

実在しない認識対象の可能性をめぐって

—— 説一切有部と譬喩者の理論 ——

コレット・コックス

(福田 琢 訳)

I. 序

紀元後はじめの五世紀の間に、仏教および仏教外の哲学諸派は、ともに知覚 perception の分析、とりわけ知覚対象の所在 locus と存在況位 existential status をめぐる分析に、次第に深く取り組むようになっていった。これらの学派¹⁾は、知覚過程のダイナミクス dynamics にかんする自らの理論を、ほとんど些末と思えるような問題の考察に至るまで、徹底して精緻につくりあげた。なかでも、実在しない対象は知覚を産出できるかどうかという問題、そして幻覚や夢のイメージといった疑わしい questionable 知覚対象の存在況位をめぐる解釈は、通常の外的あるいは内的な知覚および認識機能にかんするかれらの解釈にまで、明白な相違をもたらす結果となった。もし実在しない対象が知覚の発生を促すことができると認めるならば、一般的な知覚対象の存在況位が根拠を失い、さらには確実な知覚の可能性すら危ういものとなる。だからといって、すべての知覚はただ実在する対象だけに基づく、という規定を受け入れると、今度は疑わしい存在況位にあるものを対象とする知覚について説明することが、きわめて困難になってしまう。

仏教思想圏内でいえば、この、実在しない知覚対象をめぐらる問題は、北伝

アビダルマのテキストにおいて広汎に取り扱われている。それらの議論は、アビダルマ仏教諸学派の立場を明らかにするものであるだけでなく、後代の仏教論理学者たち²⁾の認識論的立場を理解するうえでも必要不可欠な背景とコンテキストを提供する。なかでも説一切有部 (Sarvastivada)³⁾ と譬喩者一經量部 (Darṣāntika-Sautrāntika)⁴⁾ の学説は重要である。なぜなら、両者の立場は、この問題について、論理的に好対照をなす見解を示しているからである。有部は、すべての知覚は実在する対象を必要とする、と主張する。一方、譬喩者は、ある場合には対象が実在しないことを認める⁵⁾。この意見の相違が、知覚過程のダイナミクスや、記憶や概念思考のような他の認識機能との関係性、といった点についての広範囲にわたる論争を引き起こした。

その他の多くの問題についてと同様、この点についての有部と譬喩者の見解の対立も、複雑で内容豊富な議論を生んだ。以下に見るように、微に入り細にわたって展開されるかれらの議論の数々は、二つの基本的な問題意識に還元できる。擁護可能な認識過程のモデルを確立すること、および疑わしい存在況位にある対象に基づく知覚について説明することである。有部の立場を提示する主要なテキストは、初期の有部における典籍⁶⁾も含めて、毘婆沙系註釈文献⁷⁾、そして後期有部の諸解説書、特に世親 Vasubandhu の『阿毘達磨俱舍論』、衆賢 Saṅghabhadra の『阿毘達磨順正理論』、および『アビダルマディーパ』⁸⁾ である。毘婆沙系の註釈文献と衆賢の『順正理論』は、譬喩者の見解についての初期資料を提出する⁹⁾。ハリヴァルマンの『成實論』¹⁰⁾ もまた、しばしば譬喩者のそれと同定される見解を披瀝する有益な資料である¹¹⁾。

有部と譬喩者一經量部との間で交わされる多くの論争と同様、知覚をめぐるかれらの議論も、ややもすると、いたずらにただ煩瑣なばかりの伝統的教義問答に耽っているだけのように見えてしまう。しかしながら仔細に観察すると、知覚についてのそれも含む多くの論議が、実際には二つの基本的な理解の相違に端を発して形成されていることが明らかになる。第一に、経験世

界の諸構成要素 constituent factors of experience すなわち法 (dharma) を、どうやって実在と見なすか、という問題意識である。¹²⁾ 有部は、法は過去・現在・未来の三時にわたって実体 (dravya) として存在する、と主張する。そしてそれは固有相もしくは自相 (svalakṣaṇa) をそなえた自性 (svabhāva) である、と規定する。適切な原因と条件を得て、それら諸法は特定の作用 (kāritra) を発揮し、それによってその法は現在であると規定される。しかしながら、諸法は過去および未来としても存在しており、それらはその況位において、諸条件つまり因縁としてはたらくことができる。衆賢は、このような過去・未来法のはたらきを功能 (sāmānyā) と規定して、現在時に限って起る作用と区別する。

これとは対照的に、譬喩者は、法の実在性とは現在における作用に外ならないと見なす。この作用とは別に法の自性なるものを設定し、それに基づいてその過去・未来における実在性を論議することにはなんの意義も見いだされない。またかれらは、自性という基礎単位に基づいて析出されるような法が存在しない以上、それが、同様に析出される他の因・縁の影響によって作用を発揮することもありえない、と主張する。譬喩者にとって、因果関係の過程とは現に経験される事実そのものである。この一過程を、個別の実在性と独自の効力をもつ、非連続的な諸要素に断片化するのは、ただの妄想に過ぎない。

説一切有部と譬喩者が対立する基本的問題領域の第二は、条件関係 conditionality のダイナミクスをめぐるものである。¹³⁾ 有部は、継時的な因果関係のモデルも、同時的なそれも、共に認める。特定の因 (hetu) と縁 (pratyaya) はそれが招く果に先行して生起するが、一方で、補助的な縁として効力を発揮する他のものは、果と同時に生起する。これに反して譬喩者は、継時的な因果関係のみを認める。因は必ず果に先行しなければならない。このような存在の本質および因果関係にかんする基本的な意見の食い違いが、有部と譬

喩者がそのうえで議論を競いあう土台を用意する結果となった。

II. 説一切有部の知覚モデル

北伝アビダルマ諸学派は、まず經典のなかに見いだされる知覚についての記述の手がかりに、かれらの知覚モデルを構築しようとした。それによれば、任意の識（vijñāna）は、感官と対象によって起る。¹⁴⁾ 感官（根）と対象（境）はいずれも必要不可欠な条件であって、どちらか一方が欠けても、識は生起しない。¹⁵⁾ このような六つの感官、およびそれらに照応する対象は十二種の処（āyatana）と呼ばれ、さらにこれと対応する六種の識とを併せると、すべての経験世界を構成する十八の界（dhātu）が成立する。これら十八の界には、五つの外界の対象、外界をとらえる感官、および外界をとらえる識が含まれている。そして内的な心的知覚すなわち意識もまた、外界に対する感覚機能のモデルに準じて分析されている。心的感官としてはたらく前利那の識と心的法（法界）とが、それに照応する刹那において意識が生起するための条件となる。¹⁶⁾

知覚過程の様相を明らかにしようとするかれらの試みが、經典に留まる限りまだ不明確なものであったために、アビダルマのテキストは、知覚の問題に取り組むための視座を、以下に示す三つの疑問点に据えた。1) 境を感知する能力をもつのは、根と識のいずれであるのか、あるいはどちらでもない他の心的機能なのか。2) 意識の性質とはどのようなものであり、またどうやって、外界をとらえる五種の識と区別されるのか。3) どのような意味で、根と境は識の生起の条件となるというのか。そして知覚される対象の特性とはどのようなものであるのか？ これらの疑問に対する解答の相違が分岐点となって、北伝アビダルマ諸学派は、それぞれ異なった知覚過程のモデルを発展させていった。

説一切有部によれば、知覚の過程は、境 (viṣaya) を知覚する、あるいは把握するとされるところの、根 (indriya) もしくは所依 (āśraya) より始まる。任意の根は、識によって支持 support される場合に限って境を把握する¹⁷⁾。しかしながら、この境を把握する機能は、根のみに帰せられるのであって、識あるいは識と同伴してはたらく他の心的要素すなわち心所 (caitta)¹⁸⁾ に帰せられるのではない。¹⁹⁾ 識の機能とは、たんに、根によって把握された性質を認知する (vijānati)、もしくは総体的に了解する (upalabdhī) ことである。²⁰⁾ こうして、識の機能と、それと同伴する心所のはたらくとが区別される。識は境を総体的に了解する。たとえば、眼識は対象を可視的物質として把握する。一方、心所は、境の特性を把握する。たとえば、その対象が快いものか不快なものか、男か女か、等々というようにである。²¹⁾ 言い換えれば、識は対象の、処としての総体的な特性 (āyatanasvalakṣaṇa) のみを、つまり色形であるか、音声であるか、等々ということだけを、了解するのである。識は、任意の境の別個な特性、すなわち総体的な特性の下位に属する、個別の実体としての特性 (dravyasvalakṣaṇa) を了解しない。個別的な特性は、ただ心所によってのみ了解されるのである。²²⁾

外界をとらえる五種の根には、それぞれ種類の境に対してしかはたらかないという制約がある。たとえば眼は色形しか把握できないし、耳は音声しか把握できない。根の対象すなわち境は、たんに暫定的に構成された存在 (和合、sāmagrī, saṃghāta?) ではない。それは実体として (dravyataḥ) 存在する。²³⁾ そして機会がおとずれると、根は特定の境を、根・境の両者がどちらも現在にあるときに把握する。その場合、現在の根と現在の境は、対応する識が両者と同時に生起するための縁としてはたらく。²⁴⁾ 現在刹那において識と心所とによって了解された境は、所縁 (ālambana) と呼ばれる。²⁵⁾

外界の認識においては根・境・識が現在同一刹那に存在しなければならない、と主張することによって、有部は、同時的な因・縁のモデルを想定した

ことになる。事実、有部は諸縁とその果が同時であることを認めさせるために、識は二つの因・縁に依拠している、と説く文献を引き合いに出している。²⁶⁾そして有部はさらに、直接知覚の例をも、根・境と識の同時性を証明するものとして援用する。直接知覚 (pratyakṣa) の場合、ある刹那の外界の境は、その刹那に外界をとらえる根によって把握され、それと同じ一刹那に、前五識のいずれかによって了解される。この事態は、境と根と識が同時的でなければ成立しえない。²⁷⁾

心的な知覚は、外界との接触による知覚と較べると、いくつかの顕著な相違点をもっている。現在刹那に意識が生起するための因・縁となる心機能、すなわち意 (manas) は、どのような場合であっても、意識の直前の刹那にあるものと規定されている。²⁸⁾すなわち、六種類の識はどれも、続く刹那に起る意識に対する意として考えられている。したがって、外界をとらえる他の五根とは異なり、この意という根には、現在一刹那の識の所縁を感受する、もしくは把握するという作用 (kāritra) は認められない。なぜなら厳密には、所縁はそのとき過去のものとなっているからである。その代わり、意は、現在の意識が生起するための門 door あるいは直前の条件づけ (samanantara-pratyaya) としてはたらき、そして所縁を了解する。²⁹⁾ゆえに、先行する意とその結果としての現在意識は、前五根とそれに対応する識とは違って、同時的ではなく、また同じ所縁を共有すべき必然性ももたない。³⁰⁾とはいえ、現在一刹那の意識が生起するために欠かすことのできない二つの条件、すなわち所依 (āśraya) と所縁 (ālambana) は、やはり過去の意と所縁によってもたらされる。

そのはたらき方という点からしても、前五識と意識は異なる。意識は、境の特性を、つまりたとえば青なら青の色法を、総体的な範疇において了解するのみならず、“これは青い”という指示内容 designation をも了解するのである。このように意識は、前五識とは異なり指示内容 (adhivacana) あるいは

は名称に基づいてはたらく。³¹⁾

加えて、識と同伴する概念思考、すなわち分別 (vikalpa) の性格に違いがあるということによっても、意識は前五識から隔てられる。有部によれば、³²⁾ 分別には 1) 単純な概念思考あるいは自性分別 (svabhāvavikalpa) すなわち尋 (vitarka)、³³⁾ 2) 分析的知性に基づく概念思考あるいは計度分別 (abhinirūpaṇavikalpa)、3) 記憶に基づく概念思考あるいは随念分別 (anusmaraṇavikalpa) の三種類がある。伝統的に、前五識は分別を欠く (avikalpika) と言われるが、有部の解釈によれば、これはただ計度分別と随念分別の二者が欠けていることを示しているにすぎない。³⁴⁾ どの刹那の識にも慧 (prajñā) と念 (smṛti) は同伴しているが、とくに意識と同伴するときにそれらは強勢となり、それぞれ計度分別、随念分別と呼ばれる。一方、前五識と同伴した場合、慧と念の力は弱まるので、二種の分別が欠けていると言われるのである。³⁵⁾ ただし尋は前五識においても特性を発揮することができるから、その場合も自性分別だけはある。これに対して意識はどの刹那においても強勢の慧と念に同伴されているために、三種の分別の特性をすべて併せもつとされる。

衆賢は³⁶⁾ 前五識に適用される“分別を欠く (avikalpika)”という性格にかんして、また別な解釈を提出している。任意の識は、1) その識が同一刹那に一つ以上の処に属する境を了解できること、あるいは、2) 同じ識の相続が、多刹那にわたって同一所縁を対象として起こりうること、という二つの条件を満たすときに「分別をもつ」と見なされる。そして前五識はこれら両条件を満たすことができない。それらは、現在のただ一種類の処に属する境しか了解できないし、続く刹那におこる同一相続の識は、前と同じ境を了解できない。一方、意識はその境にかんして、範疇的にも時間的にも制約を受けない。それは一刹那に複数の処に属する境を了解することができるし、また複数刹那にわたる意識が同じ所縁を了解することもできる。衆賢は、こ

のような理由によって、意識だけが分別をもつと見なしうる、と結論づけ、伝統的にくみしている。

さらにまた、意識の境は、前五識のそれと較べてより広範囲にわたる。伝統的な十八種の界 (dhātu) の分類においては、意と意識の境は法界、もしくは他の五つの境の範疇には含まれていない存在要素 (dharma) のすべてである。前五根とそれに対応する五識を併せた十処の場合、その対象は単一の範疇に属する現在のものだけに限られている。意と意識にはそのような制約がない。意識は十八界に属するあらゆる法を了解することができる。したがって、五つの外界の境は、そのそれぞれに対応する識、および意識との、どちらによっても了解されることが可能である。残りの十三界、すなわち六根、六識および三種類の無為法 (asaṃskṛtadharma) を含む法界は、ただ意識によってのみ了解される。³⁷⁾ 意識はまた、過去・現在・未来という三世のいずれの法をも了解できる。³⁸⁾ このように、意識はその境に関して範疇的にも時間的にも無制約であるために、あらゆる法を了解することが可能である、と言われる。³⁹⁾

三世において実有 (dravyasat) である諸法にかんするこれら十八の範疇に加えて、意識の境の範囲はさらに、構成された存在物 (和合、sāmagrī, saṃghāta?), すなわちその存在の仕方がたんに暫定的でしかないようなもの (prajñaptisat) にまで及ぶ。⁴⁰⁾ これら構成された存在は、計度分別 (abhinirūpaṇavikalpa) によってのみ了解されるので、ただ意識だけの境となる。

Ⅲ. 譬喩者の知覚モデル

譬喩者もまた、さしあたっての記述としては、根の解説も含めて、説一切有部の知覚モデルを受け入れる。けれどもかれらは、1) 知覚が発生する過

程、2) 仮説的に示された根・境・識の時間関係、3) 知覚対象の本質、という点で有部に異論をとる。

第一点、すなわち知覚過程にかんする見解の相違を、『大毘婆沙論』は次のように記している。譬喩者の見解によれば、感覚あるいは知覚と呼ばれるものの本質は、根ではなくて、根等の和合 (sāmagrī) である、と。⁴¹⁾『俱舍論』および『順正理論』は、この譬喩者の知覚モデルを詳しく解説している。⁴²⁾およそあらゆる経験がそうであるように、知覚を、それぞれ独自の作用をもつ個々の要素から成り立っているかの如く記述することは、たんに暫定的に可能であるに過ぎない。実際には、他のあらゆる因果関係における場合と同様、知覚の場合においても、どのような自立的 distinct な主体も、自立的な果を生み出す作用をもつ自立的な原因も存在しない。⁴³⁾そこにはただ体験の流れ、より正確に言うならば、ただ因と果の流れ (hetuphalamātra) があるだけなのである。それらは暫定的に個別の因や果として示され、世間的存在としての諸法の和合を構成するという意味においてのみ、“作用をもつ”と言われる。⁴⁴⁾知覚という経験において、根とか境とか識とかいうことは、因果過程の総体から特定の契機を抽出して扱うために、いわば喩的 figuratively に用いられているだけなのである。だから知覚するものも、それとは別な知覚されるものも、存在しない。

『俱舍論』第九章で、世親は次のような知覚過程のモデルを提出する。これは厳密には譬喩者のそれに帰することはできないものの、それによって知覚過程を記述する際に、どのような構成要素にも特別な作用を想定する立場を採らない、という点で似かよっている。⁴⁵⁾

経のなかでは“識 (vijñāna) が認知する (vijānāti)”と言われるが、この場合、識はいったい何を行なうというのか？ 何もしないのである。ちょうど、果が〔その因に〕類似すること (sādrśya) によって自らの

体を得る (ātmalābha) がゆえに、何もしなくても“因にしたがう”と言われるのと同様に、〔対象に〕類似することによって自らの体を得るがゆえに、何もしないのに“識が認知する”と言われるのである。その“類似すること”と〔言われたところのこれ〕は一体なんであるか。それが、そ〔の対象〕の行相をもつ、ということである。このために、そ〔の識〕は、根によって生ずるにもかかわらず、境を認知するとは言われても、根を認知するとは言われないのである。また、識の相続が、任意〔の刹那〕の識に対する因となるのだから“識が認知する”と言うことに過ちはない。原因に対して“動作主体”が適用されるからである。

このように、世親においては、識が固有の作用、すなわち自立する境を“認知する”はたらきをもつとは解釈されない。認知ということばは、その対象となる特定の行相を伴って生起する、多刹那にわたる識の因果相続を示すものに過ぎない。それが次刹那の識の生起の因・縁となるという意味に限って、暫定的に、識が認知する、と表現されるのである。こうして世親は、譬喩者のモデルにおける場合と同様に、対象の作用を、識の作用、すなわちその対象を了解するというはたらきから確実に区別できないことを示唆する。それよりも知覚はひとつの因果の過程と見なされるべきなのである。

この譬喩者の知覚モデルに対する衆賢の反論はシンプルだ。確かに、因・縁による法は、因・縁の和合から生起するのだが、和合する個々の法はそれぞれ個別の本質と作用をもつ⁴⁶⁾。同様に、知覚も、やはり和合の結果起こるものではあるが、個々の因と縁は、自立的な本質と作用をもつものとして存在する。このことは經典によっても理論によっても実証される。

第二の対立点、つまり仮説的に示された、知覚構成要素の時間的關係性にかんしても、譬喩者は、前五識において根・境・識は同時的時間関係にある、という有部の主張を退ける。この排斥は、かれらがそもそも同時的因果関係

なるものをまったく認めていないことに起因する。譬喩者は、同時に生起した (sahotpanna) 諸法の間に産出者と被産出者の関係 (janyajanakabhāva) が成り立つことはありえないと主張する。もしそんな同時的因果関係が可能ならば、産出者 (janyakadharma) はどのような産出能力ももっていないことになる。なぜならそれは、あるものと同時に生じつつ、しかもそのあるものを産出していることになってしまうからである。したがって、産出能力をもつ因として規定される法は、自らの果に対して、必ず時間的に隔てられて (bhinnakāla) いなければならない。つまり確実に先行していなければならない。⁴⁷⁾

