

説一切有部における *anuśaya*・*kleśa*・*paryavasthāna* の関係
 ——『俱舍論』「随眠品」を中心として——

タン ソウチャイ

I. はじめに

『俱舍論』「随眠品」は、随眠(*anuśaya*)・煩惱(*kleśa*)・纏(*paryavasthāna*)と随煩惱(*upakleśa*)との関係について、二箇所論述する。本品では、まず、随眠が心相応なのか、心不相応なのかを議論する箇所において、「随眠・煩惱・纏の関係」が取り上げられている¹。次に、随煩惱を定義する箇所において、「随煩惱・煩惱・纏の関係」が取り上げられる²。これに対して、『品類足論』では、後者を述べる際に、煩惱は随眠と入れ替わっているので、「随煩惱・随眠・纏」の関係が言及されていることになる。

まず、第一の記述箇所に基づく先行研究は、説一切有部の教義において、随眠・煩惱・纏は、全て同義語であると認めている³。また、西村[1990]は、「煩惱」と「随眠」とは、あらゆる染汚法を総称する場合と、貪・瞋・痴・慢・疑・見のみを指す場合があると考えている⁴。

一方、後者の「随煩惱・煩惱・纏の関係」について、研究者達の見解は分かれている。

まず、桜部建氏は、説一切有部の教学では、随眠に摂せられない諸煩惱法を、随眠すなわち煩惱(*kleśa*)とは別に随煩惱(*upakleśa*)の名の下に摂していると考えている。また、随煩惱をただ煩惱以外の染汚の心所法となし、それを煩惱(六随眠)と相対させて、根本煩惱・枝末煩惱という関係にあるとしばしば理解されているが、説一切有部の煩惱論全体の上から考えても、必ずしもそのように理解しないでよいと主張している⁵。更に、その後、他の著作で、氏は、『俱舍論』では、随煩惱は、煩惱(即ち六随眠)と、それ以外の汚れた心作用であって行蘊に含まれるものとの両者、を意味するから、随煩惱のほうが意味が広く、煩惱をもその中に含めっていると、実質的に修正している⁶。

一方、この視点とは異なって、池田練太郎氏は、世親は随煩惱と煩惱(または随眠)とを性質の異なる法として、より一層対立するように印象づけている、と主張する⁷。同氏は他の論文でも、『俱舍論』「随眠品」においては六随眠が最も根本的な煩惱法、また、それに対して随煩惱が二次的な煩惱法として説かれている、と述べている⁸。更に、同氏はまた、次のようにも説明する。纏は随煩惱に他ならない。そして随煩惱は、随眠から生じる、いわば二次的な煩惱法である。それ故、随眠は根本となる煩惱であり、随煩惱はそれから生じて表面上に現れる、いわゆる現行の煩惱である、と⁹。

以上の研究成果から見ると、前者の「随眠・煩惱・纏の関係」について、それらは、全て同義語であるという点で解釈が一致するため、再検討の余地はないにも思われる。しかし、前者の成果は、後者の「随煩惱・煩惱・纏の関係」に適用されると、煩惱は纏であるとされるため、『品類足論』ないし『俱舍論』における随煩惱に関する定義に不都合が生じることになる。従って、「随眠・煩惱・纏の関係」と「随煩惱・煩惱・纏の関係」を考

察する際には、従来論じられてきた煩惱と随眠、及び煩惱と随煩惱の關係に留まらず、兩記述の中の纏の異同についても検討する必要があると考える。ただし、紙數の關係で、本論考では、その中の「随眠・煩惱・纏の關係」についてのみ考察を行い、他方の「随煩惱・煩惱・纏の關係」については別稿に譲りたい¹⁰。

従来の研究成果によると、原始仏教（阿含・ニカーヤ）において、煩惱(kilesa)とは、心を染汚するもの、または、心を悩ますもの、または、智慧を劣ったものとするものである。その煩惱(kilesa)の同義語として、nivarāṇa, āvarāṇa, akusalamūla, mala, nigha, aggi, khila, bandhana, samyojana, yoga, gantha, ogha, anusaya, āsava, salla, esanā, macchariya, upādāna, jāta, upakilesa, pariyyuṭṭhāna等が使われている¹¹。このように、そもそも、anuśaya・kleśa・pariyavasthānaは単なる同義語に過ぎなかった。

ところが、それらの意味が、説一切有部の教義においては、大きく変化してきた。特に、随眠については、經典に説かれている七随眠に基づいて、六随眠説・十随眠説・九十八随眠説が成立した。その成立過程とその語の語源的な意味については、勝れた研究成果があるので¹²、ここでは論じない。本論考では、前述の二箇所に使われているanuśaya・kleśa・pariyavasthānaの概念と説一切有部の論書における「纏」の変化に着目しながら、それら三者の關係を明らかにしたい。

II. 『俱舍論』「随眠品」におけるanuśaya・kleśa・pariyavasthāna

『俱舍論』「随眠品」において、六随眠（貪随眠・瞋随眠・慢随眠・無明随眠・見随眠・疑随眠）は、貪随眠を、欲貪随眠と有貪随眠との二種類に分けることで、經典では、七随眠として述べられていることを説明した直後に、その随眠の複合語解釈が取り上げられる。各派には、複合語解釈の違いに応じて、煩惱と随眠は同体または別体なのか、随眠は心相応または心不相応なのか、という教義の違いが生じた。

従って、この論議は、あくまでも随眠は心相応行なのか、不相応行なのかという文脈の中に登場するものである。この論点に関しては、加藤純章氏の勝れた研究成果がある¹³。そこで本論考ではこの論議に示されている「anuśaya・kleśa・pariyavasthānaの關係」について考察を進めることにする。

まず、kāmarāgānuśaya（欲貪随眠）を例にすると、その議論の展開は、

①karmadhāraya解釈で、kāmarāgānuśayaとはkāmarāgaがそのままanuśayaなのか、或いは、

②śaṣṭhitatpuruṣa解釈で、kāmarāgānuśayaとはkāmarāgaのanuśayaなのか、

という複合語解釈から始まった。その両者の内で、karmadhāraya解釈を採用すると、kāmarāgaという煩惱はanuśayaと別体ではなく、同性質のものとなる。従って、煩惱は心相応法であるので、anuśayaもまた心相応法に他ならないことになる。次に、もしśaṣṭhitatpuruṣa解釈を採用すると、kāmarāgaという煩惱はanuśayaとは別体となる。そうすると、随眠は、心と離れた（＝心不相応な）ものであることになってしまう(viprayuktānuśaya-prasaṅga, P 278.5)。

