

＜経量部の「单層の」識の流れ＞という 概念への疑問(III)⁽¹⁾

原田和宗

付論IV：経量部の＜有形相知識＞論

(1)本稿は原田和宗 [1996][1997] 「＜経量部の「单層の」識の流れ＞という概念への疑問(I)(II)」『インド学チベット学研究』Nos. 1~2 の続きである。前二稿になおも残留する校正漏れを訂正しておきたい。

【原田[1996]の追加訂正表】

頁／行	誤	正
155(脚注)／4	久保田力 [1983]	久保田力 [1989]

【原田[1997]の訂正表】

頁／行	誤	正
31(脚注)／16	由端巖, 転	由端巖転,
36(本文)／23	rañ gi rañ	rañ gi ñañ
36(本文)／30	svayam[eva]	svarasena
37(本文)／5	自ら	自らの天性によって
44(脚注)／2	(『俱舍論』卷十「分別世品」第三之三。 ((
52(本文)／20	III	II

原田[1997](pp.27~30)で検討した『アビダルマ灯論』(AD)I § 4 が三友健容[1996]「『アビダルマのともしひ』第一章界品翻訳研究(2)」『勝呂信静博士古希記念論文集』山喜房仏書林(pp.39~50)で和訳されていくことに気づいた。三友氏の訳文は拙訳とはかなり異なっており、容認し難いところも多い。とはいえ、text: Bhadantena sāmagryāṅgakriyāpaharaṇaṃ kriyate.(Jaini[1977]ed.,p.33,)に関しては三友氏訳「かの大徳[世親]によって、全体と部分との作用 [...] を否定すること [...]] が、なされる。」(三友[1996],p.43,20~22)が適切であり、拙訳「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」(原田[1997],p.30,7~9)を「かの大徳(ヴァスバンドゥ)によって【眼等の】総体と諸部分とにおける【<見る>という】作用の否認がなされている」と改訳しておきたい。

『俱舍論』「破我品」 ヴァスバンドゥは『俱舍論』第 I 章(界品)で古来の<根見 vs. 識見>論争を無意味化する方向でそれに決着をつけるべく、<感官／対象／識＝無作用(nirvyāpāra)>説を「経量部」(Sautrāntika)の名で提示した。引きつづき、彼は同書第 II 章(根品)すでに例証した一方的な<同時因果>(共存関係と因果関係の両立)の理論を第 III 章(世間品)に適用することによって、有部(Sarvāstivādin)の<感官／対象／識＝同時因果>の理論を擁護し、シュリーラータ(Śrīlāta)に代表される譬喻者(Dārstāntika)の<感官／対象／識＝異時因果>理論を峻拒した。

ヴァスバンドゥは<感官／対象／識>の三者に関して、けっこうよく、経量部の<無作用>説と有部の<一方的同時因果>説との双方に支持を表明したことになるが、両理論が『瑜伽論』「摂決択分」(YĀBh VinSañ)のなかにともに揃って trace しうることをわれわれは付論 II～III で確認した⁽²⁾。『瑜伽論』の学説と一致するか、もしくは少なくとも抵触しないかぎりの有部説であれば、ヴァスバンドゥは支持するのを躊躇しないことを示す重要な実例がここに見出せよう。経量部のことを「世親の「隠れ蓑」」といみじくも評されたのは加藤純章氏であった⁽³⁾。「隠れ蓑」という言葉を加藤氏から引きとつて、私見にひき寄せてその意味内容を変更解釈させてもらえば、ヴァスバンドゥが「経量部」に託す「隠れ蓑」的役割は自己が信奉する瑜伽行派(Yogācāra)の存在⁽⁴⁾をさし

(2)原田 [1997],pp.41～43; 56～59.

(3)cf. 加藤(純)[1997a]「東アジアの受容したアビダルマ系論書—『成実論』と『俱舍論』の場合」『仏教の東漸—東アジアの仏教思想 I』[シリーズ・東アジア仏教]第2巻、春秋社、特に pp.57～62. なお、加藤氏は福田琢氏の指摘(福田 [1989],pp.48～49)を受け入れて、シュリーラータをヴァスバンドゥの師匠とするかつてのご自身の推定をこの論考で撤回され、「この二人は思想的にも個人的にも先輩・後輩として親密な関係にあった」という方向にご意見をやや軌道修正された(加藤(純)[1997a],p.59)。拙稿:原田 [1996]についても好意的な論評を添えてくださったが、経量部の祖師をシュリーラータとみなす立場はむろん堅持しておられる(ibid.,pp.58～61;70～72; also 加藤純章 [1997b]「アビダルマの存在理由と大乗佛教徒の苦惱」『駒沢短期大学佛教論集』3,pp.9～10)。

(4)『俱舍論』起草時のヴァスバンドゥがすでに瑜伽行派の人であったという見通しをわたしは竹村牧男氏の鋭い示唆(1993年8月)を蒙って拙稿[1996],脚注16(pp.144～145)で表明した。が、それ以前に、Robert Kritzer 氏がいち早く1992年の論文(R.Kritzer[1992], "Saṃskārapratyayaṃ Vijñānam in the Abhidharmakośa"『印仏研』41-1)でほぼ同じ見解を正統な学問的手続きを以て学界に公にしておられたことにその後気づいた。自分の迂闊さを恥じつつ、Kritzer 氏には失礼をお詫び申し上げたい。

その論文で R.Kritzer 氏は十二支縁起の定型的表現のひとつ「行に縁って識あり」における「識」(vijñāna)とは何かを定義するにあたって『俱舍論』「世間品」(AK III)の第 21 假 c 句と、第 28 假 ab 句に対する散文註釈(Bhāṣya)とに見られる記述の相違に注目した。ヴァスバンドゥが「結生時の五蘊」(sandhiskandhāḥ=mātuḥ kuksau pratि�sandhikṣaṇe pañca skandhāḥ), つまり、<生有における結生心としての意識>という有部の定義

あたり隠蔽しておくというものである。したがって、もし『瑜伽論』(初期瑜伽行派文獻)が「有部」の或る種の学説を継承し、共有している場合には、ヴァスバンドゥはその種の学説を提示するにあたってことさら「経量部」を名乗るまでもなく、「有部」に加担しておけば、所期の目的を達する。ヴァスバンドゥは有部さえも遠慮なく『瑜伽論』の「隠れ蓑」として利用して憚らなかったといえよう。

『俱舍論』最終章 (AKBhāṣya IX 破我品) では、行為 (*bhāva*) は必ず行為主体者 (*bhavitṛ*) を予期する以上、認識するという行為にも認識主体者が当然予期されねばならないという論拠をもってアートマンの存在論証を企てる文法学派 (or ミーマーンサ系の文法学者?)⁽⁵⁾と対論していくなかで、ヴァスバンドゥは認識の<無作用性>を補

(AK III k.21c with Bhāṣya) をそれとなく打ち消すかのように、『經典』中の識支の説示「識とは何か。六識身である。」を擁護する名目でく業の引く力による中有 [からそれぞれの趣=再生に至るまで] の識相続> (*karmākṣepāca vijñānasantatis tām tām gatīm gacchati, jvālāgamanayogenāntarābhavasambandhāt*) と再解釈した (Bhāṣya ad AK III k.28ab) のは、有部の定義が瑜伽行派の縁起解釈には適さなかったからであろう、と Kritzer 氏は推定する。事実、ヴァスバンドゥはのちに『縁起経釈』 (*Pratītyasamutpādavyākhyā*: abbr. PSV) で [生有の] 結生識という有部の見解を明確に否定するとともに、前引の経文「六識身」を<原因 [i.e. アーラヤ識] に対する結果 [i.e. 六識] の譬喻表現>とみなすことによって、<行によって浸透されたアーラヤ識の相続>という最終的解釈に到達する。こういった『俱舍論』から『縁起経釈』に至る方向性を見据えつつ、Kritzer 氏は最後に自己の見通しを披瀝だったのであった。

“ It is my opinion that Vasubandhu, at the time of writing AKBh, was already a Yogācāra;...” (Kritzer[1992],p.22,17 ~18.)

