

「経量部の章」和訳・解説

—ダライ・ラマ法王14世講義録『学説規定摩尼宝鬘注解』第7章—

テンジン・ウセル
藤 田 光 寛

1 はじめに

拙稿は『高野山大学密教文化研究所紀要』第35号(2022年3月)に発表した『唯識派の章』和訳・解説—ダライ・ラマ法王14世 講義録『学説規定摩尼宝鬘注解』第8章—に続いて、第7章「経量部の章」を和訳・解説したものである。

この講義録 (*Grub mtha' rin chen phreng ba'i bka' khrid*, Dharamsala: Namgyal Monastery, 2014年)は、Dkon mchog(または mkhyen) 'Jigs med dbang po(1728-1791)が45才の時(1773年)に著した『学説規定摩尼宝鬘』(*Grub mtha' rin chen phreng ba*)を基に、ダライ・ラマ法王14世が解説しながら講義なさったものである。

釈尊の入滅約100-200年後、仏教教団は上座部と大衆部との二つに根本分裂したのち、戒律や教義に関する見解の相異によって、この両部派から多くの枝末の部派が独立して、紀元後に分派したものを含めると、上座部、大衆部を合わせて合計十八ないし二十の部派に分かれた部派仏教(所謂、小乗仏教)が展開した。上座部系統の説一切有部から分かれた経量部は、ナーランダー大僧院の伝統を継ぐチベット仏教において、「インド仏教四大学派」(有部、経量部、唯識派、中観派)の1つに数えられている。この有部と経量部の教えは小乗仏教の教え、瑜伽派と中観派は大乘仏教の教えに大別される。

今回は経量部^①を取り上げるが、これら各部派の教えの特徴、類似点と相異点などをよく知って理解することは、大乘仏教と密教が信仰されている日本においても、日本仏教の各宗の教えをより深く理解するために必須のことである。

2 講義録『学説規定摩尼宝鬘注解』第7章の科文

第七章 経量部の解説 (p. 186)

第一節 定義

第二節 分類

聖典に随順する経量部、論理に随順する経量部

第三節 語義解説

経量部 譬喩師

第四節 主張（考え方）（p. 187）

（一）基体（基本的に存在するもの）の主張の解説

（1）客体の主張

定義

分類、二諦、自相と共相、否定と肯定、表に見えるものと見えないもの、三世、同一と別異

（2）主体の主張（p. 196）

プトガラ

認識

言い表す音声

（二）道（悟りへの道）の主張の解説（p. 205）

道の所縁

道の所断

道の設定

（三）果（悟り）の主張の解説（p. 206）

有部の主張との類似点と相違点

3 第7章「経量部の解説」の和訳と解説

（p.186） 第七章 経量部の主張の解説

第二 経量部の宗義（教説）の体系の解説については、〔第一節〕定義、〔第二節〕分類、〔第三節〕語義解説、〔第四節〕主張（考え方）の4項目のうち、

第一節 定義

第一〔定義〕について、自証（rang rig、自己認識）と外境（phyi don、外界の対象）の二つともを、実体があると捉えることによって認める小乗の宗義を説く人、それが経量部の定義である。経量部（mdo sde pa）と譬喩師（dpe ston pa）の二つは同じ意味である。

第二節 分類

第二〔分類〕について、それ（経量部）を分類するならば、聖典（lung, āgama）に随順する経量部と論理（rigs pa, yukti）に随順する経量部の二つである。前者は例えば『俱舍論』（Abhidharmakośa）に随順する経量部、後者は例えば『因明七論』（法称作、東北 Nos. 4210 - 4219）^②に随順する経量部です。

第三節 語義解説

第三 語義解説 (sgra bshad) について、経量部と譬喩師といわれる理由があります。〔なぜならば〕『大毘婆沙論』(*Bye brag tu bshad pa*、大正蔵 No.1545) に従わず、主に世尊の經典に依存して宗義を述べるので経量部といい、一切法を譬喩によって教示するので譬喩師と言われるからです。

(p.187) 第四節 主張(考え方)の解説

第四、主張の解説に関して、基体(基本的に存在するもの)の主張、道の主張、果の主張の三つのうち、

第一(基体の主張)について、客体(客観、*yul*)〔の主張〕と主体(主観、*yul can*)だけの主張の2つがある。

(一) 基体(基本的に存在するもの)の主張の解説

(1) 客体の主張

知覚(*blo*)によって認識されるものが客体(*yul*、対象)の定義。知覚(*blo*)の対象に相応しいものが客体(*shes bya*、知られるもの、認識対象)の定義である。対象(*yul*)、あるもの(*yod pa*)、知られるもの(*shes bya*)、存在するもの(*gshi grub*)は同じ意味です。それを分類するならば、分類の仕方は色々で、客体を分類するならば、二諦(*bden pa gnyis*)に分けられる。自相(個別的なもの、*rang mtshan*)と共相(共通する一般的なもの、*spyi mtshan*)の2に分けられるという経量部の体系を知り、この自相の体系を知ることとはとても大切です。それ故、自相と共相の2つに分類、否定(*dgag*)と肯定(*sgrub*)の2つに分類、表に見えるもの(*mngon*)と表に見えないもの(*lkog*)の2つに分類、三世(過去世・現在世・未来世)に分類、同一と別異の2つに分類されます。

