

有部から瑜伽行派に至る異熟 (vipāka) の変遷

近藤伸介

〔抄録〕

異熟 (vipāka) は、有部・経量部・瑜伽行派のいずれにおいても語られる概念である。有部においては六因の一つに異熟因 (vipāka-hetu) があり、経量部においては因から果が生じる際の「相続の特殊な変化 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)」による異熟が説かれ、瑜伽行派においてはアーラヤ識と現行識の間に生じる双方向の変化が異熟と呼ばれる。その変遷は、有部では諸々の因の一つに過ぎなかった異熟という概念が、経量部ではあらゆる因果を媒介する変化の過程とみなされるようになり、さらに瑜伽行派による唯識思想ではアーラヤ識の導入によって因から果への異熟が一方から双方向へと展開していく、というものである。本稿では、各部派における異熟の意味をテキストに基づいて考察しつつ、こうした因果論の変遷についても明らかにしてみたい。

キーワード vipāka、saṃtati-pariṇāma-viśeṣa、異熟、アーラヤ識

1 はじめに

本稿では異熟 (vipāka) という概念を取り上げ、この概念が説一切有部 (以下、有部) から瑜伽行派へと展開する過程でどのように変遷していったのかについて考察する。具体的には、有部が六因の一つに挙げた異熟因 (vipāka-hetu) から始めて、経量部の「相続の特殊な変化 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)」による異熟、さらには瑜伽行派のアーラヤ識に基づく異熟について考察し、その一連の流れを通じて有部から瑜伽行派に至る因果論の変遷について明らかにしてみたい。

2 『婆沙論』における異熟因

それではまず有部の異熟因について考察するため、『阿毘達磨大毘婆沙論』 (以下、『婆沙論』) における記述を見ていく。

〔1〕云何異熟因。謂一切不善及善有漏法。(T27. 80a20-21)

云何が異熟因なるや。謂わく、一切の不善及び善の有漏法なり。

〔2〕無記法無異熟果。由如是等種種因縁、唯諸不善善有漏法是異熟因。(T27.99a13-14)

無記法に異熟果無し。是くの如き等の種種の因縁に由りて、唯だ諸の不善と善の有漏法のみが是れ異熟因なり。

有部において異熟因となるものは、有漏の不善法と善法であり、無記法と無漏法は異熟因にならない。その理由については、次のように述べられている。

〔3〕若業有果、彼業皆有異熟耶。答諸業有異熟、彼業皆有果。應知此業或由五果、或由四果、説名有果。或有業有果、彼業無異熟。謂無記業無漏業。應知此業或由四果、或由三果、説名有果。然無異熟不堅實故、無愛潤故。若業無果、彼業皆無異熟耶。答無有業無果。謂一切業或由五果、或由四果、或由三果、説有果故。或有業無異熟。謂無記業、無漏業。如前説。(T27.630c7-16)

若し業にして有果なれば、彼の業は皆、有異熟なりや。答ふ、諸業にして有異熟なれば、彼の業は皆、有果なり。 応に知るべし、此の業は或いは五果に由り、或いは四果に由りて、有果と名づくと言く。或いは有る業は有果なるも、彼の業は無異熟なり。 謂わく、無記業と無漏業なり。 応に知るべし、此の業は或いは四果に由り、或いは三果に由りて有果と名づくと言く。然も無異熟なるは堅実ならざるが故と、愛潤無きが故なり。 若し業にして無果なれば、彼の業は皆、無異熟なりや。答ふ、業にして無果なるもの有ること無し。 謂わく、一切の業は或いは五果に由り、或いは四果に由り、或いは三果に由りて、有果と言くが故なり。 或いは有る業は無異熟なり。謂わく、無記業と無漏業なり。 前に説くが如し。

これによれば、業に無果であるものではなく、一切の業は果を有するという。また、無記の業(=法)は堅実でないがために、無漏の業(=法)は愛潤がないために無異熟、つまり異熟することがないという。よって、無記と無漏の業は果を生じるが、異熟することはないことになる。すなわち、果を生じることと異熟することは別であり、異熟するためには業が堅実であり、かつ愛潤がなければならないことになる。一方、異熟を有する業は皆、果を有すると述べられており、異熟は必ず果を生むものとされている。それではこの異熟とは何であろうか。

〔4〕熟有二種。一者同類、二者異類。同類熟者即等流果。 謂善生善、不善生不善、無記生無記。異類熟者即異熟果。 謂善不善生無記果。此無記果從善不善異類因生故名異熟。 (T27.98b5-10)

熟に二種有り。一は同類、二は異類なり。同類に熟すとは、即ち等流果なり。 謂わく、

善は善を生じ、不善は不善を生じ、無記は無記を生ず。異類に熟すとは、即ち異熟果なり。謂わく、善・不善が無記の果を生ず。此の無記の果は、善・不善の異類因より生ずるが故に異熟と名づく。

これによれば、果を生じる際の熟には同類と異類の二種があるという。善から善が生じる、あるいは不善から不善が生じる、あるいは無記から無記が生じる場合は同類の熟であり、その果は等流果とされる。一方、善・不善から無記が生じる場合は異類の熟であり、その果は異熟果とされる。同様のことは、次の箇所でも述べられている。

〔5〕異熟果者謂諸不善有漏善法所招異熟。因是善惡果唯無記、異類而熟故、立異熟名。

(T27. 629c7-9)

異熟果とは、謂わく、諸の不善と有漏の善法が招く所の異熟なり。因は是れ善惡なるも、果は唯だ無記のみなりて、異類に熟するが故に異熟の名を立つ。

善・不善の因が無記の果へと異なって熟するが故に異熟と呼ばれるという。よって有部において、異熟果は必ず無記でなければならず、その因は必ず不善法か有漏の善法でなければならない。このことは、次の箇所においても明言されている。

〔6〕問異熟因以何爲自性。答一切不善善有漏法。已説自性。所以今當説。問何故名異熟因。

異熟是何義。答異類而熟、是異熟義。謂善不善因以無記爲果。果是熟義如前已説。此異熟因定通三世、有異熟果。(T27. 103c11-15)

