

經量部をめぐる諸問題 (2)

原 田 和 宗

1 「譬喩者」は蔑称か？

[I]「譬喩者」(Dārṣṭāntikāḥ)¹⁾とは説一切有部(Sarvāsti-vādin/ Vaibhāṣika/ Ābhidharma-ka)によって部内の異端派に与えられた蔑称であり, [II] その異端派の自称が「經量部」(Sautrāntikāḥ)であるという仮説(Przyłuski 氏の旧仮説を換骨奪胎した新仮説)²⁾は日本の有力なアビダルマ研究者たち³⁾によって提案かつ受容されており, 我が国ではほぼ定説の観すらあるといえよう。

[I]「譬喩者」蔑称説を支持する根拠としては(1)『大毘婆沙論』が譬喩者・大衆部[・分別論者・外道]の援用する「世間/世俗の現喩」を三蔵外の世俗法と蔑み, それを以て賢聖法を非難することの不当性を訴えていること(加藤純章[1989], pp.73～74.), (2)『婆沙論』で言及される「譬喩者」の八十六主張のうち, 比喩が見られるのは二十五主張と意外に少ないとはいえ, 『婆沙論』で同じく言及される他の部派の比喩込みの主張の数に比べると, 圧倒的に多いこと(加藤[1989], pp.70～72.)⁴⁾, (3)『順正理論』や『アビダルマ灯論』(Abhidharma-dīpa)が『俱舍論』(Abhidharma-kośa-bhāṣya: abbr. AKBh)の「經量部」説をわざわざ「譬喩者」の呼称に言い換えて言及・批判すること(吉元信行[1982], pp.47～48; pp.90～91; 加藤[1989], pp.74～75; pp.81～85, etc.)⁵⁾などが学者によって挙げられる。

しかし, わたしは以下の事例を「譬喩者」蔑称説の反証として掲げたい:(1)『婆沙論』に見られる「譬喩尊者」なる呼称の存在⁶⁾。(2)『婆沙論』の有部は他部派による「世間の現喩」の援用を非難しておきながら, 有部側が他部派の主張を斥けたり⁷⁾, 自派の主張を例証する段⁸⁾になると「世間の現喩」への依拠を自身に禁ずるところか, かえって積極的に活用して憚らない。結局, 『婆沙論』中「世間の現喩」を最も多用するのは最も出番の多い有部であること。(3) 称友(Yaśomitra)による「毘婆沙師」(Vaibhāṣikāḥ)の語義解釈「『毘婆沙』によって遊戲する[ひとびと]が・・・毘婆沙師たちである」(vibhāṣayā divyante・・・Vaibhāṣikāḥ)⁹⁾

に窺えるように、敵対する他部派・他学派の名称は自派にとっては所詮輕蔑・敵意の的でしかないこと。(まさか称友による侮蔑的な語義解釈を根拠に「毘婆沙師」を蔑称だと主張するひとはいないだろう。) (4) もしも「現喩」の地位が低く、「譬喩者」が蔑称であり、当の譬喩者自身もその名を嫌っていたのであれば、『婆沙論』以降のひとクマーララータ (Kumāralāta) が自己のカーヴィヤ作品に『喩鬘論』 (*Ka-lpanā-maṇḍitikā* / *Kalpanālaṃkāṭikā* / *Drṣṭānta-paṅkti*)¹⁰⁾ と命名するのは避けたはずであること。(5) 大多数の經典に「比喩」や「例話」が含まれているという事実が端的に示すように、「世間の現喩」や「喩例」が教説の宣布・主張の立証のうえで有効かつ不可欠であることはインド宗教界の常識であること。(6) アシュヴァゴーシャ・クマーララータなどのカーヴィヤ詩人を輩出した事実に象徴されるように、譬喩者たちは「比喩」への依拠を卑下するどころか、自己の比喩技法の水準の高さにむしろ昂然たる自信を抱いていたであろうこと。(7) 譬喩者が繰り出す巧緻かつ辛辣な「比喩」を伴った攻撃¹¹⁾ に有部は脅威を感じていたからこそ、『婆沙論』・『順正理論』において譬喩者が大衆部・分別論者以上の論敵としてとりわけ敵視されたのであろうこと。

シュリーラータが「経量部」という学派名を自称した最初の論師だとする加藤純章氏の仮説¹²⁾ に対して本庄良文・福田琢両氏は有部内の異端派がシュリーラータが現れるまで何百年もの間「譬喩者」という蔑称しかもたなかったというのは甚だ不合理であるという理由およびその他の諸理由から『婆沙論』時代の譬喩者も当初から「経量部」を自称していたはずだと推定している(本庄 [1992]; 福田 [1989]; 福田 [1998]) が、両氏の推定は旧訳『毘婆沙論』・『雜阿毘曇心論』には「譬喩者」の名しか現れないという文献学的事実・反証を蔑ろにする点でいっそう不合理であろう。むしろ加藤純章氏説の難点は「譬喩者」を異端派の自称であると承認することでのみ解消されるのではないか。

