

『俱舎論』とその諸註釈における三世実有論批判の研究 (2) —仏教の時間論—

那須円照

序論

本論攷は、前稿（『『俱舎論』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—』、『インド学チベット学研究』15 [2011] 所収）の続編である。前稿と本稿が扱う『俱舎論』の原典の間には、「作用をめぐる論争」が述べられているが、その箇所については、すでに、那須 [2007]（『『俱舎論』とその諸註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 所収）を發表している。同箇所については、解説を省いて、若干訂正されたものが、那須 [2009]（『アビダルマ仏教の研究-時間・空間・涅槃-』永田文昌堂）に再録されている。

前稿の序論では、三世実有論批判の翻訳研究全般にわたって概説したが、本稿の序論では、本稿の内容のみに特化して、若干概説する。

まず、経量部が、有部の三世実有論の第一理由（教証）を批判する。この教証は、認識の対象が実在するからこそ、それに対して無関心になったり享受したりすることがあるという、認識論的視点からのものであるが、その批判の箇所では、存在論的な議論が行われている。経量部にとって、過去・未来の法が存在すると説くのは、因果関係を否定する者に対して因果関係を教示するためである。過去・未来の法は実在するのではなく、それぞれ、現在法において仮有なる記憶・可能性として存在するのである。つまり、現在一瞬間の法の中に過去の要素（あったこと）と未来の要素（あるであろうこと）が潜在的な種子として保存されていると、経量部は理解する。経量部にとって、過去の業があるというのは、現在の法と同じ自性を持つてあるのではなく、仮有なる、特定の時に結果を与える特定の機能として存在するのである。また、経量部にとって、過去・未来の法が常住なものとして実在せず、諸行が無常であるから、苦集滅道の四聖諦のダイナミックな真理もある。過去・未来の法が自性という観点から三世に実有で常住なら、有部の正統説である作用による変化の説明は不合理であり、つまり、常住性と変化性は矛盾し、両立せず、煩惱の集まり（集）から苦が生じ、道から滅にいたるといふ、変化に伴う動的真理はあり得ないからである。経量部は、生じる瞬間と滅する瞬間が同じであり、生じては滅する自性の理論に基づき、ダイナミックに変化の中でのものを考えるのである。

次に、経量部は、有部の三世実有論の第二理由（教証）を批判する。この教証は、「感官と対象の二つに依存して識は生じるから」といふ理由である。有部は、過去・未来の法が実体として存

在するから、それを所縁として、意識が生じると主張する。経量部は、時間的に後の未来の諸法が、時間的に前の現在の意識の原因になることは、時間を過去から未来への流れと理解すると、常識的に不合理であると批判する。しかし、有部は、時間を空間的に考えるから、つまり、未来という場・現在という位置・過去という場が同時にあり、未来という場から、現在という位置を通過して、過去という場に法が流れるという有部の時間論を採用すると、未来という場の諸法が、現在という位置の意識の原因になりうる。経量部にとって、過去・未来の法は、「あった」・「あるであろう」というように、現在の法とは別の形式で、仮有なる種子として現在法の中で認識される。ただし、世親（経量部）・衆賢（有部）ともに、未来の法は清浄智を有するお方、仏陀の認識対象であると言う。おそらく、この場合の真意は、世親にとって、発現以前の仮有な諸種子のどれかを予想して認識することや、衆賢にとって、未来の場所において現在の場所に来る以前の諸法のどれかを予想して認識することは、可能であろうが、どれが現在化するかに関しては、仏陀にしかわからないということであろう。

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作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.112-114, Pr.:pp.299-300, Ś.:pp.811-815),

AKBh:Tib. 訳 Text([D.:241a5-242b1] , [P.:282a7-283b6]),

AKBh 玄奘訳 Text(p.105.b-c), AKBh 真谛訳 Text(p.258.c-p.259.a);

SA:Skt.Text(A.(1):pp.102-105, W.:pp.472-475, Ś.:pp.811-815),

SA:Tib. 訳 Text([D.:116b6-118b7] , [P.:132a4-134b2]);

TA:Tib. 訳 Text(A.(4):p.110-A.(5)-A.(6):p.25, [D.:140b7-146a1] , [P.:277a5-283a3]

LA:Tib. 訳 Text([D.:115b5-118a4] , [P.:145b2-148a8])

『俱舍論』(AKBh) 和訳

1. <三世実有論の四理由批判>

1.1 第一理由（第一教証）批判

1.1.1

(世親の批判)

しかし、[有部が]「[経典に] 説かれているから」と言ったが、われわれも「過去の [法] と未来の [法] とは存在する」と言う。しかし、以前に存在した [法] が過去の [法] であり、原因があるとき存在するであろう [法] が未来の [法] である。そのように考えるから、[過去の法と未来の法とは] 存在すると言うが、実体として (dravyatas) [存在するとは言わ] ない。¹

¹ 吉元氏は、経典で過去・未来は有ると言っても、かつて有ったこと、これからあろうことであり、実体としてではなく、仮としてあることが世親の理解である、と述べる。この経は、過去・未来が有るとの教証ではなく、因果を否定する者に対して、世尊が説いたのである。(吉元 [1982] :p.136.2-4 参照)

李鍾徹氏は、『釈軌論』(VY) の記述により、世親が過去・未来の有為法を世俗有として認めていたと理解する。世親にとって、過去の有為法は「かつて生じたもの (bhūtapūrvā)」であり、未来の有為法は「やがて生じるであろうもの (bhāvin)」である。過去・未来の法は「有る」(asti) が「実体として有る」のではない。(李鍾徹 [1993] :pp.37.5-38.14, 李鍾徹 [2001a] :pp.170.11-171.6, VY= 李鍾徹 [2001b] :pp.195.28-196.4 参照)

Cox 女史は、当該箇所も含め、世親の存在論・時間論について適切に記述しているので、ここに引用し和訳する。

Vasubandhu would also reject any distinction among activity, capability, and a factor's intrinsic nature. For Vasubandhu, a factor's activity(kāritra) constitutes its very nature, its very existence as a factor. Since factors only exist by virtue of their activity, existence can be applied only to the present moment in which the activity occurs. Ac-

(有部の反論)

しかし、誰が次のように言ったか。「現在の [法] のように、それ (過去の法と未来の法と) が存在する」と。²

(世親の間)

さもなければ、どのように存在するのか。

(有部の答)

過去・未来の本体を有する [法] として (ātmanā) [存在する]。

(世親の間と世親の主張)

再び、次のことがあなたにとって提示される。もし [法が] 常に存在するなら、どうしてそれが過去の [法]・未来の [法] と呼ばれるのか。³

それ故に、以前に存在した原因と、これから存在するであろう結果には [それぞれ] 「かつて

cordingly, a moment is defined as a factor having acquired its own nature (ātmalābha), that is to say, its own activity. Production in the present moment is defined as the fact that a factor "exists not having existed" (abhūtvā bhavati), and its destruction is the fact that "having existed, it no longer exists" (bhūtvā punar na bhavati). The past is thus defined as that which existed previously (yad bhūtapūrvam), and the future, as that which will exist when there are appropriate causes (yat sati hetau bhaviṣyati). Factors are said to exist in the past and future only in the sense that they "were" and "will be;" their existence is thus simply a manner of speech and does not denote actual existence. Therefore, Vasubandhu, like the Sautrāntikas, would not admit that past or future factors themselves function as causes in the production of a subsequent or simultaneous effect. Instead, an effect arises through a process of successive dependence. An initial action conditions the arising of a subsequent factor, and so on, in serial dependence until the final condition, in dependence upon yet other conditions, functions to condition the arising of the effect; the final condition is referred to as the distinctive characteristic in the transformation of the life-stream.

「ヴァスバンドゥもまた、「作用」と「機能」と「ある要素の固有の本質」との間の区別を拒絶するであろう。ヴァスバンドゥにとって、ある要素の作用はまさにそれ (ある要素) の本質、ある要素としてのまさにその存在を構成する。諸要素が作用の力でのみ存在し、存在は、作用が起こる現在の瞬間にのみ適合しうる。したがって、ある瞬間はそれ (ある要素) 自身の本質を得ているある要素として、つまり、それ (ある要素) 自身の作用として定義される。現在の瞬間における生成は、ある要素が「存在していなくて存在する」という事実として定義され、それ (ある要素) の消滅は、「存在していて、それ (ある要素) がもはや存在しない」という事実として定義される。過去はそれ故に、以前に存在していたものとして定義され、未来は適切な諸原因があるときに存在するであろうものとして定義される。諸要素は過去と未来において、それら (諸要素) が「あった」と「あるであろう」という意味でのみ存在すると言われる。それら (過去・未来の諸要素) の存在はそれ故に、単に、言説のある様式であり、現実的存在を示さない。それ故に、ヴァスバンドゥは、経量部のように、過去あるいは未来の諸要素がそれら自身、ある継時的あるいは同時の結果の生成において諸原因として機能するということを認めないであろう。その代わりに、ある結果は連続する依存性の過程によって生じる。ある最初の行為が、ある引き続き要素の生起を条件付ける、などなど、最後の条件 (縁) に到るまで一連の依存において、しかし、他の諸条件 (縁) に依存して、結果の生起を条件付けるために機能する。この最後の条件 (縁) は、生の流れの変化における決定的特徴として言及される」(Cox [1995] :p.146.9-30 参照)

² 清水氏は述べる。過去・未来ではなく現在のみが「実体として存在する」(dravyato 'sti) ことが示されている。ヴァスバンドゥは現在のみ dravya を認めていたのである。

また、『俱舍論』(AKBh) に未来と過去に法の自相 (svalakṣaṇa) がないことが述べられ、自相は自性 (svabhāva) と異なるから、自性は過去・未来にないのである。(清水 [2006] :pp.45.1-46.8, AKBh.Pr.1st.:p.341.11-12 参照)

³ 吉元氏は述べる。世親の理解は、「実有」とは「作用 (kāritra) を有する法のことであり、よって、作用を捨ててしまった過去やこれから作用をとるであろう未来の実有は成立しない。「過去・未来は自体 (ātman) としてある」と主張する有部に対して、世親は「常に (nityam) 有るのならどうして過去とか未来とか言われるのか」と論難する。吉元氏は、世親は自体すなわち自性として有ることを常に有ることと理解し、常にあるものは、過去とか未来にはなりえないと考える、ということ述べる。(吉元 [1987] :p.25.a.5-15 参照)

あったということ」と「これからあるであろうということ」があることを知らせようとして、因果を否定する見解を否定するために、世尊によって、「過去の [法] はある。未来の [法] はある。」と説かれたのである。⁴

「ある (asti)」という語は不変化詞 (nipāta)⁵ であるからである。

例えば、「灯火が以前に存在しない [法] として「ある」、後に存在しない [法] として「ある」と言う話者があり、また、「その灯火は滅して「ある」が、私によって滅せられた [法] として「ある」のではない」と [言う話者がある] ように、「過去の [法] と未来の [法] もある」と [世尊によって] 言われている。⁶

(世親の結論)

さもなければ、過去の [法] と未来の [法] との [自] 性 (bhāva) そのものがあるということは成立しない。

『俱舍論称友釈』(SA) 和訳

(世親の批判)

しかし、以前に存在した [法] が過去の [法] であり、とは、[過去の法は] 自相をもって存在するのではないということを示す。原因があるとき存在するであろう [法] が未来の [法] である、とは、[未来の法は、] 今存在しなくても、原因が存在すれば [未来の法があると] 確立されるということを示す。そのように考えるから、[過去の法と未来の法とは] 存在すると言う、と

⁴ 橋川氏は、次のように考察する。ヴァスバンドゥは因果としての過去・未来の「有」を日常的概念ともいえる「曾」「当」によって説明し、それらの「実有」を否定する。

サンガパドゥは、それに対して、「実有なる過去の体」と「実有なる未来の体」は三世実有なる法体として同じであり、その法体の「少分」がそれぞれ「曾有」「当有」であるとする、と橋川氏は断定する。(橋川 [1991] :pp.195.a.10-196.a.3, 『順正理論』:T.29.p.626.c.6-15 参照)

李鍾徹氏は、次のように考察する。

經典の「有る (asti)」という語をめぐって、有部と世親との解釈の相違がある。有部は、「有る (asti)」を「実有として有る (dravyato 'sti)」と理解し、世親は「因果関係の中で有る (asti)」と理解する、と李鍾徹氏は考える。しかし、李鍾徹氏によれば、世親による有部の過去・未来の有為法実有説に対する拒否は、過去・未来の有為法の無い (na asti) ことを意味するのではない。これでは因果撥無論になるから、世親は過去・現在・未来の有為法が因果関係を保ちながら存在するというのを擁護した、と李鍾徹氏は考える。

また、李鍾徹氏は述べる。『釈軌論』(VY) の中で、「過去の業は有る (asti)」という場合、「過去の業が実体として有る」という言葉通りの意味ではなく、「過去の業により生じた果報が現に存在する」という密意を有するものであるというように因果関係に基づいて世親は“asti”を解釈している。過去の業は「心相続 (cittasamāhāna) に対して果報を与えることのできる能力 (śakti)」であり、実体ではないのである。

