

<経量部の「単層の」識の流れ>という
概念への疑問(II)

原田和宗

付論 I: さまよえる和合見説

問題の所在 前号で¹ われわれは『婆娑論』(AMVi)以来の<[眼]根見 vs. [眼]識見>論争をとりあげた。そこでは、

(i) <二眼見>説……………説一切有部

¹原田和宗〔1996〕「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問(I)」『インド学チベット学研究』1。前稿は筆者の不注意と切迫した執筆事情のせいで十分な校正を行い得ず、読みづらいものになつた。読者諸氏にご迷惑をおかけしたことをお詫びしつつ、以下に訂正案を掲げておく。

【前号訂正表】		
頁／行	誤	正
143(本文)/10	tadsany-	tadany-
147(脚注)/5	與相応	與心相應
157(脚注)/13	それと	それとは
165(本文)/16	どたい	どだい
165(脚注)/2	de	de(read "da")
165(脚注)/6	ho na te	hon te
165(脚注)/7	par hgyur ro	bar hgyur la
167(本文)/13	どたい	どだい
168(本文)/1	I. 有部	III. 有部
168(脚注)/3	廁	廁
171(脚注)/1	時第縁	次第縁
172(脚注)/1	一説	一節
179(本文)/12	複数の識	複數の色
182(脚注)/1	cakṣur-	caksuścakṣur-
183(本文)/9	「二根	「二眼
184(脚注)/3	眼見>	識見>
184(脚注)/19	根見>	眼見>
186(脚注)/3	sparśati	sprśati
187(脚注)/7	p.10,	p.10c
190(本文)/17	注釈舍	注釈者
193(本文)/9	指示	支持

- (ii) <眼識見>説..... 尊者法救
- (iii) <眼識相応慧見>説..... 尊者妙音
- (iv) <和合見>説..... 譬喻者(?)
- (v) <一眼見>説..... 獲子部

といった多様な学説が登場したがいに覇を争った。むろん、最終的に(i)有部(Sarvāstivādin)説が勝利をおさめるという論作者たちによって予定される scenario のもとにではあるが。そもそもこの論争をとりあげようとした我々の目的はスティラマティ(『識三十頌註』)所引の<「単層の」識の流れ>理論の祖型の探求を通じて、その理論の本来的な主張者を同定することにあった。そして、吟味した諸資料の悉くがかかる主張者は有部にほかならないという帰結を支持するため、上掲の諸学説のうち、われわれは(i)有部説にのみ立ち入って論評し、他説へは殆ど言及できなかった。

経量部への<「単層の」識の流れ>理論の帰属(L.Schmithausen[1967])の是非について解答を導き出すという本稿の main theme に沿って論述を進めていく前に、あえて今われわれは付論の枠をここに設けて、<根見 vs. 識見>論争に登場する(iv) <和合見> (総体が色を見る) という謎めいた特異な学説に暫しのあいだ目を留めることにする。その理由は、以下のとき諸 texts 間の状況が<和合見>説と経量部の<感官/対象/識=無作用>説(ヴァスバンドゥの有形象知識論の基礎をなすもの)との関連性の有無の究明をわれわれに促すからである。(本論なき付論のみの掲載は読者諸氏にさぞ怪訝な気持ちをいただかしめるかもしれない。この付論は前号掲載分に対するもので、従って前号に収録すべきであったが、私の筆が遅いせいで果たせなかつた。読者諸氏に不手際をお詫びしたい。)

『婆娑論』卷第十三で譬喻者(Dārśṭāntika)に帰された<和合見>(sāmagrī paśyati)説が『アビダルマ灯論』(AD) I に至ると、『俱舍』作者(Kośakāra)の<無作用>(darśanaśaktikriyābhāva/ sāmagryāṅgakriyāpaharana)説に同一視されたあげく批判される。つまり、ヴァスバンドゥが『俱舍論』(AK)Iで賛意を寄せる経量部のあの<無作用>説にである!『俱舍論』の経量部諸学説を批判するにあたり、必ずといってよいほどその学派名を「譬喻者」にいい換えてしまいがちな『灯論』作者(Dīpakāra)としては当然の処置とも言えようか²。しかし、先輩の有部論師サンガバドラ(Saṅghabhadra)は『順正理論』(NA)Iで経量部の当該学説をやはり「譬喻部師」の名に変えて言及/批判する点では同じ傾向をもつとはいえ³、さすがに<和合見>説にそれを結びつけた

²Dīpakāra のそのような傾向は吉元信行 [1982] 『アビダルマ思想』法藏館,pp.90-91, etc. に指摘されている。

³『順正理論』卷第七「弁本事品」第一之七: 経論世理如是分明。証唯眼根決定能見。然隨自執、譬喻部有於此中妄彈斥、言「何共聚擗製虛空。....」此言非順聖教正理。於眼見性亦不遮。雖復有為皆從緣起、而說諸法別相用故、謂「有為法」。雖等緣生、而不失於自定相用。故世尊說「法從緣生」。亦說「地等有別相用」。如地界等.... 如是眼色及眼識等、雖從緣生、而必應有種種差別決定相用。.... 此中雖無總實相用、可名

りはしない。

いっぽう、譬喻者の学説を基調とするハリヴァルマン (Harivarman) は尊者法救 (Bhadanta-Dharmatrāta) 以来の (ii) <眼識見> (*cakṣurvijñānam paśyati*) 説を『成実論』(TSi) で奉じた⁴。『順正理論』によれば、上座=シュリーラータ (Sthavira/ Śrīlāta) が表明したのは、何と犢子部 (*Vātsīputriya*) と同じ (v) <一眼見> (*ekam cakṣuh paśyati*) 説であった⁵。 (iv) <和合見>説は、つまり、後代のどの譬喻者にも継承されることなく、無視されたとしか思えない。にもかかわらず、歴代の有部論書『婆娑論』『雜心論』(MAHr) 『五事毘婆沙』(PVVi) 『アビダルマ灯論』ではなぜか

「能見」「所見」「能了」。.... 世尊於此縊實相用、勸有智者、令除執著故、作是言、「方域言詞不應堅執....」.... 由此但遮世間所起縊實相用堅執固執、非謂亦遮諸法勝義各別相用堅執固執。.... 是故我宗双依二諦說「眼能見」、兩俱無失。.... 如是要住聖教正理、思求決訣「眼見、非余」。而彼於中妄興彈斥、撥世俗理、蔑勝義宗。「撻掣虛空」、定唯在彼。又所引教、何所証成。.... (『大正』vol.29,pp.367b23-368a4.)

サンガバドラはヴァスパンドゥの「経量部」学説に「譬喻部師」の名で言及するとはいえ、経量部所引の經典 (『中阿含』第 169 経) に対して試みた有部的解釈を「聖教正理」として提示して、その聖教正理にも世俗理にも背反する点で「虛空に嗜みついている」のは経量部のほうであると揶揄する。これは、『灯論』作者が教証を無視したあげく、経量部学説の内容を<和合見>説に無理やり替えるためにその論理構成を歪めつつ、批判しているとの比較して、興味深い。

⁴ 『成実論』卷第四「根無知品」第四十八：非根能知。所以者何。若根能知塵、則可一時逼知諸塵、而实不能。是故以識能知。.... 若眼能知、何須待識。.... 問曰。照是根業、知是識業。答曰。.... 云何名「照」。汝法中、耳等諸根非是火性、不應能照。.... 但識能知。是故照非根業。又根非能知.... 必能為識作依。是名「根業」。是故但識能知、非諸根也。若有識、則知。無識、則不知。.... 問曰。『經』中説、「以眼見色。不應取相。耳等亦爾。」.... 是故諸根定能取塵。又以根取塵、以識分別。是則根識有異。答曰。『經』中仏自説、「眼是門、為見色故。」是故眼不能見。以眼為門、識於中見。故説、「眼見。」問曰。亦説、「意是門、為知法故。」可以意為門、而非知乎。答曰。意亦以次第滅心為門。是故意不能知、意識能知。.... 又仏説、「眼所識是色。」識能識色、眼実不識。又世間人以世俗故、説、「眼能見、耳能聞。」仏亦隨説。.... 隨世語故、仏説、「眼見。」.... 如是但識能見。眼得其名。.... 因眼識見、名為「眼見」。如床上人笑、名為「床笑」。.... 是皆因中説果。如是從眼生識、能見色故、名為「眼見」。.... 又眼識與眼和合故、能見、名為「眼見」。如木與人合而能打名「木人打」。.... (『大正』vol.32,p.267a8-c5.)

ハリヴァルマンは感官 (根 *indriya*) の<照明作用> (*ālocana/ prakāśa*) を否定し、識のために所依 (*āśraya*) もしくは門となることのみを感官の作用 (根業 *indriyakarman*) と認める。ただ識のみが識る (*jñānam eva jānāti*)。眼が見るのではない (*cakṣur na paśyati*) が、眼を門として眼識が見る (*[cakṣur]-vijñānam paśyati*) ので、仏陀は世間の人々の語法に従って「眼が見る」と表現しておられるだけのことである。恰も棧敷の観客が笑うのを「棧敷が笑った」と譬喩的にいうように。なお、眼識が眼と和合して (*samaṅgi or sāmagri?*) 見るというハリヴァルマンの言明は一見 (iv) <和合見>説を連想させるけれども、「眼が見る」という譬喩的表現を説明するための方法論の一つでしかない。彼の立場はあくまで (ii) <識見>説である。

⁵ 『順正理論』卷第七「弁本事品」第一之七。：由此亦遮上座所説。彼作是言、「二眼於境前後起用、見則分明。或復一眼、有閉壞時、一眼雖開無相替代。彼所生識、唯依一門速疾転 (*āśuvrtti*) 故、見不明了。」此説亦非所執二眼剎那展轉相替代時、一眼常空不能見色。恒唯一眼能見色故、與一眼者見色明昧差別応無。故彼所言不能今喜。.... (『大正』vol.29,p.368b22 – 28.)

サンガバドラはこの上座の<一眼見>説に触れる直前で、「有余部」の<一眼見>説を紹介し批判する。『同』卷第七。：有余部説、「處隔越故、眼見色時一非二。又以一眼觀箭等時、能審定知曲直相故、速疾転故、增上慢心。謂、我一時二眼能見。」此説非理。所以者何。豈不現見。全身沒在冷暖水中、支體身根俱時覺触。如是二眼處雖隔越、俱時見色。.... (ibid.,p.368a28 – b5.)

この有余部は犢子部であろう。有余部学説へのサンガバドラの批判が『婆娑論』における対犢子部批判と軌を一にするからである。『婆娑論』卷第十三「雜蘊第一中智納息」第二之五。：或復 (v) 有執、「一眼見色。」如犢子部。.... 若一眼見色非二眼者、身諸分亦應不俱時。覺触如身根兩臂相去雖遠、而得俱時覺触生一身識。兩眼亦爾、相去雖遠、何妨俱時見色生一眼識。(『大正』vol.27,p.61c11 – 12,18 – 21.); cf. 旧訳『曇毘婆沙』卷第八 (『大正』vol.28,p.50c15 – 19.)

対＜和合見＞説批判が飽くことなく繰り返された！まずは、これらの有部論書に看取される＜和合見＞説の扱いの相違から、＜和合見＞説の迷走する軌跡を辿りたい。

『婆娑論』における批判 ＜和合見＞説をさまよわせるに任せている最大の要因は、その初出となる『婆娑論』における登場の仕方であろう。

(iv) 或復有執、「和合見色。」(sāmagrī paśyati rūpāṇi.) 如譬喻者(yathā Dārṣṭāntikāḥ)。(『婆娑論』卷第十三「雜蘊」第一中「智納息」第二之五。
『大正』vol.27,p.61c10~11.)

(iv) 為和合見 (sāmagrī vā paśyati)。(『曇毘婆沙』卷第八。『大正』
vol.28,p.51b24~25.)

＜和合＞（総体）の構成要素が明示されないし、この学説を譬喻者に帰するのは新訳『婆娑論』、つまり、カシミール系の伝承のみであることも気になる。当該学説を有部はこう批判する。

若(iv) 和合見色者，應一切時見色。以無時不和合故，亦不應理。(『婆娑論』卷第十三。『大正』vol.27,p.61c16~18.⁶)

もし(iv) 総体が色を見るのであれば(yadi sāmagrī rūpam paśyet)，いつでも色を見ることになろう(sarvadā rūpam paśyet)。決して如何なるときも総体でないということがないのだから、やはり不合理である(na kadācid asāmagrīti na ca yuktam)。

有部の＜「単層の」識の流れ＞の理論によれば、耳識やその他の識が生じている時は眼識は生じてはならない。いいかえれば、音を聴いている瞬間とか、臭いを嗅いでいる瞬間とかには、色はその人には見えていないはずである。ところが、総体という事態はどんなときでも発生している以上、色もいつでも見えていることになり、眼識も途切れることなく発生し続けるであろう。(そうなれば、耳識とかその他の識がいつまで経っても発生しないか、あるいは逆に、眼識が耳識やその他の識と同時生起するかのいずれかとなり、＜「単層の」識の流れ＞理論はいずれにせよ破綻を招くはない。)

ダルマトラータによる批判「時として和合せざるはなし」という点に批判的が絞られるようなく＜和合＞（総体）とはいったい何か。後代の『雜心論』『五事毘婆沙』に登場する＜心心所和合＞(cittacaittānām sāmagrī)⁷のことであろうか。しかし、両論書の著者ダルマトラータによる＜心心所和合見＞説批判の方法と前記『婆娑論』におけるそれとの間にはかなりの落差があり、両学説は同一視し難い。：

⁶ 『曇毘婆沙』卷第八。：若(iv) 和合見者，未嘗不和合。(ibid.,p.51 b28.)

⁷ 『唯識二十論述記』で基（慈恩大師）はなぜか(iv) <心心所和合見>説を正量部(Sāmmatīya)に帰する！『二十論述記』卷下：正量部説、「心心所法和合見。心心所法合名「現量」。」(『大正』vol.43,p.999a16~17.) いっぽう、高井[1978]によれば、『俱舍論光記』第二巻は同じ学説を譬喻者に帰するらしい。：譬喻者眼識同時心心所和合見。(p.189.)

若言「和合見」者，此則不定。或時眼識二十二法。或二十一。或十二。.....若和合見者，此等諸法事業各異其義。有間則無和合。若和合見者，則應有二決定自法。是義不然。（『雜心論』卷第一「界品」第一。『大正』vol.28,p.876b17~19,29~c2.）

若心心所和合能見，諸心心所和合不定。謂，善眼識與二十二心所相應。不善眼識與二十一心所相應。有覆無記眼識與十八種心所相應。無覆無記眼識與十二種心所相應。既不決定，云何和合。.....若心心所和合能見，諸法一一業用不同。於中定無和合見義。又應一体有二作用。謂，許能見及領納等。....（『五事毘婆沙』卷上「分別色品」第一。ibid.,p.991b26~c1,9~11.）

<心心所和合>とは要するに眼識とそれに連合する諸心所法（相應心所）との総体を指す。ここでの批判は三点から成る。1) 当該の眼識が善／不善／有覆無記／無覆無記のいずれであるかによって，それに相應する諸心所法の数も当然ちがってくる。定数がまちまちである以上，それらの総体（和合）といつてもどの時点のそれを指すか決定できない。（善の眼識と二十二心所との総体が見るのであれば，それよりも一つ心所が足りない不善の眼識と二十一心所との総体には見る作用が欠けていると判定されかねない。）；この第1の批判点だけで，『婆娑論』所破の<和合>を<心心所の和合>（眼識とその心理的諸要素との複合体）に同定することが妨げられよう。『婆娑論』は<和合>がいついかなるときも成立していることから色を見る作用が途切れなく発動してしまうという帰謬をひきだした。しかるに，眼識と諸心所の総体であれば，眼をつむるだけで直ちに途絶えよう。ダルマトラータは，むしろ，心所法の不定数性に着目して和合自体の不確定性を攻撃する。

2) 眼識や諸心所がもつめいめいの作用は相異なる以上，それらが和合（統合）して一つの見る作用として機能することは不可能である。つまり，諸作用の和合が成立しない。

3) もし和合した眼識と諸心所のめいめいが見る作用をもつのであれば，各自の存在素（法 dharma）は一つの自性と一つの作用を所持するという有部アビダルマ教義学の根本原則が破られる。眼識や諸心所に対してそれらの本来的な作用（了別／領納,etc.）のほかにめいめい見る作用が加算されていくからである。

こういった<心心所和合見>説が<心心所相應=別体>説を前提するのは至極とうぜんである。それとは対蹠的に，新訳『婆娑論』が<和合見>説をそこに帰する譬喻者は原則として<心心所次第生起=非別体>説を奉じる⁸。この点でも両学説は峻別

⁸ 従来『婆娑論』所引の譬喻者は心心所を例外なく無別体とし，全ての心所を仮有と主張したと理解されがちであった。けれども，最近，福田琢氏は『同論』卷第 152 にみられる譬喻者の<滅尽定有心>説の論理構成と有部の批判方法を注意深く分析した結果，譬喻者は少なくとも受と想の二心所を心とは別体であ

されねばなるまい。

『アビダルマ灯論』における批判『婆娑論』の＜和合見＞説に『五事毘婆沙』等の＜心心所和合見＞説が合致しないことが判明したいま、それにふさわしい第二の候補として＜感官／対象＞もしくは＜感官／対象／識＞の総体（和合）が見るという学説が俄に浮上してこよう。事実、『アビダルマ灯論』では、＜心心所和合見＞説への言及は皆無であり、その代わり、＜眼等の和合が見る＞(cakṣurādisāmagrī paśyati)という学説が紹介され、長く激しい批判に晒される。

atha cakṣurādisāmagrī paśyati sāpi khalu cakṣurādisāmagryāṅgavy-atiriktā svabhāvakriyābhāvān na vidyate.

cakṣurādisāmagryāṅgānām api pratyekam darśanaśaktikriyābhāvo 'ndhaśatavad ity asattvam. sarvasāmagrīṇām sarvakāryakaranāpattitvāt, viśeṣābhāvāt.

hetupratyayasāmagrīm pratītya kriyāmātram vijñānam utpadyata iti cet. na. janikarttrbhāve janmakriyāsvātantryānupapatteḥ, naśyādi-vat.....

kiñ ca, vijñeyābhāve vijñānānupapatteḥ, dāhyadahanavat.

kiñ ca, vijñānakriyāśritābhāve tadabhbāvāc citrakuḍyavat.....(AD I §4 ad k.44. Jaini[1977] ed.,p.31,13~20,22~23.)

