

『俱舎論』とその諸註釈における三世実有論批判の研究(3) —仏教の時間論—

那須 円照

序論

本論攷は、諸前稿（『『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所収 [2011]；『『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 [2007]（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）；『『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—』、『インド学チベット学研究』16所収 [2012]；『『俱舎論』の時間論における「第十三処」と聞こえない音声についての考察』、『仏教学研究』64所収 [2008]）に続く完結編である。

本稿の扱う『俱舎論』の該当部分では、まず、有部の三世実有論の第二理由（教証）に対する、経量部の批判の最後の部分が説かれている。この教証は、「二つ（感官と対象）に依存して識は生じるから」という理由である。経量部にとっては、存在するものだけでなく存在しないものも認識の対象となる。菩薩は、存在するものを存在すると見、存在しないものを存在しないと見る。これに対して、凡夫は存在しないものも存在すると見る。凡夫に存在すると見られる実際に存在しないものは誤知の対象である。

次に、有部の三世実有論の第三理由（理証）に対する、経量部の批判が説かれている。この理証は、「識は存在するものを所縁（＝対象）とするから」という理由である。安慧は、ディグナーガの経量部的認識の対象の二条件（(1) 認識の原因であること、(2) 認識と同じ形象を持つこと）の二つを満たす認識の対象は実在としてあり得ないことを論証する。

次に、有部の三世実有論の第四理由（理証）に対する、経量部の批判が説かれる。

この理証は、「業の結果に基づいて過去・未来の業が存在するから」という理由である。

世親によると、過去の業から結果の生起があるのではなく、称友によれば、過去の業を先とする特定の現在法の連続としての心相続から結果の生起がある。過去・未来の業が実体として存在すれば、結果は常に存在し、業に機能が生じて特定の時に結果を生じさせることが合理的に説明できない。

最後に、三世実有論批判に関する付随的議論がなされて、議論が完結する。

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.114-115, Pr.:pp.300-301, Ś.:pp.816-819),
 AKBh:Tib. 訳 Text([D.:242b4-243b3] , [P.:284a2-285a4]),
 AKBh 玄奘訳 Text(p.105.c-p.106.b), AKBh 真谛訳 Text(p.259.b-c);
 SA:Skt.Text(A.(1):pp.105-107, W.:pp.475-477, Ś.:pp.816-819),
 SA:Tib. 訳 Text([D.:119b2-121a3] , [P.:135a6-137a3]);
 TA:Tib. 訳 Text(A.(7):p.231-A.(8):p.27, [D.:147a7-150b1] , [P.:284b6-288a4]
 LA:Tib. 訳 Text([D.:118b6-120b1] , [P.:149a4-151a4])
 『俱舍論』(AKBh) 和訳

1. <三世実有論の四理由批判>

1.1. 第二理由 (第二教証) 批判 (残り)

(有部の主張)

そのような場合、菩薩が「世間においてないものを私は知るであろう、あるいは、見るであろう、というこのことは、根拠ではない⁽¹⁾」とおっしゃった。

(世親の反論)

「他の人々は、増上慢を持っているので、存在しない顕現 (avabhāsa)⁽²⁾をも、存在すると見る。しかし、私 (菩薩) は、存在する [顕現]⁽³⁾だけを存在すると見る⁽⁴⁾以上これが、そ[の経典]の趣旨である。

そうではなくて、すべての知識にとって、存在するものが所縁であるなら、かの [菩薩] にどうして [世間において、云々、という] 思考があらうか。あるいは、[菩薩と他の者たちとの間に] どんな区別があらうか。

また、必ずこのことは次のように、別の [経典] に世尊によって説かれている。「私の声聞

⁽¹⁾ 秋本氏・本庄氏は、「・・・ありえない」と訳している。

本庄氏・小谷氏は、「・・・その可能性はない」と訳している。

(秋本・本庄 [1978] :p.94.b.1, 本庄・小谷 [2007] :p.120.10-11 参照)

本庄氏によれば、本箇所の引用経典は、「無所縁心はない」という有部の主張を支えるものであって、教証二 (第二理由)・理証一 (第三理由) の方向と合致する。

(本庄 [1982] :p.51.28-31 参照)

⁽²⁾ 秋本・本庄 [1978]、本庄・小谷 [2007] では、「光明」と訳されている。(秋本・本庄 [1978] :p.94.b.3, 本庄・小谷 [2007] :p.120.12 参照)

⁽³⁾ 本庄氏・小谷氏は、「光明」と訳している。(本庄・小谷 [2007] :p.120.12 参照)

⁽⁴⁾ 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。(ウパーイカー, Thu19-b-7ff. によれば、「長阿含、三昧相應の第一経」である。漢訳中含第七二経の一節、大正一、五三六,c, 一以下、並びに、そのパーリ対応部分、マッジマニカーヤ No.128,3,p.157,l.20ff. と近似する。) (秋本・本庄 [1978] :pp.102-103. 註 [五] 参照)

以上の経典について、本庄 [1982] に文献学的情報が与えられている。(同上) (本庄 [1982] :p.57.25-60.4 参照)

である比丘は来なさい。乃至、彼は私によって、朝に教示されれば、夕に勝れた者となるであろう。夕に教示されれば、朝に勝れた者となるであろう。あるものをあると知り、ないものをないと [知り]、有上なるものを有上なるものと [知り]、無上なるものを無上なるものと [知る] であろう」と。⁽⁵⁾

『俱舍論称友釈』(SA) 和訳

(有部の主張)

もし、非存在なものが、識の所縁であるなら、そのような場合、云々。最後身の菩薩が、次のようにおっしゃった。「世間においてないものを私は知るであろう、というこのことはあり得ない」という言明から、非存在なものを所縁とする [識] はないということが示されている。

(世親の反論)

[ヴァスバンドゥ] 師は、この經典が別の趣旨を持つことを示すためにおっしゃる。「他の人々は、増上慢を持っているので」云々。不浄の三昧に入っている他の人々は、増上慢を持っているので、存在しない顕現⁽⁶⁾をも、天眼にとつての顕現⁽⁷⁾として、準備的修行の段階で、存在すると見る。しかし、私 (菩薩) は、存在する顕現⁽⁸⁾だけ [つまり] 過去の色⁽⁹⁾が天眼にとつて存在すると見る。以上これが、その經典の趣旨である。

かの [菩薩] にどうして思考 (vimarśa)⁽¹⁰⁾が [あろうか]、と。すべての知識にとつて、存在するものが対象であると確立されているなら、かの [菩薩] にどうして思考⁽¹¹⁾、[つまり] 考察、あるいは、疑惑があろうか。「世間においてないものを」云々と説かれた。しかし、諸知識が存在するものと存在しないものとを所縁とするなら、この思考⁽¹²⁾はあり得る。さもなければ、あり得ない。あるいは、どんな区別があろうか、と。あるいは、菩薩と他の者たちとの間

⁽⁵⁾ 秋本氏・本庄氏は、この引用經典に関する文献学的情報を与えている。(ウパーイカー, Thu20-b-3ff. の引く経は、ほぼ漢訳雜阿含と対応する。雜含二六, 七〇三 = 大正二, 一八九,a とアングッタラニカーヤ 10-22,5,36 が対応經典である。) (秋本・本庄 [1978] :pp.103-104. 註 [六] 参照)

⁽⁶⁾ 秋本氏、本庄氏・小谷氏は、「光明」と訳している。
(秋本 [1991] :p.94.7, 本庄・小谷 [2007] :p.138.6 参照)

⁽⁷⁾ 秋本氏、本庄氏・小谷氏は、「光明」と訳している。
(秋本 [1991] :p.94.8, 本庄・小谷 [2007] :p.138.6 参照)

⁽⁸⁾ 秋本氏、本庄氏・小谷氏は、「光明」と訳している。
(秋本 [1991] :p.94.9, 本庄・小谷 [2007] :p.138.7 参照)

⁽⁹⁾ 本庄氏・小谷氏は、「前兆」と訳している。(本庄・小谷 [2007] :p.138.7 参照)

⁽¹⁰⁾ 本庄氏・小谷氏は、「迷い」と訳している。(本庄・小谷 [2007] :p.138.9 参照)

⁽¹¹⁾ 本庄氏・小谷氏は、「迷い」と訳している。(本庄・小谷 [2007] :p.138.10 参照)

⁽¹²⁾ 本庄氏・小谷氏は、「迷い」と訳している。(本庄・小谷 [2007] :p.138.12 参照)

に、どんな区別があろうか。もし、彼ら（＝菩薩でない者たち）も、存在する顕現^③のみを見て、存在しない〔現象〕を〔見〕ないなら、である。実に、諸知識が存在するものと存在しないものとを所縁とするなら、この区別がある。

また、必ずこのことは次のように。諸知識が存在するものと存在しないものとを所縁とするということである。あるものをあると知り、ないものをないと〔知る〕であろうという、これが、これ（所縁が二つあること）の例示である。存在する実在物を存在すると〔知って〕勝れたものとなる。〔存在するものを存在すると〕知るであろう。^④非存在なものを非存在であると〔知るであろう〕から、諸知識は、非存在なものを所縁とするということが成立する。

『俱舍論安慧釈』(TA) 和訳

(有部の主張)

もし、存在しないものが所縁であるならば、そのような場合、菩薩が、と言われたことはどのように確定されるのか。

世間においてないものを、云々〔と説かれている〕。この〔経典〕の中で、それ（知識）の所縁が存在しないものであることが否定されている。

(世親の反論)

他の〔人々〕は、増上慢を持っているので、云々。不浄の三昧に入っている人々は、存在しない顕現〔つまり〕準備的修行の段階で、天眼にとっての存在しない顕現をも、存在すると見る。しかし、私（菩薩）は、天眼にとっての明らかなさを本質として存在する顕現だけを存在すると見る、というこれが、その経典の趣旨である。

どうして〔世間において云々、という〕思考があろうか、とは、「あるのかないのか」という疑いが、〔どうしてあろうか〕ということである。諸知識が、存在するものと存在しないものとを対象としているなら、〔その〕両者を認識対象として〔思考が〕成立するが、存在するもの〔だけ〕を対象としているなら、〔思考は〕成立しない。

あるいは、〔菩薩と他の者たちとの間に〕どんな区別があろうか、とは、もし、彼ら（菩薩でない者たち）も、存在する顕現のみを見るが、存在しない〔顕現〕を〔見〕ないなら、他の者たちと菩薩とにどんな区別があろうか、ということである。

