

ル・シュミットハウゼン「阿毘達磨集論

の見道規定とそのチベット註釈（特にプトンの註釈に関して）」

小谷 信千代

シュミットハウゼン教授（ハンブルグ大学）の発表される論文は、その優れた着眼点と精緻な論証、更に広汎な渉獵力によって、いつでも読者に一種の新鮮な驚きを与える。教授のそのような研究成果は、わが国においても既によく知られている所ではあるが、日頃より教授の研究に学ぶことの多い者の一人として、近年出版された論文を紹介し、以て、学恩の一端に報い、兼ねては教授の研究法を学ぶための筆者自身の研究ノートにしたがうと思つ。

ここに取り上げる論文は『The Darśanāmārga Section of the Abhidharmasamuccaya and its Interpretation by Tibetan Commentators (with special reference to Bu ston rin chen grub)』と題して一九八一年に Velm-Vienna で開催された Csoma de Kőrös-Symposium において発表された Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 11, 1983, に掲載されたものである。

考察の対象は、無著に帰せられている『阿毘達磨集論(集論)』

の、見道を説明する一文である (Pradhān, pp. 66, 3—68, 2, Pek. 110, b, 1—111, b, 5, 大正 682, c, 7—683, a, 26)。教授は、この中の見道を規定する四種の記述が相互に異質なものであることに着目し、それぞれの規定の起源を『集論』に先行する典籍の中に求める。更に、歴史的にも内容的にも相互に異質であるにもかかわらず、一連の規定項目として列挙されたこの四種の記述が、『阿毘達磨雜集論(雜集論)』を初めとする後世の註釈書では、どのように受け取られているかを検討する。以下、筆者には教授の人を引き摺りこむような緊張感を如実に再現することは望むべくもないが、その検討手順を紹介することしよう。

先ず、便宜上、当の四種の規定を拙訳によって挙げる (Pradhān 本は、この箇所還元 Skt.)。

見道とは何か。要約すれば (samāsatah, 総説 summary) (1) 世第一法の直後の無所得 (anupalambha, non-perception or non-apprehension) なる三昧 (samādhi) と智慧 (prajñā) と及びそれに相応するもの (samprayaḡa; Pradhān, saṅgyoga, 彼相応等法) とである。(2) それはまた、所縁不能縁との平等平等なる智 (samasamālambyalambakajñānam, 教授の指摘 p. 262, n. 25) により ālamhana を ālabhaka に訂正) である。(3) それはまた、自分自身に関して、有情の仮説と法の仮説とを捨て去ったもの (pratyātman-apanītasattvasamīketaḡadharma-samīketa) を、

そしてあらゆる場合に関して、両者の仮説を捨て去ったもの (sarvato-pañcībhāyasanīketa) を所縁とする法智 (al-ambanadharmajñānam) である。

(4) 更に見道は種類からすれば (prabhedatah, 別説—差別, detailed)・世第一法の直後の、

苦法智忍、苦法智、苦類智忍、苦類智

集法智忍、集法智、集類智忍、集類智

滅法智忍、滅法智、滅類智忍、滅類智

道法智忍、道法智、道類智忍、道類智

である。このように見道の種類は、智と忍との故に十六種である。

教授は、この四種の規定の起源を、次のように解釈する。

第一の規定の特徴は、所取と能取を別のものとして把えないこと (anupalambha) として見道を説明していることである。

この規定の仕方は、般若經典の用語法を彷彿させるものであり、かつ、弥勒に帰せられる瑜伽論書中に説かれる見道の記述によく似ている。例えば、『大乘莊嚴經論』(XI, 47, d) には「それ (所取と能取) の顯現しないことが解脱であり、把えること (upalambha) の究極的な遠離である」というように説かれている。この「把えなごこと (anupalambha, 無所得)」は、弥勒論書では、經驗が全て完全に停止してしまうことではなく、日常的な經驗、つまり所取能取として二元化された經驗の停止およびそれに伴って生ずる非二元的な究極の眞実 (dharma-dhātu, 法界) の顯現を意味する。

第二の規定は、見道を、所縁と能縁とがそこにおいて完全に平等である智 (jñāna, comprehension) であるとする。この規定は「声聞地」に起源をもつ。但し、「声聞地」のその箇所では説明されているのは、見道ではなく、世第一法に至る以前の勝解作意である。ここでは、一切の外の所知の境を制伏し、心を心の所縁とし、心の上に四諦を觀する智慧を修習することによって、所縁と能縁とが平等平等である智慧の生ずることが、説かれる。

