

アビダルマの諸門分別―内外門

宮 下 晴 輝

1. 俱舍論界品における諸門分別

『俱舍論』の第一章が「界品」と名づけられるのは、そこに十八界についての諸門分別が詳説されているからであるとされる。^① 安慧の注釈『實義疏』(Tattvārtha)は、十八界についての諸門分別がはじまるところで、つぎのように説明している。

これから、法の簡擇に役立つように、それらの意味の分類が考察される。その場合、界の中で色と心が区別されて説かれているから、有漏の分類などがたしかに理解しやすいので、界についてのみ考察されるのであって、蘊や處についてではない。^②

このように『俱舍論』界品は、まず一切の法を包摂する教義概念としての蘊處界を説明した後、そのなかでもっとも広い十八界について二十二門を設け、種々の角度から諸法の意味を分析する。アビダルマ教義学とは法を簡擇することであり、それは法の自相共相を確定することである。そしてそれはこの諸門分別といった議論を通して明らかになってきたものと考えられる。

本稿はその中の内外門をとりあげ、説一切有部の教義学の中でどのような議論がおこなわれてきたのかを概観する

ことにする。

2. 阿毘曇毘婆沙論における内外門

内外門とは、諸法をいかにして内的なものと外的なものに区分するのかという考察である。この内と外の区分は、「内的」(adhyātṃika=自己に属するもの)という言葉が示すように、「自己」を基準として、自己に属するものを「内」とし、それ以外を「外」とする。したがってこの区分は、「これは私のものである。これは私である。これは私の自己である」(etani mama, eso 'haṃ asmi, me so attā ti)という經典の定型句に示される「自己」の発想が前提になる。しかしこのような「自己」の発想こそが、仏教においては、自己認定を意味する「我執」(ahaṃkāra)であり、苦しみの因とされる。「自己」の発想を前提にして現われる事態についての言説は、いわゆる世間的言説といわなければならぬ。アビダルマ教義学において存在するものは諸法のみである。いかなる事態を表わす言説もすべて諸法のもとに解体されて観察される。したがってまた、諸法とはアビダルマ教義学の言説領域における諸存在である、ともいうことができる。このアビダルマ教義学における諸法の言説がもつとも明瞭に出現したのは、縁起の教説を《有情数縁起》と《非有情数有情数縁起》とに分節した『婆沙論』においてである。これによって「十二支縁起」と「諸法の縁起」とが区分されることになった。^③この教義学において新しい言説領域が開かれたことの意義はきわめて重大である。それはやがて大乘仏教の教義学を用意することにもなっていくのである。そしてまたこのような意味で、『婆沙論』における諸門分別は、アビダルマ教義学のもつとも典型的な議論の端緒をなしたといえることができる。

アビダルマ教義学の諸法の言説は、当然とはいえ世間的言説と密着した意味連関の中で構築されている。そこでの互いの差異は不断の議論を通して成り立っているかのようでもある。

最も古くに翻訳された『鞞婆沙論』(三八三年僧伽跋澄訳)には、いわゆる「十門納息」と呼ばれる諸門分別を中心

とした部分が伝えられているが、問題の内外門は見いだされない。

浮陀跋摩・道泰訳の『阿毘曇毘婆沙論』（四三九年訳）には、つぎのような議論が伝えられている。

旧婆沙（卷39）286b3-11.

Q問曰。云何立内六入外六入。爲以人故、爲以法故。若以法者、一切諸法無有欲心。云何立内外。若以人者、如實義中畢竟無人。若無人者、云何有内外。

A1答曰。應作是說。以說法故立内外入。非一切法。[A1-1]若法能與六識作所依是内入。作所緣是外入。[A1-2]復次根者是内入。根義是外入。[A1-3]所境界境界亦爾。

A2然此内外法不定。若我内入是他外入。若他内入是我外入。

Q問う。どのようにして内的な六處（六入）と外的な六處が定立されるのか。人によってであるのか、法によってであるのか。もし法によってであるとすれば、一切の諸法には作用（*āśa*）（欲心）がない。④⑤ どうして内外を定立できるか。もし人によってであるとすれば、仏教の真実（如實義）においてはきまるところ人は存在しない。もし人が存在しないならば、どうして内外を定立できるか。

A1答る。このように主張すべきである。法を説くことによって内的外的な處を定立するのである、と。一切の法について「内外の定立をするの」ではない。[A1-1]六識のために拠りどころ（所依）となる法が内的な處であり、認知対象（所緣）となるものが外的な處である。[A1-2]あるいはまた、知覚機能（根）が内的な處であり、知覚機能の対象（根義）が外的な處である。[A1-3]また、知覚対象を有するもの（所境界）と知覚対象（境界）についても同様である。

A2しかしこの内的外的な法というのは確定したものではない。もし自己が内的な處であれば他者は外的な處であり、もし他者が内的な處であれば自己は外的な處である。

『阿毘曇毘婆沙論』は六十巻が存するのみで残りは焼失したといわれる。また他にも内外の議論があつたのかもしれない。しかしここには、諸法の言説としての教義字が展開されていることが十分見てとれる。

まずA1内的外的の区別は、《法》によって成立するものかあるいは《人》によって成立するものかであると提示され

る。《法》と《人》という異なった指標を示すことによって、ひとまず世間的な言説だけではなく、仏教の諸法の言説の領域があることが示唆されている。つぎに、《法》によって内外の区別が成立すると考えたとしても、諸法の内外を区分する原理として想定される《作用》が諸法の間に存在していないから、内外の区別を定立することができない、というように議論が運ばれる。

