

取 (upādāna) をめぐるヴァスバンドウの解釈

—俱舎論から縁起経釈へ—

中 島 正 淳

1. はじめに

世親著『縁起経釈』(PSVy)は、松田和信氏の一連の研究¹⁾により、世親の思想的変遷、および経部の思想を解明する上で、重要な意味をもつことが明らかとなった。しかし、Tucci 1930が言うように、この『縁起経釈』は極めて難解なテキストであるため、未だ十分に解明されている、とは言えないのが現状である²⁾。今回検討する『縁起経釈』「取支」に関しても、未だ和訳がなく、また思想研究もなされていない。

そこで今回は、(1)『縁起経釈』の「取支」を『俱舎論』と比較し、世親の「取」の解釈に思想的変遷がみられるかを探る。また、(2)『縁起経釈』の「取支」に説かれる「取」の合成語解釈を整理することで、世親の「取」の解釈の真意を探ってみたい。

2. 『俱舎論』における世親の「取」の解釈

2.1. 「欲」「見」「戒禁」「我語」に対する世親の解釈

まずは、『俱舎論』における世親の「取」の解釈から検討していこう。『俱舎論』「世間品」において、世親は有部の三世両重の縁起説を否定し、経部の立場

1) Cf. 松田1982b, 1982c, 1984a, 1984b, 1984c.

2) ただし、松田の研究以後、Muroji 1993, 室寺1986, 1987, 1994a, 1995a, 1999や本庄2001b, 荘2013a, 2013b, 堀内2016等の研究者によって『縁起経釈』の研究は着々と進みつつある。

から、自らの縁起説を述べる³⁾。その際に、世親は『縁起経』⁴⁾の経文に基づき、「取」を①「欲取」(kāmopādāna)、②「見取」(dṛṣṭyupādāna)、③「戒禁取」(śīlavratopādāna)、④「我語取」(ātmavādotpādāna)の四つと規定する。その上で、世親は「欲取」等の合成語のうち、まず合成語の前分である「欲」「見」「戒禁」「我語」について、次のように述べている。

AKBh 140, 9–13:

tata iṣṭavedanātrṣṇāyāḥ kāmādīnām upādānam. ① tatra kāmāḥ pañca kāmaguṇāḥ. ② dṛṣṭayo dvāṣaṣṭir yathā brahmajālasūtre. ③ śīlaṃ dauḥśīlyaviratiḥ. vratam kukkuragovratādīni. yathā ca nirgranthādīnām nagno bhavaty acelaka iti vistaraḥ. brāhmaṇapāsupataparivrājakādīnām ca daṇḍājinaḥśīlyaviratiḥ. ④ ātmavādoḥ punar ātmabhāvaḥ. ātmeti vādo 'sminn ity ātmavādoḥ.

次に、好ましい受に対する渴愛から欲等の取が〔生ずる〕。そのうち、①「欲」とは、五つの欲望の対象である。②「見」とは、『梵網経』⁵⁾に〔説かれている〕通りの、六十二〔見〕である。③「戒」とは、悪戒を離れることである。「禁」とは、狗〔禁〕、牛禁等（犬や牛をまねた生活）である。また、たとえば、ジャイナ教徒等にとって、「裸で無衣なり⁶⁾」云々と、〔禁が説かれる〕通りである。また、婆羅門、パーシュパタ、パリヴラージャカ等にとっての、〔それぞれ〕杖とカモシカの皮、灰とまげ、三杖と剃髪等の受け入れである。④一方、「我語」とは、自身(ātmabhāva)である。そのもの(自身)について、「我」という「語」が〔発せられる〕というわけで「我語」である。

まずここで、世親によって規定された「欲」等を整理してみよう⁷⁾。

3) 世親の自説とされる縁起説の箇所は、楠本(2007, 167–192)によって整理されている。

4) この『縁起経』とは *Nidānasamyukta* 14や『縁起経』[T. 2, 85ab]等のことを指す(Cf. 松田1982c, 43)。

5) Cf. 本庄2014a, 366–387, AKUp [3050].

6) Cf. 本庄2014a, 387–389, AKUp [3051].

7) 『俱舍論』「世間品」における世親の「取」の解釈については、楠本(2007, 181–184)が

	合成語の前分	世親の解釈
①	「欲」 (kāma)	五つの欲望の対象
②	「見」 (dṛṣṭi)	六十二見
③	「戒禁」 (śīlavrata)	悪戒を離れること ⁸⁾ / 狗や牛禁等
④	「我語」 (ātmavāda)	自身

世親によれば、まず①「欲」とは五つの欲望の対象であるとされる。『俱舍論』において、世親は形色の極微の存在を否定したが、顕色の極微については、その存在を認めた⁹⁾。そのため、この「欲」とは、外界に存在する対象を指しているといえよう。

次に②「見」と③「戒禁」とは、どちらも「見所断の煩惱」であるため、五つの欲望の対象のように存在する対象を指すのではない¹⁰⁾。ここでは、『梵網経』に説かれている通りの六十二見、および悪戒を離れることや、犬や牛をまねた生活を指すとされる。

それに対して、④「我語」は「自身」 (ātmabhāva) と規定される。世親が「我語」を「自身」 (ātmabhāva) と規定した背景には、色界・無色界の有情における執着の対象を想定した可能性が考えられる。なぜなら、『俱舍論』「随眠品」において、「貪」 (rāga) は欲界を対象とする「欲貪」 (kāmarāga) と、色界・無色界を対象とする「有貪」 (bhavarāga) の二つに分類されるが、そのうちの「有貪」について、世親は次のように説明しているからである¹¹⁾。

整理しているが、一つひとつ詳細に分析はしていない。

8) 本来、当該箇所は「戒禁取」のうちの「戒」の説明であるから、「悪戒」の意味でなくてはならないが、ここでは良い意味での「戒」の説明として、悪戒を離れることとされる。毘婆沙師によれば、「悪戒」とは欲界繫のことであると規定される (AKBh 201, 13: dauṣṭīlyapratipakṣeṇa śīlam.tac ca dauṣṭīlyaṃ kāmāvacaram)。

9) AKBh 194, 14-17. また、『成業論』や『縁起経釈』においても、世親は同じく形色の極微の存在を否定し、顕色の極微の存在だけを認めたとされる (Cf. 兵藤1982a, 莊2013b)。

10) AKBh 375, 2-5. また、見所断と修所断の煩惱における事物の有無に関しては、木村2016に詳しい。

11) 本稿で挙げる用例の他にも、この ātmabhāva は「中有」の説明に用いられる等 (AKBh 126, 6ff), 多岐にわたって使用される。また、称友は ātmabhāva を āśraya (所依) の意味に言い換えている (AKVy 444, 10)。

AKBh 279, 11–13:

ātmabhāva eva tu bhavaḥ. te ca sattvāḥ samāpattiṃ sāsrayām āsvādayanta
ātmabhāvam evāsvādayanti kāmavītarāgatvāt. ataḥ sa rāgo bhavarāga ity uktaḥ.

一方、〔上二界の有情の〕自身そのものが「有」である。そして、それら〔上二界の〕有情たちは、欲〔界〕からの離染をすでに果たしているから、等至を所依とともに味著するときには、自身のみ味著するのである。それゆえ、その貪が「有貪」と説かれたのである。

まずこの「有貪」の説明は、称友によって規範師（世親）の考えであると注釈される¹²⁾。そして、ここでは色界・無色界の有情たちが執着の対象にするのは、自身（ātmabhāva）のみであると説かれている。そのため、世親が「我語」を「自身」と規定した背景には、色界・無色界の有情における執着の対象として、「自身」を想定したからだと考えられよう。

2.2. 「取」に対する世親の解釈

以上、「欲取」等の合成語の前分に対する世親の解釈を確認した。そこで次に、合成語の後分である「取」について、世親の解釈を確認したい。

AKBh 140, 16–17:

teṣām upādānaṃ teṣu yaś chandarāgaḥ. evaṃ hi bhagavatā sarvatrākhyātam
upādānaṃ katamat. yo 'tra cchandarāga iti.

