

説一切有部における俱有因の定義

箕 浦 曉 雄

1	問題の所在：研究状況と問題点	57
2	俱有因の起源問題：諸法の共存から俱有因へ	63
3	俱有因の定義内容	66
4	根・境・識の三和合と触	71
	文献	81
	注	83

1 問題の所在：研究状況と問題点

認識対象が存在しなければ認識は成立しない。つまり、認識され得る限りそれは存在する。それ故にこそ、認識対象であるすべての法(dharma)が存在すると言わなければならない。すべての法とは、過去・現在・未来の法をさす。「すべてが存在する」という主張がそのまま学派名として採られている説一切有部(Sarvāstivādin)の学説の根幹がこの三世実有説である。ある法が生起し消滅するという事態は必ず何らかの因縁果の関係のうちに見て取ることができる。言い換えるなら、三世実有説に基づいて定立される法は四縁六因五果説という因果論によって規定されることになる。カニシュカ王時代にカシュミールで編纂されたと伝えられている『大毘婆沙論』(*Mahāvibhāṣā)は、興味深い議論を伝えている。

『大毘婆沙論』[Taisho27 390c3-9]⁽¹⁾ 水や鏡などに映った影像は実有なのか実有でないのか。譬喻者は〔次のように〕説く。「これは実有ではない。なぜなのか。顔は鏡のなかに入り込まないし、鏡は顔のなかにあるのでもない。いったいどうして鏡の上に顔の影像が生ずるのか」。〔それに対して〕アビダルマ論師は言う。「そのようなこ〔の影像〕は実有である。これは、眼〔という感覚機能〕によって認知されるものであり、眼識の把握対象であり、色処に包摂されるものだからである」。〔譬喻者はそのことを再度〕問う。「顔は鏡のなかに入り込まないし、鏡は顔のなかにあるのでもないのに、どうして実有なのかな」。〔そこで〕アビダルマ論師は答える。「色を生ずる因縁には多くの種類の道理があるのであって一種類の道理ではないから、そのことについて難点はない」。

『大毘婆沙論』が述べる通り、ある法の生起という事態のうちに複数の因縁

果の関係を見ておくことができる。それら様々な因果関係を体系的に整理し提示したのは説一切有部教義学の成果であると言ってよい。説一切有部の教義学では、因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁という四縁と、俱有因・相応因・同類因・遍行因・異熟因という六因を広義の原因とし、それに対して異熟果・等流果・離繫果・士用果・増上果という五果が設定される。それらのうち、四縁中の因縁は、俱有因・相応因・同類因・遍行因・異熟因の五つに、残りの等無間縁・所縁縁・増上縁は、能作因に充当する。

このような因果関係のうち、俱有因 (*sahabhetu*) 一士用果 (*puruṣakāraphala*)、相応因 (*samprayuktahetu*) 一士用果の関係はどちらも諸法が同時に生起して相互に因果関係を締結する場合を示すものである。ひろく諸法の同時因果関係を俱有因一士用果と呼び、なかでも心と心所との関係に限りそれを相応因一士用果の関係にあると言う。⁽²⁾ 四縁説、次いで六因説が展開しこのような構造として因果論が組み立てられてきた経緯については、今までの研究によっておおよそ理解することができる。本稿では今までの研究を再確認しながら、俱有因をめぐる議論について再検討してみたい。

荻原雲来博士による『俱舍論明瞭義』第1章「界品」・第2章「根品」注釈箇所の翻訳や、櫻部建博士による『俱舍論』本論 第1章「界品」・第2章「根品」の翻訳が刊行されたことで、とくに日本の研究者は俱舍学の伝統に加え、サンスクリット研究の成果を得て、四縁六因五果説の概要を比較的容易に把握し得る立場にある。⁽³⁾ その概要を報告する研究として、さしあたって木村泰賢 1935、水野弘元 1969、中川善教 1975、櫻部建 1969, 1978 をあげておけば十分であろう。本研究の関心に従って説一切有部の俱有因に限定するなら、より議論の詳細にまで踏み込んだ分析を行っているという意味で、櫻部建 1969 の研究を受けた兵藤一夫 1983, 1985ab に留意しておく必要がある。そして、ほぼ同時期

にTanaka 1985もまた、俱有因の概念について検討した研究を報告している。いっぽう、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu) の立場を検証する際に根・境・識の同時因果を分析する原田和宗 1997 にも注意しておく必要があろう。

これまでの研究で論じられてきたのは主として次の三点である。第一は、俱有因という概念の起源問題である。六因を示す術語は経典には現れないが経典のなかでそれらは説かれてきたとヴァイバーシカたちは主張する。⁽⁵⁾しかし実際に六因の個々の概念がどのような経緯で成立したのか確認する必要がある。第二は、俱有因の定義内容をめぐる問題である。“相互に果となる”と定義するか、“同一の果を得る”と定義するかの問題である。第三は、そもそも諸法の共存（同時因果）を容認するか否かという問題である。今日までおおよそのことが論じられてきた。本稿で取り扱う論題もまた上記三点に絞られる。ここでは、俱有因に論題を限定し、それぞれ若干異なった関心に基づいて立論された以上の研究を整理した上でまずは問題点を把握しておきたい。

木村泰賢 1935 は、「これ(X)があるときこれ(Y)がある。これ(X)が生ずるからこれ(Y)が生ずる。」(imasmiñ sati idam hoti, imassa uppādā idam uppajjati/⁽⁶⁾) という縁起の定型句について、前半が「主觀・客觀の認識的関係を示す同時的因果関係」⁽⁷⁾を示し、後半が「生命の創造過程を示す異時的因果関係」を示すと解釈できることから、以上二つが初期経典のなかに渾然一体となって存在する因縁（縁起）の意味であると位置付ける。前者は有情数・非有情数縁起に包摂され、後者は有情数縁起に包摂される、と後に説一切有部によって提唱されることになる縁起解釈である。この定型句前半を同時因果と解釈することは、明らかに『順正理論』(*Nyāyānusāriṇī) でサンガバドラ (Saṅghabhadra) が示した縁起の定型句解釈に他ならないが、木村泰賢 1935 はそのことには触れていない。⁽⁸⁾定型句前半を同時因果、後半を異時的因果関係の意味に理解する根拠は、木村泰賢 1922 のなかで提示されていて、南伝『清淨道論』(Visuddhimagga) と北伝

『俱舍論』でそれぞれ提示される定型句解釈の一節なのである。同時因果の根拠として提示する『俱舍論』の定型句解釈とは以下を指すが、ヴァスバンドウ自身は『俱舍論』のなかで以下の解釈を同時因果の論拠とは見なしていない。⁽⁹⁾ よって、この点における木村泰賢 1922 の理解は厳密さを欠く。

[解釈 1] avadhāraṇārtham / yathānyatrāha avidyāyām satyām samskārā bhavanti nānyatrāvidyāyāḥ samskārā iti /

限定するためである。他の〔經典〕では「無明があるとき諸行があり、無明でないものがあるとき諸行はない」と〔説かれている〕ようにである。

[解釈 2] aṅgaparamparām vā darśayitum / asminn aṅge satīdam bhavati, asya punar aṅgasyotpādād idam utpadyata iti /

あるいは、支分の連鎖を示すためである。「この支分(X)があるときこ〔の支分〕(Y)があり、さらにこ〔の支分〕(Y)が生ずるからこ〔の支分〕(Z)⁽¹⁰⁾が生ずる」と〔説かれているようにである〕

俱有因の定義について言及する際にも、「相互に果となる」と「同一の果を得る」という二つの定義が『俱舍論』に述べられることを指摘するに留まっている。このように俱有因の議論の詳細には踏み込まないものの、「因縁論は現象界の全体に渉る法則であるといいながらも専ら吾らの生命活動、特に心理活動に関する法則を主として建立されたものである」と述べて、因縁論の着想を指摘している点には留意しておこう。なお、四縁説・六因説の起源問題に触れ、両者共に現存の初期經典に見られないこと、四縁説の成立は六因説より古く、また『識身足論』・『施設論』より古いと推定されるが、両論書の記述が最初であること、そして六因説は『発智論』が初出であると指摘する。この四縁説・六因説の成立に関しては後の兵藤一夫 1983, 1985ab によって確認しておく必要

ある。⁽¹²⁾木村泰賢 1935 は、心所論が複雑に発達した後にそれに対応すべく因縁論が考案され『発智論』のカーティヤーヤニーピトラ (Kātyāyanīputra) の功績により確立されたという見方を示している。ただ、木村泰賢 1935 の指摘はここまでであり、因縁論が心の生起の問題から出発して一切法の生起と消滅の体系化へと展開してきたことの文献上の跡付けは、後の兵藤一夫 1983, 1985ab の研究を待たなければならない。

木村泰賢 1935 の研究以降、櫻部 建 1969 は、同様に四縁説・六因説の起源問題について触れた上で、『識身足論』「因縁蘊」において四縁中の因縁の分析を通して六因が導き出されたことを指摘した。

兵藤一夫 1983, 1985ab の特徴は、先の櫻部 建 1969 の指摘を受けて、四縁説・六因説成立の経緯を説一切有部論書のなかで跡付けた点にある。兵藤一夫 1983 は次のように整理する。『集異門足論』や『法蘊足論』のなかにすでに四縁についての言及がある。しかし最初に明瞭に説かれるのは『識身足論』「因縁蘊」においてである。識が生起する場合、その識は増上縁・所縁縁・等無間縁によって生起することが可能となるが、識が善であるか不善であるか無記であるかは因縁によって決定される。その因縁は俱有・相應法などであると「因縁蘊」で述べられる。よって、識に伴って生起する心所法は、識が善か不善か無記かを決定する因縁であると考えてよいことになる。こうして、「因縁蘊」における四縁中の因縁の分析から俱有・相應といった概念が持ち出された点を指摘した。とくに、兵藤一夫 1985a が言及する通り、複数の法が共に生起するという着想そのものは「因縁蘊」以前から認められるものであるから、俱有・相應という概念が発想された段階と六因として確定された段階とでは差がある点に注意が必要である。さらに、六因説は『大毘婆沙論』で詳細に議論され、『阿毘曇心論』において四縁説中心の体系が六因説中心の因縁論へと再構成されることを報告する。いっぽう、兵藤一夫 1985b は、説一切有部の論書において俱有

