

譬喩者の和合見説に関連する いくつかの仮説批判

権 五 民

1. 緒言

伝統的に譬喩者 (Dārṣṭāntika) の和合見説は、『俱舎論』上における“眼・色に依拠して眼識が生起する”という経説を通じて、認識主体 (見者、dṛṣṭr) についての論議自体の無意味さを指摘し、根見と識見の両者すべてを批判する経量部 (Sautrāntika) 説 (以下 ‘<感官／対象／識＝無作用> 学説’ : *AKBh.v.I-42*) の先駆であると理解されてきた。しかるに近年、原田和宗氏と R. Kritzer 氏によって『俱舎論』における「経量部」という語は、瑜伽行派の学説を明らかに示すために設定された架空の名称、あるいは瑜伽行派での信心が反映されたものであるという仮説が提示された⁽¹⁾。これに従う限り両説は、どのような形であれ区別されなくてはならない。

原田和宗氏 [1997, pp.22-43] は、①新訳『婆沙論』では<和合見>説を<和合(総体)>の構成要素を明示しないままで譬喩者に帰属させているが、法救の『五事毘婆沙』と『雑心論』では、<心・心所の和合> (citta-caittānām sāmāgrī) であると言うので、譬喩者の<心・心所次第生起＝非別体>説と区別しなければならない (p.25)、②譬喩者の学説を基調とするハリヴァルマン (Harivarman) は、<眼識見> (cakṣur-vijñānam paśyati) 説 (『婆沙論』における法救説) を主張し、上座シュリーラータ (Sthavira/Śrīlāta) は<一眼見> (ekam cakṣuḥ paśyati) 説 (『婆沙論』における犢子部説) を主張したので、<和合見>説はその後、いかなる譬喩者にも継承されることなく無視された (p.24)、③衆賢 (Saṅghabhadra) は、『俱舎論』上の経量部の当該学説をやはり「譬喩部師」の説として伝えたが、これを<和合見>説と結びつけはしなかったが、ディーパカーラ (Dīpakāra) は、無理に<和合見>説と結びつけた (註46④参照) という理由で、<和合見>説を [実体なく諸論を] さまよう「謎めいた特異な学説」として規定する反面、経量部の<感官／対象／識＝無作用>学説が『勝義空性経』に対する『瑜伽論』「撰事分」の因果論的解釈 (P. Hi p.282b, l.1 - p.283a, l.5 ; T.30 p.826b, l.5 - p.826 c, l.6) と、「撰決択分」における<根見 vs. 識見>論争に対する論評 (P. Zi p.83a, l.6 - p.83b, l.3 ; T.30 p.610a, ll.19-27) に由来しているということは、疑う余地がないと言う (pp.33-43)、との見解を示した。

R. Kritzer [2003, pp.332-335 ; 2008, pp.117-120] も同様に、経量部説は『瑜伽論』「撰決

択分」での論評と密接な関連があるが、ハリヴァルマンの〈識見〉説とはまったく違うとした。つまり認識主体についての譬喩者の立場は、『アビダルマディーパ』（ADV. p.31, ll.1-3：註47）や譬喩者と密接な関連がある法救とハリヴァルマンを通して見ると〈識見〉説として見られるため、『俱舍論』での経量部の〈感官／対象／識＝無作用〉学説とは区別されるということである。さらに R. Kritzer 氏は、『婆沙論』での譬喩者の〈和合見〉説は、さらに違う形態の学説として、『婆沙論』での法救説と譬喩者説（つまり〈識見〉説と〈和合見〉説）は、譬喩者の立場の二つの別のタイプの例である可能性がある」と解明している。

これに従えば、〈和合見〉説は〈心・心所相応俱起＝別体〉説を前提としなければならないことになるが、実際のところ譬喩者は〈心・心所次第生起＝非別体〉説を主張する。さらに、譬喩者の大立て者であるハリヴァルマンとシュリーラータは、それぞれ〈識見〉説と〈一眼見〉説を主張し、『アビダルマディーパ』では譬喩者の立場を〈識見〉説として伝えている。これらのことから、『婆沙論』での譬喩者の〈和合見〉説は「実質を伴わない虚構の伝承」として、経量部の〈感官／対象／識＝無作用〉学説とは明白に区別されるとみるべきであるというのである。

しかし筆者は、『俱舍論』で経量部の説として伝えられ、『順正理論』（T.29 p.367b, l.24 - p.367c, l.1）において譬喩部師の説として伝えられた〈感官／対象／識＝無作用〉学説は、「[仏所説] 経を知識の根拠と見なす」という聖教観に立脚し、「経量部」を自称する上座シュリーラータ系統の一類の譬喩者（ekiyās Dārṣṭāntika）たちの見解であると考え⁽²⁾。何故ならば、「本無今有 有已還無」の「刹那の実法」を宗義と見なす上座宗（註40；31）の〈和合見〉説（＝〈感官／対象／識＝無作用〉学説）は、〈心・心所別体／相応俱起〉説を前提としない⁽³⁾、ハリヴァルマンは根本立場（第一義諦）を諸法皆空とするだけでなく、彼もやはり有部のように法性（dharmatā）中心の仏説観にしたがって〈阿毘達磨＝仏説〉論を主張するので（註2）少なくとも上座系統の譬喩者ではない⁽⁴⁾。さらに、上座シュリーラータの〈一眼見〉説は認識主体についての論議ではないからである。また『アビダルマディーパ』では譬喩者を識見家と説くということがないだけでなく、そこでの一連の論説——「識が見るものでなければ、譬喩者の宗義は破棄されなければならない」という第四十四頌の導入文、眼などの〈和合見〉説、眼・色（因）と眼識（果）との〈異時因果〉説、俱舍論主世親説（註46）——もすべて同一の主題の論説、たとえば〈心・心所異時繼起〉説と、これに従う認識理論（有形相知識論；sākārajñāna-vāda）と関連する論説として『順正理論』に引用される上座シュリーラータ（あるいは譬喩者）の主張や、これに対する衆賢の批判の中ですべて確認することができる。

これにしたがって本稿では、「経量部＝瑜伽行派」の主張者たちが譬喩者の〈和合見〉説と経量部の〈感官／対象／識＝無作用〉学説を区別しながら提示したいいくつかの仮説——（1）

世親（＝経量部）は〈相応俱起〉説を主張した。（２）経量部の本無今有論の背景は『瑜伽論』である。（３）上座は〈和合見〉説ではなく〈一眼見〉説を主張した。（４）譬喩者は〈眼識見〉説を主張した。——を衆賢の『順正理論』を根拠として批判的に検討してみたい。

2. 世親（＝経量部）は〈相応俱起〉説を支持したのか

原田和宗氏 [1997, pp.43-59] は、『順正理論』で引用される上座シュリーラータの学説（註43）にしたがって、認識主体についての彼の立場を犢子部と同じ〈一眼見〉説として規定した。さらに、上座が『婆沙論』で譬喩者の立場で伝えた〈和合見〉説を無視した理由として、彼が、根・境・識・受・想・思の因果異時を主張したという事実と、反対に世親（＝経量部）と『瑜伽論』は有部と同様に、因果同時、言い換えるならば〈心・心所相応俱起〉説を主張したという事実を仔細に確認している。すなわち『俱舍論』上に引用された経量部の〈感官／対象／識＝無作用〉学説は因果同時に基づく学説であるということである。

「XがあればYがある／Xが生じるがゆえにYが生じる」と定式化されるような、因果関係は、しかし、無明から死に至る十二支の縁起系列にのみあてはまるのではあるまい。感官（根）／対象（境）／識の間にも適合しうる。『俱舍論』「界品」における経量部の記述中の「眼と諸色とに依存して眼識が生起する。……こ（の縁起的事象）は〔生起させる／見る／識るといった〕作用なき、〈唯だ存在素のみ〉にしてかつ〈唯だ因果のみ〉のものである」という記述はこの間の事情を端的に示す。ヴァスバンドゥが少なくとも眼などの五感官／色などの五対象／眼識などの五識間の因果関係を同時因果とみなしていたという事実を『俱舍論』「世間品」（AKⅢ）に対する周到な分析を通じて加藤純章氏が解明してくれている⁽⁵⁾。

さらに原田氏は、自身の論議（1999, 〈経量部の‘単層の’識の流れ〉という概念への疑問（Ⅳ）：附論Ⅴ：ディグナーガの〈有形相知識論〉への展開）は、“経量部の〈有形相知識〉論はシュリーラータの〈認識異時因果〉説の必然的帰結”であるという従来の梶山雄一氏の仮説に反論する意図があったとして、以下のように付け加えた。

梶山雄一氏 [1989, pp.125-126] はシュリーラータ学説に関する加藤純章氏の研究成果を利用していながら、そのシュリーラータの〈認識異時因果〉説をヴァスバンドゥが『俱舍論』「世間品」で斥けているという重大な事実も加藤氏が併せて指摘しておられることをなぜか看過する。加藤（純） [1989], pp.206-228；原田 [1997c], pp.55-56. したがって、この事項だけから判断しても、『俱舍論』「破我品」の有形相知識が〈認識同時因果〉説に準拠するももであることは確実にしてよく、梶山仮説の成立する余地はないはずである⁽⁶⁾。

すなわち原田氏は、「世親 (= 経量部) は根・境・識の同時因果 (あるいは〈心・心所相応俱起〉説) を支持していた」という加藤氏の仮説⁽⁷⁾を『俱舍論』の経量部説 (『界品』の〈感官/対象/識=無作用〉学説と『破我品』の有形相知識論) は上座シュリーラータの〈異時因果〉説と次元が異なる」という主張の主要な論拠とみなしているが、これは加藤氏 [1989, p. 89] においても、「経量部 (世親)=好称、譬喩者 (上座シュリーラータ)=蔑称」説の主要な論拠であった。加藤氏は「世親は、〈心・心所同時俱起〉説を支持していた」とか、「〈心・心所次第生起〉説に賛成しなかった」という事実をくりかえし説いており (例えば p.83, 89, 219-221, 222)、これを「世親は譬喩者の〈貪・瞋・癡=意業 (思)〉説にも賛同しなかったであろう」という彼のまた別の主張の論拠として提示してはいるが⁽⁸⁾、その仮説の論拠は意外にも単純である。①『俱舍論』『世間品』(AKBh. p.145, l.17 - p.146, l.20 ; T.29 p.53a, l.3 - p.53b, l.27) で論議される触・受の〈相応俱起〉説 (毘婆沙師説) vs 〈次第生起〉説 (諸釈によれば上座説) の対論が、「それゆえに一切の識には、触と、触と俱生する受が存在するという事実をやはり認定しなければならない」という言葉で締めくくられており、有部毘婆沙師の学説を否定せず、②称友もやはりこれを世親の説 (ācārya āha) として解釈しており、③『順正理論』においても、〈次第生起〉説を、上座シュリーラータの名で紹介しながらも、経主 (世親) についての非難の言葉はまったく見られないためである⁽⁹⁾。

しかし万一このような理由で世親が〈次第生起〉説を拒否するのならば、①根見・識見の論争も「眼根がよく見る」というカシュミール毘婆沙師の宗義として締めくくっており (T.29 p. 11b, ll.6-8 ; AKBh. p.31, l.16)、②称友のみならず普光も、世親 (ācārya) が識見説を採用したと解釈したのであり、③『順正理論』においても、経量部 (つまり譬喩部師) の学説を批判しつつ経主 (世親) に関するどんな言及もしていないので、世親が経量部説に同調したということは言えない⁽¹⁰⁾。

世親は、『大毘婆沙論』の内容と『阿毘曇心論』などの形式に基づいて、有部の根本的立場を偈頌にして提示し、これに対して註釈しながら、経量部や有餘師などの異説として批判し、有部毘婆沙師の宗義として結末 (帰宗) づける論説形式をとる。したがって、たとえ有部の学説に結論づけていたとしても、これを根拠にして彼が有部学説に賛同していたと言うのは難しい⁽¹¹⁾。例を挙げれば、有為四相に関する箇所で

非難する者がいたとして、どうして阿含 (有部宗義) を捨てるものか。鹿が出るといって、どうして麦の種蒔きをしないものか。蠅が付いたからといって、どうしておいしい菓子を食べないものか。…… (中略) ……そうであるから、有部の宗義に従わなければならない (AKBh. p.80 ; T.29 p.29a, ll.4-8を参照)

という毘婆沙師のかたくなな言葉でこれに関する論争を結んでいるが、世親がこれに賛同したかということもちろん否である。これに従い、普光は「一切の識は触・受と俱生する」(T.41 p.

