

説一切有部のダルマ体系についての一考察

並 川 孝

序

(a) *cittam caittaḥ saḥaśāṣṭam
nāhyete nina 'nyonyam bhavitumutsahante /*

(b) *sarvaṃ saṃskṛtalakṣaṇaṃ*

*sahāśāṣṭamiti vartate / yatkincidutpadyate rūpaṃ cittaṃ caitasikā viprayuktā vā sarvaṃ saṃsk-
ṛtalakṣaṇaṃ sārddhamutpadyate /*

(c) *prāpyā vā*

prāpyā saha sattvākhyamevotpadyate nānyaditi^①

Abhidharmakośabhāṣya (AKb) 二章第二十三頌 a b c 及びその釈を冒頭に掲げたが、それはここに明示される内容が色、心、心所、心不相応行、無為の五位法で代表される説一切有部のダルマの体系の根本命題を心心所法を論点として表明しているからである。この内容に関する論述は二十三頌以降四十六頌に至る間に項目別に展開を

れる。二十三頌 a b c の根本命題とは、

- (一) 心と心所とは互いに離れてはありえず、必ず共にあることにより各々のダルマが生起し、
- (二) 心、心所、色、心不相応行の有為法は生、住、異、滅の四有為相と共に生起し、
- (三) 更に、有為法は得と共に生起する。

の三点である。この中、(一)の命題は相応論として詳細に論じられ、(二)の命題は有為法の時間的経過、即ち刹那滅の理論として述べられるが、(三)の命題は独自の理論として展開されることはなく、ただ法を得るといふ働き的心不相応行中の一ダルマとして説示されるに止まる。しかし、二十三頌に記されるように、得のダルマの体系における意義は大きく、有為相と並ぶダルマとして規定されなければならない。有為相をダルマの時間的側面と理解する時、得は観念論的な因果律としてではないダルマ体系の相互的論理的関係の側面と解さなければならない。すべての有為法がダルマとして生起することができるのは、この時間的契機としての有為相と論理的契機としての得の働きによるもので、有為法である心、心所も当然この二契機をもつてダルマとして生起できるのである。このように考える時、この二要素によって、すべての有為法のダルマの体系が支えられ、その体系の論理に統一が与えられていることを知るのである。

そこで、心、心所法を論点として、有為相と得とを考察することは有部のダルマの体系の基本的構造を明白にすることに他ならない。本論では、この根本命題に立脚しつつ、有部のダルマ体系の一面を相応論を中心として探らうとするものである。

① Akb. p. 54. II. 4-10.

② 有為相に関して、有部では、生(起)・住・異(老)・滅(無常・壞)の四有為相説が主流を占めたが、発智論の異訳とされ

る八健度論には生・老・無常の三有為相説が立てられてゐる。尚、A. N. に於て生 (uppada) 滅 (vaya) 住異 (thitassa anāhata) の三有為相説がみられる。

④ 得自体は有為法であるが、その作用が及ぼされるダルマとしては、すべての有為法と、無為法の択滅・非択滅とである。

—

本章では主に心所法について論述するが、具体的内容に入る前に先ず心所法の定義について吟味する。

先ず最初に法蘊足論において行蘊が心相應行と心不相应行とに二分された前者で説かれたが、ここでは定義は示されておらず、品類足論になって初めて

a₁ 心所法云何、謂若法心相應^②

と定義される。更に婆沙論には

a₂ 若法與心相應、彼法與心一起一住一滅謂一切心所法^③

b₁ 問何故名心所、答是心所有故^④

とあり、註釈書類では普光の俱舍論記に、

b₂ 心之所有故名心所、應言心所有^⑤

Yasomitra の Abhidharmakāśavyākhyā (AKv.) に

b₃ citrasya ime citte vā bhavaś caitta^⑥

と定義される。これらの資料から心所法は a が「心と相應するもの」として、b が「心が所有するもの」という二面より定義されていることが判る。又、「心と相應するもの」という定義から「心が所有するもの」へと展開して

いることも判明する。この両義に基本的な相違があるとはいえないが、心所法に対する考え方がどのように展開してきたかを知る上でこの区別は必要である。法蘊足論の心相應行と他の心所法とが意味的に同じであるとしても訳語の違いは明白である。玄奘という同一訳者によって訳語が心相應行と心所法とに区別されることは原語の相違を示すことに他ならない。^⑦ 有部論書に限って言えば、心所法という語は玄奘によるものであるが、その原語を *AKb* でみると *caitta*, *caitasika* に相当し、一方、心相應行に当たる原語は直接 *AKb* には見当たらないが、類似したものでして、*cittena samprayukta* の用例が見え出される、即ち、心相應行と心所法とは原本における *cittena samprayukta* (*cittasamprayukta*) と *caitta*, *caitasika* の相違が訳語に現われ出たものである。^⑧ *caitta*, *caitasika* は「心の」という形容詞で、その訳語の心所法も心所有法の意味であるから、共に「心に属する、心が所有する」といった意味となり、ここに、心相應行と心所法との区別が認められるのである。法蘊足論で二分された一方の心不相應行が後に至る迄、心不相應行 (*citta-viprayukta*) として継承されたのに比較しても、心相應行から心所法への置換は意義のあるものと言えよう。いみじくも、和辻哲郎氏が心所法と心相應行とを別個に定義されたのも、また違った意味で妥当性をもつであろう。このように考えると、心所法の定義の展開は、法蘊足論で「心と相応するもの」と考えられたことが、品類足論、婆沙論 a で「心が所有するもの」と一体化されたことを知るのである。

心所法は法蘊足論以後詳細に論究され、分類整理される。その分類方法は大別すると二系列になる。その一は法蘊足論蘊品^⑩、品類足論弁五事品、入阿毘達磨論にみられる分類である。今、法蘊足論のそれを記すと、
謂受想思触作意欲勝解、信精進念定慧、尋伺放逸不放逸、善根不善根無記根、一切結縛随眠随煩惱纏、諸所有

