

『アビダルマ・ディーパ』における心不相応行の研究 (2)

那 須 円 照

序

本論稿は、前稿（『アビダルマ・ディーパ』における心不相応行の研究 (1)：『インド学チベット学研究』第 12 号所収）に引き続く後半の部分の研究である。

本稿では、『アビダルマ・ディーパ』(Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti(略号: ADV))における「心不相応行」について論じた部分の、後半である有為の四相（生 (jāti)、住 (sthitī)、異 (=老) (jarā)、滅 (anityatā)）と名身 (nāmakāya)、句身 (padakāya)、文身 (vyañjanakāya)の箇所を和訳・解説するとともに、テキストとテキスト校訂を提示する。

本箇所は、時間論・存在論・認識論・言語論といった哲学的問題が論じられている特に重要な箇所である。

まず有為の四相の個々の要素について概説する。「生」とは、ダルマ（法）が現在世に生じるために働く要素である。有部では、この働きは現在の直前の未来正生位においてであるとされる。この「生」については、ADV では、解説が省略されている。「住」とは、ダルマを現在世にとどめるために働く要素である。これがあるから、ダルマが「同類因の取果作用」を発揮するための時間が保たれるのである。同類因の取果作用とは、同類因が等流果を生じさせる（同類のダルマの連続の因果関係）とき、同類因となるダルマが、現在世において、次の瞬間に生じる未来にあるダルマをつかまえて因果関係を結ぶことである。『順正理論』では「取果」は「引果」と表現される。「異 (=老)」とは、現在世において、ダルマの能力を損なう働きをする要素である。これがなければ、ダルマに第二以後の作用が生じる（一つのダルマが二回以上結果を生じさせることになる）ことになってしまうのである。「滅」とは、「無常性」とも呼ばれ、ダルマを現在世から過去世へと滅せしめる働きをする要素である。ディーパカーラ（有部）は、この「滅」=「滅相」以外に、「滅相」の結果としての「滅そのもの」の实在性をも、『順正理論』からの影響もあり、認めているようである。以上四つは、一般には「生相」・「住相」・「異相 (=老相)」・「滅相」とも呼ばれる。

次に、名・句・文について概説する。「名」とは、対象に対して命名するための要素であり、例えば「壺」等の名前である。「句」とは、文章である。例えば、「壺が見られる」のような文章である。これによって、特定の作用や属性や時が理解される。「文」とは音節である。ここで、現代において一般に「文」と言えば、「文章」の意味に理解されるが、ここでの「文」(モン)とは、特に音節を指すことに注意されたい。これは例えば「ka」のような音節である。「文」は部分を有

さず、形態がなく、意 (manas) のように妨げられず、非物質的であり、三時の対象を知らせうるものである。前五識 (眼識・耳識・鼻識・舌識・身識) が物質的な五根 (眼根・耳根・鼻根・舌根・身根) の制約を受けて現在のもののみを認識できると異なり、意識は精神的な意根によるから現在のものだけでなく過去・未来のものも認識できる。「文」(モン) は物質的ではないから、発せられたとき、現在の音だけでなく、過去・未来の音も表現できる。精神的な「意」や「文」は、空間的な場合と同様に時間的にも念劫融即 (一瞬の時間的存在が永遠の時間的存在と区別されないこと) 的に無碍である。これら名・句・文は多数ありまとまって働くので、名身・句身・文身とも呼ばれる。身とは、この場合、「集まり」の意味である。

世親は、これらの心不相応行の実在性を『俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya(AKBh)) において否定する。ディーパカーラ (有部) はそれに対して心不相応行の実在性を肯定する。ディーパカーラ (有部) の学説として、今回扱う箇所注目すべき点は、本稿 8-6. において、唯識学派によるとされる極微実在説批判の影響を受けて、極微の実在性の否定を受け入れていることである。一般的にはディーパカーラは有部の立場で物質の実在性を認めているが、理論的には唯識学派の合理的な説を受け入れざるを得なかったのであろう。

本研究を作成するにあたって、先行研究としての、本検討箇所全体を覆う、三友 [2004] と、名・句・文全体を覆う、水田 [1979] と、有為の四相の箇所の部分訳、齋藤 [2001] を参照させていただいた。

本和訳作成に当たり、龍谷大学名誉教授・神子上恵生先生の御懇切丁寧な個人指導を賜った。ここに記して心から甚深の謝意を表す。

<和訳>

7. <有為の四相>

7-1. <有為相の数について>

今、有為相が説明されるであろう。

これら [有為相] は、また、何であり、あるいは、いかほどであるのか。

このことが説明される。

[139ab] 生と住と老と滅の [これらが] 四有為相である。

実に、これらの四つの有為相が、世尊によって、アビダルマの中で説かれている。これら (四有為相) は、実に、仏弟子のことを考えて、経典では、住と異とを一つにして三つが説かれている。

しかし、偈において、これら (四有為相) の中の二つの支分が間接的に⁽¹⁾理解されるので、内的に導いて⁽²⁾示されている。なぜなら、住は、法にとって適当でないと認められるから、この法 (=住) を隠しておくからである。これ (住) は、そのように [変化しないで] 存在しているとき、世間の人に特定の高慢心を生じさせるからである。

それ故に、世尊によって、異と呼ばれる「老」と共に [住は] 説かれたのである。吉祥が黒耳に

(1)三友 [2004:p.50.10] によれば、「・・・によって」と訳されている。

(2)三友 [2004:p.50.10-11] によれば、「・・・と考えると」と訳されている。

よって縛せられて、[黒耳を] 厭離することに従うであろうごとくに⁽³⁾。故に、この意味内容が知られる。それ故に、これらは四 [有為相] である。

(解説) 有為相の定義と数についてまず議論される。有為相は『俱舍論』(AKBh) 以来、生・住・異 (=老)・滅の四つであるというのが定説である。

ADV 以前の有為相の研究には、主に、福田 [1988]、武田 [1993]、Cox[1995] がある。重要な関連箇所のみ、以下の諸考察で若干言及した。

しかし、住という法は、諸行無常の定説に反し常住性の概念としての世間の人の高慢心につながる要因となるから、住が説かれない場合があるのである。

三友 [2004] によれば、『増一阿含経』12(T.2.p.607.c.14-15 参照) や『八犍度論』卷三(T.26.780.b.24-25 参照) では住相のない三相が説かれている。(三友 [2004:p.75. 註 64] 参照) (『増一阿含経』: 爾時世尊告諸比丘。此三有為有為相。云何為三。知所從起。知當遷變。知當滅尽。「爾の時世尊、諸比丘に告げたまわく。此の三有為の有為相あり。云何が三と為すや。從起する所を知り、當に遷變すべきを知り、當に滅尽すべきを知る」) (『八犍度論』: 又世尊言。此三有為有為相。興衰住若干。「又、世尊の言わく。「此の三有為の有為相あり。興と衰と住の若干となり」と))

武田 [1993] では、『旧訳婆沙論』 (= 『毘婆沙論』) に引かれる『八犍度論』では、四相が説かれていると指摘されている。(武田 [1993]:p.82.6-8 参照、『八犍度論』:T.28.p.148.b.2, 色法生住老無常。當言色耶。「色法は生じ住し老し無常なり。當に色と言うべきや」)

Cox[1995] でも、三相を説くアビダルマ論書に関して、言及されている。(Cox[1995]:p.146.37-147.2 参照、『尊婆須蜜論』:T.28.p.796.a.22-23, 云何有為是有為相。三是有為相。起滅作變易。「云何が有為是れ有為相なるや。三は是れ有為相なり。起と滅と變易を作すとなり」)

齋藤 [2001] によれば「幸福を招く吉祥天女と貧乏神である黒耳女神は表裏一体の関係にあるように、住と異も表裏一体であるため、経中では住異性 (sthityanyathātva) と説かれている」と解釈されている。経中では吉祥が黒耳と切り離せないように、住と異も切り離せない一体のものと理解されている。(齋藤 [2001:p.(20).6-9] 参照)

齋藤氏はさらに、吉祥と黒耳の比喩は『婆沙論』卷 39(T.27.201.b.22-23 参照)、『入阿毘達磨論』卷下 (T.28.p.987.c.8-9 参照)、『俱舍論』(AKBh:Pradhan.1ed.p.76.6-8 参照) に認められ、これらの論書をディーパカーラ (有部) が参照したことは疑いないと断定している。(齋藤 [2001:p.(20).10-13] 参照) (『婆沙論』: …故於彼經住異合説。如示室利與黒耳俱。…「…故に、彼の經に於いて住と異とを合して説けり。室利と黒耳と俱なるを示すが如く、…」) (『入阿毘達磨論』: 為所化生厭有為故。如示黒耳與吉祥俱。住異二相合説為一。「所化の生に有為を厭う為の故なり。黒耳と吉祥と俱なりと示すが如く、住と異の二相を合して説きて一と為すなり」) Prakaraṇābhīdharmāvatāra(PAA) :Derge.No.4097.:319.b.4-5, Peking.No.5599.:413.a.3-4, gnas pa ni 'dir 'dul ba'i dbang gi phyir te / skye ba skyed pa'i phyir bcom ldan 'das kyis dpal can ma dang sna nag ma 'grogs pa bzhin du gnas pa dang / dga' ba 'grogs par gcig tu bsdu te gnas pa gzhan du 'gyur ba zhes gsungs so // 「住は、この [世] で [有情を] 教化するために、[有情を来世に善趣に] 生じさせるために、世尊によって、吉祥と黒耳が相伴

⁽³⁾ 齋藤 [2001:p.(20).4] によれば、「…憂いを伴った好意を生ずるように」と訳されている。

うように、住と老とを俱に一つにまとめて[経中に]住異と説かれたのである」(AKBh : anye punaḥ kalpayanti sthitim jarāṃ cābhisamasya sthityanyathātvam ity ekaṃ lakṣaṇam uktaṃ sūtre / kiṃ prayojanam / eṣā hy eṣu saṅgāspadamataḥ sriyam ivaināṃ kālakarṇīśahitāṃ darśayām āsa tasyām anāsaṅgārtham iti / 「他の人々はさらに、考える。住と老とをまとめて、住異という一相が経中に説かれている。[それは]何の役に立つのか。それら(四相)の中で、これ(住相)は執着の依り所であるから、それ(住)を黒耳に伴う吉祥のように示した。それ(住)に執着しないためである、と。)

7-2. <住相について>

また、この故に、

[139cd][有為相は]四つである。住が存在しない場合、⁽⁴⁾原因性等が成立しないからである。

もし、法に住がないなら、それ(法)が本体として、住しているときに、[法に]原因と呼ばれる特定の能力はないであろう。⁽⁵⁾そして、⁽⁶⁾無常性を初めとして有するもの⁽⁷⁾、それには生起の能力はない。そしてそれ故に、[法は]作用をなさないであろう。作用が存在しないから、結果は存在しないであろう。また、この結果というものは生成する。⁽⁸⁾それ故に、[住相の]実在論者によって、[住相の]非実在論者の主張が捨てられ、住が受け入れられるということが成立する。

(解説) 生・住・異・滅の四相の内、生相の説明は省略されて、まず住相の必要性について説かれている。

ディーパカーラ(有部)によれば、もし住相がなければ、一刹那内で全くとどまっている時がなくなり、次瞬間の法の生起の原因としての作用を発揮する瞬間がないことになり、都合が悪くなるのである。この作用は「同類因の取果作用」であると考えられる。これにより、ディーパカーラ(有部)が刹那に幅を認めていたことも明らかである。

齋藤[2001]では、『婆沙論』巻39(T.27.p.201.c.15-19)と『入阿毘達磨論』巻下(T.28.p.987.b.23-27)に住相が実有であることのパラレルな記述があることが指摘されている。(齋藤[2001:p.(21)]参照)(『婆沙論』:評曰。既不能通応信有住。由住相力諸行生已能取自果能取所縁。由異滅力一

(4)三友[2004:p.50.21]によれば、「住を信じない場合には」と訳されている。

(5)齋藤[2001:p.(20).24-26]によれば、「・・・その[本法]自身に、確定した原因の名称を持つ[結果を取る]能力という特殊な力はないであろう」と訳されている。

三友[2004:p.51.2-4]によれば、「・・・この自性におかれた因となづけられる特殊な力が生ずることもないであろう」と訳されている。

(6)三友[2004:p.51.4]では、筆者(那須)と異なり、Textをāgrasyaと理解している。三友氏は、三友[2004:p.76.註68]で、「テキスト(ADV.p.105/5)は、anityatāgra[sta]syaとしてstaを補うが、anityatā'grasとして、主格とすれば、後のtaに対し連声法でagro tasyaとなり、具合が悪い」と述べるが、正しい連声法では agras tasyaとなり、特に具合が悪いことはないであろう。

(7)三友[2004:p.51.4]によれば、「無常の初め」と訳されている。

(8)三友[2004:p.51.6-8]によれば、「また結果の意味は、これらは[ものごとには]開始があるということである」と訳されている。

刹那後無復作用。若無住相諸行応無因果相續。心心所法応無所縁。故必有住。「評して曰く。「既に通ずること能わざれば、応に住有りと思はずべし。住相の力に由り、諸行生じ已りて、能く自果を取り能く所縁を取る。異滅の力に由りて、一刹那の後には、復、作用無きも、若し住相無くんば、諸行に、応に因果の相續無かるべく、心心所法に、応に所縁無かるべけん。故に必ず住有り」と) (『入阿毘達磨論』：能引別果。暫時住因説名住相。謂有為法於暫住時各有勢力。能引別果令暫時住此引別果勢力内因説名住相。若無住相諸有為法於暫住時。応更不能引於別果。由此故知有別住相。「能く別果を引きて暫時住する因を説きて住相と名づく。謂く。有為法は暫住の時に於いて各勢力有り。能く別果を引きて暫時住せしむ。此の別果を引く勢力の内因を説きて住相と名づく。若し住相無くんば諸の有為法は暫住の時に於いて、応に更に別果を引くこと能わざるべし。此に由るが故に、別に住相有ることを知る」PAA:Derge.No.4097.:319.a.7-b.1, Peking.No5599.:412.b.6-7, gnas pa ni 'bras bu gzhan 'phen pa'i dus kyi gnas kyi rgyu ste / chos gnas na 'bras bu gzhan 'phen nus par 'gyur ro // de bas na gang gi dbang gis 'bras bu 'phen pa'i chos de ni gnas pa zhes bya' o // de med du zin na 'phen par mi 'gyur ro // 「住は別の果を引く時の住する原因である。法は住するとき別の果を引きうるであろう。それ故に、ある[法]によって果を引くその法が住と言われる。それがないとき、果を引くことはないであろう」)

ここで、ADVにおける「作用」について述べられている箇所を指摘しておく。

(ADV:p.281.1-6, 那須 [2004b:p.80;2-8,p.95.2-8] 参照)

[321]vartamānādhvasampātāt sāmāgryāṅgaparigrahāt /

labdhaśakteḥ phalākṣepaḥ kāritram abhidhīyate //

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

[321] 現在時制に移動することに基づいて、集合した原因をうるから、能力を得たものにとつて、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」

ここでは、「取果」に当たるものは「引果」(果を引くこと)で表現されている。

7-3. <老相について>

7-3-1. <老相を否定する説>

[有為相が] 四つであることは成立しない。老がないからである。住はあるべきである。しかし、老はあらゆる場合にあることは不合理である。

なぜか。

[次のように] 説かれるからである。

「[法が] 同じ性質を有する場合、老は成立しない。[法が] 別の性質を有する場合、それ（法）は別のものに過ぎない。

それ故に、一つの存在物にとって⁽⁹⁾老があるということは認められない」。

(解説) ある偈によって老相を否定する説が述べられる。

ある法が住相によって二瞬間でも同じ性質を有するなら、その二瞬間目でも前の瞬間と同じなら、もう一瞬間同じ法としてとどまり、老相によって変化することはなくなる。

また、一瞬間目と二瞬間目とで法が別の性質を有するなら、前の法が後の法に変化したというよりは、前の法が滅し、前の法とは別の法が生じたと理解しても問題はない。変化とは前と後とに同一の側面と別異の側面があることであり、それが同時にあることは不合理であるからである。

