

〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (I)

原 田 和 宗

序

説一切有部 (Sarvāstivādin) のアビダルマ (Abhidharma 阿毘達磨／対法) 教義学と瑜伽行派 (Yogācāra) の唯識思想 (vijñānavāda / vijñaptimātrātā) とにおけるヴァスバンドウ (Vasubandhu 世親 / 天親: c.400-480)¹ の令名はあまりにも高い。両学派が長年模索を続けた夥しい諸学説の洗練化と体系化との試みはいずれも事実上ヴァスバンドウがなしとげた緊密にして頗る見通しのよい枠組の呈示によって終止符を打たれた²。大小両乘にまたがる彼の偉業において、「経量部」(Sautrāntika) と称する学派が

¹ こんにちヴァスバンドウの生存年代としては400-480年代説が定着している。これは干潟龍祥博士が唱え、Frauwallner氏が新師ヴァスバンドウ(『俱舍論』の著者)の年代として支持したものである。ヴァスバンドウの年代を最も早期におくのは宇井伯寿博士の320-400年代説であったが、これは古師ヴァスバンドウ(アサンガの実弟)を320-380年代におくFrauwallner氏の想定と重なる。近年、この定説に修正を迫る新説を提起したのは加藤純章氏である。加藤(純)[1989]『経量部の研究』春秋社(p.64)によれば、加藤氏はハリヴァルマン(310-390)とシュリーラータ(330-410)とをクマラーラータ(280-360)の兄弟弟子と見なす伝承上の根拠から、ヴァスバンドウの年代としては350-430年頃を妥当とし、次いでサンガパドラの年代を370-410年頃と想定しておられる。さらに加藤氏は、従来のヴァスバンドウ=400-480年代説を仮に認めると、他の論師たちの年代を次のように変更せざるをえなくなるが、これには無理があると見ておられる(pp.66-67)。—クマラーラータ(220-300), ハリヴァルマン(250-330), シュリーラータ(380-460), サンガパドラ(420-460)。しかし、私見ではこの後者の想定は魅力的である。ハリヴァルマンとシュリーラータの中間年代に私は『瑜伽論』の「撰決択分」の成立を想定したいからである(後出の註22参照)。なお、シュリーラータとヴァスバンドウの中間にダルマトラータ(『雑心論』等の著者)をおく必要があるから、シュリーラータの年代をもう少し引き上げてかまわないかもしれない。

² ヴァスバンドウ批判で著名な『順正理論』『アビダルマディーパ』が、結局、有部学説の綱要書としての『俱舍論』の範型／枠組を崩すことができなかったことは周知の事実である。他方、唯識思想の実質的な

インド学チベット学研究 1

いかに原動力として機能したかについては、Lambert Schmithausen 教授がその論文「『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提³」(Schmithausen[1967])の中で説明してくれている。のみならず、故Erich Frauwallner 教授(1898-1974)の名篇「ディグナーガ、その著作と発展⁴」(Frauwallner[1959])によれば、経量部はディグナーガ(Dignāga 陳那: c.480-540⁵)による仏教知識論学派(Pramāṇavāda 量論)の創設の思

完成者はアサンガだといわねばならないが、彼の著書『撰大乘論』はその晦渋な文体のせいで学習上の範としては普及しなかった。その任を担ったのは、十大論師がそれへの注釈を施したという伝承が雄弁に語っているように、ヴァスバンドウの『唯識 三十頌』である。

³L.Schmithausen[1967], "Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Trimśikā", Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens (abbr.WZKSO), Bd. XI. 本文には次の加治洋一氏の和訳を引用させていただく。加治訳[1983]「『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提」『仏教学セミナー』37. なお、『大乘仏典 15・世親論集』中央公論社, 1976所収の梶山雄一氏の「解説」(pp.410-428)(abbr.梶山[1976])もSchmithausen[1967]その他への言及を含み、有益である。

⁴E.Frauwallner[1959], "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", WZKSO Bd. III. 拙邦訳: 原田和宗訳[1988][1989][1990]「ディグナーガ—その著作と発展—和訳(1)(2)(3)」『アルティ』4-6, インド文化研究会, も併せて参照してもらえれば、幸いである。

⁵ディグナーガの480-540年代生存説を定着させたのはE.Frauwallner[1961], "Landmarks in the History of Indian Logic", WZKSO IV (pp.134-137)の功績である。Frauwallner氏は文学派のバルトリハリ(450-510)の師匠ヴァスラータ(430-490)が新師ヴァスバンドウの同時代人であることを根拠にしてバルトリハリ・ディグナーガの年代を順次算定していった。

が、これをくつがえす shocking な新説が最近S.Sankaranarayanan[1986], "Date of Dignāga—fresh light", Deyadharma, Studies in memory of Dr. D.C.Sircar, (Cri Garib Dass Oriental Ser., No.33), Sri Satguru Publications, Delhiにおいて提出された。それによれば、Nāgārjunakoṇḍa 出土の石柱の一碑文に「大徳ディグナーガ軌範師」(Bhadata siri Diganāga ācā... = Bhadanta-srī-Dignāga-ācāryasya)への言及が見出されるというのである。その碑文はかつてD.C.Sircar 博士によって或る三行分が解説され、{Ayabhūti = Ārya-bhūti} という名の軍司令官(mahāsenāpati)の記念のために当該石柱が建立される旨を記したものであることが判明していた。Nāgārjunakoṇḍa 出土の当該碑文は、同地で出土するIkṣvāku 王家etc.の碑文群と同様の宮廷絵画/刻線(?palacegraphical)の諸根拠から、約300年前後のものと推定されている。いま新たにSankaranarayanan氏はかなり破損している後続の三行分の判読可能な断片の中に上記の驚くべき僧名を見出したわけである。そして部分的に使用される装飾性のある肉太な(ornate and bold)Brāhmī文字の特徴が350年以降の碑文によく見られることから、同氏はディグナーガ年代として300-350年頃を提案する。(しかし、この想定は奇妙である。文字の特徴が350年以降を示すのであれば、350年はディグナーガ年代の下限ではなく、上限とすべきであろう。Sankaranarayanan氏の推定では、軍司令官{Ārya-bhūti}は南インドを訪れたディグナーガの活動に便宜をはかった俗人の弟子(在家信者)であったが、何らかの戦役で戦死したため、ディグナーガは彼を顕彰すべく石柱の建立を指導したという状況が碑文から読みとれるという。そうであるなら、時代的にディグナーガの知らない未来の文字が碑文に使われるはずはあるまい。その文字が公に認知された以降の時代にディグナーガの監督下に使用されたとみるのが自然である。)

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

想的立役者とさえなった。こういう経緯を眺めると、経量部がインド仏教思想史上にその姿を垣間見せるときはいつも影の epoch-maker と呼びたくなるほどの波紋を投げているといっても誇張にすぎることではない。

ところが、経量部の素性とその全体像は、これほどの重要性にもかかわらず、不明瞭であり、むしろ、私見によれば、それらについて根拠薄弱な学術上の誤解がいまだに通用している。本稿を草する私の主眼は、上述の Schmithausen 氏の論文において解釈学上の key term として導入される〈経量部の「単層の」識の流れ〉(der „einschichtiger“ Erkenntnisstrom der Sautrāntikas) という概念の問題点を種々指摘していくことにある。けれども、その前に、別稿で公にしたことのある経量部に関する私の基本的理解

Sankaranarayana 氏はこのディグナーガ年代論の利点の一つとして、ディグナーガのことをその戯曲『雲の使者』の中で暗に揶揄したとされるカーリダーサ (Kālidāsa) との同時代性が確保されることを挙げる。(辻直四郎 [1973] 『サンスクリット文学史』岩波全書 (pp.42-43) を拝見すると、カーリダーサ「の年代は、およそ 400 A.D. を中心とし、4 世紀の後半と 5 世紀の前半に跨がる」(p.43) ようである。しかし、辻氏や他の学者の判断では、カーリダーサ「が Megh. 第十四詩節において、仏教論理学者ディグナーガ (... おそらく 5-6 世紀) を諷刺したとする説は信じられない」とのことである。)

Sankaranarayana 氏はディグナーガ年代論と関連させて、プラシャスタバーダ (ヴァイシェーシカ学派) を 4 世紀後半と位置づけると共に、ヴァーツヤヤーナ (ニャーヤ学派) / バルトリハリ / ヴァスバンドゥの年代をのきなみ引き上げる。その際、真諦三蔵によってヴァスバンドゥのバトロンと伝えられる {Vikramāditya} {Bāladitya} 両王を Gupta 王朝の初代と次代の両王 {Chandragupta I} {Samudragupta} に比定したり (真諦が伝える両王を Gupta 王朝のどの代の王に比定すべきかについては学者間の意見はまちまちである)、「バルトリハリは今から 40 年 (catvāriṃśati-varṣāṇi) 前に死んだ」という義浄三蔵の伝聞は彼が「400 年 (catvāri śatavarṣāṇi) 前」という言葉を聞きまちがえたせいではないかと示唆する (「40 年前」、つまり「651 年」という義浄の伝聞が文法家バルトリハリの没年としては誤伝であることに関しては異論の余地がない。この点に関する辻 [1973] (p.126) の推定は興味深い。「具体的数字を用いているのは、何らかの根拠があったにちがいない。今これを詩人 Bhart. に関するものと関連すれば、義浄は 5 世紀後半の文法家と 7 世紀中葉に没した同名の詩人とを同一人と誤聞したこととなる。義浄がシャタカの名を挙げなかったのは、当時... 盛名を馳せた Bhart. の詩が、まだシャタカの名のもとに蒐集・編纂されていなかったからに過ぎない。」しかし、大抵の学者は「40 年前」という数字を nonsense と見て、素通りする。) など、unique な所見を披瀝する。

それにもかかわらず、軍人 {Ārya-Bhūti} がこの地域のどの政権の王の臣下であったのかを示す肝心の手掛かりは、Sankaranarayana 氏自身も認めている如く、何もない。(Nāgārjunakonḍa は 3 世紀前半にアーンドラ地方を領有した Ikṣvāku 王家の首府だったが、4 世紀以降政権交代が続き、政治的不安定期に入る。cf. 奈良康明 [1979] 『仏教史 I』[世界宗教史叢書 7] 山川出版, pp.231,241.) なお、この Sankaranarayana 論文の所在をご教示くださいました神子 上恵生先生のご厚意に感謝いたします。

インド学チベット学研究 1

6 の要約を兼ねた若干の補足を行いたい。それが本稿の予備的考察として役立つようにとの期待をこめて。

予備的考察 I: 「経量部の創唱者はだれか？」

現在、経量部の実態解明において最も信用できる最新の研究書といえば、迷うことなく加藤純章氏の『経量部の研究⁷』(加藤(純)[1989])があげられる。当該書において加藤氏は「経量部」(Sautrāntika)という呼称の初出となる文献がヴァスバンドウの『阿毘達磨俱舍論』(Abhidharmakośa: abbr.AK)であることを見事な手続きで確定してくれた(加藤(純)[1989],pp.101-122)。そうすると、「経量部」の創唱者の第一の候補にヴァスバンドウそのひとが浮上してこよう。その可能性については加藤氏も吟味を怠ってはいない。それどころか、加藤氏の吟味の手順(ibid.,pp.86-87)は申し分なく良心的なものと拝察される。私はその成果をそっくり依用して、ただちに「経量部」の創唱者はヴァスバンドウであるという仮定に立って、ヴァスバンドウが『俱舍論』で唱導した経量部学説が『瑜伽師地論』(Yogācārabhūmi: abbr.YĀBh)に多くを負っているという自己の仮説⁸を展開するものである。

しかし、加藤氏はさらに進んで、譬喩師(Dārṣāntika)の流れを汲む上座(sthavira) = シュリーラータ(Śrīlāta)を第二の有力候補にあげ、いくつかの論拠を以てシュリーラータこそが「経量部」を名乗った最初の論師ではなかったかという魅力ある仮説を提出された。その第一のかつ最大の論拠は『俱舍論』巻第十「分別世品」第三之三(Bhāṣya ad AK III k.32ab)に引かれる「我々は^{スートラ}経典を^{フラスナ}量(権威)とするものであつ

⁶cf. 原田和宗[1993]「DignāgaのHastavālaprakaraṇa & Vṛtti—和訳とSkt.還元訳の試み—」『龍谷大学仏教学研究室年報』6, <追補(2)>(pp.107-110).

⁷加藤(純)[1989]については前出の註(1)でも触れた。

⁸私がこの見解に傾くに至ったのは、原田[1993](p.108)でも記したように、竹村牧男・宮下晴輝両氏の次の御論文を拝読させていただいたおかげである。竹村[1991]「説一切有部と無形象知識論」『印度学仏教学研究』(abbr.『印仏研』)39-2.; 宮下[1986]「『俱舍論』における本無今有論の背景—『勝義空性經』の解釈をめぐって—」『仏教学セミナー』44.

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

て、論^{シヨーストラ}書を量とするものに非ず」(sūtrapramāṇakā vyaṃ na śāstrapramāṇakāḥ⁹) という著名な発言がシュリーラータに帰さるべきものであるという堅牢な文献学的事実である。この発言が後世の『俱舎論』註釈者ヤショーミトラ(Yaśomitra)の手になる「経量部」の学派名の定義「凡そ經典を量とし、論書を量としないものたちが経量部である」(ye sūtrapramāṇikā na śāstrapramāṇikās te Sautrāntikāḥ¹⁰) と符合するものであることはいうまでもない。次に第二の根拠というよりも、傍証の一つにあげられるのが、加藤氏の見解にしたがえば、サンガバドラ(Saṅghabhadra)が上座(Sthavira)つまりシュリーラータのことをヴァスバンドウの師匠(Ācārya 軌範師)とみなしていたことを示すらしい驚くべき『阿毘達磨順正理論』(Nyāyānusāra: abbr.NA)巻第二十五「弁縁起品」第三之五の記述である。

⁹Bhāṣya ad AK III(Lokanirdeśa) k.32: S.D.Śastri[1987]ed., Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomittra, (Bauddha Bharati Series [abbr.BBhS] -5,6,7,9), Bauddha Bharati, Varanasi, p.447,1.; 漢訳「我等但以契經為量。本論非量」(唐・玄奘訳『俱舎論』巻第十「分別世品」第三之三。『大正新脩大藏經』[abbr.『大正』]Vol.29,p.53b,2-3); 「我等以經為依。不以阿毘達磨為依。」(陳天竺三藏真諦訳『阿毘達磨俱舎釈論』巻第七中「分別世間品」之二。ibid.,p.210a21-22.) この問題の phrase を含む AKBh の一連の議論の本格的検討は加藤(純)[1989],pp.206-226 で詳細に行われている。

¹⁰Sphuṭārthā AKVyākhyā (abbr.SA) ad Bhāṣya ad AK I k.3: "kila" iti kilaśab-
daḥ parābhiprāyaṃ dyotayati. Ābhidharmikāṇām etan matam, na tu asmākaṃ Saut-
rāntikāṇām iti bhavaḥ. śrūyante hy abhidharmaśāstrāṇāṃ kartāraḥ, tadyathā— Jñāna-
prasthānasya ĀryaKātyāyanīputraḥ kartā,...kaḥ Sautrāntikārthaḥ? ye sūtrapramāṇikāḥ, na
tu śāstrapramāṇikās te Sautrāntikāḥ. yadi na śāstrapramāṇikāḥ, kathaṃ teṣāṃ pitaka-
trayavyavasthā.naiṣa doṣaḥ. sūtraviśeṣā eva hy Arthaviniścayādayo 'bhidharmasamjñāḥ, yeṣu
dharmalakṣaṇaṃ varnyate. (Śastri[1987]ed.,p.15,6-16) 「噂では」とは(次の通り)。「噂では」(伝説)
という[不変化]辞は、[アビダルマが仏説だという主張を]他学派の人々の意図として示す。これはアビ
ダルマ学徒(阿毘達磨論師)たちの学説であって、我々経量部のものたちの[学説]ではない、という意味
である。というのは、アビダルマ論書には[仏陀以外の]作者が伝承されているからである。即ち、『発智
論』の作者は聖カーティヤーヤニープトラであるし、.....[では、]「経量部」(という学派名)の意味は何
か。凡そ經典を量(權威)とし、論書を量としないものたちが「経量部の人々」である。[反論]もし[経
量部の人々が]論書を量とするものでないのであれば、彼らにとって三蔵の設定はどうなるのか。.....[答
論]この過失は[我々経量部には]ない。というのは、そこに「存在素」の特質(法相)が述べられている
ような、『決定義』等の特殊な經典こそが「アビダルマ」の呼称を冠せられるからである。(従って、三蔵の
設定に論書を含める必要はない。)この箇所も加藤(純)[1989](pp.17-20)で考察されている。ヤショーミ
トラがアビダルマ的な經典として言及した『決定義経』(Arthaviniścayasūtra: abbr.AVS)の全訳が本庄
良文[1989]『梵文和訳決定義経・註』(私家版)に収められている。

インド学チベット学研究 1

是故応知。上座所言全無義理。然經主差別遮言。「非此經義」。無異有説
「此石女兒非極勇健」。又經主述自軌範師釈（二句義）。顕己仁孝。彼雖有失而
不彰顯。師資之道理固応然。我於彼師無所承襲。（『大正』Vol.29,p.483a5-9.）

もし『順正理論』のいう「[自] 軌範師」「[彼] 師」が「上座」と同一人物であるなら、ヴァスバンドゥは「経量部」の呼称を師シュリーラータから継承したことになり、加藤氏の仮説もその説得力を決定的なまでに高めえたにちがいない。

が、残念なことには、『順正理論』のこの記述に対する加藤氏の評価が誤読にもとづくことはいなみえず、当該記述が傍証になりえないことは、福田琢氏による書評「加藤純章著『経量部の研究』」（abbr. 福田[1989]¹¹）で指摘されている通りであろう。福田氏はいう。

「当該箇所趣旨はこうである。」（以上のように）上座の説はまるで無意味である。なのに経主は「これは経の意味ではない」と勿体をつけて批判する(Pradhan 139,21)。[無意味な解釈を「経の意味ではない」などと言うのは]「石女の児は勇猛ではない」と言っているのと変わらない。また経主は、自らの軌範師の解釈を引いて仁孝を表し、その誤りを明かさない(Pradhan 139,12-13)。師弟の理とはかようなものである。(しかし弟子ではない私は次にこれを批判しよう) ,,ここは上座への批判が結ばれ、世親の引く *ācāryāḥ*(cf. *ācāryā itī pūrvācāryāḥ*. Wogihara 298,18.) の解釈に議論が移る場面で、両者を同一人物とは見なせない。衆賢は、上座と世親の「軌範師」を別に考えていたのである。」(福田[1989],pp.48-49.)

サンガバドラの批判対象となった『俱舍論』の箇所:

(A) *aprahīṇōtpattijñāpanārtham ity ācāryāḥ. avidyāyām aprahīṇāyām saṃskārā na prahīyante. tasyā evotpādād utpadyanta itī viṣṭaraḥ.*

¹¹ 『仏教学セミナー』50.

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

(B1)sthityutpattisandarśanārtham ity apare.(B2)punar āha—
.....kārye sati kāraṇasya vināśo bhavatīti.

(C)eṣa cet sūtrārtho 'bhaviṣyad 'asmin satīdam na bhavati 'ity evāvakṣ-
vat.tasmān naiṣa sūtrārthaḥ. (Bhāṣya ad AK III k.28ab)¹²

(A)「未断絶と生起を知らしめるためである」と軌範師たち(Ācāryāḥ)はいう。無明が未断絶であれば、諸行(i.e. 諸形成力)は断絶しない/その同じ(無明)こそが生起することによって、[諸行は]生起する、云々。

(B1)「持続(住)と生起を示すためである」と他の人々(apare)はいう。.....(B2)さらに[他の人々は]いう(punar āha)—「.....結果があるとき原因の止滅がある」と。

(C)もしこれが経典の意味であるなら、「BがあるときAがない」とこそ[世尊は経典で]お説きになるであろう。.....従って、これは経典の意味ではない。

(A)軌範諸師釈。「此二句為頭因果不断及生」。謂「依無明不断諸行不断。即由無明生故諸行得生」。如是展轉皆応広説。

(B1)有釈。「為頭因果住生」。.....(B2)復有釈言。「.....依果有因有滅」。.....

(C)経義若然応作是説。「依此有彼滅無」。.....故彼所釈非此経義。(『俱舍論』卷第九「分別世品」第三之二。『大正』Vol.29,p.51a6-19.)

