

Abhidharmadīpa (『アビダルマディーパ』) の 時間論 < 三世実有論 > 試訳

那 須 円 照

序論

本論攷は、“Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti.(ADV)” ed. by P. S. Jaini, Tibetan Sanskrit Works Series IV, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1959(1st ed.), 1977(2nd ed.=repr.). の三世実有論の部分 (p.251.17-282.8) の和訳研究とその注から成る。そして、便宜上それに Text とその注を添えた。

ここに訳出した部分は、「三世(未来・現在・過去)にダルマ(法)が自性の不変なものとして実在し、三世の区別は作用によって為される」という、説一切有部の正説(ヴァスミトラ説)を中心としている。本論の著者であるディーパカーラはその説一切有部の正説を他学派との対論を通して、不動のものとして確立しようとする。

有部の対論者は、仏教徒では、主に譬喩者(=経量部)「現在有体過未無体論を展開する」やヴァーイトゥリカ(=大乘仏教徒)「一切法の無自性を説く」等である。外教では、主にサーンキヤ学派「因中有果論を説く」やヴァイシェーシカ学派「因中無果論を説く」等である。

本論攷に先行する翻訳研究は次の二つである。

* 桜部 [1972]:桜部建, 「アビダルマのともしび-第五章-第二節」, 大谷学報 52-三. 所収(本論攷和訳部分:{1}に相当)

* 秋本 [2003]:秋本勝, 「Abhidharmadīpa: 「三世実有説」和訳(未完)」, 『瓜生津隆真博士退職記念論集 仏教から真宗へ』所収。(本論攷和訳部分:{2}-{5}に相当)

適宜参照させていただいた。

『アビダルマディーパ』(ADV)は後期インド仏教に属する論書であるが、これに先行し同様の議論をする論書に、『俱舎論』(Abhidharmakośabhāṣya(AKBh)『阿毘達磨俱舎論』)や『順正理論』(『阿毘達磨順正理論』)がある。AKBhの著者はヴァスバンドゥ(世親)であり、その年代は、加藤[1989]:p.66によれば、A.D.400-480が妥当と推定される。『順正理論』の著者はサンガバドラ(衆賢)であり、その年代は、加藤[1989]:p.66によれば、A.D.420-460が妥当と推定される。また、後期インド仏教に属する論書である『タットヴァサングラハ』&『タットヴァサングラハ・パンジカー』(TS&TSP=TS(P))でも同様の議論がなされている。『タットヴァサングラハ』の著者はシャーンタラクシタ(寂護)であり、その年代は、梶山[1985]([1982]初版):p.19によれば、A.D.725-784頃と推定される。『タットヴァサングラハ・パンジカー』の著者はカマラシーラ(蓮華戒)であり、その年代は、梶山[1985]([1982]初版):p.20によれば、A.D.740-797頃と推定される。有部の立場は、大体において合理的な実在論である。しかし次の二つの理由から、経量部の批判に対して、完全には答えられていないと考える。

(1) まず経量部は、過去・未来のダルマの実在を否定し、過去・未来のダルマは現在のダルマに潜在する種子であり、その種子と現在のダルマとは不一不異であると主張する。ディーバカーラはこれを否定する。詳しい否定の論証の部分は、現存する『アビダルマディーパ』(ADV)には欠けているが、過去・未来のダルマの実在を否定する経量部の存在論を採用すれば、不一不異説は成り立つのである。もし種子と現在のダルマが同一のみであるとすれば、例えば、或る現在のダルマである善心の中に、次の瞬間の不善心(増上果)を生み出す不善の種子(等無間縁)があるとき、善心と不善の種子という矛盾するものが同一であるという都合の悪いことになる。また、種子と現在の心(ダルマ)が別異のみであるとすれば、種子は現在の心でないのだから、有部にとっての心不相応行の得(経量部は認めない)と同じということになる。よって、種子と現在の心(ダルマ)は不一不異とならざるを得ない。これは『俱舎論』(AKBh)と『順正理論』の対論で詳しく論じられている。(これについては、那須[1999]:那須円照,「得・非得に代わる種子の理論」,『インド学チベット学研究』第4号所収を参照されたい)。(本和訳{6-2}に關係する)

(2) また、三世実有なるダルマの自性と現在のみの作用の關係が論じられる。経量部は、過去・未来のダルマの実在を否定するから、現在のみのダルマの自性と現在のみの作用とが同一であり、それで三世の区分は成り立つとする。ディーバカーラは、

それは自性の恒存性を捨てることになると否定する。『順正理論』や TS(P) では、サンガバドラーは、自性と作用とは、自性は三世に常住で、作用は現在にのみ存在し、不一不異であるとする。(これについては、那須 [1996]:那須円照, 「作用をめぐる論争」, 『印度学仏教学研究』第 44 巻第 2 号所収を参照されたい)。(本和訳 {11} に関係する)。

以上のように、必ずしも有部的立場のみが合理的とは言えないが、説一切有部の正義を顕揚する後期の論書として、『アビダルマディーパ』(ADV) は不動の位置を占めていると言ってよいであろう。

補足として、ちなみに、上記二点以外の、本和訳における経量部と有部の興味深い論点をディーパカーラ(有部)の主張を中心としていくつか述べておきたい。

(3) *asti* が経量部が言うような不変化詞であれば、*asti* が三時制を指すことになり、現在のものにも三時制全ての特性があることになり、都合が悪くなる。ディーパカーラは、例えば、*asti* と *atītam* とには同一基体性があり、過去は有るのであり、かつて有ったのではない、と言う。しかし、全く同一というわけでもないと理解される。(和訳 {6-1} と和訳注 (13) 参照)

(4) ディーパカーラの立場では、過去のものがあるから、その過去のものに関する離欲ということもあり得る、と主張される。(和訳 {6-1} 参照)

(5) 「眼は生じつつあるときに、どこからも来ないし、滅しつつあるときに、どこにも集積しない」という『勝義空性経』の文の真意は、「眼は前に [現在に] 存在せず、現在時制において、一瞬だけ作用という性質を受け取って、捨てて、再び見ることはなくなる」ということとして、ディーパカーラは理解する。(和訳 {6-3} 参照)

(6) 経量部によれば、ダルマは原因無くして滅するとされる。よって、ダルマの滅の原因がないことはすべての時に等しいと考えられるから、「滅は全てのダルマに内在しており、結果的に、或るダルマは生じず、持続せず、結果を生み出さない」と、経量部の立場をディーパカーラは理解する。無から有は生じないと有部は主張する。(和訳 {8} と和訳注 (29) 参照)

(7) ディーパカーラによれば、現在の実在性は過去の実在性無しには確立されない。何故なら、それ(過去の実在性がないこと)は無からの或るものの生起を含むであろうからである。(和訳 {10} と和訳注 (35) 参照)

序論の最後に、さらなる補足として、『アビダルマディーパ』(ADV) の年代論につ

いての主な学者の見解を記しておく。

まず、テキスト校訂者の Padmanabh.S.Jaini 氏の説 (Jaini[1977]) を紹介する。彼は、ヴァスバンドゥの年代が、ある者によれば四世紀中頃、ある者によれば五世紀とされることから次の仮説を立てた。Jaini 氏は、カシュミール有部に属するサンガバドラの直弟子ヴィマラミトラ (Vimalamitra) (玄奘の『大唐西域記』巻四に記録される) が『アビダルマディーパ』の著者であるとして、ヴァスバンドゥの入滅より百年後に位置するとして、A.D.450-550 かそれより早いであろうと推定している。(Jaini[1977]:pp.129-134 参照)

吉元信行氏 (吉元 [1982]) は、『大唐西域記』に記された『阿毘達磨明燈論』が『アビダルマディーパ』のことであるとすれば、『アビダルマディーパ』は『俱舍論』以降で玄奘 (A.D.650 頃) によって「昔」と記された時までの間であると推定する。その頃は、仏教内部では経量部と大乘の中観・唯識両学派が、そして、外教としてはサーンキヤ学派、ヴァイシェシカ学派、ヴェーダーンタ学派が隆盛を極めていた。そのことから、吉元氏は、『アビダルマディーパ』の年代を A.D.550-600 の間であると想定する。

さらに、吉元氏は、『アビダルマディーパ』における諸論議が、七世紀以後に比定される後期の瑜伽行中観派諸論書における論議に類似したり、あるいは、後期の論理学の論書における論議と関連が認められることから、このことが『アビダルマディーパ』の年代を七世紀以後に引き下げうることも示唆すると述べる。(吉元 [1982]:p74 参照)

広瀬智一氏 (広瀬 [1983]) は、サーンキヤ学派の Yuktidīpikā や Māṭharavṛtti と『アビダルマディーパ』との間の関係から、『アビダルマディーパ』の年代を A.D.700-800 年以後に属すると推定する。

三友健容氏 (Mitomo[1985]) は、次のような理由から年代を推定する。

- 1) 『アビダルマディーパ』のほとんどすべての節が『俱舍論』(AKBh) から借りられているか、残りは『順正理論』のそれに類似している。
- 2) サンガバドラでさえ『順正理論』を完成させるのに十二年かかった。ディーパカーラは彼自身の偈を作っているのに、彼が『順正理論』を参照せずにそれをなすことは難しい。
- 3) 『アビダルマディーパ』において、パーヴァヴィヴェカ (清弁) の『大乘掌珍論』

(Karatalaratna)に見られるものとよく似たいくつかの語が見受けられる。pratiṣedha, pratiṣedhya のようないくつかの語はニヤーヤ学派から借りられたのであろう。大乘仏教の学派も、ニヤーヤ学派の語を使うディグナーガの時代に論理の体系を確立したのであるから、ディーパカーラはパーヴァヴィヴェカの同時代人であるかもしれない。

4) 私(那須)の本論攷の和訳{9-1}の中の一部に相当する Sanskrit 原文を三友氏は英訳して、検討する。

個物や集合に基づく無自性 (niḥsvabhāva) についての議論は、現存する中観論書によれば、シャーンタラクシタ(三友氏は梶山氏の説と異なり、シャーンタラクシタの年代を A.D.680-740 とする)の作品の以後に現れると言われる。もし、ディーパカーラがシャーンタラクシタの『中観莊嚴論頌』(Mādhyamakālamkārikā)から引用していたなら、ディーパカーラの年代は A.D.700 年以後に下がるであろう。しかし、これはあまりに遅すぎる。何故なら、ディーパカーラが激しくヴァスバンドゥを大乘に転向したとして批判したことは、ディーパカーラがヴァスバンドゥの年代からそれほど遠くないことを示唆しているからである。

以上のことから、三友氏自身は、自分がディーパカーラがパーヴァヴィヴェカ(A.D.490-570)の同時代人であると信じる傾向にあると述べる。その頃は、中観派が優勢であった時期である。(Mitomo[1985]:pp.(50)-(51)(=pp.678-679)参照)

最後に、Jaini氏が最近、Potter[2003]において、上記の三友氏の説(A.D.490-570)を紹介していることを付け加えておく。(Potter[2003]:p.533参照)

< ADV 時間論和訳 >

{1} 随眠とブドガラとの繋(結合) [296-298](p.251.17)

さて今、どんなブドガラ⁽¹⁾が、過去と未来と現在とに限定されるどんな随眠と、どんな実在物において、結合しているのか。それに対して、以下[の偈]が説示される。

(1)ここで言うブドガラとは、衆生、有情ほどの意味である。しかし、この後、298 偈の後半とその注釈に出てくる、「諸々の中間にあるもの(=無記なるブドガラ)」とは、犢子部の認めるブドガラを想定していると思われる。これは、五蘊と非即非離であり、第五不可説法蔵に収められる無記なものである。(犢子部の五法蔵説では、後四つは、過去・現在・未来・無為である。)これは犢子部にとって、業の結果を受け取る主体であり、唯識学派のアーラヤ識が無記であることに類似している。しかし、犢子部にとっては、このブドガラは実有であるが、有部にとっては、このブドガラは実有ではなく、仮有である。桜部氏は、翻訳してはいるが、この事を明記していない。桜部 [1972]:p.84.a.12-b.12

{1-1} 自相と共相との二種の随眠 (p.252.1)

[296] 慢と瞋と貪という、現在 [の諸随眠] と作用が捨てられた [過去の諸随眠] と [ブドガラは] 結合している。[それら諸随眠が] 生じていて断じられていないその实在物において、[ブドガラは、それら諸随眠と]、結合している。

これらの慢と瞋と貪という [諸随眠] は、自相の煩惱⁽²⁾である。实在するものを対象とするものであるからである。しかし見と疑等は、共相の煩惱⁽³⁾である。それ故に、過去と現在とのこれらの慢等 [の諸随眠] が、ある实在物において生じているが、しかし、断じられていない。それら [の慢等の諸随眠] と [ブドガラは]、その实在物において、結合していると知られるべきである。これら [の慢等の諸随眠] は、すべて [のブドガラ] にとって、すべて [の实在物] において生じているわけではない。[これらの慢等の諸随眠は] 自相の煩惱であるからである。

[297] 同様に、これらの生じていない、意と相応する [諸随眠] と、すべて [の实在物] において、集合体の連続 (= ブドガラ) は結合し、他の自らの時制に属する [諸随眠] とすべて [の实在物] において、集合体の連続 (= ブドガラ) は結合し、残りの生じていない [諸随眠] と、すべて [の实在物] において、集合体の連続 (= ブドガラ) は結合している。

[諸随眠が] 断じられている [と言う] のと同様に、とつながる。

実に、ある [ブドガラ] にとって、ある過去の煩惱の種類のもの (= 随眠) が断じられており、未来の [随眠] も [断じられている][と言うのと同様に] である。それ故に、すべての三時制に属する实在物において、ある未来の断じられていない慢や貪等であるそれら [の諸随眠] と、[ブドガラは] 結合している。それ(すべての三時制に属する实在物)を所縁としている [諸随眠] の生起が存在するからであり、また、意と相応する [諸随眠] は三時制に属する [实在物] を対象としているからである。それ故に、他の貪等の未来 [の諸随眠] と、未来の实在物のみにおいて [ブドガラは] 結合し、過去 [の諸随眠] と、過去 [の实在物] のみにおいて [ブドガラは結合し]、現在 [の諸随眠] と、現在 [の实在物] のみにおいて [ブドガラは結合する]。意と相応する [諸随眠] とは別の五識と相応する [諸随眠] が生じる。

⁽²⁾ 自相の惑とも言う。『仏教学辞典』(法蔵館)「煩惱」の項によれば、「色・声など各自個々の特殊な固有の相(すなわち自相)に迷って個々別々な法を対象として起す煩惱を自相の惑とし」と解説されている。貪・瞋・慢・嫉・慳がある。

⁽³⁾ 共相の惑とも言う。前掲『仏教学辞典』同項によれば、「空・無我など三世のすべてのものに共通する相(すなわち共相)に迷って多くの法を対象として起す煩惱を共相の惑とし」と解説されている。五見・疑・無明がある。

それ故に、次のことが成立している。過去と現在との意と相応する断じられていない[諸随眠]とも、自己の時制に属さない実在物においても、[ブドガラは]結合するであろう。また、唯だ意と相応する未来のこれら[の諸随眠]とのみ、すべて[の実在物]において[ブドガラは結合している]だけではない。それではどうか。五識と相応する[諸随眠]とも[すべての実在物において、ブドガラは結合する]。しかし、不生法に属する五識と相応する[諸随眠]や、三時制に属する[五識と相応する諸随眠]と、すべての実在物において、[ブドガラは]結合する。それ(すべての実在物)を対象とするものは、過去・未来・現在[の諸随眠]であるからである。

しかし、共[相]の煩悩である、見・疑・無明と呼ばれる、三時制に属する[諸随眠]とも、すべての三時制に属する実在物において、[ブドガラは]結合する。それらは共[相]の煩悩であるからである。乃至、断じられていない[諸随眠]が[ブドガラと結びつく]、と、つながる。

{1-2} 事(実在物)と繫(結合)と随眠 (p.253.15)

さらに、どうして次のことは理解されるか。過去等の実在物において、貪等が生じ、またそれら(貪等)と、[ある]こ[の実在物]において[ブドガラが]結合するということは。実に經典の中に、世尊は説いておられる。「三つの欲貪に属する諸法がある。過去の欲貪に属する諸法と、未来と現在と[の欲貪に属する諸法]とである。過去の欲貪に属する諸法に依存して欲が生じる。欲が生じたとき、それらの諸法と[欲とが]結合していると説かれるべきであり、[欲が生じ]ないとき、結合していないと[説かれるべきである]」。そのように、「過去・未来・現在の諸物質に対して、貪あるいは瞋が生じる」と、云々。

さらに、この場合、何が結合するのか。すべての諸行が空であるとき、常住で、堅固で、恒常な、変化しない属性を有する、我・我所と[結合するのか]。次のように説かれている。「業が存在する。異熟が存在する。しかし、いかなる作者もあると認められない。それ(作者)は、これらの諸集合体を捨てて、他の諸集合体と結合するという、いかなる[作者]も、法の約束以外に[認められない]」と、云々。

これに対して、是正がある。「集合体の連続は結びつく」。集合体の連続において、集合体を特徴とする連続を、同一のものであると考えることに基づいて、輪廻を通して衆生という名称があるということは、過失ではない。

さらに、次の三つに基づいて、

[298] この場合、二つのもののみは完成しているものである。しかし、三つ目のも

のは仮説に基づいて存在する。

「実在物と結 (= 煩惱 = 随眠) と呼ばれる二つは、勝義という観点から存在する。しかし、衆生と呼ばれる三つ目の対象は、世俗という観点から存在する」と。

また、何故この二つのものが、勝義という観点から存在するのか。それに関して [次のように] 言われている。

何故なら、善と不善との原因によって、諸々の中間にあるもの (= 無記なるブドガラ) によって [浄と不浄、功德と過失が] 受け取られるからである。

業が決まっているから、浄と不浄との結果がある。[衆生には] 功德と過失の結果が決まっている。さらに、「諸々の中間にあるもの (= 無記なるブドガラ) によって受け取られるからである」。諸々の中間にあるもの (= 無記なるブドガラ) とは、煩惱を離れているものである、と言われている。それら (諸々の中間にあるもの (= 無記なるブドガラ)) によって、浄は浄として、不浄は不浄として、諸功德は功德として、諸過失は過失として、[正しく] 把握されている。それらの結果で、好ましいものは好ましいものとして把握され、好ましくないものは好ましくないものとして [把握されている]。以上のように、二つは完成したものとして成立している。しかし、三つ目は仮説に基づくと [言われている]。