所縁能縁平等平等智という表現は、『撰大乘論』にも見られるが、そこでは、「声聞地」とは対照的に、その本質が眞如である所の無分別智が、この眞如をそれ自身の本質として認識することを意味する。

この第二の規定は、「声聞地」にその起源をもつものであるにも拘わらず、第一の規定と同様、本質的には紛れもなく大乘のものである。

第三の規定は、次に拙訳によって示す『撰決択分』の一文に由来する。

第四現觀とは何か。答えて言う。加行道において資糧を積聚して、心の淨化をよく行った時、世間的な順決択分の究極的な善根の直後に、自分自身に関して、有情の仮説を捨て去った法を所縁とし (so sohi bdag, nid la sems can gyi brda bsal paii chos la dmigs, 内遣有情假法縁) 見所断の煩惱に類する下品の鈍重を離れる心が生ずる。その直後に、自分自身に関して、法の仮説を捨て去った法を

所縁とし (so sohi bdaḡ nid la chos kyī brda bsal bañi chos la dmigs, 内遣語法假法縁) 見所断の煩惱に類する中品の僂重を離れる心が生ずる。その直後に、一切の衆生と一切の法の仮説を捨て去った法を所縁とし、見所断の煩惱に類する全ての僂重を離れる第三の心が生ずる。「これが第四現観である。」また以上の如きそれが見道である。(Pek. Zi, 72, b, 3-7, 大正 605, c, 17-24)

教授は、この規定の特徴が、典型的な小乗的要素と大乘的要素の結合にあること、及び分析的な形式を用いている点にあることを指摘している。

第四の規定は、四諦十六行相の観察であり、純粹に小乗的な規定である。これは、構造的にも用語上からも Vaibhāṣika の見道理論と一致する。しかし、その具体的な説明 (実際は、苦の法智忍、法智、類智忍、類智だけが説明されている) は、Vaibhāṣika の説明よりも、はるかに人為的であり、完全に別なものになっている。その説明を拙訳によって示せば次の如くである。

苦とは何か。苦諦である。苦に関する法 (dukkhe dharma) とは何か。苦諦に関する教法 (sāsanadharmā) である。法智とは何か。加行道において、「苦」諦に関する法を観察する智である。智忍とは何か。先に行った観察のすぐれた力によって、自ら苦諦を直接認識する無漏の智慧 (duḡkhaṣatyapratyaksambhāviny anāstravā prajñā) である。この智慧によって、見苦所断の煩惱を総て断するのである。

故に苦法智忍と言われる。

苦法智とは何か。忍の直後「の智であり」、この智によって、上記の煩惱からの解脱を現証する。故に苦法智と言われる。

苦類智忍とは何か。苦法智忍と苦法智において、「これ(忍と智)が、後に「生ずる」聖法の類 (gyu, 因) である」と自ら直接認識する無漏の智慧が生ずる。故に苦類智忍と言われる。

苦類智とは何か。その直後に無漏の智慧が生ずる。そしてその智慧によって苦類智忍を認定 (upadhārayati, 審定印可) する。それが苦類智と言われる。

① Pradhān 是 pūrvādhīpatibhāvīcāranam であるが、Tib 訳、漢訳、Vyākhyā によつて pūrvavīcārānādhīpatibālam と改めて訳した。

② yad uttaram anvaya esa āryadharmānām, 言後諸聖法皆是此種類。

また、これに続いて

この分位において、法智の忍と智とによって所取を認識 (avabodha, 覚悟) し、類の忍と智とによって能取を認識する

と言い、第四の規定では、見道は所取能取を認識するものである、と考えられていることが分る。

以上のように見てみると、これら四種の規定は、相互に、歴

史的にも内容的にも異質なものであることは殆んど疑いの余地がない、というのが教授の考えである。特に、第一の規定は、見道を、所取能取を認識しないこと (anupalamba, non-perception or non-apprehension) とするのに対して、第四の規定は、所取能取を認識すること (avabodha) とし、相互に矛盾するようにすら思われる。