(李鍾徹 [1993] :pp.33.5-34.19.p.35.6, 李鍾徹 [2001a] :pp.162.12-167.15, VY= 李鍾徹 [2001b] :pp.173.16-174.13, pp.195.1-196.18 参照)

⁵ 秋本氏・本庄氏は、「変則型 (nipāta)」と訳している。(秋本・本庄 [1978] :p.91.b.20 参照)

⁶ 本箇所をの文法学的議論について、以下の考察がある。

佐藤氏は述べる。有論を主張する有部は、一向に「有り」を実体的有と主張するが、世親は「当有の有」、「曾有の有」、「如有の有」(=この「如有の有」は筆者(那須)にとって詳細不明)と言う論理的観念的な「有り」と、具体的実体的有なる「現有の有」とを区別する。(佐藤 [1938] :pp.281.9-282.2 参照)

李鍾徹氏も彼の二つの業績において考察するが、李鍾徹氏が 2001 年の著作に結論をまとめているので引用する。

「・・・我々は經典中の“asti”に関する世親の解釈を次のように整理できる。

* 言葉通りに經典を解釈すると、“asti”は nipāta である。“dravyato 'sti”の意味とはならない。

* 經典の密意に基づいて解釈すると、“asti”は動詞 3 人称単数であり得る。“nāsti”の意味ともならない。」

この箇所については、全般的に、李鍾徹氏のまとめは意味が不明確である。

(李鍾徹 [1993] :pp.35.7-37.3, 李鍾徹 [2001a] :pp.167.16-170.9 参照)

は、「以前に存在した」「存在するであろう」というようにして、[過去の法と未来の法とは存在する]というが、実体として存在する[とは言わ]ない。

(世親の主張)

因果を否定する見解を否定するために、とは、原因を否定する見解を否定するために、「過去の[法]はある」と[世尊によって]説かれ、結果を否定する見解を否定するために、「未来の[法]はある」と[世尊によって説かれたのである]。

「過去の[法]はあった」、「未来の[法]はあるであろう」と言うべき場合に、「ある」という語が[使用される]のは、「**ある (asti)**」という語は**不変化詞であるからである**。実に不変化詞は三時の[法]を対象としている。[astiという不変化詞は]「あった」という意味でも、「あるであろう」という意味でも機能する。⁷

例えば、灯火が、・・・「ある」云々。例えば、「灯火が以前に存在しない[法]として「ある」、後に存在しない[法]として「ある」と言う話者があるように。しかし、[灯火は]実体として「ある」のではない。

また、例えば、「その灯火は滅して「ある」が、私によって滅せられた[法]として「ある」のではない」と言う話者があるように。

また、「ある (asti)」[という語]を使用するからといって、それ(灯火)が滅しても、「ある」と言うのではない。

(経量部の問)

ヴァイバーシカにとっては、それ(灯火)は滅しても、「ある」と言うのではないか。

(経量部の立場からの答)

確かに「ある」が、灯火の自性を有するという性質を保持する[法]として、それは「ある」のではない。[その]ように、「過去の[法]と未来の[法]もある」と[世尊によって]言われている。たとえ実体としての存在性がなくても。

(世親の結論)

さもなければ、過去の[法]と未来の[法] そのものがあるということは成立しない。もし、[過去の法と未来の法とが] その[現在の法と] 同じ性質(特徴) (lakṣaṇa) を持って存在するとすれば、そういう過去の[法]と未来の[法]とがあるということは成立しない、という意味である。

『俱舍論安慧釈』(TA) 和訳

(世親の批判)

以前に存在した[法]が過去の[法]であり、自相を有する[法]として存在する[法]ではない、と説かれた。原因があるとき存在するであろう[法]が未来の[法]である。しかし、[実体として]存在するのではないと考えられる。そのように考えるから、[過去の法と未来の法とは]存在すると言うが、とは、[過去の法は]以前に存在し、[未来の法は後に]存在するであろう、ということである。

(有部(衆賢)説)

サンガバドラ師は言う。「経量部は、現在の[法]は[過去と未来の法とは]別のあり方で存在するという見解(bhūta)を有する。なぜならば、過去の[法]と未来の[法]とは存在しないと言

⁷ 李鍾徹氏は、ヤショーミトラ(称友)の用いる"trikālavaiśya"という規定は『釈軌論』(VY)からの借用であろう、と推測する。(李鍾徹 [1993] :p.35.脚註10, 李鍾徹 [2001a] :p.167.脚註57参照)

われるからである。」

(経量部(世親)説)

これに対して、現在の〔法〕が前に存在せず滅した後で存在しないことに基づいて、過去の〔法〕と未来の〔法〕とが存在すると確立される。それら(過去の法と未来の法と)もまた、現在の〔法〕に依存しないでは説かれないからである。現在の〔法〕において〔過去・未来の法の〕仮有性があり、前に存在せず、滅した後で存在しないと知られるべきであるから、過去の〔法〕は存在し、未来の〔法〕は存在する、と言われる。

もし、その〔仮有な法としての〕未来の〔法〕と過去の〔法〕とがないなら、常に現在の〔法〕としてであろうから、それ(過去の法と未来の法と)を区別して考えることから⁸〔次のように〕言う。

以前に存在した〔法〕が過去の〔法〕であり、云々。これこれの存在は以前に存在し、後に存在するであろう、それ故に、さもなければ、〔法が〕常に存在するであろうからである。

(有部説)

過去・未来の本体を有する〔法〕として存在する、とは、過去・未来の自性を有する〔法〕として〔存在する〕ということである。

(経量部(世親)説)

また、それ(過去の法と未来の法)は、**因果を否定する見解を否定するために**、そのように〔過去の法と未来の法とが〕あると〔世尊によって〕説かれた。過去の〔法〕は原因であり、未来の〔法〕は結果である。それ(因果)がないという見解が、**因果を否定する〔見解〕**である。「ない」ということは、それら原因と結果とについて〔言われている〕。

またもし、「存在しないこと〔すなわち〕〔過去(因)・未来(果)の法が〕ないことによる見解をなすこと、〔つまり〕それ(過去・未来の法)を否定することを否定するために、「過去の〔法〕はある、未来の〔法〕はある」と世尊によって説かれたのであるのか」と問う。

〔それに対して、〕過去の〔法〕と未来の〔法〕という原因と結果とを、確立できないから、因果を否定することを否定するために、「過去の〔法〕がある」ということは、その「原因を本性とする〔法〕(=過去の法)によって引かれた⁹特定の功能(nus pa)に基づいて、結果が生じる」〔ということであると〕言われる。

「未来の〔法〕がある」ということは、「その結果を本性とする〔法〕(=未来の法)によって引かれた¹⁰特定の功能に基づいて〔さらなる結果が〕生じるであろう」ということであると言う。

(有部説)

そうなら〔それに対して〕彼ら(ヴァイバーシカ)は答える。「たとえ、過去・未来の〔法〕が実体という観点からあるとしても、そのような場合、現在の〔法〕のように、過去・未来の〔法〕があるのではない。それ故に、世尊によって「過去の〔法〕はある。未来の〔法〕はある」という説明の余地はない。〔世尊によって〕説かれたことは、原因によって引かれた¹¹結果を与える¹²功

⁸ 秋本氏は、「敷衍して」と訳している。(秋本 [1996] :p.104.8 参照)

⁹ 秋本氏は「置かれた」と訳している。(秋本 [1996] :p.104.23 参照)

¹⁰ 秋本氏は「置かれた」と訳している。(秋本 [1996] :p.104.25 参照)

¹¹ 秋本氏は「置かれた」と訳している。(秋本 [1996] :p.105.1 参照)

¹² 秋本氏は「生じさせる」と意訳している。(秋本 [1996] :p.105.1 参照)

能を重視して考察されるとは捉えられない。

(経量部の反論)

それに対して、これ(世尊の説)¹³は正しい考察(rnam par dpyad pa)を重視するから、それ故に、上座達によって、[汝(有部)の説は]認められない。機能がいない場合、おのおのの实在物(dngos po)において因果関係があると確定していることは合理的ではない。¹⁴

また、[实在物に]その[特定の]機能がいない場合、諸实在物のすべての自性に、すべての機能があることになってしまう。それ故に、原因のみから結果があるというように、[原因]に特定のそれ(機能)があると認められるべきである。

それ故に、「ある(asti)」という語は不変化詞であるからである、と言われたのである。不変化詞と言われるのは、動詞(brjod pa)を本性(ngo bo)とすることを否定するためである。なぜなら、[不変化詞は]三時の[法]を対象としていると知られるべきであるから。もし、これ(不変化詞)が動詞であるならば、この場合、これが過去の[法]としてある、未来の[法]としてある、という用法はなくなるであろう。「ある」という語の時は]現在時であるからである。

灯火が以前に存在しない[法]として「ある」、云々。「灯火が以前にないことが[「ある」]」、「消えて、ないことが[「ある」]」、「実体として「ある」のではないが、「ある」と言う。

(有部の反論)

これはそうではない。まだ生じていない[灯火]や、すでに消えた灯火は、「以前にない」、「消えて、ない」と言う。そのような場合、灯火性が灯火の前になく、消えて、ない。また、[過去・未来が]現在の[法]に基づくことになってしまう。¹⁵

現在の位置(gnas skabs)において、まだ生じていない[法]と、過去の位置にある[法]とが[それぞれ]「以前にない[法]」「消えて、ない[法]」とである。このことにおいて、過失はない。同一のものが以前の位置を滅して、別の位置を成立させることはあり得ないから、以前の[法]は落謝したのである。それ故に、「以前にない[法]」、「消えて、ない[法]」が、实在物の自性(rang bzhin)であるとも言われるこのことは、揺るぎないことである。

(経量部の問)

「例えば、滅してある、云々において、滅した灯火が「ある」というのは、ヴァイパーシカの[説]ではないのか」と言う。

(経量部の答)

そうなら、[それに対して、]そうではない[と言う]。この場合、ここで、この意味は、灯火は消えて「ある」、と理解される。何が本当に消えたのかと言うので、それ故に「ある」という語は全く無意味なものでもない理解される。

(世親の結論)

さもなければ、とは、もし過去の[法]がすでに存在した[法]としてあり、未来の[法]が原因があれば存在するであろう[法]としてある、というそのように「ある」という語は述べられていると認められないならば、ということである。すでに存在した[法]として、その過去の

¹³ 秋本氏は「これ(効力)」と訳している。(秋本 [1996] :p.105.2 参照)

¹⁴ 秋本氏は「各々の实在に効力はないという決定は、因果の関係との結びつきがないということになる」と訳している。全般的に筆者(那須)と解釈が異なる。(秋本 [1996] :p.105.3-4 参照)

¹⁵ 秋本氏は、この二つの文を意味不明であるとして訳出していない。筆者(那須)はチベット語訳から直訳した。(秋本 [1996] :p.105. 脚註9 参照)

〔法〕は「ある」し、原因があれば存在するであろう〔法〕として、その未来の〔法〕も「ある」ということである。その同じ理由で、**過去の〔法〕と未来の〔法〕とが〔実体として〕あるということは成立しない**と言われる。〔有部の立場では〕現在の〔法〕のように〔法は〕すべての時に、自相を持って (rang gi mtshan nyid kyis) 存在するからである。

『俱舍論満増積』(LA) 和訳

(世親の批判)

(有部の主張)

しかし、〔經典に〕説かれているから、云々。

(世親の主張)

〔世親〕師によって、**われわれも**と言われている。しかし、**以前に存在した〔法〕が過去の〔法〕であるが、自相を有する〔法〕として存在するのではないと説かれる。原因があるとき存在するであろう〔法〕が未来の〔法〕である。しかし、〔実体として〕存在するのではないと考えられる。そのように考えるから、〔過去の法と未来の法とは〕存在すると言う、とは、〔過去の法は〕以前に存在し、〔未来の法は後に〕存在するであろう、**ということである。

(有部の反論)

ヴァイバーシカは言う。**誰が**〔現在の法のように、それ(過去の法と未来の法と)が存在するという] **ように言ったか。**

(世親の間)

〔世親〕師によって、**さもなければ、どのように存在するのか、**と言われている。

(有部の答)

過去・未来の本体を有する〔法〕として存在する、と言うのは、ヴァイバーシカである。過去・未来の自性を有する〔法〕として〔存在する〕という意味である。

(世親の主張)

因果 (rgyu dang 'bras bu) を否定する見解を否定するために、とは、原因を否定する見解を否定するために、「過去の〔法〕はある」と〔世尊によって〕説かれ、結果を否定する見解を否定するために、「未来の〔法〕はある」と〔世尊によって〕説かれたのである。

(有部の主張)

過去の〔法〕があった、未来の〔法〕があるであろう、と言われるべきである。

(経量部の問)

存在する(=ある)とは何か。

(有部の答)

