

アビダルマ教義学の一局画

——『俱舎論』から『釈軌論』への展開例——

宮 下 晴 輝

『俱舎論』と『釈軌論』がそれぞれ同一の主題を取り扱っている一つの議論がある。本稿では、それを紹介するとともに、「アビダルマ教義学」の議論の実際を仔細に検討し、両論典の対比を通して、そこに世親自身が切り開こうとしている「アビダルマ教義学」の一局画をたずねてみる。

1 『俱舎論』における「有貪心・離貪心」

『俱舎論』(AKBh)第七章智品で、他心智(paracittajñāna)が説明されている。即ち、他心智の対象となるものは、一つ一つの事象(vastu)である。例えば、心を捉えるときは他の心作用を捉えることはなく、受を捉えるときは想を捉えはしない、というように。ところが、經典中に「有貪心を有貪心なりと如実に知る」(sarāgaṃ cittam sarāgaṃ cittam iti yathābhūtaṃ prajānāti.)と説かれている。この場合、心の他に貪という他の心作用をも同時に捉えることにならないのか、と疑義が出される。それに答える。いやそうではない。例えば、服についた汚点を認知する場合、服は服として見、汚点は汚点として見るのと同じことである^①、と。

以上のような説明があった後、ここに引かれた經典中の「有貪心」等の語句の意味に関する付論がはじまる。

それが本稿で取り扱う議論である。そこでまずここに引かれた經典について述べておくことにする。śamathadeva の Upāyikā はつぎのように言う。

多くの箇処で説かれている。ともかく、いかにして念住(smṛtyupasthāna)を修するかについて〔説かれている經典にはつぎのように述べられている〕。

『そこで比丘は、有貪心を有貪心なりと如実に知る。離貪心(vigatārāgaṃ

2 (宮下)

cittam) を離貪心なりと如実に知る。〔有貪心・離貪心と同様に、〕有瞋・離瞋 (sadveṣa-vigatadveṣa), 有痴・離痴 (samoha-vigatamoha), 聚・散 (saṃkṣipta-vikṣipta), 沈・策 (līna-pragṛhīta), 〔小・大 (parīṭṭa-mahadgata)〕, 掉・不掉 (uddhata-anuddhata), 不静・静 (avyupaśānta-vyupaśānta), 不定・定 (asamāhita-samāhita), 不修・修 (abhāvita-bhāvita) 〔を如実に知る〕。不解脱〔心 (avimuktaṃ cittam) を不解脱心なりと如実に知る〕。解脱心 (vimuktaṃ cittam) を解脱心なりと如実に知る。』と説かれている^②。

『俱舍論』はこの経中の「有貪心・離貪心」ということの意味についてまず論じ、次いでこの経中に説く他の諸心について論じている。その議論はそのまま『婆沙論』中にあり^③, それを『俱舍論』はここに引いて有部の解釈を示す。

a. 説一切有部による解釈

議論はつぎのようにはじまる。

A¹ 「有貪心」と〔経中に説かれているが〕, 有貪であるということ (sarāgātā) は二様に〔考えられる〕。混在による有貪 (saṃsrṣṭa-sarāgātā 貪相雜) と, 結合による有貪 (saṃyoga-sarāgātā 貪所繫) とである^④。

A² その場合, 貪と連合している (saṃprayukta 相応) 心は, 〔上述の〕二様の意味で有貪である。それ以外の有漏〔心〕は, 結合による有貪の故に, 有貪なのである^⑤。

ここに混在 (saṃsrṣṭa) というのは, 註釈によれば, 貪が現前している (saṃmukhībhūta) ことを意味する^⑥。また, 混在 (saṃsrṣṭa) と連合 (saṃprayukta) と俱生 (sahotpanna) とは同じ意味であるともいわれている^⑦。他方, 結合 (saṃyoga or saṃyukta) というのは, 貪の得 (prāpti) の連続 (anubandha 随縛) を意味する, と註釈にいう^⑧。また, 得 (prāpti) と獲 (pratilmbha) と結合 (saṃyoga) とは意味を異にしないともいう^⑨。あるいはさらに, 貪による結合とは, 貪の増大 (anuśayana 随増) を意味し^⑩, また, 増大する貪の把握対象となること (anuśayānarāgāmbanatva) を意味するとも註釈は言う^⑪。

A² の文面は『婆沙論』にないが, A¹ の規定から当然帰結する。つまり, 貪と連合しているものは, 貪が現前しているのだから, 混在による有貪であるといえる。しかも貪の得なくしてそれが現前し連合することはないから, その得の連続という点で, 結合による有貪でもある。このように連合は, 混在と結合の二義をもつが, 貪の現前をはずして考えられないという点で, 連

合と混在は同じ事態を意味するといえる。従ってまた、A² で「それ以外の有漏」と述べているが、それは貪と連合していない有漏のことを指す。そして、貪が現前していないけれども、貪による結合の故に有貪なのである、ということの意味するのである。つぎに有貪・離貪を合わせて規定するためにつぎのように言う。

A³ ところでこの経中にいう有貪とは貪と連合している〔心〕を、離貪とは貪の対治 (pratipakṣa) を〔意味する〕、とある者たちは言う。というのは、もし貪と連合していない〔心〕が離貪であるとすれば、〔貪より〕他の煩惱と連合しているものでも〔離貪であるということになるからである〕¹²。