因が“相互的因果関係”と規定されると共に“同一の果を得る”とも規定されることを取り上げ、これは因果関係の分析がより厳密になるに従って俱有因・相應因を成立させる条件を変更しなければならなかつたからであると言う。例えば、『大毘婆沙論』は、俱有因一土用果の関係を諸法が同一果を得ることであると規定した。しかし『雜阿毘曇心論』は隨相を俱有因一土用果の関係として規定するために相互に果となることという規定に改めた。ところが『順正理論』ではどちらかいっぽうの規定に徹底できず、両者の規定を併用する結果となつてゐる。このように俱有因の規定は不徹底であるという兵藤論文の論評に対して、俱有因の規定について唯一踏み込んで言及する中川善教¹⁹⁷⁵は、両規定について「同一果は寛く互為果は狭いが、共に俱有因の二つの相と見るべきである」と述べて兵藤一夫^{1985b}とは異なつた論評をする。

ところで、『俱舍論』におけるヴァスバンドゥの見解を検証する原田和宗¹⁹⁹⁷は、「世間品」縁起説で議論される根・境・識の和合学説を詳細に検討した。説一切有部が提示する根・境と識とは、相互に因果となるのではなく、根・境→識という一方向的な同時因果関係であつて、決して識→根・境という関係は想定し得ず、ヴァスバンドゥもこの点については同意していたと確認する。「世間品」ではその例証として芽と影の喩例が用いられているが、「根品」俱有因の議論にも登場する芽と影、灯火と光の喩例は、『大毘婆沙論』縁起説において一方的な同時因果関係の例証として用いられたのであって、「根品」俱有因解説箇所でも両喩例が同様の例証として引き合いに出される。そして『大毘婆沙論』六因説解説箇所（卷第十六「雜蘊第一中智納息」第二之八）、『雜心論』六因説解説箇所（卷第二「行品」第三）の議論で相互同時因果の喩例としてまったく用いられないことを指摘する。原田和宗¹⁹⁹⁷が指摘する通り、根・境と識とは一方的な因果関係である。後に触れるが、根・境と識とが一方的な因果関係であることはもちろん『順正理論』十大地法解説箇所の議論からも確認し得る。しかし、少

なくともこの議論のなかでサンガバドラは灯火・光の喩例を一方向的同時因果を表す喩例と考えているわけではない。紛れもなくこの喩例は俱有因－土用果、つまり「⁽¹⁶⁾相互に果となる」ことを表す喩例なのである。その点には十分注意しておきたい。

さて、諸法の共存という着想が南伝パーリや北伝漢訳阿含經典に散見されることを報告したものとして、水野弘元⁽¹⁷⁾ 1964 の研究がある。現在のところ、初期經典・説一切有部の文献を用いた最も包括的かつ詳細な研究である。水野弘元 1964 は、禪定に入ったときにいかなる法が生起しているかについての教説や、貪を持つ心（有貪心）であるとか瞋を持つ心（有瞋心）などという教説が素材となって、複数の法が心と共存するという考え方が徐々に教義学説として体系化されていったと推測する。

2 俱有因の起源問題：諸法の共存から俱有因へ

水野弘元 1964 が示す通り、諸法が共に生起し共存することを語る教説が後の説一切有部の教義学では俱有因・相應因という教義学説の素材となったと考え得る。『集異門足論』にすでに俱有・相應なる語が登場するのは、現存の *Saṅgītisuttanta* および諸異本にはそれが確認されないものの、そのような教説が早くから説一切有部論書のなかで用いられていたと考えておくことは、水野弘元 1964 が示唆している通り妥当性を持つであろう。

『集異門足論』[Taisho26 384b25-27]⁽¹⁸⁾ 復次若諸苦受、若彼相應法、若彼俱有法、若從彼生、若彼種類不可愛異熟果、由苦苦故、苦。

説一切有部において四縁説から六因説へと展開した事情については、兵藤一夫 1983, 1985ab によってすでに論じられ首尾よく纏められているので、それ

を手掛かりにその経緯を把握しておくことができる。それによれば、四縁説は識の生起の因果関係を分析する際に持ち出されたもので、その四縁のうち因縁の分析を契機にこの俱有因・相応因をはじめとする六因説が考えられてきたことが文献史の上から見てとれる。⁽¹⁹⁾ そこで、四縁説から六因説へと展開する重要な論拠として従来『識身足論』「因縁蘊」の記述が注目されてきたわけである。以下に示す「因縁蘊」の箇所は、眼識には因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁の四縁があり、そのうちの因縁を俱有・相応法などであると言及する。さらに、その後「因縁蘊」は三世における六識身がそれぞれ三世における何を原因とするのかを問題にし始める。そこで「未来の因とは何か」と問い合わせ、「俱有・相應などの法である」と解答し、眼識と共存関係にある法が存在することを明言する。

『識身足論』[Taisho26 547c25-548a8] 過去眼識、一切皆用過去爲因。所餘諸句皆不可得。未來眼識、或用過去未來爲因。非現在爲因。何等未來因。謂、此俱有相應等法。何等過去因。謂、過去法與此眼識或爲同類或異熟等。非現在法與此眼識或爲同類或異熟等。或有過去未來現在爲因。何等未來因。謂、此俱有相應等法。何等過去現在因。謂、過去現在法。與此眼識或爲同類或異熟等。

現在眼識、一切皆用過去現在爲因。所餘諸句皆不可得。何等現在因。謂、此俱有相應諸法。何等過去因。謂、過去法。與此眼識或爲同類或異熟等。如眼識、耳鼻舌身識亦爾。

『集異門足論』、『識身足論』共に、玄奘訳のみしか現存しないことに加え、他の文献にトライスできないことから確証は得られないが、初期經典にその着想の片鱗が見られることも考慮すれば、諸法が共存するという発想は古いものと考えておいてよいと判断する。⁽²⁰⁾

三世における識の因は何かという論題を準備したのは『識身足論』が最初であり、この論題の下で、識と共存する法は因として定立されることが提示されたと考えておいてよい。この議論を受けて『発智論』ではじめて六因説が明文化されることになる。最終的に、俱有・相応という概念定立の前提となる「心とは複数の法の集合体である」という着想は、少なくとも『識身足論』「因縁蘊」⁽²⁾の議論の根底にあると言うことは可能である。

単に、諸法の共存を意味するためだけに俱有や相応という述語を用いるのではなく、因果論の体系のなかで、つまり六因の一つとして俱有因という概念を明示するようになるのは、『発智論』が最初である。よって、六因説のうちの俱有因の概念規定が議論されるのは『大毘婆沙論』を待たねばならない。いっぽう、『大毘婆沙論』のなかで、縁起の意味が、業の輪廻の過程である“有情數縁起”と一切法の因果関係である“有情數・非有情數縁起”とに分節されたことに注目しておく必要があろう。有情の輪廻の過程を意味する縁起とは別に、諸法一般の生起と消滅の因果関係を本格的に論ずる枠組みが提示されたことと、『発智論』で明文化された六因が『大毘婆沙論』のなかで詳細に議論されるようになったこととは当然密接な関連がある。

ともかく、先行研究に基づきながらそもそも“諸法の共存”がどのような文脈で言及されてきたか再確認しておくことができたはずである。四縁六因五果説の枠組みで言えば、『大毘婆沙論』以前の文献のなかで俱有・相応という概念が持ち出される文脈をおおよそ捉えておくことができたと言ってよい。

説一切有部の学匠たちは、様々な状況下で自身のこころがいかなる状態にあるのかという疑問に明快な説明をなすべく経典の記述を整理したであろう。善(*kuśala*)のこころが生起しているのか、それとも不善(*akuśala*)があるいは無記(*avyākṛta*)のこころが生起しているのか、という修道者にとって重大な問題をどのように説明し教義学説として体系的に提示することができるであろうか。

このような関心に端を発し、こころの生起と消滅はどのような構造をもつていて、どのような原理によりその事態が成立しているのかを分析し、さらにはその原理をこころのみならず法一般の原理として法の生起と消滅の原則を打ち立てるに至ったと考えられる。六因説は、このような発想のもとで登場してくる教義学説であるとひとまず言うことができる。ただ、その前提として、そもそも我々のこころとは、複数の法の集合体（こころの束 *cittakalāpa*）であるという発想があった。心に従って常に何らかの心所法や有為相などが生起するという教義学の前提がなければ、俱有・相応の概念はもはや意味をなさない。

3 俱有因の定義内容

『発智論』は俱有因一土用果について次のように記述する。⁽²³⁾

- ① 俱有因とは何か。答える。心は心所法にとって俱有因となり、心所法は心にとって俱有因となる。
- ② 心は、心に従って生起する身業・語業にとっての俱有因となる。
- ③ 心は、心に従って生起する〔法〕と不相応行〔法〕にとっての俱有因となり、心に従って生起する〔法〕と不相応行〔法〕とは、心にとっての俱有因となる。
- ④ また次に、共に生起する四大種は相互に俱有因となる。〔よって〕これを俱有因と言う。

②の心に従って生起する身業・語業とは、静慮律儀 (*dhyānasamvara*)・無漏律儀 (*anāsravasamvara*) を指す。『発智論』には「心は身業・語業にとっての俱有因となる」とあり、字義通りには一方的因果関係しか言及されないが、これは相互因果と考えておいてよいと『大毘婆沙論』は説明する。⁽²⁴⁾ また、③の心に