智見現觀、

で、これに従ったのが品類足論并五事品で、これらに慚、愧、輕安、不害、捨、欣、厭、不信、懈怠等を加えたのが入阿毘達磨論であり、これは素朴な形態をとる分類方法である。これに対するのが地法を中心とした分類で、界身足論に最初に設定されて以来ほとんどの論書に採用される。この分類を論書によって表示すると次のようになる。

順	正理論	分類法			他の分類	分類から除外された主な心所法	
		論書名	大地法	大善地法			大煩惱地法
俱舍論	①大地法(10)	②大善地法(10)	③大煩惱地法(10)	④不善大地(2)	⑤小煩惱地法(10)	不定地法(4)	貪、瞋、疑、慢
阿毘曇心論	①大地(10)	②善大地(10)				無善心(12)①、善心(2)	
阿毘曇心論	①大地(10)					無善心(12)①、善心(2)	
大毘婆沙論	①大地法(10)	④大善地法(10)	②大煩惱地法(10)	⑤大不善地法(5)	⑧小煩惱地法(10)	大有、覆、無記地法(10)⑩	尋、伺、慢、貪、瞋、睡眠、惡作、疑、厭、怖、欣
甘露味論	①大地法(10)	④善大地(10)	②煩惱大地(10)		③小煩惱地(10)		
尊婆須蜜菩薩所集論	①大地(10)				②煩惱大地(10)		
品類足論	①大地法(10)	②大善地法(10)	③大煩惱地法(10)		④小煩惱地法(10)	見、五根、五法、五煩惱、五触、五	
衆事分阿毘曇論	①大地法(10)		②煩惱大地法(10)		②煩惱大地(10)	見、五根、五法	
雜阿毘曇心論	①大地(10)	②善大地(10)	③煩惱大地(10)	④不善大地(2)	⑤小煩惱大地(10)		
俱舍論	①大地法(10)	②大善地法(10)	③大煩惱地法(6)	④大不善地法(2)	⑤小煩惱地法(10)	不定地法(4)	貪、瞋、疑、慢

表中の○内は配列順序、()内は法数を表わす。前分類から除外された主な心所法とは、地法を中心とした分類のところで説示されないが、他のところで記されるものをいう。

心所法分類の基盤となる地法とは何であるのか。AKb. によれば、

bhūmirnama gativisayah / yo hi yasya gativisayah sa tasya bhūmih ¹⁴

と、地 (bhūmi) は行く領域・場 (gativisaya) であると規定する。AKv. では *gativisaya* とは生じる領域・場 (*utpattivisaya*) と、行 (gati) を生起 (*utpatti*) に換言している。心所法に行く場、或いは生起する場が心所法の地であると解釈されるが、同じ俱舍論釈の普光は

地謂行処、即是心王、若此心王是彼心所所行処、即說此心王、為彼心所法地、¹⁶

と、地を行処とし、それは心王に他ならないと註釈する。ここでは AKb. AKv. で明記されなかった心所法の行く場・生起する場を心王と規定しているが、この立場は順正理論にも示されている。AKb. AKv. の説からだけでは地||心王と決定し難く、それはむしろ単に大地法等の諸地法を各々の心所法の基盤としての場であると考えられる。この両義は地を狭義に捉えたものと、心所法は心に属するものであるから地法も当然その場が心中にあるという広義の解釈に立ったものと言える。ところで、先述した心相應行と心所法の語の転換に関連を考えると、地法の出現は心相應行の法蘊足論と心所法の品類足論の中間に成立した界身足論に最初に見い出されるので、この地法の設定が心相應行から心所法への契機となったものと仮定すれば、地の意義は心所有といった意味合いが強く、地という心所法の生起する場を心王と考えることも可能であろう。

これより諸地法の定義をみて、それらの区別を考察する。AKb. は

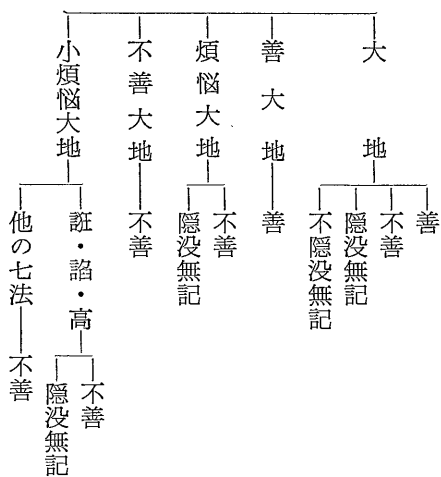
大地法 (*mahabhūmika*) *ye sarvatra cetasi bhavanti /* ¹⁸

大善地法 (*kuśalamahābhūmika*) *ye sarvadā kuśale cetasi bhavanti /* ¹⁹

大煩惱地法 (*kīeśamahābhūmika*) *ye dharmāḥ sadaiiva kīṣṭe cetasi bhavanti /* ²⁰

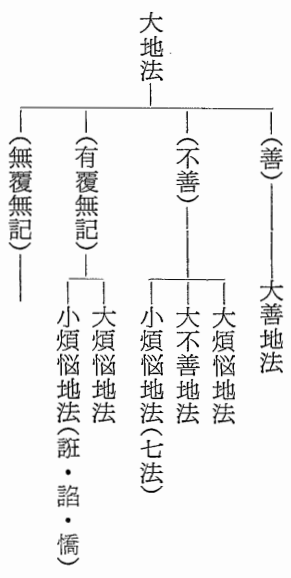
大不善地法 (akuṣalamahabhūmika) akuṣale cetasi nityain bhavataḥ / ²¹⁾

