

『俱舍論』の構造について

—アビダルマ思想史のために—

木村 誠 司

はじめに

古代インドは、多才な学僧で溢れていた。中であって、ダルマキールティ (Dharmakīrti、法称) の人気は、今も高い。難解な思想を以て知られる人物であるのに、何故、惹かれるのだろうか？彼の著作にトライし、賛辞を捧げる研究者は、枚挙に暇がないほどである。例えば、数々の写本を校訂出版した、現代仏教学の恩人、ラーフラ・サンクリトヤーヤナ (R. Saṃkṛtyāyana) は、とあるテキストの序文で、こう述べている。

ディグナーガと師世親が、インド思想の二代巨人であることは、疑いない。しかし、ダルマキールティは、単に、ダイナミックというだけでなく、全インド哲学の頂点である。ダルマキールティは、インドの、全創造的精神の中でも、中心的人物となったのである。彼は、その批判的な理屈、大胆な分析、透徹した思考で、何人にも、劣ることはなかった。¹⁾

ここで、サンクリトヤーヤナは、世親 (Vasubandhu)・ディグナーガ (Dignāga、陳那) の名も挙げているけれど、ダルマキールティへの評価は、その2人を圧している。しかし、世親とディグナーガなくして、ダルマキールティもまた存在し得ないのである。一体、彼ら3人の思想は、どのように呼応し合い、また、どのように紆余曲折していったのだろうか？それは、定かではない。そのような実情を踏まえ、インド仏教に通暁した、桂紹隆博士は、論文の冒頭で、次のようにいう。

同じことは、世親とディグナーガ・ダルマキールティとの関係にも当てはまる。我々は、どの程度、後者達が、アビダルマ伝来の存在論や認識論を受け継いだのか探るべきである。

特に、説一切有部、譬喩師・経量部のそれ、同じく、世親に帰される『論軌』や論争術書に見い出される認識論・論理学のそれを探るべきである。²⁾

桂博士の呟きは、至極、御尤もとはいえ、それを探究する道は険しい。更に、

同じような視点に立った意見は、三世実有論に詳しい、秋本勝氏も述べている。同氏は、以下の如く、指摘する。

おそらくダルマキールティの存在の定義はヴァスバンドゥ〔Vasubandhu, 世親〕、サンガパドドラ〔Saṃghabhadra, 衆賢〕、スティラマティ〔Sthiramati, 安慧〕に至る三世実有の議論の展開過程のなかで生まれたものであると筆者は考えたい。³⁾

筆者は、これらの見解から、大いなる指針を頂戴した。以前は、ダルマキールティに目を奪われ、とても、世親にまで気が回らなかった。だが、お蔭様で、徐々に考えを変えることが出来た。世親経由で、ディグナーガやダルマキールティを研究すべきだと、合点したのである。つまり、3人を並べてみて、その相乗効果を期待したわけだ。とはいっても、それぞれを、個別に研究するのも大変な労力に違いない。3者比較などは、大それたことである。

まずは、従来研究成果を借りて、その辺りのことを点描してみよう。ディグナーガは、世親の直弟子ともいわれる。彼は、師匠筋に当たる、世親の『俱舍論』に短い注釈も書いている。⁴⁾しかし、主著『集量論』*Pramāṇasamuccaya*では、世上、世親作と公認されている『論軌』*Vādaśāstra*を、「世親のものではない」とする。おまけに、批判の対象ともしているのだ。⁵⁾両者の関係は、微妙である。微妙なのは、ディグナーガとダルマキールティも同じだ。確かに、ダルマキールティは、『集量論』に対する注釈として、『量評釈』*Pramāṇavārttika*を著した。ところが、ダルマキールティは、忠実な継承者とは、とてもいえない。例えば、「現量除分別」というディグナーガにとって、重要な定義が、ダルマキールティにより、訂正を加えられたりしているからだ。⁶⁾というわけで、この二人の関係も一筋縄ではいかない。このように、さっと、おさらいしただけで、3人を比較対照することの困難さは、子供でもわかる。

そこで、せめて、気分だけは、大きく持つこととした。手前勝手に、上記3人の思想関係をアビダルマ思想史と呼び、考察してみようと思ったのだ。手始めに、世親の名著『俱舍論』から、取り掛かり、あわよくば、ディグナーガ・ダルマキールティと比較しようと算段したわけである。専門家から見れば、何と無謀な企てだろう、と一笑に付されるに違いない。そのことは承知の上で、敢て、大言壮語してみたという次第である。以下は、その途上、『俱舍論』を扱う中で気づいた、ささやかな報告である。

I

『俱舎論』 *Abhidharmakośabhāṣya* は、巷間、仏教の基礎学を説く、といわれる。例えば、『俱舎論』研究の第1人者、櫻部建博士は、概説書の1つで、はっきり、こう述べている。

それは、南および東南アジアに広がったテーラヴァーダ（パーリ語の經典を奉ずる一派の仏教）を除けば、インド本土から東アジアまで亘る広大な仏教世界のほとんど全域において、仏教教義の基礎学の教科書として重んぜられ、学習された長い歴史をもつ。⁷⁾

しかしながら、一読すれば、基礎学とはほど遠いことは分かる。難解を極めるといってもいい過ぎではない。『俱舎論』に挑戦した哲学者、上山春平氏は、同論のむずかしさを、こう吐露している。

おそらく、「桃栗三年、柿八年」をもじったのだと思うが、「唯識三年、俱舎八年」という僧侶仲間での言いならわしがある。種子をまいてから実を結ぶまで、桃や栗は三年、柿は八年かかると言われるが、習いはじめてからものになるまで、唯識は三年、俱舎は八年かかるという意味であろう。「桃栗三年、柿八年」の三年とか八年というのは、ほぼ正確な所要年限を示しているのだが、「唯識三年、俱舎八年」のほうは、ただ、仏教哲学の基礎をなす唯識と俱舎をマスターするにはかなりの年季をいれる必要があり、とりわけ俱舎は手間がかかる、といったぐらいの意味であろう。…ともかく、これはたいへんなものである。西洋でいえば、おそらく聖トマス（トマス・アクイナス。イタリアの神学者、一二三五一七四）の『スンマ・テオロギカ（神学大全）』に匹敵するものであろう。叙述は明晰であり、いちいちの用語には簡潔な定義を下しながら、整然と体系的に構築されているのであるが、その体系がすこぶる壮大であり、その構成部分が複雑をきわめているのである。⁸⁾

俗にいえば、『俱舎論』をべた褒めし、それと同時に、手を焼いているのである。宜なるかなである。同じ実感を抱く研究者も多数いるはずだ。

とにかく、その難解さの故、注釈書も解説書も多い。しかし、どれを手にしても、インスタントに『俱舎論』がわかるわけではない。細かい議論は、勿論のこと、全体像を掴もうとしても、難物である。実は、日頃からのそうした鬱憤を幾らかでも晴らさんとして、草する雑文が、本稿なのである。手近な書物から、『俱舎論』の構造を論ずる個所を抜き書きし、自分の調査を付したものだ。元より、網羅的ではないが、以って、『俱舎論』構造理解への足掛かりとしたいと考えたのである。そして、それを踏まえて、アビダルマ思想史につながることを夢みている。

II

現代の『俱舍論』研究をリードしてきた、櫻部建博士は、同書の構造を次のようにいっている。

最初の二章について、普光は、右図に示したように説明しながらも、また、界品が諸法の体を明かすとは「多分に従って」いうのであってそれが用を明かす点もあると認められるし、根品が諸法の用を明かすとはやはり「多分に従って」いうのであってそれが体を明かす点もあると認められる、と述べている。ヴァスバンドゥは、この「界」「根」二章をもっていわゆる「法の理論」、すなわち五位七十五法の体系とそれら諸法の生滅・因果の原理とを明かそうとするのであり、それが『論』の第一部いわば「原理論」として、第三章以下の「実践論」と呼ぶべきものの、基礎になる。第三―第五章は、『論』の第二部として、有漏、すなわち迷いの生存の種々想とそれをもたらず因由、を解説し、第六―第八章は、同じく第三部として、無漏、すなわち迷いを離れて悟りに至る道程とそれに伴う智や徳、について解説する。第二部・第三部をあわせてそれを「実践論」と考えることができるが、それは第一部「原理論」によって支えられている、あるいは裏づけられている、と見るべきである。⁹⁾