A⁴ このように〔貪と連合する心が有貪であり、貪の対治が離貪であると考えられるならば〕、そのばあい、その〔有貪心の〕対治とならない有漏心や不染汚心〔即ち、無覆無記心や善心〕は、〔貪と連合しないから〕有貪でもなく、〔貪の対治とならないから〕離貪でもないことになる。〔有瞋・離瞋等についても〕同様に〔言うことができる〕。だから、貪による結合という点からも有貪心であると、このばあい認められねばならない、と他の者たちは言う。¹³

以上が、『俱舍論』中に紹介された有部による有貪・離貪の解釈である。因に、婆沙評家の説はこうである。

如是説者好。謂貪所繫故名有貪心，貪対治故名離貪心。¹⁵

有部は、有貪＝貪による結合、離貪＝貪の対治という解釈をとる。『婆沙論』では、なぜこのような解釈をとらねばならないかを示すために二つの異説を挙げる。

異説¹：有貪＝貪との連合、離貪＝貪との不連合。

異説²：有貪＝貪との連合、離貪＝貪の対治。¹⁶

異説¹、異説²ともに「連合」という概念を基軸にして解釈している。

ところでこの「連合」(saṃprayoga) という概念が直接に指示する事態は何であるか。先に引用した A² には、「連合」が混在と結合の両者を意味するとありその註釈には、連合と混在と俱生とは同じ意味であるといっているのを示した。更に、連合と混在とは、「現前」という点で、同じ事態を指示することも考えた。しかしこれらのことは、「連合」という概念から直接導出された事柄ではない。というのは、「連合」という概念によって直接に指示される事態は、心 (citta) と他の心作用 (caitta) とが五つの事柄において同一である (samatā) ことをいう。その五つとは、拠り所 (āśraya) ・把握対象 (ālambana)

4 (宮下)

・姿相 (ākāra)・時 (kāla)・事体 (dravya) である。¹⁷ 従って「連合」が「俱生」や「現前」と解されるのは、このなかの、心と他の心作用との「時の同一性」(kālasamatā)を指しているのである。そしてここに取り扱っている議論では、この「時の同一性」から導かれる「俱生」、「現前」に意味が限定されているといえる。

さて『婆沙論』は、異説をつぎのように処理する。

若説貪相應故名有貪心，貪不相應故名離貪心者，則貪不相應余煩惱相應心等応名離貪心。然彼亦是¹⁸有貪心。貪所繫故。

これは先の A³ に対応する箇所といえる。更に異説に関してつぎのようにいう。

若説貪相應故名有貪心，貪対治故名離貪心者，則貪不相應染汚心及無覆無記一分善心¹⁹応非有貪心亦非離貪心。然彼亦是¹⁹有貪心。貪所繫故。

これは先の A⁴ に対応する。ここに「連合」という概念だけでは説明のつかない事例として、「貪不相應染心」(A⁴:有漏心)と「無覆無記一分善心」(A⁴:不染汚心)とが挙げられている。つまり有部にとっては、貪と連合していない染汚心や、さらには不染汚心さえも、有貪心と規定される。というのは、有貪心ではない離貪心とは、貪の対治であり、貪が断じられている心をいうのであるから、貪の断対治 (prahānapratipakṣa) が生じない限りは、それが不染汚であっても有貪心といわねばならないからである。とすれば「有貪」は、貪の連合・現前ということだけでは説明がつかないことになる。そこでここに貪による「結合」という概念がもちだされることになる。つまり、有貪を貪による結合と解するのは、貪の断対治が生じない限り貪の得 (prāpti) が連続して存在する、と解釈するからである。そして離貪とは、その得の連続 (prāptyanubandha) を断ち切ることを意味する。

さて以上の如くに有部の解釈が示されて、『俱舍論』はさらにつづけて、『婆沙論』に順じ、経中に述べられているその他の心 (聚心，散心等々) について解説し、西方の諸師 (pāścātyāḥ) と毘婆沙師たち (vaibhaṣikāḥ) との議論をも合わせて紹介している。²⁰ これは本稿の当面の目的とはずれるので省略する。

b. 世親による解釈

つぎに、先に示した有部の解釈を、世親がいかに批判し解釈するのかを見

ていく。

B¹ ところで、貪によって結合している心はすべて有貪であると述べられたのだが、貪によって結合している心とはいかなるものか。

以下、世親は、有貪を「結合」によって解釈する有部を、三点にわたって批判する。第一は、「結合」を「得の連続」と解釈することに関して。第二は、「結合」を「貪の増大」あるいは「増大する貪の把握対象となること」と解釈することに関して。第三は、他心智の対象ということに関して。

批判の第一点はつぎのようである。

B² もし「貪によって結合する心とは、」貪の得を伴っている (rāga-prāptisahita) [心] であるとするならば、有学心 (śaikṣacitta) は無漏であるのに有貪であることになってしまう。

無漏心には二種あり、それは有学心と無学心である。そのうち有学の場合は、すべての煩惱が断じ尽されていないので、煩惱の得がいまだ伴い、得が連続して存在する。従って有学に無漏心が生じている場合でも、結合の故に有貪心とする限り、そこに貪の得の連続があるから、それを有貪心と呼ばなければならないことになる。

