## 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面

――いわゆる「色心万重」説を中心として――

山 部 能 宜 (九州龍谷短期大学)

はじめに

瑜伽行派における善悪因果説の根幹をなすものが「種子」の概念であることは多言を要しない。従って、瑜伽行派における善悪因果説の構造を明らかにするためには、種子説の内容こそが解明されなければならないのである。周知の通り、完成された瑜伽行派の教理では、アーラヤ識と呼ばれる深層心理が、善悪の行為の潜在余力である習気、即ち種子を保持するとされる。しかしながら、このような説は、『瑜伽師地論』(『瑜伽論』)形成の比較的遅い段階に、アーラヤ識説が導入されて初めて可能になったもので、それ以前には、このような理論が存在しえなかったことは言うまでもない。ところが、アーラヤ識説を前提とする種子説は、『瑜伽論』全体の中から見るとむしろ例外なのであって、『瑜伽論』における種子説の大多数は、アーラヤ識説を前提としていない。そして、このアーラヤ識説を前提としない種子説が、種子説の展開過程を理解するためにはむしろ重要なのである。そのような初期の種子説の中で、鍵となる概念の一つに、衆生の体と心とが、それぞれ互いの種子を保持するという、いわゆる「色心互薫」の説がある。

アーラヤ識説を前提とするならば、アーラヤ識がすべての種子を保持す 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) — 127 — ると言えばよい訳であるから,種子を保持する主体の問題は比較的単純であるが,アーラヤ識説を前提としない場合,何が種子を保持し続けるのかというのは大きな問題であった。そのような問題に対する一つの解答として提示されたのが,本稿で取り上げる「色心互熏」の説だったのであろう。

この「色心互熏」説は、インド・中国・チベットの後世の伝承によると経量部説であったとされていて、そのことは、現在の仏教学者たちの間でも通念となっている。しかしながら、「経量部」なる言葉が初出するのは世親の『阿毘達磨俱舎論』(『俱舎論』)であったということが加藤純章教授により指摘されており、「経量部」なる学派が世親以前に実在したのか、また、もし実在したとしたら、それはいかなるかたちで存在したのかは、今日学界における大きな懸案の一つとなっている。この点に関し、『俱舎論』中に「経量部」説として言及される説の殆ど全てが『瑜伽論』にトレースできるという原田和宗氏の指摘は、注目すべきものである。

一方,この問題との関係で看過できないのが,これも『倶舎論』中にPūrvācārya(先軌範師)の説として言及される一連の学説であるが,このPūrvācārya 説もまた,かなりの部分が『瑜伽論』等の初期瑜伽行派文献にトレースできることが,袴谷憲昭教授等の研究により明らかにされているのである。

実は、この「色心互熏」説は、それを「経量部」に帰する後世の伝承にもかかわらず、世親自身は『倶舎論』中でこれを Pūrvācārya の説として言及するのであり、その意味で、「経量部」と Pūrvācārya とをめぐる一つの要の位置にあると言えよう。そういった点で、この概念の成立事情を検討することは、「経量部」の実態を解明するための一つの布石として、重要な意味を持つのである。『倶舎論』中に言及される「色心互熏」説が、『瑜伽論』にトレースできることは、既に指摘されている。しかし、それー128 — 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜)

では『瑜伽論』に見出される「色心互熏」の説は、どこに由来するのであろうか。それは「経量部」ないしはそれと近い関係にあった外部の学派から瑜伽行派に導入されたものなのであろうか、それとも瑜伽行派内部における教理的発展の中から生み出されたものなのであろうか。結論を先取りするならば、私は後者が事実に近いのではないかと思う。以下本稿では、この仮説を検証することを試みてみたい。

1. 世親の言及する「色心互熏」説と、『瑜伽論』におけるその典拠

上述の理由により、我々は議論の出発点を『倶舎論』「根品」の以下の 一文に置かなければならない。

さて,〔無心定から出る時〕長時間滅していた心から, どうして再 び心が生じるのか?

