

善の断絶と続起

——有部教義学における断善根論——

宮 下 晴 輝

断善根をめぐる議論は、すでに紹介研究がなされてきた。⁽¹⁾ 本論で改めて取りあげようとするのは、「善が断絶される」あるいは「善が再び生じる」といういわゆる断善根論を整理することを通して、「善をなす」ということが、仏教思想にとってどういう位置と意味をもっているのかを考えてみようとするためである。

仏教における善不善の概念については別稿を用意しているので、ここでは『俱舍論』の善不善の規定を紹介し、三善根あるいは三不善根の説明をするにとどめる。

『俱舍論』にはつぎのように説かれている。⁽²⁾

1. 最高の意味での善とは、解脱 (mokṣa) すなわち涅槃 (nirvāṇa) である。
(勝義善 paramārthataḥ kuśalāḥ)
2. それ自体が善であるものとは、三善根と慚 (hrī) と愧 (apatrāpya) とである。(自性善 svabhāvena kuśalāḥ)
3. それらと連合する (samprayukta 相應) ことによって生じた諸法は善である。(相應善 samprayogena kuśalāḥ)
4. それ自体が善なるものおよびそれらと連合するものによって引き起こされた (samutthāpita) 身体と言葉による行為 (身業語業 kāyavākarmaṇī) なども善である。(等起善 samutthānena kuśalāḥ)

これらとは反対に、

1. 最高の意味での不善とは、輪回 (saṃsāra) である。(勝義不善)
2. それ自体が不善であるものとは、三不善根と無慚と無愧である。(自性不

善)

3. それらと連合することによって生じた諸法は不善である。(相応不善)
4. それ自体が不善なるものおよびそれらと連合するものによって引き起こされた身体と言葉による行為なども不善である。(等起不善)

阿含經典以来、善なる心と行為は三善根 (trīṇi kuśalamūlāni) によって、不善なる心と行為は三不善根 (trīṇy akuśalamūlāni) によって生ずると説かれてきた。三善根とは無貪 (alobha) 無瞋 (adveṣa) 無癡 (amoha) であり、三不善根は貪 (lobha; rāga) 瞋 (dveṣa; pratigha) 癡 (moha) である。善不善の「根」(mūla) とは、根っこ、根本の意味である。したがって善不善の根とは、それらが「原因 (nidāna) となり、生因 (samudaya) となり、縁 (paccaya) となって、悪不善法 (あるいは善法) が生ずる」⁽⁴⁾ ことになるから根といわれる。

1. 阿含經典に教説される断善根

1.1 SN 17.32 *Mūla*

断善根について説く阿含經典⁽⁵⁾の教説は二つある。いずれもデーヴァダッタの罪業を説くものである。

一つは、相応部經典中の *Mūla* (SN 17.32) という經典⁽⁶⁾である。対応する漢訳經典はない。

サーヴァッティのことである。

比丘たちよ、利得と尊敬と名誉は、強固で、鋭く、粗暴で、無上の安穩に達することを妨げるものである。

比丘たちよ、デーヴァダッタは利得と尊敬と名誉に圧倒され心が支配されて、善根が断絶したのです。(lābhasakkārasilokena abhibhūtassa pariyādiṇṇacittassa bhikkhave devadattassa kusalamūla samucchadam agamā.)

このように、比丘たちよ、利得と尊敬と名誉は、強固で、鋭く、粗暴で、無上の安穩に達することを妨げるものである。

だから比丘たちよ、このように学ぶべきである。「すでに生じた利得と尊敬と名誉をわれらは断じよう。そして利得と尊敬と名誉が生じてわれらの心を支配して住

まることがないように」と。比丘たちよ、汝らはこのように学ぶべきである。

この経典は、相应部の利養恭敬を主題とする43経のなかの一つである。その第2経では、利養恭敬は漁師の肉をつけた釣り針 (balisa) に喩えられる。漁師は悪魔 (煩惱魔) を喩えたものであり、釣り針を呑みこんだ魚は、漁師の欲するがままになるように、悪魔の思うままになってしまう。だから利養恭敬を断じてそれに心を支配されないように学ぶべきである、と説かれる。⁽⁷⁾

第11経から第20経⁽⁸⁾、および第37経から第43経⁽⁹⁾には、例えば立派な鉢を手に入れようとし、あるいは母や父に対してでも、利養恭敬に圧倒され心が支配されて、故意に妄語する (sampajānamusā) ことが説かれる。

第31経から第36経の6経は、デーヴァダッタをとりあげている。デーヴァダッタは、利養恭敬に圧倒され心が支配されて、僧伽を破壊し (saṅgham bhindati)⁽¹⁰⁾、善根 (kusalamūla) が断絶し (samucchedam agamā)⁽¹¹⁾、善法 (kusalo dhammo)⁽¹²⁾ が断絶し、白法 (sukho dhammo) が断絶した⁽¹³⁾、と説かれる。

ここには、デーヴァダッタによる五無間業 (pañcānantaryāṇi) のなかの破僧 (saṃghabheda) の罪 (avadya) と断善根とが説かれている。これは、いずれも利養恭敬に支配された心に、貪欲等の煩惱が生じて、罪を犯し善根を断ずることになったと理解することができる。利養恭敬が「強固で、鋭く、粗暴である」とは、頑なに自己を高め護ることと解することができる。そしてこの心は、故意に妄語する罪を生ずるものであることが繰り返し説かれている。後の教義学において五無間業の破僧罪は十不善業道のなかの妄語の罪とされることにも照応している。⁽¹⁵⁾

1.2 AN 6.62 Udaka

阿含経典の中で断善根を説く他の一つは、増支部経典の中の Udaka (AN 6.62) という経典である。漢訳では、中阿含の「阿奴波経」(MĀ 112)、および「佛説阿耨風経」(ChT No. 58) に相当する。⁽¹⁶⁾

この経典は、デーヴァダッタの墮獄の記別について説いたものである。仏陀釈尊がデーヴァダッタの墮獄について記別したのは、心をまったく集中してそ

の心を見たからであり、それはこのようであったとアーナンダに言う。

アーナンダよ、私はデーヴァダッタに毛端で突いたほどにも白法を見なかったから、そこで私は「デーヴァダッタは悪趣に行き地獄に墮ち一劫の間住まり救いようがない」とデーヴァダッタのことを記別したのである、と。⁽¹⁷⁾

經典は以下、人の心に善法不善法があるかないかを十分に知るならば、つぎの六種の人がいると説く。

(1)不善法があっても善根が断絶していない人

実にこの人の善法は消え去って、不善法が現われている。しかし彼の善根は断絶しておらず、彼にはその善から善が現われるであろう。こうしてこの人は未来において不退失の性格のもの（*aparihānadhamma*）となるであろう。⁽¹⁸⁾

(2)善法があっても不善根が断絶していない人

実にこの人の不善法は消え去って、善法が現われている。しかし彼の不善根は断絶しておらず、彼にはその不善から不善が現われるであろう。こうしてこの人は未来において退失の性格のもの（*parihānadhamma*）となるであろう。⁽¹⁹⁾

(3)善法がまったくない人

実にこの人には毛端で突いたほどにも白法がない。しかもこの人はただ黒い不善法を俱有している。彼は、身壞れ死して後、悪趣悪趣墮ち地獄に生まれるであろう。⁽²⁰⁾

(4)不善法があっても善根が断絶していないがやがて断絶する人

実にこの人の善法は消え去って、不善法が現われているが、彼の善根は断絶していない。それもまったくすべて絶滅するであろう（*sabbena sabbam samugghātam gacchati*）。こうしてこの人は未来において退失の性格のものとなるであろう。⁽²¹⁾

