

アビダルマ研究 (ABHIDHARMA-STUDIEN)

エーリヒ・フラウワルナー作

(von Erich Frauwallner)

I 五蘊論 (Pañcaskandhakam) と五事論 (Pañcavastukam)

世親 (Vasubandhu) の『俱舍論』 (*Abhidharmakośa*) の中の、原理論を内容とする最初の二章は、一見したところ明析に構成されているようにみえる。説一切有部 (Sarvāstivādā) が自らの世界像をそれにもとづいて組み立てているところの諸法 (die Gegebenheiten) が、明瞭な配列のもとに呈示され、論評されている。まづ先に無為法 (asamskrītaḥ: die nichtverursachten Gegebenheiten) がおかれる。つぎに有為 (samskrītaḥ: die verursachten) がくる。そのなかでお第一章は色 (rūpam: die Materie) が、第二章は心 (cittam: der Geist) / 心所 (caittāḥ: die geistigen Gegebenheiten) / 心不相応行 (cittaviprayuktāḥ saṃskārāḥ: die vom Geist getrennten Gestaltungen) が論評される。これはつく通例の、そして、しばしば出会う題材の分節に関する。それによれば、一切の法は五つの事項 (vastūni: Gegenständen) に区分される。即ち、色・心・心所・心不相応行・無為 (rūpam, cittam, caittāḥ, cittaviprayuktāḥ saṃskārāḥ, asamskrītam) である。世親は、無為をまづ先にもつてくるという点に限つてのみ通例の順序を変えているにすぎない。

それはともかくとしてもう少し厳密に彼の叙述を見れば、事態はそう単純なわけではない。彼が時たま他の題材を間に挿入しているということが大きな意味をもっているのではない。というのは、古いアビダルマの作品のなかで、大まかにいって体系には全く重要でないが、しかし、教義を包括的に叙述するさいに組み入れられねばならない多くのものが論じられていた。従って『俱舍論』にもそのような挿入がしばしば見出しされる。そして世親がたとえば第二章の冒頭、色と心の間に根 (Indriyani : die Sinesträfte) についての論評を差しはさんでいるのもそのように理解すべきである。しかしまた、この点以外でも様々な障害が現われる。そこでこれらを理解し明らかにするために、まず叙述の経過が個々に考察されなければならない。^①

世親は、一切法を有漏 (saravah : befeckte) と無漏 (anaravah : unbeflechte) に区分することから始める。^② 無為法はなによりもまず無漏であるので、この無為法を詳細に論評することでそのきっかけが与えられることになる。それに続いて彼は有為法の論評に移るが、^④ しかし最初にただ色だけを論じないで、五蘊 (skandhah : die Gruppen) の論評から始めている。それを通例の順序で論じているが、そのさい色がもっとも多く場所をとっているにすぎない。いくつかの関連する論究——そこで処 (ayatani : die Bereiche) や界 (dhatavah : die Elemente) を話題にし、蘊とそれらの関係を説明している——の後に、第一章の終りにまでいたる長い段落がくる。^⑤ ここで彼は一連の諸性質 (Eigenschaft) を数えあげ、そしてそのつど当の性質が十八界のいづれに属するかを問うている。これらの問いの最後のものが、二十二根についての論評へと導いている。それらの詳細な論述が第二章の初めの一部をなしている。^⑥ それから世親は段落を切って、つぎのような問いを出している。即ち、論評されてきた諸法は別々に生ずるのか、それとも必ず共に生ずるものもあるのか、と。^⑦ そこでこれに関連して、色・心・心所・心不相応行・無為という五事による一切法の区分をもち出す。そのあと、先に提出された問いに答えるさいに、この区分に応じて色から始め、そして集合したかたちでのみ現われる極微 (die Atome) について語る。それが終わったあとで、^⑧ 心と心所とは必ず共に生ずるもので

あると注記して、それらについての論評へと移っていく。しかしそれとともに、同時に生ずるのかそれとも同時ではないのかという問いは忘れ去られ、もはやそれに立ち帰ることなく、順に心所と心不相応行を論評している。因果論の論述が叙述全体の終結となっている。^④

そこでつぎのような事情が明らかとなる。——確かに、色・心・心所・心不相応行・無為という五事についての論評が世親の叙述の主要内容を形づくっているのであるが、しかしその叙述は五事にしたがって組み立てられてはいない。それどころか五事は、後のほうでやっとそれも不自然な移り目で導入され、しかも題材の一部分だけがそのあとに論述されているにすぎない。色は、極微論を除いて、別の脈絡で論評されている。また無為は、別の箇所では別の枠組のもとで叙述される。このことはつまり、世親が、体系的な叙述のためにはまさしく念頭にあったはずの要を得た最良の題材の区分を、その叙述の基礎に置いていない、ということの意味する。むしろ彼は、ようやく補足的にある程度それを考慮に入れていたにすぎない。このようなやり方は奇妙である、しかもこの区分が決して新しいものではなくただけにそれだけ一層奇妙である。例えば、中国語訳が残っている著作——それはかなり知られていたにちがひなく、またすでに二世紀半頃に初めて中国語に訳されているので、世親よりもかなり古いものである——『五事論』(Paiśca-vastukam)という著作がある。^⑤そしてこの著作は、その名が示しているように、この区分に基づいているのである。

