

< 経量部の「単層の」識の流れ > という 概念への疑問 (V)

原 田 和 宗

IV. 『成業論』の経量部学説

IV. 1. 『成業論』の< 心の流れ >の術語法に関する見通し

L.Schmithausen 教授はその初期の代表的論文「『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提」で< 瑜伽行派の識の流れ複合体 > という model とは対蹠的なものとして< 経量部の「単層の」識の流れ > (der „einschichtiger” Erkenntnisstrom der Sautrāntikas / the “onelayered” mental series of the Sautrāntikas⁽¹⁾) という解釈学上の key term を導入した⁽²⁾。その term が意味するのは、同一の人格 (有情 sattva / pudgala) の< 心の流れ > (心相続 citta-santāna) には異種類の六識が決して同時に生起すること (俱

⁽¹⁾この「経量部の「単層の」識の流れ」の英語表記は Schmithausen 氏ご自身のもの。L.Schmithausen [1967], Summary, S.136.

⁽²⁾Schmithausen [1967], SS. 113~114. 以下の本論の記述内容は、すでに原田和宗 [1996], pp.161~193 で詳しく論じたが、その後の三編の続稿: 原田 [1997c; 1998c]; 原田 [1999c] 「< 経量部の「単層の」識の流れ > という概念への疑問 (IV)」『インド学チベット学研究』4 では『瑜伽論』の< 存在素 = 無作用 > 説からいかにして経量部の有形相知識論が形成されたか、という別の主題—この主題の設定自体、シュリーラータの< 認識異時因果 > 説が経量部の< 有形象知識 > 論の形成を必然的に帰結する、という従来の梶山雄一氏の仮説*への反論を意図する—を付論の枠で追跡し続けたので、論文タイトルで掲げた本来のテーマを長らく等閑に付す結果となった。(*梶山雄一 [1989] 「存在と認識」『岩波講座・東洋思想 第十巻 インド仏教 3』岩波書店, pp.125~126. 同論文で梶山氏はシュリーラータ学説に関する加藤純章氏の研究成果を利用してしながら、そのシュリーラータの< 認識異時因果 > 説をヴァスバンドゥが『俱舍論』「世間品」で斥けているという重大な事実も加藤氏が併せて指摘しておられることをなぜか看過する。加藤 (純) [1989], pp.206~228; 原田 [1997c], pp.55~56. したがって、この事項だけから判断しても、『俱舍論』「破我品」

起)がなく (ṣaḍ-vijñānānāṃ saḥôtpattir na bhavati)、六識のうちのどれか一つの識だけがその都度かわるがわる生起 (次第生) しながら (ekam ekaṃ vijñānaṃ paryāyeṇa/krameṇôtpadyate)、心の流れを継時的に構成していく (santānato vartate) という原則である。

この原則によれば、たとえば、視覚知 (眼識) が生じる瞬間 (刹那) には聴覚知 (耳識) やその他の感覚 (鼻識など) や思考 (意識) が並存することは許されない。あるひ

の有形相知識論が < 認識同時因果 > 説に準拠するものであることは確実視してよく、梶山仮説の成立する余地はないはずである。シュリーラータの < 認識異時因果 > 説はヴァスバンドゥおよびその後継者ディグナーガの有形相知識論にとって障害にこそなれ、決して理論的な前提とはされていない。しかし、ディグナーガの後継者ダルマキールティが経量部の有形相知識論にシュリーラータの < 認識異時因果 > 説を無理に導入してしまったために、たとえば彼の意知覚 (mānasam) 説はインド論理学で尊重される想定簡潔という原則とはかけ離れた珍妙でこちない代物とならざるをえなかったのではないか。仏教知識論学派の外界を前提とした知識論に招かなくともよい理論的破綻の諸因子 [例、認識異時説、外界推理論、独自相に対する < アルタクルヤー > 能力規定] をわざわざ持ち込み、危険に晒したのは、ダルマキールティであったというのがわたしの偽らざる思想史的评价である。梶山氏の誤解はおそらく『俱舍論』『界品』の < 根見・識見 > 論争に登場する経量部の < 感官・対象・識 = 無作用 > 説に含まれる「因果のみ」(hetu-phala-mātram) というタームを「異時因果」のことに早とちりされたことに端を発しているように思われる。梶山雄一 [1983] 『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店, pp.15 ~ 16. しかし、その文脈での「因果のみ」および「無作用」は元来『瑜伽論』のタームであることが宮下晴輝氏によって突き止められており、決して同時因果の否定を含意するものではない。宮下 [1986]; 原田 [1997c], pp.31 ~ 43.)

また、この間に経量部問題に関説する別稿を公にした。併せて参看してもらえれば、幸甚である。原田 [1998b] 「言語に対する行使意欲としての思弁 (尋) と熟慮 (伺) — 経量部学説の起源 (1) —」『密教文化』199・200 (合併号); 原田 [1999a; 2000a] 『唯識二十論』ノート (1)(2) 『仏教文化』9 (九州龍谷短期大学仏教文化研究所); 『九州龍谷短期大学紀要』46. 福田琢・山部能宜・Robert Kritzer 各氏も有益な論稿や研究書を公にされている。のちほど言及したい。

本号の掲載稿からようやく本来の主題に復帰するにあたり、問題の所在を読者諸兄に想起してもらうために、出発点となった拙論 [1996] の要旨をあえて再現することをご了承願いたい。前号掲載稿: 原田 [1999c] の正誤表をここに付し、読者におかけしたご迷惑をお詫びします。

【原田 [1999c] の訂正表】

pages/lines	誤	正
25(脚注)/15	誤訳になっているは	誤訳になっているのは
38(脚注)/10	purvaḥ	pūrvaḥ
45(脚注)/28	tat-prṣṭh-bhāvino	tat-prṣṭha-bhāvino
52(本文)/13	(NBh V.ix.10)	(NBh V.i.10)
53(脚注)/3	viśeṣā grhyate	viśeṣā grhyante
64(脚注)/4	PSTīkā(Tib.)	PSTīkā(Tib.)

とが何かもの(色)を目撃するなら、まさにその瞬間、そのひとには音声は聞こえておらず、臭いも嗅げず、味覚も感じられず、感触もなく、いかなる思考も浮かんでいない。次の瞬間、音声を聞けば、さっき見たばかりの眼前のもの(色)は眼をつぶらなくても見えなくなり⁽³⁾、他の感覚や思考もそのひとには依然として働かないままにある。しかし、これらの異種類の認識それぞれの発生と消滅とによる交代が余りにも迅速に行われるせいで、当人は視覚知や聴覚知などが同時におこっているかのように錯覚し、気づかぬまま日常生活を送っている⁽⁴⁾。

認識の生成の mechanism に関する上記の原則は、大衆部 (Mahā-saṅghika) を除く、大多数の小乗諸学派—つまり、説一切有部 (Sarvāsti-vādin) に代表される上座部系諸派—に容認されていることを Schmithausen 氏は付け加える。ところが、同氏はこの原則を肝心の経量部 (Sautrāntika) が共有していたのかどうかをめぐり文献学的検証の必要性にはまったく関心を払おうとなされない。それどころか、彼が命名した<経量部の「単層の」識の流れ>という概念が示すとおり、経量部における同原則の受容を、あたかも自明の事実であるかのように、論述の前提として掲げたのであった。む

(3) 『婆娑論』以降の有部の教義学では、眼識と同時に生起して<見る>という作用を発揮する現在の眼を「同分 (sa-bhāga) の眼」(i.e. 作用を有する眼/眼識と機能を分担する眼)と呼び、眼識が同時に生起しないせいで<見る>という作用をなさない眼のことを「彼同分 (tat-sa-bhāga) の眼」(i.e. 同分 [の眼] と類似する眼) と称する。宮下晴輝 [1987] 「同分彼同分について」『印仏研』35-2, pp.96~99, 参照。後者「彼同分」という合成語内の<sa-bhāga>は、「衆同分」(nikāya-sa-bhāga/sa-bhāga-tā) という合成語内の<sa-bhāga>*と同じく、「類似するもの」の意味で使用される。それとは対蹠的に、<sa-bhāga>を単独的に術語化した前者「同分」には驚くべきことに「作用の保有/分有」という異なった意味が与えられている。宮下氏のご調査では、『婆娑論』以前の有部アビダルマ論書には「彼同分」だけが先行して用いられ、「同分」はまったく現れない。この事実は「彼同分」という概念が「同分」という概念との関連下に着想された二次的な概念なのではなく、単独で形成された原初的な概念であることを示唆している。「同分」のほうが「彼同分」のあとで何らかの必要に迫られて『婆娑論』で追加された補足的な概念であるというほかない。宮下氏は<三世実有>論を背景とした法の完全枚挙の必要性および<根見・識見>論における需要という二方面から「同分」概念の生成理由を推定しておられる。同じ<sa-bhāga>という術語の意味内容の変更もそこに起因する。(*『俱舍論』までの<衆同分>定義と『俱舍論』以降の有部論書における定義変更については櫻井良彦 [2000] 「衆同分について」『印仏研』49-1などを参看のこと。)

(4) 原田 [1996] で取り上げた資料箇所以外の箇所を追加する。『婆娑論』巻第一百四十四「大種蘊第五中執受納息」第四之四：

[以無間道證預流果。……問：何故作此論。答：欲止他宗・顯己義故。謂：……] 或復有說：「二心俱行。以見聞等俱時有故。」爲遮彼執・顯「無二心俱行。剎那迅轉・非俱似俱故。」(『大正』Vol.27, p.719b27~29; c2~5.)

ろん、未証明な前提の上に立つ仮説のたぐいは、それがどれほど華麗で魅惑的に映ろうとも、砂上の楼閣でしかない。が、長い間、<経量部の「単層の」識の流れ>という前提は批判的考察を被ることなく、その追従者たち—或いは、崇拜者たちというべきか—を産みつづけてきたのである。

Schmithausen 氏が論文でまず取りあげたのは、『二十論』(Viṃś) 第 7 偈に対するヴァスバンドゥ自身の注釈 (Vṛtti) の言明：

彼業熏習理、應許在識相續中、不在余處。(玄奘訳『唯識二十論』)⁽⁵⁾

las deḥi bag-chags [de-]dag-ñid-kyi rnam-par ces-paḥi rgyud-la gnas-te/ gshan-[na] ma yin-na. (Vṛtti[Tib.] ad Viṃś k.7.)⁽⁶⁾

tasya karmaṇo vāsanā teṣāṃ vijñāna-santāna-sanniviṣṭā nānyatra. (Vṛtti ad Viṃś k.7. S. Lévi [1925], p.5, 13.)

かの行為の潜在印象(習気/熏習)は彼ら(i.e. 地獄の生類)の識の連続体に浸透しているのであって、他のところに[浸透している]ではない。(ヴァスバンドゥ『二十詩頌から成る<唯だ表象のみであること>の証明・註』)

である。その中で<識の流れ>(識相續 vijñāna-santāna)という term が行為の潜在印象(業熏習 karmaṇo vāsanā)を敷設される(sanniviṣṭā)基盤であること以外は「さほど詳細に規定されていない」(nicht näher bestimmten)ことに Schmithausen 氏は読者の注意を喚起させ、かかる『二十論』の言明を『成業論』(行為の論証 KS) §12 (Schmithausen 氏の分節では §20 であるが、本稿では Muroji ed.⁽⁷⁾の科分で統一する)の次のような言明と比較するように促す⁽⁸⁾。

但応由思差別作用熏心相續令起功能。(玄奘訳『成業論』・『大正』vol. 31, p.783c4~5.)⁽⁹⁾

⁽⁵⁾佐々木月樵・山口益 [rep.1977] 『唯識二十論の對譯研究』国書刊行会, p.39, 9~11 より転載。後魏瞿曇般若流支譯『唯識論』: 彼地獄中受苦衆生所有罪業依本心作還在心中、不離於心。(佐々木・山口 [rep.1977], p.40, 6~9.); 陳天竺三藏真諦譯『大乘唯識論』: 此業熏習在地獄人識相續中、不在余處。(ibid., p.39, 9~11.)

⁽⁶⁾佐々木・山口 [rep.1977], p.39, 7~10.

⁽⁷⁾Gijin Muroji[1985], *The Tibetan Text of the Karma-siddhi-prakaraṇa of Vasubandhu with Reference to the Abhidharma-kośa-bhāṣya and the Pratītya-Samutpāda-Vyākhyā*, Kyoto.

⁽⁸⁾Schmithausen[1967], S.113.

⁽⁹⁾毘目智仙譯『業成就論』: 思亦復如是心相續力熏…(『大正』Vol.31, p.779a12.)

sems pas **sems kyi rgyud** la nus pa'i khyad par bskyed pa'i phyir. (KS §12. G. Muroji ed., p.21, 15 ~ 16.)

cetanayā citta-santatau śakti-viśeṣōtpatteḥ. (My Skt.Retrans. of KS §12.)

意思によって心の連続体の中に特殊な能力が生起するからである⁽¹⁰⁾。(ヴァスバンドゥ『行為の論証』 §12.)

ここでも<心の流れ> (心相続 *sems kyi rgyud*) という term は意思によって (由思 [差別] *sems pas*) 特殊な能力 (功能 *nus paḥi khyad par*) を生起せしめられる場であること以上の規定を受けていない。

Schmithausen 氏は『成業論』 §12 の件の言明が「経量部の別の学説 (*pakṣāntara*) を説示する」(Mdo sde pa dag gi phyogs gṣan bstan pa) というようにスマティシーラ (Sumati-sīla : 8 C.) によって注記されている事実に言及すると、ここから性急な結論を引き出そうとする : 「この」<経量部の「単層の」識の流れ> という学説的「前提の許では」『成業論』 §12 の「識の流れ」の概念は申し分なく明白であり、それ以上綿密な規定を何等必要としない。⁽¹¹⁾ と。

思い返せば、E. Frauwallner 教授はシュリーラータ (*Śrī-lāta*) を経量部の最古の祖師と位置づけておられたし、当然ながら、経量部をヴァスバンドゥ以前から存在した古い小乗の一学派とお考えであった⁽¹²⁾。かかる Frauwallner 氏の見解を引き継がれ

⁽¹⁰⁾Schmithausen 氏のドイツ語訳では “Der Willensakt (*cetanā*, was gleichbedeutend ist mit: die Tat) erzeugt im erkenntnisstrom (*citta-saṃtānaḥ*) eine besondere Fähigkeit (*śaktiviśeṣaḥ*).” (S.113, 9 ~ 11.); 加治氏によるその和訳「意志的行為 (*cetanā*, 業と同義) は識の流れ (*citta-saṃtāna*) の中に特殊な力 (*śaktiviśeṣa*) を生み出す」(p.3, 20 ~ 21.)

⁽¹¹⁾Schmithausen [1967], S.113: Unter dieser Voraussetzung ist der Begriff „Erkenntnisstrom“ vollkommen eindeutig und bedarf keiner näheren Bestimmung; 加治訳 [1983], p.94: 「この前提の許では「識の流れ」の概念は申し分なく明白であり、それ以上の綿密な規定を何等必要としない。」.

⁽¹²⁾E. Frauwallner [1959], SS.123 ~ 124; 原田訳 [1990], pp.2 ~ 3: 「つまり、名称でのみ存在する事物 (*prajñaptisat*) があるという、ディグナーガがその名をとって自己の著作を命名した表象が、とりわけ、それに関係する。そして、この表象がどこに由来するのかも、われわれは知っている。その表象を使って研究したのは、とりわけ、サウトランティカ学派であった。ディグナーガの時代に通用していたような、この概念についての説明は新人のヴァスバンドゥが彼の『アビダルマ・コーシャ』(Abhidharmakośa 阿毘達磨俱舍論) VI v.4 に与えており、サンガパドラ (Saṃghabhadra 衆賢) を通じてわれわれはサウトランティカ学派の最初の偉大な体系家シュリーラータ (*der erste große Systematiker der Sautrāntika-Schule, Śrīlāta*) が提示した幾分もっと簡素でより古風な説明も知るに至る。」

もっとも、後年になって、『俱舍論』「賢聖品」第 4 偈における<世俗諦> <勝義諦>の定式化—ディグ

たであろう Schmithausen 氏にしてみれば、ヴァスバンドゥは当時インド思想界で周知されていたであろう経量部の旧来の概念を採用したのだから、今さらそれに対して彼が新たな規定を施すには及ばなかったのだと推定するだけで済んだのかもしれない。たしかに〈潜在印象〉〈能力〉が敷設される場としての〈識の流れ〉〈心の流れ〉に関する『二十論』『成業論』の言明が『俱舍論』における経量部の種子 (bīja) 理論との親縁性を帯びることは確かであろう。けれども、経量部の当該理論が〈「単層の」識の流れ〉理論と必然的に結びつくといった保証をヴァスバンドゥが『俱舍論』のどこかに前もって与えているわけではない⁽¹³⁾ !

ナーガはそれを『取因仮説論』で〈仮有〉〈実有〉の定式化に準用した—が、Frauwallner 氏の断定的見解とは裏腹に、必ずしも経量部 (この場合の「経量部」は譬喩者と同義) 固有の学説とはいえ、むしろ有部論書『雑心論』における同種の定式の改作にほかならないことを桂紹隆氏が確認するに至った。Shoryu Katsura [1976], “On Abhidharmakośa VI. 4”, 『インド学報』2; 桂紹隆 [1976] 「唯識派の実在論批判」『東洋学術研究』15-1.

⁽¹³⁾ 兵藤一夫氏は『成業論』を主題とする或る論文で「世親は『俱舍論』において経量部の、種子説や相続転変差別説を中核とした単層的な心 (識) 相続説を積極的に支持していた」と断定しておられる (兵藤一夫 [1982] 「『成業論』における異熟識説」『印仏研』30-2, p.996.)。いかなる文献学的根拠にもとづいて発言しておられるのか、兵藤氏の真意をお伺いしたい。

のみならず、同論文には他にも容認しがたい所見が多く見受けられる。「(3) 存在するものは効果的作用をなす。(4) 同時の因果関係は認められない。」(ibid., p.998.) 兵藤氏は「『成業論』全体に通じる世親の基本的立場」として上のものを掲げておられる。それに反して、『俱舍論』におけるヴァスバンドゥが『瑜伽論』以来の刹那滅論に依拠する存在素無作用 (nir-vyāpāra) 説を標榜し、かつ、同時因果 (共存関係と因果関係の両立) 説を擁護したことはわれわれの確認するところである (存在素の作用は比喩表現の次元でのみ言及可能なのである)。原田 [1997c; 1998c]. 兵藤氏は『俱舍論』における自己の基本的立場をヴァスバンドゥが『成業論』で放棄したと本気でお考えなのであろうか。

さらに致命的なのは、異熟識を容認する特殊な経量部の立場を叙述する『成業論』のテキスト箇所について兵藤氏が書き添えた次のごとき注記であろう: 「経量部の立場では善などの心所法と心 (識) は本質的に区別できないが、ここでは転識が善などの様相を持って生じることを「善などの法が転識と俱起する」と表現したのであろう。」(兵藤一夫 [1982], p.995, note 3.) 「俱起」という表現はこの文脈では〈心・心所 = 別体〉説の指標以外の何ものでもないのであって、譬喩者のように〈心・心所 = 自体〉説 (実有の心とその都度仮有の心所の一つとして機能しながら、一つ一つ順次に生起すると主張する学説) に与する場合は「次第生」という表現を使用するのがアビダルマの伝統である。

もちろん、そんなことは兵藤氏もよくご存じのはずだ。『成業論』でヴァスバンドゥが「特殊な経量部」の名の許に導入する異熟識説の文脈に「俱起」という言葉が所在することが氏にとって具合が悪いからこそ、〈自体〉説に無理やり読み替える処置を講じておられるのである。〈心・心所 = 別体〉説は心・諸心所間の相応関係、つまり、実有の心と実有の諸心所とが同時的かつ相互的な因果関係下に同時生起 (俱起) することを主張するものであり、経量部は〈心・心所 = 自体〉説を唱えるという先入観や『成業論』の世親は同時因果を認めないという兵藤氏の所見とは相容れないからである。

そこでわれわれは以前に『唯識三十頌・註』(TrVBh) でスティラマティ (Sthira-mati

多くの学者がそうなのだが、経量部と瑜伽行派の立場をやたら対立的に考え、『成業論』における世親の立場は経量部のそれである」(ibid., p.998) とか、「世親は経量部の立場を可能な限り守りながら、異熟識説を展開する」(p.995) というように、ヴァスバンドゥが『成業論』で瑜伽行派ではなく、いまだ経量部の立場に踏みとどまって思索を展開しているという学者自身の不毛な判断*に固執するあまり、経量部の<心・心所=自体>説をも『成業論』で奉じているはずだという先入観をテキストの読みに持ち込んでしまいがちである。(*このような判断は決して兵藤氏だけが下しているのではなく、山口益氏が筆頭に松田和信氏・室寺義仁氏などの学者たちに共通の認識である。) しかし、『成業論』の問題のテキスト箇所は「経量部であれば、<心・心所=自体>論者のはずだ」とか「経量部であれば、同時因果を認めないはずだ」という学者の先入観自体を裏切る歴然とした反証でなくて何であろうか。『俱舍論』でヴァスバンドゥが譬喩者の<心・心所=自体=次第生起>説を批判し、有部の<心・心所=別体=同時生起>説(『瑜伽論』も有部と同じ立場)を論証したことはすでに解明されている。竹村牧男 [1988] 『俱舍と唯識の学』『岩波講座・東洋思想 第十二巻 東アジアの仏教』岩波書店, pp.266~273; 加藤純章 [1989], pp.83~84; 206~222; 所理恵 [1989], pp.58~59; 原田 [1997c], pp.43~56 (上記、竹村 [1988] は原田 [1997c] で当然言及しておくべき研究成果でありましたが、読み返しを怠ったために、その時点では気づきませんでした。竹村氏に失礼をお詫び申し上げます。)。それゆえ、『成業論』でヴァスバンドゥが<心・心所=別体>説を奉じるのはごく当たり前のことであり、瑜伽行派に由来する異熟識および転識が話題になっている以上なおさらそうである。にも拘わらず、それをあえて譬喩者的な<心・心所=自体>説に読み替えようとする学者の処置は、『成業論』でヴァスバンドゥがそうであるというよりは、学者が懐く経量部に関する先入観・既成の学術常識に学者自身が可能な限り踏みとどまろうとする姿勢をさらけ出すものといえないだろうか。

研究者が自己の先入観や既成情報と合わないテキストに出会ったら、わたしはそういう先入観や従来の学術情報のほうに懐疑の眼を向け、再考するようにお勧めする次第である。すでにわたしは経量部を<心・心所自体>論者だとする定説への懐疑の念を原田 [1993], p.109 で表明しておいた。そのほぼ全文を煩をいとわず再掲するのをご了承いただきたい:「[3] Vasubandhu が AK で批判した Śrīlāta 等の譬喩師説の多くは YĀBh の学説とも対立するものである。… p) 心所実有説 [心心所相応説] (『大正』p.609a3ff.; *Pek. Zi 80b2ff. ここで YĀBh は「唯だ心のみが実有で、心所はそうではない」と主張する一沙門波羅門を批判し、心心所相応を理証・教証によって擁護する): 加藤(純) [1989] は AK III, IV を資料に、Śrīlāta 等の譬喩師の心・心所自体学説 [次第生起学説] を Vasubandhu が明確に否定して、心・心所別体 [相応] 学説を支持した事実を確認している (…)。この事実が意味するのは、有部説の単なる擁護なのではなく、YĀBh への配慮ではなからうか。(YĀBh の対論者も譬喩師であったと見てよからう。) 一方、経量部は心・心所自体 [心所自有] 学説を奉じるというのが従来の定説 (御牧克己 [1988] 『経量部』『岩波講座・東洋思想 8— インド仏教 1』 pp.233-234, 参照) であったが、これはインド撰述の文献に何ら根拠をもたない。まず、当該学説は YĀBh・Vasubandhu によって斥けられる。次に、Dignāga・Dharmakīrti の外界依存型 [従って、経量部] の知識論も当該学説を前提とはしていない。むしろ、Dharmakīrti の Nyāyabindu (abbr. NB: この論書は外界非依存型の唯識的知識論の記述を一切含まず、経量部の知識論にのみ立脚する) I. 10 {sarva-citta-caittānām ātmasaṃvedanam} は心・心所別体 [相応] 学説を前提しなければ、意味をなさない。第三に、Jitāri の Sugatamatavibhaṅga (abbr. SMV) の経量部章には経量部が心相応行を否定しないことが明記されている (白崎顕成 [1983] 『善逝本宗分別疏和訳 (一)』『仏教論叢』27, p.4, 参照)。第四に、少なくともインド撰述の学説綱要文献 (Tarkabhāṣā, etc.) の経量部概説中に心相応 [心所

安慧) によって批判的に言及される「或る人々」(eke) の<「単層の」識の流れ>理論をあからさまに「経量部などの人々」(Sautrāntikādayaḥ) に帰して憚らないヴィニータデーヴァ (Vinīta-deva) の注釈文に注目した。スティラマティの引用するところでは、「或る人々」の同理論の主張は「等無間縁 (sam-an-antara-pratyaya 当該の認識の発生を誘導する原因である一瞬間前の認識) の単数性」という論拠を伴って提示されていることに特徴がある。そして、実際、われわれのアビダルマ論書群に対する調査は、この種の論拠を伴う<「単層の」識の流れ>理論が<大衆部の識の流れの複合体>(Der Erkenntnisstrom-Komplex der Mahāsaṅghikas) 理論に対抗するために『発智論』(JPr) で有部が創始した理論として提示されて以来、『順正理論』(NA) に至るまで代々継承されてきたことを検証した。のみならず、『成実論』(真実の論証 TSi) でハリヴァルマン (Hari-varman) による譬喩者 (Dārṣṭāntika) の立場からの<「単層の」識の流れ>理論の証明も上記の有部の論拠に依拠しており、有部に全く従属していることも確認できた。こうして、この件に関してただひとり沈黙を守っている『俱舍論』の異様さが誰の目にも際立つ⁽¹⁴⁾。

われわれの調査から次の如き見通しを引き出すことは許されよう：有部にせよ、譬喩者にせよ、およそ<「単層の」識の流れ>理論の信奉者にして体系的著作をものしたほどの学匠なら、当該理論の確立はそれと敵対関係にある<大衆部の識の流れの複合体>学説⁽¹⁵⁾ との対決を通じてのみ可能であることを当然弁えていた、と。単に<

否定論を記するものは一つもあるまい(チベット撰述のものはこの限りではない)。それ故、従来の定説……は譬喩師説と経量部説と混同した産物であり、経量部が奉じるのは心・心所別体 [相応] 説のほうである。」(Peking 版の箇所に言及する際に付された * 印はここでは山部能宜氏からの情報提供であることを示す。)

⁽¹⁴⁾ 以上は原田 [1996] の論旨の一部 (pp.161~193) を要約したものである。なお、同拙論末尾 (p.192) の脚注 (89) で「私は『俱舍論』でヴァスバンドゥが複数識の同時生起 (識の流れの複合体) 学説を積極的に主張したことを証明したいのではない。」と述べたが、別稿：原田 [1999a] で「ヴァスバンドゥは『俱舍論』で<アラーヤ識>という呼称をじかに使用する代わりに、「心」の語源に関する第二の解釈規定を通じて事実上すでに間接的に<アラーヤ識>に言及していたのであり、瑜伽行派の<識の流れの複合体>学説への支持をさりげなく仄めかしていたのだ」(p.114) という結論に達した。さらに、前記拙稿 [1996], p.156 では『俱舍論』と『撰大乘論』との前後関係については判断を保留したが、別稿 [1999a] で扱った『俱舍論』「根品」(AKBh II) に「他の人々」の名で提示される「心・意・識」の語源解釈—ヤショ—ミトラは瑜伽行派もしくは経量部の方法に則るものと注記する—が『撰大乘論』「所知依分」(MS I §§6, 8~9) のアサンガの語源解釈の転用であることを確認した (pp.122~125)。もはやわたしには『撰大乘論』が『俱舍論』以前に存在していて、ヴァスバンドゥがそれを『俱舍論』執筆時に参照したのだと断言することをためらういかなる理由もない。

⁽¹⁵⁾ 大衆部が異種の六識の同時生起だけでなく同種の識同士 (例、複数の眼識) の同時生起をも主張したこ

識の流れ>とか<心の流れ>とかいった term を使用すれば、その「概念は申し分なく明白であり、それ以上綿密な規定を何等必要としない」と楽観するような学匠など、だれ一人いなかったのである。

『成業論』§12 の問題の<心の流れ>に関する言明を手掛かりにして開陳される Schmithausen 氏の以下の見通しは、わたしから見れば、まったくの本末転倒と云うしかない。

『成業論』§20 [引用者註—われわれが依用する Muroji ed. では KS §12 に相当] の記述はこのテキストの後の部分によって当然次のように解釈される。即ちこの「識の流れ」は(一般的に)経験的に把握可能な識の(旧い経量部にとってはただ一つの)流れを指すのではなく、アーラヤ識と同一視される潜在的な識の流れを指す、と。しかも Vasubandhu 自身、この可能性に気付いていたに違いない。しかし、公平に読めばそのような解釈では理解できないが、どのような潜在的な識も並んで存在することのない「単層の」識の流れという例の経量部の学説の意味であれば理解できる表現を、彼は『成業論』§20 [Muroji ed., §12] において同様に意図的に選んだのである⁽¹⁶⁾。

『成業論』同節 (KS §12) の「心の流れ」という term が、「公平に読めば」、氏のいう<経量部の「単層の」識の流れ>だけを指すものとしてヴァスバンドゥによって固定的に使用されたと理解されるのであれば、どうして後続節 (KS §18 以降) ではその term を<転識> (pravṛtti-vijñāna) と同時生起する<アーラヤ識> (ālaya-vijñāna) の流れ、つまり、<「単層の」識の流れ>とは相容れない瑜伽行派的な<識の流れの複合体> (der Erkenntnisstrom-Komplex des Yogācāra)⁽¹⁷⁾ として解釈し直せる余地

とが『成業論』の敵対学説の分析から判明する。原田 [1996], pp.175~177.

⁽¹⁶⁾Schmithausen [1967], S.114: Die Aussage von KS §20 kann natürlich von den späteren Teilen dieses Textes her so gedeutet werden, daß der „Erkenntnisstrom“ nicht den (für die älteren Sautrāntikas einzigen) Strom der (im allgemeinen) empirisch faßbaren Erkenntnisse, sondern den Strom des mit dem Ālayavijñāna gleichgesetzten untergründigen Erkennens bezeichne, und Vasubandhu selbst war sich sicherlich dieser Möglichkeit bewußt. Aber ebenso bewußt hat er in KS §20 eine Ausdrucksweise gewählt, welche, unbefangen gelesen, eine solche Deutung nicht nahelegt, sondern im Sinne der üblichen Sautrāntikalehre des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes, neben dem es kein untergründiges Erkennen gibt, verstanden wird; 加治訳 [1983], p.93.

