

『順正理論』における心心所法の共存論証

箕浦 暁雄

1 問題の所在

カニシュカ王時代にインド北西部カシュミール地方で編纂されたと考えられる説一切有部 (Sarvāstivādin) の教義学書『大毘婆沙論』(**Mahāvibhāṣā*) で初めて縁起の意味を規定する二つの視点が明確に提示された。すなわち、有情の輪廻の過程に関わる因果関係を意味する有情数縁起 (*sattvākhyapratītyasamutpāda*) と、あらゆる法 (*dharmā*) の生起と消滅の因果関係を意味する有情数・非有情数縁起 (*sattvāsattvākhyapratītyasamutpāda*) とである。『大毘婆沙論』のなかで縁起の意味が明確に二分化されたことを縁起解釈史のなかで重く捉えておくならば、これによって初期經典のなかで語られてきた苦悩の生起という事態が、十二支縁起という枠組みだけではなく、諸法一般の生起と消滅の原理として説明が可能になったことになる。

この枠組みの提示によって、あらゆる法の生起と消滅がいかなる原因・結果の関係にあるのか体系的な整理が可能となり、因果関係の詳細な議論が本格的に開始されるようになったと言ってもよい。説一切有部では、原因の概念が、増上縁・等無間縁・所縁縁・因縁の四つの縁 (*pratyaya*) と、能作因・俱有因・相応因・同類因・遍行因・異熟因の六つの因 (*hetu*) とに分類され、それらに対する結果 (*phala*) は、増上果・士用果・等流果・異熟果・離繫果の五つに分類される。いわゆる四縁六因五果説である。いかなる法であっても、その事態に応じて必ずなんらかの縁や因として設定され、また他の法は必ずそれらに対する果として設定され得る。

さて、このような諸法の因果関係のなかには複数の法が時間的に前後して生じ因果関係を締結する場合があると考えられるとともに、複数の法が同一瞬間に共存し相互に因果関係を締結する場合もあると見なされている。後者のような因果関係を、俱有因 (sahabhūhetu)―土用果 (puruṣakāraphala) と呼び、とくに心・心所の関係に限って相応因 (samprayuktahetu)―土用果と称する。

同時に複数の法が相互に因果関係を締結するという考え方に対する反論は、我々が知り得る限り現存の『大毘婆沙論』のなかですでに提起されている。その後、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu) が『俱舍論』 (Abhidharmakośabhāṣya) のなかでこの点について触れたのを受け、同時代のサンガバドラ (Saṅghabhadra) は、『順正理論』 (*Nyāyānusārīnī) で詳細にこの問題を議論している。この小論では、共存する諸法のなかでも心・心所に限って、サンガバドラがどのような論拠に基づいて同時因果学説を展開するのか、『順正理論』における俱有因の解説箇所を手掛かりに詳細に検討する。⁽²⁾

2 同時因果・異時因果をめぐる対論

2.1 縁起の定型句の解釈

『俱舍論』第二章「根品」には、種子と芽の喩例を用いて因は果に先行するのではないかという俱有因批判が引き合いに出される。これと同様の主旨の反論が『順正理論』でも取り上げられるが、サンガバドラは同一刹那における諸法の共存を認めない上座の反論として紹介する。サンガバドラは「これが存在するからそれが存在する。これが生起するからそれが生起する。このことと相反するのは存在なのではなく生起ではない」という經典を俱有因の教証として提示する。この經典の解釈をめぐる『順正理論』の議論を検討する前に、これと同様の議論を展開する『俱舍論』「世間品」における縁起 (pratītyasamutpāda) の意味規定解説箇所にしぼし目を移すことにしたい。

ヴァスバンドゥは縁起の意味規定を、語の意味 (padārtha) と文の意味 (vākārtha)⁽⁵⁾ という二つの視点で分析する。そのなかで、いまはヴァスバンドゥによる“文の意味”の分析に注目したい。そこでは、定型句 「^[A]これ (X)

があるときこれ (Y) がある。^[B→]これ (X) が生ずるからこれ (Y) が生ずる。^[A→] asmin satīdaṃ bhavati, ^[B→] asyotpādād idam utpadyate /」の解釈をめぐって議論が展開される。

《以下、^[A→]の記号で表した前半を定型句A、^[B→]の記号で表した後半を定型句Bと呼ぶ。》

[1] **ヴァスバンドウの解釈** 『俱舍論』ではまず四通りの定型句解釈が提示される⁽⁶⁾。ヤショーミトラは、これら四つの解釈すべてをヴァスバンドウの見解と見なす⁽⁷⁾。一方、ステイラマティやプールナヴァルダナはその点には触れない。ヴァスバンドウは『縁起経釈』⁽⁸⁾においてもこの解釈について触れ、そこでは解釈1、解釈3、解釈4を批判する。もっとも、グナマティは『縁起経釈疏』⁽⁹⁾のなかで解釈3をカシュミーラ・ヴァイバーシカ (Kāsmīravaibhāṣika) たちの学説と明言している。そうであれば『縁起経釈』では、ヴァスバンドウは解釈1のみを支持することになる。ヴァスバンドウの教義学上の立場を探るためには『縁起経釈』の解釈をも精査する必要があるが、ともかくここでは『順正理論』におけるサンガバドラの見解を検証することを目的とし、『縁起経釈』の詳細に踏み込むことは避けておこう⁽¹⁰⁾。

[解釈1] 限定するためである。他の〔経典〕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] 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) が生ずる」と〔説かれているようにである〕。

[解釈3] 〔あるいは、〕生 (janma) の連鎖を〔示すためである〕。「前際があるとき中際があり、中際が生ずるから後際が生ずる」と〔説かれているようにである〕。

[解釈4] 〔あるいは、〕〔定型句Aは〕直接的に、〔定型句Bは〕間接的に縁

であること示す〔ため〕である。「まさに、あるときには無明の直後に諸行があり、〔また〕あるときには〔無明の直後にはではなく、〕間接的に〔諸行が〕ある」と〔説かれているようにである〕。

[2] 他の者たち (Apare) A = スタヴィラ・ヴァスヴァルマン (Sthavira-Vasuvvarman: abbr. SVva) の解釈とヴァスバンドウ (Vasubandhu: abbr. Vaba) の反論

[SVva] 「無因〔論〕・常因論を反駁するためである」と他の者たちは〔言う〕。「因が存在しないとき、存在はない。また、不生起であり常住であるプラクリティ・プルシャなどからはいかなるものも生起しない」と。

[Vaba] しかし、このように考える場合、前の句の言葉(定型句A)が無意味になってしまう。「これ(X)が生ずるからこれ(Y)が生ずる」というこ〔の後の句(定型句B)〕のみによって、〔無因・常因〕両論を斥けることが成立するからである。

[SVva] そうであるなら、〔次のように考える〕別の者たちがいる。〔「無明の〕所依であるアートマンが存在するとき諸行などの状態となる⁽¹¹⁾〕と考え、「また無明などが生ずるからそれら〔諸行の〕生起がある」と〔考える〕。故に、彼らの考えを排斥するために次のことを確定したのである。「他ならぬあるもの(X)が生ずるからあるもの(Y)が生ずるとき、他ならぬそれ(X)が存在しそれ(Y)があるのであって、〔X〕以外のもの〔が存在するとき、すなわちアートマンが存在するときに、あるもの(Y)が生起するのでは〕ない。すなわち、無明を縁として諸行がある。乃至、このように純大苦蘊⁽¹²⁾の生起がある」と。