177b, l.26) という結びの言葉を毘婆沙師の説として解釈したのである。

衆賢が『順正理論』の該当箇所において〈次第生起〉説を上座の説として紹介し批判しただけで、世親に対してはまったく非難しないのは、おそらく『俱舎論』の該当箇所に彼の見解が論説されていなかったためであろう。周知の通り、衆賢は『俱舎論』の構成と形式にしたがって『順正理論』を著述し、世親自身の見解、またほとんど大筋で『俱舎論』上での論議の順序どおりに「経主」という名で引用し、批判している。また『俱舎論』上の経量部の説（十九箇所）を「世親（経主）の説」（八箇所）と言及していたり、「世親が引用する経量部の説」（四箇所）を再び引用している場合、必ず前後のその背景となる上座の学説や批判に従う彼の解明を引用したが（これは畢竟して、世親の論議と引用が上座の学説に根拠をおくためである）、「経量部（もしくは譬喩部師）」（三箇所）という名称でそれらの主張を引用する場合、上座の学説を別途に言及していることはない⁽¹²⁾。

このような事実を見ると、衆賢が〈触・受次第生起〉説に関連して世親を非難しないのは、おそらく『俱舎論』の該当箇所に彼の見解が言及されないためであって、有部の〈相応俱起〉説を支持したためではなかったであろう。衆賢が有部の〈識見〉説批判を「伝説 (kila)」として伝える経主世親（註10）に対して批判しながらも「譬喩部師（＝経量部）」という名称で彼らの学説を引用して批判する中で、世親に関して何の言及もしないことも、十二縁起支の中の識と名色の相互縁起（互為縁）について長文で論説（T.29 p.503b, l.21 - p.505a, l.10）し、上座と彼の弟子である邏摩（Rāma）の前後生論に対して批判する中で、世親に関して何の言及もしないことも、まさにこのような理由のためでと考えられる⁽¹³⁾。したがって『俱舎論』の論議形式だけから世親が有部の〈相応俱起〉説を支持したと言うことは難しいのである。

また加藤純章 [1989, pp.219-220] は、世親はシュリーラータとは異なって有部と同様に根・境と識は同時に生ずると考えていたとしている。加藤氏は、世親が『俱舎論』「根品」において俱有因に対する論説をすると同時に生じた諸法の間での因果関係がどのようにして可能であるかという疑問を提起しているかのように見えるが、最後には俱有因を肯定しており、『順正理論』においても同時因果を否定する論者を「上座」という名で非難するだけで、経主に対する非難は見られないことを指摘した。したがって、これらの理由から世親は同時因果（すなわち俱有因）を認定していたと見るのできるのである。

しかし普光（T.41 p.117b, l.2）と法宝（T.41 p.560b, l.3）は、ここで同時因果に関する疑問を提起したのは、経量部であるとしている。すなわち相続の転変と差別を主張する経量部において、因果関係というものは前後の条件に対する制約関係として必ず同時ではなく異時でなければならないので、有部の俱生の因果説を否定したものとして、『順正理論』上においても、ひたすら前生因としての随界（あるいは種子）を主張する上座（あるいは譬喩者）に対してのみ批判しているのである⁽¹⁴⁾。しかしながら、世親もやはり上座と同じように種子説と過未無

体説を主張するので⁽¹⁵⁾、彼が〈心・心所相応俱起〉説を主張したであるとか、〈心・心所次第生起〉説を否定したという事実は受け入れ難い。

この他のいくつかの理由を提示すると以下の通りである。

問題の触・受の〈俱起〉 vs. 〈次第生起〉の対論は、『俱舍論』「世間品」(III-v.32a)において十二縁起を論説する中で言及されているが、元来、心・心所の俱生(相応)問題は、「根品」(II-v.23a)心所法以下、特に後半部の俱生関係(v.28)において取り扱われているので、「世間品」上の対論からだけで世親の見解を確認するには限界がある。すなわち世親は、なによりもまず「十法(すなわち大地法)は一切の心と[同一]刹那に和合し、一切の心に遍く存在する」という有部の大地法の規定を不信の意味である「伝説」として言及しているだけでなく⁽¹⁶⁾、衆賢もやはり「無慚と無愧は観察される所が同一ではないのに、どうして俱起することができるのか?」という『俱舍論』の論説(T.29 p.21a, l.18)を、世親の言葉として伝え、「経主(世親)は、情意を誤って取り上げて、一方だけに偏って過失を指摘した」と言い⁽¹⁷⁾、大善地法を説きながら「どうやって一つの刹那の心の中に[互いに矛盾する]警覚性と無警覚性である作意と捨という、ふたつの心所が[心と]相応俱起すると説くことができるのか?」と言う詰難(T.29 p.19b, l.17)に対しても、やはり互いに矛盾する勤と捨の俱生(如理行を起こして、非理行を捨てるということ)を明らかにし、「このような解釈に従い、作意と捨とは警覚性と無警覚性として互いに矛盾すると言う経主の詰難も、このように上手く成立させることができる」と解明している⁽¹⁸⁾。

また衆賢は「心一境性(すなわち三摩地:samādhi)とは[心が]ひとつの所縁に専念すること(ekāmbanātā)」(T.29 p.145b, l.1; *AKBh.* p.432, l.16)という『俱舍論』「定品」の論説を経主(世親)説として伝えている⁽¹⁹⁾。彼は「このような場合、三摩地を心とは別個に存在している心所法であるとしてはならない(『俱舍論』巻28「若爾……不應別有餘心所法」(T.29 p.145b, ll.1-3)『順正理論』巻77「応離心外無別等持」(T.29 p.456c, l.5))」という世親の詰難に対して、「前(「弁差別品」: T.29 p.390b, l.22 - p.391a, l.13)にすでに等持は心を離れて別個に存在するという事実に対して分別した」とし、「心自体がまさに三摩地であるというならば、心に[善悪等の業を]造作せしめるもの(すなわち思)も、やはり存在しないと言わねばならない」と批判したが⁽²⁰⁾、これはまさに上座の三摩地無別体説を批判しながら提示する論拠であった⁽²¹⁾。

なお衆賢は有為四相に対して論説しながら「万一、色等の自性を離れて四相が別個に存在するならば、どのような法も同一の時間に生起し、持続し、衰異し、壊滅しなければならない」という『俱舍論』上の論説(T.29 p.28a, ll.21-23; *AKBh.* p.78)を経主(世親)の説として伝えつつ「自ら釈迦の弟子であると言う者ならば、契経では「識と名色は互いに対して縁となる」(T.29 p.409a, ll.2-4)と説いているので、俱生因の存在を認定しなければならない」と訓戒し

ている⁽²²⁾。これは、まさに世親が上座シュリーラータと同様、四相の俱生だけではなく心・心所の俱生も認定しなかったということを伝えてくれている⁽²³⁾。

加藤純章氏の論議は、「譬喩者＝蔑称、経量部＝好称」というプルジュルスキー（J. Przylusky）以来の仮説に基づいているので、彼は両者の立場をどのような形であれ区別しなければならなかった。しかしながら加藤純章氏〔1989〕は、世親の根・境・識の時間的關係に関する考察については「根・境と識が生ずる際の時間的前後関係は必ずしも明らかではない」としながらも、「世親は（シュリーラータとは異なって）、有部と同様に根・境と識は同時に生ずると考えていたと判断するものである」（p.219）とし、さらに、「伝説（kila）という言葉で見ると、世親が〈根見〉説に反対したことは明らかではあるが、経量部の説に対する世親の意向は確実ではない」（p.80）としながらも、「譬喩者の〈和合見〉説と経量部の（〈感官／対象／識＝無作用〉学説）はまったく違うことから、世親の真意は経量部の説にあったと考えた方が適当だろう」（p.24）とする等、中途半端な態度を取っているのである。

3. 『俱舍論』の本無今有説の背景は『瑜伽論』であるか

原田和宗氏〔2001/2002〕は、「経量部の有形象知識論はシュリーラータの〈認識異時因果〉説の必然的帰結である」という梶山雄一氏〔1983, pp.15-16〕の主張に対して、再び次のように言及している。

梶山氏の誤解はおそらく『俱舍論』『界品』の〈根見・識見〉論争に登場する経量部の〈感官・対象・識＝無作用〉説に含まれる「因果のみ」（hetu-phala-mātram）というタームを「異時因果」のことと早とちりされたことに端を発しているように思われる。……（略）……しかし、その文脈での「因果のみ」および「無作用」は元来『瑜伽論』のタームであることが宮下晴輝氏によって突き止められており、決して因果同時の否定を含蓄するものではない⁽²⁴⁾

ここで、根見と識見の両者を否定する経量部（衆賢によれば譬喩部師）の学説において「唯法因果、実無作用（nirvyāpāraṃ hidam dharma-mātram hetu-phala-mātram）」はどのような意味を持つのだろうか。ただ原田氏の解説（註5）の通り、根・境には識を生起させる作用が無く、眼と眼識には見て認識する作用がないということであるのか、あるいは、なぜ無いということであるのか、また、無いならば認識はどのように可能であるだろうか、といった疑問が生ずる。

このことに関して原田和宗氏〔1997, p.33 ; p.40〕は、世親が「経量部」という名で表明する〈感官／対象／識＝無作用〉の学説が『勝義空性経』に対する『瑜伽論』の因果論的な解釈に由来していたという事実は、かつて宮下晴輝氏〔1986〕によって確証されたとしている。こ

の論文に従うと、経量部と有部の間の論点は、縁起 (pratitya-samutpāda) の「起 (utpāda)」を作用論として解釈するのか (=有部毘婆沙師)、本無今有論として解釈するのか (=経量部) という問題として、『瑜伽論』「撰事分」では‘本無今有’の出处である『勝義空性経』の「勝義空性」を「一切諸行は常にひたすら因果 [的関係] としてのみ存在するのみで、受ける者も作用する者も存在しないということ」(若説「恒時一切諸行唯有因果、都無受者及与作者」、当知是名勝義諦空：T.30 p.826b, l.8) と定義され、より具体的には、本無今有は後際空、有已散滅 (還無) は前際空、ひたすら現在一刹那の諸行だけが存在するという事は、中際空と常空、我空であり、そして果性と因性の諸行に自我が存在しないということは受者空と作者空であると解釈した上で「ひたすら前滅後生する諸行だけが存在し衆縁によって生起するのみなので、一切法には、いかなる作用もないのであり、能生者もないが、ただこのような因果的關係に対する世俗諦として‘この法があつた法を生んだ’という仮説を立てたのだ」(T.30 p.826b, l.28 - p.826c, l.6) と結論づけている。さらに「撰決撰分」においては勝義の道理においてこのような無作用 (nirvyāpāra) 論に依拠して、根見・識見を否定しているので (T.30 p.610a, ll.19-27)、『俱舍論』での経量部の本無今有説は、『瑜伽論』でのその淵源を確認できる⁽²⁵⁾。

しかし経量部の学説が『瑜伽論』上でトレースできるとして (あるいは『瑜伽論』の文句と一致するとして) 『瑜伽論』が経量部説の淵源であるとする事は、上座シュリーラータの関説を全く考慮しないといふかなり性急な判断であると考えられる。もう少し詳しく論じるとするならば次の如くである。

第一に、『俱舍論』での経量部は“眼根・色境に依拠して眼識が生じる”という経説に従う〈唯法因果、実無作用〉説を通じ、『瑜伽論』「撰決撰分」では〈諸法自性の衆縁生、刹那滅、無作用〉説を通じて根見説と識見説を批判し、「眼が色を見る」という等の経説 (言語的表現) は、眼と眼識の因果的關係を通じて設定されたもの」としたり、「見に対する見者を [仮] 説するもの」であるとした。あるいは『雜集論』においては、「一切法は無作用として和合 (sāmagrī) が存在するとき見であると仮説する」(T.31 p.703b, ll.12-21 ; *ASBh.* p.17, ll.6-14) とした。

このような内容は事実上、無間刹那に渡る諸法の因果關係を通して認識を解明する上座の学説に依拠しない限り、理解が容易ではない⁽²⁶⁾。上座による限り、眼・色が存在するとき眼識はまだ生じておらず、眼識が生起するとき眼・色はすでに存在しないので、三事の間直接的な作用は起こらない⁽²⁷⁾。眼識の対象は前の刹那の色 (=所縁縁) ではなく、眼識の上に生じる色の形相 (=所縁境) として、眼・色 (原因) に依拠して次の瞬間、対象の形相を帯びる識 (結果) が生起する時 (上座はこのような根・境と識の異時因果を〈和合〉とした：註53) ‘眼が色を見る’であるとか‘眼識が色を了別する’と言うが、このような主客 (主体と対象) / 体用 (主体と作用) の分別はただ言語的な慣習 (世俗) に従う事柄にすぎない⁽²⁸⁾。

『瑜伽論』の場合、やはり「本地分中思所成地」の勝義伽他 (Paramārtha-gāthā) によれば諸法は刹那滅であるので、作用を持たない。

諸行は全て刹那〔滅〕であるので〔刹那も〕留まることはないのに、まして作用するものであるのか（『瑜伽論』巻16「諸行皆刹那 住尚無況用」(T.30 p.363a, l.25) kṣaṇikāḥ sarva-saṃskārā asthitānām kutaḥ kriyā (Wayman [1961, p.168] : v.5ab))

しかし世俗的な観点から見ると、作用が生起しないということではない。眼・色（原因）に依拠して、眼識（結果）が生起するとき、言い換えれば、無間刹那に渡る因果的關係（すなわち和合）が存在するとき、「見る」という作用が起き、（和合作用転：T.30 p.363c, l.11 ; sāmāgryāvartate kriyā : Wayman [1961, p.172] : v.27b)、あるいは‘見る’という作用を仮説して（「由有和合。仮立為「見」。」(T.31 p.703b, l.14) ; sāmāgryāṃ tu satyāṃ darśana-prajñaptiḥ: *ASBh.* p.17, l.7) このような作用（見＝結果）に対する作者（見者＝原因）を想定して‘眼が色を見る’としたのが「撰決撰分」での考えである。