第一(二諦)について、語と分別によって仮設されたものに基づかず、それ自身の存在する様子の側から、論理によって詳察分析に堪えるものとして存在するもの、それが勝義諦の定義です。変化して存在するもの(*dngos po*、実体)と勝義諦(*don dam bden pa*)と自相(*rang mtshan*)と無常と有為(因縁によって作られた生滅変化するもの)と真実なるものとして存在するもの(*bden grub*)は〔勝義諦と〕同じ意味です。

分別によって仮設されただけのものとして存在するもの、それは世俗諦の定義である。(p.188) 実在しないもの(*dngos med kyi chos*、無実有)、世俗諦、共相、常住、無為法(*'dus ma byas kyi chos*)、虚偽として(仮に)存在するものは〔世俗諦と〕同じ意味です^③。

二諦（勝義諦と世俗諦）の語義の解説があります。すなわち、無為である虚空は、世俗諦と言われる。何故ならば、世俗的なものの知覚の側において真実であるからです。と言うのは、妄分別の語義が現れるような頭に浮かぶ一般的な概念（義共相、don spyi）によって汚された誤った知覚、あるいは世俗的なものの知覚の側において真実であるからである。この世俗的なものとは妄分別であって、自相（rang mthsan）が現前に見えることを覆いかくすので世俗的なものと言われる。

自相と言うのは、『量釈頌』（東北 No.4210、Dharmakīrti 作、*Pramāṇavārttikakārikā*）において^④

「何故ならば、全ての実体は本来、それぞれの本質（ngo bo）に住するから」

と説かれたように、それぞれの自相の本質のようなものがそれぞれにあり、それが見えるものが頭に浮かぶ一般的な概念（don spyi）によって汚されて覆いかくすので、「世間的なもの」と言われます。

これもまた、語義解説だけであるが、世俗的なものの知覚たる妄分別の側において真実であるならば、必ず世俗諦であるとは限らない。〔なぜならば〕勝義諦の実例は、瓶のようなものであるが、世俗的なものの知覚たる妄分別の側において真実であるからである（経量部は瓶は世俗諦ではなく、勝義諦であると考え）。例えば、〔全く存在しないような〕プトガラの自我と、音声の常住は、世俗的なものの知覚たる妄分別の側において真実であるけれども（p.189）言説として（世間一般に）も存在しないからです^⑤。瓶は、勝義諦と言われる。何故ならば、勝義的なものの知覚の側において真実であるからである。この勝義的なものの知覚は、現れている対象（snang yul）に関して誤っていない認識をいう。

この二諦の説明の仕方は論理（rigs pa、yukti）に随順した経量部の見解です。聖典（lung、āgama）に随順した経量部は、二諦の体系が先に有部（bye smra、カシュミールの毘婆沙師）によって解説された体系と一致したものを認めます。

第二（自共、つまり自相と共相の2つ）について、勝義において〔それぞれの結果に〕効用のあるもの（効果的作用の能力のあるもの、don byed nus pa）、それが自相の定義です。

実体（dngos po）、あるいは〔それぞれの結果に〕効用のあるもの（効果的作用の能力のあるもの）と言う場合、利害を導くものが出てきます。それは勝義において効用のあるもの（don byed nus pa）たる自相ですと説かれた。その実例は、「瓶」のようなものです。

勝義において 効用のないもの（効果的作用の能力のないもの、don byed mi nus pa）、それが共相の定義です。その実例は、「無為という虚空」のようなものである。共通と区別というのは分別によって作られたもの以外に、実体（dngos po）の自相、あるいは自性（それ自体で存在するもの）が設定されることはなく、共通、区別、反対（ldog

pa)、同一、別異と分析されたもの、それらは知覚によって作為されて、あるいは知覚によって仮設されて、それら（共通、区別など）が設定されている。

知覚によって理解すべきであるけれども、それらの本質（ngo bo）を設定する場合、知覚によって仮設されたもの以外、因果の姿として、生起の因果の活動をすることができないので、(p.190) 共相と述べられた。同一と別異、不一致と関連など増益（付託）されたものは、確かに共相であるけれども、それら（同一、別異、不一致、関連）であるならば、共相である必要は無い、という区別をする必要がある^⑥。と言う事例を設定するならば、有為法あるいは効用のあるものを設定することが出来ます。

それ故、『量釈頌』（東北 No.4210、Dharmakīrti 作、*Pramāṇavārttikakārikā*）において、「賢者が（妄分別によって自相、共相の区別を明らかに）なしたのである」^⑦と述べられたように、それら異なった言説を心で分別する（yid blo rtog pa）ということ、それを賢明なる表象（'du shes、saṃjñā、心で区別した認識）と（Dharmakīrti が）述べられたのである。それによって多くの花紋様を分析したので、以下にその他のものの排除（遮遣、gzhan sel）ということが出てくるのです。分別によってそれぞれの対象を花紋様のよう分析して、対象の特徴を個別に認識している〔これは無分別の認識の仕方である〕。

従って、分別によってなされた、それら同一と別異、不一致と関連というものは共相であると述べられた。

第三（否定 dgag と肯定 sgrub の2つ）については、否定されるべき対象を実際に排除したやり方によって理解されるもの、これが否定（dgag pa）の定義です。

