

後期シャンカラ派における部派仏教批判

村上真完

序

ここに部派仏教というのは、説一切有部と経量部であり、いわゆる阿毘達磨の仏教に相当する。私見によれば初期仏教の経典（阿含）に説かれた種々なる教説を、整合的な体系に再構築したのが、阿毘達磨（論書）の仏教である。それは、初期仏教が行きつくべき思想体系を構築する営みであった。そしてそれ自体は後には仏教の基礎学として学ばれるようになるのである。それは、いわば初期仏教論というべきものであろう。例えば説一切有部の教学を批判的に整理した世親の『阿毘達磨俱舍論』（*Abhidharma-kośa-Bhāṣya* = *Abh*）は、数ある阿毘達磨の中でも、代表的な名著である。

この阿毘達磨仏教をどう捉らえるか、そしてその思考法をどう把握するか、ということは、仏教の基礎をどのように理解するか、初期仏教をどう見るか、ということにも関係している。

いまは、このような問題を、阿毘達磨文献だけの研究によって究明するのではなく、ヴェーダーンタ派の中のシャンカラ派における仏教批判の諸書の解読を通して、考えてみたい。というのは、同派の仏教理解とその批判の視点は、仏

教を総体的に見る上では、極めて本質的なところを捉らえていると考えられたからである。

ヴェーダーンタ派の基本経典 *Brahma-Sūtra* (= BS) 2.2.18~32 は仏教批判を意図していると、諸註釈は解している。ここで批判される仏教とは、説一切有部、経量部、唯識（瑜伽行）派、中観派の四学派であるというのが、諸註釈のほぼ一致した解釈である。そしてその中の最初の一〇経が説一切有部と経量部との批判にあてられるという。この部分については筆者は先にシャンカラ（S、八世紀）の註釈を中心として、諸註釈を参照して考えてみた。^① 今度はシャンカラ派（不二元論 Advaita 学派）の後代のカシュミールの人サダーナンド（Sādananda Kāśmiraka, 一七一―一八世紀）の書いた同派の学説綱要書 *Advaita-Brahma-Siddhi* (ABS, 本書）を取りあげたい。本書も仏教の四学派の学説に論及して批判を加えているが、今は最初の一四派共通の靈魂観と説一切有部と経量部の学説（集合体説、縁起説、刹那滅説）への批判をとりあげよう。

本書は、インドの中心から仏教が消滅してから五百年余も後に書かれたものであるから、その資料的価値に疑問があるのではないのか、という問題もある。この点は細部にわたって検討し吟味しなければならない。しかし、シャンカラ派においては、それまでも仏教説をも理解した上で、それを批判して不二元論の立場を確認していくという、思想的な営為の伝統が続いていたのである。そして本書はそれらの伝統の総合を企てているのではないか。本書は仏教説の紹介とその批判の最終的な完成の域に達しているのではないか、とも思われるのである。本書の仏教理解を吟味する所以である。^②

一 靈魂観

本書は仏教全般の特徴を、その靈魂観に見出している。ただし靈魂というのは、筆者の翻訳であり解釈であり、原語は *jīvaṁman*（生命体としての我。個々人の自我、個我）である。

本書第二章は個 ^{ジョーク・アートマン} 我とは何か、という問いを掲げる。それに対して最初に仏教説を次のように示す（以下に引用文の仏教説を[B]、不二元論の主張を[A]と略記する）。

[B] 『およそ存在しているものは刹那的 (*kṣanika*) である。例えば雲のように、^③ という論理によって、〔個我とは〕或いは刹那的な識のみであるのか (*kṣanikam vijñānam eva vā*)。〔そのように〕仏牟尼の弟子たちである離繫者 (*mukta-kakṣa*) たち、すなわち毘婆沙師・経量部・瑜伽行派・中観派によつて承認されているからである (*buddha-muni-śiṣyaṇ mukta-kakṣair Vaidhāṣika-Sautrāntika-Yogācāra-Mādhyamikaṇ svikārā*)』 (pp. 53^a-54^a)

