

『俱舍論』における duḥkha の概念

李 鍾 徹

『俱舍論』において「苦」の観念が体系的に述べられているところは第六章賢聖品の始めの部分（1－4 偈）である。本稿はそこを中心として、『俱舍論』における「苦」の意味内容を検討し、「一切皆苦」という仏教の定型句が『俱舍論』においてどのような意味あいをもっているかを確定することを課題とする。

一. 自性 (svabhāva) を方法論的基礎とする有部は、日常用語の上で承認されている三受について、自性の観点から見て (svabhāvatā) 別のあり方 (bhāva 体) として存在すると認める¹⁾。その場合に、三受の中の苦受と楽受とは互に対概念としての役割をはたす。自性の観点から三受の存在を認めながらも、有部はその基盤の上に立って、初期仏教以来定式化された「一切皆苦」の立場を離れない。というのは、三受を全て苦に帰することによって、三受にその存在基盤をおく三種の有漏行をも苦に帰することになるからである。つまり初期仏教において「五取蘊苦」として理解された「一切皆苦」の命題は、『俱舍論』においては、「一切の有漏行は苦である」という意味として理解されるようになったのである。ここで現われるのは苦の哲学的用法であり、『俱舍論』において苦の問題を論ずる場合には、それが論議の全体的な基調をなす。

二. duḥkha が哲学的概念として用いられる時、その外延は存在論的カテゴリーとして機能し、『俱舍論』では「苦諦 (duḥkhasatya)」がそのような使い方を表わす。紙数の都合上説明を省略すれば、苦諦とは dravya としては有漏法を、svabhāva としては結果となっている (phalabhūta) 有漏法を指す²⁾。

さて、四諦は苦・集・滅・道の順になっており、『俱舍論』はその順序どおりにならなければならない内的必然性を現観 (abhisamaya) という認識行為に求める。周知の通り、現観の動詞形 abhisamayati あるいは abhisameti は、アビダルマに関して言えば、大体において四諦を目的語とするから、現観は四諦現観の省略形であると見てよいであろう。『俱舍論』によれば³⁾、adhisamaya の語根 √ i (行く) は “bodhana (認識すること)” の意味であり、Prefix である abhi とは、Sthiramati と Pūrṇavardhana との註釈によると⁴⁾、 “nirvāṇābhīmukhaḥ (涅槃に向う)” の意味である。sam は “samyak” の意味をもつから、現観 (abhisamaya)

の語義解釈は「涅槃に向って正しく認識すること (nirvāṇābhimukhaḥ samyakbodhaḥ)」となる。現観が涅槃に対向し、かつ四諦を対象とする認識行為であるということは、苦諦を四諦の一番目に位置づける意義を伺わせる。即ち現実の苦しみに対するありのままの把握が涅槃への前提条件になるのである。

一方、涅槃に対向するという現観の実践性は現観をして無漏たらしめる理由でもある。Sthiramati によると⁵⁾、現観の無漏性は現観が見道 (darśana-mārga) であるということに起因する。見道は、『俱舍論』も述べているように、無漏のみであって、『俱舍論』の修行論の体系では、四向四果の中の預流向であるので、無漏の慧を備えた聖者 (ārya) の段階である。従って現観の主体、即ち四諦をその対象として弁別する認識主体はほかならぬ聖者であるということが成立する。苦諦が苦聖諦と呼ばれる所以はまさにここにある。

苦諦が聖者のみの対象であるということは、有漏法についての聖者の見方が凡夫のそれと異なるという点に起因する。苦諦についての聖者たちの見方を Yaśomitra は「[聖者たちによって] 苦の真実⁶⁾は苦として、無常として、空として、無我として [見られる]」と説明する。これは四諦十六行相の中の苦諦四行相のことであるが、Yaśomitra は苦諦四行相をもって聖者たちの苦諦についての見方を特徴づけようとするのである。ここで、duḥkha は苦諦を対象とする聖者の認識行為において、その苦諦をとる仕方たる苦の行相 (duḥkhākāra) として用いられる。『俱舍論』は「行相 (ākāra) とはすべての心・心所法が所縁をとる仕方 (ālambana-grahana-prerāra) である⁷⁾」と述べており、Yaśomitra によると⁸⁾、慧 (prajñā) が行相の担い手 (sākāra) である。慧は、有部の修行論の体系においては、有漏の慧と無漏の慧とに区別される。従って、聖者と凡夫との区別は、実は両者が備えた慧の相違に起因することになる。無漏の慧を備えた聖者は、楽をも含めて一切の有漏行を、苦の行相 (duḥkhākāra) を媒介として苦と観る。しかし、凡夫には、楽受を苦と観ることができない。

