説——に対する適切な解釈とはいえないと結論づけている。以上の考察は、瑜伽行派の仏身論の背景を論じる点で注目に値するが、XI. 53 (6) の世親釈に見える一文が「如来寿量品」からの取意の引用であったなら、なぜ「大乘」＝「一乗」の解釈が妥当となるのか、この点に関しては、最後まで明示されることがなかった（或いは、松本博士には『法華経』という大乘經典が「声聞乗」＝「一乗」を説くはずがないという理解が存在し、そのことは、あえて明示するまでもなかったのかもしれない）。

### 【筆者の見解】

こうして松本博士の主張・根拠とそれに対する筆者の疑義を述べてきたが、最後に、本稿が XI. 53 (6) は「変化〔身〕により」一乗を論じるものと見なし、その内容を「声聞乗」＝「一乗」と理解する根拠について論じておきたい。

先ず、筆者が参照し得た4つの写本 (Ns, Nc, A, B) は、全て該当箇所を *nirmāṇāt*, *nirmāṇād*, *nirmāṇa-saṃdarśanāt* と表記する。そ

大乘論（世親）釈』を他の諸訳と同等に扱うことに疑問がある。というのも、真諦訳には、原典に見られない大幅な増広が存在することや、『宝性論』に由来する如来蔵説をもって『撰大乘論』を解釈する傾向があることを考慮すれば<sup>25</sup>、著者・無著の原意を想定する際に、それが玄奘訳や蔵訳などの、原典に比較的忠実とされる訳本と同等の価値をもつとは思えないからである<sup>26</sup>。例えば、真諦訳にのみ存する「欲令已定根性声聞更練根為菩薩<sup>27</sup>（已に根性の定まれる声聞をして更に練根し菩薩と為らしめんと欲し）」という表現は、明らかに三乗家の一乗観とは異なる一乗家のそれを表すものと考えられる<sup>28</sup>。したがって、真諦訳を根拠にして、引用元の『莊嚴經論』の XI. 53（6）が「大乘」＝「一乗」を論じていると判断することには、よほどの注意を要するし、今の場合、筆者はそれに同意しかねる。

また『撰大乘論（無性）釈』の玄奘訳・蔵訳の一節に関しても、確かにその一節だけをとり上げれば、XI. 53（6）は「大乘」＝「一乗」を説いているかに見えるが、その直前に見える「謂、為調伏声聞種性、所化有情自化其身、同彼乘類、現般涅槃<sup>29</sup>（謂わく、声聞種性を調伏せ

---

<sup>25</sup> 松田 [2003] pp. 86-87、高崎 [2010] pp. 173-174を参照。

<sup>26</sup> 長尾 [1987] p. 487を参照。

<sup>27</sup> T31, p. 266a4-5.

<sup>28</sup> ここでいう一乗家の一乗理解とは、一乗説は、すでに声聞の種性を決定した者の種性を練り直し（練根し）、菩薩の道を歩ましめることを可能にすると考え一乗理解を指す。その背景には、如来蔵・仏性の考え方があると推測するが、今は省略する。他方、三乗家の一乗理解とは、ひとたび、声聞の種性を決定したなら、その種性を練り直すことは不可能であり、一乗説は、あくまでも不定種性の者に対し、かれをして大乘に誘引・慰留するために説かれたとする一乗理解を指す。『莊嚴經論』や『撰大乘論』は、原則として後者の立場に立つと考えられる。長尾 [1978] p. 534を参照。ちなみに、中国において、真諦（一乗家：一切皆成説を支持する）と玄奘（三乗家：一分不成仏説を主張する）の間で「一乗」の解釈について重大な相違があったことに関しては、吉村 [2013] pp. 313-314を参照。

<sup>29</sup> T31, p. 447b22-23.

