

清弁から見た『俱舍論』の二諦説

西 山 亮

はじめに

yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat /

ghaṭāmbuvat saṃvṛtisat paramārthasat anyathā //

瓶のように〔物理的に〕破壊するとき、また水のように知的に別のものを抽出するとき、その〔もと〕の觀念がなくなるものは世俗有であり、別様であれば勝義有である。

この『俱舍論』第 6 章（賢聖品）第 4 偈の二諦説に関しては、経量部的立場から示されたものであるのか、あるいは説一切有部の教義として提示されたのか、という偈の帰属をめぐる議論を中心に考察がなされてきた。その問題は、同趣旨の偈が有部の論書である『雜阿毘曇心論』¹⁾に見出せることを指摘し、偈に説かれている内容は有部と経量部に共通のものであると結論づけた桂紹隆氏の説²⁾によって、またその説が多くの支持を得たことによって決着をみた。しかし近年、木村誠司氏は『俱舍論』の二諦説に関する研究史を概観した上で、偈の帰属問題について再考を促し、偈のみを比べれば『雜阿毘曇心論』と『俱舍論』は一致しているように見えるが、それぞれの注釈部分においては両者で相違があると指摘し、特に四聖諦との関連に着目して両者を区別しようと試みている³⁾。

『俱舍論』の二諦説についてはこのような帰属問題などが論じられてきたが、二諦をその教理の根本原理としている中観派が、『俱舍論』の二諦説をどう評価しているかはこれまで知られていなかった。本稿では、中観派の論師である清弁 (ca. 500–570) がチベット語訳『般若灯論』第 22 章（如来品）第 2 偈の注釈部分において『俱舍論』の二諦説を引用し、その二諦説に関する議論を展開していることを取りあげる⁴⁾。議論は如来の実在性をめぐるもので、「アビダルマ論師たち」と呼ばれる⁵⁾対論者が『俱舍論』の二諦説を用いて如来の実有性を主張するのに対して、清弁はその『俱舍論』の二諦説の解釈の仕方を批判した上で、如来が非実在であることを論証しようとする。注目すべきは、清弁によって『俱舍論』の二諦説自体は批判されていないという点であり、このことに基づいて、アビダ

ルマ教義と中観思想との関係を再考するための一つの視座を提示したい。

対論者の見解

一連の議論⁶⁾は、清弁が立てた「勝義として如来は実有 (rdzas su yod pa, *dravyasat) ではない (主張)。如来は実有でないから (理由)。たとえば瓶のように (喩例)」という推論式をめぐってなされる。主張と理由が同じになっていることに違和感を覚えてか、『般若灯論』の注釈者である観誓 (700 年代前半) は理由の部分を「実体として存在しないから (rdzas su med pa'i phyir)」と言い換えているが、それでもなお、内容的に理由は主張を説明するものとなっておらず、問題の残る推論式となっている。対論者は、清弁が「如来は実有ではない」と主張したのに対して、次のように反論する：

gal te re zhig mtshan nyid las //

gang zhig blos* gzhan sel ba la // de yi blo med** bum chu bzhin //

de ni kun rdzob yod pa yin // don dam yod pa don gzhan no //

zhes 'byung ba des rdzas su yod pa nyid 'gog par byed na ni de*** kho bo cag la mi gnod de / 'di ltar bum pa zhig pa dang / blos gzhan sel ba na / de dag las gzhan pa'i gzugs dag la**** de dag gi**** blo yod pas / de dag rdzas su yod pa yin pa'i phyir ro //

(**PrajñāPradīpa*-DP blo: *PrajñāPradīpaṭīkā*-DP blos **PP-DP de yi blo med: PPT-DP de blo med pa ***PPT-P omits de ****PPT-P omits la *****PP-DP gi: PPT-DP ni)

まずもし、定義に「〔物理的に〕壊したり、知的に別のものを抽出するとき、その〔もと〕の観念はなくなる。瓶や水のように、それ〔ら〕は世俗有であり、勝義有は別義である」と出ている、そのことにしたがって、〔如来の〕実有 (*dravyasat) 性の否定をなしたとしても、それは私たちを拒斥しない。つまり、瓶を〔物理的に〕壊したり、知的に別のものを抽出しても、それらとは別のものである諸色には、それら〔色という〕観念があるので、それら (色) は実有だからである〔、すなわち色と同様に如来は実有である〕。

まず対論者は『俱舍論』の二諦説を引用した上で、それは清弁の言う如来の非実在を証明するものではなく、むしろ如来が実有であることを裏づけるものであり、『俱舍論』において色などが勝義有／実有とされているのと同様に、如来も実有であると主張する。つまり、色と如来の類比によって如来の実在性を証明しようとしているのである。

清弁の見解

「如来は実有である」という反論者の見解に対して清弁は次のように応答し、

(130) 清弁から見た『俱舍論』の二諦説 (西 山)

『俱舍論』の二諦説に解釈を加えている：

de ni bzang po ma yin te / rdzas su yod pa la mtshan nyid kyis gnod pa'i phyir ro // gang zhiḡ pa de
rdzas su yod pa la gnod pa nyid do // de'i blo med pa zhes nges par gzung ba'i phyir gang ma zhiḡ
pa de la yang de'i blo med do // nye bar len pa dang bcas pa gzhan dag sel ba la gzhan sel ba zhes
bya bar 'dod pa'i phyir ro //

