

一 説一切有部の立場

一

インド仏教史の上では多数の学派が興亡したが、その最後期に至るまで哲学的生命を保ちつつけたものは、説一切有部・経量部・唯識派・中観派の四学派であった。十一世紀以後のインドやチベットでは、仏教哲学の綱要書が作られたが、それらの書物の中では、上述の四学派の学説の核心となるものを抜萃し、比較する試みがなされている。仏教徒以外の学者の書いたものの中では、マータヴァの「諸哲学綱要」(Sarvadarśanasamgraha)の第二章や、グナラトナの「哲学密意解明」(Tarkarāhasyaḍipikā)の仏教の章などが著名である。インドの仏教学者自身の書いたものの中では、ボーディバドフの「智心髓集註」(Jñānasārasamuccayanibandhana)‘また特にモクシャーカラグプタの「仏教哲学入門」(Tarkabhāṣā)などを挙げうる。モクシャーカラグプタは主として経量部の哲学者の理論を整理して第一章で認識論を、第二章で論理学を、第三章で仏教哲学の諸問題を論じているのであるが、第三章の末尾に仏教哲学四学派の主要理論をさわめて簡潔な形で紹介している。しかし、これら四学派の主張をただ並列的に紹介しているのではなくて、一つの明確な視点をもって四学派を比較対照しているようである。その視点は認識論であって、四学派

が存在と知識との関係という課題に対していかなる解答を与えているかに主要な関心を払っているのである。そして四学派を紹介する順序にも気を配り、仏教哲学が説一切有部の實在論から経量部の表象主義に発展し、それが更に唯識派の主観的観念論に到達し、最後に中観派のラディカルな否定的弁証法が成立してくるといふ理論的発展の過程——それは必ずしも歴史的発展の過程と一致しないが——を示そうとしている。本稿ではモクシャーカラの記述に範をとりながら、仏教哲学四学派の基本的な立場を認識論を中心にして紹介してみたいと思う。

説一切有部（略して有部）、正確にはカシュミールのヴァイバーシカの基本的立場として、モクシャーカラはただ次の二つの詩句をあげるにとどめている。

虚空と、智慧を以て得る寂滅涅槃（寂滅）と、ものの単なる不生不滅なる（非寂滅）と、これら三種の変化しないもの（無為）は常住である。それ以外のすべての変化するもの（有為）は各瞬間に生滅し（刹那滅）、我を持たず、〔業以外に神なる〕創造者をもたない。

感官から生じた知識は形相（形相）を持っていないが、〔外界の〕原子の集合が対象として知覚される。これがカシュミールのヴァイバーシカの定説である。

この次に述べられる経量部の認識論との対比の上で読むと、この二つの詩句は極めて豊富な内容をもって我々に迫ってくる。第一の詩句はたとえば有部の重要な論典の一つであるヴァスバンドゥ作「俱舍論」(Abhidharmakosa)の第一章界品の要約とみることが出来る。ヴァスバンドゥは界品において人間の存在の現象を種々の範疇によって分類しているのであるが、変化するもの（有為）と変化しないもの（無為）という二つも諸現象を分類する範疇の一種である。界品ではその他に、諸現象を煩惱あるもの（有漏）と煩惱なきもの（無漏）、物質・感覚・表象・意志・認識の五群（五蘊、ただしこれは有為にのみ妥当する）、眼耳鼻舌身意という六感官とその対象たる色声香味触法という十二領域（十二処）、さらにこれに対応する六種の認識を加えた十八種（十八界）などの種々の範疇の体系を用いて

現象を縦横に分類し、定義している。種々の範疇体系によって同一の諸現象を分類し、再分類する操作を通して、人間的存在を構成する諸要素の性格を精細に説明してゆく。説一切有部の設定する範疇体系の基本的なもの、あるいは最終的なものは五位七十五法と呼ばれるものである。これは諸現象を物質（色）・認識（心）・心理作用（心所）・言語的論理的観念（心不相応行）・変化しないもの（無為）という五つに分けて、その項下に諸現象を尽す七十五の基本的要素即ち本質的存在を列挙したものである。そしてこのような範疇論によって諸現象の本質の实在性を主張することがこの学派の基本的立場である。だからモクシャーカラが第一偈によって変化すると変化しないものという最高位の範疇体系による諸存在の分類を例示したことは、説一切有部の哲学の基本的立場をそれであらわそうとしたからである。

これに続く第二の詩句、感官知には形相がない云々ということによって、モクシャーカラが我々の知覚表象の本質に関する問題とそれに対する有部の解答を示したのは、それが有部の範疇論的实在論の根本的な動機であるからである。知識に形相があるのか、対象となるものに形相があるのかということはインド哲学諸派を二分するに至った大きな問題であり、仏教四学派の基本的な理論の分岐点ともなっている、というのがモクシャーカラの意図であるように思える。有形相知識論 (sākarañānāvada) の詳細は経量部の認識論を論ずる後章に譲るとして、ここではいかにして有部の範疇論的实在論が無形相知識論 (nirākarañānāvada) に根拠づけられているかを追究してみたい。しかしそのためには範疇論的な实在論の思维方法の一般的な特徴をまず指摘しておく必要がある。

インド哲学諸派の中で範疇論的实在論の立場をとるものはヴァイシェーシカ学派・ニヤーヤ学派及び説一切有部であるが、この三学派の思维方法は実質的に同一である。ニヤーヤ学派はヴァイシェーシカ学派の自然哲学及び形而上学の体系の基礎の上に論理学を樹立する姉妹学派として成立してきたのであり、有部はヴァイシェーシカ学派の採用したのと同じ方法論を仏教教義に適用することによって成立してきたのである。ヴァイシェーシカ学派は諸現象を

体、属性、運動・普遍・特殊・内在性の六範疇によって分類し、実体の下に九種・属性に二十四種・運動に五種を列挙し、これらおよび普遍化の原理・特殊化の原理・内在的関係という論理的觀念の实在性を主張した。後代のニヤーヤ・ヴァイシェーシカ綜合学派になると第七の範疇として無存在を加え、これも实在の一種としてとり扱っている。說一切有部が十一種の物質・一の認識・四十六種の心作用・十四種の言語的乃至論理的觀念・三種の非變化を列挙して五位七十五法の体系を構成したのはヴァイシェーシカ学派に負うところ大なるものがある。もとより、有部がこのような範疇論を採用したのは仏教經典の中にあらわれる雑多な諸觀念を分類整理するためであったから、ヴァイシェーシカの範疇や实在要素の数と内容をそのまま受容したのではない。範疇の名目も、要素の数や内容も、ヴァイシェーシカのそれとは異つたものとなっている。それらの相違点のなかで最も重要なものは、仏教の無我論の上に立つ有部は実体に相当する範疇を持っていないことである。物質の下に列挙される眼耳鼻舌身の五感官と色声香味触の五対象と心に薰ぜられる行為の印象である無表色との十一種の中には、ヴァイシェーシカの実体に含まれる我は存在しない。また十一種の物質は、有部によっては、実体としてではなく、性質としてとらえられているから、ヴァイシェーシカが実体としてあげる地水火風は存在せず、これらは堅湿煖動という实在する性質乃至作用として考えられた上で触の下にその細分類として収められている。かわりにヴァイシェーシカが属性の下に数える色味香触声は有部では物質の範疇の下にあげられている如くである。

しかしこのような内容の相違にもかかわらず、両学派の思惟方法が酷似していることは否定することができない。歴史的にもこの両学派の發展は並行している。ヴァイシェーシカ・ストラの編纂年代は有部の大毘婆娑論とほぼ同じ西紀一〇〇年前後の一時期であろうが、それ以前にも両学派は数世紀にわたる伝統を持っているので、いずれがいに影響を与えたかはかるが、それ以前にも両学派は数世紀にわたる伝統を持っているので、いずれが同一の時代の同一の自然哲学的乃至形而上学的思潮を母胎として發展し、同一の範疇論哲学を形成するに至ったとい

