

## 初期瑜伽行派による極微説批判（二）

兵 藤 一 夫

### はじめに

瑜伽行唯識学派にとって外界の实在を否定しすべては心の顯現にすぎないこと、すなわち唯識であること、を論証することは必須のことである。無著（アサンガ）や世親（ヴァスバンドゥ）などによって初期の瑜伽行唯識思想が展開・体系化される中で、唯識の論証もまた唯識の思想体系の前提として整備されるようになった。そのような中で、唯識の論証そのものをテーマにした論書、例えば世親の『唯識二十論』や陳那（ディグナーガ）の『掌中論』『観所縁論』など、も著作されるようになる。

ところで、唯識ということを論証することは外界の实在を否定することと表裏の関係にあるため、それらの論書では従来の外界实在論が吟味され批判されている。中でも、外界实在論の重要な根拠とされる極微説に対する批判が外界实在論批判の中心とされるようになる。

そこで、初期の瑜伽行派の幾つかの論書、世親の『唯識二十論』、陳那の『掌中論』『観所縁論』等、安慧（スティラマティ）の『中辺分別論釈』『唯識三十頌釈』等において、外界实在論の主要な根拠である極微説がどのように論駁されているかを検討することを通して、初期瑜伽行派の極微説批判の展開と変遷を辿ってみる。その中、拙論「初期瑜伽行派による極微説批判<sup>(1)</sup>」において、アビダルマの極微説を概観した後『唯識二十論』における極微説批判の部分に<sup>(2)</sup>関してはすでに論じたので、この小論では陳那と安慧に関するものを検討する。

## 一. 陳那の極微説批判

世親の『唯識二十論』に続いて本格的な外界実在論批判を展開するのは陳那である。彼は幾つかの短い論書の中で、一切は唯識であること・外界のものは実在しないこと・識の所縁は識に内在することなどを論証している。その際、外界のものの非実在を論証するために極微説批判が用いられている。ここではその中の代表的なものとして『掌中論』と『観所縁論』を取り上げる。<sup>(3)</sup>

### (一) 『掌中論』<sup>(4)</sup>におけるもの<sup>(5)</sup>

『掌中論』はその冒頭に、三界は唯仮名で外境は存在しないのに妄執して未だ真を証しない者のためにこの論を造ることが述べられ、蛇・縄・縄の要素の喩えを用いながら一切は虚妄なる識にすぎず対境は実在しないことが論じられる。そして、縄の要素を更に分析していくことでその究極の要素である極微の問題を取り上げ、極微は実在しないことを論ずることにより、外境が実在しないことが論証される。その中、極微が実在しないことは次のように論証される。

部分の無いものは観察されることはないから、究極のものはまた無と等しい。(3-ab)

観察される一切の事物の究極であり、無分の単一な極微なる実体 (rdzas)、それもまた、認識することはできないから、虚空の花輪や兎角などと等しいので、無であることが成立する。

また、もし「どのようにして、観察され得ない特質というその証因<sup>(6)</sup>によって、極微なる実体が存在するもの (yod pa nyid) にして単一なるもの (gcig nyid) として無であると知ることができるのか」と言うならば、なぜなら、存在するものは異なった方分を有するからである。例えば、存在するツボ・布・車などの諸実体は東・西・北・南などの異なった方分を有するから異なった部分が見られる如く、極微なる実体もまた存在するならば、必ず異なった方分があるから、東・西・北・南などの部分が観察されるべきである。異なった方分を有するものであるならば、極微なる実体は単一な

るものとして成立しない。多くの実体の区別が見られるからである。単一性が存在しない時、極微は認識されないので、極微は実体であるとのこの説は捨てられるべきである。(HVPV 25a4-b6)

これによれば、分析の究極の形である極微は部分を有しない単一なるものであるが、それは観察され得ない自性であって、認識(知覚)できないから存在しない、空華や兎角の如くである、とされる。<sup>(7)</sup>

これに対して、対論者(極微実有論者)は、分析した究極のもの(無分なる極微)は双方共に直接知覚できないことを認めるので、極微非実在の論証において非認識は証因とならない、と反論する。

陳那はそれを受けて、再反論する。外界に存在するツボなどの具象物はすべて異なった方分を有するものであり、東・西などの異なった方分が観察される。もし極微が存在するならば、異なった方分を有するものでなければならないが、異なった方分を有することになれば、無分なる単一な実体という極微の定義に抵触することになる。

ここでの陳那の立場は、眼識などの対象は眼識などによって認識される、すなわち直接知覚される必要があることを前提にしているようである。<sup>(8)</sup>したがって、眼識などによって直接知覚されるには、ツボなどのように、ある大きさを持ったもの、すなわち方分を有したものでなければならない。その意味で、方分を有せず単一な極微というものは存在しないのである。一方、ここで存在するものとして例示されるツボなどはまた、真実として存在しない(仮有なる)ものであることがその直後に説かれているから、外界のものは極微を含めてすべて実有でないことになる。<sup>(9)</sup>

以上のように、『掌中論』は、外界の認識対象は実在せず一切は迷乱にすぎないことを論証しようとするもので、『唯識二十論』の目的と重なっており、そこに説かれる極微説批判も『唯識二十論』の一部の論調を踏襲したものとなっている。

00

(二)『観所縁論』におけるもの

『観所縁論』は、六識（眼識乃至意識）の所縁（対境）は外界に存在するものではないことを論証した後、その所縁が識に内在することを論証している<sup>(11)</sup>。前者の論証が存在論的なものとすれば、後者は認識論的なものとなっており、認識論的な視点から初めて本格的に唯識であることを論証していることが注意される。この点で、主に前者の視点から論証している『唯識二十論』や『掌中論』とは少し趣を異にしている。ここでは、識の所縁は外界に存在するものではないことを論証している箇所を取り上げて、そこに展開される極微説批判の内容を検討する<sup>(12)</sup><sup>(13)</sup>。

眼などの識の所縁は外界のものであると主張する者たちは、(i) それ（眼識など）の因であるから〔所縁は〕諸の極微である〔と分別し〕、あるいは、(ii) それ（所縁）として顕現する知が生ずるからそ〔の極微〕の集合したもの（de 'dus pa, tadsamghāta\*）<sup>(14)</sup>であると分別するかである。

(AP 177b6-7)

『観所縁論』では、先ず、識の所縁が外界のものであると主張する外界實在論を大きく二つに分けて、(i)多数の極微がそのまま所縁となる、(ii)極微の集合したものが所縁となる、としている。これは『唯識二十論』において批判対象となる「多数の極微」と「集合した極微」に相当しており、「単一なもの」に相当するものは見られない<sup>(15)</sup>。その中で、先ず(i)は不合理であることが示される。

根識の因は極微であっても、それ（極微）として顕現しないから、それ（識）の対境は極微ではない。根の如くである。(1)

「対境」とは知によって自体（rang gi ngo bo, svarūpa\*）が決定して捉えられるものである。〔識は〕そ〔の対境〕の形相として生ずるからである。諸極微はそ〔の識〕の因であるとしても、そ〔の対境〕の如くではなく、根の如くである。そのように先ず、諸極微は所縁ではない。

(AP 177b7-178a1)

識の対境（所縁）であるということは、その対境の自体（固有相や一般相）が形相として識によって捉えられることである。もし多数の極微そのものが所縁



であるならば、それぞれの極微の自体が形相として識によって捉えられるはずであるが、そのようには捉えられない。したがって、極微は実有であるから識の生起の因であると考えられるとしても、識の対境（所縁）ではない。それはちょうど、識の根は識の生起の因ではあるが、識によってその根の自体は捉えられないから識の対境ではないことと同じである。

ここでは、『唯識二十論』や『掌中論』のように極微が実有であることを直接に否定することをせず<sup>(16)</sup>に、極微は実有であるとしても識の対境とはなり得ないことを示す形で、(i)多数の極微がそのまま所縁となることが否定されている。次に、(ii)が検討される。

集合したものはそれ（形相）として顕現するものであっても、

Aの如くに顕現するそれ（識）はAから「生ずるもの」ではない。

(2a)

自らに似た識を生ずるもの、それが所縁であるのが合理である。なぜなら、それは生縁であると説かれるからである<sup>(17)</sup>。集合したものはそのようでもない。

