

心不相應法について

水野弘元

唐初の玄奘慈恩以来千三百年の間、シナや日本では唯識學、俱舍學は、佛教の基礎的學問として、佛教各宗の人々によつて研究されて來たのであるが、今日では多少その傾向が衰えたかに見える。それは唯識や俱舍の學問が今後の佛教哲學として必要がないからではない。その根本立場からすれば、俱舍や唯識の説く所は、基礎的な佛教哲學として極めて重要なものであつて、佛教が續く限りその價値は失われるものではないであろう。然しその表現形式や組織方法などの點からすれば、これを西洋哲學と直接に連絡せしめ得ないもの、又は近代哲學の思考形式と合致しないもの、が含まれているのである。勿論それは唯識や俱舍の哲學が西洋の哲學に劣つてゐるという意味ではなく、中には西洋や近代の哲學以上にすぐれた獨特の面もあるのであるが、これを理解し表現するには、やはり近代的様式によらねばならない所に、俱舍や唯識の學

が昔乍らの様式ではいけないと見做される所以があるのである。従つて俱舍や唯識の學を近代の一般知性に合致させるためには、その表現形式や組織方法を改善する必要がある。そして俱舍や唯識の學說の中で、今日の哲學的又は常識的立場から見て、最も理解し難いものの一つが今問題にしようとしている心不相應法である。

心不相應とは、云うまでもなく俱舍や唯識の哲學において、一切法（存在するすべてのもの）を分類して、色法・心法・心所法・心不相應法・無爲法の五位とする中の一つである。この中で、無爲法は變化しない常住の存在であり、時間空間に屬しない非現象法である。その他の四位の法はすべて生滅變化する有爲法（現象界）とせられる。この有爲法の中で、色法とは物質であり、心法とは心の主體を指し、心所法とは心の属性、即ち心の部分的な性質・狀態・作用等を意味するのであるから、それは今日の我々にも容易にその概念をつかむことが出来る。ところが心不相應法は、生滅變化する有爲

法であつて、心にも物にも屬しない存在とせられるのであつて、そのような存在は今日の常識では一寸考えられなしし、一般の科學や哲學でも餘り説かれなるものである。それは今日だけでなく、昔でも理解し難いものであつたかも知れなし。昔から色法とか心心所法とかに關しては、種々に論ぜられてゐるけれども、心不相應法については、特にこれを問題として論究されたものは、明治以前の古い研究においても、明治以後の新しい研究においても、殆んどないようである。それは心不相應の概念が色法や心心所法のようにはつきりしないばかりでなく、それが色法や心心所法のように重要なものでもなかつたから、自然におろそかにされたものであろう。然しその概念がはつきりしなじものであるだけに、これを徹底的に論究することが、俱舍や唯識の學をよりよく理解することになり、またこれを近代的に新しく表現し組織するためにも、その徹底的研究の必要性が痛感されるのである。

そこで心不相應法と云われるものは何であるかを、先ず具體的に示して置こう。俱舍學では五位七十五法の中で、心不相應法は十四種とせられ、唯識學では五位百法の中で一十四種の心不相應法が數えられている。俱舍學における十四の心不相應法とは、

一、得 (prāpti)、二、非得 (aprāpti)、三、命根 (jīvita = jīvitendriya)、四、衆同分 (nikāyasabbhāgata)、五、無

想定 (asamjñā-samāpatti)、六、無想事 (āsamjñāka 無想果)、七、滅盡定 (nirodha-samāpatti)、八、生 (jāti)、九、住 (sthiti)、一〇、異 (anyathātvā=jarā 痴)、一一、滅 (anityatā 無常性)、一二、名身 (nāma-kāya)、一三、句身 (pada-kāya)、一四、文身 (vyāñjana-kāya) であり、唯識學の一十四種心不相應法とは

一、得、二、命根、三、衆同分、四、異生性 (prthag-janatā = 非得)、五、無想定、六、滅盡定、七、無想事、八、名身、九、句身、一〇、文身、一一、生、一二、老、一三、住、一四、無常、一五、流轉 (pravṛtti)、一六、定異 (prati-niyama)、一七、相應 (yoga)、一八、勢速 (java)、一九、次第 (anukrama)、二〇、方 (desa)、二一、世 (kāla)、二二、數 (saṅkhya)、二三、和合 (sāmagri)、二四、不和合 (anyathātvā or bheda)

であつて、この中、最初の十四は俱舍の十四種と同じであり、それに更に十種を加えたものである。有部でも俱舍論以前では十四種以外の心不相應法を立てた場合があり、また唯識學派でも二十四種を数えなじ場合もある。⁽⁴⁾

1 色法や心心所法に關しては、部分的な論究は古來の論著に種々に論ぜられている。纏めて論じたものとしては、拙稿「佛教に於ける色(物質)の概念について」(宇井博士記念論文集「印度學と佛教學の諸問題」所収)昭和二十六年、「心心所思想發生過程

に就いて」(日本佛教學協會年報第一四卷) 昭和一六年度、參照。

2 心不相應法のみを取扱つたものはないが、有部等の教理を論じてゐる中で心不相應法に論及してゐるものとしては、例えば Th. Stcherbatzky : The Central Conception of Buddhism 1923 (市川白弦譯、シャルベキイ佛教哲學概論五二頁以下等)、宇井伯壽、佛教汎論上一四三頁等) がある。

3 有部の論書で心不相應法を纏め說いたものとしては、

品類足論卷一(大正二六・六九一c、六九四a以下)、衆事分阿毘曇論卷一(大正二六・六二七a以下)、薩婆多宗五事論(大正二八・九九七c以下)、阿毘曇心論卷四(大正二八・八三〇c以下)、阿毘曇心論經卷六(大正二八・八六六a以下)、雜阿毘曇心論卷九(大正二八・九四二c以下)、入阿毘達磨論卷上(大正二八・九八二a)、卷下(九八六a以下)、俱舍論卷四一五(大正二九・二二a—二九c)、俱舍釋論卷三一四(大正二九・一八〇c—一八八a)、順正理論卷一一一四(大正二九・三九六c—一四一六a)、顯宗論卷六一八(大正二九・八〇三b—一八一三b)

等のものがあり、その中、品類足論、衆事分論、五事論は心不相應法として十六種を擧げてゐる。それは前掲の十四種中の非得を缺き、別に依得・事得・處得の三を加えたものである。然しそ他の阿毘曇心論以下の諸論書ではすべて十四種の心不相應法が述べられている。そしてこの方が有部説としては最後的に發達したものである。

因みに有部から分裂した經部系の成實論卷七(大正三一・二八九a以下)では、大體的に有部説を承けてゐるが、有部の十

四種から衆同分を缺き、別に滅・死・凡夫法の三つを加えて十六種としている。この點は後に觸れるであろう。なおシナ日本の成實宗では五位八十四法を立て、心不相應法を十七種とするが、それは右の十六種に無作(無表)を加えたものである。成實論ではこの無作は心不相應法の名目列舉中には述べられていないが、後方(二九〇b)に、無作が心不相應で行蘊に屬するとせられてゐるから、これも心不相應法に加えたものであるう。これについては後で述べるであろう。

4 瑜伽行派の論書で心不相應法を纏め說いたものとしては、瑜伽師地論卷三、五二、五六(大正三〇・二九三c、五八五c以下)、顯揚聖教論卷二(大正三一・四八四a以下)、大乘百法明門論(大正三一・八五五c)等では二十四種の心不相應法を掲げ、大乘阿毘達磨集論卷一(大正三一・六六五b以下)、大乘阿毘達磨雜集論卷二(大正三一・七〇〇a以下)では、二十四種から最後の不和合を除いた二十三種の心不相應法を説き、大乘五蘊論(大正三一・八四九c)、大乘廣五蘊論(大正三一・八五四a以下)では有部と同じ十四種の不相應法を掲げてゐる。

その他、翻譯名義大集(Mahāvīyutpatti 104)によれば、心不相應法として三十一種を掲げてゐるが、それは唯識の二十四種の他に、evamībhāgīya(如是等類), bheda(破), prabandha(相續), prabandhoparama(間斷), vyāñjana(文), aksara(字), varṇa(梵)である。そこには重複もあるようである。

ところで心不相應の中に數えられる諸法の中には、ニカーヤ・阿含などの原始聖典に述べられているものもあるけれども、中には佛説の中に全く出ていないものもある。そして心不相應 (citta-viprayukta, citta-vippayutta) という名稱やその概念そのものが、原始聖典では全く知られないものであり、部派佛教になつてから生じたものである。更に部派佛教の中にも心不相應法を説かないものがある。これによつて心不相應の概念は、佛滅後になつてから、部派佛教時代に、佛教の一部で立てられたものにすぎないことが知られるであろう。それではこののような概念がどうして生ずるようになつたであろうか。

元來釋尊の佛教は、人生の不安苦惱を除いて、この世を淨樂の理想郷とすることを目的としていた。従つて當時の佛教外の哲學者達が問題としていたような、宇宙や人生に關して、何があるか、何がその根本原理であるか、といふような形而上の問題を取扱うことは、釋尊の堅く禁ぜられるところであつた。蓋し形而上の存在は、生滅變化を受けない常住のものとせられて、そのような現象を超えた常住の存在は、人生の生死苦惱の現象界と没交渉であり、従つて生死苦樂の解決を目的とする佛教には必要のないものであつたからである。

佛教が問題としたのは、生滅變化する社會人生の苦樂の運命であり、この運命を開拓し改變するためには、「世の中に何があるか」という形而上學ではなく、「世の中はいかにあるか」、「いかにすべきか」が必要であつた。そのために説かれたのが四諦や緣起の説であり、因果業報の説であつた。従つて佛教の原始聖典に説かれているすべての教理學説には、形而上の實在を取扱う存在論は一つもないものである。

