

勝義諦について

——チベット『俱舍論』註釈書における展開——

現 銀 谷 史 明

1. はじめに この小論では二諦説がチベット『俱舍論』註釈書でどのように展開したのかを考察し、そこから勝義諦が如何に規定されるに至るかを明らかにすることを目的としている。使用する文献はチム・ジャンペーヤン (1210-1289)¹⁾『俱舍論註莊嚴』を主に使用し、ゲンドゥンドゥプ (1391-1474)『俱舍論註・解脱道解明』等の解釈を参照しながら、初期のゲルク派での理解を中心に論述する。二諦説を考察する上で躓きの石となるのが三世実有説の正義と目される世友の説である。二諦説にみる存在規定と世友説とは真に存在する事物、つまり実体として存在するものに関して矛盾する立場に帰着するように見える。前者では勝義有として、後者では三世恒存の法体として、以下ではこの問題点を追いながら、チベットでどのように解決し得たのかを見てゆきたいと考える。

2. 『俱舍論』及び満増・称友の註釈書における二諦説概観 『俱舍論』では世俗諦を世俗の存在（世俗有）と言ひ、勝義諦を勝義の存在（勝義有）と見なしている。この中、世俗有とは或るものが解体されてしまった場合、それに対する知（buddhi; blo, 下記引用中の「覚知」も同じ）が無くなるものであり、解体の仕方には物理的な破壊と知による排除との二つがある。一方、勝義の存在とはそのような解体を被っても対象に対しての知が有るものであって、その対象は自性（svabhāva; rang bzhin）と規定されている。「その体が破碎されるときもそのものの覚知はまさしくあり、覚（慧）によって他の法を析除するときも〔そのものの覚知はまさしくある〕。それが勝義有である。例えば色のごときである。その場合には、極微まで破碎されても、覚によって味等の諸法を析除しても、色の自性の覚知はまさしくある。受等もまた〔色と〕同様に見らるべきである。これは勝義として存在するから勝義諦と〔言われる〕」（櫻部，小谷 [1999] p.62）。解体されることによって無くなってしまう世俗有が何故「諦」と呼ばれるのかと言うと、世俗において「瓶」とか「水」という名称がその指示対象である瓶そのもの、水そのものについて付与されているのであるから、人々が世俗の言説によって『瓶が

ある』『水がある』と言うとき、彼らは真実(諦, *satya*)を語るなのであって虚妄に語るのではないからである(同 pp.61-62)。これについて称友は世俗有を「言説としての存在 (*saṃvyavahāreṇa sat; tha snyad du yod pa*)」(*AKVy.p.524, l.16; AKVy (P). p.274, 185a2*)と規定する。この規定では世俗有に含まれるものには「自性が存在しない」ということが間接的に理解され、それは端的に「言説としての存在」と言い得るものである。このように、『俱舍論』における二諦説は自性の有無によって世俗諦と勝義諦が判別される理論なのである。この判別法は満増と称友の註釈にも継承されており、勝義諦に関して満増は「受」を例に挙げて「受の自性の知となる (*rang bzhin gyi blur 'gyur ba*)」ので、受は実体として存在するもの (*rdzas su yod pa*)」(*LA.p.17, 192b5*)と言い、称友は「勝義有 (*paramārtha-sat; dom dam yod*)とは勝義として存在するもの (*paramārthena sat; don dam par yod pa*)」である。自相として存在するもの (*svalakṣaṇena sat; rang gi mtshan nyid du yod pa*)という意味である」(*AKVy. p.524, l.17; AKVy (P). p.274, 185a2-3*)と述べ、これはまた、「実体として存在するもの」である。何故なら対象の本性 (*svabhāva; ngo bo nyid*)によって知が生じるからであると言う。

以上、『俱舍論』及び満増・称友の註釈を通して見た二諦説では、勝義有とは自性(または本性)を持ち、実体(または自相)として存在するものであり、世俗有とは単に言説上の存在に過ぎないということが理解できる²⁾。