⁽¹⁷⁾Schmithausen 氏による<瑜伽行派の識の流れの複合体>の英語表記は一応< the **eightfold** complex of mental series taught by the Yogācārins >である (Schmithausen[1967], S.136) が、< the **sevenfold**

があるのだろうか。ヴァスバンドゥはかかる解釈の「可能性に気付いていた」どころではあるまい。むしろ、彼は綿密な規定を事前にあえて施すことなく内容の曖昧なままな term を「意図的に選んだ」のではないだろうか—さしあたり、読者にとって<「単層の」識の流れ>とか<識の流れの複合体>とか、はたまた、<経験的に把握可能な識の流れ>とか<潜在的な識の流れ>とかいった可能な解釈項を自由に代入できる可変項 x としての機能をその「心の流れ」という term にもたせておくために、そして、読者に次々と代入させた多様な解釈項の妥当性のいかんを一つ一つ吟味させていく手法を通じて、やがて、最後に残された唯一の解釈項に読者をして到達させ、その妥当性を承認させるために！

『成業論』の<心の流れ>の述語法に関する上述のわたしの見通しを確認するためには、『俱舍論』『業品』の構成とは区別されるべき『成業論』独特の構成全体に話題を移さねばならない。以下、われわれは『成業論』の論述順序にしたがって内容を概観しつつ、その論述構成の鍵を握る—つまり、可変項 x の機能をヴァスバンドゥによって付与された— key terms の変遷を追跡しよう。

IV. 2. 『成業論』の敵対学説批判節の構成に関する見通し

行為理論の二大条件 『成業論』は行為を三種に分類する仏教經典のごく一般的な教説を冒頭部 (KS §1) に掲げる。

如處處經中世尊說「三業、謂：身業・語業・意業」。 (玄奘譯『成業論』。『大正』 Vol. 31, p.781a29.)⁽¹⁸⁾

Mdo las. “las rnams ni gsum ste. lus kyi las dai. ñag gi las dai. yid kyi las so” ’zés ’byun ba[.] (KS §1. Muroji ed., p.5~6.)

“*trīṇi karmāṇi*⁽¹⁹⁾. *kāya-karma vāk-karma manas-karma ca*” *ity*⁽²⁰⁾ *uktaṃ Sūtre*.⁽²¹⁾ (My Skt. Retrans. of KS §1.)

complex of mental series > を唱道する『解深密經』や『成業論』にはそぐわない。単に< the complex of mental series taught by the Yogācārin > としておくほうが無難であろう。

(18) 毘目智仙譯『業成就論』：業有三種。謂：身業・口業・意業。此是修多羅。(『大正』 Vol. 31, p.777b25.)

(19) cf. < *trīṇi karmāṇi puṇyam a-puṇyam āneñjaṃ ca* > quoted in the AKBh IV. See 本庄良文 [1984] 『俱舍論所依阿含全表』, p.62, [59].

(20) cf. the ADV IV: tat punas tri-vidhōktam “*kāya-karma vāk-karma manas-karma ca*” iti. See Muroji [1985], p.1, note (b).

(21) 毘目智仙訳を重視して Skt. 文の語順を想定した。< … ity uktaṃ Sūtre. > という經典引用の表記法

『經典』には「行為は三つである。(1) 身体的行為と (2) 言語的行為と (3) 精神的行為とである。」と説かれている。(『行為の論証』§1.)

行為のこのような三種類は、ヒンドゥー教世界の社会倫理の軌範を制定する『マヌ法典』でも採用されているほどであるから、仏教以外のインド哲学諸派においても敵視されることのない一般的な分類であるといつてさしつかえない⁽²²⁾。仏教との相違点はむしろそのような行為を営み、かつ、当該の行為の結果を享受する自己同一的な主体、つまり、永遠不滅な実体的人格(アートマン・プルシャ・ジーヴァなど)を行為主体として前提に据えることにある。一方、仏教諸派の行為論⁽²³⁾は恒久的な人格主体抜きでか、あるいは、少なくともそれに代わる無常なる行為主体を要請しつつ、構築されねばならないという制約を負う。

あまつさえ、アビダルマ仏教部派にとっては善・不善の行為(karman)は好・悪の結果(phala)を未来に必然的に生起させる原因(hetu/kāraṇa)である以上、何らかの実在的な存在素(法 dharma)でなければならない[：第一条件]⁽²⁴⁾。さらに、現在時になされる原因的行為(異熟因)と未来時にもたらされるその熟成の結果(異熟果)との間の長い時間的間隙を繋ぐことのできる付帯事項も行為論に加味しておく必要がある[：第二条件]。この付帯事項はアビダルマ固有の諸教義(例、滅尽定など)と関連して若干細分化されうるが、ヴァスバンドゥはおよそ以上の二条件を行為論に課すべき二大要件として暗黙裡に据えおき、部派の既成の行為諸学説をかかえる基準に照らして逐一吟味し、それらの妥当性を否定していく。ただし、その際、(3) 精神的行為(意業)を意思(思 cetanā)という心理的存在素(心所法 caitasika-dharma)に同定する点では部派間に異論がない⁽²⁵⁾ため、議論の争点は(1/2) 身体的行為(身業)と言語的行為(語業)に絞られ、とりわけ、(1) 身体的行為とは何か、また、それはいか

は『俱舍論』「根品」(AKBh II)に一例存在する。本庄 [1984], p.26, [78].

(22)この点を例証する手続きについては末尾の付論 VI に委ねる。

(23)仏教徒の行為論の総合的研究では舟橋一哉 [1954]『業の研究』が古典的名著として名高い。とはいえ、同書では資料が最も豊富な有部の行為論の解明がやはり中心を占め、大衆部系統の行為論はほとんど触れられておらず、今後の課題といえる。そのほか、雲井昭善編 [1979]『業思想研究』平楽寺書店、所収の各担当者の諸論文、福原亮敏 [1982]『業論』永田文昌堂、佐々木現順 [1990]『業論の研究 順正理論・業品の解明』法蔵館などの研究書がある。個々の研究論文についてはのちほど言及していくつもりである。

(24)ただし、行為の候補に挙がる存在素は因果関係に制約された<作られた存在素>(有為法 saṃskṛta-dharma)に限られる。

(25)精神的行為(意業)に表出(表)や無表出(無表)を認めるかどうかでは仏教部派の間に異論がある。カシミール有部はどちらも認めない。舟橋(一) [1954], pp.41 ~ 45.

にして結果を招来しうるのか、という問題が優先的に議論される。

『成業論』の敵対学説を批判する諸節ではもっぱら第一条件による検討が前半部を占めるけれども、中頃から後半にかけては第二条件による討議が主流となる。このような議論の推移が示唆するように、『成業論』では敵対する行為諸学説がアトランダムに取り上げられていくのではなく、或る意図のもとに配列されているのである。すなわち、以下の大まかな論題構成のもとに：

- I. 物質的存在素 (色法) を身体的行為とみなす諸学説.
- II. 心と連合しない形成素 (心不相応行) が行為の結果をもたらすという諸学説.
- III. 能力を敷設された心の連続体 (心相続) から行為の結果が生起するという諸学説.

言及される部派の側からみれば、自学派のひとまとまりの行為理論はヴァスバンドゥの作為的な論題構成のもとに強制的に適合させられていく過程で、ばらばらに裁断され、歪曲される。当該学派の行為理論の各部分はお互い引き裂かれ、同様の方法で分離された他学派の異質な部分的行為理論と同じグループに組み込まれる。

第 I 論題の構成とその可変項 たとえば、第 I 論題には次のような諸学説が配置されている。

- I. 身体的行為 (身業 *kāya-karman*) を物質の群集 (色蘊 *rūpa-skandha*) の中に帰属させる諸学説(KS §§2~9).
 - I.A. 可視的な物質部門 (色処 *rūpāyatana*) の一部である身体的表出 (身表 *kāya-vijñapti*) を身体的行為と認める諸学説(§§2~6).
 - I.A.1. それを認識対象とする心から生じる (*tad-ālambana-citta-ja*) 形態 (形色 *saṃsthāna*) を身体的表出とみなす学説 = 或る人々 [i.e. 有部 (*Vaibhāṣika*)] の説 (§§2~3a).
 - I.A.2. それを認識対象とする心から生じる移動 (行動 *gati*) を身体的表出とみなす学説 = 他の人々 [i.e. 正量部 (*Sāṃmatīya*)] の説 (§4).
 - I.A.3. 特殊な心を原因とする (*citta-viśeṣa-hetuka*) 別の存在素 (別法 *anyadharma*) を移動/[身体的] 表出とみなす学説 = 日出論者 (*Sauryôdayika*) の説 (§6).

I.B. 不可視な存在素部門 (法処 dharmāyatana) の一部をなす物質に身体的行為を帰する学説 (§8a).

I.B.1. 単なる無表出のみ (唯無表 a-vijñapti-mātra) を身体的行為とみなす学説 [= 有部説] (§8a).

I.C. それに基づいて未来に好・悪の結果が完成するところの過去の行為 (atīta-karman) を実在視する学説 = 或る人々 [i.e. 有部] の説 (§9).

一見して明らかごとく、[A.1] 有部の〈身体的表出 = 形態〉理論はそれと一対不可分の身体的無表出 = 律儀等理論から切り離され、[A.2] 正量部の〈身体的表出 = 移動〉学説や [A.3] 日出論者 (譬喩者系統の謎の学派) の〈別の存在素 = 移動・表出〉学説とともに [A] 十二処のうちの色処に属する可視的な物質 (色) としての身体的表出を身体的行為の本体とみなす学説的立場のグループの中に編入される。そしてこれらのグループがヴァスバンドウによって悉く論駁されたあと、善不善の身体的表出 = 形態かもしくは瞑想 (有漏/無漏定) から生じるはずの [B.1] 身体的無表出 (法処所属の色) がその原因である表出から分離する形で純然たる無表出のみのもの (a-vijñapti-mātra) として摘出された上で単独で身体的行為の候補に立てられる。しかし、有部説によれば、現在世で発動した表出的行為が未来に存在するあらゆる可能性の中から一つの結果だけを選別・予約する形で牽引 (取果) し⁽²⁶⁾、その表出的行為が過去世に遷移することによってそれまで未来世に待機していた結果を現在世に招来 (与果) するのとはちがって、表出の副次的な産物としてどんなに長くても今生の一代限りでその効力が消滅する無表出、あるいは、当該の瞑想に入っている間だけ存続を許される無表出は原則的に現在世の表出的行為という原因と来世の果報という結果を橋渡しする原理として有部によって要請されたわけではない⁽²⁷⁾。そうではなくて、無表出は今生で後

(26) その際、有部の法の理論では、現在世の行為によって選び取られなかった未来世のその他の候補たる存在素はすべて現在世に生起する機会を二度と得ることがない。これらの存在素の不生起を〈非折滅 [無為]〉 (a-pratisamkhyā-nirodha) という。ただし、宮下晴輝氏によれば、このような〈非折滅〉の一般的理解が確立されたのは『婆娑論』においてであり、『発智論』では「折力に由らない苦法からの解脱」という特殊な局面に限定されていたようである。Cf. 宮下晴輝 [1989a] 「非折滅無為」『佛教學セミナー』49, pp.49~53. また、宮下氏は『心論』が『婆娑論』の〈非折滅〉の定義とそれにまつわる議論をより整理された形で継承していることを確認し、『心論』の成立を『婆娑論』以降に置くべきであるという重要な提言も陳べておられる。Ibid., pp.53~55.

(27) 一部例外はある。つまり、来世の異熟果を招来しうるタイプの無表出の記述が『俱舍論』にはないとはいえ、少なくとも『婆娑論』には例外的に含まれている。けれども、例外である以上、それを無表出の一般

天的に形成される善・悪いずれかの倫理的性格の形成ならびに生活習慣の強制的機構を説明する原理として用意されたのである⁽²⁸⁾。有部が表出を差しおいて、そのよう

の規定として扱うことはできない。舟橋(一) [1954], pp.42~43; 98~119.

(28) 『俱舍論』「界品」における<無表出>の著名な定義:

亂心無心等 隨流淨不淨 大種所造性 由此說無表

(『俱舍論』卷第一「分別界品」第一。『大正』Vol. 29, p.3a16~17.)

vikṣiptâ-cittakasyâpi yo 'nubandhaḥ śubhâ-śubhaḥ/
mahâ-bhūtāny upādāya sa hy a-vijñaptir ucyate//11//

(AK I k.11. Y. Ejima[1989], p.11, 10~11.)

[ひとが表出的行為をおこなった時の善・不善いずれかの心とは異質なものと] 散乱した [心を抱こうと、無想定や滅尽定などの] 無心 [なる瞑想に入っていよう] と、彼には [物質的四] 大元素を質量因とする [物質 (i.e. 所造色) の] 淨・不淨なる連続体が [おこる]、じつにそれが「無表出」と説明される。(『アビダルマの庫』第I「根源界の説示」章第11偈)

が厳密には欲界の不随心転の無表出(別解脱律儀・不律儀・非律儀非不律儀)にのみ妥当し、随心転の無表出には適合しない不完全な定義であることはすでにサンガパドらによって批判され、学者によっても指摘されている。(ただし、『入阿毘達磨論』の<無表相>の定義は上記『俱舍論』とほぼ同趣旨である。わたしは『入阿毘達磨論』の成立を『俱舍論』の直後で『順正理論』以前と見る。)このことは<無表出>という有部の概念が何を標的にして案出されたのかを図らずも露呈してくれている。舟橋(一) [1954], pp.124~125; 加藤純章 [1967]「新薩婆多」『印仏研』15-2; 佐々木(現) [1990], pp.440~445.

『俱舍論』で整備された有部の法体系の各項目(存在素)についてヴァスバンドゥが与えた定義一覧が本庄良文氏によって公にされており、至便である。本庄 [1995]『『俱舍論』七十五法定義集』『三康文化研究所年報』26・27(合併号)。我が国では俱舍学の伝統に倣ってのことか、有部といえば、すぐ「五位七十五法」と呼称しがちだが、有部論書にはいまだかつて「七十五法」という枠組みが説かれたことがない。『顯揚論』の影響下に有部の心所法分類に新たに<不定>(a-niyata)を増設し、そこに「悪作・睡眠・尋・伺」の四法を編入した『俱舍論』では合計しても「七十一法」が枚挙されるのみであり、後世のヴァスミトラ(Vasu-mitra)が散逸した彼の復註内の撰頌(ヤショーミトラ註に引用・批判される)で<不定>内にさらに「貪・瞋・慢・疑」の四法を追加することによって、初めて「七十五法」が出揃った。しかし、『俱舍論』に註を施した学匠たちはほぼ全員が瑜伽行派のひとたちだったし、『俱舍論』以降の肝心の有部論書『順正理論』『アビダルマ灯論』では<不定>心所はやはり「悪作・睡眠・尋・伺」の四法のまま維持されている。したがって、『俱舍論』以降の有部が支持したのはあくまでも「七十一法」の体系であって、「七十五法」などはインドの有部のまったく与り知らぬ代物でしかない。原田 [1998b], p.227 note 10. インドの有部の法体系に対する「七十五法」という呼称は学問的に、つまり、インド仏教学という分野では不当であることには弁解の余地がない。(俱舍学としてであれば、一向にかまわない。とはいえ、それは瑜伽行派および法相宗が『俱舍論』がらみで虚構して有部に押しつけた不毛な呼称ではないだろうか。)わたしは今後、学術書・論文・一般書でインド有部の法体系を専門家のかたがたがとりあげる際は、「七十一法」という呼称に改め、その呼称を定着させてくださるようになればよいのだが、という希望を抱いている。

な無表出を異熟因たる善悪の身体的行為として主張するはずもない⁽²⁹⁾。滑稽極まる

(29) しかし、一般読者向けの解説文では、有部の行為論への誤解にもとづくと思えないような「無表出」に関する粗雑な説明がいまだに通用している。

「…表業は刹那滅であってただちに滅するから、果報を生ぜしめる業の力は、見えない形で存続してゆくと考え。これが無表業 (avijñapti-karman) である。……無表業とは、消滅した表業が形をかえてその力を持続してゆくものであり、機会がくるとその力が「果」として現れる。故に無表業は因と果との媒介者である。」(平川彰 [1974] 『インド仏教史 上巻』春秋社, pp.248~249.)

「…現在我々が行った行為(業)の結果はどのようにして来世へもたらされるのか、現世と来世とは何が繋いでいるか、……仏教の諸部派はこの問題に対する回答として様々な教義を保持する。例えば、……有部は……無表業と心不相応行の「得」の理論によりこの問題を解明しようとした。……有部は……表業が為されると同時に表業とは別に無表業 (avijñapti) と呼ばれる形にあらわれない道徳・不道徳が生じてくるという。……そしてこの無表業が心不相応行の「得」という原理によって心と結びつけられると考えられることによって有部の行為とその結果の理論は完結するのである。」(御牧克己 [1988], pp.252~253.)

これらの説明では文脈上、「現世と来世」、或いは、「行為とその結果」とを繋ぐ原理として有部が「無表業」を要請したかのような印象を読者に与えかねない。しかし、そうではないことについて舟橋一哉氏などの専門家が注意を促して久しい。舟橋(一) [1954], pp.98~108; 112~113; 119~120; 佐々木(現) [1990], pp.415~420; 426~427 notes 1~2. (平川 [1974] は参考書の項 (p.253) で舟橋(一) [1954] を挙げていながら、舟橋氏の研究成果を無視するかの如き上述の説明を施したのである。)

わたしが本稿作成にあたり事前に眼を通した無表出についての研究論文は加藤純章 [1967]; 三友健容 [1976; 1977a; 1977b] 「アビダルマ仏教における無表業論の展開 (一)(二)(三)」『大崎學報』129; 『印仏研』25-2; 『法華文化研究』3; 工藤道由 [1983] 「身表形色説—表業・無表業—」『佛教學』16; 塚田康夫 [1985] 「俱舎論における無表の法相的性格」『大崎學報』138; 李鐘徹 [1991] 「Vyākhyāyukti の「rūpa」論」『佛教文化』24 (通 27) 学術増刊号 (6) [東京大学佛教青年会]; 阿部真也 [1995] 「俱舎論における無表について」『印仏研』44-1; 智谷公和 [1998] 「『阿毘曇心論』業品における禅無教について」『印仏研』46-2; 智谷 [2000] 「『阿毘曇心論』業品における禅定戒の得について」『印仏研』48-2 などである。三友 [1976] は『婆娑論』『俱舎論』以外の初期有部論書や『心論』系論書をも網羅する点で資料論的に有用であり、必読の論文である。けれども、法教『五事毘婆沙論』を『婆娑論』以前の造論とみなす河村孝照氏の所見を採用しておられるのは、今日からみれば、妥当とはいいがたく、その限りでは三友氏の無表規定の変遷に関する思想史的考察は若干の修正を要するものと思考する。(袴谷憲昭 [1995] 「選別学派と典拠学派の無表論争」『駒沢短期大学研究紀要』23* は掲載誌が龍谷大学図書館に未所蔵のため、残念ながら本稿では参照できなかった。他にも未見の論文は多い。それらの論稿の執筆者に失礼をお詫びしたい。本稿執筆中に披見したものについては後続箇所で逐次言及したい。)

[*本稿は脚注も含めて 2001 年 5 月 26 日に一旦脱稿したが、掲載誌の刊行を待つ間に、2002 年 12 月上旬に龍谷大学大学院生・孫麗茗氏と駒澤大学の孫氏のご友人の尽力で袴谷憲昭 [1995] を入手できました。両氏のご好意に甚深の感謝を申し上げます。]

そのような主張の設定は、有部がいったい何のために無表出を唱えたのか、という学説設立上の意義を根こそぎ奪うものである。したがって、ここに登場する無表出理論は一見有部説を装いながら、有部の教義学の文脈を全面的に歪曲した産物であり⁽³⁰⁾、有部説とは似ても似つかぬ偽物でしかない。ヴァスバンドゥは実際にありもしない学説を敵対学派の名を騙って捏造し、それに批判を加えるという自作自演のシナリオを『成業論』という舞台で演出していく⁽³¹⁾。

⁽³⁰⁾有部の<無表>と違って、譬喩者系の『成実論』『業相品』『無作品』に提示されるハリヴァルマンの<無作>は明らかに異熟果を未来に招来し、今生と来世を繋ぐための原理として性格規定されている。しかし、その<無作>は、これまた<無表>を法処所属<色>とする有部の規定に反して、<心不相応行>(これも法処所属とはいえず、色ではない)であることがハリヴァルマンによって明言されている。したがって、『成業論』当該節(KS §8a)で扱われている[I.B.1] <唯無表>は、立て前上、有部のそれである。『成業論』が[II] <心不相応行>としての別法に話題を移すのは第10節になってからなのである。

⁽³¹⁾或る特定の論題に相応しい学説理論が備えるべき複数の必要条件——見異論の余地がない穩当な条件——をあらかじめ設定しておき、実際には存在しない複数の仮定の敵対諸学説を自分の手で仕立て上げ、それらの敵対学説がくだんの必要条件のどれかを欠く点でその論題には相応しくない欠陥理論にすぎないことを順次暴露したあげく、最後に自派の学説を持ち出して、全ての条件を満たすことのできる唯一の理論であることを例証していくというシナリオを愛用した代表的人物に、ヴァスバンドゥの後輩、ディグナーガ(Dignāga)がいる。かれの『認識対象の考察』(觀所縁論 ĀP)ならびに『知識論集成』(集量論 PS)第V「他者の排除の考察」(Anyāpoha-parīkṣā)章に上記の典型的な論法が駆使されている。『認識対象の考察』に登場する三種の原子實在論[諸原子・原子の集合体・集合体の形相を備えた諸原子]は従来の研究では有部・經量部・覺天(or 新薩婆多)などに学派比定されてきたが、それらの記述を『中辺分別論安慧釈』『唯識三十頌安慧釈』『成唯識論』などの対応節と入念に比較分析すると、決して他学派の既成学説の引用や再現ではなく、すべてディグナーガ自身が<認識対象(所縁)の二条件>を説明するために構想した架空の学説であることを寺石悦章氏は明らかにした。寺石[1992]「Ālambanaparīkṣāにおける原子論批判」『印仏研』40-2, pp.907-909。『知識論集成』第V章前半部で検討される、類に関する語(jāti-śabda)の意味対象をめぐる四種の敵対諸学説[諸特殊・類・関係・類の基体]も、バルトリハリの『文章単語論』などの諸記述をかなり広範囲に利用しているとはいえ、他学派の既成学説のどれかにそのまま比定しうるものは一つも見あたらない。やはりディグナーガ自身が設定した意味論的学説が備えるべき諸条件を基準として彼が理論的に構成した架空の意味学説であろう。『論証学評釈』(NV) 2.2.66でウッディヨータカラがディグナーガによって紹介・批判される第一学説に関して、

yat punar etat: ānanyān na jāti-śabdo bhedānām vācaka iti. kaś cāivam āha: jāti-śabdo bhedānām vācaka iti? svayam-prakṛptām vāco-yuktiṃ bhavān pratiṣedhati. (NV 2. 2. 66. Tarkatirtha, etc. [rep.1982], p.676, 3~4.)

さらに「[諸特殊は]無数であるから、類に関する語は諸特殊を表示する者ではない。」という[汝の批判なる]もの。いったい誰が「類に関する語は諸特殊を表示する者である」というような[学説]を述べているのか。貴方は「誰も主張した覚えのない」言語理論を自ら仮構して否定しておられるのだ。(ウッディヨータカラ『論証学評釈』2. 2. 66)

ヴァスバンドゥの論題構成にとって肝要なことは、他学派の学説を正確に引用 (or 再現) して、公平かつ良心的な態度でそれを論評することではない。第 I 論題に限っていえば、[I] 身体的行為を何らかの物質的存在 (色蘊) として措定する既成学派の諸学説を網羅するため、まず [A] 色処所属の色と [B] 法処所属の色とのどちら側なのかという観点から、相手側の論理構成や脈絡を完全に無視して、敵対学派の行為学説を無理やり二つに分割し、整然と配置していくことである。次に [A] 色処所属の色、つまり、可視的な物質 (眼根の対象) としての身体的行為はどの学派でも「身体的表出」(身表 *kāya-vijñapti*) と呼ばれる点で共通であるため、その「身体的表出」を以ってそれ以上の規定をあらかじめ施されることのない無内容で空疎な key term として採用し、[A] グループに配属された諸学派の [A.1・2・3] 相異なつた学説 (形色・行動・別法) が順次そこに代入されるべき可変項 x の役割りをその term に付与する。そして、色処所属のいかなる可視的な物質候補 (代入項)⁽³²⁾ も「原因としての行為は実在物でなければならない」という行為論の第一条件を満たさない点で「身体的表出」としては悉く妥当しないことを逐一指弾していけば、結局、「身体的表出」が実在せず、仮構 (仮有) でしかないことが証明されるのである。

かくして、身体的行為をあくまでも物質的なものとみなす学派にとっては [B] 法処所属の色、つまり、意識の対象となる不可視な物質としての [B.1] 「身体的無表出」という可変項しか残されていない、というふうにヴァスバンドゥは議論の流れを誘導していく。しかるに、「身体的表出」の実在性がすでに否定された以上、身体的表出に起因する不随心転 (善・不善心の発動・不発動に関係なく存続する) タイプの「身体的無表出」(別解脱律儀・非律儀・非律儀非不律儀 [i.e. 処中]) の可能性も自動的に消去されてしまっており、実質的に代入項としての検討が許されるのは有漏定 (色界の四禅など) および無漏定中に生じる随心転 (当該の心が発動するときだけ—この場合は高度の瞑想時だけ—随伴する) タイプの「無表出のみ」⁽³³⁾ ということになる。ヴァスバンドゥにとってこれほどのハンディーを負わせられた「無表出」理論を論破するこ

と言い返したのも蓋し当然であろう。

⁽³²⁾ただし、色彩 (顯色 *varṇa*) を「身体的表出」と主張する学説は存在しなかったため、ここでは度外視される。

⁽³³⁾有漏定所生の無表色 (色界繫の戒) が「静慮律儀」(*dhyāna-saṃvara*)、無漏定所生の無表色 (無漏戒) が「無漏律儀」(*an-āsrava-saṃvara*) と称され、静慮律儀の一部と無漏律儀の一部を「断律儀」(*prahāṇa-saṃvara*) ともいう。その倫理的性格はどちらも善のみである。舟橋 (一) [1954], p.131 ~ 134. これでは不善なる行為の本体をどこにも帰属させる余地がない。

となど、いとたやすいことであった。

同時に、身体的行為の本質を物質的存在に求めるいかなる企てもこれですぐさま潰れたはずであった。が、案に相違して、ヴァスバンドゥは有部に最後の弁明の機会を今更ながら与える。すなわち、[C] 未来に (āyatyaṃ) 好・悪の結果 (phala) が生起することは否定できない以上、その原因としての過去化した [身体的] 行為 (atīta-karman) はやはり実在し続けなければならない、と。この論法は、非存在のものを認識対象とする識 (無所縁識) は存在しないという論法とともに有部の <三世実有> 論証における二大論拠のひとつとして『俱舍論』「随眠品」(AKBh V) で提示されるものでもある。ヴァスバンドゥは当該論拠に対して <現在実有・過未無体> 論証の基盤をなす <本無今有・有已還無> 理論をもって対抗する。それによれば、現在の時点でなされた行為はその場でただちに消滅してしまい、決して過去世に移って留まり続けることはない。それでは消滅してしまった行為がいかにして時間を隔てた未来世 (来世) に結果を発生させることができるのか。存在しない原因からは結果が生じないはずだからである。原因としての行為が滅したあと、時間的間隙を置いて未来に結果を生み出すまでの間、いったい何が原因としての効力を保持し続けるのか、という行為論の第二条件が、有部の <三世実有> 論に裏付けられた <身体的表出 = 形態> 学説を否定する他のあらゆる学派に課題として突きつけられよう。ヴァスバンドゥは奇妙なことに身体的行為の本体として物質的存在 (身体的表出・無表出) が妥当しないのであれば、物質的存在以外のいかなる実在的存在素がその本体として相応しいのか、という行為論の第一条件の具備にかかわる問題に自らの解答を与えることなく、なぜか第 I 論題の最後に有部の <過去業実有> 説をわざわざ話題に持ち出して、行為論の第二条件に関する他学派の様々な解答法・異説をこれ以降検討していく。第 II・第 III 論題はその議論のための場として用意されるのである。

第 II 論題の構成とその可変項 第 II 論題では、行為論の第二条件を満たしうる候補を物質でもなく精神でもない存在素の中から枚挙する一部の諸学説が登録される。

II. 心と連合しない形成素 (心不相応行 *citta-viprayukta-saṃskāra*) が行為の結果をもたらすという諸学説(KS §10).

II.A. 善悪の行為によって群集の連続体 (蘊相続 *skandha-santati*) に生じる <心と連合しない別の存在素> (*citta-viprayukta-dhar-māntara*) に基づいて未来に結果が完成するという諸学説 (§10).

II.A.1. 増積 (増長 *upacaya*) 学説 = 或る人々 [i.e. 大衆部] の説 (§10).

II.A.2. 不喪失 (不失壞 a-vipraṇāśa) 学説 = 他の人々 [i.e. 正量部] の説 (§10).

