

# アビダルマの二諦説

## —訳注研究・インド編 I—

木 村 誠 司

### I (序)

本稿は、世親 (Vasubandhu、ヴァスバンドウ) 作『俱舎論』*Abhidharmakośabhāṣya* 第6章「賢聖品」*mārgapudgalanirdeśa* の二諦 (dvisatya) 説を扱う。これには、既に、定評のある訳注研究がある<sup>(1)</sup>。故に、ここで草されるものが、その焼き直しでは、全く、意味をなさないであろう。かといって、件の研究は、屈指の『俱舎論』学者達のものであってみれば、それを凌駕することなど夢のまた夢である。所詮、本稿は、口耳四寸の学を出ないし、筆者の如き痴れ者は、鍵穴から外の世界を伺う程度のことしか出来まい。恐らく、専門の研究者なら笑い飛ばすであろう小さな話題や疑問を、脈絡なく、書き連ねることに終始するのだろうが、以下、当該個所の訳注を示してみたい。以って、博雅の是正を仰げれば、これに過ぐることはない。

### II (前置き)

本論に入る前に、いくつか、整理しておきたいことがある。実際、ここで取り上げる個所は、以下の問題が噴出しているように思えるので、前提として、ある程度のことは弁えておきたいのである。それは、作者世親と作品『俱舎論』の不透明さについてである。世親の思想的基盤は、一体何であろうか？そして、それと『俱舎論』との関係はどうなのだろうか？名著『経量部の研究』で、世親研究にも新たな地平を開いた、加藤純章博士は、講演録で、以下のよう

私は世親のことを学生さんによく「食えないおじさん」といいます。というのは『俱舎論』の中で彼は、自分が賛成しない有部の主張を述べるとき、kila という語をしばしば挿入して、暗に反対の意向を示しています。また、自分の主張なのに、

さりげなく書いてあるところもある。また頌（詩）の部分では「私は説示しよう」（pravakṣyāmi）と一人称単数で示しながら、長行（註釈）の部分では「私たちは述べるであろう」（jñāpayiṣyāmaḥ）などと一人称複数の形で書いている。しかもその註釈の部分では詩の作者を「師」（ācārya）の語で示している。つまり『俱舍論』は詩の部分は世親が造り、註釈の部分は彼の弟子たちが祖述した形になっている。どうしてこんな風に自分の姿をかくそうとしたのかは、謎であります<sup>(2)</sup>。

「食えないおじさん」とは言い得て妙である。全く、世親像はぼやけた写真のように、不鮮明極まりない。それでも、古の中国で活躍した仏教者、玄奘や真諦から伝えられていることはヒントになる。即ち、「世親は、『俱舍論』においては、説一切有部（Sarvāstivādin）の教義を経量部（Sautrāntika）の立場から、批判的に叙述した」とされているのである<sup>(3)</sup>。時代は移るが、少し昔の大学者木村泰賢博士も世親に経量部の影を見ていた。博士はいう。

〔世親は『雜阿毘曇心論』を範として『俱舍論』を著したが〕、『雜阿毘曇心論』は経量部に同情している彼〔世親〕の心を満足せしめなかった…<sup>(4)</sup>

つまり、『俱舍論』の世親に経量部の影響あり、とするのは、古今に渡って、常識の部類なのである。然るに、この経量部は、実は、全くの謎の部派なのだ<sup>(5)</sup>。数年前、経量部を論じる学界をリードしたクリツァー（R.Krizer）博士は、基調論文の冒頭で、こう述べている。

経量部という術語は、ほとんどすべてのインド仏教概説研究に登場するけれど、実際、誰が経量部なのか彼らの主張した立場は、正確には何なのか、についての信憑性のある情報は、ほとんどない<sup>(6)</sup>。

さらに、驚くべきことには、『俱舍論』の作者世親の実態が、その経量部でもない、ということが、明らかになってきた。前述のクリツァー博士は、「世親は、『俱舍論』著述の時点で、すでに唯識派であった。」<sup>(7)</sup>と断言する。また、仏教全般に一言を有す、原田和宗氏は、以下のように見る。

〔経量部の先人〕シュリーラタの学説とはかなりの隔たり、落差が認められる点から、『俱舍論』の経量部学説のことを「ヴァスバンドゥの個人的見解」と加藤氏は評された。「個人的」と評されたその見解のほとんど（決して全部ではないが）初期瑜伽行派（Yogācāra）の文献『瑜伽師地論』（ヨーガ実践者の諸階梯 *Yogācārabhūmi*:abbr. *YABh*）および『顯揚聖教論』にその原型を有し、若干の改変操作を経由してそこから取り出されたものにほかならない。つまり、ヴァスバンドゥは彼の思想的背景たる瑜伽行派の所在を「経量部」という架空の学派名によっ

て隠蔽したわけである。やがて彼は後続の諸著作で『瑜伽論』以降になって瑜伽行派の根幹思想として完成された唯識思想を徐々にではあるが強調していく。『俱舍論』における経量部学説はそのような大乘の唯識学説体系への理論的移行を容易ならしめるために小乗のアビダルマ教義学という土壤に敷設された足場もしくは跳躍台（spring-board）としての役割を与えられていたのだろう。ヴァスバンドゥは『俱舍論』執筆後に瑜伽行派に転向したのではなく、最初から瑜伽行派の学匠だったと考えるほうが合理的である<sup>(8)</sup>。

原田氏によれば、経量部は「架空の学派名」である。それはともかく、この原田氏の論考のほぼ10年前に、袴谷憲昭氏は、既に、こう指摘していた。

AKBh〔『俱舍論』〕において〔世親が権威として引用する〕Pūrvacārya〔昔の先生〕の説として関説される一一箇所について検討を終えたが、(7)の例以外は、すべて、それらの典拠をYogācāra〔唯識〕文献中に実際上もトレースできるものか、もしくは今後そうしうる可能性の高いものかのいずれかであることは充分示しえたのではないと思われる<sup>(9)</sup>。

そして、袴谷氏の更に、10年以上前に、向井亮氏は、高らかに、以下のように述べていた。

『瑜伽論』に於ける過去未来実有論が有部の〔学派名の由来ともなった、特殊な時間論〕所謂三世実有論であることは明らかとなった。更に、その過去未来実有論即ち有部の三世実有論を批判する『瑜伽論』作者の立場と経部に拠る『俱舍論』論主世親のそれとが基本的に同じであること、そして両者の構成の仕方が近いことも知られた<sup>(10)</sup>。

つまり、『俱舍論』は、説一切有部の教義を論ずるが、そこには経量部的な批判があり、その経量部も唯識（Vijñaptimātratā）という本性を隠す仮面である、という筋書きが浮かんでくるのである。全くもって、『俱舍論』は扱いにくい。今も尚、漢訳の底本として利用されている『冠導阿毘達磨俱舍論』の編者、一代の碩学佐伯旭雅によって、「一部始終ガ六カシイ、三度四度マデ聞テモ見ヤレ、ソレデ解セズバ止エヤンセ」と謳われただけのことはある<sup>(11)</sup>。もっとも、佐伯旭雅は、『俱舍論』の思想的重層性を嘆じたのではなく、同書が、難解な術語の羅列と複雑な教理問答の繰り返しに見えることを自嘲めいて、呟いたのにすぎない。確かに、馴染み易い書物ではない。現在も巷に横行する「学者の玩弄物」という評価も肯ける。正直いって、以前は、筆者にも、『俱舍論』は、あらゆる面で、面白味のある本ではなかった。黴の生えたような古臭い書物と

しか見ていなかったのである<sup>(12)</sup>。しかし、如上のような思想的確執が潜んでいるとなると、面倒を通り越して、魅力的な光芒を放つものにならなくなっていった。『俱舍論』は、筆者にとって、俄かに、思想的スペクタクルを展開する宝石のような書となったのである。

ともかく、ここまで綴ってきたことは、恐らく、これから扱う二諦説の箇所にも関わってくる。故に、どうしても、外せない事項として、上のように、点描してみたが、出るのはため息ばかりである。それでも、前の話は、仏教内部に限っての事なので、まだ、まだ。世親は、インド思想全体を視野に入れると、更に、不可解な姿を見せるのだが、それは、本稿とは直接関係なさそうな別なストーリーとして、ここでは注記に止める<sup>(13)</sup>。とはいえ、世親思想の全貌が不明瞭なのは、本稿も、すっきりしたものにはならない。不全感を残したままだが、上述のあれこれを生かしながら、取り合えず、以下に訳を提示して、「食えないおじさん」世親の姿に迫ってみよう。

## 注（Ⅰ・Ⅱ）

- (1) 櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明 賢聖品』1999, pp.61-62
- (2) 加藤純章「アビダルマの存在理由と大乘仏教徒の苦悩」『駒沢短期大学仏教論集』3, 1997, p.9、同論文は電子テキストとして、ネットで読める。
- (3) 前掲注(2)の加藤本 pp.5-17 にその由来が示されている。そして、それに続き、加藤博士は、主に、kila という語の分析を通じて、それを追認した。(pp.17-36)
- (4) 木村泰賢「雑阿毘曇心論と俱舍論」『木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究』昭和43年、p.243、〔 〕内は筆者の補足、この論文は、『俱舍論』著述の背景に、『雑阿毘曇心論』・『阿毘曇心経』・『阿毘曇心論』の影響を指摘した有名なものであるが、他の先行文献の影響も見逃せないとする論文もある。西村実則「『俱舍論』の成立と『甘露味論』」『大正大学総合仏教研究所年報』7、昭和60年、pp.1-23。西村氏は、以下のように、論文を閉じている。

ヴァスバンドゥは直接『雑心論』の構成を規矩としたにもかかわらず、あえてその正統派からの反発を招くことのないように『雑心論』の名称だけでなく、それと同系統とされる『甘露味論』『心論』『心論経』という論書名すらことごとく隠蔽しようとする真意があったのではないかと考えられる。(p.20)

- (5) 幾つか、現代を代表する学者の見解を挙げておこう。梶山雄一博士は、こう述べる。経量部の教義を体系的に記述している独立した論書は我々に伝えられていない。説一切有部や唯識派の諸論書の中に引用、批判されている経量部の学説、『俱舍論』において、説一切有部の正統的理論の主要なものに対して経量部の立場から与えられた世親の批判、その他の断片的な資料を通して、その理論一般が推定さ

れるだけである。（梶山雄一『仏教における存在と知識』1983,p.31）

つまり、有力な学派であるのに、その正体ははっきりとはしていないのである。御牧克己博士も、以下のように、述べている。

インド思想史に登場した仏教諸学派の中で、経量部ほど興味深くまた謎に包まれた学派は少ないであろう。…徹底的に突き詰めた実在論やドグマに執着しない柔軟な態度や認識論に於けるラディカルな表象主義などの屈折した議論には、我々をこの上なくこの学派に引き付けるものがある。（御牧克己「経量部」『岩波講座東洋思想 第八巻 インド仏教 1』1988, p.226）

- (6) The Sautrāntikas, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 26/2, 2003, General Introduction, p.201. 経量部についての研究は、膨大なもので、ここで、それらを比較検討することも叶わない。ただ、私的な感想をいえば、木村泰賢博士の次のような言葉が、経量部の不可解さを示す上で、1 番的を得ているように思うのである。

特に面白いのは経量部の立場であって、有部が論を主とするのに反して、飽くまで経説を標準とせよと叫びながら、その説くところの主張は、有部などよりも一そう経説以上に進んでいることである。（木村泰賢「阿毘達磨論一般の成立とその発展の概観」『木村泰賢全集 第四巻 阿毘達磨論の研究』昭和 43 年所収、p.62）

- (7) R.Kritzer, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*, 1999, Wien, WSTB 44, p.204.
- (8) 原田和宗「言語に対する行使意欲としての思弁（尋）と熟慮（伺）—経量部学説の起源（1）—」『密教文化』199・200, 1998, pp.246-245、〔 〕内は筆者の補足。
- (9) 袴谷憲昭「Pūrvācārya 考」（初出 1986）『唯識思想論考』所収 2001, p.515、〔 〕内は筆者の補足、尚、同書 pp.518-520 には研究余史として、その後の関連研究が論じられている。
- (10) 向井亮「『瑜伽論』における過去未来実有論に就いて」『印度学仏教学研究』20-2, 1972, p.141、〔 〕内は筆者の補足。

また、管見の範囲では、向井氏の 50 年ほど前に、既に『俱舍論』と唯識との関係は取沙汰されている。昔の辞典にはこうある。「斯の如く有部の極端なる多元論に対して多分の実在を否定し、四大と心王との色心二元論を主張するは、甚だしく唯識大乘に接近したるものなり。」（仏教大辞彙、1914 年）。更に、もっと古くに、船橋水哉博士は、こう断じている。

此点に於て有部の極端なる多元論は仏説の非含蓄的發展化にして時間を隔つる愈遠きに従い益仏意を去るの嫌いが無いではない、蓋し世親の教義改善を待つ所以である。教義上経部は有部と唯識との中間に立つ者にして、有部の多元論は色心二元論に發展し、再び唯識の唯心一元論に進化せねばならぬ。（船橋水哉『俱舍哲学』明治 39 年、1906 年、p.132）

