

# 初期有部論書における無表と律儀（承前）

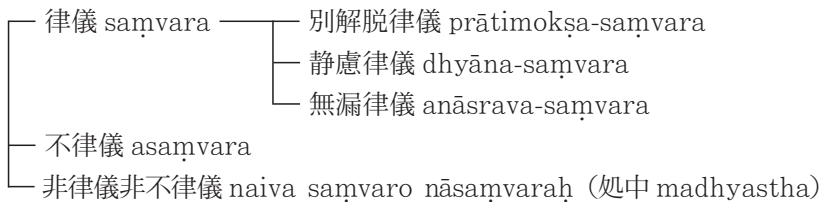
## — 律儀の用例 —

あお はら のり さと  
青 原 令 知

### 1. はじめに

本稿は前稿（青原 [2005]）の続編ではあるが、前稿は紙数に制限があったので、問題の所在を詳しく論じることができなかった。重複する部分もあるが、改めて本稿の動機なりを述べてみたい。

説一切有部において特異性が発揮される業の概念である「無表 (avijñapti)」は、その成熟した論議においては大概、次のように分類されている。



これらのうち、律儀・不律儀・処中の無表の三区分については、すでに『発智論』において、明確な規定はないものの、無表の内容を示す周知の用語として議論に用いられている<sup>1)</sup>。しかし別解脱・静慮・無漏の三律儀の分類は、『発智論』までの有部論書では律儀の区分としては全く言及されず<sup>2)</sup>、『婆沙論』においてようやく明確に規定される<sup>3)</sup>。

この律儀等の無表業の三分類は、有部の教義学の上でどのように形成されたのだろうか。周知のように、無表業の語や概念は、阿含・ニカーヤにおいてまったく説かれぬのみならず、有部においても初期論書の段階では言及されることがほとんどない (cf. 三友 [1976] p.120ff.)。それに対して「律儀」は、部派を問わず阿含や律蔵でも頻繁に用いら

れる一般的な用語である。後の有部教義学において、無表がこの律儀を中心に分類されている限りは、無表の学説の成立過程において、律儀が大きく関与していたであろうことは、十分に予想される。

無表業についてはこれまで、無表色という特異な色法の規定やその実有論など、種々に論じられてはいるが、いまだに業の果報をもたらす潜勢力と説明する誤解もいまだに多くみられ<sup>4)</sup>、その全貌が的確に示されているとは言い難い。

筆者は、従来の諸研究とは視点を変えて、律儀という概念を軸に、無表業の成立史にアプローチしようと試みている。前稿においては、初期有部論書である『集異門足論』と『法蘊足論』の唯一の無表業の用例を検討した。そこでは、共通した文脈の『集異門足論』の十無学法と『法蘊足論』の八支聖道中の正語・正業・正命の解釈に、無漏律儀的な要素のあることを確認した。

そこで本稿ではさらに、これら二論書において、他に「律儀」という語がどのような場面でどのような意味において用いられているか、その用例を洗い出し、上記の律儀を核にした無表業の分類にいたる要素を見いだして、無表業の成立過程を解明する糸口としたい。

## 2. 律儀等の語義

ここで初期論書の用例を探查する前に、先に示した後世の無表業の分類中に示される個々の名称の、有部正統説における意味を確認しておこう。一般論化するのが困難な部分もあるが、一応、諸論書を総合すると次のように説明できる。

律儀＝悪戒の流れを遮断し、抑制するもの<sup>5)</sup>。戒 (śīla) と同義とみなされ、別解脱律儀の意味で用いることも多い。

不律儀＝身・語を抑制しない悪行・悪戒で、漁師や死刑執行人など悪業を日常的に起こす十二種の者の上に生ずる<sup>6)</sup>。

非律儀非不律儀 (処中)＝八衆でも漁師等でもない者の戒・悪戒。仏塔礼拝や暴力などの善・不善の業が、純粋な信や激烈な煩惱によって起こされるときに生ずる<sup>7)</sup>。

別解脱律儀＝欲界繫の戒で、比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩那・優婆塞・優婆夷・近住律儀の八種に細分され、受戒によって生ずる。要するに八衆が受戒する戒のはたらきである。静慮律儀＝色界繫の戒で、有漏の三昧中に生ずる心随転の無表色。無漏律儀＝無漏の不繫戒で、無漏の三昧中に生ずる心随転の無表色<sup>8)</sup>。

なお『婆沙論』では、律儀は離断生命・離不与取・離欲邪行・離虚誑語・離離間語・離麤惡語・離雜穢語の身語の七妙行とされ、不律儀は断生命・不与取・欲邪行・虚誑語・離間語・麤惡語・雜穢語の身語の七悪行、処中は身語の七妙行・七悪行とされる(『婆沙論』p.684c12ff.)<sup>9)</sup>。

さらに、律儀の用例を見る上で注意すべきは、律儀等は無表だけを示すのではないことである。別解脱の儀式や誓言あるいは殺生・偷盜などの、無表を生ずる刹那の身語の表業も律儀・不律儀に含まれるのである。

また上記の分類とは別に、断律儀・意律儀・根律儀という律儀があることも考慮しなければならない。断律儀(prahāṇasaṃvara)は基本的には静慮律儀と無漏律儀を総じていう。意律儀(manaḥsaṃvara)と根律儀(indriyasaṃvara)の両者は、正知(saṃprajñāna)・正念(smṛti)を自性とし、無表色ではないとされる(cf. AKBh.p.208.13ff.)。いずれも経典に由来する用語である。

以上をふまえて、初期有部論書の律儀の用例を検討してみよう。

### 3. 律儀の用例

有部の初期二論書<sup>10)</sup>を「律儀」で検索すると、『集異門足論』で32個、『法蘊足論』で28個がヒットする。これらのうち同一論議内での反復を1つとカウントすると、『集異門足論』の10ヶ所、『法蘊足論』の5ヶ所になる。そのうちの各1ヶ所ずつは、前回示した「無表業」とともに用いられた例である。よって、今回の考察の対象になるのは、合計13ヶ所の用例になる。これらの用例で、律儀等そのものをテーマとした

議論は皆無である。また不律儀と非律儀非不律儀の語は見当たらない。さらに別解脱律儀と根律儀という熟語は見られるが、静慮律儀・無漏律儀・断律儀・意律儀の用例はない。では、これらの用例がすべて別解脱律儀と根律儀に属しているのかといえば、そうとは言えない。

### (1) 別解脱律儀

まず「別解脱」という語を伴う用例を見ていこう。周知のように、別解脱 (prātimokṣa) は波羅提木叉と音写され、律の条文すなわち学処 (śikṣāpada) を集めた文献を示す語である。この語が経典の中で使用される時は、常に「律儀 (saṃvara)」と組み合わせて用いられる (cf. 平川[2000]p.6)。論書においてもその傾向は見られる。中でも『集異門足論』の用例はすべて戒に関わる記述に現われ、多くの用例が同一文脈上で語られている。

#### 【用例1】『集異門足論』 p.388b24-c3 (三法品「三学」の解釈)

三學者。一増上戒學。二増上心學。三増上慧學。増上戒學云何。答。安住具戒守護別解脱律儀。軌則所行悉皆具足。於微小罪見大怖畏。受學學處。是名増上戒學。増上心學云何。答離欲惡不善法有尋有伺離生喜樂。入初靜慮具足住。廣說乃至入第四靜慮具足住。是名増上心學。増上慧學云何。答如實了知此是苦聖諦。此是苦集聖諦。此是苦滅聖諦。此是趣苦滅道聖諦。是名増上慧學。三学とは、1. 増上戒学、2. 増上心学、3. 増上慧学である。増上戒学 (adhīśīlaśikṣā) とは何か。答える。具戒に安住し、別解脱律儀を守り (\*prātimokṣasaṃvarasaṃvṛta)、行為規範 (ācāra) と行動範囲 (gocara) をすべて具備し、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学ぶ。これを増上戒学という。増上心学 (adhicittāśikṣā) とは何か。答える。欲と悪しき不善の法を離れ、有尋・有伺・離生・喜樂のある初静慮へ入定を得て住する。広説乃至、第四静慮の入定を得て住する。これを増上心学という。増上慧学 (adhiprajñāsikṣā) とは何か。答える。「これが苦の聖諦である。これが苦の集起の聖諦である。これが苦の消滅の聖諦で

ある。これが苦の消滅に赴く道の聖諦である。」と如実に了知する。これを増上慧学という。

三学の増上戒学の解釈において、具戒と別解脱律儀の守護を併記して説明している。その内容については、後の【用例5】で明らかになるのでひとまず置くとして、この三学の解釈は、經典の引用の形をとっていないが、後の二学も含めて全体が、パーリのニカーヤ（たとえば AN.3.88 (vo.I.p.235)）にほぼ一致した内容が見られ、別解脱律儀の語もすでにそこに含まれている。つまり、教説自体が阿含・ニカーヤを依用したものであり、かつ有部的色彩も薄い。したがって、ここで用いられる「別解脱律儀」の語も分派以前から用いられたものであり、有部が特にその語にこだわっている様子も見られない。

この増上戒学の説明（下線部）とまったく一致する文章が、以下の複数の用例に見られる。

【用例2】『集異門足論』 pp.406c4-407b14

（四法品「自苦等四補特伽羅」の第四補特伽羅の解釈）

云何非自苦非自勤苦亦非苦他非勤苦他補特伽羅。答謂諸如來應正等覺明行圓滿善逝世間解無上丈夫調御士天人師佛薄伽梵。出現世間宣說正法。…諸善男子或善女人。聞是法已深生淨信。…財位親屬。若少若多悉皆棄捨。既棄捨已以正信心。剃除鬚髮被服袈裟。遠離家法出趣非家。既出家已受持淨戒。精勤守護別解律儀。軌則所行無不圓滿。於微小罪深見怖畏。於諸學處能具受學。…彼由此故成就戒蘊。密護根門安住正念。由正念力防守其心。眼見諸色耳聞諸聲。鼻嗅諸香舌嘗諸味。身覺諸觸着了諸法。不取其相不執隨好。於此諸處住根律儀。防護貪憂惡不善法。畢竟不令隨心生長。彼由戒蘊密護根門。觀顧往來屈申俯仰。著衣持鉢皆住正知。彼既成就清淨戒蘊。密護根門正念正知。…或住空閑或在樹下。結加趺坐端直其身。捨異攀緣住對面念。心恒專注。遠離貪瞋昏沈睡眠掉舉惡作疑惑猶豫諸隨煩惱。能礙善品令慧力贏。不證涅槃住生死者。由斯離欲惡不善法。乃至得住第四靜慮。彼由如是殊勝定心。清白

無穢離隨煩惱。柔軟堪能得住無動。其心趣向能證漏盡智見明覺。能如實知見此是苦聖諦此是集聖諦。此是滅聖諦此是道聖諦。由如是知如是見故。心解脫欲漏有漏無明漏。既解脫已如實知見。我生已盡梵行已立。所作已辦不受後有。是名非自苦非自勤苦亦非苦他非勤苦他補特伽羅。

「自らを苦しめず自らを苦しめることに励まず、かつ他を苦しめず他を苦しめることに励まない人」とは何か。答える。如来・応供・正等覺・明行円満・善逝・世間解・無上丈夫・調御士・天人師・仏・世尊の方々が世間に出現なさって、正法をお説きになる。…善男子あるいは善女人がその法を聞いて深く浄信を生ずる。…財産や親族を、少なくとも多くてもすべて捨て去る。捨て去った後、純粋な信心によって、髪を剃り落とし袈裟を身に着けて、家事から離れ、家なき身に出遁する。出家した後、浄戒を受持し、別解脱律儀を守ることに励む。行為規範と行動範囲を完備しないことはなく、微小な罪にも深く恐怖を感じ、学処をつぶさに受持し学ぶ。…彼はそれによって戒蘊を具有し、感官を護持し正念 (s mṛti) を維持して、正念の力によってその心を防御する。眼に色を見、耳に声を聞き、鼻に香を嗅ぎ、舌に味を味わい、身に所触を感じ、意に法を了別しても、その主要相 (nimitta) に執われず、付随相 (anuvyañjana) に執着しない。これらの対象について**根律儀** (感官の制御 indriyaśamvara) を持続し、貪欲や憂いの悪しき不善の法を防いで、決して心のままに増大させない。彼は戒蘊と感官の防護によって、見たり、行き来したり、身体を曲げ伸ばししたり、寝起きしたり、着衣し鉢を持ったときすべて正知 (saṃprajñāna) を保つ。彼は清浄の戒蘊を具有し、感官を防護し、正念・正知を保った後、…空き地に住み、あるいは樹下に住み、結跏趺坐して姿勢を正し、俗事を捨てて面前の念をとどめ、心を常に專注して、貪・瞋・憍沈睡眠・掉挙悪作・疑惑猶豫 [の五蓋] や随煩惱といった、善法を妨げ慧の力を弱らせ涅槃を証せしめず生死輪廻にとどまらせるものから離れる。それによって欲と悪しき不善の法を離れ、乃至、第四静慮に住する