(未完)

1) スティラマティの *Tattvārthā* における〈*Dārṣṭāntikāḥ*〉の語義解釈については本庄良文 [1992] 「*Sautrāntika*」『印仏研』40-2 を参看のこと。 2) Jean Przyluski [1940], *Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Srvāstivādin, Indian Historical Quarterly*, Vol. XVI, No. 2 (コピーをご提供くださった山部能宜氏に感謝します)。まづ Przyluski 氏はブラーフマニズムにおける *śruti* (天啓書) / *smṛti* (古伝書) という聖典分類を *śruti* (啓示) / *pratyakṣa* (知覚) という対立原理に根差すものとして措定する。その手法は強引極まりない。*śruti* を *Veda* と *Vedāṅga* から成ると考える氏は *smṛti* を *Upaveda* に分類する。*adṛṣṭārtha* (不可視な対象をもつもの) /

dr̥ṣṭārtha (可視的な対象をもつもの) 等の対立原理との平行性や知覚のみを容認して śruti の権威を否定した唯物論者に言及しつつ, smṛti は経験的知識である dṛṣṭa に浸食されている点で経験を超えた啓示と対立するという。同様の対立原理を仏教文献にも適用するべく氏は śruti (聞) / dṛṣṭi (見) ・ śruta/ dṛṣṭa なる対立原理を措定する。「多聞」(bahuśruta) の用例や「聞かれるもの」(śruta) である sūtra とは対蹠的に dṛṣṭi は「病んだ, 誤った見解」として侮蔑的に扱われることをその例証として掲げる。そして, sūtrānta (契経) / dṛṣṭānta (比喩) の両者も, 最終的には śruti/dṛṣṭi という対立原理に立脚しており, avadāna (比喩譚) と同義の后者はあくまでも学匠たちの編纂物であり, ブッダに帰される前者 sūtra に対する補足・敷衍でしかない点で価値的に対立しあう。基『成唯識論述記』によると, クマールアラータの追従者たちのことが Dārṣṭāntika/ Sautrāntika という二つの異なった学派名で記述されており, 同一の学派が dṛṣṭānta/ sūtrānta という語にそれぞれ由来する点で価値的に相反する名称で呼ばれるのは不可解なことである。Sautrāntika という名称の優越性を暗に承知していたであろうクマールアラータの弟子たちがわざわざ劣等な語に由来する Dārṣṭāntika を自称することなどほとんどありえず, 「小乗」という侮蔑的表現が大乗学派によってのみ使用されたように, Dārṣṭāntika も敵対者たち (有部ではない!) によってそう呼ばれたのであると氏は推断する。結論として氏は次のごとき見通しを呈示する。[1] インド北西学派の祖クマールアラータが『喩鬘論』を編纂したあとで, 敵対者たちから彼は Dārṣṭāntika-ācārya, 彼の弟子たちは Dārṣṭāntika とそれぞれ呼ばれた。[2a] その名称を不都合と感じた弟子たちはそれに反発して, Sautrāntika を自称した。後世, クマールアラータは Sautrāntika-mūlācārya, 彼の弟子たちは Mūla-sautrāntika として記録されることになった。[2b] 同派は Sautrāntika-vibhāṣā の著者シュリーアラータの派とそれ以外の派との二派に分派した。[3a] アシュヴァゴーシャがクマールアラータの『喩鬘論』を改作して Mahā-sūtrālamkāra-sāstra (大莊嚴論經) を編んだが, sāstra (論書) という名が示すように, アビダルマ蔵に分類された。[3b] 最終的に詩人・散文作者・神学者たちの活動は膨大な典籍を産み出し, 特に形而上学的議論への志向は Sarvāsti-vādin (説一切有部) という最後の学派名をインド北西学派に名乗らせるための誘因となった。Przyłuski 氏は「譬喩者」「経量部」「有部」をインド北西学派の歴史的発展の三段階のそれぞれに対応した一連の名称であると結論付ける。残念ながら, Przyłuski 論文の諸前提と結論はその執筆当時ならともかく, 現今の学界では全く通用しない錯誤情報のつぎはぎ細工と批評せざるをえないであろう。

