

現観辺智諦現観

宮 下 晴 輝

0

ここに掲げた「現観辺智諦現観」というあまり耳慣れない言葉は、『瑜伽師地論』の中に現われるものである。以下この語が意味する事柄を中心に、この語が形成された背景と、さらにその後どう受け取られていったのかを素描し、アビダルマ教義学の展開の歴史を採訪する一助としたい。

I

『瑜伽師地論』の「本地分五識身相応地」(巻十)において、煩惱雑染、業雑染、生雑染がそれぞれ説明された後、それらの雑染を断ずるための現観として六現観の名前が列挙される(大 30, p. 328 b; *Yogācārabhūmi* ed. Bha-

ttacarya p. 232)。それは、思現観 (*cintābhisamaya*) ・ 信現観 (*śraddhabhisamaya*) ・ 戒現観 (*śīlabhisamaya*) ・ 現観智諦現観 (*abhisamayajñānasatyābhisamaya*) ・ 現観辺智諦現観 (*abhisamayāntīkajñānasatyābhisamaya*) ・ 究竟現観 (*niṣṭhabhisamaya*) である。そしてこれらについての解説は、「撰決択分五識身相応地」(巻五十五 p. 605c8-606p3)において初めて与えられる。それによると、この六現観は、法を聞くことから始まり、仏智を獲得するまでの仏道の過程全体を示すものである。その中でも特に、現観智諦現観と現観辺智諦現観はそれぞれ、見道 (*darsānamārga*) における現観と修道 (*bhāvanamārga*) における現観を意味するものといえる。現観辺智諦現観についての解説を以下に引用する。

現観辺智諦現観 (*abhisamayāntīkajñānasatyābhis-*

amayā)とは何か。現観の後に得られる智が現観辺智 (abhisamayāntikajñāna)といわれる。その智はまた、「三心より成る現観智諦現観の」第三心の直後に見道から出定した者 (vyūttīta) によって現前化されるものであり、以前の世間智 (laukikajñāna) によって観察され (vicārita) 確定された (vyavasthāpita) とこの、下地については下地の、上地については上地の諦に対して「生じ」、法・類智 (dharmaṇvyañjana) に似た世俗智 (samvrttījñāna) である。「それには」世間的なものと出世間的なものがあり、出世間後得智 (lokottarapīṣṭhābhadhajñāna) が、それぞれの諦に対して、順に認容智 (rūcītajñāna) と現観決定智 (abhisamayānisītajñāna) とつづつ生ずるのである。このように前の現観より出定した者に、上あるいは下「地」の諦に対して生ずるところの二つづつの智が、現観辺智諦現観といわれるのである。その場合、前者の智 (認容智) は、言語「機制」(samketa) が排除された法を把握対象 (ālambana) とするから、無分別 (nirvikalpa) である。後者の智 (現観決定智) は、言表「機制」が排除されていない法を把握対象とするから、有分別 (savikalpa) である。

また、前者は見所断の煩惱の随眠 (anusaya) を「身体としての」基体 (āśraya) から断じ、後者は把握対象を作意することによってそれらの「再」生起を断ずる。また、前者は修道中の出世間道をもって断じ、後者は世間と出世間道とをもって断ずる。

ただ世間道だけによる随眠の完全な断 (samudghāta) はない。なぜなら、世間「道」は、すでに經驗されているもの (ucīta) であり、また意味形態 (nimitta) に対する固執 (abhiniveśa) によって生起するものだからである。「したがって、」それは意味形態への固執をもって生起するのであるから、そのようなものとして、意味形態を破壊する (vidhvamsana) ものとして生起するのではない。「したがってまた、」意味形態を破壊するものとして生起するのではないから、そのようなものとして、鈍重 (dauṣṭhītya) を完全に断ずるものとして生起するのではない。それ故に、それ「世間道」による随眠の完全な断はないのである。

(Tibetan Peking ed. Zi 73 a 5-b 6; Derge ed. Shi 69 b 6-70 a 6; 大 30, p. 606 a 6-22)