に遡れば,

{asmin satīdam bhavati / asyotpādād idam utpadyate}

¹²Śāstri[1987]ed.,pp.458,6-459,11. もっとも、真諦訳『俱舍釈論』巻第七「分別世間品」之二(『大正』Vol.29,pp.207c27-208a10)には(A)(B1/B2)が三つとも全部「復有余師説」と訳されており、三人の別々の論師が言及されているかのような印象を与える。

インド学チベット学研究 1

AがあるときBがある／Aが生じるが故にBが生じる。

依此有彼有／此生故彼生

という縁起 (pratītyasamutpāda) の二門 (paryāyadvaya) をこの順序で世尊が經典¹³に説く理由をめぐって、まず (A) 「軌範諸師」 (Ācāryāḥ) の解釈が揚げられ、次に (B1/B2) 「他の人々」 (apare / punar āha) の二通りの解釈 (有釈／復有釈) が引かれ、(C) 最後のヴァスバンドウの批判は (B1/B2) 「他の人々」の解釈にのみ向けられているといった具合であり、(A) 「軌範諸師」と (B1/B2) 「他の人々」が紛れもなく別人であることが再確認できる。サンガバドドラが「上座」の名で言及した『俱舍論』の「他の人々」 (apare / punar āha) がヤショーミトラによって「大徳シュリーラータ」 (Bhadanta-Śrīlāta) と同定されることは予想される通りである¹⁴。では、『俱舍論』の「軌範諸師」、とりも直さずサンガバドドラによってヴァスバンドウとの師弟関係ありと看なされた人物とは誰か。先に引いた福田氏の書評にも良心的に注記が挿入されていたように、ヤショーミトラはそれを「先代の軌範諸師」 (Pūrvācāryāḥ) に比定している。こんにち、「先代の軌範諸師」といえば、『瑜伽論』乃至アサンガ (Asaṅga 無著) の『顕揚聖教論』 (Saddharmavyākhyāna: abbr. SVy¹⁵), etc. を擁する瑜伽行派の学匠たちを指す

¹³ ヴァスバンドウが依用する縁起經典類については、松田和信 [1984a] 「縁起にかんする『雑阿含』の三經典」『仏教研究』14 (特に p.98) 参照。

¹⁴ SA (Śāstri [1987 ed., p.459, 1]: (B1) sthityutpattisandarsanārtham ity apara iti Bhadanta-Śrīlātaḥ*; (ibid., p.459, 10): (B2) punar āheti. sa eva Bhadanta-Śrīlātaḥ*. (原版はことごとく {°-Śrīlābhah} となっているが、もちろん誤植であろう。)

¹⁵ ごくわずかの Tib. 語訳断片を除いて、玄奘による漢訳のみで現存する『顕揚論』の Skt. 原題が何であったかはいまだに決着をみない難問である。本稿では百濟康義 [1980] 「ウイグル訳『妙法蓮華經玄贊』」『仏教学研究』36に基づいて {Saddharmavyākhyāna} を採用した。いっぽう、学界において有力視されているのは、向井亮 [1979] 「『顕揚聖教論』と『瑜伽師地論』」『仏教学』8において提出された {Śāsanodbhāvana} という想定であろう。この想定は玄奘訳『瑜伽論』の漢訳語「顕揚」「聖教」がそれぞれどの Skt. 語に最も多く対応するかを精査した結果えられたものであるだけに、たしかに説得力がある。(とはいえ、漢訳仏典の題名が Skt. 原題の忠実な翻訳であるという保証はなく、『顕揚論』の場合のように漢訳一本だけから想定するのはすこぶる危険である。) もし原題に {Saddharma-°} とあったのなら、『瑜伽論』において定着しているように「正法」と訳されなかったのはおかしいと向井氏はウイグル訳仏典における Skt. 題名の弱点を指摘しておられるのだが、私はその点を逆に高く評価したいのである。というのは、当該の Skt. 名をウイグル訳者が漢訳名「顕揚 聖教」から再訳したのであれば、それこそ {Saddharma[-vyākhyāna]} とは

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

ことは松田和信・袴谷憲昭両氏のご研究¹⁶ によって学界の通念であるといつてよい。事実、「為顕因果不断及生」(aprahīṇotpattijñāpanārtham) という「[先代] 軌範諸師」の問題の解釈は『顕揚論』巻第十四「成善巧品」第三にはぼ trace できる。

能善了知從未永断無常之因能生諸果。名「縁起善巧」。謂如經說。「此有故彼有。此生故彼生」。如其次第。……(『大正』Vol.31,p.546b11-13.)

『顕揚論』の解釈の祖型が『瑜伽論』の中に散見されるであろうという我々のいだけく予想もやはり裏切られることはない。ここでの例示は一箇所だけに留めておきたい。

katham asmin satīdam bhavatīty ucyate. aprahīṇāt pratyayāt tad-anyotpādārthena. katham asyotpādād idam utpadyata ity ucyate. anityāt pratyayāt tadsanyotpādārthena. (YĀBh III-V(Savitarkādir bhūmiḥ).

17)

直さないであろう。むしろ、{Āryadeśanā-°} とか {Āgama-°} と再訳したはずである。漢訳以外の情報源による何らかの伝承をウイグル訳者がもっていたとしてもおかしくはない。(その後、向井亮氏による新たな想定が松田[1982]「世親『縁起経釈(PSVy)』におけるアーヤ識の定義『印仏研』31-1, [補足](p.66)に間接的に報告されている。逐語的に一致するわけではないが、『顕揚論』『成瑜伽品』の一節と同内容の一文が {bstan pa la khyab pa} という Tib. 語訳書名のもとに YĀBh-Vyākhyā(abbr. YĀBhVy) の中に引用されることが松田氏の研究で確認されたが、松田氏への私信で向井氏がその書名に対応する可能性のある Skt. 名として {Śāsanaspūrī(or °-sphuraṇa)} なる想定を提案されたようである。)

¹⁶松田[1985]「Vyākhyāyuktiの二諦説—Vasubandhu 研究ノート(2)—」『印仏研』33-2; 袴谷憲昭[1986]「pūrvācārya 考」『印仏研』34-2. 松田[1985](p.120)は {Pūrvācārya} から {Ācārya} への呼称の変化を次のように劇的にとらえる。—「AKBHにおいては pūrvācārya であったアサンガの説は、次の著作である VyY において、Vasubandhu 自身の二諦説となり、その後『成業論』を経て書かれた『縁起経釈』においては、アサンガは、pūrvācārya (過去の論師)ではなく、ただ ācārya と呼ばれる…」が、実際はすでに {Pūrvācārya} と {Ācārya} の呼称は『俱舍論』でヴァスバンドゥによって併用されていたことが判る。

¹⁷V.Bhattacharya[1957]ed., The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga, part 1, University of Calcutta, p.221,16-17.

室寺義仁[1986]「『俱舍論』・『成業論』・『縁起経釈』」『密教文化』156(pp.70,61-60)によれば(白状すれば、以下の指摘は本文脱稿後に室寺論文を読み返してみても初めて気づかされたのであるが)、『俱舍論』「分別世品」で紹介された(A) {Ācāryāḥ} (= Pūrvācāryāḥ)の解釈が、ヴァスバンドゥの後の著作『縁起経釈』になるとはつきりと {Yaugācārabhūmikāḥ} (『瑜伽師地論』の徒たち)の名のもとに再登場する。しかも私が本文に引用した YĀBh III-V(Bhattacharya[1957]ed., p.221,16-17)の箇所をきわめて近似する表現を使って。

(8)rNal 'byor spyod pa'i sa pa dag na re ma spañs pa'i phyir dañ / mi rtag pa'i

インド学チベット学研究 1

rkyen las skye ba'i don gyis tshig gñis smos te / "yod na" zes pa ni ma spañs pa la bya ste / (室寺[1986],p.61,15-18.)

(8)Yaugācārabhūmikā āhuḥ—aprahīṇāt pratyayād anityāc cotpādārthena padadvayam. "sati" ity aprahīṇe [or "satyām" ity aprahīṇāyārṇ],.....(my Skt.Retran.)

(8)『瑜伽師地論』の徒たちという—「未断絶の縁(条件)からと非恒久(無常)なる[縁]とから[結果が]生起する」という意味で両方のフレーズが[世尊によって説かれたので]ある。「[Aが]あれば」とは[Aが]未断絶であれば、[という意味]である。.....(『縁起経釈』)

あまつさえ驚くべきは、この直後に、『分別縁起初勝法門經』などの二教証を伴う自説をヴァスバンドゥが接続してしまった結果、『瑜伽論』の解釈とヴァスバンドゥの自説が一体のものとして『縁起経釈』で呈示されることである。つまり、『俱舍論』に論評抜きで紹介された「[先代]軌範諸師」の解釈は、『縁起経釈』に至って、その典拠たる『瑜伽論』の名を隠すことなく、ヴァスバンドゥ自身の学説中に組み込まれたのである。

室寺氏はこの事態を「理長為宗」という角度から照射する。

「AKBhにおいて、ācāryaたちあるいはpūrvācāryaたちの曰く*、として援用される諸説がYBhにトレース可能なものであっても、その諸説を無批判にVasubandhuが容認しているわけではない。例えば、.....色心互熏説並びにこのAKBh(6)は、ともにAKBhの中ではVasubandhu自身の批評は加えられていない。しかも、前者の場合は、.....KS・PSVyの中で彼自身の論拠をもって批判されている。後者の場合もPSVyの中で容認されているが、新たな意味づけがなされている.....彼は祖述家ではなく、「理長為宗」の態度を貫いているのである。」(室寺[1986],p.70.*前出の註(16)で私があげつらったような『俱舍論』における{Pūrvācārya}と{Ācārya}の呼称の併用という事実はすでに室寺氏によって指摘済みだったことが判明する)

当該論文における「理長為宗」という視点は室寺[1993]「ヴァスバンドゥによるアーラヤ識概念の受容とその応用」『高野山大学論叢』28でもヴァスバンドゥ「の思想の、漸次的発展」をとらえるための「Sautrāntikaの過去性」から「Yogācāraの受容性」へという洗練された解釈学的視点(もちろんSchmithausen氏に由来するものであるが)の基調をなす。

が、同じ事態に対して私が光をあてる角度はそれとはやや異なる。『俱舍論』における縁起の二門をめぐる{Ācāryaḥ}の解釈の引用形態を、『瑜伽論』という典拠名を明示するだけでなく、完全には一致していないにしても、『瑜伽論』の原文にかなり近似する引用文を載せる『縁起経釈』の形態と比較すれば、前者の形態は典拠名をださず、原文ともほど遠い要約の仕方をとる。もし室寺氏のおっしゃるように、ヴァスバンドゥのpolicyが「理長為宗」という点に尽きるものであり、『俱舍論』『成業論』段階のヴァスバンドゥにとって瑜伽行派がまだあくまで「他者」であったのなら、『俱舍論』におけるような引用形態をとる必要は何もない。典拠名を出したり、より原文に近い文章を引用したりしても、かかるpolicyの支障になるとは考えられないからである。同じことは『俱舍論』における{Pūrvācāryaḥ}の引用形態や経量部の呈示方法についてもいえる。それらの学説は『瑜伽論』などの初期瑜伽行派の典籍に内容的には大多数trace可能なのに、逐語的な引用文は一例もない。これは単なるパラフレーズ(言い換え)ではなく、かれの思想的backboneとしての瑜伽行派の存在を隠蔽するものではなからうか。我々はヴァスバンドゥが『俱舍論』執筆以後に兄アサンガの示唆で瑜伽行派に転向したという伝記を神話の域を出ない一種の虚構として葬り去る必要がある。近代仏教学がヴァスバンドゥの著作順序をほぼ確定し、有部→経量部→瑜伽行派へと推移する思想的変遷を認定した以降でさえ、或いはだからこそ、先の伝記/神話に根拠を与える効果をうみ、「AKBhに唯識説が言及される筈がないという」旧来の「先入感」(松田[1985],p.119)に最先端の研究者たちがますます呪縛された局面もあるからである。むしろ、私はヴァスバンドゥの有部での得度まで否定する必要はない

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

問、云何説言「此有故彼有」。答、由未断縁余得生義故。問、云何「此生故彼生」。答、由無常縁余得生義故。(『瑜伽論』卷第十「本地分中有尋有伺等三地」之七。『大正』vol.30,p.326a27-29.)

シュリーラータがヴァスバンドウの師匠でありえないことを検証する手続きが却って瑜伽行派の人々(アサンガ, etc.)こそ彼の師匠筋ではないかという方向に落着いていくことは示唆的である。それと同時に、加藤氏も予め懸念しておられた、「経を量とし、論書を量としない」というシュリーラータの言明を「経量部」という学派名の定義(語義解釈)に結びつけたのはヤショーミトラであって、シュリーラータその人ではない、という経量部のシュリーラータ創唱説の weak point (加藤(純) [1989],p.87)も強調されてよい。その場合、問われるべきなのは、ではなぜヴァスバンドウは自ら

にせよ、彼は最初から瑜伽行派の学匠であったと仮定するほうが、はるかに合理的ではないかと思う。松田氏がかつて指摘した問題点:

「従来言われて来たような有部→経量部→瑜伽行派という道筋をヴァスバンドウが辿ったとすると、ヴァスバンドウが『釈軌論』において大乘経典を擁護したという事実を説明することは困難となろう。」(松田 [1993]「教説と意味—釈軌論・第四章より—」『大谷学報』63-2,p.80)

も、かかる仮定によれば、説明がつく。この仮定に立つことは、またヴァスバンドウが『俱舍論』の執筆に先立ってか、或いは同時進行で『大乘莊嚴經論』や『弁中辺論』に対する註釈(Bhāṣya)を施した、つまり、Frauwallner氏のいう古師ヴァスバンドウとしての活動を開始したことをも意味する。事実、早島理氏は『莊嚴經論』「菩提分品」に対する『註釈』の「利那滅」論証の幾つかの記述と『俱舍論』「業品」の記述とのパラレルズムを対照表に示してくれている(早島 [1994b]「諸行利那滅”kṣaṇīkaṁ sarvasaṁskṛtam”—Mahāyānasūtrālaṅkāra 第 XVIII 章 82・83 偈の解説研究—(承前)」『長崎大学教育学部社会科学論叢』48,pp.43-46)。同様のことは別のトピック(例、ブドガラ批判, etc.)についても容易に指摘できるにちがいない。さらに興味深いのは、松田氏が『撰大乘論』に対するヴァスバンドウの『註釈』(Bhāṣya)における三宝への帰敬偈が『縁起經釈』における三歸依文の規定法に則って書かれている点を見出されたことである(松田 [1984b]「Vaṣubandhu における三歸依の規定とその応用」『仏教学セミナー』39)。このような視点のもとに『俱舍論』中の経量部説/Ācārya説/Pūrvācārya説の呈示方法をふり返るならば、それはヴァスバンドウが瑜伽行派の学匠としての自己の素性/正体を隠蔽するための処置と見えなくもない。

前稿(原田 [1993])では余り考慮に入れなかった上述の視座について私に私信('93年8月4日付)を通して助言くださったのは、竹村牧男先生であった。その文面を引用させていただく。「ただ、小生は世親が小乗から大乘へ移行した、と考えなければならぬのかどうか(時間的・歴史的移行は果たして事実か。論理的・思想的移行は認められようが)、よくわからないからです。伝説ではもちろんそうですし、残された文献にその跡が見えます。しかし、もともと世親は初めから唯識の立場に立っていて、ただ種子の学説をそれぞれの立場で分かりやすく書いて示したのではないか……」

インド学チベット学研究 1

の立場を表明するのにただちに「瑜伽行派」(Yogācāra)¹⁸ の名を以ってせず、たとえシュリーラータの言明に着想をえたにせよ、従来にない「経量部」の名を創始するという方途を選択したのか、という点であろう。

予備的考察II: 「経量部」の名を創唱した動機は何か?

注目すべきは、ヴァスバンドゥが『俱舍論』諸章の構成・配列の模範とした『雜阿毘曇心論』(Miśrakābhidharmahṛdaya: abbr. MAHr)の著者であるダルマトラータ(Dharmatrāta 法救)の存在である。彼の別の著作『五事毘婆沙論』(Pañcavastukavibhāṣā: abbr. PVV)¹⁹)のとくに巻下「分別心所法品」第三には、加藤氏の分析(加藤(純)[1989], p.191)のおかげでシュリーラータと同定された対論者「有余」(apare?)との熾烈な論争が記録され、その章を満たす。

第一のtopicは、「心所法(caitasikā dharmāḥ)が心とは別の実体(dravyāntara)であること」(心所法別有体)乃至「心所が心と連合(samprayukta 同時生起)すること」(心所與心相応)という有部の伝統学説をめぐるものである。ダルマトラータはそれ

¹⁸ 『俱舍論』中の{Yogācāra}(瑜伽師)という名称の使用は、『婆娑論』(Vibhāṣā)においてのように、一般的呼称としてであって、学派名を意味しない。長い目で眺めれば、『婆娑論』における有部系の瑜伽師が後代の瑜伽行派の淵源をなすであろう可能性についてはつとに指摘されている通りであろう。もっとも、{Yogācāra}の呼称は有部系のその独占物ではなく、大衆部系その他でも使用されている。西村実則[1984]「大衆部・説出世部におけるヨーガーチャーラ」『印仏研』32-2参照。その際、部派ごとに瑜伽師が実修する<ヨーガ>のシステムが大幅に異なっていたのか、それとも全部派の共有財としての<ヨーガ>のシステムがまずあって、部派ごとに多少の特殊化を加えられたのか、の具体的な確認作業の必要性を痛感させられる。他方、{Yogācāra}の呼称は大乗經典にもしばしば散見される。大乗の瑜伽師が実修した<ヨーガ>のシステムが大乗独自のものなのか、それとも、部派のものを流用しただけなのか、も問題である。いづれにしても、『瑜伽論』『本地分・声聞地/菩薩地』の前身をなすであろう部派(小乗)の{Yogācāra}と大乗の{Yogācāra}の実態説明においては、いわゆる禪經類/觀經類の<ヨーガ>のシステムの検討が不可欠であろう。私個人は山部能宜氏が留学先のイェール大学でその種の研究に従事しておられるのを承知しており、彼の研究成果の公表されるのを待ちたい。

¹⁹ 尊者法救造・唐玄奘訳『五事毘婆沙論』全二巻、『大正』Vol.28(毘曇部三)。漢訳一本しか現存しないが、その冒頭部のSkt.写本断簡が発見され、出版されている。J.Imanishi[1969]ed., Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, (I.Philologisch-Historische Klasse Nr.1), Vandenhoech & Ruprecht in Göttingen.しかし本稿で検討すべき箇所が含まれているわけではない。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

を「経為量故」(sūtraprāmāṇyāt / sūtrapramāṇāt) という教証(āgama)重視の立場から擁護する一方、心所法を「無別体」(＝仮有)とする学説(いわずと知れた譬喩師の伝統学説)こそ、奢摩他・毘鉢舍那乃至有支等を説示する諸契経を不要のものと化し、亡ぼすもの(応滅)だとして弾劾している²⁰。かかる批判の論法は、「經典を量とし、論書を量としない」というシュリーラータの例の発言がもともと譬喩師の「心心所無別体」学説の論拠となる「心心所次第生起」学説を正当化する文脈でなされたことをダルマトラータが強く意識し、それを皮肉るものといえよう。

第二のtopicは「三種類の感受(tri-vedanā 三受)の実在性」という有部学説をめぐるものである。苦受(duḥkhavedanā)以外の樂受(sukha-°)／不苦不樂受の実在性を否認する敵対者(有余欲令無實樂受及不苦不樂受)が自説の立脚する足場を「経為量故」というkey-wordで予め示したうえで四箇の經文(教証)を引くのに対して、ダルマトラータはそれを圧倒せんばかりに総計十一箇の經文を枚挙して当該の有部学説を弁護してゆくと共に、敵対者が引いた經文の趣旨は苦苦／壞苦／行苦の三苦(triduḥkha)学説に基づいて解釈すべきもので、決して樂受等の非実在性の教証とはならないと応酬する²¹。

²⁰ 『五事毘婆沙』卷下「分別心所法品」第三。(『大正』Vol.28,p.994a22-b6) :

答、所有受等名「心所法」。經為量故、知別有体。如世尊説「眼色二緣生於眼識。三和合故、触、與触俱起有受想思。」乃至広説。……由如是等無量契經、知心所法定別有体。又心所法若無別体、則奢摩他……及有支等契經應滅。又不應立大地法等。然經所說法門無滅。大地法等實可建立。故知別有諸心心所法。問、寧知心所與相應。答、經為量故。如世尊説「見為根信證智相應」。故知心所有相應義。…

²¹ 『五事毘婆沙』卷下。(ibid.,pp.994b20-995b28):

受云何。謂領納性。……領受所緣境義。此有三種。謂樂受苦受不苦不樂受者。……建立如是三領納性。是故但説有三種受。而實受性有無量種。有余欲令無實樂受及不苦樂受。問、彼何緣説無實樂受。答、經為量故謂契經説「諸所有受無非是苦」。又契經説「汝應以苦觀於樂受」。……又契經言……是故定知無實樂受。阿毘達磨諸論師言。「實有樂受、經為量故」。謂契經説

「…若色一向是苦非樂、非樂所隨有情不應食著諸色」乃至広説。又契經言……又契經説「有三種受。謂樂受苦受不苦不樂受」。又契經言……如契經説……如契經言……又如經言。……又如經説……又如經言……如契經説……如契經説……由如是等種種因緣定有樂受。問、若有

インド学チベット学研究 1

この論争におけるダルマトラータの狙いが単なる異説の排除に終始するものではなく、譬喩師シュリーラータのお株を奪って、有部こそが「經典（仏説）を量（権威）とする」、いわば仏教の正統派であることを appeal するものであったことは、ダルマトラータの反論の口火が次の言葉で切られている点からも明らかであろう。

阿毘達磨諸論師言。「実有樂受。經為量故」。(『大正』Vol.28,p.994c18-

19.)

