

煩惱と習気

——『阿毘達磨大毘婆沙論』で言及される習気——

木 村 紫

0. はじめに

『法華経』『譬喩品』でシャーリプトラは「仏の智からはぐれていると悲しんでいた」と語っているが、仏と声聞・独覚である二乗の智に差があることは、有部アビダルマでも説かれてきた。『阿毘達磨大毘婆沙論』（以下『婆沙論』）は、無上正等菩提・独覚菩提・声聞菩提の三種の菩提を説く一方、仏と二乗との違いについて論じている。あらゆるものを誤りなく知り尽くしている仏に比べて、為すべきことを為し、一切の煩惱を断じても、二乗が得たのは劣った智である。それも仏の智の方が勝れているというばかりではない。仏は煩惱とその習気の両方を断じているが、二乗は習気までは断じきれていないため、不染汚の無知を起こすと述べている。

この『婆沙論』の記述に関しては、先行研究において、一切智者である仏の智との対比、或いは解脱障と所知障の側面から論じられてきた⁽¹⁾。しかし、この不染汚無知と呼ばれている認識は、単に知らないことだけではない。煩惱に似た認識や誤った認識をも含む瑕疵ある認識である⁽²⁾。これらの異なった不染汚の瑕疵ある認識に対して、同様に断じきれていない習気により起こるとする説が見られるのである。

また、煩惱とその習気というように説かれるにもかかわらず、これまで着目されてこなかったが、『婆沙論』は随眠の語義を論じる中でも、随眠とそれ以外の煩惱とを区別する特徴として習気がしっかりとついていることを挙げている⁽³⁾。本稿では、この点にも目を向けた上で、『婆沙論』における習気の記述を分析したい。

玄奘により七世紀半ばに漢訳された『婆沙論』は『發智論』の広汎な註釈書であり、更なる問題点も提示し論じている。梵文写本については断片の存在が論じられるのみであるが、それ以前の五世紀前半に浮陀跋摩、道泰等が訳した『阿毘曇毘婆沙論』（以下『毘婆沙論』）百卷（現存六十卷）と四世紀後半に僧伽跋澄により訳された尸陀槃尼撰の『鞞婆沙論』十四巻という漢訳もあり⁽⁴⁾、本稿ではこれまで採り上げられてこなかった両書の記述についても触れる。

ところで、高崎直道博士は瑜伽行派で重要な概念とされる「習気」（vāsanā）について「ある作用があったとき、そののこす力⁽⁵⁾」としている。また、その残った習気⁽⁵⁾が他に影響を与えるはたらきが「熏習」と呼ばれ、「熏」は衣服にたきしめた香がうつるという喩えからつけた訳語であり、「習」はある行為を繰り返すことで慣習となることを示す訳語であるが、vāsanāには、

繰り返し行うという意味は必ずしもなく、一度きりでも影響をあとに残す、力が「とどまる」(√vas) が本来の意味で、類似の語根で「香る」という意味の動詞(√vās) と意味が混同され、或いは両方の意味が結び付けられたと説明されている⁽⁶⁾。

『鞞婆沙論』は後述するように随眠の記述で習気を「熏」という語で訳しているが、仏と二乗との差異の記述では言及を確認できなかった。⁽⁷⁾「熏習」「熏修」等「熏」は、『婆沙論』では修行に関わる文脈で使われ、⁽⁸⁾煩惱に関わる記述には見られない。

本稿では、SAT 大正新脩大藏経テキストデータベースを用いて検索を行った結果から、随眠の記述と、煩惱とその習気の断という文脈に見られる vāsanā の訳語と考えられる「習気」及び「余習」「習」という語を基に分析を試みた。更に随眠の自性の記述中に見られた「熏」に繋がる「乳母の衣の垢」という言葉とそれに関わる経についても考察する。

1. 随眠と習気

1-1. 随眠の特徴

有部は同一の刹那に起こる心・心所は一つずつであり、依りどころ・所縁・行相を同じくするとしている。従って、煩惱は断じられていなくても煩惱の対象以外のものを認識している時には起こらないが、煩惱の対象を認識すると、はたらき始める。そうした随眠を有部は心相應としている。

『婆沙論』は、随眠の語義として「微細・随増・随縛」という三つを提示している。⁽⁹⁾『婆沙論』はこの三つの語義の解釈として六つの説を挙げ、その一つで「微細というのは自性により、随増というのは相續により、随縛というのは習気がしっかりとしていること（堅牢）により説く」と述べている。⁽¹⁰⁾

『毘婆沙論』も「微・堅著・相逐」という三つの語義を挙げ、その解釈として『婆沙論』にはほぼ対応する四つの説を提示するが、⁽¹¹⁾習気に言及していない。

『鞞婆沙論』は「如豪・所使・相逐」という三つの語義を挙げ、五つの説を提示し、その中に「熏」という語があり、習気を示すと考えられる。意味を明確にすることは難しいが、試みに記述を示すと、第二説で「極微のように⁽¹²⁾（如豪）随眠もそのようであるとは、習気（熏）がしっかりとついている（堅著）からである。随増（所使）が随眠であるとは行である。相逐が随眠であるとは事である」と述べている。⁽¹³⁾更に第三説で「極微のようにとは細いことである。随増が随眠であるとは[自]性である。相逐とは習気（熏）がしっかりとついている（堅著）ことである」としている。⁽¹⁴⁾『婆沙論』の説とも必ずしも一致しないが、随眠の習気がしっかりとついていることは示されている。⁽¹⁵⁾

習気がしっかりとついていることは、随眠とそれ以外の煩惱を区別する理由としても挙げら

れる。随煩悩法である嫉と慳について、次のように述べている。

随眠は習気が堅固である。擔山木を焼くと、火が消えて長い時間がたっても、その地面がまだ熱いようにである。その二つ（嫉・慳）は習気が堅固ではない。草や樺の皮を焼くと火はわずかで滅し終わって、その地面がすぐに冷えるようにである⁽¹⁶⁾。

そして、この二つ以外の煩悩についても同様に説くべきであるとしている⁽¹⁷⁾。『毘婆沙論』と『鞞婆沙論』の記述も木を焼いて火が滅した後の地面の熱という喩えも含めてほぼ対応している⁽¹⁸⁾。この喩えが、燃えた木そのものの熱ではなく、火が滅した後の地面の熱である点は興味深い。

また、不善法である無慚と無愧についても『婆沙論』は炭火の喩例を挙げ、習気が滅しやすきことにより随眠と区別している⁽¹⁹⁾。『毘婆沙論』も喩えも含めほぼ同様に論じているが⁽²⁰⁾、『鞞婆沙論』には記述が見られない。

ところで、有部は善・不善についてのみ異熟果を認めている⁽²¹⁾。腐敗した種に喩えられる無記法は力弱く、無漏はしっかりした種であっても愛で潤うことがないから異熟果を生じない。これらの随眠は不善法とは規定されておらず、我見と辺執見は有覆無記である⁽²²⁾。異熟果を生じる力の強さと、随眠の習気の影響力とははずれがある。但し、『婆沙論』は随眠の果について「欲貪随眠を習し（āsevita）、修し（bhāvita）、多く所作する（bahulikṛta）と鴿・雀・鴛鴦等の中に生まれるべく」等とも述べている⁽²³⁾。異熟果を生じる側面では随眠である愛は発芽のための水と喩えられ、異熟因である種子と区別されるが、随眠は異熟因となる心作用と行為を起こすことに関与し、随眠を繰り返すことで異熟果を招くに至ることも示されている⁽²⁴⁾。

1-2. 随縛に示される得と習気

習気はこのように火が消えた後にも地面に残る熱に喩えられるが、この残された力がどのようなものであり、影響を受けた地面が何を指すのかについては随眠の記述からは明らかではない。しっかりとつくという意味では、随眠の得に関して相續から離れないという考え方と、anu-√sīに「くつつく」「執着する」という意味もあることから対象に執着するという考え方とが先行研究において示されている⁽²⁵⁾。

『婆沙論』は、「随縛」について大海を渡る鳥を海の魚が狙い、鳥が墮ちるや魚が呑むというように喩え、随眠は常に得を起こし、非理の作意が現前するときには等流果或いは異熟果を受けると述べている⁽²⁶⁾。ここでは、対象の把握による心相応の煩悩の生起と心不相応の得の両方が説かれている。有部は随眠を心と相応するものとして論じ、随眠の対象以外のものを認識するときにも、心不相応行の得がその煩悩の存在を示している⁽²⁷⁾。そして、『婆沙論』の得や習気に見

られる「しっかりとついている」という表現や地面に残る熱の喩えは、煩惱が起こったことによる影響を受けるものを考えさせるが、有部は認識主体を認めておらず、相続も実体としては存在しないため、ある対象に対する未断の煩惱の存在は得の継続という形とならざるを得ない。⁽²⁸⁾三世に実有であっても刹那滅している心・心所に対応する刹那ごと、或いは繰り返しによる継時的な変化をも心不相応法で示すことには限界があるとしても、得という法がある以上、随眠の特徴としてしっかりとついている習気に言及する意図はこれまで見てきた随眠の記述だけでは明確ではない。

2. 仏と二乗との違いと習気の断

2-1. 仏と二乗の違い — 具知根

三乗の無学は無知を断じている。具知根の記述の中で、二乗も為すべきことを為し、煩惱を断じているが、世尊だけが仏と呼ばれる理由として、仏が一切種を知ることや誤りなく知ること、説くことなど、仏の勝れた智、能力を示す二十一の見解を挙げている。⁽²⁹⁾その中に、仏は非理の習気を永伏しているが、二乗はそうではないとする説があり、『毘婆沙論』もほぼ対応している。⁽³⁰⁾二十一の見解はそれぞれ別個のものであり、内容の重複も見られ、相互に関連付けられてはいない。

そして、『婆沙論』『毘婆沙論』『鞞婆沙論』全てが、無知には染汚と不染汚の二種類があり、仏がどちらも断じているのに対し、二乗は不染汚を断じていないとしている。⁽³¹⁾また、疑惑の断についても随眠である疑惑とそれ以外の事物に関する疑惑とを挙げ、後者を断じていないと言う。⁽³²⁾更に次のようにも述べる。

ある者は「もし知られるべきものに対して自ら知り、遍く知り、誤りなく知るならば、仏と呼ぶ。独覚は自ら知るが、他の〔遍く知ることと誤りなく知ることという〕二種がなく、声聞は〔自ら知ること、遍く知ることと誤りなく知ることという〕共にないから、仏とは呼ばない」と説く。⁽³³⁾

