

# 心理的諸概念の大乗アビダルマ的分析

—善心所—

吉 元 信 行

## 一 無 癡

説一切有部において、常に善心と相応する心所が独立して心所法の分類に加えられたのは『品類足論』においてであると言われる。ここでは、「十大善地法云何、謂信・勤・慚・愧・無貪・無瞋・輕安・捨・不放逸・不害」(大正26・六九八c)と説かれ、大善地法として十項の心所法があげられている。爾來、この部派における善心所の項目は、『阿毘曇甘露味論』を始め、『俱舍論』『順正理論』や、さらに後期の『アビダルマディーパ』に至るまで、訳語やその順序に多少の異動はあっても、信等の十項目であることは、すべての論書に共通しているところである<sup>①</sup>。しかし、瑜伽唯識学派においては、共通して、説一切有部の大善地法に含まれる十心所法以外に、無癡

を加えて、善心所を十一法としているのは周知の如くである。

説一切有部において、無癡を大善地法に加えられない理由は、次の『俱舍論』の一文によって知ることができる。

無癡も〔無貪・無瞋と同様に善根で〕あるが、それは「慧を本質とするもの」(Prāṇānaka)である。

しかも、慧は大地〔法〕であるから、これ(無癡)

はまさに大善地〔法〕とは言われない (A.K. p. 55)。

慧なる心所は、初期の仏教においては、無明の対治であり、専ら善淨なるものであるとされていた。パーリアビダンマでもこれを承けて、有漏慧と無漏慧の別はあっても、すべて善淨なるものであり、無癡と相通ずるものとされた。しかし、説一切有部では、慧は必ずしも善とは限らない。諸惡見をも慧の心所に収めるから、惡の

慧もある。このように、説一切有部においては、慧は、善・不善・無記の三性及び有漏・無漏に通ずる幅広い意味をもつ。そのようなところから、『俱舍論』において慧は「法を審査すること (pravicaya) である」(AK, p. 54) と定義されるのみで、その対象に如何なる限定もなされず、これは十大地法の中に数えられ、あらゆる心・心所と如何なる場合も俱生するとされる。

これに対して、瑜伽唯識学派では、この慧は、ある限定された境を対象とする別境心所の中に数えられる。たとえば、『集論』における慧の定義は次の如くである。

慧 (prajñā) とは如何なるものか。まさに観察すべき (upaparikṣya) 物の (vastu) における諸法を審査する (pravicaya) である。疑惑 (saṃśaya) を除去する (pravicaya) を機能とする (vyāvartana-karmaka) (ASo, p. 16. Cf. ASo. 664b, ASi. 56a<sup>1-2</sup>)。

同じ慧の定義として、『瑜伽論』では次の如く規定されている。

慧とは如何なるものか。観察すべきそれぞれのものにおいて「はたらくこと」を特質とする諸法の審査である。「それは」// 如理になされたという点から (yoga-vihitatas) あるいは不如理になされたという

点から、あるいは非如理・非不如理になされたという点から (の審査) である。(中略) 慧は何を機能とするか。戲論の所行、及び雑染と清浄とに随順して推察すること (santirāna) を機能とする (YBh, pp. 60-61)。

このような『集論』や『瑜伽論』における慧の定義の仕方は、詳細・簡略の差異はあっても、『成唯識論』『顯揚論』『五蘊論』『唯識三十頌釈』など瑜伽系論書にほぼ共通しているところである。このようにして、瑜伽唯識学派における慧の定義は、観察すべき対象について如理であるかどうかを審査することであるとされた。そして、この慧は、その対象が戲論の所行であるのか、あるいは雑染なるものか清浄なるものであるかを推察することにより、疑惑を除去する機能をもつことになる。このように観点に立てば、慧の対象は当然限定されてくるから、対象を観察しようとしなばんやりした心などには慧は存在しないことになり、ここに慧は別境心所に分類されることになる。

それでは、瑜伽唯識学派においては、何故、無癡を慧より別立したのであろうか。このことについて考察するために、先ず、『集論』における無癡の定義を見ることにしよう。

\* (6)無癡 (amoha) とは如何なるものか。「業の」果報

(vipāka) より、あるいは、聖教 (śāstra) より、ある

いは、証得 (adhigama) より、「生じた」智であり、<sup>4)</sup>

審査 (pratisankhya) <sup>5)</sup> である。悪行の不生起に // 抛り

所を与えること (sammisraya-dana) を機能とする

(ASo. p. 16. Cf. ASa. 664b, AS. 56a<sup>5</sup>)

この所説を『釈論』によって理解すると次の如くなる。果報より「生じた」とは、生得の慧のことである。生得とは、生まれながらにして持っているもので、前世の善業の果報として得られたものである。「聖教より「生じた」とは、聞・思所成の慧のことである。聞所成とは、積尊の教えを聞くことに基く慧であり、思所成とは、真理の考察に基いた慧のことであるから、いずれも聖教より得られるものである。「証得より「生じた」とは、修所成の慧のことである。修習によって得られるこの慧は真理の証得より生じたものである。<sup>6)</sup>「審査」とは、知性を伴った慧のことである。これまた、堅固にして、勇勤なるものである。<sup>7)</sup>従って、この無癡は、三善根の一として、あらゆる悪行の起らないことの基本となるべきものとして、ここに善心所に数えられたのである。

