

## 得・非得に代わる種子の理論

那 須 円 照

>> はじめに <<

経量部は、有部が三世実有論に基づいて、三世に渡るそれぞれの得・非得という法で、三世に渡る煩惱や、時間空間を超えた摂滅涅槃の離属・帰属を説明したのに対し、現在有体過未無体論に基づいて、過去や未来は、現在に記憶や可能性として種子として潜在しており、その断滅・現行によって説明するという問題を検討する。

{ 1 } 経量部による種子説に基づく出世間道と世間道とによる煩惱の断について

AKBh(Abhidharmakośabhāṣya), AKVy(Abhidharmakośavyākhyā)において、世親は、得・非得によって、ある人の煩惱が已断である、未断である、という区別が為されるとは考えずに、依りどころとしての身心(āśraya)の区別によって、その区別(煩惱の已断と未断)が成り立つと考えた。それを彼は、二種類考えている。それは、出世間道(見道・修道)による区別と、世間道による区別とである。AKBh, AKVyでは、出世間道によって、依りどころ(身心)が、もはや煩惱の種子とならない時に、煩惱が既に断じられている聖者と言われ、あるいは、世間道によって、煩惱の種子性(bijabhāva)が損なわれている(破壊されている)時にも、煩惱が既に断じられている凡夫であると言い得る、と述べられている。前者の場合は、種子が焼かれた、というような表現が用いられる。そして、欲界乃至有頂の(bhāvāgrika)見所断(dharśanaprahātavya)或いは、欲界乃至有頂の修所断(bhāvanāprahātavya)の煩惱の得(具有)という法は、

施設されたものにすぎないと言う<sup>(1)</sup>。AKBh,AKVyにおいては、経量部における種子と種子性の断じ方の内容的な区別は明らかではないが、経量部一般の考えによれば、出世間道によるものを畢竟断（無漏断）、世間道によるものを損伏断（有漏断）とし、前者は、出世間道（無漏道）の力によって、煩惱の種子をすべて断ずるものであり、後者は世間道（有漏道）の力によって、煩惱の種子を押さえ、種子の能力を減退させるものであり、縁があればまた、現行するとされている。この場合、種子と種子性という区別が為されているかどうかは明らかではない<sup>(2)</sup>。

## { 2 } 種子と種子性について

では、世親は、種子というものをどのように理解し、種子性というものをどのように理解していたのであろうか。前者は、AKBh,AKVy中に明確に記されている。種子とは、「果が生起することに対して、能力を持つ名色（*nāmarūpa*）である。」<sup>(3)</sup>とされる。その果の生起は、直接に（すぐに）（*sākṣāt*）行われる場合もあれば、間接に（後に）（*pāramparyeṇa*）行われる場合もある。それは、相続が特殊に変化すること（*santatipariṇāmaviśeṣa*）によるとされる。相続とは、因果関係にある三世の諸行（*saṃskāra*）（有為法）とされ、変化（*pariṇāma*）とは、その相続が前とは異なった状態になることとされている<sup>(4)</sup>。

ここで、相続というものが、刹那滅性を認める仏教においては、施設法であることは明らかである。だが、その相続の体となる種子は、能力を持つ名色（五蘊）であり、実有であるということになると、世親は理解しているのであろう。なぜなら、経量部の存在論では、能力を持つものは実有とされるからである。また、種子性というものは何であろうか。兵藤氏の論文によれば、AKBh、随眠品の最初の部分で明らかにされ

<sup>(1)</sup>AKBh,P(Pradhan) 本 p.63.20-25,Sh(Shastri) 本 pp.215.4-216.2;AKVy,W(Wogihara) 本 p.147.5-16,Sh 本 pp.215.18-216.6 参照

<sup>(2)</sup>国訳一切経、毘曇部 27p.284. 脚注【41】参照、畢竟断という言葉は、『順正理論』巻第 12、大正 29p.398.a.11,17 に使用されているが、損伏断という言葉の原典における使用箇所は明らかではない。（今後の課題）

<sup>(3)</sup>”yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham”,AKVy,W 本 p.148.1,Sh 本 p.217.6-7 参照

