

# 世親 (Vasubandhu) の實在論 (実有論) 批判

村上 真 完

## 一 問題の所在

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、實在論) を構築していく。この有部の實在論 (実有論) は、西洋に由来する哲学用語に照らして見ると、どのような實在論なのか。ここでそのような實在論は、唯名論 (nominalism) に對比されるのか。それとも觀念論 (idealism) に對比される實在論なのか。こういう議論が問題になってきた。西洋中世以来の哲学的論争を前提とし、或いは予想して、その知識の枠組をインド哲学の解釈にも導入して立論されるようになって来たのである。筆者もまたこの問題を避けて通るわけにはいかない。

有部の実有論については、世親 (Vasubandhu, 350-430)<sup>1)</sup> 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エーシカ (勝論 Vaisesika = V) 派と同じような實在論であるとして批判をする。この實在論批判の論旨を掘り起こしながら、唯名論か觀念論かの問題をも考えたい。しかし、いまその前に、まずこれまでの用語の知識を整理しておく必要があるであろう。

さてV派等の實在論は、a 觀念論に對比されるのか、それとも、b 唯名論に對比されるのか? ということが問題である。筆者は拙著 1 (1991) においては實在論と觀念論という枠組を予示し、拙著 2 (1997) においてaの見方に立つてV派の實在論と唯識説に立つ仏教論理学派の觀念論との論争を考察したが、唯名論という術語は用いていない。ところが立川武蔵1992は『「インド的」實在論と唯名論』という枠組を示し、宮元1999-2003は唯名論と對比して實在論を論じ、V派等は、唯名論との對比で言われる實在論であり、觀念實在論 (実念論) であるという (宮元2003, p.19)。また和田寿弘1998は『インド的唯名論』、立川2003は『インド型の唯名論』という。ここでまず用語の問題から考察したい。

1 まず、a 實在論が觀念論に對比されるならば、觀念の外に實在するものがあるということが明白になるから、V派や有部の實在論の特徴をよく示すことになる。b 唯名論に對比される實在論では普遍は「普遍」という名の外に實在するものであるということになる。もしその名が觀念 (または概念) と同じであるならば、a 實在論が觀念論に對比される場合とは区別がないことになる。しかしそうではなくて、名が觀念とは違ふとすれば、「普遍」という名 (または普遍を示す名) が名だけであって觀念とは違ふということである。そうであるなら「普遍が實在である」という實在論は、普遍が名ではなく觀念である (普遍は觀念として實在する) ことを意味するはずである。そのような實在論は実念論と訳されていたのではないか。しかしV派の普遍は、その言語表示とその觀念との原因と考えられている。これは実念論ではありえない。

に二つの理論の対立に整理できるものではないように思われる。山内は、普遍が個物の前にあるというのが実在論、普遍が個物の中にあるというのが概念論、普遍が個物の後にあるというのが唯名論である、というように整理している (p.19)。そして「実在論者の主張とは、普遍が客観的に実在する存在者 (res) であるという主張ではなく、普遍が何らかの事象性・実在性 (realitas) を有するということです」という (p.84)。その実在論における普遍は、観念の外に (客観的に) あるものであるとは限らず、観念 (或いは知性) の中にあるものであることが排除されないようである。山内は西洋中世哲学に影響を及ぼしたというイスラーム哲学者アヴィケンナ (アヴィセンナとも、イブン・シーナーともいう Avicenna, ibn Sina 980-1037) の文章を引用して、その中に「馬性は馬性以外の何者でもない」ということを解説する。それによると、「馬性は」普遍ではない、個体 (多) でも普遍 (一) でもない、事物のうちにも精神のうちにもない。馬性は、馬の定義によって表される馬の本質、馬という普遍が成立するための原因である、という (pp.60-61)。こういう立言や解釈が西洋中世の実在論においてあったとすれば、それはインドの思考法と用語とは異なる。まず中央アジアのブハラ出身のアヴィケンナは馬、馬性といい、インドの哲学者達は牛、牛性 (go)、牛性 (gotva) というが、馬性と牛性についての理解が違っている。

イスラームや西洋の哲学者は「馬性は普遍ではない」というが、インドの思想家は「牛性は普遍である」という。この相矛盾する立言の相違は、それぞれの言語の構造と文化の伝統の相違に由来すると思われる。西洋においては、普遍は文において「複数のものの述語になるもの」であり、普通名詞で示される (山内 p.16, 藁谷敏晴 1993)。馬性も人間性も特定の馬や人 (固有名詞) の述語にならないから、普遍ではないことになる。ところがインドでは、普遍は述語にはならないのである。V 派等によれば、複数のいろいろな牛達について、それぞれが「牛である」という知 (観念) が生ずる場合に、その知 (観念) の原因になるものが、「牛性」という普遍 (sāmānya, 玄奘訳では同) であ

