

『俱舍論』安慧註における自相と共相

野武美彌子・瀧川郁久・坂井淳一

序

インドでは、正しい認識の根據に關して古くから諸哲學派においてさまざまに議論がなされてきたが、佛教徒として初めて本格的にこれについて論じたのは陳那 (Dignāga ca. 480-540) である。彼に始まる佛教哲學の一派はフラウワルナー博士により「佛教認識論理學派」と名付けられた。陳那の主著『集量論』 (*Pramāṇasamuccaya*) は、正しい認識の根據 (pramāṇa, 以下、認識根據とよぶ) について論じたものであり、この學派における認識論の枠組みの基礎を提供する。陳那はこの書の中で、認識根據は直接知覺 (pratyakṣa) と推理 (anumāna) の二種のみである、とした。彼が認識根據を二種に限定したのは、すべての認識の對象が自相 (svlakṣaṇa), 共相 (sāmānyalakṣaṇa) のいずれかに分類されると考えたためである。では對象を自相あるいは共相に分類する基準は何か。それは分別知の對象であるか否かということである。すなわち自相とは知覺の對象であって言語表現されないもの、分別とは結び付かないものであり、一方、共相は〈そのもの以外のものを排除する〉という意識の働きによって構想された概念であり、分別の所産であるとされる。認識根據との對應で言えば、直接知覺が自相を對象とし、推理が共相を對象とする。

ところで、直前に述べた自相、共相の説明からも窺えるように、陳那が對象を二種に分類した基準は、分別知の對象であるか無分別知の對象であるかということである。つまり陳那は、認識が二種であることに基づいて對象を二種に

限定したと言える。ところが、先に述べたように、認識の種類の方も、対象の種類に基づいて決定されているのである。このように、対象と認識が相互に互いの種類を限定する根拠であるというのでは説得力に缺ける¹⁾。

しかし、ともかく、陳那が目にしたのが分別の有無であったということはわかる。つまり、対象は、分別知の対象であるかどうかで自相、共相に分類され、認識根拠は、——自相（＝無分別知の対象）を対象としているか、共相（＝有分別知の対象）を対象としているかということに基づいて二種に限定されたのであるから——分別を含むかどうかで二種に限定される。そして、分別の有無に基づいてそれぞれ二種に峻別された認識（直接知覚、推理）と対象（自相、共相）は、〈直接知覚は自相のみを対象とし、推理は共相のみを対象とする〉というように結び付けられる。このように、陳那の認識論においては、分別の有無によって峻別された二つの認識の系列が考えられている（直接知覚—無分別知—自相、推理—分別知—共相）。

以上のような陳那の主張に対し『集量論』では次のような批判がある²⁾。アビダルマの文献には「前五識は集まったもの (saṃcita) を対象とする³⁾」あるいは「處の自相に関して、それら（＝前五識）は自相を対象とする〔と云われる〕」のであり、事の自相に関してではない⁴⁾」といった記述が見られるが、これらの記述は「直接知覚は分別を離れた〔認識である〕」という陳那の主張と矛盾するのではないか、という批判である。つまり批判者は、「集まったもの」あるいは「處の自相」とは共相であり、したがって分別の結果であろうと考え、陳那の分類では直接知覚に含まれる前五識が、分別の結果である共相を対象とするということは彼の直接知覚の定義と矛盾するのではないか、と言うのである。これに対し陳那は次のように反論する。

それ（＝前五識）は多くのもの (anekadravya, rzas du ma) より生じているので〔前五識〕自身の處 (āyatana, skye mched) について「共相を領域とする」(sāmānyagocaram, spyi'i spyod yul can) と〔アビダルマの中で〕言われるのであって、個別的なもの (bhinna, tha dad pa) に對して共通なもの (abheda, tha mi dad pa) を構想するから (kalpanāt, rtogs pa las 分別) 〔「共相を領域とする」と言われるの〕ではない。(PS p.178, 32-34; p.179, 29-31)

前述のように陳那は、分別の對象であるか否かということを基準として認識の對象を峻別していた。この議論においても、「共相=集まったもの」と考えて批判をする者に對し、陳那は「共相=分別の對象」という基準を提示して反論する。彼の反論は次のようである——アビダルマ文獻において「前五識は集まったものを對象とする」と言われているが、それは、識が多數のものから生じたことを意味しているだけである。決して、その識が分別をした結果、「集まったものを對象とする」と言われるようになったわけではない。したがって、前五識（感官知）が多數のものを對象として生じ、「集まったものを對象とする」と言われても、そこに分別知は働いていないのだから、その感官知は自相を對象としているのであり、直接知覺の定義と何ら矛盾しないのである——。つまり、陳那に言わせれば、「集まったものを對象とする識」がすなわち「共相を對象とする識」ではない。「共相」とは分別の結果を言うからである。

この「集まったものを對象とする前五識は共相を對象とすることになるのではないか」という議論はすでに『婆沙論』に「多くのものを對象とする前五識は共相を對象とすることになるのではないか」という形で見られ⁵⁾、『俱舍論』も『婆沙論』の議論をほぼそのまま引用している⁶⁾。ただ、『婆沙論』及び『俱舍論』の議論と、『集量論』の議論には若干異なるところがあり、この、同じ主題を持つ議論の上に現れた違いは、それぞれの議論が寄って立つ認識論的構造の違いによるものと思われる。そこで、それぞれの議論を検證することにより、兩者の認識論的構造の違いを確認しよう。

ところでここに、『俱舍論』のこの議論に関する詳細な註釋がある。陳那と同時代の安慧(Sthiramati ca. 480-540)による註釋『實義疏』(Tattvārthā)である。そこで、以上の『俱舍論』の議論に加え、この『實義疏』を読むことを通して、上に述べた二つの立場、すなわち『俱舍論』(及び『婆沙論』)の認識論と陳那の認識論の構造を比較、検討することとする⁷⁾。

手順としてはまず『俱舍論』の議論を見(Ⅰ)、續いて『實義疏』について考察する(Ⅱ)。なお、『實義疏』の相當箇所を翻譯及び校訂テキストを最後に添えた。

I 自相・共相をめぐる『俱舍論』の議論⁹⁾

I-1 『俱舍論』の議論

まず『俱舍論』の議論を見よう。この議論は、色蘊について解説をする中、五境を論じる箇所に現れる。五境のいちいちについて一通り説明が終わったところで、これら境（対象）からどのように識が生じるかが説かれる。

[対象が一つの場合]

この色（五境のひとつである色）は多種であると説かれたが、ある場合にはそのうちの〔つまり、眼識の対象を構成する多くの種類のうちの〕一つのもの（dravya）によって眼識が生起する。その場合、それ（＝もの、すなわち、個々の色）の種類の區別（tatprakāravavyavaccheda）がある。

[対象が多数の場合]

[別の] ある場合には、多くの〔もの〕によって〔眼識が生起する〕。その場合、〔それ（＝個々のもの）の種類〕區別がない。例えば、多様ないろとかたちを持つ、軍の隊列や寶石の集まりを遠くから見ている人にとって〔個々の兵士や寶石の區別がないような場合である〕。

ここで言われる「もの（dravya）」とは、『俱舍論』において、上述の議論の直前に色境に含まれるものとして挙げられる青、黄、赤、白、長、短などを指す。一つの眼識は、それらの「もの」の中の一種類、あるいは複数の種類を対象として生じると言う。ところが、複数の種類の「もの」を対象とした場合、問題が生じる。アビダルマでは、前五識（感官知）は自相を対象とするということが定説となっている。だが、複数のものを対象とする眼識は自相を対象としていると言えるのか。批判者は、以下のように言う。

[世親説に対する批判]

もしそのように〔多くのものによって識が生じる〕ならば、〔その識は諸々のものの〕全體（samasta）を所縁（ālambana）としているのだから、前五識（pañca vijñānakāyaḥ 五識身）が共相（sāmānya）を対象（viṣaya）とし、自相（svalakṣaṇa）を対象とするのではない〔という誤謬になってしまう〕。

〔世親の反論〕

〔そうではない。〕處の自相 (āyatanaśvalakṣaṇa) について、これら〔前五識〕が自相を對象とすると認められるのであって、事の自相 (dravyasvalakṣaṇa) 〔について自相を對象とすると認められるの〕ではないから、誤謬はない。

ここで世親は、多くのものから生じる感官知の對象が共相ではない理由は示さずに、その對象が「處の自相」である、ということをはじめから前提として話を進める。そして、「前五識は自相を對象とする」と言われる中の「自相」も「處の自相」を指すのであるから問題はない、と言う。