思うに、玄奘由来の法相宗では、『俱舍論』は唯識的見解に至るための道具なのだから、このような視点は当たり前なのかもしれない。筆者は、法相宗には暗く、長い年

月に蓄積されてきた伝統的解釈にも通じていない。残念ながら、何も発言する資格はないのである。それ故、これは、単なる感想とさせて頂きたい。

さて、日本や中国の伝統的な解釈とは、同列に論じられないが、別な系統の考えを見しておく必要もあろう。『俱舍論』以降に、その批判のために著された作品といえは、衆賢 (Samghabhadra) の『順正理論』が有名である。しかし、近時、発見された『順正理論』以降のインド系書物にも、痛烈な世親批判が展開されている。その批判内容は、是非、一瞥しておきたいものの1つだ。問題の書物とは、『アビダルマ灯論』 *Abhidharmadīpa* と呼ばれるものである。幸い、詳細な研究があるので、以下に引用してみよう。吉元信行氏は、『アビダルマ灯論』の2個所の文言を提示し、その後に、こう述べている。

この二ヶ所の文は、〔『アビダルマ灯論』の公刊者である〕ジャイニ博士も指摘する如く、俱舍論世親が、説一切有部より大乘仏教、中でも三性説を説く瑜伽行唯識学派に転向していったことを証明する有力な典拠になるものである。このようにして、『アビダルマディーパ』〔=『アビダルマ灯論』〕における大乘批判は、説一切有部より経部を経て、Vaitulika の不合理空性論者 (瑜伽行唯識学派) に墮落したとされる世親個人に対する論難という形をとっているのが大きな特色である。(吉元信行『アビダルマ思想』昭和57年、p.301、〔 〕内は筆者の補足) また、先頃、『アビダルマ灯論』の浩瀚な訳注研究を、出版された三友健容博士も、以下のようにいう。

〔『アビダルマ灯論』で批判される〕「説一切有部から墮落した方広論者」とは、大乘へ転向した世親を指すことが Jaini 博士によって論証されており、ここであるところの三自性が世親の著作とされる『三性論』 (*Trisvabhāva-nirdeśa*) を指していることも、Jaini 博士によって指摘されている。(三友健容『アビダルマディーパの研究』平成19年、p.208、〔 〕内は筆者の補足)

お二方とも、ジャイニ博士の論文を引いている。ソースとなっている博士の論文を見よう。博士は、こう論文の目的を示している。

この小論で、私は、フラウヴァルナー教授の〔世親2人説〕に疑義を投げかける新しい証拠を提示し、『俱舍論』作者である世親が、大乘に転向し、少なくとも、唯識学派に属す1著の著者であるという」より古い、一般的な伝承をはっきりさせる。私の証拠は、『アビダルマ灯論』の写本に基づいている。(P.S. Jaini, *On the Theory of Two Vasubandhus*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, XXI, 1958, p.49,〔 〕内は筆者の補足)

ジャイニ博士もいう「より古い一般的な伝承」とは、法相宗がらみのものだろう。だが、先に、述べたように、筆者は、その辺りの事情には疎い。故に、単なる、紹介しか出来ない。遺憾ながら、思想的異同等は、今後の課題とせざるを得ないのである。

(11) 佐伯旭雅『俱舍論名所雑記』巻一 1887, 冒頭部分、尚、この文句は、桜部建・上山春平『仏教の思想2存在の分析〈アビダルマ〉』昭和44年、p.14にも引用されている。これだけ読むと、『俱舍論名所雑記』は、『俱舍論』のパロディー版のように写るが、さにあらず、1種のダルマ (dharma) 論争、世にいう「体・用」論争に一石を投じた



学問的な書である。『俱舍論』の思想的立場について同書は、「慈恩西明清涼等 有宗ノ論ト定メタリ、圓暉顯ニハ有宗ノ部密ニハ經部ト定メタリ」（pp.1-2）などという。今は、詳しく論ずる暇もないので、紹介だけしておく。

- (12) 前掲注(11)の桜部・上山本は、一般向け概説書として、代表的なものであるが、こう伝えている。

すぐれたサンスクリット語学者で、『俱舍論』の研究者としても令名の高かった故荻原雲来（一八六九—一九三七）博士は、つまるところ『俱舍論』は「学者の玩弄物」にすぎない、と断じられた。（p.14）

筆者は、荻原博士のこの発言に、常々、疑問を抱き、その出典を探していた。極最近、これに触れた著書が出版され、出典にも言及していた。（西村実則『荻原雲来と渡辺海旭 ドイツ・インド学と近代日本』2012, p.158）しかし、筆者は、ピタリとする記述を見つけられなかった。そこで、御著者に直接伺ってみた。すると、ご親切にも、その典拠をコピーして、送って下さった。発言は「俱舍宗」の項目下にあった。以下がそれである。

元来俱舍宗は毘曇宗と同じく学問として伝わりしものにして、一は仏教学術上の名目を知り、仏教研究の便に供するがため、一は学者の玩弄物にして、断惑証理の規定施設せられあるにも拘はらず、此を實踐せし人は和漢未だ曾て之ありしを聞かず。（哲學大辭書、大正5年、1908、引用は1部現代語表記に改めた）

ここには、確かに、荻原雲来という署名があるので、これが典拠であるのは、ほぼ、確実であろう。しかし、厳密にいうと、荻原博士の「学者の玩弄物」発言は、俱舍宗に対してのもので、『俱舍論』に向けられたものではない。荻原博士は、俱舍宗については、「本邦にては唯識宗の附宗として伝へられたり」（引用は1部現代語表記）と述べてもいる。恐らく、宗派としてのあり様に関して「学者の玩弄物」という批判めいたことを述べたのであって、『俱舍論』そのものを揶揄する意図はなかったとも推測される。荻原博士は、宗教として、あるいは、宗派としての姿勢には、厳しい目を持ち、実は、別な局面でも、「学者の玩弄物」という批判を展開している。少し、長いが引用してみよう。

大乘教は印度に於いては大別二種となる、謂く、自力教と他力教となり、又た自力教は顕教と密教とに分る、顕教は三大潮流となる、謂く、最初に起りしは龍樹の中観宗にして、俗有真空を以て了義とす、次に起りしは無着（Asaṅga）の阿頼耶識（Ālaya-vijñāna）縁起論又は瑜伽（Yoga）と名くる宗旨にして個人的唯心論なり、第三次に起りしは堅慧（Sāramati）等の唱へたる真如（Tathatā）縁起論にして絶対的唯心論なり。以上三宗は何れも理論的主智的大乗教と称すべきものなり。…西暦第八世紀には、印度大陸の仏教は、顕教自力教としては夙く已に西域支那地方に伝わり印度に行われず、顕教自力教として煩瑣の思弁に陥り、徒らに学者の玩弄物となり、密教としては迷信巫祝益す増長し、何れも宗教としての活力を失い（荻原雲来『印度の仏教』序の日付は、大正3年、pp.19-21、）

ここでは、後代のインド仏教全般に対して「学者の玩弄物」と断を下している。そして「何れも宗教としての活力を失い」と述べ、その宗教的価値から批判しているので

ある。したがって、『俱舍論』を巡る発言も、俱舍宗の宗派的面への批判であり、『俱舍論』そのものを蔑視するものではないと、思われる。いつしか、その発言が『俱舍論』そのものをターゲットとしたように受け取られるようになっていったのには、別な理由があるのだろう。櫻部博士の言は、『俱舍論』に同情的である。博士は、同じ本でいう。

〔『俱舍論』などの〕アビダルマを単に実践・求道と無関係な空論と断じ去ってしまうのは、酷でもあるし、不当でもあるといわねばならないだろうが。(p.15、〔 〕内筆者の補足)

ともあれ、長年の疑問の一端は、解決した。親切にご教示下さった、西村実則先生には、この場を借りて、お礼申し上げたい。

- (13) インド思想全般に詳しい宮元啓一博士は、世親の唯識思想について、以下のように述べている。

ヴァスバンドウ（世親）によって完成された唯識説では、識（心）の特殊な流出（転変）によって世界（心身と環境）が現出するという、流出論的な一元論を唱えるので、自己の存在を認めない無我説の立場に立つとはいえず、この点は、〔古代インドの文献ウパニッシャドに登場する賢者〕ヤーージュニャヴァルキヤの発想と軌を一にしていると見ることができる。「識」を「自己」だといってしまいさえすれば、ヤーージュニャヴァルキヤの説と何ら変わるところがない。唯識説による無我説は、じつは本質的には有我説なのである。（宮元啓一『インド哲学七つの難問』2002, p.96, 〔 〕内は筆者の補足）

また、古坂紘一氏は、雨衆外道(Vāśaganya)という奇妙な名を持つサーンキヤ(Sāṃkhya)学派を、詳しく論じ、こういう疑問で稿を閉じる。

〔唯識で説く〕潜在意識（阿頼耶識）が経験を生み出すという阿頼耶識縁起の思想や、菩薩はその条件として種姓（素質）を具えなければならないという種姓論などのYBh [= 『瑜伽師地論』] の重要な所説は、むしろ〔サーンキヤ学派の〕因中有果論を借用した思想でなかったかとさえ思わせるからである。このことについては今後さらに比較検討する余地があるであろう。（古坂紘一『『瑜伽師地論』に見る因中有果論批判—その思想史的意義—』『大阪教育大学紀要 第一部門』49-2, 2001, p.141, 〔 〕内は筆者の補足、同論文はインターネット上で見ることが出来る）

このような指摘を受けると、世親は、やはり、謎の多い学僧なのである。真諦による著名な世親伝『婆藪槃豆法師伝』でもサーンキヤと世親の因縁浅からぬ関係は伝えられている。その伝記で言及されている、世親作の反サーンキヤ論書『七十真実論』（大正新修大蔵経、No.2049, 190a/28）は、幻の書だが、カマラシーラ(Kamalaśīla)の『真理綱要難語釈』*Tattvasaṃgrahapañjikā*に、その名が確認される。次に示しておこう。

こうして、先生世親をはじめとする者達は、『俱舍論』(kośa, mdzod)や『七十真実論』(paramārthasaptatīka, don dam par bdun cu pa)等において、真意を明かすことに努めたからである。



evam ācāryavasubandhuprabhṛtibhiḥ kośaparamārthasaptatikādiṣv abhiprāyaparakāśanāt parākṛāntam, (E.Krishnamacharya (ed.): *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with Commentary of Kamalaśīla*, vol.I, Baroda, 1984, rep. of 1926, G.O.S. No.30, p.129, ll.20-21)

de lta bu slob dpon dbyig gnyen la sogs pas mdzod dang don dam pa bdun cu pa la sogs par dgongs pa gsal bar byas pa'i phyir ro// (チベット語訳、デルゲ版、No. 4267, Ze, 224a/5) (高木神元「ヴァールシャガニヤの数論説」『マータラ評註の原典解明 高木神元著作集 2』平成3年所収、p.68の注①7に個所の指摘あり)

書名は、犢子部 (Vatsīputriya) のブドガラ (pudgala) 批判の流れで、登場する。その思想的意味合いにも、関心を向けねばならないが、今は、情報のみ確認しておきたい。(この部分の研究としては、内藤昭文「TSPにおけるアートマン説批判 (II) —ブドガラ説をめぐって (1)—」『印度学仏教学研究』30-1、昭和59年、pp.140-141、同「TSPにおけるアートマン説批判 (II) —ブドガラ説をめぐって (2)—」『仏教学研究』41、昭和60年、pp.20-51がある。後者の論文では、「KamalaśīlaがDīghanāgaとDarmakīrti以外の先師をĀcāryaとして、具体的に名前を示すのは極めて珍しく、しかも同時に書名までを挙げることを筆者はここ以外で知らない。」(p.47の注⑤0)とある。) また、P.Chakravarti: *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, Calcutta, 1975, p.147では、『真理綱要難語釈』に『七十真実論』の引用偈があるとする。チャクラヴァルティは、こう述べている。

世親の『七十真実論』について、知るところは、全くない。カマラシーラだけが、テキストに言及するが、何ら詳しいことは報じない。とはいえ、彼は、世親のテキストからの引用らしき偈を注釈に引く。だが、彼は、典拠を語っていないのである。(p.147)

当の偈は、こうである。「須らく、凝乳なるもの、それは、ミルクであり、ミルクなるもの、それは凝乳であると、まさしく〔野獣にも似た野蛮な考えを抱く〕ルドリラによって、説かれたが、〔彼は、また、ヴィンドウヤ山に住む獣たる〕ヴィンドウヤヴァーজনと呼ばれる。」(この偈は、村上真完『サーンキヤ哲学研究—インド哲学における自我観—』1978, p.437の注⑤6にも1部紹介されている)

“yad eva dadhi tat kṣīraṃ yat kṣīraṃ tad dadhīti ca/vadatā rudrilenaiḥ khyāpitā vindhyavāsītā”iti (p.22, ll.26-27)

zho gang yin pa de 'o ma//o ma gang yin de zho zhes//drag po len gyis bstan pa ste//de bzhin 'bigs byed gnas pa'ang'chad//ces bshad do// (デルゲ版、No.4267, Ze, 152a/3-4)

