

焦点を絞りたい。

(11) 現在名色のうち、とりわけ「色」の内容について見ると、最初に挙げられる「搏食(段食: Skt. kavāṭikārāṭa)」は我々の食べる通常の食物のことであり、他にも六入が増長する要素として衣服・洗浴・調身という色、喜処の色などが挙げられている。名の内容はこれまでと同様に受乃至思惟の五心所である。また、開悟した比丘(阿羅漢)の優れた業や、そのような人によって化作された色身、命行などについても、名色支分の内容として解釈されている。比丘に言及するこれらの解釈が具体的に何を意味するのかは詳説されないが、少なくとも無明が前提とされていないから、他の関係と同一軌にはみせないだろう。なお、「実人」とある訳語は、他の箇所でもしばしば用いられる「如実人」と同じであろう。

(12) 『大正蔵』第二十八卷、六一一頁中一下。

(13) 確かに「六入↓触」をはじめとする後半は現在世の範囲内におさまる関係が多いから、時間的区分を立てる必要はないのかもしれない。しかし、有や生には時間的区分があり得るはずである。それなのにここで詳説されていないのは、それらの関係がすでに前半の名色や六入という支分によって表されていると解釈されているからかもしれない。さらに検討が必要である。

(14) 田中教照『初期仏教の修行道論』山喜房仏書林、一九九三年、一六四―一六五頁、三五―一頁参照。

(15) 「乃至」とある箇所には括弧内に記した通り「このように不放逸に観じて、禪定を得て、心が安定する」という定型表現が入る。

(16) 『大正蔵』第二十八卷、六一三頁上―中。

(17) 同右、六一四頁中―六一六頁上。

(18) 一支向涅槃道としての身念処の解釈は三十五種ほど挙げられている。同右、六二五頁上―六二九頁下。

(19) 田中、前掲書、一六六頁、および三四九頁を参照。

(20) 「復次比丘…(中略)…思惟縁、知縁、受縁。即無明縁行、行縁識、識縁名色、名色縁六入。如実人念憶念、是名身念処。此念親近多修学得須陀洹果乃至阿羅漢果。是名身念処一支向涅槃道。復次比丘思惟身滅、知滅、解滅、受滅。即無明滅、無明滅則行滅、行滅則識滅、識滅則名色滅、名色滅則六入滅。如実人念憶念、是名身念処。此念親近多修学得須陀洹果乃至阿羅漢果。是名身念処一支向涅槃道」(同右、六二五頁中)。

(21) 同右、六二六頁下。

(22) 同右、六二六頁下―六二七頁上。

説一切有部の実在論(実有論)の基盤

村上 真 完

最初期の仏教を聖典に纏めて、さらに哲学的吟味をも始めた部派仏教の中で、インド中部から西北部にかけて栄えた説一切有部(＝有部)は、およそ認識(知)の対象となるものは、その認識とは別に存在するという理論(実有論、実在論)を構築していく。この有部の実在論(実有論)については、世親(Vasubandhu, 350-430)は『俱舍論』(Abhidharmakośa-bhāṣya = AKBh)において、有部の体系を巧みに纏めて提示しながらも、その実有論をばヴァイシェーシカ(勝論 Vaiśeṣika = V)派と同じような実在論であるとして批判をする。その要点は、有部で立てる原理(法、例えば生・住・異・滅)がその観念と言語表現(語)の成立のために要請されている―生等の観念や語があるからその観念や語に対応する生等という事実(法)がなければならぬ―という点だが、V派における属性や普遍等の観念や語に対応する事実としての属性や普遍等が実在するという思考法と同じであるといって、その考え方を退けるのである(拙論1、2)。

しかし有部の体系がV派と同じわけではない。まず梶山雄一(1983, p.4)が指摘しているように、有部の法の体系には、属性や運動が帰属すべき基体になる実体(dravya, 実)という範疇がないという問題である。いま両体系を比