そこでこのような事情の説明を求めらるなら、つぎのような答えがえられる。——世親は伝統に縛られていた。つまり、題材が定まった形で彼に伝承され、その形を彼は捨てたくなかったのである、と。第一章の構成を思い浮かべればそのことが確かめられる。即ち、五蘊についての論評がその中核をなしている。しかるにこの五蘊は、かなり古い伝統にさかのぼる題材の分節を表わしている。さらに、それに続く界の諸性質についての論評は特に注目するに値する。世親はそのさいに、きわめて古い要素を含んでいる「論母」(Mātṛkā)という諸性質の要目表を用いている。^⑥だからまた古い伝統とのつながりがうかがわれるのである。概して、このようにきわめて古いアビダルマの方法で題材を論

述すれば、まったく時代の異なる形式や思潮に属している世親の著作は、ひどい時代錯誤のような印象を与えるのである。このようなことすべてがつぎのような想定を抱かせることになる。即ち、世親は原理論を叙述するさいに、題材を五蘊の枠組で論じ、それに続いて、呈示された対象の諸性質を論母にもとづく古くからのやり方で論評するという範例に規制されていたのである。そして彼は、枠組が古くなったためにすでに後代の展開状況にもはや対応しなくなったこのような叙述を、五事論 (ein Pancavastukam) を基準にして補完したのである、と。

この想定は、もう少し考察を加えれば支持される。先づつぎのことは明らかである。五事論から題材を補足することによって五蘊についての叙述を完全にすることは、すでに世親以前になされていた。そしてこれが重要なことである。というのは、もしそうでないとすると、新世親 (約四〇〇〜四八〇年) ほどの後代の作者が、五蘊についてのとても古くさい不完全な叙述をそもそもその著作の基点にし、論母にもとづいた論評をそれに添えているということとは、理解しがたいことであろう。

周知のごとく、世親の『俱舍論』が出る以前に説一切有部の教義学を要約している最良の叙述は法勝 (Dhamastri) の『阿毘曇心論』 (Abhidhammasatrah) であった。そして世親が自らの著作を作成するにあたって、題材の選択と配列をその古い著作にかなりの程度則ったこともわかっている。そこで『阿毘曇心論』の冒頭に目を向けるならばつぎのことがわかるのである。

法勝は、諸法の相 (die Beschaffenheit der Gegebenheiten) を知る必要性と有漏法の役割とを述べた後で、五蘊の論評を始め、¹²そしてそれらと界・処との関係を説明する。つきに彼は界の諸性質 (die Eigenschaften der dhatus) を論評し、¹³しかもそのさい、世親が用いる要目表の初めの半分に一致する要目表を用いている。それが第一章の残りをうめている。第二章で法勝は、法の生起について論評している。まず彼は、諸法は単独でしかも自力では生起し得ず、互いに結合してのみ生ずる、と述べる。¹⁴彼はそのことをまず、心と心所について解説し、¹⁵そしてそのさい同時に心所

を枚挙し、手短かに論評している。さらに彼は、種々の領域における善あるいは不善の一々の心利那に、どれだけの心所法が伴うかを論究する。続いて彼は、色に論述を移し、どれだけの極微がそのつど共に生起するかを示す。そのつぎに彼は、すべての事物の生起に伴う心不相応行、即ち、生・住・異・壊（滅・支婁呬）という四つの相 (lakṣaṇāni : die Merkmale) に言及する。¹⁷⁾ その章の残りを、因 (hetavaḥ : die Gründe) と縁 (pratyayaḥ : die Ursache) についての論評、つまり因果論でうめている。『阿毘曇心論』のそれ以降の章は、『俱舍論』の第四章から第八章に対応している。しかし法勝はそこで止めずに、なお二三の追加をなしている。そのなかの第二番目のものがわれわれには重要である。¹⁸⁾

法勝は、これまでに論じられた諸法はこれより包括して論評される、と注記してそれをはじめている。それに応じて彼は、心と心所の共通の性質を数え挙げる。即ち、それらは一つの所縁をもち (sālamānāḥ : ein Objekt) 、相応し (samprayuktāḥ : verbunden) 、一つの行相をもち (sākārah : eine Erscheinungsform) 、一つの所依をもち (sāstrayaḥ : eine Träger) 等、と。そのつぎに彼は、心不相応行と無為についての論評に移り、それらを枚挙し手短かに説明している。これ以上のことは当面われわれの関心外である。