従って生起する法とは、先に言及した身業・語業に加え、心の生・老・住・無常、すなわち心不相應行である。よって『大毘婆沙論』を整理すれば、⁽²⁶⁾

- ① 心←→心所
- ② 心←→心に従って生起する身業・語業（＝静慮律儀・無漏律儀）
- ③ 心←→心の四相（生・老・住・無常＝心不相應法）
- ④ 四大種相互間

となる。『大毘婆沙論』では、相應と俱有との區別に言及する際に、俱有因とは“同一果の意味”（同一果義）、“相互に分離しないという意味”（不相離義）、あるいは“同一の事態を分けるという意味”（辦一事義）などと説明する。ここでは、複数の法が共同して同一の結果を生み出すような諸法が共存することを指す程の意味でしかこの俱有因なる概念は規定されていないように思われる。『大毘婆沙論』は、俱有因を“同一の果を得る”と規定すべきか、“相互に果となる”と規定すべきかという問題意識に基づいているのではなくて、“共に生起する諸法”なる事態をともかく因果論によって規定しておこうという意図はあったものの後に見られるようなより厳密な共存関係の議論があったわけではない。そして、『雜阿毘曇心論』では『大毘婆沙論』と異なり明確に“相互に果となる”と規定される。ただ、四隨相・所造色もある場合にはそれぞれ同時に生起し共存する法であるけれども、共に生起する諸法を因果論という視点から定義する場合には、共存であってもそれが相互に因果関係を締結すると規定し得ない場合があるのは当然である。『俱舍論』の説明はほぼその『雜阿毘曇心論』に基づいていると言ってよい。『俱舍論』の記述によれば、俱有因一土用果が適用される関係とは、大種相互間、あるいは心と心に従って生起する法(cittānuvarttin 心隨轉)との間、あるいは相(lakṣaṇa)と所相(lakṣya)間である。このなかで、心に従って生起する法とは、有為の四相・心所・心所の四相・二律儀・二律儀

の四相を指す。⁽²⁷⁾

① 四大種相互間

② 心←→心に従って生起する法

1. 心の四相（生・住・異・滅）

2. 心所

3. 心所の四相

4. 二律儀（靜慮律儀・無漏律儀）

5. 二律儀の四相

③ 相←→所相

眼識の生起を考えた場合、その眼識の四相と四隨相とが共に生起して共存すると言ってよいが、これらすべての法が相互に俱有因一土用果の関係にあるとは言えない。『雜阿毘曇心論』が具体例を出して説明する通り、例えば、眼識の生相と、眼識や住・異・滅相や四隨相のうちの生生とは相互に俱有因となると言える。しかし、眼識一四相一四隨相という三者間のうち中間者である四相を飛び越えて眼識と四隨相とが相互に俱有因となることはない。もちろん『俱舍論』も同様の説明をする。ともかく『雜阿毘曇心論』の叙述からは、このように“共に生起する”という事態がより確定してきたことを受けて、因果論がその共存の意味を外側から定義し確定する原理として用いられているように見える。その意味で『大毘婆沙論』からは大きな展開があり、『俱舍論』は『雜阿毘曇心論』の説をほぼそのままの採用し首尾よく纏め上げたものと言える。では『順正理論』はどうであろうか。『順正理論』においてサンガバドラは、四大種相互間、心←→心に従って生起する法、相←→所相に、俱有因一土用果の関係を適用すると規定しているから、これはもはや『雜阿毘曇心論』以来確定してきたものと認めてよい。サンガバドラは俱有因一土用果の規定内容を論じた後は、⁽²⁸⁾

多くを費やして同時因果を容認せず異時因果を主張する上座批判を展開する。⁽²⁹⁾ その詳細は別稿で論じたのでここで再び触ることは避け、ともかく俱有因の定義内容を精査しておきたい。『大毘婆沙論』以来、“相互に果となる”と“同一の果を得る”という規定が併用され不徹底であったし、『順正理論』のなかでも両者を併用していると、兵藤一夫1985bによって報告されてきた。しかし、『大毘婆沙論』より進んで『雜阿毘曇心論』では“相互に果となる”と定義されるいっぽうで、隨相の問題が初めて取り上げられる。そして『俱舍論』は隨相の問題をよりいっそう明確化した。さらにそれを受けた『順正理論』は『俱舍論』の偈頌通り“相互に果となる”という定義を示しておいて『大毘婆沙論』（『発智論』）の記述とも調和するように学説を再確定する意図があるようと思われる。以下の『順正理論』の記述を見ておきたい。

[NA] [Taisho29 417c14-26] もし法が相互に士用果となるならば、それらの法は相互に俱有因となる。相互に助力し生起するからである。例示すればどうなのか。四大種のように、相互に望んで俱有因となるのである。その〔法の〕本体 (dravya) が増上であるとか、〔法の〕本体が増上でないとしても、〔任意の〕三つ〔の法〕と〔他の〕一つとは相互に因となる。〔法の〕自性 (svabhāva) は、自己言及しないからである。また同じ種類の本体に自己言及しないから、各々の大種は〔自身〕以外の三つに自己言及する。つまり、四大種は、異なる種類の〔法〕の集合体であり、四つ〔の法〕は功能を持つ。というのは、所造色を生起させるからである。⁽³⁰⁾

このように、有為〔の四〕相と所相や、心と心に従って生起する〔法〕もまた相互に因となる。これがつまり俱有因である。相互に果となる〔という規定〕によるならば、一切の有為法は適切に〔俱有因である〕。この説明では、因の例示があまりに少ない。〔なぜなら、〕つまり諸々の心に従って⁽³¹⁾

生起する〔法〕や、諸々の〔有為の四〕相は、それぞれ互いに俱有因となると説くべきだからである。

また、ただ相互に果となることのみを俱有因と説くべきではない。法と〔四〕隨相とは相互に果となるのではない。けれども〔各々は〕因となるのだからこれは因の例示なのである。〔よって〕その点についてはさらに〔次のように〕説くべきである。この意味〔規定〕によるのだから、〔俱有因の〕例示については〔次のように〕説くべきである。「有為法が果を同一にすることは俱有因であると本論（六足発智）に説かれるから、この〔法と隨相とに俱有因の関係を認める〕ことに過失はない」と。

サンガバドラは、“相互に果となる”関係が俱有因であると定義を示して、有為の四相←→所相、心←→心に従って生起する法（心隨轉）という例を示す。しかしながらまだ不十分であることを述べて、心に従って生起する法相互間に、また有為の四相相互間にも俱有因の関係が成立する〈心隨轉(X)←→心隨轉(Y)、有爲相(X)←→有爲相(Y)〉ことを説明する。その上で、『雜阿毘曇心論』が言及した通り、“相互に果となる”という定義に基づけば法と隨相とは相互に果となると言えないが因の特徴を満たしているのだから、『発智論』の「果を同一にする」という記述に従って俱有因の関係が成立することを認めておいてよいと結論したことになる。

この点についてはスティラマティも『俱含論実義疏』のなかで同様の指摘をする。「何故に、〔俱有因の〕特徴について過大適用しないのか。“俱有因とは、有為法が果を同一にすることである”と論書（六足発智）では、そのような意味だからである」。このような説明の仕方は『俱含論』ではなされなかったものであるが、サンガバドラの説明を受けてスティラマティも同様の言及をしたと考えられる。俱有因を“相互に果となる”と定義すると、例えば有為法と隨相と

の関係を俱有因と認めてしまうことになる。このように“相互に果となる”という定義を諸法間のあらゆる因果関係に過大適用しないように“同一の果を得る”という『発智論』の記述の有効性をサンガバドラもスティラマティも認める方向で解釈する。⁽³⁵⁾

ここではサンガバドラ説が批判の対象として引かれる事はない。俱有因の定義をめぐってスティラマティがサンガバドラ批判を行わないのは、サンガバドラがヴァスバンドゥを批判しないことからも当然の措置であると言える。こうして俱有因の定義を終えたサンガバドラは同時因果の論証へと論を進める。

4 根・境・識の三和合と触

4.1 サンガバドラによる上座批判

『順正理論』のなかで、サンガバドラは俱有因を定義した後、諸法が同一瞬間に共存し相互に果となることの論証に多くを費やす。そこでは上座学説批判という形式を取りながら、『俱含論』のなかでヴァスバンドゥが提示した論点をたくみに整理して諸法の共存論証を展開している。その俱有因解説箇所の議論は、すでに別稿で詳しく論じたので本稿では扱わず、以下では『順正理論』心所法解説箇所に注目しておきたい。⁽³⁶⁾

『俱含論』は大地法の定義を述べた後に、「これら十法は … 中略 … 存在すると伝えられている (kila) と言及したり「心や心所の差異は非常に微細である」と言及する。このような発言は、ヴァスバンドゥが大地法の定立を暗に批判している根拠と見なされましたが、ここでは心心所法の共存を容認し得るか否かについての本格的な議論はなされない。いっぽう『順正理論』においてサンガバドラは、大地法に包摂される法の定義について述べた後、上座の見解を引いてそれに反駁しながら論を展開する。議論の論点は、触を心所法として定立可

能か否かについてである。この議論は大地法の解説箇所の大半を占め、心所論全体から見ても大部分をこの問題に費やしていることがわかる。以下、それら心所法の共存を容認し得るか否かをめぐる議論を検討する。まず、ここに上座の主張を確認しておくべきであろう。

[NA] [Taisho29 384b12-17] かの上座は言う。「誤って考えられているような十大地法は存在しない。これ（大地法）はただ三種類である。經典には“受と想と思とが共に生起する”と説かれているからである。その經典はまた触の存在を説かないことがあろうか。その經典が“三和合触”と言うようである。〔しかし、〕經典が触の存在について言及しようとも、〔三和合と〕別の本体 (dravya) があるとは説かない。故に、その經典は、“これら三法の結合・和合・集合が触である”と説くのである。故に、誤って考えられているような十大地法の性質を持つものは存在しない。」⁽⁴⁰⁾