また、往年の『俱舍論』学者、舟橋水哉博士は、以下のように述べる。

俱舍論は之を界、根、世間、業、随眠、賢聖、智、定、破我の九品に分つ。界根二品に於て七十五法論と因果論とを記し、世業隨の三品に於て輪廻論を、賢智定の三品に於て解脱論を述す。七十五法論と因果論とは本書の総論にして、輪廻論と解脱論とは各論なり。又前者は哲学的方面にして、後者は宗教的方面なり。而して破我品は実に此が結論と見るべき者なり。¹⁰⁾

更に古い解説書も見てみよう。斎藤唯信氏による、明治31年の概説書には、以下のようにある。

光記 … 寶疏 … 等ニ具ニ之ヲ説ク、今其意ヲ取りテ之ヲ明カサハ大ニ分テ二大段トナル、初メノ界品等ノ前八品二十九卷ハ諸法ノ事ヲ明カシ、後ノ破我ノ一品ハ無我ノ道理ヲ説ク、其諸法ノ事ヲ明カス中又二段ト分レテ初メノ界根二品ハ總ジテ有漏無漏ノ法ヲ明シ後ノ世間品已下六品ハ別シテ有漏無漏ノ法ヲ明ス、其總ジテ有漏無漏ノ法ヲ明ス中、初ノ界品ハ諸法ノ躰ヲ明シ、後ノ根品ハ諸法ノ用ヲ明ス、又其別シテ有漏無漏ヲ明ス中、初メ世間品已下ノ三品ハ有漏ヲ明シ、後ノ賢聖品已下ノ三品ハ無漏ヲ明ス、其有漏ヲ明ス中、初ノ世間品ハ有漏ノ果ヲ明シ、次ノ業品ハ有漏ノ因ヲ明シ、後ノ随眠品ハ有漏ノ縁ヲ明ス、又其無漏ヲ明ス中、初ノ賢聖品ハ無漏ノ果ヲ明シ、次ノ智品ハ無漏ノ因ヲ明

シ、後ノ定品ハ無漏ノ縁ヲ明ス¹¹⁾

先学の説明は、現代的な表現を使っている場合もあるとはいえ、主に、中国撰述の『俱舍論』注をベースにしているようである。以下では、先ず、それらの代表的注から、『俱舍論』の構造を説く個所を、適宜、引用してみよう。櫻部博士が、名を挙げた、普光の『俱舍論記』では、次のようにいう。

この論1部は、全9章である。…前の8章は、諸ダルマの事を明らかにする。…後ろの1章は、無我の理屈を説明する。…前の8章中、初めの2章は、総論的に、有漏・無漏を明らかにする。後の6章は、各論的に、有漏・無漏を明らかにする。…〔第1章〕「界品」は、諸ダルマの本体、…〔第2章〕「根品」は、諸ダルマの作用…〔第3章〕「世品」は、有漏の結果を明らかにし、…〔第4章〕「業品」は、結果を得る原因を明らかにし、…〔第5章〕「随眠品」は、業の動機を明らかにし、…〔第6章〕「賢聖品」は、無漏の結果を明らかにし、…〔第7章〕「智品」は、悟りの原因を明らかにし、…〔第8章〕「定品」は、智の対象を明らかにする。

此論一部總有九品。…前八品明諸法事。…後一品釋無我理。…就前八品中。初二品總明有漏無漏。後六品別明有漏無漏。…界品諸法體。…根品諸法用…世品明有漏果。…業品明感果之因。…隨眠品明業之縁。…賢聖品明無漏果…智品明證果因。…定品明智乃縁。
(普光『俱舍論記』大正新脩大藏經、No.1821,1c/10-2a/16)

各先学もこのような普光の解説を敷衍しているのであろう。次に、法寶の『俱舍論疏』では、以下のようにいう。

この論1部は、全9章である。前の8章は、自説の意味を述べ、本々の頌を注釈している。故に、先に明らかにする。後の1章は、注釈の際、加えたもので、他の固執するものを論破したので、故に、後で説いたのである。8章中、初めの2章は、〔有〕漏・無漏を総論的に明らかにする。故に、先に明かにした。後の6章は、〔有〕漏・無漏を各論的に明らかにする。故に、後で説いたのである。前の2章中、「界品」は、諸ダルマの本体を明らかにする。故に、先に明らかにした。「根品」は、諸ダルマの作用を明らかにする。故に、後で説いた。本体が基盤であるからである。…後の6章中、前の3章は、有漏の因果を明らかにする。後の3章は、無漏の因果を明らかにする。

此論一部總有九品。前之八品述自宗義釋本頌文。所以先明。後一品、造釋時加破外執故、所以後説。就八品中、初之二品、通明漏無漏、所以先明。後六品別明漏無漏、所以後説。前二品中、界品明諸法體、所以先明。根品明諸法用、所以後説。體是本故。…後六品中、前之三品明有漏因果。後三品明無漏因果。(法寶『俱舍論疏』大正新脩大藏經、No.1822,459b/29-459c/9)

法寶の説明は、普光と文言の違いはあるけれど、趣意は同じであろう。更に、圓暉の『俱舍論頌疏』も見てみよう。こうある。

初めの2章は、有漏・無漏を総論的に明らかにする。後の6章は、有漏・無漏を各論的に明らかにする。総論が基本である。故に、先に説く。総論に依存して、各論を解説する。故に、後に説く。総論を明らかにする中で、初めの「界品」は、諸ダルマの本体を明らかにする。「根品」は、諸ダルマの作用を明らかにする。この本体が、その〔作用の〕基盤である。故に、先に説いた。本体に依存して、作用は起こるのである。だから、次に根を明らかにしたのである。各論の6章中、初めの3章は、有漏の各論を明らかにする。後の3章は、無漏の各論を明らかにする。

初二品總明有漏無漏、後六品別明有漏無漏、總是其本、所以先説、依總釋別、所以後説。就總明中、初界品、明諸法體、根品明諸法用、體是其本、所以先説、依體起用、故次明根。就別六品中、初三品別明有漏、後三品別明無漏。（圓暉『俱舍論頌疏』、大正新脩大藏經、No.1823,816a/16-22）

圓暉も、基本的に、普光、法寶と同じ解説をしている。中国撰述の著名なる三注釈は、『俱舍論』の構造を同じように捉え、それが、現代日本の研究者に踏襲されているようである。漢訳資料を中心とするのが、日本の伝統的な『俱舍論』研究であるとするならば、それも当然のことであろう。では、それとは、異質な伝統にあるチベットでは、『俱舍論』の構造は、どのように、述べられているのだろうか？¹²⁾ 次に、その点を探ってみよう。

III

チベットで、最も有名な、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 pa mNgon pa'i rgyan* では、以下のよう¹³⁾。

『俱舍論』の内容は、有漏・無漏の諸ダルマを示すことを主眼となさり（dbang du mdzad nas, adhikṛtya）、第1章〔「界品」〕を説いた。そこで、名称のみ述べた根（dbang po, indrya）を詳しく示すために、そのあとで、第2章〔「根品」〕を説いた。それらで、三界（khams, dhātu）の名称のみが、述べられている〔が、それを〕説くために、その後で、第3章〔世間品〕を説いたのである。三界を示した〔が〕、その原因は、自在神（dbang phyug, īśvara）等であることを否定し、直接（dngos su）、業から起こるのであると示すために、その後で、第4章〔「業品」〕を説いた。その業も、起こす（kun nas slong ba, samuttāna）原因は、随眠（phragyas, anuśaya）であると示すために、第5章〔「随眠品」〕を、その後で、説いた。それら