われわれが目下関っている問題にとつて是非必要なものよりいくぶん詳細になった。しかし、法勝との比較によって世親の論究方法を実にはっきりと明らかにすることができる。題材の豊富さとそれへの洞察という点で、彼は法勝をはるかにうまわまっている。しかし、その著作の構成に関していえば、まったくみんな「法勝からの」借りものである。さしあたり無為についての論述を最初にもってきているということを度外視すれば、法勝と同じく彼は、五蘊についての論評と、それらと処・界との関係からはじめている。そのつぎに同じく、二倍に拡大してはいるもの同様の論母を用いて界の諸性質を論評する。根を論評するさいに彼は見知らぬ一節を付け加えてはいる。しかし、心所の論評では再び法勝に従っている。ただ法勝のばあい、心所は第二章のはじめで論じられる。また世親は、法勝とともに、心と心所は必ず共に生ずるという考えを導入部として受け入れている。ただし、法の生起という問題を彼は引

つこめてしまっているが、法勝のばあいにはすべてがそれに関連している。ひき続き心不相応行が論評されるが、それは法勝ではより後の章に出ているものである。また、一方、法勝のばあいには先に論じられている節、即ち心所についての共通の性質の枚挙も、同じく世親によって受け入れられている。そしてこのような事情からすれば、世親が第二章を因果論の論評で終えているのは、法勝のばあいも因果論が第二章の最後をなしているということにその理由があるといえよう。

世親が自分の叙述を組み立てていくさいに、いかにつよく法勝に依存し、そしていかに多くを彼から借りているかは、以上のことで明らかである。そこでそれとは反対に、相違の方へと目を向け、それがなによって引き起されたのかと問うとすれば、答はこうである。五事論の論題設定 (die Thematik des Pañcavastukam) に精通することによってである、と。法勝もやはりまた、五事論の論題設定に通曉していたし、しかもそれを自明なものとして考慮に入れている。しかし、五蘊という古い枠組のなかではなんら場所がなく、ただ不自然にそこに組み入れられている二つの事項、即ち心不相応行と無為とを、法勝は補遺のなかで論じている。世親はそれらを原理論の叙述のなかに編入した。しかも無為を無漏として最初にもってきている、つまり法勝のばあいも無漏がおかれているところにある。心不相応行は、五事論のなかでそれが占める場所、即ち心所の後に組み入れられている。そして彼がこのことを故意に意識して行ったのは、彼が新たな組織に移る箇所、即ち根についての付論の後で、五つの事項 (pañcathē) についてはつきりと言及することが必要と認めたことから明らかである。それによって同時に、彼が法勝に反して、心と心所の俱生を論ずる前に極微の俱生を論評する理由が明らかとなる。つまりそれが、ようやくここで彼によって列挙された五つの事項の順番だからである。しかもまた、俱生についての問いが彼のばあいどうして背景に退いていくのかがよくわかる。つまり彼は、法勝に反して、五事論の論題設定を編入することにより、第一第二章を通じて、一つの統一のとれた原理論の叙述に仕立てようとした。従って心所についての組織だった詳細な論評と心不相応行すべてについ

ての論述とがこの場所におかれる。これはしかし、諸法の生起についての問いという、法勝にとっての第二章の主題と一致しない。そこで世親はその主題を見捨ててしまう。ただ法勝の著作から個々の節を踏襲するばあいに限って、彼の論題設定の若干のものが世親の著作の中に一緒に入ってきているのである。

再びわれわれの本来の問題にもどらう。世親が『俱舍論』の最初の二章で、五蘊による分類という題材の古くさい取り扱い方をその叙述の基礎にしているということ、そしてその叙述を五事論の論題設定によって補完しているということを以上に示した。また、彼の先駆者である法勝のばあいも、すでに事情は同様であるということを見てきた。ただ法勝のばあい、補足的な題材がむしろ五事論の外に付け加えられているのに対して、世親はそれをより一層強く中に編入している。従って法勝のばあいにも、世親のばあいと同じ問題に直面する。それについて、世親のばあいにしたのと同様な説明を試みにあてはめてみるができる。即ち、法勝はその叙述にさいし權威のある古い範例に規制されていた、そして彼はその範例のすでに古くなった叙述を五事論によって補完したのである、と。ところがこのばあい、この想定をさらに支持するものが見い出せるかどうか、とりわけこのような古い範例が指摘され得るのか、あるいはせめて、そうであるらしいとすることができるとかどうかという問題が改めて生ずる。法勝はかなり早い時代に、少くとも世親よりも二世紀半は早い時代にいたということが唯一の違いである。

