

## 『順正理論』における三世実有論の研究(2)

那須円照

以下は、Louis de la Vallée Poussin の「アビダルマ文献: 時間論 II. 衆賢『順正理論』巻第 50-52」“Documents d’Abhidharma, Traduits et Annotés par Louis de la Vallée Poussin. La Controverse du Temps. II. Saṃghabhadra Choen-tcheng-luen, <sup>(1)</sup>50-52, pp.621-636” Mélanges chinois et bouddhiques 5 (1936-1937) pp.39-53 の和訳である。以下、大正新脩大藏經第 29 卷 (大正 No. 1562) から玄奘訳テキストを分節して引用し、書き下しを施し、その下にプサーンの仏訳の和訳を付す。プサーンの訳注と和訳者自身の注記は脚注に記した。

### 概要

#### 2. 譬喩論者 (Dārṣṭāntika) 批判 [p.622a16]

七つの論拠の論駁 [p.623b8-p.624c6]

(4) 人が望まない知識；(5) 夢と譬目 (*taimirika*) と二月との認識；(6) 存在しないものを存在しないものとして認識すること:否定的表現の研究；(7) 音の以前の非存在。

#### 3. 過去のもの・未来のものが仮有性しか有しないのかどうか? [p.624c6-p.625a9]

4. どんな種類の存在性が過去のもの・未来のものに帰せられるのか? ——自性 (体)(*svabhāva*) と性 (性類)(*bhāva*)——. [p.625a9]

#### 2. 譬喩論者 (Dārṣṭāntika) 批判 (続)

[p.623c5-6] 又引經說知非有故。如契經言。於無欲欲。則能如實了知無者。此亦不然。知對治故。

又、「非有を知る」と説く経を引くが故に、契經に言うが如し。「欲欲無きに於いて、則ち能

<sup>(1)</sup>佐々木現順 *Linguistic Approach to Buddhist Thought* (1986, p.146) が指摘するように、Choen-tcheng-luen は『顯宗論』に相当し、『順正理論』のローマ字表記 (Shun-cheng-li-lun) ではない。

く如実に無を了知す」とは此れも亦然らず。対治を知るが故に。

(4) われわれの敵は、[彼の意見において]、人は存在しないものを知る、と説いている経を引く。<sup>(2)</sup>「感覺的欲求(欲欲)<sup>(3)</sup>がないとき、苦行者は真に、感覺的欲求がないことを知る」。<sup>(4)</sup>そうではない！ 苦行者が知るものは、それは、[存在しないものではないが、] 感覺的欲求に真つ向から対立するもの(対治 *pratīpakṣa*)である。<sup>(5)</sup>

[p.623c6-8] 又約斷滅説爲無故。謂彼永斷説爲彼無。非此無言顯無體性。

又斷滅に約して説いて無と爲すが故に、謂わく、彼れの永斷を説いて、彼れの無と爲す。此の無の言は体性無きことを顯すに非ず。

經(Sūtra)に、なお、「断たれる」(断滅 *ucchinna*)<sup>(6)</sup>ものについて、それが存在しないものであると、説かれている。<sup>(7)</sup>彼の永斷(*tatprahāṇam*)<sup>(8)</sup>が彼の無(*tadabhāvaḥ*)である。「それを捨てるのがその非存在である」。しかし、「非存在」(無)という語は、固有の本質の欠落(無体性 *niḥsvabhāvatā*)を指示しない。

[p.623c8-9] 又説世間夢中瞽目多月識等境非有理亦不然。

又世間の夢中、瞽目、多月の識等の境に非有なりと説くは、理亦然らず。

(5) われわれは、<sup>(9)</sup>夢における認識、その眼が角膜白斑を有する人(瞽目)の認識、二つの月(多月)を見る認識が、存在しない対象に対する認識である、と認めない。

