

# 俱舍論に説かれる「慧」と「見」

— ジャイニ博士の所論に関連して —

櫻 部 建

その学生生活の多くを佛教研究、ことに般若経研究に捧げた H. Conze 博士の学績を讃える Festschrift は、それにならわしく、*Prajñāpāramitā and Related Systems と 標題されたもの* (Berkeley Buddhist Studies Series 1, 1977)。そこに寄せられた論文の一つに P. S. Jaini: *Prajña and dṛṣṭi in the Vaiśaṣṭika Abhidharma* (pp. 403-417) がある。Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhavṛtti の校訂者で、南北両伝のアビダルマ文献に広い学識をもつジャイニ博士の論策だけに、随処に独特な見解が示されている。以下に、その論旨を追いつつながら、それに関連して多少の卑見を差加えて見ようと思う。

慧 (prajñā, 般若) が、般若経において、また広く大乘経論において、中心的な重要な概念であるのはいうまでもないが、アビダルマ文献においてもそれは同様に重要なものであるとして、南伝論書で阿毘達磨が「増上慧学 (adhī-paññāsikha)」とされること、俱舍論で勝義阿毘達磨が「無漏の慧 (prajñamala)」とされることを指摘することから、ジャイニ論文は筆を起こして、先ず次のように述べる。

無明を根絶して慧に達するのが佛教の目指すところであるが、その無明・慧の対象となるのは何か。何を知らぬことが無明なのか。何を知るのが慧なのか。といえば、おそらく佛教のすべての学派が一致して、それは四諦であるとしよう。四諦を知るとは、およそそのことを「ありのままに知る (yathabhūtam jānāti)」ことであり、それがすなわち慧である。慧を得ることによって解脱に至る。四諦を知らぬとは、およそそのことをありのままに知り得ぬことであり、それがすなわち無明である。無明によって永き輪廻の苦に沈む。

この所述は、その趣旨においてもとより正しいが、俱舍論が与える術語の定義からすれば、慧とは「法の弁別」(dharmaṃpravivāya, 択法) とある (Abhidharmakośabhāṣya ad I 2a, Pradhān. ed. p. 2) から、慧の「対象」は、直接には、一切法である。もっとも、四諦の中の苦諦・集諦とはすべての有漏法(分けていえば、集諦は因性 (karma-bhūta) としてのそれ、苦諦は果性 (phalabhūta) としてのそれ (ad VI 2cd)) にはかならず (I 8c)、滅諦とは無為の摺滅であり、道諦は有為の無漏法 (I 5ab) であるから、四諦と一切法とは、当然に、ほぼあい掩う。ただ非摺滅と虚空との二無為法だけが別であることになるが、それをいかに解すべきか。一方に、無漏の慧は四諦を一つ一つ簡摺するとも説かれている (ad I 7a) から、無漏慧の対象は四諦、有漏慧を含めて慧一般の対象は一切法、と理解すればよいか。俱舍論の劈頭に、アビダルマの語を解釈して、「勝義の法である涅槃に、あるいは法相に、対向するからアビダルマである」(ad I 2b) とある原文を玄奘が「若勝義法唯是涅槃、若法相法通四聖諦、此能対向或能对觀、故称対法」と訳しているところにも、一切法に四諦とする考え方は見られる。

次に、無明については、その自性は「四諦と三宝と業と果とを知らしめないことである」と定義される (ad III 29d) から、無明の「対象」は、俱舍論では、直ちに四諦のみに帰せられているわけではない。

そこで、ジャイニ博士の論は、無明の性質の問題に移り、俱舍論世間品に無明の定義を説く部分が引用される。ここでは、無明が、単に「明に非ざるもの」でも「明の非存在」でもなくて、明とあい対する別個な法 (vidyayān. prati-

dvandvabhūtaḥarmanātarāṃ) であること、したがってまた、無明は悪慧 (kuprajñā, kutsita prajñā) でもなければその他の (貪等と俱生する) 染汚の慧でもないこと、が説かれているのであるが、そこに、無明が悪慧でないことの理由として悪慧の自性が見得ることが挙げられている (sa (= ku-prajñā) ca dīṣṭisvabhāva itī nāvīdya yujyate) のに関連して、ジャイニ氏は、見 (すなわち五悪見) が見道において断じ尽くされるのに、無明は修道においてもなお存し、阿羅漢果に至ってはじめてそのすべてが滅することを、コメントしている。悪慧が見得ることが無明が悪慧でないことの根拠となるのには、見と無明とが互いに別個な法であるということが前提となるから、このコメントはそれを示すために違いない。