〈1. 2〉松本博士は、漢訳に見える「示現涅槃」を根拠にして、現行テキストの *nirmāṇa-saṃdarśanāt* を *nirvāṇa-saṃdarśanāt* に訂正すべきと主張するが、漢訳の「示現涅槃」は *parinirvṛta* の訳語であり、現行テキストでいう *nirmāṇa-saṃdarśanāt* の訳語ではないと考える。理由はそれが仏の直接話法 (*yathoktam ... iti*) の中で語られた言葉であるからである。もし、このような筆者の疑義が認められるとすれば、松本博士の主張〈1〉はその根拠の中心を失うことになる<sup>22</sup>。

〈1. 3〉確かに松本博士が列挙する諸論によれば、*-saṃdarśana* を後分にもつ複合語の前分には *nirmāṇa*-よりも *nirvāṇa*-の方が相応しいかに見える。つまり「示現」の対象は「化身」ではなく「涅槃」の方が妥当であるかに見える。この点は同意する。しかし、博士の言及から漏れた『撰大乘論（世親）釈』の玄奘訳に「故現此化<sup>23</sup>（故に此の化を現ず）」の用例があることを見落としてはならない。ちなみに調査範囲を当該箇所限定しなければ、『莊嚴經論』の IX. 66 の世親釈には *nirmāṇa-darśanāt* の用例が見えるし、XX–XXI. 16 の世親釈には *tuṣṭabhavanavāsādi-nirmāṇa-nidarśanāt* の用例も認められる。更にまた『撰大乘論』の X. 37 にも *sprul pa yang dang yong ston pa*, \**nirmāṇa-darśana* (*abhikṣaṇam-*) の用例が確認される<sup>24</sup>。それゆえ *-saṃdarśana* を後分にもつ複合語の前分には *nirmāṇa* よりも *nirvāṇa* の方が相応しいという松本博士の提言は、必ずしも妥当とは思われない。

### 【主張〈2〉に対する筆者の疑義】

〈2. 1〉松本博士が指摘する真諦訳の一節は、確かに「大乘」＝「一乗」の理解を示すものと思われる。しかし、筆者には真諦訳の『撰

---

<sup>22</sup> ちなみに松本 [2013] は自説の展開に先立って当該箇所の梵漢テキストと和訳を提示しているが (pp. 225-228)、そこには *nirmāṇa* を *nirvāṇa* に訂正すべきという上述の主張が反映されておらず、現行テキストのままの読みが提示されている。

<sup>23</sup> T31, p. 378a19.

<sup>24</sup> Nagao [1994] p. 70を参照。

末尾に見える「声聞と独覚の乗なるもの、それは大乘にはかならないから、一乗性がある<sup>19)</sup>」という文章は、明らかに「大乘」＝「一乗」と見なす解釈を示している (pp. 270-271)。

〈2. 2〉XI. 53 (6) の世親釈に見える經典の引用文がその理由である (p. 271)。

以上のような松本博士の主張に対し、筆者は次のように疑義を呈する。

### 【主張〈1〉に対する筆者の疑義】

〈1. 1〉確かに真諦訳、及び笈多訳の『撰大乘論（世親）釈』が、玄奘訳や藏訳とは別の、より古い伝承を伝えている可能性は十分に有る。しかし、単に訳出年代の古さをもって伝承の古さと見なすなら、真諦訳よりも更に古い仏陀扇多訳の『撰大乘論』が同じ箇所を「深心応化故<sup>20)</sup>」と表記することを最も重視すべきであろう。つまり、最古の漢訳は nirvāṇa ではなく nirmāṇa を支持するのである。しかし、松本博士はこの点に言及しない。それゆえ、真諦訳と笈多訳に「涅槃」と記されているからといって、それが、引用元の『莊嚴經論』の梵文テキストを nirmāṇāt から nirvāṇāt に訂正するための根拠になるとは思われない。ちなみに『撰大乘論』の漢訳類が該当箇所をいかに表記するかを提示すれば、以下の通りである。

訳者	典籍	訳出年代（西暦 <sup>21)</sup> ）	該当箇所
仏陀扇多	『撰大乘論』	後魏 (531年)	深心応化故
真諦	『撰大乘論』 『世親釈』	陳 (563年) (567年)	得二意涅槃
笈多共行矩等	『世親釈』	隋 (605-616年)	得二意涅槃
玄奘	『撰大乘論』 『世親釈』 『無性釈』	(648年) 唐 (648年) (647年)	得二意樂化

<sup>19)</sup> D293b2, P353b3.

