



# 「有部の章」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6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36号（2023年3月）に発表した「『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—」に続いて、第6章「有部の章」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*）<sup>①</sup>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。

チベット仏教の伝統によれば、仏教は小乗仏教（部派仏教）と大乘仏教の2つに分かれる。小乗は声聞乗と縁覚乗からなり、無我の行を説く。大乘は波羅蜜乗（因乗）と真言乗（果乗）に分かれる。日本の真言密教はこの真言乗のうちの瑜伽部に相当するので、小乗仏教の有部<sup>②</sup>や経量部の教え、大乘の波羅蜜乗の唯識と中観の教えの特徴、類似点と相違点などをよく理解することは、日本の真言密教の教えをより深く理解するためにも大切なことである。

### 2 講義録『学説規定摩尼宝鬘注解』第6章の科文

#### 第六章 有部の解説（p. 161）

##### 第一節 定義

自証（自己認識）を認めず、外境（外界の対象）を、真実なるものとして成り立っていることを認める小乗の宗義を説く人

##### 第二節 分類

カシュミールの有部、西北地方（ガンダーラ）の有部、中部地方（マガダ）の有部の三つ

##### 第三節 語義解説

有部は、『大毘婆沙論』（*Bye brag bshad mdzod chen mo*）に従って宗義を語るから、あるいは、三世実有の部分（bye brag）を語る（smra ba）ので、Bye brag smra ba（部分を語る者）と言われる。

#### 第四節 主張（考え方）

##### （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（p.163）

五つの基体（五品）

世俗諦と勝義諦 有漏と無漏

三世実有

###### （2）主体の主張（p. 169）

プトガラ

認識

（内容を）言い表す音声

##### （二）道（悟りへの道）の主張の解説（p. 174）

###### ①道の所縁（十六〔行相〕）

###### ②道の所断

###### ③道の自性

##### （三）果（悟り）の主張の解説（p.181）

### 3 第6章「有部の解説」の和訳と解説

#### （p.161） 第六章 有部の主張の解説

第一に、〔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（自己認識）を認めず、外境（外界の対象）を、真実なるものとして成り立っていることを認める小乗の宗義を説く人、（それが）有部の定義である。

##### 第二節 分類

第二〔分類〕について、それ（有部）を分類するならば、カシュミールの有部<sup>③</sup>と西北地方（ガンダーラ）の有部、中部地方（マガダ）の有部の三つがある。

### 第三節 語義解説

第三（語義解説）について、阿闍梨世友（Vasumitra、有部の論師）が、「あなたは **Bye brag smra ba**（部分を語る者）」といわれた理由があります。〔なぜならば〕『大毘婆沙論』（**Bye brag bshad mdzod chen mo**、Mahāvibhāṣa、大正蔵 No.1545）に従って宗義を語るのも、あるいは、三世実有（**dus gsum rdzas** 三世の法は実有であること）の部分（**bye brag**）を語る（**smra ba**）ので、**Bye brag smra ba**（部分を語る者）と言われたからです。

### 第四節 主張（考え方）

第四、主張（見方）に関して、基体（一般的に存在するもの）の主張、道の主張、果の主張であると説かれるが、基体・道・果の三つに分類したもの、これが大変大切な点です。

①基体（gzhi）のあり方、それに、変化してゆくもの（‘gyur ba ‘gro rgyu）と（p.162）変化させるもの（‘gyur ba gtong rgyu）のあり様（gnas tshul）があるので、変化している状態の変化させるものと、②変化がばらまかれた状態の道（lam）の考え方と、③それに依存して最高の変化がやって来たものがある時たる果（‘bras bu）の考え方の三つ〔の考え方〕が説かれた。〔これは〕大変大切な点です。

私は平素次のように解説しています。覚者の典籍において基体・道・果の三つと解説されています。今、科学者に関連するもの、これは、道と果のあり様の側では、科学者に関連するものは無く、関連する意味ありません。道の所縁、例えば微細なる無常のようなものは〔科学者との関連、科学者との議論が〕出てきます。それは基体（gzhi）のあり様になっているからです。それ故、この基体の体系の側で、科学者と関連があるようになります。

その基体（gzhi）の体系においても、見えるものが顕わになったもの（理由がなくても簡単に理解出来る対象、例えば瓶など）、少し表に見えないもの（理由によって少し理解出来る対象、例えば微細なる無常など）、非常に見えないもの（理由によって理解が難しい対象、例えば功德を積むと来世に良い結果がでること等、釈尊が経典に説いているこのようなことは信じる以外に方法は無い）のうち、主として、見えるものが顕わになったものと、微細なる無常などの少し表に見えないものは、それら基体（gzhi）の内側から、科学者と関連が出てくるので〔議論が〕出来ます。

#### （一）基体の主張の解説

第一（基体の主張）に2つあり、客体（yul）の主張と主体（yul can）の主張である、と説かれ、一般に、基体のあり様は分類する仕方が様々であるが、客体と主体に分類することが大切である。（p.163）その道（lam）の解説は主に主体を解説することに基づいて、道の解説を釈説する必要がある。主体と最高の果（‘bras bu）も主体が変化して、それに依存して道と果のあり様は、その主なるものによって釈説する必要があるから、多分、