実体として無であるからである。二月の如くである。(2b)

根が不完全であるから、二つの月が見えることはそれ（二月）としての顕現であるとしても、それ（識）の対境ではない。それと同様に、実体として有ではないので、因ではないから、集合したものは所縁ではない。

そのように、外界の「極微と集合したものの」二つは共に、覚知の対境であることは不合理である。(2cd)

「二項目のうちの」一項目が「それぞれ」欠けているから、極微と「極微の」集合したものという外界のものは所縁ではない。(AP 178a1-4)<sup>(18)</sup>

陳那は「自らに似た識を生ずるもの、それが所縁である」と識の所縁を定義する。ヴィニータデーヴァによれば、この定義の内容は二つの項目、すなわち<sup>(19)</sup>

(a)識を生ずる因であること、したがって実在する（実有）ものであること

(b)識の形相となること、したがって当該の識によって捉えられること<sup>(20)</sup>に分けられる。

極微の集合したものは識の形相として顕現するが、実有なものではないので識の所縁ではない。例えば、眼病者が二つの月を見るとき、二つの月は実有ではないから、その二つの月は眼識の生起因ではなく、対境でもない。二つの月の形相は眼病によって眼根が害されたことによるのである。ここでは、『唯識二十論』のように極微が互いに結合（接触）することは不合理であることを提示することによって極微が実体でないことを示さずに、集合したものは実有ではないから生起因となり得ないことを示して、極微の集合したものは所縁とならないことが説かれる。

以上のように、(i)と(ii)のいずれもが識の所縁の二つの条件、識の形相となること、識の生起因となること、の一方を欠いているので、所縁とはなり得ない。したがって、外界のものは識の所縁ではないことになる。

これに対して、(iii)ある人たちは極微の集合したものの形相は実体として存在し、所縁としての条件を満足するから識の所縁となると主張する。

ある人たちは<sup>(21)</sup>集合したものの形相 ('dus pa'i rnam pa, saṃcitākāra\*) が能成であると主張する。(3ab)

一切のもの (don tham cad, sarvārtha\*) は多くの形相を持ったものであるもので、その中のどれかの形相として現前すると認められる。諸極微にも集合したものの〔形相〕として顕現する知を生ずる因の事体があるのである。

極微の形相は識の対象ではない。堅さなど〔の地大種〕の如くである。

(3cd)

堅さなど〔の地大種〕は存在するままには、眼などの覚知の対境ではないように、極微自身も同じである。(AP 178a4-5)

ある外界実在論者たちの主張は次のようである。一切の有色の事物は少なくとも八事が俱生しているから、四大種の他に色・香・味・触などの多くの形相を具えている。そしてその色などの形相は極微の集合したものの形相であって実有であり、五識の所縁となる。<sup>(22)</sup>一方、極微そのものは知覚できないから極微の形相は五識の対境ではない。それはちょうど四大種が眼識などの対境でないことと同じである。これは外界実在論者側がそれまでの(i)と(ii)への批判を踏まえ

て対応した説となっている。<sup>(23)</sup>

この主張に対して、陳那は次のように論駁する。

彼らの如くであれば、ツボや鉢などの覚知は同じになってしまう。

(4ab)

ツボや鉢などの極微は多いけれどもどんな差異もない。

もし形相の差異によって区別されるならば、(4c)

もし、次のように、すなわち、頸等の形相の差別によって覚知の差別となるような差別があると考えるならば、この差別はツボなどにはあるが、

それは実有である極微にはない。そ〔の諸極微〕の量 (tshad, pramāṇa\*) は差異がないからである。(4d, 5a)

諸極微は〔それぞれ〕別な実体であっても、円形 (zlum po, pārimaṇḍalya\*) であることには〔差異は〕ない。

それ故、それ(差異)は実体でないものにおいてあるのである。(5b)  
形相の差異はまさに世俗としての有においてこそあり、諸極微においては  
ない。ツボなどはまさに世俗としての有である。

極微が除去される時、それとして顕現する知は壊するからである。

(5cd)

実体として存在するものには、〔自らと〕関係あるものが除去されても、  
顕色などの如く、自らの覚知を捨てることはない。それ故、根の覚知の対  
境は外界ではないのが合理である。(AP 178a5-178b2)

ツボと鉢には明らかに形相の違いが認識されるが、それらの形相は次のいずれかのあり方をする。(a)それぞれの極微がその形相を有しているか、(b)集合したものがその形相を有しているかである。その中で、(a)ではない。極微は、有方分にしろ無方分にしろ、形相に違いがない(ここでは円形とされる)からである。そこで、(b)ということになる。しかし、集合したものは、前述したように、極微とは別な自性を有した実体ではなく世俗有(仮有)であるから、その有する形相は実体ではあり得ない。したがって、外界に実在するものが識の対境にはならないのである。

以上のことから、『観所縁論』では結果的には三つの極微説に対して批判をしていることになる。(i)多数の極微がそのまま所縁となる、(ii)極微の集合したもの(‘dus pa)が所縁となる、(iii)極微の集合したものの形相(‘dus pa’i rnam pa)は実有であり所縁となる、である。三説の中、(i)と(ii)の違いは明らかであるが、(ii)と(iii)に関しては少し検討を要するであろう。『観所縁論』の文脈からすれば、(iii)は(i)と(ii)に対する批判を踏まえて提示された説となっているが、これら三つがそれぞれ別な学派の説であるとは見ることができない。<sup>(24)</sup>むしろ、極微が識の所縁になるとしたときの可能なあり方が場合分けされて検討されていると考えるべきであろう。(i)を主張する学派はそのままでは文献の中に見い出せないし、(iii)は伝統的な有部のそれに沿ったものと見ることができる。既に述べたことであるが、有部の極微説は次のようにまとめられる。

- ・ 極微は部分を有しない(無分な)ものであり実有であるが、知覚できない。
- ・ 極微が集合することにより色・声・香・味・触が造られ、それらは五識(眼識乃至身識)の対境であり、実有である。
- ・ 極微は間隙なく集合する(ただし、まったく空間がないのではない)のであり、互いに直接に接触しない。もし、一部分で接触すれば極微が部分を有することになり、全体的に接触すれば極微が集合しても一極微の大きさとなって、いずれにしても不合理であるからである。
- ・ 極微が集合したもの(色・声・香・味・触)は部分を有しているから接触する。

その中で、極微が集合することにより五識の対境(所縁)である五境(色・声・香・味・触)が造られ、それらは実有であることは、まさにここでの(iii)に相当している。したがって、『観所縁論』に示される三つの極微説はそれぞれ別の学派のものであるということではないであろう。極微の実在を認める外界実在論においては、単独では知覚できない極微が集合することによって知覚できる(識の所縁となる)と考えられる。その場合、極微の集合したものを実有とするか仮有とするかによってさらに二つの説に分類されることになるが、

『婆沙論』や『俱舍論』によれば、前者は有部、後者は經量部と考えられるであろう。しかし、いずれにしても、この三つの極微説を拒斥することで、極微が五識の所縁となることは否定されるのである。

ところで、『観所縁論』の玄奘訳では、(ii)を極微の「和合」、(iii)を極微の「和集」として区別して翻訳している。<sup>(27)</sup>当該部のチベット訳ではどちらも 'dus pa であり、真諦訳ではどちらも「聚」であり区別されていない。著者の陳那自身が Skt 原語を区別してその違いを意図的に提示しようとしていたかどうか不明であるが、おそらくはそうではないであろう。玄奘は『俱舍論』では「和集」という語を使用しておらず「和集」と「和合」の区別もしていないが、<sup>(28)</sup>『順正理論』の論主衆賢と上座の極微説の違いを踏まえて極微の集合の仕方を訳し分けたものと思われる。衆賢と上座はどちらも、外界の構成要素である極微は実在するが極微それ自身は眼識などの五識によって認識できず、極微の集合したものが五識の所縁となる、と考える。極微の集合したものについて、前者は実有とし、後者は仮有とする。そして、玄奘は実有としての極微の集合を「和集」、仮有としての集合を「和合」と訳し分けるのである。

