

## 『般若灯論』第 15 章における清弁の言説諦理解

——『俱舍論』における経量部説と関連して——

宮 本 浩 尊

I 本論では、清弁 (Bhāveka, ca.490-570.) 著『般若灯論』(*Prajñāpradīpa*) 第 15 章における清弁の説一切有部 (Sarvāstivāda, 以下、有部) 説批判の内容を検討することによって、清弁の言説諦 (vyavahārasatya) 理解の一端を明らかにする。

言説諦、すなわち世俗諦 (samvṛttisatya) は、『般若灯論』第 24 章で、「世間の言説として不顛倒であるから、それが世間の世俗諦である<sup>1)</sup>」と定義される。では、このように定義された言説諦において、清弁は、どのような教義を展開しているだろうか。

これまでの清弁の言説諦理解に関する研究は、言説諦における清弁の教義と、経量部 (Sautrāntika) の教義とを比較し、両者の間に教義学上の類似点を見出そうとしている。しかし、これまでの研究を概観してみると、その多くは、経量部の教義の歴史的展開を視野に入れていないか、あるいは、清弁の教義と、経量部の教義との教義上の共通点を指摘しているものの、清弁と経量部の学説が一致することが、清弁の教義を理解する上で、どのような意味を持っているのかについて言及していない。それゆえ、本論では、以上の問題を踏まえて、歴史的に、清弁に先行すると考えられているテキストを用いて、そこに登場する経量部の教義と、言説諦における清弁の教義とを比較することによって、清弁の言説諦理解の一端を明らかにする。

清弁に先行するテキストの中で、経量部の教義を抽出することができるテキストは複数あるが、本論では、世親 (Vasubandhu, ca.400-480.) 著『俱舍論』(*Abhidharmakośabhāṣya*) を用いる。世親は、伝統的な有部説を総括して『俱舍論』を著わしたとされるが、その一方で、経量部の立場から伝統的な有部説を批判している。それゆえ、『俱舍論』は、経量部説と言われるものの中でも、特に有部説批判の内容を抽出する上で貴重な資料となり得る。

II 『般若灯論』は、龍樹 (Nāgārjuna, ca.150-250.) 著『中論』(*Madhyamakakārikā*) に

対する註釈書の一つである。『般若灯論』第15章は、「有と無との考察」という章題が与えられ、自性の否定によって、常住論と断滅論とを批判し、中道を明らかにする章と位置づけられている<sup>2)</sup>。

清弁は、『中論』第15章第8偈に対する註釈部で有部の三世実有説を批判する。『中論』第15章第8偈には、「もし、本質が有るならば、それは他にはならない。本質が他に変化することは、決して相応しくないから<sup>3)</sup>」とある。清弁は、三世実有説を批判する際、有部が『婆沙論』(Mahāvibhāṣā)や『俱舍論』において、三世実有説の理証の一つとした、いわゆる無所縁心を否認する立場を攻撃する。その時、清弁は、有部の無所縁心を否認する立場に対して、言説諦の立場からの批判と、勝義諦(paramārthasatya)の立場からの批判という二段構成の否定論理を展開している。それゆえ、清弁の言説諦理解を検討するには、清弁が言説諦の立場から有部説批判を展開している箇所注目する必要がある。

III 無所縁心とは、対象のない認識を言う。有部は、無所縁心を認めず、三世に渡って恒常不変な自性（あるいは自相）を保持した法の実有を主張した。つまり、有部は、無所縁心を否認することによって、過去と未来の法が、現在の法のように実有であることを論証したのである。これに対して、[向井亮 1972]（『『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』40.）や[宮下晴輝 1994]（『アビダルマにおける自性の意味—三世実有説の再検討—』『仏教学セミナー』59.）が指摘するように、『瑜伽論』(Yogācārabhūmi)は、無所縁心を認める立場から、無所縁心を否認する有部の立場を批判する。すなわち、『瑜伽論』は、過去と未来の法が実有でなくとも認識の対象となり得ると論じているのである。『瑜伽論』は、「諸々の有相の法は、有相を保持する。諸々の無相の法は、無相を保持する。それゆえ、法といわれる<sup>4)</sup>」と定義することによって、有相を保持する法と無相を保持する法とが鼎立することを認め、「自相を保持するが故に法である<sup>5)</sup>」という有部の法の定義そのものを覆した。このような『瑜伽論』の態度は、[向井亮 1972]や[宮下晴輝 1994]が指摘するように、『俱舍論』の経量部へと継承される。『俱舍論』において、世親は、経量部の立場から「認識の対象は有と無とである<sup>6)</sup>」と述べて、『瑜伽論』と同様に無所縁心を認める立場を表明している。