客体と主体という区別によって〔道と果を〕考えるべきでは無いでしょうか、と〔私＝ダライ・ラマ法王は〕思います。

### （1）客体の主張

第一（客体、認識対象の考え方）について、この学派（有部）は、所知（知られるべき対象）のすべては、5つの基体（存在するもの）に入ると主張する。①現れた色というものの、②主たる心というものの、③従たる心所（心のはたらき）というものの、④〔認識を〕伴わない諸行（つくられ、生滅変化するもの）というものの、⑤無為（因縁によってつくられたものではない存在。現象を離れた絶対的なもの）というものの、それら5つの基体④も実在するものと主張する。

と述べるのは、あるものである限り、効果的作用、あるいは、それぞれの役に立つ事が出来る未加工の自性のようなものがある必要があるので、効果的作用（don byed nus pa）というものが実在するものの定義（特質）である。

あるもの、所知（対象）、実在するものは同じ意味である。

無為法は常住の実在するものと、というのも、多分、常にあるものの常のようなものであると理解する必要があるのではないのでしょうか、と〔私は〕思います。

色・識・不相応行（色・識以外の無常なるもの）との三つは無常なる実在するものと〔有部は〕認める。実在するものに関して、実体が成り立つこと（rdzas grub）に他ならないけれども、実体があること（rdzas yod）とは限らない。（何故ならば）勝義諦と実体があることは同じ意味です。（世俗諦は実体が成り立つことに他ならないが、実体があることではない）というのは、（p.164）実体が成り立つこと（rdzas grub）と実体があること（rdzas yod）という、成り立つこと（grub pa）とあること（yod pa）の両方は、一般にその語句は同じようになりますが、今、実体（rdzas）という語に結びつけてくる時、異なった特殊な理解が説明された密意（特殊な意味）が考えられています。実体が成り立つことと実体があることに関して、相異を分けて、勝義諦と「実体があること」は同じ意味です

（実体が成り立つことは世俗諦です）。世俗諦と仮有（btags yod、施設有、仮にあること）とは同じ意味であると主張するからである、というその仮有は実体が成り立つことですが、実体があることではない、と述べられています。

それ（客体）を分類するならば、①二諦に分けられたもの、②有漏・無漏の二つに分けられたもの、③他の派生義（基本義から派生してできた意味）を説いたものである。

二諦の解説について、非仏教徒たちも二諦を解説しているけれども、仏教徒の全ての学派がその二諦の体系をお説きになっている。二諦の体系が説かれたことについて、〔客体の〕現れ方（snang tshul）と存在のあり方（gnas tshul）の側から、少し〔二諦を〕解説

してもよいのではないのでしょうか、と思います。

そこで、第一（二諦）については、破壊されたものをも、心からそれぞれの部分を排除した場合、自取（**rng 'dzin** 自分自身を把握する）の認識が捨てられたものとして対象になるもの、それが世俗諦の定義である。代表的なものは、例えば陶器の瓶と念珠のようなものである。陶器の瓶をハンマーで割ったならば、陶器の瓶と捉える認識が捨てられるからです。そして念珠というのは、多くの珠をひもに結びつけたものを念珠と言う世俗言説を付けたので、(p.165) それぞれの念珠の珠を取り除いたならば、念珠と捉える認識が捨てられるからです。

また、破壊されたものをも、心からそれぞれの部分を排除した場合、自取（自分自身を把握する）の認識が捨てられないものとして対象になるもの、それが勝義諦の定義である。代表的なものは、例えば、極微（**rdul phran**）の方角（東西南北など）の部分がないもの（小さすぎるから）と、認識の刹那の部分がないもの（心から分析出来なくなっているから）と、無為の虚空のようなものである。

『俱舍論』<sup>⑤</sup>において、

何かを破壊し、心のなかでそれ以外の他のものを排除したならば、それは認識されない。瓶水のように世俗諦としての存在です。勝義諦としての存在はそれ以外です。

と説かれたから。

極微の方角（東西南北など）の部分がないものと、認識の刹那の部分がないものに関して、その2つは、それ以外に細かくはできず（分析することが出来ず）、一番小さい部分になります（認識できなくなります）。それ以外に細かくされているならば（分析できるならば）、自取（自分自身を把握する）の心、または認識と正にその実物の自性が破壊されたものが現れる。それは存在する限り、それは一番小さい色（**gzugs** 形あるもの）ですと考える自取の認識が決して捨てられない（以上は勝義諦です）。

瓶のようなものは粗大なるものであるから、それが破壊され、あるいは心によって排除されるならば、自取の認識が捨てられている（これは世俗諦です）。

極微の方角（東西南北など）の部分がないものと、認識の刹那の部分がないものと言うのは、それらは自取の認識が捨てられていないから、勝義諦です、と説かれたのです。

(p.166) それ故、世俗諦は、勝義（第一義）として成り立たないけれども、真実なるものとして成立している（**bden grub**）と主張する。この学派（有部）は、実在するもの（**dnngos po**）は真実なるものとして成立していることに他ならないと認めるからである。

第二（有漏・無漏の2つに分類）については、いずれかの所縁と相応するもの（心と心所がお互いに結合し関係し合っていること）によって、漏（煩惱）を増大させるにふさわしいもの、（これが）有漏の定義です。代表的なものは五蘊のようなものである。

