

# 『成実論』の無作について

荒井裕明

けとなっている。一方、意業には表無表という区別は考えられておらず、無表を生ずるのはあくまでも身と口(＝語)の二業だけであることを強調する。

『成実論』における無作の議論が、この様な有部で発達した無表の考え方を意識した上で展開されているであろうことは十分想像できる。ところで、無表という漢訳に対応するサンスクリットは *avijñapti* であるが、有部の論書では無教とも無作とも漢訳されている場合もある<sup>(1)</sup>。では『成実論』の場合、無作の原語は何であろうか。本論にはサンスクリット原典及びチベット語訳が存在しない以上、直接確認することはできない。しかし、この点について加藤純章氏は、『成実論』の無作の原語は *akriyā* である可能性が高いという見解を最近示された<sup>(2)</sup>。その理由は、『成実論』の作者が有部に特徴的な *avijñapti* の語を好まなかったからと述べている。つまり、*avijñapti* (無表) は色であり、身口(＝身語)の二業にのみあ

本稿は『成実論』における無作の語の意味について若干の考察を行うものである。ここに言う無作とは、説一切有部(以下、有部と略す)の無表(*avijñapti*)と比較することによってその特徴を理解することができるものと思われる。有部は、身口意(＝身語意)の三業について、身と口(＝語)の二業には表(*viñapti*)と無表があるとする。表とは他に知らしめることを意味し、具体的には身表は身体の形、語表(口の表業)は言葉の音声としてとらえる。そして、両者は共に色(*rūpa*)に属す。これらの表から無表が生ずるのであるが、無表は表の持つ善又は悪の性質に従って、善又は悪の目に見えない作用を持ち、他によって知られ得ないものである。また、表が色であるために、この無表も同様に色に属すと考えられるが、この色は法処所攝の無見無対の色という極めて特殊な位置づ

るとする有部と立場を異にするために、『成実論』の作者は akriya の語を用いて自らの立場を示したということであろう。その『成実論』の立場とは、無作は色ではなく心不相応行法であり、また、意業にも無作はあるとすることに特徴があると言<sup>(3)</sup>える。加藤氏の指摘のとおり、無作の語を avijāpiti ではなく akriya と理解すべき部分も認められるが、仮りに akriya が原語であったとしても、「行わないこと」という意味でのみ使用されているとは言<sup>(4)</sup>い難く、有部の無表の持つ「他によつて知られ得ないこと」の意味で解釈することの可能な箇所も存在すると思われる。また、加藤氏は『四諦論』(漢訳のみ)に於て akriya と avijāpiti という二語が併用されていたのではないかと推測するが、あまり一般的ではないとは言<sup>(5)</sup>え、『成実論』の場合もその様な可能性が皆無であるとは断言できない。本稿は無作の原語を特定することを直接の目的とするものではないが、以下の考察においては当然留意すべき重要な問題であることに違いない。

## 二

『成実論』は四諦(苦集滅道)に基いて構成されているが、有部の論書の中では『阿毘曇心論』が同じく四諦による構成の最初のもの<sup>(6)</sup>と見做され、両論には構成の点で何らかの関連があると指摘されている。『成実論』は四諦のうちの集諦(苦

の因)として諸業と煩惱を説明する。「業相品」には身口意(身語意)の三業について、まず、身業とは何であるかという議論がある。作者であるハリヴァルマン(Harivarman、訶梨跋摩)は、「身業とは身体の所作である」と言うが、具体的な記述に即して検討してみたい。

論者言、已説<sup>二</sup>苦諦一竟。集諦今当<sup>レ</sup>説。集諦者、諸業及煩惱。是業有<sup>二</sup>三種<sup>一</sup>。身業口業意業。身業者、身所作名<sup>二</sup>身業<sup>一</sup>。是業三種、奪命等不善、起迎礼拝等善、断草等無記。

問曰、若身所作名<sup>二</sup>身業<sup>一</sup>者、瓶等物亦応<sup>二</sup>是身業<sup>一</sup>。身所作故。

答曰、瓶等是身業果。非<sup>二</sup>是身業<sup>一</sup>。因果異故。

問曰、不<sup>レ</sup>応<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>身業<sup>一</sup>。所以者何。身所<sup>二</sup>動作一名為<sup>二</sup>身業<sup>一</sup>、有為法念念滅故、不<sup>レ</sup>応<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>動。

答曰、是事念念滅品中已答。所謂法於<sup>二</sup>余処<sup>一</sup>生時、損<sup>二</sup>益他<sup>一</sup>、是名<sup>二</sup>身業<sup>一</sup>。(大正藏三二、二八九下15-24)

まず、身業とは身の所作であるというハリヴァルマンの説に対して、瓶等の物も身の所作、即ち、身によつて作られたものであるから、身業になるであろうという質問が發せられる。それに対して、瓶等の物は身業(瓶等を作る行為)という因から生じた果であり、因と果とは異なるという観点から質問