当するものに過ぎない。無為法の中の虚空はV派の実体の中の空（虚空）と同じ名称であるが、仏教においては虚空は何もない空間であってその属性は考えられていない。しかしV派においては虚空は声という特有の属性を有し、また数・量・別体・合・離という属性もあるという（Pr. 61）。有部も地・水・火・風という元素（大種）を考察しているが、それらをそれぞれ性質として理解して、触感（身識、身体感覚）の対象（触、触れられるもの）とする。これはV派の属性の中の触とほぼ等しい。有部でも眼・耳・鼻・舌・身は感官（根）であり、『四大所造（四元素派生）の淨色』（catvāri mahā-bhūtāny upādāya rūpa-prasāda, AKBh. 64）⁸⁰にあるという。それは色であり、機能ではある。それから感官（根）はV派の感官と近いようであるが、V派は各感官（鼻・舌・眼・皮膚・耳）をそれぞれ地・水・火・風・空の一より成るとする（Pr. 32, 39, 46, 53, 66）。有部の心は漢訳で心王とも呼ばれるから、V派の実体に近いのではないのか。例えばV派の我や意と近いのではないか。しかしそうではない。仏教は伝統的に「心、意、そして識は一つの意味をもつ」（cittam mano 'tha vijñānam ekārhan, AKBh. 61⁸¹、心意識体 T. 29. 21c18）という。V派の意は素早く動く微小な器官であって、それが関与して始めて知覚が生ずるといふ（Pr. 81）。しかし有部はそのような意を認めない。その意は器官（indriya, 根）とも呼ばれ、特有の領域をもっているが、色がなく（arūpitva, AKBh. 32⁸²）形なきものである（amūrtatva, AKBh. 33⁸³）と云うから、機能の意味が主であると考えられる。「考える（mannte）」機能である。心は「善悪を」積む」とも、「淨・不淨の要素によって積まれた」とも説明される。一説によると現在の心の依り所となる直前の過去の心が意であり、その意に依存して続いて生ずる現在の心が識と呼ばれるとも言う（AKBh. 61⁸⁴）。その心は器官ではなくて識すなわち認識作用であって、諸の心作用（心所法）を伴っており、まさにV派の覚（buddhi, 意識、知）にほぼ等しい。仏教では心と心所法が所属する主体が問題にならない（主体である我≡自己は真実にはない）が、V派では覚は楽・苦・欲・瞋・勤勇（prayatna, 意志力と生命力）と、更に潜勢力（saṃskāra,

有部の体系（5位75法）

色（11：眼・耳・鼻・舌・身；色・聲・香・味・觸・無表色）

心（心王 citta）

心所法（46）：

大地法 受・想・思・觸・欲・慧・念・作意・勝解・三摩地；

大善地法 信・不放逸・輕安・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・勤；

大煩惱地法 愚癡・放逸・懈怠・不信・昏沈・掉舉；

大不善地法 無慚・無愧；

小煩惱地法 忿・覆・慳・嫉・惱・害・恨・諂・誑・憍；

不定地法 惡作・睡眠・尋・伺・貪・瞋・慢・疑

心不相応行法（14：得・非得・同分・無想果・無想定・滅盡定・命根・生・住・異・減・名身・句身・文身）

無為法（虚空・擇滅無為・非擇滅無為）

V派の体系〔6範疇（句義）〕

実体（実 dravya：10：地・水・火・風・空・時・方位・我・意）

属性（徳 guṇa：17：色・味・香・觸；数・量・別体・合・離・彼体・此体；

覚・楽・苦・欲・瞋・勤勇； + 7：重体・液体・粘着性・潜勢力（行）・

法・非法・聲）〔Pr による覚の分類：明（現量・比量・決定・念・聖仙知）

と無明（疑・転倒・不決定・夢）〕

運動（業 karman：5：取・捨・屈・伸・行）

普遍（同 sāmānya）

特殊（異 viśeṣa）

和合（samavāya）

較・考察してみよう。
まず実体（dravya）の概念の相違である。V派の実体は『活動（運動）を有し属性を有し』『属性や運動等が和合（内属）している』基体（和合因）であるというのが実体の定義である（kriyāvat guṇavat samavāyī-kāraṇam iti dravya-lakṣaṇam）〔VS. 1.1.14〕。有部の体系において上表のように数え上げられる法はどれも実体と呼ばれるが、内容的にはほぼV派の属性に相

特に心的潜勢力・印象力）・法（功德）・非法（罪過）と共に、我（*ātman*, 自我、靈魂）という实体に特有の属性（徳）であり、その外に数・量・別体・合（結合）・離（分離）という属性も我に和合（内属）しているという（*VS.3.2.4; Pr.80*）。属性とその主体（実体）との間の関係は、和合（*samavāya*, 内属）と呼ばれ、その関係は例えば、瓶とその色のように、不可分であるという。一方、結合（*saṃyoga*, 合）と呼ばれる関係が、我と意との間にあって、それによって知（覚）等が可能になる。その結合という関係は、二つの物（実体）の間の分離（*vibhaga*, 離）が前提になっているか、分離が可能となるものである（例えば杭と鷹との関係）。和合（内属）という関係は結合とは異なり、分離が可能ではないという（*Pr.168*）。しかし私の属性は意との結合によって可能になるのであって、実は我そのものは、その特有の属性を本来は欠いている非精神的なものであって、解脱は私の特有の属性が全てなくなることである、という（拙著2, pp.14f.）。

V派の属性の中で、楽と苦とは、説一切有部の諸法の体系では心所法の中の受の内容であり、欲と瞋もその中に相当するものがあり、勤勇は心所法の思（*cetanā*, 意思）と心不相応行法の命根とを含むようなものである。運動（業）は有部の体系では色（表色）に含まれるであろう。

