

## 3. 論文類

川口高風, 「迦葉伝衣非金襴弁と伝衣証の論争」, 印度学仏教学研究 62(31・2), 1983.

川口高風, 「迦葉伝衣非金襴辨をめぐる論争」, 禅研究所紀要/愛知学院大学禅研究所 12, 1984.

尾崎正善, 「伝衣説の変遷過程について」, 駒沢大学大学院仏教学研究年報 22, 1989.

本多寛尚, 「伝法 伝戒 伝衣」, 駒沢大学仏教学論集 28, 1997.

松村薫子, 「金襴袈裟の展開」, 密教図像/密教図像学会 19, 2000.

## 4. その他

『新版禅学大辞典』(東京 大修館書店, 2000)

## 「煖」法説成立に関する「信愛」の一考察

周柔含<立正大学博士課程>

1. 問題の所在
2. 「煖」(ūṣmagata)
3. 『阿濕具経』(Kīṭāgirisuttam)
4. 「信愛」
5. 「信愛敬」
6. 「慈歓喜」
7. 異界説
8. 煖法の背後に隠れている「慚愧」
9. 小結

## 1. 問題の所在

説一切有部(sarvāstivādin、以下「有部」)の「四善根」(catvāri kuśalamūlāni ; 「順決択分」nirvedha-bhāgiya)の「煖」(ūṣmagata)に関して、『発智論』には「云何煖(ūṣmagata)? 答: 若於正法、毘奈耶中、有少信愛<sup>1</sup>。」<sup>2</sup>とある。『発智論』の

\* 以下、略号は通例に従う。

\* なお、本論文に於いては中国の表記方法に準拠した句読や符号を使用した(“、”は名詞の同等並列を示し、漢文の引用文中で“;”は句の並列を示す)。

<sup>1</sup> 高麗本は「受」と記す、『大正新脩大藏経』の原注にある宋、元、明三本により「愛」

注釈書である『大毘婆沙論』には「云何煖？答：若於正法、毘奈耶中、有少信愛、即信名愛、故名信愛。」<sup>3</sup>とある。一方、『八犍度論』には「云何煖？答曰：於正法中、起慈歡喜。」<sup>4</sup>とある。また、『毘曇婆沙』には「云何為煖？於正法、毘尼中、生信愛敬、乃至廣説。」<sup>5</sup>とある。

上記四論には、同じ「煖」を述べるものの、『発智論』、『大毘婆沙論』では正法及び律に対する「信愛」とし、『八犍度論』では正法において生じる「慈歡喜」とし、『毘曇婆沙』では正法及び律において生じる「信愛敬」としている<sup>6</sup>。しかし、「煖」法説の起源であると考えられる『中阿含』(195)『阿濕具<sup>7</sup>經』(MN、70 *Kīṭāgirisuttam*) (以下『阿濕具經』)<sup>8</sup>には「煖」(ūṣmagata)が直接語られていない。それでは、それぞれのアビダルマ論書における「信愛」、「信愛敬」、「慈歡喜」は「煖」とどのような関連があるのであろうか。

一方、『発智論』には「正法及び律に対してわずかの信愛があれば、それは煖である。」<sup>9</sup>とあるが、正法及び律に対してわずかの信愛のある者は、すべて「煖」が得られるのであろうか。『大毘婆沙論』の答えは「そうではない。煖は色界の定地の修所成である。」<sup>10</sup>とある。それに対して、『生智論』の作者である妙音

と記す。

<sup>2</sup>『発智論』巻1(『大正新脩大藏經』、第26冊、919頁上段、第5-8行、以下T26、919a5-8と記す)；『八犍度論』巻1(T26、772b28-c2)；『大毘婆沙論』巻6(T27、28b6-10)。

<sup>3</sup>『大毘婆沙論』巻6(T27、28a16-17)。

<sup>4</sup>『八犍度論』巻1(T26、772b27-28)。

<sup>5</sup>『毘曇婆沙』巻3(T28、20a9-10)。

<sup>6</sup>この四論の内容について、念のために、筆者が『高麗大藏經』、『磧砂藏』、『永樂北藏』、『洪武南藏』、『中華大藏經』を考察した結果、『高麗大藏經』の『発智論』には「云何煖？答：若於正法、毘奈耶中、有少信受。」(K24、920c 23-921a1)とある。恐らく、誤植のためであろう。

<sup>7</sup>原文は「貝」と記す、『大正新脩大藏經』の原注にある宋、明、元三本により「具」と校正。

<sup>8</sup>拙稿：周[2003]（「四善根思想の起源に関する考察」、『仏教論叢』25号、pp.33-44)。

<sup>9</sup>『発智論』巻1(T26、919a5-8)。

<sup>10</sup>『大毘婆沙論』巻6(T27、28b2-5)；『毘曇婆沙』巻3(T28、20a10-14)。

(Ghoṣaka)尊者は「有欲界繫、有色界繫」<sup>11</sup>と主張する。『大毘婆沙論』の定説は「煖」法説の起源である『阿濕具經』の内容(「四預流支」<sup>12</sup>)を継承したものであろうか。筆者には不審に思われる。

本研究は、『大毘婆沙論』の定説に異を唱えるものではない。むしろ經典の古典の観点からこれらの問題に光を当てて、従来の論書の記述を考究しながら、これらの問題の検討を試みようとするものである。

## 2. 「煖」(ūṣmagata)

「煖」(ūṣmagata)について、『俱舍論』巻23には次のように述べられている。

順決擇分、初善根生、名為煖法(ūṣmagata)。此法如煖、立煖法名、是能燒惑薪、聖道火前相一如火前相、故名為煖<sup>13</sup>。

<sup>11</sup>『大毘婆沙論』巻6(T27、29c6-14)、同巻18(T27、944c5-7)；『毘曇婆沙』巻3(T28、21b1-4)。

<sup>12</sup>『大毘婆沙論』の如是説者は、「四諦現觀」及び「煖は、色界の定地に摂する善根」という立場に基づいて、「四句法」を「四聖諦」とであると主張していることが了解できる。一方、筆者の先行研究によれば、『阿濕具經』(*Kīṭāgirisuttam*)の内容に基づけば、「四句法」の真意は「四預流支」である。よって、「煖法」の「色界繫」説はやや強引であるように思われ、「欲界繫」を含むべきだと考えられる。拙稿：周[2004a]（「煖法説成立における「四句法」の一考察」、『宗教研究』339、pp.230-231)。