この問題に答えるために、まず瞿沙 (Ghosaka 妙音) の『阿毘曇甘露味論』(Abhidhammapiṭṭakā) に目を向けたい。この著者は『大毘婆沙論』(Mahāvibhāṣāsūtram) の中で何度もその見解が言及されている論師たちのなかの一人である。著作そのものは二二〇年から二六五年の間に中国語に翻訳された。従ってそれは、法勝とそれほど隔ってはいない時代のことである。われわれにとっては、この著作の第五章がなかでも重要である。それは有漏法についての若干の言明からはじまる。ついで五蘊の論評が現われる。それに続いて、十二処と十八界が論じられる。不自然でまったく不適切な移り目が、心所に手短かに言及する機会を与えている。そのつぎに十八界の諸性質が論評される。即

ち、どれが善で、どれが不善で、どれが無記か、等々と。そしてそれがその章の最後まで続く。内容、組織からいって、法勝の『阿毘曇心論』の第一章との著しい一致は明白である。従ってここでもまた同様な範例の影響が認められる。以下その範例を、簡潔を期して、// 五事論 (Pancavastukam) に対応するものとして、// 五蘊論 (Pancaskandhakam) と呼ぶことにする。

迦多衍尼子 (Katyavaniputra) の『発智論』 (Jñānaprasthāna) は、あまり明瞭ではないがそれだけに重要な証言を含んでいる。²⁸ この著作はまだまったく古いアビダルマの伝統のもとにある。それは古くから用いられてきた方法で題材を論じている。しかも部分的にはその方法をなお極端に高くもちあげている。古いアビダルマは好んで要目表を用いて論究してきた。諸性質の表が作成され、これらの性質に関して対象が論評される。あるいは教義概念の完全な表が編纂され、そして諸性質の表を用いて順にそれが論評される。これは、十八界の諸性質を論評するばあいに五蘊論で広く見られる同一の手順である。そして『発智論』もまたこのような表を用いて論究しているのである。

このような表のなかで、一二つの表がいま特に重要である。一つの表は第二蘊 (Skandhakam) の初めにある。²⁹ それは、例外なく随眠 (anusāyā) の教義と関係する十六の教義概念を含んでいる。この十六の教義概念が、枚挙され、手短かに説明され、そしてそれらの諸性質にもとづいてくまなく論評されている。もう一つの表は、同じ蘊の終りの方にある。³⁰ それは全部で四十二の教義概念を含み、何ら説明されずにただ枚挙されている。それから「それらと随眠の關係についての」論評が始まっている。

『発智論』の註釈者たちはこの二つの表に大きな意味を与えた。『大毘婆沙論』の編者たち——彼らの名譽のために言うならば、彼らにとっては『発智論』のスコラ的な学知よりも原則的な論議の方により深い関心があったのであるが——彼らは、迦多衍尼子がそこに合わせて詳述するのをさらに著しく拡大して、これらの表の一々の項目を解説している。例えば『大毘婆沙論』の二つ目の表は、大正版で数えて七十七頁(三六六—四四二頁)ある。それに対して、

それにすぐ続く「それらと随眠の関係についての」説明全体が三十七頁(四四二)四七八頁)でずまざまされている。ほとんどもっぱら二つの表の説明だけに限って著わされている尸陀槃尼の『轉婆沙論』(T. 1547)は最も浩瀚なものである。

この二つの表のうち二つ目のものが、いまわれわれには重要である。というのは、もっと詳しくそれを見ると、それは多くの構成要素から成っているのがわかる。その表は、二十二根 (indriyaṅgāḥ)、十八界 (dhātavaṅgāḥ)、十二処 (ayatanaṅgāḥ)、五蘊 (skandhāḥ)、五取蘊 (upādāna-skandhāḥ)、六界 (dhātavaṅgāḥ) (No. 1-6) から始まる。一連の諸性質 (No. 7-16) がそのあとにくる。数で配列された、瞑想に関する若干の教義概念 (No. 17-23) がそれに続く。そのあとに、密接な関連のない、八智 (jñānaṅgāḥ)、三三摩地 (samādhayaṅgāḥ)、三重三摩地 (trividhah samādhayaḥ) (No. 24-26) が枚挙される。最後に、また数で配列された長い一連の教義概念 (No. 27-42) が置かれているが、これは『発智論』の上述した初めの表と等しいものである。このように、目下の表を成り立たせている構成要素は相互に判然と対照をなしているのである。 (P. 154-155, 157-158, 160)