小煩惱地法 (paritaklesābhūmika) avidyānātreṇa bhāvanāheyaṇa manobhūmikenaiiva ca saṃpravogāt / ²²⁾
と定義されるが、これは他の有部論書もほぼ同様である。大地法のあらゆる (sarvatra) は三界繫と不繫、三性、六識すべてを意味するから、大地法はそれら一切の心中に存在し、大善地法、大煩惱地法、大不善地法は各々、善、染汚、不善の心に常に存在し、小煩惱地法は限定された——無明、修所断、意識——心とのみ相応するとされる。これら五地法は内容面から単に並列的にみられるものか、或いは何らかの関係を有したものを吟味しなければならない。雜阿毘曇心論はその関連を善、不善、無記の三性で区別立てている。それを図示すると、



となる。これを見ると大地法の善は大善地法のそれと一致し、同様に大地法の不善は大不善地法、大煩惱地法、小煩惱地法と、有覆無記は大煩惱地法、小煩惱地法の誑、諂、高の三法と対応することが知れる。大地法があらゆる心に存在するのに対して、他地法が特定の場合に存在することは大地法が他地法を包摂することであるから、大地法を基準にして諸地法の関係を図示し直すことのようになる。

ここで無覆無記を所依とする地法が存しないが、これは大地法それ自体の属性を意味する。婆沙論に十大地法の言い換えとして十大無覆無記地法と記されていることや、大地法の各々の心所法が善でも不善でもない性格を有していることから判明する。大地法は界身足論以来順正理論まで一定して継承さ



れ、各々のダルマとその定義は、受 (vedanā) が感受作用、思 (cetanā) が意志作用、想 (saṃjñā) が表象作用、欲 (chanda) が認識の欲求作用、触 (sparsa) が根境識の和合により生じる接触作用、慧 (matī) が分別判断作用、念 (smṛti) が対象を明記する作用、作意 (manaskāra) が対象への警覺作用、勝解 (adhimokṣa) が対象の理解作用、定 (samādhi) が集中作用とされる。²⁶

これらから、大地法は善、不善といった倫理的色彩の全くない、ただ個体の存続にとって不可欠なダルマの集合と理解できる。漢訳資料では各々のダルマを定義する際、必ず、於縁、於境という語が付けられているが、それは知覚、認識に関するダルマを意味することに他ならない。これらは、その作用が受から順次に生起するかどうかは別として、各々別個に作用することでその任務が遂行されることはない。一対象を知覚するためにはそれらのダルマがすべて作用しなければならぬからである。AKb. に

daśa dharmāḥ sarvatra cittakṣane samagrā bhavanti / ²⁷

と、あらゆる心の刹那に総てのダルマが存在するとされることから察知できる。大善地法やその他の地法が倫理的統一の内にダルマ各々を並列的に羅列されているが故に、別個に作用してもその任務を果し終えるのに比較すると大きな特色である。倫理的性格のダルマが作用する前段階的作用として大地法が定立されなければならない。また、大地法の定義に sarvatra という場を示す副詞が用いられているのに比べて、他地法の場合は sarvada, sada, nityam という時間を表わす副詞が用いられている点も考慮に入れる必要がある。このように見ると心所のダルマ

体系には大地法群と他の諸地法群との二重構造が認められる。⁽²⁵⁾

ところで、不善の中に大不善地法と大小の煩惱地法とが含まれるが、語の上から両者の区別がなされている。婆沙論は二説を紹介する。⁽²⁶⁾

惡與不善三何差別、答惡謂有覆無記、不善謂諸不善

惡謂色無色界及欲界少分染法、不善謂欲界多分染法

有覆無記は大煩惱地法と小煩惱地法の三法、三界の染法とは両煩惱地法であるから、煩惱地法は不善に対して惡と規定される。不善の概念は惡のそれより一層汚れたものと位置付けられる。

ここで、心⁽²⁷⁾はどのように論述されているかをみる。心についての論究は識身足論に終始する。六識身、四種心、六種心、十種心、十二心、十五心が記述され、以後の論書では婆沙論が十二心を採用し、新しく二十心を設定し、俱舍論、順正理論で十二心、二十心を説いているに過ぎない。一般に心としての位置を得た六識身を識身足論で考察するが、それは六観点よりなされている。

- (一) 補特伽羅との関係について⁽²⁸⁾
- (二) 了別作用について⁽²⁹⁾
- (三) 四縁との関係について⁽³⁰⁾
- (四) 三世の六識身と三世の因縁との関係について⁽³¹⁾
- (五) 三性の六識身と三性の因縁との関係について⁽³²⁾
- (六) 三世、三性の六識身と結、縛、随眠等との関係及び六識身の起染と離染とについて⁽³³⁾

(三)は因縁と三性、三世で六識身が述べられるのみで、その内容は究明されていない。(一)は認識成立における各々の作用の所依性を論証し、補特伽羅を否定してはいるが、六識身自体には論究していない。唯一(二)のみに六識身の作用が見い出される。六識身の了別作用は二面から説かれるが、その一は十二処、十八界の範疇における六識身各々の認識対象という形式論的記述に対して、他は了別作用を具体的に表現している。

眼識唯能了_二別青色_一、不_二能了_二別此是青色_一、意識亦能了_二別青色_一、乃至未能了_二別其名_一、

不_二能了_二別此是青色_一、若能了_二別其名_一、爾時亦能了_二別青色_一、亦能了_二別此是青色_一。

これは眼識(例は異なるが他の四識も同様)と意識の青色に対する了別作用の差異を眺めたものである。眼識の了別作用を直接知覚、意識を推量と呼称することはともかく、両者共に認識作用が与えられている。その作用を大地法のダルマの作用と合致させると、眼識は先ず認識成立のための基本的条件として受、思、想、触等のダルマが前提となるが、悟性的要素としての慧、念、勝解等のダルマは認められない。意識はその基本的要素の他に悟性的要素としてのダルマも必要とする。要するに、ここに説示される六識の作用は大地法のダルマの作用と重複している。心所法は心中に存在する(cetasi / hnu)ものであっても相応するものであるから、心と心所法とは全く別個で主従関係によって成立する。大地法も当然心ではないから、心と同一作用を有することは矛盾を来す。心に了別作用を認めるならば大地法は不必要で、大地法を設定するならば、心にそのような作用があつてはならない。心とは本来的に心所法の生起する場(場とした理由は、諸地法の定義の中で cetasi と、Locative case が用いられていることによる)として考えられることが整合した理論と言えよう。たとえば、心と心所法との差別が微妙なもの(suksmo cittacaitān viśeṣaḥ)^④であつても、このような不整合な説には問題が残る。ただ、識身足論が心所法理論前の論書であるという点は考慮に入れなければならないであろう。識身足論以後、心やその作用について詳細