かれ（対論者）は賢者ではない。実有が定義によって拒斥されるからである。「壊れる」ということは実有を端的に拒斥しているのである。〔定義において〕「その〔もと〕の観念は無くなる」と限定（*avadhāraṇa）されているから、壊れないものにも、その〔もと〕の観念は存在しない〔、つまり不壊のものも実有ではない〕。質料〔因〕（*upādāna）⁷⁾を持つ別の〔存在〕を抽出することに関して「別のものを抽出する」と〔定義において〕認められているからである。

まず、如来は色などと違って壊れてしまうことを指摘し、壊れるものは『俱舍論』において世俗有／仮有とされているため、如来は勝義有／実有でないことを確認している。ここで注意しなければならないのは、定義として『俱舍論』を受け入れているという点であり、その定義自体は清弁によって批判されていないのである。そして、「限定（*avadhāraṇa）」という概念を導入し、『俱舍論』の二諦説に清弁独自の解釈を加えている。つまり「観念喪失」という結果が、「壊れるもの」はもちろん「壊れないもの」にも付随するので、「観念喪失」が「壊・不壊」を限定づけ、前者が後者を遍充すると理解しているのである⁸⁾。そしてさらに、「壊れないもの」が実有でない理由として、壊れることのない水のようなものは『俱舍論』の定義通り「知的に別のものを抽出する（anyāpoha）」ことが可能であることを指摘し、そのようなものは観念を喪失するので世俗有に他ならないと結論づける。この解釈を観誓は「本来のアビダルマの流儀」と呼んでいる⁹⁾。『俱舍論』において勝義有であった「壊れないもの」も清弁にとっては勝義有／実有ではなく、世俗有／仮有なのである。ポイントは、清弁が「壊れないもの＝水＝世俗有」としている点である。

では、『俱舍論』において勝義有とされた色などは、清弁の二諦説においてそのまま勝義有と認められたのかと言えば、そうではなく、かれにとって色はあくまで世俗的なものであり、龍樹の二諦説が説かれる『中論頌』第24章第8偈の注釈部分において、清弁が色などを世俗に位置づけていることからそれは明らかである¹⁰⁾。つまり中観派の学匠である清弁にとって、『俱舍論』で言うところの勝義有／実有に該当するようなものは勝義として存在せず、それは世俗的なものに他ならないのである。

おわりに

本稿において、清弁が『俱舍論』の二諦説を定義として認めつつ、かれ独自の解釈を加えて受容していることを示した。従来、「アビダルマ」と呼ばれている思想体系のアンチテーゼとして中観思想を捉える傾向が強く、それは大筋で間違いではないと思われるが、しかし、アビダルマ教義のどの部分が中観派の批判対象となっているのか、また、受け入れている場面はないのかという点を検討する必要がある。本論考では、中観派の学匠がアビダルマの説を変容させながらも受け入れた事例を提示できたかと思う。

-
- 1) *Miśrakahṛdaya*; 大正第 28 卷, p. 958b8-19; 『国訳一切経』(水野弘元訳) pp. 448.10-449.2.
 - 2) Katsura, Shoryu, 1976, "On *Abhidharmakośa* VI.4," 『インド学報』 2, p. 28. 同「仏教論理学の構造とその意義」『認識論と論理学』シリーズ大乘仏教 9, 春秋社, pp. 3-48.
 - 3) 木村誠司 2011「アビダルマの二諦説——序章——」『駒澤大學佛教學部論集』 42, pp. (53)-(77); 同 2012「アビダルマの二諦説——訳注研究・インド編 I ——」『駒澤大學佛教學部論集』 43, pp. (69)-(103).
 - 4) 当該箇所に対応する漢訳部分は存在しない。
 - 5) Cf. *Prajñāpradīpa-ṭīkā*, D za 173b2, P za 209b5: chos mngon pa pa dag (*ābhidhārmika).
 - 6) *Prajñāpradīpa*, D tsha 210b2-5, P tsha 263b1-6 (-ṭīkā, D za 173a4-175b5, P za 209a7-212a6).
 - 7) Cf. *Prajñāpradīpa-ṭīkā*, D za 175b3, P za 212a3: nye bar len pa'i rgyu (*upādāna-kāraṇa).
 - 8) Cf. 桂紹隆 1986「インド論理学における遍充概念の生成と発展——チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで——」『広島大学文学部紀要』 45, 特輯号 1, pp. 69. 1b-71.19.
 - 9) Cf. *Prajñāpradīpa-ṭīkā*, D za 175a7, P za 211b7: don dam pa'i chos mngon pa ('di nyid kyi) tshul.
 - 10) *Prajñāpradīpa*, D tsha 228a2-3, P tsha 286a5-7.

〈キーワード〉 清弁, 『俱舍論』, 二諦, avadhāraṇa, upādāna, anyāpoha

(龍谷大学アジア仏教文化研究センターリサーチアシスタント)