<sup>13</sup>『俱舍論』巻23(T29、119b11-15)；AKBh.(343<sub>12-15</sub>)；P.Pradhan ed *Abhidharmakośabhāṣya*, Patna, 1967) (17a : tat ūṣmagata-utpattiḥ tasmād dharmasmṛtyupasthānād evam a bhyastāt kremeṇa-ūṣmagataṃ nāma kuśala-mūlam utpadyate / ūṣmagatam iva ūṣmagatam / kleśendhana-dahanasyāryamārgāgneḥ pūrva rūpatvāt / (それから煖の生起がある。その法念住がこのように修せられてから、〔のちに〕煖と名づける善根が次第に生ずる、〔火気の〕暖かみ(ほとり)のようであるのが煖である。煩惱の薪を焼く聖道の火の前相だからである)；AKVy.(532<sub>12-15</sub>)；U.Wogiwara ed., *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā*, Tokyo 1989)。



「煖」(√uṣ>ūṣmagata, burn)の原語は「燃やす」という意味である。ここでは、「煖」を無漏智慧炎が出るところの前ぶれの相——暖かみ(煖)と譬えられている。具体的に言えば、火を起こすために棒を木の板とすり合わせ、しばらくしてその木を触てみると「熱」(暖かみ、ほとり)<sup>14</sup>が感じられることである<sup>15</sup>。

一般の認識は、火の前相は「煙」であると考えられている。それでは、なぜ上記のごとく火の前相が「煖」相であると言われるのであろうか。「煖」に関しては、『大毘婆沙論』巻6にいろいろな意見や譬えが説かれている<sup>16</sup>。

問：何故名煖？ 答：智於境轉故、有勝智煖生、能燒諸煩惱薪、故名為煖。猶如鑽火、上下相依有火、煖生能燒薪等。……尊者妙音作如是説：依求解脱、有善根生、是聖道日前行、前相、故名為煖。如日將出、明相先現。復次、依求解脱、有善根生、是聖道火前行、前相、故名為煖。如火將然、煙為前相<sup>17</sup>。

つまり、修行者は智の境において転ずる(按：観ずる)ため、勝智すなわち煖が生じ、煩惱の薪を燃やすので「煖」と名するのである。あたかも「鑽火」の譬えである。解脱を求めるため、善根が生じ、その善根が無漏慧の前相である。譬えれば、日の出の前に「明」は前相である。また、火が燃える前に「煙」は前相である。同様に、聖道の日、聖道の火の最初に生じた善根は「煖」法であるから、あたかも火で薪を燃やすように、智慧の聖火で煩惱の薪を燃やすのと同じく、「煖」に譬えられるのである。更に、煖を得る者は、必ず涅槃に至るのである<sup>18</sup>。

<sup>14</sup> 「煖」について、(漢)許慎『説文解字』(p.490)：「煖、温也」(台北、萬卷樓圖書有限公司、1999)；『漢語大字典』(p.929)：「朱駿聲通訓定聲『煖、字亦作暖』(漢語大字典編輯委員會編、台北、建宏出版社、1998)。

<sup>15</sup> 『大毘婆沙論』巻6(T27、28a3-4)；『毘曇婆沙』巻3(T28、20a1-2)。

<sup>16</sup> 『大毘婆沙論』巻6(T27、28a1-16)；『毘曇婆沙』巻3(T26、19c29-20a8)。

<sup>17</sup> 『大毘婆沙論』巻6(T27、28a11-16)；『毘曇婆沙』巻3(T26、20a7-8)。

<sup>18</sup> 『大毘婆沙論』巻7(T27、30b11-13)。

### 3. 『阿濕具經』(Kīṭāgirisuttam)

さて、前記四論には世尊が二人の比丘に、「此二愚人、於我正法、毘奈耶中、無少分煖。」<sup>19</sup>と説いた經典が引用されている。一方、『阿濕具經』には、「世尊便作是念：此愚癡人！越過於我此正法、律極大久遠。」<sup>20</sup>とある。

それでは、一体、『阿濕具經』に説かれる論告の内容は「煖」善根とどのような関わりがあるのであろうか。『大毘婆沙論』巻6には、この比丘二人は世尊の教示及び教誡に対して、それを学ぼうとする意欲を大いに欠いたため、論告されたとある。さらに、これに類する場合も論告されるが、他のまだ煖善根を得ていない者が論されるとはかぎらない、とある<sup>21</sup>。

つまり、この比丘二人が世尊の教示及び教誡に対して、学ぼうとする意欲がないのである。それでは、それは上記四論の「煖」法説の「信愛」、「信愛敬」、「慈歡喜」と如何なる関連があるのであろうか。検討をする前に、ここで『阿濕具經』(Kīṭāgirisuttam)のバックグラウンドについて、少し記述したい。

『阿濕具經』の記述より、あるとき、世尊がKāsi国で、比丘達に「夜食を離れば、無病(appābādhata)、息災(appātākatā)、輕快(lahuṭṭhāna)、氣力(bala)、樂住(phāsu-vihāra)があることを了解するはず」と告げ、「日一食戒」を制した。ところが、阿濕具(Assaji)と弗那婆修(Punabbasu)二人比丘は朝食、昼食、非時食をしていたので、多くの比丘が彼らに世尊の教示を語った。しかし、彼らは比丘らの忠告を聞かず、反って、比丘達に「友らよ！我々は夕方にも、朝にも、昼にも、非時に食事をしている。我々は無病、息災、輕快、氣力、樂住があることを了解している」と答えた。

<sup>19</sup> 『発智論』巻1(T26、919a5-8)；『八犍度論』巻1(T26、772b27-c1)；『大毘婆沙論』巻6(T27、28b4-9)；『毘曇婆沙』巻3(T28、20c10-12)。

<sup>20</sup> 『中阿含』(195)『阿濕具經』(T1、752b13-14)；この句について、MN、70Kīṭāgirisuttamには記されていない。