#### 〈玄奘訳の「和合」と「和集」について〉

『順正理論』において極微の「和集」と「和合」の意味の違いを確認しておく。<sup>(31)</sup>『順正理論』には、極微と識の所縁に関して、衆賢と上座との間に次のような論争が見られる。先ず、上座の主張が示される。

此の中、上座は是の言を作さく。五識の〔所〕依と〔所〕縁は俱に実有に非ず。極微の一一は所依・所縁事を成ぜざるが故なり。衆微の和合が方に所依・所縁事を成ずるが故なり。此の義を成ぜんが為に、謬りて聖言を引く。「仏は多聞の諸の聖弟子に告げたまわく。汝等は今応に是の如く学べし。諸有の過去・未来・現在の眼の所識の色、此の中、すべては常性・恒性無し、広説乃至、無顛倒性・出世聖諦は皆是れ虚偽妄失の法なり、乃至広説」と。彼は謂く、「五識が若し実の境を縁ぜば、聖智にして、彼の所縁を皆是れ虚偽妄失の法なりと観ずるべからず。此れに由りて所依も亦

た実有に非ず。所縁の境に準じて、説かずして成ずる」と。又、彼の師の徒は世典に串習して衆盲の喩を引きて己が義宗を証す。伝説すらく。盲は一一各に住して色を見る用無く、衆盲和集するも見の用亦た無きが如く、是の如く、極微は一一各に住して依と縁の用無し。衆多和集するも此の用亦た無し。故に処は是れ仮にして唯だ界は是れ実なり。彼の部の義宗は略述せば是の如し。(大正29, 350c)

上座の見解では、五識の所依と所縁は極微の「和合」であり、実有ではない。実有なる極微の一つ一つは所依と所縁とならないからである。極微自体は実有であるが、極微の和合したものは実有ではないと考えられている。もし、五識が「和集」の極微のような実有の対境を認識するならば、それは真実智であり聖者の智であるから、誰もが五識の所縁を虚偽であると観察しないであろう。しかし、現実<sup>(32)</sup>はそうではなく、虚偽であると観察している。また、極微は個々に識の所依と所縁の作用がない時、それらが「和集」してもその作用はあり得ない。譬えば、盲人は個々には色形を見る作用がない時、彼らが集まってもその作用がない如くである。また、上座は蘊・処・界<sup>(33)</sup>の中、蘊と処は仮有であり、界は実有であると述べる。

これに対して、衆賢は次のように論駁する。

今謂く、彼の論は法宗を涉懷す。故に智有る人は欣慕すべからず。五識は実有に非ざる境を縁ぜず。和集の極微を所縁と為すが故なり。又、五識身は分別無きが故に、衆微の和合を縁じて境と為さず。和合の名は別に少法の分別を離れて所見乃至所触の事の成ずるべきを目するに非ず。彼の和合は別法無きを以ての故なり。唯だ是れは計度分別の所取なり。五識は計度の功能有ること無し。是の故に和合を縁じて境と為さず。即ち諸の極微は和集安布し、恒に五識の生起の依と縁と為る。〈中略〉 又、眼識は和合を縁じて境と為さず。青等の顯色は応に実に非ざるべきなるを以ての故なり。若し眼識が和合を縁じて境と為さば、青・黄等の覺は応に決定して無なるべし。青等は是れ和合すべからざるが故なり。若し是れ和合ならば応に実有に非ざるべし。是れ則ち顯色は亦た仮にして実に非ざるなり。眼識

の青等を取らざる容きこと無し。意識は能く青等を分別すること有り。若し青等は和合の如くなりと言わば、其の理は然らず。勝義に就かば和合は是れ色性なりと許すに非ざるが故なり。(大正29, 350c-351a)

衆賢の見解では、五識は和集の極微という実有なものを所縁とするとされるので、上座の仮有なる和合説と真っ向から対立する。五識は現在の対境を認識するだけであるから自性分別のみを有し、計度分別と随念分別はない。したがって、五識は実有である和集の極微をそのままに認識するだけである。また、極微は五識の所依と所縁となるために必ず和集し、それぞれが個々に所依と所縁にはならない。そこで衆賢は、上座の主張する「和合」は計度分別（意識）によって認識されるものであるから、計度分別の機能を有しない五識の対境とはならない、と批判する。また、集合したものが実有でなければ、眼識などによって認識される青などの顕色もまた実有でないことになり、物質に関する色・声などの十界も実有でないことになり、上座の「界は実有である」との主張とも矛盾することになることも示す。

それに対して、上座の側の、意識（すなわち計度・随念分別）は和合を所縁とすることはできないとの反論が想定され、さらにそれを衆賢が論駁する形で議論は進められる。

若し意識は亦た和合を縁じて境と為すこと能わずと執せば、是れ則ち応に諸の和合の覚に所縁有ること無きを許すべし。若し即ち所依を縁とすることを境と為すと謂わば、是れ則ち応に色等を縁ずる覚と名づくべし。色等の一一は和合するに非ざるが故なり。何ぞ説きて和合の境を縁ずと名づくや。若し施設すると謂わば、理は亦た然らず。無境に施設有るべからざるが故なり。畢竟無に施設有るべきに非ず。是の故に、意識も亦た能く和合を縁じて境と為すこと有り。五識身に非ず。彼は唯だ実有の境を縁ずるを以ての故なり。若し極微は不可見なるが故に眼識は実有を縁じて境と為さずと執せば、此の執は然らず。是れ可見なるが故なり。而るに了ぜざるは、彼の眼根は境の塵を取るに由るが故なり。又、彼の眼識は無分別なるが故に諸の殊勝の智慧の力有る者は乃ち能く細極微の相を了別す。遠近に錦繡

文像を觀るが如し。(大正29, 351a-b)

ここでは、和合に関して次の諸点が明らかにされている。

- ・もし和合は意識の所縁でないならば、和合を覚知する識（五識）は無所縁（無境）であると認めなければならない。
- ・和合を縁ずるとは和合を仮説することであると言うならば、無境に対して仮説するということは不合理である。そして、仮説を行なうのは意識であるから、意識が和合を縁じて対境としていることになるから、五識のなすことではない。
- ・実有なる極微は不可見であって眼識の対境ではないから、眼識は実有を所縁としないと言うならば、それは正しくない。極微は可見であるが、眼根は粗大なものだけを捉えるから眼識によっては認識されないのである。勝れた智慧ある者は意識によって極微の相を了別する。

その結果、和合は意識（特に計度分別）の所縁であることが結論づけられる。そして、衆賢は上座への批判を次のように総括する。

是の如く、上座の諸有の所言を前後諦観するに、多くの違害を成ず。信にして無智なるが同じく敬承する所なり。具智の信人は必ず随順すること無し。又、衆盲の喩は彼の自宗に違ふ。一一の極微は依と縁の体に非ずして衆微の和合が依と縁を成ずるの論は、彼の盲喩に対して極めて相符せず。和集の極微が依と縁を為すの論は此れ盲喩に対して理は相違せず。一一の微は是れ依と縁なるを許すが故なり。一一の微は可見に非ずと執せば、衆微和合も亦た応に見ざるべし。盲喩に同じきが故なり。非色の合するが如し。故に五識身は決定して和合を用いて境と為さず。然るに必ず有境なり。故に實法を以て境と為す義は成ず。(大正29, 352a)

ここには、上座が用いた衆盲の喩例は上座自身の説に適合しないこと、逆に衆賢の説にこそ適合することが示される。個々の盲人に色形を見る作用がないならば彼らが集合してもその作用がない如く、個々の極微に所依と所縁の作用がないならばまさにそれらが和合してもその作用はないであろうから、上座の衆微の和合が所縁となる説とは符合しない。また、個々の極微が不可見であれ



ば衆微の和合もまた不可見となるであろう。それに対して、衆賢の説では、個々の極微にも所依と所縁の作用があることを認めるから<sup>(34)</sup>、それらが和集してもその作用は保持されることに矛盾はない。