以上の両解釈いずれも問題であるのは、前者は經典と、後者はアビダルマ論書と、矛盾することになるからである。即ち、經典において、

この世で、或る者は、欲貪に纏われた(kāmarāga-paryavasthita)心をもって、長く住むことはしない。貪欲纏(kāmarāga-paryavasthāna、欲貪という纏い)が生じているにもかかわらず、後に[そこ(欲貪纏)から]離れ出ることを、彼は正しく知る。彼にとって、その欲貪纏は、力づくで正しく完全に滅せられ、随眠と共に断たれる¹⁴。と述べられているからである。

この經典において、欲貪という纏いは「随眠と共に断たれる」と言われ、欲貪という煩惱法は随眠とは別体であるとされる。従って、karmadhāraya解釈を採用する者は、この經典記述と矛盾することになる。

一方、論書において、次のように述べられている。

欲貪随眠は、三つの感覚機能(喜・楽・捨)と結びついている(=相応する)¹⁵。この引用文に従うなら、随眠は心相応法であるので、未来心相応法である欲貪という煩惱に共通する。従って、śaṣṭhitatpuruṣa解釈を採用すると、この論書の記述と矛盾することになる。

各学派は以上のように、回避困難な矛盾を抱えるいずれかの立場に置かれているが、それぞれ自分の立場を守るために、矛盾回避のための説明を示している。

まず、説一切有部は、煩惱を心相応法と考えているので、karmadhāraya解釈を採用する。そして矛盾を避けるため、次のような説明がなされる。

矛盾はない。「随眠と共に」というのは、「[煩惱の]連続(随縛)¹⁶と共に」という意味[だから]である。或いは、「随眠」という言葉は、經典では、二次的に、「得」を意味して[用いられて]いる。それは例えば「火は苦だ」¹⁷[で「火」が二次的に「苦」を意味している]のと同じである¹⁸。

一方、アビダルマにおいては、「随眠」という言葉は、特質に基づくもの(lākṣaṇika)¹⁹であり、ほかならぬ煩惱のみを意味する、(=「随眠」という言葉は、定義上、煩惱のみを意味して[用いられて]いる)。それゆえ、諸随眠は常に[心と]結びついている(心相応行である)²⁰。

また、説一切有部は、諸随眠は、①心を悩ますから、②覆うから、③善と矛盾するから、という三つの理由で、心相応法であると判断した。即ち、随眠が心不相応行であるなら、随眠は心と関係なく常に現前することになり、善は獲得されることもないはずだが、經典において、

また、この世において、善が獲得されるので、諸随眠は[心から]離れてはいない(心不相応ではない)と[言われている]²¹。

という経証があるので、随眠は心相応行であると考えている。

以上の説一切有部の解釈によれば、「欲貪纏は、随眠と共に断たれる(sānuśayam prahiyate)」というのは、欲貪そのものだけが断たれるのではなくて、欲貪の連続(随縛)、

または、欲貪の「新たな」獲得（得）が共に断たれる、という意味になる。以上の説明により、随眠とは、煩惱の随縛でもあり、煩惱の得でもあることになる²²。

しかし一方でまた、先のアビダルマに関する議論の中では、説一切有部の学説において、随眠という語は、ほかならぬ煩惱を意味するとも述べられている。残念ながら、随眠という語を定義する際に、随眠とは煩惱であるという言明はどこにも見あたらないが、『俱舍論』「随眠品」における随眠に関する議論から見ると、この学説の随眠とは基本的に煩惱に他ならない。随眠が煩惱であるということは、この学派の随眠説に欠かせない定義であると言える。

このように、説一切有部は先の經典を説明する際と、自学派の随眠説を示す場合とで、随眠の意味を分けて扱う。また、後者の説明によれば、随眠とは煩惱であって、煩惱とは心を悩ます全ての染汚法であるが、『俱舍論』「随眠品」において六ないし九十八随眠のみを随眠の実体として述べていることから見ると、説一切有部の随眠は、元来全ての染汚法を意味していたとは考えられない。しかし、単なる九十八随眠のみでは、經典において世尊が説いた全ての煩惱法を包摂することができないこともあって、説一切有部は、一方で、随眠とは全ての染汚法を意味するとする立場に追い詰められることになる。この点については後に譲る。

ところでまた、上述の議論では、纏について、直接には、随眠・煩惱との関係は示されていないとはいえ、欲貪纏とは欲貪であり纏である同一の実体を指し、また、欲貪は煩惱の筆頭であるので、纏もまた煩惱であることが含意されていることになる。すると、前者の經典解釈用と、後者の自学派随眠説用における随眠と煩惱（＝纏）との関係は、それぞれ別体と同体であり、以下のように図示することができる。

図①. 煩惱（＝纏）と随眠の別体関係

図②. 煩惱（＝纏）と随眠の同体関係

可能性①

煩惱（＝纏）

煩惱（＝纏）の随縛＝随眠

随眠（＝纏）＝煩惱

可能性②

煩惱（＝纏）

煩惱（＝纏）の得＝随眠

一方、大衆部²³は、*saṅghitapuruṣa*解釈の立場を取って、煩惱は心相應行であるが、随眠は心不相應行であるとする。また、大衆部は、有部が随眠を心相應行とする三つの根拠、即ち、①心を悩ますから、②覆うから、③善と矛盾するから、ということは、心相應行である煩惱によるのであって、随眠によるのではないと反論した²⁴。その主張を図にすると、次の通りである。

図③. 煩惱（＝纏）と随眠の別体関係

煩惱（＝纏）		随眠
（心相應）		（心不相應）

他方、経量部は、*saṅghitapuruṣa*解釈の立場を取るにもかかわらず、その随眠は心相應行

如契經說：「於此所生無量種類惡不善法，無餘永滅，并隨縛斷」，此意亦顯「并隨眠滅」。是故，隨眠即欲貪等，非隨界等。其理善成³⁵。

一方，前述した三学派の主張について，ヤショーミトラは次のようにまとめる。

ヴァイバーシカの教義によれば，纏がそのまま随眠である。犢子部の教義によれば，得が随眠である。經量部の教義によれば，種子が〔随眠〕である³⁶。

この中の説一切有部の主張は，まさに自学派随眠説に適用する随眠の意味と言える。ここから，説一切有部の教義では，随眠・纏・煩惱を同義語と見なしていると言える。

また，同論書では，次の註釈が見られる。

《「随眠と共に」とは「随縛と共に」という意味である》ということは，欲貪の随縛が「随眠」という語をもって説かれたのである。更に，連続（随縛）とは，他の煩惱の生起を後押しするものとして存続することである。或いは，「随眠」とは，引き続き働くことである。「随眠と共に断たれる」とは，〔欲貪等の〕煩惱が再び生じない，という意味である³⁷。