る。個々の牛を「牛である」と知る前には、牛性 (gotva, 牛であること、牛一般) という普遍の知がなければならぬ。最上位の普遍は、存在性 (satta, 有性、存在していること) であるが、それは複数の種々のものが「ともに存在している」という観念 (知、意識) の原因である、と説明される。その「牛性」乃至「存在性 (有性)」が観念 (知) だけであるのか、そうではなくて、観念とは別にその外にある (実在する) のか、というのが論点となる。ここでインドの V 派等のいう「普遍」(sāmānya) というのは、西洋哲学の用語に合わせて考えるならば、「普遍」(universal) というよりは、「普遍性」(universality) 或いは「一般性」(generality) である、と言うべきであろう。その「普遍性」、或いは「一般性」が観念の外に実在するか、それとも単なる観念 (概念) か言語表現 (ことば) に過ぎないか、という問題である。ただし筆者は、インド哲学においても、大抵は「普遍」という語を用いてきた。

2 以上のように見てくると、西洋の「実在論」も一義的ではないようである。また「唯名論」も一義的な概念として理解できるのだろうか? 清水哲郎 1993 は唯名論の祖と称されるアベラール (Pierre Abélard 1079-1142) の理論の展開を論じており、藁谷敏晴 1993 はそれを要約して質問を加えているが、その錯綜したような議論は、インド思想との比較にはなじまない。山内が取り上げた西洋中世以来の普遍論争は、いまだによく周知されてもいないのではないのか、また資料の発掘をも含めて十分には解明も決着もされていないのではないのか、という読後感が残る。むしろインドの普遍をめぐる論争の方が、より明確に知られるようになってきた。ここに西洋哲学の用語を用いてインド思想を解釈するには、混乱を来たさえないように、十分に慎重さが要求されるように思う。

3 後にも確認するように、V 派においては普遍だけではなく、六つの padārtha (存在の範疇: 実体・属性・運動・普遍・特殊・内属) のすべてが、その観念や表示の外に (知や名とは別に) 実在するのである (拙著 2007)。

V 派の普遍は、例えば最上位の普遍である *satia* (存在していること、有性) から始まって、下位の普遍におよんで、例えば *dravyatva* (実体であること、実体性)、*gotva* (牛であること、牛性) 等である。上に触れた西洋哲学の普遍は、馬や人など、いずれも普通名詞をもって示されるのであるが、インドではそうではない。普遍は、上に見たように語尾が *atva* または *vatva* などに終わる語形を特徴とする抽象名詞で示されるのであり、意味は大体「〜であること」「〜性」「〜体」などで示される。そうであるから上述のように「普遍性」という方がより正確な訳語であろう (なお語尾が *atva* または *vatva* に終わる語が全て普遍を表すのではなくて、属性を示すこともあるし、概念や擬似普遍のような限定条件 *upadhi* を示すこともある)。それら普遍 (普遍性) は、V 派によると、観念 (知) や表示 (名) の外に別に実在するだけではなく、直接知覚されるという (拙著 2、p.302)。

インドの V 派等の実在論は、ほぼ一義的に理解できると思われるが、西洋の実在論 (realism) は、先に見たように、必ずしもそうではないようである。またその原語である realism はさまざまに訳されるのである。

4 インドにおいて、実在論の「実在」に当たる語は、漢訳語では、実在、実有、有性という (台湾の中華電子佛典協會より惠送された CD-ROM: CBETA 電子佛典系列 Taisho Tripitaka Vol.1-55 & 85 によって、それらの出典と所在が確認できた)。その「実在」とは「住んでおられる (vihāriti)」のような場合もある。サンスクリット語では、*asti* (ある、存在する)、*sat* (存在している)、*satia* (存在していること、存在性、有性)、*[dravyato] astiva* (実体として) あること、実有) などという語がある。

インドにおいて唯名論の「唯名」は、漢訳語の名、声、語、施設、仮設、仮名などが、サンスクリット語の *śabda* (声)、*nāma* (名)、*vacana* (語)、*vāc* (語)、*prajñapti* (施設、仮設、仮名、概念) などが、その手がかりとなる。インド思想を唯名論という視点から研究することは、やっと始まったばかりである。新しい視点からの研究は尊重されるべきであろう。

5 インドの実在論とインドの唯名論とは、西洋哲学の用語とは独立に、それぞれ定義される必要があるのではない。そのうえでそれぞれの内容を広く深く探求し説明していくことが望ましいのではない。なぜなら、インドの実在論も唯名論も西洋のそれとは全く異なるところがあるからである。要するに、総じてインドをも含めて東洋の文化・思想の解明に当たって西洋哲学等の用語や概念を用いるには、相当に慎重でなければならないようである。なぜなら、思想・文化の枠組が、それぞれ異なることが多いと考えられるからである。ただし我々が西洋文化に由来する用語や概念に無知、無関心であつてよいわけではない。なぜなら、我々が研究している東洋の思想・文化を、よく自分で理解するためにも、またその理解したところを広く内外の人々に知ってもらうためにも、西洋由来の用語や概念の理解と使用が必要にもなるからである (なお、近刊の立川 2003 p.39-44 は、インド型の実在論と唯名論とに、「属性」とその基体とは明確な区別が「あるか、ないか」という観点から、全く独自の定義を与えている。その解釈が妥当かどうかは、今後、吟味と検討と展開があるべきものと思われるが、今は深く立ち回らない)。