チャクラヴァルティは、同偈を示した後、こう付け加えている。

ここで、ヴィンドウヤヴァーজনは、間接的に「野獣」と呼ばれている。サーンキヤ師の本当の名はルドリラで、ヴィンドウヤヴァーজনは、彼の異名である。…ヴィンドウヤヴァーজনは文字通り、ヴィンドウヤ山に住む者のことであり、それは通常、山に住む獣のことなのだ。(p.147)

さて、当然のことながら、世親の生卒年も、確定されているわけではないし、一時、

学界を席卷したフラウヴァルナー（E.Frauwallner）の世親2人説などもあり、議論は尽きない。これらのことを、それまでの研究を踏まえ、整理した著書に楠本信道『『俱舍論』における世親の縁起観』2007, pp.3-11がある。また、年代については、仲澤浩祐『グプタ期仏教の研究』平成20年、pp.62-66に詳しい。

ところで、『俱舍論』はよく「理長為宗」といわれている。現代を代表する『俱舍論』学者、櫻部建博士もその語に言及しているし（桜部建『仏典講座18 俱舍論』昭和56年、p.36）木村泰賢博士も最大級の褒め言葉として、「理長為宗」を使っている。以下の如し。

かく、婆沙論以後、これを中心として種々の論書の輩出した中で、種々の点において最も顕著なものは、いうまでもなく、世親の俱舍論である。一方には飽くまでも大毘婆沙の精要を尽窮的に紹介し論究する態度を取りながら、他方においては、また、大毘婆沙の排斥した犍陀羅派や譬喩師、すなわち経部にも敬意を払い、いわゆる「理長為宗」を旨とし、しかもこれを表わすのに整然たる組織と謹厳なる文体を以てしたところ、千歳の下、なお人をして嘆美、措く能わざらしめるものがある。…そのいわゆる「理長為宗」の精神は大毘婆沙が、種々の論書を籍りて発智を盛り立てようとしたところに契うものがある。（木村泰賢「俱舍論述作の参考書について」『木村泰賢全集 第四巻 阿毘達磨論の研究』昭和43年、所収、p.216）

ここに「いわゆる「理長為宗」」というフレーズが2度も出てくる。極当たり前に『俱舍論』への賛辞の言として使われている。筆者は、この語の使用例から見て、すぐにでも出典が判明し、使用頻度も相当なものだろうと予想していた。ところが、大正新修大蔵経テキストデータベースで、ヒットしたのは、わずかに1例だけであった。湛慧の『阿毘達磨俱舍論指要鈔』という注釈に、「理長為宗」は2箇所続けて、登場する。作者の湛慧は、字で信培という名の江戸時代の僧侶らしい。『阿毘達磨俱舍論指要鈔』で検索すると、簡単に事跡の紹介がある。筆者は、残念ながら、この辺りの研究状況に疎く、信培という名も、『阿毘達磨俱舍論指要鈔』の存在も始めて知った。古い仏教辞典である『仏教大辞彙』（1914年）には、「入文解釈頗る詳細にして論議穩当なれば俱舍論研究の好参考書なり。」（p.832）とある。とにかく、大正新修大蔵経テキストデータベースに頼った限りでは、「理長為宗」の出典は、これのみである。

以下のように出てくる。

〔中国の著名な注釈『俱舍論記』において〕普光はいう。「〔『俱舍論』は〕理屈に依存することを第1とする。〔部派に〕執着することは、明らかにない」と〔やはり著名な注釈『俱舍論疏』において〕法宝はいう。「だから、ここ〔『俱舍論』〕には「理長為宗」〔理屈を重んじることを第1とする〕がある」と。1部派に決まっているのではない。普光・法宝の両先生は、〔『俱舍論』は〕1部派に帰属せず、自ずと「理長為宗」と言っている」とする。故に、「この〔『俱舍論』という〕論は、諸部派の長所を、総合的に集め、以って、〔その〕論の旨としている」ことがわかる。

光云。據理爲宗、非存明執。寶云。故知、此中理長爲宗、非定一宗。光・寶二師、

不屬一宗、自言理長爲宗。以此故知、此論總集諸部之長以爲一論之宗。（大正新修大藏經、No.2250、『阿毘達磨俱舍論指要鈔』811b/26-29）

筆者が、この語に拘るのは、何もマニアックな術学趣味を満足させるためではない。以降扱う「二諦」説に見られる1種の「分析至上主義」が、「理長爲宗」と呼応するような印象を抱いたからである。世親は、徹底して分析して見せる。その上で、分析可能な存在に駄目出しをするのである。それは、最早、宗派の限定を離れている。事実、チベットで最も知名度の高いチムジャンピーヤン（mChims 'jam pa'i dbyangs, 1210-1289）作『俱舍論頌注 アビダルマ莊嚴』*Chos mngon mdzod kyi tshig le'ur byas pa'i 'grel pamNgon pa'i rgyan* では、この手法に大乘的な意味合いをも指摘しているのである（小谷信千代『チベット俱舍学の研究』平成7年 p.71）。世親のやり方は、大乘にもつながるものとして、合理的に写るが、部分の集合である全体を軽んずるあまり、一方で矛盾も露呈している。厳しくいえば、この世親の「分析至上主義」は、インド思想全体の中では、異端的な臭いさえする。私見によれば、世親に手酷く批判され、挙句、外道の如く忌み嫌われた犢子部は、「分析至上主義」に異議を呈したのである。そして、そのような意味合いでの世親批判をなした犢子部が、ディグナーガ（Dignāga）やダルマキールティ（Darmakīrti）などの、いわゆる仏教論理学にも、思想的につながる予想もあながち、夢物語ではない。ディグナーガが、最初、犢子部で出家したという伝承には、もっと注目すべきであろう。そういったことどもを勘案すれば、異端の汚名を着た犢子部再評価の鍵を握るのも、この「分析至上主義」そして「理長爲宗」のように筆者には、思えるのである。この辺りの経緯については、拙稿「dravyasat・prajñaptisat 覚え書き」『インド論理学研究』III, 2011, pp.117-118 の本文と注を参照のこと。とにかく、世親の特徴的な面は、剃刀のように鋭い理性である。しかも、「食えないおじさん」という1種政治的な芸当もこなせるのである。このような人物を、正面きって、批判するのは難しいであろう。ディグナーガやダルマキールティですら、世親批判は、ひっそりとするしかなくと想像される。多分、この辺の消息が、我々には、把握出来ていないのだ、と歎ずるしかない。その消息の一端を明示するものとして、以下に、チベットの古き書物の1節を紹介しておこう。

〔ダルマキールティ作『量評釈』*Pramāṇavārttika* の二諦と〕〔世親作〕『俱舍論』（*mDzod, Abhidharmakośa*）で説かれた二諦と設定法は一致しない、つまり、ここ〔=『俱舍論』『賢聖品』第4偈〕では、壺等は破壊によって、その〔壺の〕認識は廃棄可能である〔そういったものを〕世俗諦と位置付ける。一方、ここ〔=『量評釈』『知覚』pratyakṣa 章第3偈〕では、〔目的達成能力のある（arthakriyāsamartha, don byed nus pa）〕自相によって成立しているものを勝義として成立していると位置付ける。故に、そこ〔=『俱舍論』〕では〔全体たる壺が、部分に破壊可能であるという観点から、その壺は〕世俗の実例であると説明されるけれど、ここ〔=『量評釈』〕では、〔目的達成能力を持つという観点から、同じ、全体たる「壺」を、〕勝義の実例であると位置付けるのである。

mdzod nas bshad pa'i bden gnyis dang 'jog tshul mi gcig ste/de nas bum pa la

sogs pa bcoms pas de'i blo 'dor du rung ba la kun rdzob tu bzahag la/'dir rang  
mtshan nyid kyis grub pa la don dam par grub par bzahag pas der kun rdzob kyi  
mtshan gzhir bshad kyang/'dir don dam pa'i mtshan gzhir bzahag pa yin no//  
(The collected works of rJe Tson-kha-pa Blo-bzan-grags-pa, vol.22, Pha, 34/2-  
3, folio.218)

これは、ツオンカバ (Tsong kha pa, 1357-1419) の講義録『量の大備忘録』 *Tshad ma'i brjed byang chen mo* からの抜粋である。既に何度も、紹介しているのだが、重要性に鑑みて、ここに再録した。(この文献の書誌学的な情報は、拙稿「アビダルマの二諦説一序章」『駒澤大学仏教学部論集』42, 平成23年、p.344の注(1)参照、尚、このような観点は現代流の解釈とは相容れない。そのことについては、拙稿「いわゆる moderate realism について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』69, 平成23年、pp.246-225 参照)

### Ⅲ (私訳)

(私訳に当たっての必要事項)

最初に私訳を示し、末尾にテキストを付した。テキストは、1. サンスクリット語、2. チベット語訳、3. 漢訳の順に並べた。使用した版や個所は、それぞれの最後に提示した。

1 には2版あり、それぞれ長短があるので、本稿では校合したテキストを載せた。異読は、テキストの下に、注で示すようにした。2. のチベット語訳は、北京版とデルゲ版を参照した。読解に重大な差異が生じるほどのものではなかったが、細かな相違はある。デルゲ版の方が正確であるという印象を受けた。しかしながら、ここでは、手軽に披見出来ることに鑑み、北京版を底本とした。デルゲ版との相違は ( ) 内で示した。尚、デルゲ版は、台北版 41 卷所収のものを利用した。利用に際しては、池田道浩氏のご教示を仰いだ。3. の漢訳、特に、真諦訳は、1. の現行サンスクリット語テキストと相当な隔たりを感じさせるものであった。はっきり異なると判断した個所は、下線で示しておいた<sup>(1)</sup>。私訳は、現代語を心掛け、従来の訳語は ( ) 内に付加し、〈 〉内には大幅に恣意的理解を入れた。【 】内は、便宜的に付した内容科段である。【 】に付した番号は、テキストにも加えた。対照が容易になると思ったからである。とにかく、語学を重視した専門的訳からは、大幅に逸脱しているものとなっている。先に述べた世親の様々な思想的意匠を勘案したつもりだが、非学問的

だという謗りは免れまい。世親という一筋縄ではいかない人物を扱うための苦肉の策とご理解頂きたい。識者のご叱正を賜れば、幸いである。訳に際しての個々の理由は注で述べた。

少し具体的に、私訳の意味合いを述べておこう。本稿の主題ともいえる二諦という言葉、そしてその内容たる世俗諦と勝義諦という言葉、これらは、確かに、仏教学におけるテクニカルタームである。研究者には、的確に理解される言葉に違いないし、言業的にも美しいのである。しかし、筆者のような半可通の者から見れば、あまりに現代語からは遠い。一体、何人の人が、諦とは真理のことであるとわかるだろうか？<sup>(2)</sup> 世俗は、一般的に流通しているとしても、一方の勝義といって、ピンとくる人は稀なのではなかろうか？ そんな単純な疑問が、私訳を現代風に仕立てた理由である。それとともに、仏教学の1種マニアックな世界は、又、あまりに、一般人には敷居が高いような気もした。筆者は、仏教学の末席を汚す者ではあるが、少し、分野がずれただけで、全く、理解の及ばない苦い思いもしている。そんなわけで、門外漢にもわかるような具合にいかないものかと思案してきた。それが私訳に恣意的理解を、大幅に盛り込んだ理由である。以上のような次第で、提示する訳は、少々、実験的なものとなった。これが成功したか否かは、読んで頂いた方の判断に委ねるしかない。訳を進める中、いつも頭を過ぎっていたのが、全く畑違いのとある名訳である。言えば誰もが知っている。「ハナニアラシノタトエモアルゾ／「サヨナラ」ダケガ人生ダ」という詩である。これは、阿佐ヶ谷の文士、井伏鱒二の訳詩で、広く人口に膾炙した。于武陵の「勸酒」を訳したものだ<sup>(3)</sup>。その元が漢詩であることも忘れられるほど、愛唱されている。自分に、そんなものを生み出す文才などない。しかし、何とか、今の世にも通じる訳を試みたいものだとは念願した。身に過ぎた野望だとは承知しているが、虚学の雄たる仏教学の、そのまた、小さな話題に目を向けてもらうためには、少々、誇大妄想的になって、自らを励ますほかなかった。後は、右往左往の有様を、御笑覧願うばかりである。（私訳）

## Ⅰ．【真理とは何か】

世尊は〔苦・集・滅・道という悟りに至るための〕四〔種〕の真理（四諦）も説いた。日常的真理（saṃvṛtisatya, 世俗諦）<sup>(4)</sup>と究極的真理（paramārthasatya, 勝義諦）という二〔種〕の真理（二諦）も〔説いた〕。二〔種の真理〕〔諦〕の必要条件（lakṣaṇa, mtshan nyid, 相）<sup>(5)</sup>とは何だろうか？

〈真理とは、そもそも、ものの在るべき姿（satya, 諦）なので、存在（sat, 有）の仕方と密接に関係するのである。つまり、真理とは、単なる理念ではなく、存在という確たる基盤を持つものでなくてはならない。存在（sat）なくして真理（satya）はないのである。だから、以下に、真理の必要条件として存在の在り様を、分析という視点から、論ずるのである。〉<sup>(6)</sup>

