

香月院深励『俱舎論頌疏鑽仰』

における「行相」理解

梶 哲 也

1 現代の仏教学と伝統的「俱舎学」

1.1 説一切有部思想研究と「俱舎学」

インド仏教において最大部派の1つであった説一切有部（以下 有部）の思想は、東アジアの仏教圏では主に651年に玄奘により翻訳された『阿毘達磨俱舎論』（以下 玄奘訳『俱舎論』）とそれに対する諸註釈に基づき、時代、宗派を問わず連綿と受け継がれてきた。日本においても、俱舎宗が奈良時代の南都六宗の1つに挙げられる。また天台宗の源信が『俱舎論頌疏正文』⁽¹⁾を、浄土宗の湛慧が『阿毘達磨俱舎論指要抄』⁽²⁾を、真義真言宗豊山派の快道が『阿毘達磨俱舎論法義』⁽³⁾を著すように、その思想は広く学ばれてきた。玄奘訳『俱舎論』に基づくこのような近代以前の伝統的な仏教の学びをここでは「俱舎学」ということにする⁽⁴⁾。

近代の有部に関する思想研究は、多言語の新資料、特に1967年 P. Pradhan による *Abhidharmakośabhāṣya* の梵文校訂本の出版によって、仏教学のなかでも文献学的研究の対象が著しく変化した分野の1つである。その意味において、玄奘訳『俱舎論』や有部のその他の漢訳典籍を基に考究をすすめてきた「俱舎学」から大きな転換を経たと言える。漢訳に限られていた有部の研究は、原語を確認することができるようになったことで、その思想をより詳細に検討することが可能となった。これは文献学的研究に基づく仏教学の画期的な成果であ

る。

しかし同時に、近代仏教学において伝統的な「俱舎学」の歴大な成果は、その思想的な重要性に着目されつつも、目録として整理されるのみであり顧みられず、それらの資料に対する批判的な評価も充分になされていない。筆者は梶 [2020] において、漢訳典籍という限られた資料を基にしたものであるとしても、「俱舎学」の玄奘訳『俱舎論』理解が現代の仏教学にとっても有用な情報を持っているという 1 例を示した。また、日本を代表する有部研究者の一人である西義雄は、国訳『俱舎論記』の解題の中で次のように言う。

現今以後に於いても、唐以後の中国・日本に発達した仏教各宗教義の組織的理解のためには、依然として一種の基礎学として玄奘訳俱舎論やそのよき註釈の価値が、再認識されるべきだと考えられる。⁽⁵⁾

ここで西は、玄奘訳『俱舎論』とその諸註釈の価値が有部思想研究という仏教学の一分野に留まるものではなく、漢訳典籍に基づいて展開された仏教各宗すべてに通じるものであると主張する。このような視点からも、「俱舎学」の資料的価値にあらためて光を当てるべきだと筆者は考える。

1.2 「俱舎学」の価値

先に示したように、日本における『俱舎論』註釈者の所属宗派は多岐に亘る。真宗に限ってみても、江戸期の安居ではしばしば『俱舎論』が採りあげられ、註釈を著した学僧が数多く存在する。⁽⁶⁾ また櫻部 [1999] も「俱舎学」が「凡そ仏教教学のどの部門を学ぶにもそのための基礎学、入門の学」であり、「仏教基礎学としての俱舎を学ぶということの意義は、こんにちにおいても、変わっていない」と述べる。よって西が指摘するように、「俱舎学」には仏教各宗すべてに通じる基礎学としての価値があると考えられる。

一方で、真宗における『俱舎論』の学びがどのようなものであったのかという点で、福原 [1970] には次のような記述がある。

日本の俱舎教学は、チベットのそれと比べるならば、大いに異なっていて、『俱舎論』の理論を仏教教理の初歩のものとして、あるいは基礎的のものとして学ぶのであって、その俱舎教学に依って大乘の諸学を整理したり、或いは組織したりはしない。いま本願寺派の例を取ってみると、330年にわたる竜谷の学^{がくしやう}席において、常に俱舎学・唯識学・華嚴学・天台学の余乗学者がおり、一般の真宗僧侶は、真宗学のかたわら、兼ねて此等の四種の学問を修めた。そこで、其の目的とするところは、真宗教学を補助するものという点では、四種の学派同様であるとはいえ、華嚴学・天台学は一乗であって高級の学であり、それに次ぐ唯識学は三乗の学、その下に位置づけられるものとして俱舎学を修めるという考え方があった。(中略) いわゆる俱舎の学徒は古来、数多く輩出したけれども、『俱舎論』等に対して、註釈をなすか、または綱要書を造るという程度であって、俱舎学が飛躍的に発達するというようなことは、あり得なかったものと考えられるのである。⁽⁷⁾

福原は、中国における大乘諸宗の教相判釈を受容した影響により、真宗においては『俱舎論』の理論が仏教の初歩とされ他の大乘の教学に比べて一段低く位置づけられ、「俱舎学」には教理的な発達がなかったと論じる。