IV 清弁は、『般若灯論』第15章において、有部の主張を次の論証式として提示する。すなわち、「[主張] 位と時間とが他にな変わった諸々の事物も有であると知

るべきである。〔証因〕認識の対象であるから。〔喩例〕例えば、現在のもののように<sup>7)</sup>。清弁の紹介する有部説は、『俱舍論』第5章「随眠品」における三世実を根拠付ける理証の一つ、すなわち、「境があるとき認識が生じる。そして、もし、過去と未来が無いならば、無いものを所縁とする認識が有ることになる。それゆえ、(過去と未来が無いならば、) 実に認識は無い。所縁が存在しないからである<sup>8)</sup>」と一致する。言い換えれば、清弁は、無所縁心を否認することを内容とする理証を否定することによって、三世実有説を批判しているのである。

清弁は、以上のように有部の三世実有説を紹介した後に、自身の立場を論証式として提示する。すなわち、「〔主張〕過去、未来の諸々の事物も有るのではない。〔証因〕現在のものではないから。〔喩例〕例えば、空華のように<sup>9)</sup>」。この論証式には、清弁が勝義諦での立場を表現する際に用いる「勝義として (don dam par)」という限定句が見られない。さらに、清弁は、「勝義として、現在にすでに生じた事物も、まさに有るということは成り立たない<sup>10)</sup>」と述べ、加えて、「言説においても、過去と未来の諸々の事物が有るということは成り立たない<sup>11)</sup>」とも述べている。以上のことから、清弁は、言説諦の立場として、現在の事物にのみ実在性を認め、過去と未来の事物の実在性を否定していると言うことができる。

さて、清弁が無所縁心を否認する有部説を批判する根拠は、清弁の言説諦理解と密接に関係している。清弁は、ある対論者からの反論に答えて次のように回答している。すなわち、「勝義として、識(という認識主体)が識別した事物である色を認識することが起こることを(中観学派は)承認しないから、(勝義として、)事物について有ることを否定するから、世間の言説を否定していないから、現量と世間で承認されている常識との排斥もないから、我々(中観学派)の主張は、何によっても、如何なる場合にも排斥されない<sup>12)</sup>」と。つまり、清弁の言説諦における立場は、中観学派の言う現量と、世間で認められた常識的な現量とが矛盾しないというものである。言い換えれば、清弁は、言説諦として、直接的な知覚の対象となり得る事物の実在性を認めていると言うことができる。

すなわち、清弁が、言説諦の立場として、過去と未来の事物を否定し、現在の事物にのみ実在性を認めたのは、現在の事物が直接的な知覚の対象になり得るからである。そして、このような、清弁の言説諦における立場は、『瑜伽論』から『俱舍論』の経量部へと継承された無所縁心を巡る論理と一致する。

V 以上の検討から、『般若灯論』第15章において、清弁の三世実有説批判の矛

先は、有部の無所縁心を否認する立場、言い換えれば、対象の無い認識は有り得ないとする立場に向けられているとすることができる。そして、清弁は、言説諦として、直接的な知覚の対象にのみ実在性を認める立場から、過去と未来の事物が実有であると主張する有部説を否定し、現在の事物にのみ実在性を認めた。つまり、清弁の言説諦理解は、三世実有説批判に関する限り、『瑜伽論』から『俱舍論』の経量部へと継承された有部批判の論理を受け継いでいるとすることができる。

- 
- 1) PP (sDe) Tsha 228a3. 2) PP (sDe) Tsha 157a3., PP† (sDe) Sha 311a5. 3) Pras 271. 4, 7.: yady astitvaṃ prakṛtyāsyān na bhaved asya nāstitā prakṛter anyathābhāvo na hi jātūpadyate//. 4) Ybh 127. 15-17. 5) AKbh 2. 9. 6) AKbh 300. 12. 7) PP (sDe) Tsha 160b5-6., PP† (sDe) Sha 323b2-3. 8) AKbh 295. 18-19. 9) PP (sDe) Tsha 160b7-161a1., PP† (sDe) Sha 324a5. 10) PP (sDe) Tsha 160b7., PP† (sDe) Sha 324a1-2. 11) PP (sDe) Tsha 161a1., PP† (sDe) Sha 324b2. 12) PP (sDe) Tsha 157a7-157b1., PP† (sDe) Sha 313a5-6.