《或いは，「随眠」という言葉は，經典では，二次的に〔「得」を意味している〕のである》。「比喩的用法の上に生じるもの」が「二次的な意味を持つもの」である。何に対して，二次的な意味を持つのか，というなら，答える。得に対してである。「随眠」という語は一次的な用法では纏を意味して用いる。しかし，「比喩的に」は，「得」を〔意味する〕。それ（得）は，随眠の原因であるからである³⁸。

このように，『俱舍論』に従って，*Sphuṭārthā*は，經典における随眠の意味は煩惱の随縛，または，煩惱の得であると解釈しながら，自学派の随眠の一次的な意味はあくまでも煩惱を意味するに他ならないという。

しかし，『俱舍論』でも，また*Sphuṭārthā*でも，經典解釈用の随眠の意味は，前述した經典以外に，どんな經典に適用できるのかについては言及されていない。それがもとで，他の經典における随眠という語の意味を煩惱の得と他学派が解釈し，批判を引き起こすことになった。その困惑ぶりは『順正理論』において示されている。

由此已遣於因假立。謂經但說「有隨眠」言，寧知說因非隨眠體？又，隨眠體爾時無故，不應於「有」立「非有」名，故知「隨眠」即「欲貪」等。於自相續隨增眠故。然我今釋『大母經』³⁹中，「欲貪隨眠」即「欲貪體」，非此意辯諸「隨眠得」。欲貪隨眠所隨增者是「隨縛」義⁴⁰。

佛觀有情意樂差別，於諸煩惱立種種名，如一「欲貪」說名欲漏、欲取、欲扼、欲貪隨眠、欲瀑流、貪欲蓋、愛結等種種名⁴¹。

このように，同じく随眠とされるものについて，時には煩惱法そのものであり，時には随眠の得であると述べられている。

以上の考察によれば，説一切有部の教義では，經典解釈用と自学派随眠説用に，随眠と

いう語の意味が使い分けられている。前者の場合、随眠とは煩惱（＝纏）の随縛と、煩惱の得とを意味している。後者の場合、煩惱・随眠・纏は同義語であると見なされる。しかし、前者の經典解釈用の使用範囲が示されていないため經典解読に困難を生じたことが、『順正理論』に示されている。

ところで、以上の議論では、説一切有部に特有の八纏または十纏との関係は全く言及されていない。従って、纏と八纏または十纏との異同は、説一切有部の教義の背景にある前提になっていると思われるので、以下では、説一切有部の教義における纏全般の用い方を考察してみたい。

IV. 説一切有部における纏の概念

『法蘊足論』から『大毘婆沙論』に至るまで、『識身足論』を除いた論書において、「纏」の用法には、二つの共通用法が見られる。まず、

①煩惱そのものを指す。それは、例えば次のようである。

「貪火」云何？答：……又，由「貪愛纏」爲緣故，長夜領受不可愛、不可樂、不可欣、不可意異熟果，是謂「貪火」。

「瞋火」云何？答：……又，由「瞋恚纏」爲緣故，長夜領受不可愛、不可樂、不可欣、不可意異熟果，是謂「瞋火」。

「癡火」云何？答：……又，由「愚癡纏」爲緣故，長夜領受不可愛、不可樂、不可欣、不可意異熟果，是謂「癡火」⁴²。

この用法では、「纏」という語は単に煩惱そのものを指すと思われる。この「纏」の意味は、『品類足論』の次の定義通りである。

「煩惱法」云何？謂若法是纏。(『品類足論』26, 715c, 16)

「纏法」云何？謂若法是煩惱。(『品類足論』26, 715c, 21)

「非纏法」云何？謂若法非煩惱。(『品類足論』26, 715c, 21-22)

②「結・縛・随眠・随煩惱・纏」という形で述べられる。それは、例えば次のようである。

問：何故名「力」？答：以因此力，依此力，住此力，能斷、能碎、能破一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏，故名爲「力」⁴³。

この句の意味や定義等については、『集異門足論』では全く言及されていないが、『法蘊足論』では、それらは「法処」の一部と見なされていることが分かる⁴⁴。しかし、結・縛・随眠・随煩惱・纏は、それぞれ単に煩惱の同義語として使われているかどうか、これら両論だけからは判断できない。一方、『識身足論』では、過去・現在・未来における諸法の性質を観じることから過去・現在・未来の諸法を実在としてあると論証する際に、その諸法の性質は、善・不善の分類の他に、「結・縛・随眠・随煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知」またはそれらの逆によって分類される⁴⁵。その分類から見ると、結・縛・随眠・随煩惱・纏は同義語ではないことが分かるが、しかし、これ以上の意味確認は困難である。

そして、『品類足論』に至ると、同じその句は、心所法の一部として述べられ、それぞ

れの分類または定義が説かれている。その句の内、まず、結とは九結、即ち愛結・恚結・慢結・無明結・見結・取結・疑結・嫉結・慳結である。また、その九結の内、慢結とは七種類の慢、即ち慢、過慢、慢過慢、我慢、増上慢、卑慢、邪慢であり、見結とは有身見・辺執見・邪見であり、取結とは見取・戒禁取である。(大正26, 693a, 27-693b, 27)

次に、縛とは貪縛・瞋縛・痴縛という三縛である。(大正26, 693b, 27-28)

また、随眠とは、七随眠、即ち欲貪随眠・有貪随眠・瞋随眠・慢随眠・無明随眠・見随眠・疑随眠である。また、それらの随眠は三界・五種類の断・細分種類(見を有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁見の五つに細分すること)によって区別されることも述べられている。(大正26, 693b, 28-693c, 18)

更に、説一切有部の随煩惱の定義と、纏の分類が初めて記述されている。それらの記述は、次のようである。

「随煩惱」云何？謂諸「随眠」亦名「随煩惱」。有「随煩惱」不名「随眠」，謂除随眠，諸餘染汚行蘊心所。(大正26, 693c, 18-20)

「纏」有八種，謂？沈、掉舉、睡眠、惡作、嫉、慳、無慚、無愧。(大正26, 693c, 20-21)
このように、『品類足論』の解釈によれば、結・縛・随眠・随煩惱・纏は、煩惱一般を指すのではなく、それぞれに固有の定義があるという⁴⁶。