<sup>20)</sup> T31, p. 112a1.

<sup>21)</sup> 勝呂・下川邊 [2007] pp. 34-35を参照。

「変化故」を除くと *nirmāṇa* (化身) に関する言及が全く見られないことから、世親釈の末尾は *nirvāṇa-saṃdarśanāt* へと訂正し、偈と世親釈の冒頭部分も、併せて *nirvāṇāt*, *nirvāṇād* へと訂正すべきである (pp. 269-270)。

〈1.3〉また、世親釈の末尾を *nirvāṇa-saṃdarśanāt* と読むことの妥当性は、それに類する (示現の対象を「涅槃」とするような) 表現が、『莊嚴經論』安慧釈、笈多訳『撰大乘論 (世親) 釈』、『撰大乘論 (無性) 釈』に対する玄奘訳、及び藏訳に散見されるのに対し、*nirmāṇa-saṃdarśanāt* に類する (示現の対象を「化身」とするような) 表現が『莊嚴經論』安慧釈、『撰大乘論 (世親) 釈』の真諦訳・笈多訳・藏訳、『撰大乘論 (無性) 釈』の玄奘訳・藏訳の該当箇所全く見られないことから確認される。すなわち *saṃdarśana* を後分とする複合語の前分には *nirmāṇa* よりも *nirvāṇa* の方が相応しいと考えられる (p. 270)。

### 【主張〈2〉の根拠】

〈2.1〉『莊嚴經論』安慧釈は「声聞乗」＝「一乗」と見なすようであるが、真諦訳『撰大乘論 (世親) 釈』に見える「欲顕小乗非究竟処、令其捨小求大故、現為此事。由如此義、故説一乗<sup>15</sup> (小乗は究竟処に非ることを顕し、其をして小を捨て大を求めしめんと欲するが故に、現して此の事を為す。此の如きの義に由るが故に、一乗と説く<sup>16</sup>)」、及び玄奘訳『撰大乘論 (無性) 釈』の末尾に見える「若声聞乗、若独覚乗、即是大乗、故成一乗<sup>17</sup> (若しは声聞乗、若しは独覚乗、即ち是れ大乘なるが故に一乗を成ず<sup>18</sup>)」、そして、藏訳『撰大乘論 (無性) 釈』の

<sup>15</sup> T31, p. 266a8-9.

<sup>16</sup> この訓読文は、衛藤 [1933b] p. 451にしたがって、筆者が挿入した。松本 [2013] p. 270は、白文 (に句読点を付したものを) を掲載するのみで、訓読を提示することはない。それゆえ、松本博士が上掲の白文を、このように訓読されたという保証はない。読者の理解を助けるために、筆者が挿入したものであることを予めご了承ください。

<sup>17</sup> T31, p. 447b24-25.

<sup>18</sup> この訓読文は、筆者が挿入したもので、松本博士の手によるものではない。

釈（大乘＝一乗）の方が妥当であるとする（pp. 270-286）。

### 【主張〈1〉の根拠】

〈1. 1〉 XI. 53は XI. 54と共に『撰大乘論』に引用されているが、玄奘訳や蔵訳に比べて古い伝承を伝えていると見られる真諦訳、及び笈多訳の『撰大乘論（世親）釈』は、XI. 53の *dvyāśayāpteś ca nirmāṇāt* に対応する箇所を「得二意涅槃」と表記している——ちなみに玄奘訳は同じ箇所を「得二意樂化<sup>12)</sup>」とし、蔵訳は *bsam gnyis thob phyir sprul pa'i phyir*<sup>13)</sup> と表記する——。このことから真諦・笈多が使用した梵本には *nirmāṇāt* ではなく *nirvāṇāt* という読みが存在したと推定される<sup>14)</sup>（pp. 267-269）。

〈1. 2〉 XI. 53（6）に対する世親釈の冒頭には *nirmāṇād ekayānatā* とあるが、これは偈の *nirmāṇāt ... ekayānatā* をくり返したものと見られる。それゆえ、偈の *nirmāṇāt* が *nirvāṇāt* に訂正されるとすれば、この部分の *nirmāṇād* も *nirvāṇād* に訂正されるべきであり、併せて世親釈の末尾に見える *nirmāṇa-saṃdarśanāt* をも訂正すべきこととなる。しかるに、その *nirmāṇa-saṃdarśanāt* に対する波羅頗蜜多羅の漢訳が「示現涅槃」の語を示すこと、及び、該当箇所には、冒頭の