12) 称友の注釈は、次の通りである。

AKVy 445, 1–4:

ātmabhāva eva tu bhava ity ācāryamataṃ. **samāpattiṃ sāsrayām** iti. samāpattiṃ
sātmabhāvām. āsvādayanta **ātmabhāvam evāsvādayanti**. na kāmagaṇān. **kāmavītarāgatvāt**.

一方、〔上二界の有情の〕自身そのものが「有」であるとは、規範師（世親）の考えである。等至を所依とともにとは、等至を自身とともに、ということである。味著するときには、欲〔界〕からの離染をすでに果たしているから、〔五つの〕欲望の対象に〔味著するのでは〕なく、自身のみ味著するのである。

この称友の注釈から、欲界から離染した色界・無色界の有情たちは、五つの欲望の対象に対しては執着せず、自身にのみ執着するということがうかがえるであろう。

それら〔欲等〕の取とは、そ〔の四つ〕に対する欲貪である。世尊が次のように、あらゆる〔経〕で解説される〔通りである〕。「取とは何か。これ（所取法）に対する欲貪なるもの、〔それが取である〕」と¹³⁾。

この『俱舍論』の記述から、世親は「取」を前述の「五つの欲望の対象」等に対する「欲貪」(chandarāga) と解釈したことがわかる。しかし、『俱舍論』では、この「欲貪」がいかなる作用であるのか等については、全く触れられていない¹⁴⁾。そのため、『俱舍論』では、世親が「欲貪」をどのように捉えていたのかまでは明らかではないのである。

3. 『縁起経釈』「取支」における議論の主題

以上、『俱舍論』「世間品」における世親の「取」の解釈を確認した。そこで、これを踏まえた上で、本題である『縁起経釈』「取支」の検討に移っていきたい。まず『縁起経釈』の「取支」では、次の問題が提示される¹⁵⁾。

13) Cf. 本庄 (2014a, 391), AKUp [3053].

14) ただし、AKVy では「欲貪」は次のように説明される。

AKVy 300, 20–25:

chandarāga iti aprāpteṣu viṣayeṣu prārthanā chandaḥ. prāpteṣu rāgaḥ. teṣu kāmādiṣu yaḥ chandarāgaḥ, tad upādānaṃ.

欲貪とは、未だ獲得していない対象に対する希求が「欲」である。すでに獲得した〔対象〕に対する〔執着〕が「貪」である。それら欲等に対する欲貪なるもの、それが取である。

称友によれば、「欲貪」(chandarāga) とは、「欲」(chanda) と「貪」(rāga) の Dvandva の合成語であり、未だ獲得していない対象に対しては「希求」が起こり、すでに獲得した対象に対しては「執着」が起こるとされる。そのため、「欲貪」には未得と已得の対象に対する二つの作用があるといえる。また、満増の LA の注釈も称友の注釈と同様の内容である (LA D. 303b7–304a1, P. 356b3–4)。また、『俱舍論』における「欲」(chanda) の説明については梶2020を参照。

15) 尚、資料は、Tucci 1930によって校訂された梵文がある箇所に関しては、Tucci 1930を底本とし、D. と P. を対照した蔵訳を脚注に示した。ただし、梵文がない場合は D. を底本とし、P. と逐一对照し、徳慧の注釈も併せて参照したが、訂正案については、いちいち注記しない。いずれ、全文を紹介する機会があれば、その時には正確を期したい。

PSVy Tucci 1930, 619, 6– 8¹⁶⁾ :

tr̥ṣṇāpratyayam upādānam iti upādānaṃ katamad iti vistaraḥ. atra kāmopādānaṃ yāvad ātmavāḍopādānam iti. ayaṃ samāsaḥ (1) kiṃ rūpadaṛśanavad veditavyaḥ, āhosvid (2) rūpāyatanavat.

「〈渴愛を縁として取あり〉という場合の取とは何か」と云々。このうち、〔取は〕「欲取」乃至「我語取」である。この合成語は、(1)「色見」のごとく知るべきであるか、それとも、(2)「色処」のごとく〔知るべき〕であるか。

『俱舍論』と同様に、『縁起経釈』においても、「取」は①「欲取」、②「見取」、③「戒禁取」、④「我語取」の四つと規定される。その上で、『縁起経釈』では「欲取」等の合成語をめぐって、二通りの解釈が提示される。

	合成語	合成語の分解	合成語の形
(1)	色見 (rūpadaṛśana)	色を見ること (rūpasya darśanam)	Tatpuruṣa
(2)	色処 (rūpāyatana)	色がすなわち処である (rūpam eva āyatanam)	Karmadhāraya

すなわち、「欲取」(kāmopādāna)等の合成語は、「色見」のごとく Tatpuruṣa の合成語なのか、それとも「色処」のごとく Karmadhāraya の合成語なのか、ということが、問題となっているのである。

さらに『縁起経釈』では、この二通りの合成語解釈のうち「色見」のごとく Tatpuruṣa を選んだ場合と、「色処」のごとく Karmadhāraya を選んだ場合とで、説明すべき内容が異なることが提示される。

PSVy Tucci 1930, 619, 8–10¹⁷⁾ :

16) D. 38a1–2, P. 43a6–7 : sred pa'i rkyen gyis len pa zhes bya ba'i len pa gang zhe na | len pa ni bzhi ste zhes rgyas par 'byung ba de la 'dod pa nye bar len pa nas bdag tu smra ba nye bar len pa'i bar du yin no || 'dir tshig sbyar ba ni (1) ci gzugs la mthong ba bzhin du rig par bya ba'm | 'on te (2) gzugs kyi skye mched bzhin du yin |

kiñ cātaḥ. (1) rūpadarśanavac cet, kāmādīnām upādānam iti upādeyabhedenopādānasya prabheda eva nirdiṣṭo bhavati, na tu sabhāvaḥ. tatra ke kāmādayaḥ, kim eṣām upādānam iti nirdeṣṭavyam. (2) rūpāyatanavac cet, kāmādaya evopādānam iti upādānasya svabhāvaś ca nirdiṣṭo bhavati, prabhedaś ca. ke tu kāmādayaḥ, kathañ copādānam iti nirdeṣṭavyam. rūpadarśanavad ayaṃ samāsaḥ.