[略号] AKbh: *Abhidharmakośabhāṣya.*, P. Pradhan ed., Patna, 1967. PP (sDe): *Prajñāpradīpa.*, Tohoku: No.3853. sDe dge ed. PP† (sDe): *Prajñāpradīpaṭīkā.*, Tohoku: No.3859. sDe dge ed. Pras: *Prasannapadā.*, de la V. Poussin ed., Osnabrück, 1970. Ybh: *Yogācārabhūmi.*, V. Bhattacharya ed., Calcutta, 1957.

〈キーワード〉 パーヴィヴェーカ, 『般若灯論』, 『俱舍論』, 経量部, 三世実有説, 無所縁心

(大谷大学大学院)

lishment of the *Trikāya* theory by Vijñānavādins, that is, before the *Mahāyānasūtarālaṃkāra* (*MSA*) and the *Mahāyānasamgraha* (*MS*). This may be so because, in the *kārikās* (P no. 2015) as well as in the auto-commentary (P no. 2016), (1) we do not find the ideas of *viññānamātra* or *tathāgatagarbha*, (2) the three bodies are treated in parallel, which is not the case in Vijñānavāda, (3) the term ‘svabhāvakāya’ is not used instead of *dharmakāya*, as is the case in Vijñānavāda, and (4) the terms for *Trikāya*, i.e. *dharmā-*, *sambhoga-* and *nirmāṇa-kāya* are simpler than the derivatives used by Vijñānavādins, i.e., *svābhāvika-*, *sāmbhogika-*, *nairmāṇika-kāya*. Concerning the author, we come to the conclusion, both according to the tradition of Tāranātha and to our own investigation, that he is Nāgāhvaya, who is thought to have flourished after Nāgārjuna and before the composition of *MSA* and *MS*.

**84. Bhāviveka’s Understanding of *vyavahārasatya* as Expressed in the Fifteenth Chapter of his *Prajñāpradīpa*: In light of the Sautrāntika theory in the *Abhidharmakośabhāṣya***

Hirotaka MIYAMOTO

In this paper, I will explain a part of Bhāviveka’s understanding of *vyavahāra-satya* as expressed in the fifteenth chapter of his *Prajñāpradīpa*, which is one of the commentaries on Nāgārjuna’s *Madhyamakakārikā*. Bhāviveka criticises one of the Sarvāstivāda school’s theories that dharmas exist in the three time periods of past, present, and future. The main issue of their argument is whether knowledge has an object or not. The Sarvāstivāda school insists that knowledge must have an object. Therefore they define dharmas as having *svabhāva*, i.e. a constant and unchanging nature existing in past, present, and future. But Bhāviveka recognizes the existence of objects of perception in his *vyavahārasatya*. Therefore he does not recognize the existence of objects in the past and future. He recognizes the existence of objects in the present only. His standpoint is similar to the logic in the *Yogācārabhūmi* and the Sautrāntika’s idea in Vasubandhu’s *Abhidharmakośabhāṣya*. Therefore Bhāviveka’s understanding of *vyavahārasatya* follows the logic

from the *Yogācārabhūmi* and the Sautrāntika's *Abhidharmakośabhāṣya* in its criticism of the Sarvāstivāda school's theory that dharmas exist in past, present, and future.

#### 85. The Role of Monks, Nuns, and Laity in the *Āṅguttara Nikāya*: 'the excellent disciples' in the Etadagga vagga

Bunchird CHAOWARITHREONGLITH

In the Etadagga vagga of the *Āṅguttara Nikāya* (AN. 1, pp. 23-26) appear many names of "the excellent disciples" — those who possessed special skills or characteristics. For example, Sāriputta was renowned for his profound wisdom. The excellent disciples include not only monks, but also nuns and laity. We find two other Chinese texts which correspond to the Etadagga vagga. They are the *Ekottarika Āgama* (T. 2, pp. 557a-560c) and *Aluohan jude jing* (阿羅漢具德經) (T. 2 pp. 831a-834b). The three sources do mention these excellent disciples, although the numbers of excellent disciples mentioned differ. However, after a comparative study on the excellent disciples' names and skills, it can be said that these texts belong to the same origin.

In addition, the *Manorathapūraṇī* and the *Fenbie gongde lun* (分別功德論), the commentaries on the Etadagga vagga and the *Ekottarika Āgama* respectively, include life stories of these excellent disciples, and they are also based on the same original source.

The stories of the excellent disciples exemplify the ideal Buddhist community where, as pointed out in the Etadagga vagga, monks' and nuns' role is to transmit Lord Buddha's teaching to the next generation, and laity's role is to give the Buddhist order their support.

#### 86. A Study of Dharmatāśīla

Satoru HARADA

The *dkar chag lDan dkar ma* (A.D. 836) mentions 11 Tibetan translations of the Buddhist scriptures, which are translated by shus chen gyi lo tstsha ba