以上のようにディレンマを指摘して、老相の、法を変化させる働きを否定する偈がある。

有部は法を一刹那の幅を持ったものとして考えるから、上のような、さらなる細かい瞬間に分けられた批判を受けることが成り立つのである。

AKBhにも、同様の偈が引用されている。(齋藤 [2001:p.(22).2-8], 三友 [2004:p.76. 註 69] 指摘, AKBh:Pradhan.1ed.p.79.8-9 参照 (AKBh では、・・・存在物にとって (bāvasya) が、bhāvastha と校訂されている。)

変化ということの本質に関する批判であると言えよう。この批判を突き詰めていくと、経量部の刹那に幅を認めない刹那滅論が帰結するであろう。

7-3-2. <ディーパカーラ（有部）による老相の擁護>

それに対して、次のことが説かれている。

[140a] 能力を損なうことにより、老の成立がある。

実に、法は花開いて生じ、[法は] 喜ばしく⁽¹⁰⁾結果を引く、と。もし、それ（法）の能力が老によって損なわれなければ、それ（法）は第二の結果を引くであろう。しかし、[第二の結果を] 引くことはできない。それ故に、ある老と呼ばれる敵が、機能が損なわれたそれ（法）を老いさせて、無常性という悪魔に与える、と理解される。⁽¹¹⁾「能力を損なうことにより、老の成立がある」と言われることは合理的である。

(解説) 住相があり老相がなければ、法は住相の時に結果を引いて、その後もしばらくとどまって第二の結果を引く可能性がある。老相により結果を取る能力を衰えさせるから、第二の結果を

⁽⁹⁾三友 [2004:p.51.18] によれば、「一つの存在としての衰は・・・」と訳されている。

⁽¹⁰⁾齋藤 [2001:p.(22).12-13] によれば、「しおれていない」と訳されている。三友 [2004:p.52.1] によれば、「新鮮に」と訳されている。

⁽¹¹⁾齋藤 [2001:p.(22).16-18] によれば、「それゆえ、ある老という名称を持つ敵が、それ（法）を老いさせて、無常性という女悪魔から提供された能力を、[その法に] 投げ入れるということが理解される」と訳されている。三友 [2004:p.52.4-7] によれば、「それ故に、ある衰となづける敵がその [法に] 伴う機能を衰えさせて無常の小悪魔に指示するということが・・・理解されるから・・・」と訳されている。

引くことはないのである。

齋藤 [2001:p.(23).3-4] によれば、「老は結果を取る能力を完全に消失させることができず、衰えさせることしかできない」と解釈される。齋藤氏のこの「結果を取る」能力は、「同類因の取果作用」と筆者は理解し、『順正理論』で「結果を引く」能力と言い換えられるものであると理解される。

7-3-3. <対論者による有部説の転変論との同一視と、ディーパカーラ（有部）による反論>

この所説は、合理的ではない。転変という過失になってしまうからである。このように、あなたによって、気軽に説くから、サーンキヤ学派の転変が認められている。

[転変は] 認められない。

なぜなら、

[140b][われわれ有部にとっては、法と基体（=有法）とが] 異なっているから、転変説は [認められ] ない。⁽¹²⁾

なぜなら、われわれの老と呼ばれる法は、基体（=有法）とは全く異なっている。⁽¹³⁾しかし、サーンキヤ学派にとっては、常住なる自己の本体である基体の甲の属性が捨てられ、[その常住なる] 自己の本体である [基体] の [乙の属性が] 生じることが、転変である、と。

(解説) 対論者が、以上のような有部説はサーンキヤ学派の転変説になってしまうのではないかと詳しい理由も述べて批判する。

それに対して、ディーパカーラ（有部）は、サーンキヤ説と有部説との違いを明白に示し反論する。

Jaini[1959b:p.544.21-27] に説かれている。

The reply of the Dīpakāra to this criticism is belief. He says that according to the Sāṃkhya, when that which is characterized(dharmin, i.e. a substance), while remaining permanent, gives up one characteristic(or aspect=dharma) and assumes another, both these characteristics being identical(svātmabhūta) with the characterized, this is pariṇāma. According to the Vaibhāṣika, however, a characterized(dharmin, i.e. a dravya) is different from the characteristic(dharma), (in this case)jarā.

「この批判に対するディーパカーラの答は簡潔である。彼は、サーンキヤによれば、特徴づけられるもの（基体=実体）は常住であるが、ある特徴づけるもの（あるいは様相=属性）を捨て

(12)三友 [2004:p.52.14-15] によれば、「転変されたものは他のものではないからである」と訳されている。

(13)齋藤 [2001:p.(22).25-26] によれば、「なぜならば、老という名称を持つ法は、絶対に変化しない。[老という] 法を持つ [本法] が異なるのである」と訳されている。

三友 [2004:p.52.16-17] によれば、「なぜならば、我々の衰となづける法は [サーンキヤ学派とは] 異なったものであり、主体も異なっているからである」と訳されている。

筆者（那須）は no を齋藤氏のように否定辞とは取らず、三友氏のように、一人称・複数・属格の naḥ の連声法による変化形と理解した。

また、anya eva . . . anyaś ca の理解は、筆者は Jaini[1959b:p.544.21-27] での理解に従い、齋藤・三友両氏の理解には従わなかった。

て、別の [様相=属性] を受け入れる。これら両方の特徴づけるものたちは特徴づけられるものと同一である。これが転変である。しかしながら、[有部] 毘婆沙師によれば、ある特徴づけられるもの（有法=ある実体）はその特徴づけるもの（法）（この場合）老 [相] とは別異である。」

サーンキヤ学派説と有部説の違いを整理して考えると次のようになる。

サーンキヤ派説は基体は常住で、基体に属する属性は次々別のものとなるが、基体と属性は同一であるという見解である。これは明らかに矛盾をはらんでいる見解である。

有部説はここでは、有法（=老以外の諸法）の変化性を特徴づける有為相としての法である老相は、特徴づけられる老以外の諸法（=有法）と別異であるという見解である。有部にとっては、老相も諸法の一つであり、老以外の諸法と対等関係にあり、それらはすべて独立した法という実体として存在するのである。確かにサーンキヤ学派の転変説とは異なる。ここで、注意しておかねばならないことは、有部では、インド哲学一般の有法（=基体）(dharmin) が [諸] 法 (dharma) という語であらわされるものととらえられていることである。ここでは、老が、有為の四相（生相・住相・老相（=異相）・滅相（=無常性））(lakṣaṇa) の一つとして、特徴づけるもの（=属性のようなもの=インド哲学一般の法 (dharma)）に当たるものとして理解されている。よって、上記のような特殊な理解がなされているのである。

有部では、老と他の諸法の関係よりも、三世実有論などの議論では、三世に常住なる法 (dharma) と、無常なる作用 (kāritra) との関係や、常住なる法の自性 (svabhāva) と、無常なる法の様態 (bhāva) との関係が重要なのである。そして、法そのもの、つまり、法の自性は三世に常住で実有であり、法の作用（現在のみにあるもの）や、法の様態は無常で仮有なのである。そして、『順正理論』では、例えば、法そのものと作用とは不一不異関係にあると衆賢は主張する。そして、その説が経量部に批判されるのである。これについての詳しい議論は、那須 [2007a] 全体を参照していただきたい。有部にとっては、法そのものや法の自性がサーンキヤ学派で言う基体（=有法）に相当し、作用や様態がサーンキヤ学派で言う属性（=法）に相当するようにも理解できる。

7-4. <滅についての有部と経量部の対論>

7-4-1. <ディーパーカラ（有部）の滅有因論の主張>

どうして、また、刹那を有するものである法に、力の消失があるのか。

実に、なぜなら、この、いまだ本体が滅していないものには、

[140cd] 一つの作用と滅 [相] とによって、力の消失⁽¹⁴⁾が成立するからである。

実に、ある堅固性を有する [法] が、一つの結果を引く。もし、その同じもの（ある堅固性）と結合しているならば、第二の [結果] も [法は] 引くであろう。従って、無常性（=滅相）は、その力を有するものを破壊しないであろう。それ故に、別のものになったときに、このものが無常性（=滅相）という虎の口に入る、と言うことが理解される。一つの結果を引いて滅するから、次のことが説かれている。「一つの作用と滅 [相] とによって、力の消失が成立する⁽¹⁵⁾」。

(14) Jaini [1959b:p.546.18-19] では、このśakti-hāni が老相の働きと理解され、hāni が reduction と訳され、三友 [2004:p.52.21] でも「滅すること」と訳されているが、筆者はこれを無常性（=滅相）の働きと理解し、「消失」と訳した。

(15) 齋藤 [2001:p.(24).24-(25).4] において、無常性（=滅相）が本法の作用を消滅させる働きがあると指摘されていることは、ADV と『婆沙論』と共通であると述べられている。AKBh や『順正理論』ではそのことは述べられていないが、三世実有論のところの有部の正説（世友説）での、現在刹那の法に作用があり、それが滅したら過去に落謝する

(解説) ディーパカーラ (有部) は自問する。有部にとって、法は刹那滅であるが、有部は一般的に刹那に幅を認める。刹那に幅を認めれば、その刹那内のある時点で、法がもう一時点同じものとして存続する本質を有せば、次の一時点でも、もう一時点同じものとして存続する本質を有するから、ある幅のある刹那を有する法は永遠に滅しなくなる。その法はどうして滅するのかと問う。(16)

つまり、ある法が二時点同じものとして存続すれば、その二時点目でも、直前の一時点目とあらゆる点で同じものなのだから、もう一時点同じものとして、三時点目でも存続することになり、四・五・六時点と永遠に滅することはできないという道理なのである。

ディーパカーラ (有部) は、生じて現在に位置する法が、現在の刹那内で、次刹那に現在に位置する法を引くという作用をなすと主張する。これが、同類因の取果作用である。(17) もし、住相と長く結びついているなら第二の結果も法は引くであろうが、住相とはいつまでもは結びつかず、一つの結果を引くだけであり、異相によって変化し、滅相によって力を消失し、滅するのである。

7-4-2. <経量部の反論 (滅無因論) >

[このことは] 成立しない。なぜならば滅は原因を有しないからである。およそ、原因を有するものであるもろもろの対象の本体は、実に無常であると認められる。どうしてか。芽のように。滅には [さらなる] 滅はない。それ故に [滅は] 原因を有しない。さらにまた、もろもろの対象の本体は、後に存在するとき、それらには前の原因がある。例えば、種子等との結合を有する灰土のように。しかし、滅には原因がない。それ故に、これ (滅) は後に存在するのではない、と。この場合、生じたものには、住と異とを待って、滅がある、というそのことは不合理である。

(解説) ここで反論が述べられる。文脈から反論者が経量部であることは明らかである。もろもろの対象の本体 (= 有為法) は、生じるのには原因があるが、滅するのには原因がないと経量部は主張する。(18)

という考えからすれば、そのことは含意されているであろう。

(16) これは経量部の強力な理論であり、有部がこれを完全に反駁することはできていない。AKBh における経量部 (世親) の厳密な刹那滅論については、那須 [2004a:p.749.7-11] とその箇所の註を参照されたい。

so 'sāv ākasmiko vināśo yadi bhāvasyotpannamātrasya na syāt paścād api na syāt, bhāvasya tulya-
tvāt / athānyathābhūtaḥ na yuktaṃ tasyaivānyathātvam / na hi sa eva tasmād vilakṣaṇo yujy-
ate / (AKBh:Pradhan.1st.p.193.8-10)

この滅は原因がない。もし、生じたばかりの存在するものにおいて滅が存在しないならば、後にもまた、ないであろう。存在するものは [前後を通じて] 相等しいからである。もし、[存在するものが] 変化するものであるならば、まさに、その同じ [存在するもの] に変化するという性質があることは合理的ではない。なぜならば、同一のそれ (存在するもの) が、前の瞬間のそれ (存在するもの) とは、特徴が異なるというのは、合理的ではないからである。

(17) 作用については、福田 [1988:p.62.b.7-14], Cox [1995:p.141.2-145.23] で検討されている。

(18) AKBh における経量部 (世親) の滅無因論の主張については、那須 [2004a:p.747.8-9] とその箇所の註を参照され

ここで、「滅には[さらなる]滅はない」、と述べられているが、この記述は、世親の『成業論』(Karmasiddhiprakaraṇa(KSP))に見られる、滅有因論に対する反論を想定しているのであろう。

「[もし、滅が原因を有しているならば][滅が]さらに滅を有することになるであろう。色等のように。それ故に、いかなる滅の原因もない。」(KSP:Muroji.p.9.18-20の和訳)

滅に原因があり、滅が有為法であるということになれば、有部の教理によれば、有為法は必ず滅するから、滅も滅することになり、またその滅にも原因があり、また滅することになり、永遠に滅は滅し続けて、真の非存在としての完全な滅はいつまでたっても実現しないことになるのである。(19)

つまり、KSPによれば、滅が原因を有するならば、滅も色等(原因によって生じたもので必ず一刹那で滅するもの)と同レベルの存在性を有することになり、有為法の一つに含まれてしまい、一般に考えられている滅の特徴(絶対的非存在)でなくなってしまうのである。よって、滅がさらに滅の滅を必要とするというおかしなことになってしまうのである。

よって、滅に原因がないなら、生じたその瞬間に滅するという道理になり、住相・異相の働きを待って、存続して変化して滅するということが不合理であることになる。

7-4-3. <ディーパカーラ(有部)の反論(滅有因論:総論)>

これに対して反論がある。

たい。

ākasmiko hi bhāvānām vināśaḥ /
kiṃ kāraṇam?

kāryasya hi kāraṇam bhavati, vināśakaś cābhāvaḥ / yaś cābhāvas tasya kiṃ kartavyam / so 'sāv
ākasmiko vināśo . . . (AKBh:Pradhan.1st.p.193.7-8)

なぜならば、もろもろの存在するものの滅は、原因がないからである。

理由は何か。

なぜならば、結果にとって原因がある。しかし、滅とは非存在なものである。およそ、非存在なものに対して、何がなされるであろうか。この滅は原因がない。

kiṃ punar atrānumānam?

uktaṃ tāvat akāryatvād abhāvāsyeti //(AKBh:Pradhan. 1st p.193.16-17)

また、これに関する推理とは何か。

まず、[既に]「非存在は結果ではないからである」と説かれている。

(19) KSPにおける、世親の滅有因論批判の関連箇所については、那須 [2004a:p.753.5-754.1] を参照されたい。

'jig pa dang ldan par yang 'gyur te / gzugs la sogs pa bzhin no // de lta bas na 'jig pa'i rgyu ni 'ga'
yang med do //(KSP:Muroji.p.9.18-20) [もし、滅が原因を有しているならば][滅が]さらに滅を有することになるであろう。色等のように。それ故に、いかなる滅の原因もない。

[141] 生があるとき、それ（滅）が存在するから、実体における作用の滅に基づくから、また、アーガマによって認められるから、滅も原因を有する。

(解説) これに対して、ディーパカーラ（有部）の反論が述べられる。偈では、生があるとき滅があり、その滅は作用の滅であり、世尊の經典によっても認められるから、滅に原因があると主張する。内容の詳細は、この三つ以外の他の説（一つの理証）も含めて、各論において述べられる。三つの説と他の説は、7-4-4（第一（滅が滅として認識されるのは、生と相対的關係にあるからである。生（原因）があるから滅（結果）があるのである））、7-4-6（第二（滅とは法の消失ではなく、法に付随する作用のみが消失することである））、7-4-7（第三（「生を縁として老死がある」という經典の一節による）・第四（生じたものが見えるという理由だけで原因があるのではなく、滅は見えないけれども実在し実在するものには原因がある））で詳しく述べられる。

7-4-4. <ディーパカーラ（有部）の反論（滅有因論：各論-1）>

[実体の] 滅は原因を有する、とは、確定である。どうしてか。「生があるとき、それ（滅）があるから」。なぜなら、世尊によって説かれている。「これがあるとき、それがある。乃至、無明を縁として行がある」。生[相]を有するものがあるとき、滅がある。それ故に、[滅は]原因を有する。また、あるものが原因を有しないとき、その生じたものの前にも、それ（原因のないもの）は存在する。故に、生じたものはないであろう。もろもろの矛盾したものには二者択一性が認められるからである。