そして勝義伽他 (v.27b) の解説に従えば、このとき作者と作用として仮説された原因と結果は、同時（頓俱有）ではないが、勝義道理において見るとき、根・境は識を離れて存在しないのであるから、言わば論理的な要請（建立因）としての同時ではある⁽²⁹⁾。上座の場合もやはり第一刹那以後の根（所依）と境（所縁）は、受（第三刹那）——想（第四刹那）等が生起するときにも能生の功用として識（第二刹那など）で相似展転するのだと主張するので⁽³⁰⁾、事実上は同時であることになる。このような事実から見ると、認識主体に関する『瑜伽論』の見解は、上座（＝経量部）の学説とかなり密接な関係をもっていると言うことができる。

第二に、たとえ七空の名目と解説は伝えられなくとも、上座もやはり過未無体现在実有を主張するだけでなく「一切諸行は常にひたすら（前後刹那の）因果〔的關係〕としてのみ存在する」と主張するので、そこにおいてもやはり内容上から七空を確認することができる。さらに衆賢は上座の宗義を「刹那の実法」(T.29 p.434a, l.22) として規定し⁽³¹⁾、彼の一派を「一刹那宗」(同 p.627c, l.14)、「唯説有一刹那宗」(同 p.629a, l.24)、「唯現有論」(同 p.483b, l.8 ; p.534a, l.23) と命名し、世親に対してもやはり「唯有現在一念論宗（ひたすら現在一刹那だけが存在すると主張する宗）」(同 p.634a, l.11) であるとした。すなわち衆賢は、世親が

本無今有ではない過未二世の実有を主張する場合、業は能生の機能を成就できないだけではないばかりか「存在は永遠に存在し、非存在は永遠に存在せず、非存在は生じることなく、存在は消滅しない」という雨衆外道の邪論を露わにした (T.29 p.106a, ll.13-18)

と非難したことに對して、

現在は存在するという事、過去未来は存在しないということだと主張するあなたがた「唯有現在一念論宗」これこそそれである (T.29 p.634a, ll.11-19)

と批判したが、これはすなわち衆賢が世親を上座の一派として理解していたということを意味

する⁽³²⁾。

第三に、衆賢はまた世親が『勝義空経』の「本無今有 有已還無」の経説によって有部の作用説（あるいはこれに基づく三世実有説）を批判するときには、大概是世親が近付ける朋党を共に批判した。例えば世親が『勝義空経』によって三世実有経証①を不了義経として批判した（T.29 p.105b, ll.19-23 ; p.625c, l.15 - p.626a, l.1）のに対し衆賢は「概して卑賤な者は朋党の主張（朋執）が心を覆っており、粗く浅い意味すら分明に観察できないのに、本当に奇異なことだ」（T.29 p.626a, ll.1-2）と嘲弄しており、「本無今有 有已還無」の経証によって未生（未来）法と已滅（過去）法の実有を批判した（T.29 p.105a, ll.22-27）のに対し「大徳はいかなる理由で聖教と正理に迷う者たちと邪悪な朋党（悪朋）を結びつけて、このように殊勝な功德と優れた覚慧を併せもつ仏陀の聖弟子たちを誹謗して、無量の衆生たちを悪見の穴に陥れるのか」（T.29 p.633b, l.21）と非難した。

また世親は、「世尊が杖髻外道に‘業は過去へ落謝して滅盡変壞したとしても、いまだ存在する’³³と説いたことは与果の機能に依拠して隠密に説いたことである」という主張の経証として『勝義空経』を引用した（T.29 p.105b, ll.17-23）が、衆賢はこれに対し「このように諸巧偽者（巧妙に偽りを説く者）たちが主張する随界・功能・薰習・種子・増長・不失法等に対してすでにあちこちで批判した」（T.29 p.627a, l.19）と述べている。随界などは、まさに種子の異名として⁽³³⁾、衆賢の当時、譬喩者の大多数はこのような種子説を主張しており（T.29 p.398 b, ll.25-29）、上座はこれを随界（anu-dhātu）あるいは旧随界（pūrvānu-dhātu）と名付けたが、衆賢は世親の種子説を批判し、直ちに続けて『杖髻経』での過去業をただ随界として理解する上座の説を引用して批判している（T.29 p.627b, l.11）。

ここで世親が親しかった「朋党」や「聖教（āgama）と正理（nyāya）に迷う者」、「巧偽者」が上座、あるいはその一派（上座宗あるいは上座系統の譬喩者）を意味することは言うまでもない。衆賢は、有部の三世実有論の基本前提である体相（svabhāva）と性類（bhāva）すなわち作用（kāritra）に対する世親の批判——「万一過去・未来〔の法体〕がすべて実在するということならば、それをどうやって過去・未来の存在と行うことができるのか？」——は、上座宗に親しかったからであると証言しているからである⁽³⁴⁾。『順正理論』で世親は大概において上座と親しい者であった⁽³⁵⁾。

あるいは有部の場合、宮下晴輝氏 [1986] が指摘した通り「本無今有 有已還無」の経説は作用の刹那滅性を示しているものであるが、作用は法体とは別のものではなく、[その差別で]ある。これに対して世親は「作用が法体とは別のものではないと言いながらも、どうしてこれの差別であるのか？」（T.29 p.105a, l.16）と揶揄したが、衆賢は「[それならば] あの上座は苦受自体にどうして摂益（すなわち樂受）の差別が存在していると説いているのか」（T.29 p.632c, ll.15-16）と反詰して、世親が上座の朋党であることを暗に示している。

宮下晴輝 [1986, pp.29-31] は、『瑜伽論』や『俱舍論』の本無今有論が狙ったものが有部の作用（あるいは相用、性類）論であるということが衆賢の反論（T.29 p.367c, l.3）からより一層明らかになっていると述べているが、彼が引用した『順正理論』の一文は事実上、上座に対して行われたことである。

すなわち、

有為法はすべて等しく縁生したものであるが、だからといってただ法のみであり作用がないというのではなく、各々自らの定まった「相用」を失うことはない……（中略）……例えば地界等は、たとえ縁にしたがって生起するものであったとしても、堅固性（堅）等の自相と保持（持）等の作業を持つように、これと同様に眼・色と眼識等もたとえ縁にしたがって生起するものであるといっても種類の差別的ながらも決定的な自相と作用（能見・所見・能了）を持っていると言わねばならず、このような差別的でありながらも決定的な自相と作用にしたがって眼は、ひたすら眼というだけで色・識ではないのであって乃至、識はひたすら識というだけで眼・色ではない⁽³⁶⁾

という衆賢の反論は、表面上は譬喩部師（すなわち経量部）の〈感官／対象／識＝無作用〉学説に対するものではあるが、事実上は極微和合である「有色処（五根と五境）仮有論」とこれに従う「虚偽の妄失之法を所縁とする無分別の五識は依拠するに値するものにならない」と主張するだけでなく⁽³⁷⁾、「眼・色に依拠して色の形相を帯びる識が生起する時、『眼が色を見て』眼識が了別する」という仮説を立てた（註28）」と主張して根・境・識の自相と作用（相用）を否定する上座に対する反論である。また、

本体が同一であってもその性類が異なることがあるということは、作用が恒常に存在しないということをよく論証するものである、という事実を十分に成立させることができる⁽³⁸⁾

という衆賢の反論は、やはり上座宗と親しい（朋附）世親の詰難——「過去・未来法がすべて実在するという事ならば、それをどうやって過去・未来法と言うことができるのか」（註34）——に対するものである。有部に拠る限り、法体は三世に渡って同一であるが、性類すなわち作用は差別となるからである。

第四に、世親の三世実有の理証①「識必有境」批判、すなわち

万一かつて発声されず存在しない言葉を対象にする場合、この時能縁の識は何を所縁にするのか？……（中略）……したがって識は存在するものであれ存在しなものであれ、全て所縁にすることができる⁽³⁹⁾

という世親の論説は譬喩論者の「縁無覚論」（T.29 p.622a, ll.16-27）の七つの論拠の中で最後の論拠「又若縁声先非有者、此能縁覚為何所縁？」（T.29 p.622a, ll.25-26）を広説するだけではなく、より明白な事実として衆賢は「本無今有説」が上座の宗義であることをまさに指摘している。

すなわち衆賢は、上座が「たとえ別途の有性・一性・長性・短性・合性・離性などに依拠しなくても、有(存在)・一(ひとつ)・長(長さ)・短(短さ)・合(結合)・離(分離)等の法を成就することができるように、「住(持続する)」等もやはりその通りであり[住相等の]別途の根拠を持っていなくても[成就できる]」(T.29 p.412c, ll.9-12)と言って住相の実有を批判したのに対して「それ(上座)は、諸法は因縁に依託して本来存在しないが、今存在する、と主張するので(彼執：諸法託有因縁本無今有故：T.29 p.412c, ll.13)これは自身の宗義に違背する言葉である」と批判し、次のように言った。

〔相待有を主張する限り〕あなた(上座)の宗義である「諸行の本無今有」での有性も生と同様に有に根拠づけられるとき、はじめて設定されることができる。(しかし阿毘達磨論師は諸法の有性はどのような因縁にも根拠づけられず、一切の時に存在するとしている。)⁽⁴⁰⁾

このような住相に対する上座の批判は『俱舍論』上での「生相が存在しないのなら生に対する知覚が不可能である」(T.29 p.28c, ll.15-18)という有部の詰難に対する世親(=経量部)の批判として活用され、その後世親は

そうであるから生等[四相]は諸行の本無今有(abhūtvābhāva)を理解させるために、一時的に建立した概念(prajñpti)であるだけで、個別の実体ではない(T.29 p.28c, ll.20-22; *AKBh.* p.79, l.24 - p.80, l.1)

という言葉で有為四相論批判を締めくくった。

以上のような衆賢の証言を通して見る時『俱舍論』上での本無今有説の背景は『瑜伽論』であるというよりも上座シュリーラータ系統であると言うことができ、‘唯法因果、実無作用’の経量部説もやはり前後因果的關係としての展転相続する刹那の実法を宗義とする彼ら上座系統に由来するものであると言うことができる。

4. 上座は単に〈一眼見〉説の主張者か

原田和宗氏[1997, p.24; p.32]は、『順正理論』に引用される断片に依拠して上座シュリーラータを犢子部のような〈一眼見〉説の主張者であると断言し、さらに、上座は(〈心・心所相応俱起=別体〉説を前提にする)譬喩者の〈和合見〉説を無視して、後代のどの譬喩者にも継承することはなかったとした。

〈一眼見〉説は〈根見〉説の一種であるのか?それならば上座は〈根見〉説を主張したのか?しかし〈一眼見/二眼見〉の問題は根本的に根見/識見等の認識主体に関する論議とは別個のものである。『大毘婆沙論』での根見/識見等の論議は〈一眼見/二眼見〉論の傍論として説かれたものであり、たとえ〈一眼見〉という異説(犢子部説)を識見等の異説と並列に羅列さ

れていても、別途の問題として論議しているだけではなく、「〈根見〉説は〈識見〉説（法救説）等の三つ学説を批判したこと、〈二眼見〉説は犢子部の〈一眼見〉説を批判したこと」（T.27 p. 62a, l.22）と言って両者を区別している⁽⁴¹⁾。さらに『五事論』においては、初めから論議の岐を異にしており、根見／識見等に対して論説した後で〈一眼見／二眼見〉の問題に対して論議しており（T.28 p.991c, l.13）、『俱舎論』と『順正理論』の場合もやはり同様である。

〈一眼見／二眼見〉の問題は認識主体に関することではなく眼識のように所依が二つである識と所依の関係に対するものである。すなわち、互いに遠く離れた二つの眼根は同時に共に眼識の所依となるものであるのか、あるいは一眼ずつ所依となるものであるのかという問題である。有部の場合「一つの目をつぶれば、不浄識（不明瞭な識）が起こるが、二つの目を開けるとき浄識が起こる」（T.26 p.919c, l.27）という理由で前者の立場を取って〈二眼見〉説を主張した⁽⁴²⁾。犢子部や上座は二つの目が一つずつ眼識の所依となるという立場であるので、〈一眼見〉説を支持していたということである。衆賢が引用する上座の〈一眼見〉説は、次のようなものである。

上座は言った。二つの目が境界対象に対して、前後に「一つずつ」作用を引き起こすとき、見るものが分明となる。しかし仮に片方の目を閉じたり損傷したとき、[他の]片方の目をたとえ開けていたとしても互いに代替されることはなく、これによって生起する識は、ひたすら片方の門（眼根）にだけ根拠づけられて速やかに起こるので見るものが明瞭でないということである⁽⁴³⁾

すなわち、〈一眼見〉説は〈根見〉説の一種ではないのである。上座によれば、五根は極微所成の仮法であるために知的作用を持っておらず（註37）、〈一眼見〉説は眼識の所依が一眼であるという主張である。上座は眼識の場合は〈一眼見〉説を主張しているが、身識の場合は〈身根遍発識〉説を主張し、衆賢はこれらの説が矛盾することを以下のように指摘している（無論、「有部は〈身根遍発識〉説を否定しながらもどうして〈二眼見〉説を主張するのか？」という逆の指摘も可能である）。

あの上座が論議する宗義では、“全身が冷水や温水の中に入っているとき身根の極微は〔同一の〕識をあまねく生み、あるいは身体表面の身根が損傷されているとき、たとえ身識を生んだとしても明瞭ではない”という事実を容認している。したがって身識が明瞭に生起するときは、所依が広大な場合、幾百の踰繕那に渡る身根の境界をあまねく起こし上下の身体が同時に同一の識を共に生みあまねく現前したということを知らねばならない。しかしある理由から、二つの目が互いに遠く離れてもおらず、共同の対象が現れても、同時に共に同一の識を生むと認定できないということであるのか？⁽⁴⁴⁾

