

# 『俱舍論』とその諸註釈における三世実有論批判の研究 (1)

## —仏教の時間論—

那須円照

### 序論

本論稿は、アビダルマ仏教の最盛期の学説綱要書である世親 (Vasubandhu(ヴァスバンドウ)) 著『俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya(AKBh)) とそのインドの諸註釈書の中の「随眠品」(anuśayanirdeśa) における有部の三世実有論の紹介とそれに対する経量部の立場からの批判について論じた箇所を和訳・解説したものである。

この箇所では次のようなことが論じられている。世親が批判の対象として想定する有部は、未来・現在・過去にわたって世界を構成する要素である有為なるダルマ(法)の自性が恒常なものとして実在すると主張する。しかし、その法に未来・現在・過去という時の区別をつけるために、さまざまな理論が展開される。有部にとっては、仏教における諸行無常という説は、この未来・現在・過去の時の区別によって説明されるのである。この三世の区別をする代表的な論師として、法救(Dharmatrāta(ダルマトラータ))、妙音(Ghoṣaka(ゴーシャカ))、世友(Vasumitra(ヴァスミトラ))、覺天(Buddhadeva(ブツダデーヴァ))が挙げられる。

有部ではその中で、世友の説が最も正しい説として承認されることとなる。世友の説によれば、時間は実在しないが、時間としてまだ実現していない可能態としての未来の位置と現実化する一瞬の現在の位置と実現し終わったあとの潜勢態としての過去の位置があり、法は未来の位置から現在の位置を経て過去の位置に至るという過程を経て時の変化を説明するのである。この位置の変化は、世友によっては作用の有無によっても説明される。作用がまだないのが未来の法、作用があるのが現在の法、作用が減じたのが過去の法であると説明されるのである。

この理論は、経量部の世親によって無常な作用と、法の常住な自性との関係構造の矛盾を指摘されて破綻に追い込まれる。

また、三世に法が実有とされるのであるが、有部によっては認められるが、経量部によっては認められない過去・未来法の実有性が、二つの教証と二つの理証で有部によって説明される。その論証は簡単にまとめれば、「認識の対象は実在するから」という理由と、「認識(識)が生起するとき必ず依り所としての感覚機能(根)と認識対象(境)が実在しなければならないから」という理由と「業には結果があるから」という三つの理由に帰着する。

それらも、非存在なもの（仮有）が認識対象になり得ることの証明や、認識（識）の生起の原因として未来の対象（境）は妥当しないことの証明や、過去の業が常住ならある特定の時に結果を生じさせることが説明できないことの証明などから、経量部の世親によって論破される。

世親は経量部の立場から現在有体過未無体論を主張し、一瞬一瞬生じては滅するもろもろの現在の法のみが実在し、過去・未来の法は現在法内に熏習され蓄えられた「あった」・「あるであろう」という潜在的な種子であると説明するのである。この理論に文献的な証拠を見出すのは難しいが、経量部の現在有体過未無体論を厳密に考えていくと、帰結する考えであろう。なぜなら、過去世・未来世における法の実在性を認めないとき、残る現在法の範囲内で過去・未来の対象の認識を説明せざるを得ないので、現在法としての現在一瞬の心におけるにおける潜在的な仮有なる種子が想起・期待の所縁として想定されるのである。このようにして過去・未来・現在の区別が成り立つ。

有部は過去世の業の実有性に基づいて、過去の業には結果があるという説明をするが、経量部は、過去に行われた業は、有部の認めるような過去世には今はなく、現在諸法の連続からなる相続の中に熏習された種子としてあり、その相続の特定の変化に基づき、将来に結果を生み出すのであると説明する。これに対して、有部は、過去世・現在世・未来世を空間的な時間として想定し、過去の業が結果を生み出すとき、現在に生み出される法と過去世の業とは有部の空間的時間においては、ある意味で、同時に存在しうるのである。経量部の相続とは一定の時間の幅を持つ五蘊あるいは心的な要素の連続態である。経量部では、厳密には一瞬の現在法の存在しか認めないが、比喩的に相続というものが考えられて、業因因果の法則が説明されるのである。

世親も現在における作用を認めるが、作用＝現在法を構成するものであり、作用には潜在的なものと顕在的なものを認めていたようである。

また、現在法内の過去の種子は凡夫によっても記憶として認識できるが、未来の種子はどれが後で実現するかは仏陀のみの認識領域であるとされる。このことは仏陀論における重要な問題を提起しているように思われる。

また、現在有体過未無体論の帰結として、現在を厳密に考えれば現在の幅がなくなり、時間というものもなくなり、法は時間を超越せざるを得ないという考えにいたると私は考えている。それが、唯識思想への発展の可能性につながるのではなかろうかとも思われる。

今回は、以上の議論のはじめの部分を検討した。

次節の本論は、以上のような内容の議論を有する『俱舍論』(AKBh) 本論のサンスクリット語原典・チベット語訳・漢訳とインドの諸註釈（『俱舍論称友釈』(Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā(SA))・『俱舍論安慧釈』(Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārtha-nāma(TA))・『俱舍論満増釈』(Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī-nāma(LA)) のサンスクリット語原典 (SA のみ)・チベット語訳 (SA, TA, LA) を和訳・解説したものである。

本研究に関係のある『俱舍論安慧釈』(TA) の当該箇所はサンスクリット語原典がチベットにおいて発見され、その校訂作業が大谷大学を中心に進められていることを耳にしている。本箇所の『俱舍論安慧釈』(TA) の校訂テキストが出版されれば、本研究のサンスクリット語原典に基づく改訂版を何らかのかたちで発表したいと心に期している。現時点ではチベット語訳に基づく研究のみに止めざるを得ない。

本研究は、龍谷大学名誉教授の神子上恵生先生の御指導の下で開かれた研究会の成果の一部をもとに構成されたものである。ご懇切丁寧な指導をして頂いた神子上先生に感謝の意を表する次第である。

(該当箇所) AKBh:Skt.Text(A.(1):pp.110-111, Pr.:pp.295-297, Ś.:pp.803-809), AKBh:Tib. 訳 Text([D.:239a2-240a7], [P.:279b5-281a7]), AKBh 玄奘訳 Text(p.104.a-p.104.c), AKBh 真諦訳 Text(p.257.b-p.258.a); SA:Skt.Text(A.(1):pp.99-101, W.:pp.468-471, Ś.:pp.803-808), SA:Tib. 訳 Text([D.:113a4-115a5], [P.:128a3-130b1]); TA:Tib. 訳 Text(A.(2):pp.56-61, [D.:135a1-137b2], [P.:270a6-273a7] LA:Tib. 訳 Text([D.:112a1-114a2], [P.:141a1-143b3])

『俱舎論』(AKBh) 和訳

## 1. <序><sup>1</sup>

<sup>1</sup> 『俱舎論』(AKBh) の時間論を検討するに当たり、説一切有部の時間に関する基本的立場を確認しておく。

佐藤 [1938] によれば、有部は、三世実有に関して、『婆沙論』では、「行 (saṃskāra) は世 (adhvan) の義」と言い、古来の教義学によれば、「依法而立世無別体」と言われる。これは、時間を中心に存在の過現未を見るのではなく、存在の変化相を中心に三世を区別することであるという旨のことでと解釈できる。これは時間の中を存在が推移するという立場を否定する。(佐藤 [1938]:p.284.7-9, 『婆沙論』:T.27.p.393.a.15-16, 『光記』:T.41.p.14.a.28-29 参照)

古賀 [1972] でも、世と行は本体的に別のものでないという『婆沙論』の考えが述べられている。(古賀 [1972]:p.113.b.10-14, 『婆沙論』:T.27.p.393.a.15-17 参照)

舟橋 [1972] によれば、「三世実有」というときの「世」は有為法 (saṃskṛta-dharma) (=行) と同じ意味であり、「三世実有」ということは、「過去・未来・現在の有為法は実有である」ということを示し、「三世は実有なり」と読まなくてはならないと主張される。(舟橋 [1972]:p.320.7-9 参照)

三友 [1972] によれば、『婆沙論』に、三世は有為法を自性としているということが述べられており、adhvan = saṃskāra と理解され、有部が「世無別体依法而立」というから、三世そのものには別体がなく、法によって過現未をたてるから、atīta, anāgata, pratyutpanna とは物質を意味する形容詞と見られる。(三友 [1972]:p.360.a.15-b.3, 『婆沙論』:T.27.p.393.c.7 参照)

古賀 [1974] によれば、「三世実有」とは、三世の諸法が実在するということである。現在の法が実在するように、過去・未来の法も実在すると理解され、結局、法が恒存するということであると理解される。古賀氏は、「三世実有」という命題は、「法体恒有」という「法が恒存すること」を前提とすると考える。(古賀 [1974]:p.51.b.8-16 参照)

また、古賀氏は、『婆沙論』によれば、世(時間)は諸行の増語(性質を表す名称)であって時間に別の実体はないと解釈する。(古賀 [1974]:p.58.a.14-16, 『婆沙論』:T.27.p.393.a.9-17 参照) 古賀氏は、『俱舎論』(AKBh) にも同様の記述があることを指摘している。(古賀 [1974]:p.66. 註(8), AKBh.Pr.1st.p.212.13-14 参照)

古賀氏はさらに、『婆沙論』の「行の義が世の義である」という意味の記述を、『俱舎論』の記述により、時間とは「行く」ということと理解する。『俱舎論』(AKBh) には、「有為法は世路 (adhvan) と名づける。已行・正行・当行を性とすから (gata-gacchad-gamiṣyad-bhāvād)」という旨のことが述べられている。これを古賀氏は、「時が移り行く性質のものである」という、われわれの常識的時間観念と一致するであろうと述べる。(古賀 [1974]:p.58.a.19-b.9, 『婆沙論』:T.27.p.393.c.7, AKBh.Pr.1st.p.5.3 参照)

田端 [1979] によれば、「三世実有」ということが、「三世における有為法は実有なり」という理解に疑問を呈し、『婆沙論』の記述をもとに、「三世」即ち「一切有為法」と理解するのが説一切有部の伝統ではないかと考える。さらに、田端氏は、「三世」とは、「過去・未来・現在の有為法」ではなく、「過去・未来・現在即ち有為法」と理解する。(田端 [1979]:p.54.a.16-b.19, p.59.a.2-5, 『婆沙論』:T.27.p.393.c.4-5 参照)

また、田端氏は、三世とは、時間を意味するものでもなく、時間的持続の上に思考される有為法でもなく、三世とは有為法の有り方であると考え。有為法を認識する場合、僅かな時間でも一時的に静止させねばならず、それが時間的持続である。この時間的持続を有為法の側にたつて眺めれば、空間的拡がりとして認識される。よって、有部は三世を有為法の分位と捉える。そして、それが、Frauwallner が adhvan を Zeitstufe と解釈する理由と考える。(田端 [1979a]:p.57.a.15-b.10, Frauwallner [1973], 那須 [1996]・[1997], Frauwallner・Kidd・Steinkellner [1995] 参照)

加藤純 [1985] によれば、「三世実有」とは、一般に「三世において有為法は実有である」と理解されるが、正確には、「三世すなわち有為法は実有である」というべきであると考えられる。加藤純章氏は田端氏の説を参照している。よって、例えば過去 (atīta) とは時間ではなく有為法そのものであるから、「過去が存在する」と訳してよいことになるとする。(加藤純 [1985]:p.507. 註(2), 加藤純 [1989]:p.296. 註(1) 参照)

以上のことを総合的に検討する。佐藤氏、古賀氏、三友氏は、時は有為法に仮立された増語という線で理解している。有為法は実有で時は仮有であるというような理解であろう。筆者(那須)も同様の理解である。

(ヴァスバンドゥ (世親) の問)

また、この過去・未来のものは、実体として存在するのか。あるいは、[実体として存在し]ないのか。もし、[実体として]存在するならば、諸行はすべての時にわたって存在するから、[諸行は]恒常であるということになる。<sup>2</sup>もし [実体として]存在しないならば、どうして、それ(過去・未来の存在物)において、それ(過去・未来の随眠)と[人が]結びつき、あるいは離れるのか。

(有部の主張)

ヴァイバーシカ(毘婆沙師)は、諸行は恒常でない主張する。[諸行は]有為の[四]相(=生・住・異・滅)と結びつくからである。

『俱舍論称友釈』(SA) 和訳

(ヴァスバンドゥ (世親) の問)

どうして、それにおいて、それと結びつき、とは、どうして、過去・未来の存在物において、それと[すなわち]過去・未来の随眠と結びつき、その行為主体が、<sup>3</sup>あるいは離れるのか。また、どうして、[随眠が]いまだ断ち切られていないとか、既に断ち切られたという状態について確立されるのか。<sup>4</sup>

(有部の主張)

[諸行は]有為の[四]相(=生・住・異・滅)と結びつくからである、とは、生等の有為の[四]相が、諸行が時を移動するためにはたらくからである、<sup>5</sup>ということである。この故に、[ヴァイバーシカ(毘婆沙師)は]、それら(諸行)は恒常でない主張する。

『俱舍論安慧釈』(TA) 和訳

(ヴァスバンドゥ (世親) の問)

また、この過去・未来のものは、実体として存在するのか、とは、現在のものと同様に自性と

舟橋氏、田端氏、加藤純章氏は、時と有為法を全く同一と理解し、「過去・未来・現在=三世=有為法は実有なり」と理解している。筆者(那須)は和訳の際、この立場を取らなかった。

田端氏は、三世を有為法の分位と考え、有為法を中心として考えれば、三世はそれ(有為法)に空間的広がりを与えるものと理解する。筆者(那須)も、そのように有部が時間を空間的に理解していたことには同意する。

古賀氏が、「世(時)=行=行くこと」という理解を紹介しているが、行(samskāra)(=有為法)には直接に「行く」という意味はないから、これは比喩的解釈であろう。

また、古賀氏は、三世の法が実有であることは、法体恒有を前提とするという解釈をするが、筆者(那須)はこれにも同意する。

また、古賀[1972]によれば、法体は恒有であるが、現象たる諸法は刹那生滅であるとされ、その刹那生滅が作用にほかならない、とされる。そして、法体は三世にわたって有る実在であり、刹那に作用する諸法は、実有なる法体の上に施設された仮有であると理解される。しかし、有部にとっては諸法=法体であり恒有であり、作用という現在のみの存在が現在の法に付属し、現在のものとして生滅するのである。筆者(那須)は古賀氏の解釈には同意できない。(古賀[1972]:p.115.a.14-21 参照)