上座は、触を法として定立せず、根・境・識が和合するという事態を他ならぬ触と考えている。その上で、ただ受・想・思のみを定立してそれらが共存することを容認する。つまり、三和合=触→受・想・思という生起モデルを上座は構想していたことになる。それに対して、説一切有部は三和合という事態そのものを触と考えるわけではなく、触は心所法として別に定立する。もちろん触は受・想以下大地法に包摂される諸法と共存する。よって、説一切有部は、三和合→触・受・想・思 … etc. という生起モデルを構想してきた。よって、容易に予想される通り、サンガバドラはこの点から上座を反駁する。以下、その議論の詳細について順に精査しておきたい。

最初に上座が言及した經典の一節は、触の特徴(lakṣaṇa)が三和合であると説いているわけではなく、あくまで和合を縁として存在する触の定立についての言及と理解しなければならない。この經典は触の特徴ではなく触の縁について

説いていると理解する根拠として、サンガバドラはまず「六処によって触がある」という経言や、「二つが触の縁となる」という偈頌をあげている。つまり、根・境・識が相互に縁となってしかもそれら三法すべてが触の縁となると上座が考えているとしても容認できないと言うのである。説一切有部学説は、根・境が縁となって識が生起するが、逆に識が縁となり根・境が生起するとは見なさない。もっとも、触という法は縁を持つ法なのであって、縁そのものではない。かたや、根・境・識が相互に因果を形成し和合することを触と見なすなら、上座説を想定することも合理ではない。上座は根・境・識が共に生起することを認めていないからである。また、根・境・識が触にとっての縁であると説くこともできない。というのは、縁である根・境・識が実有であるなら、その果である触も実有でなければならないからである。しかし上座は触を実有とは認めないと、それら三法が触にとっての縁と言うことはできないのである。

上記のように上座は触の存在を否定するが、説一切有部学説ではそもそも法を認知することはすなわち法が存在することを意味している。これは説一切有部学説の大前提である。サンガバドラは次のように説明する。

[NA][Taisho29 384c19-21] 謂眼等根、雖非現見、能取境故、知有自體。…

中略 … 若心所法現可見者、應無有執彼卽是心觸亦應然。雖非現見、以有用故、知有自體。

例えれば眼根などを視認することはできなくとも、根が根の作用を持って対象を把握するからには、眼根という法の存在を知り得ることになる。まして心所法が視認し得る場合その存在を容認する他はない。サンガバドラはこのように説明して触の定立を認めるべきと主張する。

では、触の定立を確定するのに、サンガバドラが和合にまで問題領域を拡げる理由は何か。説一切有部の体系では、触は主に心所論と十二支縁起説におい

て主題となる。『順正理論』の当該箇所は言うまでもなく心所論であるにも関わらず、十二支縁起で問題となる和合の内容にまで踏み込んで議論する。『俱舍論』は心所論において触を「根・境・識の和合から生ずる接触」(sparśa indriyavisaaya-vijñānasannipātajā sprṛṣṭih /)と定義するのみでとりたてて議論しない。それにひきかえサンガバドラは十大地法の定義について述べた後に、説一切有部が主張するような形で十大地法を容認するわけにいかないという上座の見解を検証しながら、触の定立を再度確定するために議論を展開する。その場合なぜ和合にまで踏み込んで議論する必要があるのか。何よりもこの場合上座は、心と触とが別の法として定立し得ないことを論証すればよいわけである。心すなわち識の生起と、触の生起とを問題とすれば、当然のこと十二支縁起の文脈へと議論が展開せざるを得ない。その点をスティラマティは、「触の縁を説示することによって、六処の縁が説示されたことになる」からであると言つて注釈を始めると。

[TA][Peking to 216b7-217a3] 触の縁を説示することによって、六処の縁が説示されたことになる。偈頌によつてもまた〔眼と色との〕二つの縁が説示されたのである。⁽¹²⁾ [二つの縁とは、] これら〔眼と色と〕が相互に所依となる〔ことを意図した〕のではない。なぜなら、触と触の縁もまた検討されなければならないからである。眼と色との縁が眼識なのではない。縁である眼と色とは相互に縁とならない。これら〔眼と色と〕は触の縁であると説いてゐるそのことを理解するのは別の意図に基づいてゐるのであって、その眼などによる触というのは所依と所縁との状態(bhāva)なのである。なぜなら、それ(触)は眼と色とを縁とするからである。同一果〔つまり触〕と離れることなく縁の状態による識〔もまた縁となる〕のである。それ故に、それ(和合)が触であると言うのである。〔以上で〕六処の縁と触

とが説示された〔ことになる〕。⁽¹³⁾

スティラマティは十大地法定義箇所の注釈を終えると、『俱舍論』の構成を逸脱して完全に『順正理論』の文脈に従って上座説を引いた上でこの触の議論に入る。しかも上記に示した通り『順正理論』当該箇所がいかなる意図によって構成されているかについて言及する点を見れば、スティラマティがいかに『順正理論』の文脈を丹念に読み解いていたかを窺い知ることができる。

さらに和合について説明するサンガバドラは、共に縁となることの意味を明確にしようとする。もし和合なる語が共に縁となるの意味であるなら、触という法は根・境・識の合成ということになり、それと別に触なる法が存在すると言えないではないか、という上座の反論に答える。「根・境・識は相互に縁となるのではないからである」と。しかし上座は、それならば「三和合故に触」と言うべきであろうとなおも反論するが、和合という事態の次の刹那に触が生起するという誤解を避けるために「三和合触」と述べるのだと説明する。

以上の議論によってサンガバドラは、和合と触とについて規定し得たと言つてよいように見受けられるが、さらに偈頌の解釈をめぐって上座と激しく対立する。その議論をいま暫く迫っておく必要があろう。その偈頌とは、『雜阿含』⁽¹⁴⁾卷第十三 第307經に見られる偈頌とほぼ一致するもので、『順正理論』のなかでは同じく「根品」の俱有因解説箇所で引かれる契經説 [NA Taisho29 420c6] 「眼色二種縁、生諸心所。」ともよく一致する偈頌である。俱有因の議論については別稿で詳細に検討したのでここでは触れないが、再度『順正理論』に引かれる偈頌と比定し得た『雜阿含』の偈頌を示しておく。

『順正理論』

眼色二爲縁 生諸心所法
識觸俱受想 諸行攝有因

『雜阿含』

眼色二種縁 生於心心法
識觸及俱生 受想等有因

上座は、触と心とを別々に定立し得ない論拠を三つ提示する。

- ① 心所は次第生起である。
- ② 識という語が説かれているのだから、触は心であり心所法ではない。
- ③ 識と触とは分離せず存在する。

上座が提示するこれら三つの論拠をサンガバドラがいかに批判するか、その論点を以下に整理しておこう。

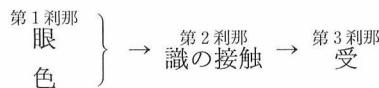
上座学説 ① に対する批判 ここで上座が主張するいわゆる次第生起（異時因果）説は、『順正理論』のなかでは俱有因 定義箇所においても取り上げられるものであり、『俱舍論』 俱有因 定義箇所にトレイスされる議論であったことはすでに別稿で確認し得た。それは、別稿で詳細に検討した通り、灯火と光、影と芽の喻例解釈をめぐる議論であった。俱有因解説箇所ではこの議論に限り対論者の立場も、論師名も明示されなかったが、いまこの心所法解説箇所においては、言うまでもなく諸法の共存関係を容認しない上座に批判の矛先が向けられている。以下は、サンガバドラが述べる上座批判の一節である。

[NA] [Taisho29 385b22-28] 眼色無間不說識故。復作是言。謂、從眼色生於識觸。從此復生受等心所。若爾、有何餘心所法二緣所生。世尊經中分明顯說。諸心所法從二緣起。非在第三。我等於中說諸心所亦二緣起、非在第三。上座於中起異分別、說諸心所唯在第三。

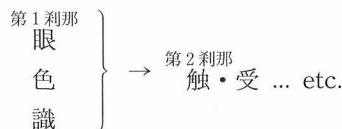
上座は、第一刹那に眼・色が生起し、第二刹那に識の接触が起こり、第三刹那に受などの心所法が生起するという生起モデルを構想している。上座は触を心所として定立し得る法と見なさず、その触は識が対象に接触することを意味するものと解釈する。これに対してサンガバドラは、第一刹那に眼・色・識が

生起し、第二刹那に触をはじめとする心所法が生起すると考える。両者が主張する因果モデルを図示すれば以下のような。

〈上座が構想する因果モデル〉



〈サンガバドラが構想する因果モデル〉



上座学説に対して、根・境・識の和合と諸々の心所法生起に対する考え方の違いをサンガバドラは提示しており、相違点は明確である。ただし、サンガバドラは上座の見解に対して説一切有部学説に基づいて自らの主張を述べたにすぎず、この点についてだけ言えばそこには上座学説を誤謬へと導く論拠が示されているわけではない。

以上が、上座が触を個別の心所法として定立しない根拠〈[1]心所は次第生起である〉に対するサンガバドラの批判である。ここで議論された内容が、『俱舍論』の心所論では持ち出されないことはすでに述べた。しかしまったく同じ議論が『俱舍論』『世間品』十二支縁起説における触の定義箇所で扱われている。ヴァスパンドゥは、和合の規定を“因と果の関係にあること”、もしくは“同一の果を得ること”とした上で、師 (ācārya) たちの諸見解を述べる。

[AKBh] [Pradhan 143.5-11] しかし、ここでは、師たちの見解は異なっている。なぜなら、ある者たち(A)は「和合こそが触である」と言い、そして「こ