まず、次のことが合理的である。以下の答がある。因縁によって縁起している実在物は、勝義という観点から存在する。自内証されるべきものであるから、それ (実在物) を所縁とする貪等は、実体として存在する、と。さらに次のことが言われている。過去と未来との実在物において、三世に属する諸随眠と [ブドガラは] 結合している、と。これは大胆に自らの男らしさを誇ることにすぎない。

{2} 説一切有部の他部派批判 (三世 [三時制]) の有無に関する四種の説) [299-300](p.256.11)

さらに、この過去と未来等 [の実在物] を実体として誰が認めるのか、と、アビダルマの徒達は言う。

実に、この所説において四人の論師がいる。四人とは誰か。それは [次に] 示されている。

[299] すべてが存在する [と説く者]、一部が存在する [と説く者]、すべてが存在しない、と [説く者]、もう一人の者は、無記が存在すると説く者である。以上四人の論師が伝説されている。

この中で、説一切有部の徒にとっては、三時制のもの (= 有為) と常住なる三つのもの (無為) が存在すると [言われる]。しかし分別説部と譬喩者にとっては、現在時制

という名を有する一部が[存在する]。ヴァーイトゥリカという不合理な空性論者にとっては、すべてが存在しないと[言われる]。プドガラ論者である無記の存在物を説く者にとっても、プドガラも実体として存在すると[言われる]。⁽⁴⁾

この中でまた、

[300] これらの中で、最初の論師である彼は、卓越性を得る。しかし、思釈に関して傲慢な他の者達は、論理と聖教から逸脱している。

実に最初の論師は、説一切有部と呼ばれている。彼は、実に論理と聖教によって認められたものを言表している者であるから、正しい論師である。それ以外の論師達は、つまり譬喩者、ヴァーイトゥリカ、プドガラ論者は、論理と聖教[によって認められたもの]を論じていない者である。彼等は思釈に関して傲慢であり、誤った論師であるから、順世派や壊者⁽⁵⁾、裸形派の主張に入れられるべきである。そして、以上の理由で、私はすべてのものを残り無く示すであろう、と。

{3} 説一切有部の内部批判(有部四大論師の三世実論)[301-302](p.259.3)

さらにここで、どの説一切有部の論師が、卓越性を得ているのか。さてこのことは明らかになる。実にこの[説一切有部の]論師は、

[301] 有為なるものとして三時制のものがあり、三つの恒常なもの(=無為)があると認める。それ故に説一切有部と言われる。最初のもは四種である。

実にこの説一切有部は、四つに区別される。どのようにか。それは、[次のように]始められる。

[302] 様態の違い[による者と呼ばれる者]と特徴の違いによる者と呼ばれる者という二者と、位の違いによる者と[呼ばれる]他の者と、[関係の]違いによる違いによる者と[呼ばれる]他の者があり、この中で三つ目が合理的な論師である。

この中で、様態の違いによるとする者は、大徳ダルマトラータ(法救)である。彼は次のように述べる。「諸時制の中にある法にとって、未来等の様態のみが[各時制で]異なっている。実体が[各時制で]異なるのではない。例えば、金が腕輪等の別の形として形造られるときに、前の形が滅しても、金は滅しないように。あるいは、牛乳が凝乳として変化すると、味の効力が熟することによって[前の味を]捨てるが、色は[捨

⁽⁴⁾ 吉元 [1982]:p.85.9-87.7, 秋本 [2003]:p.43 註 4 において、『順正理論』:T.29,p.630c.6-14 に対応する類似した記述があることが指摘されている。『順正理論』では、説一切有宗(三世・無為有り)、増益論者(補特伽羅・前諸法(三世・無為)有り)、分別論者(現在世・過去世未与果業有り)、刹那論者(現在一刹那中の十二処の体有り)、仮有論者(現在世の諸法も仮有)、都無論者(一切法都無)と分類されている。

⁽⁵⁾ 壊者(vaināśika)は『中論』等では"nāstika"で出る、と秋本 [2003](p.44 註 9)で指摘されている。

て]ないように」と。さてこれは、ヴァールシャガニヤ（雨衆外道）⁽⁶⁾の主張に係しているから、それ（ヴァールシャガニヤ）に属するのみと知られるべきである。何故なら、彼（ダルマトラータ）は、生の特徴を有し、あるいは、集積の性質を有する恒常な実体に、甲乙と[変化する]住の特徴を有する転変を認めるからである。

特徴の違いによるとする者は、大徳ゴーシャカ（妙音）である。この場合、彼は[次のように]見る。「過去の法は過去の特徴と結びついており、未来と現在との特徴と離れていない。未来と現在も同様である。例えば、男性が一人の女性に愛着し、他の[女性]に愛着していないことはないように」。さて、この場合も時制の混乱がある。一つの法に、三つの特徴が結びついていると認められるからである。これも、人を原因とするわなにらせうる。

位の違いによるとする者は、大徳ヴァスミトラ（世友）である。彼は実に言う。「法が諸時制においてあるとき、それぞれの位置に到達して、[法は]それぞれ[位置を]異にして存在すると説示される。特定の他の位置に変化することに基づいて、また自性を捨てないことに基づいて。例えば、はじかれた棒が一の位に置かれると一と呼ばれ、その同じものが百の位に[置かれる]と百と[呼ばれ]、千の位に[置かれる]と千と[呼ばれる]ように」と。

[関係の]違いによる違いとする者は、大徳ブツダデーヴァ（覺天）である。彼は言う。「法が諸時制においてあるとき、前後関係に基づいて、[前後が]それぞれ異なって呼ばれる。そして、この[法]にとって、様態の差異性が全くなく、あるいは、実体の差異性も全くない。例えば、一人の女性が前後関係に基づいて母と呼ばれ、また娘と[呼ばれる]ように、そのように法は、未来と現在とに關係して過去と呼ばれる。あるものも他の二つのものに関して、同様に[呼ばれるべきである]」と。

この一つの過去という時制の中においても、前と後との二つの刹那のものに關係して、三時制性が得られるという過失に陥る。

さて、これら四つの一切が有るという説の中で、第三の上座ヴァスミトラが[サーンキヤ学派の]二十五諦を論駁し、極微和合論を破壊する。⁽⁷⁾以上のことによって、論

⁽⁶⁾『俱舍論』では、これはサーンキヤ派の説として批判されている。秋本 [2003]:p.44 註 17 指摘。

⁽⁷⁾秋本 [2003]:p.45 註 20 では、加藤 [1989] の説を参照している。

加藤氏は述べる。「<<それゆえ、これら四つの一切有の説のうち、第三の上座ヴァスミトラが、二十五諦（純粹精神・根本物質・統覚機能・自我意識・眼・耳・鼻・舌・皮膚・発声器官・手・足・排泄器官・生殖器官・思考器官（意）・声・触・色・味・香・空・風・火・水・地）を排撃し、また極微和合論（paramāṇusamcayavāda）を苦しめるものである。>> この中で、二十五諦はサーンキヤ学派を示すことは明らかであるが、極微和合論とは何を指すかはっきりしない。しかし、ここが三世実有説の証明の箇所であることを考えると、「五識は実有でない対象（境）を認識しない、すなわち認識できる対象はすべて実有である」という有部のあの

理と聖教に従うことによって、彼が信頼できる者であり正しい者であると決定される。
 大徳ブッダデーヴァもまた、外道の主張に従っているから、[正説に] 含まれない。
 大徳ゴーシャカもまた、時制の混乱を説く者であるから、一々の時制に三つの時制
 の特徴がある [という説] を有する [者] である。

{4} 世友の三世実論の証明 (作用と同一基体性) [303](p.261.1)

以上の理由で、第三のみが過失がない。何故ならば、
 [303] 彼は作用によって諸時制の確立を主張する。[法が] それ (作用) を為すとき、
 現在時制のもので、為し終わったときに、過去時制のものであり、未だ為していない
 とき他のもの (= 未来時制) のものである。

実に、世尊によって説かれている。自性を有するものとして成立している三時制に
 属する諸法が、過去・未来・現在のものであり、それら (諸法) に対して、この師 (ヴァ
 スミトラ) は作用という観点によって位置の区別を認め、自体を捨てていない [法] が、
 原因の集合があることによって、勢力に目覚める。作用を有する行が現在のものでは
 と言われる。その作用を捨てた [行] が過去のもので [言われ]、作用が得られていな
 い [行] が未来のもので [言われる]。そして以上のような場合、三つの時が同一の基体
 を有し、同一の依り所において、働きによって [三つの時] が区別されることが認めら
 れる。さもなければ、[すなわち] 一つの実体の [三時にわたる] 類の原因がなく、基体
 を異にする場合、三つの時制の関係がないことになるであろう、と。⁽⁸⁾

これに対して論難者が言う。「そうではない。過去と未来との対象を [過去のもの・
 未来のものという] 名前によって、命名することが成立することによる」と。そうでは
 ない。勝義の実体が存在しないとき、依り所のない名前による命名は認められない
 からである。現在のものに関して、それ (現在のものという名前) による命名があ
 る、と言うならば、そうではない。現在のものの自体である「存在すること (= 住)」

有名な論証に対する経量部の反論、すなわち「実有でない対象をも認識できる」という主張に、この極微和
 合論が結びつく可能性もあると思われる。もしそうならば、和集は *saṃcita* であり和合は *saṃcaya* であ
 るかもしれない。」(加藤 [1989]:p.180.6-12) これによれば、極微和合論とは、個々の実在する極微の集合
 体としての、非実在なる和合物が、認識の対象となるという上座シュリーラータの説を指すかもしれない。

また、五識ではなく、意識の概念知の対象としては、実有でない対象も認識できると有部も認めるであ
 る。

⁽⁸⁾この一節を解説する。或る同じ法が、未来のものから現在のものになり、さらに過去のものとなるに
 は、三世を通じての法としての同一性と、未来・現在・過去という別異性両方を備えていなければならない
 い、とディーパカーラは主張するのである。

という勢力である作用が[過去・未来のもの]にないとき、[過去・未来のもの]存在は認められないからである。存在するものと非存在なものとの間に依存関係はないからである。⁽⁹⁾

{5} 実在の特性(勝義有・世俗有・両有・相待(関係)有)[304](p.261.13)

存在性の定義が今、過去等のものに関して示される。

[304] ある者にとって知識によって標識が認識される。彼によって知られる標識は四種である。勝義によって、世俗によって、両者によって、関係によってもである。

実に固有の本質を有するものとして自体が成立しているある対象や実在物にとって、顛倒していない形象を有する、法の観察知によって限定された特徴が認識される。その存在するものは実体と言われる。その存在するものはまた、区別されている場合、

⁽⁹⁾命名されるだけの名称としての存在(仮有法)は、実体としての存在(実有法)(勝義の実体)に依存しているということが、ディーパカーラによって主張されている。

ここでは、現在の実有法に依存して、過去・未来の仮有法の施設(=仮説=命名)をなす、という対論者の説に対して、ディーパカーラは主張する。「現在法には、その自体としての「住」という勢力(=作用)があり、現在法は存在するが、過去・未来法にはその作用が無く、過去・未来法は存在しない。存在するものと存在しないものとの間には、片方がないのだから、実在物間にある関係が成り立たない。よって、現在法(存在)に依存して過去・未来法(非存在)が施設(=仮説=命名)されることはない」と。

これに類似する議論が『順正理論』:T.29.p.624c.6-22 に記述されている。内容を紹介する。

>>まず、「実有法・仮有法はともに認識を生じる。過去・未来の法を所縁とする認識も生じる。その場合、過去・未来の法は実有か仮有か」と問い、或る者が、仮有であると答える。

サンガバドらはそれを否定する。過去・未来の法が仮有なら、仮有法の所依(実有法)は過去・未来にないからである。現在の法も過去・未来の法の所依ではない。依存関係がないからである。つまり、現在の法に依存せず、過去・未来の法を所縁(境)として、諸智が生じるからである。仮有法とは、所依があって、それに依存して存在している法であり、その認識が生じる。例えば、ブドガラには五蘊という所依があって、それに依存して存在し、認識が生じ、所依が滅すれば、認識は生じない。そこで、現在の法が滅しても、過去・未来の施設(=仮説)が成り立つから、過去・未来の実有法はある。それ(過去・未来の実有法)に依存する過去・未来の仮有法は、その過去・未来の実有法と、矛盾関係にはない。

また、過去・未来の法は、現在の法と同じ所に並んでは存在しない。よって、現在の法に依って過去・未来の法を仮立することは出来ない。

また、未来の法が現在の法となり過去の法となるが、実有法が仮有法になったり仮有法が実有法になったりはしないから、過去・未来の法が仮有なら、現在の法も仮有であり、現在の法が実有ならば、過去・未来の法も実有である、と批判する。<<

<以上が、『順正理論』における過去・未来法実有証明である。赤沼(国訳):p.248.4-16;Poussin[1936-1937]:p.47.22-48.27 参照>

四種である。

勝義的立場から、常に固有の本質を有するものとして、把握されるものは、決して自己の本体を捨てない。非人為的な対象を有する限定された知識や名称と、結合しているそれが、勝義的な存在するものと言われる。⁽¹⁰⁾

さらにまた、多数の勝義諦に背を向けて、言表を目的として、名前を本性とするものとして説示されるそれが、世俗有である。例えば、壺や衣服や森やブドガラ等のように。

あるものは両方である。例えば地等のように。⁽¹¹⁾

あるものは、存在するもの[同土]の関係によってである。父と子、師匠と弟子、作者と作用等が[そう]である。

{6} 過去・未来実有の論証 [305-308](p.263.7)

さて、過去・未来の時制に位置している諸法が、実体として存在している言われている。これは、[まだ] 聖教と論理によって表示されていないから、言葉のみである。それ故に、聖教と論理に基づいて、この内容が証明されるべきであるから、これに対して次のことが主張される。

[305] 過去・未生 (= 未来) の存在するものは、仏説によれば、現在 [の存在するもの] と同様である。また知覚の対象領域でなくても、それは現在 [の存在するもの] のように存在する。

{6-1} 教証 (一) 過去・未来の色 (物質) は有り (p.264.3)

世尊によって、実に説かれている。「比丘達よ、過去の物質は存在する。もし過去の物質が存在しないであろうならば、これらの有情は過去の物質に対して執着しないこともない。実に過去の物質が存在するから、これらの有情は過去の物質に対して執着する」。⁽¹²⁾ また未来 [の物質] と現在 [の物質] も同様であると言明されるべきである。

⁽¹⁰⁾ 秋本氏は、*viśiṣṭajñānābhidhānāpauruṣeyaviśayisaṃbandham* を訳出していない。勝義的な非人為的な対象と、限定された知識・限定された名称との関係のことを述べているだけであろう。秋本 [2003]:p.45. 註 27

⁽¹¹⁾ 両有は、吉元 [1982]:p.130.3-7 では、「地・水・火・風というものは、四大の一として見る限り勝義有であるが、土くれ等と見れば、それは世俗有である。」と説明されている。秋本 [2003]:p.45. 註 28 も同様の説明である。

⁽¹²⁾ 過去の物質が存在するから、それに満足したり、しなかったりするのである。過去の物質が存在しないならば、行為対象がないから、満足したり、しなかったりすること、両者そのものがあり得ないと言うので

これ (asti) は人称語尾に似ている不変化詞 (かつて有った、今有る、これから有るであろう、という三時制を表す) であると言うならば、そうではない。現在の物質においても、そうになってしまう (かつて有った、これから有るであろう、の意味をも持つ) からである。また、行為を言明する後の語 (=atītaṃ) と、行為を言明する前の語 (=asti) が、同一の基体を有するからである。⁽¹³⁾

ある。

⁽¹³⁾ 吉元 [1982]:p.135-140 に、この部分が解説されている。

吉元氏によれば、ディーパカーラは次のように考える。もし asti が不変化詞であれば、asti が三時制を指すことになり、現在のものにも三時制全ての特性があることになり、都合が悪くなる。他の過去・未来のものについても同様である。ディーパカーラは、例えば、asti と atītaṃ とには、同一基体性があると言う。吉元氏によれば、「asti と atītaṃ とは、語の根拠とか表示対象としては異なるが、同一の基体に結びついて存在している。だから、過去が有るのであって、かつて有ったという意味ではない。未来についても同様のことが言えるのである。」と解説される。

吉元氏は、ADV のこの議論に関連する『俱舍論』(AKBh) と『順正理論』の対論について説明している。その対論の箇所を検討する。

>> AKBh でヴァスバンドゥは、法が常にあるなら、どうして過去のもの・未来のものと言われるのか、と有部を論駁する。

また、彼は、過去のもは以前にあったものであり、未来のものは原因があるときあるであろうものであり、実体としてではなく、仮としてであると説明する。これによって、因果を撥無する見解を否定するのである。

そして、彼が引用した經典中の asti は不変化詞であり、現在に有ることを示すだけでなく、「過去に有った、未来に有るであろう」ということも表すともヴァスバンドゥは主張する。

『順正理論』でサンガパドらは反論する。説一切有部にとって、有るとは必ず、自性としてあること (=法の体が実にあること) を言うのみである。もし、例えば、「かつて有った」ということに基づいて過去法が実有であるというなら、現在法には「かつて有った」という性質はないから、現在法が無ということになってしまう、とサンガパドらは言う。未来についても同様であると彼は言う。[又、逆に現在法のみが実有であれば、過去法は「かつて有った」且つ「無」であり、未来法は「有るであろう」且つ「無」ということになる。]