この説では仏の知についても、知られるべきもののみ言及しているが、仏が自ら遍く誤りなく知ることの裏返しのように、二乗はそうではない、すなわち、遍く知るわけではない、誤りなく知るわけではない、更に声聞は自ら知ることもないと二乗の智を示している。

このような二乗の不染汚ではあるが、劣った知、瑕疵ある認識を具体的に論じる中で『婆沙論』は習気に言及している。以下それらの記述を見ていきたい。⁽³⁴⁾

2-2. 不染汚の無知

仏の勝れた能力を示すものとして、仏だけが具え、二乗は持たない、十八不共法（十力・四無所畏・大悲・三不共念住）がある。⁽³⁵⁾ その一つ、漏尽智の記述で仏のものだけを力とする理由を挙げる中で、仏智は猛利であり速やかに煩悩とその余習を断じるが、二乗はそうではないと述べている。⁽³⁶⁾

また、声聞・独覚にはまだ無知による屈伏と障礙があるから力とはされないとも説かれる。⁽³⁷⁾ そして、過去世で友人だった人物のことや、亡くなった人が将来生れてくる場所を知ることができなかったシャーリプトラに対して、遠い過去や未来のことだから「声聞と独覚の〔認識の〕対象ではないから知らないのだ」と仏が告げた話を引いている。⁽³⁸⁾ これは、過去世や未来世という特殊な対象に関するものであり、二乗の認識対象ではないから知ることができないというのである。

一方、仏の漏尽智は勝れて猛利であり、声聞・独覚の及ぶ所ではないと述べている。そして、木を伐るのに力がある者が切れる斧を使うと速いが、力のない者が鈍い斧を使うと遅いと喩えた後、二乗の智には余習があるからとする説と、漏尽智を力とするのは、自身の漏を尽くすことではなく、他者の漏を尽くさせるからであり、二乗はそうではないとする説を挙げている。⁽³⁹⁾

『毘婆沙論』も力の語義を論じるが、習気に言及していない。⁽⁴⁰⁾

2-3. 煩悩と似た認識

煩悩とその習気という場合に、まだ断じられていない習気により起こるものとして最も考えられるのは、煩悩そのものである。しかし、二乗も煩悩は断じており、煩悩と似た認識が俎上に挙げられている。そして、『毘婆沙論』が仏との差異に関して具知根の記述以外で習気に言及するのは、煩悩と似た認識を提示する仏の「痴人」という発言に関する箇所だけである。

『発智論』は、仏陀が弟子に対して「痴人」と言ったことについて弟子を慮って呵責する言葉であり、煩悩とは関わりがないと論じている。これについて『婆沙論』は、いかなることにも心を乱さず、習気まで断じている仏陀が弟子に対してどうして煩悩に似た言葉を使ったのかと詳説し、⁽⁴¹⁾ 『毘婆沙論』も如来は習気の根本を抜いていると言及している。⁽⁴²⁾ その上で、『婆沙論』は次のように言う。

仏である世尊は愛と恚とを永断し、意に沿わないものにも意に沿うものにも平等である。諍論の根を抜き、憍慢のもとを滅し、諸の珍しい宝を見ても、瓦礫〔を見るの〕と同じである。一切法について明らかに覚ることは残りなく、愛及び恚・慢等と似たもの〔を起こすことは〕ない。諸の煩悩と習〔気〕とをすでに永断しているからである。独覚と諸々の声聞が煩悩は断じていても余習があるようなのは異なる。⁽⁴³⁾

そして、貪愛の習気としてアーナンダが釈迦族を憐れんだこと、瞋恚の習気としてピリンダ・ヴァッチャがガンジス川の神を罵ったこと、憍慢の習気としてシャーリプトラが医薬を捨てたこと、愚癡の習気としてガヴァンパティが食べ物をまだ消化し終えていないとわかっていたのに後の苦を知らずに更に食べたことを例示している⁽⁴⁴⁾。

更に、『婆沙論』は煩惱を断じた独覚と声聞に余習があることについて、二乗の慧は猛利ではなく、煩惱を断じて、焼いても灰や燃え残りがあるように余習があるが、仏の慧は猛利であり、激しい火が灰や燃え残りを余すこともないように余習がないと言う⁽⁴⁵⁾。『毘婆沙論』にはこれと対応する記述はない。

これらの声聞たちの例は習慣化していたことを不用意に起こしたという類のものであるが、挙げられた貪愛・恚・慢・無明は随眠であり、習気がしっかりしている煩惱が随眠とされていることとも対応する。そして、この四つは修所断でもある。

前述したように未断の煩惱の存在は得により示されるが、煩惱を断じた阿羅漢である以上、得の継続はなく、断じた後の影響力を得で示すことはできない。習気に言及する理由としてはこの点が考えられる。

この煩惱と似た認識と習気について、『婆沙論』は三念住と八世法の記述でも述べるが、『毘婆沙論』は対応していない。

三念住も仏だけの法とされている。その理由として、仏は常に衆生の為に説くから、聞き手の反応により喜んだり憂えたりしないことが提示されるが、声聞と独覚には衆生の為に説くことがないから、或いは少しであるから三念住があるとは説かれなるとする説に加えて、余習があるからという説を挙げている⁽⁴⁶⁾。喜ばずに聞く者や喜んで聞く者がいると、声聞と独覚には貪・恚・憂・喜と似たものが生じるというのである。

また、世尊は得・不得・名誉・不名誉・讚嘆・非難・楽・苦という世間的な八世法から離れていると説かれるが、声聞と独覚には説かれていないことが問題とされる。その理由として二乗にはまだ染汚と似た法があり、阿羅漢は愛と恚を断じて、似たものの余習があると述べている。二人の阿羅漢がいた時に、一方が勝利と尊敬と名誉を得て、他方が得ることがないと、喜んだり憂えたりするが、世尊は一切の衆生が勝利と尊敬と名誉を得て、自身が得ることがなかったとしても憂えず、かえって喜び、自身だけが得て、一切の衆生が得ていなかったとしても喜ばず、かえって慈悲の心を起こすと言う⁽⁴⁷⁾。ここでは、仏が喜びそのものから離れているのではなく、他者に対しては喜び、或いは慈悲の心を起こすことを述べている。また、一切の煩惱と習気とを永断しているにもかかわらず、仏の生身が有漏とされることについて、他者の漏を増長するから、また、諸漏から生じたからと論じている⁽⁴⁸⁾。

『鞞婆沙論』は有漏と無漏を論じる中で、習気に触れないが、世尊だけが世間の八法を離れていると説かれ、声聞には説かれなことを採り上げて、『婆沙論』と同様の話を引いて、声聞に

は慢と似たものが生じることがあると述べている。そして、ここでも世尊は自身が受けるような供養を一切の衆生が得て、自身は受けなかったとしても、慢に似たものを起こさず、煩悩に似たものを離れているから世間の八法を離れると説くとしている⁽⁴⁹⁾。

煩悩と似た認識では、修所断である随眠が例として挙げられているが、煩悩そのものばかりではなく、自らに関して喜んだり憂えたりすることも問題とされている。また、世尊の勝れた点が説かれているのに対して、二乗には記述がない点を探り上げるものである。これらの認識がどうして煩悩とされないのかは論じていないが、二乗が起こす瑕疵ある認識として三書ともが言及している点は留意すべきである。

2-4. 不染汚の邪智一誤った知

『発智論』と『八健度論』は、存在しないものを存在するとみなす認識を五見の記述の後に取り上げ、見ではなく邪智であるとしている⁽⁵⁰⁾。これについて『婆沙論』は、悪見は煩悩である五見だけであり、この認識を無明が伴わない不染汚の邪智とする⁽⁵¹⁾。そして、染汚の邪智は声聞も独覚もよく断尽して現行しないが、不染汚の邪智はよく断尽しても現行することがあるのに対して、如来だけが煩悩と習気を共に永断しているから決して起こさないと論じている⁽⁵²⁾。この邪智については、阿羅漢に纏わる具体的な事例を挙げていない。しかし、杭に対して人の想を、道ではないものに道の想を起こすことを例示している。杭と人の喩えは有身見の記述に見られ、道ではないものを道とするのは戒禁取である。従って、この不染汚の邪智で言及される習気も、有身見や戒禁取という悪見と類似したものである可能性も考えられる。『毘婆沙論』も同様に論じているが、習気という言葉はみられない⁽⁵³⁾。

また、見ていないもの等について「見た」「聞いた」「覚った」「知った」と言う非聖語は自らの認識を隠して発言する虚妄語である。しかし、阿羅漢と独覚などにもある、見られるべきではないものを自らの誤った認識に随って「見た」と言うことについては妄語ではなく、非聖語には入らないと論じている⁽⁵⁴⁾。そして、一切の無知の習を永抜するから、三世の境を現前にして知るから、仏にだけこうした誤りがないと述べている⁽⁵⁵⁾。この「習」は習気を示すと考えられる。また、ここでも杭を見て人の想を起こし、「人を見た」と言うようなものであると例示し、マハー・マウドガリヤーヤナが「男の子が生まれるだろう」と言ったのに女の子が生まれた話、無色界であり、耳識がない無所有処定で象が咆哮するのを聞いたとする話を引いている。発言の内容は実際の事とは逆であるが、顛倒した想を隠さず認識したままを述べているから、不善の妄語にはならないとされている。これらの例も特殊な対象に関するものであるが、異熟果を招く業に関する記述でもあり、顛倒した認識そのものは問題とされず、自分の為めに認識を偽るのではない等により不善ではないと論じられている。『毘婆沙論』は記述を欠いている。

顛倒という点では、世尊以外の異生と聖人は誰もが夢を見るが、夢は顛倒に似ており、一切

の顛倒とその習気を断尽しているから、仏は夢を見ないとしている。⁽⁵⁶⁾『毘婆沙論』は、凡人にも聖人にも預流から独覚に至るまですべてに夢があるが、諸仏には疑いがなく、一切の無巧便の習気を離れているから夢を見ることはない⁽⁵⁷⁾と述べている。両書とも習気の断に触れているが、『婆沙論』は顛倒に、『毘婆沙論』は疑いに言及している。

これらの誤った認識は定中や未来の事という特殊な対象も含み、声聞・独覚が正しく認識できる対象であるか否かという問題もある。前述したように、二乗は遍く知ることがなく、声聞は自ら知ることもないとする説があるが、有部は我があると判断する有身見を実有である五取蘊を所縁とする顛倒した認識とし、顛倒した想や心は見に伴うに過ぎないものとしている。四諦や法に関しては、声聞は教えをよく身につけたことにより顛倒なく判断できるが、それ以外の対象に関しては、判断基準となる教えがないために、正しい判断を下すことができるとは限らないとも考えられる。見方をかえれば、二乗は顛倒した想そのものを断じているのかという問題も潜んでいる。⁽⁵⁸⁾顛倒した想を起こしたとしても教えに基づき、正しいか否かを考察した上で判断、或いは行為に至ることも考えられ、その認識過程については更なる検討が必要である。

