

## 二 無 心 定 の 成 立

福 田 琢

無想定と滅尽定 初期インド仏教の禪定論は、当時の異教徒たちが修習していた瞑想実践方法や、まだ徒弟時代にあった青年ゴータマが高名な修行者たちの許で獲得したと伝えられている瞑想の境地を、禪定の諸段階として仏教の修行道体系に組み込むことによって、つまり外部から転用することによって形成されたと言われている<sup>1)</sup>。ただし、同時代の宗教家たちがさとり得なかった真理に到達し、ただ独りの“目覚めたひと”(ブッダ)となったゴータマになって、仏教では、それら外部から取り入れられた瞑想の諸段階を凌駕する、仏教固有の窮極の境地が考えられた。すなわちこの境地においてはあらゆる想念の完全な消滅を体験する。それが滅尽定 (nirodhasamāpatti) である。一方、異教徒たちもこれによく似た想念の消失状態に入る場合があるが、仏教では、それは滅尽定より遙かに劣る、或る特殊な天上界の住人が体験するのと同じ境地にすぎないとされる。これが無想定 (asaṃjñīsamāpatti) である。

滅尽定と無想定は、いずれもこころ自体が滅却してしまう特殊な定であるという点で共通性を持ち、その意味でこころの統一を内容とする他の禪定からは区別され、二種の無心定 (acittasamāpatti) と呼ばれている。

およそ瞑想とはこころを鎮めるために実践されるものであるから、それを窮めてゆくうちに遂にはこころそのものが滅却されて無心の状態に達する、という考えが生まれたとしても不可解ではない。禪定の実践者は瞑想の高ま

## 二無心定の成立

りのなかで徐々にところを微細化させていって、最後にはそれをまったく消滅させる。このことを教義学文献は次のような譬喩で伝える。

譬如女人續毛爲縷。除去麤者。緝續細者。乃至將盡以手絶之。入無想定當知亦爾。從麤入細。乃至都滅。(『大毘婆沙論』[T. 27, 773b<sup>1-3</sup>])

たとえば、ちょうど女性が毛から糸をつむぐとき、より粗いものを取り除いてはより細いものを順次つむぎとっていって、やがてもう途切れそうなくらいに〔細く〕なったら手でこれを断つように、〔修行者が〕無想定に入るときも、まさしくそのように、より粗い〔ところの状態〕からより微細〔なところの状態〕に〔順次に〕入っていって、やがて完全に〔ところ〕を滅する、と知るべきである。

だが一方で仏教の心理分析によれば、わたしたちのところは常に、過去に働いた善悪の行為の潜在印象によって衝き動かされており、それは瞬時瞬時に生滅を繰り返す心と心作用の持続的発生(相続)となつて、わたしたちが生きて覚醒している限り決して途絶えることがない、と言われている。その止みがたいところの流れを、身は迷いの生存にある修行者が、人為的に一時中断させてしまうという事態をどのように考えるべきか。こうして無心定の問題は教義学的な検討を加えられるべき主題となり、そのあり方をめぐる議論のなかからはやがて、表層の意識が断絶していても、実は捉えがたい深層の識がなお持続しているという、瑜伽行派のアーラヤ識説が生まれてゆくことになるだろう。本稿では、このような諸議論の土台を用意したインド初期仏教最大の学派、説一切有部において、二無心定をめぐる学説がいかに形成されたかという問題を、初期経典からの流れのなかで考察してみたい。

九次第定の成立と滅尽定 滅尽定は、九次第定と呼ばれる禪定体系の頂点に位置し、最高位の聖者だけが獲得しうる境地であるとされている。この九次第定の体系は、初期仏教における禪定論の発展と共に徐々に形成されてゆき、

## 二無心定の成立

滅尽定はその最後の過程で登場した、と考えられる。

パーリ『大般涅槃經』には次のように説かれている。

さて、師（ブッダ）は初禪に入定した。初禪から出て第二禪に入定した。第二禪から出て第三禪に入定した。第三禪から出て第四禪に入定した。第四禪から出て空無辺処に入定した。空無辺処から出て識無辺処に入定した。識無辺処から出て無所有処に入定した。無所有処から出て非想非非想処に入定した。非想非非想処から出て滅想受に入定した。すると尊者アーナンダは尊者アムルッダにこう言った「尊者アムルッダよ、師は般涅槃なさいました」「友アーナンダよ、師は般涅槃なさいたのではない。滅想受に入定されたのです」

すると師は滅想受から出て非想非非想処に入定した。非想非非想処から出て無所有処に入定した。無所有処から出て識無辺処に入定した。識無辺処から出て空無辺処に入定した。空無辺処から出て第四禪に入定した。第四禪から出て第三禪に入定した。第三禪から出て第二禪に入定した。第二禪から出て初禪に入定した。初禪から出て第二禪に入定した。第二禪から出て第三禪に入定した。第三禪から出て第四禪に入定した。第四禪から出ると、師はただちに般涅槃した。 (*Mahāparinibbānasuttanta* [DN Vol. II, p. 156])

これはブッダがみずからの死に臨んで一連の禪定を行った後、ついに“完全な涅槃”（般涅槃）に入る、という場面である<sup>2)</sup>。したがって、初期教団における禪定修習の理想的規範が、師が最後に示した修習次第というかたちでここに反映されていると考えてよいだろう。そしてそれは①初禪、②第二禪、③第三禪、④第四禪の四禪から、⑤空無辺処（空間の無限性をさとの境地）、⑥識無辺処（認識の無限性をさとの境地）、⑦無所有処（なにものも存在しないことをさとの境地）、⑧非想非非想処（想念が存在するのでもなく、想念が存在しないのでもない境地）を経て、⑨滅想受に至る九つの瞑想段階を

## 二無心定の成立

漸進し、あるいは再び戻ることによって実践される。この禪定体系が九次第定であり、このなかで⑨滅想受 (saññāvedayitanirodha) すなわち“あらゆる想念と感受の消滅”と呼ばれる段階が後に滅尽定と名づけられる。

しかしながら上記引用における滅尽定(滅想受)への言及、つまりアンダーラインを施した部分は、実は後から挿入されたものである。『涅槃經』のこの箇所そのままに対応する、より古い形態を伝える平行資料が相応部の有偈篇 [SN Vol. I, pp. 157–159] に見られるが、そこではこのアンダーライン部分が欠けており、ブッダは非想非非想処を出定するとそこで折り返して無所有処に戻っている。したがって滅想受は、初禪ないし非想非非想処の八つからなる禪定体系が確立した後に付加されたと判断できる。

九次第定から滅想受を除いた八つの定を八等至と呼ぶ。八等至のうち初禪から第四禪までの前半四つの禪定は、たとえば「四禪において修習し、四禪において繰り返し修習する修行僧は、涅槃に傾き、涅槃に近づき、涅槃に向かう」[SN Vol. V, pp. 307–308] という記述、あるいは、いわゆる八支聖道のなかの正定の内容を四禪であるとする解釈 [SN Vol. V, p. 10] などから明らかのように、従来それだけで完結した実践道体系と見なされていた<sup>3)</sup>。先の引用において、ブッダが非想非非想処もしくは滅尽定まで到達していながらそこで入滅せず、再び初禪まで戻ってきて、結局、折り返し前半四禪のみを順次に実習することによって涅槃に入っているのも、さとりに至る修行プログラムとしての四禪の完結性を、經典編纂者が重要視していた事実を示唆する。実際、そのことを説明するために、サンスクリットおよび漢訳に伝わるこの『涅槃經』の諸異本では、先のアンダーライン部分におけるアーナンダとアヌルッダ (アニルッダ) の会話の最後に、次のような科白がつけ加えられてもいる「尊者アニルッダよ、わたしは師から直接に聞き、面前において教示を受けました。“諸々の師・ブッダは、第四禪に入定して、まなこある人となり、不動の寂滅を得て、般涅槃するのである”と<sup>4)</sup>。

## 二無心定の成立

一方、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処という後半四つの禪定は、修行実践のプログラムというより、実践によって得られる高度な瞑想の境地を意味していた。よく知られているように、修業時代のゴータマはアーラダ・カーラーマに師事して無所有処を、ウドラカ・ラーマプトラに師事して非想非非想処を、それぞれ修得したと伝えられている<sup>5)</sup>。後代のブッダ伝が、結局これらの瞑想によっても満足できず、かれらのもとを離れた修行者ゴータマを描くことによって、異宗教に対する仏教の独自性と優越性を強調している事実は改めて述べるまでもない。しかし最初期の韻文經典においては、これらの境地は概して肯定的な評価を受けており、ブッダはその実践を修行者たちに奨励している。たとえば「あらゆる欲望に対して貧りを離れ、他のものを捨てて無所有 (ākiñcañña) にとどまり、最上の“想念からの解脱” (saññāvimokkha) において解脱した者は、後退することなくそこにとどまる」[Suttanipāta 1072] という詩句には、無所有処 (ākiñcaññāyatana) の獲得から解脱に至る道が説かれている。あるいは「想念をもつ (saññaṣaṇṇī) のでもなく、誤った想念をもつ (visaññaṣaṇṇī) のでもなく、想念をもたない (asaṇṇī) のでもなく、想念を失った (vibhūtaṣaṇṇī) のでもない、このように知る者にとって形態 (rūpa) は消滅する。虚妄な言語概念 (papañcasamkhā)<sup>6)</sup> は想念によるからである」[Suttanipāta 874] という表現は、非想非非想処 (nevasaññānāsaññāyatana) を連想させる。つまりこういった詩句においては、無所有処あるいは非想非非想処が、さとりへ近づいた者の到達するすぐれた瞑想領域として位置づけられている<sup>7)</sup>。