<sup>21</sup> 『大毘婆沙論』巻6「問：諸有未得煖善根者、皆如此二被訶擯耶？答：不爾。所以者何？世尊所化、總有三種：一於佛法有意樂、二於佛法息意樂、三於佛法無意樂。此二苾芻、於佛正法全無意樂、故佛訶擯。諸如是類、亦被訶擯、非餘未得煖善根者。」(T27、28b14-22)；『毘曇婆沙』巻3(T28、21a1-8)。



このような二人であるにもかかわらず、世尊は彼らを呼び出し、慈悲をもって彼らに法義を教示し、更に彼らに「四句法」<sup>22</sup>を教化しようとした。ところが、世尊の意に反し、彼らは世尊に「世尊！我々は誰であろうか（我々は何の機根であろうか）。何の方法で法を理解するのか（法を理解できるわけがない）。」<sup>23</sup>と反問をしたので、世尊の叱責を受けたのである。

上記より、この比丘二人が自らの悪行に対して、わずかの慚愧<sup>24</sup>の意も持っていないことが分かる。

#### 4. 「信愛」

「煖」(ūṣmagata)について、『発智論』には「正法及び律に対してわずかの信愛があれば、それは煖である」<sup>25</sup>とある。これを解釈した『大毘婆沙論』には「いわれる信愛とは滅、道諦を縁ずる信(śraddhā)であり、その信(śraddhā)はすなわち愛(prema)であり、信愛と名づく」<sup>26</sup>とある。

まず、四善根が四諦を縁じて十六行相を観ずるものの、なぜ上記の煖善根の「信愛」が滅諦、道諦のみを縁ずるのであろうか。『大毘婆沙論』巻6には次のように述べられている。

答：依勝説故。謂四諦中、滅、道是勝、出生死故。……問：縁滅、道諦可爾、是可信事、是生信處、是所歸依、應信愛故。縁苦、集諦、云何可爾？煩惱惡行及所得果、

<sup>22</sup> 詳しく前掲拙稿：周[2004a]参照されたい。

<sup>23</sup> MN.I (70. *Kūṭāgiri-suttanta*, 480) 「Ke ca mayāṃ bhante ke ca dhammassa aññātāro ti.」(師尊！我等は誰なのか。法の知者は誰なのか。); PTS 参照 “Who are we, reverend sir, and who are the knowers of dhamma?” (II.155) とある；また Bhikku [1995, 583] *The Middle Length Discourses of the Buddha—A New Translation of the Majjhima Nikāya* (USA, Wisdom): “Venerable sir, who are we that we should understand the Dhamma?”

<sup>24</sup> 『大毘婆沙論』巻35 (T27, 179c10-180a6)；一方、二比丘に関する「慚愧」説について、『大毘婆沙論』巻6 (T27, 29a10-24) 参照。

<sup>25</sup> 『発智論』巻1 (T26, 919a5-8)。

<sup>26</sup> 『大毘婆沙論』巻6 (T27, 28a16-19)。

猶如糞穢、深可厭患、不應於中、生信愛故。答：信有二種。一者信可、二者信愛。於滅、道諦、具二種信；於苦、集諦、雖無信愛、而有信可、故縁苦、集、亦生於信<sup>27</sup>。

要するに、「信」には「信可」と「信愛」の二種類がある。四諦は信ずる対象であるので、「信可」(信じて認める)がある。その中で、生死を脱け出す観点に基づいて、滅諦、道諦は最勝であり、更に滅諦、道諦は最も究竟となる歸依所であるから、「信愛」が生じる。一方、世間の因果である苦、集諦は糞穢のように厭うべきものであり、喜べるものではないから、これらに対して「信愛」が生じない。換言すれば、滅諦、道諦において「信可」、「信愛」があるため、苦、集諦より勝るので、「煖善根が滅諦、道諦を縁ずる信である」と説かれるわけである。

次に、なぜ上記の『大毘婆沙論』に「その信はすなわち愛であり、信愛と名づく」とあるのであろうか。「信」と「愛」について『俱舍論』巻4には、次のように述べられている。

愛(prema)謂愛樂、體即是信(śraddhā)；然愛(prema)有二、一有染汚(kliṣṭa)、二無染汚(akliṣṭa)。有染(kliṣṭa)謂「貪」(rāga)、如愛妻子等；無染(akliṣṭa)謂「信」(śraddhā)、如愛師長等。有信非愛——謂縁苦、集信；有愛非信——謂諸染汚愛；有通信愛——謂縁滅、道信；有非信愛——謂除前三相<sup>28</sup>。

<sup>27</sup> 『大毘婆沙論』巻6 (T27, 28a21-b1)。

<sup>28</sup> 『俱舍論』巻4 (T29, 21a26-b1)；AKBh.(607-11)：【II 32c preme śraddhā】dvi-vidham hi prema kliṣṭam-akliṣṭam ca / tratra kliṣṭam trsnā yathā putra-dārādiṣu / akliṣṭam śraddhā śāstrgūrū-gunā / syāc chraddhā na prema / duḥkha-samudaya-ālmabanā śraddhā / syāt prema na śraddhā / kliṣṭam prema / ubhayaṃ nirodha-mārga-ālmabanā śraddhā / na-ubhayametānākaran sthāpayitvā / 【ある】愛は信である。愛は染汚なるものと不染汚なるものの二種類である。その中で、染汚なる【愛】とは渴愛(trsnā)である。【例えば、】子や妻に対する【愛】のようである。不染汚なる【愛】とは信である。【例えば、】師長や徳を持っている人に対する【愛】である。【1】信であり愛ではないのは、苦、集【諦】を所縁とする信である。【2】愛であり信ではあるのは、染汚なる愛である。【3】両方であるものは、滅、道【諦】を所縁とする信である。【4】両方ともないものは、以上のあり方を除いた【場合】である：AKVy. (13720-28)；『大毘婆沙論』巻29 (T27, 151a10-19)。

つまり、「愛」は二種類があり、染汚のある「愛」が「渴愛」(tṛṣṇā)であり、染汚のない「愛」(prema)が「信」(śraddhā)である。その「信」と「愛」との関わりは四つのパターンがある。簡単に表でまとめる。

	信	愛	四諦との関わり
一	+	-	苦諦、集諦における世間の因果。
二	-	+	五欲などへの好み(「渴愛」、tṛṣṇā)。
三	+	+	滅諦、道諦における出世間の因果。
四			上記一、二、三以外の場合。