(解説) 生じたものと滅とは、片方があれば、片方がないという矛盾関係にある存在であるから、生じたものが滅する場合、生じたものを、ある種の原因として、その次の滅があると主張する。滅は生じたものとの相対的關係により、その存在性が認識されるのであり、滅だけが原因を持たず、独立して存在すれば、それが滅であるということも認識されないのである。生じたものと比較して、滅があるのである。⁽²⁰⁾

また、例えば、あるものが原因を有しないなら、そのあるものは、その生じたものの前にも存在しうる。原因がないことに関して、いつでも等しいからである。それと同じように、滅に原因がなければ、原因がないことに関して、いつでも等しいから、ものが生じることはなく、いつでも滅があるということになってしまうであろう、とディーパカーラ（有部）は考える。しかし、そのようなことはあり得ないから、滅には原因があるとディーパカーラ（有部）によって主張さ

⁽²⁰⁾ 『順正理論』に類似する説がある。那須 [2004a:p.751.27-752.12] 参照。

又見有法。以有為先。世所極成。有因是果。汝宗滅尽。亦有為先。必有為先。後方無故。如何不許是果有因。
(『順正理論』:T.29.p.533.c.15-18)

また、存在する法（有法）を見ると、存在するもの（有）を先とする。[これは]世間で一般的に認められていることである。存在するもの（有）は、原因であって、これは結果である。あなたの主張する滅尽も、また、存在するもの（有）を先としている。必ず、存在するもの（有）を先として、後に、まさに非存在（無）であるから、どうして、これ（=非存在=無=滅=本体があるもの）は、結果であって原因を有すると認めないのか。

れる。⁽²¹⁾

7-4-5. <経量部の反論（絶対的非存在としての滅）>

また、この二つ（生じたもの、絶対的非存在としての滅）の間には矛盾はないから、それ（滅）の名称は認められない。諸行（＝諸有為法）はそれと同じ性質のもの（絶対的非存在としての滅のようなもの）ではない、と。

（解説）経量部にとっては、生じたものは存在するものであり、その滅は全く存在しない絶対的非存在である。一般に、ある存在するものは、別の存在するものとの間にのみ矛盾関係があるから、生じたもの（存在するもの）とそれの滅（全くの非存在）との間には矛盾関係がありえないとされる。よって、経量部にとっての滅は、名称に対応するダルマ（法）ではなく、名称に対応するダルマ（法）である諸行（＝諸有為法）と経量部にとっての滅とは異なる。

7-4-6. <ディーパカーラ（有部）の反論（滅有因論：各論-2）>

滅とは法の非存在性一般であるというならば、そうではない。それ（法）の存在性を先としているからである。その非存在性は、存在性を先としているから、それ（非存在性＝滅）も原因を有する。⁽²²⁾いかなるそれ（非存在性＝滅）も存在しないというならば、そうではない。[経量部の主張する絶対的非存在としての非存在性＝滅が] 存在性と矛盾することは認められないことになるからである。さらに、[存在しないものに] 存在するものと矛盾する性質があるときに、⁽²³⁾存在しないものに存在性があることになるからである。[存在しないものに、存在するものと] 矛盾する性質がないときに、存在するものに常住性があることになってしまうからである。両方（存在するものと存在しないもの）が存在しないときには、言葉のみであるからである。存在するものにおいて、どんなその言葉の慣用が存在し、それ（言葉）によって限定されたものが[存在し]、それ（言葉）と矛盾しないものが[存在するの]か。⁽²⁴⁾いかなるものもないというだけの、この言

(21) 『順正理論』に類似する説がある。那須 [2004a:p.752.13-27] 参照

又法無因。許必是常。故滅若常者。法応永不生。

若謂滅無。既非有体。如何成果。若非有体。如何為因。發生識等。又不応許是有為相。(『順正理論』:T.29.p.533.c.18-20)

また、法は、原因がなければ、必ず、この[法]は常であると認められる。故に、滅がもし常であるならば、法は永久に生じないはずである。

もし、滅は、無であり、既に本体を有するものでないならば、どうして結果となろうか。もし、[滅は] 本体を有するものでないならば、どうして、原因となって、色等を発生させるのか。また、これ（滅）は、有為の相であると認めるべきではない。

(22) 三友 [2004:p.54.20-22] では、「存在に先行するものというのは、実にその[法]が存在しないことであるから、この[不存在]も有因である」と訳されている。

(23) 三友 [2004:p.55.1] では、「[有と無が] 対立するときに、」と訳されているが、否定辞が訳されていないようである。

(24) 三友 [2004:p.55.4-7] では、「有においてはいかなる言葉による立証があろうとも、その[法]によって限定され[し

葉の慣用は不合理である。また、この言葉の慣用は無意味である。この故に、あなたにとって、存在するものと存在しないものとは言葉というもののみである。否定によって否定される存在するものは存在するというならば、[そのようなものは] 存在しない。ウサギの角のように [否定の] 言葉は無用なものであるからであり、また、二つの否定（絶対否定と相対否定）の⁽²⁵⁾対象は認められないからである。さらにまた、[滅とは] 作用のみの滅であるから、矛盾した縁が存在するときに、作用のみが現前しない [つまり] 滅する。それ故に、滅という言葉は対象を有しないことはない。

(解説) 最初に出てくる「滅とは法の非存在のみである」という主張が『順正理論』に出てくる譬喩論師（＝譬喩者）の説であると、三友 [2004:p.76. 註 74] で指摘されている。⁽²⁶⁾ (『順正理論』:T.29.p.408.b.1-8,Cox[1995:p.324.11-31] 参照)

これに対して、ディーパカーラ（有部）は、必ず存在性を先として、滅（＝非存在性）があるから、この滅は、先なる存在性というものを原因としていると主張する。この場合、ディーパカーラ（有部）にとっての滅（＝非存在性）とは、何らかの実有な非存在という名称を持つ存在するものであろう。

また、ディーパカーラ（有部）は、経量部の絶対的の非存在は、先なる存在性と矛盾することは

かもその法は自性を持つものであるから]、それ以外の [法] と対立するものはあるのである」と訳されている。

⁽²⁵⁾三友 [2004:p.55.14] では、「二つの対象」と訳されている。

⁽²⁶⁾三友 [2004:p.76. 註 74] 参照。 Cox[1995:p.324.11-31] に譬喩者のこの説に対する衆賢の見解が述べられている。Cox 氏の英訳が適切と思われるので、漢訳とそれの英訳からの和訳を紹介する。

又唯法無名滅性故。彼宗滅性法無為体。是則諸法応非無常。非諸法無可名法故。若即諸法説為無常。不応滅性以無為体。以法皆用有為性故。滅相之体。名為滅性。非無有体可立性名。如何彼宗可言滅性

又言。諸行是有滅法。理不応成。滅無体故。無体不応成法性故。

又無常性。若無体者。不応説第六謂色之無常。無無繫属自及他故。(『順正理論』:T.29.p.408.b.1-8)

さらに、[譬喩者によれば] 無常性の本質として言及されるのは、諸要素（ダルマ）の非存在に過ぎないから、この無常性 (anityatā) としてのその固有の本質として諸要素の非存在を取ることが、彼らの受け入れられた学説である。その場合、諸要素は [本質によって] 無常であるべきではない。なぜなら、[その本質として] 諸要素の [単なる] 非存在 [を取る一つの要素は] 一つの要素としてたぶん言及され得ないからである。もし、諸要素が無常であると言われるならば、無常性の本質は、その固有の本質として非存在を取るべきではない。なぜなら、すべての要素はそれらの本質として存在を取るからである。無常性の特徴（＝滅相）の固有の本質は、無常性の本質として言及される。その固有の本質として非存在を取るものは、「本質」という名前を与えられ得ない。いかにして、それでは、彼らの受け入れられた学説が無常性の本質について語るということが可能であろうか。

さらに、条件付けられた（＝有為なる）諸要素 (saṃskāra) が、無常性はその固有の本質として非存在を持つから、無常性を持っている諸要素であるということが、合理的には確立されないであろう。その内的本質として非存在を持つものは、一つの要素の本質として確立されるべきではない。

さらに、もし、無常性の本質がその内的本質として非存在を持つならば、その場合、属格が「外観（＝色）の無常性」という句の中に使用されるべきではない。なぜなら、非存在は、自あるいは他との [属格関係として要求されるような] 結合関係を欠くからである。

ないという。よって、先なる存在性と矛盾する性質を有する存在しないものが、後に、滅として、別の存在性として認められるべきであるとする。

また、先なる存在するものと後なる全く存在しないもの（＝滅＝絶対的非存在）とに矛盾しない性質があるときは、存在するものが常に等しく存在し続け、先なる存在するものが常住であることになってしまう、とディーパカーラ（有部）は主張する。

また、もし、存在するものと存在しないものとの両方がないならば、言葉に対応する、つまり、言葉に限定された事物（ダルマ）はないことになり、言葉のみの世界になり、ダルマの体系が成立しなくなると、ディーパカーラ（有部）は考える。経量部にとって、外界（存在するものと存在しないもの）は推理されるだけであり、存在性は直接的に、言葉の対象として証明されないからである。

また、言葉による否定によって否定される存在するものは存在し得ないと、ディーパカーラ（有部）は主張する。二種の否定（絶対否定と相対否定）の対象は認められないとディーパカーラ（有部）は主張する。

この議論は、『アビダルマ・ディーパ』の三世実有論の議論の中で再検討されている。⁽²⁷⁾（那須 [2004b:p.68.6-17,p.89.20-28] 参照）ここで、検討する。

例えば、存在するものを言葉（否定辞）のみで否定することができれば、象と馬とがいなくなるために、王たちが象と馬とをわざわざ運び去る必要もないし、敵が存在するとき、敵は存在しないと言うだけで敵がいなくなることになるが実際はそんなことはない（敵はいる）。ここで否認される否定は、象や馬や敵の非存在のみを目的としており、他のものの肯定を含意しない。これは否定辞のみによる絶対否定を認めないことの例である。

⁽²⁷⁾この箇所は、広瀬 [1985:p.(104).30-(105).7] にも解説されている。また、那須 [2004b:p.68.6-17] に試訳され、p.89.20-28 に校訂テキストが提示されている。それを参照しつつテキストと試訳を再提示する。

kiñ ca, ñanaḥ sadasatpratiṣedhyaviṣayatvānupapatteś ca / santam tāvad arthaṃ na pratiṣeddhum samarthaḥ / yadi hi santam arthaṃ śaknuyāt pratiṣeddhum na rājāno hastyaśvaṃ bibhṛyur na santi dasyava ity evaṃ brūyuh / ity ukte dasyūnām abhāvaḥ syāt / na caitad asti /

athāsantam pratiṣedhayati, tenābhāvapratiṣedhād bhāva eva syād iti /

tasmān nañō na goviṣāṇādiḥ nāpi śaśaviṣāṇādiḥ pratiṣidhyate / kiṃ tarhi / śaśākāśadhātusaṃbandha-buddhyapekṣeṇa goviṣāṇādiravyāsaṃbandhabuddhayo 'vadyotyante / siddhā sadālabanaiva buddhiḥ / evam anyatrāpi / /

さらにまた、ñan（否定辞）にとっては、存在するものと存在しないもの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できるならば、王たちは象と馬を運び去らないし、敵たちは存在しないというふうにするならば、以上のように言われた場合、敵たちは存在しないであろう。しかし、そうではない。

もし存在しないものを否定するならば、その場合、存在しないものの否定に基づいて、存在するもののみがあるであろう、と。

それ故にñan（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]。

また、ウサギの角の否定は、存在しないもの（絶対的非存在）の否定であるから、存在するもののみがあるであろう、とディーパカーラ（有部）は主張する。しかし、これは、ウサギの頭におけるウサギの角という絶対的に存在しないものの否定ではなく、ウサギの頭と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の頭との非結合の知識が示されているのである。ウサギの角という存在しないものの否定は、それ（ウサギの角という絶対的に存在しないもの）とは他の存在する角の肯定ではないのである。これは否定辞のみによる相対否定を認めないことの例である。

また、滅とは、この場合、滅相による作用のみの滅であり、作用を欠いたダルマ（法）は過去世に存在するのである。しかし、その作用の滅は、滅という言葉の対象として、実有なダルマとして、存在の一類型としての非存在性として、原因を有するものとして、存在するのである。

7-4-7. <ディーパカーラ（有部）の滅有因論に関する教証と理証>

また、どうか。アーガマと推論とに基づくからである。

実に、世尊はおっしゃる。「生じている不善法を滅するために」と。同様に説かれている。「ここに一種の殺生者がいる」と云々。同様に、「三つの災いは、火と水と風と呼ばれるものであり、これらによって、順次に、遍浄[天]に至るまで破壊される」と。同様に、「生を縁として老死がある」⁽²⁸⁾と。

推論もある。生じたものも原因を有しないことになるからである。もし、実に、存在性がなくても、滅は原因がない。生じたものも原因がないはずである、と。その機能と原因との集合したものが存在するとき、生じたものを見るから、それ故に[生じたもの]は原因を有するものであるというならば、そうではない。その[生じたものの]滅において等しい性質があるから、それ(滅)にも機能と原因との集合したものが別に存在することが認められるからである。

(解説) まず、ディーパカーラ（有部）にとっての教証が述べられる。この中には滅の原因が、『順正理論』で有部によって肯定的に認められると述べられる主因（＝滅相）とは別の、有部では否定される客因が、殺生者や火・水・風として述べられるが、滅に原因があるということの一般的な例として挙げられるのであろう。

次に、有部にとっての理証が述べられる。滅や生じたものが実在するものでなければ、それらは絶対的非存在であり、原因がないことになる。因（＝作用）と縁（＝機能）とが寄り集まって、生じるものがあり、滅もあるのである。⁽²⁹⁾生じたもののみが、見られるからあるのではなくて、

⁽²⁸⁾三友 [2004:p.55.26-56.1] では、「同様に「生縁[と]老死がある」と」と訳されている。Jaini[1959b:p.547.12] では、「depending on birth, there arise decay and death' (生に依存して老死が起こる)」と訳されている。

⁽²⁹⁾三友 [2004:p.76. 註 77] に『順正理論』の該当する説が述べられている。

Cox[1995:p.331.20-26] に適切な英訳がなされているので、漢訳と英訳からの和訳を提示する。

謂有為法。若能為因。引摂自果。名為作用。若能為縁。摂助異類。是謂功能。如是二種。弁三世中。当広思摂。
 (『順正理論』:T.29.p.409.b.4-7)

つまり、もし条件付けられた（＝有為なる）諸要素がそれら自身の結果を提示する (phalākṣepa) ことにおいて原因として働きうるならば、この[能力（＝機能）は支配的であり]、作用 (kāritra) と言われる。もしそれらが、ある異なるカテゴリーの[諸要素]を助けることにおいて、条件（＝縁）として働きうるならば、この[能力（＝機能）は

滅も存在するものとしては見られないけれどもあるのである。その両者（生じたものと滅と）には必ず原因があるのである。以上のように、ディーパカーラ（有部）は主張して滅論を結ぶ。

[四] 相が説明された。

8. <名・句・文>

8-1. <名・句・文の定義>

8-1-1. <ディーパカーラ（有部）の主張と経量部の批判>

(有部)

名身等が存在すると説かれるべきである。

(経量部)

実に[名称の集まり等は]存在すると説かれるべきではない。なぜなら、それら(名身等)は、音声と別なものとして存在しないからである。[音声を離れて]自性と作用⁽³⁰⁾とが[名身等には]ないから。

(解説) ディーパカーラ(有部)は名身・句身・文身(身とは集まりのこと、つまり名前の集まりと、文章の集まりと、音節の集まり)とは、存在すると主張する。

それに対して経量部は、物理的な色蘊(声処・声界)に含まれる音声以外に、心不相応行としての名・句・文は自性と作用がないから存在しないと反論する。法の実在の条件は自性と作用であるからである。

那須[2008]において、ADVにおけるディーパカーラ(有部)の経量部に対する反論が述べられているので、ここに再掲する。(那須[2008:p.41.14-23]参照)