諸法相互の関係を論ずる場合、そこにそれらの関係を生みだす《作用》という概念をもちださずには、諸法の関係を規定するものがない。『婆沙論』の中では、この《作用》という概念は多義的に用いられているし、訳語としての「作用」に相当する原語も一つではないと考えられる。ここで「諸法には作用がない」という場合、*vyāpāra* あるいは *īdā* などの原語を考えることができるであろう。それは例えば、《諸法の内部にはたらく人》(*antarvyāpārapurusa*) を想定しての《働き》や、磁石が鉄片を引き寄せたりする《作用》であると説明されている。そのような《作用》が諸法においては存在しないという意味である。しかしいかなる意味でも《作用》がないといっているのではない。教義学中で諸法の時間的況位を規定するものは《作用》(*karitva*)と呼ばれている。この《作用》は、法が現在にあることを示す徴表とされている。それはまた諸法の本質規定をする場合に用いられる諸法の固有の《作用》(*karmān*)と解される場合もあるが、諸法の本質(自性)が時間的況位によって変化するという事態を避けるために、《作用》(*karitva*)とは結果を生ずるための原因の況位になったこと(取果)を表わすと解されてきた。^⑤

このように世間的言説がもっている概念のイメージに拠りながらも、議論を通しながら、その概念がもっている世間的イメージが剥ぎ取られ、教義学の諸法の言説にふさわしいものへと作りかえられているということが出来る。

また内的外的の区別は世間的言説の《人》によるものでもない。仏教の真実(如實義)の言説に《人》は存在しないのであるから。

このように、教義学中の内的外的の区別が世間的言説によっては成立しないことを「問い」によって示し、以下教

義學の諸法の言説によつて内的外的の區別がいかに定立されるかが示されることになる。

ここには三つの解釈が示されている。第一は、「A1-1」内的な法とは六識の拠り所（所依）となる法であり、外的な法とはそれらの認知対象（所縁）となる法である、とする。第二は、「A1-2」内的な法とは知覚機能（根）であり、外的な法とはそれらの対象（境）となる法である、とする。第三は、「A1-3」内的な法とは対象（境）を有する法であり、外的な法とは対象（境）となる法である、とする。

この解釈は、順に、識と根と境を中心として定立されている。しかし最後に、A2のように諸法の言説によつて内的外的が定立されるにしても、「自己」の定立の仕方によつて内外が交替し相対的なものであるという解釈が附される。内外の成立はやはり世間的言説の「自己」によることのほうが大きいであろう。

3. 雑阿毘曇心論における内外門

『婆沙論』以後、有部の教義を整理した『阿毘曇心論』（二九一年僧伽提婆訳）の界品には、九門の諸門分別があるが、内外門は論じられていない。

僧伽跋摩訳『雑阿毘曇心論』は、『阿毘曇毘婆沙論』より四年早い四三五年に訳出されている。ここには三十二門の諸門分別が論じられている。その中の内外門はつぎのようである。

雑心論 877b12-18.

内界説十二者、内五色及七心界、此十二是内界。當知六界是外。

Q問。法故説内、人故説内耶。若法故説内者、一切法無自。若人故説内者、法無有人。

A答。法故説内。但非一切法。心心法所依故説内。彼意界亦依依者。彼五色界是依非依者。心法雖是依者而非依。餘非依亦非依者。

「偈に」内的な界は十二にであると説かれるというのは、内的な五色「界」と七心界というこの十二が内的な界である。「そ

れ以外の」六界は外的であると知らねばならない。

Q 問う。法によって内的と説くのか、人によって内的と説くのか。もし法によって内的と説くならば、一切の法には自己がない。もし人によって内的と説くならば、法には人がない。

A 答る。法によって内的と説くのである。ただし一切の法についてではない。心心所法の拠り所（所依）となるということによって内的と説くのである。彼の意界は拠り所（所依）でもあり拠る者（能依）でもある。彼の五色界は拠り所であるが拠る者ではない。心所法は拠る者であるが拠り所ではない。その他は拠り所でもないし拠る者でもない。

ここで内外門を導入する問題設定は『阿毘曇毘婆沙論』とほぼ同様である。ただ「一切法無自」とあって、作用の概念を用いていない。またこの「心心所法の拠り所」となるものを内的な法とするという解釈は、『阿毘曇毘婆沙論』の三つの解釈の中第一の、識を中心にした解釈に相当するものである。あるいはまた後で見えるように、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一三八に論じられる内外の第二の解釈「A_{3.2}」「心心所の拠り所を内的と名づく」に拠るものとも考えられる^⑥。

両論の相違点は、『婆沙論』では十二處についての内外門であったが、ここでは十八界の内外門であるということである。そしてここでは七心界が内的事であることは前提されており、五色界が内的事とされる根拠のみが問われている。また、意界や心所法に關説する点は、後の『俱舍論』や『順正理論』の議論に接続するものと見ることができる。

4. 阿毘達磨大毘婆沙論における内外門

玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』（六五六―六五九年訳出）には、二個所で内外の区別が論じられている。卷第七四「結蘊第二十門納息第四之四」における議論は、上述の『阿毘曇毘婆沙論』の議論に相当するものであり、ほぼ一致した内容である。もう一つは卷第一三八「大種蘊第五中執受納息第四之二」に見られ、やや異なった視点で論じら

れている。順に見ていくことにする。

まず巻第七四における議論はつぎのようである。

婆沙（巻74）381a14-b6.

