

## 部派仏教の心性本浄説について

藤 田 正 浩

部派仏教における心性本浄説については、すでに多くのすぐれた研究がある<sup>(1)</sup>。原始仏教においては現象心以外の心、すなわち心性は問題にされず、明確に心性本浄説と呼び得るような思想はなかったが、部派仏教に至ると心性論がだんだん熟してきて、大乘仏教の如来蔵説の源流の一つである自性清浄心思想が現われてくるのである。後世、徳慧が『随相論』において「僧祇等の部の説くが如し。衆生の心性は本より浄なるも、客塵に汚さる。浄とは是れ三善根なり。衆生には無始の生死已来、客塵有り<sup>(3)</sup>」と言っているように、「僧祇」すなわち大衆部の心性本浄説はとくに有名であった。しかしここでの「等」が正確に何を意味しているのかはわからない。ただ、はっきりと部派名が明らかになっているわけではないが、大衆部系諸部派だけでなく、分別論者、一心相統論者と称される団体も同様の主張をなしていたことがわかっている。

このような心性本浄説が発達してきたことの背景として、釈尊が否定していたと考えられる「性」(prakṛti, svabhāva, āman, etc.) という觀念が部派仏教に至って発達してきたことが重要であろう。ニカーヤの段階では心性(citta-pakati/prakṛti)は言うに及ばず、pakatiそのものさえ問題とはならなかったが、部派仏教では心性本浄説を主張した部派は勿論のこと、それを否定した有部やパーリ上座部でさえも、「性」の觀念の影響から全く自由であった

とは言えない<sup>(5)</sup>。ところが、この「性」がいつごろからどのようにして發達してきたかを知るとは困難である。それは、明らかに心性本浄説を主張したと言ひ得る部派の論書が現在残っていないからである。現存しているのは、『舍利弗阿毘曇論』を除けば、心性本浄説を破斥した側の論書のみであり、これらは心性本浄説成立の過程にまで触れてはいないので、資料は十分であるとは言えない。しかも、諸先覚が使用された資料の他に筆者が新しい資料を見つけたと言えるほどでもない。本稿にどれほどの意味があるのか疑問である。しかしながら、諸先覚の意見がまとまっていたとは言えず、筆者自身の考えが諸先覚の説のどれかと一致するというわけでもない。ここでもう一度各論書ごとに心性本浄説を整理し直してみたいと思う。

### 一 『舍利弗阿毘曇論』

最初に『舍利弗阿毘曇論』をとりあげたい。本書は伝説では舍利弗の作であるとされるが、事実であるとは認められない。訳者は『大正藏』によれば「姚秦罽賓三藏曇摩耶舎共曇摩崛多等<sup>(6)</sup>」とある。成立時期は現存のアビダルマ論書としては比較的早期であると思われ、多くの学者は紀元前後の頃としている。所属部派については、長年いづれとも断定しかねる状態であったところ、A. パロー氏、水野弘元氏によって法藏部説が主張され<sup>(7)</sup>、現在ではこの説が有力である。

本書は後世心性本浄説の教証とされた『増支部一—六經』の文章を、多少改変を加えた上で引用していることである。書き下すと次の通りである。

心性は清浄なり。客塵の為に染せらる。凡夫は未だ聞かざるが故に、如実に知見すること能わず。亦た心を修すること無し。聖人は聞くが故に如実に知見し、亦た心を修すること有り。

心性は清浄なり。客なる塵垢を離る。凡夫は未だ聞かざるが故に、如実に知見すること能わず。亦た心を修する

こと無し。聖人は聞くが故に能く如実に知見し、亦た心を修すること有り。<sup>(8)</sup>  
比較のために『増支部』の文章を和訳してみると、次の通りである。

比丘たちよ、この心 *citta* は光浄 *pabhassara* である。それはまた実に、客なる諸随煩惱によって雑染されている。無聞の凡夫はそれを如実には知らない。それゆえに無聞の凡夫には心の修習がない、と私は言う。

比丘たちよ、この心は光浄である。それはまた実に、客なる諸随煩惱から解脱している。有聞の聖弟子はそれを如実に知る。それゆえに有聞の聖弟子には心の修習がある、と私は言う。<sup>(9)</sup>

『増支部』では単に「心」とある部分が、本書では「心性」となっている所に問題がある。ブッダゴーサ著の『増支部』の註訳書である『マノラタ・プラーニー』<sup>(10)</sup>においても、同じくブッダゴーサ著とされる『法集論』の註訳書である『アッタ・サーリニー』<sup>(11)</sup>においても、『増支部』の引用文は単に *citta* であり *citta-pakati* ではないことから、『増支部』の “*citta*” は、ブッダゴーサの時代である五世紀を含めて、一貫して改変されることはなかった、ということがわかる。それでは本書に「心性」とあるのは本書の原作者の改変であるのか、漢訳者の改変であるのか。

『舍利弗阿毘曇論』は(1)問分(2)非問分(3)撰相応分(4)緒分という四つの部分から成っており、先の引用文は第二七巻の「緒分仮心品第七」の冒頭に出てくる。そしてこの引用文のすぐあとに、「今、当に仮心の正門を集むべし」と言っており、一四六種と言われる仮心を列挙して解説を加えている。仮心の解説が主題であるから、冒頭の引用文は、「心性」ではないほうがよいようにも思われる。もし「心」ならば、本書が心性本浄説を主張したと言うための根拠はなくなり、話は簡単であるが、わざわざ仮心と断わる以上、心を仮心と実心(≡自性心)とに分けた上での考察であり、本書の原文がすでに「心性」となっていたとも考え得る。そうであるとして本書は心性本浄説を積極的に認める立場にあったか、という点、決してそう断言することはできない。諸先覚は、水野弘元氏以外、決して積極的とは言えないにしても、本書が心性本浄説を主張することを認めておられる。たとえば西義雄氏は、一四六種の仮心の中に

も「本浄なる心性の性格を示すもの二三に就いて検出することが出来る」とし、「無勝心」「金剛心」等を例に出しておられる。<sup>(12)</sup>しかし氏自身も「如来清浄なる心性の性格」「如来の本性清浄心」と言われるごとく、この箇所では、多くの種類の心の特徴をそれぞれ個別に解説しているのであって、すべての人々の心に共通である一般的な特徴を解説しているのではないことに注意する必要がある。事実としてすでに悟っている如来の心が本来清浄である、と言ってみたところで、それほど意味があるとは思えないからである。大衆部の心性本浄説が如来蔵思想の源流の一つであると認められるのは、論典自身は「一切衆生」と明言してはいないけれども、聖者の範圍を飛び出して、いまだ悟っていない衆生の一般的な心の本性が清浄であると主張したゆえであろう。如来蔵思想史において、如来蔵思想的な表現はかなり古い資料に見られるにも拘らず、如来蔵思想の成立を『如来蔵經』の「一切衆生如来蔵」まで待たねばならないのと同様であると思われる。このように考えるとき、本書の心性本浄説が「仮心品」にあるということを経視することはできない。

「仮心品」は、冒頭に先の引用文を載せる。長さにして『大正蔵』で四行程であり、内容といえは、『増支部』を改変した引用文のみであり、解説は一字も付されていない。そしてそのあとに、仮心の解説が延々と二頁半以上に亘って続けられるのである。本書は三〇巻から成る大著であるが、心の清浄を説くことはあっても、この箇所以外には心性本浄説らしきものさえ見あたらぬ。「仮心品」の前は「触品」、後は「十不善道品」であり、前後と関連があるとも見難い。このような文脈の中で突然なぜ心性本浄説が現われるのか筆者にはよくわからない。

