

# インドにおける最近の俱舎論研究の

## 業績の一、二について

櫻 部 建

### 一 は し が き

現代インドの学者の業績で説一切有部アビダルマに関連したものを私が読んだ最初は、N. N. Law (ed.): *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā of Yaśomitra* (I-III), Calcutta, 1949 の序論である。四五ページに亘るその序論の中に校訂者ナレンドラナート・ラウ氏は俱舎論前三章の所説の摘要と解説を与えているのであるが、一読してあまりに甚しい誤りがあるのに一驚した。俱舎論についてはんの初歩的な知識さえもっている者なら冒さないのであろうような誤謬があちこちに見出された。たとえば、色蘊は五根・五境の外に五識(!)と五つの(?)無表と意と法と意識とを舍むとし(㉟)、十八界中前十五界は有漏・無漏に通じ、意・法・意識の三界は唯有漏であるとし(㉞)、無色界は五趣に含まれないとする(㉟、36)、等々。俱舎論註釈の本文を校訂した人がこのような序論を書くとはほとんど信ぜられないほどであった。

それからのち十年ほどの間に、A. C. Banerjee: *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta, 1957 を読み、P. S. Jaini

(ed.): *Abhidharmadīpa with Vṛtti*, Patna, 1959 の一〇〇ページに余る序論を読んだ。これらはラウ氏の文章に比

すればよほど勝れていると思う。それによって教えられるところがかれこれあった。しかし、一方、肯えない点もかなりあったように記憶する。ビハール州ナーランダの仏教研究所の研究紀要に N・タティア教授が「一切有論」という論文を発表したのはその少しあとであった (The Nava Nalanda Mahāvihāra Research Publication Vol. II, 1960, pp. 75-138)。これは『俱舍論』随眠品に見える三世実有論についての法救・妙音・世友・覺天という四論師の主張を取扱ったもので、まだ『俱舍論』の原文が世に出していないころ、主として『俱舍頌』とヤシヨミミトラ疏とによって書かれた論文であるが、読み応えのあるものであった。

一九六七年、待望久しい『俱舍論』原典の校刊が P. Pradhan 氏によって成し遂げられたが、それには序論などは附せられていない。一九七五年に至って、その改訂再版が出版され、そこに新たに「はしがき」と「序説」とが付け加えられた。合わせて二〇〇ページ近い長篇で、A. Haldar 博士の執筆に係る。彼女は「博識なアビダルマ学者」と呼ばれ (A. Thakur 博士の *General Editor's Note* の中の言) ている人であるが、私がこの文章を読んで得た感想を率直に記せば、期待を裏切られた失望ということに尽きる。

## 二 A・ハルダールの『俱舍論序説』

ハルダール女史が基本的な説一切有部アビダルマの術語の正確な理解をいかに欠いているかは、巻末に附録とされている佛教語彙とその英訳の中に手近かに示されている。語彙の選び方にすでに大いに問題があつて、僅か三五〇語にも足らない中に *atragrahana* とか *bhavāṅgacāhana* とか *ceṣā* というような特殊な語が拾い上げてあるかと思つたと *karma* (業) とか *saṃsāra* (輪廻) とか、いろいろな常用の語が採つてなく、*hetu* (因) や *pratyaṅga* (縁) は採られているが *phala* (果) は採られていないといった具合であるが、各語に附せられた英語 (nearest English

equivalent' とある)に至っては、いっそう不審や不信の念を掻き立てられるものが多い。二、三の例を挙げれば、mahābhūmika (「大地」)を basic mind-state とするのには解かるとしても (a-) kuśala-m°-bh. (「大(不)善地」)を morally (un-) wholesome mind-state とし、kleśa-m°-bh. (「大煩悩地」)を単に impure mind-state とし、paritta-kleśa-bh. (「小煩悩地」)を mind-state consisting of minor vices とするのは、これらの用語の意味を全く理解していないことゝわなければならぬ。これらの語について明瞭に定義を下している『俱舍論』本文 (p. 54, 7. 14; p. 55, 7. 3; p. 56, 7. 3; p. 57, 7. 6) を正しく読んでいないというほかはない。mrakṣa (「覆」)を ingratitude とし、pradāśa (または -sa, 「惱」)を envious rivalry とするのにも、本文に見える定義 (p. 312, 7. 20; p. 313, 7. 15) をよく理解しているものとは思えない。sabhāga を homogeneity とのみしているのは「同類」の義のほかに「同分」の義のあることを見落しているし、そのため tat-sabhāga (「彼同分」)を dissimilar などと解する誤りを冒している。