V派の普遍（*sāmaṇya*、同、普遍性、一般性）は、有部の心不相応行法の同分（*sabhāgata* = *nikāya-sabhāga*, 衆同分）にはば相当する。同分とは「有情として等しいこと（*satva-sāmya*）」であり（*AKBh. p.67¹²*）それは『俱舍論（*AKBh.*）』では、無差別の（*abhinna*）同分と有差別の（*bhina*）同分とに二分される。前者は「諸の有情が『それぞれ』有情として同類であること（*satva-sabhāgata*, 有情同分）」である。後者（有差別同分）は「同じこれ等の有情が、[「三」界・「九つの」境地（欲界・四禪・四無色定）・「五」道（趣）・「四」生（胎）・「四種」生（階級）・氏姓・女・男・信者・比丘・有学・無学などの別によってそれぞれ決まってくる「*リヤ*」]（*dhātu-bhūmi-gatī-yoni-jāti-*

strī-puruṣa-upāsaka-śaikṣa-aśaikṣādi-bheda *pratinīyata*）」という。また「五」蘊・「十二」処・「十八」界によって「法同分（*dharma-sabhāgata*, 法が同類であること）」も加えられる（*AKBh. p.67¹⁶, Y.p.157¹⁷*, 櫻部 p.313）。瓶等の非生物の同分は認められていないが、これらは大体において、V派の下位の普遍（*sāmaṇya-viśeṣa*, 特殊な普遍、『勝宗十句義論』の俱分（*Dp.72*）に相当し、無差別同分はより上位の普遍、有差別同分はそれより下位の普遍に相当することになるであろう。しかも

『もし衆同分という無差別な実体（*dravya*）がないならば、互いの差別によって異なる諸の有情に対して「有情である、有情である」と無差別にいう観念（*buddhi*, 意識、覚）や表現（*prajñapti*, 施設）もないであろう。蘊などの観念や表現も同様に適用すべきである』（*AKBh. p.67¹⁶⁻¹⁸*）

という。つまり有情が同じであるという観念や表現の原因として同分が実在するというのである。実体の意味が異なるが、V派の普遍（下位の普遍）の考え方——「同種のものが」共通にあるという観念の原因（*anuvṛtti-pratyaya-karaṇa*, *Pr.7,361,363*）——と同様である。V派ではこの下位の普遍は視点によっては特殊（*viśeṣa*, 異）でもあり、最上位の普遍としては存在性（*satā*, 有性）が考えられ、そして普遍とはなりえない究極的な特殊（*antyā-viśeṣa*, 辺異）も考えられている（*Pr.369*）。しかし存在性も特殊（異）も有部の諸法の体系にはない。有部には普遍を全体的に捉える視点がなく、本来は有情の輪廻や修道の解明に主眼があったというべきである（櫻井良彦2002）。次の同分の得捨についての議論もそのことを示唆している。

『問う。有情が「死んで生まれるかもしれないならば、有情同分を捨てないであろうか。または「有情同分を」得ないであろうか。

【答える。それには】四つの選択肢がある。第一の選択肢は、死んだところと同じところに生まれる者で「有情

同分を捨てない」。第二は決定（正性離性）に入る「聖者」で、まさに彼は凡夫の同分を捨てて聖者の同分を得る。第三は「輪廻の」道（趣）を移るから「前の趣の同分を捨てて別の趣の同分を得る」。第四はこれ等の在り方を除く「他の者で、生きていて特定の有情同分を捨てない。』（AKBh. p. 67¹⁸⁻²¹. Y. pp. 157²⁵-158⁷ 参照）

以上のような同分を實在とする有部の定説に対して、世親は次のように批判を開始する。

『aもし凡夫（異生）として同類であること（*prthag-jana-sabhāgata*, 異生同分）という実体があるならば、それでは異生性（*prthag-janatva*, 凡夫であること、凡夫性）に何の用があるのか。なぜならば人として同類であること（*manuṣya-sabhāgata*, 人同分）とは別の人性（*manuṣyatva*, 人であること）は考えられないからである（AKBh. p. 67²²⁻²³）。』

bまた世人は同分を決して見ない。「同分は」色を有しないものだからである（p. 67²³）。

cまた智慧によってこれ（同分）を分析して理解もしない。諸有情の類が無差別であるということが真実であっても、そこにそれ（同分）にどのようにして働き（*vyāpāra*, 所用）があるのか（p. 68¹²）。

dしかもまた無生物が同類であること（*asatva-sabhāta*, 無情同分）もなぜ認められないのか。米・麦・そら豆・大豆・マンゴー・パンの木・銅・金などは、それぞれ自体の種と同様であるからだ（*sva-jāti-sādṛśyāt*）（p. 68²³）。

eまたそれら互いに異なる諸同分について、どうして無差別に同分の表現（*sabhāgata-prajñapti*）が行われるのか。「同分の同分があるべきではないのか」（p. 68³）。