ここ第 II 論題での可変項は [A] <心と連合しない別の存在素> であり、アビダルマの伝統的名称では <心と連合しない形成素> (心不相応行) としてお馴染みのものである。すでにヴァスバンドゥは『俱舍論』「根品」で有部の心不相応行のリストに枚挙される項目の実在性を否定し、例外なく仮象 (仮有) であるという瑜伽行派の見解を「経量部」の名で表明していた⁽³⁴⁾。

しかし、ここで行為論の第二条件を満たす代入項としての妥当性が検討されるのは、有部の心不相応行リストの項目ではなく、[A.1・2] 大衆部および正量部の心不相応行リスト独特の項目 (増長・不失壞)⁽³⁵⁾ である。続編で具体的に検証するように、この二種の項目は古いタイプの種子説であり、心不相応行のリストに登録される実在的な存在素 (実有法) と見なされる点で後世の瑜伽行派の仮象的な種子説⁽³⁶⁾ とは区別さ

(34) 『俱舍論』における経量部の <心不相応行 = 仮有> 説が譬喩者の学説を踏襲したのではなく、『瑜伽論』の学説に基づく点については原田 [1993], pp.108~109 を参照のこと。

(35) 『成業論』ではこれらの心不相応行が十二処のうちのどこに所属するのかという問いはなぜか設けられていない。しかし、強いていえば、法処であろう。

(36) 『瑜伽論』諸層での種子の存在論的位置づけには若干の変遷が見られる。『瑜伽論』「本地分」古層「声聞地 [第一瑜伽処]」(ŚBh) では、種子 (bīja) の同義である種姓 (gotra) は有情の特殊な六処 (ṣaḍ-āyatana-viśeṣa) のことで、それらとは異なる相をもつものではなく、六処のそのような位相に対して「種姓」「種子」「界」「本性」といった名称・言語表現が設定 (施設) されるだけであることが明言される。N. Yamabe [1990], p.930; 声聞地研究会 [1998] 『瑜伽論 声聞地 第一瑜伽処—サンスクリット語テキストと和訳—』[大正大学総合佛教研究所研究叢書 第 4 巻]、山喜房佛書林, pp.2~5。「撰決択分 [五識身相應地意地決択]」(YĀBh VinSañ) でも、瑜伽行派独特の <心不相応行> リスト—その中の項目は全て仮有—の最後に <種子> を加え*、種子も諸行 (saṃskāra) とは別個の実体としてあるのではないことを繰り返す (Yamabe [1990], p.930)。(*「撰決択分」で <種子> を <心不相応行> のリスト内で扱うのは大衆部の教義学での扱いの名残りであろう。その意味でわたしは大衆部の心不相応行としての実在的な種子説が瑜伽行派の種子思想の先駆理論であったのだらうと想像する。) が、山部能宜氏によって注目されたように、「撰決択分」はそのすぐあとに改めて <種子の要約的定立> 節 (山部 [1990b] はその和訳研究) を設け、種子を「実有かつ世俗有」(dravya-to' sti saṃvṛti-taś ca) と規定する。(瑜伽行派の <勝義有/世俗有> <実有/仮有> の定義については向井亮 [1973], pp.869~874; 松田和信 [1985], pp.750~756 を参照のこと。「思所成地」内の <自相有法> の三種分類 [勝義相有; 相状相有; 現在相有]・<共相有> の五種分類 [および仮相の六種言論] 節の和訳が声聞地研究会 [1993] 『梵文声聞地 (十二)』『大正大学総合佛教研究所紀要』15, pp.292~304; 竹村牧男 [1995], pp.223~226 で与えられ、「撰決択分」内の <実有/仮有> 定義箇所の和訳が竹村 [1995], pp.299; 吉水千鶴子 [1997] 『Upādāyaprajñapti について—Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える—』『成田山仏教研究所紀要』20, pp.125~126 に収められている。ただし、吉水論文, p.127 note

れる。

64 で吉水氏は瑜伽行派の〈勝義有〉が〈実有〉と次元を異にするという向井氏以来の理解に反対して、〈実有〉も「言語表現されえない直接知覚される事物そのものを指していることに変わりがない」という所見を表明しておられる。わたしは吉水氏のセンスを疑う。「撰決択分」同節はアーヤ識 (*ālaya-vijñāna*) にも言及し、なおかつ、「習気」(*vāsanā*) を「種子」の同義語として使用する。(種子 = 界 = 種姓と習気とは元来起源を異にする概念であったが、のちほど同化されるに至ったことについては山部 [1989] を参照。) 山部氏は前節における種子説がアーヤ識を前提としない理論であると推定されるのに対して、後者の節が明らかにアーヤ識を前提とする種子説を主張したことから、同じ「撰決択分」内の種子説の記述にも理論的・時代的な断絶があることを確認し、「撰決択分」内でも新古の成立層が分けられるべきだとする Schmithausen 氏の仮説の証左とする。(わたしもこの点には賛同する。ただし、わたしはアーヤ識および転識に言及する「本地分」の諸記述は例外なく「撰決択分」のアーヤ識論を予想するものであり*、『瑜伽論』の最終的編纂時に付加されたと考えるので、その中の一節をアーヤ識概念導入の *Initial Passage* とみなした Schmithausen 氏の最も重要な仮説部分を承認しない。原田和宗 [1997b] 「蛇・縄・色等」の比喻と入唯識性 (I) 、『渡邊隆生教授還暦記念論集・仏教思想文化史論叢』永田文昌堂, p.845 note 4.) 種子が世俗有の範疇とはいえ、仮有ではなく、実有と再規定されたのは、種子を因縁 (*hetu-pratyaya*) と位置づける瑜伽行派にとって、四縁は実有でなければならないというアビダルマ教義学一般の常識的理解に抵抗しきれなくなった可能性もあることと大乘的な「不一不異」思想の影響とを山部氏は詮索しておられる。山部 [1990b], pp.66 ~ 70. 同節がアーヤ識を前提にし、かつ、種子を〈遍計所執性への執着の習気〉 (*parikalpita-sva-bhāvābhiniवेशā-vāsanā*) と同等視する点に注目すれば、アーヤ識が依他起性 (*para-tantra-sva-bhāva*)—『解深密經』および「撰決択分」では〈縁起的存在〉と定義される—である以上、それと因果論的に関係する習気 = 種子も依他起性でなければならないという〈三性〉説的発想が背後に働いた可能性をわたしは付け加えたい。いずれにしても、このような種子の再規定はかえって大衆部の〈種子 = 実有〉説に近づき、それへ逆戻りする危険性を幾分かは含むかもしれない。

(*「本地分」で〈アーヤ識〉の語を出す段階で、その作者は、すでにその術語の教義内容を了解しており、「撰決択分」の存在も念頭にあり、そこにおいてその教義内容が詳しく説かれることを承知していた」という向井亮氏のご見解にわたしは条件付きで賛同する。向井 [1981] 『瑜伽論』の成立とアサンガの年代』『印仏研』29-2, p.682. また、「聞所成地」におけるように「本地分」の解説のない項目羅列的な諸節に対する内容説明が「撰決択分」で初めて与えられる場合、やはりその「本地分」の箇所は「撰決択分」の記述を予想し、それに解説を委ねているという向井氏の見通しも十分に説得力があると拝察する。向井 [1981], pp.681 ~ 684; 向井 [1989] 「法の聴聞と思惟—『瑜伽師地論』における〈聞・思・修〉の三慧について—」『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』平楽寺書店, pp.502 ~ 503. しかしながら、「声聞地」「撰事分」「菩薩地」といった『瑜伽論』古層が「撰決択分」の存在を予想して書かれているとはどういえず、向井氏の上記の見通しは『瑜伽論』のごく限られた部分にしか通用しないのも確かなのである。われわれは現行の「本地分 = 十七地」の全てが「撰決択分」を予想すると考える必要がない代わりに、「本地分」の全てが「撰決択分」に先立つと固執する謂われもない。〈ヨーガーチャラー・ブーミ〉 (*Yogācāra-bhūmi*) という題名をもつ有部系の禪定マニュアル [例、『修行道地経』等々] が「声聞地」の先駆文献であることから分かるように、本来なら「本地分」のひとつ「声聞地」単独でも『瑜伽師地論』の名を担えるのであり、『瑜伽論』「本地分」が絶対的に〈十七地〉から構成されねばならないという必然性は何も無い。したがって、新層「撰決択分」で「本地分」にはない新たな教義概念を創始し、詳述する際、

なお、正量部の行為理論がヴァスバンドゥの手で先の第 I 論題の〈身体的表出 = 行動〉説と第 II 論題の〈不失壞〉説とに分裂させられていることも注意を要する。さらにそれら両説にブドガラ説を加算して初めて正量部の行為理論の統一された全体像が再構成されるのである⁽³⁷⁾。

さらに大衆部にいたっては、第二条件に関与する〈増長〉説だけが議論の俎上へのせられ、何が第一条件を満たしうる身体的行為として大衆部によって考えられているのかはまったく閑却されている。

ヴァスバンドゥによる不公平な扱いは両学説に対する批判方法にも窺える。両学説に対してヴァスバンドゥは三箇の反問を投げかけているが、心不相応行の項目に対する批判として有効なのは最初の一反問だけで、他の二つはかなりの外れな反問である。問題の二反問とは、一つはマートゥルンガ (Mātulaṅga) の花の喩例をどう説明するのかというものであり、もう一つは滅尽定のあとどうやって心が再発生するのかという趣旨である。

同時に、それを取り上げるための典拠的記述をなるべく「本地分」にも挿入して確保しておくという配慮を「撰決択分」の編纂者が払わなかったはずはなく、「本地分」の中でも比較的新しい成立層にならそのような挿入処置は可能であったろう。)

⁽³⁷⁾ 犢子部・正量部のブドガラ説の総括的研究として武田 [1998] を前稿 [1999c], p.34 note 22 で紹介した。とはいえ、三友健容 [1978] 「我」を主張した部派(一~三)、『三藏集 第三輯』大東出版社, pp.125~152 も必読の先行研究として追補したい。同派の行為論については前田至成 [1981] 「三彌底部 (Sammitiya) の業思想」、『相愛女子大学・相愛女子短期大学研究論集』[音楽学部編] 28 を参看のこと。正量部・犢子部の使用言語を推定する試みが西村実則 [1995] 「サンスクリットと部派仏教教団(中)」、『三康文化研究所年報』26・27 (合併号) でなされている。近年、新資料にもとづく正量部研究が活発であり、今後の進展に期待が寄せられている。並川孝儀 [1987] 「正量部の随眠説—*Samskṛtāsamskṛta-viniścaya* 第 17 章—」、『佛教大學研究紀要』(通巻)71; 並川 [1990] 「正量部の非随眠説—*Samskṛtāsamskṛta-viniścaya* 第 16 章—」、『佛教大學研究紀要』(通巻)74; 並川 [1991] 「正量部の福德説—*Samskṛtāsamskṛta-viniścaya* 第 19 章—」、『佛教大學研究紀要』(通巻)75; 並川 [1992a] 「正量部の非福説」、『印仏研』40-2; 並川 [1992b] 「正量部の不動業説」、『文学部論集』77 (佛教大学学会); 並川 [1994a] 「正量部の煩惱説—『有為無為決択』第 21 章「聖諦決択」より見て—」、『印仏研』42-2; 並川 [1994b] 「正量部の聖諦説 [I]—*Samskṛtāsamskṛta-viniścaya* 第 21 章—」、『文学部論集』78; 並川 [1994c] 「正量部の修行階梯—『有為無為決択』第 21 章「聖諦決択」より見て—」、『印仏研』43-1; 並川 [1995] 「正量部の四善根位説」、『印仏研』44-1; 並川 [1996] 「正量部の修行階梯—見道、修道、無學道—」、『仏教学会紀要』4; 岡野潔 [1994] 「新発見の仏教カーヴィヤ Mahāsamvartanikāthā—特に、Amṛtānanda 本 Buddhacarita に見られる、その借用について—」、『印仏研』43-1; 岡野 [1998] 「新発見のインド正量部の文献」、『印仏研』47-1; 岡野 [2000] 「正量部の歴史的宇宙論における終末意識」、『印仏研』49-1。(宮崎啓作氏の先行諸研究については並川論文内の諸注記をご覧ください。)

仮に滅尽定において心心所が滅していても、不失壊や増長はもともと心と連合しない(心不相応な)存在素なのだから、それらが心心所の種子となって、出定時に心心所を発生させることは理論的に可能であろう。あまつさえ、滅尽定においても正量部にとってはブドガラが存続しているし、大衆部の学説では根本識 (mūla-vijñāna)、大衆部と親密な分別説部では微細な意識がやはり滅することなく存続するはずである。つまり、大衆部系統はもともと滅尽定有心論者なのだから、ヴァスバンドウの反問はかれらには愚問でしかない。しかし、ヴァスバンドウは正量部のブドガラ説や大衆部の根本識説という背景理論をわれわれの視野から消し去ったうえで、両学派の心不相応行所屬の種子説だけを抽出して、論難を加える。

マートゥルンガの花の喩例も、それを行為論に不可欠のものとして捉えたのはヴァスバンドウが最初であり、行為をめぐる従来の部派間の論争でその喩例が俎上にのせられたことは現存文献中一例も検出されていない⁽³⁸⁾。正量部や大衆部の行為理論にその喩例への説明が欠如して当然であり、そのことを非難される謂われはない。

第 III 論題の構成とその可変項

行為論の第一条件を満たす項目をいかなる物質的存在素(色法)にも見いだせず、第二条件に相応しい項目が物質的でも精神的でもない存在素(心不相応行)にも見あたらないことが判明した今、両条件を具備しうる候補はおのずと精神的存在素(心法)の範囲にせばめられていく。そういう精神的存在素出身の候補たちが第 III 論題という演壇に並び立ち、自己をアピールしていく。

III. 意思によって<心の連続体>に敷設された特殊な能力がその特殊化された連続体の変化の最終段階になって結果を生じるという諸学説(KS §§12~22).

III.A. <滅尽定 (nirodha-samāpatti) = 無心 (a-cittika) > 説に立脚する学説 (§§13~14).

III.A.1. 入定時の心が等無間縁 (sam-an-antara-pratyaya) となって滅尽定からの出定時の心に接続するという学説 = 或る人々 [i.e. 有部系ヴァスミトラの見解を転用した架空の学説] の説 (§13).

III.A.2. 心・心所の種子が心的連続体と物質的感官の連続体との双方に浸透しており、滅尽定からの出定心は物質的感官の連続体に浸透した心の種子から生じると

⁽³⁸⁾このわたしの判断は室寺義仁 [1994b] 「アートマンなきカルマの成熟—《マートゥルンガの比喩》を巡る覚書—」『仏教学会報』18/19 (合併号) に枚挙される資料状況と室寺氏の解説によって着想したものである。

いう学説 = 或る人々 [i.e. 先代軌範師 = アーラヤ識導入以前の瑜伽行派] の説 (§14).

III.B. <滅尽定 = 有心 (sa-cittika) > 説に立脚する諸学説 (§§16 ~ 22).

III.B.1. 滅尽定は思考識 (意識 mano-vijñāna) が存続する点で有心であるという学説 = 或る人々 = 論理家 (Tārkika) [i.e. 譬喩者の上座ヴァスミトラ系] の説 (§16, etc.).

III.B.2. 滅尽定は異熟識 (vipāka-vijñāna) が存続する点で有心であり、活動的識 (転識) と連合する善・不善の心所によって異熟識がその中に内在する種々の種子を育成される (bija-puṣṭi) という仕方で熏習されると、そのようにして特殊化された [異熟識の] 連続体の変化から (santati-pariṇāma-viśeṣāt) 未来に潜在印象 (習気 vāsanā) が発現するとき好・悪の結果が生じるという学説 = 特殊な経量部 [i.e. アーラヤ識を導入する瑜伽行派] の説 (§§18 ~ 22).

まず行為論の第一条件を満たす身体的行為の本質はここ第 III 論題では意思 (cetanā) という心理的存在素 (心所法 caitasika-dharma) であることがすでに暗黙の了解事項となっており、その点については事前に争われることがない。むしろ原因的行為と同一視される意思が発動してすぐさま消滅したあと、その残された原因としての効力をいかなる <心の連続体> がいかなる方法で未来に結果が生起するまでの間保持し続けるのか、という行為論の第二条件をめぐる問題が終始議論される。したがって、ここでは <心の連続体> (心相続 citta-santāna/-santati) という term が可変項として設定され、その内容が事前に規定されることはない。そして、先の第 II 論題で強引に話題に上らせた滅尽定を試金石にして諸学派の <心相続> 理論が行為論に相応しいかどうかを吟味にかけるために、[A] <滅尽定 = 無心> 説から [B] <有心> 説の順に諸学説を配列したうえで、例の可変項への代入を試行するのである。

『成業論』の第 I 論題から第 III 論題にかけての意図的な学説配列は、みごとに整然とした組織を示し、壮観であるが、結果的にはヴァスバンドゥにとっては皮肉な様相を帯びることにもなった。すなわち、以下のように。

[A] <滅尽定 = 無心> 説の第一番目に来るのは [A.1] 入定時の過去の心を等無間縁として出定時の心が生起するという学説であるが、これは『俱舍論』「根品」(AKBh II) の有部の <滅尽定 = 無心> 説に含まれる補足説明とたしかに一致しており、われわれはその有部説の祖型らしきものを『尊婆須蜜菩薩所集論』巻第一「第二偈品首」

に辿りうる可能性はある⁽³⁹⁾。とはいえ、『俱舍論』で有部の〈滅尽定 = 無心〉説が言及されるのは当然ながら有部の心不相応行のリストの項目としてであり、その際、有部は『成業論』の第 III 論題においてのように意思によって能力を敷設される場、つまり、行為論の第二条件に係わる事案として〈心の連続体〉(有部の「単層の」識の流れ)を位置づけようとしたわけではない。有部にしてみれば、『俱舍論』「業品」や『成業論』の第 I 論題にすでに登場した、過去世にいつまでも存続する身体的行為 = 身体的表出(形態)という物質的存在素だけで行為論の両条件を十分に満たしうる以上、それとは別個に能力を保持する場を〈心の連続体〉に求める必要など微塵もないからである。したがって、有部の〈滅尽定 = 無心〉〈入定心 = 等無間縁〉説を『成業論』の第 III 論題で引き合いに出すのは甚だ不当であり、第 III 論題の文脈下にその学説を移し終えた時点でそれは有部説でも何でもない架空の学説にたちまち変貌してしまう。ヴァスバンドゥもみずからの処置の不当性に気づいたのであろう、『成業論』以降に著した『縁起経釈』(PSV_y)になると、いかなる〈識の連続体〉が〈行使を条件とする識〉に相応しいかを検討する文脈で [A] 〈滅尽定 = 無心〉説に考察が及ぶ際に、もはや [A.1] 有部の〈入定心 = 等無間縁〉説を再登場させることなく、[A.2] 〈心によって熏習された身体的感官の連続体(身根相続)から出定時の心が生じる〉という学説、すなわち、アーラヤ識導入以前の瑜伽行派の古いタイプの〈識の流れの複合

(39) 尊婆須蜜造・僧伽跋澄等譯『尊婆須蜜菩薩所集論』卷第一「第二偈品首」: 問: 滅盡三昧後心復生餘心。答曰: 起心中間次第緣也。尊作是說: 「若心次第生心者、即次第緣也。何以故。非色心心法有次第緣也。」(『大正』 vol.28, p.725a23~25.) 訳文はあまり鮮明ではないので、再考の余地はある。

体 > 理論⁽⁴⁰⁾ のみをその代表的学説として議題に取り上げる⁽⁴¹⁾。

『成業論』では [A.1/2] <滅尽定 = 無心> 説に属する二つの学説が批判されたあとに、それらよりも合理性が一段高い学説理論であるかのような位置関係の許に [B] <滅尽定 = 有心> 説へと話題が進む。そして [B.1] <思考識 (意識) が存続する点で滅尽定は有心である> という、<「単層の」識の流れ> 理論に則る譬喩者系統の学説が当然ながらこの陣営の筆頭に名乗りをあげる。しんがりにはそれすらも凌駕する <有心> 説としてヴァスバンドゥが支持する [B.2] 特殊な経量部の <異熟識の連続体> 理論、つまり、アーラヤ識を導入する瑜伽行派の新しいタイプの <識の流れの複合体> 理論が控えている。それこそが行為の二条件を充足しうる唯一の学説であることが詳細に論証され、仏教徒に最も相応しい行為理論であることが力説されて、『成業論』は終わる。そもそも [A.2] <心心所の連続体は滅尽定に入ると一旦途切れるが、心心所の種子が物質的感官の連続体に保持されているので、出定時に心心所が再発生する> という—『俱舍論』『根品』では「先代軌範師」(Pūrvācārya) に帰された—学説は [B.2] <六つの活動的識の連続体は滅尽定に入ると一旦途切れるが、それらの種子が異熟識の連続体に保持されているので、出定時に活動的識が再発生する> という学説とともに『瑜伽論』—新古の層を異にするとはいえ—に同じく所在するにも拘わらず、[A.2] 前者は『成業論』のこのような論題構成の中では皮肉なことに [B.1] 譬喩者の <「単層の」識の流れ> 理論よりも格下げとなる低い位置に甘んじるはめになる。

(40) 『俱舍論』『根品』では「先代軌範師」(Pūrvācārya) の見解としてヴァスバンドゥによって論評抜きで紹介されるこの学説—後世、<色心互熏> 説の名で経量部の代表的理論として人口に膾炙されたにも拘わらず、ヴァスバンドゥ自身は一度も「経量部」学説とは明言していない理論—が『瑜伽論』『摂決摂分』(YĀBh VinSañ) に所在することは袴谷憲昭 [1986], pp.859~860 で松田和信氏を介する兵藤一夫氏の教示として報告され、研究者の間では周知されていた。ごく最近、山部能宜氏は当該説がアーラヤ識導入以前の一時期に瑜伽行派内で創唱された理論であり、決して外部からの借用物ではないことを『瑜伽論』諸層の種子説に関する記述の照合によって丹念に例証された。山部 [2000a] 『『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面—いわゆる「色心互熏」説を中心として—』『日本佛教学會年報』65, pp.127~146.

なお、『瑜伽論』のアーラヤ識導入以前のテキスト箇所では <経量部の「単層の」識の流れ> 理論が採用されていたという Schmithausen 氏の仮説は山部能宜 [1990a] 『前六識の開導依に関する「難陀等義」の考察』(渡邊隆生・他「共同研究 唯識論書における漢文用語の註釈的研究 (II)」所収) 『龍谷大学仏教文化研究所紀要』28, pp.26~31 において反証された。(また山部氏は袴谷 [1986] では未同定のまま保留されていた『俱舍論』『世間品』中の「先代軌範師」の一学説 [i.e. 中有の有情が何に惹かれて地獄に化生するのかを説明する学説] を『瑜伽論』『本地分意地』の中に同定することにも成功している。山部 [1999] 『Pūrvācārya の一用例について』『九州龍谷短期大学紀要』45, pp.203~217.)

(41) 室寺 [1986], p.75 に含まれる『縁起経釈』の和訳にもとづくわたしの判断。

このような不都合を解消するためか、ヴァスバンドゥは『縁起経釈』(PSVy)では問題の両学説の配列順序を逆転させる。[B.1] 譬喩者の〈滅尽定中に思考識が存続する〉という説を先に取り上げて詳細に論破したあとで、[A.2] 〈感官の連続体に熏習された心心所の種子から出定時に心心所が再発生する〉という〈滅尽定 = 無心〉説に移行する⁽⁴²⁾。

かくして、『成業論』第12節に現れる〈心の流れ/連続体〉(*citta-santāna/-santati*)という用語は〈経量部の「単層の」識の流れ〉を指すという Schmithausen 氏の判断が決して氏のいうテキストに対する「公平な読み」ではありえないだけでなく、『成業論』の論題構成におけるヴァスバンドゥの意図をむしろ見損なうおそれさえあるのではないかという危惧の念をわれわれは懐かざるをえない。『成業論』第III論題の〈心の連続体〉という term は、第I論題の〈身体的表出〉や第II論題の〈心と連合しない存在素〉という terms とともに、事前に内容が規定されることない〈可変項 x 〉としてヴァスバンドゥによって意図的に各論題の最初に提示されるのであり、敵対する諸学派の異説をめいめい解釈学的な候補としてその可変項に代入することによって結局どの学説が仏教徒の行為理論として妥当なのかを検証していく試金石の役目を負わされていたと推定されるからである。

IV. 3. 〈身体的表出 = 形態〉学説 (その一)

われわれは『成業論』敵対学説批判節の論題構成とそこでの可変項の役割りについての以上のような見通しを『成業論』のテキストに即して例証しておく必要がある。『瑜伽論』との関連についてもできる限り、触れていくつもりである。

三種の行為の語義解釈 『成業論』第2節は次のように導入される。

此中有説：身所造業故、名「身業」。語即是業故、名「語業」。此二皆用表與無表爲其自性。意相應業故、名「意業」。此業但以思爲自性。(『成業論』・『大正』Vol. 31, p.781b1~3.)⁽⁴³⁾

de la **Kha cig** na re⁽⁴⁴⁾ “lus kyis byas pa'i las ni lus kyi las yin la. niag

⁽⁴²⁾室寺 [1986], pp.72~77 に示される『縁起経釈』の和訳と解説を拝読して得たわたしの判断。その判断が室寺氏の解説の意図に合うかどうかは別の問題ではあるが。

⁽⁴³⁾『業成就論』：有人説言：身所作業、是名「身業」。口言説業、是名「口業」。此二皆有作與無作。意相應業、是名「意業」。此業是思。(『大正』Vol. 31, p.777b26~28.)

⁽⁴⁴⁾KSTīkā(abbr. KST)内の引用では〈de la re **zig** de la **Kha cig** na re〉 *zés bya ba la sogs pas*… (Derge Hī 63b7.) とある。

ñid ni ñag gi las yin te. so sor gñis ka yañ rnam par rig byed dañ. rnam par rig byed ma yin pa yin no. yid dañ mtshuñ par ldan pa'i las ni yid kyi las te sems pa yin no" zes zer ro. (KS §2. Muroji ed., p.1, 8~12.)

tatra [tāvat] Keced āhuḥ: kāya-kṛtaṃ karma kāya-karma. vāg eva vāk-karma. dve punaḥ(or ca) praty-ekaṃ vijñapti-a-vijñapti. manaḥ-saṃprayuktaṃ karma manas-karma, cetanā. (My Skt. Retrans. of KS §2.)

それら (i.e. 三種の行為) に関して [まず] 或る人々はいふ:「身体によつてなされた行為が (1) 身体的行為である。言語こそが (2) 言語的行為である。さらに (1/2) 両者 (i.e. 身体的行為と言語的行為) はそれぞれに (1a/2a) 表出と (1b/2b) 無表出がある。思考と連合する行為が (3) 精神的行為であり、意思 [という心理的要素] のことである。」と。(『行為の論証』 §2.)

「身体的行為」「言語的行為」「精神的行為」という三種の複合語に関する或る人々の語義解釈が紹介される。身体的行為と言語的行為の両者にそれぞれ「表出」「無表出」があるという説明が交えてある以上、「或る人々」というのは単純に有部 (= 毘婆沙師 = 阿毘達磨論師) のことと思われやすい。事実、注釈者スマティシーラ (Sumati-śīla) も「最初 [の他学派の学説] はヴァイバーシカ学派の立場 (or 主張) であると知られるべきである。」⁽⁴⁵⁾ という。山口益氏など日本の学者も『成業論』の科分を作成する際、スマティシーラによる学派比定を全面的に採用している⁽⁴⁶⁾。

カシミール系有部の三業定立の根拠 ところが、ヴァスバンドウの旧著『俱舍論』

⁽⁴⁵⁾KST: dañ po ni **Bya brag tu smra baḥi** phyogs yin par rig par bya ste. (Der. Ħi 64a1.); my Skt. Retrans. of KST: *prathamas tu Vaibhāṣika-pakṣo veditavyaḥ.*

⁽⁴⁶⁾山口益 [rep.1975] 『世親の成業論』法蔵館; 佐藤密雄 [1978] 『大乘成業論《佛典講座 41》』大蔵出版; Muroji [1985]. 私見ではスマティシーラがヴァスバンドウの論題構成の意図を十分に把握しているとは認めがたい。就中、彼による経量部の比定を無批判に受け入れるのは大変危険である。仏教論理學史上におけるスマティシーラの位置づけについては、室寺義仁 [1985] 「善慧戒の『成業論注釈』について」『印仏研』32-2; 室寺 [1987] 「アーヤ識の存在論証について—post Dharmakīrti—」『印仏研』36-1*などを参照のこと。(*ただし、経量部の認識論が「単層の心の流れに基づいて展開され得る」という室寺氏の基本的認識にはまったく賛同できない。ダルマキールティの外界を前提とした経量部的認識論も外界を前提としない唯識的認識論も <異種の六識 [アーヤ識を加えれば七識] の同時生起 > の可能性を容認する <瑜伽行派的な識の流れの複合体 > という首尾一貫した理論のもとに展開されているからである。この点についてはいずれ続稿で扱う旨をしばしば予告してきたが、その間に同一テーマで船山徹氏が詳細な論稿をすでに公にしておられることを知った。船山 [2000] 「ダルマキールティの六識俱起説」『戸崎宏正博士古希記念論文集 インド思想と論理』九州大学出版会, pp.319~345. じつをいえば、ダルマキールティが異種の複数

「業品」(AKBh IV)⁽⁴⁷⁾の対応箇所を一瞥すれば、『成業論』の三種の行為の導入の仕方やそれらに関する語義解釈が有部本来のそれ[ただし、カシミール系の]とは微妙に違い違うことに気づくのである。

思及思所作

思即是業 所作謂身語

…… 此所由業其體是何。謂：心所

[思及思所作。] (再出)

故『契經』説：「有二種業。一者、思業。二、思已業。」思已業者、謂：思所作。如是二業分別爲三。謂：即有情身語意業。如何建立此三業耶。爲約所依。爲據自性。爲就等起。縱爾、何違。若約所依、應唯一業。以一切業並依身故。若據自性、應唯語是業。以三種中唯語即業故。若就等起、亦應唯一業。以一切業皆意等起故。毘婆沙師説：「立三業、如其次第、由上三因。」然心所

識の同時生起を容認しており、したがって、<識の流れの複合体>学説の信奉者であったことは、戸崎宏正氏の『知識論評釈』の和訳研究である『仏教認識論の研究 上・下』を續けば、歴然としており、日本の学界では周知の話柄であるといっても過言ではなかった。しかし、これほど歴然とした反証があるにも拘わらず、肝心の戸崎氏の研究成果を Schmithausen 仮説 [ダルマキールティを<「単層の」識の流れ>理論の信奉者とみなす仮説] への批判・反駁に援用しようと試みる学者はなぜかこれまでのところ誰ひとりいなかったのである。船山論文においてダルマキールティの認識論が<識の流れの複合体>理論を前提にしていることが再確認された今、われわれはあらためて重要な問題に直面せざるをえない：そのダルマキールティが<「単層の」識の流れ>理論を前提にするシュリーラータの<認識異時因果>説および<同時因果否定>説を自派の認識論に導入してしまったのはなぜか、と。複数識の同時生起は心・心所の同時生起と同じく複数識同士の連合関係[同時的・相互的因果関係]と等価であり、<同時因果>の余地を一切認めない譬喩者の伝統的学説とは全く相容れないからである。それゆえ、ダルマキールティは自己の知識論体系の破綻の因子をみずから招き寄せてしまった、という否定的評価をわたしはダルマキールティの知識論に下さざるをえないのである。)

(47) 『俱舍論』「業品」およびヤショーミトラ註の Skt. texts を全訳した労作として舟橋一哉 [1987] 『俱舍論の原典解明 業品』法蔵館がある。Cf. 本庄良文 [1988] 「(書評) 舟橋一哉著：俱舍論の原典解明 業品」『佛教學セミナー』48, 99~104. 川村昭光 [1984; 1986] 「阿毘達磨俱舍論業品の研究 (1)(2)」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』16, 18 は『俱舍論』「業品」冒頭部の先駆的和訳研究であるが、残念ながら、誤訳がいたるところで目に付く。梵文『俱舍論』「業品」(AKBh IV[Karma-nirdeśa]) の Pradhan 本に対する綿密な批判的校訂の試みが佐古年穂氏によって公表されている。Tosio Sako [1988], “Textcritical Remarks on the Abhidharmakośabhāṣya IV-1~12 (p.192~p.205, 1. 11)” 『佛敎文化』20 (通巻 23) 學術増刊号 (4), pp.1~36. しかし、本稿で依用する Śāstri 本はそれに先んじて Pradhan 本に対する訂正を暗黙のうちに施しており、Śāstri 本で訂正済みの箇所が佐古氏の訂正と一致する場合には注記を省略することをご承願したい。

[思即是意業] (再出)

思所作業分爲身語二業。是思所等起故。身語二業自性云何。偈曰：

此身語二業 俱表無表性

論曰：應知：如是所說諸業中身語二業俱表・無表性。(『俱舍論』卷第十三「分別業品」第四之一。『大正』Vol.29, p.67b9~10, 17~c2.)⁽⁴⁸⁾

kiṃ punas tat karma? ity āha:

cetanā tat-kṛtaṃ ca tat/

Sūtra uktam: “dve karmaṇī cetanā karma cetayitvā ca” iti. yat tac cetayitvā cetanā-kṛtaṃ ca tat.

te ete dve karmaṇī trīṇi bhavanti—kāya-vāñ-manas-karmāṇi.

katham eṣāṃ karmaṇāṃ vyavasthānam, kim āśraya-taḥ? āho-svit svabhāva-taḥ samutthāna-to vā? āśraya-taś cet, ekaṃ kāya-karma prāpnoti; sarveṣāṃ kāyāśrita-tvāt. sva-bhāva-taś cet, vāk-karmāikaṃ prāpnoti; vacasaḥ karma-sva-bhāva-tvāt. samutthāna-taś cet, manas-karmāikaṃ prāpnoti; sarveṣāṃ manaḥ-samutthita-tvāt?

yathā-kramaṃ tribhiḥ kāraṇais trayāṇāṃ iti **Vaibhāṣikāḥ**.

tatra punaḥ—

⁽⁴⁸⁾真諦譯『俱舍釋論』卷第十中「分別業品」第四：若爾、此業何法。偈曰：

故意及所作

釋曰：『經』中說：「業有二種。一、故意業。二、故意所造業。」此所造但故意所作。非身口所作。此二業或成三業。謂：身口意。云何安立此三。爲由依止。爲由自性。爲由緣起。若由依止、但一身業。一切依止身故。若由自性、但一口業。於一切中但口是業故。若由緣起、但一意業。一切皆故意所起故。「次第由此三因、安立三業。」毘婆沙師說如此。此中、偈曰：

故意即心業

釋曰：心業者但故意故。意何相。謂：心思已決。偈曰：

故意生身口

釋曰：如此故意依身口門起。即以身口還顯故意。應知：此名「身口二業」。偈曰：

二有教無教

釋曰：是身口業、應知：一一各有二類。謂：有教・無教爲性。(『大正』Vol. 31, p.225a26~b11.)

cetanā mānasaṃ karma

cetanā manas-karmêti veditavyam.

taj-jaṃ vāk-kāya-karmaṇī//1//

yac cetanā-janitaṃ cetayitvā karmêty uktam, kāya-vāk-karmaṇī⁽⁴⁹⁾ te veditavye.

te tu vijñāpty-a-vijñāptī

te tu kāya-vāk-karmaṇī praty-ekaṃ **vijñāpty-a-vijñāpti**-sva-bhāve veditavye. (AK IV kk.1 ~ 2a₁ with Bhāṣya. S. D. Śāstri[1987], pp.567, 11 ~ 568, 11.)

