

『經量部の研究』

福田 琢

經量部は説一切有部より派生したと言われている。しかしそれは一般的な意味での分派を、おそらく意味しない。彼らには有部の伝統的教義に対する改革を行ったが、それが教団としての独立運動にまで展開することはなかったように思える。經量部の初期を荷ったと伝えられる「譬喩者」たちの学説が有部論書において頻繁に取りあげられていながら、彼ら自身のまとまった「論」が伝承され得なかった事實は、そのひとつの証左と言え、またこのことが、經量部学説の成立過程を説明する作業をきわめて困難なものにしている。けれどもそれを避けては、經量部の歴史の実像もまた明らかにされ得ない。

著者の論考は多岐にわたるが、この分野における彼の最大の業績は、文献にその名を残す数少ない經部師のひとり、シュリーラータをめぐる一連の研究であろう。今回、それら従来の成果が、新たな考察も加えられた上で一書にまとめられた。いわば斯界の第一人者による現時点での集大成ともいえる本書『經量部の研究』は、様々な知見と示唆に満ちた力作である。

二

本書は二章から成り、第一章 經量部の歴史は歴史的考察にあたる。

まず第一節『俱舍論』『順正理論』の諸問題では、經量部研究の出発点として、『俱舍論』の述作経緯をめぐる諸伝承が検討される。玄奘『西域記』及びプトンには、『俱舍論』頌中の *kīla* (伝説) の語は世親の不信を表わす、とあり、真諦伝及び玄奘は、世親の批判は經量部の立場からなされた、と伝える。著者は『俱舍論』中 *kīla* の語が見られる八頌を調査し、それらが伝承通り世親の不信を述べるものであること、うち七頌が經量部の意見に基づいて批判されていること、さらに、この七例の批判中『大毘婆沙論』までその主張を越れるものは二例だけであり、他は註釈書等によって經部説であると知られるものであること、を確認する。

第二節 クマーラータでは、クマーラータは仏滅百年に現われ譬喩師と呼ばれた。彼は經部と同系であるが、当時はまだそのような名称は存在せず、經量部は仏滅四百年中に出現した<sup>1)</sup> という、古来有名な、慈恩大師窺基『成唯識論述記』の記述が批判的に検証される。窺基の年代設定は、『西域記』にクマーラータの同時代人として言及される羯盤陀 (Kharbanda) の無憂 (Asoka) 王を、マガダのアショーカ王 (仏滅一〇〇年) と取り違えた結果出てきたものである。そのため同じ『西域記』がクマーラータを「經部本師」と呼ぶ事実と『異部宗輪論』

の経量部分派の記述（仏滅四〇〇年）との間になんらかの橋渡しをする必要があった。しかも窺基は、クマーララータを『婆沙論』に言及される譬喩師に連なる論師として示す意図をもっていた。上述の記事はこのような恣意的解釈に基づくものである。信憑性に欠ける、と著者は述べる。そして断片的に伝えられるクマーララータ説のうち、特に、五根五境の認識関係に基づく障礙有対法の解説が注目される。著者は、クマーララータの見解が、『婆沙論』に三有対法が登場することによって起こった議論の紛糾を踏まえていることを論証する。ゆえにクマーララータは『婆沙論』以降の人物とされ、『出三藏記集』所収の玄暢「訶梨跋摩伝序」にある「クマーララータは『成実論』の作者ハリヴァルマンの師である」という記述に注意が促される。

第三節 シュリーラータでも同様にまず玄奘系の諸伝承が検討される。多くの資料が、シュリーラータとは『順正理論』にその学説がしばしば引用される上座 *Śāhāra* その人であると言い、『俱舍論』諸註釈の記述もまたこれを支持する。この事実によって、断片的な二次資料とはいえ、シュリーラータの学説の数々が『順正理論』より回収され得る可能性が開ける。その内容の考察は第二章に譲られ、ここでは、衆賢のシュリーラータに対する攻撃が、時代の離れた人になされたようには思えないほど熾烈なものであり、その発言に、老齢者の衰退ぶりを揶揄するかのような口調が認められること、しばしば衆賢が彼を東方の人と呼んでいることから、シュリーラータは衆賢と（したがって世親とも）同時代の年長者であり、インド東方に勢力