やがて教義の発達に伴う禪定論の整備が進むと、基本的実践過程としての四禪に、さらに高度な瞑想に向うステージとしての空無辺処ないし非想非非想処が接合され、八等至説が成立する。その際、両者を段階論的に構成するために適用されたのが、修行実践者が瞑想の深まりのなかで物質的領域 (色) を越えて超物質的領域 (無色) に至るという構想である。初期韻文經典のな

## 二無心定の成立

かに「色を知り尽くし、無色によく住し、滅において解脱する人々は、死を捨て去っている」[Suttanipata 755; Itivuttaka 51, 73]という記述が見られる。後代の教義学はこの枠組みのなかで八等至を解釈し、物質的領域である色に四禪を摂めてこれを色界四禪と名づけ、物質的想念を離れた無色の領域に空無辺処以下の四処を配して、四無色定と名づけた。

ところで「色を知り尽くし、無色によく住し、滅において解脱する」というこの詩句では、色・無色・滅という三段階の表現がとられているから、これが八等至説と組み合わせられて解釈された時点で、すでに色界四禪・四無色定の上にさらに滅を立てるという構想は始まっていたと言える<sup>8)</sup>。そして四無色定が仏教外に由来する瞑想の境地であることを好ましく思わなかった教団は、この滅 (nirodha) を四無色定を越える仏教独自の定 (samāpatti) と見なすことによって、外来の瞑想体系との差別化を計った。おそらく滅尽定 (nirodhasamāpatti) は、そのような仏教教団の護教論的な意図を背景に生まれた。経典において、滅尽定を頂点とする九次第定の過程が、ブッダその人によってというよりは、たとえばシャーリプトラなどの弟子たちによって、一種のデモンストレーションのように実習される傾向が見られること<sup>9)</sup>、それに反してブッダ自身は、先の『涅槃経』の記述に見られるように、臨終の時にあたって滅尽定まで達しながら色界第四禪まで戻って入滅していること、そしてその滅尽定への言及自体がそもそも後代の挿入であること、といった資料的事実は、滅尽定あるいは滅想受が、後の教団によって特定の意図のもとに考えだされた概念であることを示している。

一〇三 無想定と無想果 次にもうひとつの無心定である無想定を見てみよう。そのためには禪定体系と三界説の関係について若干の考察を加える必要がある。

仏教は世界の基本構造を三界説によって説明するが、この三界説は、理論的には、欲界・色界の系列と色界・無色界の系列という、性格を異にする二

## 二無心定の成立

系統の構想が一本化されたかたちで成立しているように思える。まず欲界・色界は、いわば空間的な階層秩序の系列である。欲界は地獄・餓鬼・畜生といった地下世界と、わたしたちの住む人間界、そして須弥山およびその上空に住む下級の神々（六欲天）が属する世界を意味し、色界はブラフマー神（梵天）をはじめとする十数種類の上級の神々が住む、より高い場所にある天上世界を意味する。これに対して色界・無色界は、禪定論における瞑想審級の系列である。すでに見たように、この場合の色界とは天上世界ではなく、修行者が色界四禪の実践によって順次に獲得する瞑想の全領域を意味している。そして無色界とは、さらに高度な四無色定を実践する者が到達する瞑想の領域である。

このような二系列を統合し、欲界・色界・無色界に首尾一貫した階層構造を与えるために、初期仏教の教義学は、色界・無色界の系列を空間秩序的な文脈のもとに再解釈した。すなわち、禪定階級としての色界四禪を、初禪天ないし第四禪天という天界の階層を示す概念として捉えなおし、その四階層のそれぞれに、たとえば初禪天には梵天があり、二禪天には極光天・無量光天・少光天がある、というように、空間的概念としての色界諸天の世界を組み込んだのである。さらに四無色定も、空無辺処天・識無辺処天・無所有処天・非想非非想処天という、より次元の高い神々が住む天上世界の四階級として、空間的に解釈された。もっともこの場合でも、無色界は物質的世界を越えた領域であるから、厳密には空無辺処天ないし非想非非想処天は方角も場所ももたない特殊な世界だが、わたしたちがそこに輪廻転生することができる生存世界の系列に取り込まれたという意味で、空間的な体系の延長線上に位置づけられたと言ってよいだろう。

また一方では、こうして空間的な階層体系として構成された三界説に禪定論の概念が対応づけられた。すなわち色・無色の諸天に住む神々は、先天的にそれぞれの位に応じた禪定的境地を獲得している。たとえば初禪天に属す

## 二無心定の成立

る梵天は色界初禪の瞑想レベルに、非想非非想処天の神々は無色の非想非非想処定に、生まれながらにして到達している。しかし欲界の生存は生まれつきこころが散り乱れているので、本来なんらの境地も得ていない。そこで修行僧たちは、瞑想修行によって、欲界にありながら四禪ないし四無色の境地を、いわば後天的に獲得すべく勤めるのである。そして初禪の修得に成功した修行者はその果報として来世に色界初禪天の神々に生まれ変わり、あるいは非想非非想処定の修得に成功すると死後は非想非非想処天に生まれ変わる、というように、四禪・四無色定の獲得によって、四禪天・四無色天の世界への生起が約束される、という一種の因果関係が想定された。

無想定概念はこのような三界説の形成とともに生まれた。この定は無想天（無想有情天）という色界の天上世界を前提としている。無想天には無想有情（想念をもたない輪廻的生存）と呼ばれる神々が住んでいる。かれらはその名が示すようにこの天に生まれた瞬間からあらゆる想念を消失しており、その状態は死ぬまで続く。再び想念が発生すると同時にかれらは死に、この欲界に生まれ変わる。<sup>10)</sup>

三界説によれば無想天は色界第四禪天に所属する。<sup>11)</sup> まだ未熟な仏教徒や異教徒たちは、この無想天における想念消失の境地を涅槃もしくは解脱と間違え、そこへ生まれ変わることを最終目標と見なして修行に励むという。かれらによって実践される定が無想定である。

yathākhaly ihaikatyāḥ asaṃjñīsatvānāṃ devānāṃ avekṣāvān bhavati  
pratibaddhacittaḥ/ tasyaivaṃ bhavati/ aho batāhaṃ asaṃjñīsatvānāṃ devānāṃ  
sabhāgatāyāṃ upapadyeyam/ sa taṃ prārthayamānas taddhetos  
tatsaṃvarttanīyaṃ saṃjñāṃ audārikato duḥkhilataḥ sthūlabhittikato  
manasikaroti āsaṃjñīkaṃ ca śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataḥ/ tasya  
saṃjñāṃ audārikato duḥkhilataḥ sthūlabhittikato manasikurvataḥ  
āsaṃjñīkaṃ ca śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataḥ saṃjñā antarāyati āsaṃjñīkaṃ



## 二無心定の成立

ca samsthithati/ yattrāsyā samjñā antarāyati āsamjñikaṃ samsthithaty  
etāvān āsamjñisamāpattiṃ samāpanna iti vaktavyam/ [Dharmaskandha p. 29]

たとえば、一部の人々は、無想有情天に夢中になっていて、こころを奪われてしまっている。そういう者はこう思う「ぜひとも無想有情天と同じ種類の状態に生まれたいものだ」。かれはそれを求め、それを原因とし、それに牽かれ、想念を粗雑なものとして、痛苦として、障壁としてこころに思い描く。また無想の状態を静まったものとして、精妙なものとして、離脱として〔こころに思い描く〕。想念を粗雑なものとして、痛苦として、障壁としてこころに思い描き、想念の状態を静まったものとして、精妙なものとして、離脱として〔こころに思い描く〕かれは、想念を遮蔽し、無想の状態に住する。想念を遮蔽し、無想の状態に住しているその限りにおいて、かれは無想定に入定している、と言われる。

以上は現存する説一切有部の文献としては比較的初期のものに属する『法蘊足論』からの引用である<sup>12)</sup>。これによれば、無想天と同じ種類の状態（衆同分）に生まれ変わることを熱望するものは、自分がいま居る状態は匱・苦・障であり、求めている状態は浄・妙・離であるところに思い描く。このような現状との比較によってさらに上位の境地をめざす観法を六行観と呼ぶが、ここではその六行観の実践によって“無想の状態”（āsamjñika）をめざし、それと同じ状態に住することが“無想定”（āsamjñisamāpatti）への入定である、と言われている。

この“無想の状態”（無想事）と“無想定”とは、説一切有部の教義においては区別される。先に述べたように、色界四禪・四無色定の境地の獲得と天上世界としての色界・無色界の諸天への生起は因果関係にある。この場合で言えば、無想定を修得した修行者は、その結果として来世で無想有情となって無想天に生まれる。無想定とはその前者、すなわち無想有情天を希求する者が現世で修する定としての“こころの消滅状態”であり、一方、無想事と

## 二無心定の成立

は後者、すなわち無想定を修習した結果、来世で無想天に生じた者にもたらされる“こころの消滅状態”である。

こうして、無想天をめぐる教義学的考察から無想定と無想事（もしくは無想果）という二つの概念が構想され、さらにそこに滅尽定が加えられ、二無心定と無想事というトリオが成立するが、この『法蘊足論』において、無想定・滅尽定・無想事は、心不相応行という特殊な存在論カテゴリーに属する概念と考えられている [T. 26, 500c<sup>20</sup>]。そしてこの解釈は以後の一切有部学説において一貫して支持される。次にこの点について考えてみたい。

九有情居説と二無心定 無想定を滅尽定と併せて二無心定とする考え方は、とくに説一切有部の教義学において定着するが、そのような発想の由来は初期経典のいわゆる九有情居説まで遡ることができる。有情居とは、輪廻の生存（有情）がそこに生ずることを願ってやまないような境遇という意味で、これに①欲界中の人間界と諸天界、②色界初禪天中の梵輔天、③第二禪天中の極光浄天、④第三禪天中の遍浄天、⑤第四禪天中の無想天、および⑥識無辺処天、⑦空無辺処天、⑧無所有処天、⑨非想非非想処天という九種類を数える。ただしこのうち⑤無想天と⑨非想非非想処天の二つは、他の七つとは区別される。九有情居説の初期形を説くパーリ長部『大因経』を見てみよう<sup>13)</sup>。

