

アビダルマ仏教における無表業論の展開 (三)

二 『俱舍論』における無表業論

b、無表業の構成組織

『俱舍論』の界品によると、色蘊 (rūpa-skandha) の分類に、五根・五境・無表色をあげ、無表を色の一つとして説明している。これによると、無表を地・水・火・風の四大種所造とし、不相応行の得 (prāpti) と混乱されることがさげられている。また、乱心 (vikṣipta)・無心 (acittaka)・不乱心 (avikṣipta)・有心 (sacittaka) の四位心においても相似相続 (pravāha) して、善・不善が生ずるとするのであるが、無記は無表による相似相続に該当しないことをあらわしている⁽¹⁾。そして世親はこの無表を

(2) 色 (rūpa) と作用 (kriyā) の自性 (svabhāva) も存在するが、表 (vijñapti) のように、他に知らしめることができないのが無表である。

アビダルマ仏教における無表業論の展開 (三) (三友)

三 友 健 容

と述べており、ヤシヨミトラはこれを解釈して、⁽³⁾色と作用とを自性とするとは二つの違いがある。なぜか、色を自性としても作用を自性としめないものは、他に理解せしめない。たとえば、眼等のように。作用のみを自性として、色を自性としめないものも他に理解せしめない。たとえば、思 (cetanā) のように。しかしながら、二つのものを自性とするものは、他に理解せしめられる。たとえば、表のように。表は、実に、自から等起する (svasamutthāpaka) 心を、善・不善・無記・柔和 (saunhya)・荒い (kṛta)・非二というように他に知らしめる。として、色・作用のどちらが欠けても他に知らしめるということができなくなるが、無表は、四大種所造であるから、色を有し、なおかつ、作用がないということではなく、作用も有するが、表のようには知らしめることができないものと註釈している。

このように、表業は示すことのできるもので、その本質は色であると説明され、無表とは、avināpiti すなわち表示することのできないものという意味を有する。

ところで、無表は示すことができずに存在するのであるから、その本質が色であろうとは考えられないことであるともいえる。

『俱舍論』界品に、色(rūpa)とは、変壞(rūpana)し、変礙(Pratīkṣata)する性質を持つものと規定されているから、はたして表示することのできない無見無対の働きが、色といえるのかという非難が予想される。

この非難に対して『俱舍論』は二つの説を紹介している。⁽⁴⁾

- ① 表(vijāpiti)が変壞(rūpana)するから、かの(無表)も色性(rūpita)がある。樹が動くとき影も動くようなものである。
- ② 所依の大種(āśraya-dhātā)が、変壞するから(無表にも色性がある)。

この中、①の樹影の喩えは、法救の『鞞婆沙論』・『雜阿毘曇心論』と『五事毘婆沙論』とに出てくる。⁽⁵⁾

さきの「アビダルマ仏教における無表業論の展開」(一)では、『鞞婆沙論』の「種」という使い方がはっきりしなかったが、この『俱舍論』の説とくらべてみると、「種」とは、rūpanaの訳であったことがわかる。

『鞞婆沙論』には、

無教色者、雖不可種但教色可種、彼教色種已無教色亦當言種、如動樹當知影亦動此亦爾。⁽⁷⁾

とあり、また『雜阿毘曇心論』にも同様の記述があつて、同じ考え方によって無表色をとらえていたことがわかる。

『五事毘婆沙論』は

諸無表色雖無變礙、隨所依故得變礙名、所依者何。謂四大種、由彼變礙無表名色、如樹動時亦隨動、或隨多分如名段食、或表內心故爲色、或表先業故立色名。⁽⁸⁾

とあり、樹影の喩えを『鞞婆沙論』・『雜阿毘曇心論』の思想とは異り、『俱舍論』の②の説のように、所依の大種との関係に喩えている。この『五事毘婆沙論』の説は、『大毘婆沙論』にも引かれており、世親は、無表色の説明にこれらの論書の主張を紹介している⁽⁹⁾ことがわかる。そして、のちに衆賢が非難するように、⁽¹⁰⁾これらの主張のうち、①は有部の正義ではなく、②が有部説として採用されているのである。

ともあれ、①の主張によれば、無表業は、通常、表業に附随して生じるものであるから、表業が色であり、変壞する以上、樹が動くとき影もまた動くように、無表業も変壞するというのである。ところが、この喩えでは、樹が減したときには、影の存在はあり得ないから、表業なきのちの無表業の存在の説明ができなくなる。

また、②の主張によれば、無表は四大種を所依とするのであるか

ら、その四大種が変壞する性質をもつ以上、無表も変壞するというのである。所依が變壞するから (asraya-rūpanat) というのであれば、眼識等の五識も變壞する五根を所依としているから、識が色性を有するということになってしまう。