う事実である。

しかし古代インドの範疇論が實在論と結合したのはなぜであるか。有部の場合にも、ヴァイシェーシカ・ニヤーヤ学派の場合にもそうであったということには、何か理由がなくてはならない。人間的存在を五蘊、十二処、十八界によって説明することは原始仏教以来のことであり、これらも範疇であることは同じである。事実、有部はこれらの原始仏教以来の範疇を基礎としてその体系を作ったのであり、五位七十五法という有部の最終的な範疇も、従来の範疇を整理し直しただけであって、原理的に異質的なものではない。それにもかかわらず、原始仏教を有部と内じように實在論として規定することはできないであろう。有部の、またヴァイシェーシカやニヤーヤ学派の範疇論が實在論であるためには、いま一つの別な原理が新たに採用されているからであろう。それは一体何であろうか。

これらの学派に共通している思惟方法の基調をなすものは、人間の合理的な観念には必ず対応する實在がなくてはならないという考え方である。しかしこの考え方は、ヴェーダ以来インド人の間に存在した素朴な観念實在論 (Brahmism) と同一視されるべきものではない。素朴な観念實在論では、神話的な観念や不合理な観念もすべて外界に實在すると考えられていたのに対し、我々の関心をもっている三学派においては、思惟不可能な観念、彼らの体系と矛盾する観念は實在の体系から排除されている。また、彼等は人間にとつての内界と外界とを明瞭に区別しているし、また物質的なもの、心理的なもの、論理的なものを夫々区別してもいる。そのような自覚の上で、なおかつ人間の観念には対応する實在があると主張しているのである。ということとは、実は、彼らは存在を合理的な観念の対応物として定義したということに他ならない。範疇によって諸現象を分類整理するということは、彼らにとって、真に實在といえるもの、即ち合理的な観念を生ずる根拠を見出し、不合理な観念の根拠を排除する操作であつたのである。諸現象を整理して、必要にして十分な最少限の實在要素を数え、それを数箇の範疇によって統一することが彼らの範疇論であつた。そしてそのような實在要素を、それが物質的なものであれ、心理的、論理的なものであれ、さ

らに無存在までも、それぞれの区別を認識した上で実在として規定したのは、彼らが意識的に、思惟可能な観念は、真の存在によって根拠づけられるとする立場を採用したということなのである。

しかし、このような、真の実在とは合理的な観念の根拠またはその対応物であるということは、観念と実在とが同一であるということではない。もしそうならば唯識派や経量部のような観念論も、有部やヴァイシェシカ派のような実在論からえらぶところがないことになってしまふであろう。インド的な実在論と観念論とを分つものは、実在論の体系では、観念にはそれに対応する実在が別個なものとしてあるというのに対し、観念論の体系では観念以外には実在はないとすることにある。有部の樹立した範疇そのもの、あるいは七十五の要素そのものは、多少の変更はあったとしてもその後長く経量部や唯識派などの表象主義乃至観念論においても継承されている。ただこれらの学派ではそれが思惟の基礎的な原理として、また諸観念要素として考えられたのであって、観念に対応する存在物が知覚されるところは認めない。ではこのような実在論と観念論とを分つ原理とは具体的には何であつたのであろうか。ここで我々はモクシャーカラの第二の詩句に帰らねばならない。

二

モクシャーカラは既述の第二の詩句において、説一切有部の基本的な立場は、その範疇論の他に、もう一つ、感官知には形相がないとすることだ、と云っていたのである。この無形相知識論はニヤーヤ・ヴァイシェシカ・ミーマンサー・ジャイナ諸学派及び説一切有部が共有していた理論で、一般的な形では次のように説明される。我々の意識は水晶や清らかな石板のように清浄で、いかなる形相をも持たない。それが外界の事物を認識する時にもその本質を失うことなく、それ自身変化することがない、というものである。それに対して有形相知識論はサンキヤ・ヴェーダ・インタ学派・経量部・唯識派などの主張するところで、我々が外界の事物を認識するのは、その対象たる実在が知

識の上に自身の印象を残すからだ、換言すれば、知識が対象の形相を持つに至るからである、というものである。

説一切有部の立場をはっきりとこの無形相知識論として規定するのはかなり後世の諸文献である。グナラトナの「哲学密意解明」(十五世紀)によれば、経量部と唯識派とは知識に形相があるといい、ヴァイバーシカ学派は「知識は形相をもたないが、対象と同時に存在し、その他の認識の諸条件を伴った時に、その対象を認識する」と云っている。⁽²⁾ マーダヴァの「諸哲学綱要」(十四世紀)では「ヴァイバーシカは知識に伴われた(外界)の対象を重視する。

経量部は知覚によって把握される対象は外界にあるものではなく(て、知識内にある対象の形相にすぎない)と云う。瑜伽行派(唯識派)は形相を持った知識(だけがある)と一致して主張する……」⁽³⁾と云っている。経量部は外界そのものは知覚されないが、その実在は推理されるというのに対し、唯識派はそのような外界の実在を要請する必要はないという点で異なるが、知識に形相があるという点では両派は等しい。モクシャーカラは恐らく十一世紀後半に属する。

八世紀のシャーンティラクシタ及びカマラシーラが「実義綱要」及びその註釈(Tattvasaṃgraha-pañjikā)の中で無形相知識論を批判した時に、説一切有部を対象としていたことは明らかである。⁽⁴⁾このように有部の立場を無形相知識論であるとはっきりと規定しているのは比較の後代の文献であって、有部の論書そのもの、例えば大毘婆娑論や順正理論や俱舍論に自らの立場を無形相知識論だと称してはいるわけではない。認識論を中心にして各学派を整理しようという試みは後世のものであるからである。しかし、そのことは、有部の諸論書にそのような立場があらわれないということの意味しはしない。有部がその初めから無形相知識論者であったことに間違いはないのである。

有形相知識論が仏教思想史の上で果たした意義とその詳細な内容の記述は、経量部及び唯識派の認識論を論ずる後章に譲る。今は、知識に形相があるかないかということ、例えば、私が認識している書物の書物という形相は私の表象なのか、あるいは外界の書物という実在の形相なのか、という問題であるという点から出発しよう。もし書物の形相が私の表象であるとすれば、私が知覚しているのは私の表象であって、外界の存在ではない。その時には外界の存

在そのものは私には知覚されず、したがって外界の存在の確実性は、唯識派の場合のように全面的に否定されるか、または経量部の場合のように、単に要請されるかのいずれかとなる。だから、書物が見られているという事実そのものは、有形相知識論にしたがえば、知識が知識を見ていることに他ならない。したがって、有形相知識論の本質は、知識が知識自身を見ること、知識の自覚 (svasamyvedana) を主張することになる。これに反して無形相知識論では知識は自らを知ることではできないで、それ以外の存在をしか対象にすることはできない。だから、認識の形相は知識以外の存在物そのものの形相であって、知識自身の表象ではない。この理論を推しすすめてゆくと、単に感官知の対象だけが外界に実在するだけでなく、観念的对象もそれが知識によって捉えられるものである以上、知識の対応物として外界に存在し、知識によって知覚されなければならないことになる。事実ニヤール学派では、実体も属性も種概念も種概念や属性が実体に内在する関係そのものも知覚の対象であるという。説一切有部では仏教において我を認めない以上、本来的な意味では内・外の区別はないが、かりに我執の根拠となるものを内、そうでないものを外とすれば、十八界の中、六感官とそれによる六種の認識とは内であり、色声香味触法の六種の対象は外であるという。ここに六感官の対象と共に外界に撰せられた法 (界) とは心作用・言語的論理的観念・変化しないものなどの抽象的な対象をも含んでいる。だからこのような抽象的な観念もその対応物を外界に、即ち知識以外の場所に、持っているということになる。

十八界というのは感官と対象と認識との三つを夫々六種に分類することによって組織されている。注意すべきことには、古代インド人は、意というものを眼等の五官と共に感官の中に数えていることである。だから、眼と色とが接触して視感覚が生ずるように、意とその対象たる観念が接触してそこに意識即ち意感覚が生ずるとされる。ただ感官は単に意識の根拠であるだけでなく、他の五感覚にも通じて根拠となるというのである。しかし事実上識と意とは同一のものであるので、有部では識が過去に落謝したもの、即ち一刹那前の識を意感官とする。それは現在の識の原

因であるからである。このような考え方からは二つの特異な思想が導き出される。第一に、意感官の対象たる觀念は、眼に対する色彩と同じように、いわば外的な存在であること、或は、厳密に云えば、それは知識とは別個な存在であるということである。第二に、意識は意感官と対象との接触から起る一種の知覚であるが、同時に判断や推理を行なうものであるから、有部やニヤーヤ学派の体系では、知覚と思惟（判断及び推理）との間の本質的な差別が無視されやすいことになる。感覺と思惟従って感覺の内容と觀念とが全く異質的なものであるとして、その二つの截然たる區別の上に認識論を展開するのは経量部、特にディグナーガやダルマキールティのいわゆる仏教論理学派の系統である。それに反して、ニヤーヤ学派や有部においては概念的なものも知覚の対象であり、判断は感覺と本質的には異なっていないことになっている。⁽¹⁾

