

学位請求論文

説一切有部における煩惱論の構造と起点

仏教学専攻

梶 哲也

参考文献及び略号

〈一次資料〉

- AKBh. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKBh.(T) *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu) (ཚོས་མཛོན་པའི་མདོ་སྟོན་ཀའི་བཤམས་པ་): P 5591, D 4090.
- AKVy. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra) Ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- AKVy.(T) *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra) (ཚོས་མཛོན་པའི་མདོ་སྟོན་ཀའི་གཞུང་ལ་བཤམས་པ་): P 5593, D 4092
- TA. *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthanāma* (Sthiramati) (ཚོས་མཛོན་པའི་མཛོད་ཀྱི་བཤམས་པའི་རྒྱ་ཚེར་འགྲེལ་པ་དོན་གྱི་དེ་ལོ་ན་ཉིད་ཅེས་བྱ་བ་): P 5875, D 4421.
- LA. *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇīnāma* (Pūrṇavardhana) (ཚོས་མཛོན་པའི་མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་བཤམས་པ་ཚོན་ཉིད་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་བ་ཞེས་བྱ་བ་): P 5549, D 4093.
- AN. *Aṅguttaranikāya*. London; Pāli Text Society, 1968 – 1979.
- CPD *Critical Pāli Dictionary*. Begun by V. Trenckner, Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters. From 1924.
- DN. *Dīghanikāya*. London; Pāli Text Society, 1992 – 1995.
- Dhp. *Dhammapada*. London: Pāli Text Society, 1994.
- MN. *Majjhimanikāya*. London; Pāli Text Society, 1993 – 1994.
- MN. aṭṭhakathā *Majjhimanikāye Papañcasūdanī*. London; Pāli Text Society, 1976 – 1983.
- SN. *Samyuttanikāya*. London; Pāli Text Society, 1976 – 1994.
- Sn. *Suttanipāta*. London; Pāli Text Society, 1990.
- SHT *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden* unter Mitarbeit von Walter Clawiter und Lore Holzmann ; Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Ernst Waldschmidt. F. Steiner, Wiesbaden, 1965.
- T 『大正新脩大藏經』大正新脩大藏經刊行会, 1924 – 1932.

- 『集異門足論』 『阿毘達磨集異門足論』 T 26, 1536. 舍利子說, 玄奘訳.
- 『法蘊足論』 『阿毘達磨法蘊足論』 T 26, 1537. 大目乾連造, 玄奘訳.
- 『識身足論』 『阿毘達磨識身足論』 T 26, 1539. 提婆設連造, 玄奘訳.
- 『界身足論』 『阿毘達磨界身足論』 T 26, 1540. 世友造, 玄奘訳.
- 『衆事論』 『衆事分阿毘曇論』 T 26, 1541. 世友造, 求那跋陀羅訳.

『品類足論』	『阿毘達磨品類足論』 T 26, 1542. 世友造, 玄奘訳.
『八犍度論』	『阿毘曇八犍度論』 T 26, 1543. 迦旃延子造, 僧伽提婆訳, 竺佛念訳.
『癡智論』	『阿毘達磨癡智論』 T 26, 1544. 迦多衍尼子造, 玄奘訳.
『婆沙論』	『阿毘達磨大毘婆沙論』 T 27, 1545. 五百大阿羅漢造, 玄奘訳.
『旧婆沙』	『阿毘曇毘婆沙論』 T 28, 1546. 迦旃延子造, 五百羅漢訳, 浮陀跋摩, 道泰等共訳.
『鞞婆沙』	『鞞婆沙論』 T 28, 1547. 尸陀槃尼撰, 僧伽跋澄訳.
『心論』	『阿毘曇心論』 T 28, 1550. 法勝造, 僧伽跋摩訳.
『心論經』	『阿毘曇心論經』 T 28, 1551. 法勝論, 優波扇多訳, 那連提耶舎訳.
『雜心論』	『雜阿毘曇心論』 T 28, 1552. 法救造, 僧伽跋摩等訳.
『甘露味論』	『阿毘達磨甘露味論』 T 28, 1553. 瞿沙造, 失訳.
『五事論』	『五事毘婆沙論』 T 28, 1555. 法救造, 玄奘訳.
『俱舎論』	『阿毘達磨俱舎論』 T 29, 1558. 世親造, 玄奘訳.
『俱舎釈論』	『阿毘達磨俱舎釋論』 T 29, 1559. 婆數盤豆造, 眞諦訳.
『順正理論』	『阿毘達磨順正理論』 T 29, 1562. 衆賢造, 玄奘訳.
『顯宗論』	『阿毘達磨藏顯宗論』 T 29, 1563. 衆賢造, 玄奘訳.
『長阿含』	『長阿含經』 T 1, 1. 佛陀耶舎, 竺佛念共訳.
『中阿含』	『中阿含經』 T 1, 26. 瞿曇僧伽提婆訳.
『雜阿含』	『雜阿含經』 T 2, 99. 求那跋陀羅訳.
『增一阿含』	『增一阿含經』 T 2, 125. 瞿曇僧伽提婆訳.

〈二次資料〉

Cox, Collet

- 1988 “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories.” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11-1: pp. 31 – 87.
- 1992 “Attainment through Abandonment: The Sarvāstivādin path of Removing Defilements. Paths to Liberation.” *The mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, Buswell, R. & Gimello, R(ed.), Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 63 – 105.
- 1995 “Disputed Dharmas, Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra’s Nyāyānusāra.” *Studia*

Philologica Buddhica Monograph Series XI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

1998 “*Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism.*” *Handbook of Oriental studies* 11, Leiden Brill.

Dhammajoti, Bhikkhu

2009 *Sarvāstivāda Abhidharma*, 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.

Frauwallner, Erich

1995 *Abidharma – Studien WZKSO*, Band VII, 1963, VIII, 1964. English translated by Sophie Francis Kidd, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, New York.

Gelong, Lodrö, Sangpo

2012 *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu : the treasury of the Abhidharma and its (Auto) commentary. translated into French by Louis de La Vallee Poussin ; annotated English translation by Gelong Lodrö Sangpo ; with a new introduction by Bhikkhu KL Dhammajoti* 1st ed, Vol. 1 – 4, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd.

Gokhale, V. V.

1946 “*The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu.*” *Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society*, 22

Jaini, Padmanabh S.

1977 “*Prajñā and drṣṭi in the Vaibhāṣika Abhidharma.*” *Prajñāpāramitā and Related Systems*. Ed. Luis. O. Gomez, L. Lancaster, pp. 403 – 417. California: Berkley Buddhist Studies Series.

Kramer, Jowita

2013 “*A Study of the Saṃskāra Section of Vasubandhu’s Pañcaskandha With Reference To Its Commentary By Sthiramati.*” *The Yogācārabhūmi and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*. Ed. Ulrich Timme Kragh, Cambridge: Harvard University Press, pp. 986 – 1035.

Kritzer, Robert

- 2005 “*Vasubandhu and the Yogācārabhūmi – Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya.*” *Studia Philologica Buddhica Monograph Series XVIII*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Louis de la Vallée Poussin

1923 – 1926

L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin, Paris, Paul Geuthner

Pruden, Leo M.

1988 – 1990

Abhidharmakośabhāṣya by Louis de la Vallée Poussin, English Translation. Vol. I – IV. California: Asian Humanities Press.

Schmithausen, Lambert

- 1979 「我見に関する若干の考察—薩迦耶見、我慢、染於意—」和訳 横山紘一『佛教學』7, pp. 1 – 18.

青原令知

- 1990 「『婆沙論』の論述形態」『印度學仏教學研究』76号, pp. 68 – 72.
2002 「『俱舍論』における四諦十六行相の定義」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, 京都, pp. 241 – 258.
2007 「『集異門足論』のアビダルマ的特質」『印度學佛教學研究』113号, pp. 160 – 166.
2009 「『業施設』における煩惱の総称語」『印度學佛教學研究』119号, pp. 176 – 181.

青原令知・若原雄昭・武田宏道・那須良彦

- 2015 「説一切有部思想史の文献学的考察」『仏教文化研究所紀要』53号, pp. 1 – 28.

赤沼智善

1933 – 1934 (1992 – 1996)

『国訳一切経 毘曇部 二十七 – 三十』大川円道校訂, 大東出版社, 東京

1939 『原始仏教之研究』 破塵閣書房, 名古屋

池田練太郎 (練成)

- 1977 「俱舎論随眠品の構造」 『印度學佛教學研究』 51 号, pp. 140 – 141
- 1978 「『俱舎論』における kleśa と upakleśa について」 『印度學佛教學研究』 53 号, pp. 170 – 171
- 1979 「『俱舎論』随眠品における煩惱論の特質」 『仏教学』 7 号, pp. 119 – 140.
- 1980a 「不定法 (aniyatā dharmāḥ) の概念」 『印度學仏教學研究』 56 号, pp. 207 – 211.
- 1980b 「〈百八煩惱〉説成立の意義」 『曹洞宗研究員研究紀要』 12 号, pp. 36 – 52.
- 1983 「南伝 Abhidharma 仏教の煩惱論」 『印度學仏教學研究』 62 号, pp. 104 – 107.
- 1986 「『俱舎論』にみられる二種類の煩惱説」 『駒沢大学仏教学部研究紀要』 44 号, pp. 399 – 417.
- 1988 「中国仏教における『雜阿毘曇心論』の受容」 『中国の仏教と文化：鎌田茂雄博士還暦記念論集』 鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会, 大蔵出版, 東京, pp. 77 – 96.

石田一裕

- 2007 「『俱舎論』における見について」 『浄土学』 44 号 pp. 135-151.
- 2008 「西方諸師説の一考察」 『仏教文化学会紀要』 17 号 pp. 47 – 65.
- 2009 「〈品類論〉と西方諸師」 『三康文化研究所年報』 40 号, pp. 171 – 209.
- 2010 「ガンダーラ有部と瑜伽行派」 『印度學仏教學研究』 120 号, pp. 166 – 169.

今西順吉

- 1980 「ヨーガの語義」 『印度學佛教學研究』 56 号, pp. 44 – 46.

宇井伯寿

- 1965 『印度哲学研究』 第二, 岩波書店, 東京

榎本文雄

- 1978 「āśava について」 『印度學佛教學研究』 53 号, pp. 158 – 158.
- 1979 「āśrava (漏) の成立について」 『仏教史学研究』 22 卷 1 号, pp. 17 – 42.
- 1983 「初期仏典における āśrava (漏)」 『南都仏教』 50 号, pp. 17 – 28.
- 2005 「nibbuta / nivvuda について」 『仏教とジャイナ教：長崎法潤博士古稀記念論集』 平楽寺書店, 京都, pp. 271 – 278.

荻原雲來

1933 『和訳 稱友俱舎論疏（一）』梵文俱舎論疏刊行會

荻原雲來・山口益

1934 『和訳 稱友俱舎論疏（二）』梵文俱舎論疏刊行會

1939 『和訳 稱友俱舎論疏（三）』梵文俱舎論疏刊行會

小谷信千代・本庄良文

2007 『俱舎論の原典研究 随眠品』大蔵出版, 東京

梶哲也

2015 「説一切有部における有漏縁・無漏縁について」『佛教学セミナー』101号, pp. 42 – 65.

2016a 「説一切有部における二種随増について」『印度學仏教學研究』138号, pp. 170 – 173.

2016b 「大マールンキヤ経にみる「随眠」」『大谷大学大学院研究紀要』33号, 1 – 21.

2017 「説一切有部における煩惱群について – 結・縛・随眠・随煩惱・纏 – 」『印度學仏教學研究』掲載号及び頁未定

梶山雄一

1977 「説一切有部の思想をめぐって」『佛教学セミナー』25号, pp. 93 – 106.

片山一良

1999 『中部（マッジマニカーヤ）中分五十経篇I（パーリ仏典第1期）3』大蔵出版, 東京

加藤純章

1973 「有漏・無漏の規定」『印度學佛教學研究』42号, pp. 128 – 132.

1989 『経量部の研究』春秋社, 東京

1990 「随眠 – anuśaya」『仏教学』28号, pp. 1 – 32.

2011 「補説「極微の和集と和合」付論：経量部とは何か」『豊山学報』54号, pp. 1 – 14.

加藤宏道

1981 「断惑論からみた九十八随眠」『印度學仏教學研究』59号, pp. 303 – 306.

1982 「随眠のはたらき」『仏教学研究』38号, pp. 28 – 58.

1985 「断惑論の特質」『印度學仏教學研究』66号, pp. 56 – 61.

金児黙存

1973 「煩惱論」『龍谷教学』8号, pp. 126 – 139.

木村泰賢

1968a 『木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究』大法輪閣, 東京

1968b 『木村泰賢全集 第五卷 小乗仏教思想論』大法輪閣, 東京

木村泰賢・西義雄・坂本幸男

1929 – 1933 (1992 – 1995)

『国訳一切経 毘曇部 七 – 十六』森章司校訂, 大東出版社, 東京

木村紫

2013 「smṛti 再考」『印度學仏教學研究』129号, pp. 945 – 949.

2013a 「『俱舍論』における想顛倒」『印度學仏教學研究』131号, pp. 380 – 384.

2013b 「『俱舍論』における無明」『立正大学大学院文学研究科年報』31号, pp. 67 – 82.

2014 「『俱舍論』における尽智と無生智」『印度學仏教學研究』134号, pp. 388 – 391.

2016 『『俱舍論』を中心とした有身見の研究』学位請求論文, 立正大学

金敬姫

2011 「説一切有部における煩惱説」『印度學佛教學研究』125号, pp. 397 – 393.

2013 『説一切有部における現観道形成の研究』学位請求論文, 大谷大学

雲井昭善

1977 「原始仏教資料におけるヨーガ (yoga) の概念」『仏教研究』6号, pp. 23 – 42.

斎藤明・高橋晃一・堀内俊郎・松田訓典・一色大悟・岸清香

2006 『『俱舍論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集』山喜房佛書林, 東京

阪本（後藤）純子

- 2006 「Pāli thīna-middha-「潛沈・睡眠」, Aṃg. thīṇagiddhi-/thīṇaddhi-と Vedic mardh/mṛdh」 『印度學仏教學研究』 108 号, pp. 212 – 218.

櫻部建

- 1955 「九十八随眠の成立について」 『大谷学報』 127 号, pp. 20 – 30.
1969 『俱舍論の研究 界・根品』 法蔵館, 京都
1981 「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 – 」 『佛教学セミナー』 34 号, pp. 1 – 8.

櫻部建・小谷信千代

- 1999 『俱舍論の原典解明 賢聖品』 法蔵館, 京都

櫻部建・小谷信千代・本庄良文

- 2004 『俱舍論の原典研究 智品・定品』 大蔵出版, 東京

櫻部建・加治洋一

- 1996, 2000
『新国訳大蔵経 毘曇部 発智論』 大蔵出版, 東京

佐々木現順

- 1975 『煩惱の研究』 清水弘文堂, 東京

佐々木閑

- 2000 『インド仏教変移論 – なぜ仏教は多様化したのか – 』 大蔵出版, 東京
2003 「六足と「婆沙論」」 『印度學仏教學研究』 103 号, pp. 142 – 147.
2007 「「婆沙論」諸本の相互関係」 『印度學仏教學研究』 113 号, pp. 167 – 173.

静谷正雄

- 1978 『小乗仏教史の研究』 百華苑, 京都

武田和博

2000 「有部アビダルマにおける「随増」について」『印度哲学仏教学』15号, pp. 101 – 113.

立川武蔵

2006 「『俱舍論』における「アビダルマ」の意味について」『印度學仏教學研究』108号, pp. 12 – 19.

2008 「『俱舍論』における界について」『印度學仏教學研究』116号, pp. 1 – 10.

田中教照

1975 「阿毘曇心論系と大毘婆沙論の修道論のちがいについて」『印度學仏教學研究』47号, pp. 172 – 173.

1976a 「四諦十六行相の南北アビダルマにおけるちがい」『宗教研究』226号, pp. 174 – 176.

1976b 「四聖諦を中心とした修行の問題」『武蔵野女子大学紀要』16号, pp. 23 – 35.

1976c 「修行道論より見た阿毘達磨論書の新古について」『仏教研究』5号, pp. 41 – 54.

1976d 「南北両アビダルマの修行道論」『宗教研究』229号, pp. 21 – 42.

1977 「有部の無明論について」『印度學仏教學研究』50号, pp. 182 – 185.

1979 「集異門足論における修行の問題」『仏教学』7号, pp. 94 – 118.

1980 「八正道の展開と修行道論」『仏教学』9号, pp. 111 – 144.

1985 「南北アビダルマの縁起説『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』春秋社, 東京, pp. 101 – 124.

1986 「有部の修行道論と七覚支」『仏教学』19号, pp. 33 – 47.

1987 「使品よりみた阿毘曇心論の位置」『印度學佛教學研究』71号, pp. 28 – 35.

田端哲哉

1975 「説一切有部の名称について」『印度學仏教學研究』47号, pp. 170 – 171.

1977 「説一切有部の基本命題と *satkāyadr̥ṣṭi*」『印度學仏教學研究』50号, pp. 190 – 193.

1977 「説一切有部の基本命題と *vitarka, vicāra*」『印度學仏教學研究』51号, pp. 328 – 331.

1980 「世親と衆賢」『印度學仏教學研究』57号, pp. 277 – 281.

1981 「世親と衆賢 (二)」『印度學仏教學研究』59号, pp. 286 – 289.

タンソウチャイ（陳素彩）

- 1999 「説一切有部における「沙門果」の概念」『印度學仏教學研究』94号, pp. 136 – 138.
- 2001a 「説一切有部における upakleśa・kleśa・paryavasthāna の関係」『仏教文化研究論集』5号, pp. 74 – 98.
- 2001b 「説一切有部における anuśaya・kleśa・paryavasthāna の関係」『インド哲学仏教學研究』8号, pp. 57 – 72.
- 2003 「説一切有部における見随眠：『俱舍論』『随眠品』を中心として」学位請求論文, 東京大学

塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文

- 1990 『梵語仏典の研究 論書篇』平楽寺書店, 京都

飛田康裕

- 2006 「なぜ、説一切有部の四念住の修習内容は変遷したのか（1） – アーガマに見える説一切有部の四念住の特徴 – 」『論叢 アジアの文化と思想』15号, pp. 1 – 29.
- 2012 「『識身足論』における論理的包摂関係をめぐると論」『久遠 研究論文集』3号, pp. 1 – 25.

内藤昭文

- 1985 「二十種の有身見について(試論)」『龍谷大学大学 佛教学研究室年報』1号, pp. 27 – 26.

中村了権

- 1969 「原始仏教における煩惱論」『印度學佛教學研究』35号, pp. 173 – 176.

並川孝儀

- 1998 「初期仏典にみる煩惱の所在」『印度學佛教學研究』93号, pp. 94 – 100.
- 1999 「初期仏典にみる煩惱の消滅」『印度學佛教學研究』95号, pp. 76 – 84.

西義雄

- 1975 『阿毘達磨仏教の研究 – その真相と使命 – 』国書刊行会, 東京
- 1935 (1999 – 2000)

『国訳一切経 毘曇部 二十五 – 二十六下』河村孝照校訂, 大東出版, 東京

西村実則

- 1974 「アビダルマにおける不善根」『仏教論叢』18号, pp. 170 – 175.
1974 「kleśa と anuśaya」『印度學佛教學研究』45号, pp. 150 – 151.
1977 「俱舍論の經典觀の一考察」『印度學佛教學研究』54号, pp. 222 – 224.
1980 「小煩惱地法考」『印度學佛教學研究』56号, pp. 212 – 215.
2013 『増補アビダルマ教学 俱舍論の煩惱論』法蔵館, 京都

野武美禰子・瀧川郁久・坂井淳一

- 1996 「『俱舍論』安慧註に於ける自相と共相」『東洋の思想と宗教』13号, pp. 24 – 50.

野口真戒

- 1987 「「煩惱」と「随眠」の関係について」『仏教学会報』13号, pp. 43 – 58.

馬場紀寿

- 2003 「北伝阿含の註釈書要素」『仏教研究』31号, pp. 193 – 219.
2008 『上座部仏教の思想形成 – ブッダからブッダゴースアへ – 』春秋社, 東京

兵藤一夫

- 1980 「『俱舍論』に見える説一切有部と經量部の異熟説」『仏教思想史3』平楽寺書店, 京都, pp. 57 – 88.
1983 「「四縁」についての一考察」『印度學佛教學研究』62号, pp. 288 – 291.
1985 「「六因説」について」『大谷学報』244号, pp. 95 – 109.
2000 「有部論書における『阿毘曇心論』の位置」『加藤純章博士還暦記念論 アビダルマ仏教とインド思想』春秋社, 東京, pp. 129 – 150.
2002 「經部師としてのヤショーミトラ」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, 京都, pp. 315 – 336.

平川彰

- 1988 『平川彰著作集第一巻 法と縁起』春秋社, 東京
1991 『平川彰著作集第二巻 原始仏教とアビダルマ仏教』春秋社, 東京

平川彰 他

1973 – 1978

『阿毘達磨俱舍論索引』大蔵出版, 東京

福田琢

1993 「『俱舍論』における“行相”」『印度學仏教學研究』82号, pp. 180 – 184.

1997a 「説一切有部の断惑論と『俱舍論』」『東海仏教』42号, pp. 1 – 16.

1997b 「心不相応法について」『印度學仏教學研究』91号, pp. 107 – 111.

1998a 「経量部の大徳ラーマ」『佛教史學研究』41巻1号, pp. 1 – 36.

1998b 「上座世親と古師世親」『同朋大学論叢』78号, pp. 55 – 76.

2000 「『成実論』の随眠論」『加藤純章博士還暦記念論 アビダルマ仏教とインド思想』春秋社, 東京, pp. 129 – 150.

福原亮巖

1969 『有部阿毘達磨論の発達』永田文昌堂, 京都

藤田宏達

1959 「四沙門果の成立について」『印度學仏教學研究』14号, pp. 69 – 78.

1960 「三界説について」『印度學仏教學研究』16号, pp. 59 – 62.

藤田宏達 編

1984 『<俱舍論>所引の阿含経一覽』北海道大学文学部印度哲学研究室

藤本晃

2005 「四沙門果説の成立と構造」『印度哲学仏教学』20号, pp. 86 – 105.

舟橋一哉

1952 『原始仏教思想の研究』法蔵館, 京都

1987 『俱舍論の原典解明 — 業品』法蔵館, 京都

船山徹

2013 『仏典はどう漢訳されたか スートラが経典になるとき』岩波書店, 東京

北条善光

- 1982 「ogha, sota について」 『仏教学会報』 8 号, pp. 40 – 43
1983 「ogha, sota について」 『印度學佛教學研究』 63 号, pp. 170 – 171.

本庄良文

- 1984 『俱舎論所依阿含全表』 私家版
1992 「Stautrāntika」 『印度學仏教學研究』 80 号, pp. 148 – 154.
1995 「『俱舎論』七十五法定義集」 『三康文化研究所年報』 26, 27 号, pp. 1 – 30.
2011 「アビダルマ仏教と大乘仏教 – 仏説論を中心に」 『シリーズ大乘仏教 2 卷 大乘仏教の誕生』 春秋社, 東京, pp. 173 – 204.
2014 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上/下』 大蔵出版, 東京

前田專学

- 1980 「無明、この心を覆うもの – 古ウパニシャッドを中心にして – 」 『仏教学』 9 号, pp. 1 – 20.

真野龍海

- 1972 「一來について」 『仏教思想論叢』 佐藤密雄博士古希記念論文集刊行会, 山喜房書林, 東京, pp. 331 – 349.

水野弘元

- 1932 「阿頼耶識思想の発生」 『宗教研究』 新第 9 卷 6 号, pp. 127 – 149.
1964 『パーリ佛教を中心とした仏教の心識論』 山喜房佛書林, 東京

三友健容

- 1975 「anuśaya の語義とその解釈」 『印度學佛教學研究』 46 号, pp. 110 – 115.
1976 「説一切有部における無明論の展開」 『法華文化研究』 2 号, pp. 117 – 128.
1980a 「四沙門果説の成立について」 『日本仏教学会年報』 45 号, pp. 51 – 72.
1980b 「旧隨界について」 『印度學仏教學研究』 57 号, pp. 25 – 30.
1996 「説一切有部の成立」 『印度學仏教學研究』 89 号, pp. 1 – 11.
2007 『アビダルマディーパの研究』 平楽寺書店, 京都
2010 「『大毘婆沙論』成立の諸問題」 『宗教研究』 363 号, pp. 374 – 375.

箕浦暁雄

- 1999 「説一切有部の因縁論」『印度學仏教學研究』94号, pp. 125 – 127.
2002 「択滅について」『印度學仏教學研究』100号, pp. 140 – 143.
2003 「ステイラマティとヤショーミトラの大地法理解」『印度學仏教學研究』103号,
pp. 138 – 141.

宮下晴輝

- 1978 「心心所相応義における ākāra について」『印度學仏教學研究』52号, pp. 152 –
153.
1983 「アビダルマ教義学の一局面」『大谷学報』237号, pp. 1 – 16.
1984 「連合と結合」『印度學仏教學研究』64号, 66 – 71.
1986 「『俱舍論』における本無今有論の背景」『佛教学セミナー』44号, pp. 7 – 37.
1989 「非択滅無為」『佛教学セミナー』49号, pp. 45 – 56.
1991 「「縁起」の意味領域」『真宗教学研究所教化研究』106号, pp. 78 – 101.
1992 「無明と諸行」『日本仏教学会年報』57号, pp. 1 – 28.
1997 「有部の論書における自性の用例」『佛教学セミナー』65号, pp. 1 – 65.

宮本正尊

- 1974 「縁起説における upādāna の考察」『印度學佛教學研究』44号, pp. 437 – 441.

村上真完・及川真介

- 2009 『仏のことば註 – パラマッタ・ジョーティカー – 』全4巻 春秋社, 東京

室寺義仁

- 2004 「経量部 – 初期 Sautrāntika – 」『高野山大学論叢』39号, pp. 1 – 24.

森章司

- 1995 『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』東京堂出版, 東京

山口益・舟橋一哉

- 1955 『俱舍論の原典解明 世間品』法蔵館, 京都

渡辺椋雄

1929 (1993)

『国訳一切経 毘曇部 一, 二, 四, 五』片山一良校訂, 大東出版社, 東京

1932 (1994)

『国訳一切経 毘曇部 三』中田直道, 片山一良校訂, 大東出版社, 東京

渡辺椋雄・水野弘元・大石秀典

1932 (1996)

『国訳一切経 毘曇部 二十 - 二十一』矢島道彦校訂, 大東出版社, 東京

略号

D	Derge edition of Tibetan Tripiṭaka
P	Peking edition of Tibetan Tripiṭaka
Pā	Pāli
Pr	AKBh, Pradhan(ed.)
PTS	Pāli Text Society
Skt	Sanskrit
Tib	Tibetan
『国訳』	『国訳一切経』

目次

参考文献及び略号

序 - 研究の背景と課題 -	1
1 「煩惱」について	1
2 説一切有部の煩惱論	2
3 有部煩惱論における課題	3
4 研究方法	4
第1章 説一切有部における煩惱群に関する記述	6
1 本章のねらい	6
2 法数による煩惱群の扱い	7
3 『心論』『心論経』『雑心論』における煩惱群の分析	11
4 『俱舍論』における煩惱群の分析	16
小結	17
第2章 有部における「漏」「瀑流」「転」「取」	19
1 本章のねらい	19
2 阿含經典に見る「漏」「瀑流」「転」「取」	19
3 有部論書に見る「漏」「瀑流」「転」「取」の分類	21
3.1 『集異門足論』における「漏」「瀑流」「転」「取」の分類	21
3.2 『品類足論』における「漏」「瀑流」「転」「取」の分類	25
3.3 『婆沙論』における「漏」「瀑流」「転」「取」の分類	27
3.4 『雑心論』における「漏」「瀑流」「転」「取」の分類	29

3.5 『俱舍論』における「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類.....	31
4 有部における「漏」「瀑流」「軛」「取」の範囲.....	32
小結.....	39
第3章 有部論書における「結縛随眠随煩惱纏」	40
1 本章のねらい.....	40
2 定型フレーズとしての「結縛随眠随煩惱纏」.....	40
3 「結縛随眠随煩惱纏」に関する検討.....	42
3.1 「結縛随眠随煩惱纏」の用法（1）.....	42
3.2 「結縛随眠随煩惱纏」の用法（2）.....	43
小結.....	53
第4章 有部における「結」と「随眠」	54
1 本章のねらい.....	54
2 「結」(samyojana) について.....	55
2.1 「結」に関する先行研究と課題.....	55
2.2 阿含における四沙門果と関連する「結」に関して.....	56
2.3 有部の初期論書における四沙門果と関連する「結」に関して.....	58
2.4 有部における「結」の意義.....	61
2.5 有部において「結」が持つ課題.....	65
3 「随眠」(anusaya) について.....	65
3.1 「随眠」に関する先行研究と課題.....	65
3.2 検討方法および対象.....	67
3.3 「大マールンキヤ経」における「随眠」.....	67
3.4 『婆沙論』に見られる「大マールンキヤ経」と「随眠」解釈.....	72
3.5 「随眠」が持つ特徴.....	75
3.6 「随眠」の名義に関する検討.....	77

小結.....	81
結論.....	83
APPENDIX A：説一切有部における二種随増について.....	86
1 問題の所在.....	86
2 有部における二種随増.....	87
2.1 各随眠の個別的な対象に対する随増.....	89
2.2 「相応するが随増しない」随眠に関して.....	94
3 「相応するが随増しない」随眠の意義.....	98
結び.....	98
APPENDIX B：説一切有部における有漏縁・無漏縁について.....	100
1 問題の所在.....	100
2 有部の論書における有漏縁・無漏縁の扱い.....	101
2.1 『識身足論』・『品類足論』における有漏縁・無漏縁.....	101
2.2 『婆沙論』における有漏縁・無漏縁.....	104
2.3 『心論』『雑心論』における有漏縁・無漏縁.....	110
2.4 『俱舍論』における有漏縁・無漏縁.....	112
2.5 『順正理論』における有漏縁・無漏縁.....	112
3 有漏縁・無漏縁に関する考察.....	116
3.1 有漏縁・無漏縁による随眠の分類とその議論.....	116
3.2 有漏縁・無漏縁と先行研究との関連について.....	118
結び.....	123

序 – 研究の背景と課題 –

1 「煩惱」について

本学位請求論文は、インド仏教の一部派である説一切有部 (Sarvāstivāda 以下 有部) における煩惱論を対象とし、その体系の構造と体系化の起点を解明することを目的とする。

仏教は苦しみからの完全な解脱を目的とし、そのための道を示す教えである。この苦しみの原因とされるものが「煩惱」 (Skt. *kleśa*, Pāli. *kilesa*, √*kliś* (苦しませる、悩ませる) の名詞形) であり、「苦しませ悩ませるもの」がその原意である。しかし、現代において一般的な言葉となっている「煩惱」は、仏教におけるもっとも古い経典群である阿含経典においては、むしろ特異な言葉でありほとんど表れない¹。そこには「煩惱」全般を代表して指し示す特定の語はなく、「火」「漏」「軛」「瀑流」「取」「愛」「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」といった多様な言葉が、経典の文脈やそれぞれの言葉自体が持つニュアンスに沿って語られる。また、その「苦しませ悩ませるもの」である「煩惱」の具体相として「貪」「瞋恚」「慢」「無明」「邪見」「疑」といったものが説かれ、さらに、幾つかの「煩惱」の具体相が先の「煩惱」の同義語によって括られ、貪・瞋・痴の「三毒」や、有身見・戒禁取・疑の「三結」といった煩惱群として表される。

阿含経典に見られる「煩惱」の多種多様な教説は、釈尊の対機説法によって、聴き手である衆生の状況に合わせて説かれた豊かでリアルな表現である。しかし、釈尊の入滅した後には、この「煩惱」の同義語、具体相、群という重層的で複雑な教説が、残された仏弟子たちにとって大きな課題となる。なぜなら、釈尊入滅後の仏弟子たちは、残された膨大な教説の多彩な表現に関して、それらをどのように聞くべきか自らの手によって解釈する必要があったからである。つまり、残された仏弟子たちは、釈尊が苦しみの原因であり断つべきものとして説かれたいわゆる「煩惱」に関して、その同義語にはどのような語が該当し、それらの具体相には何が含まれ、それらが括られた煩惱群には何があるかということを経典から読み取り、同義語、具体相、群、それらの連関や階層、各語の定義、該当範

1 阿含経典には、「煩惱」 (*kilesa*) の名を持つ煩惱群はなく、単独で用いられる用例も極めて少ない。この「煩惱」に関連する表現としては多くが *upakkilesa* (随煩惱) や *saṃkilesa* (染汚) と表現され、またごく少ないが *kilesāvaraṇa* (煩惱障) もある。しかし、これらの何れもが「煩惱」を指し示す代表的な語として用いられることはない。*kilesa* が煩惱を代表する一般的な語として用いられるのは、論蔵が成立して以降と考えられている。cf. 櫻部 [1955]

図を整理し、解釈し、体系的に把握する必要があったのである²。

同様の対応は「煩惱」に限らず、仏教における様々な言葉や概念に関しても求められた。この仏弟子達の対応の結果を、教説の長短や類似するテーマ、法数という視点からまとめられた阿含經典の構成や、部派毎に伝持された經典の括りや文言の差異に伺うことができる。そして、この営みの積み重なりにより膨大な經典から何らかの構造や体系が見出されるに至って、「經」と「律」に加えて「論」が「藏」として認められることになる。

現在触れられるインド仏教の論藏の中で、もっとも古く、精緻で、壮大なものの1つが有部のものであり、この有部によって体系化された煩惱論が「九十八随眠」説である。

2 説一切有部の煩惱論

有部は、阿含經典において多様に説かれる「煩惱」の概念を整理し、經典中に説かれる煩惱群の1つである「七随眠」を展開して「九十八随眠」とした。そして、この「九十八随眠」を軸に構築した体系の中に、阿含經典に説かれる様々な「煩惱」全般を示す異名や煩惱群を包摂し、構造化した。この体系は、有部において初期に成立した論書の1つである『品類足論』『辯随眠品』にほぼ完成した形で説かれ、以降、有部はこの体系に基いて煩惱論上の膨大な議論を展開させていく。

この「七随眠」から「九十八随眠」説への展開は、櫻部 [1955] によって次のように確かめられている³。まず、阿含經典において「七随眠」によって括られる具体的な煩惱は、欲貪・有貪・瞋・慢・無明・疑・見である⁴。有部は、この「七随眠」中の欲貪と有貪とをまとめて貪とし、見を有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取であると解釈して、「十随眠」にした。さらに、「十随眠」の各々の行相を仏教の世界観である欲界・色界・無色界の三界と四聖諦説に基づく見苦・見集・見滅・見道・修道の五部という観点から分析して、「九十八随眠」に展開した⁵。

2 以降、本論文においては「苦しませ悩ませるもの」という概念を示す煩惱を「煩惱」、一般的に煩惱法と言われる「煩惱」の具体相を煩惱、「煩惱」の異名によって括られた煩惱のグループを煩惱群と表記する。

3 この櫻部説は概ね受け入れられているが、異説もある。田中 [1987] は、櫻部説の七随眠から六・十随眠を経た九十八随眠への展開に関して、八随眠・十二随眠を経て九十八随眠へ展開したとする。

4 阿含經典の中には、この「七随眠」の具体相である欲貪 (kāmarāga) を貪 (rāga) とする教説もある。(cf. MN. 18 etc.) これについて櫻部 [1955] は、これら2つの型に説かれる經典を比較した結果、この欲貪を貪とするものの方が本来の型であるとする。

5 阿含經典に説かれながらこの「九十八随眠」に含まれないその他の煩惱は、有部の体系の中

有部は、この体系化された「九十八随眠」説を基盤として様々な視点から「煩惱」について議論する。先行研究をあげつつ有部の煩惱論において作される議論をいくつか示す。まず代表的なものは、「九十八随眠」説を構成する各々の煩惱の定義に関するものである。これに関する先行研究としては、Schmithausen [1979]、石田 [2007]、木村 [2016]、田中 [1977]、田端 [1977]、タンソウチャイ [2003]、本庄 [1995] といった豊富な先行研究がある。また、これらの煩惱が何を対象とするのか、どのように働くのかといった分析が煩惱論の中で論じられる。これに関連する先行研究には、加藤純章 [1973]、加藤宏道 [1982]、木村 [2013a]、武田 [2000]、野武他 [1996] 等がある。また、どのように煩惱が断たれるのか、煩惱が断たれるとはどういうことか、といった断惑論も説かれる。これに関しては、加藤宏道 [1981]、福田 [1997a] [1997b] 等の先行研究がある。

3 有部煩惱論における課題

先に示したように、有部は「七随眠」を軸に、それを三界五部に展開し「九十八随眠」とすることによって、その煩惱論を体系化した。この「九十八随眠」が阿含經典には説かれないことを有部自身が意識していた⁶にも関わらずに、である。そして、阿含經典に説かれる「三漏」「三毒」「四軛」「四身繫」「五順下分結」「九結」といった様々な煩惱群の中から、煩惱論の体系の軸に「七随眠」を選択した意図を、有部自身が明確に論じることではない。したがって、この煩惱論がどのような意図と視点から体系化されたのかという有部煩惱論の起点に関して、我々が直接に知ることはできない。

この有部による「七随眠」選択の意図に関して、櫻部 [1955] は、阿含經典に説かれる種々の煩惱群について、その中に含まれる煩惱の構成という視点から比較し、「〔「七随眠」の〕欲貪乃至無明の七語の数え挙げ方は、他の諸説に比して、割に偏りなく整って居る。有部がこの教説を採り上げてその煩惱に関する論議の中心に置いたのはそれに依るのであろう。」と考察している。しかし、それはあくまで体系化された「九十八随眠」の視点から見た「偏りのなさ」である。また、經典には存在しない「九十八随眠」を独自に論じた有部ならば、「偏りのなさ」を基準にし自ら偏りのない煩惱群を独創する、もしくは

で「随煩惱」や「纏」といった「煩惱」の異名によって括られる。この三界五部に展開された「九十八随眠」と「纏」に関しては第2章において表に示す。

⁶ 『婆沙論』には「五結」と「九十八随眠」が經典に由来しないことに対する種々の解釈が述べられる。(cf. T1545 236b20 - c12)

既にある他の煩悩群から展開することも可能であったと考えられる。したがって、群に含まれる煩悩の構成という視点からだけでは、有部煩悩論の体系化の起点である「七随眠」選択の意図を十分に示したことにはならない。

近年、金 [2013] がこの櫻部 [1955] の考察に対してに再考の余地があることを指摘している。金 [2013] は「有部が「七随眠」を導入し、断惑論の中心に据えるのは「七随眠」に見随眠と疑随眠が含まれていることに依るのである。さらに見随眠を「五見」に開くことによって、沙門果の獲得において定式化されている見所断の三結と関連させるからである」と述べる。この指摘は、有部の修道論の視点から検討されたものである。「煩悩」を断つ道が修道であるから、本質的に煩悩論と修道論とは表裏の関係にある。したがって、修道論の観点から煩悩論の体系化の起点を検討することは、非常に重要なことである。しかし、金氏の指摘も十分な結論とはいえない。なぜならば、修道論の視点からは煩悩群の1つである「三結」が重要な役割を持ち、それが煩悩論とも密接に関連する、ということは重要な指摘ではあるが、なぜ有部はこの「結」という「煩悩」の異名で括られる群によって煩悩論を体系化しなかったのか、ということが明らかではないからである。

このように、有部煩悩論に関する現在までの研究状況は、煩悩論の体系の上に展開される思想に関心が注がれ豊富な先行研究がある一方で、体系そのものの起点である有部による「七随眠」の選択の意図が明らかであるとはいえない。それに伴って、この「九十八随眠」の体系の中で阿含經典に説かれる様々な「煩悩」の概念がどのように構築されたのか、という体系化の過程と結果としての構造についても検討が不十分である。つまり、先に挙げた「漏」「軛」「愛」「結」「縛」といった「煩悩」全般を示す語は、有部煩悩論の研究においてはほぼ一様に「煩悩」の同義語として理解され、經典の中でそれぞれの言葉が持つ文脈やニュアンスが、煩悩論の中でどのように位置づけられるのか、ということが検討されていない。そして、「三漏」「四軛」といった煩悩群が「九十八随眠」の体系にどのように包摂されるのか、ということも明らかではない。

したがって、有部煩悩論の研究においては、その体系の構造と体系化の起点とが未解明であり、有部の諸師たちが実際に行った、阿含經典に説かれる「煩悩」に関する概念を、整理し、解釈し、体系化するという営み自体の再現を、彼らが残した膨大な議論を手掛かりとして試みる必要があるとされるのである。

4 研究方法

本論文の目的は、有部煩悩論の体系の構造とその体系化の起点を解明することである。

つまり、体系の構造解析とどのような意図を持って構造化したのかという2点を検討しなければならない。体系の構造とは、阿含經典に説かれる「煩惱」の異名と煩惱群とがどのように体系中に包摂されるのかを検討することであり、体系化の起点とは種々の煩惱群の中から「七随眠」を体系の軸に選択した有部の意図を明らかにすることである。

この2点については、体系の構造を検討し、それを踏まえて起点を検討する必要がある。有部煩惱論の体系が阿含經典に説かれる「煩惱」の異名と群とによってどのような構造をとるか、ということ自体が、数多ある煩惱群の中から体系の軸に選択された「七随眠」のもつ特徴を明らかにし、体系化の起点である有部の意図を検討する上で重要な知見だからである。

さて、一般に「構造解析」は「同定」と「構造決定」の2段階を経る必要がある。「同定」とは構造を構成する成分の決定であり、「構造決定」とは「同定」された成分がいかなる構造をとるのかを決めることである。本研究に当てはめるならば、「同定」とは、阿含經典に説かれる種々の「煩惱」の異名と煩惱群の中で、何が有部煩惱論の体系中に包摂されるのかを確認することである。そして、「構造決定」は体系の中に包摂された異名と群とがどのような位置付けを得るのかを明らかにすることである。

したがって、まずは有部の諸論書において阿含經典に説かれる「煩惱」の異名と群とがどのように記述されるのか、ということに注目して「同定」し、同時に「構造決定」するために検討を要する「煩惱」の異名と群を明らかにする。そして、それらが有部煩惱論の体系においてどのように位置付けられるのかを検討した上で、金氏の指摘を踏まえ、なぜ有部が「結」ではなく「随眠」を煩惱論の体系の軸に選択したのか、その意図を考察する。

第1章 説一切有部における煩惱群に関する記述¹

1 本章のねらい

本章では、有部のさまざまな論書における「煩惱」の異名と煩惱群の採り上げ方を確認する。具体的には、有部が阿含經典に説かれる種々の煩惱と煩惱群とをどのように捉え、その記述にはどのような特徴が見られるのか、ということを検討する。本章のねらいは、有部の煩惱論全体の構造と起点とを理解する上で、どのような「煩惱」の異名、また群を検討することが最適なアプローチとなるかを明らかにすることである。

有部の論書における「煩惱」の異名や煩惱群の記述に関連する先行研究には、池田 [1977] [1978] [1979] がある。とくに池田 [1979] は池田 [1977] [1978] で行った検討に加えて、『俱舎論』を検討対象の中心におきつつ、有部論書における煩惱群の記述の特徴について、詳細に考察する。

池田 [1979] の結論を簡潔にまとめると次のようになる。有部論書における煩惱群の解説には、法数順に説く『集異門足論』『発智論』『婆沙論』と、「煩惱」(kleśa)と「随煩惱」(upakleśa)とを対比的に捉えて重視し、その括りによって煩惱群を記述する『心論』以降の論書という2つの系統がある。後者は瑜伽行派の煩惱論と同一の傾向を示しており、中でも『俱舎論』は「六随眠」説²の強調や五位による法体系との関連性の重視といった姿勢から、とくに瑜伽行派との関連が強いとされる。また、『俱舎論』における「結縛随眠随煩惱纏」という有部の定型フレーズによる煩惱群の解説は『品類足論』や『入阿毘達磨論』『阿毘達磨集論』と類似関係にある³。

上記のように、『心論』以降の「煩惱」「随煩惱」という煩惱論の構造の大枠については、池田氏によって既に指摘されている。しかし、阿含經典に説かれる種々の「煩惱」の異名と群とが、その構造の中でどのような位置を占めるのか、また何か特徴的なものがあるのか、といった視点からは検討されていない。したがって、本章ではこの池田 [1979] の考察を参考にしつつ、そこで指摘される「煩惱」「随煩惱」以外の煩惱群にとくに注目

¹ 本章および第2章は XVIIIth Congress of the International Association of Buddhist Studies において口頭発表した配布資料に基づく。

² 「七随眠」中の欲貪と有貪をまとめて貪と解釈された「随眠」による煩惱群で阿含經典にはない有部が独自に解釈した煩惱群の一つ。

³ この「一切結縛随眠随煩惱纏」という有部の定型フレーズに沿って、「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」の5つの群を論じる形態として、『品類足論』『辯五事品』(T1542 692b23ff.) がある。これについては第3章で検討する。

し検討する。

2 法数による煩惱群の扱い

池田 [1979] が示すように、『集異門足論』と『発智論』、そして『発智論』の註釈書である『婆沙論』は、煩惱群を法数順に列挙し論じる。ただし、最も古い有部論書である『集異門足論』は「衆集経」⁴を註釈したものであり、この経典は煩惱群に限らない様々な用語を法数順に列挙する形式の教説であるから、煩惱群が1つの箇所にとまとめて論じられるわけではない。つまり、この法数順による記述も『集異門足論』独自の性格というよりは「衆集経」という教説の形態が反映されたものである。したがって、煩惱群が有部によって意識的にまとめられ法数順に説かれるのは『発智論』からであり、その註釈である『婆沙論』にはその意図や付随する議論が論じられる⁵。

これより『婆沙論』における煩惱群の扱いを確認する。『婆沙論』は『発智論』の記述に沿いながら、各テーマに関連する膨大な議論を採り上げ、有部の立場を明らかにする大著である。その中で、煩惱論は主に第二編「結蘊」の中で論じられる。そして、「結蘊」の冒頭には、煩惱論を論じるにあたっての「煩惱」の範囲として、煩惱群が法数順に解説される。採り上げられる煩惱群は『発智論』⁶に則るが、『婆沙論』に採り上げられる煩惱群とそれを構成する煩惱とをまとめて示せば以下のようなになる⁷。

⁴ T1 49b27 - 52c12 パーリでは *Saṅgīti sutta* (DN. 9) が対応する。ただし、『集異門足論』、「衆集経」、*Saṅgīti sutta* の採り上げる群や内容は全同ではない。

⁵ 『集異門足論』と『発智論』『婆沙論』では採り上げられる煩惱群も異なっており、『集異門足論』の方が多い。有部の論書全体を通して、採り上げられる煩惱群に増減の一定した傾向はなく、新たに阿含経典から採り上げられるものや、有部独自の煩惱群が加わることもある。「九十八随眠」「五結」「十纏」「八纏」という煩惱群がそれにあたる。とくに「三結」「三愛」「三火」「四愛」「四身繫」「五心縛」「六諍根」は、有部論書を通して採り上げ方が一貫しない。

⁶ T1544 926b11 - c3

⁷ 以下、各煩惱群で *Saṅgīti sutta* (DN. 9) が対応するものを註にあげる。

煩惱群の名称	煩惱群に包摂される煩惱	『大正新脩大藏經』該当箇所
三結：	有身見結・戒禁取結・疑結	(T1545 237c4ff.) ⁸
三不善根：	貪不善根・瞋不善根・癡不善根	(T1545 241b25ff.) ⁹
三漏：	欲漏・有漏・無明漏	(T1545 243c20ff.) ¹⁰
四瀑流：	欲瀑流・有瀑流・見瀑流・無明瀑流	(T1545 247a8ff.) ¹¹
四軛：	欲軛・有軛・見軛・無明軛	(T1545 247b22ff.) ¹²
四取：	欲取・見取・戒禁取・我語取	(T1545 247b28ff.) ¹³
四身繫：	貪欲身繫 ¹⁴ ・瞋恚身繫・戒禁取身繫・此実執身繫	(T1545 248c8ff.) ¹⁵
五蓋：	貪欲蓋・瞋恚蓋・昏沈睡眠蓋・掉拳惡作蓋・疑蓋	(T1545 249b14ff.) ¹⁶
五結：	貪結・瞋結・慢結・嫉結・慳結	(T1545 252a24ff.)
五順下分結：	貪欲順下分結・瞋恚順下分結 有身見順下分結・戒禁取順下分結・疑順下分結	(T1545 252b16ff.) ¹⁷
五順上分結：	色貪順上分結・無色貪順上分結 掉拳順上分結・慢順上分結・無明順上分結	(T1545 253b23ff.) ¹⁸
五見：	有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取	(T1545 254c19ff.)
六愛身：	眼耳鼻舌身意触所生の各愛身	(T1545 256b20ff.) ¹⁹
七随眠：	欲貪随眠・瞋恚随眠・有貪随眠・慢随眠 無明随眠・見随眠・疑随眠	(T1545 257a18ff.) ²⁰ ²¹

⁸ Tīṇi saṃyojanāni: sakkāyadiṭṭhi, vicikicchā, sīlabbataparāmāso.

