

説一切有部の思想をめぐって

梶山雄一

一

本日、説一切有部の思想についてお話し申しあげることになりましたが、実は、私がこの大谷大学へ参りまして有部の思想についてお話しするということは、かなりおがましいことであると、自分でも思っているわけでありませぬ。

この大谷大学は世界的に見ましても最も強力な『俱舍論』研究の伝統をもっておられる大学でありますし、現在も桜部建先生のような『俱舍論』の権威が教えていらっしゃるところであります。一方、私の方は、そういう伝統のない大学に育ちましたうえに、私自身も、初期の有部諸論書とか、『俱舍論』という大部の書物をすみからすみまで読んだというわけでもありません。ですから、ここで有部についてお話しするということは、いわば小僧が師匠に道を説くようなもので、まことにおがましいわけであります。

実は、私がある部の思想についてもっている知識の大部分は、『俱舍論』自体から得たものではございませんで、むしろ、ダルマキールティ(七世紀)以後の、後期インド佛教の哲学書、とくに認識論や論理学のテキストのなかにある

有部思想の記述から得たものでございます。いったい、そういう後期の哲学書のなかに、比較的断片的にあらわれる有部思想というものが、『俱舍論』において体系化されている有部の思想と符合するのか、また、『俱舍論』にある有部の存在論とどういふふうにかかわりあうのか、ということに私は大きな関心をもっております。

一例を申しますと、後期の哲学書においては、有部は「無形象知識論」(nirakarañāna-vāda)の代表者としてあらわれるのがつねであります。この無形象知識論ということばも、その議論も、『俱舍論』にははっきりとした形では出てまいりません。そういたしますと、いったいこの理論はほんとうに有部の伝統的な思想であるのか、また、それが『俱舍論』の存在論や認識論から必然的に導き出されるものなのかどうか、ということが問題になってまいります。今日、ここで、私は、私の限られた知識の中にある有部の思想、とくに、「三世実存論」と「無形象知識論」とをお話し申しあげ、桜部先生やみなさまのよく御存知の『俱舍論』における有部思想と対比させ、その二つの関係についてお教えを乞いたい、と、実はそう思ってここにやってきました。

ただ、初めに一つおことわりしておかねばなりません。本日の話のなかでは、有部の理論をかなり単純化した形にして御紹介せねばなりません。認識論や論理学の精密さにあまり深く立ち入りますと、かえって全体の脈絡を混乱させることになると思うからであります。

二

さきにも申しましたように、初期の有部論書や『俱舍論』の内容にうとい私にとりましては、こちらの桜部先生が多くの著書や論文のなかで、確実なそして明晰な有部理論の解説をなさっているのがたいへんありがたいわけであります。とくに、本日言及させていただきました二、三の理論に関する先生の解説は、私の思索にとって決定的な影響を与えております。そういう桜部先生の解説の一つを、本日の私の話のいとぐちにさせていただきます。

桜部先生の学界に対する大きな貢献の一つは、アーガマから有部の存在論が生成して来る過程をみごとに描かれていることであります。アーガマにおいてブッダの教えの核心となっていたものに、御存知のように、「すべては無常であり、苦であり、無我である」ということがございます。アーガマの多くの個所にこの教えは説かれている。ですから、すべてのものは無常である、ということはいわば佛教における存在論の前提になっていたといえるわけであります。私は、この教義が佛教の存在論そのものであるということとはできないと思います。というのは、それは存在論という哲学的な理論であるよりも、人間の現実としての苦と無常、それからなんとかして脱出しなければわれわれは救われないという無常と苦でありまして、きわめて救済論的な概念であったからであります。

ブッダは、しかし、すべてが無常、苦であるということを強調し、それだけに終始したわけではありません。その無常であり苦である世界から解放されること、つまり解脱とか涅槃といわれる状態に到達せねばならず、到達できるのだ、とも説いたわけでもあります。ところで、解脱・涅槃というものは無常・苦から解放された状態でありますから、それは無常でもなく、苦でもないものでなければなりません。そういったしますと、いままで、「すべては無常であり、苦である」といつていたのに、その「すべて」といわれた世界の外にあるもの、無常でも苦でもない世界が発見されたこととなります。その結果は、いままでのように単純に「すべては無常であり、苦である」ということはできなくなる。つまり、「すべて」のなかには無常・苦でないものも含まれてくるわけであります。