さて、ハルダール博士の「序説」は四章より成る。その第一章は説一切有部の歴史、そのアビダルマ文献の発展を概観する。第二章は『俱舍論』第一・二章の所説に基づいて、法、有為・無為、有漏・無漏、蘊・処・界、大種および所造などの事項を解説する。第三章は『俱舍論』第一・二・三・五章に依って、世間、根、心、色・心の関係、無表などについて考察する。第四章は『俱舍論』第四・六・七・八章に依って四諦、道、四念処、四禪・四無色、聖者の階位などに関連する。

第一章の中では、E・フラウワルナーの新古二世親説に対して筆者が見解を述べているのに注目せしめられる。筆者はフラウワルナー説に反対するのであるが、その論拠とするところは、ヤシヨミトラ疏に見える vidhācārya-Vasubandhu を同じ論主世親を指すものと解し得る(?)といい、一人の世親が説一切有部から大乘に転ずるということはあり得るというくらいで、あまり鞏固な立論とは思えない。そこに『善見律毘婆沙』の訳者僧伽跋陀羅のことを引合いに出したりすることはむしろ蛇足ではなからうか。

第二章に入ると、冒頭から、私にとって疑問が頻出する。まず、「法」に関して、——。「Dharma' means the 'Elements' or the 'Reals'. These 'Reals' exist only for the future which is again the meeting place of the past and present (p. 29). これは三世実有法体恒有という考え方を念頭に置いての言に違いないが、適切な言い方とは思われない。また、「七十五法はすべて impermanent である」と断ずる (p. 28) が、三無為法についてはそうは言えないであろう。「法は『仮説的な実在』であって、すべての具体的現象の基礎に横たわっているけれども、抽象的概念なのだ」という (p. 30) のはともかくわかるとしても、それについての 'reference' として『俱舍論』業品第二偈の「身表は行動ではない。有為〔法〕は利那性であるから、滅尽するゆえに」という句を、それも Pradhan ed. やヤン・ヨームトラ疏に見える形でなくブッサンの(正確でない)還元文の形で、引くのは全く理解しがたい。非摂滅無為が「ある種の神秘的体験を意味する」という (p. 30) のも筆者の説一切有部学説への無理解を示すという過言ではなかろう。筆者は縁欠不生ということには全く言及せず、摂慧に依らぬ「他の倫理的・瞑想的実践に依る漏の滅」が非摂滅であるなどと言っている (p. 37)。五根・五境の「十処が有見である」といい(正しくは色処のみ)、その十処の中「色処と声処とは無記、他の八処は善でも不善でもあり得る」といい(正しくは色・声は善・不善・無記に通じ八処はただ無記)、「声は四大所造であるけれども non-material (arūpa) である」(?) というなど (必ずしも p. 37) 解しがたい記述の連続である。

以上でもはや全豹を推す一斑たるに十分であると思うので、ページを追って不正確な記述を指摘することはこれだけで止めることにする。ハルダール女史の長大な序説は、先に触れたように、『俱舍論』の各品に論ぜられる種々な事項に亘って広く展開されているが、不正確な説明がまことに多い上に、その叙述は、はなはだ不整頓であり、またほとんど各ページにミスプリントが見出されるといった有様で、読者はすこぶる悩まされる。