を有していたという事実が推定される。

上述の調査結果を踏まえ、第四節 諸論師の年代が示される。著者による年代論の特色は、シュリーラータを、クマーララータの直弟子（すなわちハリヴァルマンと同門）と考える点にある。したがって、シュリーラータと同時代であるはずの世親の年代は、現在多くの支持を得ている五世紀説（四〇〇―四八〇年）より半世紀ほど引き上げられる（クマーララータ二八〇―三六〇年、ハリヴァルマン三一〇―三九〇年、シュリーラータ三三〇―四一〇年、世親三五〇―四三〇年）。この考察は、瑜伽行派の論師との関係や、真諦伝の記述に基づく世親年代論に依拠していないため、著者自ら述べるように「アビダルマ文献による試論」の域に留まっている。とはいえ、ハリヴァルマンとシュリーラータを（したがって世親も）年代的に大きく離すのは不自然である、という主張は、世親年代論に対する新たな視点を設けたものであると言えよう。その論拠は、『成実論』の学説と『順正理論』の上座説との親近性を随所に指摘する第二章にある。なお本書五九頁（一八八―一九〇頁にも再説）に、クマーララータとシュリーラータの師弟関係にかんする傍証として、『俱舍論』満増釈の一文が紹介されるが、北京版等とデルゲ版との異同も指摘され、文献学的に確実な証明と呼べるまでには至らない。望月辞典などは、シュリーラータをクマーララータの弟子と明言するが、どのように考えたのであろうか。

第五節 譬喩者と経量部は、これら両名称の成立をめぐる考察である。『婆沙論』に基づく著者の調査によれば、譬喩者は、

他学派に比べるとかなり譬喩を多用して自説を述べており、そのため婆沙評家から、世間の現喩 (dṛṣṭānta) を用いて世俗法を語る人と非難されている。ゆえに譬喩者 Daśāntika 又は、本来、正統有部が彼らに与えた蔑称であったと推定される。

一方、経量部 Sautrantika という呼称には、『俱舍論』の段階ですでにある権威が与えられており、しかも註釈は、その由来と思える『経を量とし、論を量としなし』(sūtrāpamāṅka, na śāstrāpamāṅka) という表現を、シュリーラータに帰している。ここから著者は、シュリーラータこそ経量部を名乗った最初の人であり、世親はそれを継承した、と考える。しかし実際には、世親とシュリーラータの主張はしばしば大きく異なる。このような両者が、なぜ同じ学派名を共有し得るのか。そこで次のような仮説が与えられる。Sautrantika とは、本来、毘婆沙師の旧弊な教義学に反対するもの、道理に合っているもの、かっこうのいいもの (de bonne apparence) という譬喩的意味をこめて用いられた呼び名であり、有部において三世実有説に反対し、現在有体・過未無体説を唱えた論師たちによって、各時代に自由に各自に付された名称である。そして『俱舍論』の経部説は、世親の個人的な意見であり、彼は、それをあたかもすでに権威ある見解であるかのように述べ、論書から自身の姿を消すために、経量部の学説と呼んだのである、と。この解釈は魅力的で、説得力に富む。伝統的有部に批判的な改革派有部論師たちによる、自由な思想運動を想定し、彼らがそれぞれ自らの学説に、任意に経量部の名を冠したと考えれば、経

部世親の見解（それが『瑜伽論』の教義と密接な関係にあることは、近年様々に指摘されている）が、シュリーラータのそれと異質なものであっても不思議ではない。

ただ、経量部の創唱をシュリーラータに帰することが充分に妥当といえるか、評者には疑問が残る。むしろ、著者の述べるような意味において経量部を称する人々が以前よりいて、シュリーラータもその一人であったと考えたい。『婆沙論』に頻出する譬喩者が蔑称であるなら、すでにそれに対応する自らの尊称があつてしかるべきであるし（第四〇回印仏学会における本庄良文の発表より示唆）、また、シュリーラータによって創設されたばかりの名称を、いかにそれが当初より譬喩的に用いられたとしても、彼とはかなり見解を異にする世親が自由に利用したと考えることに、若干抵抗を感じるからである。なお著者は、第四節でシュリーラータを世親の直接の師であると言ひ、本節で、ゆえに世親は師の命名を継承し経量部を名乗ったとするが、六一頁に引かれる『順正理論』(Sogahō) は論拠とならない。当該箇所趣旨はこうである。『以上のように』上座の説はまるで無意味である。なのに経主は「これは経の意味ではない」と勿体をつけて批判する (Pradhan 139, 21)。「無意味な解釈を「経の意味ではない」などと言ふのは」「石女の児は勇猛ではない」と言っているのと変わらない。また経主は、自らの軌範師の解釈を引いて仁孝を表わし、その誤りを明かさない (Pradhan 139, 12-13)。師弟の理とはかようなものである。(しかし弟子ではない私は次にこれを批判しよう)』ここは上座へ