このような考え方の必然的な帰結、あるいは、認識論的に云えば、その考え方の本質的な根拠をなしている思想が、知識の対象は觀念的であれ、物質的であれ、知識自身とは別個なものであるというものである。従って、知識はその知識自身を知ることとはできない。もとより、知識も知られるものとなるが、それは一つの知識が他の知識の対象となることによってはじめて可能なのであって、知識が自己自身を知るという自覚はありえない。実にこの知識の自覚の否定、換言すれば無形相知識論、がインドの実在論の基本原理となっているのである。知識の自覚の否定は経量部や唯識派に対してミーマンサー・ニヤーヤなどの学派が強く主張したところである。その詳しい内容とそれに対する経量部・唯識派の批判は後章に譲るとして、今は、説一切有部がこの問題をどのように扱ったかに一言しておこう。

俱舍論では第七分別知品において知識を十種に分類して説明するが、その対象を説明する場所において、すべてのものを対象とする認識がありうるかどうかと設問し、それに否定的な答を与える。問者は、「一切は無我である」という無我観の場合は、その知は一切のものを対象とするのではないかと反問するが、それに対する答として、世俗智はそれ自身の複合体を除いてそれ以外のものを無我なるものとして知る。⁽²⁾

という意味の詩句が説かれている。ここにいう世俗智とは宗教的真実を知る聖者の知やヨーガ行者が他人の心を知るといふような特殊な知でない一般的な認識のことである。ここでは十智の対象は何であるかということが問題とされているので、世俗智の対象は自己の複合体以外のすべてのものであると答えられているのであるが、世俗智以外の知識で自己自身を知るものがあるわけではない。自己の複合体というのは、一瞬の知自体と、それと常に連合している十種の心作用と、それと常に随伴しているすべての変化するものに共通な本性である生・住・異・滅の四相、法と有情を結合する原理である「得」などの全体のことと、これらは常に同時に生起するものである。釈論によれば、認識するものと認識されるものとは別々のものであるから、知がそれ自身を知ることが不可能であり、知と連合して起る心作用はその知の対象と同じものを対象としているのであるから、その知によって知られない。また四相や得は、あたかも眼が眼に付着した眼薬を見ることができないように、あまりに知に親密であるために知られることができないものである。

ヴァスバンドゥが俱舍論を書いたのは五世紀のことであるが、この同じ問題は二世紀以前に成立したと思われる大毘婆娑論においてもより詳しく論ぜられている。同論第九卷においては、大衆部は灯火が自他をともに照らすように、知識は自他を知ると主張し、法密部は知識はそれ自身と同時に、同一の対象をもって連合して起る心作用を知ることができると主張し、化地部は知は自身に密着している四相などを知ることができると主張し、犢子部はこの学派特有の人格主体たるブドガラはすべてのものを知ることができると主張した。これらの諸異説を批判するために、有部は世俗知は自体、連合している心作用、四相、得以外のすべてのものを知ることができただけだと云うのである。最も広範な対象を持ちうる世俗智も自己を知ることができないから、知は一切を知るといふことはできないという趣旨である。

大毘婆娑論はなぜ知が自身を知ることができないかという理由を多数挙げて説明しているが、そのうち主要なる

二・三に言及しておく。⁽⁸⁾ 知がもし知自体を知るならば、世の中のすべての主体・客体の区別がなくなってしまう。因果、能作所作・能成所成・能引所引・能生所生・能属所属・能転所転・能相所相・能覚所覚などの關係がそこなわれれば世間そのものが成立しなくなるであろう。例えば指は指自らに触れることができず、刀は刀自身を切らず、眼は眼自身を見ず、壮士は自分自身に打克つことはできないように、知もそれ自身を知ることにはできない、と。この議論はその後長く、ミーマンサー派を始めとする实在論諸学派が知識の自覚性を否定するために依用したものである。⁽⁹⁾ 興味のあることに、これらの自覚否定の理由の中に、もし知が知自身を知るならば、ブツダは、感官と対象とによって認識が生ずると云って、認識の三契機を別々なものとして説きはしなかったであろう、という議論があることである。このことから有部が原始仏教の五蘊・十二処・十八界という範疇を、知の無自覚性を根拠として、個別的に実在する諸存在の分類として理解していたことが明らかに知られるのである。

三

モクシャーカラは「仏教哲学入門」の中で、認識の方法 (pramāṇa) とは確実な知識 (samyagjñāna) に他ならぬことを論ずる際に、このような規定を行なうことによって、無感覚な物質にほかならない感覚器官そのものを認識方法だとする主張を間接的に否定することになる、と述べている。認識のもっている確認作用 (pariccheda) というものは知的なものの機能であって、それは知識にのみ存在するのであり、意識をもたない物質である感官そのものにはかかる知的な作用は属しえない。だから、感覚器官が認識方法であるという説は成り立たない、というのがモクシャーカラの議論の要旨である。⁽¹⁰⁾

モクシャーカラとほぼ同時代人で、恐らく彼より少し後に「哲学階程」(Tarkasopāna) を書いたヴィディヤーカーラシャーナンティは同じ問題をほぼ次のような形で紹介している。ヴァイバーシカ学派は、もし知識そのものが認識

者 (dṛṣṭi) であるならば、それは抵抗性をもたないものだから、たとえば視覚は蔽い隠されている対象をも見ることができることになってしまふであろうから、認識者と言われうるものは感覺器官でなくてはならない、と考える。しかしこれは間違っている。もし我々が認識する時に知識が対象のところまで出かけてそれを把握するというように主張しているならば、彼等は、知識は蔽い隠された対象をさえも認識できるはずだ、と行って我々を非難しえよう。しかし我々は知識はただ知識の中に映じている対象の形相を認識するというのである。そして、到達しえない場所にあるものは知識との間に相似性を持ちえない。知識の中に与えられた対象の形相とそれを与えている外界のものとの間の相似性が認識の確実性の根拠なのだから、この種の相似性がない時に正しい認識は成立しないのである。さらに、もし感官そのものが認識者であるならば眼はガラスに隔てられた対象を見ることができないということになるであろう。ヴァイバーシカの教義では五官とその対象とはすべて抵抗性をもつものと言われているからである。經典に色形は視感官によって認識されると言われているのは要するに譬喩的な仮説にすぎないのである、⁽¹¹⁾ というのがその趣意である。

モクシャーカーラやヴィディヤーカーラが認識の最も有効的且直接的な根拠は知識であって感官ではない、⁽¹²⁾ といっているのは、グルマキールティがその認識論 (Pramāṇavārtika II, v. 3) の中で、認識方法の本性は知識である (dhi pramāṇata) と規定したのを継承しているのである。このグルマキールティの規定も、その後の多くの論理学書にあらわれる感官認識説批判も説一切有部を主たる批判の対象として行なわれたのである。仏教論理学者達が終始説一切有部の感官認識説を批判したのは彼等が経量部の立場に立っていて、この問題に関しても有部とその見解を分っていたからである。このような後代の論争においては、認識方法 (pramāṇa) は感官であるのか知識であるのかという一般的な問題になっているが、俱舍論ではそれは、我々に感性的認識が起こっている時に、見る作用をなしているのは眼であるのかあるいは視覚 (眼識) そのものであるのかという形で論争が行なわれている。説一切有部の内部でも眼が見るのだという根見説、眼識が見るのだという識見説その他が対立していたのであるが、有部の正統派が最終的に認

しているのはヴァスミトラの根見説であった。経量部は俱舎学者の間では識と心作用とが和合して見ると主張する和合見家と呼ばれているようであるが、その立場が後代の論理学派のものとも最もよく一致するものであることは、俱舎論そのものにおいて既に見ることが出来る。いま、しばらく俱舎論における論争の要点のみを辿り、なぜ有部の正統派が根見説を固執せねばならなかったのかという理由を明らかにしてみたい。