3) 吉元信行 [1982]『アビダルマ思想』法蔵館, pp.47 ~ 48; pp.90 ~ 91; pp.93 ~ 94; 加藤純章 [1989]『経量部の研究』春秋社, pp.69 ~ 74; p.85; pp.124 ~ 125; 本庄良文 [1992]; 福田琢 [1989] (書評)「加藤純章著『経量部の研究』」『佛教學セミナー』50; 福田琢 [1998]「経量部の大徳ラマ」『佛教史學研究』41-1. 4) 加藤純章氏によれば, 化地部三主張・犢子部十一主張には比喩が欠け, 大衆部八主張中比喩があるのは一主張, 法蔵部六主張中比喩付きは一主張だけとのこと。しかし, 氏は分別論者・飲光部・外道の主張に含まれる比喩については特にカウントしない。分別論者が珍しく「世間の現喩」に依拠して提示する《阿羅漢不退》説の一事例を挙げておく。『婆沙論』卷第六十 (『大正』27, p.312b8 ~ 14.): 或有執, 定無退起諸煩惱義, 如分別論者, 彼引世間現喩爲證, 謂作是說, 「如瓶破已唯有餘瓦不復作瓶, 諸阿羅漢亦應如是, 金剛喩定破煩惱已不應復起諸煩惱退。

如燒木已唯有餘灰不還爲木。諸阿羅漢亦應如是。無漏智火燒煩惱已不應復起諸煩惱退。」；しかし、『婆沙論』における分別論者の主張は大抵『契經』を引証とし、時には『施設論』も引証とする。〔有部（應理論者）は分別論者依用の『契經』に関して「不了義・有別意趣」等々の応答で対処する。〕このあたりは、經典を引証とし、時には『品類足論』も引証に加える『俱舍論』の經量部と似通うものがある。飲光部主張二回分における外種子の比喩については原田和宗 [1996] 「〈經量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (1)」『インド学チベット学研究』1, 注 22, p.151 参照。 5) シュリーラータを「經量部」の創唱者と認定する加藤純章氏は世親がシュリーラータ説を「譬喩者」の名で引用する処置にも侮蔑的ニュアンスがあるとみる。 6) 玄奘譯『婆沙論』卷第二十一 (『大正』27, p.105a27 ~ 29. Cf. 加藤 [1989], p.73.) : 譬喩尊者作如是説：生待因縁滅則不爾。如人射時發箭須力墮則不然。如陶家輪轉時須力止則不爾；『婆沙論』卷第一百三十四 (ibid., p.693c13 ~ 15.) : 譬喩尊者作如是言。「是初靜慮大種所造。豈不汝等説。預流一來未得靜慮。」彼作是説。「我遮善靜慮非染無記。」 7) 『婆沙論』卷第二十 (『大正』27, p.104b10 ~ 12.) : 復次若自性於自性爲能作因。便違世間諸現見事。謂：指端不自觸。眼不自見。刀不自割。諸有力人不能自負如是一切；『婆沙論』卷第三十 (p.154c10 ~ 14.) : 此言即遮分別論者執身力劣無別自體。顯示此二有別自體。若無自體應非觸處攝及二識所識。心力有無非觸處攝二識識故。如二力士相掎撲時手腕纔交互知強弱。此中論主引現事喩欲令愚智俱得解了。 8) 『婆沙論』卷第一「序」 (『大正』27, p.2b17 ~ c8.) : 復次爲破無明闇故。如燈破闇能發光明。阿毘達磨亦復如是。破無明闇發智慧明。故彼尊者制造此論。復次爲顯無我像故。譬如鏡面極善磨瑩。種種色像皆於中現。阿毘達磨亦復如是。……復次爲度生死河故。如牢船筏百千衆生依之無畏從河此岸渡至彼岸。……復次爲照契經等故。如人執燈入諸闇室。能見衆色而無迷亂。……復次爲觀察善等諸法故。如別寶人能善觀察金剛等寶。……復次爲顯阿毘達磨。諸大論師不傾動故。如妙高山踞金輪上一切猛風搖撼飄擊不能傾動。阿毘達磨諸大論師。亦復如是。住淨尸羅。諸惡見者輕毀邪論不能摧伏。故彼尊者制造此論；『婆沙論』卷第三 (p.12a23 ~ 27.) : 問：此既是異生法。云何住彼而能捨彼。答：往彼捨彼亦無有過。如調御者乘象調象。乘馬調馬。乘船御船。乘車御車。如勝怨士昇怨害怨。如伐樹人昇樹伐樹。世第一法亦復如是。依異生性而能捨之；『婆沙論』卷第十 (p.49b21 ~ c1.) : 有説：此文重答前問。謂：先問言。「何故無一補特伽羅。非前非後二心俱生。」今重答言。「有情一一心相續轉。謂：一一有情由法爾力。但有一心相續而轉。所以者何。未來心聚。必由現在和合故生。不和合則不生。現在但有一和合故。令未來心一一而起。猶如 * 多人經於狹路。一一而過尚無二並。何況有多。又如牛羊圍門狹小一一而出。無二無多。如是有情未來心聚。依現和合一而生。」 (* 大衆部の〈二心俱起〉説を否定して〈一一心相續轉〉説を定立するために或る有部論師が依用した「狹路」の比喩は覺天や譬喩者が〈心心所次第生起〉説で提示する世間の現喩とまったく同じである点に注意！ Cf. 原田 [1996], pp.171 ~ 178.) ; このような例は枚挙に暇がない。「三世」の定立に関する有部の四大論師の学説全てに「現喩」がつくことも想起されたい。尋・伺の共存を例証するために有部論師たちが挙げる数々の「現喩」については原田和宗 [1998b] 「言語に対する行使意欲としての思弁 (尋) と熟慮 (伺) — 經量部学説の起源 (1) —」『密教文化』199・200 (合併号), pp.(81) ~ (83) を参看のこと。 9) この語義解