れら三法の結合・和合・集合が触である」と、ここで根拠として経典を引く。また、ある者たち(B)は「心と相応する別の法こそが触である」と言い、そして「六六法門とはどのようなものか。六内処と六外処と六識身と六触身と六受身と六愛身とである」と、ここで根拠として経典を引く。なぜなら、ここでは六触身は根・境・識とは別に説かれているからである。⁽¹⁸⁾

端的に示せば下記のようになる。

A. 和合=触

教説:「これら三法の結合・和合・集合が触である」

B. 三法とは別に心相應法として触は存在する

教説:「六六法門とは何か。六内処・六外処・六識身・六触身・六受身・六愛身である」⁽¹⁹⁾

Aの見解は、経典の記述に従うなら和合ということそのものが接触という事態を表しているという主張である。それに対してBは、根・境・識という三つの法とは別に接触を意味する法が存在すると主張する。六内処つまり六根、六外処つまり六境、そして六識身とは別立てて六触身と経典が言及するからには、感覚機能や把握対象や識とは別のカテゴリーとして触という法は定立されねばならないと見なすわけである。

前者はヤショーミトラによってシュリーラータと同定されることは周知の通りであり、後者は説一切有部の見解である。サンガバドラは「世間品」のこの議論を受けて十大地法の箇所で和合と触の問題を提起していることは明らかである。

上座学説 ② に対する批判

[NA] [Taisho29 385b29-c4] 豈見說識便無心所。此伽他中非唯辯識。然不可以心所法言不屬識故、亦非受等。應可說言受等諸法亦非心所。所以者何。現見此中說識言故。雖說識言、而許受等是心所者、觸亦應然。

上座が「識という語が説かれているのだから」と述べるのは、先の偈頌C句の「識触」を指す。上座は、先に述べた通り、“識と、心所法の一つである触”とは考えず、触とは識が対象に接触することを意味すると解釈する。サンガバドラは、触を心所と見なさないのなら受も心所ではないと言うべきであろうと言って上座を批判する。

上座学説 ③ に対する批判 上座は根・境・識が和合するという事態そのものを触（和合=触）と考えるために「識と触とは分離せず存在する」と述べたのである。もちろん、サンガバドラは和合=触とは見なさず、和合の次の刹那に触などの心所法が生起すると考える。

[NA] [Taisho29 385c13-20] 若不離言是相因義、識亦不離受等心所。應如前說、但假名心。若言此難亦同不成、謂識不離受等心所。應即受等但假名心、此亦非理。以極成故。謂契經說。「心與受等心所俱生不相離」故。… 中略 …識即是心。由此成立眼色二緣能生一切心心所法。非但生心。

ここで問題となっているのは、「識と触とは分離せず存在する」というときの「分離せず」の意味内容である。分離しないことを、相互に因となることの意味であると理解するなら、上座は、識が触だけでなく受などの心所法とも分離しないと言わなければならないことになる。もっとも触を仮に心と名付けるのならば、受も仮に心と名付けてもよいはずである。しかし、上座は受・想・思

を心とは別に定立することを容認する。サンガバドラの論理からすれば上座は誤謬に陥ることになる。そして、サンガバドラは明確に結論する。まず、識は心である。そして、眼と色との二つの縁が、心・心所法を生起させる、と確定するのである。

4.2 議論の枠組み

心と共に十大地法は生起する。説一切有部はこのことを一貫して主張してきた。十大地法の一つである触も心所法として心とは別に定立されなければならない。しかし、上座は受・想・思の三心所のみを定立して、他の諸法は心の差別相にすぎないと主張する。⁽⁵⁰⁾ 上座が提案した和合学説は、第一刹那に根・境が生起し、第二刹那に識の接触が起こる。そして第三刹那に受・想・思の三心所が生起するというものである。触を心所として定立せず、識が把握対象に接触することを意味するものとしたところに、解釈の決定的な相違点があった。サンガバドラは非常に精密な議論を展開するが、主張する内容は実に明快で触の定立を確定すること以外にはない。

俱有因解説箇所と心所法解説箇所で、諸法の共存関係論証は扱われている。サンガバドラは俱有因の箇所では心所法定立の問題を論点とするけれども、〈根・境・識と触〉を論ずるという扱い方をしない。それに対して、心所論では最初から全面的に〈触の定立〉の問題として議論を出発させている。このように教義学の枠組みについて非常に注意深い態度を取る。諸法の共存論証という主題は同じでも、個々の問題を扱う場合にはそれぞれ個別の教義学の枠組みがある。この点には留意しておく必要がある。もちろん、『俱含論』の場合、そのような触の定立は十二支縁起説で扱われてきた問題であった。筆者の推測では、十二支縁起説において心所法としての〈触の定立〉を扱うよりも、『大毘婆沙論』以来終始一貫して問題になってきた心所法の共存関係を論証する文脈で

扱う方がより適切であるとサンガバドラが判断をした結果であろう。

文献

- AKBh *Abhidharmakośabhaśya*. 『俱舍論』
- AN *Ānguttara-nikāya*, The Pali Text Society (PTS).
- sDe dge 『デルゲ版西蔵大蔵經』(高野山大学附属図書館所蔵) CD-ROM版.
- DN *Dīgha-nikāya*, PTS.
- Honjō *A Table of Āgama-citations in the Abhidharmakośa and the Abhidharma-kośopāīkā* PartI, Kyoto, 1984. (本庄良文『俱舍論所依阿含全表』京都: 私家版, 1984.)
- Kv *Kathāvatthu*, PTS.
- LA *Lakṣaṇānusāriṇī Abhidharmakośaṭīkā*. 『俱舍注疏隨相』
- MN *Majjhima-nikāya*, PTS.
- NA 『順正理論』 **Nyāyānusāriṇī*.
- Peking 『影印北京版西蔵大蔵經』(大谷大学図書館所蔵), 鈴木學術財団, 東京・京都, 1955-1961.
- Pradhan Pradhan, P., ed., *Abhidharmakośabhaśya*, Tibetan Sanskrit Works Series Vol.VIII, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.
- SA *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā*. 『俱舍論明瞭義』
- SN *Samyutta-nikāya*, PTS.
- TA *Tattvārtha Abhidharmakośabhāṣyāṭīkā*. 『俱舍論實義疏』
- Taisho 高楠順次郎・渡邊海旭 監修 小野玄妙 編『大正新修大蔵經』大蔵出版, 東京, 1924-1932.
- Wogihara Wogihara, U., ed., *Sphuṭārtha, Abhidharmakośavyākhyā*, Sankibo Budhhist Book Store, Tokyo, 1936.
- 宇井伯寿 1925 「十二因縁の解釈—縁起説の意義」『印度哲学研究』第二, 甲子社書房. (再刊 岩波書店, 1965.)
- 榎本文雄 1985 「初期仏典と論書の伝承史研究に向けて」『仏教論叢』29.
- 荻原雲来 1933 『和訳称友俱舍論疏』(一) 梵文俱舍論疏刊行会.
- 1934 『和訳称友俱舍論疏』(二) 梵文俱舍論疏刊行会. (山口益との共訳)

- 1935 『和訳称友俱舍論疏』(三) 梵文俱舍論疏刊行会. (山口益との共訳)
- 小谷信千代 2002 「和辻博士の縁起説を問う—釈尊の輪廻説と縁起説—」『仏教学セミナー』76.
- 木村泰賢 1922 『原始佛教思想論』丙午出版社. (『木村泰賢全集』第三卷 大法輪閣, 1968. 再録.)
- 1935 『小乗佛教思想論』明治書院. (『木村泰賢全集』第五卷 大法輪閣, 1968. 再録.)
- 櫻部 建 1969 『俱舍論の研究 界・根品』法藏館.
- 1978 『アビダルマ仏教の因果論』『因果』平楽寺書店.
- 下田正弘 2002 「未来に照らされる仏教—仏教学に与えられた課題—」『思想』11, 岩波書店.
- 中川善教 1975 「因・縁・果」『高野山大学論叢』10.
- 原田和宗 1997 「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問(II)」『インド学チベット学研究』2.
- 兵藤一夫 1983 「「四縁」についての一考察」『印度学仏教学研究』31-2.
- 1985a 「六因説」について—特にその成立に関して—」『大谷学報』64-4.
- 1985b 「六因説」について—特に「相應因」と「俱有因」に関して—」『印度学仏教学研究』33-2.
- 本庄良文 1992 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料一世品(6) [51]～[75]—」『仏教研究』21.
- 水野弘元 1964 『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』山喜房佛書林.
- 箕浦暁雄 2003a 「『順正理論』における心心所法の共存論証」『仏教学セミナー』77.
- 2003b 「スティラマティとヤショーミトラの大地法理解」『印度学仏教学研究』52-1.
- 渡邊楳雄 1964 「集異門足論における十五回の「如法蘊論説」等について」『干鴻博士古稀記念論文集』理想社.
- 和辻哲郎 1927a 「根本資料の取り扱い方について」『原始佛教の実践哲学』岩波書店.
 (「初期佛教資料の取り扱い方に就て」『思想』1, 2, 3月号, 1926.
 の改訂再録;『和辻哲郎全集』第五卷, 岩波書店, 1962. 所収.)
- 1927b 「原始佛教の縁起説」『原始佛教の実践哲学』岩波書店. (『思想』7,
 8, 9月号, 1926. の改訂再録;『和辻哲郎全集』第五卷, 岩波書店,

1962. 所収。)

1927c 「木村泰賢氏の批評に答う」『思想』4月号, 1927. (『和辻哲郎全集』第五卷, 岩波書店, 1962. 再録。)

Rosenberg, Otton Ottonovich [Rosenberg]

1924 *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Materialien zur Kunde des Buddhismus Heft 7-8, Heidelberg: In Kommission bei O. Harrassowitz. (佐々木現順訳『仏教哲学の諸問題』清水弘文堂, 1976.)

Tanaka, Kenneth K [Tanaka]

1985 Simultaneous Relation (sahabhū-hetu): A Study in Buddhist Theory of Causation, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol.8 No.1.