以上の如く、瑜伽唯識学派において、無癡とは、生

得・聞・思・修の四慧に基いて、前世の善業を、あるいは聖教を聞思することを、あるいは真理の証得などを縁として得られた智であり、堅固・勇勤なる知性を伴った慧のことであると規定された。このことに関連して、我々は、次の『唯識三十頌釈』における慧の定義に注目しなければならぬ。ここにおける慧の定義<sup>8)</sup>には、先にあげた『集論』及び『瑜伽論』における定義と同じ所述を含みながらも、更に詳しい説明が付加されている。『瑜伽論』において、慧には、如理という点から、不如理という点から、あるいは非如理非不如理という点からの三種あることが規定されたが、ここでは、如理等に関する慧について次の様に註釈される。

如理 (yoga) とは正理 (yukti) であり、それはさらに聖言量 (aptopadeśa) と比量 (anumāna) と現量 (pratyakṣa) とである。これら三種の如理によって生じたものが如理になされた「審査」である。さらにそれは、聞よりなるもの (śrīta-naya) と思よりなるもの (cintā-m) と修習よりなるもの (bhāvanā-m) とである。その中で、聖教 (śāstra) の証拠からなる認知 (avabodha) が聞よりなる「審査」である。正理の思惟より生じた「認知」が思よりなる「審査」

である。定より生じた「認知」が修習よりなる「審査」である。不如理とは聖言量ならざるものと比量に類似したものの (anumanābhāsa) と邪に集中された定とであり、その不如理によって生じたものが不如理になされた「審査」である。生得なるものと世俗的・日常性の認知とは非如理非不如理になされた「審査」である (TWMS, p. 26)。

ここにおいて、如理になされた審査の説明として、聞・思・修所成なる概念が認められ、さらに、非如理非不如理になされた審査の説明の中の一つに生得なる概念が認められる。すなわち、瑜伽唯識学派においては、慧の中で、生得等の四慧より生ずるもののみを智として別立し、それを無癡と呼んだということが出来る。従って、『瑜伽論』を始め『集論』や『唯識三十頌釈』においては、無癡を別立しながらも、善慧とみなして、慧心所の一分と考えている。

しかし、瑜伽唯識学派内部にも、この考え方に反対し、無癡は、慧心所とは異った自性をもつ法であると主張する人々もいたようである。彼らによると、無癡は、正しく、煩惱心所の中の無明に対するものであって、無貪や無瞋の如く三善根に摂せられるものであるから、他の二

と同じく別個な実法であると主張する。三善根とは三毒の煩惱に対するものであって、一切の善法がこの三善根から生じると言われ、仏道修行においても不可欠の意味をもつ。衆生済度の究極たる仏の大悲も無瞋・無癡に摂せられ、このことも実法であってこそ成立するとされる。このような仏道修行にとって極めて重要な心所を、慧という善・悪・無記に通じる心所の一とせず、善なる実法とみなしたことは、唯識思想の特質として重要な意味を持つと言えよう。ただ、『集論』等の論書が、無癡を慧の一分であるとしたことは、大乘アビダルマ思想が、後期唯識思想移行への過渡期的な位置をしめることを示すと言ふことができよう。

#### 註

- ① 信等を善心所と呼ぶことは厳密には正しくない。例えば無漏なる慧は当然善心所であるが、有部では大地法に、瑜伽唯識学派では別境心所に含まれる。善なる思・勝解なども同様である。ただ、ここでは煩瑣をさけるため、『顯揚論』や『大乘五蘊論』などでは心所の中の信等の十一を「善」と規定しているのもので、その用例に従い、常に善心と相応する心所という意味で「善心所」なる用語を用いる。
- ② 水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』(山喜房・昭39) 二八七〜八頁、西村実則「有部の法体系にお

ける善法——大善地法考——」大正大学綜合仏教研究所年報5・三頁、拙著『アビダルム思想』（法蔵館・昭57）一九六―二〇〇頁参照。

③ *Abhidharmasamuccayahāṣya* (以下〈釈論〉と略す)では次の如く註釈する。疑惑を除去するところでは、慧によって諸法を審査しつゝある者には決定 (*niscaya*) を得るところがあるからである (ASBh. p. 5)。

④ 〈釈論〉生得の *śū* (*upapatti-pratilambika*) と聞・思よりなるもの (*śruta-cintamaya*) と修よりなるものは、次第の如く、果報・聖教・証得より生じた「智である」と知るべきである (ASBh. p. 53-54)。

⑤ 〈釈論〉審査とは知性 (*dhairya* 勇動) を伴った慧である (ASBh. p. 514)。

⑥ 果報 (報)・聖教 (教)・証得 (証)・智と、生得・聞・思・修の四慧との配当に関して、原典と漢訳及びその伝承とにおいては明らかに理解を異にしている。AS. 及び ASBh. の理解を図示すると次の如くである。



しかし、AS. 664b では「謂由報教証智決択」と訳され、それを註釈する ASV. 697c では、「報教証智者、謂生得・聞思修所生慧」と訳され、『成唯識論』ではこの部分を引用して、これら四慧は、それぞれ、報・教・証・智の四に配当されるとしている (大正31・三〇a)、『雑集論述記』