仏教では四学派が共通して、個我とは刹那（一瞬）に滅する識（認識作用）である、と承認している、というのである。そして後の方では、仏教を、

「刹那的な識が、我であるという主張」 (*kṣanika-vijñānātma-vāda*, p. 55ⁱ) と呼んでいる。この観点は本書の特色をなすであろう。

仏教は古来、^{アートマン} 我の存在を承認しない、という無我説を主張してきたといわれる。この我の意味は、日常的な経験の場では、自我、自分自身である。しかし前生から今生に、今生から来生に転生して行く輪廻を予想する場合には、^{アートマン} 我は靈魂を意味している。この靈魂としての我は過去から未来にわたつて自己同一性を保つものと考えられる。しかし仏教はこの靈魂としての我を否定するが、日常の言語活動において用いられる我（自分、自己）を、全く否定することはできない。日常の言語活動においては我という語の使用が避けられない。

仏教も輪廻を前提にし、輪廻（生死）からの解脱を説く。すると遠い過去の生から現世、さらに未来世にいたるまでの輪廻において、何らかの自己同一性を保つ存在が考えられなければならない。その場合にも、通常靈魂を意味する語（我、^{アートマン} 靈魂、^{アートマン} 個我）を用いない。その代わりに代名詞（私、汝、彼、彼女）と固有名詞（Devadatta, Saṁputta, etc.）が、過去世から、現在世に、さらに未来世にまでいたる靈魂（主体）の存在を暗示する。しかし靈魂を意味する術語（名詞）は避けられる。それでは何が輪廻していくのか。概観すると(1)身心（名色、五蘊）または(2)心（識）が不連続ながら

も連続して行く（＝相続する）、と説かれる。

(1) 身心（心身）の相続

(a) 名色（＝心身）の相続（再生）

「何が再生（再結合）する (paṭisandhāti) か」というと、「名色が再生する」 (*Mūlāpāṇḍha* = *Mūl.* p. 46⁵⁻⁶)。名とは「微細な心と心作用」という諸要素 (sukhuma citta-cetasikā dhamma) であり、色とは「粗大なもの」 (*ojārika*) であるという (同 p. 49⁵⁻¹⁰)。要するに名とは心的諸要素、色とは身体的諸要素であるから、名色とは身心（心身）である。「この同じ名色が再生（再結合）するのではない。が、この名色によって善または悪の業を作り、その業によって他の名色が再生（再結合）する」 (同 p. 46⁷⁻¹¹)。この関係は、植えたマングロー（の苗木）と生長して結実したその果実、焚火とそれによる他人の畑への延焼、燈火とそれによる火事の発生と類焼、幼い少女と生長後の妙齡の女性、牛乳とその変化である酪（ヨーグルト）等の比喻で示される。つまり、

「死に終わる名色と再生 (paṭisandhi, 再結合) における名色とは、それぞれ異なるけれども、同じそこ（死に終わる名色）から、それ（再生する名色）が生まれる」 (同 p. 48²⁵⁻²⁶)

(b) 五蘊（＝身心の要素の集合体＝色・受・想・行・識）の相続

『なぜなら諸蘊は刹那的であるから、それらが移転する能力はない。けれども諸煩惱と諸業とによって養われた煩惱だけが、中有 (antarā-bhava, 死と次の生との中間の存在) と呼ばれる相続 (santati) によって、母胎に入る。例えば燈火は刹那的であっても相続によって他の処に（燃え移る）ように。ゆえにこの過失はない。それゆえに我がなくとも、煩惱と業によって準備された諸蘊の相続 (santana) が母胎に到る、ということが成立する』 (*Abh.* p. 129¹⁸⁻²¹)

『しかし、例えば刹那的な火が相続によって移転して行くように、衆生と呼ばれる蘊の集合 (skandha-samudāya) も渴愛と執著 (取) をもって輪廻する (saṃsārati) と言われる』 (同 p. 472²⁻³)

