

称友『俱舎論明義釈』「三世実有」(和訳)¹⁾

SA468, 24-477, 26

秋 本 勝

I 序 (468, 24-28)

[ところで、この過去・未来のものは実在するのか、しないのか。もし実在するなら、因果的存在はすべての時間に存在することになるから、恒常であることになる。また、もし実在しないのなら、] どうしてそれに対して、それと結びつくのか²⁾とは、どうして過去・未来のものに対して、それと[即ち]過去・未来の随眠と結びつくのか、ということである。または、離れるのか。あるいは[換言すれば]、[随眠が]まだ「断ち切られていない」・「既に断ち切られた」という状態であるとしてどうして決定されようか[ということである]。因果的存在の特徴と結びつくからとは、因果的諸存在が時間を移行するためには「生」等(=生住異滅)の因果的存在の諸特徴が生じるから、ということである。従って、[説一切有部は]それら[因果的存在]が恒常であるとは主張しないのである。

II 三世実有説

II-1 第一教証 (468, 28-469, 10)

「比丘達よ、もし物質的存在³⁾が」[云々]というこの經典⁴⁾の原文は、最初から[引用すると以下のとおりである]。

1) 本稿は、拙著『仏教実在論の研究』(上)第2章の改訂版である。

2) 太字部は『俱舎論』からの引用である。以下同様。

3) 「物質的存在」(rūpa)は、以下では、「物」と訳す。

4) 以下、引用經典に関しては、本庄良文2014参照。

「過去・未来の物は無常である。現在の〔物〕はさらに言うまでもない。教えを聞いた聖弟子は、そのように見て、過去の物に無関心となり、未来の物を喜ばなくなり、現在の物を嫌悪し、〔それに対する〕貪欲を捨てそれを消滅するために修行する。比丘達よ、もし過去の物がなかったなら、教えを聞いた聖弟子は過去の物に無関心となることはないであろう。過去の物があるから、教えを聞いた聖弟子は過去の物に無関心となる。もし未来の物がなかったなら、教えを聞いた聖弟子は未来の物を喜ばなくなることはないであろう。未来の物があるから、教えを聞いた聖弟子は未来の物を喜ばなくなる。比丘らよ、もし現在の物がなかったなら」云々と。

教えを聞いた聖弟子が過去の物に無関心になることはないであろうとは、対象がない〔なら、そのこと〕から、〔対象に対する〕貪欲を捨てるときに、過去の対象に関心をもった聖弟子の心が無関心になることはないであろう、という意味である。過去の物に関心があるとき、それに対する執着心が起こるのである〔から、対象がなければそれらを捨てることもない〕。喜ぶとは、「楽しむ」である。「比丘らよ、もし現在の物がなかったなら、教えを聞いた聖弟子は現在の物を嫌悪し〔それに対する〕貪欲を捨てそれを消滅するために修行することがないであろう」ということは、〔教証として〕語られているものではない。〔それは立論者と対論者との〕両者に認められているからである。

Ⅱ－２ 第二教証（469, 11-14）

〔認識は〕二〔に依拠して生じる〕からである（25b）と。「先〔の教証〕では〔三世実有が〕直接明確に説かれていることが示されたが、今度は意味の上からであって直接明確に〔三世実有が説かれているのでは〕ない」という違いがある。〔過去・未来のものがないなら、感官と対象との〕二に依拠して意識が生じることはないことになってしまう⁵⁾。〔この「意識」という語には〕「過

5) 語順が AKBh と少し異なっているが、引用文と見なす。以下では、引用と見なす語句はできるだけ限定するようにした。

去・未来のものを対象とする」という限定がつく。

Ⅱ－３ 第一理証 (469, 14-16)

「従って、[過去・未来のものが存在しないなら、] 認識そのものが [生じ] ないことになってしまう。認識対象が存在しないからである。」という [主張] は、「認識される [対象] があるとき [のみ] 認識はある」ということを前提としている。これについての論証式⁶⁾：「〈主張〉意識は存在するものを対象とする。〈理由〉[意識は] 認識を本性とするからである。〈喩例〉眼識と同様である。」

Ⅱ－４ 第二理証 (469, 17-19)

「[行為の] 結果 [がある] からである [25b₃]」とは、[論証式にして言うなら]「[主張] 過去の善悪の行為は、その本性が現に存在するものである。[理由] 異熟のときに、結果が生じるから。[喩例] 現在の存在要素と同様である。」⁷⁾

Ⅱ－５ 説一切有部と呼ばれる理由

(称友釈なし)

Ⅲ－１ 四大論師の異説

Ⅲ－１－１ 第一説 [ダルマトラータ (法救) 説] (469, 20-25)

様態の違いがあるとは、過去・未来・現在の様態に違いがあるという意味である。実体の違いはない [とは]、色形等の本性に違いはないという意味である。なぜなら、未来の [存在要素] は現在時に到達しながら、未来という様態を捨て去り現在の様態を得る。現在の [存在要素] もまた過去 [時に到達しながら、現在の様態を捨て去り過去の様態を得る]。

6) 梶山1983: 26-27.

7) 梶山1983: 27-28.