随眠を捨て去るのは、道 (lam,mārga) であると示すために、その後で、第6章 [「賢聖品」] を説いた。そこで述べられた智を、別個に、示した第7章 [「智品」] を、その後で、説いた。それから、ブッダに共通・非共通な2つの功德を示し、[その] うち、共通なものを、詳細に説くために、第8章 [「定品」] を示した。

chos mngon pa'i brjod bya zag bcas zag med kyi chos rnam bstan pa'i dbang du mdzad nas gnas dang po bshad do//der ming tsam smos pa'i dbang po rgyas par bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas gnyis pa bshad do//de dag tu khams gsum gyi ming tsam smos pa bshad pa'i phyir de'i rjes la gnas gsum pa bshad pa yin no//khams gsum bstan pa de'i rgyu dbang phyug la sogs pa bkag nas dngos su las las byung ngo zhes bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas bzhi pa bshad do//las de yang kun nas slong ba'i rgyu phra rgyas yin no zhes bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas lnga pa de'i rjes la bstan to//phra rgyas de dag spong byed ni lam yin no zhes bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas drug pa bshad do//der smos pa'i shes pa bye brag tu bshad pa'i gnas bdun pa de'i rjes la bshad do//de las ni sangs rgyas la thun mong dang thun mong ma yin pa'i yon tan gnyis bstan pa las thun mong ba rgyas par bshad pa'i phyir gnas brgyu pa bstan to// (Delhi,1992,p.30,II.5-14)

中国撰述注とは、異なっている。「界品」が本体(體)を説き、「根品」が作用(用)を説くとする、所謂「体用」思想は¹⁴⁾、全く見られない。更に、中国注が、俯瞰的なのに対し、チベット注は、分析的に章を追う。

ツオンカパ (Tsong kha pa,1357-1419) の弟子ゲドゥンドゥブ・ダライラマ 1世 (dGe 'dun grub、1391-1474) 作『俱舍論解説 解脱道明説』*Chos mngon pa'i mdzod kyi rnam par bshad pa Thar lam gsal byed* にも、チムジャンピーヤンと、相似するような記述がある¹⁵⁾。以下のようなものである。

『俱舍論』の内容は、有漏・無漏を示すことを主眼となさり、第1章 [「界品」] を説いた。そこで名称のみ述べた根と有為の生起法 (skye tshul) を詳しく示すために、その後で、第2章 [「根品」] を、そして、そこで、三界の名称のみ述べられている [が、それを] 詳細に説くために、その後で、第3章 [「世間品」]、そして、三界を示した [が]、その原因は、自在神等であることを否定して、直接、業から起こるのであると示すために、その後で、第4章 [「業品」] を、そして、その業も、起こす原因は、随眠であると示すために、その後で、第5章 [「随眠品」] を、そして、それら随眠を捨て去るのは、道であると示すために、第6章 [「賢聖品」] を、そして、そこで述べられた智を、別個に、示すために、その後で、第7章 [「智品」] を、そして、それから、ブッダに共通・非共通な2つの功德を示し、[その] うち、共通なものを詳細に説くために、その後で、第8章 [「定品」] を示した。

chos mngon pa'i brjod bya zag bcas zag med ston pa'i dbang du mdzad nas gnas dang po bshad do//

der ming tsam smos pa'i dbang po dang 'dus byas kyi skye tshul rgyas par bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas gnyis pa dang/de dag tu khams gsum gyi ming tsam smos pa rgyas par bshad pa'i phyir du de'i rjes la gnas gsum pa dang/khams gsum bstan pa de'i rgyu dbang phyug la sogs pa yin pa bkag nas dngos su las las byung ngo zhes bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas bzhi pa dang/las de yang kun nas slong ba ni phra rgyas yin no zhes bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas lnga pa dang/phra rgyas de dag spong byed ni lam yin no zhes bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas drug pa dang/der smos pa'i shes pa bye brag tu bstan pa'i phyir de'i rjes la gnas bdun pa dang/de las ni sangs rgyas la thun mong ma yin pa dang thun mong pa'i yon tan gnyis bstan pa las thun mong pa rgyas par bshad pa'i phyir de'i rjes la gnas brgyad pa bstan to// (TBRC の電子テキスト、bKra shis lhun po?,199-,vol.3,folio.30/4-31/2)

両注釈の説明は、下線部以外、ほぼ同一内容である。この説明パターンは、他の注釈にも見られる。ゲドゥンドゥブ・ダライラマ 1 世の属すゲルク派 (dGe lugs pa) の思想的ライヴァルであった、サキヤ派 (Sa skya pa) のシャーキャチョクデン (Śākya mchog ldan,1428-1507) の注釈を見てみよう。¹⁶⁾ 彼は、自作『俱舎論難解箇所を解説する論 毘婆沙大海』*Chos mngon pa'i mdzod kyi dka' ba'i gnas rnam par bshad pa'i bstan bcos Bye brag tu bshad pa'i mtho chen po* では、以下のようにいう。

初めに、有漏の 3 つのダルマを詳しく、説いたのが、「界品」¹⁷⁾ である。そこで、根という名称だけ示したものを、広げて、それだけを詳細に説いたのが、第 2 章「根品」である。そこで、欲界等の 3 つが名称だけ示されている [が]、それだけを詳細に説いたのが、第 3 章「世間品」である。その三界の原因は、常住な自在神等であることを、否定して、業から起こるのであると示すために、第 4 章「業品」を説いた。その業を起こすのは、また、随眠である、と示すために、第 5 章「随眠品」を説いた。それら随眠を捨て去る対治は道である、と示すために、第 6 章「賢聖品」を説いた。その第 6 章で、智の名称だけ示されていた [が]、別個な理解のために、第 7 章「智品」を説いた。その第 7 章で、ブツダの功德に、共通・非共通の 2 つが説かれた [が]、共通の功德を示すために、第 8 章「定品」が、最後に説かれた。

thog mar zag bcas kyi chos gsum po rgyas par 'chad pa ni khams bstan pa'i mdzod do//der dbang po'i ming tsam bstan pa la 'phros nas de nyid rgyas par 'chad na ni gnyis pa dbang po bstan pa'i mdzod do//der 'dod pa'i khams la sogs pa gsum po'i ming tsam bstan pa de nyid rgyas par 'chad pa ni gsum pa 'jig rten bstan pa'i mdzod do//khams gsum po de'i rgyu dbang phyug rtag pa la sogs pa yin pa bgag nas las las 'byung ba yin no zhes ston pa'i phyir du bzhi pa las bstan pa'i mdzod bshad

do//las de kun nas slong byed kyang phra rgyas yin no//zhes bstan pa'i phyir du lnga pa phra rgyas bstan pa'i mdzod gsungs so//phra rgyas de dag spong byed kyi gnyen po ni lam yin no//zhes ston pa'i don du drug pa lam dang gang zag bstan pa'i mdzod gsungs so//drug pa der ye shes kyi ming tsam bstan pa'i bye brag rtogs pa'i don du gnas bdun ye shes kyi mdzod gsungs so//bdun pa der sangs rgyas kyi yon tan la thun mong dang thun mong ma yin pa gnyis gsungs pa'i thun mong gi yon tan bstan pa'i phyir brgya pa snyams 'jug bstan pa'i mdzod tha mar gsungs pa yin no// (TBRC の電子テキスト、The complete works (gsun 'bum) of Gser-mdog Pan-chen Sakya-mchog-ldan, 1995, rep. of Thimphu, 1975, vol. 20, folio. 41/7-42/4)

文言は、変化しているが、チムの説明パターンを踏まえている。しかし、シャーキャチョクデンは、全く異なる説明を、この前で、行っている。次のようなものである。

有漏・無漏の諸ダルマを知ることが、この論の肝要 (bsdus don) であり、それだけ (de nyid) を語義を通じて、説明しているのが、『俱舎論』の 8 章なのである。また、無為は、先に説き終わったうち、その残りとなる (lhag mar gyur pa) 有漏と無漏を一般的に示したのが、初めの 2 章である。有漏を、別個に、示すことを主眼となさって、〔第〕3 章がある。即ち、如何なる染汚 (kun nas snyon mongs pa, samkleśa) が有情世間 [を作るのか]、そして、どこで、染汚が器世間 [を作るのか]、そして、染汚の生・住 [異・滅] 4 つ、そして、十二縁起を示すのは、第 3 章たる「世間品」である。何によって、染汚を作るのかと、業と染汚を説くに当たって、「業品」と「随眠品」がある。無漏を、別個に、示すことを主眼として、後の 3 章がある。即ち、誰が、清浄なる人なのか、そして、どこに、清浄なる三界があるのか、そして、どのように、清浄なる悟り (mngon rtogs) の次第を示すのか、というのは、第 6 章「賢聖品」であるが、何によって、清浄となるかという智は、第 7 章「智品」により、説かれる。智の拠り所となる止 (zhi gnas, samatha) の規定を説くのが、第 8 章「定品」である。