fまたこのようにV派「の見解」が明らかにされたのである。なぜなら彼らの定説はこうである。普遍範疇（*sāmānya-padartha*, 同句義）というものがあつて、それ（普遍）があるから等しくない諸種のものについても共通の観念（*sanāna-pratyaya*）がある、と云うのである。（p. 68⁴⁻⁵）』（AKBh. pp. 67²³-68⁵）

aは、人として同類であること（*manuṣya-sabhāgata*, 人同分）は、人であること（*manuṣyatva*, 人性）に他ならなように、凡夫（異生）として同類であること（*prthag-jana-sabhāgata*, 異生同分）は、凡夫であること（*prthag-janatva*, 凡夫性、異生性）に同じことになる、という立論である。V派の用語法によれば、人であること（人性）や凡夫であること（凡夫性、異生性）は普遍（普遍性）であり、人同分も異生同分も普遍に相当するからである。こう考えると、異生同分のほかに異生性を独立に立てるのは理に合わないというのである。これは、有部が異生性を特別に「聖」道の非得（*margasyāprāptiḥ*）とも、「聖法を獲ふこと」（*ārya-dharmāṇām alābhah*）とも定義して議論していること（AKBh. p. 66⁹⁻¹⁰）に対する批判となつてゐる（西義雄 I, p. 208 [25]）。

bとcでは同分が目にも見えず、智慧によつても知り得ないことによつて、その實在を否定する。dでは非有情（無生物）にも同分があるはずだという批判であつて、V派を予想すると当然考えられることである。eは諸の同分を同じと知するためには更に同分の同分があるべきであるというのである。これは有部が有為法の四相（生・住・異・滅）や得について考えた（Ⅱ生が生ずるには生生が必要であり、得を得るには得の得（*anuprāpti*, 小得）が必要であるという）方式に倣うものである。有部の主張は首尾一貫しないと指摘したことになる。V派では普遍は普遍を有せず（Pr. 15）、属性は属性を有しなく（Pr. 83）という。以上のような批判に対する有部の方からの反論はこうである。

『しかし彼ら「V派」には次の相違がある。すなわちそれ（普遍範疇）は一つであつても多くのものにある「が、同分は多である」。しかし、もし「有部の同分の説によつてV派の説が」明らかにされるにせよ、もし明らかにされないにせよ、これ（同分）はある。なぜなら世尊によつて経に説かれているからである。と毘婆沙師たち（*Vābhaṣīkha*, 有部）は云う。なぜなら、世尊によつて「もし彼がこの状態に還つてきて人びとの同分（*sabhāgata*）を「得」」[cf. 『中阿含』卷二四「大因經」T. 1. 578c]と説かれてゐるからである。』（AKBh. p. 68⁵⁻⁷）

V 派の普遍が一つであり (Pr. 367)、永遠である (Pr. 366)。この二点が有部の同分と異なる。有部が経文を証拠に引いて同分があると主張するが、世親は反論して、

『それは説かれているが、しかし別の (独立の) 実体 (dravya) であるとは説かれていない』 (AKBh. p. 68¹⁸) と応ずる。『それではそれ (同分) は何か』というところ

『なぜなら、そのようになった同じそれら諸行があれば、それらについて人などという仮設 (prajñapti, 概念) 表現 がある。それは例えば、米などについての同分と同じである。』 (AKBh. p. 68¹⁹)

諸行とは心身の諸勢力であり、結局は有情を指している。人という同種の有情たちがおれば、それぞれ人と呼ぶ概念や表現があるだけであって、同分が実有ではなくて単なる概念に過ぎないと、このように世親は見るのである。これは実在論を否定するものである。しかし、この結びでは、有部の立場から『しかしここで「彼ら有部は」これ (異論) に賛同しない』 (AKBh. p. 68²⁰) という。以上のような有部の同分 (衆同分) は確かにV派の普遍と類似するところがあるが、体系上根本的に相違するところがある。

V 派の和合 (内属) は、有部の体系では、心と諸の心所法とが相伴い必ず一緒である (samyukta, 相応している) という関係 (相応因と土用果との関係) とも大体等しく、また心不相応行法の得 (prāpti, 取得) でもあるとも思われる。まず心と諸の心所法とは、ともにV派の覚の内容にあたると思われるから、V派では我に和合 (内属) していることになるが、それぞれ異なる二つ以上の覚が直接に結合 (samyoga, 合) という関係で結び合うことはないという。覚も結合も属性であるから、属性が属性を有することはないという原則 (Pr. 83) があるからである。ところが、仏教では我の存在を認めない建前であるから、V派との相違は大きい。次に心不相応行法の得等を考えてみよう。

『得 (prāpti) とは獲得 (lābha, 獲) と具有 (samanvaya, 成就) である』 (II. 36b)。

なぜなら得は二種であって、得は、いまだ得ていないものと既に失ったものとの獲得 (獲) と、既に得ているものの具有 (成就) である。『得の』逆であるから非得 (aprāpti) ということ (＝獲得することもなく具有することもないこと) が成立する。しかし如何なる『法』についてこれら得・非得があるのか。