(5)善法があっても不善根が断絶していないがやがて断絶する人

実にこの人の不善法は消え去って、善法が現われているが、彼の不善根は断絶していない。それもまったくすべて絶滅するであろう。こうしてこの人は未来において不退失の性格のものとなるであろう。⁽²²⁾

(6)不善法がまったくない人

実にこの人には毛端で突いたほどにも不善法がない。しかもこの人はただ白い無罪法を俱有している。彼は、現法において、般涅槃するであろう（*parinibbāyissati*）。⁽²³⁾

これを少し整理しよう。(a)善法がまったくない人は地獄に墮す。(b)不善法がま

ったくない人は現法に般涅槃する。(c)善根が断絶していない人あるいは不善根がやがて断絶する人は不退失の性格のものとなる。(d)不善根が断絶していない人あるいは善根がやがて断絶する人は退失の性格のものとなる。

(a)善法がまったくなく地獄に墮す人とは、善法が毛端で突いたほどもないデーヴァダッタである。(b)不善法がまったくなく現法に般涅槃する人とは、注釈によれば、コーサラ国の大臣サンタティなどである、⁽²⁴⁾と。愛する人の急死にあり、仏陀に救いを求め教説を聞くや即座に阿羅漢になり、まもなく般涅槃したとされる。⁽²⁵⁾(c)不退失の性格の人とは、遊行者スシーマなどである、⁽²⁶⁾と。彼は遊行者仲間の尊敬や名声を得んがために教説を盗み伝えようと積尊のもとに出家したが、後に罪を認めた。⁽²⁷⁾(d)退失の性格の人とは、アジャータサットウ王であり、彼は悪友によって道果を退失し、またスッパブッダやスナッカッタなどがそうである、⁽²⁸⁾と。ヤシヨダラーの父であるスッパブッダは、積尊が彼の娘を捨てて出家し彼の息子(デーヴァダッタのことか?)までも出家させたことで、害意をいだき、積尊の通り道に坐ってそこを通さなかった。七日後に地獄に墮ちた。⁽²⁹⁾またスナッカッタは、積尊のもとに出家していたが、積尊が神変を示さないとの理由で、悪趣地獄に墮するもののようにそのもとを去った。⁽³⁰⁾

この經典は、善不善によって生ずる結果を説くことによって、善不善法がもっている意味を示しているといえることができる。善法は、それによって得られている功德を退失しないこと、究極的には阿羅漢果をもたらず。不善法は、功德を退失すること、究極的には地獄の苦をもたらず。⁽³¹⁾アジャータサットウ王が悪友によって道果を退失したとされるのは、「もし彼の王が、法に適った法王なる父を殺害しなかったなら、この座で直ちに浄らかで無垢な法眼が生じたであろう」という『沙門果經』の教言によるのであろうか。とすれば、得られたはずの道果を失ったということになる。

後に『發智論』において善根不善根が論じられるとき、この經典がその典拠となっている。しかし、パーリニカーヤにはない言句について論じているところを見ると、説一切有部が用いた經典は少し相違していたものと思われる。しかもその相違点を含んだ經典の一節を『俱舍論』の注釈中に見いだすことがで

きる。対応する一節はつぎのようである。

AN 6.62, *Udaka*, vol.3, p.404.12-20:³³

idhāham ānanda ekaccaṃ puggalam evaṃ cetasā ceto paricca pajānāmi, imassa kho puggalassa vijjāmānā kusalā pi dhammā akusalā pi dhammā ti. tam enaṃ aparena samayena evaṃ cetasā ceto paricca pajānāmi, imassa kho puggalassa kusalā dhammā antarahitā, akusalā dhammā sammukhībhūtā, atthi ca khvāssa **kusalamūlaṃ asamucchinnam**, tamhā tassa kusalā kusalaṃ pātubhavissati. evam ayaṃ puggalo āyatim aṇānādharmo bhavissati ti. アーナンダよ、ここで私は、ある種の人をつぎのように、心をもって心を十分に知る。「実にこの人には善法も不善法もある」と。後の時に、その人をつぎのように、心をもって心を十分に知る。「実にこの人の善法は消え去って、不善法が現われている。しかし彼の善根は断絶しておらず、彼にはその善から善が現われるであろう。こうしてこの人は未来において不退失の性格のものとなるであろう」と。

SA 188.30-189.3 (ad. AKBh 2_49, 82.18):³⁴

samanvāgato 'yaṃ puḍgalaḥ kuśalair api dharmair akuśalair api yāvad asti cāsyāṇusahagataṃ kuśalamūlaṃ asamucchinnam yato 'sya kuśalamūlād anyat kuśalamūlaṃ utpatsyate, evam ayaṃ puḍgala āyatyāṃ viśuddhidharmā bhaviṣyati sabhāgahetu. eṣa hy atītapratyutpannānām dharmāṇām svaphalanirvartanārthena vyavasthāpyate.

「この人は善法も不善法も俱有している。乃至、しかし彼の微かに具わっている善根は断絶しておらず、彼にはその善根から他の善根が生ずるであろう。こうしてこの人は未来において清浄なる性格のものとなるであろう」と〔經典に説かれているのは〕同類因のことである。というのは、過去や現在の諸法が自ら〔と同類〕の果を生ずるという意味で、この〔同類因が〕定立されるからである。

この中で特に、*經典 Udaka*の「善根は断絶しておらず」(kusalamūlaṃ asamucchinnam)に相当する箇所が、注釈中に引用された*經典*では「微かに具わっている善根は断絶しておらず」(aṇusahagataṃ kuśalamūlaṃ asamucchinnam)となっていることが重大である。断絶していない善根（あるいは不善根）とはいかなる

ものかを論究する過程から生まれた言句がここに付加されたのである。そしてそれを典拠にして『発智論』は、その言句（微俱行善根、微俱行不善根）が意味するものは何かを問い、その論説を展開することになる。⁶⁵⁾

2. アビダルマにおいて論説される断善根

2.1 『識身足論』における断善根論

教義学の中で断善根を取りあげるのは『識身足論』が最初であり、その後『発智論』『婆沙論』へと続く。『識身足論』は雑蘊第五で断善根を論じているが、可能な事態を枚挙して分析的に考察する論調ではなく、むしろ事態を物語るようにして論を展開する。他の議論に較べて異色な論説と考えられる。二つの論説からなっている。最初の論説は、断善根は五無間業によるものとし、その五無間業の一つ一つがどのように行なわれるのかを論ずる。第二の論説は、五無間業をなしたものが、他の沙門などの師の教説によって愧悔などの善心をまったく失って、一切の善根を断ずるにいたることを論ずる。

2.1.1 五無間業と断善根

まず第一の論説はつぎのように始まる。

諸の断善根とは、それはいかなる断であり、どのようにして断じられるのか。それはもしある一人が、母を害し、父を害し、阿羅漢を害し、和合僧を破り、勃悪心をもって如来の血を出すならば、よく善根を断ずることになる。⁶⁶⁾

このように、五無間業を行なうことが、善根を断ずることになるとする。そしてその五無間業を行なうにいたる心をつぎのように論ずる。

強烈な貪瞋癡によって、博戯、酒、淫、悪朋友、悪伴侶、種種の放逸處に染まり習わしとなった人が、母から制止されて、母に強烈な瞋りを起こし、ますますはげしくさかんになって、その瞋りに心がまったく占有されることによって（由此瞋纏之所纏故）、故意に母の命を害することになる。父を害する場合も同様である、と。⁶⁷⁾

この論説から、無間業が善根を断ずるというのは、この場合、瞋不善法によって善根が断絶し害母害父を行なうのである、といているのだと理解できる。というのも、殺生業道そのことが善根を断ずるのではなく、殺生業道を引き起こす（等起する）不善心が善心を断ずると考えなければならないからである。