<sup>(4)</sup>AKBh,P 本 p.64.5-6,Sh 本 p.217.3-6; AKVy,W 本 pp.147.33-148.9,Sh 本 p.217.6-13 参照; AKBh 該当箇所の梵文:”kiṃ punar idam bijaṃ nāma? yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham sākṣāt pāramparyeṇa vā; santatipariṇāmaviśeṣāt / ko 'yaṃ pariṇāmo nāma? santater anyathātvam / kā ceyam santatiḥ? hetuphalabhūtās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ /”

ている。そこでは\*身体(所依身)の持つ能力であるとされている<sup>(5)</sup>。世親は種子を実体と考え、種子性を果を生ぜしめる能力と考えていたことが、これで明らかとなった。\*身体(ātmabhāva) = 身心全体。

### { 3 } 経量部の転依について

ここで、出世間道による煩惱の断の問題に戻るが、これについて加藤純章氏は次のことを指摘している。有部の場合、修行者の相続(身心)が、得(=無漏)という心不相応行の力によって、涅槃(択滅)という無漏法を得して、煩惱を断ずれば、この修行者は悟りに到達した聖者といわれるのである。このとき、涅槃(択滅)という無漏法を得するためには、相続の一部をなす修行者の身体が有漏であることは全く妨げにならない。つまり、汚れた有漏の肉体に関係なく、心だけが淨らかになり無漏になるのである。一方、経量部世親の考えによれば、出世間道による煩惱の断とは、修行中に得た力により、修行者の身心(心と肉体)が、再び煩惱が生じないように変わるということである。これは、涅槃(択滅)や得などの実有の法を認めない立場から帰結する考え方である。この修行者の所依 = 種子が変えられる(parāvṛtta)という表現は、大乘瑜伽行派の転依(āśrayaparāvṛtti)と関連のある思想であると考えられる。つまり、この場合は、心も身体も無漏になるのである<sup>(6)</sup>。

### { 4 } 具有についての経量部と有部の見解の違い

また、AKBh,AKVyでは、種子の理論によって、具有の状態を四種に分類して解説している。善法の具有には二種あり、まず一つ目は努力によって得る(yatnabhāvika)のではない、生まれつき獲ている(utpattipratilambhika)諸善法の種子もしくは種子性が邪見(mithyādr̥ṣṭi)によって破壊されていない場合である。ここで注意しておかなければならないことは、この諸善法の種子(性)が破壊されても、諸煩惱(染汚法)が聖道によって完全に生滅してしまうようには、相続の中で完全に生滅してしまうことはない、ということである。これは、Jaini氏や吉元氏も注目している<sup>(7)</sup>。この場

<sup>(5)</sup>兵藤 [1980],p.72.1-17; AKBh,P 本 p.278.19-24,Sh 本 pp.763.3-764.2 参照

<sup>(6)</sup>加藤純 [1989],pp.241.12-244.18; 横山 [1979],pp.232.3-233.14 参照

<sup>(7)</sup>AKBh,P 本 pp.63.25-64.2,Sh 本 p.216.3-7; AKVy,W 本 p.147.16-26,Sh 本 p.216.7-15; Jaini[1959],p.246.20-31; 吉元 [1985],pp.110.18-111.11 参照; この種子が大乘の如来蔵思想と関係があることが指摘されている。Jaini[1959],pp.248.37-249.15; 吉元 [1985],p.119.13-18 参照

合、世親の考え方では種子性であり、経量部一般の Yaśomitra の考え方によれば種子であり、どちらも能力を意味している。

Jaini 氏と吉元氏は、断善根 (kuśalamūlaccheda) の問題について論じている。生得善の種子が残るという経量部の考えとは異なり、有部では断善根とは、邪見によって、最後まで残っていた生得のほんのわずかな善根すら根絶してしまうことであり、その本質は、善根の不成就（非具有）である非得という実有なる法であると主張する。そして、この断善根者に善根が生じる場合は、悪法に対する疑惑や因果に対する有見（正見）によって、まったく新しい善根の成就（具有）である得が生じ、そのことによって続善根 (kuśalamūla-pratisaṃdhāna) は可能であると考えた。従って、まったく宗教的覚証の機根のない断善根者といえども、ある機縁によって悟りの根源ともいべき善根を生ずる可能性は残されているのである<sup>(8)</sup>。

