

# 有分心と自性清淨心

藤田正浩

筆者は以前に、パーリ上座部の心性本淨説について小論を發表したことがあるが、そのときには紙數の關係で詳しく論じることができなかった。そこで改めて、有分心思想をとり

あげるとともに、上座部の心性本淨説について再考してみた。パーリ上座部の文獻中には、直接心性本淨説に觸れたものはないので、先の小論では考察の方法として、(1)水野弘元氏の研究に倣って、大衆部や大乘佛教の心性本淨説・如來藏説で教證とされた『増支部一—五經』『同一—六經』の「この心は光淨 pabhassara である」云云という文章を、ブッダコーサ (Buddhaghosa, 佛音) がどのように解釋しているかを知ること、(2)ブッダコーサが「本性」(pakati/prakṛti) という言葉をとどのように受容していたかを調べること、(3)具體的な心性本淨説は見出せなくても、ブッダコーサが考えて

有分心と自性清淨心(藤田)

いた心性論あるいは心論を窺うことが可能である資料を探して検討すること——以上の三點をとりあげ、とくに(3)についてののみ言及した。

心性本淨説に關しては、今回はとくに(1)に關する検討が中心となるが、そこには有分心思想が現われる。したがって始めに、この上座部特有の考え方と、大衆部で説かれる、有分心と似通った性質をもつ根本識とについても論じてみたい。なお心性本淨説に關する資料として使用するものは、五世紀のブッダコーサの著書である『増支部註 Manorathapūraṇī』<sup>(2)</sup>『法集論註 Athasālinī』<sup>(3)</sup>『清淨道論 Visuddhimagga』<sup>(3)</sup>である。

—

最初に有分心 bhavaṅga-citta についてである。<sup>(3)</sup> 有分心は上座部のみが説く獨特の概念で、<sup>(4)</sup> 後世の大乗佛教の論書もすべて有分心を上座部に歸している。有分とは輪廻的生存の一部(原因、條件)という意味であり、有分心とは、表面的な心理作用が行なわれていないときの無意識状態、潜在心のことである。しかし、アーラヤ識のように一瞬の停止もなく一類相續しているのではなく、表面心が働いているときなどには斷絶され、人はむしろ有分心の状態にないほうが普通である。『成唯識論』によれば「上座部經」に説かれているときさ<sup>(5)</sup>れるが、現存のパーリのニカーヤには見つからない。それではいつごろ現われた思想であるかと言えは、おそらく『發趣論 Paṭiṭṭhaṅga』のものが初出であろうと思われ、<sup>(6)</sup> 文獻的には紀元前一世紀頃のことである。

『發趣論』では、とくに前半に何回か出てくるが、定義らしき記述は見當らず、その頃すでに既知の術語として扱われていた。たとえば親依止縁を説明する箇所では

有分は引轉 avajjana のために、唯作 kivaṅga は出起のために、非想非非想處唯作は果等至のために、親依止縁

によって縁である。<sup>(7)</sup>

また無間縁を説明する箇所では

樂受相應の有分は引轉のために無間縁によって縁である。樂俱行の身識は異熟意界のために無間縁によって縁である。樂受相應の異熟意識界は唯作意識界のために無間縁によって縁である。樂受相應の有分は不苦不樂受相應の有分のために無間縁によって縁である。<sup>(8)</sup>

というように使われている。最後の「樂受相應の有分」と「不苦不樂受相應の有分」との関係は特殊な例であって、「有分は引轉のための縁である」という使い方がほとんどの場合である。したがって『發趣論』では、潜在心である有分が表面心へと移行すること以外、詳しくはわからない。なお、引轉とは、有分の状態を斷絶させて識を心の流れの上に生ぜしめることであり、『發趣論』にはしばしば現われる術語である。もっと馴染み深い用語を使えば、作意 manasikāra に似た概念であると言われている。

その次に有分思想が現われる文獻は『ミリンダパンハ』である。しかし、現われるのは第二編であるため、漢譯『那先比丘經』には相當箇所がない。『那先比丘經』<sup>(9)</sup>は第一編に相當し(P.T.S本、八九頁まで)、これが古層であると考えられ

ているので、第二編の成立はおそらく紀元後のことであろうと思われる。そこでは

大王よ、およそ夢を見る人は、眠りつつ見るのでもなければ、目覺めつつ見るのでもありません。そうではなくて、睡眠の状態に入りながらもまだ有分の状態に達しないとき、その間に夢を見るのです。大王よ、睡眠に深く入った人は、心が有分の状態になります。有分の状態にある心は作用せず、作用しない心は苦と樂とを知覺しません。了知しない人には夢はなく、心が作用しているときに、人は夢を見るのです。<sup>(10)</sup>

とナーガセーナはメナンドロス王に言っている。したがってここでは、心作用が全くなく、夢さえも見ない状態、全くの白紙のような状態が有分であるとされている。そしてこのような考え方は、パーリ上座部の傳統に沿ったものであると考えられるのである。

その次の文獻は『解脱道論』である。本書は無畏山寺派 Abhayagirika に屬するウパティッサ (Upatisa, 優波底沙) の作であり、現在、チベット語の部分譯を除けば、漢譯のみ残っている。<sup>(11)</sup> 成立はおそらく二世紀前半頃であろう。ブッダゴーサは大寺派 Mahavihārika に屬するが、彼の『清淨道