[3] 先代軌範師 (Pūrvācārya) の解釈 [支分] が断滅されていないことと〔支分〕の生起を知らせるために〔定型句A・Bが説かれたのである〕と軌

範師たちは〔言う〕。「無明が断滅されていないとき、諸行は断滅されない。他ならぬそ〔の無明〕が生ずるから〔諸行が〕生ずるのである」と云々。⁽¹³⁾

[4] 他の者たち (Apare) B = 大徳シュリーラータ (Bhadanta-Śrīlāta: abbr. BhŚrī) の解釈とヴァスバンドウの反論

[BhŚrī] 「存続・生起を示すために〔定型句 A・B が説かれたのである〕」と他の者たちは〔言う〕。「原因の相続がある限り結果の相続がある。また、原因のみが生ずるから結果が生ずる」と。

[Vaba] しかし、生起が主題であるのに、“存続”の語といかなる連関があるのか。そして、順序を破ってまで世尊はなぜ先に存続を後に生起をお説きになったのか。

[BhŚrī] 「しかしながら」〔と〕他の者たちは〔言う〕。「“これ (X) があるときこれ (Y) がある”とは、“結果が存在するとき原因の消滅がある”〔こと〕である。〔以上のことは、次のように〕考えられるであろう。〔そうであるなら、因を欠いた結果が生じることになってしまう〕と。それ故に〔次のように〕言う。〔無因であることはない。なぜなら、これ (X) が生ずるからこれ (Y) が生ずる、からである〕と。

[Vaba] もしこれら〔御身の解釈〕が経典の意味であるならば、「これ (X) があるときこれ (Y) がある」とだけ〔世尊は〕お説きになったであろう。そして、まず先に結果が生起することのみを説き、後に「これ (X) があるときこれ (Y) はない」と〔お説きになったであろう〕。まさにこのよう〔に解釈する〕ならば、順序は正しい。しかし、そうでないならば〔つまり、生起が先で消滅が後にあるのでないならば〕、「縁起とは何か」などと〔問う〕ことにおいて、「消滅」という語についてどんな順序があるのか。故に、こ〔の解釈〕は経典の意味ではない。⁽¹⁴⁾

以上で『俱舍論』において紹介される解釈をすべて提示したことになる。この『俱舍論』の議論に対応する『順正理論』当該箇所を見ると、サンガバドラーは、上座学説に異を唱える“親教門人”（師匠の門下生¹⁵）の主張を批判した後、さらに大徳ラーマ（Bhadanta-Rāma 大徳邏摩）の発言を紹介する。その大徳ラーマの見解を確認しておこう。

[NA] [Taisho29 482b5-8] 大徳邏摩，於自師釋心不忍許。復自釋言。若十二支許依三際即爲略攝三際緣起說，依此有彼有及此生故彼生。若不許然，即此二句如次顯示親傳二因。

サンガバドラーはこの大徳ラーマの学説に対して「又，譬喩宗過未無體，如何可立親傳二因¹⁶。」と言及する。“譬喩宗”は定型句A・Bがそれぞれ近因（親）と遠因（傳）を意味するものと解釈するが、サンガバドラーはそもそも“三世実有”でなく“過未無体”に基づいて近因・遠因が成立すると見なすことはおかしいではないかと批判するわけである。サンガバドラーは大徳ラーマの学説を引いてそれに反論し、続いて“譬喩宗”批判に言及することから、サンガバドラーは明らかに大徳ラーマを“譬喩宗”と見なしていると言ってよい¹⁷。そしてさらに「無因論・常因論を反駁するため」と主張した“上座のある学匠”（上座徒黨有）、及び「因果の存続と生起を示す」と主張した“ある者”（有）の解釈は、すでに経主（ヴァスバンドゥ）が論破しているので再批判しないのだと言及している。この大徳ラーマ学説とは、『俱舍論』で表明したヴァスバンドゥの第3、第4番目の解釈であり、上座のある学匠（上座徒黨有）並びにある者（有）とは、それぞれ『俱舍論』に登場しヤショーミトラが明記しているスタヴィラ・ヴァスヴァルマン、大徳シュリーラータに他ならない。

サンガバドラーは引き続き『俱舍論』で述べられた大徳シュリーラータ学説とヴァスバンドゥによるその大徳シュリーラータ批判の一節を引く。上座は定型句Aが“果が存在するとき因が消滅する”ことを意味すると解釈したが、ヴァスバンドゥがこれに反論することはすでに紹介した通りである。サンガバドラー

は、この同一の位相における果の生起と因の消滅という事態の解釈をめぐってまず上座を批判する。ヴァスバンドゥは『俱舍論』のなかで大徳シュリーラータ説を批判するが、サンガバドラは大徳シュリーラータを批判するヴァスバンドゥの見解をも激しく批判する。ヴァスバンドゥは大徳シュリーラータの見解を取り上げてそれは經典の意味ではないと言うが、ヴァスバンドゥの説は上座と同じで容認し得ないと『順正理論』のなかでサンガバドラは言い放つ。そのサンガバドラの批判の論点を次に詳細に検討しておきたい。

サンガバドラは、まず果が生起するときにはすでに因は消滅しているので、“果が存在するとき因が消滅する”と言うことはできないと上座を批判する。⁽¹⁸⁾つまり、“過未無体”学説を主張する上座は、“果が生起する位相において因が消滅する。故に、因が消滅するとき果はまだ存在しない。”と述べなければならないとサンガバドラは主張する。“果が存在する位相において因がまさに消滅する”。これは紛れもなく、果が生起して存在する刹那に、因はまだ消滅せずに存在していることを容認することになる。つまり、因果の同時存在が成立するという過失に上座は陥ることになる。因と果とが同時に存在すると考えるなら、果が因なしに生起するのではないかという疑いをいまくことはおかしいではないか。このように、上座は“過未無体”学説を保持するにも関わらず同時因果を容認することになると、サンガバドラは上座の見解を誤謬へと導く。よって、そもそも“果が存在するとき因が消滅する”という上座の見解には無理があるのだとサンガバドラは結論する。⁽¹⁹⁾

次に、果が生起するためには因が存在する必要があると述べて、因と果との二項間には何らかの必然性を認めなければならないとサンガバドラは主張する。“果が存在する位相において因がまさに消滅する”。これに従って、「因なしに果は生起しない」と言うことができる。それなのに、なぜ「因なしに果が生起するのではないか」と上座は疑うのか。それを疑うなら、そもそも因が生起するから果が生起すると説くべきでなくなってしまう、とサンガバドラは言う。そしてここで、仮に上座学説を擁護して「果が存在する位相において因がまさに消滅するとは説いていない。私が意図したのは、ただ“果が存在する位相に