次に、修行によって (prāyogika) 獲べき諸善法の生起に関して自在な力を持つことが破壊されていないから、その相続は諸善法を具有していると言われるとされる。この場合、自在な力を持つこと (vaśitva) = 特殊な能力 (sāmarthyaviśeṣa) = 種子 (bīja) と考えられる。この種子は、悪行をなせば、根絶されると考えられる<sup>(9)</sup>。

諸染汚法の場合は、聖道 (= 出世間道) によって、種子が引き抜かれず (anapoddhṛta)、世間道によって、破壊されない (損なわれない) (anupahata) 場合が具有であるとされる。今述べた、種子が引き抜かれたという場合は、先程の種子が焼かれたという場合とは異なり、種子を所依と考えず、特殊な能力 (śaktiviśeṣa) と考えており、経量部的な考えがより明確であると考えられる<sup>(10)</sup>。

### { 5 } 経量部の種子論をめぐる世親・Yaśomitra と衆賢の対論

これらの種子の理論に対して、経量部（世親）を対象としつつ、衆賢は『順正理論』において様々な批判を展開する。

衆賢は、何の法を種子とするか、と問う。

すると経師（世親）は、先程の如く、果が生起することに対して、直接に、間接に

<sup>(8)</sup> Jaini [1959], pp. 245.19-246.7; 吉元 [1985], p. 110.8-17; AKBh, P 本 pp. 250.9-251.4, Sh 本 pp. 701.12-703.6 参照

<sup>(9)</sup> AKBh, P 本 p. 64.2-3, Sh 本 p. 216.8-9; AKVy, W 本 p. 147.26-28, Sh 本 p. 216.16-18 参照

<sup>(10)</sup> AKVy, W 本 p. 147.29-30, Sh 本 p. 217.1-2 参照

能力を持つ名色であると答える<sup>(11)</sup>。

名色とは何かと問うと、五蘊であると答える。次に、種子の性質（特性）は何かと問うと、それに対して、善等の諸法の生起の原因となることであると答える。そこで、衆賢は、五蘊が総体として<sup>(12)</sup>、種子となるのか、別々に種子となるのかと問う。そして、どちらであっても誤謬になると考える。前者であれば、種子が施設のものになるとする。つまり、仏教においては、複数のものと単一のものとを同一とした場合、複数のものは[各々]実有であり、単一のものは、それに付与された名称にすぎないということになり施設有とされるのである。五蘊が[各々]実有ということは、衆賢は認めるが、種子（＝種子性（機能）を有する名色全体）が実在であるとする説は破せられる。また、もし後者であれば、つまり、別々であるとして、他類の法の生起の原因として認めるとすれば、無記の色の種子（実法）が、善・不善の諸法（実法）の生起の原因となるという誤った結果が生じる可能性があるとする。この場合は、異熟因異熟果の関係で考えて、誤りとなると考えられる。また、自類のみの生起の原因とするならば、善法の直後に不善法が生じ、その逆もあるということが説明できないとする。以上、種子は、諸法の生起の原因とされているから、生起の原因でないことが先程示された得とは性質が異なると考えねばなるまい<sup>(13)</sup>。

経量部側は、その後有部に対して、種子を特殊な能力（śāktiviśeṣa）<sup>(14)</sup>であるとして、先程の五蘊であるとする説を変更する。この特殊な能力は、前心と俱生した思の特殊な能力の故に、後心に起こったもの（思の特殊な能力とは異なる）であり、加藤宏道氏は、この前心が後心を熏習する関係を、心法能熏習説であると述べている<sup>(15)</sup>。そして、不善心の中に善の種子があり、善心の中に不善の種子があり、不善心から善

(11) 『順正理論』巻第 12, 大正 29p.397.b.20-23 参照；「此れ（能力）は相続転変差別（相続の特殊な変化：saṃtatipariṇāma viśeṣa）に由って、[有効となる]」とされている。；玄奘訳に従えば、種子＝能力と理解されるが、対応する AKBh の文によれば、種子＝名色（nāmarūpa）と理解される。