実体を保持する〔法〕として存在することである。

(経量部(世親)の主張)

それ故に、「**ある (asti)**」という語は**不変化詞であるからである、**と言われたのである。不変化詞と言われるのは、動詞を本性とすることを否定するためである。なぜなら、〔不変化詞は〕三時の〔法〕を対象としていると知られるべきであるから。もし、これ(不変化詞)が動詞であるならば、この場合、これが過去の〔法〕としてある、未来の〔法〕としてある、という用法はなくなるであろう。〔「ある」という語の時は〕現在時であるからである。

灯火が以前に存在しないものとして「ある」、云々。「灯火が以前にないことが〔「ある」〕、「〔灯火が〕実体として「ある」というのではないが、「ある」と言う。

例えば、その灯火は滅して「ある」が、我々によって滅せられたものとして「ある」のではな

い、と言う人々がいるが、「ある」という語を使用するからといって、それ（灯火）が滅しても「ある」というのではない。そのように、過去の〔法〕と未来の〔法〕とも、実体性を有する〔法〕としてなくても、存在すると言われる。それ故に、「ある」という語は全く無意味なものでもないと理解される。

（世親の結論）

さもなければ、とは、もし過去の〔法〕がすでに存在した〔法〕としてあり、未来の〔法〕が原因があれば存在するであろう〔法〕としてある、というそのように「ある」という語は述べられていると認められないならば、ということである。その同じ理由で、**過去の〔法〕と未来の〔法〕とが〔実体として〕あるということは成立しない**と言われる。〔有部の立場では〕現在の〔法〕のように〔法は〕すべての時に、自相を持って存在するからである。

（解説）

世親は、有部は三世実有の教証を主張するが、世親（経量部）も、過去の法・未来の法は存在すると言うが、以前に存在した法が過去の法であり、原因があるとき存在するであろう法が未来の法である。それら（過去・未来の法）は実体ではないと世親は主張する。テキスト内には明言されていないが、世親は過去・未来の法は現在法中の種子として仮有として存在する（*prajñaptisat*）と考えているのであろう。TAにおいて、安慧は、経量部説では、現在の法において、過去・未来の法の仮有性があると註釈する。

有部はAKBhで、現在の法のように過去・未来の法が存在するとはわれわれは言わないと反論する。世親は、有部にとって過去・未来の法はどのように存在するのかと問う。TA、LAによれば、有部は、過去・未来の法は過去・未来の本体（*bdag nyid*）（＝自性）をもって存在すると答える。

世親は、有部にとって法が常住なら過去の法・未来の法という区別はないのではないかと問う。そして、現在の法にとって、以前に存在した原因と、これから存在するであろう結果には、「かつてあったということ」と「これからあるであろうということ」があるから、因果を否定する見解を否定するために「過去・未来の法はある」と経量部では言うと言世親は主張する。

SA、TA、LAによれば、原因を否定する見解を否定するために「過去の法はある」と世尊によって説かれ、結果を否定する見解を否定するために「未来の法はある」と世尊によって説かれたと、称友は経量部の立場を述べる。さらにTAによれば、「過去の法がある」ということは、「原因を本性とする法（＝過去の法）によって引かれた特定の機能に基づいて結果が生じる」ということであり、「未来の法がある」ということは、「結果を本性とする法（＝未来の法）によって引かれた特定の機能に基づいてさらなる結果が生じるであろう」ということである、と安慧は経量部の立場を述べる。つまり、過去の法が心に熏習され未來的法の可能性になるのである。

それに対してTAで有部は、過去・未来の法は実体としてあるが現在の法とは異なるのであり、原因によって引かれた結果を与える特定の機能に関して区別されるのではないと反論する。それに対して、経量部の立場の安慧は、実在物に特定の機能がないなら、諸実在物のすべての自性にすべての機能があることになると批判する。実際には、原因のみから結果があるというように、原因のみに特定の機能があるのである。

次に世親は、文法的な主張をする。彼は「ある（*asti*）」という語は不変化詞であると言う。例えば「灯火が以前に存在しない法として「ある」・「後に存在しない法として「ある」と言われる。この場合、SA、TA、LAによれば、灯火は実体としてあるのではない。SAによれば、「過

去の法はあった・「未来の法はあるであろう」という場合、「ある (asti)」は三時の法を対象とする不変化詞として、「あった」・「あるであろう」という意味で機能する。TA、LA によれば、「ある (asti)」が不変化詞と呼ばれるのは、これが動詞を本性とすることを否定するためである。動詞の「ある (asti)」という語は現在時のみに使用されるからである。TA において、有部は「以前にない法」「消えて、ない法」とは、落謝による未来・過去の位置の区別によると主張する。そして、未来の法・過去の法に実在物の自性があると言う。

以上「あった」・「あるであろう」として「過去の法」・「未来の法」が存在するという場合、テクスト内には明言されていないが、可能性としての種子の状態で現在法に仮有として存在すると経量部 (世親) は主張するのである。特定の機能とは種子のことである。SA、TA、LA、を参照すると AKBh で世親は、法が同じ性質＝自性をもって存在するとすれば、過去・未来の法の独自の存在性はないと結論する。法の自性が不変なら、過去の自性・未来の自性・現在の自性の区別はありえないのである。経量部は現在のみの自性 (svabhāva) 以外に作用 (kāritra) = 位置 (avasthā)¹⁶ や様態 (bhāva) などは認めない。作用などと自性との関係性を論じるときに矛盾が生じてくるからである。

AKBh

1.1.2.

(有部の主張)

そのような場合、ラグダシキヤカ派 (杖髻外道) の遊行者たちに関して、世尊によって「業は過ぎ去り、尽き、滅し、失われ、変化しても、それ (業) はある」と説かれた。彼ら (ラグダシキヤカ派の遊行者たち) は、その業がかつてあったと認めなかったのか。

17

(世親の反論)

しかし、そ [の経典] では、それ (かつてあった業) によってその相續 (saṃtati) の中に置かれた結果を与える機能があることを密意して、[世尊によって、過去の法 (= 業) はあると] 説かれたのである。さもなければ、自性を伴って存在しているなら過去の [業] はあると成立しないであろう。¹⁸

必ず、[過去・未来の法は実在しないという] このことは、その通りであると [知られる] と『勝義空性経』に世尊によって [次のように] 説かれている。

「眼が生じつつあるとき、[眼は] どこからも来ないし、消滅しつつあるとき、どこへも集積し

¹⁶ 世友は作用と位置を交換可能な三世を区別する概念と捉える。

¹⁷ 秋本氏・本庄氏は、この引用経典に関する文献学的情報を与えている。(秋本・本庄 [1978] :pp.101-102. 註 [三] 参照)

本庄氏は、この引用経典に関する文献学的情報と、コメントを載せているのでコメントを紹介する。本検討箇所は、科段では教証一に対する批判の部分にあたるが、本引用経典は、本庄氏によれば、「過去の業は存在する。存在するからこそ果報を被る」という主旨であり、理証二の方向と合致する。(本庄 [1982] :p.51.26-28,p.52.2,pp.54.26-57.24 参照)

¹⁸ 吉元氏は、本箇所の世親の思想を洞察して記述しているので引用して紹介する。

「世親の弁解によると、経典に過去の業が有ると説かれたのは、その自性が有るという意味ではなく、現在の心相續の中に、過去の業によって引かれた未来の果を与えるべき機能があるから、密意によって、現在に何らかの影響を及ぼすべき過去の業が仮に有ると言ったのである。この与果の機能は、後に経部で種子という概念になる。ここに、世親が経部に加担しようとする意図が認められる」(吉元 [1982] :p.141.14-17 参照)

ない。それ故に、比丘達よ、眼は、前に存在しないで、今存在し、存在し終わって滅する¹⁹」と。しかし、もし、未来の眼が存在するならば、「[眼は] 前に存在しないで、今存在する」とは言われなかったであろう。²⁰

(有部の主張と世親の反論)

「現時の意味で [asti が使われているとして]、[眼は] 前に存在しないで、今存在する」と言うなら、[それは正しく] ない。時と存在物 (bhāva) (=法) とは別の [法] ではないからである。またもし、[眼において] 自体 (svātman) がある場合 [asti という語が用いられれば]、[眼は] 前に存在しないで、今存在する、と言うなら、未来の眼は存在しないということが成立する。

SA

(有部の主張)

もし、以前に存在した [法] が過去の [法] であるなら、**そのような場合、ラグダシキヤカ派 (杖髻外道) の云々。ラグダシキヤカ派の遊行者たちによって、「聖なる因縁譚である、ナーランダールにおいて仏陀によって説かれた経典」がサンユクタカ・アーガマ (雑阿含) において、「目連尊者は殺された」と賢者たちは言うが、殺されたということはないから**と説かれる。²¹

それに対して、経典において、次のように誦されている。「無間 [業] (ānantarya) を行うラグダシキヤカ派の遊行者たちは、過去の業というもの、それはない、とそうに言う人々である」云々。

彼らラグダシキヤカ派の遊行者たちは、その業 [すなわち] 無間 [業] がかつてあったと認めなかったのか。次のことが言われている。彼らは、その業がかつてあったことを認めた。しかし、[その過去の業は] 実体ではない、と [つまり] その業について、彼らは、過去の業はないと、誤って理解する人々である。世尊によって、「それ (過去の業) について彼ら (ラグダシキヤカ派の遊行者たち) が誤って理解するその過去の業は自性としてある」、云々と [説かれている]。²²それ故に、「過去の [法] は自性を持って (svabhāvena) 存在する」云々と [有部は主張する]。

¹⁹ 秋本氏・本庄氏は、「・・・もとにもどる」と訳している。(秋本・本庄 [1978] :p.92.b.2 参照)

²⁰ 秋本氏・本庄氏は、この引用経典に関する文献学的情報を与えている。(秋本・本庄 [1978] :p.102. 註 [四] 参照) 加藤精神氏は、『法蘊足論』における『勝義空性経』の本箇所類似する言及を挙げている。Katsura 氏は、『成実論』に『勝義空性経』の本箇所の引用があることを指摘している。本庄氏は、『サウダラナダ』(SN)における『勝義空性経』の本箇所類似する言及を挙げている。(加藤精 [1933] :p.210.1-4, 『法蘊足論』:T.26.p.480.c.18-22, Katsura [1978] :p.(25).7-15, 『成実論』:T.32.p.255.b.1, 本庄 [1987] :p.(88).20-28, SN:第十七章第十八偈参照)

²¹ 秋本氏は、「・・・「目連尊者は殺された」と言われるのに対して、非難された [その遊行者たち] は、殺されたということはないから [云々] と言った」と [説く]」と訳している。本庄氏・小谷氏は、「・・・「聖者大目連は殺された」と言われ、[世尊によって] 非難された杖髻外道たちが「[聖者大目連は] 殺されていない」と [言った]」と訳している。(秋本 [1991] :p.90.21-23, 本庄・小谷 [2007] :p.132.13-14 参照)

²² 秋本氏は、「その本性について彼らが誤った見解をもつような「過去のその行為はある」と世尊によって [説かれた]」と訳している。本庄氏・小谷氏は、「かれらがその自性に関して誤認した、その過去の業は存在する云々と世尊によって [説かれている] から」と訳している。(秋本 [1991] :p.90.28-29, 本庄・小谷 [2007] :pp.132.18-133.1 参照)

(世親の反論)

しかし、その經典では、かつてあった業は、それは過去の〔業〕としてあるということを密意して (abhisamdhāya)、〔世尊によって〕その〔過去の〕業はあると説かれたのではない。

(有部の問)

それはどうしてか。

(世親の答)

それ(かつてあった業)によって置かれた、〔つまり〕そのかつてあった業によってその相續の中に置かれた〔つまり〕留められた、結果を与える機能があることを密意して〔世尊によって過去の法(=業)はあると〕説かれたのである、とは、この意図によって(=密意によって)説かれた、ということである。

(有部の問)

〔そのことは〕どのように理解されるのか。

(世親の答)

〔それに対して〕答える。さもなければ、自性を伴って (svena bhāvena) 存在しているなら過去の〔業〕はあると成立しないであろう、と。その、自相を伴って存在している〔つまり〕現在の特徴(相 (lakṣaṇa))を持って存在しているなら過去の業はあるということは、成立しないであろう。現在の〔業〕のみが成立するであろうという意図である。

それ(かつてあった業)によって〔その相續の中に〕置かれた〔結果を与える機能がある〕、云々とこのように言われる場合、過去のその業はあるということが成立する。

必ず、〔過去・未来の法は実在しないという〕このことは、その通りであると〔知られる〕とは、未来の〔法〕と過去の〔法〕とが実体として存在しないと言われるように、である。

(有部の主張)

現時の意味で、云々とは、現在の自性を伴っては、〔眼は〕前に存在しないで、今存在する、という意味である。

(世親の反論)