問ふ、異熟因は何を以って自性と為すや。答ふ、一切の不善と善の有漏法なり。已に自性を説けり。所以に今當に説くべし。問ふ、何故に異熟因と名づくや。異熟は是れ何の義なるや。答ふ、異類に熟す、是れ異熟の義なり。謂わく、善・不善の因は無記を以って果と為す。果は是れ熟の義なること前に已に説けるが如し。此の異熟因は定んで三世に通じ、異熟果を有す。

ここでは、善・不善の因が無記の果を生じるという異熟の定義が述べられており、さらに異熟因が過去・現在・未来の三世に通じて異熟果を有すると述べられている。異熟因-異熟果の因果と三世の関係はどうなっているのだろうか。このことについては、次のような記述がある。

〔7〕異熟因現在取果、過去與果。一刹那取果、多刹那與果。取多刹那果、與多刹那果。

(T27. 108c11-13)

異熟因は現在に取果し、過去に与果す。一刹那に取果し、多刹那に与果す。多刹那の果

を取り、多刹那の果を与ふ。

〔8〕復次不善善有漏法、未取未與異熟果名未來、正取未與異熟果名現在、取異熟果已滅名過去。(T27. 394a13-15)

復た次に、不善と善の有漏法にして、異熟果を未だ取らず未だ与えざるを未來と名づけ、異熟果を正に取るも未だ与えざるを現在と名づけ、異熟果を取りて已に滅するを過去と名づく。

〔9〕復次異熟無記法、未已酬異熟因名未來、已酬未滅名現在、已酬已滅名過去。(T27. 394a19-21)

復た次に、異熟無記法にして未だ已に異熟因に酬いざるを未來と名づけ、已に酬いて未だ滅せざるを現在と名づけ、已に酬いて已に滅するを過去と名づく。

これら〔7〕〔8〕〔9〕の記述から、異熟因は過去において与果し、現在において取果することが分かる。すなわち異熟因は過去にあり、異熟果は現在にあり、両者は決して同時には存在せず、必ず時間的に前後している。また、〔6〕に「異熟因は定んで三世に通じ、異熟果を有す」とあり、〔7〕に「多刹那の果を取り、多刹那の果を与ふ」とあることから、異熟因は多刹那に渡る間隔を経て、異熟果を生じさせることがうかがえる。

また『婆沙論』では、異熟因の実体について、次のように述べられている。

〔10〕或復有執。諸異熟因要捨自体其果方熟。彼作是説。諸異熟因要入過去方與其果。過去已滅故、無自体。爲止彼執顯異熟因至果熟位猶有實體。或復有執。諸異熟因果若未熟其體恒有、彼果熟已其體便壞。如飲光部。彼作是説。猶如種子芽若未生、其體恒有、芽生便壞、諸異熟因亦復如是。爲止彼執顯異熟因果雖已熟、其體猶有。或復有執。所造善惡無苦樂果。如諸外道。爲止彼執顯善惡業有苦樂果。故作斯論。(T27. 96b2-12)

或るいは復た執する有り。諸の異熟因は、要らず自体を捨てて其の果、方に熟すなり、と。彼は是の説を作す。諸の異熟因は、要らず過去に入りて、方に其の果を与ふ。過去は已に滅するが故、自体無きなり、と。彼の執を止め、異熟因が果熟の位に至るも猶、実体有ることを顕さんが為なり。或るいは復た執する有り。諸の異熟因は、果が若し未だ熟せざれば、其の体恒に有れども、彼の果が熟し已れば、其の体便ち壊す、と。飲光部の如し。彼は是の説を作す。猶種子の芽が若し未だ生ぜざれば、其の体恒に有れども、芽が生ずれば便ち壊するが如く、諸の異熟因も亦復、是くの如し、と。彼の執を止め、異熟因は果が已に熟すと雖も、其の体猶有ることを顕さんが為なり。或るいは復た執する有り。所造の善惡に苦樂の果無し、と。諸の外道の如し。彼の執を止め、善惡の業に苦樂の果有ること

を顕さんが為なり。故に斯の論を作す。

ここでは、異熟因が異熟果を生じた後の刹那に至っても、なおその体を失うことなく有していること、及び因としての善悪の業に無記である苦楽の果があることの二点が述べられている。このうち、前者については三世実有・法体恒有を主張する有部特有の思想であり、現在有体・過未無体とする経量部・瑜伽行派とは見解を異にする。後者については、いわゆる善因楽果悪因苦果の思想であり、これは唯識にも見られるものである。しかし有部の場合、善悪の因からいかにして苦楽＝無記の果が生じるのかという異熟の「過程」について明確な説明が見当たらない。この点について明確に説明していない所が、有部の因果論の弱点と言えるのではないだろうか。

3 『俱舍論』における異熟因

それでは次にヴァスバンドゥ（世親）による『阿毘達磨俱舍論』（以下、『俱舍論』）における異熟について見ることにするが、『俱舍論』にも『婆沙論』の異熟因に関する記述をそのままなぞったような表現がある。例えば、異熟因となる法については次のようにある。

[11] vipākahetur aśubhāḥ kuśalās caiva sāsravāḥ || 54cd ||

akuśalāḥ kuśalasāsravāś ca dharmā vipākahetuḥ | vipākadharmatvāt | (AKBh p. 89.16-17)

異熟因は不善と善の有漏のみである。(54cd)

異熟因は不善と善の有漏の法である。異熟という性質を有する (vipāka-dharmatva) が故に。

これは、先に引用した『婆沙論』の〔1〕〔2〕に述べられた内容に一致する。また、無記法と無漏法がなぜ異熟因にならないのかについては、次のようにある。

[12] kasmād avyākṛtā dharmāḥ vipākaṃ na nirvarttayanti | durbalatvāt | pūtibijavat | kasmān nānāsravāḥ | tṛṣṇānabhiṣyanditatvāt | anabhiṣyanditasārabijavat | apratiṣaṃyuktā hi kiṃ pratiṣaṃyuktaṃ vipākaṃ abhinirvarttayeyuḥ | śeṣās tūbhayavidhatvān nirvarttayanti | sārābhiṣyanditabijavat | (AKBh p.89.17-21)