ことを得る。彼はこのような勝れた禅定の心によって、清らかで汚れなく、随煩惱を離れ、柔軟で有能で不動 (aniñjana) を得る。その心を手向けて漏尽智・見・明・覚を証得し、「これが苦聖諦である。これが集聖諦である。これが滅聖諦である。これが道聖諦である。」と如実に知見する。このように知りこのように見ることによって、心は欲漏・有漏・無明漏 (三漏) を解脱する。解脱し終わって、「私の生存はすでに尽き、梵行がすでに確立し、なすべきことはなし終え、後有を受けることはない。」と如実に知見する。以上を「自らを苦しめず自らを苦しめることに励まず、かつ他を苦しめず他を苦しめることに励まない人」と言う。

【用例 3】『集異門足論』 p.434b7-25

(六法品「六生類」の第三、非黒非白涅槃法を生起する黒生類の解釈)

云何黒生類補特伽羅生起非黒非白涅槃法。答。如有一類生貧賤家。謂旃荼羅家。廣説乃至飲食家。彼生此家。形容醜陋。人不喜見。衆共訶毀。多分爲他作諸事業。故名爲黒。如是黒類。聞有如來爲衆宣説如實所證法毘奈耶。便往聽受。既聽受已得淨信心。彼成如是淨信心故。…便於後時。棄捨親財剃除鬚髮。身被法服正信捨家。出趣非家受持淨戒。精勤守護別解脱律儀。軌則所行無不具足。於微小罪見大怖畏。受學學處常無毀犯。依斯戒蘊漸次勤修。乃至證得第四靜慮。由定心故乃至漏盡。證得無漏心慧解脱。廣説乃至不受後有。是名黒生類補特伽羅生起非黒非白涅槃法。

「黒生類の人が非黒非白の涅槃法を生起する」とは何か。答える。たとえばある者は貧しい家に生まれる。すなわちチャンダーラの家、広説乃至、飲食に窮した家である。彼はその家に生まれて、容姿は醜悪で人は見るのを好まず、皆から誹られ、多くは他人に使われて仕事をする。だから黒という。このような黒生類の者が、人々のために如実に悟った法と律を説く如来がおられると聞き、すぐに出向いて聴聞する。聴聞した後、浄信の心を得る。彼はそのような浄信の心を生じたので、…その後すぐに、親族・財産を



捨て去り、髪を剃り落とし法衣を身に着けて、信心にしたがって家を捨て、家なき身に出遁して、淨戒を受持し、別解脱律儀を守ることに励む。行為規範と行動範囲を具備しないことはなく、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学び、常に犯すことがなく、その戒蘊によって次第に勤修し、乃至、第四静慮を証得する。この禅定の心によって、漏が尽き、心・慧解脱を証得するに至り、広説乃至、後有を受けることはない [と覚知する]。これを「黒生類の人が非黒非白の涅槃法を生起する」という。

【用例 4】『集異門足論』 pp.434c13-435a3

(六法品「六生類」の第六、非黒非白涅槃法を生起する白生類の解釈)

云何白生類補特伽羅生起非黒非白涅槃法。答。如有一類生富貴家。謂利帝利大族。或婆羅門大族。或長者大族。或居士大族。或餘隨一富貴家。生多饒財寶倉庫盈溢。故名爲白。如是白類。聞有如來爲衆宣說如實所證法毘奈耶。便往聽受。既聽受已得淨信心。彼成如是淨信心故。…便於後時。棄捨親財剃除鬚髮。身被法服正信捨家。出趣非家受持淨戒。精勤守護別解脱律儀。軌則所行無不具足。於微小罪具大怖畏。受諸學處常無毀犯。依斯戒蘊。修根律儀。具念正知。斷蓋證得四種靜慮。由斯展轉乃至漏盡。得心解脱及慧解脱。於現法中自證通慧。具足覺知。我生已盡。梵行已立。所作已辦。不受後有。是名白生類補特伽羅生起非黒非白涅槃法。

「白生類の人が非黒非白の涅槃法を生起する」とは何か。答える。たとえばある者は裕福な家に生まれる。すなわちクシャトリヤの大家、あるいは婆羅門の大家、あるいは長者の大家、あるいは居士の大家、あるいはその他の際立って裕福な家で、多くの財宝を築いて倉庫に溢れるようなところである。だから白という。このような白生類の者が、人々のために如実に悟った法と律を説く如来がおられると聞き、すぐに出向いて聴聞する。聴聞した後、淨信の心を得る。彼はそのような淨信の心を生じたので、…その後すぐに、親族・財産を捨て去り、髪を剃り落とし法衣を身に着け



て、信心にしたがって家を捨て、家なき身に出遁して、浄戒を受持し、別解脱律儀を守ることに励む。行為規範と行動範囲を具備しないことはなく、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学び、常に犯すことがなく、その戒蘊によって根律儀を修習し、正念・正知となり、[五] 蓋を断じ、四種の静慮を証得する。これによって順次に漏が尽き、心解脱と慧解脱を得るに至り、この世で自ら神通と智慧を証得し、完成し、「私の生存はすでに尽き、梵行がすでに確立し、なすべきことはなし終え、後有を受けることはない。」と覚知する。これを「白生類の人が非黒非白の涅槃法を生起する」という。

少々冗長になったが、長々と引用したのは、これら三つの項目が、テーマは異なっても、同じ文脈によって解釈を試みていることを示したかったからである。如来の法を聞いた在家者が信を生じ、世俗を厭って出家し、戒を守って六根を制護し、正知・正念を保って阿蘭若に住し、五蓋を断じて四静慮に入り、通智を証得して四諦を觀じ、解脱知見するまでが語られるものである。【用例3】と【用例4】には「広説乃至」と省略する部分があるが、基本的な文脈は【用例2】に等しい。その中で「別解脱律儀」と「根律儀」の語がみられるのであるが、根律儀については、章を改めて論ずることにする。

さて、すでに明らかにされているように（田中 [1993] p.291ff.）、この出家から成道までの一連の教説は、全体が戒・定・慧の三学道を表すものとして知られ、すでに『象跡喻経』や『沙門果経』などの阿含・ニカーヤに見られる、古い文脈である<sup>11)</sup>。したがって【用例1】と同様、これらの用例の解釈は、全面的に阿含・ニカーヤを依用することで成り立っているのである。

さらに、この教説が三学道を示すことから予想されるように、【用例1】の三学それぞれの説明は、すべてこの教説がモチーフになっていることが分かる。中でも戒学の相当箇所は、下線部すなわち「浄戒を受持し、別解脱律儀を守ることに励む。行為規範と行動範囲を具備しないことはなく、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学

ぶ」であり、いずれも同一文で、しかも【用例1】の増上戒学の解釈全体とほぼ完全に一致している。すなわち、この「別解脱律儀」を伴う文言は、戒学もしくは戒蘊を表現する語句として統一的に使われているのである。そこに、統合化を指向するアビダルマ的側面を見いだすことができる。

しかしたとえばパーリ *Vibhaṅga* (p.244) でもこの語句が「禪分別」の論母とされていることから、そのような統一化は有部特有のものではなく、おそらく有部分派以前になされたアビダルマ的操作であろう。したがって、ここで使用される「別解脱律儀」の語もやはり、無表を予想するような有部的な意義は見だし難い。

同じ増上戒学の文章を用いた別解脱律儀の用例は、実はもう一ヶ所ある。それが次の用例である。これまでと違って、逐字解釈が施されている点が特筆される。

【用例5】『集異門足論』p.439b1-7, 24-c21

(七法品「七無過失事」中、第二無過失事の經文および解釈)

七無過失事者。云何爲七。…復次具壽有聖弟子。安住淨戒。精勤守護別解脱律儀。軌則所行無不具足。於微小罪見大怖畏。受學學處常無毀犯。是名第二無過失事。

…「安住淨戒」者。云何「淨戒」。答諸所作業。謂身律儀語律儀命清淨是名「淨戒」。「安住」者。謂成就淨戒修行勝行進趣契會。故名「安住」。「精勤守護別解脱律儀」者。云何「別解脱」。答謂諸如來應正等覺。廣說乃至。佛薄伽梵自知自見。爲諸苾芻半月半月。常所宣說別解脱契經。是名「別解脱」。

問。何緣說此名別解脱。答最勝善法由此爲門此爲上首此爲初緣。別行別住。由斯故立別解脱名。

「精勤守護此律儀」者。謂於如是別解脫法。恒隨作恒隨轉。由斯故說「精勤守護別解脱律儀」。

「軌則所行無不具足」者。謂諸苾芻衆有五非軌則及五非所行。云何名爲五非軌則。答。一他勝罪。二衆餘罪。三墮煮罪。四別首罪。五惡作罪。

云何名爲五非所行。答。一國王家。二執惡家。三婬女家。四音樂家。五酤酒家。諸聖弟子。於此所說五非軌則五非所行。常樂遠離止息棄捨。於正軌則及正所行具足成就。由斯故說「軌則所行無不具足」。

「於微小罪見大怖畏」者。謂於小罪起極怖想。由斯故說「於微小罪見大怖畏」。

「受學學處常無毀犯」者。謂聖弟子不作是念。我於如是如是學處應勤修學。我於如是如是學處不勤修學。諸聖弟子常作是念。一切如來應正等覺。廣說乃至。佛薄伽梵自知自見。凡所制立一切學處。我皆受學常無毀犯。由斯故說「受學學處常無毀犯」。

「七無過失事というのは、いずれの七なのか。…次に具寿よ、ある聖弟子は淨戒に安住し、別解脱律儀を守ることに励み、行為規範と行動範囲を完備しないことはなく、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学び、常に犯すことがない。これを第二無過失事という。…」

(以上經文)

「淨戒に安住し」について、「淨戒」とは何か。答える。なすべき業である。すなわち、身体の抑制・言葉の抑制・生活の浄化であり、それを「淨戒」という。「安住し」とは、すなわち淨戒を具有して修行し、勝れた行に邁進し背かない。だから「安住」という。

「別解脱律儀を守ることに励み」について、「別解脱」とは何か。答える。諸の如來・応供・正等覺、広説乃至、仏・世尊が自らお知りになり自ら見られて、比丘たちのために半月ごとにいつもお説きになった**別解脱の条文**、これを「別解脱」という。

【問】 どうしてこれを別解脱 (prātimokṣa) というのか。【答】 最も勝れた善の法は、これを入口 (mukha) とし、これを上首 (pramukha) とし、これを最初の縁とすることにより、別々に (prati) 行じ別々に住する。だから別解脱と呼ばれる。

この「律儀を守ることに励み」とは、このような**別解脱の規則**に、常に随順し常に従う。だから「別解脱律儀を守ることに励み」と説く。

「行為規範と行動範囲を完備しないことはなく」とは、比丘たちには五つの非行為規範と五つの非行動範囲がある。何が五つの非行為規範といわれるのか。答える。1. 波羅夷罪、2. 僧残罪。3. 波逸提罪、

4. 衆学罪、5. 突吉羅罪である。何が五つの非行動範囲といわれるのか。答える。1. 国王の家、2. 悪業に従事する者（チャンダーラ）の家、3. 売春婦の家、4. 音楽家の家、5. 酒屋の家である。聖弟子たちは、ここに説かれる五つの非行為規範と五つの非行動範囲を、常に離れ、止め、捨てることを願い、正しい行為規範と正しい行動範囲を完備し具有する。だから「行為規範と行動範囲を完備しないことはなく」と説く。

「微小な罪にも大きな恐怖を感じ」とは、小さな罪に非常な怖れの念を抱くということである。だから「微小な罪にも大きな恐怖を感じ」と説く。

「学処を受持し学び、常に犯すことがない」とは、聖弟子はこのような考えを起こさない。「私はこれこれの学処を努力して学ぼう、私はこれこれの学処を努力して学ばない。」と。聖弟子たちは常にこのような考えを起こす。「すべての如来・応供・正等覚ないし仏世尊が、自らお知りになり自ら見られて、制定されたすべての学処を、私は全部受持し学んで常に犯すことはない。」と。だから「学処を受持し学び、常に犯すことがない」と説く。

七無過失事（\*sapta-nirdoṣavastu）とは、要約すれば1. 如来への信、2. 戒の守護、3. 善への親交、4. 身心の遠離、5. 勤精進、6. 具念、7. 具慧の七であるが、それに対応する諸經典<sup>12)</sup>の間で相違が甚だしく、項目名自体がパーリでは satta niddasavatthūni（七無十事）あるいは satta niddesavatthūni（七珠妙事）、漢訳では「七勤法」と呼ばれたりして錯綜しており、それぞれの部派的色彩が強くなった項目といえる<sup>13)</sup>。