アーガマにおきまして、「すべて」は「五蘊」と等置されます。五蘊は物質的存在・感覚・表象・意欲・意識（あるいは思惟）の五範疇に属するもので、すべての現象を包括するとともに、いずれも無常なものである。ですから、「すべては無常である」ということはそのまま「五蘊は無常である」といいかえることができます。しかしこの場合にも、解脱・涅槃というものは五蘊の中に含まれないで、その外にある恒常な、そして苦を超越した存在として残されるわけがあります。

こうして無常なもの他に恒常なものがあるということになりますと、これを整理する方法は二つあると思われる。一つは「すべては無常である」というその領域はそのまま一つの世界として残しておき、恒常なるものの領域はもう一つの、次元を異にした世界として、一種の二世界論を形成することでありましょう。有漏・無漏とか有為・無為というような範疇は二世界論的な性格をもったものであります。のちに有部が五位七十五法の範疇を完成するときにも、色・心・心所・心不相応行に含まれる七十三の有為法と、二種の滅と虚空という無為の三法とを区別しているところに、二世界論的な思考は見られるわけであります。

しかし、アーガマにあらわれますもう一つの整理の方法の方が、より重要な意味をもっていたように、私には思われます。それは十二処と十八界の範疇であります。御存知のとおり、十二処という範疇は「すべてのもの」を一つの認識の世界としてとらえ、それを六つの認識器官（眼・耳・鼻・舌・身・意）とそれに対応する六つの対象（色・声・香・味・触・法）に分けて列挙したものであります。ですから十二処は六種の認識を対象と器官という二契機に分けて十二の範疇としたものであります。十八界は、同じ六種の認識を対象（境）・器官（根）・知る心（識）の三契機に分ちますから十八の範疇になったわけであります。

重要なことは、十二処・十八界の範疇にはさきに申しました二世界論的性格は存在いたしませんで、一つの認識の世界のなかに「すべてのもの」を含めていることであります。したがって、この一つの世界のなかに無常なものとは恒常なものという、異質的な二種の存在が含まれていることになります。十二処において意根の対象である法つまり法処と、十八界において意識および意根の対象である法つまり法界とは同じものであります。それは「考えられるもの」であります。考えるということになれば、われわれは無常なものだけでなく、恒常なもの、つまり涅槃や虚空のような無為の存在をも考えることができるわけです。

有部の教義では法界（法処）は無表色・心心所法・心不相応行法・無為法よりなっています。つまり、「考えられ

るもの」は無常なものとともに恒常なもの、物質的なものとともに非物質的なものを含んでいる。また、五蘊の範疇は無常なもの（有為法）だけからなっていたのに対して、十二処・十八界は恒常なもの（無為）をも含んでいる。その異なる二つの世界を同時に含む十二処・十八界は、きわめてすぐれた範疇であるにもかかわらず、なにか気持のおちつかない、不整合的な性格のものであったわけでありませう。アーガマから十二処・十八界の範疇を受けついだ有部はこの不整合性を解決しようとしたのでありませう。そして有部の解決の仕方は、無為という恒常なものだけでなく、有為という無常なものも本質的には恒常性をもっていると主張し、すべてのものは本質の世界においては恒常であるという統一を与えることのできたのであります。

以上は桜部先生の御研究の成果を、私なりに解釈し、また単純化してお話し申しあげたわけではありますが、私は、佛教において存在論あるいは形而上学が始まったのは、説一切有部が十二処・十八界の範疇の不整合性を解決しようとしたその時点においてであったと信じております。