これを見ると、上座の〈一眼見〉説が識の所依に依拠する論議であることは明白な事実である。したがって彼が〈一眼見〉説を主張したとしても、それは〈根見〉説を前提にすることで

はないので、〈和合見〉説と矛盾することにはならない。仏教のどんな学派においても眼識の所依は眼根であるとは言いが、だからと言って、それらすべてを根見家であると言うことではないということである。

さらに、瑜伽行派においては眼識の所依は二眼であるか、あるいは一眼であるかに関しては、『瑜伽論』においては有部とほとんど同一の論拠から〈二眼見〉説を支持している。

問：眼・耳・鼻の諸識が生起するときは〔所〕依止が二つであるが〔このとき諸識を〕一つの識であるというべきであるのか、二つの識であるというべきなのか？

答：ひたすら一つの識であると言わねばならない。なぜなら〔二つのうち〕ひとつのものが障碍されなかったり壊失されたりしない場合識は明瞭に生起するが、障碍があたったり壊失されている場合、識は明瞭に生起しないためである。また識は色でないので、いかなる場合にも色のように方所の差別に従う二つ〔の識〕が成就されることはない。⁽⁴⁵⁾

『瑜伽論』が〈二眼見〉説を支持したとしても、ひたすらこれが彼らの認識理論であるとも〈感官／対象／識＝無作用〉学説と矛盾するとも言えることが出来ないように、上座の場合も同様に、たとえ〈一眼見〉説を主張していたとしても、ひたすらこれが彼の認識理論であるとも〈和合見〉説、すなわち異時因果に従う〈感官／対象／識＝無作用〉学説と矛盾するということも言うことが出来ない。〈一眼〉であれ〈二眼〉であれ彼らは共に所依（眼＝原因）を認識（識＝結果）の主体（見者）として設定しているが、それはただ世間の言語慣習（世俗）であるとしているのである。

5. 〈識見〉説は譬喩者の学説か

R. Kritzer [2008, pp.118-119] は、『アビダルマディーパ』「界品」v.44 (cakṣuḥ paśyati vijñānaṃ vijānāti svagocaram : 自身の対象を眼が見て識が了別する) の導入門を主要論拠と見なして‘譬喩者＝〈識見〉説’を主張した。譬喩者と密接に関連がある法救とハリヴァルマンが〈識見〉説を主張していたということも、彼が提示する一つの論拠であった。そして〈和合見〉説はまた違う形態の譬喩者の学説として推測されていた。しかし筆者は第四十四頌の導入文を‘〈識見〉説批判’として読まなかった。それだけでなく『アビダルマディーパ』で認識主体と関連する四つの論説——①「識が見るものでないならば、譬喩者の宗義は破棄されなければならない」という第四十四頌導入文、②眼等の〈和合見〉説、③眼・色（因）と眼識（果）の〈異時因果〉説、④俱舍論主世親説——もまた主張者を異にする相異なる内容ではなく上座の〈和合見〉説と関連する一連の論説であると考えられる⁽⁴⁶⁾。

まず「界品」第四十四頌の導入文を引用すれば、以下の通りである。

そうであるならば識は見るものであるのか、見るものではないのか？ [識が] ‘見るもの’

であるなら十法も見 (dṛṣṭi) を自性とするものとならねばならず、‘見るもの’ でないならば譬喩者の宗義 (Dārṣṭāntika-pakṣa) は破棄されなければならない⁽⁴⁷⁾。

これは何に対する批判詰難であるのだろうか。表面上の内容からだけを見れば、R. Kritzer氏が理解した通り批判対象は〈識見〉説であり、この説の主張者は譬喩者である。しかし、既に眼根と八種の慧 (prajñā: 有身見等の五染汚見と世間正見と有・無学正見) を見 (dṛṣṭi) として規定しているにも関わらず、出し抜けて「識は見の主体 (見者) であるのか、否か」と尋ねることに違和感を感じざるを得ない。また文脈上、譬喩者の宗義が破棄されることのできない決定的な理由は「識が見るものであれば、十法 (daśa-dharmāḥ) も見を自性とするもの (dṛṣṭi-svabhāva) とならねばならない」ということであるが、十法に対する明らかな理解を持たないままで⁽⁴⁸⁾表面上の意味だけから ‘譬喩者=識見家’ として規定をしたことは、かなり性急である。

ここで十法とは、言うまでもなく十大地法である。有部による限り、善・不善等のどのような識 (あるいは心) も必ず十大地法と相応俱起するためである (註16参照)。しかし識見家に対する従来の批判 (『婆沙論』、『五事論』等) は「識が‘見るもの’であれば、‘了別するもの’は何であるか」ということであって⁽⁴⁹⁾、『アビダルマディーパ』の場合もやはりそうである⁽⁵⁰⁾。従来の批判に従う場合、「[識が] ‘見るもの’ であるならば十法も ‘見’ を自性とするものとならねばならない」というディーパカーラの批判は〈和合見〉説に対することである。『婆沙論』等での〈和合見〉説批判は有部の〈相応俱起〉説を前提にするものであるから事実上これを認めない譬喩者には適用されないが、ここでもやはりそうである。すなわちディーパカーラの詰難は、譬喩者は心・心所の〈和合見〉説を主張するので、識 (心) が見るものなのであれば、識は心所と和合 (相応) しないことがない (『大毘婆沙論』 T.27 p.61c, ll.16-18)。したがって、識と和合する心所は二十二法、あるいは二十一法、十二法等に決定的ではないが (『五事論』 T.28 p.991b, l.26 - p.991c, l.1, 『雑心論』 T.28 p.876b, ll.17-19) 最小限十種類の [大地] 法とは常に和合するので十法もやはり ‘見るもの’ すなわち ‘見を自性とするもの (dṛṣṭi-svabhāva)’ であると言わなくてはならないということであろう。

ディーパカーラは『俱舍論』と同様に、「十八界の見・非見分別」(ADV, p.29, l.5) においてまず ‘見’ に包摂される九法、すなわち眼根と五染汚見、不染汚見 (世間正見)、有学・無学正見に対して論説してから傍論として〈根見・識見〉の問題を論ずるのだが、譬喩者の〈和合見〉説に対する批判詰難を第四十四頌の導入文として見なしている：

そうであるならば (八種の慧が見であるならば) [これに相応する] 識は見のものであるのか、見るものではないのか? [識が] ‘見るもの’ であるならば [あなたがた譬喩者は、心・心所の和合見説を主張するので] 十 [大地] 法も見を自性とするものとならねばならず、‘見るもの’ でないならば [あなたがた] 譬喩者の宗義 (和合見説) は破棄されなけ

ればならない……①

それでは何故、ディーパカーラは譬喩者に対する詰難を導入文と見なしたのだろうか⁽⁵¹⁾。譬喩者（経量部）の〈和合見〉説は当時、有部の最も強力な敵対的理論であったであろうことから（後述）、ディーパカーラは続けて『婆沙論』以来、‘見’の主体に関する四つの学説（眼見・識見・慧見・和合見）を簡略に批判した後、これに対して再び詳論することも、まさにこのような理由であったであろうが、とにかく導入文以後の論議はどのようなかたちであれ上座の学説と関連づけられていた。

これらの四つの学説中、〈和合見〉説に対する批判は次の如くである。

万一‘眼等の和合（cakṣur-ādi-sāmagri）が見る’と言うならば、このような‘眼などの和合’また部分（aṅga）を離れては自性と作用（svabhāva-kriyā）を持つことがないので、[‘見る’ということ]存在しない。眼などの和合の部分（sāmagry-aṅga）が存在するとはいっても、それぞれには見る能力と作用が無いのに（darśana-śakti-kriyā 'bhāva）、まるで百人の盲人たち[が和合したとしても、見えないということ]と同じである（ADV. p.31, l.11）……②

すなわち、和合の部分となる眼等に知覚能力が無いという主張や、盲人の比喩は、衆賢によると上座の門徒たちが上座の「有色処（五根／五境）仮有論」（T.29 p.350c, ll.5-14：註37）を解明しながら説かれたことであった。

その論師（上座）の門徒たちは、世間の文献を学習して、衆多の盲人の譬喩を引用して自身たちの宗義を論証している。伝説に従えば、盲人各々には色を見る作用がなく、衆多の盲人たちが和集して（言い換えるなら一緒に集まり）いたとしても、やはり色を見る作用を持たないように、これと同様、極微一つ一つは所依となることもなく、所縁となることもなく、衆多の[極]微が和集しようとしているときにも、やはりこのような作用を持つことはない。したがって処は仮有であり、ひたすら界だけが実有である。⁽⁵²⁾

上座によれば、“眼根・色境に依拠して眼識が生じる”とするとき眼・色は多数の極微和合（すなわち世俗有）であるだけではなく過去（前刹那）法であるので、彼の認識理論は当然「自身の対象（色）を眼が見て[同時に]識が了別する」（『アビダルマディーパ』v.44）という有部の宗義と本質的に異なることになる。すなわち極微一つ一つは知覚の対象とはならないが和合するときこれの形相を帯びる識が生起する（法称によれば、このとき個々の極微に存在しなかった優れた功能 atisaya が生起する）。ディーパカーラはこれを「不適當な分別（atipatti kalpayati）」として次のように批判した。

以前に生起した眼と色が原因（kāraṇa）となり、識が結果（kārya）となることから[三事は]同時に存在しない。（ADV. p.32, l.9）……③

これはまさに上座の〈次第継起〉説（註30）であり、彼は根・境・識の継起的な因果関係を

「和合」として理解していたのである⁽⁵³⁾。そして原因と結果は前後刹那として生じるので、これらの間に直接的な作用は生起することはないということであった。

識（知覚）は前刹那（過去）の色を生縁（＝所縁縁）と見なすが、それを了別（直接知覚）するものではない（註27；32の有執参照）。了別の対象（＝所縁境）は識に現れる外界対象（多数の極微和合）の「単一の」形相として、形相と識は別体ではない。識が形相を帯びて生じれば、それがまさに了別である。したがってわれわれは「識が色を了別する」と言うが、そのとき識を「了別（vijānāti）」という作用の主体として説くことは単なる一つの言語表現であるに過ぎないのである（註28参照）。

上座は有部の三世差別の主要論拠であった主体（体相）と作用（性類）の差別を拒否していた。ディーパカーラはこのような事実を②「因縁（hetu-pratyaya）の和合（sāmagri）に依拠して、ひたすら作用だけである識（kriyāmātra-vijñā）が生起する」と言葉で言及して、作者が排除されたまま作用だけが独立的に生じることにはできないと批判した⁽⁵⁴⁾。したがって「作用だけの識」（すなわちただ了別としての識）は経量部の〈感官／対象／識＝無作用〉学説と矛盾することはないのである。『俱舍論』での「無作用」は、称友が解説している通り⁽⁵⁵⁾作者とは別途の存在である作用を否定するものであり、『アビダルマディーパ』での「ただ作用だけの識」は作用の主体である作者を否定するものであるからである。

ディーパカーラは「根・境と識が継時的、因果的關係」であるという「不適當な分別」を批判した後、『俱舍論』上の経量部の説の前半部を俱舍論主（Kośakāra）の言葉として引用した。

どうして [実在もしない] 虚空を齧ることができるのか？すなわち [根・境・識の] 和合が存在するとき '見られた (dṛṣṭa)' と仮説するだけ (sāmagrayāṃ hi satyāṃ dṛṣṭam ity upacāraḥ pravartate) で、ここで何を '見るもの' であると言えるのか？

(ADV. p.33, II.7-8) ……④

原田和宗氏 [1997, p.31註18] は、『俱舍論』の「眼と諸色とに依存して」(cakṣur... pratitya rūpāṇi ca) という経量部の言葉をディーパカーラが故意に「総体があるとき」(sāmagrāyāṃ satyāṃ) として改竄したとし、このような改竄には『雑集論』(由有和合, 仮立為「見」.: sāmagryāṃ tu satyāṃ darśana-prajñaptiḥ) を参照していた可能性があるとした。しかし、先にすでに経量部（＝上座）においては「和合」を継時的因果關係（すなわち前刹那の眼・色に依拠して後刹那に眼識が生起するもの）と理解していたと言及しており、ディーパカーラもやはり「不適當な分別」として「以前に生起した眼・色が原因 (kāraṇa) となり識が結果 (kārya) となることから [三事は] 同時に存在しない」という主張を引用していた。それでは、何のために再び「眼と色に依拠して眼識が生起するとき……」という経文を持ち出したのであろうか。

R. Kritzer と原田氏が、『アビダルマディーパ』において〈心・心所の〉〈和合見〉説を「眼等の和合」(②)として説き、「眼と色に依拠して眼識が生起するとき……」を「[根・境・識の] 和合が存在するとき……」(④)として説いたことをディーパカーラの錯覚であるとか故意的な改竄であるとしたことは、認識主体(見者)と関連する四つの段落の論説を別説として理解するためであった(註44参照)。衆賢が世親(経主)を譬喩者や「上座(経量部)と親しい者」として理解したように、(あるいは今日、大部分の仏教学者たちが世親を経量部として理解しているように)ディーパカーラは、やはり世親を上座の一派として受け取っていたということである。したがって彼は、『俱舍論』での経量部の説の前半部を引用したすぐ後に「あの大徳(世親)は和合を構成する[眼根等の]部分の作用を否定していた。[彼は]阿毘達磨に無知の烙印を押すことで自身にもそのような烙印が押されることになり「不合理な空性(ayoga-śūnyatā)」の断崖に向かっていることを現すことになっている」(ADV. p.33, Ⅱ.8-10)と非難している。