Q問。云何建立内處外處。爲依於法、爲依於我。設爾何失。二俱有過。所以者何。若依於法、法無作用。於無作用一切法中、云何建立内處外處。若依於我、我實性無。如何依我立内外處。

A1答。唯依法立。然非一切。[A1.1] 謂六識身是染淨法所依止處。若與六識作所依者名爲内處。作所緣者名爲外處。故依法立内外處名。[A1.2] 復次若法是根立爲内處。若法是根義立爲外處。[A1.3] 復次若法是有境立爲内處。若法是境立爲外處。

[A1.4] 有說。依我立内外處。我即是心。我執依故。於此心上假立我名。如契經說。

由善調伏我 智者得生天

應善調伏心 心調能引樂

既善調心即善調我。故知心上假立我名。此我所依立爲内處、我所緣者立爲外處。

A2然内外名非圓成實。謂於我是内者、於他名外。於我是外者於他名内故。而且依一立内外、非名非不決定。

Q問う。いかにして内的な處と外的な處を定立するのか。法によってであるのか、自己によってであるのか。もしいずれかであるとしてどんな難点があるか。二つともに難点がある。いかなる理由であるか。もし法によってであるとする、法には作用がない。作用のない一切法において、どうして内的な處とか外的な處を定立することができるか。もし自己によってであるとする、自己の真実の本性（實性）というものはない。どうして自己によって内的な處とか外的な處を定立することができるか。

A1答る。ただ法によって定立するのである。しかし一切についてはない。すなわち [A1.1] 六識身とは染汚と清淨法の攪り所となるものである。六識のために攪り所（所依）となるものを内的な處と名づけ、認知対象（所緣）となるものを外的な處と名づけるのである。それ故に法によって内的外的な處という名を定立するのである。[A1.2] またつぎに、もし法が知覚機能（根）であれば内的な處と定立し、法が知覚対象（根義）であれば外的な處と定立する。[A1.3] またつぎに、もし法が対象を有するもの（有境）であれば内的な處と定立し、法が対象（境）であれば外的な處と定立する。

『A1-4』ある者たちはいう。自己によって内外的な處を定立するのである、と。自己とは心のことである。なぜなら「心は」自己認定の拠り所（我執依）だからである。この心に対して仮に自己という名を定立するのである。經典の中につきのように説かれている。

よく自己を制御することによって、知者は天に生まれることになる。^⑦

よく心を制御すべきである。心が制御されれば樂をもたらず。^⑧

「この経文によって」すでに心を制御することがすなわち自己を制御することなのである「といわれている」。それ故に心に對して自己という名を仮に定立するのであると知ることができる。この自己の拠り所（我所依）を内外的な處と定立し、自己の認知対象（我所縁）を外的な處と定立するのである。

A2しかし、内外的という名は、確定的に実在しているもの（圓成實 *parispanna*）なのではない。^⑨すなわち自己にとって内外的であるものは他者にとって外的名づけられ、自己にとって外名的であるものは他者にとって内的と名づけられるからである。だからしばらく一つの点から内外的と定立するだけであり、「實在を指す」名ではないしまたどちらとも決定できないわけでもない。

先の『阿毘曇毘婆沙論』と問題設定はほぼ同様であり、同じ議論を伝えるものと見なすことができるが、「有説」『A1-4』として第四の解釈が挿入付加されているところにきわだった相違を見ることができ。

教義学の諸法の言説として内外の区別を定立するという目的のために、法によって定立するという立場からする解釈がとられてきた。しかしここに付加された解釈は、世間的な言説である〈自己〉という概念によって内外の区別を定立するという解釈である。もちろん素朴に世間的な言説が援用されているのではなく、その自己概念の成立根拠を諸法の言説の中の〈心〉という概念に返して論じられている。『阿毘曇毘婆沙論』のA2の議論に内在していた問題をより教義学の言説に近づけて論じたものと見なすこともできよう。

つぎに巻第一三八にある議論を見よう。

婆沙(卷138) 714a12-17.

P 若法是内彼法内處攝耶乃至廣說。

Q 問。何故作此論。

A1 答。彼作論者意欲爾故。隨彼意欲而作論。但不違法相便不應責。

A2 有作是說。爲止他宗顯已義故。謂有異宗說内外法皆非實有。今遮彼意明内外法皆是實有故作斯論。

A3 然内外法差別有三。[A3¹ 1] 一相續内外。謂在自身名爲内、在他身及非有情數名爲外。[A3¹ 2] 二處内外。謂心心所依名内、所緣名外。[A3¹ 3] 三情非情内外。謂有情數法名内、非有情數法名外。

A4 此中但依相續爲論。

P もし内的な法であるなら内的な處に包摂されるのか、等々と説かれている。

Q 問う。何故に「発智論で」このような論を作るのか。

A1 答る。その論を作るものの意向がそうだからである。その意向にしたがって論を作るのである。ただ法相に違背していないなら難責する必要はない。

A2 このように説くものもある。他の主張を止め自らの見解を明らかにするためである。すなわち異なった主張があり、内的外的な法はみな実在するものではないと説いている。いまその見解を排し、内的外的な法はみな実在するものであることを明らかにしようとする。それ故にこのような論を作るのである。

A3 しかしながら、内的外的な法を区別するに三つの「論じ方が」ある。[A3¹ 1] 一つは、身体の連続(相続)における内外である。すなわち自己の身体のもとにあるものを内的と名づけ、他者の身体および衆生と呼ばれないもの(非有情數)のもとにあるものを外的と名づける。[A3¹ 2] 二つには、處における内外である。すなわち心心所の拠り所(所依)を内的と名づけ、認知対象(所縁)を外的と名づける。[A3¹ 3] 三つには、衆生と呼ばれるものと衆生と呼ばれないものにおける内外である。すなわち衆生と呼ばれる(有情數)法を内的と名づけ、衆生と呼ばれない(非有情數)法を外的と名づける。