[128]しかし、[心]不相応[行法]は得などの十三である。聖言・自[性]・作用という徴表がある。これら(十三心不相応行法)にとつての徴表が説かれる。

まず、「自性と作用がないから」と[経量部によって言われる]。ここでは、その両者が[有部によって]述べられるであろう。

また、「仏説の中でも誦されていない」と言われる。それについても、一切智者の聖言が説かれるであろう。

「しかし、世間でも、ヴェーダ等にも誦されていない」というそれは、論駁されるべきである。

実に、一切智者の対象である諸法(心不相応行法)は無碍解を得たものの知識のはたらく対象となる。[心不相応行法]は聖弥勒、上座世友、師馬鳴を上首とする、覚慧と浄心とを完成しておられる菩薩方の[認識対象]である。力の弱い、乳児のような知識しか持たない、アビダルマに関して無関心な者たちの暗黒を有する心において、どうして、[心不相応行法]が認識対象となるうか。

従属的であり[単に]能力(=功能)(sāmarthya)と言われる。これら二つのタイプは三つの時刻の議論において包括的に考察されるであろう。

作用と能力(=功能)については、福田[1988:p.62.b.7-14],Cox[1995:p.141.2-145.22]で検討されている。

(30)三友[2004:p.56.15]によれば、「自性の作用」と訳されている。

8-1-2. <ディーパカーラ (有部) による名・句・文の詳細な定義>

それら (名身等) を示すために、以下の [議論] が始められる。

[142] 自己の対象を表示する作用は、語である音声 (vākchabda) に依存して生じる。名等の三つ (名・句・文) は、名前等 (saṃjñādi) という別の名であると言われる。⁽³¹⁾

実に、名等の [心] 不相応 [行法] は、行蘊に包摂される。しかし、語 (vāc) は色蘊に包摂される。語 (vāc) は、音声 (gīr) であり、発声 (nirukti) という意味である。それら (名身等) はそれら (語) に依存して生じ、発声 (nirukti) に依存して対象を表示するものであり、[対象の] 知識のように、[それら (名身等) は] 対象の⁽³²⁾代理のものである。

(問)

発声 (nirukti) とは、名 (nāman) あるいは名前 (saṃjñā)⁽³³⁾であるのか。

(答)

そうではない。諸対象は同一の名前を有するからである。⁽³⁴⁾

しかし、例えば、眼識身等が五つの色等に依存して生じるものであるように、そのように、それら (名等の三つ) も語である音声 (vākchabda) に基づいて生じるものである。

そして、この故に、[以下のように] 説かれる。「語 (vāc) は名を生じさせ。⁽³⁵⁾名は対象を表示する」と。語と同時に、ka,ca,ṭa,ta,pa 等の [字音] が生じ、それ (語) によって [名等が] 示される、と。⁽³⁶⁾

個々の字音が継続的に起こるものとしての語が、部分を有するものであっても、⁽³⁷⁾それ (対象) を表示する [作用](abhīdhāna) は認められない、⁽³⁸⁾と言うならば、

そうではない。もろもろの音声 (śabda) が縁であるので、[名等には] それ (対象) を表示する

(31) 三友 [2004:p.56.18-21] によれば、「自分の意図するところを説明する作用は、言葉や音声によって生ずる。名などの三は概念などと別の名前ではないと規定される」と訳されている。

(32) 三友 [2004:p.57.3] によれば、「知識を伝える目的の」と訳されている。

(33) 三友氏は saṃjñā を「概念」と理解している。以下同様。(三友 [2004:p.57.4] 参照)

(34) 三友 [2004:p.57.5-6] によれば、「諸の意味は、そうではない。なぜならば、諸の意味は一つ概念だけでは [表わせ] ないからである」と訳されている。

水田氏は、筆者 (那須) と同様に訳しているが、「この理由句は理解出来ない」と註記する。(水田 [1979:p.21. 註 (3)] 参照) 物理的な発声や語声や表示するものは、その対象が一つ一つ違うが、一つの名前は複数の対象をまとめて表示するというであろう。

(35) 水田 [1979:p.13.17] によれば、「語は名に作用し」と訳されている。

(36) 三友 [2004:p.57.12-13] によれば、「・・・それによって [意味が] 含まれる」と訳されている。

(37) 水田 [1979:p.13.20-21] によれば、「だから、各々の音を順々に発する語は構成員を有するのであるから」と訳されている。

(38) 水田 [1979:p.13.21-22] によれば、「[そのような語が] それ (名) を表示するのは不合理である」と訳されている。三友 [2004:p.57.14-15] によれば、「・・・これら [の文字] によっては単語が生じない」と訳されている。

機能があると認められるからである。⁽³⁹⁾さらに、また、作用によって、それ（名等）⁽⁴⁰⁾の存在することが確定される。

また、それ（作用）は何か、と。答える。自己の対象を表示することが[名等の]作用である。[名等は]各々自己の対象を表示する。名と対象との関係は非人為的であるから、これ（＝関係）は、これら（名等）にとって決定的である。

さらに、それら名は、名前等 (samjñādi) と別の名ではない。⁽⁴¹⁾

その中で、名の同義異語は、命名の作具である。⁽⁴²⁾例えば、「壺」という[名前]のように。

句 (pada) の同義異語は、文章 (vākya) である。例えば、「壺が見られる」というように。それ（句）によって、特定の作用や属性や時が理解される、と、あるところで[言われている]。意味を有する諸句によって、意図された意味が完成するまでの集まりが、句である、とアビダルマ論師は[言う]。⁽⁴³⁾

文 (vyañjana) の同義異語は、音節である。例えば ka という[音節]のように、この音節は部分を有さず、形態がなく、妨げられず、物質の特徴を有しない、⁽⁴⁴⁾三時の対象を表示する能力を有し、意のように、妨げられることなく行動する⁽⁴⁵⁾、と。

(解説) ディーパカーラ（有部）は名等（名・句・文）の实在性を主張する。

名等は心不相応行であり、行蘊に包摂され、語は物質的なものであり色蘊に包摂され別々に実有であるとディーパカーラは主張する。

また、名等は、物質的な語に依存して生じ、その物質的な語に依存して対象を顕現させる。つまり、対象の意味を生じさせるのである。名等は知識のように対象の代理となるのである。

名と物質的な語とは同じではない。名は一つで諸対象を表示することができるが、語はそうではない。

個々の音声の集合を縁として、名等には対象を表示する機能が認められる。

⁽³⁹⁾水田 [1979:p.13.23-24] によれば、「何故なら音声の各々の集まりが認識されるときそれ（名）を表示する可能性がありうるから」と訳されている。三友 [2004:p.57.16-18] によれば、「[種々の] 音の種類集合が縁となるとき、この[語]によって単語となる機能を生ずるからである」と訳されている。

⁽⁴⁰⁾三友 [2004:p.57.19] によれば、「その[語が]・・・」と訳されている。

⁽⁴¹⁾三友 [2004:p.57.26-p.58.1] によれば、「これらの[語]は名や概念などと別の名前ではない」と訳されている。水田氏は、テキストを nāmasamjñā-から nāmādayaḥ samjñā-と訂正して訳している。水田氏の訂正には従わない。(水田 [1979:p.21. 註 (5)] 参照)

⁽⁴²⁾水田 [1979:p.14.3-4] では、-karaṇamの訳が欠けている。

⁽⁴³⁾水田 [1979:p.14.7-9] では、pada が単語と訳されている。

⁽⁴⁴⁾三友 [2004:p.58.12] によれば、「表現の特色がなく」と訳されている。

⁽⁴⁵⁾水田 [1979:p.14.15] によれば、「行くものではない」と訳されている。

次に、名等の作用がディーパカーラ（有部）によって説かれる。その作用は自らの対象を知らせることである。名と対象との関係は非人為的であるとディーパカーラ（有部）は主張する。

そして次に、名・句・文それぞれの定義がなされる。

名は命名するものであり、「壺」等である。

句は文章である。例えば「壺がみられる」のように。句によって特定の作用や属性や時が理解されるのである。

文は音節である。例えば「ka」のように。文は部分を有さず、形態がなく、意のように妨げられず、非物質的であり、三時の対象を表示しうる。

上杉 [1979] では、AKBh における、*saṃjñākaraṇaṃ nāma / tadyathā rūpaṃ śabda ity-evamādiḥ /* という文章が、「想を作ることが名である。たとえば色、声という如きである」と和訳されている。玄奘訳では、「此中名謂作想。如説色声香味等想。」（「此の中、名は謂く作想なり。色声香味等想を説くが如し」）（上杉 [1979:p.27.a.13-15] 参照）と訳され、真諦訳では、「此中名謂所立号。如色声等。」（此の中、名とは所立号なり。色声等の如し）と訳され、チベット語訳では、*de la ming byed pa ni ming ste / dper na gzugs sgra zhes bya ba de lta bu la sog pa lta bu' o / /*（「この中で、命名する作具が名である。たとえば、色・声等のように」）と訳されている。上杉氏は、玄奘訳に従っているが、筆者（那須）は真諦訳・チベット語訳に即して理解した。（AKBh:Pradhan.p.80.13, 玄奘訳 T.29.p.29.a.11-12, 真諦訳 T.29.p.187.b.8-9, AKBh.Tib.Derge.84.a.7-b.1, Peking.96.a.8 参照）

8-2. <経量部の反論（物質的な語という音声以外に名等は不必要という説）>

（経量部）

そうではない。[名・句・文の实在は] 成立しないからである。実に、語である音声以外の名等の实在は成立しない。諸対象に命名者が[名称の] 限定をなした語である音声のみが、⁽⁴⁶⁾記憶によって部分（＝字音）の集合が把握されるとき、聞き手に対象を示す。[語と呼ばれる音声より] 別の名等を想定することは何の役に立とうか。

（解説）経量部は名・句・文は实在として成立しないと反論する。彼らは、物質的な語という音声以外に、心不相応行としての名・句・文はないとする。

命名する者が語という音声を経対象において限定し、語という音声の部分の集合が継時的に集合して、それぞれが順に記憶され、聞き手に対象の意味を示すだけなのである。「記憶」という表現の中に、経量部の種子熏習説が予想される。

8-3. <ディーパカーラ（有部）の反論（物質的音声は対象を表示しないことの論証）>

8-3-1. <論証 (1)>

これに対して、次のように確立される。

⁽⁴⁶⁾三友 [2004:p.58.18] によれば、「・・・概念を作るものと規定され」と訳されている。

[143ab] 音声とは別のものである名等は実在する。[音声によって] 到達されない対象を示すから。

実に、音声は極微の集合である。それ（音声）は、到達することによって、対象を示す。灯火のように。未生と已滅と天 [界] 等の場所の諸対象に [音声は] 到達することができない。それ故に、あなたは、音声が表示するということを説明するべきである。⁽⁴⁷⁾

(解説) まず、ディーパカーラ (有部) は、音声は接触された対象を表示することはできるが、接触されない対象を知らせることはできないことを主張する。

未だ生じていないものや、已に滅したものや、天界等の場所の対象には、物質の音声は接触できない。よって、接触できない対象と物質の音声との間には関係がないことになり、その接触できない対象の物質の音声は発せられず、その接触できない対象を言語的に表示できず、聞こえないのである。よって、空間的制限を受けない心的な名・句・文が、接触できない対象を言語的に表示して聞くために必要なのである。また、未生のもの・已滅のものと物質の音声は接触できないという説は、経量部の現在有体過未無体論を想定した上での批判であろう。

8-3-2. <論証 (2)>

それから、継時的にも、同時的にも、[音声が表示] 表示することはできないからである。

どうしてか。

バルヴァジャ草のように。実に、この世で、個々には機能のない多くのバルヴァジャ草というものを集めることによって、縄そのものとして存在するものは、木材等を引く作用や機能を備えたものになる。

同様に、文章 (vākya) そのものであり、識によって把握された部分 (=字音) の集合のすべてである、⁽⁴⁸⁾ 諸音声 (śabda) は、継時的に生起を得たとしても、⁽⁴⁹⁾ 個々では、対象を表示する機能を有しない。

しかし、[個々の字音を]、集めることによって、[諸音声は対象を] 表示することもない。集めることによって、[部分の集合のすべてである諸音声は同時に] 存在するものでないからである。バルヴァジャ草のようには。

それ故に、継時的にも、同時的にも、[対象を] 表示することができないから、諸音声はいかなる対象をも表示しないということが確立する。

(解説) 次に、物質的な音声には、継時的にも同時的にも対象を知らせることはできないことが論証される。

例えば、バルヴァジャ草は集まってロープのようになれば、同時に材木等を引く作用や機能を備えたものとなりうる。しかし、物質的な音声は継時的であり、個々では対象を表示しないし、同時に集まり得ないから、バルヴァジャ草のようには働かない。

⁽⁴⁷⁾ 水田 [1979:p.15.2-3] によれば、na を付加して否定的に訳されているが、その必要はないであろう。

⁽⁴⁸⁾ 水田 [1979:p.15.11] によれば、「・・・引き出しつつ」と訳されている。

⁽⁴⁹⁾ 三友 [2004:p.59.18] によれば、「・・・[音声を] 得して生じ」と訳されている。

結局、ディーパカーラ（有部）は物質的な或る音声（A）に次に生じる物質的な音声（B）に与える潜在印象というものを認めないから、継時的な物質的音声はそれぞれ個々バラバラであり対象を表示し得ない。また、物質的な音声それ自身が常に継時的に発せられ同時に集合しないから、まとめて同時的にも対象を表示し得ないのである。

よって、物質的な音声はいかなる対象も知らせないことが帰結する。

8-3-3. <論証 (3)>

それから、[対象と音声との間には] 示される [対象] と示す [音声] 等の関係は認められないからである。

どうしてか。

灯火のように。例えば、灯火が、暗闇の中で、壺等の示される [対象] を示す⁽⁵⁰⁾能力を備えているので、壺を見たいと欲する人々によって用いられる。しかし、ある音声がある対象に対して、ある特定の関係によって用いられると決まったものでもない。[もし、ある音声がある特定の対象に適用されると決まっていれば]、それ（＝音声）は、それ（＝対象）を捉えて、示すであろうが。⁽⁵¹⁾

その場合、まず、灯火にとってのように、示される [対象] を示す [音声] という関係はない。言語協約がなされていないので、[音声には対象を] 表示することはないからである。

[音声と対象に] 接触（＝結合）(samyoḡa) と呼ばれる関係も存在しない。存在するものと非存在なものとの間には、それ（接触（＝結合）関係）は認められないからである。

また、[音声は] 属性であるからとある人は言う。あるものにおいて、[音声には] 内属と呼ばれる [関係] はない。⁽⁵²⁾この同じ理由で [音声は] 虚空の属性であるから、とある人は言う。⁽⁵³⁾

それ故に、示される [対象] と示す [音声] 等の関係は認められなかったから、われわれが、「音声は対象を示さない」と言った。そのことをわれわれは正しく説明しおえた。⁽⁵⁴⁾

(解説) ここでは、物質的音声と対象との関係性の存在がいくつかの場合分けがなされて否定される。

次に、示される対象と示す物質的音声等の間の関係が認められないと、ディーパカーラ（有部）は主張する。その場合、必然的關係がみられる、暗黒の中で知らせられる壺と知らせる灯火との関係と比較される。灯火と壺には闇黒において灯火があるときに壺が必ず見られるという特定の

⁽⁵⁰⁾三友 [2004:p.60.3] によれば、「・・・所説と能説の・・・」と訳されている。

⁽⁵¹⁾水田 [1979:p.15.24-25] によれば、「人はそ [の特殊な関係] を把握して [音声と関係する対象を] 理解させられるのだが」と訳されている。

⁽⁵²⁾三友 [2004:p.60.15-16] によれば、「[音声と徳性にはヴァイシェーシカのように] 合となづけるものはない」と訳されている。

⁽⁵³⁾三友 [2004:p.60.17-19] によれば、「そこで [音は] 実に虚空を徳とするからであるとあるひとが [いつている]」と訳されている。

⁽⁵⁴⁾水田 [1979:p.16.7-8] によれば、「・・・"ya-da-ga-diṣ-ma"なる音声の意味する対象を理解させることはないということを正しく我々は示した、と」と訳されている。

関係がある。しかし、物質的音声と対象の関係は恣意的であり、現代的な例を挙げれば、例えば、或る特定の動物に「犬」という物質的音声と「dog」という物質的音声を対応させる必然的關係はなく、言語協約によるのであると理解されるから、或る物質的音声と或る対象とには示す・示されるという関係は特定できないのである。