このような根・境・識の同時性の否認によって、継時的因果関係 successive causal process としての知覚モデルがもたらされることになった。このモデルは譬喩者－経量部の学匠シュリーラータの名に帰せられている。⁴⁸⁾ 根と境は、第一の刹那において、次の刹那に識が生起するための因・縁となる。そうやって集合 (saṃnipāta) した根・境・識とあいまって、続く第三刹那以降に、感受 (vedanā)、想念 (saṃjñā)、意思 (cetanā) といった心所が生起する。

世親も衆賢も、共にシュリーラータの継時的な知覚モデルに批判を加えている。かれらの見解によれば、それでは認識機能が多元構造 multilevel structure をもつことになってしまう。すなわち、同一刹那に生ずる識や感受 (受) などの様々な心的活動が、それぞれ異なった所縁を有することになってしまう。かれらが言うには、シュリーラータのモデルによると、ある刹那 “A” に存在する境と根とは、その特定の境に照応する識が、続く刹那 “B” において生起するための因・縁となる。たとえば、ある刹那における色と眼は、その特定の境に対する眼識が、直後の刹那に生起するための因・縁となる。この、二刹那以上にわたる三者の集合 (saṃnipāta) もしくは和合 (sāmagrī) は、⁴⁹⁾ はじめの境に対する受を、第三の刹那 “C” において産出する因とし

てはたらく。一方、この第二の刹那“B”において、別の境と根、たとえば音声と耳が発生し、第三刹那“C”に耳識が生起するための因・縁となる。この第三刹那“C”における耳識は、音声を所縁としており、かたや同時に発生する心所法すなわち受は、先行する色境を所縁としている。このように識と心所は、刹那刹那に異なった所縁をもちうる、というのである。その点でこのモデルは、識もしくは心ならびに心所は同一の所縁を共有しなければならない、という有部の前提⁵⁰⁾に矛盾する。

譬喩者の立場に対するこの第一の批判は、心 (citta)・心所 (caitta) 両者に基づく有部の認識機能モデルを受け入れた場合にのみ正当なものである。すなわち、刹那ごとにおける経験の内容は、ひとつの心 (citta) もしくは識 (vijñāna) と、それに加わる、最低でも受・想・思などを含む十の心所 (caitta) からなる。心と心所は、それぞれ独自の性格と作用を伴った別個な実体として存在する。ゆえにそれらは同時的に存在しつつ、独自に機能を発揮することが可能であるが、ただし同一刹那に生ずる以上は必ず同一の所縁に対して機能しなければならない、という制約をもっている。これに対して譬喩者たちは、心所が、心あるいは識とは別個に、実体として存在するわけではない、と考える。かれらは、心所法によって行なわれるものと考えられている様々な心的機能が、実は心それ自体の機能に外ならないことを主張する⁵¹⁾。したがって、とりあえず心あるいは心所という呼び名で示されている心的機能のそれぞれは、継時的にしか生じない⁵²⁾。第一刹那“A”における特定の境と根は、次刹那の識を起こす。そしてそれが、引き続いて、その境に対する様々な心的機能を産出する。したがって、譬喩者の考え方によれば識と心所が異なる所縁をもってしまうことになるではないか、という有部の批判は根拠を欠いている。

『順正理論』のあちこちで、衆賢は、この継時的知覚モデルに対する第二の批判を提起するが、その批判は、実在しない識の対象は可能かどうかとい

う議論を背景にしている。もし譬喩者が主張するように知覚が継時的なものならば、前五識の場合でさえ、境は、それに対応する識が生起したとき既に過去のものとなってしまっているはずである。⁵³⁾ したがって譬喩者は、なぜ任意の刹那の識がその対象物として直前の境だけを捉え、あらゆる過去の境を捉えないのか、という点を説明しなければならない。もし譬喩者が、現在刹那の識は自らの因だけを知覚するのであって、それが直前の刹那のものなのである、というのであれば、それなら隔時的な過去の境もまたその因であるとは、どうして見なされないのか、ということを説明しなくてはならない。おそらくかれらは、一刹那直前の境は、現在刹那の識に繋がり (saṃbandha) をもつ唯一のものだからである、と答えることだろう。ところがかれらの持論によれば、直前の境も、隔時的な過去のそれも、存在しないという点では等しいことになっているではないか。それなのにどうして、隣り合った刹那の間にのみ、特別な“繋がり”を認めることができるのか？ 譬喩者たちは、この特殊な繋がり確保するために、直前一刹那の境は、それに継続する刹那の識が生起しつつある位にあるとき、因・縁としてはたらくのだ、と答えるかも知れない。これに対して衆賢は言う。譬喩者たちは、現在の識は過去の対象だけを知覚する、というかれらの最初の主張と矛盾してしまっている。なぜならかれらのこの答えによれば、まさしく生起しようとしている、つまりは未来の眼識が、現在の境を知覚する、ということになるではないか。このように、継時的知覚モデルに基づく譬喩者の理論は、直前の境の特異な性格、つまりそれによって直前の境が他のあらゆる過去の対象から峻別され、現在の識にとって唯一可能な対象として特殊化されうような性格について、なにがしかの解説をしなければならない必要に迫られる。

批判の結びとして、衆賢は、このような継時的知覚モデルの提唱はかれらの立場をまったく評価に耐えられないものにしてしまった、それは過去・未来法の実在性を排斥したからである、と述べる。⁵⁴⁾ 根と境が存在していると

き、それらに対応する識は未だ生じていない、ゆえに未だ存在していない。識が生起するとき、根と境は既に過ぎ去ってしまっている、ゆえにもはや存在していない。存在する法と存在しない法との間に因果関係は成り立ちえないから、先行する根と境は、識に対して因としてはたらくことができない。このように、衆賢の見解によれば、この継時的知覚モデルは、知覚が、欠くことのできない二つの因・縁なしに生ずることになり、ゆえに経典に離反するか、あるいは、非存在が知覚の因・縁になるという、有部の見方からすれば理にかなわない事態に陥るか、このどちらかに帰結してしまう。⁵⁵⁾ いずれの場合にせよ、譬喩者の立場は直接知覚を否定し、⁵⁶⁾ あらゆる知覚が非存在に依るものであることを暗に受け入れる結果に至るのである。

Ⅳ. 実在しない知覚対象の可能性

『舍利弗阿毘曇論』は、実在しない知識 knowledge あるいは識の対象の可能性という問題をはっきりと俎上にのせた、最も初期の北伝アビダルマ文献のひとつである。⁵⁷⁾ 実在する境をもたない知識が可能であるか、という点について、このテキストは二つの見解を提出する。1) そのような知識は不可能である。2) 過去・未来法にかんするある種の知識は、実在しない境を対象とすると見なされう。知覚対象としての過去・未来法の存在況位は『識身足論』巻一でも議論されている。⁵⁸⁾ そのなかで論主は、現在法と因・縁に依らない無為 (asamskrta) 法の上に実在性を認める論者、目連 Maudgalyāyana⁵⁹⁾ と対立する。⁶⁰⁾ 自らの見解を定義するに際して、論主は、過去法に因としての作用があること、もしくは過去・未来法いずれに対する知覚および知識もあることを明言する数多くの経文を誦している。これらの経文を過去・未来法の実在性を立証するものとして持ち出すにあたって、論主は、実在する法だけが因としてはたらくことができる、そして実在する所縁を伴う

場合のみ知識あるいは知覚は生起することができる、という前提を、すでに暗黙のうちに受け入れている。目連は、所縁をもたない心もまたありうる、つまり過去・未来法に依るところの心こそがまさしくそれなのだ、と反論する⁶¹⁾。論主は応える。もしもそのようであるならば、経のなかで与えられている心もしくは識の定義が斥けられることになる。識とは何かの目的を認知すること intentional awareness、すなわち、色、声、乃至法の認知 (vijānāti) であると定義されている。もしも所縁が実在しないとしたら、認知する対象がないことになって、認知することそれ自体が不可能となる。また、色は根と境という二つの因・縁によって生ずる、と説いている経にも背反する。存在しない所縁を承認するならば、これら二つの因・縁は存在しえない、と。論主はここでも、実在する法だけが因・縁として機能することができる、という前提に立っている。

『大毘婆沙論』は『識身足論』の議論をさらに発展させている。『大毘婆沙論』は、知覚および知識は実在する所縁だけに依る⁶²⁾、そして実際に存在する法だけが因・縁として機能しうる⁶³⁾、という立場を支持する。『大毘婆沙論』のこの見解は、智 (jñāna) とその対象とではどちらの事例がより多いか、という問題について譬喩者や他の諸学派と議論しているなかで⁶⁴⁾明白に現われる。『大毘婆沙論』によれば、すべての智は実在する対象に依っている。さらにまた、智それ自身も、続く刹那の智にとって対象となりうる。ゆえに智の対象の方がより多い。一方、譬喩者たちは、智の事例の方がより多いとはっきり断定する。なぜならかれらは、幻影、空中の楼閣、たいまつを廻すのできる火輪、陽炎といった実在しない境にも、智は依拠しうると認めるからである。

譬喩者たちが上述の箇所や他の箇所で提出する実在しない境の事例を見ると、『大毘婆沙論』の時代にはすでに、過去・未来法のみならず、より広範囲にわたる智や識の対象が想定され、その実在性が議論されていたことが理

解される。たとえば『大毘婆沙論』は、実際には縄がある場所に認識される蛇や、杭がある場所に認識される人、あるいは、自らの身体のうちに確たる存在として見いだされる自己 (satkāyadr̥ṣṭi) といった誤った認識対象の實在性⁶⁵⁾を排斥する者たちとして、譬喩者を引き合いに出している。譬喩者はまた、影像やこだま⁶⁶⁾や夢⁶⁷⁾、幻影 (māya) や魔法によるまぼろし (nirmāṇa)⁶⁸⁾、そして無常⁶⁹⁾や發無⁷⁰⁾といった否定的言語表現 negative expression をも斥ける。『大毘婆沙論』の理解においては、これらの事例は、智もしくは識が實在しない境に依って起こることを証明するものではない。それどころか『大毘婆沙論』はまったく反対の結論を導く。これらが知覚の産出を促すものとしてはたらく以上、いずれの場合もなんらかの対象が實在していなければならない、と。

『大毘婆沙論』以降の北伝アビダルマ文献のうち、『成實論』、『俱舍論』、『順正理論』、そして『アビダルマディーパ』のどれもが、實在しない識の対象の存在可能性にかんする広汎な議論を収めている。これらのテキストにおいては、『識身足論』と同様、過去・未来法の実在性をめぐる議論を契機としてこの問題が導入されている。議論に対する個々のテキストの立場の取り方はそれぞれ独自なものであるが、いずれにせよ教証 (āgama) と理証 (yukti) に訴えることで、自説を支える根拠を得ようとしといる。『俱舍論』、『順正理論』、そして『アビダルマディーパ』に採用された論拠と例証は互いに類似しており、また『成實論』に引かれるそれとの歴史的な脈絡も認められている。このことは、それが一般的な原資料であったのか、それとも意図的な援用によるものなのかはともかく、このトピックにかんして、皆が共に採用した議論と参照文献が先に存在していたであろう事実を示唆する。

これらのテキストには、過去・未来法の実在性を証明するための様々な論拠が提出されているが、なかでも、智あるいは識は實在する境に依ってのみ起こる、という事項はとりわけ重要なものと見なされている。⁷¹⁾たとえば、

『成實論』のなかで、過去・未来法の実在性を主張するため対論者が提示する十九の論拠のうち、七つまでもが、識の対象の実在性を必須の前提としている。うち主要な四つを以下に示しておく。⁷²⁾ 1) 心は、実在する法に対してのみ生起するから。2) 意識は、直前の刹那の意識をその所依 (āśraya) とし、未来の法を所縁 (ālambana) とする。もし過去・未来法が実在しないとすれば、意識は所依と所縁を欠くことになってしまう。3) 意識は通常、外界の五境が現在にあるときには、まだそれを了解できないことになっている。したがってもし過去法が実在しないとしたなら、それらの境を追認できないことになる。4) 心・心所は、それ自身、およびそれと相応する法、もしくは同時生起的な因を識ることはできない。これら諸法は、それが過去に去ったときに、続く刹那の心によってのみ識られうる。⁷³⁾

『俱舍論』には、⁷⁴⁾ 過去・未来法の実在性を証明する四つの論拠が提出されているが、そのうちの二つが、識と其所縁にかんするものである。1) 経によれば“識の生起は二つのものに依る”⁷⁵⁾ すなわち根と所縁に依るという。また、2) 識は実在する境に対してだけはたらく、という議論にしたがった場合、もし過去・未来法が実在しないならば、過去・未来法にかんする識は実在しない所縁をもつ、つまりは生じえないことになってしまう。

『順正理論』と『アビダルマディーパ』は、過去・未来法の問題を扱うにあたって、『俱舍論』に近い構成をとりつつ、『成實論』との著しい類似を示す。『成實論』の議論は次のような考察から始められる。⁷⁶⁾

〔過去・未来〕二世の法は実在する、と主張する人々と、実在しない〔と主張する別の人々〕がいる。〔問う；〕なにゆえにそれらは実在すると言われ、なにゆえにそれらは実在しないと言われるのか？〔答える；それらが〕実在する〔と立言する〕人たちは、ある法が実在しているときに、それについての心が産出されるのである〔と主張する〕。そして〔過

去・未来] 二世の法についての心は産出されうのだから、それらは実在する、と承認されるべきである。[問う；] あなたたちは、まず実在ということの相 [i.e. 定義] を定立しなければならない。[答える；] 智がそれに基づいてはたらくところの領域 (gocara)、というのが実在の定義とされる。

衆賢においても、⁷⁷⁾ 過去・未来法の実在性を確立するにあたって、まず実在ということの特質 (sallakṣaṇa, sattvalakṣaṇa) の定義、もしくは立言が要請される。この実在の特質の定義がひとたび了解されるや、かれは、これで過去・未来法の実在性はもはや万全に了承された、と主張する。衆賢の述べるところによれば、ある論者たちは、実在の特質を、既に生じており未だ去っていないことである、と定義する。衆賢にしてみれば、これはただ、実在とは現在であるという仮定を前提に過去・未来法が存在しないことを演繹しているだけに過ぎない。それに代わるものとして、衆賢は以下のような、三世すべてにわたる法の定義を提出する。⁷⁸⁾ “認識 (buddhi) を産出する境となるところのもの、それこそがまさに実在の本質である” 『アビダルマディーパ』も同様に、実在の特質 (sattvalakṣaṇa) を “認識によって確認される標識 (cihna) がそれである” と定義し、⁷⁹⁾ 以下のように説明している。⁸⁰⁾

ある者が、それ自信のあり方が自性として確立しているところの対象物について、行相の顛倒なき法の考察によって、確定的な相を認めたと
き、それは、実体として存在する、と言われる。

このように、『順正理論』と『アビダルマディーパ』は、『成實論』における対論者と同様、認識の対象としてはたらくものが実在なのである、と定義する。

しかしながらこれらのテキストは、実在、つまり認識可能な対象に、いくつかのカテゴリーがあることを認めている。衆賢は⁸¹⁾まず実在を大別して、窮極的実在 absolute existence すなわち勝義有 (paramārthasat) としての実有 (dravyasat) と、暫定的実在 conventional existence すなわち世俗有 (saṃvṛtisat) としての仮有 (prajñaptisat) とに分ける。『アビダルマディーパ』作者を含む⁸²⁾一部の軌範師たちはさらに、相対的実在 (apekṣā) なる第三のカテゴリーを考えるが、衆賢はこれを上記の二種のカテゴリーに包摂されるものとする。

第一のカテゴリーである実有は、他の何ものかに依らずとも知覚を産出することができる。これには色法や受などが含まれる。これら実有法の存在の仕方はいくつかのモード (bhāva) がある。すなわち現在法は特殊な作用 (kāritra) を伴った自性 (svabhāva) として実在し、過去と未来は自性のみとして実在する。そして自性は、過去・現在・未来のいずれの世にあるかを問わず、智の所縁としてはたらくことができる。過去・現在・未来法がどれも実在すると見なされるのはそのためである。⁸³⁾

第二の範疇すなわち仮有とは、たとえば瓶や軍隊などである。これらは実有に依拠する場合のみ知覚を産出するが、その依拠の仕方に二種がある。1) 瓶に対する知覚が、それをつくり出している元素 (mahabhūta) に基づいているように、直接的に実有に依拠している場合。2) 軍隊に対する知覚が、一次的にはその構成員である人間に依拠し、最終的にはそれら人間を構成する窮極的実在要素に依拠しているように、一次的には仮有に依り、二次的に実有に依っているような場合。

実在とは認識を生起せしめる対象である、というこの有部による定義は、実在しない識の所縁の可能性をめぐる議論と、とりわけ密接に関連している。識が生起するための所縁であること、というのが実体の況位であり、実在の実体性を確定する最大の基準である以上、そのように定義された所縁が実在

しないなどということはありませんからである。しかしながら、知覚された対象は様々なかたちで実在しうる、という点には注意しておく必要がある。

『大毘婆沙論』が明らかにしているように、すべての因・縁は実有として存在しているのであり、そのような因・縁のひとつである所縁も、また必ず実在しなければならない。にもかかわらず、暫定的に指定された実体すなわち仮有もまた、意識の対象物となりうるのである。するとこの事態は、所縁となるものがたんなる仮有として存在しうる可能性を示唆するものではないだろうか？ その答は仮有の定義のうちに求められる。すなわちあらゆる仮有は、一次的にせよ二次的にせよ、実有に依拠している。その事実上の基体となる実在を離れて、仮有が識の生起のための所縁となってはたらくのではない。そうではなく、それら仮有が依拠しているところの実有が、所縁としての役割を果たすのである。⁸⁴⁾

V. その実在性が議論される幾つかの対象

譬喩者は、因・縁は必ず実有として存在する、という考えを否定した。それゆえかれらは、有部による実在の定義を排斥し、それは過去・未来法の実在性などという虚偽を証明するために用いられたものである、と考えた。譬喩者によるこの反論は、『順正理論』のなかに提出されている。⁸⁵⁾ “こ〔の定義〕もまた、実在のほんとうの特性を規定するものではない。なぜなら〔我々は〕実在しない〔対象〕もまた認識を産出する境としてはたらきうると認めるからである”。『大毘婆沙論』、『成實論』、『順正理論』、そして『アビダルマディーパ』は皆、以下のような、実在しないと主張される認識対象の実例をとりあげて⁸⁶⁾ 1) 二重に見える月のように、知覚の錯乱によって起るもの、もしくは、廻りたいまつからできる炎の輪、人間に間違えられる杭、自己という観念（有身見）、といった、誤認によって起るもの。2) ある種の瞑想段階

において知覚される対象。3) 夢のなかのイメージ。4) 影象、こだま、幻影、魔法によるまぼろし。5) 実在しない対象についての言語表現。これには、a) 「非存在」あるいは「音声は以前に存在しない」という場合のような、全くの否定表現、b) 「うさぎの角」という場合のような、証明されえない、想定不可能な対象についての肯定的表現、c) 「第十三番目の処 (āyatana)」あるいは「石女の息子」というような、語義矛盾をきたす対象、が含まれる。6) 推理すなわち記憶や予想によって、それぞれ認識もしくは直接知覚されるところの、過去・未来法。有部はこれらの例証に応え、いずれの場合にも境が実在して、それが知覚、つまり認識を支持していることを指摘するのである。