の意図が不適切であると答える。

次に、瓶等の物を作る行為が身業であるならば、それは身の動作を意味するととらえた上で、有為法は刹那滅であることを理由に、動作という多刹那にわたって継続しなければ成立しない事柄を身業とすれば、有為法が刹那滅であることと矛盾するので、ハリヴァルマンの言う身業はあり得ないと質問する。身の動作を身業とする考え方は、正量部の行動身表説を想起させる。この説は『俱舍論』や『成業論』にて言及され、刹那滅の観点から批判されているものであるが、ハリヴァルマンの立場は決してこの説の様なものではなく、刹那滅論を認めていることは『成実論』の記述から明らかである。『所謂法於<sub>二</sub>余処<sub>一</sub>生時』とは、あらゆる存在は刹那生滅であることを考慮して「余処に於いて生ずる」と表現し、その場合に他のものを損滅したり増益したりすることが身の所作であり、それを身業と呼ぶものと思われる。だが、余処に生ずる点に関して更に質問が発せられる。

問曰、若爾者身即身業。以<sub>二</sub>余処生<sub>一</sub>故、非<sub>三</sub>身所作名爲<sub>二</sub>身業<sub>一</sub>。

答曰、身是作業之具。身於<sub>二</sub>余処<sub>一</sub>生時、集<sub>二</sub>罪福<sub>一</sub>名爲<sub>レ</sub>業。是故身非<sub>レ</sub>業也。(同、二八九下24-27)

この質問の意図は、身の所作ではなく、身自体が身業ではないのかという点にある。余処に生ずるのは身自体であるから、身の所作を業と呼ぶことはできないという質問である。それに対して、ハリヴァルマンは、身はあくまでも業も作る道具であり、業の本質ではないと見做すようである。従って、彼は身業とは身の所作、即ち身によって作られたものとして、身が余処に生ずる時に集められる罪福(善不善)のことであると言っているのである。

問曰、集<sub>二</sub>罪福<sub>一</sub>は無作。身作云何。

答曰、身余処生時、有<sub>レ</sub>所<sub>二</sub>造作<sub>一</sub>名爲<sub>二</sub>身作<sub>一</sub>。

問曰、是身作或善或不善、而身不<sub>レ</sub>然。是故非<sub>二</sub>身所作<sub>一</sub>。

答曰、随<sub>二</sub>心力<sub>一</sub>故、身余処生時能集<sub>レ</sub>業。是故集、名<sub>二</sub>善不善<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>直是身<sub>一</sub>。(同、二八九下27-二九〇上3)

ここで初めて、「無作」の語が現れる。質問者は、罪福を集めることが身業であるとするハリヴァルマンの考え方に対して、罪福を集めるのは「身の」無作のはたらきであり、その場合の身の作とは何であるかと問う。この質問は身業に作と無作とがあることを前提とするが、この作と無作の語は有部の言う身表業と無表業に相当するのではなからうか。有部では、身表業を刹那ごとの身の形色(sarīsthāna)としてとらえ

るのだから、身表業とは色（rupa）としての身それ自体である。そして、その身表業から、後に罪福（善不善）を集める作用のある無表業が生じるとするのが有部の考え方である。従って、有部にとって身業と言えは、まず身表業（身の作）が想起されるのである。その様な立場からすれば、ハリヴァルマンの身業の説明は有部で言うところの無表業の面についてのみであると受け取られたのであろう。それ故に、あらためて身の作とは何かと問うのである。

それに対する答えは、身が造作することという極めてシンプルなものであるが、これについて質問者は、身の作は善か不善かであるという観点からハリヴァルマンを批判する。有部では、無表業が生ずるのは強い善又は不善の意志をもって表業が為された場合に限られ、無記の場合には無表業は生じないと考えるが、今の批判はこの考え方に基くのではなからうか。そして、この批判に対するハリヴァルマンの回答をもつて、身業に関する議論が一段落することになるが、その回答によれば、彼が身業とは身の所作であると言ふ場合、「心力に随うが故に」という理由が重要な根拠であることが知られる。有部においても表業が成立するためには善不善の意志のはたらきが必要であることは当然認められてはいた。しかし、ハリヴァルマンが身業とは身それ自体ではなく身の所作であると呼ぶ大きな理由は、有部が身業をあくまでも物質的なもの

のと規定することに対する批判と見るべきではなからうか。<sup>(8)</sup> さて、身業に続き口業（||語業）と意業について論じられるが、以下の記述によれば、身及び口それ自体とは別に身業及び口業が存在すると、ハリヴァルマンが考えていることが明確に知られる。しかし、意業の場合は必ずしも身業及び口業と同様の関係ではない。