Kritzer 氏はこの画期的な論考の内容を引きつづき次の論文に敷衍し、詳述された。Kritzer[1993], "Vasubandhu on saṃskārapratyayam vijñānam", The Journal of the International Association of Buddhist Studies, 16-1. ご自身の見通しを個々の論題に即して確証していく作業が Kritzer 氏の手で最近の論文に継続されている。Kritzer[1996], "On a Sūtra Quotation Common to the Yogācārabhūmi and the Abhidharmaśabhaśya", 『印仏研』 45-1; do.[1998a], "Semen,Blood, and the Intermediate Existence", 『印仏研』 46-2. 次いでながら、同氏の関連論文も紹介しておく。Kritzer[1994], "Cittaviprayuktasamśkāras in the Abhidharma and the Yogācāra", 『印仏研』 43-1; do.[1997], "Antarābhava in the Vibhāṣā", 『マラナタ』 [ノートルダム女子大学キリスト教文化研究所紀要] 5; do.[1998b], "Garbhāvakrāntisūtra: A Comparison of the Contents of Two Versions", 『マラナタ』 [同紀要] 6.

(5) ヤショーミト라によれば、この対論者 (*yo'pi*) は文法学派の人 (*Vaiyākaraṇah*) である。われわれはヴァスバンドゥに論争を挑んで敗れたとされる文法家ヴァスラータ (*Vasurāta*) の伝説を想起するかもしれない (cf. 桜部建・上山春平 [rep.1996] 『存在の分析<アビダルマ>』 [仏教の思想 2] 角川文庫ソフィア 107, p.178)。(因みに、ヴァスラータはバルトリハリの師匠として高名である。) しかし、この種のアートマン存在論証を現存する文法學書のなかに文法学派の主張として見出せるかといえば頗る疑問であろう。注目に値するのは、小川英世 [1990] 「行為と言語／サンスクリット意味論研究：動詞語根の意味」『広島大学文学部紀要』 49 [特輯号

完する役割を認識の＜有形相性＞に担わせる。実在的なアートマンを行為主体者として仮定せずに、仏教徒の無我説の立場からいかにして「デーヴアダッタが行く／デーヴアダッタが認識する」といった言語表現の成立を説明できるかが争点となる。それに対してヴァスバンドゥが用意した答論は頗る多岐的なものである。(6)

[I] 有作是言。「[決定有我。] 事用必待事用者故。謂，諸事用待事用者。如天授行必待天授。行是事用。天授名「者」。如是識等所有事用，必待所依能了等者。」今應詰彼。「天授謂何。」若是實我，此如先破。若仮士夫体，非一物。於諸行相統仮立此名故。如天授能行，諸能了亦爾。(玄奘訳『俱舍論』卷第三十「破執我品」第九之二。『大正』vol.29,p.157b7 ~13.) (7)

[I] yo'py āha : bhāvasya bhavitapeksatvāt sarvo hi bhāvo bhavitarām apeksate. yathā Devadatto gacchatīty atra gatir bhāvo gantāram Devadattam apeksate. tathā

3] pp.47,65~69 に紹介されるミーマーンサーのバーッタ派 (Bhāṭṭa- Mīmāṃsaka) の理論である。バーッタ派によれば、動詞語根の意味 (dhātvartha) は結果 (phala) であり、動詞の人称語尾 (定動詞接辞 tīn) が＜ハタラキ＞ (bhāvanā) を直接指示する。行為主体 (kartṛ) は、それがなければ＜ハタラキ＞が論理的にあり得ない (vinānupapattyā) という要請によって、いわば、含意によって間接的に理解される。一見して明らかのように、バーッタ派の当該理論は決してアートマンの存在論証として提示されるのではない。動詞の人称語尾の意味を問うものであり、おまけに行為主体こそが動詞の人称語尾によって直接表示されると説く後期文法学派と鋭く対立する学説にほかならない。もしクマーリラ以前のミーマーンサー派の文法家がこの理論の先駆的提唱者であったとすれば、ヴァスバンドゥはそれをあたかもアートマン存在論証であるかの如く俎上に載せて批判したのかもしれない。後期文法学派／ミーマーンサー派／新ニヤーヤ学派における行為主体理論については、小川 [1990] 全編で詳解されるほか、工藤順之 [1997] 「新論理学派の「行為主体性 (kartṛtvā)」定義」『仏教学会紀要』5,pp. 31~36 に要約されている。文法学派の行為論理について岩崎良行 [1993] 「バルトリハリの行為論—動作名詞をめぐって—」『印度哲学仏教学』7；岩崎 [1994] 「パーソニ文法学派における＜態＞記述の一考察—自動・再帰用法 (karmakartari) について—」『同』8；原田和宗 [1989d] 「表示・含意・期待の理論 (II)—ディグナーガ vs. バルトリハリ (2)—」『密教文化』167,pp.75~76, 80~81 などを参照。

(6) 周知の如く、『俱舍論』「破我品」の梵文和訳には桜部建 [1959] 「破我品の研究」『大谷大学研究年報』12；村上真完 [1996] 『真実考—インド哲学と仏教の探求—』東北大生協印刷出版事業部プリントブ、所収「人格主体論(靈魂論)—俱舍論破我品訳註—」(pp.177~240) があり、「破我品」に対するヤショーミトラの復注の梵文和訳に舟橋一哉 [1962] 「称友造阿毘達磨俱舍論明瞭義釈 破我品—梵文の和訳と註と梵文テキストの正誤訂正表—」『大谷大学研究年報』15 がある。

(7) 真諦訳『俱舍釈論』卷第二十二「破説 (or 執) 我品」第九：若有人說「[我有。] 由有觀有者故。一切有等事必定觀有者。譬如天與行。此中有事名「行」，必定觀行者天與。識事亦爾。是物能識。此識必應依彼生。」應問此人。「汝所說天與是何物。」若說「我為天與」，此我於前已破。不可成立。若汝說「世流布所顯」，此人不成一物，諸行聚得如此名。此中如說「天與行」，說「天與識」，亦爾。(『大正』vol.29,p.308c 6~12.)

vijñānam bhāvah. tasmād yo vijānāti tena bhavitavyam iti.⁽⁸⁾sa vaktavyah : ko'yam

(8) ウッディヨータカラ (Uddyotakara) は『論証学評釈』(Nyāyavārttika: abbr.NV) で『論証学經典』(Nyāyasūtra: abbr.NS) I.i.10 所説のアートマン存在論証を擁護する際、無我論者 (Anātmavādin) = 仏教徒と対決する。NS I.i.10 は「欲求・嫌惡・意志的努力・快樂・苦痛・知はアートマンにとっての証因である」と述べるだけであり、残余法によって、欲求などといった性質が内属しうる実体はアートマン以外にはあり得ないと推理可能であるというが当該ストラの原意であったろう。ヴァーツヤーヤナ (Vātsyāyana) の『論証学註解』(Nyāyabhāṣya: abbr.NBh) になると、無我論者との対論をいっそう優位に進行させるべくストラの意味内容が改造され、発展させられる。すなわち、ある種の対象を目撃してそれを得ようとする欲求 (icchā) が起るためには、かつてその種の対象に接して快樂 (sukha) を覚えたという経験を想起し、いま目撃している対象がそれと同種のものであることを追認することが不可欠の要件であるが、仏教徒のような無我説の立場では想起や追認が説明不可能である。したがって、想起し、かつ、追認する主体者としてアートマンがなくてはならないと推理される、と。ウッディヨータカラもヴァーツヤーヤナのこのアートマン論証を継承し、精密化させていく。その過程で行為が行為主体を予期するという例の『俱舍論』「破我品」の対論者の論法が援用される。:

itaś ca na bhavatpakṣe smṛtiḥ, bhāvasya bhavitrapeksatvāt. sarvo hi bhāvo bhavitāram
apekṣate kriyātvād utpattivad iti. smṛteś ca bhavīt karma vā bhavet kartā vā, taṇḍulānām
pācaka iti karmaṇi, Devadattasya gatir iti karttari. tat na tāvat karmaṇy asato'pi samb-
havāt. yadā'vidyamānam smarati tadā'nādhārā smṛtiḥ prāpnōti. atha kartrādhārā sā,
tadā'smatpakṣe prayuktā na bhavatpakṣe. kasmāt? karturanabhyupagamāt. na hi
bhavantah kartāram smṛty <ādhāram> pratipadyanta iti.....(NV I.i.10. T.N.Tarkatirtha,etc.
[rep.1982]ed.,NYĀYADARŚANAM,Rinsen Book Co.,Kyoto,p.191, 1~6.)