註：(一) 染汚がある；(+) 染汚はない

よって、『大毘婆沙論』に説かれる「信愛」すなわち「即信名愛」という意が分かる。いわゆる「信愛」とは、出世間の因果——滅諦、道諦——に対する不染汚なる愛(prema)すなわち「信」(śraddhā)であるという意味合いである。

## 5. 「信愛敬」

次に、「煖」について『毘曇婆沙』巻3には次のように説かれている。

云何為煖？於正法、毘尼中、生信愛敬、乃至廣説。……彼正法者、説縁道諦信；毘尼者、説縁滅諦信<sup>29</sup>。

「煖」とは正法、律において生じる「信愛敬」である。それは、滅、道諦を縁ずる「信」である。それでは、「信」と「愛敬」とはどのような関係であろうか。「愛敬」について、『大毘婆沙論』巻29には「契經説：若有修習慚愧圓滿、

應知愛敬亦得圓滿。」<sup>30</sup>とある。

つまり、慚愧(hriapatrapā)<sup>31</sup>が圓滿具足するとともに「愛敬」も圓滿具足するのである。要するに、「愛敬」<sup>32</sup>のある者は「慚愧」を欠かさない。しかしながら、これでは「信」と「愛敬」との関わりはまだ不鮮明である。これについて、一つの示唆を与えてくれるのがその引用される契經である『中阿含』巻10(46)『慚愧經』である。

諸賢！猶如有樹、不害外皮、則內皮得成、內皮得成、則莖、幹、心、節、枝、葉、華、實皆得成就。諸賢！當知！比丘亦復如是。若有慚、有愧、便習愛恭敬；若有愛恭敬、便習其信；若有其信、便習正思惟；若有正思惟、便習正念、正智；若有正念、正智、便習護諸根、護戒；不悔、歡悅、喜、止、樂、定；見如實、知如真；厭、無欲、解脫；若有解脫、便習涅槃<sup>33</sup>。

要するに、慚愧のある者が愛敬を習い、愛敬のある者が信を習い、信のある者が正しい思惟を習い、正思惟のある者が正念、正智を習い、正念、正智のある者が六根を護り、六を護る者が戒を護り、戒を具足する者が正定を習い、正定のある者が如実知見を習い、如実知見のある者が厭離、無欲、解脫を得る。解脫のある者が涅槃を習う。あたかも樹のように、樹の外皮に傷をつけないなら、内皮が生じ、そして莖、幹、心、節、枝、葉、花、果実などを成就するように。その経路を以下に簡略に示す。

慚愧 → 愛敬 → 信 → 正思惟 → 正念、正智 → 護六根 → 護戒  
→ 正定 → 如実知見 → 厭離、無欲 → 解脫 → 涅槃<sup>34</sup>。

<sup>30</sup> 『大毘婆沙論』巻29(T27、150c16-17)；『毘曇婆沙』巻16(T28、116a11-11)。

<sup>31</sup> 『長阿含』巻2『遊行經』(T1、11c15-16)；『發智論』巻2(T26、925a8-11)；『八糖度論』巻2(T26、778b11-13)；『俱舍論』巻4(T29、21ab7-11)。

<sup>32</sup> 一方、「愛」と「敬」の関わりについて、『大毘婆沙論』巻29(T27、150c22-29)；また、同巻29(T27、151a19-c13)；『發智論』巻2(T26、923a17-21)。

<sup>33</sup> 『中阿含』巻10(46)『慚愧經』である。(T1、486b13-20)；AN.7.61(IV、99)。

<sup>34</sup> AN.7.61(IV、99)の経路は：慚愧(hirottappa)→護根(indriyasamvara)→戒(sila)→正定(sammāsamādhi)→如実知見(yathābhūtanāṇadassana)→厭離、無欲(nibbidā-virāga)→解脫知

<sup>29</sup> 『毘曇婆沙』巻3(T28、20a9-14)。



これならば、一目瞭然で「信」と「愛敬」との関わりが分かる。要するに、「信」のある者は必ず「愛敬」があり、「愛敬」のある者は「慚愧」がある。また、「慚愧」は善法の生ずる土台であり、涅槃を成就するための起点である。

ところで、前述の「信」或いは「信愛」は滅、道諦を縁するのである。それでは、「愛敬」の「敬」はどうであろうか。「敬」(gaurava)について、『俱舍論』巻4には次のように述べられている。

敬(gaurava)謂敬重、體即是慚(hri)。……有慚非敬、謂縁苦、集慚；有通慚敬、謂縁滅、道慚<sup>35</sup>。

つまり、「敬」<sup>36</sup>の本質は「慚」(hri)<sup>37</sup>である。しかし、苦諦、集諦を縁する「慚」は「慚」にして「敬」ではない。滅諦、道諦を縁する「慚」のみが「慚」にして「敬」である。よって、「愛敬」の「敬」も滅諦、道諦を縁すると分かる。つまり、「信愛敬」との関わり、即ち慚愧、愛敬、信三者の関係は、滅諦、道諦に基づいて成立されるのである。

よって、『毘曇婆沙』に「煖とは正法、律において生じた信愛敬である。つまり、滅、道諦を縁する信である」と示される意図がよく了解できる。換言すれば、滅、道諦を縁する「信」のある者は、「愛敬」円満であり、更に「慚愧」円満である。

## 6. 「慈歎喜」

次に、「煖」について『八犍度論』に「云何煖法？ 答曰：於正法中、起慈歎喜。」<sup>38</sup>

見(vimuttiñānadassana)。

<sup>35</sup> 『俱舍論』巻4 (T29、21b3-5)；『発智論』巻2 (T26、923a17-18)；『大毘婆沙論』巻29 (T27、151a16-19)。

<sup>36</sup> 『発智論』巻2 (T26、923a17-18)；『大毘婆沙論』巻29 (T27、151a15-19)。

<sup>37</sup> 『発智論』巻2 (T26、925a5-6)；『大毘婆沙論』巻35 (T27、180b16-23)。

<sup>38</sup> 『八犍度論』巻1 (T26、772b27-28)。

とある。この「慈歎喜」とは「信愛」の意であろうか、或いは他の意であろうか。

四善根の「頂」について、『発智論』には「云何頂？ 答：於佛、法、僧、生小量信。」<sup>39</sup>とある。『八犍度論』には「云何頂法？ …… 答曰：譬如漏一刻頃歡喜向佛、法、僧。」<sup>40</sup>とある。