zag bcas zag med chos rnam//shes pa ni bstan bcos 'di'i bsdud don yin la/de nyid tshig don gyi sgo nas 'chad pa ni gnas brgyad do//de yang 'dus ma byas ni/gong du bshad zin nas de'i lhag mar gyur pa'i zag bcas dang zag med spyir bstan pa ni gnas dang po gnyis so//zag bcas bye brag tu ston pa'i dbang du mdzad nas gnas gsum ste/gang kun nas nyong mongs pa sems can gyi 'jig rten dang/gang du kun nas nyon mongs pa snod kyi 'jig rten dang/kun nas nyon mongs pa skye gnas bzhi dang/rten 'brel yan lag bcu gnyis rnam bstan pa ni gnas gsum pa 'jig rten bstan pa'i mdzod yin no//gang gis kun nas nyon mongs par byed pa'i las dang nyon mongs pa rnam 'chad pa na las bstan pa dang phra gyas bstan pa'i mdzod do//zag med bye brag tu bstan pa'i dbang du byas nas gnas phyi ma

gsum ste/gang rnam par byang ba'i gang zag dang/gang du rnam par byang ba'i khams gsum dang/
 ji ltar rnam par byang ba'i mngon rtogs kyi rim pa ston pa ni/gnas drug pa lam dang gang zag bstan
 pa'i mdzod yin la/gang gis rnam par byang ba'i ye shes ni gnas bdun pa ye shes bstan pa'i mdzod
 kysis 'chad do//ye shes kyi rten du gyur pa'i zhi gnas kyi rnam gzhag 'chad pa ni brgyad pa snoms 'jug
 bstan pa'i mdzod do// (ibid,folio.41/1-6)

この説明は、チム等のパターンとは違う。更に、同じサキヤ派のコランパ (Go ram pa,1429-1489) も、チムと異なる説明を示す。彼は、自著『アビダルマ俱舎論注 本義明解の日』*Dam pa'i chos mngon pa mdzod kyi 'grel pa gZhung don rab tu gsal ba'i nyi ma* において、こう述べている。

知るべき章の説明と取捨 (blang dor) する章の説明の2つがある。第1 [知るべき章] には「界品」と「根品」の2つがある。第2 [取捨する章] において、捨てるべきものを説明するもの、取るべきものを説明するものの2つがある。第1 [捨てるべきものの] 説明において、結果たる苦諦の説明、原因たる集諦の説明の2つがある。ここに、道の集と染汚の集という2つの説明がある。第2 取るべきものの説明には、「賢聖品」、「智品」、「定品」3つがある。我らが善説である。

...shes bya'i gnas bshad /blang dor gyi gnas bshad pa gnyis/dang po la khams bstan pa dang/dbang
 po bstan pa gnyis so/gnyis pa la dor bya bshad pa/blang bya bshad pa gnyis/dang po la/'bras bu sdug
 bsngal bden pa bshad/rgyu kun 'byung bden pa bshad pa gnyis/'di la lam kyi kun 'byung dang/nyon
 mongs pa'i kun 'byung bshad pa gnyis/gnyis pa blang bya bshad pa la/lam dang gang zag bshad pa/
 ye shes bshad pa/ting nge 'dzin gyi khyad par shes pa gsum mo/kho bo'i legs bshad do//

(TBRC の電子テキスト、Kun mkhyen Go-ram-pa Bsod-nams-seng-ge gsun 'bum

Supplement Text Series, vol.1, Dehra-Dun, 1996, folio.22/4-6)

これは、櫻部博士のいう「原理論」・「実践論」にもつながるものであろう。第3章「世間品」から、第5章「随眠品」に渡つての説明は、「捨てるべきもの」としてまとめられている。筆者には、理解困難であるが、そこは、「煩惱論」として一括出来よう。何よりも、コランパが「我らが善説である」と、自慢げに語っているのが目に付く。この説は、彼のオリジナルなのだろうか？以上、拙い報告を終えよう。見果てぬ夢かもしれないが、チベット撰述『俱舎論』注の内容科段 (sa bcad) を網羅するようなことが果たせると、アビダルマ思想史にも、裨益するところ大であろう。¹⁸⁾ 所詮、本稿は、井蛙の見に過ぎないことは承知しているが、アビダルマ思想史へ向けての第1歩として、御寛容願えれば、幸いである。

注

- 1) R.Samkṛtyāyana ed.;Karnakagomin's commentary on the Pramāṇavārttikavṛtti of Dharmakīrti,1982, rep.of 1943, pp.10-11、日本を代表するインド学者、中村元博士も、ダルマキールティを高く評価して、以下のように、述べている。

ここに、千三百年の隔たりがありながら、わたくしの前に立っている一人の哲学者がいる。それはダルマキールティである。東洋の哲学は非合理主義的であるとか、直感的であるとか言われているが、かれほどに合理主義を徹底した哲学者は、人類の思想史においても稀であろう。かれは仏教の論理学者であった。そこで、かれの場合は宗教と合理主義ということが問題になるのである。かれは『論理学小論』という書を著した（日本の仏教学者は多くは「正理一滴」と訳している）。この書は漢訳されなかったために、日本のみならず東アジア諸国には知られていなかった。しかし驚くべき書である。『中村元選集 [決定版] 第25巻 ニヤーヤとヴァイシェーシカの思想』pp.74-75、1部省いて引用）

なお、サンクリトヤーヤナに関する最新の研究には、加納和雄「アティシヤに由来するレティン寺旧蔵の梵文写本—1934年のチベットにおける梵文調査を起点として」『インド論理学研究』IV,2012,pp.123-161がある。

- 2) Shoryu Katsura;From Abhidharma to Dharmakīrti-With a special reference to the concept of *svabhāva*, H.Krasser,H.Lasic,E/Franco,B.Kellner ed.*Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis Proceedings of Forth International Dharmakīrti Conference Vienna, August 23-27,2005*,p.271。

桂博士は、当の論文をこう締めくくっている。

結論として、コックス (Collett.Cox) が認識論を示唆したように、説一切有部アビダルマからダルマキールティへのアイデアの流れはあった、といたい。存在論の分野でも、女史の説一切有部アビダルマ文献におけるダルマの新たな研究の助けで、ダルマキールティの自性概念は、説一切有部アビダルマにどれほど深く根ざしているか知ることが出来るのである。(p.279)

もっとも、桂博士が、このような発想を提示するのは、博士の昔からの持論であって、既に、20年ほど前に、こう述べている。

ダルマキールティの想定する因果の過程は、そこに如何なる主観的意図も介入しない、いわば一種の〈自然のプロセス〉である。そこには実際には如何なる作用 *vyāpāra* も起こっていない。この点に就いては、有部の「取果」の考えが

強く連想されるのである。（桂紹隆「ダルマキールティの因果論」『南都仏教』50,1983,p.111）

さて、仏教論理学の世界的権威シュタインケルナー（E.Steinkellner）博士の労作『初期ダルマキールティの哲学』*Dharmakīrti's frühe Logik Annotierte Übersetzung der logischen Teile von Pramāṇavārttika I mit der Vṛtti I. Introduction, Übersetzung, Analyse*,2013 でも、桂博士の論文は、取り上げられた。シュタインケルナー博士は、自説である自性（svabhāva）の2重使用法を支持する格好の典拠として、桂博士の論文に、こう言及している。

ダルマキールティがこの術語を、使用することについて直近の成果で、桂氏は2重使用法が、どれほど〔アビダルマを代表する〕説一切有部の伝統に適切に、根ざしているのかを、更に示し得たのである。（p.xxxv、〔 〕内筆者の補足）

ダルマキールティの「自性」は、この分野の1大トピックである。最近でも、印度学仏教学会において、「討論 svabhāvapratibandha-ダルマキールティ論理学の根本問題—仏教学は何をめざすのか、第63回学術大会パネル発表報告」が催され、片岡啓、石田尚敬、福田洋一、金沢篤、桂紹隆という我が国を代表するダルマキールティ研究者が集った（『印度学仏教学研究』61-2,2013,p.792）。そのような中で、金沢篤「svabhāvapratibandha を解く」『インド論理学研究』IV,2012,pp.236-237 ではロシアの碩学シチェルバツキー（Th.Stcherbatsky）を肯定的に評価している。金沢氏は以下のようにいう。