次の〔経典〕は、存在するものと存在しないものとの二つが知識の対象であることにおける例示である。〔それは〕「あるものをあると知り、ないものをないと知るであろう」というこのことである。

『俱舍論満増釈』(LA) 和訳

(有部の主張)

もし、存在しないものが所縁であるならば、そのような場合、菩薩が、と言われたことはど

^③ 秋本氏、本庄氏・小谷氏は、「光明」と訳している。(秋本[1991]:p.94.16, 本庄・小谷[2007]:p.138.13 参照)

^④ 本庄氏・小谷氏は、「有なる事物を有と、知るであろうというのである。卓越性に向かうであろうとは区別して知るであろうということである」と訳している。

(本庄・小谷 [2007] :pp.138.18-139.1,p.147. 註(102) 参照) 小谷氏は、文章に混乱があるか、と考え、チベット語訳を直訳しているが、筆者（那須）はサンスクリット原典を直訳した。文章には特に混乱はないであろう。

のように確定されるのか。

世間においてないものを、云々 [と説かれている]。この [経典] の中で、それ (知識) の所縁が存在しないものであることが否定されている。

(世親の反論)

他の [人々] は、増上慢を持っているので、云々。不浄の三昧に入っている人々は、存在しない現象 [つまり] 準備的修行の段階で、天眼にとっての存在しない顕現をも、存在すると見る。しかし、私 (菩薩) は、天眼にとっての明らかなさを本質とする存在する顕現だけを存在すると見る、というこれが、その経典の趣旨である。

どうして [世間において、云々、という] 思考があろうか、とは、「あるのかないのか」という疑いが、[どうしてあろうか] ということである。諸知識が、存在するものと存在しないものを対象としているなら、[その] 両者を認識対象として [思考が] 成立するが、存在するもの [だけ] を対象としているなら、[思考は] 成立しない。

あるいは、[菩薩と他の者たちとの間に] どんな区別があろうか、とは、もし、彼ら (菩薩でない者たち) も、存在する顕現のみを見るが、存在しない [顕現] を [見] ないなら、他の者たちと菩薩とにどんな区別があろうか、ということである。

また、必ずこのことは次のように。[このことは] ということか。知識は存在しないものを所縁とするという主題と結びつく。

次の [経典] は、存在するものと存在しないものとの二つが知識の対象であることにおける例示である。[それは] 「あるものをあると知り、ないものをないと知るであろう」というこのことである。

(解説)

有部は AKBh で主張する。菩薩が「世間においてないものを知るであろう、見るであろう、というこのことは根拠ではない」とおっしゃっている。SA、TA、LA によれば、この菩薩は最後身の菩薩で、所縁が非存在なものであることを否定する言明である。

世親は、この経典の別の意趣を示唆する。菩薩以外の人は増上慢を持ち、存在しない顕現をも存在すると見る。しかし、菩薩は存在する顕現だけを存在すると見る。すべての知識にとって存在するものだけが所縁であるのではない。

SA、TA、LA によれば、菩薩は「あるのかないのか」という疑惑を持ち、あるものをあると知り、ないものをないと知る。よって、存在しないものも存在すると見る凡夫と、存在しないものは存在しないものを見る菩薩とは区別がある。この場合、存在しないものとは、経量部にとって、有部によって誤って存在するものと見られた誤知の対象であり、過去・未来のものとしての現在法における種子という意味ではない。

AKBh

1.2. 第三理由 (第一理証) 批判

(世親の主張)

それ故に、「識は存在するものを所縁とするから」というこのことも、[三世実有の] 理由ではない。

SA

(世親の主張)

それ故に、「識は存在するものを所縁とするから」というこのことも、「三世実有の」理由ではない、というこのことは、菩薩によって述べられたことである。

TA

(世親の主張)

それ故に、「識は存在するものを所縁とするから」というこのことも、「三世実有の」理由ではない。

(有部(衆賢)説)

サンガパドラ師は言う。「知識が生じることの原因は、<存在するもの>である⁽⁶⁵⁾が、これは二種である。実体として存在するものと、仮説として存在するものとである。あるもの(A)に依存することなく、「あるもの(B)の」知識が生じるとき、それ(B)は実体として存在するものである。あるもの(A)に依存して、「あるもの(B')の」知識が生じるとき、それ(B')は仮説として存在するものである。

また、実体として存在するものは二種である。特定の作用を持つものと、「特定の作用を持たない」単なる実体とである。⁽⁶⁶⁾

その仮説として存在するものも二種である。実体に依存するものと、仮説「として存在するもの」に依存するものとである。⁽⁶⁷⁾

(経量部の反論)

もし、仮説として存在するものを対象とする場合も、識は実在でないものを所縁とするなら、仮説として存在するものは、物質等と似ては自性を有しないから、「識は」[それ(仮説として存在するもの)を]質料因として所縁とするのではない。⁽⁶⁸⁾

もし、そのように、識が仮説として存在するものを所縁とすることがないならば、それ[つ

⁽⁶⁵⁾ 青原氏は、有部の「無所縁心なし」という定義を、スティラマティは、単に知覚対象となるものとして有を規定しているのではなく、知覚生起の諸因すべてを含んだものとして理解している、と解する。『順正理論』では、「為境生覚是真有相」(境と為りて覚を生ず、是れ真の有相なり)と述べられる。(青原 [1986a] :p.299.a.5-12, 『順正理論』:T.29,p.621.c.21 参照)

田端氏は、「有」の諸相において、最も重要な点は、実用(有?)、仮有をあらしめている「有」、衆賢の「為境生覚是真有相」である、と述べる。(田端 [1978] :pp.73.a.19-74.a.11, 『順正理論』:T.29,p.621.c.21 参照)

⁽⁶⁶⁾ 青原氏は彼の二つの論文において、「有作用」は *kāritraviṣeṣa*、「唯有体」は *bhāvamātra, vastumātra* と推測している。また、「功能」は *śakti, sāmārthya* と推測している。(青原 [1986a] :p.298.a.4-15, 青原 [1986b] :p.36.5-15 参照)

⁽⁶⁷⁾ 『順正理論』のほぼ該当する箇所を提示しておく。「(『順正理論』T.29:pp.621.c.20-622.a.2) 我於此中作如是説。為境生覚是真有相。此総有二。一者実有。二者仮有。以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覚、是実有相。如色受等。若有所待於中生覚、是仮有相。如瓶軍等。……実有復二。其二者何。一唯有体。二有作用。[此有作用復有二種。一有功能。二功能欠。由此已釈唯有体者。] 仮有亦二。其二者何。一者依実。二者依仮。此二如次如瓶如軍。」

⁽⁶⁸⁾ 秋本氏は、「・・・それ(実・仮)を根拠とする[仮象]が[認識の]対象であることにはならない」と訳している。(秋本 [2000a] :p.228.9-10 参照)

まり] 質料因は実体として存在するから、⁽⁹⁾識が壺、布等の形象を有する物質等を対象とすることは合理的ではない。

物質等が、それ（壺、布等）の形象を有しないから、それ（壺、布等）の形象と異なったものであっても、それ（壺、布等と異なったもの）の形象が把握されることにはならない。原因であるというだけでは、対象を所縁とすることにはならない。すべての原因（縁）が所縁であることになってしまうからである。それ故に、自己と類似した知識を生じさせるものが原因であり、それこそが所縁であり、因縁である。

そうではなくて、もし、[対象（例えば杭）の形象の] 顕現を持たない [例えば人の] 知識の所縁（例えば杭）は別の形象（例えば人の形象）を有すると認めるそのような場合、過大適用の過失になるから、偉大な教説から逸脱することになる。それ故に、ある杭に対して人の知識があるとき、それは、⁽²⁰⁾杭を所縁としていることに他ならないから、またその場合も、人は存在しないのであるから、対象は非存在に他ならない。⁽²¹⁾

⁽⁹⁾ 秋本氏は、「それ（実・仮）を根拠とする [仮象] とは実在であるということになるから」と訳している。（秋本 [2000a] :p.228.11-12 参照）

⁽²⁰⁾ 秋本氏は、この部分の和訳を欠いている。（秋本 [2000a] :p.228.23 参照）

⁽²¹⁾ 服部氏は、スティラマティがここで援用しているディグナーガ（陳那）の認識論について適切にまとめているので紹介する。

『観所縁論（釈）』（ĀP(V)）（認識の対象の考察）において、ディグナーガは認識の対象となるための二条件を提示する。

(1) 表象を生じさせる原因であること。

(2) 表象と同一の形象をもつこと。

第一の条件を満たすためには、対象は実在でなければならない。もし、実在しないものでも表象を生じさせる原因となりうるとすれば、人はウサギの角でも見るができることになる。

第二の条件を満たすことも必要である。人が円いものを対象としながら四角いものの表象をもつとすれば、同じ表象を三角のものを対象としてでももつことができるはずであり、すべての知識は同じ内容のものとなるからである。

この観点から、ディグナーガはまず、有部の説（個々の原子が認識の対象であるという説）を批判する。有部によれば、原子は単独に存在しているのではなく、常に多数の集合体として存在している。あたかも一つの物体の色・味等が、それぞれに対応する感官によって個別にとらえられるように、集合体をなしている原子が個別に知覚の対象となる。

ディグナーガは批判する。個々の原子は実在であるから認識の対象としての条件は満たしている。しかし、原子には、第二条件である表象と同じ形象はない。認識を生じさせる条件のみならば感官にも具わっているが、感官が認識の対象であるとは誰も認めはしない。

ディグナーガは、次に、経量部の説（認識の対象は多数の原子が集結したものであるという説）を批判する。原子の集結体には表象と一致する一つの粗大な形象があると考えられる。

ディグナーガは批判する。しかし、経量部によれば、構成要素に分析できるものは仮象 (saṃvṛtisaṭ) であって実在 (paramārthasaṭ) ではない。実在しないものは表象を生じさせることはできない。よって、第二条件は満たすが第一条件を満たさない。眼の悪い者は月を二重に表象するが、二重の月は存在せず、その表象を生じさせる原因ではない。

ディグナーガは次に第三の説を紹介し批判する。第三の説によれば、すべての物体はただ一つの性質のみをもつものではなく、たとえばよい香りと甘い味と粗い感触というさまざまな性質をもつ。原子も微細な形とともに粗大な形をもつ。感官によって知覚されるのは粗大な形のみであり、微細な形は知覚されない。それは個々の感官の能力が定まっているからである。眼は色・形の

LA

(世親の主張)

それ故に、「識は存在するものを所縁とするから」というこのことも、[三世実有の]理由ではない。

(解説)