⁹ Tīṇi akusalamūlāni: lobho akusalamūlaṃ, doso akusalamūlaṃ, moho akusalamūlaṃ.

¹⁰ Tayo āsavā: kāmāsavo, bhavāsavo, avijjāsavo.

¹¹ Cattāro oghā: kāmogho, bhavogho, diṭṭhogho, avijjogho.

¹² Cattāro yogā: kāmayogo, bhavayogo, diṭṭhiyogo, avijjāyogo.

¹³ Cattāri upādānāni: kāmupādānaṃ, diṭṭhupādānaṃ, sīlabbatūpādānaṃ, attavādūpādānaṃ.

¹⁴ *Saṅgīti sutta* と『大集法門經』は貪欲身繫に代えて無明身繫を置く。

¹⁵ Cattāro ganthā: **abhijjhā kāyagantho**, byāpādo kāyagantho, sīlabbataparāmāso kāyagantho, idaṃ saccābhiniveso kāyagantho.

¹⁶ Pañca nīvaraṇāni: kāmaccandanīvaraṇaṃ, byāpādanīvaraṇaṃ, thīnamiddhanīvaraṇaṃ, uddhaccakukkucanīvaraṇaṃ, vicikicchānīvaraṇaṃ.

¹⁷ Pañcorambhāgiyāni saṃyojanānā: sakkāyadiṭṭhi, vicikicchā, sīlabbataparāmāso, kāmaccando, byāpādo.

¹⁸ Pañcuddhamabhāgiyāni saṃyojanāni: rūparāgo, arūparāgo, māno, uddhaccaṃ, avijjā.

¹⁹ Cha taṇhākāyā: rūpaṇhā, saddaṇhā, gandhaṇhā, rasaṇhā, phoṭṭhabbaṇhā, dhammaṇhā.

²⁰ 『大正新脩大藏經』は「有七随眠」とあり注記は付されていないが、高麗藏の原本は「有七随眠」であり、「眼」は誤植と考えられる。(The SAT Daizōkyō Text Database も誤植のままである)

²¹ Satta anusayā: kāmarāgānusayo, paṭighānusayo, diṭṭhānusayo vicikicchānusayo,

九結：	愛結・恚結・慢結・無明結・見結・取結 疑結・嫉結・慳結	(T1545 258a3ff.)
九十八随眠：	欲界繫の 36 種と色・無色界繫各 31 種の随眠	(T1545 259b18ff.)

これらが『婆沙論』「結蘊」に示され、有部が把握する煩惱群の範囲である²²。『婆沙論』は多くの煩惱群と煩惱とを『集異門足論』から継承するが、「三結」「五見」「五結」「九十八随眠」という4つの群は『集異門足論』からの継承ではない²³。そのうち後者2つについては、有部自身が独自に經典中から見出したと言及しており、その由来が明らかである²⁴。そして、「三結」に関しては *Saṅgīti sutta* にも採り上げられ²⁵、他の阿含經典にも説かれることから、その起源を阿含經典に遡ることができる。また「五見」に関しては、これら5つの「見」(dṛṣṭi)が阿含經典に並べて述べられることはなく²⁶、有部煩惱論において、この「五見」は「七随眠」を「九十八随眠」に展開する上で重要な役割を担

mānānusayo, bhavarāgānusayo, avijjānusayo.

²² ここであげた「四取」中の「見取」と「五見」と「九十八随眠」における「見取」は漢訳では同一であるが「取」の梵文には2つある。つまり、upādāna と parāmarśa である。どちらも「掴む」「握る」という意味であるが、『俱舍論』を見る限り「煩惱」の異名と理解される「四取」や「五取蘊」、十二支縁起中の「取」は upādāna である (cf. 五取蘊の「取」に関して； tatra upādānāni kleśāḥ / (AKBh p. 5) , 十二支縁起中の「取」に関して； kleśāt kleśo jāyate tṛṣṇāyā upādānam / (AKBh p. 134 etc.)。そして、「四取」中の「見取」の原語は dṛṣṭi-upādāna であり「戒禁取」は śīla-vrata-upādāna である。それに対して、「五見」等の「見取」は dṛṣṭi-parāmarśa、「四取」以外の煩惱群を構成する「戒禁取」は śīla-vrata-parāmarśa、また、「九結」中の「取」結は parāmarśa-samyojana となっている。つまり、漢訳においては「取」に括られてしまうが、カテゴリーとしての「煩惱」の異名とそれによって括られる群の一法、または構成要素という概念とは、原語レベルでは区別があるように見られ、それを upādāna と parāmarśa が担っているようであり、各々の定義を含めて詳細に検討する必要がある。

²³ 「四取」に関して、『国訳』「毘曇部 1」は「衆集經」に対応なしとしているが、同項目に「四受」(T1 53b16：復有四法。謂四受。欲受。我受。戒受。見受。)がある。そして、同じ「衆集經」は「五取蘊」(pañca upādāna skhanda) に対応するものとして「五受陰」をあげることから、「受」は upādāna であり、「四受」が『集異門足論』の「四取」に対応すると見てよい。一方、「七随眠」が「衆集經」になく、「九結」が「衆集經」と *Saṅgīti sutta* のどちらにもないことに関しては、有部煩惱論が「七随眠」を軸に展開し「九結」を種々に論じることから、注意する必要がある。

²⁴ 「九十八随眠」と「五結」に関しては、『婆沙論』において有部自身によって阿含經典から独自に見出したものであると解説される (T1545 236b21ff.)。

²⁵ cf. 本章註 8

²⁶ 有部所伝とされる阿含經典の漢訳以外に、発見され有部のものとされる經典の梵文断片やウパーイカー等に関する研究成果に対象範囲を拡げたとしても、この「五見」に対する言及が阿含經典中に見いだされることはない。

う群である²⁷。よって、この「五見」も有部独自の煩惱群であるとみなしてよい²⁸。

以上、『婆沙論』が採り上げる煩惱群から、有部煩惱論の体系に取り込まれる煩惱と煩惱群との大枠を確認した。各煩惱群の意義や分類に関しては後に確認するとして、『婆沙論』における煩惱群の記述姿勢のみを見れば、論の構成上はいずれの煩惱群も並列的に採り上げられ、特定の煩惱群に注目するような態度は見られない。また、『心論』以降の論書において「煩惱」と対比的に論じられる「随煩惱」や、「結縛随眠随煩惱纏」という有部の定型フレーズに含まれる「纏」がここで煩惱群として論じられることはない²⁹。これは『集異門足論』にも言えることであり、この「随煩惱」と「纏」とが群として阿含經典に説かれないことによると考えられる。しかし、一方で『婆沙論』は「五結」や「九十八随眠」のように阿含經典に由来しない煩惱群をその他の群と同列に列挙することから、この「随煩惱」や「纏」をここに加えることも可能性としてはあり得たことである。したがって、池田氏が指摘する「煩惱」「随煩惱」の構造を踏まえて、この「随煩惱」と「纏」の採り上げ方の差異を検討する必要がある。

27 七随眠を構成する1つである見随眠を五見と考え、有身見随眠・辺執見随眠・邪見随眠・戒禁取随眠・見取随眠とする。この解釈が有部の煩惱体系の軸である「九十八随眠」の展開に必須のステップになる。cf. 櫻部 [1955], 金 [2013] etc.

28 ただし、「有身見随眠」や「有身見順下分結」のように、この「五見」の各々が他の煩惱群の中で「煩惱」の異名とコンパウンドで表されることから、「煩惱」の異名によって括られる煩惱の集まりを煩惱群とするならば、厳密な意味では煩惱群とは言えない。

また、有部煩惱論の体系における五見（有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取）は、「法」としては「慧」にまとめられる。『俱舍論』の定義を見るならば、次のようである。

drśās ca śaṭ //VII - 1d' //
pañca dṛṣṭayo laukikī ca samyagdṛṣṭiḥ / eṣā ṣaḍvidhā laukikī prajñā dṛṣṭiḥ anyā na dṛṣṭiḥ /
jñānaṃ tv eṣā cānyā ca /

また、6つは見である。 (VII - 1d')

〔6つとは〕五見と世間的な正見である。これら6種の世間的な慧が見である。他〔の慧〕は見ではない。一方、これら〔6つ〕と他〔の慧〕は智である。(AKBh p. 391)

ここは「法」である「慧」(prajñā)と「智」(jñāna)、「見」(dṛṣṭi)の関係を論じた箇所であり、上記のように「五見」が正見とともに「慧」という1つの「法」にまとめられている。これは有部のいう煩惱が「煩惱法」なのか、という根本的な課題を示す。そもそも「煩惱法」とは漢訳に見られる訳語であって、『俱舍論』梵本には「kleśa - dharma」というような語は存在せず、単に「kleśa」つまり「煩惱」と述べられる。つまり、原語においては「煩惱」が「法」とは明確には示されない。有部煩惱論における煩惱を「法」と考えるかという課題は、「択滅」(pratisamkhyā - nirodha)や「得」(prāpti)が煩惱とどのような関係性を持つかといった議論と関連し、検討を要する。

29 各煩惱群の議論の中にはこの「随煩惱」や「纏」の語が確認できる。

3 『心論』『心論経』『雑心論』における煩惱群の分析

次に膨大な『婆沙論』の議論を受けてその教義学を綱要書としてまとめる、『心論』、『心論経』、『雑心論』における煩惱群の記述を確認する。前述のように、これらの論書に見られる「煩惱」＝「随眠」と「随煩惱」とを対比的に採り上げる特徴が池田氏によって指摘されている。本節では、本論文の目的である煩惱論の構造という視点からとくに煩惱群に注目して検討する。

まず、『心論』は七使（七随眠）を論じた後に以下のように「煩惱」の異名を説く。

「この七〔使（随眠）〕に異名あり」とは、この煩惱を扼・受・流・漏と説くのである。

問う。どうしてか。答える。

扼縛と受と流と	一切の無窮なる漏
諸々の扼と受と流との	煩惱を漏と説く

一切の衆生を繋ぐために扼と説く。生とその資糧を受けるから受と説く。下に一切の衆生を流すから流と説く。一切窮まりがないから漏れと説く³⁰。

ここでは、扼・受・流・漏が七使（随眠）の異名として論じられ、各異名の意義が説かれる。そして、これら4つの異名が煩惱群として論じられることはなく、異名の語義解釈のみが述べられる。

次に『心論』の註釈である『心論経』を見る。

これらのような煩惱を世尊は扼・流・取・漏・縛であると説きたもう。

問う。どうしてか。答える。

扼と取と漂流と	泄漏と繫縛
この意義のために説きたもう	扼・流・取・漏・縛と

苦に繋ぐという意義を扼と説く。これには4種ある。つまり、欲扼・有扼・見扼・無明扼である。生と生の資糧とを取するから取と説く。これにもまた4種ある。つま

³⁰ 『心論』 T1550 817a13 - 17

此七有異名者。此煩惱説扼受流漏。問。何以等故。答。

扼縛及受流	漏一切無窮
諸扼及受流	煩惱是説漏

繫一切衆生故説扼。受生具故説受。流下一切衆生故説流。漏一切無窮故説漏。

り、欲取・見取などである。衆生を漂わすから流と説く。また4種ある。扼の中に説くように、である。その流出の意義がこの漏の意義である。一切の生の中に行じる。漏には3種ある。つまり、欲漏・有漏・無明漏である。世間に繫縛することができるという意義から縛と名づける³¹。

『心論経』は『心論』に説かれる「煩惱」の異名に関して、その意義と各異名によって括られる煩惱群の中身についても論じる。この煩惱群の解説から「扼」が「四扼」、
「流」が「四瀑流」、「取」が「四取」、「漏」が「三漏」であることがわかる。また、
『心論経』には『心論』には論じられない「縛」が追加される³²。しかし、ここにはその
意義が「世間に繫縛することができるという意義から縛と名づける」と説かれるのみであり、
この「縛」は群として何を示すのか、そして、なぜ追加されたのかということは論じ
られない。

この「縛」の追加は『雑心論』にも確認できる。対応箇所は以下である。

問う。これら諸々の煩惱を世尊は扼・流・取受・漏・縛と説きたもう。どうしてか。
答える。

有扼と漂流と取と	泄漏と結縛
この意義のために説きたもう	扼・流・取・漏・縛である、と ³³

『雑心論』も『心論経』と同様の偈を立て³⁴、以降の長行に各群の中身と群の名称の意

³¹ 『心論経』 T1551 847a3 - 10

如是煩惱。世尊説爲扼流取漏縛。問曰。何故。答曰

扼取及漂流	泄漏與繫縛
以是義故説	扼流取漏縛

苦繫義説扼。此有四種。謂欲扼・有扼・見扼・無明扼。取生生具故説爲取。此亦四種。謂欲取・見取等。漂衆生故説流。亦有四種。如扼中説。彼流出義是漏義。一切生中行。漏有三種。謂欲漏・有漏・無明漏。能繫縛世間義故名縛。

³² 先に引用した『心論』の偈の中に確認できる「扼縛」から、『心論』自身が「縛」を既に説いていた可能性も考えられる。しかし、この長行には「縛」の意義は論じられないことから、この「扼縛」は一語としてみなすべきである。

³³ 『雑心論』 T1552 903b17 - b2

問。此諸煩惱世尊説扼流取受漏縛。彼云何。答。

有扼漂流取	泄漏與結縛
以是義故説	扼流取漏縛

³⁴ ここに引用した『心論経』と『雑心論』の偈に見られるように、この2本の論書の訳文はとも類似している。これらの訳出の関係は、『心論経』が563年であり『雑心論』が435年とされ、『雑心論』の方が古く『心論経』訳出時には中国において『雑心論』が重要視されていた

義を論じる。そして、「縛」を採り上げるものの、それに関する記述は「〔有情を〕苦に繋ぐという意義が縛の意義である」³⁵という語義解説のみであり、群の中身については論じない。

ここで『心論経』『雑心論』における「縛」が何を意味するのかについて検討する³⁶。問題は「縛」という漢訳に対して、想定される「煩惱」の異名または群の原語が複数あることである。候補には3つあり、それは bandhana で括られる貪・瞋・痴の「三縛」と、saṃyojana で括られる「三結」「九結」等、そして、kāyagrantha で括られる「四身繋」である。

まず、この2論書中でこの箇所以外に見られる「縛」についてどのような原語が想定できるのか、『俱舍論』を参考に検討する。『心論経』に見られる「縛」の代表的な語は、「縁縛」「過去縛」「具一切縛」などである。このうち「縁縛」は alambanato anuṣete³⁷、「過去世縛」は atītena saṃyukutaḥ³⁸、「具一切縛」は sakalabandhana³⁹に相当し、『心論経』の「縛」には様々な原語が考えられる。これは『雑心論』も同様であり、またそこで使用される「結縛随眠随煩惱纏」(saṃyojanabandhanānuśayopakleśaparyavasthāna) という有部の定型句は「結縛使上煩惱纏」と訳され、このフレーズ中の「縛」が bandhana にあたることが確認できる。

次に、『心論経』と『雑心論』において説かれるこの「縛」の意義に注目し、先に挙げた bandhana、saṃyojana、kāyagrantha という3つの異名の候補からどれが最も類似するかを検討する。『心論経』における「縛」の意義は「世間に繋縛することができる」ことであり、『雑心論』に見られる意義は「〔有情を〕苦に繋ぐ」ことである。

まず、『婆沙論』における saṃyojana の語義解釈をみれば、その1つとして以下のように論じられる。

「〔苦に合わせる〕という意義が〔結〕の意義である」というのは、欲界の「結」は欲界の有情を欲界の苦に合わせて楽になさしめず、色界の「結」は色界の有情を色界の苦に合わせて楽にならしめず、無色界の「結」は無色界の有情を無色界の苦に合わ

たとされる。したがって、『心論経』と『雑心論』の訳文の類似性はそのような中国仏教界の当時の状況が反映されていると考えられる。cf. 池田 [1988]

³⁵ 『雑心論』 T1552 903c11 「苦繋義是縛義。」

³⁶ 『国訳』は『心論経』『雑心論』ともにこの「縛」を bandhana とするが根拠は述べられない。

³⁷ T1550 816b6 etc., AKBh. p. 289 etc.

³⁸ T1550 846b11 etc., AKBh. p. 294 etc.

³⁹ T1550 850a8, AKBh. p.365

せて楽になさしめない⁴⁰。

このように苦と衆生との関係性が *samyojana* の語義であることが確認でき、『雑心論』に示される「縛」の意義と強い関連がある。

次に、有部論書に見られる *bandhana* の語義を確認する。この異名によって括られる「三縛」は『俱舍論』に中で次のように論じられる。

3〔種〕の受から3つの縛 (*bandhana*) がある。というのも、楽受に対して貪が、所縁と相応という点から随増し、苦〔受〕に対して瞋が、不苦不楽〔受〕に対して痴が〔随増し〕、貪と瞋とはそのようではない⁴¹。

このように *bandhana* は、貪・瞋・痴という「三縛」を構成する煩惱それぞれが、苦・楽・不苦不楽という受に対して随増するという観点から論じられ、『雑心論』のように「苦」に限定して「縛る」というよう意義は確認されない。

そして、*kāyagrantha* は『婆沙論』に「四身繫」として採り上げられその意義が説かれる。

問う。どうして「身繫」(*kāyagrantha*) と名づけるのか。「身繫」というのは何の意味なのか。答える。「身を縛ること」「誕生を結ぶこと」が「身繫」の意味である⁴²。

『婆沙論』は *kāyagrantha* に対して「身を縛ること」と「誕生を結ぶこと」という2つの意義を論じる。これら2つの意義の具体的な内容については、「四身繫」を構成する貪欲や瞋恚といった煩惱が有情の「身を縛っている」こと⁴³と、父母の染心と母親の健康と *gandharva* の現前という3つが和合することで「誕生を結ぶ」こと⁴⁴が説かれる。

⁴⁰ T1545 237c20–23

合苦義是結義者。謂欲界結令欲界有情與欲界苦合非樂。色界結令色界有情與色界苦合非樂。無色界結令無色界有情與無色界苦合非樂。

この「結」の名義に関しては、第4章において詳細に論じる。

⁴¹ AKBh. p. 312

trivedanāvaśāt trīṇi bandhanāni / sukhāyāṃ hi vedanāyāṃ rāgo 'nuśete
ālambanasamprayogābhyām / duḥkhāyāṃ dveṣaḥ / aduḥkhāsukhāyāṃ moho na tathā
rāgadveṣau /

⁴² T1545 248c14–15

問。何故名身繫。身繫是何義。答。縛身義結生義是身繫義。

⁴³ T1545 248c15–23

⁴⁴ T1545 248c23–27

以上、有部論書に見られる saṃyojana、bandhana、kāyagrantha の語義を確認すると、後の bandhana と kāyagrantha は『心論経』や『雑心論』が論じる「世間」や「苦」を対象として「縛る」という意義との関連が少ない。対して、saṃyojana の意義は『雑心論』の「〔有情を〕苦に繋ぐ」という意義とよく一致する。

また、『心論経』では先の引用箇所が続いて次のように論じられる。

問う。なにを「結」とするのか。答える。「結」には9種ある。愛結・恚結・無明結・見結・他取結・疑結・慳結・嫉結である⁴⁵。

このように『心論経』は「縛」の意義に続いて半ば唐突に「九結」を論じる。ここで「縛」と並んで説かれる「漏」「瀑流」「軛」「取」は、その長行の中でまず異名の意義が説かれた後に、その異名によって括られる煩惱群の解説が論じられる。それを考慮すれば、「縛」と「結」という訳語の違いはあるものの、どちらの訳語も saṃyojana に対応すると見ることが出来る。

以上、『心論』『雑心論』における「縛」の原語を想定すると、『心論経』の記述順から見える「縛」と「九結」の関連性や、『心論経』『雑心論』における「縛」の意義と他の有部論書に見られる saṃyojana、bandhana、kāyagrantha の意義との比較からは、「縛」には saṃyojana と bandhana が想定され、どちらかに絞り込むことはできない。

これら3つの論書に共通して見られる煩惱群の特徴に注目すると、『心論』以前は法数順に説かれるのみであった煩惱群に関して、これらの論書は一貫して「煩惱（随眠）」の異名として「漏」「瀑流」「軛」「取」を1つの偈にまとめて採り上げ、その意義を解説する。3論書に共通するこの特徴は、『心論』とその註釈としての『心論経』『雑心論』という論書自体の性格から、『心論』の偈を継承しただけであるとも考えられる。しかし、『婆沙論』以前の論書が論じるさまざまな煩惱群について、教義学の綱要書という立場からこの4つの異名を選択的に採り上げた『心論』の意図に関しては、他の「煩惱」の異名とこの4つとの間に何らかの差異がある、と見ることができ検討を要する。

⁴⁵ T1551 847a10-12

問曰。何者爲結。答曰。結有九種。謂愛結恚結慢結無明結見結他取結疑結慳結嫉結。

4 『俱舎論』における煩惱群の分析

次に、『雑心論』を下敷きにして自身の議論を展開したと考えられる⁴⁶『俱舎論』を確認する。煩惱群に関しても『俱舎論』は『雑心論』の構成を土台としつつ、さらに多くの「煩惱」の異名とその群とを解説する⁴⁷。以下にその記述をあげる。

これら同じ諸々の随眠が、経典において世尊によって欲漏・有漏・無明漏という「三漏」と説かれる。〔また〕欲瀑流・有瀑流・見瀑流・無明瀑流という「四瀑流」と〔説かれ〕、この同じものが「四軛」と〔説かれる〕。〔また〕欲取・見取・戒禁取・我語取という「四取」と〔説かれる〕⁴⁸。

以下、「漏」「瀑流」「軛」「取」による煩惱のカテゴリの解説と、各異名の意義について説かれた後に、以下の文が続く。

「結」等の区別によって、それらはさらに5通りに〔説かれた〕。(V-41ab)
それら同じ随眠が、さらに、「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」の区別によって5通りに説かれた⁴⁹。

この「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」というフレーズは、この『俱舎論』以外にも、有部論書の漢訳を多く手掛けた玄奘訳、求那跋陀羅訳の『衆事論』⁵⁰や僧伽跋摩が訳した『雑心論』⁵¹等、時代や訳者、論書を問わず、確認することができる。また『阿毘曇

⁴⁶ 西村 [2013] は『雑心論』よりもむしろ『阿毘曇甘露味論』の方が『俱舎論』の祖型本として相応しいと指摘する。

⁴⁷ 『俱舎論』の批判書である『順正理論』はこの煩惱群の解説に対して何も異論を挟まない。

⁴⁸ AKBh p. 306

eta evānuśayāḥ sūtre bhagavatā traya āsravā uktāḥ kāmāsravo bhavāsravo 'vidyāsrava iti /
catvāra oghāḥ kāmaugho bhavaugho dṛṣṭyogho 'vidyaughaś ca / catvāro yogā eta eva /
catvāry upādānāni kāmopādānaṃ dṛṣṭyupādānaṃ śīlavratopādānaṃ ātmavādotpādānaṃ iti /
以降、本論文における AKBh 及び AKVy の梵文は、小谷・本庄 [2007] における 1 次資料に対する変更を反映したものを示し、小谷・本庄 [2007] と異なる読みを採用する場合のみそれを明記する。

⁴⁹ AKBh p. 308

saṃyojanādibhedena punas te pañcadhoditāḥ / (V - 41ab)
ta evānuśayāḥ punaḥ saṃyojanabandhanānuśayopakleśaparyavasthānabhedena pañcadhā
bhittvoktāḥ /

⁵⁰ T26 627a16

⁵¹ T28 905c18

甘露味論⁵²では「一切使・惱・結・縛・纏」という形で説かれ、順序は異なるものの、同じ「煩惱」の同義語が一括りの定型フレーズとして用いられる。このことから、このフレーズが有部の最初期からの定型であり、彼らには周知のものであったと考えられる。

このフレーズによる解説では、「結」として「九結」「五順下分結」「五順上分結」が、「縛」として「三縛」が、「随煩惱」として「十纏」と「煩惱垢」が論じられ、最後に「五蓋」が説かれる⁵³。『俱舍論』は、この定型句を用いて煩惱群を論じることにより、『婆沙論』に説かれ『心論』以降の綱要書では省略されてしまった煩惱群をほぼ網羅する。

小結

本章では、有部の諸論書が取り扱う煩惱群を確認し、有部の論じる「煩惱」の異名および群の範囲とその採り上げ方を検討した結果、次のことが言える。

『婆沙論』までの有部の論書における煩惱群の解説は、主に法数順に列挙するものであり、そのような並列的な煩惱群の解説からは、各群の体系内の位置付けに関する差異は判然としない。対して、『心論』以降、論の形式が偈と長行というスタイルに変更されると、「煩惱(随眠)」の異名として「漏」「瀑流」「軛」「取」が1つの偈の中で採り上げられ、それらの異名によって括られる煩惱群も論じられる。そして、『俱舍論』では「漏」「瀑流」「軛」「取」の偈に加えて、さらに「結縛随眠随煩惱纏」という有部の定型フレーズを利用した偈が新たに追加され、それらによって括られる煩惱群と異名とが説かれる。

このような有部論書中の煩惱群の記述からは、その煩惱論の構造と起点を検討するにあたり、以下のことが課題となる。

『心論』以降に論じられる偈の構成からは、有部が阿含經典の中に述べられる様々な煩惱群と異名の中でも、「漏」「瀑流」「軛」「取」を選択的に論じる姿勢が見られる。このことから、この4つの異名と群とが、煩惱論の構造の中で特異な位置を占め、またこれら4つの間に何らかの共通点を見出していた可能性が考えられる。

「結縛随眠随煩惱纏」というフレーズに並ぶ「煩惱」の異名をどう解釈するかも課題と

⁵² T28 970a12

前後の文意から「使」が *anuśaya* (玄奘訳：随眠) を示し、「惱」は *upakleśa* (玄奘訳：随煩惱) であると確認できる。

⁵³ cf. 池田 [1979]

なる。この5つの異名のうち「随煩惱」と「纏」とは、『婆沙論』において議論の中では論じられるものの、「三結」から「九十八随眠」まで並んだ有部煩惱論で取り扱われる煩惱群と同列に説かれない。また、『心論』以降の論書で「煩惱」と「随煩惱」とが対比的に説かれると池田氏によって指摘されるものの、このフレーズ内における「随煩惱」と「纏」に関しては検討されていない。そして、「結縛随眠随煩惱纏」という有部の定型フレーズについても、それが「煩惱の総称」であるという先行研究の解釈はあるものの、何を以て「総称」とするのか、また、5つの異名とそれによって括られる群とが有部煩惱論の体系でどのような役割を担うのか、ということもこれまでの研究においては未検討である。

以上、有部論書における煩惱群に関する記述を確認することから浮かび上がる、「漏」「瀑流」「転」「取」という4つの「煩惱」の異名とそれによって括られた煩惱群にみられる共通性と、「結縛随眠随煩惱纏」という有部特有の定型句に見られる「煩惱」の異名の役割、という2つの課題に焦点を絞って次章以降、検討を進める。

第2章 有部における「漏」「瀑流」「軛」「取」¹

1 本章のねらい

前章の検討から、「漏」「瀑流」「軛」「取」というこの4つの「煩惱」の異名が『心論』以降の有部論書において一貫して1つの偈にまとめて説かれることを確認した。これは、阿含經典に説かれる種々の煩惱群から、有部がその煩惱論の中で選択的に採り上げた結果であると考えられる。しかし、関連する先行研究の中で、これら4つの異名とそれによって括られる群に焦点を当てたものはない。

これらの異名によって括られる煩惱群のうち「三漏」「四瀑流」「四軛」については、「欲」「有」「無明」からなる「三漏」に「見」を加えたものが「四瀑流」「四軛」であることから、群の構成に類似性が認められる。対して、これら3つの群と欲取・見取・戒禁取・我語取からなる「四取」には、その構成に関連が薄く、なぜこの「四取」も含めて1つの偈にまとめるのか、有部の意図が明確ではない。

したがって、本章ではこの4つの群がまとめられる理由に関して検討し、これらの群の特徴を明らかにする。

2 阿含經典に見る「漏」「瀑流」「軛」「取」

まず、本章の検討の端緒として、「漏」「瀑流」「軛」「取」という4つの「煩惱」の異名が阿含經典においてどのように説かれるのか、先行研究に基いて検討する。この4つの異名によって括られる「三漏」「四軛」「四瀑流」「四取」という煩惱群と各群を構成する煩惱は、これらが *Saṅgīti sutta* の註釈である『集異門足論』に採り上げられることから、阿含經典に由来することは明らかである。よって、本節では「漏」「瀑流」「軛」「取」という「煩惱」の同義表現自体に注目し、どのような特徴を持つかということを検討する。

「軛」については、雲井 [1977] が「原始仏教資料にあらわれる場合、この *yogakkhema* は、〈四軛より安穩となれる〉の意で用いられ、それは常に涅槃と関係する」と指摘す

¹ 本章および第1章は XVIIIth Congress of the International Association of Buddhist Studies において口頭発表した配布資料に基づく。

る。ここでは雲井 [1977] に挙げられてはいないが、同意趣であると考えられるものを示す。

人の軛を断ち切り	天の軛を超えて行き
全ての軛を離れている者	彼を私はバラモンという ²

これは釈尊が真のバラモンとは何かを説く偈である。ここでは「全ての軛」から離れた者が涅槃を得た真のバラモンであると示される。つまり、「軛」の完全なる断が涅槃に直結することから「軛」に含まれない煩惱が想定されていないことが確認できる。

「取」に関しては宮本 [1974] がスッタニパータの偈をあげて「〔取〕の否定が直ちに涅槃を意味している」ことを確認する。以下に同じ意味を示すものを挙げる。

あなたは抛り所を超えられた	あなたは漏れを砕かれた
〔あなたは〕取無き獅子であり	恐れと怖さを捨て去った方である ³

これはスッタニパータ「サビヤ経」中の偈の1つであり、遊行者サビヤが釈尊を賛嘆する場面である。ここに見られるように、釈尊を「取の無い方」と賞賛することから、涅槃を得た釈尊と「取」との密接な関係が確認できる⁴。また、ここには同じ釈尊の形容として「漏」を砕かれた方という形容も見られる。「漏」に関しては、榎本氏の一連の研究が「無漏」(anāsava)と聖者との関連を指摘しているが、この偈に関しても同様の用法であると考えられる。

「瀑流」についても同様である。北条 [1982] [1983] は「瀑流」と輪廻との関係を指摘する。また北条氏によって指摘されるもの以外にも、阿含經典には「瀑流を超えた方」

² PTS MN. vol. II p.198

Hitvā mānusakam yogam Sabbayogavisamyuttaṃ	dibbaṃ yogam upaccagā tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ
---	---

³ Sn. 546

Upadhi te samatikkantā Sihosi anupādāno	āsavā te padālitā, pabhinabhayabheravo.
--	--

⁴ 有部論書に引用される偈も確認できる。

Sn. 753

Tasmā upādānakkhayā Jātikkhayaṃ abhiññāya それゆえに取の滅尽から 生の滅尽を証知して	sammadaññāya paṇḍitā, nāgacchanti punabbhavanti 正しく悟った聖者達は さらなる生存に向かわない
--	--

上記の偈は縁起に関して説かれたものであり、『婆沙論』(T1545 288b, 980b)『旧婆沙』(T1546 224a)にも引用されている。

という釈尊の形容表現が多く見られる。一例をあげる。

離れ、行じ

諸々の欲望を考慮せず、

瀑流を渡った者である牟尼を羨む

諸々の欲望に縛られた人びとは⁵

以上、先行研究に基づき阿含經典における「漏」「瀑流」「軛」「取」という4つの「煩惱」の異名の特徴を検討した。結果、これらの「煩惱」の異名には、その完全な断が涅槃と密接に関係し、釈尊の形容表現としても用いられる、という共通した特徴があることを確認した。

3 有部論書に見る「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類

3.1 『集異門足論』における「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類

本節では、阿含經典においてその断が涅槃と密接に関連する「漏」「瀑流」「軛」「取」について、それらの異名によって括られる群の有部煩惱論における役割を検討する。これらの煩惱群による煩惱の分類を、有部において最も早く成立した論書である『集異門足論』から順に確認する。

「三漏」⁶

三漏とは1. 欲漏、2. 有漏、3. 無明漏である。

欲漏とは何であるか。答える。欲界繫の無明を除いた、残りの諸々の欲界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を欲漏という。

有漏とは何であるか。答える。色・無色界繫の無明を除いた、残りの諸々の色・無色繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を有漏という。

無明漏とは何であるか。答える。三界の無智を無明漏という。

⁵ Sn. 823

Rittassa munino carato
Oghatiṇṇassa pihayanti

Kāmesu anapekkhino
Kāmesu gathitā pajā.

⁶ T1536 383a4 – 11

三漏者。一欲漏。二有漏。三無明漏。欲漏云何。答。除欲界繫無明。諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是謂欲漏。有漏云何。答。除色無色界繫無明。諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是謂有漏。無明漏云何。答。三界無智。是謂無明漏。如世尊説。

若苾芻已斷
諸漏永盡故

欲有無明漏
無影般涅槃

世尊がこうお説きになるように。

もし苾芻がすでに断じているなら 欲〔漏〕、有〔漏〕、無明漏を
諸々の漏を永く盡くしたが故に 影無く般涅槃する

「四瀑流」⁷

四瀑流とは、1. 欲瀑流、2. 有瀑流、3. 見瀑流、4. 無明瀑流である。

欲瀑流とは何であるか。答える。欲界繫の諸々の見と無明とを除いた、残りの諸々の欲界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を欲瀑流という。

有瀑流とは何であるか。答える。色・無色界繫の諸々の見と無明とを除いた、残りの諸々の色・無色界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を有瀑流という。

見瀑流とは何であるか。答える。五見である。1. 有身見、2. 辺執見、3. 邪見、4. 見取、5. 戒禁取、これらの五見を見瀑流という。

無明瀑流とは何であるか。答える。三界の無智を無明瀑流という。

⁷ T1536 399b29 - c8

四瀑流者。一欲瀑流。二有瀑流。三見瀑流。四無明瀑流。云何欲瀑流。答。除欲界繫諸見無明。諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名欲瀑流。云何有瀑流。答。除色無色界繫諸見無明。諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名有瀑流。云何見瀑流。答。謂五見。一有身見。二邊執見。三邪見。四見取。五戒禁取。如是五見。名見瀑流。云何無明瀑流。答三界無智。是名無明瀑流。

「四軛」⁸

四軛とは 1. 欲軛、2. 有軛、3. 見軛、4. 無明軛である。

欲軛とは何であるか。答える。世尊がこうお説きになる。「苾芻はまさにこう知りなさい。諸々の愚夫、無聞の異生がいて、欲 (kāma) に関する集 (samudaya) ・没 (atthagama) ・味 (assāda) ・患 (ādīnava) ・出離 (nissaraṇa) を如実に知らない。彼は欲に関する集・没・味・患・出離を如実に知らないがゆえに、諸々の欲の対象に於いて所有する欲貪・欲欲・欲親・欲愛・欲樂・欲悶・欲耽・欲嗜・欲喜・欲藏・欲隨・欲著がその心に纏わり付いている⁹。これを欲軛という。」と。

有軛とは何であるか。答える。世尊がこうお説きになる。「苾芻はまさにこう知りなさい。諸々の愚夫、無聞の異生がいて、有 (bhava) に関する集・没・味・患・出離を如実に知らない。彼は有に関する集・没・味・患・出離を如実に知らないがゆえに、諸々の有に対して所有する有貪・有欲・有親・有愛・有樂・有悶・有耽・有嗜・有喜・有藏・有隨・有著が心に纏わり付いている。これを有軛という。」と。

見軛とは何であるか。答える。世尊がこうお説きになる。「苾芻はまさにこう知りなさい。諸々の愚夫、無聞の異生がいて、見解 (ditṭhi) に関する集・没・味・患・出離を如実に知らない。彼は見解に関する集・没・味・患・出離を如実に知らないがゆえに、諸々の見に対して所有する見貪・見欲・見親・見愛・見樂・見悶・見耽・見嗜・見喜・見藏・見隨・見著が心に纏わり付いている。これを見軛という。」と。

無明軛とは何であるか。答える。世尊がこうお説きになる。「苾芻はまさにこう知り

⁸ T1536 399a9 - b2

四軛者。一欲軛。二有軛。三見軛。四無明軛。云何欲軛。答。如世尊說。苾芻當知。有諸愚夫無聞異生。於欲集・没・味・患・出離不如實知。彼於欲集・没・味・患・出離。不如實知故。於諸欲中所有欲貪・欲欲・欲親・欲愛・欲樂・欲悶・欲耽・欲嗜・欲喜・欲藏・欲隨・欲著。纏壓於心。是名欲軛。云何有軛。答。如世尊說。苾芻當知。有諸愚夫無聞異生。於有集・没・味・患・出離。不如實知。彼於有集・没・味・患・出離。不如實知故。於諸有中所有有貪・有欲・有親・有愛・有樂・有悶・有耽・有嗜・有喜・有藏・有隨・有著。纏壓於心。是名有軛。云何見軛。答。如世尊說。苾芻當知。有諸愚夫無聞異生。於見集・没・味・患・出離。不如實知。彼於見集・没・味・患・出離。不如實知故。於諸見中所有見貪・見欲・見親・見愛・見樂・見悶・見耽・見嗜・見喜・見藏・見隨・見著。纏壓於心。是名見軛。云何無明軛。答。如世尊說。苾芻當知。有諸愚夫無聞異生。於六觸處集・没・味・患・出離。不如實知。彼於六觸處集・没・味・患・出離。不如實知故。於六觸處所有執著。無明・無智隨眠隨增。是名無明軛。如世尊說。

有情與欲軛	有見軛相應
愚癡爲上首	於生死流住

偈も含めて AN. IV. 10 と良く合う。「欲軛」の部分は『俱舍論』(AKBh p. 308) にも引用され、よく一致する。

⁹ cf. 『俱舍論』(p. 308) tad asya cittaṃ paryādāya tiṣṭhati /

なさい。諸々の愚夫、無聞の異生がいて、六触処（channaṃ phassāyatana）に関する集・没・味・患・出離を如実に知らない。彼は六触処に関する集・没・味・患・出離を如実に知らないがゆえに。六触処に対して所有し執著する無明・無智随眠が随増する¹⁰。これを無明軛という。」と。

世尊がこうお説きになる。

欲軛と〔相応する〕有情 〔また〕有・見軛と相応し
愚痴を上首とする〔有情〕 〔彼らは〕生死において流住する¹¹

「四取」¹²

四取とは1. 欲取、2. 見取、3. 戒禁取、4. 我語取である。

欲取とは何であるか。答える。欲界繫の諸々の見と及び戒禁取とを除いた、残りの諸々の欲界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を欲取という。

見取とは何であるか。答える。4つの見である。1. 有身見、2. 辺執見、3. 邪見、4. 見取。これらの4つの見を合わせて見取という。

戒禁取とは何であるか。答える。戒（sīla）に対して執取する1類がある。つまり、「この戒を持てば清浄になることができ、解脱することができ、出離することができ、苦楽を超えて苦楽を超えた所に至ることができる。」と。あるいは禁（vrata）に対して執取する〔1類がある〕。つまり、この禁を持てば清浄になることができ、解脱することができ、出離することができ、苦楽を超えて苦楽を超えた所に至ることができる。」と。あるいは、戒と禁の両方に執取する〔1類がある〕。つまり、この戒と禁の両方を持てば、清浄になることができ、解脱することができ、出離することができ、苦楽を超えて苦楽を超えた所に至ることができる。」と。これを戒禁取とい

¹⁰ AN. IV. 10 (II. p. 10) yā chasu phassāyatanesu avijjā aññāṇaṃ sānuseti.