俱舎論では後代(12)のように認識方法の本質をめぐって議論が展開しているのではなくて、十八界の範疇のうちどれだけが見(dṛṣṭi)と名付けられ、どれだけが非見(adṛṣṭi)と名づけられるかという分類に端を発し、眼根が見の中に挙げられるのに対して批判と答論が行なわれることになっている。見に分類されたものの中には我見や煩惱を離れた知見などの、いわば見解であってその本質が審慮・判断であるものが多いので、そのような判断作用をもたない眼という感官がどうして見と呼ばれうるかという質問が議論の発端をなしている。根見家は眼が見といわれる時にはそれが判断作用を持っているからではなくて、明了に色形という対象を觀照する作用(alocana)があるからだと答える。識見家は眼という感官自体が認識作用をするならば視覚はそれ以外の認識(例えば聴覚)が生じている瞬間にも同時に起りうるようになって、有部の一瞬間に二つの認識が同時に生ずることはないという定説に背くではないかと難ずる。根見家はこれに対して、すべての眼が常に見るわけではなく、眼識と共同して自己の作用を行なっている(同分)眼のみであって、眼識は視覚の感官及び対象以外のものと共同することはないから上述の非難は当たらないという。しかし識見家は、もしそうならば、見る作用の根拠となっている視覚そのものが見と呼ばれるべきではないかと非難する。これに対して根見家は、先のヴィディヤーカーの議論の中にあつたように、もし抵抗性のない認識そのものが見る作用をもつならば、壁などに隠された対象も見えるはずだが、そのようなことが現実に生じないのは眼が見るのであって視覚そのものが見るのではないことの証左だという。眼と視覚的認識とは一つの対象に於て共同して作用するのだから、抵抗物である眼が作用しない時には視覚も起らないのだ、というのである。識見家はこれに対して、眼と

いうものは、あたかも皮膚が対象と接触して感覚を生ずるように、対象とじかに接触して視覚を起すものだから覆障されたものを見ることができななのだ、と根見家が意味するならば、水晶・瑠璃・雲母・水などに隔てられたものが見えることをどう説明するのか、と詰問している。これも先きに紹介したヴィンヤーカーラの議論の中にとり入れられていたものである。識見家によれば、対象自体が障えられていても光明が妨げられなければ眼識は生じ、見ることができると説明し、經典に、眼が色を見るときに起しているのは喩説にすぎないのであって、真実は眼識が眼という門を媒介にして見るというべきだと説明する。根見家はこれに対して、もし視覚が見る作用をもするならば、一体それを確認するのは誰なのか、一つの視覚に觀照と確認と二つの異った作用があるのは不合理であると非難する。識見家のこれに対する答は、見る作用と確認作用とは同一のものであるというのである。

なお他の論者の意見もまじって議論はさらに続くが、根見家と識見家の論争の本筋は以上の如くである。最後に経量部が意見を述べて以上の議論を嘲笑する。眼と色とを原因として眼識が生ずる場合、そこには因果関係があるだけであって、色形・視感官、視覚が主体・客体の関係において対立して実在し、その間になんらかの作用というものはあるのではない、眼を見るもの、識を確認するものと名づけることは要するに世間の言語習慣にすぎず、真実をあらわすものではないのである、というのが経量部の意見の主意である。

ヴァスミトラの根見説に対して識見説を代表しているのはダルマトラータで、俱舍論の著者ヴァスバンドゥも後者に加担しているというのが伝統的解釈である。その際経量部の意見が識見説と全く同一ではないことは、最後に識見説と別個な意見を経量部が提出していることから明らかである。有部の内部における根見説と識見説とはたしかに互いに対立しているのではあるが、基本的立場はそれほど異っていない。すなわち、視感官と色形と視覚とをそれぞれ別個に存在する実在とし、見る作用あるいは確認する作用がそのうちのいずれの實在に所屬するかに主要な関心をもっているのである。問題の困難さは、同時に並存する主体と客体と作用の関係を確立しようとする時に、あたかも

人が斧で木を斬る時、斬る作用を行なうのは人なのか斧なのかという問題が起るように、眼と視覚とのいずれが視覚作用の直接的・有効的作因であるかが決しがたいことに存する。それに対して経量部は、色形の生じている瞬間、眼の作用している瞬間、認識の生じている瞬間は時間的にずれていて、だから時間的に継起している三つのもの間に直接的な作用があるはずはなく、あるのはただ因果関係だといっているのである。だから経量部にとって認識というものは、感官や対象たる外界と対立して存在するわけではない。認識が生じている時にはその原因となった感官の刹那・外界のもの刹那は既に過去し、存在性を失ってしまっている。現在にあるもの、真の意味で存在しているものは、色形が見えているという視覚そのものであって、その認識を主観的契機・客観的契機に分析するのは、人間の思惟や言語の習慣的設定であって、認識の事実そのものは、主観と客観とに分つことのできない一つのものである。⁽¹³⁾このような経量部の思惟方法が有部のそれと本質的に違っていることが指摘されねばならない。経量部が現在のもののみが実在であって、一刹那前に過去したもの及び未来のいかなるものも存在しないと主張したということは彼らが作用の実在性を否定して因果関係をのみ見出したことと密接に関係している。さらに、現在に存在する認識という一つの事実のみを考えれば、認識の主観も対象も実は認識の中で分岐であって、認識と別個に、その外に存在するものは何もないことになる。これは経量部の有形相知識論や外界非知覚論の出発点となっているわけで、有部の内部で根見説、識見説の対立している場と全く異った場における議論であることを知らなければならぬ。⁽¹⁴⁾他方、かかる三者の間の作用を認める有部は時間的継起を否定して、三者は同時に交渉すると考えている。

根見と識見の論争の意義を十分に明らかにするために有部が眼識即ち視覚をどのようなものと考えているかを知らなくてはならない。有部の体系では、一般的に云って、五感官は物質であり、五感覺（五識）は感性的認識であり、意識は悟性的認識であると云える。感覺から意識を分つものは、もとより、前者には思惟作用がないが、後者にはそれがあつたということである。しかし、五識も意識も、五位の範疇で云えば心であり、心には必ず十種の心作用（十大

地法)が同時に共同するというのが有部の定説であるから、その十種の中に含まれる慧(判断作用)や念(記憶)も五識とともに起っているはずで、それならば五識は単なる感性的認識とは云えなくなるのではないか。この疑問に対して有部は五識と共に起る慧は判断作用を持っていない、⁽¹⁵⁾とか、五識は無分別即ち思惟作用を持たないとか答える。⁽¹⁶⁾サンガパドラによれば五識はもとより慧・念を持っているが、その判断や記憶の機能が微弱であると説明されている。⁽¹⁷⁾俱舍論では、思惟作用(分別)を三種に分け、判断・推理(計度分別)、記憶・再認(隨念分別)、及び対象の本性を把握する知覚(自性分別)であるとす。⁽¹⁸⁾これら三種の思惟作用のうち、最後の知覚作用のみが五識と共同するのであって、他の二つは五識と共に起らない。それに反して意識は前の二つを主要な機能とする。あたかも、一本足の馬を「足を持たぬもの」と呼ぶことが出来るように、思惟作用のうち最も微弱なものである知覚しか持たぬ五識は分別を持たないもの、と呼ばれて然るべきだといふのである。この知覚(自性分別)といふのは心作用のうちの尋(求)・伺(察)をその本質とする。尋・伺はヴァスヴァンドゥによればその形相が粗雑で外界を対象にして起るものとされる。⁽¹⁹⁾いずれにしても最も低度の思惟で、対象を總体的に知覚するだけの作用である。

ダルマキールティが外界の存在を否定するに用いた一つの理論をここで思い出してみよう。⁽²⁰⁾我々の認識においては、その対象たる、たとえば、青いもの、とその青いものの知識とは常に同一のものであって、二つのものとしては知られないというものである。もし有部の根見家が観照というのは、鏡の反映作用のような、物理的機能であると考えているとすれば、青い対象自体と、鏡にうつったその映像と、二つのものが我々に知覚されなければならないであろう。この非難を避ける用意は有部の理論の中にないわけてはない。視感官は観照機能を有するが、視覚と共同しなければ実際に見る作用を行わなないといふものである。それをさらに明確に規定すれば、見る作用は眼に所属するものであるが、視覚の自性分別という微弱な思惟作用と共同しなければ、認識は生じないといふことである。青い対象とその映像との二つが我々の認識の中にあられわれないのは、見ているのは眼だけであって、心はそれを思惟している——た