(以下〈述記〉)においても同様の理解を示す (続蔵74・三四五下)。

この *śū* が、チヤーン訳 ASBh. 6a<sup>8</sup>-b<sup>1</sup> *śkye las thob pa dan/ thos pa dan bsam pa las byun ba dan/ bsgom pa las byun ba ni go rim bshin du nam par smin pa dan rtogs pahi shes par rig par byaho//* と訳され、原典の理解を支持する。尚、AS. 56a<sup>8</sup>-7 *nam par smin pa las sam luh las sam bsums pa sam rtogs pa la ges cin so sor rtogs pa ste//* と訳され、教と証の間に *cintayas vā* を加えている (デルゲ版も同じ) が、原典の理解を妨げるものではない。

また、次の『瑜伽論』七十七の一節も、聞・思慧を教智に配することを支持すると思われる。

此 (聞思修所成慧) 何差別。善男子、聞所成慧依、止於文。但如其說、未善、意趣。(中略) 思所成慧亦依於文。不唯如說亦善、意趣。未現在前。(中略) 若諸菩薩修所成慧、亦依於文、亦不依文、亦如其說、亦不如說、能善、意趣。(中略) 三摩地所行影像現前、極順、解脫、已、能領受成、解脫、義。(大正30・七二六b)。

なお、桜部建博士はこれら原典・藏訳に基づいて、『雑集論』の国訳の読み方を訂正している (『国訳』大乗阿毘達磨雜集論』卷一冊補「真宗総合研究所紀要1・五頁)。

⑦ *dhairya* や ASV. 697c では「勇動」、ASBh. 6b<sup>1</sup> では “*brtan pa*” (堅固) と訳す。

〈述記〉勇動者、即精進。与彼俱故名「決択」。懈怠猶予

品非勝決択二故(統藏74・三四六右下)。

⑧ 上杉宣明「心所法のアビダルマ的变化」仏教研究13・八三頁参照。

⑨ 『成唯識論』六(大正31・三〇a)。

\* ゴチックによる心所名の上に冠した数字は、『集論』において説明された各善心所の順番を示す。以下同じ。

## 二 信

仏教における信は、それが仏道入門の基本ともなるべき重要な概念であるだけに、諸先学によって種々論究されてきたところである。その中でも、心所法の定義という点から、あるいは教理史的に信の問題をとらえた水野弘元博士・藤田宏達博士の業績や、広くインド思想の流れにおいて言語的・思想的に信を位置づけた佐々木現順博士の論稿などは特に示唆的である。

本項では、それらの諸業績をふまえて、特に大乘アビダルマ思想における信の定義に注目して、その思想的背景と意義について論究してみよう。

まず、『集論』において、信は次の様に規定されている。

(1) 信 (sradhā) とは如何なるものか。有たること (asitva) に対する確認 (abhisampatyaya)、有徳た

ることに對する淨信 (prasada) 能力あること (sakyatva) に對する願望 (abhiāsa) である。欲 (chanda) に拠り所を与えることを機能とする (ASa. p. 167-8. Cf. ASar. 664b, ASi. 56a<sup>2-3</sup>)。

この『集論』における信の定義の内容について検討する前に、信がどのように規定されるに至った背景について概観してみよう。

まず、原始仏教の時代には、信は、仏を信仰する (saddhā) こと、あるいは、仏・法・僧・聖戒成就に對する「確固たる淨信」(aveccappasāda) であるとされ、悟りの道に導くための勝れたはたらきとしての五根・五力の筆頭に数えられ、仏道に入るための最初に得べき不可欠のものとしてきた。<sup>③</sup>

ところが、初期のアビダルマでは、この信について、種々の異名が列挙されるようになり、その意味もかなり広義に、しかも立体的な意味をもつようになる。南伝の『ダンマサンガニ』では次の様に規定される。

信 (saddā) は確信 (saddahānā) であり、信賴 (oka-ppana) であり、信仰 (abhippasāda) である。信は信根であり、信力である (Dhs. pp. 10-11)。

この定義は、この論書の他の箇所にも数回あげられ、

又他の論書にも認められるから、<sup>④</sup>パーリ・アビダルマにおける信の定義の定型句として定着したものである。ここでは、信が確信・信頼・信仰という三つのあり方を持ち、五根・五力における信根・信力という位置をしめるとされるのである。初期仏教におけるこのような考え方は、後の仏教諸学派における信の定義に大きな影響を与えたと思われる。そして、南伝の註釈時代に至っては、信の特徴 (lakṣaṇa) ・現状 (paccupatthana) ・特質 (rasa) 味) ・直接因 (padatthana) などが種々に分析されるようになる。例えば『ネーッティパカラナ』では次の様に規定する。

信は確信を特徴とし、そして信解 (adhimutti) を現状とする。信は確認 (abhipatīyana) を特徴とし、  
「確固たる淨信」 (aveccapāsāda) を直接因とする (Att. p. 28)。

また、『アッタサーリニー』には、これらの定義の他に「清淨にすること (sammāsādana) を特徴とし、躍り上る (pakkhanda) を特徴とする」 (Asl. p. 98, BOS, Ed.) との句も認められる。」