有分心と自性清淨心 (藤田)

論』は本書を参考にして書かれたと推定されている。本書に至ると有分心についてかなり詳しいことがわかり、またここでの定義が後世に至るまで權威となったと考えられる。パーリのアビダルマ七論のうち、最初期の成立である『法集論』において、すでに八十九心の分類がほぼ完全になされている。<sup>(13)</sup> しかし心作用についてはほとんど述べられていない。心作用が具體的に説かれるのは主に後の註釋書時代であって、『解脱道論』にはかなり發達した九心輪説がある。そしてこれが有分心と結びつけられているのである。『發趣論』の引用文でも未發達の心作用と一緒に述べられていたが、後世の論書に見られる兩者の結合説の基本型が完成したのは、『解脱道論』においてであると見做してよいであろう。九心輪とは、具體的に本書の譯語で言えば、(1)有分心 (2)轉心 *avajjana* (3)見心 *dasana* (4) (所) 受心 *sampaticchana* (5) 分別心 *santirāna* (6) 令起心 *voithap(p)ana* (7) 速 (行) 心 *javana* (8) 彼事 (果報) *tadarammaṇa* (9) 有分心であり<sup>(14)</sup>、これらは心作用の經過の順序を述べたものである。しかし必ずすべての心を経過するとは限らない。

ここには有分心についての具體的な説明はなく、ただ

有分心とは、是れ此の有に於ける根心なり。纏を牽く

が如し。<sup>(15)</sup>

とある。したがって、有分心が輪廻中における生存の根本心であることが確認されるだけである。「如牽縷」とは、各心作用が糸のように切れ目なくつながっていることであると思われる。しかしながら、ここで注目されることは、九心輪説と一緒に説かれていることによって、有分心が異熟心であることが明らかになっている点である。したがって、たとえば、惡趣有情が八十九心のうちの「捨俱不善異熟意識界」(分別心、推度心、*santirāga-citta*)によって結生したとすれば、これが彼の基礎心となるのであるから、有分心は無記であると言いながら、この場合には不善の性質を帯びていることになるであろう。ここにおいてすでに、自性清淨心との明らかな違いが確認される。

パーリ上座部の文獻として、最後に五世紀に作られた『清淨道論』をとりあげたい。<sup>(16)</sup> 本書はパーリ佛教の大成者であるブッダゴーサの作であり、有分心に關しても、本書での用法を正統と見做してよいと考えられる。『清淨道論』には有分心が頻繁に出てくる。<sup>(17)</sup> その中で詳しい説明を施したところは、一箇所だけであり、八十九心を十四心作用説と一緒に説いている。<sup>(18)</sup> 十四心作用とは、(1)結生、(2)有分、(3)引轉、(4)見、(5)

聞、(6)嗅、(7)嘗、(8)觸、(9)領受、(10)推度、(11)確定、(12)速行、(13)彼所緣、(14)死である。以上のうち、『解脫道論』の九心作用説で見られないものは、(1)結生 *paṭisaṅghi*、(5)聞 *savana*、(6)嗅 *ghāyana*、(7)嘗 *sāyana*、(8)觸 *phusana*、(14)死 *cuti* の六項目であるが、『解脫道論』では有分が二回出る、(1)結生と(14)死とは、生と死の各瞬間を有分から獨立させたもの、他の四項目は『解脫道論』では「見」で代表させた前五識の作用であるから、基本的に兩者に差異はない。したがって九心作用説によって各項の簡単な説明をすることにする。

(3)引轉 *avajjana* とは、無心状態である有分の流れを中斷して、前五識または意識を生ぜしめること、(4)見 *dassana* とは、一つのケースとして眼識の作用が生ずること、(9)領受 *sampaticchana* とは、対象そのものを感じ受することである。(10)推度 *santiraṇa* とは、感受された、その同じ対象を考察すること、(11)確定 *voṭṭhapaṇa* とは、同じく確定すること、この二つは五蘊説の想 *sañña* に相當する。(12)速行 *javana* とは、上座部特有の術語であり、その同じ対象が強大であるときの意思 *ceṭana* に相當すると考えられる。少し詳しく言うならば、前五識に對しては、欲界の八善、十二不善、他の九唯作 *kiṛiya* という二十九心のどれかによって、

また意識に對しては、色界の五善、五唯作、無色界の四善、四唯作、出世間の四道心、四果心を加えた、計五十五心のうちのどれかによって行なわれるのであり、作用する時間は主に七利那であつて他の心作用よりも長い。(13)彼所縁 tadārammana とは、その同じ對象が強大であるときに速行による業を未來に保持する働きであり、異熟識 vipāka-viññāna であると明言されている。その異熟識は欲界の十一異熟識に限られるが、勿論、『解脫道論』のところで述べた不善異熟意識界も含まれる。以上は前五識と意識による心作用と一緒に述べた場合であり、實際には、たとえば眼識による場合は、引轉—見—領受—推度—確定—速行—彼所縁というように繼起する。しかもこれは完全な場合であつて、所縁が弱いなどの状況のときには、この七心作用がすべて生ずるとは限らないのである。

有分心のその他の目立った用例では、有分禪 bhavanga-jhāna というのがある。一刹那である安止 appanā (二安止定、根本定、appanā-samadhi) の例外のうちの一つである、色・無色有の有分禪においては、持続時間に限られた量はない、とされている。(19)したがって、ここで言う有分禪とは無想定と滅盡定のことであり、この二つの定において心は有

