無我説にともなう認識論上の諸問題

――『倶舎論』破我品の所説を中心にして――

武田宏道

人間は自己を取り巻く環境いわゆる外境に取り囲まれ、それらに依存して生存するから、いかにして外境を見聞し、どのようにそれらを受容し受け止めるかということは、人間が生きていくうえで非常に大切なことであり、その認識の仕方によって生存の内容も左右されてくる。

仏教では、基本的には、認識は根・境・識の三事和合によって成立すると考える。例えば、眼根によって色境を取って眼識の生じるとき、見るという認識が成立する。そのことは、十二縁起説のなかの識・名色（六境）・六処（六根）の三にも示されている。アビダルマ仏教でもこの基本を踏まえて、認識論が展開される。そして、『倶舎論』破我品では、犢子部や語典家・勝論の実我説を論破し、無我説の立場から業論や認識論などの諸現象をどのように説明するか、ということについて説かれる。

そこで、本稿では、『倶舎論』破我品の所説に沿って、どのようにして外境を認識し、その中心になる主体は何か、等の認識にまつわる事柄について、認識とはいかなることかという「一．認識の内容」と、何が認識するのかという「二．認識の主体」と、様々な認識がつぎから次へと生起するしくみや認識する際の優先順位などの「三．認識にまつわる諸事項」とを論究してみたい。

一、認識の内容

一般的にいわれる〝認識〟は、外的なものを単純に認識することと、外的なものなどを認識し其れを心のなかで思索していく認識とに分けられる。前者の外的なものの認識は、六根六境六識の全体にわたり、根によって境を取り識が生起するという根・境・識の三事和合によって成立する。後者の、心のなかで様々に思惟・判断することなどは、心中の思惟・判断などの対象が法境に属するから、意根・法境・意識の和合によって成立する。

認識することは、仏教では、識が了別することである、ともいわれる。そこで、根境識の三のなかで、識を主語にして、認識は識が根に依って境を了別することである、と説くこともできる。このような認識すなわち「識が所縁を了別する」ことは、識が認識対象である所縁に対していかなる所作を為し、識がどのような様相になることであるのか、①ということなどを解明することによってその内容が明らかになる。この場合、識が了別することは、識が生起し其の生起した識が了別するのであるから、識が生起することでもある。

このことについて、破我品では、「識が所縁を了別する」ことは、(一)識が境に似て生じ境の行相を帯びることである、(二)前識が識を生起させることである、(三)識の相続における、了別という事用の相続する状態である、という三説を挙げて説明する。この一々についてみてみよう。

(一)了別は識が境に似て生じ境の行相を帯びることである

識が所縁を了別することについて、破我品につぎのように説かれる。

〈梵文〉 識もまた何ら〔活動 (parispanda) を〕為さないけれども、〔境に〕相似 (sādṛśya) して自体

(ātman) を得るから「〔識は境を〕了別する」と言われる。(*AK*. 473$^{24-25}$)

〈玄奘訳〉 識は生ずるに〔際して所縁に対して〕所作無しといへども、而も境に似〔て生ず〕るが故に、説いて、「〔識は〕境を了ず」と名づく。(一五七中 22-23)

すなわち、識が所縁を了別する場合、識が所縁に何らかのはたらきかけをすることはないけれども、境に似た識が生じるから、境を了別することが成立する。それは、果が或る因から生じるとき、果は因に対していかなるはたらきかけもしないが、因のはたらきによって因に似た果の自体が生じるから、果は因に酬いる、といわれるがごときである。②

続いて、識が「境に似る」ということについて、つぎのように説明される。

〈梵文〉 〔識が〕こ〔の境〕の行相を帯びること (ākārata) である。(*AK*. 474^{1})

〈玄奘訳〉 彼〔の境〕の〔行〕相を帯ぶる〔識の生ずる〕ことなり。(一五七中 24)

すなわち、識が境に似ることは識が境の行相を帯びることである。換言すれば、それは、境の行相を帯びた識の生ずることであり、境の行相を映している影像が識のうえに生じることである。

このようにして、識が境に似て生じ境の行相を帯びることによって識は境を縁じ了別する。例えば、青い花を見るときには、識のうえに青い花の行相を映す影像が生じ、識が青い花の行相を帯びるから、識は青い花を縁じ了別することが成立する。③それは、鏡面に被写体（本質）の行相を映す影像が生じるとき、鏡面に被写体が映るので、鏡が被写体を映す、といわれるがごときである。④

これは唯識で説かれる四分説の相分・見分の考え方に似ている。それによれば、心心所の自体が生じ、能縁の用が起こるとき、所縁の境である相分が現前し了別することが成立する。この相分には、能縁の直接対象である親所縁としての影像相分と、影像相分の所杖であり間接対象である疎所縁としての本質相分とがある。⑤このなか

で、本質相分は識が所縁の行相を帯びる場合の六境に相当し、影像相分は識のうえに映った行相に相当するから、この「識が所縁の行相を帯びる」という説は、唯識説の相分・見分の考え方に共通する点がある。

このように、識は境にはたらきかけないが識が境の行相を帯びることによって境を認識する、ということには、認識するうえで、識に主導的なはたらきを認めないで、根と境と識との因縁生起によって認識を説明しようとする意図が窺える。勿論、実我が主導して認識することは当然、認めない。ただ、この場合、根については、識は根に依って所縁を了別するけれども、根の行相は識のうえに反映されないから、根を了別するとは言われない。⑥

(二)了別は前識が後識を生じさせることである

これは、識の生起がそのまま識が所縁を了別することになるという点から、つぎのように説かれる。

〈梵文〉 あるいはまた、同様に、この場合にも、識の相続(vijñāna-saṃtāna)にては〔前識が後〕識に対して因にな〔って後識を生起させ〕るから「識が了別する」と説くことにも過失はない。なぜならば、〔世間では〕因において行為者(kartṛ)の語を説示するからである。(*AK*. 474$^{1-3}$)

〈玄奘訳〉 或いは、識が境に於いて相続して生ずる時、前の識が因と為りて後の識を引きて起こすことを「識が能く了ず」と説くも、亦た失有ること無し。世間にては、因に於いて作者を説くが故なり。(一五七中 25-27)