この非難に対し、ある師は、眼等の五根が五識を所依とするのは、助生縁 (utpatti-nimitta) となるのであって、無表が大種に依止するというのは、影の樹を所依とすることや、光が珠寶 (mani) を所依とするようなものであって、大種は造色のために、生因・依因・立因・持因・養因の五因となるのであるから、五根・五識の關係とは異るといふ。⁽¹¹⁾

しかしながら、この弁明も、有部の立場とは異なる。有部では、影と樹とはそれぞれ別の四大種によって成り立つとするのであるから、この喩えは四大種と無表色には当てはまらない。⁽¹²⁾

そこで世親は、五識の所依は、變礙あるものとなないものがあって一定していないから、五識を變礙するものとはいえないとする。なぜなら、五根は變礙があるが、意根は前刹那の五識であるから變礙がない。ところが、無表の所依は必ず變礙があるから、無表を色といえるのだと説明するのである。

さて、このように無表も四大所造の色であるというならば、構成上、いかなる相違があるのであろうか。

⁽¹³⁾もし(無表色が)実在するならば、それは(四)大種所造 (mahā-

habhūtanypādāya) であると、(ちぎに) 説かれた。

それならば、表の (四) 大種 (vijñapti-mahābhūtan) が、無表の所造 (upādāyāvijñapti) であるということが起るか、或いは別であるのか。

別である大種が、この (無表の) 所造であることが起る。実に、この一つの集り (sāmagri) が、細かな果 (sukṣma-phala) であり、また飽果 (audārika-phala) であるというのは理に合わない。

何故か。表と同時に、この (無表にも) 大種所造がある。すべての所造色は、ほとんどこのように (俱時に) ある。

とあり、表業も無表業も大種所造であるのだが、同じ大種から細と飽とに分れることはあり得ないから、別の四大種によって成り立っているという。

この論議は、『大毘婆沙論』にも有り、⁽¹⁴⁾諸表所起無表有三種、一律儀所攝、二不律儀所攝、三非律儀非不律儀所攝。律儀所攝復有七種、謂離害生命乃至離雜穢語。如是七種各一四大種所造。離害生命復有二種、謂表無表、此二各一四大種所造。有餘師說、此表無表共一四大種所造故、彼問言頗有四大種造二處色耶。答有、謂色處・法處、及聲處・法處。尊者妙音亦作是說。阿毘達磨諸論師言、彼說非理、不可一四大種造二飽細二果、是故如前所說者好。如下離害生

命表與無表各一四大種所造如_レ是乃至離雜穢語亦爾。

と述べている。表と無表とは、共通の四大種の所造であるという有余師と妙音の主張に対し、『大毘婆沙論』のアビダルマ師達は、一つの四大種から鈍・細の二果は造り得ないと反対しており、表と無表とは、それぞれ別々の四大種を所依として成り立つというのが、有部の教理であることがわかる。

ところが、同じ無表であっても、散地と定地とでは構成組織は異なる。すなわち、

無表は無執受(anupātika)である。〔五a〕

等流(nisyaṇḍa)であり、有情数(sattvākhyā)である。〔六a〕
なぜか。

等流であり、有執受(ūpātā)であり、大種より生ずる(Chh-tā)ものである。〔六b〕

無表は等流であり、大種所造であり、心心所所造である。非定地なる(asamāhita-bhūmika)人によって、この品類がある。

定より生ずる(無表)は、長養(aupacāyika)であり、無執受であり、異なる大種から生ずる(abhinna-bhūta)。

〔六c〕
静慮と無漏との律儀(dhyānānāsrava-samivara)の無表が、定より

生じた(samādhi) (無表である)。この(無表は)、禪定と俱生し、長養せられ、無執受であり、(無異の)大種の所造と

して生ずる。

無異の大種の所造として殺生を遠離するし、これらは乃至、雜穢語を(遠離する)。

なぜか。心のように(cittava), 大種が別でないから(Chh-tā)である。しかしながら、別解脱律儀においては、それぞれ別の大種の所造として、七種の無表がある。

とある。総じていえば、無表は形がなく(animitta)、心心所の所依の体(cittacaittādisiphana-bhāva)とは結びつかないから無執受⁽¹⁶⁾であり、有情のみに限られるが、散地の無表は、表業とともに生じ、身体を離れないから有執受であり、この散地にあつては、別解脱戒の七種のの一つ一つがそれぞれ別々の大種によって生ずる。