それでどうなのか。(1) もし「色見」のごとくであるならば、「欲等を取りこむこと」ということから、取りこまれるものの違いによって、取の分類のみが示されたのであって、〔取の〕自性は〔示されてい〕ない。その場合、欲等は何であって、それら〔欲等〕を取りこむこととは何であるかと説明しなければならない。(2) もし「色処」のごとくであるならば、「欲等がすなわち取である」ということから、取の自性と分類とが示されたことになる。しかし、欲等は何であって、またいかにして〔それら欲等が〕取であるかと説明しなければならない。【世親】この合成語は、「色見」のごとく〔知るべき〕である。

このようにして、「欲取」等の合成語は、Tatpuruṣa であるのか、それとも Karmadhāraya であるのか、という問いが提示された上で、世親自身はこれを Tatpuruṣa の合成語として解釈した。

4. 『縁起経釈』における世親の「取」の解釈

4.1. 「欲」「見」「戒禁」「我語」に対する世親の解釈

では、世親は「欲」等をどのように解釈し、また「取」をいかに解釈したの

17) PSVy D. 38a2–5, P. 43a7–43b1: de las cir 'gyur | (1) gzugs la mthong ba bzhin du yin na ni 'dod pa la sogs pa la nye bar len pa zhes bya ste | nye bar blang ba tha dad pa'i sgo nas nye bar len pa'i rab tu dbye ba kho na bstan pa yin gyi ngo bo nyid ni ma yin no || de la 'dod pa la sogs pa yang gang yin | de dag gyi nye bar len pa yang gang zhig yin par bstan par bya | (2) gzugs kyi skye mched bzhin no zhe na | 'dod pa la sogs pa nyid nye bar len pa yin pas nye bar len pa'i rang gi ngo bo dang rab tu dbye ba yang bstan par byas pa yin na ni 'dod pa la sogs pa gang zhig yin | nye bar len pa yin par ji ltar bstan par bya zhe na | gzugs la mthong ba bzhin no zhes tshig sbyar ba 'di bya'o ||

であろうか。そこでまずは、合成語の前分である①「欲」②「見」③「戒禁」④「我語」について、それぞれ世親の解釈を確認していこう。

PSVy Tucci 1930, 619, 10–16, D. 38a5–38b2, P. 43b1–7¹⁸⁾ :

① *tatra kāmāḥ pañca kāmaguṇā ihābhipretāḥ. yathā coktaṃ kāmī kāmā iti pañcānām kāmaguṇānām etad adhivacanam iti. tathā*

tasya cet kāmayānasya chandajātasya dehinaḥ |

te kāmā na samṛdhyanti śalyavidhā iva rūpyate ||

iti. ② dr̥ṣṭisamāsataḥ bhavadr̥ṣṭivibhavadr̥ṣṭiś ca. tanmukhena cānyāni dr̥ṣṭigatāni.

③ *tadupasamhitam śīlaṅ ca vrataṅ ca śīlavratam. tatrākāryād viratim ādānam śīlam. veṣapānabhojanasnānakaṣṭacaryādiviśeṣam ādānam vratam. ④ ātmeti dr̥ṣṭir ātmavādas. tayātmabhāva...* (以下、写本欠落)

④ *bdag go zhes lta ba ni bdag tu smra ba ste | de'i sgo nas bdag go zhes smra ba'i phyir bdag tu lta ba can ni bdag tu smra bar 'gyur ro || smra ba nyid kyis ci bstan zhe na | de'i sgo nas smra ba nyi tshe byed par zad kyis dris na ni mi shes te | bdag tu lta ba ni gzhi can ma yin pa'i phyir ro || nye bar len pa'i phun po lnga la bdag go zhes smra zhing mngon par zhen pa yin no ||*

そのうち、①「欲」とは、五つの欲望の対象であるということが、ここ（縁起経）では意図されている。他〔の経〕では、「有欲、欲というこれは、五つの欲望の対象の異名である¹⁹⁾」と説かれるごとくである。同様に、

18) ① *de la 'dod pa ni 'dod pa'i yon tan lnga yin par 'dir dgongs so || gzhan nas ji skad du 'dod pa can 'dod pa zhes bya ba ni 'dod pa'i yon tan lnga po de dag gi tshig bla dags yin no || de bzhin du | gal te 'dod pa tshol byed cing || 'dod pa skyes pa'i lus can de ||*

'dod pa de dag ma 'byor na || zug rdu zug bzhin gnod par 'gyur ||

zhes bya ba yin no || ② lta ba'i tshig sbyor ba ni yod par lta ba dang | rnam par 'jig par lta ba'o || de'i sgo nas lta ba bzhin du song ba yang yin no || ③ de dang 'brel pa'i tshul khriims dang brtul zhugs ni tshul khriims dang brtul zhugs so || de la bya ba ma yin pa las ldog par dam bcas pa ni tshul khriims so || cha lugs dang | bdung ba dang | bza' dang | khriims dang sbyod pa drag po la sogs pa'i khyad par dam bcas pa ni brtul zhugs so |

19) Cf. 本庄2014a, 277–278, AKUp [3001]. 本来なら、本経は「大徳よ、欲、欲というのは五つの欲望の対象ではなく、この欲貪のことを欲と呼ぶ」と説かれるが、世親はこのように本経を引用する。

取 (upādāna) をめぐるヴァスバンドゥの解釈

もしかの欲望の対象を求め、欲を起こしているのにも拘わらず、それら欲望の対象が損なわれるならば、あたかも矢に貫かれた人が〔苦悶する〕かのように苦悶する²⁰⁾

と〔説かれるごとく〕である。②「見」の合成語としては、有見と無見である。それ（有見・無見）によって、他の諸々の見に赴くのである。③それ（有見・無見）と結びついた「戒」と「禁」とが「戒禁」である。そのうち、なすべきでない〔悪〕を離れますと受け入れることが「戒」である。装束、飲物、食物、沐浴、粗暴なふるまい（苦行）等の特定のことを受け入れることが「禁」である。④「我なり」という見（我見）が、我語である。それ（我見）によって「我なり」と語るから、我見をもつ者は、我語ある者となる。語ること自体によって、何が示されるか。それ（我見）によって、〔「我なり」と〕語る者を一日使い尽くして、尋ねたとしても、分からないのであって、我見は〔対象となる〕事物をもたない (*avastuka) からである。五取蘊に対して「我なり」と語り、執着する (*abhiniveśa) ののである。

まずは世親によって規定された「欲」等を整理しよう。

合成語の前分	世親の解釈
「欲」 (kāma)	五つの欲望の対象
「見」 (dṛṣṭi)	有見と無見
「戒禁」 (sīlavrata)	なすべきでない悪を離れること／粗暴なふるまい等の受け入れ
「我語」 (ātmavāda)	「我なり」という見

世親によれば、まず①「欲」とは、五つの欲望の対象であるとされる。そのため、この「欲」の規定は『俱舍論』から『縁起経釈』の間で、全く変わっていないと判断できよう。

20) Cf. 本庄2014a, 87–89, AKUp [1014]. AKBh 9, 12: tasya cet kāmāyānasya chandajātasya dehinaḥ | te kāmā na samṛdhyanti śalyavidhā iva rūpyate ||

次に②「見」と③「戒禁」とは、『俱舍論』の定義とは若干異なっているが、この二つが主として、「見所断の煩惱」であることに変わりはない。ここでは、「有見」(bhavadr̥ṣṭi)と「無見」(vibhavadr̥ṣṭi)が「見」であり、この二つの見と結びつくことから、その他の見や、「戒禁」(sīlavrata)が起こるとされる。

それに対して、ここで注目すべきは、④「我語」の規定である。『俱舍論』において、世親は「我語」を「自身」(ātmabhāva)と解釈した。しかし、『縁起経釈』では、「我語」が「我見」(ātmadr̥ṣṭi)と解釈されるのである。この「我語」を「自身」とするか、「我見」とするかのもっと大きな違いは、「我」となる対象の有無であると考えられる。なぜなら、世親は『俱舍論』「破我品」の冒頭で、「我」について次のように述べているからである。

AKBh 461, 2- 4:

kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāsti. nāsti. kiṃ kāraṇam. vitathātmadr̥ṣṭiniviṣṭatvāt. na hi te skandhasaṃtāna evātmaprajñaptiṃ vyavasyanti. kiṃ tarhi. dravyāntaram evātmānaṃ parikalpayanti.