なぜ無記の諸法は異熟を生じさせないのか。腐敗した種子のように、力が弱いからである。なぜ無漏〔の諸法〕は〔異熟を生じさせ〕ないのか。渴愛で潤わされていないからである。〔それは〕潤わされていない堅実な種子のようである。実に、〔三界と〕繋げられていない〔無記・無漏の諸法〕が、どんな〔三界と〕繋げられた異熟を生じさせるであろう

か〔否、生じさせない〕。一方、残りの〔諸法〕は〔有力・有潤という〕二種の性質を有するが故、異熟を生じさせるのである。堅実で潤わされた種子のように。

これは『婆沙論』の〔3〕に述べられた内容に一致する。さらに異熟因-異熟果と三世の関係については、次のようにある。

[13] ekādhvikasya karmaṇas traiyadhviko vipāko vipacyate | na tu dvaiyadhvikasyāpy ekādhviko mā bhūd atinyūnaṃ hetoḥ phalam iti | ekam⁽¹⁾ ekakṣaṇikasya vahukṣaṇiko na tu viparyayāt | na ca karmaṇā saha vipāko vipacyate nāpy anantaraṃ samanantarapratyayākṛṣṭatvāt samanantarakṣaṇasya | pravāhāpekso hi vipākahetuḥ | (AKBh p.90.16-19)

一世の業には三世の異熟が熟する。しかしまた二世の⁽²⁾〔業に〕一世の〔異熟が熟することは〕ない。因に対して果が非常に不足することがあってはならない。同様に、一刹那の〔業には〕多刹那の〔果がある〕。〔多刹那の業に一刹那の果があるという〕逆はないからである。また、異熟 (=果) が業 (=因) と共に熟することはなく、等無間の刹那は等無間縁 (samanantara-pratyaya) によって引かれるので〔異熟果が因の〕無間に〔熟すること〕もない。なぜなら〔相続の〕流れに依って異熟因はあるので〔異熟果は相続を経て熟するのである〕。

ここでは果が因より減少することはないとして、『婆沙論』の〔7〕と同様、一世の業である異熟因が三世に通じて異熟すると述べられている。さらに異熟においては、果が因と同時に生じることも、あるいは因の無間、つまり因の次刹那に生じることもないとして、異熟因は少なくとも二刹那以上の相続を経て果を生じるとされている。『婆沙論』の〔7〕～〔9〕でも、異熟因-異熟果においては、因が過去、果が現在というように因果異時とされていたが、ここではより踏み込んでそのことが述べられている。

以上のような『婆沙論』と一致する諸説は、有部の異熟に関する諸説をヴァスバンドゥが『俱舍論』において整理し、改めて述べたものであろう。

4 相続の特殊な変化

『俱舍論』には、上記のように『婆沙論』の記述に忠実に述べた箇所がある一方、『婆沙論』にはない、独自の言葉で説明している箇所も少なからず存在する。それらの箇所で述べられている諸説は、作者であるヴァスバンドゥ個人の見解か、あるいは有部以外の他の部派の見解と考えられる。そして『俱舍論』に登場する様々な部派の中でも特に重要なのは経量部である。その名前は『俱舍論』に頻繁に登場し、またその説は重大な問題が論じられる際に正当な説と

して述べられている。例えば根品に、異熟が意味する内容について、次のような問答がある。

[14] katham idaṃ vijñātavyaṃ vipākasya hetur vipākahetur āhosvid vipāka eva hetur vipākahetuḥ | kiṃ cātaḥ | yadi vipākasya hetur vipākahetuḥ “vipākajaṃ cakṣur” iti etan na prāpnoti | atha vipāka eva hetur vipākahetuḥ “karmaṇo vipāka” ity etan na prāpnoti | naiṣa doṣaḥ | “ubhayathāpi yoga” ity uktaṃ prāk | (AKBh p.89.21-24)

【敵者】どのように、次のことは知られるべきであろうか。異熟因とは異熟にとっての因なのか、あるいは異熟因とは異熟そのものとしての因なのか。【答】それで、このことから何があるのか。【敵者】もし異熟因が異熟にとっての因ならば、〔異熟は果を意味するので〕「異熟から生じる眼」というこのことが得られない。あるいは異熟因が異熟そのものとしての因ならば、〔異熟は因のみを意味するので〕「業の異熟」というこのことが得られない。【答】このことは過失ではない。「両方とも適切である」と前に述べた。

ここで敵者は、異熟因について、異熟としての因、つまり異熟＝因であるのか、それとも異熟という果に対する因、つまり異熟＝果であるのか、と問うているが、それに対する答えとして、その両方を意味する、すなわち異熟因における異熟という語は因と果の両方を意味すると述べられている。この答がヴァスバンドゥ個人の見解なのか、あるいは経量部の見解なのかは必ずしも明確でないが、この箇所直後に経量部の説が述べられていることから、ここでは一応、ヴァスバンドゥが採用した経量部の説であるとしておく。そうであれば経量部は、異熟を因と果のどちらか一方でなく、その両者を意味するもの、あるいは両者の間をつなぐものと考えていたことになる。また経量部の異熟説と思われる、次のような記述もある。

[15] atha vipāka iti ko ’rthaḥ | visadr̥ṣaḥ pāko vipākaḥ | anyeṣāṃ tu hetūnāṃ sadr̥ṣaḥ pākaḥ | ekasyobhayatheti vaibhāṣikāḥ | naiva tu teṣāṃ pāko yuktaḥ | pāko hi nāma santatipariṇāmaviśeṣajaḥ phalaparyantaḥ | na ca sahabhūsamprayuktahetvoḥ santatipariṇāmaviśeṣajaḥ phalam asti | na cāpi samāghetvādināṃ phalaparyanto ’sti | punaḥ punaḥ kuśalādy ā saṃsārāphalatvāt | (AKBh pp.89.24-90.3)⁽³⁾