## 二 検討と吟味

説一切有部 (二有部) の実在論 (実有論) は、古来、三世実有法体恒有説 (過去・未来・現在という三世において実有である諸法自体は恒に存在するという学説) と呼ばれている。これに対して経部 (経量部) はそれを否定して、現在有体過未無体説 (現在の諸法のみはそれ自体が存在するが、過去と未来の諸法はそれ自体が存在しないという学説) を立てたと言われている。この有部の三世実有論の根拠としては、聖典 (教証) の他に二つの理由 (理証) が示されている。その一は三世の諸法が認識の対象となる (識の所縁となる) こと、その二は過去の業にも未来に果があ

るべきことである。世親は経部の立場から、有部の実在論（実有論）を破る議論を展開している。その議論は次のような問題にわたって、有部が実有と見做す過去と未来の諸法を始め、無表色（善悪の行為の後に残る目に見えない業の力）、心不相應行法（心に関係のない潜在力の類）および無為法（因縁によって作られない要素）という諸原理（諸法）の実有（実在）を否定するのである（なお三世実有論批判については拙論4において触れた）。

- 1 三世実有法体恒有説批判（卷二〇、分別隨眠品第五之二）<sup>7</sup> T. 29, 104a<sup>25</sup>-106b<sup>5</sup>; *AKBh.* pp. 295<sup>2</sup>-301<sup>15</sup>
- 2 a 身表業、無表業の問題（卷一八、分別業品第四之一）<sup>8</sup> 68c<sup>5-25</sup>; *AKBh.* pp. 195<sup>15</sup>-196<sup>4</sup>  
b 無表色の問題（卷一三、分別業品第四之一）<sup>9</sup> 68c<sup>25</sup>-70a<sup>22</sup>; *AKBh.* pp. 196<sup>4</sup>-199<sup>10</sup>
- 3 心不相應行法の問題

- a 得、非得（卷四、分別根品第二之二）<sup>10</sup> 22a<sup>10</sup>-23c<sup>25</sup>; *AKBh.* pp. 62<sup>12</sup>-67<sup>10</sup>
- b 同分（卷五、分別根品第二之三）<sup>11</sup> 24a<sup>7</sup>-b<sup>12</sup>; *AKBh.* pp. 67<sup>11</sup>-68<sup>9</sup>
- c 無想[果]、無想定、滅盡定（卷五、分別根品第二之三）<sup>12</sup> 26a<sup>11-22</sup>; *AKBh.* pp. 73<sup>5-11</sup>
- d 命根（卷五、分別根品第二之三）<sup>13</sup> 26a<sup>22</sup>-b<sup>25</sup>; *AKBh.* pp. 73<sup>12</sup>-74<sup>10</sup>
- e 有為の四相（生・住・異・滅）（卷五、分別根品第二之三）<sup>14</sup> 27a<sup>12</sup>-29a<sup>9</sup>; *AKBh.* pp. 75<sup>17</sup>-80<sup>10</sup>
- f 名身、句身、文身（卷五、分別根品第二之三）<sup>15</sup> 29a<sup>9</sup>-c<sup>11</sup>; *AKBh.* pp. 80<sup>11</sup>-82<sup>6</sup>
- 4 無為法の問題（卷六、分別根品第二之四）<sup>16</sup> 34a<sup>6</sup>-35a<sup>14</sup>; *AKBh.* pp. 91<sup>24</sup>-94<sup>15</sup>

### 三 特に有為の四相（生・住・異・滅）の問題

有部によると、有為法（因縁によって作られた要素）は皆、一刹那に生・住・異・滅という四つの特徴（力ある特

相）を持っているから、生じ・住し（持続して留まり）・変化し（老化して異となり）・滅する（無常に帰する）という。しかし世親は、一刹那に住（持続）と異（変化）とがあることに矛盾があるとして、有為法は生ずるやいなや原因を待つことなくして滅する（刹那滅する）のであり、住（持続）と異（変化）とは、刹那に滅する有為法が生滅を繰り返す流れ（多刹那にわたる不連続の連続、相続）においてのみ可能になると主張する。そして生とか滅という特相（心不相應行法という一種の力）を実有の法として立てる必要はない、というのである。ここの議論には次のように、有部が生相（*jāti*, *jāti-laksana*）が実有でなければならないという議論を批判して、世親は外道（V派）の実在論的思考法に類するものと見る（刹那滅説については拙論1と2に論じた。以下の箇所も拙論1に訳解を試みたが、なお再考と補足・補正をしたい）。