世親はなぜこのような仕方で反論をしたのであろうか。このことを考えるには彼が自相、共相をどのようなものとして考えていたかを知る必要がある。

I-2 『俱舍論』『婆沙論』における自相・共相

『俱舍論』の議論のもとになっている『婆沙論』の議論を引いて考えてみよう。そこには、『俱舍論』では抜けてしまっている「若依事自相説者、五識身亦縁共相」という一句が入っている。

有説。乃至有縁十一種觸生一身識。如乃至有縁二十種色生一眼識。問。云何身識縁共相境。以五識身縁自相故。答。自相有二種。一事自相。二處自相。若依事自相説者、五識身亦縁共相。若依處自相説、則五識唯縁自相故、不相違。(『婆沙論』大正藏, 27卷, 65a)⁹⁾

ここで論じられているような、事と處、ならびに自相と共相の関係については次のように説明されよう。それは次のような考え方である。たとえば a, b, c... という複数の要素(事)により構成された A (處) という對象がある場合、a, b, c... (事) の各々が識別されている場合には A (處) は共相であるが、a, b, c... (事) が個々に識別されずに A (處) が全體として認識されている場合、その A (處) は自相(處の自相)として認識されている、という考え方である¹⁰⁾。くだけた言い方をすれば、對象が多くのものであっても認識する側がそれをひとつのものとして認識していれば、それは自相ということになる¹¹⁾。

この考え方に従えば、上の『婆沙論』の議論において「前五識は自相を對象

とする」と言われる場合の「自相」が「事の自相」ではないと言われていることの意味も理解される。つまり、もしこの場合の「自相」が事の自相(a, b, c ...)を指すならば、多くのものが集まった「全體(A)」は共相となるから、多くのものを対象としている感官知は、共相を対象としていることとなってしまふ。だが、「前五識は自相を対象とする」と言われる場合の「自相」が「處の自相(A)」を指すのであれば、多くのものを対象としている感官知も、自相を対象としていると言えるのである。

このような考え方のもとには、認識の仕方により、同じものが自相とも共相ともなり得るという考え方があると思われる。しかし『婆沙論』でも、「前五識は自相を対象とする」ということは大前提となっているのであるから、「若依事自相説者、五識身亦縁共相」ということは論理上の想定にすぎないのであり、前五識が共相を認識することは実際にはありえないと考えてよからう。いづれにしても、ある対象が自相であるか共相であるかということが問題となっている時に、自相、共相の定義に照らし合わせることによって問題の解決を圖ろうとはしていないことは注目に値する。

『俱舍論』では今の「若依事自相説者、五識身亦縁共相」という句は抜けているものの、やはり世親は「前五識の対象は自相と言われる場合の自相とは、處の自相である」と言うことによって反論としていた。この世親の反論からわかることは、『婆沙論』と同様『俱舍論』でも認識論の中で自相、共相を決定的に區別するような基準は設けられていなかったということである。

1-3 『俱舍論』と『集量論』の違い

『俱舍論』の議論と、先に挙げた『集量論』の議論との相違点は、自相と共相を分けるはっきりした基準があるかどうかである。

『集量論』での陳那の答え方を振り返ってみよう。そこでは、分別の結果であるという「共相」の条件を提示することにより、「多くのものから識が生じたとしても、その対象は分別を含まない限り共相ではない」と言われた。すなわち、識の対象となっている「多くのものから成る対象」は「分別の結果ではない」から共相ではなく自相である、と言うのである。

それに對し、上の『俱舍論』の議論で世親は、「前五識の對象は自相である」と言われる場合の「自相」の解釋をするのみで、自相、共相を區別する基準を提示することはなかった。

陳那と世親のこの違いは、それぞれの説の認識論的構造の違いを示している。陳那の認識論では、認識と對象とが、それぞれ二種（直接知覺と推理、自相と共相）に峻別された上で、直接知覺と自相、推理と共相、というように結び付けられ、二つの異なる認識の系列が立てられている。この二つの認識の系列は、互いに交換不可能な、まったく異なった系列であり、それぞれの系列に峻別する基準となるのは分別の有無である（直接知覺—無分別知—自相、推理—分別知—共相）。一方、『婆沙論』『俱舍論』では自相、共相は認識論の用語として確定しておらず、兩者を區別する確固たる基準もなかった。そのため認識論の中で自相、共相の區別をする場合でも、對象を認識する側の認識の仕方の違いによって區別しようとしている。自相、共相を含む認識論の體系が未だ十分整っていないことを示していると言えるであろう¹²⁾。

II 『實義疏』

次に、上に譯出した『俱舍論』に對する『實義疏』の註釋の仕方を見よう¹³⁾。

II-1 一つのものが對象である場合

『俱舍論』では、前五識が多數のものを對象とする場合、その對象が自相であると言えるかどうか問題となったが、一つのもを對象とする場合は問題とされていなかった。だが、『實義疏』においては、一つのもを對象とする感官知についても、その識が自相を對象とするかどうか問題とされている。しかもその議論は陳那の認識論に非常によく似た考え方のもとで進められている。

陳那によると、概念知、すなわち分別知¹⁴⁾は「あるもの(A)以外を排除することにより、あるもの(A)を表す」という働き (anyāpoha) を持つ。『實義疏』の、今、問題としている箇所では、陳那説同様、分別知は他の排除によりあるものを表示するという働きを持つ、という考え方が前提となっている。安慧は、分別知についてこのような考え方をした場合、「前五識の對象が種類の區別を持

つ」という『俱舍論』の記述に對して批判もおこりうるであろう、と次のように言う。

『俱舍論』説に對する批判

「ある場合には一つのものによって眼識が生じる。その場合にはそれ(=もの)の種類の區別がある」と『俱舍論』本文に言われるが、] 種類の區別 (tatprakāravavyaccheda, de'i rnam pa bye brag tu gcod pa) があるとは、[對象の種類]に混亂が無い(*anākula, mi' chol ba)ということであるから、意識が、青以外を排除することを通して「青である」と[判断した、ということである]。[耳識以下の]他[の識]についてもまた、同様に説かれるべきである。[つまり、]眼などの識(感官知)によっては對象を區別することはできないのである。なぜならば[眼などの識(感官知)は]無分別(*avikalpa)であるから。

[安慧の反論]

一つのことを原因とする眼識が、他のものの自體には到達しないで(*ap-rāpya)、區別された對象において生じるような場合に、種類の區別 [がある]と言われるのである。[すなわち、まず]他のものの自體から區別された一つの對象が眼識により捉えられ、その後順を追って意識が、それ(=その對象)以外のものを區別することによって、[「これは～である」と]分別するのである。したがって、眼識もまた、それ(=もの)の種類の區別 [があると]言われても]矛盾はないのである。(P58b2-6; D49b1-4)

批判者は、『俱舍論』の「對象の種類區別がある」という記述に關して、對象を區別するのは意識の排除の働きによると言って批判をするかもしれない。それに対して安慧は次のように言う。「對象の種類區別がある」と言われるのは意識が認識の過程に關わる以前、たとえば、眼識(感官知)が一種類の色のみを原因として生じたことを言っているのだ。意識が分別するのは、この後の段階においてである。したがって、『俱舍論』で感官知の對象に關して「對象の種類區別がある」と言われているのも矛盾ではない——と。つまり、批判者は、意識が「赤や黄ではなく、青である」と分別することが「種類の區別」だと言う、それに対して安慧は、赤や黄ではなく青色を對象として眼識

(感官知)が生じることが「種類の區別」であると言うのである。

ここで安慧は、對象の認識には段階があることを述べていた。すなわち、對象はまず感官知によって對象のままに、概念化されない状態で捉えられ、その後、意識(分別知)がその對象を他から區別することを通して「あるもの」として認識(=分別)するということである。上述のように、『實義疏』のこの議論で前提とされている、分別知の働き方に関する考え方、すなわち、「あるもの(A)以外を排除することにより、あるもの(A)を表す」という考え方は、陳那の見解として知られるものである。對象認識において、感官知と意識(分別知)が段階的に働くという『實義疏』の以上の記述も、『集量論』にはほぼ同じ形で見ることができ¹⁵⁾。

II-2 多くのものが對象である場合

一つのもが對象である場合に引き續いて、『實義疏』においても『俱舍論』と同様、多くのものによって眼識が生起する場合も問題となっている。

多くのものによって感官知が生じる場合の問題點として、『俱舍論』本文では次のような點が指摘されていた。多くのものによって感官知が生じる場合、前五識は多くのものからなる全體を所縁とするのであるから(samastālabana-tvāt), 自相(svalakṣaṇa)を對象(viṣaya)とするのではなく共相(sāmānya)を對象とすることになってしまふであろう。