毘婆沙師たちによると,〔無心定に入る直前の〕過去〔の心〕は実在するから, それが〔出定時の心の〕等無間縁となることが認められるのである。

しかし、他の者達は言う。(I) そもそも、どうして無色界に生まれた者達には、色が長い間滅しているにも拘わらず、〔欲・色界に転生するとき〕再び色が生じるのか。実にそれ〔色〕は心のみから生じるのであって、色から生じるのではない。(II) 同様に、〔無心定から出る時〕心もまたこの有根身のみから生じるのであって、心から生じるのではない。(III) というのも、この両者、即ち心と有根身とは、互いの種子を保つのだから、と先軌範師達は言う。

Yaśomitra は、この「他の者達」を「経量部の者達」(Sautrāṃtikāḥ) と註している。一方、Pūrṇavardhana は、「先軌範師」を、「経量部の者 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) — 129 — 達」(mDo sde pa rnams)と解し、また、Sthiramati は、これを「先の経量部の者達」(snon gyi mDo sde pa rnams)と註しているのである。中国の註釈者達やチベットの伝承も、この説を経量部に帰する点では同様である。加藤純章氏は、この「他の者達」と「先軌範師達」が別の者を指す可能性も考慮しておられるようであるが、最後の一文(III)がそれに先行する部分(I、II)の理由句になっているということを考えるならば、その可能性は低いように思われる。註釈者達は、このいわゆる「色心互熏」説を経量部に帰していたと考えて差し支えないであろう。

さて、この一節では、(I) 色の心からの生起、(II) 心の色からの生起、(III) 心と色とが相互の種子を保持すること、の三点が述べられているから、いわゆる「色心互熏」説が完全なかたちで述べられているということになる。

一方、関連する記述は、同じく世親の手になる『成業論』にも現れる。さて、若し業が滅しても、それによって熏習された心相続から後時に果が生じるのだとすると、二無心定および無想果にあって心相続の断絶した者達の先業の果は、後時にどうして生ずるのであろうか。…ある者達は言う。(II) [出定時の心は] 有色根に住しているそ〔の心〕の種子から生じるのである。心心所の種子は心相続と有色根相続の両者に住しているのであって、それは〔色界・無色界にある場合等〕場合に応じ〔て、片方に存したり両方に存したりす〕るのである、じっと。

ここでも、(II) 無心定からの心の再生起が問題とされており、文脈的・内容的に『倶舎論』のそれと非常に近いことは明かである。しかし、ここでは (II) 心の再生起のみが議論されていて (I) 色の再生起は問題とされていないから、完全な「色心互熏」説とは言えないことに注意しなけー130 — 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜)

ればならない。なお、ここでも、註釈者 Sumatiśīla は、「色心互熏」に類似した見解を主張する「ある者達」を、「経量部の他の分派の者達」(mDo sde pa'i khyad par gźan kha cig)と註しているのである。

一方,この『成業論』の記述と極めて類似した一節は,これも世親による『縁起経釈』の中にも見出される。

他の者達は言う。滅尽定に入った者には、心は全く存在しない、と。 そうだとすると、心相続が断絶しているのに、どうして行に熏習さ れた心が生ずるのか。

ある者達は言う。(II)それ〔心〕は、心から生じるのではない。

「III)

心により熏習された身根の相続より牛ずるのだからである。

『成業論』の文脈と極めて近いことは明白であるが、ここでも、(II) 心の身からの生起のみが説かれていて、(I) 身の心からの生起は説かれていないことに注意すべきであろう。つまり、以上引用した著作のなかで、(II) 中断した心が身体(に保持された種子)から生じ、(I) かつ中断した身体が心(に保持された種子)から生じるという完全な「色心互熏」説が説かれているのは『倶舎論』だけだということになる。つまり、世親段階においても、心の身体からの生起の学説と、身体の心からの生起の学説は、必ずしも常に二つペアになったものではなく、片一方単独でも用いられるものだったのである。

さて、『俱舎論』における「色心互熏」説の典拠が『瑜伽論』にあるということは、既に指摘されている通りであるが、『瑜伽論』における「色心互熏」説は、「摂決択分」中の「五識身相応地意地」において、四縁説を説示する中の因縁の項に現れる。その内容は以下の通りである。

その〔四縁の〕内、因縁とは何か。有色根ならびにその所依と、識、この両者が要約して言うならば、「一切種子を保つもの」(sa bon 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) —131 —

thams chad pa, sarvabījaka)と言われるのである。(II)有色根に伴うのは、それら有色根およびそれ以外の有色の諸法の種子、ならびに全ての心心所法の種子である。(I)識に伴うのは、すべての種類の識の種子、およびそれ以外の無色の諸法、ならびに有色根〔およびそれ以外の有色の諸法〕の種子である。大種色を除き、それ以外の有色の諸法〕の種子である。大種色を除き、それ以外の有色の諸法は、自らの種子を伴うことを自性とするのみだと知るべきである。大種色は、二つの種子を伴うのであって、大種の種子と、所造色の種子とである。そのように、所説の諸法のそれぞれのものに対応して適切に定立される種子相続の随伴、それが因縁と言われるのである。