の批判が結ばれ、世親の引く acāryah (cf. acārya iti pūrva-cāryah. Wogihara 298. 18) の解釈に議論が移る場面へ、両者を同一人物とは見なせない。衆賢は、上座と世親の「軌範師」を別に考えている。

とはいえ、*経を量とし、論を量としない* という表現をシュリーラータ以前に遡り得る資料は存在せず、この点で著者の意見は尊重されねばならない。さてその場合、第二節で触れた『異部宗輪論』の記述をどう考えるか。従来の研究者をも悩ませてきたこの問題が、第六節 経量部の歴史で扱われ、第一章の締めくくりとなる。著者は、玄奘が経量部と訳出した部派の原名を異訳等によって調査し、それが Sūtrāntavāda であって Sautāntika ではなく、本来の名称は説転部 Saṅkīrantivāda であること、彼らの祖師はウッタラ Uṭṭara であり、玄奘訳に阿難とあるのは訳者による改変であること、を指摘する。彼らの教義の詳細は不明だが、その蘊移転論は、従来言われてきたように種子説と見なせるものではなく、勝義ブドガラ論は譬喩者と対立的でさえある。また、彼らが三世実有を否定した形跡はない。なお『婆沙論』にも経部説が二度引かれ、そのうち一例は旧訳に主張者の名を欠き、玄奘による付加と思われるが、残るひとつを、著者はこの説転部を指すのではないかと考える。したがって、『異部宗輪論』に説かれた経量部とは、譬喩者に限りなく有部から派生し、『婆沙論』にわずかに痕跡を残して消え去った説転部であった、と結論される（これについては本誌前号の白館戒雲「研究雑感」一六五頁をも参照されたい）。

## 三

第二章 経量部の思想——シュリーラータの思想を中心にしては、第一章第三節に予告されたごとく、上座ことシュリーラータの思想的研究に費やされ、本書の原型である学位論文の題名『順正理論』における上座の研究』（一九八六年東京大学に提出）に相応しい内容となっている。全部で十二節に分かれ、様々なトピックが、それぞれの背景に控える教義体系と、関連論書との文脈のなかで考察されている。そのすべてを漏れなく要約することは評者の能力を越える。ここでは、特にシュリーラータの認識論を中心に、その一端のみ紹介する。

前五識が対象を把握する際、シュリーラータはそこに極微の和合と呼ばれる特殊な働きを考える。第二節 極微の和集と和合——物質の捉え方によれば、この概念は、実有に対する彼の独特な理解から導き出されたものである。蘊・処・界の仮実論争において、世親と有部は、蘊を実有と見るか仮有と見るかで対立する。しかし両者とも、そこに分類された諸法が、存在論的区分概念としての「自性」を備えているかどうかにかんする基準をおいている点では等しい。例えば十色処について言うと、色処は、それを構成する極微の一一が認識を起す性質をもっているから、認識が成立するための基本的領域として実有なのである。したがって色の極微の集まりはそのまま認識対象となり得る。ところがシュリーラータの思考はこれとまったく異なる。彼は、実有法とは一極微だけであり、その集まりに過ぎない。

いものはすべて、つまり蘊はもちろん処もまた仮有だと云うのである。このように考えた場合、色処を構成する極微は、単独では認識対象となりえないまま、ただばらばらにあることになり。それが所縁となるためには、識によって所縁に「ま」とめあげられなければならない。シュリーラータが衆微和合と呼ぶのはこのことである。したがって色の極微は、和合して、すなわち所縁としてま」とめあげられてはじめて、眼識によって捉えられ得る、とされる。