金と牛乳との二つの喩例は、それぞれ、[金の器の場合は] 形状 [の違いを] または [牛乳の場合は白色という] 属性の違いを知らせるためのものである。

Ⅲ－１－２ 第二説 [ゴーシャカ (妙音) 説] (469, 25-470, 3)

特徴の違いとする [ゴーシャカの] 論説は、特徴の生起に依拠した論説である。

従って、[ゴーシャカは] 言った。「**存在要素は、[過去・現在・未来の] 時間にあるとき、過去の [存在要素] は過去の特徴と結びつくが、未来・現在の特徴と離れるわけではない。**」云々と。

もし未来の [存在要素] が過去・現在 [の特徴] と離れるなら、未来のものが現在のものになり過去のものになることはないであろう。また、もし過去のものが未来・現在 [のものの特徴] と離れるなら、未来のものが現在のものになり、現在のものが過去のものになることはないであろう。[また、もし] 現在のものが、過去・未来 [の特徴] と離れるなら、未来のものが現在のものになり、現在のものが過去のものになることはないであろう。実に、[存在要素は] 生じた特徴と結びつくと確立される。[しかも] それ以外 [の特徴] と離れるわけではない。[即ち] 「欠くわけではない」という意味である。

従って、[以下のように] 例示される。例えば、男が一人の女に愛着するとき、**他 [の女達] に愛着していないわけではないようにと。一人の女に彼 (=男) が愛着する [とき]、他の女たちに対しては愛の可能性⁸⁾だけがあって、[愛情が] 現に起きているのではないということである。**

8) 「可能性」と訳した語は心不相応行の「得」(prāpti) であるが、これは AK II k. 36b ~40に論じられる。cf. AKBh 62, 16: dvividhā hi prāptir aprāptavihīnasya ca lābhaḥ pratilabdhenā ca samanvāgamaḥ. 「得は二種類であり、まだ得ていないもの及びすでに失ったものを獲得することと、獲得したものの具備とである。」(cf. 櫻部建1975: p. 301~) .

Ⅲ-1-3 第三説 [ヴァスミトラ (世友) 説] (470, 3-13)

位相の違いによるとする [ヴァスミトラの] 論説は、位相に依拠した論説である。彼の存在要素は [まだ] 作用をしない位相にあるとき未来のものと言われる。[作用を] する [位相] にあるとき、現在のもの [と言われる]。[作用を] して後に消滅した位相にあるとき、過去のもの [と言われる]。従って、それぞれの位相に達して、それぞれ [即ち、未来等] と呼称される。[つまり、存在要素は] 未来の位相に達して未来のもの、乃至、過去の位相に達して過去のもの [と呼ばれる] ということである。

[このように] 位相の違いによるのであって、実体の違いによるのではないとは、[各々の時間に] 特徴の違いをもたずに未来等の位相に達した [存在要素] が、未来などの語によって呼称されているにすぎないという意味である。

従って、「例えば、一つの [計算] 棒が」云々と例示される。例えば、一つの [計算] 玉が一の位に置かれると [即ち] 一の場所に置かれると一と呼ばれ、同様に百の位に [置かれると] 百、千の位に [置かれると] 千と呼ばれるように、である。[それは] 位相の違いに依拠してのことである。更に言えば、それ (= 計算棒) に本性の違いが生じるのではなく、それぞれの位の違いから、[同一の計算棒に] 数を表すそれぞれの名称が生じるのである。

Ⅲ-1-4 第四説 [ブッダデーヴァ (覺天) 説] (470, 13-19)

前後に相対して、それぞれと呼ばれるとは、前と後とに相対して、過去・未来・現在と呼ばれるという意味である。前即ち過去または現在に相対して未来、前即ち過去または後即ち未来に相対して現在、後即ち現在または未来に相対して過去と [と呼ばれる]。[このように] 相対性の違いとする [ブッダデーヴァ説] は、前後に依拠しての論説である。

従って、[以下のように] 例示される。「例えば、一人の女が母と呼ばれたり娘と [と呼ばれたりする] ように、である」と。[つまり、] 例えば、一人の女が娘から見て母と呼ばれ、母から見て娘と [と呼ばれる] ように、である。

[本説は] 前・後に依拠してのものであって、実体の違いによるものではない。

Ⅲ－２ 四大論師説批判

Ⅲ－２－１ 第一説批判 (470, 19-21)

サーンキヤ学派の主張に含められるべきであるとは、サーンキヤ学派の主張に対する否定は、そのまま彼（＝ダルマトラータ）の主張の否定であり、サーンキヤ学派の主張は以前に否定された⁹⁾という意味である。

9) AK III 50a には、*catūratnamayo meruḥ* 「スメールは四つの宝石より成る。」とあり、これに対する註釈 (AKBh159, 18-22) の中でサーンキヤ学派の主張とそれへの批判が見られる。

AKBh159,18-22: *katham ca Sāṃkhyānām pariṇāmaḥ. avasthitasya dravyasya dharmāntaranivṛttau dharmāntaraprādurbhāva iti. kaś cātra doṣaḥ. sa eva hi dharmī na saṃvidyate yasyāvasthitasya dharmānām pariṇāmaḥ kalpyeta. kaś cāivam āha dharmebhyo 'nyo dharmīti. tasyāiva tu dravyasyānyathābhāvamātram pariṇāmaḥ. evam apy ayuktam. kim atrāyuktam. tad eva cēdam na cēdam tathēty apūrvāiṣā vāco yuktiḥ.* 「[問:] サーンキヤ学派の〈変化〉とはどのようなものなのか。[答:] 存続する実体のもつ或る属性が消滅するときに他の属性が生起するということである。これにどんな誤りがあるのか。[答:] 或る存続する [実体] のもつ諸属性の変化ということが想定されるような、そのような〈属性をもつもの〉(＝基体) は存在しないのである。[反論:] 諸属性とは別に基体がある、と誰が言ったか。変化とは同一の実体が変質するというだけのことである。[答:] それでも不合理である。[反論:] どうして不合理か。[答:] 「これはそれに他ならずしかもこれはそれのようではない」というこの論法は前代未聞である。」