さて、異熟という意味は何であるのか。〔因から果への〕異類の熟 (pāka) が異熟である。しかし、他の諸因については、〔因から果への〕同類の熟がある。〔また、〕一つ（＝能作因）については、その両方であると毘婆沙師たちは〔言う〕。しかし、それら（＝異熟因以外の諸因）に熟があるというのは全く適当でない。なぜなら熟とはすなわち、相続の特殊な変化 (santati-pariṇāma-viśeṣa) から生じる、結末としての果 (phala-paryanta) を有するものであるから。そして俱有〔因〕・相応因には相続の特殊な変化から生じる果がない。また同類因等（＝同類因・遍行因）には結末としての果がない。善等が次々に輪廻の

果てまで〔続いていくから〕。

ここでは、経量部のテクニカル・タームとして知られる「相続の特殊な変化」という用語によって異熟という語が説明されている。それによれば、熟とは「相続の特殊な変化」から生じる「結末としての果」を有するものでなければならないという。そして、この要素を具えているのは有部の六因の中で異熟因のみであって、他の五因においては熟と呼ぶべきものは存在しないという。これは『婆沙論』の〔4〕に述べられていた、熟についての有部の見解への明らかな批判である。有部では同類・遍行因-等流果に同類の熟を認めるが、経量部（あるいはヴァスバンドゥ）はそれを明確に否定し、異熟因-異熟果のみに熟を認める⁽⁴⁾。そしてこのことは、結局、異熟因-異熟果だけが真の因果であることを意味する。これに対してスティラマティ（安慧）は『俱舍論』の注釈『阿毘達磨俱舍論疏真実義 (Chos mngon pa'i mdsod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba / Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā Tattvārtha-nāma)』で異熟について次のように注釈し、この見解を支持している。

[16] *rnam par smin pa'i rgyu las zhes bya ba la / gang gi phyir rnam par smin pa ni de dang lhan cig tu smin pam yin zhing / mjug thogs su yang ma yin te / rgyun yongs su 'gyur ba'i khyad par las skye ba'i phyir dang // rnam par smin pa dag dus yongs su chad pa yin pa'i phyir ro //*

de nyid kyi phyir rnam smin pa'i 'bras bu ste / gzhan dag ni rgyun yongs su 'gyur ba'i khyod par las skyes pa med pa'i phyir dang 'khor ba ji srid pa'i 'bras bu ma yin pa'i phyir rnam par smin par thal ba med do // (D.4428#4421.tho.562.6-563.1, P.5875.to.327b5-8)

「異熟因から〔生じる〕」というとき、それが故に、異熟〔果〕はそれ（＝因）と同時に熟するのではなく、無間に〔生起するの〕でもなく、相続の特殊な変化 (rgyun yongs su 'gyur ba'i khyad par / saṃtati-pariṇāma-viśeṣa) から生起するが故、また諸々の異熟の時が〔果を〕決定するのであるが故〔異熟因から生じるというの〕である。

まさにそれ故に異熟果なのであり、他の諸々〔の果〕は相続の特殊な変化から生起しないが故、また輪廻の限りでの果 ('khor ba ji srid pa'i 'bras bu) ではない〔すなわち、結末としての果がなく、際限なく続いていく〕が故、〔異熟果以外の果が〕異熟であるとの誤謬 (thal ba / prasaṅga) はないのである。

ここでは〔15〕に述べられた経量部の説と同様、異熟は「相続の特殊な変化」から生じる、ある決定した時の果を有するものであり、また異熟果以外の果に異熟はないと述べられている。また、サンガバドラ（衆賢）の『順正理論』には次のような記述がある。

〔17〕 謂有餘師説、一切果皆名異熟。彼亦應許異熟因體攝一切因。・・・彼復何縁執一切果皆名異熟。由契經説。・・・又説愛爲受之異熟。(T29.427a3-8)

謂わく、有余師は説く、一切の果は皆、異熟と名づく、と。彼は亦、應に異熟因の体は一切の因を攝すると許す。・・・彼は復、何に縁りて一切の果を皆、異熟と名づくと執するや。契経が説くに由る。・・・又説く、愛は受の異熟と為す、と。

ここでは有余師の説として、一切の果は異熟果であり、異熟因は一切の因を攝する、すなわち一切の因は異熟因であるとの見解が述べられている。また、おそらく十二縁起に関して、愛は受の異熟であると述べられている。これとほぼ同様の内容がスティラマティによる『俱舍論』の注釈にも言及されており⁽⁵⁾、有余師が誰をさすのかは定かでないが、およそ因と呼ばれるすべてが異熟因であるという点で経量部の見解と一致している。この異熟するものだけが因であるという見解は、経量部において因を意味する種子の定義にも見ることができる。『俱舍論』根品には、次のような記述がある。

〔18〕 kiṃ punar idaṃ bijaṃ nāma | yan nāmarūpaṃ phalotpattau samarthaṃ sākṣāt pāraṃparyeṇa vā | santatipariṇāmaviśeṣāt | ko 'yaṃ pariṇāmo nāma | santater anyathātvam | kā ceyaṃ santatiḥ | hetuphalabhūtās traīyadhvikāḥ saṃskārāḥ | (AKBh p.64.4-6)

ではこの種子とは一体何か。それは直接的に (sākṣāt)、あるいは間接的に (pāraṃparyeṇa) 果を生じる際に能力のある名色 (nāma-rūpa) である。〔果の生起は〕相続の特殊な変化による。この変化 (pariṇāma) とは一体何か。相続が異なった状態になることである。さらにこの相続 (saṃtati) とは何か。因果関係を持つ三世の諸行である。

ここでは、〔15〕で述べられた異熟の定義である「相続の特殊な変化」によって果を生じるものが種子、すなわち因であると明言されている。これに従えば、「相続の特殊な変化」によらない異熟因以外の五因は種子とは呼ばず、よって真の因とは呼べないことになる。そして「相続の特殊な変化」の具体的な内容については、『俱舍論』破我品に次のようにある。