において因がまさに消滅する”という事態は、果が存在するときに因はもはや存在していないことを表している、ということにすぎないのである。」と述べてみたとしても、やはり因なしに果が生起することを疑うべきではないというのがサンガバドラの強調点である。そして、上座に対して“果が存在するとき因がまさに存在しない”ということは、因が果より先に消滅して非存在となることを示しているのである。それをなぜ「果が因なしに生起するのではないか」と疑わなければならないのかと疑問視する⁽²¹⁾。

「種子と芽」の喩例に従い、因（種子）が果（芽）に先行して存在することを考えた場合、俱有因という概念が成り立たないのではないかという最初の問いに対して、最終的にサンガバドラは上座の“過未無体”説と、因が果に先行して存在することを表すというこの喩例の解釈とが矛盾することを指摘する⁽²²⁾。“種子などがあるとき芽などがある”という喩例について、種子と芽とが別の瞬間に存在すると見なすなら、例えば種子が過去世なら芽は現在世というように、種子と芽どちらかの存在を過去世か未来世に positioning しなければならず、“過未無体”そのものが成立しなくなる。もちろん両者を同一世に positioning するなら、上座は同時因果を容認する結果となってしまう。このように上座学説の矛盾点を指摘したサンガバドラにとって、縁起の各支分が生起する因は俱生因と前生因との二つであるとアビダルマ論師が見なしていることをあらためて明言するのは、当然の帰結と言ってよい⁽²³⁾。

以上が「世間品」における縁起を示す定型句の解釈（文の意味 vākyārtha）である。『順正理論』における俱有因の議論を整理するために、『俱舍論』並びに『順正理論』の解釈を辿ったが、これをもとに『順正理論』における俱有因の議論を検討することとしよう。

2.2 サンガバドラによる上座批判

サンガバドラは、縁起の定型句を、諸法が同時に生起し共存することを示すと同時に、諸法が順次に生起することを示すと明言した通り、以下の議論でも同様の主張を繰り返す。厳密に言えば、定型句Aは俱生因の意味を表し、定型

句Bは因が果に先行することを意味するものと解釈する。これに対して上座による二通りの解釈が提示されるが、サンガバドラーはそれを「經の妙義を開顯すること能はず⁽²⁴⁾」であって「更に餘釋を爲すべし⁽²⁵⁾」などと述べて激しく批判する。

[上座の解釈1] 定型句Aはまず先に因の相続があり後続して果の相続があることから、そこに存続 (sthiti 住) の意味があると解釈する。一方定型句Bは、定型句Aに関連していったい何が先に生起し何が生起し終わり存続すると見なすのかという疑問に答えるために、因の生起が先にあり次に果が生起して果の存続があることを含意して述べられる経言であると解釈する。

サンガバドラーによる批判の論点: 上座の解釈1に対するサンガバドラーによる批判の論点は次の二つに纏めることができる。

- [1] 定型句Aを因と果との相続と解釈するのであれば、定型句Bも同様に相続と解釈すべきであるとまず反駁する。
- [2] 上座は定型句AとBとが意味上は依存関係にあるというが、そうではなくて両者は別の意味内容を持つ定型句と考えるべきである。つまり、定型句Aは俱生因を表し、定型句Bは因が果に先行して生起することを表す。

[上座の解釈2] 定型句Aは、因の概念設定によってはじめて諸行の存在が成立することを意味しており、これは無因 (ahetu) 論に対する反駁である。また、定型句Bは、常因 (nityahetu) 論に対する反駁を意味する⁽²⁶⁾。

サンガバドラーによる批判の論点: 上座の解釈2に対してサンガバドラーは多くを費やして批判を展開する。その論点を以下順に整理する。

- [1] 上座の主張通りに解釈すれば、定型句Aが不必要になってしまう。つまり無因論・常因論を反駁するには、定型句Bのみで十分可能なのだとサンガバドラーは言う。世尊がわざわざ二つの定型句をお説きになったとい

うことは、両者が別の意味内容を持つ経言であると解釈すべき、という前提に立つべきだとして、サンガバドラはこの上座の解釈を批判する。

- [2] 次に、「これ(X)がある」という場合の存在のあり方そのものを問題にする。サンガバドラは上座の見解を次のように論評する。

また、先に生じた因は、存在の況位にある〔と言わなければならない〕。未来〔世においては〕非存在であるから、すべてが生ずることはない。その者の主張は、自ら未来〔世〕の非存在を説く⁽²⁷⁾のだから、もはや生ずるといふことはないことになる。

サンガバドラがここで言う上座の見解は、もちろん“過未無体”を基礎とする。それに対するサンガバドラの見解には、三世実有説に基づく三世における法の存在についての考え方がその前提としてあることは言うまでもない。定型句「これ(X)があるときこれ(Y)がある」は、“これ(X)”や“これ(Y)”といった異なった法を表現するものと解釈する。その根拠はどこまでも“過未無体”ではなく三世実有にある。サンガバドラは、これが俱有因を示すものであるとすでに述べているから、“これ(X)”であるとか“これ(Y)”などといった異なった複数の法が共存することを示す定型句であると解釈していることになる。

- [3] そして、“過未無体”に対抗する“三世実有”の立場から共に生起する法の存在をサンガバドラは明確に確定しようとする⁽²⁸⁾。

『順正理論』でサンガバドラが反駁の対象として紹介する上座の二つの説は、『俱舍論』でヴァスバンドゥが批判する“他の者たち”の説と一致する。『順正理論』における上座の解釈1は、『俱舍論』「世間品」の定型句解釈において登場した他の者たちBの解釈と一致し、同様に上座の解釈2は他の者たちAの解釈と一致する。他の者たちAはヴァスヴァルマン、他の者たちBは大徳シュリーラータである、とヤショーミトラは注釈するが、『順正理論』では両者共

に上座の説となっている。なお、ステイラマティもプールナヴァルダナも共にこの点については言及していない。『順正理論』の上座はシュリーラータであると、高井観海 1978、加藤純章 1989²⁹⁾などに代表されるこれまでの研究によって何度も確認されてきたことは周知の通りである。現在のところ最も妥当な見解であると考えられるが、上記の通り少なくともこの箇所は、注釈書に従う限り必ずしも大徳シュリーラータを指すと断定できないことになる。³⁰⁾

この上座の解釈 1 = 他の者たち B に対する批判については、ヴァスバンドゥとサンガバドラとでは若干批判のニュアンスが異なる。一方、上座の解釈 2 = 他の者たち A に対するヴァスバンドゥの批判については、サンガバドラも同様の論点で批判を行っている。ただし、サンガバドラの批判はそれのみに留まらない。とくにサンガバドラはこの定型句 A を俱有因の教証と見なすために、その点から上座批判を展開する。ヴァスバンドゥはこの定型句を俱有因の教証とは見なさないが、サンガバドラはこれを俱有因の教証と見なして論を展開する点に、ヴァスバンドゥにはないサンガバドラの意図があると言することができる。