三. 苦諦と苦の行相とを連結させる論理的根拠は三苦性 (triduḥkhatā) である。しかし、Vasubandhu によると、すべての有漏行は行の苦性という点で同じ性質をもつから (saṃskāraduḥkhataikarasatvāt)⁹⁾、三苦性の中で、有漏行を苦の行相と結びつける究極的な論理的根拠は、行の苦性 (saṃskāra-duḥkhatā) であろう。

行の苦性に潜んでいる苦の特徴 (duḥkhalakṣaṇa) は無常性 (anityatā) である。初期仏教以来、「無常なるものは苦である」という考えが定式化され、『俱舍論』もこの定式を教証として取り上げ、行の苦性の成立根拠となす。しかし、無常性

だけで苦が成立するのではない。四諦の中の道も有為法に属するから、有為性をもっており、無常なるものではあるが、道を苦とは言わない。『俱舍論』はその理由として、「苦には〔聖者たちと〕逆である (pratikūla) という特徴 (lakṣaṇa) 〔がある〕から、道は苦ではない¹⁰⁾」と述べる。ここで、(āryāṇām) pratikūlatva (違〔逆〕聖心) という、もう一つの苦の特徴が現われる。四諦の十六行相の名義を解説する箇所、Vasubandhu は自釈として「生滅するが故に、無常である。聖者たちと逆であるあり方のために苦である¹¹⁾」と述べている。ここで、無常性は無常の行相に帰せられ、苦諦を苦の行相と結びつける苦の特徴は、「聖者たちと逆であること (āryāṇām pratikūlatva)」の一つに圧縮される。Sthiramati と Pūrṇavardhana とは、Vasubandhu の pratikūlatva の用語法を徹底化し、三苦性を全て pratikūlatva に結びつけ、「すべての生存一般は pratikūlatva である」と述べている¹²⁾。また、Saṃghabhadra も「有余師」の説として、pratikūlatva の用語法を肯定的に受け入れ、Vasubandhu の苦についての理解に同意を示す¹³⁾。

四. Sthiramati と Pūrṇavardhana との註釈によると、pratikūlatva とは「好ましくないこと (mi ḥdod pa, i. e. anabhipretatva 或は akāmaka)」である¹⁴⁾。このことから、本稿が研究課題として設定した苦の定義的説明が可能となる。つまり、哲学的概念として使われる時、duḥkha とは「聖者と逆であること、あるいは聖者にとって好ましくないこと」である。従って、「一切皆苦」を『俱舍論』の論理に従って再構成してみると、「見道に入った聖者の見地からすれば、すべての果性の有漏法は無常なるものである。有漏にして無常なるものは聖者と逆であるから (あるいは聖者にとって好ましくないものであるから) 聖者たちはそれを苦と見る」となる。

1) 順正理論 (663a-b) = TA (Tho 342a, 1. 1-3) = LA (Ñu 187a, 1. 8-187b, 1. 2)

2) cf. AKBh. p. 328, 11. 14-16. TA (Tho 335b, 1. 4-5)

3) AKBh. p. 328, 11. 12-14

4) 5) TA (Tho 337a, 1. 4-8) = LA (Ñu 183a, 1. 5-183b, 1. 1)

6) SA (p. 515, 1. 8-9)

7) AKBh. p. 401, 1. 21 佐々木現順『阿毘達磨思想研究』(東京, 1972, pp.301-305) 参照

8) SA (p. 629, 1. 9)

9) AKBh. p. 330, 1. 1

10) AKBh. p. 329, 11. 18-19

11) AKBh. p. 400, 1. 16 = AKBh. p. 330, 11. 8-10

12) TA (Tho 339a, 1. 6-339b, 1. 1) = LA (Ñu 185a, 1. 1-4)

13) 順正理論 (662c)

14) TA (Tho 340b, 1. 6) = LA (Ñu 186a, 1. 7-8)

略号 AKBh : Pradhan 本 (1975.2 版), TA と LA : チベット大蔵経北京版, SA : Wogihara 本 (1971. repr.)

<キーワード> duḥkha, abhisamaya, ākāra, pratikūlatva

(東京大学大学院)