有分心と自性清淨心(藤田)

分に入る、ということがわかる。また、十二處を説明する箇所には、「眼識には、眼處のみが生起の門 uppati-dvāra であり、色處のみが所縁である。他の識も同様である。また、第六意識には、有分意 bhavanga-mano と稱される意處の一部分のみが生起の門であり、不共の法處のみが所縁である」(20)(取意)とあり、有分意という特殊な用法が注目される。この二つ以外には、本稿でとりあげるべき特徴的な用例はないと思われる。

以上がパーリ文獻に見られる有分心の主な用例であり、『解脫道論』で有分心と九心作用説を結合させたことがその後の有分心思想の基本となつている。『清淨道論』では十四心作用説に發展しているが、『解脫道論』との根本的な違いはない。異熟心であることは間違いなく、惡趣有情においては、有分心は不善異熟であるから、潜在心としても勢い悪の性質を帯びることになるであろう。悟りとの關係で述べる文獻も見つからないので、自性清淨心思想とは全く違った觀點から發達した考え方であることは疑えない。

二

有分心は大乘佛教の論書でも言及されている。列舉すれ

ば、世親の『大乘成業論』(玄奘譯)、同じく世親の『攝大乘論釋』(眞諦譯)、無性の『攝大乘論釋』(玄奘譯)、護法の『成唯識論』(玄奘譯)、作者不明の『顯識論』(眞諦譯)である。

すなわち、有分心に言及するのはすべて唯識關係の論書であり、そこではアーラヤ識の先驅思想として捉えられている。

まず『成業論』では、「即ち此の識に依りて、赤銅鏝部の經中には有分識の名を建立し、大衆部の經には根本識と名づけ、化地部には窮生死蘊と説く<sup>(22)</sup>」と言われている。次に世親の『攝論釋』(眞諦譯)では、「根本識」とは是れ摩訶僧祇部所立の名なり。「窮生死陰」とは是れ彌沙塞部所立の名なり。

「等」とは、正量部は立てて果報識と名づけ、上座部は立てて有分識と名づければなり<sup>(23)</sup>とあり、やはり根本識、窮生死陰と一緒に説かれている。正量部に關しては、ブッダゴースラの『論事註』にブドガラを説く佛教内の部派として、周知の犢子部の他に正量部をも擧げることが注目される<sup>(24)</sup>。『論事』によれば、ブドガラは果報識よりも遙かに廣い意味を持つが、『攝論釋』ではとくに異熟識としての性格が強調されていると考えられ、このことは窮生死陰についても當て嵌まらるであろう。また『顯識論』には正量部説として「無失」(aviprāṇśa, 不失壞、不失法)が擧げられ、『成業論』が「心

不相應行蘊所攝。有説、此法名爲增長。有説、此法名不失壞」と言う增長 upacaya と不失壞も、諸論書によれば正量部説である<sup>(25)</sup>。

無性の『攝論釋』では、所釋の「根本識」「窮生死蘊」「等」のうちの「等」として、有分識のみに言及している。ここでは十四心作用説と思われるものにも觸れてはいるが、有分心の説明としてとくに注意すべきものはない。さらに『成唯識論』でも他書と同様に、根本識、有分識、窮生死蘊の三つを擧げており<sup>(29)</sup>、有分識は輪廻の主體として捉えられている。

最後に『顯識論』である。まず論文が、識を顯識と分別識に二分したあと、分別識が起れば阿梨耶識に熏習力を安立すると言ひ、そのあと釋文が熏習力を解説するところで、有分識が出てくる<sup>(30)</sup>。本書では同様の思想として、前述の正量部の無失、摩訶僧祇柯(大衆)部の攝識の他に、薩婆多(説一切有)部の同隨得も擧げられている<sup>(31)</sup>。有分識については、今までにとりあげた論書よりも遙かに詳しい解説がある。まず「他毘梨(上座)部名有分識。有者三有、即三界也。亦有七有……」で始め、三有の因、生有の因であることを述べ、次に「此有分識體、是果報法決、是自性無記也」と言つて、異熟識でしかも無記であるとしている。さらに説明は續くが、

全體としての印象は、有分心というよりはアーヤ識の説明に近い。しかしながら、上座部の有分心にこのようないろいろな働きはなかったとはいえ、本書で言われるような識に發展する要素はあったと思われる。

有分心の歴史を駆け足で辿ってみた。資料が限られていることもあり、指摘すべきほどの結論は出なかったが、気が付いたことを少し述べてみたい。有分心が考え出された動機としてはいくつか重要なものがある。しかし上座部の文獻に關する限り、表面的な心作用が行なわれていない、この世に生を受けた瞬間である結生のとき、及び睡眠時等の無意識状態のときに心がどのような状態にあるかを求めることから導き出されたと思われる。またアーヤ識が持つ性格としては、異熟心という面が強いであろう。ただし、異熟心であれば表面的心理作用と無關係ではあり得ないものの、積極的に働きかけているとは言えない。一方唯識文獻での、有分心と同様の働きを持つ諸思想では、それぞれ、壽・煖・識から發展した有部の命根のような現に生きている人間の根據（後世のアーダーナ ādāna 識に近い）が、或いは諸識の作用が起るための根據、輪廻の主體などが動機となっている。これらの働きは後に有分心にも付與されることになるが、有分心の性