加藤氏の御調査 ([1989],pp.185,192-193)によれば、撥無樂論者(Sukhāpavādin)シュリーラータの実際の主張は『俱舍論』では四教証と三理証(yukti),『順正理論』では四教証と五理証と共に提出されていた。にもかかわらず、シュリーラータの理証を無視して、彼の教証のみを取り上げて批判した有部論師ダルマトラータにうかがえる教証偏重、「經典を量とする」立場へのこだわりは、經部師ヴァスバンドゥ以上のものがあるといわねばなるまい。

『俱舍論』執筆時、ヴァスバンドゥの念頭に強くあったのは、何よりも「經典を量とする」のは果たして譬喩師なのか有部なのかをめぐるhotな論争であろう。そして、少なくともダルマトラータがシュリーラータと争った二大topics(心心所相応[別体=実有]説/実有三受説)に関してはヴァスバンドゥは有部学説に加担した。ただしその際看過してはならないのは、有部のかかる両学説が瑜伽行派によっても原則的に支持される事実である。逆に有部学説に真っ向から対抗すべく『俱舍論』で提出されたヴァスバンドゥの支持する諸学説のうち、後世經量部の代表的学説と評価されるに至ったもの(種子相續説/色心互熏説/随眠睡位・纏覺位説/相續轉變差別説/滅不待因による刹那滅論証,etc.)は殆ど譬喩師には遡り難く、『瑜伽論』『顯揚論』等の初期瑜伽行派の諸学説に直接的もしくは間接的に帰しうるものばかりである。『俱舍論』中の残る

樂受，世尊所説違樂受經有何理趣。答，有別理趣。……当知彼緣依三苦説。何謂三苦。一者苦苦。二者壞苦。三者行苦。若諸苦受由苦苦故，説名為「苦」。若諸樂受由壞苦故，説名為「苦」。若諸不苦不樂受由行苦故，説名為「苦」。如契經説「無常故苦」。応知彼經有此理趣。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

経量部諸学説にはむろん譬喩師のそれらと共通するもの（三世実有説批判＝過未無体説＝本無今有論＝刹那滅論／形色仮有説／表業仮有／非摂滅の仮有, etc.）も決して少なくはないとはいえ、これらはほぼ『瑜伽論』等においてもすでに採用され、支持されている。しかもなお、『俱舍論』は不相応行法の members の幾つか（得・獲・成就／凡夫性, etc.）の非実在性（仮有）を説明するのに種子 (bīja) 説を以てするが、譬喩師はそうではない。このヴァスバンドゥの説明法もやはり『瑜伽論』等に先例を有する²²。

²²以上、言及した『俱舍論』の経量部学説（先代軌範師の学説を含む）の源泉となった『瑜伽論』の text 箇所（『大正藏經』と『北京版』の頁行数）については、原田 [1993] (pp.108-109) で三項目に分類して枚挙したことがある。:

1. 譬喩師と共通する『瑜伽論』の経量部学説
2. 譬喩師・有部と共通しない『瑜伽論』独自の経量部的学説
3. 有部と共通する『瑜伽論』の経量部的学説

細部についてこの機会に若干の修正・補足を施したい。

前稿で項目 [1] の a) 三世実有批判 [過未無体説] = 本無今有論 [刹那滅論] に含めてあった <滅不待因> (ahetuko vināśaḥ) という論拠がその後の調査で『婆娑論』の譬喩師や『成実論』に trace できないことに気づいた。同論拠による刹那滅論証は『瑜伽論』「声聞地」に初出して以来、「摂決摂分・意地」「莊嚴經論」「菩提分品」を経て、『顕揚論』「成無常品」で完成するに至るまで、瑜伽行派独特の理論として発展した経緯は早島理氏の一連の研究によってみごとに解明された。従って、同論証をリスト [2] に移動させるように訂正しなければならない。

『勝義空性經』を教証に仰ぐ『俱舍論』「界品」「破我品」の「本無今有」(abhūtva bhavati) 論に伴う定型句の一つ「無作用」(nirīha / nirvyāpāra) も譬喩師によって言及されず、等閑視されているようだ。「本無今有／唯法／唯事／唯因果／無作用」といった一連の定型句に対するヴァスバンドゥの解釈が『瑜伽論』「声聞地」「摂事分」「有尋有伺等三地」「摂決摂分」に淵源することを解明してくれたのは、宮下 [1986] 論文であった。この点も [2] に登録する必要があるだろう。

リスト [1] の b・c) 形色・表業仮有説の次に律儀色不律儀色 [=無表] 仮有説 (『大正』 Vol.30, p.597b8-9) を追加したい。前拙稿ではそのほかに e-i) 若干の心不相応行の仮有説; j・k) 虚空・非摂滅仮有説を枚挙したが、これらの仮有説のリストは別の箇所 (『大正』 p.659a12-18) で <仮有相／実有相> の定義 (『俱舍論』との関連性については向井亮 [1973] 『『瑜伽論』に於ける実有と仮有に就いて』『印仏研』 21-2 参照) に続いて要約的に再提出されている (Tib. 訳からの和訳が竹村牧男 [1995] 『唯識三性説の研究』春秋社, p.299 に見られる)。ここでは不相応行の全メンバーが仮有 (「仮立」) であることが明記されるほか、虚空の仮有と虚空無為の仮有が区別されている。但し、不相応行のメンバーに含まれる種子 (bīja) の仮有説はリスト [2] に登録するのがふさわしい。これらの仮有説の表明は『瑜伽論』の比較的新しい成立層の「摂決摂分」に集中しており、途中から譬喩師の影響下に『瑜伽論』内に導入されたのであろう。(私見では、この時期に『成実論』が出現し、「摂決摂分」に影響を及ぼしたと愚考したい。)

いっぽう、同じリスト [1] の a) 三世実有批判 [=過未無体説の論証] が見られるのは、「菩薩地」以降『解深密經』以前の成立と思われる巻第六「有尋有伺等三地之三」(『大正』 pp.304b24-305b26; Bhattacharya [1957] ed., pp.122,13-129,4) においてである。同批判は巻第五十二「摂決摂分中五識身相應地意地之二」(『大正』, pp.584c18-585c8) でも殆ど同趣旨のまま再言及される。『俱舍論』巻第二十「分

インド学チベット学研究 1

別随眠品第五之二」において紹介される〈三世実有論証〉が二教証と二理証（教証〔二〕を理論化した「識有境（=有所縁）」という理証〔一〕と教証〔一〕と関連する「業有当果」という理証〔二〕）からなり、それを批判するヴァスバンドウの論法の決め手が「{asti} = 不変化辞説」「本無今有論」「無も法〔処〕に含まれる」「無所縁識の肯定」「相統〔転変〕差別 (saṃtānaviśeṣa) 説」(or「業所引現相統中与果功能」説), etc.であったことはよく知られている (cf. 秋本勝・本庄良文[1978]『俱舍論—三世実有説 (訳註)』『南都仏教』41)。『俱舍論』に見られる有部側の二教証が『瑜伽論』『撰決択分』所引の教証とぴったり一致する（「有尋有伺地」所引の経文はやや簡略であり、「撰決択分」所引のほうが詳しい）ほかは、有部側の二理証も四論撰全部に対する経量部側の批判の論法もほぼ「有尋有伺地」の記述によって cover される事実をつきとめた向井亮氏の論文（向井[1972]『『瑜伽論』に於ける過去未来実有論に就いて』『印仏研』20-2）は特筆にあたいする。〈三世実有批判〉は『成実論』でも巻第二「有相品」第十九～「二世無品」第二十二にかけて展開されており、『俱舍論』との近似性が桂紹隆氏の論文 (Sh.Katsura[1978], "Harivarman on Sarvāstivāda", 『印仏研』26-2) で指摘されている。『成実論』の批判論法のうち、「本無今有論」「無も法に含まれる」までは『俱舍論』『瑜伽論』と軌を一にする。しかしハリヴァルマンが援用する「無所縁識」という論拠は、『成実論』巻第十五「一切縁品」第一百九十一を典拠にして、シュリーラータのそれと同じく「根・境→識という時間的因果関係」つまり「認識異時説」を前提にしたもので、「同時因果」つまり「認識同時説」を承認するヴァスバンドウのそれとは微妙に異なることを加藤純章氏が論じておられる（加藤（純）[1989], pp.284-297; Do.[1990]『随眠—anusāya—』『仏教学』28）。同時因果を承認する点で『俱舍論』の「無所縁識」理解が『瑜伽論』のそれに由来することが確実視されよう。そして、『瑜伽論』の「無所縁識」はおそらく〈過未無体〔現在実有〕説〉を創唱していた大衆部系諸派（大衆部／一説部／説出世部／鷄胤部）とその影響下にある上座部中の諸派（化地部／法護部／欽光部）いわゆる「分別説部」(Vibhajyavādin) に淵源する可能性が高い。

本格的な〈三世実有論証〉を開始した最初の有部論書は『識身足論』であったが、「目乾連蘊」第一で敵対する沙門目連 (Moggaliputta Tissa) の主張がのべ二十回ほど引用されその都度批判される。その十二番目に引用されるのが「有無所縁心」であり、他は全て「過去未来無・現在無為有」という主張が同文のまま繰り返されるだけである。論争の概要については宮下晴輝[1994]「アビダルマにおける自性の意味—三世実有説の再検討—」『仏教学セミナー』59に委ねたい。とりわけ、論争過程で有部が「有一補特伽羅非前非後二心和合」説と「有一補特伽羅非前非後亦能造業亦即領受此業異熟」説とを両方とも「不応理」なるものとして斥けている点が留意される。両学説が『異部宗輪論』の大衆部（中間宗義）の両学説「有於一時二心俱起」「業與異熟有俱時転」に一致することは紛れもない。これを以てただちに沙門目連を大衆部の代表者と断じることはいできない。真諦三蔵の伝えるところでは、この目連は法護部の開祖「法護」(Dharmagupta 曇無徳／法蔵／法密) の師匠であるらしい (cf. 高井観海[1978]『改版増補・小乗仏教概論』, pp.144-146)。しかし、『識身足論』が目連の主張を反駁するにあたり、大衆部学説への対抗意識を相当露わにしていることはたしかである。南伝『論事』(Kathāvatthu: abbr.KV) IX §§6-7で反駁される「過去 (or 未来) を所縁とする心は無所縁である」という学説を注釈者ブッダゴサ (Buddhaghosa) は北道派 (Uttarāpathaka) に帰する。塚本啓祥氏は KV-Atthakathā にのみ伝えられる北道派を大衆部系の部派に分類しておられる（塚本[1984]「部派の成立」『東洋学術研究』23-1, p.37）。『識身足論』における〈三世実有論証〉の基軸をなす論拠は「無所縁識の否定」（観察される限りの対象は存在する）であり、『俱舍論』の紹介する理証〔一〕に相当する。理証〔二〕につながる「業と異熟果の同時性の否定」という論拠には従属的・付随的地位しか与えられていない。それは『識身足論』では〈本無今有論〉がまだ切迫した問題となっていないという事情（宮下氏評）と関連していよう。ところが、『阿毘達磨大毘婆娑論』巻第七十六「結蘊第二中十門納息」第四之六における〈三世実有論証〉を見ると、理証〔二〕が基軸となる反面、理証〔一〕はなぜか姿を消す。この事情は玄奘訳『婆娑論』のみならず、浮陀跋摩訳『阿毘曇毘婆娑論』巻第四十「使捷度十門品」之四、

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

そして後代の『雑心論』巻第十一「扱品」下においてもかわらない。(例外は僧伽跋澄訳『鞞婆沙論』巻第七「三世処」第二十七だけであり、著者尸陀槃尼の判断で理証[一]を付加したのであろう。)有部の理証[一]と対立する「無所縁心」の主張は『婆娑論』では<三世実有 vs. 過未無体>論争から切り離され、全く別箇に扱われるのである。宮下氏の御調査では、玄奘の新訳『婆娑論』中、「譬喩師」という具体的学派名を冠して「無所縁心」学説が引用されるのは二箇所だけであるが、巻第四十四「雜蘊第一中思納息」第八所引の当該学説は旧訳『曇毘婆沙』中には見あたらず、巻第八「雜蘊第一中世第一法納息」第一所引の「薩迦耶見無実所縁」「薩迦耶見計我々所。於勝義中無我我所。如人見繩謂是蛇。見杻謂是人等。此亦如是故無所縁」学説が旧訳『曇毘婆沙』巻第四「雜蘊度世第一品」之四では「毘婆闍婆提」(Vibhajyavādin 分別説部/分別論師)の名のもとに引用され批判される(宮下[1994],p.102注18)。従って、旧訳だけから判断すれば、「無所縁心」学説はもともと大衆的色彩の濃い分別説部に帰されるのがふさわしい。後代になると、「無所縁心」学説をはじめとする若干の分別説部の学説を譬喩師も採用し名乗りをあげたのであろう。『婆娑論』でときどき「譬喩者分別論者」と両学派名が連署されるゆえんであろう。「無所縁心」学説が譬喩師の original でも独占物でもない以上、『瑜伽論』の当該学説の源泉を譬喩師に求める必要はない。ヴァスバンドゥが踏まえているのは、大衆部/分別説部に源を発し、譬喩師に支流の一つを解放しつつ、『瑜伽論』という河口にまで到達した当該学説の本流であったろう。譬喩師とちがって、「同時因果を承認している」ことを理由に有部の理証[一]「については世親の立場は揺れ動いている」という加藤純章氏の評(加藤(純)[1990],p.5)は残念ながら上述の観点からすれば、早計な御判断ではなかったかと愚考する次第である。

さて、有部の理証[二]に対する『成実論』巻第二「二世無品」第二十二の反論はこうなっている。

「因果果作因縁已滅。如種與芽作因已滅。……以此身起業。此業與果作因縁已滅。復後還自受故説「有果」。……因先心故後心得生。業力亦爾。仏知是業雖滅而能與果作因。不言定知如字在紙。罪業亦爾。以此身造業是業雖滅果報不失。」(『大正』Vol.32,p.255c)

過去世・未来世の実在性を認めずに、業因果の関係を説明するハリヴァルマンの記述に含まれる「種子」の比喩は注目に値しようが、これは飲光部(Kāśyapīya 迦葉鞞道人)の業理論の「種子」の比喩を換骨奪胎したものにほかならない。『婆娑論』巻第五十一及び第四百四十四のいずれにおいても、飲光部の業論はつねに譬喩師の業論「離思無異熟因、離受無異熟果」の次に紹介され(批判され)る。

「或復有執、諸異熟因果、若熟已因体便無。如飲光部。……諸異熟因果未熟位其体猶有。果若熟已其体便無。如外種子。芽未生位其体猶有。芽若生已其体便無。」(巻第五十一「結蘊第二中不善納息」第一之六)「飲光部説、……如芽未生種猶有体、芽既生已種体便無。」(巻第四百四十四「根蘊第六中根納息」第一之三)

上座部系でありながら、大衆部の影響を部分的に受けた飲光部は芽が発生するまでは種子が存続するという局面に着目して、異熟果をまだ招来していない限りの過去の業は存在する(異熟果を招来するに至った過去の業は滅する)という独自の学説を唱えたのに対して、ハリヴァルマンは種子が芽が発生させる原因として滅するという局面に焦点をあてて、過去の業は業報の原因として滅する限り、果が招来されないことはないという学説を展開してみせた。しかし、うしろめたさがあるせいか、ハリヴァルマンが飲光部の業論を紹介し批判する際にはさすがに双方の「種子」の比喩への言及をさけ、不問に付す。

「迦葉鞞道人説、未受報業過去世有、余過去無。答曰、此業若失則過去、過去若不失是則為常。失者過去異名。……復失是業與報作因已滅。報在後生。如『經』中説、「以是事故、是事得生。如乳滅時與酪作因。」何用分別過去業耶。……如無乳時何得有酪。」(『成実論』巻第三「過去業品」第三十二。『大正』Vol.32,p.258c10-17.)

ここでは「種子」の喩例の代わりに『經典』所説の「乳酪」の比喩を引きあいにし出す。ハリヴァルマンの業理論は原因の直後に結果が招来される「因先心故後心得生」のようなケースについては別段支障はない。しかるに、過去世の業から現在世を介して未来世に初めて結果を招来するような異熟因・異熟果のケースについては「乳がないときは何ぞ酪あるを得ん」というだけでは説明不十分であろう。芽/酪が発生する直前までの種子/乳の存続状態を飲光部とは別の仕方でも説明し尽くせる理論が欠落している。ハリヴァルマンが、

インド学チベット学研究 1

『瑜伽論』巻第六における「彼行勝異相統 (visiṣṭā saṃskārasantatiḥ) 而転是名習気 (vāsanā)」説や『俱舍論』巻第二十における「彼所引現相統中与果功能 (tadāhitam tasyāṃ santatau phaladānasāmarthyam)」「業為先所引相統転差別 (tatpūrvakāt santānaviśeṣāt)」説のような、種子の特殊な相統の理論の採用に踏み切れなかったのは、彼が敵対視する大衆部・分別論師 (飲光部もその一員である) における心不相応行という実在的な別法としての種子相統理論と彼の奉ずる念念滅 (刹那滅) 理論とが相容れないものだという判断がハリヴァルマンにあったためであろう。

大衆部 (中間宗義) の種子理論 (飲光部以外の分別論師のそれもこれに準じて想像できる) は『宗輪論』の記述「業與異熟有俱時転／種即為芽」(las dan rnam par smin pa phrad do // sa bon ŋid myu gur 'gyur ro /) からわずかに窺えるだけではない。従来の研究 (例、梶山雄一 [1979b]「パーヴァヴィヴェーカの業思想—『般若灯論』第十七章の和訳—」『業思想研究』etc.) で経量部に帰されてきた『中論 [頌]』XVII kk.7-11 の種子相統理論も、私見では、大衆部の業論を伝える資料として再評価されるべきである。(『中論』同章でナーガールジュナが有部と正量部の業論をとりあげて批判しているのに、大衆部のそれを omit するとは考えられないからである。後代の『成業論』で言及批判される心不相応法としての「増長」upacaya 説がスマティシーラのいうように大衆部のものに間違いないなら、これも種子理論を内容とするものと推測されよう。) 大衆部の心不相応行 (実有法) としての種子理論が『瑜伽論』のその先駆であったにちがいないが、『瑜伽論』はそれを仮有法として受容することによって刹那滅論との矛盾を解消し、潜在能力を備えた特殊な身心 (āśrayaviśeṣa / śaḍāyatanaviśeṣa, etc.) の諸局面のめいめいを「種子」とか「果」と呼んでいるにすぎない。こういった『瑜伽論』の種子理論こそが『俱舍論』の同理論の源泉であることは、山部能宜氏の手でみごとに論定されている。(cf. N. Yamabe [1990], "bīja theory in Vinīścayasamgrahaṇī", 『印仏研』38-2.)

種子理論をめぐるこういった大衆部系諸派と『瑜伽論』『俱舍論』との歴史的関係はそのまま「随眠」(anuśaya) の定義の場合にも当然あてはまる。『婆娑論』巻第六十「結蘊第二中一行納息」第二之五が伝える「分別論者又説、随眠是總種子。随眠自性不相應、諸總自性與心相應。總從隨眠生。總現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠總既不生彼如何退。故説「無退」。……」(『大正』Vol.27, p.313, 1-4.) という分別論者の總の種子・心不相応としての「随眠」定義が『宗輪論』における大衆部諸派 (大衆部／一説部／説出世部／鷄胤部) [根本宗義] と化地部 [根本宗義] の「随眠」定義 (「諸余は大衆部の宗義なり」と『宗輪論』にある以上、法護部・飲光部の「随眠」定義も大衆部に準じるはず) に一致することは、加藤 (純) [1990] (pp.9-15) で確認される通りである。(さらにいえば、『婆娑論』上掲の「随眠」定義にもとづく「阿羅漢不退」説も『宗輪論』の大衆部系諸派と上座部系の大衆部親派に対応を有する。)

この分別論者 (毘婆闍婆提) の「随眠」(使 anuśaya) 定義に対する『阿毘曇心論』以来の有部側の反論については加藤 (純) [1990] (pp.16-17) を参照されたい。ハリヴァルマンは『成実論』巻第三「不退品」第二十九で大衆部と同じく「阿羅漢不退」説を承認しておきながら、「相応不相応品」第三十一で「随眠 (使) 心不相應」説を批判して憚らない。彼は敵対学説を「心不相應使与心相應結總作因」「久習結總則名為「使 [生]」」というように紹介し、その学説が [業と異熟との] 同時因果性を帰結する点 (「若然者諸法皆從現在因生」「共相因 (= 俱生因) 生) をとらえて、異時因果の立場からこれを批判する。業と異熟果との同時因果性を含意した心不相應としての大衆部的な種子理論への反発からハリヴァルマンが独自の種子理論の形成に至らなかったという経緯がここで再確認できよう。とはいえ、『成実論』が有部の理証 [一] (無所縁識の否定)「に対して、同時因果否定論をもって反論した最初の論書であるのに、その同じ理由をもって」有部の理証 [二]「については結果的に賛成してしまった。この事実は『成実論』が」理証 [二]「をよく意識していなかったことを示している」という加藤純章氏の所見 (ibid., p.31) にはやはり首を傾げざるを得ない。シュリーラータのそれに比べれば不十分であるにせよ、有部と飲光部の過去業の実有説をハリヴァルマンが「二世無品」第二十二と「過去業品」第三十二ではっきり否定していることは、すでに見たとおりだからで

「単層」の識の流れという概念への疑問 (原田)

ある。

大衆部系の「随眠」定義・種子理論を否定したことは、ハリヴァルマンが事実上アシュヴァゴーシャ（馬鳴）によってせつかく譬喩師陣営に導入された「随眠」解釈（随眠を諸愛欲 *kāma* の潜在因子ととらえ、「灰に覆われた火」に喩える）や種子の比喩（随眠からの諸愛欲の発生を種子からの発芽に喩える。cf. 本庄良文 [1987a] 「馬鳴詩のなかの経量部説」『印仏研』36-1.）を拒絶したに等しい。もともと『婆娑論』中の譬喩師にはかかる解釈や比喩は見られず、かかる種子の用例は『中論』第 XVII 章で批判される種子相統理論などと気脈を通じていることから判断すれば、アシュヴァゴーシャの「随眠」解釈や種子の比喩は、後代の経量部説との親近性を云々するよりも前に、時代的に手近な大衆部系／分別論師の学説の借用の可能性をまず考慮されるべき性格のものであろう。

さて、後代のヴァスバンドゥが「経量部」の名のもとに提示した「随眠」定義がかつて有部及び『成実論』によって大衆部／分別論師の「随眠」定義に対して投げかけられたあらゆる批判に耐えうるものであることは、すでに加藤純章氏のおかげで申し分なく解明されている (cf. 加藤 (純) [1990], pp.24-32) :

経部於此所説如何。彼説、欲貪之随眠義。然随眠体非心相応。非不相應。無別物故。煩惱睡位説名「随眠」。於覚位中即名「纏」故。何名爲「睡」。謂不現行種子随逐。何名爲「覺」。謂諸煩惱現起纏心。何等名爲「煩惱種子」。謂自体上差別功能從煩惱生、能生煩惱。…… (『俱舍論』卷第十九「分別随眠品」第五之一。『大正』Vol.29, p.99a1-7.)

katham ca Sautrāntikānām ? kāmarāgasyānuśayaḥ kāmarāgānuśaya itī. na cānuśayaḥ samprayukto na viprayuktaḥ, tasyādravyāntaratvāt. prasupto hi kleśo 'nuśaya ucyate, prabuddhaḥ paryavasthānam. kā ca tasya prasuptiḥ ? asam-mukhībhūtasya bījabhāvānubandhaḥ. kaḥ prabodhaḥ ? sammukhībhāvaḥ. ko 'yaṃ bījabhāvo nāma ? ātmabhāvasya kleśajā kleśotpādanaśaktiḥ..... (Bhāṣya ad AK V k.1 Śāstri [1987] ed., p.763,3-8. 梵文和訳は兵藤一夫 [1980] 「『俱舍論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」『仏教思想史』3, p.72; 加藤 (純) [1990], pp.24-25 でそれぞれ与えられている。)

ヴァスバンドゥが「然経部師所説最善」(evaṃ tu sādhu yathā Sautrāntikānām) とあからさまに支持を表明する経量部の「随眠」定義が『瑜伽論』のもの借用であることは疑いの余地がない。:

現行現起煩惱名「纏」。即此種子未断未害、名曰「随眠」、亦名「龜重」。又不覚位名曰「随眠」。若在覚位、説名「纏」。…… (『瑜伽論』卷第五十八「撰決択分中有尋有伺等三地」之一。『大正』Vol.30, p.623a22-24.)

tatra samudācaritaḥ sammukhībhūtaḥ kleśaḥ paryavasthānam ity ucyate. tasyaivāprahatam asamudghātitaṃ bījam anuśaya ity ucyate. dauṣṭhulyam api tat. aprabuddhatvād anuśayaḥ, prabodhāvasthātīvāt paryavasthānam. (my Skt.retrans. of YĀBh Vinīścayasaṅgrahaṇī ad Savitarkādībhūmi. Tib.text は Pek. zi 118a8-b3 の一部に相当。この点につき山部能直氏のご教示を賜った。)

一切世間増上種子之所随逐故、名「随眠」。…… 数起現行故、名爲「纏」。 (『瑜伽論』卷第八「本地分中有尋有伺等三地」之五。ibid., p.314b25-27.)

sarvalaukikōtkarṣabījanugamyatvād anuśayaḥ.....abhīkṣṇaṃ samudācāritīvāt paryavasthānāni. (YĀBh VI [Savitarkādībhūmi]. Bhattacharya [1957] ed., p.167,6-7.)