<sup>2</sup> 吉元[1989]によれば、この箇所が、「一切時に」諸行があるという例として挙げられる。(吉元[1989]:p.(110).11-19 参照)

<sup>3</sup> 秋本[1991]では、itiが「ということである」と訳され、本庄・小谷[2007]によれば、訳が省略されている。筆者(那須)は文法学的ルールに従って訳した(秋本[1991]:p.84.2; 本庄・小谷[2007]:p.122.16 参照)

<sup>4</sup> 本庄・小谷[2007]では、「あるいは、どうして[煩惱が]未断と已断の分位に配せられたりするであろうか、というのである」と訳されている。(本庄・小谷[2007]:p.122.17 参照)

<sup>5</sup> 秋本[1991]によれば、「生じるから」と訳されている。(秋本[1991]:p.84.5 参照)

自相をもって存在するのか、<sup>6</sup>ということである。あるいは、[実体として存在し]ないのか、とは、現在のもののように自性をもって存在しないのか、ということである。そのような場合、未来のものは自性がまだ得られていないから、そして、過去のものは自性が滅しているから、[諸行は]すべての時にわたって存在するとは、どういうことか。現在のものが、過去・未来の位置にも存在するなら、[諸行は]恒常であるということになってしまう。どうして、それにおいて、とは、[どうして]過去と未来の実在物において、ということである。それと、とは、過去・未来の随眠と、ということである。結びつき、あるいは離れるのか、とは、存在しないものが存在しないものと結びつき、あるいは離れるのは、合理的ではない、ということである。両者（過去のものと未来のもの）とも決して存在しないからである。

(有部の主張)

[ヴァイバーシカ（毘婆沙師）は、]諸行は恒常でない主張する。[諸行は]有為の[四]相（=生・住・異・滅）と結びつくからである、とは、諸有為法は、有為相によって時の中で移動し、時の中で移動する諸[法]が恒常であることも、合理的ではない、ということである。

『俱舎論増積』(LA) 和訳

(ヴァスバンドゥ（世親）の間)

また、この過去・未来のものは、実体として存在するのか、とは、現在のものと同様に自性と自相をもって存在するのか、ということである。あるいは、[実体として存在し]ないのか、とは、現在のもののように自性をもって存在しないのか、ということである。[諸行は]すべての時にわたって存在するからとは、現在の[位置]と同様に、過去・未来の位置にも自性をもって存在するから、[諸行は]恒常であるということになってしまう。どうして、それにおいて、とは、[どうして]過去と未来の実在物において、ということである。それと、とは、過去・未来の随眠と、ということである。結びつき、あるいは離れるのか、とは、存在しないものが存在しないものと結びつき、あるいは離れるのは、合理的ではない、ということである。両者（過去のものと未来のもの）とも決して存在しないからである。

(有部の主張)

[ヴァイバーシカ（毘婆沙師）は、]諸行は恒常でない主張する。[諸行は]有為の[四]相（=生・住・異・滅）と結びつくからである、とは、諸有為法は、有為相によって時の中で移動し、時の中で移動する諸[法]が恒常であることも、合理的ではない、ということである。過去等の言葉により、諸行は恒常ではない。もし、恒常であるならば、[過去等の]実在物等が言語表現されていることは合理的ではない。[過去等の]虚空等が[言えない]ように。

(解説)

まず、三世実有という語の解釈であるが、私は、脚註1にも明記したように、仮有なる三世において、有為法が実有であるという解釈をし、世（時）は有為法に仮立された増語と理解し、過去・未来・現在=三世=有為法は実有なり、という解釈は取らなかった。私の立場は、有部は有為法の実在性のみを認め、時間の実在性は認めないという見解である。

『俱舎論』(AKBh)において、ヴァスバンドゥ（世親）はまず、現在のもののように、過去・未

<sup>6</sup> 福田 [1988] によれば、「svalakṣaṇa あるいは svabhāva という術語が当初から有部によって用いられていたわけではないが、「三世にわたって変わらぬ法の本質」は既に『識身足論』の段階で規定されている」と、述べられる。(福田 [1988]:p.65. 註 (2), 『識身足論』:T.26.p.546.a.10-12 参照)

加藤純 [1985] によれば、svabhāva evaiṣāṃ svalakṣaṇam. (これらの自性が頌でいう自相である) という『俱舎論』の事例が紹介されている。(加藤純 [1985]:p.491.9-11, AKBh.Pr.1st.:p.341.11-12 参照)

来のものは実体として存在するのか、実体として存在しないのか、ディレンマを立てて問う。

彼は、もし実体として存在すれば、諸行はすべての時にわたって存在するから、諸行が恒常となり、未来・現在・過去の区別がつかないと批判する。

もし、実体として存在しないなら、過去・未来の实在物において、過去・未来の随眠と人がどうして結びつき離れるということがあるのか、ないのではないかと批判する。

『俱舍論称友积』(SA)では、ヤショーミトラ(称友)によって、[過去・未来の]随眠が断ち切られていない、あるいは断ち切られたという状態はどうして確立されるか、と補足される。

『俱舍論安慧积』(TA)・『俱舍論満増积』(LA)では、スティラマティ(安慧)・プールナヴァルダナ(満増)によって、実体として存在する、とは、現在のものと同様に自性・自相をもって存在するのか、と問われる。また、実体として存在しない、とは、現在のもののように自性をもっては存在しないのか、と問われる。

安慧は、TAで、経量部の立場から、未来のものはまだ自性が得られず、過去のものは自性が滅しているから、有部にとっての「諸行がすべての時にわたって存在する」ということはどういうことかと問う。過去・未来の位置にも諸行が存在するなら諸行は恒常となり、三世(未来・現在・過去)の区別がつかなくなる。

安慧・満増は、TA、LAで、経量部にとっては存在しない過去・未来の随眠が、同じく経量部にとって存在しない過去・未来の实在物において、存在する現在の人と結びつくのは不合理であると主張する。

有部は、AKBhで、ヴァイパーシカ(毘婆沙師=有部の徒)は、諸行は有為の四相(生・住・異・滅)と結びつくから恒常ではないと主張する。

SA、TA、LAでは、諸行が三時を移動するとき有為の四相がはたらくと補足する。

LAでは、さらに、過去等の三時を表す言語表現が实在物等にたいしてなされていることは、諸行が恒常でない証拠であると、有部の主張が紹介される。それは、恒常な無為法である虚空等は過去等のものであると言えないからである。ここで言う「实在物」とは、*dngos po(bhāva, vastu)*の訳語である。

## AKBh

### 2. <三世実有論>

(有部の主張)

しかし、明らかに[ヴァイパーシカは]主張する。

[諸行は]すべての時にわたって存在する。<sup>7</sup>

<sup>7</sup> 三友[1972]によれば、この箇所が、『俱舍論』(AKBh)では有部はすべての時間の存在性(*sarvakālāstītā*)を説くことを示す、と理解されている。三友氏は、行(*saṃskāra*)の常住なることは言わないが、すべての時間すなわち三世の存在性が常住であることは認めるとする。だが、その後で、三友氏は、*sarvakālāstītā*を有財積でなく依主積として、「すべての時間における存在」と理解されるべきであるとする。(三友[1972]:p.359.b.1-5,p.360.b.3-6参照)

舟橋[1972]によれば、この箇所を「一切の時に(=三世において)存在する」と言ったのでは、何が存在するから明白でないから、「過去・未来・現在の諸の有為法が存在する」という意味のことを、「三世は実有なり」という言葉で示したと理解する。(舟橋[1972]:p.320.17-321.1参照)

江島[1986]の和訳では、「すべて[三]時(*kāla*)は存在する」と訳されている。(江島[1986]:p.9.5)

吉元[1987]によれば、この *sarvakālāstītā* は、*kāla*(時)の有を意味せず、三世(*adhvatraya*)という意味での *sarvakāla*(一切時)の有を問題にしていると、理解されている。吉元氏も、*sarvakālāstītā*を「三世があること」と理解している。(吉元[1987]:p.17.b.13-18.a.13参照)

**TA**

(有部の主張)

[しかし、]明らかに[ヴァイバーシカは]主張する、とは、[過去・未来のものも]現在のもののように、自性をもって存在する、[とヴァイバーシカは主張する]ということである。

**LA**

(有部の主張)

[しかし、]明らかに[ヴァイバーシカは]主張する、とは、[過去・未来のものも]現在のもののように、自性をもって存在する、[とヴァイバーシカは主張する]ということである。

## (解説)

AKBh、TA、LAによれば、有部(=毘婆沙師)は、諸行は三世にわたって自性をもって存在すると主張する。

**AKBh****2.1.a. 第一理由(教証一)**

(世親の問)

どうしてか。

(有部の答)

[経典に]説かれているからである。

実に、世尊によって説かれている。「比丘らよ、もし、過去の物質(=色蘊)が存在しないならば、教えを聞いた聖弟子は、過去の物質に無関心なことはないであろう。過去の物質が存在するから、教えを聞いた聖弟子は、過去の物質に無関心である。<sup>8</sup>もし、未来の物質が存在しないならば、教えを聞いた聖弟子は、未来の物質を享受しないことはないであろう。未来の物質が存在するから、[未来の物質を享受しない]」と云々。<sup>9</sup>

**SA**

(有部の答)

本庄・小谷[2007]によれば、時間(adhvan = 世路)は有為法と同義であるとする毘婆沙師(ヴァイバーシカ)の宗義から、sarvakālistitāを「一切時が存在すること」と理解することは可能だが、『俱舍論称友釈』(SA)で、tat sarvasmin kāle vidyata itīṣyate(それはすべての時に存在すると認められる)という例からも、「一切時において[有為法が]存在すること」と理解しても何等問題はないと思われる、と理解されている。(本庄・小谷[2007]:p.141-142 註(2),SA.W.:p.472.26, 那須[2007]:p.69.5-29 参照)

筆者(那須)は、三友氏・本庄・小谷氏の後の解釈のように、「諸行(=諸有為法)がすべての時において存在すること」と理解し、「すべての時が存在する」という時間そのものの実在性を認めていると誤解される表現は、本和訳全般にわたって避けた。

<sup>8</sup> 例えば、過去の物質が認識対象として存在するから、それに関心があるとか関心がないとか言えるが、その認識対象が存在しない場合、関心があることがありえないから、その対立概念である関心がないこともあると言えないのである。

<sup>9</sup> 秋本・本庄[1978]に、この引用経典に関する文献学的情報が与えられている。(秋本・本庄[1978]:p.100. 註[一]参照)

本庄[1982]にも、この引用経典に関する文献学的情報が与えられている。(本庄[1982]:p.52.16-54.25 参照)

李鍾[1993]によれば、『釈軌論』(VY)において過去・未来の色(物質)の有論に対して、直接知覚と相違するものという批判が述べられていること、が指摘されている。(李鍾[1993]:p.44.8-45.1,VY= 李鍾[2001b]:p.173.20-174.6 参照)また、李鍾[1993]によれば、『俱舍論称友釈』(SA)の記述から、有部はこの引用経典の一節を「仏陀が三世の実有性を直説したもの」として理解し、了義経とみなし、「有る(asti)」を「実体として有る(dravyato 'sti)」と解釈するとされる。(李鍾[1993]:p.32.11-33.4, 李鍾[2001a]:p.162.3-12,SA.W.:p.469.12(= 本論 SA:2.1.b.) 参照)

比丘らよ、もし [過去の] 物質 (=色蘊) が、というこの經典のこの最初からの原文は [次のよう] である。「過去・未来の物質は恒常でない。現在 [の物質] にとって、さらにどんな言明があるうか。そのように見る者である、教えを聞いた聖弟子は、過去の物質に無関心であり、未来の物質を享受せず、現在の物質を嫌悪し、離欲し、滅するために修行する。比丘らよ、もし、過去の物質が存在しないならば、教えを聞いた聖弟子は、過去の物質に無関心なことではないであろう。過去の物質が存在するから、教えを聞いた聖弟子は、過去の物質に無関心である。もし、未来の物質が存在しないならば、教えを聞いた聖弟子は、未来の物質を享受しないことではないであろう。未来の物質が存在するから、教えを聞いた聖弟子は、未来の物質を享受しない。比丘らよ、もし、現在の物質が存在しないならば」と云々。教えを聞いた聖弟子は、過去の物質に無関心なことではないであろう、とは、対象がないから、離欲の時に、過去の対象に関心があった聖弟子の意が無関心になることではないであろう、という意味である。過去の物質に関心があるとき、それに対して執着がある、と。享受するであろう、とは、望む<sup>10</sup>ということである。「比丘らよ、もし、現在の物質が存在しないならば、教えを聞いた聖弟子は、現在の物質を嫌悪し、離欲し、滅するために修行することはないであろう」というこれは、[教証としては] 説かれていない。[立論者と対論者の] 両方に成立しているからである。

#### TA

(世親の間)

どうして、それら [諸行] はそのように [すべての時にわたって存在する] と [ヴァイバーシカ] は主張するのか。經典、論理、あるいは両者に依存して、であるのか、というのが、質問者 (ヴァスバンドゥ) の意図である。

(有部の答)

[經典に] 説かれているから、ということによって、まず、經典が示される。なぜなら、「過去の物質 (=色蘊) は存在する。未来の物質は存在する」と口頭で、<sup>11</sup>過去のものと未来のものとの存在することが説かれているからである。どうして、現在のものの言明がないのか、というならば、[答える]。「比丘らよ、現在の物質が存在しないならば、教えを聞いた聖弟子らは、嫌悪し、離欲し、滅するために修行することはないであろう」ということは、[立論者と対論者の] 両方において、異論がないからである。

#### LA

(世親の間)

どうして、それら [諸行] はそのように [すべての時にわたって存在する] と [ヴァイバーシカ] は主張するのか。經典、論理、あるいは両者に依存して、であるのか、というのが、質問者 (世親) の意図である。

(解説)

AKBh、TA、LA によれば、世親・安慧・満増によって、有部にとって諸行が三世すべての時にわたって存在するのは、經典・論理に依存するのかと問われる。

AKBh によれば、有部は第一教証を述べる。それによると、過去の物質が存在するから、教えを聞いた聖弟子は過去の物質に無関心であることができる。また、未来の物質が存在するから、教えを聞いた聖弟子は未来の物質を享受しないことができるのである。

<sup>10</sup> 秋本 [1991] によれば、「樂しむ」と訳されている。(秋本 [1991]:p.84.20 参照)

<sup>11</sup> 秋本 [1993] によれば、「直接に」と訳されている。(秋本 [1993]:p.48.12 参照)



