九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

世界の成り立ちをめぐる外教との論争 : 『大いなる帰滅の物語』第一章第四節読解

岡野, 潔
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門

https://doi.org/10.15017/25111

出版情報：哲學年報. 71, pp.1-46, 2012-03-09. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

哲学年報 第71輯 抜刷
平 成 24 年 3 月 発行

世界の成り立ちをめぐる外教との論争

—『大いなる帰滅の物語』第1章第4節読解—

岡 野 潔

世界の成り立ちをめぐる外教との論争

—『大いなる帰滅の物語』第１章第４節読解—

岡　野　　潔

2004年から７回にわたって『哲学年報』に Sarvarakṣita 作の『大いなる帰滅の物語』（Mahāsaṃvartanīkathā；略号 MSK）の翻訳を発表してきたが、今回発表する第1章第4節の部分をもって、全詩節を和訳し終えることになる。

第1章第4節『外道の摧伏』はわずか11詩節から成るが、特別な内容をもつ。MSKという作品は仏伝と正量部の宇宙論の説明からほとんど成り立っているが、この第1章第4節だけは外教の教団が唱える、四種類の創世・生類発生の主張への批判にあてられている。

この外教批判は、『大いなる帰滅の物語』の作品の全体構成の上で、どうしても必要なわけではない。第1章第4節の前にある第1章第2節～第3節では、簡潔な仏伝の形で、釈尊が誕生し、出家し、成道して教えを説いたことが述べられる。そして、成道後に釈尊が説いた教えとして、第1章第4節の後に、第2章第1節から第6章第2節にかけて説かれるのは、成劫から空劫までの時間軸に沿った、壮大な宇宙の歴史の物語である。その教えを説き終わって、四種の外教の見解を打ち破る真実義が明らかにされたことを、第6章第3節で確認する[(1)]。第6章第4節では釈尊の死が語られる。その大般涅槃の後に、外教の徒が再び誤った見解を唱え始めたことが述べられる。そのため、第1章第4節は本来は、第6章第3節か第4節で外教の教説に触れる箇所に置かれるべき内容として、構想されたのかもしれない。しかしそのように作ってしまうと、作品の構成としては美しくない。作品にとって最も大事な締め括りの部分が外教批判にな

れば、それでは情感を重んじる文学作品としては台無しである。説法を聞いた後の心の浄らかさで終わるべき最終部分が、外教への怒りで濁らされるべきではない。2章以降を構成する釈尊が説かれた歴史的宇宙論の教えに対して、外教の見解はその前主張（pūrvapakṣa）にすぎない。そこで作者 Sarvarakṣita は、この外教批判のパートをあえて第2章第1節で本論が始まる前の位置に持ってきたのではないか。釈尊の短い伝記が第1章第3節で終わるので、第4節で釈尊の死後の出来事として外教の出現を語ることは、位置としては悪くない。宇宙論の教義の前の位置に、外教批判のパートを置くことは、前主張をきちんと示す効果もある。世間に横行している外教の徒が世界と有情の起源について説く、様々な誤った教えを前もって示すことは、次の第2章第1節から釈尊の真実の教えが示されることの必要性を聴衆に感じさせるために役立つ。

MSK 第1章第4節を見ると、まず 1.4.1 で釈尊の教えにより外教の教えが一旦消滅したことが説かれ、次に 1.4.2 でその後（釈尊の入滅後）外教の教団が蚊がわくように再発生したことを述べられる。1.4.3 からの4詩節では一詩節ごとに外教の論敵の主張が要約されるが、次のような四種の主張が示される：

1.4.3 主宰神による創造論

1.4.4 四元素の自性 svabhāva による無原因の自然発生論

1.4.5 永遠の有の隠顕論（サーンキヤ説）

1.4.6 一切無論（知覚錯誤論に基づく一切迷妄論）

これらの Pūrvapakṣa に対する仏教側の Uttarapakṣa が 1.4.7 から 1.4.10 までの4詩節であり、それぞれの主張に対する仏教の立場からの反論が行われる。1.4.7 は 1.4.3 への批判、1.4.8 は 1.4.4 への批判、1.4.9 は 1.4.5 への批判、1.4.10 は 1.4.6 への批判である。そして最後のまとめの一詩節が 1.4.11として置かれる。第4節の全11詩節の内容は以上のようになっているため、内容的には六つのパートに分けることが出来る：

1.4.1+1.4.2 ； 1.4.3+1.4.7 ； 1.4.4+1.4.8 ； 1.4.5+1.4.9 ； 1.4.6+1.4.10 ； 1.4.11

本論文ではこの六つのパートに従って、六つの見出しを設けることに

した。見出しの第１では1.4.1と1.4.2を、第２では1.4.3と1.4.7を、第３では1.4.4と1.4.8を、第４では1.4.5と1.4.9を、第５では1.4.6と1.4.10を、第６では1.4.11を扱う。このように詩節の配列を少し変えて、上の順序で全11詩節の翻訳と解説を示したい。1.4.3 以降は読者が原文の語句を検討できるよう、梵文テキストも一緒に出す。

第１章第４節　外道の摧伏（tīrthya-parājaya）

外教の悪見の消滅と再発生（1.4.1と1.4.2）

〔1.4.1〕　このようにかの［釈尊の］教えが、徳性において偉大な人たちにおいて、頂礼をもって尊ばれるに至った時、［東の］暁山に太陽が来て闇が消え失せるように、外道の見解（tīrthya-mata）は消えうせた。

〔1.4.2〕　［しかし］まるでどこかの卑しい生き物の間で［発生する］余地を見つけた、とても貪婪な昼の蚊どもが、周りでブンブンと唸るように、どこかの卑しい者たちの間で［成立する］余地を見つけた、ひどく強欲なすべての外道の教団が（aśeṣa-tīrthya-saṃghāḥ）、如来の教えと矛盾するあれやこれやを、周りでブツブツと言い立てた。

【解説】1.4.1詩節は釈尊の教えによって外道の見解が一度消滅したことを説き、次の1.4.2詩節は外道の諸教団によってその一度消えたはずの見解が再び現れたことを述べる。それは釈尊の死後に起こった出来事として述べているのであろう。この1.4.2詩節は、最終節の 6.4.13詩節の「太陽が没した時、輝きを隠そうとして、大きな雷鳴をもった不時の雨雲が現れるように、牟尼が亡くなられた時に、大衆を導く方の教えを隠そうとして、多くの悪人どもが現れた」という記述と繋がる[(2)]。

主宰神による創造論（1.4.3と1.4.7）

〔1.4.3〕　このメール山も無いであろう、この大地も、この海も無いであろう、飾りとして美しい太陽と月、この『世界の二つの眼』も無いで

あろう、もしも世界を創造する者としての主宰神が、陶工のように存在しなかったならば。[この世界が] 存在することから、この世界は主宰神という作者に作られたことを物語る、と [外教の] 或る者たちは、周知の如く主張する。

na syān merur ayaṃ na ceyaṃ avanī naivāyam ambhonidhiḥ
sūryācandramasau niveśasubhagau naitau jagaccakṣuṣī /
īśāno na kulālavad yadi bhavel lokasya nirmāṇakṛt
sattvāt tv īśvarakartṛtāṃ jagad idaṃ vaktīti kecit kila // [3]

【解説】外教の或る者たちは、生類をふくめた全世界を主宰神が作ったという、「主宰神による創造論」を主張する。彼らはメール山や大地や海、太陽と月など、美しく秩序立ったこの世界のあり方を指摘して、この結果には必ず作者がいるはずという推論から、作者としての主宰神の存在を主張する。つまり世界がかくも見事に存在するという結果を論拠として、陶器と作者としての陶工の関係を喩例として示して、主宰神が原因として存在すると推測し、主宰神が世界を創造したことを主張する。

本詩節1.4.3は、寂天の Bodhicaryāvatāra に対する Prajñākaramati による細疏 Pañjikā の中に、主宰神世界原因説の記述において引用された[(3)]。

[先の意見に対する仏教の立場からの反論]

〔1.4.7〕 a: もしすべてが主宰神に由来して存在するなら、必ずその [主宰神] もまた同様であろう (彼も別のものに由来して存在する)。それ故にきりがなくなる (無限遡及となる)。b: もしそうでないなら、[神が] 永遠であることによって、生類の世界もまた同様であろう (永遠なるものとなろう)、[すべては] 原因の本性 (rūpa) が継起 (相続) する故に。c: [しかし] もし永遠なる者が産出という運動を有している、と [主張するならば]、『[さあ] 作ろう』という [創造の] 願望 (icchā) も虚しいことになろう。d: [そのような永遠なる完全な原因が] 近在することから (sāṃnidhyāt)、生起においてはすべてが常に [同時に] 存在するか、それとも全く何も

存在しないか［のどちらかである］。

sarvaṃ ced bhavatīśvarān nanu bhavet so 'py evam ity asthitir
no cen nityatayā tathaiva bhuvanaṃ syād dheturūpānvayāt /
nityasyāsti janikriyeti ca mṛṣā vecchāpi kartuṃ bhavet
sāṃnidhyāj janane sadaiva sakalaṃ syād vā na vā jātu cit // [7]

【解説】本詩節の批判に全体的に最も近いのは倶舎論根品第64頌dの釈である[(4)]。**pāda a** の解釈：もしこの世界を、創造の結果として説明するために、創造神という作者が必要であるというなら、創造神にも或る作者が要求される。作者の上に作者を要求するときりがない（asthiti）。無限遡及の過誤に陥ることになる。だから世界の始点としての作者は想定すべきではない。この、主宰神と世界との能造・所造の関係は無限遡及の過誤に陥るという批判は、仏教徒によく知られた論難で、倶舎論根品のほか、法称の Pramāṇavārttika II 24 にある[(5)]。作者不明（伝・龍樹造）の『主宰神作者性否定・ヴィシュヌの唯一作者性否定』（Īśvarakartṛtva-nirākṛti-viṣṇor-ekakartṛtva-nirākaraṇa-nāma 東北 No. 4461）にも出る[(6)]。古くは羅什訳『十二門論』（伝・龍樹造）にも似た議論がある[(7)]。また聖勇の Jātakamālā 第23章第38・39詩節にも似た反駁がある[(8)]。**pāda b** の解釈：「もしそうでないなら」（no cet）、つまり創造神が永遠ならば[(9)]、原因と結果は相続しているから、原因が永遠の本性をもつことで、結果としての生類の世界（bhuvana）もまた同様に永遠なるものとなる[(10)]。作者が無始で恒常であれば、被造物も同様となろう。**pāda c** の解釈：もし創造神が常住なる者として、永続的に世界を産出する活動（kriyā 運動）を有するなら、創造神が恣意的に「世界を作ろう」とか「世界を壊そう」とかの願望（icchā）をもつ、という主張は[(11)]虚しいことになる。永遠なる者が、或る時に「作ろう」或る時に「壊そう」と別な欲望をもち、恣意的にふるまうということは考えられない[(12)]。**pāda d** の解釈： sāṃnidhya という語を「近在・臨在・現存 presence 」の意味に取る。「[永遠という原因が直接的に］有ることから」と理解できる[(13)]。産出という作用をもつ、永遠なるもの（主宰神の願望）がもし創造の原因として有るなら、

結果としての創造行為は全部同時的に並んでしまうか、全く無いかのどちらかであり、継起的なものではありえない。或る時に生起してはまた或る時に滅びるという現象が説明できないことになる。すべての生類が同時に生じることになるので、その継起性が説明できないという批判は倶舎論でなされている[14]。ほぼ同じ論理は法称の Pramāṇavārttika II 8d-9 にもある[15]。

以上の MSK の詩節が示す主宰神存在論への批判は、『瑜伽師地論』巻七や Bodhicaryāvatāra 第12章なども近い内容をもっている。仏教論理学派に属する作品としてシュバグプタ Śubhagupta の Īśvarabhaṅgakārikā（東北 No. 4247）があるが[16]、その25詩節から成るテキストの内容にも、MSK の本詩節の各 pāda に展開される論駁の内容とかなりの対応関係を見出すことが可能である[17]。

四元素の自性による無原因発生論（1. 4. 4 と 1. 4. 8）

〔1.4.4〕　雨は水から成り、雲は地から成り、稲光は火から成り、［雷の］音は風から成る。その場合（これら地水火風の現象においては）、何を伴っているか。［何も伴っていない。］何に属するのか。［何にも属さない。］どんな結合であろうか。［どんな結合でもない。］雲が、稲光の戯れを伴って、深く響く音も美しく、雨を降らせる。それ故に、原因なしに、自性（svabhāva）の必然力（niyama）によって、このように生類が存するのだ、と［外教の］或る他の者たちは主張する。

vṛṣṭir vārimayī ghanāḥ kṣitimayāḥ saudāminī taijasī
nādo vāyumayo 'tra kena sahitaṃ kasyāsti kiṃ saṃgataṃ /
yad varṣanti gabhīranādasubhagaṃ vidyudvilāsair ghanās
tasmād dhetum ṛte svabhāvaniyamād itthaṃ prajetītare // [4]

【解説】本詩節は自性（svabhāva）からの無原因の、生類の自然的発生論を説く。雨や雲や稲光や音という現象が例に取られ、「雨は水から成り、雲は地から成り、稲光は火から成り、［雷の］音は風から成る」と論敵は主張する。雨は天空に存在する水、雲は天空にある地であり、

稲光は天空にある火であり、雷音は天空にある風である。それら四大元素は或る原因によって結合してそれらの現象を起こしているのではない。ばらばらに自発的に、自性によってそれぞれの元素がそれら雨・雲・稲光・雷音の現象を生起させているのだ、という主張のようである。地水火風という根本的な構成要素の実在を認めつつ、それら四大元素がもつ自性（svabhāva 固有の性質）の必然の働き（niyama）によって、一切が自己発生すると説くのであろう。

雨雲と同様に、人間を含む生類も、自因・他因なしに無原因に発生したものであり、自性の必然的働き（niyama）の内で、生じ滅びるものとみなされる。あらゆる生類は、前世の業因によって作られたものでもなく、また創造神によって作られたものでもなく、自発的に生まれ出る。この主張は古くから仏教徒が無因論（無原因な自然生起説）と呼ぶ立場である。仏教外の哲学ではむしろ自性論（svabhāva-vāda）と呼ばれることが多いが、仏教では自性論というと、無自性論の反対を意味してしまうので、無因論と呼ぶのであろう。この無因論・自性論は歴史的に見るとき、大まかに分けて、輪廻を認める立場と認めない立場との二大系統があるように思われる。その二大系統のそれぞれはアージーヴィカとローカーヤタに代表される。

パーリ長部『沙門果経』に出る六師外道の中で、アジタ・ケーサカンバラは人の命を四大元素から発生したものと見なす無因論を説く。死後には人は消滅すると説くので、それは輪廻を認めない立場である。他方、パクダ・カッチャーヤナは四大元素の他に苦・楽と霊魂が有るとみなす。霊魂の輪廻を認める点で、アジタとは異なっている。パクダの思想はアジタの唯物論を少し複雑にして、元素論の唯物論的世界観に霊魂を加えただけである。つまりアジタとパクダの根本的相違は、輪廻・霊魂を認めるか、認めないかの点にある。六師外道の一人マッカリ・ゴーサーラはアージーヴィカ教の代表者の一人と見なされるが、マッカリとアージーヴィカ教の教理は輪廻を認める自性論に属する。