『俱舍論』ではこのように、〈多くのものから識が生じる→全體を所縁とする→共相を對象とする〉という批判がなされていたが、「全體」に對する説明はなかった。安慧は、批判者の言う「全體」を次のようなものと考えて註釋する。

『俱舍論』に對し、次のような批判がなされる。すなわち、多くのものから成り立っているが、個々のものに] 分けられていない(*avyavacchinna, bye brag tu ma bcad pa) 青などの形相(*ākāra, rnam pa)で、[眼]識の認識對象(*grāhya, gzung ba) [であるもの、それ]を[眼識が捉える場合、]全體を所縁としつつ捉えている(samasta-ā-√lamb, spyi la dmigs nas' dzin pa)のであるから、[その場合、眼識は]必ず共相を對象とする(sāmānya-viṣaya, spyi'i yul can) [ということになるであろう]。つまり、[眼識は多

くのものからなる対象の] 全體を所縁としているのだから、青 [や黄] など
に共通なあるものを捉えている [ということになる]。したがって [そ
うした場合、眼識は] 必ず共相を対象とすることになってしまうであろう、
と [このように、 批判者は批難をするのである]。批判者はこのことにつ
いて、

〔主張命題〕 前五識は共相を対象とする。

〔論證因〕 それぞれ [の識] に對應する対象のすべて (*nikhala,
mtha' dag) を所縁とするから。

〔實例〕 一切法は無我である、というように。

と、論證式 (prayoga) を立てる。(P59a6-59b1; D50a2-5)

安慧は、『俱舍論』での批判者の言葉の中の「全體を所縁とする」というこ
との意味は、「[多くのものから成り立っているが、個々のものに] 分けられて
いないもの全體を所縁とすること」であり、さらに、全體を所縁としているの
だから「青 [や黄] など共通なあるものを捉えている」ということであると
解釋する。そして、このような「[個々のものに] 分けられていないもの全體、
複數のものに共通するもの」を、上の『俱舍論』の議論における批判者は「共
相」と見た、と安慧は言う。

ところで『俱舍論』において、批判者から、多くのものを対象とする識は共
相を対象とすることとなるのではないかと指摘された世親は次のように反論
をしていた。彼は、前五識の対象は處の自相ということを前提とし、「前五識
は自相を対象とされると言われる場合の自相とは事の自相ではなく處の自相のこ
とである」から、感官知が多くのものを対象とすることと、アビダルマの言葉
との間には何の矛盾もない、と言うのである。この世親の反論においてキーワ
ードとなっている「處の自相」について、『俱舍論』では説明がなかったが、
『實義疏』は、「處の自相」について次のように言う。

そうした [批判がある] ために、これら [前五識] は、處の自相 [につい
て、自相を対象とすると認められるのである] 云々と [いう反論が世親に
より] 語られるのである。[それを解釋すれば次のようになるであろう。
まず] 論書において、「[前五識は、] <處の自相> という意味で (*adhi-

krtya, dbang du mdzad nas) 自相を對象とする」と説かれているが、その「處の自相」とは、青および長などからなる全體であるから、[そうした「全體」を假に「共相」と言うのであれば、前五識は「全體」を對象としていることは当たり前のことであるので、それは] 共相を對象とすると容認されるであろう。したがって [批判者は、自明に] 成立していることを證明している (siddhasādhana, grub pa la sgrub pa) [という過失を犯しているのである]。(P59b2-59b3; D50a5-6)

處の自相とは、青や長などから成る對象全體を言うのである。識の對象となっているもの全體を「處の自相」という¹⁶⁾のは当たり前のことであるから、批判者がさかんに「處の自相とは全體のことであるから……」と言っているのは「[自明に] 成立していることを證明する (siddhasādhana)」こととなるのである。

ところで、安慧はここで世親とはまったく異なった考えを示している。世親は批判者に對して反論をする際、「前五識は自相を對象とする」という場合の「自相」とは處の自相である、と言って反論としていたが、これが反論として意味を持つのは、「多くのものから生じた感官知の對象は處の自相」ということを前提としていたからである。ところが、安慧は「處の自相とは全體のことである。全體を〔假に〕共相であると言うのならば、前五識の對象(=處の自相)も共相であるということができらるであろう」と言う。世親は「多くのものから生じた感官知の對象は處の自相」ということを前提に反論していたのに、安慧は「處の自相を〔假に〕共相と言ってもいいであろう」と言っているのである。では彼は、批判者の言うように多くのものから成る對象を共相と認めていたのであるか。もちろん、そうではない。彼は『俱舍論』とは異なる理由により、批判者の説を否定しようとする。

[だがそうは言ったが、「前五識は共相を對象とする」ということは本當は誤った考えである。そのことについて以下に述べよう。]ある[感官知]は自身の[對象となっている]領域に屬する多くのものによって生じている。それ故[その感官知の對象は多くのものの]全體である[という]點では[あなたの考えと私の考えに]違いはない。[感官知の對象となっている領

域に屬する] それら [多くのもの] が [個々のものとして] 區別されずに對象としてあるために [感官知が, それら多くのものの] 全體を對象とする [と言われる] のであるが, だが決して共相を [感官知が對象としている] ではないのである。それ [すなわち共相] は, 言葉により假にあると設定されたもの (*prajñapti, btags pa 假説) であるから。(P59b3-5; D 50a6-7)

ここで、安慧の考える共相とは「言葉により假にあると設定されたもの (*prajñapti, btags pa)」であったことがわかる。一つ前の箇所では安慧は、假に「全體＝共相」という立場に立てば「前五識の對象, すなわち處の自相＝(全體＝)共相」と言うこともできるであろうと言っていた。これはしかし、「處の自相＝全體」ということは当たり前だ、ということを書いたかったのであり、決して「全體＝共相」ということを本當に認めていたわけではない。したがって、共相の條件として自身が認める「言葉により假にあると設定されたもの＝共相」という見解に戻れば、「前五識の對象＝共相」ということは是認されることではないのである。

この安慧の反論の立て方は「感官知は共相を對象としない。なぜならば共相は言葉により假にあると設定されたものであるから」と整理できる。そして、「言葉により假にあると設定されたもの」とは「分別の結果」とであることができるであろう。つまり、安慧は陳那と同様、分別の結果であるか否かということを基準として自相と共相を區別していたのである。

Ⅱ-3 『實義疏』と『集量論』の類似點

以上、安慧の『俱舍論』解釋を見てきたが、『實義疏』には、陳那に非常に近い考え方に立った解釋が隨所に見られた。それは、1. 意識の働き方として〈あるもの(A)以外のものを排除することによりあるもの(A)を表す〉ということをも認めていたこと。2. 對象が感官知と意識により段階的に認識されると考えていたこと。すなわち、對象は、まず感官知により概念化されない状態で捉えられ、その後、意識(分別知)がその對象を他から區別することを通して「あるもの」として認識(＝分別)する、という考え方である。3. 共相とは言葉により假

に設定されたもの、すなわち、分別の結果であると考え、分別されたものであるか否かということにより自相とはっきり區別していること、などである。

陳那に似ているという点で特徴的な、認識論についての以上の安慧の見解は、「分別知である意識は他の排除という働き方をし、その対象は共相である。自相と共相とは分別されたものか否かということをもととして區別される」とまとめられる。また、以上のことから、無分別知である感官知は自相を対象とし、有分別知である意識は共相を対象とする、というように、分別の有無により峻別された二つの認識の系列を安慧が考えていたことが推測された(感官知—無分別—自相、意識—有分別—共相)。これは陳那が考えていた認識の二つの系列、すなわち、〈直接知覚—無分別知—自相、推理—分別知—共相〉(本稿序参照)と非常によく似た、認識の構造を示していると言える¹⁷⁾。

II-4 『實義疏』と『俱舍論』の相違点

『實義疏』はこのように、陳那の認識論に似た考え方に立っていたため、『俱舍論』の註釋をしながらも、次のような点で『俱舍論』とは違った記述となった。1. 『俱舍論』では特に問題とはならなかった「一つのものから生じる感官知の対象に區別がある」という『俱舍論』の記述について、対象の區別をするのは意識なのではないか、という批判者からの指摘が想定されたこと。2. 「多くものから生じた感官知の対象は共相なのではないか」という批判者からの指摘に対しては『俱舍論』でも世親が反論をしていたが、『俱舍論』では、自相、共相を區別する基準に照らし合せた反論はされていなかった。これは、『俱舍論』では両者を組み込んだ體系的な認識論が未だ確立されておらず、認識の対象としての自相、共相を明確に區別する基準がなかったことによる。一方、『實義疏』は、共相とは分別の結果であるが、自相は分別されたものではない、という基準で安慧は反論をしていた。