『自相統 (自分の心身の流れ) に入っている (svasamtāna-patita) 「有為法」について得と非得とがある。』 (II. 36c)

他相統 (他人の心身の流れ) に入ってくる「有為法を自分が獲るといふ得は」ない。なぜなら他人に属する「諸法」を誰も「自ら」具有しないからである。また「有情の」相統 (心身の流れ) に入っていない (asamtāna-patita) 「諸法の得・非得」もない。なぜならば非有情 (無生物) と呼ばれる (asatva-samkhyāta, 非有情数の) 「諸法」を誰も具有しないからである。まずこれが有為「の諸法」についての決まりである。また無為「法」の中では、得・非得は

『擇滅 (智慧によって煩惱等を滅していること) と非擇滅 (智慧に依らずに生ずべき縁が欠けているので滅していること) との二」滅にある』 (II. 36d)。(AKBh. p. 62^{15, 21})。

これが、得・非得の概略の説明である。問題は人間存在を構成していると考えられる諸要素とも言うべき諸法に関する考察である。人間存在 (或いは有情存在) は諸有為法の相統ということになる。諸有為法の相統というのは、[五] 蘊の相統 (skandha-samtāna, AKBh. pp. 129, 469, 470^{24, 23, 13}) と呼ばれるものである。相統というのは、諸有為法は刹那に滅しながらも次々に新たに生滅を繰り返して続いて行くというのである。諸有為法といっても我々の心身 (身心) を殆ど出ないように考えられるから、右には心身の流れと言っておいた。自分の心身 (自相統) に入ってくる諸法には有為法と無為法とがある。その中で有為法は色・心・心所・心不相応行の諸法であり、無為法は二滅に限

られるという（虚空無為の得・非得はない）。従って諸有為法の得と非得とが最も多くの場合があることになり、全てを数え上げることが出来るのかどうか、判らないようであるが、他人の心身（他相統）に入ってくる諸法と無生物に属する諸法（色等）との得・非得はないという。心身の変化や人格の向上や墮落が諸法の得・非得ということによって説明が可能になるのである。二滅の得については次のように説かれる。

『一切の有情は非擇滅を具有している。なぜなら、まさにこれゆえに阿毘達磨の中に《無漏の諸法を誰が具有しているか。〔答えて〕一切の有情であると言ふ〕（cf.『発智論』卷一九 T.26.1022a^{13,15}）と説かれている。全ての束縛を有する〔見道の〕初刹那にある者を除いた〔他の〕一切の聖者と或る凡夫達は、擇滅を具有する。』(AKB, pp.62-63²⁰)。

非擇滅とは智慧の力によることなく単に生ずべき縁が欠けているために「煩惱等が」生じないで滅しているのである。これは例えば、ふさわしい異性にめぐり合う縁がないために恋愛の心（Ⅱ貪）が生じないで滅している類である。この類の非擇滅を獲るといふ得は誰にでもあり得る。また得があるといふことは、逆に非得の可能性もある。ふさわしい異性にめぐり合うや否や、先の非擇滅を失ってしまうといふ非得の可能性はある。また恋愛の心（貪）が生じたということは恋愛の心（貪）の得であり、それが生じないか、滅しているのは、その非得ということになるであろう。擇滅とは智慧の力によって煩惱等を滅することであり、解脱である。擇滅の得は多くの聖者と一部の凡夫にもあるが、煩惱をまだ断じていない初歩の段階の聖者にはないという。この得・非得が実在であると言ふ有部説に対する批判や、さらに得・非得の種々の場合の詳説があり、また得が生ずるためには得の得（小得）があるというような、得を実在の要素（法）と見るために付随する難解な議論がある（那須良彦2004）。しかし今は立ち入る余裕がないので、V派との比較を問題としたい。有部の立てるこの得は、V派の和合に相当するといったが、自相統（自分の心身の流れ）

における種々の心・心所法の得が、ちょうどV派において我に覺・樂・苦・欲・瞋・勤勇（意志力、生命力）・潜勢力（印象力）・法・非法という特有の九属性が和合していることに対応していると見たのである。上には自相統と言いながら、次にはそれを有情、凡夫、聖者とも言い換えているように、これは我にはば等しいと見立てたのである。しかし有部は心も心所法も実体としてある（実有である）というのであり、自相統というのは諸法（Ⅱ実体）の集合の継続であるから、得というのは実体（Ⅱ法）と実体（Ⅱ法）との結合と見ることも出来る。自相統における色の得は、V派の体系では、我と身体が結合して身体の色が我と関係があるかのようになる。有部の色法の中の眼・耳・鼻・舌・身（触覚器官）は、V派では感官であって、我と結合しているという。V派では結合したものには分離（離）があるというから、上に見た非得はV派の分離に当たることになる。非擇滅はV派の『勝衆十句義論』（Dp）に言う未生無 [Dp.78] に、擇滅は已滅無 [Dp.79] に相当するであろうが、V派では無の得のような考え方はない。