すなわち、識の生じることはそのまま生じる識が了別することを意味するから、識の相続のなかで、前識が因になって後識を生じれば、「識が了別する」といわれ、因である前識が能了になる。⑦それは、世間において、果を生じる因が行為者・作者——ここでは能了——である、と説かれるからである。⑧例えば、鐘や太鼓が動くことによって空気が振動して音の出るとき、その音の生じた因である鐘や太鼓を行為者とみなして、鐘や太鼓が鳴る、⑨というがごときである。

これは、識の流れのなかで認識を説明し、識の生起することがそのまま識が所縁を了別することを意味する点から、識の相続するなかで、識の生起そのものが了別であることを示す。したがって、実我が認識に介入する余地は全く認められない。

(三)了別は識の相続における、了別という事用の相続態である

この「事用」は現代的にいえば現象である。そこで、或る現象が起こるとき、その現象を起こさせる単一の何かがあるのではない。その場合、現象を起こさせるもの(能起者)を強いていえば、それは、現象そのものである。そこで、認識という事用の連続する状態そのものが「認識する」ことである、といわれる。

破我品では、このことを説くにあたり、まず、「灯が行く」現象についてつぎのように説明する。

〈梵文〉 そして、どのようにして、灯は行く〔といわれ〕のか。

灯(pradīpa)というのは諸炎(arcis)の相続(saṃtāna)に施設されたものであり、こ〔の相続を体とする灯〕が異なる諸処に生起するとき、〔灯は〕これこれの処に行く、といわれる。(*AK*. 474⁴⁻⁵)

〈玄奘訳〉 何の理に依りて、灯は能く行く、と説くと為すか。

焔の相続の中において灯の号を仮立し、灯が異処に於いて相続して生ずる時〔それ〕を説いて、灯は行く、と為し、別の行く者無し。(一五七中28-下1)

すなわち、灯は、一見、同一のものが生じ続けているように見えるが[10]、実際には、刹那刹那に焔が生滅を繰り返し、それの連続する相続態が「灯」と言われる。そして、諸焔の相続態を自体とする灯が、此処で滅し彼処に生じるときに「灯が移動する」といわれる。この場合、「行く者」(能行者)があるのではなく、此処に生じた焔が彼処に生じる等、つぎから次へと処をかえて生滅を繰りかえす焔の連続である灯が異処に生じることそのものに

ついて「灯は行く」といわれる。

これにならって、識の了別について、つぎのように説かれる。

〈梵文〉 同様に、識もまた諸心の相続 (saṃtāna) に施設されたものであり、こ〔の相続を体とする識〕が異なる諸境に対して生起するとき、「〔識は〕これこれの境を了別する」といわれる。(*AK*. 474$^{5-6}$)

〈玄奘訳〉 是くの如く、心の相続に識の名を仮立し、〔この識が、青・黄などのコ〕異境に於いて（対して）生ずる時〔それ〕を説いて「〔識は〕能く了ず」と名づく。（一五七下 1-2)

諸刹那にわたって識の生じているとき、識は一見、同一の識が生じ続けているように見えるが[11]、実際には、生じた識は生じたその直後に滅し、次刹那には前刹那の識などを因にして他の識が生じ、それもまた直後に滅する、ということを繰り返している。したがって、一瞬一瞬に異なる識が生起するから、種々の識が生滅を繰り返しながら連続しているのである。そして、その連続する相続態を仮りに識と名づける[12]。そこで、この相続態としての識の或るものが青の境を縁じ、ついで別の識が黄の境を縁じる等、種々の識がさまざまな境を縁じて順次、生じるとき、その識の相続のうえに生じる、境を縁じる事用について、識が所縁を了別する、といわれる[13]。

破我品ではこれに続いて、色が有り (bhavati) 生じ (jāyate) 住する (tiṣṭhati) という事用 (bhāva) を離れて、能有者 (bhavitṛ)・能生者 (janitṛ)・能住者 (sthātṛ) という事用者 (bhavitṛ) はない[14]、という「色の存在する」ことなどの例が説かれ、識の了別についても、同様に、識の了別するという事用を離れて事用としての了別者 (vijñātṛ) は無い[15]ことが説かれる。

二、認識の主体

認識することは識の生じることによるから、認識する主体は識を生じさせる主体であり、それは、実我論者によれば我であるが、無我説に立つ世親は当然これを認めない。そこで、これについて、我が認識の主体であると説く執我者の説と、それを否定して無我説に立脚する世親の説とをみてみよう。

実我論者説　認識について実我論者はつぎのように説く[16]。

〔識知するということは、我が〕識によって境を認取することである（vijñānena viṣayaṃ gṛhṇāti）。
（*AKV*. 712¹²）

これによれば、認識することは我が識によって境を認取することである。

そして、認識することと識によって境を認取することとが同じ（不異）であるならば、識によって境を取り認識することになるから、認識の主体は識になり、認識の主体としての我は存在しなくても差し支えないのではないか、という論難に対して[17]、実我論者は、

そう（不異）であれば、〔我が〕識を能作〔し境を認取し識知〕する。（vijñānaṃ karoti）。（*AKV*. 712¹²⁻¹³）

と説き、「境を取ること」と「識知すること」とは別なことではなく（不異であり）、作者である我が識をはたらかせることによって境を取り識知するから、認識の主体は我である、と反論し、我の有用性を主張する。

また、別な箇所で、行為そのものである事用と、その行為の行為主・行為主体としての事用者との関係を用いて、了別の主体について説く。まず、事用と事用者とについて、

〈梵文〉〔我は存在する。〕事用は事用主を観待するからである。じつに一切の事用は事用主を観待する。

(*AK*. 473[14])

〈玄奘訳〉 決定して我有り。事用は必ず事用者を〔観〕待するが故なり。諸々の事用は事用者を〔観〕待す、と謂ふ。(一五七中7-8)

と説き、我が存在しなければ、事用主が無いので、事用(行為)が成立しなくなる[18]という点から、実我の存在を主張する。その具体例として、「デーヴァ・ダッタが行く」という場合、「行く」という行為は行く主体としての我に依存するがごときであることを説く[19]。