2.3 喩例の解釈: 灯火と光

サンガバドラはこれまで縁起の定型句を取り上げてその解釈を基に同時因果が成立することを論証してきた。引き続き今度は、灯火 (pradīpa) と光 (prabhā) との喩例を俱有因の論拠として確定しておこうとする。ここでも対論形式が取られるが、反論者が誰であるかは示されていない。ただし、この喩例の議論は明らかに次の受・想を主題とした上座批判の議論の伏線となっている。しかもこの喩例の議論はすでに『俱舍論』「根品」同時因果批判の文脈で取り上げられたものである。ここでは対論者が立てられて議論が展開するわけではなく、ヴァスバンドゥ自身による想定問答のように見える。もちろんこの説一切有部説批判の主が誰であるのか確認すべく諸注釈書の記載を求めてみるものの、ヤショーミトラ、ステイラマティ、プールナヴァルダナのどの注釈者もその点については言及していない。³¹⁾ともかく反論者による喩例の説明に留意して、次の受・想の議論をも辿っておこう。それにはまず『順正理論』当該箇

所における反論者の見解を確認するところから始める必要がある。

私もまた、光が灯火を因として起こることは容認する。けれども、その〔光の〕因が共に起こっている灯火であるとは容認しない。なぜか。灯火と光とが共に起こる場合、灯火に依存して光がまさに生ずるのではないから、共に生ずる法が相互に依存するのは道理に合わない。〔法の〕自体は、自体に依存して生ずるのではない。ただ、先に生じた灯火を縁とするから、直後の刹那に光は生ずることになる。それ故に、これを〔俱有因の〕⁽³²⁾ 喩例とすべきではない。

灯火がある次の刹那に光はあると反論者は主張する。さらにこの後に述べられるのだが、灯火と光とは油や灯心を因とすると見なすからである。つまり、油・灯心を因として灯火が生じ次の刹那に光が生ずると見なす。この喩例の用法は、すでに述べた通り『俱舍論』同時因果批判の文脈で持ち出されたものである。長文になるが、その箇所を以下に提示しておこう。

〔反論〕 これらすべては〔その通りで〕あろう。しかし、因果となると知られている種子などにはこの〔同時因果の〕論理は見受けられないから、共に生起している諸法がどのように因果となるか説明されねばならない。例えば、灯火と光、また芽と影とのようにである。まず灯火が光の因かどうか、〔もしくは〕先に生起した和合が、光を伴う灯火の〔因かどうか、また〕影を伴う芽の生起に対する因かどうか、確定されねばならない。

〔有部〕 そこで、〔あるもの（X）の〕存在・非存在は、〔他方（Y）の〕存在・非存在と同様に〔対応する〕からである。というのは論理家たちは因と因を持つものとの特徴を〔次のように〕説明するからである。「あるもの〔X〕の存在・非存在が他方〔Y〕の存在・非存在〔を導く〕ならば、規則的に前者〔X〕は因で後者〔Y〕は因を持つものである」と。そして、俱有なる諸法のうち一方〔X〕が存在すれば〔他方〕一切（Y, Z, etc.

…)が存在し、一方〔X〕が非存在であれば〔他方〕一切（Y, Z, etc. …）が非存在であるから〔俱有なる諸法間の〕因果関係は合理である。

〔反論〕 まず共に生起した諸法には〔因果関係が〕あるであろうが、しかしどのようにして相互であるのか。〔俱有なる諸法間の因果関係は合理であると先に定めたのと〕同じ理由で〔相互に因果となると言うので〕あるならば〔次のように〕言う。「そうであるなら、では分離していないにも関わらず、所造色が相互に〔因果となるという〕この過失があり、また〔所造色は〕大種と共に〔相互に因果となるという過失に至り〕、心の隨相などは心などと〔相互に因果となるという過失に至ることになる〕。三つの杖が相互の力によって立つように俱有なる〔諸法〕には因果関係が成立する。まずこのことが究明されねばならない。これら（三つの杖）は共に生起した〔三つの杖の〕力によって立つのかどうか、先の〔因縁〕和合の力から〔三つの杖が〕そのように生起するのか。また別の縄か釘か支えとなる大地がある〔から、三つの杖が立つ〕のか。

〔有部〕 これら〔共に生起する諸法〕の中にも、他の名称の同類因などと83なることもあるのだから、〔矛盾することなくここに〕俱有因は成立した。

まず、反論者は次第生起説の立場から反論するので、説一切有部側はそれに答えて同一瞬間に諸法が共存することを主張する。すると反論者はさらにその因果関係がどのようにして“相互”であるのか説明を求める。所造色どうしであるとか心と隨相とは共存するが相互に果となることはないから、相互因果ではないはずだという反論である。これに対して説一切有部は、共存する諸法間には同類因・遍行因・異熟因・能作因が適用される関係もあるのだから、反論者がそのように反論したとしても、それとは別に俱有因を認めることに問題ないのだと主張する。

〈次第生起説に基づく因果モデル〉

灯火（因）→ 光（果）

和合（因）→ { 灯火+光（果）
影+芽（果）

『俱舍論』で反論者が喩例を用いて提起した因果モデルを図示すれば上記のようになる。説一切有部側からすれば相互に果となることが提示できればよいわけであるが、俱有因とは上記のうちのどのモデルに相当するのかと対論者は疑問を投げかける。次に引き合いに出される上座の主張もまた上記モデルを想定した議論である。その議論は上座を対論者として以下のように始まる。

【上座】 しかし上座は言う「思をはじめとする心所が滅〔尽〕定において生起しないのは、受・想の生起因と同様の理由による。相互に因となって生起しないからである」〔と〕。

【サンガバドラ】 いったい何をそれら〔受・想との〕共通の因となすのか。もし「それは触である」というならば、この〔滅尽定の〕位相において〔触は〕存在することになる。その者（上座）は、滅〔尽〕定において心の活動があることを認めるからである。もしこの〔見解を〕もとにするなら、この位相には一切の心所法があることになる。すべては識によって生起するからである。〔受・想と〕同一の因がすでにあるのになぜそれら〔他の心所〕⁽³⁴⁾が生起しないのか。

サンガバドラは、共存する二つの法が何らかの共通の因に対する果として同時に生起するという見解を排斥するという筋書きを想定してあらかじめ『俱舍論』の議論と同様の議論を喩例を用いて提示しておき、次に受・想の議論をここで導入している。もっとも滅尽定中に心が存在するという、いわゆる滅尽定有心説⁽³⁵⁾と受・想の共存との矛盾を指摘することがこの議論の論点である。結果として、生起の因が同一の法であったとしても相互に因とならなければ、それは共に生起するという事態であるとは言えない。共に生起するという限りは、必ず相互に因とならなければならぬとサンガバドラは主張する。上座が主張する滅尽定有心説と受・想の定立との矛盾点を指摘するという方法で、先に引いた『俱舍論』における説一切有部側の主張と同じ結論を導き出した点に、サンガバドラの新たな視点があった。先の、次第生起説に基づく因果モデルに立

ちかえてみよう。次第生起説に基づく因果モデルでは共存法に対して和合という共通の因が設定されていた。この共通の因を設定しなければならないと考える点をサンガバドラが認めない理由も『俱舍論』の説一切有部説と同様である。もっとも、サンガバドラの説明はより具体的かつ詳細である。因には、俱有因・相応因の他にも同類因・遍行因・異熟因・能作因が設定されるので、諸法が共に生起するか共に生起しないかの差異は、それら共存する諸法が共通の因を持つか否かの差ではないとサンガバドラは言うのである。⁽³⁷⁾