〔それは正しく〕ない。時と存在物(=法) (bhāva)とは別の〔法〕ではないからである。〔同様に〕それは正しくない。現時と、存在物〔すなわち〕眼と名づけられる〔法〕とは、別の〔法〕ではないからである。〔現時と存在物とは〕別の実体ではないからである、という意味である。現時それこそが、存在物に他ならない。そこで、どうして、〔現在の〕時が自体として (svātmani) ある場合、その現在の〔法〕(眼=存在物)が、前に存在しないで、存在するであろうか。²³つまり、「それら(存在物=法)のみが時であり、言葉の依り所である」 < AK.1.7c >とされている。

またもし、眼において自体がある場合、眼は、前に存在しないで、今存在する、と言うなら、未来の眼は存在しないということが成立する。

²³ 有部にとっては、時(世)としての自体(=本質的属性)は未来・現在・過去と名称は異なっても互いに同一であるから、その属する眼(=存在物)に、前に存在しなくて、後で存在するであろうというような時的区別はない、と経量部は批判する。

舟橋氏は、「ここは経部〔世親〕が過未无体説の立場に立って、有部の三世実有説を非難するところである。従って世の体は有為法であるとするのは、有部独特な考え方ではなく、経部も認めていたことになるし、おそらく仏教一般に通ずる考え方であろう。「時」に実体を認めないで、有為法が変遷する上に仮りに「時」を施設する、というのが仏教の「時」についての基本的な考えだからである」と説明する。(舟橋 [1972] :p.329. 註(4)参照)

TA

(有部の主張)

そのような場合、・・・世尊によって、云々。すなわち、經典に、「舍利弗よ、ある人々は、「捨てられ、尽き、滅し、失われ、変化した業、それは存在しない」とそのように述べられた言葉は、それ（過去の業）の自性 (rang bzhin) はないということ、²⁴無知で愚かで明瞭でない善からぬ者たち、つまり、ラグダシキーヤカ派（杖髻外道）の遊行者 (kun tu rgyu) 達のような者たちによって、軽率に、よく思慮せずに、言ったのである」云々と説かれているからである。

(経量部の問)

それはどうしてか。

(有部の答)

「シャーリプトラ（舍利弗）よ、業は過ぎ去り、尽き、滅し、失われ、変化しても、それ（業）はある」と説かれたとき、彼ら（ラグダシキーヤカ派の遊行者たち）は、その業がかつてあったと認めなかったのか。彼らは業がかつてあったことを認めているだけで、それが異熟することを恐れて、滅した〔業〕が実体として (rdzas su) 存在することを認めない。それ故に、世尊によって、〔過去の業が〕存在することを示すために、「それ（過去の法と未来の法）はある」と説かれたのである。さもなければ、〔世尊の〕教示は無意味なことになろう。以上のこれがまず、ヴァイパーシカの經典の意味の説明である。

(世親の反論)

〔ヴァスバンドゥ〕師が、別の仕方で〔業は滅しても、業によって置かれた結果を与える機能があることを〕教示するために、そ〔の經典〕では、云々と言う。それの中に、とは、その身体である²⁵その相続に属するということである。それによって置かれたもの、とは、その業によって置かれたもの、〔すなわち〕生み出されたもの、ということである。

(有部の問)

また、何があるのか。

(世親の答)

結果を与える機能がある。つまり、その業によって、特定の結果を有する相続を生じさせる機能を作る。それ故に、世尊によって、その業は滅しても、それ（業）によって置かれた結果を与える機能があることを教示するために、「それ（過去の業）はある」と説かれたのである。

さもなければ、とは、もし、過去の〔法〕が〔自性を伴って〕存在しているということを教示しているなら、ということである。

自性を伴って (rang gi ngo bo kho nar) 存在しているなら、云々とは、その業が自相を伴って (rang gi mtshan nyid kyis) 存在しているなら、現在の〔業〕のようであるから、過去の〔業〕は〔現在の業とは別に〕存在するとは成立しないであろう。それ故に、この〔過去の〕業は間接的に認められるが、以前の〔法〕が〔今実在する〕わけではない。

必ず、〔過去・未来の法は実在しないという〕このことは、その通りであると〔知られる〕、とは、世尊によって、明確に、「過去・未来の〔法〕はない」と説かれているから、この經典（『勝

²⁴ 秋本氏は、本箇所の一部を意味不明として訳出していない。筆者（那須）はチベット語訳から直訳した。（秋本 [1996] :p.106. 脚註 14 参照）

²⁵ 秋本氏は、「その行為が内在化した」と訳している。筆者（那須）は las を lus に訂正して理解した。（秋本 [1996] :p.106.16 参照）

義空性経』の意味は、このこと（過去・未来の法はないこと）のみであるが、ヴァイバーシカによって構想されたことではない、と知る。

（有部の主張）

現時の意味で [asti が使われているとして]、とは、現時の意味で [asti が使われているとして]、現在の存在物（=眼）(dngos po) が前に存在しないで、今存在する、という意味である。

（世親の反論）

【それは正しく】ない。時と存在物（=法）(dngos po) とは別の [法] ではないからである。この現時と眼等とは別の [法] ではないものとして存在すると言われる。

（有部の反論）

どうして、それ（時）を本体として [眼が]²⁶前に存在しないで、存在するであろうか。

（経量部（世親）の答）

[現時と] それ（眼等の存在物）とは別の [法] ではないからである。そのような場合、「それら（存在物=法）は、時であり、言葉の依り所である」< AK.1,7c >とされている。

未来の眼は存在しないということのことが成立する、とは、もし [眼が] 自体を有するもの (rang gi bdag nyid) として前に存在せずに今存在するなら、そのような場合、²⁷眼は前に存在せずに今存在するということになる。それ故に、未来の眼はないということが成立する。

（有部（衆賢説））

サンガバドラ師は言う。「ブドガラ等のように、決して否定されないから、過去の [法]・未来の [法] はあると言う、この経典は了義である」。

（経量部の反論）

了義は別の仕方と考えられるということは不合理である。「ブドガラはある」と、そこかしこに説かれているのは、人的なものとしてでなく、諸々の経典等で、[そのブドガラの] 存在性は否定されているから、「それ（ブドガラ）が存在する」と説く諸経典が不了義 (drang ba'i don) であることは合理的である。同様に、「父母が殺されるべきである」云々も、不了義であることが合理的である。他の個所では、無間業をなす者たちは、無間に²⁸地獄に生まれると説かれているから、そのようでない（父母が殺されるべきでない）のである。自己（有部）により明らかに、「過去・未来の [法] はある」と言われ、また、ある [経典] によって、同様に、明らかに否定されることが知られるから、「過去・未来の [法] はある」ということが成立するとするこの経典は不了義である。

（有部の反論）

これに対して言う。どうして、別の仕方でも過去・未来の [法] の実在性 (dngos po nyid) が成立しないのか。

（経量部の答）

過去・未来のもの（行）が実在 (dngos po) として生じることはない。苦と集（苦の原因）という真理が実在しなくなるから、[苦の] 滅と [苦の滅に至る] 道も同様に [なくなり]、四つの真理がなくなるから、[苦の] 遍知 (yongs su shes pa) と [苦の原因の] 断 (spangs pa) と [苦の滅の] 直証 (mngon du bya ba) と [苦の滅に至る道の] 修習 (bsgom pa) も不合理となる。それら

²⁶ 秋本氏は、「それ（眼）を本性とする [時間] において」と訳している。(秋本 [1996] :p.107.9 参照)

²⁷ 秋本氏は、「現在 [の眼] において」と訳している。(秋本 [1996] :p.107.13 参照)

²⁸ 秋本氏は、「それに相応して」と訳している。(秋本 [1996] :p.107.23 参照)

(四つの真理 (苦・集・滅・道)) が存在しないから、果に住する人々と [果に] 悟入する (zugs pa) 人々もないことになる。つまり、言葉通りの意味 (sgra ji bzhin pa'i don) を考察して過去・未来のもの (行) があることが成立するとする諸経典は、教説全体と矛盾する。それ故に、この経典は不了義であり、了義ではないと決定される。

さらにまた、『勝義空性経』で、過去・未来の [法] が実体という観点から存在することが否定されている。「**眼は、前に存在しないで、今存在し、存在し終わって滅する**」と。それ故に、上座たち (有部) が成立させるために [過去・未来の法は実在すると] 言ったことは [今のこの『勝義空性経』の言明と] 無関係であるから、本書が増大するのを恐れて、否定を詳細には [説かない]。

(ある者の反論)

ある人々は次のように「眼は火を自性とするから日輪から生じ、またその同じもの (日輪) の中に解消するであろう。同様に他のものも知られるべきである。未来時の眼は現在時に生じ、現在 [時] から過去 [時] に生じる。それ故に、甲において乙の実在があると考えから、甲において存在するもの (乙) を自性として (rang bzhin las)、眼は生じ、またその同じもの (甲) の中に解消する」と言う。

(経量部の答)

それを否定するために「**眼は生じつつあるとき [眼は] どこからも来ないし、消滅しつつあるとき、どこへも集積し (sogs pa) ない**」と [言われる]。自己の見解を示すために、「**それ故に、比丘たちよ、眼は、前に存在しないで、今存在し、存在し終わって滅する**」と [言われている]。得られた自性を捨てて、と、このように経典の意味は確立される。

(有部 (衆賢) 説)

サンガバドラ師は言う。他 [の経典] で説かれた「前に存在しないで今存在する」とは、前に存在しないで、ある所に集まる [すなわち] 自己の因と縁とから生じる、という意味である。ある人々は身体の内部 (表面)²⁹を原因であると認めるから、それ故に、原因において「前に存在しない」と説く。それ (身体の内部 (表面)) の原因とする別のものから、それ (眼) は生じると言われる。「前に存在しないで今存在する」とは、以前に到達していない位置 (gnas skabs) に到達するという意味である。「存在し終わって滅する」とは、以前と同様に、「結果を引くことという作用」のない位置に到達することであると考えられる、と言われる。

(経量部の答)

これらの経典の内容もまた、説示全体の内容と矛盾するから、また、論理と矛盾するから、認められない。ある者が「**存在し終わって、もう存在しない**」とは言われていないから、この意味 (過去はあるということ) は知られる」と言うなら、これも不合理である。この場合、もろもろの実在物がもう存在しない [すなわち] 自性 (rang bzhin) があることが成立して、そして、得られた自性を捨てて滅すると認められるから、それ故に、そのように («存在し終わって滅する») 言われたのである。

LA

(有部の主張)

そのような場合・・・世尊によって、云々。すなわち、経典に、「舍利弗よ、ある人々は、「過ぎ去り、尽き、滅し、失われ、変化した業、それは存在しない」とそのように述べられた言葉は、

²⁹ 秋本氏は、「[結果である眼に対して、眼を含む] 身体全体・・・」と訳している。(秋本 [1996] :p.108.24 参照)

それ（過去の業）の自性はないということ、無知で愚かで明瞭でない善からぬ者たち、つまり、ラグダシキヤカ派（杖髻外道）の遊行者達のような者たちによって、軽率に、よく思慮せずに、言ったのである」云々と説かれているからである。

（経量部の問）

それはどうしてか。

（有部の答）

「シャーリプトラ（舍利弗）よ、業は過ぎ去り、尽き、滅し、失われ、変化しても、それ（業）はある」と説かれたとき、彼ら（ラグダシキヤカ派の遊行者たち）は、その業がかつてあったと認めなかったのか。彼等は業がかつてあったことを認めているだけで、それが異熟することを恐れて、滅した〔業〕が実体として存在することを認めない。それ故に、世尊によって、〔過去の業が〕存在することを示すために、「それ（過去の法と未来の法）はある」と説かれたのである。さもなければ、〔世尊の〕教示は無意味なことになろう。以上のこれが、まず、ヴァイバーシカの経典の意味の説明である。

（世親の反論）

〔ヴァスバンドゥ〕師が、別の仕方でも、業によって置かれた結果を与える機能があることを教示するために、**そ〔の経典〕では**、云々と言う。**そこでは**、とは、経典では、ということである。**その相続の中に**、とは、その身体であるその相続に属するということである。**それによって置かれたもの**、とは、その業によって置かれたもの、〔すなわち〕生み出されたもの、ということである。

（有部の問）

また、何があるのか。

（世親の答）

結果を与える機能がある。つまり、その業によって、特定の結果を有する相続を生じさせる機能を作る。それ故に、世尊によって、その業は滅しても、それ（業）によって置かれた (kun tu drangs pa) 結果を与える機能があることを教示するために、「それ（過去の業）はある」と説かれたのである。

さもなければ、とは、もし、過去の〔法〕が〔自性を伴って〕存在しているということを教示しているなら、ということである。

自性を持って (rang gi ngo bo kho nar) 存在しているなら、云々とは、その業が自相を伴って (rang gi mtshan nyid kyis) 存在しているなら、現在の〔業〕のようであるから、過去の〔業〕は〔現在の業とは別に〕存在するとは成立しないであろう。それ故に、この〔過去の〕業は間接的に認められるが、以前の〔業〕が〔今実在する〕わけではない。

