

論文

さまよえる経量部再考

中 島 正 淳

〔抄 録〕

シュリーラータと世親の二人は、有部の「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を唱え、自らを「経量部」と主張した。しかし一方で、この二人の間には、しばしば大きな思想的差異も散見し、世親がシュリーラータの主張を否定する箇所すら存在する。同じ「経量部」に属するのに、なぜこのような不可解な現象が起きたのか。加藤純章 1989 は、このような経量部にまつわる問題を「さまよえる経量部」と評し、学界に問題を提起した。これを受けて、筆者は『俱舍論』と『順正理論』、及び『縁起経釈』を中心に、「三世実有説」の教証に対する世親と、シュリーラータの解釈を取り上げて検討した。そして、その検討の結果、世親とシュリーラータの間に起きた思想的差異は、両者の「現在有体・過未無体説」の証明の差異に基づくのであって、彼らの間で「経量部」の内容がさまよっているわけではない、という仮説を提示した。

キーワード：シュリーラータ、世親、経量部、三世実有説、『俱舍論』

1. はじめに

筆者は現在、資料的な限界もあって、十分に解明されているとはいいがたい、経部の形態を明らかにすべく研究を行っている。この経部を研究する上で、「集大成」とも呼べる研究としてよく知られているのが、加藤純章著『経量部の研究』（1989, 春秋社）である⁽¹⁾。この著作は『俱舍論』と『順正理論』を中心として、経部師シュリーラータの思想を体系的に解明した労作である⁽²⁾。そのため、経部を研究するということは、この加藤 1989 の研究を越えていくものでなければならない。そこで今回は、加藤 1989 自らが問題を提起するも、未解決のままに残された世親とシュリーラータの思想的差異について論じてみたい。

加藤（1989, 86-93）によれば、世親とシュリーラータはともに、有部の「三世実有説」に反対して⁽³⁾、「現在有体・過未無体説」を唱え、自らを「経部」と主張したにも拘わらず、次

の二つの点に関しては大きな思想的差異があるとされる。

	シュリーラータ	世親
(1) 心・心所の関係	次第生起説	心心所相応説
(2) 業とその果をつなぐもの	随界説	種子説、相続転変差別説

なかでも加藤 1989 は、シュリーラータの根本思想である「次第生起説」に対して、世親が賛意を表していない点を加味して、世親とシュリーラータの間では経部の内容が変化し、さまよっている⁽⁴⁾、と結論付けた。

これを受けて、本庄 1992b は経部の共通項を考察し、世親とシュリーラータはともに有部の経蔵（と律蔵）のみを仏説と認め、論蔵を仏説と認めないという共通項を解明した。本庄 1992b によって、経部の共通項が新たに解明されたことは非常に有益である。しかし、同じ「経部」に属するはずの二人の間で、なぜこのような思想的差異が生じたのか、という点については未解決のままである⁽⁵⁾。

そこで今回は、『俱舍論』と『順正理論』、及び『縁起経釈』を中心として、「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈を取り上げて検討し、この二人の間に起きた思想的差異の原因を探ってみたい。これによって、十分に解明されているとはいいがたい、経部の形態の一端を明らかにすることが本稿の目的である。

2. 「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈

2.1. 三世実有説批判

まずは、世親とシュリーラータがともに有部の「三世実有説」に反対した、という共通項を確認しておきたい。『順正理論』弁随眠品の、「三世実有説」論争のはじめに、次のような記述がある。

『順正理論』 T. 29, 625b2-4:

經主於中、朋附上座所立宗趣、作是詰言。過去未來若俱是有、如何可說是去來性。

經主（世親）はここ（AKBh 297, 13-14）で、上座（シュリーラータ）によって立てられた宗義を支持して、次のように難詰する。「過去と未来がもしともに〈有る〉とすれば、いかにして、過去と未来の性質をもつと説くことができようか（*yady atītam api dravyato 'sty anāgatam iti kasmāt tad atītam ity ucyate 'nāgatam iti vā.）」と⁽⁶⁾。

この『順正理論』の記述から、世親はシュリーラータの主張を支持して、有部の「三世実有説」に対して難詰した、ということを確認できるかと思う。そのため、加藤 1989 の指摘する通り、世親とシュリーラータがともに有部の「三世実有説」に反対して、経部の立場から「現在有体・過未無体説」を唱えた⁽⁷⁾、という点は共通していると判断できる。

2.2. 「三世実有説」の教証に対する解釈 (1)

しかし、有部の「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈を、一つずつ検討すると、この二人の解釈は必ずしも一致していない、ということに気づく。すなわち、同じ「経部」として、ともに有部の「三世実有説」に反対したにも拘わらず、「三世実有説」の教証に対する二人の解釈は、全く異なっているのである。そこで以下、この点について、検討してみよう。

AKBh 295, 9-12:

atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo 'bhaviṣyat. yasmāt tarhy asty atītaṃ rūpaṃ, tasmāc chrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati. anāgataṃ ced rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako 'nāgataṃ rūpaṃ nābhyanandiṣyat. yasmāt tarhy asty anāgataṃ rūpaṃ iti vistaraḥ.