とえ微弱な推求にすぎなくても——だけであるからだ、というのが根見説の帰結になる、このことはこの理論をきわめて有部のなものとしてきわだたせる。有部は対象には対象の機能を、感官には感官の機能を、心には心の機能を、それぞれ与えなければならなかった。それぞれの実在はそれ自身の独自の機能をもつ、という立場がくずれれば、範疇論的実在論は成立しないからである。ついで、心の機能に限ってみると有部においては、感覚と思维、感性と悟性とを分けるものは、前者は微弱な推求であるが、後者は高度の判断・推理であるという、思维の程度の差にすぎなかったということが明らかになる。この点は経量部・論理学派と本質的に違っている。後者では、観照も思维も、感官という物質に属するものではなく、認識という精神作用である。その上で、感覚と判断・思维を分つものは前者は概念的思维を全くまじえないが、後者は概念的思维のみを本質とするという。

観照 (alocana) という概念は有部の他にも、クマーリラバッタを始とするミーマーンサー学派が用いている。⁽²¹⁾ 彼らも有部と同じように観照は言葉をまじえないから概念的思维をとまなっていないと主張するのであるが、仏教論理学はこの観照という概念を不明確なものとして批判している。たとえば幼児・啞者・動物のように言葉を持たないものが物を見ている時、そこにはたしかに言葉のまじらない認識があると云える。しかし、言葉がまじっていないということは思维がまじらないこととは異っている。幼児・啞者・動物はものは云わないが、あるものを見て合目的な行為をするのであるから、そこには思维があるというべきで、純粹な感覚であるとは云えない、と非難する。⁽²²⁾ この批判が明らかにするように、観照という規定だけでは、思维の有無を分つことはできないのである。有部の根見説の云う観照にも同じような不明確さがまつわっていると云わねばならない。思维がまじっている以上それは感官の物理的現象とは云えないし、また、純粹な感性の作用でもない。だから、観照というあいまいな概念によって、認識を論ずべきではなくて、感性と悟性とを分つためには、概念的思维の有無を基準にすべきである。このような立場から理論を構成したのが経量部・論理学派であったわけである。

有部の体系では識即ち心は単に対象を總體的に把握する認識と規定されるだけで、きわめて無内容なものである。⁽²³⁾ 対象の形相を受け入れ(受)、取像・表象し(想)、判断し(慧)、確認する(勝解)のは心とは区別された実在である。それぞれの心作用(心所)である。また概念の本質をなす一般者(種)は有部の体系では心でも心作用でもない、別個な範疇である心不相応行に属する同分(sahajātā)である。これも実はニヤーヤ・ヴァイシェーシカ派の理論に酷似している。この心不相応行という範疇は物質でも心理作用でもない論理的観念を包括するものであることは前に述べた通りである。このように、認識という一つの心理的事実は有部の体系では質的に異った諸要素に分裂させられてしまったために、統一的な認識の分析が不可能になっている。この学派が真の意味での認識論を發展させることができなかった理由はそこにあるのである。

有部の理論のうちで注意しておきたい第二の点は、有部がこのような認識論における不備をも顧みずに、彼らの範疇論的実在論に固執したという事実である。ヴァスバンドゥの俱舍論を批判して「阿毘達磨順正理論」を書いたサンガバドラ(衆賢)は、先に紹介した俱舍論における経量部の意見を批判して次のような意味のことを述べている。⁽²⁴⁾ すべての変化するものは因縁によって生じてくるという点では等しいが、しかもそれぞれのものは独自の相状と作用をもっている。地などは因縁より生ずるけれども堅性などの本質と、ものを保持する作用という独自性をもっている。そのように、眼根・色形・眼識の三者はすべて因縁から生じたものであるが、しかもそれぞれ異った、一定の本質と作用をもっている。眼は色や識と異り、色や識も他の二つと異った存在である。だからそこに「総実」の本質・作用はないけれども、「別実」の本質・作用は認めなければならず、眼と色と識とは能見、所見・能了と名付けられ、別な実在として立てられねばならない。だから経量部のように、この諸実在の差別を無視し、世間の言語習慣に固執してはいけない、と云うのはまちがっている。世間の誤っているのは「総実」の本質・作用に執着することにあるから、これは否定せねばならないが、「別実」を否定すべきではない。別実を立てることによって、勝義に相違せず、

世俗に随順して名言を仮立するのが説一切有部の立場である。そこでは、我とかブドガラという作者とその作用の存在は否定するが、眼・色・識という別実の作者と作用を否定しはしない云々、と。ここに云う「総実」というのは十分に明らかでないが、我 (atman) とか実体 (dravya) というものを意味するようで、「別実」というのは世間一般が素朴に信じている存在ではなくて五位七十五法という哲学的な、勝義的な実在を意味するようである。我や実体という誤認された実在を否定して、真の意味で実在する現象構成要素を立てるのが有部の立場である、というのである。このような範疇論的思惟の下では、本質の認められる限りはそれを一つの実在とし、一つの実在が二つの本質をもっているとはならない。したがってサンガバドラは、識見家の云うように、識に見る作用と了別する作用という二つがあるならば、識という一つの実在 (一法) に能見者と能識者という二つの本質 (体) があるという不合理になる、という意味のことを述べる。⁽²⁵⁾ 識見家や経量部のように、感官・対象・認識という基本的な三つの範疇の区別を無視し、それぞれの本質と作用を混同するならば、五位七十五法あるいは五蘊、十二処・十八界の体系は破壊されてしまう。だから有部正統派としては識見説を認めることはできないのである。しかし有部にとって最も致命的な打撃になるであろうものは経量部の主張である。この学派は感官と対象とは過去した非存在であり、それによって生じた現在一刹那の認識だけが実在するという。しかしこれを認めれば、作者・所作者・作用のいずれも一つの認識の異った側面に他ならなくなる。その時には同一の認識の中で主観が客観を見ているということになる。対象は認識の外に存在するのではなくて、認識の一契機にすぎず、知識が知識の表象を認識するという有形相知識論が成立してくる。認識の諸契機は実在ではなしに、ただ人間の思惟による分化の結果に外ならないから、認識とは知識の自覚にすぎないことになる。そうであれば、たとえ唯識派のように外界の存在を全面的に否定しないまでも、経量部と同じように、外界は直接に知覚されないということ認めざるを得なくなるであろう。このように考えてくると、根見説というものは有部の無形相知識論と密接に結びついているのであって、有部としてはどうしても譲ることのできない限界理論をなし

ていることが分るのである。

四

マーダヴァの紹介するところによると、⁽²⁶⁾経量部が、外界というものは直接我々に知覚されるものではなしに、その存在はただ推理されるだけである、と主張するのに対して有部は次のような意味の批判をしている。推理は能証と所証の必然的関係の観察に根拠づけられるが、その必然的関係は推理によって知られるものではなく知覚から帰納されるものである。いわば知覚は推理の根拠である。したがってかつて一度も知覚したことの無い外界についてその存在を推理するという経量部の主張は矛盾を含んでいる、と。経量部が有形相知識論を採り、外界の非知覚性を主張したことは、外界を否定する唯心論への道に一步踏み出したことにほかならなかった。右に有部が指摘したような経量部の立場の不安定さを解決するには、唯識派と同じように、積極的に外界の存在を否定してしまわねばならないであろう。そして、個人の現在一瞬の認識のみを是認することは自己以外の他の人格や外界一般を否定するソリプシズムへの急坂をかけ降りることであろう。後章に触れるように、後期唯識哲学の到達した一種のソリプシズムは、救済への捷徑として、また、自己と世界とを同一視する無我と慈悲の哲学として、高い宗教的価値を持っている。しかしそれにも拘らず、外界の否定からソリプシズムに連なる思想が危険なものであることに変わりはないであろう。有部が、外界は我々の認識とは独立に実在することを主張し、またその主張を根拠づけるために、現象の変化にもかかわらず、ものの本体は過・現・末の三時にわたって恒常的に実在することを固執したのは、経量部から大乘につづく唯心論思想への警告であつたに違いない。この有部の三世実存論を支えている基礎理論は何であつたかを、最後に考察しておきたい。