Stcherbatsky の“existentially dependent”にわれわれはむしろ感動さえ覚えるのである。pratibandha を明確に artha A の持ち物と理解した上で、その方向性をしっかりと顧慮して“dependent on”と訳出し、その複合語の前分を成している svabhāva を恐らく、Dharmottara の註解の svabhāvena を容れて、“existentially”と副詞的に処理したいいわゆる一つの名訳であろう。必ずしも意味が明確でない「本質的」“essentially”を採用しなかった点を評価したいと思う。（pp.236-237）

更に、福田洋一氏はご自身のブログ「チベットとコンピューターな日々」で、矢張り、シチェルバツキー支持を表明している（「svabhāvapratibandha についての対話」2012/07/11 11:34）。シチェルバツキーの解釈を支持することには、何の問題もない。ただ、しかし、筆者などが、仏教論理学を知り始めた頃は、嵐のようなシチェルバツキー批判が渦巻いていたことは、忘れられない。例えば、ダルマキールティに精通した、赤松明彦氏は、こう述べていた。

かれの研究の特徴は、その解釈が文献学的であるよりも、より哲学的な傾向を

帯びていることである。しかも、かれの哲学的解釈の背景には、カントを中心とした西欧における認識論の体系があった。このことは、かれの研究の独創性を形づくとともに、欠点にもなったのである。… シチェルバツキーの『仏教論理学』は、このような解釈上の問題を残すものであり、仏教論理学への入門書としては不適當と言わざるを得ない。しかし、もしわれわれが、これを批判的に研究するならば、多く啓発される点を含んでいるのも事実であり、いまなお、この書の重要性は失われていない。（赤松明彦「ダルマキールティの論理学」『講座・大乘仏教9 認識論と論理学』昭和59年、pp.189-190）

この傾向は、当時の学界を覆っていたように思われる。シュタインケルナー博士も、次のように言っていた。

この著書〔*Buddhist Logic*〕は、間違いなく、哲学的試みの解釈としてのインド思想理解の偉大なる企画である。同時に、今日、我々は、この企てが、多くの問題ある考えをもたらしたことを理解している。そのうちのいくつかは、なお、仏教認識論において、普及している。それらの解釈の問題点は一テキストの基盤を除いて—シチェルバツキー自身の哲学的背景、つまり、ポスト・カント認識論にある（E.Steinkellner, *On the interpretation of the svabhāvahetuḥ*, *WZKS.18*, 1974, p.118
〔 〕内筆者の補足）

しかし、シチェルバツキー自身は、この批判を受け入れないだろう。主著 *Buddhist Logic* の序文で、はっきり、こういい切っている。

本書は、〔西欧の〕哲学者に馴染みのない〔インドの仏教論理学という〕論理学のシステムについて、考えることを促すものである。それは、論理学であっても、アリストテレス的ではない。それは、認識論的であっても、カントのようではない。（p.XII、〔 〕内筆者の補足）

更に、『インドのイメージ』*The Image of India* 中の、評伝には、こうある。

シチェルバツキーの著作は、ヨーロッパ哲学とインド哲学との比較を試みているけれど（当時ヨーロッパで流行していたカント哲学を含めて）、本質的に、ヨーロッパ至上主義者のインド思想研究に正面から対抗しようとしていた。にもかかわらず、彼がカントへ言及したことは、〔誤解をもたらした。〕… 更に、インド思想家と東ヨーロッパの哲学者の哲学には、根本的な違いがあることを説くチャンスを、捉えて離さなかった。… 「カントの哲学に関して、カントの疑問は、ダルマキールティと似ていると臆断するような仮定に導くあらゆるものを、可能な限り、捨てねばならない」と読者に強調もしたのである。（G.Bongard-

Levin, A. V. Gasin: *The Image of India, The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR*, 1984, Moscow, p.130、〔 〕内筆者の補足)

また、先の批判をひっくり返すような意見も、出されている。インド全般に詳しい、宮元啓一博士は、こう吐露している。

インド哲学と長年にわたって格闘してきたわたくしとしては、西洋の哲学者たちの中で、カントって、すごくインド哲学的に見えるんですよね。(宮元啓一『インド哲学の教室—哲学することの試み』2008, p.33)

各問題ごとに、是々非々があるので、この評価と *svabhāvapratibandha* を一緒くたにする必要もないであろう。しかし、二転三転するかのような、シチエルバツキー評価は、どう見ればよいのだろうか？高々100年に満たない間に、評価はこうも揺れ動く。筆者などは、右往左往するばかりなのである。シチエルバツキー批判の最中、彼を評価したものは、筆者の知る限り、以下の中村博士の言葉だけである。

ステルバツキーはインドの論理学や認識論を世界各国の人々のあいだで理解されるように努力した。かれの母国語はロシア語であり、帝政時代からソビエト時代にわたって活躍した人であるが、かれの著書はみな英語で書かれている。そのわけは、英語はアジア諸国で行われている共通語であるから、自分の著作をアジアの人に読んでもらいたいためであった。彼の英文のスタイルを、かつてわたしはアメリカのある哲学教授に聞いてみたことがある。その答えは、「文章はなんとなくおかしいがね。しかしまあ解るよ」ということであった。かれの業績はいくたの批判があるにもかかわらず、すばらしい。(中村元『中村元選集 [決定版] 第25巻 ニヤーヤとヴァイシェーシカの思想』pp.78-79)

尚、『インド論理学研究』IV 掲載の片岡啓氏の「*svabhāvapratibandha* 研究の見取り図」pp.163-204 は、これまでの主な研究が俯瞰出来て、極めて有効である。また、筆者は、拙稿「ダルマキールティの *svabhāva* について」『駒澤大学仏教学部論集』第40号、平成21年で、実験的に *svabhāva* のチベット語訳を使用し、1部のみ、考察してみた。目ぼしい成果を挙げられなかったが、『量評釈』第1章の *svabhāva* の訳語（恐らく、*rang bzhin, ngo bo nyid, rang gi ngo bo* の3種）の使用例を逐一検証すれば、幾ばくかの実りがあると考えている。問題の *svabhāvapratibandha* の *svabhāva* は、例外なく、*rang bzhin* と訳されている。そこに、訳者の意図を感じても、不思議ではないだろう。その意図が解明出来さえすれば、糸口は見つかるように思うのである。ちなみに、3種の訳語については、拙稿「俱舎論における *svabhāva* について」『駒澤短期大学仏教論集』8,2002、「中論における *svabhāva* について」『同』9,2003、「ツォン

カパの自相説について』『同』10,2004,「唯識文献における三性と三相について』『同』11,2005,「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,等があるので、それら参照して頂くと、筆者の狙いも理解してもらえると期待している。

- 3) 秋本勝「仏教における存在の定義—その一系譜—」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』2002,pp.33-34,〔 〕内筆者の補足。古くは、戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、昭和54年に「阿毘達磨の所説と現量の定義「現量除分別」との会通」と題して pp.294-327 に同趣意の指摘がある。また、梶山雄一『仏教における存在と知識』1983, p.36にも同じ示唆がある。最近の研究にも言及しておこう。稲見正弘「二種の因果効力—sāmānyā śakti と pratiniyatā śakti—」『印度学仏教学研究』61-1,2012 がよき例である。稲見氏は、結論部分で、以下のようにいう。

二種の因果効力の概念はダルマキールティが一貫して説いているものである。

その発想はディグナーガ、さらにはアビダルマの議論まで遡れる。(p.432)

しかし、この思想的流れが、単純なものでないことは、既に、はっきり指摘されている。戸崎博士は、ダルマキールティが、添性 (atisaya) という概念を導入したことに関して、以下のようにいう。

法称の「極微の積集が所縁である」という説は、世親・陳那によって破せられたその説を採用したものといわざるをえない。… このように、「極微の積集が所縁である」という外境論説（一慈恩によれば、経量部説一）が、『唯識二十論』、『観所縁論』に論破されているにもかかわらず、その説を一「極微の積集」に卓越性 (atisaya) [=添性] を認めることによって一再び採用しているのである。（本注の戸崎本 pp.38-39）