3. 煩惱の断と習気—「差摩経」の乳母の衣の垢

最初に、「習気」と「香る」という動詞との関わりについて触れた。随眠の自性に関して『婆沙論』は習気に言及していないが、「香り」「におい」に喩えている。

欲貪随眠の自性については「興菓を食べるように」と述べている。興菓とは、ニンニクのような強烈なにおいをもつ香辛料や薬として用いられるアサフェティダという草である。『毘婆沙論』も同様に述べ、『鞞婆沙論』は「薬草を舐めるように」としている。⁽⁵⁹⁾

更に、有貪（有愛）随眠については「乳母の衣の垢のように」とし、『毘婆沙論』も「乳母の染汚の衣のように」、『鞞婆沙論』も「乳母の衣のように」としている。⁽⁶⁰⁾この喩えは『雑阿含経』第103経「差摩経」に見られる。⁽⁶¹⁾

比丘差摩は上座からの問いに、「色など五蘊それぞれについて我ではない、我所ではないと観ているが、漏尽の阿羅漢のようではなく、五取蘊（受陰）に対する我慢と我欲と我随眠（我使）を断じることができない」と答える。差摩は問いに答えるうちに、「乳母の衣を洗濯人に出して種々の灰湯で塵垢を洗濯しても、まだ余気があるが、種々の雑香により熏じて消滅する」という喩えを用いて、「五取蘊に対する思惟を増進し、その生滅の観察を終えると、我慢・我欲・我随眠もすべて除かれる」と説くに至り、心は解脱を得たというものである。

この経に従えば「乳母の衣の垢」は洗濯した後も衣に残る垢のにおいであり、提示されるのは、見所断である我見を断じた後にも声聞に起こる我慢・我欲という我に関わる修所断の煩惱が断じられるに至ったという話である。但し、差摩自身は説いているうちに心が解脱したとあ

り、五取蘊の生滅の観察を通してではない。この喩えは『大智度論』にも見られるが、仏は一切種智を得た時に、煩悩の習を断じると論じ、『般若経』の「煩悩の習」を「煩悩の残気」と解釈し、⁽⁶²⁾「実の煩悩ではなく、長い間繰り返した（久習）煩悩であるから、このような行為を起こす」とした上で次のように述べている。

乳母の衣は時が経過したことにより垢がつき、塩や灰できれいに洗濯すれば垢があることはないが、垢の気がまだ衣にあるように、聖人の心の垢も同様である。諸の煩悩は智慧の水ですすいでも煩悩という垢の気はまだ〔心に〕あるように、そのように、〔仏〕以外の賢聖はよく煩悩を断じているが、〔煩悩の〕習を断じることができない。⁽⁶³⁾

そして、煩悩を断じた声聞にはまだ垢の気、断じきれていない習気が残っている例として、前述した『婆沙論』と同様に、ピリンダ・ヴァッチャたちの煩悩に似た認識を挙げ、仏は漏を残りなく焼き尽くすが、こうした聖人たちは薪を焼き終えても灰や炭がまだ残っているように焼き尽くせないとも述べている。⁽⁶⁴⁾但し、『大智度論』が論じる垢の気は、阿羅漢たちの習気であり、雑香を熏じることにより心が解説すると説く「差摩経」とは段階が異なる。

『婆沙論』も『雑阿含経』第103経そのものに依拠しているかは明らかではないが、有身見が見苦所断の煩悩である理由について次のような説を挙げている。

また、この（有身見という）煩悩は粗大であって、初めて無間道の苦〔諦の〕法・類の忍が現在前する時、すぐに永断する。もし煩悩が微細であれば、後の無間道の金剛喻定が現在前する時によく断尽する。衣に垢があるときに、しっかりついている（堅著）のでないものは洗うだけできれいになるが、〔垢が〕しっかりついている時には、塩・灰等のはたらきによりこれ（衣）を洗淨した後きれいになるように、また、瓦器に垢（膩）が深く入っていないければ、水で洗えばすぐにきれいになるが、垢が深く入っているものは、湯で煮たり、火で焼いたりした後、きれいになるようにである。⁽⁶⁵⁾

この記述で修所断の煩悩を断じて阿羅漢となるのは、香で熏じて垢のにおいも消えるときではなく、塩や灰等で洗うことに喩えられている。そして、見所断の煩悩は洗うだけできれいに落ちると喩えられ、洗うことが二段階になっている。洗った後の残気には言及していないが、『婆沙論』は前述したように、煩悩を断じた二乗に起こる瑕疵ある認識の原因として習気に言及し、修所断の随眠を例として挙げている。従って、洗った後も残る垢の気は、阿羅漢となった声聞に残る断じきれていない習気であり、見道断・修道断のいずれの段階にも煩悩を断じた後にも残る力が想定されうる。すなわち、見所断の煩悩である垢はただ洗うこと、諦を見ること

により断じられるが、しっかりついた垢は残り、修所断の煩惱を起こすことに関与する。この煩惱である微細な垢も、塩や灰でよく洗うことにより、修習を繰り返すことにより断じられるが、阿羅漢となった時にもまだ残気があるものもある。それは、煩惱そのものは起さないが、煩惱と似た瑕疵ある認識を起こす。それも様々な香で熏じることに喩えられる修行によりいずれは消滅するかもしれない。しかし、有部は無学の二乗が仏となる道を説いてはいない。こうした不染汚の瑕疵ある認識については、二乗が断じないままでも、輪廻を離れるという自利は達成できると容認しているとも考えられる。⁽⁶⁶⁾

また、悪見は随眠である。見所断の有身見が断じられた後も、何らかの影響力をもち、修所断である我慢や我貪が起こるといふ構造は、習気がしっかりとついているという随眠の記述と繋がる。そして、随眠の記述で習気は、燃えた木の火が消えた後も地面に残る熱に喩えられている。前述したように随眠の語義の一つは微細である。『婆沙論』は我慢など我に関する煩惱ではなく、有貪に対して「乳母の衣の垢」という喩えを用いているが、有貪も修所断である。⁽⁶⁷⁾

シュミットハウゼン博士は、我慢が有身見を含むことを説一切有部や瑜伽行派が認める一方、我見を断じて我慢は起こり、見所断ではなく、修所断とする点を指摘している。そして、「差摩経」と関係する『瑜伽師地論』『撰事分』では、残存している有身見の習気に基づく聖者の失念による一時的な現行と説かれ、この習気は有身見そのものを現行する能力はなく、我慢が現行する依止となるだけであるが、この説は瑜伽行派に広く普及したと思われないと論じている。⁽⁶⁸⁾

この『瑜伽師地論』に見られる習気に繋がるものが『婆沙論』の記述から読み取れることになるが、この説が広まらなかったとされるように、この瑕疵ある認識と習気にはいくつか問題がある。煩惱と似た認識については習気によるとすることも可能であろう。しかし、煩惱と似た認識がどうして煩惱ではないのか、すなわち、断じられた煩惱そのものは起こせないのに、どうして他の瑕疵ある認識には関与できるのか、或いは、忘失があっても断じたことになるのかという疑問が残る。また、それ以外の瑕疵ある認識は、二乗の認識対象や顛倒の問題に関わっている。認識の対象ではないことは無明と関わるのか、或いは四諦や法に関しては正しい判断を下せる阿羅漢は顛倒した想そのものをも断じているのか。更には、我慢や我欲は有身見に基づくものであり、苦諦を見ることを繰り返すことだけにより断じられるのか、煩惱と関わらない瑕疵ある認識も煩惱を断じる修行により断じることができるのか。これらについては、我見と我慢や我欲などの見所断の煩惱と修所断の煩惱の関係だけではなく、忘失や有部が認めている阿羅漢の退失など、習気以外の記述からも検討する必要がある。⁽⁶⁹⁾そして、煩惱と関わらない瑕疵ある認識をも断じなければならず、それには鋭い智慧の獲得が必要であるとしたら、それは仏と同じ修行を積まなければならないことになろうが、輪廻の束縛から解放されるという目的に必要なのかという側面にも目を向けたい。⁽⁷⁰⁾

4. むすび

『婆沙論』は、随眠と他の煩悩とを区別する特徴の一つとして習気がしっかりついていることと、仏と二乗との智の違いの理由として習気が断じきれていないことを述べている。それは煩悩を断じた後にも残る力である。断じている以上、断じた煩悩そのものは起こらないが、見所断の煩悩は修所断の煩悩、修所断の煩悩は不染汚の瑕疵ある認識に対して関与する図式が考えられる。しかし、こうした不染汚の瑕疵ある認識は煩悩と直結するものばかりではなく、起こる理由として習気だけが挙げられているわけでもない。

瑕疵ある認識のうち、知らないことや誤った認識については、特殊な認識対象も含み、認識能力の問題でもある。また、誤った認識は顛倒した想に基づいているが、不染汚とされている。声聞の認識対象、認識過程や想顛倒の断については、更なる考察が必要である。煩悩を断じる方法で、煩悩ではない瑕疵ある認識を断じることができるのかという問題もある。

劣った智であるのは断じきれていない習気によるものであり、智が鋭くないために習気が断じきれないというのは、循環論法であるが、特殊な認識対象を知らないことも含めたすべての不染汚の瑕疵ある認識を断じるためには、仏と同じ修行をするよりないことになろう。⁽⁷¹⁾しかし、有部は無学の二乗が仏となる道を認めてはいない。

仏と同じ智を獲得した、或いはできると思う声聞はもとよりいなかったであろう。一面において、仏と二乗の差異は、仏の勝れた点を数え上げ、二乗については一律に否定することで示される。その仏とは、慈悲の心をもち、他者の漏を尽くさせ、説示する者である。