結 語

陳那の認識論においては、無分別である直接知覚が自相を対象とし、有分別である推理が共相を対象とする、というように、分別の有無によって峻別され

た二つの認識の系列が考えられていた（直接知覺—無分別知—自相，推理—分別知—共相）。したがって，ある對象が自相であるか共相であるか問題となった場合，その對象が有分別知の對象であるか無分別知の對象であるかということを経準として，それが自相であるか共相であるか，陳那は判断をする。

一方，『俱舍論』では自相，共相を組み込んだ確固たる認識論的體系が未だ整っていないかった。認識の對象としての自相，共相を明確に區別する基準がなかったため，ある認識の對象が自相であるか共相であるか判断するのに，認識者の認識の仕方の違いによって區別をしようとしていた¹⁸⁾。

安慧は無分別知である感官知は自相を對象とし，有分別知である意識は共相を對象とする，と考えていた（感官知—無分別—自相，意識—有分別—共相）。このように，分別の有無により峻別された二つの認識の系列を考えていたことは，陳那と共通である。したがって，自相と共相を區別する場合も，陳那と同様，有分別知の對象であるか無分別知の對象であるかということを経準としていた。つまり，『實義疏』は，世親の考える認識論的構造のもとで『俱舍論』を註釋したのではなく，陳那の考え方に非常に近い形の認識論的構造をもって『俱舍論』を註釋しているのである。

使用したテキスト及び略号

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*. Pradhan ed. (Patna, 1975).
D Sde-dge ed.
LA Pūrṇavardhana. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba zhes bya ba: Lakṣaṇānusāriṇi* (Peking ed., No.5594, Sde-dge ed., Tohoku No. 4093).
P Peking ed., The Tibetan Tripitaka.
PS *Pramāṇasamuccaya*. Masaaki Hattori ed. in *Dignāga, On Perception*, Harvard Oriental Series 47 (Cambridge, 1968).
Sphuṭ *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* of Yaśomitra. S.D.Sastri ed., Baudha Bharati Series 5, 6, 7, 9 (Varanasi, 1987).
TA Sthiramati. *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba: Tattvarthā* (Peking ed., No. 5594, Sde-dge ed., Tohoku No. 4421).

[] 翻譯において補いを表す。

—(アンダーライン) 翻譯及びテキストにおいて，註釋される原文の語句に附加。

本文註

- 1) 桂 紹隆「ディグナーガの認識論と論理學」『講座・大乘佛教 9』春秋社, 昭和59年, p.108参照。
- 2) PS p.178, 26ff; p.179. 23ff.; Masaaki Hattori, *Dignāga, On Perception*, p.26f. に翻譯, pp.88-91 に詳細な註がある。また, 戸崎宏正『佛教認識論の研究』(大東出版社, 昭和54年, p.294ff.) に翻譯及び解説がある。
- 3) PS Kanakavarman 譯 (以下 K 譯), Vasudharaḥṣita 譯 (以下 V 譯) 共に *rnampar shes pa lnga po de bsags pa* (K 譯; V 譯: 'dus pa) la dmigs pa であるが, *Nayacakravṛtti* (Jambuvijaya ed.) p.79, 15-16: *yat tarhidaṃ saṃcītālambanāḥ pañca vijñānakāyā iti tat kathaṃ ...* に據って和譯 (cf. Hattori, *Dignāga, On Perception*, p.88, n.1.38)。Cf. 『婆沙論』大正藏, 27卷, 65a: 問云何身識緣共相境。; AKBh p.7, 22f.: *samastālambanatvāt sāmānyaviṣayāḥ pañca vijñānakāyāḥ prāpnuvanti ...*。
- 4) Cf. 『婆沙論』大正藏, 27卷, 65a: 若依事自相說者, 五識身亦緣共相。若依處自相說, 則五識唯緣自相故。; AKBh p.7, 23f: *āyatanasvalakṣaṇaṃ praty ete svalakṣaṇaviṣayā iṣyante na dravyasvalakṣaṇaṃ ity adoṣaḥ*。
- 5) 『婆沙論』大正藏, 27卷, 65a, 665a-b, 本稿 | -2 参照。
- 6) AKBh p.7, 18-24, 本稿 | 参照。
- 7) 『實義疏』の梵本は散逸しており, 本稿の和譯はチベット語譯からである。他に漢譯とウイグル語譯が存するが, ともに完譯ではなく本稿で扱う箇所は含まれていない。また, 『俱舍論』に對する註釋としては滿增 (Pūrṇavardhana) の註釋『隨相論』 (*Lakṣaṇānusāriṇi*), 陳那の *Abhidharmakośa Marmadīpa* がある。『隨相論』は, 本稿で扱う箇所に相當する部分は『實義疏』とほぼ同文である。ゆえに, 特に参照すべき場合にのみ『實義疏』翻譯の中で註釋を付けた (細かい異同については後のテキスト参照)。なお, 『實義疏』と『隨相論』についての詳細は, 江島惠教「スティラマティの『俱舍論』註とその周邊——三世實有説をめぐって——」(『佛教學』第19號, 1986年) 参照。 *Marmadīpa* には, 本稿で扱う箇所に對する説明は特にない。
- 8) AKBh p.7, 18-24.
- 9) Cf. 『婆沙論』大正藏, 27卷, 665a-b。
- 10) 一つの感官知が多くのもを對象とすることが可能であるのは, 對象となっている多くのもの一つ一つを明瞭に認識しないからである, という記述は『婆沙論』に見られる。『婆沙論』大正藏, 27卷, 665a-b: 復有說者, 總緣十一亦生身識。問豈不五識唯取自相境耶。答。自相有二種。一事自相。二處自相。依事自相說緣十一種觸生於身識, 依處自相說五識身取自相境。是故無過。如是說者, 緣十一事亦生身識, 如綠色處二十種事亦生眼識, 此亦應爾。故五識身通緣總別。而無五識取共相過。多事自相一識能緣。然不明了。; *ibid.*, 64a: 有說。亦緣多色生一眼識。問應一眼識有多了性。…大德說曰。若不明了取色差別則緣多亦生一識。如觀樹林總取葉等。

- 11) このような考え方は『婆沙論』全體で用いられる「諸法の自相と共相」の考え方に
よるものである。

『婆沙論』では、自相と共相はある法に對する二つの見方であり、従って、同じ對
象が視點の取り方によって、自相とされる場合と共相とされる場合とがある。

謂但現觀少分共相然自共相差別無邊。且地大種亦名自相亦名共相。名自相者對三
大種。名共相者一切地界皆堅相故……。色蘊亦名自相亦名共相。名自相者對餘四
蘊。名共相者諸色皆有變礙相故……。(『婆沙論』大正藏, 27卷, 405b)

さらに言えば、『婆沙論』では、對象を一つのものとしてその獨自性を言う場合が
自相、對象を多くのものと認識した上でそれらの共通性を言う場合が共相である、と
言えるであろう。たとえば『婆沙論』雜蘊の無慚愧納息には「自體自相即彼自性。如
說諸法自性即是諸法自相。同類性是共相。」という句が繰り返している（大正藏, 27
卷, 179b 以下）。

共相という語が單獨では用いられていないのに對して、法の獨自性を言う自相の概
念は單獨でも用いられる場合がある。「法は自相を保つ」という有名な法の定義など
がそれで、これは svarūpa や svabhāva と同様に、本質、特性を表す概念である。

[ちなみに『婆沙論』では「諸法の自相共相を分別する」ことが「アビダルマ」で
あると言われている。Cf. 大正藏, 27卷, 2b など。]

- 12) もちろんアビダルマ論書でも、他の箇所では六識について分別の有無が論じられて
いる。たとえば『婆沙論』に次の記述がある。

問此六識身幾有分別幾無分別。答前五識身唯無分別。第六識身或有分別、或無分
別。(『婆沙論』大正藏, 27卷, 374b)

このような記述はアビダルマ論書中に散見するが、それらは隨所に散説されるにと
どまり、未だ一つの體系的な認識論としてまとめられるに至ってはいない。すなわち、
ある箇所では、六識と自相、共相の對應が論じられ、他の箇所では六識と分別の關係
が説かれているものの、両者は異なった箇所ですべての問題として現れるにすぎない。
これら、認識に関する斷片的な知識を、佛教独自の認識論として組織したものが陳那
の認識論であると言えよう。

- 13) 先に、『俱舍論』において批判者が「集まったもの全體」(samasta) という語を「共
相」(sāmānya) と言い換えて批判しているのを見たが、『俱舍論』及び『實義疏』チ
ベット語譯テキストではともに spyi という一語で譯されている。ただし、『俱舍論』
において samastāmbana (spyi la dmigs pa), sāmānyaviṣaya (spyi'i yul can) と
いう熟語があることから、以下の和譯ではそれによって判斷し、samasta, sāmānya
の區別をする。