ところで、北伝アビダルマの方では、信の定義の仕方におよそ二つの系統があるようである。それを示す資料

として、次の『俱舍論』の一節が興味深い。

信は心の澄淨 (prasāda) である。他の人々は、(四) 諦と(三)宝と業果における確認 (abhisampratyaya) であるという (AK. p. 55)。

ここにおいて、信は心の澄淨 (淨信) であるとする説と、四諦などの現象に対する確認であるとする二説があげられている。有部アビダルマにおいて、第一の定義をとるのは、「信云何、謂心澄淨性」(大正26・六九三<sup>a</sup>)と規定する『品類足論』が代表的である。ところが、『雜阿毘曇心論』における信の定義は次の如くである。

於三宝・四諦・淨心名為信(大正28・八八一b)。

前の『品類足論』における「心澄淨性」とここにおける「淨心」の原語が同じであったとすると、この『雜阿毘曇心論』における信の定義は、『俱舍論』における如き二説に分かれる以前の定義であると言えよう。すなわち、ここにおいては、信は、三宝と四諦における淨信であると規定されたのである。この定義の仕方を更に発展させたのが、次の『入阿毘達磨論』である。

信とは、心の澄淨であって、三宝と因果關係(「と有性」)とにおける確認であり、心の濁りを除く法のことである (Tib. 119, p. 45—3)。

この定義は、まさに先の『俱舍論』における二説を合わせたような形であり、これが様々に変形して、『順正理論』、『アビダルマディーパ』、あるいは、『集論』や月称の『五蘊論』などに取り入れられている。このことは、『雜阿毘曇心論』や『入阿毘達磨論』における心所の定義が、その後の有部や瑜伽唯識学派における心所説に大きな影響を及ぼしていることを示すものである<sup>⑥</sup>。因に、『順正理論』及び『アビダルマディーパ』における信の定義は次の如くである。

心濁相違、現前忍許無倒因果各別相属、為欲所依、能資勝解、説名為信(大正29・三九一a)。

その中で、信は心の澄浄である。// 実体と徳性と有能たること<sup>⑦</sup> (guni-gunarthiva) の確認を行相とし、心の汚濁を除去するものである (ADV. p. 71)。ここにおける「心濁相違」とは「心の澄浄」に他ならず、また、「現前忍許」とは abhisampratyaya (確認) の漢訳であろう。そうすると、確認の対象が両論とも一致しないが、信は心の澄浄であり、あることに對する確認であるとする点は『入阿毘達磨論』を承けているといふことができる。なお、『順正理論』において、信が「欲の所依となり、勝解に資す」とされたことは留意してお

くべきであろう。

前にふれた如く、『俱舍論』においては、信の定義に二説あるとされたが、称友の『俱舍論疏』では、この両説を次の様に会通して解釈している。

信は心の澄浄であるとは、煩惱や随煩惱に汚染され、た心が、信と結びつくから、明浄になる。あたかも水が、水を浄化するマニ宝珠と結びつくから「明浄になる」如し。他の人々は、「[四]諦と[三]宝と業果における確認である」とは、行相 (akāra) による信の説明である。四諦と三宝と浄・不浄なる業及び可愛・不可愛なるその果とにおいて、それらがまさに有るといふ確認〔すなわち〕確信 (abhisamprapatti) が信である (AKV. p. 36)。

ここにおいて、信は、その本質が心の澄浄であり、その行相が、四諦・三宝・業因業果に対する確認であると説明された。しかし、ここには、『順正理論』において説かれた欲の所依及び勝解に資する、あるいは『アビダルマディーパ』における arthiva (有能たること) に当たるとの概念は認められない。ところが、頭初に問題とした『集論』における信の定義には願望 (abhināga) 及び欲の所依なる語が見出された。このことは一体何を意味する



のであろうか。

ここで、我々は、もう一度『集論』における信の定義にもどって検討を加えることにしよう。『集論』における信の定義を『釈論』では次の様に註釈する。

信は、有たることに對する確認を行相とし、有徳たること (Gunaiva) ⑤に對する淨信を行相とし、私によつて獲得すること、あるいは実現せしめることが可能であると、可能たることに對する願望を行相とする (ASBh. p. 510-12)。

「有たることに對する確認」とは、先にあげた『俱舍論疏』において説かれたように、四諦と三宝と業果とがまさに有るといふ確認のことであろう。『集論』及び『釈論』においては、このことが第一の行相として理解された。次に、有部の論書において、信の本質として、心の澄淨 (prasada) があげられたが、これは有徳たることに對する淨信 (prasada) として、第二の行相であるとして理解された。そして、第三の行相として、能力あることに對する願望ということがつけ加えられたのである。このように、信 (śraddhā) が、確認 (abhisampratyaya) と淨信 (prasada) と願望 (abhiśāsa) という三つの行相として立体的に説明されたことは有部の論書には認められ

なかつたところである。

この三つの行相について、安慧の『唯識三十頌釈』では更に具体的に説明される。

その中で、信とは、業果や〔四〕諦や〔三〕宝に對する確認であり、淨信であり、願望である。すなわち、信は三種の「行相をもつた」ものとしてはたらく。有徳あるいは無徳なる対象があるとき、確認を行相とする。有徳なる「対象」があるとき、淨信を行相とする。「私によつて」獲得することあるいは生ぜしめる能力ある「対象」があるとき、願望を行相とする。(中略)とこで、その「の信」は欲に抛り所を与えることを機能とする (TYMS. p. 26)。