以上の解説によると、ここに「現観辺智諦現観」とい

われているものは、説一切有部の教義学の中でいわゆる「現観辺の世俗智」(abhisamayantikan samvitiñānam)と呼ばれてきたものに由来する概念であることがほぼ推測される。またその他のいくつかの概念も説一切有部の教義学を前提として用いられているといえよう。しかしながら、それらの概念の規定内容は説一切有部によるそれをはるかに越え、ことに「現観辺智諦現観」の場合はもはや換骨奪胎に近いといわなければならない。説一切有部による「現観辺の世俗智」の規定は、後にも見ていくが、その教義学における位置はきわめて特殊なものがある。それに較べてこの「現観辺智諦現観」は、出世間智に対する出世間後得智として、『瑜伽師地論』の教義学中、実に重要な位置を占めている。

ここにはさらにもう一つ注目すべき記述がある。それは、世間道と出世間道とによる断煩惱自体の相違を明示し、しかもその理由に「意味形態への固執」(amittatth-inivesa)という事態が提示されていることである。説一切有部の教義学の場合、それが世間道であれ出世間道であれ、煩惱を断ずるといふ事態そのことに差異を認めない。ただし、出世間道によってはその道果として離繫果(viśamyogaphala)が得られるという違いはあるにしても、

煩惱の断そのものは、どの道によっても、煩惱の「得の切断」(prāpiccheda)を意味している。この「得」(prāpti)という説一切有部独自の概念は、煩惱と心相続(cittasamvāti)との繫縛(samyoga)関係を表わすために用いられる^①。というのは、説一切有部の教義学では、いかなる法であれ法それ自体の存在を廃棄することはできない。なんらかの法として定立される限りの法はすべてその自相をもって成立しているからである。したがって、煩惱を断ずるといっても、その煩惱法自体の存在の消去を意味するのではなく、ただそれとの繫縛関係の廃棄を意味する。つまり、なんらかの煩惱との繫縛関係があるか否かは得法の有無によって表わされることになる^②。このように、断煩惱という事態は、説一切有部の教義学の基底をなす「法」の概念規定そのものに深く関わっているといえよう。

それに対して『瑜伽師地論』の場合、世間道は煩惱の随眠(＝種子^④)を制圧(upaśata 損伏)するにすぎず、その随眠の完全な断(samudgata)は出世間道によって得られるとされている^⑤。説一切有部の教義学とのこのような相違の理由は、「得」といふ概念に対して「種子」といふ概念を援用することにあるといふこともできよう。

いわゆる種子説の導入である。しかもっと根本的な理由は、先の引用の中で示されている世間道の規定、すなわち「意味形態への固執」と関連するといえる。

「意味形態」とここに訳した *nimitta* (相) という語は、説一切有部の教義学の中では、特に「想」(*sañña*) の定義「対象の *nimitta* を取ること」(*visayanimittoḍḍaḥana*) において現われる。ステイラマティの『俱舍論』の註釈によれば、「*nimitta* とは、対象の差異 (*visayavīśesa*) である。つまり、男・女などという把握対象 (*alamāna*) を定立する因 (*vyavasthānetu*) という意味である」(*Peking*, ed. 215b6-8 ad. II-24) とされる。われわれの前にある対象を「男である」とか「女である」と発想し定立する因となるものが *nimitta* であると考えられる。そしてそれは「対象の差異」として対象に属するものであると一応考えられる。では、薄暗がりの中で杭 (*visaya*) を人 (*ālamāna*) と誤認する場合、「人」という意味を発想する因である *nimitta* はどこからくるのか。もちろん杭の形が人の形に似ていたからこんな事態が起こっているのはいまでもない。しかし、実は杭の形を見ているとはいえず、そこに認知されているのは「人」なのだから、「人の形をした杭」の *nimitta* が与えられているのでは