- 14) 序にも述べたように、陳那は分別の有無を基準として、認識を直接知覺と推理に二
分した。したがって、「推理 (anumāna)」とは、證因を介在させた對象認識や言葉を
始め、分別を含んだ知すべてを言う（桂 紹隆「ディグナーガの認識論と論理學」
『講座・大乘佛教 9』春秋社, 昭和59年, p.106 参照）。今はこの「推理」の有分別

性に特に注目し、「分別知」と表現する。

- 15) Cf.PS (K譯) p.177, 15-18: rang dang sphyi'i mtshan nyid dag tha snyad du bya ba ma yin pa dang kha dog nyid dag las kha dog la sogs ba bzung nas, "kha dog la sogs pa mi rtag go" zhes mi rtag pa nyid la sogs par yid kysis rab tu sbyor bar byed do.
- 16) 『實義疏』のこの議論の最後に「處の自相」の説明があり、そこでは「處の自相」を「處」と「相」に分けて説明をしている。すなわち、「處」とは内處 (= 感官)、「相」とは所縁であり、眼識は眼根の所縁のみから生じるから「處 (= 眼根) の相 (= 所縁) を據り所として自相を對象とする」と言われるのである、というのである (P 59b6-60a1; D50b1-3)
- 17) 意識 (manas) には、無分別の意識と有分別の意識の二種があるということが古くから言われている。陳那は前者を直接知覺に含め、後者を推理知として働く認識と考えた。そして彼は、すべての認識を分別の有無によって二種に分類し、無分別たる直接知覺と有分別たる推理を立てた。直接知覺には四種 (眼根ないし身根の五つの感官による認識と、上記の無分別の意識による認識など) を立てた。有分別の推理には、證相による認識、言葉による認識などの分別知すべてが含まれる。今問題としている『實義疏』の箇所から、陳那が考えていたこのような認識の構造と、安慧のそれとが完全に一致するとわかるわけではない。今言えるのはそのうちの一部〈感官知—無分別—自相、意識—有分別—共相〉の一致だけである。
- 18) 註11) 参照。

『實義疏』翻譯（P 58b1-60a3; D 49a7-50b4）

【対象が一つの場合】ある場合にはそのうちの〔つまり、眼識の対象（＝色境）を構成する多くの種類のうちの〕一つのもの（dravva）によって〔眼識が生じる〕云々と言われるが、このなかの「もの」という語は青などという種類（*jāti, rigs）を説いているのであって、極微という「もの」（*dravya, rdzas）を「説いているの」ではない⁴⁾。前五識は集まったものを所縁とするから⁵⁾。（P 58b1-2; D 49a7-49b1）

【『俱舍論』説に対する批判】〔ある場合には一つのものによって眼識が生じる。その場合にはそれ（＝もの）の種類の区別がある〕と『俱舍論』本文に言われるが、その種類の区別（tatprakāravayavaccheda, de'i rnam pa bye brag tu good pa）があるとは、〔対象の種類に〕混亂が無い（*anākula, mi 'chol ba）⁶⁾ということであるから、意識が、青以外を排除することを通して「青である」と〔判断した、ということである〕。〔耳識以下の〕他〔の識〕についてもまた、同様に説かれるべきである。〔つまり、〕眼などの識（感官知）によっては対象を区別することはできないのである。なぜならば〔眼などの識（感官知）は〕無分別（*avikalpa）であるから。

【安慧の反論】一つのことを原因とする眼識が、他のものの自體には到達しないで（*aprāpya）、区別された対象において生じるような場合に、その種類の区別〔がある〕と言われるのである。〔すなわち、まず〕他のものの自體から区別された一つの対象が眼識により捉えられ、その後順を追って意識が、それ（＝その対象）以外のものを区別することによって、〔これは……である〕と分別するのである。したがって、眼識もまた、それ（＝もの）の種類の区別〔がある〕と言われても矛盾はないのである（P 58b1-6; D 49a7-b4）

【対象が多数の場合】〔眼識とその対象との距離が〕近い場合には、〔眼識は〕色彩や形體を〔区別して〕捉えるという可能性（avakāśa）がある。それ故、〔<多くのものを対象として眼識が生じる場合にはその対象の区別はない>〕ということを説明する実例として〕例えば、遠くから軍隊の隊列などを〔見ている人にとって個々の兵士の区別はないように〕云々と言われるのである⁴⁾。（P 58b6-7; D 49b4）

【他の感官知について】耳識なども同様であると知られるべきであるという中、ある場合には、一つのものによって耳識が生じるのであり、その場合には、これは太鼓の〔音〕であって、ラッパの音ではないというように、その種類の区別がある。ある場合には、多くの〔もの〕によって〔耳識が生じるの〕であり、その場合には、その種類の区別はない。喧騒と歌聲とを同時に〔聞く〕ような場合である。

〔ただし〕身識は〔云々〕という中、ある場合にはひとつの〔もの〕によって〔身識が生じるの〕であり、その場合には、これは冷であって、煖ではない、〔あるいは、これは滑であって、澁ではないというように、〔その〕種類の区別がある。ある場合には、二つの〔もの〕によって〔身識が生じるの〕であり、〔その場合には、〕二つの大種あるいは二つの大種所造によって〔身識が生じるの〕である。また、ある場合には、三

つ、四つ乃至五つのものによって〔身識が生じるの〕であり、〔その場合には、〕複数の大種と滑などの一つの〔大種所造〕によって〔身識が生じるの〕である。粗などは、他の四大種に依據するからである。〔他の人々は、十一のもの〕すべてによっても云々という中、ここに於ても、『俱舍論』の直前の部分で、「最大、五つのものによって云々」と言われていた「最大」と〔いう語〕に従って、〔最大、十一のものすべてによっても云々というように解釋される。例えば、身識が、〕重と冷と澁の自體を獲得して、その〔重と冷と澁の〕種類が區別されなくて〔身識が對象を〕捉えるのであると認められるのである。したがって、〔五つより多い〕六つ、七つ乃至十一の〔もの〕によっても〔身識が生じるのである。例えば、〕水に飛び込んだり泳いだりする場合には、煖と冷などをすべて一緒に領受して〔身識が生じるし、また〕ある場合には、饑と渴という可觸物〔によって〕も〔身識が生じるのである。このように、最大〕十一の可觸物という境(yul)を有し、〔それが生じる場合には、それら可觸物の種類が〕區別されないような身識が生じるのである⁹⁾。(P 58b7-59a6; D 49b4-50a2)

『俱舍論』説に對する批判) もし、そのように〔多くのものによって識が生じる〕ならば、〔その識は諸々のものの〕全體を所縁としている(samastāmbana, spyi la dmig pa)のだから、云々という『俱舍論』中の批判)の言葉に對して〔註釋する〕。アビダルマ論書においては、「前五識は自相を對象とする(svalakṣaṇaviśaya, rang gi mtshan nyid kyi yul can)」と説かれている⁷⁾。それ故〔以下のように〕他の者達が批判するのである。

〔多くのものから成り立っているが、個々のものに〕分けられていない(*avyavacchinna, bye brag tu ma bcad pa)青などの形相(*ākāra, rnam pa)で、〔眼〕識の認識對象(*grāhya, gzung ba)〔であるもの、それ〕を〔眼識が捉える場合、〕全體を所縁としつつ捉えている(samasta-ā-ḥlamb, spyi la dmigs nas 'dzin pa)のであるから、〔その場合、眼識は〕必ず共相を對象とする(sāmānyaviśaya, spyi'i yul can)〔ということになるであろう〕。つまり、〔眼識は多くのものからなる對象の〕全體を所縁としているのだから、青〔や黄〕などに共通なあるものを捉えている〕ということになる。したがって〔そうした場合、眼識は〕必ず共相を對象とすることになってしまうであろう。

と〔このように、批判者は批難をするのである⁹⁾〕。批判者はこのことについて、

〔主張命題〕 前五識は共相を對象とする。

〔論證因〕 それぞれ〔の識〕に對應する對象のすべてを所縁とするから。

〔實例〕 一切法は無我である、というように⁹⁾。

と、論證式(prayoga)を立てる。(P 59a6-b1; D 50a2-5)

〔世親の反論〕 そうした〔批判がある〕ために、これら〔前五識〕は、處の自相〔について、自相を對象とすると認められるのである〕云々と〔いう反論が世親により〕語られるのである。〔それを解釋すれば次のようになるであろう。まず、〕論書において、〔前五識は、〕〈處の自相〉という意味で(*adhikṛtya, dbang du mdzad nas)自相を