〔「解脱を求める者は放逸であることなかれ」と先に説かれたが²¹⁾、〕実にはこれ以外に解脱はないのか。ない。なぜか。虚妄の我見に執著しているからである。実に彼ら（外道たち）は、蘊の相続そのものについて、「我」の仮説をしているのではない。ではどうか。〔蘊の相続とは〕別な実体を、すなわち「我」と構想しているのである。

ここでは、「我」の仮説に二種類の解釈があることが示されている。すなわち、蘊の相続そのものを「我」と表現する場合と、蘊の相続とは別に、「我」という別な実体を想定する場合とである。そして、この『俱舍論』の記述と、先の「我語」に対する二種類の解釈はよく対応している。すなわち、「我語」を「自身」と解釈する場合は、蘊の相続そのものについて、「我」が仮説され

21) 当該箇所は AKVy 697, 1-3 において、kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāstīti. na pramādyam mumukṣubhir iti vacanād ayam eva mokṣopāyaḥ. と注釈されていることから、以上のように本論を理解した。Cf. 櫻部1959

ているのに対して、「我語」を「我見」と解釈する場合は、蘊の相続とは別に「我」を実体としてある、とみなしているのである²²⁾。なぜなら、我見は対象となる事物を有しない (avastuka) 見所断の煩惱だからである。そのため、「我語」を「我見」と解釈する場合には、本来なら存在しない「我」を存在するとみなすことから、「増益」と「顛倒」が含意されているのである²³⁾。

さらにまた、世親の「我語」の解釈が『俱舍論』から『縁起経釈』までの間に、明らかに変わったと判断できる記述がある。

PSVy D. 38b6, P. 44a4– 5 :

gzhan dag na re 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin te | lus kyi dngos po gang la bdag go zhes brtags pa yin no zhe'o ||

他の人々は、「そのものについて、「我なり」という「語」が〔発せられる〕というわけで、我語である。自身 (ātmabhāva) について、「我」と仮に表現するのである」と〔主張する〕。

ここでは、「我語」を「自身」と解釈する説が、有餘師説として引用される²⁴⁾。そのため、『俱舍論』における世親の「我語」の解釈は、『縁起経釈』においては、もはや世親の自説ではなくなっていた、といえるであろう。したが

22) たとえば、『俱舍論』において、「蘊自体を我であると仮に表現するなら、そ〔の我〕は否定されない」とあることから、「自身」(ātmabhāva) と「我見」(ātmadr̥ṣṭi) の区別は明白であろう (AKBh 129, 5ff)。

23) この世親の解釈は、『俱舍論』における「有身見」の解釈を扱った木村2016とも関連するであろう。

24) この本論に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 176a2–3, P. 211b1– 2 :

gzhan dag na re 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin te zhes bya ba ni gzhi la sgrub pa byung ba yin no || de yang gang zhe na | de'i phyir lus kyi dngos po gang la zhes smras so || lus kyi dngos po gang la zhe na | de'i phyir gang la bdag go zhes brtags pa'o zhes smras so ||

他の人々は、そのものについて、「我なり」という「語」が〔発せられる〕というわけで、我語であるとは、事物 (vastu) に対して成立すると説かれたのである。では、それは何かというので、それ故に、自身 (ātmabhāva) についてと言った。自身について〔何か〕というので、それ故に、「我」と仮に表現するのであると言った。

って、世親は『俱舍論』から『縁起経釈』までの間に、「我語」の規定を「自身」から「我見」へと変えることによって、実在する対象（自身）から実在しない対象（我見）へと思想を変遷させているのである。

4.2. 「取」に対する世親の解釈

以上、「欲取」等の合成語の前分に対する世親の解釈を確認した。そこで次に、合成語の後分である「取」について、世親の解釈を確認しよう。

PSVy D. 38b7–39a1, P. 44a6–7:

'dod pa la sogs pa gsungs pa de dag la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa de nye bar len pa yin te | ji skad du mdo sde gzhan las gang la 'dun pa dang | 'dod chags pa de ni 'dir nye bar len pa yin no zhes gsungs so || de la ldan par mngon par 'dod pa ni 'dun pa'o || de dang ldan pa de la mngon par dga' ba ni 'dod chags so || ji ltar na 'dun pa dang 'dod chags nye bar len pa yin zhe na | des 'dod pa la sogs pa de dag len par byed do || de skyes na de'i yid len pa po yin par 'gyur ro ||
それら〔先に〕説かれた欲等に対する「欲貪」(chandarāga)なるもの、それが「取」である。他の経では、「これ(所取法)に対する欲貪なるもの、それが取である²⁵⁾」と説かれるごとくである。そ〔の欲等〕をもとうと希求することが「欲」(chanda)である。そ〔の欲等〕をもち、それを喜ぶことが「貪」(rāga)である。どうして欲貪が取であるかといえは、それ(欲貪)によって、それら欲(kāma)等が取りこまれる〔から〕である。それ(欲貪)が生じたならば、その意(manas)が取りこむ者(*upādātṛ)となるのである。

この徳慧の注釈により、この有餘師説の「我語」を「自身」と解釈する場合は、事物を有する、実在する対象に対して、「我」と仮に表現されたものであることがわかる。したがって、『縁起経釈』において、世親が「我語」を「我見」と解釈する場合とは、はっきり区別されると思われる。

25) Cf. 本庄2014a, 391, AKUp [3053].

『俱舍論』と同様に、『縁起経釈』においても、世親は「取」を「欲貪」(chandarāga) と解釈した。そして、『俱舍論』では説明されなかったが、『縁起経釈』において、世親は新たに「欲貪」を「欲」(chanda) と「貪」(rāga) の Dvandva の合成語と解し、「欲」には希求すること、「貪」には喜ぶこと、という説明を当てている。このことから、世親は未得の対象に対しては希求の作用が起こり、已得の対象に対しては喜ぶという作用が起こると考えていたことがわかる。そして、この「欲貪」は、必ずしも「現在」の対象のみに起こるとはかぎらない。なぜなら、「来世は天に生まれたい」等と、「未来」の対象に対しても希求は起こり得るからである。そのため、この「欲貪」は現在のみならず、未だ獲得していない「未来」の対象に対しても起こり得るのである²⁶⁾。

そして、これら五つの欲望の対象等は、「欲貪」によって取りこまれるが、その際には「意」が取りこむ者になると説明される。このことから、「欲貪」の二つの作用は、意識によって引き起こされる、と考えられるのである²⁷⁾。

4.3. 小 結

以上、『縁起経釈』「取支」における世親の「取」の解釈を検討した。明らかになった点を整理すれば、以下のようなになる。

1. 世親は「欲取」(kāmapādāna) 等の合成語を「色見」(rūpadarśana) のごとく Tatpuruṣa の合成語として解釈した。

26) Cf. 本庄1992e. また、この「欲貪」が「現在」のみならず、「未来」の対象に対しても希求する、ということは、経部の「現在有体・過未無体説」とも矛盾しない。なぜなら、「現在」に、人が「未来」の対象に対して覚知を起すことは、世親も認めているからである。Cf. 小谷・本庄2007

27) この「欲貪」の作用は、前五識も含めた六識すべてのものなのか、それとも意識のものなのかについては解釈が分かれるかもしれないが、筆者はこれを意識のみと判断した。そのように判断した根拠は次の通りである。まずアビダルマでは、眼識等の前五識は自性分別を有するが、随念分別と計度分別とがないため、無分別であると規定される (AKBh 22, 20–21)。たとえば、前五識は「色」を「青」を捉えても、「これは青色である」という分別は起さない。そのため、「希求」と「執着」を意味する「欲貪」の作用は、前五識には含まれないと言えよう。なぜなら、たとえ眼識が「諸々の享受物」を捉えても、「これが欲しい」などと分別するはたらきは、意識のみが有するからである。