『俱舍論』が直接踏まえているのは『瑜伽論』「撰決択分」の表現であるとはいえ、「随眠」が「纏」の発生源としての種子であり、身体に付着する潜在的な煩惱であるという思想は『瑜伽論』の最古層「撰事分」(Vastusaṅgrahaṇī) 以来のものである。:

インド学チベット学研究 1

以上の事柄が自ずから示唆してくれる第一の点は、ヴァスバンドゥにとっては譬喩師のでもなく、有部のでもなく、初期瑜伽行派の諸学説こそが「経典を量とする」正統な仏教学説なのであって、彼による「経量部」の創唱は瑜伽行学派学説へのかかる高い評価と自負を反映するであろうことである。しかし、それとは対照的に示唆される第二の点は、久しい世紀にわたって、後代の学匠のみならず、近代仏教学の学者たちをしても経量部の実像を見誤らせ、譬喩師と経量部との混同という強固な呪縛から抜け出せぬままにしてきた事実がその重みを以て示すように、ヴァスバンドゥによる「経量部」の創唱は結果的に彼の思想的 backbone としての瑜伽行派の存在を隠蔽する役割を同時に担ってしまった、もしくは意図的に担わされたということであろう。私はヴァスバンドゥに対して「理長為宗家」という従来の評価に加えて、空海（弘法大師）のことをそう呼んだ津田真一氏の擧²³に倣わせていただけるならば、「韜晦者」(der Selbstverhüller) という称号をさえ贈るのを辞さない²⁴

復次煩惱品所有龜重随附依身，説名「随眠」。能為種子，生起一切煩惱總故。（『瑜伽論』
卷第八十九「撰事分中契經事処撰」第二之一。ibid., p.802b9-10.）

ヴァスバンドゥが「随眠」の定義問題に限っては、彼自身の種子相統理論・相統転変差別学説と構造上の類似性をもつにもかかわらず、シュリーラータの「随界」(anudhātu)学説をまったく無視して顧みないのは、シュリーラータのそれが『瑜伽論』(「声聞地」以来)の「界」(dhātu)と同義でもある「種子」理論 (cf. 山部能宜[1987]「初期瑜伽行派に於ける界の思想について—Akṣarāsīsūtraをめぐって—」『待兼山論叢』[哲学篇] 21; 山部[1989]「種子の本有と新熏の問題について」『日本仏教学会年報』54) の—「種子」という名称の使用を憚った—盗用であることを見抜いていたからではないだろうか。(私見では、ハリヴァルマンは『瑜伽論』「撰決撰分」以前、シュリーラータは「撰決撰分」以降の人と推定する。)

私の不手際のせいで、〈三世実有批判〉(これもリスト[1]から[2]に移転)〈随眠睡位/總覺位説〉(リスト[2]n.)の検討だけで、かなりの紙面を費やしてしまった。他の残る項目については再び詳述を割愛し、別稿に委ねさせていただきたい。前稿[1993]以降に知りえた関連する有益な論文二編だけを補足しておく。:早島理[1992]「瑜伽行学派における「得prāpti」」『長崎大学教育学部社会科学論叢』44; 宮下晴輝[1992]「無明と諸行—『俱舍論』における心と形」『日本仏教学会年報』57。

²³cf. 津田真一[1987]『反密教学』リプロボート、所収「空海の解釈学」(pp.262-333)。

²⁴ヴァスバンドゥが名乗る経量部という呼称に自己隠蔽性の臭気を嗅ぎとり、いち早く指摘されたのは加藤純章氏にほかならない。:「世親が自己の主張を経量部説としたのは、もちろん経量部の祖師シュリーラータの名声によって権威づけをするためであったろうが、世親のもう一つの意図は、これによって自身の姿を隠すためであったと考えられる。」(加藤(純)[1989], p.91)私とは視点・方向性は異なるけれども、高く評価したい。なお、私の観点による自己隠蔽性・韜晦性は経量部の祖師ヴァスバンドゥ一代限りのことであり、彼以降の世代の経量部(ディグナーガ・パーヴィヴェーカ・ダルマキールティ、etc.)には適用され

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

予備的考察III：「瑜伽行派」の名を隠蔽した理由は何か？

瑜伽行派学説に対するそれほどの自負にもかかわらず、ヴァスバンドゥがその学派名を韜晦しなければならなかった理由(or 事情)は何か。これは解答困難にして微妙な問題である。最も容易な解答法は、ヴァスバンドゥの時代の瑜伽行派がすでに唯識思想主導型の観念論体系(唯識学派 Vijñānavādin)への移行を完了しており、それ自体は外界対象(bāhyārtha 外境)の指定を不可欠とする小乗(Hīnayāna)諸学派のアビダルマ体系とはもはや同じ土俵に立ちえぬものだったからではないかということであろう。

事実、『俱舍論』の次に著されたヴァスバンドゥの著作『釈軌論』(Vyākhyāyukti: abbr.VyY)が『入楞伽經』(Laṅkāvatārasūtra: abbr.LAS)×(偈頌品 Saghāṭakam)の諸詩頌(kk.135-137,150-155ab)をその順序で引用していることは、幾多の学者たちが確認しており²⁵、『楞伽經』が表明する唯識(vijñaptimātra)思想は『大乘莊嚴經論頌』(Mahāyānasūtrālaṅkāra: abbr.MSA)および『弁中辺論頌』(Madhyāntavibhāga: abbr.MAV)の唯心(cittamātra)思想をすでに前提するものである²⁶。『釈軌論』の次に彼が著した『成業論』(Karmasiddhi: abbr.KS)になると、色心互熏学説(これも元はといえば『瑜伽論』に由来する)に代えて新たに**経量部の名で阿頼耶識**(ālayavijñāna)が瑜伽行派から導入される。その際の阿頼耶識に対する規定は、室寺義仁氏によれば、どうやら『瑜伽論』や『顕揚論』における規定よりもアサンガの手になる唯識思想の総決算の書『攝大乘論』(Mahāyānasaṅgraha: abbr.MS)における規定に近いらしい²⁷。

ない。

²⁵cf. 山口益[1973]『山口益仏教学文集 下』春秋社、所収「大乘非仏説に対する世親の論破—釈軌論第四章に対する一解題—」;舟橋尚哉[1976]『初期唯識思想の研究—その成立過程をめぐって—』国書刊行会、所収「附、世親と『入楞伽經』との先後について」;久保田力[1983]『『楞伽經』依用の最初の論師達—「偈頌品」成立に関連して—』『文化』52-3・4(合併号)。その他、ヴァスバンドゥの唯識論書に対する『楞伽經』の先行性について論じたものに、中川英尚[1983]『『楞伽經』と世親唯識』『密教学研究』15がある。

²⁶この点については別稿の註記で触れる予定である。

²⁷室寺[1986]:「Vasubandhuは、アーラヤ識存在可能性の論証に当たって、YBh 摂決択分における所説ではなく、AsaṅgaのMSにおける所説の中の個別的な項目内容に近い立場をとっている」(p.79,etc.)。

インド学チベット学研究 1

また、早島理氏によって『顕揚論』の刹那滅 (kṣaṇabhaṅga 瞬間的存在) 論証が『瑜伽論』「撰決択分意地」のみならず、『莊嚴經論』XVIII「菩提分品」における論証をも踏まえていることが具体的に解明されたが²⁸、ヴァスバンドゥが『俱舍論』起草時に経量部諸学説の素材をとり出したり、或いは、「先代の軌範諸師」の説として引用したりしたのは、主に『瑜伽論』および『顕揚論』からであったことは、上来本稿で論ずるところである。要するに、『俱舍論』よりも『瑜伽論』『解深密経』(Saṃdhinirmocanasūtra: abbr.SNirS)『莊嚴經論』『顕揚論』が先行することは確実なのであり、そして恐らく『中辺論』『楞伽経』も先立つのであろう。『撰大乘論』との前後関係は微妙なところなので、判断を保留しておきたい。

この情況化でヴァスバンドゥが自己の学説的立場を「瑜伽行派」(Yogācāra)と名乗れば、否応なくただちに大乘的観念論たる唯識学説を表明するものと小乗諸学派(対論者たち)によって受けとられるのは必至であろう。しかし、これはヴァスバンドゥの意図せぬところだったとしか考えられない。早島理氏の投げかけた疑問はきわめて示唆的である。

「時間的に先行するであろう無著の著作(具体的には『顕揚論』)において、すでに三性説をふまえた体系的な刹那滅論が成立しているのに、後の世親のそれがより完成度の低いものであることについて、我々は如何様に考えるべきであろうか。²⁹」

私見では、ヴァスバンドゥには、刹那滅論証に限らず、経量部学説一般を組織し『俱舍論』に呈示する際、当時の阿頼耶識説や三性(trisvabhāva)説に立脚した、従って唯

²⁸ cf. 早島理 [1988b][1989a][1989b]「外なるもの(正)(承前)(完) — Mahāyānasūtrāraṃkāra 第 XVIII 章第 89-91 偈を中心に —」『長崎大学教育学部社会科学論叢』37,38,39; 早島 [1989c]「刹那滅と常住説批判 — 『顕揚聖教論』「成無常品」を中心に —」『長崎大学教育学部人文科学研究報告』39; 早島 [1994a][1994b][1995a]「諸行刹那滅" kṣaṇikam sarvasaṃskṛtam" (正)(承前)(完) — Mahāyānasūtrāraṃkāra 第 XVIII 章 82・83 偈の解説研究 —」『長崎大学教育学部社会科学論叢』47,48,49.

²⁹ 早島理 [1988a]「無常と刹那 — 瑜伽行唯識学派を中心に —」『南都仏教』59, 註(90)(p.48).

「単層」の識の流れという概念への疑問 (原田)

識学説体系に組み込まれた論理構成を踏襲することを故意に避けねばならないような事情もしくは意図があったはずである。

しかも、それとは裏腹に見えることに、『俱舎論』『釈軌論』『成業論』『縁起経釈』(Pratītyasamutpādayākyā: abbr. **PSVy**)乃至『二十頌』(Viṃśatikākārikā: abbr. **Viṃś**)『三十頌』(Triṃśikākārikā: abbr. **Triṃś**)という著作順序に伴うヴァスバンドウの思想的変遷が示唆しているのは、彼の経量部学説が唯識学説への接近・移行を妨げるものであってもならなかったという事情もしくは意図である³⁰。

予備的考察 IV: 「経量部」を設定した目的は何か?

ヴァスバンドウに課せられていたと思われるこういった事情/制約を説明できるもっとも合理的な解決方法は、経量部学説が彼によって唯識学説体系への移行をはじめから意図し前提して設定されたものだったのではないかと仮定することである。ヴァスバンドウの意図を実現するうえで最も手近だったmodel/手本は『瑜伽論』のほかにはあるまい。『瑜伽論』の各層間に見られる思想的格差の存在ほど『瑜伽論』諸層の成立過程における瑜伽行派自体の思想的変遷の軌跡を示すものはないからである³¹。

『瑜伽論』の古層(「声聞地」「摂事分」「菩薩地」,etc.)は、有部と同じ組織・規模の阿含經典類を擁する点³²から有部で受戒・得度したらしい一群の瑜伽師たち

³⁰この点につき拙稿[1993], <追補(2)>(p.110)の記述を再説しておきたい。:「...Vasubandhuの思想的変遷(.....)を念頭におくと、彼がいずれ傾斜しようともくろむ瑜伽行派へなるべくスムーズに移行できるような立場をAKでVasubandhuは確保しておきたかったのではないかと推測される。この視点からすると、譬喩師の心・心所自体[次第生起]説や撥無楽受説等—Vasubandhuが「理長為宗」家ならばむしろ加担してもおかしくないと思える—を彼が採用しなかったのは、もし採用すれば、p)心所別体[相応]説やq)三受説等を奉じる瑜伽行派への移行の妨げになると判断したためであるとも考えられる.....」

³¹『瑜伽論』の成立に関するこの視点にもとづく研究はつとにL.Schmithausen・勝呂信静両氏によってリードされてきた。とりわけ、両氏の研究を踏まえて『瑜伽論』の種子理論の展開を追跡された山部能直氏の一連の研究もきわめて示唆に富む。cf. 山部[1987]; Do.[1989]; Do.[1990b]「真如所縁縁種子について」『北島典生教授還暦記念・日本の仏教と文化』; Yamabe[1990].etc.

³²cf. 水野弘元[1970]「別訳雑阿含経について」『印仏研』18-2(p.42)。なお、向井亮[1985]「『瑜伽師地論』摂事分と『雑阿含経』」『北海道大学文学部紀要』33-2(通56)には「『瑜伽論』の前提する<相応アーガマ>の篇立てと現行『雑阿含』のそれとよく一致している。」(p.14)という信頼すべき所見が述べられて

インド学チベット学研究 1

(yogācāra)による大衆部(Mahāsaṅghika)の種子(bīja)理論³³や化地部(Mahīśāsaka)の九無為(navāsaṃskṛta)の分類法³⁴や譬喩師の本無今有論(過未無体説³⁵)その他の導入を通じての有部のアピダルマ体系(修道論を含む)の根本的修正・改革に端を発し、大乘經典の受容と取捨選択とによる大乘学派への転向までの軌跡を示す。(その際、大乘の主流をなした初期中観派の般若經的な空性理解への対抗意識をはっきりと表明して憚らない。³⁶)『瑜伽論』の新層(『解深密經』の全文近くを引用する「撰決択分」/最終的篇纂時に各層に加えられた挿入文・挿入語, etc.)はおそらく『成実論』(Tattvasiddhi: abbr.TSi)³⁷という有力な論書の出現を契機とする譬喩師の諸学説の再受容(心不相応行の仮有説, etc.の採用)と対決(心所仮有説批判による心心所相

いる。榎本文雄[1984]「阿含經典の成立」『東洋學術研究』23-1(通106)によれば、現行の漢訳『雜阿含』は根本説一切有部系の伝承であり、マトウラーと関係が深く、かつ『俱舍論』所引の經典とも一致する場合が多いらしい(pp.98-101, etc.)。

³³前出の註(22)参照。

³⁴cf. 袴谷憲昭[1989]『本覚思想批判』大蔵出版, 所収「縁起と真如」(pp.89-95, etc.)

³⁵前出の註(22)参照。

³⁶cf. 向井亮[1974]『『瑜伽論』の空性説—『小空經』との関連において—』『印仏研』22-2; Do.[1983]「阿含の〈空〉に対する大乘の解釈とその展開」『印仏研』31-2; 水尾淑芳[1983]「瑜伽行学派における空性説の展開」『待兼山論叢』(哲学篇)17; 阿理生[1982]「瑜伽行派(Yogācārah)の問題点」『哲学年報』41; Do.[1984]「瑜伽行派の空性と実践」『同』43; 袴谷[1989]所収「空性理解の問題点」(pp.35-54); 相馬一意[1985]「勝義存在について」『仏教学研究』41. そのほか、荒牧典俊[1976]「三性説ノート(2)」『東洋學術研究』15-2; 毛利俊英[1986]「瑜伽行派に於ける四念住の展開」『仏教学研究』42; 相馬[1986]「『菩薩地』真実義章試訳」『南都仏教』55; 藤田祥道[1988]「瑜伽行派における三三昧」『仏教学研究』44も有益である。

³⁷『成実論』のSkt.題名については{Satyasiddhi}という想定もあるが、E.Frauwaller氏による{Tattvasiddhi}という想定(Frauwaller[1958], Die Philosophie des Buddhismus, Akademie-Verlag, Berlin, S.136)を採用しておく。『成実論』巻第三「苦諦聚色論中色相品」第三十六の問答:

問曰。汝先言当説『成実論』。今当説何者為「実」。

答曰。実名「四諦」。(『大正』Vol.32, p.260c28-29.)

と『同』巻第一「発乘中仏宝論初具足品」第一の帰敬偈の最終行:

故我欲正論

三藏中実義

とを照合させれば、『成実論』の「実」によって〈四諦〉(catuḥsatyāni)を意図する以上、かえって「実」の原語が{satya}以外の別のtermである可能性が高く、「実義」(tattvārtha 真実義)という対応語から「実」={tattva}が最も自然な対応であると愚考した次第である。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

応説の擁護, etc.), 『解深密経』の受容を転機とする三性説による大乘的諸教義の再統合, 導入された阿頼耶識説への〔染汚〕意 ([kliṣṭa]manas) の新加入による「三層八識」体系の構築と諸問題へのその応用といった新局面を切り開く。しかし、『莊嚴経論』などに比べると、さすがに唯心〔無境〕思想には今一步届かぬためか、大乘的修道論に関しては『解深密経』の所説の整理に終始し、新たな展開に乏しい憾みがある。

『瑜伽論』が仄めかす瑜伽行派の思想形成史こそまさに「理長為宗」の最たるものであろう。この意味では経部師ヴァスバンドゥはかえって『瑜伽論』の「理長為宗」的方法を駆使した思想形成史をなぞる「模倣者」であるといえなくもあるまい。「理長為宗」的精神／方法を『瑜伽論』に学んだヴァスバンドゥは『瑜伽論』以上にその精神と方法を徹底させた末、ついに独創的な唯識思想家として大成していく。

われわれは「経量部」の名の創唱者がヴァスバンドゥであるという仮定のもとに譬喩師シュリーラータや有部論師ダルマトラータのお株を奪って、初期瑜伽行派の学説こそが「経典を量とする」仏教の正統説であるとの高い評価と自負をヴァスバンドゥが抱いていたこと、それにもかかわらず、自己の奉ずる学説に「瑜伽行派」の名を冠せられない事情／制約があったことを見てきた。まずはこの二点に「経量部」の呼称の着想と選択の背景が求められよう。次に、経量部学説は始めから唯識学説への移行を意図／前提して設定されたものであるという仮定だけが、ヴァスバンドゥをして唯識学説体系における完成度の高い論理構成を踏襲するのを避けさせる傍ら、経量部学説の素材を初期瑜伽行派学説（『瑜伽論』乃至『顕揚論』に比較的好く保存されている）に籍りてまでしてより素朴な論理構成にあえて甘んじさせている事実—それは「瑜伽行派」を直ちに名乗ることで唯識学派ととり違えられるのをヴァスバンドゥが恐れた事情と表裏一体である—を合理的に説明できることを示したつもりである。

瑜伽行学派の学匠ヴァスバンドゥは全仏教徒にとって〔従って、大乘仏教徒にとってさえ〕有部のアビダルマ教義学の批判的学習を必須のものと認識し、『阿毘達磨毘

インド学チベット学研究 1

婆娑論』(Abhidharma [mahā]vibhāṣā: abbr. AMVi)の膨大で煩雑な体系を『雑心論』の先例に倣って見通しをよく学習し易い枠組の許に整理/要約すると共に、仏教徒の基礎学としてのアビダルマの土壤に大乘の唯識学説体系への移行をなるべく smoothに行えるための足場を一応確保しておくことには成功した。それが『俱舎論』で彼が標榜する経量部学説である。(瑜伽行派学説を積極的に経量部学説として採用せずに参考意見として添える場合には「先代軌範諸師」或いは単に「軌範諸師」の学説として紹介したのだろう。³⁸)

後続の諸著作になると、ヴァスバンドゥは『瑜伽論』の示唆する思想形成史と「理長為宗」的方法に倣うかのように、自己の経量部的学説を唯識学説に接近させる方向へと改変して憚らなかった。その足取りを追うことはもはやこの予備的考察の範囲を越えているが、ヴァスバンドゥの苦心にもかかわらず、彼による経量部学説の措定はなおも試行錯誤の域に留まり、有部の小乗的教義学体系全体にとって代わりうるほどの、大乘によって前提されるべき基礎理論として完成するには至らなかったのではあるまいか、という感想を私は抱く³⁹。同じような試行錯誤の跡がディグナーガの第二期の経量部的色彩の濃い著作群『掌中論』(Hastavālaprakaraṇa: abbr. HVPPr)『取因仮設論』(Upādāyaprajñaptiprakaraṇa: abbr. UPP)『観所縁論』(Ālambanaparīkṣā: ĀP)にも認められるからである⁴⁰。唯識学説への移行の前提となるという意味での大乘の基礎理論としての経量部学説の根本的改善はディグナーガによる仏教知識論学派