更に又、<…>君たちの説においては記憶はあり得ない。これは機能 (bhāva) <…>が、機能体 (bhavīt) <…>に依拠せねばならぬものだからである。一つまり凡そ機能なるものは、作用 (kriyā) である以上、生起 [という性質が生起の基体を必要とする] のと同様に、機能体を必要とするということである。[今問題となっている] 記憶 [という機能] の機能体は、[理論上] 行為対象 (karman:Accusative) であるか、或は行為主体 (kartṛ:Nominative) かである。[例えば] 「米を炊く (taṇḍulānām pācakah)」という場合は、[炊かれるという機能が米という機能体に起こっていると考えられるから、機能体は目的格たる] 行為対象の意味で [使われており]、「Devadatta が行く (Devadattasya gatiḥ)」という場合は、[行くという機能が Devadatta という機能体に起こっていると考えられるから、機能体は主格たる] 行為主体の意味で [使われているので] ある。さて [記憶の機能体であるが] 先づもって行為対象ではない。[何かを思い起こす時、その時その対象は] なくとも [記憶そのものは] あり得るからである。[逆にもし、記憶が機能体であるとして、記憶が] その時存在していない [対象] に思い起こしているのだとすれば、記憶には [依拠すべき] 基体がないことになつてしまう。では記憶は行為主体を基体とするのだとすれば、この場合我々の説では妥当であるのだが、君たちの説ではそうはいかない。何故かというと、[君たちの説では] 行為主体なるものが認められていないからである。一つまり、君たちは記憶の基体として行為主体 [つまりアートマン] を認め

Devadatta iti? yady ātmā? sa eva sādhyah. atha vyavahārapuruṣa? so'pi na kaścid ekah. saṃskārā hi ta evamnāmānah. tatra yathā Devadatto gacchati < tathā >⁽⁹⁾ vijñānāti.(AKBhāṣya IX. S.D.Śāstri ed.,p.1218,4~9.)

或る人(文法学派 or ミーマーンサー派の文法学者?)も[「人格主体(アートマン)が存在する」という主張を証明するために他学派のものとは異なる独自の論拠を提出して]いう:「行為(bhāva)が行為主体者(bhavītṛ)に依存するからである。実に、あらゆる行為は行為主体者に依存するものである。例えば、「デーヴァダッタが行く(gacchati)」というこ(の言明)において<行く>(gamana)という行為(bhāva)が行く者(ganṭṛ)であるデーヴァダッタに依存するように、<認識する>(vijñāna)という行為も同様(に認識主体者に依存するの)である。したがって、認識する者(yo vijñānāti), それが存在しなければならない。」と。【答論 I】彼(文法学者)は「このデーヴァダッタとはいいったい何か?」と問責されねばならない。【Ia】もしアートマンのことなら、それこそが論証されねばならない。[つまり、君がせっかく提出した論拠はアートマンの実在性の証明には直結しない。]【Ib】もし言語慣用次元のことなら、それも決して[アートマンのような]单一者ではない。というのは、[複数の]諸形成素、それらがそのような(「デーヴァダッタ」という一つの)名称を冠せられている[だけだ]からである。それらに対して例えば「デーヴァダッタが行く」と言明したりするのと同様に、「[デーヴァダッタが]認識する」と言明するわけである。

[II] 依何理説「天授能行」。謂、於剎那生滅諸行不異相続、立「天授」名。愚夫於中執為一体。為自相續異処生因、異処生名「行」。因即名「行者」。依此理、説「天授能行」。如焰及声異処相続、世依此、説「焰声能行」。如是天授身能為識因故、世間亦謂「天授能了」。然諸聖者為順世間言説理故、亦作説。(『俱舍論』卷第三十。p.157b13~20.)⁽¹⁰⁾

[II] katham ca Devadatto gacchati? kṣanikā hi saṃskārā abhinnasantānā Devadatta iti bālair ekasattvapindagrāheṇādhimuktāḥ⁽¹¹⁾ svasya santānasya < desāntarotpattau

ていないのである。.....(清水公庸氏和訳=清水(公)[1986]「Nyāyavārttika I-i-10 試訳」『仏教学研究』42, pp.92,10~93,6. 但し、<>内に挿入された清水氏の Tātparyatīkā の和訳は省略させていただいた。)

この論法がニヤーヤ学派本来のものではなく、『俱舍論』「破我品」からの借用であろうことは、六世紀のウッディヨータカラによってはじめて導入されること、そして、行為と行為主体の具体例が想起と想起主体というヴァーツヤーヤナのアートマン論証のコンテキストに沿った key terms に交換されていることから推定できよう。

⁽⁹⁾Y.Ejima[1987],p.29 によって text: yathā を tathā に訂正。

⁽¹⁰⁾『俱舍釈論』卷第二十二:云何説天與行。諸行剎那剎那生滅、相應無別異、説名「天與」。諸凡夫執彼、許為一衆生。彼於別処作自相続因、世間於彼説「天與行」。於余処生説名「行」。譬如光声相続於別処生説名「行」。是彼正作識因、説名「天與識」。聖人由世流布所立、亦説彼事。為與言説相應故。(p.308c13~18.)

⁽¹¹⁾pinda- grāha の定義が『瑜伽論』「菩薩地」第四章「真実義品」(YĀBh Bodhisattvabhūmi:abbr.BoBh

Chap.4) に施されていることが、『瑜伽論』「思所成地」(Cintāmayībhūmi:abbr.CintBh) 所引の「勝義伽他」(Paramārthagāthā:abbr.PAG) の piṇḍagrāha の用法との関連で神子上惠生氏によって注意されている(cf. 神子上 [1964](書評)「Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript by Alex Wayman」『仏教学研究』21,p.54, 注 25)。神子上氏の示唆によってまず「真実義品」(Tattvārtha-paṭala) のテキストを引用しよう。その term は八種の概念知(分別 aṣṭavidha vikalpa) の第三番目、即ち、「個体(or 集合体)を把握する概念知」(總執分別 piṇḍagrāhavikalpa) として登場する。

云何名為「總執分別」。謂、即於彼色等想事、我及有情・命者・生者等仮想施設所引分別。於總多法總執為因、分別転。於舍・軍・林・飲食・衣・乘等、仮想施設所引分別。如是名為「總執分別」。(『瑜伽論』卷第三十六「本地分中菩薩地」第十五初持瑜伽處「真実義品」第四。『大正』vol.30,p.490a10~14.) piṇḍagrāhavikalpaḥ katamaḥ? yas tasminn eva rūpādisamjñake vastuni ātmasattvajīvajantusamjñāsamketopasam̄hitah piṇḍiteśu bahuśu dharmesu piṇḍagrāhahetukah pravartate gṛhasenāvādiśu bhojanapānayānavastrādiśu ca tatsamjñāsamketopasam̄hitah. ayam ucyate piṇḍagrāhavikalpaḥ.(YĀBh BoBh Chap.4:Tattvārtha. N.Dutt[1978], Bodhisattvabhūmih[Being the XVth Section of Asaṅgapāda's Yogācārabhūmih], K.P.Jayaswal Research Institute,Patna,p.35,20~23. 梵文和訳は相馬 [1986],p.119 を参看のこと。)