(c) 諸法（人間存在の諸要素）の相続

夜通し燃え続ける燈火の初めの焰と夜の終わりの焰とは、同一でもなく別々でもないように、「まさに同様に法の相続 (dhamma-santati) が継続する (sandhāti)」。一方が生まれ (uppajjati)、他方が滅する (nirujjati)。前もなく後もないように「法の相続が」継続する。ゆえに、それは同一でもなく他でもないのであって、最後の識の摂めるところとなる (pacchima-viññāna-sangahaṇa gacchati) (*Mūl.* p. 40²⁸⁻³¹)。この最後の識に身心の諸要素が摂められるというから、識がそれらの中心であることになり、この例は次の(2)の資料ともなる。

(2) (a) 識（心）の相続

原始經典の中では、縁起支の中の識が、母胎に宿る生命と解される (*Digha-nikāya* = *D.* II. p. 63)。

『心 (citta) が我執の依り所であるから (ahaṃkāra-saṃsārayatvā) 我であると比喩的に説かれる (ātmanīty upacaryate)』 (*Abh.* p. 27⁶)

(b) 阿頼耶識 (ālaya-vijñāna) の相続

『暴流が草や木片や牛糞等を運んで行くように、福・非福・不動業の潜勢力 (習氣) を伴って阿頼耶識もまた、触・作意等 (十受・想・思) を運んで流れとして輪廻が停止するまで続く』 (*Sāhramati's Triṃśika-vijñapti-Bhāṣya* p. 22³⁻⁵)

この中で(1)は、要するに体と心の諸要素が輪廻していくのであるから、恐らくは生きている時の姿の延長上において、生前または死後の存在を考えている、ということができよう。(2)では心（識、阿頼耶識）が靈魂の意味を荷うはずである。この場合この心（識）が無常であり刹那的な存在であるということのみが、他学派の認める靈魂 (ātman, puruṣa, jīva) と異なるというべきであろう。なおこの(2)の心（識）も決して単独では存在しないのであって、多くの心理作用や心理状態（心作用、心所法）を伴う心的複合体をなしているだけではなく、諸の付属する要素（諸法）を伴うのであるから、(1)の名色や五蘊と同じものとして人間存在を構成するのである。ただ(2)は、その心の心や識に中心的な位置

を与えたものと考えられる。

本書はこの(2)のような靈魂觀を仏教の四派の共通に認めるものと見做す。このような仏教の靈魂觀の指摘は誰に始まるのか、は研究すべき問題である。しかし先にも引用したように、世親は我執の依り所となる心を我であると比喩的に言うて説く。そしてその根拠として一聖典に、

『なぜならよく調御(調伏)された我(自己)にちこつ(ātmanā hi sudāntena) 智者は(生)天(svarga)を得る』
(*Udānavarga* = *Udu*. 23.17cd)

とあるが、他では我を心(citta)にかえて、

『心を調御(調伏)する心(心)はよむ。調御(調伏)された心は(cittam dantam) 樂をもたらす』(*Udu*. 31.1cd)

とあることを指摘している(*Akṣh*. p. 27^{e-9})。同じ趣旨を中觀派のプラジュニヤーカーマティ(二〇—二一世紀)も同じ引用文をもって示している(P. L. Vaidya ed., *Bodhicaryāvatāra* pp. 226-227。ただし彼は「未了義として世俗として心が我である」と示されたが、第一義としてではない」と付記する)。ともあれ、このように心が我に相当することは、仏教の認めるところである。

一般には、靈魂(ātman, puruṣa)は精神的なもの(cetana)であり、精神性(caitanya)をその本質とする、と考えられている。精神的なものは、生れしるものと深く関わり合っている(*Maini-up*. 2.3-6)が、サーンクヤ派の文献では「樂・苦・癡を知覚する」(*sukha-duḥkha-mohān cetayati*)と解される(*Saṃkhyā-Kārikā* = *SK*. II 諸註釈)。同派では覺(buddhi, 意識の器官と作用)も我慢 ahaṃkāra, 自我意識の器官と作用)も意も、根本的物質の所産であって非精神的(acetana)であり、「樂・苦・癡を知覚しない」という。仏教は我を認めないためか、精神的とか精神性という語をほとんど用いない。しかし仏教では識(または心、意)が精神的なものであると、サーンクヤ派は見做している。同派の『ユクティディーピカー』(Y)は、「識だけが対象を知覚することができる。(中略)靈我を想定する要がどうしてある