なく、まさしく「人」の *nimitta* が与えられているといわなければならないであろう。なぜなら「人の形をした杭」の *nimitta* が与えられているのなら、「人の形をした杭である」と発想するに違いない。ところが「人」を発想しているのだから、そこには「人」の *nimitta* が与えられていると見なさねばならない。あるいは逆に、薄暗がりの中で人を杭と誤認するとすればどうであろうか。こうなるともはや実際に存在するのは人でも杭でもどちらでもよく、むしろそこに人のような杭のような形がありさえすればよい。問題は、時に「人」の *nimitta* が出現し、時に「杭」の *nimitta* が出現することである。一般化して言えば、そこに存在する対象によって一義的に *nimitta* が決定されるのではないということになる。もちろん対象がまったく存在せずに *nimitta* だけが出現するのではない。われわれが実として見ていると考えられる対象を何として、いかなる意味をもつものとして発想するかという事態に関する事柄である。したがってまた、言葉を知らない者はいかに対象が与えられても、それをそれとして発想することができない。つまりその場合は、その対象に対する本来の *nimitta* が出現しないことになる。そのような事態を指して、*animittasañña*

といわれている。

言語表現 (vyavahāra) に巧みでない者は、言葉を学習していないので、形状 (rūpa) に対して「なんかの」発想 (saṃjñā) は生じるが、「形状である」という「発想は生じ」ない。だから「nimitta のない発想」(animittasamjñā) といわれる。

(*Abhidharmasamuccayabhāṣya* ed. Taita p. 4,

1-17)

このように、nimitta は対象の意味や言葉に深く関わった概念である。*Abhidharmasamuccaya* において、「想」(saṃjñā) はつぎのように定義されている。

想の相とは何か。発想する (saṃjñāna, saṃjñāna) という相である。すなわち nimitta を取ること、また、citta を取ることを自体とする。そのことによって、見聞覚知されたこと (dṛṣṭiāsrutamatavijñāta) にしたがって、意味 (artha) を言葉で表わす (vyavaharati) のである。

(*Tibetan Peking* ed. 52 a 6-8; cf. *ASBhāṣya* p.

2, 16-19)

また、このような nimitta は、『瑜伽師地論』においては、「相・名・分別・真如・正智」という五法の一つと

して、「唯識」を成り立たせる重要な概念となっている。^⑧

ところで、ニカーヤあるいは大乘經典の中では特に animitta (無相) という表現のもとしばしばこの語が用いられてきたことはよく知られている。^⑨ この animitta という語は、「意味形態に対する固執」から離れることを表わしているとみてよいだろう。そしてこの「意味形態に対する固執」から解き放たれることをもって、世間と出世間の差異がここに示されているといえる。説一切有部は法として定立されたものはすべて自相をもって成立しているとするが、おそらく、その法の定立ということ自体のうちいつのまにかひそみ込む「意味形態に対する固執」こそが、ここにきわめて重大な課題となってきたことを物語っているのではないだろうか。それはまた、「教義学」そのこと自体の成立根拠を問うことにもなるであろう。経典は、ラディカルに、意味形態に対する固執から解き放たねばならないことを明らかにする。教義学は、それがいかに実現できるのかを時の言葉をもって示さねばならない。膨大な『瑜伽師地論』は、単に一人の手によって著わされたものではなく、いくつかの新古の層に分かれているものであることが明らかにされつつある。そのような事情から多少矛盾する記述も

ともに一つのものに組み込まれ編纂されたと考えられる。しかし、新古の層が分析され、ある思想の形成過程が説明されたにしろ、いったいこの膨大な量のままに一つに編纂されているという事実は何を意味するのだろうか。この膨大さがそのまま『瑜伽師地論』の基底にある課題の重さを表わしているように思われてくる。