さて、(iv) ＜眼等の総体（和合）＞が見るのであれば、実にかかる（総体）も、眼等の【構成要素をなす】部分から切り離せば、存在しない。自己本質と作用とが【総体には】存在しないからである。

[のみならず、] 眼等の総体の諸部分にもやはり個別的には＜見る＞という能力作用が備わっているわけではないことは、百個の盲目【の人々の眼をいくら寄せ集めてみても無駄なのは、もともと個別的に見る能力が備わっていないからである】と同様であるから、[総体の諸部分も総体と同じく] 存在しない【に等しい】。[個別的に無能力であるにもかかわらず、なおも総体が見るというのは不合理である。] あらゆる【どんな】総体【も】があらゆる結果(or 効力)の作因となってしまうからである。[総体という点で] 区別がないからである。

[どんな総体でもいいといった覚えはない。] 諸原因と諸条件（因縁）

ると考えていたと結論するに至った（福田 [1997] 「『大毘婆娑論』に見える譬喻者の心心所別体説」『印仏研』45-2）。さらにシュリーラータの三心所別体説（『順正理論』,etc. 所引；詳細は加藤（純）[1989],pp.202~206）やブッダデーヴァの五心所別体説（チベット宗義書所伝）をたとえ考慮しても、いずれにせよ、心心所次第生起説の枠内にあると推定されるのであって、相応法（心と同時生起する存在素）たる心所、つまり、相応因は決して容認されない。従って、譬喻者にとって心心所の和合は同時に成立しない。cf. 加藤（純）[1989],pp.206~228. 継時のにのみ可能であろう。

の総体に依存して、<唯だ作用のみ>としての識が生起するのだ、ともいえば、否である。生起する行為主体がある【限り】、生起する作用の自立性(i.e. 行為主体ぬきに、<唯だ作用のみ>が生起するといった事態)は理論上ありえないからである。消滅する【行為主体と消滅する作用の場合】の如しである。.....

さらに、認識対象(識られるべきもの)がなければ、識(識るもの)も理論上ありえないからである⁹。焼かれるもの(燃料)と焼くもの(火)の如し。

さらに、識の作用によって依存される(基体)がなければ、それ(作用)も存在しないからである。絵画と【それが描かれる】壁面の如し。....(『アビダルマ灯論』)

『灯論』作者による批判の細部には論旨不明瞭な点が多くあるけれども、批判の前半は(iv)<眼等の総体が見る>という学説を総体と諸部分の両面に分かち、どちらの場合も<見る>という能力作用(darśanaśaktikriyā)が備わっていないという観点から批判する。

批判の後半では、「眼と色に依存して、眼識が生起する」という popular な経文をなぞるかのように、当該学説の表現が「諸因縁の総体に依存して、<唯だ作用のみ>としての識が生起する」と改訂される。従って、<眼等の総体>とは眼(増上縁)や色(所縁縁)を含む六因四縁の総体を指し、眼識がその結果である¹⁰。ただし、さきに<見る>という能力作用の欠如を批判されたことに答えるかのように、その眼識がここでは<唯だ作用のみ>(kriyāmātra)に等置される。これに対して有部側は、行為主体(kartr̥)なしに<唯だ作用のみ>が自立的に生起することはないという点に批判的を絞る。

『灯論』作者はこれまでの<根見 vs. 識見>論争に決着をつけるべく(i)「自己の対象領域(行境)を眼が見る／識が識る」(AD I 4 k.44ab)という有部学説を定立し、詳説する¹¹。次に、かかる有部学説を無視して(atipatya)構想されるシュリーラータ

⁹ この批判部分は唐突でその真意は明瞭ではないが、『俱舍論』「界品」の経量部説の記述「眼と諸色に依存して眼識が生起する。その場合、何が見ようか、何が見られようか。」(本文後述)を念頭においていたものと推測しておく。

¹⁰ 『二十論述記』卷下はヴァスパンドゥの経量部学説を<根識和合仮見>(眼根と眼識の総体が仮に「見る」と命名される)と表記して、正量部の<心心所和合見>説から区別する。: 経部師説、「根識和合仮名為「見」。仮能量境仮名「現量」。」(『大正』vol.43,p.999a17~18.)

¹¹ AD I § 4 & k.44ab:

cakṣuh paśyati vijñānam vijñānāti svagocaram /
ālocanopalabdhitvād viśeṣah sumahāms tayoh //44//

自己の対象領域を眼が見る。識が識る。[同じ対象を一方は] 照らし,[他方は] 認知するわけだから、両者の間にはとてもなく大きな相違が【横たわるので】ある。(AD I k.44)

cakṣurdhvayaṁ hi draṣṭṛsvabhāvam. tasya pratyayasāmagrīparigrahaprabodhitāśakteḥ
rūpadarśanakriyāmātram utpadyate. dravyakriyayoś cānyatvaṁ siddhasādhyamānarūpatvā

のものらしき認識異時（感官／対象／識＝異時因果）説が紹介され¹²、認識同時（感官／対象／識＝同時因果）説の立場からの批判を招く¹³。再び、有部の＜眼根見＞説を擁護する議論を付け加えたあと¹⁴、ようやく『俱舍論』の経量部学説を『俱舍』作者（Kośakāra）自身の学説として引用し、ヴァスバンドウガアビダルマに無知であり、かつ、大乗教義への偏向性をもつことについて自ら馬脚をあらわしてしまった動かぬ証拠として同学説を嘲笑する。

tatra yad uktam Kośakāreṇa : "kim idam ākāśam khādyate. sāma-
grāyām hi satyām dṛṣṭam ity upacāraḥ pravartate. tatra kah paśyati?" iti.
tad atra tena Bhadantena sāmagryāṅgakriyāpaharaṇam kriyate.

nirapekṣasāpekṣavyapadeśitvāc ca draṣṭavyam. tatra cakṣur mūrtikriyāvad vijñānādhiṣṭhitam darśanakriyām ārabhate. na vijñānaśūnyam. yathaiva cakṣurvijñānam ālocanādhiṣṭhitakriyām vijñānāti, na kevalam, paraspāraṇugrahabalād dhy anayoḥ pradīpādipratyayāntaraparigr̄hitayor yu-
gapad ekasmin viṣaye vrttilābho bhavati. (Jaini ed.,p.32,1~8.)

感官という実体は実に＜見る者＞を自己本質とする。その（感官）には、原因／条件の総体の援助によって覚醒された能力のおかげで、色を純粹に見る作用だけが生じる。実体と作用とが別個のものであると看なされるべきことは、わかりきったことが論証されんとするという態であること、及び、＜[他に] 依存しない／依存する＞という指標を伴うことによる。それらのうち、眼は身体の作用の如く識に制御される[限りで]、＜見る＞という作用を開始するのであって、識を欠いた（眼／識空眼）は【そうでは】ない。恰も眼識が【眼の】照らす【作用】に制御された作用をもつ[限りで]、識るのであって、単独的ではないようなものである。実に、灯火等の他の条件に援助された両者が互恵的に同時に同一の対象に発動することを得るわけである。

¹²AD I §4 : yas tv etad atipatyavam kalpayati: 'kāranabhūtābhyaṁ prāgutpannābhyaṁ caksurūpābhyaṁ kāryabhbūtam vijñānam sahaikasmin kāle nāvatiṣṭhate' iti.(ibid.,p.32,9~10.)

他方、以上（の有部の定説）を無視して或る人は以下のように考える。「原因であり、先に生じたる眼／色と結果である【眼】識が同一時に共存することはない。」と。

¹³AD I §4: tasya sa(read'sā-')kṣād viṣayānubhavanā(read'-ānubhavajñānā-) bhāvād anumānāgamābhāvaprasaṅgaḥ. anubhavajñāne cāsatī manovijñānasmr̄tigocarābhāvād anupat-
tiprasaṅgaḥ. niyatavisayasmaraṇābhāvāc ca. tasmād vijñānam niyatāśrayālambanalabdhā-
pratiṣṭham sahakārikāraṇasāmagrīsannipātōpājanita kriyām sāksād viṣayam upalabhatē. cakṣur
apy ālocayati pradīpas tatkālam evāvabhāsayati. ya ete vijñānacaksurūpādayaḥ svā-
hetusāmagrīprabodhitāsaktayah [te] viṣayaprativijñāptyālocaṇāvabhāsanākhyām yugapat saudhīm
saudhīm vrttim pratipadyanta iti yuktimati nītiḥ. (ibid.,p.32,10~17.)

彼（の学説）には、直接的に対象を知覚経験（領納）する知がないので推理（比量）や聖典（至教量）もないといいう過失がつきまとう。知覚経験する知がなければ、思考力による認識（意識）や想起の対象領域もないから、[意識や想起が] 生起することもないといいう過失がつきまとう。また、めいめい定まった対象の想起がないからもある。従って、識は【感官という】基盤（所依）と認識対象（所縁）によって存立することを獲得し、協働する諸原因（同事因）の総体との出会いから発生する作用をもち、直接的に対象を知覚する。ちょうどその【同じ】時、眼も照らし出し、灯火も光をあてる。自己の原因の総体によって覚醒した能力をもって、これら、識／眼／色等は「対象」「表象（了別）」「照明」「光耀」と呼ばれる妙味なる妙味なる同時的な発動を得る。以上が道理にあった定則である。

¹⁴AD I §4: tasmāt satsv apy anyeṣu pratyayēṣu darśanakriyāyāś cakṣuṣaḥ prādhānyāt, tad evāñjasā paśyati tūcye.....tasmāt sāmagryām satyāmdarśane pravartamāne prādhānyāc caksuh paśyatītūcye.....tasmād yuktam: "caksuh paśyati nayanām paśyati manasi tu bhaktyā prajñāvṛttir upacaryate manasā paśyati" iti.(ibid.,pp.32,18~33,6.)

それ故に、たとえ他の諸条件が揃っていても、＜見る＞作用については眼が主要であるから、「それ（眼）のみが直接的に見る」と云われる。.... それ故に、総体があるとき、＜見る＞【作用】が発動する点（or 現在の＜見る＞【作用】）に関して主要であるから、「眼が見る」と云われる。.... 従って、「眼が見る。目が見る。思考力（意）に対して転義的に慧の機能が『思考力によって見る』と譬喻表現される。」という【学説】が妥当である。

abhidharmasām̄mohāñkasthānenātmāpy añkito bhavaty ayogaśūnyatā-
prapātābhimukhyatvāñ pradarśitam iti.(AD I §4 ad k.44. ibid.,p.33,7~
10. ¹⁵)

その（論題）に関して『俱舍』作者によって「いったいなぜこんな空虚なものに囁みつきあうのか。実に、[眼／色等の諸原因の] 総体があるとき、「[色が] 見られた」という譬喻表現が用いられる。その場合、誰が見ようか。」と述べられているが、[つまり、] こ（の論題）に関してかの大徳（ヴァスバンドゥ）によって〔眼等の〕総体の諸部分における〔<見る>という〕作用の否認がなされているわけである。アビダルマに暗愚という烙印となる〔学説的〕立場に身を置くことによって〔ヴァスバンドゥ〕自らも烙印を捺されたのである。〔彼は〕不合理なる空性 (ayogaśūnyatā) という断崖に (or から) 墜落せんとするものであることが曝露されたわけである。（『アビダルマ灯論』）

『灯論』作者が『俱舍』作者の学説として引用したものが『俱舍論』I 「界品」の次の如き経量部学説であることは、AD の校訂者 P.S.Jaini 博士によって註記される通りである。

經部諸師有作是說，「如何共聚擣掣虛空。眼色等緣生於眼識。此等於見孰為能所。唯法因果實無作用。為順世情，仮興言說，眼名「能見」，識名「能了」。智者於中不應封著。如世尊說，「方域言詞不應堅執。世俗名想不應固求。」。」（『俱舍論』卷第二「分別界品」第一之二。『大正』vol.29,p.11b 1~6.¹⁶）

atra Sautrāntikā āhuḥ: "kim idam ākāśam khādyate. cakṣur hi
pratītya rūpāṇi cōtpadyate cakṣurvijñānam. tatra kaḥ paśyati ko
vā drśyate? nirvyāpāram hīdam dharmamātram hetuphalamātram
ca. tatra vyavahārārtham chandata upacārāḥ kriyante. cakṣuḥ paśyati
vijñānam vijānātīti. nātrābhiniveṣṭavyam. uktam hi bhagavatā:

"janapadaniruktīm nābhinivíseta samjñām ca lokasya nābhidhāvet."
iti." (Bhāṣya ad AK I k.42cd. Y.Ejima[1989]ed.,p.49, 12~18.¹⁷)

¹⁵ この一節については吉元 [1982],pp.302~305, および三友健容 [1986] 「『般若灯論』における説一切有部（二）」『印仏研』34-2 にも論評がある。

¹⁶ 真諦訳『俱舍詣論』卷第二「分別界品」之二：經部説、「何故共聚破空。何以故。依眼綠色，眼識得生。此中何法能見，何法所見。一切無事，但唯有法。謂因及果。此中為互相解，隨意假說。如說，「眼能見，識能識。」於中不應執着。仮世尊說，「汝等莫執着方言，莫隨逐世間所立名字。」」（『大正』vol.29,p.171a20~25.）

¹⁷ Tib.text=寺本婉雅 [1936]ed., 『世親菩薩造 西藏文阿毘達磨俱舍論第一卷』丁子屋書店, pp.104,9~104,5: Mdo Sde pa rnames na re ni nam mkhah ldad pa ḥdis ci dgos. mig dañ gzugs rnames la brten nas mig gi rnam par śes pa skye ba de la lta ba ni su žig yin. lta ba ni gañ žig yin te. ḥdi ni byed pa med pa dañ chos tsam dañ rgyu dañ ḥbras bu tsam du zad la. de la yañ tha

こ（の論題）に関して経量部の人々は云う。「いったいなぜこんな空虚なものに嗜みつきあうのか。実に、眼と諸色とに依存して眼識が生起する。その場合（or それらのうちで），誰が見ようか，或いは，何が見られようか。こ（の縁起せる万有の事象）は〔生起させる／見る／識るといった〕<作用>なく<唯だ存在素のみ>（唯法）にしてかつ<唯だ因果のみ>のものである。それに対して、言語表現するために随意に諸々の<譬喻表現>がなされる。「眼が見る／識が識る」というように。こういった（譬喻表現の）次元に属する〔にもかかわらず〕，〔眼が見るのが真実であるとか，否，眼識が見るのが真実であるといったふうに〕固執されるべきではない。というのは，世尊によって「方言に固執せざれ。また世間の名称を追求せざれ。」と説かれているからである。」（『アビダルマの庫』第1「界の説示」章）

『灯論』作者が『俱舍論』の「眼と諸色とに依存して」(cakṣur... pratītya rūpāṇi ca) という手本をそのまま引用する代わりに、「総体があるとき」(sāmagrāyām satyām) と改竄したのは¹⁸、カシミール系『婆娑論』が譬喻者に帰して憚らない<和合見>説

sñad gdags paḥi don du ḥdun paḥi sgo nas mig gis mthoḥ nō. rnam par śes pas rnam par śes so z̄es (fol.53a) ūe bar ḥdogs par byed pas ḥdi la mnōn par žen par mi byaḥo. Bcom ldan ḥdas gyis "ljoṇs kyi mihi tshig la mnōn par žen par mi byaḥo" žes gzūnīs so z̄es zer ro.