- (1) (T. 29, 28c<sup>5</sup>) 「若<sup>シ</sup>生<sup>ガ</sup>在<sup>ニ</sup>未<sup>ニ</sup>来<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>生<sup>ノ</sup>法<sup>ヲ</sup>。未<sup>ニ</sup>来<sup>ノ</sup>一<sup>切</sup>法<sup>ハ</sup>何<sup>ノ</sup>不<sup>レ</sup>俱<sup>ニ</sup>生<sup>ヲ</sup>。」(api ca yady anāgatā jātir janyasya janikā kim-arthaṃ sarvaṃ anāgatāṃ yugapam nōtpadyate/ yasmiāt. *AKBh.* p. 79<sup>15</sup>)
- (c<sup>6-7</sup>) 頌<sup>ニ</sup>曰<sup>ク</sup>、「生<sup>ハ</sup>能<sup>ク</sup>生<sup>ズ</sup>所<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>非<sup>ニ</sup>離<sup>ニ</sup>。」(二・四六cd) (janyasya janikā jātir na hetu-pratyayair vinā 2.46cd. p. 79<sup>16</sup>)

(c<sup>7</sup>) 論<sup>ニ</sup>曰<sup>ク</sup>「非<sup>レ</sup>離<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>餘<sup>ノ</sup>因<sup>ノ</sup>縁<sup>ノ</sup>和<sup>合</sup>唯<sup>デ</sup>生<sup>相</sup>ノ力<sup>ガ</sup>能<sup>ク</sup>生<sup>ズ</sup>所<sup>ニ</sup>生<sup>上</sup>故<sup>ニ</sup>諸<sup>ノ</sup>未<sup>ニ</sup>来<sup>ガ</sup>非<sup>ニ</sup>皆<sup>ニ</sup>頓<sup>ニ</sup>起<sup>ニ</sup>。」

(na hi vinā hetu-pratyaya-sāmagryā jātir janikā bhavati. p. 79<sup>17</sup>)

- (2) (c<sup>8</sup>) 「若<sup>シ</sup>爾<sup>ハ</sup>我<sup>等</sup>唯<sup>ニ</sup>見<sup>ニ</sup>因<sup>ノ</sup>縁<sup>ノ</sup>有<sup>ニ</sup>生<sup>ノ</sup>功<sup>能</sup>。」無<sup>ニ</sup>別<sup>ノ</sup>生<sup>相</sup>有<sup>ニ</sup>因<sup>ノ</sup>縁<sup>ノ</sup>合<sup>ニ</sup>諸<sup>ノ</sup>法<sup>即</sup>生<sup>シ</sup>無<sup>レ</sup>即<sup>チ</sup>不<sup>レ</sup>生<sup>ハ</sup>何<sup>ノ</sup>勞<sup>ニ</sup>生<sup>相</sup>故<sup>ニ</sup>知<sup>ル</sup>唯<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>因<sup>ノ</sup>縁<sup>ノ</sup>力<sup>ガ</sup>起<sup>ル</sup>」(hetu-pratyayānām eva tarhi sāmartyaṃ pasyāmaḥ/ sati sāmagrye bhāvād asati cābhāvān na jāter iti hetu-pratyayā eva janakāḥ santaḥ. p. 79<sup>17-19</sup>)

- (3) (c<sup>11</sup>) 「豈<sup>ニ</sup>諸<sup>ノ</sup>有<sup>法</sup>皆<sup>ニ</sup>汝<sup>ノ</sup>所<sup>ニ</sup>知<sup>ル</sup>。法<sup>性</sup>幽<sup>微</sup>甚<sup>難</sup>知<sup>リ</sup>故<sup>ニ</sup>。雖<sup>ニ</sup>現<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>體<sup>而</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>。生<sup>ヲ</sup>」

相若く無<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>生<sub>一</sub>覺。又第六轉、言不<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>謂<sub>一</sub>色之生、受之生等<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>說<sub>二</sub>色之色<sub>一</sub>、言<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>責<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>生<sub>一</sub>、乃至無<sub>二</sub>滅<sub>一</sub>。皆<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>是、責<sub>二</sub>其<sub>一</sub>所應<sub>二</sub>。』(kin ca bhoh sarvaṃ vidyamānam upalabhyate/ sūksumā api dharmā-prakṛtayaḥ samvidyante/ jātam ity eva tu na syād asatyāṃ jātau śaṣṭhi-vacanāṃ ca rūpasvōtpādah itī yathā rūpasya rūpam itī/ evaṃ yāvād anityatā yathā-yogaṃ vaktavyā/ p.79<sup>1821</sup>)

(4) (c<sup>18</sup>) 「若<sub>レ</sub>爾<sub>二</sub>爲<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>空<sub>一</sub>無我<sub>一</sub>覺<sub>一</sub>、法<sub>レ</sub>外應<sub>レ</sub>執<sub>二</sub>空<sub>一</sub>無我<sub>一</sub>性<sub>一</sub>。爲<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>一<sub>一</sub>・二<sub>一</sub>・大<sub>一</sub>・小<sub>一</sub>・各別<sub>一</sub>・合<sub>一</sub>・離<sub>一</sub>・彼<sub>一</sub>・此<sub>一</sub>・有性<sub>一</sub>等、覺<sub>一</sub>、應<sub>二</sub>如<sub>二</sub>外道<sub>一</sub>、法<sub>レ</sub>外執<sub>二</sub>有<sub>一</sub>中<sub>一</sub>リト<sub>一</sub>數<sub>一</sub>・量<sub>一</sub>・各別<sub>一</sub>・合<sub>一</sub>・離<sub>一</sub>・彼<sub>一</sub>・此<sub>一</sub>・有等<sub>一</sub>、別性<sub>一</sub>。(tena tarhy anātmavtvaṃ apy eṣāvyam anātma-buddhi-siddhy-artham/ saṃkhyā-parimāṇa-prthak-tva-sanyoga-vibhāga-paratvāparatva-sattādayo 'pi tīrthakara-parikalpitā abhyupagantavyā eka-dvi-mahad-anu-prthak-sanyukta-viyukta-parāpara-sad-ādi-buddhi-siddhy-artham/ p.79<sup>2123</sup>)