有部の得は非得と交代する可能性があるが、V派の和合には分離がありえない決まりである (P.375)。それゆえに例えば、生の瓶に和合している色等はその瓶から分離しないので、加熱による色等の変化は、その瓶が火によって一旦は土の微粒子体にいたるまで崩壊してその属性もなくなり、次に新たな微粒子体が生じそこに新たに別の属性（＝pakaja, 熟変、熟変化の属性）が生じて、それら微粒子体が集合して別な素焼きの瓶が生じたのであると説明される (P.124, cf.宮元啓 1996, pp.136ff)。しかし私の特有の九属性は、解脱においては滅するといふ。我は本来非精神的であるが、意との結合によって私の特有の属性が可能になると考える。我が意から分離することによって、私の特有の属性が生じなくなるといふ。解脱の智を得て死んで再生しないと身体もなく、我と意との結合もない（石ころのような我だけが存続する）。そのほかに我とその属性との和合の解消とか、或いは私の属性の滅の理論があるわけではないようである（拙著2, pp.14-25）。

既に見たように有部の体系にある諸法は（衆同分や無為法を別とすれば）、V派の属性（*guṇa*）に相当する。しかし見方を変えようと、有部は属性に相当するものを実体と見做しているとも言い得る。諸の法は実体（*dravya*）として有る（実有である）というからである。その実体とは、*Yasomitra*（＝*Y*）によれば『何でも独自の特相（*sva-lakṣaṇa*, 自相）として現に存在しているもの』（Y.p.717⁸⁰）である。これは法の定義『独自の特相を保持するから法である』（*sva-lakṣaṇa-dharaṇād dharmāḥ*, *AKBh*.p.2, 能持自相故名法, *T*.29, 1b）とほぼ等しい。このような実体の意味がV派等の実体とは全く異なり、むしろ属性に相当するのである。これら諸法は、我々の身心を構成し可能にしている諸要素であり、修行して覚り（涅槃）を求める人間の存在（あり方）を説明するために設けられ整理して示された基本的な要素であろう。しかしこれらの諸法を有する主体の実在を認めない。法を有する主体（*dharmīn*, 有法）という概念が明確ではない。先に見たように地・水・火・風という元素（大種）を触（触れられる性質、感触）と見て、この觸は独立の法（実体）であるという。しかし、V派のように、触（感触）は物体や生体の属性であると見る方が、我々の常識としては理解しやすいように思われる。V派は地・水・火・風という元素の極微（極微粒子）は勿論のこと、それらより成り立っている物体（瓶、布等）や生体（牛等）をも実体と考える。

V派が考えるような実体（元素の極微、および極微の集合した物体や生体）を有部も世親も許さないのである。まずV派の実体を属性（触等）に還元してしまう。また集合体は真実の存在ではないという考え方を示すのである。このような考え方は、初期仏教以来の分析的多元論的思考法と無我の思想（自我が存在しないという考え方）に由来するのであろうし、また無我の思想を可能にする考え方であろう。その理由を世親は詳論している。例えば瓶や水等（元素）が真実に存在するもの（実体）ではありえない理由は、それらを部分（断片）にしてしまいか、観念によってその性質（属性、例えば色、味、香、觸等）を除いて考えると、それらの存在はなくなるというのである。しかしそれら諸性質はそのままに否定されない真実の存在であるが、それら瓶や水等（瓶中の水、乃至、極微にまで分析された水等）は諸要素（性質、法）の集合体であって真実には存在しないのであって、仮に（世俗として）存在するものと考えられているに過ぎないのである（*AKBh*.p.334, 拙論5, p.20）。かくしてV派が実体と見るものは、属性や部分の集合体であって、それは仮の存在であって、真実には存在しないものと看做されることになる。

この考え方は、部分（*avayava*）とは別に全体（*avayavin*, 有分）があるのではない、という議論の中にも展開されている。世界の生滅をめぐって、或る外道達（*tirthakaraḥ*, Y.p.340⁴）による *Kaṇabhuj* 等、Y.p.340²⁸ 以下によると *Vaiśeṣika*（即ちV派）は、極微が常住でありその極微より芽等が生ずるのであるが、何物も異類のものから生ずることとは道理に合わない。なぜなら「もしそうなら因果の」定まりがないことになる、と主張する。世親は『効能が定まっているから（*sakti-niyamat*）』、そのようにはならないであろう。例えば声や熱変化した（熱変の）「属性」の発生のように（*śabda-pākaja-uppati-vat*）に¹¹⁻¹³ 応ずる（*AKBh*.p.189）。V派によれば、虚空の属性である声は、太鼓を撥で叩くこと（＝太鼓と撥との結合）など異類のものから生じ、火との結合によつて熱変化した地の属性は火など異類のものから生ずるのであって、物は同類の物だけから生ずるわけではないというのである。属性の熱変換の理論は、先にも見たように、同類の因からのみ同類の果が生ずるという原則を満足させるものであるが、世親は異類の因から異類の果が生ずる例と見直すのである。対論者V派は言う。