- (II) もし自らの大種を伴う有色根が、心心所法の種子を伴わないとすると、滅尽定に入った者、無想定に入った者、そして無想有情たる諸天の間に生じた者の識は、後に再び生じないということになろう。そのような訳で、心心所の種子を伴う有色根に依って、〔その識は〕生ずるのだと知るべきである。
- (I) もし識が色の種子を伴うのでないとすると、無色[界の]者達の間に生じた異生の、寿命が尽き、業が尽きてそこから死去し、再び下[界]に生じる者には、色の種子がないのだから〔色は〕生じないということになろう。そのような訳で、色の種子を伴ったその識に依って、彼の色は生じるのだと知るべきである。

• • • • • •

以上の種子の定立の道理は、アーラヤ識を定立しない場合の話だと 知るべきである。もし〔アーラヤ識を〕定立する場合には、要約して 言えば、そこに一切法の種子があるのだと知るべきである。

一見して、『俱舎論』の所述よりもはるかに詳細であるのみならず、この『瑜伽論』の所説と比較するとき、上引の『俱舎論』の所述にはやや厳 - 132 - 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) 密性を欠く点があるということに気づかされる。『瑜伽論』の言っていることは、単に心の種子が色に随伴し、色の種子が心に随伴するということに過ぎず、心はあくまでも心の種子から生じ、色はあくまでも色の種子から生じる(これは、『瑜伽論』における一般原則であると言っていいと思われる)のである。しかしながら、『倶舎論』の所述を見るならば、心が直ちに色から生じ、色もまた直接心から生じるかのような印象を受ける。だが、このような理解は、『瑜伽論』の立場からするならば、因果の道理を乱すものであって、受け入れられるものではないであろう。

しかしながら、『倶舎論』が『瑜伽論』の所説に言及するとき、過度に 簡略な形で言及することはこの場合に限ったことではなく、ここでも、余 りに簡潔な言及の故に、説明が舌足らずになっているのだと考えれば、や はり上引の『瑜伽論』の箇所が『倶舎論』の典拠になっていると見なすこ と自体には問題はないであろう。

## 2. 『瑜伽論』における「色心互熏」説の由来

そうすると、次に問題になってくるのは、『瑜伽論』におけるいわゆる「色心互熏」の説が、どこに由来するのかということである。従来信じられてきたように、これは本来経量部の説だったのであって、『瑜伽論』もそこから借用しているのであろうか、それとも、これは『瑜伽論』に固有の説だったのであろうか。

無色界に生じた有情が、再び外界に生を受ける時、どこから色が生じて くるのかという問題意識そのものは、『成実論』に見出すことができる。

答て曰く。或は物の因縁無くして生ずる有り。…又,色相続の断じ已って更に生ずるが如し。若し人無色界に生じ,還って色界に生ず。 是の色何を以て本と為すや。

『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) — 133 —

文脈的には,上引の『瑜伽論』の一節の(I)の部分と対応するし,表現的にも類似したものがあることは否定し難いであろう。『成実論』は,経量部もしくは譬喩者と近い関係にあった可能性があるから,これは「色心互熏」説と経量部ないし譬喩者との関係を示唆するかも知れない。しかしながら,この一文は,因縁なしにものが生ずる例として引かれているのであって,結論は「色心互熏」説とは全く異なっている。中断した色の再生起の根拠をめぐる問題意識が『成実論』の系統にあったことを示す資料にはなるであろうが,「色心互熏」説そのものがこの系統に由来する根拠とはなり得ないのである。

前述の通り、『瑜伽論』の「色心互熏」説は、「摂決択分」中の「五識身相応地意地」における四縁の説示中因縁の段に現れるのであるが、この「摂決択分」の四縁説を、「本地分」および「摂事分」における四縁説の説明と比較するならば、「因縁」の部分だけが極端に増広されていることに気づく。(「本地分」における「因縁」の説示は、tatra bijam hetupratyayah の一文だけである)。そして、この増広部分が何に由来するかを検討することが、当面の課題となるのである。「摂決択分」における問題の「因縁」段は、「色心互熏」説以外にも、種子の断をめぐるかなり長い説明を含んでいるが、いまはスペースの制約もあるので、直接関係のある「色心互熏」の部分に限って検討することとしよう。

『瑜伽論』中で「色心互熏」をまとまったかたちで説く箇所は、上引の 箇所以外にはないようである。しかしながら、上引の所述と部分的に一致、 もしくは似通う記述は、『瑜伽論』中の随処に見出される。以下の対照表 を参照されたい。左欄には上引「摂決択分」の一節を、さらに細分化して 示し、右欄には、それに対応する要素を、主として『瑜伽論』の古層部 (「本地分」と「摂事分」)から引用して示してある。

- 134 - 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜)

