

『俱舍論』における「アビダルマ」の意味について

立 川 武 蔵

一

アビダルマ仏教の綱要書『俱舍論』(二・二)において著者世親は次のように述べる。

あらゆる仕方ですべての「心の」暗を破り

輪廻の泥から人々を救っておられる

かの真の師に敬礼して

わたしは『アビダルマ・コーシャ』(俱舍論)という論書を著そう。⁽¹⁾

「アビダルマ」(abhidharma)という語は、仏教文献において用いられる特殊な用法であり、正統バラモンのサンスクリット文献には現れない。そもそもこの複合語の構成自体が問題を含んでいる。「アビダルマ」とは「アビ」という接頭辞と「ダルマ」という名詞とにより成る複合語である。「アビ」は一般に「〜に関して」「〜の方向に」という意味を有すると考えられている。

「アビダルマ」という語は、少なくとも二種の意味に用いられてきた。すなわち、(a)ダルマ(法、真理等)に関するもの「論議、分析知等」、および(b)「涅槃等」に関するダルマ(法、教説等)の二種である。つまり、「アビダルマ」とは、(a)「ダルマに関する(アビ)何ものか」と解釈される場合と(b)「何ものかに関する(アビ)ダルマ」とであると解釈される場合とが存するのである。(a)の場合ダルマは他のものによって特質づけられるもの(tasya)であり、(b)の場合ダルマは他のものを特質づけるもの(lakṣaṇa)である。⁽²⁾図式的には、(a)ダルマ(もののあり方)に関する「ダルマ(教説)」なのか、(b)「ダルマ」(真理)に関するダルマなのかということもできよう。

このような二義性をどのように考えるべきかについては、これまでにも数多くの研究がなされている。本稿はこの問題を直接扱おうとするものではなく、世親の『俱舍論』(二・二a)におけるアビダルマの定義について世親が自注 *Bhāṣya* で

述べている箇所を問題にするものである。その考察のために必要な限りの準備として「アビダルマ」という複合語について始めに述べておきたい。

二

「アビダルマ」という語は従来、主として「ダルマに対する（アビ）もの」[例えば、学習]という意味に解釈されてきた。例えば、桜部建氏は「アビダルマ（対法）」とは元来「ダルマに対する」[学習・研究]の意味である」といわれている⁽⁴⁾。また平川彰氏は「ともかく仏陀の説いた「法」（この場合は教法）を研究することは、既に阿含経の中にも見られる。これを「アビダルマ論議」(Abhidhamma-katha)と呼んでいる」と述べられている⁽⁵⁾。このようなアビダルマの意味は、上に述べた二つの意味の内、(a)の意味であるといえよう。

おそらくは (a) の意味が「アビダルマ」という語の元来の意味であつたと思われる。部派仏教の人々は、いつもどこでも「ダルマに関して考察しよう」とか「ダルマに関する論議をしよう」というようにいい続けていたのである。したがって、他の人々から見れば「ダルマに関する人々」と映つたであろう。時代とともに「ダルマに関する」が彼ら自身あるいは彼らの思想のニックネームとして「アビダルマ」という語が育つていったのであろう。

『俱舍論』における「アビダルマ」の意味について（立 川）

アビダルマ仏教形成の歴史において第二の意味 (b) が生まれていった。この第二の意味を言明している者に世親がいる。『俱舍論』(一・二 a) における「アビダルマ」の定義に対する自注は、「アビダルマ」という語を (b) の意味で解釈しているのである。

三

『俱舍論』(一・二 a) に対する自注では、*abhi* は *pratyabhinukha* (くに関する) といひ換えられている。すなわち、

これは最高の目的である法 (ダルマ) すなわち涅槃に、あるいは法の特相に関する法であるゆえに、アビダルマ〔究極的なもの〕に関する (ダルマ) という。 (*tad ayaṃ paramāṛthadharmaṃ vā nirvāṇaṃ dharmalakṣaṇaṃ vā pratyabhinukho dharmā iy abhidhammā*)⁽⁶⁾