定地においては、随心転の無表であるから無執受であり、心が専注している状態であるから、一つの散地から生ずるといっているのである。このように、無表も一つの色であるから、本来、表とかわるところがあるはずはないのであるが、これを構成要素の面から説明してゆくと、表と無表、散地と定地の無表とでは、わけて考えなければ、この相違が説明つかなくなつていったことがわかる。

c、表と無表との時間的相違

有部では、身・語に無表業を認め、殷猛なる表業に附随すると見ている。その場合、表業とそれを組織する四大種とは、当然、同時

に存在しなければならない。ところで、無表業の場合はどうであろうか。

(17) 一刹那からのちは、無表は欲(界)繫(kamāpa)の過去の大種から生ずる(atīta-bhūta)。〔四 a〕

最初の刹那からのちの無表は、欲(界)繫の過去の(大種)所造として生ずる。それらの(大種)は、この(無表の)所依(āra-ya)のために存在する。

現在の身の大種は、依(sannīstraya)のためであり、順次に、転(pravṛtti)と随転(anuvṛtti)との因となるからである。地面に転じつつある車輪には、手の力と地面とが指摘される(ように)。

とある。

すべての所造の色は、四大種と俱時に生じなければならない。そうしないと、色は四大種とは別に存在してしまうことになるからである。

欲界の別解脱律儀を受けたとき、初刹那の無表業は、現在同一刹那の四大種所造であろうが、次刹那の第二念以後は、何を所依とするかということが問題となる。なぜならば、第二念以後の四大種は、律儀を得たときのものとは別で、律儀を得た四大種はすでに過去にあるからである。

これに対し、現在の無表は、過去の(大種)から生ずるのであるが、

すでに過去に落謝してしまっているために、現在の身体の大種(pratyuppannāni sarīra-mahābhūtanā)が、無表の所依となる。すなわち、現在の身の大種を随転因(anuvṛtti-kāraṇa)、過去の(大種)を転因(pravṛtti-kāraṇa)として区別している。

そうすると、表と無表とは明らかに時間のずれが生じていることになる。現在の別解脱律儀の無表が成立するために、実際は何の関係もない現在の身の大種が、この無表の所依としてのみ臨時に使われていることになる。すなわち、無表を色であるとする以上、変壊するのであるから、第一刹那と第二刹那との連続がつかなくなってしまうのである。このことから、無表の有効期間は、最っとも長くとも、すなわち、別解脱律儀を捨せざる限りは、所依身の存続するまでということになってしまうのである。

d、表・無表業の限界

無表業が四大所造である限り、色を否定する無色界では表業・無表業はどのように説明されるのであろうか。また、無表業は表業の強い影響力であると説明されているのであるが、無記心の場合には勢力が劣っているから、無表業として作用を行わないのであろうか。

『俱舍論』には、

(18) ここに於て、無表とは二種で、善と不善とである。

無記は無表がない。〔七 a〕

なぜか。無記の心は微劣で実に力強い業を引發 (akseptum) することができない。その (無記心) が滅したときも、そこに於て随逐するであろう。

とある。これによれば、無表業は、善・不善の強力な業のみであり、無記心には存在しないことになる。無表業に招果の機能ありと主張する人々から見れば、無記心に無表業がないということは、無記心には因果律があてはまらないのかということになる。ところが無記心は無表を引發しないけれども、この無記心の因が滅したときに、等流果として相続していくのである⁽¹⁹⁾。

またさらに、欲・色二界には無表を認めても、無色界には大種がないから、無表もないとする。表業は有尋伺の心によって起されるもので、尋伺の存在しない第二定以上には表業がないとするのが有部のたてまえであるから、身語の表業のない⁽²⁰⁾ところでは、無表業も存在しない。しかし実際には無漏の無表は存在するのであるから二定以上の無表の存在も考えられるわけである。この疑問に対し、

① 無色界に無表を認めれば大種から生ずるものではない無表を認めることになってしまう。無漏の無表の場合は界の拘束は受けない (dhatv-āpattitva) ので、無色界においても、生処の欲・色界の大種を因にして生ずることができるのであるが、有漏の場合は別の界地の大種を所依とするということは許されない。

② 無色定というのは、一切の色を否定 (sarva-rūpa-vainukhya) す

るのであるから、ここでは色が生ずることはあり得ず、したがって、色の構成要素である四大所造の無表業は存在しえない。

③ 悪戒を対治するために、善戒を修するのであるが、悪戒は欲界の中のみであり、無色界は、所依遠 (āśraya-dūratā) ・行相遠 (ākāra-dūratā) ・所縁遠 (ālanbāna-dūratā) ・対治遠 (pratipakṣa-dūratā) によって欲を離れており、悪戒を対治する無表は必要でない。欲界の善戒と色界の定俱戒とによって悪戒を対治するのであるから、この二界には無表が存在するのである。

とあって、無漏の無表を除いては無色界の無表は否定されるのである。

また、表色の限界については、
二つの有伺 (savīcāra) において表 (vīriyaṇi) がある。〔七〕さて、表は、二つの有伺の地にある。(すなわち) 欲界と初禪に (あるが)、それより上にはない。