「摂決択分」の色心互熏説	対応する諸要素
(1) その [四縁の] 内, 因縁とは何か。 <u>有色根ならびにその所依と</u> , 識, この両者が要約して言うならば、「一切種子を保つもの」と言われるのである。	<u>六処は、それら〔六識身〕の種子</u> の 所依なのである <sup>(30)</sup> 。
<i>W</i> 30	そのうち、本性住種姓とは、菩薩の勝れた <u>六処</u> である $^{(31)}$ 。…そして、その種姓は、 <u>種子</u> 、界、本性とも呼ばれるのである $^{(32)}$ 。
(2) <u>有色根</u> に伴うのは、それら <u>有色</u> <u>根</u> および <u>それ以外の有色の諸法の種</u> <u>子</u> ,ならびに全ての <u>心心所法の種子</u> である。	…これら全ての <u>識の種子</u> ・界・種姓・ 本性が,この <u>四大からなる身</u> のなか にあると勝解するのである <sup>(33)</sup> 。
	そのように,増長された種子が <u>所依</u> (=身体)に住するのである <sup>(34)</sup> 。
(3) <u>識</u> に伴うのは、すべての種類の 識の種子、およびそれ以外の無色の 諸法、ならびに <u>有色根</u> [およびそれ 以外の有色の諸法]の種子である。	あらゆる <u>識相続</u> において, <u>全ての種</u> <u>子相続</u> が隨行すると定立される <sup>(35)</sup> 。
	全ての <u>内外の大種</u> および <u>所造色の種</u> 子は,内なる <u>心相続</u> に付着している <sup>(36)</sup> 。
(4)大種色を除き、それ以外の有色 の諸法は、自らの種子を伴うことを 自性とするのみだと知るべきである。	そもそも、 <u>諸種子</u> は <u>諸法</u> を離れたも のではないから… <sup>(37)</sup>
	Cf. <u>種子</u> には, <u>諸行</u> から区別される, 別の実体があるのではない <sup>(38)</sup> 。
(5) <u>大種色</u> は、二つの種子を伴うのであって、 <u>大種の種子</u> と、 <u>所造色の種子</u> とである。	その場合、大種の種子が大種を生じない限り、所造色の種子は所造色を生じることはない。大種が〔大種自らの種子から〕生じたときに、そ〔の大種〕の所造色が、他ならぬ〔所造色〕自らの種子から生じるのを、「そ〔の大

	種]によって生じた」と言うのである。そ[の大種]の生起が先行するからである <sup>(39)</sup> 。
	Cf. 有色根と心に伴う大種の種子は、 所造色の種子をも伴っている。それら 〔大種の種子〕が果〔なる大種〕を現起 せしめるとき、それらに伴って所造色 の種子もまた自らの果〔なる所造色〕 を必ず現起させる。それによるその色 も、大種所造の色と言うのである(40)。
(6)そのように、所説の諸法のそれ ぞれのものに対応して適切に定立さ れる種子相続の随伴、それが因縁と 言われるのである。	_
(7) もし自らの大種を伴う有色根が、心心所法の種子を伴わないとすると、滅尽定に入った者、無想定に入った者、そして無想有情たる諸天の間に生じた者の識は、後に再び生じないということになろう。そのような訳で、心心所の種子を伴う有色根に依って、[その識は]生ずるのだと知るべきである。	
(8)もし <u>識</u> が <u>色の種子</u> を伴うのでないとすると,無色[界の]者達の間に生じた異生の,寿命が尽き,業が尽きてそこから死去し,再び下[界]に生じる者には,色の種子がないのだから[色は]生じないということになろう。そのような訳で,色の種子を伴ったその識に依って,彼の色は生じるのだと知るべきである。	また、無色 [界] においては、識は、名と、色の種子に依存するのであり、名と、 <u>色の種子</u> は識に依存するのである。そして、色が中断していても、その種子から将来に現起するのである(41)。

さて、上の表において、まず左欄のみに注目してみることにしよう。そうすると、(2)で言及される「有色根」は、(4)で論じられる「有色の諸法」の一部であるから、(2)と(4)とは一部重複している。さらにまた、(2)では、有色根に、有色根自体・それ以外の有色の諸法の種子・全ての心心所法の種子が随伴することが述べられているのに、(4)では、大種色以外の有色法(当然、有色根も含まれる)には、それ自体の種子が随伴することしか述べられておらず、内容的にも矛盾がある。このような問題が生じるのは、(2)と(3)とでは、中断した色・心の再生起の問題が背景にあるのに対し、(4)と(5)とでは、大種と所造色の問題が論じられていて、いわば異なった文脈における議論が組み合わせられているからだと思われる。つまり、この「摂決択分」の一節は、必ずしも首尾一貫した意図をもって書かれたものではなく、異なった文脈に由来する諸要素の寄せ集めなのではないかと思われるのである。