SA によれば、過去の物質に関心があるときはそれに対して執着がある。よって、「認識の対象は実在する」から、過去・未来の法は存在すると有部は主張する。

**AKBh**

**2.1.b. 第二理由 (教証二)**

(有部の答)

二つに基づいて。

「二つに依存して識の生起がある」と、説かれている。「二つとは何か。眼といる・かたち (=色境)、乃至、意と諸法である。」<sup>12</sup>

また、過去・未来のものが存在しないならば、それらを所縁とする識 (=意識) は、二つに依存して [生じ] ないであろう。<sup>13</sup>

以上のように、まず、経典に基づいて、過去・未来のものは存在する [と証明される]。

**SA**

(有部の答)

二つに基づいて、とは、前には口頭で<sup>14</sup>説かれている、と示された。今は、意味に基づいて (=間接的に) という理由で、口頭で<sup>15</sup> [説かれてい] ないという区別がある。

二つに依存して、過去・未来のものを所縁とする意識は生じないであろう、という区別がある。<sup>16</sup>

**TA**

(有部の答)

二つに依存して、云々。こ [の経典] では、過去・未来のものが存在することが意味に基づいて (=間接的に) 説かれている、とは、前 [の経典] で、直接に説かれているのとは区別がある。こ [の経典] では、「眼といる・かたち (=色境) に依存して、乃至、意と法とに依存して」と、六つの識に基づいて、依り所 (=感官) と所縁が決定されると言われる場合、もし、[字義通りであり過去・未来の対象などが言及されていないから、例外として所縁なしの過去の記憶や未来の予想の認識があり、間接的でない場合、前の経典の説き方と今の経典の場合に] 区別がないと言わ

<sup>12</sup> 秋本・本庄 [1978] に、この引用経典に関する文献学的情報が与えられている。(秋本・本庄 [1978]:p.100-101. 註 [二] 参照)

本庄 [1982] によれば、この箇所引用経典は、これの成立時期においては、「認識が生ずるにあたって、その対象は実在するか否か」という問題は顧慮されていない、と考えられている。そのような問題は、有部の哲学的立場の要請によると本庄氏は考える (本庄 [1982]:p.52.3-9 参照)

<sup>13</sup> 二つに依存して、という場合、過去の記憶や未来の予想の場合、過去・未来の対象と意根が存在しなければ、その場合の意識は生じないから、記憶・予想という現象が成り立っている以上は、過去・未来の対象と意根は存在するはずである。

<sup>14</sup> 秋本 [1991] によれば、「直接明確に」と訳されている。(秋本 [1991]:p.84.25 参照)

<sup>15</sup> 秋本 [1991] によれば、「直接明確に」と訳されている。(秋本 [1991]:p.84.26 参照)

<sup>16</sup> 秋本 [1991] によれば、「[過去・未来のものが] 二つに依って意識は生じるのではないことになる。「過去・未来のものを対象とする [意識] という限定がつく」と訳されている。(秋本 [1991]:p.84.27-28 参照)

明確に説かれている場合と、間接的に説かれている場合の区別があり、後者の例として、以上の文がある。例を挙げることによって、区別があることが明らかになる。

本庄・小谷 [2007] によれば、「意識は、二つによっては存在しないこととなろう。「過去と未来とを所縁とする」と形容 [される識] はである。」と訳されている。(本庄・小谷 [2007]:p.124.1-2)

れ、<sup>17</sup>対象がなくても、識が生じると考えられる場合、そのような場合、盲人等において、依り所がなくとも、識は生じると、どうして考えられないことがあるか。[前の經典の説き方と今の經典の説き方に区別がない場合、盲人等の場合も、明確に言及されていないから、二つに依存していないことに] 区別の原因がないからである。<sup>18</sup>

#### LA

(有部の答)

二つに依存して識の、云々。こ [の經典] では、過去・未来のものが存在することが意味に基づいて (=間接的に) 説かれている、とは、前 [の經典] で、直接に説かれているのとは区別がある。こ [の經典] では、「眼という・かたち (=色境) に依存して、乃至、意と法とに依存して」と、六つの識に基づいて、依り所 (=感官) と所縁が決定されると言われる場合、もし、[字義通りであり過去・未来の対象などが言及されていないから、例外として所縁なしの過去の記憶や未来の予想の認識があり、間接的でない場合、前の經典の説き方と今の經典の場合に] 区別がないと言われ、対象がなくとも、識が生じると考えられる場合、そのような場合、盲人等において、依り所がなくとも、識は生じると、どうして考えられないことがあるか。[前の經典の説き方と今の經典の説き方に区別がない場合、盲人等の場合も、明確に言及されていないから、二つに依存していないことに] 区別の原因がないからである。

#### (解説)

AKBh によれば、有部は第二教証を述べる。それによると、眼と色境、乃至、意と諸法に依存して識の生起がある。これにより、過去・未来のもの (過去・未来の諸法) が存在しない場合、それら [過去・未来のもの (=過去・未来の諸法)] を所縁とする意識は二つ [意 (=直前に過去に過ぎ去った識) と諸法 (=過去・未来のもの)] に依存して生起しないことになる。

よって、「認識 (識) が生起するとき必ず依り所としての感覚機能 (根) と認識対象 (境) が実在しなければならぬ」から、過去・未来の法は存在すると有部は主張する。

#### AKBh

##### 2.1.c. 第三理由 (理証一)

(有部の答)

論理に基づいても、[過去・未来のものは存在すると証明される]。

対象 (=境) が存在することに基づいて。<sup>19</sup>

対象が存在するとき、識は生じ、[対象が] 存在しないとき、[識は生じ] ない。そして、もし、過去・未来のものが存在しないならば、所縁のない識があることになろう。それ故に、識そのも

<sup>17</sup> 秋本 [1993] によれば、「もし [二に依ってという] 限定がないと言われ」と訳されている。(秋本 [1993]:p.48.20 参照)

<sup>18</sup> 秋本 [1993] によれば、「[認識の] 原因としての限定がないからである」と訳されている。(秋本 [1993]:p.48.22 参照)

<sup>19</sup> 佐藤 [1938] によれば、この場合の、「有り」(存在する)とは、論理的な有りであってこそ、「過去のもの」や「未来のもの」が現在動詞で「有り」と詮表されうる、とされる。

また、「識有境故」の理証によれば、有部にとっての過去法は曾有法でなく、未来法は当有法でなく、いずれも現有の法である、と佐藤氏は考える。(佐藤 [1938]:p.284.2-3,p.285.5-6 参照)

舟橋 [1972] によれば、有部では「識」という語を用いるとき、厳密な意味では現在の分位についていわれ、所縁に向かって今現に、はたらきつつある心の状態を識と称すると、説かれる。(舟橋 [1972]:p.324.14-15 参照)

のがなくなるであろう。所縁が存在しないのであるから。<sup>20</sup>

### SA

(有部の答)

「それ故に、識そのものがなくなるであろう。所縁が存在しないのであるから」、とは、認識対象が存在するとき、識はあるからである。

また、これについて、論証式がある。「(主張) 意識は所縁を有する。(理由) 認識を自性とすから。(実例) 眼識のように。」<sup>21</sup>と。

### TA

(有部の答)

非存在なものは、六つの対象 (= 境) に含まれないから、非存在なものを対象とする知識は生じない。「それ故に、識そのものがなくなるであろう。所縁が存在しないのであるから」、とは、識は各々の存在するものを知るものである場合、認識対象が存在しない場合、これ (識) によって何も知ることはないから、それ故に、認識そのものもないことになる。自 [相] も共相もない場合、それ (識) によって、どうして知覚されたり認識されたりするであろうか。

<sup>20</sup> 本庄 [1982] によれば、この理証一は、教証二と内容的に同一であると考えられる。両者は「無所縁心 (対象の实在しない心) を認めない」ということに帰着し、教証・理証とも、結局有部は、この帰結を前提として論を展開しているように見える、と本庄氏は考える。(本庄 [1982]:p.51.11-15 参照)

加藤純 [1985] によれば、「すでに原始仏教以来、認識は根・境・識の三事相合により成立することに決定している。根と境が存在すれば識が生ずるのである。逆にいえば、識が生ずるときは必ず根と境が存在しているはずである。しかるに例えば「過去の色」「未来の色」は一般に認識され得るから、従って「過去の色」「未来の色」は実際に存在するはずだ、というのである。」と説明されている。後に加藤純 [1989] において、以上の説に、「「過去の色」「未来の色」を認識するものは第六意識である。前五識は有部に従えば、現在法しか認識できないから。」という旨のことが付け加えられている。(加藤純 [1985]:p.488.5-7, 加藤純 [1989]:p.285.13-17 参照)

また、加藤純章氏は、理証一は、理証二より後に考え出されたものと見てよいと考える。(加藤純 [1985]:p.488.19-20 参照)

さらに加藤純章氏は、『婆沙論』における『俱舍論』(AKBh) の理証一とほぼ同じ問題を扱っている箇所を挙げている。その箇所では、譬喩者 (Dārṣṭāntika) の「存在しない対象をも認識することができる」という主張に対する反論が示されている。(加藤純 [1985]:p.489.18-490.4, 『婆沙論』:T.27.p.228.b.21-26 参照)

また、加藤純章氏は、『鞞婆沙論』における『俱舍論』(AKBh) の理証一と同様の箇所を挙げている。これは、無所依・無所縁で意が生じるならば、阿羅漢が無余依涅槃に入った後でも、無依・無縁で意が生じることになってしまう、という有部の批判である。(加藤純 [1985]:p.490.6-11, 『鞞婆沙論』:T.28.p.464.b.25-c.2 参照)

加藤純 [1985] において、最後に、理証一に関してまとめられている。「根・境・識の三事が相合して認識が生ずることは、有部においてもその初期から盛んに論じられていたが、『識身足論』はこれをはじめて応用して三世実有説を証明した。これは後に『俱舍論』(AKBh) における理証一として定着する。しかし六足・『発智論』の時代にはこの認識論的論証から生ずるはずの lakṣaṇa の語もほとんど用いられず、svalakṣaṇa の語もまだ一般的に用いられていなかった。」以上のように加藤純章氏は結論する。(加藤純 [1985]:p.506.七(5), 『識身足論』:T.26.p.546.a.10-12 参照)

<sup>21</sup> 「認識を自性とすること」は「所縁を有すること」に遍充されている。よって、認識を自性とすれば、所縁を有し、所縁を有しなければ、認識を自性としないのである。

梶山 [1977] によれば、この論証式は、「過去・未来のものも意識という認識の対象になる限り、現在においても存在しているはずである。すべてのものは意識の対象になるのだから、それらは三世にわたって存在している」ということを意味する。有部にとっては、知覚の認識対象であれ、意識の認識対象であれ、外的な対象を認識することに変わりはない、と考えられる。そして、例えば壺は知覚されているときも、過去・未来のものとして思惟だけの対象となっているときも、常にその本質は物質であると梶山氏は考える。また、三世実有論によって、無常なるものすらも恒常的であるという統一原理が与えられたことになるのである。(梶山 [1977]:p.98.10-101.10, 梶山 [1997]:p.86.13-87.3 参照)

**LA**

(有部の答)

非存在なものは、六つの対象(=境)に含まれないから、非存在なものを対象とする知識は生じない。「それ故に、識そのものがなくなるであろう。所縁が存在しないのであるから」、とは、識は各々の存在するものを知るものである場合、認識対象が存在しない場合、これ(識)によって何も知ることはないから、それ故に、認識そのものもないことになる。自[相]も共相もない場合、それ(識)によって、どうして知覚されたり認識されたりするであろうか。

(解説)

AKBhによれば、有部は第一理証を述べる。それによると、対象(境)が存在するから、識が生じ、対象が存在しないとき、識は生じない。過去・未来のものがなければ、過去・未来についての識が経験的に生じる場合、所縁のない識があることになってしまう。これは、有部にとっては認識対象とはなれないからである。

SAによれば、称友は、論証式で、意識が所縁を有するということが、眼識のように意識も認識を自性とするからである、と説かれる。

TA、LAによれば、安慧・満増は、認識対象が存在しない場合、認識対象としての自相も共相もないから、識そのものもなく知覚・認識がありえないと説明される。

よって、「認識の対象は実在する」から、過去・未来の法は存在すると有部は主張する。

**AKBh****2.1.d. 第四理由(理証二)**

(有部の答)

[業の]結果に基づいて。

また、もし、過去のものが存在しないならば、善・悪の業の結果が未来にどうしてであろうか。結果の生起の時、現在の異熟因はないからである。それ故に、過去・未来のものは存在するとヴァイバーシカは[主張する]。<sup>22 23</sup>

<sup>22</sup> 加藤純[1985]によれば、この理証二に次のような説明が与えられている。「これは我々の経験するところである。善・悪の業(異熟因という)を行なえば、未来に必ずその結果(異熟果という)が顕れる。もし過去の業が存在し、作用を有していなければ、未来の結果は顕れないはずではないか。」(加藤純[1985]:p.488.11-12, 加藤純[1989]:p.286.5-6 参照)

さらに加藤純章氏は、『雑心論』と『婆沙論』の、『俱舍論』(AKBh)(理証二)に相当する論証の例を挙げる。

『雑心論』では、現在のみ有するという説を批判して、業と報とが俱に現在にあるのではなく、業が現在なら報は未来、報が現在なら業は過去にあると説かれる。『婆沙論』でも、異熟の因と果とが同時にあることが否定される。因果が三世にわたる限り、三世[のもの]は実有でなければならない、ということが説かれる。(加藤純[1985]:p.489.2-16, 『雑心論』:T.28.p.963.b.7-11, 『婆沙論』:T.27.p.393.a.25-b.12 参照)

<sup>23</sup> 以上の理証一と理証二の両者を総合的に考察してある先学の研究を検討する。

加藤純[1985]によれば、有部では『婆沙論』のところに、三世実有説の論証として、根・境・識の三事相合という認識論の応用によるもの(理証一)と、善悪業の因果関係という存在論によるもの(理証二)の二つが認められていたことがわかるのである。加藤純章氏は、理証二だけを示す論書が多いのは、理証二がより強固な論証であり、より古い発生であることをうかがわせる、と考える。(加藤純[1985]:p.490.13-16, 『婆沙論』:T.27.p.393.a.25-b.12.p.228.b.21-26 参照)

さらに、加藤純章氏は、推測する。三世実有説の理証二(善悪業の因果関係によるもの)が svabhāva の概念の発生と何らかの意味で結びつきがあり、また理証一(根・境・識三事相合の認識論の応用によるもの)が、何らかの意味で svalakṣaṇa の概念の発生と関係があるという仮説である。『婆沙論』のころには三世実有説の論証(二理証)は、二つながら出そろい共に一般に認められ、同時に svabhāva, svalakṣaṇa の二語が頻繁につかわれるようになった、と加

