

旧随界説について

三 友 健 容

仏教々理が諸行無常・諸法無我を原則としていることは言うまでもないが、この無常・無我という断絶性のなかで、いかにして業因の連続性を論証するかは、各部派に共通する一大問題であつた。

有部はこれ無表業ならびに異熟因によつて解決しようとし、世親・経量部は思(cetanā)の種子相統によつて説明しようとし、その他の部派はブドガラ・増上法・不失壞等によつて解決しようとしたことが大乘論書にまで伝わっている。

ところで『順正理論』における無表業思想を調べていると、「旧随界」という聞き慣れぬ言葉にぶつかると。しかもこの旧随界説は世親の主張する種子説と同じであるとして、ある人々がこの旧随界説によつて業因の連続性を説明しようとしていたことがわかる。

そこで本稿では旧随界説とはいつたいいかなる学説であつたかについて考察してみようと思ふものである。

旧随界説について (三 友)

『順正理論』では、譬喩者の種子説に似た学説として、當時、随界・熏習・功能・不失・増上・習気が主張されていたと述べられている。このうち随界に関しては「随界の言は聖教の説に非ず、但だ上座等、擅に此の名を立つるなり」として、上座と称する人がこの随界説を主張したことになつており、随界とは有情が相統展転してよく因となる因縁性のことであるとしている。またこれを旧随界と名づけるのは有為のことであるから、だるうとの非難が出されているので、旧とは古いという意味で理解されていたようである。

またこの随界を不可説であるとし有部のようにすべてを説明し尽すという態度とは別の考え方を導入している点が見られる。

次に随界を種々の法が熏成する界であるから知り難いとし、この随界が一心に熏習すると述べている。すなわち随界は種々の法が熏習した界として一心に具有し、すべての識の所依となり境界となり、等無間縁と因縁の作用を持つものと

いうことになり、他の小乗部派に見られない学説をもつていたことがわかる。

このうち等無間縁とは、説一切有部では阿羅漢が涅槃に臨む時の最後の心心所を除いたその他の已生の心心所が前念に等しく無間に生ずることとされているが、上座は等無間縁を心心所に限らず、色の同類相続までも含めて主張しており、しかも有部のいう一刹那に一心の相続とは違つて、同時に諸色諸心がそれぞれ断ぜずに同類相続しており、それが混乱せず相続していることであるといつて、同類因に近い考え方をしている。さらに

色心無間有_二色心生_一 俱_レ是_レ前生_令下_レ無間法_ヲ 獲_得自_レ体_上 豈_レ可_レ即_レ 説_二色心互作_二等無間縁_一 然_レ不_レ心許_二互為_二縁義_一 謂_レ色与心相続 各_レ別_{ナリ} 如何_二互作_二等無間縁_一

としてゐる。この文章は衆賢の反論から理解すると色と心とが互いに等無間縁となつてゐるとして色心互熏説ともとれるのであるが、上座は「等無間縁とは前生の法が無間に法をして自体を獲得せしむこと」として、心所のみではなく諸色を含めて前生の法から無間に後生の法が生ずることとしてゐるのであるから、衆賢のように理解すべきではないと思われ。そうすると随界のもつ等無間縁の性格は一心中に熏習したところの多界を有し、色心それぞれの界が同時に無間に相続してゐることと理解できる。

このように複数の法が同時に界として一心中に相続してゐるといふことになる。不善のみならず無漏を界として所有してゐても不思議ではない。すなわち

又諸_レ憎_レ背_レ俱_レ生_レ因_二者_一 初_レ無漏法_從 何_レ因_二生_レ 彼_レ前_レ生_レ因_會未_レ有_レ故_一 若_レ謂_二淨界_本來_レ有_一 者_レ因_既恒_レ有_一 何_レ縁_障故_一 無_レ漏_果法_會未_レ得_レ 生_レ