ところでつぎのことは注目に値する。即ち、二番目の箇所 (No. 7-16) で枚挙されている一連の諸性質は、法勝がその著作中の五蘊論に対応する第一章のなかで界を論評するために用いている諸性質とほとんど一致している。さらにこの表では、界・処・蘊の枚挙が先になされていることを顧慮すれば、この表の初めの二つの部分は五蘊論から取り出されたのだという推測が浮かぶ。五蘊論の中では相互に作用し合っているようにみえる界・処・蘊が、ここでは順番に枚挙されている。しかしこれは、一つの表のなかではごく当然なことである。さらに二十二根と六界が付加されている。しかし六界については、世親によっても『俱舍論』の第一章で界・処・蘊の関係を論評した後で論じられている。また、第二章の初めで二十二根を取り扱っていることから、かなり古い範例とのより密接な関係を明らかに推論することができる。『発智論』の表のこの部分が五蘊論にさかのぼるものであるから、たとえ『発智論』が説一切有部の正典としてのアビダルマテキストのなかで最も新しいものであるにせよ、そのばあいかなり早い時代のもの

とみなすことができる。

先に進みさらに別の資料を引き合いに出す前に、五蘊論のなかで界が論評されるさいに用いられる諸性質の表を一瞥しておきたい。このような表のばあい、変更を顧慮にいれるのはいうまでもないことである。それが時間の経過のなかで、補完され拡大されるのは全く当然なことである。しかしそれともにもまた、古いものはや役に立たないものとして見捨てられるということもあり得る。さてまず『発智論』に関していえば、そこでの表は十項から成っている。そしてそれはつぎのような形をしている。

1. 有色 無色 (rūpi arūpi)
2. 有見 無見 (sandarsanam anidarsanam)
3. 有対 無対 (sapratigham apratigham)
4. 有漏 無漏 (sāravam anāsavam)
5. 有為 無為 (saṃskṛtam asaṃskṛtam)
6. 過去 未來 現在 (atītam anāgatam pratyutpannam)
7. 善 不善 無記 (kuśalam akuśalam avyākṛtam)
8. 欲界 色界 無色界繫 (kāma-rūpa-arūpya-pratyasamyuktam)
9. 学 無学 非学非無学 (saikṣam asaikṣam naiवासaikṣanāsaikṣam)
10. 見所断 修所断 無断 (非所断) (darsana-bhāvana-a-prahata-vyam)

これと法勝の表とを比較すれば、そこにもかなり同じ諸性質を見出す。ただ彼は右の表の中の1、6、9、10を

捨て、その代わりつぎのものを付加している。

有覚有観 無覚無観 (savitarakam savicāram avitarakamavicāram)

有縁 無縁 (salambanam analalambanam)

受 不受 (upātram anupātram)

瞿沙の表は、つぎの点で法勝のものと異っている。即ち彼は、先の表の2、3をも捨てて、さらにつぎのものをも付加している。

内入撰 外入撰 (adhyaññāyatanaśaṅgīhitaṃ bahyaññāyatanaśaṅgīhitaṃ)

最後に世親は、法勝や瞿沙のばあいに見い出されるすべての諸性質を受け取り、そしてさらになお多数のものを付け加えている。『発智論』の、しかも法勝が捨てた諸性質の中では、10 (見・修・無断) のみが彼のばあい見い出される。しかしこの表は実に豊富であるので、これは他の資料に由来している可能性がある。このようなことすべてが、ここには進展があるという印象を与え、そしてさらに、これまでに把握し得る五蘊論の最古の形が『発智論』に現われているということをもがたっている。

つぎに全く別の資料の方に目を向けてみたい。それは無著 (Asaṅga) の『阿毘達磨集論』 (Abhidharmaśāstra) である。この著作はつぎのような仕方ではまっている。即ち、まず蘊・界・処が枚挙され、簡単に説明される (p. 1, 7-3, 11, T 663a10-b182)。そのあとに蘊の詳細な論評がくる (p. 3, 12-12, 12, T 663b19-666a15)。それに続いて、界 (p. 12, 13-13, 13, T 666a16-b10) と処 (p. 13, 14-17, T 666b11-14) のきわめて簡単な論評があり、そこではとりわけ界と蘊、処と界の関係が説明されている。そして本筋からはずれたいくつかの解説 (p. 13, 18-15, 18, T 666b14-667a5) が続き、そのあとで、長い一連の諸性質が数え挙げられ、そしてそれらが蘊・界・処にどのように割り当てられるのかが示される (p. 15, 19-31, 5, T 667a10-672b20)。それが第一章の残りのほとんど全部をうめている。