本書が法蔵部所屬と結論される前には、有力説として犢子部、有部、正量部等の上座部系部派が候補にあげられ、大衆部や分別論者との共通点はそれほど有力とは考えられていなかったようである。しかも大衆部との共通性を指摘する最大の理由は、今問題としている心性本浄説であるから、筆者自身は水野氏の法蔵部説には説得力があると考えられている。<sup>(13)</sup>『異部宗輪論』によれば、大衆部の分派である多聞部は逆に有部の説と同じであることが多く、また本書の

所属部派とされる上座部系の法蔵部は大衆部と共通点が多いそうであるから、上座部系所属の本書が大衆部系の心性本浄説を主張したとしても決して不思議とは言えない。しかし、本書が法蔵部所属であるとすれば、法蔵部が心性本浄説を主張したかどうかが問題となるが、今のところそのような資料は見つかっていない。『異部宗輪論』等の北方系論書では、大衆部系の部派、分別論者、一心相統論者だけである。ブッダゴースの『論事註』では大衆部系のアンダカ派が心性本浄説らしき説を主張したことを紹介するだけで、後世に至るまで法蔵部に関する資料はない。したがって法蔵部が大衆部に近いとは言っても、法蔵部が心性本浄説を主張したというための根拠は見出し難いのである。<sup>(15)</sup>

とは言うものの、本書に心性本浄説が現われるのは事実であるから、このことをどう解釈すればよいのであろうか。残念ながら、今のところ筆者にはわからない。心性本浄説が説かれていることは事実であるとしても、先述のように前後の文脈との関係が稀薄であるので、本書がどういう意図で引用しているのかも不明である。仮心に対する実心を論じている様子もないので、この引用を肯定しているのかどうかさえわからない。「心性は本浄であるが、仮に次のような種々の形態をとる」という解釈もできる反面、「心性本浄説も存在するけれども、この仮心品ではそれを論ぜず、以下仮心について述べる」という解釈も不可能ではないからである。したがって、『舍利弗阿毘曇論』あるいは法蔵部が心性本浄説を主張したという資料が見つからない現在、この箇所だけを根拠に本書が心性本浄説を主張したとするのは無理である、と考える。<sup>(17)</sup>最後に、西氏、水野氏とも、この文章は『増支部』からの引用であり大衆部の影響によるとは限らない、と言われるが、『マノーラタ・プーラーニー』『アッタ・サーリニー』とも“citta-pakati”ではなく正確に“citta”と引用していることにより、『増支部』自体は成立時から一貫して改変されることはなかったのであるから、直接『増支部』から引用したものとは思われない。<sup>(18)</sup>他に影響を受けるような部派の存在も考えられないので、やはり大衆部系の説を述べたものと考えてよいと思う。

## 二 『阿毘達磨大毘婆沙論』

『婆沙論』（玄奘訳）では、かなりはつきりとした心性本浄説を見ることができ、それは、如来藏思想の源流の一つであるとして間違いないと思われる。しかし、以下の論書はすべて明らかに能破者のものであるから、心性本浄説自体の詳細な説明はない。本書は有部所屬なので、能破者は有部であり、破斥されているのは分別論者と一心相統論者である。最初に分別論者について簡単に述べておきたい。分別論者の所屬部派については、赤沼智善氏や木村泰賢氏等の研究があるが、特定の部派に決定することはできないようである。赤沼氏が化地部とされたの<sup>(19)</sup>に対し、木村氏は、『婆沙論』での分別論者は特定部派ではなく、主として大衆部系中の最も進んだ数派の呼称であるとされた。<sup>(20)</sup>大衆部系の他に心性本浄説を主張した部派は見あたらないので、本稿では木村氏の立場が適切であると考ええる。

分別論者の心性本浄説とそれに対する本書の批判は次のごとくである。

或いは有るが執す、心性は本浄なりと。分別論者の如し。彼は説く、心は本性として清浄なるも、客塵煩惱に染汚されるが故に、相として不清浄なり、と。彼の執を止め、「心性は本より清浄なるも客塵煩惱に染汚されるが故に相は不清浄となる」には非ざることを顯示せんが為なり。

若し、心は本性として清浄なるも、客塵煩惱に染汚されるが故に相として不清浄ならば、何ぞ客塵煩惱の本性は染汚なるも本性清浄心と相応するが故に其の相は清浄ならざらんや。若し客塵煩惱は本性として染汚にして、本性清浄心と相応すと雖も而も不清浄ならば、亦た応に、心は本性として清浄にして、客塵煩惱に由るも相として不清浄ならざるべし。義の相似なるが故なり。

又、此の本性清浄心は客塵煩惱の先に在りて生ずとやせん、俱時に生ずとやせん。若し先に在りて生ずとせば、応に心は生じ已わりて住して煩惱を待つべし。若し爾らば応に二刹那を経て住すべく、違宗の失が有らん。若し俱

時に生ずとせば、云何が心性本浄と説くべけんや。<sup>(21)</sup>

ここで分別論者は明瞭な心性本浄説を主張しており、それに対して本書は、二つの理由をあげて批判を加えている。その一つめは、清浄と染汚とは条件が等しいというものである。この文章では「本性」と「客」の使い方がまぎらわしいのであるが、「本性は清浄で、客塵煩惱に染せられるから相が不清浄となるというのであれば、どうして、本性が染汚である煩惱が清浄な心と相応するから相が清浄となる、と言えないのか」という意味であると思う。つまり、清浄心も煩惱も同じ条件である筈なのに、どうして清浄心だけが本性とされねばならないのか、という疑問である。この批判は、原始仏教の思想を根拠として考えるとき、適切な批判であると考えられる。如来の立場から見れば、清浄心が本性で煩惱は客であると言い得るが、現実迷っている衆生においては、どちらが本性でありどちらが客であるかを決定することはできず、一切衆生が結果的に必ず成仏するとは言いつてもいいからである。<sup>(22)</sup>したがって本書のこの批判は、論理的に明快であるとともに、アーガマに照らしてみても納得のいくものである。すなわち、理証としても教証としても有効であると考えられる。

次に二つめの批判についてである。およそ「本性浄心が先に在って、次利那に客塵煩惱が染汚するのであれば、心は利那滅であるという原則に背く。かと言って、浄心と煩惱とが同時に生ずるのであれば、浄心を本性として煩惱を客とすることはできない」という内容である。利那滅説はニカーヤの段階ではまだ見られず、アピダルマ時代になって成立した。しかし、どのような経過で発達したのか、詳しいことはわからない。しかも、ここでは利那滅説が常識のごとくに扱われているにも拘らず、すべての部派が認めていたのではない。<sup>(23)</sup>したがって、教証をあげることもできず、心に関しては利那滅説に立つ部派のほうが有力であったとはいえず、認めない部派が相手では理証としてもそれほど説得力があるとは言えない。