『なぜなら属性という法（付属するもの）は多様である（*citra hi guṇa-dharmo*）が、実体はさうではない（*dravyaṃ tu naivam*）。なぜならまた同類の諸実体だけから同類「の諸実体」の発生が見られるからだ。たとえば諸の籐から莫塵が（*vṛtanebhyah katasya*）¹²⁻³ 諸の糸から布が（*tantubhyah patasya*）[発生する]ように。』（*AKBh*.p.189）

V派にあつては、常識的に簾も糸も、真塵も布もそれぞれ独立に真に存在する実体である。けれども、そのような見方を世親は認めない。まず、簾は簾の真塵と別のではなく、糸は糸を織った布とは別のものではないことは、例えば蟻と蟻の行列とが別のものではないと同様である、という。ここに部分が集合したものは独立の存在ではありえない、という理屈が展開される。

『問う。糸が布とは別のものでないとは』どのようにして知られるのか。『答える。布の』一本の糸が「眼との接触と」結合しても、布が知覚されないからである。なぜなら、そのとき存在している布の知覚に対して何が障害なのか。『二本の糸に布』全体があるのでないとするれば、布の部分（*pata-bhāga*）がここにあるであろうが、布があるのでない。そして布は「糸の」集合だけであろう。また諸の糸とは別のどんな布の存在があるのか。もし多くの依り所と「感官と」の結合を予想するならば、「布の」縁だけと「眼と」結合すると布の知覚があるであろうか。或いは決して「布の知覚が」ないであろう。なぜなら、「布の縁の糸だけを見ている時には布の」真ん中と他の部分とが感官と接しないからである。また順次に「布の部分と感官とが」接するとしても、諸の部分（*avayava*）と眼との接触によって部分を有する全体の知（*avayavi-jñāna*）はないであろう。それゆえに、順次に「布の諸部分と眼とが」接するから部分を有する全体の判断があるのだから（*avayavi-vyavasāyād*）、ただ諸部分のみについてその「全体の」知（意識）がある「という」のは、「暗闇で火を速く回すと一点の火が円環状に見えてくる」旋火輪のようなものである（*alata-cakravat*）。

諸の糸が「それぞれその」色と種類と機能とが異なるとすると、「それらから出来る」布の色等（色と種類と機能）は「もとの諸の糸とは同じでは」ありえないから、もし「布が」多彩の色などを有するとなると、異なる種類「の布」が出来たこと（*vyātyārambha*）にもなるであろう。また多彩でない他の脇の縁においては、「多彩

な」布が見られない。或いは「そこに布が見えるなら」多彩の「布」が見えるであろう「がそうはなるまい」。

「布（＝実体）」の機能もまた多彩であるとは甚だ奇妙である。或いは火の光に初めと中と終わりに於いて焼熱と照明の違いがあるとすると、その色と触とは知覚されないことになる。[Y.p.342¹⁴⁵ なぜなら、一つの全体（*avayavin*）である光の実体に多くの色、或いは触が可能ではないからだ。それで部分を有する全体である実体は「その」諸部分とは別ではないのである]。

極微は超感覚的であっても、「諸極微が」集合すると直接知覚されることになる。（p.192）それら「極微」や眼などは「集合すると」結果を造るものであるように。また眼疾者たちが散らばった毛髪を知覚するように。彼等「眼疾者」には「ただ」一本の毛髪は、極微のように、超感覚的で「眼に見えない」のである。また色等についてのみ極微の表象が出来るから、それが消滅すると極微の消滅も成立する。なぜなら極微が実体であり、また実体が色等とは異なるとすると、それら「色等」が消滅してもその「実体の」消滅は成立しないからである。これ（色等）が「実体とは」異なるといふのは正しくない。乃至「これらが地・水・火であり、これら色等がこれら「地等」にある」とは誰によつても支持されない。また眼（視覚）や触「覚」によつて把握されたものは了知される。しかし毛織物・アルカ「樹」・綿の木・紅花・サフランなどが焼けると、それらについての知（意識）がなくなるから、色等の類別についてのみそれらの知（意識）がある。熱変化「の属性」の発生においても瓶の了知は形態の共通性から「可能である」。行列の「ように」』（*AKBh. pp.189-190*¹⁶）

ここには、部分のみ、色等（属性）のみが知り得るものであつて、全体または、属性を有する実体は、部分或いは属性を離れては知ることが出来ないということを、V派の理論を批判しながら、主張している。以上ここまでの考え方は、単純化すると、部分のみが真に存在するのであつて、部分を有する全体は真実には存在するものではないとい