ここでは「識の所縁が存在するものだけであるから」という三世実有の理由が否定される。

安慧は TA で、認識の所縁 (=対象) についての有部と経量部の見解を紹介する。

有部 (衆賢) は主張する。知識が生じる原因は存在するもののみであり、その存在するものは「実体として存在するもの」と「仮説として存在するもの」とである。他のものに依存しないである対象の知識が生じるとき、その知識のある対象は実体として存在する。他のものに依存してある対象の知識が生じるとき、その知識のある対象は仮説として存在する。実体として存在するものには、特定の作用のあるものと、特定の作用のない単なる実体との二種がある。仮説として存在するものには、実体に依存するものと、仮説として存在するものに依存するものとの二種がある。

安慧は実在する認識対象の条件として、ディグナーガ (陳那) の経量部の認識論を前提としているようである。その対象の条件は二つである。「(1) 認識の原因であること」と「(2) 認識と同じ形象を持つこと」である。安慧は次のように経量部的立場を述べる。

識が仮説として存在するものを対象とするとき、識は実在でないものを所縁とするし、その仮説として存在するものは、認識と同じ形象を持って、認識の原因 (物質 = 諸極微) と似ては自性を有しないから、質料因としての所縁ではない。

識が仮説として存在するものを認識の原因として所縁とすることがなければ、識が、壺・布等の形象を有し、認識の原因である、実体として存在する質料因としての色等を対象とし得ない。認識と同じ形象を有するものは仮説有であり、認識の原因は実有であり異なるからである。

質料因としての物質 (= 諸極微) が壺・布等の形象を有さず、壺・布等の形象と異なったものである場合、壺・布等と異なった形象が把握されるわけでもない。質料因としての物質 (= 諸極微) は認識の原因であるというだけで、それを対象 (= 所縁) とすることにはならない。対象は極微レベルでは無差別であるからすべての諸極微としての認識の原因が所縁であることになってしまう。実際は、対象ごとに認識される形象には差別がある。よって、経量部の立

み知覚し、対象の堅さや湿潤性は知覚できない。原子の微細な形が知覚されないのも同様の理由による。この場合、二条件とも満たしている。

しかし、ディグナーガは批判する。表象と一致する粗大な形が原子そのものにあるとすれば、同種の原子から成るものはすべて同じ形に見えるはずである。土製のものはすべて壺の形か鉢の形かであって、壺と鉢の区別はつけられなくなる。もし、壺と鉢とは原子の配列形態を異にするというなら、両者の相異は実在する原子においては認められず、多数の原子によって構成された仮象にのみある。その場合、経量部批判と同様に、仮象は表象を生じさせる対象でない、と批判される。

よって、ディグナーガは結論する。「知識の内部に、認識されるべきものの形が、あたかも外界のものであるかのようにあらわれるが、それが認識の対象である」

(服部 [1974] :pp.135.8-137 参照, ĀP(V)= 山口・野沢 [1953] 末尾所載のテキスト:p.4.3-6,p.5.3-6,p.8.8-10,p.8.13,p.9.9-11,p.9.14 参照)

場では、自己と類似した知識を生じさせるものが認識の原因であり所縁である。

また、ある杭に対して人の知識があるとき、それは杭を所縁としていることに他ならないが、認識内容である人は存在しないから、その場合非存在なもの（＝人）を対象とすることになる。この場合、認識の原因は杭であり、認識内容としての形象は人である。対象としての人は、陳那の認識対象の二条件を満たさないが非存在なものとしての認識対象なのである。

AKBh

1.3. 第四理由（第二理証）批判

（世親の主張）

「結果に基づいて」と言われたことも [三世実有の理由ではない]。

（解説）

世親は AKBh で、「業の結果に基づいて過去・未来の業が存在する」という三世実有の理由を否定する。

AKBh

1.3.1.

（世親の主張）

実に、経量部は過去の業から結果の生起があるとは説明しないだけである。^②

（有部の問）

それではどうなのか。

（世親の答）

それ（過去の業）を先とする^③特定の相続から [結果の生起がある]。我論の否定（破我品）において、われわれは説明するであろう。

SA

（世親の答）

それを先とする [もの] から、とは、[過去の] 業を先とする特定の心相続から、ということである。我論の否定（破我品）において、とは、[この] 論書の最後、ヴァートシープトリーヤ（犢子部）の考えを否定する [章] において、ということである。

TA

（世親の答）

それ（過去の業）を先とする特定の相続から [結果の生起がある] との意味は、[次のようである]。それ（過去の業）を先とするとは、等流果を伴う相続である。特定のという語は、異熟果を伴う相続を示すからである。

我論の否定（破我品）において、われわれは説明するであろう、とは、相続の特定の変化から [結果が生じる]。例えば、種子と果実のように云々によってである。

^② 橘川氏は、『順正理論』におけるサンガバドラの反論を引用している。

それによれば、業と心とは区別があるとされる。（橘川 [1991] :pp.194.b.15-195.a.9, 『順正理論』 :T.29.p.629.a.26-b.20 参照）

^③ 秋本氏・本庄氏は、「・・・を伴った」と訳している。（秋本・本庄 [1978] :p.95.a.5 参照）

LA

(有部の問)

それではどうなのか。

(世親の問)

それ(過去の業)を先とする特定の相続から[結果の生起がある]とは、[過去の]業を先とする心の特定の相続から[結果の生起がある]という意味である。それ(過去の業)を先とする相続[という語が用いられているの]は、等流果を伴っても[相続が]存在するからである。さらに、特定のという[語]を述べるのは、異熟果を伴う相続を示すためである。

我論の否定(破我品)において、われわれは説明するであろう、とは、相続の特定の変化から[結果が生じる]。例えば、種子と果実のように云々によってである。

(解説)

世親によれば、過去の業から結果の生起があるのではなく、SAによれば、過去の業を先とする特定の心相続から結果の生起がある。TA、LAによれば、過去の業を先とする等流果を伴う連続する現在の相続であり、特定の異熟果を伴う連続する現在の相続であるものがあり、相続の特定の変化から、種子から果実が生じるように、結果が生じるのである。

1.3.2.**AKBh**

(世親の問)

しかし、ある者にとって、過去と未来の[業]が実体として存在するとき、その者にとって、結果は常に存在するから、それ(結果)に対して業にどんな機能があるのか。

(有部の答)

結果を生じさせることにおいて[業には]機能がある。

(世親の反論)

そのような場合、[結果の]生は前に存在しないで今存在するということが成立する。またもし、すべて(過去・現在・未来の法(生も含めて))が存在するなら、今、何に何に対する機能があるのか。

(世親によるヴァールシャガニヤ派の説の紹介)

また、次のように、ヴァールシャガニヤ派(雨衆外道)の説が示されている。「およそ存在するものは必ず存在する。およそ存在しないものは必ず存在しない。およそ存在しないものの生起はない。およそ存在するものの消滅はない」と。²⁴⁾

²⁴⁾ 本箇所はヴァールシャガニヤ派の説に関して、この派の存在・非存在論と、他学派の存在・非存在論について、検討しておく。

ヴァールシャガニヤ派は、存在するものは永遠に有であり、存在しないものは永遠に無であって、無は生じず、有は滅しないという。

村上氏は、『ユクティディーピカー』(YD)において、「三界は顕現から離れるのであって、存在性から離れるのではない。消滅は否定される。自己の原因の中に合一するから、顕現から離れたものは微細であり知覚されない。諸原理の消滅は創造の還滅に基づき、他の消滅はある時の状態に基づく」という旨のことを述べる。この派も、サーンキヤ学派のように、属性の顕現と隠没で、生滅を説明し、基体の変化はないとするのであろう。(村上 [1991] :p.75.8-18, YD.W.&M.:pp.128.22-129.4 参照)

次に、ニヤーヤ学派の存在・非存在論を検討する。

服部氏によれば、『ニヤーヤパーシャ』(NBh)において、ニヤーヤ学派の真理は、存在するものにとっては、存在が真理であり、存在しないものにとっては、非存在が真理である。存在するものが認識手段によって把握されたとき、存在しないものは認識されないから、存在するものは有り、存在しないものは無いと知られる。このように、存在するものを照らし出す認識手段は、存在しないものをも照らし出すのである。(服部 [1979] :p.334.a.16-b.16, NBh.T.&T.:pp.24.a.4-27.a.2 参照) ここでは、存在するものと存在しないものとの時間的因果関係は論じられていない。

次に、仏教の瑜伽行派の存在・非存在論を検討する。

高橋晃一氏によれば、『瑜伽師地論』(YĀBh)「菩薩地」(BBh) (真実義品)において、真実の特徴は不二として顕現したものとされる。そして、存在と非存在とが二であると言われる。

存在とは、仮説の言明を自性として設定されたものである。長時間、世間の人によって執着されたものであり、世間の人にとってすべての分別構想を根本とするものである。仮説の語によって慣習的に理解された諸法の自性が世間の人にとって存在であると言われる。

非存在とは、ある仮説の語のみにとって色と言われ、乃至、最後として涅槃と言われるものが実在を欠いていること、原因を欠いていること、仮説の語の依り所が全く非存在であること、存在し得ないこと、である。すなわち、あるものに依存して仮説の語がはたらかないもの、これが非存在と言われる。

そして、存在・非存在を離れた、法の特徴に包摂される実在物、それが不二であり、中道であり、二つの極端を離れた無上のものであると言われる。

さらに、別の箇所では次のように論じられる。

どんな道理によって、すべての法は言語表現できない自性を持っていると理解されるべきか。

諸法にこの自相の仮説があるとき、色や受や、前のように最後として涅槃に至るまでのものは、仮説のみがあると理解されるべきであり、自性はないが、それ(自性)を離れた、それ(自性)とは別の言語領域・言語対象があるのでもない。そのような場合、諸法の自性は言語表現されるように存在するのではない。しかし、全く存在しないのでもない。しかし、それ(諸法の自性)は、そのように存在せず、全く存在しないのでもない。

存在しないものを存在として増益する執着を離れた[自性]と、存在するものを損減する執着を離れた[自性]が存在する。それはまた、すべての法の勝義的自性であり、無分別智の対象領域である、と知られるべきである。

ここでは、存在と非存在との因果関係よりも、存在・非存在を超えた、不二なる無分別智の対象領域が志向されている。

(高橋晃 [2005] :pp.22.4-23.9, BBh= 高橋晃 [2005] :pp.88.2-89.11,p.96.3-11, 高橋晃 [2005] pp.156.3-157, pp.162.19-163.4 参照)