【問】さらにその [世間の多様性の源泉となる] 行為とは何か。【答】答えよう：

(A) 意思と (B) それ (i.e. 意思) に基づいてなされたものがそれ (i.e. 行為) である。(『アビダルマの庫』第 IV 章第 1 偈 b 句)

『経典』に「行為は二つである：(A) 意思という行為と (B) 意思したあとの [行為] とである。」と説かれている。およそ (A) それ (i.e. 意思という行為) と (B) 意思したあとの [行為] = 意思に基づいてなされたものがそれ (i.e. 行為) である⁽⁵⁰⁾。

これら (A/B) 二つの行為は三つになる—(1/2/3) 身体的・言語的・精神的諸行為である。

【問】これら [三種の] 諸行為の定立はどういうやり方で [なされるの] か。基盤という観点からなのか、それとも、自己本質という観点からか、或いは、惹起という観点からか。もし基盤という観点から [行為の定立がなされるの]

⁽⁴⁹⁾Sako [1988], p.9 note 22 は写本および kārīkā (偈) の語順に合わせて <vāk-kāya-karmaṇī> と訂正するように要求しているが、ここでは従わない。Tib. < lus dañ ñag gi las >; 真諦訳「身口二業」; 玄奘訳「身語二業」は一致して現行テキストを支持するからである。偈の <vāk-kāya-karmaṇī> という変則的語順は韻律上の理由によるものと思われるし、散文注釈でヴァスバンドゥが正規の語順に戻したとしても何ら不都合はない。

⁽⁵⁰⁾舟橋一哉氏訳「その意思已 [業] なるものは、また意思によって造られたものである。」[舟橋 (一) [1987], p.3.] を漢訳に引きずられた誤訳と見なした。川村氏訳「經に云く「2種の業がある。思業 (cetanā-karma) と思已業とは、思の所作である。」(川村 [1984], p.372.) はさらに混乱し、破綻している。両訳とも Bhāṣya 内の二つの指示代名詞 < tat > のそれぞれの指示内容を見失っている。

であれば、[行為が] (1) 身体的行為一つ [だけ] になってしまう。全て [の行為] は身体に依存する [点では同じだ] からである。もし自己本質という観点からであれば、[行為が] (2) 言語的行為一つ [だけ] になってしまう。言語 [だけ] が行為を自己本質とするからである。もし惹起という点からであれば、[行為が] (3) 精神的行為一つ [だけ] になってしまう。全て [の行為] は精神 (i.e. 思考 = 心 = 識) によって惹起される [点では同じだ] からである。[したがって、どの観点に立っても三種の行為の定立は不可能である。]

【答】「確かにどれか一つの観点で行為を三種に弁別することはできないが、別々の三つの根拠によって順次に三つ [の行為一つ一つ] の [定立は可能である] 」とヴァイパーシカ学派はいう⁽⁵¹⁾。さらに、それら [定立された三種の行為] のうち、

(A) 意思が (3) 精神的な (or 思考的) 行為である。(第 1 偈 c 句)

「(A) 意思が (3) 精神的行為である」と知られるべきである。

(B) それ (i.e. 意思) より生じる [行為] が (2/1) 言語的・身体的両行為である。(第 1 偈 d 句)

およそ (B) 意思より生じたもの = 「意思したあとの行為」と呼ばれたもの、それらが (1/2) 身体的・言語的両行為であると知られるべきである。

しかるに、(1/2) 両者は [それぞれに] (1a/2a) 表出と (1b/2b) 無表出とがある。(第 2 偈 a₁ 句)

しかるに、(1/2) 両者 = 身体的・言語的両行為はそれぞれが (1a/2a) 表出と (1b/2b) 無表出とを自己本質とする。(『アビダルマの庫・註』第 IV 「行為の説示」章)

⁽⁵¹⁾SA: *tribhiḥ kāraṇair* iti. āśraya-taḥ, sva-bhāva-taḥ, samutthāna-taś cēti. *trayāṇām* iti. kāya-vāñ-manas-karmaṇām. āśraya-taḥ kāya-karma—kāyāśrayaṃ karma kāya-karmēti. sva-bhāvato vāk-karma—vāg eva karmēti. samutthāna-to manas-karma—manaḥ-samutthitam iti kṛtvā. (Śastri[1987], p.568, 3~6.)

(和訳) 「三つの根拠によって」とは、基盤という観点からと自己本質という観点からと惹起という観点からとである。「三つの」とは、身体的・言語的・精神的諸行為なのである。基盤という観点で (1) 身体的行為がある：「身体を基盤とする行為が身体的行為である」と [考えて]。自己本質という観点で (2) 言語的行為がある：「言語こそが行為である」と [考えて]。惹起という観点で (3) 精神的行為がある：「精神によって惹起される [行為が精神的行為である] 」と [考えて]。(ヤショーミトラ註)

『俱舍論』「業品」でヴァスバンドゥは行為の二種分類(思業と思已業)をまず話題にし⁽⁵²⁾、次に三種への再分類(身・語・意業)とそれらの定立根拠をめぐる質疑と有部側の解答などに移行し、最後に身語二業が各自表と無表の二業に細分されること、都合、四業(身表・身無表・語表・語無表)⁽⁵³⁾となることを付言する。このような論述内容は、ごく一部(i.e. 思業・思已業の二業の扱い)を除けば、カシミール系有部所屬の『婆娑論』およびカシミール系の有部教学に基づいてガンダーラ有部の『心論』系綱要書を改訂した『雑心論』にはほぼ見いだせるのであって、ヴァスバンドゥは有部の両論書に分散する諸記述を相互に連結させて『俱舍論』「業品」冒頭部で緊密に配置したのである。『順正理論』IV「弁業品」ならびに『アビダルマ灯論』第IV章第1節も『俱舍論』の当該の論述配置を基本的に継承し、若干の増広を加えた。

『婆娑論』「業蘊」および『雑心論』の対応節を引用する。

復有説者。由三因縁所以作論。一、分別契經義故。二、爲遮止他所説故、三、爲顯了世間現見所行事故。爲分別契經義者、謂：『契經』説：「業有二種。一、思業。二、思所起業。」彼所説業今欲廣釋。……………三業者、謂：身業・語業・意業。問：此三業云何建立。爲自性故。爲所依故。爲等起故。若自性者、應唯一業。所謂：語業。語即業故。若所依者、應一切業皆名「身業」。以三種業皆依身故。若等起者、應一切業皆名「意業」。以三皆是意等起故。答：具由三縁建立三業。一、自性故、建立語業。二、所依故、建立身業。三、等起故、建立意業。〔復有説者、……〕(『婆娑論』卷第百十三「業蘊」第四中「惡行納息」第一之二。『大正』Vol. 27, pp.586c24~29; 587b1~8.)⁽⁵⁴⁾

或應説二。謂：表・無表。……或應説四。謂：身・語業各有表・無表。……(『婆娑論』卷第百二十「業蘊」第四中「害生納息」第三之三。Ibid., p.624a26)

⁽⁵²⁾二種行為を主題に扱う論文に池田練太郎 [1981] 「思業と思已業」『印仏研』30-1, pp.298~302 があり、有益である。とりわけ、次の所見は傾聴に値する：「三業説が」ニカーヤ中に「きわめて数多く説かれるのに対して、思[業]・思已業という考え方は、先に挙げた『中阿含』「達梵行經」と『増支部』六一六三の中にしか見られない。しかも、それは思[業]→思已業というように心的要素に重点を置いており、三業説とは逆の順序で説かれる。このようなことからみて、身・語・意の三業説と思[業]・思已業の二業説とはそれぞれ別に成立し、その成立の次第は、三業説の方がはるかに古く、二業説はかなり新しいとみることができる。」(池田(練) [1981], p.301.)

⁽⁵³⁾これら四業に意業(カシミール有部では意業に表・無表の別を立てない)を足せば、むろん全部で五業となる。

⁽⁵⁴⁾cf. 尊者世友造・玄奘譯『阿毘達磨品類足論』巻第五「辯攝等品」第六之一：有三業。謂：身業・語業・意業。(『大正』Vol. 26, p.712a17.)

~ 28.)⁽⁵⁵⁾

「身口意集業/在於有有中」者、身業・口業・意業、此三業生種種果。衆生住於本有・死有・中有・生有中修集諸業。問：云何立三業。爲自性故。爲依故。爲等起故。若自性者、應一業。謂：語業。若依者、一切依身亦一業。謂：身業。若等起者、一切從意起亦應一業。謂：意業。答：此亦如是。三事故。彼自性者、語業。以語即業故。依者、身業。以業依身故。身作故。身合故。身運故。等起者、意業。雖身業・口業意業所起。然不共受名、如眼識⁽⁵⁶⁾。……是業相今當略説：

身業當知二 謂作及無作⁽⁵⁷⁾

口業亦如是 意業當知思

「身業當知二/謂：作及無作」者、身業二種作性及無作性。「作」(*viññapti*)者、身動・身方便・身作。「無作」(*a-viññapti*)者、身動滅已、與餘識俱彼性隨生。如：善受戒、穢汚・無記心現在前、善戒隨生。如：惡戒人、善・無記心現在前、惡戒隨生。「口業亦如是」者、口業二種：作・無作性、如前説。「意業當知思」者、意業是思自性。有欲令意業は無作性、此則不然⁽⁵⁸⁾。……(『雜心論』卷第三「業品」第三。『大正』Vol. 28, p.888a24~b4; b13~23.)

⁽⁵⁵⁾ cf. 『品類足論』卷第七「辯攝等品」第六之三：身業者云何。謂：身表及無表。語業者云何。謂：語表及無表。意業者云何。謂：思。(『大正』Vol. 26, p.717c26~27.)

⁽⁵⁶⁾ 三業の定立根拠に関する『雜心論』の以上の記述は本論前掲の『婆娑論』のカシミール有部の見解の踏襲であり、『心論』系本来のガンダーラ有部*の見解とは異なる。その点については本論で後述する。(*もっとも、三友健容氏は『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』系統を「法密部系統」と呼ぶ。三友 [1976], pp.129; 135.)

⁽⁵⁷⁾ < viññapti/a-viññapti > に対して「作・無作」という訳語が漢訳『雜心論』などで採用されていることにつき、羅什訳『成実論』< kriyā/a-kriyā >; 『中論』< viññapti/a-viññapti > に対する「作・無作」の訳例の影響を指摘した加藤純章氏の論文は注目に値する。加藤(純) [2000] 「無表と無作」『江島恵教博士追悼論集 空と実在』春秋社。

⁽⁵⁸⁾ 表・無表を身語二業のみに制限し、意業には配当しない『雜心論』の記述もカシミール系有部に追従するものであり、意業 (manas-karman) を無表 (無教 a-viññapti) と看なす『心論』系の伝統的見解とは対立する。意業を無表と看なす場合、無表色という表現にも反映しているように、無表を法処所属の色、つまり、一種の物質と規定するカシミール有部の理解に反して、ガンダーラ有部は心法としての無表のタイプを容認していたことが推定されよう。Cf. 三友 [1976], pp.134~138; 智谷公和 [1996] 『阿毘曇心論』『業品』における善・不善・無記について、『印仏研』44-2。有部以外のアビダルマ論書に目を転じれば、『舍利弗阿毘曇論』が意業を「無教業」とする解釈を表明していたり、『成実論』『業相品』が意業にも「無作」(a-kriyā) があると主張したことも有名であり、『心論』系の学説との親縁性を窺わせる。しかし、

『俱舍論』『業品』の論述との些細な相違点にことさら拡大鏡をあてれば、『雑心論』

『舍利弗論』は身口業の「無教」を有部と同じく〈法処所撰〉に分類するが、意業の「無教」については明言せず、『成実論』は「無作」を〈心不相応行〉と看す。Cf. 舟橋 (一) [1954], pp.138~145.; 加藤 (純) [2000], pp.18~21. [脱稿間際 (2001年4月) になって、荒井 [行] 央 [1978] 「業施設論における無表について」『印仏研』27-1, pp.172~173 を拝読して、目から鱗が落ちる思いがした。それによると、『業施設』(Karma-prajñapti) は「(1) 非業非色の無表 (受・想・触・作意・識) (2) 業にして非色なる無表 (思) (3) 業にして色なる無表 (身無表・語無表) の三種」を立てるという (p.172)。そして、『心論』『心論経』『舍利弗論』などの意業の無教説について「その相は他に了知されないから無表と言われた」という意味で〈無表〉(a-vijñapti) の本義を反映していることに荒井氏は注目し、無表概念の思想史の見通しをこう推定しておられる:「表・無表の分別というのは、色蘊の有無による分類たる有色・無色分別と同様に、本来は色と非色とを区別する「表非表」であったように思われる。それが、色法に関する考究が進む過程で、有対無対とか有見無見の分別のごとく、色法を細区分する「有表無表」の意味に転じたのではなからうか。」(p.173) と。だとすれば、意業に無表を立てる『心論』系学説は『業施設』以来の古い有部説—『舍利弗論』のような非有部系にも共有される古いアピダルマ学説—を継承するのに対し、表・無表を色法としての身語業に制限するカシミール有部学説はそれよりも新しく形成された新解釈だった可能性が高いといえよう。なお、福田琢 [2000] 『業施設』について、『日本佛教学會年報』65, p.76 note 5 に『心論』や『心論経』が「意業は無表 (無教) である」という異説を批判しているという趣旨のコメントが記されているのはどうしたわけか。面妖というほかない。或いは、『雑心論』と勘違いしておられるのであろうか。]

『雑心論』以前の『心論』系論書のテキストを掲載しておこう。

此業相今當略説：

身業教無教 當知二俱有
口業亦如是 意業唯無教

「身業教・無教/當知二俱有」者、身業性二種：有教性・無教性 (*kāya-karma dvīdhā, vijñaptir a-vijñaptiś ca.*)。於中「有教」者、身動 [*tatra vijñaptiḥ kāya-ceṣṭā.(?)*]、是善・不善・無記。善從善心生。不善從不善心生。無記從無記心生。「無教」(*a-vijñaptiḥ*) 者、若作業牢固、轉異心中此種子生 (*tad-bījaṃ jāyate*)。如：善受戒人、不善・無記心中、彼猶相隨；惡業人惡戒相隨。「口業亦如是」者、口業性亦二種。「意業唯無教」者、意業性一向無教。所以者何。不現故、思微相續故。(尊者法勝造・晋太元元年僧伽提婆共惠遠於廬山譯『阿毘曇心論』卷第一「業品」第三。『大正』Vol. 28, p.812b25~c7.)

「身業應當知/有教及無教」者、身業二種、謂：有教教及無教教。「彼有教教」者、身動。「無教」者、身動已滅、餘識相應、彼相續轉。如：受戒竟、雖不善・無記心、善戒隨生；如捕鳥等、雖善・無記心、惡戒隨生。「口業亦如是」者、口業亦二種。謂：有教性・無教性。「意業唯無教」者、意業唯無教性。非如色教。此業不可示他故、名「無教」。有言辭故、名「教」。(優波扇多釋・那連提耶舍譯『阿毘曇心論経』卷第二「業品」第三。Ibid., p.840a5~12.)

『心論』を見ると、身業の有教 (身表) を「身動」(*kāya-ceṣṭā*) とする定義はまるで正量部の〈身表 = 行動〉説を連想させ、無教を「種子」(*bīja*) と表現する点は大衆部・分別説部の心不相応行の種子説との関連性や『瑜伽論』および『俱舍論』経量部の種子説の先駆を思わせかねない。『心論』の〈身教〉定義に見られる「身動」の用例は『心論経』『雑心論』にも継承されるし、〈身教〉定義ではないが、〈身行〉

(*kāya-saṃskāra* or *kāya-carita*) 定義としてなら、『心論』以前の古い有部論書『阿毘曇甘露味論』巻上「業品」第四：

云何雜行。有三種行。身行・口行・意行。……云何身行。身動・身作。云何口行。口動・口作。云何意行。意動・意思。(『大正』Vol. 28, p.967c12~13; 17~19.)

にまで遡りうる。(三友健容氏は『甘露味論』の〈身行〉定義との関連で正量部の〈行動〉説との類似性に触れ、『心論』系にも言及する。三友 [1976], p.129. ただし、『甘露味論』「業品」は『心論』系とも『婆娑論』とも違って「意業 = 有教」という有部系では独自の学説を唱えた。『大正』Vol. 28, p.968, 14. それは後代の『瑜伽論』「撰決撰分」の「意表業」説に繋がるのかもしれない。意業の場合の〈有教/表業〉(vijñapti) はやはり色法ではなくて、心法と見なさなくてはなるまい。『瑜伽論』「撰決撰分」は形色も表業もともに仮有であることをはっきりと主張する。)『根本中頌』XVII「行為と結果の考察」の有部の行為論を紹介する冒頭部でも身業は単に「揺動」(viṣpanda) と表記され (k.4a)、後世の代表的な『中論』注釈文献は一樣にそれを「身体の動作」(śarīra-ceṣṭā) と注解する。かえって、身表を「形態」(形色) とする定義のほうが『婆娑論』以前の有部論書には見あたらず、やはりカシミール系独自の比較的新しい学説だった可能性が高いように思われる。大多数の有部系アビダルマ論書では、身体的行為もしくは身体的表出は「身体の動作」と常識的に理解され、定義されていたと考えたほうが無難であろう。「形態」という定義項を導入した『婆娑論』においてさえ、自派と敵対するはずの正量部の「行動」(gati) 学説への批判が—少なくとも明確な形では—いまだ放たれていないのは、そういった一般的な思潮が当時はまだ強かったからであろうか。(したがって、正量部の〈色法暫住〉説への有部の〈刹那滅〉説による批判も『婆娑論』ではついに未発に終わらざるをえなかったほどである。)この事態はガンダーラ所屬でありながら、カシミール有部学説の採用へと方向転換を遂げた『雑心論』でも変わらなかった。『雑心論』「業品」は『心論経』の三業の語義解釈を放棄して、カシミール系の語義解釈を導入し(本論後述)、かつ、意業に〈無作〉を認めないカシミール系の見解を容認して、意業に〈無作〉(無教)を立てたガンダーラ有部の学説を批判しさえした。しかし、そういう『雑心論』でも身作(身表)を「形色」とする『婆娑論』の定義はついに採用せず、「身動」とする『心論』以来の定義を踏襲するのであった。

正量部の〈色法暫住〉説に依拠する〈行動〉説に対して〈刹那滅〉説の立場からの批判の矢が放たれるのは、『成実論』、『瑜伽論』、大徳ラーマ*、そして『俱舍論』においてなのである。それに比べて、『心論』の「種子」という表現は『心論』系の後続論書では削除されている。(*大徳ラーマの諸学説は福田琢 [1998a]「経量部の大徳ラーマ」『佛教史學研究』41-1, pp.1~36 で丁寧に解説・整理されており、〈行動〉説批判は *Fragment 8* で扱われる (p.23)。福田氏は、有部内の異端派は最初から「経量部」を自称したが、有部はそれを侮蔑の意味を籠めて「譬喩者」と呼んだという本庄良文氏の仮説に同調の意を早くから表明していた。福田 [1989]。この [1998a] 論文で福田氏は経量部がシュリーラータの時代にすでに瑜伽行派の学説の自由な導入を許容しうる爛熟期(換言すれば、学派としての同一性を喪失しかねない崩壊期)に達していたことをその弟子ラーマにおける顕著な諸事例によってみごとに証明された。そうであれば、ヴァスバンドゥがシュリーラータたちと同じ経量部に所属しつつ、瑜伽行派学説を採用しても何ら不思議ではない。福田 [1998a] 論文は、譬喩者(蔑称ではなくて自称)と経量部(ヴァスバンドゥの立場)とを峻別し、後者の学説を初期瑜伽行派学説の転用と看なし、ヴァスバンドゥは最初から瑜伽行派の学匠でありながら『俱舍論』を著作し瑜伽行派の学説を「経量部」という架空の学派名で偽装しつつ提示したと主張するわたしの仮説 [R. Kritzer 氏の見解もほぼ同じ] への反証をも意図している点で甚だ興味深い。その点については

(というよりも、『心論』『心論経』も含む『心論』系論書)では二業(思業・思已業)自体の記述がなく、『婆娑論』も二業に前もって言及はするものの、或る論師(復有説者)の見解を紹介する節にたまたま含まれていたに過ぎない。結局、三業(身・語・意業)との包摂関係には触れず、関心が希薄というほかない⁽⁵⁹⁾。したがって、『成実論』第2節が二業を無視するのは有部の伝統一般から見て必ずしも不当ではない。かえって二業との密接な関連下に三業を位置づける『俱舍論』の処置にヴァスバンドウの強い作

統篇や別稿で答弁する機会を設けたい。))

『心論』のこの種の特異性については Robert Kritzer 氏も十二支縁起の識支節という論題下で指摘しておられる。R. Kritzer [1999], *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*, [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 44], Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien, p.182. (Kritzer 氏の学位論文を核とするこの学術書の内容とその刊行の意義については山部能宜氏の書評を参照のこと。山部 [2000b]「(書評) Robert Kritzer, Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma」『佛教学セミナー』72, pp.59~69.)

最近、兵藤一夫氏は『心論』を主題とする論文で「四諦」を論組織の中核に据えることは、法勝よりも詞梨跋摩においてよりいっそう本質的であり妥当と思われる。……敢えてその先後を述べるとすれば、『心論』は『成実論』の論組織を参考して著作されたように思われる。」と推定された。兵藤 [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集 アビダルマ仏教とインド思想』春秋社, p.143. わたしはこの推定には賛同できない。『心論』が『成実論』を参照しえたのなら、どうして「四諦」を範とする論組成が『成実論』よりも不徹底なものになるのが理解できないからである。

後続の『心論経』から『雑心論』にかけて『心論』の論構成の不徹底さを改訂すべく、「四諦」の枠組みに収容しきれず、それからはみ出した末尾の諸章(「修多羅品」「雑品」「択品」「論品」)内の論題をなるべく「四諦」組織に属する主要な諸章へと移籍させ、「四諦」系主要章の内容を充実させていく手続きが延々と遂行され続ける。そして、その手続きが完了するのは「世間品」を「四諦」系主要章として増設した『俱舍論』においてである。(『俱舍論』において『心論』系の「修多羅」「雑」「択」「論」各品はついに削除される。が、それと入れ替わるように「破我品」という新規の章が四諦の枠外で付録として添えられるのは皮肉というほかない。『順正理論』などで「破我品」が改めて削除されるのは尤もなことである。) 兵藤氏の推定はこれらの『心論』系論書間に見られる思想史的経緯と逆行する。わたしは『成実論』は『心論』系論書の不完全な四諦組織に着想を得て、より完全な組織作りを志向したと想像する。とはいえ、譬喩者系列ではクマララータ以降・シュリーラータ以前に位置すべき『成実論』がシュリーラータを批判するダルマトラータの『五事毘婆沙』にも先立つことは確実である。『雑心論』も、『五事毘婆沙』との前後の如何にかかわらず、やはり『成実論』以降とみてさしつかえない。

⁽⁵⁹⁾ 『婆娑論』の末尾で外道所説と正法(仏所説)との類似学説を対比する議論の中で再度、三業と二業も言及される。

三業者、如正法中身・語・意業、彼 (i.e. 外道) 説亦爾。但語爲初。二業者、如正法中思・思已業、彼説、所謂：黒業・白業。(『婆娑論』卷第一百九十八「見蘊」第八中「見納息」第五之一。『大正』Vol. 27, p.991c12~14.)

為が読みとれる。じつは『俱舍論』のこのような処置に先例がないわけではない。すなわち、有部系では Tib. 訳のみで現存する『業施設』(Karma-prajñapti)⁽⁶⁰⁾、および『根本中頌』(Mūla-madhyamaka-kārikā: abbr. MMK) 第 XVII 「行為と結果の考察」(Karma-phala-parīkṣā) 章第 1～5 偈に紹介される有部初期の行為論⁽⁶¹⁾、広義の分別説部(?)系⁽⁶²⁾では『舍利弗阿毘曇論』「業品」⁽⁶³⁾、広義の譬喩者系では『成

⁽⁶⁰⁾ cf. 荒井行央 [1981] 「業施設論の翻訳 (1)」『東洋大学大学院紀要』18 (p.5):

故作 (saṃcetanika) と言われるもの、それに思業と思已業との二つがある。

思業 (cetanākarma) とは何か。答う、思と、現思と、已思と、思類と心造作 (cittābhisamkāra) と、意業 (manas-karma) であるもの、これが思業と言われる。

思已業 (cetayitvākarma) とは何か。答う、所思の身業と所思の語業とであるもの、これが思已業と言われる。(『業施設』荒井氏和訳)

また宮崎啓作 [1982] 「Karma-prajñapti (『業施設』) 解説」『印仏研』30-2, pp.653～654 も参考のこと。[脱稿間際、加藤清氏の『業施設』蔵文和訳遺稿 (未公表) の概要を紹介する福田 [2000] を知った。その刊行を待望したい。『業施設』研究の包括的リストが同 [2000], p.72 に掲示されている。]

⁽⁶¹⁾ 『中論』においてナーガールジュナ (Nāgārjuna 龍樹) が伝承する有部の行為論について検討するためには要するスペースは脚注の枠を超過する恐れがあるため、本稿末尾の付論 VII に場所を移して扱いたい。

⁽⁶²⁾ 『舍利弗阿毘曇論』を犢子部 (Vātsīputriya) に帰する『大智度論』(実質的には鳩摩羅什自身の伝聞であろう) およびそれに倣う大多数の中国撰述文献の情報は、同『舍利弗論』に通常の<無我>説が説かれる反面、<非即非離蘊の補特伽羅>説がまったく検出できない点から、信憑性に欠けることが夙に木村泰賢氏によって指摘されていた。木村氏は『舍利弗論』全二十一品中十四品の主題名目がパーリ上座部 (分別説部) 仏教の『分別論』(毘崩伽 Vibhaṅga) の諸章と一致すること、また『分別論』に対応を欠く『舍利弗論』の諸品のうち、「人品」の法数項目がやはりパーリ『人施設論』(Puggala-paññatti) と半数に満たないながらもまとまりのある一致を示すことを例証された。さらにパーリ上座部や有部・犢子部の教義と一致しない『舍利弗論』の学説部分の多くが『異部宗輪論』や『婆娑論』に伝わる大衆部や分別論者の教理に跡付けられることも丹念に指摘された。木村 (泰) [rep. 1988], 所収「舍利弗阿毘曇論と南方論部、殊にその毘崩伽論 (Vibhaṅga) および補特伽羅施設論 (Puggalapaññatti) との関係」(pp.73～142.)