次に、物質的音声と対象とには接触（結合 (saṃyoga)）というヴァイシェーシカ学派などで認められる関係は成り立たないと、ディーパーカラ（有部）は主張する。存在するもの（存在する諸法）や存在しないもの（有部で実在とされる滅や、絶対的に非存在なウサギの角のようなもの）という対象に対して、物質的音声は結合しないからである。有部の物質相互の非接触の理論や、物質的音声の発生の理論は別稿で既に検討している。⁽⁵⁵⁾

次に、物質的音声は虚空に内属している属性であり、それ（内属 (samavāya)）が物質的音声と対象（虚空）の常住なる関係であるとヴァイシェーシカ学派の説が説かれるが、この関係も、空間において常に物質的音声聞こえるわけではないから否定されるであろう。

よって、物質的音声と対象との間の示す・示されるという関係は否定される。

8-3-4. <論証(4)（物質的音声以外の記憶や潜在印象 (saṃskāra) も含めて）>

言語協約に基づく音声は、対象を表示する徴表であるというならば、そうではない。[そのことは] 証明の対象であるから。また、尋・伺に依存して生じた音声は、継時的にも同時的にも [対象を] 表示することは認められないからである。

個々の字音を対象とする記憶が [対象を] 表示するものであるというならば、そうではない。それ（音声の場合）と同じ過失があるから。また、前の（「語と呼ばれる音声は対象を表示する」という）主張を放棄するからである。

行（潜在印象）が [対象を表示する] というならば、⁽⁵⁶⁾そうではない。成立していないから。また、最後に発声された [音声] の故に。⁽⁵⁷⁾

また、恣意的な世俗の音声だけ [が対象を表示する] と認めた場合、後に述べるであろう過失となるから。⁽⁵⁸⁾

（解説）さらに論証がなされる。

物質的音声でも、物質的音声と対象との間に言語協約があればこの物質的音声は対象を表示す

⁽⁵⁵⁾ 那須 [1997a:p.1-3] によれば、物質的なもの相互の接触は色処の形の極微によってなされると一般に考えられるが、有部では、量的要素（形）や質的要素（形以外の物質）共に相互に接触しないで集合して存在すると主張するから、那須 [1997b:p.14-15] に説かれるように、質的極微からなる音声は或る四大種から別の四大種が間隙なく接触せず生じる場合生じるとされるが、その場合、どうして物同士がぶつかることがなくて音声聞こえるのか明確ではない。心的なものとの音声との関係については筆者（那須）はまだ解明していない。

⁽⁵⁶⁾ 三友 [2004:p.61.4-5] によれば、「[音声は] 行であるというならば・・・」と訳されている。

⁽⁵⁷⁾ 水田 [1979:p.16.20] によれば、「また次に説かれることから」と訳されている。三友 [2004:p.61.6-7] によれば、「・・・また、先に [音声は色蘊であると] 説かれているからである」と訳されている。

⁽⁵⁸⁾ 水田 [1979:p.16.21-23] によれば、「[すなわち、もしそうなら] 偶然的に生じた音声のみのものを理解したとき [発した人が意味あることを] 話していると [誤解する] 過失に墮するから、と」と訳されている。三友 [2004:p.61.7-10] によれば、「また偶然の世俗の音声だけを認識するときには、・・・」と訳されている。

る徴表となりうるという考えもあるが、この言語協約は多分に恣意的であり、物質的音声と対象の間における必然的關係になり得ず、場合によってさまざまである。もし必然的關係があるとなれば、それは証明されるべきことなのである。

また、バルヴァジャ草との比較の所で述べたように、継時的にも同時的にも物質的音声は対象を表示しないのである。

また、字音に対応する記憶が対象を知らせるという考えもあるが、この記憶にも、物質的音声と全く同じ問題点が生じてくると指摘されている。有部にとっては、記憶(念)(smṛti)も心所の一つであり、経量部のように潜在的な種子の蓄積の理論を採らないから、顕在的な法であり、物質的音声と同じ問題が生じるのである。

さらに、潜勢力(samskāra)が対象を知らせるという考えもある。これは、Jaini氏によれば、ミーマーンサー学派の説をほのめかすと述べられている。ディーパカーラ(有部)は最後に発声された物質的音声のみが、連続的な物質的音声の最後に聞こえるものであり、先に生じた物質的音声に後に生じる物質的音声に潜勢力を熏習することは認めない。⁽⁵⁹⁾

8-4. <名等の無常性について>

さらに、これらの名身等は、常住であるのか、あるいは、無常であるのかと問われるならば、**[143c] 実に、(宗) それら (=名身等) は無常であると知られるべきである。**

「実に(tu)」という語は、無常性の主張を限定するためのものである。理由は何か⁽⁶⁰⁾、と問うならば、それは以下のように答えられる。

[143d] (因) [名身等は][音声に] 依存して対象を表示するからである。⁽⁶¹⁾

どのようにか。(喩)知識のように。(合)例えば、知識は眼等の原因に依存して対象を表示する。それ(=知識)と同様に、名等も音声等の原因に依存して対象を表示する。(結)それ故に、[名等は音声等の原因に] 依存して [対象を] 表示するから、[名等は] 無常である。

(解説) ここでは、名の集まり・句の集まり・文の集まりが、常住か無常かということが検討される。結論としては、名等は無常なる物質的音声に依存して対象を表示するから無常であるとされる。名等は、無常ではあるが物質的でなく心的なものであるから、対象との間に接触(=到達)という関係では説明できない心的関係を結び、対象を表示するのであろう。この場合、例えば名は一つのダルマとしての実体であり、ひとまとまりのものであり、一つの対象に対応する一つの概念というものを生じさせるのであろう。名等には時間的・空間的分割をディーパカーラ(有部)は認めないのであろう。

8-5. <物質的音声と名等の関係>

⁽⁵⁹⁾Jaini[1959a:p.104. 脚註 3]によれば、ミーマーンサー学派のシャバラは「前の字音(varṇa)から生じた潜勢力を伴う最後の字音が [対象を] 表示する」(pūrvavarṇajanitasamskārasahito 'ntyo varṇaḥ pratyāyaka iti.) (Śbh.Maheśachandra:p.13.15-16 参照)と説明する。

⁽⁶⁰⁾三友[2004:p.61.15-16]によれば、「何を [導入するの] であるか・・・」と訳されている。

⁽⁶¹⁾三友[2004:p.61.17-18]によれば、「依存した意味を顕示するからである」と訳されている。

もし、そこで、名等が対象を表示するならば、その場合、どうして、「音声が表示する」というこのことが賢者たちによっても言われるのか。今、これに関して、説明される。

[144] 音声 (śabda) は確かに自己の形を知らせる。また文等 (=音節等) も確かに自己の形を知らせる。⁽⁶²⁾智者たちによって、比喩的構想によって、音声が表示させると言われる。

実に、直接的には、語 (=音声) が名を起し、名 (行為主体者) が [対象を] を表示するという意味である。⁽⁶³⁾ 実に、名が表示するとは、個々の字音が継続的に起こるものとしての語が、実に名が [対象を] 言表しつつあるとき、ならびに、自己の形を表示するとき、継続的に生起して、比喩的構想によって、対象を表示する、と言われる。しかし、対象は、音声の表示対象でもないし、あるいは、[音声によって] 示されるものでもない。この故に、音声は対象を表示しない。

(解説) 賢者・智者と呼ばれる人でも、物質的音声は比喩的構想によって対象を知らせると言う。しかし、この場合でも、名等を媒介としなければ、語 (物質的音声) は対象を知らせないのである。いままで述べたような物質的音声 (語) の物質的性格に問題があるからである。

8-6. <物質的音声は極微からなること>

なぜなら、

[145ab][音声は] 極微を自性とするから、音声は単一なものであることは不合理である。⁽⁶⁴⁾

「e」と「ai」とは喉音と口蓋音である」と示されている。単一の位置の語音 (vacana)⁽⁶⁵⁾ が離れた二つの位置で発動することは認められない。しかし、[離れた二つの位置で発動することは] 極微の集合したものには認められる。諸極微も個々には [対象を] 表示しない。[極微に] 方向に面した部分が存在しても存在しなくても、⁽⁶⁶⁾ それ (=極微) は存在しないからであると説かれる。[諸極微の] 集合も、中間にある [極微] によっては、[対象を] 表示しないと推理されるから、⁽⁶⁷⁾ 二つの端 (=最初と最後の極微)⁽⁶⁸⁾ によっても [対象を] 表示することはないと判断される。また、

⁽⁶²⁾ 水田 [1979:p.17.16] によれば、「音声は文などに自らの様態を確実に知らしめるから、・・・」と訳されている。

⁽⁶³⁾ 三友 [2004:p.62.11-12] によれば、「なんととなれば、直説の語は名において生じという意味である」と訳されている。水田 [1979:p.17.19-20] によれば、「・・・名に語りかけるという意味である」と訳されている。

⁽⁶⁴⁾ 三友 [2004:p.62.20-21] によれば、「[名は] 音声であるというのは、相応しくない」と訳されている。

⁽⁶⁵⁾ 水田 [1979:p.18.5-6] によれば、Jaini[1959a:p.104. 脚註 4] のテキスト訂正を採用して、「単一の原子の音声は異なった二つの場所で作用するのは合理でない」と訳されている。Jaini 氏も、同箇所を”But it is not correct to say that a sound consisting of only one atom operates in two different places.” 「しかし、ただ一つの極微からなる語が二つの異なった場所で作用するということを説くことは正しくない」(Jaini[1959a:p.104.35-36] 参照) と訳している。Jaini 氏の論文中のテキスト訂正を筆者 (那須) は採用しない。

⁽⁶⁶⁾ 水田 [1979:p.18.8-9] によれば、「部分の存在が否定された場合・・・」と訳されている。

⁽⁶⁷⁾ 三友 [2004:p.63.10] によれば、「中に住する人々にとっては、説明のための推論とならないから、・・・」と訳されている。三友氏は、三友 [2004:p.77. 註 89] において、「madhyastha とは、「有無の両極を離れた人、阿羅漢」のことか、あるいは中観派のことか・・・」と述べるが、筆者 (那須) は、水田 [1979:p.18.9-10] の「中間にある [諸原子]」という説を採用する。

⁽⁶⁸⁾ 水田 [1979:p.18.11] によれば、「二原子」と訳され、三友 [2004:p.63.10] によれば、「二つ [極] 微」と訳されている。

[諸極微の] 集合は、集合を有するものたち (= 諸極微) とは別のものではない。どうして、それ (音声の諸極微の集合) は対象を表示するであろうかと言う。しかし、過去の字音の集合が、最後の字音に依存するとき、[聞き手の] 意識によって自己の形が把捉され⁽⁶⁹⁾、関係を有する対象に対する知識を生じさせるとき、[対象を] 表示するという説明は理にかなっている。

(解説) ディーパカーラ (有部) は、物質的音声は極微からなると主張する。しかし、語 (物質的音声) はその極微が集合するときに発動するとはされるが、諸極微というものが唯識的な極微論批判を受けると存在し得ないとディーパカーラ (有部) も認めざるを得ないから、極微は個々にも、集合しても対象を表示しないとされる。(唯識学派の極微論批判については、那須 [1999]、那須 [2007b] 参照) 集合するものである極微が実在しなければ、集合体も成り立たないからである。

最後にディーパカーラ (有部) は、「過去の字音の集合が、最後の字音に依存するとき、[聞き手の] 意識によって自己の形が把捉され、関係を有する対象に対する知識を生じさせるとき、[対象を] 表示する」という説を提示する。Jaini 氏によれば、この説は経量部説に一致するように思える、と説かれる。Jaini 氏はここで出てくる buddhi (認識) という用語が、nimitta という概念であり、有部の nāman (名) の別名であると理解する。(Jaini [1959a:p.105. 脚註 1] 参照)

筆者 (那須) は、次のように考える。有部は、先ほど述べたように、(8-4. の (解説) 参照) 名等に時間的・空間的分割を認めないであろう、と私 (那須) は推測したが、ここの有部説では、名等が発声される場合、その名等は線状性を持ち、最初の音から順番に最後の音までが発せられるまで、個々の音に時間的区別があると考えている。この場合、最後の音が発せられるとき、それまでの音は過去に落謝しているが、それらは最後の音と現在世・過去世という場の違いはあるが、同時因果的に共同し合うので、それらの協同的働きによって名等が対象を知らせるのであろう、と考えられる。ここで、ディーパカーラ (有部) の説において、字音 (varṇa) という語が使われているが、実際存在すると認められるのは、物質的音声ではなく、心的心不相応行である名等であろう。

経量部の場合は、最後の音の中に過去の諸音が熏習されており、最後の音のとき、対象が理解されるとされる。

ディーパカーラ (有部) と経量部の説には以上のような違いがあるであろう。

有部は、名等は心的な心不相応行であるから、極微論批判のような物質的要素非実在論による批判を受けないが、経量部の物質的音声は、極微論批判に耐えることはできないのである。

8-7. <他学派との物質的音声極微所成説に関する対論>

これに対して、ミーマンサー学派と文法学派の人々が⁽⁷⁰⁾反論する。そうではない。成立していないからである。実に、音声は極微より成ることは成立していない。それ故に、以上の [説] は劣っている。⁽⁷¹⁾

(69) 三友 [2004:p.63.15-16] によれば、「意の認識を支持する」と訳されている。

(70) 三友 [2004:p.63.20-21] によれば、「二人のミーマンサーの文法学者は」と訳されている。

(71) 水田 [1979:p.18.22] によれば、「だから [有部の] その [主張] は答えとならぬ」と訳されている。

彼らに対して答える。

[145c][音声は極微と] その性質が同じである。抵抗を有するものであるから。(72)

実に、音声は塀や壁等によって妨げられる。それ故に、音声は抵抗を有するものである、と[説かれる]。

(ミーマーンサー学派・文法学派)

そうではない。[音声は極微より成るとは] 成立していない。既に成立したことを論証するから、成立しないから。

なぜなら、実にあなたによって、[音声は] 抵抗を有するものという理由で [音声は] 極微から成ることが、成立していないと論証される。故に、このこと (ディーパカーラの有部説) は正しくない。

それに対して次のことが確立される。

[145d] それ (既に成立していることを論証するという過失がないという弁明) は成立する。障害等の故に。

農夫たちにとってもこれは成立する。(73) 寝室の内部にいる者によっては、戸が閉じられているとき、もろもろの太鼓が叩かれているとき、また、もろもろの法螺貝が吹かれているとき、[音声は] 聞かれない。フン族の笛の音と共に城の塀が崩される(74)[と、音声は聞かれる]。それ故に、[音声は極微からなることを] 確立している者によって、思慮の不十分な者によって [音声は極微からなることが] 成立していないとき、この論証が示されているのであって、[音声は極微からなることを] 確立していない者によって [示されているの] ではない。

(解説) ミーマーンサー学派と文法学派が、音声は極微よりなることを批判する。

しかし、ディーパカーラ (有部) は音声は抵抗性を有することから、ここでは、音声は極微よりなることを一往主張する。

8-8. <ディーパカーラ (有部) によるスポータと物質的音声と物質的音響の同一視>

また、説かれている。「スポータ (sphoṭa) は音声であり、音声の属性が音響 (dhvani) である」と。(75)

それに対して [次のことが] 指摘されている。

[146ab] スポータと呼ばれるものは、音響 (ghoṣa) と別のものではない。音声 (śabda) は無常

(72) 三友 [2004:p.64.1-2] によれば、「性質が同じであることは [互いに] 障げとなるからである」と訳されている。

(73) 水田 [1979:p.19.10] によれば、テキストが訂正され (Text 註参照)、「遠方では音声は把握されないことからこのことは証明される」と訳されている。

(74) 三友 [2004:p.64.17-18] によれば、「城のへいに反響する」と訳されている。ここの部分のフン族に関する言及が、ADV の著作年代がフン族のカシュミール侵入以後 (A.D.467) とされる根拠となると三友氏は述べている。(三友 [1987:p.46.8] 参照)