三

さて、有部が十二処・十八界の範疇の不整合を解決するために考え出した理論は、いわゆる「三世実有説」であります。この理論は有部成立の当初から存在し、また、説一切有部という呼称の由来するところとなった、重要で特異な理論であります。この理論は、すべての有為法、つまり無常なものも、本質としては過去・現在・未来の三世にわたって実在する恒常なものである、と説くわけであります。桜部先生はこの三世実有の思想の成り立つ根拠となった三つの原則を挙げておられます。それは、有部の考えでは、(1)すべての有為法が利那滅であること、(2)すべての有為法が厳格で機械的ともいふべき因果の法則に支配されていること、(3)すべての識は必ず境を有し無所縁心の存在は許されぬこと、という三つであります。本日は、時間にも限りがありますので、私にとって最も重要と思われる第

三の原則だけをこの場で考えてみたいと思います。この第三の原則については桜部先生は、これは「根境識の間の所依・所縁・能縁の関係を機械的画一的に考えることから来る有部独得の考えに発する」というコメントを付けておられます。

すべての認識はかならず対象をもっているのであって、対象のない認識は存在しない、という考え方は、有部だけに限られるものではなくて、インド哲学一般に共通したものでありましようし、さらに、洋の東西を問わず、認識論に共通するものであるといえましよう。そういたしますと、有部の認識論において特異なことは、ただ対象のない認識の存在を許さない、ということだけでなくて、それ以上なにかがあると考えねばなりません。それは、実は、有部が知覚と概念的思惟、いかえれば、感性的な認識と悟性的な認識とを区別しなかった、ということであると私には思えるのであります。

三世実有説を証明するために有部は教証と理証を提出しますが、いまは、その理証の方を吟味してみたいと思います。有部の考え方に従いますと、われわれは過去に存在したもの、また未来に存在するであろうものを考えることができる。たとえば、私が死んだ母親のことをいま考えることもできるし、未来に生まれてくるであろう子供のことをいま考えることができる。いま私が過去のもの、未来のものを考えることができる以上、その過去、未来のものは現在においても実在しなければならない。なぜなら、認識はかならず実在する対象をもたねばならないし、いま私は過去の母親、未来の子供を考えている、つまり、認識している以上、その対象はいまも実在するはずであるから、というのが有部の理証の内容であります。

この有部の理証を、『俱舍論』の注釈家ヤンヨーミトラ（六世紀後半）は推論式に組みたてております。ヤンヨーミトラはディグナーガ（六世紀前半）のいわゆる三支作法によって推論式を作っておりますが、分りやすくするために、それを西洋論理の三段論法に直しますと、こうなります。

(視感覚のように) 認識はかならず実在する対象をもつ (大前提)。

意識はその本性上認識である (小前提)。

だから意識はかならず実在する対象をもつ (結論)。

つまり、過去・未来のものも意識という認識の対象になるかぎり、現在においても実在しているはずである。すべてのものは意識の対象になるのだから、それらは三世にわたって実在している、というわけであります。

佛教でいえば経量部や唯識派、さらに西洋近世の認識論の洗礼を受けておりますわたくしどもにとっては、過去において見たもの、未来において見るであろうものを意識することは記憶・想像・推理の領域に属することがらでありまして、悟性的認識であります。それに対し、視覚というものは現在に実在する対象を知覚しているのであります。知覚の対象、カント的にいえば *erkennbar* である対象と、意識の対象、*denkbar* である対象とは区別されねばなりません。それは感性的認識と悟性的認識との本質的な差異にもとづくものであるからです。

ところが、いま黑板に書きましたヤシヨームトラの推論式では、大前提においてあらわれる知覚と小前提にあらわれる意識つまり悟性的認識とを同一視しております。その同一視のうえに立ってはじめて結論が導出されているわけであります。これは、西洋の形式論理でいいますと、本来三個の概念で構成されなければならない三段論法において、一つの概念を二つの異った意味で用いている、いかえれば実質的には四個の概念を用いているという誤り——四個概念の誤謬——にあたるわけであります。だから、この推論は誤っている、ということが一応いえるわけであります。

このように、有部の三世実有説を批判することは比較的容易にできるわけですが、ただ批判しただけでは有部の思惟方法を理解したことはありません。有部にとっては、感性的対象と悟性的対象、いかえれば、知覚できるものと考えられるものとの区別を無視する理由があったはずで、それを見つめることの方が、実はもっと重要であり、困難な仕事でもあるわけです。さきに桜部先生が、三世実有の思想というものは「根境識の間の所依・所縁・能縁の関