よって、『八犍度論』では、『発智論』の「煖」の「信愛」を「慈歎喜」と訳し、「頂」の「小量信」を「一刻頃歡喜」と訳すと推測することができる<sup>41</sup>。

ちなみに、「慈歎喜」の「慈」について、『説文解字』には「慈」とは「愛」の意とある<sup>42</sup>。また、漢訳仏典では「慈悲」を時に「愛」と訳していることもある<sup>43</sup>。それ故、ここで「愛」は「慈」と訳されたと考えられないことはない。よって、「慈歎喜」とは「信愛」の意と推定することができる。この推定が正しいとするならば、『八犍度論』における「煖」とは正法において生じた「信愛」であると考えることができる。

しかしながら、この点について原典テキストが存在せず、かつ『八犍度論』の所属学派<sup>44</sup>を確かめることはできないため、ひとまず保留としておく。

<sup>39</sup> 『発智論』巻1 (T26、918c18-24)。

<sup>40</sup> 『八犍度論』巻1 (T26、772b19-22)。

<sup>41</sup> 一方、『八犍度論』に「歎喜」と訳されるのは四箇所 (T26、772b、913b)があり、三箇所(772b)は煖、頂善根との関わりである。ではなぜ『八犍度論』の訳者である竺法護(Dharmarak)が、四善根に関する「信」のみを「歎喜」と訳するのであろうか。筆者には、訳者の何らかの意図が示されているように思われる。

<sup>42</sup> 『説文解字』(p.508)には「慈、愛也」とある；『漢語大字典』(pp.972-973)「慈」条：(1)上對下の慈愛、(2)篤愛、(3)對父母教敬奉養、(4)稱母為慈、(5)佛教用語—與樂、(6)通「磁」、(7)州名、(8)姓。ここは、(2)篤愛と意味する；一方、*A Sanskrit-English Dictionary*(p.834; M Monier-Williams, Oxford 1899rpt.1988)“maitri”(慈), friendship, friendliness, benevolence, good will.

<sup>43</sup> 中村元[1975、7、21註77、24註7]（「愛の理想と現実」、『仏教思想 愛』、pp.1-34、京都、平楽寺書店）。

<sup>44</sup> 古来の伝えより『発智論』と『八犍度論』は同本異訳とある。西義雄[1934]（「有部宗内に於ける発智系非發智系等の諸種の学説及び学統の研究」(承前)、『宗教研究』新第11-5、pp.38-58)氏が『発智論』は有部 Kasmira 系の傳誦のもので、『八犍度論』は非發智系学統の傳誦のものであると推定；一方、山田龍城[1957]（「有部ガンダーラ系論

## 7. 異界説

以上、「煖」に関する「信愛」、「信愛敬」、「慈歎喜」を検討してきた。それでは、如何にして「煖」を得るのであろうか。『発智論』に「正法及び律に対して、わずかの信愛があれば、それは煖である。」<sup>45</sup>と説かれている。では、正法及び律に対してわずかの信愛のある者は、すべて「煖」が得られるのであろうか。

『大毘婆沙論』巻6は「そうではない」<sup>46</sup>と答えている。なぜなら、「煖」は色界の定地<sup>47</sup>において修され、〔四諦〕十六行相に摂される善根だからである。この中に説かれるのはこのような「信愛」——色界の定地における修地——であり、他の信愛は説かれていない。

要するに、順決択分は色界の定地の「修所成」(bhāvanāmayi)<sup>48</sup>である。それでは、どのようにして「煖」を引き起こすのであろうか。『大毘婆沙論』巻7には、

色界の定地の「修所成」に摂する行相に厭離、渴仰、惡賤、思慕の作意(manaskāra)をし、無間に「煖」を引き起こすのである。ところが、まだ欲界の欲染のある者は、欲界にも色界の定地と類似する作意があり、欲界の不定地より「思所成」(cintāmayi)<sup>49</sup>に摂する行相に厭離、渴仰、惡賤、思慕の作意をする。このようにして、欲界の欲染を離れていない者もこの作意の無間に「煖」を引き起こすのである<sup>50</sup>。

書の特色」、『日本佛教学會年報』第22號、pp283-299)氏が『八鍵度論』は有部 Gandhāra 系の論書であると論じる；梶田善夫[1987]（「初期有部阿毘達磨仏教の状況(上)」、『仏教大学仏教文化研究所所報』4、pp3-6)氏が『発智論』と新訳『大毘婆沙論』は Kasmira 学派の論書と註釈書であり、『八鍵度論』と旧訳『毘曇婆沙』は Gandhāra 学派の論書と註釈書であると主張。

<sup>45</sup>『発智論』巻1 (T26、919a5-8)。

<sup>46</sup>『大毘婆沙論』巻6「問：諸於正法、毘奈耶中、有少信愛者、彼皆得煖耶？答：不爾。所以者何？煖は色界定地修地、十六行相所攝善根。此中説有如是信愛、非餘信愛、故言不爾」(T27、28b2-5)；『毘曇婆沙』巻3 (T28、20a10-14)。

<sup>47</sup>『俱舍論』巻23 (T29、120a27-28)。

<sup>48</sup>『俱舍論』巻23 (T29、120a17-24)。

<sup>49</sup>『俱舍論』巻22 (T29、116c19-20)。

<sup>50</sup>『大毘婆沙論』巻7 (T27、31c20-27)；『毘曇婆沙』巻3 (T28、22c7-14)。

とある。

つまり、「煖」を得る方法は、必ずしも「色界の定地」とは限らず、「欲界の不定地」でも可能である。とすれば、なぜ有部の定説が「煖が色界の定地である」と主張するのであろうか。それについて、『生智論』の作者である妙音 (Ghoṣaka) 尊者の主張に注目したい。

尊者妙音作如是説：順決擇分、有欲界繫、有色界繫。欲界繫中、下者名煖、上者名頂。……色界繫中、下者名忍。上者名為世第一法。……如是説者、此四善根、皆是色界定地修地<sup>51</sup>。

