

後期有部における心と煩惱

福田 琢

【一】 インド仏教思想史に最初の展開をもたらした有部(説一切有部 *Sarvāstivādin*) の教義によれば、わたしたちのころは物質と同様、諸々の「存在の要素」すなわちダルマ(法 *dharma*)によって構成されているという。ころは、いわば本体にあたる「心」(*citta*)と、及び種々の心理作用を意味する諸「心所」(*caitta*)という二種類のダルマからなる。これら心・心所は決して単独には生じない。心は常に様々な心所を伴って生じ、両者は互いに有機的に結合して「ころの束」(心品 *cittakalapa*)を形成する。このような心と諸心所の不可分な結合関係を、有部は「心相応」(*cittasamprayukta*)と呼ぶ。

【二】 ところで、わたしたち凡夫(異生 *prthagjana*)は様々な煩惱(*kleśa*)をころにもつが、有部によればこの煩惱もまた、「心相応」のダルマ、言い換えれば「ころの束」に属する、心理作用のひとつであり、心と不可分な性質をもつ。一方、仏教の修行道とは、これら諸煩惱を断じて、汚れない智慧(*prajñā*)を獲得してゆく過程である。では心と不可分であるはずの煩惱を「断ずる」とはどのようなことなのか。この問題は、二世紀頃の成立とされる有部論書『婆沙論』(*Mahāvibhāṣā*) [I. Vol. 27] のなかではじめて詳細に検討される。『婆沙論』[113 c. 1-5]によれば、「煩惱の断」とは、心と煩惱の「相応」関係の断滅ではなく、煩惱とその対象との関係を断ずることであるという。

【三】 煩惱は別名「随眠」(*anusāya*)ともいい、「随増する」(*anuṅga*)性質をもつ。「随増」とは煩惱がころに定着して自らの力を増大させることであり、このはたらきを停止させることを「煩惱の断」(*kleśaprahāna*)と呼ぶ。「煩惱の断」とは、その対象(所縁 *ālambana*)を完全に知るこゝ(遍知 *parijñā*)である。たとえば、四聖諦のうちの苦諦に属する事象を対象として起こる煩惱は、苦諦を遍知することによって断ぜられる。

ところが、すでに心と「相応」している煩惱は、断ぜられてもこの相応という関係まで失ってしまうわけではない。『婆沙論』[110 b. 13-15, 111 c. 25-112a. 3]は次のように言う。「煩惱をもつころ」(有随眠心 *sānusāyan cittaṃ*)とは何か。まずそのころにおいて煩惱が現に随増している場合にそう呼ばれ、次に「たとえ随増していなくても、そのころにおいて煩惱が共にあること(同伴性 *tatsañhitatva*)によってもそう呼ばれる。対象との関係における煩惱(所縁随眠)についても言えば、それは断ぜられれば随増もせず、ころと共にあることにもならなくなるから、断ぜられた時点で、ころは「有随眠」ではなくなる。しかし「心相応」である、という点から見られた煩惱(相応随眠)は、断ぜられてすでに随増しなくなっても、心と相応するダルマとしてころに組み込まれているから、煩惱はなお心に「同伴」しており、そのころは有随眠なのである。

【四】 このように「相応随眠」としての煩惱は、たとえ断ぜられても「同伴」する。ただし「随増」はしない。このことを有部は「繫縛」もしくは「縛」という術語を用いて説明する。『婆沙論』[42 c. 9-13]は、「煩惱の断とは「相応」(*samprayoga*)を離れることではなく、繫縛」(*samyoga*)を離れることである」と言

う。ゆえに相応随眠も、断ぜられればただ「相応」(＝同伴)す
るのみで、「相応縛」からは離れる。では現に随増している相
縛の煩惱と、すでに縛を離れもはや随増しない、相応のみの煩惱
との原理的な違いはどこにあるか。『婆沙論』はこの疑問に明確に
応えない。ただ、煩惱はあくまで「所縁との関係において煩惱を
断つこと」によって断ぜられる、という記述から、相応縛もそれ
によって離れられることが知られるのみである。

【五】この問題に対する考察は、世親 (Yasubandhu 400-480?)
の『俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya) [Pradhan 1st ed.] 以降
の流れのなかで画期的な展開を見せる。ゆえに【三】に紹介した
『婆沙論』の議論を、『俱舍論』[304. 8-10]は趣旨においてその
ままパラフレーズするが、安慧 (Sthiramati) はそれを注釈する
際に [Peking, Vol. 147 Tho. 297 a. 2-5]「得」(grāpti) とこ
う概念を用いている。「得」とは心・心所に特殊な結合関係をも
たらす原理であるが、安慧によれば、「得」が煩惱をつなぎとめ、
未来の煩惱(＝等流)を呼び込む要因となることによって、煩惱
は心において随増するという。煩惱に「繫縛」されているとはこ
のようなことである。したがって「得を断ずる」ことが繫縛(『婆
沙論』のいう「相応縛」)の断、言い替えば煩惱の断である。
もちろんその場合でも、「相応」関係までが解除されるわけでは
ない。しかし煩惱との因果関係(縛)はもはや失われる。

【六】このような理解は『俱舍論』じしんに遡ることができ
る。『俱舍論』[320. 17-321. 2]は「煩惱は所縁との関係において断
ぜられる」という【一】に言及した『婆沙論』の説を紹介しなが
ら、「煩惱の断は得の断による」という新たな説によってこれを
修正する。『婆沙論』[796 c. 29-797 a. 1; 479 c. 7-11, etc.]に

も「煩惱の得の断」という表現が見られないわけではない。しか
し「煩惱の断」はあくまでも所縁における断として定義されてお
り、そこに得という概念は用いられていない。その意味で、煩惱
が断ぜられたか否か、すなわち「随増」するかないか、という
区別の基準を、煩惱の得が断ぜられているかないか、という点
に見いだした功績は、ほぼ『俱舍論』のものである。わずかなが
ら設摩達多 (Sarmadatta?) という論師が同様の主張をしたこと
が『婆沙論』[113 b. 4-8]に伝えられているが、これは随増の定
義を五つ列挙したうちの第三定義に過ぎない。

【七】ところで、よく知られているように、『俱舍論』じしんは
「得」によって断惑の問題を論ずることを正説と見なさず、いわ
ゆる「種子」説をもってこれを批判している。そのため漠然と、
有部が初期から断惑論の説明に得を利用しており、経量部はそれ
に替わる概念として種子説を呈示した、と考えられている。しか
し以上に見たように、断惑の原理としての得は、『俱舍論』にお
いてはじめて登場する。つまり世親は、種子説によって批判する
ために、わざわざ得の概念を種子に対応しうる水準にまで引き上
げたのである。それによって得と種子が同じ主題をめぐって互
いに拮抗し合う関係を持ち、有部と経量部の対立点を明確に示す結
果となったことを考えると、世親があえて得の概念を発展させた
狙いもその辺にあったのではないかと予想される。ともあれそれ
が有部の断惑論にも大きな展開をもたらしたことは、『順正理論』
(Nyāyānusārin) [I. Vol. 29 651 a. 17-b. 7] 『俱舍論』称友疏
[Wogihara ed. 500. 7-22]、安慧釈 [Tho 318 b. 8-319 a. 8] に
引用が、「所縁による煩惱の断」を得の理論を用いて再構成して
いる事実から知ることができる。(Feb / 2 / 1992)