そして、これを識に適用してつぎのように説く。

〈梵文〉 同様に、了別の事用についても〔了別主である識を観待〕する。それゆえ、了別するところの、彼〔の了別主である我〕が存するべきである[20]。(*AK*. 473[15-16])

〈玄奘訳〉 是くの如く、識等の所有の〔了別等の〕事用は必ず所依の能了等の〔事用〕者〔たる我〕を〔観〕待す。(一五七中9-10)

すなわち、識の了別するという事用(bhāva)が起こるのは、所依の能了者である事用者(bhavitṛ)としての我が存在することによるから、実我は存在する、と説く。

このように、執我者は、認識させる主体は我である、と主張する。

世親説 これに対して、世親は、その我を否定し、主体として認識を支配するものは、以下で論じるように認識を生じさせる因である[21]、と説く。したがって、認識の主体について考えることは、認識を生じさせる因について考察することになるから、この因について見てみよう。

基本的には、根が境を取り識が生じる(発識取境)、という根・境・識の三事和合によって識が生じるから、認識の生じる基本的な因は根・境・識である。この場合、認識の主体を根と考えるか、識と考えるか、という点か

ら、根見説・識見説などに分かれる。[22] これは外界と内的な認識器官と心理的なはたらきとを列挙した概略的な説明である。そこで、このなかの、識にともなう心的なはたらきについて細かく考察すれば、心的なはたらきを論究する心識論になり、唯識学派の説くような識論の展開にもつながる。しかし、本稿では、心的なはたらきの細部にまでは言及しないで、代表的な、識を生起させる因として破我品に説かれる心的な事柄について考察していく。

憶念の説明のあとに、了別などが憶念に準じることについて、[23] つぎのように説かれる。なお、以下の所掲文の冒頭に付したI・II・IIIの数字は、後で論述するに際してわかりやすくするために、用いる便宜的なものである。

I 〈梵文〉〔眼識ないし意識という〕在りように応じて、こ〔の識〕の〔生じる〕因は根・境・作意である、という、この点が〔想起・追想起との〕相違である。(*AK*. 473$^{12-13}$)

〈玄奘訳〉且らく、識の〔生ずる〕因縁が前〔の憶念・記知〕と別なるは、謂はく根・境等なることにして、〔眼識ないし意識の所〕応の如く、当に知るべし。(一五七中 6-7)

すなわち、了別の因はほぼ想起・追想起と同じであるが、つぎの点が異なる。過去を思い出すことである想起・追想起は第六意識(意地)のみのはたらきであり第六意識のみに限られるから、それらの因は意根・法境などである。それに対して、了別は六識すべてに及ぶから、眼識ないし意識という在りように応じて、眼根・色境ないし意根・法境などが識の生じる因になる。したがって、想起・追想起の因と了別の因とは、前五根・前五境を含むか否かという点が異なる。[24]

このなか、梵文・チベット訳・真諦訳は了別の因を「根境作意」と説くが、玄奘訳は「根境等」とし「等」の語を説き、特殊な心の含まれる可能性を残す。このことについては後に詳説する。

また、破我品では、了別の因は想起・追想起の因に準じると説かれ、了別の因については省略されて説かれな

いが、『称友釈』はその省略された事柄を『倶舎論』の所説に準じてつぎのように説く。

II. そ〔の識〕を能作するところのもの、これは、前に説かれた識の〔生じる〕因であり、〔眼識ないし意識の生起する〕〔在りように応じて〕根・境・作意である。[25] (*AKV*. 712[13-14])

また、別の箇所には、プドガラを了得する因が色である場合の過失を指摘するなかで、

III. 〈梵文〉 それら〔光明・眼・作意[26]〕はこ〔の色〕を了得するための因であるからである。(*AK*. 463[20-21])

〈玄奘訳〉 是れ則ち、諸色は、眼と及び明・作意等との縁を以って了ぜらるる因と為すが故に……。[27]

(一五三中29―一五四上1)

と説かれる。了得する因は、おおまかにいえば根・境・識であるが、識には多くの心所法が倶起するから、それらの心所法なども含めれば、内的には作意などの心所法と根とであり、外的には光などの因である。そこで、識の生じる因すなわち認識の成立する因は、内的な識や作意などの心心所法と六根と、外的な認識対象や光などとであり、これらが具備するときに認識は成立する。ただ、この因に特殊な心（心差別）を含めるか否かについては、諸註釈のなかで解釈が分かれるから、つぎにそのことを検討してみよう。[28]

「特殊な心」を加えないのは、前掲IIに続いて説かれる、次掲の『称友釈』梵文である。因みに、前掲IIIを釈する『称友釈』『満増釈』は前掲文で補ったように、了得の因は「光明・眼・作意」であると説く。[29]

「そ〔の識〕を能作するところのもの、これは、前に説かれた①↓識の〔生じる〕因であり、根・境・作意である」。〔識知の因については、想起のように〕特殊な心である、ということは説かれるべきでない。

↑① なぜならば、〔識は〕根などの他の因と相応するからである。それゆえ、〔眼識ないし意識の〕「在りように応じて〔識の因は根・境・作意である〕という、この点が〔想起との〕相違である」と説かれる。

(*AKV*. 712[13-15])

しかし、このなかに「なぜならば、〔識は〕根などの他の因と相応するからである」の所説は特殊な心を加えないことの決定的な理由にはならないと思われる。むしろ、「根など」と「など」を説くことからすると、これはつぎの『称友釈』チベット訳の「加えない」と説くことの理由になると思われる。

一方、「特殊な因」を加えるのは、『称友釈』チベット訳である。上掲の梵文和訳のなかの①→　←①の箇所はチベット訳では、

識の因は根・境・作意と特殊な心とである、と説かれるべきである。(396a7-8)

と訳され[30]、特殊な心を加えるべきである、と説く。そして、続いて説かれる「なぜならば、〔識は〕根などの他の因と相応するからである」という理由は、「根など」の「など」に特殊な心を含めることができるから、特殊な心を加える理由としては相応しい。

中国の註釈では、hetuを「因縁」と訳す玄奘訳に基づいて、『光記』の第二説と『宝疏』とは、これを因は心差別であり、縁は根・境・作意であると解するから[31]、特殊な心を加えることになる。

