

# 三彌底部 (Sammitiya) の業思想

A dispute of the Karma in Sammitiya

前 田 至 成

## 序章 正量部所伝とされる論書の資料批判

正量部の業説を論究するうえで正しい理解と認識を与えるのはその所伝所属の論書であろう。今、正量部所伝の論書を繙くに唯一の論書として『三彌底部論』三巻があげられよう。ほかに、いまだ正量部伝として確証されないものに『舍利弗阿毘曇論』がある。さらに玄奘によつて中国へ伝来された十五の経律論があるが現存のものはないようである。『三彌底部論』は正量部伝として早くから認められていたようであるが『舍利弗阿毘曇論』は現在に至るもいずれの所伝であるか結論が出ていない。

### 第一節 三彌底部論

三彌底の原語は梵語に二語あつて Sammita と Sammata である。

三彌底部 (Sammitiya) の業思想

前者を度量、量目、正量と訳し、後者を「同意見であること」「共に思索すること」などと訳す。従つて三彌底部は梵語で Sammitiya と Sammata の二語があつられる。ところで『三論玄義頭釐』は正量なる部名の謂を説示して次の如く言つ。

(2) 正量部者権衡判定名之為量 量無邪謬故言正也

邪謬なき量の判定を正量と言ふようである。このように正・量の謂からして、また部派分派史上多く出処するところから sammita 三彌底を正量とし、三彌底部 Sammitiya を正量部となすことが出来よう。三彌底部が正量部を意味するなら『三彌底部論』は正量部の部名を冠せし正量部所伝の論書と想定されよう。それに『三彌底部論』に一貫して説述される補特伽羅説は 'Kathavatthu' 論事においても正量部教義として犢子部とともに伝えるところであり諸余の論にあつても認めるところである。また『三彌底部論』巻下に展開される中有論は補特伽羅を主体とする有我論的傾向を更に具体的に実体化して打ち出した

思想であるがこの中有の説述についても正量部は安達羅派とともに主張したと 'Kathavathu' 論事に伝える。犢子部より分出した正量部が犢子部の中心思想たる補特伽羅による輪廻転生説を継受してその影響を蒙るも不思議ではない。以上のような事情から『三彌底部論』を正量部所伝の論書として迎えてもよからう。

## 第二節 舍利弗阿毘曇論

いずれの部派に属するか先哲の厳しく論ずるところである。『大智度論』は本論をして犢子部所伝とし『三論玄義頭蘊』『法華玄贊』は正量部の論とする。また『舍利弗阿毘曇論』序の作者、釈道標は本論を「有部之永塗 大乘之靡趣」と形容している。

そこで今は本論を正量部所伝と見なし得るか否か。それを問題としたい。若し正量部伝と断定されるなら論中の業説はこれからの研究に多大の助言を与えるであろう。そうでない場合は傾聴の重きをなさなくなるであろう。

『舍利弗阿毘曇論』を正量部の執義とするのは『三論玄義頭書』である。

此論 梵綱六十二見經 正量部之義

このほか『三論玄義頭書』には二ヶ所本論を正量部伝とする意味の文句が残されている。けれどもこれらの記述は本論をして正量部の義とするに止まり詳しい事情を伝えない。ただ『三論玄義本書』に言う部

派分裂の事情と『異部宗輪論』所説の犢子部より四部分出する際の起因とされるものが類似しているだけである。

今は、かかる本論の部派伝承の論究からの目を転じ、『舍利弗阿毘曇論』に説示される教義内容について正量部所宗の義とされる諸点と比較したい。

(イ) 犢子部とともに正量部思想の根幹とされる補特伽羅説述についてみると本論に一語も記せない。『大智度論』および『三論玄義本書』がともに犢子部所伝の論とするは師資相承の上からである。本論、非問分陰品に五陰の業相統非相統、可見不可見を説きながら補特伽羅を欠くは奇妙と言わざるを得ない。

(ロ) 中有人説は正量部所伝論書、『三彌底部論』に補特伽羅に関説して執拗に説述するところであるが、その名称や同じ意味内容の語意を見出さない。中涅槃人が中有人と混同され対照に引き出されるがここに云うは異質のものである。即ち中有人は中有位にて涅槃するものでなく、天の生中に入涅槃するもので別に同一視されるべきものでない。中有に類似した中間的存在の有無について阿毘曇論は

此最後識滅 初識統余道生 最後識滅已 初識即生 無有中有人

と語り中間的存在の実有を許さないようである。

(ハ) 'Kathavathu' 論事によれば正量部は「漸次煩惱を捨離する」と考えたようである。そして「次第現觀なり」と云う。客塵煩惱より解

脱するのであるから、これは『舍利弗阿毘曇論』に「心性は清淨にして客塵を離る」とするに似ている。心性は清淨であつて初めて煩惱を離脱出来、客塵捨離の背後には心生本淨が不可知としてある。この大乘的色彩を有つ思想は大衆部の所説でもある。

(二) 『成唯識論述記』二末は正量部は三無為を立てるように言う。

<sup>(13)</sup> 正量部及譬喩師立三無為、無有<sub>レ</sub><sup>(14)</sup> 体性

しかるに『舍利弗阿毘曇論』は九無為を所執する。九無為と云えど七無為まで大衆、化地の無為説に通ずるが余の二無為は異とするようである。

(四) 『舍利弗阿毘曇論』の業説は特徴的である。身、口の二業は教業

(表業) で意業は無表業であると説く。即ち、

<sup>(15)</sup> 云何教業 身業口業 是名教業 云何無教業 意業是名無教業

そしてつづいて

云何身教業 若身業色入攝 是名身教業。

云何身無教業 若身業法入攝 是名身無教業。

云何口教業 若口業声入攝 是名口教業。

云何口無教業 若口業法入攝 是名口無教業。

とある。前後の当文を合わせると身・語・意の三業に表と無表を開き、身語業に表業と無表業を、意業に無表業を認めて五業に開く、この分類は正量部の所説と等しい。また身・語の表業の体を色入攝とし無表業の体を法入の攝とするようであるが、表業の体をいずれも色法

に摂するは同準であるも無表業を法入とするは『成業論』に心不相応別法とするに比すれば不明瞭である。それに意業の無表業の性格については何ら触れていない。けれども業説に関しては有部の着色が濃厚と云われる本論にとって破天荒な論述を試みており、意業に無表業を認めたこと、無表業を有部の如く無表色とせず法入の攝となして無表の本来の意義を確認し、それに立ち帰ろうとする態度の窺われることは有部の業説を一步進めたものであり、一面正量部の業説に接近した内容を『舍利弗阿毘曇論』は有していると云えるであろう。

このように見索せしほかに本論に出現しない正量部教業が残存する。中間定を認める。業因により阿羅漢は阿羅漢果より退転する。身表業の体は行動であり法体久住を認め更に滅待因説をたてるなど現存の資料から得る正量部教業の代表的なものは長い『舍利弗阿毘曇論』中見当らないようである。勿論他の資料の伝える正量部教業が全て信頼されうるものでもないし、又本論にそれら全てが盛られなければならぬ訳でもない。しかし同じ思想的流れの中にあるか否かを調べるのが教義面からの考察の基盤である。更にそれだけでなく次に述べる如きあらゆる観点からの討究が要求される。渡辺雄雄博士の如き根本上座部と有部の勢力関係からの考察、木村泰賢博士の如き 'Vijhanga' 毘婆伽論をよび 'Puggala pañatti' 人施設論と本論の比較研究<sup>(19)</sup>。また、梶尾弁匡博士の北方有部論書と南方諸阿毘達磨の総合的研究など、これらの諸見解を重要な礎石として考求の必要がある。しかし思

