

不一不異説の系譜

——アビダルマから唯識へ——

那 須 円 照

〈序〉本論攷では、仏教における関係性を表す重要なカテゴリーである、不一不異という概念の、アビダルマから唯識への展開について考察する。その際、アビダルマから唯識へ転向した世親の思想の変遷を、彼の周辺の思想からの影響も考慮しつつ考察する。

1. 〈有部の不一不異説の起源〉

アビダルマの思想の集大成とも言うべき『婆沙論』では、説一切有部の立場から、不一不異説が述べられている。そこでは、作用と本体が不一不異であると述べられる。その際、作用と本体の内容については詳しく述べられない。しかし、その不一不異であることが、有漏法の個々の本体と無常等の多くの特徴との関係に喩えられる。有部では、個々の有漏法の本体は三世に実有で恒常であるが、その有漏法には未来・現在・過去と位置の移動があるから有為相的な無常等の特徴が現在においてあるとされる。それら（本体と有為相的な無常等と）の関係が不一不異であると見なされたのであろう。なぜなら、両者が完全に同一であれば法が無常のみとなり、完全に別異であれば法が恒常のみになってしまう、という場合があるからである。ここで言われる本体とは、諸法に共通なる法性とは異なり、諸法の個々別々なる本体が考えられているのであろう。

〔資料:1〕〉問う。作用と本体とは同一であるのか、別異であるのか。

答える。決まって、同一であるとか別異であるとか言うことはできない。（不一不異）有漏法の一一の本体の上に、無常等の多くの内容としての特徴があつて、決まって同一であるとか別異であるとか言うことができないように、この場合も同様である。よって、責めるべきではない。〈『婆沙論』:T.27.p.394.c.5-9

2. 〈有部の不一不異説に対する世親の批判〉

『俱舍論』で、世親は有部の不一不異説に対して、それに批判的な、ある頌を支持して疑問を投げかける。自性（＝本体）は常に存在し、かつ様態（bhāva）は無常であり、自性と様態とは別異ではない、という考えは、矛盾しているとする。

世親は、『俱舍論』では、経量部の現在有体過未無体論の立場に立つ。そこで、世親は、有漏法の個々の本体は現在のみの無常な存在であり、その本体は、現在にのみ自己同一性を保つ「様態（法救説）」あるいは、現在にのみ存在する「作用（世友説）」と同一であると考えているのであろう。

（資料 :2））「諸法は」有為の諸相と結びつくから、[諸法には] 恒常性の過失はない、と言われても、それは言葉のみに過ぎない。[三時制に恒常な諸法に] 生と滅とがあるということは合理的でないからである。その法は確かに常に存在し、かつ常住でない、というこの言明の仕方は、かつてないものである。

実にまた「ある人が」言う。「自性は常に存在し、かつ様態は常住であるとは認められない。しかも、様態と自性とは別のものではない。」（不一不異）[これは] 明らかに自在天のなせることである。〈『俱舍論』AKBh:Pradhan.2ed. p.298.18-22

3. 〈不一不異説批判に対する有部（衆賢）の弁明〉

『順正理論』において、衆賢は、有部の立場から、作用と法（＝本体）の関係について詳細に述べる。作用は法と「現在において」本体が異ならないから、別異ではないとされる。そして、ある本体があるとき（＝過去・未来）において、作用がないから、同一でもないとされる。よって作用と法（＝本体）は不一不異である。その際、作用と法の関係が、相続と法の関係に喩えられる。この場合、作用は有部にとって三世に実有な恒常なものでないから、仮有であり、三時制を区別する実体とはなり得ないと、『俱舍論安慧釈』等で批判される。

（資料 :3））特定性としての作用と、それが属する本体とは別異であると説くことは出来ない。法の相続とは、有為法が刹那刹那に間をおかずに、生じたものであり、それを相続と名づける。それ（相続）は法と別異ではない。本体が異ならないからである。また「相続は」法と同一でもない。[同一であれば] 一刹那のものが相続となってしまうからである。[相続は] 非存在ではない。相続において、はたらき（＝作用）が有るのを見るからである。このように、現在の特定性である作用は法と別異ではない。本体が異ならないからである。また、[作用は] 法と同一でもない。ある本体があるとき（＝未来・過去に）、作用がないからである。（不一不異）[作用は] 非存在ではない。作用が起り終わって、結果を引くからである。このような内容によって、ある頃に説かれている。相続は本体と別異ではない。別にはたらき（＝作用）があると認める。作用も道理として、また同様である。故に時制の内容が成立する。〈『順正理論』:

T.29.p.633.a.24-b.4

4. 〈唯識学派の不一不異説の起源〉

世親は、有部の不一不異説を批判するが、彼の『俱舍論』における経量部の立場では、無為法（択滅）の実在性を認めない。この場合、修行道の究極において解脱した時、肉体も精神も完全な滅の状態（＝絶対的非存在）となり、虚無的な状態になってしまう。（AKBh.p.94.9 参照）衆賢は、『順正理論』で無余依涅槃というものを諸蘊の不生起の依り所であるとして、何らかの実在とする。（『順正理論』：T.29.p.433.a.7-11 参照）その背景として、『婆沙論』では、無余依涅槃において、法性は残ると述べる。（『婆沙論』：T.27.p.168.a.24-b.1 参照）しかし、その無余依涅槃や法性と現象世界との関係が、有部の立場では明確でない。