さらに、左欄のそれぞれの要素を、右欄の対応箇所と比較しつつ検討するならば、以下のようなことが観察される。

(1)の左欄に引いた「摂決択分」が直接述べていることは、色心の相互 因果ということではなく、単に身心の総体が種子を保つということである 点に注意しなければならない。そうすると、右欄に引いた「摂事分」に見 られる、六処が六識身の種子を保持するという記述は、六処が六根と識と を含むものである以上、根と識との双方が識の種子を保持するという言明 だということになり、「一切種子」を保つと言っている訳ではないが、同 系統の思想だということになろう。また、次に引いた「菩薩地」の一節は、 有名な種姓の定義であるが、やはり身心の総体たる六処のある特定の状態 のことを種姓=種子と呼ぶということであるから、これも同じ方向で理解 してよいであろう。その他にも、身心の総体のある特定の状態のことを種

『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) ― 137 ―

子と見なすという発想は、『倶舎論』にも認められるところであり、初期の種子説に一般的なものであったと言えよう。この部分に関する限り、左欄に引いた「摂決択分」の一文は、特に新しいことを言っている訳ではないのである。

- (2)に関しては、左欄の所述は、有色根には色法の種子以外に、心的要素の種子も存しているという趣旨であるが、右欄所引の「声聞地」の一文は、識の種子が身体中に存するということを明確に言明している。次の「摂事分」の一文も、(十八界の)種子が所依(āśraya、身体)に住するということを述べるものであり、左欄の所述と全く同趣旨であると言える。さらには、種姓を「勝れた六処」と規定する(1)に引いた「菩薩地」の記述も、この場合種姓とは、実質的には無漏智の種子を指すであろうから、身体が心の種子を保持するという基本構造はここでも見られるということになる。
- (3)に関しては、もし左欄の訂正が正しければ、それは結局のところ「全ての種子が識に伴う」ということになろうから、右欄に引いた「意地」の第一の文とよく一致する。また左欄の「有色根およびそれ以外の有色の諸法」が、右欄の「全ての内外の大種および所造色」と内容的に一致することは明かであるから、右欄の次の一文ともよく一致するというべきであろう。この二番目の引文においては識の種子に対する言及がないが、この「意地」の一節は色法を論ずる段のなかにあるから、識の種子に対する言及がないのは、当然のことでもあるし、さらには、識が識の種子となり、色が色の種子となることは、瑜伽行派の種子説の最初期の「界の思想」以来いわば当然のこととされてきたのであるから、言わずもがなのことと感じられて「意地」では言及されていない可能性もある。何れにしても、二番目の引文に識の種子が言及されないのは、特に問題とすべきことではな一138 ― 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜)

- (4)に関しては、全て諸法が未来の自類の法を生み出す種子となるというのが、瑜伽行派古来の「界の思想」の基本構造であるから、色が色の種子となるのは当然のことであって、『瑜伽論』の思想上何等特異なことではない。右欄に引いた二つの用例は(二番目のものは「摂決択分」からのものであるが、「摂決択分」としては古い要素だと思われる)、諸法と種子とが別物ではないことを明言しているから、この論理によれば、当然有色の諸法は有色の諸法の種子となる(乃至、種子を伴う)ということになるのである。
- (5)の、大種色が大種それ自体の種子と所造色の種子を伴うという所述は、右欄の「意地」に見られる、大種が生じるとき、それに随伴して所造色も生じるという理論を前提としている可能性が高い。また、右欄の下に引いた「摂決択分」中「思所成地」の記述も、左欄のそれと非常に近いものがある。但し、この「摂決択分」の一文と、我々が検討している「摂決択分」の一節との前後関係は明かではないから、この「摂決択分」中「思所成地」の一文を問題の一節の典拠とすることは難しいであろうが、同類の思想を述べているということに間違いはないであろう。
- (6)については、これに特に対応する文を見出すことはできないが、これは単に上来の所述を結ぶ一文であるから、対応箇所が見出せないことは、何ら問題ではない。
  - (7)に関しても、残念ながら明確に対応する箇所を見出し難い。

Schmithausen 教授が、アーラヤ識説に対する最古の言及箇所と見なされる「本地分」中「三摩呬多地」には、滅尽定の後に、諸色根中(に潜在する)アーラヤ識から転識が生じるという趣旨の記述が見られるので、滅尽定の後に心が生起する根拠は何かという問題を、瑜伽行派の人々が意識