そして、サンガパドらは、「実有の過去法の体の上に少分の「かつて有ったこと」が有り、過去の有性が成立し、実有の未来法の体の上に少分の「有るであろうこと」が有り、未来の有性が成立する。非実有の法において「かつて有ったこと」や「有るであろうこと」という意味はない」と主張する。

そして、実有の過去法を因として、実有の未来法を感じて果とすることが、因果関係であるとする。<< (AKBh:秋本 [1991]:p.112.33-113.7, 秋本 [1978]:p.91.b.3-92.a.6 参照; 『順正理論』:T.29.p.626.c.3-15, 赤沼(国訳):p.255.12-256.1, Poussin[1936-1937]:p.61.10-62.4 参照)

吉元氏によれば、有部は、「有る」ということを自性として有ることであると理解し、経部は仮に有ることであると理解しているから、両者の議論はまったくかみ合っていないようである。

さらにまた、世尊によって説かれている。「過去・未来の物質は無常である。現在[の物質]にとって、さらにどんな言明があろうか。以上のように見る、学問のある聖弟子は、過去の物質に無関心であり、未来の物質を享受しない。彼は現在の物質の厭離において、離欲、滅の為に修行している。過去の物質が存在しないであろうならば、学問のある聖弟子は、過去の物質に無関心なことはあり得ないであろう。その場合、過去の物質が存在するから、学問のある聖弟子は、過去の物質に無関心である」と、云々。

{6-2} 教証(二) 過去・未来の業は有り (p.265.7)

次のように説かれている。「シャーリプトラよ、過ぎ去り、衰え、滅し、去り、変化する、そういう業は存在している。シャーリプトラよ、もしその業が存在しなければ、この世において一人の者が、それ(業)を因として、それ(業)を縁として、悪趣に堕ちて、死んで、地獄に生じることはないであろう」と、云々。⁽¹⁴⁾それ(業)によって引かれた心の熏習(=種子)を密意して言明したので、過失がないと言うならば、そうではない。後に答えられるからである。[経量部の]この主張は後に答えられる。搾油機のように、再びあなたは回転するのか。

さらに、熏習(=種子)と熏習されつつある心には、自体の勢力である[二つの]作用が認められないから、十分に熏習された油のように、また、[熏習(=種子)と熏習されつつある心とが]別異と非別異(=不一不異)であるなどと、[経量部が]問われるであろう過失の故に。⁽¹⁵⁾

{6-3} 教証(三)「本無今有」の意味 (p.266.5) (経量部・ヴェーダ論者・サーンキヤ学派批判)

『勝義空性経』に基づいて[過去と未来の法は]存在しないと言うならば、[有部は言う。]そうではない。[経量部は]その内容を知らないからである。そして、まさにその

⁽¹⁴⁾ 吉元 [1982]:p.141.10-17 に、AKBh にヴァスバンドウの反論が述べられていることが指摘されている。ヴァスバンドウは、過去の業は現在と同時に自性として存在するのではなく、前にあった過去の業によって引かれた、相続(=現在の法の連続体)における与果の機能を意味して、過去の業は有る、と世尊によって説かれている、とする。これは、経量部で言う潜在的な種子を指すのであろう。(AKBh:秋本 [1991]:p.113.10-12, 秋本 [1978]:p.92.a.13-17 参照)

⁽¹⁵⁾ AKBh 根品の得・非得と種子の議論の箇所、ヴァスバンドウ・ヤショーミトラとサンガパドラの対論があり、そこで、種子と熏習される心との不一不異の関係或いは不異の関係が正しいことがヤショーミトラによって論証される。この議論に関して、那須 [1999] を参照されたい。詳しい説明はその拙稿に譲る。

同じ經典に基づいて、未来等 [の法] の存在性が成立しているからである。これに対して、次のことが [説かれる] であろう。[経量部は言う] 『勝義空性經』に、世尊によって、明白に未来等 [の法] の非存在性が説明されている。この中で、[次のことが] 実に説かれている。「眼が生じつつあるときに、どこからも来ないし、滅しつつあるときに、どこにも集積しない」と云々。また過去と未来 [の法] の実在性において、来たり行ったりの過失が認められることになってしまう、と。

また、これはそうではない。何故か。經典の内容を知らないことに基づいて、また、まさにこの故に、過去等 [の法] の存在性が成立することに基づいて。

まず、經典の内容は次のようである。次のことが説かれている。「眼は生じつつあるときに、どこからも来ない。滅しつつあるときに、どこにも集積しない」と。それは、ヴェーダによって説かれた論の規則を否定するためである。またサーンキヤ学派の考えを拒絶するためである。

実にヴェーダに説かれている。「生じつつあるものにとって、五つの性質がある。眼は、太陽から来る。[そして] その同じ [太陽] へと再び去る。耳は虚空に、鼻は地に、舌は水に、身は風に、意はソーマという液体に [去る] という意味である」。⁽¹⁶⁾ それを否定するために、世尊はおっしゃった。「眼は生じつつあるときに、どこからも来ない」と、云々。

実にサーンキヤの徒達は説く。「眼は根本原質から来る。そして、そこ(根本原質)へと再び去る」と。そして、それを否定するために、世尊はおっしゃった。「眼は生じつつあるときに、どこからも来ない」と。実に、場所に住しないか、一部の場所に住する、未来・過去の極微や無表と名づけられる諸法という、それには来たり行ったりすることは認められない。

この場合、「前に存在しなくて、存在し、存在し終わって去る」という言明の内容は何か。実に、実有なる勝義的存在としての眼に二種がある。両方 [の眼] の目覚めていないものであり、もう一方は、目覚めており、作用が得られるものである。前者は、その諸原因に依存して、作用を得て後、目覚める、という意味である。また第二のものは、作用が得られているものである。それは実に、作用を捨てる時去ると説かれている。

⁽¹⁶⁾ 吉元氏は述べる。「この説は、アタルヴァ・ヴェーダにおける世界開闢に関する神話に関係があると思われる。そこでは、インドラやアグニなど従来の神々が世に現れる以前に、呼気・吸気・眼乃至意など十柱の神々が一時に出現したという。そして、これら十柱の神々は、後に出現したインドラ等の神々に天界を譲り渡し、自分らは人間を作ってその中に入ることにした。だから、人間が死ぬと、それらは元のところに返っていくのだという。」(吉元 [1982]:p.144.15-145.1)

また、サーンキヤ学派の考えを否定するためにである。サーンキヤ学派にとって、実に、単一で常住なる原因は、自己の類を捨てずに、それぞれの特殊な変異を本質とするものとして、それぞれ存在して、それぞれ異なる特殊な結果を本質とするものとして転変する、と。このことを否定するために、世尊はおっしゃった。「眼は生じつつあるときに、どこからも来ないし、滅しつつあるときに、どこにも集積しない」と。眼は前に[現在に]存在せずに、現在時制において、一瞬だけ作用という性質を受け取って、捨てて、再び見ることはなくなる。⁽¹⁷⁾

また別の考えがある。まさにこの未来[の法]の存在性が成立していることの故にである。この同じ経典に説かれている。「眼は生じつつあるときに、どこからも来ない」と。これに対して、次のことが示されている。この存在する眼は、内の原因と外の原因という原因の集合の存在を条件として、作用を獲得して、どこからも来ない。また何故その[未来の]存在性はあるのか、と言うならば、作者が勝義的存在性を有するとき、āna という接尾辞を置くことによって、滅しつつあるもののようにあると言われる。それ故に、悪く命令されて鬼が目覚めるように、経量部の徒達によって、自己の主張を害するために、この経典が依り所とされる。⁽¹⁸⁾

以上のように、まず聖教に基づいて、三時制の存在性が成立する。

{6-4} 理証(一) 所縁が無い知識の否定(教証を含む)(p.268.22)

< 1. 総論 >

論理に基づいても、「また知覚の対象領域でなくても、それは、現在[の存在するもの]のように存在性を有する」。実に、ある対象の自相と共相が、それ(ある対象)の形象を有する知識によって決定される。仏陀のお説きになった名の集合、法(=教え)の集合に基づいて言表されるところのそれ(対象)は、勝義という観点から存在する。どうしてか。現在の眼と色等のように。知るものと知られるもの・言表するものと言表されるものとの結合は、実に作られないものであると、優れたものに基づいて人々は認める。

⁽¹⁷⁾ 吉元 [1982]:p.145.6-146.7; 山下 [1980]:p.74.a.16-76.a.6 参照

⁽¹⁸⁾ Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。>> The real purport of this sūtra is that the eye not having performed its action (in the past), becomes active (in the present). Having once been active, it abandons its activity, and thus disappears in an inactive state(called future). 「この経典(『勝義空性経』)の真の意味は、「(過去において)その作用を為してしまっていない眼が、(現在において)作用するようになる。一度作用してしまうと、それ(眼)はその作用を捨てて、そして、その結果、(未来と呼ばれる)作用しない状態において消失する」ということである。」<< (Jaini[1977]:p.119.22-26)

所縁がない知識も存在すると言うならば、これに対して答えられる。

< 2. 教証(一) > (p.269.1)

[306] 所縁がない知識はない。聖教に基づいて証明されるから。

まず聖教がある。

(一)「眼と色とによって、眼識が生じる。乃至、意と諸法とによって意識が生じる。その限りで、このすべてが存在する」と世尊によって説かれている。この中で、意識は三世に属する[法]と無為法を対象とする。五識の集まりは、現在の五つの対象を所縁とする。しかし、どこにも所縁がない[識]はないと言われている。また、それは存在しないとは、対象がそれである(=無い)知識が非存在であるということである。

次のように説かれている。(二)「ああ、世間において存在しないもの、それを私は見るであろう」と、云々。[この立場は有部には認められない]。

次のように[説かれている]。(三)「触は三つ(=感官・対象・識)の和合であり、受が共に生じる」と、云々。

これによって、言表するものと言表されるものとの関係が答えられる。

< 3. 教証(二) > (p.270.2)

さて、以上のような場合、次の経において中道が示されている。つまり、ある種の誤って構想された人(プルシャ)やアーヤ識や虚妄分別等としては、諸行は空である。ある[種の]ものとしては、[諸行は]空ではない。つまり、自相と共相という観点からは[空ではない]と。⁽¹⁹⁾ 例えば、『カーティヤーヤナ経』中に[述べられている]。「世間の生起を知って、世間に存在しないものは存在しない。世間の消滅を知って世間に存在するものは存在しなくなる、と。この二つの辺を捨てて、中道によって如来は法を説く。そして、この存在[性]・非存在性と呼ばれる二つは矛盾しているから、同一の基体を有するものと認められない。また、依り所がないのではない。空華という空なるものに依存しているのでもない。

< 4. ウサギ(兎)の角の否定 > (p.271.1)

⁽¹⁹⁾ 吉元氏は解説する。「ここで、ディーパカーラの理解する空は、有に対するものではなく、不空に対するものである。五蘊の和合したものであるプルシャ、個人存在の主体とも言うべき阿頼耶識、あるいは虚妄分別された現象世界などは、邪に分別されたものである。そういう点で、諸行は空である。一方、諸法の自相と共相という点から諸行を見ると空ではない。例えば、自相と共相という点で身・受・心・法を觀察する場合、それぞれの自相(svalakṣaṇa)を自性(svabhāva)という。その中で、身の自性は四大種と所造色である。そこには四大種と所造色という実体が有るから、空とは言えない。また、身・受・心・法がそれぞれ共通して持っている性質、例えば、一切の有為法は無常であるというのが共相である。一切の有為法は必ず共通して、無常というあり方を持っている。このような立場からすれば、諸行は決して空ではない。」(吉元 [1982]:p.325.9-16)

また論理がある。知るものと知られるもの・言表するものと言表されるものの結合は、作られないものであるから、「ウサギの角は存在しない」という、この知るもの・言表するものにとって、対象がないと言うならば、それに対して答える。

さて、他のものに依存するとき、馬と角にとって、結合の否定がある。

この場合、「ウサギの角等の否定」はある人にとって存在しない。その人にとって、その場合、何が否定されるのか。もし所縁がない知識が、存在しないならば、また言表するものは、言表されるものを有しないのか、というのに対して答える。「さて、他のものに依存するから、結合の否定がある」と。結果と原因等の三種の結合は、この場合、牛の角等において前に見られており、ウサギの角等においては、[それ(三種の結合)は]否定される。ウサギの頭のみと、虚空界との結合を示すことよって、もし、ウサギの頭にも角がないであろうのに、それを有すると、あなた方は認識するはずであろうか。認識されない。それ故に、他の結合に基づいて、「ウサギの角という語」の役に立たない対象のみが、否定辞によって、他の結合を有するもの(牛の頭)と[牛の角と]の結合の知識に依存して明示される。しかしまた、どんな言表するものと言表されるものも、否定されることを本質とするものとしては、[知識によって]依存されない。故に、すべての知識は対象を有すると成立している、と。

以上の議論によって、生じていないのと、破壊された牛の角が答えられる。虚空界に包まれている牛の頭のみを見て、また牛の角が生じるであろう、あるいは破壊されている、と知られるべきである。

< 5. 第十三処等の否定 (教証 [三・四]) > (p.271.16)

第十三処を否定の知識の対象とするものが存在するから、所縁がない知識が存在する、と言うならば、そうではない。世尊によってのみ、言葉という実在物のみで、それはあると確定されているからである。実に世尊は、『撃掌喩経』中に説いておられる。「あらん限りのすべて、つまり、眼と色、乃至、意と諸法、ある者がこの二つを否定し、他の二つの知られるもの、あるいは言表されるものを構想するなら、言葉という実在物のみが彼にあるであろう。あるいは、問われた者は知らないであろうか、あるいは、後で[彼は]当惑に至るであろう。もちろん対象がないからである」と。

さらにまた、「ウサギの角が存在する」という言表するものにとっての言表されるもののように、「存在しない」という言葉も、言葉という実在物のみであり、「角」と呼ばれる言表される対象との結合を欠いている。これによって、第六の蘊 (= 集合体) は答えられる。さらにまた、五蘊を対象とすることに反する知識を否定することに基づ

いて。旋火輪の知識を否定するように。また二つの月の知識を否定するように。⁽²⁰⁾世尊によって実に説かれている。「およそ、アートマンがあると知覚しつつ、知覚する、すべての彼等は、これらの五取蘊のみを [アートマンであると] 知覚しつつ、知覚する」とは、蘊を対象とするとき、この常住なるアートマンという実体の迷乱があると明らかになる。

< 6. 存在・非存在の否定について > (p.272.9)

さらにまた、nañ (否定辞) にとっては、存在するものと非存在なものとが否定の対象であることが認められないからである。まず、存在している対象を否定することはできない。もし存在している対象を否定することが出来るならば、王達は象と馬を運び去らないし、敵達は存在しないというふうに言うならば、以上のように言われた場合、敵達は非存在であろう。しかし、そうではない。

もし非存在なものを否定するならば、その場合、非存在なものの否定に基づいて、存在するもののみが有るであろう、と。

それ故に nañ (否定辞) にとっては、牛の角等もウサギの角等も否定されない。それではどうか。ウサギと虚空界との結合の知識に依存して、牛の角等という実体と [ウサギと] の非結合の知識が示される。知識には所縁があると成立している。以上のことは他の場合にも [ある]。⁽²¹⁾

{6-5} 理証 (二) 過去・未来の経験、認識 (p.272.16)

[307] 物質等の实在物が滅したそのとき、[滅したその实在物の] 知識が生じる。無明を有する者には、非存在なものの形象がある。師にとっての他人の心のように。

実に、物質等の实在物も過去にあるとき、知識が生じる。実に、所縁がない知識は生じない。知識には所縁があると証明されている。また実体が滅しないことはないと言われている。物質等の実体で、前に認識されているものは、それは、それ (物質等の実体) の記憶によって把握されると、以下にも我々は証明するであろう。

⁽²⁰⁾ 吉元 [1982]:p.154.15-156.2 に、『順正理論』における同様の議論が紹介されている。旋火輪や第二の月を知覚する場合、それら非存在なもの (旋火輪・第二の月) を対象としているのではなく、存在するもの (速く回されたたいまつ火・一つの月) を誤って知覚しているだけであると、サンガパドらは主張する。

⁽²¹⁾ Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。>> He is, therefore, not negating a non-existing hare's horn but only an existence (in the hare) of this relation found between a cow and its horn. 「かれ (ディーパカーラ) は、それ故に、非存在なウサギの角を否定しているのではなく、唯だ、牛とそれ (牛) の角との間に見られるこの関係の (ウサギにおける) 存在を [否定している] だけである。」<< (Jaini[1977]:p.122.12-14)

実に、滅したデーヴァダッタの憶念、あるいは[滅した]壺の憶念、それは、どのようにして生じるのか。過去と未来の、デーヴァダッタや壺の仮説の原因があるとき、と言われる。これについて、我々は答える。無明を有する者にとって、非存在なものの形象が生じる。杭等における人等の知識のように。しかし、無明のない師にとって、真理を形象として持つ物質等の法のみ知識のみがある。例えば、他心智を有する者にとって、自相を形象として持つ知識が生じるように。その能力の限定の力によって、別様にも知る。そのように、その能力によって、未来のものと過去のものと表象を、物質等においてデーヴァダッタや壺を特徴とするものとして知る。

この故に、過去と未来のものは存在する。

[308] 歡喜の生起や恐怖や不安の念の生起の原因であるものとして。

過去と未来の友あるいは敵を作意して、歡喜が生起し恐怖等が生じる。それらは原因無しにはあり得ない。どうしてか。現在のもののように。例えば、現在に友あるいは敵がいるとき、歡喜や恐怖等が存在する。[現在に友あるいは敵が]いないとき、[歡喜や恐怖等は]存在しない、と。そのように。

さらにまた、

原因を有するものの能力が顕現するから。光を有する壺という物質のように。

実に存在している未来の實在物が、過去と現在の共同因の集合によって把捉される時、能力のみが顕現する。どうしてか。「光を有する壺という物質のように」。例えば、暗闇において存在している壺という物質の自己の本体を顕現させる能力は、灯火等の原因の集合の近在する時に存在する。そのように、と。この故に、未来[の實在物]は存在する。

