

(17) 二つの精進と寂止—勤励(策励)・不散乱

ここに略された心所が

中捨・勝解・作意・意欲

の四心所で、これを加えて60心所となる。

(注三)「喜俱智相応無行」

△純粹語▽

三十法—触・受・想・思・心・尋・伺・喜・心一境性・信精進・念・慧・命根・

慚・愧・無貪・無瞋・身輕安・心輕安・身輕快性・心較快性・身柔軟性

・心柔軟性・身適業性・心適業性・身練達性・心練達性・身端適性・心

端適性

この30法はまたカテゴリー分類 (class) によつて

△区分されるもの▽

(1) 心—心(五触)・意根(八根)

(2) 尋—尋(五禪)・正思惟(五道)

(3) 信—信根(八根)・信力(七力)

(4) 慚—慚力(七力)・慚(二世間護)

(5) 愧—愧力(七力)・愧(二世間護)

(6) 無貪—無貪(三因)・無貪欲(三業道)

(7) 無瞋—無瞋(三因)・無瞋恚(三業道)

(8) 受—受(五触)・樂(五禪)・喜根(八根)

(9) 精進—精進根(八根)・正精進(五道)・勤励(二精進寂止)・精進力(七力)

(10) 念—念根(八根)・正念(五道)・念力(七力)・念(二資助)

(11) 定—一境性(五禪)・定根(八根)・正定(五道)・定力(七力)・止(止觀)

・不散乱(二精進寂止)

(12) 慧—慧根(八根)・正見(五道)・慧力(七力)・無癡(三因)・正見(三業道)

道)・正智(二資助)・觀(止觀)

。決定で略されたもの—勝解・中捨・作意・欲

。不定で略されたもの—悲・喜・正語・正命・正業

(注三)不善心所の九集(カテゴリー)

(1) 五触(集)—心・受・触・想・思

(2) 五禪—尋・樂・心一境性・伺・喜

(3) 五根—意根・喜根・精進根・定根・命根

(4) 四道—邪思惟・邪見・邪精進・邪定

(5) 四力—無慚力・無愧力・精進力・定力

(6) 二因—貪・癡

(7) 二業道—邪見・貪欲

(8) 二蘊—無慚・無愧

(9) 三残余—策励・寂止・不散乱

(注四)「喜俱惡見相応無行」

△純粹語▽

十六法—触・受・想・思・心・尋・伺・喜・心一境性・精進根・命根・邪見・無

慚・無愧・貪・癡

△区分されるもの▽

(1) 心—心(五触)・意根(五根)

(2) 尋—尋(五禪)・邪思惟(四道)

(3) 邪見—邪見(四道)・邪見(二業道)

(4) 無慚—無慚力(四力)・無慚(二蘊)

(5) 無愧—無愧力(四力)・無愧(二蘊)

(6) 貪—貪(二因)・貪欲(二業道)

(7) 受—受(五触)・樂(五禪)・喜根(五根)

(8) 精進—精進根(五根)・邪精進(四道)・精進力(四力)・策励(三残余)

(9) 定—心一境性(五禪)・定根(五根)・邪定(四道)・定力(四力)・寂止と不

散乱(三残余)

説一切有部の一問題点

梶田善夫

阿毘達磨研究を始める為には、まず部派仏教史を明確する作業から始めなければならないのであるが、説一切有部の歴史の中で最も困難な問題として時代と地域が変われば思想が変化する、言い換えれば時間と空間の変化を考慮した中で説一切有部思想史の開明に取り組まなければならない点をあげることができる。

その一つと言えるのが、カニシカ王統治下の西北インドを中心とした説一切有部のカシュミール学派とガンダーラ学派の相違である。そしてこの二学派の教学における相違は、後世の世親(Vasubandhu 400~480)の阿毘達磨俱舍論(Abhidharma-koshasāstra)‘それに対立した衆賢(Saṅghabhadra~450)’の阿毘達磨順正理論と