日本の「俱舎学」において教理的な展開が無かったという点に関して、福原は具体的にそれを示しておらず、また関連する研究も十分ではない。したがって、これはまさしく、現代の有部思想研究の成果に基づいて検討しなければならないことである。そして、もし展開がなかったとしても、それをどのように評価するかという点では、判断が分かれるところである。日本の「俱舎学」が独自の展開をしなかったとしても、それはインド仏教における有部の思想研究にとって十分に参照に値する資料となるからである。

また「俱舎学」が日本仏教において他の教学よりも低い位置づけであったとしても、僧侶であれば誰もが学ぶべき基礎であったということに変わりはない。初歩であり、基礎であるからこそ、いずれの宗派に対してもその影響を及ぼし

た、とも言うことができる。多くの真宗の僧侶が基礎として学んでいたものであるならば、彼らの思想はそれを基礎として展開したのであり、真宗の思想研究においても「俱舎学」をどのように受容していたのかを知ることは非常に有益なことである。しかし、そのような観点から「俱舎学」の典籍を検討した研究も行われていない。

一色 [2019] は、近代仏教学における有部思想研究の1つの成果である木村泰賢による有部の諸論書の成立史観は、伝統的な「俱舎学」における理解を近代的思惟に翻訳したものであるとする。そして、次のように述べる。

有部論書研究における伝統的研究の系譜を無視できない以上、今後の研究では近世以前の研究を改めて確認することが求められるだろう。そうすることで、現在の研究で用いられている概念・枠組み・問題意識の成り立ちを吟味し、それらを近代以前から無批判に継承していないか、検証しなければならぬ。同時に、この確認作業によって、現代に再評価されるべき前近代の成果が発見される可能性もあるだろう。⁽⁸⁾

一色は、有部論書の成立史観に限らず有部の思想研究全般において、その視点の取り方、課題設定の方法が「俱舎学」からの継承か否かを自覚しなければならないと提起する。そして、それが有部の思想研究の新たな一分野としての「俱舎学」の評価につながることもまた指摘する。

以上のように、「俱舎学」は仏教各宗派において連綿と学ばれてきた基礎学であるからこそ、各宗派の教学を検討する上で重要な資料であり、また現代の有部思想研究においても参照すべきものであると言え、新しい学問分野となりうる領域なのである。

1.3 本論文の対象

このように仏教学において重要な分野の1つである「俱舎学」は、俱舎学者やその著作がまとめられてはいるものの、その思想そのものは、研究対象とし

て、十分に検討されてこなかった。

日本における「俱舎学」の学徒とその著作をまとめた研究には次のようなものがある。日本における俱舎学者をまとめたものに、福原 [1970]⁽⁹⁾がある。これは653年に入唐し玄奘に直接会い、日本に「俱舎学」を伝来した道昭(629-700年)から、*Abhidharmakośabhāṣya* 第1章、第2章の梵文和訳を出版した櫻部建(1925-2012年)まで、132名とその著作を挙げる。それによれば、日本において『俱舎論』に関連する著作が数多く書かれるようになるのは16世紀以降であり、18世紀、19世紀に最も多く著述されたようである。

特に真宗における俱舎学者に関しては、舟橋 [1922]によってその略歴と著書がまとめられている⁽¹⁰⁾。それによれば、現状確かめることができる真宗の「俱舎学」の事績は江戸期以降のものである。舟橋は江戸から大正にかけての真宗の俱舎学者として、大谷派の俱舎学者73名、本願寺派22名、余派3名をあげる。真宗大谷派に限って言えば、1755年の安居で随慧が『法宗原』を講じたのが最初であるとされ、現存する安居の講録では香月院深励の1783年の安居の講録『五事論講義』が最も古い。

個々の資料に関しては、櫻部 [1981]が快道の『俱舎論法義』、普寂の『俱舎論要解』、法幢の『俱舎論稽古』について、「ことに独創的であり、玄奘訳偏重を退け、あくまでも理を追求する鋭い学的態度を持している」と評価し、また佐伯旭雅の『冠導阿毘達磨俱舎論』を「隆盛を極めた徳川期俱舎学の業績の集大成」と述べる⁽¹¹⁾。これらの俱舎学者は福原 [1970]や舟橋 [1922]においても評価される。しかし、他の俱舎学者との比較や、関係性などについては論じられておらず、日本の「俱舎学」における代表的な著作であり伝統的によく参照されてきた資料であることは疑いないとしても、依然として検討すべきことが多い。

その他に、宗性の『俱舎論本義抄』、珍海の『俱舎論明眼鈔』、尊実の『俱舎頌疏北林抄』、法幢の『俱舎論稽古』に関する研究がある⁽¹²⁾。しかし、大谷派に限定しても73名の俱舎学者が挙げられることを考慮すれば、個々の資料が十分に研究対象となっているとは言えない。

大谷派における「俱舎学」の註釈や講録のほとんどが江戸期のものであり、大谷大学図書館に古典籍として保管されている。しかし、これら批判的に検討した研究は少なく、「俱舎学」を思想史としてとりあげた研究はない。そこで本発表では「俱舎学」を思想史として取り扱うその端緒として、大谷大学図書館所蔵の「俱舎学」に関連する典籍の中から、香月院深励の『俱舎論頌疏鑽仰』(以下『鑽仰』)を採りあげる。

