

説一切有部の極微論

——『順正理論』における和集極微の解釈について——

一 色 大 悟

1. はじめに

1. 1. 仏教における色法論と極微論の齟齬

先行研究によれば¹⁾、極微 (paramāṇu) 論は仏教教理に本来的に存したものでなく、部派仏教のある時期に外教の影響によって導入されたものと考えられる。この仏教教理への極微論の導入は、教理上の一つの問題を引き起こすこととなった。それは、仏教教理にすでに存在していた色法論と極微をどのように関連付けるか、という問題である。初期經典や先行する部派論書において、色法は四大種と大種所造あるいは蘊処界などの教説において説かれるが、これらの色法についての教説は、いずれも物質をそれが主観に立ち現れたすがたにもとづいて論じている。これに対し、極微とは客観的な物質の本体を探究した結果到達されるものであって、人間の直接知覚を絶したものとされる。このように、色法と極微は観点を異にしており、安易に両者を関連付けることは木に竹を継いだかのような齟齬をきたしかねない。そのため、いかにして直接知覚を絶した極微が色法として直接知覚に立ち現れるのか、ということが教理上問題となった。有部アビダルマ文献においては、この問題に対し多くの論師が、「単一の極微は直接知覚されないものの、集合することで直接知覚を生む」、ということの基本方針として解釈を試みたことが記されている。しかしながら彼らは基本方針を同じくしつつも、毘婆沙師は「極微とは別に実在する集合が直接知覚される」と説き、經部の「上座」は「極微の和合という仮有が直接知覚される」と説くというように、諸論師の間で所説に差異があったことが知られている²⁾。

1. 2. 問題の所在——『順正理論』における極微の「和集」の解釈

衆賢も『順正理論』において、単独で存在する極微は認識されず、「和集極微」あるいは「和集」³⁾が五識の所縁、つまり直接知覚の対象となると論じた。「上座」が極微の和合という仮有を直接知覚の対象としたこと (T 29, 350c5-7) に対する反

論として、衆賢は以下のように述べる。

五識は実有でない対象を所縁としない。和集極微が所縁であるからである。…諸々の極微は和集して位置し、常に五識の生起の〔所〕依〔所〕縁となる。極微で和集していないものはないからである。たとえある極微が和集していないとしても、そのたぐいであるから、同様に〔所〕依〔所〕縁に属す。しかし、五識身はただ和集を所縁とするから、それ（和集していない極微）を所縁として生じない。（『順正理論』T 29, 350c19-27 の訳）

管見によれば、この「和集」について二つの解釈がある。第一は、加藤 [1973] と兵藤 [2006] の解釈である。両氏によれば、和集は、極微によってなるものでありながら極微とは別の実有である直接知覚の対象として解釈される。この解釈によれば、衆賢は直接知覚を絶した極微が存在することを認めつつも、我々の認識に立ち現れる「赤」「青」といった極微の集合状態を直接知覚の対象と位置づけていた、ということになる。第二は、寺石 [1992] の解釈である。氏は第一の解釈に対し、『順正理論』にいう和集を極微の集合という単体の実有としてとらえた場合、ここで否定されている上座の教説（極微の和合を五識の所縁とする）と区別がつかないことになるという点を指摘する。それゆえ和集とは極微の集合した何ものかをさすのではなく、「和集した極微」そのものを指す、という。この解釈によると、極微がそのまま直接知覚によって認識されないとしても、集合している個々の極微こそを直接知覚の対象と衆賢はみなしていたことになる。

これら三氏の論文では、『順正理論』以外の有部文献あるいは瑜伽行派文献の記述との関連にもとづいて自説の補強が行われてはいる⁴⁾。しかしながら、両解釈の典拠は、先に引用した『順正理論』の一節に限られており、両解釈のいずれが『順正理論』に妥当であるかを三氏の論文から判断することはできない。そこで本論文では、『順正理論』そのものの記述から、いずれの解釈が妥当であるのかを論じる。そのための論拠として、極微の認識に関する衆賢と上座との論争（T 29, 350c-352a）から二箇所を引用し、それぞれに見られる衆賢説の特徴を指摘する。その特徴とは、(1) 個々の極微に所縁の性質があること、(2) 極微の和集状態を認識する時、認識の所縁は個々の極微であること、である