上座は和合(sāmagri)を構成する(言い換えれば眼識に所依と所縁となる)根と境の実在性を否定するだけでなく自身に現れる世俗有の(和合)相を分別なく受け取る五識の真实性も否定していた(註37)。これは十二処説を最上勝の微妙法門として理解する有部(T.27 p.378c, Ⅱ.17)に対する強力な批判であった。よって衆賢は彼の「有色処 仮有論」を長文(T29 pp.350c5-352a21)に渡って批判しながら彼の論議は「壊法宗で戯れるもの(涉壊法宗⁽⁵⁶⁾: 350c18f)」、「壊法論に近いもの(崩壊法論⁽⁵⁷⁾: p.352b12f)」、「壊法論宗に安住するもの(安住壊法論宗: p.351c18)」であるという言葉で非難していた⁽⁵⁸⁾。ここで壊法宗(あるいは壊法論)が大乗の空性論(=空花論、あるいは都無論)であるということは言うまでもない⁽⁵⁹⁾。ディーパカーラが世親を「不合理な空性の断崖へと向かう者」、「説一切有部から墮落した大乗(Vaitulika)」として、彼の『俱舍論』もやはり大乗の入門書として評価する等、世親を大乗と結び付けさせたことは、彼が『俱舍論』で大乗を論じたからではなく大乗(=都無論宗)と刹那の間隔だけである上座宗(T.29 p.631a, Ⅱ.1-3)に近づき、彼らと見解を共にするからであったということである(権五民 [2011a, pp.102-111])。

以上のような事実から見ると、ディーパカーラは認識主体に関する譬喩者の見解を〈識見〉説として伝えていないだけでなく、経量部の〈感官/対象/識=無作用〉学説を譬喩者の〈和合見〉説と錯しても覚しておらず、改作もしていなかった。また、上座シュリーラータによる限り譬喩者の〈和合見〉説と経量部の〈感官/対象/識=無作用〉学説は異なるものではない。ただ差異をいうならば、両説はいずれも上座の学説に依拠しない限り不分明ではなるが、経量部の説がややより発展した形態の具体的内容を持っているという点である。これは上座一派の学説であることから、ディーパカーラは『順正理論』上の上座説にしたがって譬喩者(=経量部)の〈和合見〉説を一貫して祖述し批判している。

6. 結 語

衆賢によって刹那論者として規定される上座シュリーラータは、“眼根・色境に依拠して眼識が生じる”の経文を経に説くとおりに刹那滅に従う異時因果として理解し、これを和合の意味として解釈していた。経に説いている通りを経の意味（yathā rutārtha、如説義）として理解することは、経説の裏面の別途の意向（abhiprāya、別意趣、密意）を追及する有部に反する経量部特有の経典解釈法である。この解釈法に従う限り、前刹那の眼・色（原因）も、後刹那の眼識（結果）も、それ自体としてはいかなる作用も持っていないことになる。眼識は過去対象（すなわち所縁縁）を直接知覚できないためである。したがってわれわれは、眼識が対象の形相（すなわち所縁境）を帯びて生起するとき、すなわち例えば影が処所を異にして連続的に生起するとき、たとえ運動の作用を持っていないとしても影を運動の主体（動者）として仮設して「影が動く」と言ったり、対象に対する知覚作用を持っていないとも知覚の主体（了者）として仮設して、「対象を知覚する」と言ったりするが、これはただ世俗説（言語的慣例）に過ぎないのである（註28）。

すなわち“眼根・色境に依拠して眼識が生じる”という経文にしたがって根見／識見を批判して「唯法因果、実無作用」（nirvyāpāraṃ hidaṃ dharma-mātraṃ hetu-phala-mātraṃ）を主張する『俱舍論』上の経量部は、まさに上座系統の譬喩者であると言うことができる。さらに「顕了の〔仏所説〕経だけを知識の根拠（量）と見なす」という意味の経量部は、「誰が説いたにせよ法性に違わないなら仏説」という有部仏説論に反対する者たちの自称であったという事実（註2）もこれに信憑性を与えている。おそらく衆賢は、まさにこのような理由でこれを「譬喩部師」という名をつけて引用したのであろう。

『婆沙論』での譬喩者の〈和合見〉説の‘和合’もまた、たとえ『五事論』等で「心・心所の和合」として伝えたとしても、彼らもやはり心・心所はおのおの所依（根）と所縁（境）を異にしている言うので⁽⁶⁰⁾、上座と同様に心・心所の所縁は所造色の外境（第一刹那）ではなく、その形相として互いに類似して起こる（相似転：註30）としなければならない。〈和合見〉説の‘和合’が有部のように同一刹那の〈相応俱起〉ではなく前後刹那に渡る根・境と識の因果的關係を意味するというのであれば、「和合が〔存在するとき〕見る」という言葉と「対象の形相を帯びる識（結果）が生起するとき見る」という言葉は異なる表現ではない。すなわち、〈和合見〉説と有形相知識論は事実上同一の述語なのである。

譬喩者の〈和合見〉説は、実質を随伴しない虚構の伝承でもなければ、アビダルマ諸論をさまよう謎めいた奇異なる学説でもない。「心と心所は所依・所縁を異にするので、それぞれ別に生起する」という『大毘婆沙論』の譬喩者説に基づく和合見説は、上座シュリーラータ（つまり経量部）を経て法称へと一貫して継承されているからである。梶山雄一氏の主張のとおり、

有形相知識論は心・心所の異時継起説の必然的帰結なのである。

筆者は今後の課題として、経量部に関する問題は「『俱舍論』になぜ阿頼耶識という言葉が出てこないのか」(R. Kritzer [2003, p.348]) というところではなく、「上座シュリーラータと瑜伽行派はどのような関係であり、両者に関係している世親の思想的変容がどうであったのか」ということを明らかにしたいと考えている。『順正理論』において「東方(あるいは東土)」として称される上座の本拠地が玄奘の伝承通り、彼が『経部毘婆沙』を著述した阿踰陀国(Ayodhya)であるならば(T.51 p.896b, l.18)、そこは無着が慈氏(弥勒)菩薩から『瑜伽師地論』、『大乘莊嚴經論』、『中辺分別論』を学び講説した所であり、上座と密接な関係がある世親が、無着の勧誘にしたがって大乘へと転向した所でもあったのである。

註

*この論文は「譬喩者の和合見説」、「上座シュリーラータの和合見説」、「和合見説に関連するいくつかの仮説批判」の3部から構成される「譬喩者の和合見説考」の第3部である。

(1) 例えば原田和宗 [1993], 「Dignāga の Hastavālaprakaraṇa & Vṛtti: 和訳と Skt. 還元訳の試み」; 原田和宗 [1996; 1997; 1998; 1999; 2001/2002] 「<経量部の‘単層の’識の流れ>という概念への疑問(1)-(5)」; 原田和宗 [2004; 2006], 「経量部をめぐる諸問題(1)(2)」; R. Kritzer [1993], Vasubandhu on saṃskārapratyayaṃvijñānaḥ.; R. Kritzer [2003], Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya.; R. Kritzer [2005], Vasubandhu and Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya.; R. Kritzer [2008], Dārṣāntika and Sautrāntika in the Abhidharmadīpa 等がある。

(2) 『順正理論』巻35「阿毘達磨諸大論師実謂。実謂奇哉壊賢泛愛。如斯憊戾越路而行。一類自称経為量者。」(T.29 p.540b, ll.13-16)

これは上座が経部諸師が誦持(āmnāya)する経に基づき、無見無対色を色処と触処を除外する八処として解釈しつつ「対法者(Ābhidhārmika)らも当然これを信学しなければならない」と言っているのに対する衆賢の詰難である。あるいは『婆沙論』の譬喩者はもちろん『順正理論』での譬喩者も心所無別体説を主張しているが(T.29 p.395a, ll.1-19)、これらはひたすら受・想・思の三つの大地法だけが別体であるという上座シュリーラータの主張を「或説」として言及している(同 p.395a, l.16)。ここから見ると、一山田龍城[1977, pp.430-432]は『婆沙論』の譬喩者を六つの傾向に分けているが一、衆賢/世親時代にもやはり多数の傾向があったということから、そのうち上座系統の一群の譬喩者が‘経為量’の経量部を自称していたということから考えられる。また上座によればここで「経」とは「ブッタが直接説いたもの」(聖教是仏所説: T.29 p.489a, l.15)、「分明に現れて決定的に説いたもの」(顯了定説: p.489a, l.28)として、「法性に違背しなければ仏説」

という有部やハリヴァルマンの法性（あるいは別意趣）中心の仏説論とは、明らかに区別されるものである（権五民 [2009c, pp.154-160] 参照）。『俱舎論』と『順正理論』での経量部の正体に対しては権五民 [2009a ; 2009b ; 2010a] を参照されたい。上座系統の一群の譬喩者が経量部を自称していたなら、世親は彼らと近い者であるだけであり（註35）、「経量部=好称、譬喩者=贬称」であるという従来の仮説は根拠のない主張となるのみである。「経量部」という述語はすでに有部仏説論に対する批判の意味が内包されているので、衆賢やディーパカーラはこの言葉を忌避し、大概それらの経証であるとか経説理解を批判するときに言及している。

- (3) 衆賢はやはり根・境と識の〈次第生起〉説を主張する場合、三事の和合も不可能であり（T.29 p.421a, Ⅱ.11-16 : 註27）、五識は過去（前刹那）の対象を所縁にしなければならず（同 p.374b, Ⅱ.13-14）、そのような場合直接知覚は不可能であり（p.374c, Ⅱ.3）、心・心所はそれぞれ所縁を異にするので、ある対象に対する統一的認識が成立することはできないと批判するが（p.395b, Ⅱ.1-7 : 以上註32）、上座（あるいは譬喩者）において和合（あるいは相応、俱生）は異時因果（あるいは無間生）を意味し（註59）、これにしたがってそれらは所縁を所縁縁（生識）と所縁境（帯相）として区別し（p.447b, Ⅱ.16-23 : 註27）、根（所依）と境（所縁）は受—想等が起きるときにも能生の功用として相似展転すると主張した（p.386b, Ⅱ.24-25 ; p.341c, Ⅱ.10-12 : 註30）。
- (4) 福原亮巖 [1961, pp.59-60] は、『成実論』は大乗論（すなわち『百論』）を受容して、滅諦として三心の滅を説いたという点で譬喩師や経量部のものだと考えるのは難しいと言う反面、福田琢 [2000, p.559] はハリヴァルマンを、中観派の空思想を阿毘達磨の声聞道に採用して、漸次に三心の滅を実現することで独自の譬喩者の修行を創出しようとした者であると理解した。諸論では「共に言うことができる者（可与言）」として処／非処・智論・分別・道跡に安住する者を列挙するが、このうち「分別」は『大毘婆沙論』（T.27 p.75a, Ⅱ.7 - p.75b, Ⅱ.18）によれば世俗と勝義を如実に知ること（正説）、あるいは了義経と不了義経、仮説の言論、偽り（誑詭）と真実などをよく知ることであるが、『成実論』においてはこれを‘譬喩（Dṛṣṭānta）’として解説しており（不住分別中者、不住譬喩中：T.32 p.249c, Ⅱ.27）、『アビダルマディーパ』では「分別されるものが dṛṣṭānta（譬喩、世間現喩）されたもの、これが譬喩者の意味」（yaḥ parikalpīte dṛṣṭānte dārṣṭāntikārthe : ADV.p.251, Ⅱ.3）であることを明らかにしている。これを見るとハリヴァルマンもやはり一種の譬喩者であろう。しかし上座が「過未無体 現在実有」を主張するのに反して、ハリヴァルマンは“現在法の実有も世諦に基づくものであるだけで、第一義諦によることではない”（T.32 p.255a, Ⅱ.12-15）としており、上座が「八心現観」（T.29 p.684a, Ⅱ.25 - p.684b, Ⅱ.24）の漸現観（p.680c, Ⅱ.9f）を主張するのに反してハリヴァルマンは滅諦の頓現

観を主張する (T.32 p.257b, ll.21-25)。したがってハリヴェルマンは上座とは系統を異にする譬喩者であったということである。

(5) 原田和宗 [1997, p.43] を参照。

(6) 原田和宗 [2001/2002, pp.19-20, 註 2] を参照。

(7) しかし加藤純章 [1989, p.219] が主張するところは「世親 (= 経量部) は有部の〈心・心所同時俱起〉説 (あるいは相応説) を支持していた (あるいは次第生起説に賛同しなかった)」ということであり、根・境と識の時間的前後関係の場合、世親の立場は明らかではないが、有部と同様に (シュリーラータとは違い) 同時に生起すると考えていたと推測した。