注

(1) cf. 『鞞婆沙論』[Taisho28 455c]

(2) 土用果については、『順正理論』の説明を参照のこと。[NA][Taisho29 436a3-29]

(3) 萩原雲来 1933, 1934, 1935; 櫻部建 1969; なお、筆者の知る限り Rosenberg 1924 が、四縁六因五果を解説した国外における最も早い段階の研究である。

(4) 木村泰賢 1935: 『小乘佛教思想論』第六章 因縁論 pp.234-263.; 木村泰賢 1935 で示される縁起解釈の基本理解はそれに先立つ木村泰賢 1922 pp.112-118「因縁論」・「因縁の分類」に基づく。

(5) 櫻部建 1969 pp.113-114

(6) [AN5 184.7-9] imasmī sati idam hoti, imassa uppādā idam uppajjati / imasmī asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati / (cf. MN1 pp.262-264)

[AKBh] [Pradhan 139.1] asmin satidam bhavati, asyotpādād idam utpadyate / この定型句解釈をめぐる説一切有部の議論については別稿にて詳しく述じた。木村泰賢博士の縁起解釈に対して、和辻哲郎 1927b は宇井伯寿 1925 の理解を修正しながらもそれをおおよそ継承した。初期経典の十二支縁起説そしてこの定型句について相依相関を意味するものと見なし、「観念の仕方の順序」であって「実在せるものの事実的関係でもなければまた時間的関係でもない」と和辻哲郎 1927b は言及し

た(pp.174-175)。和辻哲郎 1927b の縁起解釈をここで詳細に整理することはできないが、主として木村泰賢博士、赤沼智善博士を代表とするそれまでの縁起理解に対する批判は、次のような点にあると和辻哲郎博士自身が言及していることにのみ注意しておきたい。つまり、經典に説かれた様々な教説が矛盾していたとしてもそれを一人の祖師の思想として調和するようにこれまでの研究者は理解する傾向にあったと言うのである。和辻哲郎博士からすれば、この傾向こそが原典批判や教団的偏見に基づくものである、ということになる。和辻哲郎博士の方法論は、これに先立つ和辻哲郎 1927a 「根本資料の取り扱い方について」と題する論考に基づくものであり、またそれは宇井伯寿博士に多くを負っている。いずれにしても、和辻哲郎・木村泰賢両博士の態度の相違を我々はどのように整理しておけばよいか、幾多の解説があるが、近年では下田正弘 2002 の論評が興味深い。また、和辻哲郎博士の縁起理解を直接扱ったものとして、小谷信千代 2002 に注意しておいてよい。

ともかく本稿と直接関係する問題に限定するならば、縁起の定型句解釈について両者は真っ向から対立するが、今日ではどちらの縁起説理解も結論もしくはその根拠に問題があるという点で、今日の研究者によって再検討されなければならない、と言っておくべきであろう。とくにこの点については、和辻哲郎 1927c(pp.578-579) に比較的の顕著にあらわれ把握しやすい。

- (7) 木村泰賢 1922 が言う「主觀・客觀の認識的關係」とは、認識世界が六根・六境の上に成立することを示したもので、根拠として次の經典をあげる。

[SN4 15] 23(1) *Sabba.: sabbañ vo bhikkhave dessissāmi / tam suṇātha // kiñca bhikkhave sabbañ // cakkhum̄ ceva rūpā ca / sotañ ca saddā ca / ghānañ ca gandhā ca / jivhā rasā ca / kāyo ca phoṭṭhabbā ca / mano ca dhammā ca // idam vuccati bhikkhave sabbañ // yo bhikkhave evam vadeyya / aham etam sabbam paccakkhāya aññam sabbam paññāpessāmīti / tassa vācāvatthur evassa / puṭṭho ca na sampāpeyya / uttariñ ca vighātam̄ āpajjeyya / tam̄ kissa hetu / yathā tam bhikkhave avisayasmin ti //*

なお、『俱舍論』は、処 (āyatana) について「処とは心・心所が由來する門という意味である。」([Pradhan 13.16] cittacaittānāyadvārārtha āyatanaṛthaḥ/) と言及するし、「無為は界ではないであろう」という反論に対して、「心・心所の生ずるものであるから界である」[Pradhan 13.20] と述べる。

- (8) 木村泰賢 1935 は、『順正理論』を資料として縁起論を論じていない。サンガバド

ラの解釈を知った上で、自身の縁起解釈を提示していることは想像に難くないが、『原始仏教思想論』並びに『小乗仏教思想論』で「因縁論」について論究するなかではサンガバドラの解釈について一切言及していない。

- (9) 木村泰賢 1922 が、『清淨道論』と『俱舍論』の一節を根拠にしている点については、pp.383-384 参照のこと。木村泰賢 1922 の研究は『俱舍論』サンスクリット写本発見以前のものであるから、玄奘訳を資料として提示しているが、ここではサンスクリットからの和訳を提示した。

[AKBh][Taisho29 50c18-23] 何故世尊說前二句。謂、依此有彼有、及此生故彼生。〔解釈1〕爲於緣起知決定故。如餘處說、依無明有諸行得有、非離無明可有諸行。〔解釈2〕又爲顯示諸支傳生。謂、依此支有彼支得有、由彼支生故餘支得生。

この定型句解釈については、箕浦暁難 2003a 参照。

- (10) [AKBh][Pradhan 139.1-3]

- (11) 木村泰賢 1935 p.246 は、『原始仏教思想論』で表明して以来、「仏教は唯心論的であった」と言及してきた。また、因縁論立論の意図として、インド思想界における無因論や一因論に対抗して相対主義的世界観を提示する必要があったとも述べて、『大毘婆沙論』の議論を指摘している点も付言しておく。

- (12) 六因説が明文化されるのは確かに『発智論』が最初であるが、俱有・相応なる語がすでに『集異門足論』・『識身足論』に見られる。この点については後に触れる。なお、両者共に“仏説”と見なすのがヴァイバーシカの見解である。

- (13) 木村泰賢 1935 は心所論発達の後に因縁論が考案されたというが、この点は厳密に考えておく必要がある。説一切有部において心所法に包摂される法はもちろん初期經典の段階から頻繁に用いられるが、五位の体系における心相應法なる概念はすでに相應(samprayukta)という概念を前提とする。よって、心相應法に包摂される法の定立と平行して俱有・相応なる概念が考えられなければならないか、もしくは心相應法の定立にはその前提として俱有・相応なる概念が定立されなければならない。両者の議論がどの時点でどれ程進展があったかも含め、この点については後に詳細に検討する。

- (14) 中川善教 1975 p.11

- (15) ここで原田和宗 1997 が言う「一方向的」、「不可逆的」とは次のことを意味する。同一瞬間に存在する二つの法を法X・法Yとするならば、両者が同時に相互に原因になりかつ結果にもなるのではなく、一方向的に法Xが原因になり法Yがその結果

となるか、もしくは、法Xが結果になり法Yがその原因となっているような因果関係を意味する。

- (16) 喻例の解釈については、箕浦暁難 2003a を参照のこと。また『順正理論』縁起説中で「無明と作意とが同時に生起し相互に縁となる」という経典の一節を引き、この無明と作意との関係について説明する際に、灯火・光の喻例を持ち出す。周知の通り、作意は大地法、無明は煩惱地法に包摂される法であるから、無明が生起する場合には必ず作意は生起しており、共存する場合がある。

[NA][Taisho29 503c17-504a1] 又如燈明同時而起有因果義。前於思擇俱有因中、已曾具辯。如是因果俱起極成。而有救言。「燈明非異。」此不應理。燈之與明、觸量色處用各別故。世間唯說焰爲燈故。如說焰* 光燈能燒物。阿笈摩說。「明依於燈、如日月光、明依日月輪起。」又如大地依於水輪、水與地俱生方有爲依義。燈明性別、由是極成。因果俱生、於斯義顯。明雖依自大種而生、然於生時、非離燈焰。若謂「明焰同一因生、以卽焰因是明因者」亦不應理。有差別故。非從一和合有非一果。亦非一果非一和合生。「豈不一擊火聲俱起。寧無一和合有非一果生」理亦不然。依各別故。又自類因、各別生故。由此彼救、但有虛言。故燈與明因體各別。*燈を焰に訂正。

説一切有部の教義学説では、十二支縁起説で触→受という生起を説明する場合と、十大地法の説明として触・受の同時生起を説明する場合とがある。触と受との生起は次第生起なのか同時生起なのか、この点については『俱舍論』『世間品』触・受の解説箇所[AKBh][Pradhan 145.3-146.21]で取り上げられ議論される。

- (17) 水野弘元 1964 pp.221-228: 水野弘元 1964 は包括的かつ詳細な研究として有益である。心心所法が共存するという着想が窺えると水野弘元 1964 が指摘した初期経典を、ここに注意しておくべき資料として列挙する。

[1] *Anupadasutta* [MN3 25.14-20] idha bhikkhave sāriputto vivicca' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkam savicāram vivekajam pītisukham paṭhamajjhānam upasampajja viharati / ye ca paṭhamajjhāne dhammā vitakko ca vicāro ca pīti ca sukhañ ca cittekaggatā ca phasso vedanā saññā cetanā cittam chando adhimokkho viriyañ sati upekhā manasikāro /
ここで比丘たちよ、サーリブッタは諸々の欲をまさに離れ、諸々の不善法を離れ、有尋・有伺と離より生ずる喜・樂・初静慮とを具えて留まる。しかし、初静慮には、尋と伺と喜と樂と心一境性と触と受と想と思と心と欲と勝解と精進と念と捨と作意との法がある。

[2] *Moggallānasmyuttam* [SN4 263.23-26] so khvāham āvuso aparena sama-yena vivicceva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkam savicāram vivekajam pītisukham paṭhamam jhānam upasampajja vihāsim /
友人たちよ、この私は後に諸々の欲を離れ、諸々の不善法を離れ、有尋・有伺と離より生ずる喜・樂・初静慮とを具えて留まる。