³⁸ 前出の註(16)(17)参照。

³⁹ 『俱舎論』と『唯識』三十頌』との中間に位置するヴァスバンドゥの諸作品が試行錯誤の産物という印象を強く引きおこす。せつかく『成業論』『縁起経釈』で異熟識/アーラヤ識を導入しておきながら、『唯識二十論』では再びそれをomitする点など。

⁴⁰ ディグナーガのこれら三著作の内容概観についてはFrauwallner[1959],SS.106-121; 原田訳[1989],pp.1-15,参照。『掌中論』に導入された『楞伽経』『偈頌品』; 『撰大乘論』『入所知相分』の「蛇/繩」の喩例は後続の二著作ではもはや姿を消し、『取因論』で試みられた<仮説有>(prajñaptisat)の三種分類もそうである。『観所縁論』を頂点とする三著作が前提にした<実有/仮有>の小乗的定式が第三期の論理学書『知識論集成』(集量論)に至って大乘の規定に交換されることで体質転換がはかられたことを拙稿・原田[1990a]「表示・含意・期待の理論(III)—ディグナーガ vs. バルトリハリ(2)—」『密教文化』168で論じた。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

の創設と同学派におけるダルマキールティ(Dharmakīrti 法称: c.600-660⁴¹)の活躍に俟たねばならなかった。

I. <瑜伽行派の識の流れの複合体>と<経量部の「単層の」識の流れ>という対立概念

Schmithausen[1967]は、E.Frauwallner氏によって提唱されたヴァスバンドウ二人説をうけて、『二十頌』『三十頌』が新師(der Jüngere: c.400-480)／古師(der Ältere: c.320-380)いずれのヴァスバンドウに帰属するのかという問題を扱う。Schmithausen氏は『二十頌』『三十頌』に看取される経量部的傾向を指摘することによって両著作が『俱舍論』『成業論』の著者である新師ヴァスバンドウに帰するにふさわしいものであることを証明してみせた。むしろ、伝統的なヴァスバンドウ一人説をもとと奉じてきた日本の学界にはその点で異論があるわけではなかった。反撥は二人説という大胆な仮説自体に向けられたのである。とはいえ、Schmithausen氏の成果を徒勞と感じる学者はもとより存在せず、伝承上ヴァスバンドウに帰せられている沢山の作品群が「『俱舍論』の著者のものとされるべきかどうかということ」の学問的検証は「その思想家固有の精神がそれ等の中にも提示されているのかどうかにかかっている⁴²」とする氏の学問的姿勢は大いに歓迎され評価されているように思う。

Schmithausen氏は研究手順として『二十頌』第7偈に対する自註(Vṛtti)の言明:

tasya karmaṇo vāsanā teṣāṃ vijñānasantānasanniviṣṭā nānyatra.⁴³

⁴¹このダルマキールティの年代(600-660)はFrauwallner[1961](pp.137-141)のもの。近年、木村俊彦[1993]「詩人ダルマキールティ—年代論と共に—」『インド学密教学研究 上—宮坂宥勝博士古稀記念論文集—』法蔵館(pp.417-434)で提案された新年代: 550-620も注目される。ダルマキールティの主著(Pramānavārttikasvavṛtti)にはすでに無上瑜伽系のTantra名への言及が含まれる以上、従来の行・瑜伽系の密教経典(『大日経』『金剛頂経』)の成立年代(七世紀頃)も六世紀中・後半頃に引き上げる必要がある。

⁴²cf. Schmithausen[1967], s.135: " dem Verfasser des Abhidharmakośaḥ zugeschrieben werden müssen, hängt vielmehr davon ab, ob sich auch in ihnen der individuelle Geist dieses Denkers aufweisen läßt. "; 加治訳[1983], p.17.

⁴³S.Lévi[1925]ed., Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu Vimśatikā et Trimśikā, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, P.5,8.

インド学チベット学研究 1

しかし、行為の潜在余力は彼らの認識の流れ（心相続）に浸みこんでいるのであって、ほかの場所にあるのではない。[梶山雄一氏和訳⁴⁴]

彼業熏習理応許在識相続中，不在余処。（『唯識二十論』、『大正』vol.31,p.75b6-6)

にまず注目し、『二十頌』の術語法の分析を通じてここで何の規定もされていない「識の流れ」(vijñānasantāna 識相続) という term が<瑜伽行派の識の流れの複合体>(der Erkenntnisstrom-Komplex des Yogācāra) の意味にではなく、<経量部の「単層の」識の流れ>(der „einschichtiger” Erkenntnisstrom der Sautrāntikas) の意味に使用されていることを証明することから始める。たしかに「阿頼耶識」(ālayavijñāna) への言及を含まない『二十頌』が唯識学派のいわゆる「三層八識」体系を前提しているとは考えにくい。それにしても、Schmithausen 氏が導入した二者択一的な解釈学上の key terms はいかなる意味を内包するのだろうか。それを氏はこう説明してくれている。

「つまり、経量部は殆ど全ての小乗の学派と同様に当初から次の如き見解を主張している。即ち或る同一の有情については、或る特定の時点には常にただ一つの識しか存在し得ない。それ故その有情は常に全くの「単層の」識の流れによって構成されている、と。⁴⁵」

「一方瑜伽行派の見解に従えば、或る同一の有情には同時に幾つかの識が存在し得る。とりわけ経験的に把握可能な識 (empirisch faßbaren Erkenntnissen) の一つの生起と並んで、或いは幾つかの生起に対して、潜在的な

⁴⁴梶山雄一訳 [1976] 「唯識二十論」『大乘仏典・15 世親論集』中央公論社, p.13

⁴⁵Schmithausen [1967], S.113: " Die Sautrāntikas vertreten wie fast alle Hīnayānaschulen von Hause aus die Ansicht, daß bei ein und demselben Lebewesen zu einem bestimmten Zeitpunkt immer nur eine einzige Erkenntnis möglich ist, das Lebewesen also durch einen immer bloß „einschichtigen” Erkenntnisstrom konstituiert wird. "; 加治訳 [1983], p.3.

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

アーラヤ識が別個に存在する⁴⁶。」

これによれば、Schmithausen 氏の仰っしゃる<「単層の」識の流れ>(der „einschichtiger” Erkenntnisstrom)とは単に阿含經典(āgama / nikāya 原始仏典)以来の識分類たる「六識」(ṣaḍvijñāna)説一般のことではない。そうではなくて、同一の有情(sattva 衆生/生類)の心の流れ(cittasantāna 心相續)には複数の心(眼識/耳識/鼻識,etc)が同一時に生起すること(俱生/並起)はなく、その都度一つの識だけが次々に生起(次第生)するという厳格な原則に条件付けられた「六識」理論のことであって、その理論/原則は大部分の小乗諸学派によって支持される。

一方、同論文に設けられた脚注(19):

「唯一の例外は大衆部(或いは若干の?)であるようだ。⁴⁷」

は、Schmithausen 氏が唯識学派の「三層八識」理論のことをまだこの時点では<識の流れの複合体>(der Erkenntnisstrom-Komplex)と呼ぶに留め、あえて<「多層の」識の流れ>(der „mehrschichtiger” Erkenntnisstrom)と表現するのを避けた(この表現が同論文で使用されるようになるのは『三十頌』の分析後である)理由を仄めかしていよう。大多数の小乗学派に共有される上記の原則に背いて、複数の識の同時生起を容認する大衆部(Mahāsaṅghika)の「六識」理論もこの<識の流れの複合体>のmodelに所属すべきだという点では唯識学派のそれと同列に扱う必要があったからである。

複数の識の同時生起を容認しないという意味での<「単層の」識の流れ>を有部や譬喩師が主張していた点についてはたしかに文献学的に検証できる(後述)。しかるに、経量部もそれを奉じていたことについてはSchmithausen氏は只それを常識視する

⁴⁶Schmithausen[1967],SS.113-114: "Nach Ansicht der Yogācārin sind bei ein und demselben Lebewesen mehrere Erkenntnisse gleichzeitig möglich. Insbesondere existiert neben den einzeln oder zu mehreren auftretenden empirisch faßbaren Erkenntnissen das untergründige Ālayavijñāna,"; 加治訳[1983],pp.3-4.

⁴⁷Schmithausen[1967],S.113: "Eine Ausnahme machen anscheinend nur die (od. einige?) Mahāsaṅghikas..."; 加治訳[1983],p.20.

インド学チベット学研究 1

だけであり、何の証拠も挙げておられない。もっとも、従来は譬喩師と経量部を同一視 (or 同類視) することが常識化されていたわけだから、氏のとったこの処置も当然なのかもしれない。

私ほど極端ではないが、経量部と譬喩師の峻別、あるいは、少なくともヴァスバンドウの経量部学説と彼以前の経量部 (私にいわせれば譬喩師) 学説の峻別は昨今の我が国の学界における趨勢となりつつある⁴⁸。十分な文献学的根拠を欠いたまま、経量部と譬喩師の混同のもとにかつて立てられたいかなる憶測のたぐいも、再吟味を免れないはずである。Schmithausen 氏の上記の処置も例外ではない。

II. ヴィニータデーヴァの『三十頌細註』の一節

管見では、インド文献中、経量部が<「単層の」識の流れ>を奉じていたことを明言する注意を要する用例が少なくとも一つ存在する。ヴィニータデーヴァ(Vinītadeva 調伏天: c.690-750⁴⁹)の複註『三十 [頌] 細註』(Triṃśikāṭīkā: abbr. **TrT**)の一節がそれである。その一節は『三十頌』に対するスティラマティ(Sthiramati 安慧: c.510-570⁵⁰)の註釈『[唯] 識三十 [頌] 註』(Triṃśikāvijñaptibhāṣya: abbr. **TrVBh**)で『三十頌』第15偈を導入する為に設けられた前文に対して施された註釈文である。

まず、スティラマティの導入文全体を引用してみよう。

idam idānīm cintyate. (A) kiṃ pañcānām cakṣurvijñānādīnām yugapat
 ālambanapratyayasāmṇidhye 'py ālayavijñānād ekasyaivotpattir bha-
 vati, na dvayor na bahūnām vā. yathaike manyante, na dvayor na
 bahūnām vā yugapat samanantarapratyayābhāvād ekasyaiva vijñāna-

⁴⁸ cf. 工藤成樹[1969]「譬喩者の伝説」『密教学』6; 所理恵[1989][1990a]「『成実論』『俱舍論』と譬喩者・経量部との関わりについて (一) (二)」『密教文化』170,171; Do.[1990b]「『成実論』と譬喩者・経量部」『印仏研』39-1; 本庄良文[1992]「Sautrāntika」『印仏研』42-2, etc.

⁴⁹ このヴィニータデーヴァの年代(690-750)論は船山徹[1994]「8世紀ナーランダ出身注釈家覚え書き—仏教知識論の系譜—」『日本仏教学会年報』60による。

⁵⁰ このスティラマティの年代(510-570)論はFrauwallner[1961], p.137による。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

syotpattir bhavati. na caikaṃ vijñānaṃ bahūnāṃ samanantarapraty-
ayatvaṃ pratipattum utsahate. (B) utāniyamena. yady ekasyaiva praty-
ayasāmnidhyam ekam evotpadyate. evaṃ dvayor bahūnāṃ vā praty-
ayasāmnidhye utpattir bhavatīty ata āha. (Bhāṣya ad Triṃś k.15)⁵¹

さて、以下 [の選言肢] が考察される。—いったい(A)眼識(視力器官による認識)等の五(識)にとって同時に[複数の]所縁縁(当該の認識の発生を扶ける原因/条件としての認識対象)がたとえ[揃って]現前している場合であっても、阿頼耶識からは[五識のうちのどれか]一つ(の識: e.g. 眼識)だけが生じてくるのであって、二つ(の識)が[生じてくるの]でもなく、[ましてそれ以上の]複数(の識)が[生じてくるの]でもないのか。: 例えば、[仏教内部の]或る人々(eke)が考えているように、である。[つまり、]「二つ(の識)が[生じてくるの]でもなければ、複数(の識)が[生じてくるの]でもない。同時に[複数の]等無間縁(当該の認識の発生に先立つ直前の原因としての認識)が[揃うことは]ないからである(yugapat samanantarapratyayābhāvāt)。[一つの等無間縁が現前している場合に、どれか]一つの識だけが生じてくるのである。どたい[先行する]一つの[同じ]識が[後続の]複数(の識)にとっての等無間縁になることは無理である。」(B)それとも、不定(制限なし)に、であるか。: [つまり、]もし一つ(の識)にとってだけの縁(発生条件)が現前す

⁵¹Lévi[1925]ed., p.33,11-17. Tib.text = 寺本婉雅[1933]訳注『梵藏漢和四訳対照 安慧造・唯識三十論疏』,pp.56,15-57,7,12: de ni ḥdi bsam par bya ste. ci mig gi rnam par śes pa la sogs pa lña po dag cig car dmigs paḥi rkyen dañ phrad kyañ kun gzi rnam par śes pa las gcig ḥbyuñ gi. gñis dañ mañ po mi ḥbyuñ ste. ji ltar kha cig sems pa cig car gñis dañ mañ po ma yin te . de ma thag paḥi rkyen med pas rnam par śes pa gcig kho na ḥbyuñ bar ḥgyur te. rnam par śes pa gcig gis mañ poḥi de ma thag paḥi rkyen byed par mi nus so sñam pa lta bu ḥam. ḥo na te nes pa med de. gal te gcig gi rkyen dañ phrad na gcig ḥbyuñ par ḥgyur ro. de bzin du gñis dañ man poḥi rkyen dañ phrad na gñis dañ mañ po yañ ḥbyuñ bar ḥgyur ram sñam pa la. deḥi phyir..... zes bya ba smos so.

インド学チベット学研究 1

れば、一つ（の識）だけが生じてくるし、同様に、二つ（の識）または複数（の識）にとつての縁が現前するならば、[二つの識または複数の識が]生じてくるわけである、と。この故に [(B) の立場からヴァスバンドゥ師は第15偈を] お述べになる。……（スティラマティ『唯識三十頌註』）

『三十頌』においてヴァスバンドゥは『解深密経』以来の「阿頼耶識と諸転識 (pravṛttivijñāna: 表層 level で発動する諸認識) との同時生起」という唯識学派の theme⁵² のために第15偈と第16偈の両偈を割く。スティラマティは第15偈が担当する「表層 level での五識の同時生起」の立場を (B) とし、小乗の多数派（ここでは「或る人々」(eke) とだけ呼ばれる）が信奉する「単層の」識の流れの理論を考慮に入れた「表層 level での一識のみの生起」の立場—とはいえ、その一識なるものも深層 level の阿頼耶識から表層 level に生起してくる限り阿頼耶識との同時性をやはり含意せざるをえず、複数識の同時生起を容認しないという原則はすでに破られている以上、この立場を措定すること自体がまるで nonsense なのだが—を (A) として、二つの選言肢に仕上げる。

ヴィニターデーヴァは選言肢 (A) によって「或る人々」(eke) の名で引き合いにだされる或る小乗学派（「単層の」識の流れの信奉者）のことを、注目すべきことに、「経量部など」(Sautrāntikādayaḥ) と復註の中で呼んでいるのである。

phyogs ḥdi yod paḥi dbaṅ bstan paḥi phyir, ji ltar kha cig sems
pa ṣes bya ba la sogs pa smras te. Mdo sde pa la sogs pa ni rnam
par ṣes pa gñis daṅ maṅ po dag cig car ḥbyuṅ du de ma thag paḥi rkyen
med de. deḥi phyir rnam par ṣes pa gcig kho na ḥbyuṅ bar ḥgyur
te. gaṅ gi(read gis) maṅ po cig car ḥbyuṅ bar ḥgyur ba rnam par ṣes pa

⁵² 『解深密経』第V「ヴィシャーラマティ」章ではアーラヤ識と同時生起する表層レベルの識はまだ単に「六識身」と呼ばれる。それが『瑜伽論』「摂決択分」に至って「転識」(pravṛttivijñāna) と呼ばれるようになったのは、意（[染汚] 末那 manas）が第七番目の表層識として別立されたことを契機にするものと推定される。『瑜伽論』「本地分」前半（例「三摩呬多地」「有心無心二地」）にごく稀れに散見する「転識」の語は「摂決択分」成立以降の『瑜伽論』の最終編纂時に挿入されたものと見るのが自然であろう。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

mañ po rnam gyi de ma thag pañi rkyen rnam par śes pa gcig
gis mi nus so sñam du sems so. (Ṭīkā ad Bhāṣya ad Trimś k.15⁵³)

etatpakṣāstitvasyādhikāram darśayann āha—yathaike manyanta ity-
ādi. Sautrāntikādayo manyante. dvayor vijñānayoḥ bahūnām ca yuga-
pad utpattau samanantarapratyayo na bhavati. tasmād ekasyaiva vijñā-
nasyotpattir bhavati. na caikam vijñānaṃ bahūnām vijñānānām
samanantarapratyayatvaṃ [pratipattum] utsahate, yena bahūnām
yugapad utpattir bhaved iti. (my Skt. Retrans.)

かかる主張(A)の存在することの関連性を示すために「スティラマティ
師は」いう。——例えば、或る人々が考えているように、等々。経量部な
どの人々は考える。「二つの識および複数（の識）が同時に生起するた
めの「二つおよび複数の」等無間縁が「揃うことは」ない。それ故に、「ど
れか」一つの識だけが生じてくるのである。どたい「先行する」一つの「同
じ」識が「後続の」複数の識にとっての等無間縁に「なること」は無理で
ある。そうであれば（i.e. 等無間縁になれるのであれば）、複数（の識）が
さぞ同時生起しもしようが。」と。（ヴィニータデーヴァ『三十頌細註』）

ヴィニータデーヴァのこの一節ほど Schmithausen 氏の key term <経量部の「単層
の」識の流れ>を裏付けてくれるものはないかに見える。とはいえ、注釈される対象
となったスティラマティの導入文(TrVBh)に紹介される「或る人々」(eke)の主張とそ
の論拠をより以前の文献、とりわけ古いアビダルマ論書群に遡って検証していくなら
ば、かかる主張の代表者に経量部を据えたヴィニータデーヴァの判断はかなり疑わし
いことが判明してくるはずである。

⁵³ 武田義雄 [1938]ed. 『三本校合・調伏天造唯識三十頌疏』西蔵仏典普及会、丁子屋書店、pp.133,14-134,9.

インド学チベット学研究 1

I. 有部（/譬喩師） vs. 大衆部

『発智論』『婆娑論』 スティラマティ(Sthiramati)の『唯識三十頌註』(TrVBh)に紹介される「或る人々」(複数識の同時生起を容認しないという意味での「単層の」識の流れの信奉者)の主張と論拠にとって最古の元型(proto-type)と覚しきものは、カーティヤーヤニープトラ(Kātyāyanīputra 迦多衍尼子)の『阿毘達磨発智論』(Jñānaprasthāna: abbr. JPr)にまで辿ることができよう。『発智論』巻第一「雜蘊」第一中「智納息」第二は議論の的を次のような問答—問答(イ)と名付ける—によって提示する。

頗有二心展転相因耶。答、無。所以者何。無一補特伽羅非前非後二心俱生。又非後心為前心因。(『発智論』巻第一「雜蘊」第一中「智納息」第二。『大正』Vol.26,p.919b13-15.)⁵⁴

【問】二つの心(dve citte)は次々と(pārampariyena 展転)交互に(?)原因(kāraṇa / hetu)となるだろうか。【答】否(na)。何故かといえ、同一の人格には(ekapudgale)同一瞬間に二つの心が一緒に生起すること(sahotpatti)がないからであり、又、[先行する心が後続する心の原因とはなりえども、]後続する心(uttaracitta)が先行する心(pūrvacitta)の原因となり

⁵⁴この玄奘の新訳『発智論』巻第一に対応する旧訳『阿毘曇八犍度論』の記述は次の通り。:

頗有二心展転相因手。答曰。無也。此非一人若前未来俱生二心。非未来心與前心因。(符秦扇寶三藏僧伽提婆共竺仏念訳迦旃延子造『八犍度論』巻第一「雜犍度智跋渠」第二。『大正』Vol. 28,p.35b7-8.)

いっぽう、旧訳『阿毘曇毘婆沙論』からはなぜか、

頗有二心展転相因耶。答曰。無也。所以者何。無有一人前後二心俱生。……(北涼天竺沙門浮陀跋摩共道泰等訳迦旃延子造五百羅漢訳『毘婆沙』巻第五「雜犍度智品」之一。『大正』Vol.28,p.35b7-8.)

までしかJPrの引用がとり出せない。とはいっても、JPr本来のtextに「後続する(未来世の)心が先行する(過去世の)心の原因となりはしない[から]」という一文が欠けていたわけではないことは、次註(55)に見られるように、旧訳『毘婆沙』の註釈本文で「後心是前心因」という外道の学説がまっ先に言及され、詳細に批判されるという事実から裏付けられよう。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

はしないからである。

『発智論』に対する、その名の通り、浩瀚な註釈書『婆娑論』(AMVi) は譬喩師らしき学派と大衆部と外道の合計三異説を排除する目的でこの問答(イ)が設けられた旨を説明する。

謂、或有執。「因縁無体」。為止彼宗、欲明因縁実有体性。或復有執。「一補特伽羅有二心俱生」。如大衆部。為止彼宗、明一補特伽羅無二心俱生。或有外道。引世現喩執「後為前因」。……為止彼宗、欲明後法非前法因。(『婆娑論』卷第十「雜蘊」第一「智納息」第二之二。『大正』Vol.27, p.49a28-b3,7-8.)⁵⁵

或る人々(譬喩師)は考える。「因縁(hetupratyaya)⁵⁶には本体がない(niḥsvabhāva?)」と。彼らの学説(mati)を否定して、因縁の本体が実体的に存在することを明らかにしたいと望むから〔この問答(イ)を設けたの〕である。或いはまた、こう考える者たちもいる。「同じ人格には二つの心が同時に生起する」(ekapudgale dvayoś cittayoḥ sahotpattir bhavati)と。大衆部の人々のように(yathā Mahāsaṅghikāḥ)。彼らの学説を否定して、同一の人格に二つの心が同時に生起しないことを明らかにしたいと望むからである。或いは外教徒たち(bāhyakāḥ)は世間的比喩(laukikadr̥ṣṭānta)を引いて、「後続なるものが先行するもの原因になることがある」と考える。……彼らの学説を否定して、後続の存在素(dharma 法)が先行する存在素の原因とならないことを明らかにしたいと望むからである。

『発智論』はさらに幾つかの議論を挟んだあとで、大衆部の「二心の同時生起」学

⁵⁵ 旧訳『曇毘婆沙』巻第五「雜毘度智品」之二:為止外道意故。外道作如是説。「後心是前心因。所以者何。……」……則有如是大過。復次所以作此論者。如摩訶僧祇部説「二心俱生」。為止如是意故、作此論。復次或有説者、言「因縁無体性」。今欲分明因縁体性故、作此論。(ibid.,p.35a12-b7.)