〔19〕 evaṃ karmaṇaḥ phalam utpadyata ity ucyate | na ca tad vinaṣṭāt karmaṇa utpadyate nāpy anantaram eva | kiṃ tarhi | tatsaṃtatiipariṇāmaviśeṣāt | kā punaḥ saṃtatiḥ kaḥ pariṇāmaḥ ko viśeṣaḥ | yaḥ karmapūrvuttarottaracittaprasavaḥ sā saṃtatis tasyā anyathotpattiḥ pariṇāmaḥ | sa punar yo 'nantaraṃ phalotpādanasamarthaḥ so 'nyapariṇāmaviśiṣṭatvāt pariṇāmaviśeṣaḥ | (AKBh p.477.14-17)

そのように果は業から生じると言われるが、それ (=果) はすでに滅した業から生じる

のではなく、また無間に〔業から生じるの〕でもない。ではどうなのか。それ (=業) の相続の特殊な変化の故に〔果は生じるの〕である。では相続とは何か。変化とは何か。特殊とは何か。業を先とし、後々に心が生起すること (karma-pūrva-uttarottara-citta-pravasa) が相続である。それ (=相続) が他のあり方で生じることが変化である。さらに無間に果を生じる能力を持つものが、他の変化によって差別化されること (anya-pariṇāma-viśiṣṭatva) から特殊な変化である。

これによれば、「相続」とはある業を出発点として次々に心が生起していくことであり、「変化」とは心が刹那ごとに異なったあり方で生起していくことであり、さらに「特殊な変化」とは無間に、つまり次刹那に果を生じる能力を持つ変化のことであるという。『婆沙論』においては、善悪の因からいかにして無記の果が生じるのかという点について明確な説明がなかったが、『俱舍論』においては「相続の特殊な変化」というテクニカル・タームによって異熟の過程が明確に語られている。そして〔15〕で見たとように、この「相続の特殊な変化」がない故に異熟因以外の五因は真の因ではないとする点で、経量部の因果論は有部のそれと異なっているのである。

5 瑜伽行派における異熟

それでは最後に瑜伽行派における異熟について見てみたい。瑜伽行派によって確立された唯識思想には、アーラヤ識という独自の概念がある。アーラヤ識とは、あらゆる業が残していく潜勢力=種子をすべて蓄積していく微細な深層意識であり、それ故に「一切種子識」という別称を持つ。そしてこのアーラヤ識のもう一つの別称が「異熟」、あるいは「異熟識」である。これらの別称は瑜伽行派の最初期の論書にすでに見ることができるものであり、例えば『瑜伽師地論』(以下、『瑜伽論』) 本地分五識身相応地には次のようにある。

[20] sarvabījakam vijñānam katamat | pūrvakam prapañca-rati-hetum upādāya yaḥ sarvabījako vipāko nirvṛttaḥ || (YBh p.4.11-12)

一切種子を有する (sarvabījaka) 識とは何か。以前の、戲論を喜びとする因 (prapañca-rati-hetu) に依って生じる所の一切種子を有する異熟である。

このように『瑜伽論』において、すでにアーラヤ識は一切種子識、あるいは異熟とされている。また『瑜伽論』に続く、アサンガ(無着、無著)による『摂大乘論』にも、次のようにある。

[21] mdor bsdu na kun gzhi rnam par shes pa'i ngo bo nyid ni rnam par smin pa'i rnam

par shes pa sa bon thams cad pa ste / des khams gsum pa'i lus thams cad dang / 'gro ba thams cad bsdus so / (D.4048.ri.7a6-7, P.5549.li.7b8)

略説すれば、アーラヤ識の本性そのものは異熟識 (rnam par smin pa'i rnam par shes pa) であり、一切種子 (sa bon thams cad pa) であって、それによって三界の一切の身体と一切の境涯が摂受される。

[22] de'i phyir rnam par shes pa brgyal ba gang yin pa de ni yid kyi rnam par shes pa ma yin gyi / de ni rnam par smin pa'i rnam par shes pa ste de sa bon thams cad pa'o zhes bya ba der grub bo / (D.4048.ri.9a5-6, P.5549.li.10a1-2)

それ故に、何であれ凝結した識 (rnam par shes pa brgyal ba=アーラヤ識) は、意識ではないけれども、それは異熟識であって、それは一切種子であるということが成立する。

このように『撰大乘論』においてもアーラヤ識は異熟識や一切種子と呼ばれており、瑜伽行派の初期の段階からアーラヤ識に対して異熟という語が用いられていたことが分かる。また『瑜伽論』には、「異熟生」という言葉が見られる。例えば撰決択分に次のような記述がある。

[23] du zhig gi sa bon dag rnam par smin pa yin zhe na / smras pa / thams cad kyi'o // . . . du zhig rnam par smin pa las skyes pa dag yin zhe na / smras pa / thams cad kho na ste sa bon gyis bsdus pa'i rnam par smin pa las grub pa'i phyir ro // (D.4038.shi.91b1-3, P.5539.zi.95a2-3)

どれだけの種子が異熟であるのか、と問われれば、一切の〔種子〕であると答える。 . . . どれだけ〔の現行識〕が異熟から生じたもの (rnam par smin pa las skyes pa = 異熟生) であるのか、と問われれば、まさに一切であると答えるのであって、〔なぜなら異熟生は〕種子を摂受するものである異熟 (=アーラヤ識) から生じるが故にである。

ここでは、アーラヤ識と不一不異である種子をアーラヤ識と同様に異熟と呼び、またその種子、あるいはアーラヤ識から生じるが故に現行識を異熟生と呼んでいる。ダルマパーラ (護法) による『成唯識論』では、さらに次のように述べられている。

[24] 謂眼等識有間斷故、非一切時是業果故、如電光等、非異熟心。 . . . 是異熟生非眞異熟。定應許有眞異熟心酬牽引業遍而無斷變爲身器作有情依。身器離心理非有故、不相應法無實體故、諸轉識等非恒有故、若無此心、誰變身器。復依何法、恒立有情。 . . . 由是恒有眞異熟心。彼心即是此第八識。(T31.16a17-b2)