口業亦爾。非<sub>二</sub>直音声語言<sub>一</sub>。以<sub>三</sub>心力随<sub>二</sub>音声語言<sub>一</sub>、所<sub>レ</sub>集善惡是名<sub>二</sub>口業<sub>一</sub>。

意業亦如<sub>レ</sub>是。若決<sub>三</sub>定心我殺<sub>二</sub>是衆生<sub>一</sub>、爾時集<sub>二</sub>罪福<sub>一</sub>亦如<sub>レ</sub>是。

問曰、如<sub>下</sub>從<sub>二</sub>身口<sub>一</sub>別有<sub>レ</sub>業、意与<sub>二</sub>意業<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>即為<sub>レ</sub>異。

答曰、二種。或意即意業、或從<sub>レ</sub>意生<sub>レ</sub>業。若決<sub>三</sub>定意殺<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、是不善意、亦是意業。是業能集<sub>レ</sub>罪勝<sub>二</sub>身口業<sub>一</sub>。若未<sub>レ</sub>決<sub>二</sub>定心<sub>一</sub>、是意則与<sub>レ</sub>業異。（同、二九〇上3〜10）

意と意業は同一か、同一ではないか、という質問に対して、ハリヴァルマンは二つの場合があると言ふ。例えば、衆生を殺すということについて、明確に殺す意志が決定している場合は意と意業が同一である。しかし、まだその意志が決定していない場合の意は意業ではなく、「意に従つて業を生ずるもの」と呼ばれている。この考え方は『成実論』特有のもの

思われる。そして、この様に意業に二種あるとすることは、この後に考察する「思業思已業」の解釈にも適用されており、その解釈を通して、ハリヴァルマンは意業にも無作があると主張することになるのである。

問曰、已知「作相」。從<sup>レ</sup>作生<sup>レ</sup>異集<sup>レ</sup>業、何者為<sup>レ</sup>相。

答曰、是即名<sup>二</sup>無作<sup>一</sup>。

問曰、但身口有<sup>二</sup>無作<sup>一</sup>、意無<sup>二</sup>無作<sup>一</sup>。

答曰、不<sup>レ</sup>然。所以者何。是中無<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>因緣<sup>丙</sup>、但身口業有<sup>二</sup>無作<sup>一</sup>、而意無<sup>レ</sup>無作<sup>甲</sup>。(同、二九〇上10、14)

さて、最初の質問の中「作の相」について加藤氏は次の様に指摘する。「作」の原語は *vināpiti* ではなく、おそらく *kriya* である、何故ならば身口意(身語意)の三業の説明の後に用いられており、意業をも含めているから、身口の二業のみに該当する *vināpiti* ではあり得ない、<sup>(9)</sup>と云う。加藤氏の指摘のとおり、意業は他によって知られ得ないものと考えられるから、*vināpiti* を用いるのは適当でない。ただ、筆者が疑問に思う点は、「作の相」という語がハリヴァルマンが自ら積極的に用いたものではなく、質問者から発せられたものであり、その質問の趣旨は有部の考え方に基いていることと思われることである。また、この「作の相」の語は質問者が先に発したところ

の、「罪福を集むるは是れ無作なり。身の作とは云何ん。」の文を受けている。この質問の意図について、先に述べた筆者の推測が正しかったとすれば、この質問中の「身の作」は身表業を意味していることになる。しかし、それに対するハリヴァルマンの回答の内容は、質問者の期待するような有部的な理解ではない。結果的に「身の作」の質問に対して、彼の考える身業と同じ論理に基いて口業や意業についても説明したというのが議論の進み方である。従って、同じ質問者の発言でありながら、「身の作」と「作の相」とではその間の議論を通して、意味内容が変化した可能性もあるのではないかと思うのである。

又經中說、二種業、若思若思已。思即是意業。思已三種、從<sup>レ</sup>思集<sup>レ</sup>業、及身口業。是意業最重、後當<sup>レ</sup>說。從<sup>二</sup>重業<sup>レ</sup>集名<sup>二</sup>無作<sup>一</sup>。常相統生。故知意業亦有<sup>二</sup>無作<sup>一</sup>。(同、二九〇上14、17)

ここに引用される経は、『中阿含』卷二七、達梵行經の一節、「云何知<sup>レ</sup>業。謂有<sup>二</sup>二業<sup>一</sup>。思已思業。是謂<sup>レ</sup>知<sup>レ</sup>業。」(大正藏一、六〇〇上24)に相当する。この経は『俱舍論』にも引用されているが、そこでは有部が、思業とは意業であり、思已業とは身業と口業の二種であることの教証とされる<sup>(10)</sup>。では、『成実論』はこの有部所伝と言われる経から、どの様な