また、『発智論』は、纏については言及していないが、『大毘婆沙論』は、初めて十纏説に言及している。即ち、十纏とは、上述した八纏に、忿(krodha)と覆(mrakṣa)を加えたものである⁴⁷。また、それら十は、随眠から生じるとも示されている⁴⁸。

そして、その後、『品類足論』「弁五事品」で初めて述べられた八纏説は、『阿毘曇心論』・『阿毘曇心論経』に継承される⁴⁹。一方、『大毘婆沙論』で初めて述べられた十纏説は、『雜阿毘曇心論』・『阿毘曇甘露味論』・『入阿毘達磨論』に継承される⁵⁰。

その内、まず、『阿毘曇甘露味論』では、「十小煩惱」とは纏であると述べられている⁵¹。そして、『阿毘曇心論』では、纏の分類を述べるために、八纏を述べるのではなく、随煩惱を説明するために、その八を述べている。そして、同じその八は纏であると明言した。ここで、初めて纏と随煩惱との関係が明確に結ばれた。また、それら纏は随眠から生じるものであることも示されている。この記述は『阿毘曇心論経』にそのまま継承される。『雜阿毘曇心論』では、『阿毘曇心論』・『阿毘曇心論経』に述べられた八纏が十纏とされた以外、他の内容はその両論書と同様である⁵²。また、八纏説が了承していることを示すように、「ある者は忿・覆が随眠を本質とするとし、纏が八つあると考えている」⁵³と述べている。

このように、それら論書時代を経て、八纏説と十纏説が生まれ、また、纏とは「十小煩惱」であるという説と、随煩惱であるという説が生まれた。

そして、『俱舍論』に至ると、ヴァスバンドウは両説の勝劣について論評することなく、八纏も十纏も纏として取り上げた。この扱いは『順正理論』・『顕宗論』にも見られる⁵⁴。しかし、これら『俱舍論』・『順正理論』・『顕宗論』の論書時代には、纏は随煩惱の同義語ではなく、随煩惱の一種類となった。これは随煩惱に対する定義が違った結果であると思われる⁵⁵。

ところで、それら十纏と煩惱とはどのような関係にあるのか。それについては、『俱舍論』において、随煩惱の定義が述べられた直後と、八纏・十纏が説明される直前に、次のようにはっきりと示されている。

煩惱も纏である。なぜなら、「欲貪という纏を縁とする苦 [を感受する]」と、ストラにおいて述べられているからである⁵⁶。

ほぼ一致する文章が『順正理論』・『顕宗論』にも見られる。

論曰：根本煩惱亦名爲纏，經說：「欲貪纏爲縁」故。若異此者，貪等云何可得名爲圓滿煩惱？

然諸論者離諸隨眠，就勝說纏或八或十。謂『品類足』說有八纏。毘婆沙宗說纏有十。

即於前八更加忿、覆。如是十種繫縛含識，置生死獄，故名爲「纏」。

或十爲因起諸惡行，令拘惡趣，故名爲纏⁵⁷。

『順正理論』・『顕宗論』によれば、煩惱の特質を完全に備えているもののみが煩惱（＝随眠＝根本煩惱）にしてまた随煩惱とも呼ばれ、煩惱の特質を完全に備えていないものは随煩惱とのみ呼ばれる⁵⁸。そして、欲貪は煩惱の特質を完全に備えている煩惱法であると考えられている以上、欲貪纏（欲貪という纏い）とは、欲貪であり纏である同一実体を指しているのだから、その同一実体こそが、煩惱の特質を完全に備えているものになる。逆に、その同一実体が、煩惱の特質を完全に備えているものでないなら、その欲貪というものは、煩惱とは言えなくなる。なぜなら、煩惱の特質を完全に備えていないものは煩惱ではなく、随煩惱であるからである。それ故、煩惱（＝随眠＝根本煩惱）も纏であると言われている。

ところで、説一切有部の八纏・十纏は、根本煩惱に含まれない、完全な煩惱の特質を備えていないものであるのだから、衆賢は、それは、説一切有部の諸論者が特別の意味で、纏を、八または十と説いたとする。その八または十を纏と名付けたのは、それらが有情を生死に繋ぐ、または、それらが諸悪行を生じさせて有情を悪趣に結びつけるからである。

また、『*Sphuṭārthā*』にも『俱舍論』が述べている経証が見られる。しかし、その経証を挙げる目的は異なる。その文脈は次のようである。

《更に、それらの同じ随眠は、[結ないし]纏(*pariyavasthāna*)の区別によって、五種類に細分して説かれた》と[ある]。《それらの同じ随眠》とは、[三]漏等（＝四縛流・四軛・四取）の区別によって四種類として説かれたものである。[それらは、] 經典とアビダルマにおいて、《結(*saṃyojana*)・縛(*bandhana*)・随眠(*anuśaya*)・随煩惱(*upakleśa*)・纏(*pariyavasthāna*)の区別によって、更に、五種類に細分して説かれた》。

【反論】しかし、随眠に含まれていない無慚等という纏が提示されているのに、どうして「随眠とは纏である」と言われるのか。

【答】確かにそれ（随眠）とは別の[諸々の纏がある]。しかし、[随眠とは]別でないもの（＝随眠と同じもの）も認められる。なぜなら、[次のように]言うであろうから。「煩惱も纏である。なぜなら、『欲貪という纏を縁とする苦 [を感受する]』とストラにおいて述べられているからである」と⁵⁹。

以上の議論は、結論から言うと、随眠とは、煩惱であり、纏であると主張するものであるが、その議論の発端は、説一切有部の九十八随眠説に、八または十纏が含まれていないために、經典またはアビダルマが説く煩惱法を撰することができないことにある⁶⁰。その解決法として、説一切有部は、随眠とは煩惱でもあり、纏でもあるというように随眠の意味を拡大した。この措置により、随眠も纏も、全ての染汚法を意味するようになった。

更に、『順正理論』・『顯宗論』において、随煩惱を定義する箇所に、

それゆえ、諸煩惱は結・縛・随眠・随煩惱・纏の意味を持つと言われる⁶¹。

と述べられていることも、同じく随眠と纏とが全ての染汚法を意味することを指している。

以上の記述から見ると、説一切有部に特有の八または十纏説は、従来の纏を煩惱とする經典の定義に適用すると、不適切となることが明白である。この不都合を避けるため、纏とは煩惱であるという經典の定義そのものは固持することになった。このように、説一切有部においては、一方で八纏ないし十纏という新しい纏の説が成立したとはいえ、經典と矛盾することを怖れて、せつかくの新説も中途半端に終わったと言えよう。

