

『俱舍論』の思想(二)

立 川 武 蔵

一 煩惱とは何か

『俱舍論』五章においては煩惱の問題が取りあげられている。「煩惱」とは煩と惱という二つの漢字によつてつくられた熟語であるが、「煩」とは煩わしいこと、煩わせることを、「惱」とは悩むこと、悩ませることを意味する。一般に煩惱とは、心の汚れのことであり、悟りを得るためには障害以外の何ものでもなく、否定されるべき「俗なるもの」である。

「煩惱」と訳されたサンスクリットはクレレーシャ(Klesa)であるが、この語は悩ますという意味の動詞根「クリシュ」(Kriś)からつくられた名詞である。『俱舍論』三章

「分別世間品」(世界を考察する章)においては、須弥山のまわりを海洋と山脈が取り巻くといった世界の構造が説明されている。須弥山の南側の海洋の中に逆台形の大陸ジャンプ州があり、そこで人間や動物たちが輪廻を続けていると考えられていた。アビダルマ仏教によれば、須弥山を中心としたこの世界は、いわゆる宇宙原理あるいは神によつて作られたのではなく、われわれの行為すなわち業によつて形づくられたものである。

輪廻をくり返すわれわれのあり方は業によつて作られた、とはアビダルマ仏教さらには仏教一般の考え方である。われわれが住む須弥山世界を形づくり、しかも生まれ死んで死んで生まれる輪廻する者たちを生んだその原

動力および結果が業なのであるというのである。伝統的な漢語「業」のサンスクリットは「カルマン」(karma)であり、「作る」、「行う」を意味する動詞根「クリ」(√कृ)からつくられた名詞であるが、行為のみならずその行為によって引き起こされた結果をも意味する。このような意味で、ここでは「業」という訳語を用いることにしたい。

業は煩惱という土壤にまかれた種に譬えることができず。すなわち、煩惱という土壤があり、そこに蒔かれた種としての業がなされた場合、条件が整った時にその種は芽を出し、やがて新しい業という結果を生む。このように煩惱は条件であり、業は原因であると同時に結果でもあると考えられてきた。

煩惱と業とを止滅させることは悟りに至ることの必要な条件である、とはアビダルマ仏教のみならず仏教一般にける理解であるが、そもそも煩惱とはどのようなものと考えられてきたのか。アビダルマ仏教の基礎理論の総論ともいふべき『俱舍論』において煩惱がどのように考えられているのかを見てみよう。

煩惱は「漏」すなわち漏れるもの(あるいはこと)という語によっても表されてきた。われわれの身の内奥からどうしようもなくしみ出てくるものを漏と呼んだ。煩惱には知的なものもあるが、生理的および身体的な要素を踏まえたものもある、と考えられてきた。さらに、煩惱は有漏(漏れることのあるもの)とも「まとわりつくもの」(纏)とも呼ばれる。煩惱とは、われわれの身体においてわれわれの生存にどうしようもなく纏わりついて離れないものとして表象されてきたのである。

また繫縛、すなわち、われわれの生存を繋ぎとめるものとも考えられてきた。束縛するもの(縛)とも呼ばれてきた。ようするに、人間の生活の現実的なそれぞれの場面のなかにわれわれを否応なく縛りつけているものとも考えられてきたのである。煩惱を意味する言葉としてしばしば用いられる言葉に「惑」という言葉もある。この語は、われわれが行為をする、あるいはものを認識する場合、その対象の正しいあり方を知らないために惑うことを意味する。このような惑いもまた煩惱の一種と理解されてきた。このように煩惱とは、われわれの生を煩わし悩ますものであ

り、われわれを輪廻の世界に縛りつけるものである。

二 『俱舎論』における煩惱に対する疑問

以上見たように、『俱舎論』において煩惱は、われわれの生存を悩ませ、われわれの生存において悩みの原因となり、われわれを輪廻に結びつけ、われわれの認識を惑わすものとして理解されている。『俱舎論』に述べられるような煩惱がわれわれの心的な世界あるいは現代の社会の中でどのような具体的な意味を有するのであるうか。

多くの人は「人間の心性はほとんど変わらないゆえに、『俱舎論』に述べられた「心の汚れ」としての煩惱は、ほとんどそのまま現代においても理解されるべきである」と主張するであろう。そのような側面が存することはたしかである。しかし、一方では『俱舎論』に述べられた内容がそのまま現代のわれわれに通用すると思えない。それは単に『俱舎論』における煩惱のみの問題ではなく、仏教全体における煩惱の問題であり、ひいては仏教そのものの考え方の問題である。