[p.623c9-18] 且夢中識非有境非極成故。謂由將睡計度思惟或正睡時天神加被。或由身内諸界互違故。睡位中於過去境。起追念覺。説之爲夢。過去非有理不極成。如何引證有緣無覺。夢所見境皆所曾更。然所曾更非唯所見。如菩薩夢是所曾聞。而有夢中見兔角者。曾於異處見兔見角。令於夢中由心悟倒謂於一處和合追憶。或大海中有此形獸曾見聞故今夢追憶。所餘夢境准此應思。故夢不能證緣無覺。

且らく、夢中の識は非有の境を縁ずとは、極成に非ざるが故に。謂わく、將に睡らんとして、

<sup>(2)</sup> (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>(3)</sup> *kāmacchanda*, 欲欲; 多分、*kāmaguṇesu chandarāgaḥ*, *Majjhima Nikāya*, Vol.3, PTS 本 p.114; Louis de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* (1980) (以下 *Kośa* と略記) (Tome 4), chap.5, p.84.

<sup>(4)</sup> (訳者註)『国訳一切経印度撰述部・毘曇部 29』、赤沼智善訳・大川円道校訂(以下赤沼 1934 と略記), p.(244), 11.8-10 によれば「又「経の非有を知ると説くが故に、契経に言うが如し、「無に於いて欲せんと欲す。則ち能く如実に無を了知す」と(との文)」を引くは、」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>(5)</sup> (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>(6)</sup> *ucchinna*, 断滅, *Kośa* (Tome 1), chap. 2, p.205, (Tome 5), chap. 9, p.265.

<sup>(7)</sup> (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>(8)</sup> 永斷, 完全に断たれた。

<sup>(9)</sup> (訳者註)「世間」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

計度思惟し、或いは正しく睡る時、天神加被するに由り、或いは身内の諸界互いに違するに由るが故に、睡位の中、過去の境に於いて、追念の覚を起こす。之を説いて夢と為す。過去の非有の理極成せず。如何が引いて、無を縁ずる覚有ることを証せんや。夢に見る所の境は皆曾て更る所なり。然るに曾て更る所は唯所見のみに非ず。菩薩の夢は是れ曾て聞く所なるが如し。而も夢中に兎角を見ること有るは、曾て異処に於いて、兎を見、角を見、夢の中に於いて、心の昏倒するに由り、謂わく、一処に於いて和合し追憶せしむ。

或いは大海の中に此の形の獸有りと、曾て見聞するが故に、今夢に追憶す。所余の夢境は此れに准じて応に思うべし。故に夢は無を縁ずる覚を証する能わず。

夢の認識が存在しない対象に関することは、証明されない。<sup>00</sup>睡眠に先行する思考(計度)<sup>01</sup>を考慮してにせよ、睡眠中の神々の影響によるにせよ、肉体の諸要素(界)の衝突<sup>02</sup>によるにせよ、夢の状態において、過去の諸物についての関係の記憶(追念)の認識が生じる。それが、人が夢と呼ぶものである。さて、過去のものが存在しないものであることは、確立されない。故に、人は、存在しない対象に対する認識の証拠として、夢を挙げることはできない。夢において見られた諸対象は、あらかじめ経験されている。<sup>03</sup>その諸対象は、菩薩(Bodhisattva)の[母の]夢におけるように、ただ見られうるものではない。人は、聞こえた諸音をも夢見る。夢の中で、人がウサギの角を見たことは正しい。<sup>04</sup>異なる場所において、人はウサギと角を見て、夢において、思考の精神朦朧の混乱(昏倒 *styāna-viparyāsa*)を考慮して、人は、ウサギと角を共に置いて思い出す。あるいは、人は、大海の中で生きている似た動物について話すのを見たり聞いたりしている。<sup>05</sup>同じ諸原理に基づいて、他の諸夢を判断しなければならない。故に、