⁵⁶ 六因四縁の総体を指す可能性もあるが、ここでは四縁の一つとしての因縁の意味にとった。後続箇所『婆娑論』が順次「撥無所縁縁体者」「等無間縁体非実有」をとりあげていくからである。

インド学チベット学研究 1

説に焦点を絞って、これを否定し、有部の「心次第生起」（一心相統轉）学説を樹立するための注目すべき論拠を次の問答—問答（口）と呼ぶ—で呈示する。

何故無一補特伽羅非前後二心俱生。答、無第二等無間緣故。有情一心相統轉故。（『発智論』巻第一。『大正』Vol.26,p.919b21-23.）⁵⁷

【問】どういうわけで同一の人格には同一瞬間に二つの心が一緒に生起しないのか。【答】(i) 第二の等無間緣がないからである (dvitīyasamanantara-pratyayābhāvāt)。 (ii) 生類には一個一個の心が連続的な流れをなして起こるからである。 (sattva ekasyaikasya cittasya santānavartitvāt)。

カーティヤーヤニープトラによって提出された二論拠のうち、第(i)の論拠「第二の等無間緣無きが故なり」が、『唯識三十頌註』に引かれる「或る人々」のあげた問題の論拠「同時に〔複数の〕等無間緣が〔揃うことは〕ないからである」に於ける祖型 (proto-type) であることはまちがいないところである。つまり、この論拠の origin は有部に帰さるべきことが判る。

『発智論』の第(ii)の論拠「有情には一つ一つの心、相統して転ずるが故なり」に対する『婆娑論』の多様な comments は幾つかの注目に値する情報を含む。『婆娑論』はまず、この第(ii)の論拠を先の第(i)の論拠に対する論拠であると位置づけたうえで、同論拠をこう paraphrase する。

有情心法爾——相統而轉。無二無多。（『婆娑論』巻第十。『大正』Vol.27, p.49b19-21.）⁵⁸

これはスティラマティの引く「或る人々」の主張「二つがでもなければ、複数（多）がでもない。……一つの識だけが生じてくる」 (na dvayor na bahūnām vā.....ekasyaiva

⁵⁷ 『八捨度論』巻第一「雜捨度智跋渠」第二：以何等故一人前後二心不俱生。答曰。無有第二次第緣。衆生——心統轉。（『大正』Vol.26,p.773b5-7.）

『曇毘婆沙』巻第六「雜捨度智品」之二：以何等故一人前後二心不俱生者。答、無第二次第緣。……衆生——心次第生。（『大正』Vol.28,p.37a8-9,16.）

⁵⁸ 『曇毘婆沙』巻第六「雜捨度智品」之二：衆生法爾——心次第生。不得有二。（ibid.,p.37a13-14.）

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

vijñānasyotpattir bhavati) との表現上の接近を印象づける。ひきつづき、『婆娑論』は「二心俱生」学説を論駁するのべ九人のアビダルマ論師たちの諸議論を紹介している。第一番目の論師の反論を抜粋してみよう。

有説。「……現在但有一和合故。令未来心一一而起。猶如多人經於狹路、一一而過、尚無二並。……」(『婆娑論』卷第十。ibid.,p.49b21,26-28.)⁵⁹

最初の論師の引くこの「狹路」の喩例は、もとはといえば、「心心所次第生起」学説を主張して、有部の「心心所相応」学説を批判する際に譬喩師が好んで用いた著名な比喩にほかならない⁶⁰。そうすると、この第一論師もやはり譬喩師だということになるのだろうか。それとも或る有部論師が譬喩師固有の比喩を別の文脈に応用するために借用(盗用)しただけなのだろうか。この問題の解決は『婆娑論』以来の譬喩師の伝統諸学説の殆どを継承した『成実論』の検討を俟たねばならない(後述)。この時点でいえるのは、少なくとも、『婆娑論』自体はその注釈方針として、有部の実在論的な因果論(六因/四縁/五果)の体系を拒絶する譬喩師⁶¹をこの「二心俱生 vs. 一一心相続転」という両学説間の論争には参加する資格のないものとして議論の場から締め出すつもりだったらしいことである。事実、『発智論』(巻第一)の問答(イ)について『婆娑論』(巻第十)が「因縁の体無し」と主張する論者(譬喩師)の学説の否定を真っ先に含意させた後に、大衆部/外道の両学説への否定的意図を説明したことはすでに見た通りであった。今また、『発智論』の問答(ロ)についても『婆娑論』は「等無間縁の体は実有に非ず」とする論者(譬喩師)の学説への否定的意図をやはり最初に

⁵⁹ 『同』巻第六「同」之二: 如現在有一時第縁、未来生一心。是中応説……(ibid.,p.37a29-b1.)

⁶⁰ cf. 『婆娑論』巻第九十五「智蘊」第三中「学支納息」第一之三: 或有説。「諸心所法次第而生。非一時生。」如譬喩者。大徳亦説。「諸心所法次第而生。非一時生。」如多商侶過一狹路。要一一過非二非多。諸心所法亦復如是。一一各別生相所生。必無一時和合生義。」……(『大正』Vol.27,pp.493c25-494a1.)

この記述から推測すれば、「狹路」の比喩のoriginは大徳=ブッダデーヴァ(Buddhadeva 覺天)に帰さるべきであろう。

⁶¹ cf. 『同』巻第十六「雜蘊」第一中「智納息」第二之八: 有執「因縁非実有物」。如譬喩者(yathā Dārṣṭāntikāḥ)。 (ibid.,p.79a20.); 『同』巻第三百三十一「大種蘊」第五中「縁納息」第二之一: 欲止譬喩者所説故。彼説「縁性非実有法」。 (ibid.,p.680b27.)

インド学チベット学研究 1

断ったうえで、大衆部学説の否定に言及している。

或有執。「等無間縁、体非実有」。為遮彼意、欲顕実有等無間縁。或有執「一補特伽羅二心俱生」。為重遮彼、顕唯一心。（『婆娑論』卷第十。ibid.,p.49b10-12.）⁶²

たとえ譬喩師が「心次第生起」学説の擁護者であったとしても、等無間縁(samanantarapratyaya)の实在性を否認するような彼らが『発智論』の問答(口)における論拠「第二の等無間縁無きが故に」を共有することは、有部にとっては許し難い冒涇と判断されたのであろう。

次に第五番目の論師に注目したい。

或有説者。「若有二心俱生、則有雜染清淨俱起過。……如是則無得解脫理。又応一時生善惡趣。（『婆娑論』卷第十。ibid.,p.49c17-20.）⁶³

「二心俱生」学説のもとでは雜染心(saṃkleśacitta)と清淨心(vyavadānacitta)の共存を可能にしてしまうので、いつまでたっても解脫(mokṣa / vimukti)へと至らないという第五論師の批判の趣旨は、後代に唯識学派が輪廻の境遇(gati 趣)と涅槃の証得(nirvāṇādhigama)の原理としての無始以来の界(anādikāliko dhātuḥ)を立て、阿頼耶識に雜染(saṃkleśa)と清淨(vyavadāna)との二分(dvayāṃśika)が共存する依他起性(paratantrasvabhāva 他立的自己本質)の性格を賦与するに至るのと比較して興味深い。また、清淨心が来世に善趣に赴く果報をもたらす一方で、雜染心が惡趣を招くので、一人格(輪廻主体)の分裂をきたすという第五論師の批判と同工異曲の論難のちにヴァスバンドゥも『成業論』で取り上げ、その論難から転識(この場合は六識)と

⁶²この一説は『曇毘婆沙』には欠落している。

⁶³『曇毘婆沙』卷第六「雜捨度智品」之二: 復有説者。「若二心俱生者、則一時有煩惱出要、一心煩惱、一心出要。若爾者、則無解無雜無乘。如是等過。」(『大正』Vol.28,p.37b11-13.) なお、新訳『婆娑論』の第五論師の帰謬論法による批判が『曇毘婆沙』ではのべ三人の論師(「復有説者」が三度言及される)によって分担されるとはいえ、批判内容の連続性からいって、この三論師がもともと別人だったとはとうてい考えられない。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

同時生起する阿頼耶（異熟）識の学説を弁護する処置を講じている。第五論師の帰謬論法はさらに続く。

復次若一相続二心俱生、何妨有三..... 若一相続三心俱生、何妨有四。.....
若... 四心俱生、何妨有五。..... 若... 五心俱生、何妨有六。則応一時六識俱
起、応一時取一切境界。... 若... 六心俱生、何妨有百。..... 何妨有千。乃至何
妨無数俱起。若爾、諸法従未来世、応一時生。於現在世一時而滅。是則.....
未来現在無故、過去亦無。若無三世、則無有為。..... 則無無為。如是則一
切法皆無。是為大過。..... (『婆娑論』卷第十。ibid.,pp.49c20-50a6.)⁶⁴

大衆部の学説は『婆娑論』では常に「二心俱生」という定型的表現で言及されるのだが、実際はどうだったのだろうか。もし大衆部が三心以上の俱生（同時生起）を認めていないのであれば、「三心」乃至「無数心の俱起」を阻止できないという第五論師の帰謬論法は一見妥当するかに思われる。もし逆に、大衆部が「六識の俱起」を承認していたのであれば、六識の俱起までの第五論師の帰謬論法は大衆部批判としては無意味/無効力なものとなろう。

『宗輪論』 ヴァスミトラ (Vasumitra 世友) 作の『異部宗輪論』 (Samayabhedoparacanacakra: abbr. SBhUC) でもこの大衆部独特の学説はやはり、

dus gcig tu sems gñis phrad do⁶⁵ .

ekakāle dve citte saṃnipatite [or cittadvayaṃ saṃnipatitam, or
dvayoś cittayoḥ saṃnipātaḥ.](my Skt. retrans. of SBhUC)

同時に二つの心が出会う。

有於一時二心俱起。(唐・玄奘訳『異部宗輪論』)

⁶⁴ 『同』巻第六「同」之二: 復有説者。「若二心俱生、何妨有三。..... 若三心俱生、何妨有四。.....」復有説者。「若四俱生、何妨有五。..... 若五俱生、何妨有六。若有者、則可一時緣六根義。乃至広説。若不妨六乃至百千未来世中一時俱生。一剎那生、一剎那滅。若然..... 無未来則無現在。..... 則無過去。若無過去則無有為。..... 則無無為。若無有為無為、則無一切諸法。有如是等過。.....」(ibid.,p.37b13-c1.)

⁶⁵ 寺本婉雅・平松友嗣 [rep.1974] 共編訳註『藏漢和三訳対校・異部宗輪論』国書刊行会,p.8,3.

インド学チベット学研究 1

一時中有多心和合。(陳・真諦訳『部執異論』)

一時有二心俱生。(失訳人名『十八部論』)⁶⁶

と表現されるのを見るときは、前者の印象が濃くなる。ただ、『部執異論』にのみ「多心」とあるけれども、Tib. 訳と他の二漢訳は「二心」(sems gñis) で一致しており、Skt. 原典に異同があったとは考えにくい。原典に {dve citte / cittadvayam} とあったのをわざわざ『部執異論』の漢訳者たる真諦(Paramārtha)が「多心」と意識したものと推察される。ただし、真諦三蔵があえてそう意識をするだけの、二心以上の「多心(anekacitta / bahucitta) 俱生」学説を大衆部が主張していたとする何らかの情報源の存在は予想されてよいだろう。現に、後代の『成実論』『五事毘婆沙』からそのような情報が検出されてくる現場に、われわれも立ち合うことになる。

『成実論』 ハリヴァルマン(Harivarman 訶梨跋摩)の大著『成実論』(TSi)の諸章配列は<四諦>(catuḥsatya 四つの真理)に範をとる点で『阿毘曇 心論』(Abhidharmahrdaya: abbr. AHr)の系統にも親縁であり、その意味で『俱舍論』への影響も多大なものがあったと想像できる⁶⁷。『成実論』の思想は譬喩師の諸学説を基調としつつ、部分的には大衆部系統の諸学説なども採用すると共に、ハリヴァルマン独自の新説をさえ打ち出している⁶⁸。ハリヴァルマンのかかる「理長為宗」的傾向が『成実

⁶⁶ 寺本・平松[rep.1974], p.39, 14-15.

⁶⁷ 現存する心論系の三論書における発展過程を追跡し、最後に著作された『雑心論』こそ『俱舍論』の諸章配列・論述構成の最重要の参考書であったことをみごとにきとめたのは、木村泰賢[rep.1988]『阿毘達磨論の研究』[木村泰賢全集第4巻]大法輪閣(原版は丙午出版社, 1922年刊)所収「俱舍論述作の参考書として阿毘曇心論より雑阿毘曇心論まで」「雑阿毘曇心論と俱舍論」(pp.222-262)の功績である。近年、この木村泰賢博士の業績を踏まえつつ、『成実論』の組織と『俱舍論』のそれとを比較して、両者の類似性を認め、とくに煩惱論の組織の類似性を例証した研究として池田練成[1984]「『成実論』における煩惱論の構造」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』16が注目される。そのほか、池田(練)[1986]「『俱舍論』にみられる二種類の煩惱説」『駒澤大学仏教学部研究紀要』44参照。

⁶⁸ 詳細は『国訳一切経・論集部三』「成実論」所収の宇井伯寿氏による「解題」(pp.1-23)を参看されたい。私が目を通した限りの『成実論』に関する研究文献を枚举させていただく。: 水野弘元[1930]「譬喩師と成実論」『駒沢仏教学会年報』1; 水野[1932]「心・心所に関する有部・経部等の論争」『宗教研究』新3-9; 桂紹隆[1976]「sarvāmbanajñānaについて」『印仏研』24-2; Sh.Katsura[1978]; Do.[1979], "Harivarman on Satyadvaya", 『印仏研』27-2; 加藤(純)[1989]; 加藤(純)[1990]; 本庄良文[1987b]「馬鳴詩のなかの

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

論』の帰属学派の特定を困難にしてきた。『成実論』の擁護する譬喩師の学説に関していえば、シュリーラータの発達した学説に比べて、その論理構成はより primitive、より前段階にあることが加藤純章氏によって確認されている。

『成実論』は一般的に各々の topic に関して敵対学説の主張を紹介する先行章の次に、それを批判して自学説を樹立する後続章を置くことが多い。われわれが検討すべき章は、『成実論』巻第五、「識俱生品」第七十五と「識不俱生品」第七十六とである。大衆部の問題の学説は「有論師」の名で「識俱生品」(Vijñānasahotpattipaṭala?) 第七十五に引かれる。

今諸識為一時生、為次第生。有論師言。「識一時生。所以者何。有人一時能取諸塵。如人見瓶亦聞樂声、鼻嗅花香口含香味、扇風触身、思惟雅音乐。故知、一時能取諸塵。(『成実論』巻第五「識俱生品」第七十五。『大正』Vol.32,p.280b11-15.)

さて今や諸識は(A)同一時に(ekakāle)生起するのか。それとも、(B)順

経量部説(2)『クシャーナ』1-3 (とくにpp.68-76の「関連文献」表は有益); 所理恵[1987]「『三論玄義』における『成実論』批判」『仏教学会報』13; 所[1989]「『成実論』における「滅」について」『同』14; 所[1990a]; 所[1990b].

さて、ハリヴァルマンの多聞部(Bahuśrutiya or Bahuśrutaka)帰属説は真諦『部執異論疏』を典拠にしたものである。しかし、真諦訳『部執異論』(ほか二漢訳・藏訳)の「多聞部」の節を見ると、多聞部独自の三教義を紹介したあと、「余所執與説一切有部所執相似」(玄奘説「余所執多同説一切有部」失訳「諸余一切薩婆多見同也」Tib. {lhag ma rnam ni thams cad yod pa smra baḥi lugs dag yin no})と締め括られており、もしこの記述を信じれば、多聞部は大衆部系でありながら、有部の教義を多く採り入れ、大衆部系では唯一<三世実有>説を奉じていたと判断される。<三世実有>説を激しく批判して<過未無体>説を主張した『成実論』(前出の註22参照)が多聞部所屬とは信じ難く、真諦『疏』の説は疑わしい。『成実論』に多聞部独自の教説がたとえ見出せたにしても、ハリヴァルマンが理長為宗的立場から導入した可能性を考慮すべきであろう。いっぽう、学界で有力視される『成実論』経量部所屬説(水野[1930]; 本庄[1987],etc.)については加藤純章氏の成果を踏まえた所理恵女史の評言を引くのが至当である。:

「以上のことから、従来、譬喩師・経量部とまとめて一つの思想として捉えられてきたが、これは誤りであると言えよう。従って、『成実論』は譬喩師の所屬であると言い得るが、経量部所屬ではないこととなる。」(所[1990b],p.13)

所女史の評言は当然ながらアシュヴァゴーシャ経量部所屬説(本庄[1987a][1987b])に対しても有効ではあるまいか。ハリヴァルマンの理長為宗的傾向が『成実論』の思想を既成の一学派の枠組から逸脱させてしまうとはいえ、その基軸となる譬喩師的要素を譬喩師学説の資料として取り扱うことには何ら問題はない。

インド学チベット学研究 1

次に(kramena / paryāyena) 生起するのか。(A) 或る論師たち(kecit?)はいう。「諸識は同一時に生起する。なぜか。凡そ人は同一時に〔六つの〕諸対象(viṣaya 境: 旧訳「塵」)を把捉(能取 \sqrt{grah})する〔からである〕。例えば、人が瓶を見ながら〔演奏者の〕楽器の音を聞いたり、鼻で花の芳香を嗅ぎつつ、口では〔供される御馳走の〕香り高い風味を味わったり、〔扇がれる〕扇の風に皮膚(身)を触れられつつ、〔心では演奏される〕雅な曲に思いを浸すようにである。それ故に知られるべきである。〔六識が〕同一時に〔六つの〕諸対象を把捉する、と。

この記述によって大衆部が事実上「六識の同時生起」を主張したことが判明しよう。「有論師」(大衆部)の主張にはまだ続きがある。

又若一識能於身中遍知苦樂、然則以一眼識亦応能取諸樹。是不可事。云何一識悉知根茎枝葉花実。故知、多識一時俱生遍取諸触。又種々色中一時生知、而青知非即黄知。故知、一時俱生多識。……」(『成実論』巻第五。ibid.,p.280b15-20.)

われわれは頭の痒み、手/足の痛みを同時に感じることもある。もし一つの身識(kāya-vijñāna 皮膚器官による認識)だけがその瞬間に身体に遍満しているにすぎないのなら、この事実を説明することができない。一つの身識は単一の感触(sparsa)―痒みなら痒みだけ、痛みなら痛みだけ―しか対象にできないからである。つまり、この事実には、複数(aneka 多)の身識が同時に生起して複数種の感触(苦/楽)を把捉していることを意味する。眼識も同様である。われわれは、森の中のたくさんの木々、木の様々な部分(根/茎/枝/葉/花/果実)、様々な色合い(青/黄/赤,etc)を同時に見る。この事実もやはり、複数の眼識が同時に生起して複数種の色(rūpa)を把捉している証拠である。かくして大衆部の理論は「異種類の六識の俱生」に留まらず、六識の各々についてもさらに複数のmembers(複数の眼識/複数の身識,etc)つまり同種類の識同士

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

が同時生起することまでも射程にに入れて構成されるわけである。

「二心の俱生」を許せば、「六心」乃至「百心」「千心」「無数心の俱生」も妨げできないという『婆娑論』の第五論師（前出）が放った帰謬論法などは大衆部にとっては実質的に何ら痛痒を感じさせるものではない。（この点で後代の瑜伽行派と大衆部とは一線を画する。『瑜伽論』『摂決択分』は表層心（転識）としての異種類の六識（乃至七識）の同時生起をもちろん主張するけれども、複数の同種類の識が同時生起することは断じて否定する⁶⁹。）

さて、かかる大衆部学説に対してハリヴァルマンが用意した大多数の反論はやはりどれも『婆娑論』巻第十の諸論師たち（ただし第一論師を除く）の論法と軌を一にする場合が多い。（もちろん、発展・工夫の跡は認められる。）のみならず、『成実論』における諸反論を締め括る決め手となったのはまたしても『発智論』巻第一の問答（口）に見られるカーティヤーヤニーブトラ original の論拠 (i) にほかならない。

問曰。「諸識何故要次第生」。答曰。「一次第縁故、識一一生」。（『成実論』巻第五「識不俱生品」第七十六。ibid.,p.280c18-20.）

【問】諸識はなぜ必ず順次に生じてくるのか (katham vijñānānām avāśyaṃ kramenotpattir [or paryāyenotpattir] bhavati ?)。【答】一つの等無間縁（旧訳「次第縁」）〔しか同一瞬間に存在しないの〕だから、識は一つ一つ生じてくるのである。(ekasamanantarapratyayata[or samanantarapratyayasyaikyād] ekasyaikasya vijñānasyotpattir bhavati)。

譬喩師に『発智論』の当該論拠を利用されることを『婆娑論』がいかにいやがっていたかを思い返せば、「理長為宗家」ハリヴァルマンの面目躍如たるものがある。『成実論』における大衆部学説批判を逐一紹介することは差し控えたいが、注目点を二つだけ指摘したい。

⁶⁹cf. 『瑜伽論』巻第五十七「摂決択分中五識身相応地意地」之七：同一種類二心心法俱時合会無有是処。一一而生斯有是処。（『大正』Vol.30,p.613b17-18,）

インド学チベット学研究 1

第一点は、譬喩師が元来「心心所次第生起」学説のために愛用した「狭路」の比喩が『成実論』のこの反論箇所では使用されずじまいであるという事実である。同比喩を「一一心相統転」学説に準用して憚らない『婆娑論』の第一論師は譬喩師であるよりは有部論師だった可能性が高まるのではあるまいか。(その第一論師が譬喩師であったのなら、ハリヴァルマンがその論法を踏襲しないはずがないと思えるからである。)

第二点は、その代わりに『成実論』の反論中に登場する比喩として際立っているのが「旋火輪」(alātacakra)の比喩だということである。

又識能速取縁。如旋火輪以転疾故不見其際。諸識亦爾。往時促故不可分別。(『成実論』卷第五。ibid.,p.280c1-3.)