解釈をするのだろうか。

まず、思業を意業と見る点是有部と同じである。ところが、思已業については二種とする有部とは異り、三種であると言<sup>(11)</sup>う。即ち、身業と口業の他に、「思に従って業を集めるもの」を思已業に含める。これは何を指すのだろうか。おそらく、先の、意と意業は同一か、同一ではないか、という質問に対する回答に関係があると思われる。その回答は二つの場合、つまり、意がそのまま意業である場合と、意より業を生ずる場合がある、というものであった。従って、思已業に含まれる「思に従って業を集めるもの」とは、まず、身口の二業とは別の意業に関するものであり、その意業に二種あるうちの「意より業を生ずるもの」を意味するのであろう。

このように、意によって善不善の業が集められることを説明した上で、ハリヴァルマンは、身口の二業が罪福を集めることとの論理の一致によって、意業にも無作があると主張する。また、ここで無作は常に相続して生じると言うが、無作は単に果報を招くだけではなく、果報の熟す時まで継続すると考えられているようである。この点については後に考察することとしたい。

意業にも無作があるとする『成実論』の立場は、無表はあくまでも身口の二業にしかないとする有部の立場と明らかに異なる。そもそも、有部における表と無表は戒律の問題を中心

に論じられていたのではあるが、業論一般として考える場合には、意業に無表を認めないことは大きな欠点であると指摘されている<sup>(12)</sup>。ただし、有部の内部においても、『阿毘曇心論』や『阿毘曇心論経』などは、意業の扱い方が従来の有部説とはかなり異っており、表無表の欠点に気づきはじめていた傾向を見てとることができるとい<sup>(13)</sup>う指摘もある。

『成実論』と『阿毘曇心論』の構成上の類似から、両論の成立に関する何らかの関係も考えられるが、<sup>(14)</sup>『成実論』が意業に無作を認めることは、無作のはたらきを業因と業果を説明する業論一般において適用しようとする意味に他ならないであらう。

### 三

次に、無作の意味内容について考察しよう。

問曰、何法名「無作」。

答曰、因<sup>レ</sup>心生<sup>二</sup>罪福、睡眠悶等<sup>一</sup>、是時常生、是名<sup>二</sup>無作<sup>一</sup>。

如<sup>二</sup>經中說<sup>一</sup>、若種<sup>二</sup>樹園林<sup>一</sup>、造<sup>二</sup>井橋梁等<sup>一</sup>、是人所<sup>レ</sup>為福晝夜常增長。(同、二九〇上19-22)

無作は心に因つて罪福、睡眠悶等を生じる時に、常に生ずるものとされる。ここに睡眠悶等と言われる意味は何である

うか。有部によれば、無表は強い善悪の意志を伴った表業から生ずるが、無記の場合には無表は生じないとされる。罪福とは善と不善のことであるから、罪福から無作が生じるのは当然と言える。ところが、睡眠とは心所法の不定地法の一つで、不善不悪の心作用とされるものである。つまり、善でも悪でもない、無記からも無作は生ずると認めているのではないか。これに関連する記述があるので見てみよう。

有人言、隱没無記、無<sub>二</sub>無作<sub>一</sub>。是事不<sub>レ</sub>然。隱没無記、是重煩惱。是煩惱集、則名為<sub>レ</sub>使。但不隱没無記、無<sub>二</sub>無作<sub>一</sub>。

(同、三〇四中9-11)

隱没無記は新訳の有覆無記(nivṭavyākṛta)のことで、ここでは、隱没無記に無作はないとする説をハリヴァルマンが否定している。この説は『発智論』に見出されるもので、<sup>15</sup>無表業は強い善不善の表業、あるいは定によってのみ生じるのであり、すべての表業が無表を生じるのではない、とする有部にとっては当然の内容である。一方、ハリヴァルマンも無記すべてについて無作を生じると言うわけではなく、有覆無記を重煩惱と考えて、不善に類する位置づけとされているようである。

ところで、ハリヴァルマンはある経を引用して、無作に「福の増長」という作用があると言う。福の増長は、『俱舍論』の無表の説明中にも見出されるもので、<sup>17</sup>この点では有部の見解と一致するであろう。

問曰、有人言、作業現可<sub>レ</sub>見、若布施礼拝殺害等、是應<sub>レ</sub>有。無作業不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>見故無。應<sub>レ</sub>明<sub>二</sub>此義<sub>一</sub>。

答曰、若無<sub>二</sub>無作<sub>一</sub>、則無<sub>下</sub>離<sub>二</sub>殺等<sub>一</sub>法<sub>上</sub>。

問曰、離名<sub>二</sub>不作<sub>一</sub>、不作則無法。如<sub>三</sub>人不<sub>レ</sub>語時、無<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>語法生<sub>一</sub>。如<sub>三</sub>不<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>色時、亦無<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>見法<sub>一</sub>。

答曰、因<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>殺等<sub>一</sub>、得<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>天上<sub>一</sub>。若無法、云何為<sub>レ</sub>因。

(同、二九〇上22-27)