否定・肯定と言われるその否定は、どのようなものでしょうか？ と言うならば、その対象が心に現れた場合、確実に否定されるべき対象を除去してから、あるいは、否定されるべき対象を排除する力によって、心に現れる必要があるものであるならば、それは否定（dgag pa）である。例えば、「瓶は無い」「ここに象は居ない」と言うならば、ここに居ない象の（p.191）形象（rnam pa）が現れることによって、その象から離れるか、あるいは、それを欠いたもの（stong pa zhig）が心に現れる必要がある。

従って、否定されるべき対象を直接に排除したやり方によって理解されるものが否定（dgag pa）の定義です。

それ（否定、dgag pa）と他のものの排除（遮遣、gzhan sel）は同じ意味であり、それを分類するならば、純粹否定（med dgag）の他のものの排除と定立的否定（ma yin dgag）の他のものの排除の2つである。

先（有部の章）において、有部が純粹否定を認めず、今この場合（経量部の場合は）定立的否定だけではなく、純粹否定も認めると言われている。

それでは、定立的否定と純粹否定というものは、どのようなものであるか？ というならば、それ自体を直接理解する知覚が、それ自体のその否定されるべき対象を排除しただけで理解されることが、純粹否定の定義である。

まさにその否定されるべき対象を排除しただけとは、それ以外のものを心に現さない

こと。例えば、「バラモンは酒を飲まない」（純粹否定）のようなものである。

私たちの口語で、「瓶は無い」というならば、その言葉によって否定されるべき対象たる瓶を排除しただけ以外の何も無い。それは純粹否定である。心において瓶を排除した以外何も無い。

「確かに瓶は無いですが」というならば、瓶ではない他のものが存在するような理解が出てきます〔定立的否定〕。それは否定すべき対象を排除しただけではない。「心に無い」と言う否定は同じであっても、その〔内部の〕区分の否定されるべきものを排除しただけで、まさにそれ以外の何も無い。その一方の否定されるべきものを排除したその跡に、他のものが存在するような理解が出てきます。それ故、それ自体を直接理解する知覚が、それ自体のその否定されるべき対象を排除しただけで（p.192）理解されることが、純粹否定の定義である。

それ自体を直接理解する知覚が、それ自体の否定すべき対象を排除した跡に、他のものたる定立的否定か肯定かの何れかを心に現すこと、それは定立的否定の定義である。例えば「太った Devadatta は昼間、食物を食べない」のようなものである。

「太った Devadatta」と言う場合、食物を食べていること、それは確実である。「昼間、食物を食べない」ということによって、夜、食物を食べていること、それを間接的に理解するようになるようなものである。

それ自体を直接理解する知覚が、それ自体の否定すべき対象を直接排除してから理解されないこと、それが肯定（sgrub pa）の定義である。

それぞれのものを、その音声によって述べて、その意味が知覚に現れてくる場合、否定すべき対象を排除したことによって、知覚に現れる必要はなく、「それぞれのもの」と人差指で指さすところが、知覚に現れること、それが肯定の定義である。

例えば、瓶のようなものです。

この否定と肯定の2つの解説によって、一般に知られるべき対象に、否定と肯定の2つがある。その〔2つ〕あるものも、決まっていて、主たる目標のようなものは、「無我の見解」と言うもの（無我の見解を分析すること）、それである。知られるべき対象において、否定されるべき対象を排除しただけの否定というものがあり、そして、その否定があるだけに尽きず、その意味を理解し具体的に示すことが必要である。それは大変重要ですから、否定と肯定の区別が述べられたのである。

第四（表に見えるものと見えないもの）について、現量（感覚器官による知覚）によって直接に理解されるものが、（p.193）表に見えるもの（現前態、*mngon gyur*、直接知られるもの）の定義である。それ（現前態）と実体は同じ意味である。比量（推量知）によって直接に理解されるものが、表に見えないもの（隠匿態、*lkog gyur*、正しい理由によって推測して知られるもの）の定義である。それ（隠匿態）と所知（知られるもの、認識対象）は同じ意味である。

第五 三世の考え方において有部の考え方と異なる、については、他のある事物がそれ自体が存在する時の第二刹那において消滅した分は、そのものの過去の定義である。

他のある事物が生じる因があるけれども、不完全な縁（条件）によって、対象がある時に生じなかった分は、そのものの未来の定義である。生じたが消滅しなかったものは、現在の定義である。

それ故、消滅したもの、あるいは過ぎ去ってしまったものそれと、生じるであろう未来のもの、その2つ（過去と未来）は、〔それぞれの結果に〕効用のあるもの（効果的作用の能力のあるもの、don byed nus pa）になりません。それ故、過去と未来の両方は常住（rtag pa）であり、現在と実体は同じ意味であると認めます。その事物の過去は、その事物のあとに存在し、その事物の未来は、その事物の前に存在する、〔この〕特色も知るべきである。

第六（同一と別異）については、別々ではないもの、それが同一の定義である。例えば〔別々では無く一つであるから〕瓶のようなものである。

別々のもの、それが別異の定義である。例えば、〔別々であるから〕柱と瓶の2つのようなものです。本質が別々であれば、その反対（ldog pa）は別々に違いないけれども、その反対は別々であっても、(p.194)本質が別々であるに違いないとは限らない。例えば、〔原因によって〕作られたもの（byas pa）と無常なるものの2つは、本質は同一であるけれども、その反対は別々であるから。