アーナンダよ、この識住 (viññāṇaṭṭhiti) はちょうど七つであり、また場所 (āyatana) は二つである。七つ [の識住] とはどのようであるか。アーナンダよ、それぞれ様々な身体とそれぞれ様々な想念をもつ一群の輪廻の生存 (satta) がいる。すなわち人間と、一部の天上界の者たちと、一部の〔地獄に〕転落した者たちである。これが第一の識住である。アーナンダよ、それぞれ様々な身体と同一の想念をもつ一群の輪廻的生存がいる。すなわち、初〔禪の実習〕より生ずる梵衆天である。これが第二の識住である。アーナンダよ、同一の身体とそれぞれ様々な想念をもつ

## 、二無心定の成立

一群の輪廻的生存がいる。すなわち、光音天である。これが第三の識住である。アーナンダよ、同一の身体と同一の想念をもつ一群の輪廻的生存がいる。すなわち、遍浄天である。これが第四の識住である。アーナンダよ、あらゆる意味で形状に対する想念を超越しており、抵抗の想念を滅却しており、それぞれ様々な想念をここに起こさず、“空間に際限はない”と〔さとり〕、空無辺処に生ずる一群の輪廻的生存がいる。これが第五の識住である。アーナンダよ、あらゆる意味で空無辺処を超越しており、“認識に際限はない”と〔さとり〕、空無辺処に生ずる一群の輪廻的生存がいる。これが第六の識住である。アーナンダよ、あらゆる意味で識無辺処を超越しており、“なにものも存在しない”と〔さとり〕、無所有処に生ずる一群の輪廻的生存がいる。これが第七の識住である。

〔二つの場所とは、第一に〕無想有情処、第二に非想非非想処である。

(*Mahānidānasuttanta* [DN Vol. II, pp. 68–69])

ここにはまだ有情居という語は見られず、九有情居は七識住と二処というかたちで説かれている。識住とは“ころ（識）がそこに定着する場所”というほどの意味である<sup>14)</sup>。当初はこの語が、輪廻的生存が住することを願う様々な境涯に対する総称として用いられていた。しかしすでに見たように、これらのうち無想天にはそもそもころが存在しないから、識住という名称は語義矛盾をきたす。そこで無想天（無想有情処）はたんに処（āyatana）と呼ばれ、識住と処を含めた新たな総称として、有情居（sattvāvāsa）が後に採用された。

さてここでは無想天と非想非非想処天が併せて二処と呼ばれている。つまり非想非非想処天も無想天と同様に、ころをもたない場所として、識住の系列から外されているのである。では両者はどのような考え方に基づいて同一視されているのだろうか。

現存する説一切有部の教義学文献のなかでは最も成立が古いと言われる

## 二無心定の成立

『集異門足論』は、非想非非想処について次のように述べている。

非想非非想處云何。答非想非非想處略有二種。一定二生。若定若生所有受想行識。及一類定所等起心不相應行。即滅想受定。是名非想非非想處。[T. 26, 392b<sup>24-28</sup>]

非想非非想処とはどのようなものであるか。答える。非想非非想処には大きく分けて二種類ある。ひとつは定、もうひとつは生である。あるいは定、あるいは生に所属する受想行識、および〔その〕一部の定において発生するところの心不相應行、すなわち滅想受定という、これらを非想非非想処と名づける。

ここで非想非非想処はまず「定」と「生」とに大別される。これは後の教義学に言う定無色と生無色という概念にあたり、それぞれ、先に述べた“修行者が現に実践する禅定そのもの”と“その禅定を實踐した修行者に将来もたらされる生存の状態”という区分に対応する。すなわち前者は非想非非想処定、後者は非想非非想処天への生起である。

わたしたち輪廻の生存の心身は通常、色・受・想・行・識という五要素(五蘊)によって構成されているが、非想非非想処は無色界に属するから、この境地にある者の個体からは物質的要素(色)は失われる。したがって残る受・想・行・識の四蘊が非想非非想処定という禅定体験の主体、もしくは非想非非想処天における生存の全内容である。非想非非想処の本質とはこれら四蘊である、というのがまず第一の定義である。

続いて第二の定義が提出される。非想非非想処定の実践者の一部は、その禅定を窮め、さらに滅想受定すなわち滅尽定にまで達する。『集異門足論』によれば、この滅尽定も非想非非想処であるという。

九七

すでに見たように、三界説と関連づけられた禅定体系においては、それぞれの禅定は対応する天をもっているが、これら諸天はそれぞれの禅定が実習される場(地)としての役割もはたす。つまり色界初禅は色界初禅天を冥想

## 二無心定の成立

ステージとして実習され、ないし、非想非非想処定は非想非非想処地において実習される。しかし九次第定のうち滅尽定だけは対応ステージをもたない。なぜなら滅尽定は最終到達点であり、ここを足がかりにさらに上位の瞑想の境地に向かうことはないからである。ただ、非想非非想処定を終えた直後に到達する禪定であるから、あえて所属する場を求めるなら非想非非想処ということになる。ここから、非想非非想処地は非想非非想処定と滅尽定の両者の地である、という教義上の定義が生まれる。滅尽定もまた非想非非想処の内容であるという『集異門足論』の記述は、この定義を背景にしている。そして『大因経』において、無想天と併せて非想非非想処天が識住の系列から外された理由もここにある。無想天は無想定之地であり、非想非非想処天は滅尽定之地であり、ゆえに両者は識（こころ）の住する場所とは見なされない。こうして諸々の“輪廻的生存の住居”のなかでもこれら二処だけが特殊視されるようになる。先に九有情居説が二無心定という対概念の発想の由来であると述べたのは、この意味においてである。<sup>15)</sup>

心不相応行 さて、先に見たように『集異門足論』はこの滅尽定を「一類の定の等起する所の心不相応行」つまり非想非非想処定を実践する修行者たちの一部に発生する“心的作用に還元されない形成力”（心不相応行）であると述べている。この定義は説一切有部の独特な存在論体系を前提にしている。

有部はこの世界を、それぞれ固有の性質をもつ“存在の基本単位”によって構成された集合体として理解し、この基本単位をダルマ（法）と呼んだ。物理現象・心理現象のすべては、これら諸ダルマの因果関係として説明される。たとえばわたしたちの肉体に属する“見る性質をもつダルマ”（眼）という物質的ダルマ（色法）が美しい光景をとらえれば、それが原因となるところに“感受する性質をもつダルマ”（受）や“想念のダルマ”（想）という心的ダルマ（心所法）が発生し、快さをおぼえる。しかし次の瞬間“聞く

## 二無心定の成立

性質をもつダルマ”（耳）が騒音をとらえれば、最前の快感は消滅し、今度は不快感が生ずる。このように、ダルマは常に因果律にしたがってとどまることなく生成消滅している。諸々のダルマの離合集散によってうつろいゆくこの無常な世界が有為の領域である。

これに対して、あらゆる因果関係を離れた常住不変の境界、たとえば涅槃は無為と呼ばれている。この意味で無為涅槃は、わたしたち有為なるダルマの世界とは本質的に異なる領域である。

ところで修行道論的に言えば、涅槃とは、禅定実践の結果こころに生じた“智慧の力”（択）によって、煩惱を完全に断滅することを意味する。一定の修行をきわめると一定の煩惱を断じた状態（滅）がその修行者の身にそなわり、やがて窮極の滅に至る、という段階的過程を想定しなければ修行道論は成り立たない。そこでここにひとつの困難が生ずる。ダルマのレベルでは常に流動的な変化の一過程にあり、その意味で暫定的な存在にすぎない修行者のこころのうえに、どのように絶対不変の“智慧による煩惱の断滅”（択滅）すなわち涅槃が実現されてゆくのかという問題である。さらに言えば、修行者は智慧の修得によって次第に完全な涅槃に近づいてゆくというが、有為の存在である修行者が、無為という本質的に異なった境界である涅槃に対して、どのように関係性をもちうるのか、という問題である。

この難点を解消するために、有部は、一定の修行を修めた修行者の個体には、涅槃に対する訴求力をもつダルマが発生する、と考えた。この訴求力のダルマ（得）は、現象世界においては煩惱を修行者のこころから遠ざける状態をつくりだし、無為なる涅槃界に対しては、それと有為なる修行者のこころとのあいだに“涅槃の獲得”（離繫得）という関係性をつくり出す媒体となる<sup>16)</sup>。したがってこの得というダルマは、心的現象に深くかかわる一種の形成力を意味するが、心的現象そのものではない。そこで“心的ダルマに還元されえない形成力”という、物質的ダルマ（色）でもなければ心的ダルマ

## 二無心定の成立

(心所)にも属さない独自のダルマの範疇に分類されることになる。この“心的ダルマに還元されえない形成力”が心不相応行と呼ばれる。

先に見た『集異門足論』の定義によれば、滅尽定とは「一類の定の等起する所の心不相応行」つまり非想非非想処定を実践する一部の修行者たちに発生する心不相応行である。したがって滅尽定も、得と同じ性格をもつ“心的作用に還元されない形成力”というダルマである。ではこのダルマはどのような形成力をもつのか。『集異門足論』よりやや後代の成立になる有部文献『品類足論』によれば、それは「すでに無所有処の煩惱(染)を離れ、止息の想念と思いに導かれて心的な諸ダルマが消滅することである」(滅定云何。謂已離無所有處染。止息想作意爲先心心所滅) [T. 26, 694a<sup>20-21</sup>]<sup>17)</sup> という。つまり修行者のところが無所有処を越えた非想非非想処において滅却するときの、滅というのはたらしそのものが滅尽定というダルマの本質である。この滅は、いわば涅槃の疑似体験と考えることができる。