初めの質問は、可見のものは存在し、不可見のものは存在しないことを根拠として、無作の業は<sup>18</sup>不可見であるから存在しない、とする内容である。それに対して、不可見であつても無作が存在する理由として、無作には殺害などの法を離れるという作用があると言う。この無作の説明は、文字どおり殺害などの不善の法を作さないということであり、福の増長の作用があると説明された時の無作の意味とは異なるものである。不善の法を作さないことが天上に生ずることなどの善法の果報を招く力となるというのである。有部では、戒律の間

題（戒体）について無表には防善防惡の機能があるとするとするが、『成実論』の如く積極的に果報を招く力を持つものとは考えられていなかったようである。<sup>19)</sup>

次に、ハリヴァルマンは無作を有部のように色と位置づけるのか、あるいは別であるのかを考察してみよう。

問曰、已知<sub>下</sub>有<sub>二</sub>無作法<sub>一</sub>非<sub>レ</sub>心。今為<sub>二</sub>是色<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>是心不相応行<sub>一</sub>。

答曰、是行陰所攝。所以者何。作起相名<sub>レ</sub>行。無作是作起相故。色是惱壞相、非<sub>二</sub>作起相<sub>一</sub>。

（中略）

問曰、若無作是色相、有<sub>二</sub>何答<sub>一</sub>。

答曰、色声香味触五法、非<sub>二</sub>罪福性<sub>一</sub>故。不<sub>下</sub>以<sub>二</sub>色性<sub>一</sub>為<sub>中</sub>無作<sub>上</sub>。又仏説、色惱壞相。は無作中惱壞相不可得故、非<sub>二</sub>色性<sub>一</sub>。

問曰、無作是身口業性。身口業即是色。

答曰、は無作但名為<sub>二</sub>身口業<sub>一</sub>。実非<sub>二</sub>身口所作<sub>一</sub>。以下<sub>下</sub>因<sub>二</sub>身口業<sub>一</sub>生<sub>上</sub>故、説<sub>二</sub>身口業性<sub>一</sub>。又或但從<sub>レ</sub>意生<sub>二</sub>無作<sub>一</sub>。は無作云何名<sub>二</sub>色性<sub>一</sub>。（同、二九〇中9、21）

ハリヴァルマンは、無作を色ではなく、行蘊（＝陰）中の心不相応行であると言ふ。その理由は、作起の相を行

（samskāra）と名づけるのであるが、無作とは作起を相とするものであるから、行蘊に属すとされる。行には本来、作るこの意味がある。形成力のことである。また、転じて移り変ること、有為を意味する。今、無作にはその様な行と同じ作起の相があると言ふ。<sup>20)</sup> 逆に、何故無作が色ではないかと言へば、色は惱壞の相であり、<sup>21)</sup> 作起の相ではないからである。ではもし、無作を色であると仮定すると、どの様な過失が生ずるのか。まず、色などの五法は物質的な存在であるから、それ自体に罪福（善不善）の性質はないので、無作は色ではなく、また、無作には色の特質としての惱壞の相はないので、色ではないと説明するのである。

この一連の議論において、ハリヴァルマンが、徹底して無作が色ではないことを主張するのは明白である。それでは、無作が色ではなく、心不相応行であると主張することに、一体どの様な意味があるのだろうか。

この点について、「不相応行品」の記述を見てみよう。

得者、（中略）又過去世中善不善業未<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>果報<sub>一</sub>、衆生成<sub>二</sub>就<sub>一</sub>是法<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>經中説<sub>丙</sub>、是人成<sub>二</sub>就善法<sub>一</sub>、亦成<sub>二</sub>就不善法<sub>甲</sub>。

問曰、有人言、過去善不善身口業成就、如<sub>三</sub>出家人成<sub>二</sub>就過去戒律儀<sub>一</sub>。是事云何。

答曰、是皆成就。所以者何。經中説、若人為<sub>二</sub>罪福<sub>一</sub>、即是已

所有二事常追<sub>レ</sub>其身<sub>一</sub>、猶<sub>レ</sub>影隨<sub>レ</sub>形。又經中說、殃福不<sub>レ</sub>朽、謂能得<sub>レ</sub>果。若不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>就罪福業<sub>一</sub>者、不<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>果、則失<sub>レ</sub>諸業<sub>一</sub>。(中略)是名為<sub>レ</sub>得。無<sub>レ</sub>別有<sub>レ</sub>心不相應法<sub>一</sub>名為<sub>レ</sub>得。(同、二八九上23〜中12)

これは、心不相應行の一つである得 (prāpti) の説明である。ハリヴァルマンは、無作を心不相應行と言っけれども、「不相應行品」の中に無作の語は見出されない。しかし、今見た記述により、罪福(善不善)の業を成就するはたらきとしての「得」が、無作の内容に相当すると考えてよいのではなからうか。<sup>(22)</sup> また、先の考察の中で、無作は常に相続して生じるといふ点について、後に考察すると述べたが、無作の内容が得であるならば、これは罪福の業という果報を招くはたらきを持つだけでなく、果報の熟す時に到るまで継続して作用する力であると理解してよいであろう。