2. 『俱舍論』において、世親は「我語」の規定を「自身」(ātmaabhāva) と解釈したが、『縁起経釈』では一転して、「我見」(ātma-dr̥ṣṭi) と解釈した。この世親の「我語」の解釈の背景には実在する対象(自身)から実在しない対象(我見)への思想的変遷をみてとることができる。
3. 『俱舍論』における世親の「我語」の解釈は、『縁起経釈』では、有餘師説として引用されることから、世親の思想的変遷が確かめられる。
4. 『俱舍論』と同様に『縁起経釈』においても、世親は「取」を「欲貪」と解釈した。その上で、世親は未得の対象に対しては希求の作用が起こり、已得の対象に対しては喜ぶという作用が起こるとみなしている。この「欲貪」は「現在」のみならず、「未来」の対象に対しても起こり得るものである。

5. 『縁起経釈』における有部の「取」の合成語解釈

5.1. 『品類論』に基づく有部の「取」の解釈

前節において、世親が「欲取」等の合成語を Tatpuruṣa の合成語として解釈したのを確認したが、『縁起経釈』では、これを「色処」(rupāyatana)のごとく、Karmadhāraya の合成語として解釈する説が登場する。そこで次に、かれらの「取」の理解を確認してみたい。

PSVy D. 39b3–40a2, P. 45a3–45b3:

rab tu byed pa dag 'don pa na ① 'dod pa nye bar len pa gang zhe na | 'dod pa dang rab tu ldan pa'i lta ba dang | tshul khirms dang | brtul zhugs ma gtogs pa gang de las gzhan pa 'dod pa dang rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas dang nye ba'i nyon mongs pa dang | kun nas dkris pa dang | 'di dag ni 'dod pa'i nye bar len pa zhes bya'o || ② lta ba bzhi ni lta ba'i nye bar len pa ste | 'jig tshogs la lta ba nas lta ba mchog tu 'dzin pa'i bar du yin no || ③ tshul khirms dang brtul zhugs nye bar len pa gang zhe na | ji ltar yang de dag kha cig ni tshul khirms la mchog tu 'dzin cing tshul khirms kyis dag pa dang grol ba dang |

nges par 'byin pa dang bde ba dang sdug bsngal las rnam par 'das par 'gyur ro ||
 bde ba dang sdug bsngal las rnam par grol ba 'thob par 'gyur ro || brtul zhugs la
 mchog tu 'dzin cing brtul zhugs kyis dag pa dang grol ba dang | nges par 'byung
 bar 'gyur ro zhes bya ba snga ma bzhin no || tshul khrimis dang | brtul zhugs gnyis
 ka la mchog tu 'dzin pa ni tshul khrimis dang brtul zhugs de gnyis kas dag par
 'gyur zhes bya ba snga ma bzhin te | de ni tshul khrimis dang brtul zhugs nye bar
 len pa zhes bya'o || ④ bdag tu smra ba nye bar len pa gang zhe na | gzugs dang
 gzugs med pa dang | rab tu ldan pa'i lta ba dang | tshul khrimis dang | brtul zhugs
 ma gtogs par gang de las gzhan pa gzugs dang gzugs med pa dang | rab tu ldan pa'i
 kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas dang | nye ba'i nyon mongs pa
 dang kun nas dkris pa rnam te | 'di ni bdag tu smra ba nye bar len pa zhes bya'o
 || de la 'dod pa dang rab tu ldan pa'i nye bar len pa ni 'dod pa nye bar len pa zhes
 bya ste | gzugs kyi skye mched bzhin du tshig sbyar ba 'grub par 'gyur te |

『品類〔論〕』(**Prakarāṇa*) に誦される。「①欲取とは何か。欲〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の欲〔界〕と繋がった結 (saṃyojana)・縛 (bandhana)・随眠 (anuśaya)・随煩惱 (upakleśa)・纏 (paryavasthāna), これらを欲取と呼ぶ。②見取は四見である。〔すなわち〕有身見 (satkāyadr̥ṣṭi), 乃至, 見取 (dr̥ṣṭiparāmarśa) である。③戒禁取とは何か。ある個人が戒を受持していると、戒によって清浄となり、解脱し、出離し、苦楽を越え、苦楽の超越に至る²⁸⁾。禁を受持していると、禁によって清浄となり、解脱し、出離し、というのは先と同様である。戒と禁との両方を受持していると、その戒と禁との両方によって清浄となり、というのは先と同様である。それを戒禁取と呼ぶ。④我語取とは何か。色〔界〕・無色〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の色〔界〕・

28) 完全に対応するわけではないが、『俱舍論』の「随眠品」から一部、この「戒」の説明と対応する梵文を回収することができる。ただし、これは『発智論』の一節である (Cf. 小谷・本庄2007, 45, fn. 3)。

AKBh 282, 20–22, (Cf. 小谷・本庄2007, 38) :

yad ayaṃ puruṣapudgalo gośīlaṃ samādāya vartate mṛgaśīlaṃ kukkuraśīlaṃ, sa tena śudhyati mucyate sukhaduḥkhaṃ vyatikrāmati sukhaduḥkhavyatikramaṃ cānuprāpnoti.

無色〔界〕と繋がった結・縛・随眠・随煩惱・纏，これを我語取と呼ぶと²⁹⁾。そのうち，欲〔界〕と繋がった取が「欲取」と呼ばれる。「色処」(rūpāyatana)のごとく，合成語が成立する。

ここでは、『品類論』の説示が引用された上で，「欲取」とは欲界と繋がった取であると，Karmadhārayaの合成語として解釈する説が登場する。『品類論』の説示が引用されるため，この解釈は「有部」の説と思われるが，有部はこのように「欲取」を欲界繫の煩惱そのものと解釈する。なぜなら，有部は煩惱論の骨格を三界・五部の「九十八随眠説」におくため，「取」を煩惱に働きかける作用があるとはみなさないからである³⁰⁾。したがって，有部にとっては，「取」は，あくまでも貪・瞋・無明といった随眠をまとめた総称に過ぎないのである。

5.2. 小 結

以上，有部の「取」の解釈を検討した。明らかになった点を整理すれば，次

29) 対応する『品類足論』の記述は以下の通りである。

『品類足論』[T. 26, 719b3-13]:

①欲取云何，謂除欲界繫五見，諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名欲取。②見取云何，謂四見，即有身見邊執見邪見見取，是名見取。③戒禁取云何，謂如有一取戒言戒能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂，至超苦樂處。取禁言禁能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂，至超苦樂處。取戒禁言戒禁能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂，至超苦樂處，是名戒禁取。④我語取云何，謂除色無色界繫五見，諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名我語取。

30) たとえば、『俱舍論』「随眠品」では，「取」は次のように整理される。

AKBh 307, 14-19:

① kāmāyoga eva sahāvidyayā kāmopādānaṃ, catuṣtriṃśad dravyāṇi. rāgapratighamānāvidyā viṃśatir vicikitsās catasro daśa paryavasthānāni. ② bhavayoga eva sahāvidyayā ātmavādoṣopādānaṃ, aṣṭatriṃśad dravyāṇi. rāgamānāvidyās triṃśad vicikitsā aṣṭau. ③ dṛṣṭiyogāc chīlavratam niṣkṛṣya dṛṣṭyupādānaṃ triṃśad dravyāṇi. ④ śīlavratopādānaṃ ṣaḍ dravyāṇi.