俱舍論自身は、しかし、ここで、もっと別な二つの点から、無明と見とが別個な法であることをはっきり論証している。その第一は、理証である。無明はすなわち癡で、大煩惱地法の随一であり、見は慧の一分で大地法の随一である。したがって、見は無明と俱生し得る。同じく慧を自性とする二つのもの (traya) が俱生するということがあり得ないから、無明と見とは別個な法でなくてはならない、というのである。

その第二は、教証である。「無明が慧を汚す」と経に説かれている。無明が見、すなわち慧の一分、ならばこれは慧が慧を汚すということになる。それは不合理だから、無明は見でない、というのである。

次いで、見が問題として取り挙げられる。ジャイニ論文はいう。——見はなぜ七十五法のリストの中に含まれないのか。六随眠の中、五つまではそのリストの中に見えるのに、見だけは見られない。それはなぜか。見は慧の一つの形態 (すなわち悪慧) である、と見ればとりあえずその問題は一応解決する。慧は先にごとく十大地法の一つとして、法のリストの中に位置を占めているからである、と。

見が、十大地法の一なる慧の一分であることは、もとより俱舍論に明文がある。「大地法なる慧の特殊なものが見とかわれる」 (mahabhūmika eva kascit prajñaviśeṣo dīṣṭir ity ucyate, ad II 29ab)。

ジャイニ論文は続ける。——ところで、その慧は十大地法の一であるから「あらゆる心刹那にあまねく存在する」(sarvatra cittakṣaṇe samagrā bhavanti, ad II 24)とされる。このことはたいへん奇妙に見える。そうすると無明も慧と俱生することになるからである。また慧は、いかなる心刹那にも存在するゆえに、人がそれを求めて努力する要はないことになるからである。因みに、南伝阿毘達磨においては、慧は七つの共一切心所(sabbacittaasādharaṇa cetasikā)の中には数えられないで、二十五の淨心所(sobhaṇacetasikā)の一つ(二十五の中の十八までは共淨心所(sobhaṇassa-dharaṇa cetasikā)であるが、慧はそれでもない余他の七つの中の二)とされているから、そのような問題はないし、唯識派の論書も(ヴァスバンダウ自身に帰せられる五蘊論をも含めて)、慧を遍行(sarvatraga)の法でなく五別境法(pratītyaya viśayadharmā)の一つとしてゐる。

「毘婆沙師自身もこの問題には気づいていたに違いない」とジャイニ博士はいうが、その言はまさに当たっている。そのことは、同じく十大地法の一とされる定(samādhi, 三昧)について、全く同様な考え方に発する疑問が、俱舍論自身やヤシヨームトラ疏の中に、次のように提起されていることから、知られる。

また、三昧は大地法なのであるから「汝のいうごとく、静慮が心一境性でありすなわち三昧であるならば」すべての心に一境性が「したがって三昧が」あることになってしまう。「否、そうはなら」ない。三昧の力が弱い「場合には心の一境性はありえな」ら「から」い「ま」せ「ぬ」(mahābhūmikavāc ca samādheḥ sarvaçittānaṃ ekāgraprasaṅgaḥ, durbalatvāt samādheḥ, Kośa, ad VIII 1d)。

もし三昧がすべての心においてあるならば、何のために「四」静慮に対して努力をするのか。力強い三昧をもた「ら」す「た」め「であ」る (Yadi samādhiḥ sarvaçetasi bhavati, kim arthan dhyāneṣu yatnaḥ kriyate ? balavatsamādhiṃspādanārtham, Yaś, ad II 24)。

