

## アビダルマのともしび

## — 第五章 第二節 —

## 桜 部 建

これは先に大谷学報第四十三卷第四号と第四十四卷第一号に連載したものの続稿で、P. S. Jaini 校訂の *Abhidhamadpa with Vibhāṣāprabhavṛtti* (Tibetan Sanskrit Series Vol. IV), Patna, 1959 の二四五—二五六ページに亘る部分である。その内容はほぼ『俱舍論』随眠品第一九—二四偈の下 (P. Pradhan ed.: *Abhidhamakoshaḥāṣya of Vasubandhu* pp. 290—294; 冠導阿毘達磨俱舍論一九、一六右—二〇、一左) に相当する。

## 〈不善の随眠、無記の随眠〉

さてこれら八十九の随眠の中で、いくばくが不善、いくばくが無記か？ それが「説き」始められる。

[289] 欲「界」においてははじめの二見が有覆無記である、と考えられる。「上」二界においては、しかし、

すべてがみな有覆無記なる垢(染汚)である。

欲界においては、まず、有身「見」と辺執見と「の二」が、それらと相応する無明と共に、有覆無記である。<sup>①</sup> 有身見は、まず、施・戒・修習と矛盾しないから、そして、断善根とは矛盾するのであるから、不善ではない。「しかし」顛倒の相をもつから、善でもない。もし「有身見は」渴愛のごとく不善であると「汝が」いうならば「それに対して答える——そうでは」ない。渴愛の強盛な時はあらゆるなすべからざることが起こる、ということが「世間一般に」見られる「けれども、有身見についてそのようなことはない」からである。辺執見もまた、「来世に」生まれるということの断絶「を計する」によって起こるものであるか

ら、「輪廻の終りである」涅槃とは矛盾しないし、また「それは世間を」厭倦する心持に順応するものでもある。したがって不善ではない。世尊によって説かれているごとくである——「この見なるものをわたしは全く認容しない、というかの見は貪著を去ることのためであって貪著のためではない」と。「また」次のように説かれている——「外道の人々の見趣<sup>③</sup>（辺見）の中では、「現に」わたしが無かったならばわたしのものも無かっただろうし「将来」わたしが無いであろうならばわたしのものも無いであろう、というこ「の見」が最上である」と。

色・無色界においてはすべて「の随眠」はみな有覆無記なる垢（染汚）である。「これらは」三昧（四禪）や等持（四無色定）によって庄伏されているから「異熟果を」招く能力はない<sup>⑤</sup>。しかるにもろもろの善法は遍悩なき果（業果）を有するから、異熟を生ぜしめることに堪えるのである。

[290] 欲「界」において、余は不善である。

有身見・辺執見と、それらと相応する無明と、を除いた欲界中の諸煩惱は不善である。遍悩を伴う果（苦果）を招くからである。

註① 原文 *sattkāyāntarāgrāhadrīṣī tat-samppravūkāvīdye nivṛ-tāvāyākrīte* 乃至 *sattkāyāntarāgrāhadrīṣī tat-samppravūkātā*

cāvidya avyākṛtāḥ (Akḥ ad V-19 bc) の意である。  
 ② 原文……*nirvāṇavirodhini* 乃至 *nirvāṇāvirodhini* とあるべきである。

③ 原文に *drśīkṛtanam* とあるが Akḥ (p. 260, 1. 17) によって *drśīgatanaṃ* と読む。

④ 辺執見についてのこの記述は順正理論四九（大正二九、六一七c）に「辺執見中執断見者、計生断故、不違涅槃。順厭離門故非不善。如世尊説、若記此見我於一切皆不忍受、当知此見不順貪欲、随順無貪、乃至広説。又世尊説、於諸外道諸見趣中、此見最勝、謂我不有我所有、我当不有我所当不有」とあるに一致する。

⑤ 順正理論四九（大正二九、六一七a）には「色無色界一切随眠、四支五支定所伏故、無有勢力招異熟故」とある。

#### 〈不善根・無記根〉

ではそれら「不善の諸煩惱」の中で、いくばくが不善の根でありいくばくがそうでないか？ それが「次のように」説かれる。

その中、貪と瞋と闇 (*tamas*, すなわち癡 *moha*) との三のみが不善 (*āsūha=akusala*) の根である。五因を具するゆえに。

諸法にして(1)不善であり(2)善根を有せず(3)見・修所断であり(4)五部に通じ(5)「あまねく」六識身に依るもののみが不善根であると認められる<sup>⑥</sup>。