**SA**

(有部の答)

[業の] 結果に基づいて、とは、「(主張) 過去の善・悪の業には自相が現に存在する。(理由) 異熟の時に結果が生じつつあるから。(実例) 現在の法のように。」と [説かれる]。

**TA**

(有部の答)

結果の生起の時、云々。「善・悪の業は消滅して、長い時間が過ぎているから、消滅して存在しない」というそのような場合、原因がないから、異熟果は生じないはずである。原因のないものは生じない。過大適用の過失に陥るからである。

**LA**

(有部の答)

結果の生起の時、云々。「善・悪の業は消滅して、長い時間が過ぎているから、消滅して存在しない」というそのような場合、原因がないから、異熟果は生じないはずである。原因のないものが生じることが不合理である。過大適用の過失に陥るからである。

## (解説)

AKBh によれば、有部は第二理証を述べる。それによると、業には結果があるが、過去の業が存在しないならば、結果の生起の時には現在に異熟因はないから、過去にある善・悪の業が、未来の結果を現在に生起させるのである。

SA によれば、称友は、論証式で、過去の善・悪の業に自性が現に存在するということが、現在の法のように、過去の業による異熟の時に結果が生じつつあるからである、と説かれる。

TA、LA によれば、安慧・満増は、善・悪の業が消滅して、長い時間が過ぎた場合、消滅して存在しないなら、原因がないから結果もないことになるが、結果が生じるからには、その原因がある場合に限り、原因がない場合は結果の生起には適用されないから、過去の業はあるのである。

よって、「業には結果がある」から、過去の業（異熟因）と未来の結果（異熟果）は実在すると有部は主張する。

**AKBh****2.2. 説一切有部と呼ばれる理由**

(有部の主張)

また、[過去・未来のものが実在するという][前の] このことが、必ず、一切があるという主張が<sup>24</sup>存在する場合、それによって、認められるべきである、と伝説されている。

なぜなら、

---

藤純章氏は結論づける。(加藤純 [1985]:p.493.20-494.4,p.506.七 (7), 『婆沙論』:T.27.p.393.a.25-b.12,p.228.b.21-26 参照)

橘川 [1991] では、資料を挙げて、二理証について考察がなされている。まず、『鞞婆沙論』の例が挙げられている。

さらに、『婆沙論』(理証二・理証一に相当)と『雑心論』(理証二に相当)の例が挙げられている。これは加藤純 [1985] の引用と同様の箇所である。

橘川氏は、『婆沙論』編纂時以前においては、因果関係・日常経験理論による三世実有説が主流であったことを推察する。それが『俱舍論』(AKBh) 成立のころまでに、法有の立場と経験の立場とによる実有思想として洗練され確立されていったのではないかと橘川氏は考える。(橘川 [1991]:p.196.a.7-197.a.6, 『婆沙論』:T.27.p.393.a.25-b.12,p.228.b.21-26, 『雑心論』:T.28.p.963.b.7-11 参照)

<sup>24</sup> 秋本・本庄 [1978] によれば、「説く者」と訳されている。(秋本・本庄 [1978]:p.87.b.10 参照)

それら（三時に属するもの）が存在すると説くから、[彼らは] 説一切有部であると認められる。

過去のもの・未来のもの・現在のもの [と三無為法]<sup>25</sup>のすべてが存在すると説く人々が説一切有部である。<sup>26</sup>

（分別論者の学説）

しかし、ある人々は、「現在の業<sup>27</sup>と、まだ結果を与えていない過去の業は存在するが、すでに結果を与えた過去の業と未来の業は決して存在しない」と分別して説くが、彼らは分別論者である。<sup>28</sup>

**TA**

（有部の主張）

**[また]、[過去・未来のものが実在するという][前の] このことが、必ず、[一切があるという主張が存在する場合、それによって、] 認められるべきである、と伝説されている、云々。なぜなら、説一切有部という語が、業を原因として有するからである。<sup>29</sup>**

その同じ理由で、それら（三時に属するもの）が存在すると説くから、[彼らは] 説一切有部である [と認められる] と言われる。三時に属するものについて、「すべて」の語が確立されるから、<sup>30</sup>「すべて」の語によって、三時に属するものを表示している。

（分別論者の学説）

他の部派で、結果が生じていない [業] が存在することを説くのは、分別論者である。

（経量部の学説）

経量部は、現在のもののみが存在すると説く。

**LA**

（有部の主張）

<sup>25</sup> 秋本・本庄 [1978] と本庄・小谷 [2007] によれば、三無為法の付加が欠けている。筆者（那須）は真諦訳の解釈に従った。（秋本・本庄 [1978]:p.87.b.15, 本庄・小谷 [2007]:p.112.15 参照）

<sup>26</sup> 舟橋 [1972] によれば、この箇所 sarvam asti（一切は有なり）が三世実有と玄奘により訳されているが、ここには「三世」という語も「実有」という語も見出されないと、説かれる。（舟橋 [1972]:p.319.6-8 参照）

吉元 [1987] によれば、この箇所の過去・未来・現在が「三世」と解釈され、それが有するというのが「三世実有」と解釈される。『アビダルマディーパ』(ADV) によれば、それは「三世は有る」(adhvatrayam asti) と表現されることが指摘されている。そして、吉元氏は「三世は実に有り」と読むべきであるとする。筆者（那須）はあくまで時間の実在性は仏教では否定されていると考えるから、三世のもの（＝三世にあるもの）（＝過去のもの・未来のもの・現在のもの）と三無為法（虚空・摺滅・非摺滅）のすべてが存在する、と理解した。法が実有であり、世（＝時）は仮有である。（吉元 [1987]:p.18.a.14-19.a.11, ADV.J.:p.257.4, 那須 [2004]:p.56.31-32,p.83.11 参照）

<sup>27</sup> 秋本・本庄 [1978] によれば、「結果」と訳されている。（秋本・本庄 [1978]:p.87.b.17 参照）

<sup>28</sup> 本庄・小谷 [2007] の訳と筆者（那須）の訳とでは全般的に解釈が異なる。本庄氏は、「いっぽう、「一部 [の諸行、すなわち、] 現在 [すべて] と、未だ果を与えていない過去の業とは [実体として] 存在するが、[他の] 一部 [の諸行、すなわち、] すでに果を与えた過去の [業] と未来 [すべて] とは存在しない」と、場合分けして説く者たちは分別論者である。」と訳している。本庄氏は、kecid を kimcid に訂正しているが、筆者（那須）は秋本氏の解釈に従い訂正しなかった。筆者（那須）は、ここは業と結果の関係のみを論じている箇所と受け取った。（本庄・小谷 [2007]:p.112.16-18,p.142. 註 (7) 参照）

<sup>29</sup> 秋本 [1993] によれば、「なぜなら、「説一切有部」という語が [その主張を知る] 根拠となっているからである」と訳されている。（秋本 [1993]:p.49.11-12 参照）

<sup>30</sup> 秋本 [1993] によれば、「必ず言及されるから」と訳されている。（秋本 [1993]:p.49.13 参照）

[また]、[過去・未来のものが実在するという][前の]このことが、必ず、[一切があるという主張が存在する場合、それによって、]認められるべきである、と伝説されている、云々。なぜなら、説一切有部という語が、業を原因として有するからである。

その同じ理由で、それ（三時に属するもの）が存在すると説くから、[彼らは]説一切有部である[と認められる]と言われる。三時に属するものについて、「すべて」の語が確立されるから、「すべて」の語によって、三時に属するものを表示している。

(分別論者の学説)

他の部派で、結果が生じていない[業]が存在することを説くのは、分別論者である。

(経量部の学説)

経量部は、現在のもののみが存在すると説く。

(解説)

AKBh で、有部は、過去のもの・未来のもの・現在のものと三無為法とがすべて存在するから、自分の宗が説一切有部と呼ばれると主張する。

分別論者は、現在の業と、まだ結果を与えていない過去の業が存在するが、すでに結果を与えた過去の業と未来の業とは存在しないと主張する。

TA、LA によれば、経量部は、現在のもののみが存在すると主張する。

AKBh

### 2.3. 四大論師の異説

(世親の問と有部の答)

また、これら一切があるという主張は何種類かというのに対して答える。

四種類である。

それらは、様態・特徴・位置・[法の前後関係の]違い[として]<sup>31</sup>、の違い[による]と命名されている。<sup>32</sup>

(解説)

AKBh によれば、説一切有部の三時の区別の仕方の主張は四種ある。

それは、「様態の違い」・「特徴の違い」・「位置の違い」・「法の前後関係の違いとしての違い」の四種である

AKBh

#### 2.3.a. ダルマトラータ（法救）説

(世親による法救説の紹介)

大徳ダルマトラータは[三時の区別は]様態の違い[による]とする。彼は[次のように]言ったと伝説されている。法は諸時においてあるとき、様態の違いはあるが、実体の違いはない。例えば、金の器が破壊されて、[前後が]異なったとき、[前後で]形の違いはあるが、色の違いはない。

<sup>31</sup> このブッダデーヴァ説は、様々な訳語が与えられている。ここで、代表的な解釈を挙げておく。秋本・本庄 [1978] では、「別な[見]方」、本庄・小谷 [2007] では、「異なった[見方]」と訳されている。(秋本・本庄 [1978]:p.88.a.5, 本庄・小谷 [2007]:p.113.2 参照)

加藤純 [1985] では、「相对 (anyathā)」と訳されている。(加藤純 [1985]:p.494.18 参照)

<sup>32</sup> 加藤純 [1985] によれば、以下紹介される四大論師の説は、過去・未来・現在の三世にわたって法が実有であるという考えがすでに一般的に認められた後になって、三世の法の区別をいかにつけるかという関心事に基づくと解釈されている。(加藤純 [1985]:p.494.11-13 参照)

例えば、牛乳が凝乳に変化するとき、味の効力が熟することによって、[前の味を]捨てるが、<sup>33</sup>色は [捨て] ないように。<sup>34</sup>同様に、法も、未来時から現在時にやって来るときに、未来の様態を捨てるが、実体の本質を捨てない。同様に、現在時から過去時に行くときに、現在の様態を捨てるが、実体の本質を [捨て] ない、と。<sup>35 36</sup>

## SA

(世親による法救説の紹介)

**様態の違いはある、とは、過去・未来・現在の様態に違いがある、という意味である。実体の**

<sup>33</sup> 秋本・本庄 [1978] では、「味や活力や消化の仕方を捨てるが、」と訳されている。加藤純 [1985] では、「味の勢力や消化を捨て去るが、」と訳されている。江島 [1986] では、「その [特定の] 味・活力 (vīrya)・消化力 (vipāka) を棄てるが」と訳されている。清水 [2006] では、「[元の] 味、流動性、消化性の良さを失うも、」と訳されている。本庄・小谷 [2007] では、「[牛乳であったときの] 味・勢力・熟成度を捨てるが」と訳されている。(秋本・本庄 [1978]:p.88.a.13-14, 加藤純 [1985]:p.495.3, 江島 [1986]:p.11.5, 清水 [2006]:p.32.10-33.1, 本庄・小谷 [2007]:p.113.6-7 参照)

<sup>34</sup> 『アビダルマディーパ』(ADV) のパラレルな箇所では、kṣīrasya vā dadhitvena pariṇāmato yathā rasavīryavipākaparityāgo na varṇasyeti /であり、「或いは、牛乳が凝乳として変化することに基づいて、味の効力が熟することによって、[前の味を] 捨てるが、色は [捨て] ないように、と。」と訳せる。これを参照した。(ADV.J.:p.259.13-14, 那須 [2004]:p.57.26-58.1.p.84.3-4 参照)

<sup>35</sup> 加藤純 [1985] によれば、以上の文中の「未来の様態 (bhāva)」「実体の本質 (bhāva)」「現在の様態 (bhāva)」「実体の本質 (bhāva)」の部分が、いずれも、「未来としての存在」「実体としての存在」「現在としての存在」「実体としての存在」と訳され、筆者 (那須) と解釈が異なる。本庄・小谷 [2007] によれば、以上の文中の「実体の本質」の部分が「実体としての様態」と訳され、筆者 (那須) と解釈が異なる。(加藤純 [1985]:p.495.4-6, 本庄・小谷 [2007]:p.113.8-9 参照)

加藤純章氏は、bhāva を「存在」と訳すことについて解説している。加藤純章氏によれば、大徳法救 (ダルマトラータ) は、三世の違いは存在 (bhāva) の違いであって、実体の違いではないという。玄奘三蔵はこの bhāva を「類」と訳している。しかし、加藤純章氏は、玄奘三蔵は、単なる「種類」の意味で訳したのではないと考える。加藤純章氏は、この bhāva は「法」=「存在」(dharma) と同一と解釈する。筆者 (那須) は、ここでは、「様態」や「本質」の意味であり、「法」と同一とは解釈しない。

加藤純章氏は、過去の存在 (法)・未来の存在 (法)・現在の存在 (法) とし、それぞれ異なった法であるが、それらの本質 (dravya) は同一で変わらないと解釈する。

加藤純章氏はこの dravya を svabhāva (「自性」) とほぼ同じ意味と考えるが、法救が svabhāva という語を知っていたか否かに関して確言を保留する。svabhāva の語を知らなかったから dravya の語を用いたのか、svabhāva の語を知っていたから三世の区別を bhāva で行ったのか不明である。しかし、『尊婆須密論』・『婆沙論』の時代になって「自性」の語が急激に増えてくることから、法救が『発智論』の作者・迦多衍尼子 (Kātyāyanīputra) より後代の人ならば、svabhāva は法救前後で有部一般に用いられはじめたのではないかと、加藤純章氏は考える。(加藤純 [1985]:p.495.7-497.2 参照)

また、加藤純章氏は、六足論のいくつかを検討され、その中で、五蘊・十二処・十八界中の各法を「過去の法」「未来の法」「現在の法」の三つの異なった存在 (bhāva) と考えていたと推定する。しかし、これらの場合の「類」という語は、筆者 (那須) としては、「様態」の意味で理解すべきであり、「存在」とは理解できないのではないかと考える。(加藤純 [1985]:p.501.15-503.8,p.504.6-9,p.506.七(3),p.508.註(33) 参照)