有分心と自性清淨心（藤田）

格としてはそれ程強かつたとは思えない。いずれにしても、悟りの根據という側面では、アーヤ識と較べてさへ遙かに稀薄であることは確かであり、自性清淨心とは全く無關係であると言いつつてもよいであろう。

### 三

筆者は、原始佛教から部派佛教までの佛教史において、心性本淨説は大眾部以外には見られない特殊な學説であると考えている。<sup>(22)</sup>心性本淨説では、自性清淨心は明らかに解脱の根據として捉えられており、有分心のように無意識状態や異熟心の説明として用いられたり、他の諸部派の識のように生命現象の根據や輪廻の主體などが意識された上で用いられたりした形跡はない。それでは、そのような自性清淨心を考え出した大眾部において、他の諸部派の識のような働きはどのように把握されていたかという点、それはすでに何度か登場した根本識である。したがって、大眾部における根本識の意味を簡単に振り返っておくことも、有分心と自性清淨心とを對比させる上で必要なことであると思われる。

根本識という用語は、部派佛教の文獻には現われない。大眾部の文獻は『大事』や『律』など少数しか残っていないの

で、これは仕方がないとしても、他部派の文獻にさえ出ないということは、語自體の成立の新しさを示すのかも知れない。しかし、それに似た思想ならば、後に述べるように、『婆沙論』や『異部宗輪論』などにも見られる。根本識という言葉葉そのものが現われるのはやはり唯識文獻に限られ、『成業論』『攝大乘論』『攝論世親釋』『攝論無性釋』『成唯識論』である。そしてすべての文獻がアーラヤ識の先驅として捉えられている。なお、『成業論』『攝論』等のチベット譯には *rtsa ba'i rnam par ses pa* とあるので、原語は *mūla-vijñāna* であると考えられる。この語は瑜伽行派ではアーラヤ識を指す。

『成業論』については先に引用した通りであり、有分識と窮生死蘊が一緒にとりあげられている。ただし窮生死蘊はチベット譯にはなく、玄奘の付加であると考えられる。したがって本書によれば、根本識と有分識とが最も似た働きを持つということであろう。『攝大乘論』では、本論、釋論とも、漢譯すべてに出る。これらは大衆部のアーガマにあると言い、佛陀扇多譯はとくに『増一阿含』にあると指定している。<sup>(37)</sup>しかし、現存の『増一阿含』には見つからない。本論では各譯とも「樹が根に依るが如くである」と説明するのみである。釋論、たとえば眞諦譯『世親釋』では

此の識は一切の識の因たるが故に、是れ諸識の根本なり。譬えば樹の根の如し。芽節枝葉等の所依止を説いて樹根と名づく。もし此の根を離るれば、芽等は成ぜず。

此の識が餘識の根本たることも亦た爾なり。<sup>(38)</sup>と説明しており、他譯もだいたい同じである。『攝論』關係では、同様の先驅思想として有分識と窮生死蘊を擧げるのみで、先述のようにわずかに眞諦譯『世親釋』だけが正量部の果報識を擧げている。最後に『成唯識論』には

大衆部の阿笈摩の中にも、密意もて此れを説いて根本識と名づく。是れ、眼識等の所依止なるが故に。譬えば、樹の根は是れ莖等の本たるが如し。眼等の識には是の如き義有るには非ず。<sup>(39)</sup>

とあり、本書でも、有分識と窮生死蘊とが一緒に述べられている。ここには、『世親釋』とは異なり「因」の語はないが、共に「所依止」と樹根の譬喩とを用いていることから、文字通り、六識の根本たる識という意味であろう。今は、「因」と「所依止」との相違については觸れないことにする。

さて、大衆部に根本識と似た思想があることを、『異部宗輪論』が紹介している。すなわち、大衆部四派の末宗異義を述べるところで「心は身に遍す。心は依と境とに隨つて卷舒



し得べし<sup>(40)</sup>」と言っている。これは身體に遍滿する心のこと  
で、生命の根據のようなものと解される。慈恩の『異部宗輪  
論述記』では「細意識<sup>(41)</sup>」と呼ばれており、根本識とは少し色  
あい異なる。さらに『婆沙論』によれば、譬喩者と分別論  
者とが「細心」を説いている。筆者は、譬喩者はともかく、  
分別論者は大衆部に屬すると考えているが、先程の「心遍於  
身」も大衆部の分派の思想であるから、兩者には密接な關係  
があるであろう。

譬喩者と分別論者とは、無想定にて細心は滅せず、と執  
す。彼は是の説を作す。もし、無想定にて都て心有るこ  
となくんば、命根は便ち斷じられ、應に名づけて死と爲  
し、在定と名づけざるべし、と。<sup>(42)</sup>

というのがそれである。ここでも命根に近い意味あいを読み  
とることが可能であり、後のアーダーナ識に近いと言える。  
したがって「心遍於身」と「細心」との兩思想は唯識文獻に  
出る根本識とは少し異なるが、主張した部派が同一である可  
能性もあるので、根本識の別の側面が強調されたものではあ  
り、アーガマの權威があったならば唯識文獻にも登場したもの  
のと思われる。