上記の用例は、そのうち第二無過失事の経文およびその逐次解釈の部分である。その中で掲げられる経文の内容は、ここでも先の用例の増上戒学の定義に一致する。すなわち、この第二無過失事は増上戒学そのものを語ったものになる。別解脱戒に関わる項目を、増上戒学の内容とリンクさせて統一的に位置づけていこうとするアビダルマ的操作が、ここでも行なわれているのである。

この用例では、さらに経文に逐次解釈を施しており、これまでの用例よりアビダルマ的考察が進んでいる。

まず「浄戒」を「身律儀・語律儀・命清浄」と注釈している。これは初期二論書に頻出する、いわば定型句である。ここでいう浄戒は明らかに別解脱戒であり、それについて定型句が用いられているのが特徴であるが、この定型句については後でまとめて考察しよう。

別解脱についての解釈はかなり詳しく、仏陀の制定した「別解脱契経 prātimokṣasūtra」が別解脱であるといい、続いて別解脱の語源解釈 (nirukti) も行なっている。これまでの研究では、prātimokṣa の語源は明らかにはなっていないが (cf. 平川 [2000] p.5)、ここで「別々の解脱」の意に解していることが注目される。

「律儀」の語については直接の字義解釈はないが、経文の「精勤守護別解脱律儀」を「於如是別解脱法。恒随作恒随转」と注釈している点に着目したい。単純に言葉の対応を見れば、律儀の「守護」が「恒随作恒随转」と解釈されていることになる。守護別解脱律儀の原語は、三学のパーリ文から類推して prātimokṣasaṃvarasaṃvṛta と見なしうるので、別解脱律儀によって「抑制されること (saṃvṛta)」を「恒随作」「恒随转」の語で定義しているのである。随作 (anukriyā) は何らかの業の後に追従して業を起こすことであり<sup>14)</sup>、随转 (anuvṛta) も何かに追従して生起することを意味する。この「恒随作恒随转」の語は『集異門足論』六可喜法においても用いられ、あらゆる戒が「欠なく隙なく雑なく穢ない」ことを解釈して、「その戒を恒に随作し恒に随转して、平等に共作し平等に共转するから」と述べている (p.432a20-22)。つまり、受戒後にも、それに追従する行為が常に保たれ続ける状態をいうのである。この解釈は、後に戒体が業論の中に無表業として位置づけられる契機を孕んでいる。しかもここでそれが「守護別解脱律儀」の意味として語られることは、無表以前に「律儀」が戒体を示す言葉として着目されていたことを物語っている。

続く「軌則所行無不具足」を注釈する中にある「五非軌則」とはいわゆる五篇のこと、また「五非所行」は出家者が行ってはならない場所を定めたもので<sup>15)</sup>、いずれも律蔵に由来し、論書で語られることは

少ない。

このように、同文の経文を引きながら、他の用例では行われなかった語義解釈がここで詳細になされているが、それは、テーマである七無過失事の内容が、他部派の文献と隔たりがあることと無関係であるまい。すなわち七無過失事自体が有部的に組み立てられた法数項目であり、有部独自の理論を投影しやすかったのであろう。

【用例 6】『法蘊足論』 p.463b10-15 (証淨品「四証淨」の第三僧証淨の経文解釈)

法隨法行者。謂涅槃名法。八支聖道名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。又別解脱名法。別解脱律儀名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。又身律儀語律儀命清淨名法。受持此法名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。

「法の隨法を行ずる dharmānudharmapratipanna」とは、[1] 涅槃を「法」といい、八支聖道を「隨法」といい、仏弟子たちがこれを行ずることを「法の隨法を行ずる」という。また [2] 別解脱を「法」といい、別解脱律儀を「隨法」といい、仏弟子たちがこれを行ずることを「法の隨法を行ずる」という。また [3] 身体の抑制と言葉の抑制と生活の淨化を「法」といい、この法を受持することを「隨法」といい、仏弟子たちがこれを行ずることを「法の隨法を行ずる」という。

「別解脱律儀」の最後の用例は、『法蘊足論』にみられる唯一の用例でもある。四証淨 avetyaprasāda (仏証淨・法証淨・僧証淨・聖所愛戒) の教説の中で、僧証淨を説く引用経文中の「法隨法行」の語に注釈した箇所、これまでの用例とは違い、経文の引用ではなくアビダルマの中での使用例である。この部分はそのまま『發智論』(p.1018b29-c05) に踏襲されているが、パーリ文献には該当するような文言は見いだされない、有部において展開した解釈と思われる。

法隨法行とは仏弟子の法の実践を指す言葉で、四預流支 srotāṅga (親近善士・聽聞正法・如理作意・法隨法行) の一つにも

数え上げられる（『集異門足論』 p.393a11ff.）。ここに三種の解釈が挙げられる中に、第二説に別解脱律儀、第三説に身語律儀命清淨の定型句が見られるが、第三説の定型句については先と同様、後で検討する。

この語義解釈は、涅槃（＝法）を求めて八支聖道（＝随法）を行ずるというように、法は獲得すべき目標であり、随法は実践内容である。言い換えれば、法は結果であり、随法は原因を示す。そのうち第二説に、別解脱（＝法）と別解脱律儀（＝随法）が当てはめられているのである。

しかしそうすると「別解脱を求めて別解脱律儀を行ずる」ということになり、一見すると逆のような印象を受ける。つまり、波羅提木叉（別解脱）の受持（原因）→別解脱律儀がはたらく（結果）と考えるのが自然であり、テキストの錯綜かとさえ思える。しかし『婆沙論』の同様の解釈<sup>16)</sup>から判断すると、別解脱律儀の受持（原因）→別解脱にいたる（結果）であり、受持するのは別解脱ではなく別解脱律儀なのである。

これはおそらく、別解脱（prātimokṣa）を【用例5】で示されたような字義釈にもとづいて「別々の解脱」として捉え、さらに別解脱律儀を「別解脱のための律儀」と解釈して出たものであろう。別解脱、すなわち「断生命等の悪業から遠離した状態」を求めて、そのために受戒し、離断生命等の善業の抑制力がはたらく。それを別解脱律儀（別々の解脱のための抑制）と呼んでいるのである。

このような解釈をした裏には、律儀をあえて「随法 anudharma」と位置づける意図があったのではなかろうか。それは【用例5】で別解脱律儀を「恒随作恒随転」とした解釈に通じる。

## (2) 根律儀

ここで、保留しておいた【用例2】と【用例4】の根律儀の用例を見てみよう。再びその部分だけ引用する。

【用例2'】『集異門足論』 p.407a20-26

密護根門安住正念。由正念力防守其心。眼見諸色耳聞諸聲。鼻嗅



諸香舌嘗諸味。身覺諸觸意了諸法。不取其相不執隨好。於此諸處住根律儀。防護貪憂惡不善法。畢竟不令隨心生長。彼由戒蘊密護根門。觀顧往來屈申俯仰。著衣持鉢皆住正知。

【用例 4'】『集異門足論』 p.434c28  
修根律儀。具念正知。

【用例 2'】は詳しく【用例 4'】は簡潔すぎるが、一連の文脈上は同じ内容といえる。【用例 3】も根律儀に関わる部分が「乃至」と省略されているだけで、本来はそこに存在したものである。その中で語られる根律儀 (indriyasamvara) とは、認識した相に執われず、不善法が生じないよう六根の門 (dvāra) が制御されることをいい、その制御力の本質は正念 (smṛti) と正知 (saṃprajñāna) である。

上述のように、【用例 2】の一連の出家成道の過程は、三学道のモチーフになったものであるが、その中に説かれる根律儀は、正念・正知とともに定学に位置づけられている (cf. 田中 [1993] p.175, p.294)。諸感官を制御し正念・正知を完成することを四静慮の導入とするのである。この根律儀が「律儀」の語を用いながら、戒学ではなく定学の範疇に属することは、有部の「律儀」論に大きな影響を与えているように思われる。

根律儀は、【用例 2'】と同様な文脈で阿含にも多く説かれ、パーリ仏教では戒の一種に数え上げられ<sup>17)</sup>、瑜伽行派においても、たとえば『瑜伽師地論』声聞地では一章を設けて論じられるように (cf. 矢板 [2003] p.151ff.)、少なからず重視された概念である。しかし有部論書ではあまり扱いは大きいとはいえない。『婆沙論』には多少の議論はあるものの (p.230b19ff. など)、有部教義学全体から言えば、あまり影響力をもっていないようである。

この根律儀の内容は、『集異門足論』では「能護根門・於食知量」の二法分別の「能護根門 indriyeṣu guptadvāratā」の項目において説明される<sup>18)</sup>。この論母も阿含・ニカーヤに由来するものであるが、そこで与えられる経文の引用と簡単な解釈の、いずれにも律儀の語は用いら

れない<sup>19)</sup>。その解釈部分では、如理の思釈を起こすことにより、眼根などがそれぞれの境を捉えるとき六根の門を防御する、と述べている。ここで「如理思釈 (\*yathābhūtasāṅkhyā)」と言われたものは、上の用例では「正念力」に相当し、意味的には正知に通ずる<sup>20)</sup>。いずれにしても、その六根の防御は心的な抑制力による。

このように、根門の能護は戒の要素を孕む概念でありながら、「律儀」の語を用いないのは、それが心的なはたらきによるものであるために、戒の範疇である律儀という呼び方を極力避けようとする意図が、そこにはあったように思う。有部の業論においては、身語二業は色法に属する。戒を身語業の一種とみなし、律儀を戒の異名と捉えるとき、根律儀はその議論から排除されたのであろう。その点、パーリや瑜伽行派において、根律儀がむしろ注目されているのは、三業の本質をすべて思 *cetanā*、あるいは阿頼耶識の転変とみなす、有部とは質的に異なる業解釈からすれば、当然のことだったのであろう。

### (3) 律儀と戒

【用例 7】『集異門足論』p.402a18-b27 (四法品「四種施」の解釈)

四種施者。一者有施。施者清淨受者不清淨。二者有施。受者清淨施者不清淨。三者有施。施者受者俱清淨。四者有施。施者受者俱不清淨。

云何有施施者清淨受者不清淨。答如世尊説。苾芻當知。若有施主具淨戒住**律儀**。有依見有果見。依如是見説如是言。決定有施有果異熟。能受施者不具淨戒不住**律儀**。無依見無果見。依如是見説如是言。決定無施無果異熟。是名有施施者清淨受者不清淨。…

云何有施受者清淨施者不清淨。答如世尊説。苾芻當知。若有施主不具淨戒不住**律儀**。無依見無果見。依如是見説如是言。決定無施無果異熟。能受施者具淨戒住**律儀**。有依見有果見。依如是見説如是言。決定有施有果異熟。是名有施受者清淨施者不清淨。…

云何有施施者受者俱清淨。答如世尊説。苾芻當知。若有施者具淨戒住**律儀**。有依見有果見。依如是見説如是言。決定有施有果異熟。能受施者亦具淨戒住**律儀**。有依見有果見。依如是見説如是言。決

定有施有果異熟。是名有施施者受者俱清淨。…

云何有施施者受者俱不清淨。答如世尊説。芻當知。若有施者不具淨戒不住律儀。無依見無果見。依如是見説如是言。決定無施無果異熟。能受施者亦不具淨戒不住律儀。無依見無果見。依如是見説如是言。決定無施無果異熟。是名有施施者受者俱不清淨。

四種の布施とは、1. 施者が清淨で受者が清淨でない布施、2. 受者が清淨で施者が清淨でない布施、3. 施者と受者ともに清淨な布施、4. 施者と受者が清淨でない布施である。

「施者が清淨で受者が清淨でない布施」とは何か。答える。世尊が「比丘らよ、知るがよい。ある施主は淨戒を具有して律儀にとどまり、[布施の]依り所があるという見解、果報があるという見解をする。そのような見解によってこのように『必ず布施があり、果報・異熟がある。』と語る。しかし、布施を受ける者が淨戒を具有せず律儀にとどまらず、[布施の]依り所がないという見解、果報がないという見解をする。そのような見解によってこのように『まったく布施はなく、果報・異熟はない。』と言う。これを施者が清淨で受者が清淨でない布施という。」と説かれたようなものである。(以下略)

四種施 *caturdakṣiṇaviśuddhi* (施者と受者による布施が清淨か否かの四句分別) の中で、經文の引用中に、「具淨戒住律儀」と表現される。これは今までの用例に見られた「安住具戒守護別解脱律儀」などと共通する表現であり、おそらくこの「住律儀」が示すのは、別解脱律儀であろう。また、「不住律儀」は「住不律儀」ではないので、単に淨戒を受けず律儀を保っていないことを示すのみで、不律儀 *asaṃvara* を表現したのではない。