西村実則氏は『舍利弗論』を「法蔵部の教義の宝庫」と呼ぶ。西村 [1995], p.56. その補強材料として西村氏は修行項目を「一支道」から「十一支道」に分類する『舍利弗論』の方法が『四分律』にも確認される点を挙げておられる。Ibid., p.59 note 16. 「大衆部系諸派の影響下にある上座部系諸派がいわゆる分別説部である」というわたしの定義 (原田 [1996], p.150 note 22) では、法蔵部 (Dharma-guptaka) も広義の分別説部 (Vibhajya-vādin) 系統の部派と見なしてさしつかえない。

⁽⁶³⁾ 曇摩耶舍共曇摩崛多譯『舍利弗論』卷第七「非問分・業品」第二：云何思業。意業、是名「思業」。云何思已業。身業・口業、是名「思已業」。(『大正』Vol. 28, p.580a12～13.) ……云何色業。身業・口業、是名「色業」。云何非色業。意業、是名「非色業」。(ibid., p.580a25～26.) ……云何教業。身業・口業、是名「教業」。云何無教業。意業、是名「無教業」。云何身教業。若身業色入攝、是名「身教業」。云何身無教業。若身業法入攝、是名「身無教業」。云何口教業。若口業聲入攝、是名「口教業」。云

実論」「業相品」⁽⁶⁴⁾、瑜伽行派では『瑜伽論』「有尋有伺等三地」⁽⁶⁵⁾、『顯揚論』⁽⁶⁶⁾に見られる。『俱舍論』でヴァスバンドゥがあえてそのような先例—『婆娑論』などでは忌避された先例—を復活させたのには、身語二業を「思已業」と連呼することで身語二業もその前提となる「思業」と不可分であることをあえて読者に印象付けようという狙いがなかったとはいえない—正量部および有部の業論の不合理性を批判して、三業すべての本質を思に帰する経量部説（じつは『瑜伽論』の説の転用）の妥当性を論証する伏線の意味を籠めて。一方、『成業論』でヴァスバンドゥは同じような伏線を別の箇所別の表現で敷設したと思われる（本論後述）。

何口無教業。若口業法入攝、是名「口無教業」。(*ibid.*, p.581a17~22.) cf. 福原 [1982], p.219.

⁽⁶⁴⁾ 『成實論』卷第七「集諦聚業論」中「業相品」第九十九：又『經』中説：「二種業。若思・若思已。」思即是意業。思已三種。從思集業及身・口業。是意業最重。後當説。從重業所集、名「無作」。當相續生。故知：意業亦有無作。(『大正』Vol. 32, p.290a14~16.)

加藤純章氏はハリヴァルマンが思已業を三種に開き、その中に「思に従って業を集む」という彼独自の学説を加えたことについて「意業が無作を生じるという意味だろう」と推定しておられる。加藤（純）[2000], pp.18~19. その結論部の一文「故に知る：意業また無作あり、と」から窺えるように、この一段自体が「意業=無作」を論証を主題としており、加藤氏の推定は文脈上の主題とよく合致する点で説得力が高い。

⁽⁶⁵⁾ 『瑜伽論』卷第九「本地分中有尋有伺等三地」之六：作業者、謂：若思業。若思已所起身業・語業。(『大正』Vol. 30, p.319b13~14.)

梵文は玄奘訳とは若干ニュアンスが異なる。

YĀBh SavBh: kṛtaṃ karma katamat. yac cetitaṃ cetayitvā punaḥ kāyena vācā samutthāpita{m}. (V. Bhattacharya[1957], p.190, 6~7.)

『瑜伽論』では一般的に業雑染の論題下で「善・不善十種業道」分類を掲げ、十種業道の一つ一つが異なる種類の欲楽と善・染汚心の組み合わせで引き起こされるのか、かつ身・語・意業のどれに相当するのかを詳述するという導入法がとられ、そのあとで、それ以外の雑多な分類法に言及し、処理していく。上掲の箇所は後者に属する。

⁽⁶⁶⁾ 『顯揚論』は「業雑染」の論題下に二業と三業を並記するとはいえ、両者の包摂・配分については明記しない。

『顯揚論』卷第一「攝事品」第一：業雑染者、謂：或因煩惱所生、或因煩惱緣助善法所生、如其所應、三界所攝身・語・意業。此復二種：一、思。二、思所起。此業差別復有多種。……(『大正』Vol. 31, p.485b20~23.)

『顯揚論』卷第十九「攝勝決擇品」第十一之三：復次雜染決擇今當説。頌曰：

業思及思已 差別有十三 彼果六三位 業決定五種

論曰：若略説、「業」有二種、謂：「思及思已」。此業「差別」復「有十三」種：一、身業。二、語業。三、意業。四、律儀所攝業。五、不律儀所攝業。六、俱非所攝業。七、福業。八、非福業。九、不動業。十、黒黒異熟業。十一、白白異熟業。十二、黒白黒白異熟業。十三、非黒白異熟業。……(*ibid.*, p.573c7~16.)

また、三業の定立は『婆娑論』『雑心論』では質問者によって提出された三つの観点の順番に影響されてやむをえず(2) 語業・(1) 身業・(3) 意業という変則的な順番になっていたが、『俱舍論』では(1) 身業・(2) 語業・(3) 意業という慣用的な順序に戻されている。

『婆娑論』『業蘊』・『雑心論』『業品』・『俱舍論』『業品』に伝承されたカシミール系有部 (Kaśmīra-Vaibhāṣika) の三業の定立方法と『成業論』第2節の三業の語義解釈を対比させよう⁽⁶⁷⁾。

[三種の行為]	『俱舍論』の定立根拠	『成業論』第2節の語義解釈
(1) 身体的行為:	身体を基盤とする行為;	身体によってなされた行為.
(2) 言語的行為:	行為を自己本質とする言語;	言語 = 行為.
(3) 精神的行為:	精神によって惹起される行為;	精神と連合する行為.

真ん中の言語的行為については『俱舍論』『成業論』とも解釈が一致するとはいえ、他の二行為、つまり、身体的行為と精神的行為については明らかに異なる。

ガンダーラ系有部の三業の語義解釈 身体的行為と精神的行為の語義解釈について『成業論』と一致する先例はガンダーラ系有部の教学を遵守するウパシャーンタ (Upaśānta) の『阿毘曇心論經』 (Abhidharma-hṛdaya-sūtra) 「業品」に見いだせる。

身口意集業 在於有有中
從彼生諸行 及受種種身

「身口意集業/在於有有中」者、有三種業、謂:身口意業。彼身所作 (*tat kāya-kṛtam*)、或業依身 (*karma vā kāyāśrayam*)、名爲「身業」(*kāya-karma*)。若口所作、名爲「口業」(*vāk-kṛtaṃ vāk-karma*)。意相應、名爲「意業」(*manāḥ-saṃprayuktaṃ manas-karma*)。衆生世世造作身口意業。(大德優波扇多釋・高齊天竺三藏那連提耶舍譯『阿毘曇心論經』卷第二「業品」第三。『大正』Vol. 28, p.839, 20~25.)

⁽⁶⁷⁾ 『俱舍論』(AKBh IV) の定立方法と『成業論』(KS §2) の語義解釈の対比を梵語および還元梵語で表示する。

[trīṇi karmāṇi]	kāraṇa in AKBh	nirukti in KS §2
(1) kāya-karman:	kāyāśrayaṃ karma;	kāya-kṛtaṃ karma.
(2) vāk-karman:	karma-sva-bhāvā vāc;	vāg eva karma.
(3) manas-karman:	manāḥ-samutthitaṃ karma;	manāḥ-saṃprayuktaṃ karma.

『婆娑論』「業蘊」にはカシミール有部の三業定立根拠を記述する前引の箇所のもとに、「復有説者」の名のもとに異説が紹介されており、「意業」の定立根拠を「相応」（連合）に求める点では『心論経』の解釈と一致する。

復有説者、由三縁故、建立三業。一、依自處故。二、依他處故。三、依相應處故。依自處故、建立語業。依他處故、建立身業。依相應 (*samprayukta-*) 處故、建立意業 (*manas-karma*)。如是名爲「三業自性」。(『婆娑論』卷第百十三「業蘊」。『大正』Vol. 27, p.587b8~12.)

とはいえ、他の二業の定立根拠についてはむしろカシミール系の説明と同工異曲というべきで、ガンダーラ系からは遠い。

『心論経』の三業の語義解釈は次のようなものと推定される⁽⁶⁸⁾。

- (1) 身体的行為: 身体によってなされたそれ(彼身所作)/
身体を基盤とする行為(業依身).
- (2) 言語的行為: 言語によってなされた[行為](口所作).
- (3) 精神的行為: 精神と連合した[行為](意相応).

結局、『成業論』第2節の三業の語義解釈はカシミール系のものを大部分ガンダーラ系のものによって入れ替えた産物であるといえる。

『成業論』における変更理由の詮索 ヴァスバンドゥが『成業論』においてガンダーラ系の語義解釈の導入によってカシミール系の解釈にそのような改変を加えた理由は何か。われわれは二通りの説明を試みたい。

一つは、三種行為に関するカシミール系有部の従来の定立方法に依然として残留する欠陥を解消し、理論的整合性を確保するためである。いくら三種の定立根拠を三種行為に個別に適用したからといって、やはり(2)言語的行為や(3)精神的行為が「身体を基盤とする行為」(*kāyâśrayaṃ karman*)であることは依然として変わらないし、(1)身体的行為や(2)言語的行為が「精神によって惹起される行為」(*manaḥ-samutthitaṃ karman*)であることも否定しえるわけではない。結局、『婆娑論』以来の問答で投げかけられた、三種行為が一種類の同じ行為として同一視されざるをえないという批判

⁽⁶⁸⁾ 『心論経』の三業解釈を還元梵語で表示する。

- (1) *kāya-karman*: *kāya-kṛtaṃ tat/kāyâśrayaṃ karma*.
- (2) *vāk-karman*: *vāk-kṛtaṃ [karma]*.
- (3) *manas-karman*: *manaḥ-samprayuktaṃ [karma]*.

を有部の処置は実質的に何等かわせていないのである。しかし、『心論経』に由来する「身体によってなされた行為」(*kāya-kṛtaṃ karman*)⁽⁶⁹⁾ という語義解釈なら、(1) 身体的行為のみにしか当てはまらず、他の二種の行為に適用される心配がない。『心論経』の「精神 (i.e. 思考) と連合する行為」(*manah-saṃprayuktaṃ karman*) は心 (i.e. 思考識 = 意識) と連合する諸心所の一つである意思 (*citta-saṃprayuktā cetanā*) という意味で (3) 精神的行為だけを指示することができる。「行為を自己本質とする言語/言語 = 行為」(*karma-sva-bhāvā vāc or vāg eva karman*) は (2) 言語的行為に限られるので、変更するに及ばない。

改変の第二の理由は、『成業論』でのちほど呈示する予定の特殊な経量部の見解をあらかじめ配慮したためかもしれない。ヴァスバンドゥは『成業論』第 18 節 (KS §18) 以降で「特殊な経量部」の名の許に異熟識を基軸とする自己の行為理論の全貌を披瀝する。彼は三種行為を主題とする第 22 節 (KS §22) で「行為とは特殊な意思のもの」(*karma cetanā-viśeṣakam*) というように行為の本質を特殊な意思に還元すると共に、「行為」の語義も「行為主体者の精神 (思考) を行使せんとする意欲が行為である」(*kartur mano-'bhisamkāraḥ karma*)⁽⁷⁰⁾ というふうに行為主体者の内的な行動

(69) 『瑜伽論』「声聞地」<第一瑜伽処> (ŚBh) にも < kāyena karma kṛtaṃ > (身体によってなされた行為が …) という表現がある。声聞地研究会 [1998], p.90, 3.

(70) この還梵は室寺 [1993], p.26 note 7 で提案されている。が、それにまつわる室寺氏の次の如き説明には疑問を感じる：

Vasubandhu は、KS において、「カルマ [の本質] とは特定の行為意図 (*cetanāviśeṣa*) のことである」[P.167a6, D.144a3] と明言している。その中、‘*viśeṣa*’ という限定は、この KS の文脈では、「行為当事者自身の」という意味で理解されるべきであると思われる。ある行為を他人にそそのかした人の意図は除外されるべきなのである。この視点に注目すると、なぜ彼がカルマという語の通俗的な「語源解釈」(*nirukti*) にあたって、「行為者 [自身] の精神的な緊張/ 目的に向かう精神活動がカルマである」(**kartur mano-'bhisamkāraḥ karma*.) [P.167a8, D.144a4-5] というように、「行為者 [当人にとって] の」という限定を加えたか、ということも明らかになってくるように思われる。おそらく、Vasubandhu がそうした規定をする発端には、譬喩者 (Dārṣṭāntika) のカルマについての見解に対する疑念があったはずである。確かに、*Mahāvibhāṣā* に伝えられる「譬喩者説、身語意業皆是一思」[T.XXVII, 687a7-8] という考えに対して、Vasubandhu は、*Abhidharmakośabhāṣya* [198.7-8, AKVy 357.4-6] の中で部分的には賛意を示しながらも批判を加えている。無制限にその本質が、*cetanā* でありさえすればカルマであるとすれば、例えば、自分の母親を殺害するように命じた人は、ただ殺そうという意図を心に抱いただけで、殺人というカルマの報いを受けることになってしまう。しかし、実際に殺人という行為の報いを受けるのは、その実行犯でなければならないからである。あくまで実行犯の抱いた殺そうという意思のみが、殺人というカルマの本質だからである。それが、行為者当人にもみ係わる「自業自得」の原則のは

意欲に淵源するものとして解釈する。そして『瑜伽論』「撰決択分」の意思の三段階 (tri-vidhā cetanā) 説⁽⁷¹⁾ :

- (I) 行使せんと意欲する意思 (加行思) [(3) 精神的行為]: 微弱 (軟品).
 (II) 決断する意思 (決定思) [(3) 精神的行為]: 中間 (中品).
 (III) 惹き起こす意思 (等起思) [(1/2) 身体的・言語的行為]: 剛強 (上品).

に基づいて次のように意思の三段階の区別と二種行為 (思業・思已業) への配当⁽⁷²⁾ :

- | [三種の意思] | [二種の行為] |
|-------------------------|-------------------------|
| (I) 考察する [意思] (審慮思): | (A) 意思 [という行為] (思業). |
| (II) 決断する [意思] (決定思): | (A) 意思 [という行為] (思業). |
| (III) 揺り動かす [意思] (動発思): | (B) 意思したあと [の行為] (思已業). |

を試み⁽⁷³⁾、その観点から三種行為の新たな語義解釈を提示する⁽⁷⁴⁾ :

ずである。(室寺 [1993], p.26 note 7.)

室寺氏によれば、殺人の報いを受けるのは殺人の実行犯だけで、その実行犯に殺人を命令した人は除外されるというのがヴァスバンドゥの業思想だそうである。ヴァスバンドゥとは何と寛容な思想家であることか！ そうであれば、父王の監禁と絶食を部下に命じたアジャータシャトルはなんら思い悩むこともあるまい。

わたしは室寺氏にテキストの再読を願わずにはおれない。

(71) 『瑜伽論』「撰決択分」(YĀBh VinSañ) のテキストと和訳は原田 [1998b], p.229 ~ 230 に呈示した。意思の三段階説の図表を還元梵語で示せば、以下の通り :

- (I) *abhisamṣkāra-cetanā* [(3) *manas-karman*]: *mṛdu*.
 (II) *niścaya-cetanā* [(3) *manas-karman*]: *madhya*.
 (III) *samutthāna-cetanā* [(1/2) *kāya-/vāk-karman*]: *adhimātra*.

(72) 『成業論』(KS §22) の意思の三段階と二種行為への配当図を還元梵語で掲げる。

- (I) *vicāraṇā-* (or *vyavacāraṇā-*) [*cetanā*]: (A) *cetanā-[karman]*.
 (II) *niścayā-* [*cetanā*]: (A) *cetanā-[karman]*.
 (III) *kampakā-* (or *viṣpandakā-*) [*cetanā*]: (B) *cetayitvā karman*.

(73) 『成業論』においてヴァスバンドゥが提示する <三種の意思> 説の着想が『瑜伽論』の <三種の意思> 説に負っていることは山口 [rep.1975], p.244, note (11) で示唆され、室寺義仁 [1993], p.26, note (7) で確認されている。

(74) 『成業論』(KS §22) の三種行為の語義解釈を還元梵語で図表化する。

[三種行為] 『成業論』第 22 節の語義解釈

- (1) 身体的行為: 身体を揺り動かす行為 [(III) 揺り動かす意思].
- (2) 言語的行為: 言語を惹き起こす行為 [(III) 揺り動かす意思].
- (3) 精神的行為: 精神と連合する [行為] [(I/II) 考察する意思・決断する意思].

『成業論』第 22 節の (III) 「揺り動かす (*kampakā-*) 意思」(動発思) は『瑜伽論』の (III) 「惹き起こす (*samutthāna-*) 意思」(等起思) を言い換えたただけのもので、『瑜伽論』のその用語は「言語を惹き起こす行為」(発語之業 *vāk-samutthāna-karman*) という (2) 「言語的行為」の語義解釈で再び甦る。一方、『俱舍論』「業品」のカシミール有部の見解では「惹起」(等起 *samutthāna-*) という観点は (3) 「精神的行為」(意業) の定立根拠とされ、「精神によって惹き起こされる行為」と語義解釈される。そして、質疑応答では (1/2) 身体的・言語的両行為も精神によって惹き起こされる以上、それらも (3) 精神的行為と見なさざるをえなくなることが問題となった。(1/2) 身体的・言語的両行為の本質を (III) <揺り動かす意思 = 惹き起こす意思> (意思の第 III 段階) に還元せんとするヴァスバンドゥにとって、この議論の流れはむしろ好都合でさえあった。しかし、皮肉なことに、(1/2) 身体的・言語的両行為から区別されるべき (3) 精神的行為の本質を (I/II) <考察する意思 (審慮思)・決断する意思 (決定思)> の二段階に制限したい彼にとって、精神的行為を「精神によって惹き起こされる行為」とするカシミール有部の積極的規定が逆に障害となる。それ故、ヴァスバンドゥはその積極的規定を精神的行為からはずしてより消極的なガンダーラ有部の規定「精神と連合する行為」に交換しておくという操作を『成業論』第 2 節で施した。その規定は『成業論』第 22 節でもそのまま踏襲され、身体や言語を発動させる以前の段階 (*a-pravartaka*) にある二種の意味を表す指標と位置づけられた。「惹起」という積極的規定は身体や言語を発動させる段階の意味を表す指標としてすでに『瑜伽論』「撰決択分」に使用されており、ヴァスバンドゥはあとはその先例に従うだけでよかった。

三種行為の語義解釈の変更理由が上に推定したとおりであるか否かはともかくとして、『成業論』第 2 節に見られるその三種行為の解釈は、一見有部が提出したかのようにヴァスバンドゥが装い、スマティシーラが有部のものとして注記し、現代の研究者たちがそれを真に受けているにも拘わらず、実際はカシミール系統とガンダーラ系統の解釈の合成であり、有部の双方の側からすれば、異系統の他人の見解であるにす

- (1) *kāya-karman*: *kāya-kampaka-karma* [(III) *kampakā-cetanā*].
- (2) *vāk-karman*: *vāk-samutthāna-karma* [(III) *kampakā-cetanā*].
- (3) *manas-karman*: *manah-saṃprayukta* [*m karma*] [(I/II) *vicāraṇā-/niścayā-cetanā*].

ぎない⁽⁷⁵⁾。『成業論』に含まれる敵対諸学派の記述がヴァスバンドゥによってどれだけ広範囲に潤色を被っているかは、この些細な事例からも十分に推量しえよう。ヴァスバンドゥが提供する情報を無批判に受け入れるのは危険極まる無謀の沙汰であり、いくら警戒しても、し過ぎることはない。

有部の〈身体的表出 = 形態〉学説 次に『成業論』同節でヴァスバンドゥは部派間で異論の多い「表出」(vijñapti/rnam par rig byed) に焦点を絞り、まず有部自身の解釈を引き出す。

今於此中何法名「表」。且身表業形色爲性。縁此爲境心等所生。誰之形色。謂：身形色。(『成業論』・『大正』Vol. 31, p.781b3~5.)⁽⁷⁶⁾

de la 'dir 'di dpyad par bya ste. “rnam par rig byed” ces bya ba'i chos de gañ yin.

re zig lus kyi rnam par rig byed ni dbyibs yin te. **de la dmigs pa'i sems las skyes pa** yin no.

gañ gi dbyibs yin.

lus kyi yin no. (KS §2. Muroji ed., p.1, 13~18.)

tatrêdânîm idaṃ vicāryate: “vijñaptiḥ” ity eṣa dharmah katamaḥ.

kāya-vijñaptis tāvat saṃsthānam. tad-ālabhana-citta-jam.

kasya saṃsthānam.

kāyasya. (My Skt. Retrans. of KS §2.)

それについて今以下のことが考察される：【問1】「表出」という、この存在素は何か。

【答】まず、身体的表出は形態である。それ (i.e. 身体?) を認識対象とする心から生じるものである。

【問2】何にとつての形態なのか。

【答】身体にとつての、である。(『行為の論証』§2.)

<それを認識対象とする心から生じる>という規定の異質性 身体的表出を形態と

⁽⁷⁵⁾サンガバドラ (Saṅgha-bhadra 衆賢) は『順正理論』「弁業品」で当然ながら『俱舍論』「分別業品」に記された『婆娑論』以来のカシ米尔系有部の三種行為の定立法を踏襲している。時代的に『成業論』を知りえたであろう『アビダルマ灯論』でもまったく同様である。

⁽⁷⁶⁾『業成就論』: 彼今思量。意 (or 作?) 是何法。所有身意 (or 作?) 皆有形相。彼縁身生。是何形相。是身形相。(『大正』Vol.31, p.777b28~c1.)

みなす有部のいかにも典型的な学説が紹介されているかに見えるけれども、『成業論』の記述を『俱舍論』中の〈身体的表出〉および〈言語的表出〉の定義文と比較し、さらに『俱舍論』の記述を『婆娑論』『雜心論』といった有部の先行論書のそれらと対比させていくならば、『成業論』の当該記述が有部の伝統的記述にはない異質な規定をやはり含んでいることをわれわれは直視せざるをえなくなる。

且身語表其相云何。頌曰：

身表許別形 ………

……………

…………… 語表許言聲

論曰：由思力故、別起如是如是身形、名「身表業」⁽⁷⁷⁾。……………

……………

……………

……… 毘婆沙師説：形是實故、身表業形色爲體。語表業體、謂：即言聲⁽⁷⁸⁾。

(『俱舍論』卷第十三「分別業品」第四之一。『大正』Vol. 29, pp.67c2~3, 7~9; 68c24~25.)

tatra tu—

kāya-vijñaptir iṣyate/

saṃsthānam

citta-vaśena kāyasya tathā tathā saṃsthānaṃ kāya-vijñaptiḥ.……

(AK IV k.2bc₁ with Bhāṣya. Śāstri ed., p.568, 12~15.)

……………

……………

(77) 『俱舍釋論』卷第十中「分別業品」第四：此中偈曰：

說身有教相

釋曰：由隨故意、是身如此如此相貌、說「有教」。(『大正』Vol. 29, p.225b11~13.)

(78) 『俱舍釋論』卷第十：毘婆沙師説：身相貌實有物。身有教業以此爲體。偈曰：

言教語音聲

釋曰：是聲音語爲性、是名「有教」。(ibid., p.226c2~4.)

.....dravyam eva tu saṁsthānaṃ **Vaibhāṣikā** varṇayanti,
saṁsthānātmakāṃ tu kāya-vijñaptim.

vāg-vijñaptis tu vāg-dhvaniḥ//3//

vāk-svabhāvo yaḥ śabdaḥ sāiva **vāg-vijñaptiḥ**. //3// (AK IV k.3d
with Bhāṣya. *ibid.*, p.498, 5~8.)

それら [(1a) 身体的表出・(1b) 身体的無表出・(2a) 言語的表出・(2b) 言語的無表出]のうち、

(1a) 身体的表出は形態であると [ヴァイバーシカ学派によって] 認められる。(『アビダルマの庫』第 IV 章第 2 偈 *ab*₁ 句)

心に基づく、身体のあるやこれやの形態が (or 心に基づいて、身体があるこれの形態を演じることが) 身体的表出である⁽⁷⁹⁾。……

……………(中略⁽⁸⁰⁾)……………

……しかし、ヴァイバーシカ学派は形態を実体にほかならないと論述し、(1a) 身体的表出を形態を本性とするものであると [論述する]。

他方、(2a) 言語的表出は言語的音素である。(第 3 偈 *d* 句)

およそ言語を自己本質とする音声こそが (2a) 言語的表出である。(『アビダルマの庫・註』第 IV 章)

『成業論』の〈身体的表出 = 形態〉定義と比較した場合、『俱舍論』「業品」には『成業論』の〈それを認識対象とする心から生じる〉(tad-ālambana-citta-jam) という表現ではなく、〈心に基づく〉(由思力故/由随故意 *citta-vaśena*) という表現が〈形態〉に対する規定として使用されていることが判る。『成業論』の〈心から生じる〉という後半の規定部分は『俱舍論』の〈心に基づく〉の言い換えとして理解可能ではある。けれども、〈それを認識対象とする〉という前半部は対応する表現を『俱舍論』の定義には見いだせないので、確定的な理解を得にくく、われわれは解釈学上の困難に突き当たる。

(79) 『俱舍論』当該節に対してヤショーミトラはなんら施釈していない。

(80) 『俱舍論』ではこの間、正量部の〈行動〉説に対する経量部の〈無因消滅を論拠とする刹那滅〉説による批判と応酬、有部の〈形色 = 実有〉説に対する経量部の〈顕色 = 実有〉〈形色 = 仮有〉説による批判と応酬が繰り広げられる。正量部・有部の両説に対抗してヴァスバンドゥが用いた経量部の両説はともに『瑜伽論』に淵源する。

しかのみならず、実は『俱舍論』以前の有部論書を照会すると、<身体的表出>を<形態>とする有部による明確な規定自体が意外に乏しく、『婆娑論』『業蘊』の一例ぐらいしか検出できなかった。この事態は『俱舍論』の記述の祖型を遡及してその原意を探索しようと目論むわれわれを当惑させずにはおかない。『婆娑論』で譬喩者が<表出・無表出>の非實在性という主張を論証するために両項目の實在性を辛辣な口調で論難するのに対抗して、有部はもし<表出・無表出>が實在でなければ、多くの経典の教説との矛盾が生じることを一々例証する。そして「<表出・無表出>が物質(色)であるならば、青・黄・赤・白などのうちのどれなのか」という譬喩者の反問に回答して、<身体的表出>はそういった青などの色彩(顯色)ではなく、<形態>(形色)であること、<言語的表出>はそのどちらでもなく、<音声>であること、そして、<無表出>は存在素の部門内の物質に所属すること(法処色攝)を表明する。

然彼所言：「此表・無表體、若是色、青・黄・赤・白爲是何耶。」此責不然。非顯色外無別色故。當知：身表是形、非顯。語表是聲、亦非顯色二種。無表法處色攝。故不可責以同青等。然諸色處總有四種：一、有色處唯顯可了・非形；二、有色處唯形可了・非顯；三、有色處顯・形俱可了；四、有色處顯・形俱不可了。顯可了・非形者、謂：青・黄・赤・白・影・光・明・闇。形可了・非顯者、謂：身表色。顯・形俱可了者、謂：所餘若顯若形俱可了色。顯・形俱不可了者、謂：空界色。(『婆娑論』卷第二百二十二「業蘊」第四中「表無表納息」第四之一。『大正』Vol. 27, pp.634c26~635a7.)

ここでは<身体的表出>の定義項としての<形態>自身には「心に基づく」とかの心理的誘因による規定は何ら付されていない。そのような規定が直接的に付されるべきなのは身体の運動もしくは<身体的表出>のほうである。その一例は上掲の『婆娑論』『業蘊』のすぐあとに続く問答に見られる。

又如所説：若身揺動成善惡性、花劍等不爾者、此又不然。有根法異、無根法異。身是有情數攝、由心(*citta-vaśena/cittena*)、運動、能表有善惡心所法。花劍等不爾。故、表・無表決定實有。(『婆娑論』卷第二百二十二「業蘊」第四中「表無表納息」第四之一。Ibid., p.635a7~11.)

身体という物質の揺れ動きが行為の善悪を分かち、来世の果報を招くならば、花や剣などの物質の揺れ動きも同様に善悪の倫理的性格を帯びて、花や剣自体が来世の報いを受けないのはなぜか、という譬喩者の反問に対して、有部は答える：物質でも生

物(有情)に属する身体と無生物とでは事情が異なる。生物に属する身体は<心によって>運動することによって、その生物(行為主体)の善・悪の心・心所の所在を他者に<表出>するけれども、風に靡いて揺れ動く花などの無生物はそうではない、と。

第二の例は、身体があっても、身体的行為が実現しないケースの説明の中に含まれる。

有成就身、非身業、謂：處卵殻。若諸異生住胎臍中。若生欲界住非律儀非不律儀、都無身表⁽⁸¹⁾。……………問：若爾、何故亦説：胎中有轉動耶。答：風力(*vāyu-vaśa-*)所轉、非心所為。表業必由心力所起(*viññaptir avasāyaṃ citta-vaśena samuttheyā*)。(『婆娑論』卷第二十「業蘊」第四中「害生納息」第三之三。Ibid., p.625a7~9; 18~20.)

卵生や胎生の生物がまだ卵殻や胎内から出ていないときは、身体は形成されていても、善悪の身体的行為=身体的表出はなしえない。ところが、胎内の胎児が手足を動かすことは世間周知の事実である。それがなぜ身体的行為だといえないのか。有部の説明によれば、身体的表出は必ず<心に基づいて>(*citta-vaśena*)惹起されるべきものであるが、胎児の動きは胎児の体内を流れる<出入の息=風に基づいて>発動するだけで、胎児の心の為せる業ではないからである。

したがって、有部の用例から見る限り、『俱舍論』「業品」の<心に基づく>という規定は本来<身体的表出>に付けるのが相応しい。それを<形態>に付すのはヴァスバンドゥ独自の用法というべきであろう。まして、『成業論』第2節におけるような、<形態>に対する<それを認識対象とする心から生じる>という付加規定にいたっては、全く有部の関知するところではあるまい。事実、『俱舍論』「業品」で<彼を認識対象とする>(*tad-ālambana-*)という先駆的規定が使用されるのは有部の行為論ではなく、むしろそれに対抗すべく経量部が援用した「先代軌範師」(*Pūrvācārya*)の行為論と関連する文脈においてであることも、上の推定の裏付けとなる。

教証を多用する有部の<無表出>八論証 『俱舍論』で問題の先代軌範師説が言及されるのは次のような議論の応酬のさなかにおいてである。有部は無表出の実在性を経量部による批判から擁護するために、七種の經典の章句を具体的に引用するか、または、經典に典拠を有することが明白な一つの教説(i.e. 殺生業道)に經文の引用抜き

⁽⁸¹⁾cf. 『雜心論』卷第十「擇品」第十一：「成就身非業」者、謂：或有凡夫人處卵・胎迦羅羅胞肉段堅厚、前身作已、捨此身未成(?)、未能起作。無龜心現在前故。龜心現在前能起身業。(『大正』Vol.28, p.952a9~12.)