見を呈するなら『舍利弗阿毘曇論』三十巻の長編は正量部教義を網羅満載するものでなく、概念的 content で少しの相似するところを見るのみである。従って舍利弗阿毘曇論を正量部所伝の論書として迎えるは今一考を要する。

正量部業説の論究にあたり業に関して豊富な内容をもつ本論が除外されれば部派全般に亘る業論研鑽の書として挙げられるのは『俱舍論』である。ところが正量部の業説について述記するのは

有余部説 動名ニ身表<sup>(24)</sup> 以ニ身動時由業動ニ故

と説示する一処のみである。そしてこの所説を確証するために行動の実有、滅待因思想を擁立するようである。不失壞については全く触れないのである。この俱舍論所説を『成業論』の身表行動説に比較すれば『成業論』は同じ身表行動説を語るに論理的かつ精緻な論究をなしている。そのため多くの紙数を開いているのである。そして『成業論』に説述される毘婆沙師、日出論者、經部人の業説を通じて部派仏教中における正量部業説の位置づけや比較対照が可能であり、更に原典的価値の高価なことも見逃せない特色である。

そこで以後『成業論』を根本資料として論を運び、‘Kathavatthu’論事『中論』『般若燈論』『三彌底部論』そのほかの経論を依用しながら次の点にとくに留意して討究しようと思う。

即ち、部派仏教の一部派として正量部の業論を位置づける。二に、その過程において『中論』をはじめその積の資料的価値を明らかにす

る。業の体、業の性、業の相続、業道の成弁については、また、『中論』の去と去者の関係、不失法債券の問題などは、かかる二項の中に包摂して触れようと思う。

## 第一章 身語の表業について

### 第一節 身表業

正量部は身語意の三業中、身業に身表業を分ちその体を行動の上に見るようである。西蔵訳『成業論』には

諸余者は云う それを所縁とする心より生じた行動が表である。<sup>(25)</sup>

と伝える。更に『俱舍論』分別業品十三は同じように云う。

有余部説 動名ニ身表<sup>(24)</sup> 以ニ身動時由業動ニ故

有余部がいずれの部派であるか問題である。『俱舍論光記』は有余部をもって正量部とし、『成唯識論述記』も正量部所宗であると示すようである。ところが称友の俱舍論註釈はこれを犢子部とする。犢子部と正量部の分派関係は密接である。『異部宗輪論』『舍利弗問經』『Dīpavamsa』島史およびターラナータの上座部、大衆部、正量部所伝など、ことごとく正量部を犢子部よりの分派と見ているようである。そして山口氏によって犢子部は六百年以後、多く正量部によって代表されたであろうという見解も出されている。<sup>(28)</sup> このような分派事情から有余部なるものが正量部とされても不自然ではなからう。

ところで身表業を行動に求める思想はその源流をどこに発するのであろうか、また何時頃に遡るのであろうか。補特伽羅、依説人を中心に展開した『三弥底部論』にはその影を見出さない。分別論者<sup>(29)</sup>が正量部人ではないかと云われる『婆沙論』にも典拠はないようである。小乘十八部の教義を適切に伝える『異部宗輪論』も行動思想の論拠となる法体暫住について少しく語るのみである。ところで青日釈の『中論』観去來品の偈に触れると

動処則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去<sup>(30)</sup>

の如く云う。動するところに去といひ、去のなか動作のあるところに去時、すなわち去りつつあるということが云えらる。従って換言すれば、動のあるところに去がありその動は現去の中にあり、必ずしも已去の中にあるのではない。勿論未去の中に認められないから去は現去すなわち去時にあると云える。成業論所説の *kyro ba* は行動とも訳すが「去」とも云うから中論の去と同義かも知れない。去が去時であるから行くことの状態を表わし行きつつあるもの去りつつあるもの、即ち現去を意味することになる。それは已去に非ず未去に非ざる半已半去のような状態をさすと思われる。『般若燈論』は動ずるところ去ありの形相を示して、「彼処に足を挙げ足を下すの相貌を名づけて去時となす」と云う。この譬喩を以てすれば身の動を相貌としてとらえる故、『俱舍論』の「動名身業」と差異は認められず、この相貌こそ身業の体としての行動を指すものと思われる。そのようであれば「動

処則有去」は正量部の執義を龍樹が中論にあげて所破したことになる。『俱舍論』や『成業論』で世親がはじめて論難したと見られていた従来の説に再考を要することになる。『般若燈論』の作者と伝えられる清弁は既述の中の「中論」第二偈の釈に部名を記せず「外人云う」とのみ記し、後の不失法の説述については「正量部人」と明記する。何故に正量部人の主張ならそのように明記しなかったか疑問視されるが動と去の語義説明から、また上記の如き去と去時の内容的一致から正量部の身表行動思想と見てまず間違いないであろう。従って正量部の身表行動の思想は歴史的に見て竜樹の在世當時次第に表面化し、世親の出世せる四世紀から五世紀にかけ正量部所説として高調されたものと思われる。そして正量部の勢力伸長に比例して身表行動説は正量部所宗として公認されたものであろう。

正量部人は行動を或る期間の身体の変貌、すなわち動作の始終、それを身表業であると考えた。かような考え方は有表形色説と多少趣を異にする。『成業論』は有部の表業を示して

表<sup>(31)</sup>という法は彼れ何ものなるか。曰わく、且らく身の表は形色なり。彼を所縁とする心より生じたるものなり。

と説く。即ち有部の形色は動作の刹那刹那を実体的、個別的にとらえる身体のある瞬間の所作を形色であらわす、形色は物質であるが顕色ではなく、「かたち」である。長なり短なる長短方円の色法である。このような形色の見方は極めて外形的、形式的であり、部派教学を代表

する有部特有の見解である。それに比して正量部の身表業は同じ身体の所作を論ずるに統一的变化、前記の例証によれば足をあげ下す相貌を行動の体とし身表業であるとする。その点有部の形色説より身表業として妥当性があり一段と常識的であると云えよう。

而も行動の体は色処であると云う。『成業論』は、

行動とは何か。他処に転ずることである。処は何れか 色処である。

有部も同じく身表業の体は色法であると言う。若し行動の体が色入摂であるなら、かかる物質的要素が後時、性を得て与果の能作性を有するか否か物質なる実体であるなら命終とともに消滅しはしないか等の疑問が生ずる(この問題については語表業の所で触れるが)。それは身表形色説即ち色法説を主張する有部業説の場合も同じである。有部では形色の色法であるとする欠陥を補なうものとして無表業が業因果果の連絡の働きを有つものとして登場する。<sup>(35)</sup>正量部の不失壞についてもそのような要請に答えるものとして考えられたと思われるが今後の論究を待たねばならない。

およそ、身業による行動が成立するには、そこに幾つかの条件が揃わねばならない。存在(主体)と時間である。一期間の存在(身体)の存続とそれに要する時間的推移が認められねば主体の統一的動作とはなりえない。<sup>(36)</sup>そこに正量部にあつて、物体の一時期相続を肯定する法体暫住説が生まれるのである。『異部宗輪論述記』には、

<sup>(37)</sup> 諸行有暫住 亦有刹那者 即正量部計從此流

と云えるはそれを明示したものである。有為法中大地命根等の色法は暫住の義あり、心法は刹那滅性であると主張する。而も「從此流」とは色法暫住説が犢子部に於いて立宗され正量部に享受された主張であることを物語るのである。親近なる分派関係から推して犢子部の思想影響を被るのは当然であろう。『俱舍論記』は正量部の色法暫住説と行動の成立関係について更に明言する。