に論究されないことと、識身足論の後に界身足論で大地法理論の設定がなされたことを考え合わす時、心を心所
法の場合としてのみ考え、作用を有さないものと定立したのではないかという仮定もここに成り立つであろう。^④

- ① 大正二六、五〇一頁 b。
- ② 大正二六、六九二頁 c。
- ③ 大正二七、七八七頁 b。
- ④ 大正二七、八〇頁 b。
- ⑤ 大正四一、七三頁 b。
- ⑥ AKv. P. 8 ll. 19-20.
- ⑦ 少なくとも有部論書の玄奘訳には次の三点に考慮を要す。(i)大部の翻訳が大訳場で行われたが故に、訳語の統一には注意が払われたとしても、必ずしも同一訳者によってなされたものではないことと、玄奘訳場における加筆問題について、(ii)玄奘訳出年時は原本成立の順序と比較すると、ほぼ逆行している。その訳出年代の順序の大局を示すと、識身足論↓顯宗論↓俱舍論・順正理論↓入阿毘達磨論↓法蘊足論・婆沙論↓品類足論・発智論↓集異門足論・界身足論の如くである。(iii)玄奘訳場の凡潮として六足論に対する消極的関心が認められる。尚、春日井真也氏「玄奘三蔵のアビダルマ学の特相」印仏研一卷二号四七八頁―参照。
- ⑧ 真諦訳には、*caitasika* を心相應法と訳しているところがある。
- ⑨ 因に、和辻氏の説を掲げると、心相應とは「心とともに生じ、ともに住し、ともに滅するという関係にあることを意味する。受、想、思、触、作意以下、もろもろの煩惱やもろもろの智見は心意識の作用とともに起りとともに滅する作用である。」心所法とは「これらの心理作用は能了たる心意識の作用において所知所了となるところの心理作用である。」和辻著「佛敎哲学の最初の展開」全集第五卷三八二頁。
- ⑩ 大正二六、五〇一頁 b。
- ⑪ 大正二六、六九二頁 c。
- ⑫ 大正二八、九八一頁 c―九八二頁 a。
- ⑬ 水野弘元著「パーリ佛敎を中心とした心識論」三一―一頁―、勝又俊敎著「佛敎における心識説の研究」三六二頁―の図表を

補足した。尚、これに関する成立史的研究は多くの先学者によってなされているので、ここでは避ける。

- ⑭ Akb. by P. Pradhan p. 54 ll. 14-15.
- ⑮ *gati-viśaya iti utpatti-viśaya ity arthaḥ* p. 127 l. 18.
- ⑯ 大正四一、七三頁^o。
- ⑰ 大正二九、三八四頁^a。
- ⑱ p. 54 l. 15.
- ⑲ p. 55 ll. 2-3.
- ⑳ p. 56 ll. 2-3.
- ㉑ p. 57 l. 2.
- ㉒ p. 57 ll. 6-7.
- ㉓ 甘露味論（大地法、大善地法、大煩惱地法、小煩惱地法のみ）大正二八、九七〇頁^b—^c、婆沙論大正二七、八〇頁^b、二〇頁^b—^c、阿毘曇心論（大地法のみ）大正二八、八一〇頁^c、阿毘曇心論經（大地法と大善地法のみ）大正二八、八三七頁^a、雜阿毘曇心論大正二八、八八一頁^a—^c、順正理論大正二九、三八四頁^a、三九一頁^a—三九二頁^a。
- ㉔ 大正二八、八八一頁^c。
- ㉕ Akb. p. 54 ll. 19-23. *vedanā trividho 'nubhavaḥ / sukho duḥkho 'duḥkhasukhaśca / cetanā cittābhisankāro manaskārma / saññā saññānaḥ viśyanimittodgrahaḥ / chandaḥ kartṛikāmāṭā / spāśā indriyaviśaya vijñānasanipātāya spr̥ṣṭiḥ / matiḥ prajñā dharmapravācayāḥ / sm̐tirālambanāsāpamosāḥ / manaskārāścetasā ābhogaḥ / adhimokṣo 'dhimuktiḥ / samādhīścittasayākāgratā / ㉖中' adhimokṣa ㉖㉗は松部建氏の説を参照「俱舍論の研究」二八二頁—二八三頁の註記③。*
- ㉖ これは衆事分阿毘曇論大二六、六三五頁^a、阿毘曇心論大二八、八一〇頁^c、阿毘曇心論經大二八、八三六頁^c、雜阿毘曇心論大二八、八八一頁^a、俱舍論大二九、一九頁^a、順正理論大二九、三八四頁^b、入阿毘達磨論大二八、九八一頁^c—九八二頁^aの中に見られる。
- ㉗ 受から記述されているので、想からのとがあるが、前者は一般的で、後者は阿毘曇心論、阿毘曇心論經、雜阿毘曇心論の場

合である。受以後の配列は複雑に異なっている。この配列順序を勝又氏が述べるように、精神現象の成立過程と見做すなら意義がある。唯識論書では受は五遍行の一に数えられ、その配列順序は大乗阿毘達磨集論を除き、最初に掲げられていない。この点が有部論書と大きく異なる。その意味で受の配列順序が最初であることは、有部の（素朴）実在論を想起さすものである。勝又俊教氏、前掲書、四二三頁―参照。

②8 p. 54 I 19.