ところで、得は有部の五位七十五法の体系中の、心不相應行の一つとされていたものであることは言うまでもない。そして、これは三世実有説において、法を未来から引き出した<sup>(23)</sup>り、一瞬だけ現在に固定させる力として必要とされ、例えば、ある人に煩惱や善法が生ずる時には、その人の相続(身心)に煩惱や善法を具有せしめる得が同時に現れ働くのであるといふ。有部ではこの得を実有の法としてとらえるのである

『成実論』の無作について(荒井)

が、ハリヴァルマンは、別法として得という不相應法が実在するのではないと主張する。では、得について『成業論』の記述を手がかりに考察してみよう。<sup>(24)</sup>

若爾應許、由<sub>レ</sub>善不善身語<sub>二</sub>業<sub>一</sub>、蘊相続中引<sub>レ</sub>別法起<sub>一</sub>、其体実有、心不相應、行蘊所攝。有説、此法名為<sub>二</sub>增長<sub>一</sub>。有説、此法名<sub>二</sub>不失壞<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>此法<sub>二</sub>故、能得<sub>二</sub>当來愛非愛果<sub>一</sub>。意業亦應<sub>レ</sub>許<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>此法<sub>一</sub>。若不<sub>レ</sub>爾者、余心起時、此便斷滅。(大正藏三二、七八三中20〜24)

これは、毘婆沙師(有部)が過去の業は実有であるとし、世親がそれを論破した直後の記述である。つまり、未来に果が生起する理由を、過去の業が実有であるからとする毘婆沙師の説が否定されたことを受けて、次なる理由を述べる場面である。即ち、身口意の三業によって、その人の相続(身心)の中に行蘊所攝の心不相應である別法が生起するといふのが、今毘婆沙師が主張する業成立の理由である。この別法のことを、ある人々は增長と言ひ、別の人々は不失壞と呼ぶ。善慧戒の註釈によれば、以上のように理解できる。<sup>(25)</sup>

だが、これは毘婆沙師の所説ではなく、正量部の所説とする解釈も存在している。また、若し毘婆沙師の説だとしても、意業にも無表に相当する如き別法の存在を認める点において、

正統毘婆沙師ではない可能性も指摘されている。<sup>(26)</sup>

この『成業論』の一節について、『大乘成業論文林鈔』は次の様に言う。

有説<sup>(27)</sup>此法一名為<sup>(28)</sup>增長。唯識疏末云、不失增長為不相應一、是得異名。此如<sup>(29)</sup>成業論正量部。

『文林鈔』は唯識疏、即ち、『成唯識論述記』を引用して、不失壞及び增長を不相應行の得の別名と言う。そして、『文林鈔』と『述記』は、不失壞及び增長をどちらも正量部の所説と見るらしい。この様にどの部派の所説であるかという点については問題が残る。

続いてもう一つ得に関する記述を取り上げよう。それは、『順正理論』の一節である。

諸譬喩者、多分於<sup>(30)</sup>中申<sup>(31)</sup>自所<sup>(32)</sup>執諸法種子、惑<sup>(33)</sup>亂正義、令<sup>(34)</sup>不<sup>(35)</sup>分明。復有<sup>(36)</sup>諸師、於<sup>(37)</sup>此種子、処<sup>(38)</sup>隨<sup>(39)</sup>義、建<sup>(40)</sup>立<sup>(41)</sup>別名、或名<sup>(42)</sup>隨界、或名<sup>(43)</sup>熏習、或名<sup>(44)</sup>功能、或名<sup>(45)</sup>不失、或名<sup>(46)</sup>增長。故我此中広興<sup>(47)</sup>決<sup>(48)</sup>折。摧<sup>(49)</sup>彼所<sup>(50)</sup>執、建<sup>(51)</sup>立<sup>(52)</sup>正宗。如<sup>(53)</sup>是已成<sup>(54)</sup>得<sup>(55)</sup>非得性。<sup>(56)</sup>（大正藏二九、三九八中25〜下1）

衆賢は『順正理論』によって、有部の正統説を主張しようとした。この記述は、心不相應行の得に関する説明中の一節である。ここには、有部の正統的な教義理解に対して排除されるべき異説の数々が挙げられている。その代表格は、譬喩者の種子説であることは明白だが、その他にも種子説に類する様々な説があったことが知られる。その中、隨界とはハリヴァルマンと共にクマラーラータ (Kumārāṭa) の弟子であったシュリーラータ (Śrīlāta) の説として知られている。<sup>(29)</sup>そして、それらの異説の中に不失壞及び增長の説が含まれている。衆賢がこの二つを有部以外の部派の異説と見做したのか、あるいは、有部内部の非正統説と見做したのか、この記述だけでは必ずしも明確ではないが、衆賢の言う正統説としての得の理解を混乱させるものとして扱われていることは間違いない。