無論、世親等を、アビダルマに限定して考察することも許されない。唯識 (vijñapti-mātratā) を勘案するのは当然としても、中観 (Mādhyamaka) の影響も看過することは出来ないようである。世親の思想動向を、見て置けば、事は容易に推測出来よう。世親の『成業論』*Karmasiddhi* を詳しく研究した、著名なる山口益博士は、こう述べている。

縁起説に立つ佛教ではさういふ有我論を許容しないから、物が因縁によって生ずれば必ず滅する。有るやうになることは無いやうになることであるといふ刹那滅である。さういふやうな意味に於いて、實體が移動する (saṃkrānti) とする思想に對決する刹那滅論は、中観的論議の展開となるのであり、旁々成業論の中では、そこに中観の論理の依用せられる機会が多くなってゐること

になる。(山口益『世親の成業論』1951,p.29)

世親と中観思想との親縁関係は、最近の論文、桂紹隆「ヴァスバンドゥの刹那滅論証」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』2002でも言及される。更に、谷貞志氏は、「刹那滅論」の考察の中で、明確に以下のようにいう。

〔世親の刹那滅論証〕「原因なき自発的消滅論」はすでに「空性」の洗礼を受けていなければならない(『刹那滅の研究』平成12年、pp.42-43、〔 〕内筆者の補足)かくして、世親系統における、中観の影響を指摘する声は高いが、これを首肯しない見解もある。室寺義仁氏は、次のように指摘する。

〔『成業論』の注釈者〕善慧戒は「中論の論理」を依用しているという見解は不適切であり、善慧戒は法称〔ダルマキールティ〕以降の仏教の論理学・認識論の伝統を踏まえて注釈している。…善慧戒は瑜伽行派の思想を継承しながら、経量部にも通じ、仏教の論理学・認識論の伝統を踏まえてKS〔『成業論』〕を注釈した。寂護〔シャーントラクシタ〕蓮華戒〔カマラシーラ〕と同じくナーランダの学統の中にあつて、彼ら兩人とほぼ同時代の後輩として、八〇〇年頃活躍したと考えるのが妥当であろう。(室寺義仁「善慧戒の『成業論注釈』について」『印度学仏教学研究』33-2,1985,pp.565-566,〔 〕内筆者の補足)

ダルマキールティに目を転じて、その思想動向は、複雑である。従来は、中観と唯識との間で論じられるケースがほとんどであった(主なものとして、戸崎宏正『仏教認識論の研究—法称著『プラマーナ・ヴァールツェティカ』の現量論—』上巻、昭和54年(1979)、pp.62-66、松本史朗「仏教論理学の二諦説」上・中・下『南都仏教』45-47,1980-1981、Ernst,Steinkellner“Is Dharmakīrti a Mādhyamika?”*Earliest Buddhism and Madhyamaka*,1990)。ダルマキールティには「目的達成能力」arthakriyāsāmarthya というキーワードがある。従来の研究は、そこに中観と唯識の対立を見ている。秋本氏は、アビダルマの影響を指摘した。「目的達成能力」は、「衆賢の引果力(phalakṣepāsakti),を転換したものである」としたのである。注3)の秋本論文、pp.28-32)秋本氏の論考は、その点で、新しい視点を示したといえる。

- 4) ディグナーガ注の特徴については、櫻部建「陳那に帰せられた俱舍論の一綱要書」『東海仏教』2, 1965, p.33、Masaaki Hattori;*Dignāga, On Perception*, Cambridge, 1968, p.2 参照。
- 5) 内容全般については、前掲注4)のHattori 本 pp.32-35の英訳及び注、服部正明「『論軌』の知覚説に対するディグナーガの批判」『宗教研究』34-2,1960,pp.43-61、吉田哲「*Pramanasamuccayaṭīkā* 第一章 *Vādaividhi* 批判試訳」『龍谷大学仏教学研究室内

報』15,2010,pp.21-53 参照、また、原田和宗氏は、著名なる学者、フラウヴァルナー (E.Flauwallner) 説を補強して、こう述べている。

我々は少なくとも AP 『『観所縁論』の〈認識対象の条件〉が IV 『論軌』の〈知覚定義〉の改作であり、AP 起草時の Diganāga が Vasubandhu の論理学書を参照していたことを確認できた。その確認は、この時期を Dignāga が論理学の分野に移行していく過度期と位置付ける Frauwallner 博士の卓見に決定的な支持を与える。(原田和宗 Vasubandhu と Dignāga の交渉 (一) - *Vādaividhi* と *Ālambanaparīkṣā* 雑考-) 『仏教学学報』14,1989,p.51)

従来の研究は、もっぱら、ディグナーガの『集量論』とジーンンドラブッディ (Jinendrabudhi) の注釈に基づく。ツオンカパ (Tsong kha pa,1357-1419) の弟子、タルマリンチェン (Dar ma rin chen,1364-1432) の注は、筆者の知る限り利用されていない。その理由について、服部博士はこういう。

偉大なチベットの学僧タルマリンチェンによる『集量論』注がある。しかし、私は、それが、ディグナーガ思想のチベットの解釈を明らかにすることだけに資するだろうと考え、利用しなかった。(Hattori Masaaki, *Diganāga, On Perception*.p.15)

チベット撰述注を使う難しさは、筆者にも理解出来る。年代も場所も異なる文献を扱う場合、思想的混入等が想定されるからである。しかし、ここで、懸念を持ちつつも、ダルマリンチェン注の一節を紹介しておきたい。全体像を含めた研究は、今後、果たすことを約し、以下に示そう。

世間において、『論軌』は、師世親の御著書であると喧伝されているのは、確かなこと (tshad ma,pramāṇa) である、と認識した上で、師に対して、批判を行うのは、正しくない、と [ディグナーガは] 示しているのである。一方で、[矛盾することもある]。『論軌』は、師世親の自説ではない。なぜなら、師がそこで説明している知覚の定義は、確実に、奥義がないと、[ディグナーガご自身は] お考えになっているからである。そうであるはずだ。[『集量論』において]、[「奥義がないので、別様に」]と述べているからである。[つまり]、師が、そこ [= 『論軌』] で、知覚の定義等を説いたというのは、不合理である。知覚と疑似知覚、誤難 (itag chod, jāti) とその答弁 (lan) は、[『論式』ではなく] 『論軌』で、精妙な点 (cha shas) を説いていることになってしまうからである。[ディグナーガは] 加えて、『論軌』とは別様に」と説明しているのである。「精妙な点を説いた」という意味 (don) は、『論軌』の内容 (don) に、精妙な点を、弁別して、あるものは、間違いでなくても、その大部分は、師 [世親] の自説としては、過失有り、と、

師〔ディグナーガ〕が示しているという意味である。故に、ディグナーガは、「我々は、『論軌』の諸内容について、誤謬の有無を考察しよう。〔と述べているのである〕。つまり、考察すれば、過失有りなので、『論軌』は師世親の自説ではないのである、ということである。注釈に通暁した〔デーヴェンドラブッディ〕は、次のようにいう。「もし、師〔世親〕が『論軌』を著されたとののだとしても、考えが至らなかった時のものである、後に考えがまとまった時に『論式』を著したのである。〔だから〕、それ（『論軌』）に、奥義はないと確信が生まれるのである。」師ディグナーガの御主張としては、直接の師世親の御著書なのか、御著書でないのか、という疑惑を晴らすという目的（don）のものではないのである。（『量経解説』 *Tshad ma mdo'i rnam bshad*, Tohoku, No.5437, Nga, 17b4-18a3）