有部は三種の菩提を説いている。菩提とは、無明を断じ、自らの目的に対して、為すべきことはすでになした、更に為すべきことはないという智であるとヴァスバンドゥは言う。⁽⁷²⁾声聞の目的とは、煩悩を断じて輪廻の束縛を離れることであり、声聞菩提はその自利の達成である。そのためにあらゆる対象を知る智は必ずしも必要ではない。仏は、あらゆる無知を断じ、不顛倒に真実を説示することにより輪廻に苦しむ人々を救い出すという利他も達成する。二乗との差異の記述では、他者に説く、他者を菩提に至らせることも説かれている。仏により説かれたことに基づき、声聞は仏の長く困難な道のに比べれば容易に菩提を得る。輪廻から逃れるという点からはそれこそが仏の慈悲のようにも思われる。しかし、有部は阿羅漢の退失も認めており、煩悩に似た認識を起こしても阿羅漢なのか、何を以て為すべきことを為した声聞菩提なのかという問題も別にある。仏は自ら知るが、声聞はそうではないとも説かれている。声聞は確かに教えを聞いたことにより、それを信じ、修行する者であるが、菩提を得るためには、教えを反芻するだけで十分なのであろうか。ヴァスバンドゥはその教え通りのものを自ら認識する、身を以て経験する慧を提示している。⁽⁷³⁾『婆沙論』も阿羅漢は自分が解脱したことを直接知覚により自ら知るともしている。⁽⁷⁴⁾有部に見られる声聞や知そのものに対する考え方も多岐にわた

り、時代とともに変遷もするが、菩提を得るために為すべきこととは何かという点についても更に考察したい。

※本稿は一般財団法人仏教学術振興会より平成28(2016)年度『大蔵経テキストデータベース』学術研究部門の研究助成を頂いた成果である。

〈第一次資料〉

- AD *Abhidharmadīpa with Vibhāṣappravṛtti*. Ed. P. S. Jaini. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1959.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKBh (T) *Abhidharmakośabhāṣya (Vasubandhu) (Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa)*: D 4090, P 5591.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā (Yaśomitra)* Ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- AKLA *Abhidharmakośaṭīkālakṣaṇānusāriṇī (Pūrṇavardhana) (Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba shes bya ba)*: D 4093, P 5594.
- AKTA *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkāṭattvārtha (Sthiramati) (Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba)*: D 4421, P 5875.
- ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya*. Ed. N. Tatia. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1976.
- AVS *The Arthaviniścaya Sūtra & its commentary (Nibandhana)* Ed. N. H. Samtani. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1971.
- SN *Samyuttanikāya*. Pāli Text Society, 1973.
- VS *Vastusaṃgrahani (gShi bsdu ba)*: D 5540 Hi, P 4039 Zi
- 『雜阿含』 『雜阿含經』 大正藏2, 99. 求那跋陀羅訳。
- 『般若經』 『摩訶般若波羅蜜經』 大正藏8, 223. 鳩摩羅什訳。
- 『大智度論』 『大智度論』 大正藏25, 1509. 龍樹造, 鳩摩羅什訳。
- 『集異論』 『阿毘達磨集異門足論』 大正藏26, 1536. 舍利子説, 玄奘訳。
- 『法蘊論』 『阿毘達磨法蘊足論』 大正藏26, 1537. 大目乾連造, 玄奘訳。
- 『八禪度論』 『阿毘曇八禪度論』 大正藏26, 1543. 迦梅延子造, 僧伽提婆訳, 竺佛念訳。
- 『發智論』 『阿毘達磨發智論』 大正藏26, 1544. 迦多衍尼子造, 玄奘訳。
- 『婆沙論』 『阿毘達磨大毘婆沙論』 大正藏27, 1545. 五百大阿羅漢造, 玄奘訳。
- 『毘婆沙論』 『阿毘曇毘婆沙論』 大正藏28, 1546. 迦梅延子造, 五百羅漢訳, 浮陀跋摩, 道泰等共訳。
- 『鞞婆沙論』 『鞞婆沙論』 大正藏28, 1547. 尸陀槃尼撰, 僧伽跋澄訳。
- 『曇心論』 『阿毘曇心論』 大正藏28, 1550. 法勝造, 僧伽跋摩訳。
- 『雜心論』 『雜阿毘曇心論』 大正藏28, 1552. 法救造, 僧伽跋摩等訳。
- 『俱舍』 『阿毘達磨俱舍論』 大正藏29, 1558. 世親造, 玄奘訳。
- 『釋論』 『阿毘達磨俱舍釋論』 大正藏29, 1559. 婆數盤豆造, 眞諦訳。
- 『正理論』 『阿毘達磨順正理論』 大正藏29, 1562. 衆賢造, 玄奘訳。
- 『瑜伽論』 『瑜伽師地論』 大正藏30, 1579. 彌勒説, 玄奘訳。
- 『雜集論』 『大乘阿毘達磨雜集論』 大正藏31, 1606. 安慧糝, 玄奘訳。

- 『成実論』 『成実論』 大正蔵32, 1646. 訶梨跋摩造, 鳩摩羅什訳。
 『異部宗輪論』 『異部宗輪論』 大正蔵49, 2031. 世友造, 玄奘訳。
 『高僧伝』 『高僧傳』 大正蔵50, 2059. 慧皎撰。
 『出三蔵記集』 『出三蔵記集』 大正蔵55, 2145. 僧祐撰。
 『開元釋教録』 『開元釋教録／附、入蔵目録』 大正蔵55, 2154. 智昇撰。

〈第二次資料〉

- Dhammajoti, K. L. (法光) 1998 "The Defects in the *Arhat's* Enlightenment - His *Akliṣṭa-ajñāna* and *Vāsanā* -," *Bukkyo Kenkyu* 27: 65-98.
 — 2009 *Sarvāstivāda Abhidharma*, 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
 Enomoto, Fumio 1996 "A Sanskrit Fragment from the *Vibhāṣā* Discovered in Eastern Turkestan." In *Sanskrit-Textes aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen III*, ed. B von G. Bongard-Levin et al., 133-143. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 Jaini, Padmanabh S. 1992 "On the Ignorance of the Arhat." In *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, ed. Robert E. Buswell and Jr. Robert M. Gimello, 135-145. Studies in East Asian Buddhism 7. Honolulu: A Kuroda Institute Book.
 Kritzer, Robert 2005 *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XVIII. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.
 Lamotte, Etienne 1974 "Passions and Impregnations of the Passions in Buddhism." In *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, ed. Cousins et al., 91-104. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
 Mitomo, Kenyo 1973 "Anusaya as conceived in Abhidharma-Buddhism," *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* 22(1): 501-497.
 Samtani, N. H. 2002 *Gathering the Meanings The Compendium of Categories The Arthaviniścaya Sūtra and its Commentary Nibandhana Translated from the Sanskrit with an introduction and notes*. Tibetan Translation Series. Berkeley, CA: Dharma Publishing.
 Schmithausen, Lambert 1979 「我見に関する若干の考察—薩迦耶見、我慢、染於意—」和訳 横山絃一『佛教學』7: 1-18.
 赤沼智善 1933-1934 (1992-1996) 『国訳一切経 毗曇部 阿毘達磨順正理論』大川円道校訂 改訂版. 大東出版社.
 印順編 1972 (1983) 『雜阿含經論會編 (上)』竹北市 中華民國: 正聞出版社.
 小谷信千代・本庄良文 2007 『俱舍論の原典研究 随眠品』大蔵出版.
 宇井伯壽 1938 (2007) 『コンサイス佛教辞典』大東出版社.
 榎本文雄 1993 「『婆沙論』の梵文写本断片」『印度学仏教学研究』42-1: 495-490.
 加藤純章 1989 『経量部の研究』春秋社.
 ——— 1990 「随眠—anusaya」『佛教學』28: 1-32.
 ——— 1996 「羅什と『大智度論』」『印度哲学佛教学』11: 32-58.
 加藤宏道 1982a 「随眠のはたらき」『仏教学研究』38: 28-58.
 ——— 1982b 「随眠のはたらき—『俱舍論』所説の随眠の十事」『宗学院論集』53: 1-23.
 川崎信定 1992 『一切智思想の研究』春秋社.

- 河村孝照 1974 『阿毘達磨論書の資料的研究』日本学術振興会.
- 木村泰賢・西義雄・坂本幸男 1929-1933 (1992-1995) 『国訳一切経 阿毘達磨大毘婆沙論』森章司校訂 改訂版, 大東出版社.
- 木村紫 2013 「『俱舍論』における想顛倒」『印度学仏教学研究』62-1: 380-384.
- 2016a 「『俱舍論』を中心とした有身見の研究—刹那的な諸行を常住な一自体 (piṇḍa) と把握する想と聖者の諦—」学位論文, <http://repository.ris.ac.jp/dspace/handle/11266/5749>.
- 2016b 「四念住の修習と慧」『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開 三友健容博士古稀記念論文集』山喜房佛書林, 644-627.
- 楠本信道 2007 『『俱舍論』における世親の縁起観』平楽寺書店.
- 櫻部建 1955 「九十八随眠説の成立について」『大谷学報』35-3: 20-30.
- 佐々木閑 2000 『インド仏教変移論—なぜ仏教は多様化したのか—』大蔵出版.
- 2005a 「尸陀槃尼撰『鞞婆沙論』と浮陀跋摩訳『阿毘曇毘婆沙論』の対照表」『仏教学研究』33: 51-82.
- 2005b 「尸陀槃尼撰『鞞婆沙論』と玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』の対照表」『長崎法潤博士古稀記念 仏教徒ジャイナ教』平楽寺書店, 552-527.
- 2007 「『婆沙論』諸本の相互関係」『印度学仏教学研究』56-1: 350-344.
- 佐々木宣祐 2011 「所知障の研究—一切智者と不染汚無知説—」『大谷大学大学院研究紀要』28: 35-65.
- 周柔含 2009 「説一切有部の加行道論「順決択分」の研究」山喜房佛書林.
- 2016 「『兩婆沙論』三友健容博士古稀記念論文集刊行会『三友健容博士古稀記念論文集 智慧のともしび アビダルマ佛教の展開 インド・東南アジア・チベット篇』山喜房佛書林, 692-663.
- 高崎直道 1975 「客塵煩惱—如来蔵思想と客塵煩惱論—」佐々木現順編『煩惱の研究』清水弘文堂, 190-220.
- 1992 (2003) 『唯識入門』春秋社.
- 中村瑞隆 1975 「心光浄説より心性光浄説へ—客塵煩惱との連環を中心として—」佐々木現順編『煩惱の研究』清水弘文堂, 149-172.
- 中村元監修・前田專學編 2011-2014 『原始仏典Ⅱ 相応部経典』春秋社.
- 西義雄 1975 『阿毘達磨仏教の研究—その真相と使命—』国書刊行会.
- 平川彰編 1997 『佛教漢梵大辞典』霊友会.
- 平川彰他 1973-1978 『阿毘達磨俱舍論索引』vol.3. 大蔵出版.
- 舟橋一哉 1934 「尸陀槃尼の鞞婆沙論編纂の形式と其の支那傳譯に就いて」『大谷学報』15-3: 146-166.
- 舟橋直哉 1965 「煩惱障所知障と人法二無我」『佛教学セミナー』1: 52-56.
- 堀田満他編 1989 『世界有用植物事典』平凡社.
- 本庄良文 1989 『梵文和譯 決定義經・註』私家版.
- 2014 『俱舍論註 ウパーイカーの研究 訳註篇上・下』大蔵出版.
- 前田專學編 2012 『原始仏教Ⅱ 相応部経典第三卷』春秋社.
- 松下俊英 [2014] 「所知障と五明処—『中辺分別論』安慧釈に基づいて—」『仏教学セミナー』99: 102-86.
- 三友健容 1975 「anuśayaの語義とその解釈」『印度学仏教学研究』23-1: 110-115.
- 2007 『アビダルマディーパの研究』平楽寺書店.
- 2009 「『婆沙論』と『大智度論』」『印度学仏教学研究』58-1: 379-373.
- 宮下晴輝 1983 「アビダルマ教義学の一局面—『俱舍論』から『釈軌論』への展開例」『大谷学報』237: 1-16.
- 1984 「連合と結合—有部による有貪心の解釈に間説して—」『印度学仏教学研究』32-2: 1053-1058.
- 向井亮 1985 「『瑜伽師地論』の撰事分と『雜阿含経』: 『論』所説の〈相応アークガマ〉の大綱から『雜阿含経』の組織復原案まで 附 『論』撰事分—『経』対応関係一覧表」『北海道大學文學部紀要』33-2: 1-41.