『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) — 139 —

していたことは間違いのないところであるが、目下のところ滅尽定等の無心の状態に入ったものの心が身体に保持された種子から再生起するということを明瞭に説く箇所を、『瑜伽論』中では、左欄の箇所以外に見出すことは出来ない。

一方, (8)に関しては、右欄の「有尋有伺等三地」の一節は、識に保持された色の種子から、無色界で中断した色が再生起することを説くものであり、左欄のものと密接に関連していることは明らかである。しかも、右欄のものは十二支縁起における識名色互為縁という、極めて伝統的なテーマに関するものであるということを考慮に入れるならば、識名色互為縁の文脈で導入された、無色界で中断した色の再生起という問題が、やがて「色心互熏」説の一部として組み込まれた(つまり、左欄は右欄を前提としている)という可能性が高いのではないかと思われる。

以上通観して、以下のようなことが言えるであろう。既に述べた通り、『瑜伽論』においては、この「摂決択分」中「五識身相応地意地」以外に「色心互熏」説をまとまった形で説く箇所はないようである。また、『瑜伽論』以前の文献にこの学説が見られるという報告も、現在までのところ筆者は知らない。しかしながら、「摂決択分」の「色心互熏」説を、それを構成する各要素に分析してみると、その殆どは『瑜伽論』の古層部にトレースできるのであって、外部からの影響を想定しないと説明できない要素は殆どないと言っていい。そればかりか、大種と所造色をめぐる議論のように、「本地分」における議論をふまえて、初めて「摂決択分」における所述の趣旨が明らかになる場合もあるのであって、「色心互熏」説が、『瑜伽論』古層部におけるさまざまな種子をめぐる議論を前提としていた可能性はかなり高いものと言わなければならないであろう。

さらにまた、これも既に見たように、「摂決択分」の「色心互熏」説は、 -140 - 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) 首尾一貫したものではなく、むしろ諸要素の寄せ集めという感が強かった。このようなことを考え合わせるならば、「摂決択分」中「五識身相応地意地」の「色心互熏」説は、外部で形成されたあるまとまりのある学説が『瑜伽論』中に導入されたというよりは、「本地分」や「摂事分」などにおいて発展しつつあった種子説を集成して、『瑜伽論』内部で形成されたものであったように筆者には思われるのである。

筆者のこれまでの研究によれば、瑜伽行派の最初期の種子説は、「界」の概念との親縁性が強く、先行する十八界のそれぞれが、対応する法を後の瞬間に生み出す力があるとき、その界のそれぞれが「種子」と見なされていたようである。これは、言い換えるならば、有情相続の総体を構成するそれぞれの要素が、時間的に継起していくとき、そのそれぞれの要素が種子と見なされるということであって、有情相続の総体が種子を保持する、というよりは、むしろ有情の総体が種子をのものなのである。そして有情相続を構成するのは六内処であるから、六処が種子の所依となるというのは極めて自然なことなのである。身や心相続が種子を保持するという表現も、元来は、有情存在の総体を漠然と身や心相続で代表させただけだったのではないだろうか。「六処」と言えば、色心両方の要素を含むであろうが、その場合でも、初めから「色心互熏」のような複雑なことが考えられていたのではなく、当初は単に有情存在の総体という意味で用いられていたに過ぎないのであろう。

しかしながら、アビダルマ論書における議論の進展の影響もあってか、 瑜伽行派内部でも、無色界や無心の状態に入った後で色や心がどのように して再生起するのかという問題が意識されるようになったとき、従来から 言われていた「身が種子を保持する」ないしは「心相続が種子を保持す る」という双方の表現が想起され、中断していた色・心の再生起の説明に

『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) - 141 -

利用されたのではないだろうか。残念ながら、心の再生起についてこのことを証明することはできないが、色の再生起の場合には、そのことを単独に論ずる一文が「本地分」中「有尋有伺等三地」のなかに確認されることは、上に示した通りである。

## むすび

結論的にみて、『瑜伽論』「摂決択分」に見られる「色心互熏」説は、『瑜伽論』古層部で発展してきた諸々の種子関係の議論を、いうならば「寄せ集め」たものであると見られ、外部から導入されたと考えないと説明のつかない要素は、まずないと言っていい。しかも、最初に見たように、世親の『成業論』や『縁起経釈』に至っても、(II)心の再生起の問題のみが取り上げられ、(I)色の再生起の問題は触れられていなかった。また、逆に『倶舎論』「定品」では(I)色の再生起のみを取り上げて論ずる箇所があり、その言い回しが「本地分」中「有尋有伺等三地」の表現(上表[8]右欄参照)と類似していることも注意されるところである。世親の段階に至っても、「色心互熏」説は「寄せ集め」的性格を脱却していなかったのであって、全体が不可分のものとは感じられていなかったのではないだろうか。