筆者は、しばしば説一切有部の説と現代心理学説とを比較する。たとえば「五根」を現代心理学者の考える sense

organs と比へ (p. 44)、「身根」と「触境」との関係を現代心理学における sensation の分析的考察と比へ (p. 46)。  
六根・六境の「十二処」を range of consciousness lying between the two extremes in the threshold of consciousness and the limit of consciousness と比へ (p. 33)。「無表」を unconscious or subconscious state of mind と比へ (p. 143) する。あるいは「淨色」の觀念をデカルトの学説や現代の生物学説・生理学説と比へたり (p. 90-92)。「所造色」の語を現代物理学における field of forces とか energy units とかいう表現と思ひ合わせたり (p. 46) する。あるいはまた、仏教以外のインド哲学諸派との関連を求めて、パタンジャリのヨーガ学説における nirjāna の觀念を「無心定」と比較し (p. 122)、「ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの説く prameya」と「触処」の内容とを比較する (p. 45)。これらの比較哲学的考察はそれ自体興味深いことに相違ないし、筆者の博識を示すものであるけれども、筆者自身の説一切有部学説に対する正しい理解が前提とならねば意味の乏しいことであるのはいうまでもない。筆者がその文章の最後を「Our approach should be both responsible and respectful」とごう句で結んでゐる (p. 174) のはまさに至言であるが、筆者の態度はその句にあまりにも相應していないと言わざるを得ない。

### 三 S・チョードリの『分析的研究』

ハルダール女史を読んで大きな失望を感じていたところへ、チョードリ博士の近著『俱舍論的分析的研究』(Sukomal Chandhuri: Analytical Study of the Abhidharmakośa, Calcutta Sanskrit College Research Series No. CXIV, 1976) を前田惠学博士から借覽する機を得たのは喜びであった。この研究は、まず、インドの学者の手に成る出色のもの、上記の諸研究の中ではタティヤ論文と並ぶ業績であると思う。「分析的研究」という呼称は、その内容からすれば、あるいはそれほど当らないかも知れない。むしろ著者がこの書の中で多くの章の標題に用いている「exposition」という語がより適切であろう。まことに、これは『俱舍論』の一つの優れた exposition である。そこに深い洞察や鋭い批判

的見解が見られるとは言えないが、『俱舎論』という、かなり整然と組織立てられているがずいぶん煩瑣な内容をもった論書の、ほとんどすべての所論が、その各品ごとに、平明にそしておおむね正しく expose されている。北伝アビダルマの初学者はこの書を読むことによって大いに益を受けるであろうことを疑わない。

この研究は十一章から成る。第一章は序説、第二章は『俱舎論』全九品の梗概、第三から第十一までの九章は『俱舎論』各品の内容をそれぞれ一章ずつ費して解説する。

第一章序説は、『俱舎論』およびそれに関連する諸論・諸疏について、現存する諸本のビプリオグラフィを与えることをもって始められる。ビプリオグラフィは、記述に多少の不備はあるが、よく広きに亘り、要を得たものである。次に、佛教史上における『論』の重要性を論じて、それが (1) 佛教教義の基礎学の教科書であること、(2) 説一切有部学説の宝庫であること、(3) 大乘ことに唯識思想展開の基盤となったこと、の三点を挙げている。いわゆる「部宗の撰属」の問題に触れては、註釈者ヤシヨミトラは論主を「経部師」と呼んでいるけれどもむしろ論主の立場は不偏であり理長為宗であると見得る、とする。『論』の中の主要な論項として七十五法、蘊・処・界、二十二根、極微説、世間の生起とその構造、業論と九十八随眠説、見・修・無学道、それを歩む聖者の階位、佛の十八不共法、佛・聖・凡に共通の諸徳、諸三昧、四無量・八解脱・八勝処、そして無我論、を挙げるのもほぼ妥当である。『論』学習の歴史もインド・中央アジア・シナ・日本・チベットに亘ってかなりくわしく述べてある。日本に関する記述に多少の不行届きを感じさせるもののあるのは止むを得ないであろう。『論』の著者と年代を論じては、フラウワルナー説を全面的に認めているのであるが、いわゆる「新世親」の著作として『論』のほかに『成業論』『五蘊論』『三性論偈』を挙げ、その上『佛性論』までを挙げるのはあるいは勇み足とすべきかも知れない。

第二章は『論』各品の梗概をだいたい偈の順序を追って述べ、それを第三章以下で品ごとに広説する。

第三章は、従って、第一界品の exposition である。そこに、諸法の間に関連を示す図表が挟まれている (p. 70a)