阿毘達磨藏顯宗論と二大学派の伝統的な教学的対立となっていたことは良く知られているところである。

この二学派の存在については、すでに「新旧阿毘婆沙論に於ける発智論の異本について」(印度学仏教学研究第二十九卷第一号)と題して発表した。この中で、阿毘達磨發智論と異訳八健度論(僧伽提婆共竺仏念訳)、發智論・八健度論の註釈書である玄奘訳の阿毘達磨大毘婆沙論二百卷(以下「大毘婆沙論」と浮陀跋摩共道泰等訳の阿毘曇毘婆沙論六十卷(以下「旧訳毘婆沙論」)に引用する異本の發智論を十四項目に亘って検討した結果、發智論と大毘婆沙論がカシュミラ学派の論書と註釈書、また八健度論と旧訳毘婆沙論はガンダーラ学派の論書と註釈書として認められる性格を十分に具えているものであることが確かめられた。

次に、大毘婆沙論と旧訳毘婆沙論とを平行させて読み進めて行く場合に、随所に異なった見解が見られ、明確な対立関係が知られるのである。これに関しては、すでに「新旧阿毘婆沙論に於ける一・二の相違点について」(印度学仏教学研究第三十卷第二号)の中で、「一、新旧阿毘婆沙論の相違点から見られる両論の関係についての二例」に発表した。「業の異熟とその果報」と「厭の定義」の二例を検討するだけでも、大毘婆沙論と旧訳毘婆沙論の二論はまったく異質の論書であり、互いに密接に関係しながら独自の教学的立場の確立に各々務めている。また大毘婆沙論のカシュミラ系説一切有部は、この註釈書時代に入って始めて發智論を註釈する作業を通じて旧訳毘婆沙論と関係しながら独自の教学的立場を確立したとも言え換えることができるものと思われる。

また、大毘婆沙論と旧訳毘婆沙論に引用される發智論の異本を検討した十四項目の中で、特に八健度論と旧訳毘婆沙論の教学的特相を示す三項目を取り上げたものが、「二、『新旧阿毘婆沙論に於ける發智論の異本について』からの重要点の三例再考」であった。この三例中、第一例の「三掃依の真髓」と第二例の「涅槃と学・無学・非二学との関係に就て」では、八健度論・旧訳毘婆沙論がいずれも六足論成立当時に教学的な最大の関心になっていた「補特伽羅と法の実有、非実有」の論議をしるした識身足論中の補特伽羅羅織で反対論者である補特伽羅論者と同じ教学的立場を取っていたことが知られた。

また、第三例の「煩惱の断滅とその諸因に就いて」では、八健度論・旧訳毘婆沙論がいずれもこの識身足論中の目乾連蘊での沙門目連の「過去未来無。現在無為有。」「一補特伽羅羅織非前後二心和合。一是所断一是能断」と同じ教学的立場を取っていることが知られた。

結論的に言えば、八健度論・旧訳毘婆沙論と識身足論の補特伽羅羅織・目乾連蘊との

関係は、大毘婆沙論卷七十一の「眼の彼同分」の四種と五種の論議の中で出てくる、「旧外国師同此国説。旧此国師同外国説。」の中の「旧此国師同外国説。」の関係が、今のガンダーラ学派の一つの特徴を表わしているものと考えられるのである。これに対して残りの「旧外国師同此国説。」を表わす様な実例を以下に紹介する。

第一例は、大毘婆沙論卷百五十六の根蘊で二十二根の無記根について、
「迦湿弥羅国毘婆沙師説。無記根有三。謂無記愛慧無明。無記愛者。……無記慧者。……無記無明者。……西方諸師説。無記根有四。謂無記愛見慢無明。無記愛者。……無記見者。……無記慢者。……無記無明者。……」(大正二七・七九五C)

の一文が見られる。ここでは、カシュミラ国毘婆沙師が、無記の愛(īṣṣā)と慧(mati)と無明(avidyā)の三を一纏めにして三無記根(uriny avyakramāni)として説くが、西方諸師は三無記根にさらに慢(māna)を加えて、三無記根のうち慧を見(dṛṣṭi)にして、愛・見・慢・無明という四つを一纏めに四無記根説を立てている。