また、衆賢は『順正理論』の別の箇所<sup>(35)</sup>で、極微に関して次のように述べる。

然るに極微には略して二種有り。一に実、二に仮なり。其の相は云何。実は極成の色等の自相を謂う。和集位に於いて現量の所得なり。仮は分析に由る比量の所知なり。謂く、聚色中慧を以て漸析して最極位に至り、然る後に中に於いて色声等の極微の差別を弁ず。此の析の至る所を仮極微と名づく。今慧の尋思極めて喜を生ずるが故に、此の微即ち極めて微なるが故に極微と名づく。極は色の中の析の究竟に至るを謂う。微は唯だ是れ慧眼の行ずる所を謂う。故に極微の言は微の極みの義を謂うなり」(大正29, 522a)

ここでは、極微を実と仮の二種に分けられる。実の極微は仮の極微が和集したもので、現量所得の色・声・香・味・触、すなわち五識によって直接知覚される対境であり、それは実有である。仮の極微は五識によっては認識されず、比量の所知、すなわち意識によって知られるものであるから仮と名づけられるが、これも実有である。

以上のことに基づいて衆賢と上座の極微説をまとめておく。両者は、極微そのものは五識によって認識できないが実有であり、極微の集合したものが五識の所縁である、ということを共通の立場にした上で、次のような違いが見られる。

○上座の説：

- ・五識は極微の集合したものを所縁とするが、集合したものは実有ではなく仮有である。
- ・五識が極微の和集（実有）を所縁とするならば、五識は真实智となるから誰にも虚偽の識はないことになる。
- ・各極微に所依と所縁の作用は認識されないので、それらが和集しても作用はあり得ない。

○衆賢の説：

- ・五識は極微の集合したものを所縁とするが、その所縁は実有なものでなければならぬ。したがって、極微の集合したものは実有である。
- ・五識は自性分別のみであるから、実有なる所縁（対境）をそのままに認識する。
- ・五識は極微の和合たる仮有なるものを所縁とすることはできない。仮有なるものは意識（計度・随念分別）の所縁である。

玄奘はこの両者の学説の相違を区別するために、前者の極微の集合を「和合」、後者のそれを「和集」と訳し分けている。

## 二. 安慧の極微説批判<sup>(35)</sup>

安慧自身のオリジナルな論書は残されていないので、彼の極微説批判を論ずるには、残されている諸注釈の中に言及される見解を取り出して検討するほかはない。その際、注釈される論書の著者の見解との異同には十分な注意が求められる。

### （一）『中辺分別論釈』におけるもの

『中辺分別論』（本偈と長行）には極微説への言及はないが、安慧は第1章「相品」の「入無相方便相」に対して注釈する際、所縁を吟味して唯識であることを示す中で次のような極微説批判を展開する。

別な者（外界實在論者）は次のように考える。「滅しつつある対象こそが生じつつある識の所縁縁である。そしてそ〔の対象〕はそれ自身の形相として顕現する識の因であることによって、他の諸々の縁と区別される」と。彼によってまた、色などの極微あるいはその集合したもの（tat-samūha）が所縁として分別される。

しかるに、この両者とも所縁となることはない。なぜなら、まさに一切の識はツボや布として顕現して生ずるが、極微として顕現して〔生ずるの〕ではない。そして、ある対象の形相として顕現している識の所縁は〔顕現

している形相とは〕別ではない。<sup>(39)</sup>〔顕現している形相とは別に極微そのものは識の生起の因であるということで所縁であるとするならば〕眼〔根〕などもまた所縁であるということになってしまう。

また、「集合した (samudita) 極微が所縁となるのであって、個別の (pratyeka) 〔極微〕 ではない」と考える者にも、次のことは反駁できない。〔極微の〕 集合したものが〔所縁となる〕にしても、〔結局は〕 それら〔集合した諸々の極微〕は個別のものとしてだけ所縁性が許されるのであって、それら〔諸々の極微〕の集合したものとしてではない。その場合、諸々の極微が個別に〔形相として〕 顕現する識は生じない。すなわち、それら〔諸々の極微〕の集合したものとして顕現する〔識が生ずるのである〕。それ故、極微は所縁ではあり得ない。また、極微の集合したものの所縁ではない。〔極微の集合は仮有であって〕 仮有なるもの (prajñaptisat) が因であることはあり得ないからである。なぜなら、等無間などの縁の如く、所縁縁もまた、識の因であると認められているから〔実有でなければならぬから〕である。(MAVT p.25)

ここに見られる安慧の極微説批判は、基本的に『観所縁論』のそれを受け継いでいることは明らかであろう。先ず、所縁としての条件が対論者の見解として「そ〔の対象〕はそれ自身の形相として顕現する識の因であることによって、他の諸々の縁と区別される」と示される。この条件は、識の形相であること、識の生起の因であること、の二つに分けられるので、『観所縁論』のそれと同じである。これは、五識の対境は極微の集合したものであり、実有であるとの有部などの立場を『観所縁論』の表現に合わせて言い換えたものであろう。また、極微が所縁となり得る場合を、それぞれの極微がそのまま所縁となるか、あるいは極微の集合したものが所縁となるかの二つに分けて、それぞれの場合に先の所縁としての条件を適用することによって、いずれの場合も識の所縁とはなり得ないことを論じている。これも先に述べた『観所縁論』の論法と一致している。<sup>(37)</sup>

(二)『唯識三十頌釈』におけるもの

世親の『唯識三十頌』第1偈の識転変に対する注釈の中、安慧は、外界のものなしで識が生ずることを示すために、極微説を取り上げて批判する。<sup>38</sup>

〔外界実在論者は尋ねる。〕このこと、すなわち「外界のものなしにそれの形相をした識だけが生ずる」ということはどのように理解されるのか？

〔安慧は答える。〕なぜなら、外界のものは自身に似た識を生じさせることによって、識の所縁縁であると認められるのであって、因性ということだけによってではない。〔因性というだけならば〕等無間縁などと区別がなくなるという誤りになるからである。

五識身は〔極微の〕集合したもの (saṃcita) を所縁とする。〔五識は〕それ (集合したもの) を形相とするからである。しかし、集合したものは部分の結合したもの (saṃhata) とは別に存在しない。その諸部分を取り去れば集合したものの形相の識は存在しないからである。それ故、まさに外界のものなしで、集合したものの形相をもった識が生ずる。

また、集合した諸々の極微そのものはそれ (五識) の所縁ではない。諸々の極微にはそれ (集合したもの) の形相はないからである。なぜなら、極微の集合した状態は集合しない状態よりも何らかの勝れた本性はないからである。それ故、集合しない〔諸々の極微の〕如くに、集合した諸々の極微もまた決して〔五識の〕所縁ではない。

一方、別な人は「他と無関係な一つ一つの極微は根を超えている (atīndriya) が、相互に関係した (parasparāpekṣya) 多くの〔極微〕は根によって捉えられるべきである」と考える。それら〔極微〕についても、〔相互に〕関係した状態と関係しない状態には本性の区別はないから、一方的に〔どちらの状態も〕根によって捉えられるべきか、あるいは根を超えているかのどちらかである。そこでもし、相互に関係した極微だけが識の対境となるならば、その場合、色におけるツボや壁などの区別は存在しなくなるであろう。諸々の極微はそれら〔ツボなどを〕形相としないからである。

さらに、あるものとして顕現した識の対境は「顕現したそれと」別な形相をしていることは不合理である。無限定という誤りになるからである。

(TBh p.16)

外界実在論者に「外界のものなしでその形相をした識だけが生ずる」ことを説明するために、安慧は先ず五識の所縁は外界のものではないことを示し、次に外界のものは実在しないことを示すという手順を採っている。その中、最初のことを示すために、先ず、五識の所縁縁の定義が「外界の対象は自身に似た識を生じさせることによって識の所縁縁であり、因性ということだけによってではない」と述べられる。これは『観所縁論』の所縁の定義、識の形相であること、識の生起因であること、と同じ内容である。この定義を基に、外界の対象が識の所縁となり得るかどうかが次のように検証される。