俱舍論では第二巻に十八界の範疇を同分 (sahagga) と彼同分 (tatsahagga) とに分類する箇所がある。ここに云

う同分は種概念に相当する同分（心不相応行の一たる *sahajata*）とは別なものである。俱舍論及びヤシヨミトラ註の説明によると、分とは感官と対象と心とが相互に交渉し、役立つことであり、三者おのおのがそのような作用をもつて存在しているときに同分といわれる。⁽²⁷⁾一つの認識が生ずる際にその実際の認識の要素となつて作用している感官・対象・心の各々が同分とよばれるわけである。いわば顕勢的な感官・対象・心のことである。それに対して彼同分とは、かかる顕勢的なものと同種のもの、即ち同分の同分という意味であるから、ある個人のある時点における認識に参与していない時の、即ちいわば潜在的な感官・対象・心のことである。例えばある一つの物質が甲という人の眼では見られているが乙によっては見られていない時には、その物質は甲にとっては顕勢的であるが乙にとっては潜在的である。また甲の視感官と視覚とはその物質に関して顕勢的であるが乙の視感官と視覚とは潜在的である。

この顕勢と潜勢とを十八界の範疇の一々に適用してゆく時には、過現未という時間の複数性、認識主体の複数性さらに認識の起る空間の複数性の諸要素が加わるために、甚だ煩瑣な手続きとなる。眼について云えば、過去に於て色形を見たもの、現在見ているもの、未来に見るものはそれぞれの時点において顕勢的な眼である。潜勢的な眼には四種乃至五種がある。色形を見ないままに過去において滅したものは、現在見ないまままで滅し、将来見ないまままで滅するものは夫々の時点において潜勢的な眼であるが、第四に眼が未来永久に作用をなさない場合を不生法と呼んでこれも潜勢の一種であるとする。この不生法は視覚即ち心も視感官も共に存しながら、たとえば洞窟の中にとじこめられて光がない場合のように、共同因の欠如にもとづく不生と、視感官はあるが心の起らぬために視覚が起らない不生の場合との二つに細分されて、前の三種と合せて五種とされることもある。眼耳鼻舌身意の六感官については、甲なる人の感官が顕勢であれば、その甲の感官は他のすべての人から見ても顕勢であるが、対象の方はそれと違って、甲によって見られている色形はそれを見していない乙その他の人にとっては潜勢である。また大地中や大海下の色形のように存在しながらも一切の人にとって永久に潜勢にとどまるものもある。その他、音声は色形と同じようにとり扱えるが、

香味触は一人にのみ知覚されて、色形のように多くの人に共通に知覚されないから自ら別な考察が必要になるし、また一人にのみ作用をなす感官は一人にとって顕勢ならば、それは他の人からみても顕勢であるが、多くの人に共通に見られる色形は一人にとって顕勢であっても他の人にとっては潜勢でありうるということに関する質疑応答など、大毘婆娑論も俱舍論も微細にわたった議論をするが、今は細部に立ち入る必要はない。⁽²⁸⁾

問題はなせ有部がこのように煩瑣な理論を展開して同分、非同分の範疇を立てたかという理由である。大毘婆娑論では、色形を見る眼はそれを見ない眼の同分であり、色形を見ない眼がそれを見る眼の同分であるのは何故かという設問をして種々の答論を与えている。顕勢の眼と潜勢の眼とは相互に同類であるといわれるのは何故かという意味である。これに対する答論の中ではこの二種の眼は相互に他を引き、相互に他を転じ、相互に他を相統し、また十二処の範疇ではこの二は共に視感官という同一の範疇に属するから、顕勢の眼と潜勢の眼とは同分といわれるのだと云っている。⁽²⁹⁾ 感官にせよ外界の対象にせよ認識にせよ、刹那々に生滅しながら流統しているものであるから、ある時点で顕勢であったものも次の時点では潜勢になり、潜勢であったものを因として次の瞬間に顕勢のものとなる。だからこの二つは同類のものとして、實在の二つの様態をあらわすのだと云っているのである。ものは時間の流れの中においてある時には現象せずある時には現象するが、それは顕勢と潜勢との二つの存在の様態の差にすぎないのであって、眞実にはものは過現未の三時にわたって實在しているのだというのである。人間の現在の知覚の有無にかかわらず、法体は恒有である。同じことは空間乃至主体の相違についても云うことができるのであって、今ここに私によって見られていないものも、他の場所での人によって見られることがあるし、すべての人が見ていなくても永久に潜勢的に存在するものもある。だから世界を自己の現在の知覚と同じ範囲に限ることはできないと云っているのである。

この問題については有部独特の興味深い理論が注意される。十八界のうち六種の感官・六種の認識及び色声香味触の十七界は上述の如く顕勢と潜勢とに分れるが、法界即ち意識の所取である非物質的対象はすべて顕勢的であって潜

勢的なものは存しないという。非物質的対象についてはいつでもそれを対象とした認識は生じうるし、観念的な対象が隠蔽されることはありえない。大毘婆娑論では法界は過去・現在・未来において無量の意識によって認識されるからすべて顕勢であるといい、さらに意識の生起する一刹那にはその意識の複合体自体を除いてその他の一切の対象を認識する、という。認識の主観自体は自覚されないがそれ以外のすべてのものは意識の対象となるというのである。しかしここに除かれた認識主観と、それと共同して主観の側に起っている心作用や「四相」・「得」なども法には違いないから、これはどうなるのか。俱舍論では「すべては無我」であるという認識においては主観の側を除いてすべてが対象となり、この除外されたものは第二の刹那における意識の対象となる、だから二刹那を合わせればすべてのものは対象となると説明している。仏教の術語として法は広狭二義をもつ。広義の法は物質的及び観念的なすべてのものを意味する。五位七十五法というような時はその意味である。狭義では意の対象となる法界に含まれる諸法で非物質的対象である。いま法界はすべて顕勢的であるという時はもとより狭義の法の意味である。しかし同時に物質的なものでも意識の思惟の対象とならないわけではない。だから法界以外の十七界もすべて常に顕勢的であるとどうして云えないかという疑問が当然出てくる。大毘婆娑論ではこれに答えて、法界以外の十七界の場合は感官及びそれに対応する対象としての作用の有無という観点から顕勢・潜勢を分類するわけだから、分類の基準が異っているのだということを述べている。換言すれば、五感官、五対象、五感覺の場合は感性的認識の場における夫々の作用を基準として顕勢・潜勢を分けているのであり、非物質的な対象である法界は悟性的認識の対象としての作用の有無という視点から考察されているわけである。意識官及び意識はもちろん法界の認識に参与するのを主たる作用とするが、同時に五官から生じた知覚自体をも、一刹那後に、思惟の対象とするから五官と同じ基準で顕勢・潜勢を分けるというのである。⁽³⁹⁾

範疇論的实在論の思惟方法では、感官・対象・心を認識という一つの事実の諸契機と考えるのではなくて、かえっ

て、それぞれ独自の本質と作用をもった感官・対象・心が自己の作用を果すことによって共同して認識という一事実を形成すると考えている。このような事態は我々が根見説を考察した時にもあらわになっていたのであるが、顕勢・潜勢態の分類についても同じことが云える。この二態を分ける基準は認識の種類であるのではなくて、感官・対象・心のそれぞれが自己特有の作用を果しているかないかであるし、その作用はそれぞれ異質的であるのである。したがってこの分類は統一した基準をもっていない。いわば多視点的分類なのである。もし感性的認識に参与するという点から十八界すべてを分類すれば、法界は常に潜勢的となるであろうとし、逆に悟性的認識に参与するという点からすれば、物質的对象も意識の対象たる点で常に顕勢的と言われるべきであろう。

したがって、有部の分類で潜勢の物質的对象とされているものは、それが感覚の対象となっていないだけであって、悟性の、即ち意識の対象とはなるわけである。一体、潜勢の物質が存在するとか、潜勢の眼は顕勢の眼の原因であるということは、推理によって知られているわけであるから、それは意識の対象なのである。俱舍論でも物質的对象（五境）は五感覺及び意識の両者の対象となるといっている。⁽³⁾意識は過・現・未及び超時間的な一切の物質的、非物質的对象を思惟しうる。ここで我々が不思議に思うのは、有部が、意識の対象になっているものはすべて非物質的对象であるとは云わないことである。意識によって思惟されている色形は潜勢の色形、即ち物質としての本体は失っていないで、ただ知覚はされていない物質なのであって、意識の内容として観念に化してしまったものではない、と有部は考えるのである。法界といわれるものは本来非物質的な対象であるし、それが物質的になることはないように物質的对象はそれが我々によって単に思惟せられているだけの時にさえ——我々の立場から云えば、観念となってしまっている時にさえ、物質としての本質を失っていないと有部はいう。その意味で彼らは、意識が三時の物質を対象とするというのである。昨日私が見て、現在は見えていない色形もそれが今私によって思惟せられているならば潜勢的にはあるが、物質として、存在するといっているのである。法の本体 (svabhāva) は独立した自己同一的存在 (svo bhāva)