批判の第二点。

B³ もし「貪によって結合する心とは、」貪の把握対象となる (rāgā-lambana) [心] であるとするならば、阿羅漢の有漏心さえも、[他者の] 貪の把握対象となるが故に、有貪であると捉えなければならないことになる。

この議論には、有部による〈有漏法 (sāsrava-dharma) の規定〉や〈増大 (anūsayana 随増) という概念〉が前提となっている。そこで先ずそれらの概略を、そしてつぎに〈阿羅漢の有漏心〉について順次説明することにする。

〈有漏法の規定〉

有部によれば、有漏法とは、道諦を除いたすべての有為法である、といわれている。しかしこれらの有為法すべてに必ず漏 (āsrava) が存在するから有漏 (sāsrava) であるのではない。どうしてこれらが有漏と呼ばれるのかといえば、「なぜならそれらにおいて漏が増大するからである」と有部は規定する。

漏とは煩惱の異名であり、漏が存在する心とは、端的には煩惱がある心を意味する。しかし有漏法というのは、心だけでなく先にもいったように、道諦を除いたすべての有為法である。したがってそれらにはどういう意味で漏が存在するのか、あるいは、どういう意味で漏と関係するのかが規定されていなければならない。そこで「漏の増大」によると有部はいうのである。ではなぜこういう規定でなければならないのか。それを説明して安慧の註釈はつぎのようにいう。

そのばあい、諸漏の把握対象であるから漏が存在するというのならば、滅・道諦といえど、それらを把握対象とする煩惱があるから有漏であることになる。また抛り所であるからというならば、そのばあい眼等〔の内的な六処〕のみが有漏となつて、色等〔の外的な六処〕はそうでなくなる。また眼等もすべてがそうなのではない。なぜならすべてが煩惱の抛り所なのではないからである。また連合するからであるというならば、そのばあいもまた、心と他の心作用の一部は無漏であることになる。なぜならすべての心と他の心作用が煩惱と連合するのではないからである。また、諸漏と俱生するから漏が存在するのだとすれば、そのばあいもまた、染汚心にとっての五取蘊のみが有漏であることになり、それ以外の五取蘊はそうでないことになってしまう。^②

以上の理由から有部は、そこで漏が増大するからである、というように、漏の増大をもって有漏法を規定することになる。

〈増大 (anuśayana 随増) という概念〉

ここで有漏法の規定のために用いられた「増大」という概念をつぎに説明したい。^③『俱舍論』では二つの意味をそれに与えている。一つは、煩惱がそれらの上に支えを得る (pratiṣṭhālābha 随住) という意味である。他は、煩惱がそれらに適合する (ānugūṇya 随順) という意味である。^④しかし具体的には煩惱がどうなることが「増大する」ことであるのか。それを説明して安慧の註釈はつぎのようにいう。

「有身見等の煩惱はまた漏という名をもっている。なぜなら染汚心の連続 (saṃtāna) が漏泄 (āsravati) するからである。把握対象と連合という点からそれらは増大するから、このばあい増大と呼ばれるのである」とアーチャルヤ・サンガバドラは言う。^⑤ここでは、連続 (saṃtāna) の上で増大を理解することが主題となっており、自体の上ではない。なぜなら瞬間を本体とするものは区分できないからである。つまりつぎのように述べたことになる。ある〔法と〕連合し、また

〔それを〕把握対象とすることから、下品の煩惱に依拠して中品〔の煩惱〕が生じ、中品に依拠して上品が〔生ずる〕場合、その法は有漏といわれる。^④

さて、以上の如き有漏法の規定が、ここの **B**³ に対しても類推適用されているといえる。つまり、ある心が貪によって対象とされるとき、その貪が増大するならば、その心は有貪である、と。そうすれば、阿羅漢の有漏心も他者の貪の対象となり、それが有漏であるから、貪が増大することとなり、それを有貪心と呼ばねばならないことになる。ではこの阿羅漢の有漏心とは何か。

〈阿羅漢の有漏心〉

阿羅漢はすべての煩惱を断じているとはいえ、その眼等は、他者の煩惱の対象となり、その煩惱を増大させ得るが故に、有漏であるといわれる。しかしながら、すべての漏を断尽したもの (kṣīṇāsrava) といわれ、その得の連続をも断ち切っている阿羅漢に、どんな有漏心が生ずるのか。それは煩惱のことでないのはいうまでもない。仮りに煩惱が生じたとしても、その場合は阿羅漢性を失ってしまうから、阿羅漢ではなくなる。^⑤

阿羅漢には尽智 (kṣayajñāna)・無生智 (anutpādayjñāna) の他に無学の正見 (aśaikṣī drṣṭih) が生ずるといわれている。^⑥しかしこれらはすべて無漏心である。ただこの尽智・無生智に関してつぎのような議論がある。

尽智・無生智はそれぞれ、「私は苦を完全に知ったと知り、云々」及び「私は苦を完全に知った、再び完全に知る必要はない、云々」というふうに定式化されている。^⑦そこで、この「私は苦を完全に知った云々」ということが、無漏智によってどうして知り得るのか、という問いが出される。というのは、無漏智の姿相 (ākāra) は十六以上ないというのが有部の定説であり、その十六の姿相 (無常・苦・空・無我等々) の中には、この「私は苦を完全に知った」云々という姿相は含まれていないからである。^⑧『俱舍論』はこれについてつぎのように述べる。