あるものを〈物理的に〉破壊した時、その認識がなくなるもの、そして、知性によって、〈成分を〉分析した（anyāpoha, gzhen bsal）<sup>(7)</sup>時、〔その認識がなくなるもの〕、それは、壺や水のようなものであり、〈分割可能な〉日常的存在（saṃvṛtisat, 世俗有）である。そうではないとすれば、〈分割不可である〉究極的存在（paramārthasat, 勝義有）である。〈「賢聖品」第4偈〉<sup>(8)</sup>

## Ⅱ．【世親の経量部的、分析至上主義による真理観】

〈この偈は、先行する法救作『雜阿毘曇心論』とも同趣意を説いていて、説一切有部の見解と軌を一にしているように見えるかもしれないが、この個所では、同書のように、旧来の伝統に従い、四諦と二諦を結びつけて考察することはしない。以下では、経量部的にクールに、論理のみを基準として、真理が存在と密接に関係する様子を、分析至上主義の立場から、詳しく、注釈してみよう。〉<sup>(9)</sup>

### Ⅱ-1. 【日常的真理とは】

粉々に（avayavaśas, cha shas su）破壊した時、その認識がなくなるもの、それは日常的存在である。例えば、壺である。なぜなら（hi）、それを、破片に（kapālasas, gyo mor）破壊した時、壺の認識はなくなるからである。さらに、知性によって、あるものについて、〔その〕成分（dharma, 法）<sup>(10)</sup>を、分析すれば、その認識がなくなるもの、それも日常的存在であると知るべきである。例えば、水である。なぜなら、それを知性によって、色形等の成分に分析すれば、水の認識はなくなるからである。しかし、それら〔日常的存在〕に対してのみ、日常的な命名（saṃvṛtisamjñā, kun rdzob tu de'i ming du btags pa）がなされるので、日常の観点から（vaśāt, dbang gyis）、「壺がある」、「水がある」、と言う時、まさしく〈日常的に、在るべき姿である〉真理（satya, 諦）を語るものであり、偽りではない。故に、これ〔日常的存在〕が、日常的真理のことなのである。



## II-2. 【究極的真理とは】

したがって、そうでないとすれば、究極的真理（勝義諦）である。それを、破壊しても、その認識は、必ず（eva, kho na）ある。他の成分を、知性によって、分析しても、〔その認識は必ずあるので〕、それは、究極的存在（勝義有）である。例えば、色形（rūpa）である。なぜなら、〔色形・香・味・触感という4つの原子を核にして、それぞれを地・水・火・風の原子が取り巻くという、8種類、20個の原子ユニットから構成された〕〔認識可能な最小の〕空間占有物（vastu, 事）<sup>(11)</sup>が、〔色形等の個々4つの小ユニットたる〕原子にまで（paramāṇuśas, rdul phra rab tu）破壊される時、〔その空間占有物に共存している別な小ユニットである〕味に相当するもの（rasārhan）<sup>(12)</sup>という〔他の〕成分を、知性によって、分析しても、色形の〔小ユニットを形成する時、中心をなす〕存在の中核（svabhāva, rang bzhin, 自性〔認識の基本単位〕）<sup>(13)</sup>に対する認識は、絶対に（eva, nyid）なければならないからである。〔物質的なものだけでなく、認識する側の基本単位である〕感受（vedanā, tshor ba, 受）等も、同様に見なされるべきである。これは、究極的に（勝義として）存在するので、究極的真理（勝義諦）といわれる。

## III. 【世親の最終的立場である、唯識による真理観】

〈上の真理観は、大枠正しいとはいえ、色形のユニットも所詮、色形の原子を中核にして、その周りを地・水・火・風の原子が取り巻くという、5個の原子の集合物にすぎず、分析至上主義の立場を押し進めるならば、尚、分解可能なのである。色形の中核原子も、他の4原子がなければ、その働きを全うし得ない以上、真に自立的な存在ではない。結局、クールに、理論のみを基準に、分析を突き詰めれば、説一切有部的な教理体系に基づき、外界対象を想定すること自体に無理が出るのであり、自ずと唯識的な考えへと移行せざるを得ないのである。唯識の聖者のみが、極限的な分析を達成出来るので、教理に囚われず、真理をありありと認識することも可能なのだ。だから、以下のように理解すべきである。〉<sup>(14)</sup>

それが、〔聖者の〕世間を超脱した智慧（lokottara-jñāna, 'jig rten las 'das pa'i shes pa 出世間智）<sup>(15)</sup>によって、または、その後に獲得した世間的な〔智慧〕（prṣṭhalabdha, de'i rjes la thob pa 'jig rten pa 後得世間〔智〕）によって、〈極限的な分析を通じて〉把握されるように、そのように究極的真理（勝義諦）

はある。それ以外〔の分析至上主義に全面的には依存しない知〕によって、〔把握される〕ように、そのように、日常的真理（世俗諦）はある、と昔の先生（pūrvācārya）達<sup>(16)</sup>はいった。諸々の真理（諦）が説かれた。

## 1. サンスクリット語テキスト

### I.

catvāry api satyāny uktāni bhagavatā/dve api satye samvṛtisatyam  
paramārthasatyam ca/tayoḥ kiṃ lakṣaṇam/  
yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat/  
ghaṭāmbuvat<sup>\*1)</sup> samvṛtisat paramārthasad anyathā//4//

### II-1.

yasminn avayavaśo bhinne na tadbuddhir bhavati tat samvṛtisat/tad  
yathā ghaṭaḥ/tatra hi kapālaśo bhinne ghaṭabuddhir na bhavati/yatra<sup>\*2)</sup>  
cānyāpohya dharmān buddhyā tadbuddhir na bhavati,tac cāpi samvṛtisad  
veditavyam/tad yathāmbu/tatra hi buddhyā rūpādīn dharmān  
apohyāmbubuddhir na bhavati/teṣv eva tu samvṛtisaṃjñā kṛteti samvṛtivaśāt  
ghaṭaś cāmbu cāsti bruvantaḥ satyam evāhur na mṛṣeity  
etat<sup>\*3)</sup> samvṛtisatyam/

### II-2.

ato anyathā paramārthasatyam/tatra bhinne'pi  
tadbuddhir bhavaty eva/anyadharmāpohe 'pi buddhyā tat paramārthasat/tad  
yathā rūpam/tatra hi paramāṇuśo bhinne<sup>\*4)</sup> vastuni rasārhan api ca dharmān  
apohya buddhyā rūpasya svabhāve buddhir<sup>\*5)</sup> bhavaty eva/evam  
vedanādayo'pi draṣṭavyāḥ/etat paramārthena bhāvāt  
paramārthastyam iti/

### III.

yathā lokottareṇa jñānena grhyate tat prṣṭhalabdena vā laukikena tathā  
paramārthasatyam/yathā'nyena tathā samvṛtisatyam iti pūrvācāryāḥ//4//  
uktāni satyāni//

(S; p.699, l.5-p.700, l.2、P; p.333, l.23-p.334, l.13)

\*1) P; ghaṭārthavat, \*2) P; tatra, \*3) S; et, \*4) S; paramāṇubhinne,

\*5) P; svabhāvabuddhir

## 2. チベット語訳テキスト

### I.

bcom ldan 'das kyis bden pa bzhi zhes kyang gsungs/kun rdzob kyī bden pa dang/don dam pa'i bden pa gnyis zhes kyang gsungs pa(\*la)/de gnyis kyī mtshan nyid ci zhe na/

gang la bcom dang blo yis gzhan//bsal na de blo mi 'jug pa//

bum chu bzhin du kun rdzob tu//yod de don dam yod gzhan no//

### II-1.

gang la cha shas su bcom na de'i blo mi 'jug pa de ni kun rdzob tu yod pa ste/dper na bum pa lta bu'o//de la ni gyo mor bcom na bum pa'i blo mi 'jug go// gang la blos chos gzhan bsal na de'i blo mi 'jug pa de yang kun rdzob tu yod par khong du chud par bya ste/dper na chu lta bu'o//de la ni blos gzugs la sogs pa'i chos bsal na/chu'i blo mi 'jug go//de dag kho na la kun rdzob tu de'i ming du btags pa yin pas kun rdzob kyī dbang gis bum pa dang chu yod do//zhes brjod pa na(\*ni)bden pa kho nar smras pa yin gyi/brdzun pa ni ma yin pas de ni kun rdzob kyī bden pa yin no//

### II-2.

de las gzhan pa ni don dam pa'i bden pa ste/gang la bcom yang de'i blo 'jug pa kho na yin la/blos chos gzhan bsal yang de'i blo 'jug pa de (\*ni)don dam par yod pa yin te/dper na gzugs lta bu'o//de la ni rdul phra rab tu bcom yang rung/blos ro la sogs pa'i chos bsal kyang rung gzugs kyī rang bzhin gyi blo 'jug pa nyid te/tshor ba la sogs pa yang de bzhin du blta bar bya'o// de ni don dam par yod pa'i phyir don dam pa'i bden pa zhes bya'o//

### III.

sngon gyi slob dpon (\*rnams)na re/ji ltar 'jig rten las 'das pa'i shes pa'am/de'i rjes la thob pa 'jig rten pas 'dzin pa de ltar ni don dam pa'i bden yin no//ji ltar gzhan gyis 'dzin pa de ltar na(\*ni)kun rdzob kyī bden pa yin no zhes zer ro//bden pa rnams bshad zin to//

（北：No.5591, Ngu, 8b/6-9a/6, テルゲ版、No.4090, Khu, 7a/7-7b/5）

## 3. 漢訳テキスト

### A. 玄奘訳

## I.

如是世尊說諦有四、餘經復說、諦有二種、一世俗諦二勝義諦、如是二諦其相云何頌曰、

彼覺破便無 慧析餘亦爾 如瓶水世俗 異此名勝義

## II-1.

論曰若彼物覺彼破便無彼物、應知名世俗諦、如瓶被破爲碎瓦時瓶覺即無、衣等亦爾。又若有物以慧析餘彼覺便無、亦是世俗、如水被慧析色等時水覺則無、火等亦爾。即於彼物未破析時、以世想名施設爲、彼施設有故、名爲世俗、依世俗理說有瓶等、是實非虛、名世俗諦。

## II-2.

若物異此名勝義諦、謂彼物覺彼破不無、及慧析餘、彼覺仍有、應知彼物名勝義諦、如色等物碎至極微、或以勝慧析除味等、彼覺恒有、受等亦然、此真實有故、名勝義、依勝義理說有色等、是實非虛、名勝義諦。

## III.

先軌範師作如是說、如出世智及此後得世間正智所取諸法名勝義諦、如此餘智所取諸法名世俗諦。已辯諸諦。

（佐伯旭雅『冠導阿毘達磨俱舍論』III, 平成9年版、p.937, l.8-p.939, l.4）

## B. 真諦記

## I.

有處佛世尊說諦有四、有處說諦有二、謂俗諦真諦。此二諦何相。偈曰。

若破無彼智 由智除餘爾 俗諦如瓶水 異此名真諦

## II-1.

釋曰、若物分分被破、物智即不起、此物名俗有、譬如瓶等、此瓶若破成瓦、緣此瓦瓶智即不起、是故瓶等、諸物由形相假有。復次於此物中由智析除餘法、此物智亦不起、此物名俗有、譬如水等、此水若由智析除色大等法、水智即不起、是故水等諸物、由聚集假故有。由名句字門顯示真義、緣名句字於真義起智、若入觀時不能緣名等、若出觀時不能緣真義、是故名等及此智、由顯示假故有、於此三法以何法爲俗、但名所作無體是俗、由隨順世間、說有瓶水名等、稱爲實語不說爲妄、是故立此爲俗諦。

## II-2.

離此三所餘名真諦、若物分分被破、物智起不異、若由智析除餘法、物智亦

不異、若離名等、於境界智亦不異、説此法名眞實、譬如色等、若約隣虚析此色、及由智除味等餘法、縁色智起不異、如色受等、應知亦爾、此名世間眞諦、如此等法由於世間實有故、故立爲眞諦。

### III.

復有餘師説、若法是出世間所縁、或是出世後智所縁、如此亦説名眞諦、謂境界眞果眞道眞、若餘法異此三、説名俗諦。略説諸諦已。

（大正新修大藏經、No.1559, 268c/9-269a/3）

### 注（Ⅲ）

- (1) 眞諦訳については、以下のような指摘がある。

眞諦は、ストイック過ぎるくらいに忠実に訳している。…眞諦訳は、チベット語訳本同様に、あるいはそれより古いのだから、それ以上に、重視される必要がある。…彼の訳は百年後の玄奘訳に喰われ、中国日本では、無視されがちであった。…こと『俱舎論』に関しては、忠実な訳者である。この事実は、彼の訳業全体を考察するときには、ぜひ参考にして欲しいと思う。…眞諦訳は伝統的に無視されてきたが、いま述べたように、これは忠実な訳である。これを正確に読み、評価しなおすためにも、現在の大正大藏經本は校訂しなおすことが望まれる。それによって『俱舎論』の最古型が浮き上がってくるだろうと思う。（江島恵教『『俱舎論』サンスクリット・テキスト校訂について』『仏教文化』22, 平成元年、pp.6-7）

この江島博士のご指摘の前に、未曾有の大学者山口益博士も、こう述べていた。

俱舎論の本文形態を吟味して行くときには、玄奘訳よりも眞諦訳の方に原典的形態の著しいものが屢々見出されることもあり…（山口益・船橋一哉『俱舎論の原典解明 世間品』昭和30年、p.10）