A4 「発智論の」ここではただ身体の連続(相続)によって論じているのである。

この議論は十二處や十八界の諸門分別の一つとしてではなく、諸法を内外に区分する三つの観点を取りだしたもので

ある。ここに見られる〈自己の身体〉についての言及が世間的言説によるものとすれば、これまでの議論よりもやや後退したもののように見える。ただ議論の設定は、内的外的な法がみな実在するという点にある。したがって、内外の区分の基礎になっている「A3₁」〈身体の連続〉や「A3₂」〈處〉や「A3₃」〈衆生と呼ばれるもの〉はみな、諸法の言説によって論じられていると考えることができよう。これまでに見てきた『婆沙論』の議論は、ここでの第二の観点である「A3₂」處における内外のみに関するものであり、さらにそれを識根境それぞれによって内外の区分を論じたものである。また同様に『雜心論』の議論もこの處における内外の区分を十八界の内外の区分にまで拡大したものであるとができる。このように見てくると、『婆沙論』卷七四の「有説」「A1₄」はどの議論よりもやや特異なものであるということができよう。

5. 俱舍論における内外門

『俱舍論』の内外門の議論はつぎのようである。

AKBh 27. 1-15 (ad. 1-39ab)

Q1 ただだけが内的な界 (*ādhyātmika dhātavaḥ*) で、ただだけが外的な (*bāhyāḥ*) 「界」か。

十二が内的な「界」である。(39a)

十二とはどれか。

色などを除く。(39ab)

「色などの六つの対象を除いた」六識と六つの拠り所 (*āśraya*)、これらが十二の内的な界である。他方、色などの六つの対象 (*viśaya*) という界は外的なものである。

Q2 自己 (*ātman* 我) が存在しないのに、どうして内的 (*ādhyātmika* 自己に属するもの) とか外的といえるのか。心は、自己認定 (*ānāṃkāra* 我執) の拠り所となるから、自己であると同認 (*upacāra* 仮説) されるのである。

自己をよく制することによって、知者は天に至る。

と説かれている。また他のところで世尊は、心を制することについて説いている。

心を制することはすばらしい。心が制されるなら楽がもたらされる、と。

だから、眼などは、自己に類似した心にとつての拠り所という況位 (*asrayabhava*) から見て、近接した況位 (*pratyasmubhava*)^⑩ の故に内的なものであり、色などは対象という況位 (*viśayabhava*) の故に外的なものである。

Q3 そうだとするとその場合、六識界は内的ではないことになる。というのは、まだ意界の況位 (*manoñātava*) に到達していないこれら「六識界」は、心の拠り所とならないからである。

いかなるときも、それら「六識」は同一のままであるから、「意界」の性格 (*lakṣaṇa* 相) を越え出ることはない。というのは、もしそうでなければ、意界は過去のもののみであつて、未来や現在のものはないことになるからである。

また、十八界は三世に属するものであると認められている。またもし、未来や現在の識に意界の性格が無いとするならば、過去世において意界は定立されないことになる。というのは、存立性格 (*lakṣaṇa* 相) が諸世にわたつて変化する (*vyabhinā*) ということはないからである。

ここに見られる議論は、玄奘訳の『婆沙論』卷七四の「有説」[A1-4] にもとづいたものであることは明らかである。心は自己認定 (我執) の拠り所であるから、心を自己と同認 (仮説) する。そしてそのことの証左として『婆沙論』とまったく同じ経文が引用される。そして『婆沙論』は、自己の拠り所を内的と説き、自己の認知対象を外的と説くとしているが、『俱舍論』は、それをより精確にして、自己に類似した心の拠り所が、近接した況位にあるから、内的と説かれ、対象の況位にあるものが外的と説かれるとする。

内外という概念が〈自己〉に端を発するものであるかぎり、〈自己〉を諸法の言説のもとに定位し直すことが必要となる。ここではそれを『婆沙論』にならつて〈心に対する自己の同認〉として論ずる。そして内外の区分は、同認されている自己ではなく、同認の根拠となっている心を基準にして定立されとする。そして『婆沙論』と同様、その拠り所であるか対象であるかによって内外が区分されることになる。しかしさらに、心にとつて近接しているかいないか

というあらたな根拠を持ちだすことによって、内外的かを定立しているのである。したがって〈内的〉という概念が、『俱舍論』においては、〈近接した況位〉と定義されたことになる。

『俱舍論』の最後に附されたQ3の議論は、いま見た内外の定義からすれば蛇足ともいえる。内外を区分する基準自体を内的ということに何の問題もない。むしろ意界の定義に関する議論を反復しているものということができる。

直前に過ぎ去った識を意界と規定すると、十八界すべてが三世にわたって存在するという規定と矛盾することになる。この点に関して『俱舍論』は、識蘊を説明し終わった直後に意界の定義を示し、特に阿羅漢の最後の心もまた「意という況位をもつて存立する」と説いている。^⑪これは、未来や現在の心も意界という性格をもっているということと意味することになる。したがってここでの議論は意界の規定の再説である。

またこの意界の議論は『婆沙論』に拠って論じたものでもある。それによれば、十八界はそれぞれの性格 (*lakṣaṇa* 相) によって定立されている。意界も直後の識の拠り所となるという性格によって定立されているのであり、等無間縁のような識の拠り所となるという作用 (*karmaṇ* 用) によって定立されているのではない。したがって、過去のみではなく、未来や現在にも意界の性格は存立しているのである、と。^⑫

6. 順正理論と *Tattvārtha* における内外門

いま見てきたように、『俱舍論』の議論はほぼ全面的に『婆沙論』に拠ったものといえ、また有部教義学の諸法の言説に厳密に則って論じられている。それにも関わらず衆賢の『順正理論』は、『俱舍論』の議論を総じて否認し、論駁している。しかし論点はほとんどかみ合っていないといわなければならぬ。また「上座」の説を批判するが、それは内外門の議論というよりむしろ「法界」の定義に関わったものである。*Sphūṭārtha* は、この上座説に關説している。^⑬『顯宗論』では内外門についてわずかに定説を述べるのみで沈黙しているかのようである。

この奇妙さの理由は、旧婆沙にはなかった『婆沙論』の「有説」[A1.4]の成立事情と絡んでいるのかもしれないが、判然としない。

安慧の *Tattvārtha* には、『順正理論』への再批判が述べられている。以下その部分の紹介をもって本稿を終える。

Tap (to) 130a2-132b3; **Tad** (tho) 107a7-109b2, **Lap** (ju) 89a6-91a1; **Lad** (cu) 78a6-79b4.