とある。
有伺地には表業があるとする考え方は、宝疏によれば、中間定を考えているために有尋とは言わないのであるとして、⁽²²⁾ 欲界・初禪のほかに中間定にも表業があると認めているのであるが、

⁽²³⁾ 有尋伺 (savitarka-vīcāra) の心によって、実に表は等起される (samutthāpyate)。この故に、第二などの定には、(表は) ないのである。

という本文も合せて考えて見ると、中間定は無尋唯伺であるからこの文章から見る限り、表業は尋伺を有する欲界と初静慮とのみしか存在しないことになる。

『俱舍論』には、中間定をどのように扱うかということについては、詳しい説明はなく、ヤシヨミトラもこのことについては触れていない。

『順正理論』には、

説⁽²⁴⁾有伺者、爲^レ顯一切初静慮中遍有^二表業^一。若於^二上地^一表業全無。

とあり、有尋伺と言わず有伺というのは、一切初静慮の中には表業があることを顯すためであるというのである。そうすると、一切初静慮とは有伺の地であるから、初静慮と中間定とがこれに該当することになり、更に、『順正理論』の弁定品には、

謂⁽²⁵⁾中間定初静慮攝而有^二差別^一。……然佛不^レ數說^二有未至中間^一、以^二即初静慮攝^一故、説^二初静慮^一即已說^レ彼。

とあることにより、有部は中間定にも表業があると認めていたことがわかる。

また、『俱舍論』には、

静慮⁽²⁶⁾(*dhyaṇa*)と無漏(*anāstrava*)との無表は、三昧より生ずる。

この(無表は)三昧所生であり、長養せられたもの(*aupacāyika*)であり、無執受(*anupātta*)であり、無異である(*abhinna*)

アピダルマ仏教における無表業論の展開 (三) 三二五

大種を所造として生ずる。これらの大種を所造として、殺生からの遠離が生ずるし、乃至、雜穢語からの(遠離が生ずる)。なぜか。心のように、大種が異なるからである。

とあり、無表は表業に附随しなくとも、独立に、静慮律儀・無漏律儀として、第二定以上にも存在することを述べている。そうすると、意業には無表業を認めないという有部の業論にあっても、定位の無表は随心転といわれるように、意業が重要な意義を有していることになる。

以上のことから、表業は中間定までに限られ、無表業は、定共戒・道共戒の形でのみ、第二定以上にも存在することがわかるのである。

e、業の発生の仕方と影響

さて、惑が業を起すということは、十二支縁起の説明にあるところであるが、その惑と業との間にはどのような関係があつて、業が発生するのであろうか。

『俱舍論』は、これについて、因等起(*hetu-samutthāna*)・刹那等起(*tat-tsaṇa-samutthāna*)というように二種類にわけて発生の原因を説明する。

因等起とは、転(*pravartaka*)ともいい、引発(*āksepakatva*)する作用をいう。また、刹那等起は、業が作されるときに、その刹那に附

随(anuvartana)すること、随転(anuvartaka)ともいうのである。

この二種の等起がどのように業を起すかということについて、

⁽²⁷⁾そこにおいて、また

轉(pravartaka)である見断(dṛṣṭi-heya)の識がある。「二一」見所断(darśana-prahataya)の心は、表の転である。その(表を)等起せしめる尋・伺(vitarka-vicara)において、因となるからである。しかしながら、随転とはならない。外門心(Bahir-mukha-citta)が作すときには、それはないからである。

とある。これによると、見所断心、すなわち、見惑がまずあって、これが転因となって、修惑の発表心たる尋伺を引き起すということになる。

このうち、尋伺については、

⁽²⁸⁾有尋伺(savitarka-vicara)の心によって、実に表(vijñapti)が等起する。それ故、第二等の定においては(表は)ない。修所断(bhavana-prahataya)によって起り、見所断の(惑は)内門転(antar-mukha-pravrtatva)であるから。

とあり、表業は必ず尋伺によって等起するから、第二定以上にはなく、見所断心によっては起らないことが述べてある。

また、転と随転心とを四句分別によって説明し、

(一) 転であって随転でないもの、見所断心。

(二) 随転であって転でないもの、眼等の五識。

(三) 転であり随転でもあるもの、修所断の善・不善・無記の三性の意識。

(四) 転でも随転でもないもの、諸の無漏と異熟生との心。

としている。このことからわかるように、見所断心は、決して随転にはならない。これは『大毘婆沙論』に、

⁽²⁹⁾問何故住見所断心、不能作利那等起二發身語業耶。答要
 龜散心能作利那等起二發身語業、此心微細故不能發。復次
 外門轉心、能作利那等起二發身語業、此心内門轉故不能發。