他の無間業も同様である。殺生業道を引き起こす不善根は瞋であるとされるから、この『識身足論』の論説も、阿羅漢を害すると、如来の血を出すとの場合も、瞋纏によるとしている。³⁸破和合僧については、ここでは、自らの想を隠覆し、忍を隠覆し、楽慧観見を隠覆して語ることによって破僧をなすとする。³⁹したがって、妄語業道によることを示す。妄語業道を引き起こすのは、三不善根すべてによるとされる。⁴⁰⁴¹

2.1.2 愧悔と断善根

第二の論説は、害母害父の無間業をなした者が、あるいは愧悔の心がなく、あるいは愧悔の心を生ずる、という事態に注目するところから始まる。このような二人がいずれも、何が善であり、何が不善であり、何が罪であり、何が無罪なのかという問いをもって、師をたずねる。その師である沙門は、無有見、無有論を主張し、因あることなし、作あることなしと説き、善業悪業の思想を破壊する者であった。このような師に親近することによって、未だ生じていない愧悔は生じないままにされ、すでに生じていた愧悔はすみやかに取り除かれる。そしてその師は、殺生などには果もなく、殺生すらもなく、異熟もないと説く。それを聞いて深くうなずき、その人は、邪見などの道（八邪性：邪見邪思邪語邪業邪命邪勤邪念邪定）を歩むことになる。それによって、三善根は損滅し微かになり、三不善根は増大し盛んとなる。その人に、時に、微かな善心が正見とともに生ずることがあっても、多くの悪不善法が活動して邪見などの道を歩むばかりである。その人は、後に、尊勝の生命を傷害する（害母害父など）ことになるが、まったく愧悔がなく、善悪業とその業果を否認（撥無）し、三界の一切の善根を断絶してしまう、と。⁴²

ここでは、無間業を行なうことがただちに断善根を意味するのではないこと

が考慮されている。無間業をなしても、愧悔の心を起こすものもあるし、愧悔の心があるとしてもそれが生ずる可能性があることを認めている。

先の善不善の規定で見たように、愧悔の心はそれ自体が善なる心である。その愧悔の心があったくなくなるという点に、善心の消滅を見ている。そして愧悔によって「何が善であるのか」「何が罪であるのか」という疑念も生ずるが、業因果を否認する邪見はその疑念も取り除いてしまう。したがって、その邪見によってすべての善根が断絶すると論ずるのである。

この第二の論説は、第一の論説における考察をさらに進めたものといえよう。この二つの論説にそって『発智論』や『婆沙論』などの議論が展開されていくことになる。

しかし『識身足論』は、この断善根論の一節を結ぶにあたって、このような五無間業をなす者は、邪性であり、邪定聚、邪定種性に住する者であり、諸の断善根はこのように断じられる、⁴³と行って終えている。その限り、ここではまだ、五無間業をなした者は断善根者であるという観点のもと、二つの論説がなされていると見なす必要がある。

2.1.3 善根の続起

『識身足論』は、第二の論説のすぐ後に、善根の続起の問題を論ずる。

まずこのような断善根者は、もはやこの現在の生涯（現法）においては善根を再び続起することができないとする。そして、地獄で死去するときかそこに生まれるときに、善根の続起があるとする。⁴⁴

この見解は『婆沙論』においてもそのまま引き継がれている。しかしここでは『施設論』の説によるものとされている。その一節の後半部が『俱舍論』にも引かれる。合わせてここに見て、この問題について少し考察を加えておくことにする。

彼の論（施設論）ではつぎのように説かれている。「もし蟻の卵を害するとき、少しばかりの悔心もないならば、その人は三界の善を断絶すると言わねばならない。

この人は現在の生涯において善根を続起することはありえない。決定して、この人

は、地獄から死去しつつあるとき、あるいは〔地獄に〕生まれんとするとき、諸善根を続起するであろう」と。⁽⁴⁵⁾（下線部は『俱舍論』にも引かれる部分）

この『施設論』では、まったく悔心のない断善根者のみのことが論じられている。蟻卵を害するのは殺生業道であっても無間業ではないからである。しかし、現在の生涯において善根の続起がありえないのは、地獄の業果をもたらす邪見が捨せられていないからである。そして善根が続起するのは、その異熟果である地獄の生涯が尽きてそこを死去するときか、あるいは地獄に生まれんとするときであるとされる。『婆沙論』はここで尊者妙音の説を引く。ある断善根者が地獄に生まれんとするとき、異熟果の相が現前するのを見て、自らの悪業によってこの果を受けるのだと思う。そのような信が起るときに善根が続起するのである。また地獄の生涯が終わるとき、自らの悪業によってこの果を受けたのだと思う。そのような信が起るときに善根が続起するのである、と。⁽⁴⁶⁾自らの悪業によって果を受けるのであると信ずるとき、業因業果を否認する邪見が捨せられる。それ故その時に善根が続起するとされるのである。

とするならば、道理としては、多聞の善友の言説によって業因業果についての信を起し邪見を捨て、この生涯において善根を続起するということがあり得ることになる。この点について『婆沙論』は、それがあり得るとする。しかし先の『施設論』の「断善根者はこの生涯において善根を続起しない」という一節を再解釈しなければならなくなる。そこでそれは、断善根者であって無間業をなした者がこの生涯において善根を続起しない、という意味であるとす⁽⁴⁸⁾る。『俱舍論』は、このような議論の背景を一切省き、『婆沙論』の結論部のみ⁽⁴⁹⁾を的確に要約している。

2.1.4 蟻卵を害すること

『識身足論』は最後の附論として、断善根の人を殺すのと、蟻卵を殺し蟻子を折脚するのと、いずれの罪が重いかを論ずる。二つの答えが与えられる。まず等しい纏（心を占有する煩惱）で行為するなら、その異熟果も等しい、と。あるいは、蟻卵を殺すほうが罪が大きい。なぜなら蟻卵には断善根がないからで

ある、と。⁵⁰

この議論は、『婆沙論』においても、断善根論の最後に附論として現われる。ただそこでは、等しい纏をもつてすればその異熟果も等しいとする論拠は『施設論』によるものだとしている。評家の説によれば、もし罪を罰する⁵¹という点からすれば、断善根の人を殺すことのほうが、波羅夷罪に該当するので、罪が重いことになる。蟻卵を害するのは波羅夷罪にならないからである。また業道という点からは、蟻卵を害することのほうが罪が重い。蟻卵には善法が具わっているからである、と。⁵²過失なきものを殺すことのほうがより罪が大きいとする。

2.2 『発智論』における断善根論

『発智論』の雜蘊第一中無慚納息第五において、無慚無愧および慚愧が説明された後、断善根に関わる一節が置かれている。つぎのようである。

上等級の不善根（増上不善根）とはいかなるものか。それは、それによって善根を断ずる〔不善根〕と、また離欲に達したものがその最初に捨することになる不善根である。

微かに具わっている不善根（微俱行不善根）とはいかなるものか。答える。それは、離欲に達したものがその最後に捨することになる不善根であり、それが消失することで離欲と呼称されることになる〔不善根である〕。

欲界の上等級の善根（増上善根）とはいかなるものか。答える。それは、菩薩が正性離生に入るときに得られる欲界の現觀辺の世俗智であり、また如来が尽智を得るときに得られる欲界の無貪無瞋無癡の善根である。

微かに具わっている善根（微俱行善根）とはいかなるものか。答える。それは、善根を断絶してその最後に捨する〔善根であり〕、それが消失することで断善根と呼称されることになる〔善根である〕。⁵³

後の『婆沙論』も『俱舍論』もこの一節を典拠にして断善根論を展開している。この『発智論』の基調は、不善根によって善根が断絶するということにある。先に見てきた『識身足論』の論説を踏襲するものといえよう。しかし一段と議論が進められているのは、善根の断絶も不善根の捨もいずれもが、修所断の煩