では、この喩例をめぐる議論の締めくくりとして、サンガバドラが非常に緻密に論を展開している点を紹介しておきたい。以上のように次第生起説の因果モデルを論破するために、共通の因が設定されなくともよいと主張してきたサンガバドラは、「心心所法が同一の因によって生起すると説いてもよい」と発言する。もちろんこれはこれまでの自らの見解を覆すものではない。というのは、心所や眼識というのは、眼と色とを因としていると言うことができるからである。その根拠として、以下三つの経典を引く。それぞれ、上段は『順正理論』の原文、その下に示したのは比定することができた『雑阿含』の一節である。

- [1] 『順正理論』「眼色二種縁，生諸心所。」⁽³⁸⁾
 『雑阿含』第307経「眼色二種縁 生於心心法」⁽³⁹⁾
- [2] 『順正理論』「眼及色為縁，生於眼識。」⁽⁴⁰⁾
 『雑阿含』第68経「縁眼及色眼識生，…」⁽⁴¹⁾
 『雑阿含』第213経「縁眼色眼識生，…」⁽⁴²⁾
 『雑阿含』第306経「眼色縁生眼識，…」⁽⁴³⁾
- [3] 『順正理論』「若想若思諸心所法是心種類。依止於心繫屬於心依心而轉。」⁽⁴⁴⁾
 『雑阿含』第568経「想思是意行。依於心屬於心依心轉。」⁽⁴⁵⁾

[1] は、『雑阿含』卷第十三第307経の偈頌と極めてよく一致する。サンガバドラは心所法解説箇所でも同様の偈頌を引用している。その詳細については

ここでは詳しく説明することは避けておくが、やはり次第生起説批判の文脈、しかも根・境・識の和合と触についての議論で持ち出すのである。

[2] は、『雑阿含』卷第三 第68経、卷第十三 第306経の一節とよく一致する。これは『俱舍論』「世間品」の十二支縁起説における触の定義箇所⁴⁶で引かれる經典である。また『ウパーイカー』は提示しないが、『雑阿含』卷第八 第213経をあげておくことができる。先の二つの經典の場合、対応するパーリ文を回収することはできないが、この第213経は *Samyutta-nikāya* のなかの *Dvayam* の一節と完全に一致し、このパーリ文は「世間品」のサンスクリット文と完全に一致する⁴⁸。サンガバドラが引くこの經典の一節は、これら三つの「世間品」引用經典とほぼ一致する。この一節が引かれるのはやはり「世間品」のなかでも根・境・識の和合と触について論ずる箇所であり、同じ文脈で同じ經典を引くことになる。

[3] は、『雑阿含』卷第二十一 第568経の一節とほぼ一致する。これは *Samyutta-nikāya* の *Kāmahū* と対応するが、完全に一致する一節は見あたらない⁴⁹。心所法解説箇所における議論と同様、このようにサンガバドラは、心所法に関する諸法の共存論証において一貫して『雑阿含』を引用し教証として提示している。

俱有因の場合は同一瞬間に生起して相互に因とならなければならないが、根・境・識の和合によって心所法が生起することの側面を捉えて、「複数の心所法は同一の因によって生起する」と見なすことができると説明したことになる。

サンガバドラは、以上のように諸法間に共存関係が成立することを論証してきたわけであるが、さらに諸法の共存を認めなければ説一切有部説において説明がつかなくなる問題をあげ、それを共存関係が成立する論拠として提示する。共存関係を認めなければ、大種と所造色の定立がなし得ないことになる⁵⁰。そしてまた、共存関係を認めなければ、最初の無漏法における因を先の刹那に求めなければならなくなる⁵¹。この二つの点をあげ、両者が成立するためには諸法の共存関係を認めないわけにはいかないと結論する。

3 結 論

説一切有部は、心所法をはじめとする諸法が同一瞬間に生起し共存関係にあることを認め、そこに俱有因—士用果という因果関係を設定した。その共存関係とは複数の法が相互に果となることであると定義する。主としてサンガバドラ著『順正理論』の議論を辿ることによって、紛れもなくこの共存関係が成立するという至極当然の結論を再確認し得たことになる。

サンガバドラは上座学説批判という形式を取りながら、ヴァスバンドゥが『俱舍論』で指摘している論点をさらに整理し諸法が共存することの論証を展開していると言える。とくに縁起の定型句の解釈、灯火・光の喩例の解釈からそのことが明確になった。その意味では、ヴァスバンドゥが『俱舍論』で提示した視点は教義学史上重要である。ただ、サンガバドラはこの俱有因の議論のなかでは経主（ヴァスバンドゥ）を一切批判しない。よって当然の措置と言っよういであろうか、ステイラマティは『俱舍論実義疏』のなかでサンガバドラを批判しないことに留意しておく必要がある。

説一切有部の教義学における四縁六因五果説の議論のなかでは、原因・結果の概念とはそもそものようなものであるのかといった本質的な問いが提出されたり、同時因果理論の是非を根底から問い直す議論がなされているわけではない。説一切有部の体系においては、複数の法が同時に生起し共存することこそが重要であって、諸法の共存に何らかの必然性を認めなければならない。むしろ、いかなる必然性を認めることができるかは、説一切有部論師たちの解釈力にかかっていると言っべきであろう。よって、諸法の共存という発想が先行して、諸法の共存なる観念を根本的に再検証するという点では不十分な議論ということになるかもしれない。ただ注意しておかなければならないのは、この議論が持つ思想上の意味である。このような教義学が果たそうとしてきたことは、縁起論に限って言えば、苦悩の生起と消滅に関わる縁起なる概念の新たな意味付けであり、ここに読み解いてきた議論はその結果積み上げられてきたものに他ならない。

以上は、教義学上の問題点と本研究によって得た結論である。ここで、もう一つ別の問題点を指摘しておきたい。それは諸論書や諸注釈書に登場する諸論師に関することである。具体的には、本研究で取り扱った『順正理論』に登場する上座についてである。

論作者やその論書に登場する論師の実像を明らかにすることが論書研究の大きな課題であることは間違いない。『大毘婆沙論』の四大論師、譬喩者、瑜伽師、また『順正理論』の上座などの歴史の実像を浮き彫りにすることが教義学研究の分野における圧倒的関心事の一つであったと言ってよい。その際に取られてきた方法は、インドにわずかに残る歴史記録、スリランカの歴史書、プトゥンやターラナータなどによるチベットの記録、そして真諦や玄奘などによって中国に残された記録等を、論書の記述に照らし合わせることでその真偽を判断するというものであった。こうした研究は論師の歴史の実像解明を主たる関心とするものである。しかし、本来論書で著された論師の記述が当時の歴史事実をそのまま何のフィルターを通すこともなく今日に伝えているものと考えてよいのかは甚だ疑問である。論書は歴史的事実を前提としながらも、そこには論作者の思惟世界が反映されているものであることは多言を要しない。歴史叙述なのであるからそもそも両者が混在していると言ってよい。よって、それを読み解く際には歴史的事実に照らしてみることでできない余地があることを承知しておく必要がある。