対象とする]と説かれている¹⁰⁾が、その「處の自相」とは、青および長などからなる全體であるから、[そうした「全體」を假に「共相」と言うのであれば、前五識は「全體」を対象としていることは当たり前のことであるので、それは]共相を対象とすると容認されるであろう。したがって[批判者は、自明に]成立していることを證明している (siddhasādhana, grub pa la sgrub pa) [という過失を犯しているのである]。

[だがそうは言ったが、「前五識は共相を対象とする」ということは本當は誤った考えである。そのことについて以下に述べよう。]ある[感官知]は自身の[対象となっている]領域に屬する多くのものによって生じている。それ故[その感官知の対象は多くのものの]全體である[という]黙では[あなたの考えと私の考えに]違いはない。[感官知の対象となっている領域に屬する]それら[多くのもの]が[個々のものとして]區別されずに対象としてあるために[感官知が、それら多くのものの]全體を対象とする[と言われる]のであるが、だが決して共相¹¹⁾を[感官知が対象としているの]ではないのである。それ[すなわち共相]は、言葉により假にあると設定されたもの(*prājñapti, btags pa 假設)であるから。また、このことによって、「識もまた、無我である」と[經において]言われるから¹²⁾。もしそうでなければ、青などの自相[を対象としている]知もまた、[分別により構想された]共相を対象とすることになってしまう。[青などの自相を対象としている知もまた、]極微という多くのものによって、生じているから。ここでは、[批判者の論證式に對して]不成因(asiddhahetu, gtan gshigs ma grub pa)および、喩と所立法の不成立(dpe dang bsgrub bya'i chos ma tshang ba)もまた企圖されているのである。(P 59b2-6; D 50a5-1b)

さらに、處の自相とは何か、事の自相とは何か、と言うならば、[まず、處の自相について説明しよう。]眼などの識と相應している、[識の]所依(*āśraya, rten)と、所緣(*ālambana, dmigs pa)であると認められるものは、それぞれ、眼などの[内]處と、色などという所緣たる相(*lakṣaṇa, mtshan nyid)とである¹³⁾。その場合、眼根の対象のみにおいて眼識が生じるのであって他によっては[生じることは]ないから、これら[眼などの識]は處の相(=内處の所緣)を據り所として自相を対象とする¹⁴⁾。しかし、個別的なものに對して共通なもの(tha mi dad pa)を構想することにより[共相を対象とするの]ではないのである¹⁵⁾。それら[眼などの識]は、分別無きものであるから。[一方、]事の自相とは、離言說なる青などの自體であり、無分別知の対象である¹⁶⁾。[以上述べてきたように前五識は分別を持たないということはアビダルマの]論書においても、「眼識によって青を知るのであり、『青である』と[判斷するの]ではない¹⁷⁾と、言われているのである¹⁸⁾。(P 59b6-60a3; D 50b1-4)

『實義疏』翻譯 註

1) dravya という語は極微を指す場合もあるが、極微により構成された、ある大きさを持った「もの」を指す場合もある。後者の例として、次の箇所が挙げられよう。本稿で譯出した『俱舍論』の箇所の直前に、五境の一つである觸についての説明がある。

その中、「觸は十一種を本性とする」(spr̥śyam ekādaśātmakam.) (AKBh v. 10c) という偈文に對する自註において ekādaśātmakam が ekādaśadravyasvabhāvam と言い換えられる (AKBh p.7, 9)。「十一種」とは觸境を構成する滑性、粗さなどの十一種を指しており、したがって、ここで言う dravya とは極微により構成され、身識の對象となるような「もの」である。

- 2) Cf. AKBh p.34, 1f: na caika indriyaparamāṇur viṣayaparamāṇur vā vijñānaṃ janayati. saṃcitāśrayāḷambanatvāt pañcānāṃ vijñānakāyānām. ata evānīdarśanaḥ paramāṇur adṛśyatvāt. (「しかし、感官を構成する単一の極微、あるいは〔感官の〕對象を構成する単一の極微は認識を生じさせない。前五識は〔極微の〕集まりを所依と所縁とするから。まさにそれゆえ、極微は「見えないもの」なのである。〔個々の極微は感官知の對象とはならず、〕見られないのだから。)
- 3) Cf. AKBh p.147, 20: yathā tu anākulaṃ tathoktam indriyārthasya vyavacchedataḥ.
- 4) Cf. 『婆沙論』大正藏, 27卷, 64a: 問應一眼識。有多了性。乃至廣說。答若別分別則緣一色生一眼識。若不別分別則緣多色生一眼識。大德說曰。若不明了取色差別。則緣多色亦生一識。如觀樹林總取葉等。
- 5) thams cad kyis kyang(p:59a4); AKBh には, sarvair ekādaśabhir ity apare (Pradhan ed., p.7, 22; Ejima ed., p.11, 1) とのみあり, 「すべてによっても」の「も」にあたる語は無いが, AKBh のチベット譯では TA と同様, thams cad kyis kyang (P 33a2)。
- 6) 直前の lci ba dang grang ba dang rtsub pa'i ngo bo nye bar bzung nas bye brag tu ma bcad par 'dzin par (P 59a4-5) などによってこのように讀む。
- 7) Cf. 『雜阿毘曇心論』卷第二 大正藏, 28卷, 880a: 以五識身自相境界故。不思惟故。現在境界故。一念故。cf. 『婆沙論』大正藏, 27卷, 689b. 四大を認識する識について論じる箇所。ちなみに, この『婆沙論』とほとんど文が對應する『發智論』(大正藏, 26卷, 987a) では「自相, 共相」という語が用いられていない。
- 8) Cf. LA 36a5: 「したがって〔批判者は以下のように〕批判する。〔眼識は, 〕青〔や黄〕などの形相, すなわち, 全體を認識するのだから, 青〔や黄〕などからなる全體である色性 (gzugs nyid) などを捉えている〔ということになる〕。したがって, 〔その場合, 眼識は〕共通〔相〕を對象とすることとなってしまう。」; Sphuṭ. p.36, 24-28: 「もしそうであるならば, 云々とは〔以下のようなことである。すなわち〕眼耳鼻舌身の識の所縁をまとめて意識が捉えるとき, それ (=意識) は共相を對象とすると確定される。それと同様に, 青黄赤白を認識對象とする四つの眼識〔それぞれ〕のそれら四種〔の所縁〕, あるいは, より多くの所縁をまとめて, 眼識が〔それらを〕一つの〔所縁として〕捉える, ということから, それ (=眼識) は共相を對象とする, ということとなる。〔以上のことから〕これ (=眼識) の所縁は色處という共相である〔ということになる〕ので…。」(nanu caivam iti vistaraḥ yathā cakṣu-

- ḥsrotraghrāṇajihvākāyavijñānālabanāny abhisamasya manovijñānaṃ gr̥hṇātīti-
kṛtvā, sāmānyalakṣaṇaviśayaṃ yad vyavasthāpyate, tathā nilāpītalohitāvadātāl-
ambanānāṃ caturṇāṃ cakṣurvijñānānāṃ tāni catvāri bahutarāṇi cālabanāny
abhisamasya cakṣurvijñānaṃ ekaṃ gr̥hṇātīti sāmānyalakṣaṇaviśayaṃ tat prāpnoti,
rūpāyatanasāmānyalakṣaṇam aśyālabanānam iti...)
- 9) Cf. AKBh p.341, 11-13 : 大正藏, 29卷, 188c ff.
- 10) 『婆沙論』大正藏, 27卷, 65a, 665a-b.
- 11) Cf. LA 36b1: gzugs nyid la sogs pa'i spyi (「色性などという普遍」).
- 12) Cf. LA 36b1f. 無我性の話には言及せず, 「前五識はもの (rdzas) としてあるもの
を所縁とするから。」という文が代わりに挿入されている。
- 13) Cf. Sphuṭ. p.37, 9f.: svam lakṣaṇaṃ svalakṣaṇam, āyatānāṃ svalakṣaṇam
āyatanasvalakṣaṇam, cakṣurvijñānavijñeyatvādi, rūpāyatanatvādi vā... ; 『婆沙論』
大正藏, 27卷, 34b, 379a; *Viśālāmalavatī Pramānasamuccayaṭīkā*, Peking ed.,
No.5766, 24b2 (cf. 戸崎宏正『佛教認識論の研究』p.295, n.7).
- 14) Cf. 普光『光記』, 大正藏, 41卷, 21c : 約處自相許五識取自相境。不能取他處境名
取自相。非縁別事名取自相。(cf. 戸崎宏正『佛教認識論の研究』p.295, n.7.)
- 15) Cf. PS p.178, 33f., p.179, 30f. (本稿序参照)
- 16) LA 36b5f. には, 「青などの獨自相 (rang gi ngo bo thun mong ma yin pa) で
あり [そしてそれは,] 眼などの識によって知られるものである」とある。
- 17) 古い例としては, 『阿毘達磨識身足論』大正藏, 26卷, 559b: 「眼識唯能了別青色。
不能了別此是青色。」; cf. AKBh, p.144. 3f. : cakṣurvijñānena nilaṃ vijānāti no
tu nilaṃ, manovijñānena nilaṃ vijānāti nilam iti ca vijānātīti. ; cf. Hattori,
Dignāga, on perception, p.88, n.1. 36. 次註参照。
- 18) 「眼識によって青を知るのであり, 『青である』と判断するのではない」というア
ビダルマの文を直接知覚の定義の裏付けに使う例は陳那に見られる。PS p.178, 22f.,
p.179, 20f. ; Kamalaśīla は「青を知るのだ」とは直接知覚が無錯乱であることを,
「『青である』と〔判断するの〕ではない」とは無分別であることを表している, と言
う。*Tattvasaṃgrahaṇajikā*, GOS, p.12, 21-24 : tatra prayakṣasya lakṣaṇaṃ
bhrāntikalpanābhyāṃ rahitatvam. tac ca bhagavatoktam eva. yad āha- “cakṣur-
vijñānasaṅgī nilaṃ vijānāti, no tu nilam iti”. tathā hi “nilaṃ vijānāt” ity anen-
āvīparitaviśayatvakyāpanād abhrāntatvam uktam, “no tu nilam ity” anena
nāmānuviddhārthagrahaṇapratikṣepāt kalpanārahitatvam. ; cf. Hattori, *Dignāga,*
on perception, p.88, n.1. 36.