次に、不善なる諸随眠の中に「不善の」根があるように、無記なる「諸随眠」の中にも「無記の根なるものが」あるか？ 「それについて説いて」言った。

[291] 二つの無記にはともに、三つの根なるものがある。

それと共なる無明と慧<sup>④</sup> (dhi-prajña) と渴愛とである。疑 (kāṅksā-vīkīṣā) ・慢・見は「根で」ない。

無記の根は、ただ無記なる無明と渴愛と慧との三である、とカシュミラの人々は「主張する」。因の義がまさに根の義である。無覆無記なる慧は、因であることよって作用があるから、これも無記根である。疑は無記根でない。慢も「そうで」ない。

[292] 「疑と慢とは」次第のごとく、動揺するゆえに、上に向ってはたらくゆえに、「また、ともに」あまねからぬゆえに、「無記根ではない」。

疑は「確信がもてずに」動揺する。安定の義が根の義である「からそれは根ではない」。慢は「心の」高上がり相とし上に向ってはたらく。下に進むはたらきがあるのが根である「からそれは根でない」。またこれら「疑・慢の」二煩惱は六識身に「あまねく」依るのでない。そのゆえに、あまねからぬゆえに諸根の中には立てられない。

無記なる渴愛と見と慢と無明とが「無記根で」ある、と外国師らは「主張する」。『修定者経』中に説くところによれば、渴愛・見・慢のどれかによって上定を修する (Uttara-samyak) という区別のゆえに、「愚かな」修定者に三「種」がある。そしてそれら「三煩惱」はいずれも無明の力によって存在するのであるから、「無記根は」まさしく「これら」四「煩惱」である、と「いうのである」<sup>⑥</sup>。しかし「実は」これら「四」はそれ（無記根）ではない。なぜか？

経は「すべての」義をことごとく知るものではないから「いまこの経だけによってすぐにかの四随眠を無記根であると決めつけるのは」理由が無い。「この経はただ」修定者を難する「だけだ」からである。

「経に」三種の「愚かな」修定者のあり方を難するこのことは、無記根を説明するのを目的とするのではない。ではそれは何を目的とするのか？ 瑜伽行者らにとって「正しい」勝解によって「心の」散乱と静慮とを区別するのがその目的であるから、「無記根については」先に述べられたこと（無記根は三であること）こそが正しいものである。

註① 原文に akusalamūlīca とあるを akusalamūlīca と讀む。

② 大毘婆沙論卷一一二(大正二七、五八一 a)に(1)通五部(2)遍在六識(3)是隨眠性(4)能起癡惡身業語業(5)作斷善根牢強加行の五義を具足するのを不善根とする、という。順正理論四九(大正二九、六一八 b)にも同様に「又具五義立不善根、謂通五部、遍依六識、是隨眠性、發惡身語、斷善根時為強加行」という。ここに挙げる五因とはかなり異なる。

③ 原 MS には akusalan とあるのを校訂者は akusalani と改めているが、おそらく akusalanan とすべきである。

④ 「二つの無記」とはここでは先に言われた欲界における二見を指すかと考えられる。それは、次の「それと共なる無明」(これは原文に tat-samāh とあるのを tat-samā と見て)次の avidyā にかけてそう読む。二つのパダにまたがる少々無理な読み方であるが、それより外に意味の通ずる読み方は無いであろう)という句の「それ」は欲界の二見を意味しているとしか解しようがないからである。しかし、そうだとすると、ここに三つの無記根があるというのは欲界の無記の随眠に関するのみ言われているのであって上界のそれとは関わりが無いということになって、明らかに不当であると思われる。また、三無記根の一なる無明とは大毘婆沙論卷一五六(大正二七、七九五 a)にいう無記の無明であって、そこには明確に「無記無明者、謂欲界有身見辺執見相応無明及色無色界五部無明」と述べられているのであるから、それを「それ(欲界の二見)と共なる無明」とだけいうのもおかしいようである。ともかくこの「二つの無記」「それと共なる無明」の二句は、俱舍論・順正理論・大毘婆沙論が一致して説くところと合致しない。

⑤ 直前の註に挙げたのと同じ箇処の大毘婆沙論に「無記慧

者、謂有覆無記慧無覆無記慧。有覆無記慧謂欲界有身見・辺執見及色・無色界五部染汚慧。無覆無記慧謂威儀路・工巧処・異熟生・變化心俱生慧」といっている。この「慧」に「見」が含まれることは明らかであるから、次に「疑・慢・見は(根で)ない」というのは奇妙である。以下の長行における釈にも見が根でないことはひとつも言っていない。ここにもこの論における法相の特異点が(婆沙・俱舍・正理らの標準から見れば明らかに、混乱が)見られる。