この引用文のすぐあとに、もう一度分別論者の説を紹介している。

分別論者なり。彼は説く、「染汚と不染汚の心は、其の体として異なること無し。謂く、若し相應の煩惱を未だ断ぜずんば染汚心と名づけ、若し時に相應の煩惱を已に断ずれば不染心と名づく。銅器等の如く、未だ垢を除かざる時は有垢器等と名づけ、若し垢を除き已らば無垢器等と名づく。心も亦た是の如し」と。<sup>(24)</sup>

ここでは銅器の譬喩を用いて心を説明しているだけで、心性本浄説は出てこないが、「心は不染なるものが一つだけあり、煩惱の未断、已断による相の染浄に依じて、染汚心、不染汚心と名づけ、それは銅器の場合と同様である」という意味であろうから、心性本浄説とよく合致する。

ところで、これらの引用文の前後では、「解脱するのは、貪瞋痴と相應する心であるのか、相應しない心であるのか」ということが議論の対象となっており、本書は相應しない心が解脱するとなす。本書の所属である有部の心論においては、心所論がよく知られている。心心所相應説は、ニカーヤに全くないとは言えないが、部派仏教で成立したと考えてよいものであり、とくに有部で発達した。有部の心所論では、とりわけ詳細な煩惱論が注意をひく。有部は、たとえば有貪心と有瞋心とは同じ不善心でありながら性格的には相反するものであるから、両者を全くの別物と見た貪と相應するときには心王 *citta* も貪に色づけられ、この *citta* が有瞋心となるときには、直前の有貪心とは全く断絶しているのである。したがってこれらの有貪瞋痴心に変化が生じて解脱するのではなく、無貪と相應した無貪心等が解脱するのであると考えられる。すなわち有部は、「解脱心は必ず、煩惱と本、相應の義なし」と言うように、解脱心と煩惱とを完全に分けているのである。

これに対して分別論者は、有貪瞋痴心が解脱すると言う。本来清浄でありながら客塵煩惱に染汚された状態である有貪瞋痴心が断煩惱によって元の清浄な状態に戻ったとき、それを解脱心と名づけ、有貪瞋痴心と解脱心とは本質的には同じものであると考えているのであろう。『論事』は「Saragam cittam vimuccati. 有貪心が解脱する」という説を紹介しており、ブッダゴースは「離貪心には解脱のための目的というものが無い。ちょうど汚れた衣服が洗わ

れるときに垢からきれいになるように、そのように、有貪心が貪から解脱するのである」といふ邪執がある。それはたとえば現在ではアンダカ派のものである」と註釈している。さびに同じく『論事』は「Akusalamiam patisandahati kusalamiam. 不善根は善根に結縛する」という説を紹介し、ブッダゴースは「一つの事物において、「心は」染著し、離染するのであるから、それは相互に結縛する」という主張に執著している者たちがある。たとえば大衆部である」と註釈している。このように一つの心がいろいろな状態に変化するという考え方は、大衆部系に特徴的であると言えるから、これらは、分別論者を大衆部系であるとするための有力な根拠となるであろう。<sup>(31)</sup> なお有部の「心」は単に *citta* であり、心所と相応しない心は無意味であるから、もともと有部は心性という概念自体をも予想していなかったと考えられる。

さらに『婆沙論』は、一心相統論者が心性本浄説らしきものを主張していたことを紹介している。

或いは有るが執す、但だ一心のみ有りと。一心相統を説く論者の如し。彼は是の説を作す。「有随眠心と無随眠心とは、其の性は異ならず。聖道が現前して煩惱と相違すれば心性と違わず。煩惱を対治せんが爲にして、心を対治するには非ざるなり。浣衣・磨鏡・鍊金等の如く、物は垢等と相違すれども衣等とは違わず。聖道も亦た爾なり。又此の身中に、若し聖道が未だ現在前せざれば煩惱が未だ断じられざるが故に、心は有随眠なり。聖道が現前すれば、煩惱が断じられるが故に、心は無随眠なり。此の心は、有随眠と無随眠の時、異なると雖も、而も性は是れ一なり。衣鏡金等は未だ浣磨鍊等されざる時、有垢衣等と名づくるも、若し浣磨鍊等し已わらば、無垢衣等と名づくるが如し。有無垢等の時、異なること有りと雖も、而も性には別無し。心も亦た是の如し」と。彼の執を止めんが爲に、有随眠と無随眠とは其の性の各おの異なることを顯わす。<sup>(32)</sup>

この引用文の内容は、およそ「一心相統論者は、有随眠心も無随眠心も心性は同一であると言う。浣衣、磨鏡、鍊金等の如くである。聖道が現前しないときには心は有随眠であり、現前するときには無随眠であるが、どちらの場合

でも心性は異ならない」というものであり、心性本浄客塵煩惱は説いていない。しかし心性の語は十分意識して使われており、内容から考えると、一心が本浄なる心性を指していることは間違いない。さらに註(27)で述べたように、浣衣の譬喩は先程の有垢器の譬喩に似ている上、『論事註』によれば有貪心が解脱するとすアンダカ派の譬喩と同じである。ここで「為対治煩惱、非対治心」と言っているのは、一心相統論者もやはり有貪心解脱説であったことを示している。したがって、先程の分別論者と同じく、この主張は心性本浄説であると見てよいであろう。この部分では『婆沙論』の具体的な批判は見られない。しかし一心相統論者の「心」は、その名が示す通り、相統心であって刹那滅心ではないので刹那滅説にそむく。したがって本書は、分別論者の場合と同様の批判をなしたものと思われる。最後に、本書は「有随眠心与無随眠心、其性各異」と自説を述べている。この「性」は相手の議論に思わず嵌まり込んでしまったためであろうが、もし正確な主張であるとすれば、『婆沙論』も心性を認め、その立場は心性浄不浄各別説であったということになる。以上、『婆沙論』の紹介によって、分別論者と一心相統論者とが心性本浄説を主張していたことがわかる。そして両者とも大衆部系であると見て間違いないと思う。

### 三 『阿毘達磨順正理論』

『婆沙論』の所説を忠実に受け継ぎ、有部の伝統を墨守したと言われる衆賢の『順正理論』(玄奘訳)も、分別論者が心性本浄説を主張したことを伝えている。

分別論者は是の如き言を作す。「唯だ有貪心のみ今解脱を得。有垢器の後に其の垢を除くが如し。頗胝迦の所依の処の顯色の差別に由りて、異色の生ずること有るが如し。是の如く、淨心が貪等に染せらるるを有貪等と名づけ、後に還た解脱す。聖教も亦、心の本性は浄なるも時有りて客塵煩惱に染せらる、と説く」<sup>(33)</sup>と。

これは、有垢器の譬喩が見られるなど、『婆沙論』の分別論者の説とほぼ同じものである。そして有貪心が解脱す

るといふ主張も同様である。ただ最後に「聖教亦説」として、おそらく『増支部』の文章であらうと思われるものが引用されている。このことによつて、分別論者の伝持していたアーガマは現存のニカーヤとは異なり、「心性」と改変されていたことがわかる。しかし註(18)で述べたように、一旦教証として引用されると権威を持つようであり、ここでも批判者は、そのような経文がないという批判はしていない。したがつて批判者としては、経説と認めたと上で批判しなければならぬので少し具合が悪いのであるが、こういう場合には、未了義と結論するのが一般的であり、ここでも「此の経は正理に違つるが故に了義の説には非ざるなり」と言つている。<sup>(34)</sup>『婆沙論』とのもう一つの相違点は、さらに煩胝迦 (spatīka, 水晶) の譬喩がつけ加えられていることである。