<http://hdl.handle.net/2115/33489>

諸橋徹次 1985 『大漢和辞典 卷十』大修館書店。

安井広済 1975 「煩惱即菩提について」佐々木現順編『煩惱の研究』清水弘文堂, 174-189.

横山紘一 2014 『唯識の真理観』法蔵館。

和久博隆 1979 『仏教植物辞典』国書刊行会。

註

(1) 舟橋 [1965: 52-56] は、煩惱障と所知障、人無我と法無我を論じる中で『婆沙論』の不染汚の邪智の記述に言及している。Lamotte [1974] が二乗に起こる煩惱に似た認識を中心として仏陀の一切種智の獲得と習気の断や大悲について大乘の文献も併せて論じたことを受けて、Jaini [1992] はAKBhの帰敬偈に続く記述を採り上げ、Dhammajoti [1998: 2009: 256-260, 357-363] も『婆沙論』の不染汚無知と習気の断の記述について、AKBhや『正理論』にも言及して詳細に分析している。また、佐々木 [2011] は一切智者性と所知障の側面から考察している。本稿で取り上げる存在しないものを存在するとみなす認識と習気の記述については、拙稿 [木村 [2013] 及び木村 [2016a: 55-59]] でも触れた。

(2) AKBh140, 24-142, 8は、無明 avidyā について否定の接頭辞“a-”の解釈から「明と反対のダルマ」と導いているが、無知 ajñāna についても、知らないことだけでなく、誤った知、悪しき知、反対の知、不十分な知などが考えられる。この無明の解釈については、楠本 [2007: 210-237] が詳細に論じており、木村 [2016: 18-20] でも言及した。また、AKBh 1, 8-12は帰敬偈に続く記述で、世尊があらゆる無知を完全に断じているのに対し、二乗は染汚の無知は断じているが、仏陀の属性、場所や時間が遠く隔たった対象、限りない差異を有する対象について不染汚の無知があるとしている。これらは単に知らない、或いは十分には知らないことである。Dhammajoti [1998: 85-86: 2009: 257-258]、佐々木 [2011: 54-56] も指摘しているように、ヴァスバンドウは習気に触れていない。この記述に関しては木村 [2016: 64-67] でAKBh 478, 9-12の業とその熏習 (bhāvanā) についての記述と併せて言及した。

尚、AKBhで「習気」という訳語は、AKBh 414, 13の三念住の記述で仏は喜びや憤りだけではなく習気もともに断じているという文脈の savāsana-prahāṇa に対して、真諦が「習気減尽」としたのみであり、玄奘は「并習断」としている。この savāsana-prahāṇa という言葉は、AKBh 416, 1の四種の断の完成 (prahāṇa-sampad) の一つにも使われ、真諦は「一切智障滅」、玄奘は「并習断」と訳している。Dhammajoti [1998: 82-83] も習気の言及が四つの断と三念住のみである点を指摘している。但し、AKBh 141, 22の「貪の熏習 (bhāvanā) を離れた心が解脱する」という記述を平川他 [1973: 321] は vāsanā として挙げ、チベット訳 (P 153a7, D 132a7) は bag chags、AKVy 301, 32-33は vāsanā、AKLA P 358a4-5, D 306a6-7及び AKTA P 65b8, D 381b 2-3は bag chags であり、AKBh 141, fn4も AKVy が vāsanā であることを提示するが、真諦は「熏修」玄奘は「熏習」と訳し、この記述を引用する『正理論』501a9も「熏習」である。AKBhの習気と熏習については、見所断・修所断の側面も含めて改めて考察したい。

(3) 本稿では煩惱と共に習気を断じるという記述を採り上げるが、AKBh 277, 17-278, 4は「随眠と共に (sānuśayaṃ) 欲貪を断じる」という経を引き、欲貪の随眠なのか、欲貪という随眠なのかを問題としている。平川 [1997: 951 (2945)] は「習気」に anuśaya も挙げている。また、高崎 [1975: 206-209] は、『宝性論』の〈無明住地〉(avidyāvāsabhūmi) について、元來說かれていた『勝鬘経』によれば、煩惱には〈住地〉の煩惱と〈纏〉の煩惱があり、〈住地〉は〈随眠〉もしくは〈習気〉に相当し、『楞伽経』は〈無明住地〉の代わりに〈avidyāvāsanābhūmi〉としていると論じている。安井 [1975: 178-179] も参照した。

(4) 訳された年代については『婆沙論』4c19には顕慶元年 (656年丙辰) とのみあるが、『開元釋教録』557a18-19は顕慶元年から四年としている。『毘婆沙論』については『出三藏記集』11b27は丁丑歳 (437年) から己卯

歳（439年）としながら、『出三藏記集』74, 21-26 の『毘婆沙序』の記述では乙丑歳（425年）から丁卯歳（427年）としており、齟齬があることを河村 [1974 : 131, n6] と周 [2007 : 21, fn62] が指摘しているが、『高僧伝』339a20-23 ; 『開元釋教録』521b14-17も承和五年（437年丁丑）から七年（439年）としている。『鞞婆沙論』については『高僧伝』328b9-10 ; 『出三藏記集』73c3 『開元釋教録』510c23-24が建元十九年（383年癸未）としている。舟橋 [1934] は、『鞞婆沙論』を『婆沙論』と『毘婆沙論』より古いテキストから抜き書きをした一種の綱要書であり、今ある『鞞婆沙論』は僧伽跋澄訳を僧伽提婆が補い改訳したものであると分析している。三つの漢訳については、木村 [2016a : 4, fn4] でもごく簡単に触れたが、成立後の加筆・修正の問題とともに、その系統に関して、河村 [1974]、西 [1975 : 63-68]、周 [2009 : 7-32 ; 2016]、佐々木 [2005a ; 2005b ; 2007] 等が詳細に論じている。また、ペリオ探検隊が中央アジアで発見した梵文写本の断片については、榎本 [1993] 及び Enomoto [1996] がテキストを提示し、異本の可能性を指摘している。周 [2009 : 9, fn11]、佐々木 [2000 : 388, n9] も参照した。本稿では三書がどのように習気に言及しているかのみを扱い、成立問題には立ち入らない。

- (5) 高崎 [2003 : 182-183].
- (6) 高崎 [2003 : 146-147].
- (7) 『鞞婆沙論』で本稿で言及した以外の「熏」の使用例は「烟火所熏徘徊在上」(515b27) だけである。
- (8) 「熏習」は bhāvanā や paribhāvita に用いられ、真諦は abhyasana にも使っている。横山 [2014 : 234-236] が「正聞熏習」の成立に至る過程を論じる中で『婆沙論』と AKBh の「熏習」を採り上げている。「熏」は『毘婆沙論』でも修行に関する記述で見られる。大正本の「動」が他の本では「熏」である記述も多い。尚、『曇心論』817b4-6 ; 『雑心論』905b4-6は、修所断の煩惱を「動」と呼ぶとしている。
- (9) 『婆沙論』257a26. 随眠の語義解釈については、AKBh 及び『婆沙論』『毘婆沙論』の記述を中心に、微細 (anu)・随逐 (anugata)・随増 (anūserate)・随縛 (anubandhati) という AKBh で示される四種類の語義解釈に基づいて、三友 [1975]、加藤 [1982a]、加藤 [1990] 等が詳細に考察している。
- (10) 『婆沙論』257b11-13: 復次、微細義は随眠義者、依自性説。随増義は随眠義者、依相續説。随縛義は随眠義者、依習氣堅牢説。
- (11) 『毘婆沙論』200a19-21.
- (12) 脚注によると「豪」は宋・元・明の三本と宮内省圖書写本では「毫」である。諸橋 [1985 : 6535, 11107-11108] は、「毫」には「こまかい、わづか」という意味があり、「豪」は「毫」に通ずとしている。『婆沙論』257a28-29 ; 『毘婆沙論』200a21-22は「微細」の記述で「七極微」に喩えている点から、「如豪（毫）」は「極微のように」とした。
- (13) 『鞞婆沙論』436b12-13: 或曰、如_レ豪使亦爾者、熏堅著故。所使是使者行也。相逐是使者事也。
- (14) 『鞞婆沙論』436b13-15: 或曰、如豪使亦爾者、細事也。所使是使者性也。相逐是使者、熏堅著也。
- (15) 『鞞婆沙論』436a28-b1.
- (16) 『婆沙論』257c27-29: 復次随眠習氣堅固如_下於_下此地_下燒_下擔山木_下火滅雖久其地猶熱_上。彼二習氣不_レ堅固_上。如_下於_下此地_下燒_下草樺皮_下火纔滅已其地便冷_上。

擔山木・佉陀羅木と漢訳されているのは、和久 [1979 : 29-30] によれば和名ベグノキというマメ科の木である。

『正理論』642a1-3 : AKTA P Tho302a4-6, D Do163a1-2も随眠が貪などの十種類だけであり、それ以外の忿などはそうでない理由として習気が堅牢であり、起こればすぐに止むことがなく、擔山 [木] (khadira) の火のようにと述べている。AKTA もベグノキの火の炭 (seng ldeng gi me mdag) のようにと喩え、『婆沙論』の嫉と慳の記述に近いが、『正理論』と AKTA の文言だけからは、地面の熱の記述とまでは読めない。