⑥ 順正理論卷四九(大正二九、六一八 b c)に「以諸愚夫修上定者、不過依托愛・見・慢三、此三皆依無明力轉、故立此四為無記根」という。

#### 〈十四無記と四問記〉

また、經中に十四無記事が説かれているが、それらは善〔品〕とも不善品とも別記せられないから無記事であるのか? 「そうでは」ない、とて「説いて」言った……。では、どうなのか、といえば、捨て置かるべき〔問題〕だから〔無記なの〕である。

[293] 問いに対する四〔種〕の記を説くのは言説する中の最上である。言説の学を目指すことは学ばるべきことの中の「最上である」。四つ〔の住〕は住の中の「最上である」。

まことに、先ず三〔種〕の言依を捉えて、「次に」四

「種」の記を知り、四「種」の立場を了解して、五つの点について自らの論旨を立てて、言説がなされるべきである。そうすれば、それより外の仕方では「言説はあり得」ないと、これについては決定されるからである。

ではその四「種」の記とは何か？ その四「種」の立場とは何か？ それが「次に」示される。

[294] 「四種の記とは」一向と名づけられるものと分別と名づけられるものと反問と名づけられるものと捨て置かるべきものとであって、死と、生と、優越と、生命と肉体との別異性と、などのごときである。

その中、一向記とは何か？ もし誰かが生まれたらその人は必ず死ぬか「と問われたら、答えて、ただ」そうだとするべきである。「それが一向記である。」また、もし誰かが死んだらその人は必ず「再び」生まれるか「と問われたら」分別して「その答えを」記すべきである。「すなわち、」漏が尽きた者は「再び」生まれることは無いし、その他の者は必ず生まれる、と。「それが分別記である。」人は優れているか劣っているか、と問われたら、何について汝は「それを」問うのかと「反問した上で、その答えを」記すべきである。天に「ついて」なのか、傍生(畜生)等に「ついて」なのか？ もし天に関して「それをいうの」な

ら、「人は天より」劣っている、と言うべきである。もしまた傍生に「関してそれをいうの」なら「人は傍生より」優れている、と記すべきである。「それが反問の記(反詰記)である。」人間と「人間の存在を構成する五」蘊とは別であるか別でないか？ この問いは「何とも記せずに」捨て置かるべきもの(捨置記)である。「実有なるものとして」存在する「五蘊」と、「それらの和合において仮にあるとされるのであって実には」存在しているのでない(「人間」と、の二つについて、「それらが相互に」別である「と記すること」も別でない)と記することも、「理に」合わないからである。それはあたかも空華(sky-flower, standing for anything not existing)について香りが好いとか香りが悪いとかを記するようなものである。

「次に」四「種」の立場が説明される。

[295] 一つ「の立場」は処「非処」論といわれ、次のは分別と呼ばれ、他のは道跡と名づけられ、「もう一つ」他のは智論といわれる。

ある論者はおよそ処非処に、すなわち、「事が」あり得るかあり得ないかを示すことに、「彼の論議の」立場を置く。ある者は「そこに」立場を置かない。前者とはともに論議をなし得るし、後者とは論議をなし得ない。また「あ

る論者は」分別に、すなわち、譬喩を設けその譬喩によって「論点を」明らかにするように順序立てて解説することに、立場を置く。その人とはともに論議をなし得るが、「そこに」立場を置かない人とは論議をなし得ない。同様に、道跡に「立場を置く人、あるいは」智論に立場を置く人とはともに論議をなし得るが、「そこに」立場を置かない愚かな人とは議論をなし得ない。

註① A Ⅲ—67 経に三種の言依 (kathavathu) を説く (A: 197, II. 11—17)。それに続いて、ともに論議をなし得る人かどうかを考察するについて、(四種の記という語そのものは見えないけれども) ここに四種の記 (catvāri vyākaraṇāni) として説かれているのと同じ内容が説かれる (II. 18—30)。さらにそれに続いて (やはり四種の立場という語そのものは見えないけれども) ここに四種の立場 (catvārah sthityah) として説かれているのと同じ内容が説かれる (p. 198, II. 3—6)。そしてさらにその次に、よく論議する能力を有する人が、論議する際にとる態度として、五つのこと (よそことを語らぬ、論点をそらさぬ、怒りを表面に現わさぬ、憎しみを表面に現わさぬ、不快さを表面に現わさぬ) を挙げているから、あるいはその五がここにいう「五つの点」(pañcāvāṇāni) に当るのかも知れない。中阿—一九説処経 (大正二、六〇九 a) ではそれに似たことが説かれてはいるが五項にまとめられていない。むしろこの説処経で、三種の言依 (三説処) と四種の記 (四処) とを説く中間に「賢聖弟子」の論議のあり方として「両耳一心聴法」「断一法、修一法、一法作証」