3. 『チムズー』における二諦説 チベット『俱舍論』註釈書の代表的なチム・ジャンペーヤンの著した『俱舍論註莊嚴』(以下『チムズー』)での二諦説解釈は上述の規定とは異なっている。『チムズー』では二諦判別の手続きは『俱舍論』と同様であるが、世俗諦については「〔それらは〕世俗のものであるように、世俗有であると主張される。何故ならば、部分を持つものであるからである。…(中略)…相続するものや粗大なものが世俗である。何故ならば、破壊や知によって排除した場合にはそれに対する知が働かないからである」(*DzNg.310b7-311a2*)と述べ、勝義諦については「それを破壊したり知によって他〔の法〕を排除してもそれに対する知が働かなくなるもの以外のもの、つまり或るものを破壊したり、知によって他の法を排除したとしても、それに対する知が働くものである。例えば、色の極微とか〔色の〕刹那などの様なものである」(*DzNg.311a2-3*)と規定している。この二諦説解釈では、部分を持つものであるから世俗有であって、相続するものや粗大なものが世俗であると言われる。勝義有ではその具体的な例として「色の極微や色の刹那」が挙げられている。したがって、『チムズー』における

二諦説は「部分をもつもの（＝全体）と部分（＝分割不可能なもの）」の観点から解釈されていることが見て取れる³⁾。『チムズー』では勝義有の例として「色の極微や色の刹那」しか挙げられていないが、『チムズー』を参照して作られたゲンドゥンドゥプの『解脱道解明』では勝義諦の例に「色の極微や無為」（ThS.p.315）を挙げ、無為も勝義有とみなしている。無為が勝義有であるのは実体として存在するからである。このような極微や刹那までの分割手順を踏まず、その法が自立的な存在であることにより勝義有と規定する主張はチャンキャの宗義書の勝義有の規定にも見られる。チャンキャは「勝義有の具体例は色・受・心・心所という自立的なもの（rang rkya ba）である」（lCa.p.61）と述べ、自立的な存在を勝義有と見なしている。

以上より勝義有と見なせる存在とはそれ以上分割不可能であるもの、または自立的な存在であると規定できる⁴⁾。

4. 三世実有説の観点からの本質的存在 存在するものを二諦の観点から規定する方法とならんで『俱舍論』では三世実有説を通した存在規定が行われている⁵⁾。ここでは、梶山雄一博士の見解を手掛かりにして三世実有説からみた毘婆沙師の存在規定を見てみよう。梶山博士は次のように言う。「説一切有部は、自分ではそうはっきりとはいわないけれども、二種類の時間を考えていることはたしかである。それは知覚の時間と思惟の時間である。あるいは現象の時間と本体の時間といってもよい。猫というものも刹那滅的な存在であるから、一瞬一瞬に異なったものになりながら、また見えたり見えなかったりしながら続いてゆく。その猫は生まれてくる前や、死んだ後には知覚されない。それが知覚の、そして刹那滅的な現象の時間である。しかし、生まれてくる前のその猫や死んだ後のその猫をわれわれは考えることができる。その猫は、未来にも考えられ、現在にも考えられ、過去にも考えられる。その意味で、猫は三世において存在する。思惟の対象としての猫が猫の本体であり、猫の本体は三世（過去・現在・未来）にわたって永遠に存在する」（梶山〔2008〕p.36）と述べ、知覚の対象としての刹那滅的な時間、思惟の対象としての本質的な時間という二種の時間を指摘している。梶山博士は「二種類の時間」と言うが、この「時間」は「存在」と言い換えることができるだろう。刹那滅的な存在と本質的な存在である。この梶山博士の解釈は三世実有説における正義である世友説に相当すると考えられる。世友説では三世は分位（avasthā; gnas skabs）によって分けられ、その分位の区別は作用の有無による。つまり、「作用を未だ為していない」「作用を為している」「作用を為し終

(62)

勝義諦について (現銀谷)