「菩薩地」に先行すると思われる「勝義伽他」(PAG) の第 31 詩頌では「アートマン」に関する見解(我見 ātmadarśana) の発生因子の一つとして piṇḍagrāha(總執) が言及される。

總執自種故 宿習助伴故

聽聞隨順故 発生於我見

(『瑜伽論』卷第十六「本地分中思所成地」第十一之三。ibid.p.363c19~20.)

piṇḍagrāhātmabijāc* ca pūrvābhyaśāt sahāyataḥ/

śravaṇād anukūlāc ca jāyate ātmadarśanam//31// (PAG k.31 quoted in YABh CintBh. Alex Wayman[1961], Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, p.172,1~2. 梵文和訳は勝呂信靜 [1982]「アーラヤ識の語義」『仏教教理の研究田村芳朗博士還暦記念論集』春秋社, p.56 に含まれるが、肝心の k.31a の訳文「執着する我的の種子の集り(piṇḍagrāhātmabija)から」は残念ながら支持し難い。同じ k.31 に対する Wayman 氏の英訳: as a result of the cohering seed of self を批判された神子上氏の所見が妥当であろう:「この中<piṇḍagrāha>は術語であり、<piṇḍagrāhavikalpa>を意味する...。この語の定義は菩薩地(U.Wogihara:op.cit.p.52)にある。.....故にこのコンパウンドは「集合把握の[誤った認識による] 我の種子によって」という意味に理解すべきだ....」神子上 [1964], p.54, 注 25.) *もっとも、text: piṇḍagrāhātmabijāc は L.Schmithausen 氏によって漢訳「自」と Tib.:raṇ の一致に基づき piṇḍagrāhāt svabijāc と修正されるに至った。Schmithausen[1987], ĀLAYAVIJÑĀNA, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy Part I:Text,

>⁽¹²⁾kāraṇam bhavanta ucyate: gacchati Devadatta iti. sā ca deśāntarotpattir gatir iti. jvālāśabdasaṁtānayor gacchatigamanābhidhānavat. ⁽¹³⁾ ta eva ca punar vijñānasya kāraṇam bhavanta ucyate: vijānāti Devadatta iti. Āryair api teṣām samjñayā tathocyante vyavahārartham.(AKBhāṣya IX. pp.1218,10～1219,4.)

【設問】どのようにしてデーヴアダッタが行くのか。【答論 II】実に、[個別的には] 瞬間的な諸形成素が相異ならない(一箇)連続体(不異相続)をなすとき、「デーヴアダッタ」というように、愚者たちによって一箇の生類である[かの如き]個体として把握(執着)するせいで信じ込まれてしまう以上、自己の連続体が別々の場所に[次々と]生起するための原因となっていくときは、「デーヴアダッタが行く」(gacchati Devadatta)と説明される。こういった<他の場所に生起すること>が「移行」(gati)と[説明される]。焰[の連続体]とか音声の連続体に関して「[焰／音声が]行く」とか「[焰／音声の]移行」と表示するように。同じそれら(の諸形成素)がさらに認識(vijñāna)の原因となるとき、「デーヴアダッタが認識する」(vijānāti Devadatta)と説明される。聖人たちによってもそれら(諸形成素)に関する名称を援用してあえてそのように説明されるのは、[愚者たちのように個体への執着からではなく、]あくまでも言語表現のためである。

[III]『経』説「諸識能了所縁」。識於所縁為何所作。都無所作。但<以>(read「似」)境生。如果酬因，雖無所作，而似因起説名「酬因」。如是識生，雖無所作，而似境故説名「了境」。如何似境。謂，帶彼相。是故，諸識雖亦託根生，不名「了根」。但名為「了境」。(『俱舍論』卷第三十。p.157b20～25.)⁽¹⁴⁾

[III]yat tarhi "vijñānam vijānāti"iti⁽¹⁵⁾Sūtra uktam, kim tatra vijñānam karoti?⁽¹⁶⁾na kiñcit karoti. yathā tu kāryam kāraṇam anuvidhīyata ity ucy-

The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, Appendix II: Paramārthagāthās 28-41 and their Commentary(p.228,8). Schmithausen 氏の英訳は"from apprehending solid things, from its own Seed," (p.229,12～13) である。

ヴァスバンドゥが「破我品」で「勝義伽他」に対する「思所成地」を明白に援用している箇所がすぐ後にあること(本論後述)から見て、ここでも「勝義伽他」(および『瑜伽論』『菩薩地』)のpiṇḍagrāhaの用法を「破我品」に応用したと言ってよいであろう。

⁽¹²⁾Ejima [1987],pp.29～30 によって text: deśāntare を deśāntarotpattau と訂正。

⁽¹³⁾SA: yathā jvālā gacchati, śabdo gacchatīti gacchatiśabdābhidhānam. yathā jvālāyāḥ śabdasya vā gamanam. (Śastri ed.,p.1219,1～2.)

⁽¹⁴⁾『俱舍釈論』卷第二十二：於『経』中説「識識境」。此中識何所作。悉無所作。如<識>(read「説」)「果隨似因」，悉無所作，但由得相似体故，説如此。説「識識境」亦爾。悉無所作，但由得相似体故。識相似有何義。體生似彼。是故，此識，雖從根生，但説「識塵」。不説「識根」。(p.308c18～23.)

⁽¹⁵⁾引用經典については、本庄良文 [1983g] 「シャマタデーヴアの伝える阿含資料—破我品註—」『仏教研究』13,p.69,[40] を参照。

⁽¹⁶⁾"kim...karoti?"(何をなすのか) という行為についての設問形式がパタンジャリ(Patañjali)の『大注解

ate, sādr̄syenātmalābhād akurvad api kiñcit. evam vijñānam api < visayam >⁽¹⁷⁾ vijñātīty ucyate, sādr̄syenātmalābhād akurvad api kiñcit. kiñ punar asya sādr̄syam? tadākāratā.⁽¹⁸⁾ ata eva tad indriyād apy utpannam viṣayam vijñātīty ucyate, nendriyam.(AKBhāṣya IX. p.1219,5~9.)⁽¹⁹⁾ 【設問】すると、「識が識る。」と『經典』に説かれているが、その場合、認識は何をなすのか。【答論 III】[認識は] 何もなしはしない。例えば、結果はたとえ何もなさなくとも、[原因との]類似性を伴って自体を得る(i.e. 生起する)から、「原因に付き従う」と言明されるのと同様に、認識(i.e. 結果)もやはり何もなさなくとも、[対象(i.e. 原因)との]類似性を伴って自体を得るから、「対象を認識する」と言明される。さらに、これ(認識)にとって[対象との]類似性とは何か。[認識が] それ(対象)の形相を帯びることである。それ(認識)は[対象からだけでなく、] 感官からも生じるとはいえ、まさにこういった(i.e. 対象との類似性だけを伴うという)理由で、「対象を認識する」と言明されるのであって、「感官を[認識する]」「[とは言明され]ないわけである。

[IV] 或識於境相続生時、前識為因引後識起說「識能了」，亦無有失。世間於因說「作者」故。如世間說「鐘鼓能鳴」。(『俱舍論』卷第三十。p.157b25~27.)⁽²⁰⁾

書』(Mahābhāṣya:abbr.MBh)に規定されている。

katham punar jñāyate "kriyāvacanāḥ pacādaya"iti? yad eteśām karotinā sāmānādhikaraṇyam, "kiñ karoti?— pacati. kiñ kariṣyati?— pakṣyati. kiñ akārṣit?— apākṣi"ti.(MBh I.iii.1. Prasād Shastri [1987a],MAHABHASHYA of PATANJALI,with the Commentaries Mahabhashya Pradipodyota of Shree Nagoji Bhatta & Mahabhashya- Pradip by Kaiyat,Vol.I Part.II, Vani Vilas Prakashan, Varanasi, pp.160,3~161,2.)

yat kriyām pr̄ṣṭas tīnācaṣṭe —"kiñ Devadattah karoti?"—"pacatī"ti. dravyam pr̄ṣṭah kṛtācaṣṭe —"kataro Devadattah?"—"yah kārako yo hāraka"iti. (MBh V.iii.66. P.Shastri[1987d],MAHABHASHYA of PATANJALI,Vol.IV-V,....pp.464,2~465,1.)