(5) (c<sup>19</sup>) 又爲<sub>二</sub>成<sub>二</sub>立<sub>二</sub>第六轉<sub>一</sub>言<sub>一</sub>。應<sub>二</sub>執<sub>二</sub>別<sub>二</sub>有<sub>一</sub>リト<sub>一</sub>色之聚性<sub>一</sub>。又如<sub>二</sub>說<sub>二</sub>言<sub>一</sub>、色之自性<sub>一</sub>。此第六轉、言<sub>一</sub>、何<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>。』(śaṣṭhi-vidhānārtham ca rūpasya sanyoga itī/ eṣā ca śaṣṭhi katham kalpyate/ rūpasya svabhāva itī/ p.79<sup>2324</sup>)

(6) (c<sup>20</sup>) 是<sub>レ</sub>故<sub>一</sub>生等<sub>一</sub>唯<sub>レ</sub>假<sub>一</sub>、建立<sub>二</sub>無<sub>二</sub>別<sub>一</sub>實物<sub>一</sub>。爲<sub>二</sub>一<sub>一</sub>諸行<sub>一</sub>、本<sub>一</sub>無<sub>二</sub>今<sub>一</sub>有<sub>一</sub>、假<sub>二</sub>立<sub>二</sub>爲<sub>一</sub>生<sub>一</sub>。 (tasmāt prajñāpi-nātram evāitad abhūtā-bhāva-jñapanārtham kriyate jātam itī/ pp.79<sup>24</sup>-80<sup>25</sup>)

(7) (c<sup>25</sup>) 如<sub>レ</sub>是<sub>一</sub>、本<sub>一</sub>無<sub>二</sub>今<sub>一</sub>有<sub>一</sub>生相<sub>一</sub>。依<sub>二</sub>色等<sub>一</sub>、法<sub>レ</sub>種類<sub>一</sub>衆多<sub>一</sub>。爲<sub>二</sub>簡<sub>二</sub>所餘<sub>一</sub>、說<sub>二</sub>第六轉<sub>一</sub>言<sub>一</sub>、色之生<sub>一</sub>、受之生等<sub>一</sub>。爲<sub>二</sub>令<sub>二</sub>他<sub>一</sub>知<sub>一</sub>此<sub>一</sub>、生<sub>一</sub>唯<sub>二</sub>色<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>餘<sub>一</sub>受等<sub>一</sub>。餘例<sub>一</sub>亦然<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>世間<sub>一</sub>說<sub>一</sub>、梅檀之香<sub>一</sub>、石子之體<sub>一</sub>。此<sub>一</sub>亦應<sub>レ</sub>爾<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是<sub>一</sub>、住等<sub>一</sub>隨<sub>二</sub>應<sub>一</sub>當<sub>レ</sub>知<sub>一</sub>。』(sa cābhūtā-bhāva-lakṣaṇa utpādo

bahu-vikalpāḥ/ tasya viśeṣanārthaṃ rūpasvōtpāda itī śaṣṭhi kurvaṇti yathā rūpa-saṃjñāka evōtpādāḥ prāṭyeta mā 'nyāḥ pratyāyī/ tad-yathā candanasya gandhādayaḥ silā-putrakasya śarīram itī/ evaṃ sthity-ādayo 'pi yathā-yogaṃ veditavyāḥ. p.80<sup>1-5</sup>)

〔解釈と考察〕右において問題になっていることは、生すべき有為「法」が生ずるには、その因と縁の総体があるほかに、有為「法」の一特徴である生(jāti, 生相jāti-lakṣaṇa)という一種の力(心不相応行法)が必要である、という有部の主張に対して、世親は経部の立場から問う。もし未来の生相が生ずべき有為法を生ずるならば、どうして一切の未来の有為法が同時に発生しないのかと。有部の答えは、生相が有為法を生ずるのであるが、因や縁の総体を離れては可能ではない、という(以上(1)の要旨)。それを批判して世親は、因と縁の総体があると有為法があるが、それがないと有為法がないのであるから、有為法が生ずるには、生(生相)は無用であって、因と縁の総体だけが必要である、と主張する(2)の要旨)。それに対して有部は、『また君。一切の存在しているものが知覚されているのか。微細な諸法の本性も存在するではないか』云々と応ずる。有部の主張は二点からなる。第一には生(生相)がなければ「色等が」「生じた(jātam)」というだけの意識(buddhi, 覚、知、観念)もないであろう。これは「生じた」という観念(意識)を可能にする事実として「生(jāti, 生ずること)」という特徴(特相、生相)が存在しなければならぬ、という抗弁である。これは「色等が」「生じた」というのは観念だけで別に事実があるわけではないというような観念論に対する實在論の批判であるといつてよいであろう。第二には生(生相)がなければ、「色の生」という第六格(属格、所有格)の表現(語、ことば)もないであろう、という。これは、要するに、もし事実として「生(生ずること)」という特徴(特相、生相)がなければ、「色等の」「発生(utpāda, 生)」という言語表現(ことば)もないであろう、という意味であろう。これは「色の発生」ということばには「色の発生」という事実がなければなら