(12) 『順正理論』巻第 12, 大正 29p.397.b.24-26 参照；吉元氏は、種子は機能（能力）であると理解し、「総」を善・不善・無記という性質の組み合わせたものとする。吉元 [1985], p.112.3-4 参照

(13) 『順正理論』巻第 12, 大正 29p.397.b.20-29 参照

(14) 功能差別が śāktiviśeṣa の訳であると想定したのは、AKVy,W 本 p.147.29, Sh 本 p.217.1 の、...bījam eva śāktiviśeṣa eva... という記述による。

(15) 加藤宏 [1987b], pp.291.14-292.9 参照；加藤氏は、Karmasiddhiprakaraṇa 『成業論』において、業因果（異熟因異熟果）の説明に用いられる、能熏習するところの思（cetanā）と、『順正理論』において、等無間縁増上果の説明に用いられる、能熏習するところの思（cetanā ではないと思われる）とを混同しているように思われる。

心が、善心から不善心が、相続の特殊な変化によって、直接に、或いは間接に生じると答える。ここで、衆賢が、相続を五蘊相続とせず、心相続と受け取って記述している点に注意せねばなるまい<sup>(16)</sup>。

これに対して、衆賢は、特殊な能力であるところの種子と、その存在する善心、不善心とが、別異であるか、非別異であるかと問う。このことは、AKVyでも詳しく述べられている。もし、種子と心が別なものであるならば、得と種子の違いは単に名称のみに終わってしまうだろうと述べる。種子は、色、心、心所、心不相応行、無為の中で、心と異なれば、色、無為でもなく、心所でもないから、心不相応行ということになるのであろう。一般に色心二法しか認めない経量部の立場からは、この別法を認めることは、都合の悪いことになってしまうだろう<sup>(17)</sup>。

次に、もし別なものでないとするならば、善心が不善の種子となり、不善心が善の種子となる場合が生じ、都合の悪いことになるのではないかと反論する。ここで、例として、暖かさと火とが別なものでないときに、片方だけが焼くものであり、もう片方がそうでないとは言えないと述べて矛盾を指摘する。つまり、この場合、善心と不善の種子が別々のものでなくて、相矛盾する別々の性質を持つものであるとすると、矛盾の過失が生じると有部は考えるのであろう。善心と不善の種子が別々のものでないときに、片方だけが善であり、もう片方がそうでない(=不善である)とは言えないと、有部は考えるのである<sup>(18)</sup>。

Yaśomitra は、このディレンマに対して、種子は心と別なものであるとも別なものでないとも言えない、因施設 (upādāya-prajñapti) という性質を持つものであると述べる<sup>(19)</sup>。

加藤宏道氏は、この因施設ということ、名色を所依として施設された、と理解している<sup>(20)</sup>。また、服部氏は、この種子を、物質的要素のようにその存在が知覚によって確かめられるものではなく、善心の直後に悪心が生じたり、悪心の直後に善心が生

(16) 『順正理論』巻第 12, 大正 29p.397.b.29-c.6 参照

(17) 『順正理論』巻第 12, 大正 29p.397.c.6-7; AKVy, W 本 p.148.25-28, Sh 本 p.218.12-14 参照

(18) 『順正理論』巻第 12, 大正 29p.397.c.7-10; AKVy, W 本 pp.148.28-149.2, Sh 本 p.218.14-19 参照; 生因である種子は得と異なる。

(19) AKVy, W 本 p.149.2-4, Sh 本 p.218.20-21 参照

(20) 加藤宏 [1987a], p.67 上 1-6; 加藤宏 [1987b], p.307.11-13 参照; ここでは、名色よりもむしろ、心を所依として施設されたと考えべきであろう。

じたりする事実に基づいて想定された観念的な存在であると理解している<sup>(21)</sup>。この場合、心は実有であり、種子は施設有であると考えられる。Jaini氏は、種子を犢子部のブドガラと類似させている。しかし、ブドガラは五蘊と別なものでもなく別ものでないのでもない点では種子と同じであるが、実有であるという点では施設有の種子とは異なる<sup>(22)</sup>。