②9 H. V. Guenther 氏は心と諸地法の関係を、心を中心とした同心円内にまとめている。「この図表はアビダルマの論点を言ふ尽すことができず、ただ手引きに過ぎない」と断わってはいるが、根本的に問題がある。Philosophy and Psychology in the abhidharma. p. 260, p. 265.

③0 大正二七、七二四頁。

③1 心・意・識の三語の同異についてみると、婆沙論に二説が紹介される。その一は三語には何の区別もなく、本質的に同一であるという説で、他は名差別、世差別、施設差別、義差別、業差別の五種に区別される説である。俱舍論、順正理論は前者を受け、雜阿毘曇心論は後者の説を記述する。この中、義差別について吟味すると、下の表によれば、婆沙論の義差別が、他の論書での心は集起、意は思量、識は了別との意義に比較して相違している。心 (citta) の語根は *vi* 意 (manas) は *man*、識 (vijñāna) は *vi*ñā からすれば、種族、生門の義は不明であるが、識の義を積聚とされるべきではない。

③2 大正二六、五四五b―五四七頁a。

③3 大正二六、五四六頁c、五五九頁b―c。

③4 大正二六、五四七頁b―c。

③5 大正二六、五四七頁c、五五九頁b。

③6 大正二六、五四八頁a―c、五五九頁b。

③7 大正二六、五四九頁c、五五〇頁b、五五七頁a、五五八頁a、五八二頁b。

③8 大正二六、五五九頁b―c。

	心	意	識
婆沙論	種族	生門	積聚
雜阿毘曇心論	集起	思量	別知
五事毘婆沙論	採集	依趣	了別
俱舍論 順正理論	集起	思量	了別

㉓ 順正理論 大正二九、三八四頁 a。

㉔ Akb. p. 54 I 23.

㉕ この心心所別体説は、他の教理、例えば根見説の成立理由とも係わりをもつて考えられるのなら興味深い。

二

心心所別体を採用する説では、心と心所法とが結合することにより初めてダルマ各々の作用が完遂されるのであるから、そこにはその結合の仕方としての相応論が説かれなければならない。相応論は、いずれの心といずれの心所法とが相応しうるかという論点と、相応そのものの意義についての二点より考察される。先ず前者についてみると、この本格的な相応論は界身足論に始まり、婆沙論^①、阿毘曇心論^②、阿毘曇心論^③、阿毘曇心論^④、阿毘曇心論^⑤、俱舍論^⑥、順正理論^⑦に説かれ、順次改善され詳細となる。この改善と詳細とになるということは、主に心の分類に対してなされたものであり、心所法の方は多少の変化があつても、大凡、地法を中心とした分類で一定している^⑧。この心の分類を界身足論は六識、婆沙論は十二心と六識とし、阿毘曇心論、阿毘曇心論経は欲界を不善、隱没無記、不共無明、善、不隱没無記に、色界初禪、中間禪、第二禪以上を隱没無記、不共無明、善、不隱没無記にし、雜阿毘曇心論は更に欲界の不善を貪、瞋、慢、疑、邪見、見取、戒取、不共無明に分け、俱舍論、順正理論は欲界を善、不共無明相応、餘煩惱相応、有覆無記、無覆無記に、色界以上を善、不共無明相応、餘煩惱相応、無覆無記とする。界身足論は識身足論で説かれた種々の心分類の中六識身を、婆沙論は十二心を採用し、阿毘曇心論以後は十二心、二十心を改良した分類に基づいていることが判る。このように相応論は心の範疇論の進歩と平行して改善されたのである。この相応論は界身足論と婆沙論以後とに大別できる。前者は六識各々と大地法、大煩惱地法、小煩惱地法、五煩惱、五見、五法（識を除く）とが常に相応するの、時によって相応するのを論じているのに比べ、後者は心に修道階

心 心所法		欲界				色界				無色界				不繫		
		善	不善	有覆	無記	無覆	無記	善	有覆	無記	無記	善	有覆		無記	無記
		前五識	前五識	前五識	前五識	前五識	前五識	前五識	前五識	前五識	前五識	前五識	前五識		前五識	前五識
		意	意	意	意	意	意	意	意	意	意	意	意		意	
十大地法		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
十大煩惱地法			○	○	○			○	○				○	○		
十小煩惱地法	忿等の七法			△												
	詔、誑、橋			△	△				△	△				△		
十大善地法		○	○					○	○					○	○	
五大不善地法				○	○											

尚、○印は常に相応し、△印は常に相応するとは限らないことを意味する。

説一切有部のダルマ体系についての一考察

位を取り入れ、心所法との相応において、いかなる心所法が或る階位において消去するかしないのかといった点、即ち悟りへの過程の中で生起しなくなる心所法と生起し続ける心所法とを論じる。そこで、後者の中で最も基本的な相応論を唱える婆沙論の説を表示する。この婆沙論の説は心の分類においては後世の論書より未熟であるが、六識との相応を述べていないそれらの論書と比べると、界身足論の説を受け折衷されている点が良い。この表を見ると、先述した心所法（地法）の定義はこの相応論に従ってなされていることが判るであろう。

相応の意義については、婆沙論に四事等、五事等等の二十五種の説が紹介されるが、その中、五事毘婆沙論を除いて五事平等説が阿毘曇心論経^⑪、雜阿毘曇心論、俱舍論、正理論^⑫に継承される。このように一般的な説である五事平等説とは、心と心所法とが相応する時、所依 (āśraya) 所縁 (ālamāna) 行相 (ākāra) 時 (kāla) 事 (dravya) の五種において各々等しく相応するということである。これを詳細に述べている雜阿毘曇心論を見ると、