また識は速やかに所縁(ālamāna 旧訳「縁」)を知覚($upa\sqrt{lambh}$ 取)するものである。例えば(yathā)、旋火輪が〔松明の〕速疾な回転のせいでその切れ目(ccheda?)を目撃されないように、同様に(evam)諸識も発動する時迅速であるために〔時間的〕区別がつかないので〔あって、複数の識が同時におこっているかのように錯覚されているだけで〕ある。

この「旋火輪」の比喩を援用した論法は、大衆部の「異種類の六識の同時生起」に対するのみならず、「同種類の複数識(複数の眼識,etc.)の同時生起」の理論に対しても有効な反論として期待されよう。もっとも、こういった「旋火輪」の比喩はハリヴァルマンのoriginalというわけではない。即ち、『婆娑論』の著名な四大論師のひとりヴァスミトラ(Bhadanta-Vasumitra 尊者世友)にまで遡る。『婆娑論』卷第十三「雜蘊」第一「智納息」第二之五では六外処のひとつ「色処」(rūpāyatana 可視的な対象領域)の説明に関連して、次のような設問が提起される。

問、為縁一色生於眼識、為縁多色生眼識耶。(『婆娑論』卷第十三「雜蘊」第一「智納息」第二の五。『大正』Vol.27,p.64a11-12.⁷⁰)

⁷⁰ 『曇毘婆沙』卷第八「雜毘度智品」之四：問曰。為縁一色能生眼識、為縁多色能生眼識。(『大正』Vol.28,p.52b4-5.)

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

【問】 いったい(A)一つの色を対象として(ekarūpam ālambya) 眼識が生起するのか。(B) 複数の色(anekarūpāṇi)を対象として眼識が生起するのか。

そして、もし(B)の選言肢が採用された場合、同一の眼識に複数の表象作用(多了性 anekavijñapti[tā])が帰されてしまい、その本性も複数ある(有多体 anekasvabhāva)という不都合が帰結してしまうと自問自答する。これに対する四人の論師の解決策が紹介される。第二番目の論師ヴァスミトラが提案する解決策の鍵となるのが「旋火輪」の比喩である。

尊者世友説曰。「非一眼識頓取多色性。速疾故非俱謂俱。是増上慢。如旋火輪非輪謂輪。是増上慢。」(『婆娑論』卷第十三。ibid.,p.64a18-20.⁷¹)

尊者ヴァスミトラ(bhadanta-Vasumitra)はいう。「一つの眼識が一挙(sakrt 頓)に複数の識を把握するわけではない。[一つ一つの色に対して眼識が次々に]急速[に生じる]せいで、[複数の色を]同時に[把握しているわけ]ではないのに、「同時だ」という(yugapad iti)この思いこみ(abhimāna 増上慢)が[おこるだけで]ある。恰も[松明が急速に回転してできる]旋火輪(alātacakra)は[繋がった]輪ではないのに、「輪だ」という(cakram iti)この思いこみが[おこる]ようなものである。

『婆娑論』卷第十三の上掲の問答—問答(八)と名づける—は「大衆部」の名はおろか、「複数の眼識の同時生起」にも何ら言及しない。従って、後代のハリヴァルマンが対決したような大衆部の学説のことをここで『婆娑論』が意識していたとは考え難い。ここでヴァスミトラが提出した「旋火輪」の比喩に基づく認識過程の理論はその後、『雑心論』でも受容されている⁷²。それゆえ、有部の正統理論の地位を占めるもの

⁷¹旧訳『同』卷第八「同」之四: 尊者和須蜜答曰。「於縁捷疾故、仏説俱縁。如旋火輪而実不匝、以捷疾故、而似輪像。彼亦如是。」(ibid.,p.52b9-11.)

⁷²ダルマトラータは『雑心論』(MAHr)II「行品」の中で「縁縁」(所縁縁 ālambanapratyaya)を定義す

インド学チベット学研究 1

と評価できる。実は『婆娑論』の上掲の問答（八）には第四番目の論師として譬喩師の先駆者と目されるべき大徳=ブッダデーヴァ(Bhadanta-Buddhadeva 尊者仏陀提婆)の解決案も最後に紹介されていたのである⁷³。それにもかかわらず、『成実論』が大衆部の認識論を論破すべく採用したのはヴァスミトラの有部理論のほうなのであった。

『雑心論』『五事毘婆沙』 ヴァスバンドウが『俱舍論』の上梓に際し、有部学説の綱要書としての範をダルマトラータの『雑心論』(MAH_r)に仰ぎ、「経量部」の呼称の着想を『五事毘婆沙』(PVVi)におけるシュリーラータとダルマトラータ間の論争から得たであろうことは、幾度強調してもしすぎではない。

ダルマトラータによる「二心俱生」学説への否定的言及は、『雑心論』巻第一「界

るk.86に対する自註箇所にはヴァスミトラの理論を導入する。:

於一色眼識生一決定知。言「並見衆色」者、此則不然。以速故、非俱見、言「俱」者、増上慢。如旋火輪非輪、輪想増上慢。(『雑心論』巻第二「行品」第二。ibid.,p.886b14-16.)

一つの色に対して(ekatra rūpe) [一つの] 眼識が一つの決定知(ekam niścayam)を生起させる[だけである]。「[一つの眼識が] 同時に(saha / yugapat) 複数の色を見る」ともしいうのであれば(iti cet)、それは正しくない(tan na yuktam)。[複数の色の一つ一つに対して一つ一つの眼識が次々と] 急速 [に生起していく] せいで、同時に [複数の色を] 見ているわけではないのに、「同時に [見ている]」という思い込み(yugapat ity abhimānam)が [目撃者に生じるだけで] ある。例えば、旋火輪(alātacakra)は [同時につながった] 輪ではないのに、[松明の急速な回転のせいで目撃者に生じた] 「輪だ」という想い(cakram iti samjñā)が思い込み [にすぎないもの] であるように。(MAH_r II ad k.86)

有部の正統説の地位を占め、ハリヴァルマンが譬喩師の立場から「単層の」識の流れ>学説を正当化するために援用したヴァスミトラの認識理論は、しかし、後代のダルマキールティ(Dharmakīrti)によって『知識論評釈』III「知覚」章(kk.197-199)の中で経量部の立場から否定されるに至ったことが、つとに沖和史氏によって解明されている。cf. 沖[1973]「Dharmakīrtiの《citrādvaita》理論」『印仏研』21-2.

⁷³cf. 『婆娑論』巻第十三「雜蘊」第一中「智納息」第二之五: 大徳説曰。「若不明了取色差別、則縁多色亦生一識。如観樹林、総取葉等。」(『大正』Vol.27,p.64a24-25.); 『曇毘婆沙』巻第八「雜度智品之四: 尊者仏陀提婆説曰。「於色不決了故、言「俱縁」。如観樹林葉、有種種諸色。彼亦如是。」(『大正』Vol.28, p.52b11-13.)

このブッダデーヴァの認識過程の理論がヴァスミトラの理論と必ずしも抵触せず、両立可能なものであることは、後代のダルマトラータによって『雑心論』IIの前註(72)で掲げたヴァスミトラ理論導入の箇所の直後にこのブッダデーヴァ理論も付随的に導入され、両者の理論が事実上並記されているという事実から暗示される。cf. 『雑心論』巻第二「行品」第二: 若不了見色差別者、則可給受。如観叢林。(ibid.,p.886b16-17.)

なお、このブッダデーヴァの認識理論もディグナーガ・ダルマキールティの知覚理論からすれば疑似知覚(似現量 pratyakṣābhāsa)の一種に關説するものにすぎないであろう。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

品」第一⁷⁴で『婆娑論』以来の「根見 vs. 識見」両学説間の伝統的な論争を取りあげ際に織り込まれる。この論争はさらに彼の『五事毘婆沙』巻上「分別色品」第一にも parallel を有する⁷⁵。以下に両論書の箇所を対比させるが、和訳（現代語訳）は重複を避けて後者にのみ施すことにしたい。まず、両論書では「見る」(paśyati) という作用を担当するのはどの存在素 (dharma 法) なのかをめぐって『婆娑論』巻第十三にその元型を有する四つの選言肢が一部 member を入れ替えられて或る質問者によって立てられる。

問、云何見。為眼見、為眼識見、為眼識相応慧見、為和合見。(『雑心論』巻第一「界品」第一。『大正』Vol.28,p.876b12-13.)

問、誰能見色。為眼根見、為眼識見、為與眼識相応慧見、為心心所和合見耶。(『五事毘婆沙』巻上「分別色品」第一。ibid.,p.991b20-22.)

【問】 いったい何が諸色を見るのか (kaḥ paśyati rūpaṇi ?)。 (i) 眼根 (視力器官 cakṣurindriyam) が見るのか、 (ii) 眼識 (cakṣurvijñāna) が見るのか、 (iii) 眼識と相応 (連合) する慧 (cakṣurvijñānasamprayuktā prajñā) が見るのか、 (iv) 心・心所の和合 (cittacaittānaṃ sāmāgī 総体) が見るのか⁷⁶。

⁷⁴ 渡辺椋雄・水野弘元[1932] 共訳『雑阿毘曇心論』『国訳一切経・毘曇部二十』大東出版社、註【42】は「原漢訳には「……界品第一」と作る」のを「今、明本に従って敢て二に改む」と述べ、その改訂理由を「蓋し已に上に序第一と記す以上はここに第二とすべきこと当たり前なるべきを以てなり」と明らかにする。たしかに論理的には「序第一」の次ぎにくる「界品」は「第二」とあるべきであろう。にもかかわらず、漢訳者僧伽跋摩 (Saṅghavarman) 等がそうできなかったのは、『心論』『心論経』(及び『俱舍論』)と同様に『雑心論』(MAHṛ) の Skt. 原典にやはり「界品第一」「行品第二」……等々とあり、その番号の改変を憚ったためであろう。サンガヴァルマン等は原典では「界品」の冒頭部に含まれていた堂々たる帰敬偈とその自註箇所を「序第一」として別立しておきながら、原典の章番号を変更しなかったために、「界品第一」と続けたしまったものと推測してよからう。

⁷⁵ このパラレルズに気づかされたのは、池田(練) [1990] 『『五事毘婆沙論』の成立について (下)』『駒沢大学仏教学部研究紀要』48 を拝読したおかげである。この池田論文において『五事毘婆沙』と『雑心論』の著者(法救)が同一人物であり、従って、『五事毘婆沙』は『婆娑論』に先行する「略毘婆沙」の一種などではなく、『婆娑論』以降の成立であることが再確認されている。

⁷⁶ この『雑心論』『五事毘婆沙』に枚挙される四選言肢は幸い後代の著者不明の『アビダルマディーパ』(Abhidharmadīpa: abbr.AD) I 4 に再登場するおかげで、近似の Skt. 文が得られる。:

インド学チベット学研究 1

[idaṃ tu vaktavyam.] cakṣurvijñānaprajñāsāmagrīṇāṃ kaḥ paśyati ? (AD I §4. P.S.Jaini[1977]ed., Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti, [Tibetan Sanskrit Works Ser.-IV], Kashi Prasad Jawaswal Research Institute, Patna, p.31,8-9.)

(以下 (の選言的質問) が語られるべし。) (i) 眼 (ii) 眼識 (iii) 慧 (iv) 総体 (=和合) のうち、いったいどれが [色を] 見るのか? (『アビダルマ灯論』 I §4)

この記述によって、(iv) 「心心所和合」における「和合」の原語が {sāmagrī} であったことはたしかであろう。ただし、AD が批判対象とする「和合」は「心心所の和合」(cittacaittānām sāmagrī)ではなく、「眼・色等の原因の和合=総体」(cakṣurādīsāmagrī)を指し、これによって何とヴァスバンドゥが『俱舍論』「界品」に「経量部」の名で表明した「無作用」説のことを意図せしめる。この点については続編の付録 I で詳しくとり上げたい。

さて、その『俱舍論』I の偈頌 (kk.41-42) では三選言肢 (iii)(i)(ii) だけが紹介され、有部説 (i) の立場からの (iii)(ii) への批判が付される。(経量部の立場からの (i) 有部説への嘲笑は周知の如く自註 Bhāṣya の中で表明される。):

五識俱生慧 非見不度故 /
眼見色同分 非彼能依識 /
伝説不能観 被障諸色故 /

(玄奘訳『俱舍論』巻第一「分別界品」第一。『大正』Vol.29,p.10c5-7.)

pañcavijñānasahaajā dhīr na dṛṣṭir atīraṇāt //41//
cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhāgam na tadāśritam /
vijñānam dṛśyate rūpaṃ na kilāntaritaṃ yataḥ //42//

(AK I kk.41cd-42. Y.Ejima[1989]ed., Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Capter I : Dhātunirdeśa, The Sankibo Press, Tokyo, pp.46,15-47,11.)

[意識と連合する有漏にして善なる慧だけが世間的次元で正しい見解なのであって] (iii) 五識と同時生起 (俱生) する慧が見解でないのは、[それが] 推断 (決度) をなさないからである。(i) 眼は [たとえ推断をなさなくとも、見と呼ばれるのは、色を観照するという意味で] 諸色を見る [からな] のである。[ただし、見るのは眼識を伴う限りの] 同分の (眼) [だけ] であるが。(ii) かかる (眼) に依拠する眼識のほうは [見る、とは確定しえ] ない。何となれば、噂では [障害物に] さえぎられた色は見られないからである。(AK I kk.41cd-42)

訳文の補足部分からうかがえるように、ヴァスバンドゥが選言肢を立てる理論構成、問題設定は従来の論書のものとはかなり異なる。ヴァスバンドゥは十八界のうち眼 [界] と法界の一部 (五見と世間的正見と有学の見と無学の見の八種) だけが同じ「見」(dṛṣṭi) という言葉で呼ばれる (AK I k.41ab & Bhāṣya) と指摘する (ここまでは有部論書と等しい) が、その際、眼は色を観照する (rūpālocana) という意味でそう呼ばれ、五見等の八種は推断 (saṃtīraka) という意味でそう呼ばれるというように、「見」の意味内容が区別される。かかる前提の上で、本偈 (k.41cd) は (iii) 五識俱生 (=相応) の慧が八種類のうちのひとつ、世間的正見に含まれるかどうか、つまり、推断という意味での「見」であるかいなかを問い、それを否定する。観照という意味での「見」であるかの如何が問われているのは、従って、(i) 眼と (ii) 眼識に対してだけである (k.42)。

他方、『婆娑論』巻第十三「雜蘊第一」中「智納息」第二之五に眼を転ずれば、

若眼識相応慧見色者、耳識相応慧亦応聞声。然慧無聞相。故不応理。(『大正』Vol.27,p.61c15-16.)

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

(PVVi I)

これらの選言肢(i)~(iv)のpresentationを『婆娑論』卷第十三「雜蘊」第一中「智納息」第二之五に照会するならば、選言肢(ii)「眼識見」は「尊者法救」(Bhadanta-Dharmatrāta⁷⁷)の説、(iii)「眼識相応慧見」は「尊者妙音」(°- Ghosaka)の説、(iv)「心心所和合見」は「譬喩師」(Dārṣṭāntika)の説と明記されている。ただし、先頭の(i)「眼根見」(=有部説)は『婆娑論』の原選言肢の中には含まれず、その代わり、(v)「一眼見色」(一つの眼が色を見る)という「犢子部」(Vātsīputriya)の学説が最後に加わっている⁷⁸。都合四選言肢(ii)~(v)が立てられたうえで、悉く異説(他宗)として斥けられる。『婆娑論』が有部の「二根見」説を定立するための議論に移るのはその後のことである。『婆娑論』において犢子部学説が批判的的として取り扱われねばならない必然性は前提となる『発智論』卷第一の問答—問答(二)と名づける—によって裏

というように、(iii)眼識相応慧について明らかに観照という意味での「見」(見色)であるかを問題にし、それを否定する。この『婆娑論』の批判論法が以降『雜心論』『五事毘婆沙』『アビダルマ灯論』に踏襲されていく。(ii)眼識見説に立つ『成実論』は卷第四「根無知品」第四十八「根塵合離品」第四十九で(ii)の立場からの(i)眼根見説批判に終始し、(iii)眼識相応慧見説(iv)心心所和合見説を議論の場から締め出すかのようにomitする。この点で『俱舍論』とも近似するかに見えるが、『成実論』は十八界のうちどれだけが「見」かといった問題設定を当該両章で行っておらず、『俱舍論』における導入方法とは決定的に異なる。

⁷⁷この『婆娑論』の法救が後代の『雜心論』等の著者法救と別人であることはいうまでもない。

⁷⁸『婆娑論』卷第十三「雜蘊」第一中「智納息」第二之五：〔当言一眼見色、二眼見色耶。乃至広説。〕問、何故作此論。答、為止他宗頭已義故。謂、(ii)或有執「眼識見色」。如尊者法救。(iii)或復有執「眼識相応慧見色」如尊者妙音。(iv)或復有執「和合見色」。如譬喩者。(v)或復有執「一眼見色」。如犢子部。為止如是。他宗異執、顯示(i)已宗「二眼見色」故、作斯論。(ibid.,p.61c7-13.)

『曇毘婆沙』卷第八「雜捷度智品」之四：〔当言一眼見色。乃至広説。〕問曰、何以作此論。答曰、為止併義者意故。(ii)如尊者曇摩多羅説「眼不見色、識見色」。為止如人意故。(i)言「眼見、非識見」。(v)如犢子部説「一眼見色、非二眼一時見。……」。是故為止併義者意、爾作此論。(『大正』Vol.28,p.50c12-19.)

旧訳にはなぜか選言肢(iii)(iv)が欠けているけれども、(v)犢子部説への長々とした批判のあと、新たに四選言肢(i)(ii)(iii)(iv)—一見して明らかなく『雜心論』『五事毘婆沙』のそれらと全く同じメンバーの選言肢!—が立てられ、めいめいへの批判が付される。:

『同』卷第八「同」之四：問曰、(i)為眼見色、(ii)為識見、(iii)為識相応慧見、(iv)為和合見。(ibid.,p.51b14-15.)

ダルマトラータの両著作と旧訳『曇毘婆沙』とのこの符合は、旧訳が非カシミール系有部(例、ガンダーラ系)の伝承であると同時にダルマトラータもガンダーラ系有部の出身であることを我々に想起させてくれる。

インド学チベット学研究 1

付けられる。

当言一眼見色、二眼見色耶。答、応言二眼見色。(『発智論』巻第一「雜蘊」第一中「智納息」第二。『大正』Vol.26,p.919c27-28. 79)

【問】一つの(片方の)眼が諸色を見ると言われるべきか。それとも、両方の眼が諸色を見る〔とよばれるべきな〕のか。【答】両方の眼が諸色を見ると言われるべきである。(kim ekaṃ cakṣuḥ paśyati rūpāṇīti vaktavyam āhosvid ubhe iti. ubhe iti vaktavyam.⁸⁰)

つまりカーティヤーヤニープトラにとって本来の主要論敵は疑いの余地なく犢子部だったのである。しかし、「一つの眼が見るのか、二つの眼が見るのか」というカーティヤーヤニープトラが投じた質問は、ダルマトラータによって別個に処理され、「根見 vs. 識見」論争からは一応切り離されるに至る⁸¹。これが以降『俱舍論』『順正理

79 『八捲度論』巻第一「智跋渠」第二：当言一眼見色耶、二眼見色耶。答曰、二眼見色。(『大正』Vol.26,p.773c7-8.)

80 『俱舍論』Iでヴァスバンドゥは<根見 vs. 眼見>論争を一通り終結させたあとで、<一眼見 vs. 二眼見>問題に触れる。:

於見色時為一眼見、為二眼見。此無定准。頌曰。

或二眼俱時 見色分明故 /

論曰、阿毘達磨諸大論師咸言「或時二眼俱見」。

(『俱舍論』巻第二「分別界品」第一之二。『大正』Vol.29,p.11b8-12.)

tad yadi cakṣuḥ paśyati kim ekena cakṣuṣā rūpāṇi paśyaty āhosvid ubhābhyām. nātra niyamaḥ.

ubhābhyām api cakṣurbhyāṃ paśyati vyaktadarśanāt /

ubhābhyām api cakṣurbhyāṃ paśyatīty **Ābhidharmikāḥ**.. (AK I k.43ab & Bhāṣya. Ejima[1989]ed. ,p.50,1-4.)

81 『五事毘婆沙』では<根見 vs. 識見>論争の終結をうけて、<一眼見 vs. 二眼見>論争が開始される。:

問、已知見用唯属眼根。眼見色時為二、為一。答、此不決定。若開両眼觀諸色時、則二俱見。.....雖有兩処而立一。根。(『五事毘婆沙』巻上「分別色品」第一。『大正』Vol.28,p.991c13-15,21-22.)