ない。そうでなければ「色の色」というように、無意味のことばとなる、という抗弁である。これは、「色の発生」

というのはことば(名) だけであつて事実を意味するわけではないというような唯名論に対する實在論の批判といつてもよいかも知れない(③の要旨)。ここには生(生相) が必要、色等という有為法の発生という事実が有り得ないというだけではなく、「生じた」とか「発生(生)」という意識(観念、知) や言語表示がある以上は、その意識や表示にちょうど対応した事実(生じた) とか「発生(生)」という客観的事実(がきつとあるはずだ、いや、必ずなければならない、というのである。この考え方が、有部の実有論(實在論) の基本的思考法である。その思考法は、上に触れたように、観念論にも唯名論にも対立することである。そしてそのような實在論は、V派の思考法の特徴でもある。このような有部の主張に対して、世親はそれをV派の思考法と同然であると批判するのである。すなわち、『それでは非我(無我) の観念(anātma-buddhi) を成立させるためには、非我である』と(anātmavā, 非我性、無我性) が認められなければならない』(4) AKBh. p.79<sup>21</sup>) と。玄奘訳はもつと詳しく

「若し爾らば空と無我との覺を成ぜんが爲に、法の外に應に空と無我の性を執すべし」(T.29, p.28c<sup>15-6</sup>) という。つまり、「色等(法) が空である(sūnya)」「色等(法) が無我である(anātmān, 我を有しない)」という観念(buddhi, 覺、意識、知) を成立させるためには、その前提として、「空である」(sūnyatā, 空性) と「無我である(我を有しない)」(anātmata, 無我性) という事実が、法(色等) とは別に存在するとしなければならないことになるであろうという。空性や無我性が実有であるという主張はないのである。そして世親は有部の主張が外道(V派) の思考法と同じになることを指摘する。すなわち、「一〇」「二〇」という観念(buddhi, 覺) を成立させるためには数(samkhyā) 「二〇」属性(guṇa) が承認されなければならない。以下同様に「大きい」

「小さい」という観念を成立させるためには量(parimāṇa, 分量) 「二〇」属性」が、「別異である(pṛthak) 」という観念を成立させるためには別異性(pṛthaktva, 別体) 「二〇」属性」が、「結合している(samyukta) 」という観念を成立させるためには結合(samyoga, 合) 「二〇」属性」が、「分離している(viyukta) 」という観念を成立させるためには分離(vibhāga, 離) 「二〇」属性」が、「彼方である(para) 」と「此方である(apara) 」という観念を成立させるためには、それぞれ彼方性(paratva, 彼体) と此方性(apatva, 此体) 「二〇」属性」が承認されなければならない。「存在している(sat) 」という観念を成立させるためには存在性(sattā, 有性) 「二〇」属性(同) が承認されなければならない、という(以上(4)の解釈)。ここに観念に対応する事実が実在するというV派の考え方が示された。それは観念論に対立する實在論の思考法のように解される。

この数・量・別体・結合・分離・彼体・此体の七つはV派の基本経典(Vaiśeṣika-sūtra=VS) にあれば属性(guṇa) であり(VS.1.1.5) 存在性(sattā, 有性) は単に存在(bhāva) と呼ばれ、普遍である(VS.1.2.4) 。『実体・属性・運動について、存在している』という「観念(buddhi) がそれゆえに「生ずるところのものが、存在性(sattā, 有性) である』(sad iti yato dravya-guṇa-karmasu VS.1.2.7, 括弧内は〇註(に)による) という。このように或るものが「存在している」という観念(buddhi) の原因として存在性(sattā, 有性) 「二〇」属性(sāmānya, 同) が承認されなければならない、という趣旨である。そして観念に対応する実在という見方が明瞭である。この趣旨は玄奘訳の慧月(Candramati) 『勝宗十句義論』には有性(存在性) の説明に「有、同、詮、縁、因、」(T.54.1265<sup>21-3</sup>) とある。この漢訳は宮元英訳[237] が示したように sat-samānābhīdāna-pratyaya-heu に相当し、その意味は「[有性]は「存在している」と「同じである」という表示と観念の原因である」となる。pratyaya は確かに仏教文献では縁であるが、ここの文脈では観念や理解や意識を意味している。後(六世紀) のプラシャスタパダーダ