深励は真宗大谷派の学寮である高倉学寮の第5代講師であり、舟橋 [1922] や日下 [1931] によりその「俱舎学」の成果も高く評価されている。また約1200名もの門下生がいたことで知られ、その門下には後に『俱舎論』を論じた学僧も多い。⁽¹³⁾ 櫻部 [1981] は真宗の代表的な俱舎学者として法幢、宝雲、法海、竜温、法宣を紹介するが、深励は法幢、宝雲と同年代であり、その門下に竜温と法宣がいる。したがって、深励の『俱舎論』理解は、以後の大谷派における「俱舎学」の起点としての観点からも検討することができる。また同時に、深励自身の思想に対しても新しい知見を加えることになるだろう。

この『鑽仰』は深励の自筆本が現存しており、自身の『五事毘婆沙論』を論じた安居の講義よりも早い段階で著されたものである。舟橋 [1922] はこの自筆本の存在を「実に学界の慶事」と評価し1917年には臨写本が作成されている。しかしそれ以後、研究対象となることはなかった資料である。

2 香月院深励『俱舎論頌疏鑽仰』における「行相」理解

2.1 香月院深励について

香月院深励の事績、学風に関する主要な研究として廣瀬 [1928]、金子 [1944]、網田 [2011]、後藤 [2012]、松金 [2013] がある。⁽¹⁵⁾ また和田竜造、今津紹柱による『香月院語録』⁽¹⁶⁾の冒頭にも、略伝が挙げられている。

『香月院語録』の略伝によれば、深励は1749年に生まれ京都において大谷派の僧侶である慧琳、随慧のほか、豊山の智道、仁和寺の龍山、長泉律院普寂などにも師事して諸学を学んだ。その後、高倉学寮において1790年に擬講、

1793年に嗣講、1794年に講師に任ぜられ多くの講義をした後、1817年69歳で生涯を終えた。

後藤〔2012〕によれば、その学風は「訓詁註釈学」と呼ばれ、当時の国学や儒学などの発展に同調したものであった。これは一字一句の言語の意味がどのようなものであるかを丁寧に確認していく学問的態度であり、深励を含めた江戸期の真宗教学における基本的な学問方法でもあった。また、慈雲により校合された『梵漢阿弥陀経』や法護の『梵文阿弥陀経義釈』を参考にしたように梵文に対する関心を持ち、弟子たちにも梵学を勧めていた⁽¹⁷⁾。しかし、深励の態度は単なる知的関心のみに基づくものではない。教学の研鑽に力点を置くだけではなく、民衆教化にも積極的であり、深励の学風は聖典に真摯に向き合う自身の信仰の表れであったといえる。

日下〔1931〕はこの深励について、「師は宗学界の一大泰斗にして、洵に本宗稀有の碩学たりき」と讃え、金子〔1944〕は、「香月院の如き大人物が無かったならば、末学が或いは学説の異に悩まされていたかもしれない。今日、大谷派に学派なしと言われていることも、思えば香月院の威徳によることであらねばならぬ⁽¹⁹⁾」と評価する。

2.2 『俱舎論頌疏鑽仰』について

『俱舎論頌疏鑽仰』は全9巻からなり、巻八の中程に「安永二年七月十一日著 釈子^{しぎよく}勗⁽²⁰⁾」とあることから香月院深励の自筆とされている。先に挙げた『香月院語録』の略伝によれば、安永元年（1772年）より、師である随慧の命を受けて『俱舎論頌疏』をその弟子たちに連続して講義している⁽²¹⁾。この記述に基づけば、この『鑽仰』は講義資料にあたるものと考えられ、彼が23から24歳、1772年から1773年頃にかけて著されたものであると考えられる。大谷派の安居において深励が『五事毘婆沙論』を講じたのが1783年であることから、現存する深励の「俱舎学」に関連する著作としてはもっとも古いものである。また1780年夏には、義竜が高倉学寮の安居において『俱舎論頌疏』を講じているが、この『鑽仰』はそれよりも古い。したがって、大谷派における『俱舎論

頌疏』に関する資料としても、現存するものの中ではもっとも古いものであると考えられる。

『鑽仰』の形式は、江戸中期の学僧である鳳潭（1659-1738）の『冠註講苑俱舍論頌釈疏』（1708年）⁽²²⁾に対して随文註釈したものである。『釈疏』は円暉の『俱舍論頌疏』に対して註釈したものであるから、『鑽仰』は『俱舍論』に対しては複註ということになる。

『鑽仰』全9巻の内訳は上記のようである。

| 『俱舍論頌疏』品名 | 『鑽仰』巻数 | 『鑽仰』各巻丁数 |
|--------------------------------|--------|----------|
| 分別界品 | 巻一 | 70丁 |
| | 巻二 | 79丁 |
| | 巻三 | 52丁 |
| | 巻四 | 58丁 |
| 分別根品 | 巻五 | 37丁 |
| 分別世間品 | 巻六 | 58丁 |
| 分別世間品 分別業品 | 巻七 | 46丁 |
| 分別業品 | 巻八 | 40丁 |
| 分別随眠品 分別賢聖品 分別智品 分別定品 | 巻九 | 47丁 |