分別論者の説に対する衆賢の批判は非常に詳細であり、すべてを引用するには長すぎるので、おおよそを紹介することにする。まず一つめの有垢器の譬喩に対する批判は、「垢と器とは共に利那滅であるから、有垢を転じて無垢器となすことはできない。ただ縁が合するから、有垢器が滅して無垢器が生じたとき、垢を除いたとなすのである。また、器と垢とは互為因<sup>(35)</sup>の關係にはないから垢除器が在ると言えるが、心と貪とは互為因の關係にあるから、心が貪から解脱することはできない」というものである。ここでも批判の理由に利那滅が説かれ、心と貪との問題と共に『婆沙論』とはほ同内容であると思われる。

次に分別論者の煩胝迦の譬喩の内容は、おおよそ「水晶そのものは無色透明であるが、置かれている場所の色の違いによつて異なつた色となる。それと同様に、本浄である心性が客なる煩惱によつて染せられて有貪心となるが、本性自体に変化はないので、煩惱から解脱するとき無貪心となる」ということであらう。これに対する衆賢の批判は、「無色透明なる水晶自体に色が生ずるわけではなく、その色は水晶とは別物であり、水晶自体以外の色を見てゐるだけである。もし水晶自体に色が生じたとすれば、それは水晶ではない。したがつて水晶は汚されることはない<sup>(37)</sup>」という内容で、譬喩が不適切であるとしている。確かに衆賢の言う通りで、心と煩惱とはこのように切り離しては考えら

れない面がある。さらに続けて、『婆沙論』の批判と同様に、染の心所と相應するとき心の体と煩惱とは同じ条件であるとし、もう一度刹那滅説を持ち出して、「心性が浄ならば、理として染せらるること無し」と言っている。

しかしここで注意すべきは、衆賢の批判よりもむしろ頗胝迦の譬喩そのものである。と言うのは、坂本幸男氏が指摘されているように、<sup>(38)</sup>この譬喩は、サーンキヤ派が神我 Purusa と覚 buddhi との認識関係を説明するとき用いたものであり、ブルシヤが水晶に譬えられているからである。サーンキヤ学派においてブルシヤは、常住不変で実在なる、純粹な精神的原理である。物質的存在においてブルシヤに対応するものがブラクリティであることも、周知の事柄である。この水晶の譬喩は、決してサーンキヤ学派だけが使うわけではなく、インドの正統的な本体論や原理論の説明に用いられ、水晶は本質的には不変なる実体に譬えられるのである。仏教で使うこともあるが、このような意味で使うことは珍しいと言える。部派仏教内の団体である分別論者が、サーンキヤ学派と関係の深い本性 prakriti という術語や水晶の譬喩を用いたのはなぜか、という問題は、自性清浄心・如来藏思想の源を求めらる上で重要である。無論、サーンキヤ学派のブルシヤやブラクリティと分別論者の本性清浄心とを一緒にすることはできないが、自性清浄心思想が原始仏教の思想からかなり乖離していることは否めない。

最後に衆賢の立場を見ておきたい。<sup>(39)</sup>「本性の心とは、謂わく無記心なり。……この心は必ず浄にして染汚に非ざるが故に」とあり、本性心を認め清浄であるとするが、その意味は無記心であり染汚ではないということである。いわゆる消極的な清浄説である。本性心に対する客性心とは、本性心以外の心であり、すべての有情が持っているのではない。断善根の者には必ず善心はなく、無学位中には必ず染がないからである、と言う。続いて、河水は本性澄浄なるも客塵によって濁るといふ譬喩を用い、一見心性本浄説を主張しているようだが、これは分別論者の教証を密意説によるものとした上での解釈であり、「寧ろ雑染心は本性として是れ浄ならんや」と、本性清浄心を否定している。そしてそのあと心心所論を展開しているのである。すでに述べたように、心心所相應説は相續心説と両立しにくく、衆賢

は有貪心を修するのではないとする。最後の部分では「貪の勢力は不染心をして転じて染汚を成ぜしむるには非ず。但だ自性の染汚心が有りて、起こりて貪と相応す。貪と相応するに由りて有貪の号を得。心性は染にして、本と貪に由らず。故に不染心は本性清浄にして、諸染汚心は本性染汚なり。此の義は決定して、傾動すべからず」と言つて、自らの立場を明らかにしている。『婆沙論』のときと同様、やや分別論者の心性本浄説に引きずられたきらいはあるが、衆賢の立場は心性浄不浄各別説であると考えて間違いないように思う。

#### 四 『成実論』

訶梨跋摩の『成実論』(鳩摩羅什訳)の「心性品第三十」には、心性本浄論者の問いとその主張を否定する答えとによる三問答がある。そこではまず、

論者は言わく、「有人が『心性本浄なるも客塵を以ての故に不浄なり』と説く。又、然らずと説く」と。<sup>(40)</sup>  
 と言つて議論を始め、次のような三つの問答を続けている。ただし、「有人」が何を意味しているのかは明らかでない。

(1) 問いて曰く、「何の因縁の故に本浄と説き、何の因縁の故に然らずと説くや」と。

答えて曰く、「然らずとは、心は性として本浄なるも客塵の故に不浄なるには非ざればなり。所以の者は何。煩惱は心と常に相応して生ず。是れ客相には非ず。又、三種の心あり。善・不善・無記なり。善・無記心は是れ則ち垢には非ず。若し不善心ならば本自り不浄なり。以て客なるにあらざるが故に。復た次に、是の心は念念に生滅し、煩惱を待たず。若し煩惱と共に生ずれば、名づけて客とは為さざるなり」と。

(2) 問いて曰く、「心は但だ、色等を覚するに名づく。然る後に相を取り、相に従つて諸煩惱を生じ、心の与に垢と作る。故に本浄と説くなり」と。

答えて曰く、「然らず。是の心は心なる時に即ち滅すれば、未だ垢相は有らず。心なる時に滅し已わらば、垢に何ぞ染せられんや」と。

(3)問いて曰く、「我は、念念に滅する心の為の故に是の如く説かざるなり。相続心を以ての故に垢が染すと説くなり」と。

答えて曰く、「是の相続心は世諦の故に有にして、<sup>(41)</sup> 真実義には非ず。此れは応に説くべからず。又、世諦に於いても是れ亦た過が多し。心は生ずれば已に滅し、未だ生ぜずんば未だ起こらざるに、云何が相続せん。是の故に、心性は是れ本浄なるも客塵の故に不浄なるには非ざるなり」と。

第一の問答では三つに分けて反対しているが、今までの論書と同様に、煩惱と心との相応<sup>(42)</sup>における両者の条件の同等性と刹那滅説とが理由であり、格別新しい議論は見出されない。そして本書の主張は、「不善心は本自ら不浄なり」としているから、心性浄不浄各別説と見てよいであろう。第二の問答での、心性本浄論者の「色等の覚によってすでに心は存在し、煩惱が生ずるのは次の取相の段階においてである」という説は、今までには見られなかったものである<sup>(43)</sup>。しかし本書は念念生滅を理由に斥けている。第三の問答では、この念念生滅心に対し、心性本浄論者は相続心の問題にしているのであると反論する<sup>(44)</sup>。しかし本書は相続心を認めない。刹那滅という用語は使っていないが、ここでも刹那滅が理由であると考えてよいであろう。そして最後にはっきりと心性本浄説を否定しているのである。ところが否定はしながらも、世俗諦として認めているところが注目すべき点である。先の引用文に続けて、