MSKの本詩節には「自性」 svabhāva と「必然の働き」 niyama の、二つの鍵となる言葉があるが、自性論の思想では、svabhāva の語の近くに

は niyama や niyata の語がたえず現れ、切り離せない。自性がもつ「必然の働き」niyama の語が、同語源の「定め」niyati の語に変わると、その自性論は運命的必然を強調することになり、niyati-vāda（定め論）と呼ばれる派として展開する。特にアージーヴィカ教がもつ自性論はこの niyati-vāda（定め論）と密接な関係がある[18]。この『定め』（niyati）という語は、Śvetāśvatara Upaniṣad では、世界成立の原因をリスト・アップする中で、二番目の自性（svabhāva）に続いて、三番目として出てくる[19]。この『定め』（niyati）・運命的必然を、自性論として強調した思想家が、マッカリであった。『沙門果経』によればマッカリは、「すべての有情、すべての生命、すべての生類、すべての霊魂は自由自在ならず、力なく、精進もなく、それは『定め』（niyati）と結合（saṃgati）と自性（bhāva）[20]によって変成した（pariṇata）者である。六種の生まれにおいてのみ［輪廻し］、苦と楽を味わう」と説いた[21]。マッカリの教義では、輪廻を味わう霊魂の存在を認めるが、それは恒常不変なる霊魂ではなく、『定め』と結合と[22]自性の三つによって、「変成」して出来たものにすぎない。つまり、無から自然発生した霊魂が、それぞれの生まれの自性（六階級）に従って多くの輪廻転生を味わった後に、最後には元通りに消滅すると、『沙門果経』に出てくるマッカリの思想は理解できる[23]。その自性論は、輪廻を認めつつも、永遠の霊魂ではなく仮の霊魂しか認めない点で、霊魂と物質の真の二元論とはいえない。むしろ唯物論的発生説に由来する特殊な自性論であるといえるであろう。それはもとは非アーリヤの民のアニミズム的思考から来ているのかも知れない。

自性論に言及する後の時代の文献を見てみると、馬鳴は Saundarananda 第16章第17詩節で、「世界における、この世俗の苦の原因は渇愛などの悪徳の群であって、主宰神（īśvara）でもなく、［サーンキヤの］原質（prakṛti）でもなく、時間（kāla）でもなく、自性（svabhāva）でもなく、偶然という法則（vidhir yadṛcchā）でもない」と説く。ここで世界起因説の一つとして、自性が言及される。馬鳴はまた Buddhacarita 第9章で、霊魂（ātman）と輪廻を認めるマッカリ的立場の自性論を紹介する[24]。第9章第57～62詩節の連続する6詩節が、内容からみて一纏まりの記述と

して、自性論を扱っていると見なされる[25]。その箇所では svabhāva あるいは svabhāvika の語が6回も繰り返され、その思想の柱となる語であることがわかる。またその箇所の第59詩節で「定まっている（niyata)」という語が使用されることに注意される：「感覚器官の活動は定まっている（niyata)。またその対象が好ましいか好ましくないかも定まっている」(59ab)。人間が老いや病苦をもつことも定まっている。ものの作用・働きは本来定まっているのであり、「それが自性なのだ」（nanu sa svabhāvaḥ）という。

Buddhacarita 第9章第62詩節は「茨の棘の鋭さを、獣や鳥がもつ様々なありかたを、誰が作ったのか。この世にあるすべてのものは、自性から生じたのである」と語るが[26]、自性論の特有の表現として、自然界の具体例をあげつつ、「それは誰が作ったのか」と論敵に問いかける構文は広く知られていたらしく、Buddhacarita 以外にも、その表現とよく似た表現で同じ主張に言及する文献は数多い。例をあげると、聖勇の Jātakamālā 第23章は、Pāli Jātaka 528話 Mahābodhi-jātaka の聖典（韻文）を典拠にして作られた改作話であるが、「無因論」（ahetuvāda）として第17詩節で次のように説く：「蓮の茎・葉・雄蕊・苞などの形、色、配置、柔らかさなどの因は何であるか。或いは、この世で鳥たちの羽を飾るのは誰か。まさに同じように、間違いなくこの世界は自性より成るもの（svābhāvika）である」[27]。

また『大毘婆沙論』巻百九十九では「無因生論」の主張として、次のように説かれる。[訓読文：]「又是の念を作す。『孔雀・鸞・鳳・鷄等と、山・石・草木・花・果・刺等を現見するに、色形の差別は皆因に由らず、自然にして而して有り』と。彼は是の説を作す、『誰か諸刺を銛し、誰か禽獣を畫き、誰か山原を積み、誰か澗谷を鑿ち、誰か復、草木花菓を彫鏤せんや。是の如き一切は皆因に由らず。世間を造ることに於て自在者無し』と。斯に由りて便ち執して我と及び世間とは皆無因にして生じ、自然にして而も有り」[28]。また漢訳『提婆菩薩釈楞伽経中外道小乗涅槃論』では「無因論師」の説が、次のように説かれる。[訓読文：]「問うて曰く、何等の外道、一切の物自然に生ずるを涅槃と名くと説くや。答へ

て曰く、第十六の外道無因論師是の如くの説を作す。無因無縁にして一切の物を生ず。染因無く淨因無し。我が論の中に説かく、棘刺の針人の作ること無く、孔雀等の種種の畫色皆人の作ること無く、自然にして而も有るが如し、因によらずして生ずるを名けて涅槃と為すと。是の故に無因論師は、自然にして是れ常に一切の物を生ず、是れ涅槃の因なりと説く」[29]。ここで「涅槃の因なり」（是涅槃因）と説いているが、涅槃を認めるということは、輪廻を認めるわけであり、マッカリ的（アージーヴィカ教的）立場の無因論であると知られる。

また Sāṃkhyakārikā 第61頌に対する三本の古註（金七十論・Gauḍapāda 註・Māṭhara 註）の説明中に、自性因師（svabhāva-kāraṇaka）の説として引用されている次の一詩節（格言詩）がある：「ハンサ鳥を白色にし、鸚鵡を緑色にし、孔雀を色とりどりにした者と同じものが、私たち［自身］の生のあり方をも規定するだろう」[30]。金七十論にはその詩節は第27頌と第61頌の註の箇所で繰り返し引用されるが、第27頌の註では「路歌夜多論」（ローカーヤタ論）として、第61頌の註では「執自性因師」の説としてこの詩節が引用される[31]。金七十論の作者（あるいは訳者の真諦）がここで自性因師とローカーヤタとを同一視している点が注意される。

犢子部の伝承である漢訳『三法度論』（大正 No. 1506）は、「無因論」の区分の中に自性論を置くが、次のように説く：「無因を説くとは是れ三種の説、性説・偶説・無説なり。性は言ふ、『萬物は性の中に生じ、因の他なるに非ず』と。所以は何ぞ。棘刺の利にして、能く利する者無しが如し」[32]。この文を説明すると、「性（svabhāva）を説く」と「偶（yadṛcchā）を説く」と「無を説く」との三つの説が「無因論」であるとした上で、そのうちの「性を説く」説とは、「万物は性（自性）の中から生じるのであり、そのほかに原因は無い。なぜか。例えば、棘は鋭くとがっているが、棘をとがらせる者は誰か。誰も存在しない」という説である[33]。ここに出てくる「棘をとがらせる者は誰もいない」という主張は、先述の Buddhacarita 第9章第62詩節の「茨の棘の鋭さを、…誰が作ったのか」という文を思わせるので、扱われているのは同じ思想であろう。

茨の棘の鋭さを誰が作ったか、という自性説の主張は、ガウタマの『正

理経』Nyāyasūtra 4-1-22 でも、或る論敵の見解として出る。「存在の発生は能動因なくして存する。何となれば、茨の棘等を見るが故に」(a-nimittato bhāvotpattiḥ kaṇṭaka-taikṣṇyādi-darśanāt)。この『正理経』の本文に対して、ヴァーツヤーヤナの註釈は次のように説明する：「身体等は能動因なくして発生する。何故か。茨の棘等をみるからである。例えば、茨の棘、山岳地方の鉱物の雑色性、岩石の円滑性は能動因の無いものであり (nirnimittaṃ)、而も質料因を有することがみられる (upādānaṃ dṛṣṭaṃ)。身体等の生成の場合にも同様である」[34]。ここでその註釈は、論敵の名を自性論という名で挙げているわけではなく、無動力因 (animitta) の発生説として扱っているが[35]、馬鳴が Buddhacarita の第62詩節で表現した自性論と同じ主張が、ここで論敵の前主張として取り上げられている。また Bṛhatsaṃhitā I 7 への Bhaṭṭotpala の註釈にも自性論の説明が出てくるが、次のような一詩節で表現される：「誰が棘の鋭さを作ったのか。また動物や鳥たちの多様性を、また甘蔗の甘さを、ニンバ果の苦さを。これらすべては自性 (svabhāva) から発生した」[36]。

後期仏教の時代では、法称が Pramāṇavārttika II 180cd-181ab で棘などの鋭さを例に出す無因論に言及する[37]。また寂護が Tattvasaṃgraha 第4章 Svābhāvika-jagadvāda-parīkṣā で自性論を正面から扱う。彼は次のように自性論を説明する：「(110) 自性論者たちは［自因・他因の］いかなる因にも由らざる、諸存在の生起を述べる。彼らは自［性］すら原因であると説かない。(111) 誰が蓮の雄蕊などの多様な美しさを作ったのか。美しい孔雀の尾の斑点などは誰に創造されたのか。(112) 茨の棘などがもつ鋭さが無原因であるように、苦なども偶発性により、同様に無原因である」[38]。また寂護の弟子カマラシーラは著書 Sarvadharma-niḥsvabhā-va-siddhi (東北 No. 3889) で、「画家などの働きかけがなくとも孔雀などの美しい羽などが見られるから、あらゆる事物は原因をもたないものであると語る人々の主張」として、諸事物は原因なくして生起すると主張する無因論に言及する[39]。また一行の大日経疏も、蓮華と茨の棘の喩を用いた「自然」説の説明をしている[40]。

以上、自性論に関する重要な言及を確認した。自性論はもともとは六

師外道の時代の頃に思想界に広まり、上記の Buddhacarita の記事が示唆するように、特にクシャーン朝の頃まではアージーヴィカ教の教義と密接に繋がっていたらしく思われるが[41]、後の時代には、自性論はアージーヴィカとの関係を失って、生きた宗教の教義としての力を失ったようである。自性説はかつて馬鳴が Buddhacarita 第9章で示したような、生き生きした情報の多い記述がなされることがもはやなくなり、後期哲学文献の中ではお定まりの表現の伝承としてしかその思想が記述されないようになった。しかし自性論の思想はアージーヴィカ教が北インドから姿を消した後は、むしろローカーヤタ（チャールヴァーカ）の教義体系の中に存在する場を有し、具体的には Bārhaspatyasūtra の中に思想として残存していた。Bārhaspatyasūtra は六世紀以後の種々の哲学文献に引用されたテキスト断片でしか知り得ないが、それらの断片から判断する限り、「地水火風の四大元素のみが実在する」という教義と、「生命は自性から発生したもの（svābhāvika）である」という教義が、Bārhaspatyasūtra の中では共に認められていたことが知られる[42]。それら二つの教義は Bārhaspatyasūtra の中ではうまく結合を果たして、四元素という物質からの精神作用の発生説（bhūtacaitanyavāda）として、説かれていたのであろう。MSKの本詩節が語る自性論は、それら二つの教義が具体的にどのように結合して、例喩をもって説かれていたかを示すものであるように思われる。ローカーヤタの元素論の立場から、四元素のそれぞれの自性の働きによる生類の唯物論的誕生を説明しようとしている。この前主張は Bārhaspatyasūtra か、それに関連する哲学書から取られた可能性が高い。

したがってMSKの本詩節が説く自性論の前主張は、古い時代に栄えたアージーヴィカ教のような輪廻を認める自性論ではなく、新しい時代のローカーヤタ派、Bārhaspatyasūtra に説かれる無輪廻の立場の自性論であるように思われる[43]。

［先の意見に対する仏教の立場からの反論］

〔1.4.8〕　a: 水の元素を多量にもつことで、諸元素が震動している雲が、

雨雲である。b: その［同一の］原因から生起しているので、［雷の］音と稲光とは、雲と結合したもの（saṃgata）として、ある。c: もしこの、雲などのかたまりが、このような［状態］であるならば、この中で一体何が「結合していないもの」（asaṃgata 無関係なもの）として、存在しえよう。d: もし［すべてが］無原因なら、それなら存在（bhāva）に関して、何処にも、何一つ、［場所と時に］限定されたもの（niyata）として、無いことになってしまうだろう。

bhūtakṣobhamayā ghanā jalamuco vārbhūtabhūyastayā
taddhetūtthatayā ninādataḍitaḥ sārdhaṃ ghanaiḥ saṃgatāḥ /
syāc ced ittham ayaṃ ghanādinivahaḥ kiṃ syād ihāsaṃgataṃ
no ced dhetur ato bhaven na niyataṃ kiṃcit kvacid bhāvataḥ // [8]

【解説】 **pāda a-c** の解釈：真の主題は四大元素からの生類の発生であるが、論敵は雨雲という現象を例にとって説明するので、そのようには雨雲は説明できない、と仏教徒は反論する。雨雲という現象は、常に音（nināda）と稲光（taḍit）とが雲と結合した形で起こっている。雷音と稲光が雲と離れて別所に起こらず、常に一緒にあるわけは、成立の原因を同じくするからである。雲が水の元素を多く含んだ状態で、諸元素が不安定に動揺している時に、その雨雲という原因から、稲光や雷音などの発生がある。雲と音と稲光は因果関係の中で相互に結びついている。ばらばらに無関係に発生しているものではない[44]。そのようにその雨雲という現象は理解すべきである。雨雲と同様、自然界のあらゆる現象は、無原因に四大元素の自性がばらばらに活動して作られているのではない。複数の元素の様々な自性の働きはどうやって繋がりあって、混乱せずにものを生み出しているのか。四大元素の自性にまかせてしまうのでは、生命のような自然界の複雑な現象をうまく説明出来ない。因と縁があってこそ、諸元素が有機的に組み合わさった現象を作りだせる。なお pāda a-c の批判の内容と近いものを探すと、護法の大乗広百論釈論の破常品第一にある批判が近いように思われる[45]。

pāda d の解釈：もし論敵が主張するようにすべての現象が無原因に、

世界の構成要素（四大元素）がもつ自性の必然性に従って起こっているなら、つまり、すべてが自性の働きに基づきばらばらに、他に依らずに勝手に生成しているというなら、あらゆるものがいたる処で同時に無限定な形で起こるのではないか。現実にはすべてが或る特定の時・場所に限定された形でまとまり起こって、一緒につながり合い、定まった形で有るのはなぜか。因と縁があるからではないか。この反駁については、聖勇の Jātakamālā 第23章における無因論への反駁を語る第26詩節が参考になる：「又、もし蓮の茎とか装い等が因なしに有るとすれば、それはまさに常にあることになるであろう。しかし、水等の［中の］種子からそれは生じたのであって、それが有る時にそれは生じるのであって、それが無ければ生じないからである」[46]。しかしJātakamālā 以上に、MSKの本詩節の pāda d の文に最も近いのは、寂護の Tattvasaṃgraha 第4章 Svābhāvika-jagadvāda-parīkṣā の115cd-116 にある次の文である：yadi taddhetutā naiṣāṃ syus te sarvatra sarvadā // 115 // **kvacit kadācit kasmiṃścid bhavanto niyatāḥ** punaḥ / tatsāpekṣā bhavanty ete tadanyaparihārataḥ // 116 //「もし彼ら（蓮など）がそれら（時・場所）という原因をもたなければ、彼らはいたる処に、いつでも有るだろう。しかしながら［彼らは］或る場所・或る時間・或る所に有りつつ、限定されている。彼らはそれら［特定の時・場所］に依存している。それら以外の［時・場所］から遮離されている故に」[47]。

永遠の有の隠顕論（1. 4. 5 と 1. 4. 9）

〔1.4.5〕　もし無という住まいを有するなら（無の上に居るなら）、この生類の世界が、劫の初めに生起することはありえない。劫の終わりにおいて、［次劫に］相続することなく消滅することは、［生類の］どんな者にも起こらない。顕れること・隠れること［の有り様］は、昼と夜における星々の［有り様の］如くである。なぜなら有と無は［つながらないし］、消滅と生起はつながらないから、と更に［外教の］或る者たちは主張する。

nābhūtasya niveśino 'sya jagataḥ kalpodaye saṃbhavaḥ

kalpānte vigatānvayo na vilayaḥ kasyāpi saṃpadyate /
āvirbhāvatirogatī tu bhavato bhānām ivāharniśaṃ
yad yukte sadasadvināśabhavane nety āhur eke punaḥ // [5]