悩が断ぜられる場合と同様な方式で議論されているところにある。道も煩惱も九等級に区分され、まず下下等級の道によって上上等級の煩惱が断ぜられ、最後に上上等級の道によって下下等級の煩惱が断ぜられる。⁵⁴

したがって、ここで「上等級の不善根」が善根を断ずるとするのは、すべての善根を断じて断善根者となることであるから、上上等級の不善根が下下等級の善根を断ずることを意味し、また離欲したものが下下等級の道によって最初に捨することになるのは上上等級の不善根である。

「微かに具わっている不善根」(微俱行不善根 *aṇusahagata-akuśalamūla*) という言句は、先に見ておいたように阿含經典に由来するものである。⁵⁵ それは、現われてはいないがまだ断絶していない不善根であった。それが經典傳承のなかで「微かに具わっている」という表現を得たと考えられる。そしてそれがここにさらに、離欲したものが上上等級の道によって最後に捨する「下下等級の不善根」として規定されたのである。

善根についても同様であり、「微かに具わっている善根」とは、上上等級の不善根によって最後に捨せられる「下下等級の善根」を意味する。「欲界の上等級の善根」は現觀辺の世俗智であるという。この智はきわめて特異であり、説一切有部の教義学が生みだした特別の位置をもつ概念である。この現觀辺の世俗智とさらに尽智において得する善根について、『婆沙論』は、断善根論の後で別に詳細に論じている。その考察は別の機会を得てにしよう。⁵⁶

2.3 『婆沙論』における断善根論

『婆沙論』における断善根の論説は、いま見てきた『發智論』の一節の註解として成り立つものであるが、論説の基調は、『發智論』と異なって、断善根は邪見によるというところにある。また『俱舍論』の断善根論は、その全編にわたって『婆沙論』の議論をそのままちいており、その議論の要点をたくみにとらえている。したがってここではあわせて見ていくことにする。

2.3.1 断善根は邪見による

『婆沙論』の論説は、つぎの問いから開始されている。

問う。ただ邪見のみがよく善根を断絶するものであるのに、〔『発智論』では〕どうして不善根を説くのか。⁶⁷⁾

このように『婆沙論』においては、断善根は邪見によるものであることが、すでに議論の前提になっている。『俱舍論』においてもつぎのようにはじめている。

善根の断絶は、上等級終極（上品円満）の邪見による。

そうであるならば〔発智〕論に〔つぎのように〕説かれていることは〔どのように解するのか〕。「上等級の不善根とは何か。それは、それによって善根を断ずる〔不善根〕と、また離欲に達したものがその最初に捨することになる不善根である」と。⁶⁸⁾

『発智論』との論説の基調の異なりはつぎのように答えて調整される。『婆沙論』によれば、すなわち、根本業道のときには邪見によって断ずるのであるが、加行位には不善根の勢力が強いから、不善根が善根を断ずると説いているのである、と。業道には、その行動に向かう準備段階である加行位（prayoga）と、行動そのものである根本位（maula）と、無表も含めた行動後の段階である後起位（prāṣṭa）という三つの位相が立てられている。⁶⁹⁾そして加行は貪瞋癡の不善根から生ずるとされる。⁶¹⁾

『俱舍論』はつぎのように答える。

邪見は不善根によってもたらされるものであるから、それら〔不善根〕において、その〔邪見の〕はたらきがこのように示されているのである。それはたとえば、火が村を焼くのであるが、盗賊たちがそれをもたらししたのであるから、〔盗賊によって村が焼かれた〕と言われるのと同様である。⁶²⁾

したがって、加行位の不善根によって根本業道としての邪見が生じ、善根が断絶することになると論ずる。

邪見は十不善業道の一つであるから、断善根が邪見によるとするこの立場は、もはや断善根を無間業との関係で論じないことを意味する。したがって、断善根者と無間業をなした者が、必ず同一である必要がないことになる。

2.3.2 断善根と無間業の四句分別

断善根と無間業とを区別することができたが故に、『婆沙論』は、議論の最後に、この二つの事柄に関して四句分別を立てている。⁶³

- (1)断善根であるが邪性定聚ではないものがある。プールナなどの六師である。彼は断善根であるが、無間業をなしていないからである。
- (2)邪性定聚であるが断善根ではないものがある。アジャータシャトル王などのごとくである。
- (3)断善根でありまた邪性定聚でもあるものがある。デーヴァダッタなどのごとくである。彼は断善根であり、また無間業をもなしたからである。
- (4)断善根でもなく邪性定聚でもないものがある。前の在り方を除いたものである。

『俱舍論』もこれと同様である。ヤショーミトラの注釈もあわせて引いておく。⁶⁴

AKBh 251.1-4:

「断善根であるが邪定ではない者がいる」ということについて、四句分別がある。第一句はプールナなどである。第二はアジャータシャトルである。第三はデーヴァダッタである。第四はこれらの在り方を除いた者である。

SA 414.7-14:

- (1)「プールナなどである」という「など」の語によって、六師が含まれている。…彼らは断善根者である。無見論者なのだから (nāstikatvāt)。邪定 (mithyātvaniyata) ではない。無間業をなしていないからである。というのは、無間業をなした者が邪定だからである。
- (2)アジャータシャトルは、邪定である。無間業をなしたのであるから。断善根ではない。正見の者であるから。
- (3)デーヴァダッタは、断善根であり、かつ邪定である。破僧者であり、そして如来に悪心をもって血を出した者であるから。
- (4)「第四はこれらの在り方を除いた者である」とは、われらなどのことである。

この第一句の断善根であって無間業をなさない者は、六師外道である。彼らは無間業をなさないという点は理解しやすい。しかし断善根であるということについてはどうであろうか。ヤショーミトラは、その理由として、彼らは無見論者 (nāstika) だからであると注釈する。無見論者は、業因業果を否認するから、

その邪見によって断善根である。しかし六師外道のなかには、ゴーサーラヤニガンタなどの有見論者もいたし、またサンジャヤのような有無の判断を差し控えた者もいた。六師外道が断善根であるということは、『婆沙論』をはじめとして認められているところである。そしてその理由は邪見の徒であるということにあるであろう。しかし、それだから彼らは無見論者であるとは、事実にとぐわぬ。とすれば、注釈の「無見論者」とは、業因業果の否認のみを意味しているのではなく、正見がないものを意味していると言うべきであろうか。ちなみに旧訳婆沙論はこの第一句について、「初句は、富蘭那などである。自らこれ仏と言う、六師これなり」としている。⁶⁵⁾

それと関連して、第四句の「われらなどのことである」という注釈も一考を要する。断善根でもなく無間業をなしたのでもない者とは、おそらく注釈者の意図は、「外道ではない、われら仏教徒などである」ということなのであろう。第三句のアジャータシャトルについては、断善根ではなく、正見の者であるという注釈がなされている。したがって、断善根であり邪見の者は外道であり、断善根でなく正見の者はわれら仏教徒である、と見なしていると考えられる。この点については、後で再論する。

『婆沙論』の業蘊第四中悪行納息第一において、無間業が論じられ、破僧罪が解説された後に、断善根との四句分別が再度立てられている。順序は異なるが、その内容はいま見てきた四句分別とほとんど同じである。ただ第三句の無間業をなした断善である者として、「如提婆達多、始褻持等」としている。ここにいう「始褻持」とは、Śikhaṇḍin (始欠持、始看持、頂髻) のことである。これは *Divyāvadāna* 中の *Rudrāyaṇāvadāna* (仙道苾芻髻喻譚) に物語られる王の名である。⁶⁷⁾