このように両説が説かれるが、それでは、世親の意はいずこにあるのか、つぎにそのことについて考察しよう。特殊な心はのちの経量部で説かれる種子に相当し、「特殊」といわれるのは前後の相続のなかで突出したはたらきをもつからである。例えば、第六意識が認識する場合、眼識・眼根が花を見て、それがバラであると認識するのは意識である。その場合、バラであるとわかるのは、蓄積された過去の経験によってバラの花と同定するからである。この蓄積された過去の経験を呼び起こすのは特殊な心であるから、第六意識が認識する場合には特殊な心が必要である。他方、前五識・前五根の場合には、単に根・境・識の和合のみで認識が成立するから、特殊な心は必ずしも必要ではない。

認識には、自性分別・計度分別・随念分別がある[32]。このなか、自性分別は単純分別であり、単に見聞などをす

るのみであり、六識すべてにわたる。そして、計度分別は判断・推理などの伴う認識であり、随念分別は過去事を想起しながらの認識であり、これらは第六意識のみに限られる。この三分別について特殊な心の有無を考えれば、自性分別は特殊な心が関与しなくても可能であるが、計度分別・随念分別には特殊な心が必要である。したがって、六識すべてわたる認識について説くべきであるから、了別の因に特殊な心を加えるのが善説であろう。

前掲Iのなかで、梵文・チベット訳・真諦訳は「因は根・境・作意である」と二に限定するのに、玄奘訳は「根境等」とし、特殊な心が含まれる可能性を残している。また、『称友釈』IIは「識の因であり根・境・作意である」と説き、それに引き続いて説かれる『称友釈』チベット訳が「など」には特殊な心も含まれると釈する。また、『光記』第二説が特殊な心を含めるのは、玄奘訳の「根境等」の「等」に作意のみならず、特殊な心も含まれると解したからであろう――作意しか含まれないならば「根境作意」と釈したのではあるまいか――。これらのことから推測するに、梵文にない「等」を補う玄奘訳の意図は特殊な心を加えることにあったのであろう。

上来の所述から、識の生じる因である根・境などが揃うとき、識の生じることが判明した。そこで、具体的に、人が認識する場合、どのようにして了別し認識するのか、ということについて考えてみよう。

或るひと太郎が認識する場合、太郎は実体的なものとして存在するのではなく、五蘊の相続身のうえに仮説された名称に過ぎないから、[33]識が生じる際にも実体的な太郎が存在し、そのうえに識が生じるのではなく、五蘊の相続身において仮説された太郎という五蘊の聚集体に生じた識が対象を認識し了別する。[34]そこで、世間で「太郎が認識する」と言われるのは、五蘊の相続身のうえに仮立された仮我である太郎に生じる識が境を取り認識するからである。この場合、太郎の相続身のなかで識が生じて認識するから、その識の生じる所依になる相続身の太郎を主語にして、太郎がその識を生じさせて、太郎が認識した、と言うけれども、太郎が我的な実体を指すのではない。したがって、太郎の実体的ないし実我的なものが認識するのではなく、彼れの相続身のうえの識が認識

するのであり、それは因縁生のものである。

この「識」については、『倶舎論』界品第六頌の長行につぎのように説明される。

〈梵文〉 それぞれの境を個々に識知させること（vijñapti）、すなわち、了得すること（upalabdhi）が識蘊と言われる。（*AK*. 11⁷）

〈玄奘訳〉 〔識は〕各各、彼彼の境界を了別して、総じて境の相を取るが故に、識蘊と名づく。（四上 21-22）

なお、前述したように想も相を取るが、想は対象の細部の相を把握し、識は対象の総体的な相を把握する。そのことが『入阿毘達磨論』巻下につぎのように説かれる。

〈チベット訳〉 色などの六境において、事体（dngos po, vastu）のみを了解する（khong du chud pa prati √pad）法なるもの、これが識である。こ〔の識〕は〔個々の〕差異（byed brag）を了解するのではなく、差異を了解するのは、受[35]などの諸法であり、〔識はそれらの〕所依になる（gnas su gyur pa, sthāna-bhūta. *AK*. 57²¹）。（414a5-6）

〈玄奘訳〉 唯だ総じて色等の境の事を分別するを説いて名づけて識と為す。若し能く差別の相を分別せば、即ち受等の諸心所法と名づく。識は彼の用無く、但だ〔諸心所法の〕所依と作る。（九八八上 14-16）

『称友釈』：〔「了得することが識蘊と言われる」というなかの〕「了得すること」とは事体のみを取ること（vastu-mātra-grahaṇa）である。しかし、受などの様々な心所は差異を取ることを性（viśeṣa-grahaṇa-rūpa）とする。（38²⁴⁻²⁵）

『光記』には、この総相・別相を取ることについて異説が説かれるが、『宝疏』は『順正理論』『顕宗論』やこの『入阿毘達磨論』を引いて、識は総相のみを取る、とする。[36]

これらのことを具体的に説明すれば、識は認識を司る総支配人的な立場にあり、受などの諸法は彼れの配下で

はたらく部下としての立場のごときである。そのことは、識が心あるいは心王とよばれ、受などの細部の心的なはたらきが心所法（心所有法）と称される所にも表れている。

上記の所説から、認識の主体は我的なものではなく、根・境・識などの因であることがわかる。このことは有情が諸因縁の集合する縁起的な聚集体の相続身であることに起因する。何らかの行為の主体は、それらの行為を生じる諸因縁の上にあり、一法のみに限定されることはない。それは、因果関係の上でいえば、果をもたらし果を招いた主体は因であり、その因は単一ではなく、諸因縁である、ということである。

三、認識にまつわる諸事項

（一）認識の生起する順序

私たちはさまざまな認識をし、その認識は前後が関連することもあるし、前後にまったく脈絡がなく前と無関係なものを認識することもある。それは換言すれば、類似の識が生じ続けることもあるし、まったく異なる識の生じることもある、ということである。このように様々なものを認識する、認識の多様性について、語典家はつぎのように我説を導入して、我が自由自在に思うように種々の識を起こすから、前識の性などとは異なる識が生じることもあるし、また諸識は必ずしも一定の順序（krama-niyama）で生じていくとは限らず順不同で生じることもある、と説明する。[37] したがって、我から識が生じないで、前念の識から後念の識が生じるならば、つぎの二の過失がある、と語典家は論難する。[38]