謂わく、眼等の識は間斷有るが故に、〔すなわち〕一切時には是れが業の果に非ざるが故に、

電光等の如く、異熟心 (=アーラヤ識) に非ず。・・・是れは異熟生 (=現行識) なりて真異熟 (=アーラヤ識) に非ず。定んで応に真異熟の心 (=アーラヤ識) 有りて、牽引の業に酬いて遍し、断ずること無く、身器を變為し、有情の依を作すと許すべし。身器は心を離れて理有るに非ざるが故に、不相応法に実体無きが故に、諸の転識 (=現行識) 等は恒有に非ざるが故に、若し此の心無ければ、誰が身器を變ぜん。復た何の法に依りて、恒に有情を立てん。・・・是れに由りて恒に真異熟の心有り。彼の心は即ち是れ此の第八識 (=アーラヤ識) なり。

ここでは、間断なく存続し、恒に身体を生じさせるところのアーラヤ識=異熟心=真異熟とされ、間断し恒有でない眼識等の現行識=転識=異熟生とされている。真異熟、すなわち真に異熟と呼ぶべきものはアーラヤ識であって、現行識は異熟=アーラヤ識から生じる異熟生として区別される。ただ、異熟生には「異熟から生じる」という意味の他にも、もう一つ意味する所があるという。『瑜伽論』本地分意地には、次のようにある。

[25] vipākajaṃ [dvidhaṃ] vipākatvena ca jātaṃ vipākajaṃ | vipākāc ca jātaṃ vipākajaṃ || (YBh p.57.3-4)

異熟生 (vipākaja) とは〔二種である。すなわち〕、異熟という性質によって (vipākatvena) 生じることが異熟生であり、また異熟 (=アーラヤ識) から生じることが異熟生である。

これによれば、異熟生には二つの意味があり、一つ目は「異熟という性質によって」、つまり異熟という過程を経て生じるが故に異熟生と呼ばれ、二つ目はアーラヤ識=異熟から生じるが故に異熟生と呼ばれる。この二つ目は〔23〕でも説かれていたが、一つ目はアーラヤ識あるいは種子から果が生じる「過程」を異熟と名づけている。そして『成唯識論』になると、より明確に異熟がアーラヤ識と現行識の間に生じる変化の過程であると語られる。

[26] 等流習氣爲因縁故、八識體相差別而生名等流果。果似因故。異熟習氣爲増上縁感第八識、酬引業力恒相續故立異熟名。感前六識、酬滿業者從異熟起名異熟生。不名異熟、有間斷故。即前異熟及異熟生名異熟果。果異因故。(T31.7c5-11)

等流の習氣を因縁と為すが故に、〔第〕八識 (=アーラヤ識) の体が相差別して而も生ずるを等流果と名づく。果が因と似るが故に。異熟の習氣を増上縁と為して第八識を感じ、引業の力に酬いて恒に相續するが故に〔第八識に〕異熟の名を立つ。前六識を感じ、満業に酬いる者は異熟 (=アーラヤ識) より起こりて異熟生と名づく。異熟とは名づけず、間断有るが故に。即ち前の異熟 (=アーラヤ識) 及び異熟生 (=現行識) を異熟果と名づく。

果が因と異なるが故に。

ここではアーヤ識からアーヤ識が生じることが等流果であり、現行識からアーヤ識が生じること、あるいはアーヤ識から現行識が生じることが異熟果であると述べられている。すなわち、アーヤ識と現行識は互いにとって、それぞれ異熟因であり、異熟果なのである。そしてこの両者は相互に因となり果となる関係にありながら、互いに異質であるため、両者の間の変化は必ず異熟とされなければならない。これが唯識における異熟の意味する所である。そのことは、『成唯識論』の次の箇所からも明らかである。

[27] 此是能引諸界趣生善不善業異熟果故、説名異熟。離此命根衆同分等恒時相續勝異熟果不可得故、此即顯示初能變識所有果相。此識果相雖多位多種、異熟寛不共故偏説之。此能執持諸法種子令不失故名一切種。離此餘法能遍執持諸法種子不可得故。此即顯示初能變識所有因相。此識因相雖有多種持種不共是故偏説。(T31.7c24-8a3)

此れ(=アーヤ識)は是れ、能く諸の界・趣・生を引く善・不善の業の異熟果なるが故に、異熟と名づくと言けり。此れを離れて命根と衆同分等を恒時相續の勝れた異熟果なりと得る可からざるが故に、此れは即ち初能變の識(=アーヤ識)に有る所の果相を顯示す。此の識の果相は多くの位・多くの種ありと雖も、異熟は寛くして不共なるが故に偏に之を説けり。〔一方、〕此れ(=アーヤ識)は能く諸法の種子を執持して失せざら令むるが故に、一切種と名づく。此れを離れて余の法が能く遍く諸法の種子を執持すと得る可からざるが故に、此れは即ち初能變の識(=アーヤ識)に有る所の因相を顯示す。此の識の因相は多くの種ありと雖も、種を持するは不共なるが故に偏に説けり。

ここではアーヤ識を因相と果相の二つの側面から述べており、因相としては一切諸法の種子を有するが故に一切種と名づけ、果相としては善・不善の業から生じる異熟果であるが故に異熟と名づけるという。すなわちアーヤ識がそもそも異熟と呼ばれる理由は、それが現行識の異熟果であるためということである。

アーヤ識と現行識が互いに双方向の因果関係を形成するという、この因果論は、因から果への一方向の因果関係を主張する有部とも経量部とも異なる、瑜伽行派独自のものである。これは瑜伽行派の因果が、アーヤ識と現行識による識の階層構造に設定されており、かつ因果同時であることに由来する。この因果関係について、『成唯識論』では次のように語られている。

[28] 阿頼耶識與諸轉識、於一切時展轉相生、互爲因果。攝大乘説。阿頼耶識與雜染法互爲因縁。如炷與焰展轉生燒、又如束蘆互相依住。唯依此二建立因縁。所餘因縁不可得故。

(T31.8c7-11)