われわれの問題は、『俱舎論』に述べられた煩惱論が現

『俱舎論』の思想 (二) (立川)

代における欲望あるいは欲動にかんする理論として通用するのか。つまり『俱舎論』に述べられた理論に従って現代人は「欲望」にかんして論ずることができるのかということである。もともと『俱舎論』は僧侶あるいは比丘に向かつて著されたものであって、一般社会に生活する人々にたいしてのものでないことは忘れられてはならない。そうではあるが、『俱舎論』の叙述が一般社会の中に住む人間たちにも何らかのメッセージを伝えるものであろうという前提のもとで論を進めていこうと思う。

われわれが数十年を生きていく間には実にさまざまな願望、執着などをアビダルマ仏教の思想家たちは「否定されるべき俗なる煩惱、つまり心の汚れ」と呼んだのであろう。われわれの日常の暮らしの中で、家族と一緒にいることの喜び、あるいは特定の人といつまでも共に生きたいという思い、あるいはその人を失いたくないという思いなどは切実な望みとしてある。また、自分の親族あるいは友人あるいは知人が亡くなることに対する悲しみ、このようなことはアビダ

ルマ仏教にとつては煩惱なのであろう。しかし、今述べたような日常の思いをなくすることは、われわれの生存の重要な部分を否定することになるのではなからうか。

他者に対する慈しみすなわち他者に対して樂を与えること、そして他者から苦しみを除くこと、このようなことは、『俱舎論』の体系においては善い心の作用とされている。さらに煩惱のなくなった境地に至った修行者がこのように他者のことを思うのは煩惱ではない、と『俱舎論』はいう。しかし、煩惱のなくなった境地に至った者を前提としての理論であれば、『俱舎論』はわれわれにとつてはほとんど意味がないものとなる。

アビダルマ思想において他者の苦しみをとり除く(悲)とか、他者に樂を与える(慈)といった「善い心」の作用と、煩惱と呼ばれる止滅されるべきいわば「悪い心」の作用とがどのような関係にあるのかということとはあまり考察されてこなかったようだ。『俱舎論』では「善い心」や「悪い心」が人間に先天的に備わる心性として考えられている。二〇〇〇年前の思想であるゆえに無理からぬことである。しかし、われわれの問題は『俱舎論』の思想そのもの

のかんずることというよりも、今日の俱舎論を求めるとするならば、煩惱すなわち人間の欲望・欲動をどのように考えるべきなのかということである。

慈の心や悲の心と生への執着、あるいは家族あるいは愛するものへの執着は、はたしてまったく別物なのであるか。他人に対する思いやりと自己への執着あるいは他人への執着ということは、切り離して考えるべきかもしれない。両者がまったく別ものであって、煩惱はなくすべきであり、一方の善い心の作用を持続させるべきである、というように考えるのは『俱舎論』の薦めるところかもしれない。しかし、そのような考え方はわれわれの実践の指針として正しいのであろうか。正しい、か否かというよりも、そのような『俱舎論』の薦める指針は現実的意味を持つのだろうか。

人間は誰もが他者との現実的関係において生きている。『俱舎論』において勧められる、あるいは『俱舎論』でことうあるべしと考えられている人間のあり方は、修行者個人によって見られた自身の精神世界を中心としている。個人の精神世界がある時点においてCTスキャンのように見る

ことは、ある時点での個人の人格あるいは精神世界のあり方を知るために意味があったとしても、幾年にもわたる人間の生活の指針を決定するためにはいささか弱いのではなからうか。

くり返していうが、たとえもろもろの煩惱を減すべきであるという点が肝要なことであるにせよ、その煩惱の働きははたして善い心の作用とまつたく切り離して行うことができるのであろうか。もしも『俱舎論』という煩惱をすべて絶つたときには、その時点でその修行者はもはや人間ではないのではないか。すくなくとも「われわれの世界の人間」ではないであらう。

『俱舎論』は古代の仏教教義あるいは修行の綱要書なのであって、そのまま現代に通用しないのは当然ではないか、と多くの人がいう。たしかにそのとおりであらう。ならば、仏教においては『俱舎論』に代る、あるいは『俱舎論』の古代性を克服した「近現代的な実践のための体系的綱要書」が必要なのではなからうか。