か」(A. Wezler and S. Molegi ed., *Yuktiṭīpikā* p. 170¹⁰⁻¹²)という仏教徒との論争を載せている。そして自派の立場から『精神性(cetanā, 思)が意の属性(mano-dharma)であるというのは、空想にすぎない』(同 p. 170²³⁻²⁴)と論断している。この思とは、仏教(俱舍論)等では意思、意志を意味し、意業であって、身・口の行為(業)の原動力と考えられるのである(*Akṣh*. p. 54²⁰)。これをYはサーンクヤ派の考える精神性で見做すのである。ヴァーチャスパティミシュラ(二〇世紀)も、「虚無論者(仏教徒)の[いう]ように覺に精神性があるのではない」と述べている(ad SK. II)。このように、仏教では識(または意、覺)という認識作用に精神性がある、とサーンクヤ派は考えて、それを批判するのである。仏教でも法称(六—七世紀)は、言行(vyavahāra)等において、「他人の精神性(para-caitanya, 他人の精神活動、心的活動)が理解される」(*Pratīyānubhūti* 3.68)と述べている。この精神性は心(意、識)にあるはずであるが、心と同様に刹那的でなければならぬ。

本書(ABS)は次に他学派(ジャイナ、ヴァイシェシカ、ミーマンサー、サーンクヤ、ヴェーダーンタ)の個我觀を紹介し、仏教の四派の学説の要点を次のように示す。

[B]『その中で後述される外的なあらゆる対象は——何でも存在しているものは刹那的であり、例えば雨雲の集まりのようであるという論理によって——直接知覚されるし、また推論される、と毘婆沙師はいう。

意識(覺)は多彩であるから対象が刹那的であっても推論されるだけである、と經量部(師)はいう。なぜなら瓶の形象をもつ知に瓶等の映像が生ずるから。すなわちその映像は実物にもとづく。[知における瓶の形象は]映像であるから。例えば顔等の映像のように。

一切は刹那的な識のみ(唯識)である、と瑜伽行(師)はいう。

外[界]は承認されないから、それ(識)も空であるだけである、と中觀(師)はいう』(p. 55^{e-11})

以上は仏教の四派の学説を巧みに要約している。毘婆沙師(宗)は外的な対象が直接知覚され、推論される、というのに対して、經量部は、それは推論されるに過ぎない、と、認識論上の視点から要約するのである。次に四者(派)の相

違は見識の優劣に由来するとして、その実践法に触れる。

(B)『およそ見識の劣る者たちは一切〔実〕有論によって刹那的であることを説くことによって、その意向に従つて空性に入る。しかし中位の者たちは知のみが有ることによって空性に入る。しかしそれらより見識の優る者たちは、もう直接にのみ空性の真実が示される』(p. 56¹⁻⁴)

ここでは、仏教は空性に入ることを、その実践法(観行)としていた、というのである。

続いて本書は、

『その中で最初に、毘婆沙〔師〕と経量部との両者の見解を示してから、〔それを〕排除する』(p. 56¹⁻⁵)
と云って、まずその集合体説に論及する。

二 集合体説

ここで集合体説というのは、元来 BS. 2.2.18 の仏教批判に始まるものであり、その意味は、シャンカラ(ś)も解するように、この人間存在が外的と内的との二種の集合体(samudāya)から成り立っているので、永遠な精神的な我や主宰神を想定する必要はない、というのである。本書(ABS)はこう。