II

説一切有部の教義学の中には、いくつかの特殊な概念がある。そのなかの一つに「不生法」(anupatthahama)という概念がある。「現観辺の世俗智」はこの不生法の典型例としてしばしば引き合いに出される。確定した教義学によれば(以下は『阿毘達磨大毘婆沙論』卷三十六による)、この「現観辺の世俗智」が現観辺と名づけられるのは、苦辺・集辺・滅辺を現観してこの智が得られるからとされる。つまりこの場合、苦辺の現観とは苦諦についての完全な現観を意味する。したがって、苦法智においてはこの智は起こらず、苦類智において起こる。その他の諦についても同様である。ただし、道諦についていえば、仏といえども種姓の異なるものの道を修することはないから、あらゆる道諦を修し尽くすということとは

ないが故に、道類智においてはこの智は起こらない。また、この世俗智は見道に所属するものとされるから、修道に含まれる道類智にては起こらないことになる。

この智が起こるときの所依身について、それは異生身ではありえないから、見道の所依身と同じく随信随法行身であるとされる。したがって、この随信随法行身は、見道と現観辺の世俗智との二つの所依身であることになる。ところが、見道位においては見道の所依身が起こるのであるから、この世俗智の所依身は決して起こらない。修道に至れば信解・見至の身が起こる。したがってついにこの世俗智の所依身は得られず、この智も畢竟して起こらないということになる。つまり、現観辺の世俗智の所依が生ずる機会が存在せず、所依の欠落によって、現観辺の世俗智はついに未来にとどまったままで生起することがなく、非択滅を得て、もはや現前することなく不生法となる。ただ見道位の三類智において、その未来の現観辺の世俗智の得法のみを修するといわれる。

ところで、説一切有部の教義学の中で「現観辺の世俗智」がこのような特殊な地位を獲得するまでにどのような変遷があったのか。いったい何のためのいかなる教義概念であったのか。

『集異門足論』において、「教誡示導」(anusāsani-pra-tihārya)を定義する中でつぎのようにいっている。

若有苾芻、能為他宣說、此是苦聖諦應遍智、乃至、

此是趣苦滅道聖諦應修習、亦能令他聞、已起諦順忍得現觀辺世俗智、名教誡自在亦名示導。

(大 26, p. 390 a 9-12)

ここに「諦順忍を起しおわって、現觀辺世俗智を得せしめる」とある。このような「諦順忍」と「現觀辺の世俗智」については、『発智論』にも述べられている。

得諦順忍、苦現觀辺者於苦忍樂頭了是苦、集現觀辺者於集忍樂頭了是集。

(大 26, p. 927 c; cf. 782 c)

ここにいう「諦順忍」(satyānulomā kṣāntiḥ)と「順忍」「順諦忍」「隨順諦忍」とも訳され、いわゆる順決択分四善根位における忍位を示す言葉である。^⑩なに故に忍位だけが「順諦」という限定語を受けるのかといえは、それは忍位が聖諦現觀にきわめて随順し、見道に隣近しているからであると『婆沙論』では説明されている。^⑪この『集異門足論』や『発智論』に述べられる「現觀辺の世俗智」は、見道に入る以前に得られるものである。『発智論』には「苦現觀辺」とは、苦に對して、これは苦な

りと忍樂し頭了することであるとされているが、『婆沙論』はそれを説明して、「苦諦順忍を緣することである」といい、さらにこの場合の「辺」の意味は、忍が見道に近いから辺と名づけるのだとしている。したがって、ここにもみられる「現觀辺の世俗智」は、現觀直前に起る世俗智であり、しかも忍位において觀察された四諦のいちいちについてもう一度「これは苦なり」等と確認(＝忍樂頭了)することであるといえよう。ただし、忍そのものも世俗智であるといわなければならないのだから、もともとは忍のはたらきを現觀辺の世俗智と呼んだのかも知れない。だが『婆沙論』では「苦諦順忍を緣ずる」とするから、忍の直後に起る世俗智としなければならぬ。