V. 結論

説一切有部の教義における随眠説から見ると、随眠とは六随眠ないし九十八随眠にほかならない。しかし、同学派の論書では、それと異なる意味を持つ随眠が見られる。まず、大きく分けるなら、随眠とは、自学派の六ないし九十八随眠と、經典に説かれる全ての煩惱法を包摂するものである。しかし、前者の適用は更に限定づけられることになった。両者について次のように纏めることができる。

①随眠が、心相応行法であることを主張する際に、「煩惱は随眠と共に断たれる」という經典の言葉との矛盾を回避するために、説一切有部は、一方で、随眠を、煩惱の随縛または煩惱の得であるとの説明を与えるに至った。しかし、他方でまたこの説明は、本来の六随眠ないし九十八随眠説に適用するには無理があるので、同派は、随眠の定義上の意味であるとして、随眠とは煩惱であり、纏であるとする立場を保持した。このように、説一切有部の論書では、同じ随眠の語が經典解釈用と自学派本来の随眠説用の区別により使い分けられる結果となった。しかしながら、その經典解釈用の「随眠」の定義の適用範囲が示されないため、随眠の意味に関する困惑が生じていた。この点は、『順正理論』に顕著である。

②単なる九十八随眠では、經典に説かれる全ての煩惱法を包摂することができないため、經典の煩惱法を広く包摂するために、随眠は、全ての染汚法を意味することになった。

一方、従来の經典または初期の説一切有部の論書では、纏という語は、単なる煩惱法を指すものとして使われていた。しかし、『品類足論』に八纏が登場して以来、説一切有部に特有の「纏」の説が成立した。それは、後の『大毘婆沙論』では、十纏となった。両説は、二つの論書の流れの中で継承されていったが、『俱舍論』以降、両説は並列して説かれるようになった。ただし、この新たな纏の説は、時と共に、十小煩惱法、随煩惱、或いはまた随煩惱の一部を意味するとされ、厳密に規定されることになったが、従来の煩惱法を纏とする經典と矛盾することを怖れたこともあって、新説は、旧説を越えた独創的な意義を持

つ説へと展開することはなかった。

以上のように、説一切有部の教義では、煩惱・随眠・纏は同義語であるという立場を保持しながらも、随眠は、煩惱の随縛ないし煩惱の得を意味するという解釈が並存した。また纏についても、煩惱(＝随眠)と同義であるという立場を固持すると共に、時代が下がるにつれて、それは、十小煩惱法、随煩惱、随煩惱の一部を意味するという限定された用法が生まれるに至ったのである。

〈略号及び使用テキスト〉

- Cd Zhen Di's Chinese translation of the *Abhidharmakośabhāṣya* (真谛訳『俱舍論』, 大正29, No. 1559).
- Cz Xuan Zang's Chinese translation of the *Abhidharmakośabhāṣya* (玄奘訳『俱舍論』, 大正29, No. 1558).
- D Swāmī Dwārikādās Śāstri ed., *Abhidharmakośa & bhāṣyam of Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Varanasi: Bauddha Bharati, 1987. (D refers only to the portion of the *Abhidharmakośa & bhāṣya*).
- G V. V. Gokhale ed., "The Text of the *Abhidharmakośakārikā* of Vasubandhu", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 22, 73-102, 1946.
- Ms Photographic reproduction of the manuscript of the *Abhidharmakośabhāṣya* photographed by Rāhula Sāṅkṛtyāyana discovered in Nōr Monastery.
- P P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975 (2nd edition).
- Td Tibetan translation of the *Abhidharmakośabhāṣya* (sDe dge edition, Tohoku 4090).
- Tp Tibetan translation of the *Abhidharmakośabhāṣya* (Peking edition, Otani 5591).
- Yd See D. (Yd refers only to the portion of the *Sphuṭārthā*).
- Yw U. Wogihara ed., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1989 (3rd edition).

(注記)

¹ P 277.19-279.4.

² P 312.4-314.3.

³ 三友健容 [1973] 36(L); 西村実則 [1974] 151; 佐々木現順 [1975] 121.

一方、野口真戒氏は、同記述に基づいて、前三論文とは異なって、煩惱と随眠との関係のみを考察する。その結果でも、説一切有部では煩惱と随眠とは全く同一のものだと氏は考えている。(野口真戒 [1986] 41)

⁴ 西村実則 [1990] 268, 274.

⁵ 桜部建 [1955] 28-29.

⁶ 桜部建 [1996] 141.

⁷ 池田練太郎[1979] 131-132.

⁸ 池田練太郎 [1980] 210.

⁹ 池田練成[1980] 48-49(L).

¹⁰ タンソウチャイ[2001].

¹¹ 桜部建[1955] 28-29; 中村了権[1969] 173-174; 西村実則[2000] 118; 池田練成[1980] 39(L).

¹² 桜部建[1955], 池田練成[1980], 加藤純章 [1990]を参照.

¹³ 加藤純章[1990].

¹⁴ "ihaikatyo na kāmarāga-paryavasthitena cetasā bahulam viharati / utpannasya kāmarāga-paryavasthānasyottara-nihsaraṇam(D, Yw, Yd; paryavasthānasyottari-nihsaraṇam P; paryavasthānasyottari-nihsaharaṇam Ms) yathābhūtam prajānāti / tasya tat-kāmarāga-paryavasthānam sthāmaśaḥ samyaktva-samavahataṃ sānuśayaṃ prahiyata" iti / (P 278.2-4)

この引用文の出典は、MN I *Mahā-māluṅkya-sutta* (434.19-22)であるが、対応する漢訳である『中阿含經』第205經「五下分結經」(大正1, 779b, 13-15)には、sānuśayaṃ prahiyateの訳文が見あたらない。

¹⁵ "kāma-rāgānuśayas tribhir indriyaḥ samprayukta" iti / (P 278.5-6)

第六愛身及欲[貪]、有貪、慢隨眠三根(與喜、樂、捨)相應、除苦、憂根。(『発智論』大正26, 931b, 10-11)。「如本論說欲貪隨眠與喜、樂、捨三根相應。」(『俱舍論記』(普光著)大正41, 292a, 12-13)。

¹⁶ anubandhaḥ punaḥ kleśāntarasyotpadānukūlyenāvasthānam / anuvṛttir vānuśayaḥ / sānuśayaṃ prahiyate / na punar anuvartate saṃkleśa ity arthaḥ / (Yw 443.9) (更に、連続(随縛)とは、他の煩惱の生起を後押しするものとして存続することである。或いは、「随眠」とは、引き続き働くことである。「随眠と共に断たれる」とは、煩惱が再び続いて生じることはないという意味である。