---

<sup>11)</sup> 以下に提示する「松本博士の主張」及び「根拠」は、筆者の責任において、松本 [2013] の見解を主張と根拠に分類し要約したものである。可能なかぎり、博士が使用された文言を用いるように努めたが、独断で表現を改めた部分も少なくない。この点に関して、筆者は、松本博士の見解を曲解し誤って提示することがなかったかと案じている。尚、梵文の訳語に関しては、松本博士の主張・根拠を提示する際は博士のものを用い、筆者の疑義・見解を述べる際は筆者のものを用いた。例えば、XI. 54の a 句に見える *ek-eṣām* に対して、博士は「ある人たち」と和訳し、筆者は「或る者たち」と和訳するが、両者をいずれかに統一することをしなかった。そのため、本文中に掲げた XI. 54に対する筆者の和訳と松本博士の主張・根拠を提示する際のそれが異なる場合も存することを、予めご了承いただきたい。

<sup>12)</sup> T31, p. 377c18.

<sup>13)</sup> D174b5, P188a6.

<sup>14)</sup> 長尾 [1987] p. 434もこれと同様の見解を述べている。

れているように、〔仏は〕所化の者たちのために、そのように変化〔身〕を示現〔し、声聞乗によって般涅槃〕するからである。

法無我解脱 同故性別故

得二意**変化** 究竟説一乗<sup>8</sup>

七者変化故。謂、仏示現声聞而般涅槃為教化故、如仏自説、我無量無数以声聞乗示現涅槃、由離此方便更無方便化小根人入大乘故、理実唯一、故説一乗<sup>9</sup>。

法と無我と解脱との 同じきが故にと性別なるが故にと

二意を得と**変化**と 究竟とにより一乗を説く

七には変化の故に。謂わく、仏は声聞に示現して般涅槃し教化を為すが故に、仏の自ら、「我れ無量無数以声聞乗を以て涅槃を示現するは、此の方便を離れて更に方便の小根の人を化して大乘に入らしむること無きに由るが故に。」と説くが如く、理として実に唯一なり、故に一乗を説く<sup>10</sup>。

以上の諸点を踏まえたうえで、あらためて松本博士の主張を確認してみたい。以下に、筆者の責任において、松本 [2013] pp. 266-286の内容を要約して提示する。要約文の末尾に付した（）内の頁数は同稿のそれを示す。

### 【松本博士の主張】<sup>11</sup>

〈1〉XI. 53 (6) とその世親釈に見える *nirmāṇāt*, *nirmāṇād*, *nirmāṇa-saṃdarśanāt* は、*nirvāṇāt*, *nirvāṇād*, *nirvāṇa-saṃdarśanāt* に訂正すべきである (pp. 266-270)。

〈2〉更に、その訂正に伴ってXI. 53 (6) は「声聞乗」を「一乗」と見なす解釈 (声聞乗＝一乗) よりも「大乘」を「一乗」と見なす解

<sup>8</sup> T31, p. 615b4-5.

<sup>9</sup> T31, p. 615b17-20.

<sup>10</sup> 訓読は袴谷・荒井 [1993] p. 188にしたがった。



#### 4 XI. 53 (6) : nirmāṇa は nirvāṇa に訂正すべきか

松本博士の主張を正しく理解するために、先ず、問題の XI. 53について簡単に述べておきたい。XI. 53は当該箇所第一偈に相当し、一乗の理由を7種にわたって列挙している。安慧の復注によれば、XI. 53-59の七偈は、未了義の一乗説に込められた仏の意趣 (abhiprāya) を考察するために著されたというが、XI. 53に提示された7つの理由こそが、その意趣にほかならない<sup>5</sup>。ただし、XI. 54以下の議論は列挙された7つの理由の中、(4)「種姓に別があることにより、一乗たることがある」に限定されてゆくが、この点に関しては、後に詳しく論じる。