いずれかの所縁と相応するもの（心と心所がお互いに結合し関係し合っていること）

によって、漏（煩惱）を増大させるにふさわしくないもの、（これが）無漏の定義です。代表的なものは道諦と無為のようなものである、と説かれています。

一般に、有漏・無漏の意味の説明の仕方は種々あります。ここにおいて、一切の所知（知られるべき対象）を有漏と無漏の2つに纏めることについて、（有部は）有漏と無漏をお説きになった。

『俱舍論』<sup>⑥</sup>において

道〔諦〕以外（苦諦、集諦）の有為は有漏と言う。

そして無漏は道諦と三無為<sup>⑦</sup>もです、と説かれたから、有漏であれば所断（捨てられるべきもの）に他ならない。

資糧道と加行道の2つは所断であるからである。見道は無漏だけである、と。

『俱舍論』<sup>⑧</sup>において 十五刹那是見えないものが見えるから、見道である、(p.167) と言って、正にその十五刹那是見道に設定され、その第十六番目の刹那是修道に設定されたならば、見道は等引（定、samāhita）だけと言われるので、無漏だけである。

修道と無学道の両方の各々に、有漏道と無漏道の2つづつがある、と言う。等引は「一刹那から十五刹那まで」一気に（thun gcig 一更）ゆくのではないでしようか（その間に有漏が入る余地はありません）。實際上、（等引に）お留まりになるその結果を説いているので、修道と無学道の2つにおいて、等引（mnyam 瞑想中）とその後（rjes 瞑想から出た後）があるから、有漏道と無漏道の2つづつがある、とお説きになった。

聖道（聖者の道、すなわち見道・修道・無学道）であるならば、無漏に他ならないけれども、聖者の相続する道（'phags rgyud kyi lam）において無漏であるとは限らない。修道者の相続する寂静と粗大とを行相とする道、それは有漏であるからである。

第三、他の派生義（基本義から派生して出来た意味）を教示したものについて、〈有部は〉三世を実有と主張する。瓶は瓶の過去の時にもある。瓶は瓶の未来の時にもあると認める。否定（dgag）と肯定（sgrub）の2つを認めるけれども、純粹否定（med dgag）は認めない。

要するに、もの（対象）の本性のようなものが無いならば、否定されるべき対象（dgag bya）を排除しただけで、純粹否定ということは考えられません。それ故、純粹否定は認められないと〔有部は〕言います。否定であるならば部分否定（ma yin dgag）に他ならないと主張するから。（p.168）カシュミールの有部たちは経量部と一致して、業果（因果）の関連した拠り所として、識（rnam shes、vijñāna）の相続（流れ）を認める。

業果（因果）ということについて、外道は常住・唯一・自在の我を認めるので、（有部は）それ（外道）よりすこしは良いのではないでしようか？ 仏教徒は、行為の因が生滅してから、果が熟するまでの期限は不確かであり、各々の場合、長い間手間取るので、業が生滅してその業が果を生じさせる力があること、それは仏典と仏教徒たちの中で、大変多く考えられています。

それ故、カシュミールの有部は経量部と一致して、業果の関連した拠り所として、識の相続を認め、意識（第六識）が断えずやってくるので、それ（意識、第六識）は、習気（bag chags, vasana）を置く場所（‘jog sa）、習気が擦り込まれたところ（bsgo gzhi）です。

それ以外の有部は業果の関連した拠り所として、得（thob pa）とそして、と言うのは、有部によって仮説された分別であって、有部自身が得（thob pa）と十四不相応行だけを釈説する中で、〔十四不相応行の1つとして〕得（thob pa、ダルマを獲得させる原理）と釈説しているので、それが述べられています。

また、借金の契約に似た無尽蔵（尽きることがないこと）という不相応行になったもの（借金を返さない限り無くならないように、習気は認識にならない限りそのまま残る）を認める。

帰謬論証派とこれ（有部）の両方の見解において、身・語の行為は有色（gzugs can 形を持っているもの）と主張する。業について心所の思（sems pa, cetanā）だけである必要は無く（p.169）有色があるとお説きになったのである。

有為については無常に他ならないけれども、それぞれの刹那から消滅するとは限らない。何故ならば、生じ終わったのち、存続する、そして、と言って、先に申し上げたように、相の「生」（うまれること）などの四相（すなわち生住異滅の四本相）と、それら各々において「生の生」など四本相を現し出す原理（四随相）<sup>⑨</sup>を言っていて、複雑で難しいですね。そののち、消滅に入る（変化して滅する）と主張するからです。

## （2）主体の主張

第二 主体（認識主体）の考え方について、①プトガラ、②認識、③（内容を）言い表す音声（rjod byed kyi sgra）の3つである。

①第一（プトガラ）については、仮説されたものである五蘊だけがプトガラの代表的なものである。ある正量部（Mang pos bkur ba, Saṃmitīya）は五蘊の全て（五つとも）がプトガラの代表的なもの、そして守護部（Srung ba pa）は心だけ（識蘊）がプトガラの代表的なものであると主張する、と説く。