(B)『外的な一切のものが有るという論者たち(Bāhya-sarvāstīva-vādinah, 一切実有論者)説一切有部)は、外的と内的との二〔種〕の集合体(samudāya)を考える。その中で前者は元素(bhūta, 大・大種)と元素から成るもの(bhautika, 大種所造)とである。なぜなら元素は地・水・火・風・空・季節であり、元素から成るものは、色等対象とそれを把握する眼等感官とである。地の極微(原子)は堅い自性を有し、水の極微は潤いの自性を有し、火は熱い自性を有し、風は動く自性を有する。これら四種(元素)は〔世界〕創造の時に集合によって極微の集積だけが〔構成〕部分となつて地等として生ずる。しかし部分と異なる全体はない。〔なぜなら、その〕認識手段がな

いからである。また〔部分の他に全体があるなら〕二属性や重さ等の知覚が結果するからである』(ABS. p. 56¹⁻¹³)
右の六元素(六大)説は、『稻芊経』(Śālistambasūtra)の六要素(dhātu, 界)に源泉をもつと思われるが、ヴァーチヤスパティニシユラ(Bhāmali=BM, ad BS. 2.2.19, p. 526¹)がそれを引用し、マダーヴァ(一四世紀 Sarvadarśana-saṅgraha=SDS. II. 1. 298)も六要素に言及している。地等の極微を微粒子としてではなく、堅さ等の性質(自性)として考え、極微の集合が地等であるとし、部分と異なる(部分以外の)全体はない、という見方(物質観)は、大体は『俱舍論』(Abh. pp. 52-54)が整理して示す説一切有部の思考法を承けているようである。

ここで外的な集合体は人間存在を中心として見ると身体を指すはずであるが、知覚の対象をも含んでいるから、身体の外の世界をも考慮に入れているのである。次に、

(B)『また内的な集合体は心・心所から成る(citta-caittānaka)。そしてその原因は、色蘊・識蘊・受蘊・想蘊・行蘊という五蘊である(śkaṇḍha-pañcaka)』(p. 56¹⁴⁻¹⁵)

内的集合体とは心と諸の心所(心理状態・心理作用)とから成る心的複合体を指しているであろう。五蘊の中から色蘊を除いた四が心・心所の複合体をなすのであるが、ここには心・心所から成る集合体の原因を五蘊とする。恐らくこの五蘊とは五蘊から成る身心の複合体すなわち人間存在としての個体を指すのであろう。心・心所の複合体もそれを有する生身の人間があつて、はじめて存在するのである。なお五蘊の順序は仏教で通例の色受想行識とは異なるが、ヴェーダーンタ派の文献ではほぼ一致して色識受想行である。以下にその一々の説明がある。

(B)『その中でこれら(感官)によって知覚される(rūpyate, 変壊する)というのが色である、という語源分析によつて対象を伴なう感官(根)が色蘊(色の集合)である。たとい知覚される(変壊する)地等が外的なものであつても、知覚され(変壊する)状態においては(rūpyamāṇatā-dśāvān)身体にあるのであるから、或いは感官と結合しているから、内的である』(p. 56¹⁶⁻¹⁹)

色を「変壊する」(rūpyate, こわれる)ものと解釈するのは、仏教の伝統であり、『俱舍論』(Abh. p. 9¹⁰)の真諦訳でも

玄奘訳でも、変壞としており、本文では「妨げられる」(badhyate, 玄奘訳は憂惱、真諦訳は有対礙)と説明される。しかし本書(425)の作者がそう理解したかどうかは疑わしい。むしろ色とは眼に見えて知覚されるもの(色や形)、と解したと思われる。色蘊とは何を指すかは、原始經典以来必ずしも明瞭に示されてはいないが、本書は、「対象を伴う諸感官」と理解している。ただし本書の右の文は *BM.* (p. 524³⁻⁵) と同文である。