比丘たちよ、もし過去の色がなかったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となることはなかったであろう。過去の色が有るからこそ、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となるのである。もし未来の色がなかったなら、多聞の聖弟子が未来の色に対して喜ばぬようになることはなかったであろう。未来の色が有るからこそ、〔多聞の聖弟子が未来の色に対して喜ばぬようになるのである〕云々と。

これは『俱舍論』随眠品の「三世実有説」をめぐる論争において、毘婆沙師が最初に提出する有部の教証である⁽⁸⁾。毘婆沙師はこの教証をもとに、人が煩惱を起こすのは必ずしも現在の対象のみではなく、過去を思い出して悲嘆に暮れたり、未来に目を向けて将来を憂いたりする⁽⁹⁾、と主張するのである。

世親の解釈 (1)

そこでまずは、この教証に対する世親の解釈から検討してみよう。

AKBh 299, 4-6:

tasmāt bhūtapūrvasya ca hetor bhāvinaś ca phalasya bhūtapūratām bhāvitām ca jñāpayitum hetuphalāpavādadṛṣṭipratīṣedhārtham uktam bhagavatā asty atītam asty anāgataṃ iti. astīśabdasya nipātatvāt.

ゆえに、かつて有った原因がかつて有ったこと、及びこれから有るであろう結果がこれから有るであろうことを知らしめんがために、因果〔関係〕を否定する見解を斥けるために、世尊は「過去は有る。未来は有る」と説かれたのである。「有る」(asti) という語が不変化詞 (nipāta) であるから。

周知の通り、世親はここで、この教証の「過去の色が有る」という「有る」(asti) の語を「不変化詞」(nipāta) と解釈する⁽¹⁰⁾。これにより、過去や未来の対象が実体として「有る」というのではなくて、「かつては有った」、もしくは「これから有るであろう」という意味で、

「有る」と表現された、というのである。

シュリーラータの解釈（１）

一方で、シュリーラータの解釈はこの世親の解釈とは全く異なっている⁽¹¹⁾。

『順正理論』 T. 29, 627b11-19:

上座於此釋前經言。若過去色非有、不應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨、乃至廣說、此說意言、（１）若過去色非過去者、不應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨、應如現在勤厭離滅。（２）或若過去色自他相續中非曾領納、不應多聞聖弟子衆勤修厭捨。要曾領納方可厭捨。未曾領納何所厭捨。以彼色是過去及過去曾領受故、應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨。

上座（シュリーラータ）は、ここで先の経を解釈して言う。「もし過去の色がなかったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となることはなかったであろう（*atītam ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo 'bhaviṣyat）⁽¹²⁾云々という、この〔教〕説の意趣は、（１）もし過去の色が過去でなかったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となることはなかったであろうし、現在の如くに、厭離し、離欲し、滅するために、実践にはげむものとなったであろう（*nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno 'bhaviṣyat）⁽¹³⁾と言うのである。（２）或いは、もし過去の色が自・他の相続中に、かつて感受されたものでなかったなら、多聞の聖弟子が無関心となることはなかったであろう。必ず、かつて感受されたものが、無関心にすることができるのである。未だかつて感受されてもいないものが、どうして無関心にされるか。そ〔の自他の相続中〕の色は、過去および、過去にかつて感受されたものであるから、多聞の聖弟子は過去の色に対して無関心となるに違いない」と。

シュリーラータは先の教証に対して、二つの点から解釈する。第一は、過去の色が「現在」であったならば、厭離し、離欲し、滅するために、実践にはげむものとなったであろう⁽¹⁴⁾、という趣旨の反論である。これは「現在有体・過未無体説」を主張する経部の立場からの反論としても、納得のいく答えである⁽¹⁵⁾、と思われる。

第二は、過去の色が自他の相続中に、かつて感受されたものでなかったなら、その過去の色に対して無関心となることはあるまい、という反論である。そのため、過去に一度でも、感受されたものであったなら、たとえ過去であっても、その色は再び認識対象となり得る⁽¹⁶⁾というのである。

さて、このように有部の「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈は、全く異なっている。そして、この二人の解釈の背景には、過去の対象に対する認識の違いがある、ということは一目瞭然である。特に、このシュリーラータの第二説からは、「随界説」との関係もうかがえる。しかし、この点については、「二つに縁って、識は生ずる」という「三

世実有説」の教証に対する二人の解釈を踏まえて、改めて考察することにした⁽¹⁷⁾。

2.3. 「三世実有説」の教証に対する解釈 (2)

さらに続けて、毘婆沙師が提出する、次の「三世実有説」の教証を見てみよう。

AKBh 299, 8-10:

yat tarhi laguḍaśikhiyakān parivrājakān adhikṛtyoktaṃ bhagavatā yat karmābhyatītaṃ kṣīṇaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ, tad astīti. kiṃ te tasya tasya karmaṇo bhūtapūrvatvaṃ necchanti sma.