とあり、すでに『大毘婆沙論』から、見所断心は微細であって内門転であるから、利那等起とはならないことが述べられている。

また、眼等の五識は無分別であり、外門に転ずるから、因等起とはならず、見所断心と修所断の意識とは有分別であるから因等起となるというのである。

このことから、業が善・不善・無記のどれに当るかということは、この有分別の因等起によってすでに決定されているということになる。そうすると、見惑はすべて不善というのではなく、有身見のように、自分の身体が常住であればこそ、今度は天人に生れようと布施を行ったり、また、辺見のように、自分は未来に生ずることはないであろうと考えることは涅槃に順じなくもないから、これら二見は無記ということになってくる。³⁰この無記性の見惑を因等記として、欲界に業が生ずれば、欲界に有覆無記業を認めることになって

しまう。

ところが、欲界に有覆無記業の存在しないことは、有部の教理である。そうした場合、先の見所断心が表業の転因となるということをどのように理解すべきかという問題がおこる。これについて

転⁽³¹⁾ (pravarta) のように、そのように表があるけれども、しかながら、見所断のようにはない。修断 (Chāṇāṇa-heya) がはさまる (antaritavya) からである。

とある。見所断心によって起された業も、その業と見所断心との間に修所断心があるから、見所断心の性質のままには起らないというが、この説明からいくと、先の見所断心が業を起すということは言えなくなってくる。

ヤンヨーミトラは、
転心⁽³²⁾ (pravartaka-citta) が、修所断であるように、そのように、表は建立される (vyavahāryate)。しかしながら、見断が転であるように、そのようには (表は) 建立されない。

何故か、修断によって、へだてられるからである。

この故に、この転である見断は、修断の転によってへだてられる。どのように考えてか。たとえば、「私がいるということ」を私によって、他の人々に理解せしめるべきである。」ということが、前に確められる。そこから、言葉の生起する心であり、外門転である修断の有尋有伺によって、「私がいる」という言

業を述べる云々。この故に転のよう以下 (『俱舍論』本文に)

詳細。

是の如く、必ず見断の転の間に、修断の転があり、善・不善・無記が生ずる。それに従って、善等を知る。

と註釈する。

この転因としての見修所断心が、後に光記・宝疏のいう因等起をさらに二つにわけた遠因等起・近因等起とする説である。⁽³³⁾

すなわち、遠因等起である見所断心に続いて、近因等起である修所断心が起る。そこで、見所断心である身・辺二見は転となっても、業としては有覆無記とはならないのである。そうした場合、玄奘訳のみには、先の四句分別の中の転であり随転であるものの説明を、修所断三性意識とする。この「三性」は、善等の三性であるから無記も含まれる。無記も含まれれば、欲界に無記業も起るわけであるが、これについて、界品に十八界の三断門を論じる中で、見所断は八十八随眠とこの俱有法と随行とその得であり、修所断は十五界・五識・不染法・色であるとするから、⁽³⁴⁾ここでいう修断の無記とは、無覆無記ということがわかる。

そこで、業はまず遠因等起である内門転見所断の邪見等により近因等起であり外門転修所断の發表心である尋伺によって業が起り、この近因等起によって、その業が善かどうかが決まるといふことになるのである。

また、無漏と異熟生については、
 (35) 転と随転との二つでないものは、無漏(anasrava)である。
 とあり、梵本には異熟生はなく、ヤシヨミトラも、これを解釈して、

(36) 二つでないものは無漏であるというのは、転でもなく、随転でもないもの、すなわち、定は内門転である(samhitantar-nu-kha-pravittava)からと、いうことである。

とあって、異熟生には触れず、旧訳にもない。或いは、玄奘の挿入かとも考えられるが、『順正理論』には、世親が異熟生を非転非随転にしていることを批難しているので、梵本の相違によるものと考えられよう。

ともあれ、玄奘訳をとると、無漏は禅定中のみ存在するのであり、異熟によって生じた心は、前生の業によるものであるから、新たな加行によるのではなく、任運に起るといっているのである。

しかし、無漏業も断道(prahana-marga)のときは、異熟を除く四果を得し、断道でないときには、異熟と離繫との二果を除いて三果を得するのであるから、無漏業も一つの因である。そうであれば、当然、等起する因があるはずである。ただ、この因等起も有漏業のように見修所断心になるわけではないのであるが、禅定中であれば、心一境性に住しているため、表業はなく、作意して転・随転とはならないと見ているようである。

また、刹那等起については、不善の場合は、八俱転までするのである。(38) 一俱転とは、十業道が転ずるときの思とともに貪・瞋・邪見のうちの一つが転ずること、或いは、使いをつかわして欲邪行以外の六種の悪の色業の一つをなさしめて、自分自身に染汚心がなるときであり、二俱転とは、これら貪等に更に殺生・偷盜・欲邪行・雜穢語のどれかを行うことで、九・十俱転については、貪・瞋・邪見が同時に俱行しないから、九・十とはならないという。そして、善業道るときは、一と八と五との俱転を除いて、十俱転までであるとするのである。