このように根本識は、唯識文獻が言うようにアーラヤ識の

有分心と自性清淨心（藤田）

先驅と見做される。悟りの根據として考え出されたとは思え  
ず、逆に有分心には非常に近い。また『異部宗輪論』の「心  
遍於身」について言えば、自性清淨心が大衆部の本宗同義で  
あるのに對し、これは末宗異義であるから、兩者の出でくる  
場所が離れているのは當然であるが、自性清淨心に何らかの  
關連があるようには見えず、全く別物と考えられているごと  
くである。一方自性清淨心を説く部派佛教の資料では、その  
性格上煩惱との相應に關しては常に意識されているとはい  
え、直接的に心作用との關係は問題にされていず、認識作用  
も考慮されていない。まして、生命現象の根據、異熟識、輪  
廻の主體などという側面もなく、ひたすら解脱の根據として  
説かれている。したがって、同じ大衆部内の思想でありなが  
ら、自性清淨心と根本識とは全く別の觀點から考え出された  
のであり、同時に、有分心と自性清淨心との間にも何らつな  
がりはないと考えられるのである。

#### 四

次に上座部の心性本淨説へ移りたい。まず、後世心性本淨  
説の根據とされた『増支部一—五經』には

比丘たちよ、この心は光淨である (pabhassaram idam)

dhikhave citam)。そして實にそ「の心」は客なる諸隨煩惱によつて染汚されている。比丘たちよ、この心は光淨である。そして實にそ「の心」は客なる諸隨煩惱から解脱している。<sup>(43)</sup>

とある。そしてブッダゴーサの『増支部註』には、「pabhassara 及び paṇḍara であり parisuddha である」<sup>(44)</sup>「心 citta とは有分心 bhavaṅga-citta である」とあり、有分心という語が出てくる。しかし有分心は後に觸れることにして、ここで初めて問題となるのは、pabhassara, paṇḍara, parisuddha の意味である。P. I. S. の辭書によれば、pabhassara —— shining, very bright, resplendent, paṇḍara —— white, pale, yellowish, parisuddha —— clean, clear, pure とあり、それぞれ意味は異なっている。ニカーヤの段階では、かつて論じたように辭書にある通りで、<sup>(45)</sup> pabhassara は金や火の形容に用いられ「光り輝く」という意味の形容詞、paṇḍara は新しい布等の形容に用いられ「眞白い」という意味、parisuddha は最も普通に用いられ「きれいな、清潔な、澄みきった」という意味で、區別されている。そしてブッダゴーサも、辭書やニカーヤと同様の意味で使っていることが多い。最初に、本稿にとってキーワードになると考えられる

paṇḍara から見てみると、『清淨道論』でマニ寶珠の形容に使用されている。“acchaṇṇ vipassannam anāvilāṃ paṇḍaram parisuddham”<sup>(46)</sup>がそれである。きわめて一般的に「きれいな」の意であり、こういう使い方もブッダゴーサにはある。しかし『法集論註』には、貨幣の色に關して paṇḍara とあり、<sup>(47)</sup>ここでは貨幣がきれいかきたないかということではなく、色を問題にしているであつて、「白っぽく」という意味で使われていると考えられる。したがつて、ブッダゴーサが paṇḍara を白いという意味で使っていたことも確かなのである。ただ paṇḍara は、『清淨道論』や『法集論註』のような大著においても、多くは現われない言葉である。一方 parisuddha は、一般的な用法でしかもきわめて頻繁に用いられるので、それほど問題になる言葉ではない。

所釋の言葉である pabhassara については、ブッダゴーサは『清淨道論』で、「増上心を実踐する比丘は、……、心は pabhassara となる。……、その黄金は pabhassara となる」というニカーヤの文章を引用しており、<sup>(48)</sup> pabhassara が善心や金の形容に用いられ、光り輝くという積極的な意味で使われていることを知っている。したがつて、ブッダゴーサが、この三つの言葉の意味の違いを認識していたにも拘ら

ず、pabhassara を paṇḍara であると註釋したことは、注意されるべきである。なぜならば、大衆部や如來藏思想の心性本淨説では、自性清淨心は無記なのではなく解脱の根據となる積極的な善心を意味しているため、pabhassara という形容詞がふさわしく、paṇḍara は不適當だからである。實際に如來藏思想になると、pabhassara (Skt. prabhāsvara) と parisuddha (parisuddha) は同義となるが、paṇḍara (paṇḍara) が使われることはない。『八千頌般若經』では prabhāsvara と parisuddha を区別され、自性清淨心に關しては prabhāsvara が用いられている。<sup>(57)</sup>したがって、まず「光り輝く」という、自性清淨心を形容するにふさわしい意味をもつ pabhassara を、わざわざ無記を意味する paṇḍara を使って註釋していることから、ブッダゴーサが心性本淨説に對して否定的な態度をとっていることが窺われる。

次に『増支部註』は、先の引用文に續けて、

およそ、極清淨性 parisuddhata によって光淨 pabhassara であると言われた。「心の心」は、また、隨煩惱がないことよって清淨であるから光淨なのである。

「客なるによつて」とは、後の速行 javana の刹那における、俱生ではない諸隨煩惱によつて、ということである。

有分心と自性清淨心（藤田）

る。<sup>(61)</sup>

と述べているが、ここでも pabhassara であることの理由として隨煩惱がないことを強調し、また、清淨心を速行心が起る以前の中性的な心であるとしており、大衆部系で解釋するような自性清淨心を思わせる言い方は決してしない。そしてこのこと理由は、大衆部系諸部派が自性清淨心であると解釋した『増支部』の“citta”を、ブッダゴーサが有分心であると解釋したことであると考えられる。先述のように、『増支部註』は『増支部』の citta を bhavaṅga-citta であると解釋したが、『法集論註』でも同様である。