(8) 譬喩者の〈貪・瞋・邪見=意業〉説は、『俱舍論』に二度引用されているが (T.29 p.84 b, ll.3-6 ; p.88c, ll.12-15, *AKBh.* p.237, ll.17-19 ; p.248, ll.10-12)、普光と称友は、それぞれ「経部譬喩者」(T.41 p.252b, l.19)、*Dārṣṭāntika-Sautrāntika-viśeṣā ity arthaḥ* (*AKVy.* p.400, l.17) として注釈されるだけでなく、衆賢も、ディーパカーラも「万一そうであるというなら、業と煩惱は同一のものになってしまう」という有部の詰難に対して、「すでに [経で] ある煩惱はまさに意業であると認定しているのに、ここに何の過失があるというのか?」という解明を世親 (経主: *Kośakāra*) の擁護の言葉として引用し (T.29 p.574b, l.29 ; *ADV.* p.149, l.1)、称友もこのような譬喩者の説 (*AKBh.* p.248, ll.10-12) を世親自身の見解によって認定するものであると解釈した (*AKVy.*, p.411, ll.4-5)。しかし加藤純章 [1989 ; pp.83-84] は、〈貪等=意業〉説は、〈諸心所=思の差別〉であるという上座シュリーラータの主張と密接に関連しており、これはまた彼の〈心・心所次第生起〉説の重要な根拠とはなるが、世親は有部の〈相応俱起〉説を支持しているので〈貪等=意業〉説を蔑称である譬喩者説として伝えことになったとし、衆賢と称友はおそらく師 (上座シュリーラータ) にしたがって弟子である世親もこれに賛同するであろうと考え、そのような引用解説をしたのだと推測した。しかし上座は世親の師ではないだけであり (福田琢 [1989, p.48f] ; 加藤純章 [1997, p.59]) 彼の論証は、言ってみれば循環論証の誤謬を犯すものである。

(9) 加藤純章 [1989, p.83 ; p.219] を参照されたい。

(10) 加藤純章 [1989, pp.23-24] は、これに対し「世親が識見説の立場で根見説を論駁して、有部の識見家批判 (「識は無対であるにも関わらず隠蔽された色を見ることができない) に対して「伝説 (*kila*)」という言葉で不信を表し (T.29 p.10c, l.7 ; p.10c, l.25 ; p.365a, l.11) 普光 (T.41, 50b23f) と称友 (*AKVy.* p.80, l.29) が、識見説を世親の名のもとに示したとしても、それは有部説の誤謬を示すために過ぎず、世親の真意は経量部説にあったと考えるほうが適当である」と言及しているが、これに対する彼の論拠もやはり経量部説が

根見・識見の論争のあとに紹介されているという事実だけである。

(11) これに対して Changhwan Park [2007, p.4 : footnote14] は、ここで世親が①AKBh. I-42の根見説、②II-36の得、③II-40の同分、④II-44の二つの無心定、⑤II-45, 46の有為四上、⑥II-51の俱有因、⑦IV-2の形色、⑧V-26の三世実有に明白に反対していたことも、すべて有部の学説に結論付けていることを明らかにしている。すなわち彼は世親がこのような論説形式を通し、仲裁者としての均衡感覚を忘れることなく、触・受俱起の場合もやはりそうであると言った (p.4. 註14参照)。参考に R. Kritzer [1999, p.117] もやはり加藤純章と同様に有部学説として論難を締めくくる場合、世親がこれに同意していることから看做して、Collett Cox [1988, p.38f] もやはり知覚の発生過程に関する限り『俱舎論』での経量部説は譬喩者の〈和合見〉説をより精巧に詳論しており、たとえ明白に譬喩者に帰属していないとしても「破我品」での世親の知覚過程のモデル (すなわち有形相知識論) もやはり単一の要素の個別的作用を否定したという点から、先の二つの説と軌を一にしていると言いつつも知覚の構成要素 (根・境・識) の時間的關係に対しては“衆賢と世親は譬喩者一経量部の祖師であるシュリーラータ (Dārṣāntika-Sautrāntika master Śrīlāta) の継時的知覚モデルに批判的であった”とした (p.41)。しかし彼はこれに対する衆賢の批判 (継時因果に和合は不可能) だけを言及するだけで、「世親の批判」に対しては決して言及しなかった。

(12) 権五民 [2009b, pp.36-37] を参照。

(13) しかし衆賢は有為四相の俱生に関する世親の論難を批判しながら、世親もやはり識と名色の互為縁を否定したということを暗示している。(註22 ; 23参照)

(14) 『俱舎論』に言及している同時因果の疑問 (AKBh. p.84, l.18f ; T.29 p.30c, l.28 - p.31a, l.2) は、『順正理論』において衆賢自身の問題提起として論説されるだけである。

「また種などや芽などの場合のように世間極成の因果相生中ではこのような同時因果が発見されていない。それゆえにどうすれば同時に生じるあらゆる法聚中の因果の義が有り得るのか、これから当然、論説してみなければならない」(T.29 p.418c, ll.26-28)

以下、同時因果に反対する上座と譬喩者を相対にして対論する。

(15) 世親は、縁起 (pratitya-samutpāda) の語義を「[ある法が] 縁に至って (prāpya) 生起するということ (samudbhava)」として解釈し、「そのような場合 ‘ある人が沐浴して食事する’ という場合のように一人の作者が二つの作用を持つことになる」という声論師の詰難に対して「ここで ‘縁に至る’ という言葉は生起しようとする状態 (起位)、すなわち未来世の諸行が今にも起ころうとしているという意味」(T.29 p.50b, l.14 - p.50c, l.2) という解釈をしているが、加藤純章 [1989, pp.220-221] は「これは ‘眼識は眼と色に到達する、まさにその瞬間に生起する’、言い換えれば ‘眼・色と識が同時に生起する’

と考える余地を残しているということだ」とした。このように考えなければ、根・境・識の同時生起や識・触・受の同時存在（すなわち心・心所相応俱起説）を支持する事実を説明できないからということである。しかし衆賢は今にも起ころうとしている状態（正起位）は未来法として、世親は未来法を実有として認定しないので声論師の詰難に対して充分に説明できないと批判した（『順正理論』巻25 T.29 p.481b, l.29 - p481c, l.4）。

(16) 『俱舍論』巻4「伝説如是所列十法諸心刹那和合遍有。」(T.29 p.19a, l.16); ime kila daśa-dharmāḥ sarvatra cittakṣaṇe samagrā bhavanti. (AKBh. p.54, l.19)

普光はこれに対し「論主の意は經部と近く十大地法がすべて別体として存在するという事実を信じないので伝説であるといったということ」（『俱舍論記』T.41 p.74a, ll.14-16）という評釈をして、称友もやはり「ここで‘伝説’という言葉は、他の宗の見解（paramata）を現す言葉として〔世親（ācārya）の〕自宗は欲などは一切の心〔と同一刹那〕中に生じないということであり、規範師（ācārya）の『五蘊論（Pañcaskandhaka）』の中に（このように）書いてあるからである」（AKVy. p.127, l.20）と評釈した。衆賢は『順正理論』巻10の該当箇所（T.29 p.384a, l.29）でこの文章を削除した。

(17) 『順正理論』巻11「經主此中誤取彼情，横申過難，謂設難言……」（T.29 p.393b, ll.23-24）

(18) 『順正理論』巻11「由斯類積，經主所難，謂‘有警覺無警覺性，作意与捨，応互相違’如是善成」（T.29 p.392b, ll.12-14）

(19) 『順正理論』巻77「此中經主自与問答：何名一境性？謂專一所縁」（T.29 p.756b, l.25）、

(20) 『順正理論』巻77「此難不然，前已説故，謂先広弃心所法中，已弁等持离心别有，謂若心体即三摩地，令心作等亦応無別，差別因縁不可得故，如是等難具顯如前」（T.29 p.756c, ll.5-9）

(21) 『順正理論』巻11「又三摩地体即心者，想等亦応無別有性，即心能取名相施設，応説為想，即心領納違等所縁，応説為受，即心造作善惡等業，応説為思，是則唯心，応無三〔心〕所」（T.29 p391a, ll.4-7）

三摩地自体がまさに心であるというならば、想等〔の心所〕はやはり当然個別的な存在ではないとしなければならない。すなわち心が言語的概念（名相）をよく取り建立することを「想」といわねばならないのである。そして心が違（すなわち苦）などの所縁を領納することを「受」といわねばならないということであり、心が善悪などの業を造作することを「思」といわねばならないが、そのような場合、ひたすら心だけが存在するだけで三つの心所も存在しないのだと言わねばならない。

(22) 『順正理論』巻14「又自称为釈迦弟子。必応亦許有俱生因。由契経言，識与名色更互為縁，而得住故」（T.29 p.409a, l.22f）

(23) 衆賢は『順正理論』「弁縁起品」(T.29 p.503b, l.21)において“『城喩経』と『大縁起経』で説かれる「識と名色の互為縁」は前後に基づくものであるのか、俱生に基づくものであるのか”と問い、諸説を登場させ対論しているが、前後関係という主張は聖教外の主張であり仏法宗ではないと規定 (p.503c, ll.9-10) したのち、このような心・心所の前後生論を主張する上座の弟子邏摩 (p.504a, ll.10-13) と上座 (p.504b, ll.15-20) の解釈を引用し批判した。ここで世親は言及していない。しかし有為四相俱生論 (前註) でこれに関連する世親の考えを批判した。

(24) 原田和宗 [2001/2002, p.20, 註2] を参照。

(25) 宮下晴輝 [1986, pp.16-29], 原田和宗 [1997, pp.33-43] を参照。

(26) 宮下晴輝 [1986, p.37, 註60], は、「摂決択分」での根見／識見論争に対する論評末尾で付加された“見る (lta ba) 等々のみに対して見 [者?] (mthoñ ba [po?]) 等として喩表することが勝義である (lta ba la sogs pa tsam la mthoñ ba la sogs pa ñe bar gdags pa gañ yin pa de ni don dam pa yin no) : 真実義は見等に対する見者等を説いたものである (此中実義唯於見等説見者等)”という一文がよく理解されていないとした。これに対して原田和宗 [1997, p.42, 註26] は、このように述べている。「Tib. 訳の通りに Skt. 再訳をすれば, darśanādi-mātre yo draṣṭṛtvādyupacāraḥ sa pāramārthikaḥ となるが、宮下氏も疑問を呈されたように (宮下 [1986], p.37, 註60), 『瑜伽論』当該節のこれまでの文脈とは合致せず、甚だしく不合理である。このままでは upacāra (仮立) と pāramārthika (勝義／実義) が等式に結ばれてしまうからである」したがって原田氏は漢訳の冒頭部にある「此中」に注目して, yatra darśanādi-mātre……という構文を想定して、「およそ [瞬間的で無作用な] <唯だ見る作具など [の諸感官] のみ> のもの (X) に対して「見る者である」などの譬喩表現をなすならば, そんな (X) が最高の意味次元のもの (実義) である」と翻訳した。原田は「此中」をただ「刹那滅であり無作用である眼根」として理解していたが「眼 [根] などは見の優れた条件であるので見者として設定した」ということが直前に説く世俗道理であった。勝義道理で見たとき「眼根は見るものではない」というのは、無作用であるためである。無作用であるのは刹那滅であるためであり (『瑜伽論』 T.30 p.364b, ll.16-21)、上座による限り根・境と識は刹那を異にする因果関係であるためである。(後述) 漢訳での「此中」というのは、文脈上世俗道理のことである。すなわち「眼根 (原因) が眼識 (結果、見) の最も優れた条件であるので一なげならば眼根が存在すれば [眼] 識が生起するが、[眼] 識の流れが存在する場合、眼根は観察されないためである一見者として設定するもの」ではあるが、このような世俗道理の真実義は、ひたすら見 (結果) に対して見者 (原因) を仮設していたという事実である。

(27) 『順正理論』卷19「譬喩者宗。理必應爾。如意觀法。五識亦然。謂所緣緣。非所緣境。若所緣境。非所緣緣。所以者何。彼説色等。若能為緣。生眼等識。如是色等。必前生故。若色有時眼識未有。識既未有。誰復能緣。眼識有時色已非有。色既非有。誰作所緣。眼識不応緣非有境。以説五識緣現在故。」(T.29 p.447b, //16-23); 同論卷15「若眼識生。眼色已滅。眼識爾時。与誰和合。」(T.29 p.421a11-12) (根/境・識の異時繼起説に対する衆賢の批判)

dārṣṭāntikasya hi sarvam apratyakṣam. pañcānāṃ vijñāna-kāyānām atīta-viṣayatvād yadā khalu cakṣūrūpe vidyete tadā vijñānam asat. yadā vijñānaṃ sat, cakṣūrūpe tadāsati, vijñāna-kṣaṇa-sthitya bhāve svārthopalabdhy anupapatteś ca. (ADV. p.47, l. 13 - p.48, l.2) : 梶山雄一 [1983, pp.15-16] を参照のこと。

(28) 『順正理論』卷3「有餘師説。誰於法性假説作者。為遮離識有了者計。何処復見唯於法性假説作者。現見説影為動者故。此於異処無間生時。雖無動作而説動者。識亦如是。於異境界相續生時。雖無動作而説了者。謂能了境故亦無失。」(T.29 p.342a, //22-27)

衆賢はここでは説者を無記名(‘有餘師’)として処理しているが「これに対しては」[‘弁縁起品’]で再び説明されることである(思縁起中、当更顯示:p.342b, l.1)と言って、[‘弁縁起品’]ではまた「先だてて識蘊の自性に対して思扱しながら有餘師が‘了別者’を一時仮設していたということに対して、すでに叙述していたが、いまここで上座の主張を批判するために彼が提示した主張を取り上げて、ふたたび考えてみなければならぬと言つて上座の説を引用する。「彼上座言。契経中説。識是了者。此非勝義。是世俗説。若是了者是識。亦應説為非識。謂若能了説名為識。不能了時成非識。不応非識可立識名。」(T.29 p.484b, //21-24)したがって、ここで有余師は上座であるということが分かる。