『順正理論』の上座⁵⁹に限って言えば、先に指摘した通り当該箇所の上座学説は『俱舍論』にトレイスすることができたが、それはヤショーミトラによればスタヴィラ・ヴァスヴァルマンの説であった。従来、上座はシュリーラータを指すと考えられてきたがその点一致しない結果となる。こういった点をなお検証してみる必要はあるが、ここでは別の視点から上座なる対論者の重要性を認識しておく必要もある。『順正理論』に登場する上座の役割は何か。サンガバドラの関心は、上座批判の手法を取りながら伝統的な説一切有部学説を再度確定することにあつたと捉えておいてよい。その意味では、『順正理論』のなかでサンガバドラが持ち出す“装置”の役割を担っていると言っておくこともで

きる。サンガバドラの関心が教義学説の再確定であれば、上座に関する記述が歴史事実を反映していてもよいし、またもちろん反映していない面があってもよい。例えば「上座は但だ己が情に率ひて佛の經を妄解す⁵³」といった、俱有因の解釈をめぐる上座を批判するサンガバドラの発言は、直接的で激しいものである。加藤純章⁵⁴ 1989 が述べている通り、直接的な批判の仕方は同時代に生きた論師に向けられたもののような印象を受けると言うこともできよう。ただし今日の反省は、『順正理論』における上座の研究における視点として、歴史の上座の解明に偏りすぎていたのではないかという点にある。

略号

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*.
sDe dge 『デルゲ版西藏大藏經』（高野山大学附属図書館所蔵）CD-ROM版。
Honjō *A Table of Āgama-citations in the Abhidharmakośa and the Abhidharmakośopāikā* Part I, Kyoto, 1984. （本庄良文『俱舍論所依阿含全表』京都：私家版，1984.）
LA *Lakṣaṇānusāriṇī Abhidharmakośaṭīkā*.
NA 『順正理論』 **Nyāyānusāriṇī*.
Peking 『影印北京版西藏大藏經』（大谷大学図書館所蔵），鈴木学術財団，東京・京都，1955-1961.
Pradhan Pradhan, P., ed., *Abhidharmakośabhāṣya*, Tibetan Sanskrit Works Series Vol.VIII, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.
SA *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*.
SN *Samyutta-nikāya*, The Pali Text Society.
TA *Tattvārthā Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā*.
Taisho 高楠順次郎・渡邊海旭 監修 小野玄妙 編『大正新修大藏經』大藏出版，東京，1924-1932.
Wogihara Wogihara, U., ed., *Sphuṭārthā, Abhidharmakośavyākhyā*, Sankibo Buddhist Book Store, Tokyo, 1936.

注

- (1) 『俱舍論』における俱有因の定義を示す。[Pradhan 83.16] sahabhūr ye mithaḥ-phalāḥ / (50b)
説一切有部の教義学史において、俱有因を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についてはかつて論じられたが、その再検証は本稿では行わない。cf. 兵藤一夫 1985 「六因説」について一特に「相応因」と「俱有因」に関して一『印度学仏教学研究』33-2.
また、説一切有部が、諸法の共存をいかに主張するかという点については、Tana-

ka, Kenneth K. 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. のなかで紹介されている。

(2) そもそも我々が持つ原因・結果という観念の正体は何か。原因・結果という概念によって個別の事象の繋がりを判定し、その事象全体を説明していくという思考をいかに説明すべきかという問題は、西洋の哲学史を眺めてみても、いかに繰り返し論じられてきたかわかる。もちろん仏教の教義学における因果関係（縁起）の概念とは何を意味するのか繰り返し問い直してみる必要はあるが、仏教における因果論の歴史は、いかなる場合であっても、常に苦の生起と消滅の分析から出発した解釈史であると言っておかなければならない。

(3) [AKBh] [Pradhan 84.18-85.6]

(4) asmin satīdam bhavati, asyotpādād idam utpadyate /; see. Honjō p.38, Chap.3 No.47

(5) padārtha: [Pradhan 138.1]; vākyārtha: [Pradhan 138.15]

(6) [AKBh] [Pradhan 139.1-6]

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

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

[解釈 3] janmaparamparām vā / pūrvānte sati madhyānto bhavati madhyāntasyotpādād aparānta utpadyata iti /

[解釈 4] sāksāt pāramparyeṇa ca pratyayabhāvaṃ darśayati / kadācid dhi samanantaram avidyāyāḥ saṃskārā bhavanti kadācit pāramparyeṇeti /

(7) [SA] [Wogihara 297.26] etat sarvam ācāryamataṃ /

(8) Peking No.5496; sDe dge No.3995

(9) Peking No.5497; sDe dge No.3996

(10) 本研究では『縁起経釈』の詳細にまで踏み込んで言及する準備はない。高田仁覚 1958, 室寺義仁 1986, Lee 2001 の研究は定型句解釈を扱う。とくに、この点については Lee 2001 p.128 注86 参照のこと。

高田仁覚 1958 「縁起の初分 (Pratītya-samutpādādi 縁起初義) に関する世親と徳慧の解釈」『印度学仏教学研究』7-1.; 室寺義仁 1986 「『俱舍論』・『成業論』・『縁起経釈』」『密教文化』156.; Lee, Jong Cheol 2001, *A Study of Vasubandhu—With special reference to the Vyākhyāyukti* 一, Bibliotheca Indologica Buddhologica 9, Tokyo: The Sankibo Press. (『世親思想の研究—『釈軌論』を中心として—』インド学仏教学叢書9, 三喜房佛書林.)

(11) SA は諸行などが生起することを意味すると注釈するし、これ以降の内容からも生起を意味すると判断できる。

(12) 他の者たち (Apare) A の解釈: [AKBh] [Pradhan 139.6-12]

(13) [AKBh] [Pradhan 139.12-14]