が、これはだいぶん修正を要する。「色蘊」の下に「五識」を配したり、「行蘊」の下に「無表」を配したり、「触界」の下で「地・水・火・風」を大種所造とし「堅・湿・煖・動」を非大種所造としたりしているからである。著者はこの書の中に「色蘊」が五根・五境・無表を含むことを明瞭に述べており (p. 74, 75)、四大が地・水・火・風であり堅・湿・煖・動はその characteristic であることも明瞭に述べている (p. 75, 88) のであるから、この図表は何かの手違いによるものであろう。「行蘊」について、それをただ六思身であるとのみいう (p. 79) のは不十分で、『論』でははっきり、色・受・想・識の四蘊以外の有為法はすべて行蘊に含まれると言っている (ad *Kārika* 1, 15 ab)。漢訳において *sparśa* (心所の一) と *sprastavya* (十二処、十八界の一) とが共に「触」と訳されていて時に混同されることがある (はっきり区別して後者を「所触」と訳していることもある) が、著者が原語においてそれを混同して *sprastavya* と書くべきを *sparśa* としている (p. 89, 17, 112) のはうっかりしたのであろう。

第四章は第二根品の説明である。品の初めに置かれている二十二根論を説き終ったあと、著者が「心・心所の分類の議論がなぜ根品の中に含まれるのか」と設問し、それは心が fundamental and ultimate factor であり諸法を支配する a governing *indriya* であると考えられたからだ、と言っている (p. 104) のは、少々考え過ぎといふべきで、賛成できない。実は、むしろ逆に、先行の諸論では「行品」と呼ばれていた『阿毘曇心論』から『雜心論』までこのこの第二品にはもともと含まれていなかった二十二根論 (『阿毘曇心論』などでは巻末に近い「契経品」の中に置かれていた) を、『俱舍論』に至って初めて、ここに割り込ませたのであり、それによって品の名称も「行品」から「根品」へと改められ (むしろ改悪され) たのである。二十二根論は「法」の理論の体系の中で必要なものではなく、むしろ挿入された余分の議論と見るべきなのである。「心」を種々に分類した図表 (p. 98) の中、心を染汚と異熟生と残余と初聖との四に分かつ図は、その中の「心」(*citta*)の語を改めて、「有為法」(*sanskṛtadhama*)とすべきである。染汚ないし初聖に分類されるのは心法に限らないからである。「心」を十に分かつ図は、無記の有覆と無覆とにおおの

欲・色・無色の三界繫を分け、総計の数字を12とした方がよいであろう。十大地法ないし十小煩惱地法の説明に、mahābhūmikaあるいは parita-bhūmika の語義が明らかにされておらず、単に、mental states in general」とか、slightly defiled mental states」とかいうように説明されている(p. 105)のは、先にハルダール女史の序説について言ったように、不十分である。欲界繫の心を五つに分かつ中の第二が avengeka-sahagata-akusāla とある(p. 107)のは単に avengekaakusāla とすべきであろう。その下の説明にはやや混乱がある。『論』(p. 57-58)によれば、不共な(ただ無明の煩惱のみとあい伴う)不善心には二十心所が俱起し、見とあい伴う不善心には同じく二十心所が俱起し、それ以外の煩惱や随煩惱とあい伴う不善心には二十一心所が俱起する、というのである。

以上は、第二根品の解説までを通読して気付いた多少問題と思われるような諸点を摘記した。このような点は第五章(第三世間品の解説)以降にもなおいくらか発見できるであろうが、全体としてチョードリ博士のこの研究は、ほぼ忠実に『論』の叙述の跡を辿って、解かり易い英語でそれを解説している点で、十分に評価されるべきである。第一、二品については、時に、『論』の文そのままの言々句々の英訳になっているほどな箇所もあるが、第三品以下は多少簡略に要を捉えて述べてある。所々に工夫をこらした図表をも加えていて、初学者の理解に資する。術語の英訳に際しては、必ずしも原語のエティモロジイに拘らず、『論』全体の体系的理解に立って、その意味を表現しようとする力められている。例えば、広義の「色」を corporeality あるいは matter とし狭義の「色」を visible object とするとか、「雑染」を contamination とし「随眠」を proclivity とするとか、「異熟生」を resultant とし「所長養」を accumulative とし「等流性」を fluent とするなどのようにしてある。もっとも時には、例えば「掉挙」(audhatya) を dissipation あるいは recklessness とし「惱」(pradāsa, śā) を malice あるいは dissatisfaction とするような、やや受け入れがたい訳語も見出せるけれども。