で言及し、それらの經文および教説は無表出を前提にしなければ意味をなさないではないか、と応答する (AK IV k.4ab with Bhāṣya)⁽⁸²⁾。經量部 (Sautrāntikāḥ) は、いくら沢山の經典や教説を有部が持ち出してきたところで、それらは無表出の実在性を証明するに足る教証ではありえない、と反論し⁽⁸³⁾、その一々の經文に対する別の解釈を「瑜伽師」(Yogācārāḥ) とか「先代軌範師」(Pūrvācāryāḥ) とかの名のもとに提出していく⁽⁸⁴⁾。別の解釈が可能である以上、有部のように無表出をわざわざ指定す

(82) 『俱舍論』「業品」で有部が無表出の存在を証明するために提出する七種の經文と一種の教説を合計すると、八項目になるので、学者の間では「無表実有の八証」等々と呼ばれる。『婆娑論』ではまだ「六証」を数えるに留まる。Cf. 舟橋 (一) [1954], pp. 125~128; 福原 [1982], pp.221~222; 三友 [1976], pp.131~132 (但し、三友氏は『婆娑論』の無表業論証を一教証と三理証の「四証」と数える。); 三友 [1977a], pp.718~722; 塚田 [1985], pp.23~27. 私見では、『俱舍論』の「八証」は『婆娑論』の先例に『成実論』所説の無作論証を継ぎ足した産物である。[脱稿後入手した袴谷惠昭 [1995], pp.51~57 に『俱舍論』「業品」の有部と經量部の間で交わされた無表論争節が、pp.63~73 にブルナヴァルダナおよびスティラマティの復註箇所が明解な訳文で全訳されており、非常に有用である。]

(83) Bhāṣya ad AK IV k.4ab: atra Sautrāntikā āhuḥ—bahu apy etat, citram apy etat. nāivaṃ tv etat. (Śāstri ed., p.583, 7.)

(84) 学派名が明記されない双方の対論者が『俱舍論』およびそれ以降のアビダルマ論書に現れる場合、經典(教証)をよく引用しているほうの論者が經量部だとか、双方とも教証を用いるのでどちらも經量部だとかいう、經量部に関する安直な同定が中国撰述の法相文献や現代の学者の論文にはときどき垣間見られるが、ここでは有部が無表業証明のために一方的に教証を多用し、經量部が新たな教証を提出することなく、有部側の教証を会通するための理証だけで対抗する。經典を量としないような仏教部派などそもそも存在しない。有部にとっては、經典を量とすることと論書を量とすることは必ずしも矛盾せず、両立可能である。したがって、有部と經量部の相違点は經典を量とするか否かにあるのではない。自派の学説にとって都合の悪い經文については世尊に特殊な意図があったためと解釈し、文字通りに理解してはならないという解釈学的処理を施す点でも両派の態度にちがいはない。驚くべきことに、櫻部健氏も 1953 年に公にされた論文で、冷静な観察にもとづいて同様の警告を発しておられる。

分派傳説に従へば、經部は有部の中から、特に「經を量とし論を量となさざる」部黨が分立したとされるのであるけれども、俱舍論その他の有部論書中に見出される經量部の所説は果たしてその様な性格をもったものであろうか。すくなくとも、われわれは教學説が具體的に示されている限りについていふならば、經部が有部毘婆沙師以上に特に經をしりぞけて論を量としたとも、又毘婆沙師が經部以上に特に經をしりぞけて論を量としたとも考へ得ない*。……蓋し、この部派が Sautrāntika, Suttavādin の名を負ふ以上、そこに「經爲量的」な性格を考へざるを得ないが、教學説が具點(?)的に示される限りの經量部は、決してその様な性格を顯著に示してゐるものではなく、むしろその立場こそ違へ、有部と同じく著しい阿毘達磨的な性格においてあると考へられる。(櫻部健 [1953] 「經量部の形態」『印仏研』2-1, p.115. *この部分の言いまわしは晦渋であり、なんらかの誤植・脱字を含んでいるのかもしれない。いずれにせよ、經量部がそう自称するほど經偏重で論を軽んじたわけでもなく、有部が經量部に非難されるほど論偏重で經を軽んじたわけ

る必要はないことになる。

<無表出>の第三論証 さて、經量部が先代軌範師の行為論を引き合いに出すきっかけとなった有部の第三番目の教証はつぎの通りである。

又『契經』説「有增長」。如『契經』言：「諸有淨信、若善男子、或善女人、成就有依七福業事、若行、若住、若寐、若覺、恒時相續、福業漸增、福業續起。無依亦爾。」除無表業、若起餘心、或無心時、依何法、説「福業增長」。(『俱舍論』卷第十三。『大正』Vol. 29, p.69a8~13.)⁽⁸⁵⁾

vṛddhir api cōktā—“ebhiḥ saptabhir aupadhikaiḥ puṇya-kriyā-vastubhiḥ samanvāgatasya śrāddhasya kula-putrasya vā kula-duhtur vā carato vā svapato vā tiṣṭhato vā jāgrato vā satata-samitam **abhivardhata eva puṇyam**, upajāyata eva puṇyam. evaṃ niraupādhikaiḥ” iti. na cāvijñaptim antarenānya-manaso ’pi **puṇyasyābhivṛddhir** yujyate. (Bāṣya ad AK IV k.4ab. Śāstri ed., p.580, 1~5.)

【論証3】さらに[福德の] 倍増も [『經典』に] 説かれている：「氏族の子息、或いは、氏族の子女で、これら七つの限定的な諸福德の行為事項を具有した信仰者は動き回ってしようと、眠ってしようと、立ち止まっていようと、目覚めていようと、彼には常にずっと福德が必ず倍増し続けるし、福德が必ず発生し続ける。[七つの] 無限定な諸 [福德の行為事項] を [具有した信仰者にとって] も同様である。」⁽⁸⁶⁾ と。そして、[信仰者が] 他の思考を懐くときでも、福德が倍増することは、無表出がなければ、理に合わない。

でもないという文意であろう。)

この指摘を裏付けるかのように、ヴァスバンドゥは經量部の<阿羅漢不退>説の論証において六種の經典のほかに『品類足論』の一節を、つまり、論をも教証に加える。田崎國彦 [1984] 「俱舍論における退・不退論」『東洋大学大学院紀要』21, pp.94~96. われわれは「經量部」という名称が与える語感に幻惑されてはならない。[「經典中に一貫した正統説を追求していったという点においてなら、むしろ Vaibhāṣika の方が經典を重視していたであろう」という袴谷憲昭氏の論評 (袴谷 [1995], p.47) にわたしも同感である。]

⁽⁸⁵⁾ 『俱舍釋論』卷第十中「分別業品」第四：『經』中又説「增長」。如『經』言：「若善男子、善女人、有信根、與七種有攝福德業處相應、若行、若住、若臥、若覺、恒時平等、福德增長、福德相續。與無攝相應、亦爾。」若離無教、異緣心人、福德業處、不應有增長。(『大正』Vol. 29, p.226c15~19.)

⁽⁸⁶⁾ 七種の有依の福業事・七種の無依の福業事を枚挙する經文のより詳細な引用は SA に見られる。舟橋 (一) [1987], pp.43~47 の和訳を参照されたい。有依の福業事が僧団という福田 (享受者) への施与者による様々な施与物の寄進を内容とするのに対して、無依の福業事は如来および聖声聞たちの接近の見聞・説法の聽聞・帰依などに伴う在家信者の歡喜・隨喜の証得を内容とする。

三友健容氏は『俱舍論』の〈無表業〉第三論証について「有・[無] 依の七福業事による福業相続から、無表業の存在を述べるのも、現存資料では『俱舍論』のみに見られる学説である。」という判断を下しておられる⁽⁸⁷⁾。私見では、しかし、この第三論証は、『成実論』『無作品』第九十六における〈無作用〉(無作 *a-kriyā*) 第一論証の転用ではないかと推定される。

問曰：何法名「無作」。

答曰：因心生罪・福、睡眠・悶等是時、常生⁽⁸⁸⁾。是名「無作」。如『經』中説：「若種樹園林・造井橋梁等、是人所爲福晝夜常増。」

問曰：有人言：作業現可見。若布施・禮拜・殺害等、是應有。無作業、不可見故、無。應明此義。

答曰：若無無作、則無離殺等法。

問曰：離名「不作」、不作則無法。如：人不語時、無不語法生。如：不見色時、亦無不見法。

答曰：因離殺等法、得生天上。若無法、云何爲因。

問曰：不以離故生天。以善心故。

答曰：不然。『經』中説：「精進人隨壽得福多。故久受天樂。」若但善心、云何能有多福。是人不能常有善心故。又説：「種樹等、福德晝夜常増長。」又説：「持戒堅固。」若無無作、云何當説「福常増長」及「堅持戒」。 (『成實論』卷第七「無作品」第九十六。『大正』Vol. 32, p.290a19~b4.)

ハリヴァルマンは直前の「業相品」の終わり近くで身口意の三業のおのおのに〈無作〉が生じるという独自の学説を提示した⁽⁸⁹⁾。そして、〈無作〉を非実在とみなす対

⁽⁸⁷⁾三友 [1977a], pp.719~720.

⁽⁸⁸⁾荒井裕明・池田道哉校註 [2000] 『新国訳大蔵經 毘曇部 7 成実論 II』大蔵出版は「心に因って罪福睡眠悶等を生ずれば、是の時に常に生ずるを是れを無作と名づく、」(p.253) という従来の訓読を踏襲するけれども、この読みでは「是の時」がどの時なのかわからない。福・罪を生じた心とは別の心が生じている時、例えば、睡眠時や煩悶時にもその福・罪が常に発生し続けるという意味にテキストは読まれるべきであろう。

⁽⁸⁹⁾ハリヴァルマンが意業に〈無作〉を認めている点について学者の注意が向けられがちだが、身業・語業にのみ〈表〉を制限する有部とはちがって、ハリヴァルマンは身業・口業・意業を等しく「作相」と位置づけているのであるから、注目すべきことに、意業をも〈作〉と見なしていたことになる。すなわち、『成実論』巻第七「業相品」第九十五でハリヴァルマンは身業・口業・意業をそれぞれ「罪福を集める」点で「業」とであると定義したあとで、「問いて曰く：已に作相 (*kriyā-lakṣaṇa*) を知れり。作より異を生じて業

論者の批判から〈無作〉を擁護し、その存在性を証明する目的でハリヴァルマンはこの「無作品」を設ける。ただし、ハリヴァルマンの規定する〈無作〉が(1)色法ではなく、心不相応行である点、(2)来世の果報(例、生天等)を招来する原理である点、(3)色法ではないので、無色界でも存続する点で、有部の〈無表出〉とは根本的に性質を異にすることが注意されねばならない⁽⁹⁰⁾。

『成実論』でハリヴァルマンが依用する経文は『俱舍論』の所引の経文とは同一ではないにしても、ひとたび生じた福德は原因となった善心が持続しなくても倍増していくという教説がどちらの経文にも認められる点で『俱舍論』「業品」の〈無表〉の第三論証が『成実論』「無作品」の〈無作〉第一論証と同趣旨であることは疑いの余地がない。

両者が依用したそれぞれの『經典』の内容を仔細に見ると、ハリヴァルマンのは植林・造園・井戸の掘削・架橋といった社会資本の整備、公共的な奉仕事業に言及するのに対して、ヴァスバンドゥのは四方サンガ(僧団)への寄進・布施を中心とする七福業事を話題にしていた⁽⁹¹⁾。『婆娑論』ではどちらも非律儀非不律儀に住する者の妙行(su-carita)の例として提示されている。

彼非律儀非不律儀所攝妙行・悪行、由三因縁、無表不斷。一、由意樂不

を集む。何者をか相となすや。」というように、次に話題とすべき〈無作〉の説明を促す問いを設ける。その際、直前の三業の定義を指して「作相」と呼んでいる以上、ハリヴァルマンは三業それぞれに—従って、意業にも—〈作〉と〈無作〉との両方があると容認していたと推定されよう。意業が〈作〉であるからこそ、〈無作〉としての意業がそれから生じるのである。

⁽⁹⁰⁾ 詳細は舟橋(一) [1954], pp.138~144; 福原 [1982], pp.184~186; 196~198. 福原亮巖氏はハリヴァルマンの〈無作〉を〈心不相応行〉中の〈得〉と団体であると解釈する。

⁽⁹¹⁾ 両者の経文に説かれる福德的行為のタイプの相違は、原始仏典の中核をなす韻文經典にまで遡ると、相当な開きを示す。Cf. 橋本哲夫 [1999] 「原始仏教における善悪について—「パーリ語韻文シソーラス」を用いて—」『印仏研』48-1, pp.483~488. [脱稿後に拝読した池田練太郎氏の論文: 池田(練) [1993] 「有部系論書にみられる〈布施〉覚書」『駒澤大學佛教學部論集』24の注(11)に「仏教においては、原始仏教以来、経済的救済活動、土木事業、医療事業などの慈善事業的な行為を〈布施〉とみる思想は極めて稀薄であるといえよう。」という論評が書き添えられているが、賛同できない。原始仏教に関しては韻文經典における善行の用例を分析された橋本哲夫氏の上掲論文に枚挙された諸資料が反証となろうし、〈附記2〉の氏の見通しが有効な指針となろう: 「僧団等への布施が来世に言及せず、「園に植え、林に植え、橋を作り…」(SN vol. I, p.33G) というような社会に対する「布施」が、来世にのみ言及するのは、puñña は生育する場が必要であり、福田があれば、そこで大きくなり、なければ、来世との間隙で大きくなると仮定すれば、説明できる。…」橋本 [1999], p.90. アビダルマ論書に関しては本論前掲の『成実論』・後掲の『婆娑論』の非律儀非不律儀妙行の記載が反証となろう。]

息。二、由加行不捨。三、由限勢未過。……………

或有造作諸佛形像・堵波等諸供養具；書寫三藏所攝正法；造聖僧像；建僧伽藍；給施衣・藥・諸資身具；安立福舍⁽⁹²⁾；種植樹林；造井・橋・船・階・道處等。此諸表所發無表、具由三緣、相續不斷。一、由意樂。二、由所依。三、由事物。…………… 如是三緣隨闕一種、由前所發無表更斷。是名「妙行」。(『婆娑論』卷第一百二十二「業蘊」第四中「表無表納息」第四之一。『大正』Vol. 27b1~3; c3~8; 11~12.)

僧団への寄進行為や社会奉仕事業を非律儀非不律儀所属の妙行(素晴らしい行為)と位置づけ、そのような妙行、つまり、<善なる表出>によって発生した<善なる無表出>を途切れずに連続させるための三つの条件が何であるかを説示するのが『婆娑論』当該節の主題であり、それに起因する福德の持続・倍増という側面への関心は垣間見られない。『婆娑論』自身はこれらの事例を<無表出>の存在証明には決して使用しなかった。これらの事例の一部(社会奉仕事業)を説く經典を<無作>の第一論証の教証に転用したのがハリヴァルマンその人であったといえよう。さらに、教証を別の一部(僧団への寄進)を説く經典に替えて、<無表出>の第三論証に準用したのがヴァスバンドゥにほかならない。

ハリヴァルマンの<無作>論証はこれで終了したわけではなく、さらに続きがある。何と、その後続の論証部分もヴァスバンドゥによって『俱舍論』の<無表>第四論証などに転用されている！(本論後述)ヴァスバンドゥはあとで経量部の立場から否定する予定の有部の<無表>論証を組成するにあたり、あらかじめ異質の<無作>論証をも『成実論』より借用し、躊躇なくその構成材に組み込むのであった。

先代軌範師の<福德倍増>学説 有部の第三論証に対して、先代軌範師の福德倍増のプロセスに関する解釈を援用する経量部の答破は以下のとおり。

又『經』所説「福增長」言、先軌範師作如是釋：由法爾力、福業增長。如如施主所施財物、如是如是受者受用。由諸受者受用施物、功德・攝益有差別故、於後施主心雖異緣而前緣施思所熏習微細相續漸漸轉變差別而生。由此、當來能感多果。故密意説：「恒時相續福業漸増、福業續起。」(『俱舍論』卷第十三「分別業品」第四之一。『大正』Vol. 29, p.69b13~20.)⁽⁹³⁾

yad apy uktam—“punyābhivṛddhi-vacanād” iti, tatrāpi Pūrvācāryā

⁽⁹²⁾ 「福舍」(punya-śālā)については声聞地研究会 [1998], p.265 note 1 を参照。

⁽⁹³⁾ 『俱舍釋論』卷第十中「分別業品」第四：是汝所説「由福德增長」者、此中先舊師説：此是法爾。如如

nirdīśanti—“dharma-tā hy eṣā yathā yathā dātṛṇām dāyāḥ paribhujyante tathā tathā bhoktṛṇām guṇa-viśeṣād anugraha-viśeṣāc cānya-manasām api dātṛṇām **tad-ālambana-dāna-cetanā**-paribhāvītāḥ santatayaḥ sūkṣmaṃ **pariṇāma-viśeṣaṃ** prāpnuvanti, yenāyatyām bahutara-phalābhiniṣpattaye samarthā bhavanti.” idam abhisandhāyōktaṃ bhaved—“abhivardhata eva puṇyam upajāyata eva puṇyam” iti. (Bhāṣya ad AK IV k.4ab. Śāstri ed., pp.584, 8~585, 2.)

【反論3】「『經典』に「福德の倍增」が説かれているから」と[いう第三の教証による無表出の存在証明が有部によって]述べられたけれども、それについても先代軌範師たちは教示する：「じつにこれは存在素の天然の性質(法爾/法性)である⁽⁹⁴⁾。それぞれの様態で、施与者たちの諸施与物が[享受者たちに]享受されると、[その後、]施与者たちが[施与時の善心とは]異なった思考(e.g. 無記心など)を懐いている間でも、[かつて] <かれら(i.e. 福德の土壌[福田]としての享受者たち)を認識対象とする施与への意思>(tad-ālambana-dāna-cetanā-)によって熏習された[施与者たちの心の]諸連続体は、[施与を受けた]享受者たちの卓越した功德および[施与物によって享受者たちが受けた]卓越した裨益のおかげで⁽⁹⁵⁾、それぞれの様態で、微細なる<

施主所施財物、受者受用、如此如此、由受者功德勝劣故、由財物利益勝劣故、若施主心異緣、由先緣施故意所熏修故、是時相續至得微細轉異勝類。由此、於未來時爲生多少果報相續功能。約此義故、説：「福德增長、福德相續。」(『大正』Vol. 29, pp.227a21~27.)

⁽⁹⁴⁾SA: dharma-tā hy eṣēti. {dharmāṇām}* an-ādi-kālikā śaktiḥ. (Śāstri ed., p.584, 15.)

(和訳)「じつにこれは存在素の天然の性質である」とは、諸存在素の*無始源の能力(無始以来機能)のことである。(ヤショーミトラ註。*SAのŚāstri本は<karmanām>であるが、舟橋(一)[1987], p.58の和訳「無始時以来の諸法の功能」によると、Wogihara本は<dharmāṇām>のようなので、これに従う。)

⁽⁹⁵⁾ヤショーミトラの注釈は以下の通り。SA:

guṇa-viśeṣād iti. dhyānāpramāṇādi-guṇa-viśeṣāt. anugraha-viśeṣāc cēti. śarīrasya varṇa-balādi-viśeṣāt. (ibid., p.584, 15~16.)

(和訳)「卓越した功德のおかげで」とは、[享受者たちが修習する四] 瞑想(禅)・[四] 無量[心定]などの卓越した功德のおかげで、である。「および卓越した裨益のおかげで」とは、[享受者たちの]身体の卓越した容色や[卓越した体]力などのおかげで、である。(ヤショーミトラ註)

先代軌範師の説明中の<guṇa-viśeṣāt>は『俱舍論』「業品」の<施与>を主題とする後続節内の<guṇa-viśeṣa>を前提にするものと予想される。のちほど検討する。

特殊な変化>を獲得する⁽⁹⁶⁾—それ (i.e. <特殊な変化>) のおかげで、[施与者たちの心の連続体は] 将来により豊富な [好] 結果を実現させる能力を備えたものとなる。」このことを意図されて、「[常にずっと] 福德が必ず倍増し続けるし、福德が必ず発生し続ける。」と [世尊によって] 説かれたはずである。(『アビダルマの庫・註』第 IV 章)⁽⁹⁷⁾

<享受に随伴する福德> 学説の骨格 施与者の施与物が享受者に享受されることによって施与時以後に施与者に発生し、倍増していく福德の記述は『中論』「観業品」(MMK XVII) において言及される有部の行為の七種分類 (kk.4~5) 中の第五<享受に随伴して生じる福德> (paribhogānvayaṃ puṇyam) を想起させる。梶山雄一氏によれば、『般若灯論』への復註 (Prajñā-pradīpa-tīkā: abbr. PrajPṬ) でアヴァローキタヴラタ (Avalokita-vrata) はつぎのように解説している。

これは律儀でもなく不律儀でもないもの(非律儀非不律儀。処中。naiva-saṃvara-nāsaṃvara-) に属する、善の無表現行為を説くのである。その特徴は身体的・言語的な表現行為に依存して生じ、律儀にも不律儀にも属さない、善なる、特定の意図 (āśaya) と田 (kṣetra) と事体 (bhāva) より生じる、福德 (puṇya) の成長という形の無表現の物質であり、目に見えず、抵触されないものである。…… 有色界において施物を施すことのできる慈みの心をもった人

⁽⁹⁶⁾SA: tad-ālabhanēti vistaraḥ. sa-pratigrāhakam* ālabhanam asyāḥ sēyaṃ tad-ālabhanā-dāna-cetanā, tayā paribhāvitāḥ santatayaḥ sūkṣmaṃ pariṇāma-viśeṣaṃ phalōtpattinimittaṃ prāpnvanti. (ibid., pp.584, 17~585, 1. *舟橋一哉氏は < sa-pratigrāhakam > を < sa pratigrāhaka > 「かの受者」と訂正するように指示する。舟橋(一) [1987], p.68 note 28. ここではそれに従わない。受者が単数となるのでは、複数形でそれを表示する『俱舍論』の本文の用例と合わないからである。また、Tib. 訳がどうなっているのかも示されていない。)

(和訳) 「かれらを認識対象とする」等々。享受者を伴う認識対象をもつようなもの、そういうものがかれらを認識対象とする施与への意思> [という所有複合語で表現されるの] であり、それによって、熏習された [施与者たちの心の] 諸連続体は微細なる<特殊な変化> = 結果の生成原因を獲得する。(ヤショーミトラ註)

⁽⁹⁷⁾典型的な<相続転変差別>説が説かれるこのテキスト箇所は多くの研究者たちの関心を集め、各人各様に和訳されている。舟橋一哉 [1987], p.52; 加藤純章 [1989], p.248; 佐古年穂 [1997] 『『俱舍論』における saṃtatipariṇāma-viśeṣa について』『印仏研』45-2, p.138. (兵藤一夫 [1980], p.80 ではテキストこそ和訳されていないが、言及はされている。[脱稿後披見しえた袴谷憲昭 [1995], p.54 にも当該箇所の和訳がある。]) 特に構文内の “yathā yathā … tathā tathā” の意味合い、機能をどう解釈するかで訳文も学説内容の理解も大きく相違してしまう。

が三宝に対して有依の七福業事 (sapta-aupadhika-puṇya-vastu-) などを布施して、それを三宝が受用したという原因によってその施者の [心] 流に偉大な福德が生じるならば、…… 散乱心・無心・不散乱心の諸境位において、その施者がたとえその福德の心を現証しなくとも、布施より生じた、福業事の形の、善に属し、無表現に属する物質が心流の中に生じるのである。…… (アヴァローキタヴラタ『智慧の灯火・詳註』・梶山氏訳)⁽⁹⁸⁾

最後の「物質が心流に生じる」という説明が有部の教義学にそぐわない(心法の中に色法が生じるはずがない!) 点⁽⁹⁹⁾ を度外視すれば、『成実論』の<無作>論証・『俱舍論』の<無表>第三論証で取り上げられた「福德の倍增」という<無表出>のタイプは非律儀非不律儀 = 中間に存立する者(処中)の善なる<無表出>であることがアヴァローキタヴラタの説明から再度確認できよう。先代軌範師の<福德倍增>理論をわれわれがよりよく理解したいならば、有部の<無表出>第三論証やハリヴァルマンの<無作用>第一論証の両記述では委細を尽くさない<享受に随伴する福德>のメカニズムを『俱舍論』『業品』の関連箇所にあたって調査しておくことが必要であろう。

三種の福德発生理論が、案に相違して、<享受に随伴する福德>をキー・タームとする論題のまとまった記述は『俱舍論』『業品』からは明解には取りだし難い。そのキー・タームは皮肉なことに<享受に随伴する福德>でない別のタイプの<福德>を論題とする記述箇所に初めて登場するのである。

如前所明：「未離欲等持己所有奉施制多。此施名爲「唯爲自益。」既無受者。福如何成。頌曰：

制多捨類福 如慈等無受

論曰：福有二類。一、捨。二、受。捨類福者、謂：由善心、但捨資財、施福便起。受類福者、謂：所施田受用施物、施福方起。於制多所奉施供具、雖無受類、有捨類福。彼既不受、福由何生。復以何因知：福生者、要由彼受；不受、不生。不受、於他無攝益故。此非定證。若福要由攝益成、則修慈等及正見等應不生福。是故、應許：供養制多、有多福生。如修慈等。謂：如有一修慈等定、雖無受者及攝益他、而從自心生無量福。如是、有德者、雖已滅過

⁽⁹⁸⁾ 梶山 [1979b], pp.349 ~ 350 note 11.

⁽⁹⁹⁾ この点に関するアヴァローキタヴラタの解説にはヴァスバンドウの経量部学説ないし先代軌範師説(色心互熏説を含む)における<心相續>説との一部混同が予想される。

去、而追伸敬養、福由自心生。豈不唐捐此施敬業。不爾。發業心方勝故。謂：如：有一欲害怨家、彼命雖終、猶懷怨想、發起種種惡身語業、生多非福、非但起心；如是：大師雖已過去、追伸敬養、起身語業、方生多福、非但起心。(『俱舍論』卷第十八。『大正』Vol. 29, p.97a16~b6.)⁽¹⁰⁰⁾

caitye sa-rāgasyâtmârthaṃ dānam ity uktam. tatrâ-saty upabhoktari kathaṃ puṇyaṃ bhavati? **dvi-vidhaṃ hi puṇyaṃ—1. tyāgānvayaṃ, tyāgād eva yad upapadyate; 2. paribhogānvayaṃ ca, deya-dharma-paribhogād yad utpadyate.**

caitye tyāgānvayaṃ puṇyaṃ

paribhogānvayaṃ puṇyaṃ nâsti. kathaṃ tatrâ-pratigrhṇati kasmim-cit puṇyaṃ? kiṃ punaḥ kâraṇaṃ sati pratigrahītari bhavitavyam, nâ-satīti? kasya-cid apy anugrahābhāvāt?

idam a-kāraṇaṃ. yadi hi puṇyaṃ parānugrahād eva syāt, maitry-ādy-a-pramāṇa-samyag-dṛṣṭi-bhāvanāyāṃ na syāt. tasmād eṣṭavyaṃ caitye 'pi puṇyaṃ.

maitry-ādi-vad a-grhṇati/

yathā maitry-ādiṣv antareṇāpi pratigrāhakaṃ parānugrahaṃ vā puṇyaṃ bhavati sva-citta-prabhavam, tathā hy atīte 'pi guṇa-vati tad-bhakti-kṛtaṃ sva-cittāt puṇyaṃ bhavati.

⁽¹⁰⁰⁾ 『俱舍釋論』卷第十三中「分別業品」之四：前已說：「未離欲人於支提施物。此施但為自利、不為利他。」此中若無能受用施物、云何此業成福。福業有二種。一、棄捨為類：若由捨物此福業生。二、受用為類：若由受用所施物此福業生。此中偈曰：

支提捨類福

釋曰：於中無受用類福。彼若不受、云何有福。何因為證。若有能受、必有福；若無能受、則無福。隨一無利益故。此因不成證。何以故。若福由利他故、成修慈等無量及正見、應無福。是故、應許此義：於支提福唯捨為類。偈曰：

如慈雖不受

釋曰：譬如：於慈悲等觀中、雖無能受及利益他事、有無量福生、從自心起；如此若有德人已滅、敬事心所作、從自心起福。若爾、施・恭敬等業應成無果。是義不然。何以故。業生緣敬事心最勝故。譬如：有人欲殺怨家、怨家先已死、此人猶想怨家起故意造身口業、生多非福、不但由殺意；如：此大師已去世、若人由敬事心起恭敬施等事、最生多福、不但由敬事心。(『大正』Vol. 29, p.251b1~19.)

dāna-māna-kriyā tarhi vyarthā prāpnoti? na; tat-karma-samutthāpikāyā bhakteḥ prakṛṣṭa-tara-tvāt. yathā hi śatru-vadhābhiprāyasya tat-samutthitam kāya-vāk-karma śatru-saṃjñāyā tasmin mṛte 'pi kurvato bahu-taram a-puṇyaṃ jāyate, nābhiprāya-mātreṇa; tathā hy atīte 'pi śāstari tad-bhakti-samutthāṃ dāna-māna-kriyāṃ kurvato bahu-taram puṇyaṃ jāyate, na bhakti-mātreṇa. (AK IV k.121a with Bhāṣya. Śāstri ed., pp.747, 7~748, 8.)

【反論者】「チャイティヤ (塔廟) に対する、欲望を有する人の施与は自己のためのものである。」⁽¹⁰¹⁾と [前に] 説明された。そ [のチャイティヤ] の場合、[いくら施与をしたところで、それを] 享受する者がいない以上、どうして福德があるのか。【答論者】じつに福德は二種である：1. <喜捨に随伴する [福德]>、喜捨のみから生起するもの、および、2. <享受に随伴する [福德]>、施与物たる存在素の享受から生起するもの、とである。

チャイティヤの場合、<喜捨に随伴する福德> (tyāgānvayaṃ puṇyaṃ) がある。(『アビダルマの庫』第 IV 章第 121 偈 a 句)

<享受に随伴する福德> (paribhogānvayaṃ puṇyaṃ) はない。【反論者】納受するひとは誰もいないそれ (i.e. チャイティヤ) の場合、どうして福德があるのか。【答論者】では [逆に] 「納受者がいれば、[福德が] 生じるべきだ

⁽¹⁰¹⁾cf. 『俱舍論』卷第十八「分別業品」第四之六：此中一切未離欲貪及離欲貪諸異生類持己所有、奉施制多、此施名爲「唯爲自益」、非他。由此<自>獲益故。(『大正』Vol.29, p.96a4~6.)