これを知る必要があることは非常に大切になります。さらに、その反対（ldog pa）は、それ自体ではないそれぞれのものの逆の無限なる反対が出てきます。多分、所知（知られるべき対象）の数に等しい反対が1つずつの事物の上にあってもよいのです。例えば、その瓶のようなものは柱ではないと考え思い出してもよいように、同様に、〔瓶は〕人ではないと考えるようなことでも考えるべきです。従って、それぞれであることが反対です。そこに完全なものがあり、存在するものであり、存在するけれども、その物を精査したならば、一つの基体（存在するもの）の上にあるので、本質は一つですが、その反対は別々であると多くのことが〔経典などに〕言われている、そういうことです。

否定（除去）して理解すること（sel 'jug）と〔否定・除去しないで〕肯定して理解すること（sgrub 'jug）の2つは、大変重要なことです。語と分別が除去して理解すること、現量（直接知覚）が除去しないで肯定して理解すること、と言われる。

対象の形象（rnam pa）または対象の特長の部分を別々に分けずに一般的に理解する感覚器官の認識または無分別の認識、それらが解説された（肯定して理解すること、sgrub 'jug の説明）。

その意識（第六識）の分別（yid blo rtog pa）が除去して対象を理解する、と言われる。それ（自分の対象）ではないものを否定したそのもののある側から見られたけれども、まさにそれ（その対象）以外、その分別がどの個別の対象に入っても、正にそれ以外のそれら他の対象を除去してから、1つの個別の対象を所縁として除去して〔たくさんあ

る対象のうち1つに決めて〕理解することである（否定して理解すること、sel 'jug の説明）。

そのように（p.195）その音声の言葉も、例えば「白い瓶」と言われた場合、瓶の正にその白い色だけが釈説されたが、瓶の外形と因などはその言葉で全く言われていない。瓶を見る人の眼で認識して見られる場合、瓶の外形と色と因など、それらが見える。ここにおいて、つくられたもの（*byas pa*）と無常なるものの二つは本質が一つであっても、反対（*ldog pa*）は別々である〔別々に存在する〕から、と〔経典の中に〕説かれています。

さらに極微（原子、*rdul phran*）は方角の部分が無いことと、認識は一刹那の部分が無いことを認めること等は、有部と一致するけれども、完全に〔有部と〕似ているのでは無い。何故ならば、有部は、あると認めた限り実体として存在すると認めるが、経量部は、そのように認めないからである。無表色（目で見えない物質的存在）も、有部と中観の帰謬論証派の両方が、本当の物質的存在（*gzugs mtshan nyid pa*）と認めるが、経量部と唯識派と中観の自立論証派の三つは、本当では無い物質的存在と主張するからである。そのみならず、有部は「因果は同時」と主張します。

『俱舍論』において

「同時に生じたものでも相互に〔原因と〕結果となる」^⑧

と説かれたように、同時に生じた原因と結果と言うのは、お互いに別々に役にたつもの（資益されるもの）・役に立たせるもの（資益するもの）になる。それでもやはり、〔原因と結果は〕同時にあることを有部は認めるが、それ以外の経量部以上（経量部、唯識派、中観派）は、（p.196）原因と結果は同時ではなく、原因・結果であれば、前と後が順番に生じる必要がある。その役に立たされるものに、その役に立たせるものが役に立ったと言った時、正にその役に立たせるもの（原因）が先に存在し、その役に立つもの（結果）は、後に存在する。経量部以上（経量部、唯識派、中観派）はその様に〔因果同時と〕主張しないからである（因果不同時を主張）。

（2）主体の主張

第二 主体の主張について、（1）プトガラ（*pudgala, gang zag*）、（2）認識（*shes pa*）、（3）言い表す音声（*rjod byed kyi sgra*、言われた内容の音声）である。

そのうち（1）プトガラについて、聖典に随順する経量部は、蘊の相続（*phung po'i rgyun*）をプトガラの実例、論理に随順する経量部は、意識（第六識）をプトガラの実例と主張する。

（2）認識（*shes pa*）に関して、量（*tshad ma*、認識手段）の知覚と非量（*tshad min*、誤った知覚と推論）の知覚の2つがある。量は現量（感覚知）と比量（推論）の2つ。現量は①感覚器官（五根）の現量、②意（*manas*）の現量、③自己認識の現量、④ヨーガ行者の現量、以上の4つです。

有色根（*dbang po gzugs can pa*、眼・耳・鼻・舌・身の五根、形のある感覚器官）は

量として相応しくない。何故ならば、明らかな認識 (gsal rig) を欠き、それ自身の対象を比較考察できないからである。

量であるならば、必ず、とある認識 (shes pa zhig) を設定する必要がある。ここにおいて (そのものの) 存在・非存在ということについて、量による所縁・無所縁に基づいて存在・非存在の決定は、それ自身 (対象) を思量するその知覚が比較考察する通りに、そのもの (p.197) にあるか、あるいは要するに、対象の比較考察の錯乱無き知覚があるならば、そのものが存在することを設定して、その知覚は各々のものの形象 (rnam pa) に現れて、その形象をもつものとして生じることにより、その対象を理解する知覚があるけれども、その知覚は比較考察の通りに実は無いものであれば、それは錯乱の知覚であり、その知覚は把握した通りにそのものが無く、迷乱の知覚と誤った認識ですと言ふべきである。従って、存在・非存在というのは、対象にする量があるか無いかによって決定する。〔量によってその対象を理解する場合、そのものは存在するのである〕