係を機械的画一的に考えることから来る有部独得の考えに発する」といつておられることを御紹介しましたが、その点を中心に有部の認識論をもう少し追求してみたいと思います。

十八界の範疇の基調は、根・境・識という認識要素の三分法にあります。このことは、対象というものは、それが物質的なものであれ非物質的なものであれ、意識と異ったもの、意識の外にあるものだ、ということの意味します。同じことは五位七十五法の範疇でもいえるわけでありまして、感性的な対象、つまり物質的な対象と感官は「色」に属する。悟性的な対象つまり非物質的な対象は「心所」「心不相応行」「無為」のいずれかに属します。心も認識の対象になりますが、それは一瞬間前に過去に落謝した心を現在の心が反省するわけで、現在の一つの心がそれ自身を認識することはできません。要するに対象は、感性的な対象、悟性的な対象、心つまり意識とは別の範疇に属し、意識の外にあるわけでありまして。それは、現在の知覚の対象も、過去・未来のもので意識の対象であるものも、意識の外にあるという点では等しい。認識とは意識がそれにとって外的な対象を理解することなのであります。

經量部・唯識派・あるいは西洋近世の認識論では、物質的な対象は意識の外にあるけれども、非物質的なもの、悟性的対象であるものは観念であって、心の中にあるものであります。有部が感性の対象と悟性的対象、あるいは知覚できるものと考えられるだけのものとの区別を無視したのは、そのいずれもが意識にとっては外的なものであるという原理を重視したからであります。

もとより、物質的な対象と非物質的な対象とは、前者は色に属し、後者は心所・心不相応行・無為に属して、それぞれ明確に区別されます。しかし、そのことは現在の知覚の対象であった物質的存在が、過去・未来のものとして思惟の対象となったときには非物質的存在つまり単なる観念に移行してしまうのではない、ということの意味します。物質的なものが非物質的なものに移行したり、その逆に非物質的なものが物質的なものに移行することを許すならば、有部がせっかく厳密な範疇によって行なった五位七十五法の区別、有部の範疇論的實在論は崩壊してしまうわ

けであります。だから、たとえば壺は知覚されているときも、過去・未来のものとして思惟だけの対象となっているときにも、つねにその本質は物質なのであります。思惟されているだけの壺は観念に化してしまつて心の中に入りこんでしまふ、ということとは許されないわけであります。

有部が根・境・識の間の所依・所縁・能縁の関係を機械的画一的に考えた、ということとは、私にとつてはいままで述べて参りましたような、これら三つがそれぞれ別個な、それぞれが他に対して外的なものである、ということの意味するように思われます。その外化の原理のうえに、有部の範疇論も三世実有説も成り立っているように思えるのであります。

三世実有論が成立いたしますと、第一節で申しあげました、無常なるものと恒常なるものが同じ一つの世界に存在するという不整合性は、本質的にはすべてのもの——無常なるものすらも恒常的であるという統一原理が与えられたこととなります。その統一原理によつて有部の範疇論は存在論となり、形而上学となるわけであります。

四

この話の初めの方で一寸言及しておきました、有部の「無形象知識論」について考えてみたいと思ひます。この理論はダルマキールティの『プラマーナヴァールティカ』、シャーンタラクシタ（八世紀）の『タットヴァアサンクラハ』、とくに同じ著者の『マディヤマカ・アランカーラ』などをはじめ、多くの後期諸論書に説一切有部の認識論として紹介され、批判されています。それは経量部の認識論であります。「有形象知識論」(sakarajñāna-vāda)と対比されるのが常であります。また古くから唯識派のなかに有相唯識と無相唯識とがあつたと伝えられておりますが、その有相・無相とも関係のある議論であります。もつとも本日は、有部の無形象論と経部の有形象論とに限定して、残り少ない時間の許すかぎり、説明させていただきます。ただ、有部が無形象知識論を主張したというようなことは、有部の初

期諸論書にも、また『俱舍論』にも書いてありません。そこで、この理論が有部の認識論にまちがいないこと、そして、その理論が『俱舍論』における有部の体系からどうして出てくるか、ということをも、簡単にお話ししたいと思います。