[B]『識蘊は二種である。[その]第一は「私」(アハム)という觀念の形をとる阿頼耶識と呼ばれる。これだけが我である。第二は「これ」という感官等から生ずる対象の觀念があつて転識 (pravṛtti-vijñāna, 活動する認識作用) と呼ばれる。またそれ(転識)は感官の違いによって六種である。この両の識(認識作用)は概念的判断を離れ (hīvi-kalpaka, 無分別であり) 利那的である。[なぜなら識が]存在しているからである (satva)」。そして利那性 (kāṇikaṭva, 利那的であること) とは第二利那の存立の滅に対応することである。そしてまたそれ前阿頼耶識によつて、後々の「阿頼耶識」が生ずる、というように無始無終の「識の」流れがある』(pp. 561³-571)

この識の説明は大体は唯識派の説にもとづくと思われる。右には末那識 (mano nāma vijñāna) に触れていないが、右の阿頼耶識は自我意識を特徴とするので、末那識の特徴を有しているというべきである。後代の説一切有部(毘婆沙宗)が右のような阿頼耶識説を採用したかどうか、他からは確認できないが、マードヴァは経量部説として阿頼耶識を右と同様に解して、転識とともに識蘊の内容としている (*SDS. II. II. 257-8, 285*)。右には陳那や法称の「直接知覚とは概念化を離れている(無分別である)」という直接知覚説と、法称の「存在しているものは利那的である」という利那滅説とが前提となっている。

次に利那的な我(二識)に付随すると思われる難点(享受のための活動があり得なくなるといふ問題)をとりあげて、それに答える。

[B]『また「利那的な我」には他の時にあるべき享受のために活動することはあり得ない」と言つてはならぬ。[なぜなら]活動がないことは真実、知の前に起こるのか、或いは後に「起こる」か、[というと、まず]前者では

ない。なぜなら利那性の修習の成熟なしには、恒常性を対象とする無始なる堅固な潜在意識(習氣)が断ぜられないから、活動があり得るからである。

また利那性の修習は、(1)「直接知覚の対象となる」独自相の修習、(2)利那性の修習、(3)苦の修習、(4)空の修習の四種である。その中で独自相は純淨なる事実であり、これ(独自相の修習)によつて属性と主体との存在(関係)が排除される。利那性の修習によつて恒常性が排除される。

また後者(真実知の後に活動が無くなるという難)もない。しかし四種の利那性の修習が成熟すると、或いは動揺を伴う阿頼耶識の相續が停止するから、または動揺のない全知の主宰(神)の相續に含まれることを在り方とする。

解脱に達することによつて、活動がなくなることが望まれるからである。[以上]これによつて繫縛と解脱とが示された』(p. 571-10)

四種の修習はマードヴァ (*SDS. II. II. 47-114*) が詳論しているが、ここでは(1)と(2)の順序が異なり、またこの修習は中觀派の見解に接している。四種の修習は仏教説であろうが、右の設問とそれへの解答はどうであろうか。解脱を「全知の主宰(神)の相續に含まれること」とする点は、ヴェーダーンタ派の最高神の觀念を仏教(毘婆沙宗)に与えたかのである。しかし利那的な我(二識)の難点はここでは全て避けられたことになる。

五蘊の残余について次のように説かれる。

[B]『前述の知より生ずる楽苦等の觀念が受蘊である。牛・馬等の語によつてつぶやかれた觀念は概念的判断を伴う (savikalpaka, 有分別の) 想蘊である。これらの、潜在意識(習氣)を在り方とする貪等の煩惱と憍(傲り)・慢(高慢)等の随煩惱、法(善・功德)・非法(不善・罪禍)とが、行蘊である。

この中で識蘊が心であり、他が心所である。しかし心所であることは、色蘊等が心における流れに含まれても、心が特殊の対象に染まることがあると[可能に]なるが、[心が特殊の対象に染まることが]ないと、[心所である

ことは) ない。(なぜなら心・心所は) 偶然的であるからだ、と覚るべきである。

これらの集合体が五蘊であり、これこそが内的集合体の原因である』(p. 57^{o-17})