量 (認識根拠) の能立 (量が存在する理由) はどのようなものですか? と言うならば、それは自己認識に基づいています (量は自己認識によって決定するのである)。その対象が存在するか存在しないかは、観察分析するその量があるか無いかである。それを観察分析するその量は、何によって成り立つのか? と言うならば、自己認識によって成り立っています。しかしながら、その量が中観の典籍のなかに説かれていて、それは素晴らしい、心において分かりやすい。

「言説として (世間一般に) 存在する」と言うのは、その対象の顕現あるいは経験によって、確証された知覚、または、それを把握する知覚があること [これが言説として (世間一般に) 存在することである]。そのようなその知覚において、その知覚が把握した通りに、そのものを、別の世間一般の人の知覚が、害を及ぼすか、及ぼさないかに基づいて、考えるべきである。あるものを比較考察する知覚が生じた時において、量であるけれども、〔その時は〕それが量であることを認識できません。

例えば、プドガラ自身 (我々人間も含む) も、とある別の時に (p.198) 第二・第三の詳察を行って、先に見た通りにそのまま存在していること、つまり、別の角度から詳察するならば、詳察してから、先にこのものに似ていると考えてから把握するその知覚が把握する通りに、詳察を引き続いて行う時、その通りであるならば、先に斯く斯く然々であると考えて把握するその知覚が量であることを、やっと実際に認識します。それ以外の時に〔それが量であると〕認識する方法はありません。

それ故に、言説として (世間一般に) 知られたこと (tha snyad du grags pa) と、言説として (世間一般に) 知られたそのものと、他の世間一般の人の知覚が、害を及ぼさないことに基づいて、観察分析すべきです。

その量はそれ自身を成り立たせる自己認識の量によって成り立っています。その知覚が量であることは、自己認識によってどのように成り立っているのでしょうか? と言うならば、その対象があることは量によって成り立ち、量を成り立たせる自己認識 [で決める] と解説しています。

一般に、量と非量（間違った認識のありよう）の知覚は何かあるものであるけれども、ある知覚である限り、そこに自己認識があるので、そのような認識があることは、自己認識によって成り立っています。

その認識は量であることは何によって成り立っているのか？　と言うならば、後に生じる別の世間一般の人の量によって成り立っているのものであって、正にその自己認識そのものが成り立たせることが出来るのではない。

一般的に私たちの共通の所知（知られるべきもの、認識対象）を解説したけれども、自分が見た存在するもの（基体）が一つであるならば、それを再三見ることの繰り返しして、それがしっかりと実在に相当するものであると言い、それから他の人に会話で尋ねて、(p.199) 私はこのようなものを見ているが、このようなものですか？　と尋ねたところ、その人もしっかりとよく見ることを繰り返して、「それです」と言って、それから実在すると決める。そのように、把握する知覚が量であると実際に分かってきます。

普段、科学者が観察検討したように、ある人が観察検討して認識した場合、その認識されたそのものは、その一人の人が認識したものに決定しないで、再三観察検討して、別の人も同一の方法によって、観察検討を繰り返した時、同じ結果が出て一致しているので間違いないと証明されたならば、正にそれが存在すると決定された如く、私たちも同様に知覚によって、其れ其れのものを理解するが、その知覚が量（正しい認識手段）か非量（間違いの認識手段）かと言うことは、別の方角から存在するもの（基体）を考えて観察検討してから、量（正しい認識手段）と決定する。それ以外は「正しい認識手段と決定することは」難しい。要するに、量が大切なものになります。その量も、量が非量かということは、別の方角から観察検討を順番に行ってゆくこと以外、出てきません。

今ここにおいて①感覚器官（五根）の現量、②意の現量、並びに③自己認識の現量のうち、自己認識と言われるものについては、認識に関して自己認識と他者（外境）認識と言うけれども「それは」よいです。或いはまた、捉えるもの（主体）の形象（'dzin rnam）や捉えられたもの（客体）の形象（gzung rnam）という捉えられたもの（客体）の形象をもったその認識は、他者（外境）認識（gzhan rig）と言われ、それ（他者認識）を把握する認識そのものにおいて、二現（gnyis snang、主体と客体の現れ）が消滅する仕方では正にそれを知る（p.200）認識を「主体の形象」（'dzin rnam）と言われている。内側だけに（内側の対象だけ）に向かうものと言うのは、他の（外側の）把握されるもの（客体）にその知覚が行かないで認識すること、まさにそれは自分で自己経験する認識、[それを]「自己認識の量」と説かれた。

④ヨーガ行者の現量は、前に申し上げた通りです。要するに、この対象に向かって修習を繰り返し実行したことから、その対象が明らかに現れたもの（現れた認識）、これを「ヨーガ行者（＝聖者）の現量」と前に述べたことと同じです。