- (14) 他の者たち (Apare) B の解釈: [AKBh] [Pradhan 139.14-21]
- (15) 親教: upādhyāya; この後に再度上座を批判する者として親教門人が登場する。
 [NA] [Taisho29 482a6f] その親教門人は大徳ラーマを指すと、印順 1978 p.607 は見なしている。福田琢 1998 p.16 はシュリーラータ第 1 説に対する批判者 (ラーマもそこに加えるべきか) と言及している。(*シュリーラータ第 1 説の内容は福田琢 1998 参照のこと。) 内容上そのように考えておくことは妥当のように思われるが、これもまた断定できないと言うべきであろうか。
 印順 1978 『説一切有部爲主的論書與論師之研究』 中華民国: 正聞出版社.; 福田琢 1998 「経量部の大徳ラーマ」 『仏教史学研究』 41-1.
- (16) [NA] [Taisho29 482b20-21]
- (17) 『俱舍論』で提示された解釈 3, 解釈 4 は、『順正理論』では大徳ラーマによって説かれたことになっている。福田琢 1998 (前注15掲載論文) pp.14-15 は、もともと大徳ラーマが主張した学説であり、ヴァスバンドゥの方が後に『俱舍論』で提示したものと見なす。よってサンガバドラは『順正理論』において、ヴァスバンドゥ批判ではなく本来の提唱者大徳ラーマにまで遡って批判をしたと理解する。福田琢 1998 の理解もそうであろうが (福田琢 1998 p.34 注12), この理解はヤショームトラが四通りの解釈すべてをヴァスバンドゥに帰している点を重要視しないことにはならない。本来の提唱者が大徳ラーマであったとしても、また他の説も本来は他の論師によるものであったとしても、ともかくヴァスバンドゥは容認し得る諸説を『俱舍論』で列挙しているに過ぎないと考えておけばとくに問題はない。ヴァスバンドゥの叙述の仕方は四通りの解釈を提示し他者の説や先代軌範師の説をも紹介するという体裁をとるに過ぎないとしておくことができよう。
- (18) [NA] [Taisho29 483a5-7] 是故應知, 上座所言, 全無義理。然彼經主, 差別遮言, 非此經義。無異有説此石女兒, 非極勇健。
- (19) [NA] [Taisho29 482c15-17] 諸有唯説前生爲因, 及唯現世有體論者。曾無果有因方有滅。以果有時因已無故。
 [その者 (上座) は] 「諸存在は先に生起した法を因とするにも関わらず, 現在世の法のみが存在する」と説く論師ということになる。[この見解に従うなら,] 果が存在するとき因がまさに消滅することは [認められ] ない。というのは, 果が存在するとき因はすでに消滅しているからである。
- (20) [NA] [Taisho29 482c17-21] 於果起位因可有滅。故因滅時果猶未有。若果有位因方有滅, 許因猶有便壞刹那。又果有時因方許滅, 則成因果俱時有過。以果有時因未無故。果於爾時亦有滅故。
- (21) [NA] [Taisho29 482c21-28] 又若爾者, 應不致疑果無因生。俱現有故。謂果有位因方有滅。果現從彼未無因生。如何有疑果無因起。則不應復説, 因生故果生。若彼救言, 我意不説果有位因方滅。我意但言, 要果有位因方有滅。是於果有時因方有無義。設許如是, 亦不應疑。謂果有時, 因方非有。是則已顯因先非無。何容復疑, 果無因起。
- (22) [NA] [Taisho29 482c28-483a5] 又餘處説, 依種等有芽等有得。此有何義。若即

有彼義便失自宗。若別有餘義，何緣定執，未來名有許非即彼義，過去名有許即彼義耶。又無體法，不應說有。思涅槃中，已具遮遣。又果未有應立有名。由因已無仍名有故。由此義故，依此有彼有言義便不定。然不許爾。

⑳ [NA] [Taisho29 483a19-23] 對法諸師，釋此二句，諸有支起，必由二因。俱生前生。有差別故。或有但以有體爲因。或有爲因有之差別。先爲標此二種因故，說依此有彼有及此生故彼生。後爲釋此二種因故，說謂無明緣行乃至生緣老死。

㉑ [NA] [Taisho29 419a17]

㉒ [NA] [Taisho29 419a23]

㉓ [NA] [Taisho29 419b9] 彼復異門釋此經義。サンガバドラはここで“彼”とだけ言って論師名を挙げない。しかし、文脈から [NA] [Taisho29 419a7-8] “此中上座釋經義言。”を受けて上座の別の解釈を提示しているものと判断し得る。すでに言及した通り、ヤショーミトラは大徳シュリーラータとスタヴィラ・ヴァスヴァルマンと注釈書のなかで論師名を明かしているが、『順正理論』当該箇所ではただ“上座”となっている。この点については後に触れる。

㉔ [NA] [Taisho29 419b23-24] 又前生因正居有位。未來無故，都無所生。彼宗自說未來無故，既無所生。

㉕ [NA] [Taisho29 419c8ff]

㉖ 現代の研究では、加藤純章 1989 の研究に先行して、高井観海 1978 が『順正理論』の上座をシュリーラータと確認している。その後、この加藤純章 1989 の研究によって詳細に再検証され追認された。

加藤純章 1989 『経量部の研究』春秋社.; 高井観海 1978 『小乗佛教概論』山喜房佛書林。

㉗ Skt: Sthavira-Vasuvrman は、チベット語訳では gNas brtan chos kyi dbyig となっている。[SA] [Peking cu 330b6; sDe dge gu 286b1]

スタヴィラ・ヴァスヴァルマンと大徳シュリーラータとが、この点について同一の主張を持っていたので『順正理論』の上座説と主張の内容が一致するに過ぎない。

よって、あくまで『順正理論』の上座は大徳シュリーラータであると想定することができるかもしれない。しかし、少なくともこの『俱舎論明瞭義』では、縁起の定型句を論ずる際の異説として、一方はスタヴィラ・ヴァスヴァルマン、一方は大徳シュリーラータとわざわざ明記することの方を重く考えるべきであろう。筆者の知る限り、このスタヴィラ・ヴァスヴァルマンなる論師が『俱舎論明瞭義』のなかで引き合いに出されるのはこの箇所のみであるように思うが、厳密に調査し得ていない。当該箇所を普光『俱舎論記』[p.328] (『仏教大系 俱舎論』所収、仏教大系刊行会、1920.) は「経部異師尊者世曹」と注釈する。他のアビダルマ文献のなかでヴァスヴァルマンに関する言及がなされるか否か今後詳細に調査したい。また、真諦訳『四諦論』四卷 (No.1647) の著者 婆藪跋摩が同一論師であれば、現存する唯一の著作ということになる。福原亮巖 1972 は『俱舎論明瞭義』のヴァスヴァルマンと『四諦論』の著者である婆藪跋摩とを同一視していない。そもそも、ヴァスバンドウとヴァスヴァルマンとの先後関係も確定しない。例えば、『仏書解説大辞典』

大東出版社、1933年。(四諦論の項)における水野弘元博士による解説は、年代順をヴァスヴァルマン→ヴァスバンドゥと見なす。一方、宇井伯寿 1930 p.89 並びに福原亮巖 1972 pp.3-11 は、ヴァスバンドゥ→ヴァスヴァルマンの順を提示した。ただしどれもその根拠が十分ではないように思われる。現在のところ先後関係は断定できないと言うべきであろう。比較的近年の研究としては、袴谷憲昭 1995 に注目しておきたい。袴谷憲昭 1995 は、『俱舍論』における無表 (avijñapti) の議論と『四諦論』の議論との類似点を詳細に指摘する。なお、袴谷憲昭 1995 は両論師の先後関係については結論を保留する。他に、三澤香雲 1938 p.87 注8 もヴァスヴァルマンについて触れている。また、印順 1978 pp.593-610 参照。

福原亮巖 1972 『仏陀根本教説への智慧 四諦論の研究』永田文昌堂; 宇井伯寿 1930 『印度哲学研究 六』甲子社書房。(再刊 岩波書店, 1965.); 袴谷憲昭 1995 「選別学派と典拠学派の無表論争」『駒澤短期大学研究紀要』23.; 三澤香雲 1938 「四諦論の展開 (四・完)」『龍谷学報』322.