<sup>00</sup> (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>01</sup> 『中辺分別論』(Madhyāntavibhāga), *Madhyāntavibhāgaṭīkā* ed. par Susumu Yamaguchi (1934) p.25 は、夢等の認識は対象を持たないと証明する。その対象 (*ālambana*) は、*nimitta*、すなわち、不相応行 (*viprayuktasamkāra*)、物の反映 (*arthapratibimba*) である、と誤って信じられている。 *nānālambanaṃ svapnādivijñānaṃ nimittālambanatvād iti ke cet(cit) / nimittaṃ punar arthapratibimbaṃ viprayuktasamkārasvabhāvam / 「ある人々は、[言う]。夢等の認識は、対象を持たないわけではない。相を対象とするからである。また、相は対象の反映であり、不相応行を自性とするものである」。*

*parikalpa-cintanā*, 計度 (Kośa (Tome 3), chap. 4, p.7; あるいは *nirūpaṇa*)、思惟 (あるいは *anuvitarka*, etc.)

<sup>02</sup> 文字通りには、身内諸界互違 (*kāya-abhyantara-dhātu-parasparavirodha*); *dhātu*(界) は *ṛthivīdhātu*(地界)を除く三 *mahābhūta*(大種)である。少なくとも、Kośa (Tome 2), chap. 3, p.136, (Tome 3), chap. 4, p.127 を見よ。

<sup>03</sup> *anubhūta*, 曾更; Louis de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratmasiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang* (1928), (以下、Siddhi と略記) Tome1, chap.7, p.393 を見よ。

<sup>04</sup> (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。原文を現代語訳すると「しかし、かつて経験されたことは、ただ見られたものだけではない。菩薩の夢は、これはかつて聞かれたことであるように。しかも、夢中にウサギの角を見ることがあるのは、」となる。

<sup>05</sup> (訳者註)「故今夢追憶」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

夢について引かれた議論は、効果のないものである。<sup>(16)</sup>

[p.623c18-22] 依瞽目識境亦非無。謂此識生亦緣形顯。由根有瞽取境不明故於境中起顛倒解。行相雖倒境實非無。以瞽目人要有色處。見種種相。非色全無。異此則應無色處見。

瞽目に依る識の境も亦無に非ず。謂わく、此の識の生ずるは亦形顯を縁ず。根に瞽有り、境を取ること不明なるに由るが故に、境の中に於いて顛倒の解を起こす。行相は倒なりと雖も、境は実に無に非ず。瞽目の人は要ず色処有るを以て、種種の相を見る。色が全く無なるに非ず。此れに異ならば則ち応に色処無きに見るべし。

病氣の目（瞽目）<sup>(17)</sup>を依り所とする認識に関しては、その対象が存在しないものであることは誤りである。この認識は形と色に関する。しかし、感官（根）が角膜白斑（瞽）を持つから、対象を取ること不明である。その結果、対象に対して、誤った（顛倒）一つの「解釈」<sup>(18)</sup>が[生じる]。認識の姿（行相 *ākāra*）は、誤りうるが、対象は、実際は、欠落していない。人が病氣の両眼（瞽目）で、多様な物（相 *nimitta*）を見ることは、眼に見えるもの（色 *rūpa*）がある場所<sup>(19)</sup>にある。眼に見えるものは、完全に欠落しているわけではない。反対の仮説において、眼に見えるものがない所で、見えることがあるであろう<sup>(20)(21)</sup>。

[p.623c22-26] 緣多月識境亦非無。謂眼識生但見一月。由根變異發識不明。迷亂覺生謂有多月。非謂此覺緣非有生。即以月輪爲所緣境。若不爾者無處應見。既無月処此識不生。故此既緣月輪爲境。

多月を縁ずる識の境も亦無に非ず。謂わく、眼識の生じて但一月を見る。根の変異に由りて、識を発すこと明らかならず、迷亂の覚生じて、多月有りと謂う。此の覚は非有を縁じて生ずと謂うに非ず。即ち月輪を以て所縁の境と為す。若し爾らざば、無き処に応に見るべし。既に月無き処に、此の識は生ぜず。故に此れは即ち月輪を縁じて境と為す。