今ここにおいて「量」と言うのは、その対象に全く誤りのないものと、全く誤りの無いものだけではなく、自分の力で「対象を理解し、理解した通りにあるから」誤りのな

いものを〔量と〕言っています。それ故、第二刹那の量から第一刹那の量〔の力〕によって、完全な理解が引き出され (nges pa 'dren pa)、その後が続いて〔対象の理解が〕やって来るのであって、自分の力によってその対象に全く誤りの無いものが現れません(自分の力によってではなく、他の力、すなわち、第一刹那の量の力によって対象が理解されるのです)。従って、量に関して、〔対象を〕新しく理解しなければならず、新しく全く誤りの無い認識にして、「新しく」といわれること(新しく対象を理解すること)、そこに意味があります。

再認識 (bcad shes 既定知、観察検討のあとで知ること) とは、その知覚が観察考察した通りに対象にあるという観点から、量になります。

中観の帰謬論証派は、量を認めています。今、これらの典籍によって量になっているけれども、各自の宗義書の章で、お考えが承認された捉え方については、量という時、新しく全く誤りの無いこと、または、自分の力によるその対象に対する完全な理解が引き出されることと、その対象に全く誤りのないことが必要です。従って、量を、新しく全く誤りの無い認識と説かれました。

(p.201)〔自相について〕そのように説かれたことそれもまた、〔経量部は有部、唯識派、中観の自立論証派と同じく〕対象のある自相を承認なさってから出て来る時、そのような事も〔中観の帰謬論証派と〕相違がある。「実体の力」と言うことは、それら(今まで述べてきたこと)において意味がある。要するに、名前だけが仮設されたものがあるだけ(中観の帰謬論証派の存在の仕方についての考え)により、その説明の仕方を解説した時と少し似ていないことになります。

非量 (tshad min) の知覚に関して、再認識、顛倒した認識、疑惑〔の3つと以下に解説される2つ、則ち、心の憶測、対象が現れているが確かめられていない知覚とで、計5つがある〕。

疑惑というものについて、一般に疑惑に関して捨てるべき疑惑が解説される場合、必ず煩悩である疑惑であって、〔それは〕「疑惑の煩悩」と解説されています。一般に疑惑の中に、多くの必要なもの (dgos pa) がある。例えば、受け入れるべき疑惑と言ってもよいのではないかと考えます。そらら私たちの典籍の初めに、「目的」をはじめとする四つの法 (brjod bya, dgos pa, nying dgos, 'brel ba) が説かれていて、それらは、その典籍の陳述される (ched du bya ba) 弟子 (gdul bya) の利根 (dbang po rnon po) によって、はじめに、その典籍で何かある説かれたもの (brjod bya) があるか、その説かれたものの何かある目的 (dgos pa) があるか、その目的に依存して究極の目的、即ち最大の目的 (nying dgos)、目的の中の核心 (yang snying) の何かある目的があるかを、〔利根の者は〕考える。それを考えてから、その典籍に説かれたものがあり、その説かれたものも、一般に伝説と伝記のような説かれたものだけではなく、その説かれたものは、人(学ぶ者)の希望(輪廻から離れたたい、悟りを開きたいという希望)の実現に役立つことに結びつくもの ('brel ba、関連)があるので、目的があります。

つまり、〔説かれたものは〕一時的な ('phral sel) それであると思って、物事の真実

のあり方を知るだけではなく、それを知ってから、このような効用が出てくる（p.202）と言われること、それが最大の目的です。そのように目的（*dgos pa*）、説かれたもの（*brjod bya*）、関連（*'brel ba*）、究極の目的（*nying dgos*）」、それらが見えた時、実際に、その典籍を学習しようという努力が出てくる〔ことが大事であって、それ〕以外に、ある書物を見ただけで、ある僧侶がお説きになったことだけを信じ従ってゆくべきではない。

例えば、プトガラ（人我）に依拠せず法に依拠する。その法も語句に依拠せずその意味に依拠する。識（前五識）に依拠せず智慧に依拠する。未了義に依拠せず了義に依拠するという四の依拠の組織体系が説かれた、それらに関連したものがある。それらは大変大事なことになります。

例えば、私がこれを解説する必要があるのは、懸念と疑惑がないならば分析・追求したいと望まず、分析・追求したい望みが生じなければ分析・追求せず、分析・追求しなかったならば、その対象を徹底的に認識することはありません。「それはそうです」と考えて横に置いておくならば、それは〔分析・追求していないので、正しいか正しくないか分からず〕大まかな予想だけになります。

それを考察して思惟してから完全な理解が引き出される必要があります。〔そうではなくて〕「それはそれです」と考えただけならば、それは心で想定しただけ（対象を完全に認識、理解していない）です。そこで、理由（*rgya mtshan*）を順番に考えた場合、それ以外の行く場所（*'gro sa*）は無いので、それは確実だと思う。最近の言葉に従えば、間違いがないならば、「丁度、100%これです」と言った場合、それは完全に理解したと私たちは思っているのです。（p.203）

要するに、理由を考えて行くべきです。それ故、理由を考察して、考察したいと望む必要があります、考察したいと望むことがやって来ることに於いて、疑惑と懸念が必要です。それ故、疑惑は受け入れるべきものです。また、実在するものに対して、自分自身で誤った理由をもって、疑惑を起こして受け入れるにふさわしい対象（例えば、解脱、輪廻など）を努力して実行すること（疑うこと）を妨げるならば、〔それは〕煩惱ある疑惑であると大体認めてもよいでしょう。煩惱ある疑惑であるか無いかということは、疑惑を起こす対象（疑う対象）と関連して解説する必要があります。