次に、文法学派のバルトリハリの存在・非存在論を検討する。

李宰炯氏は、バルトリハリの存在・非存在論について、『ヴァーキヤパディーヤ』(VP)の説を検討している。李宰炯氏は、『ヴァーキヤパディーヤ』(VP)3.3.61-64 についてのヘーラーラージャの解釈と Houben 氏の解釈を批判的に検討し、第三の解釈を提示している。

李宰炯氏によれば、ヘーラーラージャは、3.3.61-63 の内容を二元論の否定と不二論の確立という観点から註釈する。また、3.3.64 の存在論・非存在論については、世俗的レベルの存在を究極的なものと思ひこむものと見なし、不二論と区別する。

李宰炯氏によれば、Houben 氏は、3.3.61-64 を一貫して一元論の立場からの議論とする。そして、存在と非存在との間の相互因果関係は言語活動と分別知の領域においてのみ成立する、と考える。しかし、存在と非存在との間の相互依存関係は、言語活動と分別知の領域を超えたあるがままの存在と非存在に関しては成立しない。さらに、Houben 氏は存在論者をヴェーダーンタ学派に同定する。

これらに対する李宰炯氏の第三の解釈を、3.3.61-64 の和訳を参照しつつ紹介する。

二元論者の主張に反して、非存在は存在にならず、存在は、規定できない非存在にはならない。

(有部の主張)

そのような場合、[未来の法を] 現在の [法] にすることにおいて機能がある。

(世親と有部の対論)

この現在の [法] にすることとは何か。[未来の法を] 別の場所に引くことであるというなら、[結果である法は] 恒常であることになってしまう。また、非物質的な [感受等] において、どうして、その [別の場所に引くこと] があろうか。そして、その引くことは、前に存在しないので今存在するものである。

[原因が結果の] 自性を限定するもの (特定性) であるというなら、[限定するもの (特定性) は]²⁵前に存在しないで今存在することが成立する。

それ故に、過去・未来の [法] は実体として存在する、と言う一切が有するという主張 (説一切有部) は、聖教に基づけば正しくない。

SA

(世親の反論)

そのような場合、[結果の] 生は前に存在しないで今存在する、とは、生は前に存在しないで今存在するから、前にない [法] が出現するということが成立している。生は生を有するものと本質が同じであるからである。またもし、すべてが存在するなら、とは、もし生も存在するなら、ということである。原因や未来の結果だけでなく [生も存在する] という趣旨である。今、何に何に対する機能があるのか、とは、どんな原因にどんな結果に対する機能があるのか、

存在と非存在は、存在あるいは非存在であるアートマンによって分別構想されるが、それらは単一なアートマンと異ならない。

非存在は規定できないものであり、原因は非存在に対して実現者とはなり得ない。また、規定されるものである存在に対して原因は何もできない。

一元論の立場から、一切は存在、あるいは非存在である。存在、あるいは非存在である単一なる真実在と異なるいかなる状態も存立しない。

世間においては、存在論者は非存在を真実を特徴とするものとして認めず、非存在論者は存在を真実を特徴とするものとして認めない。

(李宰 [2006] :pp.48.11-49,pp.67.21-69, VPR.:p.124.6-14 参照) バルトリハリによれば、存在と非存在の間の因果関係は認められない。

最後に、李宰 [2006] において、ヴァイシェーシカ学派の存在・非存在論が述べられているので紹介する。

『ニヤヤカングリー』(NK) によれば、発生する以前に原因中に結果が非存在であるのが「以前の非存在」である。それは結果の発生によって消滅するから無常である。

発生しているものの自性の消滅が「破壊後の非存在」である。それは発生を有するが消滅はしない。

これはヴァイシェーシカ学派の因中無果論を表しているのであろう。

(李宰 [2006] :p.50. 脚註 5, NK.J.&P.:p.544.3-9 参照)

存在・非存在論の有部と経量部の詳しい対論は、当 1.3.2 の『俱舍論安慧釈』(TA) の該当箇所を検討されている。

²⁵ 秋本氏・本庄氏は、「・・・区別する・・・」と訳している。本庄氏・小谷氏は、「もし、「[果報の] 本体が [業によって] 区別される」というなら、「その区別が、もと」と訳している。(秋本・本庄 [1978] :p.95.b.5, 本庄・小谷 [2007] :p.121.15 参照)

ということである。なぜなら、原因と、上述のような生と、未来の結果とがあるからである。

(有部の主張)

[未来の法を] 現在の [法] にすることにおいて [機能がある] とヴァイパーシカは [言う]。

(世親と有部の対論)

(世親の間)

この現在の [法] にすることとは何か、云々と [ヴァスバンドゥ] 師は [言う]。生が [未来の法を] 現在の [法] にすることではない。それ (生) は、現存するからである。それ故に、以上のように [ヴァスバンドゥ師は] 問う。

(有部の答)

[未来の法を] 別の場所に引くことであるというなら、とは、もし原因によって結果を別の場所に引くことが、現在の [法] にすることであると考えらるならば、ということである、と。

(世親の反論)

これに対して、われわれは言う。[結果である法は] 恒常であることになってしまう。結果は、とは、文章に補うべき語である。ただ、甲の場所から乙の場所に引くだけのことは、何も前にはないものは生じないということであるから、[結果である法は] 恒常であることになってしまう。

また、非物質的な感受等において、どうして、その別の場所に引くことがあろうか。形態がないものとして場所に位置しないから、それ (感受等を別の場所に引くこと) は、不合理である、という趣旨である。

そして、引くこと、[つまり] 作用と名づけられるものは、前に存在しないで今存在するものである、とは、前に存在しないで今存在することの成立がある、という趣旨である。

[原因が結果の] 自性を限定するもの (特定性) であるというなら、²⁶⁾とは、もし、原因によって、その結果の自性が限定され、²⁷⁾それによって、結果を限定することになる²⁸⁾と、あなたが考えるなら、ということである。

これに対して、われわれは言う。前に存在しないで今存在することが成立する、と。限定するもの (特定性) が²⁹⁾前に存在しないで今存在する、現前する、ということが成立する、と。

TA

(世親の間)

しかし、ある者にとって、過去と未来の [業] が実体として存在するとは、仮説 [有] では

²⁶⁾ 秋本氏は、「本性を区別することであると言うなら」と訳している。本庄氏・小谷氏は、「もし、「[果報の] 本体が[業によって] 区別される」というなら」と訳している。(秋本 [1991] :p.95.16-17, 本庄・小谷 [2007] :p.140.5 参照)

²⁷⁾ 秋本氏は、「・・・区別され」と訳している。本庄氏・小谷氏は、「[区別され]」と訳している。(秋本 [1991] :p.95.17, 本庄・小谷 [2007] :p.140.6 参照)

²⁸⁾ 本庄氏・小谷氏は、「・・・が区別される」と訳している。(本庄・小谷 [2007] :p.140.6 参照)

²⁹⁾ 本庄氏・小谷氏は、「・・・区別が」と訳している。(本庄・小谷 [2007] :p.140.7 参照)

ないということである。それに対して、とは、結果に対して、である。それ（原因）がないとき、それ（結果）は存在しないから、結果の存在を生じさせることに対して、原因の機能があるからである。もし結果が常に存在するならば、それ（結果）に対して業に機能はない。それ故に、善と不善との業は無意味になってしまうから、偉大なお方による教説から退歩する。（整理されている。）

（有部の答（経量部と有部の問答））

〔結果を〕生じさせることにおいて〔業には〕機能があると言われる。

また、この生とは何か。もし、結果が存在することが〔結果の〕生であるというなら、そうではない。そのような場合、未来の〔法〕（＝生等の法）が実体として存在することになる。もし、生はそれ（結果）の存在そのものとは別の何かである特定性を獲得することであるというなら、

（世親の反論）

そのような場合、〔結果の〕生は前に存在しないで今存在するということが成立する。その特定性は前に存在しないからである。

〔生は〕結果とは別のものであると説かれるべきではない。もし、これ（結果）とは別な業と、結果とに、機能がないから、³⁰⁾それ（結果）の状態のみが生じるなら、〔その状態は〕前に存在しないから、また、後にも〔存在しないから〕説一切有部の徒は〔自説を〕捨てて、おのおのの實在（過去・現在・未来の法）が別のものではないから、それら（おのおのの實在（過去・現在・未来の法））はまた、恒常であるか恒常でないことになってしまう。

また、部分が恒常であると認められるなら、甲が恒常であり、乙が恒常でないということになってしまう。〔それは〕仮説として存在するから、實在ではないものであり、生じると言われるべきではない。それ（結果）に対して、諸業に機能があることは不合理である。

またもし、すべて（過去・現在・未来の法（生も含めて））が存在するなら、とは、その業と結果と生とが〔存在するなら〕ということである。今、〔何に〕何に対する、と。生、あるいは結果に対する業、あるいは他のものか。機能というある原因か。〔それらすべてが〕すべての時に、実体として存在するからである。

（世親によるヴァールシャガニヤ派の説の紹介）

また、次のように、ヴァールシャガニヤ派（雨衆外道）の説が、と。

（有部（衆賢）の反論）

これは認められない、と、サンガバドラ師は反論する。ある観点から滅して生じるとする者たちは、³¹⁾存在と非存在とを認めるからである。

〔過去・未来のものは〕存在する。過去と未来の〔法〕は、生と滅の性質を有し、認識対象であることを本性とし、以前に生じたもの（過去のもの）と結果の随伴を本性とするもの（未来

³⁰⁾ 秋本氏は、「もし行為とその結果とは、それらとは別な〔存在としての〕能力が存在することはないが」と訳している。（秋本〔2000a〕:p.229.19-20 参照）

³¹⁾ 秋本氏は、「すなわち「論理の消滅した人々（雨衆外道）は〔誤った〕方法で・・・」と訳している。秋本氏は、rigs を yukti の意味で理解しているが、筆者（那須）は、jāta あるいは jāti の意味で理解した。（秋本〔2000a〕:p.230.5 参照）

のもの) であるからである。

[過去・未来の法は] 存在しない。現在のものの本性 (=作用) と結びついて、現に起きているものが現在の [法] であり、³²⁾ 過去・未来の [法] はそのようではない。

どうして、ヴァールシャガニヤ派の説のようであろうか。³³⁾

(経量部の反論)

[過去の法は] 「あった」と [未来の法は] 「あるであろう」 [という形で] 存在する。もし、[われわれ経量部のように現在の [法] のみが] 認識対象であることを本性とする認められるなら、ヴァールシャガニヤ派の説でないことは真実である。