「毘婆沙師通經。經言「并隨眠斷」者、不但斷貪欲體、并貪相應、所緣隨縛亦斷故。」(『俱舍論記』(普光著)大正41, 292a, 19-21)。

¹⁷ 如火等中立苦等想。(『俱舍論』(玄奘訳) 29, 98c, 21)。

¹⁸ nāsti virodhaḥ / sānuśayaṃ sānubandham ity arthaḥ / aupacāriko vā sūtre 'nuśaya-śabdaḥ prāptau / yathā duḥkho 'gnir iti / (P 278.7-8)

「或經於「得」假說「隨眠」，不但斷「貪」，并「貪得」亦斷。「得」非隨眠，生隨眠故，假說「隨眠」。猶如火等能生苦等故，於火等中立苦等名。」(『俱舍論記』(普光著)大正41, 292a, 24-27)。

¹⁹ ヤシヨミトラは、この「特質に基づくもの(lākṣaṇika)」という語について次のように解釈している。

《特質に基づくもの(lākṣaṇika)》とは、特質において生じるもの、或いは、特質によって明らかになるものである。(lakṣaṇe bhavo lakṣaṇena vā dīpyati lākṣaṇikaḥ / (Yw 443.15)。

²⁰ lākṣaṇikas tv abhidharme kleśa evānuśaya-śabdaḥ / tasmāt samprayuktā(Ms, D, Yw, Yd; samyuktā P) evānuśayāḥ / (P 278.8-9). また、注30を参照。

²¹ "kuśalasya copalambhād aviprayuktā ihānuśayāḥ(Ms, D, Yw, Yd; atha ihānuśayāḥ P)" iti / (P 278.15-16)。

²² 『品類足論』以来、随眠とは、微細・随増・随遂・随縛であるという定義が諸論書において見られる。その随縛について、『大毘婆沙論』では、随眠が随縛と説かれるのは、①相續身は常に随眠の得*に縛られる、②その得の力が強い(習気堅牢)、③その得は未来に随

眠の生起をもたらす、④その未来に生起する随眠は、相応に基づいて随増する随眠（相応縛）である、⑤「得随眠」と呼ばれる「得」は心相応法ではない、という点から定義される、と述べられている。このように、五つの理由によって、随眠は随縛と言われるが、上述の議論における随縛とは、対象因（所縁）に基づいて随増することと、相応に基づいて随増することであるので、両箇所の随縛という語の意味に差異がある。従って、議論における随縛という語は随眠の定義における随縛と同義ではないと思われる。（*説一切有部の学説において、六ないし九十八随眠とされるものは煩惱法に他ならないので、随眠の得とは煩惱の得であると思われる。）（『品類足論』（大正26, 702a, 24-26）；『大毘婆沙論』（大正27, 257a, 26-257c, 4）；加藤宏道[1982] 44）。また、随眠の定義について、諸論書には、若干錯綜がある、と加藤宏道氏は指摘する。

²³ 真諦訳では「經部師説此義非證。」（大正29, 253a, 12）という文が見られるが、普光注では「大衆部等責。」（大正41, 292b, 3）とされている。

²⁴ P 278.11-13.

²⁵ P 278.18-24.

²⁶ 加藤純章[1976] 60.

²⁷ 『順正理論』（大正29, 597c, 9-10）.

²⁸ 『順正理論』（大正29, 597c, 17-18）.

²⁹ 『順正理論』（大正29, 597c, 18-22）.

³⁰ 如契經説：「有色隨眠。若覺，若思便隨增故。」（『順正理論』大正29, 597c, 24-25）.

³¹ 『順正理論』（大正29, 597c, 21-26）.

³² 謂有經言：「【問】汝今何故喬答摩所修梵行耶？【答】爲求斷故。【問】求斷何法？【答】斷貪、瞋、癡及三結等。」（『順正理論』大正29, 598a, 1-3）。同箇所で、この經典の「貪・瞋・癡及び三結等が断たれる」という記述は「欲貪纏は随眠と共に断たれる」と述べる經典の記述とは矛盾していることも、衆賢によって指摘されている（『順正理論』大正29, 598a, 6）.

³³ 『順正理論』（大正29, 597c, 26-27）.

³⁴ 又即彼經言：「并隨眠斷」者，顯欲貪纏無餘盡義。謂斷八品修所斷時，一品隨眠猶能隨縛。爲顯體斷説「正遣除」。「并隨眠斷」言顯隨縛皆盡。（『順正理論』大正29, 598c, 10-12）.

³⁵ 『順正理論』（大正29, 598c, 13-16）.

³⁶ vaibhāṣika-nayena paryavasthānam evānuśayaḥ / vātsiputriya-nayena prāptir anuśayaḥ / sautrāntika-nayena bijam / (Yw 442.28-29).

³⁷ *sānuśayaṃ sānubandham ity arthaḥ** iti/ kāma-rāgasyānubandho 'nuśaya-śabdenoktaḥ / anubandhaḥ punaḥ kleśāntarasyoṭpādānukūlyenāvasthānam / anuvṛttir vā anuśayaḥ / sānuśayaṃ prahīyate na punar anuvartate samkleśa ity arthaḥ / (Yw 443.8-11). (*Ywは、arthādとなつてゐるが、ここでは、『俱舍論』本文の写本によつて訂正した。(arthaḥ Ms, P, Cd; arthād D, Cz(-故), Td(don yin pa'i phyir), Tp(don yin pa'i phyir), Yw, Yd).

³⁸ *aupacāriko vā sūtre 'nuśaya-śabdah / upacāre bhava aupacārikaḥ / kutrāupacārika ity āha / prāptau / mukhya-vṛttyā paryavasthāne 'nuśaya-śabdo vartate / upacāreṇa tu prāptau / tasyānuśaya-hetu-bhāvāt / (Yw 443.11-13).*

³⁹ 以契經説：「幼穉童子嬰孩眠病，雖無染欲而有欲貪隨眠隨增。」『順正理論』（大正29, 597c, 1-3）。この經典の出典は不明だが、後に『大母經』とされている。（赤沼智善[1937] 1062, n. 17）.

⁴⁰ 『順正理論』（大正29, 598c, 1-7）.

⁴¹ 『順正理論』（大正29, 599b, 10-13）.