{7} 文法学的議論と他学派(サーンキヤ学派・ヴァイシェーシカ学派)批判(存在(bhāva)の変異)[309-311](p.273.15)

{7-1} 文法学的議論-1

[309] 生じさせるものは、この世で作者によって確立されるからである。五つの生存の変化のように。

例えば、[あるものが]存在し、変化し、成長し、亡び、滅するというこれらの五つの生存の変化が、第一次的存在性を有する作者が存在するとき、ある。そのように、生じるというこれも、第六の生存の変化として、第一次的[存在性]を有する作者が存在するとき、あり得る、と。さらにまた、生起しつつある性、存在性、滅性は、基体が同一であるとき、不異性を獲得して、混乱に陥るから、基体が別異であると認めら

れるとき、関係がないから、一所においてそれを示すことはあり得ない。さらにまた、生起しつつある性等の作用がないとき、存在性があり得ないからである。どうしてか。ウサギの角のように、と。比喩的存在性があるというなら、そうではない。第一次的存在性があるとき、比喩 [的存在性] は存在するから。また過失が述べられないであろうから。(22)

{7-2} 文法的議論-2(p.273.23)

この故に、また存在する。

見ることが存在するとき、「作用 (= 行為) の原因なるもの」 (= 作者 = 行為者) が [存在する]。変化せられるべき、到達されるべき対象 (= 行為目的) のように。

例えば、変化せられるべき対象 (= 行為目的) が存在するとき、作具 (= 行為手段) が有ることが見られる。カーシャー草からマットを作る。

また、到達されるべき対象 (= 行為目的) が存在するとき、「デーヴァダッタは村に行く」「デーヴァダッタは太陽を見る」という、行くことと見ることという作用 (= 行為) が、対象 (= 行為目的) が存在するとき、存在する。

以上と同じように、産出されるべき対象 (= 行為目的) において、[デーヴァダッタに] 第一次的実体としての存在性が有る場合、デーヴァダッタを作者 (= 行為者) とする、壺 [を作る] 作用 (= 行為) があると認められる、と。(23)

(22) Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。 >> Moreover, the existence of a dharma in its past condition is proved by the expression 'jāyate'(is born). The five modifications of dharma, viz., being(asti), changing(vipariṇamate), growth(vardhate), decay(kṣīyate) and decease(vinaśyati) anticipate the prior existence of a real subject(kartā) who undergoes these modifications. Similarly the modification called birth(jāyate) anticipates the existence of a subject which is born. A thing cannot be born out of nothing. Even the root jan(to be born) implies this meaning. 「さらに、ダルマ(法)のその過去の状態における存在は、jāyate(生まれる)という表現によって証明される。ダルマの五つの変容、すなわち、存在する、変化する、成長する、朽ちる、滅する、は、これらの変容を経験する或る真の主体(kartā)の以前の存在を予想する。同様に、生起(jāyate)と呼ばれる変容は、生まれる或る主体の存在を予想する。或るものは、無からは生じ得ない。jan(生まれること)という語根も、この意味を含意する。」 << (Jaini[1977]:p.122.18-26)

(23) nirvartyakarman, vikāryakarman, prāpyakarman の三つについて、Joshi・Roodbergen[1975] にバルトリハリの説が紹介されているので、ここに引用・和訳してそれを呈示する。

>> Bhartṛhari(VP(=Vākyapadīya)III.7.47) defines the nirvartyakarman: 'object to be produced' as follows:

satī vāvidyamānā vā prakṛtiḥ pariṇāminī /

yasya nāsrīyate tasya nirvartyatvaṃ pracakṣate //

'That is called the object to be produced whose material, whether it is exist or not, is not presented as undergoing a change'.

For instance, ghaṭaṃ karoti: 'he makes a jar', dhvaniṃ karoti: 'he makes a sound'. Here, apart from the question whether sound has a material cause or not, no mention is made of the material in the sentence.

「バルトリハリは、「産出されるべき対象」を次のように定義する。

「産出されるべき対象と呼ばれるその材料は、存在するにせよ、存在しないにせよ、変化を経験するものとしては呈示されない。」

例えば、「彼は壺を作る」、「彼は音を作る」のように。ここで、音が質料因を有するか否かは別として、その文において、材料に関する言及は為されていない。」 < <

> > Bhartṛhari(VPIII.7.50)defines the vikāryakarman:'object to be modified' as follows:

prakṛtyucchedasambhūtaṃ kiṃcid kāṣṭhādibhasmavat /

kiṃcid guṇāntarotpattiyā suvarṇādivikāravat //

'One (kind of vikāryakarman is that) which arises on account of the destruction of the material, as ashes from firewood. Another (kind is that which arises) on account of the origination of new qualities, as a modification of gold'.

For instance, kāṣṭhaṃ bhasma karoti: 'he reduces firewood to ashes', suvarṇaṃ kuṇḍalaṃ karoti: 'he turns gold into an ear-ring', that is, he fashions an ear-ring out of gold, taṇḍūlān pacati: 'he cooks the rice-grains', or vrīhīn prokṣati: 'he sprinkles the rice-grains'. Here the firewood, the gold, and the rice-grains are the vikāryakarman, which is modified by subjecting it to different processes. Although Kaiyaṭa distinguishes between saṃskāra and pratipatti, to Bhartṛhari they come under one category, namely, vikāra.

「バルトリハリは、「変化せられるべき対象」を次のように定義する。

「或る [種の変化せられるべき対象は]、薪からの灰のように、材料の破壊に基づいて生じる [ものである]。別の [種のもは]、黄金の変化のように、新しい性質の生起に基づいて [生じるものである]。」

例えば、「彼は薪を灰にする」、「彼は黄金をイヤリングにする」すなわち「彼は黄金からイヤリングを作る」、「彼は米を調理する」あるいは「彼は米をまき散らす」のように。ここでは、薪や黄金や米は変化せられるべき対象であり、種々のプロセスに従属することによって変化せられる。カイヤタは saṃskāra と pratipatti を区別するが、バルトリハリにとって、それら (saṃskāra と pratipatti) は vikāra という一つのカテゴリーの下に来る。」 < <

> > Bhartṛhari(VPIII.7.51)defines the prāpyakarman as follows:

kriyāgataviśeṣāṇāṃ siddhir yatra na gamyate /

darśanād anumānād vā tat prāpyam iti kathyate //

'That is called prāpya: 'to be attained' where the effect of particular features due to the action cannot be understood from perception or from inference'.

For instance, ādityaṃ paśyati: 'he sees the sun'. Here the sun is the prāpyakarman. It is attained

{7-3} サーンキヤ学派 (因中有果論) 批判 (p.273.29)

サーンキヤの徒は見る。存在しつつあるもののみが生じる。例えば、牛乳において存在しつつある凝乳が [生じる]。結果と原因が同一であるから。これに対して述べる。

[310] 第二の生起は生じた実在物には認められない。

もし、実に牛乳において、凝乳等という変化したものが、また種子において、芽等 [という変化したもの] があり、精血において、カララ⁽²⁴⁾等 [という変化したもの] があっても、それらの生じたものにとって、牛乳等のように生起は再びあり得ない。また [生起が再び] あり得ないように、そのように、前に明らかにされている。⁽²⁵⁾

through the action, but one can neither see nor infer any effect of the action on the sun.

「バルトリハリは、「到達されるべき対象」を次のように定義する。

「到達されるべきものと呼ばれるものがあるが、そこでは、作用 (= 行為) に属する特定の特徴の完成が、知覚、あるいは、推理から理解され得ないのである。」

例えば、「彼は太陽を見る」のように。ここでは、太陽は到達されるべき対象である。それは、作用 (= 行為) を通して到達される。しかし、人は太陽における作用 (= 行為) のどんな結果も見たり推理したり出来ない。」 < <

(以上、三節-Joshi・Roodbergen[1975]:pp.163-164(注 468,469,470))

以上の注が付されている節は、Pāṇini-sūtra:1.1.49 の箇所に対応する Mahābhāṣya の英訳の部分である。Joshi・Roodbergen[1975]:pp.39-43 に Sanskrit 原文が提示され、pp.150-167 に英訳がなされている。

前掲の (注 468,469,470) で、バルトリハリの Vākyapadīya の偈 (III.7.47,50,51) が掲載されているが、この箇所は、Iyer[1963]:pp.267-270 にヘーラーラージャの注釈と共に記載されている。また、Rau[1977]:p.136 にも相当する偈が記載されている。そこ (Rau[1977]:p.136) では、III.7.51 偈の ab 句の中の kriyāgataviśeṣānām が kriyākṛtā viśeṣānām となっている。

また、ADV 本文中に出てくる、kāśāt kaṭīkaroti 「カーシャー草からマットを作る」。という文と類似した文が Mahābhāṣya(3.1.92) に見られるので該当箇所とその周辺を引用する。「atha cvyanta upapade kimaṇā bhavitavyam / akumbhaṃ kumbhaṃ karoti kumbhīkaroti mṛdam iti / na bhavitavyam / kiṃ kāraṇam / prakṛtīvivaśyāṃ cvir vidhīyate / tat sāpekṣam / sāpekṣam cāsamartham bhavati // na tarhīdānīm idaṃ bhavati **icchāmy ahaṃ kāśakaṭīkāram** iti / iṣṭam evaitad gonardīyasya //」(Kielhorn[1965]([1883] 初版):p.76.11-14)

⁽²⁴⁾カララとは、受胎の直後又は間もない胎児のこと。胎内五位 (kalalaṃ, arbudaṃ, peśī, ghaṇaḥ, paraśākhā の第一番目)

⁽²⁵⁾山下 [1980]:p.76.a.7-b.9 参照。山下氏は、「この箇所は、AKBh における「存在するもののみが存在する。存在しないものは決して存在しない。存在しないものが生ずることはないし、存在するものが滅することはない」というヴァールシャガニヤの説を承けていると考えられる。」と述べる。ここでは、常に存在しているものに、改めてそれが生じるということはない、と述べているのである。

{7-4} ヴァイシェーシカ学派（因中無果論）批判 (p.274.5)

ヴァイシェーシカの徒は考える。カパーラ⁽²⁶⁾において存在しない壺という実体と、糸において存在しない布という実体とは、カパーラや糸との結合に基づいて生じる。また比喩的な構想によって、状態が変化した対象を有する、産出する作者の存在性が示される、と。この場合もまた、全体という実体が諸部分と共に前にのみ [あり]、後に分解する。また言われている。比喩的存在性として産出する作者が示される、と。これに対して述べる。

第一次的存在性があっても、属性がないから、比喩的存在性はない。

実に第一次的存在性があっても、属性が存在しないとき、あるいは、部分が存在しないとき、あるいは、諸原因（カパーラや糸）において [壺や布が] 前に生起することがないとき、結果の存在性の仮説があり得ない。

何故か。

[311] 同類のものが存在するとき、作用にとって、その言明がある。甘い言葉のように。

例えば、甘い言葉を有するデーヴァダッタという言明において、甘さという属性と結びつく糖という実体の、あるいは蜂蜜の、同類性である好まれるべき性質が存在する、と。この故に、言明において甘いという語は使用される。また少女の顔に、月の愛らしさとの相似性を見て、月という語が使用される。ヴァーヒーカにおいて、鈍さという同類性の故に、牛という語が使用される。「ヴァーヒーカにおいてこれは牛である」と、云々。また、そのようには、いかなる属性としての部分である香も、糸において、その結合があるとき、あるいは、前に生起がないとき、本体を有しない結果にとって存在しない、と。また、いかなる結果も少し作られることは認められない。究極的存在性が同一時に認められるからである。前に言表され得ない実在物のみが変化して生じるというならば、そうではない。後で説かれるからである。しかし私にとって、月の一部の輝きを特徴とする例がある。

第一次的徴表を持つものにとって、生起が認められる。息子のように。

実に、この出産という出ていくこと等を表示する [語] は、非存在からの顕現という語ではない。何故か。息子等のように。例えば、息子は第一次的存在性を有しており、母親のお腹から出てくるとき、生まれると言われる。そのように、これについても [言われる]。⁽²⁷⁾

⁽²⁶⁾カパーラとは、半球体のことであり、インドではそれを二つ作り、その二つを合わせて壺を作る方法があった。

⁽²⁷⁾Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。 >> When we say a child is born we mean that is

{8} 経量部批判 (過去・未来の非存在 (abhāva)) [312-314](p.274.26)

譬喩者は実に言う。原因の諸能力において、本体がない生じさせる作者 [の存在] の仮説が用いられる。⁽²⁸⁾ これに対して私は言う。

[312] 空華で満たされた虚空と、空華で満たされた山があるであろう。

もし諸々の存在するものの自性が前になくて、[諸々の存在するものが] 生じるならば、実にウサギの角等といういかなる非存在なものの生起もない。本体のない特定のものという全くの非存在なものが生起することになってしまうから。また、それ (非存在なものを原因とする諸々のものが生じつつあり、既に生じ、滅しつつある諸々の時において、本体の存在性が有るという能力を有するものとして、認められないからである。諸原因は結果を本体とするから、前の生起は存在せず、存在しないから、[能力が] 認められないという過失が帰結してしまう。何故、非存在なものは存在することにならないのか。住の能力や作用と結びつかないからである。

「どうして結びつかないのか」と言うならば、それが示される。

[313] やさしい者よ。住の能力を欠き滅を伴う生じた法に依存して、どうして非実在物が実在物になるのか、言え。

実にここで、あなた方にとって、すべての生を有するものの滅は、原因がなく、常に現前している。それ (滅) が存在するとき、生や住の能力や作用は存在しない。[生や住の能力と滅とは] 矛盾するから。それら (生や住の能力や作用) が存在しないとき、原因も滅している。さて、これ (原因) が存在しないとき、何に依存して、存在しない本体のない実在物は実在物になるかを言え。どのようにして、あなたにとって、結果あるいは原因が認められるのか。諸々の存在するものの中で、実に、名称と名称を

has come out of its mother's womb; it does not mean it comes into existence at the moment of its birth. It was existing but was not born. Similarly a dharma exists in past condition but assumes a present condition and passes into a future condition, the conditions change but the dharma survive these changes. 「我々が、子供が生まれると言うとき、我々は、それ (子供) が母親のお腹から生じるようになることを、意味する。そのことは、それ (子供) がその生起の瞬間に存在するようになるということ、意味しない。それ (子供) は存在していたのであるが生じていなかったのである。同様に、ダルマ (法) は過去の状態の中に存在するが、現在の状態を予想し、未来の状態の中へ去る。状態は変化するが、ダルマ (法) はこれらの変化を通じて存続する。」 << (Jaini[1977]:p.122.26-32)

⁽²⁸⁾Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。 >> The Sautrāntika does not accept this difference between an actor and an act, and says that in reality there are only causes capable of producing an effect, which we metaphorically call an actor (kartṛ). 「経量部の徒は、作者 (= 行為者) と作用 (= 行為) との間の区別を認めない。そして彼は、現実には結果を生み出すことが出来る諸原因のみがあり、それら (諸原因) を我々は作者 (= 行為者) と呼ぶのである、と言う。」 << (Jaini[1977]:p.122.33-123.2)

有するもの、知識と知識の対象、作用と作具、原因と結果等のものを相互依存によって仮説するから。

さて、あなたにとって、存在するものと矛盾する非存在なものは決して存在しない。その場合、どうしてその存在するものは滅すると言われるのか。それ故に、あなた方にとって、このことは言葉のみである。しかし私にとっては、存在している両者（存在するもの（生じた法）・非存在なもの（法の滅））において、助力を作されるものと助力を作すものとの関係があることは合理的である。

何故ならば、

[314] 世間において、二つの存在するものにとって、相互に助け合うことが見られる。まさにそのように、妨げ合うことも[見られる]。「馬と角」や「蛇と足」にとってはそうではない。

また、二つの存在するものにとって助けることと妨げることが有るとき、結果と原因の関係の仮説がある、と、ああ代々続く盲目者にとって、これはよく成立している。二つの非存在なものにおいてはそうではなく、存在するものと非存在なものにとってもそうではない、と。⁽²⁹⁾

{9} 大乘仏教（無自性論）批判（存在の意味）[315-317](p.276.5)

{9-1} 縁生と自性

ヴァーイトゥリカは考える。

⁽²⁹⁾Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。 > > The Dīpakāra's reply to this objection is that the Sautrāntika cannot defend even the existence of causes or their capacity to produce an effect. According to the Sautrāntika, a destruction is inherent in every dharma. Consequently, a dharma can be neither born, nor subsist, nor produce an effect. How does he then account either for a cause or for an effect? A causal relation is possible only between two existing dharmas (like past and present and future) and not between two unrels or between a real and an unreal. 「この反論に対するディーバカーラの答は、経量部の徒は、諸原因の存在や、それら（諸原因）の結果を生み出す能力の存在さえも、守ることが出来ない、ということである。経量部の徒によれば、破壊（=滅）は全てのダルマ（法）に内在している。結果的に、或るダルマは生じず、持続せず、結果を生み出さない。彼（経量部の徒）はいかにして、原因あるいは結果を説明するのか。因果関係は、（過去と現在と未来のように）二つの存在するダルマの間にのみあり得るが、二つの非実在の間や、実在と非実在との間にありえない。」 < < (Jaini[1977]:p.123.2-11) ここで注意すべきことは、この議論において、経量部にとっての非存在なもの（=虚無としての滅）は、絶対的に非存在なもの（=虚無としての滅）であり、有部にとっての非存在なもの（=有為法としての滅）は、何らかの存在するもの（=有為法としての滅）の一類型である、と理解されている点である。

[315] 縁起しているものは、自性を有するものとして存在しない。

実に、無自性であり無我であり、原因に縁って生じるものにとって、実に、自性は存在しない。実に、それ(自性)は諸原因の個々においては存在せず、部分的にも[存在せ]ず、他のどこにも[存在し]ない。原因の集合においても[存在し]ない。それ(縁起しているもの)の自性が存在しないからである。また、どこにも存在しないものは、どんな自性を伴って生じるであろうか。故に自性は存在しない。また、あるものにとって、自性が存在しないそのものは、どのように存在すると言われるのか。それ故に、旋火輪のように無自性であるから、すべての法は無我である、と。⁽³⁰⁾

これに対して答えられる。

自性を有するものとして存在するもの、それは、それ(自性)と異なっては存在しない。

次の梵問答がある。⁽³¹⁾ 縁起しているものは世俗を本体とするものとして存在する。森という集合のように。勝義という観点から存在すると主張する人にとって、状態・能力・形体・作用等のみに依存して[ものが]生じる、と。

その場合、その現に存在しているものの諸原因はどんな助力を為すのか、と。それに対して述べられる。実に、実体の自性が存在することに対しては[諸原因は]どんな助力も為さない。また、何らかのものに依存して自性の仮説はない。⁽³²⁾ それではど

⁽³⁰⁾ Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。>> It is his contention that a saṃskṛta dharma, being a result of pratyayas is devoid of an inherent nature, and, therefore, of a reality. Such a dharma cannot subsist either wholly or in parts in its causes, nor can it subsist anywhere else. That which is not found to subsist anywhere is devoid of its own nature. All dharmas, therefore, are illusory and empty like a circle of fire (alāta-cakra). 「彼(ヴァーイトウリカ)の論点は、有為法(ダルマ)は諸縁の結果であり、内的本質を欠いており、それ故に実在性を[欠いている]ということである。そのようなダルマは全体的にも諸原因における諸部分にも持続し得ず、他のどこにも持続し得ない。どこにも持続すると認められないものは、その固有の本質を欠いている。すべてのダルマはそれ故に、幻影であり、旋火輪のように空である。」<< (Jaini[1977]:p.123.16-22) また、この節で、tadrūpābhāvāt を「それ(縁起しているもの)の自性が存在しないから」と訳し、rūpa を「自性」と理解した。

⁽³¹⁾ 吉元氏によれば、「梵問答(ブラフマ問答)とは、一般に、ヴェーダなどに関する神学上の滑稽な論議を言うが、ここでは、アビダルマにおける定型化した存在論上の論議のことを言っているのであろう。」と言われる。(吉元 [1982]:p.359.4-5)

⁽³²⁾ Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。>> The Dīpakāra dismisses this as a piece of dialectic hardly to be taken seriously (brahmodyam etat). Since, he says, this polemic is applicable only to those dharmas which are produced by pratyaya. A thing like a forest, for instance, exists only in a conventional sense, because it is produced by a multitude of causes. But the dharmas like the skandha and āyatana have their innate eternal natures, which are not produced by any pratyayas.