- (i)極微そのものは五識によって認識されないから、五識の所縁は極微の集合したものであるが、集合したものは部分（ここでは極微）とは別に存在せず、部分を除去すればその形相の識はなくなる。したがって、集合したものは仮有なるものであり識の生起因ではないから、所縁ではない。
- (ii)集合した諸々の極微そのものも所縁ではない。諸々の極微には集合したものの形相、すなわち顕現した識の形相はない。極微の形相は顕現した識の形相とは別なのである。換言すれば、五識は諸々の極微の形相としては顕現しない<sup>(39)</sup>ということである。したがって、集合した諸々の極微は、集合しない場合と同様に、識の形相でないから所縁ではない。
- (iii)ある人は「他と関係しない極微は五根によって捉えられないが、相互に関係した諸極微は五根によって捉えられる」と考える。その場合でも、相互に関係した状態の諸極微とそうでない諸極微との間に本性の区別はないから、両者とも捉えられるかあるいは捉えられないかのどちらかであり、前者だけが捉えられ後者はそうではないということにはならない。また、相互に関係した諸極微だけが識の所縁となるならば、極微そのものには相互に関係した状態の形相、例えばツボや壁など、はないから、ツボや壁などの認識の区別はなくなるであろう。

(iv)顕現した識の形相とその時の識の対境の形相が別であることは不合理である。識が無限定となってしまうからである。

これらの中、(iii)はツボや壁などの喩例からも判るように、『観所縁論』の(iii)に相当するであろう。<sup>(40)</sup>したがって、安慧の言う「相互に関係した諸極微」とは「諸極微が集合した実有なるもの」、すなわち玄奘の「和集」という語で表現されるものを示していることになる。したがって、上記の(i)～(iii)については、(i)と(iii)の順番は異なるが、その内容は『観所縁論』のものと同じであり、その部分については安慧は『観所縁論』の極微説批判を踏襲したものと思われる。また、(iv)は『中辺分別論釈』においても述べられることで、<sup>(41)</sup>識の所縁と形相に対する安慧独自の説明方法であろうと思われる。

次に、安慧は外界のものは実在しないことを証明するために、極微そのものが実有でないことを説く。

さらに、諸々の極微は、柱などの如く、勝義としては存在しない。〔極微には〕こちら側、中央、向こう側が存在するからである。あるいは、そのことを認めないならば、東・南・西・北などの方角の区別が極微にはないことになろう。そうであれば、識の如く、極微もまた、質量もなく、場所も占有しないことになってしまう。(TBh p.17)

外界のものは極微によって造られる(極微所造)ので、外界のものの実在を拒斥するためには、極微そのものが実在しないことを示せばよい。極微は、ツボなどの如くにこちら側・中央・向こう側などの部分を有するから、勝義としては存在しない。もし部分を有しなければ、東・南などの方分がないから、質量もなく場所の占有性もなくなり、極微の集合によって質量や大きさをもった粗大なものが造られることはあり得ない。したがって、極微は、有方分にしろ無方分にしろ、いずれであっても不合理であるから勝義として実在しないのである。これは『唯識二十論』における極微説批判の論法と同じであり、安慧はここではそれを踏襲したものと思われる。<sup>(42)</sup>

以上、安慧は「外界のものなしでその形相をした識だけが生ずる」ことを説明するために、『観所縁論』と『唯識二十論』の両方の極微説批判を併せ用

いているのである。

### 三. 『成唯識論』におけるもの

周知のように、『成唯識論』は玄奘が窺基の意見を入れて、世親の『唯識三十頌』に対する護法や安慧などの諸注釈を合糅して訳したものと伝えられる。<sup>(43)</sup>したがって、その内容や構成には玄奘や窺基の編集の意向が随所に伺われる。<sup>(44)</sup>以下に取り上げる内容もその一つであろう。

『成唯識論』では、巻1の初めの所で「云何ぞ応に知るべきや。実に外境は無くして唯だ内識のみ有りて外境に似て生ぜりと」(大正31,1b)と述べて、<sup>(45)</sup>以下、巻2の初めの所まで、仏教内外の学派の執する実有の我と法を唯識の立場から吟味し、批判・論駁している。ここでは、その中、仏教内部の極微説批判に関連する部分を検討する。

且らく、所執の色に総じて二種有り。一には有対にして、極微所成なり。二には無対にして極微の成ずるに非ざるなり。彼の有対の色は定めて実有に非ず。能成の極微は実有に非ざるが故なり。謂く、諸の極微は、若し質礙有らば、応に、瓶等の如く、是れ仮にして実に非ざるべし。若し質礙無くば、応に非色の如くなるべし。如何ぞ集して瓶・衣等と成るべきや。

又、諸の極微は、若し方分有らば、必ず分析すべし。便ち、実有に非ざるべし。若し方分無くば、則ち非色の如く、云何ぞ和合して光を承けて影を発すや。日輪の纔<sup>わずか</sup>に挙がり柱等を照らす時に、東西両辺に光と影が各に現ぜり。光を承け、影を発す処は既に同じからざれば、所執の極微は定めて方分有り。

又、若し壁等の物を見、触る時に、唯だ此の辺のみを得て彼の分を得ざれば、既に和合せる物は即ち諸の極微なり。故に、此の極微は必ず方分有り。又、諸の極微は所住の処に随いて必ず上下四方の差別有り。爾らざれば、即ち共に和集する義無し。或いは相渉入して応に匱と成らざるべし。此れに由りて極微は定めて方分有り。

有対の色は即ち諸の極微なりと執す。若し方分無くば、応に障隔無かる

べし。若し爾らば、便ち障礙有対に非ず。是の故に、汝らが所執の極微は必ず方分有るべし。方分有るが故に、便ち分析すべし。〔分析すべきが故に〕 定めて実有に非ず。故に、有対の色は実<sup>(46)</sup>に有りとするは成ぜざるなり。

(大正31,4a)

外界の物質的存在（色）は、有対礙の色である極微所成と無対礙の色である極微所成でないもの（無表色）とに分けられる。その中、先ず、有対礙なる極微所成の色が実在しないことを極微そのものが実在しないことを示すことによって証明する。その論法は次のようである。

- (i) 極微が有対礙ならば瓶などの如くであり、大きさ・占拠性を有するから、有方分なものである。無対礙ならば色でないものの如くであり、集合しても瓶などの有対礙なものとはならない。
- (ii) 極微が有方分ならば、部分を有するものであるから分析できるので実有ではない。無方分ならば色でないものの如くであり、日の当たらない影などが生じないことになる。
- (iii) したがって、極微は必ず有方分でなければならないが、有方分なものは実有ではない。

ここに示される極微説批判は、極微そのものが実有でないことを明らかにしようとしており、影などの喩例も含めて、基本的には『唯識二十論』のそれを踏襲<sup>(47)</sup>している。

続いて、五識の所依と所縁となる色について議論が展開される。

五識は豈に所依・縁の色無からんや。

色は無きには非ずと雖も、而も是れ識が変ずるなり。謂く、識が生ずる時に、内の因縁力にて変じて眼等と色等の相に似て現ず。即ち此の相を以て所依・縁と為す。然れども眼等の根は現量の得するものには非ず。能く識を発するを以て是れ有りとは比知するなり。此れは但だ功能のみにして、外の所造には非ず。外の有対の色は理が既に成ぜざる。故に、応に但だ是れは内識が変現するのみにして、眼等の識を発するを眼等の根と名づけ、此れを所依と為して眼等の識を生ず。



此の眼等の識の外の所縁縁は、理有るに非ざるが故に、決定して応に自識の所変を所縁縁と為すと許すべし。謂く、能く自らに似る識を引生する者をば、汝は彼は是れ此れの所縁縁と執し、但だ能く生ずるのみに非ず。因縁等をも亦た此の識の所縁縁と名づくること勿るべきが故なり。眼等の五識が色等を了する時には、但だ和合のみを縁ずる。彼の相に似るが故なり。和合の相は諸の極微に異なりて実の自体有るには非ず。彼を分析する時に、彼の相に似る識は定めて生ぜざるが故なり。彼の和合の相は既に実有に非ず。故に、此れは五識の縁と説くべからず。第二月等の能く五識を生ずること勿るが故なり。

諸の極微は共に和合する位は五識の與めに各に所縁と作るべきに非ず。此の識の上には極微の相無きが故なり。諸の極微には和合の相有るに非ず。和合せざる時に、此の相無きが故なり。和合する位と合せざる時との此の諸の極微の体・相は異なること有るに非ず。故に、和合する位も、合せざる時の色等の極微の如く、五識の境に非ず。

有るが執す。色等の一一の極微の和集せざる時には五識の境に非ずも、共に和集する位には展転して相資けて麁の相の生ずること有り。此れを識の境と為す。彼の相は実有にして此れを所縁と為すと。