として、無漏の清淨界さえも心の中に本来具してゐると考へることにより、過去・未来を実有とせず随界の形によつて無間に相続してゐるとし、この結果、具生因を立てる必要もなくなつたのである。

また随界の性質の一つとして因縁をあげてゐる。上座の主張によると随界とは有情が相続展転してゆくなかに於て、よく因となることであるとして、善法が隠没し悪法が生起してゐるとき、もし善根が断ぜられたとすれば悪法ののちにまた善根が生起することの説明がつかない。そこで現象としてあらわれていないけれども随具行の善根が因として相続展転することがあるのだという解釈を行い、これを旧随界であるといふのである。すなわち有部から見れば法体は三世にわたつて実有であるから、不善心のちに善根が生ずるときも先の善根がなくなつたわけではないのでそこから生ずると説明がつく。しかし過未無体説をとる上座にあつては、先の善根がどのようにして相続してゐるかを説明しなくてはならない。

そこで先にあつた善根が旧い随界として因となつて相統して
いるとするのである。すなわち不善心が生起していても随具
行の善根が因として存在すると見ていたのである。このよう
な主張はすでに『大毘婆沙論』にも出てくる。ここでは相似
相統沙門が無染より無間に染が生ずるとき、これは無染から
染が生じたのではなく先にあつた煩惱が等無間縁として相統
して生じたのであると説明しているのである。

さて、上座は因縁を有情の相統展転して因となることであ
ると言いながら、等無間縁に関する問題を分けているの
であるから、ことさらに等無間縁と因縁との二つを分けて説
かなくともよいのではないかとも思えるが、等無間縁と因縁
とはその働きに違いがあるとして區別している。すなわち
上座でいう所の等無間縁とは前生の諸法が随界という形で間
断なく相統していることであり、しかもそこには同類の相統
が同時に多数あることを意味しており、因縁とはとくに等無
間的な相統をいうのではなく、各自の相統が前生因となつて
次の相統を生起すると見ているのである。

このように因縁・等無間縁の働きを持つものとして随界を
説かざるを得なかつた上座は

又彼上座執有法体ニ雖レ劫滅ニ而自相統展転相仍猶爲因性
と述べ、因としての法体を主張していることはかなり有部
の法体恒有思想とも近く、さらに「過去の業も亦有と説くべ

旧随界説について(三友)

し」と主張するようになっては、なぜあえて随界を説かなければならないのかという衆賢の方からの疑問も当然のこととなつてくるのである。

しかしそこには有部が三世実有説によつて過去業の問題を解決したように、上座にあつても過未無体説から何としてもこの業因の問題を解決しておく必要があつたわけで、そこを相統展転して因となるものが随界であると主張しているのである。

このように随界に因縁・等無間縁の性格を与えてくると、当然、所縁々・増上縁もこの随界によつて説明されてくることになる。ことに所縁々に関しては認識の成立という観点から、五識身によつて対象を認識した等無間に意識を生じ、この意識が現在まで相統して過去の境を認識するといひ、このことは過未無体であるのになぜ過去の境を取り得るかという問題に関連して、過去に対象を認識した智が伝因して現在にあり、この智にはかつて過去にあつた対象を認識したことが記憶され、現に存在しない対象であつても認識は成り立つといひ。すなわち識の所依・記憶の主体として認識が断絶せず相統している所の随界を主張し、これにより認識が生じ対象が減してもそのときの認識は随界として存続するというのである。そればかりか、かつての所縁も諸色の等無間生起という形で現に存在しなくとも随界として熏習相統している

いうことになり、旧随界は過去の対象として認識の対象となり得ることになる。世親が會有として対象を憶念し、當有として対象を観察するとした見方ではどうしても會當有の対象を明確にできなかつたのに対し、はるかに進んだ考え方をもつていたことがわかる。