わって滅した」分位により未来・現在・過去が設定されるのである。この場合、世友説では法救説のように実在 (bhāva; dngos po) が変化するわけではないから、「猫」によって表される本質的存在は『チムズー』で「同一性を保つ実在 (dngos po gcig nyid) がそれぞれの分位に到ったとき、それぞれの名称を得るので、過去等の分位として単に名称のみ (ming tsam) が他となるのであって、自相の実体 (rang mtshan gyi rdzas) が他となるわけではない」(DzNg.285b4-5) と述べられる中の「自相の実体」に当たる。猫という同一性を保つ実在が三世を移行する場合、作用を未だ為していない時には「未来の猫」、作用を為している時には「現在の猫」、作用を為し終わって滅した時には「過去の猫」というように名称が変化するのみで、猫自体は変化しないからである。この規定は上で述べた二諦説の理論と矛盾する。猫というものは二諦説で言えば世俗有であり、自性を持たず、言説上のみの存在であるからである。この矛盾はどのように解決されるのか。以下ではまず、本質的存在たる思惟の対象、つまり分別知の対象がどのように規定されているかを確認し、つぎにチベットにおいて存在に関する解釈が如何に展開したかを見てみたい。

5. 毘婆沙師における分別知の対象 分別知の対象がどのような存在かを規定する文言は実は『俱舍論』では見出し難く、チベット『俱舍論』註の解釈を待たねばならないが、チベット『俱舍論』註にしても言及箇所は限られており、詳しく解説されているわけではない。わずかに心不相応行の名・句・文身の解説の箇所に分別知の対象に関する言及がある。『チムズー』では次のように述べる。「〔経量部は〕『名称なども声を自性とする』と認めるならば、色蘊に対して名付けられている〔ことになり〕、『分別知の境 (rnam rtog gi yul) としての声一般 (sgra' i spyi)』として認めるならば、本性 (ngo bo nyid) が無い〔ことになる〕ので、〔名称などは〕実体として存在しない、と言う。毘婆沙師は『〔名称などは〕声を自性とするものではないが、分別知の境 (rtog yul) に他ならない。それ (名称など) についてはまた、実体として存在しないならば、意味を表示しないものとなってしまふ〔という誤りになる〕』と主張する」(DzNg.100a5-6)。この説では分別知の境として心不相応行の名称などが実体として存在しないならば、意味を表示しないものとなるので、それらは実体として存在するものであることが示めされている。そしてこの毘婆沙師の見解を明確に述べているのが、ミパムの『俱舍論』註であり、そこでは経量部が分別知の境を実体として存在しないと言うのに対し、「毘婆沙師は分別知の境を実体として存在する (rdzas su yod pa) と思い込んでいる」

(Mi.p.79) と明言されている。この説では実体として存在する名称によって表示される指示対象 (don) の存在も実体として存在するのかどうかは言われていないので、その点がはっきりしないが、ここでは分別知の対象が実体として存在するか否かが確認できればよく、思惟の対象としての本質的存在も実体として存在することが知られれば十分である。

6. チベット『俱舍論』註における二諦解釈の展開 以上のように、二諦説からみた存在規定と三世実有説の中の世友説からみた存在規定には矛盾がある。この矛盾点の根幹をなすものが粗大なもの・連続するものに対する存在規定の相違である。二諦説では、粗大なもの・連続するものは世俗有として自性のないもの、或いは言説上の存在に過ぎなかった。ところが、世友説からみればこの粗大なもの・連続するものも分別知の対象として本質的存在と言えた。この難点を回避し、毘婆沙師の存在論の体系に一貫性を与えるには、世俗有としての存在を拡張して規定することになる。『チムズー』では「〔毘婆沙師は〕色蘊は粗大と極微を自性とする」と主張し、その両者はともに実体 (rdzas) であると主張する」(DzNg.18b2) と述べ、粗大なものも実体であると断じている。このような粗大なものを実体として存在するものと規定する理解は、勝義有の存在性の基盤を奪うことになる。何故ならば、実体として存在するものとは勝義有の存在要件であって、世俗有とは関係の無いものであった。にもかかわらず、世俗有・勝義有の両者を実体として存在するものとする規定は勝義諦の特殊性を無化するものであるからである。これを回避するためにチベット人註釈家たちは、実体として存在するもの (rdzas su yod pa) と実体存在 (rdzas yod) を区別してたて⁶⁾、前者を存在一般に共通の性格とし、後者を勝義有として解釈しなおして毘婆沙師の存在論の体系に一貫性を持たせようとしているのである。