原始聖典で、存在する一切のもの、として述べられている五蘊、十二處、十八界などについて見ても、そこには決して實在論的意味はなかつた。これを五蘊について見るに、五蘊とは、元來は肉體と精神から成る我々の個體を指したものらしい。この場合、色は物質的な肉體であり、受・想・行・識は精神的な心のはたらきを指したものである。後には五蘊を個體のみに限らず、廣く内外の現象世界を指すようになつたけれども、この場合にも、色は内外の物質であり、他の四蘊は精神的のすべてのものを指していた。そしてこれらの物質的精神的のものが、すべて無常であり、苦であり、無我であることを説き、現實的な苦惱に充ちた身心を苦惱なき状態に向わしめるために、五蘊説が述べられたのである。五蘊の人々は、特に説明を加えなくとも、當時の人々には誰にでもその儘で理解せられ得る常識的のものであつて、それは哲學的形而上學的のものでは決してなかつた。原始聖典の中に、五

蘊に關する説明が餘りないのは、それが説明を要しない常識的意味のものであつたからである。

同じよう原始聖典の中に出でている十二處や十八界も常識的意味のものであつて、我々の認識が成立する場合の主觀（六根）と客觀（六境）及び認識作用（六識）を指し、そのすべてが無常・苦・無我のものであることを説くためであつた。その他十二緣起についても、同じ立場のものであつて、そこに形而上の哲學説の意味は全くなかつた。これが釋尊の原始佛教の立場であり、原始聖典の所説であつたのである。

ところが佛滅後になると、この佛説を敷衍し、原始聖典を註釋し解説しようとする、いわゆる阿毘達磨的な研究法が生じて來た。原始聖典の隨處に散説されている斷片的な個々の教説を統一的に纏めたり、教理的な用語術語を一々定義説明したりするのがそれである。この場合の定義説明には、次第に一定の標準が出來るようになつて、この標準の下にすべてのものを定義して行くことを諸門分別といふ。諸門分別によつて、すべてのものが縦横無盡に徹底的に考察されることによつて、そのものの概念が明確に定められるようになつた。それは原始聖典で多義的多含的な用語でたつたものを一義的に平面化したという缺點はあるけれども、概念を明確化した點は阿毘達磨の功績であつた。

ところで諸門分別の標準は、現存する諸部派の阿毘達磨論

書によつて見ても、部派の間で多少の相違があり、同じ部派でも、有部の論書などでは、時代によつて一樣でない場合もあるけれども、大體的には、諸部派を通じて、共通した標準のものが多い。その主なるものとしては、諸法を分類考察するに、

善・不善・無記の三法、善惡業・報・非一の三法、過去・現在・未來の三法、欲・色・無色の三界、學・無學・非二學の三法、有見有對・無見有對・無見無對の三法等の各三種の標準によつて判別するもの、

有爲・無爲の二法、有漏（世間）・無漏（出世間）の一法、色・非色の二法、心・非心の二法、心相應・非心相應の二法、心所・非心所の二法

等の二種の標準によつて判別するものなどがある。この標準によつて、五蘊・十二處・十八界・四諦・十二緣起などの一々を判定する時、すべての諸法の定義なりその限界なりが極めて明瞭となる。その標準は存在のあらゆる分野を含むものであるから、存在論的の意味では原始佛教よりもすぐれている。原始佛教では五蘊・十二處等を存在論的意味で説いたものではないのであるから、阿毘達磨の諸門分別による存在論的見地からすれば、五蘊十二處等は存在論的な諸法を表わすものとして不適當である。そこで存在のあらゆる分野を含むものとして諸法を分類するために、從來見られなかつた色

法・心法・心所法・心不相應法・無爲法という五位による新しい分類法が採用されるようになった。

尤もこの五位説が完全に成立し、諸法がすべてこの五位によつて分類されるようになつたのは、有部の七論について云々、七論中の最後期の成立に屬する品類足論においてであり、ペーリ佛教や舍利弗阿毘曇論などでは、遂にこの分類法は採用されなかつた。然し初期の阿毘達磨において、既に五位分類の基準は出来ていたのであり、初期論書の諸門分別の中に色法・心法・無爲法は勿論、心所法や心不相應法の名目や概念が見出されるのである。

五位の中で、色とか心（意・識）とか無爲とかいう語は、既に原始聖典の中に出ている。尤も原始聖典と阿毘達磨とでは、その用語は同一でも、それが意味する概念内容はかなりに違つたものとなつて來ている。例えば原始聖典では、色とは肉體とか物質とかいうように、常識的な物質を意味した。

従つて色の内容としての地・水・火・風にしても、原始聖典では、地とは土地木石のような具體的存在物であり、水とは河海湖沼などの水を指し、火とは燈火や太陽などの具體的な火熱を意味し、風とは我々が日常経験する普通の風であつた。このような地水火風は我々が目で見ることの出来るものであつた。ところが阿毘達磨になると、地水火風は我々が目で見ることの出来る具體的な常識的存在ではなくして、その具體

的存在的の中に存在する地水火風としての特質そのものを地水火風とした。従つて地とは物の堅い性質、水とは濕潤の性質、

火とは熱煖の性質、風とは動搖の性質であつて、それは觸れるることは出來ても、目で見ることの出來ないものである。同様に眼・耳・鼻などにしても、眼根・耳根・鼻根そのものは、阿毘達磨的立場からすれば、外部から見える眼や耳や鼻ではなくして、眼等のはたらきをする視覚能力・聽覺能力・嗅覺能力そのものを指すのであつた。ここに原始佛教の常識的立場と違つたものが生じた。⁽²⁾ 他の心（識）とか受・想とか無爲とか云われるものについても同じく、阿含などの原始聖典が意味するものと、阿毘達磨が意味するものとの間には、そこにはかなりの相違があつた。

ところが五位の中で、心所法と心不相應法との二つは、その名目すらも原始聖典の中には見出されない。その名も概念もすべて阿毘達磨になつてから發生したものである。⁽³⁾ この中で、今問題としている心不相應法の名目や概念は、いかにして發生したであろうか。

1 ペーリ佛教の論書では三法二十二門、二法百門の計百二十二門による諸門分別を一定せしめている。舍利弗阿毘曇論では四

十三種の標準が採用され、有部の諸論書では、その場に応じて多少の變化があるが、品類足論では十二處が三十一種の標準で分別され、別に二法百八種、三法三十一種などというのもある。

2 原始聖典と阿毘達磨とににおける色法の概念の變化について

は、拙稿「佛教に於ける色の概念について」（前項註1）参照。

3 部派佛教における心心所法の概念の成立發達の過程について
は、拙稿「心心所思想の發生過程に就いて」（前項註1）参照。

III

心不相應の名目及び概念は、心相應（心所法）の名目や概

念と同じく、前項で述べた諸門分別から由來するのである。

諸門分別の標準に照らして諸法を考察することによつて、そ

の標準が掲げられてゐる限りにおいて、存在するあらゆるもの

が發見されるようになつた。存在の中に、變化しないもの

（無爲 asaṁskṛta, asaṅkhata）と變化するもの（有爲 saṁ-

skṛta, saṅkhata）とがあり、有爲の現象法の中に物質や精神

があり、精神的のものを心の主體（心法）と心の屬性（心所

法）とに區分することは既に述べた。そして存在するものと

しては、右に述べた無爲・物質（色）rūpa)・心(cittā)・心

所(caitasika or caitta, cetasika)の四種のみを説く部派が

ある。ペーリ佛教などはそれである。然し部派の中には、物

や心の何れにも屬しない現象的存在を別に立てるものもあつ

た。それが心不相應法と云われるものであつて、説一切有部

などは、心不相應法と云う獨立の存在を立てるようになつた。

それはいかなる意味の存在であるかと云えば、物質や精神以

外にあつて、物質や精神を動かす一種の力であるとせられる。

このような存在は諸門分別がなされつある間に發見されたのであつて、その端緒の一つをなしたものは、二十二根の諸

門分別における命根の處置であつた。

二十二根とは周知の如く、

(一) 眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根の認識能力とし

ての六根、

(二) 憂根・喜根・苦根・樂根・捨根の感覺感情の支配力と

しての五根、

(三) 信根・精進根・念根・定根・慧根の理想への原動力と

しての五根、

(四) 未知當知根・已知根・具知根の無漏聖位（見道・修道・

無學果）を得させる能力としての三無漏根、

(五) 男根・女根の性的能力としての一性根、

(六) 命根という生命壽量の保持能力、

の六類に區別されるそれぞれの能力を指すものである。この二十二根を諸門分別に従つて分類するならば、(一)の中の意根

は心法であり、他の眼等の五根と(五)の二性根との七は色法で

あり、(二)の五受根、(三)の信等の五根、(四)の三無漏根の十三は

心所法に屬する。そして殘る(六)の命根だけは、色法にも心心

所法にも屬しない心不相應とされたのである。⁽³⁾尤も後で述べ

るよう、心不相應法を認めないペーリ佛教では、命根をば

色法及び心所法の兩方に屬するとしている。

以上の二十二根は原始聖典では、二十二根として纏められることはなかつたようであるが、阿含經典の諸所に散説されて見出されるものである。それでは原始佛教の根(indriya)の思想はどうして生じたものであろうか。根とは「自由に支配する力」、「自在力」を意味するものであつて、佛教以前から既にヴェーダ時代以來存在したものである。そしてプラーナ時代からウパニシャツド時代へかけて、後にサーンクヤ派で採用された十一根の思想が既に存在したのであり、佛教でも恐らくその直接間接の影響の下に二十二根説が生じたものであろう。然し佛教とバラモン教等とでは、その根本立場が違つてゐるから、兩者で同じく根を説いても、その意味は同一ではなかつた。

前にも述べた如く、原始佛教では「何があるか」、「現象の根本原因は何か」ということは、これを全く問題にしなかつた。従つて宇宙人生を動かす根本原因又は根本原理としての梵とか我とかいう本體は、佛教ではこれに觸れなかつたけれども、その根本原因の分派的部分的動力としての根の思想は、恐らく當時の一般的通俗的意味から、これを採用した。正統派で説かれる十一根とは、