必ず、〔過去・未来の法は実在しないという〕このことは、その通りであると〔知られる〕、とは、世尊によって、明確に、「過去・未来の〔法〕はない」と説かれているから、この経典（『勝義空性経』）の意味は、このこと（過去・未来の法はないこと）のみである、と知る。

（有部の主張）

現在時の意味で〔asti が使われているとして〕、とは、**現在時の意味で〔asti が使われているとして〕**、現在の存在物 (dngos po) (=眼) が前に存在しないで、今存在する、という意味である。

（世親の反論）

〔それは正しく〕ない。時と存在物 (dngos po) (=法) とは別の〔法〕ではないからである。現在時と、存在物 (dngos po) 〔すなわち〕眼等と名づけられる〔法〕とは別の〔法〕ではないから

であると言われる。[時と存在物とは] 別の実体ではないからである、という意味である。現在時それこそが、存在物 (dngos po) に他ならない。

(有部の反論)

それ故に、どうしてその現在の [法] (眼=存在物) が自体を有する [法] として前に存在しないで、存在するであろうか。

(経量部 (世親) の答)

そのような場合、「それら (存在物=法) は、時であり、言葉の依り所である」 < AK.1,7c > と言われている。

未来の眼は存在しないということのことが成立する、とは、もし [眼が] 自体を有する [法] として前に存在せず今存在するなら、そのような場合、眼は前に存在せず今存在するということになる。それ故に、未来の眼はないということが成立する。

(解説)

有部は AKBh で問う。過去・未来の法がないなら、どうして世尊が「過ぎ去り、尽き、滅し、失われ、変化しても業はある」と、過去の業の存在性を否定するラグダシキーヤカ派に説かれたのか、と。SA によれば、有部は過去の法は自性をもって存在すると主張する。

世親は反論する。世尊の経典には密意がある。かつてあった業によって相続に置かれた、結果を与える機能を密意して、過去の法 (業) はあると説かれたのである。SA、TA、LA によれば、過去の業が現在の特徴 (=自相) を持って存在しているなら、過去独自の業があるとは成立しないであろう、と解釈される。世親はこの場合も、過去の業は、有部のように過去世に実在するのではなく、現在の相続に蓄えられた仮有なる (prajñaptisat) 潜在的な種子 (bija) として存在する、と主張するのである。

世親は、有部が、「現在時の意味で「ある (asti)」が使われており、[過去の法としては存在するが、現在の法としては] 眼は前に存在しないで今 [現在の法として] 存在する」と主張するのに対し、それを否定する。世親は、時と存在物 (=法) とは同一であり、存在物は世親にとって現在のみの存在であるからである。SA、TA、LA によれば、現在時と現在のみの眼 (=現在のみの存在物) とは同一であると、世親の現在有体過未無体論が支持される。自体 (svātman) = 自性 (svabhāva) が眼においてある場合、その自体 (svātman) は現在のみの法であるから、未来の眼は存在しないことになる。

ここで、SA、TA、LA において、「それら (存在物=法) は、時であり、言葉の依り所である」という『俱舍論頌』(AK. 1,7c) の偈が挙げられる。

この場合、法=時=言依とされるが、時は法の性質を表す増語 (名称) に過ぎないというのが『婆沙論』以来の有部の伝統である。世親もこの立場を受けているであろうから、現在時と現在のみの法が同一であるといっても、法の方に重点が置かれているのであろう。そして、言依とは法の本質としての名称の対象という内容を表す。

TA では安慧によってさらに詳細に論が展開される。経量部によれば、「過去・未来の法はある」という説は、ある経典によっては否定されているから、不了義であるとされる。また、過去・未来の法が実在するなら、それらは常住であるから、諸行が無常であるからあり得る四聖諦「苦・集 (=苦の原因)・滅 (=苦の滅)・道 (=苦の滅に至る道)」の真理がなくなり、「苦の遍知・苦の原因の断・苦の滅の直証・苦の滅に至る道の修習」もあり得なくなる。四聖諦がなければ、果に住する人や果に悟入する人もなくなる。よって、過去・未来法実有説は、不了義であり教説全体と矛盾する、と安慧は、経量部の立場で主張する。

TA で、ある人々は主張する。眼は火を自性 (rang bzhin) とするから日輪から生じ、またその同じ日輪の中に解消する。未来時の眼は現在時に生じ、現在時から過去時に生じる。これは有部の説と同様であるが、ある人々は、甲において存在する乙を自性 (rang bzhin) として、眼は生じ、またその同じ甲に解消すると言う。世親はある人々の説を否定するために「眼は生じるときどこからも来ないし、消滅しつつあるときどこにも集積しない」・「眼は前に存在しないで、今存在し、存在し終わって再び滅するであろう」という経典を挙げると安慧は解釈する。生じるとき眼は自性 (rang bzhin) を得て、滅するとき眼は自性 (rang bzhin) を捨てると解釈される。

衆賢は反論する。経典で説かれた「前に存在しないで今存在する」とは、法が以前に到達していない位置 (gnas skabs) (現在世) に到達するという意味であり、「存在し終わって滅する」とは、法が「結果を引くことという作用」のない位置 (gnas skabs) (過去世) に到達するという意味である、と衆賢は考える。

経量部は、それに対して、「存在し終わって滅する」とは、現在法は得られた自性 (rang bzhin) を捨てて滅するという意味である、と反論する。

世親はこの場合も、無から有が生じるということはあるから、前にない法や後にない法について、潜在的、種子論的に考えているのであろう。

AKBh

1.2. 第二理由 (第二教証) 批判

(世親の主張)

「二つに依存して識は生じるから」と言われたことも、まずここで考察されるべきである。

(世親の間)

意と諸法とに依存して、意識は生じるが、意はそれ (意識) を生じさせる原因であるように、そのように、諸法も [意識を生じさせる原因であるの] か、それとも諸法は所縁のみであるのか。

SA

(世親の間)

【諸法は】所縁のみである、と。「のみ」という語は、[諸法が] [意識を] 生じさせる [原因] であることを排除するためである。諸法は、それ (諸法) の形象が [意識に] 生じるから [諸法が] 所縁であるという意味である。

TA

(世親の主張)

まずここで、云々。眼識等は対象が現在の [法] であるから、依りどころ (= 感官) と同様に所縁もまた [眼識等を] 生じさせるものであるから、意識のみが説明される。

(世親の間)

まさに現在の**意はそれ (意識) の原因として存在するから、【意識を】生じさせる原因であるように、そのように、諸法も【意識を生じさせる原因であるの] か**。もしそうであるなら、過去・未来の [法] は実体として存在することが成立する。すなわち、過去・未来の [法] が実体として存在するなら、それを所縁とする [意] 識が生じるから、実体のみが [意識を] 生じさせるものとして認められる。

それとも、実体ではなくて、所縁のみであるのか。 [つまり] [意識を] 生じさせる原因ではない。すなわち、過去・未来の [法] は実体という観点から存在することはなくとも、所縁としての実体であるということは矛盾している。

LA

(世親の主張)

まずここで、云々。眼識等は対象が現在の〔法〕であるから、依りどころ(=感官)と同様に所縁もまた〔眼識等を〕生じさせるものであるから、意識のみが説明される。

(世親の間)

まさに現在の意はそれ(意識)の原因として存在するから、**〔意識を〕生じさせる原因であるように、そのように諸法も〔意識を生じさせる原因であるの〕か。**

(解説)

世親はAKBhで、「二つ(根=感官・境=対象)に依存して識は生じるから」という教証を考察すべきであると言う。

TA、LAによれば、眼識等の前五識は現在の対象・現在の感官しか持たないから、過去・未来の法(dharma)が存在することの証明に関わるのは、意識の場合のみである、と解説される。

世親はAKBhで、意と諸法(dharma)に依存して意識が生じるが、意が意識を生じさせる原因であるように、諸法も意識を生じさせる原因であるのか、諸法は所縁としてのみあるのか、と問う。

TA、LAによれば、過去・未来の法が実体として存在するなら、それを所縁として、意識が生じると有部説が述べられる。

SAによれば、諸法が所縁のみであるとは、諸法の形象が意識に生じることである、と経量部の有形象知識論が述べられる。

TAによれば、過去・未来の法が、実体として存在しなくても、所縁としての実体であることは矛盾しており、経量部的立場から、所縁となる過去・未来の実体としての法はあり得ない、と主張される。

結局、経量部は時間を、現在刹那の連続した流れと捉えるから、前現在刹那の識(=意根)を原因として、後現在刹那の意識が生じると主張するのであろう。有部の立場では、所縁は、意識と同時因果関係にあり、認識対象と認識主観の関係にはなるが、意識の生因にはならないと、世親は考えるのであろう。

AKBh

1.2.1.

(世親の答)

まず、もし、諸法が〔意識を〕生じさせる原因であるなら、千劫たつて生じるであろうか、あるいは、〔生じ〕ないかもしれないその未来の〔法〕が、どうして今現在に〔意〕識を生じさせるであろうか。

また、涅槃はあらゆる生起と矛盾するから、〔認識を〕生じさせるものとしては認められない。³⁰

SA

(世親の答)

千劫たつて・・・未来の、とは、未来の〔法〕は、近くの〔法〕でも〔意識を〕生じさせる〔縁〕

³⁰ 秋本氏・本庄氏は、「また、涅槃はあらゆる生起の消滅であるから、〔認識を〕生じさせる〔原因〕ではない〔ことになるが、実際には涅槃についての認識は生じる。したがって、観念は意識を生じさせる原因ではない。』」と訳している。筆者(那須)は nirodhāj を virodhāj に訂正して理解した。チベット語訳・玄奘訳・真谛訳も筆者(那須)の解釈を支持している。

本庄氏・小谷氏は、同様の箇所を、秋本氏のように、「**また涅槃は一切の活動の止滅であるから**」と訳している。(秋本・本庄 [1978] :pp.92.b.18-92.a.2, 本庄・小谷 [2007] :p.118.17 参照)

としては不合理である。ましていわんや長時間たつて生じるであろう [未来の法] はなおさらである。なぜなら、前の時間にある結果の原因が後の時間に起こることは不合理であるからである。

また、涅槃は、とは、実に、滅としての涅槃は輪廻の活動と対立するから、認識を生じさせないということが趣旨である。³¹

TA

(世親の答)

千劫たつて生じる [であろう]、とは、未来の [法] は、近い [法] でも [意識を] 生じさせる縁とは認められないので、ましていわんや、極めて遠く離れた [法] はなおさらである、という意味である。結果が先であつて、原因が後であるという考えは理に合わない。

LA

(世親の答)

もし、諸法が [意識を] 生じさせる原因であると言うなら、そのような場合、**千劫たつて生じる [であろう]**、とは、未来の [法] は、近い [法] でも [意識を] 生じさせる縁とは認められないので、ましていわんや、極めて遠く離れた [法] はなおさらである、という意味である。結果が先であつて、原因が後であるという考えは理に合わない。

(解説)

世親は、諸法は意識を生じさせる原因ではない、千劫たつて生じるか生じないかわからない未来の法がどうして今現在に意識を生じさせるであろうか、と有部を批判する。SA、TA、LA によれば、結果 (現在世の意識) が先であつて、原因 (未来世の諸法) が後にあることは不合理である、と解説される。有部の空間的時間論と、経量部の現在世の連続としての時間論の差異から帰結する批判である。SA を参照すると、世親はさらに AKBh で、滅としての涅槃はあらゆる生起と矛盾し、輪廻の活動と対立するから、認識 (= 識) を生じさせない、と言う。涅槃は原因とならない無為法であるからである。

AKBh

1.2.2.