一見して明らかであるが、ここでもまた五蘊論が関係してくる。そして世親にも一つの小品があり、中国語訳とチベット語訳に残っているが、それは『阿毘達磨集論』のこの章を自由に改作したものに他ならず、事実『五蘊論 (Pañcaskandhakaṃ)』という名をもっているのである。しかしまた、「この『阿毘達磨集論』で取り扱われている五蘊論は」これまでに論じてきたいくつかの著作に対して注目すべき差異がいくらかあるということがはっきりしている。なかでも界と処とが独立して論じられている。とはいえ蘊についての論評がそれに対して著しく長いのである。さらに五蘊論の補足的な題材は十分に叙述中に書き加えられている。心不相応行は、心所と同様に行蘊のもとで論評され (p. 10, 15-11, 24, T 665b28-666a2)、無為法は法界のもとで論評されている (p. 12, 17-13, 11, T 666a20-b9)。

このような差異はいかに説明されるべきかと問うなら、答は明白である。これまでに取り扱ってきた資料は、例外なく説一切有部の学派に属するものである。無著は異なる。しかも彼は小乗の伝承に強くつながっている。というのは、私が別のところで詳述したように、小乗の教義学を受け継ぎ、それに精通することによって、瑜伽行派の体系を築きあげ、そしてその学派が当時の小乗の大きな学派と並んで、あらゆる点で同等に立つことができたのは、特に彼の業績に負っているのである。しかし、彼がそのさいに従った小乗の学派というのは、説一切有部のそれではなく、化地部 (Mahīśāsaka) の学派であった。従って彼の『阿毘達磨集論』の第一章は、いくつかの補足や修正を別とすれば、他のある小乗の学派の伝承を表わしているのである。

この伝承と説一切有部のそれとの関係を特徴づけているのは、つぎのようなことである。もし『阿毘達磨集論』の中の五蘊論の節を締めくくっている諸性質の表に目を向けるならば、まずそれが著しく拡大されていることがわかる。また特徴的なことには「このような手順が無限に続けられ得る」(p. 31.5, T 672b20) という言葉でそれは終わっている。しかるにそれをもっとよく見て、説一切有部についてすでに知っている表とそれを比較するならば、『発智論』の表の十項目全部がここでも繰り返され、しかも同じ順序で述べられていることが明らかとなる (p. 17, 8-18, 10, T

667b21-668a1, p. 19, 5-15, T 668a29-b13; p. 21, 8-26, 11, T 669a7-670c12)。法勝や瞿沙よりも後代の無著は、従って、

彼らにではなくて、『発智論』に最も近いことになる。つまり、すでに早い時代から説一切有部の伝承と並んで別に伝わり、しかも説一切有部の伝承の中で起ったような変更を免れたある伝承のもとに彼はいたのである。

さて、われわれのこれまでの成果を要約すれば、つぎのような図式が得られる。初期の仏教の中に、さらに古いアビダルマの時代においても、教義学がそれを用いて論究してきたその存在の諸要素を包括的に表わす確固とした形式が見い出される。そのばあい、蘊・処・界という正典中の表が枠組として用いられる。しかし、蘊はその前景に出ており、処や界はその後に、しかも蘊との関係のなかで論じられるにすぎない。従って、まず蘊が枚挙されて簡単に説明される、という仕方での叙述が行われることになる。そのあとにそれらが、諸性質の表、即ち論母に従って論評される。このような叙述の形式はかなり広く行われたように思う。いずれにせよそれは一つの学派に限られていたのではない。

少し遅れて、すべての存在の諸要素をさらに包括的な形でまとめようとする叙述が現われた。しかもそれは、古い型に依存することなく五つの事項 (vastu) によって組織立てられており、即ち五事論と呼ばれる^⑩。この新しい叙述は重大な進歩を意味したが、しかしそれは確かな地歩を占めることができなかった。五蘊という枠組で叙述する古い形、即ち五蘊論は、すでに伝承の中にしっかりと根づいていた。従って、看過することができなかった五事論という革新的な方法を受け取りはしたが、それを古い枠組の中に素朴に押し込んでしまったのである。かくして五蘊論という古い形が、アビダルマ時代の最後まで、そして最終的に新世親によって教義学が決定的なものとして形成されるまで維持されてきたのである。

ところで、以上の成果は何を意味するか。それを理解するためには、とりわけ五事論の創出が意味しているものをくまなく描き出す必要がある。五事論が表わしているもの、そしてそこにある本質的なものは、存在の諸要素すべて

を遺漏なく包含し、組織立てようとする試みである。しかしこのような試みは、インド哲学史のなかで「仏教にだけ」個別に現われているのではない。つまりこのことはおそらく、古い教義を完全な体系に構築しようと着手するとき、初期の古典的時代の哲学にとって特徴的だった現象に関することだといえる。そのばあいつぎのような仕方ですれが行われるのである。即ち、世界像を構築している諸要素すべてを体系的にまとめ、そしていわば、方向づけをもって叙述を推し進めるのである。例えば古いやり方では、サーンキヤ (Sāṅkhya) において開展説という形で、あるいはまた、もっと進んだより体系的なものとしては、ヴァイシエーシカ (Vaiśeṣika) の範疇表においてそれが行われた。そして五事論もまた、その全体的構図からいって、このような展開のもとに属するのである。しかし、全く別なところに関心のある仏教が、このような展開のさいにその先導役となったとはほとんど考えられない。それよりも、五事論の作者を刺激したのはすぐれた諸の哲学体系のなかの範例であった、ということは大いにあり得る。このことはしかし、年代という点からすれば五事論は、西暦紀元のほぼ当初にはあるが、いずれにしてもそれほど早くない時期に生じたということの意味する。