これは、現存する品類足論、異訳の衆事分阿毘曇論の次の文と照合してみると、どちらも四無記根説を指示していることがわかる。

品類足論卷一、辯五事品

「無記根云何。謂四無記根。即無記愛無記見無記慢無記無明。」(大正二六・六九三a)

衆事分阿毘曇論卷一、五法品

「云何無記根。有四無記根。謂無記愛。無記見。無記慢。無記無明。」(大正二六・六二七b~c)

この二論は、先の大毘婆沙論のカシュミラ国毘婆沙師の三無記根説と同一の立場ではなく、西方諸師の四無記根説を現存の品類足論が教学的立場として取っていたと指摘できる。

第二例は、大毘婆沙論卷十八雜蘊に説く九十八隨眠の遍行と非遍行の区別についての問題である。

「品類足説。九十八隨眠中。三十三是遍行。六十五非遍行。……」

答西方尊者所誦本言。九十八隨眠中二十七是遍行。六十五非遍行。六處分別。謂見苦集所断無明。有是遍行。有非遍行。云何是遍行。謂見苦集所断非遍行隨眠不相応無明。云何非遍行。謂見苦集所断非遍行隨眠相應無明。如是所説於義為善。……是故彼説於義為善。

問若爾何故。迦湿弥羅諸師不作此誦。……又此国誦三十三是遍行。六十五非遍

行者。……」(大正二七・九一b-c)

この大毘婆沙論に引用するカシュミール國所誦の品類足論では、九十八隨眠の中で見苦所断の有身見(satkāyadrśī)・辺執見(antagrāha-d.)・邪見(mithyā-d.)・見取見(dṛṣṭipāramarśa)・戒禁取見(śīlavrata-parāmarśa)の五見と疑(vicikitsa)と無明(avidyā)の二との七と、見集所断の見取見と邪見の二見と疑と無明との四とを合計した十一の隨眠を欲界・色界・無色界の三界にわたって総計した三十三隨眠を遍行隨眠とし、これを九十八隨眠から引きさった六十五隨眠を非遍行隨眠とするのに対して、西方尊所誦の品類足論では先の六十五隨眠は同様に非遍行隨眠とするが、三十三隨眠の中から欲界・色界・無色界の三界にわたる見苦所断と見集所断の無明を残した二十七隨眠は遍行隨眠とし、これ以外の六隨眠は遍行隨眠にも非遍行隨眠にも場合によりなるとするのである。

これも以下の如く現存の品類足論・異訳の衆事分阿毘曇論と照合すると、どちらも西方尊者説と一致するが、カシュミール國諸師所誦の品類足論とは一致しない。だが大毘婆沙論が、先の文中に西方尊者説を「如_レ是所説於_レ義為_レ善」として認めていることは注目しなければならないことである。

品類足論卷三 辨隨眠品

「九十八隨眠。幾是遍行。幾非遍行。答二十七是遍行。六十五非遍行。六応分別。謂見苦集所断無明隨眠。或是遍行。或非遍行。云何是遍行。謂見苦集所断非遍行隨眠不相応無明。云何非遍行。謂見苦集所断非遍行隨眠相應無明。」(大正二六・七〇二c)

衆事分阿毘曇論卷三 分別諸使品

「問此九十八使。幾一切遍。幾一切不遍。答二十七一切遍。六十五不一切遍。六分別。見苦集断無明使。或一切遍。或一切不遍。云何一切遍。謂見苦集断不一切遍使不相応無明。云何不一切遍。謂見苦集断不一切遍使相應無明。」(大正二六・六三七c)

また、此等の問題の中から、現存する品類足論以外に複数の品類足論を想定できる。だが現存の品類足論がそのまま西方尊者が伝えた品類足論であると決定するよりも、むしろカシュミール國毘婆沙師の数学が西方尊者との密接な影響下のもとで大成された。そして各論書がカシュミール國の説一切有部化される中で西方尊者の数学的な痕跡であると解釈されるのである。このことを最も良く示しているのが次の第三例である。