⁴² 『集異門足論』（大正26, 384c, 27）。また『集異門足論』（大正26, 421c, 6）、『法蘊足論』（大正26, 497a, 6; 506a, 24; 507a, 9; 511b, 3; 512c, 10）、『品類足論』（大正26, 702b, 15）、『発

智論』(大正26, 928b, 6; 1023c, 18), 『大毘婆沙論』(大正 27, 113a, 23; 226b, 17)等を参照.

⁴³ 『集異門足論』(26, 372b, 12; 394a, 20; 425c, 25). また『集異門足論』(大正26, 367a, 26; 383a, 4), 『法蘊足論』(大正26, 481a, 5; 500c, 12; 512b, 13), 『識身足論』(大正26, 531b, 16-532c, 29), 『品類足論』(大正26, 717b, 16; 719a, 26; 719b, 3), 『発智論』(大正26, 1022b, 19-1022b, 22), 『大毘婆沙論』(大正 27, 243c, 27; 934b, 16; 934a, 26)等を参照.

⁴⁴ 『法蘊足論』(大正26, 500c, 19-20).

⁴⁵ 『識身足論』(大正26, 531a, 27-532c, 29).

⁴⁶ 以上のような解釈は『俱舍論』と一致している(P 309.1-313.8).

⁴⁷ 『大毘婆沙論』(大正27, 242b, 22-25).

⁴⁸ 『大毘婆沙論』(大正27, 245c, 24-29).

⁴⁹ 『阿毘曇心論』(大正28, 817b, 10-14); 『阿毘曇心論経』(大正28, 847b, 1317). また、『品類足論』「弁五事品」の別本と思われる『阿毘曇五法行経』(大正28, 1000c, 5-8)と『薩婆多宗五事論』(大正28, 997b, 12-14)においても八纏説が述べられている(西村実則[1983] 9). その中に、「纏」の相応語は、『阿毘曇五法行経』では「従起」, 『薩婆多宗五事論』では「纏繞安住」, とされている.

⁵⁰ 『大毘婆沙論』大正27, 242b, 22-25; 『雑阿毘曇心論』(大正28, 904a, 22); 『阿毘曇甘露味論』(大正28, 972b, 16-17); 『入阿毘達磨論』(大正28, 984b, 6-7).

⁵¹ 「十小煩惱是説纏。一、瞋(=忿), 二、自罪怖(=覆), 三、睡, 四、眠, 五、調(散乱, 掉挙), 六、戲(後悔, 悪作), 七、慳, 八、嫉, 九、無慚, 十、無愧。」(『阿毘曇甘露味論』大正28, 972b, 16-17). また, 別の箇所では, 「十煩惱大地」を述べた直後に, 「十小煩惱地」という煩惱法が述べられている. 即ち, 「十小煩惱地」, [謂] 瞋、優波那、不語、波陀舍、摩夜、舍恥、慳、嫉、慢、大慢。」(『阿毘曇甘露味論』大正28, 970b, 29-970c, 1). 両者の分類は一致していないので, 「十小煩惱」は, 「十小煩惱地」ではないことが分かる. しかし, 「小煩惱」という語は, 以上の箇所以外には使われていないので, サンスクリット原語の推測は困難であろう.

⁵² 『阿毘曇心論』・『阿毘曇心論経』・『雑阿毘曇心論』で使われる随眠・随煩惱・纏の対応語は次の通りである.

論書名	『阿毘曇心論』	『阿毘曇心論経』	『雑阿毘曇心論』
対応語			
随眠	使	使	使
随煩惱	上煩惱	起煩惱	上煩惱
纏	使垢	纏	纏

⁵³ 「或有欲令是使性, 彼記有八纏。」『雑阿毘曇心論』(大正28, 904c, 24-25).

⁵⁴ 『順正理論』(大正29, 646a, 8); 『顕宗論』(大正29, 907b, 9).

⁵⁵ この論点については, 他の論文に譲る.

⁵⁶ kleśo 'pi(Cd(煩惱亦), Cz(根本煩惱亦), Td(nyon mongs pa yang), Tp(nyon mongs pa yang); kleśāpi Ms 訂正後, kleśāpi hi Ms 訂正前; kleśā apīhi P, D) paryavasthānam, kāma-rāga-paryavasthāna-pratyaya-duḥkham iti sūtre vacanāt / (P 312.10). 一方, *Sphuṭārthā*は, この文を他の箇所において引用している(注59を参照). また, この引用文の出典は『雑阿含経』第977経(大正2, 253a, 9-10)と『別訳雑阿含経』第211経(大正2, 452c, 1-3)であるが, 対

応するパーリ語経典(SN IV, XXXVI.21 *Sivaka*, 230.1-231.15)には、この引用文は見当たらない。

⁵⁷ 『順正理論』(大正29, 646a, 6-12); 『顯宗論』(大正29, 907b, 7-13)。

⁵⁸ 有古師言：「若法不具滿『煩惱』相名『隨煩惱』。如月不滿，得『隨月』名。」然諸隨眠名爲煩惱，即此(=隨眠)亦得「隨煩惱」名。以是(=隨眠)圓滿煩惱品故。由此，故說即諸「煩惱」有結、縛、隨眠、隨煩惱、纏義。所餘染汚心所行蘊隨煩惱起，隨惱心故，得「隨煩惱」名，不得名「煩惱」。以闕圓滿煩惱相故。(『順正理論』大正29, 645b, 22-28; 『顯宗論』大正29, 907a, 20-26)。

⁵⁹ *ta evānuśayāḥ punar yāvat paryavasthāna-bhedena pañcadhā bhittvoktā iti / ta evānuśayā āsraṇādibhedena caturdhoktāḥ / saṃyojana-bandhanānuśayopakleśa-paryavasthāna-bhedena punaḥ pañcadhā bhittvoktāḥ sūtre 'bhidharme ca / nanu cānuśaya-vyatiriktāny āhrikyādini paryavasthānāni nirdīśyante / katham idam ucyate "anuśayā eva paryavasthānāni" iti / satyaṃ bhavanti tadvyatiriktāni / avyatiriktāny api tv iṣyante / tathā hi vakṣyati / kleśo 'pi* paryavasthānam / kāmarāga-paryavasthāna-pratyayaṃ duḥkhaṃ pratisaṃvedayata iti sūtre vacanād iti / (Yw 489.1-8) (*Ywは、kleśo 'pi hiとなっているが、ここでは、『俱舍論』本文の写本によって訂正した。注56を参照。)*