さて、問題の nirmāṇa はその中の (6) の理由にあたり、現行の梵文テキストには、以下のように記されている。今は XI. 53と (6) に対する世親釈を筆者の和訳とともに示す。また、漢訳の対応箇所をもあわせて提示する。

dharmanairātmyamuktīnāṃ tulyatvāt gotrabhedataḥ |  
dvyāśayāpteś ca **nirmāṇāt** paryantād ekayānatā || XI. 53 ||<sup>6</sup>

(1) 法と (2) 無我と (3) 解脱とが等しいことにより、(4) 種姓に別があることにより、(5) 二つの意欲を得ることにより、  
(6) 変化〔身〕により、(7) 究竟により、一乗たることがある。  
nirmāṇād ekayānatā yathoktam anekaśatakṛtvo 'haṃ śrāvā-  
kayānena parinirvṛta iti vineyānām arthe tathā nirmāṇasa-  
mdarśanāt |<sup>7</sup>

(6)「変化〔身〕により、一乗たることがある」のは、〔諸經典に〕  
「わたしは何百回にもわたり、声聞乗によって般涅槃した」と説か

<sup>5</sup> Hayashima [1979] p. 46, l. 3-p. 47, l. 9. 松本 [2013] pp. 233-234 を参照。

<sup>6</sup> Lévi [1907] p. 68, ll. 15-16.

<sup>7</sup> Lévi [1907] p. 68, ll. 25-26.

し、新稿では XI. 53–59 の全編にわたって詳細な考察が施されている。無性・安慧の復注は言うまでもなく、参照し得る全ての資料、とくに漢訳文献が丁寧に参照されているところに特徴がある<sup>4</sup>。また、同稿には『法華経』に関する著者の知見が随所に発揮されており、いくつかの局面では、それが著者独自の理解を導出するために重要な役割を担っている。

ただし、以下に記した3つの点で、筆者には同意できない部分があり、それが本稿執筆の動機の一つとなった。そこで、松本 [2013] に対する筆者の疑義を簡潔に提示すれば、凡そ以下のごとくとなる。

(一) XI. 53 (6) : 偈・世親釈に見える三ヶ所の *nirmāṇa* を全て *nirvāṇa* に訂正すべきという松本博士の提案には同意できない。

(二) XI. 54 : 大乘に誘引すべき有情を「不定種姓の菩薩」、慰留すべき有情を「定種姓の菩薩」と見なす博士の見解には同意できない。

(三) XI. 59 : 世親釈に見える *drṣṭasatyah* を *adrṣṭasatyah* に訂正すべきという博士の提案には同意できない。

本稿の目的は、以上の問題を検討することを通して、当該箇所に見える一乗に関する議論の展開を正確に把握し、それを梗概(シノプシス)のかたちで提示することにある。上述の三点は、一見すると、相互に関係をもたない個別の問題であるように見えるかもしれない。しかし、ひとたび、全体像を把握したうえで、再度、その見地よりかえりみれば、それぞれが一つの重要な局面を担うことが知られるであろう。以下、そのことに留意しながら、筆者の見解を一つずつ論じてゆきたい。

---

<sup>4</sup> ただし梵文写本と Hayashima [1979]、舟橋 [2000]、長尾 [2007] などの先行研究は参照していないようである。

とができる。いずれもレヴィ本に対する多くの訂正案を含み、当該箇所を読解する際は、是非とも参照すべきものである。とくに訳文と豊富な注を掲載する長尾博士の研究ノートは、今後の『莊嚴經論』研究にとって不可欠の存在といえる<sup>2</sup>。このほか Hayashima [1979] による安慧釈の蔵訳校訂テキストや、下川邊 [1986] による無性釈の和訳論文も、当該箇所を読解する際はきわめて有益である。

次に、思想研究の部類に属するものとして、インド仏教の特に論典に見られる一乗・三乗の問題を涉猟し、三乗家の一乗観を明らかにした長尾 [1978]、『法華経』の一乗思想をインド仏教の枠内で検討し、それに対する中観派・唯識派の解釈上の相違について考察した斎藤 [1989]、『撰大乘論』が当該の XI. 53-54 を順序を逆にして引用することに注目し、『莊嚴經論』との立場の同異を論じた勝呂 [1989]、XI. 56 に見える「不可思議変易生死」の問題について論じた兵藤 [1993]、そして、最近公表された当該箇所に対する最も詳細な考察をふくむ松本 [2013] と、そのもとになった同 [1982] がある。