このような不統一性をもたらした理由に関して、教授は次のように説明する。『集論』の著者は、自分の資料の中に見出した数個の異質な規定を、ただ並置したにすぎないのである。その際、彼が apophtic(暗示的)で単一なものから、cataphatic(同じ)ことを繰返し述べる(?)で分析的なものへ、同時に、純粹に大乘的なものから混合的なもの、そして本質的には小乗的なものへ、という原理に従って配列したことは明らかである。しかし、そういう企て以外に、異質な要素を、一つの哲学的或いは教義的に首尾一貫した体系の下に、統一しようという試みは何も見受けられないようである。従って、これらの相互に異質な資料を、教義的に首尾一貫したものに仕上げるといふ仕事は、後世の註釈家たちに残されたのである。

それでは、その註釈書である『雑集論』ではその異質性は、どのように取り扱われているであろうか。教授は『雑集論』が『集論』を凌いでいる点を二点挙げる。まず、四種の規定を、相互に同質なものにしようとする傾向を示している、という点が挙げられる。この点に関して本質的に重要なのは、第四の規定の解釈である。『雑集論』は、苦法智忍を註釈するに際して、

苦諦によって特徴づけられる総ての個々の法の、俱体的で集合的な意味における苦諦そのものを知覚的に認識することとして<sup>①</sup>ではなく、苦諦の統一的真の本質 (tathata, the uniform true essence) の認識として、それを理解している。また、苦法智は、転依を意味するものと理解している。

① as a perceptual comprehension not of the respective Truth itself in the concrete-collective sense of all individual factors as characterized by the Truth, この英文の意味があまりよく分らない。

教授がこのように言うその箇所を、以下に拙訳によって掲げておく。

この中で苦法智忍は、加行道において、苦諦に関する経などの法を観察する所の、如理作意に包摂される智という優れた力によって、自らの相続の苦諦に関して、その真如を直接認識する所の (pratyakṣānubhāvin) 、正見 (sam-yagditī) をその本質とする、出世間の智慧 (lokottara prajñā) として生ずる。そして、それによって、見苦所断の三界の二十八の随眠を断するのである。故に、苦法智忍と言われる。この忍によって、見苦所断の煩惱を断ずることによって、所依が転ずる時、その直後に、或る智によって、その転依 (āstrayapariyitti) を経験する (pratyannubhavati)。その「智」が苦法智と言われるのである。(Tattia, p. 77, 2—8, Pek. Si. 69, a, 8—b, 3, 大正 735, a, 20—29)

このように考えれば、最も小乗的な性格を示していた第四の規定も、他の三つとある程度まで調和する。『雑集論』そのものは、これら四種の規定を異質なものとせず、むしろ、同じ一つの経験における異った局面を述べたものとして理解すべきものであることを示している。そうなれば、『雑集論』においては、第一の規定は、見道の外観的な局面 (formal aspect)、つまり分別を離れた止と観との統合 (synthesis) を示し、第二の規定は、見道の内容、つまり所取能取が存在しないことをその特徴とする真如 (tathata) を示し、第三の規定は、見道の内容でないもの、つまり、分別のあたかも対象物であるかの如く現われる相関物 (pseudo-objective correlates of vikalpa) 即ち相 (nimitta) を強調するものとして理解すべきである、と考えられる。

かくして、教授の考えによれば、『雑集論』における四種の規定の違いは、見道の様々な局面の表現の仕方、及びどれほど精巧にそれを分析しているかという程度の違いに由来する、ということになる。

『雑集論』が『集論』を凌ぐ第二の点は、『集論』における見道の冗長な説明が、行者に対する指示及び準備のための単なる間に合わせ (vyavasthānamātra, nakashiti) にすぎず、見道の出世間的な本性は、行者各自の経験によってのみ達し得るものであることを認めていることである。教授がこのように言っている箇所を拙訳で示すと次の如くである。

一切の道諦は、教示 (vyavasthāna, 安立) と思惟 (vika-

ipena) と、経験 (anubhava, 証受) と、円満 (paripuri) という四種の点から理解すべきである。

その中で、教示という点から「道諦を説明すれば」、各自の理解に応じてその究竟に到達した声聞などが、その後得智によって、他の人々を「その究竟に」到達せしめんが為に、名句文を用いて、道諦を教示するのである。諸諦における忍と智は是の如し云々というように。

思惟という点に関して言えば、「道諦は」現観を勤修する人々が、世間「智」によって、教示せられた通りに思惟しつつ繰り返し修習することである。

経験という点に関して言えば、「道諦は」上記のようにして繰り返し修習する人々が、初めて自ら経験する、見道と呼ばれる出世間の無戲論の分位である。

円満という点から「道諦を説明すれば」、その後、転依を円満し乃至証得の究竟に到達し、そして、証得の究竟に到達した人々が、更に、その後得智によって、道諦を教示する。

このような四種の形態をとる道輪 (marga-cakra) は、益々相互に相い依って転ずる、と理解すべきである。(Tatta, pp. 77, 23-78, 5, Pek. Si, 70, a, 4—b, 2, 大正, 735, b, 29—c, 11)