ここに引用したプラダン版の *pratyabhinukho* とある箇所の *praty* は、先行する *nirvāṇa* や *dharmalakṣaṇa* などに掛かる不変化詞と取るべきであり、*praty abhinukho* と読む方が良いと思われるので、以下 *abhinukho* として論ずることにしたい。引用文中の *abhinukho* は、限定詞 (形容詞) として用いられている。つまり「何ものかに関する」[教え *dharmā*] というように後続の名詞 *dharmā* を形容している。*abhinukho* という語自体は法という意味を含んではおらず、「法」という名詞にかかる形容詞となつて *dharmā* という語の性・数・格に合わせ

『俱舍論』における「アビダルマ」の意味について（立川）

一四

て、男性・単数・主格のかたちを採っている。

「アビダルマ」を、法に関する「論議」というように解釈する場合、すなわち（a）の意味に取る場合には、*abhi-dhamma* という語は、例えば「論議」（*kaṭṭha*）という語を修飾する語となり、*dhamma* *abhi*（ダルマに関する、あるいは関して）という意味に用いられている。つまり、*abhi* は *dhamma* に掛かる、英語でいう前置詞に似た機能を有している、と受け取られているのである。

ちなみに「アビ」という接頭辞は、『リグ・ヴェーダ』や『カトヤーヤナ・シラウタ・スートラ』など以来、英語やドイツ語における前置詞のように用いられることがしばしばであった。⁽⁷⁾ しかし、*abhi dhamma* というように *abhi* が *dhamma* という語に掛かるいわば「前置詞」（不変化詞）として用いられている箇所は『俱舍論』には見られない。⁽⁸⁾

四

『俱舍論』（一・二）の自注では、「アビダルマ」に第一義的なもの（*pāramitika*）と世間的なもの（*sāṃkṛitika*）との二つが存すると述べられている。⁽⁹⁾ 第一義のアビダルマは『俱舍論』（一・二a）に次のように規定されている。

prajñā amalā sa-anucaraṃ bhiddhammā

汚れない分析知であり「それに」伴うものを含めたものが、ア

ビダルマである。⁽¹⁰⁾

「プラジュニヤー」（玄奘の『俱舍論』訳では慧）は考察の対象を明晰に考察する分析知のことをいい、「汚れない」とは、煩惱に汚されていないという意味である。この箇所では問題となるのは「伴うものを含めた」の意味である。自注において世親は「伴うもの」（*anucara*）を「従うもの」（*parivāra*）と言い換えているのみで詳しい説明をしていない。玄奘は *anucara* を「眷属」と訳している。眷属とはいわゆるとりまきのことである。ヤショーミトラの『俱舍論』注では「伴うもの」を王に従う家来のようなものと説明されている。⁽¹¹⁾

王と家来にあたるものはそれぞれ何か。王は分析知（慧）であり、家来は分析知とともに生じているものである。ヤショーミトラの『俱舍論』注においては、その「ともに生じているもの」を「心、心所（心作用）、無漏の（煩惱のない）律儀、および生（ものを生ぜしめ、未来より現在に入らしめる法）などの心不相応〔行〕」と説明されている。⁽¹²⁾ 分析知が生じている時には、そのみが生じているわけではなく、分析知に伴って何ものかが生じているのである。

世親はこの箇所では分析知に伴って生ずるものを「五蘊」と簡単に述べており、それが何であるかについては、少なくとも『俱舍論』（一・一・二）およびそれに対する自注においては、詳しく述べてはいない。この箇所は第一義的なアビダ

ルマの総括的定義を述べているにすぎないので、それらについて詳しく述べる必要を世親は認めなかったと思われる。

心が生じている、つまり機能しているときには、一〇の広領域発生生存在（大きな発生生領域を有する存在、大地法）は常に生まれている、と『俱舍論』では考えられている。その一〇の法のひとつが「ブラジュニャー」（慧、分析知）である。第一義的なアビダルマの主要なものは、無漏なる慧であつたが、この無漏の慧が生じているときはそれに伴う五蘊も無漏であると考えられている。

五

日本における『俱舍論』研究は、奈良仏教以来一千年前以上の歴史を有している。その間に、日本人の手になる数多くの注釈書が著され、『俱舍論』の漢訳テキストの読み方が決定され、またそれまでに見られたさまざまな解釈も整理されてきた。そのような伝統的な『俱舍論』の読み方と諸解釈の整理を伝える著作の代表的なものが、『冠導阿毘達磨俱舍論』（以下、冠導本）である。¹³⁾