円暉の『頌疏』は『俱舍論』の偈頌に対して註釈を施したものでありと鳳潭の『釈疏』はその註釈であるから、『頌疏』と『釈疏』の『俱舍論』各章に対する註釈の分量比率には極端に大きな差は見られない。対して、深励の『鑽仰』は第1章、第2章に全体の半分以上の分量を割り、第4～第8章は合わせても全体の2割ほどの分量しかない。結論づけるには全体を詳しく検討する必要があるものの、深励の関心が特に『俱舍論』の前半部分にあったことが推定される。

『俱舍論』の第9章「破我品」に対する註釈がないのはその理由の1つとし

て、「破我品」には偈頌がなく、偈頌に対する註釈である円暉の『頌疏』と鳳潭の『釈疏』にも「破我品」に対する直接の註釈がないことが考えられる。この『鑽仰』の著された同時期に、快道（1751-1810）が『俱舎論法義』（1787-1806）において「破我品」が『俱舎論』に含まれる1章ではなく世親の別の論書であると主張していたこともあり、これについても詳細な検討を要する。

『鑽仰』において深励が参照する文献には、『釈疏』冒頭に挙げられる『俱舎論』に対する諸々の註釈書のほかに、『阿毘達磨大毘婆沙論』や『阿毘達磨順正理論』といった『俱舎論』以外の有部論書が見られる。また、1769年に法幢によって著された『阿毘達磨俱舎論稽古』⁽²³⁾も参照している。また、先に挙げたように深励は梵文への関心については、以下のような記述が見られる。

これによって『〔順〕正理〔論〕』の論師が直接に梵文でこの文を見ており、総じて〔これらが〕五〔部所〕断の相であることは明らかであって、確かに「此」としているのであろう。⁽²⁴⁾

これは『俱舎論』における「此」という指示代名詞が指す内容に関する深励の註釈である。『俱舎論記』と『俱舎論疏』には見解の異なりがあり、それに対して深励は、『順正理論』の解釈に依る『俱舎論記』の説を採る。『順正理論』はインドで書かれた論書であり『俱舎論』の梵文そのものを見て解釈している。したがって、それを根拠としている『俱舎論記』の方が解釈としては正しいと判断しているのである。このように深励は、かなり早い時期から梵文に対する関心を持っていたことが確かめられる。

2.3 『俱舎論頌疏鑽仰』における「行相」解釈

2.3.1 『俱舎論頌疏鑽仰』における「行相」の議論

『鑽仰』における深励の註釈態度を検討する上で、その一例として『俱舎論』「随眠品」における「行相」（ākāra）に関する深励の解釈を確認する。註釈の対象となっている『俱舎論』の偈文は以下である。

六〔種の随眠〕は行と部と界とが異なるから、九十八〔種の随眠〕となる⁽²⁵⁾。

有部の煩惱論は「九十八随眠説」と呼ばれる。その煩惱論は、阿含經典にある煩惱群の1つである「七随眠」を軸に、その他の煩惱群を包摂し、またその修道論とも対応するかたちで体系化されている。この偈文の内、「行の異なり」は他の煩惱群の包摂が意図されており、部と界との異なりは修道論への対応を意図したものである。具体的に「行の異なり」とは、阿含經典に説かれる「七随眠」中の見随眠を、有部が独自に有身見、辺執見、邪見、見取、戒禁取の5つに展開させたことを示す。つまり、見随眠にはさまざまな「行」の違いがあるので、その内実は5種の煩惱である、というのが有部の經典解釈である。

この「行」に関して、円暉は『頌疏』において「行とはつまり行解である」⁽²⁶⁾と解釈する。鳳潭は他の註釈を挙げるなどして論じることはないが、それに対して深励は以下のように論じる。

「行」とは、〔法〕宝〔の『俱舍論疏』〕の論じる、「六〔随眠〕中の1つである見は行解が同じではないので、5つの見を分けるのである」⁽²⁷⁾というこの文章に従うか、あるいは、『婆沙〔論』〕卷四十六の論じるように「行相と界と部の区別による」⁽²⁸⁾というこれに準じて「行」という言葉は「〔行〕相」であって「〔行〕解」ではないと決めるべきか。いま言った文言に依って意義を取るならば、実にそ〔の意義〕は十分ではない。いま〔この箇所〕の「行」が「行解」ではなく「行相」であるというならば、そうではない。「行相」というこれは、「対象の特徴が〔それを対象とする〕主体の上に現れたもの」である。5種類の見の区別がどうして対象の特徴に依るだろうか、そうではない。これはただ〔ある対象に対する〕主体の見解が同じではないから5種の区別がなされるのである。これによって、〔この箇所〕の「行」は「行解」であって「行相」ではないと知るべきである。では〔先ほどの〕『婆沙〔論』〕の文をどのように解釈するかと言えば、「行相」には2〔つの意義〕があるのである。「行相」を「行相」と