対象は多数の月に関する認識においても欠けているわけではない。視覚的認識（眼識 *cakṣurviññāna*）は、生じていても、一つの月を見るに過ぎない。しかし、感官の変異（*vikāra*）が、少しはっきりした認識を生み出し、多数の月があるという認識が生じ、混乱し乱れる（迷亂）。その認識が、存在しないものを見ながら生じる、ということは誤っている。実際は、そ

<sup>(16)</sup>（訳者註）Poussin氏はこの箇所を意識している。原文を現代語訳すると「故に、夢は非存在なものを対象とする認識を証明することができない」となる。

<sup>(17)</sup>瞽目、「角膜白斑」。しばしば、「瞽」（*timira*）。

<sup>(18)</sup>解, *buddhī*。

<sup>(19)</sup>「眼に見えるものがある場所であればならない」（「色処」*rūpāyatana* 眼に見えるものがないと見なければならない、という翻訳を排除する。）

<sup>(20)</sup>「眼に見えるものがないところで見ると、でなければならぬであろう。」

<sup>(21)</sup>（訳者註）赤沼 1934, p.(245), 1.3 によれば「応に色処の見無かるべし」と訳されている。ここでは、Poussin氏の解釈を直訳した。

れ(その認識)は、月の円盤(月輪)を対象(所縁境)とする。反対の仮説において、人は、[月が]ない場所において、[多数の月を]見るであろう。<sup>②)</sup>視覚的認識は月がない場所では生じない<sup>③)</sup>から、この認識はまさに月の円盤を対象とする。

[p.623c26-28] 然夢等識縁有境生。行相分明有差別故。如覺等位縁青等心。

然も夢等の識は、有の境を縁じて生ず。行相分明にして差別有るが故に。覺等の位の青等を縁ずる心の如し。

夢等の認識は、一つのリアルな対象に関して生じる。その認識の姿と明瞭さ(行相分明)において区別があるからである。[それは、]青等に関する思考[としての]目覚めている状態におけるように。

[p.623c28-29] 寧引證成有縁無識。言於非有了知爲無。此覺以何爲所縁者。

寧んぞ証を引いて無を縁ずる識有ることを成ぜんや。非有に於いて了知して無と為すと言う。此の覺は何を以て所縁と為すや、とは、

(6) 認識(識 *vijñāna*)が存在しないものに関する<sup>④)</sup>ということを証明するテキストを人が引用しないことがあるのか。「彼は存在しないものを存在しないものとして(非有・・・為無 *asad asattaḥ*)<sup>⑤)</sup>認識する(了知)」を。その認識の対象(所縁 *ālambana*)は何か。<sup>⑥)</sup>

[p.623c29-p.624a3] 此縁遮有能詮而生。非即以無爲所縁境。謂遮於有能詮名言。即是說無能詮差別。故於非有能詮名言。若了覺生便作無解。是故此覺非縁無生。

これは有を遮する能詮に縁って生ず。即ち無を以て所縁の境と為すに非ず。謂わく、有を遮する能詮の名言は、即ち是れ無を説く能詮の差別なり。故に非有の能詮の名言に於いて、若し了覺生ずれば便ち無の解を作す。是の故に此の覺は無を縁じて生ずるに非ず。

それ(認識)は存在を否定する「能記」<sup>⑦)</sup>に関して生じる。それ(認識)は存在しないものを対象とし(以無為所縁境 *asadviṣaya, abhūtaṣaya*)ない。われわれは存在の否定を意味する表現(名言 *abhilāpa*)<sup>⑧)</sup>を話そうと欲する。つまり、非存在を主張するある能記(能詮差別)があ

<sup>②)</sup> 「[月が]ないところで見ると、でなければならぬであろう。」

<sup>③)</sup> 「月がないところでは、その認識は生じない。」

<sup>④)</sup> 縁, *pratyaya, ālambaka*.