- (17) 『婆沙論』 258a2.
- (18) 『毘婆沙論』 200b29-c4；『鞞婆沙論』 436c20-24.
- (19) 『婆沙論』 180a6-18.
- (20) 『毘婆沙論』 136b3-6. 無慚と無愧の習気は樺の葉を焼くようにしっかりとしておらず、随眠の習気は佉陀羅木 (khadira) を焼くようにしっかりとしている（牢固）と説明している。
- (21) 『婆沙論』 98b22-c4；『毘婆沙論』 81b27-c16；AKBh 89, 16-20. 異熟果については木村 [2016：13] でも触れた。加藤 [1982a：30-31] は、随眠のはたらきとして業を生起する働きと、業を生長させるはたらきを論じている。
- (22) 有身見と辺執見が有覆無記であることは木村 [2016a：12-15] でも言及した。
- (23) 『婆沙論』 257c10-11. 『毘婆沙論』 200b17-18は「修行廣布」とし、『鞞婆沙論』 436c2-3は「修習多修習」とする。この「習し、修し、多く所作する」という言葉は『婆沙論』に散見し、殺生道について『婆沙論』 243a11-12、貪欲などの煩惱を断じる修習について『婆沙論』 558b12-14等、善・不善に限定されずに用いられている。玄奘訳に基づくと、この言葉はAKBh 92, 18（信などの五根について）；254, 21（離殺生について）；451, 2（三昧修習について）にみられ、本文中のサンスクリットはそれに従った。
- また、Dhammajoti [1998：82] も言及するように、『婆沙論』 216a20-b6には前世において象であった者が余習力により多く食べるところを自ら節制して食べるのを減らしていたという話もある。
- 過去世の随眠の影響については、後代の有部論書に見られる、仏陀の十力の一つである種々界智力の種々界の解釈に繋がるものがあり、そこでは習気に言及している。『正理論』 747b3-4は「過去に無始より數習して成立した意樂（志性）、随眠及び諸法性の種種の違い（前際無始數習所成志性隨眠及諸法性種種差別）」と述べ、AKVy 643, 29-30は、サンガバドラが「過去[世]に繰り返す習気により得られた（pūrvābhāsa-vāsanā-samudāgata）意樂（āśaya）」としていると述べている。この pūrvābhāsa-vāsanā-samudāgata という言葉は、AVS 264, 5-6（Cf. 本庄 [1989：138]；Samtani [2002：191-192]）及び AD 385, 1-2（Cf. 三友 [2007：725]）にも見られる。
- (24) 『婆沙論』 638a13-24は、未来の有覆無記と無覆無記の表業を成就するものはないという『發智論』 978b12-15；『八犍度論』 850b13-15の記述を受けて、その理由を善悪業の習気はしっかりとしている（堅牢）が、有覆無記と無覆無記の表業の習気はしっかりとしていないとする説を挙げている。『毘婆沙論』と『鞞婆沙論』に記述はない。また、『婆沙論』 685a25-b1には、『發智論』 984c2-3；『八犍度論』 859b2-22の過去の大種と未来の大種は成就されないという記述に対して、大種は現在だけが成就し、未来の大種は無記性であり、善悪等の習気のように堅固ではないからとする説がある。そして、この記述では、香りの強い花をしばらく持っている、洗い拭ってもまだ習気が随うが、木石の場合、すなわち無記法の習気はそうではないと、花の香そのものではなく、洗った後にも手に残る香りに喩えている。『毘婆沙論』と『鞞婆沙論』には言及がない。これらは、随眠に関するものではないが、無記を力弱いものとしており、異熟の記述とは一致する。
- (25) 加藤 [1982a：44-49] は随眠そのものが相続心から離れないことを、随縛の名義建立の意図としており、加藤 [1990：7-8] は「対象に執着する気持」を呈示しつつ、「心身にくっついて離れないもの」とする理解の可能性にも言及している。但し、加藤 [1982b：3-4] は、AKBh 277, 5の「随眠は根本を堅固にする」という記述について、諸註釈書の記述から、この根本とは得を示し、随眠の生起により新たな得が加わり、一層得を断つことが困難になることを表わしていると指摘している。
- (26) 『婆沙論』 257b2-9；『毘婆沙論』 200a23-29；『鞞婆沙論』 436b4-12. 随縛の語義としてはこの記述以外に『婆沙論』では得・習気堅牢・未来の随眠・相応縛・不相応随眠が、『毘婆沙論』の相逐では得・未来の随眠・不相応随眠が、『鞞婆沙論』では、事・熏堅著・未来の随眠・心不相応が説かれている。
- (27) 宮下 [1983；1984] は、AKBh 396, 9-398, 14の有貪心と離貪心に関する記述に基づき、有部が得を煩惱の

断・未断を確立する因としていることを指摘している。

(28) AKBh 308, 11-12は随眠の語義解釈で習気に言及していないが、「随遂」について得が常に付き随っていることであり、「随縛」について起こさないように気を付けていても度々現前すると述べている。『正理論』641c22；AKTA P Tho 301b7, D Do 162b4も同様に、無始より相続に得が起り「随遂」とし、加藤[1982a:44-49]も指摘するように『正理論』641c22-24は、「随縛」に対しては四日瘡や鼠の毒等のようにと喩えてきわめて離れたいからと述べ、魚が空の鳥の影を追うとして得が常に随うという『婆沙論』の説のある者の説としている。尚、ほぼ『正理論』に沿って随眠を論じている AKTA P Tho 302b7-302a2, D Do 162b6-7 は随縛についても同様であるが、『正理論』がある者の説として言及する『婆沙論』の説に当たる部分はない。

(29) 二十一の見解については、西[1975:138-142]が詳細に提示し、Dhammajoti[1998:71-73]も採り上げている。

(30) 『婆沙論』735b15-16；『毘婆沙論』277a13-15。『鞞婆沙論』の二十一の見解には若干異同があり、この習気の説など三つの見解が異なる。

また、非理の作意についての説明はないが、前述したように『婆沙論』257b7-9；『毘婆沙論』200a27-29は、随眠の語義解釈の中で「非理の作意が現前すると等流果或いは異熟果を受ける」としている。

(31) 『婆沙論』735b21-23；『毘婆沙論』277a21-23；『鞞婆沙論』445c5-6。この記述は佐々木[2011:46-47]も論じている。

(32) 『婆沙論』735b23-25；『毘婆沙論』277a23-26；『鞞婆沙論』445c6-7。『毘婆沙論』は随眠ではない疑惑に関して、人であるか杭であるかという例を挙げている。また、註(34)で触れる大天の五事でも自分の解脱に対する疑惑の記述で処・非処の疑惑に言及している。

(33) 『婆沙論』735b7-9：有説。若於_レ爾_レ焰_レ自覺、遍覺、無錯謬覺、説名爲_レ佛。獨覺雖_レ能自覺、無_レ餘二種_レ。聲聞俱_レ無。故不_レ名_レ佛。

対応する『毘婆沙論』277a5-8は「智自知遍知決定知」であり、『鞞婆沙論』446a1-3は「知自覺盡及具」であり、「錯謬なく」という記述はない。しかし、註(36)及び(54)で触れるように二十一の見解の中には仏は誤りなく説く、誤りない智を獲得するが、二乗はそうではないとする説がある。

(34) 『婆沙論』510b19-512a19で論じる大天の五事では習気に言及していない。これは『発智論』956b1-14；『八韃度論』818a3-10が採り上げる五事に関する誤った見解のうち、阿羅漢が自分の解脱について知らないとする誤った見解に関わる。大天は「無知には染汚と不染汚の二種類があり、阿羅漢にはまだ不染汚無知があるために、自らの解脱を知ることができない」と答えている。ここで問題とされるのは、自ら解脱したことを知るかどうかである。『発智論』と『婆沙論』は現量により知ることができるとしているが、自ら解脱を知ることができたとしても、知らないことがないことにはならない。『毘婆沙論』はこの部分を含む箇所を大きく欠いている。Dhammajoti[1998:69-70]と佐々木[2011:47-51]がこの記述を採り上げ、佐々木[2000:243-261]は部派の分裂の観点から考察している。

尚、『異部宗輪論』はこの五事についての各部派の立場を挙げているが、興味深いことに大衆部などは阿羅漢に五事があるとしている。この記述によれば、『八韃度論』はもとより、自分の解脱を直接知覚により自ら知るとする『発智論』は声聞阿羅漢の得る智のレベルを上げていることになる。しかし、阿羅漢が自らの解脱を知ることができないとすると、自らの解脱さえ知ることができないのに、他者の解脱を知り得るのか、或いは仏亡き後自らの解脱をどのように知るのかという問題の存在も考えさせる。

(35) 『婆沙論』735c16-18；『毘婆沙論』277b13-15；『鞞婆沙論』446c14-15。

(36) 『婆沙論』158a4-11。AKBh412, 18 (VII 30cd) -413, 2；『正理論』748a9-16は仏陀の智があらゆる所知に対して礙げがないのに対し、他の者の智は求めても智がはたらかないからとして、シャーリプトラが出家を望

んだ人に対して拒否した話と鷹に襲われた鳥の生の終わりなどを知らなかった話を挙げている。また、『婆沙論』906a27-b10は習気に言及していないが、仏だけが無学の無礙解を得ているという伽他を引き、その解釈を巡って論じ、四聖語でも言及されるマハーモッガラーナの予言に誤りがあったことを例示している。『婆沙論』735c10-12:『毘婆沙論』277b8-10:『鞞婆沙論』446a12-13の具知根の記述には、仏は無著智と無礙智と無謬智と不退智の四智を具えているとする説がある。