【解説】「一切が永遠である」(sarvaṃ śāśvataṃ 1.4.9a)、そして無はなく有があるだけであると、或る外教の論師たちは主張する。昼と夜における星々の有様のように[48]、有が或る時は顕在し、或る時は伏在するが、永遠に有はあり続ける。この主張は「永遠の有」論 śāśvatavāda であり、この説の立場は、古典期の体系的哲学としてはサーンキヤの学説がそれにあたると思われる。MSK 1.4.5 と 1.4.9 の二詩節を見ると、「顕れること・隠れること」(āvirbhāva-tirogatī)、また「純質など」(sattvādyāḥ) という、手がかりになる表現があるが、これらの術語が最も当てはまりそうな思想は、サーンキヤ説である。ここではサーンキヤ説に基づいて、本詩節の解釈を試みたい。

有は有からのみ生起する、というのがサーンキヤ説の存在論の基本的立場である。サーンキヤ説は、現れ出た結果はすべて現れ出る前に有った原因の中にすでに存在しているという、因中有果論 (satkāryavāda) を主張する。サーンキヤの転変 (pariṇāma) 説によれば、存在の実体 (dravya) は恒常で、無くならないが、存在の様態 (bhāva) が変化するので、外見上は出現と消失が起こる。生滅があるように見えるのは、実体が有する属性 (性質) が変化すること (転変) による。サーンキヤの論書 Yuktidīpikā によれば、その変化は、実体にある性質 (dharma) が発生・消滅するためではなく、性質が「顕れること・隠れること」による[49]、と説明される。このように一切の現象を有と無ではなく、有の顕と隠で説明しようとする思想がサーンキヤの有の恒常論に見られる。

さて本詩節 1.4.5 の前半では、あらゆる生類は劫ごとの起成と帰滅の循環運動を超えて、恒常に有り続けているという主張が外教の見解として示されているが、この見解については、Sāṃkhya-kārikā の第39と第40頌で説かれる生命観で説明ができる[50]。それによれば、人間存在は、粗大な元素から成る「父母所生の身体」が死の時に滅した後も、不可見の

「微細な身体」として存続する。「微細な身体」すなわちリンガ（liṅga）こそは覚・我慢・五唯（および意もしくは十一根）から成る輪廻の主体であり、永続して生死を繰り返す。それは解脱智が生じない限りは劫末まで永続する。宇宙の帰滅と再創造の間の期間には、「微細な身体」は輪廻出来ないものの、消滅することなく、勝因（pradhāna）に還没した状態で存在し続ける[51]。つまり劫初から帰滅まではリンガは顕現した状態として有るが、空劫の時には未顕現の状態となって隠れて有り続ける。

さて MSK 本詩節の内容と近そうな、仏教徒によるサーンキヤ説の記述をさがすと、大毘婆沙論巻百九十九にある記述が見つかる。そこで大毘婆沙論は「転変論者」と「隠顕論者」の二説を連続して並べるが、特に後者の説明は、本詩節の内容との強い類似を感じさせる。その記事（T27 996c-997a）を訓読文で示すと：「転変論者は是の如き執を作す、『乳変じて酪と為り、種変じて芽と為り、薪変じて灰と為り、是の如き等の類が、若し彼に続いて而も有りとせば、皆是れ彼の所転変にして、彼の法が滅して、此の法の生有るに非ざるが故に、一切の法の自性は常住なり』と。隠顕論者は是の如き執を作す、『諸法の自性は、或は隠れ或は顕る』と。彼は、此処に先に是の如き形・顕・分量の大地・洲渚・妙高山王・余の山・大海・諸樹等の壊すること有りしも、後に此処に於て、復び是の如き形・顕・分量の大地等の成ずること有るを見て、便ち是の念を作す、『彼の中間に於て不可見なるは、性の壊滅するに非ざるも、然も壊劫の時、彼の性は潜隠し、成劫位に至る時、彼の性復び顕るるなり』と」[52]。

この大毘婆沙論の記述で、初めの「転変論者」の説は、因中有果論としての転変（pariṇāma）を説明しているので明らかにサーンキヤ説であるが、後者の「隠顕論者」もサーンキヤの中の別の意見であると思われる。諸法の自性は常住であるけれども、或る時は隠没し、或る時は顕れ出ると「隠顕論者」は主張する。これら転変論と隠顕論はどちらも諸法の常住を主張する点で基本は同じであるが、転変と隠顕という視点の相違があるため、同じサーンキヤであるが大毘婆沙論は別々に扱ったのであろう[53]。MSK 本詩節が挙げる隠顕論の例は、壊劫から成劫への世界

の連続性を指摘する点で、大毘婆沙論の隠顕論が挙げる例とよく一致する。

［先の意見に対する仏教の立場からの反論］

〔1.4.9〕 a: もし一切が永遠ならば、なぜこの、顕れること・隠れることがありえようか。b: 太陽・闇［が星を出現させたり、消失させたりするのと］と同様に、［ものを］出現させ・消失させる［法］として、新しいもの（apūrvaḥ）がないことがあろうか。c: ［また］純質などは、すべてのものを変化して作る（pravikurvate 変造する）。［それらは］恒常ではなくなる。d: ［それらには］常なるもの（nityāḥ）は存在しない、と［汝が］もしこのように主張するのであれば、この二つの主張は矛盾している。

āvirbhāvatirogatī kuta ime sarvaṃ yadā śāśvataṃ
nāpūrvo hi bhavet samo 'rkatamasā prāduḥkriyāntardhikṛt /
sattvādyāḥ pravikurvate 'tha sakalaṃ nanv adhruvatvaṃ gatā
nityā eva na santi caivam iti ced etad viruddhaṃ dvayam // [9]

【解説】本詩節 1.4.9 は永遠の有の隠顕論（サーンキヤ説）への仏教徒からの反駁である。**pāda a-b** は次のような批判であろう。もし生起も消滅もない有が永遠に続いているだけなら、なぜ出現と消失という変化、「顕在と伏在」（āvirbhāva-tirogatī）の運動が起こるのか。ものを出現させたり消失させる法として、「新しいもの」（apūrvaḥ）がなければ、そもそも出現と消失という変化は説明がつかないのではないか[54]。

pāda c-d で論敵の別の主張への批判をする。サーンキヤ説は、永遠なる有と因中有果論を説きながら同時に、純質など三グナの変異（vikāra）としての開展した現象界（vyakta 顕現）は無常である、と説いている。そこに矛盾があり、有の消滅を認めているのではないか、と仏教徒の側が論難する。以下に、もう少し詳しく説明したい。永遠なる有の「顕在と伏在」の問題と関連する語として、サーンキヤ説は「未顕現と顕現」の区別を説く。未顕現（avyakta）とは勝因（pradhāna = prakṛti）のこと

であり、顕現（vyakta）とはその勝因から開展した、変異（vikāra）たる現象界のことである。この未顕現と顕現との違いは、Sāṃkhyakārikā（略号 SK）第10頌と第11頌で説明されている[55]。顕現は、常住なる未顕現とは正反対に、無常（anitya）である、とサーンキヤは説く。MSK 本詩節の後半は、この顕現の無常性の主張を攻撃している。**pāda c** の「純質など（sattvādyāḥ）は、すべてのものを［様々に］変化して作る（pravi-kurvate 変造する）」の文は[56]、SK 第11頌に説かれる、顕現の性質の記述から説明できよう。SK 第11頌では、顕現には六つの性質があることが説かれる。顕現の第一の性質は、三グナ（triguṇa）すなわち純質・激質・翳質（sattva, rajas, tamas）から成ることである（未顕現でも三グナは有る）。そしてその顕現は、第六の性質として「能産の性質をもつ」(prasava-dharmin)。能産とは、開展してすべての現象世界を産み出すことである。平衡が崩れた三グナがすべてを作り出す。MSK の **pāda c** の「［それらは］恒常ではなくなる」（adhruvatvaṃ gatāḥ）の語句は、未顕現から顕現が展開する時、三グナから出来たすべてのものは無常なものとなる、という意味であろう。「恒常ではなくなる」の adhruva（非恒常な）の語は anitya（無常な）と同義である。顕現は、SK 第10頌の定義によれば、「無常」(anitya) である。顕現として、すべてのものは無常となる。次の **pāda d** の「常なるもの（nityāḥ）は存在しない」という文も「顕現としてそれらには常なるものは存在しない」と理解できる。未顕現のあり方とは違って、展開者に永遠なるものは存在しない。次の **pāda d** の「二つの主張は矛盾している」の二つの主張とは、未顕現の「永遠の有」の主張と、顕現における無常の主張とを指すのであろう。サーンキヤが、因中有果論を説きながら、常なる未展開者が原因となって作った結果である展開者がすべて無常であることを説いている点が矛盾であると論難している[57]。つまり、生類のリンガは空劫の間は未顕現の状態で常であるが、劫初から帰滅までの期間に顕現の状態になると、常でありながらしかも同時に無常だということになる。輪廻する生類が味わう快・不快は生滅変化するが、しかしそれら快・不快は同時に因の位で見れば（三グナの自性として）恒常であるという矛盾をかかえる[58]。有の隠顕論の説明では十分に説明

できない。

以上、SK に従って MSK の本詩節の解説を試みた。MSK のこの批判の内容と近いものを探すと、護法の大乗広百論釈論の破常品第一にある第2頌の「因有らば即ち常に非ず」に対する釈論の「復次有執一切性皆是常」以下（T30 187b26-c9）の文がかなり近いように思われる[59]。

一切無論（一切迷妄論）（1. 4. 6 と 1. 4. 10）

〔1.4.6〕　この世界は無い。あの世は無い。母も父も無い。生ける者たち（有情）は無い。世界の［正しい］認識者たちも無い。このようにこの［世界］は錯誤（bhrama）であり、それは実在する物ではない。このように、［外教の］或る者たちは生類［の存在］が空中［に描かれた］絵に等しいことを主張する。

ayaṃ na loko na paro na mātā
pitā na sattvā na na lokavijñāḥ /
bhramo 'yam evaṃ sa ca vastu neti
khacitratulyaṃ jagad āhur anye // [6]

［先の意見に対する仏教の立場からの反論］

〔1.4.10〕　もし一切が無いのなら、知覚もないであろう。［そもそも］「無い」と何から証明されるのか。知覚をもたらすもの（原因）が無いのに、「有る」と知覚されているというなら、では何故にそれが欠如している［といえるのか］。あらゆる場合に知覚［の元］が存在しないなら、なぜこの、一切の知覚と［その］消失があるのか。一切の考えが迷妄であるというなら、現在、迷妄の中にある［汝の］その考え［そのもの］は何者であるのか。

sarvaṃ nāsti yadi pramāpi na bhaven nāstīti siddhaṃ kuto
yenāstīti nirūpyate 'tha tad ṛte tad vā kuto 'saṃbhavi /
sarvatrānupalabdhitaḥ kuta iyaṃ sarvopalabdhikṣatir
bhrāntāḥ sarvadhiyo hi keyam adhunā dhīḥ syād bhramasthāyinī // [10]

【解説】1.4.6 と1.4.10 二詩節の内容からこの論敵は、あらゆる知覚が錯誤・迷妄（bhrama）であり正しい認識はありえない、そして実は一切は無である（sarvaṃ nāsti）と主張していると理解できる。また同時に気づくことは、1.4.6 の詩節におけるこの論敵の主張文は、明らかに阿含・ニカーヤ聖典の中の、既知の六師外道の一人の記述に基づいていることである。有部の伝承によれば――その阿含経の一部が梵文根本有部律破僧事に引用されている――プーラナ・カーシャパは、次のように自説を説いたという：

「(a) 布施はない。供犠はない。供物はない。善行はない。善行と悪行の業の果の異熟はない。この世はない。あの世はない。母はない。父はない。化生の有情はいない。この現世においてこの世界とあの世界とを自ら証知し現証してから『私の生は尽き、梵行は成し遂げられ、なすべき事はなされ、これより後に生存は無いと私たちは知る』と語って聞かせる、正しく往き正しく到達した者である、阿羅漢たちは世界にいない。(b) この世のみ生命は生き、死んだら滅び、消滅する。死んだ後には存在しない。人間の身体は四大元素から出来ている。命終すると、彼の［身体の］地の集まりは地へ戻る。水の集まりは水へ、火の集まりは火へ、風の集まりは風へ［戻る］。諸々の感覚器官は虚空に帰る。棺架を五番目とする［四人の］人間たちが［死んだ］人間を持って尸林に行く。［屍を］焼いた後に更に［何も］知られない（無い）。［死者への］供物は灰になる。鳩の色をした骨が残る。愚者が創出したのが布施［を与えること］である。賢者が創出したのが贈物［を受け取ること］である。有を説くすべての者たちは、空っぽで空ろなことを空しくしゃべり立てている。愚者も賢者も死んだら滅び、消滅する。死んだ後には存在しない。」

このプーラナ・カーシャパの言葉は梵文破僧事から訳した[60]。ただし原文を (a) と (b) の二つのパラグラフに分け、それらの冒頭に (a) と (b) の記号を付した[61]。梵文破僧事のこの箇所の文は、もともと有部の長阿含『沙門果経』Śrāmaṇyaphalasūtra からの引用の一部であり、従って有部の『沙門果経』はこれと同一の経文をもつとみなしてよいが、パーリ上座部の『沙門果経』(DN I, 55) の伝承によれば、上記の (a) と (b) の両方のパラグラフの文はその説者の名がプーラナではなくアジタ・ケーサカンバラになっている。以下の議論のためには、パーリ文と梵文のどちらの伝承の (a) と (b) の文を用いても構わないのであるが、パーリ文

はすでに翻訳が多数出ているので、ここでは梵文を訳して、それが説者の名の違いはともかく、説の内容としてはパーリ文とあまり違いがないことを確認した。

さて上に示した文のように、有部でもパーリ上座部でも、『沙門果経』の相当文では、「この世はない。あの世はない」という文を含む (a) の主張と、「人間は四大元素のみから成り、死後は存在しない」云々という (b) の主張が切れ目なくつながっていて、同一の思想と見なされているが、しかし (a) と (b) のパラグラフは出自が異なるテキストであるように思われる。もし (b) が人間の構成要素として四大元素の実在を認めるなら、あの世はともかく、この世だけは否定されないはずであり、従って (b) は (a) の主張と矛盾する。(a) と (b) は異質な思想の断片として、切り離して扱うべきであろう。

(b) の主張はマーダヴァの Sarvadarśanasaṃgraha 第1章や寂護の Tattvasaṃgraha 第22章など多くの哲学綱要書で言及される標準的なローカーヤタ（チャールヴァーカ）の説であり[62]、それは知覚の範囲の存在しか信じない唯物論的元素論として、「この世だけがあり、死後は消滅し、あの世はない」と主張する。しかし (a) の主張は、その説とは根本的に違っており、「この世 (ayaṃ loko) はない。あの世 (paro loko) はない」と主張する。この文に関して部派の伝承間に違いは無い。しかしそもそも「この世はない」という主張が、単純な唯物論（元素実在論）でありえようか。この世界が実は無いと、もし主張するのなら、それを語っている人も聴いている人もそこに含まれてしまう。誰もが有ると思っているこの世も、幻のように何も実体がないという思想であろう。それは明らかに (b) の元素論の主張と異なる。「この世はない」と主張する (a) の驚くべき文について、その文を聖典に採用した初めは――阿含・ニカーヤ聖典の形成の初期には――仏教徒にはその文の出所と表現の真意をわかっていたはずである。(a) のテキストは本来の姿では韻文で綴られていたと思われるが[63]、しかし聖典形成の途中から、その言葉の韻文性も出所も真意もわからなくなり、(a) と (b) とを似たローカーヤタ的な外道思想に属するものとみなして、本来出自が違うテキストを編集して一本化