〈初難〉我から識が生じないならば、識の相に異なりが無いから、同類の識がつぎから次へと連続し、後念の識は必ず前念の識に善・不善の性などが相似し、異類の識が生じないことになる。[39] しかし、我から識が生じる

ならば、我にはさまざまな思いがあるので、その思いによって種々の識を起こし、善識の後に不善識を生じる等、異類の識を生じることができる。[40]

〈第二難〉 我から識が生じないならば、芽から茎が生じ、茎から葉が生じるように、[41] 諸識の生じる順序が定まっているはずである。しかし、実際には諸識の生起の順序は不同である。[42]

これに対して、世親は、識が恒に前識に似て生じることになるという初難について、つぎのように反論する。

〈梵文〉 住異性が有為〔法〕の特相であるから〔後念の識が前念の識に相似して生起しないの〕である。連続するものは必ず変異する、というこのことが、まさしくすべての有為〔法〕の自性である。(*AK*. 474$^{9-10}$)

〈玄奘訳〉 有為〔法〕には皆な住異の相有るが故〔に、恒には似ざる〕なり。謂はく、諸有為〔法〕の自性は法爾として微細に相続して、後は必ず前に異なるなり。(一五七下5-7)

すなわち、後識が恒に前識に似て生じることになるという初難に対して、論主は、有為法には住異相があるから、[43] 識を自由自在に生じる我が無くても、前念の識とは異類の後識が生じることもある、と反論する。

そして、この論難に対して、有為法が変異しないと執我者の反論することを想定して、有為法が変異しない場合の過失を、入定者が出定するときの例を挙げてつぎのように説く。

〈梵文〉 これに異なる(変異しない)ならば、意のままになる〔究竟・円満な〕禅定によって入定した者たちには、相似する身心が生起する場合、〔身心は〕初刹那と差異が無いから、後にも〔他者に逼迫されないで〕自ら〔の意志で〕出〔定〕することはないであろう。(*AK*. 474$^{10-11}$)

〈玄奘訳〉 若し此れに異ならば(変異無くんば)、意を縦(ほしいまま)にせる〔禅定〕によりて定に入るものは、身心の相続が相似して生じ、後念が初〔念〕と無差別なるが故に、応に最後念に自然に定より出づべからず。(一五七下7-9)

すなわち、有為法が変異しないならば、身・心の相続していくなかで、それらは相似して生じるから、意のままになる禅定によって入定した者は[44]、入定時の初念の身心と後々の身心とが相似する（sadṛśa）ので、最後念にも出定しようという心が生じないから、他者に強制されないで自分の意志で出定することがなくなる、という過失がある。[45]

したがって、有為法が変異しないと考えることは誤りであるから、有為法の変異は認められ、後識が前識に似ないで生じることもありうる。それゆえ、識が恒に前識に似て生じることになるという初難は成立しない。

そして、常に一定の順序で生じることになる、という第二難に対して、つぎのように反論する。まず、一般論としてつぎのように説く。

〈梵文〉 或る〔心〕から生起すべき〔心〕、これは〔特定の〕そ〔の心〕のみから生起するので、諸心の〔生じる〕順序もまたまさしく一定している。（*AK*. 474$^{11-12}$）

〈玄奘訳〉 諸心の相続にも亦た定まれる次〔第〕有り。若し此の心の次に彼の心が応に生ずべきなれば、此の心の後に於いて彼〔の心〕は必ず生ずるが故なり。（一五七下 9-10）

すなわち、心は特定の心のみから生じるので、諸心の相続するなかで、諸心は生起する際には一定の順序で生じる。そのことが『倶舎論』根品第六十七頌ー第七十二頌の長行中に、等無間縁とその果の関係として説かれる。この中に十二心の相生と二十心の相生とが説かれ、欲界の善心などから何心が無間に生じるのか、等が説かれる。この相生関係は前心・後心が或る範囲内で一定の法則に従って生じる、則ち一定の順序で生じることを示す。[46]

しかし、以上は一般的説明であり、細かくいえば、心が特定の心のみから生じるとは限らない。それは或る心に関連した事柄を経験していれば、その経験した事柄に関する心が生起することもある。例えば、つぎのような場合がそうである。

或るとき、遊行者・善良者などが女を見た直後に、彼女の身を不浄視する心や彼女の夫・息子などを想い縁じる心の生じることがあり、そののち再び彼女を見ることがあれば、そのときの彼らの心には、女身を不浄視する心や彼女の夫などを縁じる心の生じることに対する功能（種子）があるから、不浄視する心や夫などを想う心が生じることもありうる。[47] なぜならば、彼らには、彼女の身を不浄視する心や彼女の夫などを想う心が種姓すなわち種子として内蔵され、それが後々に相続されているので、この種子によって、彼女を見る等の縁に遇えば、のちに、不浄視する心あるいは夫・息子などを縁じる心を起こす可能性があるからである。[48]

これを端的に説明すれば、つぎのようになる。或る人がAを縁じた直後にAにまつわるBやCなどの事柄を縁じれば、彼れの識の相続のなかにはこのBやCなどを縁じる心の種子が内蔵される。そして、のちに彼れが再びAを縁じれば、彼れの識の相続にはAに関連するBやCなどを縁じる心が種子として内蔵されているから、Aを縁じた識ののちにBなどを縁じる可能性がある、ということである。

このことがつぎのように説かれる。

〈梵文〉 相違する種姓（gotra-viśeṣa＝種子）を有することから、[49] 行相の等しい（tulyākāra）〔心の場合に〕も、また或る〔別な〕〔心〕を生起させる功能（samartha）がある。（*AK.* 474[12]）

〈玄奘訳〉 亦た、少分（一部）の、行相の等しき心は〔前後相似して〕方に能く相生すること有り。種姓（種子）の別あるが故なり。（一五七下 10-11）

このなか、「種姓」は種子、「行相等」[50]は行相が類似する、の意であり、そして、行相の類似することはその種類に属することであり、その種姓すなわち種子を有することである。[51] そして、行相の等しい、等しくない、ということは、種姓（種子）を有するか否かということによっていわれる。この場合、種姓は熏習（bhāvanā）によって決まり、[52] その熏習は種子である。[53] したがって、行相の類似する心を有するときには、その類似する行相の種姓