阿頼耶識と諸の転識 (= 現行識) とは、一切時に於いて展転して相生し、互いに因果と為る。『撰大乘 [論]』は説けり⁽⁶⁾。阿頼耶識と雑染法とは互いに因縁を為す。炷 (= 灯心) と焰とが展転して焼を生ずるが如く、又た束蘆が互いに相依りて住するが如し。唯だ此の二に依りてのみ因縁を建立す。所余の因縁は得る可からざるが故に。

ここではアーラヤ識と転識 = 現行識との二者の間のみ因果関係が認められるとされ、それ以外のすべての因果関係は否定されている。よって、アーラヤ識と現行識の間を媒介するのが異熟であるとする、真の因果関係と呼べるのは経量部と同様、異熟因-異熟果の関係だけと言えるであろう。そしてここにおける異熟とは、アーラヤ識の種子、すなわち潜勢力が顕現して現行識を生じること (種子生現行) であり、あるいは現行識がアーラヤ識に種子を熏習すること (現行熏種子) であって、両者の間には絶対的な質的差異がある。このような異熟に対する瑜伽行派の見解は、それが善悪の因から無記の果が生じること限定されないという点で有部と異なり、また因果同時という点で経量部とも異なる。さらに先にも述べたように、異熟という質的变化がアーラヤ識と現行識の間で双方向に生じるという点でも瑜伽行派独自のものである。

6 おわりに

以上の考察に基づき、有部・経量部・瑜伽行派における異熟についてまとめてみたい。

まず有部において異熟とは、善・不善の因から無記の果が生じることであり ([1] [2] [4] [5])、異熟因は六因の内の一に過ぎなかった。それに対し、経量部においては、「相続の特殊な変化」によって「結末としての果」を生じる異熟因こそが唯一の真の因であると見做されるようになった ([15] [16])。また有部においては、異熟因の体は三世実有・法体恒有であり、過去に落謝しても絶えず存在しているが ([10])、経量部においては、一切の諸行は相続とされ、その相続とは、諸行あるいは名色が途切れることなく、次刹那のそれを生じては滅していくという消滅の連続を意味する ([18] [19])。そして名色に熏習された習気あるいは種子という潜勢力が相続を経て、ある刹那に果を生じることが「相続の特殊な変化」であり、経量部における異熟である。これらが異熟に対する有部と経量部の相違点である。唯識においても、アーラヤ識の種子という潜勢力は「種子生種子」という相続を経て、ある刹那に「種子生現行」という異熟によって果である現行識を生じさせる。これはアーラヤ識が現行識という異質の果を生じるとする点で、習気あるいは種子という潜勢力が異質の果を生じるとする経量部の思想と一致している。ただ、経量部と唯識とは明らかに異なる点も存在する。アーラヤ識という深層意識を導入し、識の階層構造を主張する唯識に対して、経量部では諸行の相続は単層である。このため経量部では、単層の相続において因と果が前後して生じるため、因果は

異時となり、またその方向性は因から果への一方向だけに限定される。それに対して唯識では、因果がアーヤ識と現行識による階層構造を持つため、因と果は別の階層に配置され、両者は同時に存在することが可能となる。すなわち因果同時となる。また唯識では、アーヤ識から現行識という一方向だけでなく、現行識からアーヤ識への変化、すなわち「現行熏種子」もやはり異熟であり、識の階層構造において双方の異熟の関係が見られる ([26] [27] [28])。これらが経量部と唯識との違いである。それでも [15] [16] で見たように、経量部は「相続の特殊な変化」という用語で定義することで異熟の概念を一変させ、有部の六因のうち異熟因以外の五因を事実上、否定した。そしてこの「相続の特殊な変化」という質的变化の発想は、唯識における「種子生現行」及び「現行熏種子」に通じるものであり、その意味で経量部の因果論は、有部から唯識への変遷において両者をつなぐ媒体となった思想と言えるのである。

〔注〕

- (1) おそらく 'ekam' ではなく 'evam' の誤りであると思われる。
 (2) ここでは「二世の (dvaiyadhvikasya)」となっているが、漢訳では以下のように「三世の業」となっている。内容的には、三世とするのが適切であろう。

有一世業三世異熟、無三世業一世異熟。(T29.33b19-20)

一世の業が三世に異熟すること有るも、三世の業が一世に異熟すること無し。

- (3) Kritzer [2005] でも指摘されているが、この引用のチベット訳と真諦訳には、以下のように冒頭の“*atha vipāka iti ko rthaḥ | visadṛśaḥ pāko vipākaḥ*”に該当する部分までしかなく、その後の部分が欠けている。よって、後世の挿入の可能性も考えられる。

yang rnam par smin pa zhes bya ba'i don ci zhe na / mi 'dra bar smin pa ni rnam par smin pa'o // (D.4095#4090.ku.183.7-184.1, P.5591.gu.106a4)

また、異熟というのがどんな意味なのかといえ、似ていない熟が異熟である。

復次果報は何義。熟不似故名報。(T29.190c24)

復た次に果報は是れ何の義なりや。熟が不似なるが故、報と名づくるなり。

- (4) これに対して、衆賢は『順正理論』において次のように反論する。

言異熟者、或離因熟、或異因熟。此二屬果。或所造業、至得果時變而能熟。此一屬因。然經主言。毘婆沙師作如是釋。異類而熟、是異熟義。謂異熟因唯異類熟、俱有等因唯同類熟、能作一因兼同異熟。故唯此一名異熟因。乃至廣說。皆不應理。毘婆沙師非決定說六因所得皆名熟故。設許爾者、是果異名、亦無有失。(T29.427b16-24)

異熟と言うは、或いは因を離れて熟し、或いは因を異にして熟す。此の二は果に属す。或いは所造の業ありて、果を得る時に至りて変じて能く熟す。此の一は因に属す。然るに經主(=ヴァスバンドゥ)は言う、「毘婆沙師は是くの如き釈を作す。異類に熟す、是れ異熟の義なり。謂わく、異熟因は唯だ異類に熟し、俱有等の因は唯だ同類に熟し、能作の一因は同異