- (一) 眼・耳・鼻・口・皮の五知根、
- (二) 手・足・語・大小便道の五作根、

(三) 意根、

の三類のものであり、その教説の建て前から佛教のそれとは大いに違つたものとなり、佛教のものが合理的觀念的のものである。バラモンの十一根は、サーンクヤ説でも知られる如く、根本原因から派出した部分的の力であり、従つてその力は根本原因(pradhana 又は prakṛti 自性)に由來するものである。然し佛教の二十二根の根としての力はそれ自身のものか、他から由來するものか、又は業力に左右されるものか、というようなことは、原始佛教の問題外であつたから、全くその考察がなかつた。

原始佛教では、大體的に云えば、人生の動きは善惡の業とその報とによるとせられた。十二縁起の説で、根本原因を無明とし、又は渴愛とし、更に無明の原因として非理作意を説き、或は流轉緣起から還滅縁起へと轉回向上させるものとして明が説かれ、明の原因として如理作意を擧げるが、要するに流轉輪廻の原動力としては業報の力が、還滅修道への原動力としては信等の五根や三無漏根が説かれていることになら。そして更にその根源に遡ることになれば、これは勿論原始佛教では説かれていないけれども、結局は部派佛教の大衆部が説く清淨心性とか、大乘佛教の佛性とか如來藏とかいうものとなるであろう。そしてこれはある點からすれば、正統バラモンの梵や我の説にも通ずるであろう。

それはとにかく、原始佛教の二十二根は、通俗的意味における諸現象の原動力とされたことは事實であろう。そして業によつて根のはたらきがあるとも考えられたらしい。⁽⁴⁾ ところが部派佛教時代になると、部派佛教の中でも特に形式的な阿毘達磨を發展させた上座部系統では、原始佛教の教理學說をば、すべて形式的機械的に分類整理するようになつた。それが阿毘達磨的なやり方であり、諸門分別もその一つである。

この形式的機械的な論究の方法は、存在を根本原因から展開する有機的生命的なものとする正統バラモンの轉變説とは全く違つたものであつて、寧ろ存在を横の要素に分析しこれを形式的機械的に考察する非正統派の積聚説に類似するものであつた。恐らくは上座部の阿毘達磨學説は、非正統派の學説の影響の下に發達したものであらう。心不相應の思想が生じたのもこの非正統派の考え方を受けたものであらう。非正統派の思想として今日知られているものは、釋尊時代の六師外道の一つであるマッカリ、ゴーサーラ (Makkhali Gosāla) の説と、ジャイナ教祖マハーギーラ (Mahāvira) の説とであり、これを承けて後に成立した正統六派中のヴァイシニカ (Vaiśeṣika 賢論) 派なども、同じ傾向のものである。故に心不相應の概念がこれらの外教の學説といかに類似しているか眺めて見たい。

先ずマッカリゴーサーラは、宇宙人生を構成する要素とし

て、地・水・火・風・空・苦・樂・生・死・得・失・靈魂の十二の實體を立てたとせられるが、その中で地・水・火・風は物質であり、靈魂は精神と見られる。空は物質を容れている空間であつて、佛教では色法ともせられ (パーリ佛教)、また不生不滅の常住な無爲法ともせられる (有部・瑜伽行派等)。苦と樂とは部派佛教以後では心所法とされるものであり、生・死・得・失の四つが、今問題としている非心非物の心不相應法に當るのである。そして生・死・得・失は社會人生における生・死や得・失を起させる一種の力として、これを實在視し、不生不滅の永遠の實體としたものであらう。佛教が心不相應法を生滅變化する有爲法とする點は違つてゐるけれども、その役目やはたらきの點からすれば、兩者は極めて類似したものである。⁽⁵⁾

次にジャイナ教はマッカリゴーサーラと深い關係があるらしい。それはマッカリは初めマハーギーラと共に數年間修行をなし、後に意見が合わないで袂を分つたとせられるからである。また兩者の學説にも類似點が少くない。ジャイナ教は、實體的要素として、靈魂と非靈魂とを立て、非靈魂を更に、^丁運動の條件 (dharma 法)、^乙靜止の條件 (adharma 非法)、^丙物質 (pudgala 物質的要素)、^丁空間の四つに分つから、結局五つの實體を立てることになる。更に時間を加えて六實體とすることもある。この中で靈魂・物質・空間はマ

ツカリの場合と同じであり、法と非法との二つがジャイナ教獨特のものである。然しこれは物や心を運動又は静止させる原因又は條件となるものであるから、やはりマツカリの生死・得・失や佛教の心不相應法と類似した性質のものであることが知られる。以上の點から見て、佛教の心不相應の概念は、佛教以前のこれらの非正統派の學說からの直接間接の影響の下に生じたものと思われる。

更にこれは部派佛教以後の成立であり、恐らくジャイナ教又は部派佛教の影響によつて生じたと思われる勝論派でも、機械論的な積聚説を採用している。勝論では、存在の要素として、普通に實・德・業・同・異・和合の六句義を立てるのであるが、實句義は地・水・火・風・空・時・方・我・意の九種から成り、この中で時と方は唯識説では實體とせず、時間と方位とを司る假法としての心不相應法とせられている。第二の德句義は實體の形狀・位置・狀態などの靜止的屬性を指すのであつて、この中には色・香・味・觸・數・量・別體・合・離・彼體・此體・覺・樂・欲・瞋・勤勇の十七種を説き、更にこれに重體・液體・潤・聲・法・非法・行の七つを加えて二十四種ともせられる。この中には、部派佛教で色法の中に數えられる色・香・味・觸・重體・液體・潤・聲などのものがあり、佛教で心所法とされる覺・樂・苦・欲・瞋・勤勇・（法・非法）等のものがあるが、その他の數・量・別體・合・

離・彼體・此體などのものは、佛教の心不相應法に當ると見られる。⁽⁶⁾

第三の業句義は實體の運動作用などの活動的屬性を指すのであつて、これは取・捨・屈・伸・捨の五種であり、佛教ではそれを説かないけれども、身體的動作としての身表業又は四威儀に當るとすれば、それは有部等では色法とせられることになる。第四の同句義、第五の異句義は、存在するもの上の位概念と下位概念とを意味するものであるから、有部等の衆同分に類すると見られる。尤も後に説く如く、有部等の衆同分は有情に關係した限りでの上位下位概念を指すものであるから、存在の概念全部を含めている勝論の同異句義よりも狭い範圍のものであつて、兩者は必ずしも同一ではない。第六の和合句義は、實體等の結合關係即ち時間空間的の因果關係などを示すものであるが、これもある點からすれば、部派佛教や瑜伽行派での心不相應法に當るとも見られる。

以上のように見て來ると、勝論派の學說は、その分類の基準や學說の根本的立場は、佛教のそれとはかなりに違つているけれども、存在を種々の要素に分類し、その要素が機械的に合離集散し、その要素の中には物心の何れにも屬せずして、それ以外にあつて合離集散の運動・性質・狀態などを司るもののが存在するとせられている點では、佛教が非心非物の法としての心不相應を立てるものと大いに類似しているのであ

る。

1

パーリ佛教では諸法を色法・心法・心所法などの新しい組織で分類することは餘りなく、むしろ修道論などの實際問題に重點を置いた。従つて、パーリ佛教で色・心・心所・無爲の四分法が採用されたのは十二世紀頃のアヌルッダの攝阿毘達磨義論に始まるのである。

4

部派佛教でも成實論によれば、原始佛教の説を承けて、命根等二十二根はすべて業によつて作用が起るとせられる。この主張は瑜伽行派でも採用された。成實論における命根の説明としては、例えば成實論には次の如く述べられている。○成實論卷二（大正三二・二五一b）以因業故、六入六識、得相續生、是命中業、名爲命根、是業從諸受生、……佛以生死往來還滅垢淨故、說二十二根、○卷四（二六五b）從業因緣、四大成眼等根、○卷七（二八九b）以業因緣故、五陰相續名命、是命以業爲根、故說命根、○卷一一（三二六c）因六根生六識、是中有男女根、是諸法相續不斷故、名爲命、是命以何爲根、所謂業也、是業因於煩惱、煩惱依受故、以五受爲根、如是展轉生死相續、依信等根、能斷相續、如是二十二根、往來生死、

5 唯だ佛教では説一切有部等でも心不相應法を生滅變化する現象的有爲法としている點は外教の説と違つてゐるけれども、有部では後にも述べるように、有爲法でもその諸法の體は三世に恒存する實有であるとせられるから、この點からすれば、外教の不生不滅説にかなり近いとも見られる。

6 勝論の行(samskara)は十二緣起の行に多少近いものであり、行爲の經驗反覆による潜在的な慣習力と見られる。その點から

限るとせられる。

3.

論事八、一〇によれば、「命根は色法でもなく、心心所でもなく、非物質の獨立の存在である」という主張があるが、註書によれば、それは東山住部及び正量部の説であるとせられる。パーリ佛教はこれに反対して、命根は色法及び心所法に屬するところであるが、東山住部や正量部は有部や舍利弗毘曇と同じく、命根を心不相應法としたことが知られる。

四

以上の考察によつて、佛教の心不相應法の概念は、非正統派の學說から何等かの影響を受けて成立したことが推察される。ところで今度は部派佛教の中に、このような心不相應法が發生するに至つた經過を、文獻について具体的に眺めて見たい。

先ず原始聖典を見ると、そこには心不相應の語や概念が全くないことは既に述べた如くである。心不相應法は、これを説く部派では、五蘊で云々ば行蘊に屬するとせられる。

そこで試みに原始聖典における五蘊の定義説明を見るに、漢ペの阿含は何れも、色蘊に對してはそれが四大種及び四大所造色であると説明し、受蘊は眼觸所生の受乃至意觸所生の受の六受であるとし、想蘊は六受の後に繼起する六想であり、識蘊は眼識乃至意識の六識であるとせられてゐる。そして今問題としている行蘊については、漢譯雜阿含によれば、

云何行如實知、謂六思身、眼觸生思、耳鼻舌身意觸生思、是名爲行

とか、

云何行受陰、謂六思身、謂眼觸生思乃至意觸生思、是名行受陰

とかせられ、同じペーリ相應部にも、

Katame ca bhikkhave saṅkhāra? Cha-yime bhikkave

cetanā-kāyā; rūpa-saṅcetanā...pe...dhamma-saṅcetanā, ime
vuccati bhikkhave saṅkhāra. (次に諸比丘よ、行とは何で