84

詮<sub>ト</sub>緣<sub>トノ</sub>因<sub>ナリ</sub> [17]。

Prよりも明確である。

『量は、計量の言説の原因である (parimāṇam māna-vyavahāra-kāraṇam. Pr.148)。』

Pr.149)°J

[22]。極微ノ詮緣トノ因ハ、是<sup>レ</sup>名<sup>ヅク</sup>ニ極微<sup>ト</sup>一

[24]。極大ノ詮緣トノ因ハ、  
∴是<sup>レ</sup>名<sup>ヅク</sup>ニ極大<sup>ト</sup>一

[25]。

ii) は  $P_i$  とは表現と分類が異なるが、意味上は等しい。

詮<sup>ト</sup>緣<sup>ノ</sup>因<sup>ハ</sup>、一<sup>ノ</sup>別體等<sup>ニシテ</sup>、是<sup>レ</sup>名<sup>ヅク</sup>二別體<sup>ト</sup>一<sup>一</sup>。[26]。

云何。謂<sup>ハク</sup>二<sup>ノ</sup>不<sup>ル</sup>至<sup>モノ</sup>至<sup>レ</sup>時<sup>ラ</sup>、名<sup>ツク</sup>合<sup>ト</sup>。[27]。

謂<sup>ハク</sup>從<sup>リ</sup>一<sup>ニ</sup>至<sup>ル</sup>不<sup>ル</sup>至<sup>ラ</sup>、名<sup>ヅク</sup>離<sup>ト</sup> [32…35]。

pratyaya-nimitam. Pr.200)。」彼<sub>ノ</sub>詮<sub>ト</sub>緣<sub>ト</sub>因<sub>ハ</sub>、是<sub>レ</sub>名<sub>ヅク</sub>ニ彼體<sub>ト</sub>一 [36]。此<sub>ノ</sub>詮<sub>ト</sub>緣<sub>ト</sub>因<sub>ハ</sub>、是<sub>レ</sub>名<sub>ヅク</sub>ニ此體<sub>ト</sub>一 [37]。

世親は有為法の生[相]をどう考えるかというところ

『(9AKBh.p.79<sup>24</sup>-80<sup>1</sup>)だけ』  
 仮名、施設、仮立、

『そして「本」無くして「今」有ることを特相とするその発生は多種である。それを限定するために「色の発生」と第六格を用いる。『それは』ただ色と呼ばれるもののだけの発生が理解されるように、他「の発生」が理解されないようにするのである。例えば「梅檀の香」等や、「石像の体」というように。同様に住等も、それぞれに應じて知るべきである。』(C)AKBh. p.80<sup>1-2</sup>)

二つの例喩は、第六格が異なるものを示す例であって、「梅檀の香」とは、仏教では梅檀は香等の集合であるから、梅檀も香も同じものである。しかしV派の定説では梅檀も香も同じという見方は成立しないので、別の例喩を示して、「石像の体」という。V派の定説でも、石像とその体とが異なるのに、第六格で示されるという。<sup>8</sup>第六格が用いられる場合にも独立に実在するものを示しているわけではないのである。かくして要するに生「相」というのは、実有の法(要素)ではなくて、仮の概念設定に過ぎない、唯の概念である。住・異・滅も同様である、と答えるのである。有部が有為法には生・住・異・滅という四相が実在する(実有である)というのに対して、世親はそれら四相は概念だけとするのである。この概念(仮設、仮名)を名(名目)であると見ると、ここに唯名論が成立する。しかし、仮設(施設)とは、単なる概念だけではなく、仮に概念を設定して他者に知らしめ、理解させることを意味すると見るならば、唯名論ではなくて、むしろ觀念論となるであろう。世親は唯識説の体系をも構築したのであるから、觀念論への志向が予想されると思う。

#### 四 結び—ヴァイシエーシカ(V)哲学と有部の体系との比較考察

もとより、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、有部の法の体系の中には、属性や運動が帰属すべき基体になる実体(drayva, 実)という範疇がない。尤も有部も実在である

と考えた諸々の法を実体(drayva)として有る(実在する)という。それら諸々の法とは、我々の身心を構成し可能にしている諸要素であり、人間存在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り、それらは大体においてV派の属性(guṇa)に相当するのである。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)と考える。この觸は独立の法であるというが、我々から見ると物体や生体の属性である。V派は物体や生体を実体と考えるが、有部も世親も実体とは言わないのである。物体や生体、例えば瓶や牛や馬や人をも真実存在するものとは見ないで、仮に(世俗として)存在するものとして、諸要素(法)の集合体として考える(拙論5)。V派が実体と見る自我(ātman, 我、靈魂)は存在しないとする。それなのに世親が指摘するようにV派と同じような実在論的思考法が認められるとは、どういうことか。有部の教学の成立の根拠を再検討する必要があると思われるが、これは今後の研究に俟たなければならない。

#### 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., *Abhidharmakośābhāṣya*, Patna 1967 (=AKBh.).

*Vaiśeṣikaśāstra of Kaṇāda with the Commentary of Candrīrāṇanda*, ed. by Jambuvijayaji, Baroda 1982 [=VS, C].