では、ラグダシキーヤカ派のパリヴラージャカたちについて、世尊は「過去し、滅し、消滅し、消え去り、壊れた業、それは有る」と説かれたが、かれらは、それぞれの業がかつては有った、ということを〔も〕認めないのか。

これは経部との論争のなかで、毘婆沙師が提出する教証の一つである⁽¹⁸⁾。毘婆沙師はここで、世尊によって「過去の業が有る」と説かれたことを根拠に、「過去」に落謝してしまった法の実在を主張するのである。

世親の解釈 (2)

そこでまずは、この教証に対する世親の解釈から検討してみよう。

AKBh 299, 10-11:

tatra punas tadāhitaṃ tasyāṃ saṃtatau phaladānasāmarthyam saṃdhāyoktam. anyathā hi svena bhāvena vidyamānam atītaṃ na sidhyet.

しかし、そこでは、〔世尊は〕そ〔のかつては有った業〕によって、そ〔の心〕の相続中にもたらされた、結果を与える機能を密意して、〔「有る」と〕説かれたのである。もし、そうではなくて、〔過去の業が〕自己の本質に従って、存在し続けるならば、〔それは〕過去として成り立つはずがないからである。

世親はここで、世尊によって「過去の業が有る」と説かれたのではなくて、結果を与える機能を指して「有る」と説かれた、と解釈する。つまり、人が将来に業の果報を享けるのは、決して過去の業が現在にまで影響を及ぼしているからではない、というのである。

ここには、業とその果をつなぐ、世親独自の思想である「相続転変差別説」が背景にある、と考えられる。『俱舍論』の後の著作である『縁起経釈』⁽¹⁹⁾においては、この点について、より詳細に説明される。

PSVy D. 20a3-6, P. 22a8-22b3:

gal te 'das pa'i las las 'bras bur mi 'dod pa'am / de med pa yin na ci'i phyir bcom ldan 'das kyis 'di skad du gang 'das pa'i las zhig pa 'gag pa bral ba yongs su gyur ba de yod pa yin no // de dang ldan pa med du zin na / 'di na kha cig mtshams med pa byas na

rgyu de dang rkyen des lus zhig nas de ma thag tu dmyal bar skye bar 'gyur ro zhes gsungs / de yang da ltar 'byung ba bzhin du rang gi mtshan nyid gnas pa la dgongs nas yod do zhes gsungs pa ma yin gyi / 'o na ji ltar zhe na / de las skyes pa bsgos pa gnas pa'i phyir ro // des gzahg pa'i sems kyi rgyun la bsgos pa yod de / yongs su 'gyur ba'i bye brag tu gyur pa gang las 'bras bu 'byung ba'o // de yod pa yang las kyi 'bras bu ma byin pa yin pa'i phyir yod pa yin no zhes bstan te / de las byung ba'i 'bras bu smin par nus pa ma spyā pa nyid yin pa'i phyir ro //

もし過去の業から結果が〔生じると〕認めない、あるいはそれ（過去の業）がないというならば、どうして、世尊は次のように説かれたのか。〔すなわち〕「過去し、滅し、消滅し、消え去り、壊れた業、それは有る。そ〔の業〕が存在しなかったならば、この世で、人が無間〔業〕を犯すと、それを因とし、それを縁として、身体が減び、〔死して後、〕無間に地獄に生れ変ることとなるのである」と⁽²⁰⁾。しかし、その〔過去の業〕は、現在の如くに自己の本質（*svena bhāvena）に従って存在し続ける、ということを密意して、「有る」と説かれたのではない。ではどうか。そ〔の業〕から生じた熏習が存在し続けるからである。そ〔の業〕によって、心相続中にもたらされた（*tadāhitam）熏習が〔未だ〕存在しており、それが特殊な変化を得て、後に結果が生じるのである。そ〔の熏習〕の存在も、業の結果を未だ与えてないから、「有る」と説かれたのであって、それ（業）から生じた結果を与える機能（*phaladānasāmarthya）は、未だ尽きていないからである。

ここでは、「過去の行を縁として、結生識が生じる」と主張する有部が、『俱舍論』と同様に教証を引き、過去の業の実在を主張する。それに対して世親は、業から生じた「熏習」が未だ存在し⁽²¹⁾、それが「特殊な変化」（*pariṇāma-viśeṣa）を得ることで、後に結果が生じる、と反論している様子が確認できる。したがって、世親は「相続転変差別説」を用いて、この教証を解釈したと言えるであろう。

シュリーラータの解釈（2）

一方で、シュリーラータの解釈はこの世親の解釈とも全く異なっている。

『順正理論』 T. 29, 627b19-22:

又釋第二杖髻經言。彼過去業亦可説有。〔1〕有因縁故、〔2〕有隨界故、〔3〕未有能遮彼相續故、〔4〕彼異熟果未成熟故、〔5〕最後方能牽異熟故。然去來世非實有體。

また、〔シュリーラータは〕第二の『杖髻經』を解釈して言う。「その過去の業もまた〈有る〉と説くことができる。〔1〕因縁（*hetupratyaya）が有るからであり、〔2〕隨界（*anudhātu）が有るからであり、〔3〕未だその相続を遮れるものが有りはしないからであり、〔4〕その異熟果は未だ成熟していないからであり、〔5〕最後に、よく異熟〔果〕を牽くからである。しかし、過去〔世〕と未来世とに実体として〈有る〉〔と言う〕ので

はない」と。

ここでシュリーラータは、過去の業も「有る」と説くことができる⁽²²⁾と主張する。ただし、それは過去の業が実体として「有る」というのではなくて、五通りのあり方で、「有る」と説くことができる⁽²³⁾、というのである。そして、この五通りは、すべて「随界説」のもつ特徴に他ならない。そのため、シュリーラータは「随界説」を用いて、この教証を解釈したと言えるであろう。

したがって、この教証に対する世親とシュリーラータの解釈には、この二人の思想的差異がはっきり表れている。すなわち、世親は「相統転変差別説」を根拠に、この教証を解釈したのに対し、シュリーラータは「随界説」を根拠に解釈したのである。そして、ここで注目したいのは、世親とシュリーラータの間で、業とその果をつなぐものが異なる、ということではなくて、同じ「経部」であっても、教証に対する解釈の仕方は、それぞれ異なっている、ということに他ならない。つまり、両者の「現在有体・過未無体説」の証明はそれぞれ異なるのであって、同じ「経部」といえども、解釈は必ずしも一致していないのである。

2.4. 有部の「三世実有説」の教証に対する解釈(3)

そこでこれを踏まえて、毘婆沙師が提出する、次の「三世実有説」の教証を見てみよう。

AKBh 295, 14-16:

dvayaṃ pratītya vijñānasyotpāda ity uktam / dvayaṃ katamat / cakṣū rūpāṇi yāvat
mano dharmā iti / asati cā 'tītānāgate tadālabhanam vijñānam dvayaṃ pratītya na syāt
/ evaṃ tāvad āgamato 'sty atītānāgatam /

〔世尊は〕「二つに縁って識は生ずる。二つとは何か。眼と色、乃至、意と法である⁽²⁴⁾」と説かれた。そして、過去と未来がなかったなら、二つに縁って、そ〔の過去と未来〕を縁とする識は存在しないことになる。まず以上のように、教〔証〕によって過去と未来は有る。

毘婆沙師はここで、世尊が「二つに縁って識は生ずる」と説かれたことを根拠に、人が過去と未来を対象として認識する時に、過去と未来の対象がなかったなら、対象がなくても認識が生じることになるから、過去と未来は有る、と主張するのである。

世親の解釈(3)

まずは、この教証に対する世親の解釈から検討していこう。世親は、この教証のうちの、「意と法とに縁って、意識は生ずる」という箇所を問題視し、次のように言う。

AKBh 299, 16-18:

yad apy uktam dvayaṃ pratītya vijñānasyotpādād iti idaṃ tāvad iha saṃpradhāryam.
yan manaḥ pratītya dharmāṃś cotpadyate manovijñānam, kiṃ tasya yathā mano

janakaḥ pratyaya evaṃ dharmā āhosvid ālambanamātraṃ dharmā iti …（中略）…
athālambanamātraṃ dharmā bhavanti, atitānāgatam apy ālambanam bhavati brūmaḥ.
また、〔君たちは〕「二つに縁って識は生ずる〔と、世尊が説かれた〕から」と言ったが、
まずここで、次のことを吟味しなければならない。意と法とに縁って、意識は生ずるが、
意がそ〔の意識〕を生み出す条件であるのと同様に、法も〔意識を生み出す条件である
の〕か、あるいは、法は単なる所縁に過ぎないのか、と…（中略）…もし法が単なる所縁
に過ぎないのであれば、我々〔もまた〕「過去・未来も所縁である」と主張する。

このように世親は、意識を生み出す条件としての「法」を問題視し、意識を生じるのは、あくまでも「意」のみであって、「法」は単なる所縁に過ぎない、と主張する。その上で、過去は過去として「有った」、未来は未来として「有るであろう」というあり方で、所縁になり得る⁽²⁵⁾という。このことから、これは最初に検討した教証（１）の解釈と同じである。そのため、この世親の解釈について、深く検討していこう。

さて、『俱舍論』では、世親が「意」をどのように捉えていたのか、関連する記述を見出し得ないのであるが、これに対応する記述を『縁起経釈』の中に見出したので、以下『縁起経釈』をたよりにこの問題を確認していきたい。世親は『縁起経釈』において、次のように述べている。