<sup>⑤)</sup> 非有と無。

<sup>⑥)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(245), ll.8-9 によれば「非有に於いて了知して無と為す、此の覺は何を以て所縁と為すと言うは、」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>⑦)</sup> *bhāvapratīṣedhakaṃ* 「遮有」、*abhīdhānam* 「能詮」。

<sup>⑧)</sup> 名前—言葉、「名言」これは、非常に *abhilāpa* のように見える。実際、*mngon-brjod* という相当するものに出会う。[遮於有能詮名言は] *bhāvapratīṣedhābhīdhāyako 'bhilāpaḥ* であろう。

る。非存在を意味するその表現と比較する時に、たまたま、ある認識（了覚）が生じ、それ（認識）は非存在としてそれ（ある認識）を解釈する。[その表現は非常にリアルであるとはいえ]。それ故に、人は、認識が存在しないものに関して生じると言うことはできない。

[p.624a3-4] 豈不説無能詮是有。如何了覺撥彼爲無。

豈、無の能詮は是れ有と説かずや。如何が了覚、彼れを撥して無と為すや。

しかし、非存在を主張する能記は存在しないのか。いかにして、[能記を対象とする、あなたが言うところの] 認識（了覚）は、それ（認識）はそれ（能記）を否定するであろうか。<sup>29)</sup>

[p.624a4-8] 非了覺生撥名言體。但能了彼所詮爲無。謂了覺生緣遮有境。不以非有爲境而生。何等名爲能遮有境。謂於非有所起能詮。此覺既緣能詮爲境。不應執此緣無境生。理必應爾。

了覚生じて名言の体を撥するに非ず。但能く彼の所詮を無と為すと了するなり。謂わく、了覚生じて有境を遮するを縁ずるなり。非有を以て境と為して生ぜず。何等をか名づけて、能く有を遮する境と為すや。謂わく、非有に於いて起こす所の能詮なり。此の覚既に能詮を縁じて境と為す。応に此れは無の境を縁じて生ずと執すべからず。理必ず応に爾るべし。

認識（了覚）は表現（名言体）を否定しない。それ（認識）はただ、意味されるもの（所詮 *abhidheya*）が存在しないことだけを理解する。われわれは説明する。認識は生じつつ存在の否定を対象とする。しかし、それ（認識）は、少しも、対象として存在しないものを伴って生じない。われわれは、「[認識が対象として] 存在の否定を [持つ]」と言いつつ、何を理解するのか。われわれは、「それ（認識）が」否定的な形の能記<sup>30)</sup>を [対象とする] と言うことを欲す

<sup>29)</sup> Kośa (Tome 4), chap. 5, p.61, 下記（そこで、翻訳は正確でない）*Abhidharmakośavyākhyā* ed. by Unrai Wogihara (以下 *Vyākhyā* と略記) p.475 と比較せよ。

毘婆沙師 (*Vaibhāṣika*)—もし、絶対的に存在しないものが認識の対象であるなら、それ故、第十三処 (*āyatana*) が認識の対象になるであろう。

作者 (=衆賢) —第十三処の非存在を認識する認識があるがどうしてその対象があろうか。もし、あなたがそれ（認識）が「第十三処」というその同じ名前を対象として持つと言うなら、それ故、人はその名前の存在を否定することがある。[なぜなら、それは、疑問となっている認識の対象である名前であり、第十三処 (*āyatana*) の存在ではないからである。]

*Vyākhyā: trayodaśam apy ālambanaṃ syād iti / trayodaśānām āyatanānām pūraṇaṃ trayodaśam āyatanam / tad vijñānasya ālambanaṃ syāt / asadāmbanatva iṣyamāṇe.../ atha trayodaśam iti vistarāḥ / atha trayodaśaṃ nāstīti vijñānasya kim ālambanam / etad eva nāma iti vaibhāṣikaḥ / yad etan nāma trayodaśam āyatanam iti tad ālambanam / evaṃ tarhi nāmaiva nāstīti pratīyate nābhidheyaṃ trayodaśāyatanābhāvalakṣaṇam.*