1 知覚の錯乱、並びに誤認

眼機能障害によって起る視覚の歪みや、あるいは二重に見える月の像といった知覚の錯乱 sensory error は、⁸⁷⁾ 根に欠陥があるために起こるのであって、実在しない対象の可能性を示唆しない。たとえば眼機能障害による損失をもつ眼根は、実在する色法を不明瞭なままにとらえる。つまりそれは認識の側の誤りが原因なのであって、境は実在している。二重に見える月の像の場合、衆賢の説明によれば、眼根と、および第一刹那におけるその眼識は、実在する単一の月に依拠して、それを見ている。しかしながら知覚の明晰さは根によって影響される。なぜなら根は、識の生起という事態に対する因・縁として、境と同等の位置を占めているからである。それゆえ、眼根が劣化した状態にある場合には、明晰さを欠いた眼識が発生する。けれども境、すなわち単一の月は、確かに実在しているのである。このことは、月がない場合には、混乱しているものにも、そもそも月の認識などというものが生起しない事実から明白である。

誤認 mistaken cognition もまた、⁸⁸⁾ 実在する境なしに生起するのではない。

たいまつをぐるぐる廻すとあらわれる輪のかたちや、杭に見いだされる人の姿は、たしかにそれら自身が実体 (dravya) として存在しているわけではない。しかしそれを了解する認識の境は存在する。個々の光点が輪のかたちを構成するのであり、杭のかたちが人のそれとなるのである。同様に、自らの身体に自己が実在するという見解、すなわち有身見 (satkāyadr̥ṣṭi)⁸⁹⁾ にかんしても、五取蘊 (upādānaskandha) が実在する境として有るのであって、それが誤って自己 (ātman) あるいは自己に所属するもの (ātmiya) と認識されているのである。

知覚の錯乱および誤認の例にかんする有部の解説は、認識には、境と一致した適切な認識も、なんらかの障害のために境の性質を取り違えた誤った認識も、どちらもありうる、という前提に立っている。しかし、適切なものであろうと誤ったものであろうと、認識は実在する境によって支持された場合のみ生ずる。適切な、あるいは誤った認識の況位は、その認識が境を適切な形象 (ākāra) を通して了解するか、誤った形象を通して了解するかによって決定される。たとえば、眼機能障害による損失をもつ眼根の因・縁の影響力は、境を不明瞭にとらえるという結果をもたらし、誤った形象 (viparītākāra) によって性格づけられた認識 (buddhi) を産出する。同じように、廻転するたいまつについての認識は、旋回性という誤った形象をとらえているのであり、五取蘊についての認識は、自己、および自己に所属するもの、という誤った形象をとらえているのである。⁹⁰⁾ だがこれらいずれの場合においても、境それ自身が本来的に誤った形象をもっていたり、実在しなかったりすることはない。⁹¹⁾ そうではなくて、過失は、境を了解する際の認識の形象において起こるのである。

この有部による誤認の解説のなかで用いられる形象、すなわち行相 (ākāra) という語は、すべての心・心所は行相をもつ (sākāra) という場合のような一般的な意味においてではなく、より狭義の、慧と同一のもの (prajñākāra)

という意味で用いられている。心・心所はたんに、それら自身の作用によって所縁が了解されるという一般的な意味において“行相をもつ”と言われる⁹²⁾。しかしより限定された意味においては、行相とはすなわち慧である。なぜなら行相とは、境の本質に対する識別のはたらきを意味しており、それは慧に基づいて特殊な仕方でもたらされるからである⁹³⁾。慧が誤った行相によって性格づけられる場合、その原因は、根の過失、汚れ、無知、あるいは過去の業にある。しかしこの誤った行相は、はじめの刹那の前五識とは連動しない。そのとき慧は、既に存在しているのだが、活発にはたらきだしてはいないのである。それは続く刹那の意識においてあらわれ、そこではじめて、分析的知性に基づく概念思考すなわち計度分別 (abhinirūpaṇavikalpa)、あるいは所縁の本質に対する判断が起る。⁹⁴⁾

2 瞑想の対象

有部の説明によれば、ある種の瞑想段階において知覚される対象もまた、実在する所縁に特殊な行相 (ākara) が照応して起こったものである。ここで問題となる瞑想対象とは、たとえば、数息観 (anāpānaśmṛti)、不浄観 (aśubhā)、四無量 (apramāṇa)、八解脱 (vimokṣa)、八勝処 (abhibhāvātana)、十偏処 (kṛtsnāyatana) などである。⁹⁵⁾ これらの瞑想段階はどれも、勝解作意 (adhimuktimanaskāra)⁹⁶⁾ すなわち修行者が自ら決意して、ある方法もしくはある行相によって一心に対象を知覚すること、の結果として現われる。たとえば青偏処 (nīlakṛtsnāyatana) の場合、青という色に意識を集中し、あらゆる場所にあらゆる青を総括的に、かつ青より他は排除して、知覚する。⁹⁷⁾ この総括的かつ排他的な行相 (ākara) は、修行者の勝解作意の所産である。すなわち作意は、修行者の意志にしたがって“青”という境を総括的かつ排他的に知覚しようとする。譬喩者にとって、この知覚された青とは、たんに修行者の勝解によるものであり、ゆえに実在物ではない。しかしながら有

部は、誤認についての場合と同じように、認識を性格づけている行相と、それを支持する所縁とを区別する。修行者は自らの意志によって、総括的・排他的な行相をもつ識を産出する。しかしこの認識は、実在する所縁、すなわち一片の青色によって支持されているのである。⁹⁹⁾

3 夢のなかのイメージ

譬喩者は、夢のなかのイメージは実在しない、なぜなら夢を見たものは、目覚めたとき、夢のなかで体験した事物が実際に起っていないことに気づくからである、と主張する。たとえば、ある者が睡眠のなかで食事をして満腹になったとしても、起きるときには空腹で衰弱している。¹⁰⁰⁾『大毘婆沙論』は、夢を見ることを、眠っているあいだ所縁に対して起こる心・心所の単純なはたらきであると定義する。¹⁰¹⁾ 夢の場合、前五識は生起しないから、その所縁は、外的な色であろうと内的な観念 (dharma) であろうと、意識によってのみ了解される。¹⁰²⁾ 衆賢にとって、夢とはすでに経験された過去の境を想い出すことである。¹⁰³⁾ しかしこの記憶は、睡眠中における精神活動の鈍化に影響をうける。たとえばうさぎの角のような、それまで経験したこともないイメージを夢のなかで見るのは、夢を見ている人が、それぞれ別個に起っている角の記憶とうさぎの記憶をひとつに混ぜ合わせてしまっているのである。けれども、夢のなかのイメージの所縁は実在しないのではない。正確に言えばそれは、記憶の部分を支持する様々な過去法なのである。

夢のイメージはそれ自身いくつかの原因によるものであり、『大毘婆沙論』はそれを以下のように概括する。¹⁰⁴⁾ 1) 人、精霊、神々などといった他者からの刺激によるもの。2) 以前の体験、もしくは習慣的な行いの結果として起るもの。3) 未来の事物を予兆するもの、すなわち夢を見る人が、未来の出来事の吉兆あるいは凶兆を先に夢のなかで知覚すること。¹⁰⁵⁾ 4) 分別、特に、その人が起きていてちょうど眠ろうとする段階で生起する識別判断の結

果として起るもの。5) 病気の結果として起るもの、すなわち、基本元素 (dhātu, mahābhūta) の不調和もしくは失調のせいで、夢を見る人は、より多い要素にそくした夢を見る。¹⁰⁶⁾

4 影像、こだま、幻影、魔法によるまぼろし

譬喩者にとって、影像、こだま、幻影、そして魔法によるまぼろしは、知覚の錯乱や誤認の対象、瞑想の対象、夢の映像と同様、知覚されたその通りに実在しているのではなく、また、実在する支持物をもつものでもない。一方、有部にとって、影像などはそれ自身として実在する種々の色法である。

『大毘婆沙論』が説明するように、¹⁰⁷⁾ 譬喩者は、映し出された対象それ自身が、映し出すものの表面に実在しているわけではないから、影像は実際には存在していない、と主張する。同じように、すべての音声は刹那滅であり、一刹那の音声はこだまを起こすべく離れたところに移行することはできないから、こだまもまた、実際には存在しない。これに答えて『大毘婆沙論』は言う。これら影像やこだまは、意識の生起を促す因・縁であるから、また、それらは根によってとらえられるものであるから、十二処 (āyatana) 中に含まれる。そして十二処が実在することは仏によって認められているから、真に実在するのである。影像やこだまは、それ自体がもとより色法あるいは声法として存在するわけではない。しかし本来の対象があつて、それから生成された実有法なのである。すなわち、色法は様々な因と縁によって生ずることができる。たとえば液体は、月の光と月光石 (candrakānta) から生ずることがあるし (訳註: 月光石は月光を浴びると溶けて流れだすと言われている)、火は牛糞から、あるいは太陽の光と水晶 (sūryakānta) から生ずることがある。そして音声は、唇、歯、舌などが打ち合うことから生ずる。これら様々な液体、火、音は、普通ではない発生の仕方をしているかもしれないが、だからといって液体としての、火としての、あるいは音声としての

作用を起こさないわけではないから、やはり実在するものと見なされる。同じように、影像やこだまを生成するもととなった物質も、実体として存在する。なぜなら、それらには認識を産出する機能がそなわっているからである。

衆賢も¹⁰⁸⁾ また、影像やこだまが実有の一樣態として存在することを詳細に論じている。こういった影像は、生成された存在物の例に漏れず暫定的にしか存在しないのだが、しかしあらゆる仮有がそうであるように、なんらかの実在に基づいて成立している。影像やこだまの場合、その基体となるのは大種 (mahabhūta) および造色 (bhautika) である。もととなる対象から生成された微細な大種が、映し出すものの表面に達し、影像を産出するのである。¹⁰⁹⁾

この衆賢による影像の実在性をめぐる議論においては、有部がいったい何に基づいてある実体の実在性を確保するのか、という、その判断基準を示す一、二のポイントが浮き彫りにされている。第一に、衆賢の記すところによれば、¹¹⁰⁾ かれの対論者たちは、実在しない対象のうちでも、たとえば影像のような特定のものだけが識によって了解される、と見なす。しかし実在しないもの同士の間にはどのような区別をつけることもできないから、とどのつまりかれらは、実在しない対象すべてが了解される、と認めざるをえない。また、正しい了解と誤った了解との違いは、根の明晰さ、対象との距離などに由来するものであり、このことは実在する実体にかんしてのみありうる。第二に、衆賢は、影像はどのようなかたちでも実在するわけではなく、ある者が影像を見るというこれは、ただ単に因・縁和合の特殊な効力なのである、と主張する世親説¹¹¹⁾ を批判する。衆賢は、和合 (sāmagrī) は実体 (dravya) としては存在せず、ゆえにそれが自らの特殊な効力をもつことはありえない、と主張する。さらにかれは、世親はなぜ、この因・縁の和合、すなわち本来の対象と映し出すものの表面から、別個な実在としての影像が産出されると認めようとしなのか、と問い詰める。任意の因・縁の和合から生起すると

いうことは、個々に実在するあらゆる有為法にとってごく自然なあり方である。だから同様に、前述のごとき因・縁から生ずる影像も、別個な実体として存在すると認められるべきである。第三に、衆賢は¹¹²⁾影像の実在性を支持するいくつかの論拠を提出する。1) 何よりもまず、影像は、実在と認められるための条件を満たしている。すなわち、識が生起するための所縁としてはたらく。2) 実在するすべての有為法と同様、影像もまた現に映し出されたときだけ了解される。現に映し出されるということは、それが必要とする因・縁の和合に依拠しているということである。3) 影像は眼識の所縁である。眼識は、分別を欠くとされる前五識のひとつだから、それは実際に存在する所縁を対象としていなければならない。4) あらゆる色法がそうであるように、影像もまた他の色法（すなわち他の影像）が同じ場所に生起することを障げる。そして、5) 影像は、あらゆる法と同じく、個々に実在する様々な因・縁によって産出される。

有部はさらに、幻影 (māya) や魔法によるまぼろし (nirmāṇa) もまた、影像やこだまと同様、実在する色法の諸様態なのである、と議論を続ける。魔法によるまぼろしも色法から成っているものであり、その色法は、トランス状態 (dhyāna) においてもたらされる超常能力 (abhijñā) が原因となって、まぼろしをつくりだす心 (nirmāṇacitta) から発散される。¹¹³⁾ 同様に、幻影 (māya) の場合も、幻影の原因は現に色法として実在するのであって、幻術から起こるものなのである。¹¹⁴⁾

5 否定、および実在しない対象に対する言語表現

実在しない識の所縁が有りうることを論証するために譬喩者の提起するあらゆる事例のうちでも、否定 negation、そして実在しない対象への言及を含む言語表現 expression については、衆賢、『アビダルマディーパ』¹¹⁵⁾ ともに最大級の関心を寄せている。このトピックに対する衆賢の論述は広汎にわた

るが、かれは議論の焦点を、否定的言語表現の本質と効果を解明することに絞っている。まずかれは、“人は非存在 (asat) を非存在と知る” という經典の文章¹¹⁶⁾は、存在しない境によっても智が起こりうることを示唆するものである、という譬喩者の異論を挙げる。衆賢は応える。¹¹⁷⁾

この認識は、何をその所縁とするのか？ それは、実在を否定する明言 (abhidhāna)¹¹⁸⁾ に依って産出される。それは、非存在を境としてそれに依っているわけではない。すなわち、実在を否定する明言とは、正確に言えば、非存在を表明する特殊な明言である。その結果として、非存在を明言する言語表現についての認識が産出されたとき、非存在の理解が形成される。ゆえに、この認識は非存在に依って産出されたものではない。[対論者] 非存在を表明するこの明言〔それ自身〕は実在するというのなら、どうして認識はそれを非存在として否定しえようか。

[答える] その認識は、言語表現それ自身に対する否定として産出されるのではない。それは単に、そ〔の明言〕によって明言された〔対象〕を非存在として認識することができるだけなのである。すなわち、認識はある実在を否定する境に依って産出されるが、しかしそれは非存在をその境として産出されるわけではない。[対論者] ある実在を否定する能力をもつ境とはいったい何か？ [答える] それは非存在にかんして提起された明言 (abhidhāna) である。この認識は明言をその所縁としてこれに依っているのであり、ゆえに道理からいっても、こ〔の認識〕が実在しない所縁に依って産出される、と主張することはできない。

衆賢によれば、これら否定的言語表現に二種類がある。¹¹⁹⁾ 1) 非婆羅門 (abrāhmaṇa)、無常 (anitya) といった言語表現のように、実在する明言対象 (abhidheya) をもつもの。2) 非存在 (asat)、無物 (abhāva) といった

言語表現のように、それによって明言された対象が存在しない場合。第一の場合、非婆羅門や無常という言語表現はそれぞれ、クシャトリヤなり有為法なりの実在する対象を含意している。非婆羅門、あるいは無常という明言文 specifying expression は、実在する明言された対象における、婆羅門や永遠性といった特定の性質を否定しているのである。これら第一類の否定的言語表現は、二つの段階を経て智を産出する。智はまず初めに、非婆羅門あるいは無常という明言に依拠し、そこに否定された性質が存在しないことを認識する。次に、それは明言された対象、つまりクシャトリヤあるいは有為法、に依拠し、否定された性質がその明言された対象のうちに存在しないことを認識する。第二の場合、非存在、無物などの言語表現は、明言された対象を暗に指示するものではない。結果として生ずる智は、ただ明言それ自身にのみ依拠している言語表現によって産出される。つまりそれは、そのそれぞれの文脈において否定されているものの非存在性を了解するのである。¹²⁰⁾

衆賢は、明言 (abhidhāna) が実在する場合、明言された対象 (abhidheya) も必ずそれに照応して実在しなければならない、とは考えていない。¹²¹⁾ 上述の第二の場合の否定のように、明言文“非存在”は、それ自身としては実在し、認識が生起するための所縁としてはたらくことができる。けれども、明言は、実在する明言された対象に照応しているわけではない。つまり、明言文“非存在”によって指示されるところの、明言された対象としての“非存在”なるものは存在しないのである。もしも、明言文は必ず実在する明言された対象をもっていなければならない、と考えるなら、うさぎの角、第十三処、石女の子といった言語表現もまた、実在する明言された対象をもたなければならないことになる。¹²²⁾ これらの明言文は意志にしたがって生起するのであり、それは、生起する直前一刹那の心所すなわち思 (cetanā)、およびその生起と同時に起こる心所法という両者によってもたらされる。前者は、因となって生起させるもの (hetusamutthāna) としてはたらく、後者は、そ

の刹那に生起させるもの (tatksanasamutthāna) としてはたらく。¹²³⁾ 明言文の直接的原因がこれら先行する、または同時に生起する心所法であり、明言された対象それ自身ではない以上、任意の言語表現によって明言された対象が必ず実在しなければならない理由はない。ただし、確かに明言文は実在しない対象を指示しうるけれども、このことは、同様に認識も実在しない所縁に依拠しうる、という推論を正当化するものではない。明言された対象と明言文との関係とは異なり、認識が生起するための因・縁などとしてはたらく所縁は、実在しなければならない。

この説明のなかで衆賢は、実在しない諸々の境も、自ら識の所依としてはたらくはずである、なぜなら、それらは発話における言及対象 object-referent in speech となりうるからである、という反論、すなわち、『成實論』の、¹²⁴⁾ “うさぎの角、等々に依拠する識は存在しなければならない。もしそれらが存在しないならば、どうしてそれについて語ることができようか？” という主張を予想し、それに答えている。衆賢の解釈にしたがえば、人は確かに、そのような実在しない対象を語ることができるけれども、明言文は、そこで明言された実在しない対象に依って起こるのではなく、先行する、また同時に生ずる心所に依って起こる。同様に、この実在しない対象の認識も、ただ実在する明言文にのみ依拠しているのであり、そこで明言された実在しない対象に依拠するわけではない。

『俱舍論』と『アビダルマディーパ』は続いて“第十三処は存在しない” “石女の息子は存在しない” という陳述文 statement のように、想定不可能な対象、もしくは論理的に矛盾する対象について否定的に言及する場合を挙げる。これらの否認文は、ちょうど衆賢が第二類の否定を“非存在” “無物” といった言語表現を例にとりて分析したのとよく似たやり方で説明される。肯定文“第十三処 (trayodaśāyatana)” の場合と同様、その否定形“第十三処は存在しない” の場合も、言語表現について認識が生起するための所縁は、

実在しない対象すなわち“存在しない第十三処”なのではなく、ただ発話という事象それ自体 (vāgvastumātra) である。¹²⁵⁾

『アビダルマディーパ』は、¹²⁶⁾ 否定的表現が発生する過程と、任意の否定的表現に対する認識が発生するための因・縁となる所縁について、より詳細に解説している。否認文は、そもそも本来的に、存在 (sat) もしくは非存在 (asat) のどちらかを否定するものでもない。もしそのようなことが可能なら、王の敵がもし存在しなければ、という表現の単純な帰結として、王の敵は存在しないことになってしまうし、非存在は二重否定されることによって存在することになってしまう。うさぎの角の例を用いながら『アビダルマディーパ』は論ずる。¹²⁷⁾

その否定詞によって、牛の角であろうともうさぎの角であろうとも、否定される。これはどういうことか？〔うさぎの角という場合には〕うさぎと虚空界との関係性の認識に基づいて、たとえば牛と角と〔の関係性の場合〕等のような、実在する者同士の間にある関係性が欠如していることが示されるのである。

ゆえに、うさぎの角を否定する場合、実在するもの (i.e. 牛の角) を否定するわけでも、実在しないもの (i.e. うさぎの角) を否定するわけでもない。そうではなくて、たんに、牛とその角との関係性が、うさぎの頭部にも適応するものと予断されることだけを否定しているのである。うさぎの頭部においては、空間との関係性しか知覚されないからである。