このように、業は見所断心を遠因等起とし、修所断心を近因等起として、発生するのである。

さて、このようにして業を発生しようとする心が起ると、この心によって表業がなされるわけであるが、『俱舍論』には業の発生から終了までに、三段階を設けて説明している。

まず、加行(pravyoga, samantaka)という前段階がある。

たとえば、羊を屠す者が、屠そうとする羊をとらえ、杖刀で刺打して命を断つ瞬間までの備準段階がこれにあたり、この表業によって、羊が命終した刹那の表・無表業を根本業道(maula-karna-pa-ta)という。殺生という表業は、この刹那に終了したのであるが、その後の無表と、屠した羊の皮をはいだり、食したりする表業とを後起(prihita)と、いうのである。(39)

この發業の三段階は、十業道のすべてにあてはまるのではなく、貪・瞋・邪見は現前するだけのものであるから、根本業道だけで、加行・後起はない。⁽⁴⁰⁾

また、加行は必ず表業があるけれども、猛利の纏と淳淨の心以外のときは、無表もなく、後起はこれと反対に、根本業道に附随類似した行為をまだなしているときは表業があるけれども、それ以外には表はなく、無表は必ずあるとするのである。

このことから、七善・不善業道の場合には、行為のあとに必ず無表が続起することがわかる。

このことは、すでに『大毘婆沙論』にあつたように、無表業を予想する表業は、猛利の纏・殷重の信に限られており、⁽⁴¹⁾これら七業道がこの二条件に該当しているのであるから、当然、無表を引くのである。

また、この無表の得し方について、不律儀の場合を例にあげ⁽⁴²⁾

- (一) 不律儀の家に生まれ、殺生等の加行を現行する（作業得）。
 - (二) 不律儀以外の家に生まれても、誓って殺生等の不善業をしようとする（誓受得）。
- の二因によって、不律儀の無表を得すと説明し、更に処中の無表についても、⁽⁴³⁾

- (一) 布施をするにふさわしい相手 (ksetra) に対し、布施を行う。

田 (ksetra)

アピダルマ仏教における無表業論の展開 (三) (三友)

- (二) 自から誓いをして、自分がその誓い通りの行動をする。受 (ādāna)
- (三) 誓いをしなくとも、殷重の作意によって、善不善行を重ねて行う。重行 (ādārahana)

の三因によつても、無表を得すことが述べられている。これらによつても、無表とは、習慣や意志による影響力であることが明白である。

また、このようにして得された無表も、色である以上いつかは捨せねばならないのであるが、別解脱律儀の捨については⁽⁴⁴⁾

- (一) 自分の意志で捨する（意樂捨）
 - (二) 所依である衆同分を捨する（命終捨）
 - (三) 二形で生れ、律儀を受ける器でない（二形捨）
 - (四) 善根を断ずる（断善根）
 - (五) 近住戒の期間である一昼夜が過ぎる（夜尽捨）
- があり、不律儀の捨には、⁽⁴⁵⁾
- (一) 死によつて所依を捨することによる（死捨）
 - (二) 別解脱・静慮律儀を受得する（得戒捨）
 - (三) 二形で生れている（二形捨）
- の三縁があり、処中の捨には、⁽⁴⁶⁾
- (一) 自分の意志で捨する（断受心捨）
 - (二) 淨信と煩惱の勢力によつて引かれた無表も、勢力がなくなれば

ば捨する(断勢力捨)

(三) 仏を礼してのちでなければ食事をしない等の行為の持続をやめる(断作業捨)

(四) 布施した所の寺舎・敷具等が破壊することによる(事物断捨)

(五) 寿命が尽きて所依を捨することによる(寿命断捨)

(六) 加行を起して善根を断ずるとき、善根所引の無表を捨する

(断善根捨)

の六縁がある。

この中で共通していることは、寿命が尽きることによって無表の相続も断ぜられるということであり、さらに、自分の意志によって、身・語の無表も大いに影響されるということである。

すなわち、身・語の無表の相続は、積極的に自からの意志を常に働かせるという持続によるのではないが、初期の因等起心の強さによって無表が続起されるように、先の思によって相続されるのであって、身・語表業が落謝してのちは、無表業が勝手にいつまでも持続するというものではない。今度はその無表と相違する心所の等起によって断ぜられるのである。