名づけ、「行解」[もまた]「行相」と名づける。いま[この]『婆沙論』の「行相」は「行解」を名づけたものである。対象の特徴が〔それを対象とする〕主体の上に現れたものを〔ここで〕⁽²⁹⁾言っているのではない。上述のことは〔普〕光の〔『俱舍論記』〕によって論じられることである。⁽³⁰⁾

玄奘が訳した有部に関連する諸論書において、訳語「行」の指す原語は ākāra 以外にも cariya や saṃskāra など多岐に亘る。そして、深脇はこの偈文における「行」を、円暉の解釈に則り「行解」であると確かめる。その上でさらに、法宝の『俱舍論疏』における解釈と『婆沙論』における定義とが異なっていること指摘する。

この解釈の違いに関して、深脇は普光の『俱舍論記』における「行相」解釈を参照する。普光は「行相」に関して次のように論じる。

あたかも曇りのない鏡が、多くの色の特質〔の前〕に向き合い、〔それらが〕全て鏡面に現れるも、この現れた対象は像であって照らされた〔対象その〕ものではないが、さも像が現れたことを簡略的に鏡は「照らすもの」と言うように、これも同様である。行相というのは、つまり対象の姿形を有しているから、行相と名づけるのである。⁽³¹⁾

「行相」とは「鏡に映った像のようなもの」である。一方で、「行解」に関しては、「行とはつまり行解である。了別（認識の形態、はたらき）などの如くである」と⁽³²⁾解釈し、認識する側が認識対象に対してとる「認識の形態、はたらき」が「行解」であるとする。そして、普光はこの「行相」と「行解」の関係を次のように述べる。

もし「行相」というならば、それには2種ある。1つは影像を「行相」と名づけ、2つには「行解」を「行相」と名づける。前には相い対して区別

を論じたから、作用を「行解」と名づけた。影像に「行相」の名を与えるのは意味が同じではないということに拠って実体の区別があることによる。『〔婆沙〕論』は「行相」の名に「行解」を兼ねて会通する⁽³³⁾。

深励はこの普光の解釈に依って、『俱舍論疏』と『婆沙論』の「行」に関する解釈の違いに対して、「行相」という語句には「鏡に映った像のようなもの」であるところの「行相」と「認識の形態」であるところの「行解」の2つの意味があることを示した。そして、『俱舍論疏』と『婆沙論』における表面上の字句は異なっているものの、意味するところは「行解」で一致すると論じるのである。

この「行」解釈を深励と同時期の俱舍学者に確かめれば、次のようである。まず深励が註釈した『釈疏』の著者である鳳潭は、円暉の「行解」説を挙げるのみで特に論じることはない。対して鳳潭との論争が伝わる湛慧⁽³⁴⁾は、『指要鈔』(1731年)において次のように述べる。

「つまり六〔随眠〕中において」より「前にすでに論じたようにである」〔という『俱舍論』の〕文言〔に関して〕、『頌疏』がいうには「行とはつまり行解である」と〔解釈する〕。法宝の『俱舍論疏』がいうには「六〔随眠〕中の1つである見は行解が同じではないので、5つの見を分けるのである、前にすでに論じたようにである」と〔解釈する〕。今〔これらを見て〕いえば、二師の解釈は同じである。普光師は解釈しない。ところで今『婆沙論』を調べれば、この中で「行」の文言はつまり「行相」を顕し「行解」をいうのではない。二師の解釈は誤りである。『婆沙論』卷四十六によれば、「問う。九十八随眠は明らかに経が説くものではない。なぜ除かないのか。答える。阿毘達磨はみな経を釈したものである。7種の随眠はこれ経が説くものである。今、作論者は広く行相と部の区別をもってこれを分別する。この故にこの論また〔この九十八随眠〕を除かないのである」と〔述べる〕。この文はすでに九十八随眠は行相、界、部の区

別をもってこれを分別したものであるという。〔したがって〕この「行」の文言はこれ「行相」であって「行解」〔と解釈するのが〕誤りであるということ⁽³⁵⁾は間違いない。

湛慧は、深励の指摘と同様に『俱舍論疏』と『婆沙論』の解釈が異なることを示し、『婆沙論』を根拠にこの「行」が「行相」であって「行解」ではないと解釈する。

この湛慧の弟子であり深励が学んだとされる普寂は、『俱舍論要解』において、『婆沙論』の定義との違いに言及せずに「行とはつまり行解である。『宝疏』が弁じるようにである⁽³⁷⁾」と法宝の『俱舍論疏』の解釈を示して「行解」説をとる。