を兼ねて熟す。故に唯だ此の一を異熟因と名づく。乃至、廣説」と。皆な理に応ぜず。毘婆沙師は決定して、六因の所得を皆な熟と名づくと言くに非ざるが故なり。設りに爾りと許すも、〔熟とは〕是れ果の異名なりて、亦、失有ること無し。

ここで衆賢は、まず異熟について因果の両面から述べ(すなわち、果の側面から言えば、因を離れて熟すること、あるいは因と異なって熟することが異熟であり、因の側面から言えば、果を生じるときに変化して熟することが異熟である)、次いで異熟因のみが異類に熟し、能作因を除く他の四因は同類に熟するという〔15〕の有部の見解を引用したヴァスバンドゥに対し、毘婆沙師たちは六因をすべて熟と言っている訳ではなく、また仮に熟と言っているとしても、その熟とは果の異名に過ぎないと反論する。しかし、この衆賢の反論は、有部が六因のすべてに同類か異類の熟を認めているとするヴァスバンドゥの見解を批判しているのであって、異熟因が異熟を有することを否定してはならず、衆賢もこの点は認めている。

- (5) スティラマティによる『阿毘達磨俱舍釈論疏真実義』には以下のようにある。

kha cig ni thams cad rnam par smin pa zhes sems to //

snang ba rgya chen po can rnam par smin pa zhes gsungs ba'i phyir ro //

sred pa'i rnam par smin pa tshor ba'o zhe na / tshig de de bzhin gsheg pa'i gsung ma yin te / gang rnam par smin par 'gyur ba de thams cad kyi rgyu rnam par smin pa'i rgyu zhes bya bar 'gyur ro // (D.4428#4421.tho.556.6-7, P.5875.to.324a2-3)

ある者は一切が異熟であると考える。

勝れた顕現を有するものが異熟であると〔如来が〕おっしゃったからである。

愛 (sred pa / tṛṣṇā) の異熟が受 (tshor ba / vedanā) であるというならば、その言葉は如来の御言葉ではない。〔如来の御言葉ならば、〕およそ異熟するであろうものが一切の因であり、異熟因というのであろう。

この説によれば、およそ因と呼ばれるべきものは、すべて異熟するものであり、したがって一切の因は異熟因でなければならないという。この引用の「ある者」が誰を指すのかは定かではないが、その見解は〔17〕の「有余師」の説と内容的に一致している。またここでは、愛の異熟が受であるとなっているが、〔17〕では受の異熟が愛であるとなっており、十二縁起の順から考えて〔17〕が正しいと思われる。

- (6) ここで言及されているのは、『撰大乘論』の以下の箇所である。

kun gzhi rnam par shes pa dang / kun nas nyon mongs pa'i cho de dag dus mnyam du gcig gi rgyu nyid du gcig 'gyur bar ji ltar blta zhe na / dper na mar me'i me lce 'byung ba dang / snying po tshig pa phan tshun dus mnyam pa dang / mdung khyim yang dus mnyam du gcig la gcig brten nas mi 'gyel ba bzhing du 'dir yang gcig gi rgyu nyid du gcig 'gyur bar blta'o // ji ltar kun gzhi rnam par shes pa kun nas nyon mongs pa'i chos rnams kyi rgyu yin pa de ltar kun nas nyon mongs pa'i chos rnams kyang kun gzhi rnam par shes pa'i rgyu'i rkyen du rnam par bzhag ste / rgyu'i rkyen gzhan mi dmigs pa'i phyir

ro // (D.4048.ri.6a7-b2, P.5549.li.7a1-4)

そのアーヤ識と、それら汚染のある諸存在とは、同時存在であり、相互に一が他の因となるというのが、そのことはどのように理解すべきか。例えば、灯火において焰が生ずることと芯が焼けることが同時であり、相互（に因であり果）であるようなものである。また蘆（あし）の束が同時に相互に一が他に寄りかかって倒れることがないようなものである。今の場合もそれと同じく、相互に一方が他方の因となると見るべきである。アーヤ識が汚染のある諸存在の因であり、汚染の諸存在がまたアーヤ識の因であるように、そのようなあり方において、因縁は定立されている。それ以外には因縁は考えられないからである。

〔略号〕

AKBh : *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P.Pradhan, 1st ed., Patna, 1967.

YBh : *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, edited by V.Bhattacharya, University of Calcutta, 1957.

T : 大正新脩大蔵経

D : sDe dge ed.

P : Peking ed.

なお本稿におけるチベット訳については、sDe dge ed.は『俱舎論』と『阿毘達磨俱舎積論疏真實義』を除いて Tibetan Tripiṭaka, bstan 'gyur, preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo, 1980-1981 を用い、Peking ed. は影印西藏大蔵経（大谷大学監修、西藏大蔵経研究者編集、昭和32年）を用いた。また『俱舎論』と『阿毘達磨俱舎積論疏真實義』のsDe dge ed. は、台北版西藏大蔵経第52・53巻（台北南天書局）を用いた。

〔参考文献〕

近藤伸介

[2011] 「『阿毘達磨大毘婆沙論』における種子の考察」（『佛教学大学院紀要文学研究科篇第39号』）

勝呂信静

[1982] 「唯識説の体系の成立」（『唯識思想〈講座大乘仏教8〉』春秋社）

[1989] 『初期唯識思想の研究』（春秋社）

[2009] 『勝呂信静選集第一 唯識思想の形成と展開』（山喜房佛書林）

高崎直道

[1982] 「瑜伽行派の形成」（『唯識思想〈講座大乘仏教8〉』春秋社）

兵藤 一夫

[1980] 「『俱舎論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」（『仏教思想史第3号』）

[1982] 「『成業論』における異熟識説」（『印度学仏教学研究第30巻第2号』）

向井亮

[1981] 『『瑜伽論』の成立とアサンガの年代』(『印度学仏教学研究第29巻第2号』)

横山紘一

[1997] 『唯識の哲学』(平楽寺書店)

Kritzer, Robert

[2005] *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi, Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*,
The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Post-
graduate Buddhist Studies, Tokyo

(こんどう しんすけ 佛教大学研究員)

(指導教員：森山 清徹 教授)

2014年9月30日受理