またもし、現在の [法] のように、[過去・未来の法に] 自性として認識対象性があると認められるなら、そのような場合、すべての時に存在するから、どうしてヴァールシャガニヤ派の説になってしまわないであろうか。

(有部の主張)

そのような場合、[未来の法を] 現在の [法] にすることにおいて機能がある、とは、業と結果が存在することのように、である。

(世親と有部の対論)

[未来の法を] 別の場所に引くことである、とは、未来の [法] は場所に位置しないから、というこの意味で説かれている。

[結果である法は] 恒常であることになってしまう、とは、それ (結果) を引く諸縁が常に存在しているからである。

その非物質的な感受等において、どうして、その [別の場所に引くこと] があろうか。引くこと、という [語] を補うべきである。それら (感受等) が常に場所に位置しないから、問うたのである。³⁴⁾

結果を引くこと [つまり] 作用という名称を有するものは、前に存在しないで今存在するものである。なぜなら、それ (作用) は以前には存在しなかったものであるからである。この場合も前のように考察されるべきである。

[原因が結果の] 自性を限定するもの (特定性)³⁵⁾ である・・・ならとは、現在の [法] にすることを自性とするものが、以前には現在の [法] でないもの (結果) を現在の [法] にすることである。その場合、業によって機能が成立するから、前に存在しないで今存在すると

³²⁾ 秋本氏は、「・・・<存在する> [と云い]、現在のものの本性 [をもたない] から、<存在しない> [とも言うのである]。[なぜなら、] 作用を明らかに起こしているものが現在のものであって、・・・」と訳している。秋本氏は、rab tu sbyor ba=prayoga を「作用」と訳しているが、筆者 (那須) は prayoga を「加行」の意味でなく「結びつく」の意味で理解した。(秋本 [2000a] :p.230.8-11 参照)

³³⁾ 『順正理論』のほぼ該当する箇所を提示しておく。「(『順正理論』T.29:p.634.a.6-11) 此亦非処置 貶斥言。已滅未生約異門説、俱許通有及非有故。謂去來世色等諸法有有生滅所知法性及有前生俱 行果性、而無現在能引果性。有引果用名為現在。過去未來無如是性。此豈同彼雨衆所説。」

³⁴⁾ 秋本氏は、「・・・自明である」と訳している。(秋本 [2000a] :p.230.25-26 参照)

³⁵⁾ 秋本氏は、「区別すること」と訳している。(秋本 [2000a] :p.230.29 参照)

ということが成立する。つまり、その現在にする〔作用〕は〔前に存在しないで今存在する〕。もし、以前には存在しないで、後に存在する、あるいは、以前に存在したものであるというなら、現在の〔法〕にすることによるこれ（結果の自性）に対する限定するもの（特定性）⁹⁶⁾はないから、業によって機能はないから元のように存在する。

LA

（世親の答）

しかし、ある者にとって、過去と未来の〔業〕が実体として存在するとは、仮説〔有〕ではないということである。それに対して、とは、結果に対して、である。それ（原因）がないとき、それ（結果）は存在しないから、結果の存在を生じさせることに対して、原因の機能があるから、前に存在しないで今存在するということが成立する。もし結果が常に存在するならば、それ（結果）に対して業に機能はない。それ故に、善と悪との業は無意味になってしまう。

（有部の答）

ヴァイバーシカは〔結果を〕生じさせることにおいて〔業には〕機能があるという。何の〔機能〕かというなら、業の〔機能〕である。

（世親の反論）

そのような場合、〔結果の〕生は前に存在しないで今存在するということが成立する。その特定性は前に存在しないからである。

またもし、すべて（過去・現在・未来の法（生も含めて））が存在するなら、とは、その業と結果と生とが〔存在するなら〕ということである。今、〔何に〕何に対する、と。生、あるいは結果に対する業、あるいは他のものか。機能というある原因か。〔それら〕すべてがすべてのときに、実体として存在するからである。

（有部の主張）

そのような場合、〔未来の法を〕現在の〔法〕にすることにおいて機能がある、とは、業と結果が存在することのように、である。

（世親と有部の対論）

〔未来の法を〕別の場所に引くことである、とは、未来の〔法〕は場所に位置しないから、というこの意味で説かれている。

〔結果である法は〕恒常であることになってしまう、とは、それ（結果）を引く諸縁が常に存在しているからである。

その非物質的な感受等において、どうして、その〔別の場所に引くこと〕があろうか。引くこと、という〔語〕を補うべきである。それら（感受等）が常に場所に位置しないから、問うたのである。

結果を引くこと〔つまり〕作用という名称を有するものは、前に存在しないで今存在するものである。なぜなら、それ（作用）は以前には存在しなかったものであるからである。

〔原因が結果の〕自性を限定するもの（特定性）である・・・なら、とは、現在の〔法〕にするから、それ（結果）に対して、業に機能があるというなら、その限定するもの（特定性）は前には存在しないから、前に存在しないで今存在することが成立する。

⁹⁶⁾ 秋本氏は、「区別すること」と訳している。(秋本 [2000a] :p.231.5 参照)

どうして以前に存在するのかというなら、現在の [法] にすることによるこれ (結果の自性) に対する限定するもの (特定性) はないから、業によって機能はないから元のように存在する。

(解説)

世親は、TA、LA を参照すると、過去・未来の業が実体として存在すれば、結果は常に存在しうるから、業に機能が生じて特定の時に結果を生じさせることが合理的に説明できないと批判する。

有部は AKBh で、結果を生じさせることにおいて業には機能があると主張する。TA の記述によれば、有部にとって、この生とは結果が存在することではない。未来の法 (生等や結果としての法) が実体として存在することになるからである。実体として存在することのみに関しては、生じる前に未来に存在している結果になる法は結果となる前も後も変化がないからである。生がその結果としての法が実体として存在することのみと同一であれば、生の結果を現在に生じさせる働きは無意味となる。

有部は、生とは、結果の存在そのものとは別の何かとしての特定性を獲得することであると主張する。

世親は反論する。有部が以上のように主張するなら、結果の特定性は現在において獲得されるものであるから、結果の生は前に存在しないで今存在するという現在有体過未無体論が成立すると世親は言う。

そうではなくて、すべて (生も含めて過去・現在・未来の法) が等しく存在するなら、何に何に対する特定の機能があるのか、と世親は問う。SA によれば、この場合、生と生を有するもの (=結果としての法) とは本質が同じであると称友は解釈する。両者とも現在有体過未無体なのであり現在の法を構成する。安慧も TA で生と結果は別のものではないと解釈する。現在一瞬の法は生じるという本質を持つと理解されるのであろう。

世親は次にヴァールシャガニヤ派の説を紹介し有部の説をこの説と同一視し批判する。

ヴァールシャガニヤ派は主張する。「およそ存在するものは必ず存在する。およそ存在しないものは必ず存在しない。およそ存在しないものの生起はない。およそ存在するものの消滅はない」と。有部にとって、法は三世実有であり存在する法の本質としては滅しないし、存在しうるのは三世実有の法であり、無からは有としての法は生じないとする点が類似すると理解されるのであろう。

有部 (衆賢) は TA で反論する。

衆賢によると有部にとって過去・未来の法には「存在する」という側面と「存在しない」という側面が観点の違いによってであると主張される。

過去・未来の法は存在する。未来の法は生の性質を有し、過去の法は滅の性質を有し、両者とも認識対象であることを本質とし、過去の法は以前に生じたものであり、未来の法は結果の随伴を本性とする。

過去・未来の法は存在しない。現に起きているものは現在の法であり、現在の法のみが現在の法の本性 (=作用) と結びついているからである。

以上二点から衆賢は自説とヴァールシャガニヤ派の説との類似性を否定する。

経量部は反論する。

過去の法は「あった」、未来の法は「あるであろう」というかたちで存在するが実在するの

ではない。現在の法のみが認識対象であることを本性とし実在しうるという経量部の立場はヴァールシャガニヤの説ではない。

有部のように、現在の法と同様に過去・未来の法に自性として認識対象性があれば、法は三世に実有であり、有部説は本質的にヴァールシャガニヤ説と変わらないと安慧は解釈する。

有部は AKBh で、未来の法を現在の法にすることにおいて現在・過去の法には機能があると言う。TA、LA によれば、業と結果が存在するからである。

最後に世親と有部の対論がなされる。

世親はこの現在の法にすることとは何かと問う。SA によれば、生が未来の法を現在の法にすることは、生が現存するからあり得ないと解釈される。有部にとって一切法は実有であるという点で差別がないから、生起という働きを厳密にはなしえない。

有部は AKBh で、未来の法を別の場所に引くことが現在の法にすることであると述べる。TA、LA によれば、未来の法は場所に位置しない。

世親は、この場合結果が恒常であることになると反論する。SA によれば、甲の場所から乙の場所に引くだけなら法に増減はないと解釈される。TA、LA によれば、結果を引く諸縁も三世に実有で常に存在するという点では変化がないから、結果があるなら常に結果があることになってしまうと解釈される。

また、世親は、非物質的な感受(受)等には別の場所に引くことはない。SA、TA、LA によれば、感受等は場所に位置しないからである。

世親は、引くことという作用はあるとしても、前に存在しないで今存在するものであると言う。また、原因が結果の自性を限定するもの(特定性=作用)である場合も、限定するものは前に存在しないで今存在するものであると世親は言う。引くことや特定性という作用を、現在法の連続の中の種子の働きで経量部(世親)は説明するのであろう。

よって、過去・未来のものが実体として存在するという説一切有部の主張は聖教に基づいて正しくないと世親は結論する。

2. 結論

AKBh

(世親の主張)

しかし、経中に、「すべてがある」と説かれているということを使うなら、その場合、「[すべてがある]という説は、]正しい。

(有部の問)

また、経中にどのように「すべてがある」と説かれているのか。

(世親の答)

「バラモンよ、すべてがあるとは、十二処があるという限りにおいてのみ [すべてがある]と [説かれている]。³⁷⁾

あるいは、三時の [法] が、実に、それ (三時の法) がある通りに説かれている。

³⁷⁾ 秋本氏・本庄氏は、この引用經典に関する文献学的情報を与えている。(諸註そろって雑含十三、三二〇=大正二、九一、b を示す。パーリ相当経は、サンユッタニカーヤ 35-23, "sabba" 4,5 である。ウパーイカー, Thu 23-b-1ff. の引く経は、漢訳ときわめてよく対応する。) (秋本・本庄 [1978] :p.104. 註 [七] 参照)

(有部の問)