うか。

[316] 諸原因は、存在している実在物にとって、状態のみを為す。

諸大臣が、優れた資質を有する王子にとって王権を [為すように]。

例えば、高貴な存在しつつある王子にとって、軍隊という集合を有する諸大臣が守護や利益のみによって助力しつつ王権を為すように、未来の存在する実在物にとって、諸因縁が集まって、現在と呼ばれる自在・増上なる特徴のみを為すと、知られるべきである。⁽³³⁾

{9-2} 因縁和合と極微和合 (p.277.15)

他の者達はさらに説明する。

[317] 諸法の集合が存在するとき機能が生じる。

集積した諸極微の本体を認識する場合に [機能が生じる] ように。

実に、極微の集積が眼によって把握され、諸極微は個々には把握されないように、そのように、原因の集合が存在するとき、諸法には作用という機能が生じると知るべきである。

「ディーパカーラはこれを或る種のほとんど真面目に受け取られるべきでない弁証法として片づける。彼は言う。この論争は縁によって生み出されるそれらのダルマ（法）にのみ適用される。森のような或るものは、例えば、慣習的な意味でのみ存在する。何故なら、それ（森のような或るもの）は諸原因の固まりによって生み出されるからである。しかし、蘊・処のような諸々のダルマは、諸縁によって生み出されない、それらの内的恒久的本質を持つ。」 << (Jaini[1977]:p.124.26-125.4)

⁽³³⁾Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。>> The pratyayas produce only different conditions, powers, forms and actions in these self-existing dharmas. Consequently the dharmas are real in an absolute sense, whereas the conditions like past, present and future are temporary, produced by causes, and, therefore, are relatively real. A dharma is like a crown prince. The pratyayas are like his ministers. The ministers do not produce a new person when they anoint him as a king, but only confer the royalty on him at a particular time. Similarly a dharma exists at all times but becomes present, i.e. active when it is assisted by the totality of causes and conditions. 「諸縁はこれらの自己存在するダルマ（法）において、異なった状態（条件）や能力や形体や作用のみを生み出す。結果的に、ダルマは絶対的な意味で実在するが、過去・現在・未来のような状態（条件）は一時的なものであり、諸原因によって生み出され、それ故に、相対的に実在する。ダルマは王子のようである。諸縁は大臣のようである。大臣は、彼（王子）を王として選ぶとき、新しい人を生み出さないが、唯だ、彼（王子）に、適当なときに、王権を与えるだけである。同様に、ダルマはすべての時制において存在するが、原因や条件の総体によって支持されるときに、現在となる、すなわち、活動的になる。」 << (Jaini[1977]:p.125.4-14)

{9-3} クマーララータの三世（三時制）観 (p.277.21)

大徳クマーララータは知る。空隙の中に入っているものにとって、内部と端の両方に、諸極微はある。しかし、その光線の中にあるものは見られるが、極微の内、光線の端にあるものは推知されるべきものである。以上の議論によって、諸法が二時制に存在することが説明されている。牟尼達は、知識に添性を得た結果知る。しかし彼等は、三時制のものに対して生じる知識がある、と [知る]。

{10} 経量部への再批判（過去・未来の業と仮有、過去・未来仮有論の批判）[318-319](p.278.1)

過去の業が非存在となり、未来 [の業] が存在しないと考える者がいるが、その彼に対して述べる。

[318] ある者にとって、非存在な過去の業が、非存在な未来の結果を作る。

その者にとって、明白に石女の子が、[男女の] 区別のない子として生まれる。

（主張）あなた方にとって、現在時制の存在性は認められない。（理由）過去と未来の因果が非存在であるから（実例）石女に [男女の] 区別のない子が生じるように。

これに対して、譬喩者達は反対する。我々は、過去のものが全く存在しないとは言わない。それではどうか。実体を本体とするものとして存在しないが、名称を本体とするものとして存在する、と。⁽³⁴⁾ これに対して反論する。

[319] 名称としての存在という特徴は存在しないから、実体についての実在の印が成立していることに基づいて、過去のものと未来のものに名称としての実在性はない。

質料因を有するすべてのものは名称としての存在するものである。そして、現在の質料因は認められない。それ故に、未来と過去の質料因を有さないものにとって、名称は存在しないから、これは非存在なものである。⁽³⁵⁾

⁽³⁴⁾Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。>> Confronted with a question from a Dārṣāntika teacher like Kumāralāta, the Sautrāntika amends his position and says that he does not dismiss the past and future dharmas as totally non-existing. They exist in a conventional sense as relatively real dharmas but they do not exist dravya, as absolute reals. 「クマーララータのような譬喩者からの引用に直面して、経量部の徒は、彼の立場を修正して、彼は過去と未来のダルマ（法）を全く非存在であると片づけるのではない、と言う。それら（過去・未来のダルマ）は慣習的な意味で、相対的に実在するダルマとして存在するが、それらは実体として絶対的実在として存在するのではない。」<< (Jaini[1977]:p.125.20-25)

⁽³⁵⁾Jaini 氏は Text の Introduction で述べる。>> The Dīpakāra does not accept even this amended position. He says that such a theory will hold good only if one can prove that reality of present on which one can base the relative reality of the past and future. A prajñapti dharma cannot

{11} 『俱舍論 (AKBh)』 批判 (条件の欠如としての碍力 (障害) (vighna)、実体・自性・作用の定義) [320-321](p.279.5)

もしそのような場合、未来の眼等の実体が存在するならば、どうして見ないのか、見られないのか、認識しないのか。作用が存在しないから、[眼等の実体は] 顕現しないと。

さて、これに対して、『俱舍論』の作者 (ヴァスバンドゥ (世親)) は問う。

[320] 何が障害か。

もし、眼が存在するなら、どうして見ないのか。我々は言う。

原因の欠如がある。

灯明等の原因が欠如しているとき、現在であっても、眼は色を見ないと認められている。

彼は反対して述べる。すべてが常に存在するときに、どうして [眼には] 原因の欠如があるのか。我々は答える。

彼の一切有性は常にはない。

実にこの場合、三時制の諸原因は意図されている。その場合、諸々の或るもの不在がある。それ (原因) が欠如しているから、[眼は] 作用を為さない。

彼 (世親) は反対して述べる。

それ (作用) は、どのようにしてあるのか。

特徴という観点から作用があるとするのか。実体という観点から [作用が] あるとするのか。[作用と法とは] 異なっているのか、それとも異なっていないのか。

それに対して、我々は答える。

諸々の存在するものについて聞け。

[仏] 弟子の座にいても、一切智者の甚深なる言明である存在は、どんな世間的な者によっても、思忖のみによつては理解されない。何故なら、やさしい者よ、

実に法性は難解である。

exist without a reference to some paramārtha dharma. The reality of present cannot be established without the reality of past, for it will involve the production of something out of nothing, a thesis which has been properly refuted (in the discussion of the Paramārthaśūnyatā- sūtra). 「ディーパカーラはこの修正された立場を受け入れない。彼は、そのような理論は、もし人が、それに基づいて過去・未来の相対的実在性を支えるところの現在の実在性を証明できるならばその場合にのみ有効であろう、と言う。名称としてのダルマは、或る勝義としてのダルマとの関係無しには存在し得ない。現在の実在性は過去の実在性無しには確立され得ない。何故なら、それは無からの或るものの生起を含むであろうからである。その命題は (『勝義空性経』の議論において) 正しく論駁されているが。」 << Jaini[1977]:p.125.26-126.3)

しかし、そうであっても聞け。

[321] 現在時制に移動することに基づいて、集合した原因を得るから、能力を得たものにとって、果を引くことが作用と名づけられる。

実に、未来の法の現在時制への移動に基づいて、内の原因・外の原因 [つまり] 集合した原因を得るから、機能を得た法において、果を引くということ、それが作用と名づけられる。そして、その現在という時制にあるはたらきが作用と名づけられる。これに対して、彼は、[法は] 作用に他ならないと言うが、彼にとって、実体の自性を捨てることになってしまう。⁽³⁶⁾

{12} 有部の正義 (分位 (状態)・作用・勢力 (能力) 実体・自性・作用の定義) [322-323](p.281.7)

しかし、論の中に実に、[説かれている]。

[322] 物質は現在のものではないし、過去・未来のものでもない。

何故なら、この時制の移動に基づいて、物質を本体とするものは、別異性があると認められないからである。

もし、実体を本体とするものが異ならないなら、どうして諸原因に依存して生じるのか。答える。

[323] ある状態が、現存している実在物にとって生じる。

能力・時制・存在性・作用も生じる。

その中で、状態は、能力と集積と作用に関係し、実体に依存するものである。能力は、作用に関係して作られた機能である。作用は、未来の結果を有する実体のはたらきである。時制は現在と呼ばれる時制である。形体は、極微の特殊な集積である。存在性は、知識と呼ばれる名称による実在である。以上、このすべてのものは、内の原因と外の原因 [つまり] 原因の集合、近在に関係して自体が執着されたものである。

{13} 大乘へ転向した世親 (ヴァスバンドゥ) 批判 (三自性否定) [324](p.282.1)

ここで、説一切有部から転落したヴァーイトゥリカは述べる。我々も、三つの自性を構想するであろう。これに対して、言われるべきである。

⁽³⁶⁾ TS(P) の作用とダルマ (法) との関係を中心にした議論については、那須 [1996], 那須 [1997] を参照されたい。Jaini 氏も、TS(P) と関係するこの問題について概説しているが、引用と和訳は省略する。Jaini[1977]:p.126.4-128.4 参照。

[324] 愚人の心を満足させるような構想によって、世間は満ちている。
しかし、賢者の意で把握するものである構想、それは獲得しがたい。
実に、これらの汝によって構想された三自性は、前に否定された。同様に、他の誤った構想も駆逐すべきである。以上のこのことは、さらに [三] 時制についての無知の烙印を『俱舍論』の作者に対して押すことである。
この付随する主題としての論は理解された。従うべきである。

* 以上、『アビダルマディーパ』の時間論の試訳を提示させていただきました。なにぶん私の能力が及ばないため、翻訳上不明な点もあり、間違っていて訳しているところも多々あるかと思えます。読者諸賢からのご教示をたまわることができれば幸いです。

< ADV 時間論 Text >

{1}[p.251]

athedānīm atītānāgatapratyutpannanaiyamyena kaḥ pudgalaḥ kasmin vastuni
katamenānuśayena⁽¹⁾ saṃyuktaḥ? tad idam udbhāvyate-
{1-1}[p.252]

[296] mānapratighasaṃrāgair vartamānojjhitakriyaiḥ /
jātā yatrāprahīṇās ca saṃyuktas tatra vastuni //

ete hi mānapratigharāgāḥ svalakṣaṇakleśāḥ sadvastuviṣayatvāt /
sāmānyalakṣaṇakleśās tu drṣṭivicikitsādyāḥ / ata ete mānādayo 'tītaḥ pratyut-
pannās ca yasmin vastuny utpannā na ca prahīṇās tasmin vastuni taiḥ saṃyukto
veditavyaḥ / na hy ete sarvasya sarvatrotpadyante svalakṣaṇakleśatvāt // [p.253]

[297] ajātaiḥ mānasair⁽²⁾ etaiḥ sarvatrānyaiḥ svakādhvikaiḥ /
sarvatrājais tathā śeṣaiḥ⁽³⁾ saṃyuktā skandhasantatiḥ //
yathā prahīṇā⁽⁴⁾ iti vartate⁽⁵⁾ /

yasya khalu yo 'tītaḥ kleśaparakāraḥ prahīṇo 'nāgato 'pi / ato ye mānarāgādayo⁽⁶⁾
'nāgatā⁽⁷⁾ na prahīṇās taiḥ sarvasmiṃs traiyadhvike vastuni saṃyuktaḥ /
tadālabhanānām utpattisaṃbhavān mānasānām ca traiyadhvaviṣayatvāt / ato
'nyaiḥ rāgādibhir anāgatair anāgata⁽⁸⁾ eva vastuni saṃyukto 'tītaiḥ atīta eva

pratyutpannaiḥ pratyutpanna eva / mānasebhyo hy anye pañcavijñānakāyikāḥ /
 tataḥ siddham bhavaty atītapratyutpannair api mānasair asvādhvike 'pi
 vastuny aprahīṇaiḥ saṃyuktaḥ syān na ca kevalam mānasair evānāgatair
 ebhiḥ sarvatra / kim tarhi? pañcavijñānakāyikair api / anutpattid-
 harmikais tu pañcavijñānakāyikaiḥ sarvatra traiyadhvikair vastuni saṃyuktaḥ,
 tadviśayasyātītānāgatapratyutpannatvāt /
 sāmānyakleśais tu dṛṣṭivicikitsā'vidyākhyais traiyadhvikair api sarvasmiṃs
 traiyadhvike vastuni saṃyuktaḥ, teṣāṃ sāmānyakleśatvād yāvad aprahīṇā ity anu-
 vartate /
 {1-2}

katham punar gamyate 'tītādiṣu vastuṣu rāgādaya utpadyante taiś ca tatra
 saṃyukto bhavātīti? sūtrād eva hi / bhagavatoktam- "trayaś chandarāgasthānīyā
 dharmāḥ / atītāś chandarāgasthānīyā dharmāḥ, anāgatapratyutpannāḥ / atītāś
 chandarāgasthānīyān dharmān pratītyotpadyate cchandaḥ / utpanne cchande
 samprayuktas tair dharmai[p.254]r vaktavyo na visaṃyuktaḥ /" tathā- "yasmin rūpe
 'tītānāgatapratyutpanne utpadyate 'nunayo vā pratigho vā /" ity evamādi /

kaḥ punar atra saṃyujyate? yadā śūnyāḥ sarvasaṃskārāḥ, nityena dhruveṇa⁽⁹⁾
 śāśvatenāvipariṇāmadharmeṇātmanā'tmīyena⁽¹⁰⁾ vā? yathoktam⁽¹¹⁾- "asti karmāsti
 vipākāḥ kārakas tu nopalabhyate ya imāś ca skandhān pratiniḥṣipyānyān skandhān
 pratisaṃdadhātīty anyatra dharmasaṃketāt" iti vistaraḥ /

[p.255]tatra pratisaṃdhānam- 'saṃyuktā skandhasantatiḥ /' skandhasantatau hi
 skandhalakṣaṇasantānaikatvābhimānāt, saṃsṛtyā⁽¹²⁾ sattvasaṃjñaptir ity adoṣaḥ //
 trayāt punar etasmāt-

[298]dvayam evātra niṣpannam tṛtīyaṃ tūpacārataḥ /

vastusaṃyojanākhyam dvayam paramārthato vidyate sattvākhyas tu tṛtīyo 'rthaḥ
 samvṛtyā vidyata iti /

[p.256]kutaḥ punar etad dvayam paramārthato vidyate? tad ucyate-

sadasaddhetuno⁽¹³⁾ yasmān madhyasthaiś ca parigrahāt //

śubhāśubhaphalam karmanaiyamyād guṇadoṣaphalanyamyatā⁽¹⁴⁾ / kiñca, 'mad-
 hyasthaiś ca parigrahāt /' madhyasthā ucyante vītakleśāḥ / taiḥ śubham ca śubhato
 'śubham cāśubhataḥ, guṇāś ca guṇataḥ doṣāś ca doṣataḥ parigrhītāḥ⁽¹⁵⁾ / tatphalam
 ceṣṭam iṣṭataḥ parigrhītam aniṣṭam cāniṣṭataḥ / iti siddham dvayam pariṇiṣpannam

tr̥tīyaṃ tūpacārata iti /

yuktaṃ tāvad idam / yad idam pratyuktaṃ vastu hetupratyayāt pratītyotpannaṃ
paramārthato vidyate / pratyātmavedanīyatvāt, tadālambanās ca rāgādayaḥ
dravyataḥ santīti / yat punar idam uktam atītānāgate vastuni traiyadhvikair
anusāyair saṃyukta iti tad etat sāhasam āhopuruṣikamātram /