しかし見道の説明が vyavasthāna にすぎず、その出世間的な本性が、行者の自内証によってのみ証得される、という内容は、教授の注記されたこの箇所よりも、むしろその少し前の

このように見道に関して、詳細に説明されたことは総て、

単なる教示 (vyavasthānamātra 仮建立) にすぎない」と理解すべきである。出世間の階位は自内証さるべきものであるから。(Tatia, p. 77, 20-22; 大正、735, p. 26-28)

と説かれる記述の中に求められるべきではなからうか。(p. 52 の included は excluded の誤り?)

『雑集論』は、『集論』を教義的に首尾一貫性を以って解釈するという点で、重要な貢献をなしたが、菩薩の見道の証得と声聞の見道の証得とに違いがあるか否か、違いがあるとすれば、『集論』の規定はその違いとどういう関係があるのか、という問題をあとに残している。

教授は、あとに残された問題の解決を、プトン (1290-1364)、ダルマリンチェン (1364-1432)、ポトン (1376-1451)、シャーキャ・チョクデン (1428-1507)、ミンメン (1846-1912)らチベット人による註釈の中に求め、ここではプトン (Bu ston Rin chen grub) の註釈が取り上げられる。プトンの語義解釈の特徴が二、三紹介されているが、与えられた紙数も尽きようとしている。当面の残された問題へと先を急ごう。

教授によれば、プトンは、『集論』の分析的な記述をより真剣に取り扱おうとしている。見道の詳細な分析つまり第四の規定を説明するに際して、プトンは、『集論』の前掲の

この分位において、法智の忍と智とによって所取を認識し、類の忍と智とによって能取を認識する。

という記述が、見道は有限な存在 (chos can = kun rtzob bden, 世俗諦) をその認識対象とはしないという考え方、及びこの記述を、所取能取の無自性の認識という意味に解釈する A bhya (Abhayakaragupta) の見解、を退けるものであることを指摘している。つまりプトンは、声聞の見道論こそ、『集論』が説こうとしている所のものと、大筋において一致する、と考えていることになる。そして、四種の規定相互の関係に関して言えば、前三者の要約的な規定が、第四の規定によって十六種に分けて詳説される、その総ての見道の本質 (tōdo) を述べるものであり、従って前三者と第四とは、何ら二者択一的ではない、と考えられている。

それでは、プトンは、このような見道論を、声聞にのみ適用し得るもの、と考えているのであろうか。それとも、菩薩や独覚にも当てはまるものと考えているのであろうか。

『集論』の見道論の中には、上記の如く、種々の異質な要素が見られるが、プトンの註釈中には、彼が、その大半の要素の用語法が、三乗中の一乗 (声聞乘) により芳わしいものであることを明瞭に意識しながら、しかも、その見道論を三乗総てに適用し得るもの、と考えようとしていることを示唆する幾つかの言及が見られる。例えば、彼が、十六行相説は、本来は声聞乘の理論であるが、何らかの付加的条件をつけ加えれば、独覚の見道にも、菩薩の見道にも適合する、と主張しているような箇所がそうである。

つまり、一般に認められているように、『集論』は、煩惱障

の除去にのみ触れて、所知障を除くことには言及しない。しかし、プトンに依れば、所知障の除去も、独覚と菩薩とに適用されると考えなければならぬ。即ち、独覚は所知障に関する所取の分別 (grāhyavikalpa) を離れるが、能取の分別 (grāhāvikalpa) を離れず、他方、菩薩は両者の分別を離れる、というようにして、共に所知障を除去する、と考えなければならぬ、というのが、プトンの考え方である。とは言え、このような学説は、殊に独覚に関しては、『集論』とは相容れないものであり、古瑜伽行派全般とも相容れない。

教授は、このような考え方が、チベット仏教に非常に大きな影響を与え、当のプトンをも含む多くのチベット人学者によって註釈されている、Abhisamayāñkāra の伝統に帰属するものであることを、プトンが別の箇所でも引用している。Aryavinukṛtsena の Abhisamayāñkāravṛtti の説を援用しつつ、明らかにしている。更に教授は、この考え方の淵源が、Haribhadra が彼の Abhisamayāñkāraloka において『集論』の見道説を用いていることに求められることを指摘している。