『俱舍論』は、“音声は以前には存在しない”という、否定的言語表現の決定的な例を挙げる。衆賢は、この言語表現にかんする我々の認識は、かれの類別で言えば第一類の否定文のそれにあたる、と説明する。¹²⁸⁾ かれはまず、“音声は以前には存在しない；〔音声は〕後には存在しない” (asti śabdasya

prāg abhāvo 'sti paścād abhāva ity ucyate)¹²⁹⁾ というフレーズの意味解釈について世親に異を唱える。衆賢は問う。“存在しない”というフレーズは、まったく實在しない対象のことを言っているのか、それとも、實在する対象のうちのなんらかを否定して言っているのか。後者の理解こそが可能である、と衆賢は主張する。その場合、“音声は以前には存在しない”というフレーズは、音声は、それ以外の實在のうちには存在しないことを示している。するとこの、音声は以前には存在しない、ということに対する認識は、そのもののうちに音声が見いだされないところの他の實在物に依っていることになる。“音声は以前には存在しない”というフレーズを認識するための所縁の役割をはたすのは、明らかに、そこから未だ音声が発生していないところの基体 (adhiṣṭhāna) もしくはその補助的状況である。このように、音声は以前には存在しないということの認識は、まさしく實在する対象、すなわち音声を欠いた基体あるいは補助的状況をもっているのである。

衆賢はまた、¹³⁰⁾『俱舍論』において正統派有部 Vaibhāṣika のものとされる解釈、¹³¹⁾ すなわち、音声は以前には存在しないということに対する意識は、未来の音声それ自身に依って起るのである、という解釈をも擁護する。有部にとっては、未来の音声は存在し、ゆえに認識の生起を促す所縁としてはたらくことができる。しかしながらそれは、現在のものと同じように存在するのではない。現在法は自性と作用を併せもって存在するが、過去・未来は自性としてのみ存在する。したがって、未来の音声は、自性として存在しているけれども、聞くことができない。未来のものは作用を発揮しないからである。この未来の音声は、自性として存在しているがゆえに認識されうが、作用を欠いているという限りにおいては、非存在として認識される。¹³²⁾

一一三

6 過去・未来法の認識

譬喩者にとって、實在する所縁をもたない識知体験の最も代表的な例は、

過去を追想すること、および未来を予期することである。譬喩者の主張によれば、このような経験の場合、追想される過去や予期される未来は実際には存在していないのだから、所縁はまさしく実在しない。にもかかわらず、追想や予期は不可能ではない。ゆえに諸々の心・心所は実在しない所縁を伴って生起しようと承認されなければならない、と譬喩者は結論づける。

一方、有部にとっては、過去・未来法を対象とする意識は、現在法を対象とする意識と同様、実在する所縁によって支持されていなければならない。

『大毘婆沙論』は追想について以下のように解説する¹³³⁾：“日常習慣の力によって、有情は任意の法に対する同類の智（同分智）を獲得する。それが〔過去のものとなったときのその法を〕かつて経験したのと同様に認識することを可能にさせるのである”。また世友 Vasumitra は、¹³⁴⁾ 追想を可能にする要因として、1) かつて経験された対象の特性を確実に把握すること、2) かつての体験と同分の相続が現に起っていること、3) 念を失わないこと、という三つを挙げる。したがって、ひとたび対象を了解し正しく記憶に留めておきさえすれば、後に同分智、もしくはかつて経験された智と同類の智が、実修によって、あるいは類似する所縁によって、あるいは追想を促すような状況によって刺激されたとき人はその対象を追想することができる。そのときこの追想は、既に過去のものとなっている本来の対象を所縁としているのである。

あらゆる刹那の心に随伴する心所法である念（smṛti）は、この追想過程における媒介者として振舞うわけだが、『俱舍論』は¹³⁵⁾ たんに、念とは所縁を忘失しないこと（asampramoṣa）である、とだけ定義する。これに対して衆賢は、念を定義して、明記（abhilapana）することと忘失しないこととの原因である、という。¹³⁶⁾ ここで衆賢が明記すなわち記憶に留めること notation を念の定義に含めた理由は、引き続いて展開される議論のなかで明らかにされる。¹³⁷⁾ そこでは、譬喩者の学匠シュリーラタを相手に、個別な心所

としての念がどの刹那の心に対しても生ずるかどうかが議論されている。衆賢は、心がある境を認知する場合には、必ず明記がそのいずれの刹那の心においても生起する、と主張する。¹³⁸⁾ だからこそ念という心所法は、過去法に対してはもちろん、現在に対しても機能するのである。実際、衆賢の言うように、もし所縁を明記するという意味での念が現在に存在しないとしたら、かつて経験した対象を追想することもできないことになる。現在の諸法を明記することである念は、それらを忘失しないことの因となり、そしてこの明記が、やがてその過去の対象を所縁として追想が生起することを可能にするのである。¹³⁹⁾

『大毘婆沙論』は¹⁴⁰⁾一、二のモデルを用いて未来法の智について説明する。第一に、人は過去・現在に基づいて未来の事柄を推測することができる。すなわち、人は、過去法・現在法間の因果関係を観察し、任意の現在法が特定の未来法を産出するであろうことを推測する。また、人は、心不相応行 (cittaviprayuktasamskāra)¹⁴¹⁾として心身相続中に存在するなんらかの現在の特性もしくは結果の兆候 (phalacihna) を観察し、それに基づいて未来の果を予期する。そして最後に、警願の結果もたらされる智 (pranidhijñāna) のような、ある特殊なタイプの智の場合、未来 (あるいは過去) 法は、直接的に知覚される。¹⁴²⁾ 衆賢が説明するように、¹⁴³⁾ 過去および未来の認識には二種類がある。第一のもの、すなわち不純な世俗的認識は、既に経験された対象を追想することだけができる。未来法はいまだ経験されていないから、世俗的認識はそれをごく曖昧にしか予期できない。第二の純粋な認識は、過去・未来法を、それがまったく経験されていないものであろうと、完全な明瞭さをもって観察する。しかしながらどちらの場合も、直接的知覚とその結果起こる過去・未来法の認識は、実在する所縁を必要とする。

VI. 結 論

このように説一切有部は、一見すると実在しない認識対象であるかのように思える具体例のことごとくに反駁し、いずれの場合にも、所縁となる何らかの実在を見いだした。かれらの議論を要約すれば以下の通りである。あらゆる識もしくは智は、何らかの所縁に依拠してのみ生起しうるのであり、そして所縁は、識もしくは智が生起するための因・縁として、必ず実在しなければならない。幻影、夢の映像、過去・未来法、等々といったものの認識が実際に起こる以上、それらもまた因・縁となる何らかの実在する所縁をもっていなければならない。これらの実例にかんする有部の解説から以下のような含意が導き出される。所縁は、別に認識されたまさにその通りの在り方で実在していなければならないわけではない。したがって、認識の内容と所縁それ自体の性質とは、必ずしも等価ではない。

二つの原理がこの説一切有部の立場の核心をなしている。1) 諸々の因縁は必ず実在していなければならない、ゆえに、意識が生起するために必要な二つの縁のうちのひとつである所縁縁 (alambanapratyaya) も、何らかのかたちで必ず実在しなければならない。また、2) 境は認識されたのとは別な在り方でも存在しうる。したがって、認識もしくは慧は、境それ自身のうちには見いだせない形象 (ākāra) を通して所縁を了解する。一方、譬喩者はこれら二点のいずれに対しても反論する。『成實論』、世親、およびシュリーラータは、明らかに以下のように考えている。1) 確かに所縁は、ある意味では縁と見なされうるが、しかしそれは意識を生起させる発生原因ではなく、また、2) 所縁とは認識の内容に外ならない。

第一の論争点にかんして、『成實論』は、¹⁴⁴⁾ 所縁を欠く智があるというまさにこのことを理由に、識は必ずしも二つの因・縁によって生じるわけでは

ない、と主張する。世親は¹⁴⁵⁾より保守的な立場をとる。二つの因・縁が識の生起を促す、と経典が認めているので、彼は所縁縁の機能について解釈を加える。かれは所縁縁 (āmbanapratyaya) と生縁 (janakapratyaya) とを区別し、対象は、所縁縁ではあっても生縁つまり発生原因とは見なされない、と主張する。たとえば、意識 (manovijñāna) の場合、発生原因は同一心相續に属する前刹那の意 (manas) である。意識の対象 (dharma) は発生原因ではなく、たんなる所縁に過ぎない。世親は、もし所縁縁もまた発生原因であるとしたら、発生原因として機能することのできない涅槃は、意識の所縁となりえないであろう、と指摘する。¹⁴⁶⁾ 発生原因ではない以上、所縁が実在しなければならぬ必要はない。それゆえ、過去・未来法のような実在しない対象もまた意識の所縁と見なされうる、と世親は結論する。

譬喩者の学匠シュリーラータが同様の見解を提出している。¹⁴⁷⁾

過去法などに縁るところの意識は、所縁を欠いているのではない。
〔けれども〕それは、実在する〔所縁〕だけに縁っているのではない。
どうしてか。〔なぜなら〕前五識を等無間縁 (samanantarapratyaya) とすることで産出された意識は、前〔刹那〕の意によって了解された所縁を経験することができるからである。このように、意識は、こ〔の前刹那〕の意を因とする。その所縁縁とは、〔前刹那の〕前五識の境である。こ〔の意識〕はそ〔の前刹那の意〕が先行する場合にのみ産出されうるから〔この前刹那の意がその因とされるのである〕。そしてそれゆえ“こ〔の意識〕が存在するかしないかは、そ〔の前刹那の意〕が存在するかしないかによる”のである。¹⁴⁸⁾ しかしながらこの意識は、実在する〔所縁〕のみに縁るのではない。なぜなら〔それが生起する〕その時、その所縁は既に去ってしまっているからである。それは所縁を欠いているのではない。なぜなら、この意識が存在するかしないかは、そ〔の所縁〕

が存在するかしないかによるからである。また、遠い過去の所縁を追想する場合、〔追想は〕その対象にかんする前〔刹那の〕識をその縁として現在に産出される。なぜなら、この追想は、〔前刹那の意識と〕同一相続中に潜入しており、継時的に連続して産出されるからである。追想なる識を生起せしめる他の縁はあるにせよ、それは以前の対象に縁ってのみ産出されるのである。

このようにシュリーラータにとって、任意の意識は、それ以前の刹那の識によって了解されたところの対象を所縁とする。この以前の対象は、既に過ぎ去ってしまっており、それゆえ、シュリーラータの見解にしたがえば、存在しない。けれどもそれは、“これがあるときにかれがある”云々という因果関係を規定する伝統的な定式を満たしており、ゆえに所縁縁と呼ばれうるのである。シュリーラータがこの定式を、継時的な因・縁との関係を示すものとして解釈している点には注意しておく必要がある。かれは、因・縁がその果と同時的ではありえず、それに先行していなければならないことを主張する。この場合、現在意識が存在するかしないかは、この所縁が直前に存在していたかいなかったかに依拠している。しかし現在意識の発生原因は、それ自らと同じ相続に属する前刹那の意識であって、既に存在しない所縁ではない。

シュリーラータは別の箇所¹⁴⁹⁾で、現在意識が、存在しない過去・未来の対象を了解する過程を明らかにしている。過去および未来の対象は、因果連続の継時的プロセスを通じて知られる。すなわち過去もしくは未来の対象は、現在が了解された後に推定されるのである。シュリーラータが明言¹⁵⁰⁾する
ように、

人は、任意の現在の果はある特定の過去の因によって産出されたもの

である、そしてまたこの〔過去の〕因は特定の因より生起したものである、というように、それぞれの事例に充当させて、遠い過去に至るまで推定することができる。〔そしてこのように〕推定することによって、人は〔過去の対象に〕あたかも現にある〔対象〕に直面するかのごとくに到達する。

この、様々な過去の対象を推定する智は、智もしくは意識の相続それ自身のうちに見いだされる因より産出される。特殊なタイプに属する以前の智が、現在の智を産出する継時的因果過程において機能し、そしてこの現在の智が、この特殊な以前の智の対境を自らの所縁とする、と見なされるのである。このように、追想を行なう現在の智にとっての因とは、それと同じ相続に属する以前の智なのであって、追想される内容なのではない。けれども、過去の対象は、過去の智の所縁としてはたらいっているがゆえに、既に存在していなくても、広義には現在の追想に対する所縁と見なされうるのである。シュリーラータは、かつて経験されなかった過去の対象、および未来の対象についての智にかんしても同様に説明する。つまり、既に経験したところの因と果にかんする智に基づいて、同様の手順で推定を進めるのである。

衆賢は、¹⁵¹⁾ 世親が発生原因と所縁縁とを区別し、識相続中の前刹那を発生原因と見なしたことを批判する。衆賢の見解によれば、意識は二つの縁によって生じる、という經典のことばは明らかに、意識を産出する際に所依(aśraya)と所縁(ālambana)とが等しく発生原因となることを示すものである。そして所縁が、意識を産出する発生原因としてはたらくからには、それは必ず

二
七

既に存在しない過去の所縁に依って意識が生起する、というシュリーラータのモデルを批判するにあたって、衆賢は問題を主要な三点に絞る。¹⁵²⁾ 第一に、シュリーラータは、前五識とそれらによって了解される所縁とが同時的

であるとは認めていないから、それら前五識ですら、その所縁が過ぎ去った後に生起することになる。したがって、続く意識の刹那はその所縁から二刹那ぶん隔たっている。ゆえに、もし意識による過去・未来法の知覚について議論したいのなら、シュリーラータはまずその前に、どうして前五識は存在しない過去の所縁を了解できるのか、ということを説明しなければならない。第二に、シュリーラータは、意識が所縁を欠くことはない、と言うが、衆賢は、これはその所縁がなんらかのかたちで実在することを認めているに等しい、と主張する。するとシュリーラータの立場は、結局のところ有部論師たちのそれとなんら変わらない。つまり過去法は、作用を欠いてはいるものの、決して空中の華のようなまったくの非実在ではなく、かつ、作用と自性の両者によって特徴づけられる現在法のように存在するものでもない、というだけのことになる。第三に、過去・未来法の実在性を否認するなら、シュリーラータは、“これあるときにかれあり”云々という、因果関係を規定する伝統的な定式、もしくは継時的に連続する因果のモデルに、積極的な意義を与えることができない。シュリーラータのモデルにしたがえば、所縁が存在するとき、それを了解する識はまだ生起しておらず、その識が生起するとき、所縁はすでに去っている。同時に、識相続において因果が継時的に連続する場合も、因として先行する刹那の識は、続く果が生起するときにはもはや存在しない。多刹那にわたるこのような継時的因果関係に固執することで、シュリーラータは事実上、存在するものと存在しないものとの間に因果関係が可能であることを認めてしまっている。しかし衆賢はもとよりシュリーラータもそんな主張は受け入れていないのである。¹⁵³⁾ こうして衆賢は結論に至る。認識を産出するにあたり、所縁は、所依 (āśraya) とまったく同じように発生原因としてはたらくのであり、それゆえに、なんらかの意味で、実在しなければならない。

有部と譬喩者の主要な論争点の第二は、認識内容と所縁との関係にかんす

るものである。先に引用した、実在しない認識対象のように思える事例のすべてにおいて、譬喩者たちは、所縁とは認識された対象もしくは認識の内容に外ならないと考えている。たとえば、二つの月を認識する場合でいえば、所縁はまさしく二つの月であり、十遍処における瞑想の場合ならば、総括的かつ排他的な青性の認識の所縁は、青い広がり の総体である。所縁とはすなわち認識内容であるという譬喩者のこの前提は、必然的に、所縁は実在しない、なぜなら、これらの事例において、認識内容はそれに対応するような実在をもっていないから、という結論にかれらを導く。しかしながら有部論師たちは、意識にあらわれる認識は、それをもたらず実在する境の実際の性格から逸脱していることもある、と考える。たとえば二つに見える月の認識は、実在するひとつの月によってもたらされる、というように。

その前提におけるこのような双方の食い違いは、知覚された対象の本質もしくは特性はいかに省察 (vimarśa) されるか、という議論のなかで明らかにされる。世親は主張する。¹⁵⁴⁾ “もしすべての認識が実在する所縁をもつならば、そ〔の所縁〕についての省察はいかにして可能であるのか”。かれは、所縁とはまさしく認識内容に外ならないのだから、もしそのような所縁がすべて存在するのであれば、どのような認識も、疑問視されたり、誤りであると判断されたりはしないだろう、と考える。言い換えれば、省察および疑念は、実在しない所縁なるものが認められる限りにおいてありうる。つまり誤認とは、そうした実在しない所縁に基づいて起こるもの、と見なされるのである。

衆賢にとって、このような省察、あるいは疑念は、実在する対象についてのみ起こりうる。ある対象についての認識が正しかったり誤り (viparīta) であつたりすることを考察する際に、その対象が実在していないかもしれないという可能性は考慮されていない。逆に、そのような、正しい認識と誤った認識との区別は、実在するものにかんしてのみ、あるいは実在するものと

ものとの間にのみなされうる。実在するものと実在しないものとの間には、そもそも比較の土台となるような共通性がまったくない。したがって、認識が実在する所縁をもっていないとしたら、正しい認識を誤った認識から区別することはできない。衆賢はこのように、誤認は、実在しない所縁から産出されるものなのではなく、認識機能の誤りであると考ええる。誤った認識がある、という事実を考慮するためには、対象の実在性を認めると同時に、対象自身とそれに対する我々の認識内容との間に差異がありうることも認めなければならない。

世親は、追想や予期の対象はどのように存在しているか、という問題をめぐる議論¹⁵⁵⁾のなかで、所縁と認識内容は同一である、ということを強く主張している。実在しない過去・未来法はどのように識の所縁であると見なされうるのか、という疑問に対して、世親は、対象は、それが所縁となるまさにそのあり方において、存在する、と言われるのである、と答える。すなわち、過去法は“かつて存在した having existed”と追想され、それゆえ、“かつて存在した”ものとして言われる。未来法は“存在するであろう coming to exist”と予期され、それゆえ“存在するであろう”と言われる。これら諸対象は、“存在している existing”というようには追想もしくは予期されていないのだから、それを“存在する exist”と言うことはできない。世親はさらに、過去法が、かつて現在時において経験されたとき存在した、というように追想されることを指摘する。つまり、追想される対象の特性は、かつて現在において対象が経験されたときのそれとまったく変わらないのである。もし有部論師たちのように、これら過去法が“存在する”と主張するのであれば、現在に経験される対象と同様の特性をもって認識されるから過去法は現在である、という矛盾に陥らざるをえない。認識の所縁は、世親にとっては認識内容に外ならず、ゆえに過去の対象が追想される場合、その所縁となる対象は、現在において経験された通りに在ることになる。しかし、追想

されるときにそのような対象は現に存在しないのだから、我々は、所縁は実在する対応物をもたない、という結論に至らざるをえない。

それに応じて衆賢は、¹⁵⁶⁾ 実在する所縁と、その所縁に対する認識とを明確に区別する。たとえば、あるものが柱を人と知覚する場合、柱は認識された通りに、すなわち人として、存在してはいない。同様に、過去・未来法の場合も、それらは現在において経験された、もしくは経験されるであろう通りに存在してはいないが、過去として、また未来として、存在しているのである。したがって、所縁と認識内容とは必ずしも一致しない、というまさにこのことゆえに、ある実在する所縁は、その認識内容が実在する対応物をもたないような意識を生起させる縁となりうるのである。

このように、識の所縁の実在性もしくは非実在性をめぐって、説一切有部と譬喩者の間に展開される特徴的な論争の底流には、二つの基本的な理解の相違が横たわっている。その第一は、所縁の因としての性質にかんするものであり、第二は、所縁と認識内容の対応関係にかんするものである。これらの問題に対する意見の対立から起こった論争は、仏教論理学者たちによる広汎な認識論的探究の背景を準備するものであった。とくに、知覚対象の所在、その存在況位、直接知覚 (pratyakṣa) の性質、有形象 (sākāra) 知識・無形象 (nirākāra) 知識の性質、および、知覚を生起させる因果関係をめぐってかれらが後に繰り広げることになる論争は、すべてこれら初期の議論のうちに胚胎している。

略 号

- 一 ADV Padmanabh S. Jaini, ed., *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Tibetan
二三 Sanskrit Work Series, Vol. 4, (Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1977).
AKB P. Pradhan, ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Work Series, Vol. 8, (Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967) (reprint ed., 1975).