六触処に対する無明と無知が、〔彼に〕添い寝する。

¹¹ AN. IV. 10 (II. p. 10), (cf. 雑阿含 31. 16 「四種調伏」 T2 220cff.)

Kāmayogena saṃyuttā	bhavayogena cūbhayaṃ,
Diṭṭhiyogena saṃyuttā	avijjāya purakkhatā,
Sattā gacchanti saṃsāraṃ	jātimaraṇaḡāmino.

¹² T1536 399c9 – 21

四取者。一欲取。二見取。三戒禁取。四我語取。云何欲取。答。除欲界繫諸見及戒禁取。諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名欲取。云何見取。答。謂四見。一有身見。二邊執見。三邪見。四見取。如是四見合名見取。云何戒禁取。答。如有一類於戒執取。謂執此戒能清淨。能解脱能出離。能超苦樂至超苦樂邊。或於禁執取。謂執此禁能清淨。能解脱能出離。能超苦樂至超苦樂邊。或於戒禁俱執取。謂執此戒禁俱能清淨。能解脱能出離。能超苦樂至超苦樂邊。是名戒禁取。云何我語取。答。除色無色界繫諸見及戒禁取。諸餘色無色界繫。結縛隨眠隨煩惱纏。是名我語取。

う。

我語取とは何であるか。答える。色・無色界繫の諸々の見と及び戒禁取とを除いた、残りの諸々の色・無色界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を我語取という。

『集異門足論』における「三漏」「四瀑流」「四軛」「四取」の煩惱の分類に見られる特徴は次の通りである¹³。まず「四軛」と「三漏」「四瀑流」「四取」との記述に差異がある。つまり、「三漏」「四瀑流」「四取」は、欲・色・無色という三界の「結縛随眠随煩惱纏」を分類する視点から記述されるのに対して、「四軛」は偈を含むほぼ全文が AN. IV. 10¹⁴と一致する。「四軛」と「四瀑流」の構成を比較すれば、これらの群は同一の「欲」(kāma)「有」(bhava)「見」(dṛṣṭi)「無明」(avidyā)で構成され、後に確認する有部論書にもその構成の同一性を指摘される¹⁵。また、これらの分類は該当する煩惱を具体的にあげるような提示方法を採用せず、「結縛随眠随煩惱纏」という有部の定型フレーズを用いる。したがって、「無明」や「戒禁取」のような群の構成区分と煩惱とが一致するものや、「見取」に該当する有身見・辺執見・邪見・見取といった解説がある項目を除いて、その他の分類については、具体的にどの範囲までの煩惱が含まれるのかという点を確認することができない。それを確かめるためには、この『集異門足論』を含む同一時期に成立した論書における「結縛随眠随煩惱纏」という定型句の役割を検討する必要がある。

3.2 『品類足論』における「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類

次に、『品類足論』における「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類を確認する。

13 『集異門足論』における「四軛」と「三漏」「四瀑流」「四取」との解説の差異は、後者が AN.と漢訳増阿含には説かれていないことに関係すると考えられる。有部所伝とされる増支部は漢訳を含めて残されていないため確証を得ることはできないが、『集異門足論』全体を通して、そこで論じられる偈は AN.と Itivuttaka とによく一致する。この点から、『集異門足論』には『衆集経』の註釈というスタイルを論の軸として、そこに AN.や Itivuttaka 中の関連する教説を引用する、というような著述方針があったものと推測される。

14 PTS AN. vol. II p. 10

15 Ex. 『俱舍論』(p. 307)

tathaughayogā dṛṣṭīnām pṛthagbhāvas tu pāṭavāt / (V - 37ab)

瀑流も軛も同様である。しかし、諸々の見に関しては〔漏とは異なって〕別にある。鋭いからである。

「三漏」¹⁶

欲漏とは何であるか。欲界繫の無明を除いた、残りの諸々の欲界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を欲漏という。

有漏とは何であるか。色・無色界繫の無明を除いた、残りの諸々の色・無色界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を有漏という。

無明漏とは何であるか。三界の無智を無明漏という。

「四瀑流」「四取」¹⁷

欲瀑流とは何であるか。欲界繫の諸々の見と無明とを除いた、残りの諸々の欲界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を欲瀑流という。

有瀑流とは何であるか。色・無色界繫の諸々の見と無明とを除いた、残りの諸々の色・無色界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を有瀑流という。

見瀑流とは何であるか。三界の五見である。1. 有身見、2. 辺執見、3. 邪見、4. 見取、5. 戒禁取、これらの五見を見瀑流という。

無明瀑流とは何であるか。三界の無智を無明瀑流という。

四取もまた同様である。

「四取」¹⁸

欲取とは何であるか。欲界繫の五見を除いた、残りの諸々の欲界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を欲取という。

見取とは何であるか。4つの見である。1. 有身見、2. 辺執見、3. 邪見、4. 見取。これを見取という。

¹⁶ T1542 717b16 - 20

欲漏云何。謂除欲界繫無明。諸餘欲界繫。結縛隨眠隨煩惱纏。是名欲漏。有漏云何。謂除色無色界繫無明。諸餘色無色界繫。結縛隨眠隨煩惱纏。是名有漏。無明漏云何。謂三界無智。

¹⁷ T1542 719a26 - b3

欲瀑流云何。謂除欲界繫見及無明。諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名欲瀑流。有瀑流云何。謂除色無色界繫見及無明。諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名有瀑流。見瀑流云何。謂三界五見。即有身見邊執見邪見見取戒禁取。是名見瀑流。無明瀑流云何。謂三界無智。四取亦爾。

¹⁸ T1542 719b3 - b13

欲取云何。謂除欲界繫五見。諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名欲取。見取云何。謂四見。即有身見邊執見邪見見取。是名見取。戒禁取云何。謂如有一取戒。言戒能清淨能解脫能出離能超苦樂至超苦樂處。取禁言禁能清淨能解脫能出離能超苦樂至超苦樂處。取戒禁言戒禁能清淨能解脫能出離能超苦樂至超苦樂處。是名戒禁取。我語取云何。謂除色無色界繫五見。諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏。是名我語取。

戒禁取とは何であるか。戒 (sīla) に対して執取する 1 類がある。「戒によって清淨になることができ、解脱することができる、出離することができる、苦楽を超えて苦楽を超えた所に至ることができる」と。〔あるいは〕禁 (vrata) に対して執取する〔1 類がある〕。「禁によって清淨になることができ、解脱することができる、出離することができる、苦楽を超えて苦楽を超えた所に至ることができる」と。〔あるいは〕戒と禁の両方に執取する〔1 類がある〕。「戒と禁によって清淨になることができ、解脱することができる、出離することができる、苦楽を超えて苦楽を超えた所に至ることができる」と。これを戒禁取という。

我語取とは何であるか。色・無色界繫の五見を除いた、残りの諸々の色・無色界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を我語取という。

以上が『品類足論』における各煩惱群の分類である。『集異門足論』と比較すれば、この『品類足論』は「四軛」を明確に「四瀑流」と同分類として扱う。また、他の煩惱群に関しては『集異門足論』をそのまま踏襲しているため、やはり「結縛随眠随煩惱纏」という定型句がどの範囲の煩惱を示すことになるのか、このフレーズの役割を検討する必要がある。

3.3 『婆沙論』における「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類

次に、『婆沙論』における「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類を確認する¹⁹。

「三漏」²⁰

三漏がある。欲漏と有漏と無明漏である。

問う。この三漏は何を以て自性とするのか。答える。108 事を以て自性とする。

欲漏は欲界の 41 事を以て自性とする。つまり、5 つの貪、5 つの瞋、5 つの慢、12 の見、4 の疑、10 の纏である。

有漏は色・無色界の 52 事を以て自性とする。つまり、10 の貪、10 の慢、24 の見、8 の疑である。

¹⁹ 以下の分類は『旧婆沙』の記述ともよく一致する。cf. T1546 189a18ff.

²⁰ T1545 243c20 - c26

有三漏。謂欲漏有漏無明漏。問。此三漏以何爲自性。答。以百八事爲自性。謂欲漏以欲界四十一事爲自性。則貪五瞋五慢五見十二疑四纏十。有漏以色無色界五十二事爲自性。即貪十慢十見二十四疑八。無明漏以三界十五事爲自性。即欲色無色界各五部無明。由此三漏以百八事爲自性。

無明漏は三界の 15 事を以て自性とする。つまり、欲・色・無色界の各五部における無明である。

このことから、三漏は 108 事を以て自性とするのである。

「四瀑流」²¹

四瀑流がある。欲瀑流と有瀑流と見瀑流と無明瀑流である。

問う。この四瀑流は何を以て自性とするのか。答える。108 事を以て自性とする。

欲瀑流は欲界の 29 事を以て自性とする。つまり、5 つの貪、5 つの瞋、5 つの慢、4 の疑、10 の纏である。

有瀑流は色・無色界の 28 事を以て自性とする。つまり、10 の貪、10 の慢、8 の疑である。

見瀑流は三界の 36 事を以て自性とする。つまり、欲・色・無色界の各 12 の見である。

無明瀑流は三界の 15 事を以て自性とする。つまり、欲・色・無色界の各五部における無明である。

このことから、三漏は 108 事を以て自性とするのである。

「四軛」²²

四軛がある。欲軛と有軛と見軛と無明軛である。この軛の自性は瀑流の説と同様であるが、その意味に異なりが有る。

「四取」²³

四取がある。欲取と見取と戒禁取と我語取である。

²¹ T1545 247a8 - a16

有四瀑流。謂欲瀑流有瀑流見瀑流無明瀑流。問。此四瀑流以何爲自性。答。以百八事爲自性。謂欲瀑流以欲界二十九事爲自性。即貪五瞋五慢五疑四纏十。有瀑流以色無色界二十八事爲自性。即貪十慢十疑八。見瀑流以三界三十六事爲自性。即欲色無色界各十二見。無明瀑流以三界十五事爲自性。即欲色無色界各五部無明。由此四瀑流以百八事爲自性。

²² T1545 247b22 - a23

有四軛。謂欲軛有軛見軛無明軛。此軛自性如瀑流説而義有異。

²³ T1545 247b28 - c6

有四取。謂欲取見取戒禁取我語取。問。此四取以何爲自性。答。以百八事爲自性。謂欲取以欲界三十四事爲自性。即貪五瞋五慢五無明五疑四纏十。見取以三界三十事爲自性。即欲色無色界見各有十。戒禁取以三界六事爲自性。即欲色無色界戒禁取各二。我語取以色無色界三十八事爲自性。即貪十慢十無明十疑八。由此四取以百八事爲自性。

の慢、8の疑である。見扼は36である。五見を界・行・種に分別した36である。無明扼は界・種を分別して15ある。流もまたこの〔扼〕と同様である。

前のものは34 次の種類は30という

第3のものは6という 第4は38である

欲取の性は34である。5つの貪、5つの瞋、5つの慢、5の無明、4の疑、10の纏である。見取は戒禁取を除いた30である。戒禁取の性は6である。戒禁取は界・種の分別により6ある。説我取の性は38である。10の愛、10の慢、10の無明、8の疑である。色・無色界には2つの纏がある。睡眠・掉挙纏であるが、界・種の分別はない。〔これについては〕先に既に述べたので、ここでは説かない。

その欲漏の性を説くならば まさに知るべきである、41と

有漏は52であり 無明漏は15である

欲漏の性は41である。5つの貪、5つの恚、5つの慢、4の疑、12の見、10の纏である。有漏の性は52である。10の愛、10の慢、8の疑、24の見である。無明漏の性は15である。

この108の煩惱は、扼すという意味から扼と説き、漂わせるという意味から流と説き、取るという意味から取と説き、漏れという意味から漏と説く²⁷。

以上が『雑心論』における各群の分類である。『雑心論』も『婆沙論』と同様に、自性を軸に分類する。「欲」と「有」に関して界の詳細な記述はないが、自性からみてその分類は『婆沙論』を継承し、「欲」が欲界を「有」が色・無色界である上界を規定するものと考えられる。

²⁷ T1552 903c11 - 904a3

問。扼流取漏縛有何性。答。

數有二十九 亦說二十八

三十六十五 欲等扼流性

彼欲扼性二十九。貪五恚五慢五疑四十纏。纏此品後當說。有扼二十八。愛十慢十疑八。見扼三十六。五見界行種分別三十六。無明扼界種分別有十五。流亦如是。

謂前三十四 次種說三十

第三者說六 第四三十八

欲取性三十四。貪五恚五慢五無明五疑四十纏。見取三十。除戒取。戒取性六。戒取界種分別有六。説我取性三十八。愛十慢十無明十疑八。色無色界有二纏。睡及掉纏。非界種分別。前已說故。此中不說。

說彼欲漏性 當知四十一

有漏五十二 無明漏十五

欲漏性四十一。貪五恚五慢五疑四見二十纏。有漏性五十二。愛十慢十疑八見二十四。無明漏性十五。此百八煩惱。扼義故說扼。漂義故說流。取義故說取。爲漏義故說漏。

3.5 『俱舍論』における「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類

次に、『俱舍論』における「漏」「瀑流」「軛」「取」の分類を確認する。

「三漏」²⁸

そこでまず

欲〔界〕における、痴を除いた纏を含む諸々の煩惱が欲漏である

(V – 35abc)

無明を除く〔それ〕以外の欲界繫の諸々の煩惱が諸々の纏とともに欲漏であると知るべきである。〔それは〕41事である。〔つまり〕五部の無明を除いた31の随眠と10の纏である。

色・無色〔界〕における随眠のみが有漏である (V – 35cd)

〔ここにも〕「痴を除く」という〔句が〕係る。無明を除いた、色・無色〔界〕繫の随眠が有漏であり、〔それは〕52事である。五部の無明を除いた、色〔界〕繫の26の随眠と無色〔界〕繫の26である。(中略) 今や、三界の無明が無明漏であることは明らかである。〔つまり〕それら15事である。

「四瀑流」「四軛」²⁹

瀑流も軛も同様である。一方、見が別なのは鋭いからである (V – 37ab)

まさに欲漏が欲瀑流であり欲軛である。同様に、まさに有漏が有瀑流であり有軛で

²⁸ AKBh p. 306

tatra tāvat,

kāme saparyavasthānāḥ kleśāḥ kāmāsravo
vinā mohena // V – 35abc //

avidyāṃ varjayitvānye kāmāvacarāḥ kleśāḥ saha paryavasthānāiḥ kāmāsravo veditavya
ekacatvāriṃśad dravyāṇi / ekatriṃśad anuśayāḥ pañcaprakārām avidyāṃ hitvā daśa
paryavasthānāni /

anuśayā eva rūpārūpye bhavāsravaḥ // V – 35cd //

vinā moheneti vartate / rūpārūpyāvacarā avidyāvarjyā anuśayā bhavāsravo dvāpañcāśad
dravyāṇi / rūpāvacarāḥ ṣaḍviṃśatir anuśayāḥ pañcaprakārām avidyāṃ hitvā / ārūpyāvacarāḥ
ṣaḍviṃśatiḥ / (中略) avidyedānīm traidhātuky avidyāsrava iti siddham / tāni pañcadaśa
dravyāṇi /

²⁹ AKBh p. 307

tathaughayogā drṣṭinām pṛthagbhāvas tu pāṭavāt // V – 37ab //

kāmāsrava eva kāmāughāḥ kāmāyogaś ca / evaṃ bhavāsrava eva bhavaughō bhavayogaś

cānyatra drṣṭibhyaḥ / (中略) tad evaṃ kāmāughā ekānatrīṃśad dravyāṇi /

rāgapratighamānāḥ pañcadaśa vicikitsāś catasro daśa paryavasthānānīti / bhavaughō

'ṣṭāvīṃśatir dravyāṇi / rāgamānā viṃśatir vicikitsāṣṭau / drṣṭyoghaḥ ṣaṭtrīṃśad dravyāṇi /

avidyāughāḥ pañcadaśa dravyāṇi /

oghavad yogā veditavyāḥ /

ある。〔ただし〕諸々の見を除いて。(中略) そのように、欲瀑流は 29 事である。
〔つまり〕15 の貪・瞋・慢、4 の疑、と 10 の纏である。有瀑流は 28 事である。20 の
貪・慢と 8 の疑である。見瀑流は 36 事である。無明瀑流は 15 事である。

「四取」³⁰

取はまさに説かれた通りのものに無明を加える。

見を 2 つに分けて。

(V-38abc)

欲取は無明を含めたまさにその欲軛であり、34 事である。〔つまり〕、20 の貪・
瞋・慢・無明、4 の疑、10 の纏である。我語取は無明を含めたまさにその有軛であ
り、38 事である。〔つまり〕、30 の貪・慢・無明と 8 の疑である。見軛から戒禁
〔取〕を除いたものが見取であり、30 事である。戒禁取は 6 事である。(中略) 随眠
そのものが経において漏・瀑流・軛・取と呼ばれる、というこのことを説きおえた。

以上が『俱舍論』における記述である。『俱舍論』も『婆沙論』の形式に則って各群を
分類する³¹。この解説の「随眠が経において漏・瀑流・軛・取と呼ばれる」という結語は
世親による「煩惱」の異名解釈に対する態度として注意を払う必要がある。

4 有部における「漏」「瀑流」「軛」「取」の範囲

以上、有部の諸論書における「漏」「瀑流」「軛」「取」によって括られる煩惱群の分
類を確認した。結果、『集異門足論』『品類足論』の 2 論書が、欲・色・無色という三界
と「結縛随眠随煩惱纏」という煩惱の総称表現を軸にして群を分類するのに対し、『婆沙
論』以降は、有部の体系化された煩惱論の中で自性を軸として「九十八随眠」と「十纏」
をその分類範囲として群を論じることが確認できる。この分類基準の違いに関する議論が
『婆沙論』に論じられる。

³⁰ AKBh p. 307

yathoktā eva sāvidyā dvidhā dr̥ṣṭivivecanād /
upādānāni // V-38abc //

kāmayoga eva sahāvidyayā kāmapādānaṃ catuṣtriṃśad dravyāṇi / rāgapratighamānāvidyā
viṃśatir vicikitsās catasro daśa paryavasthānāni / bhavayoga eva sahāvidyayā
ātmavādupādānaṃ aṣṭatriṃśad dravyāṇi / rāgamānāvidyās triṃśad vicikitsā aṣṭau /
dr̥ṣṭiyogāc chīlavratam niṣkr̥ṣya dr̥ṣṭyupādānaṃ triṃśad dravyāṇi / śīlavratopādānaṃ ṣaḍ
dravyāṇi / (中略) uktam idam anuśayā evāsravaughayogopādānaśabdītāḥ sūtreṣv iti /

³¹ 形式は同様であるが、『婆沙論』が「自性」、『雜心論』が「性」に対して、『俱舍論』が
「dravya」である点は詳細に検討する必要がある。

問う。どうして欲漏・〔欲〕瀑流・〔欲〕軛・〔欲〕取はまた、諸々の纏を摂めるのに、有漏等の中にまったくそ〔の纏〕を摂めないのか。ある者がこの説を作す。「有漏、乃至、我語取の中にもまた諸々の纏を摂める。『品類足論』にこのように説かれる。「何が有漏であるか。つまり、色・無色界の無明を除いたその他の諸々の結・縛・随眠・随煩惱・纏というこれを有漏と名づける。」と。有瀑流、〔有〕軛、そして我語取もまた纏を摂めるべきである。」と。まさにこの説を作すべきである。上界の纏は少なく自在ではないから、有漏、乃至、我語取には説かない。欲界〔の纏〕は多く見所断であるといっても、具足せず自在ではないから、ただまとめて十纏と説いて五部に別けて説かない³²。

この議論は『旧婆沙』に論じられないことから、『婆沙論』成立の最初期からの課題であると確証することはできない。しかしながら、この議論は『品類足論』の分類と自説の分類とに会通が必要である、という『婆沙論』自身の認識を示している。つまり、『品類足論』中では「有漏」等の上界の煩惱を対象とするものの定義として「色・無色界の無明を除いた「結縛随眠随煩惱纏」」等と示されるのに対し、『婆沙論』の「有漏」の分類には色・無色界にある諸々の貪・慢・見・疑が示されるだけであって定型フレーズに含まれる「纏」について言及せず、これら2つの論書の分類区分が異なっている可能性を指摘して「有漏等の中にまったくそ〔の纏〕を摂めないのか」と問いを立てるのである。これに対して『婆沙論』は『品類足論』の定義のように色・無色界にも「纏」はあるものの「上界の纏は少なく自在ではない」ということを理由として、その分類に提示しないと解説する。

この議論において『婆沙論』が『品類足論』の分類形式を変更した理由に「上界の纏は少なく自在ではない」ことを挙げることから、『婆沙論』における変更の方針として『品類足論』に則った上でさらに詳細に分類する姿勢を読み取ることができる。つまり、『婆沙論』に見られる分類形式の変更からは、対象となる煩惱の範囲が曖昧な「結縛随眠随煩惱纏」を基準にする『品類足論』の分類を、具体的な煩惱の範囲である「九十八随眠」と「十纏」に母集団を変更することによって明確化した、教義学上の思想展開が見られるの

³² T1545 248b8 – b16

問。何故欲漏・瀑流・軛・取亦攝諸纏。有漏等中全不攝彼。有作是説。有漏乃至我語取中亦攝諸纏。品類足説。云何有漏。謂色無色界除無明諸餘結縛隨眠隨煩惱纏。是名有漏。有瀑流軛及我語取亦應攝纏。應作是説。上界纏少不自在故。不説爲有漏乃至我語取。欲界雖多而見所斷。不具足故不自在故。但總説十纏不別説五部。

である³³。

次に、この『婆沙論』において厳密化された「三漏」「四瀑流」「四軛」「四取」の分類が有部煩惱論において何を示したことになるかを確認する。まず『婆沙論』が有部煩惱論における煩惱の範囲として明確化した「九十八随眠」と「十纏」を表にすると以下のようになる。この表において、列は「九十八随眠」のベースである「十随眠」である。行は三界の見苦所断から修道までの五部が上から断惑の順に並ぶ。各枠における「-」は、その界、その部に属する随眠が有部において認められていないことを示す。

³³ 有部の煩惱論には、この「九十八随眠」と「十纏」とに含まれない誑・諂・憍・惱・恨・害の「六煩惱垢」(kleśamala)も議論される。(cf. AKBh. p. 319ff.) 西村 [1980]はこの「六垢」が『雑心論』以後の成立であり、「五位」説における「小煩惱地法」や阿含經典に由来する六諍根との関係を指摘する。したがって、先にみた『雑心論』『俱舍論』における「三漏」の定義が『婆沙論』と同一であるということは、「六垢」がこの「三漏」などに含まれないことを示すが、それに関してどちらの論書も論じることはない。

「九十八随眠」

			貪	瞋	慢	無明	疑	有身見	辺執見	邪見	見取	戒禁取	
見道	見苦所断	欲界	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
		色界/無色界	○	—	○	○	○	○	○	○	○	○	○
			○	—	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	見集所断	欲界	○	○	○	○	○	—	—	○	○	—	
		色界/無色界	○	—	○	○	○	—	—	○	○	—	
			○	—	○	○	○	—	—	○	○	—	
	見滅所断	欲界	○	○	○	○	○	—	—	○	○	—	
		色界/無色界	○	—	○	○	○	—	—	○	○	—	
			○	—	○	○	○	—	—	○	○	—	
	見道所断	欲界	○	○	○	○	○	—	—	○	○	○	
		色界/無色界	○	—	○	○	○	—	—	○	○	○	
			○	—	○	○	○	—	—	○	○	○	
修道	欲界	○	○	○	○	—	—	—	—	—	—		
	色界	○	—	○	○	—	—	—	—	—	—		
	無色界	○	—	○	○	—	—	—	—	—	—		

十纏：無慚・無愧・嫉・慳・掉挙・悪作・昏沈・睡眠・忿・覆

これらの煩惱が、「三漏」「四瀑流」「四軌」「四取」のそれぞれの煩惱群において、次のように分類される。表題の下にはその煩惱群の各項目を並べ、表内のアルファベットはその随眠がどの項目に属するかを示す。

「三漏」

A：欲漏

B：有漏

C：無明漏

			貪	瞋	慢	無明	疑	有身見	辺執見	邪見	見取	戒禁取
見道	見苦所断	欲界	A	A	A	C	A	A	A	A	A	A
		色界/無色界	B	—	B	C	B	B	B	B	B	B
			B	—	B	C	B	B	B	B	B	B
	見集所断	欲界	A	A	A	C	A	—	—	A	A	—
		色界/無色界	B	—	B	C	B	—	—	B	B	—
			B	—	B	C	B	—	—	B	B	—
	見滅所断	欲界	A	A	A	C	A	—	—	A	A	—
		色界/無色界	B	—	B	C	B	—	—	B	B	—
			B	—	B	C	B	—	—	B	B	—
	見道所断	欲界	A	A	A	C	A	—	—	A	A	A
		色界/無色界	B	—	B	C	B	—	—	B	B	B
			B	—	B	C	B	—	—	B	B	B
修道	欲界	A	A	A	C	—	—	—	—	—	—	
	色界	B	—	B	C	—	—	—	—	—	—	
	無色界	B	—	B	C	—	—	—	—	—	—	

十纏：A

「四瀑流」 「四軛」

A：欲瀑流（軛） B：有瀑流（軛） C：見瀑流（軛） D：無明瀑流（軛）

			貪	瞋	慢	無明	疑	有身見	邊執見	邪見	見取	戒禁取
見道	見苦所斷	欲界	A	A	A	D	A	C	C	C	C	C
		色界/無色界	B	—	B	D	B	C	C	C	C	C
			B	—	B	D	B	C	C	C	C	C
	見集所斷	欲界	A	A	A	D	A	—	—	C	C	—
		色界/無色界	B	—	B	D	B	—	—	C	C	—
			B	—	B	D	B	—	—	C	C	—
	見滅所斷	欲界	A	A	A	D	A	—	—	C	C	—
		色界/無色界	B	—	B	D	B	—	—	C	C	—
			B	—	B	D	B	—	—	C	C	—
	見道所斷	欲界	A	A	A	D	A	—	—	C	C	C
		色界/無色界	B	—	B	D	B	—	—	C	C	C
			B	—	B	D	B	—	—	C	C	C
修道	欲界	A	A	A	D	—	—	—	—	—	—	
	色界	B	—	B	D	—	—	—	—	—	—	
	無色界	B	—	B	D	—	—	—	—	—	—	

十纏：A

「四取」

A：欲取 B：見取 C：戒禁取 D：我語取

			貪	瞋	慢	無明	疑	有身見	邊執見	邪見	見取	戒禁取
見道	見苦所斷	欲界	A	A	A	A	A	B	B	B	B	C
		色界/無色界	D	—	D	D	D	B	B	B	B	C
			D	—	D	D	D	B	B	B	B	C
	見集所斷	欲界	A	A	A	A	A	—	—	B	B	—
		色界/無色界	D	—	D	D	D	—	—	B	B	—
			D	—	D	D	D	—	—	B	B	—
	見滅所斷	欲界	A	A	A	A	A	—	—	B	B	—
		色界/無色界	D	—	D	D	D	—	—	B	B	—
			D	—	D	D	D	—	—	B	B	—
	見道所斷	欲界	A	A	A	A	A	—	—	B	B	C
		色界/無色界	D	—	D	D	D	—	—	B	B	C
			D	—	D	D	D	—	—	B	B	C
修道	欲界	A	A	A	A	—	—	—	—	—	—	
	色界	D	—	D	D	—	—	—	—	—	—	
	無色界	D	—	D	D	—	—	—	—	—	—	

十纏：A

これらの煩惱群の特徴として言えることは2つある。1点目は、群を構成する区分に「九十八随眠」と「十纏」以外の語も用いられることである。つまり、「三漏」「四瀑流」「四取」における「欲」(kāma)「有」(bhava)と「四取」における「欲」

(kāma)と「我語」(attavāda)は、有部において煩惱として立てられることがない³⁴。それに伴い、これらの群による煩惱のカテゴリイズは、「界」(dhātu)による区別が中心となる。

2点目は、この4つの煩惱群はそれぞれが有部によって認められている煩惱を網羅していることである。このことから、これらの煩惱群が共通して「全ての煩惱の包摂する群³⁵」という特徴をもつことが確認できる。この「全ての煩惱の包摂する群」という役割を、これらの群を解説する際に有部自身が明確に主張することはない。しかし、『順正理論』には、この役割を強調して『俱舍論』を批判する箇所がある。まず、批判対象である『俱舍論』の記述であるが、それは先に引用した「四取」の定義において省略した部分であり、「捉える」という「取」の定義に対する『俱舍論』の「「貪ること」もまた「取」である」という主張である³⁶。これに対して、『順正理論』は以下の様に批判する。

³⁴ 「四取」を構成する「戒禁取」と「見取」は、「五見」に属する煩惱である「戒禁取」「見取」とは異なり、単独の煩惱としてではなく、カテゴリーの代表名称として有部に理解されている。これは前章註20に示したように、「戒禁取」と「見取」が「四取」と「五見」のどちらにも含まれるものも漢訳において同じ語によって表されてしまい区別がつかなくなるために生じる問題であって、教義学上の課題ではない。

³⁵ 対して「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」などの「煩惱」の異名で括られる群は、有部の認める煩惱全てをカバーするような群ではない。例えば、「随眠」に該当する煩惱法は、表内のものだけであり、「十纏」が該当しない。また「結」の場合は、「随眠」に該当するものに加えて、「十纏」中の慳と嫉とが含まれるが、それ以外のものは該当しない。「縛」に該当するものは、貪・瞋・無明の3つのみである。「随煩惱」「纏」に関しては、そもそもそのような煩惱群が阿含經典の經説には述べられず、經典に由来する群の代表名称ではない。この「結縛随眠随煩惱纏」というフレーズの有部煩惱論における役割は、次章で検討する。

³⁶ AKBh. p. 307

kiṃ kāraṇam avidyāṃ miśrayitvopādānam uktaṃ na pṛthak / bhavagrahaṇād upādānāni / avidyā tu grāhikā neti miśritā // V - 38cd //

asamprakhyānalakṣaṇatayā 'paṭutvād avidyā na grāhikā bhavaty ataḥ kila miśritā / sūtre tu bhagavatoktaṃ / "kāmayogaḥ katamaḥ / vistareṇa yāvad yo 'sya bhavati kāmeṣu kāmarāgaḥ kāmacchandaḥ kāmasnehaḥ kāmaprema kāmecchā kāmamūrcchā kāmagrddhaḥ kāmaparigarddhaḥ kāmanandī kāmaniyantiḥ kāmadhyavasānaṃ tad asya cittaṃ paryādāya tiṣṭhati / ayam ucyate kāmayogaḥ" / evaṃ yāvad drṣṭiyogaḥ / cchandarāgaś copādānam uktaṃ sūtrāntareṣv ato vijñāyate kāmādyupādānam api kāmādiṣu cchandarāga itī /

なぜ、無明を〔その他の煩惱と〕合わせて取と説き、単独で〔無明取と説か〕ないのか。有を捉えるから取である。

しかし、無明は捉えるものではないから〔他と〕合わせて〔取と説かれる〕

(V - 38cd)

知らないということを相とする点で不明瞭であるから無明は捉えるものではない、ということから〔他と〕合わせて〔取と説かれる〕と伝説される。

【『俱舍論』の主張】瀑流と軛と取とがもし一切の煩惱を摂めるならば、契経に違
う。契経に〔次のように〕述べられる。「欲軛とは何であるか。諸々の愚夫、無間の
 異生が諸々の欲の集・没・味・患、そして出離を如実に知らない。乃至広説。彼は
 諸々の欲の対象に於いて欲貪・欲欲・欲親・欲愛・欲楽・欲悶・欲耽・欲嗜・欲喜・
 欲蔵・欲隨・欲著がその心に纏わり付いている³⁷。これを欲軛という。有軛、見軛も
 また同様に知るべきである。」と。これは愛という体に対して3つの軛の名を説くの
 である。また、他の経において欲貪を取と名づける。これによって、欲などの四に対
 して起こされる欲貪を欲などの取と名づけることを知る。どうして諸々の煩惱を具え
 摂めるだろうか。

【『順正理論』の批判】これは経に相違しない。経の意趣は別であるからである³⁸。

ここに見られるように、『順正理論』は『俱舍論』の「貪ることもまた取である」とい
 う主張の前提を「瀑流と軛と取とがもし一切の煩惱を摂めるならば、契経に違う」と理解
 する³⁹。そして、それに対して、これは経典に相違しないと反論する。その論証はこの引
 用文に続いて別の経典を引用して述べられるが、ここで重要なことは『順正理論』が『俱
 舍論』の主張を「瀑流と軛と取とがもし一切の煩惱を摂めるならば、契経に違う」という
 前提によるものであると受け取り、「瀑流と軛と取は一切の煩惱を摂める」ということを
 『順正理論』が守ろうとしたことである。つまり、『順正理論』が「四瀑流」「四軛」
 「四取」という群が「一切の煩惱を摂める」ものであると認識していることが、この部分
 に間接的に示されているのである。

しかし、経において世尊は〔次のように〕説かれた。「欲軛とはなんであるか。乃至、その人
 の欲望の対象への欲貪・欲欲・欲親・欲愛・欲楽・欲悶・欲耽・欲嗜・欲喜・欲蔵・欲著とい
 うそれがその人の心を掴み続けている。これが欲軛と説かれる。」と。見軛に至るまで同様で
 ある。また、他の経において、欲貪が取であると説かれた。これから、欲望の対象等に対する
 欲貪もまた欲取等であると知られる。

ここで『俱舍論』に引用される欲軛の解説は先に採り上げた『集異門足論』の欲軛の解説と
 よく一致する。

³⁷ cf. 『俱舍論』(p. 308) tad asya cittam paryādāya tiṣṭhati /

³⁸ T1562 641b9 - 17

瀑流軛取若能總攝一切煩惱便違契經。如契經言。云何欲軛。謂愚夫類無間異生。不如實知諸欲
 集沒愛味過患及與出離。乃至廣説。彼於諸欲。欲貪欲欲欲親欲愛欲樂欲悶欲耽欲嗜欲喜欲蔵欲
 隨欲著。纏壓於心。是名欲軛。有軛見軛應知亦爾。此於愛體説三軛名。又餘經説欲貪名取。由
 此故知於欲等四所起欲貪名欲等取。如何具攝諸煩惱耶。此不相違經意別故。

³⁹ このような前提を『俱舍論』自身が論じることはなく、ヤショーミトラもそのように『俱舍
 論』を註釈しない。

小結

以上、「漏」「瀑流」「軛」「取」に関して、阿含經典における特徴から有部煩惱論の体系における位置付けまで、とくにこの4つの煩惱の異名によって括られる煩惱群である「三漏」「四瀑流」「四軛」「四取」に分類される煩惱に注目して検討した。結果、以下のことが確認される。

阿含經典においては、「漏」「瀑流」「軛」「取」の消滅が涅槃と同義であり、それぞれ「三漏」「四瀑流」「四軛」「四取」という煩惱群としても語られる。阿含經典に見られる4つの異名と群に共通した特徴は有部の煩惱論においても継承され、その体系に反映される。つまり、有部は「三漏」「四瀑流」「四軛」「四取」について、阿含經典に示される意義を継承し、その煩惱論の中で「全ての煩惱を包摂する群」として位置づけるのである。この位置付けは、有部煩惱論の構造において、この4つの煩惱群が他の「三結」「五蓋」「五順下分結」「七随眠」「九結」といった煩惱群に比べて階層的に上位の群であることを示している。

そして、この位置づけは、有部の論書の構成にも反映される。『心論』以降の論書では偈と長行という形式が一般的な記述スタイルとなるが、煩惱群の解説の冒頭には、この4つの煩惱群が1つの偈にまとめられて論じられる。それは、この「三漏」「四瀑流」「四軛」「四取」という4つの群が共通して持ち、阿含經典に由来する「全ての煩惱を包摂する群」としての役割によるのであり、「煩惱」の異名と群との解説に際し、この4つの群をまず初めに示すことで、煩惱論の体系における煩惱の範囲を示すのである。

第3章 有部論書における「結縛随眠随煩惱纏」¹

1 本章のねらい

「結縛随眠随煩惱纏」という有部の論書中に見られる定型句は、阿含經典に種々ある「煩惱」の異名の中から5つが選択されて並ぶフレーズであり、第1章に示した『俱舍論』における煩惱群の解説や、第2章で確認した『品類足論』などにおける煩惱の範囲に用いられ、有部煩惱論における1つの大きな特徴であると言える。このフレーズは、様々な先行研究において「煩惱の総称」と理解されている²が、何をもって「総称」とされるのか、この並びにはどのような意図が認められるのか、なぜ種々の「煩惱」の異名からこの5つだけが並ぶのか、といった視点からはこれまでの研究では検討されていない。そこで本章では、有部におけるこのフレーズの役割をあらためて検討し、フレーズ内に並ぶ5つの「煩惱」の異名が有部によってどのように捉えられているのか、この5つの異名にはどのような特徴があるのか、について考察する。

2 定型フレーズとしての「結縛随眠随煩惱纏」

「結縛随眠随煩惱纏」というフレーズは、有部の様々な論書に見られる。例えば、先にみたように、『俱舍論』は「結」(saṃyojana)「縛」(bandhana)「随眠」(anuśaya)「随煩惱」(upakleśa)「纏」(paryavasthāna)という「煩惱」の異名と群とをこのフレーズを用いて論じる。また、訳者、訳出地、訳出年代を問わず、有部の諸論書の漢訳にこのフレーズが確認されることから、「結縛随眠随煩惱纏」が有部最初期からの定型であり、彼らにとっては周知のものであったと考えられる。

さらに、有部論書の1つである『衆事論』を訳したことで知られる求那跋陀羅の訳出經典である『雜阿含經』にも2箇所このフレーズを確認できる。そして、それらに対応す

¹ 本章は梶 [2017] に基づき、新たに検討を加えたものである。

² このフレーズそのものを研究対象としたものは管見の限り確認できないが、一部で検討するものはある。cf. タンソウチャイ [2001], 青原 [2009] etc. 青原 [2009] は『業施設』において「結縛随眠随煩惱纏」の定型フレーズと単独の「纏」、及び「不律義」が煩惱の総称として使われることを指摘する。

る南伝の阿含經典にはこのフレーズが認められないのに対して、1箇所に対応するとされるトゥルファン出土の梵文『雑阿含經』の断片にはこのフレーズを確認することができる。まず、求那跋陀羅訳の『雑阿含經』に見られる該当部分は以下である。

鋭い刀とは、つまり鋭い智慧である。多聞の聖弟子は智慧という鋭い刀で以って、一切の結縛随眠随煩惱纏を断裁する⁴。

これは『雑阿含經』No. 276の一部であり、この箇所のパーリ対応部分は以下である。

姉妹よ。「牛用の鋭い小刀」とは、聖なる智慧の同義語なのだ。この聖なる智慧が、内にある煩惱⁵、内にある結、内にある縛を断ち、切り、断ち、断ち切るからである⁶。

このように、全体の文意としては、漢パともによく一致する。しかし、聖なる智慧によって断たれるものに関しては、パーリ經典には「結」「縛」が見られるものの随眠を示す *anusaya* 等は並ばず、漢訳に見られる有部の「結縛随眠随煩惱纏」という定型句と異なる。次にこの部分の梵文断片を示す。

/// ++ *sarvve saṃyo[j].* ++++ ///⁷

残念ながら断片の前後は失われてしまっているが、この残された部分には「一切」を示す *sarva* が残されその後に「結」 (*saṃyojana*) が見られる。これはパーリに見られる「内にある煩惱、内にある結、内にある縛」 (*antarā kilesaṃ antarā saññojanaṃ antarā bandhanaṃ*) とは明らかに異なり、有部の定型句である「*sarve saṃyojana-*

³ もう1箇所は下記である。

T99 67b27 - 28 『雑阿含經』No. 263

如是比丘。精勤修習。隨順成就。一切結縛使煩惱纏。漸得解脱。

SN. 1.2.5.9 (PTS SN. vol. III p. 155)

Evameva kho bhikkhave, bhāvanānuyogamanuyuttassa bhikkhuno viharato appakasireneva **saññojanāni** paṭippassambhanti, putikāni bhavantīti.

⁴ T99 75b12 - 14 『雑阿含經』No. 276

利刀者謂利智慧。多聞聖弟子。以智慧利刀。斷截一切結縛使煩惱上煩惱纏。

⁵ この部分は、パーリ5部において *kilesa* (Skt *kleśa*) が用いられる珍しい部分でもある。

⁶ MN. 146 (PTS MN. vol. III p. 275)

Tiṅhaṃ govikantananti kho bhaginiyo, ariyāyetaṃ paññāya adhivacanaṃ yā'yaṃ ariyā paññā **antarā kilesaṃ antarā saññojanaṃ antarā bandhanaṃ** sañchindati saṅkantati sampakantati samparikantati.