外道より始めて、苦楽を経験するものの「私」（nga）というものの、それ（nga）はどのようなものであるのか、ないのが非常に考えられてきました。蘊の捨・受（亡くなると五蘊は捨てられ、再生すると五蘊を受けること）をするものと、そして前世と来世を認めるならば、それよりも前生（tshe sngon ma）で積んだ業の結果を今生で経験するようなことと、今生で積んだ業の結果を来世で経験するようなこと、過去に私が業を積んで現在私がその結果を経験するということを釈説する必要があるので、「我」（bdag）と言うものの、それ（我）は、蘊に依存せず独立している我を〔外道が〕認めるようなことと、仏教徒は蘊以外の別の我を釈説するならば、（p.170）蘊と関連しないようなものになってしまい、老人・子供の蘊に依存して老人・子供の私の設定を認識出来なくなり、

そして、蘊には男女の区別があるように、これ（蘊）と関連が無いならば、我において男女の区別の設定を認識出来なくなるようなことになります。要するに、我（bdag）というもの、それ（我）は蘊に依存して仮説されたもの以外、蘊に基づかない自由自在なる我（bdag）の設定の方法は無いものになります（仏教では蘊と我は関連すると考える）。

蘊に基づいて、我（bdag）を釈説する時、蘊に依存して仮説されただけの施設有（btags yod）、ただ1つの名前だけの私（nga）だけと言われるものの設定を知らない限り、我（bdag）によって規定されたいかなる法であっても、真向かいの対象にもとづいて存在するものであり、存在する必要があると心から（bsam pa zhig gis）決定して、私たちに現れる場合、対象に基づいて存在しているものが現れている。そのように現れる如く、対象に基づいて存在するものを認める限り、其れ其れの法（存在するもの）の代表例は対象の側から見つかるはずであり、対象に基づいて設定される必要があります。もともとプトガラは蘊以外の別のものとして存在せず、蘊に依存して設定されたけれども、プトガラの代表例、またはプトガラの本性も、ある植物のエキス（tig）と同じように、それ（プトガラ）は蘊の中から、これですというものがみつかる必要があります、〔それが〕設定される必要があります。

それ故、我の依存するもの（bdag gzhi）たる五蘊の集まりだけがプトガラであると言う者と、また、五蘊の集まりだけではなく、五蘊の全て（五つとも）が（p.171）プトガラの代表例であると設定する者の二つが〔有部に〕ある。その（五蘊の）「集まりだけ」ということによって何か特別なものを分析しているのでしょうか。また、守護部（Srung ba pa、正量部三部の1つ）といわれる部派は、心だけ（識蘊）がプトガラの代表例と主張していると説かれた。それは大変大切なキーポイントです。

②第二（認識、shes pa）に関して、量（真正の現量と比量）と非量（間違った知覚と推量）との2つの認識（shes pa）がある。

第一（量）について、現量（前五識によって対象を直接知覚する認識）と比量（推量）の2つがある。

第一（現量）は感覚器官（dbang po）による現識（直接知覚）、意（第六識）による現識、ヨーガ行者の直観の3つがあるけれども、自己認識（自証分）の現識を（有部は）認めない。感覚器官による現識の量に関しては、認識に限らないのであって、その有色（形あるもの）の眼根（mig dbang）は、極微が集まったもの（bem po）と、見解と量との3つともの共通基体（gzhi mthun）であるからである。

感覚器官（前五識）の認識によって対象を直接そのままに思量して、と説く。対象の形相（すがた、かたち）によって その形相を認識せず、その対象そのものは自相（それ自体の特質）をもつものであると実際に見えること（有部の見解）を釈説しています。現代の科学者たちも、対象の形相の方から、多分、認識（shes pa）はその形相をともなったもの（有部以外の見解）と一致しています。（対象の理解については）直接そのま

まに思量するというのは、有部自身の主張になります。

依止ある、有色（色形ある）の眼根も〔対象の〕色（かたちあるもの）を見ると主張して、「もしも識（*rnam shes*）だけによって見えるならば、(p.172) 壁などによって妨げられた色も見られるようになってしまいます」と言い（有部の反論）と説く。

上（中観派、唯識派）と下（有部、経量部）の全ての宗義によって「根識」（感覚器官の認識）というのは、それぞれの眼根に依存するそれぞれの認識があることが釈説されています。それは複雑で私たちが説明しがたいことですので必ず考えるべきであります。

現今、直接に脳（*klad pa*）を調べる時、眼根などそれらは、それぞれの対象から伝わったところの門（五根）のようにするだけで、その対象を認識するものは、脳の中だけであって、おそらく眼根の上からではなく、私たちはおそらく、平素の心に現れた仕方を考えるならば、根識それらは、全く同じ根の上に、根のある場所（軀幹）とその根の上で、その認識（*shes pa*）があると考えています。それも考えるべきことです。

昨日、申し上げたように、それは科学者（脳から認識されているという考え）との争点のようになっているので、私たちはよく考える必要があります。

（有部は）心と心所の2つは異なったものと認めます。

根によっても見られると言うのは、今日、科学者によれば、対象を知ること、それは脳によって知るのです。それ故、根によって〔対象が〕見られるようなものです。私たちの釈説した通りならば、その根が（対象を）理解せず、その根が依存した拠り所たるその識（*rnam par shes pa*、認識する心の働き）が理解されるようになるのです。先に申し上げたように、(p.173) 識（*rnam par shes pa*）というものが〔脳とは〕別に認められなかったならば、脳幹だけの側で解説し釈説することは大変難しいです。それは肝心な点で、〔私たちにとっては〕それほど大事ではありません。