また、Yaśomitraは、別なものでもなくとも過失はないとする。この場合同一であるのだから、共に同じ自性 (svabhāva) を持つと考えられる。しかし、心は、種子 (bīja) = 能力 (śakti) = 習気 (vāsanā) なしでも存在しうるが、種子は心にある種子なのであるから、心なしで独立して存在しえない。よって、心は実有、種子は施設有であると考えられる。ここで、例えば、善心の中に不善の種子があるとき、両者が同じであるならば、共通の自性は、潜在している不善性であると、経量部は考えるのかもしれない。また、Yaśomitraは、衆賢が批判の対象として理解していた場合と同じく、善、不善などの心の種子を保持するものは、相続心 (saṃtāna-citta) である、と考えていたことには、注意せねばなるまい<sup>(23)</sup>。

次に、経量部 (Yaśomitra) は、AKVyにおいて、有部に対して、逆に反問する。例えば、有部の因果論 (経量部も認める) である等無間縁増上果の理論においては、有漏心の直後には、有漏心と無漏心とが生じる可能性があり、無漏心の直後には無漏心と有漏心とが生じる可能性があるとする。Yaśomitraは、ここで、等無間縁 (samanantarapratyaya) である直前の心の中に、生起と区別立ての原因として、施設有なる種々の能力 (= 種子) を認め、心と能力が同一であると考えているということ を AKVy 中に読みとることができる<sup>(24)</sup>。

まず、例えば、先行する有漏心の直後に、他類、すなわち無漏心が後続しないと考えた場合、つまり、最初の瞬間の有漏心が無漏心を生じる能力を持たないと考えた場

(21) 服部 [1982(12)][1970], p.118.8-12 参照

(22) Jaini[1959], p.244.20-33; Jaini氏は、心が善、不善の種子の保管所であり、一連の心に、新しい種子を生み出すことができるという理論を、アーヤ識 (ālaya-vijñāna) の理論の先駆的形態であると考ええる。

(23) AKVy, W本 p.149.4-19, Sh本 pp.218.21-219.8 参照

(24) AKVy, W本 pp.149.27-150.10, Sh本 p.219.16-30 参照, 特に、...katham anyayor ekatra śaktyos tasmāc cittād anyayor bhinnarūpatā bhinnakāryatā ca yujyate? yujyate cet? asmākam api cittād anyāsām śaktīnām tatrāvasthānam kāryabhedaś ca bhaviṣyati / と、... na bījaṃ nāma kiñcid asti; prajñaptisattvāt / の二箇所に注意。

合、等無間縁という概念自体が否定されてしまうことになるとする<sup>(25)</sup>。

また、最初の瞬間の有漏心から、次の瞬間の無漏心あるいは有漏心が生じると考える場合、有漏心を生ぜしめる際のその同じ能力によって、無漏心をも生ぜしめる可能性を持つと考えるならば、一つの能力が二つの相矛盾した別々の結果を生み出すことができるということになり、能力と結果の混乱の過失が生じるとする<sup>(26)</sup>。

更に、第一瞬間の有漏心の中に、二種類の能力があると考え、片方の能力が次の瞬間に有漏心を生み出す可能性を持ち、もう片方の能力が、次の瞬間に無漏心を生み出す可能性を持つと考えた場合、ある一つの心、例えば、有漏の心の中に、それと同じ類のもの（有漏心）を生み出す能力と、それと異なるもの（無漏心）を生み出す能力との二つが併存するということになる。Yaśomitra は、能力同士は異なると考えているが、能力とそれが存在する心とは同一であると考えている。その場合、有部が先程、批判した、心 = 不善の種子という状態と同様な、有漏心 = 無漏の能力という状態を有部も認めなくてはならなくなると Yaśomitra は述べる。しかし、有部の立場からすれば、心の中に、能力というものは認めず、次瞬間の心の生起の原因を、四相の生で、次瞬間の心の有漏・無漏を決定する原因を、得・非得で説明するのではないかと思われる<sup>(27)</sup>。

衆賢はその他にも、幾つかの批判をする。その中で、三世実有論に基づく批判が二種ある。まず第一として経量部の考えによれば、前の心における特殊な思考（殊勝な思）によってのみ、次の心の特殊な能力（種子）が生じるであろうとされ、前の心の特殊な思考がなければ、次の心の特殊な能力は生じないとされる。そして、それらの間に因果関係が成り立つとされる。衆賢はそれに関して、前の心に続いて生み出される能力が、前の思考が生起する時に存在するならば、上の説明は成り立つとする。し