ではその前にあったものは何か。ごく初期の展開はどのように考えるべきなのか。それについてつぎのことは注意すべきである。即ち、哲学的な諸体系のばあいといえども、突然無媒介に体系形成に至るということはない。それら**のばあい**も、その世界像を構築しているその根本要素を体系的にまとめあげようとする発端がその前に存在するのである。ただしこのような発端は、最も近くにありしかもたやすく把握できるものに限られてはいたが。私はこのばあいの実例として、古代の叙事詩の中にあるサーンキヤテクストを挙げる。私はサーンキヤの歴史にとっての大きな意義をそれに認め、従ってまたそれを「叙事的根本テクスト」と呼んできた。それは、諸要素を枚挙することから始め、それらから生ずるすべてのもの、とりわけ感覚対象と感覚器官とを記述し、心的な諸の要因とそれらの働きに言及し、それからようやくそのすべての詳細を述べている。五事論はこれに対応している。つまり、そこでも初めに物体につ

いての論評が、即ち諸要素とそれらから派生する物体 (upādāyavāṇanam)、とりわけ感覺器官についての論評がある。そしてそれに続いて重要な心的諸法の論述がなされている。

従つてこの展開全体はほぼつぎのように現われたのだといえる。最古のアビダルマがそこに当面していると見なした問題を方法的に熟考しはじめたとき、まず仏教が最も深く関心をよせているもの、即ち解脱論に目を向けた。展開がさらに経過して、解脱論が前提して用い機能しているその存在の諸要素を体系的に包括しようとする方向に一步進められる。即ち一方では感覺対象と感覺器官に関する物体に、他方では心的な諸法に包括しようとする方向である。そのための枠組として正典中に蘊・処・界という一連の概念が現われた。そして蘊が前面に出てきたように思われる。というのは、物体と心的な諸法という二つの領域はそれによって最もよく区分されるからである。また私は、この初期の展開の段階ですでに物体はかなり幅広く論じられていた可能性があると考えている。このような仕方、最古の五蘊論が出てきたに違いない。その叙述は、長い間支配的であり、決定的なものとしてとどまっていたが、やがてその間に生じた哲学的諸体系の影響のもとに一般的な展開が進み、五事論を用いて体系的な原理論を定めようとする、著しく包括的な新しい試みがなされたのである。

このような展開が個々にはどのようなものとして経過したにせよ、いずれにしてもいまやすでに初期のアビダルマにおいては、二つの展開の段階がはっきりと対照をなしている。五蘊論の中にその表現を見出した最初のものは、哲学的な体系を築く初めての手がかりを表わしている。五事論に代表される第二のものは、包括的体系的な原理論の試みである。重要な諸の帰結はこの洞察から導き出されているのである。特に私は、五事論の創出を、仏教の教義学が哲学的体系へと進む道筋の重要な一步であるとみなしている。しかしこの道筋をさらに追っていく前に、以前にさかのぼりしてアビダルマの初期の時代に立ち帰って詳説する必要がある。そしてそれはこれから先の論稿で行われることになる。

① 『俱舍論』を引用するはあり、残念ながら、またにサンヌタリット語テクラストが公刊されていながら、Bibliotheca Buddhica 版のチベット語テクラスト (BB) にある。またこれが対応する限り、女装の中国語訳 (T1558) を並べて指示し、最後に La Vallée Poussin 訳 (VP) の頁数を挙げる。

[監訳註: P. Phradan (ed.): *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* (AKBh) (Patna, 1967) の頁数を付記する。]

- ② BB7. 14 ff.; T1558, p. 1b28f.; VP 6f.; AKBh 3. 5f.
 ③ BB8. 18 ff.; T 1558, p. 1c11 ff.; VP 7f5.; AKBh 3. 15f.
 ④ BB 11. 12 ff.; T 1558, p. 2a6 ff.; VP 11 ff.; AKBh 4. 20 ff.
 ⑤ BB 48. 8 ff.; T 1558, p. 7a5 ff.; VP 51 ff.; AKBh 18. 24 ff.
 ⑥ BB 94. 3 ff.; T 1558, p. 13a20 ff.; VP 100 ff.; AKBh 37. 5f.
 ⑦ BB 132. 4 ff.; T 1558, p. 18b6 ff.; VP 143 ff.; AKBh 52. 16 ff.