すでに「色を知り尽くし、無色によく住し、滅において解脱する」という初期韻文經典の表現を取りあげて考察したように、滅尽定の発想は、無色をも越えた滅の領域を禪定として考えたことに由来する。だが滅の境地を滅尽定として禪定体系に組み込むことは、教義的にはひとつのディレンマを抱え込む結果となった。というのは、「滅において解脱する」という表現は、現世における涅槃の獲得を意味しているからである。

たとえば「修行僧たちよ、このような領域(āyatana)がある。そこには地・水・火・風がなく、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処もなく、この世もあの世もなく、月も太陽もない」[Udāna VIII-1, p. 80]という詩句<sup>18)</sup>は、四無色定さえ越えた領域こそが仏教のさとりであることを示すと同時に、その境地がわたしたちの属する現象世界とは本質的に異なる領域であることも明らかにしている。すなわち、因果関係に基づいて成立しているこの世界とはあらゆる意味で隔絶した無為涅槃界である。したがって、滅を禪定とし

## 二無心定の成立

て位置づけるには、そのような完全に超越的な境界（無為）を世界内存在体系（有為）のなかに取り込むという、教義的な矛盾をあえて冒さなければならぬ。たとえば南伝パーリ仏教を代表する注釈家によって五世紀に著された教義学文献は次のように述べている。<sup>19)</sup>

滅尽定は有為か無為か、などという質問に対して、有為であるとも、無為であるとも、世間であるとも、出世間であるとも言うべきではない。なぜかといえば、本質的に（sabhāvato）存在しないもの（natthitā）だからである。しかしながら、それは禅定実践者（samāpajanta）によって、入定した、と名づけられる限りにおいては成立するのであって、まったく成立しないわけではない。[Visuddhimagga p. 709<sup>10-14</sup>]

これに対して北伝を代表する説一切有部は、滅尽定におけるこころの消滅を心不相応行のはたらきと見なすことによって、この場合の“滅”を有為法化した。心不相応行としての滅尽定が、いわば有為の世界に投影された無為涅槃であることは、同じ北伝仏教のなかでも説一切有部に批判的な勢力によって著された文献の、次のような反論によって知ることができる。

問曰。有人言。滅盡定是心不相應行。亦名世間法。此事云何。答曰。如上説。起此定者有深寂滅等諸功德。是功德世間所不應有。問曰。滅盡定名爲遮法。爲此法令心不生。是故應名心不相爲行。如鐵得火則無黑相。離火還生。此事亦爾。答曰。若爾者泥洹亦應是心不相應行。所以者何。因泥洹故餘陰不生。若泥洹非心不相應行者。此定亦不應名心不相應行。  
（『成實論』 [T. 32, 346a<sup>11-20</sup>]

問う。ある人々（説一切有部）があつて「滅尽定は心不相応行である。〔したがつて〕また世間的ダルマ（有為のダルマ）とも名づけられる」と言うが、この説はどうであろうか。答える。すでに述べてきたように、この定から出てきた者には、“深く完全な静まり”などの様々な功德がもたらされる。この功德は世間に属するものではない。〔したがつて滅



## 二無心定の成立

尽定は世間的なダルマではありえない。]

問う。[それでも説一切有部は次のように反論するだろう]「滅尽定は“遮蔽するダルマ”の名称である。このダルマによってこころが発生しなくさせられるのだから、それゆえに、まさしく心不相応行と名づけられるのである。鉄が火に加熱されて[赤くなって]いるときには黒い色がなくても、火が失われれば、再び[黒い色に]戻るのと同様である。[すなわち、滅尽定が発生しているときにはこころがなく、滅尽定が消失すれば再びこころがある状態に戻る]」

答える。もしそのようであるなら、涅槃もまさしく心不相応行と名づけるべきなのではないか。なぜなら、涅槃を要因として様々なダルマは発生しなくなるからである。もし涅槃が心不相応行ではないと言うなら、この定も心不相応行とは決して名づけるべきではない。

このように考えると、有部の滅尽定が、先に述べた得という心不相応行ときわめて類似した発想から生まれた概念であることが理解される。得は修行者のこころと、滅なる涅槃とのあいだに関係性をもたらすダルマであり、滅尽定はこの有為の世界において滅の状態を起し、修行者のこころに一時的に涅槃体験をもたらすダルマである。両者はともに、修行実践者のこころが徐々に無為涅槃との結びつきを深めてゆき、ついに有為と無為との臨界に達する、という修行道の過程を、ダルマに基づく存在論体系のなかで合理的に解釈するために考え出された概念である。また理論的には、次のような意味で、相互の矛盾を解消する補完的な役割をはたす。

①得というダルマによって、修行者のこころと涅槃とが結びつけられているなら、どうして滅尽定においてあらゆるこころが消滅するのか。それは滅尽定という“遮蔽するダルマ”の介入によって、こころが一時的に遮蔽されるからである。

②では滅尽定というダルマによって、修行者のこころ自身が消滅してい

## 二無心定の成立

るなら、どうしてその修行者に“こころと煩惱との隔離関係”（離繫）すなわち涅槃が実現していると見なされるのか。それは、こころが存在していない修行者にも、涅槃の得（離繫得）というダルマだけは発生しているからである。<sup>20)</sup>

この得と滅尽定に加えて、滅尽定と同様に“こころの消滅”を意味する無想定、および無想事（無想果）が加えられ、四種類の心不相応行のダルマが成立する。説一切有部はこれ以外にも十種類ほどの心不相応行を考えるが、<sup>21)</sup>初期の文献においてそれらが列挙される場合、まずはじめに挙げられるのは「得、無想定、滅尽定、無想事」である（『法蘊足論』[T. 26, 500c<sup>20)</sup>』『品類足論』[T. 26, 692c<sup>6-7)</sup>）。修行成果獲得の原理としての得、そして修行者にもたらされる禪定体験の原理としての二無心定が、同じ修行道論的な文脈のなかから生まれ、心不相応行として確定されていった過程は、そもそも心不相応行という特殊なダルマのカテゴリー自体の成立事情と深く関わっているのではないだろうか。

『大毘婆沙論』における譬喩者の滅尽定有心説 心不相応行は、説一切有部のダルマの理論体系においてこそ本来の存在意義を発揮する概念であり、そのため逆に他学派からはしばしば批判的とされた。とりわけ積極的な批判を展開したのは譬喩者たちである。譬喩者（Dārṣṭāntika）とは、説一切有部から派生しながら、有部の伝統説の数々を批判して独自の学説を主張した学派、経量部（Sautrāntika）の先駆をなしたグループであると言われている。有部はかれらを“通俗的な譬喩表現を用いる者たち”という軽蔑の意味をこめて譬喩者と呼んだ。<sup>22)</sup>

九  
一

この譬喩者たちによる心不相応行批判は、説一切有部がかれら敵対勢力を論破するために著した膨大な学説書『大毘婆沙論』で本格的に取りあげられている。<sup>23)</sup>そこに見ることのできる議論は、いわゆる仮実論争の形式をとる

## 二無心定の成立

場合が多い。たとえばすでに紹介したように、有部は、任意の修行者がすぐれた智慧（無漏慧）や煩惱の断滅状態（離繫）を実現したとき、修行者の個体に、かれのところでそれら智慧や煩惱の断とを結びつける“得”というダルマ（心不相応行）が発生すると考える。これに対して譬喩者は、智慧が任意の修行者のところに生じている状態、あるいは煩惱が断滅されている状態が暫定的に“得”と名づけられるだけであって、そこに“得”という単独の実体は見いだされない、と主張する [T. 27, 479a-b; 796b-c]。このように、有部は心不相応行を実体 (dravya) として認め、譬喩者はそれらを虚構 (prajñapti) として斥ける。<sup>24)</sup>これが心不相応行の仮実論争である。

ただし『大毘婆沙論』における譬喩者は、必ずしもすべての心不相応行の実在性を批判してはいない。また批判するにしても、常に仮実論争の形式をとっているわけでもない。たとえば、有部は“寿命維持のダルマ”（命根）という心不相応行を考えるが、譬喩者はその実在性をとくに批判していない。この命根というダルマは經典に説かれる“寿命”（寿）という概念から構想されている。初期經典に「“寿命”と“体温”と“こころの本体”というこれらが身体を離れたとき、〔その身体は〕捨てられ、こころのない木材のように横たわる」（『ダルマディンナー尼僧経』<sup>25)</sup>）とあり、“寿命”（寿）と“体温”（煖）と“こころの主体”（識）という三つのダルマが失われたとき、わたしたちの生命活動は一切停止することが説かれている。説一切有部によれば、ここで寿と呼ばれているダルマが命根であり、この命根によって煖と識は保たれる、という<sup>26)</sup>すなわち命根とは、体温とこころの存続を維持するはたらきをもっており、これが発生している限りわたしたちの心身は途絶えることがない。

命根は、その名が示しているように、もとはわたしたちの身体に内在する生理機能（根）の一種と考えられていたようである。<sup>27)</sup>譬喩者がこれをことさらに批判しなかったのも、それが他の心不相応行のようなはなはだ抽象的

## 二無心定の成立

は原理とは異なり、かれらにも受け入れることのできる概念であったためであろう。しかしながらこの命根、もしくは寿・煖・識の三者による生命活動の維持というアイデアの導入は、こころの構造にかんするかれらの考え方に大きな影響を及ぼす結果となった。それが顕著にうかがわれるのが、無想定・滅尽定をめぐるかれらの議論である。