PSVy D. 33b1-2, P. 38a1-3:

re zhig yid ni yid kyi rnam par shes pa'i rgyu'i dngos po yin par rigs te / sa bon dang myu gu bzhin yin no // gang 'das nas yun ring du lon pa'am / ma 'ongs pa'i chos rnam
la yid gzhan dag ji ltar rgyu'i dngos por 'gyur zhe na / de'i dbang gis de skye ba'i phyir ro //

ともあれ、意（manas）は意識（manovijñāna）の因性（*hetubhāva）として理に適う。
種子と芽のごとくである。およそ過ぎ去って長らく経過した〔諸法〕、或いは未だやってこない諸法に対して、〔意識とは〕異なる諸々の意が、どうして「因性」となるかと言えば、それ（意）の力によって、それ（意識）が生じるからである。

『縁起経釈』において、世親は意を意識の「因性」（rgyu'i dngos po, *hetubhāva）であると規定する。すでに拙稿 2020 でも述べたが、この「因性」（rgyu'i dngos po, *hetubhāva）とは、「結果を生ぜしめる能力」のことであって、『縁起経釈』では、その「因性」が「種子説」（bija）に対応するものとして説明される⁽²⁶⁾。

PSVy D. 14a6-7, P 15b4-5:

sa bon zhes bya ba 'di ci zhe na nus pa'i bye brag yin no // nus pa zhes bya ba de chos gang zhe na / rgyu'i dngos po yin no / dper na 'bu'i 'bras bu ni rkyen gyi bye brag sa gzhi dang thal ba dang chu la sogs pa la ltos nas myu gu'i rnam par skye bar 'gyur ba'i rgyu'i dngos po ni sa bon zhes bya'o //

「種子」というこれは何か (*kiṃ idaṃ bījaṃ nāma)。「特殊な能力」(*śaktiviśeṣa)である。「能力」(*śakti)というそれは、いかなる性質 (dharma) であるか。「因性」(*hetubhāva) である。たとえば、穀物という結果は、土壌・肥料・水などの特定の縁 (*pratya-yaviśeṣa) を考慮するが、〔穀物の〕芽を生じることになる因性 (*hetubhāva) が「種子」と呼ばれるごとくである。

世親はこの「種子説」と同様に、意を意識の「因性」と捉えることで、意識を生み出す「意」を説明するのである。これは、現在のもの (意) が、他のもの (意識) に対して、因的効力をなし終わってから減する、という点で、現在のものだけが因的効力を有する⁽²⁷⁾、という「現在有体・過未無体説」とも密接に関連している。ゆえに、この教証に対する世親の解釈の背景には「種子説」がある、と言えるのである。

シュリーラータの解釈 (3)

一方で、シュリーラータの解釈は、この世親の解釈とは全く異なる。シュリーラータは、(1) 過去に認識した対象であるか、(2) 或いは過去に一度も認識していない対象であるか、という二つの場合に分けて説明する⁽²⁸⁾。ここでは、(1) の認識を確認しよう⁽²⁹⁾。

『順正理論』T. 29. 628c13-18, (cf. 拙稿 2019a, 135-136):

彼謂。如是因智生時、自相續中因縁有故。謂昔曾有如是智生。傳因生今如是相智。今智既以昔智爲因。故今智生如昔而解。即以昔境爲今所縁。然彼所縁今時非有。今雖非有而成所縁。故不可言無二決定。如是展轉觀於未來果、傳傳生准前應説。

彼 (シュリーラータ) は言う。「ある特定の因なる智が生起する時には、自らの相続中に、因・縁が有るからである。すなわち、過去にかつてある特定の智の生起があった。〔そして〕伝わった因が、現在のその特定の相の智を生じさせた。現在の智はすでに〔生じた〕過去の智を因とする。その故に、現在の智が生じて、過去〔の智〕と同様に理解する。すなわち、過去の対象を現在〔の智〕の所縁とする。しかし、その所縁は現在の時には非実在である。現在〔の時〕には非実在であるけれども、〔現在の智の〕所縁となる。ゆえに、二つ (過去・未来) の決定がない、と言うべきでない。このように連続して、未来に結果を観察しても、〔智が〕次々と伝わって生ずることは、前に応じて⁽³⁰⁾、説かれるべきである」と。

すでに拙稿 2019a でも述べたように、ここでシュリーラータは、「随界」として、自らの相続中に保持された、過去の智 (因) と、過去の所縁 (縁) とに縁って、現在の智 (識) が生ずる、と解釈する。また、未来の対象に対する認識も、現在の智を因とし、それが次々と伝わることで生ずることができる、と解釈する。すなわち、自らの相続中に、途切れることなく「随界」が保持されているかぎり、過去と未来の対象を認識できる、というのである。ゆえに、この教証に対するシュリーラータの解釈の背景には「随界説」がある、と言えるのである⁽³¹⁾。