「心得正定」「得心解脱」「解脱知見」の五項が挙げられているのが「五つの点」に当るかとも思われる。いづれにしても、この論書自体も以下にこの「五つの点」について説明していないので、それを確かめ得ない。

② 大毘婆沙論卷一五 (大正二七、七五 a b) に「四事」として処非処・智論・分別・道跡を挙げ「若於此四善安住者彼可與語、与此相違不可與語」という。しかしその四事の解釈については定説がなかったと見えて、七種の異説を挙げており、しかもそれが相互にはなはだ区々である。次下に見えるこの論書の説明はその七説の中の一つに相当する部分もあるが、そのどれとも異なる部分もある。

#### 〈随眠とその繫事〉

さて、いかなる事に対していかなる随眠の繫があるか、というこのことが、今、説かれねばならない。<sup>①</sup>

それについて、まず、事には田事などの五類<sup>②</sup>があるが「その中で」ここにいうのは繫事に関するのと知るべきである。それに二種類がある。所依および所縁が決定しているものの「繫」と部が決定しているものの「繫」とである。

その中、所依および所縁が決定しているものとして、まず、眼識身に依る随眠は、もろもろの色に対して所縁「随増」として繫するし、それと相応するもろもろの「法」に

対しては相応〔随増〕として〔繫する〕。それら(直前にいう「それと相応するもろもろの法」とは意〔界〕と法界と〔の二に属する心・心所〕である。同様にして、身識に依る〔随眠に至るまでの四〕は、それぞれその境(声・香・味・触)に対して、所縁〔随増〕として〔繫する〕し、それと相応する〔諸法〕に対しては相応〔随増〕として〔繫する〕。意識身に依る〔随眠〕は十二処に対して所縁〔随増〕として〔繫する〕し、相応する〔諸法〕に対しては相応〔随増〕として〔繫する〕、というのが所依および所縁による〔繫事の〕決定である。

部によって決定しているものとしては、見苦所断の遍行の〔随眠〕は五部〔の法のすべて〕に対して所縁〔随増〕として繫するし、それ自身と相応する〔心・心所〕に対しては相応〔随増〕として〔繫する〕。非遍行の〔随眠〕は、しかし、自部の〔諸法、すなわち見苦所断の諸法、だけ〕に対して所縁〔随増〕として〔繫する〕。相応する〔諸法〕に対しては相応〔随増〕として〔繫する〕、というふうには、〔他の四部の〕すべてについても同様に、可能なごとくに、説かるべきである。

さて、今や、過去・未来・現在〔の三世の別〕が決定しているものとして、いかなる人のいかなる随眠がいかなる

事に対して繫するか? そのことがここに示される。

[296] 現在においてあるとおよび作用をすでに離れたるの慢と曠と貪(sarvajagata)とは、〔それが〕ある〔事〕の上に生起してしかも未だ断ぜられていないとき、その事に対して、繫する。

これら慢・曠・貪は自相惑である。〔定まった〕事を境としてもつものだからである。〔それに対して〕見・疑等は共相惑である。ゆえにこれら慢等の過去なると現在なるとがある事の上ですでに生じてしかも未だ断ぜられていないとき、その事に対してそれら〔慢等の随眠〕は、繫する、と知るべきである。

[297] これらは自相惑であるから、すべて〔の人〕のすべて〔の事〕に対して生ずるのではない。これら〔未来〕不生の、意〔識〕に依る、〔あるいは、五識の〕すべてにおいて別な、〔あるいは、それ〕自身の世〔のみ〕に属する、〔あるいは、三世の〕すべてにおいて生ずる〔諸随眠〕が、同様に、〔それぞれ事を繫するの〕である。余の人は、蘊の相続が繫される、〔という〕。

〔偈の中に〕「同様に」というのは、諸随眠が断ぜられる〔というの〕と同様に、と〔言葉〕がはたらくのである。実

に、ある「人」としてある過去の煩惱の部が已断である時は、未来の「煩惱の部」も「已断である」。次に、未来なる慢・貪等で、已断ならぬものは、三世に通ずる事のすべに對して、繫する。それを所縁とするものは生ずることが可能であるからであり、また意「識」に依るものは三世に通ずる「事」を境とするからである。次に、「その」他の未来の貪等は、未来の事のみに對して繫するし、過去の「貪等」は過去「の事」のみに對して「繫するし」、現在の「現在」のみに對して「繫する」。五識身に依る「煩惱」は意「識」に依る「煩惱」とは別だからである。