二無心定に対する『大毘婆沙論』の譬喩者の立場は批判的である。ただしこの場合のかれらは、それ以外の心不相応行批判に見られるような仮実論争の形式、つまり無想定も滅尽定も実体としてのダルマではなく、たんにこころが消滅した状態に対する仮の名称に過ぎない、という論法をとらない。<sup>28)</sup> そうではなくて、そもそも二無心定とは、実際には全くこころが消滅した状態ではない、というのである。

問何故作此論。答爲止他宗顯已義故。謂譬喩者分別論師執。無想定細心不滅。彼作是説。若無想定都無有心。命根便斷。應名爲死不名在定。爲止彼意顯無想定都無有心。[T. 27, 772a<sup>20-24</sup>]

問何故作此論。答爲止他宗顯已義故。謂譬喩者分別論師執。滅盡定細心不滅。彼説無有有情而無色者。亦無有定而無心者。若定無心命根應斷。便名爲死非謂在定。爲止彼意顯滅盡定都無有心。[T. 27, 774a<sup>13-18</sup>]

これらはそれぞれ、無想定、滅尽定をめぐる議論を開始するにあたって『大毘婆沙論』がその動機を述べる部分である。後者すなわち滅尽定についての記述の方がわずかに説明が詳しくなっている点を除けば、どちらもまったく同一の文章と言ってよい。<sup>29)</sup> 以下に後者のみ訳出しておく。

問う。どうしてこのような〔滅尽定をめぐる〕議論をするのか。

答える。他学派を排斥してわたしたちの考え方を明らかにするためである。たとえば譬喩者や分別論師は「滅尽定でも、微細なこころ<sup>30)</sup>は消滅しないで残っている」と主張する。かれらの説は次のようである「輪廻的生存（有情）であって物質性をもたないもの（無色）が存在しない

## 二無心定の成立

ように、定（こころの統一）であってこころの存在しないものはない。もし滅尽定がまったくこころの存在しない状態であるとするなら、“寿命維持のダルマ”が断たれていることになるから、それは死の状態と名づけられるべきであって、定にあると呼ぶべきではない」このような考え方を排斥して、滅尽定には決してこころが存在しないことをあきらかにするためである。

このように『大毘婆沙論』によれば、譬喩者、および思想的に譬喩者と近い立場にあった分別論師（Vibhajyavādin）は、<sup>31)</sup> 滅尽定（および無想定）は有心であると主張した。<sup>32)</sup> かれらは言う。説一切有部の考えるように、滅尽定（あるいは無想定）においてこころが完全に消滅しているならば、“こころの本体”を存続させる“寿命維持のダルマ”（命根）もまた消滅していることになる。しかし命根が尽きているとすればそれは禪定ではなく死の状態にはかならない。したがって滅尽定においても、それが死ではない以上、命根が存在しているはずであり、命根が存在していれば、“こころの本体”は維持されているはずであって、完全な無心の状態ではありえない。

以上の批判は、命根（寿）は必ず“こころの本体”（識）に随伴してはたらいなければならぬ（隨心轉）という理解に基づいている。これに対して説一切有部は、命根は必ずしもこころに随伴してはたらくとは限らないという立場をとった。『大毘婆沙論』は有部学説の教義規定集『發智論』の注釈書だが、その『發智論』には「寿（命根）は、“必ずこころに随伴してはたらく”と言うべきだろうか、それとも“必ずしもこころに随伴してはたらくわけではない”と言うべきだろうか。答える。必ずしもこころに随伴してはたらくわけではない」（「壽當言隨心轉不隨心轉耶。答不隨心轉」『發智論』[T. 26, 997b<sup>28)</sup>]）という定義が見られる。<sup>33)</sup> これを注釈して、『大毘婆沙論』は次のように言う。

問分別論者所引經云何通。如說壽煖識三和合非不和合。乃至廣說。尊

## 二無心定の成立

者世友説曰。此約一所依一相續説。謂此三法於一所依一相續中。皆具可得。不説三法必互隨轉。[T. 27, 771a<sup>7-11</sup>]

問う。分別論者は「寿命と体温と心（識）の三つは互いに伴うものであって、互いに伴わないということはない」<sup>34)</sup>等々と説かれている經典を引用するが、これはどのように解釈すればいいのだろうか。尊者ヴァスミトラは答えて言う「これは任意の個体の任意のころの流れについて述べているのである。すなわち、[經典は]「これら三つ（寿命・体温・心）は任意の個体の任意のころの流れのうえにはことごとく見いだすことができる」[と説いているのであって]「これら三つのダルマが常に互いに随伴しなければならない」と説いているのではない。

説一切有部の論客ヴァスミトラ（世友）によると、確かに寿（命根）が存在すれば、そこには煖と識も必ず存在するが、逆に識がないからといって命根が存在しないとは限らない、という。つまり命根を伴わない識はないが、識を伴わない命根はありうる。したがって分別論師の引く經典も、ころをそなえた個体のうえにはすべからく寿・煖・識の三つのダルマが見いだされることだけを表現していると見なされ、決して、あらゆる場合に寿と煖と識が揃っていなければならない、という意味には解釈されない。

又此三法。若定和合。無色界應有煖。非情中應有壽識。無想定等應有識現行。若許便違聖教正理。是故不可隨文定取。[T. 27, 771a<sup>15-18</sup>]

[ヴァスミトラが続ける] さらに、もし〔寿・煖・識という〕これら三つのダルマが必ず互いに伴うものであるとするなら、〔肉体をもたないはずの〕無色界の生存には体温があることになってしまい、〔一定の温度をもつ〕無生物には寿命と心があることになってしまい、無想定などにおいて識=心が〔したがってころ全体が〕起こることになってしまう、というように、もし〔あなたたち分別論師の解釈を〕認めるなら、すなわち經典にも理論にも背くことになってしまうではないか。それゆ

## 二無心定の成立

え、〔さきにあなたたちが引いた経典は〕決して書いてある通りに理解してはならない」

以上のように、命根が存在するがゆえに無心定にも識がなければならない、と主張する譬喩者・分別論師に対して、有部は、命根は必ずしも常に識と随伴するわけではない（不隨心転）という立場に基づいて、二無心定とは、命根と煖だけが起こって識は起こらない状態なのだ、と反論する。この説一切有部と譬喩者・分別論師の対立のうちには、こころの構造とはたらきをめぐる両者の見解の相違点が示されている。

説一切有部がわたしたちのこころを、諸々の心的ダルマの複合体と見なしたことはすでに述べたが、それら心的ダルマは、心（＝識）と心所に大別される。心は“こころの本体”のダルマであり、それ自身としてはどのような心理現象をも起こさない。認識・感受・判断などの心理現象は、すでに述べた“感受のダルマ”（受）や“想念のダルマ”（想）など、特定のはたらきをもつ様々な“心作用のダルマ”（心所）によってもたらされる。しかしながら有部の考えでは、心＝識は決して単独で生ずることがなく、必ず受や想といった複数の心作用を伴って同時に発生する。だから心＝識があるということは、実際にはそれと同伴する様々な心作用もまたある、つまりこころ（心・心所）が様々な心理現象を実現しつつ総体として存在することに他ならない。この心と心作用の同時発生をかれらは“相応”と呼ぶ。

したがって、“命根（寿）は必ず識（＝心）を伴う”という命題を吟味する際に説一切有部が念頭においているのは、たんに“こころの本体”である心＝識のみが生ずる、という状態ではなく、想念や感受や、その他様々な心作用のダルマも一斉に生じている状態なのである。もちろんそのような事態が滅尽定に認められうるはずもない。だからかれらは“命根は必ずしも識を伴わない”という規定をつくりだして、それを否定する。

ところが『大毘婆沙論』によれば、譬喩者は、心と心作用は、互いに同時

## 二無心定の成立

発生（相応）するのではなく、心が発生し、次に様々な心作用が順次に発生してゆくという継時的なプロセス（次第）を経る、と主張している（「或復有執。心心所法次第而起。互不相応。如譬喻者」[T. 27, 463a<sup>20-21</sup>]<sup>35</sup>）。それゆえ、かれらの考え方では、識＝心だけが単独で発生する状態を想定できるのである。一方、さまざまな経典において、滅尽定は頻繁に“想念と感受の消滅”（滅想受）と呼ばれている。そこで譬喻者は、この「滅想受」という語は字義通りに解釈されるべきであると考えた<sup>36</sup>。つまり滅尽定とは、想と受という心作用のダルマが消滅していることを意味するのであって、この定においてはこころの本体をなす識＝心だけが、様々な心作用が後続しないまま、いわば裸の状態で発生する、というのである。もちろん、心が様々な心作用を伴わずに単独で発生することがありうるなどとは決して考えない説一切有部は、このような主張をまったく受けつけない。「滅想受」という語が有部にとって問題となるのはむしろ、受と想とが消滅する以上、こころの本体となる識＝心も滅しているはずなのに、どうして滅尽定が経典で“心の滅”とは呼ばれていないのか、という意味においてである。『大毘婆沙論』に見られる次の議論に、この両者のすれ違いが示されている。

問滅盡定中滅一切心心所法。何故但言想受滅。不説心等。等譬喻者説。此定有心唯滅想受。問今不問彼。但問説無心者。何故爾耶。答説想受滅顯餘亦滅。[T. 27, 775a<sup>21-24</sup>]

問う。滅尽定においてはすべての心と心作用が滅するのに、どうして〔経典では〕「想と受の滅」とだけ言われ、心などは言及されないのか。答える。譬喻者<sup>37</sup>は「この定には心があって、ただ想や受だけが滅するのである。」と言う。〔反論して〕問う。いまはかれ（譬喻者）に問いかけているのではない。〔滅尽定は〕無心であると説く者だけに問いかけているのである。〔譬喻者が問う〕どうしてそうなのか。答える。想と受が消滅しているなら、それ以外〔の心作用および心〕もまた滅してい