SA 324,31-325,5: *avasthitasya dravyasyēti. rūparasādyātmakasya. dharmāntaranivṛttāy iti. kṣīranivṛttau. dharmāntaraprādurbhāva iti dadhijanma. sa eva dharmī nēti. rūpādyātmakakṣīrādidharmebhyo 'nyo dharmotpādavyaye 'py anutpanno 'vinaṣṭaḥ. pariṇāma iti. kṣīranivṛttau dadhibhāvaḥ. tad eva cēdam iti. kṣīram eva dadhi. na cēdam tathēti. na cēdam dadhi kṣīram. tad evēdam iti. yat pariṇāmenēty uktam. na cēdam tathēti tasyāiva dravyasyānyathābhāvamātram pariṇāma iti vacanāt. apūrvāiṣā vāco yuktir iti. svavacanaviruddēty abhiprāyaḥ. pūrvottarayor hi kṣaṇayor anyathātvam iṣyate. yayoś cānyathātvam tayor anyatvam dṛṣtam. tad yathā DevadattaYaj-*

Ⅲ－２－２ 第二説批判 (470, 21-30)

また第二には[即ち]大徳ゴーシャカには、時間の混乱が帰結する。[つまり、]過去時と認められたものが現在でも未来でもあることになる。どのようにしてか。過去のもの、過去の特徴と結びついているが、未来・現在の特徴と離れているわけではない。[未来・現在の特徴と]結びついているという意味である。未来のものもまた、未来の特徴と結びついているが、過去・現在の特徴と離れているわけではない。現在のものも、現在の特徴と結びついているが、過去・未来の特徴と離れているわけではない。以上のようにして[時間の混乱が]ある。それぞれが三つの特徴と結びつくから、過去のもものが未来でもあり現在でもあるということになる。未来のもの・現在のものも同様に語られるべきである。

どうしてここ[主張と喩例と]に同一性があるかとは[以下のとおりである]。一人の男に[ある女に対する愛が起こっているとき]別の女に対しては

ñadattayoḥ. tasmāt kāryakāraṇayor anyatvena bhavitavyam. 「存続する実体のとは、色・味などを本性とするものの、である。或る属性が消滅するときとは、ミルクが消滅するとき、である。他の属性が生起するとは、ヨーグルトが生じる、である。まさにそのような属性をもつもの(=基体)はないとは、色などを本性とするものもつミルクなどの諸属性とは別のもので、属性が生じたり滅したりしても生じもせず滅もしないようなものは[ない]、である。変化とは、ミルクが消滅してヨーグルトが生じることである。これはそれに他ならないとは、ヨーグルトはミルクに他ならない、である。しかもこれはそれのようではないとは、しかもこのヨーグルトはミルクではない、である。これはそれに他ならないとは、変化によって[こうなる]と説かれたことである。しかもこれはそれのようではないとは、変化とは同一の実体に変質するというだけのことであるという[サーンキヤ学派の]説に基づく。この論法はかつてないものであるとは、自説に矛盾があるという意味である。実に、前後の二瞬間に違いが認められる。違いのある両者は別のものであると見られる。例えばデーヴァダッタとヤジュニヤダッタの両者のように。従って、原因と結果の両者は別のものであるべきである。」

なお、サーンキヤの転変説と仏教との関係については、村上1982: 115-164に詳説される。

ただ〔愛する可能性を〕備えている¹⁰⁾だけである。〔それと〕同様に、存在要素に〔も〕一つの特徴〔のみ〕が存在するというのであろうか。〔つまり、〕そのように例えられているという理由で、〔他の〕二つの特徴は存在しないのであろうか〔否である。〕従って、〔喩例と主張とには〕同一性はないのである¹¹⁾。

Ⅲ－２－３ 第四説批判 (470, 3-471, 3)

また第四には〔即ち〕大徳ブッダデーヴァにも同一の時間に三つの時間があることになる。〔つまり、〕同一の〔時間に〕〔即ち〕過去時の中に前後の瞬間が確立される。そ〔の過去時〕の中にある前後の瞬間が過去・未来であり、〔即ち〕前の瞬間が過去、後の〔瞬間〕が未来であり、真中の瞬間が現在であることになる。このように、過去時に三つの時間があることになる。

Ⅲ－２－４ 第三説（世友の位相説）が有部の正統説 (471, 3-5)

従って、このすべての〔論師たちの〕うちで、「第三〔のヴァスミトラ〕が勝れている」(26c_i)とヴァイバーシカ(=有部)は言う。

Ⅲ－３ 三世の位相は作用によって確立される (471, 5-7)

どのように勝れているのかを〔次に〕言う。そ〔の第三説〕は「〔三〕時は作用によって確立される (26c_d)」〔と説く〕からである。

10) ヤショーミトラはこれを心不相応行の「得」(prāpti)と註釈している。

11) 主張は「三時の各々の存在は三時の全特徴と結びついている」ということを意味するのに対して、喩例は「或る男が或る女を愛しているときに他の女も愛しているわけではない」ということを意味するから、主張と喩えとは不一致があるという批判である。

Ⅳ 作用説批判

Ⅳ-1 作用説批判その一 (471, 7-27)

ところで、作用とは眼等の「見る」等〔の機能〕であるから、色形等が自らの感官(=眼等)の対象であることも作用である。もしそうであるなら云々と。[即ち] もし [三時は] 作用によって確立されるのなら、**彼同分の眼にどんな作用があるのか**。[即ち] 実に作用という自らの機能をなさないようなもの、それが彼同分である。そして、それ(=彼同分の眼)に「見る」という作用はない。[だから] どうして、それが現在のものであるのか、というのが意図である。

結果を与え [また] **取る**こととは、その眼が自らの等流果を取り [即ち] 引き、そして、結果を与える [即ち] 直後の等流果及び士用果を与えるということである¹²⁾。[つまり、]「見る」作用はしなくても、他の〔作用をする [即ち] 結果を作るのである。それ(=彼同分の眼)には、結果を与えることと取ることとが現に存在するから、それは現在のものであることが確立されるのである。