以上の考察により、筆者は、『瑜伽論』の「色心互熏」説は、『瑜伽論』 内部での種子説の発展過程の中で形成されたものであり、他の伝統からの 借用であると考える必要はないものと思う。後世「経量部」説の典型のよ うに見なされる「色心互熏」説は、実は『瑜伽論』形成の途中で、アーラ ヤ識説の導入以前に一時期唱道された瑜伽行派の説だったと、筆者は考え たいのである。もし以上の議論が首肯されるならば、今後「色心互熏」説 を経量部説として扱う必要はないであろう。

- 142 - 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜)

- (1) 『瑜伽師地論』の形成過程のなかでアーラヤ識説が導入された経緯に関する詳細な研究として、Lambert Schmithausen、Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, 2 pts., Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (1987) がある。
- (2) 加藤宏道「経量部の種子説に関する異説とその是非」『佛教學研究』43 (1987): 295-303; 加藤純章『経量部の研究』春秋社 (1989), pp. 260-71.
- (3) 加藤純章前掲書, pp. 86-125.
- (4) 原田和宗「Dignāga の Hastavālaprakaraṇa & Vṛtti—和訳と Skt. 還元 訳の試み一」『龍谷大学佛教學研究室年報』 6 (1993): 107-110; 同「〈経量 部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問(I)」『インド学チベット学 研究』 1 (1996): 146-54.
- (5) 袴谷憲昭「Pūrvācārya 考」『印度學佛教學研究』34/2 (1986): 866-59。 この問題をめぐるその後の研究については、山部能宜「Pūrvācārya の一用 例について」『九州龍谷短期大学紀要』45 (1999): 203を参照のこと。
- (6) 衆賢は、この説の説者については明言しない。『阿毘達磨順正理論』T29: 404a。但し、そこに現われる「似己禀承故説此言」なる言葉が何を指すかについては検討を要する。また、Schmithausen 前掲書1:21; 2:285-86も参照のこと。
- (7) 袴谷前掲論文, pp. 859-60; 兵藤一夫「四縁説について一特に瑜伽行派においてー」『宗教研究』267 (1986): 638.
- (8) 紙数の関係上,原文はすべて省略せざるを得ない。読者のご了解を願いたい。
- (9) 『阿毘達磨大毘婆沙論』, T27:52b24ff. に関連の議論が見出される。
- (10) Abhidharmakośabhāsya, Pradhan 2nd. ed., 72.19-24.
- (11) Sphutārthā Abhidharmakośavyākhyā, Wogihara Unrai ed., 167.16.
- (12) Abhidharmakośatīkā Laksanānusārinī nāma, Pek. Ju 204al.
- (13) Abhidharmakośabhāsyaṭīkā Tattvārtha nāma, Pek. To 266al-2.
- (14) 普光『倶舎論記』(『仏教大系倶舎論』1:547); 法宝『倶舎論疏』(『仏教大系倶舎論』1:550)。チベットの伝承については、白館戒雲「チムゼー(mChims mdzod)に言及される経量部説」『印度學佛教學研究』41/2 (1993): 915-14 参照のこと。
- (15) 加藤純章前掲書, pp. 260-61.
- (16) ただ、厳密にいうならば、この記述のどこにも「習気」(vāsanā) ないし

『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜) ― 143 ―

「熏習」(pari-bhū-) に類する言葉は見出されないということには注意すべきである(この点に関しては、後述する『瑜伽論』の一節も同様である)。従ってこの説を「色心互熏説」と呼ぶことは、習気と種子とを無条件に同一視する従来の通念によるものであると思われ(私は、種子と習気とは、必ずしも最初期から無条件に同義語であったとは考えていない。拙稿「種子の本有と新熏の問題について」『日本佛學會年報』54(1989): 43-58参照)、少なくとも『倶舎論』や『瑜伽論』の記述に従う限り、いささか厳密さを欠くということになろう。佐藤密雄『大乗成業論』大蔵出版(1978)、p. 179 によれば、「色心互熏」という名称は近代学者の命名だとのことで、伝統的には「色心互持種」ないし「二法互為種子」と呼ばれていたようである。伝統的名称の方が内容上正確であるが、本稿では便宜上、一般に用いられている「色心互熏」という名称に従うこととしたい。