そこには、惑業の重みにおしつぶされて、自からの努力では何もできないというような他力的宿業ではなくて、自からの心もち如何によっていくらでも自分の将来を変え得るといふ仏教の偉大な人生観がうかがわれるのである。

f、業果について

さて、業因によって必ず業果がもたらされるのであるが、その業果を分類して、

(一)⁽⁴⁷⁾ 断道の有漏業は、異熟果・等流果・離繫果・土用果・増上果の五果を得ず。

(二) 断道の無漏業は、五果のうち異熟を除いた四果を得ず。

(三) 有漏の善・不善業は、五果のうち離繫を除く四果を得ず。⁽⁴⁸⁾

(四) その他の無漏と無記業は五果のうち、異熟と離繫とを除く三果を得ず。

とする。

断道とは、無間道・解脱道の二道のうち、煩惱を断ずることを役目とする無間道をさし、大乘唯識では有漏通伏とするが、有部では有漏道断を認めるのである。すなわち、有漏智によって下地の匱苦障なるを観じて厭離せんことを願い、上地の静妙離を観じて、これを欣うことによつて、次第に下地の惑を断ずることができる(厭下欣上観)とするのである。この有漏業によって五果を得し、無漏道断では異熟果を受けることがないので、これを除いた四果を得ず。

また、断道以外の有漏業は煩惱を断ずることはないから、離繫果を除き、その他の無漏・無記業の場合には、無記業は勢力が弱いので異熟を招かず、断惑作用ではないので離繫果もなく、無漏業は煩

悩に潤おされておらず、断惑作用ではないので、異熟・離繫の二果を得さない。

かくして、有部では、一業によって一生を引き(引業)、多業によって円満となる(満業)ことは、あたかも画師が、一色でまず人の形を画し、多色でそれぞれの部分を色づけするようなものであると説明するのである。

ところが同じ業因によって果を得すといっても、業因に軽重のある限り、得される果にも多少の相違がなくてはならない。

このことについて

後起⁽⁴⁹⁾(pīṣṭha)と田(ksetra)と根本(adhiṣṭhāna)と加行(parāyoga)と思(cetanā)と意業(āśaya)とがあり、これらに下(mind)と上(adhimatratva)とがあるから、業に上下がある。

〔二一九〕

という。

加行・根本・後起は先に説明したように業の三段階である。田は行為の相手によるというわけで、たとえば、同じ父母に対する悪業であっても、殺を行わずれば重いし、盜等の業の場合はまだ軽いというようなものである。

また、思とは、これによって業道が究竟する(mitthapayati)ことであり、意業とは、意趣(abhipraya)で、これこれのことをしようとする意志であると説明する。

すなわち、まず何をしようとするかという目的によって業果の内容が分かれ、その目的も、有漏・無漏・善・不善・無記のどのような心持(cetanā)で行うかによって異り、かくしてなされた業も加行・根本・後起のそれぞれの段階で更に分かれるということが理解できるのである。

小 結

以上見てきたように、『俱舍論』における無表業説は、『大毘婆沙論』等の所説を整理統合して、無表業の本質を明確にしようとしていることがわかるのであるが、有部の無表業実有の必要説は、『大毘婆沙論』の論拠よりも、新たに三種を付け加えるなどして、『大毘婆沙論』の有部説よりも一段と進歩した説を採用している。

この無表業論は、その組織が明確になればなるほど、三界における相統の説明に矛盾を生じ、各地によって四大種も異るといような説明をしなければならなくなっており、有部教学の完成とともに、その説明方法も非常に細かくなってきている。

また、無表業自体は色であるが、これが存続するためには、意志が重要な役目を有し、無表業は意と無関係に存在しているのではなく、さらに、通常は、命終とともに捨せられるものであることがわかる。

以上の考察からも、無表業は依然として、得果の作用のためのも

のではないことがわかるのである。

[未完]