『俱舎論』の思想 (二) (立川)

三 潜在的な煩惱

これまでは「煩惱」という語を使ってきたが、煩惱を扱った『俱舎論』五章は「随眠を考察する章」と名づけられている。玄奘が「随眠」と訳したサンスクリット単語は「アナシヤヤ」(anusaya)である。『俱舎論』において随眠という語は煩惱と同じ意味に用いられているが、「俱舎論」五章のタイトルには「煩惱」の語ではなく、「随眠」(アナシヤヤ)という言葉が用いられている。このゆえに玄奘は「分別随眠品」(随眠を考察する章)と訳したのであろう。

「アナ」(anu)とは「従って」あるいは「傍に」という意味であり、「シヤヤ」とは眠ることあるいは横になることである。この語は動詞根「シー」(シ)から作られた名詞であり、横たわること、あるいは眠ることを指し、今の場合、「シヤヤ」は眠ることを意味する。「アナ」を玄奘は「随」(従って)と訳した。「随眠」とは「アナシヤヤ」の直訳であるが、これは「そばに眠っていること」を意味する。この「傍に」とは、われわれの行為の傍に、という意味であって。「傍らに眠る」とは、現時点では「眠って」

おり、表面だった活動をしてはいないが、そこに待機しているあるいは傍に伴うものとして存するということを意味する。

このように、煩惱は、連続した行為のそばに添い寝をしており、いつ目覚めて起き上がるのかわからないものと考えられている。例えば、血糖値が高い、つまり、血液中にある糖分が多いという状況があるとしよう。多くの糖分をさらにとり続けるならば、血液中の糖分はますます多くなり、ある時、糖尿病という病気が表面に出てくる。それまではこの糖尿病という病気は糖分を多量にとるという行為に「添い寝」をしていたのである。そして、睡眠から目覚めた煩惱はまた新しい結果を生んでいく、と考えられた。

そもそもアヌシャヤとは一体何なのか。アピダルマ仏教の伝統においても、アヌシャヤがいったいどのようなものであるのかということにかんしてはさまざまな説があった。紀元前三世紀中葉のアショーカ王による治世の頃から仏教教団は分裂を始め、紀元前一世紀頃には二〇に近い部派に分かれていたといわれる。「部派仏教」と呼ばれる所以である。それらの諸部派の中では煩惱にかんする考え方

も異なっていた。例えば、大衆部、一説部、説出世部、化地部などの学派にあつては、アヌシャヤつまり随眠は心ではなく心とは相応しないもの(不相応行法)であると考えられた(高木俊一『俱舍教義』興教書院、一九一九年、二四四頁参照)。

部派仏教のそれぞれの学派にかんする歴史あるいは教説をまとめた『異部宗輪論』には「随眠とは心でもなく、心作用(心所法)でもない」と述べられており、さらに「随眠と纏とは異なる」とある(『大正蔵』四九卷一五c)。「随眠と心とは相応しないが、纏と心は相応する」のである(『大正蔵』四九卷一五c一六a)。つまり、心が生まれたからといって随眠が生ずるとは限らないと考えられた。随眠が種子、すなわち、潜在能力をもったものに過ぎず、現実的な世界の中では表面化していない一方で、現実に今起きている心作用にまとりつくものが纏である。ゆえに、ある学派にあつては随眠と纏とは違ふと考えられたと『異部宗輪論』はいう。

ようするに、アピダルマ思想の歴史の中では、随眠はわれわれの心的な活動のなかで表面にまだ現れてきていない

ものであり、しかもそれは心ではなく心作用でもないものだと考えられてきた学派も存在したのである。

しかし、『俱舍論』に述べられる説一切有部（アビダルマ仏教の最有力学派）にあつては、「随眠」と呼ばれるものと「煩惱」と呼ばれるものとは同一である。そして『俱舍論』第二偈注には、説一切有部の説として諸々の随眠は、心を染める、すなわち、心を汚し悩ますのであるから、さらには心を覆つてしまふがゆえに、正しいものを見ることができなくなるゆえに、さらには善すなわちよいものとは異なるがゆえに、アヌシャヤ（随眠）は心の作用の一種であつて、心に伴わない存在（心不相応行）ではない、と述べられている（小谷信千代・本庄良文『俱舍論の原典解明 随眠品』大蔵出版、二〇〇七年、七頁参照）。