「第十三処も所縁となるであろう、と。十三処の序数が第十三処である。それが、識の所縁となってしまう。非存在なものを所縁とすることが認められるなら、・・・。「第十三 [処] は、云々」と言う。では、「第十三 [処] はない」という、この識の所縁は何か。」名称がそれに他ならない、とヴァイパーシカは [言う]。第十三処というこの名称が所縁である。そのような場合、その名称は存在しないと理解されるであろう。非存在なる「第十三処」[という名称] を特徴とする言表されるものは存在しない。

<sup>30)</sup> 文字通りには、於非有所起能詮 (*abhāve utpannam abhidhānam*)。

る。それ(認識)は能記を対象とするから、それ(認識)が存在しないものを対象とするということは、誤りである。

[p.624a8-12] 如世間説非婆羅門及無常等。雖遮餘有而體非無。此中智生緣遮梵志及常等性能詮所詮。即此能詮能遮梵志及常等性。於自所詮刹帝利身諸行等轉。

世間に非婆羅門及び無常等と説くが如し。余の有を遮すと雖も、而も体無に非ず。此の中、智の生ずるは梵志及び常等の性を遮する能詮の所詮を縁するなり。即ち此の能詮は能く梵志及び常等の性を遮し、自の所詮たる刹帝利身、諸行等に於いて転ず。

世間において、人は、非バラモン、無常等<sup>③</sup>と言うように。その〔諸能記が〕他の存在するものを否定するとはいえ、〔意味される〕ものは存在しないものではない。実際、それに対して、バラモン(梵志)、常等の諸本質を否定する能記の所記を対象とする知識が生じる。他の諸語において、諸本質を否定する能記は、クシャトリア(刹帝利 *kṣatriya*)、諸行(*samskāra*)等であるその所記に拠る。

[p.624a12-14] 然諸所有遮詮名言。或有有所詮有無所詮者。有所詮者如非梵志無常等言。無所詮者如説非有無物等言。

然も諸の所有の遮詮の名言は或いは所詮有る有り、所詮無き者有り。所詮有る者は、非梵志、無常等の言の如し。所詮無き者は非有、無物等の言を説くが如し。

実際、すべての否定的表現は、二つの範疇に含まれる。あるいは、それら(すべての否定的表現)は「所記」(所詮 *abhidheya*)が存在するか、あるいは、それら(すべての否定的表現)は「所記」が存在しないかである。一つ目の範疇は、例えば、「非バラモン」、「無常」という語であり、二つ目の範疇は、人が、「非存在」(非有 *abhāva*)、「無物」(*avastu*)という語を述べる時にある。

[p.624a14-17] 因有所詮而生智者。此智初起但緣能詮。便能了知所遮非有。後起亦有能緣所詮。知彼體中所遮非有。

有所詮に因って智の生ずるは、此の智の初めの起は但能詮を縁じ、便ち能く所遮の非有を了知す。後の起は亦能く所詮を縁する有り。彼の体中、所遮の非有を知る。

一つ目に依存して生じる知識に関しては、それ(知識)が生み出される瞬間に、それ(知識)はただ、対象として「能記」を持つ。次に、それ(知識)は、否定されるものの非存在を知る。最後に、それ(知識)は、「所記」に関する。人は、そのものの本質において、否定された〔特

<sup>③</sup>これは、絶対否定(*prasajyapratishedha*)に対する相対否定(*pariyudāsapratishedha*)である。

徴] が (非有 *abhāva*) 存在しないことを知る。

[p.624a17-20] 因無所詮而生智者。初起後起但緣能詮。於中了知所遮非有。然非有等能詮名言。都無所詮亦無有失。以非有等都無體故。若都無體亦是所詮。則應世間無無義語。

無所詮に因って智の生ずるは、初起後起但能詮を縁じ、中に於いて所遮の非有を了知す。然るに非有等の能詮の名言は、都て所詮無きも亦失有ること無し。非有等は都て無体なるを以ての故に。若し都て無体なるも、亦是の所詮なれば、則ち応に世間に無義の語無かるべし。