(25) AKVy, W 本 p.149.19-23, Sh 本 p.219.8-12 参照

(26) AKVy, W 本 p.149.23-27, Sh 本 p.219.12-16 参照

(27) AKVy, W 本 pp.149.27-150.10, Sh 本 p.219.16-30 参照；次瞬間の心の生起の原因は、四相の生であり、生の生起の原因は生の生であり、生の生の生起の原因は生であるとされるが、これらは全て同時（次瞬間）に現在に存在し同時因果の関係にある。（末尾の（注）を見よ）よって、実際には、有部では、これらの要素（次瞬間の心、生、生の生）を結果として現在に引き出すのは、過去に落謝した前瞬間の心（原因）等が過去の分位において実在し、与果することによるのである。前瞬間の心と次瞬間の心との間に因果関係が成立するのは、前瞬間の心が現在に至り、取果する時である。この、等無間縁増上果の場合は、取果する時、果はまさに現在に生起する直前の瞬間にあるから因は現在にありながら与果するとも考えられている。以上が有部による異時因果関係の説明である。桜部 [1978], pp.139.6-142.2 参照

かし、経量部では未来の法は無であるとするから、生み出される能力は、前の思考が生起する時に存在していない。存在している前の思考と存在していない次の心との間には因果関係が成り立たないとするのである<sup>(28)</sup>。

また、三世実有論の第二番目として次のようなものがある。世親は、AKBhにおいて、「努力によって[修習して]得る[諸善法]があるが、その相続が、それ(諸善法)の生起に関して自在な力を持つこと(種子)が破壊されていないから、相続は、諸善法を具有している。」<sup>(29)</sup>と述べているが、衆賢は、経量部は未来の法は無であると説くのに、何の生起に関して自在な力を持つのかと批判する。自在力を持つことの対象である未来に生起する諸善法は、経量部にとって、現在には存在しないのである<sup>(30)</sup>。

また、世親は、AKBhの中で、「しかし、[破壊されるといっても]諸善法の種子性が、相続(santati)の中で、完全に生滅してしまうことは決してない<sup>(31)</sup>。」と述べている。それとよく似た表現が、『順正理論』巻第12に見られる。「非所依中善根種子畢竟被害説名断者<sup>(32)</sup>。」

これを赤沼氏は、次のように訳している。「所依の中の、善根の種子の畢竟じて害せらるるを説いて、断と名くるに非ずとは」<sup>(33)</sup>

しかし、Cox 女史によれば、次のように訳されている。

「[彼が、種子が根絶された(断)ものと言われても]諸善法の種子性が完全に消されてしまう(害)ことは事実ではない。」<sup>(34)</sup>

原文(英文)「(The Sūtra master has stated):”[Though he is said to be one whose seeds are eradicated], it is not the case that the seed-nature of virtuous dharmas is absolutely obliterated”。」

Cox 女史の理解の方が、文脈上適当と思われるので、それを採用して以下読み進めることにする。それに対して、有部は、二種の批判を加える。まず第一は、「消されてしまうことは全然ない、種子がもともと存在しないから」と述べる場合である。こ

(28) 『順正理論』巻第12, 大正29pp.397.c.28-398.a.8 参照

(29) AKBh,P 本 p.64.2-3, Sh 本 p.216.8-9 参照

(30) 『順正理論』巻第12, 大正29p.398.a.19-26 参照; 有部にとっては、未来の法は、取果の対象として実在しなければならないとされる。桜部[1978], pp.139.6-142.2 参照

(31) AKBh,P 本 p.61.1-2, Sh 本 p.216.6-7 参照

(32) 『順正理論』巻第12, 大正29p.398.a.8-9 参照

(33) 国訳一切経、毘曇部 27p.283.12-13 参照

(34) Cox[1983], p.125.3-5 参照

れは、種子というものをまったく認めない立場からの見解である。さらに、経典に依る批判をする。ある経典には、「……後に、この個人にとって、すべての善法の根は、根絶されるであろう。」説かれている。それをもとにして、全ての微細な法の根が、根絶されるならば、それらが完全に消されてしまわないことがありうるだろうかと批判する。ここで衆賢は明らかに、断を害より重いレヴェルのものと考えている<sup>(35)</sup>。