世親の最終的な唯識思想の背景として、直接的には衆賢の批判に答えるためということもあろうが、その、さらなる背景として『瑜伽論』の不一不異説がある。『摂決択分』において、無余依涅槃界中の般涅槃者の無為無漏界と、さまざまな有為有漏法（現象世界）との関係が不一不異であると論じられている。最終的な涅槃は無余依涅槃界という場所とされ、その中に般涅槃者の無漏界があるとされ虚無的思想を回避している。

〔資料：4〕〉〉 無余依涅槃界において、般涅槃した者の無漏界は、色と異なると言うべきか、異ならないと言うべきか。

答える。「異なるのでもなく、異ならないのでもない」（不一不異）と言うべきである。色と〔の関係がそうである〕ように、受等と〔の関係も〕、すべての行と〔の関係も〕、すべての界と〔の関係も〕、すべての趣と〔の関係も〕そのようであると知るべきである。〈〈『瑜伽師地論』「摂決択分」YBhVinSg 漢訳 T.30.p.748.c.17-21; チベット語訳 Derge.124.b.3-5, Peking.140.a.3-5

5. 〈唯識学派の立場の世親の不一不異説〉

世親は、『俱舍論』では、有部の不一不異説を批判するが、最終的に『唯識三十頌』や『中辺分別論』において、依他起性と円成実性の不一不異説や、虚妄分別と空性の不一不異説が肯定的に述べられる。この違いは何に由来するのであろうか。

私は、次のように考える。有部は個々の法の作用は現在一瞬のもので、個々の法の本体は常住と考えた。世親は、個々の法の作用と、個々の法の本体との不一不異の関係を批判した。世親は、個々の法の本体は、すべての法に共通の真如のような常住な本体ではなく、有為有漏なる一瞬に生滅するもので、作用と全く同

じものと考えたのである。この考え方から、現在有体過未無体論が成り立つ。そして、この現在有体過未無体論を押し詰めていくと、一瞬の時間の幅はなくなり(刹那滅論の徹底化)、時間を超越する。つまり、時間の最小単位が幅を持たなければ粗大な時間は成立せず、時間内に法は存在し得ず、法は時間を超越する。また、極微論の徹底化とともに空間も超越する。つまり、物質の最小単位である極微が量を持たなければ、それが空間は成立せず、残りの法(心)は空間を超越する。ここでは、時間の超越を先に述べたが、実際には三次元的な空間とそこに存在する物の実在性が先ず否定される。次に、残る、空間を超越した心は、時間の幅の否定と共に非存在となる量的なものではないから、四次元的な時間の実在性の否定と共に、その心は時間を超越して存在するのである。そうすると、真如(無為無漏=仏の心)と法(有為有漏=凡夫の心)は共に時間・空間を超越し、有為と無為の差別は解消され、世親の認める聖と俗との不一不異関係が成り立つ。

唯識的立場で、世親が俗と聖との不一不異説を認めなければならなかったのは、雑染と清浄の世界の差別は、有漏と無漏の差別として残り、存在論的には、時間・空間の超越と共に有為と無為の差別は解消されると考えたからであろう。

世親の批判の対象としての不一不異説の本体は、個々の法の有漏なる本体であり、世親が肯定的に主張する不一不異説の本体は、すべての法の根底にある、所依体としての普遍的眞如との存在論的・構造的に同一な側面(=仏性)である、と考えられる。時間・空間を超越していることが諸法の眞のあるがままの構造であるから、これにより、あらゆる存在に普遍的・構造的に仏との同一な側面(仏性=仏との共通性)があることが論証されている。

以上のように考えると世親の立場が整合的に解釈できる。

(資料:5)>> およそこれこれの、ある構想(=分別)によって、およそこれこれの、あるもの(=実体)が構想される。

そ[のもの](=実体)は構想(=分別)された本性(=遍計所執性)であり、それは実在しない。<<

>> 他に依る本性(=依他起性)は構想(=分別)であり、縁から生じる。

完成された[本性](=円成実性)はそれ(依他起性)が前のもの(遍計所執性)を常に欠いている(遠離している)ということ(本性)である。<<

>> まさにこの故に、それ(円成実性)は他に依る[本性](=依他起性)と異ならないし、異ならないのでない。(不一不異)

無常性のように説かれるべきである。これ(円成実性)が見られない限り、

それ（依他起性）は見られない。〈『唯識三十頌』 TVK:Lévi.p.14.11-16
 〉そして、空性のこの特徴は、彼の誤った構想（虚妄分別）とは、別異である
 [あるいは] 同一であるというような特徴ではない。（不一不異）//1-13//