実在しない認識対象の可能性をめぐる

- AKV Unrai Wogihara, ed., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: The Work of Yaśomitra*, (Tokyo: The Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā, 1932).
- AVB 浮陀跋摩 (Buddhavarman) 譯『阿毘曇毘婆沙論』(**Abhidharmavibhāṣā-stra*) T 28. 1546.
- 寶疏 法寶『俱舍論疏』T 41. 1822.
- HTAKB 玄奘 (Hsüan-tsang) 譯『阿毘達磨俱舍論』T 29. 1558.
- PAKB 真諦 (Paramārtha) 譯『阿毘達磨俱舍釋論』T 29. 1559.
- 光記 普光『俱舍論記』T 41. 1821.
- MA 僧伽提婆 (Saṅghadeva) 譯『中阿含經』(*Madhyamāgama*) T 1. 26.
- MN Robert Chalmers, ed., *The Majjhima-Nikāya*, 3 Vols., (London: The Pali Text Society, Henry Frowde, 1896–1899) (reprinted ed., London: The Pali Text Society, Luzac and Company, Ltd., 1960).
- MVB 玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』(**Mahāvibhāṣā*) T 27. 1545.
- NAS 衆賢 (Saṅghabhadra) 造 玄奘譯『阿毘達磨順正理論』(**Nyāyānusāraśāstra*) T 29. 1562.
- SA 求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯『雜阿含經』(*Samyuktāgama*) T 2. 99.
- SN *The Saṃyutta-Nikāya* 5 Vols., (London: The Pali Text Society, Henry Frowde, 1884–1898) (reprinted ed., London: The Pali Text Society, Luzac and Company, Ltd., 1960).
- T 高楠順次郎、渡辺海旭監修 小野玄妙編 大正新脩大藏經 (Tokyo: 1924–1932).
- TS 訶梨跋摩 (Harivarman) 造 鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯『成實論』(**Tattva-siddhiśāstra*) T 32. 1646.
- VB 僧伽跋澄 (Saṅghabhadra) 譯『鞞婆沙論』(**Vibhāṣāśāstra*) T 28. 1547.
- VK 玄奘譯『阿毘達磨識身足論』(**Vijñānakāya*) T 26. 1539.

註

- 1) 初期の仏教外の文献における議論については、*Nyāyasūtra* (Taranatha Nyaya-Tarkatirtha, Amarendramohan Tarkatirtha, and Hemantakumar Tarkatirtha, eds., および *Nyāyadarśanam*, 2 Vols., The Calcutta Sanskrit Series, Nos. 18, 29 (Calcutta: Metropolitan Printing, 1936–44) (再刊、京都：臨川書店、1982年)) 参照。知覚と知覚対象の時間規定については 2.1.42, Vol. 1, p. 523; 知覚対象の構成については 4.2.4–17, pp. 1043–1058; 認識対象、並びに誤った認識の存在況位については 4.2.26–37, pp. 1072–1089; 廻転するたいまつのような、疑わしい存在況位にある

対象への言及は 3.2.58, Vol. 2, p. 897, 視覚の混乱については 4.2.13. Vol. 2, p. 1054, 夢のイメージについては 4.2.34ff, Vol. 2, pp. 1083ff, 人を杭と誤認する場合については 4.2.35 (bhāṣya), Vol. 2, p. 1087 を見よ。

- 2) なかでも本稿で扱う主題にとって興味深いのが、陣那 Dignāga の *Ālambanaparīkṣā* である。Susumu Yamaguchi (Henriette Meyer との共著) “Dignāga: Examen de l’ object de la connaissance,” *Journal Asiatique*, Vol. 214, (1926), pp. 1–65; Erich Frauwallner, “Dignāga’s *Ālambanaparīkṣā*. Text, Übersetzung und Erläuterungen,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 37, (1930), pp. 174–194 (re-printed in Gerhard Oberhammer and Ernst Steinkellner (eds.), *Erich Frauwallner Kleine Schriften* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1982) pp. 340–360) 参照。陣那の *Pramāṇasamuccaya* における、対象の知覚と誤り (bhrānti) については、Masaaki Hattori *Dignāga, On Perception*, Harvard Oriental Series, Vol. 47, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), p. 28 (1.7 cd–8 ab), pp. 95–97 (notes # 1. 53–54), pp. 32–35 (II), pp. 116–120 (notes # 2. 11–28) 参照。法称 Dharmakīrti 作 *Pramāṇavārttika* の、直接知覚 Pratyakṣapramāṇa 章に見られる、知覚対象、並びに知覚に似て非なる (pratyakṣābhāsa) 四つの範疇については、*Acta Indologica*, Vol. 2 (成田：成田山新勝寺、1971–72) 所収の Yūsho Miyasaka, ed., *Pramāṇavārttikakārikā* Ch. 2, vss. 288–300, p. 80 参照。『プラマーナヴァールティカ』に対するプラジュニャーカラグプタの註釈にかんしては Rāhula Saṅkṛtyāyana (ed.), *Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṃkāraḥ of Prajñākaragupta*, Tibetan Sanskrit Work Series, Vol. 1, (Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953), Ch. 2, vss. 194–239, pp. 279–303; Ch. 2, vss. 289–301, pp. 331–338 参照。戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、(東京：大東出版社、1979) pp. 37–43; vss. 194–238, pp. 294–336; vss. 288–300, pp. 382–393 も見よ。ジネンドラブッディの『プラマーナサムッチャヤ』註 *Viśālāmalavati-nāma-pramāṇasamuccayaṭīkā* に見られる、これら知覚に似て非なる四つの範疇については、『山口博士還暦記念 印度學佛教學論叢』(京都：法蔵館、1955) 所収の荷葉堅正「勝主覺による集量論の似現量解釋について」pp. 205–212 参照。シャーンタラクシタの *Tattvasaṃgraha*、およびカマラシーラの *Pañjikā* における知覚過程については、S. D. Sastri *Tattvasaṃgraha*, 2 Vols., (Varanasi: Bauddha Bharati, 1968) *Pratyakṣalakṣaṇaparīkṣā* Vol. 1, pp. 448–493; 「外界対象の考察」*Bahirarthaparīkṣā* Vol. 2, pp. 670–711; 誤認と幻影については Vol. 1, vss. 1311–1328, pp. 479–484; 意識が生起するための二つの必要条件、並びに所縁をもたない意識の可能性については Vol. 2, vs. 1787 a–b, pp. 614–616, および Vol. 2, vss. 1846–1848, pp. 630–631 をそれぞれ参照せよ。

- 3) 地理的状況によって、あるいはテキストおよび教義伝承上の系統によって、説一

切有部のうちに種々のグループがあった事実は、毘婆沙系註釈文献に様々な有部の学匠たちの名が引用されることや、後期の有部論書のそれぞれに教義的な相違が見られることから確認できる。渡辺樸雄『有部阿毘達磨論の研究』（東京：平凡社、1954）pp. 111–155；静谷正雄『小乗佛教史の研究―部派佛教の成立と変遷―』（京都：百華苑、1978）pp. 137–140；西義雄「有部宗内に於ける發智系非發智系の諸宗の學說および學統の研究」『宗教研究』（新）Vol. 11（1934–4）pp. 564–579,（1934–5）pp. 768–789 参照。毘婆沙系註釈書諸訳のあいだの教義的相違については渡辺前掲書 pp. 253–494；河村孝照『阿毘達磨論書の資料的研究』（京都：同朋舎、1974）pp. 53–206参照。毘婆沙系註釈書以降の漢訳有部論書における教義的相違については、河村前掲書 pp. 39–52；木村泰賢『阿毘達磨論の研究』木村泰賢全集第四卷（全六卷、東京：明治書院、1937）pp. 271–324；山田龍城『大乘佛教成立論序説』（京都：平楽寺書店、1959）pp. 110–124参照。

- 4）説一切有部と譬喩者―経量部 Sarvāstivāda and Darṣāntika–Sautrāntika schools という場合、“school” という語は、別個の教義系統 distinct doctrinal lineages であるとか、教団の派閥的な関係 monastic affiliations を示すものではなく、たんに教義解釈上あるいは教義相承上の、もしくはテキスト系統上の相違 differences in doctrinal interpretation, or instructional or textual lineage を意味する。静谷前掲書 p. 256参照。譬喩者が経量部の先駆者である可能性もあり、譬喩者と経量部の歴史は密接に絡んでいる。静谷前掲書 p. 136, pp. 140–147参照。毘婆沙系註釈書は譬喩者と経部師の見解を別々に引用するが、譬喩者の引用例の方がより多い。山田前掲書 p. 84参照。しかしながら後期の文献は、ほとんど経量部についてののみ言及する。ヤショームトラが“譬喩者とは経量部の一部である” (darṣāntikaḥ sautrāntikaviśeṣa ity arthaḥ AKV p. 400. 17) と言っていることに注意せよ。したがって、初期の学匠たちが厳密に譬喩者であるか経部師であるかを確定することは、そういう作業を初期のものについて行なうことがもし正当であるとしても、かなり困難である。加藤純章「異部宗輪論の伝える経量部について」『勝又俊教博士古希記念論集 大乘仏教から密教へ』（東京：春秋社、1976）pp. 175–198参照。
- 5）世友の『異部宗輪論』は、心・心所は必ず所縁 (ālambana) をもつ、というのが有部の立場である、と記録している。T 49. 2031 p. 16. b. 21–22; T 49. 2032 p. 19. a. 16; T 49. 2033 p. 21. b. 27–28。しかしこの問題にかんする有部と経量部の見解の相違については言及されていない。T 49. 2031 p. 17. b. 2ff; T 49. 2032 p. 19. c. 11ff; T 49. 2033 p. 22. b. 20ff。なお南伝『論事』をも参照せよ。(Arnold C. Taylor, ed., *Kathāvatthu*, 2 Vols., Pali Text Society, Text series Nos. 48, 49, (London Pali Text Society, 1894, 1897) (reprinted ed., 1979), 9. 4–7 pp. 405–412。
- 6）後期有部の伝承は、七つのテキストを初期アビダルマ論書に含める。櫻部建の年

代設定（櫻部建『俱舍論の研究』（京都：法蔵館、1971）、pp. 41ff）にしたがえば、大拘絺羅 Mahakauṣṭhila の『集異門足論』（玄奘訳 T 26. 1536では舍利子 Śāriputra 造）、および舍利子 Śāriputra の『法蘊足論』（玄奘訳 T 26. 1537では目乾連 Maudgalyāyana 造）が最初期に属する。提婆設摩 Devaśarman の『識身足論』（玄奘訳 T 26. 1539）、富楼那 Pūrṇa の『界身足論』（玄奘訳 T 26. 1540では世友 Vasu-mitra 造）、および目乾連 Maudgalyāyana の『施設論』（法護 Dharmapāla? 訳 T 26. 1538）が次の時期に属し、世友 Vasu-mitra の『品類足論』（求那跋陀羅 Guṇabhadra 訳 T 26. 1541、玄奘訳 T 26. 1542）がそれに続く。七つのテキストのうちで最も新しいのが迦多衍尼子 Kautyāyānīputra の『發智論』（僧伽提婆 Saṅghadeva 訳 T 26. 1543、玄奘訳 T 26. 1544）である。AKV p. 11. 26ff 参照。これら諸テキストの前代設定についてはさらに渡辺前掲書 pp. 135ff; および Erich Frauwallner “Abhidharma-Studien, II,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Archiv für Indische Philosophie*, Bd. 8 (1964) pp. 55–99 の議論をも参照せよ。

- 7) 翻訳年代順に記すと、『鞞婆沙論』（僧伽跋澄 Saṅghabhadra? 訳 T 28. 1547）、『阿毘曇毘婆沙論』（浮陀跋摩 Buddhavarman 訳 T 28. 1546）、および『阿毘達磨大毘婆沙論』（玄奘訳 T 27. 1545）という三つの漢訳がある。これら三訳の年代、および教義的差異をめぐる議論については、河村前掲書 pp. 53–206、とくに pp. 80–83、118–120、206を参照せよ。
- 8) P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Work Series, Vol. 8, (Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1975)、婆藪盤豆造『阿毘達磨俱舍釋論』（眞諦 Paramārtha 訳 T 29. 1559）、世親造『阿毘達磨俱舍論』（玄奘訳 T 29. 1558）、および Unrai Wogihara, ed., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: The Work of Yaśomitra*, (Tokyo: The Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā, 1932)。衆賢造『阿毘達磨順正理論』（玄奘訳 T 29. 1562）、および断片的に現存する『順正理論』註釈書、元瑜『順正理論述文記』（大日本統藏經 1. 83. 3）。Padmanabh S. Jaini, ed., *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Tibetan Sanskrit Work Series, Vol. 4, (Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1977)。
- 9) 『順正理論』における譬喩者の見解は、上座 Sthavira なる師によって表明されることが最も多い。後代の資料は、上座とは経量部の論主シュリーラータであるとする。光記 9 p. 172. a. 8–10; 寶疏 9 p. 604. a. 5–6; 窺基『成唯識論述記』卷四 T 43. 1830 p. 358. a. 9ff 参照。しかしながら『順正理論』中に何度も言及されるように、衆賢が上座を譬喩者に属する者と考えていたことは明白である。NAS 3 p. 347. b. 6–7; 11 p. 390. c. 20ff; 14 p. 412. c. 9ff; 18 p. 442. a. 25ff; 19 p. 445. c. 3–4; 25 p. 482. a. 5ff, b. 1–2, b. 20ff, c. 1–3 参照。また加藤純章「経部師シュリーラータ

(一) 『仏教学』 Vol. 1, (1976), pp. 45-56 および *Indianisme et Bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, Publications de l' Institut Orientaliste de Louvain, 23, (Louvain-la-neuve: Institut Orientaliste 1980) 所収の Junsyō Katō, "Notes sur les deux maîtres bouddhiques Kumāralāta et Śrīlāta," pp.197-213 を見よ (訳註: 加藤純章の論考は後に単行本に纏められている。加藤純章『経量部の研究』東京: 春秋社、1989を参照せよ)。

10) 『成実論』の前代、および『成実論』の著者かつ譬喩者—経量部の学匠であるクマラータの弟子、ハリヴァルマンにかんする文献については、前掲 Katō "Notes sur les deux maîtres," pp. 199-200 参照。眞諦 Paramārtha は『成実論』を多聞部 Bahuśrutiya の所屬と見る。澄禪『三論玄義検幽集』巻五 (T 70. 2300 5 p. 460. c. 8ff, 特に c. 21) に引用される、世友造『異部宗輪論』(T 49. 2033) の翻訳に対する訳者眞諦の自註を見よ。また Paul Demiéville, "L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha," *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. 1, (1931-32), pp. 16ff 参照。しかしながら、『成実論』と譬喩者もしくは経量部の間には、しばしば教義的相似が認められる。吉蔵『三論玄義』巻一 (T 45. 1852 1 p. 3. b. 16ff, 特に b. 24ff) は『成実論』の学派帰属にかんする様々な意見を引用し、また、譬喩者もしくは経量部の見解と『成実論』のそれとの類似性を指摘している。宮本正尊『大乘と小乗』(東京: 八雲書店、1944)、pp. 152-168 も参照。『成実論』の確かな年代は知られていないが、ハリヴァルマンが世親以前であることは、すべての歴史的記述の一致して認めるところである。

11) 後代の仏教・非仏教諸学派が、初期の有部や譬喩者—経量部の立場をどう規定しているかについては本稿の扱う範囲ではない。たとえば仏教文献としては、モークシャーカラグプタの『タルカパーシャー』を見よ。Embar Kṛṣṇamacharya, *Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, Gaekwad's Oriental Series, No. 94, (Baroda: Oriental Institute, 1942), p. 34. 27ff, p. 36. 23-24; および Yuichi Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy, An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, *Memoires of the Faculty of Letters, Kyoto University* (『京都大学文学部紀要』) No. 10, (京都: 1966) p. 62, note # 148, pp. 139-140, p. 144 参照。また梶山雄一「存在と知識—仏教哲学諸派の論争—」『哲学研究』Vol. 43, (1966 # 6), pp. 207-236, Vol. 43, (1967 # 11), pp. 1-28 (訳註: この論文は梶山雄一『仏教における存在と知識』東京: 紀伊国屋書店、1983に収録); 長尾雅人「所縁行相門の一問題」『中観と唯識』(東京: 岩波書店、1978) pp. 373-388 も見よ。また仏教外の文献としては、マーダヴァの『サルヴァダルシャナサンガラハ』V. S. Abhyankar (ed), *Sarvadarśanasamgraha*, Government Oriental Series, Class A, No. 1 (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1924) (reprinted ed. 1978) 参照。経量部が、外界は推

- 理される (bāhyārthanumeya) と主張したのに対して、有部が、外界は直接知覚される (bāhyārthapratyakṣa) と主張したことについては、同書 2. 41–44, p. 19; 経量部の知覚論については 2. 220–263 pp. 33–37, 2. 268–371 p. 46 を見よ。および金倉圓照「外教の文献にみえる経量部説」『山口博士還暦記念 印度學佛教學論叢』(京都: 法蔵館、1955) pp. 55–68; 梶山雄一「説一切有部の思想をめぐって」『佛教学セミナー』Vol. 25, (1977), pp. 93–96 も参照せよ。
- 12) *AKB* 3. 85 c p. 176. 12–13, 4. 2 c. p. 193. 2; *MVB* 3 p. 12. b. 4ff, 39 p. 200. a. 29ff, 76 p. 393. c. 14ff, 93 p. 48. a. 26–27; *NAS* 13 p. 407. c. 19ff, 14 p. 409. b. 2ff, 14 p. 410. a. 4ff, 15 p. 417. b. 29ff, 15 p. 419. c. 2ff, 15 p. 421. b. 22ff, 18 p. 437. c. 3ff, 19 p. 447. a. 10ff, 52 p. 631. c. 5ff, 52 p. 633. b. 27ff, 52 p. 634. a. 26 を見よ。
- 13) *AKB* 3. 32 b p. 146. 4ff; *NAS* 6 p. 365. a. 27ff, 15 p. 417. c. 12– p. 421. c. 24, 18 p. 440. a. 23–24, 20 p. 452. a. 16ff, 22 p. 467. a. 22ff, 25 p. 482. a. 3ff を見よ。
- 14) *SA* 13 # 306 p. 78. c. 26ff; *SN* 12. 43 *Dukkhasutta*, 44 *Lokasutta*, 45 *Ñātikasutta*, Vol. 2, pp. 72–75. chakkhum ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ. なお *MA* 54 # 201 p. 767. a. 24ff; *MN* 1. 38 *Mahātaṇhāsankhaya-sutta* Vol. 1, p. 259 を参照せよ。アビダルマ文献における言及は『集異門足論』*T* 26. 1536 15 p. 429. a. 15ff; 『法蘊足論』*T* 26. 1537 10 p. 501. b. 9ff, 10 p. 502. c. 20–21, 11 p. 507. c. 25; 『識身足論』*VK* 3 p. 545. b. 24; 『界身足論』*T* 26. 1540 上 p. 615. c. 4; 『品類足論』*T* 26. 1542 2 p. 699 a. 4; 『大毘婆沙論』*MVB* 16 p. 79. b. 20; 『俱舍論』*AKB* 5. 25 b p. 295. 16; 『順正理論』*NAS* 2 p. 338. c. 22, 51 p. 627. c. 17, 57 p. 658. c. 8 を見よ。
- 15) *MA* 7 # 30 p. 467. a. 3ff; *MN* 1. 28 *Mahāpatthipadopamasutta* Vol. 1, p. 191.
- 16) *MA* 47 # 181 p. 723. b. 16ff, p. 723 c. 14ff; *MN* 3. 115 *Bahudhātukasutta* Vol. 3, pp. 62–63.
- 17) ある知覚の刹那において実際にその役割を発揮した・している・するであろう (すなわち全面的に同等の homogeneous) 根や境と、それらのように実際に役割を発揮する機会をもたないが、しかしそれらと同じ性質をもつ (すなわち部分的に同等の partially homogeneous) 根や境とを区別するために、同分 (sabhāga) 彼同分 (tatsabhāga) という分類概念が考えだされた。この彼同分の範疇には、対象を把握するという固有の役割を実現することなく生じ滅してしまう根、根に把握されることなく生じ滅してゆく境、および生起する機会をもたない未来の根と境とが含まれる。しかしそもそも意識の境として生じる法界については、了解される機会をもたない法界とか、了解されることなく生じ滅してゆく法界というものは原理的に考