して、現在の『沙門果経』にあるような、(a) と (b) がくっついた形にしてしまったのではないだろうか、ただしその二つの素材が並んでくっつけられたのは『沙門果経』より前の、より小さな経の形成の段階で起こったと思われるが。更にその後の部派仏教の時代になると、パーリ上座部や有部などの教団にとって (a) の「この世はない」の文をどう理解すべきかが、註釈者の頭を悩ませる問題となったようだ。この問題について、パーリ長部の註釈 Sumaṅgalavilāsinī でブッダゴーサは、聖典の「この世はない。あの世はない」の箇所の説明を次のように註釈している：「『この世はない』とは、あの世に居る者にとっては、この世はない［という意味である］。『あの世はない』とは、この世に居る者にとっては、あの世はない［という意味である］。すべての人がそれぞれの場所で断滅する、と教える。『母もなく、父もない』とは、彼らには諸々の正しい行いと誤った行いからの果が無いので、主張する」[64]。ブッダゴーサはこのように説明するが、「あの世に居る者にとって、この世はないのだ」という奇妙な説明は、すんなり納得できるものではない。また有部の論師も同様に、聖典の「この世はない」の解釈に悩んだらしい。大毘婆沙論巻百九十八は「この世もない。あの世はない」の文を次のように説明する：「『此世無し』とは、此世が他世の因と為ること無く、あるいは此世が他世の果と為ること無きをいう。『他世無し』とは、他世が此世の因と為ること無く、あるいは他世が此世の果と為ること無きをいう」[65]。つまりこの世とあの世とが因と果の関係でつながっていないことを、「この世はない、あの世はない」という文で表現した、という説明である。ブッダゴーサの説明と少し似ているが、やはり解釈として、釈然としない。また瑜伽師地論巻七で「空見論」の批判が出てくるが、そこでも「この世はない。あの世はない」の語句解釈として、次のような解釈が示される：「定んで此世の刹帝利等は彼の世間の刹帝利等の種性の中から来たるなし、亦彼世の刹帝利等は此の世間の刹帝利等の種性の中から去るなし」(T30 311b6-7)。つまりこの世のカーストとあの世のカーストは無関係だ、という意味だというのである。この解釈は具体的でわかりやすいが、要するに大毘婆沙論の所説と同じである。

パーリ上座部も有部も、(a) と (b) のテキストを接合した形の『沙門果経』を聖典として伝承しているため、(a) と (b) の思想を区別せずに同一の思想として扱うことが解釈の前提になっている。そのため両部派の註釈者たちは、権威ある経の前後のコンテキストの整合性を疑うわけにゆかず、(b) に (a) が合うように、(a) のテキストの文を解釈せざるを得なかった。パーリ上座部のブッダゴーサも大毘婆沙論の論師も瑜伽師も、「この世はない。あの世はない」の聖典の文を、「この世はある。あの世もある。ただし両者の間に関係は無い」という主張のように解釈せざるを得なかったが、その場合は今度は (b) の思想の理解も歪んでしまう。そもそも (b) の思想は「この世だけがある。あの世は無い」の唯物論的な元素論の思想であったはずである。後代の註釈者のように (a) + (b) の整合性を重視して、無理に (a) の文を解釈すると、やはり問題が生じてしまうのである。

宇井伯寿 (1965) や雲井昭善 (1967) がすでに指摘したように、『沙門果経』を扱う上で注意すべきは、上記の『沙門果経』の (a) (b) の文とパラレルである文が、『沙門果経』以外の他の経典にも見出されることであって、それらの経には、(a) の主張と (b) の主張が接合していない形になっている経が幾つも見出される。(a) の部分のみが有って (b) の部分が欠けている形の経は、パーリ経蔵では、長部『サンギーティ経』(No. 33 Saṃgīti, DN III, 264-265)、中部『サーレッヤカ経』(No. 41 Sāleyyaka, MN I, 287)、中部『アッパンナカ経』(No. 60 Apaṇṇaka, MN I, 401-403)、中部『大チャッターリーサ経』(No. 117 Mahācattārīsaka, MN III, 71-72)、相応部『聚落主相応』第13経 (No. 42-13 Pāṭali, SN IV, 348) がある[66]。後から (b) を削ったり省略したのではなく、(a) は (b) なしで単独で出てくるのが、本来の古い形であったのだろう。経典形成史の観点から、経の素材 (a) と素材 (b) とは別々に扱った方がよい。それらの、(a) を (b) なしで単独で出す経においては、もともと (a) のテキストの説者名は説かれていない。(a) + (b) の接合形を取る『沙門果経』の梵文やパーリ文は、本来別々の源泉から出た伝承素材が編集されて、六師外道の一人の説としてつなぎ合わされて出来たものと思われる。パーリ長部『沙門果経』以外に、

(a) + (b) の接合形を取る他の経としては、漢訳『寂志果経』(T1 271b-c)、パーリ中部『サンダカ経』(No. 76 Sandaka, MN I, 515) と相応部『見相応』第5経 (No. 24-5 Natthi, SN III, 206-207) がある。ただし中部『サンダカ経』はその (a) + (b) の説をアジタの説であるとはいわず、「或る師」(ekacco satthā) としか説いていないし、相応部『見相応』第5経も (a) + (b) の組み合わせを誰の説とは示さない。また漢訳『寂志果経』は有部系の伝承らしく、上記の根本有部破僧事の阿含引用のように、(a) + (b) の両方がアジタの説ではなくプーラナ・カッサパ (不蘭迦葉) の説とされている[67]。また興味深いことに法蔵部伝承の漢訳『沙門果経』(T1 108b) では、(a) の主張だけがゴーサーラに、(b) の主張だけがアジタに帰せられているが、そのことは『沙門果経』の (a) と (b) のパーツがもともと出所が違う別々のテキストであるという認識が、少なくとも法蔵部の伝承にはあったことを裏付けるものである。以上の検討から、(a) の主張が (b) と一緒にすべき、同一の思想であるのかは全く疑わしいといってよい。『沙門果経』は阿含・ニカーヤの形成の最後期に、六師外道の説に関する古い素材を綴り合わせたパッチワークによって作られたドラマ仕立ての経であるが[68]、編集当時にその素材のいくつかについては出自や真意がわからなくなっていて、伝承が錯綜していたため、各部派の『沙門果経』は、外道の名前と主張に関する諸部派の固有の伝承に従い、多少素材テキストの配置を変えた姿をとって、伝持されたのであろう。『沙門果経』が部派分裂の前にあったとしても、王による六師外道の各説の詳述を欠いた経の基本部分 (如来の説法部分) だけであり、部派分裂の後に部派ごとの伝承に従い六師外道説の材料の配置を行った経典であったことがわかる。

前置きが長くなったが、(a) と (b) が本来別の素材であったことは、MSK の正量部伝承から確認される。MSK 1.4.6 詩節の後半は次のように説く：「この世界は錯誤 (bhrama) であり、それは実在する物ではない。生類の存在が空中に描かれた絵に等しい、と主張する」。(a) の「この世はない。あの世はない」という主張は、MSK 1.4.6 と1.4.10 を見ると、「あらゆる知覚・認識は信用できず、錯誤 (bhrama) である、本当はすべては無である」という意見であると理解できる。少なくとも正量部の

阿含伝承ではそのように (a) の聖典テキストの主張の立場は、理解されていたらしい。正量部の伝承は、パーリ上座部や有部の『沙門果経』とは違い、(a) の主張のテキストを、(b) の主張と全く違う思想として解釈していたことが、このように MSK からうかがい知られる。

「この世もあの世も実在しない」と主張するのは、すべての知覚・知識が錯誤 (bhrama) であるという認識による。一切は「空中の絵」のごとくであり、世界の正しい認識者 (聖者) など存在しない。このような見解に対しては、一切の現実知覚の懐疑論、知識錯誤論、一切迷妄論、幻影論という名づけ方ができようが、同時にこの立場は、不可知論をベースにしつつも、一切の無を主張する。MSK 6.3.3 ではこの立場は「何も存在しない」という見解 nāstīti vāda と呼ばれている[69]。彼らはナースティカ nāstika と呼ばれたであろう。(a) のテキストが含む「いかなる聖者も存在しない」という宗教者の権威を疑う主張から、ローカーヤタの一種であると認められる。これは古典的なローカーヤタの唯物論的立場——直接知覚 (pratyakṣa) のみを認める認識論と四大元素の実在論とに基づく——とは異なる伝統をもつ、不可知論的な立場を取る一切無論という、もう一つ別のローカーヤタであろう。

MSK から知られる正量部の伝承によって、私たちは『沙門果経』等の経典に説かれた (a) の「この世はない。あの世はない」という記事が実は知覚懐疑論を主張するローカーヤタを源泉とするものであったことを考えざるをえないが、実は半世紀前に Jayatilleke (1963) は著書『初期仏教の知識論』において、ローカーヤタには少なくとも二つの派があったとすでに指摘している[70]。彼によれば、ローカーヤタの一派 (形而上学的唯物論) はこの世界を構成する諸元素の実在を認めつつ来世の実在を否定するが、もう一つの派 (不可知論、知覚懐疑論、現量否定論) はこの世とあの世の両方の実在を否定する。Jayatilleke がこの後者のローカーヤタの立場の存在に気づいたのは、1940年に唯一の古写本に基づきテキストが刊行された Jayarāśi (約8世紀頃) 作 Tattvopaplavasiṃha による[71]。Jayarāśi はローカーヤタの或る派に属するらしくありながら、地水火風の四元素の実在を否定し、認識根拠 (pramāṇa) としては推論 (anumāna) ばかり

か、直接知覚も認めない。Jayarāśi の前にもこのような懐疑論ローカーヤタの伝統は長くあったはずであるから、JAYATILLEKE はその伝統によって『沙門果経』等の「この世はない。あの世はない」という文の真意が理解できると考えた[72]。このようにローカーヤタの中に、主張の大きく異なる二つの派を認めることにより、仏教聖典における上述の (b) の記述は前者の懐疑論ローカーヤタの思想系統に属するが、(a) の記述は後者の元素論ローカーヤタの思想系統に属した、とうまく説明できることになる。両者の系統を区別することによって、大毘婆沙論やブッダゴーサによる先述の苦しい解釈のような、(a) と (b) 両者の整合性を取ろうとする無理から学者は解放されるわけである。JAYATILLEKE は半世紀前に憶測を逞しくして約8世紀の Jayarāśi と仏教徒の阿含聖典の (a) の記述を一つの伝統のもとに結びつけたが、彼の憶測を裏付けて両者を繋げる働きをする伝承が、今回 MSK という小乗部派の伝統に基づく作品の中に典拠として見つかったことになる。MSK が示す伝承が、有部やパーリ上座部とならぶ古い部派である犢子正量部に由来するものであろうことは確からしいから、有部やパーリ上座部では正確に伝わらなかった『沙門果経』等の素材テキストに関する伝承がその犢子正量部には正しく伝わっていた可能性があり、それによって初期仏教聖典の (a) の外教テキストの出所が実は別種のローカーヤタであった可能性が出てくるわけである。

なお JAYATILLEKE は (a) のテキストについて『沙門果経』の漢訳を見ず、パーリ文だけを利用したが、もし彼が漢訳『沙門果経』(T1 108b) を参照していれば、彼の正しい推測は、その資料によってさらに補強されたはずである。漢訳『沙門果経』では正しくも (a) と (b) を別々の論師の説とみなし、(a) の主張をゴーサーラ (末伽梨拘舎梨) に帰しているが、その漢訳経は (a) で、梵文やパーリ文と似た文を述べた後に、締め括りとして、梵文やパーリ文には無い一行の文を付け足している。その一行とは「諸の有りと言ふ者は皆是れ虚妄なり」(諸言有者、皆是虚妄。108b17-18) という文である。この文は、法蔵部の伝承がこの (a) のテキストを、「およそ有と主張されるあらゆるものが虚妄である」という主張であると、

最後にまとめたことを示す。つまり正量部ばかりか、漢訳『沙門果経』を伝持した法蔵部でも (a) の文はあらゆる有と言われるものを虚妄として疑う立場、一切虚妄論と理解されていたことがわかる[73]。

さて『沙門果経』の (a) の文が、この世とあの世のすべての存在を疑う懐疑論的虚無論の伝統と結びついているとすると、原始仏教形成の時代に懐疑論的立場をとったことが知られるサンジャヤ（六師外道の一人 Sañjaya Belaṭṭhiputta）の教団との関係を疑わざるを得ない。現存する諸資料から判断する限り、消去法によって、そのような立場はサンジャヤ以外にはありえないため、聖典の (a) の文はもとをただせばサンジャヤの教団に属するテキスト（韻文）から出た可能性を疑う必要がある。ジャイナ聖典の資料から、「無知論」と呼ばれる不可知論の立場を取る異教徒たちがいたことが知られるが、Jacobi (1895) はそれをサンジャヤの教団に帰する[74]。以下、(a) の主張が本来はサンジャヤに帰せられることを議論したい。

パーリ文や梵文等の『沙門果経』では (a) の記事とは全く別の所に[75]、サンジャヤの見解が示される。経はサンジャヤ自身を登場させてマガダ国王に思想を語らせる。サンジャヤは『あの世』と『化生の有情』と『善悪業の異熟果』と『聖者（如来）』という四つの主題を取り上げる。これらの四つの主題は、よく吟味すると、(a) の文を分析した結果として、(a) の文から抽出して作られたものとわかる。すなわち (a) における「布施はない。供犠はない。供物はない。善行はない。善行と悪行の業の果の異熟はない」の言葉は、主題3の『善悪業の異熟果』として纏められた。(a) の次の「この世はない。あの世はない。母はない。父はない」の言葉は、主題1の『あの世』として纏められた。(a) の次の「化生の有情はない」の言葉はそのまま主題2の『化生の有情』となり、(a) の次の「この現世においてこの世界とあの世界とを自ら証知した…阿羅漢たちは世界にいない」という言葉は主題4の『聖者（如来）』として纏められた。『沙門果経』のサンジャヤの見解は、これら『あの世』と『化生の有情』と『善悪業の異熟果』と『聖者』という四つの主題を、論理的に四句分別によって「ある (atthi)」「ない (natthi)」「ある、且つ、ない

(atthi ca natthi ca)」「あるのでもなく、且つ、ないのでもない（neva atthi na natthi)」と扱いながら、更にそれぞれに対して、「そのとおりであるとも思わない」「異なっているとも思わない」「そうではないとも思わない」「そうではないのでないとも思わない」と、相手にいかなる着地点も与えない返答をすることを教える。先に検討したように (a) の文の真の出所が (b) とは違う、元素実在論（アジタ、有部ではプーラナ）ではない懐疑論であり、他方、その (a) の文を抽象度をあげて分析的に表現したものが、この『沙門果経』のサンジャヤに帰せられる見解であることを見るならば、(a) の文は必然的にサンジャヤに帰せられることになろう[76]。サンジャヤの懐疑論という共通の起源から出たそれら二つのテキストが、『沙門果経』では奇妙にも別々の所に泣き別れて、異なる思想として置かれているわけである。阿含の形成末期の『沙門果経』の編集の時に、そのサンジャヤの言葉が本来は (a) の主張の分析から生じたものであることが経の編集者に知られていたなら、現在あるような位置に (a) の主張の文を置かなかったであろう。『沙門果経』がドラマ仕立てに編集された時代にはすでに経のそれらの材料テキストの出所・真意が経の編集者にはわからなくなっていたのであろう。

『沙門果経』でサンジャヤは、あの世など、四つの主題に関する質問に確たる答えを与えぬ返答を行う不決定の立場を教えるが、長部『梵網経』(Brahmajālasutta) ではこの『沙門果経』のサンジャヤの思想と実質的に同一の記述を、サンジャヤの名をあげずに出す。それは62見の一つとして、「鰻の［ようにふるまう、質問者の言葉の］払いのけ論者（P. amarā-vikkhepika; Skt. amarā-vikṣepika)」の「第4見」として説かれる[77]。この見解の重要な鍵語である amarā-vikkhepika の語はしばしば「鰻のような詭弁論」と意訳されるが、そう訳すべきではないであろう[78]。サンジャヤが四種の質問において、質問者の確たる同意の要求を「払いのける」(vikkhepa) 態度をとるのは、懐疑論から出てくる態度なのであって、それは詭弁を弄するためではない。形而上的質問において何らかの同意を迫る質問に対して、確たる答えの言葉を払いのける返答を行うサンジャヤの行為の背景には、所謂「無知論者」(ajñānika, ajñānavādin) とし