十二が内的な「界」である (39a) と。これは何が限定されているのか。「十二と内的との」両者とも限定されている。これによって、それ以外のものは外的であると述べられたことになる。¹⁴

ただ数を示しただけでは個々に「界」を理解することにはならないから、十二とはどれかと問うのである。その「十二を」制限するために、色などを除く (39ab) と説いている。

「自己について」ということが「内的に」である。「内的に」とは「内的なもの」ということである。¹⁵

^{NA} 自己が存在しないのに、どうして内的とか外的といえるのか。例えば、戒がなければ、戒に関する学習がないのと同じである。¹⁶

心は、自己認定の拠り所となるから云々と。自己の存在を主張する者たちは、自己認定の拠り所は自己であると説く。なぜならば、『アカナダーダ派の者たち (*gcegs zan pa kunāda*) などは、自己認定 (*ahamkāra*) は「自己の属性 (*guṇa*) であるか、あるいは自己の認識主体 (*viśaṃ*) であると考えていることから理解されるからである。また自己認定は、心を拠り所としているのである。なぜならその「心」を除いて自己は存在しないからである。¹⁷ その「心」において自己判定 (*ātmamāna* 我慢) が定立される (*bzlag pa, nyazushāpā*) のだから、心が自己に他ならない。諸心所もまた心を拠り所とするから、心に対してのみ自己が同認されるのである。

「心」で心を自己であると定立している (*'dogs so, prcīṇāpyate; LAp 89b4: mngon par bzled do, abhimanyate*) と云う

のことはまた、どうして理解されるのか。それ故に、自己をよく制することによって、知者は云々と言う。さらに、これは他のアーガマと関連して同一のことを証する根拠 (*mūpakā*) であって、単一 (*yan gar ba*) ではないことを示すために、また他のところで世尊は云々と説く。そのところで心が制されるなら楽がもたらされるといように、心を制することについて述べている。それ故に、自己をよく制することによって、知者は天に至るといふこの場合の「自己」という語は心のみを意味していると知らねばならない。

拠り所という況位から見て、近接した況位の故に。眼などの「知覚機能」のもとにあるものは色などの「知覚対象」には存在しないが故に、知覚対象に住立していない (*mul na ni gnas ba*) 心には、何か拠り所という況位があるのか。「知覚機能と知覚対象には」ある差異があるから、心はそれら「知覚機能」の変化に順じて (*adhiṣṭhāna*) 変化する。また、それらの変化に順ずるが故に、その識は、知覚対象に住立していても、眼など「の知覚機能」においてのみ命名認知される (*lakṣyaṃ*) のであり、色など「の知覚対象」においてではない。なぜならば、楽や苦の受と連合するものは、身体の部位において判別されるのであり、色などの知覚対象の部位においてではないからである。²⁴ だからこのような差異にもとづいて、眼など「の知覚機能」も色など「の知覚対象」もともに識を生ずる原因であつても、「それらのうち、前者は知覚の」拠り所であり、「後者は知覚の」対象であるということが成立している。そのことによつてまた、内的と外的ということも「成立する」のである。

²⁵ このことに関して、上座サンガバドラは言う。「²⁶ 心と心所は、生起と存続とが同一であり、消滅と果が同一であるなど「心所は心に随轉するものであるのに」、心は内的であり諸心所は外的であるといふのは何故か」と。²⁷

色などは、知覚対象という況位であるが故に、遠くにあり、外的な因であり、そして眼などの「知覚機能」は、心心所の拠り所という況位であるが故に、近くにあり、内的であるとすでに述べられているではないか。そのように述べられていることの理由について「さらに」理由を問うのは、ただ論述を埋め合せするだけに過ぎないと

思われる。

また「²²諸心所は内的である。心に拠るものという況位の故に近接しているからである」と述べられていることも、さらに不適切であるように思われる。なぜなら、「知覚に対する」資助（*ārambha*）が近いか遠いかによって、内的でありまた外的であると認めるとすると、眼など「の知覚機能」は、「諸識」に共通ではない「特別の」拠り所という況位にあるから、「知覚への」資助という点で、²³近く、内的であると言うべきであり、また、色などは、知覚対象という況位にあるから、「知覚への」資助という点で、遠く、外的である。このように「彼自身が後に」詳細に解説している。²⁴

また「²⁵いくらかの心が自己認定の拠り所となるから、すべてが内的であることになる。だから、自己認定の拠り所となるということから心を「自己であると」定立するのは不適切である」と。自己を認識対象とするものが自己認定であるということは、自己の存在を主張する者たちの中で成立していることなので、それ故にまた「本論の中で「心は自己認定の拠り所となるから自己と同認される」とこのように説いているのである。自己という況位が自己認定の拠り所となるのだから、心が自己であると同認されるのである。それにもとづいて、内的、外的と区分定立するのである。」

また「²⁶貪などの拠り所となるから、すべてが煩惱と連合（相應）することになる。なぜなら、差異を立てる理由がないからである」と。²⁷自己認定の拠り所となるから、心が自己であると同認されるのであり、したがって「実体的なものとして想定される」自己ではない。なぜなら、その自性は別のものだからである。他のものを自己と執しても矛盾はない。例えば蓮の花を持つ者のごとくである。²⁸貪などの拠り所となるから、その人の心はただ染汚されたのみであると同認されることはない。²⁹