えられないから、すべて同分である。AKB 1. 39 b-d p. 27. 18ff; NAS 6 p. 362. a. 7ff; AKB 1. 42 b p. 30. 5-7; NAS 6 p. 364. a. 26ff; MVB 71 p. 368. a. 10ff, p. 3. 71. a. 8ff。

18) 識 (vijñāna) は心 (citta) および意 (manas) と同一視されている。また、それは、様々な独自のはたらきを担った心所 (caitta) と同時に生起するものである、とも説明される。心と諸心所は、所依 (āśraya)、所縁 (ālambana)、行相 (ākāra)、時 (kāla)、およびその発生の単独な在り方 (dravya) を等しくするがゆえに、相応している (saṃprayukta) と言われる。AKB 2. 34 a-d p. 61. 22ff; AKV p. 141. 8ff; NAS 11 p. 394. c. 14ff; MVB 16 p. 80. b. 25ff。有部によって考えられた、心と相応する四十六心所の一覧については AKB 2. 23 p. 54. 3-2. 33 p. 61. 19; NAS 10 p. 384. a. 8-11 p. 394. c. 12 を見よ。

19) MVB 13 p. 61. c. 7ff および AVB 8 p. 51. b. 24ff では、境を把握するはたらきがいずれの況位に固有のものであるかをめぐって、四つの見解が提出される。1) 法救 Dharmatrāta は、色を見るのは眼識であって眼ではない、と主張する。2) 妙音 Ghosaka は、眼識と相応した慧 (prajñā) が見るのである、と主張する。3) 譬喩者は、根等を含む諸々の因の完全な和合 (sāmagrī) が見る、と主張する。4) 犢子部 Vātsīputriya は、ただ一眼だけが、連続する刹那の各々において見るのである、と主張する。『大毘婆沙論』は、根が、明確に言えば両眼が、共に機能して色を見るのである、と答える。なお AKB 1. 42 p. 30. 3-43b p. 31. 25; AKV p. 80. 10ff; NAS 6 p. 364. a. 23ff; および ADV p. 31. 1ff; MVB 95 p. 489. b. 28ff も見よ。『俱舍論』(AKB 1. 42 c-d p. 31. 12) は上述の譬喩者の意見を經量部のものとする。

20) AKB 1. 16 a p. 11. 6ff. vijñānaṃ prativijñaptiḥ...viśayaṃ viśayaṃ prativijñaptir upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate. AKV p. 38. 22ff; NAS 3 p. 342. a. 15ff を見よ。また NAS 11 p. 396. b. 6ff, 25 p. 484. b. 17ff; MVB 72 p. 371. b. 22ff も参照。衆賢は (NAS 3 p. 342. a. 17ff; 『顯宗論』 T 29. 1563 2, p. 783. b. 26ff) 明らかに、識の機能を、境の総体的な性格を了解することだけに限定しており、ゆえに識の作用と、それとは別個な心所 (caitta) の作用、すなわち境の特殊な性格を了解するはたらき、とを区別している。NAS 11 p. 390. c. 9-11, p. 395. a. 29ff; 光記 1 本 p. 26. a. 3ff; 寶疏 1 餘 p. 486. c. 7ff; ADV # 120 b p. 78. 10-13; 佐伯旭雅『冠導阿毘達磨俱舍論』 Vol. 1 (1886) (reprinted ed. 京都:法蔵館、1978)、p. 29 も見よ。『俱舍論』のこの箇所を翻訳するにあたって、玄奘は“總じて”という修辞によって“upalabdhī”を規定し、総体的に把握すること、もしくは境の総体的な特性を把握すること、という意味にとっている (HTAKB 1 p. 4. a. 21; PAKB 1 p. 164. c. 2-3 と比較せよ) が、これは『順正理論』の影響によるものではないだろうか。

21) NAS 11 p. 395. a. 28ff; NAS 3 p. 342. a. 18ff; VK 11 p. 582. c. 20ff。意識と相

- 応した心所と、前五識と相応した心所との違いについては NAS 29 p. 506. c. 7ff; VK 6 p. 559. b. 27ff を見よ。
- 22) AKB 1. 10 d p. 7. 18ff; AKV p. 27. 29ff; MVB 13 p. 65. a. 12ff; 127 p. 665. b. 1ff. これらのパッセージが提示するように、境のもつ処としての総体的な特性 (āyatanasvalakṣaṇa) は、意識だけによって把握される一般的な性格 (sāmānyalakṣaṇa) と区別して考えられている。
- 23) NAS 28 p. 501. b. 24–25, 4 p. 352. a. 20–21 を見よ。衆賢は (NAS 4 p. 350. c. 5–p. 352. a. 25)、前五識は実体として存在しない所縁に依拠する、と主張する譬喩者—経量部の学匠シュリーラータに対して、執拗に議論を展開する。シュリーラータの主張によれば、単独の極微は知覚内容を構成せず、ゆえに識の所縁とはならない。前五識はただ極微からなる合成体 (和合) に依拠しうるのであり、そのような合成体は、実体としては存在しない。したがって前五識は実在する所縁を了解しない。衆賢は、シュリーラータの用いる“和合 (sāmagrī, saṃghāta, saṃnipāta, saṃhata?)”というタームを和集 (saṃcita?) と区別することによって反論する。衆賢の主張によれば、極微は和集 aggregation するのであって和合 composite するのではない。そしてこの和集は直接知覚の生起を可能とする (NAS 32 p. 522. a. 5–10 も参照せよ)。しかしながらその場合も、知覚の因となる実在の境は、個々の極微である (NAS 4 p. 352. a. 18–19 参照)。そしてシュリーラータの言う和合は、暫定的にしか存在しえず、ゆえに意識によってのみ了解される。つまり衆賢は、和合と和集による構成体を区別し、和集した状態のうちにある極微が前五識の境である、と言うことによって有部説を擁護しようと試みるのだが、これは毘婆沙系註釈書には見られない独自の展開である。MVB 13 p. 63. c. 22–25, 121. p. 632. a. 24–26; ADV # 317 p. 277. 15ff 参照。さらに Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi (Viṃśatikā)*, Bibliothèque de l'école des hautes études, Vol. 245, (Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925), vs. 11 p. 6–7; Louis de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Vol. 1, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928), pp. 44 (notes), p. 45, # 1; 加藤純章「和集と和合—有部と経部の物質の捉え方」『豊山教学大会紀要』Vol. 1 (未入手) も見よ (訳註: 加藤純章『経量部の研究』東京: 春秋社、1989, pp. 173–183 を参照)。
- 24) 根と境の同時性については AKB 1. 23 a p. 15. 24ff; AKV p. 50. 22ff; NAS 3 p. 345. c. 9ff 境と識の同時性については AKB 1. 44 c p. 34. 3ff; NAS 8 p. 374. a. 21ff, 8 p. 374. b. 9ff, 4 p. 351. b. 29ff をそれぞれ参照せよ。
- 25) AKB 1. 29 c p. 19. 16ff; AKV p. 59. 4ff; NAS 4 p. 348. b. 5ff。境 (viṣaya) とは、法がその作用 (karitra) を発揮する対象、という観点からの定義であり、所縁 (ālambana) とは心・心所によって了解される対象、という観点からの定義である。アビダルマ論書に見られる artha, viṣaya, gocara, ālambana といった語の用法の比較

については、平川彰「説一切有部の認識論」『北海道大学文学部紀要』Vol. 2, (1953), pp. 7-8; 山田恭道「阿毘達磨佛教における認識の問題」『印仏研』Vol. 5, (1957-1), pp. 184-187 参照。玄奘は *viṣaya* と *ālambana* を必ずしも一貫して訳し分けておらず、両者の区別が衆賢にあつてどのように理解されていたかを知るのは、残念ながら非常に難しい。

- 26) NAS 15 p. 420. c. 21-p. 421. a. 11; AKB 3. 32 b p. 145. 15ff; MVB 16 p. 79. b. 20-21. 説一切有部の六因四縁説にしたがえば、俱生因 (*sahabhūhetu*)、相应因 (*saṃprayuktahetu*)、能作因 (*kāraṇahetu*) および所縁縁 (*ālambanapratyaya*) 増上縁 (*adhipattipratyaya*) がその果と同時的でありうるという。若干の見解の相違はあるものの (MVB 16 p. 79. a. 28ff を見よ)、総じて、六因説では根と所縁の両者が力の強い能作因、四縁説では所縁が所縁縁、根が増上縁であるとされる。MVB 20 p. 104. a. 4ff; NAS 15 p. 417. a. 15ff, 18 p. 438. a. 13ff, 20 p. 449. c. 16ff; TS 2 #17 p. 25. a. 20-23 参照。
- 27) NAS 8 p. 374. c. 2ff. 衆賢は (NAS 73 p. 736. a. 9ff) 直接知覚に三種類を認める。
1) 根によるもの (依根現量、*indriyapratyakṣa* ?)、すなわち、五根による五つの外界対境の把握 2) 経験によるもの (領納現量、*anubhavapratyakṣa* ?)、すなわち、心および受・想などの心所の現在における生起 3) 認識によるもの (覺慧現量、*buddhipratyakṣa* ?)、すなわち、それぞれの法に特有の特殊相および一般相の獲得。この第三類の直接知覚ははじめの二つに依拠して生ずる。第一の依根現量が起こるためには、根・境・識は同時でなければならない。
- 28) AKB 1. 17 a-b p. 11. 21ff; NAS 3 p. 342. b. 11ff。意は、前五識それぞれの所依 (*āśraya*) としての役割もはたす。したがってその場合、前五識は、過去の意、およびそれぞれに対応する現在の根という、二つの所依をもつことになる。MVB 71 p. 369. c. 14ff; AKB 1. 44 c-d p. 34. 6ff; NAS 8 p. 374. a. 24ff 参照。
- 29) NAS 7 p. 366. c. 4ff; MVB 71 p. 369. c. 27-29.
- 30) NAS 6 p. 365. c. 2ff. 識に一刹那先行する意は、先行する刹那において了解された対象をその所縁とする。
- 31) AKB 3. 30 c-d p. 143. 25ff; AKV p. 305. 19ff; NAS 29 p. 506. c. 3ff; 元瑜『順正理論述文記』(大日本統藏經 1. 83. 3)、29 p. 262. d. 6ff; VK 6 p. 559. b. 27ff。これらの箇所では、意識との接触 (*manas-saṃsparśa*) が解説される。この意と所縁との接触は、言語指定 designation すなわち増語 (*adhivacana*) と呼ばれる。なぜなら名称は優先的に意識の所縁となるから、あるいは、意識は発話に基づいて対象にはたらきかけるからである。
- 32) AKB 1. 33 a-d p. 22. 19ff; AKV p. 64. 22ff; NAS 4 p. 350. b. 5ff; MVB 42 p. 219. b. 7ff; AVB 23 p. 169. b. 5.

- 33) NAS 4 p. 349. a. 23–24, 4 p. 350. b. 11ff; MVB 42 p. 219. a. 2ff. 『大毘婆沙論』(MVB 42 p. 219. b. 7) では自性分別 (svabhāvavikalpa) が尋 (vitarka) および伺 (vicāra) と同一視される。vitarka と vicāra の区別については NAS 11 p. 393. c. 29ff を参照せよ。
- 34) MVB 72 p. 374. b. 5ff; NAS 4 p. 349. a. 21ff, 4 p. 350. b. 8; AKB 1. 33 a–b p. 22. 20–23; AKV p. 64. 29ff.
- 35) NAS 4 p. 350. b. 17ff; MVB 42 p. 219. b. 10ff.
- 36) NAS 4 p. 349. a. 16ff.
- 37) AKB 1. 48 a p. 36. 21ff; NAS 8 p. 377. a. 1ff; AKB 2. 2 a–b p. 39. 7ff; NAS 9 p. 378. a. 12ff; MVB 9 p. 44. b. 3ff.
- 38) AKB 1. 23 a p. 15. 25ff; AKV p. 50. 26ff; NAS 3 p. 345. c. 12; MVB 9 p. 44. b. 11ff.
- 39) ここで注意しなければならないのだが、あらゆる法を理解するというこの能力にも限界はある。意識は、自身、自身と相応する心所法、そしてその俱生因 (sahabhūhetu) となる法を理解することはできない。これらの法は、ただ続く刹那の意識によってのみ了解される。MVB 13 p. 65. b. 3ff, 71 p. 370. c. 9ff; NAS 7 p. 370. b. 22 参照。知識におけるこの限界については、諸法無我がどのようなプロセスを経て確認されるか、という問題をめぐってなされる以下の議論を参照せよ。MVB 9 p. 42. c. 9ff; AKB 7. 18 c–d p. 404. 22ff; AKV p. 630. 31ff; NAS 74 p. 742. a. 27ff; TS 15 #191 p. 364. a. 4ff。
- 40) NAS 4 p. 350. c. 20ff, 4 p. 351. a. 23–29; MVB 21 p. 109. b. 25。衆賢は (NAS 58 p. 666. a. 7ff) 世俗有 (saṃvṛtisat) を被構成存在 composite entities (和合) と同一視する。この被構成存在に二種類がある。1) 瓶のように、他の事物によってより微細な断片に破壊されると、瓶という暫定的な在り方が破壊されてしまうもの。2) 水のように、少量多数に分割されても、はじめからの暫定的な性格をなお保持しているもの。しかし後者のような暫定的存在も、慧 (prajña) によってその構成要素にまで解析される。これら二種類の被構成存在が上記のようなやり方で破壊もしくは分析されると、その構成された性格に対する認識はもはや生じない。しかしこれら被構成存在は、世間的もしくは習慣的な名称で指示される暫定的な存在性をもっており、ゆえに習慣的 conventionally には、存在する、と言われる。AKB 6. 4 a–b p. 333. 23ff; AKV p. 524. 8ff; 光記22 p. 337. b. 13; 寶疏22 p. 728. a. 4; および Louis de la Vallée Poussin "Documents d'abhidharma: les deux, les quatre, les trois vérités," *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. 5, (1936–1937), pp. 169ff を参照せよ。
- 41) MVB 13 p. 61. c. 10–11. 『大毘婆沙論』は (MVB 13 p. 61. c. 16ff) そのような立場は不合理であると答える。たとえば眼識の場合、もし和合が見る力をもつとす

るならば、それら三つが集合していない時などないから、一切時に見ていなければならぬことになる。この和合という語が、譬喩者の理解において厳密に何を示しているのかは不明であるが（おそらく根・識・境、もしくは必要とされるすべての因・縁の和合であろう）、いずれにせよ、譬喩者がこのような立場をとる意図は、ある特定の法だけを、知覚においてとりわけ際だった能力をもつものとして特殊視するような考え方を排斥することにある。ADV p. 31. 6ff 参照。

*訳註：加藤純章『経量部の研究』東京：春秋社、1989 p. 23-24は、『大毘婆沙論』の上記引用箇所について、『五事毘婆沙論』T 28. 1555 p. 991. b. 20ffの記述を参考にしながら次のように述べる。

『大毘婆沙論』の和合見は、その直前の妙音の「眼識相応の慧が心を見る」に内容的に続くもので、慧心所ばかりでなく他のすべての心所と眼識が和合して見る、という意味にとるのが自然である。それゆえこの和合は「根・境・色の三事が和合して見る」という和合ではないのである。

したがってこの譬喩者の見解は『俱舍論』AKB p. 31. 11-12に引かれる経量部説（次註42参照）とは同一視できないことに注意されたい。

- 42) NAS 7 p. 367. b. 24ff. 『俱舍論』はこの理論を経量部のものとする（AKB 1. 42 c-d p. 31. 12ff; AKV p. 82. 27ff）。ADV # 44 p. 33. 7ff も参照せよ。
- 43) NAS 25 p. 484. b. 19ff では、識は認知（vijānati）という固有の機能によって定義づけられるという有部のテーゼに対して、譬喩者の学匠シュリーラータが批判を加える。かれの意図は、識が作者として、もしくは固有の作用をもつ自立的な法として存在する、という考え方を否定することにある。
- 44) NAS 26 p. 486. c. 18ff を見よ。
- 45) AKB p. 473. 25ff. yat tarhi vijñānaṃ vijānāti 'ti sūtra uktaṃ kiṃ tatra vijñānaṃ karoti/na kiṃcit karoti/yathā tu kāryaṃ kāraṇaṃ anuvidhīyata ity ucyate/sādhyaṇā 'tmaḥbhāda akuruvaḍ api kiṃcit/evaṃ vijñānaṃ api vijānāti 'ty ucyate/sādhyaṇā 'tmaḥbhāda akuruvaḍ api kiṃcit/kiṃ punar asya sādhyaṃ/tadākārātā/ata eva tad indriyād apy utpannaṃ viśayaṃ vijānāti 'ty ucyate ne 'ndriyaṃ/atha vā tathā 'trā 'pi vijñānaśaṃtānasya vijñāne kāraṇabhāvaḍ vijñānaṃ vijānāti 'ti vacanān nirdoṣaṃ kāraṇa kartṛśabdanirdeśāt. AKV p. 712. 31ff. 光記30 p. 448. b. 19ff; 寶疏30 p. 810 a. 11ff も参照せよ。
- 46) NAS 7 p. 367. c. 1ff.
- 47) AKB 3. 32 b p. 145. 5ff; AKV p. 306. 27ff. 世親はこの議論を譬喩者のものと見なしていないが、それが正しいことは『順正理論』の対応箇所から知られる。普光（光記10 p. 176. c. 4-6）と法寶（寶疏10 p. 608. a. 15-16）はこの見解を経量部のものとする。