まず『法集論』が“citta”を解説するために paṇḍara を使っており、<sup>(58)</sup>『法集論註』は、さらにその paṇḍara を註釋して

そ「心の心」は極清淨 parisuddha という意味によつて paṇḍara である。こ「心の心」は有分「心」に關して言われたのである。<sup>(59)</sup>

と言っている。無記である有分心ならば、pabhassara よりも paṇḍara や parisuddha のほうがふさわしいと言える。

本書でもやはり『増支部一—五經』を引用しており、客塵煩惱の扱いについては「その有分心から出てきたものであるか

ら、不善心さえも *paṇḍara* であると言われる<sup>(54)</sup>(取意)としてゐる。すなわち、現象心が悪心であるときでさえ、ニカーヤに従えばその根源の心は *pabhassara* であると解釋しなければならぬので、ニカーヤの *pabhassara* をかなり強引に *paṇḍara* の意味であると註釋せざるを得なくなつたのである。このように、「ニカーヤの “*citta*” を有分心であると解釋する立場は、必然的に心性本淨説を認めない立場になると考えられる。

最後に、「本性」に關して一言述べておきたい。『増支部註』でも『法集論註』でも『増支部一—五經』の文章を引用するにあたって、『舍利弗阿毘曇論』のように「心」を「心性」に改變するようなことはしていない。そしてそれに對するブッダゴースの註釋でも *citta-pakati* に類する言葉は使われていない。それではパーリ上座部では *pakati* という概念が未發達であつたかというところではない。ニカーヤでは、*pakati* は「一類の者は生まれつき *pakatiya* 激しい貪〔瞋癡〕に屬しており、……」<sup>(55)</sup>「自然に *pakatiya* 歩みつつあるこの沙門」というような使い方をされ、教理用語にはなっていないし、勿論 *citta-pakati* という形もない。『清淨道論』でも「自然の步調で *pakati-gatiya*」<sup>(56)</sup> というような

使い方が多く、ニカーヤの用法を繼承している面も強い。

しかし五世紀ともなれば、他部派や他學派の思想も傳つており、*pakati* に關しても、『清淨道論』の「清淨なる *pakati* たることを捨離しない形相という状態である捨<sup>(57)</sup>」という用例を見れば、ニカーヤでの日常用語的な使い方の域は脱していると言える。自性 *sabhāva* の概念になると、「外道のアートマン *attan* は自性としては *sabhāvato* 存在しない」<sup>(58)</sup>「滅定は」自性としては非有であるから」などの用例からすれば、かなり發達していると言つてよく、*dharmasabhāva* や *sabhāva-dharma* という用法も見られる。したがつて、現象に對する本質という考え方はすでに熟していた<sup>(60)</sup>にも拘らず *citta-pakati* あるいはそれに類する表現がない<sup>(61)</sup>、ということから、ブッダゴースは自性を積極的に認めなかった、と考えられるのである。

以上、本節では心性本淨説に對するブッダゴースの態度について考へてみた。まず、ブッダゴースが、大衆部系が自性清淨心であると解釋した『増支部』の “*citta*” を、有分心であると解釋したことについてである。有分心は、自性清淨心のように解脫の根據を意味するのではなく、無心状態、異熟心、輪廻の主體などとの關わりの中で發達してきたものであ

る。したがってそのような心に對して、ニカーヤのように *pabhassara* という積極的な意味を持つ形容詞を用いることはできず、無記を意味し得る *paṇḍara* を用いて註釋したのであろう。次に、當時の上座部においても本性という概念はかなり發達しており、*pakati* はニカーヤの段階を越えて、本性を意味する術語として用いられていた。したがって、心性本淨説が行なわれるための準備は整っていたのであるから、ブッダゴースァが心性本淨説に言及しないのは否定的立場にあったからであると理解できる。さらにかつて論じたように、ブッダゴースァが明瞭に心性本淨説を批判したという記述はないが、『論事註』が、汚れた衣服の譬喩を用いて相續心に基づく有貪心解脱説を主張するアンダカ派 *Andhaka* を批判していることは、そのまま心性本淨説への批判であると考えられる。アンダカ派の説が、『婆沙論』の一心相續論者の心性本淨説と酷似しているからである。このように、有分心と自性清淨心が兩立し得ず、相續心に基づく有貪心解脱説を否定している以上、ブッダゴースァは心性本淨説を否定していた、と見做して間違いないと考える。

有分心と自性清淨心（藤田）

註

- (1) 「パーリ上座部の心性本淨説について」、『印佛研』三五—一、pp. 38-40, 1986.
- (2) 森祖道氏は、『法集論註』をブッダゴースァの眞作ではないとされるが、『パーリ佛教註釋文獻の研究』(p. 469 ff. 1984)に今は従來の説に従っておく。
- (3) 有分心に關しては、水野弘元『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』(とくに pp. 852-858, 1964, 及び勝又俊教『佛教における心識説の研究』(pp. 533-544, 1961)に多くを負っている。
- (4) ただし『論事註』によれば、大衆部系のアンダカ派も有分心の存在を認めていたようである (*Kathāvattuppakarana-āṭṭhakathā*, p. 121, PTS)。
- (5) 「上座部の經と分別論者とは、俱に密して此れを説いて有分識と名づく。有とは謂く三有なり。分とは是れ因の義なり。唯だ此れ(=阿頼耶識)のみ恒・遍にして、三有の因たり」(大正三三、一五上)。ただし、本文には「密」と「説」との間に「意」が挿入されている。なお漢譯文獻では、『解脱道論』のみ忠實に「有分心」と譯しており(大正三三、四四九中)、他の唯識系論書は例外なく「有分識」と譯している。しかしながらパーリ文獻では、確かに *bhavaṅga-viññāna* という原語も出るが(たとえば *Visuddhimagga*, p.