引用經典に相当するパーリ『中部』第139 経；『中阿含』第169 経の一節については Ejima ed., p.49, note(8) を参考のこと。同じ經文をデイグナーガも『知識論集成註』第五章 (Vṛtti ad PS V k.37a) に引用しているのは興味深い。cf. 拙稿：原田 [1989a] 「表示・含意・期待の理論 (1) — デイグナーガ vs. バルトリハリ (2)」『密教文化』165, p.68. バーヴィヴェーカによる『俱舍論』の当該の経量部説への言及については光川豊蔵 [1978] 「般若灯論」における經部説』『龍谷大仏教文化研究所紀要』17; 古坂紘一 [1983a] 「般若灯論と経量部説」『印仏研』31-2; 三友 [1986]; 能仁正顕 [1987] 「清弁著『般若灯論』第3章の和訳と註』『龍谷大学大学院研究紀要』[人文科学]8, p.21, 参照。

¹⁸かかる改竄の際、『灯論』作者が参照した可能性のある文献として『アビダルマ集成注釈』(Abhidharmasamuccaya-bhāṣya:abbr.ASBh) を挙げておきたい。

問、為眼見色、為識等耶。答、非眼見色亦非識等。一切法無作用故。由有和合、仮立為「見」。又由六相、眼於見色中最勝、非識等。[是故說、「眼能見諸色。」] 何等為六。一、由生因、眼能生彼故。二、由依處、見依眼故。三、由無動転、眼常一類故。四、由自在転、不待總合念念生故。五、由端敝、転由此莊敝所依身故。六、由聖教、如『經』中説「眼能見色」故。如是所說六種相貌、於識等中皆不可得。識動転者、當知多種差別生起。(安慧菩薩様／玄奘訳『大乗阿毘達磨雑集論』卷第二「本事分中三法品」第一之一。『大正』vol.31, p.703b12 ~21.)

(vii)kim tāvac cakṣū rūpāṇi paśyatīti veditavyam atha vijñānam. naikam nāparam paśyatīti vaditavyam, nirvāpāratvāt dharmāṇām. sāmagrāyām tu satyām darśanaprajñaptih. api khalu ṣaḍbhīr ākāraḥ cakṣuṣo rūpadarśane prādhānyam veditavyam na vijñānasya. katamaiḥ ṣaḍbhīḥ? (a)utpattikāraṇatāḥ, cakṣuṣas tadutpatteḥ. (b)tatpadasthānatāḥ, darśanasya cakṣurāśrayaṇāt. (c)acala-vṛttitāḥ, cakṣuṣo nityam ekajātīyatvāt. (d)svatantravṛttitāḥ, pratikṣanam utpatti-pratyayasāmagryanapekṣatvāt. (e)śobhāvṛttitāḥ, tenāśrayaśobhanāt. (f)āgamataḥ, "cakṣuṣā rūpāṇi drṣṭvā"iti vacanāt. etac ca yathoktaṁ sarvam vijñānasya na sambhavatīti. calavṛttitvam tv asya bahuprakārotptattito veditavyam. (ASBh I[Lakṣaṇasamuccaya] §12(vii). N.Tatia[1976]ed., Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam,(Tibetan Sanskrit Works Ser. No.17) Kashi Prasad Jayaswal Research

に経量部学説を無理やり結びつけようとするあからさまな意図ゆえであろう。(こういった強引な処置をとりえたのは、先述した如く譬喻者の大立て者ハリヴァルマンやシュリーラータによって＜和合見＞説が一顧だにされず、それを譬喻者に帰した『婆娑論』の記述が実質を伴わない幻の伝承と化していたからこそであろう。ダルマトラータがそれを＜心心所和合見＞説で解釈したり、『灯論』作者が経量部の＜感官／対象／識＝無作用＞説にすり替えたりしたのも、幻の伝承に何らかの実質を与えておかねばならなかった有部側の苦境を救済するための苦肉の策と評してよい。)

さらに、「大徳による総体の諸部分の＜作用＞の否認」(Bhadantena sāmagryāṅgakriyā-paharāṇam)と『灯論』作者が指摘したのは、『俱舍論』中の「＜作用＞なく唯だ存在素のみ」(nirvyāpāram...dharmamātram)という記述に基づく。「見る」といった＜作用＞などもともとのに、それが眼根(視力器官)と眼識(視覚知)のいずれに帰すのかをめぐって論争するのは虚しいことだというのが、経量部学説の意図である。したがって、(iv) ＜眼などの総体が見る＞という学説について『灯論』作者が前もって総体にせよその諸部分にせよ「見る」という能力作用を欠くという旨の批判を開陳したのは、経量部にしてみれば、わかりきったことをいっているにすぎない。あまつさえ、批判の後半部で『灯論』作者が同学説の論理構成を故意に歪曲すべく「諸因縁の総体に依存して、＜唯だ作用のみ＞としての識が生起する」と改変したのも、不当極まりない。経量部が主張したのは、＜無作用＞なる＜唯法＞だからである。

しかし、正統派(カシミール系有部)のアビダルマ論師をもって自任する『灯論』作

Institute, Patna, p.17,6~14.

【問】いったい眼が諸色を見るのか、それとも、[眼] 識が、か。【答】一方(眼)が「見るの」でもなく、他方(眼識)が見るのでもない、と知られるべきである。[眼や眼識も含めて一切の縁起せる] 諸存在素は無作用だからである。ただし、[因縁の] 総体(和合)があるとき、「見る」という命名(仮立)が「なされるだけで」ある。とはいって、六の位相からすれば、見ることに関しては眼のほうが主要であると知られるべきであって、[眼] 識はさに非ず。【問】どんな六 [位相] からか。【答】(a) 生起の原因という観点からである。眼からそれ(i.e. 見る作用)が生起する(or 眼がそれを生起させる)のだから。(b) その足場という観点からである。見る(作用)は眼を基盤とするのだから。(c) 安定しているという観点からである。眼はつねに同一種類のものだから。(d) 自立的におこるという観点からである。各瞬間に、生起の条件の総体に依存しないのだから(?). (e) 端正なものとしておこるという観点からである。それ(眼)のおかげで基体(身体)を端正ならしめるのだから。(f) 聖典[という根拠]からである。「眼によって諸色を見て」と[世尊が]お説きになったのだから。そして、上述のこと全では識にはありえない、と「知られるべきである」。他方、これ(識)が不安定なことは、[ひっきりなしに] 多種多様なものとして生起するという観点から知られるべきである。(『アビダルマ集成注釈』I § 12(vii))

ASBh の以下の三論点は『俱舍論』『瑜伽論』(YĀBh) (後述) と共通する。1) 存在素が無作用である以上、眼にも識にも元来＜見る作用＞などないこと、2) 「見る」という表現が仮の命名にすぎないこと、3) 仮の命名の次元では「眼が見る」という表現が妥当であり、「識が見る」という表現は不适当であること。ただし、ASBh は「総体があるとき」(由有和合) という表現の使用によって際立つ。対応する『瑜伽論』の表現は「眼などの諸感官があるとき」(若有眼等諸根) であり、『俱舍論』のそれは「眼と諸色に依存して」(眼色等縁) だからである。『灯論』作者は ASBh の記述に注目して、『俱舍論』の経量部説を『婆娑論』以来の＜和合見＞説に等置するという着想を得たのではあるまいか。ASBh の成立年代を AD 以前に置いて差し支えなければの話だが。

者の側からすれば、<根見 vs. 識見>論争を無意味化してしまう経量部のとった暴挙(<見る作用>自体の否認)に対しては「アビダルマに暗愚」(abhidharmaśamatha)という烙印(aṅka)を断固として捺す必要があった。のみならず、かかる経量部学説に素材を提供した瑜伽行派に回帰し、同派が推進する大乗的觀念論(唯識思想)に移行せんともくろむヴァスバンドゥの企図に対して彼は「不合理なる空性という断崖に墜落せんとするもの」(ayogaśūnyatāprāptābhimukhya)と揶揄せずにはおれなかつた。

付論 II : <感官／対象／識=無作用>学説の由来

『勝義空性経』『灯論』作者による古来の<和合見>説とのそのような同一視にもかかわらず、ヴァスバンドゥが「経量部」の名で表明する<感官／対象／識=無作用>学説が『勝義空性経』(Paramārthaśūnyatā nāma paryāya)に対する『瑜伽論』(YĀBh)の因果論的解釈に由来することは、宮下晴輝氏の論文(宮下[1986])でつとに確証されている。以下、宮下論文を頼りにしつつ、重要な texts の箇所を集中的に検討したい。

『勝義空性経』¹⁹ はまず「勝義空性と名づける法門」とは何かという設問に答えるに、眼の<本無今有／有已還無>(cakṣur abhūtvā bhavati/bhūtvā ca pratigacchati)を以ってする。次に、行為(業 karman)とその熟成果(異熟 vipāka)は存在しても、存在素に対する協約表記(dharmaśāṅketa)を別にすれば、行為者(作者 kāraka)は認知されない(不可得)、と主張する。

否定されるべき行為者は、「[今生における]これら(五つの)諸群集(蘊)を放棄して[来世における]他の諸群集に直結するもの」(ya imāṁś ca skandhān nikṣipaty anyāṁś ca skandhān pratisaṁdadhati)と定義される以上、恒久・单一なる輪廻主体のことである。とりもなおさず、かかる行為者は今生になした行為がまねく果報(異熟)を来世に受け取る享受者(受者 vedaka)を自己同一的な主体として予想する。したがって、行為者の否定は享受者の否定をも含意するであろう。事実、『瑜伽論』はそのことを当然のように明言する(後述)。

最後に、『同経』は<存在素に対する協約表記>の外延的定義をなすべく、十二支分から成る<条件的生起>(縁起)の流转門／還滅門の定型的章句を型通りに羅列して結ぶ。

有部の解釈『同経』に対する有部の解釈を概観するべく、宮下氏の御調査をその論文から抜粋する。『婆娑論』は<本無今有>説と<法体恒有>説との相克を回避するために、「法の本体(dravya)と況位(avasthā)を区別し、その況位について本無今有を認める」。「況位そのものの区別は作用(kāritra)の有無にもとづく」。「従って、ヴァー

¹⁹ 『勝義空性経』の texts については cf. 松田[1984a]; 宮下[1986]; 青原令知[1987] 「『勝義空経』について」『龍谷大学仏教学研究室年報』3.

イバーシカは作用の本無今有を認める」(宮下[1986],p.12.)。また、「作者」と「受者」は「世俗有であり、「業」と「異熟果」は勝義有である」(ibid.,p.14)ともいう。

「『婆沙論』における本無今有論の周到にして執拗な解釈を前提に」したうえで、『雜心論』は「逆に『勝義空性經』を三世実有説の経証に用いようと」する。「『雜心論』は、現在に業があれば未来に果があり、現在に果があれば過去に業があるという論理を持込み、その根拠を経中の「此有る故に彼有り」という縁起に求め、しかも経中に業と果が存在すると説かれているから、従って未来と過去は存在すると立論する。」(ibid.,p.15.) この論法は業や果も協約表記であるとみなすものたちへの反駁をなすものである。

『瑜伽論』の解釈 有部の解釈にもかかわらず、当該經典が縁起の定型句を以って存在素に対する協約表記の定義に充当させたことはすでに言及した通りであり、縁起の諸支分もそれらが業因（能生）業果（所生）の関係性において把握される限り協約表記の次元にあるものと解釈するほうが經典の原意に沿うはずである。『瑜伽論』「攝事分」(YĀBh Vastusaṅgrahāṇī : abbr.VastuSañ) の『勝義空性經』への注釈箇所はこの解釈方針を鮮明に掲げている。引用が長くなるので、分節ごとに訳し分けることにしたい。(なお、梵文はわたしの還元訳である。)

【I】復次於外事中，世間仮名增上力故，亦說，「有果及有受者。彼或時空世現可得。或時不空。」如果受者，因與作者，當知亦爾。如是名為「世俗諦空」。非勝義空。

【I】 phyi rol gyi dños po rnam (Der Zi 244a1) la hjug rten gyi gdags paḥi sgo nas (Pek Hi 282b2) ḥbras bu ḥgah žig tshor ba po las res ḥgah stoñ la res ḥgah ni mi stoñ par snañ ste. [h]bras bu la ji lta ba bžin du rgyu la < yañ > (P hañ) de dañ ḥdraho. de yañ kun rdzob < gyi > (D kyi) stoñ pa yin gyi don dam paḥi stoñ < pa > (P omit) žes ni (D 244a2) mi byaho.

【I】 bāhyavastuṣu laukikaprajñaptiā kiṁcit phalam̄ vedakena kadācic chūnyam̄ pratibhāsate (or dr̄syate), kadācīt tv aśūnyam. yathā phale tādr̄śam̄ ca hetau. tac ca samvṛtiśūnyam iti vaktavyam, na paramārthaśūnyam.

【I】 外的な諸事物に対する世間的命名(仮名)[の流儀]によれば、或る結果は享受者を或る時は欠如するもの(空)として顯現したりし、或る時は欠如しないもの(不空)として[顯現したりする]。結果についてのように、原因(である行為)についても同様である。それは「世俗次元の空」と称されるべきであって、「最高の意味次元(勝義)の空」[と称されるべき]ではない。

【II. 序】若説、「恒時一切諸行唯有因果，都無受者及與作者」，當知是

名「勝義諦空」。應知此空復有七種。一，後際空。二，前際空。三，中際空。四，常空。五，我空。六，受者空。七，作者空。

【II.intro.】dus thams cad du (P 282b3) ḥdu byed thams cad kyi ḥbras bu dañ rgyu tsam ūig ni yod la tshor ba po dañ byed pa po ni med pa gañ yin pa ḥdi ni don dam pa stoñ pa ñid ces byaḥo. de yañ rnam pa bdu du rig par bya ste. ḥdi lta ste. phyi mahi mthaḥ stoñ pa ñid dañ (P 282b4) sñon (D 244a3) gyi mthaḥ stoñ pa ñid dañ dbus < kyi mthaḥ > (P omit) stoñ pa ñid dañ rtag pa stoñ pa ñid dañ bdag stoñ pa ñid dañ tshor ba < po > (P omit) stoñ pa ñid dañ byed pa po stoñ pa ñid do.

【II.intro.】sarvakālam sarvasaṃskārāṇām phalahetumātram asti vedākārako nāsti yat sā paramārthaśūnyatety ucyate. sā punaḥ saptavidhā veditavyā. yad uta, a) aparāntaśūnyatā b) pūrvāntaśūnyatā ca c) madhyāntaśūnyatā ca d) nityaśūnyatā ca e) ātmaśūnyatā ca f) vedakaśūnyatā ca g) kārakaśūnyatā ca.

【II.序】いついかなる時も一切の形成素（諸行）には<唯だ因果のみ>があるだけで、享受者（受者）と行為者（作者）があるのでないということ、それが「最高の意味次元の空性」と呼ばれる。それは七種あると知られるべきである。即ち、a) 後の際限(i.e. 未来世)の空性と b) 前の際限(i.e. 過去世)の空性と c) 中間の際限(i.e. 現在世)の空性と d) 恒久なるものの空性と e) 自我的空性と f) 享受者の空性と g) 行為者の空性である。

【IIa】当知：此中無有諸行於未来世實有行聚自性安立諸行生時從彼而來。若有是有，彼不應生。於未来世諸行自性已實有故。又不應有無常可得。既有所得。是故當知：諸行生時，無所從來。本無今有。是名「後際空」。

【IIa】de la ma ḥoñs pañi dus na ḥdu byed rnams ḥdu byed rnams kyi phuñ bor ḥdug (P 282b5) ste. de las ḥdu byed rnams (D244a4) skye bahi tshe ḥoñ bar ḥgyur ba med < de > (D do). gal te yod par ḥgyur na ma ḥoñs pañi dus na rai bzin gyis yoñs su grub zin pa de dag ni skyer yañ mi ruñ la mi rtag pa ñid du snañ bar yañ mi ḥgyur bahi rigs (P 282b6) na snañ ūñ yañ ḥdug ste. de bas na skye bahi tshe gañ nas kyañ mi ḥoñ la med (D 244a5) pa las yod par yañ ḥgyur ba ḥdi ni phyi mahi mthaḥ stoñ pa ñid < do > (D de).