ここで注意しなければならないのだが、シュリーラータは、色は生じ、和合し、しかる後に眼識によって把握される、と考える。つまり、識の生起を根・境の生起より一刹那後に想定するのである。この、いわば継時的な認識論は第四節 心の構造で考察される。シュリーラータは、根・境及び諸心所の相応（同時生起）を唱える有部に対して、これらはすべて刹那ごとに生起する、と主張する。しかも十大地法のうち、受・想・思の三心所の実在だけを認め、残り七はすべて思の差別と見なす。すなわち、第一刹那に根と境が生じ、第二刹那にこれを対象とする識（触）が生じ、そして第三刹那以降、受・想・思が次第に生起する、と云うのである。彼のこの考えは、十大地法をまったく認めず、すべて心の差別である、という『婆沙論』の覚天説（譬喩者もそれに近いらしい）と傾向を等しくするものである。シュリーラータの場合、一部だけでも十大地法の実在を否定しないぶん有部に近いと言えなくもないが、しかしその相応を認めないのだから、根本的に有部とは見解を異にしている。

一方、『俱舍論』は根・境・識の同時生起、あるいは心・心所の相応を認めている。この違いが、現在有体・過未無体を標榜する点では軌を一にする両者に、三世実有説批判の方法論的な違いをもたらす。三世実有の第一理証（起識時必有境）に対して、世親は、過去・未来の対象は、現在の認識対象のように外界に実在するものではなく、記憶でありまた推測である、という趣旨の反論を述べる。しかしシュリーラータの場合、現在の法の認識においても、その対象は敲密には一刹那以前に滅しているのである。要するにあらゆる識はすでに滅した対象だけを捉える。それゆえシュリーラータにとっては、五根・五境から前五識を経て意識に至る知覚過程の解釈そのものが、三世実有説に対する反論となり得るのである。第六節 境と有境、第七節 「三世実有」説への反論で紹介されるこの主張は、彼の三世実有説批判の特色をよく示している。シュリーラータによれば、意識の所縁は、その所依となる前五識によって了解された対象である。すでに見たように根・境と前五識の間には一刹那の隔たりがあるから、意識は二刹那以前の対象を所縁とすることになる。したがって意識は、所縁を欠いて生起するわけではない（前五識の生起なしには意識の生起はありえない）が、かといって現に実在する所縁を対象としているわけでもない（所縁はすでに滅している）、と言われる。

さてその場合、前五識から意識が生起するときに、二刹那以前に滅したはずの対象がなぜ所縁となり得るのか、という論難が予想される。この疑問に応えるのが彼の随界 *anudhatu* もし

くは旧随界 *purvānūdhāru* 説である。随界とは、本書第五節有漏・無漏の規定——心と身体の関係のなかで総合的に考察されるように、過未無体説を主張するシュリーラータが、時間的に継続する様々な心的機能や因果関係を解説するために持ちだした概念であり、具体的には心身相統(六処)を指す。したがって『俱舍論』の種子説や相統転変差別説に照応するものと言え、実際、善・不善の心を保持するという、種子とほとんど同じ機能をもつてもいるが、業論の場合、少しづつ異なった異熟果を、随界が刹那刹那に現出せしめながら存続させると考える点で、異熟が表面化するまでの潜在的状态を想定する世親の相統転変差別説とはやや様相を異にする。そしてまた随界は、新たに生起した識を一刹那もしくは多刹那以前の対象と結びつける原理でもある。すなわち、所縁が生起した次の刹那から、その所縁を捉えた識が「随界の識」として心身中に存続し、それゆえ外界対象の知覚を可能にするのである。したがって久しい以前のことごらを思い浮かべる場合も、すでに遠い過去のものとなった対象は、この随界の識によって保存されるために、現在に記憶を生起させ得る。では未来のことごらを想起する場合かどうか。第七節によれば、未来法は、過去の智から現在の智が生ずる、というこのような智の生起次第を、未来に向けて適用させ、敷衍させることによつて推量される、という。