であつて、自己の本質を失うということはないし、三時を通じて実在するわけである。過去・現在・未来というのかかる本体の位 (avastha) の相違に過ぎないのであつて、それが自己の作用を行なつていわば顕勢的となつたものを現在と呼び、作用の滅した位を過去、未だ起らざる位を未来と呼ぶにすぎない、と有部は云う。⁽³²⁾

さて有部が説一切有宗と呼称されるのは、この学派が、過・現・末の三時のものはみな必ず実有である、と説くからである。⁽³³⁾ この最も特色ある教義は上述の有部の思惟方法を前提にしないと理解できない。俱舍論では三時のものが実在することを、經典の証言と、認識は必ず対象をもつてゐること及び過去の行為は現在または未来において結果をもたらずことを理由として証明してゐる。⁽³⁴⁾ 經典の証言というのは、ブツダが、有識の仏弟子が過去の物質を厭捨することを修行し、未来の物質を求め貪ることを断ずるのは、過去・未来の物質があるからであるという趣旨を教えたこと、また、認識は感官と対象の二縁が具つた時に生じると教えたことを意味する。後者は我々が過去、未来のものについて認識を起すのはそれらのものが実在することの証拠であるといふのである。有部に反対する諸学派もそれぞれ經典の証言を引用して根拠とするわけであるから、この証言についてここに論ずる必要はない。ただ、先の第二の証言をてがかりに、有部は三世実有の論理的証明を行なうので、それは一考を要する。

さて俱舍論ではこの証明の要点は、「若去来世境体実無、是則応有無所縁識、所縁無故識亦応無」となつてゐる。もし過去および未来の対象の本体が存在しないならば、過去・未来のものを思惟する意識は対象をもつていないものとなつてしまふ。しかも対象のない認識はありえないから、もしものが過去・未来に存在しないなら過去のものを意識することさえできないであろう、という意味である。ヤシヨミトラはその「俱舍註釈」の中で、この議論を推論式に構成してゐる。「視感覺の如く「認識は必ず実在する対象をもつてゐる」。意識はその本性が認識であるものである。故に意識は必ず実在する対象をもつものである」。⁽³⁵⁾

経量部・唯識派・そして現代の我々の多くのものにとつて、過去に見た書物を今意識してゐるということは記憶の

問題であつて、記憶があるからといってその対象たる過去の書物が今も存在していることの証明にはならない。ヤシヨミトラの推論式の大前提は、実のところ、知覚は必ず実在する対象を持つ、といっているだけで、それを根拠にして、記憶や推理の対象も現に実在することを証明することはできない。この推理は我々の立場からすれば誤りである。しかし、この推理の誤りを指適することと、有部の立場を理解することとは別問題である。有部は、我々の認識の中にある表象を觀念であるとは考えない。知識自体はいかなる形相をも持たないのであるから、知識が形相を捉えていれば、その形相をもっている対象が、知識とは別に存在しなければならぬ。過去の対象が認識されておれば、それは過去の対象が現に存在している、ということである、と云っているのである。感覚というものは現在の対象にのみかかわり、また感官を媒介してのみ起る。だから書物が視覚によつて見られている時にはその色形が見える。それが感覚の本性である。しかし意識は知覚とは異つた仕方に対象を認識し、時間的・空間的に制約されない。しかもいづれにしても知識の外にある対象を把握することが認識なのであり、認識である点では感覚も意識も等しい。だから認識がある以上その対象が実在するはずだ、と有部は云っているのである。有部が三世実有を主張したということは、彼らが無形相知識論者であつたということと別ではないのである。サンガバドラが存在を定義して、境にして覺を生ずるものが真の有である、⁽³⁶⁾ という意味を述べているのも、知識の対象となるものは知識とは別個に存在しているといふことである。もしこの立場を守らなければ、すべての表象は現在の知識の内容にすぎないという有形相知識論が成立するであろうし、そうすれば、経量部のいうように、現在の認識の対象のみが存在するということ、更に、知識の外にあるものは知覚されないのだという帰結が必然的となるであろう。

三世実有に對する有部の第二の論理的証明は過去の行為には現在および未來の結果があるからだといふものである。しかし善惡の行為の印象が心識とともに流統して現在・未來に至り、機の熟する時に結果を生ずることは仏教諸學派の認めるところであるから、それだけの主張では意味をなさない。漢文にはテンスが明白にあらわれないが、ヤシヨ

ミトラの註釈は「過ぎ去った善悪の行為はその本質が現在しているものである。熟する時にその結果が生じてくるものであるから」となっている。また第一の經典の証言の中の過去色是有という表現に当る原文は「過ぎ去った物質は存在する」⁽³⁸⁾といふものであるから、過去のものがあつたといふことは、過去のものの本質は現在にもある、と云つて法体が三時を通じて同一性を保つものだと云うことであらう。この証明についても論ずべきことは多いが、基本的には先に述べた有部の立場と同じものがあらわれているにすぎない。次章で経量部の根本的立場を論ずる際に、また有部の主張に言及することも多いので、いまは一旦筆を擱くこととする。(未完)

註

略号

- TBh = Moksākaragupta, Tarkabhāṣā, ed. Rangaswami Iyengar, Mysore.
Tr. (TBh Tr.) = Y. Kajiyama, An Introduction to Buddhist Philosophy-an annotated translation of the Tarkabhāṣā of Moksākaragupta. 京都大学文学部研究紀要第十(昭和四十一年三月)。
TRD = Guparatna, Tarkarahasyadīpikā, Bibliotheca Indica CLXVII.
SDS = Sāyana-Mādhava, Sarvadarśanasamgraha, ed. K. V. Abhyankar.
TS = Śāntirakṣita, Tattvasamgraha. G. O. S. ed.
TSop = Vidākarasānti, Tarkaopāna, in G. Tucci, Minor Buddhist Texts, Part 1 (SOR IX).
SV = Kumāriabhāṭṭa, Mīmāṃsāslokaṅkārikā, with Sucarīamīśra's Kaṣikā, ed. K. Sāmbaśiva Śāstri, Trivandrum Skt. Series, No. XC.
PVn = Dharmakīrti, Pramānaviniścaya.
Yasomitra = Abhidharmakośavyākhyā, ed. U. Wogihara.
俱舍論は佐伯旭雅編輯「冠導阿毘達磨俱舍論」により、その他の漢訳仏典は大正藏經による。サンスクリット資料の多くのは前掲タルカパーシャー英訳に含まれているので、この註では原典の引用、テキスト自体の問題等に立入らず、英訳とその註の相当箇所を指示することとせめた。

- (1) TBh 63, 14ff. with Tr. § 30; n. 380, 381.
- (2) TRD 46-47, Cf. TBh tr, n. 148.
- (3) SDS 46, 368-371. Cf. TBh tr, n. 148.
- (4) TS v. 1999 ff. with com. なお無形相知識論、有形相知識論の文献的研究については拙稿 Controversy between the sakara- and nirakara-vādins of the Yogācāra school—some materials (印度学仏教学研究第十四卷第一号 pp. 26-37) を参照せたい。
- (5) ニヤヤー・ヴァイシェシカ学派における知覚偏重の傾向、さらに、实在論哲学の認識論の諸特徴については、拙稿「インド論理学の基本的性格」(哲学研究第四六八・四六九号、昭和三十五年) に詳しく論じたので、ここでは重複をさけて詳論に入らない。有部の知覚説特に眼識については第一章第三節で再論する。
- (6) 冠導本俱舍論卷二六、十四丁表「俗智除自品、総縁一切法、為非我行相」。
- (7) 大正二十七卷、四二頁下。
- (8) 大正二十七卷、四三頁上中参照。
- (9) 例えば TBh 16; Tr. § 6. 2 参照。この問題については経量部の *svasamvedana* 説を論ずる後章において再び詳論する。
- (10) TBh 4, 5-8; Tr. § 2. 6.
- (11) TSop 281, 6-19; Cf. TBh tr. n. 21. なお経量部の認識論、とくに、その相似性の理論の含む諸問題は次章で再論する。
- (12) 冠導本俱舍論卷二、十四—十五丁。
- (13) 同右十六丁裏。有部は眼・色・眼識の三は同時に存在して因となり果となる、即ち俱有因であるというが、経量部は同時の因果を否定する。この議論については、順正理論卷十五、大正、卷二十九、四二〇頁下、第二十一行以下参照。
- (14) 経量部・論理学派のこの考方については後章で再説するが、たとえば TBh 23, 4-6; 23, 15-17; Tr. § 8, § 8. 3 を参照せたい。
- (15) 冠導本俱舍論卷二、十四丁裏「……以五識俱生慧、不能決度故。審慮為先決度名見。五識俱慧無如是能、以無分別、是故非見」。ここで見と見っているのは、我見その他の見解であって、観照の意味ではない。
- (16) 同右卷二、五丁裏「伝説分別略有三種、一自性分別、二計度分別、三隨念分別。由五識身雖有自性而無余二、説無分別。如一足馬名為無足」。