では、過去・未来の [法] がないとき、どうしてそれ (過去・未来の煩惱) と、また、それ (過去・未来の実在) に、[ブドガラが]、結びつくのか。⁽³⁸⁾

(世親の答)

それ (過去の煩惱) から生じた、それ (未来の煩惱) の原因である随眠 (=種子) があるから、[その過去・未来の] 煩惱と [ブドガラが結びつくのであり]、それ (過去・未来の実在) を所縁とする煩惱の随眠があるから、[過去・未来の] 実在に [ブドガラが] 結びつくことがある。

(有部の主張)

ヴァイバーシカたちは、「しかし、過去・未来の [法] は存在する」と [言う]。[そのことを] 決定することができない場合、自己を愛するものによって、それについて次のように知られるべきである。⁽³⁹⁾

実に法性は甚深である。

[それ (法性が存在すること) は] 必ずしも推理によっては証明されない、と。

およそ生じたものは滅するという観点 (paryāya) がある。物質が生じ、[その] 物質が滅する。

甲が生じ、乙が滅するという観点がある。未来の [法] (甲) が生じ、現在の [法] (乙) が滅する。

[ある] 時 (未来) も生じる。生じつつあるものは、[ある] 時 (現在) に包摂されているからである。

[ある] 時 (未来) から生じる。未来時には多くの瞬間的なものがあるからである。

(結語)

付随的に生じたこの [考察] が終了した。⁽⁴⁰⁾

⁽³⁸⁾ 秋本氏・本庄氏は、次のような旨のことを註記している。

有部は、過去・未来の実有に固執し、因果関係をすべて過去・未来の実有によって説明するから、潜在・顕在を持ち出す必然性はない。

しかし、経量部は、過去の実有を否定するから、随眠 (anuśaya) をその本来的な意味、すなわち種子 (bīja) の意味に用いる。

秋本氏は、この点を有部と経量部を分かつ大きな特徴であると述べる。(秋本・本庄 [1978] :p.99. 註 (60) 参照)

⁽³⁹⁾ 秋本氏・本庄氏は、「・・・教えることとなろう」と訳している。(秋本・本庄 [1978] :p.96.a.3 参照)

⁽⁴⁰⁾ 最後に、三世実有論とその批判全体に関わる考察について、若干註記しておく。

田端氏は、「実有」について、説一切有部は *asti* 一語を思考し、毘婆沙師は去来に関して *asty eva*、経量部は *dravyato 'sti* を考えている、と述べるが、説一切有部と毘婆沙師とは同一のグループを指すと一般に考えられるから、この両者を区別する必要はないであろう。

また、田端氏は、過未現なる三世即ち有為法は (実に) 有ると認識することが説一切有部の「三世実有」に対する正しい理解であろう、と考えているが、仏教の常識からも、時間を実体視することは仏教一般に認められないから、田端氏が否定する「過未現なる三世における有為法は実有なり」という理解がよいのではないかと、筆者 (那須) は考える。

(田端 [1979a] :p.65.a.21-b.2.b.9-11 参照)

SA

(世親の答)

あるいは、三時の〔法〕がある。どうしてか、と言うなら、「すべての〔法〕が存在する」ということに関連して、〔三時の法があると説かれている〕。実に、それ（三時の法）がある通りに説かれている、とは、

およそ、以前に存在したものが過去の〔法〕である。およそ原因があるときに生じるであろうものが未来の〔法〕である。およそ生じてまだ滅していないものが現在の〔法〕である、と。その場合、「すべてがある」という説は、聖教に基づけば正しい。

(有部の問)

どうしてそれと、また、それに、〔ブドガラが〕、結びつくのか、とは、どうしてそれ〔つまり〕過去・未来の煩惱と、また、それ〔つまり〕過去・未来の實在に、どうして〔ブドガラが〕、結びつくのか、ということである。

(世親の答)

それから生じた、その原因である随眠（＝種子）があるから、煩惱と⁽⁴¹⁾〔結びつくことがある〕と。その過去の〔煩惱〕から生じたというのが、それから生じた、である。その未来の〔煩惱〕の原因であるというのが、その原因である、ということである。「それから生じたその原因である」とは、「それから生じた、しかも、それがその原因である」（karmadhāraya-compound）ということである。それから生じたその原因である随眠〔つまり〕種子が、それから生じた、その原因である随眠である。それ（随眠）があるから、過去・未来の煩惱と順次〔ブドガラが〕結びつくのである。

この〔ブドガラ〕にとって、⁽⁴²⁾その過去・未来の實在が所縁であるから、それを所縁とする煩惱、それ（煩惱）の随眠、それ（随眠）があるから、過去・未来の實在に、順次に〔ブドガラが〕結びつく、と。

(有部の主張)

法性とは、諸法の自性である。過去等の時の〔法〕が確立しているとき、それら（過去・未来・現在）の言葉を説明するため⁽⁴³⁾に言う。

田端氏は、『アピダルマディーパ』(ADV)における *adhvatrayam asti* が、説一切有部自らが思考した「三世実有」の原文であると想定するが、筆者（那須）もそれに同意したい。

(田端 [1979b] :p.340.b.3-5, 那須 [2004] :p.56.31-32,p.83.11 参照)

李鍾 [1993]・[2001a]において、世親の時間論の立場が巧みにまとめられているので紹介する。

「1. 因果撥無論者に対しては、因果関係の存在性を擁護するために、「過去・未来の有為法は有る (asti)」といい、

2. 有部の「過去・未来実有論」に対しては、無常性の原理を貫徹させるために、「過去・未来の有為法は有る」と言う。」(李鍾 [1993] :p.44.3-6, 李鍾 [2001a] :p.176.15-20 参照)

⁽⁴¹⁾ 本庄氏・小谷氏は、「煩惱と」の部分の訳を欠いている。(本庄・小谷 [2007] :p.140.14 参照)

⁽⁴²⁾ 秋本氏は、*asya* の部分の訳を欠いている。(秋本 [1991] :p.95.34 参照)

⁽⁴³⁾ 秋本氏は、「それとの関係を教えるために」と訳している。

本庄氏・小谷氏は、「それらの用語法をこと分けして説明するために」と訳している。(秋本

観点がある、云々と。記述の特定の順序⁴⁴⁾がある。およそ生じたものは滅する、と言った後で、物質が生じ、[その]物質が滅する、と実例を述べる。[それらは]別の実体ではないからである。

甲が生じ、乙が滅する。未来の[法](甲)が生じる。甲(未来の法)の生[相]が現前しているからである。現在の[法](乙)が滅する。乙(現在の法)の滅[相]が現前しているからである。⁴⁵⁾

[ある]時(未来)も生じる。生じつつある法は、[ある]時(現在)に包摂されているからである。ある時(現在)を自性としているからである、という意味である。「それら(諸有為法)は、時であり、言葉の依り所である」<AK.1,7c>という定義[が説かれていること]に基づく。

[ある]時(未来)からも、質料因を本質として、法は生じる。⁴⁶⁾ どうしてか、と言うのに対して答える。未来時には多くの瞬間的なものがあるからである、と。集積を本質とする多くの未来の瞬間の中から、あるもののみが[ある]瞬間に生じるから、⁴⁷⁾この故に、[ある]時(未来)からも生じる、と言われる。

(結語)

付随的に生じた[この考察]、とは、「しかし、[ブドガラが]残りのすべての[煩惱]と、すべての[実在]に[結びつく]」<AK.5,24cd>という付随的に生じた過去・未来の考察が[終了した]ということである。

TA

(有部と経量部の問答)

「どうして、名称は、非存在を本性とするものとして存在するものであるのか」と言うなら、「仮説を伴うものと、仮説を伴わないものとは、全く異なるから、[名称は]非存在を本性とするのである」。

また、「因縁によって存在するもろもろのものは、実在として生じるのか」と言うなら、「そ

[1991] :p.96.3-4, 本庄・小谷 [2007] :p.141.4 参照)

⁴⁴⁾ 秋本氏は、「言葉の組み合わせ」と訳している。

本庄氏・小谷氏は、「言葉の言い回し」と訳している。(秋本 [1991] :p.96.4, 本庄・小谷 [2007] :p.141.5 参照)

⁴⁵⁾ 本庄氏・小谷氏は、「甲なる未来が生起に向かうがゆえに生じ、乙なる現在が消滅に向かうがゆえに滅するのである」と訳している。(本庄・小谷 [2007] :p.141.6-7 参照)

⁴⁶⁾ 秋本氏は、「時間からも[即ち]質料因として[の時間]からダルマは生じる[と言える]」と訳している。

本庄氏・小谷氏は、「質量因をその在り方とする世からも法が生ずる」と訳している。(秋本 [1991] :p.96.11-12, 本庄・小谷 [2007] :p.141.11 参照)

⁴⁷⁾ 秋本氏は、「ある一つの瞬間のみが生じるから」と訳している。

本庄氏・小谷氏は、「ある一刹那のみが生ずるから」と訳している。

(秋本 [1991] :p.96.13, 本庄・小谷 [2007] :p.141.11 参照)

れ（実在として生じるもの）は以前に存在しないものである」と [答えられる]。

ある者が、問う。「非存在なものは、どのように、限定するもの（特定性）⁽⁴⁸⁾として考えられるのか」と言うなら、「この実在は、非存在なものを原因として持ち、⁽⁴⁹⁾この [実在] は、原因として非存在なものを有するというように説かれている」 [と答える]。

ある人々は、「非存在なものを原因として⁽⁵⁰⁾考えることはない」 [と言う]。

また、「諸実在のみが原因として認められるのはどうしてか⁽⁵¹⁾」と言うなら、「それ（原因）は、もろもろの以前に存在しないものにとってあり、それ（原因）も、すべてのものに対するすべてのものではない」。

「それではどうなのか」と言うなら、「およそ、ここに存在するもの、それが、[原因より] 他のものではない。⁽⁵²⁾例えば、以前に存在しない作用は、縁として認められないように」。⁽⁵³⁾

また、「作用というものによって何が [なされよう] か」と言うなら、「以前に存在しない作用に対して、諸縁は作用をなさないから、以前に存在しない「時（＝未来時）と作用」があるとは認められない。⁽⁵⁴⁾そのとき、この時（＝未来時）と作用の確立があると言われるべきではない。⁽⁵⁵⁾ [さもなければ] 実体のように、作用も恒常であるからである」。

（有部の問と世親の答）

もし、十二処は存在するが、過去・未来の [法] は存在しないなら、過去の意処は、どのようにして確立されるのか」と言うなら、答える。「現在の識だけが、他の識に依存して実在として確立されるが、過去の [識] は [実在として確立され] ないから、この過失はない」。