ここで引用される經文に相当する『中阿含經』180「瞿曇彌經」および MN.142 (*Dakkhīnāvibhaṅgasuttaṃ*) にはいずれも「律儀 *saṃvara*」の語は見られない。それらを比較してみると、

*kathaṅ c'ānanda dakkhiṇā dāyakato visujjhati no paṭiggāhakato? idh' ānanda dāyako hoti sīlavā kalyāṇadhammo, paṭiggāhakā*

honti dussīlā pāpadhammā; --evaṃ kho ānanda dakkhiṇā  
dāyakato visujjhati no paṭiggāhakato. (MN.vol.Ⅲ p.256)

云何布施因施主淨非受者耶。施主精進行妙法。見來見果。如是見如是說。有施有施果。受者不精進行惡法。不見來不見果。如是見如是說。無施無施果。是謂布施因施主淨非受者也。(『中阿含經』T. vol.1. No.26.p.722c2-7)

とあり、MN に比べて『集異門足論』と『中阿含經』の經文は同じような言葉の増広がみられる。しかし我々がいま問題とする部分(下線部)を比較してみると、『集異門足論』で「住律儀」「不住律儀」とある部分が他の二書では、「行妙法 kalyāṇadhammo」「行惡法 pāpadhammā」となっていることに気がつく。つまり、『集異門足論』は、戒を具して善き法をもつことを「律儀に住する」と表現し、惡戒を具して惡しき法をもつことを「律儀に住さない」と表現しているのである。その表現のすげ替えの中には、戒を律儀という語と結びつけようという積極的な意図があったように思える。

ところで、これまでの用例の中で【用例1】から【用例5】までは、増上戒学もしくは戒蘊の内容として別解脱律儀が言及され、また【用例2'】【用例4'】の根律儀が戒学には属さないことからして、そこでいわれる戒とは別解脱律儀すなわち学処の戒のみを示すように見えた。

しかし『集異門足論』の戒の捉え方は一様ではない。「二法品」に「具戒・具見」および「淨戒・淨見」の項目が掲げられる<sup>21)</sup>が、その中の「具戒 (śīlasampadā)」の解釈には次のようにある。

具戒云何。答。離斷生命・離不與取・離欲邪行・離虛誑語・離離間語・離麁惡語・離雜穢語。復次離斷生命・離不與取・離非梵行。復次諸所有學戒・諸所有無學戒・諸所有善非學非無學戒。是謂具戒。(『集異門足論』p.373c25-29)

ここで与えられている解釈では、1. 身語の七善業と、2. 身の三善業、さらに 3. 有学・無学・善の非有学非無学の戒の三つの分類が挙げられ、これまで見た戒(増上戒学)とは異なる分類になっている。これは、三法品の「三妙行 sucarita」(身妙行・語妙行・意妙行)(p.378b12ff)

および三妙行と同じ説明をする「三清淨 śaucya」（身清淨・語清淨・意清淨）（p.390a15ff.）の項目で与えられる、身語の妙行・清淨の解釈と全く一致する定義である<sup>22)</sup>。

具戒がそのまま身語の妙行と同視されることは、戒を業論の中に位置づけたということである。三妙行は、十善業道を身語意の三業に配置したものにはかならない。身語の七善業道は、それ自体比丘の具足戒を網羅するわけでもなく、在家の五学処にも十分には対応せず、別解脱戒からみればそれで十全とされるものではない。それとは全く異なる理念のもとに作り上げられた、行為論である。七善業道を具戒と呼ぶときの「戒 śīla」には、すでに別解脱戒とは次元の異なる、業論としての発想が加わっているのである<sup>23)</sup>。

また、離断生命・離不与取などの妙行の表現は、「悪行を離れる」といういわば消極的意味しか持ちえず、布施などの他の善業とは違って、目に見える行為ではない。その表面に表われない妙行を積極的に意義づけようとしたのが、無表業であり戒体論であろう。しかしそれは後の話である。初期論書の段階で、この妙行（＝戒）に対して採用された表現の一つが、用例の「律儀に住する \*saṃvarastha」だったと言える。身語の妙行が起きていることを「不善業への抑制状態にある」と表現し、それをすなわち戒のはたらきとしたのである。

また、上の具戒の解釈に、有学・無学・善の非有学非無学の戒が加わっていることも、注目すべきである。有学戒・無学戒という呼び方は、すでに阿含・ニカーヤにも現われるものであるが、そこではたとえば AN.3.73（vol.I, pp.219-220）は、有学と無学の戒・定・慧について【用例 1】とまったく変わらない説明をしている。つまり有学・無学の戒を通常の学処戒と区別する意図はそこにはみられない。それに対して上の有部の具戒の示し方には、その区別を確認する姿勢がみられるのである。

有学・無学・非有学非無学戒を区別する意味は、結局のところ無学 aśaikṣa と有学 śaikṣa の身語のあり方を明確にすることにある。前回みたように、『集異門足論』の無表業の唯一の用例は「十法品」の十無学法という項目において見られた。十無学法とは無学正見・無学正思

惟・無学正語・無学正業・無学正命・無学正勤・無学正念・無学正定・無学正解脱・無学正智である。これは八支聖道に正解脱と正智を加えることにより、無学阿羅漢の行位の特質を示そうとした項目である。その項目自体は阿含・ニカーヤにすでにあったものであるが、『集異門足論』は『法蘊足論』の八支聖道の解説をそのまま依用して十無学法の前八支を説明する。そして、八支聖道は八有学法としても位置づけられ (cf.『法蘊足論』 p.464c23)、八支は無漏とされる。その中で、正語・正業・正命を、無学あるいは無漏の四諦現観による法の簡拙力によって悪行を遠離することと定義し、そこに遠離や不作の同義語として律儀・無表業の語を加えることで、それらを戒の一種として位置づけようとしている。そこには後の「無漏律儀」という明確な解答はいまだなされていないが、少なくとも、無学や有学の聖者の「戒」とはといった何かという、問題意識があったことは確かである。

その同じ問題意識が表われているのが、次の用例の記述である。

【用例 8】『集異門足論』 390a29-b3 (三法品「三寂黙」の解釈)

三寂黙者。一身寂黙。二語寂黙。三意寂黙。身寂黙云何。答無學身律儀名身寂黙。語寂黙云何。答無學語律儀名語寂黙。意寂黙云何。答無學心名意寂黙。

三寂黙 (mauneya 牟尼性) とは、1. 身の寂黙、2. 語の寂黙、3. 意の寂黙である。身の寂黙とは何か。答える。無学の**身体**の抑制を身の寂黙という。語の寂黙とは何か。答える。無学の**言葉**の抑制を語の寂黙という。意の寂黙とは何か。答える。無学の心を意の寂黙という。

寂黙 (mauneya) とは「牟尼 (muni) たること」すなわち聖者としての身・語・意の特質を説いた項目である。ここで、身と語については無学の身語の律儀とし、意寂黙は単に無学の心と定義している。阿羅漢果を得た無学聖者の身語意にこそ、牟尼性が具わっているということであろう。特に意寂黙を意業でなく無学の「心」とするところに、その問題意識の所在が伺われる。

先に言及した三妙行・三清浄も、同じように身語意の三分をもつ項目だが、それらとこの三寂黙との相違は、とりもなおさず無学の身語意と、すべてに通ずる善業との違いである。牟尼性をもった身語意は、無学以外にはありえないのである (cf. 『発智論』 p.973c15ff.)。対応する阿含・ニカーヤにおいては、三寂黙も三清浄と同趣意の解釈をし、無学に特化していないので<sup>24)</sup>、これはアビダルマ特有の解釈である。

そうして、身語の寂黙、すなわち牟尼性をもった無学の身語を表現するときに、「律儀」という語を採用したのである。身語が完全に抑制され、まったく不善の法を伴わない所作こそが、牟尼たる者の身・語である。つまりそれが「無学の戒」である。さらに、その律儀の語が意の寂黙には使われていないことは、身語業を色法とし、また律儀すなわち戒を身語業とみなす、有部アビダルマの思想が適用されていることを物語る。

この無学の身律儀・語律儀が、十無学法では無学の正語・正業・正命に相当し、【用例5】【用例6】にみられた「身律儀・語律儀・命清浄」という表現につながっているのである<sup>25)</sup>。

#### (4) 身律儀・語律儀・命清浄

上述のように、「身律儀・語律儀・命清浄」という表現は、定型句のように初期有部論書に頻出する。特に『法蘊足論』の律儀の用例は、八支聖道の正語・正業・正命の解説で無表業とともに使用された例を除けば、すべてこの定型句を伴う用例である。また『発智論』や『婆沙論』でも使用されるが、阿含・ニカーヤやパーリのアビダンマにおいては、一連の語句としてはまったく見られないものであり、有部アビダルマの中で作られた定型句のようである<sup>26)</sup>。

まずこの語句の用例を、すでに出てきたものも含めてざっと紹介する。

【用例5'】 『集異門足論』 p.439b24-27

(七法品「七無過失事」中、第二無過失事の解釈)



…「安住淨戒」者。云何「淨戒」。答諸所作業。謂身律儀語律儀命清淨是名「淨戒」。「安住」者。謂成就淨戒修行勝行進趣契會。故名「安住」。

上述した【用例5】中の用例である。「淨戒」を身語律儀命清淨と解釈するが、前後関係から見て、この淨戒は別解脱戒を示す。上述した具戒（＝淨戒）の定義からみて、「諸所作業」は、七妙行を指すのであろう。それを身語律儀命清淨と表現し、別解脱律儀を業論として捉え直そうとしているようである。

【用例6'】『法蘊足論』p.463b10-15（証淨品「四証淨」の第三僧証淨の經文解釈）

法隨法行者。謂涅槃名法。八支聖道名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。又別解脱名法。別解脱律儀名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。又身律儀語律儀命清淨名法。受持此法名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。

同じく上述の【用例6】にみられる定型句である。「法隨法行」の第三の解釈として、身語律儀命清淨を法とし、その法を受持することを隨法とする。この解釈は単純ではない。身語律儀命清淨（法）を求めて、それを受持する（隨法）という位置づけであり、先の第二説の別解脱（法）を求めて別解脱律儀（隨法）を行ずるという解釈とは、律儀の意味が異なる。すなわち、ここでの身語の抑制と生活の浄化は、実践過程ではなく、結果として得られた身語の抑制された状態を示すことになる。また、それを「受持する」ことが隨法と表現されるのは、表所起の別解脱律儀を意味すると思われ、それ以外の根律儀や道生・定生の律儀のようなものは想定していない。つまり、別解脱が身語律儀命清淨であり、その受持が別解脱律儀であり、別解脱律儀によって身語律儀命清淨が起こると考えているようである<sup>27)</sup>。

その意味は、別解脱律儀とは、受戒によって離断生命などの妙行の抑制力がはたらくことであり、身律儀・語律儀・命清淨は、その結果

得られる別解脱の抑制そのもの、具体的には断生命などの身語の悪行が遠離された状態を表わすものと思われる。

いずれにしても、法随法行という実践概念の中に、涅槃・八支聖道および別解脱律儀と並んで、特に「身語律儀命清浄」が取り上げられること自体、それが実践上重視されていた概念であることを物語るであろう。

【用例 9】『法蘊足論』 pp.460c24-461a4（証浄品「四証浄」の第一仏証浄の解釈）

「明行圓滿」者。何等爲明。謂佛所有無學三明。一者無學宿住隨念智作證明。二者無學死生智作證明。三者無學漏盡智作證明。是謂爲明。何等爲行。謂佛所有無學身律儀語律儀命清浄。是謂爲行。又佛所有上妙威儀。往來顧視。屈伸俯仰。服僧伽胝。執持衣鉢。悉皆嚴整。是謂爲行。此行前明。總謂明行。如來具足圓滿成就如是明行。一向鮮白。一向微妙。一向無罪。是故名爲明行圓滿。

[経文の仏の十号のうち]「明行圓滿 vidyācaraṇasampanna」について、「明」とは何か。仏のあらゆる無学の三明、すなわち 1. 無学の宿住隨念智作証明、2. 無学の死生智作証明、3. 無学漏尽智作証明、これを「明」という。「行」とは何か。仏のあらゆる無学の身体の抑制と言葉の抑制と生活の浄化、これを「行」という。また仏のあらゆる最高の威儀、つまり行き来したり、眺めたり、身体を曲げ伸ばししたり、寝起きしたり、着衣したり、鉢を持ったたりすることが、すべて整っていること、これを「行」という。この行と先の明をまとめて「明行」という。如来はこのような明行を具足し、完全に具備しておられ、まったく清らかで、まったく絶妙で、まったく過失がない。だから「明行圓滿」といわれる。