うことである。これは、いわば部分実在論、または全体非実在論とも呼ぶべき考え方である。仏教のこのような部分実在論は、またニヤーヤ派 (Nyāya-sūtra 2.1.33-36とその諸註釈) の激しく批判するである。ニヤーヤ (N) 派はV派の体系に基づくところであり、すでに見たようにV派の体系が部分実在論とは相容れない。有部がV派と同じような実在論的思考を示すといっても、実は部分実在論という点で異なるのである。部分を有する全体についての観念や知があったとしても、その観念や知に対応する事実がその観念や知とは別に真実に存在するとは見ないわけである。

資料と参考文献 (略号)

- 阿毘達磨俱舍論 (= 俱舍論: T. 29, No. 1558; P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣya*, Patna 1967 = AKBh)。
 Unrai Wogihara ed., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (= Y).
 Vaisesikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda, ed. by Jambuvijayaṇi, Baroda 1982 [= VS, C].
 Johannes Bronkhorst & Yves Ramseier (ed.), *Word Index to the Prasastapādabhāṣya*, Delhi 1994 [= Pr. number].
 勝宗十句義論 (T. No. 2138, pp. 1262c-66a = *Dasopadārthi Dp*)。次の宮元英訳の番号を使用。
 Keiichi Miyamoto (宮元啓一 1996) : *The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaisesikas with An Appendix Dasopadārthi of Candramati*, Pune 1996.
 遠藤康 1986 『Yogabhāṣya にみられる awayavin について』(駒沢大学大学院仏教学研究会年報) 第19号、pp. 1-13。
 梶山雄一 1983 『仏教における存在と知識』(紀伊国屋書店)。
 櫻部建 1969 『俱舍論の研究—界・根品』(法蔵館)。
 櫻井良彦 2002 『有部における衆同分の役割—初期・中期有部論書における—』(『北陸宗教文化』第14号、pp. 65-89)。

那須(桜井)良彦 2004a 『衆同分と普遍の類似性』(『神子土恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想論集』永田文昌堂 pp. 811-841)。
 同 2004b 『衆同分の仮実論争』(『北陸宗教文化』第16号、pp. 1-41)。

同 2004c 『説一切有部における得と得得』(『インド学ナベット学研究』第7・8号、pp. 137-162)。

西義雄 『阿毘達磨俱舍論』(『国訳一切経』毘曇部 25、26上、下、1935)。

菱田邦夫 1993 『有分 (awayavin) と部分との関係批判』(『インド自然哲学の研究—Tattvasaṃgraha の一考察— Saptapadārthi の和訳解説』第1部第2節、pp. 7-13, 山喜房仏書林)。

船山徹 1990 『部分と全体—インド仏教知識論における概要と後期の問題点』(『東方学報』第62冊、1990年3月、pp. 607-635)。

村上真完 『インド哲学概論』(平楽寺書店 1991) (拙著1)、『インドの実在論 ヴァイシェシカ派の認識論』(同 1997) (拙著2)、『無常説と刹那滅説の基礎概念』(印度学宗教学会『論集』第28号、pp. 1-24) 2001年 (拙論1)、『刹那滅説の基礎』(『印度哲学仏教学』第17号、pp. 62-77) 2002年 (拙論2)、『A Basic Concept of the Doctrine of Momentariness, BUDDHIST AND INDIAN STUDIES in Honour of Professor Doctor Sodo Mori, pp. 285-296, Kokusai Bukkyo Kyokai, Hamamatsu 2002 (拙論3)』、『転変説 (pariṇāma-vada) 再考—世親の転変説批判の意味—』(『印度学仏教学研究』第51巻第1号、pp. 384-380) 2002年 (拙論4)、『何が真実であるか』(『東北大学文学部研究年報』第43号、pp. 328-380) 1994年 (拙論5)、『無常説の根底 (序説)』(『神子土恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想論集』永田文昌堂 pp. 515-548) 平成16年 (2004) 3月 (拙論6)。

山上証道 1999 『awayavin 余論』(『ニヤーヤ学派の仏教批判』付論II、pp. 399-428、平楽寺書店)。

印度哲学仏教学 第二十号

平成十七年十月二十五日 印刷

平成十七年十月三十日 発行

編集・発行 北海道印度哲学仏教学会

代表者 藤田 宏達

印刷所 富士プリント株式会社

〒060-0916 札幌市中央区南十六条西九丁目

発行所 北海道印度哲学仏教学会

〒060-0810 札幌市北区北十条西七丁目

北海道大学大学院文学研究科
思想文化学専攻インド哲学研究室内

事務局 〒060-8567 札幌市東区北十六条東九丁目

札幌大谷短期大学仏教文化研究室内
電話 〇二一-七四二-六七五番
振替 〇二七-〇一六-二六七〇九番