て、知識よりも苦行の実践を重んじるプラグマティズム的思想があるのかもしれず[79]、それは釈尊の十難無記（沈黙による十種の質問への返答拒否）を思わせるものである。しかしこの『梵網経』が編集される時に、経の編集者は古くから伝承された外教に関する材料の出所や真意にあまり注意を払わず、護教的な態度を強めて多くの外教の材料をステロタイプ的に型にはめて強引に分類したため、その結果、サンジャヤの懐疑論から切り離された材料テキストとしての amarā-vikkhepika の「第4見」は、『梵網経』では主張者の名をあげることもなく、単に愚かさに起因する見解として扱われた。ただしこのような材料の扱いは『梵網経』だけでない。中部経典第76『サンダカ経』でも、その「第4見」に相当する見解が簡略に出てくるが（MN I, 520-521）、やはり愚かさから出た見解として、論者の名をあげずに扱われる。思想材料を強引に扱う『梵網経』の中では、本来サンジャヤに由来する amarā-vikkhepika の「第4見」のテキストは、不当にも、全く思想的に異なる「第1見」～「第3見」と一緒にされて分類されている[80]。

まとめ（1. 4. 11）

〔1.4.11〕「外道の道は地獄の穴に似ている」と観察して、大聖者（仏）は正しい道を人々に教示するために、世界が因（hetu）を有し、同時因（samahetu）を有し、生起と消滅を有するものとしてあることを、正しくこの法話によって語られた。

śvabhrāyamānam iti vīkṣya kutīrthyamārgaṃ
mārgaṃ samaṃ munivaro jagataḥ praṇetum /
lokaṃ sahetusamahetusajanmanāśaṃ
santaṃ ca samyag anayā kathayā babhāṣe // [11]

『外道の摧伏』という、第４節。『［説法の］由来』（nidāna-kāṇḍa）という、第１章［終わる］。

【解説】本詩節で第1章第4節が締め括られる。pāda c にある hetu「因」

の後にある、sama-hetu「同時因」の語は恐らく「縁」(pratyaya) の同義語として使われているのであろう。韻律の都合上、pratyaya を sama-hetu と言い替えたと考えられる。四つの外教の立場に対して、仏教徒の立場を一言で表現すると「縁起」(因縁説) になるはずであるから、まとめの詩節としてこの詩節では、仏が縁起を説いたことが説明されていなければならない。縁起から四聖諦、修道論に進むことになる[81]。

以上、第1章第4節では世界の生類 (jagat, prajā) の発生を説明する、四つの外教の教説が示されたが、それらの教説は人々を地獄に導く悪見である、と 1.4.11 はいう。第4節の四つの外教の立場をまとめると、次のごとくである：

1 主宰神による創造論。2 自性 svabhāva による無原因発生論。3 永遠の有の隠顕論 (サーンキヤ説)。4 知覚錯誤論に基づく一切迷妄論 (一切無論)。

このうち、2と4はどちらもローカーヤタに入るが、2は唯物論・四元素実在論の Bārhaspatyasūtra 系の思想であり、4はそれとは別系統のローカーヤタ、つまり一切の知覚を疑い、すべては幻影で『何も存在しない』と主張する虚無説 (nāstīti vāda) である[82]。4のローカーヤタは Jayarāśi の Tattvopaplavasiṃha と関係があろう。

外教も多種多様であるが、MSKの作者 Sarvarakṣita はなぜこの四つの立場を選んだのだろうか。それらの四つの立場をもって外教の意見を代表させるような記述は仏教の他の文献には見られない。彼の時代に彼が属する正量部が特にこの四つの立場を論敵として重視したのだろうか。

外教批判の作成にあたって Sarvarakṣita は聖勇の Jātakamālā 第23章を意識したかもしれない[83]。その章では大臣たちが王を自分の見解に誘い入れようと努め、それぞれの大臣が五つの邪見を説く。すなわち第23章第17～21詩節で (1) 無因論 (自性論)、(2) 主宰神原因説、(3) 過去世の業因が今世の行為のすべてを決定するという努力無用の宿世因説、(4) 死んだら消滅するから快楽を至上とすべきだという断滅論と、(5) 権謀術数主義の政治論が説かれる。その後第24～55詩節で菩薩によって (1) ～(5) の前主張にそれぞれ反論がなされる。五つの邪見のうちMSKと重な

るのは (1) 無因論（自性論）と (2) 主宰神原因説の二つであるが、特に (1) の立場については第26詩節の反論が、(2) の立場については第38～39詩節の反論が、MSK のそれぞれの立場への反論の仕方と多少似ている点を指摘できる[84]。

また Sarvarakṣita は寂天の Bodhicaryāvatāra の第9章を意識したかもしれない。その作品では、以下のような外教の四つの立場の批判が、第9章第117～第141詩節でまとまった形でなされる：1 無因説（自性論）への批判（IX 117-118）。2 主宰神論への批判（IX 119-126）。3 原子永遠論への批判（IX 127ab）。4 サーンキヤ説への批判（IX 127cd-141）。寂天はこれらの外教の四つの立場を特に批判するが[85]、ただしそれら四つの立場のうち、3の原子永遠論への批判は、「先の箇所（= IX 87）にこれを論駁した」と語って省略してしまうので、実際にはその一連の外教批判は、三つの立場への批判から成る[86]。その外教の三つの立場が、MSK では四つの立場のうちの初めの三つを占めており、四つ目に、MSK が独自に加えた立場として、懐疑主義的虚無論が来る。もし Sarvarakṣita が独自の判断で新たに四つ目の思想を加えたとするなら、そのわけを推察すると、Tattvopaplavasiṃha に見られるような懐疑主義的ローカーヤタの一切無の思想が当時の仏教者たちの心を脅かしつつあったのかもしれない。このように過去の著名な仏教徒の詩作品と、インド仏教末期当時の思想状況との両方が、Sarvarakṣita の本節の外教批判の創作に影響を与えたかもしれない。

以上、本論文では第1章第4節の外教批判の内容を吟味してきたが、私は Sarvarakṣita の外教批判が概ね、法称以後の後期仏教の時代になされた、比較的新しい外教との論争を反映しているという印象を受けた[87]。

注

1. MSK の第6章3節の内容は第1章4節と相似する。MSK 6.3.1では三種類の外教の見解が否定される。すなわち、(I) 無原因論 ahetu-vāda、(II) シヴァ（主宰神）による創造論 śivahetu-vāda、(III) 有の常住論 sadāsti-vāda の三種類である。続いて MSK 6.3.3 では (IV) ナースティカ（「何も存在しない」という見解 nāstīti vāda）の見解が否定される。従って、MSKの6章3節の中で否定される (I) ～ (IV) の四種類の外教の見解は、MSKの1章4節で説かれる四

種類の外教——すなわち [1.4.3] 主宰神による創造論と [1.4.4] 自性論としての無原因論と [1.4.5] 永遠の有論と [1.4.6] 一切懐疑論——と一致することに気づく。前論文、岡野(2011)の注19の記述ではまだこのことに完全な形で気づいていない。

2. MSKの歴史観と関係する Karmavibhaṅga の第61節では、邪見業道によってもたらされる結果の一つとして、虚無論者、断滅論者、ローカーヤタ等の思想がはやることがあるとされる。工藤順之(2004)、233頁参照。

3. La Vallée Poussin (1901-1914) の Bodhicaryāvatārapañjikā の p. 545 において (Pañjikā ad Bodhicaryāvatāra IX 119a)、MSK 1.4.3 の一詩節がまるごと唐突に引用されている。ただし註釈者 Prajñākaramati はこの引用について著者名も作品名も記さない。

4. Pradhan ed., pp. 101-102；冠導本巻7 6a-7b；大正蔵 T29 37c22-38b2；La Vallée Poussin (1923-1931), t. 1, pp. 311-313；桜部建 (1969):『倶舎論の研究 界・根品』、法蔵館、401-403頁；S.D. Shastri (1981a), pp. 352-354 参照。

5. yeṣu satsu 以下の文。S.D. Shastri (1968) 版では p. 17, v. 26 (偈番号がずれる)。その II 24 は木村 (1981)、55頁と木村 (1998)、182頁に訳がある。— また法称の註釈者 Prajñākaragupta による同様の主宰神批判は、護山真也(2007) が報告するニヤーヤ学派の Bhāsarvajña (10世紀中葉) の Nyāyabhūṣaṇa の議論の中に出てくる。護山真也(2007)、120頁参照。

6. Chemparathy (1968-1969), p. 98 を参照。また宮坂宥勝 (1960)：「チベット蔵経に伝える破神論の梵文資料」、『中野古稀記念』、294頁を参照。

7. 『十二門論』は次のような主宰神存在批判を行う：「復た次に若し自在 (īśvara) が衆生を作らば誰か復た是の自在を作らん。若し自在自ら作らば則ち然らず。物自ら作る能はざるが如し。若し更に作者有らば則ち自在と名づけず」(大正蔵の原文は T30 166b3-5)；「復た次に若し自在が萬物を作らば、何處に住して萬物を作ると爲すや。是の住處是れ自在の作と爲すや。是れ他の作と爲すや。若し自在の作ならば、何處に住して作ると爲すや。若し餘處に住して作らば、餘處復た誰の作なるか。是の如くならば則ち無窮なり」(原文は T30 166b11-14)。

8. Hendrik Kern (1914), p. 150. [Tr.:]Peter Khoroche (1989), p. 161；干潟龍祥・高原信一 (1990)、237頁を参照。

9. この pāda b は、私の1998年のドイツ語訳では no cen nityatayā で文節を切って訳したが、今回の和訳では再考して、no cen の直後で文節で切る解釈に訂正した。その方が、次の pāda c にスムーズにつながるからである。

10. pāda b の「[神が] 永遠であることによって、生類の世界もまた同様であろう (結果としての生類の世界も永遠になってしまうはずだ)」という批判と類似する批判は、寂天の Bodhicaryāvatāra IX 123cd にもあり、「[神という世界の] 原因に始めが無いとすれば、どうして [世界という] 結果に始めがありうるか」と説かれる。その細疏 Pañjikā ad IX 124a で Prajñākaramati は次のような解説をする：「[神は] 常性である故に、それの原因は常に有効であるから、創造物等もまた方に永遠であろう。この故に、それ (原因) は常に有効であるとき、創造物等に始めはないであろう」(塚田訳)。塚田貫康(2000)、24頁。

11. ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ神学における、主宰神の願望がどのように宇宙の創造と破壊に関与するかについての具体的な神話的説明は、プラシャスタパーダの Padārthadhar-

masaṃgraha 第5章の記述を参照。その記述は金倉(1971)、117-118頁と木村俊彦(1998)、162-163頁に翻訳された。また主宰神が有する願望という特殊な属性については CHEMPARATHY (1972), pp. 175-176 が解説をしている。

12. 主宰神の常住性と、主宰神の世界創造・帰滅への意欲との間の矛盾に関する論難は、Nyāyamañjarī の「主宰神論証」にもある。片岡啓(2010) のその箇所の翻訳を示すと：「【問】認識・喜悦と同様、意欲も常住であるならば、主宰神には常にその［創造への］意欲がありうるので、常に世界が生起するので、世界が無限にあることになってしまう。また、創造意欲が常住なので、帰滅がなくなってしまう。帰滅意欲も常住であると認めることで、夜も昼も、帰滅の連続が止むことは、世界には全くなくなってしまおう」(42頁)。―― また『瑜伽師地論』巻七、本地分有尋有伺等三地四にも、主宰神の意欲について、議論がある。そこでは次のような論難が見られる。論敵が、主宰神こそが世界の出生（創造）の原因であると主張する場合、主宰神と創造との関係が問題になる。もし主宰神と世界の創造が必然の関係で結ばれるのであれば、主宰神があれば必ず創造があり、創造があればそこには必ず主宰神があることになるから、主宰神と創造は同一となり、主宰神は原因とはいえないから不合理である。もし論敵が、主宰神の創造意欲こそが創造の原因であると主張するなら、主宰神と意欲との関係が問題になる。意欲が主宰神を原因として起こる場合では、主宰神があれば必ず意欲があり、意欲があれば主宰神があるので、無始以来常に創造が続くということになってしまうだろう。もし意欲が主宰神を原因として起こるのでない場合は、その意欲は主宰神とは無関係に、勝手に起こるものとなってしまい、主宰神もその意欲に対してはままならず、自由自在ではないことになり、主宰神は自在者とはいえなくなるので、不合理である。主宰神と、創造への意欲とが、イコールの関係で結ばれても、結ばれなくても、不合理なことになる。しかしまた意欲以外に原因があることも考えられない。宇井伯寿(1958)、256-258頁を参照。この『瑜伽師地論』の主宰神創造論批判の箇所は、CHEMPARATHY (1968-1969) によって梵文 Yogācārabhūmi (Vidhushekhara BHATTACHARYA ed., pp. 144-145) から英訳された。その CHEMPARATHY 論文の注45では、「主宰神があれば必ず意欲があり、意欲があれば主宰神があるので、無始以来たえず創造が続くということになってしまうだろう」という批判の箇所について、同様の批判の仕方が用いられる他の関連資料として、Nyāyavārttika, Vyomavatī, Nyāyamañjarī, Bodhicaryāvatāra を挙げている。寂天のBodhicaryāvatāra 第9章は、上記とかなり似た論難を展開する。第9章124、125ab、126詩節を参照。

13. sāṃnidhyāt の語の意味について片岡啓博士から正しい助言を戴いた。自分でも関連文献を調べるうちに、森山清徹(1998) の11頁に引用される Tattvasaṃgrahapañjikā の次の文に出る sannihitatvena の語が sāṃnidhyāt と同義であることを確信した：「諸の結果が同時に（生起するということに）なってしまうからである。完全にして壊されることのない効力を有している自在神やプラダーナと呼ばれる原因が常に近在している故に（sannihitatvena)、原因は完全だからである」(kāryāṇāṃ yaugapadya-prasaṅgāt / avikalāpratihata-sāmarthyasyeśvara-pradhānākhya-kāraṇasya sadā **sannihitatvenā**vikala-kāraṇatvāt / TSP ad TS 95, 96; = S.D. SHASTRI (1981b), p. 75)。

14. この、産出の原因に唯一なる原因として永遠なる者を置くことへの批判は、倶舎論のほか、因中先有果論に対して『十二門論』が行った批判（T30 160b22-24）も参考となる。

15. kramajanmanāṃ // nityād 以下の文。S.D. Shastri (1968) 版では p. 10, vv. 10d-11 (ずれる)。その II 8d-9 の訳は木村(1981)、40頁と木村 (1998)、174頁。また Pramāṇavārttika II 183a-c の常住な因としての主宰神批判も関連する。nityānām pratiṣedhena[...]/ asāmarthyād の文。Shastri(1968), p. 64, vv. 185a-c (ずれる)。訳は木村(1981)、149頁と木村(1998)、246頁。

16. 渡辺重朗(1977) が Īśvarabhaṅgakārikā を蔵訳から和訳している。渡辺重朗(1977):「仏教論理学派の破神論 — シュバグプタとシャーンタラクシタの場合」、『玉城康四郎博士還暦記念論集:佛の研究』、春秋社、579-580頁。