【IIa】tatrānāgate 'dhvani saṃskārāḥ saṃskāraskandhena vyavasthāpitāḥ, tataḥ saṃskārā utpāde nāgacchanti. yadi syuḥ, anāgate 'dhvani svabhāvena pariṇiṣpannāḥ te nārhanṭy utpādayitum. anityatayā ca na

pratibhāsante. yuktitah pratibhāsino vyavasthāpitāḥ. tenōtpāde kutaścid nāgacchanti. abhūtvā bhavanti. iyam aparāntaśūnyatā.

【IIa】かの未来世における諸形成素が形成素の群集（行聚）として措定されてしまうと、諸形成素が生起するとき、それ（未来世の形成素）から〔現在世に〕到来することはない。もし〔そんな事が〕あれば、未来世に〔諸形成素が〕自己本質を以って完成している以上、それらがいまさら生起されることはありえず、非恒久性を以って（i.e. 非恒久なものとして）顕現することもないが、正しい道理からすれば、[そのように] 顕現するものとして措定されている。従って、[諸形成素は] 生起するとき、どこからも到来してくるわけではない。[未来世に] 予め存在することなく（本無）、〔現在世に〕存在する（今有）。以上が＜後の際限の空性＞である。

【IIb】又無諸行於過去世有實行聚自性安立已生已滅諸行往彼集積而住。若有是有、不應施設諸行有滅。彼無常性應不可知。既有可知。是故諸行於正滅時都無所往集積而住，有已散滅不待余因自然滅壞。是名「前際空」。

【IIb】 de la(D las) ḥdas paḥi dus na ḥdu byed rnames phuṇ por ḥdug ste. der ḥdu byed skyes nas (P 282b7) ḥgag pa rnames sogs par ḥgyur ba med de. gal te yod par gyur na ḥdas paḥi ḥdu byed kyi tshogs raṇ gi bdag ūnid (D 244a6) kyis gnas paḥi phyir ḥdu byed ḥgag pa yaṇ med pa kho nar ḥgyur la ḥgag pa med na < ni > (read'mi') rtag pa ūnid du yaṇ (P 282b8) snaṇ bar mi ḥgyur baḥi rigs na snaṇ ūzin yaṇ ḥdug ste. de bas na ḥdu byed rnames ḥgag paḥi tshe gaṇ du yaṇ sogs par mi ḥgyur la yod pa las ḥgag paḥi rgyu (D 244a7) la ma bltos(D ltos) par raṇ gi raṇ gis phyir med par ḥgyur ba. (P 283a1) ḥdi ni snon gyi mthaḥ ston pa ūnid do.

【IIb】 tatrātīte 'dhvani saṃskārāḥ [saṃskāra-]skandhena vyavasthāpitāḥ, tatra saṃskārā utpannaniruddhā na saṃnicayam gacchanti. yadi syuḥ, atītasam̄skārasamūhasya svātmanā vyavasthitatvāt saṃskārā naiva nirudhyante. aniruddheṣu cāṇityyatayā na pratibhāsante. yuktitah pratibhāsino vyavasthāpitāḥ. tena saṃskārā nirodhe kvacin na saṃnicayam gacchanti. bhūtvā vināśahetum anapekṣya svayam [eva] pratigacchanti. iyam pūrvāntaśūnyatā.

【IIb】かの過去世における諸形成素が〔形成素の〕群集として措定されてしまうと、〔現在世に〕生じおわって滅する諸形成素がそこ（過去世）に集結していくことはない。もし〔そんな事が〕あれば、過去の諸形成素の集合が自己の本性を以って存立しているから、諸形成素はもはや滅した

りはしないし、滅しない以上、非恒久性を以って顯現することもないが、正しい道理からすれば、[そのように] 顯現するものとして措定されている。従って、諸形成素は滅するときどこにも集結したりはしない。[現在世に] 存在しあわって（有已）、消滅するための原因に依存することなく（散滅不待余因）、自ら崩壊する（自然滅壞）。以上が＜前の際限の空性＞である。

【IIcde】又於剎那生滅行中、唯有諸行、暫時可得。其中都無余行可得。亦無別物。是名「中際空」。當知亦是「常空」「我空」。

【IIcde】*ḥdu byed rnams kyi skad cig pa skyes la ma ḥgags pa la ḥdu byed tsam du snañ ste. de dag la de ma yin paḥi ḥdu byed kyañ med la don tha dad par ḥgyur ba yañ med pa ḥdi (P 283a2) ni dbus < kyis > (read'kyi') (D 244b1) < mthah> (P omit) stoñ pa ñid dañ rtag pa stoñ pa ñid dañ bdag stoñ pa ñid du rig par byaḥo.*

【IIcde】*samśkārāñām kṣaṇa utpannāniruddhe samśkāramātram pratibhāsate. teṣv atat(or anya-)samśkāraś ca nāsti, arthaś ca pr̄thagbhūto nāsti. iyam madhyāntaśūnyatā, nityaśūnyatā ca, ātmaśūnyatā ca veditavyā.*

【IIcde】諸形成素が生起し未だ滅していない（現在世の一）瞬間、＜唯だ形成素のみ＞（唯有諸行）が顯現する。それら（諸形成素）にはそれ以外（の未来世や過去世）の形成素もなく、別個なる（自我の如き）事物もない。以上が＜中間の際限の空性＞である。かつて恒久なるものの空性＞＜自我の空性＞でもあると知られるべきである。

【IIfg】以無我故、果性諸行空無受者。因性業行空無作者。如是名為「受者作者二種皆空」。

【IIfg】*bdag med na ni ḥbras bur gyur baḥi ḥdu byed rnams kyañ tshor ba pos stoñ la rgyur gyur paḥi las kyañ byed pa pos stoñ pa. ḥdi ni tshor ba po dañ (P 283a3) byed pa po stoñ pa ñid do.*

【IIfg】*ātmābhāve phalabhūtāḥ samśkārā vedakena śūnyāḥ, hetubhūtam ca karma kārakena śūnyam. iyam vedakakārakaśūnyatā.*

【IIfg】自我がない以上、結果たる諸形成素は享受者を欠如するもの（空）であり、原因たる行為（業）も行為者を欠如するもの（空）である。以上が＜享受者／行為者の空性＞である。

【II 結】作者受者無所有故、唯有諸行於前生滅、唯有諸行於後生生。於中都無捨前生者取後生者。是故說言、「唯有諸法從衆緣生、能生諸法。」又一切法都無作用。無有少法能生少法。是故說言、「此有故彼有。此生故彼生。」

但唯於彼因果法中依世俗諦仮立〔作用〕，宣説，「此法能生彼法。」（『瑜伽論』卷第九十二「攝事分契經事處評攝」第二之四。『大正』vol.30,p.826a5～b6。）

【IIconcl.】tshor ba po dañ byed (D 244b2) pa po med pas na ḥdu byed tsam gyi sñon gyi skye ba ni ḥgag la ḥdu byed tsam gyi skye ba gýan ni ḥbyuñ bar ḥgyur gyi sñon gyi rnams ḥdor ba po < yoñs su yañ > (P yañ) med la phyi ma rnams len pa po < yoñs > (P yañ) su yañ (P 283a4) med do. rten ciñ ḥbrel bar ḥbyuñ bahi chos rnams < ñid kyis chos rnams > (P omit) < bskyed > (P skyed) do (D 244b3) žes gsuñs pa de ni byed < pa > (P pa po) med pahi chos thams cad la sus kyañ ci yañ < bskyed > (P skyed) ba med mod kyi. ḥon kyañ gañ yod na gañ ḥbyuñ bar ḥgyur la gañ skyes na gañ < skye > (P skyes) (P 283a5) bar ḥgyur te. chos tsam gyi rgyu dañ ḥbras bur gyur ba de la chos rnams ñid kyis chos rnams skyed do žes brda (D 244b4) ḥdi ḥdogs par mdsad do. (YĀBh VastuSañ. Pek.vol.111[唯識部 4] No.5540 Hi 282b1～283a5 ; Der.[世界聖典刊行会版, 唯識部 9] No.4039 Zi 243b7～244b4.)

【IIconcl.】vedakakārakâbhāve sañskāramātrasya pūrvajanmano nirodhe sañskāramātram janmāntaram upajāyate. pūrveśām nikṣeptā parito nāsti, aparesām upādātā parito nāsti²⁰.

pratīyasamutpannā eva dharmā dharmān utpādayantī āha. teṣu nirvyāpāreṣu sarvadharmeṣu kaścin na kiñcid utpādayanti. api tu yasmin sati yad bhavati, yasyōtpādāt yad utpadyate. tatra dharmātre hetuphalabhūte dharmā eva dharmān utpādayantī imam sañketam prajñāpayati. (My Skt.retrans. of YĀBh VastuSañ.)

【II 結】享受者・行為者がない以上、<唯だ形成素のみ>なる前の生涯が滅するとき、<唯だ形成素のみ>なる別の生涯が生起する。前（の生涯）の諸（形成素）を放棄する者はどこにもいないし、後（の生涯）の諸（形成素）を受け取る者もどこにもいない。「条件によって生起した諸存在素（諸法）が諸存在素を生起させる。」と〔世尊は〕お説きになる。〔実は、〕作用なき（都無作用）それら一切の諸存在素のうち、いかなる（存在

²⁰ 『俱舍論』「破我品」(AKBhāṣya IX) で『勝義空契經』と『頗勒具那契經』(Pālgunasūtra) の引用のあとにヴァスパンドゥが書き添えた次の二文は明らかに『瑜伽論』「攝事分」のこの箇所を踏まえていよう。AKBhāṣya IX : tasmān nāsti skandhānām kaścid upādātā, nāpi < nikṣiptā > (read'nikṣeptā').(Śastrī[1987]ed.,p.1208,8.Y.Ejima[1987]「Textcritical Remarks on the Ninth-Chapter of the Abhidharmaśabdhāṣya」『仏教文化』17(20),p.19 によって text を訂正。) 有部の縁起説の形成過程における『頗勒具那經』の問題性については福田琢[1993]「『法蘊足論』の十二縁起説」『仏教学セミナー』57, 参照。

素) もいかなる(存在素)を生起させもしない(無有少法能生少法)。けれども、 $< X \text{ があるとき } Y \text{ がある} / X \text{ が生じるが故に } Y \text{ が生じる}>$ といった[縁起の定型句の各支 | X · Y |, つまり,] 因(X) · 果(Y)にあたるかかる<唯だ存在素のみ>に対して、「諸存在素のみが諸存在素を生起させる。」というこの<協約表記>をあえて[世尊は] 設定(仮立...宣説)なさるわけである。(『ヨーガ実践者の諸階梯』「諸[主題]事項の総括編」)

『瑜伽論』「撰事分」の編纂者たちは【II】<最高の意味(勝義)次元の空性>を解明するために『勝義空性経』には見出せない<七種の空性>分類を導入して憚らない。最初の三種：

- a) <後の際限(未来世)の空性>
- b) <前の際限(過去世)の空性>
- c) <中間の際限(現在世)の空性>

の内容をなすのは、『瑜伽論』の最古層「声聞地」(ŚBh)以来の縁起解釈の核心をなす「本無今有」論と、及び瞬間的消滅(刹那滅 kṣaṇabhangura)論証の同じく核心をなす「不待滅因」(vināśahetu anapeksya)という論拠²¹が織り込まれたく過去未来無体／現在有体>学説の甚だ簡古な論証である。これが後の成立層たる「有尋有伺等三地」(Savitarkādir Bhūmi: abbr.SaviBh)で有部の<過去未来実有論>(atītānāgatadravyasadadvāda)に対する本格的な批判へとやがて展開していくであろう

²¹Cf. 早島 [1988a]。なお、前稿：原田 [1996], p.146, 註 22 で、<滅不待因>という論拠が『婆娑論』の譬喻者や『成実論』に trace できないと私は述べたが、これは早計な判断によるもので、完全な誤りである。『婆娑論』の二ヶ所、『曇毘婆沙』の一ヶ所に次の通り見出せる。

『婆娑論』卷第二十「雜蘊第一中智納息」第二之十二：[云何能作因乃至廣說。]問、何故作此論。答、為止他宗顯正理故。…或復有執、「諸法生時雖由因生，而諸法滅時不由因滅。」如譬喻者。為止彼，顯諸法生滅無不由因。(『大正』vol.27,p.103c16~21.)

『同』卷第二十一「同」第二之十三：問、如有因緣故諸法得生，亦有因緣故諸法滅耶。答、譬喻尊者作如是說、「生待因緣，滅則不爾。如人射時發箭須力，墮則不然。如陶家輪轉時須力，止則不爾。」阿毘達磨論師言，「諸法生滅俱待因緣，以滅與生皆是有用故。」(ibid., p.105a26~b2. この箇所は加藤(純)[1989], p.73 でも引用されていたにも拘わらず、看過してしまった。)

『曇毘婆沙』卷第十二：阿毘曇者作如是說、「法生時有因故生，滅時有因故滅。…」譬喻者作如是說、「法生時有因故生，法滅時無因故滅。有緣故生，無緣故滅。有事故生，無事故滅。我不說：滅法有因緣。応說喻：如射箭空中去時用力，墮時不用力。誰作其因。如陶家輪轉時用力，住時不用力。誰作其因。」(ibid.vol.28,pp.85c24~86a2.)

刹那滅論への言及がなく、能作因(kāranahetu)などを議論する箇所であったための看過とはいえ、甚だ迂闊であった。ただし、譬喻者が引く「箭の自然落下」や「轆轤の自然停止」の両喻例それ自体は同一の事物がそこを推移する一定の持続的時間(相続 santāna)を不可欠の前提となしており、却って事物の瞬間的存在性(有利那 kṣanikatva)というテーマにはそぐわないだけでなく、相反するように思えてならない。そのせいか、『瑜伽論』もヴァスバンドゥも両喻例を瞬間的消滅のための喻例として採用しない。両喻例はむしろ有為の四相(生／住／異／滅)が一定の相続(多刹那)に跨るという譬喻者の著名な学説に關説するものと解釈される余地を孕んでいるかもしれない。この問題については次稿で『成業論』所引の日出論者の学説を検討する際に再度とりあげたい。

ことは予想するまでもない²²。<過未無体>論証によって、三世にわたって恒存するようないかなる存在素も、従って、自己同一的に恒存する自我とともに否定される。つまり、

- d) <恒久なるものの空性>
- e) <自我の空性>

が確立される。自我の否定によって、自我のもつ二つの側面も当然否定される。原因たる善惡の行為を営む行為主体としての側面とかかる行為の結果たる快適な境遇や劣悪な境遇を味わう享受主体としての側面とである。かくして、自動的に、

- f) <享受者の空性>
- g) <行為者の空性>

も立証される。

享受者と行為者の実在性が否定される以上、ただ諸存在素のみが(dharmā eva)諸存在素【のみ】を生起させる(dharmān utpādayanti)という事態が釈尊によって説かれた縁起の意味、業因業果の関係であるとひとまず了解されよう。事実、「声聞地」が到達した縁起の理解は、宮下氏の論文([1986],pp.22~24)で検討されたtexts箇所を見るかぎり、ここまでようである²³。「撰事分」はさらに一步を、それも重要な一步を踏み出す。諸存在素は瞬間に滅する以上、いかなる作用もなしえない(無作用nirvyāpāra)。まして、いかなる存在素も何か他の存在素を生起させる(utpādayati)といった作用を実際に遂行したり、所有したりするわけではない。原因となる存在素、結果となる存在素がそれぞれ瞬間に生じては滅していくだけである。原因とか結果とみなされる、作用なき瞬間的な諸存在素に対して、あたかも作用があるかのように「存在素Xが存在素Yを生起させる」という<協約表記>をあえて釈尊が設定して説法なさるわけである。これが『勝義空性経』にいう「存在素に対する協約表記」(dharmasaṅketa)の正確な意味であると『撰事分』は主張する。有部が主張するが如くには、過去世に行為が実在したまま未来世に実在せる結果を現在世に到来させる作用をなすわけではない。

<感官／対象／識=無作用>説の起源 <本無今有>論、<滅不待因>に拠る<刹那滅>論、<存在素=無作用>説を基軸とする『瑜伽論』『撰事分』の縁起理解が最終の成立層「撰決択分」(Viniścayasaṅgrahaṇī: abbr. VinSañ)に至るまで貫徹されたばかりでなく、『俱舍論』(AK)の要所要所に登場する経量部諸学説の淵源をもなすことは、宮下輝晴氏によってみごとに論定されている(宮下[1986],pp.7~37)。われ

²²Cf. 向井 [1972].