冠導本第一巻（二頁）では、玄奘訳の『俱舍論』（一・二a）が次のように読まれている。

淨慧、隨行^{トヲ}名^ニ對法^ト

すなわち、冠導本は玄奘訳を「淨慧と隨行とを對法と名づ

『俱舍論』における「アビダルマ」の意味について（立 川）

く」（淨らかな智慧とそれに伴って生ずるものとを對法（アビダルマ）と名づける）と読んでいる。¹⁴⁾

「アビダルマ」は「ダルマに関する「もの」という意味あるいは「ダルマに関する分析知」という意味に用いられてきたということはすでに述べた。しかし、この冠導本においてアビダルマ（對法）は、淨らかな慧（分析知）と淨らかな五蘊とを合わせたものであると解釈されている。

注意すべきは、ここで淨慧と隨行とが並列的に置かれていることである。隨行とは伴って生ずるものを意味するが、ここではそれが淨らかな五蘊のことであると解釈されている。この場合、慧が主であり、隨行が従のものであることは明らかであるが、それでも二語が並列的におかれていることには注意を払いたい。

玄奘はアビダルマを「對法」と訳した。しかし、この訳語は「アビ」を「對」と置き、「ダルマ」を「法」と置いた直訳であつて、「アビダルマ」の語自体の意味が元来いささか不明瞭であるように、この直訳も意味がはっきりしない。「法に対するもの」（すなわち（a）の意味）なのか、「何ものかに対する法」（すなわち（b）の意味）なのか、「對法」という語からははっきりしない。玄奘はそこは問わないまま、内容によつて定義付けをしているといえよう。

冠導本においても、慧に伴って生ずるものが何であり、幾

つの蘊に亘っているのが問題となつてゐる。冠導本の序の部分には表があり、次のように記されている。すなわち、五蘊には、無漏のものと有漏のものがあるが、前者は無為の三法を除く七二法をいい、後者は（一）色、受等の五蘊と（二）戒、定、恵等の五蘊とに分かれる。さらに（一）は無表色である戒、無漏の受の心所、無漏の想の心所、無漏の二五行蘊（八大地法、一〇大善地法、尋、伺、得、生・住・異・滅の四相）、無漏の第六識によつて構成される。（二）は、戒、定、恵、解脫、解脫知見それぞれの蘊の中、無漏なるものである。このように無漏の慧が生じているときには、それに伴う五蘊も無漏のものでなければならぬと考えられている。⁽¹⁵⁾

六

世親は『俱舍論』（一・二）における第一義的な「アビダルマ」の定義を自注において次のように言い換えている。

このように無漏であり、五蘊を伴うものがアビダルマである、ということになる。⁽¹⁶⁾
 (evam anāśravaṇa pañcaskandhako 'bhidharma ity uktam bhavati)

「五蘊を伴うもの」と訳された語は *pañca-skandhaka* である。*skandhaka* の *-ka* という接尾辞はここでは「を伴う」を意味すると思われる。もつとも *-ka* という接尾辞が付いても意味の変わらない場合もある。その場合には *pañca-skandhaka* は

pañca-skandhah すなわち五蘊の意味となり、先ほど引用した句は「無漏の五蘊がアビダルマということになる」を意味する。「ということになる」(*ity uktam bhavati*) とは「ようするに」ということになる」という意味のいいまわしである。

pañca-skandhaka を「五蘊より構成されるグループ」と訳することも可能である。⁽¹⁷⁾「五蘊より構成される集合とその集合のメンバーとは別の存在である」と考える実在論的な考え方に立つ者には、集合それ自体とその要素との区別が存在するであろうが、『俱舍論』においてはそのような実在論的区別はほとんど問題にならない。この場合「五蘊を伴う」慧が五蘊の中の一メンバーであることはいうまでもない。