どうして無漏智によってそのように知るのか。〔それはどうしてかという〕出定した (vyutthita) ときに、その後を得られる (tatprṣṭhalabdha) [智] によってそのように知るのである、とカシミールの〔有部は〕言う。^⑨

ここにいう「その後を得られる智」(tatprṣṭhalabdhajñāna 後得智) とは、世俗智 (saṃvṛtijnāna) あるいは分別 (vikalpa) であると、註釈はいう。従っ

て、阿羅漢が尽智・無生智といった無漏智を生ずる定 (samāpatti: 特にはじめて尽智を生ずる定を金剛喻定 vajropamasamādhī という) から出定したときには、いまあげた如きの世間心が生ずるということができる。それが世間心であるならば、それを対象とする煩惱は増大することが在り得る。それ故に、このような世間心を指して、阿羅漢の有漏心と呼ぶことができるであろう。

B⁴ [もし阿羅漢の世間心は貪の把握対象とならないのだとすれば、] 一体どうしてそれ〔阿羅漢の世間心〕は有漏となるのか。⁴⁰

ところで貪は、固有相を捉える煩惱 (svalakṣaṇakleśa) であるといわれている。⁴¹ 固有相 (svalakṣaṇa) とは、この場合、楽受が生じやすい事象 (sukhādivedanīyaṃ vastu)⁴² あるいは苦受が生じやすい事象等々のそれぞれを指している。そして貪は、楽受が生じやすい事象のみを対象にして生ずる (rāgaḥ sukhāvedanīyaṃ eva vastu ālambyotpadyate)⁴³。とすると、上述したような阿羅漢の世間心は、それを対象にして楽受が生じやすい事象であるとは考えにくいから、貪は阿羅漢の世間心を対象としないといえる。だから、**B³** に述べられたような難点は存在しない、と有部が反論する。しかし、そうするとその世間心は、それを対象とすることによる煩惱の増大が在り得ないことになって、有漏と規定することができなくなる、というのが**B⁴**の批判点である。

B⁵ もし、一般相を捉える煩惱 (sāmānyakleśa) の把握対象となるから〔それは有漏であるということができる〕というならば、そのばあいも、〔それは〕痴 (moha) の把握対象となるが故に、有痴 (samoha)⁴⁴ であると捉えなければならないことになる。

B⁴の批判に対して、固有相を捉える貪等の煩惱ではなく、一般相を捉える煩惱⁴⁵が、阿羅漢の世間心を対象となして、増大し得るのであるから、その世間心は有漏と規定し得ると、有部が反論する。しかし、痴 (moha) もまた一般相を捉える煩惱であるから、痴の対象となるという点で、その世間心は有痴心であると捉えなければならない、というのが**B⁵**の批判点である。

さてつぎに世親による批判の第三点。

B⁶ また他心智は、得 (prāpti) を把握対象としないし、その〔他者の〕心を把握対象としている貪を把握対象とすることもない。⁴⁶

有貪心を如実に知る、ということが当該の經典の主題であり、しかもそれは、

他心智の対象である、という前提から世親は第三の批判を行う。

B² は、結合が得の連続であるとした場合の難点を述べ、**B³~B⁵** は、結合が、貪の対象となることによるとした場合の難点を述べている。**B⁶** では、更に、これら二つの場合を、他心智の対象という点で考察し批判する。

先ず、他心智とは、他者の心や他の心作用を対象とするものであり、心と連合しない存在(cittaviprayuktasamskāra 心不相応行)に含まれる得(prāpti)を対象とすることはない。従って、結合を得の連続と解すれば、それは他心智の対象とならないことになる。^④

また貪の対象となることが結合の意味であるとするれば、他心智は、他者の心だけではなく、その心を対象にしている貪をも捉えなければ、結合を対象にしたということにならない。しかしこのようなことは在り得ない。

さて以上の批判点をふまえて、世親は自らの見解を述べる。

B⁷ 従って、貪による結合の故に有貪心であるところここで認められてはいない。それではどうなのか。貪と連合している心が有貪であり、連合していない[心が]離貪である、というのが経の意図であると考えられる。^⑤

この世親の解釈は、先の『婆沙論』中の異説^⑥に同じい。貪と連合する心が有貪であり、そして「貪の得が存在していても」、貪と連合しない心が離貪である、と経の真意をみる。

これに対して有部はつぎのように反論する。

B⁸ 然るに[別の経中には]「彼にとってその心は離貪し、離瞋し、離痴して、欲[界における]生存、色[界における]生存、無色[界における]生存へと退転することなき性質のものとなっている(anāvartikadharmin)」と「説かれてい^⑦る」。

有部はここに「離貪・離瞋・離痴」を説く別の經典をもち出し、この場合は、「連合」という概念による世親の解釈で説明がつかないことを示す。というのは、この経中にある「欲・色・無色[界における]生存へと退転することなき性質のものとなっている」という事態は、三界を離欲している(traidhātukavairāgya)ことを指すのであり、^⑧従ってここにいう離貪等の心は無漏心を意味することになるからである。とすれば、貪の得が存在していても貪と連合しないものを離貪とする、という世親の解釈に明らかに齟齬する事例といわなければならない。そこで世親はつぎのように答えている。