また深励と同年代である快道は、『俱舍論法義』において『俱舍論疏』も引いた上で、湛慧の『指要鈔』の「行相」解釈に対して次のように反論する。⁽³⁸⁾

今、詳らかにいえば、「行解」とはただ心、心所が対象を縁じる作用のことである。「行相」には2種ある。1つは影像を「行相」と名づける。2つには「行解」を「行相」と名づける。もし小乗によれば、その影像は別の体があるのではない。心などと離れずつまり能縁に撰められるものである。大乘によるならば、別なる法があり所縁である対象である。これらの分別は普光の『俱舍論記』第一の余論と第四、『述記』、『義燈』などの如くである。そうであるから、かの『婆沙論』が「行相」というのはつまり「行解」を呼んでのことである。故に『入阿毘達磨論』が「界、行相、部の区別による。つまり諸々の欲の対象を貪るから欲貪と名づける⁽³⁹⁾」といい、また「行相の区別とはつまり、我、我所の行相が転じれば有身見と名づける⁽⁴⁰⁾」乃至広説という。「行相」と標したとしてもその解釈についてはただこれは「行解」である⁽⁴¹⁾。

快道は、湛慧が「行相」説をとることにも言及した上で、深励と同じく『俱

舎論記』における2つの「行相」解釈を根拠に「行解」説をとる。

以上、「行相」の解釈について、深励の『鑽仰』と著述年代が近接する註釈書を確かめると、課題に対する意識や論拠の導き方に共通性が見られ、当時の「俱舎学界」の緊密な関係性がうかがえる。そして、従来から高く評価されている快道や普寂、湛慧の俱舎理解と比較しても、深励の註釈は同等の水準にあり、『鑽仰』の資料的価値を確認することができる。

2.3.2 現代における「行相」理解

近代以降の仏教学においても、「行相」(ākāra)の意義はさまざまに論じられてきた。その主な関心は仏教における認識論に関するものであり、現在も解決すべき課題が残されている。最近の代表的な研究を挙げれば、宮下 [1978]、竹村 [1991]、福田 [1993]、伊藤 [2013] がある。このいずれの研究も、主にインドとチベットの典籍とその漢訳を対象としたものであり、「俱舎学」の系統に属する論書を対象としたものではない。

伊藤 [2013] は直近の仏教学における「行相」理解に基づいて、ākāra を次のように訳出する。

種々の文献における ākāra の用例を総合すれば、ākāra の概念はおそらく対象の把握の様式・形式というような概念であると思われるが、すべてを包括するような日本語はないため、本稿では原則的に漢訳の「行相」を訳語として用いた。(中略) 認識論について述べる場合など、ākāra は認識に顕れたかたち、すなわち、知覚されている像と解釈され得る場合が多々あり、本稿ではそのような文脈においては ākāra を「⁽⁴²⁾形象」と訳出した。

以上のように、インド、チベットの典籍を対象とした ākāra の研究成果によって、ākāra には「対象の把握の様式・形式」と「知覚されている像」という2つの概念が確認されている。これは、先に深励の『鑽仰』に確認した『俱舎論記』や『俱舎論疏』において論じられる「行相」と「行解」という2つの

「行相」解釈とよく対応する。

先に示したように、福原〔1970〕は日本の「俱舎学」には教理的な発達がなかったと論じる。しかし、深励と現代の仏教学における「行相」解釈がよく一致することは、日本の「俱舎学」が『俱舎論記』や『俱舎論疏』に基づき「訓詁註釈」を徹底したからこそその結果であると考えられる。また、一色〔2019〕が指摘するように、前近代の「俱舎学」には、現代の仏教学の成果によって再評価されるべき知見があると思われる。したがって、あらためて「俱舎学」に光を当て、現代の仏教学における課題をその思想に問い直すことは、決して無意味なことではないと思われる。

3 結 論

- 香月院深励の『俱舎論頌疏鑽仰』は1772年から1773年頃にかけて著されたものであり、同時期に深励の師である随慧の命を承けて『俱舎論頌疏』を講義したという記録から、その講義資料であると考えられる。
- 『俱舎論頌疏鑽仰』と、これと同時期に著され従来より高く評価される『俱舎論』の諸註釈との「行相」解釈の比較から、『俱舎論頌疏鑽仰』の註釈水準は他の註釈書類と同等であり、その資料的価値を高く評価できると考えられる。
- インド、チベットの典籍を研究対象とする現代の仏教学における「行相」解釈は、「俱舎学」における「行相」解釈とよく対応し、前近代の「俱舎学」には、現代の仏教学の成果によって再評価されるべき知見があると思われる。

註

- (1) T2253
- (2) T2250
- (3) T2251
- (4) 櫻部〔1999〕p. 3によれば、「俱舎学」という言葉は大正期以後あるいは昭和になってから使われるようになった。それ以前は単に「俱舎を学ぶ」「俱舎宗を学ぶ」と言ったようである。そしてそれは、「長い歴史ある仏教の学問がその時期に新たに目指そうとした方向、新たに装うとしたスタイルを示したもの」であるとする。