先の用例にも出た四証浄のうち、仏証浄を説く引用経文の中に挙げられる、仏の十号の「明行圓滿（明行足）」に語義解釈を加えた部分である。明行の語を分解して、「明 vidyā」を「仏の具える無学の三明」

とし、「行 carāṇa」を「仏の具える無学の身語律儀命清淨」と解釈する。これは明・行をそれぞれ仏の意、仏の身・語に配置した解釈であることは明らかであり、【用例 8】の三寂黙の解釈と共通する。したがって、この場合の身語律儀命清淨は、無学の正語・正業・正命を意味するものである。

【用例10】『法蘊足論』 p.464c10-13（証淨品「四証淨」の第四聖所愛戒の解釈）

云何「聖所愛戒」。謂無漏身律儀語律儀命清淨。是名「聖所愛戒」。何故名爲「聖所愛戒」。謂諸佛及弟子名爲聖。彼於此戒。愛慕欣喜。忍順不逆。是故名爲「聖所愛戒」。

「聖者の愛好する戒 āryakāntaśīla」とは何か。無漏の**身体の抑制と言葉の抑制と生活の浄化**、これを「聖者の愛好する戒」という。なぜ「聖者の愛好する戒」といわれるのか。諸仏と仏弟子を「聖者」という。彼らはこの戒を愛慕し喜び、随順して逆らわない。だから「聖者の愛好する戒」という。

【用例11】『集異門足論』 p.393c2-5（四法品「四証淨」の第四聖所愛戒の解釈）

云何「聖所愛戒」。答無漏身律儀語律儀命清淨。是名「聖所愛戒」。問。何故名爲「聖所愛戒」。答。聖謂諸佛及佛弟子。彼於此戒愛慕欣喜忍順不逆。是故名爲「聖所愛戒」。

「聖者の愛好する戒」とは何か。答える。無漏の**身体の抑制と言葉の抑制と生活の浄化**、これを「聖者の愛好する戒」という。問う。なぜ「聖者の愛好する戒」といわれるのか。答える。諸仏と仏弟子を「聖者」という。彼らはこの戒を愛慕し喜び、随順して逆らわない。だから「聖者の愛好する戒」という。

さらに四証淨から、「聖所愛戒」の解釈部分。二書ともほぼ一致した記述であり、非常に簡単な解釈ですませている。四証淨 avetyaprasāda（仏証淨・法証淨・僧証淨・聖所愛戒）は、預流に入った者が具えもつ、

三宝への信と聖者の戒を合わせた徳目である。第四の聖所愛戒すなわち聖者の好むべき戒を定義するのに、身語律儀命清浄を用いている。この定型句には無漏の語が加えられているので、後の無漏律儀に通ずるものであることは疑いない。具体的にそれが何を示すのかは明らかにしていないが、有学・無学の聖者の戒を表わす表現として、この語句が最適とみたのであろう。

【用例12】『集異門足論』 pp.385c12-386a24（三法品「三福業事」の解釈）

三福業事者。一施類福業事。二戒類福業事。三修類福業事。

「施類福業事」者。云何施類云何福云何業云何事。而説「施類福業事」耶。

答。「施類」者。謂施主布施諸沙門婆羅門貧窮苦行道行乞者。飲食湯藥衣服華鬘塗散等香。房舍臥具燈燭等物。是名「施類」。復次或由身布施。謂或施身或施身業。或施所捨物。或由語布施。謂或施語或施語業。或施所捨物或由意布施。謂或施意或施意業。或施捨心。是名「施類」。

「福」者。謂施俱行身語律儀命清浄。是名「福」。

「業」者。謂施俱行諸思等思現等思已思思類作心意業。是名「業」。

「事」者。謂施主受者及所施物。是名「事」。

此中「施類」名施類亦名福亦名業亦名事。此中「福」名爲福亦名業亦名事亦名施類。此中「業」名爲業亦名事亦名施類亦名福。此中「事」唯名事。

「戒類福業事」者。云何戒類云何福云何業云何事。而説戒類福業事耶。

答。「戒類」者。謂離害生命。離不與取。離欲邪行。離虛妄語。離飲宰羅迷麗耶末陀放逸處酒。是名「戒類」。

「福」者。謂戒俱行身語律儀命清浄。是名「福」。

「業」者。謂戒俱行諸思等思。現等思已思思類作心意業。是名「業」。

「事」者謂若防若止若遮。若離害生命事。是離害生命事。若防若止若遮。若離不與取事。是離不與取事。若防若止若遮。若離欲邪行

事。是離欲邪行事。若防若止若遮。若離虛妄語事。是離虛妄語事。若防若止若遮。若離飲宰羅迷麗耶末陀放逸處酒事。是離飲諸酒事。是名「事」。

此中「戒類」名爲戒類亦名福亦名業亦名事。此中「福」名爲福亦名業亦名事亦名戒類。此中「業」名爲業亦名事亦名戒類亦名福。此中「事」名爲事亦名戒類亦名福亦名業。

「修類福業事」者。云何修類云何福云何業云何事。而說修類福業事耶。

答。「修類」者。謂慈悲喜捨四無量。是名「修類」。

「福」者。謂無量俱行**身律儀語律儀命清淨**。是名「福」。

「業」者。謂無量俱行諸思等思現等思已思思類作心意業。是名「業」。

「事」者。謂所緣事緣彼而起四無量。是名「事」。

此中「修類」名爲修類亦名福亦名業亦名事。此中「福」名爲福亦名業亦名事亦名修類。此中「業」名爲業亦名事亦名修類亦名福。此中「事」唯名事。

三福業事 (puṇyakriyāvastu) とは、1. 施類の福業事、2. 戒類の福業事、3. 修類の福業事である。

「施類の福業事」について、何が「施類」で何が「福」で何が「業」で何が「事」で、「施類の福業事」と説かれるのか。

答える。「施類」とは、施主が沙門・婆羅門・貧しい者・苦行者・修行者・乞食者に、飲食・湯薬・衣服・装飾品・塗香等の香・房舎・寝具・灯明等の事物を布施すること、これを施類という。また、身体による布施、すなわち身体を施し、身業を施し、捨てるはずの物を施すことである。あるいは言葉による布施、すなわち言葉を施し、語業を施し、捨てるはずの物を施すことである。あるいは心を施し、意業を施し、捨てるはずの心を施すことである。これを「施類」という。

「福」とは、施に伴う**身体**の抑制・**言葉**の抑制・**生活**の浄化、これを「福」という。

「業」とは、施に伴う**思**・**等思**・**現等思**・**已思**・**思類**・**心**を形成する意業、これを「業」という。

「事」とは、施主と受者と施物、これを事という。

この中で、「施類」は施類であり、福でもあり業でもあり事でもある。この中で、「福」は福であり、業でもあり事でもあり施類でもある。この中で、「業」は業であり、事でもあり施類でもあり福でもある。この中で、「事」は事のみである。

「戒類の福業事」について、何が「戒類」で何が「福」で何が「業」で何が「事」で、「戒類の福業事」と説かれるのか。

答える。「戒類」とは、害生命を離れること、不与取を離れること、欲邪行を離れること、虚妄語を離れること、スラー・マイレーヤ・マドヤ [など] の放逸の元になる酒を飲むことを離れること、これを「戒類」という。

「福」とは、戒に伴う**身体の抑制・言葉の抑制・生活の浄化**、これを「福」という。

「業」とは、戒に伴う思・等思・現等思・已思・思類・心を形成する意業、これを「業」という。

「事」とは、害生命というものがらを防護し、制止し、遮断し、離れること、これが害生命を離れる「事」である。… (中略) …

この中で、「戒類」は戒類であり、福でもあり業でもあり事でもある。この中で、「福」は福であり、業でもあり事でもあり戒類でもある。この中で、「業」は業であり、事でもあり戒類でもあり福でもある。この中で、「事」は事であり、戒類でもあり福でもあり業でもある。

「修類の福業事」について、何が「修類」で何が「福」で何が「業」で何が「事」で、「修類の福業事」と説かれるのか。

答える。「修類」とは、慈・悲・喜・捨の四無量、これを「修類」という。

「福」とは、無量に伴う**身体の抑制・言葉の抑制・生活の浄化**、これを「福」という。

「業」とは、無量に伴う思・等思・現等思・已思・思類・心を形成する意業、これを「業」という。

「事」とは、それを対象として四無量が起こる所縁のものがら、こ

れを「事」という。

この中で、「修類」は修類であり、福でもあり業でもあり事でもある。この中で、「福」は福であり、業でもあり事でもあり修類でもある。この中で、「業」は業であり、事でもあり修類でもあり福でもある。この中で、「事」は事のみである。

福業事とは上の説明によれば、善業がはたらく効力（福 puṇya）と、それを形成する業の本質（業 kriyā）と、業が付託されるもの（事 vastu）を示す。この福業事に、施からなるもの（施類 dānamaya = 種々の布施）・戒からなるもの（戒類 śīlamaya = 五学処）・修習からなるもの（修類 bhāvanāmaya = 四無量）の三種を挙げる。福業事は本来「福德を形成する事象」のような意味で善業に対して用いられた言葉と思われるが、アビダルマでは福・業・事を並列語的に解釈する。その字義解釈の中に身語律儀命清浄の句が見られるのだが、ここでの用例は含意するところが多い。

まず、「福」と「業」の解釈は三類すべてに共通して、福を「施・戒・修に俱行する身語律儀命清浄」とし、業を「施・戒・修に俱行する思・等思・現等思・已思・思類・作心意業」としている。後者の思・等思云々の句は、初期二論書において、意業や思の心所を説明するときの慣用的表現である<sup>28)</sup>。前者は身・語に充当されるので、「福」を身・語業、「業」を意業と見なしているのである<sup>29)</sup>。またそれらは、施・戒・修に「俱行する」ものであるから、それら三類とは別の、その実践によって発生する副次的な三業ということになる。

一方「事」は三類それぞれ異なり、その包摂関係の中で、施類と修類は「事は事のみ（事唯名事）」とするのに対し、戒類だけは「事」を戒類・福・業でもあるとしている。すなわち、戒類の事は五学処の抑制作用そのものであり、それはそのまま福であり業でもある。しかし、施類の事（施主・受者・所施物）や修類の事（四無量の所縁）は、福や業とはいえない。

これらの所説が明かすのは、戒類のみならず、施類・修類の実践によっても、別解脱戒ではない何らかの戒的な抑制の効力が、身語の上



にもたらされることである。戒類については、その効力は戒の本来的なはたらきであるが、施類・修類の場合は、その実践の本質とは異なる、副次的な身語の抑制という効力である。

それを三類共通して「身律儀語律儀命清淨」と呼んだところに、有部の律儀に対する見方が表われている。すなわち、戒類（別解脱律儀）に包摂されない種々の抑制力を、身語律儀の名のもとに統合化しようとしているのである。

また、三類それぞれの中には、後の無表の分類につながる要素が存在する。施類の内容は、『俱舍論』などで有部が無表の実有の論拠に挙げる「有依の七福業事」に該当し（cf. SA.p.353.4ff.）、無表の思想確立に大きな位置を占める。布施は善業の中でも七妙行には属さないのも、それによる律儀は、善の非律儀非不律儀に相当するであろう<sup>30)</sup>。

戒類は五学処が列举されるので、別解脱にほかならない。その別解脱に俱行する身語の律儀は言うまでもなく別解脱律儀である<sup>31)</sup>。ただし、別解脱律儀すべてを指すのではなく、優婆塞・優婆夷律儀である。

また、修類の四無量（慈悲喜捨）は四静慮地に属するので、この四無量に俱行する律儀は、静慮律儀に相当するものと言える。そもそも福（puṇya）とは、意に適った果報をもたらす、善業の世俗的側面を示すものである。布施や在家戒が当てられるのもそのためであり、修類の福も無漏の律儀を表わすのではない。

その「福」に関わって、しかも静慮律儀を予想させる用例が、『法蘊足論』にみられる。この部分には梵文が残っているので、併せて見ていこう。

【用例13】『法蘊足論』p.506b11-c11（縁起品「無明縁行」の解釈）

復有一類。於梵衆天。繫心悵求。彼作是念。願我當生梵衆天衆同分中。因此悵求。勤修加行。離欲惡不善法。有尋有伺離生喜樂。初靜慮具足住。於此定中。諸身律儀語律儀命清淨。名爲「福行」。由此因縁。身壞命終。生梵衆天衆同分中。於彼復造諸福行等。是名「無明爲縁造福行」。有不繫心悵求生彼。但由無明蔽動心故。勤修加行。離欲惡不善法。有尋有伺。離生喜樂。初靜慮具足住。於