その場合、過去の同類因等もと。「等」という語によって異熟因などが把握される。それらも**結果を与える**からとは、「二(=同類因と遍行因)は、現在のものと過去のものが、[また、]一(=異熟因)は過去のものが [結果を] 与える (AK II 59cd)¹³⁾」と説かれているからである。[よって、過去のものも]

12) AK II 59: vartamānāḥ phalaṃ pañca gr̥hṇanti dvau prayacchataḥ | vartamānābhyatītau dvāv eko 'tītaḥ prayacchati. 「これにより、以下のことが知られる—異熟因以外の五因はすべて現在のものが果を取り、そのうち、能作因を除く四因は現在のものが果を与える。四因のうち、俱有因と相応因とは士用果を、同類因と遍行因とは等流果を与える。議論にある〈眼〉の場合、俱有因であり、同類因である。」(櫻部建1975: 387-389). cf. AK II 56cd: sabhāgasarvatragayor niṣyandaḥ pauraṣaṃ dvayoḥ. 「同類と遍行には等流がある。[相応と俱有の] 二には士 [用果] がある。」櫻部建1975: 384参照。

13) 「同類因と遍行因とは過去のものも果を与える」という定義があり、それが問題とされている。

作用 [するとの] 過失に陥る [即ち、過去のものにも] 作用があるという [過失に陥る]。従って、これら過去の同類因等が現在のものであるという過失に陥る。なぜなら、[それらには、] 現在のものと同様に、作用が現に存在するからである。以上 [のように、過去のものにも現在の] 特徴 [があると] の混乱 [が起こる]。

もし貴方が「取果と与果の両方を行うものが現在のものであって、どちらか一方のみを [行うものは] 現在のものではない」と言うなら、次のように答えられる。あるいは半分作用のと。「過失」と [いう語が] 補われる。[即ち] あるいは半分作用の過失がある。あるいは、それら過去のものが半分現在であるという過失に陥る [ことになる]。なぜなら、それら (過去のもの) は取果の作用がすでに止んでいるから過去の特徴を備え、与果作用が現に起こっているから現在の特徴を備えているというように、まさにこれは特徴の混乱という誤りである。なぜなら、過去などの時間の次のような特徴 [即ち] 作用がすでに止んだものが過去、まだ作用していないものが未来、作用してまだそれが止まっていないものが現在のものである¹⁴⁾ということが認められているからである。

IV-2 作用説批判その二 (471, 27-472, 1)

どんな妨げがあるのか (27a_i) と。[vighnam という] この語形は中性の [活用語形] である。どんな障害があるのかという意味である。「これにはどんな妨げがあるのか」と [bahuvrīhi-compound と考えて] 「作用はどんな妨げをもつのか (kimvighnam)」と他の人々は [解釈する]。

諸条件がそろわないと言うなら [即ち] そ [の問い] に対して「因 [縁]・

14) TSP 616, 24-617, 8における表現がこれに近い。

等無間 [縁] などの諸条件¹⁵⁾がそろわないから、常に作用するとは限らないのである」と [有部が答える] なら、[そうでは] ない。常に存在することが認められているからである [と言う]。[つまり、] 諸条件がそろわないと想定することは合理的でない。なぜなら、諸条件も常に存在することがあなたがた [有部] によって認められているからである。存在するものは消滅しない [と認められている] からである。

IV-3 作用説批判その三 (472, 1-10)

そして、その作用が過去云々と。そして、定説として「作用がすでに止まったものが過去である」などと説かれているから、作用も過去とか未来と言われ、また現在と言われる [はずである]。[その場合、その] 作用 (A) にもまた別の作用 (B) があるのか。[即ち] それ (B) によってそれ (A) が過去などと言われるような [別の作用 (B) があるのか]。もしあるなら、無限遡及の過失に陥る。もしないと言うなら、作用が未来などであるということが、それ自体の存在性によることになるように、諸存在が未来などであるということも、同様のことになる。[よって] 作用を想定することに何の意味があるのか。[また、もし別の作用はないと言うなら、] それ (=作用) がどうして過去であるなどと言えようか。

また、もしそれが過去でもなく云々と。過去でもなく未来でもなく現在でもないようなものは、因果的存在でないということから、因果的存在でないから、常にあることになってしまう [と言う]。「作用は」と [前出の言葉が] 補われる。だからどうであるのかを [次に] 言う。従って、存在要素は作用をしないとき未来であると言うべきではない [と]。作用は [常にあるのに] 機能する

15) AK II 61c: catvārah pratyayā uktah. これ以下に「四縁」の定義が論じられる。AKBh 98, 5-6によれば、四縁とは因縁 (hetupratyaya)・等無間縁 (samanantarapratyaya)・所縁縁 (ālambanapratyaya)・増上縁 (adhipatipratyaya) である。

ことができないということになるからである。

IV-4 作用と存在要素とが別ものでないとき

IV-4-1 三世は不成立 (472, 10-20)

この誤りがある云々と。もし作用が存在要素とは別のものなら、この誤り〔即ち〕作用にまた別の作用があるという過大適用の過失または因果的存在ではなくてしまうという過失がある。しかし、それは〔存在要素とは〕別のものではない (27a₃) から、この誤りはない。まさにその本性をもってとは現在のもの本性をもって、という意味である。