『俱舍釋論』卷第十三中「分別業品」之四：此中若未離欲聖人及未(?)離欲凡夫於支提施物。此施唯利益自身、不爲利他。他由此無利益故。(ibid., p.250a28~b1.)

Bhāṣya ad AK IV k.114ab: tatra yad a-vīta-rāga{ } āryaḥ* pṛthag-jano vā vīta-rāgaś caitye dānaṃ dadāti, tad asyātmana evārtthāya; pareṣāṃ tenānugrahā-bhāvāt. (Śāstri ed., p.741, 14~15. *舟橋 (-)[1987], p.495 note 1 で舟橋氏は玄奘訳およびチベット訳に対応を欠くことを理由にテキスト <āryaḥ> を削除するべく提案するが、従わない。梵文テキストの正しさは真諦訳および『雑心論』「修多羅品」によって裏付けられるからである。)

(和訳) それらのうち、まだ欲望を離れていない聖者、或いは、欲望を離れた凡夫がチャイティヤに対して施与する施与はこの [施与者] 自身のみのために [施与しているの] である。他の者たちがそれ (i.e. 施与) によって裨益されることがないからである。(『アビダルマの庫・註』第 IV 章)

Also cf. 『雑心論』卷第八「修多羅品」第八：聖人未離欲及凡夫離欲供養支提、則自攝施。以施受欲界報故。謂：未離欲者生欲界故。凡夫、雖離欲、生色・無色界、後還受欲界後報及不定報。是名「自攝、不攝他」。何以故。支提非衆生故。(Vol.28, pp.931c2~932a4.) [『雑心論』の当該節と『俱舍論』の対応節とが池田練太郎氏の論文でも対比されていることを脱稿後知った。池田 [1993], pp.71~74.]

し、いなければ、[生じるべきでは]ない。」という[君が反論の前提にしている肯定的・否定的随伴関係]にはいかなる根拠があるのか。【反論者】[納受者がいない以上、喜捨したところで]誰も裨益されることがないからである。

【答論者】それ (i.e. 他者への裨益の有無) は [必ずしも福德が生じる] 根拠ではない。というのは、もし福德が他者への裨益のみから (parānugrahād eva) 生じるのであれば、[修行僧が] 友愛 (慈) などの [四種の] 無量 [心定] や正しい見解を修習する場合も [、他者を裨益するわけではない以上、福德が生じないことになる] からである。[しかし、生じる。] 従って、チャイティヤの場合も福德が [生じるので] ある。

友愛などの場合と同様に、納受するひとがいなくても [福德が生じる]。
(『アビダルマの庫』第 IV 章第 121 偈 b 句)

例えば、友愛 (慈) などの [四種の無量心定を修習する] 場合、たとえ納受者とか他者への裨益とかがなくても、自己の心に起因する福德 (puṇyam … sva-citta-prabhavam) が生じるのと同様に、功德を有する者 (guṇa-vat: e.g. 世尊など) が逝去していても、[施与が] 彼に対する愛信 (bhakti) によってなされたなら、自己の心から福德が生じる。

【反論者】そうすると (i.e. 福德が自己の心から生じるのであれば)、[チャイティヤに対して] 施与をしたり敬意を表す行為が無意味なものとなってしまふ。【答論者】否、かかる行為 (i.e. 施与・表敬行為) を惹起する愛信が [単なる愛信] よりも優越しているからである。というのも、例えば、怨敵を殺害しようとする意図を懐くひとがそういう (殺害意図) によって惹起される身体的・言語的行為を「怨敵」への想念 (敵意) ゆえに、彼 (i.e. 怨敵) がたとえ死去していても、なすときは、彼 (i.e. 殺害意図を懐くひと) にいっそう沢山の非福德 (i.e. 悪徳) が生じるのであって、単なる [殺害] 意図のみから [生じるの] ではないのと同様に、[神々および人間たちにとっての] 教師 (śāstrī: e.g. 世尊) がたとえ逝去していても、彼に対する愛信によって惹起された施与・表敬行為をなすひとには、いっそう沢山の福德が生じるのであって、単なる愛信のみから [生じるの] ではないからである。(『アビダルマの庫・註』第 IV 章)

僧団などの福田へ施与 (布施 dāna) = 喜捨 (tyāga) した施与物 (deya-dharma) が修行僧などの享受者 (upabhoktr) = 納受者 (pratigrahītr/pratigrāhaka) によって享受さ

れると、納受者という他者が裨益を受ける(撰益他 *parānugraha*)。かかる<他者への裨益>から、施与者(*dātṛ*)にいつそう沢山の福德が生じる。これが(1)<享受に随伴する福德>(*paribhogānvayaṃ puṇyam*)である。かくして、先代軌範師の福德倍增理論の記述にあった「卓越した裨益のおかげで」(*anugraha-viśeṣāt*)という言葉の意味も明瞭となる。ここにいう施与物による<他者への裨益>のことである。

他方、仏陀の遺骨を祀ったチャイティヤ(ここでは「ストゥーパ」と同義のようだ)に喜捨する場合、功德を有する者(*guṇa-vat*)である教師(世尊)はすでに般涅槃して逝去しているので、施与物を納受する者がなく、他者が施与物によって裨益されることもないわけだが、その喜捨という行為は世尊に対する愛信(*bhakti*)によって惹起された身体的行為である以上、そういう施与・表敬行為を惹起する強い愛信を伴う自己の心のみから、施与者にいつそう沢山の福德が生じる。これが(2)<喜捨に随伴する福德>(*tyāgānvayaṃ puṇyam*)である。

この<喜捨に随伴する福德>に関連して、納受者がいないために<他者への裨益>がないにも拘わらず、福德が生じる別の例証として、修行僧が慈・悲・喜・捨の四無量心定や正見を修習する場合が引き合いに出され、(3)<自己の心に起因する福德>(*sva-citta-prabhavaṃ puṇyam/ sva-cittāt puṇyam*)と呼ばれる。じつのところ、先の(2)<喜捨に随伴する福德>も<自己の心に起因する福德>の一種ではあるけれども、具体的行為を惹起する心所法を自己の心が伴っている点で、若干の相違があった。しかし、それ以上の説明はここには見いだせない。先代軌範師の福德理論の「卓越した功德のおかげで」(*guṇa-viśeṣāt*)という言葉をやショーミトラは「[色界の四] 禅・[慈・悲・喜・捨の四] 無量 [心定] などの卓越した功德のおかげで」(*dhyānā-pramāṇādi-guṇa-viśeṣāt*)と注解し、まさに修行僧が慈等の四無量心定を修習する功德と関連付ける。先代軌範師の理論では、施与物による<他者への裨益>の卓越性だけでなく、裨益を受けた修行僧の功德の卓越性も相俟って、施与者の<心の連続体>に(1)<享受に随伴する福德> = <微細な特殊な変化>が発生し、倍增していく。そのような修行僧の功德は慈等の四無量心定の修習の際に(3)修行僧自身の心に起因して発生する福德をおそらく前提にしていよう。また、「功德」という言葉は逝去した世尊への「功德を有する者」(*guṇa-vat*)という称号にも見られた。われわれは「慈等」「無量」「修習」「福德」「功德」「卓越した功德」等々のキー・タームを手懸かりに今度は(3)<自己の心に起因する福德>理論の構造を窺い知る必要に迫られる。

三種の<福德的行为事項> まず、「慈」「修習」「福德」というキー・タームは<福德的行为事項>(福業事)の三種分類中の<修習から成る福德的行为事項>に出揃っ

ている。

『契經』説：「有三福業事：一、施類福業事。二、戒類福業事。三、修類福業事。」此云何立「福業事」名⁽¹⁰²⁾。…

.....

且施類中身・語二業具「福・業・事」三種義名。彼等起思唯名「福業」。思俱有法唯受「福」名。戒類既唯身語業性故、皆具受「福・業・事」名。修類中慈唯名「福事」。業之事故。慈相應思以慈爲門而造作故、慈俱思・戒唯名「福・業」。餘俱有法唯受「福」名。或「福業」名顯作福義。謂：福加行。「事」顯所依。謂：施・戒・修是福業之事。爲成三起福加行故。有説：唯思是真福業。福業之事、謂：施・戒・修。以三爲門福業轉故。(『俱舍論』卷第十八「分別業品」第四之六。『大正』Vol. 29, p.95b27~29; c6~17.)⁽¹⁰³⁾

Sūtra uktam—“trīṇi puṇya-kriyā-vastūni dāna-mayaṃ puṇya-kriyā-vastu, śīla-mayaṃ, bhāvanā-mayaṃ” iti. katham etat trayam puṇya-kriyā-vastu?

.....

tatra dāna-maye tāvat puṇya-kriyā-vastuni kāya-vāk-karma tri-

(102) cf. 『婆娑論』卷第一百二十六「業蘊」第四中「自業納息」第五之三：爲捨壽行、以衣鉢等施僧別人、依『契經』説。謂：世尊説：「諸福業事略有三種：一、施性福業事。二、戒性福業事。三、修性福業事。於施性事、若習、若修、若多所作、感大富果。」乃至廣説。……(『大正』Vol.27, p.656c19~23.)

(103) 『俱舍釋論』卷第十三中「分別業品」之四：『經』中説：「有三福業類：一、施性福業類。二、戒性福業類。三、修性福業類。」此三云何名「福業類」。…

.....

於施性福業類中身・口業有三種。能發起故、意有二：亦福・亦業。餘諸法共彼俱起但福、非業、非類。於戒性中但身・口業故、唯有三種。於修性中慈無量修但福・亦是福業類。與此相應故、意由慈門所生起故、與此觀俱起故、意及戒亦福・亦業。所餘信等相應法但福、非餘。復次造作福名「福業」。謂：福前分行。此三是前分依止類。成就此三、是故作福。真實福業唯是故意。此三是故意所緣福業類。餘師説如此。(『大正』Vol. 29, pp.249c29~250a2; 5~14.)

Cf. 『婆娑論』卷第八十二「結蘊」第二中「十門納息」第四之十二：復次此『經』中説：「三福業事。謂：施・戒・修。」如彼『經』説：「芻、當知：我念過去、造三種業、得三種果。由彼我今具大威德。所謂：布施・調伏・寂靜。布施即是施福業事。調伏即是戒福業事。寂靜即是修福業事。施福業事能感輪王。戒福業事感天帝釋。修福業事感大梵王、或極光淨。如『契經』説：「有三種福業事。一、施性福業事。謂：以諸飲・食・衣服・香・花」廣説乃至「及醫藥等、奉施沙門・婆羅門等。二、戒性福業事。謂：離斷生命・離不與取・離欲邪行・離虛誑語・離飲酒等。三、修性福業事。謂：慈俱行心・無怨・無對・無惱・無害」廣説如前。「悲・喜・捨俱行心」廣説亦爾。……(『大正』Vol. 27, p.424b13~26.)

vidhā bhavati{.} tat-samutthāpikā cetanā{ } puṇyaṃ ca{ } kriyā ca. tat-saha-bhuvo dharmāḥ puṇyam eva.

śīla-mayaṃ tu—kāya-vāk-karmāivēti tri-vidhā bhavati.

bhāvanā-may{e}⁽¹⁰⁴⁾—**maitrī**{ } puṇyaṃ ca{ } puṇya-kriyāyās ca vastu. tat-samprayuktāyās cetanāyā maitrī-mukhenābhisamskāraṇāt tat-saha-bhūś cetanā{ } śīlaṃ ca{ } puṇyaṃ ca{ } kriyā ca. anye tat-saha-bhavaḥ puṇyam eva, puṇyasya vā kāraṇaṃ puṇya-kriyā puṇya-prayogas tasyā etāni trīṇi vastūni. eṣāṃ sampādanārthaṃ puṇya-prayogārambhād iti.

kuśala-cetanā{ }paramārthena puṇya-kriyā. tasyā etāni vastūnīty **Apare.** (Bhāṣya ad AK IV k.112cd. Śāstri ed., pp.739, 8~10; 740, 1~5.)

【問】『經典』に「<福徳的行為事項>は三つである：(1) <施与から成る福徳的行為事項>、(2) <戒から成る福徳的行為事項>、(3) <修習から成る福徳的行為事項>である。」と説かれている。この三つはどのように<福徳的行為事項>であるのか。

【答】……………

それらのうち、まず、(1) <施与から成る福徳的行為事項>においては身体的・言語的行為は [福徳・行為・事項の] 三種である。それ (i.e. 身体的・言語的行為) を惹起する意思 (i.e. 精神的行為) は福徳であり、かつ、行為である。それ (i.e. 惹起する意思) と共存する諸存在素は福徳のみである。

他方、(2) <戒から成る [福徳的行為事項]>は身体的・言語的行為だけであるから、[福徳・行為・事項の] 三種である。

(3) <修習から成る [福徳的行為事項]>においては友愛 (慈) が福徳であり、かつ、福徳的行為にとつての事項である。それ (i.e. 友愛) と連合する意思は友愛という門戸を通じて行使せんと意欲するから、それ (i.e. 友愛) と共存する意思および [先の (2) <戒から成る福徳的行為事項>における] 戒は福徳であり、かつ、行為である。それ (i.e. 意思) と共存するその他の諸 [存在素：例、感受等] は福徳のみである。或いは、福徳の原因が福徳的行為であつて、福徳の準備的实践 (加行) のことである。それ (i.e. 福徳的行為) にとって以上の三つ (i.e. 施与・戒・修習) が事項である。これら (i.e. 施与・

⁽¹⁰⁴⁾舟橋 (一) [1987], p.489 note 1 によって Śāstri 本 <-mayam > を <-maye > に訂正する。

戒・修習)を完遂させるために福德の準備的実践を開始するからである。

「善なる意思が最高の意味で福德的行为である。それ (i.e. 善なる意思 = 福德的行为) にとって以上 [の三つ] が事項である。」と他の人々はいう⁽¹⁰⁵⁾。

(『アビダルマの庫・註』第 IV 章)

(1) <施与から成る福德的行为事項> が <享受に随伴する福德> と <喜捨に随伴する福德> の二種に対応する一方で、(3) <修習から成る福德的行为事項> が慈 [無量心定] の修習を介して <自己の心に起因する福德> と結びつく。しかも、そのような高度の修習をなしうる修行僧には当然 (2) <戒から成る福德的行为事項> も備わっていると推定してよい。(3) <修習から成る福德的行为事項> の記述中にあえて「戒」への言及があるのはそのためであろう。そして、「慈」(無瞋を本体とする善なる心所) それ自体が福德であり、かつ、福德的行为にとっての事項(基盤)であると規定されている。さらに、<慈> と連合する意思、および、その他の心所法もやはり福德であることが明記される。<修行僧自身の心に起因する福德> の内容が何を指すのかが、これで了解される。また、その修行僧には福德としての戒(善なる身体的・言語的行为である表出に由来する無表出)も同時に備わっている。

四種の<福田> 『俱舍論』「業品」は第 114 偈で<施与> (布施 dāna) [の果報] の<卓越性> (viśeṣa) をもたらす要因として施与者 ([施] 主 dātṛ) の<卓越性> ・施与される財貨 (財 vastu) の<卓越性> ・施与を受ける相手である土壤 (田 kṣetra) の<卓越性> を枚挙し、第 115 偈から第 118 偈にかけて各要因の<卓越性> の度合いを左右する細部の要因について詳述していく。われわれは土壤の<卓越性> の度合いを決定する四要因のうち、最後の (4) <功德の卓越性> (guṇa-viśeṣa) という要因が先代軌範師の<福德倍増> 理論における「功德の卓越性のおかげで」という記述と符合するであろう可能性に着目せざるをえない。

由所施田差別云何。頌曰：

田異由趣苦 恩徳有差別

論曰：由所施田趣・苦・恩・徳各有差別故、名「田異」。由田異故、施果有殊。由趣別者、…………… 由苦別者、…………… 由恩別者、……………

⁽¹⁰⁵⁾ヤショーミトラは「他の人々」ならびにその言明について全く注記していない。「他の人々」の言明が著しく譬喩者的傾向を帯びるにも拘わらず、サンガバドラさえ、『順正理論』巻第四十四「辯業品」四之十二で『俱舍論』の記述を踏襲するに留まり、何ら批判を加えていない(『大正』Vol.29, p.592a10~12.)。

由徳別者、如『契經』言：「若施持戒人、受億倍果。」等。（『俱舍論』卷第十八「分別業品」第四之六。『大正』Vol. 29, p.96b10~22.）⁽¹⁰⁶⁾

atha kṣetraṃ kathaṃ viśiṣyate?

gati-duḥkhôpakāri-tva-guṇaiḥ kṣetraṃ viśiṣyate/

gati-viśeṣāt tāvad viśiṣyate. ……………

duḥkha-viśeṣād viśiṣyate. ……………

upakāri-tva-viśeṣād ……………

guṇa-viśeṣād yathā— “śīla-vate dattvā śata-sahasra-guṇo vipākaḥ”
ity-evam-ādi. (AK IV k.117ab with Bhāṣya. Śāstri ed., pp.743, 13~744,
4.)

【問】さて、土壤(田)はどのように卓越化されるのか。

【答】(1) [輪廻の] 道程・(2) 困苦・(3) 資助者性・(4) 功德 [の卓越性の
度合い]⁽¹⁰⁷⁾ によって土壤は卓越化される。（『アビダルマの庫』第 IV
章第 117 偈 ab 句）

まず、(1) [輪廻の] 道程の卓越性 [の度合い] によって、[土壤は] 卓越化
される。……………

(2) 困苦の卓越性 [の度合い] によって [、土壤は卓越化され
る]。……………

(3) 資助者性の卓越性 [の度合い] によって [、土壤は卓越化され
る]。……………

(4) 功德の卓越性 [の度合い] によって [、土壤は卓越化される]。[世尊に
よって]「戒を保つ人に施与すると、熟成 [果] は百千倍となる。」等々と [説
かれている] 通りである。（『アビダルマの庫・註』第 IV 章）

⁽¹⁰⁶⁾ 『俱舍釋論』卷第十三中「分別業品」之四：何徳爲勝 (or 何田爲勝徳?)。偈曰：

由道苦恩徳 施田有勝徳

釋曰：[由道差別、田有勝徳者?] …………… 由苦差別、田有勝徳者、…………… 由恩差別、田有勝徳者、…………… 由道差別、田有勝徳者、如『經』言：「若施物於有戒人、應受百千倍果報。」如此等。（『大正』Vol. 29, p.250b28~c10.）

⁽¹⁰⁷⁾ 『瑜伽論』「声聞地第一瑜伽処」では施与すべき相手は (1) 困苦ある人 (duḥkhita)・(2) 資助してくれる人たち (upakāriṇaḥ)・(3) 親愛なる人たち (iṣṭāḥ)・(4) 卓越した人たち (viśiṣṭāḥ) の四種であり、『俱舍論』のリストとは若干異なる。声聞地研究会 [1998], pp.256~257.

持戒者である修行僧への施与が百千倍の果報 (異熟果) をもたらすことが教証で示される。百千倍の果報を福德の倍増と同一文脈で捉えてよいなら、施与者による<施与から成る福德的行為事項>としての施与自体が< [他者への] 裨益の卓越性>に基づいてまず産出する< 享受に随伴する福德>を、施与を受ける持戒者の< 戒から成る福德的行為事項>、つまり、第一の< 功德の卓越性>が倍増化させていく。そして、ここでは言及されないが、持戒者でもある同じ修行僧が慈等の四無量心定などを修習すれば、< 修習から成る福德的行為事項> = < 自己の心に起因する福德>という第二の< 功德の卓越性>が加算されて、先の施与者の< 享受に随伴する福德>をさらに倍増化していき、やがて百千倍の果報をもたらす。

先代軌範師の< 福德倍増 = 特殊な変化>理論の再確認 先代軌範師が前提にしている< 福德倍増>の一般的メカニズムはほぼ以上のようなものであろう。先代軌範師がそれに対して処置したのは、施与者が施与する際の善なる意思を< 彼らを認識対象として施与する意思> (tad-ālabhāna-dāna-cetanā) と述語化し、施与者の< 心の連続体> (citta-santati) をその< 意思>によって先に熏習され、かつ、福德があとで発生し、倍増すべき場として限定し、発生・倍増していく福德を< 微細なる特殊な (or 卓越した) 変化> (sūkṣma-pariṇāma-viśeṣa) と言い換えるという操作であった。< 彼ら (i.e. 福田としての四方サンガ) を認識対象とする施与への意思>によって熏習された施与者の< 心の連続体>中に、修行僧たちによる施与物の享受 = 裨益の卓越性および修行僧たちの持戒という功德の卓越性をきっかけとする福德、つまり、< 微細なる特殊な変化>が発生し、かつ、修行僧たちによるその後の慈等の修習という功德の卓越性に基づいてさきの福德 = < 特殊な変化>もさらに倍増していき、かくして施与者の< 心の連続体>は未来に沢山の結果を招来しうる能力を備えた者となる。経量部はその先代軌範師の解釈を有部の善なる非律儀非不律儀者の< 善なる無表出>に代わるものとして七福業事の経文に適應する。

この先代軌範師の解釈の適應の是非をめぐって、さらに有部との問答が続く。

若謂：云何由餘相續德益差別令餘相續心雖異緣而有轉變、釋此疑難與無表同。彼復云何由餘相續德益差別令餘相續別有眞實無表法生。(『俱舍論』卷第十三「分別業品」第四之一。『大正』Vol. 29, p.69b20~23.)⁽¹⁰⁸⁾

atha matam—katham idānīm santānāntara-viśeṣād anya-manaso 'pi

⁽¹⁰⁸⁾ 『俱舍釋論』卷第十「分別業品」第四：若汝言：由別相續勝劣於異緣心人別相續轉異、今云何得成。此執與無教同。由別相續勝劣於別相續中有別法名「無教」。(『大正』Vol. 29, p.227a27~b1.)

santānāntarasya pariṇāmaḥ setsyatīti? etad a-vijñaptau samānam.

katham idānīm *santānāntara-viśeṣāt santānāntare dharmāntaram a-vijñaptiḥ setsyatīti*{.} (AKBh IV. Śāstri ed., p.585,3~6)

もし「【反論】いったいどうして他方の [享受者の心の] <特殊な (or 卓越した) 連続体> に基づいて、この時、[施与者が施与した時の善なる意思とは] 異なった思考を抱いていても、一方の [施与者の心の] 連続体に <変化> が実現しようか⁽¹⁰⁹⁾。」という [批判的な] 考えが [<無表出実在> 論者の脳裏に] 浮かぶならば、【答論】その点は <無表出> においても同じことである:「いったいどうして他方の [享受者の] <特殊な連続体> に基づいて、この時、一方の [施与者の] <連続体> に別の存在素 (i.e. 法処所属の色) としての <無表出> が実現しようか。」というように、である。

若於無依諸福業事云何相續福業增長、亦由數習緣彼境思故、乃至夢中亦恒隨轉。無表論者於無依福既無表業、寧有無表。(『俱舍論』卷第十三。『大正』, p.69b23~26.)⁽¹¹⁰⁾

nir-aupadhikeṣv idānīm puṇya-kriyā-vastuṣu katham bhaviṣyatīti? abhikṣṇam *tad-ālambana-cetanābhyāsāt svapneṣv api tā anuṣaṅgiṇyo bhavanti. A-vijñapti-vādinā* tu nir-aupadhike yatra vijñaptir nāsti tatra katham a-vijñaptiḥ syāt! (AKBh IV. Śāstri ed., p.585, 5~8.)

[もし]「【反論】[施与者の施与と施与物の享受者を前提とする <限定的諸福徳的行為事項> については先代軌範師の解釈が通用するのかもしれないが、それを前提としない] <無限定的福徳的行為諸事項> の場合にはどうしてこの時 [如来と聖なる弟子の接近などを見聞して歡喜・隨喜に達した時とは異なった思考を抱いていても、在家の信仰者に福徳の恒時発生と倍増が] ありえようか。」という [批判的考えが <無表出実在> 論者の脳裏に浮かぶ] ならば、【答論】常々、<かれら (i.e. 如来と聖なる弟子たち) を認識対象とする意思> [の抱懷] を習慣化しているから、夢の中でさえ、それら (の意思) が [信仰者の <心の連続体> に] 付随していくのである。しかし、<無表出 [実在] > 論者にとっては、[心理的に歡喜・隨喜に達するのみで、身体的行為や言語的行為としての] <表出> [の発動] がそこにはない <無限定的諸 [福徳

⁽¹⁰⁹⁾ < setsyati > を √sidh の未来形と理解しておく。

⁽¹¹⁰⁾ 『俱舍釋論』卷第十: 於無攝福徳業處、此云何有。由數數修習能緣此爲境故意故、於夢時此亦得隨相續並起。若人說: 有 [無?] 教於無攝福徳業處於中既無有教、云何得有無教。(『大正』, p.227b1~5.)

の行為事項] > の場合、どうして < 無表出 > があろうか。

有説：「有依諸福業事、亦由数習縁彼境思故、説：恒時相續增長。」若爾、
『經』説：「諸有芻具淨尸羅成調善法、受他所施諸飲食已、入無量心定、身
證、具足住。由此因、應知：施主無量福善滋潤相續、無量安樂流注其身。」施
主爾時福恒增長。豈定常有縁彼境思。是故、所言：思所熏習微細相續漸漸轉
變差別生、定爲應理。(『俱舍論』卷第十三。『大正』, p.69b26 ~ c5.)⁽¹¹¹⁾

yac c{āu}padhikeṣv apy evam abhikṣṇa{ṇ} tad-ālabhana-
cetanābhyāsād ity **Apare**.

yat tarhi **Sūtram** uktam—“yasyôgra{ }bhikṣuḥ śīla-vān kalyāna-
dharmā piṇḍakam paribhujyâ-pramāṇam cetaḥ-samādhiṃ kāyena
sākṣāt-kṛtvôpasampadya viharati, a-pramāṇas tan-nidāna-dāyakasya
dāna-pateḥ puṇyābhiṣyandaḥ kuśalābhiṣyandaḥ sukhāsvāda-dhāraḥ
pratikāṅkṣitavyaḥ” iti, atra tadānīṃ dātuḥ kaś **cetanā-viśeṣaḥ?** tasmāt
santati-pariṇāma-viśeṣa eva nyāyayaḥ. (AKBh IV. Śāstri ed., pp.585, 9
~ 586, 2.)

「[< 無限定的諸福徳的行為事項 > の場合の福徳の恒時発生・倍増が < か
れらを認識対象とする意思 > の習慣化という要因だけで説明できるのであれ
ば、] < 限定的諸 [福徳的行為事項] > の場合でも同様に常々 < かれら (i.e.
福田としての僧団) を認識対象とする意思 > [の抱懐] を習慣化しているから
[、夢の中でさえ、それらの意思が施与者の < 心の連続体 > に付随すると説明
できるのではないか]。」と他の人々⁽¹¹²⁾ はいう。

⁽¹¹¹⁾ 『俱舍釋論』卷第十：有餘師説：「於有攝福徳業處、由数数修能縁此爲境故意故、無教得生。」若爾、云
何於『經』中説：「若比丘有戒有善法、食施主一食已、修無量心定、由身證、觸依、此中住、因此生能施施
主無量福徳・無量善流・安樂之食、應信求如此。」此中是時有何故意差別。是故、相續轉異勝類、此義如理。
(『大正』, p.227b5 ~ 11.)

⁽¹¹²⁾ 「他の人々」(Apare) についてヤショーミトラは注記しておらず、所属は不明。[袴谷憲昭 [1995], p.69
によれば、プールナヴァルダナ・スティラマティも「他の人々」の所属学派や人物名には触れない。]しか
し、いかにも譬喩者系統らしい発言内容である。さすがに < 無作 > を説くハリヴァルマンの発言ではありえ
ないけれども、シュリーラータ (上座) の譬喩者的主張をヴァスバンドゥが代弁し、それをすぐあとでヴァ
スバンドゥ自らが經量部の立場から否定しているように思える。Cf. 『順正理論』卷第三十五「弁業品」第
四之三：此中上座 (Sthavira) 作如是言：「由所施物、福業增長。……」…………… 又彼重説：「或阿世
耶 (āsaya?) 不忘失故、福常增長。若爾、施主染心等位、頗有縁施 (sālabhana-dāna?) 憶念 (smṛti) 猶
存。由此故、言：不忘失故。」…………… 又彼自問：「云何無依福業事中可作是説：由所施物、福業增長。」即
自答言：「此乘前誦諸有依福言便故來。」(『大正』 Vol. 29, p.541b7 ~ 8; 22 ~ 24; 26 ~ 29.) cf. 佐々木 (現)

【答論】そうすると、[以下の『經典』との齟齬が避けられない。すなわち、世尊によって]「ウグラよ、戒を保ち、善なる性質を備えたピクシュ(乞食者)が或る人(施与者)の施食物を食してから、[友愛等の四種の]無量なる心定を身体によって直証し、[しかも、戒を正式に]具足して、住してくれるならば、その発端となった施与者、施与主には福德の潤いある流入、善[根]の潤いある流入、快樂という美味の保持は無量であると期待されてよい。」という『經典』が説かれているが、この場合、その時(i.e. 当該のピクシュが四無量心定を直証したり、具足戒を受けたりする時)、施与者にいかなる<特殊な意思>があるか。したがって、[<限定的諸福徳的行為事項>の場合の福德の恒時発生・倍増を説明するには、単なる<かれらを認識対象とする意思>の習慣化ではなく、<かれらを認識対象とする意思>による熏習と裨益の卓越性と功徳の卓越性という諸要因を前提とする] <特殊な連続体の変化> [という先代軌範師の学説] だけが合理的である。(『アビダルマの庫・註』第IV章)

有部の<無表出>第三論証に対する先代軌範師理論を援用した経量部の反論は以上である。経量部は先代軌範師の<かれらを認識対象とする意思の熏習>などの複合的諸要因を前提とする<特殊な連続体の変化>理論の適用を<限定的な諸福徳的行為事項>に限定するいっぽうで、<無限定な諸福徳的行為事項>には<かれらを認識対象とする意思の習慣化>理論を適応する。

<それを認識対象とする心から生じる>という定義項の由来 われわれの考察の出発点となった『成業論』第2節の有部の<身体的表出>を<形態>とする定義に見られる「それを認識対象とする心から生じる」(*tad-ālambana-citta-ja*) という定義項が有部本来のものではない異質な用法であり、『俱舍論』「業品」にヴァスバンドゥが登場させた先代軌範師の<福德倍増=特殊な連続体の変化>理論に含まれる<かれらを認識対象とする意思>という要因の転用であったろうことは想像に難くない。『成業論』で有部は、いわば、ヴァスバンドゥ自身の好みを自派の<身体的表出>理論に押しつけられたのであり、われわれはそのような異質な規定を有部の行為論として真に

[1990], pp.400~401. シュリーラータは有依の福業事に関して<[享受] 対象を有する施与についての記憶>が残存するという意味での<[施与時の] 意志(āśaya)の不忘失>に基づいて福德の恒時発生と倍増を主張し、無依の福業事にも<意志の不忘失>理論を適用しようと試みたようである。[有依・無依の福業事に関するシュリーラータ学説が三友健容氏の論文でも扱われていることを脱稿後に知った。三友健容 [1978]「アビダルマ仏教における無表業論の展開(四)」『印仏研』26-2, p.367.]