彼「サンガバドラ」は言う。「³⁰自己はつねにそのように対象に対して「自在に活動するものとして」定立さ

れる。それはまた自己認定の拠り所となるから、心はつねに対象に向かつており、それがなんらの対象もなしにあるというようなことはない」と。

24 諸心所についても「自己と名づけられるということが」導出することになるであろう。「諸法は」意に従う（*manāpūrangama*）が故に、また「心は」独りで働く（*ekāra*）と「経中に」説かれているから、「諸心所も自己と名づけられるということは」導出しない。なぜなら「諸心所は」それ「心」に依つてのみ対象に対して活動するからである。例えば、心が調伏されることによって、諸心所もまた調伏されると説かれるごとくである。これらの教説は心を主要なものとする。

（以下二行、意味不明：TAp (to) 131b4-5; TAd (ho) 108b4-5）

また「24 諸心所もまた自己であるといふこのことについても、どの点から否認するのか。なぜなら、有身見は取蘊を対象とするからである」と。²⁵この場合、拠り所「という況位」と認知対象という況位によって、自己認定の拠り所が心であると認めるのであって、認知対象という況位だけによるのではない。「だから」諸心所は自己認定の拠り所ではない。²⁶

もし内的な眼など「の知覚機能」が、識の拠り所という況位になるならば、「そうだとするとその場合、六識界は」云々と。「というのは、まだ意界の況位に到達していないこれら」とは、直前に過ぎ去ったものという況位に到達していない六「識界」である。現在や未来のものは心の拠り所にならない。直前に過ぎ去ったものという況位は、眼などの識界として定立されないものである。²⁷なぜなら「六「識」のなかで、直前に過ぎ去った識が意である」（T17ad）と「本論に」述べられているところで意界が定立されているからである。

いかなるときも、過去であつても現在であつても、「それら」眼識界などは同一のままであるから、意界である。²⁸

識が過ぎ去つた場合に、以前に無かつた意界の況位（*vid kvi khams nīdā*）に到達するにせよ、眼などの識界の況位

(*mig la sogs pa'i nam par shes pa'i khamis nyid*) がすでに存在するにせよ、「意界という存立性格」消滅するのではない。というのは、識は、他の識の拠り所という況位になることによって、意界として定立されるからである。それ故に、「六識はいかなるときも」意界という存立性格を越え出ることはない。

もしそうでなければと言う。もし現在や未来の識が意界ではないとすると、過ぎ去ったとしても、意界でありかつ眼など「の識」であると知られないであろう。⑪ そうであれば意界は過去のもののみとなる云々と言う。もし意界が過去のもののみであるとすれば、どういう「難点」があるのか。それ故に十八界は云々と言う。

ではなぜそのように「十八界は三世に属するものと」認められているのか。それ故にまたもし、未来や現在の識に云々と言う。このことについての根拠を述べて、というのは、存立性格が諸世にわたって変化することはないからであると言う。変化というのは、未来に他のものであり、現在に他のものであり、過去に他のものである、ということである。⑫ 「このようであれば」あらゆる努力は無意味となるであろう。

ある存在況位とその存在況位にないものについても、それが時によって、述定できあるいは述定できないという点で相違するならば、その存立性格が一致しないが故に、相互に生ずることも不合理である。⑬

諸識が他の識の拠り所になるという況位は、自性の上から、常時に存在することであるから、「六」識「の」なかで、直前に過ぎ去った識が意である「(I-17ab)」というこのことは、「六識が」過ぎ去った場合、「意界としてまた六識界として、その存立性格が」変化しないということを言っているのである。⑭

略 号

AKB: *Abhidharmakosābhāṣya* Ed. by P. Pradhan, 1967.

Ejima: *ABHIDHARMAKOSĀBHĀṢYA OF VASUBANDHU. Chapter I: DHĀNIRDESA*. Ed. by Yasunori EJIMA, 1989.

SA: *Sphuṭārthā Abhidharmakośarvākyā*. Ed. by U. Wogihara, 1936. Reprint 1971.

TA: *Tatuvāṭhā Abhidharmakośabhāṣyaṭkā*. TAp for Peking edition (Orani No. 5875), TAd for Derge edition (Tohoku No. 4421).

LA: *Lokaṇāṃusārīṇi Abhidharmakośaṭīkā*. LAp for Peking edition (Orani No. 5594), LAd for Derge edition (Tohoku No. 4093).
NA: **Nyāyānusārīṇi*. 玄奘訳『阿毘達磨順正理論』CHT29, No.1562.

CHT: Chinese Tripiṭaka 大正新脩大藏經

婆沙 玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』CHT27, No.1545.

旧婆沙 浮陀跋摩訳『阿毘曇毘婆沙論』CHT28, No.1547.

注

① 「界品」という品名について、普光は四つの解釈を示し、その第四解に「この品は広く諸門をもって十八界の義を分別す。故に界をもって名を標す。蘊處はしからず」とする。『光記』（仏教体系俱舍論第一）p.17 参照。また法寶も同様に「この品は、多門をもって界を分別するが故に、これに由るが故に分別界品と名づく」とする。『寶疏』（仏教体系俱舍論第一）p.18 参照。また圓暉『頌疏』（仏教体系俱舍論頌疏第一）p.46 参照。

② TAp (to) 103a5-6; d (tho) 86a4-6. Cf. LAP (ju) 67b8-68a1; d (cu) 60a4-6. 敦煌文書の漢訳実義疏第三卷の相当箇所は「^きさうようである。『釋曰。自下、簡擇諸法品類、委細分別有見等性。故有斯問謂（Su: 謂↓餘）如論文。何以此中唯分別界品類差別、不分別蘊處之品類。約界分類、相貌易知文句簡略善。約蘊處分別品類、即文句煩廣分別有漏等義理難見。是以唯約界分別、不約蘊處」（阿毘達磨俱舍論實義疏）整理者蘇軍 Su Chun: 方廣鎔主編『藏外佛教文獻』第一輯、北京1995, p.214, 1-5; 北京圖書館收藏 No. 223698, 第三〇紙（五一—一九行）。また『順正理論』は「有見等門義類差別、界中具顯根境識故、諸門義類易可了知。故今且約十八界辯。由斯蘊處義類已成」（NA384a10-12）とする。また『阿毘曇心論經』には「境界最廣故建立於界欲說種種義」（CHT28, No.1551, 835b13-14）とす。