「アビダルマは、無漏の五蘊である」と解釈した場合には、これまでわれわれが問題にしてきた世親自注におけるかの箇所において、主要なものであるはずの慧についての言及がないことになる。もつとも「無漏の五蘊がアビダルマである」と述べることによつて、世親は『俱舍論』（一・二 a）における「伴うものを含めたものがアビダルマである」という箇所を言い換えているとも解釈できる。だが、この箇所を述べた直後に世親は有漏の分析知（慧）の説明に移っているのであるから、無漏の分析知、すなわち第一義的なアビダルマの説明は、先述の「無漏であり五蘊を伴うものであるものがアビダルマである」という箇所が終わっていると解釈すべきであ

ろう。そうであれば、*anāśravah pañcaskandhako 'bhidharma[h]* という文章において *pañcaskandhako* は、男性、単数に活用しており、五蘊を指しているのではなくて、「五蘊を伴うもの」「すなわち、知、慧」のことを指していると解釈すべきであろう。

「無漏の五蘊がアビダルマである」という意味ならば、*anāśravah pañcaskandhakah* という表現ではなく、*anāśravam pañcaskandhakam* というように、主格、単数、中性で述べられていたのではなからうか。*av* が数詞限定複合語であり、かつ集合名詞である語の末尾に来る場合、*av* あるいは *av* 語幹および *an-* 語幹は *an-* または *an-* となるからである。⁽¹⁸⁾

今問題にしている箇所を玄奘は次のように訳している。

如是総説無漏五蘊名為対法。

(是の如く総じて無漏の五蘊を説いて名づけて対法と為す。⁽¹⁹⁾)

接尾辞 *av* を玄奘がどのように理解したかは定かではない。しかし、玄奘訳のこの箇所は、無漏の五蘊に関して説くもの(あるいは、こと)がアビダルマであると理解しているとも理解できる。すなわち「無漏の五蘊」そのものを直接アビダルマと呼んでいるのではないとも理解できる。ではあるが、玄奘訳のこの箇所を「無漏の分析知(慧)であり、かつ五蘊を伴うものが、対法である」とは読むことはできない。無漏の五蘊をまとめて対法と呼ぶ、と読む方が素直であろう。そう

であれば、サンスクリットの原文と微妙に意味が異なるのである。

ドウ・ラ・ヴァレ・プサンは、玄奘訳の仏訳においてかの箇所を「慧と共に生じている汚れない五蘊」と訳している。⁽²⁰⁾ プサンは単に「汚れない五蘊」と訳すのではなく、「慧と共に生じている」という玄奘訳には見られない表現を意味から判断して付け加え、意味をより明確にしようと努めているように思われる。プサンがここで「アビダルマは無漏の五蘊である」とのみ訳していないことに注目すべきである。

七

anāśravah pañcaskandhako という文言は、以上の理由によつて、「無漏の五蘊」を意味するのではなく、「無漏であり五蘊を伴うもの」を意味するということができる。

テーラヴァーダ仏教およびチベット仏教のアビダルマ学の伝統においてかの『俱舍論』の当該箇所がどのように理解されてきたのか、についてはごく簡単に述べておきたい。

テーラヴァーダ仏教において「アビダルマ」の「アビ」は「勝れた」という意味を持つと解釈された。「アビダルマ」のチベット語訳は「チューゴンパ」(*chos mngon pa*) であるが、ここでは *abhi* の訳である「ゴンパ」は *dharmā* の訳である「チュー」にかかる限定詞(形容詞)として用いられている。