2. 個々の極微に所縁の性質があること

和集極微を五識の所縁とする衆賢説に対し、上座の系統の者たち（「彼師徒」）が「衆盲喩」によって批判したということが『順正理論』（T 29, 350c14-17）に記されている。「衆盲喩」とは、個々別々では認識にかかわらない極微は和集を形

成したとしても五識の所依所縁とはならないということを、盲人が数多くあつまっても対象を見ることがないことに喩えたものである。これに対する反論の一部において、衆賢は以下のように述べる。

「和集極微が〔所〕依〔所〕縁である」という〔衆賢自身の〕論、これは盲人の喩えについて道理が矛盾しない。一一の極微が〔所〕依〔所〕縁であると許すからである。〔上座の系統の者たちが〕一一の極微は見ることができないと主張するならば、多くの極微の和合も見ることができないはずである。盲人の喩えと同じであるから、色でないものが和合したもののように。（『順正理論』T 29, 352a16-19 の訳）

この反論において、衆賢は、上座説と対比する形で自説の特徴を明らかにしている。つまり、衆賢によると「極微の和合が五識の所縁である」という上座の説は「個々の極微は所縁ではないが、和合することを契機として所縁としての性質をもつ」ということを述べるものと解釈される。それゆえ、むしろ上座の説にこそ衆盲喩があてはまると彼は批判する。これに対し、「和集極微が五識の所縁である」という衆賢自身の説は、「個々の極微はそれ自身所縁である」ということを含意するという。この両者の対比が意味することは、この文脈において衆賢によって議論される極微は直接知覚を本性的に隔絶したものではない、ということである。むしろ、彼がここでいう極微とは、たとえ個々単独では認識されずとも、和集しているか否かによらず、本来的に直接知覚の対象たるものだと考えられる。

3. 極微の和集状態を認識する時、認識の所縁は個々の極微であること

さて、通常直接知覚に現れるのは「青」などであって、極微ではない。それゆえ、個々の極微を直接知覚の対象として認める場合、直接知覚に現れることのない極微が直接知覚の対象であることになってしまう。このように、極微を所縁として認めることと「青」などが認識されることとは、一見すると矛盾している。衆賢もこの問題を自覚し、解釈を与えようとしていた。

もし〔上座側の反論者が〕「極微は見ることができないので、眼識は実有である対象を所縁としない」と主張するならば、この主張はそうではない。〔極微は〕見ることができるからである。しかし〔極微を〕識別しないのは、彼の眼根が対象の粗大なものを把握しているからである。また、彼の眼識が無分別であるからである。諸々のすぐれた智慧を持つ者たちであってはじめて、微細な極微の相を識別する。たとえば、遠くあるいは近くから錦の刺繍の文様を見るように。また、以前に説いた如くである。以前に何が説かれたのか。すなわち、極微で和集していないものはないから、と〔説かれた〕。常に和集しているからには、見ることができないことはない。（『順正理論』T 29,

351a29-b6 の訳)

この問答において上座側の反論者と衆賢には、二つの共通点がある。第一は、視認可能性（「可見」）が所縁であることの十分条件であるとみなすこと、第二は、極微はそのままの姿では直接知に現れないということである。両者の相違点は、「見る」ことの意味にある。上座側の反論者は、個々の極微ではなく、極微の集合状態こそが眼識に現れる事実にもとづき、極微を見ることができないと述べる。それゆえ、反論者の「見る」とは、視覚にその姿のままに現れることを意味していると判断できる。これに対し衆賢は、極微のすがたを識別していない（「不了」）としても、極微を見ることができていると主張する。したがって、彼の「見る」とは、視覚が生起する条件（所縁）となること⁵⁾ではあっても、そのすがたのままで認識に現れることを意味しないのである。