③ この点についてはかつて論じた。拙稿「縁起」の意味領域—瑜伽行唯識学派の場合—（真宗大谷派教学研究『教化研究』一〇六号1991, pp.87-89）および「無明と諸行—『俱舍論』における心と形—」（『日本仏教学会年報』第五七号1992, pp.16-18）参照。

- ④ 原テキストには「一切諸法無有欲心」とある。後に見る玄奘訳の『婆沙論』の相当箇所は「法無作用」となっている。この「欲心」も「作用」もともに、想定原語 *īza* の訳であると思なして論を進めることにする。
- ⑤ 有部教義学にとっての最大の問題である三世実有説や作用をめぐる問題については、拙稿『俱舍論』における本無今有論の背景——『勝義空性経』の解釈をめぐる——（『仏教学セミナー』第四四号 1986）参照。
- ⑥ 二十九頁参照。
- ⑦ *Udānavarga* 23.17cd. Cf. Ejima p. 42, Note 9.
- ⑧ *Udānavarga* 31.1cd. Cf. Ejima p. 42, Note 10.
- ⑨ ある法が確定的に実在する (*pariṇiṣpanna*; *parinipphanna*) かどうかという議論は、*Kahāvāṭṭu* p. 459ff., 511ff., 626ff. に見られ、それが認知対象の問題 (cf. 婆沙 288b14-1c, 旧婆沙 223a18-b4, *Abhidharmasamuccayaśāstra* 41.21-42.15, NA 639b4-5) におおづろ論じられ、やがて法の自性の問題 (cf. 識身足論 543c9, *Kahāvāṭṭu* pp. 120-121, 婆沙 116c19-20, 171b1-2, 171b4-5, *Yogācārabhūmi* p. 122.14-123.1, 125.4-7, *Mahāvastuśāstra* 41.21-42.15) へと及ぶ。
- ⑩ Ejima 42.24, Note 11 (Ms: *pratyāsannabhāṭṭā*; PR: *pratyāsannatvā*.) の指摘にしたがって、写本通りの読みを取る。
- ⑪ AKBh 12.2 (ad. I-17cd): *tasvāpi manobhāvenāvasūhātā*.
- ⑫ 婆沙 367b12-c1, 旧婆沙 279b12-26. 轉婆沙論 (448b15-20) には、この議論なし。
- ⑬ Cf. SA 40.1-41.2.
- ⑭ Cf. LAP (ju) 89a6-7; LAP (cu) 78a6-7: 「これは何が限定されているのか。^a もし、十二は内的なものだけであるのか、それとも十一だけが内的であるのか (*dvādaśādhyātmikā eva, dvādaśānvādyātmikā*)」。^b 両者とも限定している。限定によつて、それ以外は外的であることが成立する。」 (= SA 74.22: *ubhayaṅgharaṇam, arāhanānaḍ eva cānye rūṇadāyo bhāṇā itī siddham*.) 傍線部^aは LA の補足説明にあたり、傍線部^bは SA からの転用である。
- ⑮ Cf. SA 74.23-24: 「「自」に「つ」と「つ」が「内的」である。あるいは「自己に関わつて」ということが「内的」である。「内的」とは「内的なもの」ということである。あるいは「内にある諸存在」が「内的なもの」ということである。」 (*ātmāny adhy ābhūtaṇam, adhy āmānaṇam itī vādyātmānam, adhyātmānam evādyātmikā, adhyātmā eva bhāva ādyātmikā*.) 傍線部が「A」と一致する。したがって「あるは」以下は SA の補足である。

⑮ Cf. NA 360b17-18: 「我體既無、内外何有。非無淨戒、有淨戒依」。この「淨戒」は *śīla* に、「淨戒依」は「淨戒に依る[学]」あるいは「淨戒についての[学]」という意味で *śīkṣādhīśīlam* に相当するとある。

「戒に関する学習」(*śīlā khrims kyī bsilab pa, śīkṣādhīśīlam*) についての AKBh 365.16-18 参照: 「彼らはなぜ有学 (*sūtikṣa*) であるのか。なぜなら、漏を断盡するために常に三学 (*śīkṣatraya*) についての学習を常態としてくるから (*śīkṣanāśīlātvā*) である。[三学とは] 戒に関するもの (*adhiśīlam*) と心に関するもの (*adhiṣīlam*) と慧に関するもの (*adhiprajñam*) である。ゆえにそれら [三学] は、戒と三昧と慧とを自性としてくる」。また cf. SA 573.29-30: *śīle śīkṣā [iti] adhiśīlam evam yāvat prajñayām śīkṣeṣy adhiprajñam iti*.

⑯ TAp (to) 130a7; TAd (tho) 107b3: 「なぜならその [心] を除いて自己は存在しなからびである」(*de las ma glogs pa'i bdag med pa'i phyir ro*) に対して LAp (ju) 89b3; LAd (cu) 78b2-3: 「それはまた、分別 [すなわち心] の存在しなからびだから、人我の主張 (*puḍgalavāda*) であることを示すからである」(*de yang rtog pa'i bdag med pa'i phyir te, gang zag smra bar nam par dpyad par bya'o*) とある。

⑰ 意味不明。TAp (to) 130b3-4; TAd (tho) 107b6-7: *mūg la sogs pa nams la gang zhiḡ gzugs la sogs pa dag la yod pa ma yin pas*.