但だ仏は、衆生が心は常に在りと謂うが為の故に、客塵に染せられれば則ち心は不浄なりと説くのみ。又、仏は、懈怠の衆生が若し心は本より不浄なりと聞かば、便ち性は改むべからずと謂い、則ち浄心を発せざらんが為の故に、本浄なりと説きたまうなり<sup>(45)</sup>。

と云って、衆生を修行に努めさせるための方便説であるとしている。「心は客なる煩惱によって汚されたとき不浄と

なるが、精進によって清浄となる」という考えは、実践を重視した立場であり、衆賢が密意による不了義経と斥けたのに対し、心性本浄説の効果は認めていると言うべきである。

以上の考察によって、本書の立場はかなり明らかになったと思う。しかし、さらに「非相応品第六七」と「多心品第六八」にも心性本浄論者が登場している。まず「非相応品」である。

汝は煩惱が心を染するが故に相応を知ると言うも、此れには道理は無し。若し心が先に浄なるに貪等が来たって汚さば、是れ即ち浄法も汚さるべし。則ち法相を害すればなり。亦た先に心性は本浄なるも客塵が来たって汚すと説きしが如き、彼は応に此れに答うべし。若し心が本性として浄ならば貪等は何をか為さん。心が垢なるが故に衆生は垢なり、心が浄なるが故に衆生は浄なり、と言うが如し。然らば則ち、衆生も亦た応に相応すべきも、若し衆生が相応すべからずんば、貪等も亦た相応せず。心が相続して行ずる中に、垢等の心を生じて諸相続を汚すを以ての故に、心を染すと説くのみ。染より心が解脱を得ると説くが如し。是の心相続の中に若し浄心が生ずれば、解脱を得ると名づく。是の事も亦た然り<sup>(46)</sup>。

『成実論』は心所法を説きながらも、その別体は認めず、心心所の相応も認めなかった<sup>(47)</sup>。この点は有部と異なる。また心性本浄説への批判では、パーリ『相応部』の「心が雑染となるから衆生は雑染となり、心が清浄となるから衆生は清浄となる」という一文を引用して否定のための教証としていることが注目されることである。ここでの議論においても、大筋において本書は心性各別説を採ると見てよいであろう。ただしここでは有部の批判とはかなり内容を異にしている。すなわち「染より心が解脱を得る」とする点である。この点は心性本浄論者と同じであり、離貪心が解脱するという有部の立場と明らかに対立する。しかも相続心を認めているようにも受け取れるので、<sup>(48)</sup>「非相応品」での批判は鋭さを欠いている。

次の「多心品」では、訶梨跋摩の心性論がいよいよ明らかになっている。

又、浄不浄等の諸受は差別されるが故に、心も亦た異なる。又、所作も差別されるが故に、心にも異なること有り。又、浄不浄の心性は各おの異なる。若し心性が浄ならば、則ち垢とは為らず。日光は本浄なれば終に汚さるべからざるが如し。若し性が不浄ならば、浄ならしむべからず。蠶の性が黒ならば、白ならしむべからざるが如し。而も、施等の中には実に浄心有り。殺等の法の中には実に不浄心有り。故に応に一ならざるべし。<sup>(50)</sup>

ここでは明瞭に「浄不浄心性各異」と言い、多心説を主張している。善なる行為をするときには心性浄、不善なる行為をするときには心性不浄となる。心所説、解脱心説や相統心の問題など、いくつかの点で有部の批判とは異なっているが、心性浄不浄各別説であることは確かであり、結果的には『婆沙論』や『順正理論』の説と同様になっている。

## 五 『異部宗輪論』

最後に、分派史に関する資料の中で最も重要である『異部宗輪論』を見ておきたい。本書の著者は世友とされているが、どの世友であるか不明であり、一人の手によるものではないかもしれない。いずれにせよ、有部に属することは確かである。梵文はなく、漢訳とチベット訳とがある。漢訳は、玄奘訳の他に異訳として『十八部論』と『部執異論』とがあり、共に真諦訳とされている。<sup>(51)</sup>ただし、前者が真諦訳であるとは、現在信じられていない。『異部宗輪論』は分派の次第と各部派の教理とを述べているのであるが、短い論典なので、教理に関して詳細に述べているとは言えない。しかし簡略であるとはいえ、大衆部の教理の説明の部分に、心性本浄説が出てくるのである。まずチベット訳によると次のごとくである。

blo bur du hons pahi ñe bahi non mongs pas sems ran bshin gyis hod gsal baño. bag la ñal dag ni  
 sems ma yin. sems las byun ba ma yin par brjod par byaño. dmigs pa med par brjod par byaño. bag  
 la ñal dag gshan la kun nas dkris pa dag gshan yin par brjod par byaño. bag la ñal rnam ni sems

dan mtshuns par mi bdan pa yin par brjod par byaho. kun nas dkris pa dag ni sems dan mtshuns par  
Idan pa dag go. <sup>(53)</sup>

客なる随煩惱によつて「雑染されて」も、心は本性として光浄である。<sup>(54)</sup> 諸随眠は、心でもなく心所でもないと言われるべきである。無所縁であると言うべきである。諸随眠と諸纏とは異なると言うべきである。諸随眠は心との相応を有しないと云うべきである。諸纏は心との相応を有するのである。

漢訳は次の通りである。

『異部宗輪論』

心性は本浄なるも客なる随煩惱の雑染する所を説いて、不浄となす。随眠は心に非ず、心所法にも非ず、亦た無所縁なり。随眠は纏と異なり、纏は随眠と異なる。随眠と心とは相応せず、纏と心とは相応すと説くべし。<sup>(55)</sup>

『十八部論』

心性は自ら浄なり。仏は客なる煩惱の染する所と為す。諸使は心並びに心法に非ずして無縁なり。使は纏と異なり、纏は使と異なる。「使は」心と相応せず。<sup>(56)</sup>

『部執異論』

心は自性として清浄なるも客塵に汚さる。一には随眠煩惱、二には倒起煩惱なり。随眠煩惱は心に非ず、心法にも非ずして、無所縁なり。随眠煩惱は異なり、倒起煩惱は異なる。随眠煩惱は心と相離れ、倒起煩惱は心と相応す。<sup>(57)</sup>

以上の主張は根本たる大衆部とその最初の分派であると考えられる一説部・説出世部・鷄胤部との合計四部派の本宗同義であるとされている。<sup>(58)</sup> いわば正式の部派名のついでに団体のみの紹介であるから、分別論者や一心相統論者は含まれていず、心性本浄説を主張するのは、本書によればこの四部派だけである。『舍利弗阿毘曇論』が属するとき

れる法蔵部の解説においては、「余の義は多く大衆部の執に同じ」とあるだけで、心性本浄説については言及されていない。

わらに中村瑞隆氏によれば、<sup>(88)</sup>「*ビツマヤ* (Bhavya, Bhāvavivēka, 清弁) の『異部分派解説』が一説部 (*tha sñad gcig pahi sde*) の主張として、またヴィニターデーヴァ (*Vinītrādeva*, 調伏天) の『異宗義次第誦論』中の「異部説宗」が説出世部 (*hjiḡ rten ḥdas smra bahi sde*) の主張として、それぞれ次のような説を紹介している。