Tattvārthā テキスト

gis (P;D:gis欵) は、デルゲ版では gis は缺けているが、北京版によって gis と讀むことを示す。以下それに準ずる。

de la res 'ga' ni rdzas gcig gis (P; D: gis 欵) zhes bya ba rgyas par 'byung ste / 'dir⁽¹⁾ rdzas kyi sgras⁽²⁾ ni sngon po la sogs pa'i rigs brjod kyi rdul phra rab kyi rdzas ni ma yin te / rnam par shes pa'i tshogs lnga ⁽³⁾po rnam⁽³⁾ ni (P; D: na) bsags pa la dmigs pa'i phyir ro // (P 58b1-2; D 49a7-49b1)

de'i rnam pa(D; P: par) bye brag tu gcod pa zhes bya ba ni / 'mi 'chol ba'i phyir⁽⁴⁾ yid kyi rnam par shes pas sngon po ma yin pa ⁽⁵⁾bsal (D; P: gsal) nas⁽⁵⁾ sngon po'o snyam pa ste / de bzhin du gzhan la yang ⁽⁶⁾brjod par⁽⁶⁾ bya'o // mig la sogs pa'i rnam par shes pas ni (P; D: na) yul bye brag tu gcod par mi nus te / rnam par rtog (D; P: rtogs) pa med pa'i phyir ro ⁽⁷⁾zhes kha cig zer ro⁽⁷⁾ //

gang gi tshe mig gi rnam par shes pa rdzas gcig gi rgyu can zhig rdzas gzhan gyi rang gi ngo bo la ma reg par bye brag tu bcad⁽⁸⁾ pa'i yul la skye ba de'i tshe / de'i rnam pa bye brag tu gcod pa zhes ⁽⁹⁾bya'o⁽⁹⁾ // mig gi rnam par shes pas rdzas gzhan gyi rang gi ngo bos dben pa'i don gcig gzung⁽¹⁰⁾ ste / phyi (P; D: phyin) nas rim gyis yid kyi rnam par shes pas de las gzhan pa'i dngos po rnam par gcod ⁽¹¹⁾pa'i sgo⁽¹¹⁾ nas rnam par rtog (D; P: rtogs)⁽¹²⁾ par byed de / de'i phyir mig gi rnam ⁽¹³⁾par shes pa⁽¹³⁾ yang de'i rnam pa bye brag tu gcod pa mi 'gal lo // (P 58b2-6; D 49b1-4)

nye na kha dog dang / dbyibs 'dzin pa'i go skabs yod pa de'i phyir dper na thag ring po nas ⁽¹⁴⁾dmag bshams pa 'am⁽¹⁴⁾ zhes bya ba ⁽¹⁵⁾la sogs pa⁽¹⁵⁾ smos te / (P 58b6-7; D 49b4)

rna ba la sogs pa'i rnam par shes ⁽¹⁶⁾pa yang⁽¹⁶⁾ de bzhin du rig par bya'o zhes bya ba la / res 'ga' ni rdzas gcig gis (D; P: gi) rna ba'i rnam par shes pa bskyed de / gang gi tshe 'di ni rnga⁽¹⁷⁾ pa ṭa ⁽¹⁸⁾ha'i yin⁽¹⁸⁾ gyi dung gi sgra ni ma yin no zhes de'i rnam pa bye brag tu gcod par 'gyur ba na'o // res 'ga' ni mang pos⁽¹⁹⁾ te / gang gi tshe de'i rnam pa bye brag tu mi gcod par ste / ca co'i sgra dang glu dbyangs kyi sgra du mnyan pa'i lta bu'o // lus kyi rnam par shes ⁽²⁰⁾pa ni⁽²⁰⁾ zhes bya ba la / res⁽²¹⁾ 'ga' ni gcig ⁽²²⁾gis te⁽²²⁾ / gang gi tshe 'di ni grang ba yin gyi dro ba ni ma yin no // 'jam pa yin gyi rtsub pa ni⁽²³⁾ ma yin no ⁽²⁴⁾zhes rnam⁽²⁴⁾ pa bye brag tu gcod par 'gyur ba na'o / res 'ga' ni gnyis kyis te / 'byung ba gnyis sam 'byung ⁽²⁵⁾ba las⁽²⁵⁾ gyur ba (D; P: pa) gnyis so // yang res 'ga' ni gsum dang bzhi nas lnga'i bar gyis te / 'byung ba rnam dang 'jam pa la sogs pa gcig gis te / rtsub pa nyid la sogs pa rnam ni 'byung ba bzhi chen

gzhan la brten pa'i phyir ⁽²⁶⁾ro // thams⁽²⁶⁾ cad kyi kyang zhes ⁽²⁷⁾rgyas par 'byung ba la⁽²⁷⁾ / 'dir yang shin tu mang na zhes bya ba ⁽²⁸⁾rjes su 'jug ste⁽²⁸⁾ / lci ba dang grang ba dang rtsub pa'i ngo bo nye bar bzung⁽²⁹⁾ nas bye brag tu ma bcad par 'dzin par mthong ba yang yin no // de'i phyir drug dang bdun dang bcu gcig gi (D; P: gis) bar dag gis kyang ⁽³⁰⁾mchongs pa dang⁽³⁰⁾ rkyal byed⁽³¹⁾ pa rnams la ⁽³²⁾dro ba dang grang ba la sogs pa gcig (P; D: cig) cang nyams su myong ba dang kha cig la bkres pa dang skom (D; P: skoms) pa'i reg bya dag kyang ste⁽³²⁾ lus kyi rnam par shes pa reg bya bcu gcig gi yul ⁽³³⁾can bye⁽³³⁾ brag tu ma bcad pa skye ba yin no // (P 58b7-59a6; D 49b4-50a2)

de ⁽³⁴⁾ltar na⁽³⁴⁾ spyi la dmigs pa'i phyir zhes bya ba la ⁽³⁵⁾sogs pa la⁽³⁵⁾ / chos mngon pa las rnam par shes pa'i tshogs lnga rang gi mtshan nyid kyi yul can du 'don te / de'i phyir sngon po la sogs pa'i rnam pa ⁽³⁶⁾bye brag tu ma bcad pa rnam par shes pa'i gzung ba ni spyi la dmigs nas 'dzin pa'i phyir spyi'i yul can nyid dang⁽³⁶⁾ spyi la dmigs pa'i phyir sngon po la sogs ⁽³⁷⁾pa'i spyi⁽³⁷⁾ gang yin pa de'i rnam par⁽³⁸⁾ 'dzin pa'i phyir / spyi'i yul can nyid du 'gyur ro zhes ⁽³⁹⁾gzhan dag⁽³⁹⁾ rtsod par⁽⁴⁰⁾ byed do // gzhan dag ni 'di la rnam par shes pa'i tshogs lnga ni spyi'i yul can yin te / rang gi yul mtha' dag la dmigs pa'i phyir / chos thams cad bdag ⁽⁴¹⁾med pa⁽⁴¹⁾ bzhin no zhes ⁽⁴²⁾pa'i rab tu⁽⁴²⁾ sbyor ba ⁽⁴³⁾nyid do⁽⁴³⁾ / (P 59a6-59b1; D 50a2-5)

de'i phyir / 'di dag ni skye mched kyi rang gi mtshan nyid kyi zhes rgyas par 'byung ngo // bstan bcos las ni skye mched ⁽⁴⁴⁾kyi rang gi mtshan⁽⁴⁴⁾ nyid kyi dbang du mdzad nas rang gi mtshan nyid kyi yul can du bshad la / skye mched kyi rang gi mtshan nyid ⁽⁴⁵⁾de yang⁽⁴⁵⁾ sngon po dang ring po la sogs pa rnams kyi spyi⁽⁴⁶⁾ yin pas spyi'i yul can nyid du khas blangs par 'gyur te / de'i phyir grub pa la sgrub pa'o⁽⁴⁷⁾ //