(世親の答)

もし、諸法が所縁のみであるならば、我々は、「過去・未来の [法] も所縁でありうる」と言う。³²

(有部の問)³³

³¹ 秋本氏は、「**また、涅槃は**とは、実に、涅槃は消滅であるから認識を生じさせない。輪廻の活動の消滅であるから、というのが意図である」と訳している。筆者 (那須) は *nirodhād* を *virodhād* に訂正して訳した。チベット語訳は筆者 (那須) の解釈を支持している。(秋本 [1991] :p.91.25-26 参照)

本庄氏・小谷氏は、「**また涅槃は**とは、涅槃は、識を滅するものであり、輪廻の活動とは相反するから、[識を] 生ぜしめない、という意図である」と訳している。小谷氏は、チベット語訳を根拠に *vijñāna-nirodhanam* と推測して訳しているが、筆者 (那須) は、Śāstri 本に従いサンスクリットを直訳した。他は筆者 (那須) と小谷氏とは同様の訳である。(本庄・小谷 [2007] :p.134.9-10,p.146. 註 (79) 参照)

³² 李鍾徹氏は、次のように解釈している。

「・・・意識との関係という側面からして、過去・未来の有為法は意識の生起に必須条件である (*janaka*) である認識対象 (*ālambana*) ではなく、意識の生起に対して何の積極的働きかけもない「単なる認識対象」(*ālambanamātra*) に過ぎないのである」(李鍾徹 [2001a] :p.178.8-11 参照)

³³ 科段分けでは、この箇所は第二教証批判に当たるが、加藤純章氏は、第一理証批判の箇所であると解釈している。

もし、[過去・未来の法が] 存在しないならば、どうして [過去・未来の法が] 所縁であるのか。
(世親の反論)

これに対して、今われわれは言う。それ (現在の法) が所縁として存在するように、[過去・未来の法は所縁として] 存在する。³⁴

(有部の問)

それ (過去・未来の法) はどうして所縁であるのか。

(世親の答)

[過去の法は所縁として] 「あった」、[未来の法は所縁として] 「あるであろう」としてである。³⁵

(世親の答 (続))

なぜなら、過去の物質や感受を思い出すとき、誰も 「ある」とは見なさないからである。

(有部の問)

それではどうなのか。

(世親の答)

[過去の物質や感受は] 「あった」と [見なす]。実に、あたかも現在の物質が知覚されるように、そのように、その過去の [物質] が思い出される。³⁶そして、未来の [法] が現在の [法] となるであろうように、諸仏によってとらえられる。³⁷

また、もし、それ (過去・未来の法) が³⁸そのように (=現在の法のように) あるなら、[それ (過去・未来の法) は] 現在の [法] となる。

もし、[過去・未来の法が、そのように (=現在の法のように)] ないなら、非存在なものも所縁となるということが成立する。³⁹

(加藤純 [1989] :p.287.2 参照)

³⁴ 秋本氏・本庄氏は、「その [過去・未来のもの] が対象であるとき、そのあるがままに [対象] である」と訳している。(秋本・本庄 [1978] :p.93.a.8-9 参照)

³⁵ 李鍾徹氏の 1993 年の論文によれば、この箇所は bīja (種子) 説と関係がある。

李鍾徹氏は、『俱舎論』(AKBh) での bīja 説は有部の「過去・未来実有説」を対論者としており、『釈軌論』(VY) での bīja 説は「因果撥無論」者を対論者としている、と断言する。李鍾徹 [2001a] にはさらに詳しく検討されている。(李鍾徹 [1993] :pp.38.15-39.24, 李鍾徹 [2001a] :pp.171.7-172.11, VY= 李鍾徹 [2001b] :p.195.4-8 参照)

³⁶ 本庄氏・小谷氏は、「**あたかも**現在の色の**如くに**、そのように [以前に] 知覚されたその過去 [の色] が思い起こされるのである」と訳している。本庄氏は anubhūtaṃ を afitāṃ に掛けて理解しているが、筆者 (那須) は秋本氏・本庄氏の 1978 年の論文に従って、anubhūtaṃ を vartamānaṃ rūpaṃ の述語と理解した。(本庄・小谷 [2007] :p.119.5-6, 秋本・本庄 [1978] :p.93.a.13-15 参照)

³⁷ 秋本氏・本庄氏は、Pradhan 校訂本に従って、「・・・認識 (buddhi) によってとらえられる」と訳している。

加藤純章氏は、同様に、「・・・認識 (buddhi) によって捉えられるのである」と訳している。

本庄氏・小谷氏によれば、「・・・観念によって捉えられるのである」と訳している。

(秋本・本庄 [1978] :p.93.a.16, 加藤純 [1989] :p.287.10, 本庄・小谷 [2007] :p.119.7 参照)

しかし、筆者 (那須) はチベット語訳・真諦訳の解釈に従って、テキストを「諸仏によって (buddhair)」と訂正して理解した。

李鍾徹氏は、「思考作用 (buddhyā) によって」というテキストの読みに従って、解説まで展開している。(李鍾徹 [1993] :p.45.3-24, 李鍾徹 [2001a] :p.177.3-20 参照)

³⁸ 秋本氏・本庄氏は、「もしその [未来のもの] が・・・」と訳している。(秋本・本庄 [1978] :p.93.a.16-17 参照)

³⁹ 吉元氏は、経部・世親の無も所縁となるという立場は、潜在的なものとしての随眠 (anuśaya) あるいは種子 (bīja) を認めて初めて得られる理論である、と理解している。(吉元 [1982] :p.151.7-8 参照)

SA

(世親の答)

「**あった**」、「**あるであろう**」とは、現在の位置 (avasthā) に物質が [所縁として] 「あった」、「あるであろう」というそのように [物質が] 所縁であるという意味である。

(有部の問)

それ (過去・未来の物質) がそのように所縁とされるが、存在しないと、どうして知られるのか。

(世親の答 (続))

それに対して答える。**なぜなら、過去の物質や感受を思い出すとき、誰も「ある」とは見なさないからである。**

(有部の問)

それではどうなのか。

(世親の答)

眼識や知覚によって、⁴⁰その物質 (色・形) を見たとおりに、また、感受を知覚したとおりに、**[過去の法は] 「あった」と思い出す。**

実に、あたかも、云々によって、[ヴァスバンドゥ] 師は増益の原因を言った。現在の物質のように、「あった」[法] と「あるであろう」[法] が把握されるという意味である。

もし、[それ (過去・未来の法) が] そのようにあるなら、[すなわち] 現在の [法] のように [あるなら]、**それ (過去・未来の法) は現在の [法] となる。**

もし、それ (過去・未来の法) がそのように (=現在の法のように) ないなら、非存在なものも所縁となるということが成立する。現在の [物質] のようには、[過去・未来の] 物質は、非存在であるから、また、それは思い出されているから。

TA

(有部の問)

もし、[過去・未来の法が] 存在しないならば、どうして [過去・未来の法が] 所縁であるのか。

(経量部の答)

[意識を] 生じさせる未来の [法] が実体という観点から [存在するとは] 認められない。

(有部の問)

それではどうなのか。

(経量部の答)

所縁であるからという [言明において]、[過去・未来の法が] 存在しないことが述べられないから、所縁が実体としてある、というのは不合理である。過去・未来の物質というもの (実在しない物質) は、過去・未来の物質でない [現在の実在する] [物質] としては存在しない。

(世親の反論)

これに対して、今 [われわれは言う。それ (現在の法) が] 所縁として存在するように、云々。我々は、それ (過去・未来の法) が所縁であると言われるとき、[所縁である] 通りにないというわけではない [と言う]。

⁴⁰ 秋本氏は、「眼識の直接知覚によって」と訳している。本庄氏・小谷氏も、同様に「眼識の知覚作用によって」と訳している。(秋本 [1991] :p.91.32, 本庄・小谷 [2007] :p.134.14 参照)

(有部の問)

それではどうなのか。

(経量部の答)

あなた方が実体という観点から考える通りにはないと [言う]。

(世親の答)

「**あった**」とは、過去の [法] が所縁として [あった]。そのようにそれ (過去の法) は存在する。

「**あるであろう**」とは、未来の [法] が所縁として [あるであろう]。それ (未来の法) も、そのように存在する。

その場合、また、「どのようにして、これ (過去・未来の法) が認識されるのか」と言うなら、「**あった**」、「**あるであろう**」というように所縁とされるのであっても、[過去・未来の法] 存在するわけではない。

(世親の答 (続))

それ故に、**【なぜなら】過去の物質や感受を、云々と説かれた。**

(世親の答)

実に、あなたも現在の物質【等】が知覚されるように、とは、眼により、耳と鼻と舌と身体と識とにより [知覚されるように]、⁴¹そのように、【その】過去の【物質等】が思い出される。 [つまり] その同じ [所縁] として増益されたもの⁴²とは別のそれ (所縁) が知覚されるように、その同じもの (所縁) として、過去の本体を有する法というものとして、「あった」と把握される。[すなわち] 知覚される [法] と等しく思い出される。

[その] ように諸仏によってとらえられる、⁴³とは、すべての場合に妨げのない知識を有するから、相互に⁴⁴あるであろう」とそのようにとらえられるのである。

もし、過去・未来のそれがそのように (=現在の法のように) あるなら、知覚されるとおりにそのようにあるであろうから、現在の【法】となる。過去の [法] と未来の [法] と現在の [法] とに区別がないからである。

もし【過去・未来の法が、そのように (=現在の法のように)】ないなら、知覚されるとおりに、「あるであろう」とおりに存在するから、得られた物質の自性 (rang bzhin) は捨てられているから、過去と未来の物質は存在しないから、そのような場合、非存在なものも所縁となるということが成立する。

⁴¹ 秋本氏は、「また、**あなたも現在の色形が**眼、[音声が] 耳、[香が] 鼻、[味が] 舌、[触れられるものが] 身体および [眼識から身識に至るまでの] 諸認識によって**経験されるように**」と訳している。筆者 (那須) と若干解釈が異なる。(秋本 [1997] :p.103.10-12 参照)

⁴² 秋本氏は、「集積したもの」と訳している。(秋本 [1997] :p.103.13 参照)

⁴³ 秋本氏は、「**認識 (予想) によって把握される**」と訳し、脚註 11 において、「ここで「諸仏」と解する文脈的必然性がないので誤訳であろう」と述べるが、安慧釈のチベット語訳は決して誤訳ではないと思われる。その直後の文と合わせると、「諸仏」と解する文脈的必然性も充分にある。サンスクリット写本の校訂とともに真意が明らかになることが待たれる。(秋本 [1997] :p.103.16 参照)

⁴⁴ 秋本氏は、「一方 (知識) が他方 (未来のもの) を」と訳しているが、ここでの意味は、「相互に」が適当であろう。それは、諸仏同士が相互に認識し合う唯仏と仏の智見のことであろう。覚った諸仏にとっては一切が諸仏の領域なのである。このことから、安慧が『俱舍論』(AKBh) の文脈で、現在に多仏を認めていることがうかがわれる。(秋本 [1997] :p.103.17 参照)

(有部 (衆賢説))

サンガバドラ師は言う。実体と仮なるものとして、対象そのものをとらえる知識は、対象を持たないことはない。なぜなら、非存在なものを「二つのもの (実体と仮なるもの)」と [仏が] 説かれることはないからである。それ故に、[非存在なものが二つのもの (実体と仮なるもの) であることは]⁴⁵不合理であると説かれる。

過去の [法] も未来の [法] も所縁であるということは、両者とも意識を生じさせる原因である [ということである]。

意 [感官] は、[意識の] 依り所を本性 (ngo bo) とし、⁴⁶法は所縁を本性としている。依り所⁴⁷が存在しなくても、[意識が] 生じることは不合理であるように、所縁が存在しなくても、[意識が生じることは不合理である]。[原因が存在しなければ] 結果は存在しないからである。

「すべての法は、あらゆる場合に、所縁とするだけで、ある場合に、ある [識] を生じさせるのみである」という言明を用いることは無意味である。

認識対象の茂みに対して、世間の認識手段は全く清浄智ではないから、それらの知覚そのものや記憶によって、時を確定する。これ (知覚) は、そのように、知覚として未来の [法] を対象として有することはない。[未来の法は] 清浄智を有するお方の対象である。

(経量部の反論)

それ (現在の法) とは別の形式で、過去の [法] と未来の [法] とを [意識は] 所縁とする。別の形式で、それ (過去・未来の法) は存在するから、前から存在しないもの、滅して存在しないものは、構想されたものとして存在する。それ (過去・未来の法) の本性 (ngo bo) は、実在に依存せず構想される。壺等のように。それ故に、[構想されたものは] 二つのもの (実体と仮なるもの) の中に包摂されるということが成立する。それ故に、過去の [法] と未来の [法] とを所縁とするということは、このことは不合理である。⁴⁸

もし、未来の法が現在の [意] 識を意と同様に生じさせると認められるなら、そのような場合、土用 [果] がないから、未来の把握されていないもののみとして [増上] 果を与えるものになる。⁴⁹ [意] 識は、いまだ生じていなくても、⁵⁰未来の法の増上果として妥当するが、土用 [果] ではない。増上果とは、「有為法の増上果は、前に存在した [法] 以外の有為法である」と説かれているからである。土用果も原因より前に生じることは認められない。それ故に、未来の法は現在の [意] 識を生じさせるということは、自己の定説を破壊する (rang gi grub pa'i mtha' la gnod pa) から、生じさせる [法] がないとき、生じさせられる [法] もないことが合理的である。

⁴⁵ 秋本氏は、「[非存在が対象であるということ]」と訳している。(秋本 [1997] :p.104.4 参照)

⁴⁶ 秋本氏は、「意は感官を本性とし」と訳している。(秋本 [1997] :p.104.6 参照)

⁴⁷ 秋本氏は、「感官」と訳している。(秋本 [1997] :p.104.6 参照)

⁴⁸ 秋本氏は、「ゆえに、過去・未来のものを対象とするということとこのこと (過去・未来が実在するという) とは無関係である」と訳している。(秋本 [1997] :p.104.19-20 参照)

⁴⁹ 秋本氏は、「・・・まだ把握 (=経験) されていない未来の [観念] は土用果をもたないから [結果を引くことはありえないにもかかわらず、現在の意識という] 結果を引くということになってしまう」と訳している。(秋本 [1997] :p.104.22-24 参照)