- 48) NAS 10 p. 385. b. 15ff; AKB 3. 32 p. 145. 20ff; AKV p. 307. 17ff. また NAS 10 p. 386. b. 16ff; 29 p. 504. a. 29ff も見よ。この知覚プロセスのモデルは、すべての刹那の心に必ず十種類の心所すなわち十大地法 (mahābhūmikadharma) が相応すると主張する有部に対して、シュリーラータがそれを受け入れず、ただ三つの心所一受 (vedanā) 想 (saṃjñā) 思 (cetanā) だけを認める、という文脈において議論されるものである。
- 49) 『大毘婆沙論』は (MVB 19 p. 984. a. 1-3)、1) 同時的な複数法の和合、2) 共同してある一つの果を産出するはたらきを行なう複数法の和合、という二種類の和合を認める。前五識の場合、根・境・識のはたらきはどちらの意味でも和合である。けれども意識・意・境は同時的ではないので、そのはたらきは第二類の和合である。AKB 3. 30 b p. 143. 2ff も見よ。有部は、第二の和合が、過去・未来法の実在を認めた場合にのみ想定しうることを主張する。したがって、過去・未来法の実在性を認めない譬喩者たちは、隔時的な因の和合一根本・境・識のそれ一という考え方を知覚過程の解説に取り入れられないことになる。NAS 10 p. 384. c. 1ff, 15 p. 421. a. 12ff.
- 50) AKB 2. 34 b-d p. 62. 3ff; NAS 11 p. 394. c. 22ff; MVB 16 p. 80. c. 16-17.
- 51) 譬喩者は心と心所を区別することも、様々な心的機能が同時に起こると主張することも否定する。MVB 16 p. 79. c. 7ff, 52 p. 270. a. 10ff, 90 p. 463. a. 20ff, 95 p. 493. c. 24ff; NAS 11 p. 395. a. 1ff; 佐伯・冠導本 Vol. 1 p. 25. また TS 5 #60 p. 274. c. 19-67 p. 278. b. 4 も参照せよ。たとえば、覺天 Buddhadeva は (MVB 2 p. 8. c. 7-9; 127 p. 661. c. 17ff; ADV #116 p. 76. 7ff)、心所は心の様々なあり方であると考え、このようなあり方の三態、すなわち受・想・思を暫定的なものとして認めた。譬喩論師としての覺天については、静谷前掲書 p. 140ff を見よ。しかしながら、譬喩者の立場にも様々なものがある。たとえば、譬喩論師シュリーラータは (AKB 3. 32 p. 145. 20ff; AKV p. 307. 17ff; NAS 10 p. 384. b. 12ff)、受・想・思の三を心所として認めたが、これら三つは同時には生起しないと主張した。AKB 3. 32 p. 146. 14ff; AKV p. 309. 20ff; NAS 10 p. 385. b. 15ff, 11 p. 390. c. 20ff, 29 p. 503. b. 11ff, 29 p. 504. a. 29ff, 29 p. 504. b. 15ff、ならびに加藤純章「経部師シュリーラータ(三)」『豊山教学大会紀要』Vol. 6, (1978), pp. 109-135 参照。
- * 訳註：シュリーラータと覺天の心所説については、後代 (十四世紀チベット) の資料になるが、Katsumi. Mimaki, "Le chapitre du Blo gsal grub mtha' sur les Sautrāntika" ZINBUN no. 15 (Présentation et édition), 1979, p. 198; ZINBUN no. 16 (Un essai de traduction) 1980, p. 151. および御牧克己「経量部」(岩波講座 東洋思想 第八卷『インド仏教 I』1988) p. 234が参考になる。
- 52) 有部ならびに経量部によれば、同時に二つの心 (citta) あるいは識 (vijñāna) が

- 生起することはできない。VK 1 p. 531. b. 6ff, passim. NAS 17 p. 435. b. 8ff, 19 p. 443. b. 9ff—p. 447. a. 22ff; MVB 10 p. 47. b. 1—p. 50. a. 19, 140 p. 720. a. 10ff.
- 53) NAS 8 p. 374. b. 12ff.
- 54) NAS 10 p. 384. c. 2ff, 15 p. 420. c. 18ff, 19 p. 447. b. 16ff.
- 55) NAS 15 p. 421. c. 5ff.
- 56) NAS 8 p. 374. c. 2ff; ADV #77 c—d p. 47. 13ff. “譬喩者にとっては、あらゆるものが直接知覚されない。五識身が過去のものを境とするからである。すなわち、眼と色が見いだされるとき識は存在せず、識が存在するとき眼と色は存在しない。また、識の起こる刹那に〔その対象を〕維持するものが欠けているのに、自らの対象を了解することは不合理だからである。” *dārṣṭāntikasya hi sarvam apratyakṣam/pañcānām vijñānakāyānām atitaviṣayatvād yadā khalu cakṣūrūpe vidyete tadā vijñānam asat/yadā vijñānam sac cakṣūrūpe tadā 'satī vijñānakṣaṇasthityabhāve svārthopalabdhyanupapṭteś ca.*
- 57) 『舍利弗阿毘曇論』 T 28. 1548 9 p. 590. a. 7—8, p. 593. c. 16—18. 実在する境をもたない禪定の可能性については、同じく『舍利弗阿毘曇論』 T 28. 1548 28 p. 701. c. 10, 30 p. 717. a. 29—b. 2 を見よ。『舍利弗阿毘曇論』が法蔵部所属であることについては、すでにある程度の見解の一致を見ているが、テキストの年代は今なお議論されている。André Bareau, “Les origines du *Śāriputrābhidharmaśāstra*,” *Le Muséon* 63 (1950 # 1, 2), pp. 69—95; 山田前掲書, pp. 79—80; Erich Frauwallner, “Abhidharma—Studien, IV (Fortsetzung),” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd—asiens Archiv für Indische Philosophie*, Bd. 16, (1972), pp. 133—152; 木村前掲書, pp. 140—160, 特に pp. 155—160; 水野弘元「舍利弗阿毘曇論について」『金倉博士古希記念 印度学仏教学論集』(京都：平楽寺書店、1966)、pp. 109—134 参照。
- 58) VK 1 p. 531. a. 26ff. また『舍利弗阿毘曇論』 T 28. 1548 9 p. 594. c. 7ff、および Louis de la Vallée Poussin, “La controverse du temps et du pudgala dans le *Vijñānakāya*,” *Études Asiatiques*, publiées à l'occasion du vingt—cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême—Orient, (Paris: Publications de l'École Française d'Extrême—Orient, 1925), pp. 343—376 参照。
- 59) ここでいわれる目乾連 Maudgalyāyana を、法蔵部の長老として知られる人物と同一視してよいことについては、世友『異部宗輪論』 T 49. 2031 p. 15. b. 16—17; T 49. 2032 p. 18. a. 29ff; T 49. 2033 p. 20. b. 15—17; 渡辺樗雄訳『阿毘達磨識身足論』国譯一切經印度撰述部 毘曇部四 (東京：大東出版社、1931)、p. 12 脚注 22; 静谷前掲書 pp. 173—181 参照。
- 60) この見解が法蔵部のものであることについては、『異部宗輪論』 T 49. 2031 p. 16. c. 26—27; T 49. 2032 p. 19. b. 12—13; T 49. 2033 p. 22. a. 16—17 参照。『大

一〇〇

毘婆沙論』は(MVB 76 p. 393. a. 18ff) 以下に議論される見解について次のように言及する。「また、三世〔法〕の自性について無知な人々があり、過去・未来〔のそれ〕を存在しないものとして否定し、現在〔のそれ〕は無為法であると主張する」なお MVB 13 p. 65. b. 26–27, 37 p. 190. a. 10–11 も参照せよ。

- 61) VK 1 p. 535. a. 8ff.
62) MVB 105 p. 554. c. 15–17, 136 p. 704. a. 7–9, 146 p. 747. b. 15–17, 195 p. 975. a. 3–5, 197 p. 983. a. 23–25. AVB 55 p. 393. b. 10–12.
63) MVB 16 p. 79. a. 19–21, 55 p. 283. a. 22–24, 131 p. 680. b. 26–27, 136 p. 702. b. 13–15. また、AVB 30 p. 218. c. 14ff も参照せよ。
64) MVB 44 p. 228. b. 20ff. また MVB 108 p. 558. a. 7ff も参照せよ。
65) MVB 8 p. 36. a. 16ff. また Johannes Rahder, “La satkāyadr̥ṣṭi d’après Vibhāṣā, 8,” *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. 1, (1931–1932), pp. 227–239 も参照せよ。
66) MVB 75 p. 390. c. 34ff. また AVB 6 p. 455. c. 8ff も参照せよ。
67) MVB 37 p. 193. b. 2ff.
68) MVB 135 p. 696. b. 24ff, 44 p. 228. b. 22ff.
69) MVB 195 p. 975. a. 2ff.
70) MVB 9 p. 42. a. 20ff.
71) なお『大智度論』T 25. 1509 26 p. 255. a. 15ff も見よ。所縁の実在性を、過去・未来法の実在を立証するために必要な論拠のうちに入れていないテキストとして『雜阿毘曇心論』T 28. 1552 11 p. 963. b. 2ff がある。最も新しい二つの毘婆沙系註釈書にも(MVB 76 p. 393. a. 9ff; AVB 40 p. 293. c. 18ff) この論拠は欠けている。しかしより古い翻訳の方には見いだせる(VB 7 p. 464. b. 26ff)。
72) TS 2 #21 p. 255. b. 12ff.
73) なお TS 15 #191 p. 364. a. 7ff も参照せよ。
74) AKB 5. 25 p. 295 8ff; AKV p. 468. 28ff.
75) AKB 5. 25 b p. 295. 16 dvayaṃ pratītya vijñānasyo 'tpāda ity uktam. SN 35. 93 *Dutiyadvayasutta* Vol. 4 p. 67; SA 8 #214 p. 54. a. 22ff を見よ。また SN 12. 43–45 Vol. 2 pp. 72–75; ADV #306 a–b p. 269. 2ff も参照せよ。
76) TS 2 #19 p. 253. c. 27ff.
77) NAS 50 p. 621. c. 14ff.
78) NAS 50 p. 621. c. 20–21. また NAS 17 p. 430. a. 10–11, 20 p. 450. c. 24–25 も参照せよ。慧が生起するに際して境が必要とされることについては NAS 17 p. 432. a. 7ff 参照。
79) ADV #304 a p. 262. 1 buddhyā yasye 'kṣyate cihnam...
80) ADV #304 p. 262. 3ff. yasya khalu arthavastunaḥ svabhāvasiddhasvarūpyā

'viparītākārayā dharmopalakṣaṇayā paricchinnam lakṣaṇam upalakṣyate tatsaddravyam ity ucyate. なお以下の箇所も参照せよ。ADV # 305 c-d p. 264. 2 “慧と名称の対域となるものであるがゆえに、それら〔過去・未来法〕は現在〔法〕と同じように実在するものである” dhīnāmagocaravāc ca tat sattvaṃ vartamānavat. ADV # 305 p. 268. 22-24 “そ〔の対象〕の行相を取る認識によって、その特殊相ならびに一般相が確定されるような対象、および、ブツグによって明らかにされた名称のグループもしくは法のグループに言及されている対象は、勝義として存在する” tadākāratayā khalu buddhyā yasyā 'rthasya svasāmānyalakṣaṇam paricchidyate yas ca buddhoktanāmakāyadharmakāyābhyām abhidyotyate sa paramārthato vidyate.

81) NAS 50 p. 621. c. 21ff. また NAS15 p. 421. b. 28ff, 19 p. 447. c. 23ff 参照。勝義として実在しないものは、実在するもののように分類することができない。非実在は、区分基準となるような個別の本質をまったく欠いているために、比較もしくは類比することができないからである。NAS 17 p. 431. c. 8ff を見よ。

82) 『アビダルマディーパ』は (ADV # 304 p. 262. 2ff) 衆賢による実在分類にさらに二種類を加える。1) 両者どちらからいっても実在するもの (dvaya, ubhayathā)、すなわち、文脈に応じて実有とも仮有とも見なされうる実在。たとえば、地 (pṛthivī) は、四大種 (mahābhūta) のひとつとして理解される場合には勝義有であるし、一般的な泥土の意味で理解される場合はたんに世俗有にすぎない。2) 相対的存在 (sattvapekṣā)、すなわち父／息子、教師／生徒、作者／作用といった、相互関係的な況位に帰せられるもの。『大毘婆沙論』には (MVB 9 p. 42. a. 24ff)、三種類の異なった実在分類方法が収録されている。第一のものは、1) 実体存在 (dravya) すなわち蘊 (skandha) 処 (āyatana) 界 (dhātu) など、2) 仮象的存在 (prajñapti) すなわち男、女など、という二つのタイプからなる。第二の分類方法は、1) 相対的存在 (相待, apekṣā?) すなわちあるものに対しては相対的に実在し、別のものに対してはそうではないような場合、2) 構成存在 (和合, sāmagrī?)、ある場所においては実在し、別の場所においてはそうではないような場合、3) 時間況位的存在 (時分, avasthā?)、ある時には実在し、別の時にはそうでない場合、という三つのタイプからなる。第三の分類は五つのタイプから構成される。1) 亀の毛、うさぎの角などといった名称のみの実在 (nāma)、2) 実体存在 (dravya) すなわち自性によって規定される一切の法 (dharma)、3) 仮象的存在 (prajñapti)、たとえば瓶・服・戦車など、4) 構成存在 (和合, sāmagrī?)、たとえば諸蘊の集まりに基づいて施設される個体 (pudgala) など、5) 相対的存在 (相待, apekṣā?) たとえば此岸・彼岸、あるいは長・短など。

83) NAS 52 p. 636. a. 22-24.

84) NAS 50 p. 624. c. 6ff を見よ。衆賢は、このことを論拠のひとつとして、過去・

未来法はただ仮に存在するだけである、という意見に異議を唱える。もしそうだとすれば、それらは実在する所依を欠いていることになり、ゆえに知覚を産出できないことになるからである。ADV #303 p. 261. 10ff を参照せよ。

- 85) NAS 50 p. 622. a. 16ff. なお併せて以下も参照せよ。TS 2 #19 p. 254. a. 3ff: “智は実在しない対境についてもはたらくことができる” ADV #305 p. 268. 27. “もし所縁が実在せずとも認識があるとしたら [どうであろうか]” asad ālambana ‘pi buddhir astī ‘ti cet.
- 86) TS 2 #19 p. 254. a. 4ff; NAS 50 p. 622. a. 19ff; ADV #306 c-d p. 271 3ff. 『大毘婆沙論』『順正理論』では、これらの実例は譬喩者によるものとされる。様々な例が挙げられているが、ここではそれらを、問題範疇の類似性にそくしていくつかのグループに整理し、解説の便を計りたい。これら諸実例をめぐる議論については、坂本幸男『阿毘達磨の研究』（東京：大東出版社、1981）pp. 135–156; 吉元信行『アビダルマ思想』（京都：法蔵館、1982）pp. 145–156; Louis de la Valée Poussin “Documents d’abhidharma: la controverse du temps,” *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. 5, (1936–1937), pp. 25–128 を参照せよ。
- 87) NAS 50 p. 623. c. 18ff. なお TS #2 19 p. 254. b. 8ff も参照せよ。
- 88) NAS 50 p. 623. b. 8ff.
- 89) なお MVB 8 p. 36. a. 21–25; AKB 6. 58 p. 374. 26ff; AKV p. 587. 18ff を参照。
有身見にかんする詳しい議論は MVB 49 p. 255. a. 21ff; AKB 5. 7 p. 281. 19ff; NAS 47 p. 605. c. 29ff を見よ。
- 90) NAS 50 p. 623. b. 17ff. なお MVB 8 p. 36. a. 21ff も参照せよ。
- 91) NAS 50 p. 623. b. 19. なお NAS 4 p. 351. b. 19ff も参照せよ。
- 92) 行相 akāra という語の意味、そして、すべての心・心所は行相をもつと言われる場合のこの語の用法は、有部と譬喩者一經量部の論争点のひとつとなり、またそれは、後代の仏教認識論と深い関わりをもつ。有部－毘婆沙師および衆賢にとって行相とは、慧の識別機能を意味する。心・心所もまた、行相をもつ (sākāra)、と言われるが、それは、慧が相応している、という広い意味で言っているか、もしくは、心・心所は所縁を了解する独自の作用を行なう、という意味においてのみ言っているのかどちらかに過ぎない。この解釈は、行相を、所縁のタイプもしくは性質と合致したかたち・様相を取る心・心所として考える世親と鋭く対立する。AKB 2. 34 c-d p. 62. 6; AKV p. 141. 29ff; を NAS 11 p. 394. c. 25–26; 『顯宗論』 T 29. 1563 6 p. 803. a. 17–18; ADV #482 p. 376. 3–4 と比較せよ。また NAS 74 p. 741. a. 21ff; 光記 1 本 p. 26. b. 26ff, 4 p. 83. b. 26ff, 26 p. 394. a. 21ff; 寶疏 4 p. 534. c. 4ff, 26 p. 770. b. 2ff; 佐伯冠導本 Vol. 3, p. 1101ff も参照。
- 93) MVB 7 p. 409. a. 10–11; NAS 74 p. 741. b. 12ff. 行相を慧と定義することにつ

実在しない認識対象の可能性をめぐる

- いては AKB 7. 13 p. 401. 18ff; NAS 74 p. 741. a. 19ff; ADV # 482 c-d p. 375. 16ff 参照。
- 94) MVB 126 p. 658. b. 27ff. 錯乱(乱倒、vibhrama, bhrānti?) と誤認(顛倒、viparyāsa)の違い、およびその煩惱と分別(vikalpa)との関係にかんする議論は MVB 166 p. 841. b. 2ff; NAS 47 p. 608. c. 17ff を、煩惱の産出と分別の関係についての議論は MVB 61 p. 315. b. 6ff を、前五識と相応した場合とは異なる、意識と相応したときの慧の性質については MVB 95 p. 490. c. 4ff をそれぞれ参照せよ。
- 95) AKB 6. 9 p. 337. 8-6 13 p. 341. 6; NAS 59 p. 671. a. 1-60 p. 674. a. 24; AKB 8. 29 p. 452. 4-8. 36 p. 458. 10; NAS 79 p. 768. c. 20-80 p. 774. c. 5; MVB 81. p. 420. b. 8-85 p. 442. b. 14. なお『論事』*Kathāvatthu op. cit.*, 5. 3 pp. 305-307 も参照のこと。
- 96) 三種作意のひとつ、勝解作意 *adhimukṭimanaskāra* をめぐる議論については、AKB 2. 72d p. 108. 11ff; AKV p. 246. 32ff; NAS 20 p. 454. c. 14ff; MVB 82 p. 422. c. 27. を見よ。“勝解 *adhimukṭi*” という語がもつ様々な意味については、櫻部建『佛教語の研究』(京都：文栄堂、1975)、pp. 34-39 所収の「勝解 *adhimukṭi* について」参照。
- 97) MVB 85 p. 440. b. 11ff, p. 441. a. 25ff.
- 98) NAS 50 p. 622. a. 19; TS 2 # 19 p. 254. a. 4.
- 99) NAS 50 p. 623. b. 23ff. 『成實論』は(TS 2 # 19 p. 254. a. 27ff) また別な解釈を引く：青色の性質もしくは本質は、青と知覚されないもののうちにも存在しており、したがってこの、あらゆるもののうちにある青の本質は、総体的排他的な青色を認識するための所縁としてはたらくことができる。
- 100) MVB 37 p. 193. b. 4ff; TS 2 # 19 p. 254. a. 7-8, p. 254. c. 25ff.
- 101) MVB 37 p. 193. b. 23ff; AVB 28 p. 145. c. 11ff; NAS 50 p. 623. c. 9ff を参照せよ。
- 102) NAS 3 p. 346. a. 17ff.
- 103) NAS 50 p. 623. c. 13ff. 『大毘婆沙論』は(MVB 38 p. 194. a. 28ff)、はたして夢の映像すべてが、過去の経験の結果起こるものといえるのかどうか、という疑問に対していくつかの意見を紹介する。厳密な判定は下されていないものの、『大毘婆沙論』自身は、明らかに、あらゆる夢の映像は既に経験した所縁によって起こる、という考えに傾倒している。なお NAS 3 p. 346. a. 17ff も参照せよ。
- 104) MVB 37 p. 193. c. 24ff.
- 105) 『大毘婆沙論』は(MVB 37 p. 194. b. 27ff) 夢占いの場合について説明している。それによると、人は夢の中で、推論によって未来の出来事を知る。すなわち、既に経験した過去と現在の因果関係に基づいて、ある出来事が未来に起こるであろうこ

とを推測するのである。

- 106) 衆賢 (NAS 50 p. 623. c. 9ff) および『成實論』 (TS 2 #19 p. 254. b. 13ff) が述べる夢の原因は、若干の例外事項はあっても、大筋において『大毘婆沙論』のそれと矛盾せず、衆賢も『成實論』も、未来の事物に基づく夢の映像を認めていない。また『成實論』は、夢の要因として考えられるもののなかに過去の行為 (karman) をも加えている。

- 107) MVB 75 p. 390. c. 3ff. VB 6 p. 455. c. 8ff も参照せよ。

- 108) NAS 23 p. 470. a. 6–474. a. 5; AKB 3. 11 c–d p. 120. 20ff; AKV p. 267. 29ff。
この箇所では、死と再生の間に中有 (antarābhava) を認めない対論者が、反証として影像の実例を提出する。すなわち、影像がその対象物から間断なく起こるように、再生も死から間断なく起きるのであって、中有は必要とされない。世親は、影像は実在しないのだから、再生の際の和合と比較するべきではない、と主張する。これに対して衆賢が、影像の実在性を強固に擁護し、影像ともとの対象との間に結びつきがあることを主張するのである。

- 109) NAS 23 p. 473. a. 8ff.