*sens ni ran bshin gyis hod gsal ba yin pas bag la ḥal ba rramis sens dan mshuḡs par ldan she ḥann. mi ldan shes bṛjod par mi byaḡo. bag la ḥal ba yaḡ gshan la. kun nas ldan ba gshan yin no.*<sup>(89)</sup>

心は本性として光浄であるから、諸随眠は心との相応を有するとも有しないとも言われるべきではない。また、随眠と纏とは異なるのである。

*sens ni hod gsal baḡo. phra rgyas ni mi ldan paḡo. kun nas dkris pa ni mshuḡs par ldan paḡo.*<sup>(90)</sup>  
心は光浄である。随眠は「心と」相応しない。纏は「心と」相応する。

後者では「本性として」という句が抜け落ちているが、これらによると、一説部と説出世部とが心性本浄説を主張し、大衆部系部派がこの説を認めていたことがわかる。したがって、冒頭で述べた『随相論』の「僧祇等の部の説くが如し」の「等」は、一説部・説出世部、そして『異部宗輪論』の鶏胤部との三部派を指すものと見てよいであろう。『異部分派解説』『異宗義次第誦論』で、それぞれ一説部、説出世部だけにしか言及されていないのは、この二部派が心性本浄説をより強調したためであろう。しかしながら、大衆部系の諸部派がこの説を主張した根拠、理由、方法という、ここでは最も重要な問題については何も記されていない。ただここで気がつくことは、漢訳も含めた以上の論書がすべて随眠と纏との区別を述べていることである。本稿第四節までの論書では、解脱するのが有貪心であるのか無貪心であるのかということの問題になっていたにも拘らず、随眠と纏とに分けてはいなかったからである。さら

に相応説もはっきり認めている。随眠については、「七随眠」がすでに原始經典に散説され、有部においても煩惱の異名とされていた。ところが經量部や大衆部ではこの両者は区別されており、『俱舍論』には、經量部が、眠っている煩惱を随眠、覚めている煩惱を纏と呼んでいることが記されており、『異部宗輪論』等では、大衆部が、随眠は心・心所ではなく心と相応せず、纏は心と相応するとしたことが述べられている。これによれば、大衆部も心所相応説を認めていたようであるが、心性本浄説は相続心を前提にしていると考えられるので、ここまでに考察したように、刹那滅説を背景とする心所相応説を採用すると都合が悪いように思われる。あるいはすでに、後世の自性清浄心・如来藏思想のごとく、だんだん有力となってきた刹那滅説を認めながらも刹那滅ではない無為法としての自性心を想定していたのかもしれない。<sup>69</sup> いずれにせよ、『異部宗輪論』等によって、大衆部系の四部派が心性本浄説を主張し、しかもそれはかなり発達していたことがわかるのである。

## 六 結 論

以上、部派仏教の文献で心性本浄説に關説するものを採りあげ、検討を加えてみた。原始仏教では「性」(pakati) (prakiti) という考え方自体が問題にはならなかったが、部派仏教に至ると、ためらうことなく心性本浄説と呼べる思想が現われてくる。

まず『舍利弗阿毘曇論』には典型的な心性本浄説が見られるので、本書はこの説を認めていたと今までは考えられてきた。しかし、『増支部』の「心」を「心性」に改変した引用文を載せるだけで、本書自身の解釈や説明は一字もない。しかも文脈から考えると、本書が心性本浄説を肯定していると判断するための根拠は決して十分ではなく、また『舍利弗阿毘曇論』或いは法藏部がこの説を主張したことを紹介する他の文献もない。さらに本書が未発達ながら心所相応説を説くことは、相続心を問題とする心性本浄説と相容れない面があるように思われる。このような理由

から、本書が心性本浄説を主張したと断定することには躊躇を覚えるのである。

『婆沙論』は分別論者と一心相統論者とが心性本浄説を主張したことを伝える。まず、相統心を問題としていると思われる分別論者に対し、本書は、清浄心と煩惱とが同条件であることと刹那滅説とを理由に批判を加えている。また有部が無貪瞋痴心解脱説であるのに対し、分別論者は有貪瞋痴心解脱説であり、解脱心と煩惱心とは本質として同じものである、と見る。さらに一心相統論者も心性本浄説を説いたと考えられるが、『論事註』によればこのような相統心を説くのは大衆部系の部派の特徴であり、同じ浣衣の譬喩すら用いているので、分別論者、一心相統論者とも大衆部系であると思<sup>(65)</sup>えよう。そして『婆沙論』自身の立場は、刹那滅説と心心所相應説とに基づく心性本浄各別説であると考えられる。

『順正理論』もまた、分別論者の説を紹介している。その内容は『婆沙論』のものとはそれほど違はないが、教証として『増支部』の文章を引用していることと頗臆迦の譬喩を用いていることが興味を引く。とくに後者は、サーンキヤ学派等が用いる譬喩であるだけに、本性 prakṛti という術語とともに、心性本浄説が仏教以外の思想、とりわけサーンキヤ学派の影響下にあることを推測させる。これに対し、ヴァイシェーシカ学派の影響下にあると言われる有部の中で正統派と目される衆賢が、分別論者が示す心性本浄説の教証を未了義として斥けるあたりは、同じ仏教内の部派とは言っても両者にかなり距たりがあることを感じさせる。そして衆賢自身は、不染心は本性清浄であり、染汚心は本性染汚であると言って、心性本浄各別説と思われる説を述べている。

次に『成実論』では、「有人」が心性本浄説を主張する、と言う。この「有人」がどの部派に属するかについては明らかにしていないが、念念生滅心ではなく相統心を問題にしていることから、『婆沙論』の一心相統論者と同系統であることがわかり、やはり大衆部系と考えてよいであろう。この「有人」の、受の段階で心と称し想の段階で煩惱が生ずるとする説は、今までには見られなかったものである。これに対し『成実論』は、念念生滅を理由に批判を加

えている。ただし、心所相応説を否定して、各心作用が継起するとしているため、有部に比べれば相続心に近い考え方になっている。しかも有貪心解脱説や心性本浄説の修行上の効果を認めているので、有部ほど明快な批判であるとは言えない。しかし、心性本浄説否定の教証として『相応部』の文章を引用していることは注目に値し、最終的には心性本浄各別説に落ち着いている。

最後に、まよめの意味も兼ねて『異部宗輪論』をとりあげてみた。これに拠れば、心性本浄説を主張したのは、大衆部・一説部・説出世部・鷄胤部の大衆部系四部派だけである。しかも相応に関して睡眠と纏とを区別して、刹那滅説による批判に対する反論を用意していることが窺われるため、かなりの発展段階にある説を紹介していると思われる。正式の部派名であるとは言えない分別論者、一心相続論者、アンダカ派に言及しないのは無理ないとしても、他部派の心性本浄説に全く触れないのは、他にこの説を主張する部派がなかったためか、或いはあったとしても取るに足りないかと判断したためであろう。したがって、分別論者、一心相続論者、アンダカ派は<sup>(66)</sup>大衆部系に属すると考えられるので、部派仏教内で心性本浄説を認めていた部派は大衆部系だけであり、心性本浄説は部派仏教時代に生じた特殊な学説である、という結論になる。

(注)