いま私が目の前にある一冊の書物を見ているとしましょう。常識の立場、あるいは一般に素朴実在論といわれている立場からしますと、書物の色形は外界の対象としてのその書物自体に属します。そしてわれわれの意識は眼という感官を媒介にしてその対象を照らす、あるいは理解する、ということになります。そのさい書物の色形、つまり形象は意識の中にあるのではない。意識そのものは形象をもたないで、認識を行なっているときにも、その水晶のような透明性、あるいは清らかなスレートのような性質を変えることはない。これが無形象知識論といわれるもので、インドではヴァイシエーシカ、ニャーヤ、サーンキヤなどの諸学派および佛教の説一切有部が主張したものだ、とされています。

それに対し、経量部の有形象知識論では、外界の対象そのものは知覚されることができないで、ただ何かがあるというように推理され、要請されるものである。われわれが見ている書物の形象は、実は外界の対象がわれわれの意識の中に投げ入れたイメージ、表象にすぎない。だから認識とは意識が自分の中に写っているイメージを見るという意識の自己認識にほかならない、というわけであります。このさい書物の形象は外界の対象に属するのではなく、意識自体の中にあることになります。この経量部の有形象知識論は西洋近世の表象主義的知覚論に酷似してまいります。

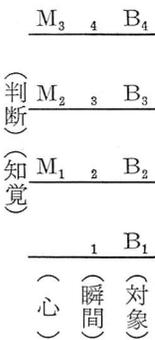
(私が有部と経部の認識論を無形象論、有形象論といつて、表象ということばを使いませんのは、西洋哲学の表象ということばはイメージとともに概念をも含みますが、佛教でアーカラというときはイメージだけを意味して概念を含まない、という相違があるからです。このことは、実は、唯識の有相・無相の論争で明瞭になることですので、本日の話で言及することはないと思いますが。)

経量部が有形象知識論を採用したのにはいろいろ理由がありますが、概括的にいいますと二つの根拠によります。

一つは、物質というものは本性上無感覺(じぶん)なもので、知識の本性と矛盾する。だからその物質そのものが認識の領域内にあることはできない。書物の形象が認識されている以上、その形象は物質的なものであるはずはなく、あくまで知識の一部分であるはずだ、という理由であります。こういうことはダルマキールティやシャーントラクシタがしばしばいっております。

第二の根拠は、これは『俱舍論』にも出てまいりますが、認識というものは因果作用である、という経量部の見解であります。心にせよ物にせよ、すべてのものは瞬間的存在であって、生じた刹那に滅する。ただ次から次へと類似した瞬間が継起して一つの流れ(相続)をなしているだけである、という刹那滅論は経量部がとくに強調した理論であります。そうしますと、書物が原因となつてその結果私の心に書物の形象があらわれたときには、原因であった書物はすでに滅してしまっている。インディ的な考え方では因果というものは継時的な関係であつて、原因と結果との間には少なくとも一瞬間の時間のずれがあるからです。いま第一の瞬間の書物を B_1 とします。その B_1 の刺戟によつて書物の形象が生じた私の心を M_1 としますと、この M_1 は B_1 より一瞬あと、つまり第二の瞬間に起こっているわけです。その第二の瞬間には B_2 という書物は B_1 というものになつてしまつています。さて私の心の中に直接知覚から生じた概念知が起つて「これは書物である」という判断が生ずるのにはもう一瞬間かかります。つまり第三の瞬間に初めて私には判断をともなつた M_2 という心が生じているわけであります。そのときには本来私の認識の対象であつた B_1 はすでに二瞬間まえに滅してしまつてしまつています。これを図で示しますとこうなります。

つまりこの考え方からしますと、外界にある対象 B_1 そのものはけつして知覚されないうで、 M_1 ないし M_2 という結果があるから、その原因として存在したはずだ、と推理されるだけであります。これが有名な bahyārthanumeyatva (外界は推理の対象であること) という理論であります。