²³一例だけを掲げておく。『瑜伽論』卷第二十七「本地分中声聞地第十三第二瑜伽処」之二：云何縁性縁起所縁。謂、於三世唯行／唯法／唯事／唯因果、墮正道理。謂、観待道理、作用道理、証成道理、法爾道理。唯有諸法能引諸法。無有作者及以受者。是名「縁性縁起所縁」。(『大正』vol.30,p.430a7~11.) 梵文および和訳については宮下[1986],p.22を参照のこと。

われが問題にしてきた『俱舍論』『界品』(AKBhāṣya I ad k.42cd)の経量部学説、つまり、<根見 vs. 識見>論争の土台を根底から覆す<感官(根)／対象(境)／識=無作用>学説もやはり『瑜伽論』『撰事分』の縁起理解の流れを汲むことはまったく疑問の余地がないであろう。尤も、その直接的な下敷きをなしたのは、『瑜伽論』『撰決択分 [五識身相應地意地]』における<根見 vs. 識見>論争への同種の論評であったことを、またしても宮下氏が割切に付言しておられる(宮下[1986],pp.28~29)。

問、如説、「眼見諸色、乃至、意了諸法」，此為眼等是見者乃至是了者耶，為彼識耶。答、約勝義道理、非是眼等、亦非彼識。何以故。諸法自性衆縁生故、無作用故。約世俗道理、眼等最勝故、可於彼立見者等。何以故。若有眼等諸根、識決定生無所欠減。或有識流、非(?)眼等根若欠不欠俱可得故。此中実義唯於見等説「見者」等。(『瑜伽論』卷第五十六「撰決択分中五識身相應地意地」之六。『大正』vol.30,p. 610a19~27.)

mig gis gzugs rnam par śes so źes bya bahi bar du ji skad < gsuṇ > (D gsuṇ) pa de la ci mig la sogas pas mthoṇ ba nas (D Ži 79b6) rnam par śes paḥi bar du yin nam. hon te de dag gi rnam par śes pa dag gis mthoṇ ba nas (P 83a8) rnam par śes paḥi bar du yin źe na. smras pa. don dam par ni mig la sogas pas kyaṇ ma yin la, de dag gi rnam par śes pa dag gis kyaṇ ma yin no. de cihi phyir źe na. dños po (D 79b7) rnam ni rten ciṇ ḥbrel par ḥbyuṇ bahi phyir daṇ (P 83b1) skad cig paḥi phyir daṇ gyo ba med paḥi phyir ro. brdahī tshul du ni gtso bo yin paḥi < phyir > (P omit) mig la sogas pa la mthoṇ ba po la sogas pa ūne bar gdags < pa > (D pas) ces rigs so. de cihi phyir źe na. mig la sogas pa dbaṇ po rnam (D 80a1) yod na ni rnam par ūnes kyi, rnam par śes paḥi rgyun ni yod du ūzin kyaṇ mig la sogas pa dbaṇ po rnam tshaṇ ba ḥam ma tshaṇ bar dmigs paḥi phyir ro. lta ba la sogas pa tsam la mthoṇ ba la sogas pa ūne bar gdags pa (P 83b3) gaṇ yin (D 80a2) pa de ni don dam pa yin no. (YĀBh VinSaṇ. Pek.vol.110[唯識部3], Zi 83a6~b3 ; Der. Taipei Ed.vol.39 Ži(=Zhi) 79b(=158)5~80a(=159)2.)

yathōktam : "cakṣū rūpāṇi paśyati" yāvan "mano dharmān vijānāti" iti. tatra kiṁ cakṣurādayaḥ paśyati yāvad vijānāti²⁴ atha tadviññānāni paśyati yāvad vijānāti. āha(or ucyate). paramārthato na cakṣurādayaḥ, na tad-viññānāni. tat kasya hetoh. pratītyasamutpannatvād vastūnām, kṣaṇika-

²⁴ 玄奘訳「是見者乃至是了者耶」は"draṣṭā yāvad vijñātā" を思わせるけれども、今は Tib. 訳に随う。

tvāc ca, nirīhatvāc ca. saṅketatas tu prādhānyāc cakṣurādiśu draṣṭṛtvādy-upacāra²⁵iti yujyate. tat kasya hetoh. cakṣurādiś hīndriyeṣu satsu vijñānasyotpāde 'vaikalyam niyatam. saty api vijñānasrotasi cakṣurādīnām indriyānām sākalyam vaikalyam vōpalabhyate. yatra darśanādīmātre draṣṭṛtvādyupacārah sa pāramārthikah²⁶. (My Skt.retrans. of YĀBh VinSañ.)

【問】「眼が諸色を見る、乃至、意(思考器官)が諸存在素を識る。」と〔世尊によって〕説かれた通り(i.e. 文字通り)に、その場合、眼などが見る、乃至、識るのか、それとも、それら(眼など)にとっての諸識(e.g. 眼識等)が見る、乃至、識るのか。【答】答えよう。最高の意味(勝義)次元では、眼などが[見る、乃至、識るの]でもないし、それらにとっての諸識が[見る、乃至、識るの]でもない。それはなぜか。[眼などや眼識なども含めてあらゆる]諸事物は条件に依って生起したものだからであり、かつ、瞬間的存在だからであり、かつ、無作用だからである。協約表記(世俗道理)の次元では、しかし、[見ることにかけては眼などが]主要であるから、眼などに対して「見る者である[，乃至、識る者である]」などの譬喻表現をなすのが妥当である。それはなぜか。というのは、眼などの諸感官(根)があれば、[眼]識[など]が生起するのには不完全でない(i.e. 充分である)ことは必定であるが、たとえ識の流れ(識流)があつても、眼などの諸感官が[ときに]完全であったりとか、不完全であつたりとかが観察されるからである。およそ[瞬間的で無作用な]〈唯だ見る作具など[の諸感官]のみ〉のもの(X)に対して「見る者である」などの譬喻表現をなすならば、そんな(X)が最高の意味次元のもの(実義)である。(『ヨーガ実践者の諸階梯』「決着の総括篇」)

最高の意味次元からすれば、縁起する全事象は瞬間に生・滅する存在であり、無作用である。したがって、眼が見るのは、眼識が見るのは、ないし、意が識るのか、意識が識るのか、を問うのは無意味である。明言されないとはいえ、色にも見る作用

²⁵Tib.mthoṇ ba po la sog pa ūe bar gdags paに対する draṣṭṛtvādyupacārahの想定は早島氏の論文に紹介される『瑜伽論』「有尋有伺等三地」の用例を参照したもの。^{:darśanādiśu draṣṭṛtvādyupacāram krtvā...}(早島理[1991a]「人無我論—『頭揚聖教論』第六章「成空品」の解読研究ー」『長崎大学教育学部社会科学論叢』42,p.41.) むろん、draṣṭṛādyupacārahという想定でも構わない。

²⁶Tib. 訳の通りに Skt. 再訳すれば、darśanādīmātre yo draṣṭṛtvādyupacārah sa pāramārthikahとなろうが、宮下氏も疑問を呈されたように(宮下[1986],p.37, 註 60),『瑜伽論』当該節のこれまでの文脈とは合致せず、甚だしく不合理である。このままでは upacāra(仮立)と pāramārthika(勝義／実義)が等式で結ばれてしまうからである。漢訳の冒頭部「此中」に注目して、yatra darśanādīmātre... という構文を想定した。なお、この darśanādīmātre の意味内容を理解する上で、早島理氏が紹介しておられる『瑜伽論』の一文を手掛かりにした。^{: darśanādiśv indriyeṣu kartrupacāra iti.}(早島[1991b]「人無我論....(承前)」『同』43,p.55, 註 11.)

が及ぶ(i.e. 見られる)わけでもなく、ないし、存在素(法)にも識る作用が及ぶ(i.e. 識られる)わけでもないであろう。ヴァスバンドゥは「眼が見るのか」「眼識が見るのか」をめぐって論争する双方の陣営に向かって「いったいなぜこんな空虚なものに噛みつきあうのか」と嘲笑し、「その場合(i.e. 眼／色／眼識のうちで)，誰が見ようか，或いは、何が見られようか」と反問した。彼が打ち樹てたこの経量部の立脚点が上掲の『瑜伽論』「撰決択分」に由来することは紛れもない。

「撰決択分」は協約表記の次元では「眼が見る」ないし「意が識る」と譬喻表現するのが妥当と認める。「眼識が見る」という学説のほうはいずれの次元でも決して承認されない。『俱舍論』におけるヴァスバンドゥの立場もこれと同様であったことはすでに見た通りである²⁷。

付論 III：感官／対象／識の同時性

『俱舍論』「世間品」行為とその熟成果(異熟)との間の因果関係は時間を隔てた異時のものである。この点に関する限り、有部・譬喻者・経量部・瑜伽行派の間に意見の相違はない。彼らにとっての争点は<三世実有>論か<過未無体>論(本無今有論)かのいずれの世界觀によって縁起の構造、業因業果の関係を解釈するかにあった。

「XがあればYがある／Xが生じるがゆえにYが生じる」と定式化されるような、因果関係は、しかし、無明から死に至る十二支の縁起系列にのみあてはまるのではあるまい。感官(根)／対象(境)／識の間にも適合しうる。『俱舍論』「界品」における経量部の記述中の「眼と諸色とに依存して眼識が生起する。…こ(の縁起的事象)は[生起させる／見る／識るといった]作用なき、<唯だ存在素のみ>にしてかつ<唯だ因果のみ>のみのものである」という記述はこの間の事情を端的に示す。ヴァスバンドゥが少なくとも眼などの五感官／色などの五対象／眼識などの五識間の因果関係を同時因果とみなしていた事実を『俱舍論』「世間品」(AK III)に対する周到な分析を通じて加藤純章氏が解明してくれている(後述)。

縁起の十二支のうち、「接触支」(sparśāṅga)の解説でヴァスバンドゥはまず「三者(感官／対象／識)の遭遇から生じたもの」(三和所生 *trayāñām sannipātāj jātā indriyārtha vijñānānām* : Bhāṣya ad AK III k. 30b)と定義される六種の接触(sparśāḥ sat : k. 30a)が孕む問題点を指摘し、討議する。

²⁷つまり、ヴァスバンドゥはいかなる意味においても(ii)<眼識見>説に加担することがない。しかるに、「『俱舍論』においては、世親自身が識見説の立場に立って根見説を批判するという仕方で議論が進められる」(宮下 [1986], p.27)と宮下氏が捉えておられるのは、誤解を招きかねない。根見家が識見家からの批判に応答しつつ議論を進行させるこという『俱舍論』で採用された形式は『雑心論』卷第一「界品」第一に由来するからであり、(i)<眼根見>説を有部の定説として樹立する目的でダルマトラータが描いたシナリオにほかならないからである。ヴァスバンドゥはそのシナリオを脚色して、いっそう精緻なものに仕上げたにすぎない。御牧克己氏の次の如き評言「基本的には経量部も識見家といえる...」(御牧 [1988]「経量部」『インド仏教 I』[岩波講座・東洋思想 第八巻] p.241。)に至っては、理解に苦しむほかはない。

且五触生可三和合。許根境識俱時起故。意根過去，法或未來，意識現在，如何和合。²⁸（『俱舍論』卷十「分別世品」第三之三。『大正』vol.29,p.52b9～11.）

yuktam tāvat pañcānām indriyāñām arthavijñānābhyañām sannipātah, sahajatvāt. manaindriyasya punar niruddhasyāñāgatavarttamānābhyañām dharmamanovijñānābhyañām katham sannipātah? (Bhāṣya ad AK III k.30b. Śastri [1987]ed.,p.468,8～11.)

【問】まず、五感官が〔五〕対象・〔五〕識と遭遇するのはなるほど正しい。〔三者は〕同時に生じるからである。しかし、〔前瞬間に〕滅した思考器官（意根）が未来の存在素・現在の思考識（意識）とどうやって遭遇しようか。（『アビダルマの庫・註』第III「世間の説示」）

眼・色・眼識（視覚知），ないし，身（皮膚）・感触・身識（触覚知）は同時に生起し，共存する関係にあるから，それら三者が遭遇（和合）し，それを基に接触するのは問題がない。共存するのが原理的に不可能な思考器官（意根／既滅の前瞬間の六識）・過未現の存在素（法）・現在の思考識（意識）という三者の遭遇→接触は，しかし，いかように弁明したらよいのか。この場合，「遭遇」の意味を変更する以外にとるべき途がない。

此即名「和合」。謂，因果義成。或同一果故，名「和合」。謂，根境識三同順生触故。²⁹（『同』卷第十。『大正』,p.52b11～12.）

ayam eva tesāñ sannipāto yaḥ kāryakāraṇabhbhāvah. ekakāryārtha vā sannipātārthah. sarve ca te trayo 'pi sparśōtpattau praguṇā bhavanti.(Bhāṣya ad AK III k.30b. Śastri ed.,p.468,11～12.)

(A) <因果関係>，これこそがそれら（思考器官／存在素／思考識）にとっての遭遇である。或いは，(B) 同一の効果をはたすという意味が「遭遇」の意味である。それら三者はどれもみな接触(i.e. 意触)が生起するのに適している。

三者（思考器官／存在素／思考識）の間に<共存関係>がなくても，<因果関係>があれば，それを三者の「遭遇」とみなせばよい。そう再解釈することで有部は確かに自派の「接触」支の定義を破綻の危機から救い出すことはできた。同時に，その反面，新たな困難を有部は抱え込んだのかもしれない。シユリーラータ (Śrīlāta) の余

²⁸ 真諦訳『俱舍論』卷第七「分別世間品」之二：從三法和合生。謂，根塵識。此義可然。五根與塵及識共和合同時起故。意根已謝，與未來現世法塵意識，三何得和合。（『俱舍論』卷十「分別世品」第三之三。『大正』vol.29, p.209a25～27.）先駆的な梵文和訳：山口益／舟橋一哉 [rep.1987] 『俱舍論の原典解明－世間品－』法藏館，pp.255～256 も参照のこと。

²⁹ 『俱舍論』卷第七：即是此三和合。謂，因果成和合義者。或成就一事為義。是一切三於生起触中最有勝能。(ibid., p.209a27～29.) cf. 山口／舟橋 [rep.1987] 和訳, p.256.

りにも著名な認識異時説、すなわち、六感官・六対象・六識の間に＜共存関係＞を例外なく否定し、前瞬間に感官・対象を原因として次瞬間に識が帰結するという＜因果関係＞（異時因果）のモデルを構想する学説の正当化にも同じ様な解釈法が準用されるのを阻止できなくなろうからである。事実、この危惧はこの直後の「接触が三者の遭遇と同体か別体か」をめぐる論争で早くも現実のものとなる。

(I) 接触はとりも直さず【三者の】遭遇【と同じもの】他ならないと説明する或る人々(kecid dhi saṃnipātam eva sparśam vyācaksate)の学説と、それに反して、(II) 接触は心と連合（相応）する別の存在素であると説明し、従って、【三者の】遭遇とは別のものと説明する或る人々(kecit...cittasamprayuktam dharmāntaram eva sparśam vyācaksate ; ye...sannipātād anyam sparśam āhuḥ)の学説がそれぞれの教証（示標としての經典 sūtram jñāpakam）に基づいて主張される。ここで係争の的にされるのは、示標として採用される經典の解釈の妥当性の如何である。注釈者ヤショーミトラ(Yaśomitra)の明言を欠くが、(II) は心心所相応=心心所別体学説を前提にする以上、紛れもなく有部の立場を代表する。逆に、(I) は心心所無別体（=心所仮有）学説を奉じる譬喻者の立場を代表していよう。事実、(I) の立場に支持を与えるべく途中から登場した或る人々(eke)が認識異時説を表明しており、この発言者は当然のごとくヤショーミトラによってシュリーラータに同定されるからである。そのシュリーラータの発言は次の通り。

有余救言、「非諸根色皆諸眼識因。非諸眼識皆諸眼色果。非因果者別説為「三」。因果所収總立為「触」。³⁰」（『同』卷第十。『大正』,p.52b25～27.)

na khalu sarve cakṣurūpe sarvasya cakṣurvijñānasya kāraṇam, nāpi
sarve cakṣurvijñānam pūrvayoś cakṣurūpayoḥ kāraṇam. ato yesām kārya-
kāraṇabhbāvas te sparśabhāvena vyavasthitā ity eke.³¹(Bhāṣya ad AK III
k.30b. Śastri ed.,p.470,3～5.)