彼の執することは然らず。共に和集する位と未だ集せざる時とは体・相一なるが故なり。瓶と甌等の物の極微の等しき者は彼の相を縁ずる識は応に別なること無かるべきが故なり。共に和集する位の一一の極微は各各に応に微の円相を捨すべきが故なり。

麁の相の識は細相の境を縁ずるには非ず。余の境の識の余の境を縁ずること勿るが故に、一つの識は応に一切の境を縁ずるべきなるが故なり。

極微有りと許すすら、尚、此の失に致る。況んや、識の外の真実の極微無きにおいてをや。此れに由りて定めて知りぬ。自識が所変の色等に似る相を所縁縁と為すと。(大正31,4a-b)

五識の所依(根)と所縁(境)となる色が存在しなくても、内識が変現して所依と所縁となって五識が成立することを示した後、さらに所縁縁は極微の集合

したものでないことを示す。そのために先ず、外界實在論者の認める「所縁縁は自らに似た識を生ずるものであり、ただ識の能生者であるというだけではない」という所縁縁の定義を示した上で、次のように批判を展開する。

- (i)五識が色等を認識するとき、その所縁となるのは極微の和合であるが、その和合の形相は極微と別に実有なるものではない。和合の形相を分解したときにそれを所縁とした識が生じなくなるからである。したがって、和合の形相は実有でないから所縁縁ではない。
- (ii)極微が和合した状態において、諸々の極微が五識の所縁となるのでもない。その時の識には極微の形相はないし、諸々の極微には和合の形相はないから、極微が和合した状態でも、和合しない状態と同様に、五識の所縁縁ではない。
- (iii)そこで、ある外界實在論者は、ここの極微は五識の対境ではないが、和集した状態では相互に助け合って粗大な形相を作り、実有であり五識の所縁となる、と主張する。それに対して答える。和集した状態とそうでない状態とにおいて極微の本性・形相に違いはないから、和集した粗大なものは瓶や甌の如くに形状が違っても極微の量が等しければその識は区別がなくなるであろう。また、逆に粗大なものの形相が実有であれば、諸々の極微は円形の形相を捨てなければならないであろう。
- (iv)粗大な形相をもつ識が別な形相をもつ極微を所縁とすることはない。そうでなければ、無限定となり、一つの識が一切の対境を認識することになってしまう。

ここでは、「和合」と「和集」という玄奘独自の訳語を使用しながら極微説批判がなされているが、その内容は、(i)～(iv)の議論の展開の仕方も含めて、先に紹介した安慧の『唯識三十頌釈』におけるものと同様であると思われる。<sup>(43)</sup>

以上のように述べた後、『成唯識論』は次のように結論づける。極微が実有であると認めたとしても、極微やその集合したものは五識の所縁ではない。ましてや、極微は實在しないのであるから、識自身が色などとして顕現した形相がその識の所縁縁となるのである。

### 〈略号〉

- AKV: WOGIHARA, U., *Abhidharmakośa-vyākhyā*, Tokyo, rep. 1971.  
AP: *Ālambanaparīkṣā*, 北京 No.5704 『觀所緣論』 (大正 No.1624)  
APT: *Ālambanaparīkṣā-ṭīkā*, 北京 No.5739.  
HVPV: *Hasta-vāla-prakarāṇa-vṛtti*, 北京 No.5249, 『解捲論』 (大正 No.1620), 『掌中論』 (大正 No.1621)  
MAVT: YAMAGUCHI, S., *Madhyāntavibhīga-ṭīkā*, Tokyo, rep. 1966.  
TBh: LÉVI, L., *Trimśikā-bhāṣya*, Paris, 1925.

### 〈参考文献〉

- 石橋栄 (1995): 「唯識学派の外界实在論批判 — 『唯識二十論』 『掌中論』 『取因假設論』 『觀所緣論』 —」 (『龍谷大学仏教学研究室年報』 No.8, 1995)  
宇井伯寿 (1958): 『陳那著作の研究』 (岩波書店, 1958)  
沖和史 (1992): 「インド大乘仏教思想における外界实在論批判の特色」 (『種智院大学学舎竣工記念論文集 仏教万華』, 永田文昌堂, 1992)  
加藤純章 (1989): 『經量部の研究』 (春秋社, 1989)  
桂紹隆 (1976): 「唯識学派の实在論批判」 (『東洋学術研究』 No.15-1, 1976)  
同 (1984): 「ディグナーガの認識論と論理学」 (『講座・大乘仏教』 9 認識論と論理学, 春秋社, 1984)  
寺石悦章 (1992): 「Ālambanaparīkṣā における原子論批判」 (『印仏研』 No.40-2, 1992)  
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』 No.6, 1993)  
山口益・野沢静証 (1953): 『世親唯識の原典解明』 (法蔵館, 1953)  
山口益 (1975): 『仏教における無と有との対論』 (山喜房仏書林, rep.1975, 1941)  
拙論 (2005): 「初期瑜伽行派における極微説批判(一)」 (『長崎法潤博士古稀記念論集 仏教とジャイナ教』, 平楽寺書店, 2005)

### 註

- (1) 拙論 (2005) pp.289-313参照。
- (2) 安慧の極微説批判が見られるのは『中辺分別論』や『唯識三十頌』に対する注釈であるが、歴史的な順序からは安慧よりも陳那の方が先であるので陳那を先に取り上げる。
- (3) 陳那にはこの他に義浄訳『取因假設論』(漢訳のみ現存)の著作がある。そこでは「方分性有らば、極微に非ず。一性と異性を連せんが為の故なり。或いは方分無くんば、多は聚せず。或いは復た衆は一微に同じなり」(第五頌)という形で極微説批判が見られる。その内容は、極微が有方分であっても無方分であっても過失に陥ることが示され、『唯識二十論』の批判のあり方を踏襲している。このことは石橋栄 (1995) に言及されている。

- (4) 『掌中論』の著者は中国とチベットではその伝承が異なっている。論の漢訳者である真諦と義浄はいずれも陳那としているが、チベット訳ではアーリヤ・デーヴァ（聖提婆）帰せられている。論の立場は、「世間所立の瓶・衣等の物の如きは仮名有なるに由り、世俗心に約せば此の事に違わざるも、後に此の俗心を遣らんが爲に方に簡択心を起こして、但だ唯だ乱識有るのみにして外塵有ること無きを見るのみ。此の乱識の因は成就せざるが故に、無物に似るが故に、体は則ち成就せず、内外は既に所有無く、法は空にして一切は分別の所作なるを会することを得て、欲等の諸惑を智人は除くこと易きなり」（真諦訳、大正31,884a）、「設ひ此の識有るも、亦た実に非ざるが故に、所見の事と相応せず。故に、此の惑乱識は所縁の境に於いて有性の解を作すも、彼の事の自性は已に非有なることを明かす。境は已に是れ無なれば、能縁の妄識も亦た実有に非ざるなり」（義浄訳、大正884c）、「そのように三界は唯だ迷乱のみであるから、正知の獲得を望む智者はこれ（三界）に対して真実義として観察すべきではない。」（チベット訳、HVPV 25b）であり、これらは唯識の立場であると考えられるので、中国の伝承が妥当であろう。したがって、ここでは陳那の著作として扱う。E.H. Thomas and Ui, “The Hand Treatise, A work of Aryadeva (Journal of the Royal Asiatic Society, 1918) をはじめとする先行研究も一致して本論書を陳那に帰している。引用テキストとしては Pek.No.5249 を基にするが、必要に応じて No.5245, 真諦訳, 義浄訳を参照する。
- (5) 先行研究の主なものとして原田和宗（1993）や石橋栄（1995）などがある。
- (6) これは非認識の証因であるが、極微は単独では認識できないことは双方が認めるのでこの場合は証因とはならない。したがって、別な形の論証を求めるのである。
- (7) この論証を三支作法によってまとめれば次のようになるであろう。
- 〈主張〉 極微（無分のもの）は単一な実体としては無である。
- 〈証因〉 認識（直接知覚）できないものであるから。
- 〈喩例〉 空中の華や兎角の如くである。
- (8) ここから見て取れるのは、陳那が何らかの外界対象の存在を認めていたということである。（桂紹隆（1984）p.108は外界対象と心識の実在を説く経量部の二元論的存在論が前提されていると言う。）ただ、それは無分にして単一な物質の最小構成要素である極微の存在を認めた上のものではなく、眼識などによって直接知覚される何らかの外界対象（ツボなどと言語表現される前のあり方）が存在することを認めているだけである。しかし、その場合でもそれらを真実（勝義）として認めているのではない。注(9), (16) 参照。
- (9) 「それ故、智者は〔一切は〕唯だ迷乱のみであり、真実としてではないと証得する」（3-cd）と説かれ、一切は迷乱であり、外界のものは真実（勝義）として存在しないことが示される。
- (10) 先行研究の主なものとして桂紹隆（1976）、沖和史（1992）、寺石悦章（1992）、石橋栄（1995）などがある。
- (11) 『観所縁論』はその論名が示すように、眼識などの六識の所縁を観察検討することを通して、所縁は外界に存在するのではなく、識の内部に存在すること、すなわ