- cf. 櫻部 [1999] pp. 37-43.
- (5) 西 [1977] pp. 346-348
 - (6) 舟橋 [1922]
 - (7) 福原 [1970] pp.2-3.
 - (8) 一色 [2020] pp. 20-21
 - (9) 福原 [1970] 他に櫻部 [1981] pp. 34-45.
 - (10) 舟橋 [1922], 他にも日下 [1931].
 - (11) 櫻部 [1981] p. 40, 1. 1-5.
 - (12) 他に加藤 [1990], 武田 [1998], 藤本 [1986a] [1986b], 本庄 [2014] などがある。。
 - (13) 日下 [1931]
 - (14) 櫻部 [1981] p. 40, 1. 1.
 - (15) 廣瀬 [1928], 金子大栄 [1944], 網田義雄 [2011], 後藤智道 [2012], 松金直美 [2013].
 - (16) 和田, 今津編 [1908]
 - (17) 後藤 [2012] pp. 271-275.
 - (18) cf. 後藤 [2012], 松金 [2013]
 - (19) 金子 [1944] pp. 343-344.
 - (20) 子昂は深肋の字である。
 - (21) cf. 和田, 今津編 [1908] 『香月院語録』 p. 2, 1. 2-5.
 - (22) 『釈疏』に対するロケーションは、国立国会図書館でデジタルコレクションにおいて公開されている 1708 年に出版されたものと一致する。cf. 国立国会図書館デジタルコレクション 『俱舎論頌釈疏』 (<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2610367>)
 - (23) 又依稽古此中經文依雜舍二。
 また『(俱舎論) 稽古』によれば、この中の經文は雜〔阿〕含經卷二に依ったものである。 (『鑽仰』卷9, 15 丁左, 7 行)
 これは『俱舎論』「隨眠品」に説かれる有部の三世実有説の教証について註釈したものである。
 - (24) 以此正理論師直就梵文看此文節惣明五断相蓋爲此也。
 (『鑽仰』卷9, 5 丁右, 8 行)
 - (25) 六行部界異 故成九十八 (玄奘訳『俱舎論』T1558 99b8-9)
 - (26) cf. 『頌疏』T1823 923c12, 『釈疏』卷10, 3 丁左, 5-6 行
 - (27) 論。謂於六中至如前已辨。六中一見行解不同分爲五見。如前已辨。
 (『俱舎論疏』T1822 689a7-8)
 - (28) 今作論者廣以行相界部差別而分別之。 (『婆沙論』T1545 236c11)
 - (29) 『俱舎論記』T1821 83b28-c11
 - (30) 行者宝云。六中一見行解不同分爲五見。此章隨矣。或云婆沙四十六初氏左曰。行相界部差別。準此行之言是相非解必矣。今謂依文言取義則實其僅未足也。今行若非行解是行相者不爾。行相是所緣相狀現于能緣之上者也。五見之差別豈依所緣相狀乎。

但此能緣見解不同故五種作別。因此故知。行是行解非行相。若你婆沙文何釈。謂行相有二。行相名行相。行解名行相。今婆沙行相者名行解。非謂所緣相狀現于能緣上者。如上拋光処辨。

(『鑽仰』卷9, 1丁左, 5行-2丁右, 2行)

- (31) 猶如明鏡對衆色相皆現鏡面。此所現像而非所照。然約像現說鏡能照此亦應然。言行相者。謂有境界像貌故名行相。 (『俱舍論記』T1821 83c3-6)
- (32) 行謂行解。如了別等。 (『俱舍論記』T1821 83c9)
- (33) 若言行相有其二種。一影像名行相。二行解名行相。前爲相對辨差別故作用名行解。影像與行相名據義不同實有差別。論行相名兼通行解。 (『俱舍論記』T1821 26c7-11)
- (34) cf.『長時院律法開祖湛慧和上行狀』 (『淨土宗全書』卷18, p. 187ff.)
- (35) 謂於六中至如前已辨文。頌疏云。行謂行解。寶疏云。六中一見行解不同分爲五見。如前已辨。今謂。二師解同。光師不釋。然今檢婆沙論。此中行言乃顯行相非謂行解。二師解非也。婆沙四十六初紙右曰。「問。九十八隨眠既非經說。何故不除。答。阿毘達磨皆爲釋經。七種隨眠是經所說。今作論者廣以行相部差別而分別之。是故此論亦不應除」(已上論文。)此文已言九十八使以行相界部差別而分別之。此行之言是非解必矣。 (『指要鈔』T2250 933c24-934a4)
- (36) cf.『長時院律法開祖湛慧和上行狀』 (『淨土宗全書』卷18, p. 190ff.)
- (37) 行謂行解。如寶疏辨。(『俱舍論要解』, 『大日本佛教全書』卷89, p. 347, 下6-7)
- (38) (四右)見行異。行者謂行相。即行解。寶疏。七右頌疏並云行解。便得旨。然湛惠云。此中行者。行相非謂行解。故婆沙四十六初左曰。以行相。界。部差別而分別之。 (『俱舍論法義』T2251 266b16-19)
- (39) 然應依界行相部別。分別如是七種隨眠。謂貪諸欲故名欲貪。 (『入阿毘達磨論』T1554 983b17-18)
- (40) 行相別者。謂我我所行相轉者名有身見。 (『入阿毘達磨論』T1554 983c2-3)
- (41) 今詳曰。行解者。唯心所緣境作用。行相者。有二種。一影像名行相。二行解名行相。若依小乘其影像無有別體。不離心等即能緣攝。依大乘者。有別法爲所緣境。此等分別如光記一餘三十二右第四四右述記三本三十丁義燈三十六右等。而彼婆沙云行相即呼行解。故入阿毘達磨論上(十一左)曰。依界。行相。部別。謂貪諸欲故名欲貪。又(十二右)云。行相別者。謂我我所行相轉者名有身見乃至廣說。雖標行相。於其釋義但是行解 (『俱舍論法義』T2251 266b19-29)
- (42) 伊藤康裕 [2013] 註1