以上は、あくまでも XI. 53-59 に言及する先行研究の中、とくに重要なものを列挙したに過ぎない。このほかにも『撰大乘論』や『法華経』の一乗思想に関する研究を挙げるとすれば、その数は膨大なものとなる。

### 3 問題の所在

上述の先行研究の中、本稿が特別の関心を寄せるのは松本 [2013] である。同稿は同 [1982] の改訂版ともいべきもので、全150頁にも及ぶ大部の論考である。菩薩だけが成仏できるという三乗各別（真実）説、換言すれば、声聞は成仏できないという一分不成仏説こそが、一乗・三乗に関する瑜伽行派の見解であるという旧稿の結論を引きつぎながら<sup>3</sup>、旧稿が XI. 53 (1) と声聞授記の考察に特化していたのに対

---

<sup>2</sup> 桂 [2009] を参照。

<sup>3</sup> 松本 [1982] p. 294、同 [2013] p. 331, p. 355 を参照。

# 『大乘莊嚴經論』第 XI 章第 53–59 偈の理解をめぐって

— 松本史朗博士の御論考に対する 3 つの疑義 —

上野隆平

キーワード：瑜伽行派、『大乘莊嚴經論』、一乗、三乗、大乘、声聞乗、不定種姓

## 1 はじめに

一乗・三乗の問題は、古来、大乘仏教の思想哲学に関わる重要なテーマとして広く論じられてきた。ことにインド仏教の文脈において、瑜伽行派の立場からこの問題を論じる際は、種姓に別があることを前提とし、三乗の存在を認めたとうえで、部派仏教的な声聞道をいかにして大乘の菩薩道へと転換するかという点に大きな関心が向けられてきた。中でも「一乗たること」ないし「乗は一つであること」(ekayānatā) を主題する『大乘莊嚴經論』(Mahāyānasūtrālamkāra) の第 XI 章第 53–59 偈は、この問題について最も詳細かつ緻密に考察を行った最初の箇所であり<sup>1</sup>、そこに示された不定種姓の声聞が現等覚を得るまでの過程を明らかにすることは、声聞乗に対する大乘の立場を知るうえでも重要な意味をもつと考えられる。

## 2 先行研究

先ず、テキスト・訳注の部類に属するものとして、複数の写本を用いて XI の梵文を校訂した舟橋 [2000]、及び長尾 [2007] を挙げるこ

---

<sup>1</sup> 長尾 [1978] p. 528を参照。

# 岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN  
OF  
INSTITUTE OF BUDDHIST  
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY  
NO.14

---

---

【PREFACE】 Saiken Yuzuri ..... 1

【ARTICLES】

The Structure of Tanluan's Teaching of "Aspiration for Birth"  
and Its Doctrinal Foundations :

The Significance of Shinran's Discussion on Tanluan's Idea of  
"Birth that is No-birth" (mushō no shō) (Part 1)

Norio Watanabe ..... 3

Jokei's Interpretation of the 'Four of Contradictory Reasons in  
Buddhist Logic' (inmyō shishu sōi) : An Annotated Edition and  
Study of the Section on 'A Reason that Contradicts the connotation  
to Be Proven' (hōsyabetsu sōiin) in the shisōitanzaku (Brief  
Exposition on the Four Contradictory Reasons) II -①

Yasuo Goto ..... 33

On the understanding of the Mahāyānasūtrālamkāra XI. 53-59  
-Three doubts in regards to Dr. Shiro Matsumoto's opinion-

Ryuhei Ueno ..... 87

【REPORT】

Inspecting the 'TIHAR JAIL' in Delhi as a prison chaplain

Nobuyuki Momoi ..... 121

INSTITUTE OF BUDDHIST CULTURAL STUDIES  
GIFU SHOTOKU GAKUEN UNIVERSITY

2014