すなわち種子を有するから、その種姓に関連する事柄の心が生じたときに、その種姓のもつ類似する行相を縁じることもありうる。例えば、或る人が、現に有する行相Aの種姓以外にこれとは別個に、行相Aに類似する種姓a・b・cも有していれば、彼れはAを縁じたとき、それに類似するa・b・cを縁じてそれによって生じた行相をもつ心を起こすこともありうる。

以上をまとめると、つぎのようになる。世親は、同類因・等流果の因果関係によって同類の識しか生じないのではないか、という初難に対しては、有為相の住異相によって異類の識が生じることもある、と反論する。そして、諸心の生起する順序が一定するという第二難に対しては、関連する事柄を経験すれば、それの種子を有するから、その関連する事柄を認識することもありうるから、順序が不同になることもある、と反論する。

(二)認識の生起する優先順位

上来、説いたように過去に生じた心は種子として内蔵されているから、その事柄に関連した心の生じるときには、その過去に生じた心に関する事柄を縁じることがある。その場合、多くの種類の識が生じる可能性のあるなかで、どのような心が優先して生起するのか、という、心の生起する優先順位についてみてみよう。

〈梵文〉 また更に、女〔を縁じる〕心から順次(paryāyeṇa)、多種の心が生起する場合、こ〔の女を縁じる心〕から、〔心の流れのなかで(pravāhatas)〕より頻繁(bahutara)に〔生起した心、あるいは勢力(śakti)の〕より明利(paṭutara)な〔心〕、あるいは〔生起させられる心に〕より近時(āsannatara)〔な心〕、そういう心こそが〔優先して〕生起する。そ〔れらのより頻繁・明利・近時な心〕による薫習[54](bhāvanā)は力がより強い(baliṣṭatva)からである。(*AK.* 474[16-17])

〈玄奘訳〉 女〔を縁ずる〕心の無間に多〔種の〕心を起こす容し。然るに、多〔種の〕心の中にて、若し

くは先に数々起これる〔心と、勢力の〕明了なる〔心と、所生の心の〕近〔時〕に起これる〔心〕とが、先に起こり、余〔心が先に起こる〕に非ず。是くの如き〔数々生起・明了・近時起の〕心の修は力強きに由るが故なり。（一五七下 15-17）

すなわち、女を縁じる心から、前述のように女に関わる種々のことを縁じる心を順次、起こす場合、諸心の相続のなかでより頻繁に生起した心や、勢力のより明利な心や、最近時に生起した心は、修習の力が強いから、他の心に優先して生起する。

なお、『光記』は「数起明了近起」についてつぎの三の解釈を説く。初釈は、先に數々起こった心、あるいは明了に近時に起こった心が先に起こる、と説く。[55] 国訳などはこの解釈にしたがう。[56] 第二釈は、先に数々起こった心、あるいはより明了なる心、あるいは最近時に起こった心が、先に起こる、と説く。[57]『称友釈』『満増釈』桜井『講義』はこれにしたがう。[58] 第三釈は、まず数々起こった心が起こり、そして、その数々起こった心のなかではより明了な心が起こり、その明了な心のなかでは最近時に起こった心が先に起こる、と説く。[59]

通則は上記のとおりであるが、つぎのように身体や外に特別な縁のある心はこの限りでない。

〈梵文〉〔ただし〕その時〔現在前している〕身と外との特別な縁のある〔心は必ず生起するから、これは除く。（*AK*. 474[17]）

〈玄奘訳〉唯だ、将に起こらんとする位にて身と外との縁に差別ある〔時の心〕を除く。（一五七下 17-18）

すなわち、身体や外縁などに異状の起こるときには、強力な修習（熏習）による心でも生起しない。例えば、熏習の力が強くても、病気のときには身を飾る心や染汚の心が起こらない。

この「身外縁差別（kāya-bāhya-pratyaya-viśeṣa）」を『倶舎論』チベット訳・『称友釈』は、身の特別な縁と外の特別な縁とに分けるが、[60]『満増釈』『光記』『宝疏』は、身の外縁と解する。[61] 前者の身縁と外縁とに分ける場

合、「身の特別な縁」は病気などの肉体的な強縁を指し、「外の特別な縁」は自分の肉体以外すなわち他者から殴打されることなどの縁である。

この世親の説に対して、実我論者は、強力な熏習によって熏習された心は滅しないで常に生起するから、[62]強力な熏習による心は常に生起するはずである、なのに、それが常に生起するとは限らないのは何故か、と詰問する。[63]

これに対して、世親は二の理由を説いて答える。

〈梵文〉 住異性（sthity-anyathātva）が有為の相であるから〔後が前よりも劣ることがあり〕、そして、その変異性〔である有為相〕は、別の熏習による果〔である異なる心〕を生起することに対して随順する〔こともある〕から〔、常にその強い熏習による心のみが果をもたらすとは限らない〕。（*AK*. 474[18-19]）

〈玄奘訳〉 此の心は住異相を有するに由るが故に〔後が前に劣ることあり〕、〔また〕此の住異相は、別の修による果の相続して生ずることの中に於いても、最[64]も随順するが故〔に、恒には勝果を生ぜざる〕なり。（一五七下 19-20）

すなわち、有為法である心には住異相があるので、心は変異するから、後心が前心より劣ることもあるし[65]、また、より強い熏習による心があっても、別な熏習による心が異なる心を生じることに対して随順することもある。したがって、より強い熏習による心のみが常に果を生じるとは限らない。[66]

以上の認識の生起する順序をまとめると、つぎのようになる。認識の生起する順序は一定せず、一般的には、諸心の相続のなかで、より頻繁に生起した心や、勢力のより明利な心や、最近時に生起した心は、熏習の力が強いから、他の心に優先して生起する。しかし、通則は上記のとおりであるが、つぎのように、身体や外界などに特別な縁があって異状の起こるときには、強力な熏習による心でも生起しないから、前述の通則があてはまらないこともある。