すなわち、有徳あるいは無徳なる対象があるとき、先ず、縁起に基いた業因業果の道理と、仏教の基本的真理たる四諦と、仏教を構成する基本的要素たる三宝とを基準にして、その対象を確認する。次に、そこに確認された有徳なる対象に對して淨信する。そして、淨信された有徳なる対象を獲得したい実現したいと願望する。ここに、信の行相が確認→淨信→願望という過程として説明されていることを知る。このことは、次の『成唯識論』

の一節からものはっきりする。

云何為信。於「実・徳・能・深忍・楽・欲、心淨為性、對治不信、樂善為業。然信差別略有三種。一信「実有一」謂於諸法実理中「深信忍故。二信「有徳」謂於三宝真淨徳中「深信樂故。三信「有能」謂於一切世出世善「深信有レ力能得・能成」。起「希望」故。

由「斯對治不信」彼心、愛「樂証」修世出世善。忍謂勝解、此信因。樂欲謂欲、即是信果。確陳「此信」、自相是何。豈不「適言」心淨為性(大正31・二九b) c)。

この部分に関しては、先学による詳細な領解があるので解説を省くが、信の自相が心淨(淨信)であり、忍(確認)は勝解のことで信の因となり、樂欲(願望)は欲のことで信の果である<sup>⑩</sup>、との記述に注目しておこう。このことはまた、前にもふれた如く、有部の論書である『順正理論』において、「為欲所依、能資勝解」(大正29・三九一a)と説かれたことと軌を一にする。

しかし、有部にあっては、勝解とは対境に対する信解(adhimukti)であり、欲は作さんと欲すること(Karukamata)であり、ともに大地法に数えられ、あくまで別法として、それらが信なる心所と俱生して始めて意味をもつものであった。ところが、瑜伽唯識学派においては、

それら勝解・欲なる概念も、信の行相として、信の定義の中に取り入れられるようになる。もちろん、この場合、勝解と欲は別境心所として、善・不善・無記の三性に通ずるから、善なる勝解における確認という一面、あるいは善なる欲における願望という一面を行相とするのである。このような各心所間における作用の包摂性もしくは、交錯性は、先の無癡と慧との間にも認められたように、大乘アビダルマ思想における心理論の特質であると言える。瑜伽唯識学派において、別境心所が遍行心所より別立された理由の一つも、実はこの点にあった<sup>⑪</sup>。

このようにして、瑜伽唯識学派においては、その独自の心理論から、原始仏教以来の様々な信の定義を整理して、しかも、アビダルマにおける二つの信の定義の系統をも会通して、極めて実践的な信の定義を完成したのである。すなわち、『集論』を始めとする大乘アビダルマ思想に至って、このようなダイナミックな信の解釈が可能になったと言える。

尚、浄土教における至心・信楽・欲生なる三心(三信)の思想も、このような確認・淨信・願望という信の三つの行相を背景にしていると思われるが、このことについては別の機会に論じたい<sup>⑫</sup>。

ここで、我々は、他の善心所についても上述の様な検討を加えるつもりであったが、与えられた紙幅も尽きようとしているので、『集論』におけるそれらの定義の訳註のみを掲げ、詳細な検討は別の機会に譲りたい。

註

- ① 水野弘元前掲書・五九三頁以下、藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店）五八六頁以下。
  - ② 佐々木現順「信仰を意味する諸原語——bhakti, śrad-dhā, prasāda——」大谷学報49—1—1～二五頁。
  - ③ 拙稿「六随念の立過程」印仏研18—1—一七八頁、同「十随念の成立過程」仏教学セミナー11・四二頁参照。
  - ④ 水野前掲書六〇二頁註⑤参照。
  - ⑤ 漢訳では「謂於三宝・因果相続・有性等中……」（大正28・九八二a）とあるにより補う。「有性」の原語は、*asitva* である。
  - ⑥ 特に『入阿毘達磨論』における心所の定義が『アビダルマディパー』に影響を与えていることについて別に詳論した（前掲拙著・五〇～五七頁参照）。
  - ⑦ サーンキヤ的な思想体系において想定する用語として、*guṇa* は属性、*guṇin* は属性所有者（サリ実体）*dravya* の *guṇa* また *artha* は *saṃarthyā* の類概念、能力のこと。従って *arhiva* は能力を有すること。このように『アビダルマディパー』では有部の思想を述べるときにも、サーンキヤやヴァイシェーシカ用語を使うことがよくある。
- このことはまた唯識学派における信の行相としての実・徳

・能の概念とも対応する。

- ⑧ ASBh. p. 511 ㊦ *guṇatva* とあるが、ASBh. 6a7 ㊦は *As. 56a* と同じく *yon tan can* とあり、AS. 664b ㊦「有徳」となっているので、*guṇarattva* の意とする。
- ⑨ 中村薫「華嚴経における信の位置——特に会座と菩薩について——」同朋学園仏教文化研究所紀要3・九二～九三頁参照。
- ⑩ 〈述記〉にも同様の記述あり。  
於<sub>二</sub>体・徳・能・信<sub>三</sub>所縁境。忍謂勝解、即信之因。希望謂欲、即信之果。淨信者信体、能淨心故（統藏74・三四四左）。
- ⑪ 前掲拙著・二一八頁参照。
- ⑫ 拙稿「心理的諸概念の大乗アビダルマ的分析——遍行・別境心所——」『中村瑞隆博士古稀記念論文集』（所収予定）参照。
- ⑬ 拙稿「心理概念の大乗アビダルマ的分析——善心所における信を中心として——」真宗教学研究8（予定）参照。