7. まとめ 以上、二諦説の『チムズー』からゲルク派に到る解釈では世俗有・勝義有とも、すなわち法 (dharma) 全体を〈実体として存在するもの〉と規定した上で、勝義有を実体存在 (rdzas yod) として別立てし、二諦の間の整合性を保つ解釈を行っている。また、この規定からは世友説との矛盾も一応は回避できるように思われる。思惟の対象としての猫という本質存在も実体として規定でき、さらに猫という粗大なものをそれぞれ知によって分析していけば、猫を捉えている知が無くなるので、この思惟の対象としての猫は世俗有ということになる。思惟の対象としての本質存在はそれが粗大なものであれば、分析可能なのであり二諦説の範疇に収めることができるからである。それ故、真の思惟の対象と

(64)

勝義諦について（現銀谷）

しての本質存在とは勝義有、つまりそれ自身分割不可能な自立的な法ということになる。

- 1) この年代は小谷 [1995] pp.5-10 による。 2) 李 [2001] では、このような世俗有と勝義有の存在規定をそれぞれ日常的存在・非本質的対象、窮極的存在・本質的対象として区別している。 3) 『チムズー』は二諦説を「世俗の真理・勝義の真理」としてではなく、「世間的存在・勝義的存在」として解釈したと指摘される（櫻部，小谷 [1999] p.64 註 (9)）。 4) チベットのアビダルマにおける二諦説の総合的な理解を目指した研究が木村誠司氏により行われている。「ジャムヤンシェーパ作『学説綱要書』「毘婆沙師」章についての報告」『駒澤大学仏教学部論集』41, 2010, pp.342-328を皮切りに、二諦説について仏教論理学も視野に入れた研究を精力的に発表されている。 5) 『俱舎論』及びインド系註釈書の三世実有説については、那須円照「『俱舎論』とその諸註釈における三世実有論批判の研究 (1) 仏教の時間論」『インド学チベット学研究』15, 2011, pp.35-67, 「『俱舎論』とその諸註釈における三世実有論批判の研究 (2) 仏教の時間論」『インド学チベット学研究』16, 2012, pp.19-51 で綿密に考究されている。 6) 現銀谷 [2002] pp.11-12 参照。

〈略号〉

AKVy.: Unrai Wogihara, ed., *Sphuṭa-arthā Abhidharmakośa-vyākhyā*, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1989. AKVy(P).: 北京版大蔵経, vol.116, no.5593. DzNg.: mChims 'jam pa'i dbyangs, *Chos mngon mdzod kyi tshig le'ur byas pa'i 'grel pa mngon pa'i rgyan*, (bSod grags; v.20), [s.l.]: 'Bras blo gling dpe mdzod khang, 1986. LA.: *Abhidharmakośaṭīkā-lakṣaṇānu-sārīnī*, 北京版大蔵経, vol.118, no.5594. ICa.: ICang skya rol pa'i rdo rje, rdo rje rgyal pos bsgrigs, *Grub mtha' thub bstan lhun po'i mdzes rgyan*, [s.l.]: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1989. Mi.: Mi pham rnam rgyal rgya mtsho, *Dam pa'i chos mngon pa mdzod kyi mchan 'grel rin po che'i do shar blo gsal dgyes pa'i mgul rgyan*, 22nd Nyingmapa Student's Welfare Committee Cen. Ins. of Higher Tibetan Studies, Sarnath: 22nd Nyingmapa, 1995-96. ThS.: dGe 'dun grub, *mDzod Tik Thar lam gsal byed*, Sarnath: Wā ṇa mTho slob dge ldan spyi las khang, 1973. 現銀谷 [2002]: 現銀谷史明「毘婆沙部 (Bye brag smra ba) における存在の分類」『日本西蔵学会々報』47, 2002, pp.3-17. 小谷 [1995]: 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——』文栄堂, 1995. 梶山 [2008]: 御牧克己編『中観と空 I』(梶山雄一著作集第四卷) 春秋社, 2008. 櫻部, 小谷 [1999]: 櫻部建, 小谷信千代訳『俱舎論の原典解明 賢聖品』法蔵館, 1999. 李 [2001]: 李鍾徹「空と実在に関する巨視的素描——説一切有部の二諦論から唯識思想まで——」江島恵教博士追悼記念論集『空と実在』春秋社, 2001.

〈キーワード〉 二諦, 三世実有, 世友, 分別知, チム・ジャンペーヤン, ゲンドウン
ドゥブ

(東洋大学東洋学研究所客員研究員)