B⁹ ここではその得を離れること(prāptivigama)が意図されて説かれているので

ある。

二つの經典が同様に「有貪・離貪」の語を用いていても、他心智を主題とする先の經典は、「連合・不連合」という意味でそれらが語られ、この經典では「結合・非結合」という意味で語られているのだ、と世親は説明する。

そこで有部がさらにいう。

B¹⁰ 然るに「他の煩惱と連合する心でも、貪とは連合していないので、離貪〔心〕であるということになる」という「難点が」が先に述べられているではないか。

これは異説に関する難点、即ちA³に述べられている事柄を指す。

この点についても世親はつぎのように答えて、他心智に関して付け加えられたこの議論を終えている。

B¹¹ そのような意図〔で批判する〕としても、難点はない。その〔他の煩惱と連合する心は〕、離貪心であると捉えられるようなことはなく、〔むしろ〕有瞋・有痴等と〔捉えられることになるであろうからである〕。

2 『釈軌論』における「有貪心・離貪心」

『釈軌論』(Vy)の概要は、かつて山口博士によって紹介された。¹⁰ここで取り挙げている「有貪・離貪」の問題は、山口博士の示された概要によれば、第三論項 (padārtha 語の意味)、第一部門中のA「一語の中に多義がある」という項目のなかで論じられている。この議論の大略もその概要のなかに紹介されているが、『俱舍論』との比較のためにここに提示しておきたい。

C⁰ 語の意味 (padārtha) とは、表現によって表わされるもののことである。それはまた、ある場合には、一つの〔表現の〕中に多く〔の意味〕があり、ある場合には、多くの〔表現の〕中に一つ〔の意味〕がある。

先ず、一つの〔表現の〕中に多く〔の意味〕があるもの：

以下『釈軌論』は、三つの經典によって三つの例を挙げている。

C¹ 例えば Candrikāputrasūtra の中で、「彼のその心は離貪し、離瞋し、離痴している」と説かれる場合、〔ここでいう離貪心等は、〕それら〔貪等〕による非結合 (asamyoga) のことをいうのだと理解すべきである。なぜなら「〔その心は〕貪著しない性質のものとなり」(asaṃrāga-dharman) 等々と〔この經中に続けて〕説かれ、そして「退転しない性質のものとなっている」(anāvartidharman or anāvartikadharmin) と説かれているからであり、また〔それ故に、貪等を起し

て道果より] 退失することがなく (aparihāṇi), 退転することがない (anāvartin) ので、これ以外のもの〔即ち、有学〕の離貪と性質を異にするからである。^⑳

C² Pañcāṅgasthapatisūtra の中で、「これらの善戒は心によって起される (sa-mutthita)。その心とは何か。離貪し、離瞋し、離痴したものである」と説かれている。〔この場合は〕無貪 (alobha) 等との連合 (saṃprayoga) のことをいうのだと理解すべきである。貪等による非結合でもなく、無記なのでもない。なぜなら別解脱律儀に関して説かれているのだからである。^㉑

C³ 他心智通 (cetaḥparyāyābhijñā) を解説する中で、「離貪心を離貪心なりと如実に知る。離瞋〔心〕を、離痴〔心〕を〔同様に如実に知る〕」と説かれている。〔この場合は〕貪等との不連合 (asaṃprayoga) のことをいうのだと理解すべきである。非結合なのでもなく、必らずしも無貪等と連合しているのでもない。^㉒

さてここに挙げられた三つの解釈例のなかで、C¹は、『俱舍論』の議論の最後に引かれた經典(B⁸)に対応する。C³は、『俱舍論』が議論のはじめに取り挙げた經典に対応する。そしてC¹は「結合」によって、C³は「連合」によって解釈されるのも『俱舍論』に一致する。C²は、上述の議論にはなかった別の解釈例を示す。

このような三つの解釈例がここに並記されているのは、いかにも『俱舍論』における議論の最後 (B⁸, B⁹) を引きついだかのように思える。というのは、『俱舍論』中のB¹~B⁵まではまず、「結合」の概念をめぐる議論がすすめられて、いわば「教義学」内での整合性が争われているといえる。つまり、「有貪心」という語がいかなる主題を扱う經典の中にあるかは問わずに、「有貪心」そのものが、あるいは「結合」という概念そのものが問題にされた。そしてその限り、つまり、「教義学」内の整合性を争う限り、有部は「結合」という概念をもち出し、世親は「結合」という概念を全く認めない。ところがB⁶にいたって、「他心智の把握対象」という限定が前面に出され、經典の意図のもとに制限されて論じられることになる。かかる論点の移動は、B⁸における有部の反論とB⁹の世親の解答によって、一層顕著となる。「教義学」内での整合性という点では、「結合」という概念を全く認めなかった世親が、B⁹において、一転してそれを認めるのである。^㉓有部が一貫して「教義学」内の整合性に終始し、「結合」という概念にふみとどまるのに対し、世親は、「教義学」を遵守しつつも、經典の意図をそれに先行させようとし

ているかのである。このように世親にとっては、經典の意図あるいは經典の解釈が、「教義学」内の諸問題に先行するからこそ、『釈軌論』では、三つの解釈例が並記されているのだと考えられる。

さて『釈軌論』は続いて、C³にある離貪が、なぜ非結合ではないのかを論ずる^①。そしてその終りに『俱舍論』のB⁶の議論をそのまま持ち込んでいる。更にこの項目を終えるにさいして世親はつぎのように付け加えている。