この第三例として取り上げたのは、発智論と八健度論の見道説である。これについてはすでに「発智・八健度論見道説再考」(印度学仏教学研究第二十七卷第一号)で

ふれたが、発智論は見道の無相と名づける理由を説く個所で、次の様に、

「又世尊説。大目乾連。底沙梵天。不説第六無相住耶。云何名第六無相住者耶。答隨信行。隨法行。名為第六無相住者。此二無相。不可安立。不可施設。在此在彼。若苦法智忍。若苦法智。広説乃至。若道類智忍。以此無相不可安立不可施設。在此在彼。故名第六無相住者。」(大正二六・九二六c)

ここでは、見道十五心説を説いているが、八健度論は、「若苦法忍。……若道未知忍。若道未知智。」(大正二六・七八一b)と、見道十六心説である点から、従来、発智論と異訳八健度論の中で特に際立った相違の一つとされ、又、発智論と八健度論を伝誦した学派の相違点の一つとも考えられてきた。

この発智論が見道十五心説の立場をとる理由については、大毘婆沙論が卷百四十三の「未知当知根と已知根と具知根の三無漏根の立名差別」を説く中に次の様な説明がある。

「問若如_レ是者。道類智忍生。除_レ其自性相応俱有法。於_レ餘一切類智品道皆得_レ現觀。此後道類智生。於_レ道類智忍自性相応俱有法。乃得_レ現觀。爾時於_レ彼忍自性等_レ未_レ已現觀_レ而現觀。何故名_レ已知根_レ不_レ名_レ未知当知根。答外國師説_レ十六心刹那皆是見道。」

問今不_レ問_レ彼。但問_レ十五心刹那為_レ見道者。何故爾耶……応_レ作_レ是答。從_レ多分_レ説名_レ已現觀。謂_レ已現觀者無量無辺。未_レ已現觀者但有_レ少許。已現觀而現觀者。猶如_レ大地。未_レ已現觀而現觀者。但如_レ一塊。妙高一塵大海一滄。虚空敗處喻亦如_レ是。故從_レ多分_レ名_レ已知根。……」(大正二七・七三五a)

この内容は、見道の第十五心刹那の「道類智忍生。除_レ其自性相応俱有法。」大部分を現觀するのであるが、第十六心刹那では、「道類智生。於_レ道類智忍自性相応俱有法。」残りのわずかな部分を現觀するので、発智論は見道十五心説を許す立場となる。これに対して八健度論は見道十六心説であったが、これはこの場合、外国師の「十六心刹那皆是見道」の説と同じだと言える。

また、大毘婆沙論卷九の俱有法を説く中で西方諸師は、
「彼(西方諸師)作_レ是言。苦法智忍於_レ自諦境_レ少分現觀。亦無_レ有失。苦法智生現觀故。如_レ道法智忍於_レ自諦境。雖_レ少分現觀_レ而無_レ有失。道法智生現觀故。」(大正二七・四四a)

と、第十五心刹那を「少分現觀」、第十六心刹那を「尽現觀」として大毘婆沙論と対立した説を称えていたことが知られる。

次に、六足論中の初期に成立したと考えられる集異門足論は、卷四で次の様な特異な見道説を称えていたことが知られるのである。

「梵行求者。從世第一法趣苦法智忍時。有梵行。求非有梵行。所以者何。八支聖道説名梵行。彼於爾時未得未近得。未有未現有。從苦法智忍趣苦法智時。有梵行求亦有梵行。所以者何。八支聖道説名梵行。彼於爾時已得已近得。已有已現有。」^①

如是從苦法智趣苦類智忍。……從道類智趣道類智。」(大正二六・三八三 a b)

これは、全体として先の発智論の見道十五心説でも八健度論の見道十六心説でもない、見道十七心説とも言える型体をとっている。この特異な見道説は、先に検討した大毘婆沙論の註釈時代に入って十五心見道説を許す以前の、先の大毘婆沙論と逆な解釈を行っていた西方諸師の見道説であると言ふことが許されるならば、ここにも先の二例に引き続いて現存の集異門足論中にカシュミラ国毘婆沙師以外の教学的要素を見つけ出すことができるのである。