<sup>(38)</sup> 正量部計有為法中 心心所法及声光等刹那 滅故必無行動 不  
相應行身表業色身山薪等非刹那滅 多時久住底初時有生後時  
有滅中有住異不經生滅 可容從此転至餘方有行動差  
別

心心所法および声光などは刹那滅の自性を有つも身表業、色身、山薪等は逆に多時に亘り久住する色法であると言う。即ち一切法を刹那滅性と一期暫住性の二方に大別し行動なる身表業は多時久住の性を有するとす。そして行動は差別性で此従り転じて余方に至る義ありとする。差別性とは何か。生住異滅の四相の変化である。正量部は四相説をなす。<sup>(39)</sup>『唯識枢要』上末に出処を見る。正量部は有為法中、身表業の体たる行動などに一期間における四相の変化を認め、心、声等は有部に云う如く刹那刹那に於ける四相の生滅ありとする。さて南伝上座部でも色法の暫住を許すが色法だけでなく心、心所声光等に至るも暫住があると見る。その点、正量部より一層徹底せる暫住思想である。

かく言えるとともに法体暫住説が正量部特有の思想でないことを知らされるのである。

ところで正量部は身表業の体たる行動の成立論拠に三つの基盤を与える。その第一は『成業論』に、

彼<sup>(40)</sup>の同じきものが転至するが行動なりとは何によりであるか。と言う問いに答えて曰く。

差別相を確知せざるが故なり。

正量部は前後の主体の上に差別相が認められないから主体に差別なく前後に変異がない。従って、彼の同じきものが転至すると知られるのである。玄奘の『大乘成業論』も同じ事を伝える。善慧戒の釈<sup>(42)</sup>に於ける論証式は三支作法の論法でつぎの如く言う。「およそ差別の知覚されないものは全て、それと別異なものでない。例えば自性を一にするものはそれと別異がないが如し(喩)。余境に移動せる後に自性は先の自性とは差別が認められざるべし(示)。別異が存することは知覚によって遍充されるが故に(因)自性無所得なり。」と。

正量部は身表行動のよって立つ基調を明らかにするため「差別相が認められないから」と有部や経部の立宗する差別相あるを否定する。けれどもその否定は差別相は実としてあるであろうが今それを認知出来ないからと云う消極的な否定に止まる。そして差別相不確知の故に法体の久住があり行動の成就が見られるように云う。正量部が行動に差別相を許したであろう事は『俱舍論記』に明記する。

第二として法体の滅に因を待つと云う滅待因説がある。『俱舍論記』は滅待因説を示して、

依<sup>(44)</sup>正量部諸法生難由主客二因 諸法滅時通難及易 若心心所法及声光等 但由主因不由客因 若不相應及余色等新等由主客二因

の如く言う。滅因は諸法の暫住があつて初めて論ぜられることであり住なくして滅因は考えられない。『成業論』の「滅因なきが故に」は滅性の側でなく住、即ち、行動の立場からそれを論証するため論じたものである。この『俱舍論記』に伝える主張は暫住する色法が滅するには、では如何なる因を要するか今度は住なるものの滅の側から滅因を明確にせんとするのである。

ところが、心・心所・声光等の刹那滅性であることは既に見た。正量部ではその刹那滅性を「自らの無常性」であると云うようである。そしてここに云う主因は正しくこの「自らの無常性」であり刹那滅性であると思われる。そこで問題とされるのは、刹那滅なる声光等に内なる滅相としての主因を許すは納得出来るが身表業なる行動等即ち一時期住する色法に至るまで主因を認めようとするは不可解なことである。行動に刹那滅性を許せば行動は成立しないからである。それはさておき正量部は色法の暫住を認めるがその滅に際しては内なる滅相と火等の外縁すなわち客因による消滅を許すと云えよう。

行動成立の第三の根拠は先後を別異する因がないから彼の同じきも

のが転至すると説くにある。『成業論』に云う。

<sup>(45)</sup>然らば餘方に生ずる因なきが故に、彼（転至して餘方に至る義）あり。

滅するに滅因の不可欠である如く、余方に諸法の生ずるためにも生因が求められる。今、その生因が無ければ滅因の無い場合と同様、彼と同じきものの転至が可能である。生が中に生因、滅が中に滅因を自性として持てば身表の行動は是認されないのである。ところが世親は住としての行動はないと「法の住するときは行動はない。行動なくして不斷に住する」と云う。住たる無差別なる自性は行動の本質でないと論難する。しかし正量部はあくまで余方に生ずる因の無いこと、又、滅するに因のないことを以って行動確立の条件と考えたようである。以上の確証から正量部は身表業を次のように解釈したと見ることが出来る。身表業の体たる行動は法体の暫住、或は滅待因思想に支えられて初めてその成立を見、その行動は色（rūpa）を本質とする。有部との比較に於いて見れば、身表業を形色とする有部業説とは聊か内容を異にする。しかし身表業の体を同じ色法であるとして物質的実体的に把握しようとする態度は未だ有部的視野を脱するものではないと言えよう。

## 第二節 語表業

『成業論』は身表業について詳細な論究を重ねるのであるが語表業

に至って若干の討究をも試みないようである。ただ伝えるのは身表行動説を定義する際、「語るとき、唇等が振動するも（行動）することに墮する」が故に、唇等が振動するのは行動であり得ないと戒めるのみである。『大乘成業論文林章』は玄奘の『大乘成業論』を訳して云う。

<sup>(46)</sup>何縁復説縁、此為境心等所生。為欲簡彼唇等揺動。彼非縁、彼心等所生。以縁、彼唇起、言音、心等生、故

身表は行動を体とするによって、それを境として心等が生ぜられると見るのであるが唇動は身表の一部と見ないで「以縁、言音、心等生、故」として行動と別立して説示するところからこの言音こそ語表業であると云えないだろうか。従って行動を所縁とする心よりの所生が身表業であれば唇動を所縁とする心よりの所生でなく、言音を所縁とする心よりの所生が語表業であると云えよう。ところがこの語表業を明確に打ち出したのが 'Kathavatthu' 論事である。そこでは語表の体については触れないようであるが正量部は語表業を説き而も色法なる体を生起するように示す。'Kathavatthu' 論事は

<sup>(47)</sup>善心と俱起する身業は色にして善であり。  
善心を俱起する語業は色にして善である。

と述べる。ここには明らかに身業と共に語業を併挙し、身語二業ともその体の性は善であると云う。この文意からすれば善心とともに悪心と等起する身語二業も色にして不善であると云えよう。更に色に善、

不善性を認めるは注目される。かつて『成業論』では身表の体を行動とし色法に撰するもその性については明記しなかった。勿論身業所生の行動が善・不善の性を有つことは十分予想されたのであるが。

ところで、ここでも身表業の場合と同じく語表業の体が色法ならば潜勢力として残存するであろう善悪の性が色法に是認されるかという問題に当面する。南伝上座部では善悪の性をもち得るものとして心・心所のみを数える。経量部は身・口・意三業のものからを思の心所の上に論ずるから色法に善・不善を認めるか否かは問題でない。有部は正量部と同じく色法撰入とするからこの不条理なる課題を残している。