対象の直接的な觀察(知)とその觀察自身についての知とが、しばしば区分される。さしあたっては、前五識と意識の區別についていうことができる。^⑫それは無分別なる知と有分別なる知との區別でもある。前者の知は後者の知によって知として確定するといえる。この場合の「現觀辺の世俗智」という教義概念も、このような知自身成立に関わるものとして教義学の中に持ち込まれてきたのであろうか。

『発智論』に至るまでは、おそらく「現観辺の世俗智」

といえは諦順忍を得て起こるものであり、見道位に入る前のものとされていたに違いない。その『発智論』の当該箇所に対して、『婆沙論』でも同様に註釈されている。ところが、『婆沙論』のそれ以外の箇所では、いわゆる見道位における現観辺の世俗智のみが論じられている。

この「現観辺の世俗智」という教義概念の教義学上の地位は、『婆沙論』を編纂する過程の中で大きく変更されたと考えられる。そしていうなれば、きわめて特殊な地位をあてがわれることになったのである。それは『阿毘曇心論』や『雜阿毘曇心論』にもそのまま受け継がれている。このような変更の理由は定かではないが、四善根位中の忍位自身が『婆沙論』の中できわめてクローズアップされ、いわゆる四諦十六行相による複雑な観察方法が組み立てられ、忍位の地位が確定されていく中で、「現観辺の世俗智」との関連を問題にしていく余地が残されなくなっただからであろうか。

説一切有部の教義学の流れとは異なっているが、その影響を十分に受け、むしろその流れに対する批判をも含

む『瑜伽師地論』は、逆に、「現観辺の世俗智」の地位を復権したともいえるであろう。しかも、それは出世間後得智という決定的な地位である。

『俱舍論』は、この間の事情をいくぶん伝えているかのようなのである。現観辺の世俗智について、説一切有部の正統説を祖述した後で、つぎのような問いを出す。すなわち、この現観辺の世俗智は不生法であり、現前することがないのなら、いったいどのようにしてこの智を修ずるといふことが成り立つのか、と。説一切有部は、得 (Gāhā) によって修ずると答える。つまり、法自体を修ずるのではないが、その法についての得という法を修ずるとするのである。「得」という語は、まさに「得る」という意味であるから、どうして得るのかという問いに対して、得るから得るのだと答えたことになる。『俱舍論』作者はこの点を指摘し、こんな答え方はいまままで聞いたためしがないと嘲笑する。そして「昔のアーチャールヤたち」(Purvacāryā) が論じているようにいえばよいとする。すなわち、

出世間道の性能 (samarthya) にもとづいて世俗智が修されるのである (bhāvanān gaachati)。その「見道」から出定した者は、諦を把握対象とする、より

すぐれた世間智を現前化する。そして、それ「世俗智」の現前に対して性能ある基体 (*saṃarthāśraya*) の獲得こそが、それ「世俗智」の獲得なのである。というのは、「金」の鉱脈 (*gotra*) が獲られたとき、鉱脈よりとれる「金」 (*gaṇṭhika*) が獲られた「とらう」と同様だからである」。

(*Abhidharmakośabhāṣya* ed. Pradhan, p. 406. 20-407. 1)

ステイラマティは、この「昔のアーチャールヤたち」とは *Yogācārah* であると註釈している^④。しかし、このような文脈をそのまま『瑜伽師地論』に見出すことはできないが、「撰決択分声聞地」(卷六十九)にはつぎのように言われている。

見道に進みいった彼「行者」は、種子を浄化することによって、以前に薰習されたその有漏なる善の世俗智を修する (*bhāvayati*)。現観辺におつて、見道から出定した彼には、以前には解脱したことがない見所断の諸法から解脱をもたらすその「世俗智」が再び生ずることになる。それが生ずることによって、その聖者 (*āryapudgala*) は、見所断の煩惱が断ぜられたことを確かに認知する。

(Tibetan Peking ed. Zi 270b4-6; Derge ed. Shi 256b6-7; 大 30, p. 682 c 20-25)