- (一) 事等故、若一心二想二受者、非相応義、以三心二想生、餘心法亦爾、
 (二) 時等者、一剎那時生故、
 (三) 依等者、若心依_レ眼生、心法亦爾、
 (四) 行等者、若心行_レ青生、心法亦爾、
 (五) 緣等者、若心緣_レ色生、彼亦緣_レ色、
- と記す。この説は心と心所法一般との相応に際する五条件であるが、意味を吟味すれば二分することができる。^⑬即ち、(一)と(三)(四)とであるが、前者は心と心所法とが相応する際の論理と時間との構造をいうのであるから、それは心所法一般のダルマに適應されるが、後者は認識上の問題で必ずしも心所法一般に相当しうるものかは疑わしい。(四)を例にとると、若し心が青を行相とすれば、それに相応する心所法も必ず青を行相として生ずるわけであるが、その心所法が先述した如く認識の作用としての大地法であれば問題はないが、価値性を有した他地法の心所法の場合は別である。何故なら、価値は認識判断の結果、初めて生じるものであるから、同一行相を知覚しても、その価値の相違性の故に必ずしも同一視されえず、青を青と知覚しえない部分があるからである。こう考えると、(三)(四)は果して心所法一般に適用される相応条件と見做せるかどうかは不明である。^⑭心所のダルマ体系は意味上から二重性が考察しうるにも拘らず、ただ心所法を羅列し、一面的に相応論で如何なる心と相応するかという点を捉えたに止まり、その論究が全く見当たらないのは明かに不備と言わざるを得ない。^⑮
- ところで、(一)(二)は有為法一般における法則であり、ダルマ体系の根本となる条件である。この相応条件を成就さずダルマが心不相応行中に説かれ、(一)が得、(二)が有為相であると言える。次章はこの得を中心に考察する。

⑬ 大正二六、六一六頁c—六一七頁b。

- ② 大正二七、二二〇頁 b—c。
 ③ 大正二八、八一頁 a—b。
 ④ 大正二八、八三七頁 b—c。
 ⑤ 大正二八、八八一頁 c—八八二頁 b。
 ⑥ 大正二九、二〇頁 b—c、Akb. p. 57 l. 9—p. 59 l. 14。
 ⑦ 大正二九、三九二頁 a—三九三頁 a。
 ⑧ 個々の心所法については相応論の進展とともに多くの改善がなされる。
 ⑨ 大正二七、八〇頁 c—八一頁 a、四事平等説は、五事平等説の物体等(事等)を除いた説である。
 ⑩ 大正二八、九九四頁 b「同一時分、同一所依、同一行相、同一所縁、同一果、同一等流、同一異熟」の七種の義を示すが、五事平等説の事平等が除かれており、代りに同一果・同一等流・同一異熟が設けられている。
 ⑪ 大正二八、八三七頁 a。
 ⑫ 大正二八、八八一頁 a。
 ⑬ 大正二九、二二頁 a。
 ⑭ 大正二九、三九四頁 c—三九五頁 a。
 ⑮ Akb. p. 62 ll. 7-9 kena prakāreṇa samāhi pravyuktā / pañcadhā / pañcabhiḥ samatāprākārairāśrayāḷambanākā-rakāladravayasamatābhiḥ /
 ⑯ この説明は Akv. も同様である。 p. 142 ll. 8-14。
 ⑰ Akb. は相応するものの同義として、心心所、所依を有するもの、所縁を有するもの、行相を有するもの (cittacaitasaḥ sāsrayāḷambanākārāḥ samparyuktaśca eko rthah) を掲げ、この所依、所縁、行相に時、事の二種を付加されたものが五事平等説であるから、この意味でも二分できる。
 ⑱ Akv. は五種を各々「受等の心所」「受・想・思の心所」と註釈しているが、これは大地法に限定したのではなく、心所法一般の一例として掲げられているに過ぎない。前掲頁。
 ⑳ 但し、心所法が心との相応という機械論的側面のみ重点が置かれたのは、有部のダルマ体系の主旨が一切現象の究極の要

素の設定にあり、それは現象一切に対する存在論的考察に主眼を置くことであつて、認識論的考察は、その範囲ではなかつたからだとも言える。

三

心不相応行法の設定は、成実論に曰く、

有諸論師、習外典故、造阿毘曇、説別有凡夫法等^②

との如く、仏教外の説の導入にあつたとしても、特に得、有為相は独自性のもとに有部のダルマ体系の中で重要且つ不可欠なダルマとしての位置を占める。

得は法蘊足論で得、住得、事得、処得という語のみが掲げられ、品類足論になると、

得云何、謂得^③諸法^④、……依得云何、謂得^⑤所依^⑥、事得云何、謂得^⑦諸蘊^⑧、処得云何、謂得^⑨内外^⑩、

と定義される。この得、依得、事得、処得の列挙法は品類足論弁五事品系統とされる阿毘曇五法行經^⑤、薩婆多宗五事論^⑥と、その他では甘露味論に継承されるが、その系統本以外と甘露味論以後では、依得、事得、処得の三は消去される。これは婆沙論に十一種の所得法が記されて、この三の所依^⑥、諸蘊^⑧、内外^⑩はその中に含まれるものとし、重複を避ける意味からも消去されたのである。また、得は初期から同種の術語を有していた。婆沙論に、

如^⑪施設論説、得云何、謂獲成就、獲云何、謂成就、成就云何、謂獲得、得獲成就聲、雖^⑫有^⑬別而義無^⑭異^⑮

と、施設論のような初期論書より、得と同類の名があつたことを示し、そしてその得、獲、成就は同一であると規定する。阿毘曇心論經^⑯、雜阿毘曇心論^⑰も得と成就とは一義であるとするが、俱舍論では、

得有^⑱三種^⑲、一者未^⑳得^㉑已失^㉒今獲^㉓、二者得^㉔已不^㉕失^㉖成就^㉗

の如く獲 (labha) は過去と未來のものを現在化する得、成就 (samanvaya) は現在正に得ているという得とに區別している。順正理論もこれを受けている。このような得に対して、有為相は八韃度論の三有為相説以外、生、住、異、滅の四有為相説が法蘊足論より一定して展開される。この得、有為相が詳細に究明されるのは、婆沙論と俱舍論、順正理論とである。しかし、その論は非常に煩瑣哲學的なものであり、今、その煩を恐れて、その中の基本的且つ重要な論点にのみ絞って考察を加える。