（世親の答）

あるいは、三時の [法] が [説かれている]。「もし、三時の [法] が存在すると説かれたなら、そのような場合、過去・未来の [法] は [存在する] と成立する」と言うなら、それに対

⁽⁴⁸⁾ 秋本氏は、「区別」と訳している。(秋本 [2000b] :p.20.17 参照)

⁽⁴⁹⁾ 秋本氏は、「この存在の無は原因をもち」と訳している(秋本 [2000b] :p.20.18 参照)

⁽⁵⁰⁾ 秋本氏は、「無の原因を」と訳している。(秋本 [2000b] :p.20.19 参照)

⁽⁵¹⁾ 秋本氏は、「[無にではなく] 諸存在のみに原因を認めるのはどうしてか」と訳している。(秋本 [2000b] :p.20.20-21 参照)

⁽⁵²⁾ 秋本氏は、この一文の訳を欠いている。(秋本 [2000b] :p.20.23 参照)

⁽⁵³⁾ 秋本氏は、「たとえば、以前に存在しない [で今存在するという] 作用 [などは有部にとってもとより存在しないはずであるから、それ] の原因（縁）は認められないのと同様である」と訳している。(秋本 [2000b] :p.20.23-25 参照)

⁽⁵⁴⁾ 秋本氏は、「・・・あるとき、以前に存在しない作用 [が生じてくること] は認められないのである」と訳している。(秋本 [2000b] :p.21.3-4 参照)

⁽⁵⁵⁾ 秋本氏は、「その場合に、作用が時間を確立するというべきではない」と訳している。(秋本 [2000b] :p.21.4 参照)

して、[それ（三時の法）が] ある通りに説かれている、と [ヴァスバンドゥ師は] 答える。

およそ、以前にあったものが過去の [法] であり、およそ原因があればあるであろうものが未来の [法] であり、およそ生じて [まだ] 滅していないものが現在の [法] である、と言われる。

(有部の問)

どうしてそれ（過去・未来の煩惱）と、また、それ（過去・未来の實在）に、[プドガラが] 結びつくのか、とは、どうして、それ [つまり] 過去・未来の煩惱としての煩惱と、また、それ [つまり] 過去・未来の實在に、[プドガラが] 結びつくのか、ということである。

(世親の答)

それ（過去の煩惱）から生じた、それ（未来の煩惱）の原因である随眠（＝種子）があるから、云々とは、次に説明されるであろう

過去の煩惱から生じた随眠があるから、過去の煩惱と [プドガラが] 結びつくのであり、未来の煩惱の原因である随眠があるから、未来の [煩惱] と [プドガラが] 結びつくのである。

過去・未来の實在を所縁とする煩惱の随眠があるから、その實在に [プドガラが] 結びつくと言われている。

(有部（衆賢）と経量部の対論)

(衆賢の主張)

サンガバドラ師は言う。この意味は空虚である。過去の煩惱と随眠と呼ばれるある法も、相続の中に生じることはない。別の法として随眠が生じることはある。⁶⁰⁾

(経量部の反論)

しかし [それは] 認められない。

(有部の問)

それではどうなのか。

(経量部の答)

消滅しつつある煩惱と、未来において生じるそれ [つまり] 生じる煩惱を伴う相続の本質から、その相続の中に生じ、随伴するものが随眠と言われる。また、それ（随眠）は、過去の煩惱の結果と未来の煩惱の原因である。それ（相続）における [煩惱が] 断じられるから随眠が破壊されることがないということが、⁶¹⁾過去と未来との煩惱に [プドガラが] 結びつくということである。[随眠は] [過去の煩惱の] 結果であるから、また、[未来の煩惱の] 原因であるから、それ（煩惱）を断じることがない。⁶²⁾

⁶⁰⁾ 秋本氏は、「他のダルマによって随眠が生起することはある」と訳している。(秋本[2000b]:p.22.2-3 参照)

『順正理論』のほぼ該当する箇所を提示しておく。『順正理論』T.29:p.634.b.17-19) 如是一切皆無義言。以相続中過去煩惱所生現在煩惱随眠理実都無如前已辯

⁶¹⁾ 秋本氏は、「それら（過去・未来の煩惱）を離れて随眠が消滅することがないということが、・・・」と訳している。(秋本 [2000b] :p.22.7-8 参照)

⁶²⁾ 秋本氏は、「[随眠は] それら（過去・未来の煩惱）を離れてはないのである」と訳している。(秋本 [2000b] :p.22.10-11 参照)

(有部の主張)

それに対して、**実に法性は甚深である**、と言われたのである。[法性は] 最高の寂靜である。この故に水で食べていく。⁶⁰⁾ 法性は諸法の自性である。

この場合に対して、サンガバドラ師は、過去・未来の [法が実在することの] 論証を多く説くが、ここでは、論書が広大になるのを恐れて、一々 [私 (スティラマティ) が] 説くことはなされない。実際に、すべてが否定されると考えるべきである。

物質が生じ、[その] 物質が滅する、ということの内容は、同じそれ (もの) が現在のものとなった後、過去のものになるということである。

生 [相] が現前しているから、**未来の [法] (甲) が生じる**。滅 [相] が現前しているから、**現在の [法] (乙) が滅する**。

[ある] 時 (未来) も生じる、とは、「それら (諸有為法) は、時であり、言葉の依り所である」 < AK.1,7c > と説かれていることに基づく。

[ある] 時 (未来) からも、とは、[ある時 (未来) からも] 生じるということである。[未来時には] 多くの瞬間的なものがあるから、[そのうちのある] 瞬間のものが [生じる]。

記述の順序がある。およそ生じたものは滅する、と言った後で、物質が生じ、[その] 物質が滅する、と実例を述べる。別の実体ではないからである。

甲が生じ、乙が滅する、というように。甲の生 [相] が現前しているから、**未来の [法] (甲) が生じる**。乙の滅 [相] が現前しているから、**現在の [法] (乙) が滅する**。

[ある] 時 (未来) も生じる。[ある] 時 (未来) は、生じつつある法によって包摂されているからである。[法は] 時の本性であるからという意味である。⁶⁰⁾ 「それら (諸有為法) は、時であり、言葉の依り所である」という定義に基づく。

[ある] 時 (未来) からも、質料因を本質として法は生じる。

どうしてか、と言うのに対して、答える。

未来時には多くの瞬間的なものがあるからである。集積を本質とする未来の多くの瞬間的なものの中から、ある瞬間的なものが生じるから、それ故に、ある時 (未来) からも生じる、と言われる。

(結語)

付随的に生じた [この考察] とは、「しかし、[プドガラが] 残りのすべての [煩惱] とすべての [実在] に [結びつく]」 < AK.5,24cd > という、このことに付随的に生じた [この考察] ということである。

LA

(有部と経量部の問答)

もし、十二処は存在するが、過去・未来の [法] は存在しないなら、過去の意処は、どのようにして確立されるのか」と言うなら、答える。「現在の識だけが、他の識に依存して実在と

⁶⁰⁾ 秋本氏は、以上二文の訳を欠いている。(秋本 [2000b] :p.22.13 参照)

⁶⁰⁾ 秋本氏は、「・・・生じてくるダルマは時間に拘束されているからである。時間を本性としているからである、という意味である」と訳している。(秋本 [2000b] :p.23.7-8 参照)

して確立されるが、過去の〔識〕は〔実在として確立され〕ないから、この過失はない」

(世親の答)

あるいは、三時の〔法〕が〔説かれている〕。「どうしてか」と言うなら、すべての〔法〕があるということに関連して、〔三時の法があると説かれている〕。

「もし、三時の〔法〕が存在すると説かれたなら、そのような場合、過去・未来の〔法〕は〔存在する〕と成立する」と言うなら、それに対して、〔それ(三時の法)が〕ある通りに説かれている、と〔ヴァスバンドゥ師は〕答える。

およそ、以前にあったものが過去の〔法〕であり、およそ原因があればあるであろうものが未来の〔法〕であり、およそ生じて〔まだ〕滅していないものが現在の〔法〕である、と言われる。

(有部の問)

どうしてそれ(過去・未来の煩惱)と、また、それ(過去・未来の実在)に、〔ブドガラが〕結びつくのか、とは、どうして、それ〔つまり〕過去・未来の煩惱としての煩惱と、また、それ〔つまり〕過去・未来の実在に、〔ブドガラが〕結びつくのか、ということである。

(世親の答)

それ(過去の煩惱)から生じた、それ(未来の煩惱)の原因である随眠(=種子)があるから、その煩惱と、とは、それから生じた〔つまり〕その過去の煩惱から生じた、ということである。その原因である〔つまり〕その未来の随眠の原因であるということである。それから生じたその原因である、とは、「それから生じ、しかも、それがその原因である」ということである。それから生じたその原因である随眠である、とは、それ(未来の煩惱)の原因が、それ(過去の煩惱)から生じた随眠である。それがある、とは、それから生じたその原因である随眠がある、ということである。それ(過去の煩惱)から生じたそれ(未来の煩惱)の原因である随眠がある、だから、それ、過去・未来の煩惱と〔ブドガラが〕結びつく。

それ(過去・未来の実在)を所縁とする煩惱の随眠があるから、〔過去・未来の〕実在に〔ブドガラが〕結びつく、とは、それを所縁とするものであり、また、煩惱であるから、それを所縁とする煩惱であるのである。それを、とは、これは、過去・未来のものとなつがる。それを所縁とする煩惱の随眠がある、とは、それを所縁とする煩惱の随眠がある、ということである。また、それはどういうことかと言うなら、煩惱の習気〔つまり〕煩惱の種子があるという意味である。それを所縁とする煩惱の随眠がある、とは、それを所縁とする煩惱の随眠がある、ということである。それを所縁とする煩惱の随眠があるから、実在〔つまり〕物質等の過去・未来のものに〔ブドガラが〕結びつく。

(有部の主張)

法性は甚深である、とは、諸法の自性が甚深であるということである。〔それ(法性)が存在することは〕必ずしも推理によっては証明されない。

過去等の時のものを説明するために、観点がある、と言う。方法があるという意味である。

物質が生じ、〔その〕物質が滅する、ということの内容は、同じそれ(もの)が現在の〔法〕となった後、過去の〔法〕になるということである。

生〔相〕が現前しているから、未来の〔法〕(甲)が生じる。滅〔相〕が現前しているから、現在の〔法〕(乙)が滅する。

「ある」時（未来）も生じる、とは、「それら（諸有為法）は、時であり、言葉の依り所である」< AK.1,7c >と説かれていることに基づく。

「ある」時（未来）からも、質料因を本質として法は生じる。

どうしてか、と言うのに対して、答える。

未来時には多くの瞬間的なものがあるからである、と言われる。集積を本質とする未来の多くの瞬間的なものの中から、ある瞬間的なものが生じるから、それ故に、「ある」時（未来）からも生じる、と言われる。