次にこの随界は「是れ業煩惱所熏の六処にして余生の果を感ずる」とし、また「六処を随界とする」として、この六処は無間に隣近・展転して異熟の六処を生ずるといっているのである。六処とは眼乃至意の六処のことであり、この六処が業と煩惱とによつて熏ぜられるとき、これを随界といつてこれによつて余生へと相続するといふのであるが、六処そのものには次生への相続作用は考えられないから、六識を通して經驗されたことが随界として心の中に熏習され、これが後生の六処へと相続してゆくと思つていたようである。

このような異熟因としての性格は随界を種子の別名とみた
 り
 彼過去業亦可説有、有因縁故有随界、故未了能遮、彼相
 続、故彼異熟果未成熟、故最後方能牽異熟、故。然去來世非実有
 体。

として、去來世の法体を実有とする有部の考えとは異つて随界があることによつて過去の異熟因を説明しようとしてい
 ることによりわかる。

さて以上の随界説をまとめてみると

① 旧随界とは古い随界ということである。

② 随界は因縁・等無間縁の性格をもつ。しかしこの等無間縁としての性格はすでに有部で主張するものとは異り心心所のみではなく前生の法が無間に後生に相続していることを意味している。

③ 上座は俱生因を否定し、前生因として随界を主張している。上座によればすべての法には同時因果はなく、必ず先の因より相続して生ずるものであるとする。また、この俱生因否定の背景には、俱生因は心心所・無表業・得などを主張するために、有部が主張したとする当時の有部以外の学派の反撥があつたようである。

④ 随界とは、一心に多界を熏習しているという意味で、この中には善・不善のみならず有漏・無漏界も含まれている。

⑤ 随界は識の所依となり境界となる。

⑥ 煩惱の随界として随眠がある。現起している煩惱(纏)とは異なり、随界である随眠は因性であり、恒に随つて眠伏している。

⑦ 煩惱を断ずるといふことは煩惱の随界を滅することで、これにより因としての随界は後の随界を引くことがない。

⑧ 因としての性格をもつこの随界は余生の果を感ずることができ、異熟因の働きをもつ。そのときは、業・煩惱の熏習

した六処を随界といい、これが後生の六処を引く。

⑨意識の対象としての旧随界も意識外にあるのではなく、一切諸法を法処所攝とするのであるから、非常に唯心的傾向が濃い。

⑩これらの性格をもつ随界は有部の分析論の延長上ではどうしても説明できず、これを不可説とすることは、犢子部が無我説の仏教々理の中にありながら、統一の主体をたてざるを得ず、これを不可説としたのと同じ論理に属し、犢子部のように分析論を越えようとした態度が見られる。

さてこのような特色をもつ随界という言葉の原語が何であるかを、ヤシヨミミトラ等から調べたが、残念ながら発見できなかった。しかし、『順正理論』では種々の界を熏成することといつており、ヤシヨミミトラは

善・不善の界(dhatu)が集増するから心であるというのは、経量部の宗(Sautrāntika-mata)或いは瑜伽行の宗(Yogācāra-mata)にとつて修習に住する行(bhavaṅ-samīveśa-yoga)によるのである。

として一心に多界を有する説をあげているので、随界の界とはdhatuでこれに随を意味するanuがついてanudhatuではないかと推定できる。

ともあれ界とはインド仏教史上、重要な言葉として唯識思想・如来藏思想に受けつがれていくのである。

旧随界説について(三友)

『大毘婆沙論』では界について十一種の解釈をあげ、界に「種々因の義」があると注釈し、『俱舍論』では種族・生本・種類の意味をあげるだけで特に目立つた解釈はない。しかし『順正理論』では十力の種々界智力を説明して

若如実知諸有情類前際無始數習所成志性隨眠及諸法性種種差別無望礙智名種種界智力……必知此中界与志性隨眠法性名之差別。

と述べ『俱舍論』に見られない解釈をしている。このときにはすでに上座が界を熏習として主張していたのであるから衆賢独自の解釈とは言えないが、むしろこのような考え方が衆賢にまで影響を与えていたことがわかる。