ち唯識であることを論じたものである。ヴィニータデーヴァの注釈（APT 183b6-8）によれば、識の所縁は外界のものであることを否定して、内的なものであることを論証することが本論の目的であるとされる。したがって、この『観所縁論』は、同じ唯識であることを論証するものであっても、先に取り上げた『唯識二十論』や『掌中論』とは趣を異にしている。『唯識二十論』や『掌中論』は外界が実在しないことを証明しようとするのに対し、この論書は識の所縁は外界ではなく識の内部にあることを証明しようとするからである。

ところで、清弁が『中観心論』において瑜伽行派の極微説批判を再批判しているが、その際、瑜伽行派の所説として使用しているのがこの『観所縁論』であることはすでに指摘されている。山口益（1975）pp.399-413参照。

- (12) 桂紹隆（1976）p.53は、陳那の著『知識論集成』を視野に入れた上で、陳那において「實在論のドグマの否定の上に立つ従来の唯識思想とは違った、認識論を押し進めればそこに到達せざるをえないという新しいタイプの唯識思想に出会うのである」と述べる。

- (13) 『観所縁論』の内容の理解は基本的にはヴィニータデーヴァの注釈に従う。その際、山口益・野沢静証（1953）の当該部分 pp.409-484を大いに参照している。

- (14) 還元 Skt は断りのない限り、山口・野沢（1953）巻末の『観所縁論』還元梵文による。以下も同じ。

- (15) 『唯識二十論』の「単一なもの」、例えばヴァイシェシカの有分色等のもの、はここでは別建てされていないが、それは極微の集合したものを所縁とする場合の議論の中に含まれるのであろう。有分色等を実体として認める場合でも、それらは一方では実有なる極微の集合とも考えられているからである。

- (16) ヴィニータデーヴァの注釈では、

諸極微は真實義（bhūtārtha）として実体として存在するのではない。すなわち、部分を有したものとして分別されるとき、世俗としての存在（世俗有）になってしまうからであり、部分を有しないものとして分別されるときも、影と礙げなどがないことになってしまうからである。それ故に、これら〔諸極微〕が因であることがどうしてあり得ようか。（APT 186a1-3）

とされ、極微そのものが実有でないことが言及されるが、『観所縁論』本論は「極微が因（実有）であるとしても」という形をとって、一応、極微が実有であるという前提の中で、その極微が所縁となることの不合理さが論じられているように思われる。したがって、『観所縁論』の「それ（極微）として顕現しないから〔極微は対境ではない〕」と『唯識二十論』の「諸々の極微は各別には認識されないから〔極微は実在しない〕」とはその内容を異にしている。ここにも陳那の認識論的な視点が見られるであろう。

- (17) ヴィニータデーヴァの注釈（APT 187b7-188a3）によれば、生縁とは生起因のことで、ここでは識を生起する因を指す。そして、実体でないものは果を生起する功能がないから、生起因は実有でなければならない。山口・野沢（1953）p.441参照。

- (18) 当該部に対してヴィニターデーヴァは次のように注釈する。

極微の説においては因であることはあるが形相はない。集合の説においてはそれの形相はあるが因であることはない。それ故、それぞれに一部がないから極微というものと集合したものというものは所縁ではない。すなわち、次のようである。所縁なることに關しては二項目、自らの形相を置くこと、そして因であること、がある。こ〔の二項目〕が極微と集合したものにはないので、その二つは対境ではないと説明されるのである。(APT 187b3-188a3)

- (19) 当該部に対してヴィニターデーヴァは次のように注釈する。

識は集合したものを有するものとして似現しても、集合したものは所縁ではない。なぜなら、その識はかもの（集合したもの）から生じないからである。かものより生じないことはそうだとすると、所縁にはどうしてならないのか？ それ故、あるものが自らとして似現するなどと語る。なぜなら、あるものが自らとして似現する、すなわち自体として似現する識を生ずるとき、それが所縁であるのが合理である。このことは次のようである。識はあるもの（対象）の本体に随行して〔そのものが〕か〔の識〕を生ずるとき、その時〔そのものは〕所縁縁であることは合理であるが、そうでなければそうではないと解釈されるのである。

何かを生ずるものこそが所縁となるということはどうしてなのか？ なぜならそれはなどと語る。なぜなら、それは論書において生縁であると説かれるからである。論書に次のように「あるもの（A）が諸の心・心所を生ずる因相であり、それら〔心・心所〕が生じた時そのもの（A）を領納すると言語表現もされるが、そのもの（A）が所縁である」と出ている。このことは次のようである。あるものが諸の心・心所を能生して、それら心・心所が生じた後、そのものに対してかくの如く領納すると言語表現が立てられるが、そのものが所縁であると言われると解釈されるのである。それ故に、〔論書において〕「生縁でもある」と語ることによって、所縁縁は能生であることが成立する。〔心・心所が〕その形相を有していることはこの説においては前提にされているから〔ここでは〕説明されない。それ故、両方の特質（形相を有することと能生であること）を有するもの、それが所縁であると説かれるのである。(APT 189a3-5)

- (20) 桂紹隆（1976）、沖和史（1992）はこれを認識対象としての二条件とする。

- (21) 山口・野沢（1953）pp.448-451及び山口益（1975）pp.407-413参照。山口益によれば、ヴィニターデーヴァ釈に言うヴァーグブハタ等の者たちはどの学派か明らかでないが、その説は窺基『二十論述記』に随って衆賢（新薩婆多部）の所説であると信ずる外ないであろうとする。しかし、ヴィニターデーヴァの注釈からも明らかのように、この説は色法の八事俱生説と見做し得るので、有部の正統説の枠内で理解することができるであろう。

- (22) ヴィニターデーヴァの注釈によれば、

一切の有色の事物は多くの形相を有するものであるからである。すなわち、一

切の色は四大種を自性とし、それらはまた青・良香・甘味・粗さなどの形相を有するから多くの形相を有するのである。また〔集合した〕諸極微にはこれらの多くの形相を有することがあるように、集合したもののこれらの形相もまたそれら〔極微〕にあることになる。(APT 189b4-6)

とされ、有色の事物は少なくとも四大種と青・良香などの色・香・味・触の四つの四大所造とから成る、いわゆる色法の八事俱生の考え方が示されている。拙論(2005)参照。

②3 山口益(1975) pp.405-406には、この第三宗は第一と第二宗の陥った難点を補って出されたものであることが述べられる。

②4 窺基の『唯識二十論述記』によれば(i)は古薩婆多部、(ii)は経量部、(iii)は新薩婆多部である。しかし、後に検討するように、有部は伝統的に(iii)の見解をもっていると考えられるから、一義的に(i)は古薩婆多部で(ii)は新薩婆多部であるとは言えない。桂紹隆(1976)は順次に有部・経量部・ヴァークパダとし、寺石悦章(1992)は三つとも陳那が自らの認識対象の条件に合わせて設定したもので対応する学派は想定すべきではないとし、石橋栄(1995)は有部・経量部・陳那の想定とする。沖和史(1992)は特に学派には言及していない。