これには何が以前にはなかったのかとは、未来の位相に関して〔言われている〕。もし〔それが〕作用であるなら、〔作用は存在要素と〕別のものではないから、〔未来の位相では〕存在要素そのものがなかったと言われるべきであろう。また、何が後になくなるのかとは、過去の位相に関して〔言われている〕。もし〔それが〕作用であるなら、〔過去の位相では〕存在要素そのものがなくなると言われるべきであろう。存在要素と作用とは別のものではないからである。もし前に無くて今存在するということが認められないなら、現在〔時〕は成立しない。もし存在し終わってもはや存在しないということが認められないなら、過去時は成立しない。他方、未来〔時〕とは「前に無くて今存在する」ということがまだないものであると、意味の上から理解される。このようにして三時は成立するが、これ以外の仕方では成立することはない、というのが文意である。

IV-4-2 「三世実有かつ無常」は不合理 (472, 20-33)

生起・消滅と結びつかないからであると。〔存在要素は〕すべての時間に存在するから生起・消滅はありえない。従って、「因果的存在の特徴と結びついているから、恒常であるという過失に陥ることはない」ということも言葉だけである。

この論法はかつてないものであるとは、この論法は前後相矛盾しているとい

う意味である。常に存在し、且つ、生滅と結びつくという〔論法〕である。

「本性は常にある」とは、色形などの本性はすべての時間に存在することが認められているということである。もし色形などの本性が常にあるなら、それゆえに色形などの存在は恒常であることになってしまう。従って、「しかも存在は恒常であるとは認められない」と言う。そのような場合、その本性と存在は全く別のものであるのかと〔問われるから〕、従って、「存在は本性と別ものではない」と言う。以上のことは、望むだけに過ぎないものであるから、明らかに自在神のなせる業である〔と言う〕。ここには合理性はない〔ということである〕。

V 二教証・二理証批判

V-1 第一教証批判

V-1-1 第一教証批判その一 (472, 33-473, 14)

ただし、過去のものとは以前に存在したものでありとは、〔過去のもの〕は本性をもってあるのではないということを示す。未来のものとは原因があれば生じるであろうものであるとは、〔未来のもの〕今存在しなくとも〔いつしか〕原因の生起に基づいて確立されるということを示す。そのようにしてあると言われる〔即ち〕「以前に存在した」・「生じるであろう」〔もの〕として〔過去・未来のものはあると言われる〕が、**実体として存在するのではない**。

因果を〔あるのにないと〕非難する見解を否定するためにと。原因を非難する見解を否定するために過去のもの**はある**、結果を非難する見解を否定するために未来のもの**はある**と〔世尊によって〕説かれたのである。「過去のもの**はあった**」、「未来のもの**はある**だろう」と言うべきところを「ある」と言うのは、「ある」(asti) という語は**不変化詞**であるからである。実に、不変化詞は三時を対象としている。「あった」という意味にも「あるだろう」という意味にもなる。

例えば灯火の云々と。例えば「灯火の以前にはないことが『ある』、後にはないことが『ある』』と言う人々がいるように。しかも、実体として「ある」

のではない。また、「その灯火は消えて『ある』が、私によって消されたのではない」と「言う人々がいる」ように。しかし、「ある」[という語]が用いられるからといって、それ(=灯火)は消えてもなお「ある」というわけではない。

[問:] ヴァイバーシカにとっては、それは消えてもなお「ある」のではないのか。

[答:] その通りであるが、灯火の形を保持しながらそれは「ある」のではない。

そのように過去・未来も「ある」と言われたのであるとは、たとえ実体としての存在性がなくともということである。なぜなら、さもなければ過去・未来そのものが成り立たなくなるからであるとは、もしまさにその[本]性をもって存在するとすれば、過去・未来そのものが成り立たなくなる[からである]という意味である。

V-1-2 第一教証批判その二 (473, 14-474, 1)

もし過去のものとは以前に存在したものであるなら、「〈有部〉それでは、ラグダシキーヤカ派の」云々と。ナーランダールにおいてブツダによって説かれた聖者の因縁譚で『サンユクタカアーマ』(『雑阿含』)に[含まれる]経は[次のように言う]—「目連尊者はラグダシキーヤカ派の遊行者たちによって殺された」と非難された[その遊行者達]は「決して殺されたということはないから[云々]」と言った—と。この經典には「無間[業]を行うラグダシキーヤカ派の遊行者たちは『過去の行為は存在しない』と主張する者達である」云々と説かれているのである。

彼らラグダシキーヤカ派の遊行者達は、その行為[即ち]無間[業]¹⁶⁾が以前にあったことを認めなかったのかと。[つまり]以下のことが言われている

16) この定義は AKBh 259, 8~ (ad AK IV 96) にある。cf. AKBh 259, 20-23.

一彼らは、その行為が以前にあったことは認めるが、実体であるとは「認め」なかった。その行為について、彼らは「過去のその行為は[今は]ない」と異論を唱えていたのである。[これに対して]世尊によって「彼らとその本性については[今はない]と異論を唱えているところのその過去の行為はある」云々と「説かれたのである」¹⁷⁾から、「過去のもは本性として有る」云々と「有部は主張する」。

しかし、そこでは「即ち」経典では、以前にあった行為は過去のものに他ならないということを意図して「その[過去の]行為はある」と言われたのではなくて、それによって置かれた[と]。それによって「即ち」以前にあった行為によって置かれた「即ち」留められたその心の流れの中にある結果を与える効力を密意して「その行為はあると」言われたのである。[密意して言われた(samdhāyoktam)とは]この意図をもって言われた(anenābhiprayenoktam)ということである。[それは]どのように理解されるのかを「次に」言う。なぜなら、さもなければ過去のものがその本性をもって現に存在するということは成り立つはずがないからである。その行為が本性をもって現に存在する「即ち」過去のものが現在の「本」性をもって現に存在するということは成り立つはずがない。[つまり、]現在のもののみが「本性をもって」成り立つということが意図されている。それによって置かれた云々というように言われるなら、過去のその行為は「その意味において」あるということが成り立つのである。

V-1-3 第一教証批判その三 (474, 1-10)

以下のことはこのようであるとは、未来のものも過去のものも実在しないというように「してある」ということである。

「反論における」現時において云々とは、現在の存在という点では「眼は」前に無くて今存在するという意味である。

17) cf. SA 473, fn.5, 6.