⁷ SHT(VI) 1226 fragm. 10 R h

bandhanānuśayopakleśaparyavasthānam」が推定される。つまり、この梵文『雜阿含經』には有部のこの定型フレーズが組み込まれているのである。

3 「結縛随眠随煩惱纏」に関する検討

3.1 「結縛随眠随煩惱纏」の用法 (1)

このように「結縛随眠随煩惱纏」は、有部にとって周知の定型フレーズであり、彼らが伝持していたと考えられる経典にもその存在を確認できる。しかし、このフレーズに並んだ異名の選択の意図や各語の意味範囲を有部自身が明確に論じることはない。そこで、それらを検討するにあたって、有部におけるこのフレーズの用法を確認する。

まず六足論と称される初期の有部論書に見られる代表的な用法を示せば、このフレーズ全体によって「煩惱の総称」を示すものである。これはタンソウチャイ [2001b] などでも指摘されていることである。ただし、具体的にどのようなことから「総称」となるのかを明確に示す研究はない。本項では、この「煩惱の総称」としての「結縛随眠随煩惱纏」の用法について、先に示した『集異門足論』における「三漏」の解説などを基にして確認する。

『集異門足論』中の「三漏」の解説に見られる「結縛随眠随煩惱纏」の用法は、「欲漏とは何であるか。答える。欲界繫の無明を除いた、残りの諸々の欲界繫の結・縛・随眠・随煩惱・纏を欲漏という。」のような、対象とする界に属する煩惱を総括するものである。対して、『集異門足論』の以下の箇所からは、この「結縛随眠随煩惱纏」と「三漏」とが直接的な関係を持つことが確認できる。

また次にもし欲漏・有漏・無明漏を尽くしおえることを如実に知るならば、これを尽智と名づける。もし尽くされた三漏が再び決して生じないことを如実に知るならば、これを無生智と名づける。

また次にもし如実に一切の「結縛随眠随煩惱纏」を尽くしおえることを知るならば、これを尽智と名づける。もし如実に尽くされた一切の「結縛随眠随煩惱纏」が再び決して生じないことを知るならば、これを無生智と名づける⁸。

⁸ T1536 376a24 - 28

復次若如實知已盡欲漏有漏無明漏。是名盡智。若如實知所盡三漏不復當生は無生智。復次若如實知已盡一切結縛隨眠隨煩惱纏。是名盡智。若如實知所盡一切結縛隨眠隨煩惱纏不復當起。是名無生智。

これは、「尽智」と「無生智」の解説に説かれる第2と第3の解釈である。ここから、欲漏・有漏・無明漏からなる「三漏」と「一切結縛隨眠隨煩惱纏」とが対応し、その意味範囲が同一であることを確認できる。そして、これらの滅と不生とが「尽智」と「無生智」で示されることから、この「三漏」が前章で確認した「全ての煩惱を包摂する」群の役割を担っており、その同じ役割を「一切結縛隨眠隨煩惱纏」というフレーズが受け持つことが確認できる。この用法から「結縛隨眠隨煩惱纏」というフレーズがその全体をもって「煩惱の総称」を示すことが具体的に理解される。

3.2 「結縛隨眠隨煩惱纏」の用法 (2)

「結縛隨眠隨煩惱纏」という定型フレーズに関して、前項に示したもの以外の用法も有部の論書中には2箇所見られる。それは先のように「結縛隨眠隨煩惱纏」というフレーズ全体で何かを示されるのではなく、フレーズ内の個々の「煩惱」の異名に関して論じられるものである。まずはじめに、『品類足論』における記述を確認する。

五法がある。1. 色 2. 心 3. 心所法 4. 心不相応法 5. 無為 である。(中略)
心所法とは何であるか。つまり、心と相応する法である。これはまた何であるか。つまり、受・想・思・触・作意・欲・勝解・念・定・慧・信・勤・尋・伺・放逸・不放逸・善根・不善根・無記根・一切結縛隨眠隨煩惱纏・あらゆる諸々の智・あらゆる諸々の見・あらゆる諸々の現觀である。またその他の同様の種類の法で心と相応するものである⁹。〔これらを〕まとめて心所法と名づける¹⁰。

⁹ この記述と非常に類似する受、想、思以下の用語が並んだ解説が、六足論の1つである『法蘊足論』の「法処」の解説 (T1537 500c17-25) にも見られる。

¹⁰ T1542 692b23-c5

有五法。一色。二心。三心所法。四心不相應行。五無爲。(中略) 心所法云何。謂若法心相應。此復云何。謂受想思觸作意欲勝解念定慧信勤尋伺放逸不放逸善根不善根無記根一切結縛隨眠隨煩惱纏。諸所有智。諸所有見。諸所有現觀。復有所餘如是類法與心相應。總名心所法。

『衆事論』 T1541 627a9-18

問。云何五。答。謂色心心法心不相應行無爲。(中略) 云何心法。謂若法心相應。謂受想思觸憶欲解脫念定慧信精進覺觀放逸不放逸善根不善根無記根一切結縛使煩惱上煩惱纏若智若見若無間等。此及餘心相應共起者。是名心法。

問う。何が5であるか。答える。つまり色・心・心法・心不相應行・無為である。何が心法であるか。つまり、心と相応する法である。(以下略)

『品類足論』の旧訳である『衆事論』においても「一切結縛使煩惱上煩惱纏」と対応箇所が見られ、その他の心所法についてもよく一致する。

これは『品類足論』におけるいわゆる「五位」に関する解説である。後の論書では、この心所法に属する一々の法がさらに詳細に論じられるようになるが、ここでは善・不善・無記の三根や「一切結縛随眠随煩惱纏」という定型句によって解説され、心所法に属する法は具体的には示されない。ただし、『品類足論』ではこの記述につづいて三根や諸智、諸見とは何であるかが論じられ、それを見ることによって心所法を構成する法の概略を把握することができる。その中で「一切結縛随眠随煩惱纏」に関しても一々の「煩惱」の異名が解説され、その内容が論じられる。その部分を以下に挙げる。

結には9種ある。つまり愛結・恚結・慢結・無明結・見結・取結・疑結・嫉結・慳結である。(中略) 縛とは何であるか。つまり、諸々の結をまた縛と名づける。また三縛がある。つまり貪縛・瞋縛・癡縛である。随眠は7種ある。つまり欲貪随眠・瞋随眠・有貪随眠・慢随眠・無明随眠・見随眠・疑随眠である。(中略) 随煩惱とは何であるか。つまり諸々の随眠をまた随煩惱と名づける。随煩惱であって随眠とは名付けないものがある。つまり、随眠を除くその他の諸々の染汚の行蘊の心所である。(中略) 纏は8種ある。つまり惛沈・掉挙・睡眠・悪作・嫉・慳・無慚・無愧である¹¹。

このように、ここでは「一切結縛随眠随煩惱纏」に関して、その中身が詳細に論じられる。これによれば、「結」が「九結」であり、「縛」は「結」と同義であってまた「三

¹¹ T1542 693a27 – c21

結有九種。謂愛結恚結慢結無明結見結取結疑結嫉結慳結。(中略) 縛云何。謂諸結亦名縛。復有三縛。謂貪縛瞋縛癡縛。隨眠有七種。謂欲貪隨眠。瞋隨眠。有貪隨眠。慢隨眠。無明隨眠。見隨眠。疑隨眠。(中略) 隨煩惱云何。謂諸隨眠。亦名隨煩惱。有隨煩惱不名隨眠。謂除隨眠諸餘染汚。行蘊心所。(中略) 纏有八種。謂惛沈掉舉睡眠惡作嫉慳無慚無愧。

『衆事論』 T1541 627c1 – 628b5

云何結。有九結。謂愛結。恚結。慢結。無明結。見結。他取結。疑結。嫉結。慳結。(中略) 云何縛。謂結即是縛。復有三縛。謂貪欲縛。瞋恚縛。愚癡縛。云何使。有七使。謂貪欲使。瞋恚使。有愛使。慢使。無明使。見使。疑使。(中略) 云何煩惱上煩惱。所謂煩惱。即是上煩惱。復有上煩惱非煩惱。謂除煩惱。若餘染汚行陰。云何纏。有八纏。謂睡眠掉悔慳嫉無慚無愧。

『衆事論』は玄奘訳とよく一致するが、「云何煩惱上煩惱。所謂煩惱。即是上煩惱。」をどう理解するべきだろうか。後半の「いわゆる煩惱がすなわち随煩惱(上煩惱)である」という記述からして、この「云何煩惱上煩惱。」は「何が煩惱であり随煩惱であるのか」と読むべきであろうか。また玄奘訳では「随眠」が「随煩惱」であるとあり、新旧の訳で「随眠」と「煩惱」との扱いが異なる。また『衆事論』では「八纏」中に「惛沈」があげられず、7項目しかないように見える。「睡眠」が2種に別れる可能性があるが、『衆事論』中にこの語は他に述べられず検討ができない。

縛」でもある。「随眠」は「七随眠」を意味し、「随煩惱」に関しては、この「随眠」も「随煩惱」と名づけられ、さらに染汚の行蘊の心所法もこの「随煩惱」に属するとされる。そして、「纏」は「八纏」であると示される¹²。このように、先にみたフレーズ全体の用法と異なり、ここでは異名の一々が解説される。

定型フレーズ内の「煩惱」の異名の各々について論じる記述が、有部の論書にはもう1箇所確認できる¹³。それは『識身足論』「目乾連蘊第一」中の三世における諸法の実在性の論証に伴った、諸法の性質を分類する部分である¹⁴。

沙門目連はこのような説を作した。「過去と未来は無く、現在と無為は有る。」と。まさに彼に問い言うべきである。「あなたは次のことにその通りだと〔同意〕するかどうか。つまり、契経¹⁵中に世尊が善語・善詞・善説するように「三不善根がある。貪不善根・瞋不善根・痴不善根である」〔ということに〕。」と。彼が答えて言うに「〔同意〕する。」と。

また彼に問い言うに、「あなたは次のことにその通りだと〔同意〕するかどうか。つまり、ある者が貪不善根に関して、「これは不善である」と既に観じ、今観じ、まさに〔これから〕観じること〔同意〕するか。」と。彼が答えて言うに「〔同意〕する。」と。

〔あらためて目連に問う。〕「〔ではその場合に〕何が観じられるものとなるのか。(中略)もし、過去・未来・現在を観じることはないと言うならば、つまり、貪不善根に関して「これは不善である」と既に観じ、今観じ、まさに〔これから〕観じることはない。(中略)」と。

不善と同様に、〔貪不善根に関して〕この結・縛・随眠・随煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知についてもまた同じである。(中略)この貪不善根と同様に、瞋不善根・

¹² 有部において「纏」は「十纏」と「八纏」の2系統に説かれる。cf. 池田 [1980b]

¹³ この箇所はタンソウチャイ [2001b] において指摘されており、「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」が同義語として扱われていないことを指摘するが、それ以上の意味確認は困難であるとしている。また、この部分の三世実有論証の論理構造に関しては飛田 [2012] が詳細に検討している。

¹⁴ T1539 531a25 - 532c29

¹⁵ 『国訳』は「AN. III. 69, *Saṅgīti suttanta*、『長阿含』『衆集経』『大集法門経』等」を挙げるが、以下、『識身足論』で採り上げる群と全同の經典は確認できない。また、『集異門足論』や『婆沙論』と比較しても全同ではなく、『識身足論』はより広い群を取り扱っている。ただし、『集異門足論』で採り上げる「六諍根」がここでは扱われないなど、その包括関係は複雑である。

痴不善根についても同じである¹⁶。

上記のように、この箇所は三世実有の論証を主題とし、同時に經典中に説かれる一々の群の内容について「不善」等であるか否かを論じる。この中で「結縛随眠随煩惱纏」の定型句が用いられる。そして、ここで「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」という5つの「煩惱」の異名に関して、個別に検討が加えられる。したがって、『識身足論』のこの箇所を検討することで、有部の「結縛随眠随煩惱纏」という定型句に含まれる5つの「煩惱」の異名の個別的な特徴と異名間の関係性を確かめることができ、また、ここで採り上げられる煩惱群に関しても、その位置付けを明らかにできる。全ての群に関する解説を表にまとめると次のようになる。

¹⁶ T1539 531a27 - 531c5

沙門目連作如是説。過去未來無。現在無爲有。應問彼言。汝然此不。謂契經中世尊善語善詞善説。三不善根。貪不善根瞋不善根癡不善根。彼答言爾。復問彼言。汝然此不。謂有能於貪不善根已觀今觀當觀是不善。彼答言爾。爲何所觀。(中略)若言不觀過去未來現在。則無能於貪不善根已觀今觀當觀。是不善。(中略)如不善如是結縛隨眠隨煩惱纏。所棄所捨所斷遍知亦爾。(中略)如貪不善根如是瞋不善根癡不善根亦爾。

表 『識身足論』における煩惱の関係性一覧

		不善	結	縛	随眠	随煩惱	纏	所棄・所捨・所断・遍知
三不善根	貪・瞋・痴	○	○	○	○	○	○	○
(三悪行)	身・語	○						○
	意	○	○	○	○	○	○	○
(三不善想)	欲・恚・害	○						○
(三不善尋)	欲・恚・害	○				○		○
(三不善界)	欲・恚	○	○	○	○	○	○	○
	害	○				○		○
(三漏)	欲・無明	○	○	○	○	○	○	○
	有		○	○	○	○	○	○
(三火)	貪・瞋・痴	○	○	○	○	○	○	○
(三愛)	欲愛	○	○	○	○	○	○	○
	色愛・無色愛		○	○	○	○	○	○
(三所有)	貪・瞋・痴	○	○	○	○	○	○	○
(三垢)	貪・瞋・痴	○	○	○	○	○	○	○
(三縛)	貪・瞋・痴	○	○	○	○	○	○	○
四暴流	欲・見・無明	○	○	○	○	○	○	○
	有		○	○	○	○	○	○
四扼	欲・見・無明	○	○	○	○	○	○	○
	有		○	○	○	○	○	○
(四) 取	欲・見・戒禁	○	○	○	○	○	○	○
	我語		○	○	○	○	○	○
(四身) 繫	(貪・瞋・戒禁取・此實執取)	○	○	○	○	○	○	○
(五) 蓋	貪欲・瞋恚・疑	○	○	○	○	○	○	○
	昏沈睡眠・掉舉惡作	○				○	○	○
(五) 下分結	薩迦耶見		○	○	○	○	○	○
	(欲貪・瞋恚・戒禁取・疑)	○	○	○	○	○	○	○
(五) 上分結	掉舉					○	○	○
	(色貪・無色貪・慢・無明)		○	○	○	○	○	○
五心根裁	(pañca cetokhilā)	○	○	○	○	○	○	○
五心拘礙	(pañca cetano vinibandhā)	○	○	○	○	○	○	○
(五) 見	薩迦耶見・邊執見		○	○	○	○	○	○
	邪見・見取・戒禁取	○	○	○	○	○	○	○
身愛	(六愛身)	○	○	○	○	○	○	○
(七) 随眠	有貪		○	○	○	○	○	○
	(欲貪・瞋恚・疑・慢・無明・見)	○	○	○	○	○	○	○
(八) 邪支	邪見	○	○	○	○	○	○	○
	邪語・邪業・邪命	○						○
	(邪思惟・邪精進・邪念・邪定)	○				○		○
(九) 結	嫉・慳	○	○	○		○	○	○
	(愛・恚・慢・無明・見・取・疑)	○	○	○	○	○	○	○
(十不善) 業道	その他	○						○
	貪・瞋・邪見	○	○	○	○	○	○	○
() は『法蘊足論』中には書かれていないが、『集異門論』や群の内容から読み取れるもの								

この表から、「結縛随眠随煩惱纏」という定型フレーズを構成する5つの「煩惱」の異名に想定されている領域が異なることがわかる。つまり「随煩惱」が最も広く、「纏」が続き、「結」と「縛」は同一部分を範囲とし、もっとも狭いものが「随眠」である。このような対象範囲の差異は、各煩惱が5つの異名それぞれに該当するか否かを論じる有部の解釈から生じる。その解釈がこの『識身足論』に示されることはないが、他の有部論書に論じられる議論から、この分類区分の差異に関する意図や理由を確認することができる。

まず、範囲の最も広い「随煩惱」について検討する。この「随煩惱」と他の4つの異名との差異は、「三不善尋」などに見られる。これは、先に見た『品類足論』の「染汚の心所が随煩惱と呼ばれる」¹⁷ことが反映されているのである。

次に「縛」をみる。ここに採り上げられる群としての「三縛」も定型句内の「縛」も『俱舍論』からは原語が同一の「bandhana」と確認できる。そして、この「縛」に該当する煩惱をみると、この表からは『識身足論』が採り上げるほぼ全ての煩惱が該当することが確認でき、その範囲は「結」と同一である。これは先の『品類足論』における「結を縛と名づける¹⁸」という記述と一致するものである。つまり、「結」と「縛」との関係は、「九結」「三縛」という異なった煩惱群を代表する異名としての役割の他に、この2つの群に直接は属さない、その他の煩惱をも特徴づける同一の役割があるのである。

また「結」「縛」と「随眠」における範囲の違いは、「九結」中の嫉・慳が「随眠」ではないことから生じるが、これに関しては『婆沙論』で以下のように議論される。

問う。嫉と慳はどうして随眠として立てられないのか。

答える。この2つには随眠の相が無いからである。また次に随眠は微細であるがこの2つは粗く動く。また次に随眠は軽微であるが、〔この〕2つはとりわけ重い。また次に随眠は盛んにはたらく（猛利）が、この2つはたびたび〔断続的に〕行ぜられるからである。また次に随眠は根本煩惱であるが、この2つは煩惱の等流である。つまり、嫉は瞋恚の等流であり、慳は欲貪の等流である。また次に随眠の習気が堅固であることは、「擔山木」という木を焼くと火が消えて長い時間が経過してもその〔燃やした〕地面がまだ熱いというようなことだが、この2つの習気が堅固でないことは、草や樺の皮を焼いても火が消えたばかり後でもその〔燃やした〕土地はすでに冷えて

¹⁷ T1542 693c18 – 20

随煩惱云何。謂諸随眠。亦名随煩惱。有随煩惱不名随眠。謂除随眠諸餘染汚。行蘊心所。

このような染汚の心所を「随煩惱」とする分類は、『俱舍論』に継承されている。cf. AKBh. p. 312ff.

¹⁸ T1542 693b27

いるようなものである。また次に随眠は伏し難いが、この2つは伏しやすい。このことからこの2つは随眠として立てられない。残りの纏と垢は、〔この〕2つに準じて説かれるべきである¹⁹。

この『婆沙論』の記述によれば、嫉と慳が「随眠」に該当しない理由として、この2つが単に「随眠」群に属するか否かではなく、「随眠」としての特徴をこの2つが具えていないという点から論じられることが確認できる²⁰。

「結」に該当する煩惱には、他にも特徴がある。「五順上分結」中の「掉拳」は「結」を代表名称とする群に所属しながら、この解説中では「結」にも「縛」にも該当しない。これは『婆沙論』中の「五順上分結」の解説中に、関連する議論を確認できる。

問う。順上分結中の掉拳の自性は結であるか否か。もしそうであるならば何の過失があるのか。もし〔掉拳が〕結であるとすれば、『品類足〔論〕』の説はどのように〔筋が〕通るのか。〔『品類足論』に次の〕ように説かれる。「何が結法であるの

¹⁹ T1545 257c22 – 258a2

問。嫉慳何故不立隨眠。答。彼二無有隨眠相故。復次隨眠微細彼二麤動。復次隨眠輕微彼二尤重。復次隨眠猛利彼二數行。復次隨眠是根本煩惱彼二是煩惱等流。謂嫉是瞋恚等流。慳是欲貪等流。復次隨眠習氣堅固。如於此地燒擔山木火滅雖久其地猶熱。彼二習氣不堅固。如於此地燒草樺皮。火纔滅已其地便冷。復次隨眠難伏。彼二易伏。是故彼二不立隨眠。餘纏及垢准二應説。

『旧婆沙』 T1546 200b28 – c5

問曰。何故嫉慳不立使耶。答曰。無使相故不立使。復次嫉慳是麤煩惱。微細是使。嫉慳性重。使性輕。嫉慳性遲。使性捷疾。復次嫉慳習氣不牢固。使性習氣牢固。習氣牢固者立使。不牢固者不立。如燒草燒裸皮處。火滅其地即冷。嫉慳習氣亦復如是。如燒佉陀羅木。火雖久滅。其地猶熱。使性習氣。當知亦如是。

問う。なぜ嫉と慳とは随眠（使）に立てられないのか。答える。随眠の相がないことから随眠に立てられない。また次に、嫉と慳は粗い煩惱であるが、微細なものが随眠である。嫉と慳は性質が重いが随眠の性質は軽い。嫉と慳の性質は遅いが随眠の性質は速い。また次に、嫉と慳の習気は固くないが随眠の性質は習気が固い。習気が固いものは随眠に立てられ固くないものは立てられない。草を焼き裸皮を焼いた所で、火が消えればその土地がすぐに冷たくなる。嫉と慳の習気はまたこのようなものである。「佉陀羅木」(khadira)を焼き火が消えて久しいとしてもその土地がなお熱いように、随眠の性質の習気はまたこのようであると知るべきである。

新旧訳ともによく一致するが、『旧婆沙』には同じ理由によって纏と煩惱垢が随眠として立てられないことと、嫉と慳が瞋恚と欲貪の等流であることが述べられない。この新旧の差が有部で独自に煩惱群として成立した纏と煩惱垢の形成過程に関連するものか検討する必要がある。第2章註34では、西村[1980]が煩惱垢の成立を『雑心論』以降としたことに言及したが、この『婆沙論』における「纏及垢」をどう解釈するかによって煩惱垢の成立の起点を再考する必要がある。

²⁰ この「随眠」としての特徴に関しては、次章で詳しく論じる。

か。つまり、九結である。何が結法ではないのか。つまり九結を除いたその他の法である。」と。もし〔掉挙が〕結ではないとするれば、この経に説かれる教説はどのように〔筋が〕通るのか。〔その経には次の〕ように説かれる。「何が五順上分結であるのか。つまり、色貪・無色貪・掉挙・慢・無明である。」と。
答える。まさに〔掉挙は〕結であると言うべきである²¹。

上記の議論から、『識身足論』において五順上分結中の掉挙が「結」に該当しない理由を推察できる。つまり、『婆沙論』のこの議論は、『品類足論』の「九結が結法である」という定義と「九結」中に含まれない「五順上分結」中の掉挙との会通を問題とするのである。これに対して、『婆沙論』の結論は「掉挙の自性は結である」とする。理由は以下の点である。

問う。『品類足〔論〕』の説はどのように〔筋が〕通るのか。

答える。外国諸師が論じるものはこれと異なる。かれらは〔次のように〕説く。「何が結法であるか。九結と順上分結中の掉挙である。（中略）」と。

問う。迦濕彌羅國の諸師はどうしてこの様に説かないのか。

答える。これはまた彼の説のように説くべきであっても説かないのは、また別の意図があるからである。この掉挙は結であるか否かを決定できないからである。つまり、掉挙の性質の内の小分が結である。つまり上二界のものである。〔そしてまた〕小分は結ではない。つまり欲界〔の掉挙〕である。〔また〕あるものは結である。つまり聖者の起こすものである。〔そして〕あるものは結ではない。つまり凡夫の起こすものである。〔また〕ある位（時）には結である。つまり既に欲染を離れた聖者の起こすものである。〔そして〕ある位（時）のものは結ではない。つまりまだ欲染を離れていない聖者の起こすものである。

問う。なぜ上二界の掉挙は結であり、欲界のものは結ではないのか。

²¹ T1545 254a25 – b2

問。順上分中。掉舉自性爲是結不。設爾何失。若是結者。品類足說當云何通。如說。云何結法。謂九結。云何非結法。謂除九結諸餘法。若非結者此經所說當云何通。如說。云何五順上分結。謂色貪無色貪掉舉慢無明。答。應言是結。

『旧婆沙』 T1546 197c25 – 198a1

問曰。上分結中掉體。爲是結非結。若是結者。波伽羅那所說云何通。如說。云何結法。答。言九結是。云何非結法。答。言除九結餘法是也。若非結者。此經云何通。如說。云何上分結。答言。色愛無色愛掉慢無明。答曰。應作是說是結。

旧訳と玄奘訳を比較しても『品類足論』に2系統あるという説明も含めてよく一致する。

答える。欲界は禪定界ではなく、修地ではなく、離染地ではなく、勝定慧が「掉挙は擾亂の事を為る」と知ることができないから、結として立てられない。色・無色界は禪定界であり、修地であり、離染地であり、勝定慧が「掉挙は擾亂の事を為る」と知ることができるから、結として立てられる。また次に、欲界には忿や恨等のような非法煩惱が多くあり、掉挙を覆い遮って明瞭にさせないから結として立てられない。色・無色界には多くの忿や恨等のような非法煩惱が掉挙を覆い遮ることはなく、それが明瞭であるから結として立てられる²²。

この記述から、外国諸師は彼らが伝持する『品類足論』において「結法とは何か。九結と順上分結中の掉挙である。」と論じ、問題となっている『品類足論』の記述そのものが変更されていることを確認できる²³。また、色・無色界の聖者が起こす掉挙のみが「結」であって、欲界のものや凡夫の起こす掉挙が「結」ではないという理由があげられる。これは「順上分結」という群が色・無色界の「結」として括られていることに関係する²⁴。つまり、「九結」や「三結」などのように単に「結」で括られる群やこの定型句に示され

²² T1545 254b2 – b21

問。品類足説當云何通。答。外國諸師所誦異此。謂彼誦言。云何結法。謂九結及順上分結中掉舉。(中略)問。迦濕彌羅國諸師何故不如彼誦。答。此亦應如彼誦而不誦者有別意趣。以彼掉舉是結非結不決定故。謂掉舉性少分是結。即上二界者。少分非結。即欲界者。或有是結即聖所起者。或有非結即異生起者。有位是結即已離欲染聖者所起。有位非結即未離欲染聖者所起。問。何故掉舉上二界者是結。欲界者非結耶。答。以欲界非定界。非修地。非離染地。無勝定慧。能覺掉舉為擾亂事故不立結。色無色界是定界。是修地。是離染地。有勝定慧。能覺掉舉為擾亂事故立為結。(中略)復次欲界多有非法煩惱如忿恨等。覆障掉舉。令不明了故不立結。色無色界無多如此非法煩惱覆障掉舉。彼明了故立之為結。

『旧婆沙』 T1546 198a1 – 25

問曰。若然者此經善通。波伽羅那所說云何通。答曰。西方沙門。誦持波伽羅那經。作如是說。云何結法。答言。九結及五上分結中掉是也。云何非結法。答言。除九結及五上分結中掉。餘法是也。罽賓沙門。非如是說。問曰。何故罽賓沙門。非如是說。答曰。罽賓沙門。應如西方沙門所說。而不說者。有何意耶。答曰。以掉是壞想。或少分是結。少分非結。或於一人是結。或於一人非結。或時是結。或時非結。少分是結少分非結者。色無色界是結。欲界非結。或於一人是結或於一人非結者。於聖人是結。於凡夫人非結。或時是結或時非結者。聖人未離欲界欲非結。離欲界欲是結。以有如是壞相故。罽賓沙門。所以不說。如是因論生論。何故色無色界掉立結。欲界掉不立。答曰。欲界是不定界。非修地。非離欲地。此中無如是定為掉所亂。是故欲界掉不立於結。色無色界。是定界。是修地。是離欲地。彼中四枝五枝定為掉所亂。是故立結。(中略)復次欲界多諸非法想煩惱。如恨恨誑詔高害。如是等煩惱障覆於掉。不得明了。是故欲界掉不立是結。色無色界無非法想煩惱。彼中掉明了。是故立結。

旧訳と玄奘訳は掉挙に関する問答の並び、構成ともによく一致する。

²³ このような「外国諸師」、「迦濕彌羅國の諸師」といった有部内部の論師たちの所属については石田一裕氏の一連の研究によって検討されている。

²⁴ この「順上分結」が色・無色界の「結」であるという定義については次章で検討する。

る「結」は、欲界・色界・無色界という「三界」の区別がされない一方、この「順上分結」で括られる群の掉拳は色・無色界という限定が与えられる。このようなことから、『識身足論』における「五順上分結」中の掉拳が、定型フレーズ内の「三界」の区別なく開かれた「結」には該当しないと解釈されるのである²⁵。

以上のように、『識身足論』における「結縛随眠随煩惱纏」という定型フレーズ内の5つの「煩惱」の異名による煩惱の分類基準を検討すると、それらがよく他の有部論書の議論に辿れることが確認できる²⁶。また、その議論の内容からは、この分類が単に『品類足論』において定義された「九結」や「七随眠」といった煩惱群に属するか否かという観点のみによってなされていないこともわかる。例えば、先の「九結」中の嫉と慳が「随眠」に該当しないのは、単に「随眠」群に属していないからということではなく、この2つの煩惱が「随眠」としての特徴を具えてないことによっていた。また、「五順上分結」の掉拳の議論に見られるように、掉拳という煩惱1つにも「結」としての在り方と「結」にはならない在り方とが混在し、それは煩惱群の代表名称によってその在り方が規定されていた。

このように『識身足論』の解説からは、「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」という視点によって、阿含經典に説かれる種々の煩惱群が、有部煩惱論の体系の中に整然と包摂される様子を見ることができると。そして、この定型句内の「煩惱」の異名は、単なる煩惱群の代表名称ではなく、「煩惱の在り方」という視点から並んでいることも確認できる。

そこで、この「煩惱の在り方」とは何であるか、ということが次の課題となるが、その理解の緒が、先にみた「嫉と慳がなぜ随眠ではないのか」という『婆沙論』の議論に見られる。この議論には、単に煩惱群に属するか否かという観点を離れて、対象となる煩惱の在り方そのものが問題とされるからである。そして、そこで「煩惱の在り方」の1つとして挙げられる「随眠」の特徴は、『婆沙論』の中で「随眠」の名義として詳細に論じられる。これは、有部の煩惱論が「七随眠」を起点として体系づけられた意図に関連する課題であり、次章において詳細に検討する。

25 『識身足論』成立時に『婆沙論』が論じるような掉拳に関する詳細な議論が行われていたかについては不明である。しかしながら、ここに引用したものは『旧婆沙』とよく一致しており、また「順上分結」という四沙門果と密接に関連する煩惱群の特徴をよく踏まえたものである。

26 「三漏」における「有漏」等の上界の煩惱や「七随眠」等の有身見・辺執見が不善に該当しないが、これも『婆沙論』や『俱舍論』にその議論をたどることができる。T1545 259c23ff., AKBh. p. 290ff.

小結

説一切有部における最初期からの定型フレーズであると考えられる「結縛随眠随煩惱纏」について、フレーズの用法という観点からその意味範囲を検討し、結果として次のことが明らかになった。

まず、先行研究において従来より認められていた「煩惱の総称」としてのこのフレーズの役割は、「一切結縛随眠随煩惱纏」の示す煩惱の範囲と先の「三漏」の示す範囲とが同義であることによってより明示的に理解される。つまり、このフレーズ全体をもって「全ての煩惱を包摂する」という対象範囲を示すことになり、それが「総称」の具体相といえる。

対して、このフレーズ内の個々の「煩惱」の異名に関しては、『品類足論』に各煩惱群との対応関係として示され『俱舍論』に継承されていることは以前から指摘されていた。本章ではそれに加えて、『識身足論』中のこの定型フレーズを用いた煩惱群の分類を検討対象として、この定型フレーズを構成する「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」という5つの「煩惱」の異名が、『品類足論』に示される以上にその想定範囲を細かく規定され、またこの5つの異名の包摂領域が異なっていることを確認した。つまり、「随眠」、「結」と「縛」、「纏」、「随煩惱」という順に、その語の示す範囲が広がるのである。そして、各異名の受け持つ範囲の差異は、『品類足論』や『婆沙論』などの記述にその理由を辿ることができる。それらの記述からは、この『識身足論』の分類が、単にフレーズを構成する個々の異名によって括られる煩惱群に属するか否かという観点のみによってなされるのではなく、「煩惱の在り方」を基準としてなされていることが確認された。

以上のことから、有部の煩惱論は、単に阿含經典に説かれる全ての煩惱群を適当な体系によって包摂することだけを目的とするのではなく、個々の「煩惱」の異名がもつ「煩惱の在り方」も含めて構築されていることがわかる。つまり、有部煩惱論の構造は、煩惱群の包摂関係と、「煩惱」の異名が示す「煩惱の在り方」の重層的な視点から体系化されているのである。したがって、その体系の起点を明らかにする場合、体系の軸である「七随眠」を構成する煩惱と他の煩惱群に含まれる煩惱を比較検討するだけでは不十分であり、「随眠」という「煩惱」の異名そのものが持つ「煩惱の在り方」を検討する必要がある。

第4章 有部における「結」と「随眠」¹

1 本章のねらい

前章で確認したように、「結」(samyojana)と「随眠」(anuśaya)は「結縛随眠随煩惱纏」という有部の定型フレーズに含まれる「煩惱」の異名である。「結」は「三結」「五順下分結」「五順上分結」「九結」といった煩惱群を括る代表名称であり、とくに「三結」と「五順下分結」は、阿含經典において預流・一來・不還・阿羅漢という四沙門果によって断じられる煩惱として語られる。また「随眠」については、これによって括られる「七随眠」が軸となって有部の煩惱論が体系付けられる。

近年、金敬姫氏が有部の教義におけるこの「結」と「随眠」との関連を論じ、有部が「七随眠」を煩惱論の軸に選択した意図について、新たな視点をもたらしている。金[2013]は「有部が「七随眠」を導入し、断惑論の中心に据えるのは「七随眠」に見随眠と疑随眠が含まれていること、そして見随眠を「五見」に開くことによって、三結と関連付けられることによると思われる」と指摘する。従来、この「七随眠」の選択に関する有部の意図については、櫻部[1955]に述べられる「〔「七随眠」の〕欲貪乃至無明の七語の数え挙げ方は、他の諸説に比して、割に偏りなく整って居る。有部がこの教説を採り上げてその煩惱に関する論議の中心に置いたのはそれに依るのであろう。」という考察が定説となっていた。この説は阿含經典中の「煩惱」の異名や群を比較として導き出されたものである。一方、この金氏の説は、有部の修道論における四沙門果と「結」との密接な関係から指摘されたものであり、有部煩惱論の体系化の起点となる「七随眠」選択の意図に関して、新たな検討課題を提示している。

しかしながら、金氏の指摘は「七随眠」と「三結」との関連を示したことにはなるものの、有部による「七随眠」選択の意図自体をも明らかにしたとはいえない。なぜなら、有部は「七随眠」という阿含經典に起源を持つ煩惱群を独自に「九十八随眠」という新たな煩惱群に展開し、それを以って煩惱論を体系化した部派であり、このように經典に説かれない群を独自に展開させた部派であるならば、「三結」や「五順下分結」といった「結」群を展開させて煩惱論を体系化することも、可能性としては有り得たからである。

また前章において、有部煩惱論の体系が、煩惱群と「煩惱」の異名という2つの視点から成り立つ重層的な構造であることを示したが、この金氏の指摘は、この2つの群を構成

¹ 本章は梶[2016b]に基づき、新たに検討を加えたものである。

する煩惱に焦点を当てたものであり、「結」と「随眠」という「煩惱」の異名そのものに関する比較までは行っていない。つまり、金氏の指摘は「結」群と「随眠」群との構成要素の親和性を明らかにしてはいるものの、有部が「結」ではなく「随眠」を煩惱論の軸に選択した意図までをも示したことはないのである。

したがって、本章ではこの「結」と「随眠」という2つの「煩惱」の異名の持つ特徴を、阿含經典と有部に見られる教説や解釈から明らかにし、それらを比較し検討することで、この2つの語句の特徴に関してその異同を確認し、有部が「結」ではなく「随眠」を煩惱論の軸に選択した意図を考察する。

2 「結」 (saṃyojana) について

2.1 「結」に関する先行研究と課題

「煩惱」の異名の1つである「結」 (saṃyojana) については、阿含における四沙門果の教説と「結」との関連を多くの研究者が指摘する。この四沙門果とは、預流・一來・不還・阿羅漢という4段階からなる仏教徒の修行階梯である。ただし、最下位の預流であっても凡夫ではない聖者の位として位置づけられる。この4段階の階梯は南北両阿含に共通する教説であり、有部の修道論中にも明確に位置づけられる。この四沙門果に関する主な先行研究は次のとおりである。

宇井 [1965]²は「仏陀は現在に於いて涅槃を証し仏陀と同じくすることを説き教えたのであって、死後に関することは説いたかどうか疑わしい。(中略)この点から予は四向四果のごときは、仏陀の説いたものではなかろうと思う。」と阿含中の四向四果が仏説ではなく展開した後の修道論であったと主張する。

赤沼 [1939] も、「四向四果の階位は釈尊には似合わしからぬ分類法である」とし、「伝道の日が長く経つにつれて出来たものであろう」という。

舟橋 [1952] では、阿含の經典には如実智見 = 漏尽涅槃とする經典³と、如実智見→厭離→離貪→解脱→解脱智見と段階的に見る經典⁴とがあり、後者が基本的な形式であったとし、この如実智見が見道・預流、解脱知見が無学道・阿羅漢、その間が修道として体系化され、四沙門果が成立したと見る。つまり、預流、阿羅漢と如実智見、解脱知見の解釈が修道の骨格となり、その間を埋めるための階位として一來、不還が位置付けられたと考え

² 宇井 [1965] pp. 245 – 246

³ SN. 35, 71 etc.

⁴ SN. 12, 68 etc.

るのである。

藤田 [1959] では、阿含中の四沙門果の記述に関して、とくに各々の果で断じられる煩惱に関して考察し、結果として「四沙門果は元来起源または性格を異にする説を組織づけて成立したものであるが、その組織づけには必然的根拠を欠く点があり、各果の説明には有機的連関が薄く、殊に前三果について煩惱の断尽乃至薄弱を語るに及んでは杜撰という評を免れることはできない。」と酷評する。

真野 [1972] は、舟橋 [1952] を支持する形でとくに一來に関して考察し、一來・不還はウパニシャッド等の生天思想を受けたものであり、預流・阿羅漢は現世離脱という仏教本来の立場を示すことから、この4つの果を連続して四沙門果としたところに連続の不完全性があると見る。また、この生天と現世離脱という2つの型の混在は仏典全体でも多く互いに矛盾するにもかかわらず、後者の型が前者よりも優れているというような表現をされるのみで、排除されることなく包摂されていると指摘する。

藤本 [2005] は、説としての四沙門果説がパーリ経典の全ての層で異説なく明瞭に説かれていることを確認し、最初期の経典が編纂された時には四沙門果説がすでに確立していたのであるから、経典に説かれる通り、釈尊自身が始めから四沙門果を全て説いていたと考えるほうが自然であるとする。

このように、四沙門果に関する先行研究は、それが仏説であるか否か、仏説ならば4つの果の全てが仏説なのか、または4つの果の何かは仏説であってそれを土台となり展開した説なのか、といったことに主要な焦点を当て、結論としてはまだ定まっていまい言えるだろう。ともかく、四沙門果説は形の整った阿含経典群中では異説がないという指摘は、この四沙門果と「結」との関係が阿含経典のレベルですでに定式化されていることを示している。

対して、このように四沙門果と密接に関連する「結」は、前章までに確認したように、「三結」「五順下分結」「五順下分結」「九結」といった煩惱群や「結縛随眠随煩惱纏」という定型句の一部として有部煩惱論においても種々に論じられるが、直接にこの「結」のもつ有部煩惱論における役割や意義を検討する先行研究はなく、課題として残されている。

2.2 阿含における四沙門果と関連する「結」に関して

まずは、実際に阿含経典において、四沙門果と「結」とがどのように説かれるかをあらためて確認する。

マハーリよ、ここに、比丘は三結の滅から預流となり、破滅しない者、決定した者、勝れた覚りに向かう者と〔なる〕。(中略)そしてまたマハーリよ、比丘は三結の滅から、〔そして〕貪・瞋・痴の減少から一來となり、一度だけこの世界に来た後に、苦の落ち着きをなす。(中略)そして、またマハーリよ、比丘は五下分結の滅から、化生者(両親なく生まれた者)となり、そこにおいて般涅槃を得る者、その世界から戻らない者と〔なる〕。(中略)そしてまたマハーリよ、比丘は諸々の漏の滅から、漏の無い心解脱、慧解脱を現法において自身でよく知り、目で見、獲得して、住する⁵。

阿含の四沙門果は上記に示した以外の場合においても、基本的に種々ある煩惱群の中でもこの「結」(saṃyojana)と常に対になる⁶。なぜ四沙門果が「結」の滅によってのみ語られるのか、という点は阿含における「結」の意義について重要な示唆を与えてくれるだろうが、これらの経典自身が説くことはない。ここで説かれる「三結」「五順下分結」を構成する煩惱は以下である⁷。

三結：	有身見	戒禁取	疑 ⁸			
五順下分結：	有身見	戒禁取	疑	欲貪	瞋恚 ⁹	

⁵ *Idha mahāli, bhikkhū tiṅṅaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno hoti avinipātadhammo niyato sambodhiparāyaṇo.* (中略) *Puna ca' paraṃ mahāli, bhikkhū tiṅṅaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmi hoti sakideva imaṃ lokam āgantvā dukkhassantam karoti.* (中略) *Puna ca' paraṃ mahāli, bhikkhu pañcanaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātiko hoti tattha parinibbāyī anāvattidhammo tasmā lokā.* (中略) *Puna ca' paraṃ mahāli, bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttim paññāvimuttim dittheva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.* (DN. I. 6. 15 p. 156)

その他 DN. III. 28. 13 p. 107, DN. III. 28. 14 p. 108, MN. 6, AN. I. p. 229 ff. II. p. 83 ff., p. 230 ff., IV. p. 392 ff. etc.