⁽⁴⁸⁾ga' zhig⁽⁴⁸⁾ rang gi skye mched kyi rdzas du mas bskyed par bya ba yin pa'i phyir / ⁽⁴⁹⁾spyi yin par⁽⁴⁹⁾ khyad par med la⁽⁵⁰⁾ bye brag tu ma bcad par de ⁽⁵¹⁾dag yul⁽⁵¹⁾ du yod pas spyi'i yul can yin ⁽⁵²⁾gyi / spyi⁽⁵²⁾ nyid ni ma yin te / de ni btags par yod pa'i phyir dang / rnam par shes ⁽⁵³⁾pa yang 'dis bdag med par bshad⁽⁵³⁾ pa'i phyir ro // gzhan du na⁽⁵⁴⁾ sngon po la sogs pa'i rang gi mtshan nyid kyi shes pa yang spyi'i yul can du 'gyur te / rdul phra rab kyi rdzas du mas bskyed par bya ba yin pa'i phyir ro // ⁽⁵⁵⁾dir gtan tshigs ma grub pa dang dpe dang bsgrub bya'i chos mtshang ba yang bsam par bya'o⁽⁵⁵⁾ // (P 59b2-6; D 50a5-50b1)

yang skye mched ⁽⁵⁶⁾kyi rang gi mtshan⁽⁵⁶⁾ nyid ci⁽⁵⁷⁾ / rdzas ⁽⁵⁸⁾kyi rang gi mtshan⁽⁵⁸⁾ nyid ci⁽⁵⁹⁾ zhe na / mig la sogs pa'i rnam par shes pa mtshungs par ldan pa dang bcas pa'i rten dang dmigs par rung ba ni ⁽⁶⁰⁾ji ltar srid pa bzhin du⁽⁶⁰⁾ mig la sogs pa'i skye mched rnams dang / gzugs la sogs ⁽⁶¹⁾pa dmigs pa

rnam⁶¹ kyi⁶¹) mtshan nyid do // de la mig gi dbang po'i yul kho na la mig gi rnam
 par shes pa skye'i / gzhan las⁶²) ni ma yin pas 'di dag ni skye mched⁶³ kyi
 mtshan⁶³) nyid la⁶⁴ brten nas⁶⁴) / rang gi mtshan nyid kyi yul can yin gyi / tha
 dad pa dag la tha mi dad⁶⁵ par brtags⁶⁵) pa las ni ma yin te / de dag ni rnam
 par rtog (D; P: rtogs) pa med pa yin pa'i phyr ro // rdzas kyi rang gi mtshan
 nyid ni sngon po la sogs pa rnam kyi rang gi ngo bo⁶⁶ brjod du med pa rnam
 par rtog pa med pa ye shes kyi yul te / de ltar yang bstan bcos las⁶⁶) mig gi
 rnam par⁶⁷ shes pas⁶⁷)⁶⁸ sngon po rnam par shes kyi sngon po'o snyam du ni
 ma yin no zhes so⁶⁸) // (P 59b6-60a3; D 50b1-4)

Tattvārthā テキスト註 (*Lakṣaṇānusārini* との對照)

'di (P 35b1) は、LA の北京版 (35b1) では 'di であることを示す。以下、それに
 準ずる。

- (1) 'di (P 35b1)
- (2) sgra (D 30b4)
- (3) 飲 (P 35b2; D 30b4)
- (4) kha cig na re (P 35b2; D 30b5)
- (5) bsal na (P 35b2; D 30b5)
- (6) sbyar bar (P 35b3; D 30b5)
- (7) zhe'o (P 35b3; D 30b6)
- (8) bcas (P 35b4)
- (9) brjod do (P 35b4; D 30b6)
- (10) bzung (P 35b4; D 30b7)
- (11) pa'i rnam pa'i sgo (P 35b5; D 30b7)
- (12) rtogs (P 35b5)
- (13) pa la (P 35b5; D 30b7)
- (14) 飲 (P 35b6; D 31a1)
- (15) 飲 (P 35b6; D 31a1)
- (16) TA では P (58b7), D (49b4) とともに pa la yang であるが、AKBh チベット
 譯 (P 33a1), LA (P 35b6; D 31a1) により la を削除して讀む。
- (17) 飲 (P 35b7; D 31a2)
- (18) ha'i sgra yin (P 35b7; D 31a2)
- (19) po pas (P 35b7)
- (20) pa la ni (D 31a2-3)
- (21) re (P 35b8)

- (22) gi ste (D 31a3)
- (23) 飲 (P 35b8)
- (24) zhes de'i rnam (P 35b8; D 31a3)
- (25) ba dang 'bhung ba las (P 36a1; D 31a3)
- (26) ro // gzhan dag na re bcu gcig pa thams (P 36a2; D 31a4)
- (27) bya ba la sogs pa (P 36a2; D 31a4)
- (28) bsnyegs (?) te (P 36a2-3); bsnyegs te (D 31a5)
- (29) gzung (D 31a5)
- (30) 飲 (P 36a3; D 31a5)
- (31) chen lto ba kug (P 36a3; D 31a5)
- (32) 飲 (P 36a; D 31a5)
- (33) can rnam pa bye (P 36a4; D 31a6)
- (34) lta ni (P 36a4; D 31a6)
- (35) 飲 (P 36a4; D 31a6)
- (36) 飲 (P 36a5; D 31a6)
- (37) pa rmans kyi spyi'i gzugs nyid la sogs pa (P 36a5; D 31a7)
- (38) pa (D 31a7)
- (39) 飲 (P 36a5; D 31a7)
- (40) pa (P 36a5; D 31a7)
- (41) med par shes pa (P 36a6; D 31b1)
- (42) 飲 (P 36a6; D 31b1)
- (43) nyid byed do (P 36a6; D 31b1)
- (44) TA では P (59b2), D (50a5) とともに kyi mtshan であるが, LA (P 36a7; D 31b1) により rang gi を追加して讀む。
- (45) kyang (P 36a7; D 31b2)
- (46) spyi'i (D 31b2)
- (47) po (P 36a8; D 31b2)
- (48) 飲 (P 36a8; D 31b2)
- (49) spyir (P 36a8; D 31b2)
- (50) par (P 36a8); pa'i (D 31b3)
- (51) dag la yul (P 36b1; D 31b3)
- (52) gyi / gzugs nyid la sogs pa'i spyi (P 36b1; D 31b3)
- (53) pa'i tshogs lnga ni rdzas su yod pa la dmigs (P 36b1; D 31b3)
- (54) ni (D 31b3)
- (55) 飲 (P 36b2; D 31b4)
- (56) TA では P (59b6), D (50b1) とともに kyi mtshan であるが, LA (P 36b2; D 31b4) により rang gi を追加して讀む。

- 67) ni (D: 斂) gang zhig yin la (P 36b2; D 31b4)
- 68) TA では P (59b6), D (50b1) とともに kyi mtshan であるが, LA (P 36b3; D 31b4) により rang gi を追加して讀む。
- 69) kyang gang zhig yin (P 36b3; D 31b4)
- 60) ci rigs par (P 36b3; D 31b5)
- 61) pa'i skye mched rnams kyi rang gi (P 36b4; D 31b5)
- 62) la (P 36b4; D 31b5)
- 63) kyi rang gi mtshan (P 36b4; D 31b6)
- 64) skye mched kyi (P 36b4; D 31b6)
- 65) pa btags (D 31b6)
- 66) thun mong ma yin pa (P 36b5; D 31b6)
- 67) shes pa la sogs pas (P 36b6; D 31b7)
- 68) shes par bya ba'o/gal (D; P; lag) te rdzas kyi rang gi mtshan nyid kyi yul can du 'dod na nyes pa cir 'gyur zhe na /bsdus pa la dmigs pa'i mig la sogs pa'i rnam par shes pa mi skye bar 'gyur na /de skye ba yang yin no (P 36b6-7; D 31b7)