<sup>36</sup> 木村 [1968] によれば、このダルマトラータの説がヴィヤーサの『ヨーガストラパーシャ』(YSBh) の説に類似していることが指摘されている。ヴィヤーサが説く、第一の法変は、三世において異なった「類」(bhāvānyathātva) をとり、「法体」そのものは変化しないという説である。木村氏は、「類」を「存在」の意味にとっているようである。(木村 [1968]:p.366.15-367.3 参照)

村上 [1991] でも、ヨーガ派の説における法救の説との類似の説の例が挙げられている。ここでは、村上氏は bhāva を「存在情態 (在り方)」と解釈する。ヨーガ派の場合は、有法 (=基体) (dharmin) において、三世に存在している法 (=属性) (dharma) の存在情態 (bhāva) が異なるが、実体は異なるない、ということが説かれる。(村上 [1991]:p.73.1-5,YSBh.B.:p.128.3-6 参照)



違いはない、とは、物質等<sup>37</sup>の自相の違いはない、という意味である。未来のものは、現在時になって、**未来の様態を捨てるが**、現在の様態を獲得する。現在のものもまた、過去 [時になって、現在の様態を捨てるが、過去の様態を獲得する]。金と牛乳という二つの実例は、順次に形と属性の違いがあることを知らせるためにある。

#### TA

(世親による法救説の紹介)

法は諸時においてあるとき、**様態の違いはあるが**、とは、未来等の様態は [前後で] 異なるということである。この場合、未来の様態を捨てて、現在の様態を有するようになり、現在の様態を捨てて、過去の様態を有するようになる。**実体の違いはない**、とは、実体の自相は、[前後で] 異なるということである。様態が諸時においてはたらくとは、自性は逸脱しないからである。[自性が、未来・現在・過去で] 相互に異なる場合、未来のものと違って、現在等のもの、過去のものというそれがあるという過失に陥るであろう。<sup>38</sup> またもし、この未来等<sup>39</sup>の様態は何かというなら、それに基づいて、過去・未来・現在の知識や表現が起こるところの特定の属性である。例えば、**金の器が**、とは、まさにそれについての二つの実例が金と牛乳である。例えば、二つとも色等の集合体から成る。その中でも、腕飾り・腕輪等という表現の原因で、属性である形<sup>40</sup>から成るものだけが、[前後で] 異なるのであり、色は [前後で異なら] ない。同様に、牛乳・凝乳・バターミルク等の表現の原因である味の効力が熟することによって、諸能力が [前後で] 異なることがあり、<sup>41</sup>色は [前後で異なら] ない。

#### LA

(世親による法救説の紹介)

法は諸時においてあるとき、**様態の違いはあるが**、とは、未来等の様態は [前後で] 異なるということである。例えば、未来の様態を捨てて、現在の様態を有するようになり、現在の様態を捨てて、過去の様態を有するようになる。**実体の違いはない**、とは、実体の自相は、[前後で] 異なるということである。様態が諸時においてはたらくとは、自性は逸脱しないからである。またもし、この未来等の様態は何かというなら、それに基づいて、過去・未来・現在の知識や表現が起こるところの特定の属性である。例えば、**金の器が**、とは、まさにそれについての二つの実例が金と牛乳である。色等の集合体の属性である形と味等を示すためである。例えば、二つとも色等の集合体から成る。その中でも、腕飾り・腕輪等という表現の原因で、属性である形から成るものだけが、[前後で] 異なるのであり、色は [前後で異なら] ない。同様に、牛乳・凝乳・バターミルク等の表現の原因である味の効力が熟することによって、諸能力が [前後で] 異なること

<sup>37</sup> 秋本 [1991] によれば、「色形など」と訳されている。(秋本 [1991]:p.85.8 参照)

<sup>38</sup> 江島 [1986] によれば、「もしもそうでなければ、未来・現在・過去のものは相互にまったく別々のものであるということにならざるをえない」と訳されている。秋本 [1993] によれば、「さもなければ、未来・現在・過去のものはそれぞれ別のものである」と訳されている。両者とも同様の意識である。(江島 [1986]:p.11.15-16, 秋本 [1993]:p.49.20-21 参照)

<sup>39</sup> 秋本 [1993] によれば、「過去等」となっている。(秋本 [1993]:p.49.21 参照)

<sup>40</sup> 江島 [1986] によれば、「属性 (guṇa) と形状 (saṃsthāna, ākṛti)」と訳されている。(江島 [1986]:p.12.2-3 参照)

<sup>41</sup> 江島 [1986] によれば、「[特定の] 味・能力 (śakti) ・消化力・活力が変化するのであって」と訳されている。秋本 [1993] によれば、「味・力・消化・活力が変化するのであって」と訳されている。(江島 [1986]:p.12.4, 秋本 [1993]:p.50.1 参照)

があり、色は [前後で異なら] ない。

(解説)

AKBh によれば、法救は、三時の区別は様態の違いによるとする。SA、TA、LA を参照すると、次のようである。未来・現在・過去において法に実体（本体）の違いはないが、法は未来においては未来の様態を有し、現在においては未来の様態を捨てて現在の様態を獲得し、過去においては現在の様態を捨てて過去の様態を獲得する。これで三時の区別がある。ここで、変化を説明する場合、三世実有でない現在の様態・過去の様態の出現の根拠が明らかでない。

変化の例として、金の色は変化しないが形が変化することや、牛乳の色は変化しないが味が変化することが説かれる。

脚註 35 から明らかなように、先学の研究では、bhāva を五位七十五法の「法 (dharma)」、「存在」の意味で理解している場合があるが、私は、「様態」あるいは「本質」の意味で理解し、ダルマと同じ意味には理解しない。

AKBh

2.3.b. ゴーシャカ (妙音) 説

(世親による妙音説の紹介)

大徳ゴーシャカは [三時の区別は] 特徴の違い [による] とする。彼は [次のように] 言ったと伝説されている。法が諸時においてあるとき、過去 [の法] は過去の特徴と結びつくが、未来・現在の特徴と離れているわけではない。未来 [の法] は未来の特徴と結びつくが、過去・現在 [の特徴] と離れているわけではない。同様に、現在 [の法] も [現在の特徴と結びつくが]、過去・未来 [の特徴] と離れているわけではない。例えば、男が一人の女に愛着しているとき、他 [の女] に愛着していないわけではないように、と。<sup>42 43</sup>

SA

(世親による妙音説の紹介)

特徴の違い [による] とする人にとって、特徴を、[語を] 使用する [原因] として得ることによる言語表現がある。<sup>44</sup>まさにこの故に [ゴーシャカは] 言う。「法が諸時においてあるとき、過去

<sup>42</sup> 加藤純 [1985] によれば、妙音 (ゴーシャカ) のいう lakṣaṇa とは、認識された実有の法についていうのであり、「過去の lakṣaṇa」とは、法救のいう「過去の bhāva (過去の法)」を認識を通して捉えたすがたである、とする。故に、lakṣaṇa は「特徴」と訳するのが適当であると加藤純章氏は考える。筆者は、妙音の lakṣaṇa に「特徴」という語を当てるのには同意するが、法救の bhāva に、有部の七十五法の意味の「法」という語を当てるのには同意できない。(加藤純 [1985]:p.498.13-14 参照)

また、加藤純章氏は、妙音が過去の法は過去の特徴と結びつくだけでなく、未来・現在の特徴とも離れていないとしたのは、ある法について三世に共通する特徴を示したかったからである、と推測する。この考えから、三世に共通する特徴としての svalakṣaṇa (自相) の概念が導き出された、と加藤純章氏は考える。「自相」の語は、六足・『発智論』(a) には全く見られず、『尊婆須蜜論』・『婆沙論』(b) に至ってはじめてしばしば現れる。妙音が (a)(b) の間の人物なら、svalakṣaṇa の語は妙音の前後に用いられはじめた、と加藤純章氏は推測する。(加藤純 [1985]:p.499.7-14 参照)

<sup>43</sup> 木村 [1968] によれば、このゴーシャカの説がヴィヤーサの『ヨーガストラーパーシャ』(YSBh) の第二の相変の説に、説明文といい、比喩といい、よく一致することが指摘されている。木村氏は、『俱舍論』と同様の『婆沙論』との一致を指摘する。(木村 [1968]:p.367.3-7 参照)

村上 [1991] でも類似する例が挙げられている。(村上 [1991]:p.71.8-9,11-14,17-20, YSBh.B.:p.130.4-5,p.133.3-6 参照)

<sup>44</sup> 秋本 [1991] によれば、「・・・特徴が生じることから見てのものである」と訳されている。本庄・小谷 [2007] によれば、「・・・「特徴がはたらきを得る」ということに基づいて [三世の区別を] 立てる」と訳されている。(秋本

[の法] は過去の特徴と結びつくが、未来・現在の特徴と離れているわけではない」云々。もし、未来のものが、過去・現在 [の特徴] と離れているなら、そのような場合、その同じ未来のものが生じたり (=現在のものとなったり) 過去のものとなったりするということはないであろう。またもし、過去の本物が、未来・現在 [の特徴] と離れているなら、未来の本物が現在・過去のものとなることはないであろう。現在の本物が、過去・未来 [の特徴] と離れているなら、その同じ未来の本物が現在のものとなったり、その同じ現在の本物が過去のものとなったりはしないであろう。[語を] 使用する [原因] として得られた特徴と、[法は] 結びつくと確定される。<sup>45</sup>それ以外 [の特徴] と離れているわけではない。欠いているわけではない、という意味である。まさにこの故に、例示する。「例えば、男が一人の女に愛着しているとき、他 [の女] に愛着していないわけではないように」と。一人の女に、この [男] の愛着が生じるとき、他の女に愛情の「得」のみがあるが、現行はない [ように]、と。

#### TA

(世親による妙音説の紹介)

特徴の違い [による] とする人にとって、特徴を [語を] 使用する [原因として] 得ることによる言語表現がある。<sup>46</sup>例えば、男が、云々。彼 (男) の自性の区別によって、離欲 (=離貪=愛着していないこと) のはたらきを得る者と得ない者という区別がある。もし、未来の本物と過去の本物と現在の本物が離れているなら、そのような場合、その同じ未来の本物が生じたり (=現在の本物となったり) することはなく、過去の本物になることもないであろう。過去の本物と未来の本物と現在の本物が離れていることによって、未来の本物と現在の本物が、過去の本物にもならないであろう。もし、現在の本物と過去の本物と未来の本物が離れていることによって、その同じ未来の本物が現在の本物となり、その同じ現在の本物が過去の本物と呼ばれるようにはならないであろう。

#### LA

(世親による妙音説の紹介)

特徴の違い [による] とする人にとって、特徴を [語を] 使用する [原因として] 得ることによる言語表現がある。まさにこの故に、説く。「例えば、男が一人の女に愛着しているとき、他 [の女] に愛着していないわけではないように」と。一人の女に愛着が生じるとき、他の女に愛情の「得」のみがあるが、現行はない [ように]、と。

#### (解説)

AKBh によれば、妙音は、三時の区別は特徴の違いによるとする。SA、TA、LA を参照すると、次のようである。例えば、過去の法は過去の特徴と結びつくが、未来・現在の特徴と離れているわけではない。未来・現在の法も同様に考えられる。そうでない場合、未来の法が現在の法になり過去の法になることはできないという。

これは、男が一人の女に愛着するとき、他の女に愛着していないわけではない、という例で説

[1991]:p.85.13, 本庄・小谷 [2007]:p.124.17-18 参照

<sup>45</sup> 秋本 [1991] によれば、「実に、[ダルマは] 生じた特徴と結びつくと確立される」と訳されている。本庄・小谷 [2007] によれば、「確かに [法が] はたらきを得た特徴に結びついたとき [現在として] 立てられるのである」と訳されている。(秋本 [1991]:p.85.20, 本庄・小谷 [2007]:p.125.5 参照)

<sup>46</sup> 秋本 [1993] によれば、「・・・[ゴージャカ] の論説は、特徴が生じることを見てのものである」と訳されている。(秋本 [1993]:p.50.3 参照)

明される。一人の女への愛着は現行しており、他の女への愛情は「得」のみがあるだけであるというように説明される。

### AKBh

#### 2.3.c. ヴァスミトラ（世友）説

（世親による世友説の紹介）

大徳ヴァスミトラは[三時の区別は]位置の違い[による]とする。彼は[次のように]言ったと伝説されている。法が諸時においてあるとき、それぞれの位置に達して、それぞれ別のものとして説示される。<sup>47</sup>位置の違いによるのであって、実体の違いによるのではない。例えば、一つの計算棒が、一の位に置かれると、一と呼ばれ、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。<sup>48 49</sup>

### SA

（世親による世友説の紹介）

位置の違い[による]とする人にとって、位置を[語を使用する原因として得ること]による言語表現がある。<sup>50</sup>ある位置で、その法は、作用をなしていないとき、そ[の位置]において、[その法は]未来のものと呼ばれる。ある[位置]で、[その法は][作用を]なしているとき、そ[の位置]において、[その法は]現在のもの[と呼ばれる]。ある[位置]で、[その法は][作用を]なして後、滅しているとき、そ[の位置]において、[その法は]過去のもの[と呼ばれる]。故に、**それぞれの位置に達して、それぞれ別のものとして説示される。**未来の位置に達して未来、乃至、過去の位置に達して過去[と呼ばれる]ということである。**位置の違いによるのであって、実体の違いによるのではない、**とは、特徴の違いがない、未来等の位置に達した[法]が、未来等の語によって説示されているに過ぎない、という意味である。まさにこの故に、例示する。例えば、一つの計算棒が、云々。例えば、一つの計算玉が、一の位に置かれると、[すなわち]一の場所に置かれると、一と呼ばれ、同様に、百の位に[置かれると]、百[と呼ばれ]、千の位に[置かれると]、千と呼ばれるように。[それは]位置の違いに依存してである。しかし、それ(=計算棒)に自性の別異性が有るのではない。それではどうか。ある特定の場所に基づいて、<sup>51</sup>数を顕示する、ある名称が生じる、と。

### TA

（世親による世友説の紹介）

<sup>47</sup> 清水 [2006] によれば、「・・・見なされる」と訳されている。(清水 [2006]:p.34.1 参照)

<sup>48</sup> 加藤純 [1985] によれば、「世友（ヴァスミトラ）が何故はじめから *kāritrānyathika*（作用の違い）とせずに、*avasthānyathika*（位置の違い）としたのかは不明である」と述べられる。(加藤純 [1985]:p.500.4 参照)