「けだし、すべての眼と色（例、眼識と同じ瞬間に共存する眼・色）が【当該の】眼識にとっての原因なのではない。またすべての眼識（例、前瞬間に共存する眼識）が前【瞬間】の眼・色にとっての結果なのではない。この故に、＜因果関係＞にあるそれら（前瞬間の眼・色と次瞬間の眼

³⁰ 『俱舍釈論』卷第七：有余師説、「非一切眼及色是眼識因。非一切眼識是眼色事。是故於中若有成因成果安立，是諸（？）為触。」（『大正』,p.209b13～15.）cf. 山口／舟橋氏訳,p.257.

³¹Cf.Yaśomitra's SA : atra Bhadanta-Śrīlābha(read '-Śrīlāta') āha : na khalv iti vistarah.
pūrvōtpanne cakṣurūpe kāraṇam, na tu vijñānasahōtpanne. nāpi sarvacakṣurvijñānam iti.
paścadutpannam pūrvayoś cakṣurūpayor na sahōtpannayoḥ. ato yesām kāryakāraṇabhbāvas
te vijñānendriyaviṣayāḥ sparśabhāvena vyavasthitāḥ, 'sat̄ sparśakāyāḥ'ity asmin sūtre, tad
idam anyathā na jñāpitam syāt.(Śastri[1987] ed.,p.470,11～14.) 山口／舟橋 [rep.1987],p.260 の和訳
を参考のこと。

識)が接触として定立される。」と或る人々はいう。

思考(意)／存在素(法)／思考識におけるように、三者が共存しない場合には、異時の<因果関係>を三者の遭遇(和合)とみなせばよいという先述した有部の論法がシュリーラータのもとで有部と敵対する学説の正当化のために流用されている。(歴史的経緯は不明だが、『俱舍論』の記述を読む限り、そう受け取れる。)感受・想念・意思の三心所以外の、従って、接触を含む大多数の心所の実在性を否認するシュリーラータにとっては、前瞬間の六感官・六対象と次瞬間の六識間の異時の<因果関係>を三者の遭遇とみなしさえすれば、それは自ずと接触とも同一視されるのである。ヴァスバンドゥのほうは、しかし、この論争には目下のところ余り深入りしようとせず、有部側の応答を簡単に書きつけるだけである。(II) 有部側の教証「六六法門」(*satṣatko dharmaparyāyah*)は「六内処(*śad ādhyātmikāny āyatanañi*)・六外処(...*bāhyāny...*)・六識身(*śat vijñānakāyāḥ*)」とは別に「六触身(*śat sparśakāyāḥ*)・六受身・六愛身」を枚挙する。当然、有部はこの『經典』を以って接触が感官(内処)・対象(外処)・識の総和ではなく、それらとは別個の存在素であることの示標(*jñāpaka*)とする。(I) 譬喻者は『經典』に別個に教示されているからといって、必ずしも別の存在素とは限らないと反駁する。(II) 有部は接触が三者の総和にすぎないなら、六触身を三者とは別に枚挙した特別な理由が『經典』になくてはならないが、そんな理由は見出せないと答論する。(I) 譬喻者が掲げる『經典』には「三つの存在素の集結(*samgatiḥ*)=遭遇(*sannipātah*)=併合(*samavāyah*)」という三語が指示代名詞を挟んで「接触」(*sparsaḥ*)と主格(Nominative)語尾で一致しており、「遭遇」が「接触」と同義語であることが明言されている。(II) 有部側は自分たちが依用する『經典』の対応箇所を見ると、「集結から(*samgateḥ*)=遭遇から(*sannipātāt*)=併合から(*samavāyāt*)」というように従格(Ablative)語尾をとり、主格の「接触」とは決して同格/同義ではないと指摘する³²。いっぽう、譬喻者依用の経文は原因(遭遇)に対して結果(接触)を譬喻表現したものとして解釈されるべきであろうと有部はコメントする。ヴァスバンドゥはここで議論を一旦打ち切り、「アビダルマ学徒たちは接触を【三者の遭遇とは】別のものに他ならないと論述する」³³という言葉で結ぶ。

以上の議論はまだ前奏にすぎない。ヴァスバンドゥは認識プロセスにおける<同時因果 vs. 異時因果>をめぐる本格的な論争を次の「感受支」(*vedanāṅga*)の解説のなかで展開し、敷衍していく。「六つの感受はそれら(六つの接触)より生じる」(*tajjāḥ*

³²Cf.Bhāṣya ad AK III k.30b : na vā evam paṭhanti. [kim tarhi? "saṅgateḥ sannipātāt samavāyāt" iti pathanti.] (Śastri ed., p.470, 7~8.) 但し、[]で挟んだ箇所は玄奘訳/真諦訳に対応がない。山口/舟橋 [rep.1987], p.260 を拝見すると、荻原版 SA に含まれるようである。

³³Bhāṣya ad AK III k.30b : anyam eva sparśam varṇayanty Ābhidhārmikāḥ. (Śastri ed., p.471, 2.)

ṣadvedanāḥ : AK III k.32a.) という感受の規定に対して提起される設問と有部の解答をヴァスバンドゥはまず記して、前述の論争を再開する皮切りとする。

受生與触為後為俱。毘婆娑師說、「俱時起。」触受展転俱有因故。³⁴ (『俱舍論』卷第十。『大正』p.53a2~4.)

atha kiṁ sparśād uttarakālam vedanā bhavati, āhosvit samānakālam?
samānakālam iti Vaibhāṣikāḥ; anyonyam sahabhūhetutvāt. (Bhāṣya
ad AK III k.32b. Śastri ed., p.473,13~14.)

【問】さて、接触より後時に感受がおこるのか、それとも、共時にか。
【答】「共時にである。」とヴィバーシャー学徒たちはいう。[接触と感受
は] お互いに<共存する原因>（俱有因）同士だからである。

有部によれば、五感官・五対象・五識の場合、たとえば、眼と色と眼識が同時に遭遇（和合）し、それと同時に<眼の接触> (caksuhsparsa) が生じ、かつ、<眼の接触から生じる感受> (caksuhsparsajavedanā) も共時に (samānakālam) おこる。しかも、接触も感受もお互いに<共存因>（俱有因）であるところでいわれる³⁵。あとで言及されるように、アビダルマ教義学では、二つの<共存因>同士はお互いに結果でもある。両者には同時かつ相互的な<因果関係>があることになる。<因果関係>は例外なく異時かつ一方的なものであるという立場を根底に据え、従って、<共存因>をまったく容認しない譬喻者との論争がここで口火を切る。

云何二法俱時而生、能生所生義可成立。如何不立。無功能故。於已生
法余法無能。義意同前。重説何用。若爾、便有互相生失。許故非失。我
宗許二為俱有因亦互為果。『契經』但説、「眼触為縁生眼触所生受。」曾無
『經』説、「眼受為縁生眼受所生触。」又此義非理。越能生法故。若法極成
能生彼法、此法與彼時別極成。如先種後芽・先乳後酪・先擊後聲・先意後
識等。³⁶ (『俱舍論』卷第十。『大正』p.53a4~15.)

³⁴ 『俱舍釈論』卷第七：復次若受生為在触後、為與触俱。毘婆沙師説、「一時俱時。」互為俱有因故。(『大正』vol.29,p.209c 19~21.) cf. 山口／舟橋氏和訳,p.271.

³⁵ 通常は、しかし、アビダルマ教義学では心と心所との間に相互に俱有因となる関係があることを明言するとはいえ、個々の心所（例、接触・感受,etc.）同士がどうなのかについては特に明言するところがない。たとえば、『婆娑論』卷第十六「雜蘊第一中智納息」第二之八：云何俱有因。答、心與心所法為俱有因。心所法與心為俱有因。(『大正』vol.27,p.81b 17~19.) 『雜心論』『行品』『俱舍論』『根品』でも事情は同じである。『俱舍論』『世間品』の記述の唐突さが際立つ。もっとも兵藤一夫氏の御研究によれば、<四縁>説の萌芽が跡づけられる『集異門足論』「六法品」および『法蘊足論』には「眼触所生受にとって.... 眼は増上で、色は所縁で、眼触は因である」旨(兵藤[1983]「四縁」についての一考察)『印仏研』31-2,p.774)が説かれる。が、まだ俱有因を含む<六因>説への言及は見られない。当説の萌芽は<四縁>説が完成する『識身足論』まで待たねばならない(cf. 上記兵藤論文)。

³⁶ 『俱舍釈論』卷第七：云何俱生二法中能生所生義差別得成。云何不成。無能故。於已生法余法無復能。此証與立義不異。何以故。是時説、「云何俱生二法中能生所生差別得成」、於此時中此義亦彼説、謂「於已生法余法無復能」。若爾、更互能生故有失。是所許故有何失。俱有因互為果。此実所許。於此『經』中非所許。謂、触與受互為因果。曾聞如此「縁眼触、眼触所生受。」不會聞「縁眼触所生受、眼触生。」復次是

katham sahōtpannayor janyajanakabhāvah sidhyati?
 katham ca na sidhyati?
 asāmarthyāt. jāte hi dharme dharmasya nāsti sāmarthyam.
 pratijñāviśiṣṭam : yad eva hīdām sahōtpannayor janyajanakabhāvo
 nāstīti tad evēdām jāte dharme dharmasya nāsti.
 anyonyajanakaprasaṅgāt tarhi.
 iṣṭatvād adoṣah. iṣṭam eva hi sahabhūhetor anyonyaphalatvam.
 iṣṭam idam, sūtre tv anīṣṭam sparśavedanayor anyonyaphalatvam;
 "cakṣuḥsāṃsparśām pratītya utpadyate cakṣuḥsāṃsparśajā vedanā, na
 tu cakṣuḥsāṃsparśajām vedanām pratītyōtpadyate cakṣuḥsāṃsparśah"
 iti vacanāt.
 janakadharmaṭikramāc cāyuktam. ye hi dharmo yasya dharmasya
 janakah prasiddhaḥ, sa tasmāt bhinnakālah prasiddhaḥ. tadyathā —
 pūrvam bījam paścād aṅkuraḥ, pūrvam kṣīram paścād dadhi, pūrvam
 abhighātaḥ paścāc chabdaḥ, pūrvam manah paścāt manovijñānam ity
 evamādi. [anyathā parasparāpekṣatvāt kāryakāraṇayoh sarvam vā yu-
 gapad utpadyate, na vā kadācit, paścād viśeṣābhāvāt.] ³⁷

(Bhāṣya ad AK III k.32b. Śastri ed.,pp.473,15~474,12.)

【反論】どうして同時に生起した両者の間に＜生成果・生成因の関係
 >（能生所生義）が成立したりしようか。

【答論】どうして成立しないのか。

【反論】無効力だからである。というのは、すでに生じてしまった存
 在素 Y に対しては【同時に生起した】存在素 X は【何の】効力を【も】
 もたないからである。

【答論】【君たちが呈示した理由は先ほどの君たちの】主張から區別
 され【ず、主張と同義であるため、何ら主張を立証するものでは】ない。
 というのは、およそ「同時に生起した両者の間に＜生成果・生成因の関係
 >はない」という【命題】と「すでに生じた存在素 Y に対しては存在素
 X は【効力を】もたない」という【命題】は同じものであるから。

【反論】[では、別の理由を述べよう。同時に生起した両者に上述した
 関係があるとすれば、]すると、[両者が]相互に生成因であるという誤謬
 になるからである。

義不然。由過能生家法故。若法能生此法，必別時不得俱。譬如先有種後生芽，先乳後酪，先擊後聲，先意後識。(『大正』vol.29,p.209c19~210a3.) cf. 山口／舟橋氏和訳,p.271~272.

³⁷ [] で挟んだ文言は両漢訳に対応を欠くので、後世に付加されたのであろう。

【答論】[相互に生成因となることは] 承認されるから,[われわれに]過失はない。というのは,[アビダルマ論書では]二つの<共存因>同士は相互に結果であることが必ず承認されているのだから。

【反論】[君たちのアビダルマ論書ではなるほど] そのことが承認されてしまっている。けれども,『經典』では[少なくとも]接触と感受が相互に結果であるとは承認されていない。「<眼の接触>に依存して<眼の接触から生じる感受>(眼触所生受)が生起するのであって,<眼の接触から生じる感受>に依存して<眼の接触>が生起するのではない。」と説かれているからである。

また,生成因としての性質を逸脱しているから,[同時に生起した両者間に相互的な<生成果・生成因の関係>があるのは] 不合理である。というのは,およそ存在素 X が存在素 Y の生成因であると公認されるならば,X は Y とは時間を異にする(異時)と公認されているからである。例えば,先に種子 [が植えられ],後に芽 [が出る] / 先に乳 [が攪拌され],後にヨーグルト [になる] / 先に [発声場所に対する息息の] 打撃 [が与えられて],後に声 [が発する]³⁸ / 先に [滅した六識が] 思考 [器官](意) [となって],後に思考識(意識)[が生起する],等々。[さもなければ,結果と原因が相互に依存してしまうのだから,[これら]全部がみな同時に発生してしまうか,或いは,いついかなるときにも[発生し]ないかであろう。[先の事態は]後 [の事態]と区別がつかないからである。]

最後の長々とした反論で譬喩者は種子と芽などの事例を持ち出して<生成果・生成

³⁸Vākyapadīya(abbr.VP) I に対する註釈(Paddhati)でヴリシャバデーヴア(Vṛśabhadēva)は音声の発生過程をこう説明する。:

aśikṣitaśabdoccāraṇasya prathamato yaḥ karaṇānāṁ śabdoccāraṇe niyogaḥ sa "vinyāsah" yenākrtābhyaḥeva tāni tāni karaṇāni tatra tatra varne prathamato niyuṇkte. atha vāntahkaraṇasya prathamato vinyāśo yena pūrvam akṛtaśabdoccāraṇo 'pi bālo viśiṣṭavarṇaśabdoccāraṇe 'pi viśiṣṭam̄ prayatnam ārabhate. tataḥ prāṇam ūrdhvam̄ prerayanti. tataḥ sthānābhīghātā iti.(Paddhati ad VP I k.114. K.A.S.Iyer[1966]ed.,Vākyapadiya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Pad-dhati Vṛśabhadēva, Kānda I, Poona, p.187,16~21.)

音声を発生する〔仕方〕を未だ学習していない(新生児)にとって,最初に[発声]諸器官を音声の発生に向けて適用すること,それが「運用」である。それによれば,同じ未習熟な(新生児)がそれぞれの[発声]器官をそれぞれの音素のために適用する。或いは,内的器官(思考器官)を最初に運用する。それによれば,以前に音声を発生したことのない子供ですら,特定の音素の発声のためにも,特定の[調音]操作を開始する。.....その後に,息息を上方に駆り立てる。.....その後に,[発声]場所の打撃がある。(『[文章単語論への]通路』)

註釈を施す対象になったVP I k.114については拙稿:原田[1990c]「文章の表示対象としての<直観>と<自己認識>(下)[前半]」『仏教学会報』15,pp.35~36で扱った。インド音声学については,小林信彦[1988]「古代インドで観察された音声の発生過程」『音声学会会報』189;清水新一[1986]「Vārtika 4 on A.1,1, 70 に於ける字音の造形と誦誦様式」『西日本宗教学雑誌』8を参照のこと。

因の関係>の異時 (bhinnakāla) 性を例証する。それに対抗して、有部は以下の答論で<因果関係>と<共存関係>を両立させる理論、いわば、<同時因果>の理論を構築していく。

先因後果非不極成。亦有極成同時因果。如眼識等眼色等俱，四大種俱有所造色。此中亦許前根境縁能發後識。前大造聚生後造色。何理能遮。如影與芽，豈非俱有。³⁹ (『俱舍論』卷第十。『大正』 p.53 a15~19.)

na hi na siddhaḥ kāryakāraṇayoh pūrvāparabhāvah. sahabhāvo 'pi tu siddhaḥ. tadyathā cakṣurvijñānādīnām cakṣurūpādibhīr bhūta-bhautikānām ca tatrāpi pūrvam indriyārthau paścād vijñānam, pūrvāc ca bhūtabhautikasamudāyād uttara utpadyata itiṣyamāne kah pratisedhaḥ! yathā tarhi cchāyāṅkurayor evam sparśavedanayopīti(read '-yor apīti') Vaibhāṣikāḥ. (Bhāṣya ad AK III k.32b. Śāstri ed., p.474, 13~475, 1.)