説一切有部の諸法の体系(五位)では、行蘊は心相应行と心不相应行とに分けられるが、本書は心不相应行には触れないで、行蘊をすべて心所法に限ったようである。右の法・非法は有部の法の体系にはないが、内容上は善業と悪業とに相当する。なお右の五蘊の一々の説明はマードヴァの経量部説中にあるものとはほぼ同じである(SDS. II. 283-289)。

(B) 『またその二種の集合体は、直接知覚と推論とによって刹那的であるとだけ、認識される。なぜなら現在の対象を判定する直接知覚によって、自らの対象が「それが」存在していないものから排除される。例えば「青い」と判定する「直接知覚」によって自らの対象が「非青」から「排除される」。また推論は「次の通り」。

(宗) あらゆる存在は刹那的である。

(因) 有効作用をなすから、また存在するから。

(喩) 凡そ刹那的でないものは、有効作用をなすものではないし、また存在するものでもない。例えば鬼の角のように。

(宗) 瓶が最後の刹那に存在しているから、それぞれ前の刹那に限定された諸存在は、自らの存在の刹那より後の刹那には消滅するものである。

(因) 瓶として存在しているのであるから。

(喩) 最後の刹那に限定された存在のように。

このように刹那的な流れにおいて無明等を誘因として世間の言行がある』(pp. 57¹⁷-58³)

およそ語は他者の排除によって意味を表す、というアポーハ説は陳那に始まり、また存在するものは刹那的であり、有効作用をなす、というのは、法称とその後継者たちの説である。右はそれらの適用であるうが、対象が知覚され、かつ推論されるという毘婆沙宗の説として示されている。右の最後は、無明によって世間の言行がある、と述べる。この言

明は不二元論の立場にも通ずるはずである。しかしこの無明の説明は仏教説におさまっている。

(B) 『しかし無明は刹那的なものに対しての恒常なものであるという意識、身体に対しての常住であるという意識、苦に対しての樂であるという意識、空なるものに対しての事実であるという意識である、という。』

そしてこのようであると、二種の集合体によってあらゆる個別的相違が可能であるから、何のために常住な精神的な我と主宰神とが承認されるのか』(p. 58^{o-9})

最後は我と主宰神の否定となる。これに対して不二元論の立場からの批判(A)が続く。

(A) 『汝は、錯覚している。「汝の説は」あらゆる点で道理と経験に矛盾しているからだ。なぜなら「汝の説では」統合する主体である精神的な恒常なものがないから、諸蘊と諸微塵との集合はありえないからである。また「意識において「集合がある」と言うことができない。その刹那的な「集合」が欲することを成就する知がないから、創造に対する活動があり得ないからである。また部分のない諸極微の集成があり得ないからである。そのことは「次のように」言われる。

「恒常な精神的なものを欠くから、またそれ自体が非精神的であるがゆえに、諸蘊と諸微塵との集合は、ここでは適合しない」と』(p. 58^{o-13})

批判の第一点は、諸要素を統合する永続的精神的主体(我)がないから、五蘊や諸極微が集合することがあり得ないということ。そしてこの趣旨はS (ad BS. 2.2.18) 以来繰返されてきた批判である。これに対して仏教の主張は、精神的な我がなくとも、縁起によって二種の集合体が可能になる、というのである。ここに紹介される縁起説はBMと同様に『稲芽経』に由来するものであり、外的縁起と内的縁起の二種、縁の関係とは、諸原因の集合である諸縁が果を生ずる関係であり、それぞれ因の縁と縁の縁との二原因から生ずる、というのである。因の縁とは一々の因が果を生ずる関係、縁の縁とは諸原因の集合である諸縁が果を生ずる関係である。外的な因の縁は、例えば種子から芽が生じ、……花から実が生ずる如く、外的な縁の縁とは六要素(前記の六元素)の和合から種子を因として芽が生ずる

る如くである。内的縁起の因の関係とは十二縁起であり、内的な縁の関係とは六要素（地・水・火・風・空・識）の和合から身体が生ずる関係である。この十二縁起の解釈は、BMと同様に輪廻の中にある人間存在の在り方を説明するものである。要するに精神的なもの（我）がなくとも不都合はない、というのである。