あるか。諸比丘よ、これらの六思身、即ち色思乃至法思である。諸比丘よ、これらを行とこう。)

とあつて、行とは思 (cetanā) 即ち意志作用であるとせられてゐることが知られる。

そして五蘊を説明するのに、右の定義がなされた以後の時代には識蘊は心の主體としての識體とせられ、受蘊と想蘊は感受作用と想念作用とこう、限られた部分的心作用であるから、それ以外の心作用はすべて行蘊の中に含ましめられるようになつた。従つて行蘊の中には、阿含で説明されたように、單に思といふ意志作用だけでなく、その他の心作用をも掲げられてゐる。このことは諸部派の阿毘達磨論書に出でてゐるのである。尤もペーリの論書では、阿含の説を承けて行蘊の定義説明には單に思のみを説き、他の場所には行蘊を心相應 (即ち心所法) の一種のみであるとしている。然しその中に思だけでなく、ペーリ佛教で説く受・想以外の一切の心所が含まれてゐる筈であるから、ペーリの論書でも、行蘊の中に多くの心所法が含められてゐることが知られる。それにしてもペーリ佛教では阿毘達磨になつてからも、行蘊を心所法のみであるとして、そこに心不相應法を含ましめない。それはペーリ佛教では心不相應法を説かないからである。

然るに説一切有部の論書と所屬部派不明の舍利弗阿毘曇論⁽⁶⁾では、何れも心不相應法を立て、これを行蘊に入れているから、行蘊の定義説明の中には、心相應行（心所）と心不相應行との兩者が述べられているのである。先ず有部の法蘊足論によれば、

云何行蘊、謂行蘊有二種、一心相應行蘊、二心不相應行蘊、云何心相應行蘊、謂思觸作意、廣說乃至諸所有智見現觀、復有所餘如是類法、與心相應、是名心相應行蘊、

云何心不相應行蘊、謂得無想定、廣說乃至文身、復有所餘如是類法、不與心相應、是名心不相應行蘊

とせられており、舍利弗阿毘曇論では、

云何行陰、除受陰想陰識陰、餘法非色有爲是名行陰、

云何行陰、思・觸・思惟・覺・觀・見・慧・解脫・無貪・無恚・無癡・順信・悔・不悔・悅喜・心進・心除・信・欲・不放逸・念・定・心捨・疑・怖・煩惱使、生・老・死・命結・無想定・得果・滅盡定、是名行陰

とあつて、そこには心相應及び心不相應の區別がなされていなければ、本論の他の場所の到る處から知られるように、前掲の引用文の中で最後の「生・老・死・命結（命根）・無想定・得果・滅盡定」の七種だけは心不相應である。そしてこのことは、前に述べた如く、二十二根の諸門分別の中で、命根が心不相應とせられている點からも知られる。

元來舍利弗阿毘曇論では、心不相應法という獨立の存在法が明示されることなく、また心不相應法という名稱も確立していなかつたようである。唯だ概念的には、心法や心所法とも色法とも違つた心不相應法が別個に存在すると考えられていたことが推知される。それは諸門分別における二十二根中の命根の定義にも見られるところであつて、命根は色法ではなくして非色であり⁽⁹⁾、心ではなくして非心であり⁽¹⁰⁾、心相應ではなくして非心相應であり⁽¹¹⁾、心所法（心數）ではなくして非心所である⁽¹²⁾、とせられていて、命根が色法でも心法でも心所法でもない獨立の存在と見做されている點からも知られる。同様に前に掲げた「生乃至滅盡定」の七種のものについても、この七種を心不相應法と明説してはいけれども、例えば五蘊の諸門分別の中で、この七法は色法でもなく、心法でもなく、心相應でもなく、心所（心數）でもなく⁽¹³⁾、色法・心法・心所法の何れにも入らない非心相應の別個の存在とされていたことが知られる。故に舍利弗阿毘曇では、その明示がないとしても、概念的には心不相應の思想が存在したことが知られるのである。

次にパーリ阿毘達磨では心不相應法というものを立てなかつたと云つたが、然し諸門分別の中には、心相應・心不相應という標準が存在している。この場合の心不相應は、他の部派ではいわゆる心不相應法を指すことが多いが、心不相應

法を立てなゞペーリ佛教では何を意味してゐるであらうか。ペーリ法集論によれば、心不相應法を次のように定義説明している。

Katame dhammā citta-vippayuttā? Sabbañ ca rūpam
asankhatā ca dhātu: ime dhammā citta-vippayuttā. (心
不相應法とは何であるか。一切の色と無爲界も、心の
法が心不相應である。)

(¹⁷)
Katame dhammā citta-vippayuttā? Rūpañ ca nibbānañ
ca, ime dhammā citta-vippayuttā. Cittāñ na vattabbañ
cittena sampayuttan ti pi cittena vippayuttan ti pi.
(心不相應の法とは何であるか。色と涅槃と、これらの法
が心不相應である。心は心と相應してゐると心と相應し
てゐないと云ふことが出來なゞ。)

(¹⁸)
とか、せられてゐるのはそれである。これによつて知られる
よつて、ペーリ佛教では、心不相應法とは、單に心と相應し
なゞものとさう意味であつて、それは心と相應することのな
い色法や無爲法としての涅槃を指すに他ならぬのであつ
て、それら以外に獨立の存在としての心不相應法なるものを
認めないのである。⁽¹⁹⁾この點はペーリの論事の中で、「纏は心不
相應である」とか、「智は心不相應である」とか、「業の集積
は心不相應である」とか、「正語・正業・正命は心不相應であ
るから、餘の五支のみが道である」とかせられてゐる場合の
心不相應も、やはり心と相應しないものとさう單なる消極的
の意味のものにすぎず、心不相應といふ積極的の獨立の存在
があることを云つたものではない。

以上によつてペーリ阿毘達磨が心不相應法といふ獨立の存
在を認めないことが判つたが、それではペーリ佛教では他部
派で心不相應法として立ててゐるものと、いかなる存在とし
て見たであらうか。これは前にも少し觸れたように、他部派
が心不相應として説いてゐるものを、ペーリ佛教ではこれを
色法としたり、心所法としたり、或は全くこれを説かないの
である。それはペーリ佛教では、物や心を動かすものは、そ
の性質が物や心自身にあるから、色法や心心所法以外に心不
相應法といふ別法を設ける必要がなかつたからである。

物や心を動かすものについて、例えれば色法について云ふな
れば、ペーリ佛教で説く一十八種の色法の中に、色積集(rū-
passa upacaya)・色積續(rūpassa santati)・色若性(rūpassa
jaratā)・色無常性(rūpassa aniccatā) とさう四種の相色が
あるが、これは有部の心不相應法中の生・住・異・滅の四有
爲相に相當すべきものである。唯だ有部の四有爲相が色心等
のすべてに亘るとせられるに對して、ペーリの四相色は色法
のみの有爲相を表わすものであるから、ペーリの方が狭い範
圍のものとさうことになる。その他ペーリの二十八種色中の

身表 (kāya-viññātti)・語表 (vacī-viññātti) の二表色は、身體的言語的の動作又は動作を起させる力と解すれば、これも他派の心不相應法的なものとも見られる。

更に心所法について見れば、パーリ佛教に限らず、心所法の概念そのものが、心の作用・狀態・性質というような、心の現象的變化を意味するものであるから、若しこれを心の現象的變化を起させる力というように解すれば、やはり心不相應法的なものと見られる。唯だこの場合は、心と相應俱起しつつ、心の作用狀態等を起させるものということになるから、心不相應法とは云えないわけである。この場合は心自身に具わつていて、心を變化させるものということになつて、前のパーリ佛教の色法の中で、物質の中にあつて物質を變化させるものとしての相色や表色が立てられてゐるのと同じである。この考え方は機械論的要素説としての心不相應思想とは違つたものとなるが、とにかくパーリ佛教が、色法や心法を動かすものは色法や心心所法自身であつて、この他に有部等の如く、色法や心心所法を動かす心不相應法なるものを立てるのをしない方が、考え方として一貫性があると云える。

有部は心所法の中に心心所を動かすものを認め、また色法の中でも、例えば地・水・火・風をば、前述の如く堅・濕・煖・動の性質となし、眼根等をば視覺能力等となすのである

から、色法も純粹に物質そのものではなくして、物質の性質・狀態・能力といふような、現象變化に關係したものを色法の中に含めていことになる。しかも色法や心心所法以外に、その現象變化を支配する一種の力を、別に心不相應法として立ててゐるのである。この點から、心不相應法を立てる有部等は、その考え方が一貫していないようであり、パーリ佛教のように心心所や色法そのものの中に、その現象的變化を生ぜしめるものを立てた方が、理論的には徹底していると思われる。

有部等が心不相應法といふ別個の存在を設けたのは、前に述べた如く、恐らく外教の機械論的な積聚説の影響によるであろう。⁽²³⁾ 然し外教では、例えば勝論によつて見るに、その理論の立て方が佛教と違つて、存在するものを、(1)實體そのもの(實)、(2)その實體の靜止的現象としての性質狀態(德)、(3)實體の運動的現象としての作用(業)、(4)實體と實體との概念的關係(同・異)、(5)實體等の結合關係又は時間的空間的關係(和合)、といふような整然たる教理組織の下に立てられてゐるけれども、有部などは一方では佛教的な立場から色法・心法・心所法・無爲法等を説き、それは外教とは違つた立場からの分類であつたにも拘らず、他方では外教の影響によつて、形式的には類似してゐるように見える心不相應法といふ別個の存在を設けたのであるから、それが不徹底のものとな

つたことは當然である。

このように心不相應法は統一のない不徹底な存在であつたために、佛教諸派の中には、これを説かないものと説くものとがあつたり、説く部派にしても、幾つのいかなる心不相應を立てるかについて異説があつたり、また心不相應法の性格にして、これを實法と見做す部派、假法と説く部派があつたりして、佛教内でも一定したものがないのである。そこで次項では心不相應法に關するこれらの異説を眺めることにした。