有部は五根・五境の色法中、色境と声境のみ善、不善の心力により等起すると云う。つまり等起説をもってそれらの問題を解決する。正量部にあつては如何にして色法が善悪の性を有つに至るか解決の糸口を見出し得ない。ただ‘Kathavathu’論事<sup>(48)</sup>に「色は善・不善なり。」と何ら色法に限定設けず全ての色法が善・不善の性をもつかの如く語るのみである。このように行為の余勢として善悪の性をもつ色法が引起されるのであるが、一旦、業所作の結果生起した色は異熟性であると‘Kathavathu’論事及びその註に伝えている。従つて異熟因としての色は果の熟するままで生果の機能を有して相続するものと思われる。正量部は身、語業に表業と不失壞を分ち分別するのであるが「表業が戒である」と云うのも正量部の旨とするところである。仏音<sup>(52)</sup>はこの執義を正量部と大衆部に帰する。表業である戒とは詳しくは何である

か、礼拝、座より起ること、合掌、正しい行為、座席を設けること、床を設け、洗足の水を取り、沐浴の水を用意することは全て戒の具体的内容であると云う<sup>(53)</sup>。十二支縁起のなか、戒学にあたるは正語、正命、正業で身語意の三業に配せば前一が語業、後二が身業にあたる。そこで身語二業の表業が戒と云うは戒を受け戒を遵守する日常生活の様々の行為が表業であると考えられたと知られるのである。しかるに戒が一方的に表業の立場から論じられ戒体の相続を予想する無表業にまで及ばないのは推究のもの足りなさを感ずる。それ故、今一度表業と不失壞の性格を明確にする必要がある。これからその不失壞の働き、性格について暫らく考えてみようと思う。

## 第二章 不失壞について

### 第一節 不失壞

不失壞なる語義は失われず壊せない法と云う意味。『成業論』の *tsind mi za ba*「消滅しない法(もの)」がこの不失壞に相当する。玄奘の『大乘成業論』に不失壞と出せるを初見とする。正量部が有部の無表業に相應する不失壞を説述したのであることは‘Kathavathu’論事<sup>(54)</sup>に

*aññam kamman añño kamnupacayo ti?*

業と業の積集は異なるか

の問いに「然り」と答えるを以って明らかである。正量部所属の經典と目される『正法念処經』もそのように云う。『成唯識論述記』は大衆部の増長と異語同義に解釈し、衆賢の『順正理論』に至っては随界、薰習、不失、増長を並べて種子説に等しい思想内容の如く受容している。それと同じ傾向が『顯識論』にも窺われる。

徳慧の『隨相論』は不失壊を無失法であるとして、そのように呼称する。さらに無失法は不失法でもあるようで『中論』積觀業品は云う。

不失法如<sup>(58)</sup>券 業負財物 而是無記性 分別有<sup>(59)</sup>四種

同じ中論積・清弁の『般若燈論』は不失法論者を正量部人であると記している。業と不失法の関係は証券と負財物のようなもので業(財)を与え已つても散失せず、不失法(券)ありて負財人が財(業)を返却する時、即ち不失法が果を与え已る時、券たる不失法は謝滅すると云う。自ら造りし業は後生に至るまで自ら負債し、かように積集された不失法は生果を果して捨滅するまで存続するとなすようである。成業論所宗の不失壊と云えどもかかる不失法の性格に違背するものではなく、不失壊は当来に於いて愛又は非愛なる果を現成せらるる因と考えられている。そのような不失壊の性状から『隨相論』の無失法、『中論』の不失法、『成業論』の不失壊など、いずれも業因果を連絡する業相続の当体と考えられ、業報因果の要請に従って論ぜられたものであろうことは事実である。徳慧の『隨相論』は無失法について詳し

く論ずる。

若正量部戒善 生<sup>(60)</sup>此善業 與<sup>(61)</sup>無失法俱生 其不<sup>(62)</sup>說有業能業

一 体生即謝滅 無失法不<sup>(63)</sup>滅攝<sup>(64)</sup>業果 令<sup>(65)</sup>不<sup>(66)</sup>失 無失法非<sup>(67)</sup>念念滅

法 是待時滅法 其有<sup>(68)</sup>暫住義 待<sup>(69)</sup>果生<sup>(70)</sup>時其体方謝

善戒は善業を生ずると共に無失法を生じ無失法の体が生ずれば業は謝滅する。無失法は業果を摂して念念に滅せずして果を生じ已つて落謝する。従つて無失法は依然として残存し生果の機能を有すると解釈される。それは『般若燈論』に「業は已に壊すと雖ども、不失法あるによつて」の論述に合致する。そして念念滅せずして果を生じ已つてその体が謝滅するという文意は青目の中論積および般若燈論所説の見解に一致するものである。徳慧の隨相論に云う無失法を披闡すると中論所説の不失法に内容的一致を見るところ多く、不失法に影響されたところ大であるとも云えよう。また『成業論』の不失壊の性格とも共通性を有するから三語は同義異語であると推考して差支えないであろう。このような事情からこの不失法は先の中論に難懲される身表業行動説とともに正量部を対象とせしものと思われ、したがって中論に散説される二、三の主張は明らかに正量部所説と推測される。

さて、不失壊は既述の如く有部の無表業に相似するようである。

『隨相論』は先に無失法の性向を論じた後、「薩婆多義同」として有部の無表業と同義であると示す。正量部にあって不失壊が如何なる要請を以つて現われたが疑義されるところである。有部のように表業所

生の色法では「業は百劫の長きを経と雖も、業は失壞せず」と云う業論の鉄則に従い得ないからか、即ち命終後消滅して報果の働きを失なうと云う欠陥を補うためのものであるか分明でない。しかし恐らく正量部も色法とする限り表業の不完全さを補うものとして有部と同じような経過を踏襲したものとされる。

そこで今から有部無表業との性格の異同について三業の不失壞、不失壞の体、性、相続の細部に亘って論究しようと思う。

## 第二節 身・語・意の不失壞

正量部の身・語二業の不失壞について述べる唯一の論書は『成業論』であり他の論書には言及しない。成業論は云う。

善と不善となる身と語の業によりて、蘊の相続中に心不相応なる別法を生起する

強烈なる善悪の性によってはじめて不失壞を生ずるのであるが、その不失壞なるものは非心なる別法の所摂であると正量部人は執義する。身語二業の表業によって不失壞を生起すると云うは有部無表業の生ずる場合と同じである。しかしそれは身語二業の場合だけで意業には無表業を是認しなかった。ところが正量部は意業にも不失壞を容認するようである。『大乘成業論』はこのように伝える。

意業亦應許有<sub>(65)</sub>此法 若不爾者余心起時 此便断滅 心相続中若不<sub>(65)</sub>引起 如是别法云何能得<sub>(65)</sub>当来世界 是故定应许<sub>(65)</sub>有此

## 法

この当文は西蔵訳成業論と一致する。何故意業に不失壞を認めなければならぬか。それは善業が行なわれても、次の瞬間に悪心が起って善業の余勢が断滅すれば意義によって引起された善業の果が現成されないからである。それ故に意業にも不失壞が是認されるのである。

このような実証方法は有部が無表実有の八証をあげるさいにも用いない論証である。意業に無表業を説示するは正量部だけでなく『成実論』<sub>(66)</sub>『舍利弗阿毘曇論』にも所見するところである。正量部が有部業説における如き身語の表業に無表を許し乍ら意業に無表を認めない重要な欠陥を修正して一步根本仏教の意業尊重の精神に近づいたことは大いに宣揚さるべき事柄であろう。

三業(身・語・意)における無表業のうち意業を除けば身語二業の不失壞は表業所生のものである。身体に表示するからである。意業はその点外見されないし表示することは出来ない。『随相論』の「戒善生<sub>(67)</sub>此善業<sub>(67)</sub> 與<sub>(67)</sub>不失法<sub>(67)</sub>俱生」は表業所生の不失法とも取意されるし、意業所生の不失法とも思われる。持戒は全て善業であるが持戒しようとして云う意志は意業に属する(有部の戒体の発得に見られる提塘戒)、かかる意志を守り日常生活で実際に戒を守れば行為となって現われるのだから表業所生と云うことになるであろう。