略号

T 『大正新脩大藏經』大正新脩大藏經刊行会, 1924-1932.

一次資料

『阿毘達磨大毘婆沙論』T27, 1545. 五百大阿羅漢造, 玄奘訳.

『阿毘達磨俱舍論』T29, 1558. 世親造, 玄奘訳.

- 『阿毘達磨俱舍論法義』 T2251. 快道.
 『阿毘達磨俱舍論指要鈔』 T2250. 湛慧.
 『阿毘達磨俱舍論要解』『大日本仏教全書』 vol. 89. 普寂. 大法輪閣, 東京.
 『俱舍論頌疏鑽仰』香月院深劬. 大谷大学図書館. 余大 No. 6271 (original), 余大 No. 3196 (manuscript).
 『俱舍論記』 T1821. 普光.
 『俱舍論疏』 T1822. 法宝.

二次資料

- 網田義雄 [2011] 『越前真宗誌』法蔵館, 東京.
 一色大悟 [2020] 「有部アピダルマ論書に対する発達史観」『対法雑誌』1号, pp. 7-24.
 伊藤康裕 [2013] 「対象の ākāra について—対象認識に対する世親・陳那・安慧の見解—」『仏教学』54号, pp. 65-85.
 梶哲也 [2020] 「説一切有部における欲 (chanda)」『対法雑誌』1号, pp. 45-61
 加藤宏道 [1990] 「宗性撰『俱舍論本義抄』の研究」『日本の仏教と文化：北畠典生教授還暦記念』北畠典生教授還暦記念論集刊行会, 京都.
 金子大栄 [1944] 「香月院と高倉学寮」『大谷学報』96号, pp. 343-349.
 日下無倫 [1931] 「深劬門下に於ける性相教の講学」『真宗史の研究』平楽寺書店, 京都 (再版 1975年, 臨川書店, 京都).
 後藤智道 [2012] 「江戸期宗学の性格と信仰—香月院深劬の学風を通して—」『真宗研究』56号, pp. 261-283.
 櫻部建 [1981] 『仏典講座 18 俱舍論』大蔵出版, 東京.
 ——— [1999] 「大谷大学における俱舍学の伝統について」『仏教学セミナー』70号, pp. 37-43.
 武田宏道 [1998] 「『俱舍論明眼鈔』破我品の研究」『日本仏教文化論叢：北畠典生教授古稀記念論集』北畠典生博士古稀記念論文集刊行会, 京都.
 竹村牧男 [1991] 「説一切有部と無形象知識論」『印度學佛教學研究』78号, pp. 54-60.
 西義雄 [1977] 『俱舍論記』『国訳一切経和漢選述部』「論疏部五」大東出版社, 東京.
 福田琢 [1993] 「『俱舍論』における“行相”」『印度學佛教學研究』82号, pp. 180-184.
 福原亮巖 [1970] 「日本の俱舍学者」『龍谷大学論集』392号 pp. 1-20.
 藤本文雄 [1984] 「天台における『俱舍論』研究の系譜」『天台学報』26号, pp. 135-139.
 ——— [1986a] 「『俱舍論』賢聖品における減縁減行について」『天台学報』28号, pp. 87-92.
 ——— [1986b] 「『俱舍頌疏北林抄』について」『印度學佛教學研究』68号, pp. 72-77.

- 舟橋水哉 [1922] 「真宗の俱舎学者」『仏教研究』11号 pp. 125-133.
- 廣瀬南雄 [1928] 「香月院を中心として」『大谷学報』31号, pp. 54-92.
- 本庄良文 [2014] 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上/下』大蔵出版, 東京.
- 松金直美 [2013] 「近世真宗東派における仏教知の展開—正統教学確立と異安心事件をめぐって」『真宗文化』22巻, pp. 107-127.
- 宮下晴輝 [1978] 「心心所相応義における ākāra について」『印度學佛教學研究』52号, pp. 152-153.
- 和田竜造, 今津紹柱編 [1908] 『香月院語録』法蔵館, 京都.

本稿は、国際仏教学大学院大学主催国際ワークショップ「New Horizons in Buddhist Studies」(2019年11月16日, 国際仏教学大学院大学)における英語発表原稿 The Positioning of "Traditional Japanese Abhidharma Studies" in Modern Buddhist Studies を和訳し論文にまとめたものである。

〈キーワード〉 俱舎学, 香月院深励, 説一切有部, 行相