有為法の生滅はそのダルマ自体の本来的作用ではなく、生、住、異、滅各々の作用により成立するのであると同様、有為法がそれ自体として現前化するには、ダルマを結合さす得の作用による。パーリ仏教では、色法や心心所法を動かすものはそれ自体のダルマであって、他のダルマによって動かされることがないという考え方に比較する時、得、有為相はダルマ体系の中樞として、その獨自性が問われなければならない。

先ず、得はどのような法において存在するのかわかると言え、それは自己の相続内にあつて、他の相続においてはな^⑮いということである。これは集異門足論で説かれる八世法の得とは異なる。

云何名得、答若於可愛色声香味触、衣服飲食臥具病緣医薬資生什物、諸得別得已得当得、是名為得^⑯

この場合の得 (labha) は自己相続外の諸物を得ることであり、得 (prāpti) はこのような自己外のことを指すのではない。この自己相続内とは得の及ばず領域をいうのであるが、それは具体的に三種ある。

一有為法得、二択滅得、三非択滅得、有為法得、隨所得法ニ性類差別、以下有為法能有作用ニ引自得故、択滅得、隨能證道ニ性類差別、以諸択滅自無作用、但由道力ニ求證、彼時引彼得故、非択滅得、隨自所依ニ性類差別、以非択滅自無作用、非道所求^⑰

この中、有為法の他に無為の二法が加えられる理由は、無漏の法を俱なわなければ有情は煩惱の束縛から解放され^⑱

ることがないからである。しかし、どの者も虚空を俱なわないから得は虚空に作用できない。²⁴これに対して有為相 (samskrtakarsana) は語の如く、すべての有為法において存するものである。

得と有為相との両者は一所に説示される場合が多く見受けられるが、これは両者に同一次元で論じられる意義を有するものがあるからであらう。世親は先ず両者の意味の曖昧さを指摘し、有部を批判する。世親は、「本法と」共に生じた得を因とするならば、生、或いは生生は何の作用があるのか、とダルマが生起する因は得と生相のいずれになるのか不明瞭であるとの指摘を提起する。それに対して有部は、得は生起の因ではなく、差別の因である、と答える。そして、この差別とは聖者と凡夫とであり、その相違を起すものが得であると言う。このように得は有為相と共にダルマにダルマの有する働きを起こさせるものであつても、生起とは無関係で、ただ区別する作用と規定される。得は或るダルマと或るダルマとを和合させる作用であるから、その得さしめられるダルマの相違により、顕現するものも左右される。故に、得は生起の因ではなく、差別を起す因であるのは当然である。このように、得と有為相とは各々、ダルマに生滅と結合との作用を及ぼすものであるが、その作用及び在り方に相違が見られる。婆沙論で、有為相は世第一法であるが、得はそれにあらずとし、その理由を、

得定非²⁵世第一法、得²⁶聖果二已、順決²⁷折分不²⁸重起²⁹故……生等與³⁰彼同一果、相隨行不³¹相離、常和合無³²前後、相與³³所相³⁴未嘗相離、由³⁵此亦是世第一法、得與³⁶彼法³⁷不³⁸同一果、不³⁹相隨行、性相離不⁴⁰和合、或前或後、得與⁴¹所得⁴²有⁴³時相離⁴⁴。

と説明する。これによれば、得はその作用を及ぼすダルマと同一果を有さず、互いに隨行せず、性相が離れて和合せず、又、時間的にも、同一刹那の時や異刹那の時もあるが故に相離れているとする。有為相の所相における親和性に比較して、得のそれは弱劣なのである。

得、有為相は他のダルマを作用せしめるのであるが、兩者自体もダルマとして他に動かされるものでなければならぬ。婆沙論によると、

以_レ得皆有_二生住異滅_一、生等復有_二得與_二得得_一、彼得得復得有_二生等_一、……法與_二生等_一同一得得、⁽²⁸⁾

と、得自体に有為相各々があり、有為相各々にも得と得得とがあるとされる。得は生等の作用を受けて生滅すると同様、得得によって起ころのであり、又、生等の有為相はその作用を及ぼすダルマと和合するために同一の得と得得が必要なのである。得、有為相は自己以外のダルマに対するだけでなく、一ダルマとして相互に作用し合うのである。ここで、得得という語が見られるが、これは得を得さしめるものとして設定されたのである。

由_レ得故成_二就彼法及得得_一、由_二得得_二故成_二就得_一、⁽²⁹⁾

これによると、得によって本法と得得が得られ、得得によって得が得られるとするが、これは、得が得得によって得られるのならば、得得を得さしめるものとして得得得の設定が必要となるような停まるころのない難点を解消するための論理である。この論理は煩瑣哲学の所産として無意味なようであるが、ここにはダルマ体系に関する大きな意義を孕んでいるようである。この得、得得と同一の論理は有為相にも見られる。⁽³⁰⁾即ち、生生、住住、異異、滅滅であるが、この論理はダルマ体系の中では、唯、この兩者にのみ認められるもので、他には存在しない。この得_レ得得、生_レ生_レ生_レ等の設定は、ダルマ体系の論理的終結を意味する。又、ダルマ体系の構造に内包される論理の始点でもあり究極でもある。この論理を得と有為相との兩者に与えられているということは、各々、異なった作用に分けられていることに他ならない。即ち、時間的要素としての有為相と論理的要素としての得である。この二要素によってダルマ体系が操作され、支えられている。このように、得得、生生等の設定は、単に煩瑣で無価値なものでなく、ダルマ体系を理解する上で、非常に重要な説であると言えよう。