もし、別異であるならば、法性が法と別異であることになるが、これは合理的ではない。無常性や苦性のように、（解説：無常なものとは有為・無為の差別を超越すれば同一性がある。）もし、同一であるならば、清浄を対象とする智もなくなるであろうし（解説：有漏・無漏の違いがなければ、例えば、清浄な（無漏なる）ものとそれを対象とする有漏智との、空間的でなく価値的な主・客の関係性も言えない。）、共通な特徴もなくなるであろう。（解説：全く同じなら共通な特徴があるとは言えない。両者が有漏・無漏として違うから似ている部分（有為・無為を超えた同一性）があるといえる。）これによって、同一性と別異性とを超越した特徴が、明らかにされている。

どのようにして、同義異語が知られるべきであるか。

そのままにあること（真如）、実在の極限（實際）、特徴・原因のないこと（無相）、最高の真理・内容性（勝義）、法の根源（法界）、要約すれば、[以上が] 空性の同義異語である。//1-14// 〈『中辺分別論』 MAVBh:Nagao.p.17.15-18.17; p.22.17-23.15（一部引用）

〈結論〉以上、有部の不一不異説を批判しつつ、自己の涅槃論改良の要請から、唯識学派の影響を受けつつ、聖と俗の不一不異説を世親が確立したことを明らかにした。

〈キーワード〉 不一不異、世親、アピダルマ、唯識

（龍谷大学仏教文化研究所客員研究員，文博）

cause there is no infinite regress. This response is based on the theory that nine dharmas occur at the same moment when dharmas arise.

191. Towards a Revised Critical Edition of the *Madhyāntavibhāgaṭīkā*: Focusing on the third chapter *Tattvapariścheda*

Jae-gweon Kim

There is only one manuscript of Sthiramati's *Madhyāntavibhāgaṭīkā* in existence, but it is incomplete, and over one third of it is missing. Yamaguchi, while editing the text, restored the incomplete parts by translating from the Tibetan text into Sanskrit.

In this way, Yamaguchi's edition of Sthiramati's *ṭīkā* greatly contributed to research on Yogācāra Buddhism and, although it was highly appreciated, the portions translated into Sanskrit were not always acceptable, as pointed out by Nagao and de Jong.

In fact, studying the original manuscript, I felt that the quoted mūla-text which is missing in Yamaguchi's Sthiramati's *ṭīkā* could be restored by using Nagao's edition of the *Madhyāntavibhāgaḥbhāṣya*. In addition, there are misreadings of the manuscript and improper translations from Tibetan into Sanskrit. Hence, these portions of Yamaguchi's edition could be amended by careful reading and using parallel passages of the manuscript.

Therefore, I believe that by studying carefully the existing manuscript and by using parallel passages in the Tibetan translation, it is possible to correct the incorrect portions and create an improved text. Thus, I think that it is possible to revise and re-edit the text.

192. A Genealogy of the Concept of "Neither Identical nor Different" : From Abhidharma to Vijñānavāda

Enshō NASU

"Neither identical nor different" is a Buddhist concept demonstrating a certain "relationship." In Abhidharma thought, it is used to explain the rela-

tionship between “self-nature” and “activity” of dharmas. According to the Sarvāstivādins, the self-nature of a dharma exists permanently, but its activity exists only in the present.

Vasubandhu, in the *Abhidharmakośabhāṣya*, criticizes this position, saying that it is contradictory to claim that the self-nature of a dharma and its mode of existence ($\equiv$ activity) are neither identical nor different. Vasubandhu thinks that a conditioned dharma’s self-nature and its activity exist only in the present and are identical.

Originally, Vasubandhu, as a Sautrāntika, had nihilistically understood the ultimate nirvāṇa as the state of total extinction of body and mind. Later, he changed to the Vijñānavāda position which maintains that *tathatā* (*asaṃskṛta* and *anāsrava*) and dharmas of the phenomenal world (*saṃskṛta* and *sāsrava*) are neither identical nor different, for the differences between *asaṃskṛta* and *saṃskṛta* disappear by the transcendence of *saṃskṛta*-dharmas from time and space.

Although Vasubandhu still does not allow that a conditioned dharma’s self-nature and its activity are neither identical nor different, he admits that the relationship between the supramundane and mundane existences is neither identical nor different. By applying this concept, he discovered the connection between *nirvāṇa* and *saṃsāra*.

193. *Anubhāva* and *Adhiṣṭhāna* in the *Sukhāvatīvyūha*

Mitsuo HIRONAKA

This is one consideration of the “other power” thought of Pure Land Buddhism. Concretely, the point of view is applied to the language of Buddha’s supernatural power (*anubhāva* or *adhiṣṭhāna*) in the *Sukhāvatīvyūha*, namely terminology and examples of the use of expressions referring to Amitābha Buddha’s altruism. There are ten examples in all, and five of the examples are related to the power of the vow of Amitābha (or Buddhas). Although it seems that the meaning of a vow is already contained in *adhiṣṭhāna*, from these examples we learn that the power of Amitābha to save is left to this