この教証に対する世親とシュリーラータの解釈にも、この二人の思想的差異がはっきり表れている。すなわち、世親は「種子説」を根拠に、現在のものだけが因的効力を有する、と捉えたのに対し、シュリーラータは「随界説」を根拠に、たとえ過去のものであっても、随界として保持されているかぎり、因的効力を有する、と解釈したのである。

したがって、世親とシュリーラータはともに、有部の「三世実有説」に反対して、経部の立場から、「現在有体・過未無体説」を唱えたが、その「現在有体・過未無体説」の証明の仕方は、それぞれ異なっているのである。

3. おわりに

以上、本稿では、世親とシュリーラータの間に起きた思想的差異の「原因」を探るべく、『俱舍論』と『順正理論』、及び『縁起経釈』を中心として、「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈を検討した。検討の結果を整理すると、次のようになる。

1. 加藤 1989 が指摘する通り、世親とシュリーラータはともに、有部の「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を主張する。しかし、その「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈は、それぞれ全く異なっている。
2. 世親は一貫して「相続転変差別説」と「種子説」を根拠に、教証を解釈するのに対し、シュリーラータは一貫して「随界説」を根拠に、教証を解釈する。
3. 世親が主張する「相続転変差別説」や「種子説」は、現在のものだけが因的効力を有するという思想であるのに対し、シュリーラータが主張する「随界説」とは、自らの相続中に随界があるかぎり、たとえ過去のものであっても因的効力を有するという思想である。そのため、この二人の思想は同じ経部のものであっても、その性格的には大きくかけ離れている。

このことから、世親とシュリーラータの間に起きた思想的差異の原因とは、「現在有体・過未無体説」の証明の仕方が異なっていた点にある、と考えられる。すなわち、世親は「相続転変差別説」や「種子説」を根拠に「現在有体・過未無体説」を主張する以上、同じ「経部」であっても、シュリーラータの主張に賛同するわけにはいかなかった。なぜなら、現在のものだけが因的効力を有するという思想を主張する世親が、シュリーラータの「随界説」を認めるならば、自らの立てる説と矛盾してしまうからである。そのため、たとえ同じ「経部」であっても、世親はシュリーラータとは異なる証明の仕方を取らざるを得なかったのであろう。

しかし結局は、世親とシュリーラータの思想的差異とは、何を根拠にして、「現在有体・過未無体説」を唱えるのか、に起因するのであるから、彼らの間で「経部」の内容が変化し、さまよっているということを意味するわけではない。なぜなら、すでに我々は、法救、妙音、世友、覺天の四大論師を、ただ「三世実有説」の証明の仕方のみが異なると考え、決して彼らの

間で「有部」の内容が変化し、さまよっているとまでは考えないからである。このことから、有部の四大論師と同様に、「経部」の論師たちもまた、「現在有体・過未無体説」をどう証明するかは各個人に委ねられていた。そして、たとえ論師たちの間に思想的差異があろうとも、有部の「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を主張していれば、「経部⁽³²⁾」(Sautrāntika)と呼ばれたのだとは考えられないだろうか⁽³³⁾。

〔注〕

- (1) 加藤純章著『経量部の研究』(1989, 春秋社)に対する書評として、福田 1989 がある。また、経部の形態に最初に言及した研究として、櫻部 1956 がある。
- (2) 加藤 1989 に先立つシュリーラータ研究として、高井 1928 がある。
- (3) 加藤 (1989, 89) は、Sautrāntika の呼称が両者にとって「三世実有説に反対する者」、「道理に合っているもの」、「勝れた主張をなすもの」、「かつこいいもの」、というような譬喩的意味があるとするが、本庄 1992b によって、「三世実有説に反対する者」という規定以外は同語反復に終わっている、と反論される。
- (4) 世親がなぜ心所相応説の立場をとったのかについては、新たに別の論稿を期する予定である。
- (5) 本庄 1992b は、経部を規定した上で、『婆沙論』以前からのオーソドックスな「小乗」経部と、「大乘」経部としての世親個人とに分けて考察する方がよいのではないかと提案する。また、加藤 1989 以後、加藤 2011 においてもこの問題提起がなされるが、世親とシュリーラータの間でなぜこのような思想的差異が起きたのか、という点については具体的に検討されていないと思われる。
- (6) Cf. 那須 (2018, 22-23)
- (7) これ以外の用例については、加藤 (1989, 286-289) を参照。
- (8) Cf. 本庄 (2014b, 671-672), AKUp [5016], 『順正理論』T. 29, 625c1-10.
- (9) 毘婆沙師が提出する「三世実有説」の教証に対する一々の分析については、本庄 1982c に詳しい。
- (10) また、この「有る」(asti) の語に対する世親の解釈は、遑れば馬鳴に帰するものである。Cf. 本庄 1987b
- (11) シュリーラータはここで、「未来」の対象については述べず、「過去」の対象にのみ言及する。
- (12) 『俱舍論』の玄奘訳 (T. 29, 104b7-9) と、『順正理論』の玄奘訳 (T. 29, 625c5-8) はともに、同一の訳語を用いているため、梵文を想定して翻訳した (AKBh 295, 9-12)。
- (13) 脚注 (12) と同様に、「應如現在勤厭離滅」も梵文 (nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno 'bhaviṣyat) を想定して翻訳した (AKVy 469, 9-10)。
- (14) 衆賢は、シュリーラータが「もし過去の色が過去でなかったなら」(若過去色非過去者)と言及する時点で、すでに「現在」と「未来」の二つの可能性があるから、「現在」のみに限定されないという。そのため、シュリーラータ自身は、この第一説を「現在」と捉えていたことがわかる。(Cf. 『順正理論』T. 29, 627b24-29.)
- (15) 称友によれば、『俱舍論』の本論中に「現在」に関する経文が引用されないのは、現在の対象に対して、多聞の聖弟子が、実践にはげむものとなる、というのは、有部と経部ともに、承認されていることだから、とされる (AKVy 469, 8-10)。
- (16) これが「随界説」のもつ特徴であることは、加藤 (1989, 277-280) や拙稿 2019a 等を参照。
- (17) 筆者はすでに拙稿 2019a においてシュリーラータの認識の構造を検討し、拙稿 2020 において、世親の認識の構造を検討した。言うまでもなく「三世実有説」の教証と認識の問題は密接に関係している。
- (18) Cf. 本庄 (2014b, 673-676), AKUp [5018], 『順正理論』T. 29, 625c10-14.
- (19) 世親の著作順序に関しては、松田 1984a を参照。
- (20) 『縁起経釈』に引用されるこの有部の教証は ADV のものと近いと思われる (Cf. 本庄 2014b,