Johannes Bronkhorst & Yves Ramseier (ed.), *Word Index to the Praśastapādābhāṣya*, Delhi 1994 [=Pr. number].

勝宗十句義論 (T. No. 2138, pp. 1262c-66a, 次の宮元英訳の番号を使用す)。

Keiichi Miyamoto (宮元英一): *The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣikas with An Appendix Daśa-padārthi of Candamānī, Pune 1996* (勝宗十句義論の英訳)。



『岩波哲学・思想事典』1998: 清水哲郎「普遍論争、唯名論」、「ペトルス・アベラルドゥス」「オッカム」その他: 山田友幸「普遍1西洋哲学における普遍」、赤松明彦「普遍2 インド哲学における普遍」、福谷茂「実在論1西洋」、和田寿弘「実在論2インド」。

講談社: 『事典哲学の木』2002: 和田寿弘「インド哲学(インドの実在論とインド的唯名論)」: 村上勝三「実在論」: 山内志朗「普遍論争」、「類と種」。

梶山雄一1983: 『仏教における存在と知識』(紀伊国屋書店)。

加藤純章1967: 『アビダルマ文献から見た世親等諸論師の年代について』(高崎直道博士還暦記念論集『インド学仏教学論集』春秋社)。

清水哲郎1993: 『唯名論』論理学の視点へーアベラル表示理論の展開ー』(『哲学』第43号, pp.49-70)。

立川武蔵1992: 『はじめてのインド哲学』(講談社現代新書) p.102

「インド的」実在論と唯名論、

立川2003: 『空の思想史』(講談社学術文庫1600) p.39: 「インド型の唯名論」(属性とその基体の間に明確な区別がないと考える)。

宮元啓一1999: 『牛は実在するのだ! インドの実在論の哲学「勝宗十句義論」を読む』p.14: インドの実在論と唯名論。

宮元啓一2002: 『インド哲学七つの難問』(講談社選書メチエ) p.50: 唯名論における有/インドにおける唯名論と実在論、ウッターラカ・アールニの唯名論、p.53仏教の唯名論、p.117唯名論からする無我説。

宮元啓一・石飛道子2003: 『バックリーインド人の頭―超論理思考を読む』(講談社) pp.18-9: 実在論哲学、唯名論との対比。

村上真完: 『インド哲学概論』(平楽寺書店1991) (拙著一)。

「インドの実在論 ヴァイシエーシカ派の認識論」(同1997) (拙著二)。

「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 (拙論一))。

「刹那滅説の基礎」(『印度哲学仏教学』第17号、pp.62-77、2002年 (拙論二))。

A Basic Concept of the Doctrine of Momentariness, *BUDDHIST AND INDIAN STUDIES in Honour of Professor Doctor Sodo Mori*, pp.285-296, Kokusai Bukkyoto Kyokai, Hamamatsu 2002 (拙論三)。

「転変説 (pariṇāma-vāda) 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 (拙論四))。

「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 (拙論五))。

山内志朗1992: 『普遍論争 近代の源流としての』(哲学書房)。

藁谷敏晴1993: 『唯名論』論理学の視点へーくの質問』(『哲学』第43号、pp.71-74; cf. 清水1993)。

(1) 加藤純章1967の世親年代説を妥当とする。

(2) 『異なる実体等の三』(実体、属性、運動) につづいて、「存在している」「存在している」という觀念 (buddhi) がそれゆえに生ずるもののものが、存在性 (satta, 有性) である (bhinneṣu dravyāṣu triṣu yato jāyate 'sat sat' iti buddhiḥ sā satta, C ad VS.1.2.7)。

(3) 宮元に倣い、一を補った (T.54, p.1263a<sup>9</sup>)。

(4) 宮元に倣い、短 (T.54, p.1263a<sup>9</sup>) を微に改める。

(5) 慧月をPrの後と見た字井伯寿説に反して、フラウフルネルは慧月をPrよりも早い四五〇―五五〇の人と見たが、金

倉圓照『インドの自然哲学』(1971, pp.271-297) は両説を吟味して、両者の前後関係は確定しがたく、むしろ同時代の

可能性を示唆した。宮元 (1999 p.26) はVSとの親近性から、慧月を古く四世紀後半から五世紀半はくらいに位置づける。なお拙稿1は慧月に触れるのを忘れていた。

(6) ヤシヨミナラの註釈 (*Abhidharmakośavyākhyā*=Au. I. p.178<sup>10</sup>) は「なせなら有部 (Vaiśeṣika) には、色は別の、色の自性 (自体) は認められなからである」と読む。拙稿1 p.18は *Vaiśeṣika* (有部) を *Vaiśeṣika* (派) と見誤り、またその色の自性としてV派の *rūpavā* (色性) を想定したのは、余計なことであらう。

(7) 拙稿1 p.18の「石女の子の身体」は思い違いであった。

(8) ヤシヨミナラの註釈 (Au. I. p.178<sup>10</sup>) による。