此定中。諸身律儀語律儀命清淨。名爲「福行」。由此因緣。身壞命終。生梵衆天衆同分中。於彼復造諸福行等。是名「無明爲緣造福行」。

如說梵衆天。梵輔天。大梵天。少光天。無量光天。極光淨天。少淨天。無量淨天。遍淨天。無雲天。福生天。廣果天。隨其所應。廣說亦爾。

復有一類。於無想天。繫心悵求。彼作是念。願我當生無想天衆同分中。因此悵求。勤修加行。思惟諸想。是麁苦障。思惟無想是靜妙離。由此思惟。能滅諸想。安住無想。彼諸想滅。住無想時。名無想定。入此定時。諸身律儀語律儀命清淨。名爲「福行」。由此因緣。身壞命終。生無想天衆同分中。於彼亦能造少福行。是名「無明爲緣造福行」。有不繫心悵求生彼。但由無明蔽動心故。勤修加行。思惟諸想是麁苦障。思惟無想是靜妙離。由此思惟。能滅諸想。安住無想。彼諸想滅。住無想時。名無想定。入此定時。諸身律儀語律儀命清淨。名爲「福行」。由此因緣。身壞命終。生無想天衆同分中。於彼亦能造少福行。是名「無明爲緣造福行」。

yathā khalv ihaiko brahmakāyikānāṃ devānāṃ avekṣāvān bhavati pratibaddhacittaḥ / tasyaivaṃ bhavati / aho batāhaṃ brahmakāyikānāṃ devānāṃ sabhāgatāyāṃ upapadyeyaṃ / sa taṃ prārthayamānaḥ taddhetos tatsaṃvartanīyaṃ viviktaṃ kāmair viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamam dhyānam upasaṃpadya viharati / tathā samāpannasya yaḥ kāyasamvaro vāksamvaraḥ ājīvapariśuddhiḥ ima ucyaṃte puṇyāḥ saṃskārāḥ / yad api taddhetos tatpratyaayaṃ kāyasya bhedaḥ brahmakāyikānāṃ devānāṃ sabhāgatāyāṃ upapadyate / tatra ca saṃskārān abhinirvartayati / evaṃ puṇyān saṃskārān abhinirvartayaty avidyāpratyaayān / na haivāvekṣāvān bhavati pratibaddhacittaḥ / api tv avidyāyāṃ satyāṃ avidyāsaṃcetanāhetor viviktaṃ kāmair yāvat prathamam dhyānam upasaṃpadya viharati / tathā

samāpannasya yaḥ **kāyaśamvaro vākśamvaraḥ** / vistareṇa  
 yāvat / tatra ca saṃskārān abhinirvayati / evaṃ puṇyān  
 saṃskārān abhinirvartayaty avidyāpratyayān /  
 yathā brahmakāyikānām evaṃ brahmapurohitānām  
 mahābrahmāṇām parītābhānām apramāṇābhānām  
 ābhāsvarāṇām parītāśubhānām apramāṇaśubhānām  
 śubhakṛtsnānām anabhṛakāṇām puṇyaprasavānām  
 br̥hatphalānām / eṣu sarveṣu yathāyogyāni dhyānāni  
 vaktavyāni /  
 yathā khalv ihaikatyaḥ aśaṃjñīsattvānām devānām avekṣāvān  
 bhavati pratibaddhacittaḥ / tasyaivaṃ bhavaty / aho batāhaṃ  
 aśaṃjñīsattvānām devānām sabhāgatāyām upapadyeyaṃ /  
 sa taṃ prārthayamānas taddhetos tatsaṃvartanīyaṃ saṃjñām  
 audārikato duḥkhilataḥ sthūlabhittikato manasikaroti  
 āśaṃjñīkaṃ ca śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataḥ / tasya  
 saṃjñām audārikato duḥkhilataḥ sthūlabhittikato manasi  
 kurvataḥ āśaṃjñīkaṃ ca śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataḥ  
 saṃjñā antarāyaty āśaṃjñīkaṃ ca saṃsthihati / yatrāsya  
 saṃjñā antarāyaty āśaṃjñīkaṃ saṃsthihaty etāvān aśaṃjñīsam-  
 āpattiṃ samāpanna iti vaktavyaṃ / tathā samāpannasya  
 yaḥ **kāyaśamvaro vākśamvaraḥ ājīvaviśuddhir** ima ucya-  
 mte puṇyāḥ saṃskārāḥ / yad api taddhetos tatpratyayaṃ  
 kāyasya bhedād aśaṃjñīsattvānām sabhāgatāyām upapadyate  
 / tatra ca saṃskārān abhisamnivartayaty avidyāpratyayān  
 / na haivāvekṣāvān bhavati pratibaddhacitto / 'pi tv  
 avidyāyām satyām avidyābhisamcetanāhetoḥ saṃjñām  
 audārikato duḥkhilataḥ sthūlabhittikato manasikurute  
 āśaṃjñīkaṃ ca śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataḥ / tasya  
 vistareṇa yāvad āśaṃjñīkaṃ saṃsthihaty etāvat  
 aśaṃjñīsamāpattiṃ samāpanna iti vaktavyaṃ / tathā  
 samāpannasya yaḥ **kāyaśamvaro** / vistareṇa yāvat / tatra

ca saṃskārān abhinirvartayaty / evaṃ puṇyān saṃskārān  
abhisamkaroty avidyāpratyayān / (DS.p.28-29)<sup>32)</sup>

またたとえばここで、ある者は梵衆天にあこがれ、心が縛られる。その者はこのように考える。「ああ、私は梵衆天の同類の中に生まれたい。」[と]。彼はそれを求め、それが要因となって、それを実現すべく、諸欲を離れ、諸の悪しき不善の法を離れた、有尋・有伺・離生・喜・楽の初静慮に到達してとどまる。そのように入定した者の、**身体の抑制、言葉の抑制、生活の浄化**、これらが福行と言われる。さらに [彼は] それを原因とし、それを縁として、身体が尽きた後、梵衆天の同類の中に生まれ、またそこで行を起こす。そのように「無明を縁として福行を生み出す」。[梵衆天に] あこがれず、心が縛られなくても、無明があれば無明の意思を原因として、欲から離れ…中略…初静慮を生じてとどまる。そのように入定した者の、**身体の抑制、言葉の抑制…中略…**またそこで行を起こす。そのように「無明を縁として福行を生み出す」。

梵衆 [天] のように、梵輔・大梵・少光・無量光・極光淨・少淨・無量淨・遍淨・無雲・福生・広果 [天] についても同様であり、これらすべてにおいて、理に応じた静慮が説かれなければならない。

またたとえばここで、ある者は無想有情天にあこがれ、心が縛られる。その者はこのように考える。「ああ、私は無想有情天の同類の中に生まれたい。」[と]。彼はそれを求めて、それが要因となって、それを実現すべく、想を粗大として、苦悩として、分厚い障壁として作意し、そして無想を寂靜として、絶妙として、出離として、[作意する]。その者が、想を粗大として、苦悩として、分厚い障壁として作意するとき、そして無想を寂靜として、絶妙として、出離として、[作意するとき]、想を排除して無想にとどまる。その者が想を排除して無想にとどまる、そのときまで無想定に入定したと言われる。そのように入定した者の、**身体の抑制、言葉の抑制、生活の浄化**、これらが福行と言われる。さらに [彼は] それを原因とし、それを縁として、身体が尽きた後、無想有

情の同類の中に生まれ、またそこで行を生み出す。[そのように]「無明を縁として[福行を形成する]」。[無想有情天に]あこがれず、心が縛られなくても、無明があれば無明の意思を原因として、想を粗大として、苦悩として、分厚い障壁として作意し、そして無想を寂靜として、絶妙として、出離として、[作意する]。その者が…中略…無想にとどまるそのときまで、無想定に入定したと言われる。そのように入定した者の、**身体の抑制**…中略…またそこで行を生み出す。そのように「無明を縁として福行を形成する」。

十二支縁起の各支を解釈する中で、「無明に縁って行あり」の教証とされる『瓮喩経 *Kuṃbopana-vyākaraṇa*』の「無明を縁として福行・非福行・不動行を形成する」の文<sup>33)</sup>を解釈した部分である。『法蘊足論』では、この福行 (*puṇyasamkāra*) を有漏善の身語業・心心所・不相応行とし、非福行 (*apuṇyasamkāra*) を不善の身語業・心心所・不相応行、不動行 (*āniṃjyasamkāra*) を四無色の有漏善とした上で<sup>34)</sup>、それぞれを三界五趣に配当し、非福行をなした者が地獄・餓鬼・畜生に生まれ、福行をなした者が人趣・六欲天・色界天に生まれ、不動行をなした者が無色界天に生まれる例が、順を追って説明される。

上の用例はその中の、福行によって色界天に生まれる例を説く部分である。梵衆天に生まれたいと渴望する者が初静慮を修して、それを縁として梵衆天に生まれる。その中で、初静慮に入定した者の身律儀 *kāyasamvara*・語律儀 *vāksamvara*・命清淨 *ājīvapariśuddhi* が福行とされ、それが天に生まれる原因となるという。

同じ文脈は、後にも「行縁識」「名色縁識」「名色縁六処」「名色縁触」「有縁生」の各支の解釈にもみられ<sup>35)</sup>、同様に入定者の身語律儀命清淨が、それぞれ福行・名色の色・業有とされる。そのすべての用例は、四静慮の入定者の場合のみにみられ、人趣や無色界の所説にはまったく用いられていない。

いずれの場合も、色界天のうち梵衆天と無想天の場合が例示され、その中間は天名を列挙して説明は省略されるが、それより上の無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天の、いわゆる五淨居天 (*śuddhāvāsa*)

には言及されていない。不還の聖者のみが赴くとされる五淨居天が除かれ、しかも無想天が加わることは、これらの所説が、異生 (prthagjana 凡夫) が有漏の静慮を修して色界天に生まれる場合を言っているのであり、聖者の静慮を意図しないことを示している。そもそもこの用例の議論は、順観の十二支縁起に関してであり、無明を縁として起こる行以下の縁起支は無漏ではありえない。福・不動行がすべて有漏善とされるのもそのためである。

この定型句の用い方は、十分に静慮律儀を予想させる。凡夫が修する有漏の静慮に入定中の身語律儀は、無漏律儀でも別解脱律儀でも、あるいは処中でもない律儀である。

しかし、ここで、静慮入定中の身語の律儀が原因となって色界天に生まれる、すなわち生天の業因を身語の律儀に帰していることは、これまでの用例にはみられなかったことである。つまり「律儀」に対して、行為の抑制力のみならず、積極的に業としての生果のはたらきを与えているのである。これは、有部の想定する善業の本質にもとづいたものといえる。そのことは用例の前後の記述をみると明らかになる。上述のように、用例は五趣に生まれる原因となる「行」を説く一連の解釈のうち、色界生を説く部分であるが、その前の地獄・餓鬼・傍生に生まれるのは、三不善根に纏われた身・語・意の三悪行が原因であり、人趣と六欲天に生まれるのは、それらを希求してなされた身・語・意の三妙行が原因であるとする。また無色界には、無色定に入定中の意業が原因となって生まれるとされる<sup>36)</sup>。そのうち欲界の善趣をもたらす三妙行について、これまで述べたように、身・語の妙行は「具戒」である。つまり人趣や欲界天の異熟をもたらす善業は、ほかならぬ戒を保持することである。その身・語の戒を色界に当てはめたものが、入定中の身語の律儀である。

静慮の目的は本来、不善の諸法を断じ、苦の異熟を受けなくすることにある<sup>37)</sup>。したがって無漏の静慮は不繫であり、後有をもたらさない。静慮の実修によって色界天に生まれるという事態は、あくまで世俗的果報であり、そのために修せられる静慮は色界繫の有漏である。用例で異生が静慮によって色界天に生まれる事例は、そのような世俗

的な因果を示すものである。そこに無想定・無想有情天が含まれることから明らかである。だからこそ、人趣や六欲天に倣って、戒的な善業をその業因に設定しようとした。そうすると、本来心的な作用である静慮に身・語の戒を求めるとするなら、入定中の身語の律儀という特殊な戒を想定せざるをえないのである。静慮律儀が要請されたのは、そのような背景があったのであろう<sup>38)</sup>。

しかし、四静慮を解釈する『法蘊足論』静慮品 (pp.482a26-485a25) や『集異門足論』四法品「四静慮」の項 (p.392a9-15) には、この定型句はおろか、その概念の痕跡すらみられず、また後の論書でも事情は同じである。それは、この用例からみてとれるように、静慮律儀のような概念は、静慮そのものの考察から出てきたのではなく、業論や戒の解釈の中から導き出されたことに起因するのであろう。

以上のように、「身律儀・語律儀・命清浄」の定型句は、非常に特徴的に使用されている。その律儀が意味するものは、後の別解脱律儀・静慮律儀・無漏律儀、そして善の非律儀非不律儀を予想させ、広義に用いられていることが分かった。おそらくこの定型句をもとに、無表業の概念が展開されたものと思われる<sup>39)</sup>。