## 二無心定の成立

ることは明白だからである。

『俱舎論』以降、あるいは譬喩者と経量部以上、初期經典に見られる無想定・滅尽定の形成過程、九有情居説が二無心定という対概念の形成に与えた影響、心不相応行としての二無心定説成立の背景、無想定・滅尽定有心説を主張する譬喩者の登場、という順で、二無心定をめぐる考察を進めてきた。

これ以降の展開、すなわち『俱舎論』における“先代規範師”の色心互薫説、『成業論』に見られる“経量部”のアーラヤ識説、およびその両者に登場する“ヴァスミトラ”の滅尽定有心説などについては、すでに多くの研究成果があるのでここでは触れない。<sup>38)</sup>ただ本稿で取りあげた譬喩者の滅尽定有心説とこれら諸学説との繋がりという関心から見た場合、注意しておくべき幾つかの点が浮かんでくる。

①譬喩者の滅尽定有心説と、ヴァスバンドゥが提起する滅尽定をめぐる議論とは、出発点となる問題設定が異なっている。『俱舎論』あるいは『成業論』では「無心定において消滅していた心が、この定から出るときにどうして再び生じうるのか」という問題設定に導かれて、色心互薫説および滅尽定有心説が導入されている。<sup>39)</sup>一方、『大毘婆沙論』の譬喩者は「無心定に入定するときでも、命根は存続しているから、寿・煖・識の三つが和合していなければならない」という前提に基づいて滅尽定有心説を主張する。

②その場合、ヴァスバンドゥは滅尽定有心説をヴァスミトラ<sup>40)</sup>という論師の『問論』(Pariprçchā)というテキストにおける主張に代表させている。このヴァスミトラ説は、若干の違いを含むものの、本質的には本稿で取りあげた譬喩者の考えと同系列に属すると考えられる。<sup>41)</sup>

③最後に『俱舎論』は、ほかの心不相応行に対してと同様、無心定は実在ではなく虚構である、という仮実論争のかたちで議論を締めくくる。

## 二無心定の成立

これは『大毘婆沙論』の譬喩者の立場とは一致しない。むしろ『成實論』に近いと言える。<sup>42)</sup>

なお本稿では詳しい考察を省いたもうひとつの問題点を最後に挙げておきたい。「滅尽定（滅想受）においては想と受が滅し、心＝識は残存する」という譬喩者の見解が成立するためには、少なくとも受と想の二つは、心とは異なる実体（ダルマ）として認められていなければならない。したがって譬喩者の心心所次第生起説は、有部の心心所相応（別体）説に対する完全否定とはならない。すると『大毘婆沙論』の譬喩者説は、初期経量部の論師シュリーラータの主張や、後代の経量部にかんする伝承と近づくことになる。<sup>43)</sup> この問題については機会を改めて述べてみたい。 (Nov/5/1995 e & t to y)

## 【凡 例】

### テキスト

- \* パーリ語文献は、Pali Text Society (London) 刊行本、漢文典籍は小野玄妙監修『大正新脩大藏經』[T.]、チベット語文献は『影印北京版西藏大藏經』[Peking.] に拠る。サンスクリット語テキストの底本は以下の通り。
- 『俱舎論』 [AKBh] P. Pradhan ed, *Abhidharmakośabhāṣya* Tibetan Sanskrit Work Series Vol. VIII, K. P. Jayaswal Research Institute, Patṇa, 1967.
- 『ウダーナヴァルガ』 [Udānavarga] Franz Bemhar, *Sanskrittexte aus den Turfanfunden X Udānavarga*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965.
- 『法蘊足論』 [Dharmaskandha] Siglinde Dietz, *Fragmente des Dharmaskandha—Ein Abhidharma—Text in Sanskrit aus Gilgit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984.
- 『大般涅槃經』 [Mahāparinirvāṇasūtra] Ernst Waldtschmidt ed. *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Rinsen Book Co. Kyoto, (臨川書店、京都) 1986 rep. (from original editions in 3 Vols. published by Akademie-Verlag, Berlin, 1950–1951)
- 『ヤショーミトラ注』 [SA] U. Wogihara ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, Sankibo Book Store, Tokyo, (山喜房仏書林、東京) 1971 rep.

### 主要研究書

- [Ālayavijñāna] Lambert Schmidhausen, *Ālayavijñāna On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, The International Institute for

## 二無心定の成立

Buddhist Studies, Tokyo, 1987.

[本庄目録] 本庄良文『俱舎論所依何舎全表Ⅰ』個人出版、京都、1984.

加藤純章 [1989] 『経量部の研究』春秋社、東京.

櫻部建 [1969] 『俱舎論の研究』法蔵館、京都.

\* これ以外の研究書、論文については逐一注記する。なお『印仏研』は雑誌『印度學佛教學研究』を示す。

### 注

- 1) 求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 訳『過去現在因果經』によれば、ゴータマは後述する四禪・四無色定の禪定体系をすべてアーラーダ・カーラーマ (アーラーラ・カーラーマ) から修得したという。ただしこの經典は、アーラーダ・カーラーマを「二仙人」[T. 3, 7c<sup>3</sup>] あるいは「阿羅邏・迦蘭二仙人」[T. 3, 638b<sup>23</sup>] と呼んで、アーラーダ仙人とカーラーマ仙人という二人であるかのように扱う。これがただの誤認なのか、そのような伝承もあったのかは不明である。一方、修業時代のゴータマが、アーラーダからは無所有処を学び、非想非非想処はウドラカ・ラーマプトラ (ウツダカ・ラーマプッタ) から学んだという伝承はよく知られている。後注5参照。
- 2) 「涅槃」および「般涅槃」の語義については藤田宏達 [1988] (「原始仏教における涅槃—nibbāna と parinibbāna—」『印仏研』37-1) 参照。
- 3) 長崎法潤 [1959: p. 67] (「滅盡定について」『大谷学報』39-2)。なお、四禪のみが説かれる經典においては、通常は滅尽定 (滅想受) は言及されないが、ごく稀な例外として両者を結びつけて説く經典 [AN Vol. V, pp. 134-135] が存在することが報告されている。長崎法潤 [1979: p. 77] (「阿舎における自覚の一考察—解脱と想受滅—」『日本佛教學會年報』44) 参照。
- 4) saṃmukhaṃ ma āyuṣmann aniruddha bhagavato 'ntikāc chruṭaṃ saṃmukhaṃ udgr̥hītaṃ/ caturthaṃ dhyānaṃ samāpya cakṣuṣmanta āniñjyaṃ śāntiṃ samāpannā buddhā bhagavataḥ parinirvanti/ [Mahāpamirvāṇasūtra, pp. 395-396] 上記サンスクリット本および失訳『般泥洹經』[T. 1, 188b<sup>27-29</sup>] ではこれはアーナンダの科白、長阿舎第二『遊行經』(佛陀耶叉・竺佛念共訳) [T. 1, 26b<sup>29</sup>] では逆にア Niluṭṭha (ア Niluṭṭha) の科白である。法顯訳『大般涅槃經』[T. 1, 205a<sup>16-17</sup>] では、ブツダが入滅した直後にア Niluṭṭha が言ったことになっている。中村元 [1984-1985: pp. 689-695] (仏典講座1-2『遊行經』上下、大蔵出版、東京) 参照。
- 5) パーリ中部 No. 26 Ariyaṇāyana-sutta [MN Vol. I, pp. 163-166]、漢訳中阿舎 No. 204『羅摩經』[T. 1, 776b-c] など。一般に仏教における四禪・四無色定の体系はすべて異教徒から取り入れられたかのように言われているが、このように実際に異教徒との関連のもとに言及されるのは無所有処と非想非非想処だけである場合が多

## 二無心定の成立

い。また、本稿で見た「四禪を実習したものは涅槃に向かう」あるいは「ブッダは四無色定（もしくは滅尽定）までいたりながら、再び四禪を実習して般涅槃した」等々の記述と併せて考えるならば、色界四禪をことさらに外教の禪定体系と見なさなくともよいのではないだろうか。なお後注7も見よ。

- 6) papañcasamkhā という語の意味については櫻部建 [1991: p. 23-24] (『papañca考』『パーリ学仏教文化学』4) 参照。
- 7) 中村元 [1971: p. 231-235] (中村元選集14『原始仏教の思想 下』春秋社、東京) は、以上の初期韻文經典の記述から次のように判断する。無所有処あるいは非想非非想処の発想が「ジャイナ教その他の仏教外の思想の影響を受けて」[p. 231] いることは確かだが、これらはもとゴータマ・ブッダ自身によって説かれた教えであり、これを外道の教えとして貶めようという意図をもった教団が、後に無所有処をアラーダ仙人、非想非非想処をウッタカ仙人に帰したのである、と。
- 8) 櫻部建 [1969: p. 86] 参照。
- 9) パーリ相应部「サーリブッタ相应」[SN Vol. III, pp. 235-238] において、シャーリプトラ(サーリブッタ)は、自分が滅尽定を頂点とする九次第定を修得したとアナンダに誇示する。この点について池田練太郎 [1994: pp. 9-10] (『仏弟子の系譜について』『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』27) は、九次第定の禪定体系は、弟子たちによってこそ顕彰され、重視されていたのではないかと述べている。
- 10) パーリ長部 No. 1 *Brahmajālasuttanta* [DN Vol. I, pp. 28-29] あるいは No. 24 *Pāṭikasuttanta* [DN Vol. II, pp. 33-34] などの初期經典においては、異教徒たちの一派、いわゆる無因論者たちの由来を説明する際に無想有情が言及される。すなわち、無想有情天で一生を過ごした後人間界に生まれ変わった修行者が、瞑想のなかで自らの過去世を追想しても、そこには何の想念も見いだされない。そのためかれらは「この世界は原因なく生起した」という無因論におちいる、というのである。おそらくこれが無想天あるいは無想有情という概念が考えだされた本来の文脈であろう。なお上記 *Brahmajālasuttanta* のサンスクリット文は『俱舍論』ヤヤショームトラ注 [SA p. 449] によって回収される [本庄目録: Chap. 5 No. 5]。対応資料の詳細は本庄良文 [1982: pp. 42-44] (『シャマタデーヴァの俱舍論註-根品(4)-』『南都佛教』48) を参照。
- 11) 『大毘婆沙論』によれば、カシミール地方の正統派説一切有部(迦濕彌羅國諸論師)は、無想天は色界第四禪天中の広果天の一部に属すると考えたが、ガンダーラ地方の有部(外國師)は、広果天とは別に無想天を立てたという [T. 27, 784b<sup>5-8</sup>]。なお南伝上座部も、色界第四禪天中の諸天を数えあげる場合、無想有情天を広果天とは別の天として立てる [Vibhanga p. 425]。
- 12) 玄奘訳『法蘊足論』[T. 26 506b<sup>26-c<sup>2</sup></sup>] に対応。この箇所は十二縁起の「無明に