この物語はこのようである。ロールカ城(勝音城)の王ルドラーヤナ(仙道)は、王位を息子シカンディンに譲って出家した。王となったシカンディンは悪大臣によって悪政を行なった。噂を聞いた比丘ルドラーヤナは、叱正しようとロールカ城に向かうが、王位を取り返そうとしてやって来たのだと悪大臣に教唆されたシカンディンは、刺客をおくって殺そうとする。比丘ルドラーヤナは、

死の直前に阿羅漢になり、殺される。父を害し阿羅漢を害するという二つの無間業による業果を恐れるルドラーヤナに、母親は、あれは本当の父親ではないと嘘を言い、父の殺害ではないと安心させる。また悪大臣の仕業で阿羅漢などはこの世にいないという見解をもつにいたり、阿羅漢の殺害でもないし、比丘たちに供養することをやめてしまった。

これは、父を殺し阿羅漢を殺すという二つの無間業をなし邪見によって断善根となったシカンディンの物語でもある。『婆沙論』は、この物語中の人を四句分別の事例としている。

『俱舍論』にもその一節が引用されている。

この譬喩物語 (avadāna) はどのように解釈されるか。「シカンディンのところに行って告げよ。お前は、父の命と阿羅漢の命を奪うという、二つの無間業をなしたのだ、と」⁽⁶⁸⁾

これは、ルドラーヤナが死の直前に刺客に向かって言った言葉である。これを引用する『俱舍論』の一段は、阿羅漢であり父である者を殺した場合、その無間業は一つなのか二つなのかという問題に関するものである。この譬喩物語で語られている「二つの無間業をなした」という言句をどう解釈するのかと問う。同一人の父と阿羅漢という二つの面から、二つの無間業という表現が適用されたのであって、無間業は一つであると、『俱舍論』は解釈する。⁽⁶⁹⁾

2.3.3 断善根の自性

『婆沙論』はさらに、断善根は頓断であるか漸断であるかを論じ、九等級による漸断であるとする。そして断善根の意味を問う。⁽⁷⁰⁾

邪見によって善を断ずると言っても、邪見と善が触れあうのではないから、斧で木を切断するようではない。邪見が現在前するときに、諸善根の成就を消滅させ不成就を生じさせることを、断ずるといっているのであり、相続中に善根の得がなければ、善根が断ぜられたというのである、と。⁽⁷¹⁾

つぎに断善根の自性を問う。ここでは異説が列挙され、評家の説が示されている。どのような問題関心で断善根が論じられていたのかを見るために異説を

もここに挙げることにする。⁷²⁾

- (1)有作是説。不信を自性とする。というのは、信の故に善根が統起し、不信の故に善根が断絶するからである。
- (2)有餘師説。邪見を自性とする。というのは、邪見によって善根が断絶するからである。
- (3)或有説者。善を断ずるときの諸煩惱纏を自性とする。というのは、その力によって善根が断絶するからである。
- (4)復有説者。一切法を自性とする。というのは、善根を断ずるとき一切法がみな隨順するからである。
- (5)譬喩者言。実の自性なし。というのは、その相統において先には善根がありいま断滅しているからである。喩例は、頂を論ずる中で説いたものと同じである。
- (6)評曰応作是説。諸善根の断絶は不成就を自性とする。これは無覆無記であり、心不相応行蘊のなかに含まれる。これはすなわち「また所餘のかくのごとき類の法の不相応なるあり」⁷⁴⁾の中に在るを説くものなり。

ここで第一から第三の異説は、善根を断絶するものは何であるかを論ずるものであり、自性を論じたことにはならないのでしりぞけられている。しかし第一の異説が示す善根と信の関係は重要である。五根を論ずるときに再び触れる。

『婆沙論』は続いて、断善根が起こる界趣処⁷⁵⁾、断善根を起こす補特伽羅⁷⁶⁾、断ぜられる善の界繫⁷⁷⁾、断ぜられる善は加行善か生得善か、善根を断ずる邪見は有漏縁か無漏縁か⁷⁸⁾、善根を断ずる邪見は有為縁か無為縁か⁷⁹⁾、善根を断ずる邪見は同分の界地縁か不同分の界地縁か、善根を断ずるのは謗因邪見か謗果邪見か⁸⁰⁾、断善根は不起断か数起断か⁸¹⁾、律儀に住する者と断善根という種々の論題をあげて論じている。ここではそれらの考察に入らないことにする。

2.3.4 善根の統起

『婆沙論』の善根の統起についての議論は、すでに2.1.3において『識身足論』の善根の統起に關説して少し論じた。それに加えて『婆沙論』において進

展した議論は、善根の続起はどのような経過をたどるのかということについてである。『俱舍論』はそれを要領よくまとめているのでそれを引く。

九等級が同時に続起するのであるが、次第して現起する。病いの後に〔次第に〕力を得るごとくである。⁸⁵⁾

より重要な議論は、どのような心において善根が続起することになるのかについてである。『婆沙論』は、疑いが生ずるときかあるいは正見が生ずるときに、善根が続起するとする。つぎのように論ずる。

問う。どのような心に住して、よく善根を続起するのか。

答える。あるいは疑心に住するか、あるいは正見に住するかである。というのは、因果に対して、時に疑いを生ずることあり、これあるいはあるべしと。あるいは正見を生ずる、これは決定してありと。その時、善根の得がふたたび続起する。善の得が起ころが故に、善根を続起するというのである。⁸⁶⁾

『俱舍論』もほぼ同様に論ずる。

それらの断絶された〔諸善根は〕どのようにして再び続起するのか。

続起は、疑いと有見とによる。(4.80c)

もしかれにまた、因と果とに対する疑いが生ずるか、あるいは正見という意味での有見が生ずるとき、そのとき再びその得が生起するが故に、善根が続起したと言われる。⁸⁷⁾

邪見は因果を否認するものである。したがって反対に、因果について疑いが生ずることが、善根の続起をもたらしことになるとする。したがってまた、ここにいる正見とは因果を認めることである。

3. 二種の異生一五根と断善根

『婆沙論』は、異生には外部と内部の二種があると論じている。それは、断善根の異生と善根を断じていない異生の二種をいう。内外の区別は自己を基点にする。⁸⁸⁾この場合の自己は複数の一人称である。そしてここでの内外の区別は、善根の有無が指標になっている。

この議論が生ずる典拠となっている阿含經典がある。相应部第五大篇第四根

相応にふくまれる *Paṭipanno* (向) という経題をもつ經典である。第四根相応は、五根を主題とする185経からなる。それはつぎのようである。

SN 48.18, *Paṭipanno*, vol.5, p.202; SĀ 652, ChT 2, 183a24-b3:

比丘たちよ、五根がある。五とは何か。信根、精進根、念根、定根、慧根である。

比丘たちよ、これが五根である。

比丘たちよ、この五根を完全に成就した者 (*samattā paripūrattā*) は阿羅漢になる。それより少なければ、阿羅漢果を現証する (*sacchikiriyā*) ことに向かう者 (*paṭipanno*) である。それより少なければ、不還である。それより少なければ、不還果を証することに向かう者である。それより少なければ、一來である。それより少なければ、一來果を証することに向かう者である。それより少なければ、預流である。それより少なければ、預流果を証することに向かう者である。

比丘たちよ、この五根がまったくすべてごとくなくないもの⁽⁸⁹⁾のことを、私は外部の異生の立場にある者 (*bāhiro puthujjanapakkhe ṭhito*) と説く。

ここで、五根を成就したものが道果を得たものであり、それがまったくないものは外部の異生であると説かれている。『婆沙論』によれば、これを論拠にして、五根はただ無漏であることがここに意味されているのだと主張する者たちがいるという。

『発智論』の冒頭は、世第一法の規定から始まる。

世第一法とは何であるか。答える。それが等無間となって正性離生に入ることになる心心所法を世第一法という。ある者はこの説をなす。それが等無間となって正性離生に入ることになる五根を世第一法⁽⁹⁰⁾という。