要するに、根識、その根に依存する認識は、自相（自らの特質）によって対象を知ぐらいだけをなして、それに従った、または、その後に来た意識（*yid blo* 第六識）によって、善悪を想像したものがやって来ます。それも私たちは少し考える必要があります。心と心所は、私たちが当たり前となすので、少しばかり適切ではありません。〔心と心所についても〕よく考える必要があります。

③第三（内容を言い表す音声、*rjod byed kyi sgra*）について、一般に音声だけを分類するならば努力して発せられた音声と努力して発せられなかった音声の2つがある。

第一（発せられた音声）について、例えば、人間の言葉になった音声です。第二（努力して発せられなかった音声）について、例えば、川の音声です。発せられたものと発せられなかったものにも、有情に教示するもの、教示しないものの2つづつがある。有情に教示する音声、言葉に表現された音声、内容を言い表す音声の3つは同じ意味です。有情に教示しない音声、言葉に表現されない音声、内容を言い表す音声ではない音声、この3つは同じ意味です。

經典（仏陀の御言葉）と論典の2つともが、名前（ming）と語句（tshig）、文字（yige）の集まったものから成り、音声の共相たる不相応行（心でも物でもない存在）であることを〔有部は〕認めるので、名前と語句と文字から成るもの、または、名前と語句と文字の集まりを考えた場合、それは仮設有（btags yod）を設定して、不相応行を（p.174）設定したのです。

この学派（有部）において極微が集まったもの（bem po）と不相応行は矛盾しないでしょうかと思います、と説かれました。

『俱舍論』<sup>⑩</sup>において、

八万の法蘊（教えのあつまり）すべてを牟尼がお説きになった、それらは語句あるいは名前であり、それらは色（gzugs 形あるもの）と行（‘du byed 形成されたもの）から成る、

と説かれたように、

名前・語句から成るものを考える場合、不相応行と名前・語句を別々に区別して考えるならば、色または内容を言い表す音声にならないでしょうか、と（私は）考えます。

## （二）道（悟りへの道）の考え方の解説

第二 道の組織体系について、道の所縁（対象）、道の所断（捨てられるべきもの）、道の自性を釈説する。

①第一（道の所縁）について、四諦の特長たる無常（mi rtag）など十六〔行相〕<sup>⑪</sup>である。微細なる無我と微細なるプトガラは無我は同じ意味であると主張する。（有部は）そのプトガラの無我以外の別の無我を主張しません。独立して存在すると把握することが出来る実有なるプトガラは無いことが、微細なるプトガラの無我であると認める。十八部派のうち（p.175）、五つの正量部（mang bkur sde）は、独立して存在すると把握することが出来る実有がない「微細なるプトガラの無我」を主張しない。（何故ならば）それは、独立して存在すると把握することができる実有の我のあることを認めるからである。微細と粗大なる法無我の組織体系を認めない。（何故ならば）基体が成り立つ（存在するものである）ならば、法我（chos bdag）であることに外ならないと認めるからである。

四諦の無常など十六のうち、それら無常と苦は（空性を理解する智慧を）塾せしめ、その空と無我の両方は（輪廻から）解脱させる、と説かれています。

つまり、『量釋頌』（法称作）<sup>⑫</sup>において、

空性の見解によって（輪廻から）解脱するでしょう

残りの修習はそれ（空性の見解）をかなえるもの（de don）です、

と説かれたのはその（先の説明）通りです。

量(tshad ma)の認識(妥当な認識)と非量(tshad min)の認識(間違った認識のありよう)との2つの区別をすることは非常に重要と考えられています。先に私が述べたように、要するに、「心を直す(blo bcos pa)」というのは、心自体の中から直すべきであること以外に、他の方法はありません。「心自体の中から直す」というのは、錯乱していない心であるならば、その心は大きな力があり、錯乱した心には後ろ盾(rgyab rten)はないので、錯乱した心と錯乱していない心を直すことのうち、要するに、〔錯乱した心から錯乱していない心に〕心が変わって直すこと、それに煩惱という有漏を設定したのであって、そのような煩惱というもの、それらが〔正しい認識を妨げ〕錯乱した心(我執など)になるのです。

それらを私たちは、きめ細かく考えるべきです。きめ細かく考える時、例えば(p.176)貪・瞋の2つを考えるならば、妄分別によって増益(無を有と固執誤認すること)され、魅力ある対象として現れるものと魅力の無い対象として現れるもの、それに依存して、対象を受け入れた、対象に背を向けた貪・瞋と言われるものがやって来ます。従って、それは錯乱した心になり、それを取り除く心が、例えば、魅力のない〔対象〕と見る心が、時々、必要に応じて観想修習されてゆくけれども、主たる有漏の全ては苦であると言うよい詳察をして、苦の自性であることを知ることによって貪欲の対治(反対のもの)に依存します。慈は瞋恚(いかり)の対治に依存するのと同じです。例えば、慈の対象それ自体に対して慈しむべきです。