これらのことから、認識の流れのなかで識の生起する順序は、内的要因としての會って経験した認識の内容と、外的要因としての外界の在りようによって左右され、そこに実体的な我の関与することはない、ということがわかる。

四、まとめ

以上の論説から、認識の中心は識であることがわかる。したがって、認識は内面の心のはたらきに依る所が大であるから、如何にものを認識し、その主体は何か、等について解明することは、そのまま心の解明であり、それはなかなか難しい。[67] 破我品では、これらの諸事項について縁起説の立場から、実体的なものに頼らないで、因果関係という点からこれらを解明している。そういう意味では、認識論においても無我説の特徴がいかんなく発揮されている。

本稿で用いる略号は、拙稿「過去を想起するしくみ――『倶舎論』破我品の所説を中心にして――」『仏教学研究』第五六号（平成十四年三月）七四・七五頁、参照。なお、チベット訳は北京版、漢訳は大正新修大蔵経を用いた。

註

① *AK*. 473^{23}. 玄奘訳一五七中 20-21°.
② *AK*. 473^{24}. 玄奘訳五七中 21-22°.
③『光記』大正四一・四四八中 27-29°.
④「光記」大正四一・四四八中 29-下 1°.
⑤ 深浦正文『唯識学研究』（永田文昌堂、昭和三八年十一月）巻下、三三四頁、参照。

⑥ *AK*. 474¹. 玄奘訳一五七中 24-25°.

⑦『光記』(大正四一・四四八下 2-4)・『宝疏』(大正四一・八一〇上 10-11)は前識を「能了」である、と註釈する。

⑧ *AKV*. 712², *AKLA*. 381a8.

⑨ *AK*. 474³. 玄奘訳一五七中 27°.『光記』大正四一・四四八下 5-6°.

⑩ *AKV*. 713⁴⁻⁵, *AKLA*. 381b1.

⑪ *AKV*. 713⁷, *AKLA*. 381b2.

⑫『成実論』「識無住品」第七十四に、前品「識暫住品」に説かれ、識暫住説に反論して、識は念念に滅すると説かれ、そのなかに、刹那滅であるが灯の燃える例が説かれ、同様に、識も刹那滅であるが所縁を了じる、と説かれる。(大正三二・二八〇上 25-26)

⑬ *AKV*. 713⁸⁻⁹, *AKLA*. 381b3.

⑭ *AK*. 474⁶⁻⁷. 玄奘訳一五七下 2-4

⑮ *AKV*. 713¹⁰⁻¹², *AKLA*. 381b4-5.

⑯ 破我品では、憶念について説いたあと、了別や感受などについても憶念と同じようなことが言いうる、と説き、詳しい説明は省略される。それで、『称友釈』『満増釈』は、その省略された論説を、憶念の所説に準じながら、主要な点について説く。以下の所説は、そのようにして説かれた『称友釈』『満増釈』の叙述を基にしたものである。

⑰『称友釈』は「〔境を〕認取するこのことは、識知すること (vijñāna) とは別であるのか〔否、不異なり〕°」(*AKV*. 412¹²)、と説く。

これは、認識は識によって境を取ることであるという実我説者への問であり、反語的に説かれ、そこには、両者が同じであるならば、識によって境を取り認識することになるから、認識の主体は識になり、認識の主体としての我は存在しなくても差し支えない、という意が込められている

⑱ 実我が存在することを考慮すると、両漢訳が「我有り」と説き、その理由を「事用は事用者を観待するから」と説くのは、親切である。真諦訳三〇八下 6°.

⑲ *AK*. 473¹⁴⁻¹⁵. 玄奘訳一五七中 8-9°.

⑳ tena bhavitavyam をチベット訳は「或る者が了別する、そ〔の或る者〕もまた説かれねばならない (de yang

brjod dgos so) と訳す。しかし、これは「事用すべきである」と訳すべきであろうか。村上「梵訳二」はこの前後を「誰でも認識する者が存在しなければならぬ」と訳す(一一八頁)。brjod dgos (*AK*. 461^{16},94a8) あるいは brjod par bya は通常 vaktavya の訳語である。

㉑ 次頁以降に所掲のⅠ・Ⅱ・Ⅲ、参照。

㉒『倶舎論』界品第四十一頌の長行、詳説。

㉓ 前掲文Ⅰの前につぎのように、了別も想起などに準じると説かれる。*AK*. 473^{12}. 玄奘訳一五七中 5-6。

㉔ このことは、註㉛所掲の『光記』第二釈所説の「憶念と記知とは唯だ意地のみに在るが故に、識〔知〕と別なり」参照。

㉕ 該当する『満増釈』については、註㉚所掲文(*AKLA*. 380b6-7)、参照。

㉖『称友釈』『満増釈』は、「光明など」と説く。この「など」には直前の、『倶舎論』の説く眼・作意が含まれる。(*AKV*. 701^{30}, *AKLA*. 370b4)

㉗ この所掲文Ⅲはつぎのような文脈のなかで説かれる。犢子部の主張するプドガラが存在するならば、それは認識されるはずである。その場合、プドガラは何識によって、あるいは何に因って、どのように認識されるのか、等を論じ、最後にプドガラが認識されないことを世親は論証する。そのなかで、プドガラが色に縁って了得されると仮定する場合について(拙稿「認識主体としてのプドガラ存在に関する批判――『倶舎論』破我品の所説を中心にして――」『インド学チベット学研究』第七・八号、平成十六年十一月、三九―四一頁に詳説)、世親は、眼が色を見る場合を例に取り上げて、

〈梵文和訳〉 色もまた光明・眼・作意とは別ものであると説かれるべきでない。〔なぜならば〕それら〔光明など〕はこ〔の色〕を了得する因であるからである(*AK*. 463$^{20-21}$)。

〈玄奘訳〉 是れ則ち、諸色は、眼と及び明・作意等との縁を以って了ぜらるる因と為すが故に、応に、色は眼等と異なりと説く可からざるべし。(一五三中 29―下 2)

と説く、このなかの理由句である。すなわち、プドガラを了得するための因が諸色であり、そしてプドガラが諸色と異なると説かれるべきでない――犢子部によればプドガラと色とは不一不異である――、というならば、例えば、諸色を了得するための因が光明・眼根・作意などである場合に、諸色が光明・眼根などと異なると説くことはできない

ことになる。しかし実際にはこの場合、諸色を了得するための因である光明・眼根・作意などは、了得される諸色とは異なる。したがって「諸色がプドガラを了得する因である」ならば、「両者は別ものであると説かれるべきでない」ということはいえない、と論破する。

㉘ それは、破我品には説かれないが、了別などを憶念に準じると説く箇所について説明する『称友釈』『満増釈』に説かれる。

㉙ 前掲文Ⅲの註㉖、参照。

㉚ 舟橋一哉「称友訳」三五註③指摘。北京版(396a7-8)・デルゲ版(324b6)も同文。『満増釈』は、「特殊な心」を含めるか否かについては言及しない(380b6-7).