[以下監訳註は AKBh 52. 16-20 の要約を略記したものである。その内容は、Pradhan 訳日本語訳を参照せよ。]

ukta indriyāṅgām dhātuprabhedaprasaṅgenāgatānām vistareṇa prabhedah. idam idānim vicāryate. kim ete saṃskṛtā dharmā yathā bhinnalakṣaṇā evaṃ bhinnopādā utaho nīyatasahopādā api kecit santi. santīty āha. sarva ime dharmaḥ pañca bhavanti. rūpaṃ cittam caitasikāś cittaiviprayuktāḥ saṃskṛtā asamskṛtā ca.]

- ⑧ BB 135. 16 ff.; T 1558, p. 18c27 ff.; VP 149 ff.; AKBh 54. 3f.
 ⑨ T 1558, p. 30a5 ff.; VP 244 ff.; AKBh 82- 17f.
 ⑩ T 1557. P. Demiéville 訳あり。その監訳註は、その中の「L'Inde classique, Paris-Hanoi 1953, vol. II, § 2134 参照」。
- ⑪ 『大正藏經』の「A. Barreau 訳の註釋を参照せよ。Dhammasaṅgani, traduction annotée, Paris 1951 p. 16f.
 ⑫ T 1550, p. 809b24 ff.

- ⑬ p. 809 c 15 ff.
- ⑭ p. 810 b 17 ff.
- ⑮ p. 810 b 29 ff.
- ⑯ p. 811 b 4 ff.
- ⑰ p. 811 b 14 ff.
- ⑱ p. 830 b 27 ff.
- ⑲ p. 830 c 20 ff.
- ⑳ p. 831 b 6 ff.
- ㉑ BB 132. 8 ff.; T 1558. p. 18b14 ff.; VP 144; AKBh 52. 19 ff.
- ㉒ 法勝の生存年代についての報告は著しく揺れ動いてゐる。紀元後三世紀半頃の中国にやつて来た Dharmakara 氏は二十歳で法勝のフビダルマに習熟したと伝えつゝる報告は、有効な下限年代を提供してゐるやうに思ふ。『高僧伝』 T 2509, p. 324 c 19 f.; Lin Li-kouang, *L'Aide memoire de la vraie Loi*, Paris 1949, p. 50 f. (参照)
- ㉓ T 1553. 上の著作のサンスクリット語元語や Sānti Bhikṣu Śāstri が出版した。
(Santinketan 1953, *Visvabharati Studies* 17)
- ㉔ T 1553, p. 968 c 20 ff.
- ㉕ p. 968 c 26 ff.
- ㉖ p. 969 a 21 ff.
- ㉗ p. 969 b 3 ff.
- ㉘ p. 469 b 6 ff.
- ㉙ T 1543-1544. 初めの二書が 回して Sānti Bhikṣu Śāstri によつてサンスクリット語の綴記がなされた。Santinketan 1955.
- ㉚ T 1544, p. 929b10-c3. Sānti Bhikṣu の綴記は p. 65-73.
- ㉛ T 1544, p. 943b 7-16. Sānti Bhikṣu, p. 150-152.

③② 瞿沙は法勝よりも若いと私は考えている。しかしそれについては別の箇所で見られる。

③③ このテキストは、完全にさういつていない写本を用いて Prahlad Pradhan によって出版された (Santimuketan 1950, Visva-bharati Studies 12)。われわれに必要な箇所は写本に残っているのだから、この刊本によって引用することゝ満足しよう。このように言えば、私はこの二つは故意に無著の『阿毘達磨集論』に限って言及する。その他の対応箇所、例えば、『舍利弗阿毘曇論』(Sripurābhāṣanah) T 1548, p. 525 c 5 ff., p. 534 b 9 ff.; p. 543 a 5 ff. や『品類足論』(Prakarana-pāṭah) T 1542, p. 696 b 15 ff. を引き合はるに出すことは、むしろあつては困ることである。

③④ T 1642 = No. 4059. Santi Bhikṣu Sastrī にてつサンスクリット語の翻訳をしよう。(1956, Laghugrantharānāpabhāṣaliḥ 4)

③⑤ Yaśomitra にてつこの名は確認される。

③⑥ Die Philosophie des Buddhismus. (Philosophische Studententexte. Texte der indischen Philosophie, Band 2). Berlin 1956, s. 327.

③⑦ 中国語訳で残っている著作 (T 1556, 1557) が、この種の最古の著作かどうかは、さしあたって未決定のままにしておく。

(宮下晴輝訳)

* 本誌に、Erich Frauwallner, "ABHIDHARMA-STUDIEN". I. Pañcaskandhakam und Pañcavastukam (Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens Bd. VII. 1963, Wien) の翻訳がある。