【答論】たしかに結果と原因の間に<先後関係>（異時因果）が成立しないわけではない。が、しかし、<共存関係>も【結果・原因間に】成立する。例えば、眼識など(結果)が眼・色など(原因)と【<共存関係>にあり】、[物質]元素(原因)・元素製(結果)間に【<共存関係>がある】ようなものである。【反論】その場合でも、先に感官と対象が【原因として生起し】、後に識が【結果として生起するし】、先に【生じた】元素と元素製のものの集合体から後に【別の集合体が】生起する、と認められるならば、いかなる否定【の余地】があろうか！【答論】されば、恰も影(結果)と芽(原因)の間に【<共存関係>と<生成果・生成因関係>が成立するが】如く、接触(原因)と感受(結果)との間にも同様に【成立する】、とヴィバーシャー学徒たちはいう。

有部は二項間の<因果関係>とは不可逆で一方的な<先後関係> (pūrvāparabhāva) にはかならないという譬喻者の主張を一部認め、譲歩を示しつつ、そのような不可逆・一方的な<因果関係>は異時の二項間のみに限られず、同時の二項間にも妥当することを例証する。つまり、<共存因>同士のようなく<相互因果>による<共存関係>ではなく、<一方的因果>による<共存関係>の可能性を証明せんとする。眼・色と眼識は<共存関係>にありながら、あくまでも眼・色が一方的に原因であり、眼識が一方的に結果であって、その逆ではない。純粹な物質元素(大種)と元素製の複合的な物質(所造色)は<共存関係>にありながら、あくまでも元素が一方的に原因であり、元素製が一方的に結果であって、その逆ではない。この二事例をもく異時因果

³⁹ 『俱舍詰論』卷第七：如此等非不成因果前後差別，同時因果亦成。譬如眼識等與眼色等，四大及四大所造色。此中先有根塵後方有識，從先有四大及四大所造色後時所造色生。若執如此，復有何難。若爾，如芽影，触受亦然。(『大正』 vol.29, p.210a3 ~8.) cf. 山口／舟橋氏和訳, p.272.

＞で説明可能であるとする譬喻者の反論に対して、有部は＜共存関係＞にある「芽と影」の事例を反証に挙げるが、有部側のこの答論箇所は甚だ簡潔で委細を尽くさない。ヤショーミトラが注記しているように⁴⁰、じつに同じ事例による＜因果関係＞と＜共存関係＞の両立可能性の擁護が『俱舍論』(AK)の先行章（第II「器官の説示」章）すでに詳述されており、ヴァスバンドゥは詳細をそれに譲っているわけである。

芽と影の譬喻／灯火と光の譬喻 われわれも、それゆえ、AK II (*indriya-nirdeśā*) の関連箇所をおおまかにふりかえっておこう。まず、AK II k.50a で諸＜共存因＞(俱有因) が「互いに結果となるもの」(*mithah phalāḥ*) と定義される。k.50cd で相互因果の事例が「[四大] 元素同士の如し。心と心に付随して発動するもの（例、心所など），[生・住・異・滅の四] 位相と位相付けられる（被制約的な諸存在素／有為法）の如し。」(*bhūtavac cittacittānuvartilakṣaṇalakṣyavat//50//*) というように枚挙される。ヴァスバンドゥは個々の事例を詳細に説明した(k.51cd & *Bhāṣya*) あと、「まず、＜共存因＞という点で原因たる X はやはり [結果 Y と必ず] 共存しあう。しかし、[Y と] 共存する [からといって必ずしも] ＜共存因＞という点での原因でないもの Z もあろう。」(*yat tāvat sahabhūhetunā hetuh, sahabhv api tat. syāt tu sahabhūr na sahabhūhetunā hetuh. Bhāṣya ad AK II k.51cd. Śastri ed., p.289,1~2.*) と例外規定にも言及する。例外とみなされる八つのケースが枚挙されていくが、いまは第五と第七のケースだけを紹介しておこう⁴¹。「(5) [他方の質料因(元素)による物質と] 抵触のある質料因による物質は相互に [共存はするが、相互に＜共存因＞ではない]。.....(7) あらゆる (有抵触／無抵触の) [質料因による物質] は [各自の] 諸元素と [共存はするが、元素にとっての＜共存因＞ではない]。」(*sapratiḥam cōpādāyarūpam anyonyam sarvam ca bhūtaiḥ. ibid., p.289,3~4.*)

種子が先にあって、芽が後にあることを例にあげて＜異時因果＞の立場からの反論が提起され、論争へと発展する。

而諸世間種等芽等極成因果相生事中未見如斯同時因果故、今應説、「云
何俱起諸法聚中有因果義。[豈不現見。] 燈焰燈明芽影 [同時亦為因果]。此

⁴⁰SA on *Bhāṣya* ad AK III k.32b : *yathā tarhi chāyāmkurayor iti. kim sahōtpannayor janya-janakabhāvah. utpanna eva hy aṅkuraś chāyām janayati, na prathame kṣaṇe 'nukro niśchāyo bha-vati, dvitīye sacchāya iti. evam sparśavedanayor apīti. anayor api chāyāṅkurayoh pūrvasāmagrī hetur iti śakyam vaktum. Sahabhūhetunirdeśe tv ayam artha ukta iti na punar ucyate.* (Śastri ed., p.475, 1~5.) 「されば、恰も影(結果)と芽(原因)との間に」とは、【問】なぜ同時に生起した両者(影と芽)の間に＜生成果・生成因の関係＞があるのか。【答論】というのは、芽がまさに生起したとたんに影を生じるのであって、第一瞬間に影なき芽(原因)があり、第二(瞬間)に影のある芽(結果)がある【という馬鹿げたことがある】わけがないからである。「接触(原因)と感受(結果)との間でも同様である」とは、【反論】これら影と芽の両者にとっても先行する総体が原因である、と説明できる。【答論】しかし、[本書の第II章中の] ＜共存因＞の解説【節】でこの件は言及済みにつき、再言及はしない。

⁴¹残る他のケースについては桜部建[1969]『俱舍論の研究 界品・根品』法藏館、所収の和訳(p.357)を参看のこと。

應詳弁為即燈焰與明為因，為由前生因緣和合焰明俱起。[余物障光明而有影現。如何說，「此影用芽為因。」]〔理不應然。〕隨有無故。善因明者說因果相，言，「若此有無彼隨有無者，此定為因，彼定為果。」俱有法中一有一切有，一無一切無。理成因果。俱起因果理且可然。如何可言，「互為因果。」⁴²（『俱舍論』卷第六「分別根品」第二之四。『大正』,pp.30c28~31a10. [] で挿んだ箇所は玄奘による付加。）

kin tu prasiddha hetuphalabha vānām bijādīnām esa nyāyo na < na
> (omit) dṛṣṭa iti vaktavyam etat : katham sahōtpannānām dharmāṇām
hetuphalabha vā iti ?

tadyathā pradīpaprabhaya or aṅkuracchāyayoś ra(read'ca').

saṃpradhārya m tāvad etat : kiṁ prabhāyāḥ pradīpo hetuḥ, āhosvit
pūrvōtpannaiva sāmagrī saprabhasya pradīpasya sacchāyasyāṅkurasyōt-
pattau hetur iti ?

itas tarhi bhāvābhāvayos tadvattvāt. etad dhi hetuhetumato lakṣaṇam
ācakṣate Haitukāḥ:yasya bhāvābhāvayoh yasya bhāvābhāvau niyamataḥ,
sa hetuḥ, itaro hetumān iti. sahabhuvām ca dharmāṇām ekasya bhāve
sarvesām bhāvāḥ, ekasyābhāve sarvesām abhāva iti yukto hetuphal-
abhāvāḥ.

syāt tāvat sahōtpannānām, parasparam tu katham ? (Bhāṣya ad AK
III k.51cd. Śastri ed.,pp. 289,6~290,9.)

【反論】けれども、<因果関係>が公認されている種子〔・芽〕などにはかかる〔同時因果〕法則は観察されないのであるから、以下のことを説明せねばならない。：「どうして同時に生起した諸存在素の間に<因果関係>があるのか」を。

【答論】例えば、〔共存しあう〕灯火(原因)と光照(結果)と、芽(原
因)と影(結果)との間に〔<因果関係>が〕あるようなものである。

【反論】まず、以下〔の選言肢〕を審査せねばならない。：「いったい光
照にとって〔共存する〕灯火が原因なのか、それとも、先に生起した〔諸

⁴² 『俱舍論』卷第四「分別根品」之三：雖然，種子等余法於因果中悉明了。未曾見如此道理。此義應說，「云何俱起諸法共一時互為因果。」〔不無此理。〕譬如燈與光互（read「芽」）與影。此義應共詳弁為燈是光因，為先有聚集於燈共先生中成因。〔此義未可然。何以故。由此道理斯義自現。〕隨有無故。了別因果人說，「此因果相。若此法有無，彼法隨有無。此法定是因，彼法定是果。」俱有諸法中，隨一無所余皆無，隨一有所余皆有故，因果義成。俱起因果此義可然。互為因果，此義云何。（『大正』,pp.188c29~189a10.）桜部[1969]所収の和訳(pp.357~358)も参考のこと。ただし、桜部氏訳のうち、「例えば灯火と光とが、また、芽と影とが〔相互に因果をなす〕如くである」という訳文箇所は受け容れがたい。両條例が一方的な<同時因果>のための例証であって、決して相互的な関係のためのそれではないことは、『俱舍論』本文のみならず、『婆娑論』の原文脈に遡って確証されるからである（本論後述）。

原因の] 総体こそが光照を伴う灯火や影を伴う芽が生起するための原因な
のか」を。

【答論】されば、[X の] 存在／非存在にとって [Y の存在／非存在
が] 同様 [に対応する] からである。というのは、原因に通じた（論理学）
者たちは以下のことを原因と原因をもつもの（結果）との特徴（定義）と
して説明するからである。「 X の存在／非存在にとって Y の存在／非存
在が規則的に [対応する] であれば、 X が原因であり、他方の Y が原
因をもつもの（結果）である。」と⁴³。そして、共存しあう諸存在素のう
ち一方 (X) が存在すれば、[他方の] 全部 (Y,O,P,Q,etc.) が存在し、一
方が非存在であれば、[他方の] 全部が非存在であるから、[共存するそれ
らに] <因果関係>があるのは正しい。

【反論】まず、同時に生起した諸（存在素）には [一方的なく因果関
係>であれば] なるほどあるかもしれない。しかし、[<共存因>同士にお
けるような] 相互に [<因果関係>にあると] どうして [いえるの] か。

末尾の反論によっても裏付けられるように、「灯火と光照」の喩例にせよ、「芽と影」
の喩例にせよ、共存する二項間の不可逆で一方的なく因果関係>を例証するもので
あって、相互的なく因果関係>が措定されねばならない<共存因>（俱有因）を論議
する文脈にはそぐわず、場違いなものであろう。この点は『婆娑論』(AMVi)において
両喻例が登場する原文脈にまで遡れば、たやすく確証される。両喻例の原型が揃つて
見出されるのは、『婆娑論』における四大元素（四大種＝原因）と質料因による物
質（所造色＝結果）との間の一方的なく生成果・生成因の関係>の例証としてなので
ある。

問、大種造色相別云何。尊者世友作如是説、「因是大種，果是造色。能
生是大種，所生是造色。所依是大種，能依是造色。....」大德説曰..... 有余
師説、「大種如天帝，造色如天衆。.... 大種如日月輪，造色如日光月明。....
大種如牆，造色如影。大種如燈焰，造色如燈明。.... 大種如鏡，造色如像。」
(『婆娑論』卷第百二十七「大種蘊第五中大造納息」第一之一。『大正』
vol.27,p.664c16~27.)

「芽と影」の組み合わせよりも「牆と影」の取り合わせのほうが遙かに自然な感じ
をうけるのに、なぜ『俱舍論』ではわざわざ前者の組み合わせに交換してしまったの
かはよく判らない。まあ、そうではあるにせよ、『婆娑論』にあっても「牆と影」「灯

⁴³ この論理家 (Haitukāḥ) の<因果関係>決定の法則はディグナーガによって唯識論書『認識対象の考察』(観所縁論 ĀP) でも共存する二項(知識と知識の一部分たる対象の形相)間の一方的なく同時因果>の決定に利
用される (Vṛtti ad ĀP k.7ab). cf.N.A.Sastri[1980], The Alambana-Parikṣa of Acarya Dignaga with
Commentaries of Vinita-deva and Dharmapala, Bulletin of Tibetology, New Ser.1-3,p.89 note24;
宇野恵教 [1986]「ディグナーガ (D) の唯識説に関する一考察 (II)」『印仏研』34-1.

火と光照」の両喻例が相互的なく同時因果>のではなく、一方的な<同時因果>の例証であることは紛れもない。「灯火と光照」の喻例はここだけではなく、さらに<十二支縁起>中の接触支と感受支の関係分析を扱う『婆娑論』の箇所にも見出されることは興味深い。『俱舍論』『世間品』の対応箇所で引かれていたのは「芽と影」の喻例のほうであって、両喻例の等価性をますます強く印象付ける。

問、触受俱。何故此『経』但説「触縁受」、不説「受縁触」耶。答、二雖俱起、而触縁受、非受縁触。隨順勝故。謂、触於受隨順力勝、非受於触。如燈與明雖復俱起、而明因燈，在(read「非」)⁴⁴燈因明。此亦如是。復次此『経』中説分位縁起。前位名「触」、後位名「受」。故不應責。……触於受隨順為勝、非受於触隨順為勝。此依縁起理趣而説、不依相應俱有因説。
⁴⁵ (『婆娑論』卷第二十三「雜蘊第一中補特伽羅納息」第三之一。『大正』p.120b22～c8.)

『婆娑論』の両方の箇所で「灯火と光照」の喻例がやはり一方的な<同時因果>の例証であったことが確認できよう。とりわけ、『婆娑論』の引用末尾「こ〔の「接触を条件とする感受」という経文〕は<条件的生起>の道理に準じて〔世尊によって〕説かれたのであって、<連合[因]>と<共存因>に準じて説かれたのではない。」は要注意であろう。それにもかかわらず、『俱舍論』『世間品』(AK III)でヴァスバンドゥが接触支と感受支とにあらかじめ<共存因>の定義をあてはめることから議論を開始したのは、徒に混乱と紛糾を招くものであろう。少なくともカシミール系有部の側から見れば、ヴァスバンドゥのとった措置は決して fair なものとはいい難い。のみならず、『俱舍論』『根品』(AK II)の<共存因>の議論にまで「芽・影」「灯火・光照」の両喻例を挿入したことも同様に unfair であろう。『婆娑論』卷第十六「雜蘊第一中智納息」第二之八や『雜心論』(MAH_r) 卷第二「行品」における<共存因>を主題とする議論にはまったく両喻例の引用は見あたらないからである。

さて、『俱舍論』『根品』では、すでに見た如く、ヴァスバンドゥは一方的な<同時因果>の成立可能性を並々ならぬ意気込みで擁護しきった。引き続き、彼は相互的な<同時因果>の弁明を試みるが、余り意気が揚がらない。その弁明につきあうことはもはやわれわれの目的にとって実り少ないので、断念することにする⁴⁶。

話題を『俱舍論』『世間品』に戻そう。すなわち、ヴァスバンドゥは先の「根品」で一方的な<同時因果>の例証としての地位を確立した「芽・影」の喻例をここに適応

⁴⁴ 「在」のままでは『婆娑論』の前後の文脈にそぐわぬばかりか、逆流させてしまう。次註に示す如く、旧訳『疊毘婆沙』の対応箇所は「非」である。

⁴⁵ 『疊毘婆沙』卷第十三：問曰、触受是相應共有法。何故説「触縁受」、不説「受縁触」耶。答曰、雖是相應共有法、自有法與彼法、有隨順有不隨順。如燈雖與照俱生、燈是照因、照非燈因。彼亦如是、如向所說。此中説時縁起法、触是前時、受是後時。是故説「触縁受」、不説「受縁触、受縁愛」。(『大正』vol.28,p.95a5～12.)

⁴⁶ 『俱舍論』『根品』の議論の続きを桜部氏和訳 (pp.358～359) を参考願いたい。

して、接触が感受と共に存しながら、接触が一方的に原因であり、感受が一方的に結果であることを例証してみせた。これによって、譬喻者が「眼の接触に依存して<眼の接触から生じる感受>が生起する、云々」という経文をあげて<異時因果>の示標とした反論に対しても有部は解答したのである。

この直後からはシュリーラータとの論争、「われわれは經典を量とする者であって、云々」という発言の登場で著名な論争が始まる。幸いにしてその論争の全容は加藤純章氏によって丁寧に解明されている(加藤(純) [1989],pp.206~228)。我々は出発点となるシュリーラータの主張の一部分とヴァスバンドゥの最終的結論部のみを抜粋するだけでもよい。

有説、「触後方有受生。根境為先、次有識起。此三合故即名為「触」。第三刹那緣触生受。」⁴⁷ (『俱舍論』卷第十。『大正』p.53a19~21.)

sparśād uttarakālam vedanēty apare. indriyārtho hi pūrvānto(read 'pūrvam tadanantaram')⁴⁸ vijñānam. so 'sau trayāṇām sannipātah sparśah, sparśapratyayāt paścād vedanā trītye kṣaṇa iti. (Bhāṣya ad AK III k.32b. Śastri ed.,p.475,2~3.)