{2}

kaḥ punar etad atītānāgatādi dravyato 'bhivāñcchatīty āhābhidhārmikāḥ //
[p.257]catvāraḥ khalv iha pravacane vādinaḥ / katame catvāraḥ? tad apadiśyate-
[299]sarvaṃ asti pradeśo 'sti sarvaṃ nāstīti cāparaḥ /
avyākṛtāstivādīti catvāro vādinaḥ smṛtāḥ //

tatra sarvāstivādasyādhvatrayam⁽¹⁶⁾ asti sadhruvatrayam⁽¹⁷⁾ iti / vib-
hajyavādinas tu dārṣṭāntikasya ca pradeśo vartamānādhvasaṃjñakaḥ /
vaitulikasyāyoga[p.258]śūnyatāvādinaḥ⁽¹⁸⁾ sarvaṃ nāstīti / paudgalikasyāpi
avyākṛtavastuvādinaḥ pudgalo 'pi dravyato 'stīti /

atra punaḥ

[300]ebhyo yaḥ prathamo vādī bhajate sādhitām asau /
tarkābhīmāninas tv anye yuktyāgamabahiṣkṛtāḥ //

yaḥ khalv eṣa prathamo vādī sarvāstivādākhyāḥ, eṣa khalu
yuktyāgamopapannābhidhāyitvāt⁽¹⁹⁾ sadvādī / tadanye vādino
dārṣṭāntikavaitulikapaudgalikāḥ na yuktyāgamābhidhāyinaḥ, tarkābhīmāninas
te / mithyāvāditvād ete lokāyatika[p.259]vaināśikanagnāṭapakṣe prakṣeptavyāḥ⁽²⁰⁾
/ ity atāś ca sarvaṃ sarvagatam upadarśayiṣyāmīti⁽²¹⁾ //

{3}

kaḥ punar ayaṃ sarvāstivādī sādhitām⁽²²⁾ bhajate? tad idam avadyotyate / eṣa
khalu vādī

[301]icchaty adhvatrayaṃ yasmāt⁽²³⁾ kṛtyatāś ca dhruvatrayam /
sarvāstivāda ity uktas tasmād ādyāś caturvidhaḥ //

khalv eṣa sarvāstivādāś caturdhā bhedaṃ pratipannaḥ / katham? tad ārabhyate-
[302]bhāvāñkā'nyathikākhyau⁽²⁴⁾ dvāv avasthā'nyathiko⁽²⁵⁾ paraḥ /
anyathā'nyathikaś cānyaḥ, tr̥tīyo yuktivādy atāḥ //

tatra bhāvānyathiko⁽²⁶⁾ bhadantadharmatrātaḥ / sa hy evam āha- dhar-

masyādhvasu pravartamānasyānāgatādibhāvamātram anyathā bhavati / na dravyānyathātvaṃ / yathā suvarṇasya kaṭakādisaṃsthānāntareṇa kriyamāṇasya⁽²⁷⁾ pūrvasaṃsthānanāśe na suvarṇanāśaḥ / kṣīrasya vā dadhitvena pariṇamato yathā rasavīryavipākaparitvāgo na varṇasyeti / tad eṣa vārṣagaṇyapakṣabhajamānatvāt tadvargya⁽²⁸⁾ eva draṣṭavyaḥ / yasmāt eṣo 'vasthitasya dravyasya jātilakṣaṇasya samudāyarūpasya vā 'nyathā'nyathāvasthānalakṣaṇaṃ pariṇāmam icchati /

lakṣaṇānyathiko bhadantaghoṣaka iha paśyaty atīto dharmo 'tītalakṣaṇena yukto 'nāgatapratyutpannalakṣaṇābhyām aviyuktaḥ, evam anāgatapratyutpannāv api / yathā puruṣaḥ [p.260]ekasyām striyām rakto 'nyāsv aviraktaḥ / tad asyāpy adhvasaṃkaro bhavaty ekasya dharmasya trilakṣaṇayogābhyupagamāt / eṣo 'pi puruṣakāraṇivāgurāyām⁽²⁹⁾ praveśayitavyaḥ

avasthā'nyathiko bhadantavasumitraḥ / sa khalv āha- dharmo 'dhvasu pravartamāno 'vasthām avasthām prāpyā'nyathā'nyathā'stīti nirdiśyate / avasthāntaraviśeṣavikārāt svabhāvāparitvāgāc ca / yathā nikṣepavartikaikāṅkavinyastaitkety ucyate, saiva śatāṅke śataṃ sahasrāṅke sahasram iti /

anyathā'nyathiko bhadantabuddhadevaḥ / sa brūte / dharmo 'dhvasu pravartamānaḥ⁽³⁰⁾ pūrvāparam apekṣyānyathā⁽³¹⁾ cānyathā cocyate / naivāsya bhāvānyathātvaṃ bhavati dravyānyathātvaṃ vā / yathāikā⁽³²⁾ strī pūrvāparam apekṣya mātā cocyate duhitā ca / tadvad dharmo 'nāgatapratyutpannam apekṣyātīta⁽³³⁾ ity ucyate / tathetarō 'pītaradvayam apekṣyeti /

asyāpy ekasyātītasādhvanaḥ pūrvottarakṣaṇadvayam⁽³⁴⁾ apekṣyādhvatritvāpattidoṣaprasaṅgaḥ /

tad ebhyaś caturbhyaḥ sarvāstivādebhyas tṛtīyaḥ sthaviravasumitraḥ pañcaviṃśatitattvanirāsī paramāṇusamcayavādonmāthī⁽³⁵⁾ ca / ity ato 'sāv eva yuktyāgamānusāritvād āptaḥ⁽³⁶⁾ prāmāṇika ity adhyavaseyam /

bhadantabuddhadevo 'pi tīrthyapakṣyabhajamānatvān na pariḡṛhyate / bhadantaghoṣako 'py adhvasaṃkaravāditvād ekaikasyādhvano 'dhvatrayalakṣaṇabhāg bhavati /

{4}

[p.261]ity atas tṛtīya evāpadoṣaḥ / yasmāt-

[303]kāritreṇādhvanām eṣa⁽³⁷⁾ vyavasthām abhivāñchati /

tat kurvan vartamāno 'dhvā kṛte 'tīto 'kṛte paraḥ //

ye khalu bhagavatoktāḥ svabhāvasiddhās traiyādhvikā dharmā
atītānāgatapratyutpannās teṣām ayam ācāryaḥ kriyādvāreṇāvasthābhedam ic-
chaty ajahatsvarūpo hetusāmagrīsannidhānaprabodhitaśaktiḥ / kriyāvān⁽³⁸⁾ hi
saṃskāro vartamāna ity ucyate / sa eva tyaktakriyo 'tīto 'nupāttakriyo 'nāgataḥ /
ity evaṃ ca sati kālatrayasyaikādhikarāṇyam ekādhiṣṭhānavyāpāraparicchedyatvaṃ
copapannam / anyathaikadravyajātinimittābhāve⁽³⁹⁾ vaiyadhikarāṇye sati
kālatrayasaṃbandhābhāvaḥ prāpnuyād iti /

atrāha codakaḥ- na, atītānāgatasyārthasya prajñāptyā vyapadeśasiddheḥ /
na, paramārthadravyābhāve niradhiṣṭhānaprajñāptivyapadeśānupapatteḥ / var-
tamānāpekṣyas tadvyapadeśa iti cet / na / vartamānasvarūpasthitiśaktikriyābhāve
sattvānupapatteḥ, sadasator apekṣāsaṃbandhābhāvāc ca /

{5}

sattvalakṣaṇam idānīm eva dyotyate atītādīnām padārthānām-[p.262]

**[304]buddhyā yasyekṣyate cihnaṃ tatsaṃjñeyaṃ caturvidham /
paramārthena saṃvṛtyā dvayenāpekṣayā'pi ca //**

yasya khalv arthavastunaḥ⁽⁴⁰⁾ svabhāvasiddhasvarūpasyāvīparītākārayā
dharmopalakṣaṇayā paricchinnam lakṣaṇam upalakṣyate tat sad⁽⁴¹⁾ dravyam
ity ucyate / tat punaḥ sat pratibhidyamānaṃ⁽⁴²⁾ caturvidham bhavati /

[p.263]paramārthena yan nityaṃ svabhāvena saṃgrhītaṃ na kadācit svam
ātmānaṃ jahāti, viśiṣṭajñānābhidhānāpauruṣeyaviśayisaṃbandham⁽⁴³⁾ tat
paramārthasad ity ucyate /

yat punar anekaparamārthasatyapriṣṭhena⁽⁴⁴⁾ vyavahārārthaṃ prajñāptirūpatayā
nirdiśyate tat saṃvṛtisat / tadyathā ghaṭapaṭavanapudgalādikam⁽⁴⁵⁾ /

kiñcid ubhayathā / tadyathā⁽⁴⁶⁾ pṛthivyādi /

kiñcit sattvāpekṣayā⁽⁴⁷⁾ pitṛputraguruśiṣyakartṛkriyādi //

{6}

atha yad idam uktaṃ dravyasanto 'tītānāgatā 'dhvasthā dharmā iti tad
āgamayuktyanabhidhānād abhidhānamātram / tasmād āgamayuktibhyām
upapādyo 'yam artha ity ata idam pratijñāyate- [p.264]

**[305]sad ātītāsamutpannaṃ buddhokter vartamānavat /
dhīnām agocaratvāc⁽⁴⁸⁾ ca tat sattvaṃ vartamānavat //**

{6-1}

uktaṃ hi bhagavatā- "asti bhikṣavo 'tītaṃ rūpaṃ no ced atītaṃ rūpaṃ abhaviṣyan

neme sattvā atīte rūpe samarañjyantaḥ / yasmāt tarhy asty atītaṃ rūpaṃ
tasmād ime sattvā atīte rūpe samrañjyante /” evam anāgatapratyutpannaṃ⁽⁴⁹⁾
ceti vācyam / vibhaktipratirūpako 'yaṃ nipāta iti cet / na / vartamāne 'pi
tatprasaṅgāt / kriyāvacanena cottarapadena pūrvasya kriyāvacanasyaiva padasya
sāmānādhikaraṇyāt /

[p.265]punaś coktaṃ bhagavatā- ”rūpaṃ anityam atītānāgatam, kaḥ punar vādaḥ
pratyutpannasya? evaṃ darśī śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bha-
vaty anāgataṃ rūpaṃ nābhinandati / pratyutpannasya rūpasya nirvide virāgāya
nirodhāya pratipanno bhavati / atītaṃ ced rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān
āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo 'bhaviṣyat; yasmāt tarhy asty atītaṃ rūpaṃ tasmāc
chrutavān āryaśrāvakaḥ atīte rūpe 'napekṣo bhavati” iti vistaraḥ /

{6-2}

tathoktam- ”yac chāriputra karmābhyatītaṃ kṣīṇaṃ niruddhaṃ vigataṃ
vipariṇataṃ tad astīti / tac cet karma śāriputra nābhaviṣyan ne-
haikatiyas⁽⁵⁰⁾ taddhetoḥ tatpratyayād apāyadurgativinipātaṃ kāyasya bhedān
narakeṣūpapatsyate” iti vistaraḥ / [p.266^(1st)] tadāhitacitta [p.266^(2nd)] bhāvanāṃ
sandhāya vacanād adoṣa iti cet⁽⁵¹⁾ / na / uktottaratvāt / uktottaro hy eṣa vādaḥ /
kiṃ tilapīḍakavat punar āvartase?

kiñ ca, bhāvanābhāvyamānacittayoḥ svarūpaśaktikriyānupapatteḥ
puṣṭavāsītatailavat, anyānanyatvādivakṣyamāṇadoṣāc⁽⁵²⁾ ca /

{6-3}

paramārthaśūnyatāsūtrād asad iti cet / na / tadarthāparijñānāt / tata
evānāgatādyastitvasiddheś ca / tatra itat syāt- paramārthaśūnyatāsūtre bhaga-
vatā [p.267] vispaṣṭam anāgatādināstitvaṃ pradarśitam / tatra hy uktam- ”cakṣur
utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati, nirudhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gac-
chati” iti vistaraḥ / atītānāgatasadbhāve cāgatigatidoṣābhyupagamaḥ⁽⁵³⁾ prāpnotīti
/

etac ca na / kutaḥ? sūtrārthāparijñānāt / ata evānāgatādyastitvasiddheś ca /

sūtrasya tāvad ayam arthaḥ / yad uktam- ”cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid
āgacchati, nirudhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchati” iti tad vedok-
tavādaividhipratīṣedhārthaṃ sāmṅkhyamatavyudāsārthaṃ ca /

vede hy uktam⁽⁵⁴⁾- ”pañcatvam āpadyamānasya cakṣur ādityād āgataṃ punas
tatraiva prativigacchati / śrotram ākāśam / ghrāṇaṃ pṛthivīm / jihvā āpaḥ / kāyo

vāyum / manaḥ salilaṃ somam ity arthaḥ /” tatpratiśedhārthaṃ bhagavān avocat-
”cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati” iti vistaraḥ /

[p.268]sāṃkhyāḥ khalv apy ācakṣate- ”cakṣuḥ pradhānād āgacchati
tatraiva ca punar vigacchati” iti / tannirāsārthaṃ⁽⁵⁵⁾ ca bha-
gavān avocat- ”cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati/”
adeśapradeśasthāḥ khalv anāgatātītaparamāṇvavijñaptisaṃjñitā dharmāḥ⁽⁵⁶⁾
iti tadāgamanagamanānupapattiḥ /

kas tarhi vākyārthaḥ⁽⁵⁷⁾- ”abhūtvā bhavati / bhūtvā ca pratvigacchati” iti?
dvididhaṃ hi cakṣur dravyasad eva paramārthasato yad aprabuddham ubhayam /
anyat prabuddham upāttakriyam⁽⁵⁸⁾ / pūrvaṃ taddhetūn pratītya kriyām upādatte
prabudhyata ity arthaḥ / upāttakriyam ca dvitīyam / tad dhi kriyām ujjhat pra-
tativigacchatīty uktaṃ bhavati /

sāṃkhyamataniśedhārthaṃ vā / sāṃkhyānām khalv ekaṃ kāraṇaṃ nityaṃ
svām jātim ajahat tena tena vikāraviśeśātmanā bhūtvā bhūtvā ’nyenānyena
kāryaviśeśātmanā pariṇamatīti / tatpratiśedhārthaṃ bhagavān avocat- ”cakṣur ut-
padyamānaṃ na kutaścid āgacchati nirudhyamānaṃ na kvacit saṃmicayaṃ gac-
chati” iti / cakṣur abhūtvā vartamāne ’dhvani kṣaṇamātraṃ kriyārūpam ādāya
tyaktvā punar adarśanaṃ gacchati /

kiñ cānyat, ata evānāgatāstitvasiddheḥ / yad uktam asminn eva sūtre ”cakṣur
utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati” ity atraitad ādarśitam / sad idaṃ cakṣur
antaraṅgabahiraṅgakāraṇasāmagrīsannidhānopādhivaśena kriyām upādādānaṃ na
kutaścid āgacchati / kutaḥ punas tat sattvam iti cet / mukhyasattāviṣṭe kar-
tari śānaco vidhānān nirudhyamānavad iti / tasmād⁽⁵⁹⁾ durvihitavetāḍḍhānavat
sautrāntikāiḥ svapakṣopaghātāya sūtram etad āśrīyate /

evaṃ tāvad āgamāt siddham adhvatrāyāstitvam /

{6-4}

< 1 >

yuktito ’pi- ”dhīnām agocaravāc ca tat sattvaṃ vartamānavat /” tadākārayā
khalu buddhyā yasyārthasya svasāmānyalakṣaṇaṃ paricchidyate, yaś ca bud-
dhoktanāmakāyadharmakāyābhyām⁽⁶⁰⁾ abhidhyotyate sa paramārthato vidyate /
katham? vatramānacakṣūrūpādivat / jñānājñeyābhidhānābhidheyasāmbandhaḥ⁽⁶¹⁾
khalv akṛtaka ity śiṣṭāt⁽⁶²⁾ pratipadyante //

asadālambanā ’pi buddhir astīti cet / atrāpadiśyate-[p.269]

< 2 >

[306]nāśādāmbanā buddhir āgamād upapattitaḥ /

āgamas tāvat-

”cakṣuḥ pratītya rūpaṃ cotpadyate cakṣurvijñānaṃ yāvan manaḥ pratītya dharmāś cotpadyate manovijñānaṃ / etāvac caitat sarvam asti” ity uktam bhagavatā / tatra manovijñānaṃ trayadhvikāsaṃskṛtadharmaviṣayam⁽⁶³⁾, pañcavijñānakāyāḥ pratyutpannapañcaviṣayāmbanāḥ / na tu kvacid asādāmbanam⁽⁶⁴⁾ uktam nāpi tad astīti tadviṣayabuddhyabhāvaḥ /

tathoktam- ”yad vata⁽⁶⁵⁾ loke nāsti tad ahaṃ drakṣyāmi” iti vistaraḥ / [p.270]tathā- ”trayāṇaṃ sannipātaḥ sparśaḥ / saha-jātā vedanā” iti vistaraḥ / etenābhidhānābhidheyasaṃbandhah pratyuktaḥ /