17. このテキストは倶舎論以外では、最も MSK 本詩節の内容に近いといえる。シュバグプタの主宰神批判がどのようにMSKの本詩節に対応するかを、Īśvarabhaṅgakārikā (以下、略号 Īś.) の渡辺重朗(1977) の和訳を使って、以下に示すと、まず MSK の pāda a に関しては、Īś. 第14詩節 ab の次の文に相当するであろう:「(反対者が)「(主宰神も) 因を有するが故に」(と、もしも言うならば答えて曰く)。(そのようであるならば、主宰神は) 他のものによって作られたことになる。たとえば瓶等の如し」(渡辺、586頁)。原文:rgyu ldan phyir na gzhan gyis bskyed / / dper na bum pa la sogs bzhin / ... / [14]. これは主宰神と瓶等が、果である点で同じであり他に作者を必要とする、という論法。—— MSK の pāda b と pāda d は、Īś. の第6詩節の次の文と関連するように思われる:「【宗】所作等は常住なる因から生じることはない。【因】漸次に活動するが故に。【喩】たとえば、覚の如し。(従って) 我と主宰神とを排除するを見よ」。(渡辺、584頁)。原文:byed pa la sogs rtag pa yi / rgyu las skyes pa ma yin te / / rim 'jug phyir na dper blo bzhin / bdag dang dbang phyug sel bar blta / [6]. —— また本詩節 pāda c は、Īś. の第19詩節 ab の次の文と関連するように思われる:「(反対者が)「主宰神は意欲により作者である」と、もし言うのであるならば、(答えて曰く)。(それならば) ある場合 (のみに) 作り、すべての場合にではないのは何故なのか」(渡辺、586頁)。蔵訳:dbang phyug 'dod pas byed po na / la lar kun du ci phyir min / ... / [19]. —— また本詩節 pāda d は、Īś. の第24詩節の次の文に似ている:「たとえ (主宰神の意欲が単なる) 因であるとしても、(その因が) 常住で唯一であると確定される以上、諸々の存在物はあらゆる場合に常住に必ず生ずることになってしまうであろう」(渡辺、587頁)。蔵訳:/ rgyu yin na yang rtag pa dang / / ngo bo gcig tu rnam gnas phyir / / dngos po rnams ni thams cad du / / rtag tu skye ba nyid du 'gyur / [24]. この pāda d は、主宰神の意欲が世界を作る単なる機動因として働くとしても、その意欲が単一で常住ならば、すべてのものは必ず永久に絶えず生じ続けるはずだ、と論難する。

18. ハリバドラの『六哲学集成』Ṣaḍdarśana-samuccaya の註釈者グナラトナ Guṇaratna は、「定め論者」niyativādin と呼ばれる人々の主張を記録する。その人々は、グナラトナによれば、次のように自説を説いたという:「定められたかたちでのみ (niyatenaiva rūpena)、すべての存在がある (sarve bhāvā bhavanti)。それらは実に『定め』によって生じたものである (niyati-jā hy ete)。その自性によって占められているので (tat-svarūpānuvedhataḥ)、何が、いつ、何から、どのくらいの期間で [起こるのか] は [すべて] 定められたものとして、定則どおり (nyāyāt) 生じるのであり、誰がこれに抵抗できようか」。原文の梵文は Basham (1951), p. 222, fn. 4を参照。この「定め論者」niyativādin という呼称は、プーラナ (Pūra-

ṇa）という師が説いた「[世界が] 定めから生じた」(niyata-janitam）という教説を唱える者たちに対する呼称として、グナラトナは用いているが、Basham によればそれはアージーヴィカ教の一派を指す。そのプーラナとはプーラナ・カッサパであろう。Basham (1951), pp. 81-82 を参照。アージーヴィカ教の中には、マッカリではなく、プーラナ・カッサパを祖師として認めていた派があったらしい。大毘婆沙論によれば、プーラナ・カッサパ（満迦葉波外道）は人間を黒・青・黄・赤・白・極白の六類に分けて、「有情は此の六種において皆応に具に受けて然る後、解脱すべし」と説いたという（T27 992b)。

19. 前250年頃の Śvetāśvatara-upaniṣad では時間（kāla)・自性（svabhāva)・『定め』(niyati)・偶然（yadṛcchā)・元素（bhūta)・胎（yoni)・原人（puruṣa）のそれぞれを世界成立の原因をみなす見解があることが説かれ（I, 2)、そのリストの二番目と三番目に自性（svabhāva）と『定め』(niyati）が並んで出てくる。

20. bhāva はアッタカターによれば svabhāva の意味である（Sumaṅgalavilāsinī, I, 161)。

21. DN, I, 53の原文：sabbe sattā sabbe pāṇā sabbe bhūtā sabbe jīvā avasā abalā aviriyā niyati-saṅgati-bhāva-pariṇatā chass'evābhijātisu sukhadukkhaṃ paṭisaṃvedenti.

22. 「結合」saṃgati の語の思想的意味は不明である。アッタカターによれば人がそれぞれ黒・青・赤・黄・白・極白の六種の自性の階級に趣くこと（gamana）の意味である。

23. マッカリを指導者とするアージーヴィカ教の教義は、パーリ聖典によれば、精進・努力も認めないが、しかしまた「因も縁もなく有情は浄らかになる」(ahetū appaccayā sattā visujjhanti）とも説き（沙門果経)、Jatakā の註釈によれば、その教義は「輪廻の浄化」(saṃsāra-suddhi）を説くとされた（Jātaka IV, 229; V 228)。その教義は次のように理解できる。自然発生したすべての生類の霊魂（アートマン）は、自性が定めるところの境遇で、一定の期間輪廻を味わった後に、自然に消滅する。例えば罪によって牢獄に入れられた囚人が、定められた刑期を務めると、特に努力しなくても自然に罪が消えて、その牢獄から解放されるのと同じように、自性のエネルギーで輪廻の中に発生した生類が、その輪廻から解放されて消滅する（涅槃する）ためには、定められた期間の輪廻を務めて、自性のエネルギーを完全に使いきる必要がある。輪廻することによって、自性がもつ輪廻せしめるエネルギーを完全に使い切る行為が、「輪廻を浄化すること」なのであろう。沙門果経にある、「糸玉がころがされると、糸が解けるまでころがってゆくように、賢者も愚者も輪廻した後で苦の終滅を実現する」という譬喩も、自性のエネルギー消耗説と捉えれば、よく理解できる譬喩である。ではアージーヴィカ教徒はなぜ苦行を行うのであろうか。万人が有する輪廻の期間は一定であるから、輪廻から早く解放されようとしてもその努力は無駄である。しかし自性がもつ輪廻せしめるエネルギーとは、言い換えれば、輪廻の苦を味わわせるエネルギーであり、輪廻の全期間に味わうべき苦の総量も万人に平等に定まっているのだとすると、早め早めに苦を多く積極的に消化してしまうなら、消滅までの残りの輪廻の期間は、苦が軽減された良質の人生を繰り返してゆけばよいことになる。解放までに定められた残りの期間を無苦に過ごすために、アージーヴィカは苦という逃れられぬ課題の消化を今世で自覚的に行うのではないか。従って「輪廻の浄化」(saṃsāra-śuddhi）の言葉には、「輪廻苦の消化」という意識も含まれていると思われる。なお沙門果経のマッカリ説は、主張を前半部と後半部を分割することが出来て、有部の伝承ではその後半部が無い。前半部が

マッカリ説であることは確実である。しかし宇井(1925) が検討したように、後半部もマッカリ説とみなしてよいであろう。宇井(1925)、358頁と373頁を参照。

24. 第9章第57～62詩節は自性論 svabhāvavāda という思想の名称を挙げているわけではないが、svabhāva あるいは svabhāvika という言葉が繰り返し出てくるので、学者はこの箇所を仮に自性論と呼ぶ。仏教の伝統からいえば、無因論と呼んだほうがよいであろう。馬鳴は実際にはここで当時のアージーヴィカ教の教説を意図して記述しているのかもしれない。馬鳴が Buddhacarita を作った時は、自性論がまだアージーヴィカ教と密接に結びついていた時代なので、馬鳴は諸哲学の一主張としての「自性論」の教義としてではなく、むしろ彼の時代にまだ存在していた、輪廻を認める生きた宗教としてのアージーヴィカの教義としてそれらの6詩節を簡潔に纏めた可能性がある。

25. この Buddhacarita 第9章の記述はほぼそのまま仏本行集経に引き継がれる。仏本行集経は、巻二十一の王使往還品第二十五下で、Buddhacarita 第9章のあちこちの詩節を引用しつつ、その前後の長行においても Buddhacarita の韻文をそのまま散文に置き換えた文を出す。そこには第9章第62詩節の韻文の引用、ならびに第58～62詩節に内容的に相当する散文も含まれる。

26. Buddhacarita 第9章第62詩節は JOHNSTON によれば Ṣaḍdarśanasamuccaya の注釈に一詩節全部が引用され、また Cāṇakyarājanītiśāstra, viii. 136 に詩節の pāda a-c が引用されている。E. H. JOHNSTON (1935-1936) : *The Buddhacarita: or, Acts of the Buddha*, Part II, pp. lxxix, 135.

27. 干潟龍祥・高原信一(1990)、231頁の訳を引用した。原文：Hendrik KERN (1914), p. 146.

28. 訓読文は『国訳一切経 毘曇部17』、4139-4140頁を用いた。大正蔵の原文はT27 997b26-c2 にある。

29. 訓読文は『国訳一切経 論集部2』、392-393頁。大正蔵 (No. 1640) の原文はT32 158a4-9 にある。

30. この詩節については、本田惠(1980-1981)、上、462-463、527、593頁を参照。原文は SK Māṭhara 註によれば yena śuklīkṛtā haṃsāḥ śukāś ca haritīkṛtāḥ / mayūrāś citritā yena sa no vṛttiṃ vidhāsyati // である (Māṭharavṛtti ad SK 61)。Gauḍapāda 註はこの詩文を短くして kena śuklīkṛtā haṃsā mayūrāḥ kena citritāḥ / として引用している (MAINKAR (1964), p. 153)。また金七十論は SK 第27頌への註の箇所でも「能く鵞の白色を生じ、鸚鵡に緑色を生じ、孔雀に雑色を生ず。我もまた此より生ず」の詩節を出す。O. BÖHTLINGK の *Indische Sprüche*, 5536 にも Māṭhara 註のものと同じ詩節がある (pāda d の sa no を sa te と読む異読を示す)。またこの詩節とかなり似た詩節はジャイナ聖典 Uttarādhyayana-sūtra (Agaḍadatta, v. 75) へのDevendra の註釈 Sukhabodhā-Laghuvṛtti の中にもプラークリット語で引用される。KULKARNI (1968) p. 14, fn. 13 を参照。

31. 本田惠(1980-1981)、上、462-463頁；527頁。

32. 原文：「説無因者是三種説。性説偶説無説。性者言、萬物性中生、非因他。所以者何。如棘刺利、無能利者」(T25 29c20-22)。

33. Thich THIÊN CHÂU (1996), p. 82 を参照。なお『三法度論』の異訳の『四阿含暮抄解』にもほぼ同じ意味の文がある (T25 15b1-10)。

34. 宮坂宥勝：『ニャーヤ・バーシュヤの論理学』、山喜房仏書林、297頁の訳を引用した。

Cf. Gaṅgānātha JHA (1919): *The Nyāyasūtras of Gautama*, London, IV, p. 53.

35. 註釈はこの主張を無原因論（ākasmikatva-prakaraṇa）とするが、復註 ṭippaṇī によれば論敵は cārvākaḥ とされる。Gaṅgānātha JHA (1939): *Nyāyasūtra of Gautama : a System of Indian Logic*, <Poona Oriental Series No. 58>, Oriental Book Agency, Poona, p. 254.

36. 梵語原文は KULKARNI (1968), p. 12, fn. 8 を参照した。ここで自性論を説く詩節はローカーヤタの一派の説として紹介される（apare 'nye laukāyatikāḥ svabhāvaṃ jagataḥ kāraṇam āhuḥ)。それとよく似た詩節は Tarkarahasya-dīpikā にも出るが、pāda d で na kāmacāro 'sti, kutaḥ prayatnaḥ といい、自発的行動 kāmacāra と努力 prayatna の無用さが説かれる点が違う。BASHAM (1951), p. 226, fn. 2 にその梵文原文がある。自性論が無努力を説く運命論 Niyativāda と繋がっていることがその詩節からわかる。

37. taikṣṇyādīnāṃ 以下の文。S.D. SHASTRI (1968), p. 64, vv. 182cd-183ab（ずれる）。その II 180cd-181ab の訳は木村(1981)、147頁と木村(1998)、245頁。

38. 原文：S.D. SHASTRI (1981b), Vol. 1, p. 79. 英訳：Ganganatha JHA (1937-1939), Vol. 1, pp. 108-109. この Tattvasaṃgrahaの第4章第110～112詩節は、Bodhicaryāvatāra IX 117ab への Prajñākaramati の Pañjikā でも引用される。塚田貫康(2000)、7頁。またその第110～112詩節は酷似した3詩節の引用がジャイナの Maladhārī Hemacandra による Viśeṣāvaśyakabhāṣya への註釈（Gaṇadharavāda, II, v. 1963）にも見出せる。KULKARNI (1968), pp. 13, 20 参照。Tattvasaṃgraha の第4章はカマラシーラの Pañjikā とともに生井（1987)、95-116頁に訳された。

39. 森山清徹(1981) の Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi の和訳、237-239頁を参照。

40. 一行の大毘盧遮那成仏経疏（大正 No. 1796）は次のように説く：「経云自然者。謂一類外道計。一切法皆自然而有。無造作之者。如蓮花生而色鮮潔、誰之所染。棘刺利端、誰之所削成。故知諸法皆自爾也」（T39 593b17-20)。また望月辞典1973頁の「自然外道」の項を参照。

41. BASHAM (1951), p. 226 は自性論者 svabhāvavādin を、定め論者 niyativādin であるアージーヴィカ教の中の一派と見なす。

42. 生井衛(1976) は、Bārhaspatyasūtra のテキスト断片の引用を集めて分類し、その教義を整理した。それによれば、Bārhaspatyasūtra の思想は七つの主要な教義にまとめられる。その七つの教義のうちの第二の教義は「地水火風の四物質要素（bhūta）のみが真の実在であり、万物はその四物質要素の仮の集合にすぎない」という教義（bhūtamātravāda の主張）であり、また第四の教義は「現象の多様性は本性に基づく自然発生的なもの（svābhāvika）である」という教義（svabhāvavāda の主張）である。生井衛(1976)、45-46頁を参照。

43. 新しい時代のローカーヤタ、すなわち哲学綱要書に出てくるような無輪廻唯物論の学派としてのローカーヤタ派が成立した時代はグプタ朝前期であろう。辻本俊郎(1995) は入楞伽経 Laṅkāvatārasūtra が作られた頃（後400年）までにそれが成立していたと見る。辻本俊郎(1995):「ローカーヤタ派と唯物論」、『佛教大学大学院紀要』23、15頁参照。

44. 漢訳長阿含世記経 T1 136c-137a に、なぜ雲に四種類あるのか、なぜ雲の中に電光が起こるのか、なぜ雷鳴が起こるのかの説明があり、四大元素との関わりが説かれる。また勝論学派においても（勝論経 5-2-9以下）雷鳴や電光の現象が四大元素の関係から説明される。宇井(1926)、559-560頁と金倉(1971)、74頁参照。

45. 護法の大乗広百論釈論（大正 No. 1571）の破常品第一の第10頌の釈論、T30 189c22-190a15 の「復次有餘外道。執自然因體常無有生滅變異」以下の文。訓読文は『国訳一切経 中観部3』、208頁。四百論には護法のほかに月称の註釈もあるが、護法の註釈のほうが参考になる。月称の註釈の和訳は山口益(1965)：「月称造四百論註釈破常品の解読」、『鈴木学術財団研究年報』1、23頁を参照。

46. 干潟龍祥・高原信一（1990)、235頁の訳を用いた。原文は：yadi padmanālaracanādi ca yat tad ahetukaṃ nanu sadaiva bhavet / salilādibījakṛtam eva tu tat sati tatra saṃbhavati na hy asati // [26], Hendrik Kern (1914), p. 149. また生井（1987)、91頁を参照。

47. S.D. Shastri (1981b), Vol. 1, p. 81.; Gaṅgānātha Jha (1937-1939), Vol. 1, pp. 111-112. また生井(1987)、106頁を参照。

48. 永続する有についての昼間の星の例えは、Bodhicaryāvatāra IX 133cd への Prajñākaramati の Pañjikā の説明でも出てくる。La Vallée Poussin (1901-1914), p. 566.