676)。

- (21) 加藤（1989, 250-251）によって指摘されるように、衆賢によれば、「種子」、「随界」、「熏習」、「功能」、「不失」、「増長」はすべて同義語であるとされる。（Cf.『順正理論』T. 29, 398b27-29.）
- (22) 三友（1980, 27）は、この記述をもとに、シュリーラータが「過去の業も有る」と主張した、と言うが、これはミスリードを及ぼす可能性がある。正確には、シュリーラータは彼の根本思想である「随界説」を根拠に、「過去の業も有る」と主張したのであり、有部のように過去の業を実体として認めたわけではない。また、このシュリーラータの主張に対する衆賢の反論は次の通りである。

『順正理論』[T. 29, 627c13-16]：

釋杖髻經亦不應理。 (1) 無法不成因緣性故、(2) 彼隨界言無所詮故、(3) 一刹那宗無相續故、(4) 無法不能招異熟故、(5) 不爾生死應無窮故。 由此我說實有去來。

- (23) ここで挙げられる、(1)～(5)の説は、いずれも「随界説」のもつはたらきに他ならない。Cf. 三友 1980, 加藤（1989, 250-258）. 最後の(4)、(5)は、世親の異熟因・異熟果と同じ考えに思えるかもしれないが、世親の考えでは異熟因・異熟果は一度きりなのに対して、シュリーラータの場合は随界があるかぎり、何度でも因となり得るところに違いがある。
- (24) Cf. 本庄（2014b, 673）, AKUp [5017], 『順正理論』T. 29, 627c16-18.
- (25) AKBh 299, 16ff.
- (26) また、AKVy にも次のような記述がある。AKVy 230, 21-22: *tasya bijabhāvopagamanād iti tasya phalasya hetubhāvopagamanād ity upamā sautrāntika-prakriyaiṣā / kvacit pustake nāsty evampāṭhaḥ* / Cf. 兵藤（1980, 71）
- (27) また、この経部の因果論は、称友との間にも関連性があると言える。Cf. 兵藤（2002, 326）
- (28) 加藤 1989 は、シュリーラータが(1) 客体の方から説明する認識と、(2) 主体の方から説明する認識とに分けると言及するが、福田 1989 は上述の通りに分ける。そのため、筆者も福田 1989 の見解にしたがう。シュリーラータが、このように認識の対象を二つに分ける理由は、一度でも所縁を認識しなければ、その所縁を随界として保持することができないからであると推測される。
- (29) 過去に一度も認識していない対象に対する認識とは、次の通りである。

『順正理論』T. 29, 628c3-13:

此中上座作如是言。智縁非有亦二決定。推尋因果展轉理故。其義云何。要取現已於前後際能速推尋。(1) 謂能推尋現如是果、從如是類過去因生、此因復從如是因起、乃至久遠隨其所應。皆由推尋如現證得。(2) 或推尋現如是類因、能生未來如是類果、此果復引如是果生、隨其所應乃至久遠。皆推尋故如現證得。如是展轉觀過去因、隨其所應乃至久遠、如現證得皆無顛倒。雖於此位境體非有、而智非無二種決定。