- 458) 'ほとんどすべての場合' bhavaṅga-citta 或いは單に bhavaṅga である。
- (6) 木村泰賢氏によれば、言葉自體は『増支部』にも出る(『木村泰賢全集』第五卷、p. 489)。
- (7) Tikapaṭṭhāna, p. 169, PTS.
- (8) *ibid.* pp. 324-325.
- (9) 譯者は不明。『大正藏』によれば (No. 1670 (A)) 二卷本、No. 1670 (B)) 三卷本とも、「失譯人名附東普錄」(大正三二、六九四上、七〇三下)となつてゐる。
- (10) *Miṅḍapaṅḥo*, p. 299, PTS.
- (11) 靜谷正雄氏によれば(『小乗佛教史の研究』 p. 308, 註(383), 1978) 'ハムベット氏が本書「頭陀品」のチャック譯の存在を指摘した (P. V. Bapat, *Vimuttimaggā and Visuddhimaggā, a comparative study*, 1937)。
- (12) 水野氏前掲書、p. 37, 註(22) 参照。『解脫道論』の作者は『大正藏』では「阿羅漢優婆塞沙梁言大光造」譯者は「梁扶南三藏僧伽婆羅」となつてゐる(大正三二、三九九下他)。本書は、誤譯、寫誤が多い上に、譯者がバーリ佛教の教理にも中國語にも通じてはいなかつたと言われ、意味のとりにくい部分が多い。(水野氏前掲書、p. 886)。
- (13) 水野氏が指摘されるように(前掲書、p. 847 中)、文獻的にはこれが實狀であるにも拘らず、始めに心作用があつて後に八十九心等が分類されたのであつて、『法集論』に心作用説がなかつたとは考えられない。
- (14) 大正三二、四四九中。なお、それぞれの意味については、後述の十四心作用説の箇所を参照。
- (15) 大正三二、四四九中。
- (16) 勝又氏によれば(前掲書、p. 535)、『本生活』にも「有分心」の語が出る (*Jātaka*, vol. VI, p. 82, ed. by V. Fausbøll)。ただし、ここでは有分心の相續を言うだけで説明は何もないので、割愛する。しかし成立年代に關しては、或いは『發趣論』よりも古いかもしれない。その他『導論 Nettipakaraṇa』『論事註 Kathāvattuppakaraṇa-aṭṭhakathā』などにも出ている。
- (17) 勝又氏が出所を列擧しておられる(前掲書、p. 557, 註(48))。この他にも數箇所あるが、後に觸れる二箇所以外には、特に注目すべきような用法は見られない。
- (18) *Visuddhimaggā*, pp. 457-460.
- (19) *ibid.* pp. 137-139.
- (20) *ibid.* p. 483.
- (21) さらにあと二箇所、業から生じる色を説明するところで、「色が一回持續する間に、有分心は十六回生じ滅する。心は、生住滅の刹那がそれぞれ同一であるのに對し、色は、生滅の刹那は同一であるが、住の刹那は長く、十六心が十六回

生滅する間存続する」(取意、ibid. p. 614)と記していることが目立つ程度である。前註(20)とこれとの二箇所が註(17)で述べたものであり、自性清淨心との関係でとくにとりあげべき説明は、他にはない。なお勝又氏は、ヤシヨミトラ(Yasomitra, 稱友)の『俱舍論疏』に「瑜伽師の見によれば、六識の外に別に意界あり。赤銅鑠部(＝上座部)も亦た心事 hr̥aya-vastu を意識界の所依なりと計す」とあるうち、瑜伽師の意界は阿頼耶識、心事は有分識であろう、と云われる(前掲書、p. 334)。しかしこの場合の心事(心基、hadava-citta)は、上座部のみで立てる色法の一つで、眼識が眼根という色法を所依としているように、意界や意識界が所依とする心臓のことであろう。

- (22) 大正三一、七八五上。デルゲ版唯識部第一四卷、p. 71, 142b。チベット譯では、有分心は *srīd pañi yan lag gi rnam par ses pa* であり、原語として *bhavaṅga-vijāna* が豫想される。したがってここでは識 *vijāna* としての働きが強調されている。別の箇所(大正三一、七八五中。デルゲ版、p. 71, 143a)でも同様である。
- (23) 大正三一、一六〇下。なお『攝論』本文では、チベット譯のみ有分心に言及し、*srīd pañi yan lag* とのみある(デルゲ版唯識部第一二卷、p. 3, 5a)。
- (24) Kathāvatthupparakara-aññakathā, p. 9, PTS.