「[そうでは] ない。時間と存在とは別のものではないからである」とは、「そうではない。時間 [即ち] 現在 [時] と存在 [即ち] 眼と呼ばれるものとは別のものではないからである [即ち] 別の実体ではないからである」という意味である。現在時というものは存在そのものである。従って、どうしてその現在のものが、自らの本性である [現在という] 時間において、前に無くて今存在するということがあるろうか。すなわち、「それら [因果的存在] は時間であり、言葉の対象である¹⁸⁾ (AK I 7c)」と言われている。また、もし自らの本性 [即ち] 眼について、眼は前に無くて今存在するというなら、この未来の眼は存在しないということが成立すると [言われる]。

V-2 第二教証批判

対象としてあるだけと。だけという語は [意識を] 生じさせる [原因] であることを排除するためのものである。[意識に] その形が生じるから、諸観念は [意識の原因ではなく] 対象である [だけ] という意味である。

V-2-1 第二教証批判その一 (474, 10-15)

未来のもので千劫の後にと。未来のものは、近い [未来の] ものでも [意識を] 生じさせる [原因] であるのは不合理である。まして、長時間を経て生じるであろう [未来の] ものはなおさらである。なぜなら、後の時間に起こるものが前の時間に起こった結果の原因であるということは不合理であるからである。

また、涅槃はと。実に、涅槃は消滅であるから認識を生じさせることはできない。[消滅であるからとは] 輪廻の活動の消滅であるから、という意味である。

18) 'kathāvastu' については以下を参照。AKBh 5, 3~ (ad AK I 7c) : kathā vākyam. tasya vastu nāma. sārthakavastugrahaṇāt tu saṃskṛtam kathāvastūcyate... 櫻部建1975: 146, 147, n3参照。

V-2-2 第二教証批判その二 (474, 15-23)

〈答論〉¹⁹⁾「あった」、「あるだろう」[いうようにしてであると答えよう]と。現在の位相にあった[物、または]あるだろう物が対象であるという意味である。「それ(=過去・未来のもの)がそのように対象とされる」として、存在しないということはどのようにして知られるのか」と[問われる]から、[次のように]言う。なぜなら、過去の物や感受[等]を思い出すとき、誰も「今ある」とは考えないのであって、「あった」と[考えるのである]からと。眼識の直接知覚によって見たとおりに物を、また、体験したとおりに感受を思い出すのである。あたかも云々によって、[ヴァスバンドゥ]師は過大視の原因を言った。あったもの、あるだろうものが、まるで現在のものであるかのように把握されるという意味である。もし[その未来のものが]全くその通りにあるなら[即ち]現在のものの通りに[あるなら]、それ(=未来のもの)は現在のものであるということになってしまう。また、もし[その未来のものが現在のものの通りで]ないなら、現に存在しないものも対象になるということが成立する。[なぜなら、]現在のものであるかのようなものは[現に]存在しないからであり、また、それは[ただ]思い出されている[にすぎない]からである。

V-2-3 第二教証批判その三 (474, 23-475, 11)

それ(=過去・未来のもの)はそれ(=現在のもの)が散乱したものであるとは、それ[即ち]現在のものが散乱したもので、それが過去・未来のものであるということである。[そうでは]ない。散乱したものは把握されないからであると。[そうではないとは、]それは合理的ではない、ということである。散乱したものは把握されないからであるとは、この[散乱した]物は、以前は散乱していなかったが今散乱しているというようにして把握されることはないからである。また、もしそれぞれの[物は]云々と。また、もし[それぞれの]

19) 「過去・未来のものが実在しないなら、過去・未来のものはどのようにして対象となるのか」という問いに対する答論である。

物は、現在の位相では「諸原子の」固まりとなり、過去の位相及び未来の位相ではそれは原子に分解するから、「それは」現在のもののように把握されないということなら、その場合、諸原子はそれぞれの位相にあるから恒常であるということになる。同じ諸原子が未来にも現在にも過去にもあるということである。また、その場合、原子の集合と分散だけがあることになる。しかし、「そうすると」「どんな生起も消滅もない」というアーjeeヴィカ〔即ち〕宗教的偽善者たちの説が採用されている〔ことになる〕。また、そのように認められるとき、「比丘らよ、眼は生じるときどこからもやってこない。消滅するときどこへも集まらない。従って、実に、比丘らよ、眼は前に無くて今存在し、存在し終わって消えていく」と説く經典が破棄された〔ことになる〕。ところで、どうしてこの經典が無視されている〔即ち、經典と〕矛盾するとされているのか。なぜなら、眼は本性をもって生じてくる〔と有部が言う〕とき、「どこからもやって来ない」というこの〔經典の〕句が退けられているからである。〔また、〕過去時にそれ（＝眼）の諸原子は散乱したり集まったりしていることが〔有部によって〕認められるから、「消滅するときどこにも集合しない」というこの〔經典の〕句も退けられている。

〔また、〕原子の集合でない〔云々〕と。感受等の原子を本性としないものがどうして散乱し得ようか。なぜなら、〔原子に〕集合や拡散がもしあるとすれば²⁰⁾、それは物質的なものにはあるが、非物質的なものにはないからである。また、それら（＝非物質的な感受等）もまるで今生じて経験されるかのように思い出されるのであるとは、ちょうど現在のものである〔かのように〕思い出されるということである。また、もしそれら（＝感受等）は現在のもののように全くその通りに存在するなら、〔それらは〕恒常であるということになる。また、もしその様でないなら、存在しないものも認識の対象となることが成立する。

20) チベット語訳には、“bhavat” という語は訳されていない。D 118b5-6, P 134a8: ...lu can rnam la 'gyur gyi lus can ma yin pa rnam la ni ma yin no.