それならば上座のような界の理解が他になかったのであるうか。

『撰大乘論』等によれば『大乘阿毘達磨經』というものが存在していて、その中で「この界は無始の時より一切法の依り所である」と説かれ、これが唯識思想におけるアーヤ識の典拠として主張されているが、上座も随界を識の所依であるといい、一切法を法処の所攝とし、異熟因として相続していくというのであるから非常に類似した考え方をもつていたといえる。さらに『瑜伽師地論』を見ると界の意味として、因・種子・本性・種性・微細・住持をあげ、十八界の説明を六種に分けて行い、そのうち熏習界として浄不浄の法が熏習

するとし、また種性を説明する中で種性とは種子・界・性ともいい、これは六処の所撰であつて無始世より展転伝来するといつており、随界思想と極めて近い考えを持つていたことがわかる。

かくして現存する資料から見ると上座が主張した随界説は、等無間縁としての性格を持つていたことには、世親の主張した種子説とは異り相似相統沙門の学説の系統に属し、また過去の対象の認識という点に於ては世親が単に曾有を追憶するとしてその対象が明確でなかつたのにくらべると随界説は過去の対象を旧随界として位置づけ、しかも一心に多界を具するとしているところなどは明らかに世親とは異なる。

また世親が種子を名色であるといつたのに対し、上座は随界を六処であるとしているが、上座によると名とは因となつて有情の相統を順成することであり、この中には識を含まないと解釈し、識は名色の能依となると考えていたのである。

そこで、もし世親の如く相統の種子を名色であるとした場合、その種子には識を含まないことになる。そこで随界を十二縁起の六処に求めたと考えられるが、しかし、この場合も六処を相統するものと見ていたのではなく、六処は業・煩惱によつて熏習される窓口であり、随界は一心に熏習されてゆくのであるから、この一心が熏習された多界を統括する中心

と見ていたものと考えられるのである。

- 1 大正蔵二九・五三五a、六二七a。
- 2 大正蔵二九・四四〇b。
- 3 大正蔵二九・四四一c。
- 4 大正蔵二九・四四〇b。
- 5 大正蔵二九・四四一c。
- 6 大正蔵二九・三六b。
- 7 大正蔵二九・四四四c—四四五a。
- 8 大正蔵二九・四四七a。
- 9 大正蔵二九・四二一a。
- 10 大正蔵二九・四一八a。
- 11 大正蔵二九・四四〇b。
- 12 大正蔵二七・五〇c。
- 13 大正蔵二九・四四一c。
- 14 大正蔵二九・四四二a。
- 15 大正蔵二九・六二七b。
- 16 大正蔵二九・四四二a。
- 17 大正蔵二九・四四七c。
- 18 大正蔵二九・六二八c。
- 19 大正蔵二九・四四〇c。
- 20 大正蔵二九・四四一b。
- 21 大正蔵二九・六二七b。
- 22 大正蔵二九・三五九c。
- 23 U. Wogihara: *Sphuṭārtha Abhidharmakosavyākhyā*, p. 141.
- 24 上座は煩惱の随界として随眠を説いており、この随眠は現行する纏とは異り潜在的なものであり恒に随うものとされていた。『俱舍論』では *anusāya* の *anu* とは *anu* 微細なるという意味があり、*anusāya* には *angata* 随逐という意味があるとされており随界の随にもこのような意味があったことは想像に難くない。それ故随界とは *anudhātu* が原語であり *dhātu* に随うものとしての意味があつたのではないかと推考できる。

(拙稿「*Anusāya*」の語義とその解釈」印仏研 23—2)

25 大正蔵二九・七四七a。U. Wogihara: *Sphuṭārtha Abhidharmakosavyākhyā*, p. 643.

26 大正蔵二九・三六一a。

27 大正蔵三〇・六一〇a。

28 大正蔵三〇・三九五c。

29 大正蔵二九・五〇二c。

(立正大学助教授)