(75) 三友 [2004:p.64.23-65.1] によれば、「意味要素も音声も反響も音声の徳性である・・・」と訳されている。ここの引用箇所は、『マハーバーシャ』(MBh) からの引用であることが Jaini 氏によって指摘されている。(Jaini[1959a:p.106.4-6], MBh.Kielhorn:p.181.19-20 参照)

であると確立されている。⁽⁷⁶⁾

それ故に、音響と、音声と、スポータ、というのは別のものではない。例えば、「ハスタ (手)」は「カラ」・「パーニ」であると言うように。このことは世間で確立されている。

それ故に、

[146cd] 継時的に生起するから、音声によっては、いかなる対象も表示されない。⁽⁷⁷⁾

というこのことは、先に示されている。それを忘れるなかれ。⁽⁷⁸⁾

(解説) ここで、文法学派が「スポータは音声であり、音声の属性が音響である」という説を立てることが述べられる。ここでのスポータと同一視される音声 (śabda) は単一で常住であることが、Jaini 氏によって指摘されている。また、それに対して、名身は多数で無常であると Jaini 氏は述べる。(Jaini[1959a:p.105.25-27] 参照)

ディーパカーラ (有部) は文法学派とは異なり、スポータも、音声 (śabda) も、音も同一として、すべて無常であると主張する。スポータも、音声 (śabda) も物質的であるとするのである。

また、その音声 (śabda) は、前にバルヴァジャ草との比較で述べられたように、継時的に起こるという特徴があるから、最初の音から最後の音までが同時に集まらず、また、最後の音において以前の音の潜在印象 (熏習) があるという理論を認めないから、対象を表示することはない。

また、Jaini 氏は、『タットヴァサングラハパンジカー』(TSP) における、名が無常か・常住かというディレンマによる、名等の実在性に対する批判の箇所を引用している。(Jaini[1959a:p.105.脚註 4] 参照)

yo 'pi vaibhāṣikaḥ śabdaviśayaṃ nāmākhyam nimittākhyam cārthacihnarūpaṃ viprayuktaṃ saṃskāram icchatī, tad apy etenaiva dūṣitaṃ draṣṭavyam / tathā hi- tan nāmādi yadi kṣaṇikam, tadā 'nvaṣyogah; akṣaṇikatve kramijñānānupapattiḥ

ヴァイバーシカ (有部) はまた、音声の対象を有する、名と呼ばれ、原因 (因相) と呼ばれる、対象の徴表を本質とする、不相応行を認める。それも、この同じことによって論難されると知られるべきである。つまり、その名等がもし刹那性のものであれば、その場合、随伴はあり得ない。非刹那性の場合、継時的知識が認められない。(TSP:Shastri:p.357.15-17 参照)

また、Jaini 氏は、『サルヴァダルシャナサングラハ』(SDS) におけるスポータ説を指摘する。⁽⁷⁹⁾

⁽⁷⁶⁾三友 [2004:p.65.3-4] によれば、「・・・声も常に [同じもの] であるということが是認される」と訳されている。筆者 (那須) は nityaḥを'nityaḥと訂正して水田 [1979] の訳のように理解した。

Jaini[1959a:p.106.6-9] によれば、文法学派の言う「音声」(śabda) や「スポータ」(sphoṭa) という基体と「音響」(dhvani, ghoṣa) という属性が同一であれば、音響が常住になるであろうと述べるが、ディーパカーラ (有部) はむしろ、音声・スポータ・音響が仏教徒のようにすべて無常となると理解する。

⁽⁷⁷⁾三友 [2004:p.65.8-9] によれば、「・・・声によってある意味が説明される」と訳されている。

⁽⁷⁸⁾水田 [1979:p.20.3] ではこの部分の訳が欠けている。

⁽⁷⁹⁾Jaini[1959a:p.105.脚註 3] の指摘箇所を引用し和訳する。

8-9. <音声と名等との比較と、名等と対象の関係>

文法学派によって、「音声は意識によって把握される」[と]も述べられ、ヴァイシェーシカ学派によっても、「これ（音声）は耳によって把握される。音声にとって別の性質があっても、また音声性等は、耳によって把握される」と[説かれる]。⁽⁸⁰⁾

この両者に対して、次のことが言われる。

[147] 音声は耳によって聞かれない。耳にはそれ（＝音声を聞くこと）とは別のはたらきがある。

[そのように] 言う人は、自分自身を賢者たちによって嘲笑させるであろう。

と。それ故に、音である音声は、世間において、言葉の対象を理解させる。⁽⁸¹⁾しかし、それ（音声）と異なる名等は、[過去・現在・未来の]すべてのものを対象とする。以上が論証⁽⁸²⁾である。

[148ab] それら決定しているものと決定していないものがあると、適宜⁽⁸³⁾説明されねばならない。

その中で、聖なる説明によって、十二処を対象とする[名等]は決定している対象との結合関係を有し、⁽⁸⁴⁾さらに世間的な[名等]も決定している対象を有する、と言われる。これら両者とも言語協約がなされた人に、対象を表示する。⁽⁸⁵⁾しかし、望みに従って、父親等によって付けられた名身としてのそれらのものは、実に決定がなく、恣意的であると言われる。例えば、「ディッタ」、*「ダヴィッタ」*等のように。

(解説) まず、他学派による音声の認識の仕方が述べられる。文法学派によれば、音声は意識によって認識され、ヴァイシェーシカ学派によれば、音声や音声性は耳によって認識されるという。

ディーパカーラ（有部）によれば、世間では、音としての音声は言葉の対象を理解させるが、音声と異なる心不相応行の名等は、すべてのものを対象とするといわれる。

Jaini 氏は、名等は *saṃskāra* (trace=潜勢力) としてすべてのものを対象とすると理解するが、有部の場合、この *saṃskāra* は潜勢力の意味ではなく、心不相応行 (*cittaviprayuktasaṃskāra*) というカテゴリーに含まれることを現すだけであるから、そのカテゴリーに含まれる複数のもの

varṇātirikto varṇābhivyaṅgyo 'rthapratyāyako nityaḥ śabdaḥ sphoṭa itī tad vido vadanti /

字音を超えた、字音によって示される、対象（意味）を説明する、常住な音声はスポーツである、というこのことを智者は言う。(SDS.Abhyankar:p.300.3-5 参照)

(80) 水田 [1979:p.20.5-6] によれば、「・・・「耳によって認識されるものは音声と別個なものである。」・・・」と訳されている。三友 [2004:p.65.12-15] によれば、「勝論学派によっても耳によって感知されるべきであると [いわれ]、音声は、それ以外であっても音声などであれば、耳によって感知されると [いわれている]」と訳されている。

(81) 三友 [2004:p.66.2-3] によれば、「・・・明らかな句 [身] としての意味をもっている」と訳されている。

(82) 三友 [2004:p.66.4] によれば、「弁証法的証明」と訳されている。

(83) 三友 [2004:p.66.7] によれば、「慣習に従って」と訳されている。

(84) 三友 [2004:p.66.9-11] によれば、「ここに十二処の対象が「聖なる語源解釈」によって、解釈される場合、説明の関係が決定していることもあるし、」と訳されている。

(85) 水田 [1979:p.20.22-23] によれば、否定辞が付加されて、「・・・理解させるのでない」と訳されている。

が、次に述べられるような、さまざまな場合の対象をそれぞれ表示対象としうるということを言うのであろう。(Jaini[1959a:p.106.22-24],Potter[2003:p.549.27-29] 参照)

すなわち、十二処を対象とする名等や、世間的な名等は、言語協約がある場合、対象と決定している結合関係を有する。

しかし、親がつけた人の名前等は、対象と恣意的な関係にあり、決定していない。

8-10. <非人為的な名・句・文と仏陀の一切智者性>

しかし、最初の [名等] は仏陀の出現のときに生起し、[名等とは] 他のものは生起しない。⁽⁸⁶⁾ 実に世尊によって説かれる。「もろもろの如来の出生によって、名 [身]・句 [身]・文身の生起がある」と。

この故に、

[148cd][対象の] 決定した [名等] を示すから、仏陀は一切智者である、と理解される。

実に、界・処・蘊等を表示するものである非人為的なものであるそれら [名等] は、最初に仏陀の対象のみであった。これをお知りになったから、世尊は一切智者であると言われる。

(解説) ディーパカーラ (有部) によれば、名・句・文は、もろもろの如来 (=もろもろの仏陀) の出生とともにあると説かれる。この場合、特に、界・処・蘊という仏教独自の存在のカテゴリーが仏陀によって初めて区分・命名され、それを表す名等が非人為的であり、⁽⁸⁷⁾ 仏陀の対象であり、それ (界・処・蘊) を正しく知ることが世尊の一切智者たる所以であると説かれる。

9. <心不相応行の分類的考察>

さらに、「これら」は、それら、

[149ab] 有情と呼ばれ、欲・色 [界] 繫、等流、無記である。

「これら」は、実に有情と呼ばれる。表示する人がそれら [名等] を具有するが、⁽⁸⁸⁾ 表示される [対象] が [名等を具有し] ない。「これら」欲 [界] 繫と色 [界] 繫とは、語である音声に依存して生じるからである。さらに、「これら」は [等流性] であり、無覆無記である。

また、これら名等と同様に、

[149cd] 同分において、そのよう (等流) であり、かつ異熟である。もろもろの得は二種 (等流と異熟) である。⁽⁸⁹⁾

⁽⁸⁶⁾ 三友 [2004:p.66.18-19] によれば、「しかし最初に [この世に] 仏陀はあらわれるが、その他は [最初では] ないと [いわれる]」と訳されている。

⁽⁸⁷⁾ Jaini[1959a:p.107.34-37] によれば、仏語が非人為的であると表現されるのは、[語 (特にヴェーダの語) の非人為性を説く] ミーマンサー学派の影響であろうと推測されている。しかし、界・処・蘊は仏陀によって初めて説かれた言葉なのであるから、超人的な仏陀の言葉は一般人 (凡夫) によって作られたものでないことは仏教徒にとっても常識的なことなのではないだろうか、と筆者 (那須) は考える。

⁽⁸⁸⁾ 三友 [2004:p.67.7-8] によれば、「説明するこの [言葉] は、これらの [人々] が具有するが、」と訳されている。

⁽⁸⁹⁾ 三友 [2004:p.67.14] によれば、「同分も同様に異熟と [二種を得する]」と訳されている。

(解説)

最後に、名・句・文の分類的考察がある。名・句・文は有情数であり、欲・色界繫であり、等流・無記である。名・句・文は表示する有情に属し、表示される対象には属しない。欲界と色界とにのみ語としての音声があり、名・句・文はそれに依存して生じるのである。その後、心不相応行全体の分類的考察があるが、同分と得とが等流・異熟であることの偈のみが現存し、後の部分は欠落しており、詳細は分からない。

{名・句・文-補遺}

ディーパカーラ（有部）は、われわれが対象について言語的に認識するために、物質的音声だけでなく、名・句・文という五位の中の心不相応行としての言語的要素の法（ダルマ）が必要とされる、と主張する。

この場合、言語の線状性という特質から、或る対象についての或るまとまりのある言葉を理解する際に、最後の音を聞いた際、最初の音はもうその時にはないから、どうして、まとまった言葉として聞き手が理解するかという問題が生じる。その場合、ディーパカーラ（有部）は、名・句・文に潜勢力のような性質を認めないから、過去世の位置に落謝した名・句・文が過去世の位置に実在しつつ、現在世の或る言明の最後の音とともに協同して、或る一定の概念を示すのであろう。

経量部の場合は、名・句・文の実在性を認めないが、物質的音声に潜勢力のような種子を認めるから、或る言明の最後の現在の音の中に、それ以前の音の種子が熏習されており、或る一定の概念を示すとされるのであろう。

ディーパカーラ（有部）はまた、特に蘊・処・界の名・句・文は仏教独特のものであり、有部にとって実在するものの世界すべてが、この蘊・処・界によって表されるもののみであるから、それらを知り尽くした仏陀は一切智者であり、その蘊・処・界の名・句・文は非人為的とされる。

また、ディーパカーラ（有部）の言明には極微の非実在性を認めている箇所もあるから、言語活動を精神的な心不相応行としての名・句・文のみにまとめているとも考えても良いかもしれない。

< Text > (ADV:p.103.12-114.4)

7.

7-1.

samskṛtalakṣaṇānīdānīm vyākhyāyīṣyante /
 tāni punaḥ⁽⁹⁰⁾ kāni kiyanti veti?
 tad upavyākhyāyate-
 [139ab] jāti sthitir jarā nāśaḥ⁽⁹¹⁾ samskṛtāṅkacatuṣṭayī⁽⁹²⁾ /

(90) punaḥ ← puṇaḥ

(91) nāśaḥ ← ṇāśaḥ

(92) -catuṣṭayī ← (1st, 2nd) -caṣṭatuyī

etāni khalu catvāri saṃskṛtalakṣaṇāni bhagavatā 'bhidharme 'bhihitāni / etāny eva vineyaprayojanavaśāt sūtre sthityanyathātvam ekikṛtya trīṇy uktāni /

gāthāyāṃ tv ebhya 'ṅadvayaṃ sāmartyāḍ gamyamānam antarṇīya pradarsyate / sthiti-
tir hi dharmāyogam icchantī taddharmam upaguhyāvatiṣṭhate / sā ca tathā pravartamānā
lokasya cittonnativīśeṣaṃ janayati /

tato bhagavatā 'nyathātvākhyayā jarayā sahoktā śrīr iva kālakarṇānubaddhā saṃvegānu-
kūlā bhaviṣyatīty eṣo 'rthaviṣayo⁽⁹³⁾ dṛśyate / tasmāc catvāri /

7-2.

itaś ca-

[139cd]catvāri sthityanāstitve⁽⁹⁴⁾ hetuvādyaprasiddhiḥ / /

yadi hi dharmasya sthitiḥ na⁽⁹⁵⁾ syāt, tasyātmāny avasthitasya hetvākhyāḥ śaktiprabhāva-
viśeṣo na syāt / anityatāgras tasya⁽⁹⁶⁾ ca notpattiśaktir⁽⁹⁷⁾ ity ataś ca kriyāṃ na kuryāt /
kriyā 'bhāvāt phalābhāvaḥ syāt / phalārthaś cāyam ārambhaḥ / tasmād āstikair nāstika-
pakṣaṃ⁽⁹⁸⁾ vikṣīpya sthitiḥ pratigrhyata iti siddham / /

7-3.

7-3-1.

catvārīti na siddhyanti jarābhāvāt / bhavatu sthitiḥ, jarā tu sarvathā na yujyate /
katham?

uktam hi-

”tathātvēna jarāsiddhir anyathātvē⁽⁹⁹⁾ 'nya eva saḥ /
tasmān naikasya⁽¹⁰⁰⁾ bhāvasya jarā nāmopapadyate / /”

7-3-2.

taṃ pratīdam ucyate-

[140a]śaktihāner jarāsiddhiḥ

unmiṣito hi dharmo jāyate hṛṣitaḥ phalam ākṣipatīti / tasya yadi jarasā śaktir na vihanyeta
sa dvitīyam api phalam ākṣipet / na ca śaknoty ākṣeptum / tasmād gamyate kaścij jarākhyāḥ

(93)'rthaviṣayo ←'rtha[]ṣayo

(94)(1st)sthitya← sthitiā-(2nd)

(95)na ←ṇa

(96)-āgrastasya ←-āgra[]sya

(97)(1st)notpattiśaktir ← (2nd)notpaktiśaktir

(98)āstikapakṣaṃ←nāstikapakṣaṃ

(99)anyathātvē ← anyathātvē

(100)tasmān naikasya ← tasmānaikasya

śatrus taṃ jarjarīkṛtyopahr̥tasāmarthyam anityatāpīśācyāḥ samarpayatīti yuktam uktam
”śaktihāner jarāsiddhiḥ” iti /

7-3-3.

naitad yuktam uktam pariṇāmadoṣaprasaṅgāt / evaṃ laghvācakṣāṇena bhavatā
sāṃkhyīyaḥ pariṇāmo ’bhyupagato bhavati /
nābhyupagataḥ,
yasmāt-

[140b]nānyatvāt pariṇāmitā /

anya eva hi no jarākhyo dharmo, anyaś ca dharmī / sāṃkhyasya tv avasthitasya dharmiṇaḥ
svātmabhūtasya dharmāntarasyotsargaḥ svātmabhūtasya cotpādaḥ paridnāma iti /

7-4.