この定型句は、身・語・命の組み合わせからして、八支聖道の正語・正業・正命に模したことは疑いない<sup>40)</sup>。では、命 *ājīva* にのみ律儀の語を使わず、清浄 *pariśuddhi* と言うのはなぜか。身・語が三業の中の用語であり、命は身語二業を本質とすることから、それらと区別されたことは容易に予想がつく。

ここで、前回言及した十無学法および八支聖道の用例に再び目を転じてみると、同様な文脈で語られながら、正語・正業と正命の説明に相違があることに気づく。正語は「邪命に趣く語の四悪行を除く他の語悪行からの遠離」、同じく正業は「邪命に趣く身の三悪行を除く他の身悪行からの遠離」であり、正命は「邪命に趣く身語の悪行からの遠離」とされる (『法蘊足論』 pp.481c21-482a2, 『集異門足論』 pp.452c23-453a12)。語の四悪行・身の三悪行とは、断生命・不与取・欲邪行・虚誑語・離間語・麤惡語・雜穢語の七悪行であるが、「邪命に趣く悪行」



とは、有部の説明では貪欲から起こる七悪行であり、「それを除く他の悪行」とは瞋恚・愚痴から起こる七悪行とされる<sup>41)</sup>。そうして、三支を合わせて、三不善根から起こるすべての身語の七悪行からの遠離、すなわち七妙行を意味することになる<sup>42)</sup>。

だから正命は、正語・正業とは違った意味を持ち、先の定型句で「命清浄」と言われるのは、邪命に趣かせない、無貪から起こる七妙行の意味で「清浄」なのである。それを身律儀・語律儀と常にセットで用いることで、相互補完的にすべての身語の悪行を遠離する妙行を示す句となるのである。このことは、最初に言及した『婆沙論』で無表の三律儀が七妙行とされることに呼応する。

#### 4. 結び

以上、雑然とした感は否めないが、検討してきた「律儀」の用例から、次のことが明らかにできたように思う。

まず、阿含・ニカーヤの経文に由来するテキストでの律儀の用例には、当然であろうが、後の無表の分類につながる文脈はみられない。ただ、その中に表われる別解脱律儀の語には、アビダルマ的考察が深められたのに対し、根律儀の語は重視されず、むしろ戒の概念からは除外されるような傾向にあり、別解脱律儀を中心に戒が定義づけられていた。

その戒の定義づけにおいては、同じく阿含・ニカーヤに源泉をもつ有学戒・無学戒、あるいは聖者の戒に対する考察が進み、それが八支聖道中の正語・正業・正命の解釈と結びついて、身語の律儀・命の清浄という、一種の定型的表現を生んだ。

この身語律儀命清浄の定型的表現は、無学・無漏道における身語の抑制のみならず、別解脱律儀、有漏の四静慮入定者の身語、布施の副次的な身語の福德にまで、多角的に使用されるに至っている。本来は別解脱律儀を意味した「律儀」の語を広義に用いることで、修行道上に現われるすべての悪行への抑制力を、一つの概念に統合しようとした意図が見てとれる。その姿勢は、後の別解脱律儀・静慮律儀・無漏

律儀の三律儀、および善の非律儀非不律儀に展開する要素を、十分に持ち合わせているのである。

これは、律儀・戒を業論に位置づけた結果であり、戒を身語の七妙行と解釈したことが背景にある。すなわち、「離断生命」などを一つの行為と捉えた場合、その妙行という行為は、表面には表われるものではない。実際に表面に表われている行為の裏に、悪行への抑止力がはたらいている。そのような抑止力を一般化して、戒の異名であった「律儀」を呼称として用いたのであろう。しかも妙行は、善業として善趣の後有を引き起こす業因でもある。それを律儀に位置づけているのである。

このような律儀の用法が後に、三律儀などの無表業の分類に結実することになるが、この初期二論書においては、律儀を非律儀非不律儀の範疇にも適用するなど、いまだ概念的に不確定な要素が多く、未完成な論議にとどまっているのである。

## 《略号および使用テキスト・参考文献》

### 【一次資料】

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. by P.Pradhan, Tibetan Sanskrit Works Series vol.VIII, K.P. Jayaswal Research Institute Patna 2nd ed.1975
- AN *The Aṅguttara-Nikāya*, Pali Text Society London, vol. I ed. by Richard Morris rep.1989, vol. II ed. by Richard Morris rep.1995, vol. III ed. by E.Hardy rep.1994, vol. IV ed. by E.Hardy rep.1979.
- DN *The Dīgha Nikāya*, Pali Text Society London, vol. I ed. by T.W.Rhys Davids and J.Estlin Carpenter rep.1995, vol. III ed. by J.Estlin Carpenter rep.1992.
- DS *Fragmente des Dharmaskandha - Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, ed. by Siglinde Dietz, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1984.
- MN *The Majjhima-Nikāya*, Pali Text Society London, vol. I

- ed. by V.Trenckner rep.1993, vol.Ⅲ ed. by Robert Charlmersrep.1994
- SA *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā - The Work of Yaśomitra*, ed. by U.Wogihara, Sankibo Buddhist Book Store Tokyo 1936.
- VM *The Visuddhi-magga of Buddhaghosa*, ed. by C.A.F.Rhys Davids, Pali Text Society London rep.1975.
- P. 北京版チベット大蔵経
- T. 『大正新脩大蔵経』(大蔵出版)
- 『集異門足論』 『阿毘達磨集異門足論』(T. vol.26 No.1536)
- 『順正理論』 『阿毘達磨順正理論』(T. vol.29 No.1562)
- 『婆沙論』 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T. vol.27 No.1545)
- 『法蘊足論』 『阿毘達磨法蘊足論』(T. vol.26 No.1537)
- 『發智論』 『阿毘達磨發智論』(T. vol.26 No.1544)

### 【二次資料】

- 青原 [2005] 青原令知「初期有部論書における無表と律儀」(印度學仏教學研究53-2)
- 櫻部 [1975] 櫻部建「『入阿毘達磨論』(チベット文よりの和訳)」(『佛教語の研究』文栄堂)
- 田中 [1993] 田中教照『初期仏教の修行道論』(山喜房佛書林)
- 原田 [2003] 原田和宗「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (V)」(インド学チベット学研究 5・6)
- 平川 [1990] 平川彰『浄土思想と大乘戒』(平川彰著作集第7巻・春秋社)
- 平川 [2000] 平川彰『律蔵の研究Ⅱ』(平川彰著作集第10巻・春秋社)
- 福田 [1993] 福田琢『『法蘊足論』の十二縁起説』(佛教學セミナー57)
- 福田 [2000] 福田琢『『業施設』について』(日本佛教學會年報65)
- 福田 [2005] 福田琢『『施設論』『品類足論』の原題について』(『長崎法潤博士古稀記念論集・仏教とジャイナ教』平楽寺書店)
- 三友 [1976] 三友健容「アビダルマ仏教における無表業論の展開 (一)」

(大崎学報129)

矢板 [2003] 矢板秀臣 『『声聞地』「根律儀」節における分別 (vikalpa) について』 (成田山仏教研究所紀要26)

## 註

- 1) たとえば「有成就善身表非此無表。謂生欲界。住不律儀及非律儀非不律儀。現有善身表。不得此無表。或先有此表不失。不得此無表。」(『發智論』 p.977b22ff.) など、「業蘊」無表納息に頻出。
- 2) 『發智論』では別解脱律儀の語はあるが、静慮律儀・無漏律儀は積極的には用いられていない。しかし、「静慮無漏戒」(p.980a16など) という表現があり、また「胎藏中に住する聖者の無表」(p.977b25など) などは静慮・無漏律儀を前提としなければ理解しえず、三律儀の概念は存在していたものと思われる。
- 3) たとえば『婆沙論』 pp.621c24-622a24。ここでは断律儀を含めた四種律儀の分類となっている。同 pp.643c5-644a15は三種律儀を挙げる。
- 4) 原田 [2003] (p.33註29) が嘆きを込めて紹介しているので参照。そこに挙げられる無表業に関する諸研究はおおむね、無表業を業因果の架け橋的な潜在余力と見なす見解について否定的である。業一般の特質からみればそのような効力をもつのは当然であるが、決して無表そのものの個有性ではない。
- 5) *dauṣṭilyaprasarasya saṃvaraṇaṃ saṃrodhaṃ saṃvaraḥ* (AKBh.p.205.14-15). 能遮能滅惡戒相續故名律儀 (『順正理論』 p.548a27-28)。saṃvara は、真諦等の旧訳は「護」「守護」「護戒」「戒」などと訳すが、Monier Williams の辞書の saṃvara の項目では、制圧する keeping back、とどめる stopping の形容詞から派生して、抑制 restraint、自制 forbearance、障壁 dam、堤防 mound、規定 provision 等の名詞の意味が挙げられるが、「防護」という意味は示されない。
- 6) 十二種とは、1. 屠羊、2. 屠雞、3. 屠猪、4. 捕鳥、5. 五捕魚、6. 六遊獵、7. 作賊、8. 魁膾、9. 縛龍、10. 守獄、11. 煮狗、12. 婆具履

- 迦で、不律儀に住する者と言われる。cf.『婆沙論』 p.607a25ff.
- 7) cf.『婆沙論』 p.635b1-c14. 別解脱律儀と同種の善業が受戒を経ずになされたり、不律儀と同種の不善業が非日常的になされる場合と、律儀・不律儀以外の善・不善の無表の場合を含むものと思われる。
  - 8) 以上の三律儀については、註3の『婆沙論』、AKBh.p.205.14-17、『順正理論』 p.548a2-b4、『入阿毘達磨論』 T.vol.28.No.1554.p.981 a29-b13,P.No.5599.thu.395a2-8 (cf.櫻部 [1975] p.132) など参照。
  - 9) この処中の位置づけは、七妙行・七悪行以外の善不善業を含まない点で問題がある。律儀・不律儀との相違が、単に習慣性の有無によることになってしまうからである。しかし一方で『婆沙論』 p.635b1ff.は、仏塔供養なども非律儀非不律儀所撰の妙行として扱っており、矛盾している。それはともかく、有部において、これら善・不善の各七業に貪欲・瞋恚・邪見（無貪・無瞋・正見）の三意業道を加えた十業道は、業論の中心課題であり、業を考察する契機となった教説ともいえる。無表業の発想もそれ抜きにはありえないと思う。
  - 10) 『集異門足論』と『法蘊足論』を初期有部論書に配当し、六足の他の論書などを中期とする区分法その他、初期に『施設論』を含める考え方もあり（福田 [2000] p.73 注1）、筆者もむしろ後者に概ね賛同する。『施設論』のうち『業施設（*Karmaprajñapti*）』（P.No.5589）は、業そのものがテーマであり、また無表と不律儀の語が頻出するので、我々の目的からすれば今の二論書以上に優先すべき考察対象である。しかしチベット訳のみ現存する『業施設』は、明らかに玄奘訳の系統とは異なる要素を持ち（福田 [2005] p.173はマトゥラー系根本有部の伝承と想定する）、問題が多く含まれるので、その考察は別稿を期することにしたい。
  - 11) MN. 27. *Cūlahatthipadopamasutta* (vol. I . p.178ff. ), DN.2. *Sāmaññaphalasutta* (vol. I .p.62ff)、『中阿含経』「象跡喻経」（T.vol.1.p.656c26ff.）、『雑阿含経』（T. vol. I .p.176a21ff.）など。最も詳しいのはDNであるが、対応の漢訳『長阿含経』27「沙門