和訳および解説は小川英世[1995]「Mahābhāṣya ad P1.3.1 研究(6)」『広島大学文学部紀要』55,pp.22~26を参照のこと。

(17)textに欠落している viṣayam を Ejima[1987],p.30 によって補う。

(18)SA: nīlādiviṣayākāratety arthaḥ.

(19)AKBhāṣya IX(Tib.): [III] ho na gañ Mdo las."rnam par śes pas rnam par śes so"žes gsuñs pa de la rnam par śes pa ci žig byed cuñ zad kyañ mi byed de. ji ltar ḥbras bu ni cuñ zad mi byed mod kyi ḥdra bar bdag ūid thob(Pek.105a4) paḥi phyir rgyu dañ mthun par byed do žes bya ba de bžin du rnam par śes pa yañ cuñ zad kyañ mi byed mod gyi ḥdra bar bdag ūid thob paḥi phyir yul rnam par śes so žes byaḥo ḥdiḥi ḥdra ba ci žig, deḥi rnam pa ūid do. de ūid kyi phyir de(P 105a5) ni dbañ po las kyañ skyes mod kyi yul rnam par śes so žes bya baḥi dbañ po ma yin no. (大谷大学仏教学研究室[1951a?]『西藏譯阿毘達磨俱舍論破我品』私家版(?), p.37,1~6.)

(20)『俱舍論』第二十二：復次此中識相続、由於後識是因故、說「識識境」。此言無失。由於因中立「作者」

[IV]atha vā tathā'trāpi vijñānasantānasya vijñāne kāraṇabhāvād⁽²¹⁾ vijñānam vijānātīti < vacanam >⁽²²⁾ nirdosam, kāraṇe kartṛśabdanirdeśat. ghaṇṭā rautīti yadvat.(AKBhāṣya IX. p.1219,10~12.)

【答論 IV】或いは、この(「認識が対象を認識する」という言明)の場合でも[さきに「デーヴアダッタが行く／認識する」という言明を取り扱った【答論 II】で解説しておいたのと]同様に、[先行する]認識の連續体が[その都度後続の]認識の原因(i.e. 等無間縁)となっていくから、「識が識る」という[『經典』の]文言は無過失である。原因に対して「行為主体者」という語を教示するからである。例えば、「鈴が鳴る」というように。

[V]或如灯能行，識能了亦爾。為依何理說「灯能行」。焰相続中仮立「灯」号。灯於異處相續時，說為「灯行」。[無別行者。]如是心相續仮立「識」名。於異境生時，說名「能了」。(『俱舍論』卷第三十。p.157b27~c2.)(⁽²³⁾)

[V]api khalu yathā pradīpo gacchati, tathā vijñānam vijānātīti. katham ca pradīpo gacchati? pradīpa ity arcīṣām santāna upacaryate, sa deśāntaresūtpadyamānas tam < tam >⁽²⁴⁾ deśām gacchatīty ucyate. evam vijñānam api cittānām santāna upacaryate. tadviṣayāntaresūtpadyamānam tam < tam >⁽²⁵⁾ viṣayam vijānātīty ucyate.(AKBhāṣya IX. pp.1219,13 ~1220,1.) 【答論 Va】けだし、恰も「灯火が行く」と同様に「認識が認識する」と[言明される]。【設問】どのようにして灯火が行くのか。【答論 Vb】[その言明における]「灯火」という[名称]は[瞬間的次元の焰がその場で消滅し移行しない以上、]諸焰の連續体に対して比喩的に使用されているのである。かかる(灯火)が別々の場所に[次々に]生起するとき、「それぞれの場所に行く」と言明される。同様に「認識」[という名称]も諸心の連續体に対して比喩的に使用される。かかる(認識)が別々の対象に対して[次々に]生起していくとき、「それぞれの対象を認識する」と言明される。

[VI]或如色有／色生／色住。此中無別有生住者。說「識能了」理亦應然。(『俱舍論』卷第三十「破執我品」第九之二。p.157c 2~4.)(⁽²⁶⁾)

[VI]yathā < vā bhavati jāyate >⁽²⁷⁾ tiṣṭhati rūpam ity atra bhavitur bhāvād

名故。譬如說「鈴正鳴」。(p.308c23~25.)

(21)SA: vijñānam vijñānāntarasya kāraṇam, ato vijñānāntaram utpādād vijānātīti ucyate.(p.7~8.)

(22)text: vacanān を Ejima[1987],p.30 によって vacanam に訂正。

(23)『俱舍釈論』第二十二：復次譬如灯行，識識境亦爾。云何灯行。於光相續，仮名說「灯」。此相續正生於余處，說「灯行余處」。如此於心相續，仮名說「識」。此心相續於余塵中生識，「此識彼塵」。(p.308c25~29.)

(24)text に欠落している tam を Ejima[1987],p.30 によって補う。

(25)text にやはり欠落している tam を Ejima[1987], p.30 によって補足。

(26)『俱舍釈論』第二十二「破說(or執)我品」第九：復次譬如世間說「色有／色生／色住。此中能有等不異有等，亦「有」二言。於「識」二言亦爾。(pp.308,29~309,2.)

(27)text: cābhijāyate を Ejima[1987],pp.30~31 によって vā bhavati jāyate に修正。

anarthāntaravam, evam vijñāne'pi syāt.(AKBhāṣya IX: Pudgalaviniścaya, or Pudgalapratīṣedha [nirdeśa].⁽²⁸⁾p.1220,1~3.)

【答論 VI】或いは、例えば「色がある／生じる／持続する」というこ(の言明)の場合、行為主体者(としての色)が行為と別箇のものではないように、認識についても同様であろう。(『アビダルマの庫』第九「人格主体の決着／人格主体の否定 [の説示]」章)

連続体の理論 答論の大多数【Ib】【II】【IV】【V】でヴァスバンドゥが援用するのは、複数の瞬間的な (ksaṇikāḥ) 諸存在素(諸形成素 samskārāḥ と同義) が一箇の継時的な連続体 (abhinnasantāna) を構成するという理論である。そういった無常なる連続体が次々と後続の行為にとっての先行原因と看なされる (kāraṇam bhavantah) 点で行為主体者の役割を代行可能でさえあれば、もはや文法学者(ミーマーンサー系?) のように自己同一性を恒久に保つ单一 (ekāḥ) なるアートマン (ātmā) を要請するには及ばない。その際、「行為」といっても、実在的な作用のことではなくて、先行する存在素の連続体(原因)から次瞬間に同種の存在素(結果)が新たに生起する事態を比喩的に表現したものである。

例え、「焰 (arcīṣ) が行く」とか「灯火 (pradīpa) が行く」という言明においては焰が自己同一性を保ちつつ或る地点から別の地点 (desāntara) にまで移行することが表現されるのではない。個々の焰は瞬間的存在であり、その場所に生じたとたんに同じ場所で滅してしまうので、他の場所に移行することができないからである。したがって、或る場所を出発点として距離を隔てた別の場所まで「行く」 (gacchati/gamana) と仮定されるのは、瞬間次元の焰ではなく、連続体次元の焰である。それはそれぞれの先行地点／先行瞬間に新たな焰が途切れなく結果として発生し続ける一連の流れのことである。かかる連続体における原因的局面が「焰／灯火」という名詞によって行為主体者として、つぎに結果的局面が「行く」という動詞によって行為として、めいめい比喩的に表現される (upacaryate) だけである。