- (17) 室寺義仁『成業論 チベット訳校訂本』私家版(1985), §§13-14. 以下本書を「室寺校訂本」と称する。
- (18) Karmasiddhiṭīkā, 室寺校訂本, p. 25, n.(a) 所引。
- (19) この箇所, 原文に問題がある。いまは Yoshihito G. Muroji, Vasubandhus Interpretation des Pratītyasamutpāda: Eine kritische Bearbeitung der Pratītyasamutpādavyākhyā (Saṃskāra- und Vijňānavibhanga), Stuttgart: Franz Steiner (1993), p. 162, n.216 の提案に従う。
- (20) Muroji 前掲書, 84.1-7.(21) Tib. にはないが、先行の一段との比較上この一句はここにあるべきであ
  - ろう。いま仮に玄奘訳(T30:583b25-26)により補う。すぐ後に続く類似の 文の重複と感じられて,写本の伝写過程で一文脱落したのではないだろうか。 字井伯壽「決定藏論の研究」『印度哲學研究 第六』岩波書店(1965), p. 577も参照されたい。
- (22) Pek. Zi 15b5-17b6; D. Shi 13b1-15a7.
- (23) 拙稿 Riposte, in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, ed. Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, Honolulu: University of Hawai'i Press (1997): 212-23 参照。
- (24) 前掲拙稿「Pūrvācārya の一用例について」, p. 206, n. 10; p. 211 参照。また, 原田氏による「韜晦者」の提案(前掲「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問(I)」, p. 154)にも注意すべきである。
- (25) T32:262b10-15.
- (26) 但し、荒井裕明氏が、「『成実論』における色蘊の定義」『駒澤短期大學佛教論集』5 (1999): 258において、同論の五蘊説の構造を分析して、「色から
- 144 『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面(山部能宜)

煩悩が生じ、そして煩悩から色が生ずるという無限の繰り返し」が認められると指摘されていることは、一つの背景として考慮に入れられるべきであるかもしれない。もっとも、文脈的には本稿で取り上げている問題とは別のものであり、直接「色心互熏」の問題に関わってくるものではないであろうというのが、筆者の現段階での印象ではあるが。

- ②) *Manobhūmi* (*Yogācārabhūmi*, Vidhushekhara Bhattacharya ed.), 61.16-62.4. 以下, *Manobhūmi* からの引用は全て同版による。
- (28) Pek. Hi 150b8-151b7; D Zi 134a2-7.
- (29) 『瑜伽論』の形成過程の問題については、まだ十分に解明されているとは言い難いが、ここでは Schmithausen 前掲書、1:14 や、荒牧典俊「瑜伽行者の修行道體系の展開と轉依思想について」(1983年12月8日、大谷大学での講演会資料)に提示されている議論を、一応の前提とする。
- (30) Vastusamgrahanī, Pek. Hi 252a4-5; D. Zi 218b2-3.
- (31) 前掲拙稿 Riposte, p. 217 参照。
- (32) Bodhisattvabhūmi, Wogihara ed., 3.2-8.
- (33) Śrāvakabhūmi, Karunesha Shukla ed., 431.14-16.
- (34) Vastusamgrahanī, Pek. Hi 330a5-6; D. Zi 288b2-3.
- (35) *Manobhūmi*, 61.8-9.
- (36) *Manobhūmi*, 52.15–16.
- (37) *Manobhūmi*, 61.3-4.
- (38) Pañcavijñānakāyasamprayuktā-bhūmi and Manobhūmi of the Viniś-cayasamgrahanī, Pek. Zi 29b1; D. Shi 26b5.
- (39) *Manobhūmi*, 52.16-53.2.
- (40) Cintāmayībhūmi of the Viniscayasamgrahanī, Pek. Zi 228b7-229a1.
- (41) Savitarkā-savicārādi-bhūmi (Yogācārabhūmi, Bhattacharya ed.), 200.1-3; Vastusamgrahanī, Pek. Hi 285b7-286a1.
- (42) 拙稿 The Idea of *Dhātu-vāda* in Yogacara and *Tathāgata-garbha* Texts, in *Pruning the Bodhi Tree*(前掲), pp. 19-98.
- (43) Schmithausen 前掲書, 1:111, 158 を見よ。
- (44) Schmithausen 前掲書, 1:18 参照。
- (45) 前掲拙稿 Riposte, pp. 212-13.
- (46) 無論,無漏道によって断じられてしまった煩悩は,もはや将来に生起することはありえないから,そのときその要素は,もはや種子として機能しないのである。また,無余依涅槃に入る直前の阿羅漢の諸要素は,もはや次の瞬間の生起はないのだから,種子ではない。

- (47) 厳密に言えば、法処の一部も有情相続に含まれるが、いまはそれ程厳密な 議論ではない。
- (48) Abhidharmakośabhāṣya, 435.21-23. 加藤純章前掲書 p. 261 に取り上げられている。

附記。草稿段階で原田和宗氏に拙稿を通読して頂き、数多くの貴重な御提言を 賜った。記して深謝の意を表したい。