また、衆賢は、経量部の畢竟断と損伏断の違いについても批判を加える。損伏断の場合に、もし煩惱の種子が損なわれても（破壊されても）後に生じるならば、損なわれた（破壊された）とは言えないのではないかと衆賢は考える。ましていわんや、損伏断の断という言葉をそれに当てはめることはできないのではないかと、言葉遣いについての批判をするのである<sup>(36)</sup>。

### >> おわりに << (問題提起)

経量部は、有部の得・非得論の代わりに、種子論で涅槃へ志向する修道論を展開した。しかし、結論を述べると、経量部の考え方で行けば、種子論に基づく転依の連続によって、最終的に身心が全て、無漏善な状態になるが、有為であるということからは逃れることはできない。そして、無為法を認めず、現在有体過未無体論の時間論を立てる経量部は、有部のような、時間空間を超えた無為法との関係を経て、過去・未来に有為法の法性は残るが、それらが関連した形での集合体としてのブドガラは残らない完全な人無我である涅槃（無余依涅槃）と異なり、有為法の最終的な滅（阿羅漢の滅）という絶対的非存在（灰身滅智）ということにならざるを得ない。そこに、世親の唯識学派への転換の契機があったのであろう。唯識学派は、真如無為を認める。これは、有部の択滅無為と異なり、有為法と隔絶されたもの（得によって関係を認めるが、これによっては、得の得が必要になり、無限遡及の誤謬に陥るし、また最終的な無余依涅槃では、集合体としてのブドガラがなくなり無為法が誰と関係しているか分からなくなる。）ではなく、この真如無為は、有為法と不一不異であり、法身（地と波羅蜜の諸法の集積であり、自在であり、諸法の所依である）を形成し、無住処涅槃

(35) 『順正理論』巻第 12, 大正 29p.398.a.8-16 参照

(36) 『順正理論』巻第 12, 大正 29p.398.a.27-b.9 参照

(輪廻を捨てず、輪廻の諸過失によっても雑染されない)の清浄性の根拠となる。

(注) —(27) (補) AKBhによれば、有部は、「生 [相] は未来にあって作用を起こす。既に [現在に] 生じたものは [さらに] 生じることはないからである。」と、未来の生と次瞬間に現起する心との間に異時因果関係が成り立つことを説明するが、AKVyでは、これが、未だ作用がないのが未来であるという有部の宗義と矛盾すると注釈されている。AKBh,P 本 p.78.14-15, Sh 本 p.263.6-7;AKBh,P 本 p.78.16-20, Sh 本 p.263.9-11;AKVy,W 本 p.178.2-14, Sh 本 pp.263.11-264.5 参照

<参考文献表>

- \* 加藤宏 [1987a]: 加藤宏道「得と種子」『印仏研』第35巻2号
- \* 加藤宏 [1987b]: 加藤宏道「経量部の種子説に関する異説とその是非」『仏教学研究』第43号
- \* 加藤純 [1989]: 加藤純章『経量部の研究』春秋社
- \* 桜部 [1978]: 桜部建「アビダルマ仏教の因果論」『仏教思想3. 因果』平楽寺書店所収
- \* 服部 [1982(12)]: 服部正明・上山春平『認識と超越<唯識>』角川書店 [1970] 年初版
- \* 兵藤 [1980]: 兵藤一夫「俱舍論に見える説一切有部と経量部の異熟説」『仏教思想史3』平楽寺書店所収
- \* 横山 [1979]: 横山紘一『唯識の哲学』平楽寺書店
- \* 吉元 [1985]: 吉元信行「説一切有部による種子説批判-過去・未来の業と善法の種子-」『仏教の歴史と思想』所収
- \* Cox[1983]: C.D.Cox”Controversies in Dharma Theory: Sectarian Dialogue on the Nature of Enduring Reality”
- \* Jaini[1959]: P.S.Jaini”The Sautrāntika Theory of Bija”BSOAS22

キーワード 得, 種子, 経量部