この持戒よりの業に対して表業所生の不失壞として 'Kathavathu' 論事は

受用<sup>(69)</sup>よりなる功德は増長す

を挙げる。これは無表<sup>(70)</sup>実有の八証に含まれる福業増長に通入するようである。受用よりなる功德は施主が施物を受者に与え、それを受者が受用するとき初めて増長する。而も施主は施物を与え已って欲覚を起し願覚を抱き害覚をもつても功德となると云うのである。<sup>(71)</sup>極端な福業説である。しかし施主が財物を与え、それが受用されると云う表業の結果生じた不失壞に交らない。ところでもし、施したくないのに施し、施した後に貧、瞋、癡の情念を生じても福業（功德）が増長すると云うなら善悪の意志は全く無視されることになり意業尊重の傾向を再考しなければならなくなるであろう。有部は有依、無依の七福事業を成就すれば福業は増長すると伝える。經部にあつては正量部の如く、身語二業の行為の上に福業を論じないで善悪の意思によって施される思の心所を問題とする。

正量部の不失壞は如何様にして生起するか、今まで見てきたところでは表業による所生と意業所生とである。しかるに注目されるのは定中所生、即ち禪定時における不失壞の生起である。『三彌底部論』は戒定<sup>(72)</sup>熏心藉<sup>(73)</sup>此善業上生と述する。戒や定によって心に熏じられその結果生じた善業により上生すると云う。この文意からすれば不失壞なる語はなくとも善業に托して不失壞なる義が窺われ、戒、定によって不失壞が生起したと見ることが出来るのである。殊に上生する因と考えられるのは補特伽羅に

附随する不失壞としか考えられないからである。しかしこのように説示するのはこの一ヶ所のみである。而も『三彌底部論』には何ら不失壞について論じないからこのような見解はあくまで推定の域を出ない。

### 第三節 不失壞の体

不失壞がその体を「心不相応なる別法」とするは成業論所説である。ところが『成唯識論述記』はこの不相応別法を「得」と呼ぶようである。

有余部執不失増長 為不相応 是得異名

得は俱舍七十五法中、不相応行法に摂せられ、業因果の間隙をうめる働きを有つものである。このように得と呼ばれる不相応法は正量部の不失（壞）または大衆部の増長と同じ体であると考えられた。そして身・語・意の三業にそれぞれ不失壞を認めるようであるから心不相応なる別法は人間生活のあらゆる意志、行為を通して積集される。そして後世に善因楽果、悪因苦果の道理に従い影響作用する潜勢力となるものである。そのような心不相応行なる別法を立てるは『成実論』にあつても同じようである。けれどもこれは經部の如く思の心所に種子を認める立場とは異なる。正量部の心不相応なる別法に対して、有部の無表業は法処所撰なる別法として無表色を考える。受所引色なる無表色は五根五境とともに色法に内包されるが純然たる物質でなく業相續を可能ならしめる特殊な色法である。しかし色法には変わりない

から無表色は命終とともに消滅する。その点正量部の心不相応なる別法は色法であるか否かも分明でない或る物であるから心不相応別法は命終後消滅するか存続するか不明瞭であり有部のような無表業の性格転換の必要性はなかったものと思われる。

この不失壊の体についても有部無表業の無表色に較べると物質と見ないだけ現実的で業相続の当体としては常識的であつたように思う。

#### 第四節 不失壊の相続と性

不失壊の性について語る唯一の論拠は『中論』釈観業品の偈である。「不失法は券の如く、業は負財物の如し」の後に「而して、これ無記性なり」と云う。そして、不失法は分別して四種であるとなす<sup>(74)</sup>。しかるに『成業論』はただ「愛または非愛なる果を現成する因が不失壊である」としてその性について記せない。『般若燈論』はこの無記性の不失壊が更に無覆無記であると述べる<sup>(75)</sup>。「善と不善となる身と語の業より生じた」不失壊が無記であるとすれば、無記なる別法が生果の作用を果しうるか、また善悪の強烈なる性より引起された不失壊が果して無記性でありうるかなどの疑義を生ずる。このような無記なる不失壊の性は有部無表業の有記性と大いに異なる。しかるに同じ中論偈に「有漏無漏等 差別者心、知」と。更に西蔵訳「Dbu-ma rtsa-bahi hgerel-pa ses-pa sgron-ma' 根本中観註般若燈は前偈を釈して「彼（不失）も二種である」と知るべきである。それは無漏と有漏の

業の差別によりてある」と不失法にも有漏なる不失壊があると云うようである。業に有漏と無漏の差別があるように不失壊にもかかる種類があつて、それ故 根本中観註般若燈は引きつづいて「このように不失法があるとき、種々の有情の業から生起した趣と種姓と身と処と異時の身と根と色形」などが現前に成立すると云う。不失法によって輪廻転生が可能となるのであるから当然有記性と考えられるべきである。この問題については能起の表業と所起の無表業は内と外の差別こそあれ、性質（色、無色、善、不善等）は一致しなければならないとする学者もいるほど<sup>(76)</sup>で正量部のように表業が有記、不失壊は無記となるとどうしてもそこに不都合をまぬがれないのである。『三彌底部論』は上巻の冒頭から補特伽羅が死せんとするとき無記心を成じて善悪無記の三性業によつて善道、悪道に赴くのであると説く。不失壊が業力となつて余道に赴くとは云わなくとも同じ正量部所説であるから、そのような意味も窺われる。

ところで業の相続を尋ねる場合どうしても重視されるのは不失壊の性と相続の体である。正量部にあつて不失壊の体は心心所法でないある種の法が考えられたことは既に述べた。また、その性は『中論』によると無記性とも伝え有漏無漏二種の不失壊があるようにも云う。

不失壊の相続について『中論』釈観業品の偈は次の如く云う。

現世受<sup>(77)</sup>果報 或言受報已 而業猶故在 若度果已滅 若死已而滅

即ち、不失壞は現生の異熟因として与果の機能を有するが果報を与え終つても落謝することなく存続し、不失壞は種々の業より起つてよく衆生をして報を受けしめ趣生を受け、色を受け形を受けるなどの差別を与え已つて滅するとす。従つて不失壞は度果し已るまで、また命終まで相続すると思われれる。故に、同じ不失壞が過現未の三世に亘つて流転するのでなく、今生の不失壞は報を受け趣を受けて消滅し次生の不失壞なる当体に継受されそこに質的変化がなされるようである。

事実『中論』<sup>(79)</sup>は、「分別して四種あり」として欲界、色界、無色界、及び無漏界の四界にそれぞれ不失壞を認める、ところで不失壞は命終又は度果まで必ず存続するかと云うにそうとは限らないようである。即ち修道によつても断ぜられるとなす。この修道所断は 'Kathavathu' 論事の「次第現観」<sup>(80)</sup>の思想に関連すると思われれる。勿論煩惱と業は同一視さるべきでないが、不失壞は欲界から色界、現生から未生へ転至する時、捨墮されるが生果し已つてであるから謝滅すると雖ども欲界の不失壞の業作用は色界の不失壞なる当体に引受される。少くとも正量部は不失壞の相続についてそのように考えたと思われれる。従つて A なる趣生には A なる不失壞が相続一貫してその生の業を積集し B なる次の不失壞に度果して滅す。命終による滅の場合は現生において果を受けると思われれるから受果して、さらに不失壞は存続し命終とともに消滅すると思われれる。もしそのようであれば現世において果報を生じない不失壞も命終とともに滅することになる。また果を受けて後、猶