⑱ TAp (to) 130b5; TAd (tho) 107b7: *nam par shes pa de yul na mi gnas kyang*. テクストの否定辞は意味をなさないで、取り除いて読む。

⑳ Cf. SA 74.33-75.1: 「では、近接した況位とは何であるか。それにしたがって識がその変化に順ずることになるものである。識は眼など [の知覚機能] についての命名認知されるのであり、色など [の知覚対象] においてではない」と「述べられている」。なぜならば、心は、知覚機能に関係している身体的部位において判別されるのであり、知覚対象の部位においてはなからびである」(*kāṇ punah pratyāsannabāhāvah, yena vijñānam tadvikāram anuvichāte, cakṣurādāśo eva hi vijñānam lakṣyate na rūpādāśo hi, tathā hi cittam indriyasambaddhe śarīradāśe parichidhate na viśayadāśa iti*)。この議論は AKBh 34.15-25 (adI-45) にもよく見られる。そして、知覚機能が識の拠る所とよばれる理由と、識が知覚機能の名をもちて命名される理由が述べられている。

㉑ ㄱ의 類 TAp (to) 130b7; TAd (tho) 108a2: *iti la skyed pa...* ㄱ은 TAp (to) 131b7; TAd (tho) 108b7: *rtan nyid med do* ㄱ은

③⑥ TAp (to) 131a8; TAd (tho) 108b2: *padma can bzhin*. 意味不明。

③⑦ TAp (to) 131b1; TAd (tho) 108b2: *no pa lsa rya te/* 箇所に對して *nye bar mi srid do* 割注が与えられてゐる。箇所を *nopacaryate* と読む。

③⑧ TAp (to) 131b1-2; TAd (tho) 108b2-3: *de liar yul la rnam par gzhag go. sa e bā ha sa ta ta ma bdag de yang ngar 'dzin pa'i rten yin pa'i phyir sems ni rtag tu yul la na ta ti 'ai ga' zhiḡ gi ishe yul med par 'gyur ro zhes bya ba de lla bu ni ma yin te.*

この中 *sa e bā ha sa ta ta ma* に對して *de nyid smras rtag tu* への割注がある。 *sa evāha satatam* と読む。また *na ta ti* を *natiti* と読む。

Cf. NA 360c18-20: 若爾何緣說心為我。恒於自境自在行故。我謂於自境常自在行。心曾無有時不行自境。故一切心皆名為我。

③⑨ TAp (to) 131b2-4; TAd (tho) 108b3-4: *sens las byung ba rnam la yang thal bar 'gyur ro zhe na/ yid sngon tu 'gro ba'i phyir dang gzig pur spyod par gsums pa'i phyir thal ba med do/ de la bren pa kho na yul du 'gyur ba'i phyir sems las byung ba rnam kyang sems dul bas dul bar bstan pa lla bu o/ 'nges par bstan pa 'ai rnam ni sems gtso bo ste/*

Cf. NA 360c20-23: 非諸心所亦得我名。意為上首故。經說独行故。彼要依心能行境故。如諸心所雖亦調伏而但就勝說調伏心。

說我亦然。唯心非所。

この引かれしを教説として、Dharmapada 1-2,37; 婆沙 371b 参照。

③⑩ TAp (to) 131b4-5; TAd (tho) 108b4-5: *pra ti rū pa kā ni [rgya dpe na ti med] sems las byung ba rnam yul rnam la pa ta ta ma pra ti se dha kā ni [rtag tu gnas pa rnam shes] bstan du bstan pa'i rgyu mshan gtso bo ma yin no/ 'o na ci zhe na/ sa ta ta na ta na cā rnam [rtag tu 'lod pa 'am bzheḡ pa spyod pa min] ba lang gi sgra bzhiḡ chags te/ gang gi phyir gshan la sgra'i rgyu mshan yod kyang mi 'zig pa de'i phyir sems las byung ba rnam la thal ba. [] 内は割注*

③⑪ TAp (to) 131b6; TAd (tho) 108b5-6: *'dhr yang ni bā rnyh gang yang sems las byung ba rnam kyang bdag dang 'zig tshogs la lla ba ci yis she na/ de liar yang nye bar len pa'i phung po'i yul yin pa'i phyir ro/*

Cf. NA 360c16-18: 又彼何能遮心所等我執依性。以有身見緣五取蘊為境界故。是故彼寂理定不然。

③⑫ LA ㄆ ㄅ の個所も注を欠く。

③⑬ TAp (to) 132a1-2; TAd (tho) 109a1-2: *mtshungs pa de ma thag pa 'las pa'i gnas skabs ni mig la sogs pa'i rnam par shes pa'i*

du däs thams cad du yod pas de ni 'das pa rnam la 'khrul pa med do zhes bshad do/ /drug po 'das ma thag pa yi/ 'rnam shes gang yin de yid do zhes so//

LA は次のように言へ。

LAp (ju) 90b7-91a1; LAd (cu) 79b3-4: それ故に、諸識が「他の」識の拠り所となるという自性は、常時存在するのではなく、「六」識のなかで、直前に過ぎ去った識が意である」(117ab) というように、過去の諸「識」を殊別しているのである。それ故に、過去・未来・現在の六識界がともに内的であるということが成立するのである。

de'i phyir rnam par shes pa rnam la rnam par shes pa'i rten gyü rang bzhin nyid ni thams cad kyü tshe yod pa ma yin la/ drug po 'das ma thag pa yi/ rnam shes gang yin de yid do zhes 'das pa rnam la ni mngon par gsal ba yin no/ /de'i phyir 'das pa dang/ ma 'ongs pa dang/ da ltar byung ba'i rnam par shes pa'i kham drug car yang nang gi yin no zhes bya bar grub po//