49. Yuktidīpikā は説く：「転変とは基体のある性質が顕れ、以前の［性質が］隠れることである」（[...] dharmiṇo dharmāntarasya-**āvirbhāvaḥ** pūrvasya **tirobhāvaḥ** pariṇāmaḥ. Pandeya ed., 53.25-26)。この、有法（基体）の法（属性）の隠顕の問題については、室屋安孝(1996)と村上真完(1980）の論文が詳しい。サーンキヤ説は、有法と法を区別した上で、法の消滅を認めていたが、その見解が他学派からの批判を受けたため、サーンキヤ説の中でも後の発展である Yuktidīpikā の立場は、法をも有法と同様に恒有であると見なして、法の生滅を、法の隠顕として説明する。

50. Sāṃkhya-kārikā 第39頌と第40頌における「微細な身体」をめぐる教義については、山口恵照(1974)、257-309頁が詳しい。また Sāṃkhyasūtra の離欲の章（第3章）もその問題を扱う。本田惠(1980-1981)、下、312-379頁を参照。

51. 微細身の永続性については、Sāṃkhya-kārikā 第40頌の諸註釈に説明があるが、特に Gauḍapāda 註の説明がわかりやすい。本田惠(1980-1981)、上、488-489頁を参照。

52. 訓読文は『国訳一切経 毘曇部17』、4136頁を用いた。また大毘婆沙論巻二百にも転変論と隠顕論に関する議論がある。大正蔵 T27 1003c-1004a;『国訳一切経 毘曇部17』、4165頁参照。

53. 実体の性質の発生・消滅の説明の仕方をめぐって転変論と隠顕論の対立がサーンキヤの内部に起こったことは、後代の Yukti-dīpikā に見られる隠顕論から確認される。室屋安孝(1996)、49-51頁を参照。

54. 「新しいもの」（apūrvaḥ）という語を、出現と消失の原因としての、「新たな法」（apūrvo dharmaḥ）として私は解釈した。基本的にサーンキヤ説は、出現と消失という現象を、有法（dharmin 実体）がもつ法（dharma 属性）の変化の問題として考える。ものが現れるか消えるかは、属性が変化するからであって、実体が変化するからではない。しかし仏教徒は、有法（実体）と法（属性）との根本的な区別を認めずに、法（dharma）だけでものの発生と消滅の変化を説明することを論敵にも要求する。有の恒常しか認めない論敵・サーンキヤが、発生と消滅を認めない代わりに属性の「顕在と伏在」を主張するとしたら、その「顕在と伏在」という変化がそもそもどうやって起こるのか、という批判である。変化にはどこかに必ず無と、それに伴う新しいもの（apūrvaḥ）の生起が必要だからである。新出の法

が生起しなければ、いかなる変化も起こりえず、顕在と伏在の交替は起こりえないと批判する。

55. SK の第10頌と11頌の内容に関しては、村上真完(1978)、446-495頁が詳しい。

56. MSK は pravikurvate という動詞を用いている。pra-vi-kṛ は梵語辞書には無いが、その動詞は prakurvate と vikurvate の両方の意味（産出と能変化の意味）があると考えられるので、「変化して作る（変造する）」と私は訳してみた。なお sattvādyāḥ の語を、私は先のドイツ語訳では、「生き物などは」の意味に取った。つまり「生き物などは一切を形成・破壊する」と訳したが、今回の和訳では再考して、別の解釈をした。

57. サーンキヤ説が永遠なる有と因中有果論を説きつつ、同時に、「顕現（vyakta）は無常である」とも説いていることは、他学派からも論難される点であるが、村上真完(1980) はこの点について、次のような説明を与えている：「根本原因たる勝因が転変（展開）して出来たもの＝顕現＝変異は無常である、というのは、消滅して無くなるのではなく、[顕現から離れる] 即ち隠れる、と解するのである。顕現から離れ、隠れるというのは、根本原因の中に帰滅し没入してしまうことであるが、消滅して無くなるとは考えないのである。これまで転変を有法（実体）における法（属性）の顕現と説明していたが、特にいまは転変して顕現したものが、顕現を離れ、逆に因の中に隠れることを説明したことになる」(26頁)。

58. Bodhicaryāvatāra IX 133-136 を参照。

59. その箇所には次の文がある：「又彼にして隠性（*avyakta）を立てて常（*nitya）と爲すと雖も、而も顕相（*vyakta）の其の生滅有ることを立つれば、此れに由りて能く無常性（*anityatā）を顕し、常性を遮破するに足る。彼が論は顕相の是れ常なると及び非有なるとを遮破するが故なり」(T30 187b28-c1)。大乗広百論釈論の訓読文として『国訳一切経 中観部3』、199頁を用いた。— なお漢訳仏典では大乗広百論釈論のほかサーンキヤ説に頻繁に言及する仏典として清弁の般若灯論（蔵訳）がある。また漢訳はないが、同じ清弁の Madhyamaka-hṛdayakārikā（中観心頌）とその註釈 Tarkajvālā（思択炎）の中にも、サーンキヤ学説の要約と批判が多くあり、特に第6章はまるごとサーンキヤ学説にあてられている。仏教徒による最も詳しいサーンキヤの教説のまとめと批判は寂護の Tattvasaṃgraha の第1章と第3章と第7章第3節にある。MSKの本詩節における、未顕現の恒常と顕現の無常との矛盾は、Tattvasaṃgraha の第1章の第41頌へのカマラシーラの註釈でも指摘されている。Cf. Liebenthal (1934) S. 141. 本田惠(1980-1981) は清弁や寂護など様々な仏典中におけるサーンキヤ説の記述を集めて、梵文・蔵文のものは和訳し、総合的な研究を行っている（上、73-307頁）。その研究では扱われないが、Bodhicaryāvatāra IX 127-141 の Pañjikā もサーンキヤ批判として落とすべきではない。

60. Gnoli (1977-78), II, pp. 220-221 の梵文から訳した。この文は破僧事のほかに出家事巻一(T23,1025a2-15) にもある。出家事のその箇所の蔵訳と英訳は Claus Vogel (1970), pp. 10-11, 20-21を参照。

61. この (a) (b) の分け方は雲井昭善(1967)、104頁にあるものと同じである。

62. 哲学諸学派綱要書の以下のものが、「この世だけがあり、あの世はない」と主張する (b) にあたる唯物論的学説を、ローカーヤタ説として紹介し批判する：(1) Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita, (2) Sarvasiddhāntasaṃgraha, (3) Ṣaḍdarśanasamuccaya of Haribhadrasūri, (4) Vive-

kavilāsa of Jinadatta, (5) Sarvadarśanasaṃgraha of Mādhava, (6) Sarvamatasaṃgraha, (7) Siddhāntabindu of Madhusūdana Sarasvatī. 宮坂宥勝(1965)、123頁参照。— またジャイナ聖典『スーヤ・ガダンガ』Sūyagaḍaṃga (II, 1, 15 and 21 f.) には、パーリ文『沙門果経』のアジタの主張とよく似た文があることが JACOBI(1895)によって報告されているが (pp. xxiii-xxiv, 340, 342-343 を参照)、その文の中身を吟味すると (a) ではなく、(b) の主張に属することがわかる。

63. Otto FRANKE(1913), S. 59 は、「母はない。父はない。化生の有情はいない」のパーリ文はわずかな修正で 8音×2 の韻文の1行 (n'atthi mātā n'atthi pitā, n'atthi satt' opapātikā) になることを指摘している。この FRANKE の指摘に基づいて、同様に前後の文をも考えてみると、その前にある「布施はない。供犠はない。供物はない。善行はない」の文もわずかな修正で8音×2 の韻文になる (n'atthi dinnaṃ n'atthi yiṭṭhaṃ, n'atthi hutaṃ n'atthi sukaṭaṃ; = Skt. nāsti dattaṃ nāsti iṣṭaṃ, nāsti hutaṃ nāsti *sukṛtaṃ)。更にその後の「善行と悪行の業の果の異熟はない」の文も、n'atthi sukaṭa-dukkaṭa-kammānaṃ phalaṃ vipāko と読めばやはり8音×2 の韻文になる (根本有部の梵文伝承 GNOLI, II, p. 220 を参考にして、パーリ文は n'atthi sukaṭa- の箇所を n'atthi *sukaṭaṃ n'atthi sukaṭa- と訂正すべきであることが、韻文としての検討からわかる；haplographyによって起こった誤りをパーリ文はもち、この点で根本有部の梵文の方がパーリ文よりも古い伝承を保つが、また同時に根本有部は阿含を俗語から梵語化する過程で、本来 *sukṛṭa-duṣkṛta にあたる語をsucarita-duścarita の語に変えたことがわかる)。同様に「この世はない。あの世はない」 (n'atthi ayaṃ loko n'atthi paro loko) の文の表現も、本来は8音×2 で表現された韻文の一部であったと推測される。このように (a) の箇所は本来は韻文で作られた何らかの由緒ある異教徒の聖典テキストから取られ、後で仏教の編集者により散文化された可能性が高い。それに対して (b) の箇所は初めから散文で作られた文であり、(a) とは由来が異なることが推測できる。なお Prasannapadā には部派不明の (a) の梵語テキストが引用されているが、それは次の通り：nāsty ayaṃ loko nāsti paraloko nāsti sukṛta-duṣkṛtānāṃ karmaṇāṃ phalavipāko nāsti sattva upapāduka ity ādinā (LA VALLÉE POUSIN(1903-13): *Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, p. 356, ll. 6-7)。この文は母父の語がなく、語の順序が入れ替わるが、sukṛṭa-duṣkṛta の語を保つ点で、伝承が根本有部破僧事のテキストよりもパーリ聖典に近い点がある。

64. **natthi ayaṃ loko** ti paraloke ṭhitassa ayaṃ loko natthi / **natthi paro loko** ti idha loke ṭhitassāpi paro loko natthi / sabbe tattha tattheva ucchijjantī ti dasseti / **natthi mātā natthi pitā** ti tesu sammāpaṭipatti-micchā-paṭipattīnaṃ phalābhāvavasena vadati / (Sumaṅgalāvilāsinī, PTS ed., I, 165).

65. T27 988a20-21。訓読文は『国訳一切経 毘曇部17』、4098頁。

66. 中部経典 No. 41 Sāleyyaka (MN I, 287-288) や No. 60 Apaṇṇaka (MN I, 401-403) では、まず (a) の主張が示され、次にその正反対にある考えとして、仏教の正しい立場は「この世はある。あの世はある。母はある。父はある。...」であると経は説く。つまりこれらの経では、(a) の主張「この世はない。あの世はない」を逆さまにすると、「この世はある。あの世はある」の主張となると見なしている。「この世はない。あの世はない」の主張は、そのまま文字通りに受け取るべきものとされていることになる。

67. (a) と (b) の所説の調査については、宇井(1925)、352-353頁と雲井(1967)、104-105頁

を見よ。

68. 『沙門果経』ではマガダ王アジャータ・シャトルが六師外道の所にそれぞれ訪ねていって、六師全員と会話をして不満を抱いたことになっているが、アジャータ・シャトルの時代に六師外道の全員が生存していたはずがない。この経に登場するサンジャヤが舎利弗・目連の師であったサンジャヤと同じであるなら、先王ビンビサーラの時代に既に死亡していたと思われる（Cf. Otto Franke (1913), S. 50, Fn. 6)。この経はマガダ王の権威を用いつつ、六師外道の思想に対する仏教の優位性を示す目的で、仏陀在世よりはるか後代に、外道に関する伝承資料を編集して作られた、虚構の思想劇として理解した方がよい。

69. MSK第6章3節（6.3.1 と 6.3.3）で言及される合計四種の外教説は、MSK第1章4節で言及される四種の外教説と合致する。両節の対応関係から判断して、1.4.6 の外教の立場は、第6章3節では、MSK 6.3.3 の箇所で「何も存在しない」という見解 nāstīti vāda として呼ばれていることがわかる。

70. Jayatilleke (1963), pp. 91-92, (118).

71. Jayarāśi の Tattvopaplavasiṃha に関する内外の論文の書誌学的情報は、生井衛(1976)、43頁注30と生井智紹(1992)、116頁注1ならびに山上証道(1989)、29頁の付記を見ることで得ることが出来る。日本での最初の詳しい紹介として金倉(1971) の第六篇「インド唯物論の新資料と仏教」がある。またこの書はチャールヴァーカの説として、Bhāsarvajña の Nyāyabhūṣaṇa によって引用されていることが、Eli Franco や山上証道によって指摘された。Nyāyabhūṣaṇa のチャールヴァーカ説の考察としては渡辺重郎(1985) の論文もある。

72. Jayatilleke (1963), p. 91, (116).

73. この漢訳を『国訳一切経 阿含部7』で訓読した石川海浄は、この末伽梨拘舎梨に帰せられる (a) の文の箇所に脚注をつけて、「末伽梨拘舎梨の所説は、本典に依る限り、一種の懐疑論と云ふべく、」と述べているが（370頁)、同感である。

74. ジャイナ聖典『スーヤ・ガダンガ』 Sūyagaḍaṃga (I, 11, 1; II, 2, 79) で、ジャイナ教徒が異教の四つの主要な哲学的立場を数えるうちの一つに、「無知論」 Ajñānavāda or Ajñānikavāda と呼ばれるところの立場があり、その立場がいかなるものかは、経典にほとんど説明がないため正体不明であるものの、Jacobi (1895) はサンジャヤの思想がそれにあたるのではないかと推測する。Jacobi (1895), pp. xxvi, 315-316 を参照。Ajñānavāda とジャイナ教徒によって呼ばれていた立場は、その名称から判断する限り、知識（jñāna）を求めない立場なのであろう。なぜ知識を求めないかというと、知識に対する根本的な懐疑があるからであろう。知識よりも行を優先する宗教的な立場かと思われる。Jacobi の推測が正しければ、その思想は不可知論である。不可知論の哲学的立場を取る教団がジャイナ教と仏教の教団の外に、当時存在していて、その思想は当時 Ajñānavāda とジャイナ教徒によって呼ばれていたことになる。— また『スーヤ・ガダンガ』 (I, 12, 7) には、異教の徒（非ジャイナ教）の言葉の引用として、次のようなアルダ・マーガディー語の詩節がある：「太陽は昇らず、また没せず。月は満ちず、また欠けず。諸河川は流れず、風は吹かず。全世界は実に虚妄なりと定まれり」。否定を繰り返す表現をとるこの文は、先の「この世はない、あの世はない。母はない。父はない」云々の (a) の文の否定的表現を自然に想起させずにはおかない。ただしこの言葉は Ajñānavāda ではなく、ジャイナの註釈家 Śīlāṅka によれば、「無作用論

者」Akriyāvādin —— 種々の唯物論者や仏教などを包括する立場 —— の中の「空虚論者」Śūnyavādin に由来する言葉である。Jacobi (1895), p. 317, fn. 1；中野義照訳・ヴィンテルニッツ(1976)、351頁；Walther Schubring (1926): *Worte Mahāvīras,* Göttingen, S. 151；中村元(1950)：『初期のヴェーダーンタ哲学』、岩波書店、410頁を参照。私はサンジャヤ教団の不可知論の立場は結局は虚無論（空虚論）の立場と合流して、一つのローカーヤタ（懐疑主義的虚無論）になったのではないかと思う。