不失壞が存続すると云うことも不自然であり、現世で果を与えた不失壞が更に度果の作用、即ち業果を果すことになる。それでは一因二果に墮すと考えられる。また言うならば A なる趣生の不失壞が B の趣生の不失壞に度果して謝滅すると言うのも熟考すればそのような作用の転化は不可能と考えられる。A と B の間には断滅があり A と B の不失壞は同一体でありえないからである。ところが正量部はそのような批難を背にして不失壞と業の關係こそ不常不断であると『中論』に云う。

雖<sup>(81)</sup>空亦不断 雖有亦而不常 業果報不失 是名<sup>レ</sup>仏所説。

業が不断であるのは不失壞があるからで不常即ち滅と言うのは壞するが故であり従つて業と不失壞は不常にして不断であるという。正量部が不失壞の不断なることを説示する意趣は四界に亘り四種の不失壞あるも不失壞なる義に於いて同じであるから三世四界に恒存的主体たる不失壞があるとす。それが不断の立場である。そして欲界から色界、色界から無色界へ業果を与え、業としての不失壞は落謝・断滅するから不常ともされる。

##### 第五節 不失壞と界報識

世親の『撰大乘論釈』(真諦訳)に従えば根本識と窮生死蘊の次に、  
正量部立<sup>(82)</sup>名 果報識 上座部立<sup>レ</sup>名有分識

と記して果報識を挙げる。この果報識の説述については次のような背景を考えねばならないだろう。

凡そ、仏教において輪廻転生を語る場合、業力に主体を置いて流転を語る場合と識に中心を置いて輪廻を展開する立場の二つの潮流があるようである。それは古い因縁仮和合なる五蘊を滅し新しい五蘊を組織形成する力が業であるとする業相統説、別名主業説と心的なる存在の永遠不滅を認め識蘊に転生の主体を見ようとする恒存的心識説、一名、主識説とよばれるものとである。前者は主に南方仏教、後者は北方仏教に一貫する思想のようである。そのような見方を正量部の不失壊と果報識に充たさせるなら不失壊は主業説、果報識は主識説の両範疇に帰されよう。それではこの正量部説は南・北両仏教の折衷説にならないかと問われようが正量部の盛衰した地理的關係からそのようなことが云えないこともなからう。思想的にも又それは認められるようである。<sup>(84)</sup>

さて業による輪廻転生を説くものに正量部の不失壊をはじめ、有部無表業、大衆部の増長（この三は既に同じ性格のものであることを述べた）、経量部の種子説（これについても順正理論等が不失と同内容に取り扱うことを見た）などが包摂される。一方主識説に属するものとしては設仮部、上座部の有分識、化地部の窮生死蘊、経量部の細之識、大衆部の根本識（経量部の細之識を除いて『撰大乘論』に出る）などが含まれる。この主識説は後世、唯識の種子生現行・現行薰種子たる阿頼耶識説に発展するのである。

正量部が不失壊を考えたことは上述の論究で明らかであるが果報識

については撰大乘論に出るのみで他に詳しい内容を知る資料が見当たらない。しかし、果報識が果報を与える特殊な識と考えられ種子に類似性を有つと思われるところから、一切業を果報識に撰し転至すると理解されたようである。有部において無表業が業の余勢による生果の功能を有するものとして要請され乍ら、その本義を失なって過去の業が実有であれば、それだけで業果は成立するとして無表業が一種の習慣性と考えられるに至った実情に反し、正量部は不失壊とともに識体として果報識を与え不失壊の欠陥を補修して種子説に接近したと想像されることである。

#### 第六節 業道と補特伽羅

業道なる語は『三弥底部論』上巻に見える。即ち

若眠若悶若無心死 行制故往業道<sup>(85)</sup>

そして、さらに次のように云う。

是人先造善惡道 臨死時 随善惡業道向其人<sup>(86)</sup>

正量部唯一の論書『三弥底部論』は論初に「有業記心の惑業は惡道に往き、無惑記心の白業は善道に往き（中略）無記心を以って無記業を起す」と詳しく論述する。

ここに云う業道は善道、惡道、すなわち次の趣生に赴く補特伽羅の往く善、不善なる道である。それは善業、不善業によって生ずる善と不善の道である。従って有部の如き「意業の道」身語を等起せしめる

思が殺生等の身語業を所依として転ずる意味の業道ではない。しかし思が身語業を道として表示される場合、それが殺生等であれば惡道へ向う道、すなわち惡業道になり、持戒などであれば善業道に通ずるから、その限りにおいて正量部の業道も善趣、惡趣に至る道として不備幼稚ではあるが意義あると云えよう。とくに補特伽羅を論ずる上で善・不善の業道が『三彌底部論』の劈頭の總説でさかんに説示されると云うことは注目されよう。勿論そこに十善、十不善業を身語意の三業に配して業道を論述するが如き有部のような精緻な業道の展開は全く所見されない。

正量部の我論で最も特色とされるのは補特伽羅による輪廻の主張である。そこでは人、即ち補特伽羅と業道の連関を明確に語るのである。ところで補特伽羅は正量部のみ説述するものでないようである。

『大乘法苑義林章』は犢子部、正量部、密林山部、賢胃部、法上部の五部宗が補特伽羅を主張すると伝える。犢子部を除いて余の四部は犢子部より分派したもので親子関係にあるので犢子部の教系に左右されるのは当然であろう。犢子部が補特伽羅輪廻説をなせるは『婆沙論』、『異部宗輪論』、『大智度論』等多くの論典の認めるところである。また南伝 'Kāhāvathu' 論事も正量部とともに補特伽羅説を冒頭から破斥している。今ここに中論所説の補特伽羅論を見索するに取と取者の関係によって窺うことが出来るようである。

若取者無<sub>(97)</sub>体 眼等不可<sub>(98)</sub>得 以是故<sub>(99)</sub>当知 先有<sub>(100)</sub>此住<sub>(101)</sub>体

この中論偈は若し取者（仮名人、補特伽羅）が無体なら眼等は境を見ることが不可得であろうと云う例証をもって補特伽羅の実有を説こうとする。清弁の般若燈論では取者が先に在って住し、而る後、取が論ぜられる。そして「取及取者俱成」となす。この取と取者の関係は作者と作業を説く『中論』観作者業品に連関する。作者があつて作業があり、作者なくば作業はありえない。それは取者と取の釈義に等しい。<sup>(92)</sup>それは補特伽羅が眼耳鼻舌身の諸根や受等の心法より先にあり補特伽羅なる取者あつて、初めて取があると説く。そして補特伽羅なる取者が先住として存在しなければ五根の識作用は不可能であると。『中論』の犢子部所説（一説に正量部）の補特伽羅実有の論証は主に認識論の上から求められるが、このように犢子部または正量部が『中論』において前述の不失壞、身表行動の思想とともに取扱われるところを見る。と正量、犢子両部の教義を研究する上で中論は欠くことの出来ない貴重な資料を提供するように思われる。

さて『中論』では認識の主体という面から補特伽羅の実有が証されるが『婆沙論』は認識と記憶の側から『俱舍論』は記憶と輪廻転生の主体として、夫々補特伽羅を要請する。では『三彌底部論』ではどうかというに、輪廻の主体としてこれを考求したようである。仮名人たる補特伽羅が許されないならば業果も功業も縛解も禪行もないであろう。従って処々に生を受くるも論じられないとその実証に努める。そのように補特伽羅なる主体は一切の造善造惡の業（不失壞も含まれる）