アヌシャヤ（随眠）が心不相応行（心に伴つて生まれない法）ではなく心の作用の一種であるという考え方は、随眠（煩惱）に関する説一切有部の説の大きな特色である。煩惱は修行としての瞑想あるいは広義のヨーガによつて滅せられるが、もしも随眠が心に伴つて生まれぬものであるならば、それらの随眠を修行者の心の作用によつて滅す

ることは難しいことにならうと説一切有部の人々は考えた。仏教の修行の根本である煩惱を滅することが困難になるならば、仏教の根本そのものが揺らぐことになると思はれたのである。

四 煩惱の存する領域

初期仏教においては、森羅万象を指し示すような「世界」という概念はなく、一人の人間が自分の感覺器官によつて捉えることのできる周囲世界あるいは「心身世界」がいわゆる「世界」であつた。この「世界」は五蘊（五つのかたまり）から構成されていた。このような考え方はその後の仏教史全体を通して見られるものである。五蘊それは以下の通りである。

- 1 色 ——（色蘊） 五感官、五感官の対象、感官の対象とならない存在（無表） という
一一法^{〔1〕}
- 2 感受 ——（受蘊） 寒暖の感觸の二法
- 3 表象 ——（想蘊） 「本」とか「花」といった単純な
觀念の二法

『俱舍論』の思想(二)(立川)

4 欲動——(行蘊) 感受と表象を除く四四の心作用、および心と相応しない存在(心不相応行) 一四という五八法²⁾

5 認識——(識蘊) 命題のかたちになった認識

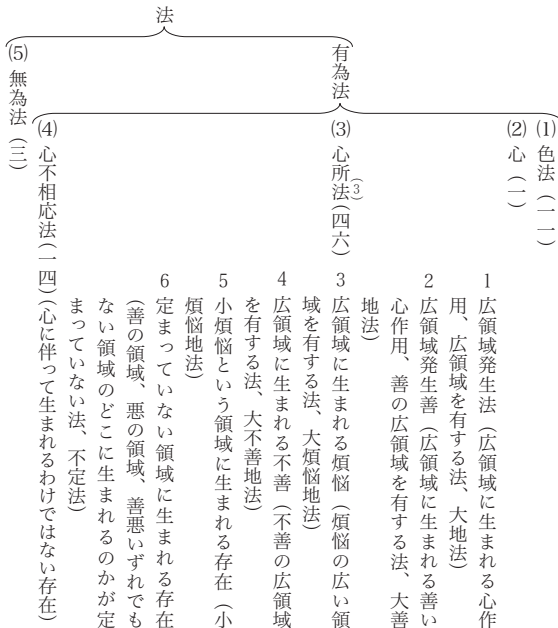
これらの五蘊の内、色はいわば物質であり、第五の識は心である。受蘊と想蘊は心作用(心所法、心所有法)であるが、行蘊には心相応法(心に伴って生まれる法)と心不相応行の両者がある。『俱舍論』で煩惱と呼ばれるものはすべて心作用である。

仏教においては、五蘊によって「世界」を考える方法の他に、五位によって「世界」の構造を考える伝統がある。『俱舍論』における五位七十五法の組織は図1のようである。

五位のシステムにおいて煩惱が存する領域は『俱舍論』にかんする限り、心所法の「1 広領域発生存在」の中の慧(分析知)の中の「見」、「3 広領域に生まれる煩惱」、「4 広領域に生まれる不善」、「5 隋煩惱という領域に生まれる存在」、および「6 定まっていけない領域に生まれる存在」の部分である。後世、例えば唯識派の立場では、煩

悩は『俱舍論』において述べられる領域とは異なった領域において生まれると考えられた。

図1



『俱舍論』四章までの叙述は整然とした組織を有しているが、五章における煩惱の叙述はいささかまとまりに欠けるところがあるようだ。煩惱の問題はそれまでのアビダルマ仏教においてさまざま異なる異論があつた分野であり、『俱舍論』の叙述もそれまでの論争の歴史を受け継いでいるのである。例えば、五位のシステムにおいて煩惱を分類してはいるが、五位のシステムとは一応離れて『俱舍論』五章において煩惱を二種に考えている。すなわち、クレーシャとウパクレーシャである。伝統的な漢訳では煩惱と随煩惱と呼ばれる。『俱舍論』ではクレーシャとウパクレーシャの関係は、以下のように考えられる。つまり、煩惱の領域は随煩惱の領域に完全に覆われている。すなわち、すべての煩惱は随煩惱なのであるが、随煩惱であるからといって煩惱であるというわけではない。「煩惱とは別の、行蘊に含まれる、汚れた心所法も随煩惱である。しかし、それらは煩惱とは呼ばれない」(『俱舍論』五・四六)。