これによつて、過去と現在との意「識」に依る「煩惱」の未断なるものも、自らの世に属しない事に対して、繫することがあり得る、ということが成立するが、かの未来の意「識」に依る「煩惱」のみがすべて「の事」に對して「繫するの」ではない。ではどうかといへば、五識身に依るものもまた「繫するの」である。五識身に依る「煩惱」で「未来」不生法に属する、三世に通ずるものは、すべての事に対して、繫する。それらの境は過去でも未来でも現在でもあるからである。

見・疑・無明という共相惑にして三世に通ずるものも、すべての三世に通ずる事に対して、繫する。これらは共

「相」惑なるゆえ未断であるかぎり「すべてに對して繫する」と「言葉が」続いてはたらくのである。

では、過去等なるものもその事に對して貪等が生じ、それら「貪等」がその「の事」に對して繫するということが起こることは、いかようにして理解せられるか？ ただ經によるのみである。世尊によつて「次のように」説かれていゝる——。欲貪の上に立てらるべき三種の法がある。欲貪の上に立てらるべき過去の法と、未来「の法」と、および現在の法とである。欲貪の上に立てらるべき過去の法によつて欲が生じ、すでに生じた欲に對して、これら諸法が、繫する、と説かるべきであつて、離繫するのではない、と。同様に⑤「また他の經には」、ある過去・未来・現在の色に對して貪や瞋が生ずる時、云々、というように「種々に經に説かれている」。

では、すべての有為「法」が空であるその時、常住で不動で恒常で変転しない性質をもつ我あるいは我所として何が繫されるのであるか。「それについて」次のように「經中に」説かれている——。業がある。異熟がある。しかし「業の」作者はとらえられない。この「五」蘊を捨ててかの「五」蘊を取るといふような「輪廻の主体」は、法による仮設以外には存しない、云々と。これに對して、蘊の相



続が繋されるのである、という反論がある。蘊の相続の上に一の連続する蘊の相があると「考える」増上慢のゆえである。「しかし」世俗として衆生の仮説があるのであるから「そのような蘊の相続の存在を考えなくても」過失は無い。

また、この場合の三の中で

[298] この場合二のみが完全なもので、第三は仮説としてのみある。

「事」と「繋」という二は勝義として存在するが「衆生」という第三のものはただ世俗としてのみ存在する、という。ではその二は何ゆえに勝義として存在するか。「それについて」次のことが説かれる。

そのゆえは、よい「因」とよからぬ因とによるからであり、また中に住するものによって「正しく」把握されるからである。

業の決定によって善・不善の果がある。すなわち功德のあるいは過失の果が決定されるのである。それでは「中に住するものによって「正しく」把握されるから」何があるか？ 煩惱を離れた「心・心所」が中に住するものといわれる。それら「心・心所」によって「業の」善なるは善として、不善なるは不善として、功德は功德として、過失は過失として「正しく」把握されるのである。その果の可意なるは

可意として、不可意なるは不可意として「正しく」把握されるのである。これによって二つのものは完全（勝義）で第三のものは仮説（世俗）であるということが成立する。

そこで、次のことが「それに」関係づけ「て考え」られる——。因・縁よりして縁起している、と説かれる事なるものは、勝義として存在する。個々に感受せられるものだからである。そして、それを所縁とする貪等も実有のものとしてある、と。「それに対して」さらに次のように言われている——。過去・未来の事に対して、三世に通ずる諸隨眠が繋するのであるから「そのように言う必要はないのであって」、それはただ敢ておのれの功を他に誇示するにすぎない、と。

(未完)

註① 以下の記述はかなり多くが順正理論卷五〇（大正二九、六二〇〇以下）の内容に合致する。

② 大毘婆沙論一九六（大正二七、九八〇b.c）に「事有五種。一自性事、二繋事、三所縁事、四因事、五撰受事」といひ、さらに「撰受事者、如契経説、棄捨所撰受田事、宅事、財宝等事」という。

③ 先の句は現在を、あとの句は過去を意味するのであろう。

④ A II—109(A: 264f.)がほぼこれに相当する。

⑤ 順正理論では「又契経言、若於過去未來現在所見色中起愛、起恚、応知於此、非色繋眼、非眼繋色、此中欲貪是真能繋、如是等類聖教非一」とある。（本学教授・仏教学）