- (37) 『婆沙論』530c16-19. Dhammajoti [1998: 80-81; 2009: 362] も言及している。
- (38) 『婆沙論』530c19-531a4. 『婆沙論』157c29-158a4も、宿住随念智と死生智の記述で仏のものだけを力とすることを問題とし、このシャーリプトラの話を用いるが、習気には言及していない。
- (39) 『婆沙論』531a4-15. 『正理論』748a16-21も同様に仏の智は、速やかに煩惱と習気とを断じているから、猛利であると述べ、草等を切る刀の利鈍を喩例としている。註(69)で触れるように、『正理論』の煩惱に関わる習気と不染無知と呼ばれる習気を区別して論じており、これは後者に繋がるとも考えられる。註(45)も参照されたい。また、『婆沙論』897c5-7は仏と二乗の両方が持つとされる願知について、声聞と独覚は余習の煩悩があるから、願った対象について加行して知るが、如来は余習の患いを永尽しているから、心に生じた時にすぐに知るとしている。
- (40) 『毘婆沙論』120a23-26.
- (41) 『発智論』920b26-c5: 『八韃度論』774b15-21.
- (42) 『婆沙論』77b4-17: 『毘婆沙論』63b17-c8. Lamotte [1974: 92-93; 96-98] は、『婆沙論』以外の文献にある他の事例も挙げ、仏陀の「痴人」という言葉を大悲の側面から論じ、灰や燃え残りのない仏陀の慧や、長い年月をかけて善のダルマを熏修した仏陀について述べている。Dhammajoti [1998: 79-82; [2009: 359]、佐々木 [2011: 47-49] もこの『婆沙論』の記述を採り上げている。
- (43) 『婆沙論』77a23-28: 謂佛世尊愛患永斷違順平等、拔_レ諍論根_レ滅_レ憍慢本_レ。視_レ諸珍寶_レ猶如_レ瓦礫_レ。於_レ一切法_レ覺照無_レ遺_レ、無_レ相似愛及患慢等_レ。諸煩惱習已永斷故。非_レ如_レ獨覺及諸聲聞雖斷_レ煩惱_レ而有_レ餘習_上。
- これに該当する『毘婆沙論』63b10-12では習気に言及していない。
- (44) 『婆沙論』77a28-b4: 『毘婆沙論』63b12-17. 『毘婆沙論』には痴の例は挙げられていない。このピリンダ・ヴァッチャの例は、AVS 280, 1.4 (Cf. 本庄 [1989: 145]; Samtani [2002: 203]) の如来が煩惱・随煩惱を習気とともに断じている記述でも示されているが、注意を払っていない声聞とされている。
- また、『婆沙論』508b4-8は、『梵網經』にある梵天に唯一人生まれた者、すなわち大梵天の愛着の心の記述について、串習力による説と余習があるからとする説を挙げている。
- (45) 『婆沙論』77c4-9. Dhammajoti [1998: 79; 2009: 361] もこの記述に言及している。また、『婆沙論』78b7-12は不染無知を断じていないから現行する痴があるとする説にも言及している。
- (46) 『婆沙論』189b5-12. AKBh 414, 9-15も習気を共に断じていないという説と教えを聞く者（声聞）がいる仏にだけあるから稀有なこととして説かれるが、聞く者がいない者（二乗）については説かれることがないと述べている。『正理論』749a29-b5もほぼ同様であるが、仏は習気もともに断じているということに加えて、有情の種性の違いをよく理解しているからと述べ、大声聞が喜びや憂いを生じないから説かれたいと考えるべきではないとしている。『毘婆沙論』142a17-b1は習気に言及していない。尚、『婆沙論』735c6-8: 『毘婆沙論』277b5-6: 『鞞婆沙論』446a10-11の具知根の記述に、仏は三不護と三不共念住を具えているが、二乗はそうではないとする説がある。
- (47) 『婆沙論』872c4-20. 尚、『婆沙論』735c14-16: 『毘婆沙論』277b11-13: 『鞞婆沙論』446c15-16は具知根の記述に、仏が八つの世間法に執着することなく、その功德は限りなく、及ぶものも無く、一切の困難にある者を救うとする説がある。また、AKBh 182, 7-13は自己の利益がなくても他者の利益を楽しむ菩薩の慈悲の修習に言及している。木村 [2016a: 66] で触れた。

(48) 『婆沙論』 872a27-b2. 『婆沙論』 871c8-17では、仏の生身が無漏であれば、無比女の貪、央掘利魔羅の瞋、鄒盧頻螺迦葉波の癡、傲慢婆羅門の慢が生じるはずはなかったと述べている。『婆沙論』 392a15-b17でも仏が世間の法に随わないことに言及しているが、二乗については触れていない。また、この仏を対象として煩惱を起こす者がいることにより、仏の生身を有漏とする考え方は、対象も煩惱が生じる原因とし、阿羅漢の退失を認めている有部の立場と繋がる。しかし、『婆沙論』 959a6-12は、般涅槃した仏を千の衣をまとわせて荼毘にふしたが二枚だけが焼けなかった理由として、如来の内身外身が清浄だからとする説に言及し、ここでは内身については一切の煩惱と習気を永久に離れていることを、外身については仏のすぐれた相が異熟業により引かれたことを挙げている。

また、『婆沙論』 229a15-c5の有漏と無漏の記述でも、仏の生身を有漏とし、世間の八法を採り上げて、仏の生身を無漏とする大衆部の主張に反論しているが、ここでは声聞・独覚との違いには触れていない。『毘婆沙論』 176a24-c2も仏が世間の八法に動かされないことについて具体的に論じているが、声聞・独覚との違いには言及しない。

(49) 『鞞婆沙論』 463a19-464a3.

(50) 『発智論』 919b2-3; 『八韃度論』 772c19-20; 『婆沙論』 42b5-16; 『毘婆沙論』 30c29. Dhammajoti [1998: 68-69; 2009: 360-361]、佐々木 [2011: 52-57] も採り上げている。存在しないものを存在するとみなす認識については木村 [2016a: 55-59] で考察した。

(51) 『婆沙論』 42b16-24; 『毘婆沙論』 31a12-20.

(52) 『婆沙論』 42b24-c6. なお、木村 [2016a: 59-60] でも触れたように、『婆沙論』 42a20-24は、五見の一つ、邪見の記述でも「虚空と非摂滅が存在しない」と言うことを無覆無記の邪行相の智とし、欲界修所断としているが、習気には言及していない。『毘婆沙論』 30c16-20も修所断の不染汚無記の邪智としている。

(53) 『婆沙論』 42b23-24; 『毘婆沙論』 31a20-29. 『毘婆沙論』には「二事」とのみある。この「二事」が煩惱と習気を示す可能性もあるが、テキストにある言葉からのみ読み、第一義的な邪智と第二義的な邪智とした。また、『鞞婆沙論』にはこの認識に関する記述そのものがない。『毘婆沙論』は正しい道を非道とし、非道を正しい道とする、男に女の想を、女に男の想をなすと例示している。有身見の例は『婆沙論』 36a16-25; 『毘婆沙論』 26a18-25に、戒禁取の道と非道の例は『婆沙論』 41b7-8にあるが、『毘婆沙論』にはない。

尚、『婆沙論』も『毘婆沙論』もこれら無覆無記の邪智は欲界修所断であるとする。『毘婆沙論』については「思惟所断」が「修所断」と考えられる点も含めて、木村 [2016a: 57] でも言及したが、『婆沙論』が修所断とする記述を落としていたので、謹んで加える。

(54) 『婆沙論』 861b18-19. 具知根の記述に、仏には言うことに二言はなく弁才にかけるところがなく、説かれたことに誤りがないが、二乗はそうではないとする説がある。『婆沙論』 735c8-9; 『毘婆沙論』 277b6-7; 『鞞婆沙論』 446a5-6. また、『婆沙論』 735c4-5; 『毘婆沙論』 277b2-3; 『鞞婆沙論』 446a9-10と『婆沙論』 735c9-10; 『毘婆沙論』 277b78; 『鞞婆沙論』 446a11-12の説でも言葉や説くことに言及している。

(55) 『婆沙論』 862a18-25. 尚、『婆沙論』 929b29-930a8は、『発智論』 1021c29-1022a3; 『八韃度論』 904a29-b3の象の咆哮を聞いたのは定から起きてからであるとする記述を受けて、マハーモッサラーナに過失がないことを論じている。

(56) 『婆沙論』 194a9-13. 更に『婆沙論』 194a13-28では、「睡眠する者は愚痴であると聞いた」と言うジャイナ教の弟子の問いに対して、世尊が「睡眠には染汚の睡眠と不染汚の睡眠とがあり、仏・独覚・阿羅漢等は、諸の染汚を断じ、遍知しており、愚痴とは呼ばず、諸仏にも身を調えるために不染汚の睡眠はある」と答えた話を引いている。

(57) 『毘婆沙論』 145b4.

(58) 習気について言及していないが、Dhammajoti [1998: 84; 2009: 256-257]、佐々木 [2011: 42-45] が採

り上げているように、『婆沙論』382c19-383a8；『毘婆沙論』287a27-287b23；『鞞婆沙論』457a20-b11は、十二処について仏が共相と自相とを証知するのに対し、シャーリプトラは十二処の共相のみであると述べ、また、シャーリプトラは十二処を一つ一つ証知するが、必ずまず仏が説いた法を考えるとする説も提示する。木村〔2016b〕では、ヴァスバンドゥがAKBhで修所成の慧として自ら知ることを提示していることを考察した。

『婆沙論』536c29-537a3；『毘婆沙論』387c14-17は想顛倒と心顛倒を見顛倒に伴うものとしているが、AKBhがこの点を問題としていることを木村〔2013；2016a：39-42〕で触れた。

(59) 『婆沙論』257c6-7；『毘婆沙論』200b15；『鞞婆沙論』436b28-29. 『雑心論』905c4も「興渠の薫り（動）のように」とし、AD 220, 10-11 (Cf 三友〔2007:546〕)も睡眠について「はたらきとしては(vṛttitas)アサフェティダ(hiṅgu)等を食べるように理解されるべきである」としている。興菓については、宇井〔1938:307〕、和久〔1979:53-54〕、堀田他〔1989:455-456〕、平川〔1997:999〕を参照した。

(60) 『婆沙論』257c7-8；『毘婆沙論』200b15-16；『鞞婆沙論』436b29. 『雑心論』905c5-6は「嬰兒の衣のように」とする。AD 220, 8 (Cf 三友〔2007:545-546〕)は「隨逐」(anugata)の語源解釈で「乳母の衣の垢のように」(dhātrīcailamalavat)と述べ、AD 243, 23 (287偈)(Cf 三友〔2007:570〕)では、『婆沙論』で「隨縛」に用いられている鳥を魚が追うことを「隨増」(anuśerate)とし、「乳母の衣の垢のように」(dhātrivas-tramalavat)と述べている。

(61) 『雑阿含』29c6-30c11. 対応するSN III 126-132は、五下分結を断じた後にも、伴っている我慢・我欲・睡眠も五取蘊の生滅を随観することにより断じられることを説いている。但し、乳母の衣ではなく、汚れた服であり、灰汁などで踏んで洗うが、灰汁などのおい(gandha)はとれておらず、香で満たした箱の中で(gandhaparibhāvite karaṅḍake)除去するとしている。この記述では、残っているにおいては、汚れた服の垢のにおいではなく、洗浄剤のものである。

(62) 『大智度論』260b17-c6. 『般若経』219a24. 『大智度論』のピリンダ・ヴァッチャの記述はLamotte〔1974:102, n18〕が挙げている。平川〔1997:692 (1888)〕は残気をvāsānāとしている。

『大智度論』にも龍樹作とするのか、羅什の関与をどの程度認めるのか等成立問題があるが、加藤〔1996〕、三友〔2009〕等は『婆沙論』を含めたアビダルマとの関わりも論じている。

(63) 『大智度論』260c6-10: 如₊乳母衣久故垢著、雖_レ以_レ淳灰_レ淨洗、雖_レ無_レ有_レ垢垢氣猶在₊衣。如₊聖人心垢_レ。如_レ諸煩惱雖₊以_レ智慧水_レ洗_レ上、煩惱垢氣猶在₊心。如_レ是諸餘賢聖雖_レ能斷_レ煩惱_レ不_レ能_レ斷_レ習。

(64) 『大智度論』260c23-27.