このような指摘はあるが、ここで扱う二諦説の個所では、「忠実な訳」という印象は受けない。現行のサンスクリット語原典に比べ、付加が多いからである。しかし、『俱舎論』の最古型の模索という面では、有効な情報を与えてくれているように思われる。ただ、眞諦に関しては、次のような指摘もあるので、要注意である。

訳出と同時に周囲の人々に講義し、その講義の内容を注疏にまとめたと言われ、そのために多くの注釈書の名前が伝えられることになった。そしてこれらの注釈群の存在が、訳出経律論に微妙な影響を及ぼしていることも指摘されているのであり、眞諦の訳出経律論を語る場合も、これらの注釈群を無視することはできない。（吉津宣英「眞諦三蔵訳出経律論研究誌」『駒澤大学仏教学部研究紀要』61, 平成15年、p.226）

吉津博士の言を参考にすれば、『俱舎論』の翻訳にも、注釈書の影がちらつくのである。

- (2) 諦の原語 satya については、以下のような指摘がある。

『リグ・ヴェーダ』以来、〈sat-〉（サット。在るもの）から派生した〈satya-〉（サ

ティヤ。真実〔の〕という語が重要視されている。この語は、しばしば、偉大なる神を性格づけるのに用いられている。「現実に在るもの」(sat-)に属する／と関係がある／と一致する、という意味で、よく言葉や意図・欲望などについて述語され、それらがそのまま現実となる、換言すれば、それらは「真実である」「実現される」ということを表し、そして、中性名詞〈satyam〉(サティヤム。中性主格形)は「真実」を意味する。また、「現実に在るもの」は規範・秩序にしたがって在るものであるから、「サティヤム」は、それに属するものとしての規範・秩序そのものを表し、「法則」や「天則」と親縁関係を持つ語として用いられる。(服部正明『古代インドの神秘思想 初期ウパニッシャドの世界』昭和54年、p.121)

また、このような言及もある。

この語は√as(ある、存在する)の現在分詞sat(ある、存在している)に由来し、真に存在する真実な、嘘ではない本当のまことの、という意味の形容詞となり、また副詞(satyam、真に、本当に)ともなり、さらには中性名詞として真実、真理(漢訳では諦ともいう)を意味する。…satyaを取り上げると、主として世界と自己との在り方に関連して、何が究極的に真実であるか、を問うことになる。(村上真完「何が真実であるか—ウパニッシャドから仏教へ—」『東北大学文学部研究年報』42,平成6年、pp.2-3)

いずれにしろ、sat(有)からsatya(諦)なのである。このことは、サンスクリット語からは、容易に理解出来るが、他の訳語からは推測しにくい。私訳に際しては、あえて、sat→satyaの意味を拡大解釈してみた。小谷信千代氏は、「satya(諦)をsat(有)と理解することは、通常よく行われているように、それを真理と理解することとは撞着するであろう。satyaは真理というよりもむしろ存在するものを意味する概念であろう。」(小谷信千代『チベット俱舍学の研究』平成7年p.300の注53)と述べている。

- (3) 井伏鱒二『井伏鱒二全詩集』2004(岩波文庫)p.59,この訳が出来た経緯については、p.199参照。筆者が、始めてこの名訳を知ったのは、実は、井伏の著作ではない。寺山修司の『ポケットに名言を』という角川文庫で見たのである。最早、その本も紛失して、記憶の片隅にしかなかった。しかし、昨今のインターネット情報で、井伏鱒二・寺山修司と検索すると、なつかしい本の1節も紹介されていた。
- (4) 世俗の原語については、以下のような指摘がある。

梵に saṃvṛti は通常「世俗」と訳せられ、正しくは「覆」の義とす。此は sam-vr より来れること明かなり。波利ではこれを sammuti と云ふ、而して「共約、常識」の義とす、梵の saṃvṛti より転ぜるに非ずして sammati より来れるものと見る。是は俗の sammuti=sammati は梵雅語の saṃvṛti (覆) と sammati (同意、共約、常識) との二様に解せらるるを以てなり。仏教聖典が南北に分るる以前に於いて用ゐられたる此の語が果して何の意義に使用せられしかは未だ卒に判定すべからず。(荻原雲来「楓風漫筆」昭和2年『荻原雲来文集』昭和47年所収、p.880)



このように2つのニュアンスを含んだ言葉であるが、ここでは、それを生かせずに、ただ「日常的真理」と訳した。

また、この語を広く考察したものに、長尾雅人「仏教に於ける「世俗」という語の一考察」1954『中観と唯識』1978所収、pp.305-320がある。長尾博士は、世俗の語義を様々な角度から考察し、玄奘の弟子、慈恩の2つの解釈「隱覆」「可毀壞」に関連し、次のように『俱舍論』に触れる。

筆者には、「隱覆」と「可毀壞」とはほとんど無関係のように見え、後者は別なところにその起源をもつように思われる。すなわち『阿毘達磨俱舍論』第6章に二諦が説明されているが、そこで世俗という名称は、「こわれるもの」「分析されるもの」に与えられている。…このような実証主義的な解釈は、前大乘的な思考にまでさかのぼるのであり、すべてのアビダルマ哲学の考え方であろう。おそらく慈恩はこれを参照して「可毀壞」という解釈を導き出したのではないかと思う。(pp.313-314)

後で、注(8)でも述べるが、「すべてのアビダルマ哲学の考え方」という表現は、ラフなように思う。『俱舍論』と『雜阿毘曇心論』・『順正理論』とは、同じアビダルマ哲学に属すとはいえ、明らかに目指すものが異なるからである。その点については、拙稿「アビダルマの二諦説—序章—」『駒澤大学仏教学部論集』42, 平成23年、pp.349-347とその注を参照されたい。

- (5) lakṣaṇaを「必要条件」と訳すに際しては、松本史朗博士の以下のような指摘を参考にした。長い引用だが、重要なので示しておく。

私はかつて、金沢篤氏の意見に従い、「必要条件」という訳を提示したことがあった。つまり次のように論じたのである。

⑤9 lakṣaṇaを「必要条件」と訳すのは、金沢篤氏の御教示による。成程、*Prasannapadā* (Pras)には次のような文例が見られる。

*sarva-prapañcā-parikṣayād eva tad [= nirvāṇa] adhigamāt* //(Pras, 521, 13-14)

これは、涅槃が戲論の寂滅をlakṣaṇaとしている、という意味であるが、そうであれば、

*sarva-prapañca-parikṣayād eva tad [= nirvāṇa] adhigamāt* //(Pras, 522, 1-2)

という関係が成立する。つまり、戲論の滅からのみ涅槃が証得される、ということとは、戲論の滅が無ければ、涅槃〔の証得〕は無いから、[A B-lakṣaṇaḥ]というときは、Bが無ければ、Aがない、つまりAはBに対してavinābhāva関係をもつのである。“lakṣaṇa”を「必要条件」と訳すのは、やや不穏当に見えるかもしれない。“lakṣaṇa”には、確かに、“定義”“特徴”という意味も存在する。しかし、59に示された*Prasannapadā*の文例を見ると、そこには“upaśama”または“parikṣaya”と“nirvāṇa”との間に因果関係が認められるのであり、しかも“eva”の使用によって、“因がなければ、果は生じない”というavinābhāva関係が示されている。従って、そこでは“lakṣaṇa”は確かに、「必要条件」を意味している訳である。(松本史朗「『解深密経』の「唯識」の経文について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』61, 平成15年、pp.200-201)

松本博士のご指摘は、『プラサンナパダー』には該当するが、『俱舎論』でも同じなのか? という点が当然、問題となる。少なくとも、この個所に関しては、sat → satya なので、sat は、紛れもなく、必要条件であろう。sat がなければ、satya がないことは明白だからである。我々としては、『俱舎論』中の他の用例も調査し、訳語の論拠を固めねばならない。筆者の調査によれば、2 箇所、本訳語を指示するような記述があったので、原文・チベット語訳と共に、示しておこう。最初の例は、「賢聖品」で二諦説のすぐ後に出てくる。以下の如し。

では、この智慧 (prajñā, shes rab) の必要条件 (lakṣaṇa, mtshan nyid) とは何か? 聴聞から形成される等の智慧は、術語・両者・意味内容を対象として有するのである。〈第 6 章、第 5 偈〉

〔以下のように注釈される〕。

〔聖者からの〕聴聞を通じて形成される (śrutamayī, thos las byung ba、聞) 智慧は、〔教えられた〕術語 (nāman, ming) を支えとする。〔聴聞を経て〕、〔自分の〕思考を通じて形成される (cintāmayī, bsam pa las byung ba、思) 〔智慧〕は、術語と意味内容〔の両者〕を支えとする。時に、〔教えられた〕文言によって、意味内容を思い出し、時に、意味内容によって、文言を〔思い出す〕。反復学習を通じて形成される (bhāvanāmayī, bsgom pa las byung ba、修) 智慧は、意味を支えとするに尽きる (eva.kho na)。なぜなら (hi)、それは〔最早〕文言に頼らなくても、意味内容に至るからである。それは、例えば、水で泳ぐことを学んでいない者は、泳いでいる時、〔支えとなる浮き輪を〕決して離さない。幾分学んだ者は、時に、〔浮き輪を〕離すことが出来るし、時に、〔支えたる浮き輪をつかむ〕。よく学んだ者は、泳いでいる時、〔支えに〕頼らずに、泳ぎ切る。というようなことである。これが、実例であると、毘婆沙師達は伝える。

kim punar āsām prajñānam lakṣaṇam?

namobhayārthaviṣayā śrutamayyādikā dhiyaḥ//5//

nāmāmbanā kila śrutamayī prajñā/nāmārthāmbanā cintāmayī/kadācid vyañjanenārtham ākarṣati, kādācid arthena vyañjanam/arthāmbanaiva bhāvanāmayī/sā hi vyañjananirapekṣā arthe pravartate/tad yathā-ambhasi plotum asīkuṣitaḥ plavan naiva muñcati/kiyacchikiṣitaḥ kadācit muñcet kadācid ālambate/suśikuṣitaḥ plavan nirapekṣas tarati-ity eṣa drṣṭānta iti vaibhāṣikāḥ/(S; p.700, //9-15, P; p.334, //20-p.335, //2)

shes rab 'di dag gi mtshan nyid ci zhe na/thos sogs las byung blo rnams ni// ming dang gnyi ga don yul can//bye brag tu smara ba rnams na re thos pa las byung ba'i shes rab ni ming la dmigs pa yin la/bsam pa las byung ba ni ming dang don la dmigs pa yin te/res dga' ni yi ges don 'dren par byed do//res 'ga' ni don gyis yi ge 'dren par byed do//bsgom pa las byung ba ni don la dmigs pa kho na yin te/de ni yi ge la mi bltos par don la 'jug go//dper na stong rkyl legs par ma lobs pa chu'i nang du 'ju bar bya ba mi gtong ba kho na yin la/cung zad

lops pa ni res 'ga' ni g tong res 'ga' ni 'ju bar byed do//legs par lobs pa ni 'ju bar  
bya ba la mi bltos bar rgal ba lta bu ste/'di ni dpe yin no zhes zer ro zhes grag  
go// (北 :Ngu,9b/1-4)

(櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明 賢聖品』1999, p.66 を参照した。尚、同書  
p.69 の注(2)に従い、テキストを修正して読んだ)

ここでは、仏教の学習過程である、いわゆる聞・思・修の必要条件として、学ぶべき  
文言とその意味内容があるといっている。極、常識的に、理解出来る個所である。ま  
た、第4章「業品」karmanirdeṣa にも、分かりやすい用例がある。以下がそれである。

これら見られたもの・聞かれたもの・気付かれたもの・判断されたものの必要条  
件 (lakṣaṇa, mtshan nyid) は、何か？

眼と耳と意識という心によって受け入れられたもの、そして、3つによって〔受  
け入れられたもの〕が、順に、見られたもの・聞かれたもの・判断されたもの、  
そして、気付かれたものであると、説かれた。〈第4章 第95 偈〉

〔以下のように注釈される〕。

視覚によって受け入れられたものは、何であれ、見られたものである、と説かれ  
た。聴覚によって受け入れられたものは、何であれ、聞かれたものである。意識  
によって〔受け入れられたものは〕、何であれ、判断されたものである。嗅覚・  
味覚・触覚によって、受け入れられたものは〕、何であれ、気付かれたものであ  
る。

(船橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』2011 新装版、初版 1987, p.347 を参照した)

eṣāṃ dṛṣṭāsrutamata vijñātānāṃ kiṃ lakṣaṇam?

ca kṣuṣṭrotramanaścittair anubhūtaṃ tribhiś ca yat/

tad dṛṣṭāsrutavijñātāṃ mataṃ cokaṃ yathākramam//95//

yac cakṣurvijñānenānubhūtaṃ tad dṛṣṭam ity uktam/yac chrotravijñānena tac  
chrutam/yan mamovijñānena tat vijñātam/yat ghrāṇajihvakāyavijñānais tan  
matam/(S; p.544, ll.4-9, P; p.245, ll.13-17)

mthong ba dang/thos pa dang/rtogs pa dang/rnam par shes pa de dag gi  
mtshan nyid ci zhe na/mig rna yid kyi rnam shes dang//gsum gyis nyams su  
myong gang de//mthong thos rnam par shes pa dang/rtogs pa yin te rim  
bzhin bshad//mig gi rnam par shes pas nyams su myong ba gang yin pa de ni  
mthong ba zhes bshad do//rna ba'i rnam par shes pas nyams su myong ba gang  
yin pa de ni thos pa zhes bshad do//yid kyi rnam par shes pas nyams su myong  
ba gang yin pa de ni rnam par shes pa zhes bshad do//sna dang lce dang lus kyi  
rnam par shes pas nyams su myong ba gang yin pa de ni rtogs pa zhes bshad  
do// (北 : Gu, 238b/1-4)

ここでは、「見られたもの」という事実がある以上、それは視覚がなければ、成り立  
たないので、視覚は必要条件である、と述べられている。先の用例とともに、lakṣaṇa  
を「必要条件」と訳すべき個所であろう。『俱舍論』すべての用例調査というわけに

はいかないが、以上の2例は、本訳語の妥当性のある程度保証するものといえよう。ところで、『俱舍論』には、lakṣaṇa と lakṣya を巡る面白い議論が展開されている。以下の如し。

〔説一切有部の質問〕今、どうして、そのダルマが、条件付けられるもの (lakṣya, mtshan nyid kyi gzhi, 所相) でもあり、同じそれが、条件 (lakṣaṇa, mtshan nyid 相) でもあることが、適切であろうか? 〔経量部の返答〕まず、大師〔仏陀〕は、大師の条件 (相) と別物ではない。また、どうして、喉の垂れ肉 (sāsna, lkog shal)・尾 (lāṅgūla, mjug ma)・肩の隆起した肉 (kakuda, nog)・蹄 (śapha, rmig pa)・角 (viṣāṇa, rva) 等の牛 (go, ba lang) という条件 (相) は、牛と別物であろうか?

(櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』昭和44年、pp.339-340を参照した)

katham idaniṃ sa eva dharmo lakṣyas tasyaiva ca lakṣaṇaṃ yokṣyate? katham tāvaṃ mahāpuruṣalakṣaṇāni mahāpuruṣān nānyāni, sāsnaṃ lāṅgūlakakudaśaphaviṣāṇādini ca gotvalakṣaṇāni gor nānyāni? (S; p.207, II.8-10, P; p.78, II.5-7)

da ni ji ltar na mtshan nyid kyi gzhi'i chos de nyid de nyid kyi mtshan nyid du rung bar 'gyur zhe na/re zhig ji ltar na skyes bu chen po'i mtshan nyid rnam skyes bu chen pa'i las mi gzhan pa yin/ba lang nyid kyi mtshan nyid lkog shal dang/mjug ma dang/nog dang/rmig pa dang/rva rnam kyang ba lang las mi gzhan pa yin/ (北; Gu, 94a/1-3)

この議論は、lakṣaṇa を「必要条件」と訳すことに、直接関わらないようにも見えるが、筆者には「真理」(lakṣya に相当)と「存在」(lakṣaṇa に相当)の関係を考える上で、重要に思える。

- (6) 〈 〉内は、注(5)の lakṣaṇa に対する考え、そして注(2)の sat と satya の関係を斟酌して、加えた。
- (7) anyāpoha (gzhan bsal) は、「他〔のダルマ=要素〕の排除」と訳すべきで単に、「分析」と訳すのは、誤解を生むかもしれないが、現代語にする場合、他に相応しい訳語は考案出来なかった。櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明 賢聖品』1999年、p.61では、「他〔の自性〕を析除する」と訳す。「析除」は、分析と排除を総合したような訳語である。漢訳テキストを見ればわかるように、玄奘と真諦の訳語をミックスしたようにも感ずる。
- ところで、筆者の頭に去来するのは、ディグナーガ (Dignāga) の言語理論としての anyāpoha である。管見の範囲では、『俱舍論』の二諦説とこの有名な言語理論をリンクさせるような見解は表明されていない。しかし、ディグナーガには『俱舍論』注があることを勘案すれば、彼の言語理論のアイデアがこの二諦説から生じたという想像も許されないわけではない。今の段階で、確定的なことは何もいえないが、今後、研究すべきテーマだと判断する。疑問点のみを整理したものとして、拙稿「アポーハ異聞」『駒澤大学仏教学部研究紀要』70, 平成24年、pp.148-139 参照。
- (8) この偈を説一切有部に帰属させるのか経量部に帰属させるのか、については、フラ

ウヴァルナーや服部正明博士は後者の立場を取るのに対し、桂紹隆博士・御牧克己博士は前者の立場を取る。筆者は、偈だけに焦点を当てた時と、それに続く注釈まで勘案した時は、異なると考えている。世親は、「説一切有部の分析は、伝統的な四諦に縛られていて、分析自体も不完全だ」と、注釈で暗に批判していると見たい。極最近、刊行されて概説書において、桂紹隆博士は、以下のように、この偈に触れている。

仏教諸部派のなかでも、特に説一切有部は早くから名有・実有・仮有・和合有・相待有など様々な存在の類型を提示することにより、存在の分析に力を注いできたが、右の偈〔『賢聖品』第4偈〕はその到達点を示している。当該偈はかつてフラウワルナーによって経量部独特の思想を表明するものとされたが、同内容の偈頌が世親に先行する有部の論師である法救の『雜阿毘達磨心論』に既に見いだされることから、説一切有部にも共有されることが確証される。おそらく上座部なども含めた、アビダルマ論師共通の思想であったことが推測される。（桂紹隆「仏教論理学の構造とその意義」『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』2012所収、p.18、〔 〕内筆者の補足）

筆者は、桂博士のいう「アビダルマ論師共通の思想」という考えには、納得出来ない。これは、Ⅲの注(4)に触れた、長尾博士に通ずる見方であろう。確かに、分析を重要視するという点では、共通かもしれない。しかし、目指すところは、まるで違うのである。法救は、分析の果てに、苦諦を見、一方の世親は、苦諦のような四聖諦からは、ドライに縁を切ろうとする。おまけに、分析重視の姿勢は、いつしか、唯識を指し示すのである。その点がはっきりするのが、偈に続く両者の注釈なのである。従って、偈においては、共通であっても、注釈においては異なるとすべきなのだ。そう考えないと、世親の立場を鋭く批判した衆賢（Saṃghabhadra, サンガパドラ）の『順正理論』の二諦説も理解しづらいのである。

これについては、拙稿「アビダルマの二諦説一序章―」『駒澤大学仏教学部論集』42, 2011, pp.349-347 参照。また、偈と注釈を思想的に区別すべき点については、以下の指摘も参考になる。

チベット大蔵経においても、『俱舍論』の本頌が、そのヴァスバンドゥによる註釈と別本として録されているが、『俱舍論』（*mNon mdzod*, *mDzod*）といえは、八品〔8章〕までの本頌部分のみを指し、ヴァスバンドゥによる註釈部分は、第九品〔第9章〕をも含め『自註』（*mDzod ran 'grel*）と呼ばれ、決して『俱舍論』と呼ばれることはない。このようなチベットにおける、『俱舍論』という呼称の用法は、たんに呼称の問題として処理されるべきものではなく、本頌部分と註釈部分における、ヴァスバンドゥの論述に学説上の相違を認めるという意識に拠るものなのである。（白龍戒雲（ツルティム・ケサン）「アビダルマ研究に関わるチベット文献からの二、三の情報」『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』2000,p.72）

さらに、情報を追加すると、同偈の扱いには、別な注意を払うべきであることがわかる。

ジャイナ教の文献、マッラヴァーディン(Mallavādin) 作『12 幅観点輪』*Dvādaśāranayacakra*

に対するシンハスーリ (Sīṃhasūri) の注釈『理経随論 12 輻観点輪注』NCV (Nyāyāgama-mānusāriṇī Nayacakravṛtti (Dvādaśāraṇa Nayacakram of Ācārya Śrī Mīlavādī Kṣemāsramaṇa with the commentary Nyāyāgama-anusāriṇī of Śrī Sīṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāsramaṇa, pt.1 (1-4Aras) ed. with critical notes by M.Jambūvijayaṇi, Bhavnagar, 1966) に本偈が引用されている。同偈は、第1章に見られる。第1章の目次を見ると、仏教への言及は、  
 1. 仏教のアーガマで述べられた知覚の実像 (bauddhāgamavarṇitaṃ pratyakṣasvarūpaṃ)  
 2. ディグナーガが考えた知覚への論難 (dīnāgakaḥpitapratyakṣanirāsa) 3. 世親の唱えた知覚に関する諸過失 (vasubandhuvarṇitapratyakṣe doṣaḥ) これが、pp.61-81 の間で展開される。その途上に出てくるのが、例の『俱舍論』の二諦偈なのである。筆者の知る限り、この事実を伝えた研究はないようなので、紹介しておきたい。

今や、〔原子が〕、原因となること (kāraṇatā) も、批判せんと、〔師マツラヴァーディンは〕述べている。「かの集合 (sañcaya) には、原因となることも、決してないのである」というのは〔師の〕主張である。「勝義からすると、存在しないから」というのは〔師のいう〕理由である。「松明の輪のように」とは〔師のいう〕例である。勝義からすると、存在しないものは、世俗の存在である。汝ら〔仏教徒〕の見解によれば、壺のようなものである。例えば、〔『俱舍論』において〕いわれている。

あるものを破壊した時、その認識がなくなるもの、そして、知性によって、分析した時、〔その認識がなくなるもの〕、それは、壺や水のようなものであり、世俗有である。そうでなければ、勝義有である。と。

例えば、松明 (ulmuka) が揺れる時、迷った意識のせいで、輪が輝くが、その輪は、存在しない。火花 (agnikaṇa) の連続など〔実際は〕ないのだから、輪は、勝義からすると、非存在であり、〔火花の集合は〕輪という認識の原因となるものではない。同じく、〔原子の〕集合は、世俗の存在なので、青という認識の原因となるものではない。

idanīm kāraṇatām api dūṣayitukāma āha-kāraṇatāpi ca sañcayasya naivāsti  
 tasyeti pratijñā, paramārtho'sattvād iti hetuḥ/alātackravād iti drṣṭāntaḥ/paramārtho'sattvaṃ saṃvṛtisattvād bhavanmatena ghaṭavat/yathoktam-

yasmin bhinne na tad buddhir anyāpohe dhiyā ca tat/

ghaṭāmbuvat saṃvṛtisat paramārthasat anyathā//iti/

yathā ulmukaṃ bhramad bhrāntadrṣṭeś cakravād ābhāti, na tac cakram asti,

agnikaṇānām nairantaryābhāvāt, cakrasya paramārtho'sattvāc ca cakravijñānasya  
 akāraṇatā evaṃ sañcayasya saṃvṛtisattvān nilavijñānasya akāraṇatā/(p.67, ll.1-7)

太字はマツラヴァーディンの引用である。この訳は、現代語にはしていない。いずれにしる、ディグナーガや世親の知覚説の流れの中で登場していることを思えば、この偈の持つ意味もそれとの思想的つながりの中で考察しなければならない。しかし、今の筆者には、荷が重い。先に挙げた桂博士の論考の中でも、「ディグナーガは、…龍樹や世親の二諦論やダルマの理論を熟知していたはずである。したがって、彼が「直接知覚の対象は独自相であり、推理の対象は共通相である」と言うとき、アビダルマ



的な存在論が前提にされていると考えても大きな誤りはないであろう。ディグナーガの初期の作品の中に『俱舍論』の抜粋とも言うべき『マルマブラディーパ』があることは、その傍証となる。ただし、何を独自相と見なし、何を共通相と見なすか、そして両者の存在論的地位については、ディグナーガは必ずしも世親の見解をそのまま受け継ぐわけではない。」（桂紹隆『仏教論理学の構造とその意義』『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』2012所収、pp.20-21）といわれている。この後、桂博士は、ディグナーガと世親の相違に言及している。その内容は、従来、定説とされるものである。しかし、筆者は、この定説にも疑念を抱いている。その疑念を晴らすには、本偈が重要な役割を果たすとも推測出来る。こうなると、同偈は、仏教内の部派の所属という問題を越えて、インド思想界における「仏教の知覚論」となろう。しかし、筆者は、それを考察するには、あまりにも、素養がなく、無知である。だから、荷が重いといわざるを得ないのである。この点については、拙稿「アビダルマの二諦説―序章―」『駒澤大学仏教学部論集』42,2011, pp.334-332の注22参照。

- (9) 経量部の正体も判明していないのに、〈 〉内の挿入は、些か、強引である。しかし、先に原田和宗氏もいっていたように、「経量部は架空の学派」である可能性も、大いにある。理論、即ち分析至上主義こそ仏教の本流と考えれば、その路線で論を展開すれば、大方の賛同は得られるだろう。そして、唯識が認知され難い状況にあれば、経量部というワンクッションをおいて、理論的に、唯識に導こうとするだろう。世親にいわせれば説一切有部から唯識への移行は、分析至上主義から来る必然なのだ。その時、経量部は、紛れもなく、隠れ蓑である。以下のような、ご意見も、部派の所属というよりも、理論上の必然性とみれば、よいのではないだろうか？