何を因とし、またその因は何を因とするか、そしてそれはどのような果を生み、またその果はどのような果をもつか、とそれぞれ順次に推尋してゆくことで知覚される、という。このように、ひとつの問題に異なる二つの解答が述べられた事情を現存資料から推し量ることは、著者も述べる通り不可能に近い。ただ『順正理論』の、本書二九一頁に引用された直後の上座説(628c19-27)は、*「かつて認識した過去の境を後になつて縁する」* 場合は相統中(随界の識)に保持された過去の対象を所縁とし、*「かつて認識しなかつた過去の対象(直接経験しなかつた過去の事象)及び未来の対象を縁する」* 場合は、相統中の、すでに経験した因なる智と果なる智の関係性に基づいて、順次推尋を重ねることで対象が捉えられる、と解説しているようにも見える。続く衆賢の反論(629a11)は、もし因智・果智によつて、かつて認識しなかつた過去の法を縁するというならば、それらの智自身の(かつて認識した)対象と、それによつて推尋される(かつて認識しなかつた)対象との、所縁の混同がある、という趣旨の非難か。この箇所は難解で、正直なところよく解らないのだが、後述するコレット・コックス論文六四頁はいま述べた解釈を採っている。

以上、認識論と三世実有批判に焦点を絞つて著者の記述を追つてきた。はじめに取りあげた極微の和合説は、『二十論』第十一偈等、唯識系論書で批判される経量部の極微論を連想させ、また、論理学者の言う経量部の認識論が多刹那認識論であることは広く知られている。後に経部説として定着するこれらの学

説が、『俱舍論』よりもむしろシュリーラータ(及び譬喩者たち)の主張に近い点は興味深い。本書はこの他にも、第一節 触処の法、第三節 樂受、第八節 無為法の否定、第九節 心不相応行の否定、第十節 俱生因の否定、第十一節 十二縁起、第十二節 色界繫と、それぞれの題名に示された主題が扱われている。多年にわたる蓄積の発露と思える著者の筆致は、いたずらな晦渋に陥ることなく、煩雑なアビダルマの議論に読む者を丁寧に導くものであるから、諸氏はどうか各々の興味ある項目に応じて直接本書を繙いて頂きたい。いま言及した各節についても、ここでは触れえなかつた興味深い問題が数多く指摘されている。また例えば著者は、『上述のシュリーラータの認識論が十八界の規定にとつてどのような意味をもつか、というような点からも考察を加えているが、本稿はそれらをすべて省いた、至つて乱暴な書評であり、多角的な視点から主題に迫る本書の性格をよく紹介していないことも記しておく。最後に、関連論書への言及のうち、特に『成実論』にのみ触れておきたい。すなわち、ハリヴァルマンは覺天とはほ同様に、心所をまったく認めず心の次第生起を主張するが、その理念に基づく継時的認識論、三世実有説批判の論法、また語義解釈等の細部は、シュリーラータ説とよく類似し、このことが第一章第四節で立てられた仮説に対する裏付けとなつているのである。

なおおちようど本書と相前後するように、ワシントン大学の俊英 Collett Cox 女史は *On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvastivādin and Darśāntika*

*Theories, the Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS) Vol. 11, No. 1 (1988), pp. 31-87.* なる有部認識論の研究を公表した。これは世親、シュリーラータ、『婆沙論』の譬喩者、そして『成実論』の議論を取りあげ、『順正理論』を中心に有部側の主張を数多く紹介した長編論考であり、本書に取りあげられた経量部の認識論に、『婆沙論』や衆賢がどのように反論したかを詳しく知るのに都合がよい。

#### 四

経量部の歴史的研究はいまなお途上段階にあり、近年指摘された馬鳴経量部説をはじめ、残された課題は多い。経量部の成立を従来考えられたよりも遅く見る本書第一章は、著者のひとつの結論を示すとともに、今後の研究に向けられた生産的な問題提起を多く含んでいる。第二章は、初期経量部の学説を知ろうとする者にとつて欠かすことのできない参考文献となつている。本書が、高井観海の古典的名著『小乘仏教概論』第十九章「経量部の教義」を継承発展させた成果として、様々な分野の研究者によつて長く参照され利用されるであろうと考える所以である。なお巻末には、かつてラモットに師事した著者にとつては同門の友人、法寶義林研究所長 Hubert Durt の手になるフランス語レジュメが付されている。

(Sept./30/1989)

一九八九年二月、春秋社、A5版

三三四五+16+16頁、一一〇〇〇H