さて、ともかく以上のようにいうとしても、どうして他心智によって不解脱心が捉えられるのか。この場合も〔有貪等の場合と〕同様であると言うべきである。〔それなら〕それはどのように捉えられるのか。これは不可思議な心 (acintya-citta) である。世尊によって「諸静慮による静慮の対象は不可思議なり」と説かれている。そうではあるけれども、〔この場合〕貪等の習気を有する特殊な心 (bag chags dan bcas paḥi sems khyad par can) を捉えるのである^②。

「教義学」の中に經典解釈が閉じ込められるのではなく、「教義学」に先立つ經典解釈の可能性というものを、世親は『釈軌論』によって打ち立てようとしたのだといえるかもしれない。そして、その解釈の可能性が新たに開かれるならば、そのことによって「教義学」自身も新たになるであろう。そのような世親独自の「アビダルマ教義学」の方向を「習気」(vāsanā) という概念によってここに示唆しているといえる。

註

① AKBh 396.2-396.11

② Upāyikā Peking vol. 118, p. 254, 089b4-090a1.

Yaśomitra は同じ第七章で、後に六通を論ずる中の他心智通の典拠につぎの経を引いている。

iha bhikṣuḥ parasattvānāṃ parapudgalānāṃ vitarkitaṃ vicaritaṃ manasā mānaṣaṃ yathābhūtaṃ prajānāti. sarāga [ṃ] cittaṃ sarāgaṃ cittaṃ iti yathābhūtaṃ prajānāti. vigatārāgaṃ vigatārāgaṃ iti yathābhūtaṃ prajānāti. sadveṣaṃ vigatadveṣaṃ samohaṃ vigatamohaṃ vikṣiptaṃ samṣkṣiptaṃ linaṃ pragṛhitaṃ uddhatam anuddhatam avyupaśāntaṃ vyupaśāntaṃ samāhitaṃ asamāhitaṃ abhāvitaṃ bhāvitaṃ avimuktaṃ cittaṃ avimuktaṃ cittaṃ iti yathābhūtaṃ prajānāti. vimuktaṃ cittaṃ vimuktaṃ cittaṃ iti yathābhūtaṃ prajānāti. (Sphuṭārtha 654. 13-19: cf. Saṃgahabhedavastu part I ed. by Gnoli p. 117.; 248.)

先の Upāyikā もこの Sphuṭārtha も小・大 (parīttamahadgata) を欠いているが、AKBh はそれらを註釈している。

ところで Upāyikā は念住を修することを主題とする經典を引くが、AKBh では明らかに他心智を主題とする。後で問題にする『釈軌論』でも同じ経を引くが、それも他心智通を主題とする。しかし、この議論の前提になっている『婆沙論』卷 190 は見蘊中の念住納息となっており、しかもそこに一連の「如実知」を論ずる中の一つに「有貪心如実知有貪心」等の句を引き、「此一智謂世俗智」等とそれぞれの如実知と智との関係を示すが、いずれの如実知も他心智であると言及されない。但し、有漏の他心智は世俗智であるともいえるから(cf. AKBh 393.5-7), ここで他心智が主題となっていると考えられる余地はある。ところが、「問何故此中不説他心智。答他心智知他相続心心所法。此中如実智知自相続心心所法」(p. 948c) 等々と、他心智が言及されない理由を挙げている。従って『発智論』や『婆沙論』は AKBh と主題の違う經典を取り挙げていたというべきかもしれない。とすれば AKBh の議論は奇妙なものになってしまう。cf. B⁹. なお AKBh 396. 19-21 において、この箇所とも関連する『発智』の一節を引いている。

相当經典に、他心智を主題とするものは、SN v. 265; MN i. 69, Mahāsihanādasutta; MA 大 1, 553 b 迦絺那經; DN i. 80, Sāmaññaphalasutta; また念住を主題とするものは、MN i.59, Satipaṭṭhānasutta; MA 大 1, 584 a 念処經。

- ③ 婆沙卷 190, 大 27, 950 a 24—951 b 16。
- ④ AKBh 396. 11-12. “saṃsrṣṭa” 及び “saṃyoga” を玄奘は、それぞれ「相応」, 「所繫」と訳し、真諦は、「相雜」, 「相応」と訳している。訳文中に示した「貪相雜」の語は『婆沙論』による。cf. 婆沙 950 a 25—26. 「有二義故心名有貪。一貪相雜故, 二貪所繫故。」
- ⑤ AKBh. 396. 12-13. l. 12 の “sarāgasamprayuktaṃ” を、Tib. 052a 5 (ḥdod chags dan mtshuṅs par ldan paḥi) によって、rāgasamprayuktaṃ と読む。
- ⑥ Sth. 0451a 1-2. Pūr. 0276b 4. ⑦ Pūr. 0276b 5. ⑧ Sth. 0451a 2. Yaś. 618. 32. ⑨ Pūr. 0276b 5-6. ⑩ Sth. 0452a 1-2. ⑪ Yaś. 618. 32. ⑫ AKBh 396. 13-14. ⑬ AKBh 396. 15 の “sāsraṃ” を Tib., Chi. ともに読まない。然し後述する『婆沙』中の異説²の「貪不相應染汚心」と意味の上から対応するので、原文のまま読む。cf. 婆沙 950 b 8。
- ⑭ AKBh 396. 14-16. l. 15-16 の “rāgasamprayuktatayā” を rāgasamyuktatayā と読む。cf. Tib. 052b 1, Yaś. 619. 19. ⑮ 婆沙 950 b 3—4。
- ⑯ ibd. 950b 4-5, 7-8. ⑰ AKBh (II 34d) 62. 6-10. 拙稿「心心所相応義における ākāra について」(印仏研 26—2, p. 152—153) 参照。 ⑱ 婆沙 950 b 4—7. ⑲ ibd. 950b 7-10. ⑳ AKBh 396. 17-398. 4. 婆沙 950 b 28—951 b 16. ㉑ AKBh 398. 4. “rāgasamprayuktaṃ” を rāgasamyuktaṃ と読む。cf. Tib. 054a 5. ㉒ ibd. 398. 5. “asāsraṃvāṃ iti” を anāsraṃvāṃ api と読む。cf. Yaś. 623. 13, Tib. 054a 6. ㉓ ibd. (II 66d)