「デーヴァダッタが行く」という言明もこれと同じである。瞬間的に生じては滅する物質的／精神的諸形成素(諸行) がその連続体次元で或る地点から距離を隔てた他の地点にまで跨って生起していくとき (svasya santānasya desāntarotpattau/desāntaresūtpadyamānas), その原因的局面 (kāraṇam bhavantah/kāraṇabhadhāva) が「デーヴァダッタ」という名詞によって恰も行為主体

(28) 『俱舍論』最終章「破我品」の Skt.title の混乱と問題点については加藤純章 [1975] 「快道師の破我品別論説」『豊山教学大会紀要』3 を参看願いたい。

者の如くに比喩的に表現されると共に、結果的局面が「行く」という動詞とか、「それぞれの場所に行く」(tam tam deśam gacchati) という動詞句によって行為であるかのように比喩的にとりあつかわれるわけである。

連續体次元の認識 「認識が対象を認識する」「デーヴァダッタが[それぞれの対象を]認識する」という各言明も要はこれと同じである。認識は時間的経過とともに次々と別々の対象へと(tadvīṣayāntaresu) 移行する。例えば、まず草原の緑と放牧中の牛の群れが彩る白／黒／茶色の点在、つぎに一頭の白牛が群れから脱落するさま、そして年長のヤジュニヤダッタが手を忙しく振るようす、ヤジュニヤダッタの叫び声「デーヴァダッタよ、白牛を追え！」などなど。

瞬間的次元の認識はこういった対象の推移を捉えることはない。それは生じたその瞬間に滅してしまうからである。したがって、最初の対象を出発点にして時間的経過を隔てた最後の対象までを「認識する」(vijānāti/vijñāna) と仮定されるのは、瞬間的次元の認識ではなく、連續体次元の認識(心相続 cittānām santāna)である。それはそれぞれの先行瞬間に、それぞれの先行対象を自己の対象領域にして生じては滅していく認識が原因となって、おのおのの後続瞬間に、おのおのの後続対象を自己の対象領域にして新たなる認識が途切れなく結果として発生し続ける一連の流れのことである。かかる連續体の原因的局面が「認識」という名詞によって行為主体者(認識主体者)のごとく比喩的に表現される傍ら、その結果的局面が「認識する」という動詞とか、「それぞれの対象を認識する」(tam tam viṣayam vijānāti) という動詞句によって行為であるかのように比喩表現される⁽²⁹⁾。

後続の認識の発生に先立つべき原因的側面を先行する精神的／物質的諸形成素の連續体に帰すれば、「デーヴァダッタが認識する」という比喩表現も妥当となる。文法学者が措定するような実在的な行為主体者とか行為とかは何ら必要とはされない。

『瑜伽論』「思所成地」 行為主体者も作用もなく、ただ瞬間的で無作用な存在素があ

(29) ヴァスバンドゥのこういった答論の趣旨はウッディヨータカラの無我説批判の中で以下のようにパラフレーズされている。NV I.i.10:

kāryakāraṇayor bhāvabhabitṛvyavahārah, kāryakṣaṇo bhāvah kāraṇakṣaṇo bhaviteti.
evam ca kim anyena bhavitrā kalpiteteneti.(Tarkatirtha, etc. ed., p.191,8-9.)

Buddha: 原因・結果を [それぞれ] 機能体・機能と表現したまでのことである。つまり結果の刹那に当たるものが機能であり、原因の刹那に当たるものが機能体なのであって、こうある時、この [因果列としてある刹那的連鎖の] 他に機能体を想定して何になるのか。(清水公庸氏和訳, p.93,15-18.)

ウッディヨータカラが『俱舍論』「破我品」のヴァスバンドゥを対論者にしていることは疑問の余地がない。

るだけだが、原因となる存在素を行為主体者／結果となるそれを作用と仮に看なして、言語表現の成立を説明するという論法をヴァスバンドゥがとりだしたのは、紛れもなく『瑜伽論』「思所成地」(YĀBh Cintāmayī Bhūmi: abbr.CintBh) 内に引用される「勝義伽他」(Paramārthagāthā: abbr.PAG) に対する註解箇所からであろう。

如是半頌遮遣別義所分別我。「諸法亦無用」者，遮遣即法所分別我。由此遠離増益辯執。「而用転非無」者，顯法有性。由此遠離損減辯執。用有三種。一，宰主用。二，作者用。三，受者用。因此用故，仮立宰主／作者／受者。(『瑜伽論』卷第十六「本地分中思所成地」第十一之一。『大正』vol.30,p.364c 21~26.)

gāthārddhenārthāntaraparikalpitam ātmānām pratikṣipati. dharmāḥ sarve'pi niśvēṣṭā (or niśceṣṭā?) iti dharmānām evātmatvām pratikṣipati. etena samāropāntam parivarjayati. atha ced vartate kriyety anena dharmāstitvena cāpavādāntam parivarjayati. tatra kriyā trividhā svāmikriyā kārakakriyā vedakakriyā ca. yayā kriyayā svāmī prajñapyate. kārako vedako vā.(YABh CintBh = A.Wayman[1961]ed.,p.174,17~23.)

半詩頌(PAG k.1ab)⁽³⁰⁾によって、[存在素以外の]別個の事物として仮構されたアートマン(自我)を[世尊は]斥ける。「諸存在素は全てどれも無作用である。」という[PAG k.1c で世尊]は諸存在素こそがアートマンであることを斥ける。以上(のPAG k.1a~c)によって、[存在素とは別個にか、または、それに即してアートマンを]付託捏造(増益)するという極端を[我々に]回避(遠離)させてくれる。「それでもなお作用が働くのではあるが。」という(のPAG k.1d)によって、存在素が有るという点までも否認虚無視(損減)するという極端を[我々に]回避させてくれる。その場合、作用(行為)は三種である：所有主の作用／行為者の作用／享受者の作用である。かかる作用によって、所有主が命名設定(仮立)される。或いは、行為者とか享受者とかが[命名設定される]。

.....更能対治宰主／作者及受者執。「眼色為縁生眼識果，無別受者。」此中顯示即十八界說「受者性。」⁽³¹⁾.....(『瑜伽論』卷第十六。p.364a29~b2.)

.....skandhadhātvāyatana-grahaṇām svāmikārakavedakagrāhakapratipakṣeṇa cakṣuh pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam phalam, na tu kaścid

(30) 「勝義伽他」(PAG)k.1ab:

都無有宰主 及作者受者 (『瑜伽論』卷第十六。p.363a17.)
svāmī na vidyate kaścin na kartā nāpi vedakah/
(PAG k.1ab. Wayman[1961]ed.,p.167,27)

(31) 漢訳者玄奘はtextをvedakabhāvaと読んだらしい。Wayman氏のeditionではvedakābhāvaとなっている。

vedako'stīty aṣṭādaśabhir dhātubhir vedakābhāvam paridīpayati.....(YĀBh CintBh. Wayman ed.,p.174,25~27.)

.....[PAG k.2b 内]「群集／根源界／[認識の発生] 部門」(蘊界処) という語句は所有主／行為者／享受者／把捉者への対抗策(能対治)として[置かれる]。「眼と諸色とに依存して眼識が」結果として「生起する。」「が、いかなる享受者も存在しない。」という[経文に説示される]十八の根源界によって、[世尊は]享受者の非存在を解明する。.....

雖說「諸法皆無作用」，而未宣説云何無用。故次説言「諸行皆刹那住尚無況用」。如前已説「用転非無」。云何無用而有用転。故次説言「即説彼生起為用為作者」。果故名為「用」。因故名「作者」。彼生起者，顯從諸処諸識得生。彼得生者，非離眼等，彼成就故。(『瑜伽論』卷第十六。p.364b16~21.)

dharmaḥ sarve'pi niṣveṣṭā ity uktam. na tūktam katham niṣveṣṭā iti. ata āha: kṣaṇikāḥ sarvasaṃskārā asthitānām kutah kriyeta. atha ced vartate kriyety uktam. tat katham asatyām kriyāyām kriyā vartata ity āha: bhūtir yeṣām kriyāsau ca kārakah saiva cocyata iti. phalatvāt kriyā hetutvāt kārakah. tām punar < bhūtir y-> (read"bhūtim")āyatanebhyo⁽³²⁾ vijñānotpattyā sūcayati. tadutpattyā ca cakṣurādīnām nāntareṇa tatsiddheḥ.(YĀBh CintBh. Wayman ed.,p.175,6~12.)