これに対する批判は、無明等は縁起の支分の前のものが後のものの発生の動力因となるけれども、集合体の発生には何の動力因も可能ではない、という。これはら註 (ad BS. 2.2.19) の趣旨に遡る見解であるが、要するに『精神的なもの（我）がなければ、諸の因を集合せしめる他のものはない』(p. 62¹⁻⁵) ということに帰する。それに対して、

(B)『(他を) 予想しないまま最後の刹那に到った地等は芽を作るではないか。しかしそれらは近接縁の力から互いに一緒にすることがある』云々 (p. 62⁵⁻⁷)

という反論が続く。それへの批判の要点はこうである。

(A)『諸原因が一緒になることは、配置の違いとその目的を知る知恵のある者を前提とするとだけ見られる。故に非精神的なものから〔集合体〕が生ずるはずはない』(p. 62²²⁻²⁴)

これは主宰神がなければ、集合体は成り立たず人間存在は説明できない、ということになる。以下詳論できないが、仏教の特徴的な一議論を示しておく。

(B)『諸存在は永続しないけれども、常に集成しているだけで、無始なる輪廻において起る。しかし彼此より諸の恆存しているものが或るものによって集成体とされるのではない。そして無明等はそれ（集成体）を依所としている。またそれだから統合する精神的な〔我〕がないから、縁の関係を有する縁起こそが正しい』(p. 63¹⁶⁻¹⁹)

要するに仏教では刹那滅ながらも常に身心の集合体があり、その集合体を依所として無明等がある。両者は不離の関係にあり、相互に依存しあつて輪廻の存在をなしている、ということになる。

これに対する以下の批判の要旨は、仏教は永遠な精神的な主体（我）を認めず刹那滅を前提としているから、因果関係（縁起）が成立しないし、身心の集合体も成立しない——人間存在が説明できない——というのである。その中で、

「存在しているものは刹那的である」という刹那滅説への批判が最大の議論となる。

三 小 結

以上ABSの「毘婆沙師と経量部の見解」の部分の前半をとりあげた。その内容は『俱舍論』等から理解される阿毘達磨仏教とは、かなり異なっている観がある。それは阿頼耶識説を含み、陳耶や法称の直接知覚説、法称以後の刹那滅説等を前提にしている。つまり『俱舍論』等よりも発展した後の仏教を扱っている。ともあれ本書の仏教観は不二元論の伝統 (BS, S, BM, SDS etc.) に負うところが多いが、上述のように独特の視点を含む。この時代にも仏教が第一に取りあげられる意味を持っていたのである。

(1) 拙稿「ヴェーダーンタ諸派における縁起説批判」水谷幸正先生古稀記念論集『仏教福祉・仏教教化研究』思文閣出版 平成一〇年。本稿の使用テキストと略号は右にならう。

(2) 拙稿「後期シャンカラ派における仏教理解——Advaita-Brahma-Siddhiの所説——」『印度哲学仏教学』第二三号は本書の仏教批判の要旨と中観派の紹介と批判の部分を取りあげた。

(3) この言はジャーナーナシュリーミトラ (Jāṇasrīmītra-mahādhārī ed. by A. Thakur, 2nd ed. Patna 1987, p. 1) が掲げる論証式に酷似する。刹那滅説については谷貞志『刹那滅の研究』（春秋社、平成一二年）に多く教えられた。

(4) 『稲苐経』のサンスクリット復元本類については(1)の拙稿で言及した。今の六要素説は N. Ross Reat, ed. and tr., *The Śaṅkha Sūtra*, Delhi 1993 の 37 節に出る。

(5) Reat 本 10~14, 21~25, 27 節。cf. T. 16. 815b-816a, 817a-818a, 819b-820a, 822a-c, 824a-825a, T. 85, 550b-553b. (以下註記省略。また本稿で詳しく触れえなかった本書の縁起説批判や刹那滅説批判等については他日に考察したい。)

（聖和学園短期大学教授・東北大学名誉教授）