（結語）

付随的に生じた「この考察」とは、「しかし、「ブドガラが」残りのすべての「煩惱」とすべての「実在」に「結びつく」」< AK.5,24cd >という、このことに付随的に生じた「この考察」ということである。

（解説）

まず、TA で有部と経量部の問答がある。有部は、名称は非存在を本性とするものとして存在するものであるのかと問う。経量部は、仮説を伴う名称としての存在と仮説を伴わない実体としての存在は全く異なり、前者は非存在を本性とすると答える。この場合、非存在といっても実在しないだけであり、仮有であり、全く存在しないわけではないのであろう。

次に、有部は、因縁によって存在するものは実在として生じるのかと問う。経量部は、実在として存在するものは以前に存在しないものであると答える。この場合も、種子としては前刹那の現在の法内には存在するものが原因であらう。

次に、有部は、非存在なものはどのように限定するもの（特定性）として考えられるのかと問う。経量部は、実在は非存在なものを原因として持つと答える。その非存在なものも前刹那の現在の法内の種子であらう。

有部は、非存在なものは原因ではないと主張し、諸実在のみが原因として認められるのはどうしてかと問う。経量部は、原因はもろもろの以前に存在しないものにとってあり、その原因はすべての法にとってのすべての法ではない、と答える。そして、ここに存在するものが原因であり、以前に存在しない作用は縁として認められないと経量部は主張する。また、以前に存在しない作用に対して諸縁は作用をなさず、以前に存在しない「未来時と作用」があるとは認められない。もしあれば、実体のように作用も恒常であるからである。現在有体過未無体論の経量部にとって、作用とは現在法を構成する潜在的・顕在的働きのすべてであると説明されるのであろう。

世親は、すべてがあるとは十二処があることである、という經典を引く。TA、LA で、有部は、十二処は存在するが過去・未来の法が存在しないなら、現在の識が落謝してできた過去の意処はどのように確立されるのかと問う。経量部は、現在の識だけが、他の識（＝前刹那の現在の識）に依存して実在として確立されるが、過去の識は実在として確立されないと答える。

世親は三時のものはそれがある通りにあるというが、SA、TA、LA によれば、以前に存在したものが過去のものであり、およそ原因があるときに生じるであろうものが未来の法であると説明される。過去・未来の法は現在法内の仮有なる種子なのである。

最後に経量部の現在有体過未無体の時間論の結論が、煩惱・随眠・実在・ブドガラの相互関係に関して世親によって主張される。世親は、過去の煩惱から生じた、未来の煩惱の原因であ

る潜在的な随眠 (=種子) が現在の人格内にあるから、その人格 (=プドガラ) と過去・未来の煩惱とは結びつく。そして、その随眠は過去・未来の實在 (現在の所縁の中に潜在的にあるもの) を所縁としてプドガラが實在と結びつく媒介となるのである、と主張する。有部 (衆賢) は、TA で煩惱と随眠共に顕在的なものとして考え、潜在的随眠を認めない。

最後に有部は AKBh で、三世実有論的時間論の弁明をする。有部は自分たちの三世実有の主張は、法性が甚深であるように、理論的に証明されないが正しいと弁明する。

有部は、最後に彼らの時間論をまとめる。生じたものは滅する。未来の法が生じ、現在の法が滅する。ある時 (未来) も生じる。生じつつあるものはある時 (現在) に包摂されているからである。この場合も實在する時が生じるとは考えられず、有為法が生じるのであり、時はその名称に過ぎない。ある時 (未来) から生じる。未来時には多くの瞬間的なものがあるからである。

以上、『俱舍論』(AKBh)「随眠品」における付随的議論としての時間論の考察が終了した。

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.(7)= 秋本勝 [2000a] . 『俱舍論安慧釈』 .

A.(8)= 秋本勝 [2000b] . 『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 3rd ed. S. Dwārikādās Śāstri, Buddha 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.

ĀP(V):.山口益・野沢静證 [1953] .(Ālambanaparīkṣā-(vṛtti). 『観所縁論 (釈)』 .).

BBh.= 高橋晃一 [2005] .(Bodhisattvabhūmi. 『菩薩地』 .).

D.:Derge edition.

LA.:Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī-nāma, D.No.4093;

P.No.5594. 『俱舍論満増釈』 . NBh.T.&T.:Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Mīśra's Tātparyāṭīkā &Viśvanātha's Vṛtti chapter1, section1 critically edited with notes Taranatha Nyaya-Tarkatirtha

and chapters 1-2~5 by Amarendramohan Tarkatirtha with an introduction by Narendra Chandra Vedantatirtha, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 2nd.ed. ,1985. 『ニヤーヤバーシャ』.

NK.J.&P.:Nyāyakandalī being a commentary on Praśastapādabhāṣya, with three sub-commentaries edited by Late Dr. J. S. Jetly, and Vasant G. Parikh, Oriental Institute Varodara (India)1991, Gaekwad's Oriental Series-174. 『ニヤーヤカンドグリー』.

P.:Peking edition.

SA.Ś: Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra, critically 3rd ed. S. Dwārikādās Śāstr i, 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 原典.

T.:大正新脩大藏経.

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

Tib.:Tibet 語訳.

VP.R.:Bhartr̥haris Vākyapadīya von Wilhelm Rau, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 42,4, Deutsche Morgenlündische Gesellschaft, Kommissionverlag Franz Steiner GMBH Wiesbaden 1977. 『ヴァーキヤパディーヤ』.

YĀBh:Yogācārabhūmi. 『瑜伽師地論』.

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』.

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

<二次資料>

青原令知 [1986a]:『順正理論』における有の体系,『印度学仏教学研究』68(34-2).

青原令知 [1986b]:「作用と功能-衆賢説における実有構造-」,『仏教学研究』42.

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

秋本勝 [1991]:「ヤショーミトラの『俱舎論』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 [2000a]:「スティラマティの『俱舎論』註-三世実有説(和訳)6-」,戸崎宏正博士 古稀記念論集『インドの文化と論理』,九州大学出版会.

秋本勝 [2000b]:「スティラマティの『俱舎論』註-三世実有説(和訳)7-」,『筑紫女学園大学紀要』12.

李宰炯 [2006]:「バルトリハリの形而上学における存在・非存在概念について-

- VP3.3.61-64 に対する新しい解釈の試み-, 『南アジア古典学』 1.
- 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.
- 橋川智昭 [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.
- 高橋晃一 [2005]: 『『菩薩地』「真実義品」から「撰決撰分中菩薩地」への思想展開-vasu 概念を中心として-』, 山喜房仏書林.
- 田端哲哉 [1978]: 「説一切有部の基本命題」, 『真宗教学研究』 2.
- 田端哲哉 [1979a]: 「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.
- 田端哲哉 [1979b]: 「「三世実有」の原文について」, 『印度学仏教学研究』 55(28-1).
- 那須門照 [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.
- 服部正明 [1974]: 「中期大乘仏教の認識論」, (講座仏教思想第二卷) 『認識論論理学』, 理想社.
- 服部正明 [1979]: 「論証学入門」, (中公バックス・世界の名著 1) 『バラモン教典原始仏典』. 中央公論社.
- 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.
- 村上真完 [1991]: 『インド哲学概論』, 平楽寺書店.
- 山口益・野沢静證 [1953]: 『世親唯識の原典解明』, 法蔵館.

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 (3):

A Study of Buddhist Time Theories

Summary

This essay is the third and final part of my study on the Sautrāntika critique of the real-existence of *dharmas* in the three time periods. Previously published essays are “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”(*Journal of Indian and Tibetan Studies* 15 [2011]), and “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”(*Journal of Indian and Tibetan Studies* 16 [2012]). I have also published two essays in relationship with these essays, “Debates on the Concept of Function (*kāritra*) in the *Abhidharmakośa* and Its Com-

mentaries: A Japanese Translation“ (*Journal of Indian and Tibetan Studies* 11 [2007]), and “A Study of the Concepts of *trayodaśamāyatana* (the Thirteenth Base) and the ‘Sound Which is Not Heard’ in the Time Theory of the *Abhidharmakośabhāṣya*”(*The Studies in Buddhism* 64 [2008]).“

This essay begins with the last part of the Sautrāntika critique against the Sarvāstivādins’ second proof (doctrinal proof) of the real-existence of *dharma*s in the three time periods. Sarvāstivādins maintain that, doctrinally speaking, past and future *dharma*s are real existences because cognition of them arises depending on two factors, the sensory faculty and objects. However, Sautrāntikas counter that not only existing objects but also non-existing objects can be the objects of cognition. They make the distinction that bodhisattvas see existing objects as existing and non-existing objects as non-existing, while ordinary persons (*prthagjanas*) mistakenly see non-existing objects as existing. Thus non-existing objects mistakenly cognized as existing by ordinary persons are objects of false cognitions.

Next, I introduce the Sautrāntika critique of the Sarvāstivādins’ third proof (the first logical proof). Sarvāstivādins maintain that, logically speaking, past and future *dharma*s are real existences because our cognition cognizes existing objects. Sthiramati, however, in his commentaries, proves that there are no real objects that fulfill the two Sautrāntika conditions as posited by Dignāga that (1) objects are the causes of cognition, and (2) objects have the same appearance as cognition.

Finally I discuss the Sautrāntika critique of the Sarvāstivādins’ fourth proof (the second logical proof). Sarvāstivādins maintain that, logically speaking, past and future *dharma*s are real existences because, based on the effects of *karma*s, past and future *karma*s exist. Vasubandhu’s criticism is that effects are not produced by past *karma*s. Furthermore, Yaśomitra maintains that effects produced as the results of a continuum of successive mental cognitions of the specific present *dharma* bodies arisen as the effects of preceding past *karma*s. However, if past and future *karma*s are real existences, the effects of these *karma*s must exist permanently. And, in that case, we could not explain logically how *karma*s mature and give effects at specific times. In conclusion, I will also introduce additional issues related to criticisms of the theory of the real-existence of *dharma*s in the three time periods taken up in the *Abhidharmakośabhāṣya* and its commentaries.

キーワード 世親、有部、経量部、第一理証、第二理証