釈は『俱舍論』「界品」の有部の〈アビダルマ＝仏説〉論を注解するくだりに登場する。*Sphuṭārthā ad AKBh I* (Śāstri ed., p.15, 21.) Cf. 岩崎良行 [2002] 『『俱舍論釈』における「毘婆沙師」の語義解釈 (前編)』『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店。10) cf. 本庄良文 [1983] 「ウパーイカーの引く童受の喩鬘論断章」『浄土宗教學院研究所 研究所報』5。11) 『婆沙論』卷第一百二十二 (『大正』27, p.634b23～c5.) : 謂：譬喩者，説：表無表業無實體性。所以者何。若表業是實可得依之令無表有。然表業無實。云何能發無表令有。且表業尚無無表云何有而言有者。是對法諸師矯妄言耳。如人遇見美女爲染近故。語言。「汝可解去人服。吾衣汝天衣。」女聞歡喜如言爲解。彼人即前種種摩觸。恣心意已語言。「天衣已爲汝著。」女言。「我今體露如是。寧死不露天衣何在。」彼答之言。「天服微妙唯我見之非汝能見。」如是愚人本無天衣。況爲他著。諸對法者所説亦爾。…… 12) 加藤 [1989], pp.86～92; pp.123～124; p.147; pp.344～345; 加藤純章 [1997] 「東アジアの受容したアビダルマ系論書」『仏教の東漸 東アジアの仏教思想』[シリーズ・東アジア仏教 第2巻] 春秋社, pp.46～47; pp.58～59; p.61.

〈キーワード〉 譬喩者，クマーララータ，喩鬘論。

(龍谷大学非常勤講師)

— 新刊紹介 —

Bibliotheca Indologica et Buddhologica 12

高橋 晃一

『『菩薩地』「真実義品」から

「摂決摂分菩薩地」への思想展開

—— vastu 概念を中心として——』

B5 版・230 頁・定価 7,000 円

山喜房佛書林・2005 年 12 月

āpradīpa, Klu'i rgyal mtshan translated *svabhāva* into *ngo bo nyid*, but in Candrakīrti's *Prasannapadā*, Nyi ma grags translated *svabhāva* into *rang bzhin*, though they are equally commentaries on *Mūla-Madhyamaka-kārikā*. I would like to focus on the different translations of *svabhāva* from Sanskrit to Tibetan. In the light of their intentions, I understand the words *ngo bo nyid* by Klu'i rgyal mtshan and *rang bzhin* by Nyi ma grags as synonyms. Therefore I suggest that the difference between Bhāviveka's and Candrakīrti's interpretation of *svabhāva* is not simply represented by the usage of *ngo bo nyid* and *rang bzhin* but results from their distinctive understandings of *saṃvṛti*.

189. A Problematic School Named 'Sautrāntika' (2)

Wasō HARADA

The purpose of this paper is to produce counterevidence to the claim that a heterodox group within the Sarvāstivāda school was called pejoratively "*Dārṣṭāntika*" by orthodox Sarvāstivādins.

190. On *anulakṣaṇa* and *anavasthā*

Yoshihiko NASU

I treat the discussion of a fault of infinite regress (*anavasthā*) of four characteristics (*saṃskṛtalakṣaṇa*) and four secondary characteristics (*anulakṣaṇa*) in the *Mahāvibhāṣā*. Against the criticism that there is a fault of infinite regress in a theory of four characteristics, the Sarvāstivāda-Vaibhāṣikas make three types of responses in the *Mahāvibhāṣā*.

(a) Some Sarvāstivāda-Vaibhāṣikas respond that there is no fault, even if there is an infinite regress.

(b) Other Sarvāstivāda-Vaibhāṣikas respond that there is no fault because there is no infinite regress. This response is based on the theory that three dharmas occur at the same moment when dharmas arise.

(c) Orthodox Sarvāstivāda-Vaibhāṣikas respond that there is no fault be-