「接触より後時に感受がおこる。」と他の人々(大徳シュリーラータ)は⁴⁹いう。「実に感官・対象が先(第一瞬間)にあり、その直後(第二瞬間)に識がある。三者のかかる、これなる遭遇(和合=第二瞬間)が接触である。接触という条件より後に感受が第三瞬間におこる。」と。

於寿與煖俱時起中、亦有如斯「相雜」言。故例知、此說定約剎那。又『契經』言、「三和合触。」如何有識而非三和、或是三和而不名「触」。故應定許、一切識俱悉皆有触、諸所有触無不皆與受等俱生。傍論已終。⁵⁰ (『俱舍論』卷第十。『大正』p.53b22~27.)

āyurūṣmaṇoh sahabhāvye samsṛṣṭavacanāt siddhah kṣaṇaniyamah.
yac cāpi sūtra uktam :"trayāṇām sannipātah sparśah"iti, tat katham
vijñānam cāsti, na ca trayāṇām sannipāto na ca sparśa iti. tasmād

⁴⁷ 『俱舍釈論』卷第七：有余師説、「從触後受生。何以故。先有根塵、次有識。是三和合為触。緣触後愛生、於第三剎那。」(『大正』p.210a8~10.) cf. 山口／舟橋氏訳、pp.272~273.

⁴⁸ 平川彰・他 [1973]『俱舍論索引・第一部サンスクリット語チベット語漢訳対照』で検索すると、pūrvānta-は通常 sīnō gyi mthah(or tha ma) で Tib. 訳されるけれども、当該箇所だけ sīnā la de hog tu と訳されており(p.239), Skt.text の訂正を要する。hog tu のほうは通常 adastāt/uttarakālam/ūrdhvam/paścāt, etc. の対応訳であるけれども(平川・他 [1978]『俱舍論索引・第三部チベット語サンスクリット語対照』,p.250), hog tu mthoh ba が anantaram dṛṣṭam の対応訳であること(ibid.,p.250)を参考にして、問題の text を pūrvam tadanantaram と修正してみた。

⁴⁹ 諸注釈者が一致してこの「他の人々」(apare)をシュリーラータに同定していることは加藤(純)[1989],p.210で確認されている。

⁵⁰ 『俱舍釈論』卷第七：寿命及暖触俱起中、由説「相雜」言、決定剎那成。復有『經』説「三和合名「触」。」云何有識非三和合、有三和合非触。是故此義必定應然。謂、一切識中有触、受等與触俱起。前來爭論、於事已足。(『大正』p.210b12~17.)

avaśyam sarvatra vijnāne sparśah, sparśasahajā ca vedanāiṣṭavyā. alam atiprasaṅginyā kathayā. (Bhāṣya ad AK III k.32b. Śastri ed., p.479,3 ~6.)

【結論】⁵¹ 生命と体温とが共存すべき場合についても「混然と融合した」と〔『經典』に〕説かれる以上⁵², [先に問題となった経文「感受と想念と意思と識：これら諸存在素は混然と融合しており，混然と融合していないことはない。」における「混然と融合した」という語によって，これら感受などにとっての<認識対象>が同一のものとして制限されることが述べられたのではなくて，それら感受などにとっての] 瞬間が〔同時のものとして〕制限されることが〔述べられたのだと〕確立されるのである。また,「三者の遭遇が接触である。」と〔世尊によって〕『經典』で説かれた（御趣旨）が，どうして「識があり，かつ，三者の遭遇がない，かつ，接触がない」といった（内容）であろうか。従って，必ず一切の識には接触〔の共存〕があるし，<接触から同時生起する感受>〔の共存〕があると認められるべきである。甚だ派生的な議論はもう十分である。

加藤純章氏の周到な資料分析によれば、「シュリーラータの心の動きの説明は，第一刹那に根と境が生じ，第二刹那に識が生じ，第三刹那に受が，第四刹那に想が，第五刹那に思が生じ，以後思の差別としてさまざまな心の作用が現れるというもの...」「世親はシュリーラータと異なり，有部と同じく，根・境・識・受・想・思などが同一刹那に生ずることに賛意を表し，したがって心・心所相応説の立場に立っていたと考えられる。」(加藤(純)[1989],p.222.)

五感官・五対象(=原因)と五識(=結果)間の一方的なく^{同時因果}を指定する点に限ってはヴァスバンドゥが有部の見解に同意を与えていた事実を再確認できた。しかし,『瑜伽論』の<感官・対象・識=無作用>学説を「経量部」の名で奉じるヴァスバンドゥがどうしてそれに同意できたのであろうか。われわれはその背景をまたしても『瑜伽論』にこそ求めるべきであろう。

『瑜伽論』周知の如く,『瑜伽論』「本地分」(YĀBh Maulī Bhūmi) 脇頭を飾る「五識身相應地」(Pañcavijñānakāyasamprayuktā Bhūmi : abbr. PañcBh) では五識にとって五感官は「共存する基盤」(俱有依 sahabhūr āśrayaḥ) と呼ばれる。そして, 五識の作用(作業 karman) は時間的観点からは「現在時(の色等)を表象すること」(唯了別現在 vartamānakālajñaptih) であり, 従って,「一瞬間(の色等)を表象すること

⁵¹ ヤショーミトラがこの結論をヴァスバンドゥの発言 (Ācārya āha) と同定したことについては cf. 加藤(純)[1989], p.218.

⁵² 『順正理論』卷第二十九によれば, 相当する経文は「如『契經』言,「寿緩與識, 如是三法相雜不離」。」(『大正』vol.29, p.505b11~12.) といったものらしい。

と」(唯一刹那了別 *ekakṣaṇavijñaptih*) と規定される⁵³。有部と同じく、『瑜伽論』でも五感官・五対象・五識は<共存関係>にある。

『瑜伽論』「意地」(Manobhūmi: abbr. ManBh) 冒頭部の記述は中途半端で不鮮明であり、入念な text 分析を必要とする。とはいっても、われわれの目的にとって有用な箇所を摘出するぶんには何ら支障がない。思考識(意識)に対して思考[器官](意 manas)は「直前〔に滅した〕基盤」(無間滅意 samanantarāśrayah)であり、思考識の作用(karman)は時間的視点からすれば「過去・未来・現在時(の存在素)を表象すること」(能了別去來今世 atītānāgatapratyutpannakālavijñaptih)並びに「一瞬間及び連續体を表象すること」(刹那了別或相続了別 *ekakṣaṇaprabandhavijñaptih*)と規定される⁵⁴。思考・存在素・思考識の<異時因果>に関するても有部と等しい。

眼と眼識の間の<共存関係>(sahabhāva)と<因果関係>(hetuphalabhāva)がいかにして矛盾なく両立しうるのかを正面から問題にした注目すべき一節が『瑜伽論』「撰決択分」(VinSaṅ)に所在する。しかも、この一節の少し前を遡れば、奇しくも付論 II で検討した<感官・対象・識=無作用>学説を表明する節にわれわれは再会できる。ヴァスバンドゥは両方の節を当然のごとく関連させて読んだであろう。

問、眼與眼識若是因果、云何俱有。若俱有者、云何得成因果両性。答、識依眼生。非如種芽因果道理。何以故。眼與眼識非正生因。唯建立因。是故此二俱時而有因果性成。猶如燈焰光明道理。如眼與眼識、耳鼻舌與彼諸識。當知亦爾。若異此者、雖有自種、無所依故、眼等諸識應不得生。(『瑜伽論』卷第五十六「撰決択分中五識身相應地意地」之六。『大正』vol.30,pp.610c28 ~611a5. ⁵⁵)

mig dañ mig gi rnam par śes pa gal te rgyu dañ ḥbras buhi dños po
yin na de lta na ci ltar de gñis lhan cig gi dños po ḥgyur. gal te lhan cig
gi dños po yin na ni de ltar na (P Zi 85a4) ji ltar de gñis rgyu dañ ḥbras
buhi dños por ruñ žé na, smras pa. sa bon dañ mya gu bžin du mig
las brten te rnam par śes pa skye ba ni mi ruñ ño. de cihi phyir žé na.

⁵³text 及び和訳は Bhattacharya[1957]ed.,pp.4~5; 清水海隆[1983]「『瑜伽師地論』の原典研究(I)－五識身相應地第一の和訳－」『仏教學論集』16,pp.9~14 を参考のこと。

⁵⁴Cf.Bhattacharya ed.,pp.11~12; 清水(海)[1984]「『瑜伽師地論』の原典研究(II)－意地第二の和訳(その一)－」『仏教學論集』17,pp.12~14.

⁵⁵世間的な「外」種子と芽の<異時因果>に言及する共通資料という点に着目して『俱舍論』「根品」(俱有因の節)と『瑜伽論』「撰決択分」の当該節を対比・検討した研究に渡邊隆生[1990]「唯識学における因縁種子依に関する異説」『仏教學研究』45・46(合併号)がある。ただし、同論文で「普光……ならびに法宝……によると……有部が因果「同時」を立てたのに対し、経量部は因果「異時」を主張し」と述べられている(p.38)が、ここにいう経量部が『成実論』やシュリーラータの系統(私見では譬喻者)を指し、ヴァスバンドゥによって支持されないものであったことを注意してもらいたい。部派で種子と芽の<同時因果>を唱えたのは大衆部であって、両者の関係を<異時因果>とみなす点で有部と譬喻者と経量部(ヴァスバンドゥ)と『瑜伽論』との間に異論はないのである。山部能宜氏の御教示によれば、種子と現行の<同時因果>説を唯識学派が採用はじめたのはアサンガの『撰大乘論』あたりかららしい。

mig ni mig gi rnam par śes pa skyed paḥi rgyu ma yin paḥi phyir te. (P 85a5) ḥo na kyaṇ gnas kyi rgyu yin pas deḥi phyir de gñis ni mar me daṇ ḥod bžin lhan cig gi dños po daṇ rgyu daṇ ḥbras buhi dños pos ruṇ ḥo. mig daṇ mig gi rnam par śes pa ji lta ba bžin du rna ba daṇ sna daṇ lce daṇ lus daṇ de dag gi rnam par (P 85a6) śes pa rnams kyaṇ de bžin du blta bar byaḥo. gžan du na raṇ gi sa bon las skye bar gyur na mig la sog s paḥi rnam par śes pa gnas med pa las ḥbyun bar ḥbyur bas mi ruṇ ḥo. (YĀBh VinSaṇ. Pek. Zi 85a3~6. ⁵⁶)

cakṣuścakṣurvijñānayor yadi hetuphalabhāvo 'sti, tathā(or tarhi) katham taylor dvayoh sahabhāvah syāt. yadi sahabhāvo 'sti, tathā katham taylor dvayoh hetuphalabhāvo yogyah(or 'rhati). āha. bījāṅkuravac cakṣuś pratītya(?) vijñānōtpādo 'yogyah(or nārhati). tat kasya hetoh? cakṣusaś cakṣurvijñānōtpatti(or -ābhinirvṛtti)hetvabhāvāt. api tu vyavasthā(or pratiṣṭhā)hetutayā. tasmāt taylor dvayoh pradīpaprabhāvat sahabhāvah hetuphalabhāvaś ca yogyau. yathā cakṣuścakṣurvijñānayos tathā śrotra-ghrāṇajihvākāyatadvijñānānām draṣṭavyau. anyathā svabījajanitam cakṣur-ādīvijñānam āśrayābhāvān nārhaty utpattum. (My Skt. retrans.)

【問】眼と眼識の間にもしく因果関係>があるのであれば、どうしてそれら両者が共存すること（共存関係）があろうか。もし共存するのであれば、どうしてそれら両者の間に<因果関係>が可能であろうか。【答】答えよう。[共存しない] 種子(生成因)と芽(生成果)の間における[異時の<因果関係>] 如くには、眼(原因)に依拠する[眼]識(結果)の生起が可能なのではない。それはなぜか。眼は眼識にとって生起の原因としてあるのではないからである。そうではなくて、[当該の識を耳識やその他の識ではなくて「眼識」として] 確定する原因として[あるから] である⁵⁷。従って、それら両者には、灯火(原因)と光照(結果)とにおける如

⁵⁶Tib. 訳の所在については山部能宜氏から御教示を賜った。（* 脱稿後、Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism, ed. by Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997 という論文集が公刊された。その中の山部氏の論文にこの YĀBh VinSaṇ の Tib.text と英語訳が収められている。see Yamabe Nobuyoshi[1997b] “A Critical Exchange on the idea of Dhātu-vāda(Riposte)” in the above, note 26, p.456.）

⁵⁷眼識にとって眼が生成因ではなく、確定する原因であるとする『瑜伽論』の論法はダルマキールティによって外界存在を前提にする経量部の文脈下にある<真知手段=真知結果>同一学説にも転用されているようと思える。すなわち、[真知]結果たる知識(対象確認)にとって<対象の形相を帯びること>(有対象形相性)が実現手段(真知手段)とみなされるのは、行為者(kāraka)だからではなく、確定する(vyavasthā)原因だからである、と。

tasmāt prameyādhigateh sādhanaṁ meyarūpatā /
それ故に、[知が] <真知対象の形相を帯びること>が真知対象の確認にとっての実現手段

く、<共存関係>かつ [一方的な] <因果関係>が [両立] 可能である。眼と眼識とにおいてのように、耳・鼻・舌・身とそれらにとっての諸識との間も同様である、と看なされるべきである。さもなければ (i.e. 共存関係がなければ)、自己の種子から生じる眼識などは基盤 (所依=感官) が [同時に] 存在しないのだから、生じえないことになる。(『ヨーガ実践者の諸階梯』「決着の総括篇」)

眼識に対して眼が確定原因 (建立因 vyavasthāhetu) と呼ばれ、その後に「灯火と光 照」の喩例が引かれる以上、『瑜伽論』においても眼と眼識の間の<同時因果>は決して相互的なそれではなく、一方的なものと理解されていたことはほぼ確実である。かくして、ヴァスバントゥが経量部の<感官／対象／識=無作用>学説を唱導する傍らで、有部の<感官／対象／識の一方的同時因果>学説に賛意を寄せるのに何のためらいも見せないのは、両学説がすでに『瑜伽論』で両立可能なものとして採用されていたという事実が決定的な理由をなしたであろう。

(未完)

キーワード ヴァスバントゥ、『俱舍論』、無作用

である。(PV III [Pratyakṣa] k.306ab)

sā ca tasyātmabhūtaiva tena nārthāntaram phalam /

それ (知 jñāna) にとってそのこと (有対象形相性) は自体 [そのもの] であることにはかならない。したがって、結果 [たる知] は [有対象形相性=真知手段とは] 別のものではない。(ibid.,k.307ab)

dadhānam tac ca tām ātmāny arthādhigamanātmanā //307//

savyāpāram ivābhāti vyāpārena svakarmani /

tadvāśāt tadvyavasthānād akārakam api svayam //308//

かかる (知) はそのこと (有対象形相性) を自体に保持しつつ、自らは行為者ではないけれども、対象を確認することを自体とする作用の点で自己の行為対象 (i.e. 外界対象) に対して恰も<有作用>であるかの如くに顕現する。そのこと (有対象形相性) のおかげで、それが (知) を確定するからである。(ibid.,kk.307cd~308)

dhiyo 'mśayoh /

tadvyavasthāśrayatvena sādhyasādhanasamsthitiḥ //315//

知のうちの二つの部分 (対象確認／有対象形相性) の間に<実現されるべき目標 [=結果] /実現する手段>の定立がおこなわれるのは、[片方の有対象形相性がもう片方の] それ (対象確認) を確定する基盤だからである。(ibid.,k. 315b2~d)

末尾の詩頌に対する戸崎宏正氏の解説を拝見すれば、次の通り。「たとえば「青の知」を他の知から差別して確立するのは、「青の知」に顕現している青形相である。このことにもとづいて、対象形相性 (arthākāratā) が能成であり、知が所成であるといわれる。つまり、法称にとっては、所成・能成の関係 (sādhyasādhanabhāva) は所生・能生の関係 (janyajanakabhāva) ではなく、所確立・能確立の関係 (vyavasthāpyavyavasthāpakabhāva) を意味する。」(戸崎 [1979] 『仏教認識論の研究』上巻,p.408)