『俱舍論』において五蘊の四要素に数えられる行蘊の中に含まれるのは、随煩惱のみであつて煩惱ではない。しかしながら、随煩惱(ウパクレーシャ)も煩惱(クレー

シャ)も共に心所有法(心に伴つて生まれる存在)すなわち、心の作用なのである。このような考え方は、『俱舍論』における説一切有部の理解である。

五 煩惱を断つ過程

クレーシャとウパクレーシャの区別は『俱舍論』における広義の煩惱の特質を理解するために重要であつたが、『俱舍論』では煩惱を絶つ過程を述べるにあつては、それまでに挙げた煩惱の内、特定のもの根絶の過程に力点を置く。すなわち、数多くの煩惱のうち、『俱舍論』は根本的な煩惱として六種を考え、それらを絶つ方法に焦点を当てている。その六種とは貧・瞋・慢・痴・疑・見(貪り、憎しみ、無知、慢心、疑い、誤つた見解)である。

これらの内、貧・瞋・慢・疑は、五位のシステムの中で「6 定まっていない領域に生まれる存在」に属し、痴は「3 広領域に生まれる煩惱」に属する。広領域存在と呼ばれる心作用が一〇あり、その一つに慧があるが、この一種が「見」と呼ばれている。この見は真理を曲解したり、受け入れない誤つた見解をいうのである。この見が根本的な

煩惱の一つと考えられているが、後で述べるように「見」は五種に分けられる。

『俱舍論』三章においてこの須弥山世界は、ただ単に物理的な世界というわけではなく、悟りに至る修行をしている人々、あるいはそれぞれの段階に至った修行者あるいは至っていると考えられている超自然的な存在の住んでいる場として考えられている。つまり、須弥山世界は、単に物理的な空間を示しているのではなくて、地獄に落ちたものから仏界に至るまでの様々なあり方を垂直構造的に示したものであり、仏教の修行過程を踏まえて考えられていた。

『俱舍論』三章におけると同様、五章においても欲界(煩惱と形を伴う世界)、色界(煩惱はないが形のある世界)、無色界(煩惱も形もない世界)という三界を順次登っていく過程を踏まえて煩惱を滅する過程が述べられている。

修行者は欲界から色界に至り、色界から無色界に至るのであるが、それぞれの界の中で苦・集・滅・道の四つの真理がそれぞれ説かれるのであり、四つの真理は煩惱を滅する道の役をする。

苦・集・滅・道の四つの真理のうち、苦・集の真理は修

行のはじめに行うべき現状認識であり、滅の真理はその結果であり、道の真理は手段である。『俱舍論』では苦という真理によってどのような煩惱が滅せられ、集という真理によってどのような煩惱が滅せられ、滅諦はどのような煩惱を滅する力があるのかというように説明される。つまり、四つの真理それぞれを手段としてどのような煩惱を滅していくのか、あるいは、どのような煩惱がこれらの四つの真理の中のいずれによって滅せられているかが説かれるのである。

欲界・色界・無色界の三界それぞれに苦・集・滅・道の四つの真理が関係するゆえに、一二のステップがあることになる。それらの一二のステップにおいて滅せられる煩惱は、物事を正しく理解することによって、すなわち正しい見解を有することによって滅することができる煩惱である。一方、知的な理解によってではなくて身体的生理的修練(修)によって滅せられる煩惱も存する。修行によって滅せられるものは、それぞれ欲界、色界、無色界における煩惱が存するが、ここでは苦・集・滅・道の四つの真理の区別はない。

ようするに『俱舍論』五章においては、代表的な一〇の煩惱が欲界・色界・無色界それぞれにおいて苦・集・滅・道という四つの真理において滅せられると考えられているのである。『俱舍論』においては見によって絶たれる煩惱は八八を数え、修行(修)によって断絶されるものが一〇種であり、合わせて九八種類に及ぶ。これゆえに伝統的に『俱舍論』においては九八随眠と呼ばれてきた。