[3] 雜阿含經 第273經[Taisho2 72c9-10] 緣眼色生眼色三事和合觸。觸俱生受思想。
(雜阿含經 第306經[Taisho2 87c26-27]にもほぼ同様の一節がある。)

[4] *Mahāvedallasutta* [MN1 293.22-25] yā c' āvuso vedanā yā ca saññā yañ ca viññānam ime dhammā samsaṭṭhā no visamsaṭṭhā, na ca labbhā imesam dhammānam vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇam paññāpetum/
友人たちよ、受であり想であり識であるこれら諸法は結合して分離しておらず、これら諸法を分けて区別して差異を施設することは不可能であろう。

中阿含經『大拘緹羅經』[Taisho1 791b2-3] 覺想思此三法合不別。此三法不可別施設。

[5] *Sāmaññaphalasutta* [DN1 79.31-80.1] sarāgam vā cittam sarāgam cittan ti pajānāti / ... sadosam vā cittam sadosam cittan ti pajānāti / ([AN3 17-18]にも同様の表現がある。)

貪を持つ心を有貪心と認知する。… 中略 … 懶を持つ心を有懶心と認知する。

(18) 苦の性質を、苦苦・懷苦・行苦の三つに分類した上で、苦受・樂受・不苦不樂受と共存する法があると言及する。本論で引いた箇所以降も示しておく。[Taisho26 384b25-c2] 復次若諸苦受、若彼相應法、若彼俱有法、若從彼生、若彼種類可愛異熟果、由苦苦故、苦。

若諸樂受、若彼相應法、若彼俱有法、若從彼生、若彼種類可愛異熟果、由壞苦故、苦。

Sanāgatitissuttanta には、俱有・相應の語はない。また、『衆集經』[Taisho1]や『大集法門經』[Taisho1]は *Sanāgatitissuttanta* の当該箇所と対応せず、また俱有・相應の語も見られない。

Sanāgatitissuttanta [DN3 216] tisso dukkhatā / dukkhadukkhatā samkhāradukkhatā vipariṇāmadukkhatā /

(19) 『俱舍論』では色・心・心相應・心不相應・無為という範疇で一切法が論じられるため、俱有因一士用果が適用される心相應法（心所法）は「共に生起する法」とい

う論題でその議論が導入される。ここにはすでに、俱有因の規定が「識の生起の因果関係より色法一般へ」という『識身足論』以来、議論が進展してきたその経緯の痕跡はなく、俱有因一土用果が適用される心相応法を扱う文脈はダイナミックに再編成されていることが明瞭に見てとれる。『俱舍論』では以下のような論の構成によって「共に生起する法」が解説される。[AKBh][Pradhan 52.18-54.10]

[総説]

いま次のことが考察される。これら有為の諸法はその相がそれぞれ別であるようにその生起もそれぞれ別であるか、あるいは必ず共に生起する〔法〕もあるのか。〔必ず共に生起する法も〕ある、と〔説明しようとして〕、言う。これらすべての法は色と心所と心不相応行と無為との五〔種類〕である。そのなかで、無為は決して生起することがない〔から、いまの問題ではない〕。

[色法の場合]

色からなる諸法については次の定則がある。〈以下、“色法の場合”的解説は省略〉

[その他の法の場合]

〔以上で〕色からなる〔諸法〕が共に生起することについての定則を説き終わったから、〔次に〕その他〔の諸法〕についても説かなければならない。そのなかで、まず

心と心所とは必ず共に〔生起する〕。(23a)

これらは互いに〔他を〕欠落してはありえないからである。

すべて〔の有為法〕は有為相と、(23b)

必ず共に〔生起する〕、と〔直前の偈のなかの句がここに〕続くのである。色であれ、心・心所あるいは〔心〕不相応〔行〕であれ、いかなるものが生起するにせよ、すべては有為の〔四〕相と共に生起する。

あるいは得と〔共に生起する〕(23c)

有情数〔の法〕のみは得と共に生起するし、他の〔の法〕はそうではない、という区別をするために“あるいは”という語がある。

『俱舍論』は「共に生起する法」という一節を設け、「色法が生起する場合」を説明

し、次いで「その他の場合」として、心が心所と相応し、有為法が有為相と共に生起し、さらに有情数が得とともに生起すると言及する。この『俱舍論』の構成はもはやこころの分析から法一般の原理へという思索経過を論の構成に反映させるではなく、論の構成を再編することにより洗練された体系を提示することに成功している。ただしこのような論の構成がヴァスバンドゥの独創ではないこともまた周知の事実である。

- (20) [Taisho26 547b22-24] 眼識有四緣。一因緣、二等無間緣、三所緣緣、四增上緣。何等因緣。謂此俱有相應法等。
- (21) テクストの成立と伝承過程の問題は言うまでもなく古典研究において常に問題となる。『集異門足論』に限って言えば、榎本文雄 1985 p.135 の研究のように、現存の玄奘訳『集異門足論』には経量部の見解が窺える箇所があり、ヴァスバンドゥ以後に改変された可能性を示唆する論考もある。また『集異門足論』次いで『法蘊足論』の順に成立したと見なされるいっぽう、『集異門足論』は「法蘊論說」といって『法蘊足論』を引用するのでその前後関係がこれまで問題とされてきた（渡邊模雄 1964）。渡邊模雄 1964 が想定する通り、『集異門足論』、『法蘊足論』の順と一般に見なされているが、なお決定的確証はないのが現状である。
- (22) 『カターヴァットゥ』にも諸法の共存に関する議論がある。7.2 相應論 (Sampayuttakathā) [Kv 337-338], 7.3 心所論 (Cetasikakathā) [Kv 338-339], 15.1 緣論 (Paccayakathā) [Kv 508-510], 15.2 相互縁論 (Aññamaññapaccayakathā) [Kv 510-511]。
- 『カターヴァットゥ』の成立年代を特定することはできないが、上記の議論もまた諸法の共存という発想がその根底にあることは言うまでもない。
- (23) 『發智論』 [Taisho26 920c10-15] 云何俱有因。答。心與心所法爲俱有因。心所法與心爲俱有因。心與隨心轉身業語業爲俱有因。心與隨心轉不相應行爲俱有因。隨心轉不相應行與心爲俱有因。復次俱生四大種展轉爲俱有因。是謂俱有因。
- (24) 『大毘婆沙論』 [Taisho27 81b25-26] 隨心轉身業語業者、謂靜慮律儀無漏律儀。
- (25) 『大毘婆沙論』 [Taisho27 81b26-c10] 問。何故此中不說隨心轉身業語業、與心爲俱有因耶。答。是作論者意欲爾故。乃至廣說。有說應說。而不說者當知此義有餘。前說此中所說[81c]因義皆不盡故。有說。此中初後廣說中間略說。義准可知是故不說。有餘師說。心於隨心轉身語業能爲因、不隨其事轉以是勝故。隨心轉身語業於心隨其事轉、不能爲因以是劣故。如王於臣能與爵祿不隨其事轉、臣於王隨其事轉不能

與爵祿此。…中略…問。若爾此中何故不說。答。由前說三因故。

(26) 『大毘婆沙論』[Taisho27 81c12-26]

[疑問] 問。何等隨心轉不相應行與心展轉爲因耶。

[返答] 答。心心所法及隨心轉身語業生老住無常與心展轉爲因。

[別解1] 此中有說。「心與自生老住無常爲俱有因、唯自生住與心爲俱有因、非老無常。以能增益說名爲因、老與無常衰滅法故、不名爲因。」

[別解2] 有說。「心與自生老住無常爲俱有因、自生老住無常與心爲俱有因。皆互相助辦一事故。」

[別解3] 有說。「心與心心所法及隨心轉身語業、生老住無常爲俱有因、唯心生老住無常與心爲俱有因、非餘生等。」

[論評] 評曰。應作是說。「心與心心所法、及隨心轉身語業、生老住無常、展轉爲俱有因。云何知、然品類足說云何心俱有因法。謂一切心所法・道俱有戒・定俱有戒、及心彼諸法生老住無常。」

(27) 以下に『俱舍論』における「俱有因の定義』当該箇所を掲載する。[AKBh][Pradhan 83.16-84.1]

sahabhūr ye mithāḥ phalāḥ / (50b)

mithāḥ pāramparyeṇa ye dharmāḥ parasparaphalāḥ te parasparaḥ sahabhūhetur / yathā katham /

bhūtavac cittacittānuvartilakṣaṇalakṣyavat // 50 //

catvāri mahābhūtāny anyonyaṃ sahabhūhetuh / cittaṃ cittānuvarttināṃ dharmāṇām te 'pi tasya / saṃskṛtalakṣaṇāni lakṣyasya so 'pi teṣām / evam ca kṛtvā sarvam eva saṃskṛtam sahabhūhetur yathāyogam / vināpi cānyonyaphalatvena dharmo 'nulakṣaṇāṇāṃ sahabhūhetur na tāni tasyety upasam-khyātavyam //

ke punar ete cittānuvarttino dharmāḥ /

caittā dvau saṃvaraū teṣām cetaso lakṣaṇāni ca /

cittānuvarttinaḥ

saṛvecittasamprayuktāḥ / dhyānasamvaro 'nāsravasamvaras teṣām ca ye jātyādayaś cittasya ca / ete dharmāś cittānuvarttina ucyante /

(28) 『雜阿毘曇心論』の解説を図示すれば以下のようになる。

① 心←→心所

② 心←→心に従って生起する心不相応法（有為の四相・得）

③ 心←→心に従って生起する無漏戒・禪戒

④ 四大種相互間

⑤ 生←→眼識、住・異・滅、生生

*ただし、住・異・滅に対する四隨相は生と相互に俱有因とならない。

(29) 箕浦暁雄 2003a

(30) [NA] [Taisho29 417c14-26] 若法更互爲土用果、彼法更互爲俱有因。^{*1} 展轉助力而得生故。其相云何。^{*2} 如四大種、更互相望爲俱有因。雖有體增體不增者、而皆三一更互爲因。自體不應待自體故。亦大應待同類體故、一一大種唯待餘三。要四大種、異類和集、方有功能。生造色故。