『婆沙論』は、ここの「ある者の説」とは「昔のアビダルマ論師」⁽⁹¹⁾であるという。そして何故にこの説をなしたのかといえ、五根はただ無漏であるという主張⁽⁹²⁾に対してそれを制止するためにこの説をなすのである。というのは、五根が世第一法であるならば、世第一法は異生の身に属するものであるから、その五根は無漏ではなく有漏である。したがって、五根は有漏無漏に通ずるものと認めなければならない⁽⁹³⁾。

そうであるならば、經典に説かれていることをどのように理解すればよいのか。まず五根を成就したものが道果を得たものであるという点について、『婆

沙論』はつぎのように答える。

この經典はただ無漏の五根のみを説いているのである。なぜなら、無漏根によって、聖者に区別あることを定立できるからである。このように説くものもいる。この經典はただ聖道のみを説いているのである。なぜなら、聖者の区別は、聖道によるのであり、世俗によるのではないからである。⁹⁴

それでは「五根がまったくすべてことごとくないもの」のことを、私は外部の異生の立場にある者と説く」という経言はどのように理解すべきか。『婆沙論』は答える。

断善根者のことを外部の異生というのである。というのは、諸の異生には総じて二種ある。内と外とである。善根を断じていない者を内といい、断善根者を外という。この經典の意図は、「五根がまったくすべてことごとくないもの」のことを、私は断善根者と説く」ということである。⁹⁵

『俱舍論』は、第二章のはじめに二十二根を論ずるが、そのなかの五根を論ずる際に、いま見てきた『婆沙論』の議論を引いてくる。つぎのようである。

九根は二種類である。(2_9d)

意楽喜捨〔根〕と信などの五〔根〕とのこれらの九根は、有漏でも無漏でもある。ある者たちは、信など〔の五根〕はただ無漏である、という。

というのは、世尊によってこのように説かれているからである。「これらの五根がまったくすべてない者のことを、私は、外部の異生の立場にある者であると言う」と。

これは論拠にならない。無漏〔の五根〕に関して説かれているものだからである。というのは、〔諸の〕聖人の定立をなし終えたあとで、「これらの」と言っているからである。

あるいは、異生には二種ある。内部の〔異生〕すなわち善根を断じていない者と、外部の〔異生〕すなわち断善根の者である。その〔外部の異生〕を指して「外部の異生の立場にある者であると言う」と言ったのである。⁹⁶

これに対する注釈者たちの見解もここに見ておこう。まず、スティラマティはつぎのように注釈している。

「あるいは異生には二種ある」。内部の〔異生〕と外部の〔異生〕とである。

「善根を断じていない者が内部の〔異生〕である」という。諦を現観することによ

さわしい者であり、その資糧を集積するにふさわしい者だからである。

「断善根の者が外部の〔異生〕である」。反対だからである。そうでないならば、外部と説いても意味が明らかではない。

断善根と未断善根との両者ともに聖法を得ていないことが共通しているという点で異生の立場にあるのだから、〔その異生の中で〕内部の者と区別するために「外部の」と言ったのである。

「まったく」とは有漏と無漏の種類にわたってである。「すべて」とは下等級さえもないということである。あるいは「まったくすべて」とは世間的な原因としても何もないことを意図している。

「外部の」とは、釈子ではない異生の立場にある者をいう。聖法に違逆する立場にある者である。そうでないならば、「これらの五根がない者は、異生の立場にある者であると私は説く」と説いたのであろう。

最初の解釈は、内部とは諦を見る者であり、外部とは諦を見ないものである。四聖諦の諸法を得ていないから、異生の立場にある者である。⁽⁹⁷⁾

またヤショーミトラの注釈はつぎのようである。

「あるいは異生には二種ある」と。内部の〔異生〕と外部の〔異生〕とである。未だ善根を断じていない者は内部の〔異生〕である。仏教徒のなかに含まれるからである。他方、断善根の者は外部の〔異生〕である。それと反対の者であるから。そしてまさしくその〔区別に〕もとづいて「外部」という限定をしているのである。というのは、そうでなかったとすれば、「異生の立場にある者であると私は説く」とだけ語られたであろうからである。⁽⁹⁸⁾

この注釈の中で、スティラマティの内外の規定は、善根を断じていない者と断善根者の区別の意味について考える上で、示唆するものが大きいように思われる。四聖諦の諸法を得ていないから異生の立場であるが、その中で諦を見る者を内とし、諦を見ない者を外とする。

信は大善地法に属する心所であるから、断善根者には五根がないのは当然であろう。しかしそれだけのことではないはずである。善根があるということには、いま見た、諦を見る者という意味がある、と考えなければならない。したがってまた、諦を見るということが成り立つための五根であるということができるならば、信の意味は重要である。五根がまったくない者が断善根者である

といわれるのも、たんに善の心所法がない者であるというだけにとどまらず、そこに相互の必然的な意味連関があるはずである。

愧悔の心、すなわち慚愧の心がまったく消えることと、邪見による善根の断絶との関係が、すでに『識身足論』において論じられていた。その場合にも、慚愧は自性善であるから、それが消えることが断善であるということだけではない。無慚愧と邪見が善根の断絶をもたらすというとき、そこで考えられている善根の意味が明らかにならなければ、その断絶の構造にも迫れないであろう。

まずは断善根論を通して、その事態に参加している心の重要な諸要素を提示することができたと考えられる。

略記

AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by Pradhan, 1967.

SA: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by Wogihara, 1936 (Reprint 1971).

TA: *Tattvārthā Abhidharmakośaṭīkā*, Tibetan Peking ed.(Tho), Derge ed.(Do).

ChT: 大正新脩大藏經

桜部1969: 桜部 建『俱舍論の研究 界・根品』1969.

舟橋1987: 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』1987.

注

- (1) 吉元信行「邪見と断善根」(日本仏教学会年報 48, 1983); 小川宏「断善根論考」(印度学仏教学研究 81, 1992).
- (2) AKBh 202.5-203.1, ad. 4_8c-9c; 舟橋1987, pp.94-96. これは『婆沙論』の善不善無記を規定する11説のなかの第6説、霧尊者の説によるものである。婆沙 263a23-b10; 旧訳 204a26-b11 参照。霧尊者は、旧訳では、尊者婆多(204a26)あるいは尊者婆已(65c25)とある。
- (3) 三善根三不善根を説く經典: AN 3.69, *Akusalamūla*, vol.1, pp.201-205; MN 9, *Sammādiṭṭhisutta*, vol.1, pp.46-55; DN 33, *Saṅgītisuttanta*, vol.3, p.214; 34, *Dasuttarasuttanta*, vol.3, p.275; Itu 50, *Akusalamūla*, p.45. その他、善根不善根を説く經典: AN 6.62, *Udaka*, vol.3, pp.402-409; SN 17.32, *Mūla*, vol.2, p.240. ここに見るように、阿含經典以来と言っても、DN 33, 34 は諸法のリストであるから、ごく限られた經典に説かれているだけである。cf. AKBh 291.3-9, ad. 5_20abc.
- (4) AN 3.69, *Akusalamūla*, vol.1, p.201ff.
- (5) 特にことわらない限り「阿含經典」という表現で、漢訳の阿含經典やパーリニカーヤの經典を指して用いることにする。というのは、これらの經典はいずれも結集の伝承のもとに伝えられたものであるから、ここでは総じて「阿含經典」と呼ぶことにする。