そして、たとえ眼識で極微が識別されないとしてもその眼識の対象は極微であることを、衆賢はすぐれた智慧のある者（「有殊勝智慧者」）たちの認識と、刺繍の譬喩によって説明している。つまり、遠くで刺繍を見るとその模様は判然とせず混然とした色彩が見えるだけであるが、近づくことによってその同じ刺繍の微細な文様を見ることができるようになる。常人の眼識では「青」などのすがたしか捉えられないとしても、すぐれた智慧を持つ者は同じ対象について極微を識別する、という⁶⁾。換言すれば、認識に「青」が現れるか、それとも青の極微が現れるかは、認識する者の識別能力の差異によって異なっているに過ぎず、いずれの認識であってもその対象は同一の極微である、と衆賢は主張しているのである。

4. 結論

先に示したように、衆賢は個々の極微に所縁としての性質があると考えていた。そして、極微が集合した「青」などの姿でのみ五識に現れるとしても、五識の所縁は個々の極微そのものである、と彼が考えていたことも明らかとなった。このことを合わせて考えれば、「和集極微が五識の所縁である」という衆賢の主張は、寺石説のように、和集している状態における個々の極微を直接知覚の対象とするものと解釈すべきである。

1) 水野 [1951]・福原 [1962]・櫻部 [1969: 93-103] 参照。

2) 上杉 [1976]・兵藤 [2005]・兵藤 [2006] 参照。

3) 目下、原語は確認されていないが、加藤 [1973] は *saṃcita* と推定している。松田和信佛教大学教授より、校訂作業が進められている『俱舍論安慧釈』には『順正理論』

(142)

説一切有部の極微論（一 色）

の本論文が扱う箇所が引用されているとのご教示をいただいた。出版が待たれる。

- 4) 極微の集合が極微とは別の実体か否かを論じる際、極微が接触するかどうかも重要な論点となる。兵藤 [2005] によれば、毘婆沙師たちは集合した極微が構成する実体が接触すると考えていたが、衆賢はその立場を取らない。那須 [1997] 参照。
- 5) 衆賢によれば、原因の定義（「因相」）とは「甲があるとき乙がある」といった縁起の定型句を満たすことである（「謂前略拳諸因相中引薄伽梵處處經説：「依此有彼有。此生故彼生。与此相反非有非生」，如是名為因果總相」（T 29, 418c29-a3））。極微はそのままで眼識に現れずとも、それが対象としてある時のみ眼識があり、なければ眼識もないのであるから、眼識の原因（所縁縁）たりうる、とみなされていたと推測される。
- 6) 『順正理論』では涅槃も常人には認識されず、特別な者によって認識される実在とされる。拙論（一色 [2009]）参照。

〈略号〉

T 『大正新脩大藏經』。

『順正理論』衆賢造玄奘訳『阿毘達磨順正理論』（T no. 1562）。

〈参考文献〉

一色大悟「有部アビダルマ文献における無為法の実有論証について」、『インド哲学仏教学研究』16, 2009。

上杉宣明「説一切有部の極微論研究」、『仏教学セミナー』24, 1976。

加藤純章「極微の和合と和集——有部と経量部の物質の捉え方——」、『豊山教学大会紀要』1, 1973。

櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』，法蔵館，1969。

寺石悦章「衆賢の極微説」、『宗教研究』291, 1992。

那須円照「アビダルマの極微論（2）——極微が触れるか触れないかという問題を中心として——」、『インド学チベット学研究』2, 1997。

兵藤一夫「初期瑜伽行派における極微説批判（一）」、『長崎法潤博士古稀記念論集仏教とジャイナ教』，平楽寺書店，2005。

兵藤一夫「初期瑜伽行派における極微説批判（二）」、『仏教学セミナー』84, 2006。

福原亮巖「佛典に見える物質（色）の研究——有部説を中心として——」、『印度學佛教學研究』10-1, 1962。

水野弘元「佛教における色（物質）の概念について」、『印度哲學と佛教の諸問題——宇井伯壽博士還暦記念論文集——』，岩波書店，1951。

〈キーワード〉 極微, paramāṇu, 衆賢, Saṃghabhadra, 『順正理論』, 和集

（東京大学特任研究員）