受けるべきではない。

では先代軌範師の〈それらを認識対象とする意思の熏習〉という要因および〈特殊な連続体の変化〉学説自体はどこに由来するのか、というわれわれにとっていっそう興味深い問題が次に立ち上がってくるのを避けることはできない。しかし、それは『成業論』の特殊な経量部の〈特殊な連続体の変化〉学説を主題とする最終節で取り扱うのが穏当であり、今は『成業論』における有部の行為論の記述に立ち返り、その続きを追うことにしよう。(次稿に続く。)

付論 VI：ヒンドゥー教における行為の三種分類と十種分類管見

VI. 1. 『マヌ法典』の行為分類

『婆娑論』巻第百十三「業蘊」第四中「悪行納息」第一之二は「三業・十業道、爲三攝十、十攝三耶」という『発智論』の論題設定の意図を説明する諸「有説者」の多様な異説を羅列する中に、三通りの意図を推定する或る「有説者」の異説を紹介している。その有説者は第二番目の意図としてヴァイシェシカ学派 (Vaiśeṣika 勝論) やサーンキヤ学派 (Sāṃkhya 数論) などのインド哲学諸派に固有の形而上学的な行為分類を否定するためであることを挙げている：

爲遮止他所説者、如：勝論外道説五種業。謂：取・捨・屈・申、行爲第五業。数論外道説九種業。謂：取・捨・屈・申・擧・下・開・閉、行爲第九業。或有外道説「十二處皆是業性」。……(『大正』Vol.27, pp.586c29~587a4.)

しかし、ヒンドゥー教社会の行動倫理を規定する『マヌ法典』(Manu-smṛti: abbr. Manu) 第 XII 章では輪廻の原因としての行為の倫理性(善悪)を問題にする際、仏教徒と同じく行為を身体・言語・精神に起因するものとして三種に類別するし、さらに仏教徒の十悪業や十善業とよく似た十種の項目に細分化してはばからない。インド哲学諸派が各自の形而上学的行為リストを持っているにせよ、これら三種ないし十種分類を必ずしも拒絶するとは思われない。実は、『婆娑論』も末尾のほうでは外道が仏教(正法)と同じように三種の行為をを説くことをこっそり認めている。

五業者、如正法中説：感五趣・五趣加行・五趣處所、如是外道所説：五業、謂：擧・下・屈・申、行爲第五。或、語・手・足・大・小門五。三業者、如正法中身・語・意業、彼(i.e. 外道)説、亦爾。但語爲初。(『婆娑論』巻第百九十八「見蘊」第八中「見納息」第五之一. *ibid.*, p.991c9~13.)

『マヌ法典』の関連詩頌を引用しておく。

śubhâśubha-phalaṃ karma mano-vāg-deha-sambhavam/
karma-jā gatayo nṛṇām uttamâdhama-madhyamāḥ//3//⁽¹¹³⁾

.....

para-dravyeṣv abhidhyānaṃ manasāniṣṭa-cintanam/
vitathâbhiniveśāś ca tri-vidhaṃ **karma mānasam**//5//⁽¹¹⁴⁾

pāruṣyam a-nṛtaṃ cāiva pauśunyaṃ cāpi sarva-śaḥ/
a-sambaddha-pralāpaś ca **vāñ-mayaṃ** syāc catur-vidham//6//⁽¹¹⁵⁾

a-dattānām upādānaṃ hiṃsā cāivāvidhāna-taḥ/
para-dārōpasevā ca **śārīraṃ** tri-vidhaṃ smṛtam//7//⁽¹¹⁶⁾

.....

śārīra-jaiḥ karma-doṣair yāti sthāvāra-tāṃ naraḥ/
vācikaiḥ pakṣi-mṛga-tāṃ mānasair antya-jāti-tāṃ//9//⁽¹¹⁷⁾

vāg-daṇḍo 'tha mano-daṇḍaḥ kāya-daṇḍas tathâiva ca/
yasyāite nihitā buddhau tri-daṇḍīti sa ucyate//10//⁽¹¹⁸⁾

(Manu XII kk.3, 5 ~ 7, 9 ~ 10.)

十二・三 行為は心と言葉と身体により生じ、善悪の結果を有する。人間の帰着点は行為によって生じ、高、中、低に分かれる。

.....

十二・五 他人の財産をむやみに欲しがらる、善くないことを心に思う、誤った考え方に夢中になる—これらの三種は心による行為である。

⁽¹¹³⁾Manu XII k.3. J. L. Shastri [1983], *Manusmṛti, with the Sanskrit Commentary Manvarthamuktāvalī of Kullūka Bhaṭṭa*, Motilal Banarsidass Publisher, Delhi, p.493, 26 ~ 27.

⁽¹¹⁴⁾Manu XII k.5. Shastri ed., p.494, 8 ~ 9.

⁽¹¹⁵⁾Manu XII k.6. Shastri ed., p.494, 14 ~ 15.

⁽¹¹⁶⁾Manu XII k.7. Shastri ed., p.494, 20 ~ 21.

⁽¹¹⁷⁾Manu XII k.9. Shastri ed., p.495, 1 ~ 2.

⁽¹¹⁸⁾Manu XII k.10. Shastri ed., p.495, 15 ~ 16.

十二・六 罵言、虚言、むやみやたらな中傷、無駄なおしゃべりの四種は言葉による [行為] である。

十二・七 与えられないものを取ること、規定にない殺生をすること、他人の妻と交わることは身体による三種 [の行為] であると言われている。

.....

十二・九 人は身体から生まれる行為の罪によって不動物 (植物) になる。言葉によるそれによって鳥獣に、そして心によるそれによって最下層の生れの者に [なる]。

十二・十 言葉の抑制、心の抑制、身体の抑制—これらが意識 (ブッディ) において確立している者は「三種の抑制を有する者」(トゥリダンディン) と呼ばれる。

(『マヌ法典』第 XII 章. 渡瀬信之氏訳)⁽¹¹⁹⁾

『婆娑論』「見納息」は外道の三業の順序について「但シ (2) 語ヲ初メトナス」という但し書きを添えていたが、『マヌ法典』は原則的に (3) 精神・(2) 言語・(1) 身体の順をとり、文脈のいかんに応じて変則的に仏教と同じ (1) 身体・(2) 言語・(3) 精神、あるいは、(2) 言語・(3) 精神・(1) 身体 [最後のものだけが『婆娑論』の情報と一致する] の順に変える。

VI. 2. ニャーヤ学派の行為分類

インド哲学諸派の中でそのような三種の行為分類とそれに基づく善悪の行為の十種への細分を明確に採用しているのはニャーヤ学派 (Naiyāyika) である。ヴァーツヤヤナ (Vātsyāyana) は『論証学経典』(NS) I. i. 2:

duḥkha-janma-**pravṛtti**-doṣa-mithyā- jñānānām uttarôttarâpāye tad-an-
antarâpāyād apavargaḥ//2//

(NS I. i. 2. Tarkatirtha, etc. [1982], p.69, 1~2.)

(1) 苦痛・(2) 誕生・(3) 活動・(4) 過失・(5) 偽智のうち、それぞれ [原因となる] 後のものが [次々と] 消滅していけば、その [結果である] 直前にあるものも消滅していくから、[最終的に] 解脱が [帰結する]。(『論証学経典』I. i. 2.)

⁽¹¹⁹⁾ 渡瀬信之訳 [1991] 『サンスクリット原典全訳 マヌ法典』第十二章, pp.403~404.

の中の「(3) 活動」を注解する際、そのような分類を施す⁽¹²⁰⁾。

doṣaiḥ prayuktaḥ śārīreṇa pravarttamāno hiṃsā-steya-pratiṣiddha-
maithunāny ācarati, vācā'nṛta-paruṣa-sūcanā-sambaddhāni, manasā
para-drohaṃ para-dravyābhīpsāṃ nāstikyam cēti. sēyam pāpātmakā
pravṛttir a-dharmāya.

atha śubhā—śārīreṇa dānaṃ paritrāṇaṃ paricaraṇaṃ ca, vācā satyam
hitam priyam svādhyāyam cēti, manasā dayām a-sprhāṃ śraddhāṃ cēti.
sēyam dharmāya. (NBh I. i. 2. Ibid., p.76, 10~14.)

諸過失によって動機付けられたひとは (1) 身体によって活動するときは、
(i) 傷害 (or 殺害) ・(ii) 窃盗 ・(iii) [聖典で] 禁止されている性交を実行する。
(2) 言葉によって [活動するときは]、(iv) 虚 [言] ・(v) 罵 [言] ・(vi) 中傷 (or
辛辣) [発言] ・(vii) 支離滅裂な [おしゃべり] を [実行する]。(3) 思考 [器官]
によって [活動するときは]、(viii) 他人への敵意 ・(ix) 他人の財貨への囑望 ・
(x) [自我と輪廻応報を否定する] 虚無主義を [胸裏に懐く]。以上のこれが罪
過 (or 悪) を本性とし、悪徳 (非法) [を生起させる] ための活動である。

いっぽう、清らかな (i.e. 善なる) [活動] は—(1) 身体によって [活動する
ときは]、(i) 布施 ・(ii) 救助 ・(iii) 奉仕を [実行する]；(2) 言葉によって [活
動するときは]、(iv) 真実 [語] ・(v) 有益な [語] ・(vi) 親切的な [言葉] (愛語) ・
(vii) ヴェーダの読誦を [実行する]；(3) 思考 [器官] によって [活動するときは]、
(viii) 憐憫 ・(ix) 無欲 ・(x) 信仰を [胸裏に懐く]—以上のこれが美德 (法)
[を生起させる] ための [活動] である。(『論証学注解』I. i. 2.)

『マヌ法典』では三種の行為/活動は (3) 精神的 ・(2) 言語的 ・(1) 身体的という独
自の順序を原則的にとるが、ニャーヤ学派は仏教徒と同じく (1) 身体的 ・(2) 言語的 ・
(3) 精神的という順番を採用する。しかし、罪過 (悪) を本性とする十種活動のリスト
は『マヌ法典』のものとは一致し、とりわけ、言語的 ・精神的両活動は仏教徒の十悪業
道のリストとはかなり異なる。また、仏教徒の十善業道と十悪業道の両リスト⁽¹²¹⁾ は

(120) ニャーヤ学派の三種行為と善悪の十種行為については、宮坂宥勝 [1984b] 『インド古典論 下』筑摩書
房、所収「ヴァイシェーシカ・ニャーヤ学派における業論の展開」；島義徳 [1987] 「ニャーヤ学派における
倫理想」『印仏研』35-2, pp.981~984 を参看のこと。

(121) 有部の十業道の詳細については佐々木 (現) [1990]、所収「十業道の構造」pp.89~164；加藤 (武田) 宏
道 [1978] 「業と業道」『印仏研』31-2 を、とくに意業道については加藤宏道 [1979a] 「不善根と意不善業

対称的であるのに対して、ニャーヤの両リストは非対称であり、したがって、仏教徒の十善業道とも名目上不一致がある⁽¹²²⁾。

付論 VII：ナーガールジュナが紹介する有部の行為論管見

VII. 1. 『中論』に伝承される有部の行為論

『俱舎論』『業品』冒頭部でヴァスバンドゥが有部の行為論を記述するにあたり、まず<意思という行為><意思したあとの行為>を説く経典を引用し、次にその二種行為を<身体的行為><言語的行為><精神的行為>の三種に細分する。学者による業論に関する学術論文や研究書は大抵『俱舎論』のこの記述を真に受けて、それが行為論に関する有部のオーソドックスな導入法であるかのように解説していきがちであった。

ところが、ヴァスバンドゥがカシミール有部の学説綱要書であることを標榜する『俱舎論』を作成するにあたり、最重要の参考書であったはずの『婆娑論』および『雑心論』に眼を転じると、それらではいきなり<身業><語業><意業>の三種が行為論の中心主題として扱われ、<思業><思已業>の二種はそれについて直接話題にすることを避けようとするかのように黙殺されている。この態度は『俱舎論』以前の大多数の有部アビダルマ論書に当てはまる。逆に『俱舎論』の導入法の前例や類似例を有部以外の他学派のアビダルマ論書『舍利弗論』『成実論』『瑜伽論』『顕揚論』に見つけるのはいともたやすい。『俱舎論』の導入法がそれ以降『順正理論』や『アビダルマ灯論』に継承されていくことを想えば、いかにも皮肉なことである。しかし、辛うじて、チベット訳でのみ現存する有部系のかなり古い時期の論書『業施設』にも同様の導入法がとられていたことが荒井行央氏らの貴重な研究のおかげで判明した。そして、奇しくも、中観派の立場から行為と結果の実在性を批判するべく、まず当時有力だったと思われる声聞乗三派の行為論⁽¹²³⁾を逐次紹介する『中論』(MMK)第XVII章にも同種の導入法が有部の行為論の文脈下(kk.1~5)に現れるのである。

道』『印仏研』27-2; 加藤宏道 [1979b]「説一切有部における意業道」『佛教學研究』35, pp.47~66 を参照のこと。

⁽¹²²⁾宮坂 [1984b], p.187 に見られるこの問題に関する説明のうち、「ヴァーツヤヤナは NS. の *pravṛtti* を *karman* の語に置替え (Vāts ad NS. I. 1, 20) *pravṛtti* を仏教の十善業道によって解明する (*op. cit.*, NS. I. 1. 2; 17)。」という記述はやや厳密性に欠ける。この件では島 [1987], pp.983~984 における説明が妥当であろう。

⁽¹²³⁾従来の研究では有部・経量部・正量部の三派と学派比定されてきたのに対して、わたしは有部・大衆部・正量部の三派に比定すべきことを以前に提案した。原田 [1996], note 22, p.152.

人能降伏心 利益於衆生 是名爲慈善 二世果報種

(龍樹菩薩造/梵志青目釋・鳩摩羅什譯『中論』卷第三「觀業品」第十七。『大正』Vol.30, p.21b25~26.)

[自護身口思 及彼攝他者 慈法爲種子 能得現未果]

(偈本龍樹菩薩/釋論分別明菩薩・波羅頗蜜多羅譯『般若燈論釋』卷第十「觀業品」第十七。『大正』Vol.30, p.99a18~19.)

ātma-saṃyamakaṃ cetaḥ parānugrāhakaṃ ca yat/

maitraṃ sa dharmas tad bījaṃ phalasya pretya cēha ca//1//⁽¹²⁴⁾

自己を抑制する心・他者を裨益する友愛(慈)⁽¹²⁵⁾が美德である。死後(来世)お

⁽¹²⁴⁾MMK (Skt.) XVII k.1. Louis de la Vallée Poussin [rep. 1977], *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhymikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Meicho-Fukyū-Kai, Tokyo, p.303, 4~5; also MMK(Tib.) XVII k.1(Poussin[rep. 1977], p.303 note 1.):

bdag nīd legs par sdom pa dañ/ gźan la phan ḥdogs byams sems gañ/
de chos de ni ḥdi gźan du/ ḥbras bu dag gi sa bon yin//

⁽¹²⁵⁾後世の注釈は「自己を抑制する心」「他者を裨益する心」「友愛(慈)ある心」の三種を読み込むようだ。Cf. Prasanna-padā (abbr. **PrasP**) ad MMK XVII k.1:

tad etad ātma-saṃyamakaṃ kuśalaṃ cetaḥ prānātipātādiṣu pravṛtti-
vidhāraṃ durgati-gamaṇād dhārayatīti dharmā ity ucyate.

kiṃ punar ātma-saṃyamakaṃ evāikaṃ cetaḥ dharmā ity āha. kiṃ tarhi
parānugrahakaṃ ca maitraṃ ca yac cetaḥ 'sāv api dharmāḥ. maitraṃ ity
atra ca śabdo lupṭa-nirdiṣṭo veditavyaḥ. tatra param anugṛhṇātīti parānugrāhakaṃ
cetaḥ. catuḥ-saṃgraha-vastu-pravṛttaṃ bhaya-paritrāṇa-pravṛttaṃ ca yac ceto 'sāv
api dharmāḥ. mitrebhavam(?) a-viruddhaṃ sattveṣu yac cetas tan maitraṃ
cetaḥ. yac cāitat tri-vidhaṃ ceto nirdiṣṭaṃ sa dharmā ity ucyate{.} viparyāyād
a-dharmo yo 'nyaḥ. (Poussin [rep. 1977], pp.304, 1~2; 10; 305, 1~4.)

かかる、これなる自己を抑制する善なる心は<生類の殺害>(殺生)など[十種の不善なる行為]に向かって[自己が]活動するのを阻止するものであり、劣悪な道程(悪趣)に赴くことから[自己を]固守するので「美德」(法)と呼ばれる。.....

すると、自己を抑制する心だけが唯一美德なのか、といえば、答えよう。そうではなくて、他者を裨益するのと友愛あるとの心、これも美德である。[詩頌内の]「友愛ある」というこの箇所「および」という語が説かれるのを省略されていると知られるべきである。それら

よびこの世における [好ましい] 結果にとっての種子はそれである。(『根本中頌』
第 XVII 章第 1 偈)

大聖説二業 思與從思生 是業別相中 種種分別説

(『中論』卷第三. 『大正』, p.21c3~4.)

[大仙所説業 思及思所起 於是二業中 無量差別説]

(『般若燈論』卷第十. Ibid., p.99b4~5.)

cetanā cetayitvā ca karmôktaṃ parama-rṣiṇā/⁽¹²⁶⁾

tasyāneka-vidho bhedaḥ karmaṇaḥ parikīrtitaḥ//2//⁽¹²⁷⁾

「(A) 意思および (B) 意思したあとの行為がある。」と最高なる仙人 (i.e. 世尊) によって説かれた。その行為については多数種の区分が揚言された。(『根本中頌』第 XVII 章第 2 偈)

佛所説思者 所謂意業是 所從思生者 即是身口業

(『中論』卷第三. 『大正』, p.21c7~8.)

[如前所説思 但名爲意業 從思所起者 即是身口業]

(『般若燈論』卷第十. Ibid., p.99b11~12.)

tatra yac cetanēty uktam karma tan mānasaṃ smrta{m}/

(i.e. 他者を裨益する心と友愛ある心) のうち、他者を裨益するので、他者を裨益する心である。[他者を] 包容する四項目 (四摂事) に向けて発動し、かつ、恐怖から [他者を] 救護することに向けて発動する心、これも美德である。生類たちに対して友としての感情 (友情) を抱き、敵対しない心、それが友愛ある心である。……以上三種の心が [詩頌に] 説かれたが、それが「美德」と呼ばれる。反対に悪徳 (非法) は [上記の三種の心とは] 異なるものである。(チャンドラキールティ 『<明解にされた語句をもつもの>』という中 [頌] 註)

⁽¹²⁶⁾MMK (Tib.) XVII k.2ab (Poussin[rep. 1977]., p.305 note 6):

drañ soñ mchog gis las rnams ni/ sems pa dañ ni bsams par te/

⁽¹²⁷⁾MMK (Skt.) XVII k.2. Poussin[rep. 1977], pp.305, 12; 306, 4; MMK(Tib.) XVII k.2cd(Poussin ed., p.306 note 4):

las de dag bye brag ni/ rnam pa du mar yoñs su bsgrags//

cetayitvā ca yat tūktam tat tu kāyika-vācika{*m*}/3//⁽¹²⁸⁾

それらのうち、(A)「意思」と説かれた行為が (3) 精神的な [行為] であると伝承される。(B)「および意思したあとの」と説かれた [行為] が (1) 身体的・(2) 言語的 [行為] である [と伝承される]。(『根本中頌』第 XVII 章第 3 偈)

身業及口業 作與無作業 如是四事中 亦善亦不善
従用生福德 罪生亦如是 及思爲七法 能了諸業相

(『中論』卷第三。『大正』, p.21c13~16.)

[身業及口業 作與無作四 語起遠離等 皆有善不善]
[受用自體福 罪生亦如是 及思爲七業 能了諸業相]

(『般若燈論』卷第十。Ibid., p.99b20~21; c3~4.)

vāg viṣpando 'viratayo yāś cā-vijñapti-saṃjñitāḥ/
a-vijñaptaya evānyāḥ smṛtā viratayas tathā//4//⁽¹²⁹⁾

paribhogānvayaṃ puṇyam a-puṇyam ca tathā-vidha{*m*}/
cetanā cēti saptāite dharmāḥ karmāñjanāḥ smṛtāḥ//5//⁽¹³⁰⁾

「(i) 言語 [i.e. 語業]・(ii) [身体の] 揺動 [i.e. 身業]・(iii)「無表出」と称される諸未停止 [i.e. 不遠離 = 非律儀]・(iv)「無表出」と伝承される他方の諸停止 [i.e. 遠離 = 律儀：別解脱律儀・静慮律儀・無漏律儀]・同様に (v) 享受に随伴する福德

⁽¹²⁸⁾MMK (Skt.) XVII k.3. Poussin ed., p.306, 6~7; MMK(Tib.) XVII k.3(ibid., p.306 note 5.):

de la las gañ sams pa zes/ gsuñs pa de ni yid kyir ḥdod/
bsams pa[r] zes ni gañ gsuñs pa/ de ni lus dañ ṅag gir ḥdod//

⁽¹²⁹⁾MMK (Tib.) XVII k.4 (Poussin ed., p.307 note 3.):

ṅag dañ bskyod dañ mi spoñ baḥi/ rnam rig byed min zes bya gañ/
spoñ baḥi rnam rig byed min pa/ g'zan dag kyañ ni de b'zin ḥdod//

⁽¹³⁰⁾MMK(Skt.) XVII kk.4~5. Poussin ed., p.307, 6~9; MMK(Tib.) XVII k.5(ibid., note 4.):

loñs spyod las byuñ bsod nams dañ/ bsod nams ma yin tshul de b'zin/
sams pa dañ ni chos de bdun/ las su mñon par ḥdod pa yin//

[i.e. 処中善]⁽¹³¹⁾・(vi) 同種の (i.e. 享受に随伴する) 非福德 [i.e. 処中不善]・(vii) 意思 [i.e. 思業]、以上の七つの存在素が行為 [について暗い人の眼に塗布すべき] 眼膏であると伝承される。(『根本中頌』第 XVII 章第 4~5 偈)⁽¹³²⁾

『中論』「観業品」に枚挙される行為の七種分類がヴァーヴィヴェーカ (Bhā-viveka 清弁/分別明) の『般若灯論』(Prajñā-pradīpa: abbr. PrajP) に対するアヴァローキタヴラタ (Avalokita-vrata 観誓) の復註 (Ṭīkā) を通じて有部の通常の行為分類リストに内容上は合致しうことは、梶山雄一氏によって確認されてはいる⁽¹³³⁾。

VII. 2 : 『廻諍論』の有部学説との類似要素

『廻諍論』の有部の善法リスト とはいえ、『中論』の七種行為リストの項目名の表記がかなり独特なものであることも否定できない。興味深いことに、七種行為リストの独特な項目名の幾つかは、『廻諍論』(論争の回避 Vighraha-vyāvartanī: abbr. VVy) 第 7 偈と自注に登場する <存在素の定立に精通した人々> (janā dharmāvasthā-vidah) — アビダルマ学者 — が掲示する百十九項目から成る <善なる存在素> (善法 kuśala-dharma) のリストに対応を見出す⁽¹³⁴⁾。

法師説善法。善法一百一十有九。謂：…… 三者、覺。…………… 六十

(131) PrasP: *tathā paribhogānvayaṃ puṇyaṃ kuśalam ity arthaḥ. paribhogānvayo 'syēti paribhogānvayaṃ. paribhogaḥ parityaktasya vastunaḥ saṃghādibhir upabhogaḥ. anvayo 'nugamo dāyaka-saṃtāna-jaḥ kuśalōpacaya ity arthaḥ.* (Poussin ed., pp.309~310.)

(和訳) 「同様に (v) 享受に随伴する福德」[といううち、「同様に」とあるのは先の「(iv) 無表出」と伝承される他方の諸停止] が善であるのと同様に] 善である、という意味である。享受への随伴がこれ (i.e. 福德) にあるので、「享受に随伴する」[という所有複合語で表現されている] である。「享受」とは、喜捨された事物が僧団などによって受納されることである。「随伴」とは、随行であって、施与者の [蘊] 連続体に生じる善の増積、という意味である。(『<明解にされた語句をもつもの> という中 [頌] 註』)

(132) 『中論』同章の解説にあたり寺本婉雅 [1937] 『梵漢獨對校西藏文和譯 龍樹造・中論無畏疏』大東出版社, pp.272~278; 荻原雲来 [1938] 『荻原雲来文集』所収「プラサンナバダー (月稱作明解中論釋) 和譯 (自第十二章至第十七章)」, pp.609~613; 梶山雄一 [1979b], pp.317~322; 福原 [1982]: 所収「中論観業品大意」, pp.580~586; 三枝充恵 [1984] 『中論—縁起・空・中の思想 (中)』[レグレス文庫 159], 第三文明社, pp.435~437; 小川一乗 [1990] 「業論に対する龍樹の批判」『佛教學セミナー』52, p.6 などを参照した。(本多恵氏と奥住毅氏の訳書は入手が間に合わず、遺憾ながら参照できなかった。)

(133) 梶山 [1979b], pp.307~311 .

(134) ただし、テキスト伝承に問題があり、百十九項目のリストは梵漢蔵とも出入が多く、枚挙が不完全であるらしい。梶山雄一訳 [1974a] 『廻諍論 (論争の超越)』『大乘仏典 14 龍樹論集』中央公論社, p.380, note 20.

者、宿(?)。六十一者、發動。……………一百二者、能用。一百三者、福德。
……………如是如是、善法一百一十有九⁽¹³⁵⁾。如彼善法善法自體、…(龍樹菩薩
造・後魏三藏毘目智仙共瞿曇流支譯『廻諍論』「釋初分」第三。『大正』Vol.
32 <論集部全>, p.16b1~2; 20; c5~8.)

iha janā dharmāvasthā-vido manyante kuśalānām dharmāṇām
ekonaviṃśaśatam. tadyathāikadeśo …… cetanāyāḥ ……………
vāco viṣpandanāyāḥ …………… paribhogānvayaḥ (or *parib-*
hogānvayaṃ?) puṇyam …………… ity ekonaviṃśaśataṃ kuśalānām
dharmāṇām kuśalaḥ sva-bhāvaḥ. (VVy ad k.7. E. H. Johnston and Arnold
Kunst[1978], *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*,
Motilal Banarsidass, Deli; Varanasi; Patna, pp.15, 11~16, 16.)⁽¹³⁶⁾

この世では存在素の定立 (or 位相) に精通した人々は善なる諸存在素に
百十九箇 [の善なる自己本質] を認める。すなわち、「……………
意思の一部⁽¹³⁷⁾、…………… 言語の [一部]、[身体の] 揺動の [一

⁽¹³⁵⁾ 漢訳『廻諍論』は「善法一百一十有九」という法数を標榜しながら、実際には「一百六」しか枚挙できず、「十三法」足りない旨を割註に明記している。

⁽¹³⁶⁾ VVy(Tib.): ḥdir skye bo chos kyi gnas skabs la mkhas pa rnam ni dge baḥi chos rnam la brgya rtsa bcu dgur sems te. ḥdi (Der. Tsa 123a6) lta ste. …………… sems pa daṅ …………… (123b3) …… ṅag daṅ ḥgul ba daṅ …………… (123b4) …………… phyogs gcig daṅ …………… (123b7) …… yoṅs su loṅs spyod paḥi rjes su mthun pa daṅ. bsod nams daṅ. …………… (124a1) …… ḥes de ltar dge baḥi chos rnam la dge baḥi raṅ bzin brgya rtsa bcu dgu daṅ. (Der. [中観部 1] Tsa 123a5 ~ 124a1.)

⁽¹³⁷⁾ 「一部」(ekadeśa) という語が付されるのは、例えば、意思にも善・不善・無記が区別される以上、<善法>リストに登録されるのはそのうちの善なる意思に限るためであろう。もっとも、ナーガールジュナが掲げる<善法>リストにはかなり特殊な項目が混じっているばかりでなく、<善法>リストのあとで枚挙されるその他の法のリストも雑然としており、『婆娑論』や『俱舍論』でお馴染みのカシミール有部の法数体系に比べると、未整理もしくは異系統のものであるという印象を受ける。ナーガールジュナによって言及されるアビダルマ教義学が有部のどの論書の記述と一致しうることについての本格的な調査は、『ラトナーヴァリー』を除けば、ほとんど着手されていないのが現状らしい。Cf. 西村実則 [1996] 『法蘊足論』と『ラトナーヴァリー』—「雑事品」の系譜— 『三康文化研究所年報』28 (M. Hahn/岡田行弘氏による先行研究についての言及もある。pp.63; 67 note 10.). しかし、中観研究者たちによって閑却されがちなこの種の調査による裏付け抜きに、ナーガールジュナ作の伝承をもつ沢山の作品群を『中論』の著者ナーガールジュナに帰属させるのは学問的に不当であり、かつ、不可能なはずである。このような現状で、松本史朗氏が『廻諍論』『広破論』のナーガールジュナ偽撰説を提起されることは初期中観研究の進展のためには十分に意義のある試みと拝察する次第である。とはいえ、松本氏の偽撰説は甚だ薄弱な諸論拠に立脚

部]、…………… 享受に随伴する福德⁽¹³⁸⁾、……………」以上の百十九箇が善なる諸存在素にとっての善なる自己本質である。(ナーガールジュナ『論争の回避』)

とりわけ、『廻諍論』の<善なる存在素>リストにおける身体的行為を意味する<揺動> (viṣpandanā) という術語は決定的である。それは『中論』における<揺動> (viṣpandaḥ) が後世の注釈での「身体の動作」(śarīra-ceṣṭā) という言い換えから仮想されるような「身体の揺動」(kāya-viṣpanda) という術語の韻文上の制約による省略的表現なのでは決してなかったことを雄弁に語ってくれているからである。

(未完)

キーワード 業, 身表, 形色.

しているため、残念ながら容認しがたい。その点については次稿の付論で詳述する。

⁽¹³⁸⁾ 梶山氏は漢訳・梵文・チベット訳に従って「(一一四) 享受するにふさわしいこと、(一一五) 福德」と訳し分ける。梶山 [1974a], p.115.