論が犢子部説であるか正量部説であるか、適確に知り得ない、

7 法蘊足論卷一〇（大正二六・五〇一b）

8 舍利弗阿毘曇論卷三（大正二八・五四五b）

9 同上卷五（五六一a）

10 同上（五六一c）

11 同上（五六二c）

12 同上（五六三a）

13 同上卷三（五四五c）

14 同上（五四七b）

15 同上（五四七b）

五陰幾心相應、幾非心相應、一二心相應、一二分或心相應或非心相應、云何一二分或心相應或非心相應、云何行陰心相應、云何行陰非心相應、行陰若心數思乃煩惱使、是名行陰心相應、云何行陰非心相應、行陰若非心數、生乃至滅盡定、是名行陰非心相應

1 雜阿含卷二（大正二・一〇二）

2 同上卷三（大正二・一五c以下）

3 Sañyutta 22. 57 (vol. III, p. 63)

4 Vibhaṅga p. 7 f.

5 Vibhaṅga p. 40; Ekavidhena saṅkhārakkhandho; cittasaṅyutto.

6 金利弗阿毘曇論三十卷は何れの部派の論書であるか不明であるが、龍樹は大智度論卷二（大正二五・七〇a）に「犢子道人等讀誦乃至今名爲舍利弗阿毘曇」と述べ、瑜伽論記卷二上（大正四二・三四八a）、瑜伽師地論略纂卷三（大正四三・三四b）には舍利弗阿毘曇は正量部の義を述べてゐるとして、定説がない。本論はパーリや有部の根本阿毘達磨としての七論全體を纏めたようなもので、上座部系のある部派の論書である。犢子部や正量部の學説を全體的に述べたものが他にないから、本

20 19 18 17 16
同上（五四七b）
Dhamma-saṅgani p. 209 f.
ibid. p. 254
Kathā-vatthu 11, 1; 14. 6.
ibid. 11, 3.
ibid. 15, 11.
ibid. 20, 5.

23 22 21
nūhīとは既に成實論卷七（大正三一・二八九c）にも「有諸論師、習外典故、造阿毘曇、說別有凡夫法等」とせられていく。

五

今日知られている限りでは、部派の中で心不相應法を説かないものは、前述の如くパーリ佛教であり、これを説くものは有部や舍利弗毘曇や經量部などがあり、また、東山住部や正量部も命根を心不相應法として獨立に認めたとせられる。⁽¹⁾

ところで諸部派の根本阿毘達磨としての品類足論や舍利弗阿毘曇論では、唯だ心不相應法の存在とその名目とを擧げてゐるが、それ以上に心不相應法に對する詳しい考察はなされていない。従つて心不相應に關する種々の研究考査がなされていなかつてからと思われる。

先ず根本阿毘達磨としては、舍利弗阿毘曇論には、前述の如く生・老・死・命結⁽²⁾・無想定・得果(無想果)・滅盡定の七種の心不相應法を述べているが、その一々に對する説明もなされていない。次に有部の品類足論では得・無想定・滅定・無想事・命根・衆同分・依得・事得・處得・生・老・住・無常性・名身・句身・文身の十六種の心不相應法を掲げ⁽³⁾、更にその一々について簡単な定義説明を施している。それによれば、

一、得云何、謂得諸法、二、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、三、滅定云何、謂已離無所有處染、止息作意爲先、心心所滅、四、無想事云何、謂生無想有情天中、心心所滅、五、命根云何、謂三界

壽、六、衆同分云何、謂有情同類性、七、依得云何、謂得所依處、八、事得云何、謂得諸蘊、九、處得云何、謂得内外處、一〇、生云何、謂令諸蘊起、一一、老云何、謂諸蘊熟、一二、住云何、謂令已生諸行不壞、一三、無常云何、謂令已生諸行滅壞、一四、名身云何、謂增語、一五、句身云何、謂字滿、一六、文身云何、謂字衆とあつて、心不相應法の性格などについては何等觸れるところがない。

それが次に註釋書としての大毘婆沙論、綱要書としての成實論、俱舍論、順正理論などになると、心不相應法の一々に對する考察も詳しく述べてあるし、更に心不相應の概観や性格などについても種々に論ぜられてゐる。そこで次には右の諸論書によつて、心不相應法を全體的立場から眺めて、その性格に對する諸派の異説を眺めて見よう。この場合、問題となるのは說一切有部と經部系とである。そして說一切有部の中にも、その派の諸論師の間に異説があり、經部系の中にも根本經部師としての譬喻者(Dārśṭāntika 譬喻師)⁽⁵⁾、これと殆んど同じ立場の訶梨跋摩(Harivarmī)の成實論⁽⁶⁾、その後の經部諸師等のものがあつて、大體的傾向は一致してゐるけれども、その間に多少の相違が見られる。更に心不相應法に關係して、部分的には分別論者(Vibhajyavādin)その他の主張がある。また有部説と經部説との影響を受けて、一層こ

れを大乘的に改善せしめた瑜伽行派の立場がある。

そこで先ず有部の立場による心不相應法の概念を考察しよう。有部ではものの存在について實有と假有とを立てる。假有(prajñapti)とは假法とか施設とかも云われ、その實質的裏付けのない單なる概念としての存在である。實有とは單なる概念的存在でなくして、實質的裏付けのある存在をいう。有部の五位七十五法がすべて三世に亘つて實有であるとせられるのは、有部によれば七十五法が實法であることと示すものである。ところで過去・現在・未來の三世に亘つて諸法が實有であるとすれば、諸法の三世の區別はいかにしてきめられるであろうか。これについては有部内でも、法救・妙音・覺天・世友の四論師に異説があり、この中で世友(Vasumitra)の説が最も正しく權威あるものとせられる。それによれば、三世の別は位(avasthā)の別によるものであつて、法が現在の位に來ればそれを現在と云ひ、未來の位にあるのを未來と云ひ、過去の位に落謝したものを過去と云うのである。⁽⁹⁾ その意味は如何と云うに、例えば心について云うならば、心が心としてのはたらきを現に行つてゐる位が現在であり、はたらきを終つたものは過去の心であり、そのはたらきを將來起すべくして未だ現わしていないのは未來の心であるとせられる。そして心そのもの、即ち心の法體(dharma-svabhāva)は三世に存在するのであるが、そのはたらき即ち法相(dhar-

ma-lakṣana)の有無去來によつて、心に三世の別があるとせられる。従つて有爲の諸法——五位七十五法で云えば無爲法の三種を除いた七十二種——は、すべてその法體としては三世に恒存する實有のものであるが、その法のはたらきの有無によつて三世の別が生ずる。現在の法は法體のみでなくそのはたらきが現存してゐるのであり、過去又は未來の法は、法體のみあつてそのはたらきが現存しないものである。

以上の説明によつて、有部で心不相應法が實有であるとされる意味も明らかとなつたであろう。有部で心不相應法とされるものは、色法(物質)や心心所法(精神的存在)と同じく、その法體もはたらきも具體的に實際に存在するものである。故に生・住・滅と云われるものも、それは單なる概念ではなくして、生・住・滅といふ具體的な存在があるといふことになる。然しその具體的な現象的存在の在り方としての、その場所とか數量とかについては餘り論ぜられていない。果して心不相應法について、そのようなことが云ひ得られるかどうか。

恐らくこのような難點のために、有部から分裂した經部系では、心不相應法を認めはするけれども、これを有部の如く實法とせずして、實體のない單なる概念的存在としての假法であるとした。元來經部(又は經量部)は、說一切有部が餘りにも形式的な阿毘達磨に傾き、原始聖典の説よりも阿毘達

磨說をもつて價値多きものと見做し、極端に走つたのに反感をいだき、阿毘達磨よりも佛陀自身の説かれた經典の説を標準とすべきであるとして、經量部（經說を標準とする主張）の名の下に、合理説を採用して有部から分裂したのである。故に有部が形式的機械的に諸法を分類して、そのすべてを實法であるとしたのに反対して、心所法とか心不相應法とかは、これをすべて假法であるとした。

これを心所法について云えば、有部では受・想・思・觸等は心の屬性として、心の主體としての心法と同時にこれらの多くの心所法が相應俱起するとした。經部では阿含經典の説に従つて、受・想・思・觸等はそれぞれ單獨の心作用であり、そしてそれらは心や他の心所と同時に俱起するものではなくして、一時には一法宛が受→想→思というように繼起するにすぎない。それが同時に生ずるよう見えるのは、その繼起が極めて速やかに行われるため、同時に起ると見誤られるにすぎないのであって、實際には一法宛の繼起である。そしてこのように繼起する心作用以外に心の主體といふものはない。受・想・思等の心作用そのものが心である。これを心所法と云つたとしても、それは心の分位差別にすぎないから、心以外の獨立の別法ではない。従つて心所法と云われる受・想・思等はすべて心の分位としての假法にすぎない。

同様に心不相應と云われる諸法も、獨立の存在ではなくし

て、五蘊等の色心の一種の狀態なり力能なりを指すのであるから、やはり色心等の分位差別に名づけた假法にすぎない。例えれば有部で獨立の實法とする生・住・滅等の心不相應法は、經部によれば、五蘊の生じ住し滅する位又は狀態を假りに生・住・滅と呼ぶのであつて、五蘊を離れて別に實法としての生・住・滅が存在するのではない。なお有部では生・住・異・滅の四有爲相は同時に存在するとせられるが、經部ではこの四相は時を異にして一法宛現われるものであると説いている。

どうしてこのような違つた説が生ずるかと云えば、それはこの兩派の存在の見方に對する根本的な相違によるのである。

前に述べた如く、説一切有部では三世實有を主張するに對して、經部では現在有體過未無體説を主張して、現在の五蘊等の諸法は實有であるけれども、過去又は未來の存在は五蘊等でも實有ではないとするのである。有部では諸法に法體を立てて、三世に亘つて存在するという一種の觀念論の立場に立つていたが、經部ではもつと通俗的常識的の立場から、現に經驗し作用するものののみが實有であるとした。云わば有部が現在の法としたよな、はたらきの現存しているものが、經部での實有であつたから、經部では現在有體過未無體とならざるを得ないのである。經部の有體の體（laksana）は、有部の法體恒有の體（svabhāva）とは意味が違つてゐるのであ