- (31) AKBh における同時因果批判の議論に対応する TA・LA 注釈箇所: [TA] [Peking to 307a6-308b8], [LA] [Peking ju 243a3-245a]
- (32) [NA] [Taisho29 420a11-15] 我亦許明因燈而起。然不許彼因俱起燈。所以者何。燈明俱起, 不可待燈明方生故, 非俱生法相待應理。如非自體待自體生。但由前生燈爲緣故, 無間後念明乃得生。是故不應引之爲喩。
- (33) [AKBh] [Pradhan 84.18-85.6]
- [反論] sarvam apy etat syāt / kiṃ tu prasiddhahetuphalabhāvānām bījādīnām eṣa nyāyo na dṛṣṭa iti vaktavyam etat katham sahotpannānām dharmānām hetuphalabhāva itī / tadyathā pradīpaprabhayor aṅkuracchāyayoś ca / saṃpradhāryam tāvad etat kiṃ prabhāyāḥ pradīpo hetur āhosvit pūrvotpannaiva sāmāgī saprabhasya pradīpasya sac chāyasyāṅkurasyotpattau hetur itī /
- [有部] itas tarhi bhāvābhāvayor tadvattvāt / etad dhi hetuhetumato lakṣaṇam ācakṣate haitukāḥ / yasya bhāvābhāvayor yasya bhāvābhāvau niyamataḥ sa hetur itaro hetumān itī / sahabhuvām ca dharmānām ekasya bhāve sarveṣām bhāva ekasyābhāve [Pradhan 85] sarveṣābhāva itī yukto hetuphalabhāvaḥ /
- [反論] syāt tāvat sahotpannānām parasparam tu katham / atha evāha evam tarhy avinirbhāvīno*1 'py upādāyarūpasyānyonyam eṣa prasaṅgaḥ*2 bhūtais ca sārđham cittānulakṣaṇādīnām ca cittādibhiḥ / tridaṅdānyonyabalāvasthānavat tarhi sahabhuvām hetuphalabhāvaḥ sidhyati / mīmāṃsyaṃ tāvad etat / kim eṣām sahotpannabalenāvasthānam āhosvit pūrvasāmāgīrivaśāt tathaihotpāda itī anyad api ca tatra kiṃcid bhavati*3 sūtrakam śāṅkuko vā pṛthivī vā dhārikā /
- [有部] eṣām api nāmānye 'pi sabhāgahetutvādayo bhavanti siddhaḥ sahabhūhetuḥ /
- *1MS: vinir bhāvīno; SA: avinābhāvīno /; *2MS: prasamga /; *3MS: kiṃced /
- (34) [NA] [Taisho29 420b17-19] 然上座言。思等心所。於滅定中。不得生者。由與受想生因同故。非由展轉爲因生故。

何謂爲彼所同之因。若謂是觸此位應有，彼許滅定中有心現行故。若是所依此位亦有一切心所法。皆依識生故。同因既有彼何不生。

- (35) ここにおける上座の主張は、『大毘婆沙論』に登場する譬喩者の滅尽定有心説と同一のものと考えられる。初期經典のなかで滅尽定は「想・受の消滅」と説かれてきたことから、滅尽定とは文字通り想・受が消滅し心のみが単独で存在する状態であると譬喩者は主張する。福田琢 1995 pp.34-41.

福田琢 1995 「二無心定の成立」『同朋佛教』30.

- (36) [NA] [Taisho29 420b28-c1] 生因雖共不相因者未必俱生。若必俱生定相因起。俱生因義由此極成。
- (37) [NA] [Taisho29 420c1-4] 又前已說芽中色等，俱時而起因各有殊。故知生因雖不同者，亦有展轉俱時起義。是故俱起及不俱起，非定由因同與不同。
- (38) [NA] [Taisho29 420c6]
- (39) [Taisho2 88b1-2]; 対応するパーリ經典は回収し得ない。
- (40) [NA] [Taisho29 420c7]
- (41) [Taisho2 18a11]
- (42) [Taisho2 54a8-9]
- (43) [Taisho2 87c26-27]
- (44) [NA] [Taisho29 420c9-10]
- (45) [Taisho2 150a29-b1]
- (46) 『順正理論』 『雜阿含』

[Taisho29 385b13-14]	[Taisho2 88b1-2]
眼色二爲緣 生諸心所法	眼色二種緣 生於心心法
識觸俱受想 諸行攝有因	識觸及俱生 受想等有因

議論の詳細については別稿で触れる。箕浦暁雄 2003 「説一切有部における俱有因の定義」『大谷大学研究年報』56.

- (47) Honjō p.40 Chap.3 [58]
- (48) No.93 *Dvayam* [SN4 69] *yā kho bhikkhave imesaṃ tiṅṅaṃ dhammānaṃ saṅgati sannipāto samavāyo*// cf. 『雜阿含經』卷第八 第214經 [ChT2 54a] 此三法和合觸。
- (49) SN4 p.293ff.
- (50) [NA] [Taisho29 420c13-14] 又俱生因若定無者，應立大種造色不成。
- (51) [NA] [Taisho29 420c16-17] 又諸憎背俱生因者，初無漏法從何因生。
- (52) 説一切有部の文献において“上座”の語が説明される箇所がある。従来注意が払われていなかったように思われるのでここに紹介しておきたい。以下に示す通り『集異門足論』卷四は、上座のうちに生年上座・世俗上座・法性上座の三つがあることを述べる。その上で、世尊は真の上座たる者のあるべき姿を説いている。cf. *Saṅgīti-suttanta* [DN3 218.3-4] *tayo therā. jātihero, dhammathero, sammutithero.* [Taisho26 380b28-c29] 三上座者。謂生年上座世俗上座法性上座。云何生年上座。答。諸有生年尊長耆舊，是謂 [380c] 生年上座。

云何世俗上座。答。如有知法富貴長者共立制言。諸有知法大財大位大族大力大眷屬大徒衆。勝我等者我等皆應推爲上座，供養恭敬尊重讚歎。由此因緣雖年二十或二十五，若能知法得大財位大族大力有大眷屬大徒衆者，皆應和合推爲上座，供養恭敬尊重讚歎。如諸國土城邑王都，其有多聞妙解算數辯才書印。或隨一一工巧業處勝餘人者皆共和合推爲上座，供養恭敬尊重讚歎。如商侶中有多財者衆人和合推爲上座，供養恭敬尊重讚歎。如得爲王或大臣等，衆人皆共供養恭敬尊重讚歎。如難陀王長髮王種。欲興戰爭，召馬勝王利帝利種，重賜財寶令其示現種種技能，知彼勝已告大臣曰。封主當知，吾欲敬禮利帝利種馬勝王足。大臣白言。天不應禮利帝利種馬勝王足。所以者何。彼是臣佐。君不應禮臣佐之足。如是等事有無量種。今此意說長髮王種難陀王時世俗上座。

云何法性上座。答。諸受具戒著舊長宿是謂法性上座。

有說。此亦是生年上座。所以者何。佛說出家受具足戒名眞生故。

若有苾芻得阿羅漢諸漏永盡，已作所作已辦所辦，棄諸重擔逮得己利，盡諸有結正智解脫，心善自在。此中意說如是名爲法性上座。

如世尊說上座頌言。

心掉多綺語 染意亂思惟
雖久隱園林 而非眞上座
具戒智正念 寂靜心解脫
彼於法能觀 是名眞上座

53) [NA] [Taisho29 419a11]

54) 加藤純章 1989 (前注29揭載書) p.56