『大乘阿毘達磨集論』(*Abhidharmasamuccaya*) においては、現観は十種に区分され、その中の「真現観」(*tattvābhisamaya*) と「後現観」(*prītibhīsamaya*) についでつぎのように述べられている。

真現観 (*tattvābhisamaya*) とは何か。見道の十六心刹那を獲ることである。また、見道におつて、諦を定立する (*satyavyavasthāpanāni*) 現観辺の世俗智 (*abhisamayāntīkani samvrtījanāni*) を獲る (*pratīlambhate*) が、現前化するのではない (*na tu sammukhīkaroti*)。それら「現観辺の世俗智」は、修道において現前化する。

後現観 (*prītibhīsamaya*) とは何か。すべての修道である。

(Peking ed. Li 231 a 5-7; cf. *ASBhāṣya* p. 122. 18-22)

この『大乘阿毘達磨集論』の内容も『俱舍論』と符合しているといえよう。

以上、「現観辺智諦現観」という言葉をめぐるアビダルマ教義学の展開の一面を考察した。

註

- ① 拙稿「連合と結合」(印仏研 32-2, 1984) p. 1054-1053 参照。
- ② 拙稿『俱舍論』における本無今有論の背景」(仏教学セ「ナ」44, 1986) p. 18 参照。
- ③ 前註①拙稿 p. 1055 以下参照。
- ④ 『瑜伽論』における「随眠」の概念は「種子」と同義であると考えられる。
- ⑤ 『瑜伽論』巻五十一 p. 583 c 11-584 b 19 参照。 upag-hāta, samudghāta の語にこころは *Abhidhammasamucca-yabhāṣya* p. 29, 7-8 参照。
- ⑥ *visaya* と *alamāna* との差異にこころは *Abhidhamma-abosabhāṣya* p. 19, 14-16 (ad. I-29); *Sphutartha* 59, 4-9; *Tattvārtha* 104 b 1-4 参照。
- Tattvārtha* じよれは *alamāna* とは「そのなんらかの表象 (*śanā* ba; *pratibhāsa* / *ākāra*) が生ずることを通して、心心所による把握されるもの」と定義される。その場合の「表象」(*pratibhāsa*) あることは「認知形象」(*ākāra*) の原因に相当するものが、「意味形態」(*nimitta*) であると考えられる。
- ⑦ ここでいう「対象」とは、認知内容とは別に実在すると考えられる「対象」のことである。しかし、*Tattvārtha*

(285 b 3 ad. *AKB* V-27) には「杭」と「人」との誤認に関して、「杭に対して人であるとする識知 (*viñāna*) は、杭を把握対象 (*ālamāna*) とする以外にはなく、しかもそこに人は存在しないから、対象 (*visaya*) が全く存在しないのである」と述べられている。この場合の「対象」とは「人」を認知している認知にとしての認知内容そのものの対象を指していると思われる。

- ⑧ 五法にこころは、『瑜伽論』巻七十一、七十三 (p. 695 c 26-703 a 22) 参照。上述の問題にこころは、『瑜伽論』その簡所の厳密な検討が必要であると考えている。
- ⑨ 桜部建「無相心三昧についで」『壬生博士頌寿記念 仏教の歴史と思想』1985) 参照。
- ⑩ 『婆沙論』223 c 5-11, 24 a 11-18 参照。また、*Sāvaakabhāṣit* (ed. Shukla) p. 285, 2-5; 324, 10-13; 490, 15-16 参照。
- ⑪ 前註⑨『婆沙論』24 a 15-18 参照。
- ⑫ *Abhidhamma-abosabhāṣya* p. 144, 2-3; 22, 18-25 参照。
- ⑬ 『阿毘曇心論』p. 821 b 14-23; 『阿毘曇心論経』p. 853 b 12-29; 『雜阿毘曇心論』p. 919 a 9-b 3 参照。
- ⑭ *Tattvārtha* Tho 474 a 2 参照。また、袴谷憲昭「Purvacārya 考」(印仏研 34-2, 1986) 参照。