なぜですか？ と言うならば、苦を望まず、安楽を望むのです。それ故、安楽を伴うものを望むので、その慈しみは理由があるものです(意味があります)。

同様に、更に、自分のように、苦を望まず安楽を望むので、何かが欠乏した安楽を伴うならば、その(幸福になって欲しいという)慈しみの心(bsam pa'i byams pa)が生じた時、それはふさわしく、理由があるものです。従って、反対の過失がある心、それらは錯乱した心であり、その反対に、錯乱しなかった心が生じてから、それによって〔錯乱した心を〕除去する必要があることは、仏法の規則の縦糸(経典の大事な内容)のようなもの、それです。

従って、量(tshad ma)と非量(tshad min)の分類をすること、それは大変大切なことです。

(p.177)量の典籍(論典)において、量果(認識作用の結果としての知識内容)と言われるものを釈説して、切れ目なく継続した結果というのは、複雑で説明しにくいけれども、継続していない結果を釈説する時、私たちの望みの一時的な幸福であっても、量果を設定する必要があります。要するに、心が錯乱せず、対象に対して何かあるものであるそのあり方の通りに認識することに基づいて、全然誤りの無い作法を行ったならば、その結果は望んだ通りにやって来ることが出来ます。利他〔を行ったならば〕言うまでもありません。悪い所作、他人に陰険な心をなす必要が生じた場合でも、先ず陰険な心をなすところのその対象のあり方全てをよく認識することに基づいて、対象のあり方が

どんなものであっても、その通りに認識する心に基づいて陰險な心をなしても、その結果は思った通りに出てきます。

対象の実有（実体としてあること）のあり方それら全てを理解しないで、不注意、或いはまた、例えば自分の推測に基づいてなしたならば、望むものの達成の代わりに、多くの良くないことが起こってきます。従って、私たちが学習を大切と見做すべき肝心な点は、以上に述べた如くです。

私たち自身の人生を過ごすことが必要であることに関して、人生を過ごして人生の過ごし方の規則がどのようなものであるか、それらについて錯乱しない心が生じるべきで、その錯乱しない心によって人生の過ごし方の方法を行う時、望んだ通りに叶えられることを希望をすることが必要であり、〔私たちはそれを〕希望しています。

（p.178）それ故、現代、この世間の学習が大切ですと述べたキーポイントはこれに拠ります。

量（tshad ma）あるいは錯乱しない心によって望むものは達成されることが出来るが、迷乱・錯乱した心、あるいはまた、注意が全くなく、注意があっても、そのものに対して誤って把握する錯乱の心によって、その望みを達成することは出来ません。それ故、錯乱と不錯乱、量と非量を分類・区別すること、それは、要旨（内容の主要な点）にもとづいて出てくることです。昨日述べましたように、誤った増益（無であるのを有であると固執誤認すること）の見解、誤った損減（有るものを無いと誤認すること）の見解を除くべきであるということについて、その〔誤った見解を〕除くことは、心に基づいて考えるべきであるので、

量と非量の区別をすること、これは大変重要です。

それから、それを区別する時、根（感覚器官、前五識）による現識と、意（manas、第六識）による現識、ヨーガによる現識という区別があります。

それによって無分別の心の一種類と意識（yid blo、第六識）と言う時、「意による現識」について、一般的に根（前五識）の認識によって、対象を先ず理解して、それに対して、仏典から（仏典に説かれているように）、根の認識によって、それぞれを把握するだけです。それを善いもの悪いものと理解することはありません。

青色と把握することによって、青色であると思わないと説かれたように、例えば青色と把握した眼識（mig shes）は、青色と把握するだけで、それを善いもの悪いものと理解すること1つと、青色ですと思わないと説かれた時、妄分別が対象を理解したように根の認識は理解せず、（p.179）その対象は現れただけと、そしてそれぞれ（現れたもの）とを考える以外にありません（根による現識は善悪などの価値判断はしない。意による現識が価値判断をする）。

悪い問題をおこすもの（貪・瞋が生じること）、それは意識（第六識）であり、その後やって来る意識（第六識）が分別によって、それを善いもの悪いものと理解し、そのせいで貪・瞋の心が生じるようになります。それ故、分別、無分別の区別、それも大切になります。

「ヨーガによる現識」と言うことについて、心に散乱の心と不錯乱の心の2つがあり、その両方を論争して徐々にものの空性 (yin lugs) の通りに認識する。今のところ、初業者の時、微細で見えなくなっているもの、それらも、何度も、分析して考えた最後に、そのものの行相が心に明瞭に現れてくる時、それを「ヨーガによる現識」と説かれているのです。

(ヨーガによる現識は) その対象が明らかになり、了解しない知の結果である<sup>⑮</sup>

と(法称によって)説かれたように、

対象の明瞭な顕現が現れたものに対して「ヨーガによる現識」という熟練に依存し、その対象が明瞭に現れた〔心〕、または、その対象が明瞭な顕現を得た心を、「ヨーガによる現識」と言われます。

心に変化をさせることについて、量(妥当な認識)の心、または不錯乱の心によって、変化をさせることが必要です。変化をさせることが必要であることを捨てる心の種類の全ては、錯乱の心です。その対治分のそれは不錯乱の心ですので、量と非量 (p.180) の心の体系、それらを知るべきこと、それは大変大切なことです、と説かれたのです。

②第二 道の所断(捨てられるべきもの)について、煩惱である無知と煩惱でない無知の2つについて、前者(煩惱である無知)は、主として解脱 (thar pa) の獲得を妨げるもので、実例は、例えばプトガラの我執とその力によって生じた三毒とその種子です。