上述のような『成業論』や『順正理論』などの記述から窺い知り得ることは、業論において果を生起させるはたらきを担うものは何であるかという問題について、仏教内部において様々な説が主張され、混乱した状況があったであろう、ということである。

ところで先の『成業論』の記述について、善慧戒の註釈にしたがうならば、毘婆沙師（有部）の中に、無表に相当するはたらきを心不相應行の別法、即ち、得であるとする主張が

存在したことになる<sup>(30)</sup>。しかも、この別法は身口の二業のみではなく、意業にも適用される、つまり、意業にも無表の存在を認めるといふものである。前述したように、有部の内部においても意業の扱い方には変化があったが、しかし、無表を色とする梓組自体は変更されなかつたと考えられる<sup>(31)</sup>。従つて、今筆者は善慧戒の註釈を全面的に支持するものではない。しかし、無表に相当するはたらきを、色とする思想から、心不相応行とする思想への変化自体は、仏教の業論の展開のある場面において十分に起こり得たと考えたい。何故ならば『成業論』において、心不相応行に属すとされる別法の所説は、結果的には世親によって否定されるのであるが、その間の議論の内容は、世親自身の最終的な見解を導く重要な意味を持つと思われるからである<sup>(32)</sup>。

この様な展開の中で、『成実論』の無作が心不相応行の得を内容とするものであるとすれば、それは、無表を色と規定する有部の思想から、世親の阿頼耶識の思想への移行における過渡的な位置づけをすべきものと言えるのではなからうか。無作については、まだ説明すべき多くの問題が残されているが、それを自らの課題として受けとめ、これを以つてひとまず本稿を閉じることとする。

註

- (1) 例えば『阿毘曇心論』（大正蔵二八、八二二中以下）、『阿毘曇心論経』（大正蔵二八、八四〇上以下）では無教とされ、『雜阿毘曇心論』（大正蔵二八、八八八中以下）では無作とされている。
- (2) 加藤純章「無表と無作」、『江島恵教博士追悼記念論集 空と実在』、春秋社、二〇〇一年二月、五―二四頁所収。
- (3) 『成実論』（大正蔵三三、二九〇上―中）。
- (4) 加藤前掲論文（前註2）、一二―一四頁。
- (5) 兵藤一夫「有部論書における『阿毘曇心論』の位置」、『加藤純章博士還歴記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』、春秋社、二〇〇〇年一〇月、一二九―一五〇頁所収。特に一四一―一四三頁。
- (6) 舟橋一哉『業の研究』、法蔵館、一九五四年、四六―四九頁。同『俱舍論の原典解明 業品』、法蔵館、一九八七年、五―二二頁。山口益『世親の成業論』、法蔵館、一九五一年、七八―一四頁。
- (7) ここに「念念滅品」とあるが、実際にその品名は存在しない。おそらく内容から判断して「識無住品」（大正蔵三二、二八〇上―中）のことであろう。
- (8) 『成実論』中に、無作について色法とせず、心不相応行法とするハリヴァルマンの所説が見出される。即ち、「心不相応行者、無作業也。」（大正蔵三三、一一五二中29―下1）、及び、「色法者、色声香味触也。無色法者、心及無作法也。」（同、二五二中12―13）。また、心力に随うが故にと

いう点について、「随心行法者、若法有心則生、無心不生。如身口無作業也。」(同、二五二中21~22)と記されている。

(9) 加藤前掲論文(前註2)、一七頁参照。

(10) 『俱舍論』業品の偈(1)の釈中に、この経が引用されている。Abhidharmakośabhāṣya, Pradhan edition, 1975 (以下'AKB』と略す) p. 192, I. 11. また、この漢訳『中阿含』一一一經に相当するパーリ『増支部』六一六三經(AN, 6. 63, vol. III, p. 415)の内容は、これと厳密に一致しないことが指摘されている。更に、思業と思已業という二業の分類をはっきりと説いている漢訳『中阿含』が、有部の所伝であることを注意すべきであることも指摘されている。舟橋一哉『業の研究』、三八―三九頁を参照。なお、池田練太郎『思業と思已業』、『印仏研』三〇―一、一九八一年二月、二九八―三〇二頁を参照。

(11) 『成実論』(大正蔵三二、二九〇上15)に「三種」とあるが、元本、明本には「二種」とある。『国訳大蔵経』論部、第一五卷、二六一頁、及び、『国訳一切経』論集部三、二二四頁は、「二種」の読み方を採用している。若し「二種」と読む場合は、「従思集業」と「身口業」と理解することになるが、「三種」と読む場合と内容が全く異なるわけではない。しかし、有部の思已業を二種とする説との相違を明確にする意味において、今は「三種」の読み方に従う。