(29) 『瑜伽論』「本地分中思所成地」では、勝義伽他第27-31頌に対して論説しつつ v.27ab (因道不斷故。和合作用転:T30 p.363c, l.1) について「たとえ自我が存在しないとしても後有は決して断絶されることなく相続し、あらゆる因果は頓の同時存在ではないということを表しているということ」と解説している。(『瑜伽論』卷16「如是由勝義故無有宰主作者受者。唯有因果。於因果相积通疑難。略由五頌顯示於此起我顛倒。初頌顯示雖無有我而有後有無有断絶。又諸因果非頓俱有。」T.30 p.365a, //19-24; cf. Wayman [1961, p. 194])

参考として「撰決択分」では眼(原因)と眼識(結果)は、種子と芽の関係のような正生因(utpatti-hetu)としてではなく、灯火と光の関係のような建立因(vyavasthā-hetu)として同時(俱有)因果であると言ひ(T.30 p.610c, l.28 - p.611a, l.5)、これにしたがつて原田和宗[1997, p.59]は〈感官/対象/識=無作用〉学説と〈同時因果〉説の二つの学説がすでに『瑜伽論』「撰決択分」で両立可能なこととして採用されているので、世親

は‘経量部’という名で〈感官／対象／識＝無作用〉学説を唱導しつつも有部の〈同時因果〉説を賛同するのに何のためらいもなかったとした。しかし瑜伽行派の〈同時因果〉説は、眼根は眼識と同時に存在する所依（俱有依）、色はただ〔外界の〕色と類似して現れるもの（T.30 p.279a, l.26 ; p.279b, l.18）であるので、有部のそれとは性格が異なる。陳那（Dignāga）は、彼の『観所縁縁論』（T.31 p.889a, l.2 ; p.888c, l.19f）で眼根は所造色ではなく色などの境界対象を生み出す根本識上の機能であり、眼識は色の形相を帯びてそこから生起するものであるので根・境と識は同時因果であると言っているが、心・心所の次第生起を主張する譬喩者と上座もやはり所依（根）と所縁（境）は、外界の所造色ではなくただ機能と形相として互いに類似して展転相続するとしなければならない。（註30 ; 60参照）

- (30) 『順正理論』卷10「先有根境識三因果性故。受方得起。是故根境。於受起時。亦有展転能生功用。」（T.29 p.386b, ll.24-25）

同論卷2「又如汝等頻言。想識時依行縁相似転故。雖不能示二相差別。而汝等宗。許其体異思作意等。応亦如是。」（T.29 p.341c, ll.10-12）

「あなた（上座）たちが‘想と識は時・所依・行相・所縁が互いに類似して起こるので二つの法相の差別を現すことはできない’と頻繁に言っているとしても、あなたたちの宗（すなわち上座宗）ではそのような法自体の差異は認定しているから、思と作意などの場合もやはりその通りだとしなければならない。」

- (31) 衆賢は「涅槃は実有ではないので、まさに無生である」（T.29 p.434a, l.17）という上座の言葉に対し「そのような場合すべての仮法もまた無生であると言わねばならず、あなたの宗義である‘刹那の実法’さえその生と滅を否定しなければならないが、これは‘また別の形態の空花〔論〕（*sūnya-puṣpa-viśeṣa）’である」と批判した。

『順正理論』卷17「又説。涅槃非実有故。即無生者。理亦不然。唯有立宗。無証因故。……（中略）……又応仮法亦即無生。若爾汝宗刹那実法。不許生故。相続是仮。亦無生故。是則汝曹。生之与滅。都非実有。何期汝等嘗厭空花。而今乃成空花差別。」（T.29 p.434a, ll.17-24）

- (32) 世親は『唯識二十論』で「外界対象は直接知覚（現量覚、pratyakṣa-pramāṇa）となる」という外境論者の詰難に対して「知覚が存在するとき現在対象はすでに消滅した」（T.31 p.76b, ll.24-25）という刹那論者の見解を引用して直接知覚によって外世対象を論証することができないと論説しているが、ここでの‘刹那論者’は窺基によれば薩婆多等（大衆部）と言っているが（T.43 p.1000a, l.24）、調伏天（Vinitadeva : 山口益 [1954, pp. 101] を参照）によれば経量部のことである。しかし『順正理論』「有執五識境唯過去。……（中略）……又若五識唯縁過去。如何於彼有現量覚。」（T.29 p.374b, l.12 - p.374c, l.3）で

あるとか『アビダルマディーパ』(註27)によれば明白に上座(あるいは譬喩者)の学説である。『順正理論』での「五識の対象はひたすら過去」であると主張する‘ある者’は譬喩者である。すなわち『順正理論』巻11(T.29 p.395b, ll.6-8)では心所の無別体を主張する譬喩者に対して「万一眼識が色を了別した後に、はじめて想が起きるということであるなら、前の刹那の色はすでに滅しているのに、どうしてその相を今受け取ることができるということであるのか?」「弁本事品」において‘眼識は過去の対象を攀縁する’という[あなたがたの]主張に対してすでに批判した(若於[眼識了色]後時, 想方起者, 前色已滅, 云何今時有相可取? 弁本事品已遮, ‘眼識縁過去境’)と論難したからである。あるいは同論巻19においても「彼説色等。若能為縁。生眼等識。如是色等。必前生故。」(T.29 p.447b, ll.19-20)という譬喩師の説が言及されている。

(33) 衆賢は世親が先代軌範師(pūrvācārya)の解釈(すなわち施与を縁とする思薫習の相続転変差別説)を引用して無表業第三証‘福業増長’を批判したのに対し「これは上座が主張した旧隨界と同じような理論へと、まるで俳優が(倡伎人)が衣装(服飾)を着替えるように言詞だけを異にしただけである」(T.29 p.541c, ll.26-28)と言い、「あなたたち(世親と先代軌範師)は、経部宗と親しく、自身の価値がない主張(執塵)を讃嘆して、聖教を汚している」(T.29 p.542b, ll.26-28)と非難した。また、あるいは反対に上座が説く隨界(「然上座言。因縁性者。謂旧隨界。即諸有情。相続展転。能為因性。」(T.29 p.440b, ll.3-4)、「是種種法。所薫成界。以為其相。此亦難知。……(中略)……此旧隨界。体不可説。但可説言。是業煩惱所薫六处。感餘生果。」(T.29 p.440b, ll.15-21))は世親が主張する種子の名称上の差別であるだけであるとしている(T.29 p.440b, ll.8-10)。

(34) 『順正理論』巻50「經主於中朋附上座。所立宗趣作是詰言。過去未來若俱是有。如何可説是去來性。」(T.29 p.625b, ll.2-4)

世親のこの言葉は『俱舍論』上で直接的には確認できない。ただしその内容を「隨眠品」(v.27a)解説(T.29 p.10a, ll.9-12: 若法自体恒有云何得説為去來今.; *AKBh.* p.298)に見出すことができる。

(35) 權五民 [2010b, pp.230-239]; [2011a, pp.83-87] を参照のこと。

(36) 宮下晴輝 [1986, p.29] の訳文を引用した。

『順正理論』巻7「謂有為法雖等縁生。而不失於自定相用。故世尊説。法從縁生。亦説地等有別相用。如地界等。雖從縁生。而有如前堅等自相。亦有持等決定作業。如是眼色。及眼識等。雖從縁生。而必必有種種差別決定相用。由此差別決定相用。眼唯名眼。非色非識。色唯名色。非識非眼。識唯名識。非眼非色。」(T.29 p.367c, ll.3-10)

(37) 『順正理論』巻4「此中上座作如是言。五識依縁俱非実有。極微一一不成所依所縁事故。衆微和合。方成所依所縁事故。」(T.29 p.350c, ll.5-7)

同論卷4「彼謂五識若縁実境。不応聖智観彼所縁。皆是虚偽妄失之法。」(T.29 p.350c, ll. 11-13)

同論卷26「謂上座言。五根所発識。唯縁世俗。有無分別故。猶如明鏡照衆色像。即由此理。識不任依。如仏世尊言。依智不依識。意識通縁世俗勝義。故体兼有依及非依。」(T.29 p. 486c, ll.21-25)

を参照。上座は、所造触は大種の差別（すなわち仮有）であると主張しているが、その論拠が相依相待性である。しかしながら堅固性など四大種の相依相待性を認めていない。

『順正理論』卷4「彼上座言。……（中略）……又輕重性相待成故。非実有体。謂即一物待此名輕。待彼名重。非堅性等相待而成。」(T.29 p.353b, ll.15-18)

衆賢の反言（註36）はおそらくこれに従うものとして推察できる。すなわち「[上座宗においても] 四大種は縁生ではあるが、それぞれ個別的である相用を持っていると主張したように根・境・識の場合もやはりそのようであるとしなければならない」という意味である。

(38) 宮下晴輝 [1986, p.30]；『順正理論』卷52「以体雖同而性類別。足能成立作用非恒。」(T.29, p.632a, ll.7-8)。

(39) 『俱舍論』卷20「又若縁声先非有者。此能縁識為何所縁。若謂即縁彼声為境求声無者應更発声。若謂声無住未来位。未来実有如何謂無。若謂去来無現世者。此亦非理。其体一故。若有少分体差別者。本無今有其理自成。故識通縁有非有境。」(T.29 p.105c, ll.23-29；AKBh. p.300)

『順正理論』において理証①は卷51 (T.29 p.628b, l.28 - p.628 c, l.2) で論説されるが、これに対して世親との争論は先 (卷50, T.29 p.624b, ll.4-9) にすでに論説したので、該当箇所では上座の「非有を対象にする知識の確實性」に対して批判している。

(40) 『順正理論』卷14「汝宗諸行本無今有。有性如生待有方立。对法者説。諸法有性一切時有。不待因縁。」(T.29 p.412c, l.15)

(41) 『大毘婆沙論』卷13「応知。此中眼見色者。遮法救等三種異執。二眼見者。遮犢子部一眼見色。」(T.27 p.62a, l.28)

(42) 『大毘婆沙論』卷13「当言一眼見色。二眼見色耶。答応言二眼見色。問云何二眼相去甚遠。一識依之令俱見色。答俱是眼識所依根故。……（中略）……如是一識依多眼生。」(T.27 p.62a, ll.22-27)

『大毘婆沙論』ではこの直前に眼識と所依の関係に対する、ある者の異義疑心を四つの形式に伝えているが犢子部と上座は以下のうちの②に従うものである。①二つの眼識がそれぞれ一つの眼（一眼）に依拠して同時に生じる。②一番目の眼識が先に一つの眼に依拠して生じると、また二番目の眼に依拠して展転する。③一つの眼識が二つの眼においてそれ

それぞれ半々に生じるものである。④一つの眼識が、横たわる一つの物体のように二つの眼いずれもと通じている。ここでは①二心俱転の過失があり、②一法が二刹那の間留まるという過失があり、③一法の体が二分されるという過失があり、④一つの識に二つの所依（二眼とその間の身根）が存在し、一つの識が眼識にもなり身識にもなってしまうという過失がある。（T.27 p.62a, ll.4-16）参考に『俱舍論』では「一眼見であるのか、二眼見であるのか」という問題は、決定（niyama）されていないが「仮に二眼で色を見れば明らかであるので〔二眼見である〕」（或二眼俱時見色分明故：T.29 p.11b；ubhābhyām api cakṣ=urbhyām paśyati vyakta-darśanāt：I-43ab, *AKBh.* p.31, l.18）と論説している。

(43) 『順正理論』巻7「由此亦遮上座所説。彼作是言二眼於境前後起用。見則分明。或復一眼有閉障時。一眼雖開。無相替代。彼所生識唯依一門速疾転故。見不明了。」（T.29 p.368 b, ll.22-25）

(44) 『順正理論』巻7「又彼上座論宗所許。全身沒在冷煖水中。身根極微。遍能生識。以中或表身根損時。雖生身識。而不明了。故知身識明了生時。定由所依寬広。遍發幾許多百踰繕那身境。遍現前上下俱時同生一識。何縁二眼相去不遙。俱境現前。不許同時共生一識。」（T.29 p.368c, ll.121-127）

『俱舍論』で〈身根遍發識〉説の否定は伝説として説かれているが（「伝説、身根設遍發識。身応散壊」T.29 p.12a, l.26）、「身応散壊」という対法者の論議に対する批判が『順正理論』において上座説として引用されている（「彼上座言此応微難。彼所受身不散壊者。為由身識不遍發故。為由宿業力所持故。又彼身形所有損害。為由身識。為由火燒。又彼身中。猛火遍逼。何縁身識不遍發耶。又發識処身応散壊。」T.29 p.368c, ll.21-26）。

(45) 『瑜伽師地論』巻56「問眼耳与鼻諸識生時。為依二分。当言一耶。当言二耶。答当言唯一。何以故。若彼一分無障不壊。識明了生。若彼有障或復失壊。識不明了生故。又識非色故。無有如色由方所別成二分義。」（T.30 p.610c, ll.22-27）