後者(煩惱でない無知)は一切智者の獲得を主として妨げるもので、実例は、例えば、深甚で微細なる如来の法を知らない煩惱でない障礙 (sgrib pa) など、無知の四因です。(有部は) 障礙について、その2つ(煩惱である無知と煩惱でない無知)以外、所知障という言葉説を認めません。

③第三 道の自性について、つまり、三乗の道に関して、資糧道、加行道、見道、修道、無学道の五道の体系を認めるけれども、十地という智慧を主張しません。

智 (shes)・忍 (bzod) 十六刹那のうちの第一から第十五までは見道であり、第十六刹那の道類智 (lam rjes shes) は修道ですので、〔第十六刹那は〕山羊が橋を渡るように、正に順番に続けて生じてくる、と主張します。道諦であれば認識に限らないのであって、何故ならば、無漏の五蘊を道諦と主張するからです。

(p.181) (三) 果の考え方の解説

第三 果の体系について、声聞の種姓をもつものは無常など〔四諦の特長の〕十六を三生(過去世・現在世・未来世)の間に修習して、と最も早く、または急いで、最後に

三世の間に、阿羅漢の証位を得ることが出来ますとお説きになる。最後に、声聞の修道（金剛の如き三昧）に依存して、煩惱障の獲得が中断する仕方（煩惱障を）捨てて、阿羅漢果を証得する。

犀（さい）の如き独覚は、独立して存在すると把握することが出来る、実有なるプトガラは無いと理解する見解、それが、百大劫などにおいて、修行して積んだ功德の集まりと結びつき、大資糧道以下で修習してから、加行道の第一煖位から無学道までを、一座で証得する。

小乗の阿羅漢も、自分の断証（spangs rtogs、染垢から離れて功德を得ること）が衰減し、預流（rgyun zhugs、初めての聖者の流れに入った者、即ち見道の聖者）になり得るので、（阿羅漢から）退落する者（nyams pa'i chos can）などを認める。

声聞において僧伽二十<sup>⑭</sup>と八住向（四向四果）を数えても、同時であること（cig car ba）を認めない（有部は、三界の煩惱を同時に捨てることを認めず、三界のそれぞれを順番に捨てることを認める）。八住向（四向四果）のいずれでも聖者に他ならないと主張する。

（p.182）「1つの道に依（rten gcig）って（捨てる）から始めて」<sup>⑮</sup>というのはそれ（同時に）ではありません。

菩薩たちは資糧道の分位に入ったとき、三大阿僧祇劫において、資糧を完成し、それから百劫において好相（三十二相）の因を完成する。

定地（nges gnas 禅定の境地）に住する菩薩は、「相の不滅」という百劫まで業を積んでから、最後有（生死輪廻を繰り返す身の最後の生存）の時、菩提樹のもとで初夜に四魔のうちの天子魔（lha'i bu'i bdud、他化自在天魔）を調伏し、中夜に禅定修行の時、加行道、見道、修道の3つを証得してから、翌朝、夜明けが現れた時、煩惱の魔を摧破し、煩惱・非煩惱の無知のすべてを捨てて、無学道を証得する。

それ故、初夜に魔を摧破するまで、入り口の分位（見道に入る前の、資糧道と加行道）と菩薩の加行道・見道・修道の三つは、正に等引（禅定の修行）に他ならない、と主張する。十二御所行（十二相成道）のうち、最初と第九の菩薩と、後の三つの仏陀の御所行を（有部は）認める。法輪は見道に他ならない。聖教（lung）の法輪は四諦の法輪に他ならない、と主張する。七種根本書<sup>⑯</sup>（有部の対法七論）は仏陀がお説きになった御言葉であることを認め、御言葉は語句の通りのもの（意味が明瞭な教説）に他ならない。発智論と六足論とて、御言葉について、（p.183）了義・未了義を設定するのではなく、御言葉は語句の通りのもの（意味が明瞭な教説）に他ならないのです。

法蘊は八万以外、八万四千の考え方を認めない。

『俱舍論』<sup>⑰</sup>において

法蘊八万のすべては、

どれも牟尼がお説きになったもの

と説かれたから、最後有の菩薩は、菩提を証得する階位については、正に欲界だけにお

いて決まっています、色究竟天の密厳刹土と受用身の体系を認めず、それだけではなく、遍智（*rnam mkhyen* 一切種智、さとの智慧）をも認めない。

*rnam mkhyen* といわれるようなものと、そして、いかなる所知の法であっても、（有部に対して）言い方は悪いですが、（有部は）各々の法に関心を持った場合お知りになるが、関心を持たなかった場合はお知りになりません。（大乘仏教は）*thams cad* または *kun mkhyen*、*rnam pa thams cad mkhyen* というが、（有部は）同時に（*dus gcig la*）すべての所知をお知りになることはありません。

三乗の阿羅漢は有餘（身体のけがれを残している状態）に他ならない。無餘（煩惱も肉体も滅した状態）で涅槃を証得する時、灯明が消えるように、明知（*rig pa*）は連続せず途切れると主張するから、それ故、最終的に三乗それぞれの解脱の存在を認める。