V-2-4 第二教証批判その四 (475, 11-34)

〈有部〉第十三処も認識対象になってしまうと [有部は言う]。「十三処」(複数形)の序数が「第十三処」(単数形)である。それが認識の対象になってしまうということである。存在しないものを認識対象とすることが認められるなら、それ (= 第十三処) を対象とする認識もあることになろう。

〈答論〉このようにヴァイバーシカ (= 有部) によって言われた [ヴァスバンドゥ] 師は、「では、第十三 [処は存在しないという認識の対象は何か]」と言う。

〈有部〉「[第十三処という] この名称こそが [認識対象] ある」とヴァイバーシカたちは言う。

〈答論〉それなら「名称こそが存在しない」と理解されることになろう。[即ち] 第十三処の非存在という言葉の対象は [存在し] ない [からである]。

また、「音声はまだない」ということを対象とする人にとって、何が対象か。[「何が対象」である [か] と前文に補うべきである。[即ち「何が対象であるか」となる。]

〈有部〉そのような文脈で、ヴァイバーシカは言う。音声こそが対象であるという文脈 [である]。

〈答論〉それなら云々と [ヴァスバンドゥ] 師は [言う]。[それなら] 音声はまだないことを対象とする人々によって、音声こそが対象とされ、まだないことが [対象とされ] ない [から]、次のようなことになる。[即ち] 音声がないうことを望む人に、[その] 音声こそが発せられることになろうと。

[[「音声はまだない」と言うときには]「未来の位相にある[音声]が対象である]]と言うなら [と]。[つまり、] あるもの (A) がまだないという場合、未来の位相にあるそれ (A) がその人によって対象とされるのであるから、音声がないうことを望む人に音声が發せられることはないと考えたら [ということである]。そこで、あるのにないという認識がどうして [生じるの] か、と言われる。[つまり、] まだないというその音声が現に存在するのに、これ (= 音声)

がないという認識 [即ち] まだないことを対象とする [認識] がどうして [生じるの] か [ということである]。

現在の [音声] はないと言うなら [と]。[つまり、] 上 [の間] に対して、現在のものはないというようにしてそれ (= 音声) を対象とするから、それ (= 音声) がないという認識が生じるのであるとするなら [ということである]。[そうでは] ない。[本性としては] 同一だからである [と]。[つまり、] その未来であるものは現在のものに他ならない。[それは] それ (= 現在のもの) と別のものではない。よって、どうしてその現在に他ならないものについて、存在しないという認識が生じようか。

あるいは、そ [の音声] に特性が [生じると言う] ときと。あるいは、それ [即ち] 未来のものに後に特性が現在の位相に生じるとき、その特性について現在のものはないという認識が生じるなら、それ (= 特性) は前に無くて今存在するということが成立する。それ [即ち] 特性は存在しないで [即ち] 前に [存在しないで]、存在する [即ち] 後に [存在する]。そのことが成立する。存在と非存在と。存在とは、現在の位相に [あるもの] である。非存在とは、過去・未来の位相に [あるもの] である。以上の二つが認識の対象である。

V-2-5 第二教証批判その五 (475, 34-476, 15)

〈有部〉非存在が認識の対象であるなら、その場合云々と。最後の [再生] となった [釈迦牟尼] 菩薩によって、「世間のないものを私が知る [或いは、見る] というような立場にはない」という言葉に基づいて、非存在を対象とする [認識は] ないということが示されている。

〈答論〉 [ヴァスバンドゥ] 師は、この經典が別の意図をもつことを示して「他の人々は増上慢をもち」云々と言う。不浄の三昧に入った他の人々は増上慢をもち、加行の位において天眼に現れるような存在しない顕現をさえも存在すると [見る]。しかし、私は存在する顕現だけ [即ち] 以前の色形を天眼により存在すると見るということが、そこにおける [即ち] 經典における趣旨である。

どうして、彼〔の釈迦牟尼菩薩〕に思案がと。すべての認識が存在するものを対象とすることが確立されているなら、どうして彼〔の釈迦牟尼菩薩〕に思案〔即ち〕考察または疑念があろうか。「およそ世間にないもの」云々と説かれた〔思案、ということである〕。他方、諸認識が有るものと無いものを対象とするなら、この思案はありうる。それ以外に〔思案はありえ〕ない。

あるいは、どんな違いがあろうかと。あるいは、もし彼ら（＝菩薩でないもの）も存在する顕現のみを見、存在しない〔顕現〕を〔見〕ないなら、菩薩とそうでない者達とにどんな違いがあろうか〔ということ〕である。実に、有るものと無いものを対象とするなら、〔菩薩とそうでない者達の〕諸認識にこの違いがあるのである。

また、〔世尊によって別の經典に〕次のように〔説かれたことは、〕このように認識は存在するものと存在しないものを対象とするということなのである。有るものを有ると知り、無いものを無いと〔知る〕ということがこれ（＝対象が有と無との二であること）に対する例示である。有る事物を有ると〔知って、すぐれたものと〕なる〔ことが、すぐれた仕方です〕知る〔ことである〕²¹⁾。無いものを無いと〔知る〕ことから、諸認識は無いものを対象とすることが成立する。

V-3 第一理証批判 (476, 15-16)

従って、このことも理由にならないと。〔世親〕菩薩によって言われたこのこと（第一理証）、ということである²²⁾。

21) チベット語訳から、以下のようなサンスクリットが考えられる。sac ca vastu sattvataḥ [jñāsyati viśeṣāya] paraiṣyati [viśeṣeṇa] jñāsyati.