'jig rten na rtsod sgrub slob dpon dbyig gnyen gyis mdzad par grags pa tshad mar gzung nas/slob dpon la la dgag pa byed pa dag mi rigs par ston pa yin gyi/rtsoḍ sgrub slob dpon dbyig gnyen gi rang lugs min te/slob dpon gyi de nas bshad pa'i mngon sum gyi mtshan nyid la nges par snying po med par dgongs pa'i phyir/der thal/min pa las gzhan du na/slob dpon gyis de la mngon sum gyi mtshan nyid sogs gsung mi rigs la/mngon sum dang mngon sum ltar snang dang ltang chod dang de'i lan rtsod sgrub las cha shas su gsungs par 'gyur ro//yang na rtsod sgrub las gzhan du zhes bshad do//cha shas su gsungs pa'i don ni/rtsoḍ sgrub kyi don la cha shas phyen nas kha cig skyon med yin yang pher cher de slob dpon gyi rang lugs la skyon dang bcas par slob dpon gyis bstan pa'i don/des na phyogs kyi glang po kho bos rtsod sgrub kyi don rnams la/nyes pa yod med brtag par bya ba ste/brtags pa na skyon dang bcas pa'i phyir/slob dpon dbyig gnyen gyi rang lugs ma yin no zhes pa'o//'grel bshad mkhan po na re/gal te slob dpon gyis mdzad pa yin na yang/shes rab phul du byung ma skyes pa'i tshe yin gyi/phyis blo byung bar gyur na na/de la snying po med par nges pa skyes so//slob dpon phyogs glang bzhad par mngon gyi slob dpon dbyig bnyen gyi mdzad dam ma mdzad snyam du the tshom za ba'i don gyi don gyi ma yin no//

尚、世親とディグナーガ・ダルマキールティの相違点については、拙稿「dravyasat・prajñaptisat 覚え書き」『インド論理学研究』III 平成23年参照。

- 6) 桂紹隆「ディグナーガの認識論と論理学」『講座・大乘仏教9－認識論と論理学』昭和59年、p.113、船山徹「認識論—知覚の理論とその展開」『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』2012, pp.99-100 参照、ただ、「現量除分別」に関しては、筆者には疑念がある。そのフレーズは、「思考作用を完全に欠いた知覚」を意味するの

だろうか？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, 平成23年, 注(22) 特に pp.333-332 で簡単に触れている。また、拙稿「『現量除分別』の経証について」『平井俊榮博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』2000 を合わせて、読んで頂けると、問題視すべき点が理解出来ると思う。他にも似たような改変はある。論証の重要術語に関して、以下のような指摘がある。

ダルマキールティは *asapakṣa* の否定辞の意味として、「非存在」だけでなく、「差異性」と「両立不可能性をも認めているのである。これは明らかにディグナーガに対する異議申し立てである。どうしてダルマキールティがディグナーガとは異なる *asapakṣa* の定義を与えたのであろうか。その理由としては、ダルマキールティが「両立不可能性」に対する明確な定義を与えたこと、「他者の否定/排除」の理論を発展させたことなどが想像されるが、今の筆者には明らかではない。(桂紹隆「ディグナーガ論理学における *pakṣa, sapakṣa, asapakṣa* の意味」『印度哲学仏教学』18, 平成15年, pp.30-31)

- 7) 櫻部建「有部」『岩波講座 東洋思想 第八巻 インド仏教 1』1998, p.199。
- 8) 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.238, 「唯識三年、俱舎八年」に関する、仏教学者の考察には、舟橋尚哉「唯識三年、俱舎八年」考『印度学仏教学研究』46-2, 1998, pp.596-603, 同「唯識に関する一私見―「心意識の問題」と「唯識三年、俱舎八年」について」『仏教学セミナー』65, 1997, pp.1-19 がある。しかし、その初出・由来等については不明なままである。『俱舎論』には、通称めいた讃嘆言もよく耳にする。それらについては、拙稿『俱舎論』にまつわる噂の真相『駒澤大学仏教学部研究紀要』71、平成25年を参照。
- 9) 桜部建『仏典講座 18 俱舎論』昭和56年, pp.21-22、太字は筆者。
- 10) 舟橋水哉『仏教体系 俱舎論第一』大正9年, pp.1-3, 1部現代表記に改めた。
- 11) 斎藤唯信『俱舎講義』, pp.8-9、太字は筆者。他の概説書の記載も、網羅的に収集すべきなのだろうが、手近な範囲で、紹介した。斎藤唯信氏の概説書、『俱舎講義』は、近代デジタルライブラリーというサイトを通じ、ネットでも披見可能である。
- 12) チベットの『俱舎論』研究・アビダルマ研究の概要については、池田練太郎「チベットにおけるアビダルマ仏教の特質」『東洋学術研究』21-2、特集・チベット仏教1982、井上智之「チベット撰述のアビダルマ文献」『仏教大学大学院研究紀要』16, 1988 参照。
- 13) チム及び彼の『俱舎論』注については、小谷信千代『チベット俱舎学の研究―「チムゼー」賢聖品の解説―』、平成7年の解説参照、また伏見英俊「mChims

Nam-mkha'-grags と sNar-thang 寺の学系について『関西大学東西学術研究所紀要』43,2010,p.26には、「チムジャムピーヤンを特定する際の手掛りになるかもしれない」との指摘がある。伏見氏の論文は、ネットで披見可能である。

- 14) 体用全体の意義については、平井俊榮「中国仏教と体用思想」、『理想』2「仏教の思想」、1979,No.549,pp.60-72 参照、日本では、『俱舎論』の立場をめぐっての体用論争が盛んであった。事の次第を伝える櫻部博士の言を引用しておこう。

体滅用滅の論争に於いては、前者は「一切行無常」の立場に拠るもの、後者は有部系の徴表たる「法体恒有」の立場に拠るものと考えることが出来る。しかしながら「一切行無常」という事と「法体恒有」と云う事は果たしてかく矛盾するものであろうか。或いは又、一見まことに氷炭相容れざるが如くである有部の「三世実有」説と經部の「現在実有過未無体」説とは果して遂に相許し得ないのであろうか。我々は既に、体滅用滅に関しては西義雄教授によって「有為法に体と用とをわけて考える限り用滅である」という断が下されており、又舟橋一哉教授の「三世実有説の一考察」が三世実有説そのものを着実に吟味して同一の結論に到達しているのを見る。今はそれらの驥尾に付して、俱舎論に於ける有部と論主世親との論争及び順正理論に於ける衆賢の世親に対する反駁を検討し、その上に看取される有部の三世実有説の立場が、そのもつ有に対する極めて特異な考え方の上に立ちつつ、実は仏教の根本的な立場である諸行無常を主張せんとしたものである点について考察しようと思うのである。（櫻部建「説一切有の立場」『大谷学報』31-1,1952,p.35、旧漢字を新漢字に改めた）

また、昭和初期の論文から、議論の伝来と紛糾振りを紹介しておこう。

この體滅用滅の議論は、古來南元興寺用滅伝、北興福寺體滅伝両寺の議論とせられ、互いに道理証拠を求め、各々蘭菊美を争うと云う有様であった。そしてその最も古いものには、元興寺護命僧正の法相研神章があり、その最近古のものには泉山旭雅和尚の俱舎論名所雜記がある。研神章（第三卷尾）には、用滅伝を祖述し體滅伝を以て愚之甚と咲い、又たこれは無為の例難を通ずる能はずして遁辞の爲めにせし新説なりと云つてある。又た名所雜記（第一卷戲言、第四卷三世実有発暉録、海応）には、両伝の道理証文を出して、而して體滅伝を評取してある。学者必読すべきである。そこで此の體滅用滅の議論は、海応師の三世実有発暉録、並びに旭雅和尚の戲言にて、粗粗論究され竭され、體滅説の正義なることは、粗粗確定され居りしもの如くなりしに、其後俱舎研究の学者が往々用滅説に左擔し、今亦た「大正学報第五号」に、加藤精神師が「有

部の業感縁起に就いて」と云う文中、有部の三世実有論より延びて體滅用滅説に言及し、二伝の道理証文を掲げて後ち、「體滅は有言無義の謬説なり」と断定せられた。今これに対し両伝道理証文の一々に就いて考察する煩を省き、只其議論の要領とすべき二三の個条に就いて、體滅説を祖述し、以って示教を請わんとするのである。（佐伯良謙「有部の三世実有、法体恒有説と體滅用滅伝に就いて」『大正大学学報』8, 昭和5年、pp.87-88）