また、このシュリーラータの説が、遡れば馬鳴にまで帰するものであることは、田中（2019c）を参照。

- (30) この「前に応じて」（准前）という箇所は、脚注（29）の下線部を参照。
- (31) Cf. 三友 1980, 加藤 1989.
- (32) 「有部の論蔵を仏説と認めない」ということも当然「経部」の前提条件としてあるが、シュリーラータや世親が立てる「随界説」や「種子説」が有部の経蔵のなかに直接説かれなかったこともまた、事実である。たとえば、衆賢はシュリーラータの「随界説」を「唯汝所執舊隨界因諸聖教中、都無説處」（T. 29, 452c20-21）と述べており、称友も世親の主張する「種子性」（*bijabhāva*）を *kvacit pustake nāsty evampāṭhaḥ* / (AKVy 230, 21-22) と述べている。そのため、やはりこれらの説は始めから有部の経蔵にあった、というわけではないであろう。
- (33) 世親が否定したシュリーラータ説についても、その背景には「随界説」の思想があったと考えている。これについては、新たな論稿を期する予定である。

【略号表】

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Ed. by P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad

- Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by Unrai Wogihara, Tokyo: Association of Abhidharmakośavyākhyā 1932-1936.
- PSVy *Pratītyasamutpādayākhyā*. (Tib. *rtēn cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bzhad pa*): D 3995, P 5496.
- LA *Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī*. (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brangba zhes bya ba*): D4093, P5594.
- T. 大正新脩大藏經.
- 『緣起經釈』 PSVy
- 『俱舍論』 AKBh
- 『順正理論』 衆賢造、玄奘訳『阿毘達磨順正理論』(T. No. 1562).

〔参考文献〕

- Collet Cox 1988 “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories,” in *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11-1, pp. 31-87.
- Dhammajoti 2007a Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception, Centre for Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong. 3rd. ed., 1st. ed. in 1997.
- 氏家昭夫 1967 「唯識説における習気 vāsanā と転変 pariṇāma について」『印仏研』16 (1), 169-171.
- 小谷信千代 1975 「saṃtatipariṇāma viśeṣa と vijñānapariṇāma について」『印仏研』24 (1), 73-76.
- 小谷・本庄 2007 『俱舍論の原典研究 随眠品』, 大蔵出版.
- 加藤純章 1989 『経量部の研究』, 春秋社.
- 櫻部建 1953 「経量部の形態」『印仏研』3, 115-116.
- 1969 『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館.
- 武田宏道 2010 「無我説にともなう認識論上の諸問題——『俱舍論』破我品の所説を中心にして——」『仏教学研究』66, 40-65.
- 田中裕成 2019c 「アシュヴァゴーシャと医師チャラカ」『仏教論叢』63, 9-16.
- 中島正淳 2019a 「シュリーラータにおける認識の構造」『佛教大学仏教学会紀要』24, 119-139.
- 2019b 「シュリーラータにおける次第生起説について」『印仏研』68 (1), 440-443.
- 2020 「『縁起經釈』「触支」における世親の認識の構造——前五識と意識の生起に対する世親の解釈」『佛教大学仏教学会紀要』25, 111-131.
- 那須良彦 2008 「俱舍論根品心不相応行論——世親本論と諸註釈の和訳研究 (3) ——」『インド学チベット学研究』12, 67-95.
- 原田和宗 1997 「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (II)」『インド学チベット学研究』2, 22-57.
- 兵藤一夫 1980 「『俱舍論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」『仏教思想史』3, 57-88.
- 2002 「経量部師としてのヤショーミトラ」『櫻部健博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, 315-336.
- 福田琢 1993 「『俱舍論』における行相」『印仏研』41 (2), 180-184.
- 1989 「加藤純章著:『経量部の研究』」, 『仏教学セミナー』50, pp. 46-52.
- 1996 「実在しない認識対象の可能性をめぐる——説一切有部と譬喩者の理論」, 『同朋仏教』31, pp. 154-79.
- 船山徹 2000 「ダルマキールティの六識俱起説」『インドの文化と論理 戸崎宏正博士古稀記念論文集』, 319-346.
- 本庄良文 1982e 「三世実有説と有部阿含」『仏教研究』12, 49-61.
- 1987 「馬鳴詩のなかの経量部説」『印仏研』36 (1), 87-92.

- 1989 『梵文和譯 決定義経・註』, 民族社.
- 1992b 「Sāutrāntika」『印仏研』40（2）, 61-66.
- 2011 「アビダルマ仏教と大乘仏教——仏説論を中心に」『シリーズ大乘仏教 大乘仏教の誕生』, 春秋社, pp. 174-204.
- 2014ab 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上下』, 大蔵出版.
- 三友健容 1980 「旧随界説について」『印仏研』57-1, pp. 25-30.
- 箕浦暁雄 2003b 「ステイラマティとヤショーミトラの大地法理解」, 『印仏研』52（1）, 138-141.

（なかじま しょうじゅん 文学研究科仏教学専攻博士後期課程）

（指導教員：松田 和信 教授）

2020 年 9 月 7 日受理