7-4-1.

kathaṃ punaḥ⁽¹⁰¹⁾ kṣaṇikasya dharmasya śaktihānir bhavati?
evam yasmād asyājahadātmakasya-

[140cd]ekakāritranāśābhyāṃ śaktihāniḥ prasiddhyati / /

yena khalu dārḍhyenopeto⁽¹⁰²⁾ yam ekaṃ phalam ākṣipate / yadi tenaiva yuktaḥ syād
dviṭīyam apy ākṣipet / na cainaṃ śaktimantam anityatā hiṃsyāt / tasmād gamyate ’ny-
athībhūto ’yam anityatāvyaḡhrīmukhaṃ praviśatīty /⁽¹⁰³⁾ ekaṃ phalam ākṣipyā naśyatīty
uktam etat- ”ekakāritranāśābhyāṃ śaktihāniḥ prasiddhyati /”

7-4-2.

na prasiddhyati, nirhetukatvād vināśasya / ye hy arthātmāno hetumantas te khalv anityā
dṛṣṭāḥ / katham? aṃkuravat / na vināśasya vināśo ’sti, tasmād ahetukaḥ / kiñca, ye
cārthātmānaḥ paścādbhavanti teṣāṃ pūrvahetur asti tadyathā bhasmano bījādisaṃyogaḥ /
na ca vināśasya hetur asti / tasmād asau na paścādbhavatīti / tatra yad uktam jātasya
sthityanyathātvam apekṣya vināśo bhavatīti tad ayuktam /

7-4-3.

atra pratyavasthānam-

[141]sati janmani tadbhāvād dravyakāritranāśataḥ /

āgamād upapatteś ca vināśo ’pi sahetukaḥ / /

7-4-4.

(101) punaḥ ← puṇaḥ

(102) (2nd.n.) dhāḍhyenopeto ← dhāḍhyenopeto

(103) (齋藤 [2001:p.(31) 註 28]), Rospatt[1995:p.57.f.n.123] 参照) praviśatīti / ← (1st,2nd) praviśati / ity

sahetur vināśa⁽¹⁰⁴⁾ iti sthāpanā / kutaḥ? ”sati janmani tadbhāvāt /” uktaṃ hi bhagavatā -”asmin satīdam bhavati / yāvad avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ /” sati cotpattimati vināśo bhavati / tasmāt sahetukaḥ / yasya punar ahetukas tasya prāg api janmanaḥ so ’stīti janmaiva na syāt, viruddhānām anyataropapatteḥ /

7-4-5.

tayor avirodhād vā tadvyapadeśānupapattir atāddharmyaṃ ca saṃskārāṇām iti /

7-4-6.

dharmanāstitvamātraṃ⁽¹⁰⁵⁾ vināśa iti cet / na / tadastitvapūrvakatvāt / astitvapūrvakaṃ hi tan nāstitvam iti tad api sahetukam / nāsti kiñcit tad iti cet / na / astitvavirodhānupapatteḥ / kiñca, bhāvavirodhitve saty abhāvasya bhavatāpatteḥ / avirodhitve⁽¹⁰⁶⁾ bhāvanityatvaprasaṅgād ubhayābhāve vānmatratvāt / kā caiśā vāco yuktiḥ sati ca bhavati tadviśeṣyāś cātadvirodhī ca / na ca kiñcid ity evaiśā vāco yuktir asaṃbaddhā⁽¹⁰⁷⁾ / nirarthikā caiśā vāco yuktiḥ / atas te bhāvābhāvo vāgvastumātraṃ / pratiśedhasāmarthyāt⁽¹⁰⁸⁾ pratiśedhyo bhāvo ’stīti cet / nāsti / śāśaviśāṇavac chabdo gaḍumātratvāt pratiśedhadvayārthānupapatteś ca / kiñca, kāritramātranāśac ca / viruddhapratyayasānnidhye kriyāmātraṃ hi nodeti⁽¹⁰⁹⁾, naśyai / tasmān nānarthavān⁽¹¹⁰⁾ vināśaśabdah /

7-4-7.

kutaś ca? āgamād upapatteś ca /

uktaṃ hi bhagavatā- ”utpannānām akuśalānām dharmāṇām nirodhāya” iti / tathoktam- ”ihaikatīyaḥ prāṇātipātiko bhavati” iti vistaraḥ / tathā- ”tisraḥ saṃvartanyo ’nalajalānilākhyāyābhiḥ krameṇa yāvac chubhakṛtsnā vinaśyante” iti / tathā- ”jātipratyayaṃ jarāmaraṇam” iti /

upapattir api / janmano ’py ahetukatvaprasaṅgāt / yadi khalv asati sadbhāve ’py ahetuko vināśaḥ, janmāpy ahetukaṃ bhavatv iti / tatsamarthahetusāmagrīsannidhāne janmadarśanāt⁽¹¹¹⁾, tat sahetukatvam iti cet / na / tadvināśe tulyatvāt tasyāpi samartha-

(104)sahetur vināśa ← sahetuvināśa

(105)dharmanāstitvamātraṃ ← dharmāṇāstitvamātraṃ

(106)avirodhitve ← avi[]tve

(107)asaṃbaddhā ← asaṃbaddhāḥ

(108)(1st)-sāmarthyāt ← (2nd)-sāmarthāt

(109)nodeti ← no[]ti

(110)(2nd.n)nānarthavān ← (1st,2nd)nārthavān

(111)-darśanāt ←-darśaṇāt

hetusāmagryantarāsannidhānābyupagamāt /

vyākhyātāni lakṣaṇāni / /

8.

8-1.

8-1-1.

nāmakāyādayo vaktavyāḥ /

na khalu vaktavyāḥ / na hi te śabdād anye vidyante, svabhāvakriyābhāvād iti /

8-1-2.

tadupadarśanārtham idam ārabhyate /

[142]vākchabdādadhīnajanmānaḥ svārthapratyāyanakriyāḥ /

saṃjñādyaparanāmānas⁽¹¹²⁾ trayo nāmādayaḥ smṛtāḥ / /

viprayuktāḥ khalu nāmādayaḥ saṃskāraskandhasaṃgrhītāḥ / vāk tu rūpaskandha-
saṃgrhītā vāg gīr niruktir ity arthaḥ / te ca tad adhīnotpattayo niruktyadhīnārtha-
pravṛttayaś ca jñānavad arthasya pratinidhistānīyāḥ /

niruktiḥ⁽¹¹³⁾ nāma saṃjñā /

nārthānām⁽¹¹⁴⁾ ekasaṃjñatvāt /

yathā tu cakṣurvijñānakāyādayaḥ pañcarūpādyāyattavṛttayaḥ, tadvat te 'pi "vāk-
chabdādadhīnajanmānaḥ" /

ataś cokatam- "vān nāmni pravartate, nāmārthaṃ dyotayati /" iti / "vācā saha
kacātatapādayo jāyante tayā nidhīyante" iti /

prativarṇānuvartinīnām vācām sāvayavatve 'pi⁽¹¹⁵⁾ sati tadabhidhānānupapattir iti cet /

na / śabdabhedasaṃcayasya pratyayatve tadabhidhānasāmartyopapatteḥ / kiñ ca,
kriyāyā ca tadastitvaṃ nirdhāryate /

kā ca sety ucyate / svārthapratyāyanam kriyā / svam svam arthaṃ pratyāyayaty
apauruṣeyatvān nāmārthasaṃbandhasyaīṣa⁽¹¹⁶⁾ teṣāṃ kṛtāntaḥ /

te punar nāma saṃjñādyaparanāmānaḥ⁽¹¹⁷⁾ /

tatra nāmaparyāyaḥ saṃjñākaraṇam yathā ghaṭa iti /

(112)-nāmānas ←-ṇāmānas

(113)niruktiḥ← nirukti[]

(114)nārthānām ← nārthāṇām

(115)'pi ← (M.)omit.

(116)(1st,2nd)-aiṣa ← (2nd.n.)-aiṣaḥ

(117)nāmasaṃjñā← (M.)nāmādayaḥ saṃjñā-

padaparyāyo vākyam / yathā ghaṭo dṛśyata iti / yena kriyāguṇakālavīśā gamyanta iti kvacit / ”yāvadbhir arthavadbhiḥ padair vivakṣitārthaparipūrir bhavati tāvatāṃ samūhaḥ padam” ity ābhidharmikāḥ /

vyañjanaparyāyo ’kṣaraṃ yathā ka ity⁽¹¹⁸⁾ etad akṣaraṃ niravayavam amūrtam apratighaṃ rūpalakṣaṇavimuktaṃ traikālikārthapratyāyanasamarthaṃ manovad apratihataḡamanam iti /

8-2.

na, asiddhatvāt / na khalu vākchabdād anye nāmādayaḥ siddhyanti/ vākchabda evārtheṣu saṃjñākartṛkṛtāvadhīḥ smṛtyā gṛhītāvayavasamudāyaḥ śrotur arthaṃ pratyāyayatīti⁽¹¹⁹⁾ kim anyair nāmādibhiḥ parikalpitaiḥ?

8-3.

8-3-1.

tatredaṃ pratyavasthīyate-

[143ab]anye nāmādayaḥ śabdād aprāptārthaparakāśanāt /

śabdo hi paramāṇuśaṃcayaḥ⁽¹²⁰⁾ / sa prāpyārthṃ prakāśayet, pradīpavat / nājātadhvastavargādideśasthānārthān⁽¹²¹⁾ prāptuṃ śaknoti / tasmāt pratipadyasva⁽¹²²⁾śabdo ’rthaṃ pratyāyayatīti⁽¹²³⁾ /

8-3-2.

itaś⁽¹²⁴⁾ ca kramayaugapadyapratyāyanāsaṃbhavāt /
katham?

balvajavat / iha hi bahūni balvajadravyāni pratyekam asamarthāni⁽¹²⁵⁾ saṃbūya rajjvātmanāvasthitāni⁽¹²⁶⁾ dārvādyākaraṇakriyāsāmarthyopetāni bhavanti /

na caivaṃ vākyātmānaḥ śabdāḥ buddhyupaḡrhitāvayavasamudāyasamkṣepāḥ kramalabdhañmānaḥ pratyekam arthapratyāyanasamarthāḥ⁽¹²⁷⁾,

⁽¹¹⁸⁾omit. ← (M.) /

⁽¹¹⁹⁾(2nd.n.)pratyāyayatīti ← (1st,2nd)pratyāyatīti

⁽¹²⁰⁾paramāṇu- ← paramānu-

⁽¹²¹⁾sthānārthān ← sthānarthaṃ,(2nd.n.)-arthan

⁽¹²²⁾(1st)omit ← (2nd.n.,M.)na

⁽¹²³⁾pratyāyayatīti ← (2nd)pratyāyatīti

⁽¹²⁴⁾itaś ← []taś

⁽¹²⁵⁾asamarthāni ← asamarthāni

⁽¹²⁶⁾rajjivā- ← rajvā-

⁽¹²⁷⁾arthapratyāyana- ← arthaṃ pratyāyana-

nāpi⁽¹²⁸⁾ saṃbhūya pratyāyayanti, saṃbhūyānavasthānād balvajavad /
tasmāt kramayaugapadyāt pratyāyanā'saṃbhavān na śabdāḥ kañcid arthaṃ
pratyāyayantīti siddham /

8-3-3.

itaś ca, pratyāyapratyāyakādisaṃbandhānupapatteḥ /
katham?
pradīpavat / tadyathā pradīpas tamasi ghaṭādipratyāyapratyāyakaśaktiyukto ghaṭa-
darśanārthibhir⁽¹²⁹⁾ upādīyate na ca kaścic chabdaḥ kasmiṃścid arthe kenacit saṃbandhi-
viśeṣeṇa niyatavṛttiḥ, yas taṃ gṛhītvā pratyāyayed iti⁽¹³⁰⁾ /
tatra tāvat / na⁽¹³¹⁾ pradīpasyeva⁽¹³²⁾ pratyāyapratyāyakaśaṃbandho 'sti / akṛta-
saṃketasyāpratyāyanāt /
nāpi saṃyogākhyāḥ saṃbandho 'sti sadasatos tadanupapatteḥ /
guṇatvāc ceti kasmiṃścin na⁽¹³³⁾ samavāyākhyāḥ / ata evākāśaguṇatvāc ceti kaścit /
tasmāt pratyāyapratyāyanādisaṃbandhānupapatteḥ yad agadiṣma na śabdo 'rthaṃ
pratyāyayatīti⁽¹³⁴⁾ tat samyagabhyadhāmeti /

8-3-4.

sāmayikaḥ śabdo 'rthapratyāyanaliṅgam iti cet / na / sādhyatvād vitarkavicārādhīna-
janmanaḥ śabdasya kramayaugapadyapratyāyanānupapatteś ca /
prativarṇaviśayā smṛtiḥ pratyāyayatīti cet / na / tatsamānadoṣatvāt pūrva-
pakṣotsargatvāc ca / saṃskāra iti cet / na / asiddhatvād uktottaratvāc ca⁽¹³⁵⁾ yādṛcchika-
saṃvṛtiśabdamaṭrābhyupagame vakṣyamāṇadoṣaprasaṅgāc⁽¹³⁶⁾ ceti /

8-4.

kiṃ punar ete nāmakāyādayo nityā āhosvid anityā iti?
[143c]anityās te tu vijñeyāḥ

(128) nāpi ← nāpi

(129) -darśanā- ← -darśanā-

(130) (1st.n.)pratyāyayed iti ← (1st,2nd)pratyāyayemeti, (M.)pratyāyayed iti

(131) na ← []

(132) pradīpasyeva ← pradīpasyaiva

(133) (2nd)kasmiṃścin na ← (1st)kasmiṃścid / na

(134) pratyāyayatīti ← pratyāya[]tīti

(135) -c ca ← ca

(136) vakṣyamāṇa- ← vakṣyamāna-

tu śabdo 'nityatvavādaviśeṣaṅārtho⁽¹³⁷⁾ / hetuḥ ka⁽¹³⁸⁾ iti cet / so 'yam ucyate-
[143d]sāpekṣārthavibhāvanāt / /

katham? jñānavat / tadyathā jñānaṃ cakṣurādīn hetūn apekṣyārthaṃ vibhāvayati tadvan
nāmādayo 'pi ghoṣādīn hetūn apekṣyārthaṃ pratyāyayanti / tasmāt sāpekṣapratyāyanād
anityā iti / /

8-5.

yadi tarhi nāmādayo 'rthaṃ pratyāyanti, tat katham idaṃ sadbhir apy ucyate- "śabdo
'rthaṃ pratyāyayati" iti? tad atrābhidhiyate-

[144]svarūpaṃ vedayaṃś cchabdo vyñjanādīni ca dhruvam /
arthapratyāyakaḥ prajñair bhaktikalpanayocyate / /

āñjasā hi vān nāmi pravartate nāmābhilapatīty arthaḥ / nāma tv arthaṃ dyotayatīti
prativarṇānuvartinī vāk khalu nāmābhilapantī svañ ca rūpaṃ udbhāvayantī santānena pra-
vartamānā guṇakalpanayā 'rthaṃ pratyāyayatīty apadiśyate na tv arthaḥ śabdavācya dyoty-
vā / / itaś ca na śabdo 'rthaṃ pratyāyayati /

8-6.

yasmāt-

[145ab]paramāṇusvabhāvatvād⁽¹³⁹⁾ ghoṣaikatvaṃ na yujyate /

"edaitau kaṅṭhatālavayau" iti pratijñāyete⁽¹⁴⁰⁾ na caikasthānavacanasya⁽¹⁴¹⁾ viśliṣṭa-
sthānadvaye vṛttir upapadyate / paramāṇusamghātasya tūpapadyate / paramāṇavo⁽¹⁴²⁾
'pi pratyekaṃ na⁽¹⁴³⁾ pratyāyayanti, digbhāgāstīvanāstīve tadabhāvāc ceti / samudāyo 'pi
madhyasthair apratyāyanānumānād antadvayenāpi⁽¹⁴⁴⁾ na pratyāyayatīty adhyavasīyate /
na cārthāntaram samudāyibhyaḥ samudāyo 'sti / sa katham arthaṃ pratyāyayiṣyatīti
atītavarṇasamudāyas tv antyavarṇāpekṣo⁽¹⁴⁵⁾ manobuddhyopagrhitasvarūpaḥ sambandhiny
arthe buddhim utpādayan⁽¹⁴⁶⁾ pratyāyayatīti yuktarūpo vyapadeśaḥ /