心の憶測（*yid dpyod*）について、突然何かを思っただけで〔対象を〕大雑把にだけ理解して、「それはそうです」と考え、その記憶を心で憶測すること（対象をそうだと思うが、深く理解していないこと）と説かれています。

〔心の憶測と〕〔対象が〕現れているが確かめられていない知覚（*snang la ma nges pa'i blo*）とで5つ。それら（量の知覚と非量の知覚）のうち、現量（*mngon sum*）と現れているが確かめられていない知覚（*snang la ma nges pa'i blo*）との2つに関しては、無分別、不錯乱に違いありません。

現れているが確かめられていないものとは、前五識よりも、眼が色（すがた、かたち）にはるかにとらわれる場合、耳に音が聞こえる時、音は現れても確かめられなくなるでしょう、それをお説きになっているのかなと思います。

推理 (rjes dpag、比量) と心の憶測と疑惑の3つは、正に分別です。

認識 (shes pa) が対象を分析・理解する時、有部のように、認識は無相 (rnam med) ではなく、有相 (rnam bcas) であると〔主張する〕。其れ其れの対象の行相 (rnam pa) が現れ、その行相が確かめられたものではないのでしょうか？ 従って、認識は有相と理解し、心・心所 (心作用) を (p.204) 同じものと主張する、とお説きになった。

(3) 音声 (sgra) については、それ自身の説かれた内容の意味を理解させるところの聞こえるもの (mnyan bya)、〔これが〕言い表す音声の定義です。そこで、説かれた内容によって分類するならば、種類 (rigs) を表す音声と、集まり (tshogs) を表す音声です。

第一 (種類を表す音声、一般的なものを表す音声) は、例えば「色」(形あるもの) という音声のようなものです。第二 (集まりを表す音声、個別のものを表す音声) は、「瓶」という音声のようなものです。また、そこで、言葉の使い方 (brjod tshul) によって分類するならば、法を表す音声と有法 (chos can、属性の基体) を表す音声です。第一 (法を表す音声) は、「音声の無常」(音声の持つ属性の一つ) という音声のようなものです。第二 (有法を表す音声) は、「音声無常」(音声の属性を持つ基体) という音声のようなものです。というのは、

他の特色を捨てた音声と他の特色を捨てない音声であって、{音声の無常} という場合、無常というのは、瓶の無常ではなく、柱の無常をも説いているのではありません。この時の無常というのは、「音声の無常」というので、〔音声のもつ〕他の特色を捨てています。

「音声無常」という場合、直接に音声は無常であるといわれるが、瓶などの他の無常 (他の特色) を捨てて排除し、「音声無常」のように、〔他の特色を〕別々に言っているのではないようなものです。「音声の無常」と言う場合、法 (一つの属性) を表す音声であり、「音声無常」という場合、有法 (属性の基体) を表す音声であると説かれたのです。

(p.205) 第二 道の主張の解説

第二 道の主張に三つ。

①道の所縁 (dmigs pa、対象) については、四諦の、無常をはじめとする十六行相^⑧が正にこれです。

微細なる (phra mo) 無我と微細なるプトガラが無我の2つは同じ意味と主張する。(経量部は人無我のみを説き) 法無我を説きません。

常住・唯一・自在なるプトガラの自我 (bdag、ātman) を欠くことが粗大なる (rags pa) プトガラの無我であり、独立 (rang rkya) に匹敵する実有 (rdzas yod) を欠くことが微細なるプトガラの無我であると主張する。

②道の所断 (捨てられるべきもの) について、プトガラの我執と煩惱の無知、非煩惱の無知などの言説だけで、〔これ以外の〕法の我執と所知障などを認めないのは有部と同じです。

③三乗の道において、五道を設定し、智（shes）・忍（bzod）の十六刹那を見道^⑩と主張し、現量の顕現対象（現れている対象）において、自相（rang mtshan、個別なるもの）が必要であるので

『量釈頌』（法称作）において、
「所量（認識対象）が二つ（自相と共相）ですので、量は二つ（現量と比量）」
と説かれたように^⑪、

現量の顕現対象において自相（rang mtshan、即ち無常のこと）が必要であるので（p.206）微細なるプトガラが無我（これは常である）を、声聞の見道における無間道の捉え方の対象と主張しない。

見道における無間道、正にそれはヨーガによる現量が現れ、それによる捉え方の対象がプトガラが無我という場合、否定（dgag pa）になるので自相（すなわち無常）が現れないので、〔何故ならば、〕それはプトガラの自我から離れた行（'du byed、意思作用）を直接に比較考察する力によって、微細なるプトガラの無我を理解する、と主張するからである。

第三 果の主張の解説

果の主張については、有部と似ていないところは、阿羅漢の断証（染垢を捨てて悟った功德）から落ちることはあり得ないことと、仏の色蘊（物質的存在のあつまり）を仏と認めること以外、三乗の果を実現する仕方などは有部と似ている。