75. サンジャヤの見解の記述は、『沙門果経』パーリ語版では、PTS ed., DN I, pp. 58-59 にある。パーリ本が伝えるサンジャヤの懐疑論の所説は、法蔵部の漢訳『沙門果経』からもサンジャヤ説として確認される。ただし梵文破僧事（Gnoli, II, 222-223）の Sañjayī Vairaṭṭī-putra の所説、すなわち有部の『沙門果経』に伝えられるサンジャヤ説は、パーリ上座部や法蔵部の漢訳『沙門果経』の伝えるサンジャヤ説とは違っている。パーリ本のサンジャヤの懐疑論のテキストは破僧事ではカクダ（= パクダ）の所説の位置（Gnoli, II, 226-227, Ka-kuda Kātyāyana）へ移動し、その代わりに、パーリ本ではプーラナの所説（DN I, 52-53）であるものが破僧事ではサンジャヤの所説の位置に移動している。この破僧事に見られる入れ替えは、漢訳『寂志果経』でも確認される（T1 272a、先比盧持）。有部はサンジャヤを善悪の業報を否定した人と見るが、しかしこれは有部特有の誤伝とみてよい。六師外道のうちのどの説者がどの説を説いたかの伝承は諸部派によってかなり食い違っていて、説者名と所説との組み合わせ方の伝承が部派資料でどうなっているかを常に注意して見る必要があるが、その点における調査としては宇井伯寿(1925)と雲井昭善(1967)の研究がある。特に相違が甚だしい、根本有部の伝承とパーリ『沙門果経』伝承との間の記述の違いをまとめると、根本有部律の伝承は、1）説者名プールナにおいてパーリのアジタ説をあげる、2）説者名マスカリン（= マッカリ）においてパーリのマッカリ説（前半）をあげる、3）説者名サンジャイン（= サンジャヤ）においてパーリのプールナ説をあげる、4）説者名アジタにおいて初節はパーリのパクダ説を、次節はパーリのマッカリ説（後半）をあげる、5）説者名カクダ（= パクダ）においてパーリのサンジャヤ説をあげる、6）説者名ニガンタにおいてパーリのニガンタ説と異なる説（参照：MN 101 Devadaha-sutta のニガンタ説、MN II, 214）をあげる。Vogel (1970), pp. 20-35 を参照。漢訳『寂志果経』は上記の有部の伝承に中身は近いが、配列が異なる。中身はそのままで、根本有部の伝承のアジタとカクダの説者名を交換すると、『寂志果経』に近いものになるので、『寂志果経』は本来有部系の伝承であろう。『寂志果経』は六師の配列順に関しては法蔵部の漢訳長阿含『沙門果経』と一致するので、その点では根本有部の伝承より古い姿を伝えるものと思われる。

76. 中部『大チャッターリーサ経』(No. 117 Mahācattārīsaka) では (b) が無くて (a) のテキストだけが単独で出てくるが、ブッダゴーサの註釈は、「布施は存在しない」の言葉で始まるその (a) のテキストを「非存在論者」(natthika-vādā) と呼んでいる：「Natthikavādā とは『布施はありません』云々と説く者たちである」(Natthikavādā ti natthi dinnan ti ādivādino, MA, iv 136)。従ってパーリの註釈家は、(a) を虚無論者 nāstikavādin と結びつける。サンジャヤの教団は懐疑的虚無論のローカーヤタとなったのではないか。

77. パーリ聖典 PTS ed., DN I, p. 27.

78. 私は amarā-vikkhepika の語を、『鰻の［ようにふるまう、質問者の言葉の］払いのけ』

(amarā-vikkhepa) を説く人」と訳す。amarā とはパーリの註釈にあるように魚の一種で、手で握られようとする鰻が手の間から身をよじって逃げるようにふるまう、ぬるぬるした魚であろう。多くの学者は vikkhepa の語を「散乱、混乱、支離滅裂」の意味に取り、言語で意図的な混乱をねらう行為と解釈して、「詭弁」と意訳してしまう。しかし仏教梵語 vikṣepa は「(同意・要求を) 払いのける」の意味であり (BHSD, s.v. vikṣepa)、パーリ語 vikkhepa もその意味に取るべきであろう。amarā-vikkhepika は「詭弁論」よりむしろ「鰻のような振舞をする返答拒否論」と訳したほうが原義に近くなるであろう。ただし返答拒否というと、仏陀の十無記のように沈黙して返答を返さない意味が出てきてしまうが、これは鰻が身をよじって手から逃げ出すように、形而上的質問の捕捉網を言葉で払いのけ、かわす振舞であろうから、私は vikkhepa を「払いのけ」と訳してみたい。本来この「払いのけ」は他者との問答法というよりも自分の思考の内部で行う瞑想修行の準備であったと思う。しかしこの行法はサンジャヤの弟子たちの手で次第に論敵との問答の手法としてマニュアル化されていったであろうし、ひどく形式的な返答拒否の仕方を仏教徒から批判的に見れば、サンジャヤの徒の返答法は、いいのがれの手法と見えたかも知れない。そのため批判者としての仏教徒の立場では vikkhepa の語を「払いのけ」ではなく「いいのがれ」(prevarication) と訳してもあながち間違いとはいえないが、その場合でも、その手法は決して「詭弁」という世俗の処世術と同じレベルではないことに注意する必要がある。パーリ文『梵網経』(DN I, pp. 24-28) では、amarā-vikkhepa の語は vācā-vikkhepa という別の語によって言い替えられる。vācā-vikkhepa という複合語は「[同意を迫る] 言葉を (acc.) 払いのけること」と「言葉によって (inst.) 払いのけること」との、どちらの格にも取れる tatpuruṣa である。後者の具格の意味で取れば、「言葉によるいいのがれ」の要素が強くなるが、本来は前者の対格の意味で、「言葉の払いのけ」と理解すべきかと思われる。

79. Jacobi (1895), p. 83, fn. 2.; 宇井伯寿 (1925)、366頁参照。

80. 「第1見」～「第3見」では、自分の無知を自覚する者が、修行の妨げとなる論争を避け、返答という行為が引き起こす欲望・怒り・虚偽・執着を避ける意図で、「知らない」とはいわずに、わざと立場を曖昧にする返答をするものであるから、それは確かに「いいはぐらかし」に近い。ただし「第1見」～「第3見」も、『梵網経』の説明を読むと、修行のために行者が取る便法であるので、世俗の「詭弁」と同じではない。論争の弊害を避けて行を重視する思考が背後にある。そのため「第1見」～「第4見」の amarā-vikkhepika は「詭弁論」という訳語では片付けられない。

81. MSK 第1章4節は内容的に第6章3節とパラレルであるので、本詩節 1.4.11 は 6.3.4～6.3.6 の箇所 (四聖諦・修道論) と関連して理解すべきであろう。

82. 現象世界が現に有るにもかかわらず、実はすべてが illusion で何も存在しない、という主張がローカーヤタの一派にあったことが確認できたことは思想史的に見て重要であり、彼らの思想はもしかすると大乗興起時に、般若経の空思想の発生に寄与したかもしれない。

83. 聖勇の Jātakamālā はインド仏教徒にとって最も人気があった文学作品であるから、Sarvarakṣita がそれを読んでいたことはほぼ確実である。Sarvarakṣita が Śaraṇadeva の頼みに応じて短縮し改訂したとされる文法書 Durghaṭavṛtti には Jātakamālā からの語句の引用が一箇所ある (II, 3-2)。

84. この Jātakamālā 第23章はパーリ Jātaka 538話を源泉にして改作したものであり、その聖典にも五つの外教の悪見と批判が説かれる（アッタカターでは批判の仕方がかなり違う）。しかし他部派の Sarvarakṣita にとっては、源泉のパーリ聖典より Jātakamālā の方が親しかったであろう。

85. 第9章のテキストにおけるこれら四つの立場の区分けについては、Prajñākaramati の Pañjikā の見解（STEINKELLNER の独訳もこれに従う）に私は従った。STEINKELLNER (1997), S. 134-138を参照。

86. 『入菩提行論』第9章のこの一連の外教批判の後に続く第142詩節は、「それ故、このような省察から、無因（ahetu）から生じたものは何も無く、単一の（vyasta）、あるいは複数聚集の成立条件（samasta-pratyaya）において存在するものは何も無い［ことがわかった］」と述べるので、そこで第117～第141詩節の批判のとりまとめ（小結）を行っていると見なすことが出来る。つまり自性論は「無因」説にあたり、主宰神論は「単一の」成立因説にあたるのであろう。原子永遠論とサーンキヤ説は恐らく「複数聚集の」成立因説にあたるかと思われる。原子永遠論とはミーマーンサーとヴァイシェーシカの教義を指す。STEINKELLNER (1997), S. 156を参照。

87. 法称に関連することであるが、MSK 最終節を訳した前論文で、私は 6.3.3 詩節を次のように訳した：「〔6.3.3〕燃焼・灌注・震動など、全世界にある、目的ある行い（arthakriyā）を教示することによって、『何も存在しない』（nāsti）という［外道］師らの見解を、師たちの王（仏）は無意味なものとして、ただ一掬の水のみのための鉢［のような無用の存在］となした」。この詩節で私が arthakriyā の語を「目的ある行い」と訳したのは間違いであり、これは哲学用語として「効果的作用性」とか「有効作用」と訳すべきであった。陳那・法称以後の仏教徒は、存在とは「効果的作用性」に他ならないことを主張した（金倉円照(1971)、243頁；梶山雄一(1983)、64頁参照）。Sarvarakṣita は、外教との論争に用いられる arthakriyā の語の重要性を知っていた。MSK 6.3.3では、「世界に何も存在しない」と主張する虚無論者に対して、仏教徒の立場から、燃焼・灌注・震動などの「有効作用」arthakriyā としては、世界の実在は認められると、反論したのである。

参照文献

宇井伯寿(1925)：『印度哲学研究 第二』、甲子社書房（1965に再版：岩波書店）。 **宇井伯寿(1926)**：『印度哲学研究 第三』、甲子社書房（1965に再版：岩波書店）。 **宇井伯寿(1958)**：『瑜伽論研究』、岩波書店。 **江島惠教(1980)**：『中観思想の展開 — Bhāvaviveka 研究 —』、春秋社。 **岡野潔(2011)**：「『大いなる帰滅の物語』最終章 — 第６章１節～４節の翻訳研究 —」、『哲学年報』70輯、1-41頁。 **梶山雄一(1983)**：『仏教における存在と知識』、紀伊國屋書店。 **片岡啓(2010)**：「ジャヤンタの主宰神論証 — Nyāyamañjarī「主宰神論証」定説部の和訳」、『哲学年報』69輯、17-69頁。 **金倉円照(1939)**：『印度古代精神史』、岩波書店。 **金倉円照(1971)**：『インドの自然哲学』、平楽寺書店。 **木村俊彦(1998)**：『ダルマキールティにおける哲学と宗教』、大東出版社。 **木村俊彦(1981)**：『ダルマキールティ宗教哲学の原典研究』、木耳社。 **工藤順之(2004)**：「Karmavibhaṅga 第61説における付加部分の検討 — 正量部所属説有力資料とされる一節 —」、『創価大学国際仏教学高等研究所年報』7号、

225-254頁。 **雲井昭善(1967)**：『佛教興起時代の思想研究』、平楽寺書店。 **中野義照訳・ヴィンテルニッツ(1976)**：『ジャイナ教文献』、日本印度学会（高野山大学内）。 **生井智紹(1987)**：「後期仏教徒による Bārhaspatya 批判 [IV] — TS における Svabhavavada 批判—」、『高野山大学論叢』22、1-24頁。 **生井智紹(1993)**：「Jayarāśi による<識相続説>批判について」、『密教文化』182、125-138頁。 **生井衛(1976)**：「後期仏教徒による Bārhaspatya 批判 [I] — Bārhaspatya 思想の概観」、『インド学報』2、33-74頁。 **干潟龍祥・高原信一(1990)**：『ジャータカ・マーラー』、講談社。 **塚田貫康(2000)**：「入菩提行論細疏第九章試訳 (11)」、『大崎学報』156号、1-50頁。 **本田惠(1980-1981)**：『サーンキヤ・スートラ哲学研究』、上下、春秋社。 **宮坂宥勝(1965)**:「シャーンタラクシタの伝える唯物論哲学」、『密教文化』、71/72号、122-138頁。 **村上真完(1978)**：「サーンクヤ哲学研究 — インド哲学における自我観 —」、春秋社。 **村上真完(1980)**:「永遠の有と転変」、『仏教思想史2 仏教と他教との対論』、1-30頁（本論文は村上(1982)：『サーンクヤの哲学 — インドの二元論 —』、サーラ叢書、平楽寺書店、第3章、115-164頁として収録）。 **室屋安孝(1996)**：「Satkāryavāda 論証における pariṇāma と abhivyakti」、『インド思想史研究』8号、42-63頁。 **護山真也(2007)**：「バーサルヴァジュニャの主宰神論 —仏教説批判を中心に—」、『南アジア古典学』2、101-150頁。 **森山清徹(1981)**：「カマラシーラの Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi の和訳研究 (2)」、『佛教大学大学院研究紀要』10号、109-158頁。 **森山清徹(1998)**：「カマラシーラの常住論批判とダルマキールティの刹那滅論」、『佛教大学文学部論集』82号、1-19頁。 **山上証道(1989)**：「Nyāyabhūṣaṇa に関説された Cārvāka 説」、『インド思想史研究』6号、19-30頁。 **山口恵照(1974)**：『サーンキヤ哲学体系の展開 — 究極的な「転命開悟」の道 —』、あぼろん社。 **渡辺重郎(1985)**：「ニヤーヤ・ブーシャナに引用されたチャールヴァーカ説 — 古典インドの詭弁術 —」、『仏教と異宗教—雲井昭善博士古稀記念』、87-106頁。 **Basham, A.L. (1951)** : *History and Doctrines of Ājīvikas. A Vanished Indian Religion,* London. **Chemparathy, G. (1968-1969)** : "Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Īśvara as the Creator of the Universe", WZKSO, 12/13, S. 85-100. **Chemparathy, G. (1972)** : *An Indian Rational Theology. Introduction to Udayana's Nyāyakusumañjali,* Vienna. **Franke, Otto (1913)** : *Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons,* Göttingen-Leipzig. **Gnoli, R. (1977-1978)** : *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu,* Part I (1977) and Part II (1978), Roma. **Jacobi, Hermann (1895)** : *Jaina Sūtras*, Part II, <Sacred Books of the East, Vol. 45>, Oxford. **Jayatilleke, K.N. (1963)** : *Early Buddhist Theory of Knowledge,* London. **Jha, Ganganatha (1937-1939)** : *The Tattvasaṃgraha of Shāntarakṣita with the Commentary of Kamalashīla*, <GOS 80, 83>, Baroda. **Kern, Hendrik (1914)** : *The Jātakamālā*, <Harvard Oriental Series 1>, Cambridge-Massachusetts. **Khoroche, Peter (1989)** : *Once the Buddha Was a Monkey*, Chicago. **Kulkarni, V.M. (1968)** : "Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study", *Shri Mahavir Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume*, Part I, Bombay, pp. 10-20. **La Vallée Poussin, Louis de (1901-1914)** : *Prajñākaramati's commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva*, <Bibliotheca Indica>, Calcutta. **La Vallée Poussin, L. de (1923-1931)** : *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 vols, Paris-Louvain. **Liebenthal, W. (1934)** : *Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner*, Stuttgart-Berlin. **Mainkar, T.G. (1964)** : *The Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa*, Poona. **Pandeya, Ram Chandra**

(1965) : *Yuktidīpikā. An Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā*, Delhi-Varanasi-Patna. **Shastri, Swami Dwarikadas (1981a)** : *Abhidharmakoṣa & Bhāṣya of Ācharya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary*, <Bauddha Bharati Series 5, 6>, Varanasi. **Shastr, S.D. (1981b)** : *Tattvasaṃgraha*, <Bauddha Bharati Series 1>, Varanasi. **Shastri, S.D. (1968)** : *Pramāṇavārtthika*, <Bauddha Bharati Series 3>, Varanasi. **Steinkellner, Ernst (1997)** : *Śāntideva: Eintritt in das Leben zur Erleuchtung* (Bodhicaryāvatāra), München. **Thiên Châu, Bhikshu Thích (1996)** : *The Literature of the Personalists (Pudgalavādins) of Early Buddhism*, Ho Chi Minh City. **Vogel, Claus (1970)** : *The Teachings of the Six Heretics According to the Pravrajyāvastu of the Tibetan Mūlasarvāstivāda Vinaya,* Wiesbaden.