有部と經部とではこのような根本立場が違つていたために、有部では法體の上から、生・住・異・滅の四有爲相の法體は同時に俱存すると主張し、經部はその具體的なはたらきの上から、生・住・異・滅の四相は同時に俱存することなく、

一時に一法宛起ると説いたのである。このことは前に述べた受・想・思等の心所法の俱起、繼起に關する兩派の異説についても、同じ根據から説明され得るであろう。

心不相應の概念について、有部と經部との間には上述のような相違があるのであるが、世親は俱舍論で大體的には有部の説を採用し乍ら、經部説が合理的であるため、時に經部説の方がすぐれていることを説いている。有部と經部との兩者の影響を受けた瑜伽行派では、心不相應法については、その概念は經部説に賛成して、心不相應法を假法であつて實體のなきものとした。そして後の瑜伽行派では、唯識説が觀念論の域を超えて形而上學と見られるようになつたから、この立場からすれば、心不相應に對する見方も變つて来る筈であるけれども、今はこの點には觸れないことにしたい。

1 論事八、一〇及びその註参照。

2 命結とは命根と同じと見られる。恐らく命根の誤寫ではないかと考えられるが、この一類の七種の不相應法を擧げる場合には必ず命結とせられて、二十二根の場合のように命根となつていない。また命と結との二つを指したものではないかとも一應

考えられるけれども、結としては意味不明であるから、やはり命根の誤寫又は同義語と見て置きたい。

3 法蘊足論卷一（大正二六・六九二c）、尙お衆事分阿毘曇論卷一（大正二六・六一七a）、薩婆多宗五事論（大正二八・九九七c以下）にある。

4 法蘊論卷一（大正二六・六九四a以下）、尙お衆事分阿毘曇論卷一（大正二六・六二八c）にもある。

5 譬喻師とは、俱舍光記卷五（大正四一・一〇〇b）では鳩摩羅多（Kumāralāta）の門徒であるとし、成唯識論了義燈卷二（大正四三・七〇七c）では經部本師であるとせられ、稱友の俱舍釋（Yaśomitra； Abhidharmakośa-vyākhyā p. 392, Dārṣṭāntikāḥ Sautrāntikāḥ; p. 400. Dārṣṭāntikāḥ Sautrāntika-visēṣā iti arthaḥ）では譬喻師は經部師又は經部異師であるとしている。何れの説によるも譬喻師は經部師の一種であり、特に經部の祖とされる鳩摩羅多一派即ち主として初期の經部説を指すようである。

6 成實論は古來多く經部師説によるとせられる。三論玄義によれば真諦三藏は成實論が經部義を用うと説いたとなし、嘉祥大師自身は曇無德（法藏）部説とも、譬喻者に同じとも述べているが、これも當時の説を擧げるものらしい。賢首大師は五教章等に「成實論等經部別師」と述べ、慈恩大師も法華玄贊一本に成實を經部説としている。實際に成實論の主張を大毘婆沙論の譬喻者説と比べれば、兩者は殆んど一致するのである。成實の著者訶梨跋摩が、經部祖師鳩摩羅多の徒であるとせられる點か

らも、彼が譬喻者に屬していたことが知られる。拙稿「譬喻師と成實論」駒澤大學佛教學會年報第一輯参照。

7 後世の經部師としては、順正理論の隨處に出でる羅摩 (Rāma) や師利遷多 (Śrīlata) 等がある。更に後にも經部説は發達したらしく、漢譯では順正理論以後のものではなく、西藏譯の中に述べられてゐる。cf. Wassiljew: Der Buddhismus

8 分別論者 (Vibhajjavādin) とは種々の異説がある。ペーリ佛教は自分の立場を分別論者 (Vibhajjavādin) となしまた古來シナでも例え成唯識了義燈卷三 (大正四三・七一九c) によれば、分別論者を四種の別ありとしている。〔一〕は攝大乘論の説く分別論者で、これは化地部を指すとせられる。〔二〕は大毘婆沙論の分別論者で、これは正量部であるとせられる。〔三〕によれば、分別論者を四種の別ありとしている。〔一〕は攝大乗論の説く分別論者で、それは說假部を指すとせられる。〔二〕は大毘婆沙論の分別論者で、これは正量部であるとせられる。〔三〕は成唯識論の分別論者で、それは說假部を指すとせられる。〔四〕は大衆・一説・說出世・雞胤の大衆四部を指すとするのである。從つて分別論者といつて一定の部派があつたのではないと知られる。今は婆沙論の分別論者を指すのである。これに關する近代學者のものとしては大正十四年頃に、赤沼智善 (宗教研究)、舟橋水哉 (密宗學報)、木村泰賢 (宗教研究) 等の諸氏のものがあり、その前にも、その後にも、これに關する論文が出でる。

9 大毘婆沙論卷七七 (大正二七・三九六a以下)、俱舍論卷二 (大正二九・一〇四c)、順正理論卷五二 (大正二九・六三一a以下)

以上で不相應の概念を全體的立場から眺めたから、今度は一々の心不相應法に關する諸部派の説を見るにしたい。

先ず有部の十四不相應法から始めよう。

最初に得 (prāpti) とは、有情が諸法を得ることであり、諸法を得る場合に、それを得させる力がはたらいて、その力を「得」という心不相應であるとせられる。この場合、得る主體は必ず有情であり、得る對象としての諸法とは、〔一〕有爲の諸法及び無爲法の中の〔一〕擇滅無爲、〔三〕非擇滅無爲であるとせられる。⁽¹⁾ その得の剎那には、〔一〕對象としての法と、〔二〕心不相應としての「得」と、〔三〕この得を得させるとせられるのは「得」であるが、この「得」 (〔本得〕) を得させるものとして「得得」 (〔隨得〕) が立てられるからである。更にこの「得得」を得させるものは最初の「得」であるとせられる。これなどは煩瑣哲學的なつまらぬ議論と思われるけれども、生住異滅の四相についても、同様な議論がなされてゐる。得はその時間的位置によつて、獲 (pratilambha)、成就 (samavāgata) の二種とするが、獲とは未得又は已失を今獲ることであり、成就とは已に得てゐることを指す。⁽²⁾ 更に得には法前得・法後得・法俱得など種々に説かれるけれども、煩を恐れて今は省略したい。

以上が得についての有部の説であり、有部はこれを實在の法としているが、經部系では得の實有を許さず、これを概念的な假法であるとしている。大毘婆沙論には、譬喻者の説として、

成就非實有、諸有情類、不離彼法、說名成就、此無實體、但是觀待分別假立⁽⁴⁾

の語が掲げられている。そして得が實有でないことは、恰かも拳が指を離れて別に實在しないようなものである。五指を合して拳と云い、指を離れて拳という實物は存在しない如く、五蘊等を離れて別に得という實體は存しないのである。得の假法であることは、同じく經部系の成實論にも、次の如く述べられている。

得者諸法成就、爲衆生故有得、衆生成就現在世五蘊名爲得、又過去世中善不善業、未受果報、衆生成就此法……、無別有心不相應名爲得

そこでは得の對象として、現在の五蘊の諸法と、過去世の善不善業の中で未だその報果を得ていない業力と、があるとせられている。

非得 (aprāpti) とは、得の反対であり、有情をして諸法を得させない力としての存在である。瑜伽行派などでは、非得の代りに異生性 (prthagjanatā 凡夫性) を説くから、非得は凡夫性と同視せられるのが普通である。然し厳密に云えば、

非得は廣く異生性は狹くして非得の一部分である。聖法を得させない力が異生性であるからである。故に大毘婆沙論では、異生性とは聖法不成就性のことであつて、それは非得の一部を指すに他ならないから、非得を説けば別に異生性を立てて必要がないとして、異生性を獨立の心不相應として立てる餘師に反対している⁽⁶⁾。

また婆沙論には、その主張者の名を擧げないで、成就(得)は實有であるが不成就(非得)は實有でないと主張する者があるともせられている⁽⁷⁾。經部系では得も非得も共に非實有であるとせられ⁽⁸⁾、しかも成實論では、不得(非得)の他に、別に凡夫法(異生性)を心不相應行として立てている。前に異生性不別在の婆沙の否定説があつたのは、或はこのような經部系の主張に對するものであつたかも知れない。經部系としては、非得も異生性も假在の法として立てるのであるから、この兩者を別出しても、有部におけるような重大な意味はないわけである。

命根 (jīvita or jīvitendriya) とは、既に述べた如く、パーリ佛教ではこれを色法と心所法との二つに分けて説き、心不相應法を説かないのであるが、大毘婆沙論によれば、分別論者 (Vibhajya-vādin) は命根を隨心轉であると主張したとせられる⁽⁹⁾。隨心轉とは心に隨つて轉ずる心所法のことであつて、パーリの心所法としての命根説と一致することになる。

有部によれば、命根は過去の善惡業の報として得られる、異熟としての三界の四生・五趣等の身心相續の壽命を指すとせられる。それは煖（體溫）と識（意識）とを保持するものである。⁽¹⁰⁾

然るに經部系では、命根を不相應法として説くけれども、これを獨立の實法とせず、五蘊相續に對する別名にすぎないとしている。成實論に

命根者、以業因緣故、五陰相續名命、是命以業爲根、故說命根⁽¹¹⁾

以因業故、六入六識得相續生、是命中業名爲命根⁽¹²⁾ 等とせられ、命根は五蘊や六入六識以外に別に存しないとしている。世親も俱舍論において、次の如く經部の立場に賛成している。

今亦不言全無壽體、但說壽體非別實物、謂三界業所引同分住時勢分說爲壽行、由三界業所引同分住時勢分相續決定隨應住時、爾所時住故、此勢分說爲壽體⁽¹³⁾

衆同分 (nikāyasabhāgata) とは、品類足論に既に「有情同類性」と定義してゐるようだ、同一類の有情を同類ならしめる力としての實在であるとせられる。雜阿毘曇心論はこれを六種に區別してゐる。⁽¹⁵⁾