⁶⁰ このような過失は、『俱舍論』に述べられる「同じそれら(六ないし九十八)随眠は、スートラにおいて、世尊によって三漏として説かれた」という記述にも当てはまる。即ち、随眠を三漏として考えると、その三漏(欲漏・有漏・無明漏)の内、欲漏とは、九十八随眠説の中の欲界に属す三十一随眠と十纏である。しかし、九十八随眠には纏が含まれていないので、十纏を含む三漏は随眠として説かれるべきではない。(P 306.2-3; 306.6-307.1)。

⁶¹ その前後の文脈を理解しやすくために、全文を次に引用する。

隨眠既已説，隨煩惱云何？

頌曰：隨煩惱此餘 染心所行蘊

論曰：能爲擾亂故名「煩惱」。隨諸煩惱轉，得「隨煩惱」名。

有古師言：「若法不具滿煩惱相名『隨煩惱』。如月不滿，得『隨月』名。」

然諸隨眠名爲煩惱，即此(=隨眠)亦得「隨煩惱」名。以是(=隨眠)圓滿煩惱品故。由此，故說即諸「煩惱」有結、縛、隨眠、隨煩惱、纏義。所餘染汚心所行蘊隨「煩惱」起，隨惱心故，得「隨煩惱」名，不得名「煩惱」。以闕圓滿煩惱相故。(『順正理論』大正29, 645b, 19-28; 『顯宗論』大正29, 907a, 17-26)。

〈参考文献〉

- 赤沼智善 [1937] 「『順正理論』和訳」『国訳一切経』毘曇部29, 東京：大東出版社。
- 池田練成 [1980] 「〈百八煩惱〉説成立の意義」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』12, 36-52(L)。
- 池田練太郎 [1979] 「『俱舍論』随眠品における煩惱論の特質」『仏教学』7, 119-140。
- [1980] 「不定法(anīyatā dharmāḥ)の概念——『俱舍論』作者の意図——」『印度学仏教学研究』56(28-2), 207-211。
- 加藤宏道 [1982] 「随眠のはたらき」『仏教学研究』38, 28-58。

- 加藤純章 [1990] 「随眠——*anuśaya*——」『仏教学』28, 1-32.
 [1976] 「経部師シュリーラータ（一）」『仏教学』1, 45-65.
- 桜部建 [1955] 「九十八随眠説の成立について」『大谷学報』127(35-3), 20-30.
 [1996] 『存在の分析〈アビダルマ〉』（仏教の思想2）1969初版，東京：角川書店，1967年初版（東京：中央公論社）.
- 佐々木現順 [1975] 「煩惱の本質」『煩惱の研究』，東京：清水弘文堂，72-128.
- タンソウチャイ [2001] 「説一切有部における*upakleśa*・*kleśa*・*pariyavasthāna*の関係——『俱舍論』「随眠品」を中心として——」（『仏教文化研究論集』5に所収予定）.
- 西村実則 [1974] 「*kleśa*と*anuśaya*」『印度学仏教学研究』45(23-1), 150-151.
 [1983] 「有部の法体系における善法——大善地法考——」『大正大学総合仏教研究所年報』5, 1-22.
 [1990] 『『俱舍論』にみる「煩惱」「随眠」「随煩惱」』『印度学仏教学研究』76(38-2), 268-274.
- 野口真戒 [1986] 「「煩惱」と「随眠」の関係について」『仏教学会報』13, 40-42.
- 三友健容 [1973] “*Anuśaya* as Conceived in Abhidharma-Buddhism”『印度学仏教学研究』43(22-1), 32-36(L).

2001.1.10 稿

たん そうちやい 東京大学大学院博士課程

The Relationship of *Anuśaya*, *Kleśa* and *Paryavasthāna* in the Sarvāstivāda
School: With Special Reference to the *Abhidharmakośabhāṣya*

TAN, Saw Chye

The relationship of *anuśaya* (隨眠), *kleśa* (煩惱), *paryavasthāna* (纏) and *upakleśa* (隨煩惱) is mentioned twice in the *Anuśaya-nirdeśa* of the *Abhidharmakośabhāṣya*. The first place mentions the relationship of *anuśaya*, *kleśa* and *paryavasthāna* and the second mentions that of *upakleśa*, *kleśa* and *paryavasthāna*. This article focuses only on the former relationship.

It has been reported by Profs. Ken'yō Mitomo, Minori Nishimura and Genjun Sasaki that the words *anuśaya*, *kleśa*, and *paryavasthāna* are used as synonyms in Sarvāstivāda texts. However, this does not seem to hold good for the concept of eight or ten *paryavasthānas* of this school. This article aims at investigating this problem.

In the *Anuśaya-nirdeśa* of the *Abhidharmakośabhāṣya*, the word *anuśaya* is used in three meanings. Two of them are found in *sūtra*-exegesis, and one is found in the context of the school's theory of six or ninety-eight *anuśayas*. The first two meanings are (i) *anubandha* of *kleśa* or (ii) *prāpti* of *kleśa*. The third meaning is *kleśa*. However, the *Abhidharmakośabhāṣya* does not explain to which contexts the first two meanings can be applied. As a result, the *Nyāyānusāra-sāstra* (『順正理論』) mentions that the first two meanings do not always hold true for the explanation of *sūtras*.

On the other hand, *paryavasthāna* is used only in the sense of *kleśa* in the early *sāstras*. Its definition changes after the establishment of the eight-*paryavasthāna*-theory in the *Abhidharma-prakaraṇa-sāstra* (『品類足論』). The number of *paryavasthānas* has changed to ten by the stage of the *Abhidharma-mahāvibhāṣā-sāstra* (『大毘婆沙論』). The two theories are preserved in two currents of later *sāstras*, up to the *Abhidharmakośabhāṣya*. But both are recorded in the *Abhidharmakośabhāṣya* and later *sāstras* without discussing their relative merits. The *paryavasthānas* are said to be “minor defilements,” *upakleśa*, or a group of *upakleśas* as time goes on. This provides a more precise definition. Unfortunately, the development of the meaning of *paryavasthāna* into a completely new theory is not completed, perhaps because the school wished to avoid a possible conflict with the old meaning of *paryavasthāna* in the *sūtras*.

From the above examination, it can be concluded that *anuśaya*, *kleśa*, and *paryavasthāna* are indeed used as synonyms in Sarvāstivāda texts. However, at the same time, *anuśaya* is used to mean (i) *anubandha* of *kleśa* or (ii) *prāpti* of *kleśa*, while *paryavasthāna* is used to mean (i) “minor defilements,” (ii) *upakleśa*, or (iii) a group of *upakleśas* in different stages of the development of the school.