六 煩惱の抑止の意義

以上、『俱舍論』における煩惱の説明を見てきたが、ここで、わたしははじめに述べたことがあらためて思い出される。というのは、『俱舍論』の作者が当初、想定した読者や悟りへの道を進む修行者たちは、家族や親類との絆を断ち、一般的な社会生活を行わない者たち、つまり出家の者たちであるゆえに、『俱舍論』に述べられるような禁欲的な生活は当然かもしれない。しかし、もしもこのようにいわゆる煩惱を滅するという修行を歩み続けるならば、そしてそれが成功したならば、いったいどのような人間ができるのであろうか。

貪らず憎むことなく、無知も慢心もなく、疑いの心も持たず、そしていわゆる仏教が正しいといっている見解を正しく理解する人間、それは具体的にどのような人間なのか。そのようないわゆる悪い心の作用がなくなった人間という存在が、あるいはなくなった人間の状態が、少なくとも当時の修行僧たちの理論的ではあっても理想像ではあったらうという限りにわたしては理解できるように思う。一方、『俱舍論』全体において、善い行為、あるいは善い心の作用といわれているものがどのように助長されてどのように他者に働きかけるのかといったことに関して、ほとんど考察されていないということに驚きを感じてゐる。

『俱舍論』において煩惱と善い心の作用との関連がほとんど考察されていないということも驚きである。もともと七十五の世界要素の中には善いとも悪いともいえない、すなわち、よい結果を生むこともあれば悪い結果を生むこともある心の作用が数多く述べられているが、そのような無知の心作用がどのような場合に善い心と結びつくのか、あるいはどのような事態において悪い心の作用と結びつくのか、

かというようなことは考察されていない。

『俱舎論』において、われわれの行為あるいは心の作用が常に善なるものであるか、あるいは悪なるものであるか、二者どちらかであり得ないと考えられているわけではないということはよく理解できる。しかし、インドの古典において、例えば『マハーバーラタ』とか『ラーマヤナ』といった紀元前からその核が形成されてきた叙事詩の中では、ギリシャ神話に匹敵するような人間の心の機微をついた物語が数多く残されている。仏教の僧侶になつた者たちの中でも、家庭のなかに育ち親兄弟を持ちそして多くの友人を持った人間たちがいたことはいうまでもない。

しかし、『俱舎論』を読んでいて最も不思議に思うことは、この仏教の基本的な著作の中において善悪という一組の概念が基本的な概念であるにもかかわらず、何が善であるのか何が悪であるのかといったことに関するリアリティが伝わってこないことだ。そもそもこの仏教の古典においては、善とは何か、悪とは何か、が根底から問題にはされていないのである。

社会的な責任あるいは家族の一員としての責任を考えな

『俱舎論』の思想 (二) (立川)

くてもよい人間たちが自らの煩惱を減することに専念し、いわゆるよい心の作用を助長させること、そして他の人々に尽くすことにはほとんど心を向けなかった。そのような僧侶たちの集団というのは、一体どのような集団であろうかとわたしは思う。もちろん、修行僧たち、あるいは仏教の僧侶たちは教団のなかで生活しているのであるから、常に師匠とか先輩とか同僚とかといった仲間とともに共同生活をしていたのである。そして、だれかがいわゆる規則に反した事を行った場合には教団がもっている規則に照らしてその違反行為を行ったものの処罰というものを考えることになつたであろう。

それらの人々の姿は『俱舎論』に描かれていない。この論書の描く人間像は、現代人の人間像とは遠く離れているといわざるをえない。『俱舎論』の提示する人間像が当時この論書の中で書かれているように受け取られたのか、あるいはこの著作に述べられる理想像が全くの理論的な要請に過ぎないのであつて当時の僧侶たちもこの著作に書かれた生活のイメージが自分たちの具体的な生活のあり方とかけはなれていることを知っていたのであろうか。

『俱舍論』の思想(二)(立川)

仏教教団が外からの政治的力によって存亡の危機に瀕することもあった。事実、僧院が破壊され、僧たちが殺戮されることもあったのである。このような「力」を『俱舍論』の作者はどのように考えていたのであろうかとも思ってみる。