この問題は、慧が広い意味の、その中に種種のものを含む、概念だと見れば、一応は了解できるし、それが毘婆沙

師のとする解釈であったことは疑いないが、そうだとすると、それでは慧と悪慧との関係はいかなるものか、とジャイニ論文は論究を続ける。三昧と染汚なる三昧との関係を、ヤシヨミトラ（実は、ヴァスバンドウ。cf. Kośa Pradhān ed. p. 433）は種子と腐敗した種子とのそれに喩えている。慧と悪慧とをも似たような関係に理解してよからう。ところで、上記のように、俱舍論では見を「慧の特殊なもの」と呼び、ヤシヨミトラはそれを「判断決定作用を含む慧が見である」(samūhika yā prajñā sā dīpīti, Vas. ad II 29ab)と説明する。かれは、およそ判断決定作用を含む知的なたらしきを、それが正しい判断決定か否かは問わず、すべて見すなわち悪慧としている。

ヤシヨミトラも、ヴァスバンドウ自身も、すべての samūhika prajñā をすなわち dīpīti としているけれども、すべての dīpīti をすなわち kupaṃjñā と考えているのではないから、これはジャイニ博士の誤解である。平川索引によれば、kupaṃjñā とは、う語（本頌での用語。散文の部分では kutsita prajñā と言い換えている）は俱舍論の中でただ一度、先に挙げた一節、すなわち第三章で無明について定義を与える箇處、にだけ現われ、そこでは「悪慧は染汚であるけれども、それは見を自性とするから、〔それが〕無明であることは理に合わぬ」(kutsita hi prajñā klīṣṭā. sā ca dīpītyabhāvā hi navīdyā yujyate. Pradhān ed. p. 141)と言っている。あきらかに悪慧に善なる見は含まれないのである。にも拘らず、すべての見をすなわち悪慧なりとするこの誤解が、以下ジャイニ論文を最後まで混乱させる。

samūhika な特殊な prajñā が見であるとされることには、当然 a-samūhika prajñā が、すなわち、見ならざる慧が考えられなくてはならない。俱舍論智品の初めにいう。——すべての見は智 (hāna) の形態である。しかし智のすべての形態が見ではないのであって、見でないものは判断決定のはたらしきをもたず (a-samūhika) 究明のはたらしきをもたぬ (a-parinirgāna) のである。これらは、見 || 悪慧にない対する意味での淨らかな (pīṇa) 慧である。

慧が無明と俱生するとき、その慧はただ悪慧すなわち見のみである。悪慧は無明と背反しないからである。見道に

おいて見が断じ尽くされたのちも無明はなお存するということは、見道ですべての見が断ぜられるのではなく邪まな(mulka)ものだけが断ぜられるのである、と解することによってはじめて意味をなす。すなわち、正見(samyagasti)は修道の過程において依然無明と共に存するのである。そして、その正見もやはり悪慧である。

俱舍論智品の初頭(IV, 1)に説くところは——慧に無漏と有漏とがある。無漏慧のうち、八忍は見であるが智でない。尽智・無生智は智であるが見でない。その他の無漏慧は智でもあり見でもある。有漏慧のうち、染汚の五見と世間の正見とは智でもあり見でもある。その他はただ智である、というに尽きる。したがって、ジャイニ氏が「すべての見は智の諸形態である」という中の智は慧と訂正しなければならぬ。智ならざる見があるからである。また、「浄らかな慧」とはおそらく無漏慧を意味するであろうが、もしそうなら、このジャイニ氏の言い方は当らない。見でない智(「見でない慧」といってもこの場合は同じことになる)には、無漏なる尽智・無生智のほかに、有漏慧(染汚の五見と世間の正見とを除いた、余他の有漏の諸智)も含まれるからである。もしまた「浄らかな慧」が不染汚の慧を意味するものとしても、なお少し加えるべきものが考えられよう。有漏の染汚の慧で五悪見以外のものはなしとしないからである。