⁶ また、ここでは阿羅漢に関しては完全な煩惱の滅を「漏」(āsava)によって表している。このような阿羅漢や心解脱・慧解脱と「漏」の滅尽との関係も、前章で示した「漏」の「全ての煩惱を包摂する」群としての特徴と軌を一にするものと考えられる。

⁷ この2つの煩惱群は *Saṅgīti sutta* (DN. 9) など多くの阿含経典に説かれるが、漢訳、パーリともに共通する。

⁸ *Tiṇi saṃyojanāni: sakkāyaditṭhi, vicikicchā, sīlabbataparāmāso.*

⁹ *Pañcorambhāgiyāni saṃyojanānā: sakkāyaditṭhi, vicikicchā, sīlabbataparāmāso, kāmaccando, byāpādo.*

2.3 有部の初期論書における四沙門果と関連する「結」に関して

2.3.1 四沙門果

阿含で説かれた四沙門果と「結」との関係が、最初期の有部の教義学にどのように継承されるのかを確認する。まず、四沙門果に関して、有部の初期論書の中でも成立が古く、また阿含との関わりが明確な『法蘊足論』における記述を確認する。

一時、世尊はシュラーヴァステイーにおられ、ジェータ林に住しておられた。その時世尊が、比丘衆に告げてお説きになる。「四沙門果がある。何をもって4つとなすかと言え、預流果、一來果、不還果、阿羅漢果〔の4つ〕である。」と。

何が預流果なのかといえ、預流果は略して2種である。1つは有為〔の預流果〕であり、2つは無為である。(中略) いわゆる無為の預流果というのは、つまり、ここで三結を永断し、そしてこの種類の結法を永断する。つまり、この88の随眠を永断し、この種類の結法を永断するのである。これを無為の預流果と名づける。

何が一來果なのかといえ、一來果は略して2種である。1つは有為〔の一來果〕であり、2つは無為である。(中略) いわゆる無為の一來果というのは、つまり、ここで三結を永断し、そしてこの種類の結法を永断する。つまり、この88の随眠を永断し、この種類の結法を永断するのである。並びに、貪・瞋・痴の大部分を永断し、この種類の結法の大部分を永断する。これを無為の一來果と名づける。

何が不還果なのかといえ、不還果は略して2種である。1つは有為〔の不還果〕であり、2つは無為である。(中略) いわゆる無為の不還果というのは、つまり、ここで五順下分結を永断し、そしてこの種類の結法を永断する。つまり、この92の諸随眠を永断し、この種類の結法を永断するのである。これを無為の不還果と名づける。

何が阿羅漢果なのかといえ、阿羅漢果は略して2種である。1つは有為〔の阿羅漢果〕であり、2つは無為である。(中略) いわゆる無為の阿羅漢果というのは、つまり、ここで貪・瞋・痴等の一切の煩惱を全て永断し終え、一切の趣を超え、一切の道を断つ。三火が永く静まり、四瀑流を渡り¹⁰、憍逸から永く離れ。焦渴を永く息み、

10 ここでは有部による解説箇所「四瀑流と阿羅漢や「一切の煩惱」との関係がみられ、前節の「全ての煩惱を包摂する」群としての四瀑流の役割に関する有部の理解を裏付けるものとなっている。同じ『法蘊足論』にはもう1箇所、この阿羅漢に関して解説される部分があり、どちらもほぼパラレルとなっている。「貪瞋癡。一切煩惱皆悉永断。超一切趣。断一切道。三火永静。焦渴永息。憍逸永離。窟宅永破。度四瀑流。無上究竟。無上寂静。無上愛盡離滅涅槃。是名無為阿羅漢性。」(T1537 460b25-29) こちらの方が四瀑流の位置が後退することで、涅槃や阿羅漢との関連性がより明確である。引用元である『雑阿含』No. 797にはこの「超一切趣。

窟宅を永く破す、この上ない究竟、この上ない寂靜、この上ない愛の尽、離、滅、涅槃という、これを無為の阿羅漢果と名づける¹¹。

有部の教義学における四沙門果にはそれぞれに対して有為・無為がある。このうち、無為の四沙門果の解説に、前節に見られる阿含の教説がそのまま採られる。したがって、「結」と四沙門果との関連も有部の教義学の中に活かされる。またこの解説では、各果において断たれる煩惱が有部の九十八随眠説によって補足される。このことから、阿含に由来し「結」によって説かれる四沙門果と有部独自の煩惱論である九十八随眠とを、有部が密接に関連させて解釈していたことが認められる。

2.3.2 「三結」「五順下分結」

同時期の論書において「結」によって括られる煩惱群を有部がどのように解説するのかに関して確認する。まずは「三結」から見る。この「三結」を単独で明示する最も古いものは『法蘊足論』の以下の箇所である。

預流果とは、現法中で、三結を永く断じ遍知し終えることである。つまり、有身見、

(中略) 涅槃」にあたる語はない。

11 『法蘊足論』(T1537, 464c16 - 465a21)

一時薄伽梵。在室羅筏。住逝多林給孤獨園。爾時世尊。告苾芻衆。有四沙門果。何等爲四。謂預流果。一來果。不還果。阿羅漢果。云何預流果。謂預流果。略有二種。一者有爲。二者無爲。(中略)所言無爲預流果者。謂於此中。三結永斷。及彼種類結法永斷。即是八十八諸隨眠永斷。及彼種類結法永斷。是名無爲預流果。云何一來果。謂一來果。略有二種。一者有爲。二者無爲。(中略)所言無爲一來果者。謂於此中。三結永斷。及彼種類結法永斷。即是八十八諸隨眠永斷。及彼種類結法永斷。并貪瞋癡多分永斷。及彼種類結法多分永斷。是名無爲一來果。云何不還果。謂不還果。略有二種。一者有爲。二者無爲。(中略)所言無爲不還果者。謂於此中。五順下分結永斷。及彼種類結法永斷。即是九十二諸隨眠永斷。及彼種類結法永斷。是名無爲不還果。云何阿羅漢果。謂阿羅漢果。略有二種。一者有爲。二者無爲。(中略)所言無爲阿羅漢果者。謂於此中。貪瞋癡等。一切煩惱。皆已永斷。超一切趣。斷一切道。三火永靜。渡四瀑流。憍逸永離。焦渴永息。窟宅永破。無上究竟。無上寂靜。無上愛盡。離。滅。涅槃。是名無爲阿羅漢果。

この『法蘊足論』が引用する經に対応するものは『雜阿含』No. 797 (T99 205b27 - c7)である。

如是我聞。一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘。有沙門法及沙門果。諦聽善思。當爲汝說。何等爲沙門法。謂八聖道。正見乃至正定。何等爲沙門果。謂須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果。何等爲須陀洹果。謂三結斷。何等爲斯陀含果。謂三結斷。貪恚癡薄。何等爲阿那含果。謂五下分結盡。何等爲阿羅漢果。謂貪恚癡永盡。一切煩惱永盡。佛說此經已。諸比丘聞佛所說。歡喜奉行。

戒禁取、疑〔の三結を〕である¹²。

このように「三結」を構成する煩惱は阿含と共通し、記述自体が預流果の解説の中で説かれることから、「三結」と四沙門果との強い関連が考えられる。

次に「五順下分結」について『集異門足論』に確認する。

「五順下分結」¹³

五順下分結についていえば、何を5つとするのか。1には欲貪順下分結、2には瞋恚順下分結、3には有身見順下分結、4には戒禁取順下分結、5には疑順下分結である。欲貪順下分結の、欲貪とは何か。答える。諸々の欲の境における諸々の貪、等貪、広説すること乃至、貪類、貪生というこれを欲貪と名づける¹⁴。順下分結は、下分とはつまり欲界であり、上分とは色・無色界である。この欲貪が未断、未遍知であることによって、間もなく欲界に往き、欲界に生じ、欲界の生を結ぶことから、欲貪順下分結と名づける。

瞋恚順下分結の、瞋恚とは何か。答える。諸々の有情に対して損害をなそうと欲すること、広説すること乃至、現に過患をなすこと、これを瞋恚と名づける。順下分結は、広説すること前の如くである。

有身見順下分結の、有身見とは何か。答える。五取蘊において我、あるいは我所を等

12 『法蘊足論』 T1537, 463c11 – 13

預流果者。謂現法中。已於三結永斷遍知。謂有身見。戒禁取。疑。

13 『集異門足論』 T1536, 419c7 – c28

五順下分結者。云何爲五。一欲貪順下分結。二瞋恚順下分結。三有身見順下分結。四戒禁取順下分結。五疑順下分結。欲貪順下分結者。欲貪云何。答。於諸欲境諸貪等貪。廣説乃至。貪類貪生。是名欲貪。順下分結者。下分謂欲界。上分謂色無色界。由此欲貪未断未遍知故。便往欲界生於欲界結欲界生。故名欲貪順下分結。瞋恚順下分結者。瞋恚云何。答。於諸有情欲爲損害。廣説乃至現爲過患。是名瞋恚。順下分結。廣説如前。有身見順下分結者。有身見云何。答。於五取蘊。等隨觀見我或我所。從此起忍欲慧觀見。是名有身見。順下分結。廣説如前。戒禁取順下分結者。戒禁取云何。答。如有一類執取於戒。謂由此戒能得清淨解脫出離。超諸苦樂及能證得超苦樂處。復有一類執取於禁。(中略)或有一類執取戒禁。(中略)是名戒禁取。順下分結。廣説如前。疑順下分結者。疑云何。答。於佛法僧及苦集滅道。生起疑惑。廣説乃至。非現一趣。是名疑。

14 この部分は、同じ『集異門足論』の三不善根 (T1536 376b13 – 15) に説かれる部分である。このような連句は、解説としてはトートロジーのようにも見えるが、これは漢訳に起因する問題である。つまり、欲貪順下分結の欲貪 (kāmacchanda) を、その同義語である諸貪 (rāga)、等貪 (saṃrāga)、(苦集) 貪類 (duḥkha-samudaya-lobha)、貪生 (lobha-ja) 等で解説しているのであり、同じ「貪」の並びでもその原語が異なっているのである。cf. 青原他 [2015]

随観見し¹⁵、これより起る忍、欲、慧、観、見¹⁶、というこれらを有身見と名づける。順下分結は、広説すること前の如くである。

戒禁取順下分結の、戒禁取とは何か。答える。戒に執取するような一類がある。つまり、この戒に由れば、清浄さ、解脱、出離を得ることができ、諸々の苦楽を超えて、そして苦楽処を超えることを証得することができる〔というように戒に執取する一類である〕。また禁に執取する一類もある。(中略) また戒と禁とに執取する一類もある。(中略) これを戒禁取と名づける。順下分結は、広説すること前の如くである。疑順下分結の、疑とは何であるか。答える。仏・法・僧、そして苦・集・滅・道に対して疑惑を生起する、広説すること乃至、現に一趣に非ざること、これを疑と名づける。

このように「五順下分結」も阿含と共通の煩悩が配されている。そして、この「五順下分結」と対で説かれる「五順上分結」の解説も含めて、これらの煩悩群の「下」と「上」とがそれぞれ「欲界」と「色・無色界」を指すことが確認できる。また、「この欲貪が未断、未遍知であることによって、間もなく欲界に往き、欲界に生じ、欲界の生を結ぶ」ということが欲貪順下分結の意義として示されることから、この「結」とは「生まれを結ぶ」という意味での「結び」を示す語であることが確認できる。

2.4 有部における「結」の意義

前節では、『集異門足論』における「五順下分結」の解説の中に「生まれを結ぶ」という意味での「結」の意義が説かれていることを確認した。この意義は『婆沙論』結蘊における「五順下分結」の語義解説と、なぜ「随煩惱」が「順下分結」ではないのかという議論の中にも確認できる。まず「順下分結」の語義の解説は以下である。

問う。どうして「順下分結」と名づけるのか。「順下分結」というこれは何の意義であるのか。答える。このような5つの結は下界で現行し、下界所断であり、下界の生まれに結び、下界の等流〔果〕と異熟果を取るから、「順下分結」と名づけるのである。下界とは欲界である。¹⁷

¹⁵ Pā: samanupassati

¹⁶ この連句は悪見に限定されて後の論書にも採用される。cf. 青原他 [2015]

¹⁷ 『婆沙論』 T1545 252b4 – 28

問。何故名順下分結。順下分結是何義耶。答。如是五結。下界現行。下界所断。結下界生。取

次に「随煩惱」と「順下分結」に関する議論は以下である。

問う。どうして随煩惱は順下分結ではないのか。答える。そ〔の随煩惱〕はまた、まさにこの順下分結でもあるが、〔そのように〕説かないのは、〔随煩惱であって順下分結ではない〕余りが有ることを知るべきである。(中略)もし、下界と下の有情の生まれを相續させるものならば、「順下分〔結〕」と立てるが、諸々の随煩惱は生まれに結ぶことが出来ないことから、「順下分結」とは立てないのである¹⁸。

この2箇所の記述においても同様に、「生まれを結ぶ」という「結」の意義が示される¹⁹。また、「随煩惱」と「結」との関係性を問う議論の中には、この「生まれを結ぶ」という「結」の意義が「随煩惱」と「結」とを区別し、「結」という異名固有の特徴として有部に認識されていることが確認できる。

次に、同じ『婆沙論』結蘊における「三結」の解説中に説かれる、「結」の意義を確認する。

問う。なぜ「結」と名づけるのか。「結」とは何の意義なのか。答える。「繫縛」という意義が「結」の意義である。「苦に合わせる」という意義が「結」の意義である。「毒を混ぜる」という意義が「結」の意義である。

この中で、「「繫縛」という意義が「結」の意義である」というのは、「結」とはつまり「繫」である。なぜそのように知られるのかといえ、經典²⁰に〔次のように〕説かれる。「尊者執大蔵が尊者舍利子の所へ行き、尋ねて言った。「大徳よ。眼は色

下界等流異熟果故。名順下分結。下界者謂欲界。

『旧婆沙』 T1546 196b26 – 29

何故名下分結。下分結有何義。答曰。下界所行故名下。復次下界所結。能令下生相續能生。下報果依果。以是事故。名下分結。下界者是欲界。

なぜ「下分結」と名づけるのか。「下分結」とは何の意義であるのか。答える。下界で行ぜれるから下と名づく。また次に、下界に結ばれ、下の生まれに相續せしめ、生まれしめ、下の果に報い果に依る、という事をもって、「下分結」と名づけるのである。下界とは欲界である。

¹⁸ 『婆沙論』 T1545 253a26 – b2

問。何故隨煩惱非順下分結。答。彼亦應是順下分結而不説者。當知有餘。(中略)若令下界及下有情生相續者立順下分。諸隨煩惱不能結生故不立爲順下分結。

この部分は『旧婆沙』にない。

¹⁹ この意義は『婆沙論』の「五順上分結」の意義としても説かれる。T1545 253c2ff.

²⁰ SN. IV pp. 162 – 164, 『雜阿含』 No. 250 T2 60a22 – b21

を結ぶのか、色が眼を結ぶのか。」乃至、意と法についても同じように尋ねた。舍利子が言うに、「眼は色を結ばず、色は眼を結ばない。この間の欲貪を説いて「繋ぐことのできるもの」と名づける。乃至、意と法についてもまた、このようである。黒と白との〔2頭の〕牛が同一の引き綱に繋がれているようにである。もしある者が尋ねて「黒い〔牛が〕白い〔牛を〕繋ぐのか。白い〔牛が〕黒い〔牛を〕繋ぐのか」〔という〕ならば、正しくこう答えるべきである。「黒い〔牛が〕白い〔牛を〕繋ぐのではなく、白い〔牛が〕黒い〔牛を〕繋ぐのではない。この間に引き綱があることを説いて、〔この引き綱を〕「繋ぐことのできるもの」と名づける²¹。」と。このことから、「結」とはつまり「繋」のことであると知る。

「「苦に合わせる」という意義が「結」の意義である」というのは、欲界の「結」は欲界の有情を欲界の苦に合わせて楽にならしめず、色界の「結」は色界の有情を色界の苦に合わせて楽にならしめず、無色界の「結」は無色界の有情を無色界の苦に合わせて楽にならしめない。

「「毒を混ぜる」という意義が「結」の意義である」というのは、勝妙の生と有漏定とは、〔四〕無量、〔八〕解脱、〔八〕勝処、〔十〕遍処などのように、煩惱が混ざっていることから、聖者が毒の混じった食事を厭離するように、また美妙ではあるけれども智者はこれを遠ざけるのである²²。

²¹ SN. IV p. 163

yena ca kho te ekena dāmena vā yottena vā saṃyuttā, taṃ tattha saññojanam.

『雜阿含』T99 60b9 – 10

然於中間。若軛若繫鞅者。是彼繫縛。

²² T1545 237c10 – 26

問。何故名結。結是何義。答。繫縛義是結義。合苦義是結義。雜毒義是結義。此中繫縛義是結義者。謂結即是繫。云何知然。如契經說。尊者執大藏。往尊者舍利子所。問言大德。爲眼結色色結眼耶。乃至意法爲問亦爾。舍利子言。眼不結色。色不結眼。此中欲貪說名能結。乃至意法亦復如是。如黑白牛同一鞅繫。若有問言。爲黑繫白。白繫黑耶。應正答言。黑不繫白。白不繫黑。此中有鞅說名能繫。由此故知結即是繫。合苦義是結義者。謂欲界結令欲界有情與欲界苦合非樂。色界結令色界有情與色界苦合非樂。無色界結令無色界有情與無色界苦合非樂。雜毒義是結義者。謂勝妙生及有漏定。如無量解脱勝處遍處等。以雜煩惱故聖者厭離如雜毒食。雖復美妙。智者遠之。

『旧婆沙』 T1546 183b4 – 24

何故名結。結是何義。答曰。縛義是結義。合苦義是結義。雜毒義是結義。縛義是結義者。縛即是結。何以故。知如經說。尊者摩訶拘絺羅。往尊者舍利弗所。作如是問。爲色縛眼。爲眼縛色。乃至意法亦如是問。舍利弗答尊者摩訶拘絺羅。色不縛眼。眼不縛色。其中欲愛。是其縛也。譬如白牛黑牛。同一扼鞅而以繫之。尊者拘絺羅。於意云何。若有說言黑牛繫白牛。白牛繫黑牛。爲是如法說不。答言。不也。然彼扼鞅是其縛。如是尊者拘絺羅。色不縛眼。眼不縛色。但於其中。欲愛是縛。乃至意說亦如是。以是事故。知結即是縛。合苦義是結義者。欲界諸結與欲界苦衆生合。色界諸結與色界苦衆生合。無色界諸結與無色界苦衆生合。欲界諸結與苦合相。

この「三結」の解説中に説かれる「結」の意義として、「縛（繫縛）」（Skt. yoktra, Pā. yotta, or Skt. samyukta, Pā. samyutta）「合苦」「雑毒」の3つの意義が示される²³。まず、「縛」とは、所縁と主体とを結びつける煩惱としての意義を示したものであり、経証が示される。「合苦」は三界中の各界の「結」が各界の「苦」に有情を結びつけるものとして挙げられる。「雑毒」は「毒の混ざった食事」の例をあげ、修道途中の「四無量」や「八解脱」などが、あくまでも修道の経過の中でのことであって、それを得た者にも煩惱が存在することを示す。この3つの意義の中では「各界の苦にその界の有情を結びつける」という「合苦」が、先の「順下分結」の解説や議論にみられた「生まれを結ぶ」という意義と直結するものであると考えられる。

不與樂合。色無色界諸結與苦合相。不與樂合。以是事故。合苦義是結義。雜毒義是結義者。一切受生妙有漏定。如無量解脫。除入一切處定等聖所遠離。以雜煩惱毒故。猶雜毒食雖復美妙智人遠之。彼亦如是。以是事故。縛義合苦義。雜毒義是結義。

なぜ「結」と名付けるのか。「結」とは何の意義なのか。「縛」という意義がこの「結」の意義である。「苦に合わせる」という意義がこの「結」の意義である。「毒を混ぜる」という意義がこの「結」の意義である。「縛」がつまり「結」であるというのは、どのような理由からか。経に説かれるように知る。尊者摩訶拘絺羅が尊者舍利弗の所に行き、このような問を作した。「色が眼を縛るのか。眼が色を縛るのか。」と。乃至、意と法につきもまたこの様に問いた。舍利弗が尊者摩訶拘絺羅に答えた。「色は眼を縛らず、眼は色を縛らない。この間の欲愛がその「縛」である。例えば、白牛と黒牛とこれを繋ぐ同一に扼す引き綱のように」と。尊者拘絺羅〔がさらに問う〕。「その意味はなにか？」〔尊者舍利弗が答える〕「もし黒牛が白牛を繋ぐといい、白牛が黒牛を繋ぐという説があるならば、これは法に適う説であるか？」〔尊者拘絺羅が答える〕「そうではない。」〔尊者舍利弗が説く〕「そのようにその扼す引き綱が「縛」である。このように尊者拘絺羅よ。色は眼を縛らず、眼は色を縛らない。ただこの間における欲愛がこの「縛」であり、乃至、意についても同様に説かれる。このことを以って、「結」が「縛」であると知りなさい。」と。」「苦に合わせる」という意義が「結」の意義である」というのは、欲界の諸々の「結」は欲界の苦と衆生を合わせ、色界の諸々の「結」は色界の苦と衆生を合わせ、無色界の諸々の「結」は無色界の苦と衆生を合わせる。欲界の諸々の「結」が苦と合わせる相は、楽とは合わせず、色・無色界の諸々の「結」が苦と合わせる相は、楽とは合わせない。このことを以って、「苦に合わせる」という意義が「結」の意義である。「毒を混ぜる」という意義が「結」の意義である」というのは、一切の〔勝〕妙の生を受けることと有漏定とは、〔四〕無量、〔八〕解脱のように、一切の処や定などの聖所に入ることが除かれ、厭離される。煩惱の毒が混ざっているからである。毒の混じった食事また美妙ではあるけれども智者はこれを遠ざけるように、それについてもこれと同様である。このことを以って、「縛」という意義がこの「結」の意義であり、「苦に合わせる」という意義がこの「結」の意義であり、「毒を混ぜる」という意義がこの「結」の意義である。

²³ この3つの意義は、『婆沙論』中の「五結」と「九結」においても述べられる。「五結」 T1545 252a29ff., 「九結」 T1545 258a13ff.

2.5 有部において「結」が持つ課題

以上、確認したように阿含と有部論書のどちらにおいても四沙門果が「結」と関連して説かれ、四沙門果で断じられるとされる「三結」と「五順下分結」に属する煩惱は共通する。これは、有部が四沙門果の教説をそこで断じられるとされる「結」と一体的にその教義学に取り入れていることを示している。

この「結」の意義に関する有部の理解は、「繫縛」「合苦」「雑毒」という3つの意義が『婆沙論』の「三結」の解説に示される。また「順下分結」の意義が『集異門足論』と『婆沙論』に示され、欲界（下分）の「生まれを結ぶ」という視点から理解される。これは先の3種の「結」の意義のうち、「各界の苦にその界の有情を結びつける」という「合苦」と同義であると考えられる。また、この「生まれを結ぶ」という意義は、『婆沙論』において「順下分結」と「随煩惱」とを区別する特徴として示されることから、「結」がもち他の「煩惱」の異名と区別されるような固有の意義として有部に認識されていることが確認できる。

3 「随眠」(anusāya) について

3.1 「随眠」に関する先行研究と課題

次に、有部煩惱論の軸として重要な役割を担う「随眠」(Skt.: anusāya, Pali: anusaya) について検討する。この「随眠」の持つ意義に関しては、多くの先行研究によって対象とされているものの、各々の研究によって見解に相違が見られる。まずは、それらの考察を振り返りながら、経典及び有部煩惱論における「随眠」という語自体の持つ課題の焦点を絞ることにする。

まず辞書における「随眠」の語義を *Critical Pāli Dictionary* に確認すれば、「(latent) disposition, propensity to certain views」つまり、「(潜在的な) 傾向、特定の視点への性向」である。そして、有部における「随眠」に関する研究の基調となっているものは水野 [1932]²⁴であろう。ここでは、この「随眠」という語の持つ課題の1つが示される。つまり、「言語上から言えば、「随い眠る」「随い横たわる」で何かに随って眠伏せるものの謂」であり、また「吾人の中に相続に随って眠伏せる煩惱の潜勢力である」はずの随眠が、有部の体系内では「他の諸煩惱と同様に現行のものであり、表面心と相応すべきも

²⁴ cf. pp. 140 – 144

の」とされるという点である。これは「随眠」には言語として持つ意義と有部体系内の定義との間で隔たりがあることを示しており、水野氏が指摘するように「随眠に関する定義・意義の不明確の故に、古来随眠に関して諸派の間に異論が生じた」のである。この考察は櫻部 [1955] による「潜在的な悪への傾向」という随眠理解につながり、佐々木現順 [1975]²⁵や池田 [1980b] 等に引き継がれる。

これに対して加藤純章 [1990] は「原始経典では *anuśaya* を「潜在的な悪への傾向」とする理解と「対象に執着する気持」とする理解の二つがすでに存在していたとかがえてよいのではなかろうか」と提起する。さらに加藤宏道 [1982] を踏まえた上で、加藤純章 [1990] は有部における随眠の名義に関する4種の解釈において注意されるべきこととして「有部が *anuśaya* といえはすぐに思い出せるはずの「潜在的な悪への傾向」を、その名義の中に意識的に数え上げなかった」と指摘し、「有部は潜在心に通ずる *anuśaya* の解釈を好まなかった」とみる。さらにこの4種の解釈中の「随縛」に注目し、この名義が「随眠は我々の身心にくっついて離れない」という意味になるから、(中略)先に随眠に対する第二の理解として「対象に執着する気持ち」と推定したが、(中略)「身心にくっついて離れないもの」とすべきかもしれない」と考察する。これは、三世実有説を採用する有部においては過去の煩惱法もまた実有であるから、凡夫の「悪への傾向」というような煩惱の潜在性に関する概念が有部煩惱論の軸としての「随眠」には必要なかったはずである、という氏の考えに基づいた見解である。

また三友 [1975] では「阿含経典ではすでに随眠が「煩惱」の異名として使われているため、その意味ははっきりしないが多分智慧の働きがその作用をなさず、眠るということにその語義があり、次第に *anuśaya* は初期の眠るという意味から飛躍して、微細なるものと限定せられ(中略)他の微細でない煩惱に対し、中心的な役割を持ち出し、他の煩惱を派生的なものとして、随眠に統合しようとしていることがうかがわれるのである」と考察している。

以上のように、有部の「随眠」に関する本来的な語義解釈について、先行研究では3通りに提起されており、加藤純章 [1990] の「身心にくっついて離れないもの」と三友 [1975] の「智慧の働きがその作用をなさず、眠る」という理解は、阿含経典を対象としては確かめられていない²⁶。したがって、「随眠」に関するこれらの語義解釈が阿含経典に遡ることができるか、そして、有部の教義学的な視点から論じられる以前の「随眠」解

²⁵ cf. 「随眠の語義」 pp. 92 – 98

²⁶ 先行研究としては他にも西村 [1974]、池田練太郎 [1977] [1978] [1979]、野口 [1987]、福田 [2000]、タン [2001a] [2001b] 等がある。これらはとくに『婆沙論』以降の「随眠」解釈や他の煩惱のシノニムとの関係性に関する議論に焦点をあてて考察したものである。

積はどのようなものであったのか、また、その「随眠」解釈と有部の煩惱論とはどのような関係を持つかという3点に焦点を合わせて論じることとする。

3.2 検討方法および対象

上記で設定した本節の課題に対してどのような研究方法を取るべきかを検討する。本節では「随眠」の語義に関して、阿含經典に見られるものから有部の理解まで広く検討する。そのため、1つの阿含經典に対する有部と南方上座部の解釈比較という方法を採用することにする。先の水野 [1932] が「南方上座部では、最後の綱要書に至るまで、ついに煩惱論は少しも発達せず終わっている」と指摘するように、南方上座部の煩惱に関する解釈は、論書の成立が時代を下ったものであっても、煩惱論として体系化される以前の本来的な「随眠」理解が残されていると考えられる。したがって、これを確かめた上でその同じ經典に対する有部の「随眠」解釈を比較することにより、本節の課題を確かめることができる。

対象とする阿含經典は「大マールンキヤ経」²⁷を選択する。この經典は『婆沙論』、『俱舍論』、『順正理論』において引用され、經典に基づく「随眠」理解が述べられることから、有部における解釈が明確である。さらに、この經典では釈尊によって「結」群の煩惱が「随眠」という異なる「煩惱」の異名の視点から説かれる。したがって、本章における「有部はなぜ煩惱論の軸に「結」ではなく「随眠」を選択したのか」という課題を、この經典を対象とすることによって、經典レベルから教義学的解釈まで一貫して辿ることができるのである。

3.3 「大マールンキヤ経」における「随眠」

「大マールンキヤ経」には、先述のように南方上座部と有部とのどちらにおいても註釈されているという特徴があり、經典の内容も「随眠」理解に適している。この経は、「五順下分結」²⁸に関する弟子マールンキヤプッタの理解が不十分であることを、世尊が「随

²⁷ *Mahāmāluṅkyā-sutta*, MN. vol. I, pp. 432–437、中阿含『五下分結経』(T26. 778c10 - 789b13)。この2つの經典は、5つの結の記述順などに差異がある。しかし、本庄 [2014] やトルファン出土のサンスクリット断片(cf. SHT(V)1279, (IX)2155)を見るかぎり、内容はほぼ同じであると言え、本節で扱う観点についてはパーリと漢訳を並べて検討することに問題はない。

²⁸ 漢訳の経名にあるように *pañca-orambhāgiya-samyojana* は「五下分結」とも訳されるが、ここでは、前節の『婆沙論』の訳に従って、「五順下分結」とする。

眠」という観点から指摘するというあらすじを軸とする。したがって、ここには「随眠」という語の持つ意義が釈尊の言葉として示されているのである。

内容を確認する。まず、世尊によって問われ、その後に過失を指摘されることになるマールンキヤプッタの「五順下分結」理解は以下である。

「世尊よ。私は有身見を世尊によって示された順下分結として保持しています。

(中略：以下同様に疑・戒禁取・欲貪・瞋恚が述べられる。) 世尊よ。私はそのように世尊によって示された五順下分結を保持しています²⁹。」

マールンキヤプッタのこの回答は、「五順下分結」という煩惱群に含まれる煩惱の種類に関してはまったく問題ない。しかし、世尊によって次のように過失が指摘される。

「マールンキヤプッタよ。あなたは私によってどのように示された五順下分結が誰の〔もの〕であると保持しているのか。実にマールンキヤプッタよ、異教の遊行者たちはこの幼児を比喻とする非難によって咎める。というのも、マールンキヤプッタよ。幼くいたいけな仰向けに寝ている子供には「身体がある」というような思いも生じないからである。どうしてこの者に有身見が生じることがあろうか。ただし、こ〔の幼児〕には、有身見随眠 (sakkāyadiṭṭhāusaya) がまさに「anuseti」する³⁰。」

この部分に関する MN. *aṭṭhakathā* の註釈は以下のようなものである。

「anuseti」とは、断ぜられていない (appahīnatā) から「anuseti」なのである。

「anuseti」しているものが結 (saṃyojana) と名付けられるのである。そして、ここで世尊によって結について問われ、また長老 (マールンキヤプッタ) によってまさに結

²⁹ Sakkāyadiṭṭhiṃ kho ahaṃ bhante bhagavatā orambhāgiyaṃ saṃyojanaṃ desitaṃ dhāremi. (中略) Evaṃ kho ahaṃ bhante dhāremi bhagavatā desitāni pañcorambhāgiyāni saṃyojanānīti.

³⁰ Kassa kho nāma tvaṃ māluṅkyaputta mayā evaṃ pañcorambhāgiyāni saṃyojanāni desitāni dhāresi. Nanu māluṅkyaputta aññatitthiyā paribbājakā iminā taruṇūpamena upārambhena upārambhissanti. Daharassa hi māluṅkyaputta kumārassa mandassa uttānaseyyakassa sakkāyotipi na hoti. Kuto panassa uppajjissati sakkāyadiṭṭhi. Anusetitvevassa sakkāyadiṭṭhānusayo.

以下同様に、寝ている子供には「諸々の法がある」「諸々の戒がある」「諸々の欲望の対象がある」「諸々の衆生がいる」という思いが生じないが、他ならぬ「anuseti」(Skt.: *anusetē*) という理由から法に対して疑が、戒に対して戒禁取が、欲望の対象に対して欲貪が、衆生に対して瞋恚がある、と世尊によって説かれる。

が答えられた。そのようであっても彼の説に対して世尊によって過失が指摘された。それはなぜかといえば、長老が、そのような主張を持っている者だからである。というのも、彼の主張は、「活動する (samudācāra) 時 (刹那) のみにおいて、諸々の煩惱によって縛られた者 (saṃyutta) と名付けられ、〔活動しない〕別の時には縛られていない者 (asaṃyutta) 〔と名付けられる〕」というものだからである。それ故、これに関して世尊による過失が指摘される³¹。

まず、この「五順下分」 (pañcorambhāgiya: 5つの下位の部分) で括られる煩惱群に該当する煩惱が世尊によって「随眠」 (anusaya) という表現によって言い換えられる。これには注意を払わなければならない。上記のように、同じ煩惱を「結」とも「随眠」とも言い換えることが可能であるというのは、有身見結と有身見随眠とが「有身見」という煩惱としては全く同じものであることを示している。そして、煩惱としては同一であっても、「順下分結」で示された場合と「随眠」によって示された場合を区別するということは、このそれぞれの「煩惱」の異名が固有の特徴を持っていることを示しており、この異名が經典の文脈や説者の意図を限定する役割を担うと考えられる。つまり、前節で示したように、この「五順下分結」は四沙門果と密接に関連する群であることから、この「五順下分結」が經典中に単独で示される場合においても、「順下分結」という「煩惱」の異名によって四沙門果にその文脈や意図を絞り、また「随眠」という言い換えをする場合、そこにはまた違う文脈や意図が存在するのである。

また、この「結」から「随眠」への言い換えの原因となる外教者達の非難は、阿含經典における「随眠」の特色を明確にする。世尊が説くように、マールンキヤプッタは煩惱が「誰の〔もの〕であるか」を理解していないために、外教者たちの非難を招く。それは、仰向けに寝ている幼児（「仰向けに」という限定からまだ寝返りもできない乳児のことを指すと考えられる³²）には「自分の体」という概念すらないことから有身見を持たず、その点で仏陀とその幼児とは等しい存在なのかという非難である。もちろん、幼児であっても仏陀ではなく煩惱を持つ有漏の凡夫であるが、それをどのようなことから認められるのかといえば、煩惱が「随眠」として幼児に「anuseti」するからである。

³¹ anusetīti appahīnatāya anuseti. anusayamāno saṃyojanaṃ nāma hoti. ettha ca bhagavatā saṃyojanaṃ pucchitaṃ, therenapi saṃyojanaṃeva byākataṃ. evaṃ santepi tassa vāde bhagavatā doso āropito. so kasmāti ce? therassa tathāladhikattā. ayañhi tassa laddhi “samudācārakkhaṇeyeva kilesehi saṃyutto nāma hoti, itarasmim khaṇe asaṃyutto”ti. tenassa bhagavatā doso āropito.

³² 例えばMN. 130ではこの「仰向けに寝ている幼児」を見ることが、自身も生まれを法とする者 (jāti-dhamma) であることに気がつききっかけとして語られる。このようにこの語は生まれたばかりの子供を指すのである。

このようなことから、経典の内容と、MN. *aṭṭhakathā* が註釈する「煩惱が活動していない時にはその煩惱によって縛られない」というマールンキヤプッタの煩惱理解の過失とを踏まえるならば、この「anuseti」は「煩惱として活動して (samudācāra) いないが未断 (appahīnatā) である」ことを指し示し、言語上の意味そのままに「〔幼児に〕添い (anu-) 〔煩惱として活動せず〕寝する (√sī) 」ということになり、それが「随眠」という異名の持つ固有の特徴であると考えられる。

引き続き経典を確認する。上記のように生まれたばかりの幼児にさえも煩惱が「随眠」として「添い寝する」(anuseti) ことが世尊によって説かれた時、尊者アーナンダが世尊に「五順下分結」を説くように求め、それに対して世尊が答える。

「アーナンダよ。ここに聞いていない者であり、凡夫であり、聖者を見ず、聖法に関して知らず、聖法に導かれず、諸々の善人を見ず、善人の法を知らず、善人の法に導かれていない者は、有身見に纏わり付かれた心を伴って住し、有身見に圧倒された〔心を伴って住し〕、そして、生じた有身見からの出離を如実に知らない。その者のその強くなり除かれない有心見が順下分結である³³。」

この箇所に対するブッダゴーサの註釈は以下である。

その中で、有身見に纏わり付かれたとは、有身見によって掴まれ支配される〔という意味である。有身見に圧倒されたとは、有身見に伴われた〔という意味である〕。出離とは、見からの出離と涅槃を名付け、それを如実に知らない。除かれないとは、払いのけられない、除去されない〔という意味〕である³⁴。

これによって、「五順下分結」に関してマールンキヤプッタがどのように回答すべきであったのかが明らかになる。単に「有身見が」「疑が」「戒禁取が」などと答えるだけでは不十分であり、「有身見に纏わり付かれた心を伴って住し、有身見に圧倒された心を伴

³³ Idhānanda assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto, sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto sakkāyadiṭṭhipariyuṭṭhiteṇa cetasā viharati, sakkāyadiṭṭhipareteṇa, uppannāya ca sakkāyadiṭṭhiyā nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ nappajānāti. Tassa sā sakkāyadiṭṭhi thāmagatā appaṭiviniṭā orambhāgiyaṃ saṃyojanaṃ.

以下同様に疑・戒禁取・欲貪・瞋恚についても説かれる。

³⁴ tattha sakkāyadiṭṭhipariyuṭṭhiteṇa sakkāyadiṭṭhiyā gahiteṇa abhūteṇa. sakkāyadiṭṭhipareteṇa sakkāyadiṭṭhiyā anugateṇa. nissaraṇanti diṭṭhinissaraṇaṃ nāma nibbānaṃ, taṃ yathābhūtaṃ nappajānāti. appaṭiviniṭā avinoditā anīhaṭā.

って住し、そして、生じた有身見からの出離（＝涅槃）を如実に知らない者にとってのその強くなり除かれぬ有身見が順下分結である」と答えるべきであった。この「強くなり除かれぬ」煩惱が「結」と呼ばれることから「活動せず弱いが伴にある＝添い寝する」煩惱としての「随眠」の意義が対比される。

続いて、そのような者における煩惱の断がいかなるものかに関して世尊によって説かれる。

「そして、アーナンダよ。聞いている者であり（中略）善人の法に導かれている者は、有身見によって纏わり付かれた心を伴って住せず、（中略）そして、生じた有身見からの出離を如実に知る。彼の者のその有身見が、随眠とともに断じられる³⁵。」

この「彼の者のその有身見が、随眠とともに断じられる。」（*tassa sā sakkāyadiṭṭhi sānusayā pahīyati.*）という箇所は、『俱舍論』などにおいても議論されることになるが、ブッダゴーサの註釈は以下である。

ところで「随眠とともに断ぜられる」と説かれることから、ここである者達は、「結と随眠とは別である」と言う。というのも、たとえば「おかずとともにご飯が」と言われた時に、おかずとは別にご飯があるからである。そのように、「随眠とともに」という語から、纏わり付かれた有身見と随眠は別であるべきだというのが彼らの主張である。

〔しかし〕、彼らは「頭ごと（頭とともに）覆って」など〔の表現〕によって斥けられるべきである。というのも、頭と人は別のものではない。あるいはまた、「もし、まさにその結がかの随眠であるならば、その場合、世尊による長老のための幼児を比喻とする非難は誤った指摘になる」と〔言う〕者がいるかもしれない。〔だがそれは〕誤った指摘ではない。何故か。そのような主張をもつ者であるから、というそれは〔すでに〕十分に述べられた。それ故、まさにその煩惱は〔凡夫が〕縛られるという点で「結」であり、断ぜられていないという点で「随眠」である、というこの意味を密意して、世尊によって「随眠とともに断じられる」とそのように説かれたと解釈

³⁵ *Sutavā ca kho ānanda ariyasāvako ariyānaṃ dassāvī ariyadhammassa kovido ariyadhamme suvinīto, sappurisānaṃ dassāvī sappurisadhammassa kovido sappurisadhamme suvinīto, na sakkāyadiṭṭhipariyuṭṭhitena cetasā viharati, na sakkāyadiṭṭhiparetena, uppannāya ca sakkāyadiṭṭhiyā nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ pajānāti. tassa sā sakkāyadiṭṭhi sānusayā pahīyati.* 以下同様に疑・戒禁取・欲貪・瞋恚についても説かれる。

すべきである³⁶。

ここから、南方上座部においても「随眠とともに」(sānusayā)という語をどのように解釈すべきかについて議論されることが確認できる。ここで出てくる異説は、この「ともに断ぜられる随眠」を対象の煩惱とは別のものであると解釈する説である。「有身見が随眠とともに断ぜられる」という場合、その随眠を有身見とは別の煩惱であると考えるのである。しかし、この説は斥けられる。経典中で煩惱が「結」と呼ばれるのは凡夫が煩惱によって縛られる場面においてであり、また「随眠」と呼ばれるのは、その煩惱が活動せず添い寝しているが断ぜられていない場面においてであるからである。そして、生じた煩惱からの出離=涅槃を如実に知ったならば、その煩惱は「結」としても「随眠」としても断じられるのである。

3.4 『婆沙論』に見られる「大マールンキヤ経」と「随眠」解釈

「大マールンキヤ経」とそれに対するブツダゴースの註釈から、煩惱が「添い寝する=活動していないが断ぜられてない」ことから「随眠」と呼ばれることを確認した。以降は、この経典が有部においてはどうのように解釈されたのかを『婆沙論』の引用箇所から確認する。

『婆沙論』にはこの「大マールンキヤ経」を直接引用して見解を述べる箇所が2箇所ある。まず1箇所目では、マールンキヤプッタがなぜ世尊に咎められるのかを『婆沙論』が取り上げ註釈する³⁷。

問う。仏のお説きになられたように彼(マールンキヤプッタ)は五順下分結を具に受持するのに、どうして訶責されるのか。

答える。〔仏はマールンキヤプッタの〕所取の義を訶責するであって所取の名を〔訶

³⁶ “sānusayā pahīyati”ti vacanato panettha ekacce “aññaṃ saṃyojanaṃ añño anusayo”ti vadanti. “yathā hi sabyañjanaṃ bhattan”ti vutte bhattato aññaṃ byañjanaṃ hoti. evaṃ “sānusayā”ti vacanato pariyuṭṭhānasakkāyadīṭṭhito aññaṃ anusayena bhavitabbanti tesam laddhi. te “sasīsam pārupitvā”tiādīhi paṭikkhipitabbā. na hi sīsato añño puriso atthi. athāpi siyā -- “yadi tadeva saṃyojanaṃ so anusayo, evaṃ sante bhagavatā therassa taruṇūpamo upārambho duāropito hoti”ti. na duāropito. kasmā? evaṃladdhikattāti vitthāritametam. tasmā so yeva kilesa bandhanaṭṭhena saṃyojanaṃ, appahīnaṭṭhena anusayoti, imam attham sandhāya bhagavatā “sānusayā pahīyati”ti evaṃ vuttanti veditabbam.