(一) 主なものをあげると次のごとくである。赤沼智善『仏教教理之研究』、1981復刻、pp. 202-231. 坂本幸男「心性論展開の一断面」、『印仏研』二一一、1953, pp. 20-29. 西義雄「舍利弗阿毘曇論の部派仏教に於ける資料論的地位——特に心性本浄説伝持を観点として——」、『宮本正尊教授還暦記念論文集』所収、1954, pp. 215-228. 同「近時の「心性本浄」研究の展開と問題」、『佐藤博士古稀記念・

仏教思想論集』所収、1972, pp. 369-391. 勝又俊教『仏教における心識説の研究』、1961, pp. 473-484. 同「心性説の類型的考察」、『印仏研』一〇—、1962, pp. 64-69. 平川彰『初期大乘仏教の研究』、1968, pp. 204-211. 水野弘元「心性本浄の意味」、『印仏研』二〇—、1972, pp. 8-16. 中村瑞隆「心光浄説より心性光浄説へ——客塵煩惱との連関を中心として——」、『佐々木現順編『煩惱の研究』』所収、1975, pp. 149-172. なお、バーリ上座部に関しては

拙稿「パーリ上座部の心性本浄説について」、『印仏研』三五一、1986、があるので、本稿では部派のうちパーリ上座部を除外して論を進めることにする。

(2) 原始仏教に関しては、拙稿「原始仏教の心性本浄説について」、『仏教学』第一四号、1982、pp. 89-110、を参照。現在、原始仏教にも心性本浄説を認める立場が一般的であるが、ここでは認めない立場を採った。

(3) 大正蔵三二、一六三中。

(4) *pakati* という言葉自体はニカーヤでも見られるが、思想的、教理的に重要であるとは言えない。註(2)の拙稿、pp. 105-106を参照。

(5) 有部は後述のように、刹那滅説の上に立った心心所相應説を主張し、自性清浄心のような一種の相続心を認めることはなかった。しかし、わずかながら『俱舍論』で玄奘が *citta* を「心王」や「心性」と訳していることから窺われるように、*citta* は現象心以外の心をも含まねばならなくなってきたようである。上座部の独特の考え方である有分心も潜在的な基本心であり、原始仏教での現象心と同列に論じることができない。なおブッダゴーサは、『増支部一—五経』の "*citta*" を、自性清浄心とは両立し得ない有分心であると解釈したため、結果的には心性本浄説を否定していたと考えられる。註(1)の拙稿を参照。

(6) 大正蔵二八、五二五下他。

(7) パロー氏がまず法蔵部説を主張され、その後水野氏が

別の角度から法蔵部所屬を論証された。水野弘元「舍利弗阿毘曇論について」、『金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集』所収、1966、pp. 109-134。

(8) 大正蔵二八、六九七中。

(9) *AN. vol. 1, p. 10*. 両者の詳しい比較については、拙稿「パーリ『増支部』の心性本浄説について」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要・別冊第八集』所収、1982、pp. 11-20、を参照。

(10) *Manorathapūraṇī, vol. 1, p. 60*

(11) *Arhasālinī, published by PTS, p. 140. ibid. ed. by P. V. Bapat, p. 115.*

(12) 註(1)の西義雄「舍利弗阿毘曇論の部派仏教に於ける地位」、二一六頁。西氏は結論として「心性本浄説の伝持としても時期は早くとも、大衆部系程一貫した主張をしているとはいえない」(二七—二八頁)とされるが、同じく註(1)の「近時の「心性本浄」研究の展開と問題」では、水野氏の「現象心としての心を取り扱っている場所、心の清浄を説いている」という解釈に疑問を程した上で、改めて心性本浄を認める立場を明らかにしておられる(三八四頁)。

(13) 大正蔵四九、一六上。「余所執多同説一切有部」。

(14) 大正蔵四九、一七上。「余義多同大衆部執」。

(15) *Kāthāvatthuppakaraṇa-āṭṭhakathā, p. 66*. さらに同書は、心性本浄説的な考え方である「有学に無学の智があ

る」という説を批判しているが、その主張者は、やはり大衆部系の北道派である (p. 81)。

(16) 『舍利弗阿毘曇論』が法蔵部所屬でなかったとしても、本書が心性本浄説を主張したとなし得るのは、その所屬が大衆部系、分別論者、一心相統論者のうちのいずれかであった場合に限られることになる。

(17) 本稿が否定的に考える理由については、註(31)も参照。(18) 『論事』に拠る限り、敵者が教証を持ち出した場合、たとえそれが現存のニカーヤに存在しなくても、直接その存在を否定している例はないようである。部派時代には部派それぞれが固有のアーガマを有しており、その内容にはある程度の相違があったと言われているので、『舍利弗阿毘曇論』が何らかの理由で大衆部系のアーガマの影響を受けた可能性はある。

(19) 赤沼智善『原始仏教之研究』1981復刻、pp. 519-536。  
 (20) 木村泰賢『阿毘達磨論の研究』(全集第四卷)、1968、pp. 128-142。  
 (21) 大正蔵二七、一四〇中一下。

(22) 原始經典に心性本浄説を見出せないことは、註(2)で述べた。むしろ原始經典では、「輪廻には始めがない」と言うこともあり (SN, III, p. 15)。(無明は) しばしば追求不可能であるかのように言われる。勿論このようなマイナス価値を本性となすわけではないが、清浄心のようなプラス価値よりも重点的に説かれている。

(23) 『異部宗輪論』によれば、有部の他に、化地部と飲光部も一切行の利那滅を説いていたが、犢子部は利那滅のものと暫住のものとの二通りがあったとした(大正蔵四九、一六下—一七中)。ブッダゴースの『論事註』によれば、東山部と西山部とが一切有為法の一心利那を主張し (p. 198)、パーリ上座部は心の利那滅のみを認め、一切有為法の利那滅は認めなかったと考えられる(註(1)の拙稿を参照)。このように、心に関しては利那滅を認める部派が主流であったが、『論事註』によれば、大衆部系のアンダカ派が「同一の心が長い間住するのである」と言っており (p. 58)、必ずしもすべての部派が心の利那滅を認めていたのではない。

(24) 大正蔵二七、一四〇下。

(25) 大正蔵二七、一四一上。

(26) Kathāvathu, p. 238.

(27) この譬喩は、次に述べるように、一心相統論者の使う譬喩と同じである。したがって、一心相統論者とアンダカ派には密接なつながりがあると考えられる。

(28) Kathāvathuppakaraṇa-aññakathā, p. 66.

(29) Kathāvathu, p. 491.

(30) Kathāvathuppakaraṇa-aññakathā, p. 147.