ディグナーガ、ダルマキールティに始まるいわゆる仏教論理学派と呼ばれる諸論師は勝義的には、瑜伽行唯識学派の立場に立つが、世俗的な立場から議論を進める時には経量部の立場に立つことが知られていて、…（御牧克己『経量部』『岩波講座 東洋思想 第八巻 インド仏教 1』1988, p.232）

- (10) dharma を成分と訳すのは、教理的には、行き過ぎかもしれない。しかし、現代語の語感を意図して、訳した。この術語の意味は、未だ確定していないが、筆者は、何らかの点で、単独物ではなく、集合物である存在形態を指示していると考えている。この場合、原子の集合である色彩のユニットは、ダルマと呼ばれ得るし、味等の他のユニットも同じような扱いで、ダルマである。そのダルマの中核となるものが svabhāva であると理解した。勿論、狭い範囲の知識を当てはめているので、『俱舍論』全体に適用出来るかも、はっきりしない。ただ、ダルマの登場頻度は、あまりにも多く、用例調査もままならない。今後の課題としておきたい。尚、dharma に関する最近の研究として、*Journal of Indian Philosophy* 32-5, 6, 2004, pp.421-750 がある。『俱舍論』関連のものには、Collett, Cox: From Category to Ontology: The Changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma, pp.599-610 がある。この雑誌の諸論文は、桂紹隆博士により「『ダルマ』に関する最近の研究成果」(1) (2)（龍谷大学アジア仏教文化研究センター、ワーキングペーパー）として抄訳紹介されて、インターネットで読むことが出来る。また、立川武蔵『俱舍論』におけるダルマについて

(一)『愛知学院大学禅研究所紀要』34, 2006, pp.119-133 は、非常に示唆的である。立川博士は、20 世紀初頭のロシア人学者ローゼンベルグ (O.O.Rosenberg, 1888-1919) のダルマ理解を高く評価する。近時、この夭折したロシアの学者に対して、関心が集まり、西村実則『萩原雲来と渡辺海旭 ドイツ・インド学と近代日本』2012, pp.226-253 には、その事跡が詳しく記されているし、湯山明『*Miscellane Philologica Buddhica* (V)』『創価大学国際仏教学高等研究所年報』10, 2007, pp.478-479 (本論考は、袴谷憲昭氏のご教授で知り得た。ここに、感謝の意を表します) でも、彼の業績は点描されている。さらに、K.Kollmar-Paulenz and J.S.Balow ed. *Otto Ottonovich Rosenberg and his Contribution to Buddhology in Russia*, Wien, 1998 (WSTB, XLI) は、ローゼンベルグ研究をよく整理している。彼の業績は、最近、評判が高いのだが、初めからそうだったのではない。和辻哲朗「仏教哲学に於ける「法」の概念と空の弁証法」(『朝永博士還暦記念哲学論文集』1931 では「この年少にして気を負える著者」とローゼンベルグを呼び、手厳しく批判しているのである。筆者もローゼンベルグ、そして彼の師シチエルバツキー (Th. Stcherbatsky, 1866-1942) のダルマ観には、少なからず、疑問を持っているが、それも、稿を改めて、論じる予定なので、ここでは詳しくは触れない。

- (11) vastu に「空間占有物」という訳語を当てるのも行き過ぎかもしれない。筆者は、「vastu は原子の集合に与えられた場所である」と理解した。『俱舍論』中に、この訳語を補佐するような用例も、結局、見出せなかった。更にまずいことに、チベット語訳には、vastu に相当する訳語はないし、漢訳も判然としない。櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明 賢聖品』1999 年、p.62 でも vastu は、訳していないように見える。故に、vastu をここに読み込むことを支持するものはない。強いて訳した理由は、文意が通じやすいとした筆者の判断の他はない。尚、この前後の記述を把握するためには、『俱舍論』の原子論を示す記述が不可欠であろう。それは以下のようなものである。

欲〔界〕には、音声なし (aśabda, sgra med) で感覚器官のない (anindriya, dbang po med pa) 8つの素材 (dravya, rdzas) から成る原子が〔生じる〕。

つまり、すべてのものの中で最も微細であり (sarvasūkṣma, thams cad pas phra ba) 色形〔等のさらに細かい粒子〕の集合体 (rūpaśaṅghata, gzugs ni bsags pa) が、〔上でいうユニットした〕原子のことなのである、と述べられているわけだ。なぜなら、もう一方のそれより小さいもの (anyatara, das las ches chung ba) [=粒子] は、識別 (vijñāyeta, mngon) 出来ないからである。それ〔粒子の集合した原子ユニット〕が、欲界において、音声がなく、かつ、感覚器官もないものであれば、8つの素材 [=粒子] から成るものとして生じる。どれか1つ〔の粒子〕でも (anyatama, gang yang rung ba) 欠けることはない。8つの素材とは、4つの元素 (mahābhūta, 'byung ba chen po, 四大種) と、色形・香・味・触感の組成物 (upādāyarūpa, rgyur byas pa'i gzugs, 所造色) のことである。

(櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』昭和44年、pp.275-276、加藤純章『経量部の研究』平成元年、p.149の訳を参照した。)

kāmeṣṭadravayakośabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ/

sarvasūkṣmo hi rūpaśaṅghātaḥ paramāṇur ity ucyate; yato nānyataro vijñāyeta/  
 sa kāmādhātāv aśabdako'nindriyaś cāṣṭādravyaka utpadyate,  
 nānyatamena hīnaḥ/aṣṭau dravyāṇi-catvāri mahābhūtāni, catvāri copādāyarūpāṇi  
 rūpagandharasaspraṣṭavyāni (S; p.142, ll.12-14, P; p.52, l.23-p.53, l.1)

'dod na dbang po med pa dang// sgra med phra rab rdul rdzas brgyad//  
 thams cad pas phra ba'i gzugs ni bsags pa'i rdul phra rab ces bya ste/de las  
 ches chung ba ni mi mngon no//de 'dod pa'i kham na sgra yang med dbang po  
 yang med zhig yin na ni rdzas brgyad dang ldan par skye ste/gang yang rung  
 ba zhig med par ni ma yin no//rdzas brgyad ni 'byung ba chen po bzhi dag  
 dang/rgyur byas pa'i gzugs bzhi ste gzugs dang/dri dang/ro dang/reg bya  
 rnams so//（北：Gu, 70b/3-5）

この原子論の構造理解については、佐々木閑「有部の極微説」『印度学仏教学研究』57-2, 2009, pp.932-926 が極めて有効であり、筆者の訳は佐々木氏の論文に全面的に依存している。

vastu という用語は、重要であると思われるので、この場を借りて、若干考察しておこう。vastu には、様々なヴァリエーションがあり、議論にもなっている。その議論を紹介し、vastu 解明の糸口としたい。『俱舍論』第2章「根品」indriyanirdeśa には、以下のような議論がある。

「灯火が消えるように、彼の心は解脱する」というこの比喩こそ、至極明白なるものである。灯火の消滅とは無（abhāva, med pa）であるように、同じように、世尊にとっても、心の解脱〔は無であって、有ではない〕。

アビダルマでも、「非事象（avastuka, dngos po med pa）たるダルマとは、如何なるものか？〔因果関係を離れた〕無為なるダルマである。」と説かれている。非事象とは、芯（śarīra, lus,）のないもの、独自性（svabhāva, rang gi ngo bo）のないものである。」と説かれたのである。

〔毘婆沙師達は、いう〕。これは、この意味ではない。〔経量部が問う〕。その場合、〔事象とは〕何か？〔そもそも〕、事象には5種類あるのだ。

1. 資質という事象（svabhāvavastu, rang bzhin gyi dngos po, 自性事）、こう説かれた。「ある資質を獲得した者、彼はその資質と一体である」と。2. 認識対象という事象（ālambanavastu, dmigs pa'i dngos po, 所縁事）、こう説かれた。「知性によって、認識対象に応じて、一切のダルマは知られるべきである」と。3. 拘束物という事象（saṃyogavastu, ldan pa'i dngos po, 繫縛事）、こう説かれた。「ある拘束物に、愛欲が縛として結びつく、それ〔拘束物〕には、怒りという縛も〔結びつく〕」と。4. 原因という事象（hetuvastu, rgyu'i dngos po, 因事）、こう説かれた。「原因を有する諸ダルマとは何か？有為の諸ダルマである」と。5. 所有物という事象（parigrahavastu, yong su bzung ba'i dngos po, 所攝事）、こう説かれた。「田という所有物、家という所有物」と。さて、ここでは、原因という事象が、言葉として述べられたのである。故に、〔そこに至る原因は持っているの

で、解脱のような〕無為は、〔有為と同じように〕、〔素材として〕、実質的に（dravyatas, rdzas su）確実に（eva,）存在すると毘婆沙師達は考える。

（櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』昭和44年、pp.382-383を参照した）

ayaṃ ca dṛṣṭānta eva sūpanīto bhavati-“pradyotasyeva nirvāṇaṃ vimokṣas tasya cetasaḥ”iti/ yathā pradyotasya nirvāṇaṃ abhāvaḥ, evaṃ bhagavato’pi cetaso vimokṣa iti/

abhidharme’pi cōktam-“avastukā dharmāḥ katame? asamskr̥tā dharmāḥ”iti/ avastukāḥ = āsarīrāḥ, asvabhāvā ity uktam bhavati/nāsyāyam arthaḥ/kas tarhi? pañcavidhastu/

1. svabhāvavastu, yathoktam-“yad vastu pratilabdham samanvāgataḥ sa tena vastunā”iti/ 2. ālambanavastu, yathoktam-“sarvadharmajñeyā jñānena yathāvastu”iti/ 3. saṃyogavastu, yathoktam-“yasmin vasutni anunayaḥ saṃyojanena samprayuktaḥ pratighasaṃyojanenāpi tasmīn”iti/ 4. hetuvastu, yathoktam “savastukā dharmāḥ katame/samskr̥tā dharmāḥ”iti/ 5. parigrahavastu, yathoktam “kṣetravastu gr̥havastu” iti/tad atra hetuvastu śabdenoktaḥ/tasmād asty evāsamskr̥itaṃ dravyata iti vaibhāṣikāḥ/

(S; p.258, l.17 p.259, l.11, P; p.94, l.6-16)

de ltar na mar me shi bar gyur ba ltar/de’i sems rnam par thar zhes gsungs ba’i dpe ‘di yang legs par drangs pa yin te/ji ltar mar me shi bar med pa ltar bcom ldan ‘das kyi sems kyi rnam par thar ba yang de dang ‘dra ‘ o//

chos mngon pa las kyang dngos po med pa’i chos rnam gang zhe na/’dus ma byas kyi chos dag yin no zhes gsungs te/dngos po med pa ni lus med pa dang/ rang gi ngo bo med pa ni shes bshad pa yin no//bye brag tu smra ba rnam na re ‘di’i don ni ‘di ma yin no//o na ci zhe na/dngos po ni rnam lnga ste/

rang bzhin gyi dngos po ni ji skad du de dngos po gang zhig thob pa’i dngos po de dang ldan no zhes gsungs pa lta bu’o//dmigs pa’i dngos po ni ji skad du chos thams cad dngos po ji lta ba bzhin du shes pas shes par bya ba yin no zhes gsungs pa lta bu’o//ldan pa’i dngos po ni ji skad du dngos po gang rjes su chags pa’i kun nas dkris pa ldan pa yang khong khro ba’i kun nas dkris pa dang yang ldan no zhes gsungs pa lta bu’o//rgyu’i dngos po ni skad du dngos po dang bcas pa’i chos rnam gang zhe na/’dus byas kyi chos rnam so zhes gsungs pa lta bu’ o//yong su bzung ba’i dngos po ni ji skad du zhing gi dngos po dang/khyim gyi dngos po zhes gsungs pa lta bu ste/de la ‘dir ni rgyu’i dngos por sgrar gsungs pa yin te/de lta bas na ‘das ma byas rdzas su yod pa kho na yin ...