妙音尊者は、順決擇分における煖、頂は欲界の不定地の間、思慧であるので、「欲界繫」と主張する。しかし、『大毘婆沙論』の評家とされる如是説者は、四善根は色界の定地に相応する修慧であるので、「色界繫」と主張する。

ところが、それについて、『俱舍論』の作者である世親 (Vasubandhu) 論主 (Kośakāra) が次のように説いている。

或<sup>52</sup>聲為顯二、有異説。謂：煖、頂二、尊者妙音説：「依前六及欲七地。」<sup>53</sup>

ここで、「或」という言葉で異説があると示している。煖、頂二つについて、妙音尊者が「前[説]の[色界の]六地及び欲界を加えて七地である」と説いてい

<sup>51</sup>『大毘婆沙論』巻6 (T27、29c6-14)、同巻18 (T27、944c5-7)；『毘曇婆沙』巻3 (T28、21b1-4)。

<sup>52</sup>『俱舍論』巻23 (T29、120a11-12)。

<sup>53</sup>『俱舍論』巻23 (T29、120b3-4)；『順正理論』巻61 (T29、681b28-c2)；AKBh.(346<sub>13</sub>-15)dve tv adho 'paivā/20d] vā-śabdo mata-vikalpa-arthaḥ / bhadanta-ghoṣakasya tu dve prathame nirvedhabhāgiye sapta-bhūmike kāmāvacare api taḥ / しかし、二つは或いは下にもある。「或」という語はもう一つ別の意趣がある。しかし、大徳妙音にとっては、初めの二つ(煖、頂)の順決択分は七地に属し、欲[界]繫でもある。；AKVy.(537<sub>30</sub>) : dve prathame iti uśmagata-mūrdha-svabhāve. 初めの二つとは煖と頂とを自性とするものである。



ると主張する。しかし、上述の『大毘婆沙論』の記載では妙音尊者は「煖、頂が欲界繫」と主張するのみである。一方、『阿毘曇心論』の造論者である法勝(Dharmaśreṣṭhi)は、明らかに「煖、頂は七地に摂する」と主張する。そして、『雜阿毘曇心論』には「妙音尊者は煖、頂が七地と主張する」とある<sup>54</sup>。煖、頂の「界繫」について、それぞれ論書の説をまとめて下表で示す。

『大毘婆沙論』	『甘露味論』	『阿毘曇心論』	『阿毘曇心論經』	『雜阿毘曇心論』	『俱舍論』
色界六地	色界六地	欲、色界七地	色界六地	色界六地	色界六地
妙音：欲界				妙音：七地	妙音：七地

ところで、『順正理論』<sup>55</sup>が有部自宗を擁護する立場において、明白にその異説を否定しているところを考慮すれば、対立する立場の世親論主は異説すなわち妙音尊者の「七地」説を承認しているのではないとも考えられる。とすれば、妙音尊者の主張は、欲界の不定地のみであろうか、あるいは欲、色界に摂する七地であろうか。筆者には、欲界の不定地より「煖」を修することができるなら、勿論色界の定地でも可能であると思われる。いずれにしても、それは論師(学派)の見解の相違であるとしてよいであろう。『発智論』の内容と合わないことではない<sup>56</sup>。

<sup>54</sup> 『甘露味論』上巻「六禪地、未到禪、中間禪、四禪、是忍頂煖善根；六地中有世間第一法。」(T28、975a20-21)；『阿毘曇心論』巻2「煖及頂七地所攝、此六及欲界未除欲。」(T28、818c10-11)；『阿毘曇心論經』巻3「問曰：餘達分善根、幾地所攝？答曰：餘亦依六地、彼亦六地、如世第一法。」(T28、849c1-2)；『雜阿毘曇心論』巻5「謂忍六地攝、如世間第一法；謂餘或依七者、煖、頂亦六地。尊者瞿沙、欲令欲界亦有。」(T28、818c10-11)。

<sup>55</sup> 『順正理論』巻61「對法諸師、不許彼説、非聞思所成順決択分故。」(T29、681c1-2)とある。

<sup>56</sup> 『發智論』には「煖、頂、世第一法」三つしか述べておらず、四善根(煖、頂、忍、世第

なぜなら、「煖」を得るためには、聞所成慧、思所成慧、修所成慧三慧の加行が欠かせない。観行者が師を求めてから、諸法の教示を聞き、十八界、十二處、五蘊、四念住と観察し、四聖諦の観察が熟した時点においてさえ、それはあたかも絹を隔てて色像を観ずるようであると表現されている。ここに至るまでは「聞所成慧」の修習である。それが円満になって、次に「思所成慧」が生ずる。それが円満になって、次に「修所成慧」が生ずる。すなわち「煖」である<sup>57</sup>。

よって、有部の定説はその最後の加行段階すなわち「修所成慧」に基づいて「煖が色界の修定である」と主張する。妙音尊者の場合は、最初に師に親近することから、「思所成慧」までの段階に基づいて「煖が欲界の不定地の聞、思所成慧である」と主張していることが分かる。そして、その加行の過程を容認して、「欲界及び色界の七地」という見解を示している主張もある。これらの主張の相違は一言でいえば、煖の加行としての三慧のプロセスをどこから定義づけるかの見解の違いの問題であろう<sup>58</sup>。

それでは、四善根に関する「界繫」の異説が、どのようにして変化していったのであろうか。これは有部の修道論の形成に関わる大問題であるため、厳密な考察が必要である。ここでは、上述の検討より、(1)恐らく四善根の成立の初期には、「善知識に親近する加行から、乃至修所成慧の段階に至る」という過程すなわち「四預流支」のプロセスにより四善根が成就されたのではないか。(2)その後、「四諦現観」などに関わり、また「正性離生」(samyaktva-niyāma)或いは「忍」と結びつくに至って<sup>59</sup>、「四善根が色界の修所成である」という定説

一法)は説かれてない。また、『發智論』巻1「云何煖？答：若於正法、毘奈耶中、有少信愛。」(T26、919a5-8)とあるが、「煖」が「修所成」と説かれてもない。

<sup>57</sup> 『大毘婆沙論』巻7「問：修煖加行其相云何？答：以要言之、三慧為相。謂聞所成慧、思所成慧、修所成慧。……修觀行者、或遇明師、為其略説諸法要、……觀察十八界……觀察此十二處……觀察此五蘊……觀察此四念住……觀察此四聖諦……如是觀察四聖諦時、猶如隔絹觀諸色像、齊此修習聞所成慧、方得圓滿；依此發生思所成慧、修圓滿已；次復發生修所成慧、即名為煖。」(T27、34a21-c23)；『毘婆沙論』巻3 (T28、24c16-25a13)。