教授はこの後に、プトンの考え方の欠陥に触れる。プトンによれば、『集論』の見道論は本来的には声聞乗の理論である。しかし、その第二の規定「所縁と能縁との平等平等なる智」は、声聞乗の見道に当てはまらないように思える。この点に関して、プトンは何も述べていない。

以上のように、『集論』における見道の四種の規定が、相互

にどのように異質であり、それが何に由来しているか、そしてそのような異質性が、後世の註釈においては、どのように解釈されているか、ということに関する教授の検討手順を見てきた。今回教授から、この論文と他にもう一編の論文を送られ、一読再読して、本論冒頭に述べたように、その精緻な論証と広汎な渉弾力、なかならず優れた着眼点に、この度もやはり感嘆の念を禁じ得なかった。その一編をここに紹介する所以である。

\* On the Vijnaptinātra Passage in Saṃdhirimocanaśāstra. VIII. 7 (ACTA INDOLOGICA, Vol. VI, 1984)

この様に、教授の優れた文献研究が、初期の瑜伽行思想の系譜の解明に多大の貢献を果し、現に今も貢献しつつあるものであることは、衆目の認めるところである。しかし筆者には、教授の論文を読む度に、感嘆の念と共に、漠然とした一種の不満足感が残ることも事実である。そのことを、これを機会に考えてみたい。

教授は、『集論』における見道に関する四種の規定に見られる異質性の由来を説明して、それは、『集論』の著者が、彼ら所有していた資料に見出した幾つかの異質な規定を、それらを一つの哲学的或いは教義的に首尾一貫した体系の下に、統一しようという試みは何ら企てずに、ただ並置したにすぎない (has simply juxtaposed) ということに帰するのである、としている。『集論』の成立或いは特徴に関する教授の見解は、単に見道の規定にのみ留まらず、その全体に及ぶものと推察される。また『阿毘達磨集論』Abhidharmasamuccaya』と云う題

名そのものも、「規定の集成、ただ並置され寄せ集められたもの」という印象を与えがちである。教授の狙いは、インド及びチベットの註釈者が、『集論』中に単に並置されたにすぎない、それぞれ異なる素材を用いて、どのように教義的に首尾一貫した解釈を展開したかを示すことにある。そして、そのような解釈が、『集論』がそれらの素材を単に並置しておいたことから生ずる、必然的な課題を、明確にかつ適切に完成したのである、と主張する人がもしいるならば、その人に対して、教授は、「そういう或る特定の形の解釈が、もとのテキストの中に、既に含まれているのである、と主張することは、大変危険なことである」と言う。

しかし教授は他方では、プトンが、Abhisamayālaṅkāraの伝統を導入して、『集論』の異なる規定を同質化し、調和させようとした試みを、それ自体としてかなり興味深いものとして認めている。

ここに至って疑問に思うことは、『雑集論』の著者やプトンが果して、教授が理解しているように、『集論』の四種の規定を「相互に異なる素材を、ただ並置したにすぎないもの」と考えていたであろうか、ということである。それよりも何よりも、『集論』の著者は、見道の規定を行うに際して、手許にある、或いは知っている限りの、規定を、その配列は大乗的なものから小乗的なものへという順序を考慮したとは言え、ただ並置したりしたのであろうか。『集論』に説かれる見道論は、本当に一つの哲学的、或いは教義的に首尾一貫した体系の下に統一し

ようという試みを全く欠いたものであろうか。これは、『集論』のみならず、それと同種の特徴を持つ『瑜伽師地論』に関する教授の論文を読んだ時にも感じた疑問である。哲学的な首尾一貫性を欠いた書物が、果して瑜伽行者たちによって、行法の書として伝承され得たであろうか。

もしかしたら、初期の瑜伽行者たちにとっては、それはそれで首尾一貫性を持ったものであったかも知れないではないか。むしろその首尾一貫性をこそ追求すべきではないであろうか。『雑集論』やプトンが、異なる素材を用いて、首尾一貫した解釈を創り出したかのように、われわれには映ずる事も、実は、もとのテキストに既に含意されていた事柄であった、ということとは本当にならないであろうか。

自己の浅学非才を顧みず、所感のままを記した。教授が注記 (Ta) に予告しておられる「見道に関する瑜伽論書思想系統 (a certain line of thought in the Yogācāra treatment of the darśanamārga)」の研究が出版されることを今から期待している。