説一切有部の無形象知識論では、認識を継時的な因果作用であるとは考えていません。むしろ対象と感官と意識とは同一の瞬間において並列し、たがいに接触すると考えるわけであります。因果というものがつねに継時的な関係であるかどうかは、現代の哲学でも大きな問題になっています。またインド、さらに説一切有部でも同時的因果というものを考えていないわけではありません。しかしたとえヴァイシェーシカ派が、糸が集まって布ができてくるとき、糸は原因で布は同時に存在する結果である、ということとは、いわば全体と部分の関係であります。有部が同時的な因果とする俱有因—土用果、相応因—土用果なども相互作用ないし共存の関係であって、厳密な意味での因果とはいえません。それはとにかく、対象とその知識を並存の関係とみるか、継時的因果の関係とみるかが、有部と経量部とに無形象知識論と有形象知識論とを主張させるにいたった最大の要因であります。

『俱舍論』の中に根見説と識見説との有名な論争があります。これはわれわれが外界の対象を知覚しているとき、対象を見ているのは眼根なのか眼識なのかという論争であります。御承知のようにダルマトラータとヴァスミトラとの間に激しい論議がかなり長く続きますが、結論だけ申しますと、ヴァスミトラの主張する、眼識と共同している眼根が対象を見るのであって、眼識はただ観照 (alocana) するだけである、という根見説が有部の正統とされるわけがあります。もちろん、われわれが意識していないならば、見れども見えず、というわけで、眼だけで対象を見ることはできません。眼が機能するためには意識が共同しなければなりません。それならば意識の方がより重要であるから、眼識がものを見る、というべきではないか、という疑問もですが、目が見えない人がものを見るわけもなく、壁の向う側にある机をわれわれは意識することはできません。実際に見ることはできません。有部正統である根見家は、見る作用を眼根に与え、観照すなわち理解する作用を眼識に与えたわけであります。そして当然、見られている対象は、あるいは、対象を示すという作用は外界にある対象に与えられるわけです。

ここには有部の範疇論的实在論の原則がよくあらわれている、と私には思えます。法ダルマというものはただ一つの本体

と一つの作用をもつものであって、一つの法が二つの本体や二つの作用をもってはならない。もしそうならばその一つの法はさらに二つの法に分割されなければならない。それが範疇によつてものを区別するという有部の哲学の原理であります。したがって、眼識という一つの法が見る作用と観照する作用との二つを所有することはできないわけがあります。

根見説があきらかに示しているように、根と境と識とは夫々独立した本体と作用とをもっていて、その間に混同があつてはならないわけです。これを無形象知識論にあてはめていいますと、対象の形象が意識のなかにあるならば、意識は見る作用と見られる作用、あるいは見るものと見られるものという二つの本体をもつことになってしまいます。それでは有部の範疇論はふたたび崩壊してしまいますから、有部は有形象知識論をしりぞけて、無形象知識論をとらざるを得なかつたのであります。

有部の無形象知識論について一つの疑問が提出されます。「有部においても心所はつねに心とともに起こるとされる。認識の場合には、感受(受)・表象(想)・直覚(尋・伺を体とする自性分別)・判断推理(慧を体とする計度分別)・記憶(念を体とする随念分別)などの諸作用が心とともに起こる。そうすれば、意識にも表象がともなっていることになるから、有部の認識論を無形象知識論ということではできないか」という疑問であります。

これはかなりむずかしい問題でありまして精密に吟味しなければなりません。もう時間もありませんので、私の結論だけを申させていただきます。経量部は心心所一体説をとりますから、意識と別に認識の諸作用はありません。また、本来物質的なものである感覚器官が認識することも認めません。しかし、有部の範疇論では心と心所とは別体であつて、共同し接触するとしても、別々の本体と機能をもっている。表象作用などは心所に属し、表象される形象は外界の対象に属し、心はただ観照するだけであつて、心に形象が宿るとは有部はいわれないわけであります。

稚拙な話を長い間御静聴いただき、ありがとうございます。このあとの懇談会の席上で、いろいろ御批判をいた

できれば幸いと存じます。

(本稿は昭和五十一年十二月八日、大谷大学佛教学会における特別講演のテープを先生に筆録していただいたものである。)