⁵⁰ 秋本氏は、「また、[意] 識を生じさせる [原因] でないなら」と訳している。(秋本 [1997] :p.104.25 参照)

[過去・未来の法は]⁵¹所縁のみとして認められる場合、定説と矛盾することはない。すべての法になすもの(原因)としてないから、これによって、どんななされるもの(結果)も妥当することが否定されるが、[それは]原因を本性(ngo bo)とするものを否定するわけではない。

もし、過去・未来の[法]が別様に所縁であり、別様に存在性を有する場合、[それらは]現在の[法]のみとしてある。「あった」と「あるであろう」ということが全くない。それ故に、[過去・未来の法に関しては現在の法とは]別の形式で、知識が生じるであろうと認められる。

LA

(有部の答)

もし、[過去・未来の法が]存在しないならば、どうして[過去・未来の法が]所縁であるのか。

(経量部の答)

[意識を]生じさせる[法]であるから、未来の[法]が実体として[存在するとは]認められない。

(有部の問)

それではどうなのか。

(経量部の答)

所縁であるから[という言明において]、[過去・未来の法が]存在しないことが述べられないことが、所縁が実体としてあることである、というのは不合理であるというなら、

(世親の反論)

これに対して、今、云々。我々は、それ(過去・未来の法)が所縁である通りにないというわけではない。

(有部の問)

それではどうなのか。

(経量部の答)

あなたが実体という観点から考える通りにはないと言う。

(世親の答)

「あった」とは、過去の[法]が所縁として[あった]。それ(過去の法)はそのように存在する。

「あるであろう」とは、未来の[法]が所縁として[あるであろう]。それ(未来の法)も、そのように存在する。

「あった」、「あるであろう」とそれら(過去・未来の法)が所縁として存在するわけではないと、これはどうして知られようか。

(世親の答(続))

それ故に、**[なぜなら]過去の物質や、**云々と説かれた。

(世親の答)

眼識と知覚する[法]である識によって、その物質が知られるとおりに、感受が知覚されるとおりに、そのように「あった」とそのように思い出されるであろうが、眼と耳と鼻と舌と身体の諸識によって、**物質等の現在の[法]が知覚されるように、そのように、[その]過去の【物質等】が思い出される、**と、その同じもの(所縁)に対して増益の原因が説かれる。それ(所縁)が知覚されるように、その同じもの(所縁)として、過去の本体(bdag nyid)を有する[法]というものであるから、「あった」と把握される。[すなわち]知覚される[法]と等しく思い出される。

⁵¹ 秋本氏は、「[未来の観念は認識の]」と訳している。(秋本 [1997] :p.105.7 参照)

【そして】未来の【法】が【現在の法となるであろう】ように、云々とは、【その】ように、諸仏によってとらえられる。すべての場合に妨げのない知識が自在であることはないから、あるもの（甲）によってなくて、あるもの（乙）によって「あるであろう」とそのようにとらえられるが、現在のようにはない。

もし、過去・未来の【法】が、知覚されるとおりに【また】「あるであろう」ように、あるなら、現在の【法】となるが、過去・未来の【法】は【そうでは】ない。【もしそうなら】現在の【法】と区別がないからである。

もし知覚されるとおりに、「あるであろう」とおりにないなら、そのような場合、自性は捨てられ、得られていないから、過去と未来の本性はないから、非存在なものが所縁となるということが成立する。

(解説)

世親は、われわれの立場でも諸法が所縁であるのみとすれば、過去・未来の法も所縁でありうると言う。有部はAKBhで、経量部にとって過去・未来の法は存在しないのにどうして所縁となりうるのかと問う。TA、LAによれば、経量部は、意識を生じさせる未来の法は実体としてはないという。過去・未来の法は所縁にはなるが実体としてはない、と経量部は主張する。

世親は、現在の法が所縁として存在するように、過去・未来の法は所縁として存在すると主張する。TA、LAによれば、それでも過去・未来の法は実体ではないと言われる。

世親は、過去の法は「あった」、未来の法は「あるであろう」というように所縁とされて存在すると主張する。実体として存在するわけではない。SAによれば、現在の位置(avasthā)に物質が所縁として「あった」、「あるであろう」というように物質が所縁とされる。経量部にとっては位置は現在の連続であるのだが。

世親は、過去の物質や感受を思い出すとき、誰もリアルに「ある」とは見なさない、と説明する。

世親は、あたかも現在の法が知覚されるように、過去の法が思い出されるし、未来の法が現在の法となるであろうように、諸仏によってとらえられる、と説く。TA、LAによれば、過去の法は増益されて知覚されるように「あった」と思い出される。未来の法は、諸仏によってのみ無碍智で仏と仏とが相互に「あるであろう」と認識する。仏にとっては、未来の法もすべて仏の世界なのである。過去の法は凡夫によっても思い出されるが、未来の法は仏のみの認識対象であることが明白である。本研究の他の箇所では、経量部では未来の法も現在法内の種子として予想の対象となると解釈されるが、その諸種子のどれが未来に実現するかは、仏陀のみ知りうると思われるのであろう。このことは、今後の研究課題である。

世親は、過去・未来の法が現在の法のようにあるなら、過去・未来の法は現在の法となると言う。また、過去・未来の法が現在の法のようにないなら、非存在なものも所縁となると言う。以上から、世親は過去・未来は非存在なものとして所縁となると考えているが、非存在といっても、全くの無ではなく、現在の法中の種子としての仮有なる存在が所縁となっていると考えているのであろう。

TAでは、さらに、有部(衆賢)と経量部の対論がなされる。衆賢は、対象を実体と仮なるものとしてとらえる知識は、対象がないことはないと言う。また、非存在なものを実体と仮なるものとして仏は説かれないと衆賢は言う。有部(衆賢)にとって、過去・未来の法は実体であり認識されうるのである。また、衆賢は意感官(=意根)は意識の依り所であり、法は所縁であり、両者とも意識が生じる原因であると主張する。また、未来のものは清浄智を有するお方(=仏陀)

の対象であると言う。

TA で、安慧は経量部の立場からの反論を紹介する。経量部は、現在の法とは別の形式で、過去・未来の法を意識は所縁とする、と反論する。過去・未来の法は実在に依存せずに構想される。構想されたものは実体と仮なるものの二つの中に包摂される。

また、経量部は反論する。未来の法は現在の意識を意と同様に生じさせるとは認められない。未来の法は、土用果も増上果も持たない。「有為法の増上果は、前に存在したものの以外の有為法である」と定義され、未来の法は、経量部の時間論では、ある現在の刹那の意識（増上果）より後に来るものであって、意識の原因になり得ない。土用果も原因より前には生じないから、未来の法は現在の法（土用果）の原因でもない。過去・未来の法は、「あった」・「あるであろう」というように、現在の法とは別の形式で、仮有なる種子として現在法の中で認識されるのであろう。

AKBh

1.2.3.

(有部の主張と世親の批判)

もし、それ（過去・未来のもの）はそれ（現在のもの）の散乱したものであると言うなら、そうではない。散乱したものの把握はないからである。⁵²

(世親の批判)

また、もし、それぞれの物質のみが⁵³ [過去・未来において] 極微として分解しているのなら、そのような場合、諸極微は恒常であることになり、また、そのような場合、極微の集積と分解だけがあることになる。しかし、「決して何（物質）も生起しないし消滅もしない」からアージーヴィカ（邪命者）の説が受け入れられることになる。⁵⁴ 「眼は生じるとき、どこからも来ない」云々という経典もまた捨てられることになる。⁵⁵

(世親の主張)

極微の集積でない感受等に、どうして散乱性があるか。また、それら（感受など）の以前に

⁵² 梶山氏は、最初の「それ」(tad) が「過去のもの」と「未来のもの」を表すのか、「未来のもの」だけを表すのかは、コンテキストからも明白でないとする。

梶山氏は述べる。「もし未来の極微は散乱し、時間における順序も雑然としているが、過去においては時間的にも、集合の仕方も定形をもっている、という区別が有部においてなされていないとすれば、それは有部は散乱した極微とその集合との区別もせず、また、未来において極微の時間的順序が一定していない、ということも成り立たないことになる。有部の主張が、過去・未来の両者において極微が散乱している、ということであるならば、われわれが過去は記憶できるが、未来はできない、という区別すら無くなってしまふ」

有部がもし過去・未来のものが両方とも散乱しているなら、両方把握できないと世親は批判するが、有部としては、過去のみは現在の残映として定形として過去に落謝して残り、記憶として認識できると主張するであろう、と筆者（那須）は考える。（梶山 [1997] :pp.116-117. 註(27) 参照）

⁵³ 本庄氏・小谷氏は、「**またもしそれ（過去・未来の色）は、その [現在の] 色と同一のものであるが**」と訳している。（本庄・小谷 [2007] :p.119.11-12 参照）

⁵⁴ 秋本氏・本庄氏は、「・・・に頼っていることになり」と訳している。

本庄氏・小谷氏は、「・・・よりかかること**になる**」と訳している。両者とも、ālabhito というテキストを採用しているようである。筆者（那須）は parigrhīto というテキストを採用した。

（秋本・本庄 [1978] :p.93.b.8, 本庄・小谷 [2007] :p.119.14 参照）

⁵⁵ 秋本氏・本庄氏は、「・・・無視されていることになる」と訳している。秋本氏は、apaviddham というテキストを採用しているようである。筆者（那須）は apāstam というテキストを採用した。

（秋本・本庄 [1978] :p.93.b.9 参照）

生じて知覚された〔法〕も思い出される。⁵⁶そして、もし、それら（感受など）が、全くその〔現在の法の〕通りに存在するなら、恒常であることになる。またもし、〔現在の法のように〕存在しないなら、存在しないものも所縁になることが成立する。

SA

（有部の主張と世親の批判）

もし、それ（過去・未来のもの）はそれ（現在のもの）の散乱したものである、とは、その、現在のものである同じものが、散乱したもの、それが、過去・未来のものである。そうではない。散乱したものの把握はないからである。これは合理的ではない。散乱したものの把握はないからである。この物質は、以前は散乱していなかったが、今散乱しているというように、これ（散乱した物質）の把握はないからである。

（世親の批判）

また、もし、それぞれの云々。また、もし、[それぞれの] 物質が、現在の位置では固まりであり、⁵⁷過去の位置と未来の位置においては、極微として分解している。この故に、現在のもののように把握されない。そのような場合、諸極微は、同じ位置にあるから、⁵⁸恒常であるであろう。その同じもの（諸極微）が、未来のものでも現在のものでも過去のものでもあることになる。また、そのような場合、極微の集積と分解だけがあることになる。しかし、「決して何（物質）も生起しないし消滅もしない」から、アーージーヴィカの人々（邪命者）〔すなわち〕異端者（pāṣaṇḍin）たちの説が受け入れられることになる。

そして、そのように認められるとき〔以下の〕**経典が捨てられることになる。**「比丘たちよ、眼は生じるとき、どこからも来ない。消滅するとき、どこにも集積しない。故に比丘たちよ、眼は前に存在せずに今存在し、存在し終わって消滅する」と〔説かれる〕。また、どうして、この**経典が捨てられる**、〔すなわち経典に〕矛盾する⁵⁹ことになるのか。なぜなら、眼は、自己の本性を持って生じつつあるとき、「どこからも来ない」というこの句は退けられているからである。「滅しつつあるときどこにも集積しない」というこの句も退けられている。過去時において、それ（眼）の諸極微は、散乱したり、集積したりしている⁶⁰と認められているからである。

（世親の主張）

極微の集積でない、と。感受等、極微を本体としないものに、どうして散乱性があるうか。物質的なものには、集積性あるいは散乱性があったし、あるであろうが、非物質的な〔法〕にはない。また、それら（感受等）の以前に生じて知覚された〔法〕が思い出される、とは、ちょうど現在を本質（rūpa）とする〔法〕として⁶¹思い出される。そして、もし、それら（感受等）が、現在の〔法〕のように、全くその通りに存在するなら、恒常であることになる。また、もし、それ（現在

⁵⁶ 秋本氏・本庄氏は、「〔過去のものの場合〕それら〔感受など〕も、〔現在〕生じているものがあたかも経験されるように、思い出されるのである」と訳している。（秋本・本庄 [1978] :p.93.b.11-12 参照）

⁵⁷ 本庄氏・小谷氏は、「**またもしそれ（過去・未来の色）は、その〔現在の色〕と同一のものである**が云々とは、もし、現在の段階において団塊をなしているその**色が**」と訳している。（本庄・小谷 [2007] :p.135.7-8 参照）

⁵⁸ 秋本氏は、「それぞれの位置にあるから」と訳している。（秋本 [1991] :p.92.16-17 参照）

⁵⁹ 本庄氏・小谷氏は、「拒まれる」と訳している。（本庄・小谷 [2007] :p.135.16 参照）

⁶⁰ 秋本氏は、「散乱しながらも集まっている」と訳している。本庄氏・小谷氏は、「散乱したものが集積する」と訳されている。（秋本 [1991] :p.92.26, 本庄・小谷 [2007] :p.136.1 参照）