著者がこの書の巻末を「この書に何かすぐれた点があるならそれは〔先輩の〕諸学匠のもので、私のものではない。



この書に何か欠陥があるならそれは私のゆえで、諸学匠のゆえではない」という意味の梵文の偈をもって結んでいるのは、著者の態度を表わしているものであらう。

なお近時、A. Bandoradyaya: Sarvastivada. Literature, Luzac, があるのを知ったが、また翻訳の機を得ていない。

下九、西き能ひに言ひ一昔世にあふべきなりといひ、  
すもむくたじやにせしむるに其の意を執りしは其の如  
く此の世の如くすく如界の世の如くすくはるる  
こと、こゝろをたゞしにせしむるに、  
一、その世の如く中心とす、  
二、その世の如く中心とす、  
三、その世の如く中心とす、  
四、その世の如く中心とす、  
五、その世の如く中心とす、  
六、その世の如く中心とす、  
七、その世の如く中心とす、  
八、その世の如く中心とす、  
九、その世の如く中心とす、  
一〇、その世の如く中心とす、  
一一、その世の如く中心とす、  
一二、その世の如く中心とす、  
一三、その世の如く中心とす、  
一四、その世の如く中心とす、  
一五、その世の如く中心とす、  
一六、その世の如く中心とす、  
一七、その世の如く中心とす、  
一八、その世の如く中心とす、  
一九、その世の如く中心とす、  
二〇、その世の如く中心とす、  
二一、その世の如く中心とす、  
二二、その世の如く中心とす、  
二三、その世の如く中心とす、  
二四、その世の如く中心とす、  
二五、その世の如く中心とす、  
二六、その世の如く中心とす、  
二七、その世の如く中心とす、  
二八、その世の如く中心とす、  
二九、その世の如く中心とす、  
三〇、その世の如く中心とす、  
三一、その世の如く中心とす、  
三二、その世の如く中心とす、  
三三、その世の如く中心とす、  
三四、その世の如く中心とす、  
三五、その世の如く中心とす、  
三六、その世の如く中心とす、  
三七、その世の如く中心とす、  
三八、その世の如く中心とす、  
三九、その世の如く中心とす、  
四〇、その世の如く中心とす、  
四一、その世の如く中心とす、  
四二、その世の如く中心とす、  
四三、その世の如く中心とす、  
四四、その世の如く中心とす、  
四五、その世の如く中心とす、  
四六、その世の如く中心とす、  
四七、その世の如く中心とす、  
四八、その世の如く中心とす、  
四九、その世の如く中心とす、  
五〇、その世の如く中心とす、  
五一、その世の如く中心とす、  
五二、その世の如く中心とす、  
五三、その世の如く中心とす、  
五四、その世の如く中心とす、  
五五、その世の如く中心とす、  
五六、その世の如く中心とす、  
五七、その世の如く中心とす、  
五八、その世の如く中心とす、  
五九、その世の如く中心とす、  
六〇、その世の如く中心とす、  
六一、その世の如く中心とす、  
六二、その世の如く中心とす、  
六三、その世の如く中心とす、  
六四、その世の如く中心とす、  
六五、その世の如く中心とす、  
六六、その世の如く中心とす、  
六七、その世の如く中心とす、  
六八、その世の如く中心とす、  
六九、その世の如く中心とす、  
七〇、その世の如く中心とす、  
七一、その世の如く中心とす、  
七二、その世の如く中心とす、  
七三、その世の如く中心とす、  
七四、その世の如く中心とす、  
七五、その世の如く中心とす、  
七六、その世の如く中心とす、  
七七、その世の如く中心とす、  
七八、その世の如く中心とす、  
七九、その世の如く中心とす、  
八〇、その世の如く中心とす、  
八一、その世の如く中心とす、  
八二、その世の如く中心とす、  
八三、その世の如く中心とす、  
八四、その世の如く中心とす、  
八五、その世の如く中心とす、  
八六、その世の如く中心とす、  
八七、その世の如く中心とす、  
八八、その世の如く中心とす、  
八九、その世の如く中心とす、  
九〇、その世の如く中心とす、  
九一、その世の如く中心とす、  
九二、その世の如く中心とす、  
九三、その世の如く中心とす、  
九四、その世の如く中心とす、  
九五、その世の如く中心とす、  
九六、その世の如く中心とす、  
九七、その世の如く中心とす、  
九八、その世の如く中心とす、  
九九、その世の如く中心とす、  
一〇〇、その世の如く中心とす、

管廋の耐実二管廋