<sup>49</sup> 木村 [1968] によれば、このヴァスミトラの説がヴィヤーサの『ヨーガストラパーシャ』(YSBh)の第三の位変の説に類似していることが指摘されている。そこでは、籌（計算棒）の比喩（ヴァスミトラと同じ）と娘と母の比喩（覺天（ブダデーヴァ）と同じ）がともに位変を説明するために述べられている。(木村 [1968]:p.367.8-12 参照)  
村上 [1991] でも同様の箇所が指摘されている。(村上 [1991]:p.72.9-16,19-21, YSBh.B.:p.131.6-132.1,p.127.10-11 参照)

<sup>50</sup> 秋本 [1991] によれば、「位置の違いによるとする [ヴァスミトラ] の論説は、位置から見てのものである」と訳されている。本庄・小谷 [2007] によれば、「段階の違いによるとする者にとっては、段階に基づいて [三世の別を] 立てると訳されている。(秋本 [1991]:p.85.26, 本庄・小谷 [2007]:p.125.10 参照)

<sup>51</sup> 秋本 [1991] によれば、「・・・それぞれの場所の違いから」と訳されている。本庄・小谷 [2007] によれば、「・・・位置の違いによって」と訳されている。(秋本 [1991]:p.86.5, 本庄・小谷 [2007]:p.126.2 参照)

ある位置から、ある位置に達して、未来の位置において未来のものと呼ばれるが、それ（法）は現在のものでもなく、過去のものでもない。<sup>52</sup>同様に、現在のものと過去のものについても、説かれるべきである。実体の違い、という実体の違いによるのではない、とは、実体は三時の各場所において[どこで]も区別されないからである。これは、位置を[語を使用する原因として得ること]による言語表現である。<sup>53</sup>まさにこの故に、例えば、一つの計算棒が、と言われる。土の[計算]玉である。一の位にとは、一の位置にである。百の位にとは、百の位置にである。千の位にとは、千の位置にである。それは、自性が[それぞれ一、百、千で]異なるのではないが、それではどうか。特定の位置と結びつくことに基づいて、数を示す、ある名称が生じるのである。

#### LA

(世親による世友説の紹介)

位置の違い[による]とする人は、云々。位置を[語を使用する原因として得ること]による言語表現がある。ある位置では、その法は作用をなしていないとき、そ[の位置]において、[その法は]未来のものと呼ばれる。ある[位置]では、[その法は][作用を]なしているとき、そ[の位置]において、[その法は]現在のものと[呼ばれる]。ある[位置]で、[その法は][作用を]なした後、滅しているとき、そ[の位置]において、[その法は]過去のものと呼ばれる。実体の違いによるのではない、とは、実体は三時の各場所において[どこで]も区別されないからである。これは、位置に関する言語表現である。まさにこの故に、例えば、一つの計算棒が、と言われる。土の[計算]玉である。一の位にとは、一の位置にである。百の位にとは、百の位置にである。千の位にとは、千の位置にである。それは、自性が[それぞれ一、百、千で]異なるのではないが、それではどうか。特定の位置と結びつくことに基づいて、数を示す、ある名称が生じるのである。

#### (解説)

AKBhによれば、世友は、三時の区別は位置の違いによるとする。SA、TA、LAを参照すると、次のようである。例えば、未来の位置にあるとき未来の法とよばれ、現在・過去も同様である。未来・現在・過去では法は実体や自性の違いはない。位置の違いがあるだけである。

これは、一つの計算玉が一の場所で一と呼ばれ、十の場所で十と呼ばれたりする、という例で説明される。ある特定の場所で数を顕示する名称が生じるのであり、各場所で自性の別異性はない。

#### AKBh

#### 2.3.d. ブッダデーヴァ (覚天) 説

(世親による覚天説の紹介)

大徳ブッダデーヴァは[三時の区別は][法の前後関係の]違いとしての違い<sup>54</sup>とする。彼は[次のように]言ったと伝説されている。法が諸時においてあるとき、前後関係によって、<sup>55</sup>甲・乙(未来・現在・過去)と、それぞれ呼ばれる。位置の違いによるのではなく、実体の違いによる

<sup>52</sup> 江島 [1986] によれば、「・・・<未来のもの>もない」と訳されている。(江島 [1986]:p.16.9 参照)

<sup>53</sup> 秋本 [1993] によれば、「彼の論説は位置から見てのものである」と訳されている。(秋本 [1993]:p.50.14 参照)

<sup>54</sup> 秋本・本庄 [1978] によれば、「別な[見]方による違い[による]」と訳されている。加藤純 [1985] によれば、「相対の違いによる」と訳されている。本庄・小谷 [2007] によれば、「[見方]の違いによる」と訳されている。(秋本・本庄 [1978]:p.89.a.1-2, 加藤純 [1985]:p.500.12, 本庄・小谷 [2007]:p.114.1 参照)

<sup>55</sup> 加藤純 [1985] によれば、「前と後を (pūrvāparam) 観察した後に、」と訳されている。(加藤純 [1985]:p.500.13 参照)

のでもない。<sup>56</sup>例えば、一人の女が、母と呼ばれたり、あるいは、娘と[呼ばれたりする]ように、と。<sup>57 58</sup>

(世親によるまとめ)

以上の四つが、一切があるという説の人達である。<sup>59</sup>

#### SA

(世親による覚天説の紹介)

前後関係によって、甲・乙(未来・現在・過去)と、それぞれ呼ばれる、とは、前のものと後のものに関係して、過去のもの・未来のもの・現在のものと呼ばれる、という意味である。前のもの、つまり、過去のもの、あるいは現在のもののみと関係して、未来のものとして[呼ばれ]、前のもの、つまり、過去のもの、あるいは、後のもの、つまり、未来のものとして、現在のものとして[呼ばれ]、後のもの、つまり、現在のもの、あるいは未来のもののみと関係して、過去のものとして[呼ばれる]。[このように][法の前後関係の]違いとしての違いとする人にとって、前後を[語を使用する原因として得ること]による言語表現がある。<sup>60</sup>まさにこの故に、例示する。「例えば、一人の女が、母と呼ばれたり、[あるいは、]娘と[呼ばれたりする]ように」と。<sup>61</sup>「例えば、一人の女が、娘との関係で、母と呼ばれ、母との関係で、娘と[呼ばれたりする]ように」と。[それは]前後関係によるのであって、実体の違いによるのではない。

#### TA

(世親による覚天説の紹介)

[法の前後関係の]違いとしての違いとする、<sup>62</sup>云々。前後関係によって、甲・乙(未来・現在・

<sup>56</sup> この箇所は、秋本・本庄[1978]と本庄・小谷[2007]では、チベット語訳・漢訳をもとに訳出において省かれている。(秋本・本庄[1978]:p.97.註(10),本庄・小谷[2007]:p.142.註(9)参照)

<sup>57</sup> 本庄・小谷[2007]によれば、“vocyate duhitā veti”が“cocyate duhitā ceti”に訂正されているが、筆者(那須)としては、その必要はないと思われる。(本庄・小谷[2007]:p.142.註(10)参照)

<sup>58</sup> 加藤純[1985]によれば、覚天(ブツダデーヴァ)の説は前三者に比べて緻密なものではないと評価されている。過去・未来・現在の法の一つ一つに対していかなる規定もないからである。ただある法の前後を比べて、相対的に三世を分けるだけである、と加藤純章氏は考える。『婆沙論』で有部は譬喩者を、法の規定を厳密に行わないものとして批判し、古来覚天が譬喩者の一人と見なされるのは、理由がないことではないということである。(加藤純[1985]:p.500.15-18参照)

<sup>59</sup> 古賀[1974]によれば、以上の四者の説は、表現は異なるが主旨において等しいとするのが古来の定説である。いずれも諸法の本体に変異はないが、本体の取る様態の位によって三世の区別を立てようとするのである。(古賀[1974]:p.59.b.7-12参照)

木村[1968]によれば、『ヨーガストラーパーシャ』(YSBh)において、「第一義諦よりすればただ一の転変あるのみ」といわれ、ヨーガ学派の三転変説は有部の四説のいずれをも含み、同時にそのいずれか一つで事足りると解される。

木村氏は、ヴィヤーサは『婆沙論』やその系統の仏教論書の実有説から少なくとも説明方式において影響を受けたことは疑えない、と述べる。(木村[1968]:p.370.4-9参照)

<sup>60</sup> 秋本[1991]によれば、「観点の違いによる[ブツダデーヴァ]は、前後から見ての論説である」と訳されている。本庄・小谷[2007]によれば、「[見方の]違いによる者にとっては、前後に相待して[三世の別を]立てる」と訳されている。(秋本[1991]:p.86.11,本庄・小谷[2007]:p.126.6参照)

<sup>61</sup> 本庄・小谷[2007]によれば、“vocyate duhitā veti”が“cocyate duhitā ceti”に訂正されているが、筆者(那須)としては、その必要はないと思われる。(本庄・小谷[2007]:p.144.註(55)参照)

<sup>62</sup> 秋本[1993]によれば、「見方の違いによる」と訳されている。(秋本[1993]:p.50.20参照)

過去) と、それぞれ呼ばれるが、自性が [前後で] 異なるのでもなく、実体が [前後で] 異なるのでもない。過去のもの、あるいは、現在のものと関係して、後のものは未来のものと呼ばれ、現在のもの、あるいは、未来のものとの関係して、前のものは過去のものと呼ばれ、前のもの、あるいは、後のもの [すなわち] 過去のもの、あるいは、未来のものとの関係して、現在のものと呼ばれるのである。これは、前後に関する言語表現である。それにとって、前のもののみが存在するが、後のものが存在しない、それは未来のものである。それにとって、後のもののみが存在するが、前のものが存在しない、それは過去のものである。それにとって、前のものと後のものだけが存在する、それは現在のもののである。

(異説)

他の人々は、「部分的にのみは、前のものと後のものだけが、これによって決定される<sup>63</sup>とは認められない」と言う。

(世親による覚天説の紹介)

まさにそれ故に、[例えば、] 一人の女が、母と呼ばれたり、あるいは、娘と [呼ばれたりする] ように、と言われる。前後関係によるのであるが、実体は [異なら] ない。

LA

(世親による覚天説の紹介)

[法の前後関係の] 違いとしての違いとする、云々。前後関係によって、甲・乙 (未来・現在・過去) と、それぞれ呼ばれるが、自性が [前後で] 異なるのでもなく、実体が [前後で] 異なるのでもない。過去のもの、あるいは、現在のものと関係して、後のものは未来のものと呼ばれ、現在のもの、あるいは、未来のものとの関係して、前のものは過去のものと呼ばれ、前のもの、あるいは、後のもの [すなわち] 過去のもの、あるいは、未来のものとの関係して、現在のものと呼ばれるのである。これは、前後に関する言語表現である。それにとって、前のもののみが存在するが、後のものが存在しない、それは未来のものである。それにとって、後のもののみが存在するが、前のものが存在しない、それは過去のものである。それにとって、前のものと後のものだけが存在する、それは現在のもののである。まさにそれ故に、[例えば、] 一人の女が、母と呼ばれたり、あるいは、娘と [呼ばれたりする] ように、と言われる。前後関係によるのであるが、実体は異ならない。

(解説)

AKBh によれば、覚天は、三時の区別は法の前後関係の違いとしての違いによるとする。SA、TA、LA を参照すると、次のようである。前後関係によって、過去のもの・未来のもの・現在のものと呼ばれる。例えば、前のもの、つまり過去のもの・現在のものとの関係して、ある法が未来のものと呼ばれる。現在・過去の法も同様である。実体や自性には異なりはない。

例えば、一人の女が、娘との関係で母と呼ばれたり、母との関係で娘と呼ばれたりするように。

AKBh

## 2.4. 四異説中の第三が有部の善説

### 2.4.a. 第一説批判

(世親による法救説批判)

しかし、これらのうちの第一 [のダルマトラータ] は転変論者であるから、サーンキャ学派 (数

<sup>63</sup> 秋本 [1993] によれば、「・・・説明される・・・」と訳されている。(秋本 [1993];p.51.4 参照)

論外道)の主張に入れられるべきである。<sup>64</sup>

## SA

(世親による法救説批判)

**サーンキヤ学派(数論外道)の主張に入れられるべきである**、とは、サーンキヤ学派の主張に対する否定は、その同じものが、彼(ダルマトラタ)の主張の否定である。サーンキヤ学派の主張は前に否定されている、という意味である。<sup>65</sup>

<sup>64</sup> 以下、『俱舍論』(AKBh)「世間品」におけるサーンキヤ学派の転変説について批判している箇所を検討した研究を紹介する。

村上[2002]によれば、転変説に対する世親による吟味の箇所が挙げられる。世親は、恒存するもの(有法=本体)の諸法(=諸属性)に転変が考えられるような、有法(主体=本体)は存在しない、と批判する。そして、誰が有法(=本体)と諸法(=諸属性)とが別であると言うのか、と問われる。そして、サーンキヤ学派は、その同じ(常住な)実体に変化が生ずることだけ(anyathī-bhāva-mātra)が転変である、と答える。世親はこれは正しくないと批判する。サーンキヤ学派は何が正しくないのかと反論する。「これはすなわちそれであり、これはそのようではない」という言葉の論理はかつてない、と世親は批判する。

村上氏は述べる。有部や世親においては、法(属性)と区別される有法(属性の基体)は存立しない。永遠に存在し続ける実体(有法)を想定する数論(=サーンキヤ学派)も一種の実在論に立って、実体における変化を属性の生滅または隠顕と見る。世親はそのような変化を認めない。存在するものが、生ずるやいなや刹那に滅して新たに別な存在が生ずると解する。(村上[2002]:p.(145).8-23,AKBh.Pr.1st.:p.159.19-22 参照)

清水[2006]でも、世親による転変説批判の箇所が和訳され、検討されている。「まさにそれはこれであり、かつこれはそのようではない」とは、「まさに本体(実体)は諸法(=諸属性)であり、かつ諸法は本体(実体)のようにならずに常住ではない」と清水氏は言い換える。また清水氏は、本体(実体)と諸法とを入れ替えて、「諸法は本体(実体)であり、かつ本体(実体)は諸法のように変化するものではない」とも述べられると言う。

これらは、簡潔に述べれば、A = B かつ A ≠ B は成り立たないということであろう。(清水[2006]:p.30.4-32.2 参照)

木村[1968]によれば、以上のようなことは、法(属性)以外に別に法体を認める必要なし、という仏教徒の説とも考えられる。(木村[1968]:p.368.5 参照)

村上[1991]では、ヨーガ学派やサーンキヤ学派の転変説の例が挙げられている。

『ヨーガスートラパーシャ』(YSBh)に説かれる。

法(属性)の転変とは、有法(基体)において、発動と停止が圧伏されることと発現することである。

恒存する実体の先の法(属性)が停止(滅)することがあるとき他の法(属性)が生ずることが転変である。

『ユクティディーピカー』(YD)に説かれる。

法(属性)の転変というのは、恒存する実体において、ある法(属性)の停止(滅)と別の法(属性)の発現があることである。

同一性を失わずに、その有法(属性の主体=基体)が先のある法(属性)を捨てて、後の[法(属性)]を得る。それが転変といわれる。

有法(属性の主体=基体)の転変は、ある法(属性)の顕現と前の[法(属性)]の隠没である、そして顕現と隠没は生滅ではない。

(村上[1991]: p.70.20-22, p.73.20-22, p.74.3-4,6-8,10-12, YSBh.B.:p.126.5, p.133.10-11, YD.W.&M.:p.111.15-16, 21-22, p.121.4-6 参照)

<sup>65</sup> 秋本[1991]に、『俱舍論』(AKBh)と『俱舍論称友釈』(SA)「世間品」における世親の転変説批判の箇所の和訳とテキストが挙げられている。(秋本[1991]:p.97-98. 註(6),AKBh.Pr.1st.:p.159.18-22, SA.W.:p.324.31-325.5 参照)

Bronkhorst[1997]によれば、この箇所が次のように考察されている。

This means that Yaśomitra explains Vasubandhu's opinion on the nature of substance. And there substance is conceived of as being "constituted of colour, taste, and so on".