『俱舍論』における「アビダルマ」の意味について（立川）

一八

チベット語では限定詞が形容される名詞の後におかれる。「チューゴンパ」という語の意味は、世親が自注でいう意味すなわち「われわれが名付けてきた（b）の意味に近い」。

- 1 P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1975, p. 1; Swami Dvārikāśa Shastri, *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*, Part I, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970, p. 4; Urai Wogihara, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, Part I, The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, Tokyo, 1932-36, p. 1.
- 2 井口泰淳「ヤシヨームイトラ・俱舍論疏に於ける abhidharma の語義解釈に就いて」『印度学仏教学研究』（一・二）一九六三年、一八三頁参照。
- 3 渡辺郁子「Yaśomitra Sphuṭārthā における仏教語の文法的解釈」『アジアにおける宗教と文化』東洋大学東洋学研究所 一九九四年、六三一―六五頁、岩崎良行「ヤシヨームイトラとパーニ二文法学」（二）『印度哲学仏教学』（二〇）一九九五年、五一頁、木村誠司「『俱舍論』における svalakṣaṇadhāraṇā dharma」という句について」『駒沢短期大学仏教論文集』（七）二〇〇一年、二五四頁。これらの論文入手のため、今西順吉国際仏教学大学院教授、岩崎良行札幌大谷短期大学助教授のご助言、ご助力を得た。ここに記して謝意を表したい。
- 4 桜部建・上山春平『存在の分析』（アビダルマ）角川書店 一九九六年 一九頁。
- 5 平川彰『インド仏教史』（上巻）春秋社 一九七四年 一九
- 6 Pradhan, p. 2, II. 10-11; S. D. Shastri, p. 12, 15.
- 7 Hermann Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1976, p. 82; H. G. Ranade, *Kāṭyāyana Śrautasūtra*, Dr. H. G. Ranade and R. H. Ranade, Pune, p. 238, p. 332, p. 361. Cf. Vishva Bandhu, *A Vedic Word-Concordance*, Part I, The V. V. R. Institute, Hoshiapur, 1958, pp. 286-7.
- 8 Cf. Akira Hirakawa in collaboration with Shōei Hirai, So Takahashi, Noriaki Hakamaya, and Giei Yoshizu, *Index to the Abhidharmakośabhāṣya*, Daizo Shuppan Kabushikikaisha, 1973, p. 44.
- 9 Pradhan, p. 2, II. 4-5; S. D. Shastri, p. 11, II. 5-7.
- 10 Pradhan, p. 2, 1.3; S. D. Shastri, p. 11, 1.3.
- 11 S. D. Shastri, p. 11, II. 15-16; Wogihara, p. 8, 1.16.
- 12 S. D. Shastri, p. 11, 1.17; Wogihara, p. 18, 1.19 (cittacaita anāśravasamvart jāyadayaś ca cittaviprayuktā it) : 荻原雲来訳注『和訳称友俱舍論疏』（一）梵文俱舍論疏刊行会 一九三三年 一五頁。
- 13 比丘旭雅編輯 法蔵館 明治一八年。
- 14 大正蔵 二九卷 一頁 b。真諦訳には「淨智助伴名対法」
- 15 大正蔵 二九卷 一六二頁 a）とある。
- 16 西義雄訳『阿毘達磨俱舍論』『国訳一切経』（毘曇部 二十五）大東出版社 一九三五年 四頁注 一七参照。
- 17 Pradhan, p. 2, II. 4-5; S. D. Shastri, p. 11, 1.5. ヤシヨームイトラは世間的なアビダルマの意味を説明する箇所において、「アビダルマは、一蘊を有するもの (ekasandhakah) であるかあるいは、その中で生等が存するところの二蘊を有するもの

(dvískandakāḥ) かである」と述べている。ここにおいても「ka
とらう接尾辞は」 abhidharma とらう語に掛かる限定詞を作って
らる (S.D. Shastri, p. 12, ll. 12-13; Wogihara, p. 9, ll. 10-11).

17 前掲木村論文二五六頁参照。

18 辻直四郎『サンスクリット文法』岩波書店 一九七四年二
五二頁。

19 大正蔵 二九卷 一頁⁶。

20 Louis de LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa de Vasuband-
hu*, Tome I, Nouvelle édition, Institut Belge des Hautes Etudes
Chinoises, 1971, p. 3 (les cinq skandhas (1.7a) purs qui coexistent a
la prañā) . Cf. *Abhidharmakośabhāṣyam* by Louis de La Vallée Poussin
(tr. by Leo M. Pruden), Asian Humanities Press, 1988, p. 56.

〈キーワード〉 俱舍論、アビダルマ、慧、ダルマ

(愛知学院大学文学部教授、文博)

新刊紹介

大正大学智山研究室 編

遠藤祐純・吉田宏智古稀記念論集

『慈悲と智慧の世界』

A五版・七五八頁・定価一五、〇〇〇円

智山勸学会・二〇〇五年三月

『俱舍論』における「アビダルマ」の意味について(立川)

present reason, inference of future thing from present reason and inference of present thing from present reason.