(31) 有部が心性本浄説を否定していることは明らかだが、パーリ上座部も、心性本浄説のような、本質心は清浄であるけれども条件次第で状態が変化するという説は認めてい

ないようである。この両部派はともに心心所相應説を採っており、この説は、各心を個別的に捉える傾向があるもので、無記ではない一つの本質心を認める立場とは両立しにくいように思われる。『論事註』によれば、心性本浄説を主張したと考えられる大衆部系のアンダカ派四部派のうち、王山部と義成部とが心所を否定した、とある (p. 95)。したがって、心心所相應説を説く『舍利弗阿毘曇論』が心性本浄説を主張した可能性はさらに低くなると考えられる。

(32) 大正蔵二七、一〇上。

(33) 大正蔵二九、七三三上。

(34) 大正蔵二九、七三三中。

(35) 「互為因」が術語であるかどうかは不明であるが、その意味は、相應因を含んだ俱有因のことであると思われる。「心と心所との場合はどちらか一方が単独で存在することは不可能であるが、器の場合は必ずしも垢を必要とせず、単独で存在できるから、互いに因と為るのではない。したがって心と器とは条件が違う」というのが衆賢の言い分であろう。

(36) 大正蔵二九、七三三上。

(37) 大正蔵二九、七三三上—中。

(38) 坂本幸男「心性論展開の一断面」、『印仏研』二—一、1953, p. 22. “japā sphatikavor iva nogaṛgaḥ kim tv abhīmanah” 「被藩と水晶との如く著色はない、併し迷妄

がある」(Saṅkhyasūtra, V. 28).

(39) 以下の説明は、大正蔵二九、七三三中—下、に基づく。

(40) 大正蔵三二、二五八中。

(41) 大正蔵三二、二五八中。

(42) 『成実論』は經量部と関係が深いと言われているように、心所説についても、經量部と同じくこれを否定している(巻五の「立無數品」「非有數品」「明無數品」、大正蔵三二、二七四下—二七六中)。したがって、有部の心心所相應説による批判とは少し趣きが異なっている。『成実論』では、有部で心所法とされる受・想・思等がそれぞれ心そのものであり、順々に継起する、とされる。しかしそれらは念念に生滅するため、煩惱心の場合、煩惱と心は同一条件になると考えられ、心性本浄説は否定されるのである。

(43) 原始仏教以来の考え方で言えば、色等の覺は受到に、取相は受到に相当すると考えられる。前註に述べたように、『成実論』は受・想等を各別であるとするが、心性本浄論者は觸の後の受—想—思等の經過においても心性は同一であると考えている。

(44) この相統心は、『婆沙論』の一心相統論者の一心と同じ考え方であると見てよい。したがって、『成実論』の「有人」は一心相統論者と同系統の部派に属することがわかり、やはり大衆部系であろう。

(45) 大正蔵三二、二五八中。

(46) 大正蔵三二、二七八上。

- (47) 『成実論』巻五の「立無数品」「非有数品」「明無数品」等を参照。また同巻五「無相应品」「非相应品」によれば、心所の相应をも否定している。ところでこの引用文の「汝」はそれまでの文脈から判断すると有部を指しているようであり、また、先に引用した「心性品」の心性本浄論者は相应という語は用いていず、今までに扱った論書においても心性本浄論者が心所相应説を説いたという記述は見当たらない。しかしこのあたりからの批判の対象が心性本浄論者であることは間違いないので、この前後の文脈では、有部と心性本浄論者との区別があまり明確でないように思われる。あるいは、『成実論』は、次節で出てくる、相应説も取り込んだ心性本浄説を紹介しているのかもしれない。
- (48) "Cittasankilesā bhikkhave satā samkhiṣṣanti, cit-tavodanā satā visujjanti." SN. III, p. 151.
- (49) この「心相統」を「世俗諦として認めていた」と解釈する学者もある。しかし『成実論』は、心作用はたとえは識—想—受—思—煩惱というように継起し、それぞれの心作用は独立しているとし(大正蔵三二、二七七下)、「心性品」では明らかに相統心を否定していた。したがって決して相統心を認めているわけではないが、有部に比較すれば連統の面が強くなっていることは否定できない。
- (50) 大正蔵三二、二七八中。
- (51) 大正蔵四九、一七中、及び二〇上。
- (52) 寺本婉雅・平松友嗣共編訳註『異部宗輪論』、1935, p. 38, 註二〇の②に従って訂正した。本稿註(一)の中村瑞隆「心光浄説より心性光浄説へ」、一七一頁、註⑦を参照。
- (53) 『影印北京版西藏大蔵経』(以下、Tib (P).) vol. 127, 251a, ll. 1-4.
- (54) 原梵文として 'prakti-prabhāvara or praktiṅ pra-bhāvaram' が予想される。したがって、漢訳文献の「性」が 'prakti' であるとともに、「浄」「清浄」は 'prabhāvara' であるため、心性本浄論者は『増支部』の文章を教証としていた、と考えて間違いない。
- (55) 大正蔵四九、一五下—一六上。
- (56) 大正蔵四九、一八下。『国訳大蔵経』は、「仏」は「清」の誤字か、としている(論部第一三卷、七二三頁、註一〇七)。そしてこれに従えば、「心性は自ら浄清なるも客なる煩惱の為に染せらる」と読める。
- (57) 大正蔵四九、二一上。
- (58) Tib (P). vol. 127, 250c, ll. 2-3. 大正蔵四九、一五中、一八中、二〇中。
- (59) 大正蔵四九、一七上。
- (60) 註(一)の中村瑞隆「心光浄説より心性光浄説」、一五九頁。
- (61) sDe pa tha dad par byed pa dai. nam par bsad pa, Nikāyabhedavibhāgavyākhyāna, Tib (P). vol. 127, 254b, ll. 6-7.

- (62) gShun tha dad pa rim par klag pañi ñkhor lo las sde pa tha dad pa bstan pa bsdus pa shes bya ba. Sa= mayabhedoparacanaakrasya nikāyabhedopadarśana= sangrahaḥ, Tib (P), vol. 127, 257d, ll. 4-5.
- (63) Abhidharmakośābhāṣya, ed. by P. Pradhan, p. 128, l. 20. "prasupto hi kleśo 'nūṣaya ucyate. prabuddhatā paryavasthānam."
- (64) 自性清淨心・如来藏思想を「まず完成させた」と見てよい『勝鬘經』でも、煩惱を四つの住地煩惱(隨眠が發展したものと考えられる)と纏煩惱とに分けた上で、これらをすべて利那滅であり相応を有するものとし、ならた、四つの住地煩惱の他に無明住地〔煩惱〕を立て、これを無始時來として心と相応しないものとしてゐる。"bcom ldan hdas de dag (=kun nas ldan ba and gnas kyi sa bshi po) kyañ skad cig pa ste. sems kyi skad cig pa dañ mtshuns par ldan pa lags so. bcom ldan hdas ma rig pañi gnas kyi sa thog ma [ma] mchis pañi dus nas mchis pa ni sems dañ mi ldan pa lags so." Tib (P), vol. 24, 256c, ll. 4-5. また心所相応説に關しても、ただん否定しきれない状況が生じたものと想像される。
- (65) これだけの理由では勿論不十分であるが、分別論者、一心相統論者とも特定の部派を指しているのではなく、アムダカ派の場合と同じく、大衆部系の部派中とくに共通点の多いいくつかの部派の総称であるのかもしれない。しかし
- し分別論者(分別説部)はパーリ上座部を指すこともあるので、問題は複雑である。
- (66) 『論事註』に拠れば、アムダカ派は、王山部・義成部・東山部・西山部の大衆部系四部派であるとされる(p. 52)。そのうち前二者は、註(31)で述べたように心所を否定しているため、心性本浄論者である可能性が高いが、後二者は註(23)で述べたように一切有為法の一心利那を主張しているため、心性本浄論者ではない可能性もある。したがって本稿では、確実に心性本浄説を主張した部派の候補として、大衆部・一説部・説出世部・鷄胤部・王山部・義成部の大衆部系六部派を想定する。