①「欲取」は同じ「欲軛」に無明を加える。実体としては三十四である。〔すなわち〕貪・瞋・慢・無明が二十，疑が四，及び十纏である。②「我語取」は同じ「有軛」に無明を加える。実体としては三十八である。〔すなわち〕貪・慢・無明が三十，疑が八である。③「見取」は「見軛」から戒禁〔取〕を除いたものであり，実体としては三十である。④「戒禁取」は実体としては六である。

そこで，一例として，有部の「我語取」の解釈を表にまとめておこう。

のようになる。

1. 『品類論』では、「欲取」が欲界繫の見と戒禁を除く，欲界繫の煩惱，「我語取」が色界・無色界繫の見と戒禁を除く，色界・無色界繫の煩惱，「見取」が四見，「戒禁取」が戒禁取見と規定される。
2. 有部は，この『品類論』の記述に基づき，「欲取」等の合成語を「色処」(rūpāyatana)のごとく Karmadhāraya の合成語として解釈し，欲取を煩惱そのものとみなす。そのため，有部は「取」を煩惱に働きかける作用があるとはみなさない。
3. 有部の「取」の解釈の背景には，三界・五部の「九十八随眠説」に基づく『品類論』の記述を会通するためであったと考えられる。

6. 世親の「取」の解釈の真意

前項において，有部が三界・五部の「九十八随眠説」との関連から，「欲取」等の合成語を Karmadhāraya と解釈したことを確認した。そして，すでに確認してきたように，世親はこの有部の「取」の解釈を採用せず，「取」を「欲貪」と解釈した。では，なぜ世親は有部の説を採用せず，「取」を「欲貪」と解釈したのであろうか。ここには明らかに世親の意図が反映しているとみるべきであろう。そこで最後に，この問題について考察し，世親の「取」の解釈の真意に迫ってみたい。

	色界繫					無色界繫				
	見苦所断	見集所断	見滅所断	見道所断	修所断	見苦所断	見集所断	見滅所断	見道所断	修所断
貪	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
無明	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
慢	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
疑	○	○	○	○		○	○	○	○	

また，有部の九十八随眠説と，経典に説かれるその他の諸煩惱との関係については櫻部 1955a を参照。

まず注目したいのは、「集諦」に対する世親の解釈である。『俱舍論』「賢聖品」において、世親は「集諦」を「渴愛」(trṣṇā)のみと主張するシュリーラータに対して、別の経典を引用し、渴愛以外の諸法をも「集諦」の中に加えている。

AKBh 333, 4–7:

anyatrānyasyāpi vacanāt. uktaṃ hi bhagavatā. “karma ca trṣṇā ca atho avidyā saṃskārāṇāṃ hetur abhisamparāya” iti. punaś coktaṃ “pañca bījajātānīti sopādānasya vijñānasyaitad adhivacanam. pṛthivīdhātur iti catasṛṇāṃ vijñānasthitīnām etad adhivacanam” iti.

別〔の経〕には他〔の諸法〕についても説かれているからである。なぜなら、世尊によって説かれている。「業・渴愛・無明は未来における諸行の原因である」と³¹⁾。また、〔他の経にも〕説かれている。「五種の種子³²⁾というこれは、有取識のたとえである。地界というこれは、四識住のたとえである」と³³⁾。

この『俱舍論』の記述により、世親は「集諦」の中には、渴愛の他にも業・無明・有取識・四識住が含まれる、と解釈したことがわかる³⁴⁾。ここで注目すべきは、未来に後有を生み出す原因の一つとして、世親が「有取識」(sopādānavijñāna)を挙げている点である³⁵⁾。つまり、世親は「取」を有する識が後有を生み出すのであって、「取」を有しない識は後有を生み出さないとみなしているのである。そして、この点について、世親は『縁起経釈』「有

31) Cf. 本庄 (2014b, 721), AKUp [6018]

32) 佐々木 (1982a, 196, fn. 40)によれば、五種の種子とは、根・茎・枝・節・実種子のことであり、土地や水等の諸条件が養う時、それら五種の種子が成長するとされる。

33) Cf. 本庄 (2014b, 722–723), AKUp [6019]

34) 孫2000は、『俱舍論』「賢聖品」において、世親が因である五取蘊・有漏因・無明・業・愛・五種の種子・地界を「集諦」と解釈したと説明するが、世親は五種の種子ではなく、「有取識」を「集諦」の中に加えたのである。

35) 有取識からアーダーナ識、アーラヤ識への変遷については、佐々木1982a, 1982bによるすぐれた論稿がある。

支」において、詳細に説明している。そこで次に、その世親の主張を確認してみよう。

PSVy D 44b1–4, P 50b7–51a4:

gal te de'i tshe rnam par shes pa la len pa med par yang gyur na | de'i las dag srid
 pa yin par mi 'gyur te | ji ltar dgra bcom pa yin no || de lta yin na dge slong dag sa
 bon gyi rigs lnga ni len pa bcas pa'i rnam par shes pa'i tshig bla dags yin no zhes
 'byung ba'i mdo sde 'di dang 'gal par 'gyur ro || ji ltar na dge ba'i rnam par shes
 pa len pa dang bcas pa yin zhe na | len pas grogs byas te 'bras bu sbyin pa'i phyir
 de len pa dang bcas ba yin gyi | de sa bon yin par dgongs pa ni ma yin no || kun
gzhi rnam par shes pa ni sa bon yin te de la len pa gang yin pa'i bag chags yong su
shin tu brtas par gyur na | des ni de len pa dang bcas pa yin te | ma 'ongs pa na
yang srid pa'i myu gu mngon par 'grub pa'i sa bon yin no || sa gang pa'i len pa de
yongs su shin tu brtas par gyur na | des ni de len pa dang bcas pa yin te ma 'ongs
pa yang srid pa'i myu gu mngon par 'grub pa'i sa bon yin no || sa gang pa'i len pa
de yongs su shin tu brtas shing brtas par gyur na ni de'i sgo nas sa de pa nyid kyi
las kyi bag chags bstasgs pa'i gnas skabs dag de ma thag tu tshe gzhan mngon par
'grub par bya ba'i phyir | 'jug pa rnyed pa yin pas len pa'i rkyen gyis srid pa zhes
 bstan to ||

もしそ〔の死〕の瞬間に、識の中に「取」がないことにでもなれば、その諸々の業は「有」（後有を生み出す業）であることにならない。たとえば、阿羅漢〔は識の中に取がないから、後有を生み出す業がない〕ごとくである。そのよう〔に識の中に「取」がないのに、諸々の業が「有」になるの〕であれば、「比丘たちよ、五種の種子というこれは、有取識のたえである³⁶⁾」（*bhikṣavaḥ pañca bījajātānīti sopādānasya vijñānasyaitad adhivacanam）と説かれた、この経と矛盾してしまう。いかにして、善〔心の〕識は有取（sopādāna）となるか。取に助けられて結果を与えるか

36) Cf. 本庄2014b, 722–723, AKUp [6019].