- 110) NAS 23 p. 471. b. 12ff.

- 111) NAS 23 p. 472. a. 22; AKB 3. 12 a p. 121. 5–6. ato nā 'sty eva tat kiṃcit/sāmagryās tu sa tasyās tādṛṣaḥ prabhāvo yat tathā darśanaṃ bhavati. なお AKV p. 269. 16ff も参照。

- 112) NAS 23 p. 472. b. 23ff.

- 113) MVB 135 p. 696. b. 24ff. 魔法によるまぼろしは、魔法によって作り出された対象を現に知覚せしめる超常能力 (ṛddhivīṣaye jñānasākṣātkriyā abhijñā) によって生起する。これについては AKB 7. 42 p. 421. 6ff; NAS 76 p. 752. c. 17ff. (とくに AKB 7. 44 d p. 423. 5–6; NAS 76 p. 753. c. 15–17; AKB 7. 48 p. 425. 5–7. 53 p. 429. 3; NAS 76 p. 754. b. 29–76 p. 755. c. 2) を参照せよ。

- 114) NAS 50 p. 623. b. 27ff.

- 115) NAS 50 p. 623. c. 28ff; ADV #306 c–d p. 271. 1ff.

- 116) NAS 50 p. 622. a. 24–25; AKB 5. 27 c p. 300. 18–21; SA 26 #703 p. 189. a. 22ff.

- 117) NAS 50 p. 623. c. 29–p. 624. a. 8.

- 九五 118) 衆賢は、色法である発話中の音声 sound of speech と、心不相応行 (cittaviprayukṭasamskāra) である名称 (nāma) とを明確に区別している。ここでいう明言 specification とは名称のことである。NAS 14 p. 413. a. 17ff; p. 413. b. 16ff; p. 414. a. 16ff; p. 414. a. 29ff; p. 414. b. 22ff 参照。

- 119) NAS 50 p. 624. a. 8ff.

- 120) 衆賢自身がそのように言っているわけではないが、この二種類の否定的言語表現の分け方は、インドの文学・祭儀・哲学文献などで広く用いられている、包括的否定もしくは排他的否定 (paryudasa-pratiṣedha) と、単純否定もしくは禁止否定 (prasajya-pratiṣedha) の分類に照応するもののようと思われる。Georg Cardona "Negations in Pāṇinian Rules," *Language*, Vol. 43, (1967-1), pp. 34-56; J. F. Staal, "Negation and Law of Contradiction: A Comparative Study," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 25, (1962-1), pp. 52-71 参照。後期仏教テキストにおける言及については、Yūichi Kajiyama "Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Bd. 17, (1973), pp. 181-175 を見よ。
- 121) NAS 50 p. 624. a. 18ff.
- 122) 衆賢はここで、言語表現は明言された対象を欠くこともある、もしそうでなければ、無意味な世俗的発話などありえないことになるではないか、という議論を取りあげ、続いて、あらゆる言語表現とは明言であるから、それら言語表現は明言された対象をもたなければならない、という別の意見を引用する。後者によれば“非存在”あるいは“第十三処”というような言語表現の場合、明言された対象は名称もしくは概念であって、なんらかの対象物として措定されるような“非存在”あるいは“第十三処”ではないという。AKB 5. 27 p. 300. 7ff; AKV p. 475. 11ff も参照せよ。同様に『大毘婆沙論』(MVB 15 p. 72. c. 2-5) も、あらゆる名称は、意味 meaning を表明することはできるのであって、“第十三処”というような名称も“第十三処”という概念を表明するのである、と解説する。
- 123) 因等起 hetusamutthāna および刹那等起 tatksaṇasamutthāna という語は、身・語の表業 (vijñaptirūpa) を生起させる直接原因を解説する際に用いられる。AKB 4. 10 p. 203. 13ff; AKV p. 364. 17ff; NAS 36 p. 547. a. 2ff; MVB 117 p. 610. a. 5ff を見よ。
- 124) TS 15 #191 p. 364. b. 9-10.
- 125) ADV #306 c-d p. 271. 16-17. “第十三処の否定を認識の境とするような〔認識が〕あるから、実在しない所縁をもつ認識はある、ともしある者が主張するなら、そうでない〔と我々は応える〕。なぜなら、そ〔の認識〕はたんに発話に基づくものであることが、世尊によって証言されているからである” trayodaśāyatanapratīṣedhabuddhivīṣayād astitvād asadālambanā buddhir asti 'ti cet/ na/ Bhagavatai 'va vāgvastumātram etad iti nirṇītatvat. (*訳註：前註86の吉元『アビダルマ思想』p. 152を参照せよ)『俱舍論』において有部一毘婆沙師は、その所縁としてはたらくのは“第十三処”という名称 (nāma) である、と主張する。AKB 5. 27 c p. 300. 8-9 “それでは「第十三処は存在しない」というこの識知の所縁はなにか？ それ

はたんに名称をその所縁としているのである" *atha trayodaśam āyatanam nāsti 'ty asya vijñānasya kim ālambanam/etad eva nāmāmbanam. AKV p. 475. 14ff* も参照せよ。有部は、名称は心不相応行として実在する、と主張する。それゆえ名称は、認識が生起するための所縁としてはたらくるのである。

126) *ADV # 306 c-d p. 271. 1-15, p. 272. 3-15.*

127) *ADV # 306 c-d p. 272. 13-15. tasmān nañō na goviśānādiḥ nā 'pi śaśaviśānādiḥ pratiśidhyate/kiṃ tarhi/śaśakāśadhātusambandhabuddhyapekṣeṇa goviśānādiravyā-sambandhabuddhaya 'vadyotyante.*

128) *NAS 50 p. 624. b. 4ff. AKB 5. 27 c p. 300. 9ff; AKV p. 475. 17ff* を参照。

129) *NAS 17 p. 431. b. 12ff; AKB 2. 55 d p. 93. 7ff.* なお Louis de la Valée Poussin, "Documents d'abhidharma: textes relatifs au nirvāṇa et aux asaṃskṛtas en général, II" *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Vol. 30, (1930), pp. 277ff も参照せよ。この箇所では世親が引く譬喩者の見解にしたがえば (*AKB 2. 55 d p. 92. 4*)、無為法 (*asaṃskṛtadharma*) - 虚空 (*ākāśa*)・択滅 (*pratisaṃkhyānirodha*)・非択滅 (*apratisaṃkhyānirodha*) - とは実体として存在するものではなく、たんなる欠落 (*abhāva*) である。けれども、音声は以前にでも後にでもなく存在する、と言われるのと同様の意味においては、無為法は存在する、と言われる。しかしこの場合、存在する、とはいっても、それは別に欠落 (*abhāva*) がそれ自身実体 (*bhāva*) として存在することを意味するわけではない。

130) *NAS 50 p. 624. b. 22ff.*

131) *AKB 5. 27 d p. 300. 10ff.*

132) 衆賢は、うさぎの角のようにまったく実在しないものと、未だ産出されていない (i.e. 未来法) あるいは既に過ぎ去った (i.e. 過去法) 非存在とを区別する。後二者は、作用を欠いているというただそれだけの意味において、存在しない。けれどもそれらは、自性を保持する実体としては存在するのであり、作用と自性とを併せもった現在法と対比されるとき、非存在と認知されるだけなのである。*NAS 15 p. 419. c. 5ff* を見よ。

133) *MVB 12 p. 55. c. 29ff; AVB 6 p. 42. b. 16ff.* 人格 (*pudgala*) もしくは永続的な基体なしに、どうして追想が起こりうるというのか、という問題をめぐる議論については *MVB 11 p. 55. a. 16-12 p. 58. c. 18* 参照。

九
三 134) *MVB 12 p. 57. c. 24-26.*

135) *AKB 2. 24 p. 54. 22-23. smṛtir ālambanāsaṃpramoṣaḥ.* この念の定義は、眞諦訳 (*PAKB 3 p. 178. b. 14-15*) とは一致するが、玄奘訳 (*HTAKB 4 p. 19. a. 20-21*) は明記 (*abhiḥlāpana*) すなわち「記憶に留めること」を加える。おそらく衆賢の解釈に影響されたのであろう。ヤシヨーミトラは (*AKV p. 127. 32ff*) 次のように註

釈する。“それと結びつくことによって意が所縁を忘れなくなり、そ〔の所縁〕を記憶に留めるようになるところのもの、それが念である” *yadyogād ālambanaṃ na mano vismarati tac cā 'bhilapati 'va sā smṛtiḥ*.

- 136) *NAS* 10 p. 384. b. 7–8. また *ADV* #112 p. 69. 6–7 “念は、心の機能をその形態とするものである。それは心の対象を明記することであり、既になした・これからなす・現になしている行いを忘れない、という特性をもつ” *cittavyāpārārūpa smṛtiḥ/cittasyā 'rthābhilapanā kṛtakartavyakriyamāṇakarmāntāvipramoṣalakṣaṇā*. 『入阿毘達磨論』 *T* 28. 1554 卷上 p. 982. a. 18–19 と比較せよ。また、*ADV* #466 p. 360. 14–16 も参照。初期の有部アビダルマ論書において、念が明言 *abhilapana* の語によって定義される例については、『法蘊足論』 *T* 26. 1537 7 p. 485. a. 8; 『界身足論』 *T* 26. 1540 卷上 p. 614. c. 20ff; 『集異門足論』 *T* 26. 1536 16 p. 433. b. 6ff, 17 p. 437. a. 13ff; 『品類足論』 *T* 26. 1541 2 p. 699. c. 17ff 参照。

- 137) *NAS* 10 p. 389. b. 12ff.

- 138) この言明も注目に値する。というのは、有部にとって、念が明記 (*abhilapana*) するはたらきとは、意識の刹那においてだけ発揮されるものではなく、前五識すべての刹那においても発揮されるものとして考えられていたことが、この箇所でも明らかに示されるからである。しかしながら、前五識と連合した念の力は弱く、ゆえにそれは随念分別 (*anusmaraṇavikalpa*) とは見なされない (*NAS* 4 p. 350. b. 17ff)。以上の見解はヤショーミトラのそれ (*AKV* p. 65. 10–11) と対立する。かれは、念が明記するはたらきは前五識の刹那においては発揮されない、と主張する。“けれども、五識身と相応した〔念は〕、経験した対象に対して明記するはたらきを起こさないから、随念分別とは認められない” *pañcavijñānakāyasamprayuktā tu nā 'nubhūtabhilāsa (abhilapa に訂正せよ) pravṛtte 'ti nānusmaraṇavikalpa iti 'syate*.

- 139) 光記 4 p. 74. b. 21ff; 寶疏 4 p. 527. c. 13ff 参照。

- 140) *MVB* 11 p. 51. b. 14ff. 『大毘婆沙論』のこの箇所では、未来法はまだ生起する順序が確定しておらず、無秩序 (*vyākula*) であるのに、仏はなぜ未来法の生起の順序を知ることができるのか、という問題が考察される。*MVB* 179 p. 897. b. 24ff; *AKB* 2. 62 a–b p. 98. 29ff; *AKV* p. 233. 30ff; *NAS* 19 p. 444. b. 9ff; 光記 7 p. 135. a. 8ff と比較せよ。

- 141) この特殊な心不相応行 *cittaviprayuktasaṃskāra* が何であるか、『大毘婆沙論』のこの箇所は詳かにしないが、得 (*prāpti*) であるとしか考えられない。得が指示標識 (*cihna*) として規定されることについては、衆賢説 (*NAS* 12 p. 397. b. 4–6) を引用するヤショーミトラ疏 (*AKV* p. 148. 22–23) を参照されたい。“得とは、「これはこれに属する」という智の指示標識であり、また既に獲得した法を消滅させない因である” *idam asye 'ti jñānaciḥnaṃ pratilabdhadharmāvipranāśakāraṇaṃ ca*

prāptir ity ācāryasaṅghabhadraḥ.

- 142) *MVB* 178 p. 895. a. 26–179 p. 898. a. 12. また *MVB* 76 p. 395. b. 29ff; *AVB* 40 p. 295. c. 1ff; *VB* 7 p. 466. a. 14–15; *AKB* 7. 37 a–b p. 417. 19ff; *AKV* p. 651. 28ff; *NAS* 75 p. 750. b. 18 も参照せよ。願智 *praṇidhijñāna* という語の様々な解釈については、*MVB* 178 p. 896. a. 13ff を見よ。仏のもつ力のうち、今ここで重要なものに、さらに二つがある。過去法を知覚する、前世の住処を知る力 (*pūrvanivāsajñānabala*) と、未来法を知覚する、死と再生を知る力 (*cyutyupapattijñānabala*) とである。『大毘婆沙論』は (*MVB* 100 p. 517. a. 3ff) これらの力をめぐる入り組んだ問題にかんして、それらを、前世の住処を追想する智を現前する超常能力 (*pūrvanivāsānūsmṛtijñānasākṣātkarābhijñā*) および死と再生に対する智を現前する超常能力 (*cyutyupapadajñānasākṣātkarābhijñā*) と対比しながら議論を展開する。さらに *AKB* 7. 29 c p. 412. 4ff; *NAS* 75 p. 746. a. 18ff; *AKB* 7. 42 p. 421. 6ff; *NAS* p. 752. c. 17ff も参照せよ。
- 143) *NAS* 51 p. 628. b. 8ff.
- 144) *TS* 15 #191 p. 364. a. 13ff.
- 145) *AKB* 5. 27 c p. 299. 20ff; *AKV* p. 474. 9ff; *NAS* 51 p. 627. c. 19ff.
- 146) 無為法 (*asaṃskṛtadharma*) は因となるうるか、もしなるとしたらどのような種類の因であるのか、という議論については *AKB* 2. 55 d p. 91. 18ff; *AKV* p. 218. 18ff; *NAS* 17 p. 429. a. 3ff 参照。
- 147) *NAS* 19 p. 447. b. 29–p. 447. c. 9.
- 148) 縁起にかんする一般の定義—“これあるときにかれあり、これ生じるがゆえにかれ生ず” (*asmin satī 'daṃ bhavati asyo 'tpadād idam utpadyate*)—をめぐる様々な解釈については、*AKB* 3. 28 a–b p. 138. 28ff; *NAS* 15 p. 419. a. 7ff, 25 p. 482. a. 4ff; *AKV* p. 297. 9ff 参照。シュリーラータによる、この縁起の本質についての解釈は、*NAS* 15 p. 419. a. 7ff を見よ。
- 149) *NAS* 51 p. 628. c. 3ff.
- 150) *NAS* 51 p. 628. c. 6–8.
- 151) *NAS* 51 p. 628. a. 41ff. 寶疏 7 p. 578. b. 2ff.
- 152) *NAS* 19 p. 447. c. 9ff; 51 p. 628. c. 27ff.
- 153) シュリーラータは、二次的もしくは補助的要素 (随界=*anudhātu*? もしくは舊随界=*pūrvānudhātu*?) 説によってすべての因果関係を説明しようとしたが、衆賢は (*NAS* 19 p. 448. a. 8ff) それも批判した。衆賢はこの随界を、世親の提出した種子 (*bīja*) と同一視する。随界にせよ種子にせよ、心相続における継時的関係を通してのみ因として機能するのであるから、それらが適切にはたらくためには、やはり過去・未来法が実在しなくてはならない。そしてシュリーラータも世親も、過

実在しない認識対象の可能性をめぐる

去・未来法の実在性を認めていないから、かれらのモデルは、衆賢の意見にしたがえば、不完全である。

154) AKB 5. 27 c p. 300. 16–17...sarvabuddhīnāṃ sadālabhanatve kuto 'sya vimarśaḥ syāt... NAS 50 p. 622. c. 13ff. ヤショーミトラは (AKV p. 476. 7–10) 省察 vimarśa を尋 (vicāra) もしくは疑い (saṃdeha) として註釈する。“認識の所縁に、実在するものと実在しないものがある場合に、この省察は可能なのであって、そうでない場合にはありえない” sadasad ālabhane tu buddhīnāṃ ayaṃ vimarśaḥ sambhavati nā 'nyathā.

155) AKB 5. 27 c p. 299. 24ff; AKV p. 474. 15ff; NAS 51 p. 628. a. 27ff.

156) NAS 51 p. 628. b. 11ff.

【訳者ノート】

本稿は *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 11 No. 1 1988 pp. 31–87 に掲載された Collett Cox 氏の論文、On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories の全訳である。

コレット・コックス女史は1950年アメリカ、インディアナ州生まれ、1983年に *Controversies in Dharma Theory* と題する論文によってコロンビア大学より学位を授与された。この論文は説一切有部の学説を中心にアビダルマの「法の理論」を考察した研究篇と、玄奘訳『阿毘達磨順正理論』巻十二～巻十四（心不相応行の解説）を全文英訳した資料篇からなるもので、近年、改稿を経て東京の国際仏教学研究所より公開された (*Disputed Dharma; Early Buddhist Theories on Existence*, Studia Philologica Buddhica Monograph Series XI, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1995)。1985年よりシアトルのワシントン大学 University of Washington アジア言語・文学研究科助教授に着任され（現在は準教授）、後進の指導にあたられるとともに初期仏教・アビダルマ仏教にかんする様々な研究成果を公表されている。

本論考はコックス氏がはじめて公に刊行した研究論文であり、後期説一切有部の認識論体系を、その最大の批判者であった譬喩者一経量部との論争に焦点をおきながら解明した成果である。本文で北伝アビダルマの緻密な議論を再現すると同時に、註ではパーリ、梵文、および漢訳諸資料におけるそれぞれの議論の典拠を詳細に指摘しており、研究者にとって有益な参考文献となっている。ここに拙い翻訳を公表する所以である。

本稿を掲載するにあたって、日本語への翻訳を快諾されたばかりか、自ら原著論文の掲載誌に連絡をとってくださった Collett Cox 博士、ならびに翻訳転載の許可をいただいた JIABS の現責任編集者、ミシガン大学 Donald S. Lopez Jr. 教授に感謝いたします。

九〇