(12) 舟橋『業の研究』、四二頁参照。

(13) 加藤前掲論文(前註2)、九一―一〇頁参照。

(14) 前註(5)参照。

(15) 『発智論』(大正蔵二六、九七七下14~16)。

(16) 『雜阿含』九九七經(大正蔵二、二六一中7~10)に相当すると思われる。

(17) 『俱舍論』業品の偈(4)の釈中に、有部の無表実有の証明の第三の教証として、『中阿含』、世間福経(大正蔵一、四二七下)が引用される。

(18) 加藤純章氏は、この記述中の「作業」及び「無作業」の原語を、*kriyā*及び*akriyā*と見て、読み方も「作業」及び「無作業」とするべきであると述べる(加藤前掲論文、一七一―一八頁)。だが、筆者には、この文脈上、可見か不可見かが問題とされているのであるから、「作の業」及び「無作の業」と読んで、その原語が *viññapti-karman* 及び *aviññapti-karman* であつたとしても何ら差しつかえないと思われる。

(19) 舟橋一哉「仏教における業論展開の一側面―原始仏教からアピダルマ仏教へ―」、『業思想の研究』、大谷大学仏教学会編、文栄堂、一九七五年、六〇頁参照。

(20) 加藤氏は、「作起の相」の「作起」とは、恐らく無作が「*kriyā*(作)によって生じたもの」という意味だろうと述べている(加藤前掲論文(前註2)、一九頁)。一方、『成実論』の還元サンスクリットテキストでは、「作起の相」を *abhisamskaraṇa-lakṣaṇa* としている (*Satyasiddhiśāstra of Harivarman, vol. I, Sanskrit Text, Gaekwad's Oriental Series No. 159, Baroda, 1975, p. 224, II. 21~22*)。この還元サンスクリットは、おそらく『俱舍論』の行蘊に

関する説明箇所 (AKBh. p. 10, II. 21-22) に abhisams-karana とあるのに依っているとされる。玄奘訳に「説六思身一為二行蘊一者、由二最勝一故。所以者何。行名二造作一。思是業性、造作義強。故為二最勝一。」(大正藏二九、四上8-10) とある。このように、行 (samskara) には造作、即ち、形成力があることを基準に考えれば、『成実論』の「作起の相」の意味を、無作のもつ罪福を集めるといふ形成力として理解することも可能であり、色の悩壊の相との対比もより鮮明になると思われる。

(21) 『俱舍論』に、「色復云何欲所二悩壊一。欲所二擾惱一變壞生故。」(大正藏二九、3上29) とある。AKBh. p. 9, I. 16 参照。

(22) 舟橋『業の研究』、一〇一頁参照。

(23) 加藤純章『経量部の研究』、春社社、一九八九年、二四五—二四六頁参照。

(24) 以下は玄奘訳からの引用である。対応する毘目智仙訳の箇所は、大正藏三一、七七九上4-7、チベット語訳は、東京大学文学部所蔵版、『デルゲ版チベット大蔵経』、唯識部14、138b5-7に相当する。

(25) 善慧戒の註釈によれば、この別法生起の説は毘婆沙師のものといふ。その別法を増長と言うのは大衆部、また、不失壊と呼ぶのは正量部である(同『デルゲ版チベット大蔵経』、唯識部16、81b1-7)。山口益『世親の成業論——善慧戒の註釈による原典的解明——』、法蔵館、一九五一年、一五三—一五五頁参照。

『成実論』の無作について(荒井)

(26) 山口益前掲書(前註25)、一五四—一五五頁の註(1) (3)を参照。また、佐藤密雄氏は、この記述は有部の発言ではなく、第三者か、論主である世親自身の発言とする見解を示している(佐藤密雄『大乘成業論』、仏典講座41、大蔵出版、一九七八年、一六二頁参照)。

(27) 『日本大蔵経』(増補改訂)、論蔵部、諸大乘論章疏二、鈴木学術財団、一九七五年、三四九頁上。

(28) 『成唯識論述記』、大正藏四三、二八九中6-8。なお、この直後に「及破二成実論無表戒等一。」(同、二八九中9-10)と記されている。これは、『成実論』の無作についての言及であり、この無作は、得の異名である不失壊及び増長と同類の説(行蘊所攝の心不相応行)と、『成唯識論述記』において理解されていると言えよう。

(29) 加藤純章『経量部の研究』、二五〇—二六〇頁参照。

(30) 山口益前掲書(前註25)、四一頁参照。

(31) 前註(13)参照。

(32) 前註(26)所掲、佐藤密雄前掲書、四一頁に、「本文以下の、論難応答において、本文の別法が否定を受けながら合理化されて、やがて、経部諸派中の論主の属する経部説の阿頼耶識が成立して行くことになる」とある。

(二〇〇一年七月十日)