³⁷ これは前節で引用した『婆沙論』中の「順下分結」と「随煩惱」との違いに関する議論の後に示される。ただし、『旧婆沙』にこの議論はなく、直接にこの「大マールンキヤ経」が引用される。

責するのでは)ない。つまり、この長老は、「煩惱の起こるのを「順下分」と名づけるが、〔煩惱を〕起こさなければ「順下分」ではない」と説く。仏は「煩惱であって未だ断ぜられていない時〔のもの〕を「順下分」と名づけ、必ずしも現起するもの〔のみ〕を「順下分」〔と名づける〕のではない」とお説きになる。

また次に、彼は「煩惱であって現行する時〔のもの〕を順下分と名づける」と説く。〔しかし〕仏は「〔煩惱の〕成就もまた順下分結という名づけを得る」とお説きになる。

また次に、彼は「煩惱であって現在時〔のもの〕を順下分と名づける」と説く。〔しかし〕仏は「三世〔の煩惱は〕皆、順下分結という名づけを得る」とお説きになる。また次に、彼は「煩惱であって心に纏わりつく時〔のもの〕を順下分と名づける」と説く。〔しかし〕仏は「あるいは纏わりつき、あるいは随眠の位にあるものも皆、順下分結という名づけを得る」とお説きになる。「貪欲纏と随眠でまさに善く断じられない時〔のもの〕を順下分結と名づける」とお説きになるように。乃至、疑結を広説することもまた同様である。³⁸。

38 『婆沙論』 T1545 253b12 – 23

問。如佛所説五順下分彼具受持寧被訶責。答。訶所取義非所取名。訶所解義非所解名。遮所説義不遮其名。謂彼具壽説起煩惱名順下分非不起者。佛説煩惱若未斷時名順下分。不必現起。復次彼説煩惱要現行時名順下分。佛説成就亦得名爲順下分結。復次彼説煩惱要現在時名順下分。佛説三世皆得名爲順下分結。復次彼説煩惱要纏心時名順下分。佛説若纏若隨眠位皆得名爲順下分結。如説貪欲纏及隨眠不正善斷時名順下分結。乃至疑結廣説亦爾。

『旧婆沙』 T1546 197a18 – 29

彼嬰孩小兒。於色不識欲心。乃至不識法。可言無有使耶。問曰。佛經説五下分結。彼亦如是受持。何故呵責摩勒迦子耶。答曰。不以文故。以不解義故。責其義。不責其文。長老摩勒迦子。作如是説。煩惱若行。是下分結。煩惱若不行者。非下分結。世尊説。使若不斷。是下分結。不必行與不行。復次摩勒迦子説。使若現前行是五下分結。佛説若成就則是在於三世。不必現在。復次長老摩勒迦子説。使沒溺於心是結。佛説有諸使得是結。如説若不善知見。斷欲愛所起之處。不名無使患。乃至疑説亦如是。

彼の嬰孩小兒は色に於いて欲する心を識らず、乃至法を識らざるに、使有ること無しと言う可き耶。問う。佛の經に説くに、五下分結を彼は亦、是の如く受持するに何故に摩勒迦子を呵責するや。答える。文を以つての故にあらず、義を解せざるを以つての故に其の義を責め、其の文を責めず。長老摩勒迦子は、是の如き説を作す。「煩惱が若し行ずれば是は下分結にして、煩惱が若し行ぜざれば下分結に非ざる」と。世尊は「使、若し不断なれば是れ下分結にして必ずしも行と不行とにあらず」と説く。復た次に摩勒迦子は「使が若し現前に行ずれば是れ五下分結」と説く。佛は「若し成就すれば則ち是れ三世に於いて在り、必ずしも現在にあらず」と説く。復た次に長老摩勒迦子は「使が心に於いて沒溺することを是の結である」と説く。佛は「諸使が有ることを得るを是の結である」と説く。「若し不善にして知見し欲愛の起す所の處を断じて使患無しとは名づけざる」と説くが如く、乃至、疑も説くこと亦た是の如し。

まず、有部がマールンキヤプッタをどのような者として解釈していたのかを見る。有部は4通りにマールンキヤプッタの説が挙げ、ここから、煩惱がはたらく時のみが順下分結であると考え、煩惱がはたらかない時には順下分結とは考えない者として、有部がマールンキヤプッタを見ていることが確認できる。有部もまたブツダゴースと同じ視点に立ってこの経典を読んでいるのである。

次に、有部が順下分結をどのようなものであると解釈したのかを確認する。ここで「現在時に限定せず三世全てにわたる煩惱が順下分結である」という解釈はブツダゴースには見られず、これは、時間軸を厳密に解釈しようとする有部の態度に基づく記述といえる。それ以外の解釈からは、「順下分結という煩惱群の括りに該当する煩惱は、それが心に纏い付き活動していても、逆に随眠の状態であっても、未断であれば順下分結である」という有部の煩惱理解が確認できる。ここには「あるいは纏わりつき、あるいは随眠の位にあるものも皆」とあり、心に纏い付く煩惱の状態と「随眠」の状態とが対比的に述べられ、また未断であると限定される。したがって、「活動していないが未断である＝添い寝する」というブツダゴースと同様の「随眠」解釈を有部が持っていたと考えられる。

『婆沙論』において「大マールンキヤ経」を引用するもう1箇所は以下である。ここは有部が随眠の随増 (Skt. *anuśete*, Pā. *anuseti*)³⁹を考察する箇所であり、過去と未来の随眠が随増するか否かという課題に絡めて「大マールンキヤ経」が引用される。

問う。過去と未来の随眠 (*anuśaya*) はまた随増する (*anuśete*) や否や。

答える。この〔過去と未来の随眠〕はまた随増する。もし、この〔過去と未来の〕随眠が随増しないとすれば、不染汚心が現在前する位には随眠は無くなるはずであり、つまり教説に違える。〔経に次のように〕説くようにである。「仏、結鬘母 (マールンキヤプッタ) に告げてお説きになる。「生まれただけの子供 (嬰孩) や小児は腹を仰〔向け〕て臥して〔いるほど幼け〕れば、まだ欲の境の勝劣を了解することはできない。ましてまた欲貪を起し心に纏いつけることはできない。そうではあっても、〔その幼子は〕欲貪随眠に繫縛される。」」と⁴⁰。

³⁹ 「添い寝する」 (*anuśete*) は玄奘訳では「随増」と訳される。しかし、実際にこの語における「増」という解釈が有部教義学上で確かめられるのは『俱舍論』以降と考えられている。(cf. 加藤純章 [1973]) 一方、武田 [2000] は『婆沙論』において1箇所「増」の解釈が見られると提起する。

⁴⁰ 『婆沙論』 T1545 113a23-28

問。過去未來隨眠亦隨増不。答。彼亦隨増。若彼隨眠不隨増者。不染汚心現在前位應無隨眠。便違經說。如說。佛告結鬘母言。嬰孩小兒仰腹而臥。尚不能了欲境勝劣。況復能起欲貪纏心。然被欲貪隨眠繫縛。

ここでは外教者による過失の指摘についての世尊の言葉が引用される。この間からわかるように、有部において現在の随眠は随増することを前提とし、それが過去と未来の随眠に対しても言えるのかということが課題となっている⁴¹。そして、過去・未来の随眠が随増しないと考えるならば、不染汚心を起こすその当初には随眠がないことになり、その時点では幼児が仏陀と等しくなるという過失になることから、これらの随眠も随増すると解釈される。この引用箇所から、過去・未来の随眠という視点は南方上座部には見られないものであるが、幼児の凡夫性と仏陀との区別から随眠の随増が説かれることは有部にも共通していることが認められる⁴²。

以上、『婆沙論』における「大マールンキヤ経」の引用箇所を確認し、有部がブッダゴーサと同じ視点に立ってこの経典を解釈していることを確認した。

3.5 「随眠」が持つ特徴

さて、ここまで阿含経典の中でもとくに「随眠」という語の持つ意義を明確に示す「大マールンキヤ経」と、南方上座部によるその理解、並びにこの経典を引用し論じる『婆沙論』の記述に見られる有部の「随眠」解釈を検討した。結果、次のことが言える。

まず、ブッダゴーサと『婆沙論』はどちらも同じ視点に立ってこの経典を解釈しており、「煩惱がはたらいているか否かに関わらず、それが断じられないかぎり衆生の凡夫性を規定する」ということをこの経典から論じる。これは「自身の身体がある」というような概念をもたない幼児であっても、仏陀と区別される明確な凡夫性を備えているという世尊の指摘から導き出された解釈であった。また、この仏陀と区別される明確な凡夫性とい

『旧婆沙』 T1546 90b27 – c4

問曰。過去未來使能使不耶。答曰。能使。若不使者。無染心現在前。應は無使。人復有說者。出生諸得。如火出煙。過去未來諸結出生。諸得亦復如是。復有說者。若不使者。則違佛經。如經說。佛告摩勒子比丘童子。不知欲事況起欲心。然爲欲愛所使。

問いて曰く。過去と未來の使 (anuśaya) は能く使する (anuśete) や不や。答えて曰く。能く使する。若し使せざれば、無染心の現在前にして、応に是の使は無し。(中略) 復た説く者の有り。若し使せざれば、則ち佛の經に違える。經に説くが如し。「佛、摩勒子比丘に告ぐ。童子は欲の事を知らず。況んや欲心を起こすや。然れども欲愛使の知らるるを爲す。」と。

玄奘訳と旧訳では、玄奘訳に随眠とその作用の関係等が問として立てられるため、若干、構成が異なる。しかし、大マールンキヤ経の解釈に違いは見られない。

⁴¹ したがって、この間の設定は、過去と未来の随眠があることに関しては問題としていない。

⁴² 『国訳』「毘曇部 7」(p. 427 註 20) では、この不染汚心時の凡夫性という課題が有部における三世実有の考察の出発点となっていると考える。

う課題から、とくに「「煩惱」としてはたらいっていないが未断であるもの = 添い寝するもの」が「随眠」という語によって表されている。

以上の結果を「随眠」に関する先行研究と比較する。

まず、加藤純章 [1990] の提起する「身心にくっついて離れないもの」という随眠理解はここに見いだせるであろうか。「大マールンキヤ経」では「随眠」が「添い寝する」(anuseti)、つまり、「活動していないが断じられていない」という視点で説かれている。筆者は、この「断じられていない」(appahīnatā) というブツダゴーサの解釈と、この経典が幼児の凡夫性を「沿う」(anu-) という形で示している点から、「〔未だ〕身心から離れていない」という意味を含んでいると考える⁴³。

三友 [1975] の「智慧の働きがその作用をなさず、眠る」という随眠の語義の推定に関しては、この経典と註釈から、確かに「眠る」(vīti) という意味がそのまま「随眠」の語義を示すと考える。しかし、マールンキヤブツダの煩惱理解の過失からわかるように、この「眠」は「智慧の働きが作用をなさない」のではなく煩惱が「活動していない」ということであることを注意しなければならない。一方で、同論文の「有部の随眠論に対し、anusāya 本来のねむるという意味から、これを理解しようとした部派がある。即ち経量部 (Sautrāntika) 或いは譬喩師 (Dārṣṭāntika) がそれである。」という言及は、本節の「随眠」に関する考察結果を踏まえれば重要な指摘である⁴⁴。

では、水野 [1932] 等の「煩惱の潜在性」または「潜在的な悪への傾向」という随眠理解はこの経典に見られるだろうか。「潜在」とは表面には表れず内に潜んで存在することである。対してこの幼児の喩えにおける課題は、生まれたばかりで「身体がある」といった概念を持たない子供であっても、活動していない有身見をはじめとする種々の煩惱を持っており、仏陀と区別されるということであった。この箇所における要点は、凡夫の「生得的な凡夫性」であり、その原因は生まれたばかりであっても「活動していない=眠っている」煩惱を持つからである。筆者は、水野 [1932] 自身が述べる「随眠」の言語上の「「随い眠る」「随い横たわる」で何かに従って眠伏せるものの謂」は、この幼児の比喻から説かれる「活動していない=眠っている」煩惱と同一の観点であるといえる。しかし、それは「表面に表れていない=潜在する」という概念までをも示しているとはいえず、この「大マールンキヤ経」に見られるような本来的な「随眠」の語義理解において

⁴³ ただし、この「大マールンキヤ経」のみからは「離れ難い」というような煩惱を断ずることの難しさまでは伺えない。

⁴⁴ これは『俱舍論』において提示される経量部としての説であり (AKBh. p. 277ff.)、この説は『順正理論』に「随界説」として理解され難解な議論が展開される。(cf. 三友 [1980b], 加藤純章 [1990]) 本論文の考察結果をもとに詳細に検討する必要がある。

は、内に潜んで外に表れないような「潜在性」が認められるとは考えにくい。

3.6 「随眠」の名義に関する検討

前節では「煩惱としてはたらいっていないが未断である＝添い寝する」という「大マールンキヤ経」に由来する有部の「随眠」解釈を確認した。ところで、有部はこの「随眠」の意義を「微細」(anu)「随増」(anuṣete)「随逐」(anugata)「随縛」(anubadhāti)の4点から解説することが知られている。この4つの名義には「随増」(anuṣete)が含まれているが、本節ではこの「随増」と「大マールンキヤ経」に由来する「随眠」解釈とがどのような関係にあるかを検討する。

この4つの名義に関しては、加藤宏道[1982]が有部論書全般を対象として、詳細に検討している。しかしながら、そこでこの「大マールンキヤ経」に由来する「随眠」解釈は取り扱っていない。これは、この経典を引用する「随眠」解釈が『婆沙論』の「順下分結」の意義に関する解説に論じられ、直接に「随眠」を解説する箇所では扱われなことから、この研究の検討対象からはずれていることによる。したがって、有部に見られる2つの「随眠」の意義がどのように関連するのかを検討する必要がある。

その際に注意しなければいけないことは、本来は「添い寝する」という語である anuṣete について、玄奘が訳したこの「随増」という訳語の扱いである。加藤宏道氏が加藤純章[1973]を引用しつつ論文の中で指摘するように、この anuṣete という語そのものには「増」の意味はなく、この意味が付加されるのは『俱舍論』以降であると考えられる。しかし、玄奘がこの『俱舍論』の「随増」という anuṣete の訳語を有部の論書全てに適用したために、逆に『俱舍論』以前の anuṣete の語義について検討することが困難であり、この点に関して両氏ともその態度を保留している。

まず、有部論書で初めて「随眠」に関してその名義を論じるのは『品類足論』である。ここで「微細」「随増」「随逐」「随縛」の4点があげられる⁴⁵。しかし、ここでは各名義の内容に関しては論じられない。以降、『婆沙論』『心論』『雑心論』『入阿毘達磨論』『俱舍論』『順正理論』に同様の4つの名義が継承される。『婆沙論』以降は、名義の中身について論じられ、比喩が提示されることもある。

この4つの名義における「随増」の解説について、まず、『婆沙論』から確認する。『婆沙論』における「随増」という名義の解説は以下である。

⁴⁵ T1542 702a24 – 26

随眠是何義。答。微細義是隨眠義。隨増義是隨眠義。隨逐義是隨眠義。隨縛義是隨眠義。

「随増」という意義が随眠の義であるということは、欲貪等の7つ〔の随眠〕が普く一切の有漏に対して皆ことごとく「随増」し、乃至、一極微、あるいは一刹那〔の有漏〕に対しても、欲貪等の7つは皆「随増」するからである。（中略）作用に依って説く。（中略）相續に依って説く。（中略）現在随眠に依って説く。（中略）所縁縛に依って説く。（中略）〔心〕相応随眠に依って説く。

外国の諸師はこのような説を作す。「「随増」という意義が随眠の義であるということは、欲貪等が相續において展転して乳児と乳母のように「随増」することである。

（中略）行相に依って説く。」と⁴⁶。

ここでは、『婆沙論』の説としての6点と外国の諸師の説としての2点から「随増」が解説される。『婆沙論』は外国諸師の説を邪説と非難しないことから、この意義も1つの説として認めていたと考えられる。この外国諸師の説の中には、「乳児と乳母のような「随増」」という比喩が見られるが、この訳からは、この「随増」が何を意味するのか、具体的に理解することは困難である。次にこの箇所『旧婆沙』を確認する。

「堅著」という意義が随眠（使）の名義であるということは、乃至、一刹那〔の有漏〕に対して、また一微塵〔に対しても〕随眠は、「著」ということから生じるのである。（中略）「著」ということは、行いである。（中略）「著」ということは、現在の随眠である。（中略）「著」ということは、〔心〕相応随眠の意味である。

外国の法師は四種の意義を説く。（中略）「著」という意義が随眠（使）の名義であるということは、その随眠がこの身に対して「堅著」することである。小児が乳に「堅著」するように。（中略）「著」という意義が随眠（使）の名義であるということは、所行である⁴⁷。

⁴⁶ T1545 257a29 – c4

随増義是隨眠義者。欲貪等七普於一切微細有漏皆悉隨増。乃至一極微。或一刹那頃欲貪等七皆隨増故。（中略）依作用説。（中略）依相續説。（中略）依現在隨眠説。（中略）依所縁縛説。

（中略）依相應隨眠説。（中略）外國諸師作如是説。（中略）隨増義是隨眠義者。謂欲貪等於相續中展轉隨増。如孩乳母。（中略）依行相説。

⁴⁷ 『旧婆沙』 T1546 200a20 – b13

堅著義是使義者。乃至一刹那頃。使一微塵亦生於著。（中略）著是所作。（中略）著是現在使。

（中略）著義是相應使義。（中略）外國法師。説四種義。（中略）著義是使義者。彼使於此身ⁱ堅著。猶如小兒堅著於乳。（中略）著義是使義者。是所行。

i: T: 「義」, 〈三〉〈宮〉加藤宏道 [1982]: 「身」

『旧婆沙』では *anuśete* が「堅著」と訳される。また『婆沙論』の外国諸師の説もあげられており、幼児の比喻もある。ここで、この「堅著」は「小児が乳に」対してするようなことであると例えられる。

加藤宏道 [1982] は「「著」を“執着する”意ではなく、“著しくなる”“顕著になる”と解して、堅著を“成長する”“増長する”という意に解することはできないだろうか」と提起し、もしそう理解できるならば『俱舍論』以降に説かれる「増」の意義を含んだ「随増」解釈と合致するだろうと考察する。

しかしながら、この「堅著」には加藤氏が提起するように「著しい」や「顕著」といった意味は見いだせず、加藤氏のそもそもの理解である「執着する」という意味も認められないだろう。なぜならば、この *anuśete* の解釈に見られる乳児の比喻は、先に検討した「大マールンキヤ経」中の幼児の比喻を同一の基盤に持っていると考えられ、この「著」は「執着」や「固執」を意味するのではなく、「添う」「着く」「ひっ付く」ことを示していると考えの方が妥当だからである。つまり、『旧婆沙』の小児と乳との関係は、小児が乳に「強くひっ付いている」ことなのであり、『婆沙論』の「乳児と乳母のように「随増」する」というこの「随増」とは、まさしくそのまま「添い寝する」と理解するべきであろう。また、この「ひっ付く」「添い寝する」という *anuśete* の解釈を有部の「欲貪等の7つ〔の随眠〕が普く一切の有漏に対して皆ことごとく「随増」する」という解説に適應したとしても、全く問題はない。一切の有漏に「随眠」が「添い寝する」というのは「大マールンキヤ経」に由来する「随眠」解釈を起点とするものだからである。

この『婆沙論』にみられた幼児の比喻は『心論経』『雑心論』にも見られる。『心論経』は次のように言及する。

「著」という義が「随眠」（使）と名づける。小児が乳母に「著」するようにである
48。

『雑心論』は以下のように述べる。

また次に「随眠」（使）とは乳と幼児のようなものである⁴⁹。

このように、どちらも『婆沙論』における外国諸師の説がそのまま提示される。とくに

48 T1551 846c29 – 847a1 著義名使。猶如小兒著於乳母。

49 T1552 902c18 – 19 復次使者如乳嬰兒。

『雑心論』では、「乳と幼児のようなもの」と他に詳細な説明が一切ない。これはつまり、「固執」のような二次的な概念を想定されているのではなく、anuṣete の持つ「添い寝する」という素朴な語義のみによる表現であると考えられる。

逆に『俱舎論』に見られるような anuṣete に「増加」という意義を含める思想展開は、『順正理論』の幼児の比喩に顕著に表れる。

2つ目は、皆、乳母が幼児を「随増」させることと同じ〔だから〕である。〔つまり〕乳母は幼児を成長させ、次第に伎芸を積ませることができ〔から〕である。

〔同様に〕所縁と相応〔という2種の随増〕は諸々の煩惱の相続を増長させ、積集することを得させる⁵⁰。

この「随増」解釈は、「二種随増」の諸門分別を「随眠」の意義解釈に関連させて論じ、anuṣete に「増」という意味を付加した『俱舎論』を引き継いだものである。この『順正理論』の幼児の比喩は、従来の幼児と乳母との「添い寝」の状態ではなく、乳母が主となって幼児を成長させるものとして論じられ、この乳母が「二種随増」を示すことになる。つまり、anuṣete の「増」という意味の拡大が、幼児と乳母の「添い寝」という比喩に影響を及ぼし、比喩そのものの文脈を乳母による幼児の養育という形式に変更されているのである。

以上のように、「大マールンキヤ経」の「随眠」解釈を前提とすれば、『婆沙論』から『雑心論』までの幼児の比喩の意味が明確となり、これらにおける「随増」(anuṣete) がまさに「添い寝する」という意味であることが明確になる。また『俱舎論』に見られる「随増」解釈の変遷がこの幼児の比喩にも影響していることも確かめられるのである。

次に、『婆沙論』にはいま検討した解釈以外の「作用」「相続」「現在随眠」「所縁縛」「〔心〕相応随眠」という「随眠」解釈について検討する。これらに関しては、他の名義との対比で見れば、「大マールンキヤ経」に由来する解釈ではなく、むしろ有部の煩惱論が発展する過程で生まれたものであると考えられる。なぜなら、この「作用」と並列して説かれる4つの名義中の「微細」(aṇu)と「随縛」(anubandhati)における解釈⁵¹

⁵⁰ T1562 641c19 - 21

二皆同乳母令嬰兒隨増。乳母能令嬰兒增長及令伎藝積集。所縁相應令諸煩惱。相續增長及得積集。

⁵¹ T1545 257b9 - 11

復次微細義是隨眠義者。依自性。隨増義是隨眠義者。依作用説。隨縛義是隨眠義者。依彼得説。

は、それぞれ「自性」と「彼得」であり、「相續」と並ぶのは「自性」と「習氣堅牢」⁵²といったように、それらは阿含經典に由来するものではなく、有部の教義学上の思想展開の中で成立する概念である。また「所縁縛」も有部煩惱論において『品類足論』以降に論じられる煩惱の分類概念であり、「〔心〕相応随眠」は有部の教義学において「五位」が体系づけられて初めて考えられるものである。

これらのことから言えるのは、「大マールンキヤ経」に由来し有部において幼児と乳母との関係に喩えられるような「添い寝する」という解釈のみが、阿含經典にその起源を求められる「随眠」解釈だということである。つまり、「随眠」解釈において唯一経証を持ち、有部煩惱論の思想展開からは独立していながら何れの論書においても「随眠」解釈に採り上げられるという点で、この「添い寝する」という解釈が有部における「随眠」解釈の源流であったと考えられるのである。

小結

本章では、「結」(samyojana)と「随眠」(anuśaya)の有部煩惱論における意義について検討を行い、以下の通りに考察した。

「結」の意義に関する有部の理解については、「繫縛」「合苦」「雜毒」という3つの意義が示され、とくに四沙門果の教説と関連する「順下分結」の意義は、「生まれを結ぶ」という視点から理解される。これは先の3つの「結」の意義のうち「合苦」と同義であると考えられまた、『婆沙論』において「順下分結」と「随煩惱」とを区別する特徴として示されることから、「結」という「煩惱」の異名がもつ特徴的な在り方であると考えられる。

次に、阿含經典に由来し、有部においても認められる「随眠」という語の示す「煩惱の在り方」は、「「煩惱」としてはたらいっていないが未断であるもの = 添い寝するもの」(Skt. anuśete, Pā. anuseti)であると考えられる。これは、「大マールンキヤ経」が主題とする、仏陀と区別される明確な凡夫性という観点による教説に由来する「随眠」解釈である。

この2つの「煩惱」の異名の示す「煩惱の在り方」に関して、有部がなぜその煩惱論の軸に「随眠」を選択したのか、という煩惱論の起点という視点から考察すれば、次のこと

⁵² T1545 257b11 - 13

復次微細義是隨眠義者。依自性説。隨増義是隨眠義者。依相續説。隨縛義是隨眠義者。依習氣堅牢説。

が言える。「煩惱」には、凡夫と所縁や苦、次の生まれなどを結ぶ「結」としてはたらく局面がある一方で、そのような「結ぶ」といったはたらきをなさずとも衆生に対して常に凡夫たらしめるものとして「添い寝する」状態がある。その状態にある「煩惱」は阿含經典において「随眠」によって示される。有部は、このような「煩惱」のはたらきに左右されない在り方であり、かつ「未断である」という「随眠」の意義を認め、この意義を1つの起点として煩惱論を体系化したと考えられる。

結論

本論文は、説一切有部における煩惱論を対象とし、その体系の構造と体系化の起点を解明することを目的とした。その結論は以下のようにまとめられる。

第1章では、有部煩惱論の構造を明らかにするために、有部の諸論書において阿含經典に説かれる「煩惱」の異名と群とがどのように記述されるのか、ということに注目し、煩惱論全体の構造と起点とを理解する上で検討を要する「煩惱」の異名と煩惱群を選定した。『婆沙論』までの論書では煩惱群が並列的に論じられ、体系内における各煩惱群の位置付けの差異は判然としない。対して、『心論』以降は「煩惱（随眠）」の異名として「漏」「瀑流」「軛」「取」が一貫して1つの偈の中で採り上げられる。この論の構成から、阿含經典に説かれる様々な煩惱群と異名の中で、有部がこの4つの異名を選択的に論じる姿勢を見ることが出来る。また、「結縛随眠随煩惱纏」という有部煩惱論における定型フレーズに並ぶ「煩惱」の異名をどう解釈するかも課題として挙がる。この定型フレーズは、それが「煩惱の総称」であるという先行研究の解釈はあるものの、何を以て「総称」とするのか、また、5つの異名とそれによって括られる煩惱群とが有部煩惱論の体系でどのような役割を担うのか、ということが有部煩惱論の構造を理解する上で必要な検討であることが明らかになった。

前章の検討結果を踏まえ、第2章では「漏」「瀑流」「軛」「取」という4つの「煩惱」の異名とそれによって括られる煩惱群を対象として、煩惱論の体系におけるそれら4つの異名の位置付けを検討した。結果、阿含經典において、この「漏」「瀑流」「軛」「取」という「煩惱」の異名の減尽が、「煩惱」が断じつくされ苦しみの完全に消えた「涅槃」と同じ意義を示す言葉として理解されていた。そして、阿含經典に見られるこれら4つの異名の特徴は有部煩惱論においても継承され、その体系に反映される。つまり、有部はこの4つの異名によって括られる「三漏」「四瀑流」「四軛」「四取」という煩惱群を、煩惱論の体系中で「全ての煩惱を包摂する群」として位置づけるのである。これは、この4つの煩惱群が煩惱論の構造において、「三結」や「五蓋」「七随眠」といった他の煩惱群と比べて階層的に上位の群であることを示している。そして、『心論』以降の論書がこの4つの煩惱群が1つの偈にまとめ、「煩惱」の異名の解説の冒頭に論じる理由は、阿含經典に由来するこれら4つの群の「全ての煩惱を包摂する煩惱群」という特徴を論書の構成に反映したからであり、「煩惱」の概念の大枠を示す姿勢の表れであると考えられる。

第3章では、第1章で課題として挙げた「結縛随眠随煩惱纏」という有部の定型フレ

ーズについて、用法という観点からその意味範囲を検討した。結果、先行研究において従来より認められていた「煩惱の総称」としてのこのフレーズの役割は、「一切結縛随眠随煩惱纏」というフレーズによって示される煩惱の範囲と先の「三漏」の示す範囲とが同一であることから明示的に理解される。そして、このフレーズ全体が全ての煩惱を対象範囲とする「総称」としての役割を担う。また、このフレーズ内の個々の「煩惱」の異名に関しては、『識身足論』中のこの定型フレーズを用いる煩惱群の分類を検討した。結果、フレーズを構成する「結」「縛」「随眠」「随煩惱」「纏」という5つの「煩惱」の異名には、それぞれ煩惱の包摂領域に差異があることを確認した。つまり、「随眠」、「結」と「縛」、「纏」、「随煩惱」という順に、これらの異名が示す煩惱の範囲が広がる。そして、この対象範囲の差異は、『品類足論』や『婆沙論』などの記述から、個々の異名によって括られる煩惱群に属するか否かという観点のみによってなされるのではなく、「煩惱」の異名自体が示す「煩惱の在り方」を基準としてなされていることが確認された。

以上、第1章か第3章までの検討結果から、有部の煩惱論は、阿含經典に説かれる全ての煩惱群を単に適当な体系によって包摂することだけを目的とするのではなく、個々の「煩惱」の異名がもつ「煩惱の在り方」も含めて構築されていることが確認された。つまり、この煩惱論の構造は、煩惱群の包摂関係と、「煩惱」の異名が示す「煩惱の在り方」という2つの面からなる重層的な体系として構築されているのである。

第4章では、「結」と「随眠」という2つの「煩惱」の異名が示す「煩惱の在り方」を阿含經典と有部論書に見られる教説や解釈を対象に検討し、有部が「結」ではなく「随眠」を煩惱論の軸に選択した、有部煩惱論の体系化の起点について考察した。結果、「結」の意義に関する有部の理解は、「繫縛」「合苦」「雜毒」という3つの意義が『婆沙論』に示され、とくに四沙門果の教説と関連する「順下分結」の意義は、「合苦」の具体的なはたらきである「生まれを結ぶ」という視点から理解される。この「生まれを結ぶ」という意義は、『婆沙論』において「順下分結」と「随煩惱」とを区別する特徴として示されることから、「結」という「煩惱」の異名がもつ特徴的な意義である。また、有部における本来的な「随眠」理解は、「「煩惱」としてはたらいっていないが未断であるもの = 添い寝するもの」という「煩惱」の在り方であったと考えられる。これは、「大マールンキヤ経」が主題とする、仏陀と区別される明確な凡夫性という観点による教説に由来する「随眠」解釈である。この2つの「煩惱」の異名の意義を、有部がなぜその煩惱論の軸に「随眠」を選択したのか、という有部煩惱論の起点という視点から考察すれば、次のことが言える。「煩惱」には、凡夫と所縁や苦、次の生まれなどを結ぶ「結」としてはたらく局面がある一方で、そのような「結ぶ」といったはたらきをなさずとも衆生に対して常に凡夫たらしめるものとして「添い寝する」状態がある。その状態にある「煩惱」を

「随眠」と呼ぶ。このような「煩惱」のはたらきに左右されない在り方であり、「はたらいっていないが未断である」という「随眠」の「煩惱」としての意義を有部が認めたことが、有部煩惱論の体系の軸として「随眠」という「煩惱」の異名を選択し展開した1つの起点であると考えられる。

Appendix A：説一切有部における二種随増について¹

1 問題の所在

「随眠」(anuśaya)という語の持つ1つの特徴として「はたらいていないものの未断である」煩惱という特徴を明らかにした。これは『婆沙論』において阿含經典の教説に基いて解説されたものであり、南方上座部においても共通する解釈である。

ところで、有部煩惱論における諸門分別の一つに、二種の「随増」(anuśete)がある。これは、「随眠」の「随増」に「所縁随増」と「相応随増」という二種を設定し、各「随眠」がどのように「随増」するのかを論じたものである。この領域に関しては、これまで主に「随増」という語の意味²や、有随眠心との関わり³を中心に研究されてきた。とくに前者に関して言えば、「随増」が anuśete に対する玄奘の訳語であり本来は「増やす」という意味を持つ言葉ではない。そこで、これらの先行研究は、有部がなぜ「増やす」という概念を導入したのか、何を「増やす」のか、ということに関して考察する。しかしながら、これらの研究は、本論文の前章で明らかにした「はたらいていないものの未断である」煩惱という「随眠」の性格とこの「随増」との関連について触れていない。また、これらは「所縁随増」「相応随増」という2種の「随増」に関して、「所縁」「相応」と「随増」との間の関係性についても検討が不十分であった。

そこで本節では、とくに『品類足論』における二種随増の四句分別に注目し、上記の点について検討を行う。この部分に注目する理由としては2点ある。

先行研究が指摘するように、有部煩惱論の展開に伴って anuśete の語義にも「増やす」という新しい解釈が加わることとなる。しかし、「はたらいていないものの未断」という「随眠」解釈自体は『婆沙論』に示され、阿含經典の教説をその根拠とし、ブツダゴースアの解釈にも見られることから、煩惱論の展開に伴った新解釈とは考えるられない。したがって、『婆沙論』よりも古い「随増」解釈を有部煩惱論において検討する必要がある。そして、有部煩惱論で2種の「随増」が採り上げられるのは『品類足論』が初出であり、当該部分が本節の課題を検討するのに適している。

¹ 本章は梶 [2016a] に基づき、新たに検討を加えたものである。

² cf. 櫻部 [1955], 加藤純章 [1973], 三友 [1975], 加藤宏道 [1982], 武田 [2000]

³ 随眠の有る心とは何なのか、どのような状態が断惑された心なのか、という有部煩惱論における課題の中で、「有随眠心」は「随増」と「同伴性」(sahitvatva)によって定義づけられる。(cf. 宮下 [1984], 福田 [1997a])

第2に『品類足論』の当該部分は具体的な煩惱をあげる詳細な四句分別となっており、「所縁」「相応」と「随増」との関係性や、「随増」そのものの意義を確認する上で重要な部分であると考えられる。

2 有部における二種随増

まず、2種の随増の詳細な四句分別を検討する前に、有部におけるこの諸門分別の大枠を確認する。有部煩惱論において二種の「随増」に関する諸門分別は『品類足論』で初めて取り上げられる⁴。この諸門分別は、各随眠の在り方を「所縁随増」と「相応随増」という2種類の随増によって分析したものであり、このような観点による随眠の分類は『品類足論』以降の論書にも変更されずに引き継がれる⁵。

『俱舍論』におけるこの諸門分別の内容をあげれば以下のようなものである。

これら98の随眠の、幾つ〔の随眠〕が所縁とするという点から随増し、幾つ〔の随眠〕が相応するという点からのみ〔随増するのか〕？

諸々の遍行随眠は全てを〔所縁とするという点から〕随増し、

自地自部を所縁とするという点から諸々の非遍行〔随眠は随増する〕(V-17)

諸々の遍行随眠は自地5種類全てをも所縁とするという点から随増する。一方、非遍行〔随眠〕は自地における自部のみを所縁とするという点から随増し、他〔の部〕を〔所縁とするという点からは随増し〕ない。諸々の見苦所断〔の非遍行随眠〕が見苦所断のみの部を〔所縁とするという点から随増する〕ようにである。そのように、乃至、諸々の修所断〔随眠〕は修所断のみを〔所縁とするという点から随増し〕、他〔の部〕を〔所縁とするという点から随増し〕ない。

総説(utsarga)を作した後に、例外を作す。

無漏と上〔地〕を境とする〔随眠〕は〔所縁とするという点から随増し〕ない

4 「随増」の語は『集異門足論』や『識身足論』等にも表れるが二種の随増として随眠を諸門分別するのは『品類足論』からである。(『品類足論』T1542 703b22 『衆事論』T1541 638b7)

5 『発智論』『婆沙論』では上記の有随眠心に関する記述の中で二種随増の議論が取り上げられ、結蘊で各々の随眠に関して個々の所縁における二種随増が四句分別の形で説明される。(『発智論』T1544 921a11ff. 『婆沙論』T1545 110a8ff.)

『心論』以降の論書は『俱舍論』のように偈と長行の形式で説明され、詳細な四句分別がなされることはない。(『心論』T1550 816b3ff. 『心論経』T1551 845c23ff. 『雜心論』T1552 902a13ff. 『順正理論』T1562 616a27ff.)

(V-18a)

諸々の無漏縁随眠は決して所縁とするという点から随増しない。上地を所縁とする諸々の〔随眠〕もまた〔所縁とするという点から随増し〕ない。何故か。その所縁とする事体が、

我がものとされないからである。対治であるが故に。(V-18b)

(略) 所縁とするという点から随増する〔諸々の随眠〕を説いた。

ところで、Bと相応するAは、Bにおいて相応するという点から(V-18cd)「随増する」と続く。Bという法と相応するAという随眠は、そ〔のBという法〕において相応するという点から随増する。「断じられない限り」という区別する意味が「tu」という言葉である⁶。

この『俱舍論』の解説について、ヤショーミトラは次のように註釈をする。

「幾つが所縁とするという点から随増し、幾つが相応するという点からのみ〔随増するのか?〕」とは、幾つが所縁とするという点からのみ、と限定して尋ねない。なぜなら、所縁とするという点から随増する〔随眠〕は、必ず相応するという点から随増するからである⁷。

この二種随増の諸門分別によって次のように随眠は分類される。まず、随眠は基本的に

⁶ AKBh pp. 289, l. 9 - 290, l. 9

eṣām aṣṭānavater anuśayānām katy ālambanato 'nuśerate kati samprayogata eva /

sarvatragā anuśayāḥ sakalām anuśerate /

svabhūmim ālambanataḥ svanikāyam asarvagāḥ //V-17//

ye sarvatragā anuśayās, te sakalām pañcaprakārām api svām bhūmim ālambanato 'nuśerate /

asarvatragās tu svasyām bhūmau svam eva nikāyam ālambanato 'nuśerate nānyam / tadyathā

duḥkhadarśanaprahātavyā duḥkhadarśanaprahātavyam eva nikāyam / evaṃ yāvad

bhāvanāprahātavyā bhāvanāprahātavyam eva nānyam /

utsargaṃ kṛtvāpavādaṃ karoti /

nānāsravordhvaviṣayaḥ (V-18a)

anāsravālambanā anuśayā naiḥvālambanato 'nuśerate / nāpy ūrdhvaḥsvabhūmyālambanāḥ / kiṃ

kāraṇam / tadālambanasya vastunaḥ,

asvikārād vipakṣataḥ / (V-18b)

(略) ata uktā alambanato 'nuśerate /

yena yaḥ samprayuktas tu sa tasmin samprayogataḥ / (V-18cd)

anuśeteiti vartate [/] yo 'nuśayo yena dharmeṇa samprayuktas tasmin samprayogato

'nuśete / yāvad aprahīṇa iti viśeṣaṇārthas tuśabdāḥ /

⁷ AKVy p. 462.26

katy ālambanato 'nuśerate / kati samprayogata eva iti / katy ālambanata eveti nāvadhāraṇena

prcchati / yasmād ya ālambanato 'nuśerate / te 'vaśyaṃ samprayogato 'nuśerate iti /

所縁とすることと相応することという点から随増する。中でも見苦・集所断の遍行随眠は自地の五部全てを所縁とするという点から随増する。ただし、例外として見滅・道所断の無漏縁随眠と上地を所縁とする見苦・集所断の遍行随眠は、所縁とするという点からは随増せず、相応するという点からのみ随増する。

2.1 各随眠の個別的な対象に対する随増

『俱舍論』から随眠の二種随増に関して全体的な分類を確認した。しかし、有部の各論書において、なぜこの2種の随増の在り方があるのか、どうして異なる随増をする随眠があるのか、そもそもこの諸門分別の意図はどこにあるのか、といった解説がされることはない。以上のようなことを検討するには、先に挙げた『俱舍論』の解説のような全体的な随眠の分類を考察するだけでは不十分であり、各随眠の個別的な対象（所縁）に対する随増の様相を確認し、考察する必要がある。

このような個々の随眠の随増の様相は、『品類足論』と『婆沙論』における二種随増に関する四句分別によって確認することができる。本論では、『品類足論』から検討にもっとも適すると筆者が考える四句分別を採り上げて考察することとする⁸。

見滅所断の邪見と〔その邪見と〕相応する心に於いて、いくつの随眠が所縁の故に随増し相応の故に〔随増〕しないのか。いくつの随眠が相応の故に随増し、所縁の故に〔随増〕しないのか。いくつの随眠が所縁の故に随増し、かつ相応の故に随増するのか。いくつの随眠が所縁の故に随増せず、かつ相応の故に随増しないのか。答える。

【第1句】所縁の故に随増し相応の故に〔随増〕しない〔随眠〕は、見滅所断の有漏縁〔随眠〕と、そして遍行随眠である。

【第2句】相応の故に随増し、所縁の故に〔随増〕しない〔随眠〕は、見滅所断の邪見と、そしてそれに相応する無明である。

⁸ 『品類足論』では、下記のような四句分別が様々な対象に対して行われる。具体的には二十法、唯二十法、四十八心、三十六随眠、四十八無明がその対象となり、三界五部の法、有漏縁・無漏縁随眠と相応する心、そして各随眠においてどのような随眠が随増し、またはしないのか、ということが網羅的に説かれる。今回の例では有漏縁随眠、または無漏縁随眠と相応する四十八種の心についての四句分別の中から無漏縁随眠である見滅所断の邪見と相応する心における四句分別を取り上げた。（『衆事論』 T1541 640b15）これは、各句に当てはまる随眠の種類から検討に最も適したもの、と言う観点から選択している。そして『婆沙論』結蘊においても同様な四句分別が見られる。『婆沙論』における対象の所縁の区分は『品類足論』とは異なり、二種の随増も所縁縛、相応縛と随眠の繫縛の面から検討されている。

【第3句】所縁の故に随増し、かつ相応の故に随増する〔随眠〕は無い。

【第4句】所縁の故に随増せず、かつ相応の故に随増しない〔随眠〕は、見滅所断の邪見とそれに相応する無明とを除いた、残りの見滅所断の無漏縁〔随眠〕と、そして、見苦・集所断の非遍行〔随眠〕と、並びに見道・修所断の全ての随眠である⁹。

先程あげた『俱舍論』では、「所縁随増するものは必ず相応随増する」とヤショーミトラによって註釈されていた。対して、この第1句からは所縁随増し相応随増しない随眠として見滅所断の有漏縁随眠と遍行随眠が挙げられており、解釈に違いがあるようにみえる。この2つの解釈に関して、有部の諸々の論書に相違と捉えるような記述はなく、議論もなされていない。よって、異なる解釈があるとみなすことは出来ない。これは、『俱舍論』自身が「総説 (utsarga) とその例外」と述べるように、『俱舍論』が提示している分類は各随眠が任意の対象に対していかに随増するのかを示しているのであり、個別的对象に対して生起する心と随眠の実際的な状況としては、ある随眠が所縁随増するものの相応随増はしない、という『品類足論』の四句分別が示すような状況も有部では認める、と考えるべきである。

次に、上記のように四句分別される二種随増において、「所縁」「相応」と「随増」との関係性や所縁 (alambanatas)、相応 (samprayogatas) の示すところがどのようなものなのかを検討する¹⁰。『品類足論』は膨大な四句分別を行い随眠の随増の在り方を詳細に説明するが、「所縁」、「相応」という点から「随増」するとはどういうことなのかに関しては解説せず、各句に当てはまる随眠の理由について説くこともない。よって本論では、四句分別の各々に該当する随眠に注目し、その随眠や「所縁」「相応」に関連する『品類足論』以外の論書中の議論を踏まえて考察することとする¹¹。

⁹ 『品類足論』 T1542 706a13 - 23

於見滅所断邪見相應心。幾随眠所縁故随増非相應故。幾随眠相應故随増非所縁故。幾随眠所縁故随増亦相應故。幾随眠非所縁故随増非相應故。答所縁故随増非相應故者。謂見滅所断有漏縁。及遍行随眠。相應故随増非所縁故者。謂見滅所断邪見。及彼相應無明。所縁故随増亦相應故者無。非所縁故随増亦非相應故者。謂除見滅所断邪見及彼相應無明。諸餘見滅所断無漏縁。及見苦集所断非遍行。并見道修所断一切随眠。

¹⁰ 同一論書中においても所縁、相応と随増との関係が「一に於いて随増する」と「一の故に随増する」というように一貫していない。また『俱舍論』中の「alambanatas」

「samprayogatas」といった「-tas」という副詞的 abl. の用法からもこれらの関係性を明確には把握されない。

¹¹ 『品類足論』以降の論書の記述から考察するため、『品類足論』成立当時にそのような概念があったのかということは課題として残る。しかし、『品類足論』の膨大で精緻な四句分別を本論の考察に基づいて検討をしても、齟齬が見られない。

まず第1句について検討する。第1句は所縁随増するが相応随増しない随眠であり、見滅所断の邪見と相応する心においては、見滅所断の有漏縁随眠と見苦・集所断の遍行随眠がこれにあたる。この有漏縁随眠は、見滅所断ではあるものの各随眠の定義から択滅等の無漏法を所縁とするとは考えられず¹²、同部の無漏縁随眠、つまり、この場合では見滅所断の邪見を所縁とする¹³。同様に、遍行随眠も見苦・集所断の随眠であり択滅を所縁とすることはなく、遍行という点でここでは見滅所断の邪見を所縁とする。これが第1句における随眠の所縁の内容であり、ここでの「所縁随増する」とは「見滅所断の邪見を所縁とするという点から随増する」ということを意味する。

では、「見滅所断の邪見を所縁とした時に相応随増しない」ということはどう考えたらいいだろうか。

相応 (saṃprayogatas) 随増の「相応」 (saṃprayukta) には、有部の定義としていわゆる五義平等の原則 (pañca samatāprakāra) がある¹⁴。これはつまり、「相応する心・心所は、(1) みな等しく同じ感官を依り処とし、(2) 同じ対象の、(3) 同じ行相を捉え、(4) 同一時に生じ、(5) それら心・心所の本体 (法) はどれも1つずつである」というものである。この「相応」の定義に基いて相応随増を解釈するならば、それは「各1つの心・心所法が、同一依処において、同一時に、同一行相として、同一所縁を捉えるという点で随眠としてある」ということになる。

この解釈によって第1句を検討すると次のようになる。見滅所断の邪見と相応する心において、この邪見と心とは同一の所縁である択滅を所縁とし、択滅を所縁とすることのない有漏縁随眠や見苦・集所断の遍行随眠は見滅所断の邪見を所縁とする。したがって、同一所縁を捉えないことから「相応」の定義に反し「相応随増しない」と分別されると考えられる。つまり、ここでいう「相応随増しない」とは、「相応しないという点から随増しない」ということの意味する。また、この見滅所断の邪見は見滅所断の有漏縁や遍行の随眠にとって過去の見滅所断の邪見を指すこととなるため、異時性においてもこの四句分別

¹² 『婆沙論』以降の論書で確認できる。T1545 92c29 etc.