㉛ 『光記』大正四一・四四八上21-23°『宝疏』大正四一・八〇九下16°

㉜ 『倶舎論』界品第三十三頌長行、詳説。

㉝ *AKV*. 712^{23}, *AKLA*. 381a2. *AK*. 473$^{9-10}$.

㉞ *AKV*. 712^{15}, *AKLA*. 380b7.

㉟ rab であるが、註釈の *SSAA*.では tshor ba になっているので、tshor ba(受)に訂正する。桜部建『仏教語の研究』一七一頁註①。

㊱ 『順正理論』巻三、大正二九・三四二上15-16°『顕宗論』巻二、大正二九・七八三中―下1°『光記』大正四一・二六上13以下°『宝疏』大正四一・四八六下7以下°

㊲ *AK*. 474$^{7-8}$. 玄奘訳一五七下4-5°『光記』大正四一・四四八下16-19°

㊳ 『光記』大正四一・四四八下10-22°

㊴ *AKV*. 713$^{13-14}$, *AKLA*. 381b5-6.

㊵ *AKV*. 713$^{14-15}$, *AKLA*. 381b6.

㊶ *AKV*. 713$^{18-20}$, *AKLA*. 381b7-382a1.

㊷ *AKV*. 713$^{15-18}$. *AKLA*. 381b6-7.

㊸ 有部は生・住・異・滅の四相を説くが、経典には、住と異とを合して「住異(sthity-anyathātva)」とする三相説も説かれる。根品の *AK*. 75$^{20-21}$、玄奘訳一七上17-20、詳説。

㊹ *AKV*. 713$^{21-22}$, *AKLA*. 382a1.

㊺ AKV. 713^{23}, AKLA.382a2.

㊻『光記』。二十心の相生の中に説くが如し。（大正四一・四四八下 27）

㊼ *AK*. 474$^{13-15}$. 玄奘訳一五七下 11-14

㊽ *AK*. 474$^{13-15}$. 玄奘訳一五七下 14-15

㊾ gotra-viśeṣāt の従格は、phyir と訳されないで、rigs gyi bye brag las であり、las と訳される。しかし、『光記』は、玄奘訳の書き下しで示されるように、種姓の相違を余心を生じないことの理由に解し、上述の解釈と異なる（大正四一・四四八下 28-29）。〈真諦訳〉由性差別故（三〇九上 9）。なお、『宝疏』は前文の「総説の文にかけている（大正四一・八一〇上 23-24）。

㊿ チベット訳は 'dra、真諦訳は「同相」である。快道『倶舎論法義』は次のように説く。

「等」とは斉等の義なり。謂はく、少分の行相の、彼れと此れとが等しき心は、方に能く互いに〔他方を〕相生すること有り。（大正六四・四三二中 5-6）

(51) この例の文末の箇所を註釈して、『称友釈』『満増釈』はつぎのように説明する。

なぜかというと、言わく。「この種姓を有するからである」という。〔即ち〕その身体を不浄視する心や、彼女の夫・息子など〔を縁じる〕心が、「種姓」すなわち種子として彼女にはあるから、「この種姓を有する」である。〔この〕心が彼女に有ることが、〔彼女の〕性質である。それゆえ、この種類に属する（taj-jātīyatva）からである、という意趣である。（*AKV*. 714$^{2-4}$, *AKLA*. 382a7-b1）

(52)『称友釈』『満増釈』は次のように説く。

「種姓の相違するから」とは、熏習（bhāvanā）の相違するからである。（*AKV*. 713^{26}, *AKLA*. 382a3）

bhāvanā を熏習の意とすることについては、註(54)、参照。

(53) *AKV*. 714$^{3-4}$, *AKLA*. 382a8、参照。

(54) bhāvanā は、チベット訳 bsgos pa（デルゲ版 92b2、北京版は dgos pa 105b7）、真諦訳「修習力」、玄奘訳「修力」と訳される。これは心的な所作も含む善・不善の業によって或る功能がもたらされることであるから、「熏習」の意である。のちに説かれる頌では（478^{11}）、チベット訳 bsgos pa（109a3）、真諦訳・玄奘訳「熏習」と訳される。註(52)

参照。桜部「蔵訳」九五頁註③。

㊺『光記』大正四一・四四九上5-6°。

㊻南條神興『倶舎論講判』七四右・『冠導本』・国訳大蔵経・国訳一切経。

㊼『光記』大正四一・四四九上6-8°。

㊽『称友釈』714$^{8-11}$『満増釈』382b3-4′桜井宝鈴『倶舎論講義』二〇三頁。

㊾『光記』大正四一・四四九上8-10°。

㊿*AKV*. 714$^{11-13}$.

(61)*AKLA*. 382b4-5.『光記』大正四一・四四九上10-13°『宝疏』大正四一・八一〇上28—中1°。

(62)*AKV*. 714^{15}.

(63)*AK*. 474$^{17-18}$. 玄奘訳一五七下18-19°. *AKV*. 714^{16}.

(64)ここは「生ずることの中に於いても」の意であり、強力な熏習が果を引くこともあり、そうでない場合もあるから、「最」と説くのは不適であろう。

(65)『光記』大正四一・四四九上16°。

(66)『光記』大正四一・四四九上17-18°。

(67)*AK*. 474$^{21-23}$. 玄奘訳一五七下23-26°。

〈二〇〇九年十一月十五日〉

キーワード 世親、実我論者、認識の内容、認識主体