< 3 >

tad evaṃ sati sūtre ’smin madhyamāpratipatpradarśitā / yaduta- kenacit prakāreṇa śūnyāḥ saṃskārāḥ mithyāparikalpitena puruṣālayavijñānābhūtaparikalpādīnā / kenacid aśūnyāḥ, yaduta- svalakṣaṇasāmānyalakṣaṇābhyām iti / yathā kātyāyanasūtre⁽⁶⁶⁾- ”lokasamudayaṃ jñātvā yā loke nāsti tā sā na bhavati / lokanīrodhaṃ jñātvā yā loke ’sti tā sā na bhavati itīmau dvāv antau parityajya madhyamayā pratipadā tathāgato dharmam deśayati /” na caitad dvayam astināstitvākhyam⁽⁶⁷⁾ ekādhikaraṇam virodhād upapadyate na ca niradhiṣṭhānam / nāpi khapuṣpaśūnyādhiṣṭhitam⁽⁶⁸⁾ /

< 4 >

[p.271]yuktir api / jñānājñeyābhidhānābhidheyasaṃbandhasyākṛtakatvāt / nāsti śāśaviṣāṇam⁽⁶⁹⁾ iti asya jñānasyābhidhānasya cāsadvīṣayatvam iti cet / tatra brūmaḥ-

anyāpekṣye ’tha saṃbandhapratīṣedho ’śvaśṛṅgayoḥ //

yo ’yaṃ nāsti śāśaviṣāṇādipratīṣedho ’sya tarhi kiṃ pratīṣedhyam? yady asādāmbanā buddhir nāsty abhidhānaṃ vā nirabhidheyam iti? atrāpadiśyate / ”anyāpekṣye ’tha saṃbandhapratīṣedhaḥ /” kāryakāraṇādis trividhaḥ saṃbandho ’tra goviṣāṇādiṣu pūrvadrṣṭaḥ śāśaviṣāṇādiṣu pratīṣiddhyate / śāśāsiromātrakākāśadhātusaṃbandhadarśanād⁽⁷⁰⁾ yadi śāśāśirasy api⁽⁷¹⁾ viṣāṇam abhaviṣyat⁽⁷²⁾ tadvad evopalapsyata / na copal-abhyate / tasmāt saṃbandhāntarāpekṣaṃ śāśaviṣāṇaśabdagaḍumātram nañā saṃbandhyantarasaṃbandhabuddhyapekṣeṇāvadyotyate, na tu kiñcid abhidhānam

abhidheyam vā pratiṣedhyātmanā⁽⁷³⁾ śrīyata iti siddham sarvā buddhiḥ sadviṣayeti
/

etenājātaṃ dhvastaṃ ca goviṣāṇaṃ pratyuktam / gośiromātram⁽⁷⁴⁾
ākāśadhātuveṣṭitaṃ⁽⁷⁵⁾ dr̥ṣṭvā⁽⁷⁶⁾ janiṣyate dhvastaṃ vā goviṣāṇam iti draṣṭavyam
/

< 5 >

trayodaśāyatanapraṭiṣedhabuddhiviṣayasya⁽⁷⁷⁾ astitvād asadāmbanā buddhir
astīti cet / na / bhagavataiva vāgvastumātram etad iti nirṇātavāt / uktaṃ hi
bhagavatā hastatālopane⁽⁷⁸⁾ sūtre- ”etāvāt sarvaṃ yaduta cakṣū rūpaṃ ca yāvan
mano dharmās ca / yaḥ kaścīd etad dvayaṃ pratyākhyāyānyad⁽⁷⁹⁾ dvayaṃ
jñeyam abhidheyam vā [p.272]kalpayet vāgvastumātram evāsyā syāt / pṛṣṭo vā na
saṃprajānīyād uttare vā saṃmoham āpadyeta / yathāpi tad aviṣayatvāt /” iti /

kiñca , astiśaśaviṣāṇābhidhānābhidheyavan nāstyuktir api vāgvastumātram
viṣāṇākhyābhidheyārthasaṃbandhavihīnam / etena ṣaṣṭhaḥ skandhaḥ
pratyuktaḥ / kiñca, pañcaskandhaviṣayaviparītajñānapraṭiṣedhāt /
alātacakrabuddhipraṭiṣedhavat, dvicandrabuddhipraṭiṣedhavac ca / uktaṃ hi
bhagavatā - ”ye kecid ātmeti samanupaśyantaḥ samanupaśyanti sarve ta imān eva
pañcopādānaskandhān samanupaśyantaḥ samanupaśyanti” iti skandhaviṣaye caiṣā
nityātmadravyabhīrāntir ity avadyotyate /

< 6 >

kiñ ca, nañhaḥ sadasatpraṭiṣedhyaviṣayatvānupapattē ca / santam tāvad arthaṃ
na praṭiṣeddhum samarthaḥ⁽⁸⁰⁾ / yadi hi santam arthaṃ śaknyāt praṭiṣeddhum
na rājāno hastyaśvaṃ bibhryur⁽⁸¹⁾ na⁽⁸²⁾ santi dasyava ity evaṃ brūyuh / ity ukte
dasyūnām abhāvaḥ⁽⁸³⁾ syāt / na caitad asti /

athāsantaṃ praṭiṣedhayati, tenābhāvapraṭiṣedhād bhāva eva syād iti /

tasmān nañō na goviṣāṇādih⁽⁸⁴⁾ nāpi śaśaviṣāṇādih⁽⁸⁵⁾ praṭiṣidhyate / kiṃ tarhi
/ śaśākāśadhātusaṃbandhabuddhyapekṣeṇa goviṣāṇādidravayāsāṃbandhabuddhayo
’vadyotyante / siddhā sadāmbanaiva buddhiḥ / evam anyatrāpi //

{6-5}

[307]rūpādaḥ vastuni kṣīṇe saty evotpadyate matih /

sājñānasyāsādākārā⁽⁸⁶⁾ śāstus tathānyacittavat //

rūpādaḥ khalv api vastuny abhyatīte saty eva buddhir utpadyate / na hy
asadāmbanā buddhir utpadyate / sadāmbanā buddhir astīty upapāditam / na

ca no dravyaṃ vinaśyatīty uktam / yad etad rūpādidravyaṃ pūrvānubhūtaṃ tad
eva tatsmṛtyā gr̥hyata ity upariṣṭād api sādhaḥiṣyāmaḥ /

yā tarhi niruddhadevadattānusmṛtir ghaṭānusmṛtir vā sā katham̐ jāyate?
atītānāgatayor devadattagḥṭaprajñāptyupādānāyor iti / atra brūmaḥ / sāpi
khalu sāvidyasyāsādākārotpadyate⁽⁸⁷⁾ sthānvāda⁽⁸⁸⁾ puruṣādibuddhivat
/ niravidyasya tu śāstus tattvākārā bhavati rūpādidharmamātrabuddhir
eva / [p.273]tadyathā paracittavidaḥ svalakṣaṇākārā buddhir utpadyate /
tatsāmarthyopādhiḥvāśēnānyathāpi⁽⁸⁹⁾ jānīte / tadvat tatsāmarthyēṇa bhāvinīm̐
bhūtāṃ ca saṃjñāṃ⁽⁹⁰⁾ rūpādiṣu devadattagḥṭalakṣaṇāṃ pratipadyata iti //

itaś ca sadatītānāgatam-

[308]harṣotpādabhayodvegasmṛtyutpattyaṅgabhāvataḥ⁽⁹¹⁾

atītānāgataṃ hi mitram amitram⁽⁹²⁾ vā manasikṛtvā harṣotpādabhayādayo 'bhyu-
pajāyante / te cānimittā na bhavitum arhanti / katham̐? vartamānavat /⁽⁹³⁾ tadya-
athā sati vartamāne mitre 'mitre vā harṣabhayādayo bhavanti nāsatīti tadvat //

kiñ ca,

sāṅgasya śaktyabhivyakteḥ sadīpaghaṭarūpavat //

vidyamānasya khalv anāgatasya vastuno 'tītapratyutpannasahakārikāraṇa-
sāmagrīgḥṭitasya⁽⁹⁴⁾ śaktimātram āvirbhavati / katham̐? ”sadīpaghaṭarūpavat
/” tadyathā tamasi vidyamānasya ghaṭarūpasya svātmodbhāvanaśaktiḥ
pradīpādikāraṇasāmagrīsannidhāne sati bhavati tadvad iti / itaś cāsty anāgatam //

{7}

{7-1}

[309]janīhākartṛsādhyatvāt pañcabhāvavikāravat /

tadyathā asti vipariṇamate vardhate kṣīyate vinaśyatīti sati mukhyasattāviṣṭe
kartari ete pañca bhāvavikārā bhavanti / tadvaj jāyata ity ayam api ṣaṣṭhaḥ
bhāvavikāraḥ sati mukhyāviṣṭe kartari bhavitum arhatīti / kiñca, jāyamānatā
sattā naśyatā nāsāmānādhikarāṇye saty ananyatāpattisaṅkaradoṣaprasaṅgāt /
vaiyadhikarāṇyābhyupagame saṃbandhābhāvād ekatra tadvyapadeśānupapattiḥ
/ kiñca, jāyamānatādikriyābhāve 'stivāyogāt / katham̐? śaśaviṣṇānavad iti
/ upacārasatteti cet / na / mukhyasattāyām⁽⁹⁵⁾ satyām upacārasadbhāvāt,
vakṣyamāṇadoṣāc⁽⁹⁶⁾ ca /

{7-2}

itaś cāsti-

sataḥ kriyāṅgatā⁽⁹⁷⁾ dr̥ṣṭer vikāryaprāpyakarmavat //
 tadyathā vikārye karmaṇi sati karaṇaṃ dr̥ṣṭaṃ kāsāt kaṭīkaroti /
 prāpye ca karmaṇi sati grāmaṃ gacchati devadattaḥ sūryaṃ ca paśyatīti
 gamanadr̥śikriye sati karmaṇi bhavataḥ /
 tadvan nirvartye 'pi karmaṇi mukhyadravyāstitve sati devadattakarṭṛkā
 ghaṭakriyopapadyata iti //

{7-3}

sāṃkhyāḥ paśyati- vidyamānam eva jāyate / tadyathā kṣīre vidyamānaṃ dadhi,
 kāryakāraṇayor ekatvāt / taṃ pratyapadiśyate-[p.274]

[310]dvitīyaṃ janma jātasya vastuno nopapadyate //

yadi khalu kṣīre dadhyādayo vikārāḥ santi bīje cāṅkurādayaḥ śukraśonite⁽⁹⁸⁾ ca
 kalalādayaḥ, teṣāṃ jātānāṃ kṣīrādivaj janma punar na⁽⁹⁹⁾ yujyate / yathā ca na
 yujyate tathā pūrvam evāviṣkṛtam /

{7-4}

vaiśeṣiko manyate- kapāleṣv avidyamānaṃ ghaṭadravyaṃ tantuṣu cāvidyamānaṃ
 paṭadravyaṃ kapālatantusaṃyogād utpadyate / gaṇyā ca kalpanayā
 viprakṛtāvasthāviṣayā⁽¹⁰⁰⁾ janikartṛsattā vyapadiśyata iti / asyāpy avayavidravyaṃ
 sahāvayavaiḥ pūrvam eva vihitottaram / yat punar uktam upacārasattayā
 janikarttopadiśyata ity atra brūmaḥ-

mukhyasattāguṇābhāvād gaṇīsattā⁽¹⁰¹⁾ na vidyate //

na hi mukhyasattāyāṃ⁽¹⁰²⁾ guṇābhāve 'vayavābhāve vā kāraṇeṣu
 prāgutpattyabhāve vā kāryasattopacāro yujyate //

kasmāt?

[311]sādharmye sati tad vṛtter vyāhāraṃ madhuroktivat /

tadyathā madhuravāgdevadatta iti vāci mādhuryaguṇayuktasya guḍadravyasya
 madhuno vā sādharmyam abhilaṣaṇīyatā vidyate ity ato vāci mādhuryaśabdaḥ
 prayujyate / kanyāmukhe ca candrakāntisadr̥śyaṃ dr̥ṣṭvā candraśabdaḥ prayu-
 jyate / vāhike ca jāḍyasādharmyād gośabdaḥ prayujyate- gaur ayaṃ vāhika ity
 evamādi / na ca tathā kaścid guṇāvayavagandho 'pi tantuṣu tatsaṃyoge vā
 prāgutpattyabhāve nirātmanaḥ kāryasyāstīti / na ca kāryaṃ kiñcid iṣatkṛtam
 upapadyate / niṣṭhāsattaikakālābhyupagamāt / prāgavyapadeśyaṃ vastumātraṃ
 viprakṛtaṃ jāyata iti cet / na / uktottaratvāt / mama tu candrakoṭīprakāśalakṣaṇo
 dr̥ṣṭānto vidyate /

āviṣṭāliṅgamukhyasya janmeṣṭaṃ dārakādivat //

ayaṃ hi janir abhiniṣkramaṇādivacano nāsatprādurbhāvavacanaḥ / katham?
”dārakādivat”⁽¹⁰³⁾ / tadyathā dāraḥ mukhyasattāviṣṭo mātrīkukṣer⁽¹⁰⁴⁾
niṣkramaṇe⁽¹⁰⁵⁾ jāyata ity ucyate / tadvad atrāpiti /

{8}

dārṣṭāntikaḥ khalu brūte- kāraṇaśaktiṣu nirātmakajanikartrupacāraḥ pravartate /
taṃ prati brūmaḥ-

[312]syāt khapuṣpaiḥ kham utphullaṃ syāñ jaṭālaś ca darduraḥ /
svabhāvo yadi bhāvānām⁽¹⁰⁶⁾ prāg abhūtvā samudbhavet //

na hy asataḥ kasyacic chaśaviṣṇāṇāder utpādo bhavati
nairātmyaviśeṣasarvā[p.275]sadutpattiprasaṅgāt / taddhetukānām ca
jāyamānājātanaśyatkāleṣv ātmāstitvasthitaśaktinām anupapatteḥ / kāraṇānām ca
kāryātmakatvāt⁽¹⁰⁷⁾ prāgutpatter asattvam, asattvād anupapattidoṣāpattiḥ / kutaś
ca nābhāvo bhāvībhavati? sthitiśaktikriyāyogāt⁽¹⁰⁸⁾ //

katham ayoga iti cet / tad āviṣkriyate-

[313]sthitiśaktiparityaktān dharmān nāśānvitodayān /
vada somya kathaṃ yāti pratītyāvastu vastutām //

iha khalu bhavatām ahetuko vināśaḥ sarvotpattimatām nityasaṃnihitaḥ /
tasmimś ca sati janmasthitiśaktikriyā na vidyante, virodhāt / tāsav asatiṣu kāraṇam
apī caiva⁽¹⁰⁹⁾ vinaṣṭam / tad asminn asati kiṃ pratītya asan nirātmakaṃ vastu
vastutām yātīty ācakṣva / kathaṃ te kāryam kāraṇam vopapadyate? satām hi
saṃjñāsaṃjñijñānājñeyakriyākāraṇaḥhetuphalādīnām anyonyāpekṣaprajñāpateḥ /

atha tavābhāvo na kaścid asti bhāvavirodhī, kathaṃ tarhi sa bhāvo naṣṭa
ity ucyate? tasmād bhavato vānmatram⁽¹¹⁰⁾ etat, mama tu vidyamānāyor
evopakāryopakārahābhāvo⁽¹¹¹⁾ yuktaḥ //

yasmāt-[p.276]

[314]loke dṛṣṭaḥ sator eva parasparam anugrahaḥ /
tadvad evopaghāto ’pi nāśvaśṅgāhipādayoḥ⁽¹¹²⁾ //

anugrahopaghātayoś ca kāryakāraṇasaṃbandhopacāraś ca sator eva bhavatīty āś
tanandhayebhyaḥ prasiddham etat, nāsatoh na ca sadasator iti //

{9}

{9-1}

vaitulikaḥ kalpayati-

[315]yat pratītyasamupannaṃ tat svabhāvān na vidyate /

yat khalu niḥsvabhāvaṃ⁽¹¹³⁾ nirātmakaṃ hetūn pratītya jāyate tasya khalu svabhāvo nāsti / na hi tat kāraṇeṣu pratyekaṃ avasthitaṃ nāpi bhāgaśo nāpy anyatra kvacit / nāpi hetusamudāye tadrūpābhāvāt / yac ca na kvacid asti tat katamena svabhāvenotpatsyata iti nāsti svabhāvaḥ / yasya ca nāsti svabhāvaḥ tat katham astīty ucyate? tasmād alātacakravan niḥsvabhāvatvāt⁽¹¹⁴⁾ sarvadharmā nirātmāna iti /
taṃ pratyapadiśyate-[p.277]

na vidyate svabhāvād yad vidyate tat tato 'nyathā //

brahmodyam etat- yat pratītyasamutpannaṃ tat samvṛtyātmanā vidyate vanasaṃghādivat / yat paramārthato vidyate tasya pratītyāvasthāśaktimūrtikriyādīmātram utpadyata iti //

tasya tarhi hetavo vidyamānasya kam upakāraṃ kurvanti? atrābhidhīyate / na khalu dravyasvabhāvāstitvaṃ prati kañcid upakāraṃ kurvanti / na ca svabhāvasyāpekṣya prajñaptiḥ / kim tarhi?