(137) śabdo 'nitya- ← śabdo []nitya-

(138) (M.) / hetuḥ ka ← hetuḥ / ka

(139) paramāṇu- ← paramānu-

(140) (1st) pratijñāyete ← pratijñāyaite, (2nd, Jaini [1959a:p.104.f.n.4], M.) pratijñāyate

(141) (1st) caikasthānavacanasya ← (2nd) caikasyānavacanasya, (2nd.n., Jaini [1959a:p.104.f.n.4], M.) caikasyāṇu-
vacanasya

(142) paramāṇavo ← paramānavo

(143) na ← []

(144) (2nd) antadvayenāpi ← (1st) anudvayenāpi, anudvayenāpi

(145) (2nd, Jaini [1959a:p.105.f.n.1], M.) antya- ← (1st) anya-

(146) (2nd) utpādayan ← (1st) utpādayat

8-7.

atra mīmāṃsakavaiyākaraṇau⁽¹⁴⁷⁾ pratyācakṣete⁽¹⁴⁸⁾ / nāsiddhatvāt / na khalu śabdasya
paramāṇumayatvaṃ⁽¹⁴⁹⁾ siddham / tasmād anuttaram etat /
tau pratyabhidhīyate /

[145c]tādātmyaṃ pratighātivāt

pratihanyate khalu śabdaḥ prākārabhittiyādiṣu tasmāt pratighātī śabda iti /
na / asiddham⁽¹⁵⁰⁾ / siddhasādhanād asiddheḥ /
yat khalu bhavatā pratighātivenāprasiddhaṃ paramāṇumayatvaṃ⁽¹⁵¹⁾ sādhyata ity asad
etat /
tatreḍaṃ⁽¹⁵²⁾ pratyavasthīyate /

[145d]tatsiddhir varaṇādibhiḥ / /

ālāṅgalagrāhebhyaḥ⁽¹⁵³⁾ siddham etad garbhagrāhantargatena pihite kavāṭe 'bhīhanya-
mānāḥ paṭahāḥ dharmāpyamānāś ca śamkhā na śrūyante / hūṇanāḍīmirghoṣeṇa ca nagara-
prākārāṇi pātyante / tasmāt siddhena jālmajenāsiddhasya⁽¹⁵⁴⁾ sādhanam idam āviṣkriyate
nāsiddheneti / /

8-8.

yad apy ucyate sphoṭaḥ śabdo dhvaniḥ śabdaguṇa iti
tatrāpadiśyate-

[146ab]sphoṭākhyo nāparo ghoṣāc chabdo 'nityaḥ⁽¹⁵⁵⁾ prasiddhyati /

tasmād dhvaniḥ śabdaḥ sphoṭa ity anarthāntaram / yathā hastaḥ karaḥ pāṇir iti loka-
prasiddham etat /
tasmāt-

[146cd]kramavṛtter na⁽¹⁵⁶⁾ śabdena kaścīd artho 'bhīdhīyate / /

iti prāg āviṣkṛtam etat / tan mā pramoṣīḥ / /

(147) mīmāṃsaka-vaiyākaraṇau ← mīmāṃsā-(2nd)vaiyākaraṇau

(148) (1st.n.)pratyācakṣete ← (1st,2nd)pratyācakṣate, (2nd.n.)pratyācakṣāte

(149) paramāṇumayatvaṃ ← paramānumayatvaṃ

(150) asiddham ← asiddhā

(151) paramāṇumayatvaṃ ← paramānumayatvaṃ

(152) (2nd)tatreḍaṃ ← (1st)tatraidam

(153) ālāṅgalagrāhebhyaḥ ← (M.)ārāṇ gīragrāhāt

(154) jālmajenāsiddhasya ← jālmajanāsiddhasya

(155) 'nityaḥ ← (1st,2nd)nityaḥ

(156) -vṛtter na ← -vṛtter ṇa

8-9.

yad apy ucyate vaiyākaraṇaiḥ śabdo buddhinirgrāhya eṣa vaiśeṣikair api śrotragrāhyaḥ,
śabdasyānyatve⁽¹⁵⁷⁾ 'pi ca śabdatvādayaḥ śrotreṇa gṛhyanta iti /
taylor idam ucyate-

[147]na śrutya śrūyate śabdāś tadanyā ca gatiḥ śruteḥ /
yo brūyāt sa svam ātmānaṃ vidvadbhir apahāsayet / /

iti / tasmāt pratītapadārthako loke dhvaniḥ śabdaḥ / tataś cānye nāmādayaḥ sarvārtha-
viśayā iti sthāpanā /

[148ab]pratidyotyam⁽¹⁵⁸⁾ yathāyogaṃ niyatāniyatāś ca te /

tatra ya āryayā niruktyā nirucyante dvādaśāyatanaviśayās te niyatābhidheya-
saṃbandhāḥ⁽¹⁵⁹⁾, laukikyāś ca kecin niyatābhidheyā nirucyante / ubhaye 'py ete kṛta-
saṃketasyārtham⁽¹⁶⁰⁾ pratyāyayanti / ye tu yatheccham pitrādibhiḥ kriyante nāmakāyādi-
bhis⁽¹⁶¹⁾ te hy aniyatā yadṛcchikā ity ucyante / tadyathā dīttadhāvittḥādayaḥ /

8-10.

prathamās tu buddhotpāda eva pravartante nānyad eti / uktam hi bhagavatā-
"tathāgatānām utpādān nāmāpadavyaṅjanakāyānām utpādo bhavati" ity
etasmāt-

[148cd]niyatodbhāvanād buddhaḥ sarvajña iti gamyate / /

ye hy apauruṣeyā dhātvāyatanaskandhādyavadyotakās te prathamam buddhaviśayā eva /
tadavabodhāc ca bhagavān sarvajña ity abhidhīyate /

9.

te punar⁽¹⁶²⁾ ete-

[149ab]sattvākhyāḥ kāmarūpāptā niśyandā'vyākṛtās tathā /

sattvākhyā hy ete / yaś ca dyotayati sa taiḥ samanvāgataḥ / na yo dyotyate /
kāmapāptāḥ⁽¹⁶³⁾ rūpāptāś caite vākchabdādādhījanmatvāt / naiśyandikā anivṛtāvvyākṛtāś
caiva /

yathā caite nāmādayaḥ

(157)śabdasyānyatve ← śabdaścānyatve

(158)pratidyotyam ← (M.)pratidyotyā

(159)niyatābhidheyaśaṃbandhāḥ ← niyatābhidheyaśaṃbandhāḥ

(160)omit ← (M.)na

(161)nāmakāyādhībhis ← (M.)nāmakāyādayas

(162)punar ← puṅgar

(163)kāmapāptāḥ ← kāmapāpt[]

[149cd]tathaiva ca vipākaś ca sābhāgyaṃ prāptayo dvidhā⁽¹⁶⁴⁾ /

<略号・参考文献>

- ADV.Jaini: Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti, critically edited with notes and introduction by Padmanabh S. Jaini, Tibetan Sanskrit Work Series 4, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1977,2nd.ed.(1959,1st.ed.), Patna. 『アビダルマ・ディーパ』.
- AKBh.Pradhan: Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, edited by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967,1st.ed. 『俱舍論』. 玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』:T.29.No.1558, 真諦訳『阿毘達磨俱舍論』:T.29.No.1559, AKBh.Tibet 語訳:Derge.No.4090, Peking.No.5591.
- KSP.Muroji: 『成業論』, チベット訳校訂本, 室寺義仁, 1985 (Karmasiddhiprakaraṇa).
- M.:水田 [1979] の註におけるテキスト校訂.
- MBh.Kielhorn: The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali, edited by F Kielhorn, Volume I, Bombay, Government Central Book Depot,1880. 『マハーバーシャ』.
- ŚBh(Śābarabhāṣya).Maheśachandra: The Aphorisms of the Mīmāṃsā by Jaimini with The Commentary of Śavarasvāmin edited by Paṇḍita Maheśachandra Nyāyaratna, Vol.I.Adhyāyas I-VI, Bibliotheca Indica of a Collection of Oriental Works Published by The Asiatic Society of Bengal, Calucutta, 1873. 『シャーバラバーシャ』.
- SDS.Abhyankar: Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava, edited with an original commentary in sanskrit by The Late Mahāmahopādhyāya Vasudev Shastri Abhyankar, 3rd.ed. Bhandarkar Original Research Institute, Poona,1978. 『サルヴァダルシャナサングラハ』.
- TSP.Śastri: Tattvasaṃgraha-(pañjikā), Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalaśīla, edited by S. Dwārikādās Śastri, Bauddha Bharati Series-1, 2, Varanasi, 1968, rep.1981. 『タットヴァサングラハパンジカー』.
- 『旧訳婆沙論』 (= 『毘婆沙論』) : 『阿毘曇毘婆沙論』, T.28, No.1546. (迦梅延子造、五百羅漢訳).
- 『順正理論』 : 『阿毘達磨順正理論』, T.29, No.1562. (衆賢).
- 『尊婆須蜜論』 : 『尊婆須密菩薩所集論』, T.28, No.1548. (尊婆須密).

⁽¹⁶⁴⁾prāptayo dvidhā ← []

- 『増一阿含経』 :T.2, No.125.
- 『入阿毘達磨論』: T.28, No.1554. (塞建陀羅) .=PAA.: Prakaraṇābhīdharmāvatāra, Derge. No.4097, Peking. No.5599.
- 『婆沙論』: 『阿毘達磨大毘婆沙論』, T.27, No.1545. (五百大阿羅漢等) .
- 『八犍度論』: 『阿毘曇八犍度論』, T.26, No.1543. (迦梅延子)
- 上杉宣明 [1979]: 「阿毘達磨佛教の言語論-名・句・文-」, 『仏教学セミナー』 30.
- 齋藤滋 [2001]: 「説一切有部の有為相について 『アビダルマ・ディーパ』と『大毘婆沙論』」, 『東海仏教』 46.
- 武田宏道 [1993]: 「『婆沙論』における有為相の研究」, 『龍谷大学論集』 442.
- 那須円照 [1997a]: 「有部の形実有論と経量部の形非実有論 (下)」, 『龍谷大学大学院研究紀要』 18.
- 那須円照 [1997b]: 「アビダルマの極微論 (1)-極微が触れるか触れないかという問題を中心として-」, 『仏教学研究』 53.
- 那須円照 [1999]: 「ヴァスバンドウの外界非実在論」, 『仏教学研究』 55.
- 那須円照 [2004a]: 「滅に関する経量部・有部・正量部の対論」, 『神子上恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想論集』 .
- 那須円照 [2004b]: 「Abhidharmadīpa (『アビダルマディーパ』) の時間論<三世実有論>試訳」, 『インド学チベット学研究』 7/8.
- 那須円照 [2007a]: 「『俱舍論』とその諸注釈における作用をめぐる論争-試訳-」, 『インド学チベット学研究』 11.
- 那須円照 [2007b]: 「『唯識二十論』における唯識無境の論理」, 『印度学仏教学研究』 56-1.
- 那須円照 [2008]: 「『アビダルマ・ディーパ』における心不相応行の研究 (1)」, 『インド学チベット学研究』 12.
- 広瀬智一 [1985]: 「Abhidharmadīpa にみる Sahetukavināśa」, 『印度学仏教学研究』 33-2.
- 福田琢 [1988]: 「『順正理論』に於ける有為の四相」, 『印度学仏教学研究』 37-1.
- 水田恵純 [1979]: 「仏教における言葉論」, 『伝道院紀要』 24.
- 三友健容 [1987]: 「『アビダルマディーパ』の作者」, 『仏教研究の諸問題』 .
- 三友健容 [2004]: 「『アビダルマのともしび』第2章根品 (4)」, 『大崎学報』 160.

- Cox, Collett[1995]: Disputed Dharmas, Early Buddhist Theories on Existence, An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra, Studia Philologica Buddhica Monograph Series 11, Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies.
- Jaini, Padhmanabh S.[1959a]:The Vaibhāṣika theory of words and meanings, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 22-1.
- Jaini, Padhmanabh S.[1959b]:Origin and development of the theory of viprayuktasaṃskāras, Bulletin of the School of Oriental and African Studies,23-3.
- Potter, Karl H.[2003]:Encyclopedia of Indian Philosophies Volume IX, Buddhist Philosophy from 350 to 600A.D. edited by Karl H Potter, Motiral Banarsidass Publishers, Private Limited, Delhi.
- Rospatt, Alexander von[1995]:Alexander von Rospatt, "The Buddhist Doctrine of Momentariness A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu", Alt- und Neu-Indische Studien herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg 47, Franz Steiner Verlag Stuttgart.

A Study on the Concept of *Cittaviprayukutasamskāra* (Conditioned Forces Dissociated from Thought) in the *Abhidharmadīpa* and *Vibhāṣāprabhāvṛtti* (2)

Summary

This essay is the second part of a study on the concept of *cittaviprayukutasamskāra* (conditioned forces dissociated from thought). In this essay, I examine the seven *cittaviprayuktasamskāra*, focusing in this latter half of the discussion on the concept found in the *Abhidharmadīpa* and *Vibhāṣāprabhāvṛtti* (ADV). The seven are the elements of four conditioned characteristics (*catvāri samskṛtalakṣaṇāni*): *jāti* [birth], *sthiti* [continuance], *jarā* [senescence], and *anityatā* [desinence], *nāmakāya* (name-aggregate), *padakāya* (phrase-aggregate), and *vyañjanakāya* (syllable-aggregate). Discussions of these seven concepts in the *Abhidharmadīpa* deal with the fundamental philosophical theories, such as time theory, ontology, epistemology, and linguistic theory, which are known to be very crucial to understanding *abhidharma* philosophy. An annotated Japanese translation of the related parts of the text is included in this essay together with the original Sanskrit texts.

In the four characteristics, *jāti* acts to produce *dharmas* in the present-state. In the ADV, an explanation on *jāti* is omitted. *Sthiti* works to keep *dharmas* existent in the present-state. Because of *sthiti*, a *dharma*, as a homogeneous cause, can have time to seize the next *dharma*

continuously. *Jarā* disables *dharmas*. Without *Jarā*, *dharmas* would continue producing subsequent actions eternally. *Anityatā* eliminates *dharmas* in the present-state momentarily and passes them into the past-state. Dīpakāra of the Sarvāstivāda school, perhaps influenced by the interpretation of Saṃghabhadra's *Nyāyānusāra*, admits the elimination of a *dharma* as a real *dharma*.

Next, *nāma* gives name to objects, such as “pots,” etc. *Pada* generates sentences, such as “a pot is seen.” Because of *pada*, characters, actions and the time of the object's existence are known. *Vyañjana* means syllable, such as “ka.” *Vyañjana* cannot be divided into parts, have no forms, are not hindered just like manas by other factors, are non-materialistic, and, can announce the subject to the three time-states of past, present, and future. There are many kinds of *nāma*, *pada*, and *vyañjana*, and they act collectively in assemblage (*kāya*). Therefore, they are also called as *nāmakāya*, *padakāya*, or *vyañjanakāya*.

In the *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh), Vasubandhu negates the real existence of *cittaviprayuktasamkāra*. Dīpakāra of the Sarvāstivāda school, contravening Vasubandhu's interpretation, on the other hand, affirms the real existence of *cittaviprayuktasamkāra*. One of the most interesting points in Dīpakāra's theory, however, is that he nevertheless negates the real existence of *paramāṇu* (atom) of *śabda* (sound), a position that is most likely influenced by Vijñānavāda theory. Even though Dīpakāra affirms the real existence of sounds as *rūpas* (matters) generally, he cannot help but partially accept Vijñānavāda theory, perhaps because allows him to create a more theoretically coherent and rational interpretation of sounds as matters.

<キーワード> 『アビダルマ・ディーパ』, 『俱舍論』, 心不相応行, 有為の四相, 生・住・異(=老)・滅, 名・句・文