ら、それ（善心の識）は有取となるが、それ（善心の識）が種子であると密意されているわけではない。アーラヤ識（ālayavijñāna）が種子である。そ〔のアーラヤ識〕の中で、「取」の習気（vāsanā）が成長したとき、それによって、それ（アーラヤ識）は有取として、未来に後有の芽を生み出す種子となるのである。ある地に属する取、それが成長したとき、それによって、それ（アーラヤ識）は有取として、未来に後有の芽を生み出す種子となるのである。ある地に属する取、それが成長し、増大するならば、それによって、その同じ地に属する、蓄積された状態の業の習気が、直後に他を生み出さんがために、活動を得ること（*vṛtilābha）から、「取を縁として有あり」と説かれたのである。

ここではまず、識の中に「取」がないならば、諸々の業は「有」（後有を生み出す業）にならないと説かれる。その例として、阿羅漢が挙げられており、阿羅漢は食事や沐浴等の諸々の行為（業）をなしても、識の中に「取」、つまりは欲貪がないから、後有を生み出すことがないというのである。それに対して、もし識の中に「取」がないのに、諸々の業が「有」になるとすれば、「有取識」を説く經典と矛盾してしまうと指摘される。このことから、『俱舍論』「賢聖品」で確認したように、世親は「有取識」こそが後有を生み出すのであって、「取」を有しない識は後有を生み出さない、と考えていたことがわかる。

そして、ここで注目すべきは、未来に後有を生み出す「種子」が、「アーラヤ識」（ālayavijñāna）と解釈され、そのアーラヤ識が「取を有する」（sopādāna）と述べられる点である。世親によれば、アーラヤ識の中で「欲取」等の習気が成長したとき、アーラヤ識は「有取」として、未来に後有の芽を生み出す種子になる、とされるのである³⁷⁾。たとえば、人が「来世は天に生まれたい」等と希求すると、その「取」の習気がアーラヤ識の中に蓄積され、

37) この「取」の解釈は、『三十頌』の第三偈に説かれる asaṃviditakopādi に対する TrBh の注釈ともおおむね対応すると思われる。

TrBh 19, 11-14:

asaṃviditakopādīsthānavijñaptikaṅ ca tat | 3ab

アーラヤ識の中で刻一刻と成長し続ける。そして、まさに死の瞬間に、その「取」の習気が活動を得る (*vr̥tilābha) と、アーラヤ識は未来に後有の芽を生み出す種子となる、というのである。したがって、アーラヤ識の中に「取」が有るか無いか、輪廻の有無をも左右する、重要な要因となっているのである。

このことから、世親が「取」を「欲貪」と解釈した真意には、經典に依拠しない「九十八随眠説」に基づく有部の「取」の解釈ではなく、取を「欲貪」(chanda-rāga) と説く經典に基づくことで、未来に後有を生み出す原因としての「取」を明確に規定しようとしたのではないだろうか³⁸⁾。

…中略… upādānam upādiḥ. sa punar ātmādivikalpavāsānā rūpādidharmavikalpavāsānā ca. tatsadbhāvād ālayavijñānenātmādivikalpo rūpādivikalpaś ca kāryatvenopātta iti tadvāsanātmādi-vikalpānām rūpādivikalpānāñ copādir ity ucyate. so 'sminn idaṃ tad iti pratisamvedanākāreṇāsamvidita ity atas tad asamviditakopādir ity ucyate.

また、それ(アーラヤ識)は、不可知の upādi と、場の識別とを有する。(TK. 3ab) …中略… [偈の] upādi とは upādāna のことである。それ (upādi) はまた、①我等に対する分別の習気と②色等の諸法に対する分別の習気とである。そ〔の習気〕が存在するから、アーラヤ識によって、我等に対する分別と色等〔の諸法〕に対する分別とが、結果たるものとして取りこまれる。ゆえに、我等に対する分別と色等〔の諸法〕に対する分別とのかの習気が、upādi と言われる。それ (upādi) は、そ〔のアーラヤ識〕の中では「これがそれである」というように、個々に感知する行相によっては感知されないで、それゆえに、それ(アーラヤ識)は不可知の upādi を有すると言われる。

38) 『俱舍論』では、この「欲貪」に対する世親の解釈があまり見られないのであるが、『俱舍論』「根品」のなかに「欲貪」の断滅について説かれる貴重な情報があるので紹介したい。以下は、無為である涅槃をただ法の不生起であるとし、別な実体を認めない世親が、過去・未来・現在の苦の断(涅槃)とは、煩惱の断(欲貪の断)であると主張する箇所の記述である。

AKBh 92, 20–22:

kiṃ tu tadāmbanakleśaprahāṇāt duḥkhasya prahāṇam uktaṃ. bhagavatā “yo rūpe cchandarāgas taṃ prajāhīta. cchandarāge prahīṇe evaṃ vas tadrūpaṃ prahīṇaṃ bhaviṣyati pārijñātaṃ vistareṇa yāvad vijñānam” iti.

しかし、そ〔の過去・現在〕を所縁とする煩惱の断から、苦の断があると説かれるのである。世尊によって、「色に対する欲貪なるもの、それを断ぜよ。欲貪が断ぜられた時、同じく、汝らにとって、その色は断ぜられるであろう。遍知される〔であろう〕」云々乃至、「識が〔断ぜられるであろう。遍知されるであろう。〕」と (Cf. 本庄 2014a, 264, AKUp [2074])。

この『俱舍論』の記述から、(1)「欲貪」(chandarāga) とは煩惱であること、(2)そ

7. おわりに

以上、本稿では（１）『縁起経釈』の「取支」を『俱舍論』と比較し、世親の「取」の解釈に思想的変遷がみられるかを探り、（２）『縁起経釈』の「取支」に説かれる「取」の合成語解釈を整理することで、世親の「取」の解釈の真意を検討した。検討の結果を整理すれば、次の通りである。

- （１）『俱舍論』と『縁起経釈』において、世親は「取」を①「欲取」②「見取」③「戒禁取」④「我語取」の四つと規定した。そのうち、①「欲取」②「見取」③「戒禁取」の三つには、『俱舍論』と『縁起経釈』の間に、大きな思想的変遷はみられなかった。しかし、④「我語」について、世親は『俱舍論』においては、「自身」(ātma bhāva) と規定したが、『縁起経釈』では一転して、「我見」(ātma dr̥ṣṭi) と規定した。この世親の「我語」の解釈の背景には、実在するもの（自身）から実在しないもの（我見）への思想的変遷をみいだすことができる。また、『俱舍論』における世親の「我語」の解釈が、『縁起経釈』では「有餘師説」として引用されていたことから、世親の思想的変遷が確められた。
- （２）『縁起経釈』の「取支」において、世親は「欲取」等の合成語を Tatpuruṣa の合成語と解釈し、「欲取」とは五つの欲望の対象に対する欲貪であるとみなす。それに対して、有部は「九十八随眠説」との関連から「欲取」等の合成語を Karmadhāraya の合成語と解釈し、「欲取」とは欲界と繋がった取であるとみなす。そこで、世親がこの有部の「取」の解釈を採用せず、「取」を「欲貪」と解釈した真意を探り、まず世親が「集諦」の中

して、その「欲貪」を断じることにより、「欲貪」の所縁（色等）までもが断ぜられる、という内容を確認することができる。したがって、世親にとって、この「欲貪」(chandarāga) とは煩惱の断にも関わる極めて重要な概念であるということがうかがえるのである。これについては、新たに別の論稿を期する予定である。

に「有取識」(sopādānavijñāna)を加え、後有を生み出す原因の一つとして挙げることに着目した。次に、『縁起経釈』「有支」において、世親が「有取識」を説く經典に基づき、「有取識」のみが後有を生み出し、「取」を有しない識は後有を生み出さない、と考えていることを明らかにした。またその際に、世親は未来に後有を生み出す種子を「アーラヤ識」(ālayavijñāna)と解釈し、そのアーラヤ識の中に「取」の習気が蓄積されると考えていることも確認した。これを踏まえた上で、世親が「取」を「欲貪」と解釈した真意には、經典に依拠しない「九十八随眠説」に基づく有部の「取」の解釈ではなく、教証に基づくことで、未来に後有を生み出す原因としての「取」を明確に規定しようとした意図があったと考えられる。