### 三 その他の善心所の定義

- (AS. p. 16<sup>9</sup>)
- ① 慚 (*hrī*) とは如何なるものか。自ら (*svayam*) 罪過 (*avadya*) を取<sub>二</sub>ら<sub>一</sub>ること (*rajāna*) である。悪行の制御 (*saṃnyama*) に拠<sub>二</sub>り所<sub>一</sub>を与えることを機能とする。
  - ② 愧 (*apatāpya*) とは如何なるものか。他に對して

罪過を恥じることである。<sup>⑤</sup> 同じそれ（悪行の制御に抛り所を与えること）を機能とする。

(4) 無貪 (alobha) とは如何なるものか。生存 (bhava) 有<sup>⑥</sup>に對する、或は生存のための必需品 (upakarana 具)<sup>⑦</sup>に對する無執着 (anāsakti) である。悪行の不生起に抛り所を与えることを機能とする。

(5) 無瞋 (adveśa) とは如何なるものか。有情に對して、苦に對して、そして、苦の基となるべき (sthanya 具)<sup>⑧</sup>諸法に對して惱害されないこと (anaḅhata 無恚) である。

悪行の不生起に抛り所を与えることを機能とする。

(6) 無癡 (本稿一三頁に出ず)

(7) 精進 (vīrya 勤) とは如何なるものか。「心の」裝備 (saṃnāha 被甲)、或は修行 (prayoga 方便・加行)、或は不沈滞 (alīnatva 無下)、或は不退 (avyāvṛtiti 無退)、或は倦むことなきこと (asantuṣitī 無足)、「こうような」善なることに對する心の勇敢 (abhyutsāha) である。「このよ  
うな」善なることがらを満たすこと (paripūrana) 成就すること (parinispadana) を機能する。

(8) 輕安 (praśrabdhi 安) とは如何なるものか。身と心の粗悪 (kaushtilya 麤重) を除くことによる身心の適応性 (karmānyata 調暢)<sup>⑩</sup> である。一切の障蔽を除外するこ

とを機能とする。<sup>⑩</sup>

(9) 不放逸 (apramāda) とは如何なるものか。精進を伴った(正勤)無貪・無瞋・無癡に基いて、諸善法を修めること<sup>⑪</sup>、及び有漏なる諸法から心を防衛すること (arāṃsa) である。しかも、それは、世間と出世間の幸福 (sānpatti) を満たすこと、成就することを機能する。

(10) 捨 (upeksā) とはいかなるものか。精進を伴った(正勤)無貪・無瞋・無癡に基いて、// 染汚を有する安住 (sankṣipta-vihāra) と相反する心の平等性 (samatā) であり、心の平穩性 (prasāhata 正直性)<sup>⑫</sup> であり、心が // 自然に置かれた状態 (anābhogavasthita 無功用住性) である。染汚(雜染)の余地のないこと (anavakāsa 不容) に抛り所を与えることを機能とする。

(11) 不害 (avihiṃsā) とは如何なるものか。無瞋の一部分であり、悲 (karuṇatā 心悲愍) のことである。悩害をさせないこと (avīnehana 不損惱) を機能とする。

### 註

① < 釈論 > 慚等 (愧・無貪・無瞋) は理解し易いので分析されなく (ASBh. p. 52<sup>2</sup>)。

② < 三十頌 > 罪過とは、賢者たちによって非難されたり、好ましくなく果報をよたらすから、まさに罪惡 (pāpa) である (TVMs. p. 263<sup>1</sup>)。

③ 〈述記〉諸過者境、自羞者緣、羞者又体、慚共相故(統藏74・三四五右下)。

④ 〈三十頌積〉愧とは世間(loka)を主として恥じることである(TVMS. p. 272-3)。

⑤ 〈三十頌積〉すなわち、このことは世間において非難されたことである。またこのように行為する私を「他人は」非難するであろうと「世間の」悪評を怖れることよって恥じるところ「の罪過」である(TVMS. p. 272-3)。

『俱舍論』では、慚と愧とに次の様な二つの解釈をあげている。

第一の解釈としては、まず、尊重をもつこと、敬意を表すること、畏敬に随従した「心を」もつこと(sabhaya-vasavartita)が慚である。罪過に対して怖畏を見ることが(bhaya-darsita)が愧である。第二の解釈としては、自らと他に鑑みて(atma-parapeksābhyaṃ)恥じることが「それぞれ慚と愧とある」(AK. p. 602-3. Cf. AK. 77a<sup>7-9</sup>)。

ここでは、その第二の解釈に当る。〈三十頌積〉は両釈を会通する。

\* AK. "na bhaya-vasavartita", AK. 21a には「有所忌難・有所随属」なるが、AK. 77a<sup>8</sup> "higs pas dhan sgyur ba dan bcas pa nid" に、平川彰ほか『俱舍論索引』第一部(大蔵出版・昭48)四二七頁の訂正に従う。