<sup>58</sup> 一方、2節に説かれている「鑽火」の譬えは上述の三慧の場合と類似すると言えよう。

<sup>59</sup> なぜなら、『發智論』には「煖、頂、世第一法」の三善根のみが説かれ、「忍」が説かれていない。一言でいえば、当時の修道論においては、どのようにして「忍」あるい



になったのではないかという二点のみ指摘しておき、後節に於いてももう少し検討を試みたい。

なお、四善根が「修所成」という定説にいたるのは早期<sup>60</sup>の阿毘達磨論書思想においてではない。何故なら、契経には「四善根」が説かれてはいない。これより、論師がそれを組み立て定説に至るまで、いろいろ異説が存在したことが理解できるのである<sup>61</sup>。

## 8. 煖法の背後に隠れている「慚愧」

さて、ここに至るまでさまざまな議論を見てきた。一体、「煖」と「信愛(敬)」とはいかなる関連があるのであろうか。4 節の「信愛」とは、滅諦、道諦を縁ずる不染汚なる愛すなわち信である。そして5 節の「信愛敬」の検討より、「滅、道諦を縁ずる信のある者は、愛敬円満であり、更に慚愧円満である」と分かる。

は「正性離生」に達するかということが重要な課題とされていたということである。なお、「頂」、「忍」の問題については、別稿で考察するつもりである。

<sup>60</sup> 印順法師[1968、116-120](『説一切有部為主的論書與論師之研究』、台北、正聞出版社)氏は阿毘達磨論書を四期(本源時期、独立時期、解説時期、組織時期)に分けている。『発智論』が独立時期に属し、『大毘婆沙論』が解説期に属する；山田龍城[1959、111](『大乘佛教成立論序説』、京都、平楽寺書店)氏は阿毘達磨論書を三期初期、中期、後期と分ける。『発智論』が中期の前半に属し、『大毘婆沙論』が中期の後半に属する；桜部建[1999](「大谷大学の俱舍学の伝統について」、『仏教学セミナー』70、pp37-43)氏が阿毘達磨論書を大別に三段階に分ける。

<sup>61</sup> 四善根を組み立てたのは、妙音尊者であると推定される、前掲拙稿周[2003]；一方、四善根の次第が「煖、頂、忍、世第一法」であるかどうかとも議論の余地がある。

例えば、『異部宗輪論』(T49、16c20)、『十八部論』(T49、19b7)、『部執異論』(T49、21c27)、『異部宗輪論述記發軔』(下冊、p.28 右欄)より、犢子部は「忍、名、相、世第一法」と四加行を立てる。また、正量部(『有為無為決擇』、*Saṃskṛtāsamskṛta-viniścaya*)の四善根の内容も「忍、名、相、世第一法」である、並川孝儀[1995](「正量部の四善根位説」、『印度学仏教学研究』44-1、pp.96-102(L))参照。更に、他にいろいろ異論がある。これらの問題もいずれ筆者が明らかにしたい。

これらの検討から、提示された重要な手係りは「慚愧」である。

『大毘婆沙論』には「慚愧は善心と相応し、相随うものである」<sup>62</sup>とある。また、『俱舍論』にも「心心所は慚愧善根と相応するなら善性となる」<sup>63</sup>とある。更に、「慚愧」について、『雑阿含』には次のように説かれている。

若起明(vijjā)為前相(pubbaṅgamā)、生諸善法、時慚愧(hirottappa)隨生；慚愧生已、能生正見；正見生已、起正志、正語、正業、正命、……正解脱貪欲、瞋恚、愚癡<sup>64</sup>。

「明」すなわち「四聖諦」<sup>65</sup>を引き起こして前相(以下「明相」)となるなら、諸の善法が生じ、時に「慚愧」が随って生じ、「慚愧」が生じたならば正見が生ずる。換言すれば、「慚愧」がなければ正見は生じないし、明相も成り立たない。「慚愧」は明相に欠かせないものである。

それでは、「煖」法成立において、「慚愧」はどのような役割を演じているのだろうか?これを見るために、まず上記の思想の発展を少しまとめてみる。

発展段階	経典内容
第一段階 『阿濕具經』	* 「煖」が直接説かれていない。 * 二比丘が少しの慚愧も持たない。
第二段階 『發智論』	* 「正法、毘奈耶において、僅かの煖もない」より「煖」法を成立させた。
第三段階 『婆沙論』	* 初めて生じた善根であり、聖道の前相である。

まず、第一段階：『阿濕具經』の中には「煖」について直接説かれていない。

<sup>62</sup> 『大毘婆沙論』卷 126 (T27、658c21-23)。

<sup>63</sup> 『俱舍論』卷 13 (T29、71a16-b1)。

<sup>64</sup> 『雑阿含』卷 28(749) (T2、198b11-15)；SN.45(V.1) “Vijjā ca kho bhikkhave pubbaṅgamā kusalānaṃ dhammānaṃ sammāpattiyaṃ anudeva hirottappaṃ //”。

<sup>65</sup> 『雑阿含』卷 15(394) (T2、106b25-27)。



ただ「愚かな人よ！私の正法及び毘奈耶を離れて極めて遠い」とあるのみである。ところが、同経の内容から「この比丘二人は仏法に対して学ぶ意欲が全くない。なお自らの悪行に対して、ごく少しの慚愧も持たない」ことが明らかにになった。

次に、第二段階：その内容に基づいて、この二人比丘について、『発智論』、『八犍度論』に「正法及び毘奈耶において、僅かの煖もない」とあり、「煖」法が成立されたことがわかる。

更に、第三段階：『毘曇婆沙』、『大毘婆沙論』にその根拠とされる經典の文句が隠没したため、作論者は願智力をもって、それを引用して証と為した<sup>66</sup>。とある。更に、「聖道火の前相」<sup>67</sup>の見地から、「煖善根」が成立した。