有分心と自性清淨心(藤田)

(25) Kathāvatthu, pp. 1-69, PTS. フドガラに關しては、他に『異部宗輪論』『成實論』『俱舍論』等にも記述がある。

(26) 大正三一、八八〇下。

(27) 増長については、九世紀の善慧戒 *Sumatīśīla* の『成業論註』(デルゲ版唯識部第一六卷、p. 41, 81b)、『論事註』(p. 158)等を(ただし『論事註』は正量部の前にアンダカ派を併擧する)不失壞については、『成業論註』(p. 41, 81b)を参照。

(28) 大正三一、三八六中。

(29) 同右、一五上。『成唯識論』の有分識の説明については、註(5)を参照。

(30) 同右、八八〇中―八八一中。

(31) 無失は、『中論頌』(一七一―一四、一五、二〇)におけると同様、債券にたとえられており、「種子」の語も見られる。攝論は、以前になされた行爲の力をも含み持つ識と説明されるが、根本識のことと見做してよいと思われる。同隨得は、やはり不失を意味し、慈悲の『成唯識論述記』では「不失、増長は得 (*grāpti*) の異名である」と言われている(大正四三、六九中)。因みに『俱舍論』眞諦譯によれば、*samany=āya* に「同隨」、*samanvāgata* に「同隨」「至得」、*samanv=āgama* に「同隨」「至得同隨」、*prāpti-prāpti* に「隨至得」等の譯語がある。

- (32) 「原始佛教の心性本淨説について」、『佛教學』第一四號所收、1982、「部派佛教の心性本淨説について」、『禪學研究』第六五號所收、1986、を参照。
- (33) 出典は、註(34)(36)を参照。
- (34) 本稿、六二頁上段参照。大正三一、七八五上。テルゲ版唯識部第一四卷、p. 71, 142 b<sup>2</sup>。
- (35) ところが同じく女裝譯である『異部宗輪論』の化地部の項には、窮生死蘊は觸れられていない(大正四九、一六下一七七)。
- (36) 本論。佛陀扇多譯、大正三一、九八上。眞諦譯、一一四下。女裝譯、一三四上。テルゲ版唯識部第二二卷、p. 3, 5 a<sup>1</sup>。世親釋。眞諦譯、一六〇中。笈多共行炬等譯、二七五中。女裝譯、三二六下。テルゲ版、p. 65, 129 b<sup>4</sup>。無性釋。女裝譯、三八五下。テルゲ版、p. 100, 200 a<sup>4</sup>。
- (37) 現存の『增一阿含』(僧伽提婆譯)は、かつては大眾部の所傳とされていたが、現在では認めない學者がふえている。
- (38) 大正三一、一六〇中。
- (39) 同右、一五七。
- (40) 大正四九、一六上。「遍」に相當するチンハット譯は khyab pa であり、spharāṇa, vṛṣṭin 等の原語が豫想される(北京版第一二七卷、251 a<sup>8</sup>)。
- (41) 小山憲榮編撰『異部宗輪論述記發軔』卷一、三石。
- (42) 大正二七、七七二下。さらに、次の一五二卷でも同様のことを述べる。「無有、有情而無色者、亦無有、定而無心者」という句は、生命の維持が存在理由になっていることを示す(同右、七七四下)。
- (43) AN, vol. I, p. 10, PTS.
- (44) Manorathapūraṇi, vol. I, p. 60, PTS.
- (45) 註(28)の拙稿「原始佛教の心性本淨説について」 pp. 95-96。拙稿「ナール『増支部』の心性本淨説について」、『早稲田大學大学院文學研究科紀要』別冊第八集所收、p. 41, 1982。
- (46) Visuddhimagga, p. 256, PTS.
- (47) Athasālini, p. 280, PTS, p. 226, P. V. Bapat ed.
- (48) Visuddhimagga, p. 247.
- (49) 經典の引用であるため、ブッダコーサ自身の用法であると  
は言えない。『清淨道論』の他所では (p. 376)「やはり pa= bhassara が suddha, pariyodāta と同義である」といっている。  
このことについては、稿を改めて論じるつもりである。
- (50) Manorathapūraṇi, vol. I, p. 60.
- (51) Dhammasaṅgani, p. 10, PTS.
- (52) Athasālini, p. 140, PTS, p. 115, P. V. Bapat ed.
- (53) ibid. p. 140, p. 115.
- (54) AN, vol. II, p. 149.
- (55) MN, vol. II, p. 99.



- (57) Visuddhimagga, p. 75.  
 (58) *ibid.* p. 160.  
 (59) *ibid.* p. 485, p. 709.  
 (60) この項すむに傳わつてゐたサーンキヤ思想に對しては、『本性論者 pakati-vādin の pakati の如く』(Visuddhimagga, p. 513) 「外道の遍計してゐる pakati や神我 purisa などの原因」(*ibid.* p. 518) などと言つて、明らかた pakati という考え方に反對してゐる。勿論これはサーンキヤ學派の pakati に對してつゞはあるが。  
 (61) pakati-citta は『論事』に出つたり (p. 615)、『論事註』は有分心のことであるとする (p. 196)°。また pakati の形容詞形である pakatika は、pakatika-citta として『清淨道論』に出るが (p. 408)、「定に入つてつゞなづとぎの普通の心」というような意味であり、pakati-citta と逆の意味になつてゐる。  
 (62) 註(1)の拙稿を参照。

有分心と自性清淨心 (藤田)