有部、経量部は大乘の經典の御言葉を〔仏説と〕認めないけれども、後の時代の人々において〔大乘の經典の〕御言葉を〔仏説と〕認める者がいると釈説される。

大体、彼ら論理に従う者は、法称の『量七部』等に従う者になるのではないのでしょうか、と思います。要するに、論理に従う経量部のなかの一部の或者が、大乘の御言葉〔を仏説と〕と認めたものがある、と説かれたのです。

記

論理の典籍を（私が）よく学習した力によって、
論理に従う経量部（譬喩部）の人たちが論理の秘密語の通りに説かれたもの（詳細に明らかにされたもの）、これを、論理論者に心から喜ばせることを。

と言われるのが『学説規定摩尼宝鬘』で説かれた〕中間の偈頌です。

4 おわりに

以上、経量部の章の和訳・解説をした。

チベット仏教において、インド仏教の学説は、部派仏教（所謂、小乗仏教）の有部と経量部の学説、大乘仏教の唯識派と中観派の学説の4つとする。それぞれ見解（学説、主張）が異なっているからである。

今回、取り扱った、経量部は、一切法は真実として成立していると主張するので、中観派の見解とは異なり^⑫、外界の対象（外境）の存在を認めるので、唯識派の見解とは異なり^⑬、自己認識（自証）を認めるので、有部の見解と異なる。

従って、経量部は、自己認識と外界の対象を認め、一切法が真実として成立することを主張する宗義論者である。

（本稿は密教文化研究所における研究の第二分野「密教の形成と流伝に関する研究」の成果の一部である）

① 経量部の教理について、多くの学術研究が日本語でも発表されているが、特に、梶山雄一著作集第一巻 仏教思想論（春秋社、2013年）pp.128-155；吉水千鶴子「ゲルク派による経量部学説理解」（1）二諦説『成田山仏教研究所紀要』21（1998年）pp.51-76、『同 （2）普遍実在論』『仏教文化研究論集』4（2000年）pp.3-32 が詳しい。最近の研究成果については菊谷竜太氏（高野山大学准教授）の教示を得た。

② 法称の『因明七論』とは、*Pramāṇavārttika*（東北 No.4210）とその第一章に対する自註（東北 No.4216）、*Pramāṇaviniścaya*（東北 No.4211）、*Nyāyabindu*（東北 No.4212）、*Hetubindu*（東北 No.4213）、*Sambandhapariṅśā*（東北 No.4214）とその自註（東北 No.4215）、*Vādanyāya*（東北 No.4218）*Santānāntarasiddhi*（東北 No.4219）である。塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文 編『梵語仏典の研究 III 論書篇』（平楽寺書店 1990年）p.419。

③ 経量部は認識したものすべてが勝義諦。変わらないで仮に存在するものは世俗諦と説く。

④ 東北 No.4210、96a5-6；大谷 No.5709,191b6

⑤ ブトガラの自我や音声の常住は世俗諦でも無く勝義諦でもない。経量部は、目に見えるものは勝義諦、瓶は勝義諦。妄分別は世俗諦と主張する。

⑥ 一般的にたとえ「同一」であっても、全てが共相（無為法、常住、虚空、変化しないもの）ではない。自相（有為法、変化するもの、無常）のものもある。

⑦ 東北 No.4210、98a2；大谷 No.5709,193b3

⑧ 東北 No.4089、6a1；大谷 No.5590,6a4

⑨ 十六行相とは、四諦を観ずる場合の十六種の感じ方、認識の有り様である。苦諦の認識の有り様は非常、苦、空、非我の四種、苦諦の認識の有り様は因、集、生、縁の四種、滅諦の認識の有り様は滅、静、妙、離の四種、道諦の認識の有り様は道、如、行、出の四種、合計十六の行相である。例えば、苦諦については、「諸法は消滅するので非常であり、逼迫の性質があるので苦であり、自己のための絶対的根拠ではないので、空であり、常住で唯一なる主体的存在でないから非我である」と観じるのである。

⑩ 十六心相見道（見道において十六の智で言葉で表現される真如を見る。上下八諦の十六心観）とは、下界（欲界）の四諦のおのおのを法忍・法智で、上界（色界・無色界）の四諦のおのおのを類忍・類智で観察するのである。すなわち、下界（欲界）の苦諦を法忍（chos shes pa'i bzod）・法智（chos shes pa）で、上界の苦諦を類忍（rjes su rtogs pa'i shes pa'i bzod）・類智（rjes su rtogs pa'i shes pa）で、下界（欲界）の集諦を法忍・法智で、上界の集諦を類忍・類智で、下界（欲界）の滅諦を法忍・法智で、上界の滅諦を類忍・類智で、下界（欲界）の道諦を法忍・法智で、上界の道諦を類忍・類智で観察する。

⑪ 東北 No.4210、118b3；大谷 No.5709,215b4

⑫ 拙稿『『中観派の章』和訳・解説—ダライ・ラマ法王14世 講義録『学説規定摩尼宝鬘注解』第9・10・11章—』『密教文化研究所紀要』第34号（高野山大学密教文化研究所 2021年3月）

⑬ 拙稿『『唯識派の章』和訳・解説—ダライ・ラマ法王14世 講義録『学説規定摩尼宝鬘注解』第8章—』『密教文化研究所紀要』第35号（高野山大学密教文化研究所 2022年3月）

キーワード 経量部 譬喩師 宗義書 ダライ・ラマ法王 チベット仏教