103, 16-17. ②④ ibd. 398. 5-6. ②⑤ ibd. (I 4bc) 3. 7-10. ②⑥ ibd. (I 4d) 3. 11. ②⑦ Sth. 31a6-b2.

- ②⑧ “anuśayana” (随増)が増大という意味で用いられることについては、桜部建『俱舍論の研究』p.142参照。然し、煩惱が単に「増大する」(vardhate)ことを言うのではないようである。cf. Sth. 32a 8-b 1, 及び加藤純章「有漏・無漏の規定」(印仏研21-2) p.130参照。安慧の註釈の問題の箇所を加藤論文にある訳のままここに引いておく。「ある師は、そこに於て煩惱が生ずる、それが有漏であるという。又〔ある師は〕そこに於て煩惱が増大する (hphel hgyur ba), それが増大であると説く。けれどもこのような意見を遮する為に……」。以下には、「漏が減・道諦を対象にして生ずることがあっても、〔それに対してanuśerateしない〕(AKBh 3. 12)と説くのである」と続いている。単に増大する(√vrdh)のではなく、後に示すように、煩惱がその対象の上に支えを得、あるいは適合することを通して増大する(anu√śī)という事態が、この“anuśayana”(増大)という語によって意味されているようである。

尚、諸のアビダルマ論書における「随増」の意味を整理して論じたものに、加藤宏道「随眼のはたらき」(仏教学研究38号)がある。

- ②⑨ AKBh (V 18b) 290. 1-3. ③⑩ 順理330 c 26-28. ③⑪ Sth. 31b 5-8. ③⑫ Yaś. 14. 24-26. ③⑬ 阿羅漢にも煩惱が起り得ることについては、拙稿“On the Retrogression of the Arhat in the Abhidharmakośa”(印仏研 30-2)参照。③⑭ AKBh 368. 15-369. 5. ③⑮ 尽智・無生智の定式化された表現については、拙稿「阿羅漢退失論(その二)」(印仏研 31-2)参照。③⑯ AKBh (VII-12cd) 399. 4-6. ③⑰ 『婆沙論』529 a 7-b 20参照。③⑱ AKBh (VII-7) 394. 11-12. ③⑲ Sth. 0446b 1-3. ④⑰ AKBh 398. 6. ④⑱ AKBh (V-23) 294. 6. ④⑲ “sukhādivedanīyam”という語形はしばしば「～と感受されるべき」という grdv. で解されている。AKBh には二つの解釈が示されている。sukhavedanāyai hitaṃ sukhavedanīyaṃ sukho 'sya vedanīya itī vā. (AKBh IV 229. 3-4) 第1の解釈は、“tasmai hitam”(suitable for that) (Pāṇini 5. 1. 5) という意味を表わす接尾辞 -īya (cha) が付加されたものと解され、Yaś. は sukhavedanotpattyanukūlam (楽受が生ずるのに適した) (Yaś. 391. 31-32) と註釈する。同じ接尾辞をもつ語に “nirvedhabhāgīya” 等がある。この場合も tasyāvāhakatvena hitatvān nirvedhabhāgīyāni (AKBh 346. 5) と解されている。cf. Yaś. 537. 12. 第2の解釈は、√vid の grdv. とみなされ、Yaś. は、sukho 'sya vipāko 'nubhavanīyaḥ (彼には楽果が受用されることになる) (Yaś. 391. 32-33) と註釈する。いまは第1の解釈によった。④⑳ Yaś. 467. 10. ④㉑ AKBh 398. 7-8. ④㉒ 「一般相を捉える煩惱」とは、楽受等が生じやすいということに関わりなく事象を捉える煩

悩のことをいう。それは見・疑・無明 (=痴) である。cf. AKBh 294. 6-7. Yaś. 467. 14-15. ④⑥ AKBh 398. 8. ④⑦ 世親の立場からすれば、得 (prāpti) はいかなる意味でも認識の対象とならない。それをつぎのようにいっている。

asyāḥ (prāpteh) naiva svabhāvaḥ prajñāyate rūpaśabdādivad rāga dveṣādivad vā, na cāpi kṛtyaṃ cakṣuḥśrotrādivat. (AKBh 63. 9-10)