## 二無心定の成立

縁って行あり」という定型に対する解説である。

- 13) この經典は多くの異本をもつが(漢訳長阿含 No. 13『大縁方便經』[T. 1, 59bff.]、  
『人本欲生經』[T. 1, 241cff.]、中阿含 No. 97『大因經』[T. 1, 578bff.]) 本稿で  
引用する箇所についてはとくに内容的な違いは見られない。
- 14) 識住説にはこの七識住説のほかには四識住説がある。四識住と言う場合には五蘊か  
ら色を除いた受・想・行・識の四つの精神的要素を意味する。おそらくこちらの方が  
識住という語の本来の意味に近いと思われる ([Suttanipāṭa 1114] 参照)。
- 15) なお『識身足論』では、この九有情居説と無心定をめぐる考察に基づいて、説一  
切有部の重要な教義“三世実実説”が主張されている。すなわち、九有情居説によ  
れば、欲界の生存は「それぞれ様々な身体とそれぞれ様々な想念をもつ」はずだが、  
欲界の聖者が滅尽定に入ったとき、想念は消え去っているから、欲界の生存ではあ  
りえず、むしろ無想有情であることになってしまう。しかし過去のころ、未来の  
ころの実在性を認めるなら、現に滅尽定に入っている現在は想念がないが、この  
禪定に入る前の「様々な想念」とやがて禪定から出てから発生する「様々な想念」  
が存在することになるから、これによって欲界に所属すると見なすことができる。  
したがって過去・未来の存在の実在性がどうしても要請されなければならない [T.  
26, 536b<sup>18-29</sup>]。『識身足論』は三世実実説を本格的に論じている現存最古の説一  
切有部文献であるが、その主題のひとつに、九有情居説と無心定が言及されている  
事実は注目しておくべきであろう。
- 16) 得という心不相応行の成立過程については福田琢 [1990: pp. 3-10] (『婆沙論』  
における得)『大谷大学大学院研究紀要』7) 参照。
- 17) 『大毘婆沙論』においては、この『品類足論』の定義がヴァスミトラ(世友)の  
説として紹介されている。後注40参照。
- 18) この詩句における四無色定への言及は明らかに後代の挿入である。すなわち平  
行句である『ウダーナヴァルガ』第26章24には、「そこには存在物も、虚空も識も、  
太陽も月も存在しない、そのような場所をわたしはよく知っている」(abhiññāmy  
ahaṃ sthānam yatra bhūtaṃ na vidyate/ nākāśaṃ na ca vijñānam na śūryaś  
candramā na ca//) [Udānavarga p. 329] とある。この「虚空も識も」という語が  
空無辺処および識無辺処とを連想させたために、四無色定がまとめて挿入されたと  
考えられる。
- 19) 水野弘元 [1964: p. 208] (『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』改訂版1978  
年、ピタカ、東京) 参照。
- 20) この意味で得は、“[修行成果の獲得を] 知らしめるメルクマール”(智標幟)と  
定義される(『俱舍論』安慧釈 [Peking. No. 5875, To. 241a<sup>5-6</sup>])。加藤宏道 [1984]  
(『得・非得の定義』『印仏研』32-2) 参照。

## 二無心定の成立

- 21) 説一切有部の定説では全部で十四の心不相応行を考えるが、初期文献には十六ないし十七を数えるものもある。福田琢 [1990] (「十四心不相応行の確立と得・非得」『印仏研』39-1) 参照。なお有部の文献は、しばしば心不相応行のリストの後に「等々」とつけ加えて、さらに幾つかの心不相応行が想定されうる可能性を暗示する。これについては Robert Kritzer [1994] (*Cittaviprayuktasaṃskāras in the Abhidharma and Yogācāra*, 『印仏研』43-1) 参照。
- 22) 加藤純章 [1989 : pp. 303-304] 参照。
- 23) 『大毘婆沙論』は説一切有部の教義規定集『發智論』に対する注釈書である。その成立事情について、玄奘は「『大毘婆沙論』はブッダ没後四〇〇年に、カニシカ王の勅命のもとに編纂された」と伝える (『大唐西域記』[T. 51, 886b-c])。しかし木村泰賢 [1922] (木村泰賢全集4『阿毘達磨論の研究』1968年再刊、大法輪閣、東京)はこの伝承の信憑性を疑い、実際はカニシカ王以降の西暦一五〇年前後に、カシュミール系の説一切有部によって作成された、と結論づけた。作成の動機は正統派説一切有部の立場を守ることにあった。とりわけ有部から逸脱した「裏切者」の譬喩者に対しては「全力を挙げてこれと争う必要のあったのは勿論のことである。大毘婆沙論編輯の動機中には疑いもなく、この一任務を果たそうとする意味があったものと見ねばならぬ。」[p. 201]
- 24) 福田 [1990 : pp. 5-6] (前注16) 参照。
- 25) āyur uṣmā 'tha viñānaṃ yadā kāyaṃ jahatyamī/ apaviddhas tadā sete yathā kāṣṭham acetanā// [AKBh p. 73<sup>19-20</sup>; p. 243<sup>22-23</sup>] これは『俱舍論』における引用から回収されるサンスクリット文である。[本庄目録 : Chap. 2 No. 43, Chap. 4 No. 84]。漢訳雜阿含 No. 568 經 [T. 2, 150b<sup>9-10</sup>]、中阿含『法樂比丘尼經』[T. 1, 789a]、および『大拘絺羅經』[T. 1, 791c] とそのパーリ対応經 *Mahālavaddallasutta* [MN Vol. I, p. 296] に対応記述をもつ。教義学的色彩の濃厚なこの經典は、説一切有部、經量部、瑜伽行派といった仏教各学派における学説成立過程と密接に関連しながら多くの異本を生んでいったと考えられている。とくに本稿で扱う減尽定有心説との関連は深い。[Ālayavijñāna § 2. 3-2. 4] および本庄良文 [1983] (「シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」」『佛教文化研究』28) 参照。
- 26) 櫻部建 [1969 : p. 88] 参照。
- 27) 『大毘婆沙論』は、心不相応行のなかでなぜ命根だけが“根”という名称をもつか、という疑問に答えて「唯だ是れのみ有情數の攝にして、唯だ是れのみ異熟にして、能く遍く任持するが故に」[T. 27, 737c<sup>2-3</sup>] と答える。加藤宏道 [1990 : p. 37] (「アビダルマ仏教における生命観」『日本佛教學會年報』55) 参照。
- 28) 無心定をめぐる仮実論争が見られるのは、『俱舍論』[AKBh p. 73<sup>5-11</sup>] および『成實論』[T. 32, 289b<sup>13-17</sup>] である。ただし『成實論』は、「無想定および無想事は、

## 二無心定の成立

そもそもところが完全に滅した状態ではなく、たんに知覚しがたい微細なところが生じているだけのことである。滅尽定はところが滅した状態に対する仮の名称にすぎない」と述べて、滅尽定だけに仮実論争を適用する。なお「無想定にはところが存在する」という『成實論』の主張は、先に見た『ダルマディンナー尼僧経』（前注25）関連經典のうち、漢訳（『法樂比丘尼經』[T. 1, 789a<sup>15-16</sup>]『大拘絺羅經』（T. 1, 791a<sup>24-25</sup>））に挿入されている「修行僧が滅尽定に入ると、想念と感受とが滅するが、無想定に入っても想念と感受は滅さない」（比丘入滅盡定者想及知滅。入無想定者想知不滅）という議論と関連すると思われる。

29) 『大毘婆沙論』にはこの玄奘訳のほか旧訳（浮陀跋摩訳『阿毘曇毘婆沙論』）があるが、概して旧訳より玄奘訳の記述が詳細かつ豊富になっている。このことは『大毘婆沙論』が、いったん成立した後も徐々に記述が加えられていったことと、旧訳がより古い形態の原典から訳されたものであろうことを示している。渡辺棟雄 [1954 : p. 485-486]（『有部阿毘達磨論書の研究』平凡社、東京）参照。ここに引用した箇所を比較すると、旧訳には滅尽定にかんする議論だけが見られる。おそらく無想定については後から記述が挿入されたのであろう。