- (1) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 8 (大正藏經二九・三^a) この考え方は悟入の影響であり、『入阿毘達磨論』に、無教相者謂由_二表心大種差別_一於_二睡眠・覺亂・不亂心及無心位_一有善不善心_二色相續轉不_レ可_二積集_一是能建立_二立必獨等因_一是無表相。(大正藏經二八・九八一^a)とある。ただし、『俱舍論』では、「睡眠」が「有心」となっている。
- (2) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 8 (大正藏經二九・三^a)
- (3) U. Wogihara: *Sphuṭārthābhidharmakosāvyākhyā*, p. 30
- (4) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 9 (大正藏經二九・三^{b-c})
- (5) 大正藏經二八・四六二^a、八七一^c、九九〇^a
- (6) 拙稿「アビダルマ仏教における無表業論の展開」(大崎学報二二九号、一―二五頁)
- (7) 大正藏經二八・四六二^a
- (8) 大正藏經二八・九九〇^a
- (9) 大正藏經二七・三九〇^a
- (10) 大正藏經二九・三三八^a
- (11) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 9 (大正藏經二九・三^c)
- (12) 『俱舍論』(P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya* p. 10 (大正藏經二九・三^c))には、ここで毘婆沙師が、「無表の所依である大種が減したときも、この(無表)には、不滅 (anirodha) が許される。」と主張したことになってい
るが、無表を色であるとする以上、四大所造でなければならぬのであるから、大種が減したのちにも無表が減しないとは考えられない。『順正理論』(大正藏經二九・三三八^b)にも、毘婆沙師はこのようなことをいわないとあるから、これは有部教学に対する世親の誤解ではなからうか。
- (13) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 199 (大正藏經二九・七〇^a)
- (14) 大正藏經二七・六八四^c
- (15) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 200 (大正藏經二九・七〇^b)
- (16) U. Wogihara: *Sphuṭārthābhidharmakosāvyākhyā*, p. 359
- (17) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 199 (大正藏經二九・七〇^b)
- (18) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 200 (大正藏經二九・七〇^c) この箇所を支婁訳では、無表唯通善不善性、無有無記。所以者何。以無記心勢力微劣不能引發強業令生可因滅時仍續起。とあり、所以者何以下を従来、「無記心は勢力微劣にして強業を引發して生ぜしめて因滅する時、果仍續起すべきこと能はざるを以てなり」(『冠導俱舍論』卷第十三、十三右)と読んできた。ところが真諦訳(大正藏經二九・二二八^b)では、云何如此、無記心力弱、是故不能引生有力業。若因已滅、此等流果恒相續起。と訳されており、またチベット訳(北京版 Vol. 115, 195-196)は、無記の心は力が弱く、この故に滅したときも、この隨逐する力強き業 (Tsis su hbrei bar rgyur ba) las stobs dah idan pa) を引發することができない。と訳している。チベット訳は支婁訳に一致し、續起する主語を、無表業と理解して、無記心には無表業が起らないとするのであるが、真諦は無記心は無表業を引發しないが等流果は起るとしており、解釈の相違がある。
- (19) 大正藏經二九・二二八^b
- (20) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 201 f. (大正藏經二九・七一一^a)
- (21) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 201 (大正藏經二九・七一一^a)
- (22) 大正藏經四一・六三六^b
- (23) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 201 (大正藏經二九・七一一^a)
- (24) 大正藏經二九・五四五^c
- (25) 大正藏經二九・七六五^c
- (26) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 200 (大正藏經二九・七〇^b)
- (27) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 203 (大正藏經二九・七一一^c)
- (28) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 202 (大正藏經二九・七一一^a)
- (29) 大正藏經二七・六一〇^c

- (30) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 290 (大正藏經二九・一〇二c)
- (31) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 205 (大正藏經二九・七二a)
- (32) U. Wogihara: *Sphuṭārthābhīdharmakosāvyākhyā*, p. 367
- (33) 大正藏經四一・二二六、六三九c
- (34) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 29 (大正藏經二九・一〇b)
- (35) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 204 (大正藏經二九・七二c)
- (36) U. Wogihara: *Sphuṭārthābhīdharmakosāvyākhyā*, p. 366
- (37) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 255 (大正藏經二九・九一b)
- (38) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 251 (大正藏經二九・八九c)
- (39) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 239 (大正藏經二九・八四c—八五a)
- (40) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 239 (大正藏經二九・八五a)
- (41) 拙稿「アビダルマ仏教における無表業論の展開(一)」(大崎字報二二九号、一三三頁)
- (42) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 222 (大正藏經二九・七九a)
- (43) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 222 (大正藏經二九・七九a)
- (44) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 222 (大正藏經二九・七九a—b)
- (45) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 225 (大正藏經二九・八〇a)、
『大毘婆沙論』(大正藏經二七・六〇八c)は静慮律儀による不律儀の捨は別
出して四縁とする。
- (46) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 225 (大正藏經二九・八〇a—b)
- (47) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 255 (大正藏經二九・九一a—b)
- (48) 但し八十五偈では、異熟・等流・増上の三果をあげて土用を述べていない。
このことについては、舟橋一哉博士が『業の研究』一六四頁以下に詳細な研究
アビダルマ仏教における無表業論の展開 (三) (三友)
- をされ、土用果の中に増上果を含むように解釈されているが、『大毘婆沙論』
(大正藏經二七・六三〇b)には、
(大正藏經二七・六三〇b)には、
問土用果・増上果何差別。答諸所作事於能作者。是土用果及増上果、於能
受者。唯増上果。如稼穡等所作諸事於農夫等。是土用果及増上果、於受用
者。唯増上果。土用力起名土用果、増上力起名増上果、増上力寛不障礙。
故、土用力狹能引證故、是名三果差別。
とあるので、『俱舍論』八五偈は増上果の中に土用果を含ませて考えている
と理解すべきであろう。
- (49) P. Pradhan: *Abhidharmakosābhāṣya*, p. 271 (大正藏經二九・九六c)