「諸存在素は全てどれも無作用である。」と[PAG k.1c]に説かれた。しかし、どうして無作用なのか、ということはまだ説かれていなかった。ゆえに[世尊は]仰せになる：「全ての諸存在素は瞬間的である。持続しない諸(存在素)にどうして作用があろうか。」(PAG k.5ab)と。[先の PAG k.1c に続けて]「それでもなお作用が働くのではあるが。」と[PAG k.1d]に説かれた。すると、どうして作用が存在しないのに作用が働くのかを[世尊は]仰せになる：「諸 X にとっての産出果(Y)があるとき、この X が「行為者」、その Y こそが「作用」と呼ばれる。」(PAG k.5cd)⁽³³⁾と。結果であるから、作用であり、原因であるから、行為者である。さらに、かかる産出果のことを、[内外の]諸部門からの識の生起によって、お示しになる。そして、それ(識)の生起によって[というのは]、眼など(の内外の諸部門)と必然不可離にそれ(識)が確立されるからである。

如前所説「諸法無用」。此顯無用略有七種。一、無作用用。謂「眼不能見色」等。二、無隨転用。謂「於此亦無能任持驅役者」。如其次第，宰主／作者俱無所有故，無有能隨転作用。三、無生他用。謂「法不能生他」。四、無自生用。謂「亦不能自生」。五、無移転用。謂「衆縁有故生，非故新新有」。六、無滅他用。謂「法不能滅他」。七、無自滅用。謂「亦不能自滅」。問，如衆縁有故生，亦衆縁有故滅耶。答，「衆縁有故生，生

(32)Wayman 氏の edition には写本の校訂が不十分なところが多く見受けられる。些細な誤字はいちいち断らずに訂正した。ただ、この箇所のみ解説に影響が大きいので修正を明記した。

(33)text: bhūtir yeṣām kriyāsau ca kārakah saiva cocyate(PAG k.5cd) はこのままでは読みづらいので、便宜的に yeṣām bhūtir asau ca kārakah saiva ca kriyocaye と順序を入れ替えて訳した。Wayman 氏の英訳は次の通り："Their origin is that activity, and that [origin] is called the doer."(p.180,8~9.)

已自然滅」。(『瑜伽論』卷第十六。p.364b22～c2.)

dharmāḥ sarve'pi niśveṣṭā ity uktam. tām niśveṣṭatām saptavidhām darśayati. kāritranisvestatām: cakṣuh paśyati no rūpam ity evam ādinā. anuvidhānaniśveṣṭatām: nāsti caisām adhiṣṭhātā prerako vidyate naceti. svāmikā[rakā]bhāvād yathākramam yasyānuvidhānam kuryuh. utpādananiśveṣṭatām: na paro janayaty enam iti. utpattiniśveṣṭatām: svayam naiva ca jāyata iti. saṃkrāntiniśveṣṭatām: pratītya bhāvā jāyante niśpurāṇā navā navā iti. vināśananiśveṣṭatām: na paro nāśayaty enam iti. vinaśtiniśveṣṭatām: svayam nāpi ca naśyatīti. kiyatā pratītya jāyante tathā pratītya vinaśyantītī āha: pratīyaye sati jāyante jātāḥ svarasabhaṅgurāḥ. (YĀBh CintBh. Wayman ed., p.175,12～22.)

「諸存在素は全てどれも無作用である。」(PAG k.1c)と説かれたが、かかる無作用性を七種類 [に分類して世尊は PAG kk.6～9ab に順次] 示していかれる。(1)作用の点での無作用性を「眼は色を見ない。」等々(PAG kk.6～7ab)⁽³⁴⁾によって [示す]。(2)[命令への] 順応という点での無作用性を「これら(眼などの内なる六部門)を統御する者もなく、駆使する者もない。」(PAG k.7cd)[によって示す]。[六部門が] 順次それに順応をなすであろうような、所有主／行為者も存在しないからである。(3)生起せしめる点での無作用性を「他(の存在素)がこ(の存在素)を生起せしめるのではない。」と [いう PAG k.8a によって示す]。(4)生起の点での無作用性を「自らも決して生起しない。」と [いう PAG k.8b によって示す]。(5)転移の点での無作用性を「[他の原因に] 依存して、諸事物が[往古から]生き長らえるものとしてではなく、その都度新たなるものとして生起する。」と [いう PAG k.8cd によって示す]。(6)消滅せしめる点での無作用性を「他(の存在素)がこ(の存在素)を消滅せしめるのではない。」と [いう PAG k.9a によって示す]。(7)消滅の点での無作用性を「自らも消滅しない。」と [いう PAG k.9b によって示す]。何に基づいて、「[他の原因に] 依存して [諸事物が] 生じると同様に、[他の原因に] 依存して消滅する。」と [他の『經典』に説かれるの] かを [世尊は] 仰せになる：「条件(縁)があるとき [諸事物が] 生じ、生じおわった諸(事物)が自らの天性によって崩壊する。」

(34) 「勝義伽他」kk.6～7ab:

眼不能見色 耳不能聞声

鼻不能嗅香 舌不能賞味

身不能覺触 意不能知法 (『瑜伽論』卷第十六。p.363a27～29.)

cakṣuh paśyati no rūpam śrotram śabdām śṛṇoti nah/
grāṇam jighrati no gandhām jihvā nāsvādayed rasām//6//
kāya(h) sprśati no sparśā mano dharmāna kalpayet/
(PAG kk.6～7ab. Wayman ed., p.168,20～22.)

(PAG k.9cd) と。(『ヨーガ実践者の諸階梯』「思索から成る [智慧] の階梯」)

『瑜伽論』「攝事分」(YĀBh VastuSaṇ) で『勝義空性経』の縁起説を解釈する節に導入された存在素の瞬間的存在性／他の原因に依存しない存在素の自然崩壊／存在素の無作用性といった一連の思想がことごとく「勝義伽他」(PAG)⁽³⁵⁾自身の中にすでに表明されているという事実にわれわれは気づく。もし「勝義伽他」が「攝事分」よりも起源が古いとみなしてよければ、「攝事分」が「勝義他伽」の影響下に『勝義空性経』を注解したという仮説もじゅうぶん成立とう。その点はともかく、「勝義伽他」に対する註釈文献(Paramārthagāthā-nāma-āptāgama-vyākhyānam)としての「思所成地」(CintBh)の当該節自体は「攝事分」よりも新層に属するのはもちろんのこと、むしろ、「攝事分」による『勝義空性経』解釈を重要な先例として参照したであろう。

「思所成地」の当該節によれば、所有主(svāmin)／行為者(kāraka)／享受者(vedaka)／把捉者(grāhaka)となるアートマン(自我)は存在せず、五蘊／十二処／十八界の成員たる諸存在素があるだけである。それらの存在素も持続性をもたない(asthita)瞬間的存在であり、生じたとたんに自己の天性によって崩壊する(自然滅 svarasa-bhaṅgura)。またそれゆえ、いかなる作用ももたず、いかなる行為もなさない(無用 niṣvesta)。

したがって、われわれはかかる行為の主体としてのアートマンを付託捏造(増益 sāmāropa)するいかなる見解からも遠ざからねばならない。かといって、反社会的／反宗教的行為を奨励するような虚無主義=快楽主義を容認するものであってもならない。善惡の因果法則／業因業果の関係が上述の諸存在素の間で維持されるからであり、当然ながら、虚無主義の採用はかかる倫理的性格を付与された存在素を否認し虚無視(損減 apavāda)することに等しいからである。