⑥ 〈述記〉有謂三有、即三界果(統藏74・三四五左上)。

⑦ 〈述記〉具謂資具、即三有因。縁生三有、皆名有具

(同)。

⑧ 〈述記〉有情・苦者、三界行苦、或苦・壞苦。唯拳有情・頭・勝・瞋・境。憎・疾・滅・道・亦・生・瞋・故。不・爾・無・瞋・成・境・狭(同)。

⑨ 〈述記〉言「苦具」者、謂三苦因。縁無為等有無瞋故(同)。

⑩ 〈釈論〉諸善法に対する有勢、有勤、有勇、堅固勇猛、軛を捨てないこと(ankasīta-dhura 不捨善軛)云々と、う經の句を次第の如く裝備等の勇敢なることどもに配置すべきである(ASBh. p. 514-10)。

〈述記〉「瑜伽論」撰事分中八十九説、最初発起猛利乘欲二名被甲。如先著甲方見賊故。次起堅固勇悍方便一名加行。策励其心決定勇行故。次為証得不自輕蔑、亦無怯懼二名無下。更生勇勵無怯下故。次能忍受寒熱等苦、於劣等善不生厭足、欣求後勝功德等一名無退。被損不敗少護不不足故。次後乃至漸入諦觀進後勝道二名無足。雖功已成更祈大果、非為少得即滿心故(統藏74・三四六右下)。「瑜伽論」大正30・八〇一c参照。

ここにおける prayoga 方便について前掲校部論文五頁及びその註③を参照。

⑪ 〈釈論〉満たすことは、ちやうど根本「静慮」に入ることの如し。成就することとは、そのことがまぎによく陶冶されたことである(ASBh. p. 516-17)。

〈述記〉得根本定一方名満善品。復斷通擁等能獲神通等、更修治名成善品(統藏74・三四六左上下)。

⑫ 〈三十頌積〉粗悪<sup>じそ</sup>とは、身心の不適應性であり、雑染

なる法の種子でもある (TVMS, p. 271<sup>b-16</sup>)。

⑬ 〈三十頌積〉その中で身の適應性とは、それがあること

によって、身に自らの所作において軽快に発起するところ

のものである。心の適應性とは、正しい作意と相応した者

の、歡喜と輕妙さを動機とする心理作用に他ならないとこ

ろのものである (TVMS, p. 271<sup>b-19</sup>)。

⑭ 〈述記〉癩重者、所<sup>す</sup>除染・剛強・不安・障定之法。調

暢者安之果。安令<sup>あ</sup>身心調和適暢 (統藏 74・三四六左下)。

⑮ 〈釈論〉一切の障礙を除外することは、それ (輕安) の

力による転依 (āśraya-parivṛtti) に関して見らるべきであ

る (ASBh, p. 517<sup>-18</sup>)。

⑯ 〈述記〉由<sup>よ</sup>輕安力<sup>り</sup>除<sup>じ</sup>障<sup>じ</sup>定法<sup>じ</sup>調<sup>じ</sup>暢<sup>じ</sup>身心<sup>じ</sup>勝依<sup>じ</sup>止起<sup>じ</sup> (統

藏 74・三四六左下)。

⑰ 右の記述を始めとして、諸漢訳では、無貪・無瞋・無癡

・精進の四法を並列的に記述しているが、ASc. 及び AS. による限り、不放逸は、精進を伴った三不善根という限定

を有するものであると理解できる (桜部前掲論文五頁でも

国訳の読み方を訂正している)。

⑱ 〈述記〉正勤等四不逸所依、善根策発、修<sup>しゆ</sup>断勝故、修<sup>しゆ</sup>

善防<sup>ぜんぼう</sup>惡。此頌<sup>じしゆ</sup>功能 (統藏 74・三四六左下)。

⑲ 〈釈論〉有漏なる諸法とは諸漏と漏の基となるべき諸境

である\*。ここで知るべきである (ASBh, p. 519<sup>-20</sup>)。

\* 〈述記〉諸漏者諸煩惱。漏処所者漏所依根。漏境界者漏

所縁法。若根、若境、若諸煩惱皆名<sup>な</sup>有漏。五增長故 (統

藏 74・三四六左下、三四七右)。

⑳ 〈俱舍論〉「不放逸とは」心を防御することであると他

の部派の「人々」は經中に誦してゐる (AK, p. 55<sup>9</sup>)。

\* この經典について『ウパーイカー』は沈黙し、国訳一切

經では『増一阿含』四 (大正 2・五六三 c) の記述を指

摘しているという (本庄良文『俱舍論所依阿含全表 I』

京都・昭 49・一六〇一七頁参照)。有部の論書において

も、『舍利弗阿毘曇論』と『入阿毘達磨論』において「護

心」「能守<sup>のり</sup>護心」なる記述が見える (水野前掲書・

六八五～六頁参照)。

㉑ 〈述記〉雜染住者、捨所<sup>じゆ</sup>除法、依止名<sup>な</sup>住。昔依<sup>しよ</sup>雜染、

今捨相違 (統藏 74・三四七右)。

②② 〈三十頌釈〉その次に、修習が進展することによって、

その反対の「心象」を遠ざけてしまふから、それについての懸念がなくなるとき、憍沈・掉挙の対治のための動機に對して「心の」發動 (abhoga) を作していない者には、自然の状態がある。「それが」心の自在性 (anahogata) である (TVMS. p. 283-5)。