更に、二要素に分ける立場は一刹那の考え方にも見受けられる。一刹那を定義する時、この得と有為相の両面からなされているからである。それを示すと次の如くである。

(一) 一刹那皆具三四相^⑧、

(二) 一刹那三法俱起、一法、二得、三得得、^⑨

(三) 以_レ得皆有_二生住異滅_一、生等復有_二得與得得_一、彼得得得復有_二生等_一、……或此諸法皆一刹那俱生而滅、^⑩

(一)は四有為相、(二)は得、(三)は両者について、一刹那の定義を示している。一刹那は時間的推移の最小単位として考えられ、その時間的な面のみで把握されるのが普通であるが、ここでは、それ以外に、得という論理的な面からも規定される。ダルマで一切を考察する立場からすれば、当然とも言えるが注意を要する点である。但、先述した如く、得は有為相に比較して、得とその作用を受けるダルマとが同一刹那の時も異刹那の時もあるとされたが、その資料は有為相と作用が及ぼされるダルマとの親近性を強調するためのものであるという点を考慮に入れるならば、(二)(三)で説かれるが如く考えるのが妥当であろう。このように、一刹那はダルマによって定められ、且つ、得と有為相という論理と時間との二側面より考察される。換言すれば、ダルマがダルマとしての作用を現わすための最少の単位と考えられているのである。

得がその作用を起す時、その作用を受けるダルマとの間に、善、不善、無記の三性の統一がある。善、不善、無記には、各々善、不善、無記の得があつて、各々の間のみ作用が働くのである。善の得に不善のダルマが作用し合うような不整合は認められない。三界繋の場合も同様である。この統一は心心所法が相応する際、得によるダルマ間の結合における一貫性を意味するものである。このように、ダルマの結合は相応論でも見たように、三性を中心として統一されていることを知るのである。

得と有為相の問題は種々の角度から考察し得る多くの内容を有しているのであるが、ここでは、その基本的な一
部のみを取り上げた。ダルマ体系のもと、得、有為相の理解は、ダルマの定義を従来からの任持自相 (svataksa-
nadharaṇat) に対して新しい側面を加味するであろう。

- ① 水野弘元氏「心不相応法の概念の発生」印仏研4—2、一二二頁—、同「心不相応法について」駒沢大学紀要14、三〇頁—、
桜部建氏「俱舍論の研究」八五頁—、木村泰賢氏「小乘仏教思想論」全集五卷二二二頁—等参照。
- ② 大正三三、二八九頁c。
- ③ 大正二六、五〇〇頁c。
- ④ 大正二六、六九四頁a。
- ⑤ 大正二八、九九八頁c。
- ⑥ 大正二八、九九五頁c、九九七頁c。
- ⑦ 大正二八、九九九頁b—c。
- ⑧ 大正二七、七九七頁a。
- ⑨ ⑧に同じ。
- ⑩ 大正二八、八六六a。
- ⑪ 大正二八、九四三頁b。
- ⑫ 大正二九、二二頁a。Akb. p. 62 l. 16 *diviḍḍhā hi prāpitraprāptavināsa ca jābhah prātibhena ca samavā-
gamah /*
- ⑬ Akv. 49同2 p. 143. ll. 10-12.
- ⑭ 大正二九、三九六頁c。
- ⑮ 大正二六、七八〇頁b。
- ⑯ 婆沙論 大正二九、一一〇二頁c—一一〇三頁a。Akb. p. 75 l. 18. *etāni hi sarskriṣṭasya catvāri lakṣaṇāni / yatrātāni
bhavanī sa dharmah samskrito lakṣyate / 順正理論 大正二九、四〇五頁c。*

- ①7 婆沙論 大正二七、八〇一頁^a。 Akb. p. 63 l. 3. prāptināmasti kimcī bhāvantaram /
- ①8 水野弘元氏「心不相應法について」駒沢大学紀要14、四四頁參照。
- ①9 Akb. p. 62 ll. 18-19. svasmitānapatīṭānaṃ na parasmitānapatīṭānaṃ /
- ②0 大正二六、四四二頁^c。 saṃgīśūtra (A. N.) 參照。
- ②1 婆沙論 大正二七、八〇一頁^a。
- ②2 Akb. p. 62 ll. 22-23. anāsvavaidharmaiḥ kaḥ samanvāgataḥ / sarvasattvā /
- ②3 Akb. p. 63 ll. 1-2. ākāśena tu nāsti kaścisamanvāgataḥ / tasmādasya nāsti prāptiḥ /
- ②4 Akb. p. 63 l. 12 sahaḥajaprātihetukā cet / jātiridāniḥ kimkari jātijātivā /
- ②5 Akb. p. 63 ll. 14-15 kaścaivamañhotpatīhetuḥ prāptirīti / kim tarhi / vyavasthahetuḥ /
- ②6 Akb. p. 63 ll. 15-16. asatyāṃ hi prāptau laukikamañasānāmāryapṛthagjanānāmāryā ime pṛthagjanā ime itī na syāt vyavasthānaṃ /
- ②7 大正二七、一〇頁^c—一一頁^a。
- ②8 大正二七、八〇一頁^a。
- ②9 ②7同^c。
- ③0 婆沙論 大正二七、二〇〇頁^c—二〇一頁^a。 Akb. p. 76 ll. 10-11. 順正理論大正二九、四〇六頁^a。
- ③1 婆沙論 大正二七、一九八頁^b。
- ③2 婆沙論 大正二七、八〇一頁^b。
- ③3 ③2同^c。
- ③4 Akb. p. 64 l. 16. kuśalakuśalāvyaḥkāraṇāṃ kuśalakuśalāvyaḥkāraiva yathākramaṃ prāptiḥ / 順正理論 大正二九、三九八頁^c。
- ③5 Akb. p. 64 ll. 18-19. 順正理論 大正二九、三九八頁^c。尚、三性、三界繫の他、三世についても論じられていさ。