以上の三例の現存品類足論中の西方尊者の教学的影響や大毘婆沙論の教学とは一致しない現存集異門足論の見道説の事実、各論書がカシュミラ系の説一切有部化される以前の教学的痕跡を示すものであること、また初期の論書が西方師との密接な教学的影響のもとで成立していることを示すとも言ふことができる。私はこの様な関係を先の「旧外国師同此国説」が表わしているのではないかと推定するのである。もしそれが許されるならば、発智論から大毘婆沙論への教学的発展とは何であるのか。また二百巻の大部な大毘婆沙論の根本的な教学的立場は、如何なるものにささえられているのか。このことは、今後の新たな課題として開明されなければならない。

高麗時代の道教と仏教 (下)

梁 銀 容

四、高麗道教の特徴

前掲の資料(前号参照)を検討するとき、われわれは高麗道教の流れやその特性を、次のような幾つかに纏めてみる事ができる。

まず、高麗道教は大別して、宋からの成立道教の将来や福源宮の建立される睿宗朝(一一一〇年代)を境目に、前後兩期に分けられる。その前期は王室の齋醮を中心に成立道教の脈絡が相伝された。

一方、もとより理世治国の道理に、儒・仏・仙三教の鼎足的觀念が着承された。従って睿宗朝以前の道教に、たとえ組織的社会的活動が欠如されていたと言えど

も、国教位置の仏教や官学の儒教に次ぐ觀念を、社会基層に根をおろしていたと見てよからう。「五千言」(『老子道德經』)の流布がこれを物語る。高麗王朝においては、建国初から護国信仰の展開の中に仏教・國讖等の諸信仰的要素が排斥感なく受容されていたから、道教や老荘思想をも同様に高麗社会に受容されて以来、朝野に広く流行したと言えるのではなからうか。

次に、福源宮建立の前後は、社会情勢から見ても、金の興起(一一一五)や遼の衰退滅亡(一一二五)、そして北南宋の交替(一一二七)等、実に激動の時期であった。こうした国際環境の中で高麗は対外的に急変多難の時代を迎える。睿宗朝の道教将来を、李仲若(一一二二)の輩出という内的な面と、対宋外交という外的な面との合致と見れば、以降、齋醮盛行もまた頻繁な内憂外患の時代相を反映するものである。

この福源宮によって、齋醮を中心とした前期の流れが、悉く成立道教の体系に吸収整備され、道教機関や醮星処が次第に増加していく。福源宮等の道観には、仏教で見強い教団的組織とか民衆教化に影響力を発揮するとかの記録は見当たらず、ひたすら王室の齋醮福田として一貫する特徴をあらわす。しかしながら高麗社会に道士の存在を認めるとき、そこには三清を中心とする信仰体系は言うまでもなく、道士輩出のための道教戒壇が設置されていたと推測される。その中で道教関係の職品をも次第に整えられたと言えよう。

さらに、この高麗後期の道教において、もう一つ注目されるのは、『老子道德經』より『黄庭經』重視の傾向があらわれるという事実である。これは当時識者の道教教義に対する理解の深化と言えようが、それは単なる思想的な理解のみならず、信仰行為の伴ったことを忘れてはならない。例えば、

③ 元宗元年(一一六五)夏四月、庚申。太子(忠烈王)。遷寔安慶公(王滄)。奏樂達曙。国俗。以道家説。每至是日。必会飲。徹夜不寐。謂之守庚申。太子。亦徇時俗。時譏非之。(『高麗史』世宗本紀第二六)

④ 歲闌今夜是庚申 共説三尸事最神 瞻視莫教過海眼 天庭咫尺玉皇宸
兒女無知最可憐 猶知頭上有蒼天 明明不待三尸報 休把微勞欲蓋愆
貧家寂寂樽罍滿 戲 甲第紛紛玳瑁筵 銷閉閑齋猶可恕 酣歌恒舞適增愆
(『高麗史』世宗本紀第二六)

とある。「庚申信仰」「三尸信仰」がそれである。王室の場合(③)、それは娛樂化した感じがあるが、一般的な現象とは考えられない(④)。道教説による典型的な形が国俗化し、この流行が王室に、そのように受容されたように思う。