他には、西義雄『阿毘達磨仏教の研究—その真相と使命—』昭和50年、pp.363-482にも詳しく考察されている。佐伯論文でも触れられているように、この論争に大きく貢献したのは、『冠導阿毘達磨俱舎論』校訂出版で知られる、一代の碩学、佐伯旭雅の『俱舎論名所雜記』である。だがこれで論争が終息したわけではなく、加藤精神・荻原雲来等の名立たる『俱舎論』学者達が、覇を競ったのである。今や、忘れ去れているような議論かもしれないと思い、長めの引用を付した。諒とされたい。尚、体用に関する包括的な研究として、近年のものに船山徹「体用小考」『六朝隋唐精神史の研究』平成17年がある。体用思想の根幹が、背後の本質と、その顕現である現象だとすれば、事は、インド思想にも及ぶはずである。サーンキヤ (Sāṃkhya) 思想は、そういう考え方をする典型であろう。世親にサーンキヤ思想の影がちらつく以上、「体用」は、筆者には、過去の問題には見えないのである。拙稿「雨衆外道 (Vārṣaganya) について I—序論」『駒澤大学仏教学部研究紀要』72, 平成26年、参照。

- 15) 両注釈の関係について、小谷信千代氏は、こう述べている。

第一世ダライラマ・ゲドゥントップの俱舎論註『解脱道の解明』は、ゲルク派ではチムゼー〔チムの『俱舎論』注の通称〕と並んでよく使用される。ゲドゥントップも俱舎論の構成を説明するためにチムゼーの説明を殆どそのまま援用している。（前掲注13）の小谷本、p.34の注29、〔 〕内筆者の補足）

- 16) シャーキャチョクデンの『俱舎論』注に関しては、第9章「破我品」の扱いを中心として、現銀谷史明「シャーキャチョクデン著『毘婆沙大海』における『俱舎論』第九章の位置づけ」『印度学仏教学研究』52-1, 2004がある。尚、いわゆる「破我別撰論」について、櫻部博士は、以下のようにいう。聊か長い引用であるが、事の経緯を知るために、引いておこう。

「破我品」が『俱舎論』の第九章であるか、どうか、という問題がある。徳川中期の俱舎学者快道に名高い破我別撰の論があつて、「破我品」は本来『俱舎論』とは別に撰述された『破我論』であるのに後人が閲読の便のために二論を合冊

したため誤ってそれが俱舎論第九章とされるに至った、と主張したことに始まる。快道は初め「理」からしてそうでなければならぬと思っていたが、真諦訳『俱舎釈論』が「大師世間眼」等の三頌を第八章「定品」の末尾ではなく第九章の初頭に置いているのを発見して、いよいよその確信を深めた、という。それら三頌は本来『破我論』の発起序であったに違いなく、破我別撰の説はこれによって「教」証をも得た、と考えたからである。こんにちチベット語訳やサンスクリット原文をも対照し得るようになって見れば、この箇処では真諦のテキストの方に乱れがあると考えられるから、快道のいう教証は破れたと断じなければならない。別撰の論はどう見ても無理であるが、しかし、それが、『俱舎論』の叙述は前八章で完結する整然とした組織をもつものであって、「破我品」は別にそれだけで纏った内容をもつものである、という主張であると解するならば、その限り十分に妥当な見解であると思われる。事実、破我品を俱舎論第九章としないで、「第八章に続く附論」としているテキストもある（ヤショーミトラ疏がそれであり、スチエルバツキーの破我品英訳もそれに従う）し、前八品で打切って破我品を有しないテキストもある（スティラマティ疏がそれであり、『順正理論』や『顕宗論』も破我品に当る部分をもたない）。『俱舎論』のチベット語訳でも両漢訳でも「破我品」は第九章とされているが、ブラダン本に見るサンスクリット破我品本文では、どこにも「第九章」（ナヴァム・コーシャスターナム）という語はない。ただ末尾に「ブドガラ・コーシャ」という語があつて、これがこの章の呼称のようにも見える。あるいは「ブドガラ・コーシャスターナ」（「我」の章）のスターナが脱漏したか省略されたのかも知れない。いずれにしても「第九章」の語は無いのであるから、校訂者ブラダン氏がテキスト上覧に「第九章」という柱を置いたのは適当ではない。「破我品」を第九章と呼ばないことは、上述のごとく、一つの意味を持っているからである。（櫻部建「アビダルマ論書雑記一、二（一）」『毘曇部第十二巻月報 三蔵 104』昭和 50 年、pp.93-94）

このような状況があると、次の指摘の意味も価値あるものであろう。

チベット大蔵経においても、『俱舎論』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、『俱舎論』(*mNon mdzod, mDzod*) といえ、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『俱舎論』と呼ばれることはない。このようなチベットにおける、『俱舎論』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。（白館戒雲（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）

様々な見解が渦を巻いている状況である。*Abhidharmadīpa* の全訳をなした、三友健友博士は、以下のように示唆する。

破我品は全くの別論ではなく、世親が *Abhidharma-kośa* に附随して書いたと思われるのであるが、快道の指摘するように、内典録に真諦訳破我論疏一卷とあることにより、或いは後世この破我品が一つの論としての形式をもつことから *Abhidharma-kośa* と切り離して流布していたことも充分考えられることであろう。（三友健友「俱舎論破我品の別撰論問題について」『印度学仏教学研究』20-1,1971,p.157）

更に、「破我品」テキストの校訂出版をした、李鐘徹（C.Lee）博士は、テキストの前書きで、先ず、以下のようにいう。

シチェルバツキーが、『俱舎論』第9章は、『俱舎論』本論の補遺である」と断言して以来、学界は、この章の特質に関する彼の意見に追随してきたように思われる。シチェルバツキーによると、9章は、『俱舎論』本論を総計するもので、特に、「無我論」の理屈から多くの問題を扱っているのである。彼は、更に、その意義は、世親思想の進展の過程という立場から、「唯識論」と『俱舎論』との媒介者としての役割にあると、信じていた。（李鐘徹；*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu Chapter IX: Ātmavādapratīṣedha*, Tokyo, 2005, p.xv）

李博士自身の意見は、こうなる。

故に、我々は、以下のような結論を導く。世親は、はじめに、『俱舎論』の8章を著し、偈に注を書き終わってから、本論の補遺として、9章を書いたのである。（*ibid*, p.xvii）

- 17) テキストは「界を示す蔵」（*khamṣ bstan pa'i mdzod*）であるが、訳語の統一のため、「界品」とした。以下の章名も、同様の処置をした。
- 18) 桂紹隆『中論頌』の構造』『印度学仏教学研究』61-2,2013,pp.902-894 が示唆を与えてくれる。桂氏は「その全体的構造を論じたものはあまり見当たらない」と冒頭で述べ、「長尾雅人博士による、ツオンカバの科文に基づく解説」を、その唯一の例外として、評価している。このように、龍樹（*Nāgarjuna*）の『中論』*Madhyamaka-kārikā* でさえ、チベット注の内容科段を利用するという研究成果は上

がっていないのである。その中であって、Yoshimizu Chizuko, Nemoto Hiroshi; *Zhang Thang sag pa 'Byung gnas ye shes dBu ma tshig gsal gyi ti ka*, part I, Tokyo, 2013 は、その先鞭を付けるものであろう。筆者の知る限り、この種の方法で、成果を上げているのは、ダルマキールティ (Dharmakīrti) の『量評釈』 *Pramāṇavārttika* である。Yoichi Fukuda & Yumiko Isihama, *A comparative Tables of sa-bcaad of the Pramāṇavārttika found in Tibetan Commentaries of the Pramāṇavārttika*, Toyo Bunko, 1986 という労作がある。このような試みが、『俱舎論』でもなされるべきであろうし、可能ならば、筆者自身が成し遂げたいと思う。

*本稿は、雑然と今後の研究方針を述べたものに過ぎない。識者の御指導なくしては、筆者の如き三文学者は、迷路に迷い込むこと必定なので、忌憚なき御叱正を、切にお願いしたい。尚、本稿の趣旨と重なる論文として、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年を参考にして頂ければ、幸いである。また思想史などと随分偉そうな言い方をしているが、文献学や歴史学を意識して、思想こそ本流であると胸を張るつもりもない。興味を抱いたことを、あれこれ呟く程度のことである。筆者如きが、アビダルマ思想史といったところで、胡蝶の夢のように、世迷い事とされて当然なのだから。ただ、耳学の徒にはなりたくないだけなのである。

2014年、暮れ 脱稿