ある人が「導師（世尊）は、涅槃の時、ある所化の前で色身の（p.184）姿から成るだけであり、実は涅槃ではない」と言うのは、魚とカブ（*nyung ma* 蕪）を混同したようなもので、全くの間違いです。

仏・聖者は苦・集を余りなく捨てたけれども、その心相続において苦諦があることは矛盾しない。なぜなら、苦諦を対象とする煩惱を残余なく捨てた場合、苦諦を捨てたと設定するからである。色身は、先に（悟りに入る前に）、加行道の菩薩の身体（*lus rten*）と同じ生（*tshe*）から成り、仏宝ではないけれども、仏と認める。

仏・法・僧（三宝）というのは、仏とする法（仏のもつ道諦と滅諦）と僧伽とする法（見道以上の人がもつ道諦と滅諦）の智慧に対して、仏宝・法宝・僧宝を設定していて、そのプトガラまたはその蘊（集まり）を〔三宝と〕言うのではない、と説かれている。仏宝はその心相続の尽・無生なる智慧であると主張する。

「煩惱が尽きて、再び生じない」という「尽・無生」といわれる智慧が仏である。

同様に、有学（阿羅漢果に至っていない聖者で、さらに修学を必要とする者）の聖者たちは有漏（煩惱をもつもの）であるので僧宝ではないけれども、僧伽である。僧宝はその心相続の道諦であると主張する。なぜなら、法宝をも設定していて、仏と声聞・独覺（p.185）両方の心相続の涅槃と滅諦はそれであるからである。

#### 頌曰く

金の瓶のような私の心の伺察によって  
有部の經典著作を遊戲海から受けた。  
新しい甘露の祭宴のようなこの善説を  
若くて明解なる有智者たちは享受してください。

（ジグメワンポが『学説規定摩尼宝鬘』の「毘婆沙師の宗義の解説」章の最後において有部の教説について書いたその目的を明らかにした偈頌）

## 4 おわりに

以上、有部の章の和訳・解説をした。

有部は自己認識（自証）を認めず、外界の対象を、真実なるものとして成り立っていることを認めるのであるが、経量部は自己認識を認め、外界の対象を認めて、一切法が真実なるものとして成り立っていることを認めるのである。

- 
- ① Dkon mchog（または mkhyen）'Jigs med dbang po 作『学説規定摩尼宝鬘』に関して、Geshe Lhundup and Jeffrey Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism* (New York, 1976): 48-145、イシ・テンジン、野村正次郎 訳『学説規定摩尼宝鬘』（広島市：文殊師利大乘仏教会、2000 年）の翻訳研究がある。宗義書（grub mtha'）についてはサンブ寺のチャパ・チューキセンゲ（Phya pa chos kyi seng ge、12 世紀）の著作が、後の宗義書の祖型となった（西沢史仁「チャパ・チューキセンゲの教義書」『日本西蔵学会々報』59（2013 年）: 67-84。
- ② 有部の認識論については多くの先行研究があるが、最近の研究では、木村誠司「ジャムヤンシェーパ作『学説綱要書』「毘婆沙師」章についての報告」『駒澤大学仏教学部論集』41（2010 年）: 342（95）—328（109）；一色大悟『順正理論における法の認識 有部存在論の宗教的基盤に関する研究』（山喜房仏書林 2020）などがある。この先行研究について菊谷竜太氏（高野山大学准教授）の教示を得た。
- ③ 有部カシュミールの毘婆沙師（Vaibhāṣika）
- ④ 有部は客体を色法、心法、心所法、心不相応行法、無為法の 5 種から成るとする。
- ⑤ 東北 No.4089 18b6-7, 大谷 No.5590 20a1-2
- ⑥ 東北 No.4089 1b5-2a1, 大谷 No.5592 2b1
- ⑦ 虚空無為、択滅無為、非択滅無為の、つくられない不変の原理 3 種である。
- ⑧ 『俱舍論』（東北 No.4089 19b6, 大谷 No.5590 21a4）において、十五心刹那是見道であり、十六心刹那是修道である。
- ⑨ 有部は、四本相（生・住・異・滅の四相）と四随相（生・住・異・滅の四相を現し出す原理。生相を生ぜしめる生生、住相を住せしめる住住、異相を異ならしめる異異、滅相を滅せしめる滅滅）が常に同時に働くとする。
- ⑩ 東北 No.4089 3a1, 大谷 No.5590 3a6
- ⑪ 苦諦の四行相（無常、苦、空、無我）、集諦の四行相（因、集、生、縁）、滅諦の四行相（滅、淨、妙、離）、道諦の四行相（道、如、行、出）、以上の十六行相である。
- ⑫ 東北 No.4210 117a6, 大谷 No.5709 214a5
- ⑬ 東北 No.4211 161b3, 大谷 No.5710 259b5
- ⑭ 五預流、三種一來、十不還、阿羅漢向、犀のような独覚、これら二十種である。
- ⑮ 1 つの道に依（rten gcig）って（捨てる）のは、「同時に」という意味ではない。
- ⑯ 発智論と集異門論、法蘊論、施設論、品類論、識身論、界身論、これら七種。
- ⑰ 東北 No.4089 3a1, 大谷 No.5590 3a6

キーワード 有部 根本説一切有部 宗義書 ダライ・ラマ法王 チベット仏教