(これはヤショーミトラ(称友)がヴァスバンドウ(世親)の実体の本質についての意見を説明していることを意味する。そして、そこでは、実体は色・味等からなる存在と考えられている。)

また、Bronkhorst氏は、『俱舍論』(AKBh)の別の箇所を挙げて、次のことを確認している。(1)属性が滅するとき、実体は滅する。(2)実体は属性と別ではない。それらのことから、Bronkhorst氏は、次のような結論を導



## TA

(世親による法救説批判)

[第一のダルマトラータは] 転変論者であるから、云々。サーンキヤ学派（数論外道）のように、<sup>66</sup>「牛乳の法（＝属性）を捨てて、凝乳の法（＝属性）を本質とするものとして存続し、<sup>67</sup>凝乳の法（＝属性）を捨てて、バターミルク等を本質とするものに変化する」ということである。

同様に、彼（ダルマトラータ）の[説]も「実体が、未来の様態を捨てて、現在の様態を有するものになり、現在の様態を捨てて、さらに、過去の様態を有するものになる。未来等の様態は、基体（＝実在物）とは別の対象（＝もの）でもない」と言われている。

サーンキヤ学派（数論外道）の主張に入れられるべきである、とは、それ（サーンキヤ学派の主張）の否定である、それは、これ（ダルマトラータ説）の[否定]でもある、と示されている。

(サンガバドラ（衆賢）説とそれに対する経量部の批判)

サンガバドラ師は、「しかし、私にとって、そうは思われない」と言う。なぜかというなら、類似したものが連続して起こることを意図して、そのように説かれたのである。[変化せず] 存続するものにとって、ある法(A)（＝属性(A)）が滅し、ある法(B)（＝属性(B)）が生じるというのではない。<sup>68</sup>大徳ヴァスミトラの認める[説]の同義異語である、この同じ[ダルマトラータ説]を、金と牛乳の例によって示すから、これ（ダルマトラータ説）は[サーンキヤ学派の] 転変説ではない。以上は言葉だけである。<sup>69</sup>

大徳ヴァスミトラの主張に基づいても、もし、前の法の位置を捨てて、後の位置が成立するというなら、これも、転変論と異ならない。あるいは、前の位置を捨てないという、そのような場合も、位置が混合するから、時が混合することに陥る。<sup>70</sup>

---

き出す。Indeed, for Vasubandhu and the Buddhists in general, there is no such thing as a lasting substance that is the substrate of qualities. Strictly speaking there are only qualities, without substrate.

(実際、ヴァスバンドウと仏教徒たち一般にとって、諸属性の基体である存続する実体のようなものはない。厳密に言えば、諸属性のみがあり、基体はない。)(Bronkhorst[1997]:p.396.34-397.23,AKBh.Pr.1st.:p.190.3-5 参照)

<sup>66</sup> 江島 [1986]、秋本 [1993] では、この箇所は、『俱舍論満増釈』(LA)を参照して、次のように訳されている。「サーンキヤ学派[の定説]は、< [性質をもつもの (dharmin) は実体上そうであるかのよう]に」(江島 [1986]:p.18.6-7 参照)「サーンキヤ学派の定説は、「属性をもつものは実体としてあるかのよう」(秋本 [1993]:p.51.9-10 参照)筆者(那須)は『俱舍論安慧釈』(TA)をそのまま訳した。

<sup>67</sup> 江島 [1986] によれば、「・・・区別して立てられ」と訳されている。(江島 [1986]:p.18.8 参照)

<sup>68</sup> 福田 [1988] によれば、「[大徳法救は] 同じものが存続することを意図してこのように説いたのである。住するある法がなくなって別の法が生ずるというのではない」と訳されている。筆者(那須)と解釈が異なる。(福田 [1988]:p.67. 註(18) 参照)

<sup>69</sup> サンガバドラ(衆賢)は、サーンキヤ学派説は、属性を有するものが変化せず、属性が未来・現在・過去時制で変化し、属性を有するものと属性が同一であるとするから、矛盾した理論であるが、ダルマトラータ説は、類似したものが、連続して起こる、という説である、と言う。体相は同一であるが、性類は[前後で]異なる。この場合、体相(＝特徴)が同一で変化せず、性類(＝様態)は変化するということが、類似したものが連続して起こる、と表現されるのであろう。部分的に同じであり、部分的に異なるから、前後が似ているのである。「体相」と「性類」とは同一でも別異でもないから、矛盾はないのである。

変化するものと変化しないものを同一とするか、不一不異とするかで、ヴァスバンドウ・スティラマティ(安慧)とサンガバドラの意見の相違がある。

<sup>70</sup> ダルマトラータの説についての先学の研究を検討する。法救の説は、有部ではサーンキヤ説と同じ転変説として排斥されるが、後代の衆賢は世友説と同じとして支持している。

加藤純 [1985] によれば、衆賢のいう体相とは dravya または svarūpa であり、それは svabhāva とほぼ同義である

## LA

(世親による法救説批判)

**[第一のダルマトラータは] 転変論者であるから**、云々。サーンキヤ学派(数論外道)の定説は、「有法(=属性を有するもの)という実体が、[変化せずに] 存続するように、牛乳の法(=属性)である甘さ等を捨てて、凝乳の法(=属性)を本質とするものとして存続し、凝乳の法(=属性)を捨てて、バターミルク等を本質とするものに変化する」ということである。

同様に、彼(ダルマトラータ)の[説]も「実体が、未来の様態を捨てて、現在の様態を有するものになり、現在の様態を捨てて、さらに、過去の様態を有するものになる。未来等の様態は、実体とは別の対象(=もの)でもない」と言われている。

**サーンキヤ学派の主張**に対して答えられるべきである、とは、それ(サーンキヤ学派の主張)の否定である、それは、これ(ダルマトラータ説)の[否定]でもある、と示されている。サーンキヤ学派の主張は、前の第三の俱舎処において否定されている。

## (解説)

世親は AKBh で、法救の説をサーンキヤ学派の転変論と同一視している。

TA、LA によれば、サーンキヤ学派の説は、有法(属性を有するもの)という実体(dravya)が、法(属性)を次々と捨てては取って変えていくが、実体(dravya)としては変化しないという説である。諸属性は無常であり、実体は常住であるが、両者は別ではない。

法が三時において、その実体(dravya)が常住であっても、実体(dravya)が未来の様態を捨てて、現在の様態を有し、現在の様態を捨てて、過去の様態を有する。しかし、実体(dravya)(基体)と諸様態は別の対象ではない。ここでいう実体とは、法から変化する様態という仮有な要素を取り除いた、個物的な法そのもの位の意味であろう。

よって、世親によって、法救説はサーンキヤ学派の説であると批判される。

TA で、サンガバドラ(衆賢)は世親に反論する。彼によれば、法救説は、「類似したものが連続して起こる」という説である。「体相(=特徴)は同一であり変化しないが、性類(=様態)は変化する」ということが意図されている。部分的に同じであり(体相が同じ)、部分的に異なるから(性類が異なる)、法救説に矛盾はない。

変化するもの(性類=様態=種類)と変化しないもの(体相=特徴=実体の自性)を同一として批判する世親・安慧・満増と、両者を同一でも別異でもないとする衆賢との間で見解の相違がある。同一とすれば、様態が常住か、実体の自性が無常かになって都合が悪くなる。法が類似して連続して起こるとは、様態と実体の自性と同一でも別異でもないから、前後の法が類似するという関係になるのである。別異の側面があるから、それらに同一の側面が付加されて、類似という関係が成り立つのである。

註 70 でも明記されているように、衆賢が説く「体相」と「性類」という語の原語は、那須[2007:p.48.20]によれば、TA の「作用論批判」の箇所チベット語から、それぞれ、「体相」(mtshan nyid=lakṣaṇa)、「性類」(rnam pa=ākāra)と想定される。

先学の諸研究では、「体相」は dravya, svarūpa, svabhāva と想定され、「性類」は bhāva と想定されている。

と考えられている。そして法の体相(svabhāva)は同じであるが、三世各々の性類(bhāva)は異なるといったのであろう、と加藤純章氏は推測する。福田[1988]、橘川[1991]も同様の解釈である。筆者(那須)は後の作用論のところの解釈により、体相(lakṣaṇa)、性類(ākāra)と推測している。(加藤純[1985]:p.497.3-9、福田[1988]:p.60.a.7-b.4、橘川[1991]:p.192.b.16-193.a.2 参照)

## AKBh

## 2.4.b. 第二説批判

(世親による妙音説批判)

第二 [のゴージャカ] には、時の混乱があることになる。[三時の] すべて [の法] が、[三時の] すべての特徴と結びつくからである。また、男の愛着が、ある女に対して現行しているが、別の女に対しては「具有 (=得)」<sup>71</sup>があるだけであるという、この場合、[実例と主張に] どんな共通性があるか。<sup>72</sup>

## SA

(世親による妙音説批判)

第二の大徳ゴージャカにも、時の混乱があることになる。過去時のものと認められたものが、現在のものでも、未来のものでもあることになる。どうしてか。過去のものとは過去の特徴と結びついているが、未来・現在の特徴と離れているわけではない。結びついているだけという意味である。未来のものもまた、未来の特徴と結びついているが、過去・現在の特徴と離れているわけではない。現在のものもまた、現在の特徴と結びついているが、過去・未来の特徴と離れているわけではないからである。[三時のものの] 一つ一つが、三つの**特徴と結びつくから**、[例えば過去のものが] 過去のものでも未来のものでも現在のものでもあることになる。<sup>73</sup>以上の様に、未来のものや現在のものも適用させられるべきである。<sup>74</sup>

この場合、[実例と主張に] どんな共通性があるか、とは、男の [愛着が、ある女に対して現行しているが、] 別の女に対しては「具有 (=得)」があるだけである。<sup>75</sup>同様に、法には、一つの特徴が存在するのか。以上のように例えられているから、[他の] 二つの特徴は存在しないのか。<sup>76</sup>[他の二つの特徴も存在する。] 故に、[主張と実例とには] 共通性はない。

## TA

(世親による妙音説批判)

もし、現在のものが、決して、生じたり滅したりすることがなくても、そのような場合も、どのようにして、前と後との区別があると確立されるのか、と問われるべきである。[三時の] **すべて [の法] が、[三時の] すべての特徴と結びつくからである**、とは「結びついている」と「離れているわけではない」という二語は、同じ意味であるから、すべて [の法] に、すべての特徴が結びつく。またもし、「得」の存在が、「具有」と言われるならば、互いに「離れている」という共通

<sup>71</sup> 秋本・本庄 [1978] によれば、「備え (samanvāgama)」と訳されている。(秋本・本庄 [1978]:p.89.a.15 参照)

<sup>72</sup> ゴージャカの場合、三時制の法には、すべて、三時制の特徴 (lakṣaṇa) が等しく顕現しているとする。しかし、実例である男の場合、或る女に対しては、愛情が顕現しているが、他の女に対しては、具有のみで、顕現していない。故に、実例 (男) と主張 (法) には共通性はないのである。

<sup>73</sup> 秋本 [1991] によれば、「・・・過去のもが未来でもあり現在でもあることになる」と訳されている。本庄・小谷 [2007] によれば、「・・・過去は未来でも現在でもあることになる」と訳されている。(秋本 [1991]:p.86.28, 本庄・小谷 [2007]:p.126.17 参照)

<sup>74</sup> 秋本 [1991] によれば、「・・・同様に論じられるべきである」と訳されている。(秋本 [1991]:p.86.29 参照)

<sup>75</sup> 秋本 [1991] によれば、「・・・ただ [愛する可能性を] 備えているだけである」と訳されている。(秋本 [1991]:p.86.31 参照)

<sup>76</sup> 本庄・小谷 [2007] によれば、「ita eva」が「itare」に訂正されて訳されているが、その必要はないであろう。(本庄・小谷 [2007]:p.144. 註 (58) 参照)

の意味はない。その場合、あるものに、ある特徴が現行しているとき、別の意味になることはないから、それ（特徴）がどうして、結びついたり、離れたりするのか。男、云々。男が、ある女に対して、[すなわち] 他者に対して、愛着が現行して、激しいのが、女に愛着していると言われ、「具有（＝得）」によって、愛着を離れているわけではないと言われる場合、法については、特徴の現行、特徴の「具有（＝得）」とかの [区別] はない。もろもろの法のもろもろの特徴は、もろもろの時において逸脱しないからである。それ故に、この場合、実例と実在物（＝法）とに、どうして共通性があるのか。

#### LA

（世親による妙音説批判）

第二のにも、とは、大徳ゴーシャカに、である。時の混乱があることになる、とは、過去時において、未来のものが認められ、それが未来のものになる。どうしてか。過去の特徴と結びついているが、未来・現在の特徴と離れているわけではない。「具有（＝得）」という意味である。未来のものも現在のものも、それと同様に述べられるべきである。それぞれのものがまた、三時に結びつくからである。男、云々。男が、ある女に対して、[すなわち] 他者に対して、愛着が現行して、激しいのが、女に愛着していると言われ、「具有（＝得）」によって、愛着を離れているわけではないと言われる場合、法については、特徴の現行、特徴の「具有（＝得）」とかの [区別] はない。もろもろ法のもろもろの特徴は、もろもろの時において逸脱しないからである。それ故に、この場合、実例と実在物（＝法）とに、どうして共通性があるのか。