The author of the *Upāyahṛdaya* shows his affinity to Sautrāntika philosophy in such things as provisional cognition of substantial elements, earth, etc. Generally he argues for complete tranquility, non-egoism, non-eternality and so on. Maitreya also composed dialectics and logic from the standpoint of the Sautrāntikas in his *Yogācārabhūmi*. But this position is on the way from primary speculation to complete tranquility, that is, the learning stage (*śrutamayī bhūmiḥ*). But our author does not show affinity to Mahāyāna Buddhism.

This text was translated into Chinese 472 A.D. as *Fangbianxin lun* 方便心論 (Taishō no.1632), and the Sanskrit original as well as Tibetan version are not extant. But its abundant dialectics fascinate us, researchers of Indian logic.

100. Abhidharma in the *Abhidharmakośabhāṣya*

Musashi TACHIKAWA

The term “*abhidharma*” has been used at least in two meanings: (a) [Discourse] about *dharma* (truth) and (b) *Dharma* (truth or teaching) about [*nirvāṇa*, etc.]. The original meaning of the term seems to have been the former (a), and one may say that the second meaning (b) was added later in the history of Abhidharma Buddhism. Vasubandhu in his *Abhidharmakośabhāṣya* states that *abhidharma* is of two kinds: the ultimate and the conventional. The author of the work defines the ultimate *abhidharma* in terms of the second meaning (b) of *abhidharma*.

Commenting on the definition of the ultimate *abhidharma* given in the *Abhidharmakośaśāstra* (1,2a) Vasubandhu states: *anāsravaḥ pañcaskandhako 'bhidharma ity* (*Abhidharma* is free from *āsrava* (mental defilements) and is accompanied by five *skandhas* (constituent elements)). Xuanzang has translated the passage in the following sense: The five *skandhas* that are free from *āsravas* are called *abhidharma*. The Peking edition of the Tibetan translation of the passage (*Tibetan Tripitaka*, Suzuki Foundation, Vol.115, p.127, f.4, ll.3-4) has the

same meaning as Xuanzang's translation. The expression "*pañcaskandhaka*," however, does not mean five *skandhas*, but rather that which is accompanied by five *skandhas*.

101. Traditional Japanese Commentaries on the **Suvarṇasaptatiśāstra* 金七十論: Focusing upon the *Kin shichijū ron sō kyō* (金七十論藻鏡)

Kaori OKITSU

The **Suvarṇasaptatiśāstra*, which is an important treatise of Sāṃkhya philosophy, survives only in the Chinese translation done by Paramārtha 真諦 sometime between 548 and 569. Commentarial tradition begins with the citations from it found in the *Chengweishi lun shuji* 成唯識論述記, written in Tang China, and continues with a real exegetical boom in 18th century Japan. Although the Japanese exegetes refer to the same passage cited in the *Chengweishi lun shuji*, they express different opinions concerning the **Suvarṇasaptatiśāstra*. I analyse the interpretations of this passage in the *Kin shichijū ron bikō* 金七十論備考 by Gyō'ō Gonzō 曉應嚴藏 (1724-1785), the *Kin shichijū ron sho* 金七十論疏 by Chidō Hōjū 智幢法住 (1723-1800), the *Kin shichijū ron ge* 金七十論解 by Shūrō 宗朗 (?-1788), and the *Kin shichijū ron sō kyō* 金七十論藻鏡 by Rinjō Kaidō 林常快道 (1751-1810) and focus mainly upon their understanding of the relation between the prose parts of the **Suvarṇasaptatiśāstra* and Vasubandhu.

102. Plural Theories on Vijñaptimātra in the *Mahāyānasūtrālamkāra*

Hiromi YOSHIMURA

The Vijñaptimātra theory varies in its expression. The *Mahāyānasūtrālamkāra* contains these expressions with different key words showing a variety of different traditions. One of them is quoted by the *Mahāyānasamgraha* by which the author established a new *vijñaptimātra* theory to unite the three natures (*trisvabhāva*) theory and the theory of intellectual entrance to the non-characteristic (*asaḥ-lakṣana-praveśa*) into one system. Through this re-