種類（衆同分）者、衆生身諸根支節事業飲食同似、彼種類有六種

- 一、界種類、欲界、色無色界の有情としての如し、
- 二、趣種類、地獄畜生人天等の有情の如し、
- 三、生種類、卵生・胎生・濕生・化生の有情として、
- 四、處所種類、無間地獄有情・第一有の有情という如し、
- 五、自身種類、例えば鳥類内で鳩類・鳥類・雀類という如し、

六、性種類、男性女性という如し、

このような標準で、有情の同類たることを示すものを衆同分という。要するに有情の凡聖・階級・男女等の差別を知らしめるために、衆同分という存在がなければならぬとせられたものであろう。入阿毘達磨論等では、これに無差別と有差別とを設け、無差別は有情全體に通ずる上位概念に當り、有差別とは有情中で界・地・趣・生等の別を指すから、これは下位概念に當ると見られる。その點でこの二つは勝論派の同句義・異句義に多少の類似點がある。

なお俱舍論等では、衆同分を有情同分 (sattva-sabhāgata) と法同分 (dharma-sabhāgata) とに分けて説くこともある。有情同分とは、前述のような有情そのものの上位下位概念としての同分であり、法同分とは、有情が有する蘊處界等について、蘊同分・處同分・界同分等を立てるものである。然しこの場合注意すべきことは、この衆同分は有情のみに限るのであつて、勝論の同句義異句義の如く、有情のみならず他の

一切の存在の上位概念下位概念の關係を示すものではないと
ことである。因みに經部系としては、譬喻者も成實論も、
衆同分については一言も觸れるところがないから、經部では
衆同分を心不相應法として假法の中にも、これを立てなかつ
たものであろう。

無想定 (*asamījña-samāpatti*) とは、外教の者が無心無想の
禪定の樂を得るために、第四禪の無想定に入る場合に、その
入定の期間中、心心所の作用を止めて、無心無想の狀態を持
續させる力を指すのであつて、有部では不相應行蘊に屬する
實法であるとせられる。俱舍論に

有法能令心心所滅、名爲無想、如是復有別法能令心心所滅、
名無想⁽¹⁷⁾

とあるのがそれである。ところが經部系では、無想定の場合も心作用が全く滅したのではなく、そこに細心が存續してゐるとしている。大毘婆沙論では、譬喻者のみでなく、分別論師もこの説をなすとせられてゐる。「譬喻者分別論師執、無想定細心不滅」。彼等は、若し無想定が全く無心であるとすれば、それは命根が斷じて死となるべく、定にあるとは云え
ないとしている。成實論でも、無想定を心不相應法として立てては、それは細心の状態にすぎず、獨立の別法があるのでないとせられている。即ち

無想定者、無此定法、所以者何、凡夫不能滅心心數法……

是心心數法、微細難覺故、名無想⁽¹⁹⁾
とあるのがそれである。

無想事 (*āsamījñika*) とは、無想有情天中の有情の心心所を滅せしめる力を云う。この世で無想定に習熟した外學の者が、その報果として來世に無想有情天に生まれるとせられる。

例え入阿毘達磨論に

若生無想有情天中、有法能令心心所滅、名無想事、是實有物、是無想定異熟故、名異熟生

とあるのはそれである。經部系がこれを假法とし、無想有情にも細心があるとするのは、前の無想定におけると同じ。

滅盡定 (*nirodha-samāpatti*) 詳しくは想受滅定 (*samījñā-vedayita-nirodha-samāpatti*) と云ふ。佛教の聖者が禪定の樂を得るために、非想非非想處定を得てから更に入る、極めて靜寂な禪定であるとせられる。そこには受想等の心心所が全く止滅した無心無想の状態のみが存在するのである。そこでその入定の期間中、心心所を止滅させる力があるとして、これを滅盡定という獨立の心不相應法とせられる。入阿毘達磨論の定義によれば、

滅盡定者、謂已離無所有處染、有頂心心所法滅、有不相應法、能令大種平等相續、故名爲滅定、是有頂地加行善攝⁽²¹⁾とある。有部では聖者無漏法には異熟果はないとせられるから、滅盡定は異熟ではなくして、加行による善であるとせら

れる。

經部系及び分別論者によれば、有部説と異つて、滅定は細心不滅であると主張した。彼等の説として無有有情而無心者、亦無有定而無念者、若定無心、命根應斷、便名爲死、非謂在定⁽²²⁾

とあるのはそれである。更に譬喻者は、滅盡定も有心であつて、唯だ想と受を滅するのみであるとも主張したとせられる。⁽²³⁾ この點は同じく成實論にも説かれているのであつて、そこには

滅盡定者、心滅無行、故名滅定、無有別法、猶如泥洹⁽²⁴⁾

とあり、滅定には細心が存續していて、これを假りに滅定と名づけるのであるから、滅定といふ心不相應法は假法であるとせられている。

生(jāti)・住(sthiti)・異(jarā)・滅(anityatā)は有爲の四相と云われ、五蘊等の諸法が生じ住し老へ滅するのは、それを支配するそれぞれの一種の力が實在するからであるとし、これを心不相應法としたのである。大毘婆沙論によれば、四相の定義説明については、有部内でも諸論師の間に種々の異説があつたらしが⁽²⁵⁾、これを實法としての心不相應とする點では何れも一致している。そして有部では前にも述べた如く、四相は觀念的 existence としてその法體は恒時に存在するから、有爲法の變化が生ずる場合には、四相同時に俱存し、

更にこの四相(四本相)を生住異滅せしめるものとして、生・住・異・滅の四隨相をも立て、この四隨相を生住異滅せしめるものは四本相であるとするのである。⁽²⁶⁾

然るに經部系では、四有爲相は同時に存在することなく、一々が作用する時のみ一々宛別個に存在するとし、しかもこの四有爲相は五蘊等と別物でなく、五蘊等の生・住・異・滅の狀態を四相とするのであるから、五蘊等の分位を名づけた假法にすぎないとしている。大毘婆沙論に譬喻者の説として、

諸有爲相是不相應行蘊所攝、不相應行蘊無有實體、故諸有爲相、非有實體⁽²⁷⁾

諸有爲相是不相應行、行蘊所攝、諸不相應行、皆無實體⁽²⁸⁾とあり、更に經部師の説として

色等五蘊出胎時名生、相續時名住、衰變時名異、命終時名滅⁽²⁹⁾

とあり、成實論でも同様、

五陰在現在世名生、捨現在世名滅、相續故住、是住變故、名爲住異、非別有法名生住滅⁽³⁰⁾とせられているのはそれである。

更に成實論では、この生・住・異・滅の他に不相應法として死と老とを別に立て、

五陰退沒名死、諸陰衰壞名老、無別有老死法⁽³²⁾

としているが、その假法としての見方は何れも同じであるから、四有爲相と老死とは必ずしも質的な區別でなく、唯だ四有爲相が有部の如く一時に存在するものでないことを説くため、四有爲相の説明を前に出したものであろう。世親の内心は經部説に賛成したとせられる。⁽³³⁾

なお有爲相については、他の部派の間にも異説があつたらしく、大毘婆沙論によれば、分別論者は諸有爲相は何れも有爲ではなくして無爲法であると主張したとせられる。即ち若有爲相是有爲者、其力羸劣、何能生他、乃至令滅、以是無爲故、便能生法乃至滅⁽³⁴⁾

若有爲相體是有爲、性羸劣故、則應不能生法住法異法滅法、以有爲相體是無爲、性強盛故、便能生法乃至滅⁽³⁵⁾

とあるのがそれである。更に法密部 (Dharma-guptaka 法藏部) は、四有爲相中で、生・住・異の三つは有爲法であるが滅だけは無爲法であると主張したとせられる。その理由とする所は、

若無常相體是有爲、性羸劣故、不能滅法、以是無爲、性强盛故、便能滅法⁽³⁷⁾

である。更に相似相續沙門は、四有爲相は色法であるとして、その心不相應たることを否定したとせられる。⁽³⁸⁾ これはパーリ佛教の説と同じと見られる。また他の人は、有爲相が相應法

即ち心所法であると主張したとせられる。⁽³⁹⁾

以上のように見て來ると、諸部派の間で有爲相に關しては、種々の異説があつたことが知られる。

なお大毘婆沙論には、諸法が生滅變化する場合に、有爲相の力が強いか業力が強いかについて論ぜられている。その結果は無常力よりも業力の方が強いとせられている。その理由は、

- 一、業能滅三世行、無常唯滅現在行故、
- 二、業力能引五趣衆同分、無常唯能滅現在行故、
- 三、業力強、非無常力、所以者何、和合事難別離易故、
- 四、業力能感一切果法、無常唯能滅起法故、

である。この場合の無常力（有爲相）とは、言うまでもなく、業力と同じく現在に作用しつつある具體力としてのものであつて、法體として三世に恒存する觀念的な有爲相を指したものではない。

名身 (nāma-kāya)・句身 (pada-kāya)・文身 (vyāñjana-kāya)。名身とは山・川・人等の名辭を指し、句身はこの名辭の集りによつて出來た文章句節を意味し、文身とはア・イ・カ・サ・タ等の字を云うのである。勿論これらは紙上に書かれた文字章句ではなく、觀念的に實在するとせられるものである。云わば思想概念等を傳達する力の集まりが名・句・文身であつて、それあるが故に言語なども存在するとせられる

のである。經部ではこれらが實在ではなくして、概念のみの假法にすぎないとせられる點は、他の心不相應一般の場合と同じである。⁽⁴¹⁾

なお外教の聲論者 (*sabda-vādin*) 卽ち文典家は名・句・文身をば心不相應法とせず、その自性は聲であると主張したらしい。⁽⁴²⁾ 佛教によれば聲は色法となるから、名・句・文身も色法とされることになるけれども、有部等ではこの三者は單なる聲と違つた觀念的な獨立の存在とせられたものであろう。更に成實論にもある人の說として、聲論者に似通つたような主張が擧げられている。

有人言、名句字衆、是心不相應、此事不然、是法名聲性、法入所攝⁽⁴³⁾

然しこの場合には、聲を法入所攝の聲とせられている。この主張は佛教内か外教のものか不明であるが、これはパーリ佛教で聲から起る語表を法處所攝の色としているとの通ずる點もある。