30) この「微細な」（細）という表現が恐らく訳者玄奘の挿入であろうことについては Noriaki Hakamaya [1975: p. 1081] (*Nirodhasamāpatti—It's Historical Meaning in the Vijñaptimātratā System*—『印仏研』23-2) 参照。ただし羅什訳『成實論』が、無想定には「微細」なところ（心心所）がある、と訳出していること [T. 32, 289b<sup>15</sup>]、あるいは『俱舍論』において「有頂（非想非非想処）は想念が微細であり、それがさらに微細になって、滅〔尽定〕に入定する」(bhavāgram hi samjñā sūkṣmaṃ tat punaḥ sūkṣmāntaram kṛtvā nirodham samāpadyante) [AKBh p. 456<sup>d</sup>] と言われていること、また本稿冒頭に引いた『大毘婆沙論』の記述などを考えると、決して根拠のない挿入ではないことがわかる。

31) André Bereau [1955: p. 117] (*Les sectes bouddhiques du petit Véhicule*, Saigon) によれば、『大毘婆沙論』に登場する分別論師の説はほとんど譬喩者のそれと合致するという。最後期の説一切有部文献 *Abhidharmadīpa Vibhāṣaprabhāvrīti* は分別論師と譬喩者を同系統のグループと見なしている。これらについての考察は吉元信行 [1982 : pp. 89-94]（『アビダルマ思想』法蔵館、京都）参照。

32) 旧訳の対応箇所では、この「譬喩者・分別論師」のかわりに「尊者佛陀提婆」すなわちブッダデーヴァ (Buddhadeva) の名を挙げている [T. 28, 331c2]。ブッダデーヴァ（覺天）は説一切有部の四大論師のひとりだが、譬喩者と密接な関連をもつと考えられる。静谷正雄 [1978 : pp. 140-147]（『小乗仏教史の研究』百華苑、京都）参照。新訳『大毘婆沙論』における譬喩者の心不相応行批判のなかでは、この滅尽定批判に加えて、先に紹介した得の批判が、旧訳で「譬喩者。尊者佛陀提婆」[T.

## 二無心定の成立

- 28, 352a<sup>7-8</sup>] の主張とされている。
- 33) 説一切有部はすでに『品類足論』[T. 26, 714b<sup>2</sup>]のなかで、任意のこころの発生に必ず伴う有為の四相(生・住・異・滅)といった例外を除き、心不相応行は“必ずしもこころに随伴しない”ダルマであると規定している。
- 34) ここで引用される経典[本庄目録: Chap 8 No. 4]については[*Ālayavijñāna* § 1. 3. 2]に詳しく考察されている。前注25で『ダルマディンナー尼僧經』の記述に対応する経典として挙げた中阿含『大拘絺羅經』[T. 1, 791c] *Mahāavedallasutta* [MN Vol. I, p. 295]にあたるが、問題となる箇所にはヴァリエーションが見られる。上記二本および『俱舍論』[AKBh p. 434<sup>19</sup>]所引経では「寿と煖は互いに伴う」となっており、識が外されている。一方、この『大毘婆沙論』において譬喩者が引く記述、および『成實論』[T. 32, 345b<sup>8-9</sup>]、『成唯識論』[T. 31, 16c<sup>6</sup>]の引用においては「寿と煖と識の三者は互いに伴う」となっている。
- 35) 加藤純章[1989]は、一応、『大毘婆沙論』の譬喩者が「すべての心所の存在を心の現れとして否定した」という前提に立って議論を進めながらも、果たして実際にそうであるかどうかについて懸念を述べる[p. 228]。本稿では、次に引用する『大毘婆沙論』の記述から、譬喩者は少なくとも受と想とは心と別体であったと見なしていた、と判断しておく。本稿末尾に触れるように、この問題については改めて稿を期したい。
- 36) ここでの譬喩者は、おそらく前注28で紹介した経典の「修行僧が滅尽定に入ると、想念と感受とが滅するが、無想定に入っても想念と感受は滅さない」という記述を、「滅尽定においては想と受“だけ”が滅する」と解釈しているのではないだろうか。
- 37) この議論は旧訳でも「譬喩者」[T. 28, 332b<sup>27</sup>]とだけ記される。
- 38) Noriaki Hakamaya [1975] (前注30)、兵藤一夫 [1982] (『成業論』における異熟識説)『印仏研』30-2)、袴谷憲昭 [1986] (『Pūrvācārya 考』『印仏研』34-2)、[*Ālayavijñāna*] etc.
- 39) 『俱舍論』[AKBh p. 72<sup>16-21</sup>]は「先代規範師」の見解として色心互薫説を紹介するが、積極的な評価を与えていない。ここでのヴァスバンドゥの学派的立場は、兵藤一夫 [1982: p. 996] (前注38)が指摘するように、「滅尽定などにおける心の存在について様々な説を検討する中で、今までの単層的な心相続の考え方を捨て、潜在的な識相続を含んだ重層的な心相続の考え方を採用」するにいたる過渡的段階にある。
- なお、その『俱舍論』注釈においてはむやみに瑜伽行派的な教義概念を導入することを慎んでいるかに見えるスティラマティが、こと滅尽定有心説をめぐる議論に際しては「毘婆沙師たちは、等無間縁[としての心]を認め、アーラヤ識は存在しない、という」[Peking. No. 5875, To. 265b<sup>8</sup>]と述べてみたり、あるいは次に紹介



## 二無心定の成立

する“ヴァスミトラ”の滅尽定有心説を「大徳ヴァスミトラの説は、〔滅尽定は〕意識を伴う有心である、というものであって、アーヤ識を伴う有心である、というものではない」〔*Peking*. No. 5875, To. 266a<sup>8</sup>〕と紹介したりして、しきりにアーヤ識説に言及している。この事実は、ここに提示された問題設定が、アーヤ識説導入の根本的な必然性をもった *Initial Passage* (〔*Ālayavijñāna*〕) であることを示すひとつの傍証となろうか。

- 40) 以下に見る議論のテキストは室寺義仁 [1985 : p. 59–60] (『成業論 チベット訳校訂本』個人出版、京都) による (『俱舍論』〔*AKBh* p. 72<sup>21</sup>ff.〕、『成業論』〔*Peking*. No. 5563, Si. 162a<sup>4</sup>ff.〕)。このヴァスミトラについてヤショーミトラは「かれには他に *Pañcavastuka* などの著作がある」〔*SA* p. 167<sup>22</sup>〕と言う。しかし以下に引くように、その *Pañcavastuka* すなわち『品類足論』五事品における二無心定の定義は無心定有心説を支持しない。

無想定云何。謂已離遍淨染未離上染。出離想作意爲先心心所滅。滅定云何。謂已離無所有處染。止息想作意爲先心心所滅。〔*T*. 26, 694a<sup>19–21</sup>〕

無想定はどのようであるか。すでに〔色界第四禪天中の〕遍淨〔天〕における煩惱を離れており、〔それより〕上〔地〕における煩惱を未だ離れておらず、離脱の想念と思いに導かれて心と心作用が滅することである。滅尽定とはどのようなか。すでに無所有処地における煩惱を離れ、止息の想念と思いに導かれて心と心作用が消滅することである。

これは『大毘婆沙論』に引用される“ヴァスミトラ”の定義と完全に等しい (「尊者世友言。云何無想定。謂已離遍淨染未離上染。出離想作意爲先心心所法滅。是名無想定」〔*T*. 27, 772c<sup>28</sup>–773a<sup>1</sup>〕「尊者世友言。云何滅盡定。謂已離無所有處染。止息作意爲先心心所法滅。是名滅盡定。」〔*T*. 27, 774a<sup>22–24</sup>〕)。したがって *Pañcavastuka* の著者 = 『大毘婆沙論』のヴァスミトラは、『俱舍論』に登場する *Paripucchā* の著者とは別人であり、ヤショーミトラは何かの間違いで両者を混同したと判断せざるをえない。山田龍城 [1959 : pp. 398–400] (『大乘佛教成立論序説』平楽寺書店、京都) 参照。

- 41) 『俱舍論』では、この“ヴァスミトラ”説に対してゴーシャカが、「もし識があるならば、三事相合は不可避であるから、想と受の滅も決してない」〔*AKBh* p. 72<sup>22–24</sup>〕と反論している (『成業論』ではヴァスバンドゥ自身の反論)。ここからかれの主張が、『大毘婆沙論』の譬喩者と同様“想と受が滅して、識だけが生起した状態”を意味していたであろうことが推測できる。ヤショーミトラによれば、ここで“ヴァスミトラ”が言う識とは「不明瞭な意識 (*aparispṛṭāmanovijñāna*)」〔*SA* p. 167<sup>6</sup>〕である (『成業論』もまた「意識」であるという)。また『成業論』ではその教証として『ダルマディンナー尼僧経』(前注25) が引かれる〔*Peking*. No. 5563, Si.

## 二無心定の成立

162a<sup>6-7</sup>];。

サンガバドラの『順正理論』[T. 29, 403a-404b]は、『俱舍論』とは議論の構成を換えて、まず滅尽定有心説を論破してから、次に滅尽定の仮実論争を扱うなかで、「経主」(ヴァスバンドゥ)の滅尽定仮有説および色心互薫説を批判している。そしてその前者において紹介される滅尽定有心説[T. 29, 403a<sup>19-22</sup>]は、『大毘婆沙論』とまったく同じ内容をもつ「譬喩者」の主張であり、“ヴァスミトラ”への言及はない。Collett Cox [1995: pp. 114-122] (*Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo) 参照。サンガバドラは譬喩者と“ヴァスミトラ”を同一視しているように思える。

- 42) 前注28参照。ただしこれはきわめて部分的な類同の指摘にとどまる。『俱舍論』と『成實論』および『大毘婆沙論』の関係については後日を期したい。所理恵 [1990] (『成實論』と譬喩者・経量部) 『印仏研』39-1) 参照。
- 43) 御牧克己 [1988: p. 234] (『経量部』『岩波講座 東洋思想 第八巻 インド仏教 1』岩波書店、東京) 参照。とくにシュリーラータについては加藤純章 [1989: pp. 202-206] 参照。