#### （解説）

世親は AKBh で、妙音の説を「三時すべての法が三時すべての特徴と結びつくから、法の三時の区別がつかなくなる」と批判する。

SA、TA、LA によれば、実例に挙げられる、男の女に対する愛着に「現行」（現在）と「具有」（過去・未来）との区別があるという説は、法と特徴の関係と同じでない、と説明され批判される。法と特徴の関係に、現行・具有の区別はない。

#### AKBh

##### 2.4.c. 第四説批判

（世親による覺天説批判）

第四 [のブッダデーヴァ] には、ある一つの時のものに三つの時のものがあることになる。過去時のものの中で、前後の瞬間のものが、過去のもの、未来のものであり、中間の瞬間のものが、現在のものである。同様に、未来 [時] のものにおいても [そうである]。

#### SA

（世親による覺天説批判）

第四の大徳ブッダデーヴァにも、ある一つの時のものに三つの時のものがあることになる。一つの過去時のものの中で、前後の瞬間のものの確立がある。そ [の過去時のもの] の中で、前後の瞬間のものが、過去のもの、未来のものであり、[つまり] 前の瞬間のものが過去のもの、後 [の瞬間のもの] が未来のものであり、中間の瞬間のものが、現在のものである。以上のように、過去時のものの中に、三つの時のものがあることになる。

#### LA

（世親による覺天説批判）

第四の大徳ブッダデーヴァには、ある一つの時のものに前後の瞬間のものがある。その中で、前後の瞬間のものが、過去のもの、未来のものであり、中間 [の瞬間] のものが、現在のものであ

るから、過去時のものの中に三つの時のものがあることになる。

(解説)

世親は AKBh で、覺天の説を「ある一つの時の法に三つの時の法があることになる」と批判する。

SA、LA によれば、過去時のもの(法)の中で、前の瞬間のものが過去のもの、後の瞬間のものが未来のもの、中間の瞬間のものが現在のものとなり、過去のもの三時のものとなり、ある法の時が他の諸法との関係だけで色々に決まり相対的になり、ある法の時が確定できなくなる。

**AKBh**

#### 2.4.d. 第三説が善説

(世親による有部の正説の提示)

この故に、これらすべての中で、

第三 [のヴァスミトラ] が [最も] よい。

この位置の違いによるとする者である。

**SA**

(世親による有部の正説の提示)

「この故に、これらすべての中で、第三 [のヴァスミトラ] が [最も] よい」と、ヴァイバーシカは言う。

**LA**

(世親による有部の正説の提示)

「この故に、これらすべての中で、第三 [のヴァスミトラ] が [最も] よい」と、ヴァイバーシカ達は [言う]。

(解説)

有部は第三の世友の「三世の区別は位置の違いによる」という説が最も善いと主張する。

#### 略号・参考文献表

##### <一次資料>

A.(1)= 秋本勝 [1991]. 『俱舍論』, 『俱舍論称友釈』.

A.(2)= 秋本勝 [1993]. 『俱舍論安慧釈』.

ADV.J: 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.Pr.: Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, edited by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Kashi.Prasad. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967, 1st.ed.(1975, 2nd.ed.). 『俱舍論』.

AKBh.Ś: Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra, critically 3<sup>rd</sup> ed. S. DwārikādāsŚāstri, Bauddha Bharati Series-5, 6, 7, 9, Varanasi, 1987. 『俱舍論』.

AKBh.Tib.; D.No.4090; P.No5591.

AKBh. 玄奘訳; 『阿毘達磨俱舍論』, T.29, No.1558.

AKBh. 真谛訳; 『阿毘達磨俱舍論』, T.29, No.1559.

D.:Derge edition.

LA.:Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī-nāma, D.No.4093; P.No.5594. 『俱舍論満増積』.

P.:Peking edition.

SA.Ś: Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra, critically 3<sup>rd</sup> ed. S. Dwārikādās Śāstr i, Bauddha Bharati Series-5,6,7,9,Varanasi, 1987. 『俱舍論称友釈』.

SA.Tib.:D.No.4092; P.No.5593.

Skt.:Sanskrit 原典.

T.:大正新脩大蔵経.

TA.:Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārtha-nāma, D.No.4421; P.No.5875. 『俱舍論安慧釈』.

Tib.:Tibet 語訳.

VY.L.= 李鍾徹 [2001b]:The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu critically edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking Editions by Jong Cheol LEE (李鍾徹) ,Tokyo: The Sankibo Press, 2001. 『釈軌論』.

YD.W.&M.:Yuktidīpikā The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā Critically edited by Albrecht Wezler and Shujun Motegi Vol.1, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1998. 『ユクティディーピカー』.

YSBh.B.: The Yogasūtra of Patañjali with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspatimīśra edited by Rajaram Shastri Bodas, Bomaby Sanskrit and Prakrit Series No.46, 1917 『ヨーガーストラババーシャ』.

『光記』: 『俱舍論記』,T.41,No.1821. (普光) .

『識身足論』: 『阿毘達磨識身足論』,T.26,No.1539. (提婆設連) .

『雜心論』: 『雜阿毘曇心論』,T.28,No.1552. (法救) .

『尊婆須蜜論』: 『尊婆須蜜菩薩所集論』,T.28,No.1549. (尊婆須蜜) .

『婆沙論』: 『阿毘達磨大毘婆沙論』,T.27,No.1545. (五百大阿羅漢等) .

『鞞婆沙論』: T.28,No.1547. (尸陀槃尼撰) .

『癩智論』: 『阿毘達磨癩智論』,T.26,No.1544. (迦多衍尼子) .

### <二次資料>

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

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

秋本勝 [1993]: 「スティラマティの『俱舍論』註-三世実実有説 (和訳) 1-」, 『論叢』 4 (同上) .

李鍾徹 [1993]: 「三世実実有説の一考察」, 『仏教文化』 30 (東京大学仏教青年会) .

李鍾徹 [2001a]: 『世親思想の研究-『釈軌論』を中心として-』, 山喜房仏書林.

江島恵教 [1986]: 「スティラマティの『俱舍論』註とその周辺-三世実実有説をめぐって-」, 『仏教学』 19.

梶山雄一 [1977]: 「説一切有部の思想をめぐって」, 『仏教学セミナー』 25.

梶山雄一 [1997]: 「業報論の超越」, 『教学研究所紀要』 5 (浄土真宗教学研究研究所) .

加藤純章 [1985]: 「自性と自相三世実実有説の展開」, 平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸

- 問題』, 春秋社.
- 加藤純章 [1989]: 『経量部の研究』, 春秋社.
- 橘川智昭 [1991]: 「有部三世実有説に於ける「世」の概念」, 『東洋大学大学院紀要』 27.
- 木村泰賢 [1968]: (木村泰賢全集 第四卷) 『阿毘達磨論の研究』, 大法輪閣.
- 古賀英彦 [1972]: 「有部教義学における禅定」, 『禅文化研究所紀要』 4.
- 古賀英彦 [1974]: 「刹那生滅説の体用論的構成三世実有説の一側面」, 『禅文化研究所紀要』 6.
- 佐藤密雄 [1938]: 「仏教々理史上に於ける諸法有論の地位」, 『日本仏教学協会年報』 10.
- 清水元広 [2006]: 「『俱舍論』における三世実有説批判-サーンキヤ学派の転変説批判との関連から」, 『仏教文化研究論集』 10.
- 田端哲哉 [1979]: 「説一切有部の「三世実有説」-三世と実有の原語と概念-」, 『仏教学セミナー』 29.
- 那須円照 [1996]: 「アビダルマ研究 (Abhidharma-Studien) 5. Der Sarvāstivādaḥ (説一切有部) (1)」, 『龍谷大学仏教学研究室年報』 9.
- 那須円照 [1997]: 「アビダルマ研究 (Abhidharma-Studien) 5. Der Sarvāstivādaḥ (説一切有部) (2)」, 『龍谷大学仏教学研究室年報』 10.
- 那須円照 [2004]: 「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 [2007]: 「『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.
- 福田琢 [1988]: 「『順正理論』の三世実有説」, 『仏教学セミナー』 48.
- 舟橋一哉 [1972]: 「俱舍論の教義についての二、三の覚え書き」, 佐藤博士古稀記念『仏教思想論叢』, 山喜房仏書林.
- 本庄良文 [1982]: 「三世実有説と有部阿含」, 『仏教研究』 12 (国際仏教徒協会).
- 本庄良文・小谷信千代 [2007]: 『俱舍論の原典研究 随眠品』, 大蔵出版.
- 三友健容 [1972]: 「俱舍論における svabhāva について」, 『印度学仏教学研究』 41(21-1).
- 村上真完 [1991]: 『インド哲学概論』, 平楽寺書店.
- 村上真完 [2002]: 「転変説 (*pariṇāmanavāda*) 再考-世親の転変説批判の意味-」, 『印度学仏教学研究』 101(51-1).
- 吉元信行 [1987]: 「三世実有説再考-その原語と思想的背景-」, 『仏教学セミナー』 46.
- 吉元信行 [1989]: 「三世実有説再考 -法体恒有-」, 『印度学仏教学研究』 74(37-2).
- Bronkhorst, Johannes [1997]: Sāṃkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya, *Journal of Indian Philosophy*, Vol.25, No.4.
- Frauwallner, Erich [1973]: Abhidharma-Studien, 5. Der Sarvāstivādaḥ, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, Band 17, Wien.
- Frauwallner・Kidd・Steinkellner [1995]: Erich Frauwallner translated from German by Sophie Fransis Kidd under the supervision of Ernst Steinkellner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, State University of New York Press.

The Sautrāntika Critique of the Sarvāstivādin Theory of the  
Real-Existence of *Dharmas* in the Three Time Periods  
as Found in the *Abhidharmakośabhāṣya*  
and Its Commentaries (1):  
A Study of Buddhist Time Theories

Summary

This essay is a study of positions of the “*Anuśayanirdeśa*” section of Vasubandhu’s *Abhidharmakośabhāṣya* (hereafter *AKBh*) and other Indian commentaries on that text, which introduce the Sarvāstivādin theory of *traikālyavāda* (the real-existence of *dharmas* in the three time periods) and Sautrāntika critiques against it.

In the “*Anuśayanirdeśa*,” the following topics are discussed. Sarvāstivādins maintain that the existence of conditioned *dharmas*, which are the factors composing the world in the three time periods of past, present, and future, is real and permanent. In order to explain the validity of their understanding, they develop various theories to distinguish these *dharmas* existences in the three different time periods. According to the Sarvāstivādins, the Buddhist principle of the momentariness of the existence of *dharmas* (*sarvasaṃskṛtam anityam*) is explained by making distinctions among the three time periods. Dharmatrāta, Ghoṣaka, Vasumitra, and Buddhadeva are representative proponents of this theory of the three time periods.

Among these Sarvāstivādin scholars, Vasumitra’s interpretation was, eventually accepted as the most accurate understanding of the theory. According to Vasumitra, time itself does not actually exist. Rather, it expresses the existence of the future-place that is the state of potentiality as future time, the present-place in which real *dharmas* actualize externally and momentarily, and the past-place in which *dharmas* that have completed their momentary actualization exist nominally in potential-state. Vasumitra explains the passing of time as the process of *dharmas* passing from the future-place to the present-place, and then to the past-place. He also explains the movement of *dharmas* in the time-places through the existence or non-existence of their activities. The future *dharmas* have not yet had activities. The present *dharmas* have activities. *Dharmas* that do not yet have activity are future *dharmas*; those with activities are present *dharmas*; and those whose activities have been completed are past *dharmas*. This Sarvāstivādin explanation of the *traikālyavāda* was, however, refuted by Vasubandhu as a Sautrāntika scholar who points out the contradiction in this theory that explains the activities of *dharmas* as momentary while maintaining that their existence is permanent.

The Sarvāstivādins recognize the existence of past and future *dharmas*, based on their arguments on two scriptural proofs and two analytical reasons. Their explanations can be summarized in the following three points: (1) objects of cognition exist really; (2) when consciousness (*viññāna*) arises, sensory faculties (*indriya*) and the objects of cognition (*viṣaya*) must exist as real causes; and (3) actions (*karmas*) produce their effects. Vasubandhu, as a Sautrāntika scholar, further refutes the Sarvāstivādins by presenting the proofs: (1) that non-existing objects, or nominal existents (*prajñāpti-sat*), can become the objects of cognition; (2) that future-objects (*viṣaya*) cannot become the valid cause for the arising of consciousness (*viññāna*); and (3) that the manifestation of the effects



of actions (*karmas*) at a particular time cannot be explained if the action in the past is a permanent existence.

From this Sautrāntika position, Vasubandhu maintains that *dharmas* exist only in the present time. Only present *dharmas*, which appear and perish momentarily, are real existences. Past and future *dharmas* are potential seeds that have “once existed” or “will exist” and that have accumulated in the present *dharmas* through perfuming. This is how the distinction between past, present, and future can be established.

Sarvāstivādins explain that past actions (*karmas*) produce effects because of the real-existence of actions in a past time. On the other hand, Sautrāntikas understand that an action that took place in the past does not currently exist in the past time. Instead, past actions exist as perfumed seeds in the continuum of succession of present *dharmas*. Depending on specific changes in the continuum of succession, these seeds can produce effects in the future. This continuum is here understood as the mode of succession of existing beings within a fixed interval of time. Strictly speaking, Sautrāntikas only admit the existence of present *dharmas* in a single moment of time, but they conceive of the continuum of existence figuratively in order to explain the principle of the causes and effects of *karmas*.

Vasubandhu, too, admits the activities of *dharmas* in the present. However, these activities are the components of present *dharmas*, and he seems to understand that there are potential and manifested activities. He explains that the seeds of the past contained in the present *dharmas* can be cognized as memories even by ordinary beings. But as for the future seeds contained in present *dharmas*, only the Buddha’s cognitive capacity can identify which seeds will be realized at a later time. This idea of Vasubandhu will raise an important problem in the future development of theory of the Buddha. Additionally, as a result of coming to the conclusion that *dharmas* exist only in the present time, Vasubandhu, strictly speaking, considers that the present time virtually does not have an interval of time. By losing the interval of time, he is, in a sense, negating the existence of time itself, which, in turn, means that he is seemingly proposing that *dharmas* must transcend time. I believe that may have led Vasubandhu to his later development of Consciousness-only thought (Vijñānavāda).

キーワード 三世実有、『俱舍論』、時間、世親、有部、経量部、法救、妙音、世友、覺天