これまでわたしは『俱舍論』に見られる煩惱抑止論についてあえて否定的な考えを述べてきた。それは『俱舍論』を否定するためではもちろんなく、この仏教の教科書からわれわれは何を学ぶことができるのかを探るためであった。欲望・欲動をどのように抑止すべきかとは、現代のわれわれにとってもっとも重要な課題であり、仏教が提言を行うべき課題である。『俱舍論』の煩惱抑止論が現代にとってどのような提言を行うことができるのかの検討は別の機会を俟ちたい。

注

- (一) 『俱舍論』における「法」(ダルマ)の概念については、立川武蔵『俱舍論』におけるダルマについて(二)『愛知学院大学禅研究所紀要』三四号、二〇〇六年、一一九—一三

三頁、および『俱舍論』における「アピタルマ」の意味について『印度學佛教學研究』五四卷二号、二〇〇六年、一一—一九頁を参照されたい。

(2) 『俱舍論』における四六の心作用は以下の通りである。

四六の心作用(心所)

1 広領域発生存在(広領域に生まれる心作用、広領域を有する心作用、大地法) 一〇

(ここで広領域とは心作用が生まれる領域あるいは諸心作用の集合を指すのである。もっともこれらの心作用は常に心に伴って生まれるのであるから、「心」が広領域を有すると理解することも可能である。この場合の広領域が心所を意味するのか、心を意味するのかについては伝統的に異論がある。)

- (一) 感受(受)
- (二) 意業(思)
- (三) 表象(想)
- (四) 対象を捉える欲求(欲)
- (五) 対象との接触(触)
- (六) 分析知(慧)
- (七) 記憶(念)
- (八) 対象への志向(作意)
- (九) 了解(勝解)
- (一〇) 精神集中(定)

2 広領域発生善（広領域に生まれる善い心作用、善なる広領域を有する心作用、大善地法）一〇

（サンスクリットに従うならば、善大地法とあるべきである。「大」は「地」を形容する語であつて、「善」を形容するのではない。）

(一) 確心(信)

(二) 勤勉(不放逸) (ふほういつ)

(三) 軽妙(輕案) (きょうあん)

(四) 平静(捨)

(五) 己をかえりみて恥じること(慚)

(六) 他人を見て恥じること(愧)

(七) 貪らないこと(無貪) (むとん)

(八) 憎まないこと(無瞋) (むしん)

(九) 他者を害しないこと(不害) (ふがい)

(一〇) 精進(勤)

3 広領域に生まれる煩惱(煩惱という広領域を有する法、大煩惱地法) 六

「これらの六煩惱」と「汚れた心に伴つて生まれる心作用」とは指し示されるものは同じになるが、ここにいる広領域とは諸煩惱の存する領域をいう。「大煩惱地法」とはサンスクリットの訳語としては「煩惱大地法」とあるべきであろう。

(一) 無知(痴) (ち)

『俱舍論』の思想 (二) (立川)

(二) 善なる行為をしないこと(放逸)

(三) 怠惰(懈怠) (けだいい)

(四) 心が清浄でないこと(不信) (ふしん)

(五) 沈鬱(昏沈) (こんじん)

(六) 軽躁(掉拳) (じょうこ)

4 広領域に生まれる不善(大不善地法) 二

(一) 無慚

(二) 無愧

5 随煩惱という領域に生まれる存在(小煩惱地法) 一〇

(一) 怒り(忿) (ふん)

(二) 恨み(恨) (こん)

(三) 邪まなこと(諂) (てん)

(四) 嫉み(嫉) (しつ)

(五) 頑迷(惱) (のう)

(六) 過ちの隠蔽(覆) (ふく)

(七) もの惜しみ(慳) (けん)

(八) 欺瞞(誑) (おう)

(九) 自己満足(橋) (きょう)

(一〇) 他を害すること(害) (がい)

6 定まつていない領域に生まれる存在(不定法)
(善心、悪心、無記のいずれに伴うかが定まつていない心作用)

(一) 粗大な心の働き(尋) (じん)

『俱舍論』の思想(二)(立川)

- (二) 微細な心の働き(伺)(し)
 - (三) 心の純重(睡眠)
 - (四) 過去の悪行を悔いること(悪作)(おさ)
 - (五) 貪り(貪)(とん)
 - (六) 憎しみ(瞋)(しん)
 - (七) 他者にたいして誇ること(慢)(まん)
 - (八) 四諦にかんする疑念(疑)(ぎ)
- (3) 心所法のそれぞれについては、注(2)参照。