- 果經」では省略されている。また用例の「自苦等四補特伽羅」の教説は、AN.4.198 (vol. II .p.205ff.)、MN.51.*Kandaraka-sutta* (vol. I .p.342ff.) に、「六生類」は AN.6.57 (vol. III .p.384ff.) に、それぞれほぼ同様な形で見られる。ただし戒に関する部分は異なる。諸本の内容・相違については、田中 [1993] pp.169-196参照。
- 12) DN.33.*Saṅgītisuttanta* (vol. III .p.252)、AN.7.18 (vol. IV .p.15)、『長阿含經』9「衆集經」(T.vol.1.p.52b1-4) など。
- 13) 他本の七つの内容を挙げれば、パーリでは、1. 学処の受持 (sikkhā-samādāna)、2. 法の注視 (dhamma-nisanti)、3. 欲望の調伏 (icchā-vinaya)、4. 独坐 (paṭisallāna)、5. 勤精進 (viriyārambha)、6. 念の思慮 (sati-nepakka)、7. 見の通達 (diṭṭhi-paṭivedha) を、それぞれ求めること (DN.vol. III .pp.252-253)、漢訳『衆集經』は、1. 勤於戒行、2. 勤滅貪欲、3. 勤破邪見、4. 勤於多聞、5. 勤於精進、6. 勤於正念、7. 勤於禪定 (T.vol. I .p.52a29-b4)。
- 14) 『俱舍論』では後起 (prṣṭha) の業の語義説明にこの語が使用される。prṣṭham nāma yat kṛtasya punar anukriyā / (AKBh. p.271.11)。
- 15) 『十誦律』 T.vol.23.No.1435.p.359b19-21、『根本説一切有部毘奈耶雜事』 T.vol.24.No.1451.p.381a13-14など参照。五つの挙げ方には他にも種々あるようである。
- 16) 『婆沙論』(p.910c24-28)「復次別解脱名法。別解脱律儀名隨法。若於此中隨義而行名法隨法行。謂爲求別解脱故。受別解脱律儀。得已隨護無有毀犯。名法隨法行。能安住此名法隨法行者。」
- 17) VM.p.20では四種戒の一つに根律儀戒 (indriyaśamvarasīla) が挙げられる。cf.『解脱道論』 T.vol.32.No.1648.p.403bff.
- 18) 「能護根門云何。答如世尊説苾芻當知。諸多聞聖弟子。眼見色已由眼根故。不取其相不取隨好。即於是處能護眼根。由住能護不起世貪。憂惡不善法不隨心生長。彼於眼根能防能守。由斯故説能護眼根。以能護眼根貪瞋癡不起。耳鼻舌身意根亦爾。且説意根者。謂意了法已由意根故。不取其相不取隨好。即於是處能護意根。由住能護不起世貪憂惡不善法。不隨心生長。彼於意根能防能守。由斯

故説能護意根。以能護意根貪瞋癡不起。彼由發起如理思擇。眼見諸色。耳聞諸聲。鼻嗅諸香。舌嘗諸味。身覺諸觸。意了諸法。於六根門能防能等防能遍防。能藏能覆能蔽能寂靜。能調伏能守護。是謂能護根門。」(『集異門足論』 pp.372c19-373a4)

- 19) 「護」と訳される語のいずれかが saṃvara だっとも考えられるが、通常 saṃvara を律儀と翻訳する玄奘が、同義異語ともいえる護 (gupta) をテーマとする教説において、同じ訳語を使用するとは思えない。
- 20) 『集異門足論』において正念・正知は、二法品に「具念・正知」として項目を立てて扱われる(『集異門足論』 p.372a18-24) が、要約すれば、具念は「出離・遠離の善法に依存する、念・隨念・專念・憶念・不忘・不失・不遺・不漏・不失法の性・心明記の性」と説明され、正知は「出離・遠離の善法に依存する、法についての揀択・極揀択・最極揀択・解了・等了・近了・遍了・機點・通達・審察・聰叡・覺・明・慧・行・毘鉢舍那」とされる。
- 21) 「淨戒・淨見」は「具戒・具見」に準ずるとして説明は省略されている。
- 22) ただし「諸所有學戒」等は、三妙行・三清淨では「諸學身(語)業」などとなっている。なお、意妙行・意清淨は、無貪・無瞋・正見と有學意業等である。要するに十善業道と有學等の三業を三妙行・三清淨とするのである。
- 23) 『集異門足論』「三妙行」の解釈において、釈尊の偈を引用して「若修身妙行 語意妙行已 無餘緣礙者 當生天受樂」(p.378b22-23) とあり、身語意の妙行が生天の樂果を招くとする。これは三悪行が地獄の果報を招くと説く (p.378b10-11) のに呼応するが、十業道が業論の中で解釈されていたことを示す。この十善の特性が考察されて「具戒」に位置づけられたのである。十善業道は、初期大乘仏教の戒學とみなされている (cf. 平川 [1990] p.201ff.) が、すでに初期有部論書でも同様の発想があったのである。
- 24) 三寂默は AN.3.120 (vol. I .p.273)、三清淨は AN.3.118 (vol. I . p.271) および 119 (vol. I .p.272)。いずれも身・語は七善業で解



積し、また有学・無学等の区別はまったく示されない。ただし意寂黙は「漏の尽滅により無漏の心解脱・慧解脱を現法において自ら証知し作証し具足していること」と解釈し、119の意清淨は五蓋を知ることと説明し、また118の意清淨は無貪・無瞋・正見である。なお、パーリの三妙行は文脈がまったく異なる。

- 25) 『婆沙論』では、無学の戒蘊について次のように説明される。「云何無學戒蘊。答。無學身律儀語律儀命清淨。謂契經說無學支中。正業即此中身律儀。正語即此中語律儀。正命即此中命清淨。經說。此三總名戒蘊。」(『婆沙論』 p.171c5-8)
- 26) 『集異門足論』(p.432a19-20)に「無漏身業語業及命清淨」という用例がある。これも「諸所有戒」を解釈した言葉であり、同様の地盤に立つ。それ以外に身律儀・語律儀・命清淨が単独で使用される例はない。阿含の類似表現としては、kāyasaṃvaro vacīsaṃvaro ājīvasaṃvaro (AN10.49 (vol.V.p.88)), kusalaṃ kāyakammaṃ kusalaṃ vacīkammaṃ ājīvapārisuddhiṃ (MN78 (vol. II .p.27)). また MN.39 (vol. I .pp.271-284)=『中阿含經』182馬邑經 (T.vol. I . No.26.pp.724c17-725c15)に「身行 (kāyasamācāra) が、清淨で (parisuddha)、明瞭で、開かれた、欠陥のない、抑制された (saṃvuta) ものとなる」と説かれ、同様のことが、語行 (vacīsamācāra)・意行 (manosaṃācāra)・命 (ājīva) についても言われる。これらの経文が源泉となった面もあるであろう。
- 27) 『婆沙論』の解釈は今一つ理解しにくい。「復次別解脱名法。別解脱律儀名隨法。若於此中隨義而行名法隨法行。謂爲求別解脱故。受別解脱律儀。得已隨護無有毀犯。名法隨法行。能安住此名法隨法行者。復次身律儀語律儀命清淨名法。受此名隨法。若於此中隨義而行名法隨法行。謂爲求身語律儀命清淨故。受及受已隨護名法隨法行。能安住此名法隨法行者。問。身語律儀命清淨即是別解脱律儀所攝。何故重說耶。答。前是不分別說今是分別說。前是總說今是別說。有說。前是律儀所攝妙行所攝。非離律儀所攝。今是律儀所攝妙行所攝。亦離律儀所攝。有說。前顯示所發起。今顯示能發起。前爲護所發起故護能發起。今爲護能發起故護所發起。有說。

前爲護果故隨護於因。今爲護因故隨護於果。如因果能作所作亦爾。」  
(『婆沙論』 pp.910c24-911a12)

- 28) 『集異門足論』 p.368a13ff. (意思食)、p.429b22ff. (六思身)、『法蘊足論』 p.483c28 (四静慮)、p.486a13 (四無量) など。後述の【用例13】(註36)も参照。
- 29) 施類と戒類は業であるので問題はないが、修類の慈悲喜捨は業ではない。しかし『集異門足論』(p.392b7ff.)の四無量の解釈によると、「慈悲喜捨およびそれと相應する受想行識とそれの等起の身語業と不相應行」が四無量と呼ばれ、意業(行に所撰)や身語業も含まれている。
- 30) しかし、非律儀非不律儀は律儀の範疇ではない。三律儀に限定される律儀の意味が、初期論書においては確立されていなかったことの証左であろう。
- 31) この場合、別解脱律儀そのものの説明はむしろ「事」である。この福(身語律儀命清浄)と事(別解脱律儀)の関係は、先の【用例6'】の法(身語律儀命清浄)と随法(別解脱律儀)の関係になぞらえることもできる。
- 32) DS原テキストの sarvva, dharmma などの表記は一般的な辞書表記に直し、校訂者が用いたカッコなどの記号は省略し、欠落箇所も原註に示される校訂者の推定をほぼすべて採用し、ダンダの位置は適宜改めた。
- 33) 「無明爲縁造福非福及不動行」(『法蘊足論』 p.506a14). puṇyan api saṃskārān abhisamkaroti avidyāpratyayān / apuṇyān apy āniṃjyān api saṃskārān abhisamkaroti avidyāpratyayān / (DS.p.26). 『瓮喩經』は、SN.12.51 (vol. II .p.80ff.)・『雜阿含經』292 (T. vol.2.No.99.82c18ff.)に相当する。しかし対応經文はかなり異なる。
- 34) 梵本は福行に「有漏 sāsrava」の語を欠き、不動行も単に「四無色 catvāry ārūpyāṇi」とだけある (DS.p.27)。なお『俱舍論』は同種の福業・非福業・不動業の三業について、福業を欲界の善業、不動業を上二界の善業とし (AKBh.p.227.9ff.)、今の場合と異なる。

る。

- 35) 「行縁識」は p.507a24-b5 (DS.p.32) (梵本は省略文)、「名色縁識」は p.508a24-29 (梵本 p.36は前後の解釈をすべて欠く)、「名色縁六処」は p.508c22-27 (DS.pp.39-40)、「名色縁触」は p.509b9-14, DS.p.42、「有縁生」は pp.512c22-513a9 (DS.pp.62-63) (梵本は第二・第三・第四静慮についても説かれる)。「行縁識」以外は『毘婆沙論』の引用はなく、解釈の一つとして示される。「名色縁識」「名色縁触」という不規則な縁起支については、福田 [1993] p.3ff. 参照。ちなみに名色支の解釈では、定中の身語律儀命清浄を色 rūpa、それから生ずる受・想・行・識を名 nāma とし、それら善の名色を原因として色界天に生まれ、識・六処・触がそれぞれ生ずるとする。玄奘訳はいずれも、梵衆天の例示の後、「如説梵衆天・梵輔天。乃至非想非想處天。隨其所應當知亦爾。」と述べ、無色天まで同様としている。梵本は「無想天を含む広果天」までとしており、それ以上は無色天を含めて言及しない。玄奘訳のままでは無色界に色法を認めることになるので、明らかに梵本が本来の記述であり、玄奘訳に錯綜があったものと思われる。なお、この名色解釈の部分では欲界生についても身語業を色、意業を名としており、十二縁起支の名色を後有を引く業とする解釈は特筆すべきである。
- 36) cf. 『集異門足論』 p.506a25-b11,c22-24、DS pp.27-29, pp.29-30. そのうち、無色定に入定中の意業は【用例12】にみたような慣用句によって示される。無色界には身語業は存在しないので意業を当てはめたのである。
- 37) cf. 『法蘊足論』 p.484a5-7「能寂靜惡不業法。及餘雜染。後有熾然。當苦異熟。生老死等諸有漏法。故名靜慮。」色界への生まれは、主に聖者について言われることであり、特に不還の聖者については詳しい(『集異門足論』五法品「五不還」(p.425c28-426a17) 参照)。そのうち上流 (ūrdhvastrota) の不還者は、雑修の静慮によって浄居天を含めた色界天すべて(無想天を除く)に生まれ、色究竟天から般涅槃すると説明される。雑修 (vyavakīrṇa) の静慮とは、

有漏・無漏交えて修せられる静慮である。その際、色界繫である有漏の静慮が生天の業因となるのである。

- 38) 無想有情天の事例がここで同等に扱われているのは、無想定が異生が起こすものであるからであろう。しかし後の有部の完成された法体系では、無想定と無想果はいずれも心不相応行法に属するものであり、そこに心随転の色法である静慮律儀は想定できないし、それら自体が異熟因・異熟果の関係を有するのであって、他の業因を設定する必要はない。したがって、この用例に表われる入定中の身語律儀は、後の静慮律儀そのものではなく、また無想定・無想果も心不相応行法に位置づけられていないように思われる。要するにいずれもが未完成なのである。
- 39) 「身律儀・語律儀・命清浄」の定型句は、『婆沙論』を最後に有部論書からは姿を消す。その『婆沙論』の用例も、『発智論』に既出の語句に注釈したものに過ぎず、積極的に用いたものではない。おそらく、この定型句が使用されなくなったのは、無表業の理論あるいはその分類法が確立した時期と呼応するのであろう。
- 40) 註26に示したように、すでに阿含・ニカーヤに類似表現があるので、定型句が正語・正業・正命に由来するというより、両者が同じ源泉をもつと言った方が正確かもしれない。
- 41) 『婆沙論』 pp.604c22-605a10参照。悪行は三不善根から起こり、妙行は三善根から起こる。その中でも特に貪欲から起こる悪行を邪命に趣く悪行、無貪から起こる妙行を正命に趣く妙行という。
- 42) しかし『発智論』(p.973b20ff.) は、正語・正業を無貪・無瞋・無痴から起こる妙行、すなわち正命の内容も含んだすべての七妙行と解釈しており（『婆沙論』 p.605a9ff.も同じ）、初期論書とは解釈が異なっている。