有部で説く十四心不相應法及びそれに關係したものは以上で大體紹介し終つたが、前にも述べたように、成實論では、一括して心不相應を掲げている場所では、右の諸法だけを説いているけれども、その少し後方に無作（無表 *prajñapti*）を論じ、無作をもつて心不相應であり行蘊の所攝であるとしているために、シナ・日本の成實宗では無作をも心不相應法と

して數えている。無作に關しては、成實論には、有部と成實との立場を問答體で示し、有部が無作を色法とするに對し、成實論主は無作を非心非色の心不相應法であり、無作には意業によつて生じたものもあるとなし、それが後世の種子說の起原の一つをなしている。

1 大毘婆沙論卷一五八（大正二七・八〇一a）、俱舍論卷四（大正二九・二二a）等

2 大毘婆沙論同前

3 順正理論卷一二（大正二九・三九六c）

4 大毘婆沙論卷一五七（大正二七・七九六b）

5 成實論卷七（大正三二・二八九a以下）

6 大毘婆沙論四五（大正二七・二三五a）、俱舍論卷四（大正二九・二三b）等。尙お大毘婆沙論四五（大正二七・二三一c一二三五a）には、異生性に關する諸論師の說が紹介せら
れています。

7 大毘婆沙論卷一五七（大正二七・七九六c）

8 大毘婆沙論卷四五、卷一五七（大正二七・二三一b、七九六）
成實論卷七（大正三二・二八九a）

9 大毘婆沙論卷一五一（大正二七・七七〇c）

10 雜阿毘曇心論卷九（大正二八・九四三以下）、入阿毘達磨論卷下（大正二八・九八七a）、俱舍論卷五（大正二九・二六a
以下）

11 成實論卷七（大正三二・二八九b）
成實論卷二（大正三二・二五一b）

俱舍論卷五（大正二九・二六b）
品類足論卷一（大正二六・六九四a）

雜阿毘曇心論卷九（大正二八・九四三a）
入阿論達磨論卷下（大正二八・九八七b）、俱舍論卷五（大

正二九・二四a）

俱舍論卷五（大正二九・二四c）
大毘婆沙論卷一五一（大正二七・七七二c）

成實論卷七（大正三二・二八九b）
同上卷一九五（九九七b）復有說、諸有爲相是相應法

入阿論達磨論卷下（大正二八・九八七a）
大毘婆沙論卷一五二（大正二七・七七四a）

同上（七七五a）
成實論卷七（大正三二・二八九b）

俱舍論卷七（大正三二・二八九c）
同上（一九九b以下）

大毘婆沙論卷三九（大正二七・二〇三b）
俱舍論卷五（大正二九・二七b）、順正理論卷一三（大正二

九・四〇六a）等
大毘婆沙論卷三八（大正二七・一九八a）
同上卷一九五（九九七b）

同上卷三八（一九八b）
成實論卷七（大正三二・二八九b）

俱舍論卷五（大正二九・二七c・二八c）
大毘婆沙論卷三八（大正二七・一九八a）

同上卷一九五（九九七b）
同上卷三八（一九八a、一九八c参照）

同上（一九八a）色法生住老無常、體還是色、乃至識法生老

俱舍論卷五（大正二九・二六b）
大毘婆沙論卷三八（大正二七・一九八a）

同上卷一九五（九九七b）
同上（一九八a）色法生住老無常、體還是色、乃至識法生老

俱舍論卷五（大正二九・二六b）
品類足論卷一（大正二六・六九四a）

雜阿毘曇心論卷九（大正二八・九四三a）
入阿論達磨論卷下（大正二八・九八七b）、俱舍論卷五（大

住無常、體還是識、同上卷一九五（九九七b）復有說、色法生
老住無常、體即是色餘亦如是
同上卷一九五（九九七b）復有說、諸有爲相是相應法

同上卷三八（一九九b以下）
同上卷一四（七〇a）名句文身、非實有法

同上 名句文身、聲爲自性
成實論卷七（大正三二・二八九c）
同上（二九〇b）（有部）有無作法、非心、今爲是色、（成實

師）是行陰所攝、色是惱壞相、非作起相、（有部）經中說六思衆

名行陰、不說色不相應行、（成實師）是事先已明、謂有心不相

應罪福……色聲香味觸五法、非罪福性故、不以色性爲無作、……

：又或但從意生無作、是無作云何名色性、又無色中有無作、是

無作云何當有色耶

七

部派佛教における心不相應法の一々は大體右の如くである
が、有部や經部の説を承け、これを大乘的立場から採用して
いる瑜伽行派の心不相應は、全體的に見ればその立場は經部
説に近いということが出来る。そしてその一々の心不相應法
の説明も有部や經部のものを繼承している點が多いけれど
も、瑜伽行派では、部派佛教以上に種子説や阿賴耶識説が加
わつて、その立場から諸法の説明がなされるから、心不相應
法についても、部派時代になかつた定義説明が加えられてい

る點がある。例えば、最初の「得」について云えば、瑜伽行派ではこれに種子成就、自在成就、現行成就の區別を立て、また「無想定」や滅盡定については、經部系が細心不滅を説いたのを承けて、瑜伽行派では細心を阿賴耶識となし、この二定では麁心としての轉識は滅するけれども、細心としての阿賴耶識は不滅である、とする如きはそれである。然しこれについては、煩を恐れて觸れないことにしたい。

唯だ瑜伽行派になつて、有部の十四心不相應以外に、新に加えられた十種の心不相應行について、少し眺めることにした。尤も瑜伽行派の諸論書の中でも、五蘊論等は十四心不相應法のみを掲げ、阿毘達磨集論等は最後の不和合を除いた二十三種の心不相應法を説き、その他は二十四種を擧げてゐるけれども、現存最初の論書としての瑜伽師地論について見れば、その卷三と卷五六とには二十四種を掲げてゐるに拘らず、その詳細な説明をなしてゐる卷五一では十八種しか擧げていない。それは前の十四から二無心定と無想果との三を除き、後の十から方・和合・不和合の三つを除いたものである。殊に不和合は前述の集論等にも述べられていない點からすれば、二十四と確定したのは精々無着又は世親あたりからで（或はそれ以後かも知れない）、瑜伽師地論でも元來は心不相應法の數は確定していなかつたのを、後に瑜伽論が現形を取る頃に、確定した二十四のものを卷三、卷五六等に記載した

ものであろう。そして翻譯名義集(*Mahāvīrtipatti*)には心不相應法として三十一種の名目を掲げているが、その中に瑜伽行派の二十四種も含まれてゐるけれども、その二十四の後の方は必ずしも連續しないで、他の名目がその間に挿入されている。この點から見ても、瑜伽行派の後の方の名目は、必ずしも確定したものではなく、その他に別の名目の心不相應法も佛教の中で述べられていたことが知られる。翻譯名義集が、瑜伽行派の二十四心不相應以外のものをどこから取り来つたかは、現存の漢譯藏經の中には、此等の項目を説いたものが他にならないから、これを知る由もないが、チベット藏經の中には、或はそのような文献があるかも知れない。とにかく、心不相應法の項目數は必ずしも確定していなかつたことが知られる。これは心所法の項目數についても同じである。

瑜伽行派の心不相應法は附論的に述べることにしたいから、有部等になかつた十種のものについても、これを簡単に紹介するに止めたしと思う。その十種とは、流轉・定異・相應・勢速・次第・時・方・數・和合・不和合である。

この中、流轉(*pravṛtti*)とは、現象の諸法が因果相續して斷絶しない状態であり、その不斷相續の分位を假りに流轉と呼ぶのである。隨つて他の心不相應法と同じく假法とせらる。

次に定異(*pratiniyama*)とは、諸法の因果相續の法則が

決定していくて、佛の出世不出世に拘らず、善因善果惡因惡果が法爾として雜亂しないことであり、そのような因果の差別相の分位を假りに定異と名づけたものである。

相應 (yoga) とは諸法の因と果とが互に適當相應し、相稱することであつて、その因果相稱の分位を假りに相應と名づけたものである。

勢速 (java) とは、諸行の因果相續が迅速に流轉することであり、その迅速に流轉する分位によつて勢速とさう心不相應法を立てたものである。

次第 (anukrama) とは、諸行の因果相續が順序正しく前後次第することであつて、その順序よく一一流轉する分位を假りに次第と名づけたものである。

時 (kala) とは、太陽の出沒によつて定められる諸行相續の時間的経過を指し、また過去・現在・未來の三世の差別をなさしめるものであつて、諸行相續不斷の分位を假りに時と名づけたものである。普通に佛教では時間といふ存在を認めず、諸法の経過を時として現わすのである。従つて普通に時の原語としては adhvan (経過) の語を用いるが、今は一般的な kala の語が用ひられている。

方 (desa) とは、物質の存在する位置を示すものであり、東西南北四維上下の因果の差別をなすものであつて、物質の位置的分位によつて假りに方と名づけたものである。

數 (saṅkhyā) とは、諸法のある単位による計算數量の差別を示すものであつて、諸法の単位による表出の分位を數と名づけたものである。

和合 (sāmagrī) とは、諸法が因果相續する場合に、衆縁が集會することによつて始めてその現象が起るのであるが、その衆縁の集會を假りに和合と名づけたものである。

不和合とは、和合と相違することであり、衆縁が和合したことである。不和合の原語としては anyathātva (異様性) が當ててあるが、これは十四心不相中の異 (老) のことであるから、或は bheda (破) がこれに當るかも知れない。

1 瑜伽師地論卷五二 (大正三〇・五八七a)、大乘阿毘達磨集論卷三 (大正三一・六七三c) 等参照。

2 瑜伽師地論卷五三 (大正三〇・五九二c以下)

3 前方第一項の註 3 参照。

4 以下の諸法の定義説明に關しては、瑜伽師地論卷五二、卷五
六 (大正三〇・五八七c以下、六〇七c以下)、大乘阿毘達磨
雜集論卷二 (大正三一・七〇〇c以下) 等参照。