- (17) 順正理論、大正卷二九、三五〇、中「五識雖与慧念想応、択記用微……」。
- (18) 註14参照。
- (19) 冠導本俱舍論卷二、四丁裏—五丁表。
- (20) PYn. Peking ed., 263, b4. 梵文は多くの論書に引用され *sahopalambhaniyamād abhedo nītataddhiyo* となつてゐる。直訳は「青と色の知識とは同時に認識されるものであるから区別されない」。この有名な理論については本論文第三章で詳説す。
- (21) SV Pratyakṣa. v. 112; Cf. TBh 12, 6-7; Tr. § 5 with n. 70.
- (22) Cf. e. g. TBh 11, 15 ff.; Tr. § 5
- (23) 冠導本俱舍論卷一、十二丁表「各各了別彼彼境界、総取境相故名識蘊」。*L. de la Vallée Poussin, AK, 1. 30, n. 3; TBh 15, 18-19; Tr. § 6. 2 with n. 88 等参照。
- (24) 阿毘達磨順正理論卷七（大正二十九卷三六七頁下）。
- (25) 同右卷六（大正二十九卷三六五頁上三一五行）。
- (26) SDS 43, 328-331 取意。
- (27) 冠導品俱舍論卷二、十三丁表「云何同分彼同分義。根境識三更相交涉故名為分。或復分者是已作用。或復分是所生触同有此分、故名同分。与此相違名彼同分。由非同分与彼同分種類同名彼同分」。分 (*bhāga*) とは根境識三者のそれぞれの作用の交渉が分である (*karirābhājanam bhāgaḥ*)。そのような分と共に生起してゐる (*sahabhāgena vartante*)、あるいはかかる同種の分がそこにあるから、それら三者は同分といわれる (*saṃāno vā bhāga eśān ta ime sabhāgaḥ*) といふ。更にその三者の交渉の結果である触を等しくもつてゐるもの (*sparsasamānakāryatvāt*) であるから三者は同分と呼ばれるという意味である。Cf. Yaśomitra, 76, 34-77, 6.
- (28) 冠導本俱舍論卷二、十一丁裏—十三丁表。大毘婆娑論、大正二十七卷、三六八上—三七〇下。
- (29) 大毘婆娑論、大正二十七卷三六八中。
- (30) 同右、三七〇下、十行—十九行。
- (31) 冠導本俱舍論卷二、二十二左—二十三表「五外二所識……論日、十八界中、色等五界、如其次第、眼等五識各一所識、又総是皆意識所識」。

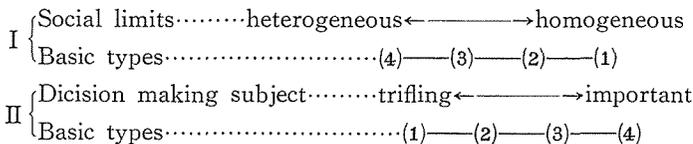
- (32) 冠導本俱舍論卷二十、三丁裏以下。位によって三世を分つのはヴァスミトラの所説である。いま評論を省く。
- (33) 冠導本俱舍論卷二十、三丁表参照。
- (34) 以下の所論については、冠導本俱舍論卷二十、二丁表裏参照。
- (35) Yasomitra, 469, 15-16: *sādhanam cātra, sādānbanam eva manovijñānam, upalābhisvabhāvāt, cakṣurvijñānavad*
 三、便宜のために、喻・因・宗の順序で和訳してある。なお、この証明に關する俱舍論本文が、識といっているのはもちろん、意識のことである。五識は現在をのみ対象とし、三世を対象とするのは意識のみであるからである。冠導本卷二、二十丁、第三行、同本卷二十、二丁裏第三行の旭雅註、ヤシヨミトラ梵本 469, 15 等もそれを明記する。
- (36) 順正理論卷五十。大正卷二十九、六二一、下、第二十一行「為境生覺是真有相」。
- (37) Yasomitra, 469, 18-19: *vidyamānasvalakṣaṇaṁ sūbhāṣubham ātman karmā, vipakṣitā upadāyamaṇa-phalatvāt*。
- (38) Yasomitra, 468, 33: *asty atītaṁ rūpaṁ*。

(筆者 京都大学文学部〔仏教学〕助教授)

MacIver. For this purpose, the following three problems are examined.

1. The fundamental bases of majority rule. According to G. Simmel, the fundamental bases of the majority rule are founded not only in the power relation between majority and minority, but also in the essential relation between society and individual. However, these two bases are not the valid ground for the majority rule in the last analysis.
2. The social conditions of majority rule. One of social conditions is the matter of social limits which H. Kelsen suggested, in terms of his cultural community theory. And the other main condition is the matter of decision making subject.
3. Basic types of majority rule. Corresponding to the social conditions, majority rule can be classified into the following four large types in theory; (1) an external rough majority, (2) a relative majority, (3) an absolute majority in the relative sense or average plurality, and (4) an absolute majority in the absolute sense or rigid plurality.

In short, two frames of reference are taken out from above 2 and 3 problems. Diagrammatizing them, as follows;



Buddhist Philosophical Schools on the Problem of Existence and Knowledge-Chapter 1: Sarvāstivāda

By Yuichi Kajiyama

The author tries to explain different philosophical attitudes of the four Buddhist schools from the standpoint of epistemology. Indian historians classify epistemology into two radically opposing theories, though not without subdivisions: *nirākārajñānavāda*—the theory that knowledge cognizes only the form of an external object, and *sākārajñānavāda*—the theory that knowledge cognizes only its own representation. The Sarvāstivādin as a realist insisted on the former view. Starting from this basic distinction, the author

elucidates the way of thinking of the Sarvāstivāda; main topics discussed in the present article are as follows:

1) The theory of category is common to the Sarvāstivādin, Vaiśeṣika, and Naiyāyika.

2) This theory of category is always combined with a particular kind of realism; and it is made possible by the belief that each of rational human ideas and words—which are systematically subsumed under the categories—necessarily has its own object which is an external reality.

3) This kind of realism results from their theory that a cognition cannot cognize itself (the negation of *svasamvedana*, or the self-cognition of knowledge) and that, therefore, if we cognize a form, the latter must exist as a separate reality outside the cognition. Knowledge has no form of its own, i. e. it has no function of representation, and always grasps the form of an object which is external to it. This theory, *nirākārajñānavāda*, forms the basic principle of Indian realism represented by the Sarvāstivādin, Vaiśeṣika as well as Naiyāyika.

4) The Sarvāstivādin insisted that the subject of visual perception is not knowledge, but the visual organ. This view is proved to be a necessary corollary of their negation of the self-cognition of knowledge and their theory of category as a kind of realism.

5) The Sarvāstivādin's ideas of *sabhāga* and *tatsabhāga* and their theory that the essence of every thing is existent throughout past, present, and future times can be explained from their theory of *nirākārajñāna*. They maintain that one cannot cognize—i. e. remember or imagine—a past or future object, unless the object is in essence existent at present. This view is derived from the theory that every object of knowledge must be existent outside knowledge, and this is the same as *nirākārajñānavāda*.

Betrachtungen über einige Fragen betreffs der Bekehrung des Paulus

von Kazuo Muto

Das Problem, wie es überhaupt mit der Bekehrung des Paulus beschaffen