如是有爲相與所相心與心隨轉、亦更互爲因。是則俱有因。由互爲果、遍攝有爲法如其所應。此中所說、因相太少。謂諸心隨轉及諸能相、各應說互爲俱有因故。

又不應說唯互爲果爲俱有因。法與隨相、非互爲果。然爲因故、此爲因相。彼應更辯。由此義故、應辯相言。有爲法一果可爲俱有因、本論說故、此無過失。

^{*1}[AKBh][Pradhan] ye dharmāḥ parashphalāḥ te parasparāḥ sahabhūhetur / 玄奘訳は NA と一致。

^{*2}[AKBh][Pradhan] yathā katham / 玄奘訳は NA と一致。

(31) TAとほぼ一致する。[TA] [Peking to 303a2-3] rdzas lhag ma yod kyang gsum gcig gi^{*1} yin te / rang gi ngo bo la mi ltos pa'i phyir dang / rdzas skal ba mnyam pa las^{*2} mi ltos pa yin no^{*3} // ^{*1}sDe dge: gis; ^{*2}sDe dge: la.; ^{*3}TA: mi ltos pa ma yin no // LA, NAに従い ma を削除。この箇所は LA もほぼ一致する。

(32) cf. [AKBh][Pradhan 83.20] evam ca kṛtvā sarvam eva sāṃskṛtam sahabhūhetur yathāyogam / 玄奘訳 [Taisho29 30b21-22] 是則俱有因由互爲果遍攝有爲法如其所應。

(33) 『順正理論』はこのすぐ後に再度「本論」を引き合いに出す。その箇所は現存『發智論』から原文を回収することができる。しかしいまここで引用した「本論」は、現存六足發智にその一節を見いただすことができない。なお、後に触れる通り、『俱含論實義疏』も「論書では」“bstan bcos las”と言つて『順正理論』と同様の一節を引く。

(34) [TA] [Peking to 303a7-8] ci'i phyir de ltar mtshan nyid ma khyab pa byas she na / lhan cig 'byung ba'i rgyu ni 'dus byas kyi chos 'bras bu gcig pa rnam kyi'o /

zhes bstan bcos las de skad 'don pa'i phyir ro // この箇所は LA も完全に一致する。

- (35) 兵藤一夫 1985b が評した通り、確かに『顯宗論』は“同一の果を得る”と偈頌を変更しているから、“相互に果となる”という定義を採用すべきでないとサンガバドラが判断していたと見なし得るかもしれないが、その解説箇所で俱有因を“相互に果となる”とさえ言及する。このことはまた、俱有因の定義は併用され不徹底で結果的に整合性がとれていないことのあらわれと言えるかもしれない。しかし、むしろ『大毘婆沙論』以来の教義学説を矛盾なく再確定していこうという意図があったと言うべきであろう。つまり『雜阿毘曇心論』で示された“相互に果となる”という定義を基にしながらも、“同一の果を得る”という『大毘婆沙論』の説明が矛盾したものでないことを『順正理論』は説明し、『俱含論実義疏』もその意図に沿った注釈をしたのだと、その叙述の意図を読みとっておくべきであろう。ただし、もちろん法の生起と消滅の体系としてすっきりしたものとなっていないという意味での不完全さは認めざるを得ない。
- (36) 箕浦暁雄 2003a
- (37) [AKBh][Pradhan 54.19]
- (38) [AKBh][Pradhan 54.23-55.2]
- (39) 大地法の定立を容認するか否かに関する問題は、箕浦暁雄 2003b を参照のこと。とくに、スティラマティとヤショーミトラとは異なった理解を示す点に注意しておいてよい。[TA][Peking to 215a8-b1][Peking to 218a8-b5], [SA][Wogihara 127.20-23][Wogihara 128.8-15]
- 『俱含論明瞭義』は、大地法の定義を列挙し大地法の定立の是非について注釈した後にすぐ大善地法の定義を始める。いっぽう『俱含論実義疏』は、『順正理論』に従う形でまずシュリーラータ説を引き、三和合と触の問題について言及する。この点については後に触れる。
- (40) [NA][Taisho29 384b12-17] 彼上座言。無如所計十大地法。此但三種。經說俱起受想思故。豈不彼經亦說有觸。如彼經言、三和合觸。經雖言有觸、不說有別體。故彼經言。如是三法聚集和合*、說名爲觸。故無如所計十大地法性。
- *[AKBh][Pradhan 143.6-7] ... ya eṣāṁ trayāṇāṁ dharmāṇāṁ saṃgatiḥ saṃnipātaḥ samavāyāḥ sa sparśaḥ .../
- (41) 無所縁心の否認（所縁のない心の存在を認めない）は、三世実有説の重要な論拠

である。この議論は『識身足論』「目乾連蘊」に由来する。「目乾連蘊」では「認識対象のない心がある」と主張する沙門目乾連に対して、教証によって所縁のない心が存在しないことを主張する。[Taisho26 535a]

『俱含論』における三世実有説論証では、二つの教証と二つの理証が提示されるが、そのうち、教証2と理証1とが無所縁心の否認に関わる。

[教証2][Pradhan 295.14-15] dvayam pratītya vijñānasyotpāda ity uktam / dvayam katamat / cakṣu rūpāṇi yāvat mano dharmā iti / asati vātītānāgate tadālaṁbanaṁ vijñānam dvayam pratītya na syāt /

「二つを縁として識は生ずる」と言われる。「二つとは何か。眼と色と、乃至意と諸法とである」と。あるいは、過去・未来が存在しないなら、その所縁である識は二つを縁としないことになる。

[理証1][Pradhan 295.18-19] sati viśaye vijñānam pravartate nāsatī / yadi cātītānāgataṁ na syād asadālaṁbanaṁ vijñānam syāt / tato vijñānam eva na syād ālaṁbanābhāvāt /

境が存在するとき識は生じ、〔境が〕存在しないとき〔識は生じ〕ない。もし、過去・未来が存在しないなら、存在しない所縁を持つ識があることになる。故に、所縁が存在しないのであるからまさに識はないことになる。

(42) [NA][Taisho29 385b13-14]

眼色二爲縁 生諸心所法

識觸俱受想 諸行攝有因

(43) [TA][Peking to 216b7-217a3; sDe dge tho 182b5-183a1] reg pa'i rkyen nyid nye bar bstān pas skye mched drug gi rkyen nyid nye bar bstān te / tshigs su bcad pa las kyang rkyen gnyis bshad do // 'di dag phan tshun rten ma yin te / gang gi phyir reg pa dang reg pa'i rkyen yang brtag par bya'o // [Peking 217a] mig dang gzugs kyi rkyen nyid mig gi rnam par shes pa ma yin la / rkyen mig dang gzugs phan tshun rkyen ma yin no / 'di dag reg pa'i rkyen du bshad pa der rtogs pa ni 'dod pa gzhan du 'gyur ba nyid de mig la sogs pa rnams las reg pa zhes bya ba rten dang dmigs pa'i ngo bo ste / gang gi phyir de ni mig dang gzugs kyi rkyen no // 'bras bu gcig dang mi bral ba'i rkyen mi* gyi ngo bos rnam par shes [sDe dge 183a] pa'o // de'i phyir de nyid reg pa zhes brjod do // skye mched drug gi rkyen dang reg pa bshad zin to //

*mi を挿入。Peking, sDe dge: ... dang bral ba'i rkyen
LAはこの箇所を欠く。

- (44) [Taisho29 385b13-14]
- (45) [Taisho2 88b1-2] 対応するパーリ經典は回収し得ない。
- (46) 箕浦暁雄 2003a
- (47) 前注(46)掲載論文、喻例の解釈（灯火と光の喻例解釈）を参照のこと。
- (48) [AKBh][Pradhan 143.5-11] atra punar ācāryāñām bhedañ gatā buddhayaḥ / kecid dhi sakṛṇnipātam eva sparśam vyācakṣate sūtram cātra jñāpakam ānayanti “iti ya eśām trayāñām dharmāñām samgatiḥ samnipātaḥ samavāyaḥ sa sparśah” iti / kecit punaś cittasamprayuktam dharmāntaram eva sparśa vyācakṣate sūtram cātra jñāpakam ānayanti “saṭṣaṭko dharmaparyāyah katamaḥ / ṣaḍ adhyātmikāny āyatanāni / ṣaṭ bāhyāny āyatanāni / ṣaṭ vijñānakāyāḥ / ṣaṭ sparśakāyāḥ / ṣaṭ vedanākāyāḥ / ṣaṭ trṣṇākāyā” iti / atra hindriyārthavijñānebhyaḥ sparśakāyāḥ prthag deśitāḥ /
- (49) 雜阿含經 卷第十三 第304經 [Taisho2 86c26-28] 何等爲觸六六法。謂、六內入處、六外入處、六識身、六觸身、六受身、六愛身。
No.148 *Chachakka-sutta* [MN3 280] yad idam chachakkāni / tam sunātha sādhukarī manasikarotha bhāsiśāmīti / evaṁ bhante ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosurī / bhagavā etad avoca / cha ajjhattikāni āyatanāni veditabbāni, cha bāhirāni āyatanāni veditabbāni, cha viññāṇakāyā veditabbā, cha phassakāyā veditabbā, cha vedanākayā veditabbā, cha taṇhākāyā veditabbā / cf. Honjō p.40; 本庄良文 1992 pp.85-87.
- (50) 初期經典以来、滅尽定は想・受の滅と説かれてきたし、行を思と解釈する仕方があることから、受・想・思のみを容認するという見解が登場してきたのではないかと推測してみることができる。