②③ 〈述記〉善心相統不慮<sub>レ</sub>衆生、任運恒時住<sub>二</sub>無功用<sub>一</sub> (統藏74・三四七右下)。

②④ 〈釈論〉心の平等性等によって、捨の最初・中間・最後の状態が説明された。その所以は、捨と結びついた心は、沈滞 (dava) 等なる不等性 (vairamya) がないから、最初より平等 (sama) である。その次に、「これ以上」造作することのないことにもたらすから平穩 (prasatha) である。

②⑤ その次に、染汚への懸念 (saṅka) がないから自然に置かれたこと (anabhogāvasthita) である (ASBh. p. 520-22)。

②⑥ 〈述記〉容者受也。由<sub>二</sub>不放逸先除<sub>レ</sub>雜染故<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>捨位<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>之、為<sub>二</sub>不容依<sub>一</sub>。是捨作用 (統藏74・三四七右上)。

②⑦ 〈釈論〉不害はまた、無瞋と別のものではないから仮有 (prajñapti-sat) であると知るべきである (ASBh. p. 523-24)。

ASa. には「無瞋善根一分」となっている。

②⑧ 〈述記〉無瞋善根顯<sub>二</sub>所依体<sub>一</sub> (統藏74・二四七右下)。

②⑨ 〈述記〉心悲愍者顯<sub>二</sub>此行相<sub>一</sub>。別對<sub>二</sub>治害<sub>一</sub>。不損惱是此作用。悲愍・不損二義無<sub>レ</sub>差 (同)。

③〇 〈三十頌釈〉悲 (karuṇā) とは ka (樂) を抑制すること (ruṇādi) である。ka とは樂 (sukha) のことであり、樂を抑制するという意味である。すなわち、悲ある人は他

人の苦への苦悩をもつ者であるから、而もこれは「他を」悩害させないことを機能とする (TVMS. p. 287-9)。

#### 四 む す び

以上、我々は、『集論』における善心所の定義をめぐる諸問題について論述したが、そこにおいて、次のような興味深い問題点を見出した。

一、説一切有部においては、各心所は独立した実法として、その作用が互いに包摂したり交錯することはなかったが、『集論』を中心とする大乘アビダルマ思想においては、他の心所の一分であっても、仏道修行においてあるいは心理学的に重要と見られる心理現象は、それを心所として別立した。慧より無癡を別立して善心所に取めたのはその例である。善心所以外にも、五見の一一を慧より別立したり、忘念・不正知・散乱を念・慧・定より別立して、後の唯識教学においては、それらのうちのいくつかを假法ではなく実法であると考えようになる<sup>①</sup>。

この様な考え方は、大乘アビダルマ思想において、不放逸・捨・不害の三心所を假法としながらも善心所に収めることを許すことになる。そこにおいて、精進を伴った三善根に基いた善法の修習と心の防衛というはたらき

を不放逸と規定し、また、その別の一面である心の平等性を捨と規定した。さらに、不害は、無瞋の一部である悲のことであると規定されるのである。

二、前記のことは、心所の解釈にも影響を与えることになる。例えば、勝解と欲の一面を信の行相であるとして、信にダイナミックな実践的解釈を与え、それが後の仏教思想の発展に大きな影響を与えることになった。

三、『俱舍論』における大善地法の定義において、他の人々の説としてあげられた定義のすべてが、大乘アビダルマ思想における善心所の定義と関連のあることが確かめられた。このことは、小論においては信の定義について詳しく検討されたが、同じことは、不放逸・輕安・慚・愧の各定義においても認められるところである。このことは、また、善心所以外にも、勝解・尋・伺等の定義において認められたところである。このようなところにも、我々は、説一切有部と瑜伽唯識学派との思想的交接や大乘アビダルマ思想と世親との関連性を垣間見ることができようであろう。

(本稿は昭和五十八・五十九年度文部省科学研究費一般研究

Cによる研究成果の一部である。なお、本稿は昭和58年十一月二十三日東本願寺に於て開催された真宗教学大会における発表原稿に手を加えたものである。)

#### 註

① 吉元信行・玉井威「梵文阿毘達磨集論における煩惱の諸定義」佐々木現順編著『煩惱の研究』(清水弘文堂・昭50)二二六〜二二八頁参照。

② 拙稿「阿毘達磨集論における心所法の定義」印仏研22—一・三四—頁註21参照。

③ 〈俱舍論〉他の人々はまた説く。尋・伺は「言」を起らしめる」行<sup>3</sup> (vāk-samskāra) である (A.K. p. 614-5)。〈集論〉尋とはいかなるものか。思によって、或は慧によって尋求する意言 (mano-jalpa) である。また、それは心の鈍性である。伺とはいかなるものか。思によって、或は慧によって伺察する意言であるまた、それは心の細性である (A.S.g. p. 18)。

#### ※ 略号

Ybh. .... The *Yogācārabhūmi of Acārya Asaṅga*, ed. by V. Bhattacharya, Part I. University of California, 1957.

右以外の略号は拙著『アビダルマ思想』(前出) 19頁「原典資料略符号」及び A Critical Pali Dictionary, pp. 5\*-14\*. Abbreviations を参照されたこと。