を抱摂し死有から中有に転至する。正量部の中有説は補特伽羅よりの必然的帰結であつて輪廻の相状を生物学的に証明したものである。一方では補特伽羅による輪廻説を一層強固ならしめる地盤を与えんとする意図を中有は有つと考えられる。そして現在世の諸業を依止した補特伽羅は中有を渡橋的媒介体として三世流転を続けると思われる。

『三弥底部論』はそれを次の如く云う。

若無<sup>(9)</sup>中間有 不<sup>レ</sup>成<sup>レ</sup>転変<sup>一</sup>

ところで補特伽羅は取者であり作業者であつても業ではない。しかし作者の善悪行為によつて善悪業が生ずるのであり、かかる善悪業をエネルギーとして補特伽羅は三世恒存の流転を続けるのであるから不即不離である。業と補特伽羅の密接不離な関係から推して善・不善の業(身語意三業)によつて引起された不失壞は非即非離蘊なる我に吸収され果を成就して滅すると思われる。けれども補特伽羅と不失壞の相関関係については何ら資料は伝えないようである。もし『中論』に云う如く不失壞が不断であるなら補特伽羅と共に併存して三界流転極まりないとせねばならないであろう。またもし色界から無色界へ与果して不失壞が滅するとされるなら、そこに断滅があるから實質的な与果は不可能となり、補特伽羅なる有我論的主体が独力で相統する結果となる。そのようであれば補特伽羅は恒存の内的エネルギーである業力を失しているから、かような主張は理不相応であると云える。そこで補特伽羅転生の如何は全て業の余勢たる不失壞の性格に重擔されている

と云えよう。何故か、補特伽羅は無我における輪廻の主体と考えられ、それなくして業なく業の果報なく生死無しとされる。補特伽羅は自性として能作性でありえない。従つてたんに非即非離蘊の我なる主体とされるのみである。能作性を附与するは業力である。業力が補特伽羅の生死を決し、次の趣生を予定するからである。それは丁度精神が肉体を意のままに駆使するに似ていると思う。

## 結 章

正量部が補特伽羅なる統一的主体を説いて有我論的思想を濃厚にしたことは『三弥底部論』を初め、諸論の一致する見解である。そのような傾向は正量部のみでなく他の部派にあつても認められる。我に對する実体的、又は業に對する外形的把握は部派仏教の一大特色と考えられている。

凡そ業による輪廻思想が仏教説に導入された理由は仏陀の根本教説である無我説に順じながら有情の転生を説示しようとする世俗的欲求によるものである。ところが原始仏教を経緯して部派仏教に至ると教学研究に對する進歩にともなつて従来の教義に對する分析的、對象的思惟が行なわれるようになった。業論もその域から脱し得なかつた。有情論では五蘊が精神と物質の對立的世界の結合と考えられた。ところがそうであれば肉体が滅すれば精神も滅することになる。それ

では余道に生ずることが出来ない。業因業果を連絡する何かがある筈である。一味蘊や窮生死蘊や補特伽羅は業と三世に亘る統一的主体として、そこにはじめて捻出されたのである。仏陀は実我を排したから「我」なる表現はいづれの部派も極力さけている。そのような形而上学の問題に対する分析的態度は抽象的概念の実体化、個形化の方向に向う。その著しい例証が身語意三業の体に見られる物質的、外形的、実体的把握である。有部はその傾向に陥った典型であるが、正量部の業説と云えども、その範疇を出るものでない。身表業を行動に求め、語表業を音声（有部より多少常識的と云えないこともなからうが）とし、それらがいずれも色法なりと云う。また不失壞が無表業に相当するものとして説述されるなどは有部業説の同一系内にあるかのようにである。しかし概念的にはそのようなことが云えても、具体的個々の内容になると正量部特有の色調を備えているようである。ことに意業に不失壞を開いて動機論者である仏陀の本懐に沿いえたことは特筆すべきであろう。また論究の進究に従って語表業の体を音声となす。不失壞の体を無記性となす。その種類に四種を数える（しかし一方に有漏の不失壞も認めているようである）。不失壞は命終と度果によって謝滅する。また不失壞は修道所断である。従って命終、度果まで相続する。など従来、えてして不明朗であった諸点が本稿で少しでも明らかになったように思う。更に、正量部の業説を論究する上で『中論』が貴重な存在として今後討究されねばならないであろうことも聊か分明

となったように思う。

正量部業説を論究して正量部業説が有部や経量部の業説に比較して論理的究明に欠け、かつ不徹底であり、浅薄なことも痛感させられた。身語業の体である色法がどのようにして善、不善の性を有し異熟因として認められるか充分な考究は行なわれていない。業道説にしても善悪による余趣に赴くための業道であり身口意三業の上では論じられない。その他、不失壞と補特伽羅の相依関係も明らかにされていないようである。以上の如く正量部業説と云えど論理的過程を通じての組織的解明は現存の資料をたよりとしては困難であると云えよう。ことに正量部所屬所傳の論書が『三彌底部論』を除いて『舍利弗阿毘曇論』、『正法念処經』などなお決定し難い現状であるから、どうしても他の経論に求めねばならず、そのような意味で『中論』の占める地位は大きいと云えよう。

〔註〕

- (1) 『大唐西域記』一二（大正五一・九四六・c）
- (2) 『三輪玄義頭髓』二 仏教大系本「三輪玄義」五三七頁。『異部宗輪論述記発軀』中・六丁。
- (3) 『大智度論』（大正二五・七〇・a）
- (4) 『法華玄贊』（大正三四・六五七・a）
- (5) 『舍利弗阿毘曇論』（大正二八・五二五・b）
- (6) 『三論玄義頭書』 仏教大系本「三論玄義」二五二頁。三論玄義本書は犢子部より正量部などの四部が出離する際に、舍利弗阿毘曇論の義がた

らないので「経中の義を足したところ、所執が異なり四部が分出した」とする(大正四五・九・c)。それに対して宗輪論は「一頌に対する執義が同じでないから分裂した」とする(大正四九・一六・c)。宗輪論述記発軀は、この頌はかつて「犢子部の誦せしもの」であるという。そこでこの一頌は舍利弗阿毘曇論ではないかと思はれる。三論玄義の分派事情と宗輪論の四部分出の理由が似ているところから三論玄義の分派事情は宗輪論に多少の粉飾を加えたものではないかと思われるが、前記の一頌を舍利弗阿毘曇論に見ないようであるから、犢子部の誦せし論でも別のものかも知れない。そうであれば三論玄義のいう分派に舍利弗阿毘曇論が関係したという記述は疑問視されよう。

- (7) 首等人が補特伽羅に類似するのではないかと云われるが未だ明確でない。
- (8) 部派によって中契涅槃人に対する見解が異なる。中有の存在を認める有部では中契涅槃とは中有の位にて涅槃することをいう。
- (9) 『舍利弗阿毘曇論』(大正二八・六〇八・a)
- (10) 『Kathavathu』(南大五七・一四二)
- (11) 『Kathavathu』(南大五七・二八〇)
- (12) 『舍利弗阿毘曇論』(大正二八・六九七・b)
- (13) 『成唯識論述記』二末(大正四三・二九二・a)
- (14) 『舍利弗阿毘曇論』(大正二八・五三八・a、五四二・c)
- (15) 『舍利弗阿毘曇論』(大正二八・五八一・a)
- (16) 『Kathavathu』(南大五八・三五二)
- (17) 『Kathavathu』(南大五七・一〇〇)
- (18) 「国訳一切経」毘曇部一九、舍利弗阿毘曇論解題の中では、根本上座部の本流が次第に南下し、他方有部が北漸してこの二つの潮流の思想的間衝地帯にあって、上座、有部の影響を受け、更に大衆部等の影響も多く受けている論であるという。