- (6) SN 17.32, *Mūla*, vol.2, p.240. (2. Nidānavagga, 6. Lābhasakkāra-Samyutta, 4. Catuttha-Vagga, 2. Mūla)
- (7) SN 17.2, *Balisam*, vol.2, p.226. この悪魔とは煩惱魔 (kilesa-māra)である。cf. *Sāratthappakāsinī*, vol.2, p.206.
- (8) SN 17.11-20, vol.2, pp.233-234.
- (9) SN 17.37-43, vol.2, pp.242-244.
- (10) SN 17.31, *Chindi*, vol.2, pp.239-240.
- (11) SN 17.32, *Mūla*, vol.2, p.240.
- (12) SN 17.33, *Dhammo*, vol.2, p.240.
- (13) SN 17.2, *Sukko*, vol.2, p.240.
- (14) ここでの第5経 (SN 17.5, *Piḥhika*, vol.2, pp.228-229) には、利養恭敬に圧倒され心が支配されているのは、ちょうど堆積した糞の中にいる虫が「私は糞を食べ、糞に満たされ、糞に埋まり、私の前には多大な糞の堆積がある」と言って他を見下すように、比丘が「私は明日招かれた。私の鉢は満たされている。必要な四依も得ている」と言って他の比丘を見下すようなものである、と説いている。これは後に「利養高擧」(lābhasakkāra-unnati) といわれるものである (cf. 瑜伽師地論 628a20; D. Zi, 126a7 : rnyed pa dang bkur stis khengs pa)。利養恭敬の心には、慢心や貪心が生ずることができるといえる。
- Buddhaghosa は、*“dāruṇa”* (strong, firm; 強固で) を *“thaddha”* (hard, rigid, firm; hardened, obdurate, callous, selfish) と説明する。cf. *Sāratthappakāsinī*, vol.2, p.206.
- (15) 婆沙 602b10-11: 破僧罪是虚誑語不善語業色蘊所攝。cf. *id.* 313b3; AKBh 4_99ab, 260.22.
- (16) AN 6.62, *Udaka*, vol.3, pp.402-409; MĀ 112, 阿奴波経, ChT 1, 600b28-602b20; ChT 1, No.58, 佛説阿耨風経, 853c21-855c2.
- (17) AN 6.62, *Udaka*, vol.3, p.403.17-20.
- 経典はこのことをつぎのように喩えている。「アーナンダよ、たとえば人の背丈ほど深い肥だめがあり、糞が充満し縁まであふれていて、そこに人が落ちて頭まで浸かってしまったとしよう。彼のため利益と安穩を思って、その肥だめから救い出そうとするある人が現われたとしよう。彼は、その人をつかんで救い出そうとして、その肥だめの周りをぐるぐる回りながら、糞が付いて汚れていないところを見つけようとしたが、毛端で突いたほどのところも見つけることができなかつたとしよう。アーナンダよ、これとまったく同様である」と。(*id.* pp.403.20-404.1)
- (18) *id.* p.404.16-19. 以下六種の人それぞれに喩えがつけられ、単調な繰り返しを補っている。
- (19) *id.* p.405.16-20.
- (20) *id.* p.406.10-14.
- (21) *id.* p.407.8-12.
- (22) *id.* p.408.8-12.

- (23) *id.* p.409.7-10.
- (24) *Manorathapūraṇī*, vol.3, p.406.
- (25) *Dhammapadāttakathā*, vol.3, pp.78-84, *Santatimahāmatteravattu*; *Buddhist Legends*, 2, pp.312-316. 赤沼『印度仏教固有名詞辞典』p.588R.
- (26) *Manorathapūraṇī*, *ibid.*
- (27) SN 12.70, *Susīmo*, vol.2, pp.119-128. 赤沼 p.671R
- (28) *Manorathapūraṇī*, *ibid.*
- (29) *Dhammapadāttakathā*, vol.3, pp.44-47, *Suppabuddhasakkavattu*; *Buddhist Legends*, 2, pp.291-293. 赤沼 p.665L.
- (30) DN 24, *Pāṭikasuttanta*, vol.3, pp.1-35. 赤沼 p.660L.
- (31) “parihāna” (退失 Sk. parihāṇi) は、過失によって (doṣakṛta), すなわち煩惱によってなされる (kleśakṛta) ものであり、すぐれた功德 (guṇaviśeṣa) を失うことである。cf. AKBh 347.19; SA 539.24-540.4.
- (32) DN 2, *Samaññaphalasutta*, vol.1, p.86.
- (33) AN 6.62, *Udaka* のこの箇所は、先に述べた六種の人の「(1)不善法があっても善根が断絶していない人」に当たるところである。また相当する二つの漢訳の言句は、ほぼパーリ經典に合致する。ただし、パーリ經典の「不退失の性格のもの」は、漢訳ではともに「清淨法」であり、SA 引用の「清淨なる性格のもの」に一致している。

MĀ 112, 阿奴波經, ChT 1, 601a21-27:

世尊告曰。阿難。如來以他心智觀他人心，知「此人成就善法，亦成就不善法」。如來後時以他心智復觀此人心，知「此人減善法生不善法。此人善法已減不善法已生。餘有善根而不斷絕。從此善根當復更生善。如是此人得清淨法」。

ChT 1, No.58, 佛說阿耨風經, 854b13-18:

世尊告曰。此阿難。如來知一人意之所念，「此人與善法俱不善法俱」。此如來於後時知意之所念行，「此人善法減不善法生。此人善法減得不善法。已有善根不斷絕。於此善更當得善。如是此人爲至意清淨法」。

- (34) SA 188.30-189.3: 『俱舍論』第二章の六因説を解説する冒頭に論じられている箇所である。六因の言句を説く經典はないが、六因のそれぞれはすでに經典のなかに定立されているということを示すために、それに該当する經典の箇所を引用している。いまは、同類因を説くものとしてこの經典が引用される。cf. Jaini ed. *Abhidharmadīpa*, 2nd, 1977, p.166, note 3.

- (35) 發智 925a12-19 (云何微俱行不善根。云何微俱行善根); 八韃度 779b18-26 (云何微)。

婆沙論もまたこの經を引用している。善根ではなく、不善根の一節であるが。婆沙 181b5-6: 如契經説。彼猶有微俱行不善根未斷。從此有餘不善法生由是當退。(旧婆沙には欠く)

ところで、漢訳中阿含經典 (MĀ 112, 阿奴波經) は、説一切有部所伝のものとしてされ、また『俱舍論』が引用する經典を収集したシャマタデーヴァの『ウパーイ

カー』に見られる中阿含經典の組織ときわめてよく一致するものであることも確認されてきた (cf. 本庄良文「シャマタデーヴァの伝える中・相応阿含」, 『仏教研究』15, 1985)。したがって、いまここに見られる言句の付加は、確かに異本を示すものであるが、説一切有部の教義学の展開にしたがった經典伝承の変容の一つと見なすべきであろう。