悪慧についてのジャイニ氏の所論は、ここでも、先に指摘した誤解の上にあるから、しばしば、妥当でない。智にして見に非ざるものは尽智・無生智の二であり、その二智が得られるのは、必ずすべての分別のはたらきから離れたときであり、そのとき正見と無明とは共に滅し、すべての随眠は尽きたと知られ、それらは再び生ずることはないと知られる。すなわち、阿羅漢果の獲得であり、そのとき行者の心はただ妙観察〔智〕(pratyaveksana)のみとなる。正見は修道の過程において、すべての有漏法(五蘊)に対する執着を去るためにはたらし、最後にはそれ自身も滅して、そのあとに、ついに浄らかな慧があらわれるのである。

「智にして見に非ざるものは尽智・無生智の二」とは、無漏慧についてそう言い得るのであって、有漏慧を含め

ていえば、そうでないことは上記のとおり。正見についてジャイニ論文が説くところは、用語にいささか曖昧さがあるとしなければならぬ。正見が滅して阿羅漢果が獲得される、というのであるから、ここにいう「正見」とは有学の正見を指すに違いないが、それは自性としては無漏の慧にはかならない。最後にあらわれる「浄らかな慧 (pure prajña)」とはおそらく無漏慧の意味に相違ないが、それは尽智・無生智を指すのであろうか。無学の正見もまた無漏慧にはかならないのであるが。

尽智を「随眠は尽きたと知ること (an awareness of destruction of the anusayas)」とし、無生智を「それらは再び生ずることはない」と知ること (an awareness of the fact that they will never again arise)」とするのは、俱舍論が与えるそれら二智の定義とは合致しない。俱舍論智品 (ad VII 7; Pradhan ed. p. 39d) を見るべきである。

尽智・無生智は、通常の智のごとく、知的な識別作用と理解すべきではなくて、分別を離れたものであり「随眠の非得と択滅の得との生ずる心利那」である。しかし、阿羅漢果が得られたとき、この二智は滅し（なぜならそれらも利那滅なる有為法なのだから）、阿羅漢には分別判断のはたらきが再び生じ、かれはそれ以後の生を、預流の聖者と同じく邪見から離れて、生きる。しかし、無漏の慧を得た効果は続く。択滅は無為法であるから、その後も滅しないで、効果的に煩惱の生起を抑制する。

随眠の非得と択滅の得は、もとより、無学道の段階に至ってはじめて生ずるのではない。「択滅は繫の事に随つて各別」(冠導俱舍 116c) であるから、見道・修道の過程においてひとつひとつの煩惱の滅についてそれぞれそのことが見られる。

不動法阿羅漢には尽智の無間に無生智が生じ、すぐ続いてさらに尽智や無学の正見が生ずることはないのに対して、その他の阿羅漢の場合は尽智の無間に尽智があるいは無学の正見が生じ無生智は生じないこともあるのは、賢聖品 (VI 50) に説くところである。

毘婆沙師の説く無漏の慧が a condition of nondiscriminative awareness accompanying the *ksaya* and *anutpāda* *jñānas* であるとするれば、それは概念化を離れた点で般若経に説く慧(般若)と全く隔ったものではない。ただ相違するところは、毘婆沙師は正見をすら悪慧とするけれどもその正見は *savastuka* だと考える(邪見は *avastuka* である)。阿含經典に見える「法すらも捨すべきである。いわんや非法をや」という考え方は、すなわち法をも *avastuka* と見る考え方は、毘婆沙師には忘れられた。ここでは人無我は説かれるが、法無我は説かれないのである。

ここに至ってジャイニ博士の考え方はほとんど私の理解を越える。毘婆沙師が邪見を *avastuka* と見、正見を *savastuka* と見るとすることの根拠として挙げられている俱舍論 (ad V 4) やヤシ ヨーシトラ疏 (ad V 4, VI 1) の所論は、全くそれに当らぬ。例えば *bhāvanābheyā hi kleśā dirghāḥ, savastukatvāt ato lokotarāṇāpi teṣāṃ na sakit prahānam* (Yas' ad VI 1) と同じ文章は、修所断の煩惱が *savastuka* であるから堅固であり、頓断するを得ないことを語っているに過ぎず、正見を *savastuka* と見るということと何の関係もないように、私には思われる。ただ最後に述べられている、毘婆沙師によって人無我は説かれたが法無我は説かれなかったという見解は、広く受け入れられるものであろう。