ここに異喩(vaidharmya)の実例として挙げられている (A) rūpaśabdādi, (B) rāga dveṣādi, (C) cakṣuḥśrotrādi の三つのうち、(A)(B)は、そのsvabhāva (体) が直接知 (pratyakṣa) によって知られるもの、(C)はその kṛtya (用) が類推知 (anumāna) によって知られるものの実例である。ところで Sth. によれば、(A)を認識するものは前五識であり、「色等は眼等の識によってそれ自体をもって (svabhāvena) 認識され (ālambyate), その直後に意識によって認識される」と言う。(B)については、「貪・瞋等は意識のみによって認識される」という。cf. Sth. 239a2-b1. 他方 Yaś. によれば、(A)を知るものは五根であるとする。また(B)については、「意識によって捉えられるものも若干のものは、直接知の対象 (pratyakṣam) であり、貪・瞋等がそうである。なぜなら〔それらは〕自己認知されるものだからである (svasaṃvedyatvāt)」と言う。(Tib. は「意識」ではなく「意」(manas) あるいは「意知覚」(mānasa) となっている。) cf. Yaś. 145. 24-29. 根見説・識見説 (毘山雄一「存在と知識」哲学研究 500 号参照) という問題に即していえば、Sth. は世親の立場により忠実であるといえる。Yaś. の方は、「自己認知」の語からも、より後世の思潮の影響があるように思われる。尚、Yaś. が Dharmakīrti の詩頌を引用していることについては、桜部建「破我品の研究」(大谷大学研究年報 No. 12 p. 55) 参照。また普光は「貪瞋等他心智現取」と言っている。(cf. 仏教体系俱舍論第一卷 p. 485. 5)。

④⑧ AKBh 398. 9-10. ④⑨ Sth. 0457a8-b1, Yaś. 623. 32-33.

⑤⑩ AKBh 398. 10-11. cf. Upāyikā 094a5-95a1. ⑤⑪ Yaś. 624. 2.

⑤⑫ AKBh 398. 12. ⑤⑬ ibd. 398. 12-13. ⑤⑭ ibd. 398. 13-14.

⑤⑮ 『山口益仏教学文集』下, 「世親の釈軌論について」p. 151-188, 「大乘非仏説論に対する世親の論破」p. 299-320. ⑤⑯ ibd. p. 171-172.

⑤⑰ Vy 37a2-3. ⑤⑱ ibd. 37a3-6. ⑤⑲ ibd. 37a6-8. ⑤⑳ ibd. 37a

8-b 2. ⑥① 例えば B² の「有学心」の取り扱い方に関していえば、B² では、いかなる意味でも、「結合」という概念によって有貪心を解釈することができないことを示すために、この「有学心」の例を引いている。ところが B⁰ において一転して「結合」という概念を許し、さらに C¹ に至っては、B² の「有学心」の問題を避けるために、「無学の離貪と有学の離貪とは性質を異にする」とことわり書きしていることに注意すべきである。 ⑥② Vy 37b2-38b1. ⑥③ ibd.

38a7-38b1. ④ ibd. 38b1-3.

【補註1】『釈軌論』は、經典の種々の解釈例を述べているが、その際に『俱舍論』中のいくつかの議論が、格好の素材として取り入れられたに違いない。本稿はそのうちの一つを紹介したにすぎないが、他の例をもう一つここに紹介しておきたい。それは、『釈軌論』の第五論項 (codyaparihāra) の中の三量との相違による徴難という項目のもとに出る。

「例えば、『比丘たちよ、過去の色は存在する。未来の色は存在する。過ぎ去り、尽き、減し、消え去り、変壞したものは存在する。』〔と説かれるが、これは〕直接知と相違する。なぜなら過去・未来のものは、非存在なるものとして直接知〔によって捉えられる〕からである。例えば亀毛の如くである。一略一別の経では、『眼が生ずる時、どこからやって来るのではなく、消滅する時、どこかに集合することになるのでもない。このように比丘たちよ、眼はもと存在しないでいま存在し、存在しおわって帰滅する。』と説かれている故に、この〔前経〕とこの〔経は〕相違する。」(Vy 102b 7-103a 3)

『俱舍論』第五章で三世実有説を論じた際に、Lagudāśikhīyaka に関して説かれた経 (AKBh 299. 8-10) と、その直後に、Paramārthaśūnyatāsūtra (AKBh 299. 12-14) とが引かれるが、上に紹介した『釈軌論』の二つの経は、『俱舍論』の二経の関係に対応している。cf. 前掲山口論文 p. 184。尚、本庄良文「三世実有説と有部阿含」(仏教研究 12号 p. 54-57)、及び「シャマタデーヴァの俱舍論註—随眠品—」(南都仏教49号 p. 32) 参照。Paramārthaśūnyatāsūtra の出典箇所は、本庄論文に詳しい。

【補註2】本稿では、「結合」という概念を有部の教義学にそって十分に論ずることができなかった。その不備を補う意味で、拙論「連合と結合—有部による有貪心の解釈に關説して—」(印仏研第32巻掲載予定) を参照していただきたい。

略号 AKBh: Abhidharmakośabhāṣya ed. by Pradhan. Sth.: Sthiramati's commentary of AKBh Peking ed. Yaś.: Yaśomitra's commentary of AKBh ed. by Wogihara. Pūr.: Pūrṇavardhana's commentary of AKBh Peking ed. Vy: Vyākhyāyukti Peking ed.

(本学助手 仏教学)