- (19) 木村泰賢著「阿毘達磨論の研究」三三頁以下において、舍利弗阿毘曇論、毘婆崩伽論、人施設論など南北両伝の基本論書が別にある、後に北伝では舍利弗阿毘曇論、南伝では他の二論となったと推論している。
- (20) 「宗教界」上巻において、舍利弗阿毘曇論は南方諸阿毘曇論をして北伝有部の根本諸阿毘達磨へ橋渡しすべき意味をなす論であると言う。
- (21) 『阿毘達磨俱舍論』一三(大正二九・六七・c)
- (22) 山口益著「世親の成業論」六頁〜七頁。
- (23) 山口益著「世親の成業論」七八頁、『大乘成業論』では「身表行動為性縁此為境心等所生」と言っ。
- (24) 『阿毘達磨俱舍論』一三(大正二九・六七・c)
- (25) 『俱舍論光記』(大正四一・二〇一・c)
- (26) 『成唯識論述記』では「正量部 彼計身業以動為体 如成業論 俱舍十三」という。
- (27) 荻原雲來校訂梵本三四五頁参照。
- (28) 山口益著「世親の成業論」七九頁。
- (29) 『成唯識論了義燈』三(大正四三・七一九・c)に「婆沙中分別伝説是正量部」とある。
- (30) 『中論』(大正三〇・三・c)
- (31) 『中論』(大正三〇・六〇・b)
- (32) 正量部の勢力は永続的で『西域記』(大正五一・九三五・c)には「伽藍數百所 僧徒二万余人 習學小乘正量部」とあり、また『南海寄帰内法伝』(大正五四・二〇五・b)にも記されている。
- (33) 山口益著「世親の成業論」五六頁〜五七頁。
- (34) 山口益著「世親の成業論」六四頁。
- (35) 舟橋一哉著「業の研究」九九頁。
- (36) 有部や経部のように物体の刹那滅性を説くところでは行動は許されな

- (37) 『異部執輪論述記発軀』下・二六丁。
- (38) 『俱舍論光記』(大正四一・二〇一・b)
- (39) 『成唯識論概要』上末(大正四三・六二五・b)
- (40) 山口益著「世親の成業論」六四頁。
- (41) 『大乘成業論』では「何縁知此転至余方 謂差別相不可知故」という。
- (42) 成業論のチベット註釈疏「業成就の釈疏」'Las grub-pahi bsad-pa' (Blo-bran nan-tshul, Sumatistia)
- (43) 大鹿実秋著「チベット訳大乘成業論の註釈に於ける異常なる論式」(日本印度学仏教学研究第八卷)
- (44) 『俱舍論光記』(大正四一・二〇一・c)
- (45) 山口益著「世親の成業論」一〇四頁。
- (46) 『大乘成業論文林章』「日本大藏經」論藏部、諸大乘論章疏一の六八八頁。
- (47) 'Kathavathu' (南大五八・八九)
- (48) 山口益著「世親の成業論」二三二頁。
- (49) 'Kathavathu' (南大五八・三〇二〜三〇三)
- (50) 'Kathavathu' (南大五八・三〇四)
- (51) 'Kathavathu' (南大五八・一六九)
- (52) 'Kathavathu' (南大五八・一六九)
- (53) 'Kathavathu' (南大五八・一六八)
- (54) 'Kathavathu' (南大五八・二八二)
- (55) 『正法念処經』(大正一七・二三・b)には「是色所処 一切法中與色相應 若人受戒 一發戒色 乃至 如是善法 一相續轉行」と説き無作を述べ、それが色法であつて無意識等の時にも相續する潛勢力であると語る。
- (56) 『成唯識論述記』(大正四三・二八九・b)
- (57) 『顯識論』(大正三一・八八〇・c)には無失の名で出典する。
- (58) 『中論』(大正三〇・二二・b)
- (59) 『般若燈論』(大正三〇・一〇一・c)
- (60) 『隨相論』(大正三二・一六二・a)
- (61) 『隨相論』(大正三二・一六二・a)
- (62) 『阿毘達磨俱舍論』(大正二九・六九・a)
- (63) 山口益著「世親の成業論」一四二頁。
- (64) 山口益著「世親の成業論」一五三頁。
- (65) 『大乘成業論』(大正三一・七八三・b)
- (66) 山口益著「世親の成業論」一五三頁。
- (67) 『成実論』(大正三二・二九〇・a)
- (68) 『舍利弗阿毘曇論』(大正二八・五八一・a)
- (69) 'Kathavathu' (南大五八・三六〇)
- (70) 『阿毘達磨俱舍論』(大正二九・六九・a)
- (71) 'Kathavathu' (南大五八・三七七)
- (72) 『三彌底部論』(大正三二・四六七・b)
- (73) 『大乘成業論』(大正三一・七八三・b)に「蘊相續中引別法起 其体実有 心不相應行蘊所攝」と伝える。又、成業論は不失壞と増長とを並べて同義とする。山口益著「世親の成業論」一五三頁を参照。
- (74) 『中論』(大正三〇・二二・b)
- (75) 『般若燈論』(大正三〇・一〇一・a)
- (76) この文は青弁釈(大正三〇・二二・c)では「於是中 分別有漏及無漏」と説かれてゐる。チベット訳'Dbu-ma rtsa-bahi hgrul-pa ses-pa sgron-ma' 根本中観註般若燈では続いて「それ故にこのように不失法があるとき、種々の有情の業から生起した趣と種姓と身と境と異時の身と根と色形によること、力と覺と勝解と戒賢と受用等の異なるものが現前成立する。」(私訳)と説く。
- (77) 舟橋一哉著「業の研究」二三三頁。

- (78) 【中論】(大正三〇・二二・c)
- (79) 【中論】(大正三〇・二二・b)
- (80) 'Kāhāvathu' (南大五七・二八〇)
- (81) 【中論】(大正三〇・二二・c)
- (82) 【撰大乘論積】(大正三一・一六〇・c) 無性の『撰大乘論積』(大正三一・三八六・b)には果報識の語は見られないようである。
- (83) 【西域記】一(大正五一・九三五・c)には正量部は阿槃提(Avanti)即ち、鄯闍衍那(Ujjain)を中心として耐鉢陀(Narmada)河以北に盛んであったことを伝えている。そして正量部はAvantaka(アバンタカ)と称せられるようになったという。アバンタカとはAvantaに住する者より名づけられたと思われる。ターラナータ有部所伝には正量部の一派としてのアバンタカが出る。
- (84) 林五邦著「論事」上巻五七頁には「北伝正量部は北伝有部の所説に合する所多く、犢子部末といわれる正量部は大衆部的思想を受け、いづれも上座部思想と大衆部思想の折衷系と見られる。」と述べている。
- (85) 【三弥底部論】(大正三二・四六二・a)
- (86) 【三弥底部論】(大正三二・四六二・b)
- (87) 【大乘法苑義林章】(大正四五・二五〇・c)
- (88) 【阿毘達磨大毘婆沙論】(大正二七・八・b)
- (89) 【異部宗輪論】(大正四九・一六・c)
- (90) 【大智度論】(大正二五・六五・a)
- (91) 【中論】(大正三〇・二二・b)
- (92) 前記の中論偈を以下解釈する。
- (93) 【浄明句積論】プーサン校訂梵本一九二頁。
- (94) 【三弥底部論】(大正三二・四七一・a)