(46) 原田和宗 [1997, pp.27-32] は、②の眼等の〈和合見〉説の後半はディーパカーラが“眼と色に依拠して眼識が生起する”という popular な経文をなぞるかのように「諸因縁の総体に依存して、〈唯だ作用のみ〉としての識が生起する」という表現に改定したものであり、③はシュリーラータの主張として見なし、④は当初、「実質を随伴しない虚構の伝承」である譬喩者の〈和合見〉説を経量部説と無理やりに結びつけるために“眼と色に依拠して〔眼識が生起するとき〕”という原本の言葉を“和合が存在するとき”と改竄したものであるとした。R. Kritzer [2008, pp.117-120] は①は譬喩者の宗義である識見説の批判であり、②は世親の経量部の思惟を批判するために和合見説の‘和合’を眼など（すなわち根・境・識）の和合（あるいは因縁の和合）と見なすディーパカーラの（誤った）理解、③は俱有因を否定する譬喩者の主張（pp.120-122）、④はディーパカーラの主

- 張どおりに世親の見解であるとした。
- (47) atha vijñānaṃ paśyati atha na paśyati. yadi paśyati daśa-dharmā dr̥ṣṭi-svabhāvā bhavanti. atha na paśyati dār̥ṣṭāntika-pakṣas tarhy ujjhito bhavanti. (ADV. p.31, 11.1-3)
- (48) R. Kritzer [2008, p.117, footnote8] は、「十法が具体的に何であるかは不明. 有部系アビダルマ論書にも説明がない」という三友健容氏の個人的コメント [2007, p.297, 註206] を註記して、ただ九法とならなければならないと推測している。彼は九法に対しては説明していないが、見・非見分別に関する総頌 (v.42ab : ADV. p.29, 1.5) において説く‘眼根と法界の一部 (すなわち八慧)’であるのだが、そのような場合“識が見るものであれば、眼根と八慧も見を自性とすものとならねばならない”という、おかしな言葉になってしまう。有部系の阿毘達磨論書において‘十法 (daśa-dharmāḥ)’は十大地法である。(註16)
- (49) 『大毘婆沙論』卷13「若眼識見色者。識応有見相。然識無見相。故不応理。」(T.27 p.61c, 1.13)
- 『五事毘婆沙論』卷上「若眼識見。諸識但以了別為相。非見為相。豈能见色。」(T.28 p.991b, 1.23)
- 『雜阿毘曇心論』卷1「若言眼識見者。識相非見相。無眼者亦応見。」(T.28 p.876b, 1.15)
- 『雜阿毘曇心論』卷1「若眼識見者誰復識耶。」(T.28 p.876b, 1.28)
- (50) atha cakṣur-vijñānaṃ paśyati kas tarhi vijānāti? (ADV. p.31, 1.9)
- (51) R. Kritzer [2008] が言うとおりに、譬喩者が〈識見〉説を主張したのならばディーパーカーラはなぜ『大毘婆沙論』上において法救の学説である〈識見〉説を認識主体 (見者) に関する論議の導入門と見なしたのだろうか？彼は法救と譬喩者を区分することができなかったのだろうか？あるいは原田和宗 [1997, p.32] が言及したように『婆沙論』での譬喩者の〈和合見〉説が‘実質をもたない虚構の伝承’であることを看破していたからであろうか？
- (52) 『順正理論』卷4「又彼師徒申習世典。引衆盲喩。証已義宗。伝説如盲一一各住。無見色用。衆盲和集。見用亦無。如是極微一一各住。無依縁用。衆多和集。此用亦無。故如是仮。唯界是実。」(T.29 p.350c, 11.14-17)。
- (53) 『順正理論』卷10「然彼所言。眼等相望互為因果和合名触。」(T.29 p.384c, 1.1)
- 同論「既許三法互為因果名為和合。」(p.384c, 1.8)
- これに対して衆賢は次のように問題を提起した。
- かれ (上座) の宗においては俱起を認定しないので、互いに対して原因と結果となることができない。なぜなら① [一つ (眼・色) が] 存在するとき [他の一つ (眼識) は] 存在

- しないために (註27参照)、② [三事は] 相続が異なるために、③同一の結果 (すなわち触) [を生み出すもの] ではないためである。
- (54) *hetu-pratyaya-sāmagrīṃ pratitya-kriyā-mātraṃ vijñānam utpadyataiti cet. na. jani-karṭṛ-bhāve janma-kriyā-svātantryānupapatteḥ, nāśyādivat. (ADV. p.31, ll.17-18)*
- (55) 「無作用 (nirvyāpāra)’であるということは、運動しない (niriha) という言葉で、これにしたがって作者とは別途の存在である作用 (kartur-arthāntara-bhūtām vā kriyām) を否定するものであり、‘ひたすら法であるのみ (dharma-mātra)’であるということは、独立した作者 (kartṛ) を否定するものであり、‘ひたすら因果であるのみ (hetu-phalamātra)’であるということは作者が存在しないとしても因果は生じなければならないもの (kārya、果、所作) を生じさせる (kāraṇa、作因、能作) 相互作用的关系を備えているということを表している」(AKVy. p.82, ll.27-31)
- (56) 「彼論涉壞法宗。故有智人不応欣慕。」(『順正理論』T.29 p.350c, ll.18-19)
cf. *vibhāṣayādivyanti caranti vā Vaibhāṣikāḥ. 毘婆沙で戯れ、従事するものが毘婆沙師である (AKVy. p.12, l.7 ; p.694, l.4)*
- (57) ここで‘崩壞法論’は、‘壞法論’と関連する記事だけではなく、ほかの場合 (朋上座、朋経部宗等) に照らして見るとき‘朋壞法論 (壞法論と近づく者)’の誤写であろう。
- (58) 衆賢は『順正理論』において「壞法宗 (壞法論、壞法論宗)」という言葉をもつて八回言及しているが (権五民 [2011, pp.88-97])、そのうちの三回は‘有色処 假有論’を批判しながらの言及である。
- (59) 『順正理論』において大乘の蔑称として使用される (邪見の増上による) ‘都無論宗’や‘壞法論宗’は『アビダルマディーパ』で邪論的性格にしたがって‘一切の非存在 (sarvaṃ nāstīti : ADV. p.258, l.1)’を主張する Vaitulika やこれにしたがって‘有為諸法の因果関係、乃至涅槃を破壊絶滅させるもの’という意味の Vaināsika (絶滅者) に対応する (権五民 [2011a, p.101] を参照)。
- (60) 『大毘婆沙論』卷16「謂或有執心心所法。前後而生非一時起。如譬喩者。彼作是説。心心所法依諸因縁前後而生。譬如商侶涉嶮隘路。一一而度。無二並行。心心所法亦復如是。衆経 (宋元明本は‘縁’) 和合一一而生。所待衆縁各有異故。」(T.27 p.79c, ll.7-12)

参考文献

- ADV. : *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Edited by P. S. Jaini. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Patna : Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1973.
- AKBh. : *Abhidharmakośabhāṣya*, Edited by P Pradhan, Tibetan Sanskrit Works Series 8,

1976.

AKVy. : *Abhidharmakośavyākhyā*, Edited by U. Wogihara, Tokyo : Sankibo Buddhist Book Store, 1989. reprint.

ASBh. : *Abhidharmasamuccaya Bhāṣyam*, Edited by N. Tatia, Tibetan Sanskrit Works Series 17, 1976.

T. : 大正新修大藏経.

迦多衍尼子造『発智論』(T.26)

五百大阿羅漢等『大毘婆沙論』(T.27)

迦旃延子造, 五百羅漢訳『阿毘曇毘婆沙論』(T.28)

法救『雑阿毘曇心論』(T.28)

法救『五事毘婆沙論』(T.28)

世親『俱舍論』(T.29)

世親『大乘五蘊論』(T.31)

衆賢『順正理論』(T.29)

弥勒『瑜伽師地論』(T.30)

安慧『阿毘達磨雜集論』(T.31)

陳那『觀所緣緣論』(T.31)

訶梨跋摩『成実論』(T.32)

普光『俱舍論記』(T.41)

法宝『俱舍論疏』(T.41)

加藤純章 [1989] 『経量部の研究』, 東京 : 春秋社.

梶山雄一 [1983] 『仏教における存在と知識』, 東京 : 紀伊国屋書店.

山口益 [1954] 『世親唯識の原典解明』, 東京 : 法蔵館.

山田龍城 [1977] 『大乘仏教成立論序説』, 東京 : 平楽寺書店.

三友健容 [2007] 『アビダルマディーパの研究』, 東京 : 平楽寺書店.

Alex Wayman [1961] *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, University of California Press.

Robert Kritzer [1999] *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*, *Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien*, Universität Wien.

Robert Kritzer [2005a] *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi : Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

加藤純章 [1997] 「東アジアの受容したアビダルマ系論書」, 高崎直道木村清孝編, シリーズ東アジア仏教2 『仏教の東漸東アジアの仏教思想』II, 東京 : 平楽寺書店.

- 宮下晴輝 [1986] 「俱舎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.
- 梶山雄一 [1989] 「存在と認識」, 『岩波講座東洋思想第10巻インド仏教3』, 東京: 岩波書店.
- 福元亮徹 [1961] 「成実論の部派の問題」, 『仏教学研究』第18.19号, (龍谷大学仏教学會).
- 福田琢 [1989] 「書評, 加藤純章著『経量部の研究』」, 『仏教学セミナー』第50号, 大谷大学.
- 福田琢 [2000] 「成実論の学派系統」, 荒牧典俊編, 『北朝隋唐中国仏教思想史』, 東京: 法蔵館.
- 原田和宗 [1993] 「Dignāga の Hastavālaprakaraṇa & Vṛtti－和訳と Skt. 還元訳の試み」, 『仏教学研究室年報』第6号, (龍谷大学).
- 原田和宗 [1996] 「〈経量部の‘単層の’識の流れ〉という概念への疑問(1)」, 『インド学チベット学研究』第1号.
- 原田和宗 [1997] 「〈経量部の‘単層の’識の流れ〉という概念への疑問(2)」, 上同, 第2号.
- 原田和宗 [1998] 「〈経量部の‘単層の’識の流れ〉という概念への疑問(3)」, 上同, 第3号.
- 原田和宗 [1999] 「〈経量部の‘単層の’識の流れ〉という概念への疑問(4)」, 上同, 第4号.
- 原田和宗 [2001/2002] 「〈経量部の‘単層の’識の流れ〉という概念への疑問(5)」, 上同, 第5号.
- 原田和宗 [2004] 「経量部をめぐる諸問題(1)」, 『印仏研』52-2.
- 原田和宗 [2006] 「経量部をめぐる諸問題(2)」, 『印仏研』54-2.
- 權五民 [2008] 「衆賢 (Saṃghabhadra) 과 世親 (Vasubandhu)」(「衆賢と世親」), 『仏教学報』第49集, (東国大学校仏教文化研究院).
- 權五民 [2009a] 「俱舎論에서의 経量部(1)」(「俱舎論における経量部(1)」), 『韓国仏教学』第53集, 韓国仏教学會.
- 權五民 [2009b] 「俱舎論에서의 経量部(2)」(「俱舎論における経量部(2)」), 『仏教学報』第51集, 東国大学校仏教文化研究院.
- 權五民 [2009c] 「仏説과 非仏説」(「仏説と非仏説」), 『文学/史学/哲学』第17号, 韓国仏教史研究所.
- 權五民 [2010a] 「順正理論에서의 経量部」(「順正理論における経量部」), 『仏教学報』第54集, 東国大学校仏教文化研究院.
- 權五民 [2010b] 「世親과 経量部」(「世親と経量部」), 『韓国仏教学』第56集, 韓国仏教学會.
- 權五民 [2010c] 「불교철학의 학과적 복합성과 독단성(1): 세친의 唯識二十論에서의 의계대상 비판의 경우」(「仏教哲学の学派的複合性と独断性(1): 世親の唯識二十論における外界対象批判の場合」), 『인도철학』(『インド哲学』)第28集, 印度哲学會.
- 權五民 [2010d] 「불교철학의 학과적 복합성과 독단성(2): 陳那의 觀所緣緣論에서의 의계대상 비판의 경우」(「仏教哲学の学派的複合性と独断性(2): 陳那の觀所緣緣論における外界

- 対象批判の場合)], 『仏教研究』第33号, 韓国仏教研究院.
- 権五民 [2011a] 「壞法論宗 과 Vaitulika」(「壞法論宗と Vaitulika」), 『불교학연구』(『仏教学研究』) 第28号, 仏教学研究會.
- 権五民 [2011b] 「Sthitibhāgiya (順住分者) 와 Śvalāṅgūlika」(「Sthitibhāgiya (順住分者) と Śvalāṅgūlika」), 『불교학연구』(『仏教学研究』) 第30号, 仏教学研究會.
- Changhwan Park [2007] *The Sautrāntika Theory of Seeds (bija) Revisited : With Special Reference to the Ideological Continuity between Vasubandhu's Theory of Seeds and its Śrīlāta/Dārṣāntika Precedents*, University of California, Berkeley.
- Collett Cox [1988] On The Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness : Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories, *JIAS* 11-1.
- Robert Kritzer [2003] Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya, *JIAS* 26-2.
- Robert Kritzer [2008] Dārṣāntika and Sautrāntika in the Abhidharmadīpa, ed., Peter Zieme, *Aspects of Research Into Central Asian Buddhism : In Memorial Kogi Kudara, Silk Road Studies XVI*, Brepol.

キーワード

經量部、譬喩者、上座シュリーラータ、和合見説

〔翻訳〕角 田 玲 子（釜山科学技術大学校教授）
日 比 佑 香（法華經文化研究所研究生）