（北；Gu, 110b/1-7）

由此善釋、經說喻言、如燈焰涅槃心解脱亦爾。此經意說、如燈涅槃唯燈焰謝無別有物、如是世尊心得解脱唯諸蘊滅更無所有。阿毘達磨亦作是言、無事法云何、謂

諸無爲法。無事者、謂無體性。毘婆沙師不許此釋、若爾彼釋事義云何。彼事者、略有五種。一自性事、如有處言、若已得此事彼成就此事。二所緣事、如有處言、一切法智所知隨其事。三繫縛事、如處言、若於此事愛結所繫、彼於此事悲結繫耶。四所因事、如有處言、有事法云何、謂諸有爲法。五所攝事、如有處言、田事・宅事・妻子等事。今此中說、因名事、顯無爲法都無有因、是故無爲雖實有物。（玄奘訳、平川彰編 小林圓照、沖本克己 藤田正浩校訂『真諦譯對校 阿毘達磨俱舍論』第二卷 1999, p.36, l.2-p.37, l.3）

是譬喩最與理相應、譬如光涅槃心解脫亦爾、如光涅槃非有物世尊心解脫亦爾。阿毘達磨藏亦說如此、彼藏云、何者無類法、答無爲法、無類謂無體此言顯無自性。毘婆沙師說、文句義不如此。若爾何義。類有五種、一自性類、如經言、若已得此類是人必與相應。二境類、如經言、一切法如類智慧所知。三結類、如經言、若於此類中與欲結結相應即與瞋結相應不。四因類、如經言、何者有類法、一切有爲法。五攝類、如經言、田類宅類等。此文中是因以類名顯之。是故一切無爲實有別物、毘婆沙師說如此。（真諦訳、平川彰編 小林圓照、沖本克己 藤田正浩校訂『真諦譯對校 阿毘達磨俱舍論』第二卷 1999, p.36 上段、l.2-p.37, l.4）

このような vastu の分類は、大正新修大藏經テキストデータベースで、検索すると『大毘婆沙論』由来のものである。煩故に、個所のみ示しておく（大正新修大藏經 No.1545, p.980b/12-980c/7, 980c8 以下には、界事・處事・蘊事・世事・剎那事という別な事の説明が続く）筆者が問題としたいのは、vastu のチベット語訳である。上記引用では、vastu は dngos po と訳されていた。然るに、第1章「界品」dhātunirdeśa では、訳語が異なる。以下に、示してみよう。

〔有爲とは〕、原因を有するものなので、「事象を有するもの等」である〔と偈でも規定された〕。即ち、事象（vastu, gzhi）という語は、原因のことであると、毘婆沙師達は、伝える。（櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』昭和44年、p.146を参照した）

sahetukatvāt savastkāḥ/ hetuvacanaḥ kila vastuśabda iti vaibhāṣikāḥ/(S: p.22, l.4, P: p.5, l.7)

rgyu dang bcas pa'i phyir gzhi dang bcas pa dag ste/bye brag tu smra ba rnam ni gzhi zhes bya ba'i sgra ni rgyu'i tshig yin lo//（北：Gu, 30b/7）

或名有事、以有因故。事是因義、毘婆沙師傳說如此。（玄奘訳、平川彰編 小林圓照、沖本克己 藤田正浩校訂『真諦譯對校 阿毘達磨俱舍論』第一卷 1998, p.9, l.5-6）

有因故名有類。類以因義、毘婆沙師作此說。（真諦訳、平川彰編 小林圓照、沖本克己 藤田正浩校訂『真諦譯對校 阿毘達磨俱舍論』第一卷 1998, p.9 上段、

## II.7-8)

vastu を「原因」とする見方は、最初の引用にも出てきた。その時、vastu は dngos po と訳され、今度は gzhi とされる。同じ内容の vastu を、dngos po、そして gzhi に訳し分けている。これを気分的なものだと考えるのは、恐らく誤りである。svabhāva の訳し方の相違を見れば、そう推測して間違いはない。(svabhāva のチベット語訳の相違に関しては、拙稿「俱舍論における svabhāva について」『駒沢短期大学仏教論集』8, 2002, pp.1-18, 「中論における svabhāva について」『同』9, 2003, pp.39-75, 「ツォンカパの自相説について」『同』10, 2004, pp.1-14, 「唯識文献における三性と三相について」『同』11, 2005, pp.1-126, 「ツォンカパと祈り」日本仏教学会編『仏教における祈りの問題』2005, pp.169-189 参照) だが、意味合いの違いが、筆者にはつかめていない。更に多くの用例を集めてみたが、何らの成果を出すにも至っていないので、すべては今後の課題としたい。ただ、vastu は、仏教思想を考察する上で、極めて重要なタームであることは、やはり忘れてはならないであろう。袴谷憲昭氏は、こう述べている。

「実在論」を、仏教の「正統説」を目指して批判したのが「中観論者 (Madhyamaka-vādin) であるが、これに対応させる形で「実在論者 (Vastu-vādin)」の呼称を用いた人にシャーンティデーヴァ (Śāntideva) の『入菩提行論』 (Bodhicaryāvatāra) に註釈を施したプラジュニャカラムァティ (Prajñākaramati) が知られるものの、この両者の対立を厳密に、「中観論者」の側からの「実在論者 <dNgos por smra ba, Vastu-vādin> 批判として展開したのがチベットのツォンカパなのであった。(袴谷憲昭「離言 (nirabhilāpya) の思想背景」『駒澤大学仏教学部研究紀要』49, 1991, p.144)

仏教が、反実在論的であることは、よく指摘される。その時、実在の原語は vastu なのである。とすれば、そのチベット語訳の訳し分けに拘るのも、理解頂けるであろう。長すぎる注を付した理由も、実は、その辺にあるのである。

- (12) 櫻部・小谷本 p.64 の注(5)には、「rasārhan api を平川索引によって、rasādin api に訂正」とある。しかし、8種の原子が共存し、それが識別不可であるという状況下では、arhan を入れた方が理解しやすいと、判断した。
- (13) dharma と同じく、頻繁に登場するが、その意味合いが判然としない用語である。「存在の中核」と訳したのは、原子ユニットの中心的位置を占める点を考慮したものである。だが、やはり、訳し過ぎかもしれない。筆者は、svabhāva のニュアンスの相違に着目してきたものの、未だ全体像は見えない。これまでの筆者の研究については、直前の注(11)に示した各拙稿を見て頂きたい。
- (14) 世親作『唯識二十論』 *Vimsatikā-vijñaptimātratāsiddhiḥ* では、原子批判が展開される。筆者は、この問題には、全く精通していないので、その翻訳を示して、責を塞ごう。長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊『大乘仏典 15 世親論集』2008 年版、pp.20-22。
- (15) サンスクリットテキストは lokottarena jñānena という具格形になっているが、( ) 内の原語表記は、複合語の形にしてある。ご了解頂きたい。
- (16) 「昔の先生」については、I・II の注(9)でも示した、袴谷憲昭「Pūrvacārya 考」



（初出 1986）『唯識思想論考』所収 2001, pp.506-520 参照。そこでも、触れられているように、この個所については、松田和信「*Vyākhyāyukti* の二諦説—Vasubandhu 研究ノート(2)一」『印度学仏教学研究』33-2, 昭和 60 年, pp.752-750 が参考にされるべきである。松田氏は「二諦説にかんする *AKBh* [『俱舍論』] の *pūrvacārya* 説…は、唯識派の二諦説と看做すべきである。」(p.751、〔 〕内筆者の補足)と述べ、この説の出典に関しては、「[唯識派の巨匠であり、世親の兄と目される] アサンガの『顕揚論』の一節「世俗諦者、謂名句文身、及依彼義一切言説、及依言説解了義。又曾得世間心及心法、及彼所行境義。勝義諦者、謂聖智、及彼所行境義、及彼相応心心法等」(大正 31,p.485c) に結びつく可能性はあろう。(p.750、〔 〕内筆者の補足)と言及している。尚、唯識派の勝義について、最新の研究として、早島理「『大乘莊嚴經論』真実品における勝義解釈—「菩薩地」真実義品の影響について—」『印度学仏教学研究』60-2, 2012, pp.987-984 がある。

#### IV（終わりに）

以上、拙い試訳を提示してみた。「分析至上主義という論理が、唯識につながる」という考えを機軸にして、組み立ててみた。お読み頂ければ、わかるように、筆者は、あらゆる分野について、基本的な素養も欠く無知な者である。そのせいで、恐れを知らずに、手前勝手な解釈をつなげるような仕儀となった。数々付した注の類いも、長きに失するばかりで、悪趣味に見えても致し方ない。砕けたいい方が許されるなら、これでも、手の内をすべてさらけ出し、大方の意見を拝聴しやすいように、工夫したつもりなのである。しかし、ゴテゴテに何でも詰め込んだ、センスのない B 級映画的な論文であることは認めざるを得ない。せめて、過去の偉大な業績を傷つけることのないよう切に、願って止まないものである。それに関連して思うのは、注では、しばしば言及したが、少し前まで日本に確かにあった、伝統的『俱舍論』研究のことであった。古臭いと思っていた前代の見解には、首を傾げるようなものもあったが、舌を巻くようなものもある。残念ながら、今の筆者では、それらを生かし切れない。が、しかし、我々は、今、近代的成果を以って、過去の学問を見直す時期にあるのではないだろうか？世親に関する断簡零墨に至るまで目を注ぐどころか、『俱舍論』でさえ、読破していない筆者なので、提言めいたことをいえるぎりでもないのだが、これからの研究方針位は、語ってもよいだろう。筆者の関心の方向は、例えば、サーンキャの文献『論理の灯』*Yuktidīpikā*<sup>(1)</sup>などに散在する

世親説を拾い集め、旧来の見解と比較検討することである。そして、そういう地味なアプローチを積み重ねれば、いつしか、筆者にも何事かがわかる時が来るかもしれないとは思いたいのである。そんな作業が、先人達の学的成果を、ないがしろにしないせめてもの道なのではないかと、愚考した。このことを、自分自身への戒めとして、擱筆することにしたい<sup>(2)</sup>。

#### 注 (IV)

- (1) 同書には、A.Wezler&S.Motegi: *Yuktidīpikā The Most Significant Commentary on the Śaṃkhyakārikā*, vol.1, Stuttgart, 1998 という優れたテキストがあり、p.344の補遺 (appendix VIII) に『俱舍論』の引用箇所もトレースされている。
- (2) IIIの注(10)の末尾で触れた、ローゼンベルグのダルマ理解は、伝統的な日本の『俱舍論』研究を範としたものである。(この点については、西村実則『荻原雲来と渡辺海旭 ドイツ・インド学と近代日本』2012、pp.228-231 参照) その理解が、今、称揚されているということは、とりもなおさず、旧来の解釈が見直されていることになる。ちなみに、ローゼンベルグのダルマ理解は、次の言葉によく表されている。

法とは意識の流れとその内容を分解する諸要素の真実在的、超絶的、不可認識的任持者或は基体を云う。(佐々木現順訳『仏教哲学の諸問題』、p.116 の訳)

*Dharma heissen die wahrhaft-realen, transzendenten, unerkennbaren Träger oder Substrate derjenigen elemente, in welche der Bewusstseinsstrom mit seinem Inhalt zerlegt wird. (Die Probleme der Buddhistischen Philosophie, Heiderberg, 1924, p.101)*

彼の考えは、その師シチエルバツキーにも影響を与えている。シチエルバツキーは、こう述べている。

しかし、存在の構成要素の概念は、一貫した哲学体系という形で、見事な上部構造を構築したけれど、その内奥の特質は謎のままである。ダルマとは何なのか？それは不可解である！それは微妙である！何人も、その真の特質 (dharma-svabhāva) [ダルマの自性] が何であるかを、語り得ないであろう！それは超越的である！

But although the conception of an element of existence has given rise to an imposing superstructure in the shape of a consistent system of philosophy, its inmost nature remains a riddle. What is *dharma*? It is inconceivable! It is subtle! No one will ever be able to tell what its real nature (*dharma-svabhāva*) is! It is transcendental! (Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word "Dharma"*, 1923, p.75, 金岡秀友『小乗仏教概論』昭和38年、p.165を参照した)

このような1種、神秘主義的にも見える解釈が、日本の伝統的『俱舍論』研究に基づく成果だとすれば、先の注IIIの(10)で述べたように、その当否を検分しないわけにはいかないだろう。というのも、筆者は、仏教を神秘主義的に捉える見方を疑っているか

らである。見方の一端は、拙稿「アポーハ異聞」『駒澤大学仏教学部研究紀要』70,平成24年、pp148-139 参照。

#### 略号及びテキスト

- (1) P; P.Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol.VIII, Patna, 1975, second ed.
- (2) S; S.D.Sastri ed., *The Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutarthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*, Bhauddha Bharati Series5-6, Varanasi, 1998, 2vols.
- (3) 北; 北京版西藏大蔵経、No.5591

#### 付記

本稿の注のつけ方は、Ⅰ・Ⅱ、Ⅲ、Ⅳと3つに分けて行った。また、異様に長い注も多数あるので、読む場合の利便性を顧慮して、同じ論文・著書などに繰り返し言及した。論文の体裁も含め、本稿は未熟さばかりが目立つが、ご海容賜りたい。

2012年6月22日脱稿

#### 補記

Ⅰ・Ⅱの注(13)で、「理長為宗」の出典調査を行った。その際、新修大蔵経テキストデータベースの検索機能を使用した。そこで、ヒットしたのは湛慧の『阿毘達磨俱舍論指要鈔』だけであった。同注釈が典拠としているのは、普光の『光記』と法宝の『法疏』であったのに、その2つは検索にはかからない。不思議なことだと思っていた。その後、機会があって、『光記』と『宝疏』を目にしたところ、以下のような記述があった。説一切有部の宗旨を述べるのだけれど、時々経量部によって、これを訂正する。〔世親〕論師は、理屈に依存することを第1とする（據理為宗）。部派に偏ることはない。

雖述一切有時、以經部正之。論師據理為宗。非存朋執。（『光記』船橋水哉『仏教体系 俱舍論第一』大正9年、p.1,115-6）

注釈中ただ理屈が勝っていることを第1とする（以理勝為宗）。1部派に偏ることはない。

長行中唯理勝為宗。非偏一部。（『宝疏』船橋水哉『仏教体系 俱舍論第一』大正9年、p.13,114）

「理長為宗」は、両注釈においてそのままの文言ではなかった。しかし、趣旨は「理長為宗」である。

2012年7月8日