22) 「このこと」即ち第一理証とは「認識は実在するものを対象とするから」(AK V 25b₂)である。

V-4 第二理証批判

V-4-1 第二理証批判その一 (476, 16-17)

それ (=過去の行為) を前提とする [云々] とは、行為を前提とする特殊な心の流れからということである。

有我論否定 [の章「破我品」] では、[この] 論書の最後、ヴァートシーブトリーヤ (犢子部) の説を否定する [章] で、ということである。

V-4-2 第二理証批判その二 (476, 17-477, 1)

それでは、[結果の] 〈生起〉は前に無くて今存在する [云々] とは、〈生起〉は以前に無くて今存在する (idānīm bhavati) から、[それは] 新たなものが出現することであることが成立する。〈生起〉ということと生起するものとは同じことを語っているからである。

また、もし [三時の] すべてのものが存在するならば、「生起」も [三時に] 存在するならば、ということである。原因や未来の結果だけでなく [生起も] という意味である。今、何の何に対する能力があるのかとは、どんな原因のどんな結果に対する能力があるのかということである。なぜなら、原因と上述のような「生起」と未来の結果とが [すべて三時に] 存在するからである。

現在のものにする [能力がある] とヴァイバーシカ (=有部) [は言う]。[現在のものにする [能力]] とはどういうことなのか云々と [ヴァスバンドゥ] 師は [言う]。〈生起〉は「現在のものにする [能力]」ではない。それ (=生起) は今存在するもの (vidyamāna-) だからである。従って、次のように問うのである。

(i) 別の場所へ引くことであると言うなら [と]。[つまり、] もし原因が結果を別の場所へ引くことが「現在のものにする」ということであると考えれば、ということである。これに対して我々は [次に] 言う。恒常であることになる [と]。「結果は」と前文に補うべきである。ただある場所から別の場所へ引くだけということは、何も新しいものは生じないということであるから、[結

果は] 恒常であることになるのである。また、非物質的なもの [即ち] 感受などにどうしてそれ [即ち] 別の場所へ引くことがあるのか。物質的なものでないという点で、場所を占めるわけではないから、それ (=別の場所へ引くこと) は不合理であるということを意味している。また、その引くこと [即ち] 作用 (kriyā) と呼ばれるものは、前に無くて今存在するものであると。[従って、生起または生起するものは] 「前に無くて今存在する」ことの成立を意味している。

(ii) 本性を区別することであると言うならとは、もし原因によってその結果の本性が区別され、それによって〈結果を限定するもの〉が生じると貴方は考えるなら、ということである。これに対して、我々は [次に] 言う。前に無くて今存在することが成立すると。〈[結果を] 限定するもの〉はもと存在しないので今生じる [即ち] 出現することが成立するということである。

VI 結び (477, 1 -26)

あるいは、三時は [説かれた] と。どういうことか。「[三時の] すべてがあると [説かれた]」という文脈である。[三時は説かれた] が、そ [の三時] がある通りに説かれたのであると。[つまり、] 以前に存在したものが過去のものである。原因があるとき生じるであろうものが未来のもの」である。生じてまだ消滅しないものが現在のものである。以上のようにして、「すべてがある」と説く (sarvāstivāda-) なら、それは教えに適うものである。

〈有部〉どのようにしてそれと、また、それに関して結びつくのかとは、どのようにしてそれ [即ち] 過去・未来の煩惱と、また、それに関して [即ち] 過去・未来の事物に関して、結びつくのかということである。

〈答論〉それから生じその原因である随眠があるから煩惱と、と。「その過去のものから生じ」というのが、それから生じ、である。「その未来のもの原因である」というのが、その原因である、である。[以上が] それから生じ、しかも、その原因である (tājataddhetu-) [の意味である]。それから生じそ

れの原因である随眠〔即ち〕種子というのが、それから生じその原因である随眠である。それがあから、過去・未来の煩惱とそれぞれ結びつくのである。その過去・未来の事物を対象とするというのが、それを対象とするである。〔そのような〕煩惱、その随眠、それがあから、過去と未来の事物に関してそれぞれ結びつくのであるということである。

法性とは、諸々の存在要素の本性である。

過去等の時間が確立しているとき、それとの関係を教えるために、説き方がある云々と言う。言葉の組み合わせがあるということである。生じるものが消滅すると言った後、〔以下に〕喩例を言う。物が生じ、物が消滅する〔と〕。〔物は〕実体として別のものではないからである。あるもの（A）が生じ別のもの（B）が消滅する〔という言い方がある〕。〔例えば、〕あるもの（A）がまさに生起しようとしているから、未来のものが生じる〔と〕言い、別のもの（B）がまさに消滅しようとしているから、現在のものが消滅する〔と〕言う。〔過去・現在・未来という〕時間も生じる〔と〕言える。生じてくる存在要素は時間に拘束されているからである。時間を本性としているからである、という意味である。「それらは時間であり、言葉の対象である（AK I 7c）」という定義に基づいている。時間からも〔即ち〕質料因として〔の時間〕から存在要素は生じる〔と〕言える。なぜかを〔次に〕言う。未来時には多くの瞬間があるからであると。山とある未来の多くの瞬間のうちのある一つの瞬間〔のもの〕のみが生じるから、時間からも生じると言われるのである。

付随して入ったとは、「しかし、〔人は〕残りのすべて〔の煩惱〕とすべて〔の事物〕に関して〔結びつく〕（AK V 24c 2 d）」という〔本論に〕付随して入った過去・未来の考察ということである。

（SA 終）

受付日 令和4（2022）年9月10日 採用日 令和4（2022）年12月25日

<キーワード>

三世実有 称友 明義釈