そこで最後に、以上の検討結果からみえる、『縁起経釈』著述時点での世親の思想的立場について考えてみたい。まず世親は、『品類論』の記述に基づく有部の「取」の解釈を採用せず、独自の「取」の解釈を述べていることから、有部の解釈とは異なることが確認できる。そして次に、世親は未来に後有を生み出す種子を「アーラヤ識」と解釈し、そのアーラヤ識の中に、「取」の習気が蓄積されると述べていることから、これは瑜伽行派に近接した位置にあることは十分に考えられる。しかし一方で、『俱舍論』だけでなく、『縁起経釈』においても、世親は五つの欲望の対象を外界に実在する対象として認めており、瑜伽行派のように、それが誤って分別された対象とまではみなしていない。したがって、ここから判断できる世親の思想的立場とは、瑜伽行派に近接した位置にありながらも、未だ「経部」の立場に留まった、とするのが妥当ではないであろうか³⁹⁾。

略号・使用テキスト

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.

39) この結論は、松田(1982c, 84-85)の下した結論、及び拙稿2020とも矛盾しない。

- AKUp *Abhidhakoṣopāyikā nāma Ṭikā*. D4094, P5595.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by Unrai Wogihara, Tokyo: Association of Abhidharmakośavyākhyā 1932–1936.
- LA *Abhidharmakośaṭkā Lakṣaṇānusāriṇī*. (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba shes byaba*): D4093, P5594.
- PSVy *Pratītyasamutpādavyākhyā*. (Tib. *rten cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bzhad pa*) : D 3995, P 5496.
- PSVyṬ *Pratītyasamutpādavyākhyāṭkā*. (Tib. *rten cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bstan pa'i rgya cher bzhad pa*) : D 3996, P 5497.
- T. 大正新脩大藏經.
- TrBh *Triṃśikābhāṣya. Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati*. Ed. Sylvain Lévi, I. Paris: Champion, 1925.
- 『縁起経釈』 PSVy
- 『俱舍論』 AKBh

参考文献

- Giuseppe Tucci 1930 *A Fragment from the Pratītya-samutpāda-vyākhyā of Vasubandhu*, JRAS: 611–623.
- Muroji Yoshihito 1993 *Vasubandhus Interpretation des Pratītyasamutpāda*. Alt- Und Neu-Indische Studien 43, pp. 1–259. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lambert Schmithausen 1967 *Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā*. WZKS 11, 109–136. (和訳 加治洋一1983 「『二十論』と『三十頌』にみられる経量部的前提」『仏教学セミナー』55, 15–32.)
- Tripāṭhī Chandrabhāl 1962 *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*. Sanskrit text aus den Turfanfunden 8, Berlin: Akademie-Verlag.
- 氏家昭夫 1967 「唯識説における習気 vāsanā と転変 pariṇāma について」『印仏研』16(1), 169–171.
- 小谷信千代 1975 「saṃtatipariṇāmaviśeṣa と vijñānapariṇāma について」『印仏研』24(1), 73–76.
- 小谷信千代・本庄良文 2007 『俱舍論の原典研究 随眠品』, 大蔵出版.
- 北野新太郎 2001a 「『唯識三十頌』第1偈の Vijñānapariṇāme について」『印仏研』49(2), 137–139.
- 2001b 「Vijñānapariṇāma について—その自己矛盾的二重構造」『国際仏教学大学院大学研究紀要』4, 79–104.
- 2012b 「『中辺分別論』安慧複註からみた『唯識三十頌』第17偈に関する問題点」『印仏研』60(2), 132–137.

取 (upādāna) をめぐるヴァスバンドウの解釈

- 木村紫2016 「『俱舎論』を中心とした有身見の研究」, 博士論文, 未出版.
- 楠本信道2007 『『俱舎論』における世親の縁起観』, 平楽寺書店.
- 櫻部建1955a 「九十八随眠説の成立について」『大谷学報』33-1, 20-29.
- 1959 「破我品の研究」『大谷大学研究年報』12, 21-112.
- 佐々木容道1982a 「アーラヤ識成立の一要因」『東洋学術研究』102, 178-197.
- 1982b 「sopādānavijñāna」『印仏研』31-1, 132-133.
- 荘崑木2013a 「世親作『縁起経釈』の触支解釈—心の構造と認識—」『仏教文化研究論集』第15・16号, 26-57.
- 2013b 「世親作『縁起経釈』の名色支について」『インド哲学仏教学研究』20, 43-63.
- 孫儷茗2000 「『順正理論』における四諦説の研究——集諦を中心として——」『印仏研』49-1, 98-100.
- 高崎直道1985b 「アーラヤ識と縁起——upādāna との関連——」『平川古稀記念論集』, 33-53.
- 兵藤一夫1882a 「『成業論』における異熟識説」『印仏研』30-2, 44-47.
- 福田琢1997b 「説一切有部の断惑論と『俱舎論』」『東海仏教』42, 1-16.
- 堀内俊郎2016 「『縁起経釈論』の「生」「老死」解釈訳注」『国際哲学研究』5, 203-210.
- 本庄良文1989 『梵文和譯 決定義経・註』, 民族社.
- 1992e 「貪 (rāga) と愛 (trṣṇā) との同異」『仏教論叢』36, 12-14.
- 2001b 「世親の縁起解釈」『仏教文化の基調と展開 石上善応教授古稀記念論文集』1, 259-272.
- 2014ab 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上下』, 大蔵出版.
- 中島正淳2020 「『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造—前五識と意識の生起に対する世親の解釈—」『仏教学会紀要』25, 111-131.
- 松岡寛子2007 On vijñānaparināme in *Trisīkākārikā*, 『印仏研』55 (3), 1121-1125.
- 松田和信1982b 「世親『縁起経釈 (PSVy)』におけるアーラヤ識の定義」『印仏研』31-1, 63-66.
- 1982c 「『分別縁起初勝法門経 (ĀVVS)』—経量部世親の縁起説—」『仏教学セミナー』36, 40-70.
- 1983a 「Abhidharmasamuccaya における十二支縁起の解釈」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』1, 29-50.
- 1984a 「Vasubandhu 研究ノート (1)」『印仏研』32-2, 82-85.
- 1984b 「Vasubandhu における三帰依の規定とその応用」『仏教学セミナー』39, 1-16.
- 1984c 「ヴァスヴァンドウの『縁起経釈論』についての中間報告」『大

- 谷学報』64-2, 52-53.
- 1986 「『成唯識論述記』の伝える世親『縁起論』について」『印仏研』35-1, 388-391.
- 2005 「ヴァスヴァンドゥにおける縁起の法性について」『佛教大学総合研究所紀要別冊 仏教と自然』, 125-132.
- 室寺義人1986 「『俱舍論』・『成業論』・『縁起経釈』」『密教文化』156, 53-82.
- 1987 「アーラヤ識の存在論証について」『印仏研』36-1, 119-126.
- 1993 「ヴァスヴァンドゥによるアーラヤ識概念の受容とその応用」『高野山大学論叢』28, 23-59.
- 1994a 「「不動業」(āneja / āniñjya-karma) について」『日本仏教学会編 仏教における聖と俗』, 123-146.
- 1995a 「bheda についての仏教教義解釈」『印仏研』43-2, 139-143.
- 1999 「縁起と「滅」——阿難と舎利弗の末裔たち——」『高野山大学論叢』34, 1-20.