- 36) 識身 ChT26, No.1539, 586a27-29.
- 37) *id.* 586b1-15.
- 38) cf. AKBh 4-70ab, 242.7; 舟橋 p.329.
- 39) 識身 586b23-c11, 587b3-16.
- 40) *id.* 586c19-587a24.
- 41) cf. AKBh 4-71b, 242.15-16; 舟橋 p.330.
- 42) 識身 587c1-588a19.
- 43) *id.* 588a26-b5.
- 44) *id.* 588a19-21.
- 45) 婆沙 184a4-7; 旧婆沙 138c5-7; AKBh 250.18-20 (ad. 4_80d); 舟橋 p.375. 旧婆沙では「如説」とする。
- 46) cf. TA (pTho) 197b7; (dDo) 72b6-7: それは縁力によって生じた邪見が捨せられていないのである。なぜなら〔その邪見は〕業と果の結合に関わっているからである。
- 47) 婆沙 184a22-28; 旧婆沙 138c19-21.
- 48) 婆沙 184a28-b20; 旧婆沙 138c21-139a9.
- 49) AKBh 250.16-22 (ad. 4_80d); 舟橋 p.375.
- 50) 識身 588a21-26.
- 51) cf. *Prajñaptiśāstra: Karmaṃprajñapti*, Tibetan Derge ed. 197b1: kun nas dkris pa mnyam pa'i ni rnam par smin pa yang mnyam mo.
- 52) 婆沙 184c10-18; 旧婆沙 139a18-25.
- 53) 発智 925a12-19; 八犍度 779b18-26. AKBh 248.15-17(ad. 4_79a), 249.13-15 (ad.4_79d); 舟橋 p.370, 372.
- 54) cf. AKBh 355.8-19(ad. 6_33cd).
- 55) 前注34, 35参照すべし。
- 56) 婆沙 185c20-189c29; 旧婆沙 139c19-142c3. 現觀辺世俗智についてはかつて論じたことがある。拙稿「現觀辺智諦現觀」, 『仏教学セミナー』47, 1988.
- 57) 婆沙 181c5-7; 旧婆沙 137a16-17.
- 58) AKBh 248.15-17 (ad. 4_79a); 舟橋 p.370.
- 59) 婆沙 181c7-9; 旧婆沙 137a17-18.
- 60) cf. AKBh 239.11-19 (ad. 4_68c); 舟橋 pp.314-315.
- 61) cf. AKBh 240.18 (4_68d); 舟橋 p.322.
- 62) AKBh 248.17-18 (ad. 4_79a); 舟橋 pp.370-371.
- 63) 婆沙 184c18-28; 旧婆沙 139a29-b6.

- (64) AKBh 251.1-4 (ad. 4_80d); SA 414.7-14; 舟橋 pp.376, 383-384.
- (65) 旧婆沙 139b4; 初句者, 富蘭那等。自言是仏, 六師是也。
- (66) 婆沙 604a7-12.
- (67) *Divyāvadāna* 37, *Rudrāyaṇvadāna*, Vaidya ed. pp.465-492; 根本説一切有部毘奈耶, 入王宮門学処第 82, ChT23, No.1442, pp.873b29-881b26.
- (68) AKBh 263.14-15 (ad. 4_103d); 舟橋 p.461.
- (69) AKBh 263.15-16 (ad. 4_103d); 舟橋 p.461.
- (70) 婆沙 181c29-182b22; 旧婆沙 137b4-c7. AKBh 249.10-20 (ad. 4_79d); 舟橋 pp.372-373.
- (71) 婆沙 182b22-26. 婆沙論は, 断善根の義と自性を分けて論ずるが, 旧婆沙は, 義も自性もあわせて, 断善根の體を出すのみである。『俱舍論』も旧婆沙に近い。
- (72) 婆沙 182b26-c7; 旧婆沙 137c8-14. AKBh 250.9-12 (ad. 4_80b); 舟橋 p.374. 旧婆沙論には異説を一つ挙げるのみである。137c12-14: 復有説者。能断善根邪見則是其體。若作是説, 當知断善根體是染汚法。餘義如上頂退中説。ここの「餘義」は判然としない。「如上頂退中説」は次注参照。
- 『俱舍論』は断善根の自性をつぎのようにいう。
- 善根の断絶は何を自性とするのか。
- それは非具有である。(4_80b)
- 諸善根の得が再び生ずることがなく, また非得も生ずるとき, その非具有が生ずるときに, 善根が断絶されたとされるのである。
- (73) 説一切有部は, 頂堕の自性を不成就性とし, 心不相応行に含まれる実法とする。譬喩者はそれを仮説とし実の自性なしとする。そのときに挙げられた喩例をここにも適用すべしというものである。cf. 婆沙 27c17-28; 旧婆沙 19c7-19. 婆沙は「譬喩者」とするが旧婆沙は「尊者仏陀提婆」とする。
- (74) この言句はしばしば繰り返され, 心不相応行法のリストに数え上げられたもの以外の法も認めることを意味する。cf. 品類足論 ChT 26, 692c8-9; SA 142.30: ye 'py evamjāṭīyakā iti śāstre 'py uktatvāt; *Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā*, Imanishi, 1969, p.8: ye vā punar anye 'py evambhāgīyā dharmās citt*(ena viprayuktā) ucyante *(cittaviprayuktāḥ saṃskārāḥ). *() は筆者の補いである。
- (75) 婆沙 182c7-18; 旧婆沙 137c15-24. AKBh 249.20-250.2 (ad. 4_79d); 舟橋 p.373.
- (76) 婆沙 182c18-183a8; 旧婆沙 137c25-138a14. AKBh 250.2-9 (ad. 4_80ab); 舟橋 p.374.
- (77) 婆沙 183a8-b4; 旧婆沙 138a15-25. AKBh 248.19-249.3 (ad. 4_79b); 舟橋 p.371.
- (78) 婆沙 183b5-12; 旧婆沙 138a25-27. AKBh *ibid.*; 舟橋 *ibid.*
- (79) 婆沙 183b12-17; 旧婆沙 138a28-b2. AKBh 249.6-7 (ad. 4_79c); 舟橋 p.372.
- (80) 婆沙 183b17-20; 旧婆沙 none. AKBh none.
- (81) 婆沙 183b20-24; 旧婆沙 138b3-5. AKBh 249.7-8 (ad. 4_79c); 舟橋 *ibid.*
- (82) 婆沙 183b24-c3; 旧婆沙 138b6-16. AKBh 249.3-6 (ad. 4_79c); 舟橋 p.371.

『俱舍論』は, 誘因邪見か誘果邪見か, 有漏縁か無漏縁か, 同分の界地縁か不同

分の界地縁かを紹介して、「しかし [Vaibhāsika たちは], あらゆる仕方での [邪見によって善根を断ずる] と評釈している」とまとめて説いている。AKBh 249.8-9 (ad. 4_79d); 舟橋 p.372.

- 83) 婆沙 183c3-8; 旧婆沙 none. AKBh none.
- 84) 婆沙 183c8-15; 旧婆沙 138b16-22. AKBh 249.19-20 (ad. 4_79d); 舟橋 p.373.
- 85) AKBh 250.15-16 (ad. 4_80c); 舟橋 p.375.
- 86) 婆沙 184b22-25; 旧婆沙 none.
- 87) AKBh 250.12-15 (ad. 4_80c); 舟橋 pp.374-375.
- 88) cf. 拙稿「アビダルマの諸門分別—内外門」, 『仏教学セミナー』76, 2002.
- 89) 「外部の異生の立場にある者」は、漢訳雜阿含 (SĀ 652) では「外道凡夫之数」である。また Buddhaghosa は、「外部の」というのは、これら八聖人以外の者である。この経では、出世間の根のみが説かれている」と注釈している。cf. *Sāratthapākāsinī*, vol.3, pp.236-237.
- 90) 発智 918a10-12; 八犍度 771c9-11.
- 91) 婆沙 7c1: 是舊阿毘達磨者説; 旧婆沙 5b24: 舊阿毘曇人.
- 92) 婆沙 7c3-4: 分別論者執, 信等五根唯は無漏, 一切異生悉不成就; 旧婆沙 5b26-28: 異論者毘婆闍婆提説. 信等五根一向無漏故, 一切凡夫悉不成就。
法宣によれば、「分別論者」(Vibhajyavādin) は、「応理論者」などに対する語であり、道理を曲げて邪分別するものの総称であると解すべきであると。cf. 『俱舍論講義』巻2下, p.84ff.
- 93) 婆沙 7c10-13; 旧婆沙 5b29-c3.
- 94) 婆沙 8a26-b1; 旧婆沙 6a4-7.
- 95) 婆沙 8b2-6; 旧婆沙 6a8-9.
- 96) AKBh 42.21-43.6 (ad. 2_9d); 桜部 pp.251-252.
- 97) TA, (p.To)182b8-183a7; (d.Tho)154b5-155a3.
- 98) SA 103.10-13.