⁶¹ 本庄氏・小谷氏は、「そ〔の現在〕のもの如く」と訳している。（本庄・小谷 [2007] :p.136.7 参照）

の法) を本質とするものとして**存在しないなら、存在しないものも所縁となる**ことが成立する。

TA

(有部の主張と世親の批判)

【もし、それ(過去・未来のもの)は】それ(現在のもの)の散乱したものであると言うなら、その現在のものの散乱したものである[と言うならば]、過去・未来のものは[散乱したものは] **ない。散乱したものの把握はないからである**。もし、その散乱したものとして、散乱したものが把握され、現在に知覚されたものが思い出されるのではないのかと言うなら、[前に]生じたものであると言われる。例えば、現在の位置⁶²にある集合体が散乱しており、集合体の位置に依存せずに、散乱したものが把握されるように。

(世親の批判)

また、もし、それぞれの、過去・未来・現在を本性とするそれは、**極微として分解している**から、過去・未来と呼ばれるが、法⁶³が生じたり、滅したりするのではないなら、**そのような場合、諸極微は恒常であることになる**。三時において、[極微は]変化しない自性を有するからである。集積と分解のみとしてののはたつきがあることに随順して、⁶⁴現在の位置⁶⁵における極微が集積する。分解したもののみが、過去・未来のものである。そのような場合、常に極微は、集積する。分解しているだけで、これが過去・未来のものである。集積している極微のみが現在のものと言われ、**何(物質)も生起しない**。⁶⁶散乱しているそれ(極微)のみが過去のものと言われ、**何(物質)も生起しない**。⁶⁷

そのような場合、**アージーヴィカ(邪命者)の説が受け入れられることになる**。彼ら(経量部)は次のように言う。**経典もまた捨てられることになる**、とは、[経典と]矛盾する⁶⁸ということである。どのように[経典と]矛盾する⁶⁹のかと言うなら、眼の感官の諸極微が、未来の時ににおいて、散乱し、現在の時ににおいて集積するというこのことによって、**「眼は生じつつあるとき、[眼は]どこからも来ない**」、というこれと矛盾する。⁷⁰同様に、眼の感官の諸極微は、集積したり分解したりするだけであると認められるから、**「[眼の感官の諸極微は]消滅しつつあるとき、どこへも集積しない**」というこのことと矛盾する。⁷¹

[何(物質)も] **消滅もしないから**、ということによって、「眼は前に存在せず、今存在し、存

⁶² 秋本氏は、「現在時」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.5 参照)

⁶³ 秋本氏は、「何らかの属性」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.8 参照)

⁶⁴ 秋本氏は、「・・・になってしまうと」.[すなわち、]順次」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.10-11 参照)

⁶⁵ 秋本氏は、「現在時」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.11 参照)

⁶⁶ 秋本氏は、この箇所訳出を欠いている。(秋本 [1998] :p.20.12 参照)

⁶⁷ 秋本氏は、この箇所のテキスト skye ba を 'gag pa に訂正しているが、訳出を欠いている。(秋本 [1998] :p.20.12 参照)

⁶⁸ 秋本氏は、「見過ごされている」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.14)

⁶⁹ 秋本氏は、「見過ごされている」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.14)

⁷⁰ 秋本氏は、「見過ごされている」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.16-17)

⁷¹ 秋本氏は、「見過ごされている」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.18-19)

在し終わって滅する」というこれと矛盾する⁷²。[有部の立場では] 眼の感官の諸極微は恒常であるからであり、それら諸集合体は実在しないからである。

(世親の主張)

極微の集積でない[感受等]に、とは、諸極微が集積したものでないものに、という意味である。どうして散乱性があるのか、というなら、場所に位置しないから、その散乱性があることはない、という意味である。それらも、とは、感受等が、ということである。

LA

(有部の主張と世親の批判)

もし、[それ(過去・未来のもの)は] それ(現在のもの)の散乱したものである、とは、過去・未来のものは、とつながる。その現在のものが散乱したとき、過去・未来のものであるというなら、**そうではない。散乱したものの把握はないからである**。もし、それら(過去・未来のもの)が散乱しているなら、散乱しているものとして把握されるか、思い出されるであろうが、現在のものが知覚されるように、生じているものである固まりであるものが思い出されることはない。

(世親の批判)

また、もし、それぞれの、云々。もし、それら過去・未来のものが、物質であるが極微として分解しているなら、過去・未来のものと呼ばれるだけであるが、決して法が生滅するからではないというなら、そのような場合、**諸極微は三時においても変化しない自性を有するから、恒常であることになる。また、極微の集積と分解だけがあることになる**。現在の位置における極微の集積が、分解するだけで過去・未来のものとなる。そのような場合、諸極微は恒常となり、諸極微は集積するだけで現在のものであるから、**何(物質)も生起しないし、それら(諸極微)は分解するだけで過去のものであるから、何(物質)も消滅もしない**。

また、そのような場合、**アージーヴィカ(邪命者)の説が受け入れられることになる**。彼ら(経量部)も、次のように言うからである。**経典もまた捨てられることになる**、とは、[経典と]矛盾するということである。どのように[経典と]矛盾するのかと言うなら、眼が生じるとき、云々。眼の感官の諸極微で、未来の時において、散乱しているものが、現在の時において集積するであろうということによって、**「眼は生じるとき、どこからも来ない**」、というこのことを否定するであろう。同様に、眼の感官の集積した諸極微は、分解するだけと認められるから、「[眼の感官の諸極微は]消滅するときどこにも集積しないであろうという」このことと矛盾する。

(世親の主張)

極微の集積でない[感受等]に、とは、諸極微が集積していないという意味である。どうして**散乱性があるのか**、とは、場所に位置しないから、散乱性があることはない、という意味である。**それらも**、とは、感受等が、ということである。[それら(感受等)も]生じて知覚されるように思い出される。

(解説)

有部が、過去・未来のものは現在のものの散乱したものであるというのに対して、世親は、散乱したものの把握はないと言う。散乱したものは物質の場合、個々の極微であり、認識の対象の範囲を超えている。

世親は、有部の説を、物質が過去・未来において極微として分解しているなら、諸極微は恒常であることになり、極微の集積(現在)・分解(未来・過去)があるだけになると解釈する。その

⁷² 秋本氏は、「見過ごされている」と訳している。(秋本 [1998] :p.20.21)

場合、アージーヴィカの人々の説：「決して何も生起しないし消滅もしない」という説と有部の説と同じになると、世親は批判する。同じ極微が分解・集積するだけで、極微自身は変化しないと解釈されるからである。SA、TA、LAによれば、この有部の立場の場合、「眼は生じるとき、どこからも来ない」という経典がまず否定される。未来の時において散乱し、諸極微は時間内を移動し、現在の時において集積するからである。また、TAによれば、「眼は前に存在せずに、今存在し、存在し終わって滅する」という経典も否定される。有部にとって、眼の感官の諸極微は恒常であり、諸集合体は実在しないからである。

世親は、感受などは極微の集積でないから散乱性はないと言う。その感受などの以前に生じて知覚された法が思い出されるとき、全く現在の法のように存在するなら感受などは恒常となる。現在の感受と、思い出す対象としての過去の感受に区別があれば、存在しないもの（過去の感受）も所縁になりうると世親は主張する。この場合も、過去の感受は現在法に潜在する種子として思い出され、存在しない所縁といっても全く存在しないのではなく、種子として仮有なのであろう。

略号・参考文献表

<一次資料>

- A.(1)= 秋本勝 [1991] . 『俱舎論』, 『俱舎論称友釈』 .
 A.(4)= 秋本勝 [1996] . 『俱舎論安慧釈』 .
 A.(5)= 秋本勝 [1997] . 『俱舎論安慧釈』 .
 A.(6)= 秋本勝 [1998] . 『俱舎論安慧釈』 .
 AK.:Abhidharmakośakārikā in Abhidharmakośabhāṣya. 『俱舎論頌』 .
 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.). 『俱舎論』 .
 AKBh.Ś.: Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra, critically 3rd ed. S. Dwārikādās Śāstri, Bauddha Bharati Series-5,6,7,9,Varanasi,1987. 『俱舎論』 .
 AKBh.Tib.:D.No.4090; P.No5591.
 AKBh. 玄奘訳:, 『阿毘達磨俱舎論』 ,T.29,No.1558.
 AKBh. 真谛訳:, 『阿毘達磨俱舎論』 ,T.29,No.1559.
 D.:Derge edition.
 LA.:Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī-nāma, D.No.4093; P.No.5594. 『俱舎論満増釈』 .
 P.:Peking edition.
 SA.Ś.: Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra, critically 3rd ed. S. Dwārikādās Śāstri, Bauddha Bharati Series-5,6,7,9,Varanasi, 1987. 『俱舎論称友釈』 .
 SA.Tib.:D.No.4092; P.No.5593.
 Skt.:Sanskrit 語原典.
 SN.J.:The Saundarananda of Aśvaghōṣa critically edited with notes by E.H. Johnston, Panjab University oriental publications, London: Oxford Univestity press 1928. 『サウンダラナンダ』 .

T.:大正新脩大藏經.

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 edied from the Cone, Derge, Narthang and Peking Editions by Jong Cheol LEE (李鍾徹), Tokyo: The Sankibo Press, 2001. 『釈軌論』.

『順正理論』: 『阿毘達磨順正理論』, T.29, No.1562. (サンガバドラ (衆賢)).

『成実論』: T.32, No.1646. (訶梨跋摩).

『法蘊足論』: 『阿毘達磨法蘊足論』, T.26, No.1537. (尊者大目乾連).

<二次資料>

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

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

秋本勝 [1996]: 「スティラマティの『俱舍論』註-三世実有説 (和訳) 3-」, 『論叢』 7 (同上).

秋本勝 [1997]: 「スティラマティの『俱舍論』註-三世実有説 (和訳) 4-」, 『論叢』 8 (同上).

秋本勝 [1998]: 「スティラマティの『俱舍論』註-三世実有説 (和訳) 5-」, 『論叢』 9 (同上).

李鍾徹 [1993]: 「三世実有説の一考察」, 『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.

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

加藤純章 [1989]: 『経量部の研究』, 春秋社.

加藤精神 [1933]: 「唯識学に於ける種子説の発達に就いて」, 『日本仏教学協会年報』 4.

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.

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.

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 [1987]: 「馬鳴詩のなかの経量部説」, 『印度学仏教学研究』 71(36-1).

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.

吉元信行 [1982]: 『アビダルマ思想』, 法蔵館.

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.

Cox, Collett [1995]: Disputed Dharmas, Early Buddhist Theories on Existence, An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabha dra's Nyāyānusāra, Studia Philologica Buddhica Monograph Series 11, Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies.

Katsura, Shoryu [1978]: Harivarman on Sarvāstivāda, Journal of Indian and Buddhist Studies (『印度学仏教学研究』 26-2)

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 (2):
A Study of Buddhist Time Theories

Summary

This paper is a continuation of “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” published in the *Journal of Indian and Tibetan Studies* 15 (2011). This paper continues the examination of the Sautrāntika critique of the Sarvāstivādin theory of the real existence of *dharmas* in the three time periods.

The Sautrāntika critique is found in the *Anuśayanirdeśa* chapter of the *Abhidharmakośabhāṣya*. The Sautrāntikas criticize the scriptural proofs presented by the Sarvāstivādins. The first proof concerns the Sarvāstivādin position that, because objects of mental cognition exist, we are indifferent to or attached to those objects. While this is a problem of an epistemological perspective, the Sautrāntikas criticize the Sarvāstivādins by pointing out that their arguments are cast from an ontological perspective.

The Sautrāntikas point out that the existence of past and future *dharmas* is posited in order to explain causal relationships to those who reject the theory of causation. It is not that past and future *dharmas* really exist; they merely exist nominally as memories and possibilities in present *dharmas*.

The Sautrāntikas’ criticism of the Sarvāstivādins’ second scriptural proof concerns the Sarvāstivādin idea that consciousness arises depending on the sense faculty and object. Since they believe that past and future objects are real existents, they maintain that consciousness arises depending upon them. The Sautrāntikas criticize the Sarvāstivādins by pointing out that it is not proper to say that future *dharmas* can be the cause of a present mental consciousness that arises before future *dharmas* come to exist. For the Sarvāstivādins, *dharmas* in the future position can be the cause of *dharmas* at the present point because they understand time like space. For the Sautrāntikas, however, past and future *dharmas* are nothing but nominal seed-like existents.

Both Vasubandhu as a Sautrāntika, and Saṃghabhadra, a Sarvāstivādin, agree that future *dharmas* can be cognitive objects for buddhas who possess pure, clean and transcendent knowledge. But what each of them means is different. Vasubandhu means that buddhas can correctly pre-recognize the seeds of the present *dharmas* that have yet to arise. Saṃghabhadra, on the other hand, means that only buddhas can know which *dharmas* in the future position will come to the present point.

キーワード 世親、有部、経量部、第一教証、第二教証