要するに、煖思想の形成は「慚愧」→「煖」→聖道前相「煖」という経緯である。その過程で「煖」が「信愛(敬)」、「慈歓喜」と定義されるが、これらの語の中で「信愛敬」のみが「慚愧」の概念を包摂していて、最も古い意味を保有していると言える。

なお、「煖」は聖道の前相であり、「慚愧」が明相には欠かせないものとされる。よって、「煖」法を定義している「信愛」、「信愛敬」、「慈歓喜」の旨意は、単に「滅、道諦を縁ずる信である不染汚の愛すなわち信」という意だけではなく、その背後にある「煖」法発生の意であった「慚愧」の意をも見落としてはならないのである。

さて、ここで先節の「煖」法の「界繫」問題に戻りたい。以上の検討より、四善根における「煖」法思想の形成に関わる重要な点は「四諦現観」と「聖道」との結びつきである。つまり、『発智論』では「順決択分」<sup>68</sup>の概念がまだ成立していない。ただ煖、頂、世第一法の三つが成立し、また、聖道に入る直前の一刹那心所は「世第一法」とであると明言しているのみである。そして、『大毘婆沙論』に至って、『阿含』に見られない阿毘達磨の独特な修行道論が打ち立てられた。特に、四諦を中心にする修道論が確立された。この過程において、四諦

<sup>66</sup> 『大毘婆沙論』巻6 (T27、28b4-9)；『毘曇婆沙論』巻3 (T28、20a19-c25)。

<sup>67</sup> 『大毘婆沙論』巻6 (T27、28a12-15)；『毘曇婆沙論』巻3 (T28、20a6-9)；『俱舍論』巻23 (T29、119b11-15)。

<sup>68</sup> 『大毘婆沙論』巻6 (T27、29c24-30a4)；『毘曇婆沙論』巻3 (T28、21a11-20)。

現観、聖道と結びつき、見道の直前の段階である「順決択分」が完成したと考えられる。

仮に、上記の想定が成立するならば、有部における「順決択分」の修行道は見道に入る加行として「四諦現観」の立場から、「煖」は「色界繫」であるとする定説は理解できるであろう<sup>69</sup>。

一方、「欲界繫」の「煖」法説は、「善士に親近する、正法を聴聞する、如理に作意する、法随法行」すなわち「四預流支」という言葉の通り、預流果に達する条件であるので、「煖」法の出典の意味合いに相応していると分かる<sup>70</sup>。

## 9. 小結

以上、有部の煖法成立に関する「信愛」の問題を試みた。「煖」法は聖道の前相である。そして、「煖」を定義する「信愛」とは、諦、道諦を縁ずる不染汚なる愛すなわち「信」である。そして、「信愛敬」は、滅諦、道諦に基づいて慚愧、愛敬、信三者の関係で成立すると分かる。なお、「慈歓喜」も大意においては「信愛」であると考えられる。

そして、『阿濕具経』の内容より、その二人比丘が自らの悪行に対して、僅かの慚愧も無かったことが分かる。なお、煖法思想の形成は「慚愧」→「煖」→聖道前相「煖」という経緯である。「慚愧」は明相に欠かせないものであり、「煖」法は聖道の前相である。よって、「煖」を定義した訳語「信愛」、「信愛敬」、「慈歓喜」の各語の背後にある「煖」法発生の意であった「慚愧」の意をも見落としてはならないのである。

更に、これら訳語のうち、「信愛敬」のみが「慚愧」の概念を包摂しているので、最も古い意味を保有していると言える。つまり、「慚愧」のある者は、「愛敬」を習い、「愛敬」のある者は「信」を習い、乃至涅槃を成就するのである。

<sup>69</sup> なお、思想の形成については、多くの面から考察すべきであると思われるので、ここではただ四善根の観点に基づいて、思想の変遷する展開を検討するのみとする。

<sup>70</sup> 前掲拙稿：周[2004a]、煖法説成立の検討より、「四句法」の内容は「四預流支」である。



そして、「煖」を修する「界繫」の問題について、有部の「色界繫」の「六地」説、妙音尊者の「欲界繫」説、あるいは「七地」説という見解が示されている。これらの主張の相違は、論師(学派)の見解の相違であると見てよく、『発智論』の内容と合わないことではない。更に、この主張の相違は、煖の加行としての三慧のプロセスをどこから定義づけるかの見解の違いの問題とみてよい。

なぜなら、『発智論』には「順決択分」の概念がまだ成立されていないからである。「煖善根」が成立した過程は、『大毘婆沙論』における「四諦現観」、「聖道」と結びつきの経過において、見道の直前の段階である「順決択分」が完成されたのである。よって、「煖」法の「色界繫」という定説は理解できるであろう。

一方、「煖」法の「欲界繫」説に関わる「四預流支」は、言葉の通りに預流果に達する条件であるので、「煖」法の出典の意味合いに相応していると分かる。

## 朝鮮初期『儒釈質疑論』に現れた宇宙観

鄭榮植<東京大学博士課程>

1. 序論
2. 本論
  - 1) 釈迦の誕生課程と易の理論
  - 2) 仏教の三身と易の河図・洛書・八卦
  - 3) 時空観の比較
3. 結論

### 1. 序論

韓国で、統一新羅と高麗時代は仏教の全盛期で、社会的な影響力の面で仏教が儒教を圧倒した。このような現実的な優劣と主補的な役割分担の下で、儒仏は相互並立を維持した。しかし、高麗末期になると、相互並立の構図は崩れ初め、朝鮮時代になると、朝廷は遂に崇儒抑仏の政策を採ることになる。その最も大きな原因は、高麗末の性理学の輸入である。性理学者達は高麗末の仏教教団の腐敗を非難すると同時に、仏教教理そのものを非難するに至る。代表的な人が鄭道伝(1342~1398)で、彼は「心気理篇」「心問天答」「仏氏雜弁」等で、仏教教理を全面的に非難する。このような排仏論に対して、仏教では省敏が何百人の僧徒たちと共に朝廷に訴え、尚稔は仏教教団の改革を自ら提案するなど、排仏論に反発した。しかし、まだ、仏教教理に対する性理学者達の批判に論理的に応答できる能力は備えていなかった。

排仏論に対して最初に理論的に対応したのは、訓虚得通己和(1376~1433)の