¹³ これは随眠の四種の断惑の議論において説明される。このような説明は『婆沙論』以降に見られる。cf. 加藤宏道 [1981], AKBh p. 320.1

ālambanaprahāṇān nirodhamārgaheyānaṃ sāsraṅvālambanānām / te hy anāsravālambanās teṣāṃ ālambanam / atas teṣu prahīṇeṣu te'pi prahīṇā bhavanti / 所縁の断から、見滅・道所断の有漏縁〔随眠が滅尽する〕。というのも、それら無漏縁〔随眠〕は、それら〔有漏縁随眠〕の所縁である。それ故、それら〔無漏縁随眠〕の断においてそれら〔有漏縁随眠の〕断がある。

¹⁴ これは『婆沙論』(T1545 80c19ff.) が初出であり、『心論経』(T1551 837a4ff.) 『雑心論』(T1552 881a19ff.) を経て『俱舍論』(AKBh p.62,8-9) にも継承される。cf. 水野弘元 [1964] pp. 211 – 214

の条件下ではこの心と相応することはない¹⁵。

次に第2句を検討する。第2句は所縁随増せず相応随増する随眠であり、見滅所断の邪見と相応する心においては、見滅所断の邪見とそれに相応する無明がこれにあたる。このような状況では何が課題となって所縁随増しないと分別されるのか。『雑心論』にはこの分別に関連する次のような記述がある。

問う。見滅〔所〕断の邪見は、滅を見て謗るのか、〔滅を〕見ずに〔謗るの〕か？もし、見て〔謗る〕ならば、まさに謗るべきではない。〔滅〕を見ているのだから。もし、〔滅を〕見ずに〔謗る〕のならば、まさに〔邪見は〕無漏縁〔随眠〕であるべきではない。

答える。〔邪見は滅を〕見て謗るのである¹⁶。

ここで問題となっているのは、無漏法である択滅を所縁とする邪見とその択滅との関係である¹⁷。随眠である邪見が択滅を所縁とするならば、対象である択滅は無漏法であるから「無漏」という語の定義との間に何らかの整合性が必要である。また邪見が択滅を所縁としないとするならば、無漏縁随眠という区分に変更が必要になる。有部では『雑心論』が「見て謗ず」とするように、見滅所断の邪見が択滅を所縁とすると考える。このような課題を持つ見滅所断の邪見を『品類足論』は所縁随増しないものであると分別した。つまり、この第2句が示す「所縁随増しない」とは、「所縁としないという点から随増しない」のではなく「所縁とはするものの随増はしない」ということを意味し¹⁸、このように随眠の在り方を定義付けることによって、無漏法を所縁とする随眠という課題に対処し

¹⁵ このような時間的概念による随眠の解釈には『識身足論』(T1539 555c6ff.)や『心論経』(T1551 846b5-26)がある。

¹⁶ 『雑心論』 T1552 901b26-28

問。見滅断邪見爲見滅謗耶不見耶。若見者。不應謗以見故。若不見者。不應無漏縁。答。見謗。

¹⁷ これは『雑心論』中の有漏縁・無漏縁の諸門分別で述べられる。このように無漏縁随眠と所縁となる無漏法との関係性を課題とした議論はこの『雑心論』が初出であり、同様の議論を『順正理論』(T1562 613c27ff.)においては更に詳細に行っている。また、先に挙げた『俱舍論』V-18b 偈においても

asvikārād vipakṣataḥ / 我がものとされないからである。対治であるが故に。

と、択滅という無漏法を所縁とする随眠の随増として所縁随増が相応しくないことが説かれている。詳しい検討は次節で行う。

¹⁸ 厳密に言えば、先述の『俱舍論』V-18b が示すように上地を所縁とする遍行随眠も同様の理由(対治であるため)から所縁とはするものの随増はしない。この『品類足論』の四句分別は不定繫におけるものであるために上地下地という概念が含まれていないと考えられる。

たと考えられる¹⁹。

では、先述の「相応」の定義を踏まえた上で、この「所縁随増しない」が「相応随増する」ということをどう考えるべきだろうか。これは、何かを「所縁とはするものの随増しない」のでありながら、「各1つの心・心所法が、同一依処において、同一時に、同一行相として、同一所縁を捉えるという点で随眠としてある」ということである。所縁随増と相応随増との間には、所縁を捉えるという条件がどちらも考慮されながら、前者は随増すると考えず、後者は随増すると考えるような関係性があることが想定される。

そこで、「相応 (samprayukta)」という概念がどのように捉えられているかを『婆沙論』中の相応因 (samprayuktaka-hetu) の解説に確かめる。ここには、なぜ心・心所が互いに相応因となるのか、という問に対して、「有爲の諸法の性が羸劣なるが故に、展轉して相依り方に事業を辦ずる義なり²⁰。」とある²¹。この心・心所法の「相応」の理由を考慮するならば、第2句における「所縁随増せず相応随増する」とは、「所縁とすることだけでは随増せず、同時に生起する心・心所法と相応することにより漸く随増する」というようなニュアンスを含んでいると考えられる。

次の第3句にはこの四句分別では対象となる随眠がなく、随眠の特徴からは検討できない。しかし、所縁随増し相応随増すると言う場合、「所縁としないが随増する」や「相応しないが随増する」という定義では所縁と相応という2種の随増を設定する意味をなさなくなる。したがって、「所縁とし随増する」「相応し随増する」と、所縁・相応と随増とがどちらも肯定的に解釈されると考えられ²²、また、これに矛盾する第3句を持つ四句分別は『品類足論』中に確認されない。

最後に第4句を検討する。所縁随増せず相応随増もしないとされる随眠のうち、見苦・集所断の非遍行随眠と見道・修所断随眠は、それぞれの随眠の部の定義に基き、見滅所断の随眠が所縁とする択滅を所縁とすることはない。よって、見滅所断の邪見と相応する心とこれらの随眠とが同一所縁を捉えることはないため、相応することもない。また、部が異なることから、これらの随眠がこの心と相応する法を所縁とすることもない。つまり、

¹⁹ 加藤純章 [1973] では『婆沙論』以降、無漏法の定義が種々に議論されていることが確認されている。一方で、このように『品類足論』はそれらの議論を解決する手段としての所縁随増によって四句分別を行っている。この四句分別が古いものであるならば、二種随増という諸門分別には有漏・無漏の定義をも明確にする土壌がすでに含まれていたことになる。

²⁰ 『婆沙論』 T1545 80b20–21 有爲諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。

²¹ 『雑心論』 (T1552 884b28) においても「彼心轉性羸劣故展轉力生如束蘆。」と『婆沙論』のこの部分を受けた記述が見られる。

²² 『婆沙論』には、これに類似する有餘師の異説として「所縁に於いて随増すること相応に於けるが如く、相応に於いて随増すること所縁に於けるが如し」という有餘師の説が紹介されている。(T1545 113a4–6 有餘師説。諸隨眠於所縁隨増如於相應。於相應隨増如於所縁。)

これらの随眠は「所縁としないという点から随増せず」「相応しないという点から随増しない」と考えられる。

対して、同じ第4句に該当する見滅所断の邪見とこれに相応する無明以外の無漏縁随眠は、先述のように択滅を「所縁とするものの随増はしない」。相応随増については「相応しないという点から随増しない」という解釈が第1句と第4句の一部の随眠において見られ、これらの無漏縁随眠に関してもその解釈を当てはめたとしても矛盾することはない。ただし、それ以外にも所縁随増に関しては見られるような「相応するが随増はしない」という解釈も論理的には成立する。この解釈は有部煩惱論の中ではとくに有随眠心との関係で論じられ²³、とくに 同伴性 (sahitvatva) と深い関係があると見られる²⁴。この第4句における無漏縁随眠の相応随増について次節で検討する。

2.2 「相応するが随増しない」随眠に関して

2.2.1 『婆沙論』における記述

『婆沙論』には、この「相応するが随増しない」随眠に関連すると思われる記述がある。

諸々の心は、随眠に由るが故に有随眠心と名付けられる。その随眠はこの心に於いて随増するのか？

答える。ある場合は随増し、ある場合は随増しない。

なぜ随増するのか。その随眠が、この心と相応し未断であり、そして、この心を縁じる〔場合〕である。

なぜ随増しないのか。その随眠がこの心と相応しているが已断の〔場合〕である。

(略)

〔以下の〕2つの理由によって有随眠心と名付けられる。1つは随眠がこの心において随増性があることに由る。2つは随眠がこの心に於いて同伴性があることに由る²⁵。

²³ 相應縛者要彼相應煩惱未断。煩惱断已雖有相應而無縛義。(『婆沙論』 T1545 422c11 - 13)

²⁴ cf. 福田 [1997a]

²⁵ 『婆沙論』 T1545 110b7 - 15

諸心由随眠故名有随眠心。彼随眠於此心随増耶。答。或随増或不随増。云何随増。謂彼随眠與此心相應未断及縁此心。云何不随増。謂彼随眠與此心相應已断。(中略) 由二事故名有随眠心。一由随眠於此心有随増性。二由随眠於此心有同伴性。

『旧婆沙』 T1546 90a3 - 7

これは『婆沙論』において、有随眠心 (sānuśaya-citta；随眠を伴った心) に関する議論である。この有随眠心と定義される心において随増しない随眠として採り上げられたものが、今回対象となる「相応するが随増しない」随眠であると考えられる。この記述から、「相応するが随増しない」随眠は心と相応しているが、既に断ぜられているために随増しない随眠を指していることが読み取れる。『婆沙論』の中には「相応するが随増しない」随眠に該当するものはこれ以外に見当たらないため、そのような条件の随眠は「すでに断ぜられている」という原因のみによって規定されると考えるべきであろう。

また、有随眠心と定義される理由として「随増性」と「同伴性」という2つの理由が挙げられる。この2種のうち、「相応するが随増しない」随眠はその条件からして「随増性」は考えられない。したがって、「相応するが随増しない」随眠によって定義される有随眠心は随眠の「同伴性」のみを根拠として定義されると考えられる。この「同伴性」に関しては、今回、『婆沙論』中にこれ以上の詳細な解説を見つけることが出来なかった²⁶。

2.2.2 『俱舍論』における記述

『俱舍論』には、「相応するが随増しない」随眠に関連して以下のような記述が見られる。

ある随眠によってある心が「随眠を伴うもの（有随眠心）」であるならば、その随眠はその心において随増する〔のか〕。

〔次のようなもので〕あるならば、それらは随増する。〔つまり〕ある随眠でその心に相応されている未断のものと、そ〔の心〕を所縁とする〔随眠〕で未断のものである。

若心有使使有使心。彼使使此心耶。答曰。或使或不使。云何使。答曰。諸使未断彼使使此有使心。云何不使。答曰。諸使断。彼使不使。此有使心。所以者何。諸使未断故使。断故不使。

『婆沙論』のこの記述は『発智論』(T1544 921a11ff.) を解説した部分である。『旧婆沙』では、随増する随眠の条件に心を所縁とする場合が入っておらず、随増するかどうかは断か未断かで分類されているように見える。この新旧訳の差異に関しては今後、注意深く検討する必要がある。

²⁶ 「大徳説曰。同伴侶義是相應義。識與心所互相容受俱時而生。同取一境乃是相應。」(『婆沙論』 T1545 81a26 - 28)

「相応」の語義解釈には「同伴侶」という語義が挙げられるが、「同伴性」との関連は見られない。

〔次のようなもので〕あるならば、それらは随増しない。〔つまり〕ある随眠でその心に相応している断ぜられているものと、そ〔の心〕を所縁とする〔随眠〕で断ぜられているものである。

そのように〔解釈〕して、

染汚心は2通りに随眠を伴うものである。

不染汚心は随増しつつある〔随眠〕によって〔随眠を伴うもの〕である。

(V-32ab)

染汚心は諸々の随増しつつある随眠によって随眠を伴う〔心〕である。〔つまり〕それ（心）と相応しそれ（心）を所縁とする、未断の随増しつつある諸々の〔随眠〕によって〔随眠を伴う心〕である。また、それ（心）と相応する断ぜられた諸々の〔随眠〕によって〔随眠を伴う心〕である。それ（心）と共にあるからである。一方、**不染汚心は**それ（心）を所縁とする未断の随増しつつある〔随眠〕によって〔随眠をともなう心〕である²⁷。

このように、『俱舍論』も染汚心と不染汚心における有随眠性に関して『婆沙論』の解

²⁷ AKBh p. 304 5 - 11

yair anuśayair yac cittaṃ sānuśayaṃ, te 'nuśayās tasmimś citte 'nuśerate / syur anuśerate / ye 'nuśayās tena cittena saṃprayuktā aprahīṇās tadāmbanāś cāprahīṇāḥ / syur nānuśerate / ye 'nuśayās tena cittena saṃprayuktāḥ prahīṇās tadāmbanāś ca / tad evaṃ kṛtvā bhavati /

dvidhā sānuśayaṃ kliṣṭam akliṣṭam anuśayakaiḥ // V - 32ab //

kliṣṭam cittam anuśayānāś cānuśayaiḥ sānuśayaṃ tatsaṃprayuktatadāmbanair aprahīṇair anuśayānāś ca tatsaṃprayuktaiḥ prahīṇaiś [/] **tatsahitavāt / akliṣṭam tu cittam** anuśayānair eva tadāmbanair aprahīṇair iti /

『俱舍論』玄奘訳 T1558 107a8 - 18

若心由彼名有随眠。彼於此心定随増不。此不決定。或有随眠。謂與心相應。及縁心未断相應已断則不随増。依此義門應作是説。頌曰

有随眠心二	謂有染無染
有染心通二	無染局随増

論曰。有随眠心總有二種。有染無染心差別故。於中有染或有随増。謂相應縁随眠未断。相應已断則不随増仍説有随眠。以恒相應故。若無染者。唯局随増。縁此随眠必未永断。此唯據随増名有随眠故。

『俱舍論』真諦訳 T1559 279b27 - c6

若由此惑心則有縛。此諸惑於此心中皆随眠不。得随眠。若惑與心相應不滅。及能縁彼爲境亦不滅。有不能随眠。若惑與心相應已滅。若作如此義。偈曰。

有縛心二種。染無染由眠。

釋曰。若心有染汚。由惑能随眠是故心有縛。及由與心相應。縁彼爲境惑由不能随眠。惑與彼相應未滅。互相應故。若無染汚心。但由能随眠惑及能縁彼爲境。惑不滅爲縛。

漢訳では、玄奘よりも真諦の訳の方が原典に忠実である。しかし、「tatsahitavā」に関しては、「恒相應（玄奘訳）」「互相應（真諦訳）」となっており、論理的にトートロジーであり、その意味を確認することができない。

釈を継承する。そして上記下線部のように、「相応するが、既に断ぜられているから随増しない」随眠という規定によって解説していることが確認できる。この「相応するが随増しない」随眠によって有随眠心と定義される理由としても『婆沙論』と同様「tatsahitvatva（その心と共にあるから）」と説明される²⁸。この「tatsahitvatva」に関して、ヤショーミトラが次のように註釈する。

「染汚心は2通りに随眠を伴うものである」とは。随増しつつある諸々の〔随眠〕と、そして随増していない諸々の随眠〔という2通りの随眠〕によって「染汚心は随眠を伴うものである」という意味である。「それ（心）と共にあるからである」とは、常に一緒に住しているという性質であるからである。「不染汚心は」随増しつつある諸々の〔随眠によって〕のみ随眠を伴う〔心〕である。切り離すことが出来るからである。というのも、このように後で説かれるだろう。「煩惱は所縁から断ぜられるべきものであると認められる（V - 61cd）」と²⁹。

このように、ヤショーミトラは「tatsahitvatva」を「常に一緒に住しているという性質」と註釈するが、これは厳密な定義を述べたものではなく同義語を並べたものであるように見える。したがって、「相応するが随増しない」随眠を伴った心が有随眠心であるという規定において、「tatsahitvatva（心と共にあるから（常に一緒に住している性質）だから）」という理由が重要視されていた考えることは難しい。むしろ、心と随眠との「相応」（saṃprayukta）の現象的な振舞いに注意が払われ、それによって「sānuśaya」を規定することに関心があったと考えられる³⁰。

²⁸ 『俱舍論』ではこの箇所以外にも第7章「智品」（AKBh pp. 396 - 398）において傍論という形で随眠（その箇所では有貪心（sarāga-citta））が解説される。そちらでは有随眠の性質に焦点が当てられ、saṃsr̥ṣṭasarāgātā（共に生起するという意味での有貪）と saṃyogasarāgātā（繫縛するという意味での有貪）という2つの性質について解説される。しかし、ここで問題としている「tatsahitvatva」との関連は見られない。

²⁹ AKVy p. 484. 24 - 30

{dvidhā sānuśayaṃ kliṣṭam} iti. anuśayānair ananuśayānaiḥ cānuśayaiḥ {sānuśayaṃ kliṣṭam} ity arthaḥ. {tat-sahitvatvāt} sadā 'vasthitvatvāt. {akliṣṭam cittam} anuśayānair eva sānuśayaṃ vivecayitum śakyatvāt. tathā hi vakṣyati. {prahātavyaḥ kleśa ālambanāt mata (V-61cd)} iti.

³⁰ 『順正理論』 T1562 903a20 - 25

今於此中復應思擇。若心由彼名有隨眠。彼於此心定隨増不。此不決定。謂彼隨眠未斷隨増。非已斷故。如本論說。「彼於此心或有隨増。或不隨増。云何隨増。謂彼隨眠與此心相應。及縁心未斷。云何不隨増。謂彼隨眠與此心相應已得永斷。」

『順正理論』は、『俱舍論』に対して「如本論說」と『発智論（『婆沙論』）』も引用して解説する。この『婆沙論』の引用部分に関して、『婆沙論』が「與此心相應已斷」とする部分が『順正理論』では「與此心相應已得永斷」となっている。『俱舍論』前後から随眠と心との繫

3 「相応するが随増しない」随眠の意義

有部の「所縁」と「相応」という2種類の「随増」という諸門分別において、そこで想定される「相応するが随増しない」随眠に関しての有部の扱いを確かめた。結果、これにあたる随眠は「既に断ぜられている」という理由から「相応するが随増しない」と考えられていることが確認できた。

では、本節で対象とした『品類足論』の四句分別の第4句における「見滅所断の邪見とこれに相応する無明以外の無漏縁随眠」という「相応随増」しない随眠については、どう考えるべきだろうか。先に確認したように『婆沙論』や『俱舍論』の有随眠心に関する議論に見られる「相応するが随増しない」随眠とは「すでに断ぜられている」随眠であった。しかし、『品類足論』の四句分別では「すでに断ぜられている」随眠を対象としていない。したがって、この四句分別に限って言えば、第4句の「相応随増しない」随眠は「相応しないという点から随増しない」という解釈に限定されることが考えられる。

一方で、本論の第3章で示した「はたらいてはいないものの未断である」という有部の「随眠」解釈は、この「相応するが随増しない」＝「すでに断ぜられている」随眠とその背景が密接に関連すると考えられる。この「随眠」解釈に則るならば、「随眠」(anuśaya)の「随増」(anuśete)とは、その随眠のはたらきの如何ではなく、「未断」であるという一点にその意義があるのであり、逆に「随増しない」ということが直接的に「已断」を示すことになるからである。

結び

以上をまとめる。まず、『俱舍論』が提示する二種随増という観点による随眠の諸門分別は、「所縁随増するものは必ず相応随増する」というヤショーミトラの註釈を含めて、各随眠が任意の対象に対していかに随増するのを示しており、それが『俱舍論』の「総説」(utsarga)の意味である。対して、個別的な対象(所縁)に対して生起する心と随眠を考えた場合には、所縁随増するものの相応随増はしない、という随眠の状況も有部では認められており、これは『品類足論』の二種随増に関する随眠の四句分別に示され

縛について「得 (prāpti)」が重要な役割を担ってくるのが先行研究によって示されているが、この部分でもそれが反映されているとも考えられる。

る。

この『品類足論』の四句分別からは、所縁随増・相応随増における所縁・相応と随増との関係について、肯定表現としては「所縁とするという点で随増する」「相応するという点で随増する」という解釈のみが成立し、否定表現としては「所縁としないという点から随増しない」「所縁とするものの随増はしない」「相応しないという点から随増しない」という3通りの解釈が考えられる。「相応するものの随増しない」随眠というものも、概念上、想定可能ではあるが、そのような随眠は有部において「已断」の随眠であると考えられ、この四句分別がそれを想定しないことから省かれる。「所縁随増」の否定表現における「所縁とするものの随増はしない」随眠は、択滅のような無漏法所縁とする随眠が想定されている。

また、所縁随増と相応随増の間には、「所縁とするだけでは随増しない随眠が共に生起する心・心所法と相応して随増できるようになる」というような力関係が存在する。

Appendix B：説一切有部における有漏縁・無漏縁について¹

1 問題の所在

Appendix A では、所縁随増と相応随増の諸門分別について検討した。その諸門分別では、無漏法を所縁とする随眠は、無漏法を「所縁とするものの随増しない」と考えられる。これは有部煩惱論における諸門分別の1つである有漏縁・無漏縁の議論を前提としたものであると考えられ、本節ではこの諸門分別の対象とし、有部において随眠と所縁との関係と、有漏と無漏との差異について検討する。

この有漏縁・無漏縁という諸門分別を直接に対象にした先行研究はない。しかし、有部煩惱論では随眠の随増や断惑の分析においてこの有漏縁・無漏縁を絡めて議論していることが既に指摘されている。

加藤宏道 [1981] は、有部における断惑に関して考察を行い、三界五部への分類だけでは表すことのできない随眠の多様性を指摘する。例えば『俱舍論』では、

- (1) 所縁を遍知することによる
- (2) 能縁の惑を断じることによる
- (3) 所縁の惑を断じることによる
- (4) 対治を得ることによる

と随眠には4種の断じられ方があると述べられる。このような断惑という観点からの随眠に関する分析は『婆沙論』において初めて述べられ、その後の論書でも取り上げられたことが確認される。この分析の中で、見滅・道所断の無漏縁随眠が(1)によって断じられ、見滅・道所断の有漏縁随眠は(3)によって断じられるとされる。加藤は考察において、慧と所縁の惑という対象の同異という観点と、随眠の所縁と生起の仕方という観点から、有漏縁・無漏縁という随眠の分類が可能であると指摘している。

福田 [1997b] は、随眠の随増と心不相応行法の1つである「得」との関係について検討し、「見滅・道所断の有漏縁随眠は所縁の惑の断によって断ぜられる」という有部の伝統的断惑論と『俱舍論』において提示された「得を断ずることによる随眠の断」という有部断惑論の新しい解釈体系を整理している。これに関連して、随眠の随増に関する所縁随増と相応随増という2種の随増について整理し、無漏縁随眠は相応随増するのみであり、有漏縁随眠は相応随増しかつ所縁随増することを確認している。

また、有漏縁・無漏縁という諸門分別は、煩惱論中における他の分析との関係だけではなく、有漏・無漏という定義そのものとの関係も考えるべきであろう。加藤純章 [1973]

¹ 本章は梶 [2015] に基づき、加筆したものである。

によれば、有部における有漏法の定義は、『婆沙論』の五規定²から『心論』『心論経』で「煩惱が生ずる法」となり、更に『雑心論』を経て『俱舍論』に至って「煩惱が随増する(anuṣete)法」に確定した。では、このように定義に変遷のある有漏法・無漏法と、それを所縁とする随眠の分類とはどのような関係をもつだろうか。

本節はこれらの諸研究を踏まえつつ、有部の煩惱論における有漏縁・無漏縁という諸門分別に関してその定義、議論等の変遷を確認し考察を行う。

2 有部の論書における有漏縁・無漏縁の扱い

2.1 『識身足論』・『品類足論』における有漏縁・無漏縁

有部において、最初に有漏縁・無漏縁という観点から随眠の分類が行われるのは『識身足論』または『品類足論』である³。まず、『識身足論』から一例を上げる。

欲界繫の見所断の心の〔中で〕必ずただ善法のみを縁とする〔心は〕あるか。

ある。欲界繫の見滅・道所断の無漏縁随眠と相応する諸々の心である⁴。

『識身足論』は続けて色界繫・無色界繫に関しても同様の問答を行う。したがって、『識身足論』では有漏縁、無漏縁という分類が意識され、三界の見滅道所断の随眠の一部が無漏縁随眠であることが確認できる。また有漏縁随眠に関しては、三界五部における十五心中の法に対して、随眠がどのように随増するかを述べる箇所⁵で触れられる。しかし、論を通して随眠の分類として説かれることはなく、各々の随眠がどちらであるかという記述もない。

次に『品類足論』を確認する。

² 『婆沙論』における有漏・無漏の五規定 T1545 392b20

- 1: 有漏法とは諸有(bhava)を養い摂益し維持する法
- 2: 〔有漏法とは〕諸有を生死の世界に維持相続させる法
- 3: 〔有漏法とは〕苦集二諦に趣く法
- 4: 〔有漏法とは〕苦集二諦に摂せられる法
- 5: 諸漏(煩惱)を増長させる法が有漏法、諸漏を損減させる法が無漏法

³ 確定的な結論はないが、両者の内容から一般的に『識身足論』『品類足論』の順であると考えられる。

⁴ 『識身足論』 T1539 583b12

頗有欲界繫見所断心決定唯縁善法耶。曰有。謂欲界繫見滅道所断無漏縁随眠相應諸心。

⁵ 『識身足論』 T1539 581b1

98の随眠はどれだけが有漏縁であり、どれだけが無漏縁か。答える。80〔の随眠〕が有漏縁であり、12〔の随眠〕が無漏縁であり、6つ〔の随眠〕はまさに分別しなければならない。つまり、見滅・道所断の無明随眠はある場合は有漏縁であり、ある場合は無漏縁である。どのような場合が有漏縁であるかといえば、見滅・道所断の有漏縁随眠と相応する〔場合〕の無明である。どのような場合が無漏縁かといえば、見滅・道所断の有漏縁随眠と相応しない〔場合〕の無明である⁶。

『品類足論』では随眠の分類として有漏縁・無漏縁をあげ、それぞれの随眠の数を述べる。また、有漏縁随眠と相応する無明は有漏縁であり、無漏縁随眠と相応する無明は無漏縁であることが説明される。この記述のみでは各々の随眠が有漏縁と無漏縁のどちらに分類されるかを判別することは出来ない。しかし、随眠の2種の随増に関する諸門分別との関連から、それを確認することができる。

諸々の随眠が有漏縁であるならば、その随眠が所縁と相応という理由から随増するのか。答える。もし随眠が所縁と相応という理由から随増するならば、その随眠は有漏縁である。(中略) 諸々の随眠が無漏縁であるならば、その随眠が相応という理由から随増するのか。答える。もし随眠であって〔それが〕無漏縁であるならば、その随眠が相応という理由から随増する⁷。

まず、この記述からは、1問目の問いと答えの条件設定が逆転しており、所縁と相応という2種共の随増の状態にあることが有漏縁の条件となる。そして、2問目は問いと答えの条件設定が一致し、無漏縁であるならば、相応随増のみであることが確認できる。次に、各随眠がどのように随増するかを述べた箇所を確認する。この部分は前節で引用した『品類足論』の四句分別に続く部分である。

見滅所断の邪見に於いて、いくつの随眠が所縁の故に随増し相応の故に〔随増〕しな

⁶ 『品類足論』 T1542 703a16 – 21

九十八随眠。幾有漏縁幾無漏縁。答八十有漏縁。十二無漏縁。六應分別。謂見滅道所断無明随眠。或有漏縁或無漏縁。云何有漏縁。謂見滅道所断有漏縁随眠相應無明。云何無漏縁。謂見滅道所断有漏縁随眠不相應無明。

⁷ 『品類足論』 T1542 711a20 – 29

諸随眠有漏縁。彼随眠所縁相應故随増耶。答。若随眠所縁相應故随増。彼随眠有漏縁。(中略) 諸随眠無漏縁。彼随眠相應故随増耶。答。若随眠無漏縁。彼随眠相應故随増。

いのか。いくつの随眠が相応の故に随増し、所縁の故に〔随増〕しないのか。いくつの随眠が所縁の故に随増し、かつ相応の故に随増するのか。いくつの随眠が所縁の故に随増せず、かつ相応の故に随増しないのか。

答える。(中略)【第2句】相応の故に随増し所縁の故に〔随増〕しない〔随眠〕は、見滅所断の邪見と相応する無明である。(中略)
見滅所断の疑もまた〔この見滅所断の邪見と四句分別は〕同様である。

見滅所断の見取に於いて(以下、四句分別の問は略す)。

答える。(中略)【第3句】相応の故に随増し、かつ所縁の故に〔随増〕する〔随眠〕は、見滅所断の見取と相応する無明である。(中略)
見滅所断の貪・瞋・慢もまた〔この見滅所断の見取と四句分別は〕同様である。

見滅所断の無明に於いて(以下、四句分別の問は略す)。

答える。(中略)【第2句】相応の故に随増し所縁の故に〔随増〕しない〔随眠〕は、見滅所断の無漏縁の無明を除いた、残りの諸々の見滅所断の無漏縁随眠である。

【第3句】相応の故に随増し、かつ所縁の故に〔随増〕する〔随眠〕は、見滅所断の有漏縁の無明を除いた、残りの諸々の見滅所断の有漏縁随眠である。(中略)

見道所断〔の諸随眠〕もまた〔この見滅所断の無明と四句分別は〕同様である。⁸

このように『品類足論』は、98種の随眠全てに関して、各々の随眠がどのように随増するかを網羅的に解説する。ここで見滅所断の邪見に関して、この邪見と相応する無明が相応随増のみをすることがわかる。したがってこの無明は無漏縁随眠である。この無明に関して、有漏縁・無漏縁に関する『品類足論』の記述では、有漏縁随眠と相応しない、つまり無漏縁随眠と相応するか不共の無明は無漏縁であった。したがって、邪見と相応する無明が無漏縁であることから相応されている邪見も無漏縁であることがわかる。同様に見滅所断の疑も無漏縁である。次に見滅所断の見取に関しては、この見取と相応する無明は2

⁸ 『品類足論』T1542 708a25 – c6

於見滅所断邪見。幾随眠所縁故随増非相應故。幾随眠相應故随増非所縁故。幾随眠所縁故随増亦相應故。幾随眠非所縁故随増非相應故。答。(中略)相應故随増非所縁故者。謂見滅所断邪見相應無明。(中略)見滅所断疑亦爾。於見滅所断見取。(四句分別の問は略す)答。(中略)所縁故随増亦相應故者。謂見滅所断見取相應無明。(中略)見滅所断貪瞋慢亦爾。於見滅所断無明。(四句分別の問は略す)答。(中略)相應故随増非所縁故者。謂除見滅所断無漏縁無明。諸餘見滅所断無漏縁随眠。所縁故随増亦相應故者。謂除見滅所断有漏縁無明。諸餘見滅所断有漏縁随眠。(中略)見道所断亦爾。

種に随増する。したがって、この無明は有漏縁であり、相応されている見取も有漏縁であることがわかる。同様に見滅所断の貪・瞋・慢も有漏縁である。見滅所断の無明においては、有漏縁随眠が2種に随増し無漏縁随眠が相応随増のみすること、これらに相応する無明はそれに従って有漏縁・無漏縁となることが反映されていることが確認できる。見道所断でも同様であると述べられるが、見滅所断になく見道所断のみにある戒禁取についてはどのように考えるべきだろうか。これに関しては、無漏縁随眠が見滅・道所断の6種であり、すでに三界の見滅・道所断の邪見と疑で6種が埋まることから、『品類足論』が見道所断の戒禁取は有漏縁随眠であると見做していたと見るべきである。

以上のように、『品類足論』は有漏縁・無漏縁の分類を述べる箇所ではその数をあげるのみであったが、随眠の随増に関する諸門分別を考慮すると各々の随眠が、有漏縁と無漏縁のどちらに分類されると考えられていたかが明らかになる。

2.2 『婆沙論』における有漏縁・無漏縁

『婆沙論』も、『品類足論』と同様に有漏縁・無漏縁という観点から各々の随眠がどちらに分類されるのか記述することはない。しかし、「雜蘊」における遍行因を解説する記述の中に、有漏縁・無漏縁に関する解説を確認することができる。

あるいはまた〔次のような〕執らわれがある。「見苦・集所断の全ての煩惱は遍行〔随眠〕であり、見滅・道所断の全ての煩惱は無漏縁〔随眠〕である」という〔執らわれ〕である。その執らわれを止め「見苦・集所断の煩惱には遍行〔随眠〕があり非遍行〔随眠も〕ある。見滅・道所断の煩惱には有漏縁〔随眠〕があり無漏縁〔随眠も〕ある」ことを顕かにする⁹。

ここからは、『婆沙論』中の有漏縁・無漏縁に関する解説が、見滅・道所断の随眠全てが無漏縁であるという主張に対する反論し、それらが有漏縁と無漏縁とに分類されるという主張することを目的としていることが確認できる。

続いて、なぜ見滅・道所断の有漏縁随眠が無漏縁ではないのか、その理由が述べられる。

⁹ 『婆沙論』 T1545 90c7 - 11

或復有執。見苦集所断一切煩惱皆是遍行見滅道所断一切煩惱皆無漏縁。爲止彼執。顯見苦集所断煩惱。有是遍行有非遍行。見滅道所断煩惱。有有漏縁有無漏縁。

問う。どうして見滅・道所断の貪、瞋、慢、見取、戒禁取は無漏縁〔随眠〕ではないのか。

答える。〔滅と道とは〕まさに呵責するべきではないからであり、怨害の相が無いからであり、性質が柔和であるからであり、最勝だからであり、清浄だからである。こ〔のような理由〕から貪等は無漏縁ではない¹⁰。

『婆沙論』では有漏縁・無漏縁における各々の随眠の分類があげられることはない。しかし、上記の記述から、見滅道所断の貪、瞋、慢、見取、戒禁取が有漏縁随眠であることが確認され、『品類足論』の分類をそのまま引き継いでいることがわかる。また、滅・道という無漏法の性質と見滅・道所断のこれら5種の随眠の定義が矛盾することを理由として、これら5つが無漏法を所縁とすることはないとし、見滅・道所断の各随眠を有漏縁と無漏縁に随眠を分類する必要性を述べる。

続けて、三界の無漏縁随眠について、それぞれの無漏縁随眠が所縁とする滅・道の界地に関して解説される。この解説では邪見を挙げて議論されているが、この邪見は一例として挙げられているのであって、見滅・道所断の無漏縁随眠全般について議論されていると考えるべきであろう。

まず、見滅所断の無漏縁随眠が所縁とする滅の界地についてみる。

欲界の見滅所断の邪見はただ欲界の諸行の滅だけを縁じる。

【問】問う。どうして欲界の見苦・集所断の邪見は三界の苦・集を縁じることができのに対して、欲界の見滅所断の邪見はただ欲界の諸行の滅だけを縁じるのか。

【説1】脇尊者が〔次のように〕説く。「もし〔何らかの〕法が欲界の愛に耽著されて、〔有〕身見に執らわれ〔この法を〕我・我所となせば、この諸法の滅は、まさに欲界の見滅所断の邪見の所縁となるだろう。その〔見滅所断の邪見という〕煩惱は他

10 『婆沙論』 T1545 92c29 – 93a3

問。何故見滅道所断貪瞋慢。見取戒禁取非無漏縁耶。答。不應訶責故。無怨害相故性柔和故。最勝故。清浄故。是以貪等非無漏縁。

『旧婆沙』 T1546 77a23 – 27

問曰。何故滅道所断。愛恚慢見取戒取。非無漏縁。答曰。彼滅道無怨害故無愛恚。彼體無可慢故。不生慢。見取見第一戒取見清浄。若於滅道。見第一清浄者。云何是使。以是事故。愛等諸結非無漏縁。

問いて曰く、何が故に滅道所断の愛、恚、慢、見取、戒取は無漏縁に非ざるや。

答えて曰く、彼の滅と道は怨、害無きが故に、愛、恚無し。彼の體は不可慢なるが故に、慢生じず。見取は第一と見、戒取は清浄と見るも、若し滅道に於いて第一と清浄と見るとは、云何んが是れ使なるや。是の事を以ての故に、愛等の諸結は無漏縁に非ざる。

界を縁じることにはできないから、この〔所縁もまた〕このように〔欲界〕なのである。」と。

【説2】ある者が〔次のように〕説く。「苦・集〔諦〕というこれは有為法であつて、自地と他地とを展轉して互いに引くから、その〔見苦・集所断の〕邪見は他地を縁じることができるが、滅諦は無為であつて、自地と他地とが互いに引くからという意味は無いから、その〔見滅所断の〕邪見は他地を縁じることにはできない。このように、初静慮の見滅所断の邪見はただ初静慮の諸行の滅のみを縁じ、乃至、非想非非想処の見滅所断の邪見はただ非想非非想処の諸行の滅のみを縁じるのである。」と¹¹。

ここでは2つの説が提示される。1つは、欲界の見滅所断の無漏縁随眠は他界を縁するものではないから欲界の滅のみを所縁とする、という脇尊者の説である。これは、随眠の性質を根拠にした解説であるといえる。2つは、滅諦は無為法であり因を持たないから自地と他地との滅が互いに因とはならないという理由から、見滅所断の無漏縁随眠は自地の滅のみを所縁とする、という有説である。こちらは、無漏縁随眠が所縁とする滅の性質からの解説である¹²。見滅所断の無漏縁随眠に関して、有説が自地の滅を所縁とすることを明確にする一方、脇尊者は欲界のみを挙げ色・無色界に関しては解説しないことから、それが自界と自地どちら滅を所縁とすると考えていたのか明確ではない。しかし、『婆沙論』はこの2説を併記するのみであり評価をすることはない。

次に、見道所断の無漏縁随眠が所縁とする道の界地についてみる。

11 『婆沙論』 T1545 94a11 - 23

欲界見滅所断邪見唯縁欲界諸行滅。問。何故欲界見苦集所断邪見能縁三界苦集。欲界見滅所断邪見唯能縁欲界諸行滅耶。脇尊者曰。若法欲界愛所耽著身見執爲我我所者。此諸法滅應爲欲界見滅所断邪見所縁。非彼煩惱能縁他界。此亦如是。有説。苦集是有爲法。自地他地展轉相引故。彼邪見能縁他地。滅諦無爲。自地他地無相引義故。彼邪見不縁他地。如是初静慮見滅所断邪見。唯縁初静慮諸行滅。乃至非想非非想處見滅所断邪見。唯縁非想非非想處諸行滅。

『旧婆沙』 T1546 78a24 - b1

欲界見苦集所断邪見。能縁三界苦集。欲界見滅所断邪見能縁欲界諸行滅。問曰。以何等故。欲界見苦集所断邪見能縁三界苦集。見道所断邪見唯縁欲界断諸行對治。尊者婆已説曰。若爲欲愛所愛。起我我所見。此法断對治。爲欲界見道断邪見所縁。彼我見法不能他界縁故。

欲界の見苦集所断の邪見は能く三界の苦集を縁するも、欲界の見滅所断の邪見は能く欲界の諸行の滅を縁する。問いて曰く、何等を以ての故に。欲界の見苦集所断の邪見は能く三界の苦集を縁するも、見道所断の邪見は唯だ欲界断の諸行の對治を縁する。尊者婆、已に説いて曰く、若し欲愛に愛せられ、我・我所の見を起すこと為さば、此の法の断對治は欲界の見道断の邪見の所縁と爲る。彼の我見の法は他界縁なること能わざるが故に。

12 この有説は『旧婆沙』の対応箇所には見られない。しかし、『旧婆沙』では無漏縁随眠の所縁の界地に関する解説の後半で「滅は展轉して因と作さず」と述べられることから、有説の視点ははじめから存在していたことが伺える。

欲界の見道所断の邪見はただ欲界の諸行の対治のみを縁じる。

【問】問う。どうして欲界の見苦・集所断の邪見は三界の苦・集を縁じることができるのに対して、欲界の見道所断の邪見はただ欲界の諸行の対治だけを縁じるのか。

【説1】脇尊者が〔次のように〕説く。「もし〔何らかの〕法が欲界の愛に耽著されて、〔有〕身見に執らわれ〔この法を〕我・我所となせば、この法の対治は、まさに欲界の見道所断の邪見の所縁となるだろう。その〔見道所断の邪見という〕煩惱は他界を縁じることにはできないから、この〔所縁もまた〕このように〔欲界〕なのである。」と。

【説2】ある者が〔次のように〕説く。「欲界の見苦・集所断の邪見の所縁は対治ではないから〔それらの邪見は〕他地を縁じることが、欲界の見道所断の邪見の所縁は即ち対治であるから、〔その邪見は〕他地の対治を縁じることができない。」と。この中であるものが〔次のように〕説く。「欲界の見道所断の邪見はただ未至定の法智品道だけを縁じる。ただその〔道〕のみがこの〔邪見の〕断対治であるからである。」と。

【結論】評する。まさにこの説を作すべきである。〔見道所断の邪見は〕六地の法智品道を縁じることができる。〔道の〕種類が同じであり、共にこの欲界の壊対治であるからである。同様に、初静慮の見道所断の邪見は九地の類智品道を縁じ、乃至、非想非非想処の見道所断の邪見も九地の類智品道を縁じる¹³。

13 『婆沙論』 T1545 94a23 – b8

欲界見道所断邪見唯縁欲界諸行対治。問。何故欲界見苦集所断邪見能縁三界苦集。欲界見道所断邪見唯能縁欲界諸行対治耶。脇尊者曰。若法欲界愛所耽著身見執爲我我所者。此法対治應爲欲界見道所断邪見所縁。非彼煩惱能縁他界。此亦如是。有説。欲界見苦集所断邪見所縁非対治故。能縁他地。欲界見道所断邪見所縁即対治故。不能縁他地対治。此中有説。欲界見道所断邪見。唯縁未至定法智品道。唯彼是此断対治故。評曰。應作是説。能縁六地法智品道。種類同故。俱是欲界壊対治故。如是初静慮見道所断邪見。能縁九地類智品道。乃至非想非非想處見道所断邪見。能縁九地類智品道。

『旧婆沙』 T1546 78b1 – 10

復次欲界見苦集所断邪見。所縁異対治異。欲界見道所断邪見所縁即是其対治。初禅地見苦見集所断邪見能縁八地。若苦若集。初禅地見滅所断邪見。縁初禅地諸行滅。廣説如上。初禅地見苦集所断邪見能縁八地。若苦若集。初禅地見道所断邪見。或有説縁断初禅地諸行対治。或有説縁九地比智分断対治。九地者從未至禅乃至無所有處。評曰。説縁一切比智分。此是實義。

復た次に、欲界の見苦集所断の邪見は所縁異なり対治異なる。欲界の見道所断の邪見の所縁は即ち是れ其の対治なり。初禅地の見苦見集所断の邪見は能く八地を縁ず。若しは苦、若しは集なり。初禅地の見滅所断の邪見は初禅地の諸行の滅を縁ず。廣説すること上の如し。初禅地の見苦集所断の邪見は能く八地を縁ず。若しは苦、若しは集なり。初禅地の見道所断の邪見は、或るは初禅地の諸行を断ずる対治を縁ずると説くこと有り。或るは九地の比智分の断対治を縁

見道所断の無漏縁随眠の所縁の界地に関しても2説があげられ、その構成は見滅所断と同様である¹⁴。まず、煩惱の性質という視点からの脇尊者説があげられ、次に道が対治であるという所縁の性質からの有説があげられる。そして、欲界の見道所断の無漏縁随眠は6地の法智品道を、色・無色の上2界のものは9地の類智品道を所縁とすることが述べられる。

『婆沙論』は、無漏縁随眠の所縁の界地に関して脇尊者と有説の2つを併記しているが、どちらを重視しているだろうか。

問う。どうして見滅所断の邪見はただ自地のみ諸行の滅を縁じる〔のに対して〕、見道所断の邪見は六地の法智品道を縁じ、あるいは九地の類智品道を縁じることができるのか。

答える。自他の地の滅は展転する因ではないが、多地の聖道は互いに因となるからである¹⁵。

上記の問答を見る限り、『婆沙論』は無漏縁随眠の所縁である滅・道の性質という観点から問に答えることから、有説を重視していることが伺われる。

最後に見道所断の無漏縁随眠の所縁とする界地に関して異説が2種提示され、否定される¹⁶。

ずると説くこと有り。九地とは、未至禪従り、乃至、無所有處なり。評して曰く、一切の比智分を縁ずると説く。此れは是れ實義なり。

¹⁴ 『旧婆沙』は、有説のみをあげ脇尊者の説は論じられない。見滅所断では脇尊者説、見道所断では有説という構成になっている。

¹⁵ 『婆沙論』 T1545 94b8 - 12

問。何故見滅所断邪見唯能縁自地諸行滅。見道所断邪見能縁六地法智品道。或縁九地類智品道耶。答。自他地滅非展轉因。多地聖道互爲因故。

『旧婆沙』 T1546 78b10 - 16

問曰。以何等故初禪見滅所断邪見。縁初禪地諸行滅。見道所断邪見。縁九地比智分。答曰。滅不展轉作因。道展轉作因。如是乃至非想非非想處見苦集所断邪見。縁非想非非想處苦集。非想非非想處見滅所断邪見。縁非想非非想處諸行滅。見道所断邪見。縁九地比智分。餘問答如初禪説。

問いて曰く、何等を以ての故に初禪の見滅所断の邪見は初禪地の諸行の滅を縁ずるも、見道所断の邪見は九地の比智分を縁ずるや。答えて曰く、滅は展轉して因と作さず、道は展轉して因と作す。是の如く、乃至、非想非非想處の見苦集所断の邪見は非想非非想處の苦集を縁じ、非想非非想處の見滅所断の邪見は非想非非想處の諸行の滅を縁じ、見道所断の邪見は九地の比智分を縁ず。餘の問答は初禪を説くが如し。

¹⁶ この異説とそれに対する反論は『旧婆沙』にはない。

【異説1】問う。もしそうであるならば、法類品道もまた互いに因となるはずであるのに、どうして見道所断の邪見は総じて縁じないのか。あるものが〔次のように〕説く。「見道所断の邪見もまた総じて法類品道を縁じる。〔法類品道〕が互いに因となるからであり、法智品道もまた上二界を対治することができるからである。」と。

【結論1】評する。彼はまさにこの説を作すべきではない。類智品道は欲界の法において対治ではないからである。法智品道は上二界において対治となるといへど、初めでもなく全てに対してでもないからである。また、法と類との品種、類品が異なるからである。