(65) 『婆沙論』268a25-b1: 復次此煩惱初無間道苦法類忍現在前時即便永斷。若煩惱後無間道金剛喻定現在前時方能斷盡。如₊衣有_レ垢不_レ堅著_レ者、纔洗便淨、若堅著者以_レ淳灰等用功_レ洗_レ之然後得_レ淨_上。亦如₊瓦器膩不_レ深入_レ、水盪便淨、膩深入者或以_レ湯煮、或以_レ火燒然後得_レ淨。

『毘婆沙論』208c1-5も同様に論じている。また、AKBh 355, 16は、次第証の者の修道についての喩例として「衣の粗い垢からまず除かれ、後で微細な垢が除かれる」と述べ、『正理論』693a9-15は『婆沙論』とほぼ同様に粗い垢は水で洗って除かれ、しっかりついた細かい垢は灰汁等でよく洗って除かれると論じている。

(66) 『婆沙論』879c23には、雑修静慮の記述で「衣を一箱に入れて香で遍く熏じるように」とあり、この言葉は、『雑阿含』及びSNの香を薫じて残気を消滅させるという記述と似ている。

『正理論』600c6-29も、有学差摩が心解脱に至った経として「差摩経(安隠経)」に言及しているが、差摩(安隠)は仏が説いた法門により諸漏が永尽し、心が解脱したとする点は、『雑阿含』第103経「差摩経」と異なる。また、『正理論』610b4-11では、我慢・邪慢を見所断とする見解に対して、七つの慢すべてが見所断と修所断の二つに通じるとすべきであるとして、「差摩経」とほぼ同様に差摩の言葉を引用しているが、

挙げられているのは我貪と我慢であって、『雑阿含』にある「我随眠」(SN: asmi'ti anusayo) はない。また、『正理論』605b20-23は毘婆沙ではこの経を解釈して、見を起こす際に離欲から一次的に退すると述べるとも言う。但し、『正理論』では「乳母の衣の垢」という言葉は見られない。引用するのが「差摩経」である点は赤沼 [1933-1934: 1073, fn50: 1091, fn86: 1109, fn75] も指摘している。

尚、『成実論』314b13-20: 333b14-21: 361a28-b09も有学の我慢を説くものとして「差摩経」を引き、凡夫の我慢と有学の我慢を区別し、有学には我慢はないが、正念を失することにより我慢があると論じている。『成実論』も差摩が我慢を断じているが、我慢などが起こるといふ記述は詳しくなぞる一方、乳母の衣の垢については言及がない。

- (67) 有部は有貪を欲貪と区別し、色界・無色界の貪としてしており、櫻部 [1955: 24-26] がこの区別を論じ、有部教学体系中に欲・色・無色三界説が密接に組み入れられている点を指摘している。
- (68) Schmithausen [1979: 7-10]。シュミットハウゼン博士はこの説のかわりに『大乘阿毘達磨集論』では修所断の俱生の有身見によると考えるに至ったとも述べている。俱生の有身見については ASB 62, 3-11: 『雑集論』726c11-21で言及している。博士は「差摩経」と『婆沙論』との関連性には言及していない。尚、『瑜伽論』「摂事分」と「差摩経」との対応は、印順 [1972: 179-184]、向井 [1985: 31] に挙げられているが、この『瑜伽論』797c9-798a5: VS D183b3-184a5, P 210a1-210b6の習気に関わる記述は我慢を論じており、「乳母の衣の垢」や阿羅漢の不染汚の瑕疵ある認識には言及はない。

尚、木村 [2016a: 50-53] で触れたように、ヴァスバンドゥは見所断の煩惱と修所断の煩惱とを実在を伴うもの (savastukatva) であるか否かで区別しているが、AKBh 375, 7-10では、聖者でも考察していないときには忘失により煩惱が生じることがあるとしても、考察時には煩惱が生じることはないとして見所断の煩惱からの退失を否定している。

- (69) 『正理論』502a3-b13は不染無知と呼ばれる習気と煩惱と関わる習気とを区別して論じている。サンガパドらは、習気を不染無知という別の法としてたてる考え方を批判した上で、二乗にもある不染無知について、つとめて法を求めようとしないうちに引き起こされた慧が、また原因となって繰り返して同類の慧を引き起こす劣智とし、これと俱生の心・心所を習気と呼ぶとしている。この不染無知は、自相と共相について知っているが、十分に知ることができない智である。一方煩惱に関わる習気については、本稿で『婆沙論』の記述から導いたのと同様に、煩惱がある段階、見所断の煩惱を断じた段階、修所断の煩惱も断じた段階にわけて論じているが、煩惱を繰り返してきたことにより煩惱を断じた後にも生じる可能性がある煩惱の残余、気分とし、密意には仏ひとりが無学果を得たと呼ばれるとも述べている。

尚、『正理論』の不染無知については、木村 [2016: 60-63] でも触れたが、本稿で考察したことを踏まえ、『正理論』502b3: 502b7-8の「有餘順生煩惱習性」を「[煩惱の] 残余が煩惱を繰り返したこと (習性) に順って生じる」とするなど修正して読んだ。この『正理論』の記述については、Dhammajoti [1998: 83-84, 89-92: 2009: 259-260, 362-363] が詳細に論じている。

また、習気について『正理論』には更に、仏と二乗との差別 (漏尽は同じであるのに仏の智を力という理由 (748a16-22)、無畏の因 (748c12-14)、随眠以外の煩惱が随眠とされない理由 (642a1-3) として論じる等の記述もあり、『正理論』の習気の記述については、改めて考察したい。

また、AKVy 647, 28-29は習気を無記の特殊な心とするアナンタヴァルマンの主張を提示しており、このアナンタヴァルマンの見解については、上記の Dhammajoti の他、Lamotte [1974: 93-94] も採り上げている。尚、AKLA P 310b4, D 252a3-4: AKTA P Tho 490b4, D Do 324b4-5にも同様の見解があるが、アナンタヴァルマンには言及していない。

- (70) 『発智論』925a15-19: 『八犍度論』779b21-26は、欲界の増上の善根を、菩薩が正性離生に入る時に得られる欲界の現観辺の世俗智と、如来が尽智を得るときに得られる欲界の無貪・無瞋・無痴の善根としている。

この記述について『婆沙論』185c9-14は、尽智の時に得る善根を現觀辺の世俗智と区別して論じていることを問題とする。この場合は仏ではなく、菩薩と二乗との違いである。その中に、二つの善根には異なる所がないが、二乗は見・修所断の有頂の習気を越えることができないからとする説がある。『毘婆沙論』139c6-18のこの議論では習気への言及は見られない。また、『婆沙論』625c4-9は忍を得た異生が命を終えるときに、得た忍は捨てるとされるが、悪趣には落ちないと説かれている理由が問われ、善根の勢力が大きいからと答えた後、更に挙げられている説の一つに熏習と余氣に言及するものがある。『毘婆沙論』はこの部分を欠いている。

(71) 『婆沙論』886c9-894c26の菩薩論では、阿耨多羅三藐三菩提を証得すれば、一切の染汚と不染汚の痴を永断することにも触れているが、三十二大丈夫相を得るための百大劫を経る相異熟業の修習を論じている。

AKBh 327, 6 (VI, 1cd) -7は修道に世間道と出世間道の二種類があることを述べている。なお、註(53)で触れたように、存在しないものを存在するとみなす認識は欲界修所断とされ、八世法に対する染汚は未至定だけで滅するとされている。また、所知障という点では五明処との関わりを舟橋 [1965]、川崎 [1992: 153-154]、松下 [2014] が論じている。尚、『婆沙論』884c14-886a19は『發智論』の順流と逆流の記述を採り上げ、順解脱分の善根を植えれば逆流者であり、植えないものを順流者とし、素怛纜・毘奈耶・阿毘達磨を受持し、世間の諸論に通じても、順解脱分を植えなければ、生死の流れから逃れられないことを論じているが、この世間の諸論として「記論・因論・王論・諸醫方論・工巧論等」として五明処に繋がるものを挙げている。

(72) AKBh 382, 19-383, 3.

(73) 註(58)を参照されたい。

(74) 註(34)を参照されたい。

Summary

Defilements (*kleśa*) and their traces (*vāsanā*) — *Vāsanā* in the *Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra* —

Yukari KIMURA

The *Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra* (hereafter AMV) discusses the meanings of latent defilements (*anuśaya*). In this discussion it is mentioned that latent defilements leave strong traces (*vāsanā*), and other defilements (*kleśa*) do not leave.

Furthermore, AMV indicates that traces contain the factor that differentiates *pratyekabuddhas* and *śrāvakas* who have gained enlightenment (*bodhi*) from Buddhas.

Buddhas' enlightenment perfectly destroyed defilements and their traces. Their powers and qualities have no equal. "Wrong cognition" whatever is mistake or ignorance, defiled or undefiled, never arises in them.

On the other hand, *pratyekabuddhas* and *śrāvakas* have only abandoned defilements and defiled ignorance. Their traces have not been perfectly destroyed. Undefiled wrong cognition may arise in them, although defiled cognition and ignorance do not arise in *pratyekabuddhas* and *śrāvakas*.

Undefiled wrong cognition is categorized into three types: (1) similitude of defilement, (2) incorrectness, and (3) ignorance. It seems that defilements abandoned by vision do not cause themselves, but their traces influence and even cause defilements that are abandonable by cultivation. Moreover, the traces of defilements that are abandonable by cultivation cause not only undefiled cognition which is similar to defilements, but also undefiled mistake or ignorance, for example, about the distinction of unborn baby's sex. AMV refers to things beyond the range of perception by the senses of *pratyekabuddhas* and *śrāvakas*.

It is a complex problem what they need to abandon for the sake of entering *nirvāṇa*.