[316]prakurvanti daśamātraṃ hetavo vastunaḥ sataḥ /

rājatvaṃ rājaputrasya sātmaakasyaiva mantriṇaḥ //

tadyathā 'bhijātasya rājaputrasya vidyamānasya mantriṇaḥ sabalasaṃ-
dayāḥ parigrahānugrahamātreṇopakurvanto rājatvaṃ kurvanti evam anāgatasya
vastunaḥ sato hetupratyayāḥ sametya lakṣaṇamātraṃ⁽¹¹⁵⁾ vartamānākhyam⁽¹¹⁶⁾
aiśvaryaḍhipatyam kurvanti avabodhdavyam //

{9-2}

anye punar varṇayanti-

[317]dharmāṇāṃ sati sāmāgrye sāmāthyam upajāyate /

citānāṃ paramāṇūnāṃ⁽¹¹⁷⁾ yadvad ātmopalambhane //

yathā khalu paramāṇusaṃcayaś⁽¹¹⁸⁾ cakṣuṣā gṛhyate, pratyekaṃ paramāṇavo⁽¹¹⁹⁾
na gṛhyante, tathā kāraṇasāmāgrye sati dharmāṇāṃ kriyāsāmāthyam upajāyata iti
draṣṭavyam /

{9-3}

bhadantakumārālātaḥ paśyati- vātāyanapraviṣṭasyāntaḥpārśvadvaye⁽¹²⁰⁾ 'pi
truṭayaḥ⁽¹²¹⁾ santi / raśmigatasya tu darśanam asya truṭe⁽¹²²⁾ raśmipārśvagās tv
anumeyāḥ / etena vyākhyātaṃ dharmāṇāṃ adhvayor dvayor astitvaṃ / prāpya
jñānātiśayaṃ munayaḥ paśyanti, tās tu dhīr hi trikaḥ //

{10}

[p.278]yas tu manyate 'tītaṃ karmābhāvībhavaty anāgataṃ ca na vidyate taṃ
pratyapadiśyate-

[318]karmātītaṃ asad yasya phalaṃ bhāvi karoty asat /

vyaktaṃ vandhyāsutas tasya jāyate vyantarātmajāt //

na hi bhavato vartamānakālāstitvam upapadyate, atītānāgatahetuphalābhāvāt,
vandhyāvvyantaraputrajanmavat //

atra pratyavatiṣṭhante dārṣṭāntikāḥ- na brūmaḥ sarvathā 'tītaṃ na vidyate /
kiṃ tarhi? dravyātmanā na vidyate prajñāptyātmanā tu sad iti / tatra prati-
samādhīyate-[p.279]

[319]nāmasallakṣaṇābhāvād dravyasatyāṅkasiddhitaḥ /

anāgatābhyatītasya nāsti prajñāptisatyatā //

sopādānaṃ hi sarvaṃ prajñāptisat / na ca vartamānaṃ upādānaṃ upapadyate /
anāgatābhyatītasya tasmān nirupādānasya prajñāptyabhāvād asad etat /

{11}

yadi tarhy anāgataṃ cakṣurādidravyaṃ vidyate kasmān na paśyati na dṛśyate na
vijānāti? na vyaktaṃ kāritrābhāvād iti⁽¹²³⁾ //

tad atra kośakāraḥ praśnayati-

[320]ko vighnaḥ

yadi cakṣur vidyate kiṃ na paśyati? vayaṃ brūmaḥ-

aṅgavaikalyam

dṛṣṭaṃ hi pradīpādyaṅgavaikalye vartamānasyāpi cakṣuṣo rūpādarśanam /
sa pratyācaṣṭe- sarvasya sadāstitve kuto 'ṅgavaikalyam? vayaṃ ācakṣmahe-

na tatsarvāstitā sadā /

traiyadhvikāni khalv atrāṅgāni vivakṣitāni / tatra keṣāṅcid asāṃnidhyaṃ bhavati
tadvaikalyāt⁽¹²⁴⁾ kāritraṃ na karotīti /

sa pratyācaṣṭe-

tat kathaṃ

[p.280]kiṃ lakṣaṇāt kāritraṃ tato vā dravyāt, kim anyad āhosvid anyad iti?

tatra vayaṃ prativadmaḥ-

śrūyatāṃ sadbhyaḥ

chātrāsanam adhyāsyā na hi sarvajñāpravacanagāmbhīryaṃ sad eva kenāpi lokena
śakyaṃ tarkamātreṇāvaboddhum / yasmāt somya-

durbodhā khalu dharmatā //

tathāpi tu śrūyatām // [p.281]

**[321]vartamānādhvasampātāt sāmāgryāṅgaparigrahāt /
labdhasakteḥ phalākṣepaḥ kāritram abhidhīyate //**

anāgatasya khalu dharmasya vartamānādhvasampātād an-
taraṅgabahiraṅgasāmāgryāṅgaparigrahāt labdhasāmarthyasya dharmasya yaḥ
phalākṣepas tat kāritram ity ucyate / sā ca vartamānakālā vṛttiḥ kāritram ity
ākhyāyate / tatra yo brūte 'nanyat kāritram iti tasya dravyasvabhāvaparitṛyāgaḥ
prasajyate //

{12}

śāstre tu khalu-

**[322]na vartamānatā rūpam atītānāgatā⁽¹²⁵⁾ na ca /
yato 'to nādhvasamcārād rūpātmānyathateṣyate //**

yadi dravyātmano nānyathātvaṃ kiṃ tarhi hetūn⁽¹²⁶⁾ pratītya jāyate? brūmaḥ-

**[323]avasthā jāyate kācid vidyamānasya vastunaḥ /
tathā śaktis tathā velā tathā sattā tathā kriyā //**

tatrāvasthā śaktipracayakriyāpekṣā dravyavaśā śaktiḥ kriyāpekṣākṛtam
sāmarthyam / kriyānāgataphalā⁽¹²⁷⁾ / dravyavṛttir velā⁽¹²⁸⁾ kālo var-
tamānākhyāḥ⁽¹²⁹⁾ / mūrṭiḥ paramāṇupracayaviśeṣaḥ⁽¹³⁰⁾ / sattā prabodhākhyam
prajñaptisatyam / iti sarvam

etad antaraṅgabahiraṅgakāraṇasāmāgrīsannidhānāpekṣāsaktasvarūpam //

{13}

[p.282]atra sarvāstivādavibhraṣṭir vaituliko nirāha⁽¹³¹⁾- vāyam api trīn svabhāvān
kalpayiṣyāmaḥ / tasmai prativaktavyam-

**[324]parikalpair jagad vyāptam mūrkhacittānurañjibhiḥ /
yas tu vidvanmanogrāhī parikalpaḥ sa durlabhaḥ //**

te khalv ete bhavatkālpitās trayāḥ svabhāvāḥ pūrvam eva pratyūḍhāḥ
/ evam anye 'py asatpalikalpāḥ protsārayitavyāḥ / ity etad apāram
adhvasamāhānāsthānam⁽¹³²⁾ kośakārasyeti /

gatam etad prāsaṅgikaṃ prakaraṇam / śāstram evānuvartatām //

< ADV 時間論 Text 注 >

(1st:ADV 初版 (1959), 2nd:ADV 再版 (1977), A:秋本 [2003] の Text, n:note)

(1)-ānuśayena -ānuśayeṇa

- (2)mānasair māṇasair
 (3)(2nd)śeṣaiḥ (1st)śeṣaḥ
 (4)(1st,2nd)yathā prahīṇā (2nd.n.)yatrāprahīṇā
 (5)varṭate varṭata
 (6)(1st)mānarāgādayo (2nd)mānarāgādayo
 (7)'nāgatā nāgatā
 (8)anāgata aṇāgata
 (9)dhruveṇa dhruvena
 (10)-dharmaṇā- -dharmaṇā-
 (11)(2nd)yathoktam (1st)tathoktam
 (12)(2nd)saṃṣṛtyā (1st)saṃvṛtyā
 (13)(1st,2nd)sadasaddhetuno (2nd.n.)sadasaddhetutā
 (14)-nyamyatā -nyamyatāḥ
 (15)(1st)parigṛhītāḥ (2nd)parigṛhītāḥ
 (16)sarvāstivādasyā- sarvāstivādāsya-
 (17)(A.)sadhruvatrayam sa dhruvatrayam(1st,2nd)
 (18)(A.)vaitulikasyāyoga- vaitulikasya ayoga-
 (19)(2nd)yuktyāgamopapannā- (1st)yuktyāgamapopannā-
 (20)prakṣeptavyāḥ (A.)prakṣeptavyāḥ
 (21)upadarśayiṣyāmīti upadarśayiṣyāmīti
 (22)sādhutām sādhitā
 (23)yasmāt yasmā[]
 (24)bhāvāṅkā'nya- bhā[]nya-
 (25)dvāv avasthā- dvāva[]sthā-
 (26)bhāvānyathiko bhāvānyāthiko
 (27)kriyamāṇasya kriyamānasya
 (28)-tvāt tadvargya (A.)tvād vargya
 (29)puruṣakāraṇi- (A.)puruṣakāri-
 (30)pravartamānaḥ pravartamānasyā
 (31)(A.)apekṣyānyathā avekṣyānyathā
 (32)(1st,A.)yathaikā (2nd)athaikā
 (33)apekṣyātīta avekṣyātīta
 (34)-dvayam -trayam

- (35)paramāṇu- paramānu-
 (36)yuktyāgamānusāritvād āptaḥ yuktyāgamānusāri[]d āptaḥ
 (37)(1st)eṣa (2nd)epa,(A.)eva
 (38)kriyāvān kriyāvā[]
 (39)anyathaikadravya- anyathaikaḥ dravya-
 (40)arthavastunaḥ arthavastuna
 (41)sad dravyam sa[] dravyam
 (42)pratibhidyamānaṃ pratibhidyamāna
 (43)(2nd)-viṣayi- (1st)-viṣayaviṣayi-
 (44)aneka- aṅeka-
 (45)(1st)-pudgalādikam (2nd)-pudgalādika[]
 (46)tadyathā (A.) 欠
 (47)sattvāpekṣayā sattva[]pekṣayā
 (48)(1st)agocaratvāc (2nd)agocaratvac
 (49)pratyutpannaṃ pratyutpanna
 (50)(2nd)nehaikatīyas (1st)naihaikatīyas
 (51)cet ce[]
 (52)-vakṣyamāṇadoṣāc -vakṣyamāṇadoṣāc
 (53)-doṣābhyupagamaḥ -doṣobhyupagamaḥ
 (54)(1st)hy uktam (2nd)hy aktam
 (55)(1st)tannirāsārthaṃ (2nd)tannirāsārtha
 (56)dharmāḥ dharmāḥ
 (57)(1st)vākyārthaḥ (2nd)vākyārthā
 (58)upāttakriyam anupāttakriyam
 (59)tasmād tasmā[]
 (60)-kāyābhyām abhidhyotyate -kāyābhyām mabhdhyotyate
 (61)-saṃbandhaḥ -saṃbandha[]
 (62)(2nd)śiṣṭāt (1st)śiṣṭhāt, -ātaḥ
 (63)-viṣayam -viṣayā
 (64)asadāmbanam asā[]lambanam
 (65)yad vata yaduta
 (66)kātyāyana- kātyāyatana-
 (67)dvayam asti- dva[]sti-

- (68)(1st)khapuṣpa-(2nd)khapuṣṣa-
 (69)śaśaviṣāṇam śaśaviṣāṇam
 (70)śaśaśiromātrakākāśadhātusaṃbandhadarśanād śaśaśiromātrakākāśadhātu-
 saṃbandhadarśanād
 (71)śaśaśirasy api śaśaśirasyāpi
 (72)(1st)abhaviṣyat (2nd)aviṣyat
 (73)-ātmanā -ātmanaḥ
 (74)gośiromātram gośirasāmātram
 (75)-veṣṭitaṃ -veṣṭita
 (76)dr̥ṣṭvā dr̥ṣṭvāḥ
 (77)-viṣayasya (1st,2nd)-viṣayād
 (78)hastatālopame hastatāḍopame
 (79)pratyākhyāyānyad pratyākhyāyā[]d
 (80)pratiṣeddhum samarthaḥ pratiṣeddhum asamarthaḥ
 (82)bibhryur vibhryur
 (82)na ṇa
 (83)abhāvaḥ abhāva[]
 (84)goṣiṣāṇādih goṣiṣāṇādi[]
 (85)śaśaviṣāṇādih śaśaḥ []
 (86)(1st)sājñānasyāsādākārā (2nd)sājñānasyāsanākārā
 (87)sāvidyasyā- sāvidyāsyā-
 (88)sthānvādaḥ sthāṇvādaḥ
 (89)-opādhivaśenā- -opādhi[]śenā-
 (90)saṃjñāṃ saṃjñā
 (91)-utpattyaṅga- -utpattyaṅga-
 (92)amitraṃ amitrau
 (93)(1st)/ (2nd)//
 (94)(2nd)-gṛhītasya (1st)-parigṛhītasya
 (95)(2nd)mukhyasattāyāṃ (1st)mukhyasattāyā
 (96)vakṣyamāṇadoṣāc vakṣyamāṇadoṣāc
 (97)kriyāṅgatā kriyāṅgatā
 (98)śukraśonite śukraśonite
 (99)na ṇa

- (100)(1st,2nd)viprakṛtāvasthāviṣayā viprakṛṣṭāvasthāviṣayā(2nd.n.)
 (101)gaunīsattā gaunīsattā
 (102)mukhyasattāyām mukhyasattā[]
 (103)dārakādivat dārikādivat
 (104)(2nd)mātrkukṣer (1st)mātukukṣer
 (105)niṣkramaṇe niṣkramane
 (106)(1st)bhāvānām (2nd)bhāvanām
 (107)kāryātmakatvāt kāryātmakatvā[]
 (108)-kriyā'yogāt -kriyā[]yogāt
 (109)caiva ceva
 (110)(2nd)vānmātram (1st)vāṅgātram
 (111)evopakāryopakārahāvō evopakāryupakāra[]bhāvō
 (112)-pādayoḥ -vādayoḥ
 (113)niḥsvabhāvaṃ (1st,2nd)nisvabhāvaṃ
 (114)niḥsvabhāvatvāt (1st,2nd)nisvabhāvatvāt
 (115)lakṣaṇamātraṃ lakṣaṇamātra
 (116)vartamānākhyam []mānākhyam
 (117)paramāṇūnām paramānūnām
 (118)paramāṇusaṃcayaś paramāṇusaṃcayaś
 (119)paramāṇavo paramānavo
 (120)-praviṣṭasyā- -praviṣṭasyām-
 (121)(2nd)tuṭayaḥ (1st)tuṭayaḥ
 (122)(2nd)tuṭe (1st)tuṭe
 (123)kāritrābhāvād iti kāritrābhāvādīti
 (124)(1st)tadvaikalyāt (2nd)tadvekalyāt
 (125)(1st.n.)atītānāgatā (1st,2nd)atītājānatā,(2nd.n.)atītājātātā
 (126)hetūn hetū[]
 (127)kriyānāgata- kriyānāgata-
 (128)dravyavṛttir velā dravyavṛttivelā
 (129)vartamānākhyāḥ vartamānākhye
 (130)paramāṇu- paramānu-
 (131)nirāha nirāhaḥ

(132)adhvasaṃmohā- adhvasamohā-

<略号及び参考文献>

* ADV:Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. ed. by P. S. Jaini, Tibetan Sanskrit Works Series. IV, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1959(1st ed.), 1977(2nd ed.=repr.)=Jaini[1977].

* AKBh:Abhidharmakośabhāṣya=秋本 [1991].

* TS(P):Tattvasaṃgraha-pañjikā.

* VP:Vākyapadīya.

* 『順正理論』:『阿毘達磨順正理論』大正・29.No.1562.

* 赤沼(国訳):国訳一切経, 毘曇部 29, 赤沼智善訳, 大川円道校訂, 大東出版社.

* 秋本・本庄 [1978]:秋本勝・本庄良文, 「俱舍論-三世実有説」, 『南都仏教』 41.

* 秋本 [1991]:秋本勝, 「ヤシヨ-ミトラの『俱舍論』註-三世実有説-, 『論叢』(筑紫女学園大学国際文化研究所) 2.=AKBh

* 秋本 [2003]:秋本勝, 「Abhidharmadīpa: 「三世実有説」和訳(未完)」, 『瓜生津隆真博士退職記念論集 仏教から真宗へ』, 永田文昌堂.

* 梶山 [1985]([1982] 初版):梶山雄一, 「中観思想の歴史と文献」, 講座大乘仏教・7-『中観思想』, 春秋社.

* 加藤 [1989]:加藤純章, 『経量部の研究』, 春秋社.

* 桜部 [1972]:桜部建, 「アビダルマのともしび-第五章 第二節-」, 大谷学報 52-三.

* 那須 [1996]:那須円照, 「作用をめぐる論争」, 『印度学仏教学研究』 第 44 卷第 2 号.

* 那須 [1997]:那須円照, 「作用をめぐる論争(続)」, 『印度学仏教学研究』 第 45 卷第 2 号.

* 那須 [1999]:那須円照, 「得・非得に代わる種子の理論」, 『インド学チベット学研究』 第 4 号.

* 広瀬 [1983]:広瀬智一, 「Abhidharmadīpa 年代考」, 『印度学仏教学研究』 第 31 卷第 2 号.

* 山下 [1980]:山下幸一, 「『アビダルマディーパ』に言及されるサーンキャ説について」, 『仏教学セミナー』 32.

* 吉元 [1982]:吉元信行, 『アビダルマ思想』, 法蔵館.

* Iyer[1963]:Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja, KāṇḍaIII, Part 1 edited by K.A.Subramania Iyer, Poona.

* Jaini[1977]=ADV(1977,2nd ed.=repr.)

* Joshi・Roodbergen[1975]:Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya, Kāraṅkāhnikā (P.1.4.23-1.4.55), Introduction, Translation and Notes by S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, University of Poona, Poona.

* Kielhorn[1965]([1883] 初版):The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali, Adhyāyas III,IV and V edited by F.Kielhorn, Ph.D., Third Edition, revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by MM.K.V.Abhyankar, M.A..

* Mitomo[1985]:The Date of Authorship of the Abhidharmadīpavibhāṣāprabhāvṛtti, Kenyo Mitomo, 『仏教学論集』中村瑞隆博士古稀記念論集, 春秋社.

* Potter[2003]:Encyclopedia of Indian Philosophies Volume IX, Buddhist Philosophy from 350 to 600A.D. edited by Karl H. Potter, Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited・Delhi.

* Poussin[1936-1937]:"Documents d'Abhidharma: la controverse du temps" Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut Belge des Hautes Études Chinoises 5: 7-158. traduits et annotés par Louis de La Valée Poussin, Bruxelles.

* Rau[1977]:Bhartr̥haris Vākyapadīya von Wilhelm Rau, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band XL II, 4, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Kommissionsverlag Franz Steiner GMBH Wiesbaden.

キーワード: 説一切有部, 經量部, 譬喩者, 三世実有論, 自性