かくして、われわれに悪業を遮断させ、世間的な善業や宗教的修練を志向せしめるべく、世尊は「行為」と「行為主体者」にあえて言及して説法を行う。存在素が無作用であるにもかかわらず、そういう説法が可能なのは、結果たる存在素を「行為」、原因た

⁽³⁵⁾PAG k.39 が『成唯識論』卷第五(『大正』vol.31,p.24c21~22) や Vivṛtaguhyārthaṇḍavyākhyā(abbr.VGPV)などの後代の註釈文献に『解脱經』(Sil buhi mdo)の名で引用される事実の指摘、それに対する Muktaka-sūtra という Skt. 名の想定については袴谷憲昭[1978]「Mahāyānasamgraha における心意識説」『東洋文化研究所紀要』76,pp.305~309 を参看のこと。また、『俱舍論』「破我品」(AKBhāṣya IX, pp.1202~1203)に引用される Kṣudraka-Āgama(雜阿笈摩／少分阿含)の四詩頌(cf. 本庄良文[1983g],pp.59~61)のうち、後半の三詩頌が PAG kk. 4,2,3 に一致する事が本庄氏の指摘として村上[1996],p.221 に紹介されている。

る存在素を「行為主体者」と仮りに認定するからである。

その際、原因と結果との関係は十八界の枠組みに適用される。六内処／六外処という双方の原因に依存して六識という結果が生起する。「思所成地」の当該節には不思議なことにそれ以上の説明が見当たらない。そうではあるにせよ、「デーヴァダッタが壺を見る」といった表現例に即して推測すれば、結果たる眼識の生起を「見る」という行為に、一方の原因たる眼根(内処)を「デーヴァダッタ」に、他方の原因たる色境(外処)を「壺」に逐次比定するのであろうか。

このあとに、「思所成地」の同節は存在素の無作用性を七種に分類する：

- (1) 作用 (*kāritra*) の点での無作用性
- (2) 順応 (*anuvidhāna*) の点での無作用性
- (3) 生起せしめる (*utpādana*) 点での無作用性
- (4) 生起 (*utpatti*) の点での無作用性
- (5) 転移 (*samkrānti*) の点での無作用性
- (6) 消滅せしめる (*vināśana*) 点での無作用性
- (7) 消滅 (*vināsti*) の点での無作用性

この七種の無作用性分類のうち、十八界(根／境／識)の無作用性に相当するのは、(1)「眼は色を見ない」(PAG k.6ab) 等々で例示される<作用の点での無作用性>であろう。というのは、「[眼] 識は色を認識しない」という認識の無作用性も当然ながらこれと同類だからである。十八界における因果関係に準拠して「作用」と「行為主体者」とを仮りに認定する世尊の説法はこの(1)<作用の点での無作用性>と表裏の関係にあるといえる。さらに推測を許されるなら、「思所成地」の同節の真意は残りの六種の無作用性のそれぞれとも表裏の関係で対応すべき世尊による多様な説法へと展開する可能性をも示唆することにあったのかもしれない。

ところで、結果を「行為」と名付け、原因を「行為主体者」と称する『瑜伽論』「思所成地」の解釈が眼／色(二原因)からの眼識(結果)の生起という同時因果の事例をまず代表例とするのと比較して興味深いのは、『俱舍論』「破我品」で借用された同じ解釈が直前の瞬間までの存在素(例、識)の連続体からの次瞬間の新たなる存在素(例、識)の生起という異時因果の事例だけに適用を制限されることであろう。(ちなみに、『俱舍論』の当該事例は『瑜伽論』の七種の無作用性のうちでは(5)<転移の点での無作用性>に、つまり、先行時点／先行地点から次後の時点／次後の地点への同一物の移行の不可能性に表裏の関係で対応する。) ヴァスバンドゥがそのような制限の枠をあえて設け

たのは、かかる同時因果、同一瞬間ににおける〈感官／対象／識〉の因果関係の事例には彼が新たなる解釈の導入を意図していたからであろう。認識の〈有形相性〉学説こそがそれにほかならない。

瞬間次元の認識 「認識が対象を認識する。」といった比喩表現の成立を連続体次元(異時因果)からではなくて、瞬間的次元の認識(同時因果)の視点のみから解明するのが、【答論 III】である。認識は〔瑜伽行派が伝統的に主張するように〕縁起的存在であるかぎりで必然的に瞬間的存在(無因消滅)であるから、〈認識する〉といついかなる作用もなしえない(*na kiñcit karoti / akurvad api kiñcit*)。ただし、感官(原因 A)と対象(原因 B)から生起する認識(結果 C)は対象(原因 B)との類似性(*sadr̍ṣya*)を、つまり、対象(原因 B)の形相を帯びる(*tadākāratā*)とはいえ、けっして感官(原因 A)の形相を帯びはしない。かかる事態を指して、「認識(C)が対象(B)を認識する。」と比喩的に表現することが可能となる反面、「認識(C)が感官(A)を認識する。」といった言明が比喩表現の次元ですら不当であることも抜かりなく説明がつく。

『俱舍論』最終章(IX 破我品)に導入されたこの〈有形相知識〉論は、〈無作用〉説をその前提的理論に据える点で、まず『俱舍論』第 I 章(界品)の経量部(Sautrāntika)の〈感官／対象／識=無作用〉説に直結するものである。かつ、『瑜伽論』すでに〈無作用〉説の立場に引き込んで受容されたことを背景に、『俱舍論』第 III 章(世間品)で有部(Sarvāstivādin)の名を装って支持される〈感官／対象／識=一方的同時因果〉説ともそれが調和するのは必至なのである。これらの諸学説を総合すれば、ヴァスバンドウが『俱舍論』で構築しようと企てた経量部の認識理論はほぼその全容を開示してくれるにちがいない。

1. 十八界のうち、五識(眼識／....／身識)は五感官(眼／....／身)と五対象(色／....／触)という双方の原因と同時に生起(=遭遇)する(一方的同時因果説)。なおかつ、[三者の]接触/[接触所生の]感受などの諸心所も三者と共に生起する(心心所別体=相応説)。

2. 思考(意:前瞬間=過去の六識)／存在素(法:過未現のいずれか)／思考識(意識:現在)は必ずどれかが共存しないとはいえ、三者間の〈因果関係〉が遭遇とみなされる(異時因果説)。諸心所は思考識と共に生起する。ただし、有部とちがって、過去／未来の存在素は実在せず、それを対象とする思考識(=概念知:分別)は「非存在を認識対象とする認識」(無所縁識)と呼ばれる。

3. 感官／対象／識は縁起的存在にして瞬間的存在(無因消滅)である以上、いかなる

作用もなしえない(無作用説)。いかなる作用も自他に及ばない。例えば、眼が見るのはなく、眼識が認識するのでもない。色が見られるのではなく、認識されるのでもない。眼や色が眼識を発生させるのでもない。

4. それにもかかわらず、五感官(A)と五対象(B)の双方が原因として生起すると同時に、五識(C)が対象(原因B)との類似性(似境)=対象の形相を帶びて(帶彼相)結果として生起する(有形相説)。

5. 或る場合には、思考(前瞬間の六識A)が原因として生起した次の瞬間に、かつ、現在時の存在素(B)がもう一方の原因として生起すると同時に(?), 思考識(C)が存在素(原因B)との類似性=存在素の形相を帶びて結果として生起する。

6. 或る場合には、思考(A)が原因として生起した次の瞬間に、思考識(=概念知C)が非実在な存在素(非原因B)の形相を帶びて結果として生起する。

7. 「眼が見る／.....／身(皮膚)が触れる」「識が対象を認識する」といった言明は比喩表現の次元でのみ有効である。

8. しかし、「眼識が見る／.....／身識が触れる」「識が感官を認識する」といった言明は比喩表現の次元ですら理不尽であり、許されない。

(未完)

キーワード ヴァスバンドゥ, 俱舍論, 形相