この扱いが以降『俱舍論』(前註80参照)『順正理論』『アビダルマ灯論』で恒例化される。

いっぽう、『雜心論』では独立の論題としては扱われておらず、<二根見>という有部の定説が仄めかされるのはせいぜい巻第一「界品」第一の第21偈a句「二眼説一界」をダルマトラータ自ら註釈する箇所の

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

論』においても恒例化される。『娑婆論』では四選言肢（他宗）への批判は当然ながら悉く有部の立場（二眼根見説）からなされていた。それに反して、『雑心論』『五事毘婆沙』ではひとりの質問者が立てた四選言肢は(v) 犢子部（一眼根見）学説をomitした上で(i) 有部（〔二〕眼根見）学説を含んでいるために、「根見/識見」両学説のいずれにもくみしない同じ質問者によって四選言肢全部への批判が展開されるという奇妙な事態がおこっている。この質問者は主張すべき学説的立場をもたず、ただ批判のための批判者としてダルマトラータによって仕立て上げられた架空人物とみなせよう⁸²。

さて、われわれの目的にとっては(i) 「〔二〕眼根見」（有部）学説への批判だけが重要である。

彼何疑。一切有過。若言眼見者。余識俱時何能不見。何故不俱得一切境界。（『雑心論』界第一「界品」第一。『大正』Vol.28,p.876b14-15.）

汝何所疑。一切有過。若眼根見、余識行時寧不見色。何不俱取一切境耶。（『五事毘婆沙』卷上「分別色品」第一。ibid.,p. 991b22-23.）

〔ダルマトラータ:〕〔君は〕 どういうわけで疑いをいだくのか (kutaḥ saṃśaya iti cet)。〔質問者:〕〔四選言肢(i)~(iv)の〕全部に過失がある〔からである〕 (sarvatra doṣo 'sti)。もし(i) 眼根が見るのであれば (yadi cakṣurindriyaṃ paśyēt)、〔眼識がおこらず、〕他の識 (e.g. 耳識, etc.) を伴うときの人の〔眼根〕でさえも (anyavijñānasamaṅgino 'pi)、どうして色を見ないことがあるろうか (katham na rūpam paśyēt ?)。〔事情は他の根にとっても同じだから、六根が〕 どうして同時に〔六つ〕全部の対象〔のそれぞれ〕を把握し

中ぐらいである。:

雖有二眼而説「一界」。……二眼共取一色。以一眼見色則不明瞭、二眼見色則明瞭。二耳二鼻成一界亦如眼説。（『雑心論』卷第一「界品」第一。ibid.,p.873c20,23-25.）

⁸²前出の註78で指摘したように、同じメンバーの選言肢が『曇毘婆沙』に既出するとはいえ、ダルマトラータに見られるような「汝何所疑?一切有過!」といった擬人化処理はまだなされていない。この架空の質問者がなぜか『アビダルマ灯論』に再登場することについては前出の註76で触れた。

インド学チベット学研究 1

ないことがあろうか (kathaṃ na yugapatsarvaviṣayagrahaṇam prasajyate ?)⁸³。(PVVi I)

質問者は残る三選言肢(ii)～(iv)への批判を続行してゆくけれども、ダルマトレータが解答において弁護するのはむしろ選言肢(i)についてのみである。

答、

自分根見色 非彼眼識見

非慧非和合 不見障色故

自分眼見色。是故余識俱時則不見。以余識俱空眼現在前非自分故。以是因故、不俱得一切境界。自分諸根不俱識住根故、名「自分」。無有二識俱行。無第二次第緣故。…… (『雜心論』卷第一。ibid.,p.876b19-25.)

答、眼根能見。然與眼識合位、非余。譬如眼識了別色用依眼方有。又、如受等領納等用必依於心。此亦應爾。由斯理趣、余識行時、眼既識空不能見色。亦無俱取一切境失。以一相続中無二心轉故。問、何故具六所依所緣而一相続中無六識俱轉。答、等無間緣唯一故。(『五事毘婆沙』卷上。ibid.,p.991c1-7.)

【答】眼根が見るのは、〔それが〕眼識を伴うときであって、他のときで

はない (cakṣurindriyaṃ tadā paśyati yadā sacakṣurvijñānakam bhavati,

⁸³AD,AKの行平文から対応するSkt.文を若干回収できる。:

kutaḥ saṃśaya itī cet. sarvatra doṣadarśanāt. yadi tāvac cakṣuḥ paśyati yāvat kāyaḥ sparśati tato yugapat sarvaviṣayōpabhogaprasaṅgaḥ.(AD I §4 ad k.44. Jaini[1977]ed.,p.31,9-11.)

cakṣuḥ paśyati rūpāṇi

yadi cakṣuḥ paśyed anyavijñānasamaṅgino 'pi paśyēt. (AK I k.42a & Bhāṣya. Ejima[1989]ed.,p.47,1-2.)

眼見色

若眼見者、余識行時亦必名「見」。(『俱舍論』卷第二「分別界品」第一之二。『大正』Vol.29, p.10c6,22.)

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

anyadā na)⁸⁴。例えば、眼識が色を了別 (識別/表象 vijñapti) する作用を發揮するのは必ず眼〔根〕に依拠して (apekṣayā) であるようなものである。また、感受 (vedanā) 等 (の心所) が領納 (直接体験 anubhava) 等の作用を發揮するのも必ず心 (citta) に依拠してであるようなものである。この場合も同様である。こういう理屈で、他の識を伴うときの人には (anyavijñānasamaṅginah)、眼〔根〕 (cakṣuḥ) はすでに〔眼〕識を欠くもの (vijñānaśūnyam)⁸⁵ である〔点で彼同分でしかない〕以上、色を見ることはないのである。また、〔六根が〕同時に〔六つ〕全部の対象を把握してしまうという過失もない (na ca yugapat sarvaviṣayagrahaṇa-prasaṅgaḥ)⁸⁶。同一〔の生類の心〕の流れには二つの心が〔同時に〕発動することはないからである (ekasamtāne dvacittayor vṛtityabhāvāt)。【問】六つの所依 (i.e. 根) と〔六つの〕所縁 (i.e. 認識対象) を具えているのに、どうして同一〔の心〕の流れには六識が同時に発動することがないのか (katham ṣaḍāśrayālabhanasahitānām[or °-sahite] apy ekasamtāne yugapat ṣaḍvijñānānām vṛttir na bhavati ?)。【答】等無間縁が一つだけだからである (samanantarapratyayasyaikyāt)。 (PVVi I)

この問答における直接の対論者はむろん大衆部ではない。質問者の批判は (i) 「眼根見」(有部) 学説に対して「六識の俱生」が帰結するといっているわけではなく、眼識

⁸⁴na vai sarvaṃ cakṣuḥ paśyati. kiṃ tarhi
sabhāgam

savijñānakaṃ yadā bhavati tadā paśyaty anyadā nēti. (AK I k.42b1 & Bhāṣya. Ejima ed., p.47,2-5.)

非一切眼皆能現見。誰能現見。謂、
同分

眼與識合位能見、非余。 (『俱舍論』卷第二。 ibid., p.10,22-24.)

⁸⁵tatra cakṣur mūrtikriyāvad vijñānādhiṣṭhitam darśanakriyām ārabhate. na vijñānaśūnyam. yathaiiva cakṣurvijñānam ālocanādhiṣṭhitakriyāṃ vijānāti, na kevalam. (AD I §4 ad k.44. Jaini ed., p.32,5-7.)

⁸⁶前出の註 83 参照。

インド学チベット学研究 1

の未発生時にも眼根が色を見てしまう、耳識の未発生時にも耳根が音を聴いてしまう、乃至、六根（所依）が当該の識の発生・未発生のいかに関わらず六対象（所縁）を同時に把握してしまうという過失の指摘にあるからである。

話がややこしくなってくるけれども、ダルマトラータのこの問答の原型も実はやはり『婆娑論』巻第十三中に辿ることはできる。四選言肢(ii)～(v)への批判を終結させた直後に、『婆娑論』は『発智論』が提唱する有部の「二眼根見」学説自体に向けられた批判を紹介し、次いでそれへの解答を呈示して、有部の当該学説を抗弁の余地なく樹立するように努めるのであった。

問、若眼見色者、余識俱時(ānyavijñānasamaṅgīṇaḥ) 何故不見。又無識時亦応見色(rūpaṃ paśyet)。答、眼有二種(caḥṣur dvividham)、一者識合(savijñānakam)、二者識空(vijñānaśūnyaṃ ca)。識合時能見。識空者不能見。故無有失。(『婆娑論』巻第十三「雜蘊」第一中「智納息」第二之五。『大正』Vol.27,p.61c21-24.⁸⁷)

『婆娑論』が紹介する有部説への批判は六根による六対象（所縁）の同時把握という極論にはまだ至っておらず、それゆえに解答でも「二心(or 六識)俱生」の否定にまで言及する必然性が生じない。

翻っていえば、ダルマトラータが選言肢(i)（有部説）への批判をかかせる極論にまで高めてまで、解答においてわざわざ「二心（六識）の俱生」の否定に言及せざるをえないように議論を誘導していく点に、われわれは『成実論』でもとり上げられたような大衆部の発達した認識論へのダルマトラータの密かな対抗意識を窺い知ることにはできないだろうか⁸⁸。

⁸⁷旧訳『曇毘婆沙』巻第八「雜持度智品」之四：若眼見者、無識時亦応見。若與識合時亦応見。…… 答曰、眼見色、而必須識。眼有二種。一報眼、二長養眼。耳鼻舌身亦如是。(『大正』Vol.28,p.51b25-c1.)

⁸⁸大衆部へのダルマトラータの対抗意識をうかがわせる別の傍証として『雜心論』巻第九「雜品」第九における「二心俱生」への否定的言及をあげておきたい。：

「普因無方処」者、心心法普因生。謂、因二眼生一識。耳鼻識亦如是。若有方処所者、応

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

さて、われわれがとりわけ『五事毘婆沙』の問答の中で目を止めておく必要があるのは、『唯識三十頌註』(TrVBh)においてスティラマティが選言肢(A)で設けた限定条件:

pañcānāṃ cakṣurvijñānādīnāṃ yugapad ālambanapratyayasāṃnidhye
'pi.....

眼識などの五(識)にとって同時に〔五つの〕所縁縁がたとえ現前している場合であっても.....

於一眼中転。..... 若言「二識俱生」者、不然。何以故。第二次第縁非分故。..... 若復一識住二眼者、彼二眼間身根中亦応生。若爾者、眼識即身識。若中間不生者、応断作二分、非一。前已説「無二識俱生」故。(『雑心論』巻第九「雑品」第九。『大正』Vol.28,p.944b22-c3.)

「〔心心所は二つの根を〕共通の原因とし、方向と場空間をもたない。」(MAHṛ IX k.463a)とは(次の如し)。心心所(cittacaitasikāḥ)は〔二根を〕共通の原因(samānahetu)として生じる。即ち、二つの眼〔根〕を原因として一つの〔眼〕識が生じる。耳〔識〕や鼻識も同様である。もし〔心心所が〕方向と場空間を占めるならば、〔眼識はどちらか〕一方の眼〔根〕のもとにおこることになる。..... もし〔眼根、つまり増上縁が二つある以上、〕ふたつの〔眼〕識が同時生起するというのであれば、否である(dvayor vijñānayoḥ saḥōtpattir bhavatīti cet, na)。何故か。〔先行する一つの不可分の識には後続する第二の眼識のための〕第二の等無間縁になる部分はないからである(dvitiyasamanantarapratyayāṃśābhāvāt)。..... さらに、もし一つの〔眼〕識が二つの眼〔根〕に場を占める(avasthita)ならば、それらの両眼の間に介在する身根(皮膚器官)にも〔一つの同じ眼識が〕生じていることになる。もしそうであれば、眼識がとりも直さず身識であることになろう。もし〔両眼の〕中間〔の身根〕には〔眼識が〕生じないとすれば、〔眼識は左右の眼根に場を占める限り、〕二つに分割されてしまい(dvayīkaraṇīya)、単一ではなくなる〔が、それは許されない〕。「二つの〔眼〕識の同時生起はない」と先述したからである。〔従って、一つの同じ眼識は両眼根に場を占めることなく、両眼根を共通の原因として生じるだけなのである。〕(MAHṛ IX ad k.463a)

ここでの争点は二つの眼根と色との関係ではなく、二眼と一つの眼識との関係であるから、犢子部の一眼見説を敵対学説として仮想しているとは考えにくい。そして、「心心所が方向や場空間をもつ」つまり「眼識が二つの眼根に場を占める」という学説が眼識の単一性を損ない、「二つの眼識の同時生起」を招くという批判からみて、大衆部が仮想論敵として最もふさわしいといえよう。われわれは『成実論』で紹介される大衆部が複数の眼識・複数の身識等の同時生起を主張したことをすでに知っているからである。もっとも、その際、対象となる色の複数性に基いて複数の眼識の俱生性が導かれたのであって、眼根の双数性が根拠にあげられたわけではない。しかし、複数の身識の同時生起に関しては対象となる感触(痛み/痒み,etc.)の複数性だけでなく身体的部位(頭部/背中/手/足,etc.)の複数性も含意されていることはまちがいない(『成実論』巻第五「若一識能於身遍知苦樂..... 是不可事。..... 多識一時俱生遍取諸触」本文既出)。人が頭部の痒みと足の痛みを同時に感じることができるのは、かかる複数の身体的部位に応じて複数の身識が同時発生するおかげであると大衆部は考える。この意味での大衆部学説は「複数の身識が複数の身根に場を占める」乃至「心心所が方向や場空間をもつ」という表現に言い換えられても仕方がないであろう。

インド学チベット学研究 1

にとつての祖型とみなすべき限定条件:

六つの所依と所縁を具えたるに……六識は……（具六所依所縁而……六識……）

の存在であろう。以上、『発智論』から『五事毘婆沙』にかけて調査してきたように、現存文献から判断する限り、『唯識三十頌註』内の選言肢(A)に表明されることなく「単層の」識の流れの理論の主導権を握っていた学派は、その起源からいっても、論理構成の面からいっても、有部であったと結論せねばなるまい。選言肢(A)とそれのもとに引かれる「或る人々」(eke)の主張内容は、たとえ『成実論』の譬喩師説を抜きにしても、『発智論』『婆娑論』『雜心論』『五事毘婆沙』の祖型的諸表現にじゅうぶん還元しうるからである。

それにもかかわらず、「或る人々」のことをヴィニータデーヴァが『三十頌細註』(TrT)で「経量部等の人々」(Sautrāntikādayaḥ)と注記し、<「単層の」識の流れ>の理論を信奉する陣営の筆頭に、有部を押しつけてまでして、経量部を据えたのは、はたして妥当な処置だったといえるのだろうか。(彼は「説一切有部等の人々」(Sarvāstivādyādayaḥ)もしくは「毘婆沙師等の人々」(Vaibhāṣikādayaḥ)と注記すべきであったと私はいいたい。)もちろん、『俱舍論』に対する批判者たち(サンガパドラ/『灯論』の著者,etc.)や後代の『俱舍論』注釈者たち(ヤショーミトラ,etc.)がそうであったように、こういった処置もヴィニータデーヴァが譬喩師を経量部と混同した結果なのかもしれないが、われわれの予備的考察に従えば、両者は峻別されねばならず、そして、<「単層の」識の流れ>の理論のpresentationにかけてはむしろ有部のleadの許に譬喩師は従属する地位におかれているにすぎない。

『俱舍論』『順正理論] それでもなお、『俱舍論』においてヴァスバンドゥが当該の理論を経量部的立場から信奉することを態度表明してさえいれば、これも大した問題ではないと思われるはずである。が、奇妙なことに、『俱舍論』のどこにも大衆部の

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

「二心俱生/六識俱生」学説を敵対視して「等無間縁の単数性」という有部（および譬喩師）の論拠で以ってそれを批判するような論争/ 問答は、それにふさわしい箇所があるにもかかわらず、見当たらないのである。

では、サンガバドラが『俱舍論』における有部学説の綱要書としての範例をそっくり踏襲しておきながら、上座（シュリーラータ）の譬喩師学説と経主（ヴァスバンドゥ）の経量部学説を鋭意批判すべく著した『順正理論』（NA）ではどうであろうか。例えば、巻第十三「弁差別品」第二之五において、

以無第二等無間縁、雖有同時所依境界而無一切境識俱起。（『順正理論』
巻第十三「弁差別品」第二之五。『大正』Vol.29,p.404a4-6.）

第二の等無間縁が存在しないという理由で (dvitīyasamanantarapratyayābhāvāt)、同時に〔六つの〕所依 (i.e. 根) と〔六つの〕対象が存在していても (yugapad āśrayaviṣayeṣu satsv api)、〔六つ〕全部を対象とする〔六〕識が一緒に生起することはないのである (sarvārthānām vijñānānām saḥōtpattir na bhavati)。 (NA II)

とあるように、サンガバドラもやはり『発智論』以来『婆娑論』『雜心論』に踏襲された論拠「第二の等無間縁の非存在」を使って「六識（一切境識）の俱起」の否定に努め、<「単層の」識の流れ>を擁護している事実には注意を払えば、ヴァスバンドゥ一人だけが<「単層の」識の流れ>をことさら証明の必要もないほど自明のものと判断したとはとても考えられないはずである。かくして、『発智論』『婆娑論』『成実論』『雜心論』『五事毘婆沙』へと連綿と継承されてきた当該論争の流れを『俱舍論』が唐突に塞ぎ止めてしまったというこの事実は或る際立った印象を我々に与えずにはおかない。—ヴァスバンドゥは故意にこの論争を避けた (or 避けねばならなかった) のではないか、と。

実は、「六識（一切境識）の俱起」を否定する『順正理論』の前述の言明が『俱舍論』

インド学チベット学研究 1

において「先代の軌範諸師」(Pūrvācārya)の名のもとに主張された「色心互熏」学説(サンガバドラはそれを「経主」自身の学説的立場と看なす)に向けられた批判の一部分をなすこと⁸⁹は極めて示唆に富んでいよう。サンガバドラのこの批判がヴァスバンドゥに『成業論』(KS)の執筆を促す動機の一つになった可能性は大いにあると思われるからである(この点については再度とりあげる機会をいずれ続篇で設ける必要が

⁸⁹『順正理論』巻第一三「弁差別品」第二之五: 經主於此引異釈言、「由前定心能為遮礙。謂、前定心與所余心相違而起。由此起故、唯令余心暫時不轉。……唯不轉位仮立為定。無別実体。……是有為攝。……」。若爾、後心從何而起。彼説、「此依有根身起。以有根身與心展轉為種子故。」。何有此理。応一切時一切境識俱時起故。説「依前心後心起」者、以無第二等無間緣、雖有同時所依境界、而無一切境識俱起。若執「不待自類因緣、待有根身、識便起」者、彼一切位一切境識、何法為礙起不俱時。聞、「有余師起如是見、執有多識一身俱起」。今観仁者、似已稟承故、説此言、欲符彼執。……(『大正』Vol.29, pp.403c24-404a9.)

サンガバドラによる<色心互熏>説の紹介の仕方とそれへの批判の論法から読みとれるのは、[1] 当該学説が『成業論』等の後の著作でヴァスバンドゥによって斥けられるに至ったことはまだサンガバドラに知らされておらず、[2] 従って、当該学説はヴァスバンドゥ(経主)自身の学説的立場を表明するものと看なされたこと、[3] その学説が六識(一切境識)の同時生起を礙げることができないこと、[4] ヲスバンドゥの当該学説は複數識の同時生起を積極的に主張する有余師の学説的立場と似ているだけでなく、むしろそれに同調する意図をもつこと、などであろう。

<色心互熏>説を経量部に歸したのはいずれも後代の文献(『成唯識論』・ヤショーミトラの『俱舍論註』・スマティシーラの『成業論註』, etc.)であって、『俱舍論』『成業論』『縁起経釈』を通じてヴァスバンドゥ自身は「他の人々」「先代の軌範諸師」の名でそれを引くのみで、「経量部」の名を冠することは一度もなかった。むしろ、その論理的欠陥(*)を批判し、それを乗り越えるものとして『成業論』に導入される<アーラヤ識>(異熟識)説にこそ「経量部」の名が与えられたことは周知の事実である。(* その際、<色心互熏>説の論理的欠陥としてヴァスバンドゥが意識したものは、サンガバドラが指摘したような単なる<六識(=異種類の複數識)の同時生起>の誘発ではない。それが論理的欠陥であるなら、『成業論』『縁起経釈』の<異熟識/アーラヤ識>説といえども免れないからである。そうではなくて、心相続と有根身の相続に植えつけられた心心所の各自〔例、意識〕の二種類の種子相続からの二つの同種類の心心所〔例、二つの意識〕の同時生起という事態に<色心互熏>説の過失を見出したのである。この点は続篇で後述。従って、ヴァスバンドゥにとって異種類の識〔眼識/耳識/……/異熟識〕がどれだけ同時生起しようとはら過失ではなかったわけである。)

こういった経緯を踏まえてさきの『順正理論』の記述を読み返してみると、われわれは初めてサンガバドラの炯眼に驚かざるをえない。サンガバドラは経主(ヴァスバンドゥ)がそこから<色心互熏>説を借用した有余師(ヴァスバンドゥのいう「先代の軌範諸師」「他の人々」)のことであろうし、それが事実上『瑜伽論』に同定されることはいままでのないが複數識の同時生起を容認しているだけでなく、ヴァスバンドゥも本心ではそれを過失とは看なしていなかったことを鋭く見抜いていたことになるからである。とはいえ、誤解を避けるために一言すれば、私は『俱舍論』でヴァスバンドゥが複數識の同時生起(識の流れの複合体)学説を積極的に主張したことを証明したいのではない。ヴァスバンドゥがむしろその種の態度表明を避けようとした事実をまず読者諸氏に認定してもらい、そのことの意味するものを本稿と一緒に探っていきたいのである。

「単層の」識の流れという概念への疑問 (原田)

ある)。

以上の視点を踏まえて『俱舍論』における当該論争の隠蔽という事実をふりかえるならば、ヴァスバンドゥはここで再び「韜晦家」としての横顔をわれわれに見せているのではあるまいか。すでに「予備的考察」(前出)を経てきたわれわれはそのような韜晦の背景を『瑜伽論』のうちに求めていくべきことを十分予感はしている。しかし、その前に、Schmithausen 教授が考察の出発点とされた『二十頌』、同教授がつぎに引きあいだされた『成業論』、また傍証の一つとなったダルマキールティの『知識論評釈』といった経量部色濃厚な作品のそれぞれが「単層の」識の流れへの理論への指示をほんとうに示唆もしくは明言しているかどうかを調査し、そのうえで『瑜伽論』に取り組むことにしたい。

(未完)

キーワード 経量部, 『俱舍論』, 「単層」の識の流れ