【異説2】あるものが〔次のように〕説く。「九地の類智品道というこれは上八地の断対治であるから、即ちその地の見道所断の邪見の所縁は他の地の道ではない。」と。

【結論2】評する。彼はまさにこの説を作すべきではない。対治には多くの種類があるからであり、また、類智品は展転して因となる。種類が同じだからである¹⁷。

1種は見道所断の無漏縁随眠は三界九地全ての道を所縁とするのではないのか、という説である。理由として、法・類智品道は互い因となる¹⁸ということと法智品道は色・無色の上2界の対治であるという2種が述べられる。『婆沙論』は前者の理由に対して、法・類智品道が互いに因となると言っても類智品道が欲界の法の対治ではないと反論する。また後者に対しては、法智品道が上2界の対治となるものは欲界修道における法智品道であり欲界見道の法智品道ではないことから、修道論の順として、欲界修道の法智品道が初めにあるのでもなく、また欲界の法智品道全てが上2界の対治であるのではないと反論する¹⁹。そして、全体をまとめて法・類智品道という道の種類自体が異なっているとして異説を否定する。もう1種は、見滅所断の無漏縁随眠と同じように見道所断の無漏縁随眠も自地の道のみを所縁とするという異説である。これに対しては、道という対治には様々な種類があり、欲界、上2界それぞれにおいて対治が互いに因となることから否定する。

17 『婆沙論』 T1545 94b12 – 22

問。若爾法類品道亦互爲因。何故見道所断邪見不總縁耶。有説。見道所断邪見亦能總縁法類品道。互爲因故。法智品道亦能對治上二界故。評曰。彼不應作是説。類智品道於欲界法非對治故。法智品道於上二界雖爲對治而非初非全故。又法類品種類品別故。有説。九地類智品道是上八地断對治者。即爲彼地見道所断邪見所縁非餘地道。評曰。彼不應作是説。以能對治有多種故。又類智品展轉爲因。種類同故。

18 具体的には同類因となる。

19 cf. AKVy p. 617, l. 28

また、三界五部の随眠の相縁関係を解説する個所において、見滅所断の無漏縁随眠が具体的に何を所縁とするのかが述べられる。

見滅所断の有漏縁煩惱は見滅所断の有漏縁煩惱のともに四縁となる。(中略)見滅所断の無漏縁煩惱はただ択滅のみを縁じ、煩惱を〔縁じるのでは〕ないからである²⁰。

ここで明確に見滅所断の無漏縁随眠が所縁とする滅とは、三無為の1つである択滅であることが述べられている。

以上が『婆沙論』における有漏縁・無漏縁の扱いである。『婆沙論』は『品類足論』における有漏縁・無漏縁という随眠の分類を継承している。また、『品類足論』ではこのように随眠を分類した意図は示されなかったが、『婆沙論』ではそれを伺うことができる。つまり、見滅・道所断の随眠であっても、その随眠の定義から滅・道を直接に所縁としない随眠があることから有漏縁随眠と無漏縁随眠という分類がなされたのである。さらに『婆沙論』では無漏縁随眠が所縁とする滅・道の界地についても、滅が無為法であり道が対治であるという視点から分析が加えられていることが確認できる。

2.3 『心論』 『雑心論』における有漏縁・無漏縁

次に『心論』における有漏縁・無漏縁を確認する。

邪と疑と是と俱に生じる〔無明〕と 及び不共の無明との
息止と道の二断なるものは まさに無漏縁であると知るべきである
見滅〔所〕断の邪見は滅において謗る。この〔邪見〕は滅を縁じるから無漏縁である。同様に滅において疑惑する〔疑随眠〕と、そしてその〔邪見と疑と〕相応する無明は無漏縁である。同様に、見滅〔所〕断の不共無明は涅槃に対して欲さず、その〔無明〕もまた無漏縁である。見道〔所〕断もまた同様であって、これらの18の随眠が無漏縁である²¹。

²⁰ 『婆沙論』 T1545 287a16 – 27

見滅所断有漏縁煩惱。與見滅所断有漏縁煩惱爲四縁。(中略)謂見滅所断無漏縁煩惱唯縁擇滅。非煩惱故。

²¹ 『心論』 T1550 816a27 – b3

邪疑是俱生 及不共無明

『心論』は『婆沙論』が引き継いだ『品類足論』の有漏縁・無漏縁という随眠の分類を、簡潔に偈の形式にまとめている。ただし、分類は無漏縁随眠のみを提示する形をとる。また、『婆沙論』のように有漏縁随眠が無漏縁ではない理由は述べられず、無漏縁随眠の所縁の界地に関する解説もない。

『雑心論』は、『心論』の偈と長行をそのまま引き継ぎ²²、加えて『婆沙論』が述べる無漏縁随眠の界地に関する解説、有漏縁随眠が無漏法を所縁としない理由を述べる²³。よって『雑心論』は『婆沙論』における有漏縁・無漏縁に関する分析を『心論』が採った偈と長行のスタイルにまとめなおしたとみることができるが、1点、『雑心論』に初出の議論が付加されている。これは、前節においても取り上げた無漏法である択滅を所縁とする邪見とその択滅との関係である。

問う。見滅〔所〕断の邪見は、滅を見て誇るのか、〔滅を〕見ずに〔誇るの〕か？もし、見て〔誇る〕ならば、まさに誇るべきではない。〔滅〕を見ているのだから。もし、〔滅を〕見ずに〔誇る〕のならば、まさに〔邪見は〕無漏縁〔随眠〕であるべきではない。

答える。〔邪見は滅を〕見て誇るのである²⁴。

これは邪見が滅を見るのか、見ないのかという問答である。邪見が滅を見るならば、見ている時点でその滅が無いと誇ることはないはずであり、もし滅を「見ない」ならば、無漏法を所縁とする随眠とは言えないではないかというのである。これに対して、『雑心論』は邪見は滅を見ながらもそれが無いと誇るのであると反論する。しかし、それが能縁と所縁の関係上どのような意味を持つのか、具体的に解説されることはない。また、他の無漏縁随眠がどのように無漏法を所縁とするのかについても議論はない。

息止道二断 當知無漏縁

見滅断邪見谤於滅。是縁滅故無漏縁。如是疑惑於滅及彼相應無明無漏縁。如是見滅断不共無明。謂不欲於涅槃。彼亦無漏縁。見道断亦復如是。是十八使無漏縁。

22 『雑心論』 T1552 901b21 - 902a13

23 『雑心論』 T1552 901c3 - 4 若滅境界見 自地諸行滅 是境界非餘 滅盡非因故
『雑心論』 T1552 901c17 - 18 若道境界見 彼見則縁道 展轉相因故 六地及九地
『雑心論』 T1552 902a6 - 7 貪縁不應責 不爲不饒益 寂靜第一淨 彼非無漏縁

24 『雑心論』 T1552 901b26 - 28

問。見滅断邪見爲見滅谤耶不見耶。若見者。不應谤以見故。若不見者。不應無漏縁。答。見谤。

2.4 『俱舎論』における有漏縁・無漏縁

次に、『俱舎論』を確認する。

これらの随眠のどれだけが有漏縁であり、どれだけが無漏縁であるのか？

邪見と疑とそれら2つと相応する無明と不共の〔無明〕の

見滅・道所断であるものの〔合計〕6つが、無漏を境とするものである。

(V-14)

見滅所断の3つの随眠である邪見と疑と無明でそれら2つと相応するものと不共のものと、見道所断もまたこの3つというこの6つが無漏を所縁とする。残りは有漏を所縁とするということが成り立つ²⁵。

このように『俱舎論』は『雑心論』の偈と長行の構成をそのまま採用している。また、この後に続く解説の順番、議論の内容も酷似しており、この説を裏付けるものとなっている。ただし『雑心論』で取り上げられた、邪見が滅を所縁とすることに関する議論を『俱舎論』は取り上げず、無漏縁随眠の所縁の議論に関しても見滅所断の所縁については省かれている²⁶。

2.5 『順正理論』における有漏縁・無漏縁

『順正理論』は『俱舎論』に対する批判書であったとされる。しかし、有漏縁・無漏縁の分析に関して言えば、『雑心論』をほぼそのまま採用した『俱舎論』に対して『順正理

²⁵ AKBh p. 288 l. 3

eṣāṃ anuśayāṇāṃ kati sāsravāḷambanāḥ katy anāsravāḷambanāḥ /

mithyādṛgvimatī tābhyāṃ yuktāvidyātha kevalā /

nirodhamārgadṛgheyāḥ ṣaḍ anāsravagocarāḥ // V-14//

nirodhadarśanaprahātavyās trayo 'nuśayā, mithyādṛṣṭir vicikitsāvidyā ca, tābhyāṃ

saṃprayuktāveṇikī ca / mārgadarśanaprahātavyā apy eta eva trayāḥ / ity ete ṣaḍ

anāsravāḷambanāḥ / śeṣāḥ sāsravāḷambanā itī siddham /

²⁶ ここでは採り上げないが、翻訳に際しヤショーミトラの註釈である AKVy とステイラマティの TA を参考にした。ヤショーミトラは『雑心論』の議論の内容補う形で『俱舎論』を註釈をしている。しかし、『婆沙論』『雑心論』の議論以外のものが提示されることはなく新しい異説などが提示されることもない。対してステイラマティは『順正理論』を参考にして著述した形跡が見られ、有漏縁・無漏縁の分析に関する註釈は非常に大部のものとなっている。具体的なものについては、ステイラマティが参考にしたと見られる部分を『順正理論』を検討する際、註に挙げる。ただし、ステイラマティもヤショーミトラと同様、初出の異説を述べることはない。

論』が批判を加える事はない²⁷。よって『順正理論』における有漏縁・無漏縁による随眠の分類区分は『品類足論』以来のものであるし、無漏縁随眠の所縁の界地に関しても『婆沙論』で規定されたものと同様である。しかし、『俱舍論』では取り上げなかった『雜心論』の邪見は滅を見るのかという議論を再び取り上げるほか、『順正理論』初出の議論も確認できる。したがって、この諸門分別に関する考察は『婆沙論』以後、『雜心論』から『順正理論』に至ってもその考察が深められていったと考えられる。

まず、『雜心論』初出の邪見が滅を所縁とするとはどういうことかという議論に関して、『順正理論』の扱いを確認する。

【問1】滅を誇る邪見は滅を見るのか、滅を見ないのか。もし滅を見れば、なぜ滅をみて誇り「滅は無い」というのか。もし滅を見ないならば、どうして無漏縁であるのか。また、どうして「この物があるのではない」というのか。

【答1】まさに〔邪見は〕滅を見るというべきである。ただ、教えに尋ねる見が、〔その滅について〕「他でもなくこのように〔教えに〕説かれた滅ではない」と誇る〔ことが邪見〕である。どうしてこの見が親しく滅を縁じられないことなどあろうか。

【問2】どうして、ただちにこの〔邪見は〕滅を撥して無とするのか。

【答2】目の見える者が、切り株の多いところにおいて、遙か〔遠くに〕人が立っているのを見て撥して人ではないと〔考える〕ように、親しく人を縁ずるといっても、誇らないわけではない。故にある者は滅をみても撥して無とする。しかしながら、あらゆる滅・道を誇る慧が、すべて見滅・見道所断となるわけではない。もし、慧があったとしても、審察して生じた〔慧〕ではなく、滅・道を説くのを聞いてすぐに誹謗が生じることは、ただ〔滅と道の〕名を縁じているからであって、それを見て判断するではない。もし慧が、境に因み審らかに尋伺し推度した上で生じ決定して、滅・道の説かれたことを撥して無とするならば、まさにその〔滅と道と〕を見た〔上で〕の判断である。離繫のためにこのようなことを説く如くにである。「水〔面の穏やかな様子〕から風が鎮まったことを知るように、尋伺も諸見の生起の〔息む〕様によってまさに息むことを知る。」と。乃至廣説²⁸。

27 『順正理論』 T1562 613a27 - 19

28 『順正理論』 T1562 613c27 - 614a10

謗滅邪見爲見滅耶。不見滅耶。若見滅者。如何見滅謗言無滅。若不見滅者。如何無漏縁。又如何言此物非有。應言見滅。但尋教見即謗如是所説滅無。豈不此見親能縁滅。如何即撥此滅爲無。如有目者於多机處。遙見人立撥爲非人。雖親縁人而非不謗。故有見滅而撥爲無。然非所有

この問答は『雑心論』と同様の構成をとるが、答えが若干異なる。『順正理論』は、邪見は滅を見て謗るのであるが、それは「他でもなくこのように〔教えに〕説かれた滅ではない」というように謗るのであって、滅という法そのものが無いと謗るのではないとする。また沢山の切り株がある場所で、遠くに立っている人を切り株に見間違えるようなものだと例示し、見ている者は確かに人を見ているにも関わらず、認識を誤ることによって人ではないと言うようなものだという。つまり、滅を所縁とした上で、その認識を誤り、そのような滅はないと考えることが見滅所断の邪見なのである。さらに、滅や道を謗る慧の全てが見滅・道所断であるわけではないともいう。つまり、滅・道について深く検討すること無く誹謗するような慧は、ただ滅や道というその「言葉」のみを対象とするのであり、滅・道という法を対象とするのではないから見滅・道所断ではない。見滅・道所断の邪見とは、滅・道について深く検討・考察した上でそれでも滅・道を否定する慧のことであるとす。深く検討・考察するのであるから、それらの邪見は滅・道を所縁とするのである。つまり『順正理論』は、滅・道について深く検討・考察した上で「教にはそのように説かれる滅・道はない」と誤った認識をすることが見滅・道所断の邪見であると考えているのである。『雑心論』が「如有處人想謗處」を例示するだけであったことと比較すると、このように『順正理論』はこの議論に関する考察が深めている様子が伺える。

次に、『順正理論』初出の2つの異説について確認する。まず1つ目は無明は所縁を持

謗滅道慧。皆是見滅見道所断謂若有慧非審察生。聞説滅道便生誹謗。唯縁名故非見彼断。若慧於境因審尋伺推度而生。決定撥無所説滅道方見彼断。如爲離繫説如是言。若能知風爲水所鎖。即知尋伺所引諸見生起可息。乃至廣説。

TA に『順正理論』のこの部分を参照したと思われる箇所があるので以下に紹介する。

TA P. 260a,6ff. D. 126a,1ff.

ཁ་ཅིག་ན་ཅེ། མ་ཡིན་ཏེ་ཤོག་པར་སྐབས་སྐབས་ནི་འགོག་པ་ལ་སྐྱར་པ་འདེབས་པ་དང་ཐུན་པས་སྐབས་མེད་པས་ཤེས་པར་འགོག་པ་མི་སྲིད་པས་ཟག་པ་མེད་པ་ལ་དམིགས་པའི་སྐབས་མེད་པར་ཐལ་བའི་ཕྱིར་མཚོངས་པར་བཤད་པ་མངོན་སུམ་ཉིད་ཀྱིས་སྐབས་སྐབས་གང་འདི་དག་གིས་རྣམ་པ་དེ་སྐབས་ལྷན་སྐྱབས་ལྷན་པ་དེ་མེད་དོ་ཞེས་ཟེར་རོ། །ཇི་སྐབས་སྐྱེས་ལུ་མཚོང་བ་ན་སྐྱེས་ལུ་ལ་སྐྱར་བ་འདེབས་པ་འདི་སྐྱེས་ལུ་མ་ཡིན་ཞེས་པ་བཞིན་ནོ། །སྐྱེས་ལུ་ཡུལ་གྱི་ཚོ་ནི་སྐྱེས་ལུ་ལ་སྐྱར་པ་འདེབས་པ་མ་ཡིན་པ་དེ་བཞིན་དུ་འགོག་པ་ལ་ཡང་བཞུགས་བུའོ། །དེ་བཞིན་དུ་ཐམས་ཅད་དུ་འགོག་པ་དང་ལམ་ལ་སྐྱར་པ་འདེབས་པ་ཡང་མཚོང་བས་སྤང་བར་བྱ་བ་མ་ཡིན་ནོ། །འོ་ན་ཅི་འདི་རྟོག་པས་རྣམ་པར་དམྱེད་པ་ཅི་ཞིག་སྐྱེ་ཞེ་ན། དེ་མཚོང་བས་སྤང་བར་བྱ་བའོ། །གང་ཡང་རྣམ་པར་དམྱེད་པ་མེད་པར་སྐྱེ་བ་མེད་པས་འགོག་པ་དང་ལམ་དག་གོ་ཞེས་མིང་ཅོམ་དམིགས་པའི་ཕྱིར་རོ།

【異説】ある者がいうには、「〔滅を存在しないとする邪見は〕ない。邪見によって見るということは、滅を損滅することであるから見ることなくして判断はできないが故に、そして、無漏縁の見が存在しなくなると矛盾するから、同様に説明するとまさに直接知覚で見るのであるから、これらのことから、このような行相の法に関して語る人は存在しない」と説くのである。

【反論】例えば人を見ている時に、人について「これは人ではない」と損滅するが如くである。人という境に関する覚識とは人を損滅することではなく、それと同じように滅においても見られるべきである。同様にあらゆる点で、滅と道を損滅したとしても、〔そのようなものは〕見〔苦・集〕所断ではないのである。その場合、これは何かと考えて、何らかの考察が生ずると考えるならば、それは見所断なのである。何であって分析なしで生じることがないから「滅や道である」という名のみを所縁とするが故にである。

たないという異説である²⁹。異説は3点から無明は所縁を持たないと主張するが、『順正理論』はいずれも否定し、無明は所縁を持つことが示される。個々の論点は以下のようにある。

まず異説の1点目の論拠は無明の「無智性故」である。異説は、暗闇が見ることを損なうのと同様に、無智とは対象を理解する智の障害となるものであると考え、このような無智の性質を持つ無明は、ただ智の障害となるだけであって、所縁を持つことはないと主張する。これに対して、『順正理論』は無明は「心相應故」に所縁を持つとし、すでに無明が個別の法として実有であることを説明したと述べて異説を退ける。宮下〔1992〕によれば、このような議論は無明が個別の法として実有であるかという課題からなされたものであり、『婆沙論』『瑜伽師地論』『俱舍論』と引き継がれ、『順正理論』においては、無明は智の非存在という概念ではなく、所知を如実に了解することを妨げ、不了知を性格とする個別の法のことであるとされる。この論点は、そのような課題意識を基にして『順正理論』の有漏縁・無漏縁の諸門分別に組み込まれたと考えられる。

2点目は、無明は心不相応行法である無心定や無想定の異熟果のようなものであるから所縁がないという主張である。無明が個別の法であったとしても心不相応行法であるとみなせば、所縁をもつ必要はない。1点目の論点における無明が個別の法であるという論点を受け入れた上での主張であろう。これに対して『順正理論』は、無明とは所知を如実に了解することを妨げる性質のものであるから心相應法であり、了解を妨げられるべき所縁

29 『順正理論』T1562 613b10ff. この部分も TA が参照したと考えられる。

TA P. 259a,2ff. D. 124b,7ff.

ལ་ཅིག་མ་རིག་པ་ནི་མི་ཤེས་པའི་བདག་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དམིགས་པ་མེད་པ་ཉིད་ཡིན་ཏེ། མོང་བ་བཞིན་དུ་མཚོང་བ་བཅོམ་པས་འཇུག་པའི་ཕྱིར་ལོ་ཞེས་ཟེར་ནི། མི་ཤེས་པ་ནི་དམིགས་པ་དང་བཅས་པར་འགྱུར་བ་འོས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དམིགས་པ་དང་བཅས་པ་ཉིད་ཀྱིས་མ་རིག་པ་སེམས་དང་མཚོང་བ་པར་ཐུན་པའི་ཕྱིར་ནོ། ཚོར་བ་ལ་སོགས་པ་བཞིན་སེམས་དང་མཚོང་བ་པར་ཐུན་པའི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟར་ལ་གནས་པའི་ཕྱིར་དང་དེ་དང་འཇུག་པ་འགག་པའི་ཕྱིར་ནོ། སེམས་མེད་པའི་སྟོན་པ་ལ་འཇུག་པ་འཇུག་པའི་ཕྱིར་ཤེས་མེད་པར་གྱུར་པ་ཡང་ཀུན་ཏུ་ཚོང་བ་པས་དམིགས་པ་མེད་དོ། སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བའི་སྤྲིབ་པའི་འཇུག་པ་ནི་མིག་གི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཡུལ་ལྱི་རོལ་གྱི་ལྷན་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེ་སྟོན་པས་མཚོང་བ་ཉེ་བར་བཅོམ་པར་གྱུར་པའོ། མ་རིག་པ་ཡང་སྤྲུག་བཟུམ་ལ་སོགས་པའི་བདེན་པ་མཚོང་བའི་རྒྱ་ཕྱེད་དོ། བདག་མེད་པ་མཚོང་བར་གྱུར་པའི་ཕྱིར་འདི་ནི་མཚོང་བ་ཉེ་བར་འཛོམས་པར་བྱེད་པ་ཤེས་པ་དང་ལྷན་ཅིག་འཇུག་པ་མ་ཡིན་པ་སྟེ། གཉིད་ཀྱིས་ལོག་པ་ལས་ཡུལ་འཛོལ་བ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། དམིགས་པའི་རྒྱ་འཇུག་པར་བྱེད་པ་ལ་སེམས་སྣོན་པ་ཉིད་དུ་གྱུར་པ་དེ་བཞིན་དུ་མ་རིག་པ་སྟེ། འདི་དམིགས་པ་དང་བཅས་པ་ལོ།

【有説】ある者が「無明とは無知を本質とするから決して所縁はない。〔無明は〕盲目のようなものであり見ることを損するによって生じるからである。」と説く。無知は、所縁を有するものになることに適さない。まさに所縁を有することによって、無明は心と相應するものであるからである。【反論】受等も同様に心と相應する存在ではないと、そうであるならば諸々の心・心所が認められないという結果になる。常に相続中に住するものという理由とそれ〔心〕とともに生じるものを妨げるといふ理由からである。【有説】無心定あるいや無想〔果〕を得たものも、痴(無知)の故に所縁はない。【反論】心・心所の覆う働きは、眼識にとつての外境の闇ではないが故に、それを説くことによって見ることを損害するのである。無明もまた、苦などの諦を見る因を〔損〕するのである。【有説】無我を見たものは、そのために、これ(無明)が見ることを損害せしめ智とともに生じるのではなく、眠っているものの中に境を把握するものは存在しないのである。【反論】所縁の因であり生ぜしめる心がまさに愚かなものになる、その〔眠の〕ように無明はこれ、所縁を持つものである。

を持つのだと退ける。

3点目は、無明は見苦・集所断であるのだから、滅・道を所縁とするような無明はないと主張する。この主張は先の2点とは違う視点からの異論であり、有部の九十八随眠説自体を問題とする。『順正理論』は、無明は四聖諦の各々の諦に関して迷うものであるのだから滅・道を所縁とする無明がある反論するほか、無明が見苦・集所断のみであると主張するならば修所断の無明はどうなるのか、という視点からその主張の矛盾をつき論破している。

以上から、この無明に所縁があるのかという議論は、有漏縁・無漏縁の分析においては初出の議論ではあるが、主に個別の法としての無明を対象とした議論であり、有漏縁・無漏縁という諸門分別を直接に課題とした議論ではないことが確認できる。

2つ目の『順正理論』初出の異説は上座との間で行われた議論であり、無漏縁という概念そのものを問題としたものである³⁰。加藤順章 [1989] では、『順正理論』における「上座」とは経量部師と考えられるシュリーラータであるとし³¹、様々な「上座」の主張とそれに対する衆賢の反論が考察されている。この有漏縁・無漏縁の諸門分別中に説かれる上座との議論においても、『順正理論』は「謂彼上座處處自言。世尊不應作迷謬説³²。」と述べ、上座が事あるごとに「世尊が誤った説を作すことはない」と言うことに対して皮肉を述べるかのようなものである。これはこの議論中の「上座」が「経を量とし、論を量としない³³」と言われる経量部であることを裏付けるものであろう。議論の内容については考察において改めて提示したい。

3 有漏縁・無漏縁に関する考察

3.1 有漏縁・無漏縁による随眠の分類とその議論

有部において、最初に有漏縁・無漏縁によって随眠が分類されたのは『識身足論』または『品類足論』である。しかし、記述からはこの諸門分別における2論書の先後関係を明確にすることはできない³⁴。『識身足論』では有漏縁、無漏縁という概念が存在している

³⁰ 『順正理論』 T1562 615b12ff.

³¹ シュリーラータが経量部師であるか否か、経量部とは何かという議論は現在も行われており、確定した見解はない。cf.本庄 [1992], 福田 [1998 a, b], 室寺 [2004], 加藤純章 [2011], 本庄 [2011]

³² 『順正理論』 T1562 615c14

³³ AKVy p. 11 l. 29

³⁴ 確定的な結論はない。しかし、一般的に両者の内容から『識身足論』『品類足論』の順であ

ことが確認される。また『品類足論』では、見滅・道所断の随眠において有漏縁と無漏縁という括りで随眠が分類され³⁵、分類された随眠の数が記述される。しかし、各々の随眠がどちらに含まれるのかは明確ではない。ただし、随眠の随増に関する諸門分別とともに考察することにより、見滅・道所断における邪見と疑、そしてこの2つに相応する無明と不共無明が無漏縁随眠であり、これら以外の見滅・道所断の随眠が有漏縁随眠であることが確認できる。この有漏縁・無漏縁という観点からの随眠の分類区分は、『順正理論』に至るまで変更されること無く有部の各論書に引き継がれている。

この諸門分別の意図に関しては『婆沙論』中に伺うことができる。『婆沙論』はこの諸門分別を解説するにあたり、見滅・道所断のすべての随眠が無漏縁随眠、つまり滅・道という無漏法を所縁とする随眠であるという主張を退け、有漏縁随眠と無漏縁随眠に分けられることを示すためにと解説をする理由を述べること³⁶。よって、これよりこの諸門分別の意図が見滅・道所断の各々の随眠が何を所縁とするのかを明らかにすることであると確認できる。またその解説では、見滅・道所断の有漏縁随眠が定義上、無漏法を所縁とすることはない³⁷、これより、この諸門分別が見四諦及び修道に配される98の随眠を前提としており、それを変更する意図がないことが伺える。したがって、この諸門分別は見・修道への随眠の配置が確定した後に行われたことがわかる。

有漏縁・無漏縁による随眠の分類に関する詳細な解説・議論は『婆沙論』から行われる。そして、その後の論書に初出の議論も含めて、その中心な関心は無漏縁随眠の所縁である。無漏縁随眠の所縁に関する論題は、無漏縁随眠の所縁の界地に関するものと、随眠が無漏法を所縁とするという定義に関するものの2点に分けられる。前者は『婆沙論』において初めて所縁の詳細な界地の定義とその根拠が述べられ、後の有部論書はこれを採用する。後者は『雑心論』において「邪見が滅を見るとはどういうことか」という論題で議論されたものが初出であり、無漏法を所縁とする随眠の在り方が問題となる。『順正理論』ではこの議論が再び取り上げられるほか、無明の定義とも関連した無漏縁随眠の議論や、「上座」が無漏縁随眠という定義自体に異論を唱えたことも確認できる。

ると考えられている。

³⁵ この有漏縁・無漏縁の諸門分別のような『品類足論』において随眠が分類され、その分類を前提として『識身足論』で解説が行われるという論書間の関係性は、随眠の2種の随増などに関しても確認できる。

³⁶ 『婆沙論』T1545 90c7

³⁷ 『婆沙論』T1545 92c29

3.2 有漏縁・無漏縁と先行研究との関連について

先に述べたように、有漏縁・無漏縁と関連する先行研究には(1)加藤宏道 [1981] - 4種の断惑、(2)福田 [1997a] - 随眠の2種の随増、(3)加藤順章 [1973] - 有漏・無漏の規定という3本の研究があげられる。これらの研究を踏まえ、この有漏縁・無漏縁による有部の諸門分別を考察する。

まず、(1)加藤宏道 [1981] - 4種の断惑との関連について考える。加藤宏道 [1981]によれば有部煩惱論における4種の断惑という分析は、遍行であるか否か、有漏縁であるか無漏縁か、見所断か修所断かという3つの観点から分類された見・修所断の98種の随眠について、その断じられ方を4種に分けて論じたものである。無漏縁随眠は、見苦・集所断の非遍行随眠とともに所縁の遍知によって断じられ、また有漏縁随眠は所縁の随眠の断によって断じれるとされる。そして、このように随眠の断じられ方が分類されるのは『婆沙論』が初出であった。これに対し、有漏縁・無漏縁という諸門分別は『識身足論』『品類足論』に述べられる。また有漏縁・無漏縁の分析に関する議論において断惑を論点としたものはなく、議論中の主張において根拠をこの4種の断惑に求めることもない。

以上のことから、有部煩惱論において4種の断惑という分析は有漏縁・無漏縁に後続して展開されたものであると考えられる。さらに、『婆沙論』がこの有漏縁・無漏縁という諸門分別の意図を見滅・道所断の随眠の所縁を明らかにすることであったことを考慮すれば、有部の煩惱論は見・修道への各随眠の配置から、有漏縁・無漏縁の諸門分別、4種の断惑、という順にその煩惱論を深めていったと考えられ、また4種の断惑中でその分類に考慮される見苦・集所断の随眠に関する遍行・非遍行の諸門分別は、有部煩惱論では有漏縁・無漏縁と同段階に展開されたことが予測される³⁸。

次に(2)福田 [1997a] - 随眠の2種の随増との関連について考える。2種の随増とは所縁随増と相応随増である。所縁随増とは随眠が所縁とする法に対して随増することであり、相応随増とは随眠がそれと相応する心・心所に対して随増することである。そして、随眠は無漏法に対しては相応随増のみをし、有漏法に対しては所縁と相応の両方の随増をするとされる。福田 [1997a]は、有部が随眠の随増に2種類の随増を設けるその根拠に有

³⁸ 実際、『婆沙論』では有漏縁・無漏縁と遍行・非遍行は同じ箇所において述べらる。そして、有漏縁・無漏縁の諸門分別の意図が見滅・道所断の随眠を明らかにすることであったことと並んで、遍行・非遍行の諸門分別の意図は、見苦・集所断の随眠の所縁を明らかにすることであったことが述べられる。よって、この2つの諸門分別は随眠の所縁を明らかにすること点で同一の目的を持っており、考察段階としても同段階であると考えられる。cf. 『婆沙論』T1545 90c7

部の二大原則が関係しているとする³⁹。つまり、煩惱は無所縁ではないという原則から所縁随増が、煩惱は相応法であるという原則から相応随増が考えられたとする。

このような2種の随増という概念は、有漏縁・無漏縁とどのような関係にあるだろうか。筆者は随眠の随増と有漏縁・無漏縁という2つの概念は独立してあり、有部はこの2者⁴⁰の関係性を考察した結果、随増に2種を設けたのではないかと考える。両者は共に『品類足論』に述べられていることから、歴史的な先後関係を明確にすることはできない⁴¹。しかし、有漏縁・無漏縁という視点からの随眠の分類において、その議論に2種の随増を論点にしたものはなく、議論の主張の根拠にそれを用いるものもない。もし、2種の随増が有漏縁・無漏縁に先行する概念であるならば、無漏縁随眠の所縁に関する議論や有漏縁随眠が無漏法を所縁としない根拠に2種の随増を用いてもいいはずである。この2者の先後関係は、次に述べる有漏・無漏の定義の変遷とも関連してさらに検討を要するものと考えられる⁴²。

最後に(3)加藤順章[1973] - 有漏・無漏の規定との関連について考える。加藤[1973]によれば、有部は有漏・無漏の定義を、随眠との関係性という視点から『婆沙論』以降、詳細に議論した。結果、その定義は『婆沙論』、『心論』、『俱舍論』と論書毎に変更される。具体的には『婆沙論』では生死の世界に維持・相続させるか否かや、苦・集二諦に摂められる法であるか否かといった5つの規定がその定義とされ、『心論』では「煩惱を生ぜしめるか否か」とされ、『雑心論』を経て『俱舍論』において「煩惱を随増させるか否か」となったのである。このように有部の煩惱論が展開するに従って有漏・無漏の定義は変更されていったが、『順正理論』における有漏縁・無漏縁の諸門分別の議論の中には、この有漏・無漏の定義を変更するべきであるという問題意識が伺える記述が見られる。

³⁹ cf. 福田[1997a] pp.120-121

⁴⁰ 先に述べたように、有漏縁・無漏縁と遍行・非遍行は見所断の随眠の所縁を明らかにするという同一目的を持つ諸門分別である。そして、2種の随増による随眠の分析には遍行・非遍行による随眠の分類が関わることから、正確には遍行・非遍行も含めた3者の関係性であろう。

⁴¹ 『品類足論』において随眠が有漏縁であるか無漏縁であるかを判別するためには、2種の随増による随眠の分類を基にして行ったことからみても、2者が密接に関わっていたことが伺える。

⁴² 筆者は論書における記述順にこの関係性を解く鍵があるのではないかと考えている。有漏縁・無漏縁と2種の随増は、『品類足論』から『順正理論』までの有部の論書に必ず採り上げられているが、その順序は必ず有漏縁・無漏縁の後に2種の随増となっている(『婆沙論』は有漏縁・無漏縁の議論が、六因の内の遍行因の議論の中に組み込まれているが、この六因の次の記述されるものが2種の随増である)。説明の便宜上、そのような順番が適当であったとも考えられるが、その順番で説明する必要があるということは、概念上においてその先後関係に相当する順番でもあったとも考えられる。

【上座】ところで、上座が〔次のように〕説く。「邪見と疑と、そして〔この2つに相応する〕2つの無明が無漏〔法〕を縁じることを許せば、つまり、まさに滅と道はともに有漏〔法〕とするのが相応しい。もし滅と道とは、惑が魅せられるものではなく、必ず有漏の事が惑が魅せられるものであるというならば、これはつまり、もしある者がその事の中において求得するもの有れば、〔彼はそれに対して〕煩惱を起すということが相応しい。」と。

【反論】必ず滅と道とは有漏となる過失はない。その〔滅と道は〕が有漏の相と成ることはないからである。仏は、有漏についてただこの愛・患の事のみを説き、滅と道は既に愛・患の事に摂められるものではないから、それら〔滅と道と〕が邪見などに縁じられるといえども、まったく有漏と成る過失はないのである⁴³。

このように、上座は、随眠が無漏法を縁ずる無漏縁随眠という概念を許すならば、「要
有漏事惑所魅」という有漏法の定義によって「是則若有於彼事中。有所求得可起煩惱。」
という関係が滅・道と無漏縁随眠との間にも成立することから滅・道が有漏法であること
になる。そして、それではこの2法が無漏法であるという定義との間に矛盾が生じると主
張した。このような上座の主張に対して有部は、滅・道は渴愛や瞋恚に摂められる法では
無いのだから、邪見などの無漏縁随眠の所縁となったとしても有漏法ではないと反論す
る。

【上座】もしそうであるならば、貪・瞋随眠は共相の惑である〔という定義〕は許され
ない。全ての境がみな、貪・瞋に繫縛されるものになるわけではないからである。
〔そして、貪・瞋に繫縛されなければ〕まさに有漏の事もまた、無漏となってしまう
という過失があるだろう。

【反論】彼〔上座は〕全くアビダルマの義宗を了解していない。未来の自相の煩惱が
必ず諸々の有漏の事を繫縛する〔という定義を〕許しているのであって、滅・道諦は
〔過去・現在・未来の〕三時中の貪・瞋随眠のために所依となり境となるわけではな
いから、そのことと例示とを同じようにしてはいけない⁴⁴。

43 『順正理論』 T1562 615b12 - 18

然上座説。許邪見疑及二無明縁無漏者。則應滅道俱成有漏。若謂滅道非惑所魅。要有漏事惑所魅者。是則若有於彼事中。有所求得可起煩惱。定無滅道成有漏失。由彼不成有漏相故。以佛説有漏唯是愛患事。滅道既非愛患事攝。故彼雖被邪見等縁。而決定無成有漏失。

44 『順正理論』 T1562 615b18 - 23

これに対して上座は、それでは貪・瞋随眠が共相の随眠であるという定義に反すると答えるが、『順正理論』は上座のそのような理解はアビダルマを誤解していると正し、貪・瞋随眠が諸々の有漏法を繫縛するのは未来においてであり、滅・道諦が三世の貪・瞋の所縁となることはないのであるから、それと同じように考えてはいけないとする。

【反論】 このように説かれた理解はすべて、そのようではない。(中略) 邪見などは滅・道を縁ずるということを理由として、滅と道とは即ちまさに瞋事の所縁であり有漏となるはずである、という理解は、そのようではないのである。【1】 自らの意味と異なるから、【2】 大きな過失であるから、【3】 決定しないから、【4】 まさに異説にほかならないから (中略)

【4】 まさに異説にほかならないとは、つまり、もし世尊が総相によって諸々の煩惱をお説きになろうと欲すれば、まさにここで貪と瞋とを〔有漏に関して〕お説きにはならないはずであり、ただ無明のみをお説きになるだろう。「無明に縁って行〔あり〕」というように。この〔教説〕は全ての煩惱を摂めることができるからである。〔無明は〕諸々の煩惱とともに随行するからである。もし、貪・瞋はただ自らを摂めることができるのみであると言うならば、先程説かれた「これはつまり、もしある者がその事の中において求得するもの有れば、〔彼はそれに対して〕煩惱を起すということが相応しい。」というこの言葉に何の意味があるだろうか。〔それは〕我が宗が説くことではない。「境の中において求得するところがあってまさに煩惱を起す」とはまさに、単に境において了知することができないから、背くことを起こし求めることを起こし、中で煩惱を起すのである。

もしそうならば、どうして「惑が魅せられる」という言葉を説いたのかと言えば、もし境の中に惑が自在を得れば境を摂受でき、〔更なる惑を〕順じ生じ増やすのである。惑が生じる時、境において摂取するのではない。心首に置いた宝玩を「魅」と名づけるのであるが、境の中で惑が自在を得て、〔その境を惑に〕摂めて順じさせ、その後生じ増やすことと得させるというのが〔この「魅」の〕意味である。もし〔惑が〕魅せられるのでなければ、惑が境の中において、その〔境〕を縁じて生じたとしても、しかし増長しない。〔例えば〕人が目を上げて日月輪を観て、眼根を損減〔または〕増長させるように。このことから、貪などは無漏を縁じなちというその理は、

若爾不許貪瞋隨眠是共相惑。非一切境皆爲貪瞋所繫縛故。應有有漏事亦成無漏失。彼定不了對法義宗。以許未來自相煩惱。定能繫縛諸有漏事。非滅道諦與三時中貪瞋隨眠爲依爲境。故與彼事不可例同。

必ず成立し、滅・道は邪見などの境となるといえども有漏ではないのである⁴⁵。

先述した『順正理論』の反論に対して上座はさらに種々な説をあげて主張をするが、『順正理論』は最終的に4つの観点からそれら全てが誤っていることを示す。このうち4番目の観点は、『順正理論』における有漏の定義から上座の説を退けるものである。つまり、有漏法とは上座の言うように「要有漏事惑所魅」である。しかし、「是則若有於彼事中。有所求得可起煩惱。」ではない。つまり、「魅」とは「置於心首寶玩」のようなものであり「但是境中惑得自在。攝令順已得生増」という意味である。したがって、順じて生じ増ずるということが「魅」であり、随眠が所縁に順じ生じたとしても増長しなければ「魅」ではなく、随眠がある法を所縁としただけではその法は有漏法とは言えないというのである。

この『順正理論』の主張を、加藤順章 [1973] を踏まえて見る。『順正理論』は有漏法を「要有漏事惑所魅」とし、各論書における定義と一致するものはない。しかし、順じて生じ増ずるということが「魅」であるとする点で、『順正理論』は『俱舍論』が改めて定義した「随眠が随増するものが有漏法である」という有漏の定義に基いていると考えられる。逆に言えば、有漏の定義が「随眠が随増する」法ではなく『俱舍論』以前の定義であったならば、無漏縁随眠が所縁とする法を無漏法であると主張することは、上座がその矛盾を指摘するように非常に困難であったと考えられる。したがって、この無漏縁随眠とその所縁という関係性が有漏法を再定義させる問題意識の1つであったと考えられるのである。

45 『順正理論』 T1562 615c4 – 616a18

如是所説理皆不然。(中略)以邪見等縁滅道故。滅道則應瞋事所攝。成有漏者理亦不然。違自意故。太過失故。不決定故。應異説故。(中略)應異説者。謂若世尊欲依總相説諸煩惱。不應於此説貪與瞋。但應説無明如無明縁行。此能總攝一切煩惱。與諸煩惱相隨行故。若説貪瞋唯能自攝彼前所説。是則若有於彼事中。有所求得可起煩惱者。此言有何義非我宗説。要於境中有所求得方起煩惱。但由於境不能了知。起背起求起中煩惱。若爾寧説惑所魅言。謂若境中惑得自在。能攝受境令順生増。非惑生時攝取於境。置於心首寶玩名魅。但是境中惑得自在。攝令順已得生増義。若非所魅惑於境中。雖縁彼生而不増長。如人舉目觀日月輪。能令眼根損減増長。是故貪等不縁無漏其理極成。滅道雖爲邪見等境。而非有漏。

結び

有部は『識身足論』または『品類足論』において有漏縁・無漏縁という視点で随眠の分類を行った。このような諸門分別がなされた意図は、『婆沙論』に示されるように見滅・道所断の随眠の所縁を明らかにするためである。そして、『品類足論』において随眠の随増とこの分類との関係性から伺える各随眠の分類区分は、その後の有部の論書において変更されること無く引き継がれる。この諸門分別に関する議論は『婆沙論』以降の論書で行われ、その関心は無漏縁随眠の所縁に関するものであった。

また先行研究との関連を考察した結果、次のことが考えられる。まず、4種の断惑との関連において、有漏縁・無漏縁という諸門分別が『品類足論』に記述され、対して4種の断惑が『婆沙論』において初めて議論されることや、有漏縁・無漏縁の諸門分別においてなされる議論の論点等から、有部において4種の断惑に関する分析は、有漏縁・無漏縁の諸門分別に対して煩悩論の展開としては後続するものである。さらに、『婆沙論』がこの諸門分別の意図を見滅・道所断の随眠の所縁を明らかにすることであったことを考慮すれば、有部の煩悩論は見・修道への各随眠の配置から、有漏縁・無漏縁の諸門分別、4種の断惑、という順にその煩悩論を深めていったと考えられる。また、有部における有漏・無漏の規定の変遷との関連では、『順正理論』に述べられる議論から、『俱舍論』による有漏・無漏の定義変更は、上座によってなされた無漏縁随眠と随眠が所縁とする無漏法という定義上での矛盾に関する批判をその課題の1つとして意識していたと考えられる。『俱舍論』は改めて「随眠が随増するものが有漏法である」と定義することによって、この無漏法と無漏縁随眠との関係を成立させたのである。

謝辞

本論文を書くにあたりお世話になった方々に、御礼の言葉を申し上げたい。まず、修士課程の時からご指導くださっている宮下晴輝先生、指導教官の箕浦暁雄先生に深謝の意を表をする。宮下先生は、漠然とインドの仏教を勉強したいとって研究室を訪ねてきた生意気な社会人上がりの学生に、説一切有部の煩惱論という研究テーマを与えてくださった。先生は、筆者にとって学問を指導する教官であるだけでなく、仏道を歩むことそのものを示してくださる善知識でもある。箕浦先生には博士課程からご指導いただいた。本論文を書くにあたっては、ご自身がお忙しいにも関わらず夜遅くまで原稿を確認して頂き、提出直前まで丁寧なアドバイスを頂いたことに深謝する。大谷大学大学院仏教学専攻の先生方にも、感謝の意を表する。また、真宗大谷学園及び大谷大学には奨学金という形で援助いただくことに感謝する。その他、部派仏教研究会や大谷大学の学友など様々な方にお世話になった。何より、妻と子供たちにはどのように謝意を表せばいいのか、感謝の言葉もない。

最後に、本論文を執筆中に浮かんだ拙歌で論を締めたいと思う。

くしゃくしゃと 頭かきつつ 寝れぬ夜の
父のとなりで 添い寝する母子

2018年3月末日