②5 拙論(2005) pp.297-298 参照。

②6 ヴィニターデーヴァは『観所縁論』に提示される極微説を具体的な学派と結びつけることはしていない。しかし、玄奘は、後述するように、「和合」と「和集」と区別して訳しているのも、学説としての違いを意図していたのであろう。特に、玄奘の弟子でありその学統を受け継ぐ窺基は『唯識二十論述記』において、注②4で示したように、これら三つの極微説を順に古薩婆多部、経量部、新薩婆多部(衆賢)に配当している。

②7 当該部の玄奘訳(大正31,888b)は「和合は五識に於て設ひ所縁たるも縁に非ず。…」(第二頌)「和集は堅等の如し。…」(第三頌)となっている。

②8 北京 No.5704,178a2-4および『無相思塵論』(大正31,883b-c)を参照。

②9 山口・野沢(1953)の還元 Skt によれば、前者を saṃghāta, 後者を saṃcita として区別している。また、加藤純章(1989) pp.173-183には「極微の和集と和合」についてまとめた考察がなされている。その中で、和集・和合の原語ははっきりしないとしながらも、前述の山口・野沢(1953)の還元 Skt が紹介されている。

③0 加藤純章(1989)によれば、『順正理論』における上座はシュリーラータであり、経量部に属する者であると言われる。

③1 加藤純章(1989) p.176は、「和集」と「和合」の違いについて『順正理論』に基づきながら次のように述べる。

上座の実有なるものとは一極微だけあるから、五識の所依・所縁も実有ではない。実有なる極微が仮にあつまってその役割を果たすにすぎない。このようなばらばらの極微の一つの所依・所縁にまとめあげる力は前五識が有している、上座は考えていたようである。このようにして、多くの実有なる極微をまとめあげて認識を成立させることを、上座は「衆微和合」と呼んでいる。(中略)

これに対して衆賢は、正統有部の立場から激しく攻撃している。有部によれば、一極微はなるほど実有ではあるが、それがあつまった所依・所縁のおのこそが実有の法なのである。それゆえ、五識はばらばらになっている衆微を一つの実有の法としてそのままに認識するのである。これを衆賢は「衆微和集」と呼んでいる。

- (32) ここに見られる論法は『摂大乘論』などにおける「唯識の論証」の際に用いられる「もし外界が実在ならば、その外界を認識する識は、倒錯なきものということになろう。努力を要せずして真実を見ているのだからである」(長尾雅人(1982) p. 316)に類似している。
- (33) 上座のこの見解の根拠はどこにも示されていない。加藤純章(1989) p.175も述べるように、十二処の中の色処乃至触処の十処と、十八界の中の色界乃至触界の十界は内容として同じであるのに、上座が前者を仮有、後者を実有とすることは理解し難い。ただ、処(āyatana)は識の生起の門と解釈されるので所依と所縁と考えられ、界(dhātu)は要素であると考えられるので、処は極微の集合したもの、界は個々の極微であると捉えたのかもしれない。
- (34) 個々の極微には五識の所依と所縁の作用はあっても、その力が微弱であるためそのままでは五識によって捉えられないが、極微が和集すればその力が大きくなるため捉えられるのである。これは『俱舍論』の世親の「集合した〔極微〕一つ一つが因となっているからである」という見解とも類似したもののようである。当該部に対してヤショーミトラは、「これら多くの眼などの極微が相互に親待したとき、一つずつが因となっており、集まっていないときはそうではないからである。たとえば、材木を引く場合、引かないときには多くの者たちそれぞれには能力はないが、集まって相互に親待するときには能力がある如くである。あるいは、髪の毛は別々の状態のときは眼病者の眼識を作ることに対して能力はないが、集合したものは結合しなくても能力はある。そのように、眼などの根の極微と色等の境の極微は眼などの識の生起に対して〔極微〕それぞれには能力はないが、集合したものには能力がある。なぜなら、具象物(bhāva)の能力(śakti)はそのように理解されるべきであるからである」(AKV p.46)と注釈する。
- (35) 山口益(1975) pp.406-407に安慧が『唯識三十頌論』と『中辺分別論釈疏』において極微説批判をなしていることを紹介する。
- (36) 所縁と識の形相は別ではないことを示して、安慧は“na cārthākārasyānyānirbhāsasya vijñānasyānyad ālambanam”と述べるが、その際に“anya……anya”という表現を使用する。これと同様の表現が『唯識三十頌』の注釈にも見られる。本稿 p.48参照。
- (37) 『観所縁論』での第三説に相当ものはここには直接述べられていないが、内容的には集合したものは仮有であるという批判の中に含まれるものであるから、ここでは別建てしていないのであろう。
- (38) 『唯識三十頌』では、「まさに、我と法に対するさまざまな仮説が生ずるが、それは識の転変においてである」(第1 abc 偈)と「この識転変は分別である。それ



(分別)によって分別されるもの、それは存在しない。それ故、この一切は唯識である」(第17偈)の二箇所において唯識が論じられている。安慧はそれらに対する注釈の中で、前者に対してはここに取り上げるように極微説を批判し、後者に対しては『攝大乘論』などに示されるいわゆる「唯識の論証」を行なっている。

- (39) ここでは安慧は、五識は集合したものを所縁とし、集合したものの形相をもって顕現しているという視点から論じている。したがって、集合した諸々の極微は所縁ではないことを示すために、「諸々の極微には集合したものの形相はない」ことを述べる。『観所縁論』は「それ(極微)として顕現しない」と述べるが、内容的には同じことである。

- (40) 極微の形相(特に形状)は同一であり、ツボや壁などの粗大なもの(具象物)の形相の区別は極微には存在しない。したがって、それらが相互に関係して集合しても同じ形相となり、ツボや鉢などの形相の区別は生じないことになる。このような批判の仕方は、『観所縁論』の第三説に対する批判の喩例「ツボと鉢などの覚知は同じになってしまう」(4ab)と同じ方向にある。本稿 p.58参照。

- (41) 『中辺分別論釈』では無限定という語はないが、識の形相と対象の形相とは別でないことが述べられている。本稿 p.51参照。注記36参照。

- (42) 拙論(2005)参照。

- (43) 玄奘訳『成唯識論』の成立については、「合糅」「参糅」などと言われる意味の検討も含めて、勝又俊教(1961)『仏教における心識説の研究』(山喜房仏書林, 1961) pp.1-66に詳しい。その結語によれば、「成唯識論は糅訳であるとしても、糅訳の名に値しないものであって、むしろ護法の著作を中心とし、その他は玄奘・基の自由な構想によって、これを補い、一師の著作のように整えたものであると考えてよいであろう」とされる。

- (44) 例えば、論の初めの所(巻一〜二にかけて)には、仏教の内外にわたる従来の有我論や外界実在論などを唯識の立場から批判・論難して唯識の論証が詳しく行われているが、それは『唯識三十頌』の安慧釈に比較して遥かに広範囲で徹底したものとなっている。『唯識二十論』『唯識三十頌』『三性論』『五蘊論』などの世親の唯識論書の構成からすれば、『成唯識論』の冒頭の内容は『唯識二十論』の受け持つべき役割であるから、『唯識三十頌』に対するインド撰述の注釈ではそれほど詳しく言及されていなかったはずである。玄奘と窺基には『成唯識論』を唯識の根本聖典にしようとして、唯識の他の論書に説かれる内容の中で重要な項目を取り入れたように思われる。

- (45) これに続いて、先ず「如何ぞ実我は不可得なるや」とて、我が實在しないことが論じられる。その後、「如何が識の外に実有の諸法の不可得なるや」(大正31,4a)とて、識以外の諸法が實在しないことが論じられる。

- (46) 無対色については、有対色を拒斥した後、次のように述べられる。

諸の有対の色の現に色の相を有するは、理を以て推究するに、識に離れて尚無し。況んや、無対の色の現に色の相無きをや。而も説きて真実の色法と為すべけんや。(大正31,4c)

47) 拙論（2005）参照。また『成唯識論述記』も『唯識二十論』との関連に言及している。

48) 『成唯識論』のこの箇所は『観所縁論』の極微説批判の順番と異なり安慧の『唯識三十頌釈』の当該部のそれ(i)～(iii)と同じであり，また(iv)の表現も同様であるから，玄奘はここでは安慧の『唯識三十頌釈』を利用したのではないかと思われる。本稿 pp.47-49参照。