二つ目に依存して生じる知識に関しては、まず、後のように、それ (知識) はただ、「能記」に関する。それ (知識) は、そこで、否定されるものが存在しないことを知る。能記としての表現が、「非存在」 (非有 *abhāva*) 等のように、絶対に「所記」を持たない、ということは、少しも過失をなさない。なぜなら、「非存在」等は、絶対に固有の本質を持たない (都無体) からである。もし、絶対に固有の本質を持たないものが「所記」であるなら、世間は、意味を欠いた (無義 *anarthaka*) 語 (*vāc*) を持たないであろう。

[p.624a20-24] 有作是説。一切名言皆有所詮。名能詮故。若爾非有無物等言及第二頭第三手等能表無法所有名言何爲所詮。而言皆有。以緣此想爲此所詮。

有るが是の言を作さく。「一切の名言は皆所詮有り。能詮と名づくるが故に」と。若し爾らば、非有、無物等の言、及び第二頭、第三手等、能く無法を表す所有の名言は何を所詮と為すや。「而も皆有りと言う。此の想を縁ずるを以て、此の所詮と為す」と。

ある人々によれば、すべての表現 (名言 *abhilāpa*) は、所記 (所詮 *abhidheya*) を持つ。なぜなら、人は、それ (すべての表現) に「能記」 (能詮 *abhidhāna*) の名を与えるからである。この仮説において、実在しないもの (無法 *abhāva-dharma*) を示す (能表 *prajñap*) すべての表現や、「非存在」 (非有 *abhāva*)、「無物」 (無物 *avastu*) あるいはまた、「第二の頭」、「第三の手」のようなすべての語の、どんな所記がよくありうるであろうか。<sup>32)</sup> これらの諸語はしかしながら存在する。所記として、それら (諸語) は、それら (諸語) の固有の意味 (想) を対象としている。<sup>33)34)</sup>

[p.624a24-25] 若無所詮有能詮者。應無所覺有能覺生。此既不然。彼云何爾。

若し所詮無くして能詮有れば、応に所覺無くして能覺の生ずる有るべし。此れは既に然ら

<sup>32)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(246), 1.6 によれば「何の所詮と為すや」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>33)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(246), 1.7 によれば「此れを縁ずる想を以て」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>34)</sup> 曖昧な翻訳 以縁 (*ālambante*) 此想 (*saṃjñā*) 為此所詮 (*abhidheya*) それらはこの想 (*saṃjñā*) を所詮 (*abhidheya*) として対象としているから。

ず。彼れ如何が爾らんや。

反論。もし、「所記」なしに「能記」があるなら、認識されうるもの(所覚 *bodhya*)なしに認識そのもの(能覚 *buddhi, bodhi*)があるであろう。あなたはこれ(後者の関係)を否定する。どうして、それ(前者の関係)を認めるのか。

[p.624a25-b2] 此例非等。以覺生時要託所緣。如羸憑杖。諸心心所法爾。生時必託四緣。非如色等。諸能詮起非託所詮。由因剎那等起力發。隨自心想所欲而生。非要憑託所詮方起。故經說有無義言聲。心心所法起必託境故。經說彼名有所緣。非有不應說名爲有。

此の例は等しきに非ず。覺の生ずる時は、要らず所緣に託するを以てなり。羸の杖に憑るが如し。諸の心心所の法は爾なり。生ずる時、必ず四緣に託す。色等の如きに非ず。諸の能詮の起こるは所詮に託するに非ず。因・剎那等起の力に由りて発る。自の心想の所欲に随って生ず。要らず、所詮に憑託して方に起こるに非ず。故に經に無義の言声有りと説く。心心所の法の起こるは、必ず境に託するが故に。經に彼れを説いて、有所緣と名づく。非有は応に名づけて有と為すと説くべからず。

事例は同じではない。認識(覺 *buddhi*)は、身体障害者が杖を[依り所とする]ように、対象(所緣 *ālambana*)を依り所として生じうるだけである。心と心に属するもの(心心所 *cittacaitta*)の本質(法爾 *dharmatā*)は、四つの条件を考慮して生じている。[それらの中で、対象としての条件(所緣緣 *ālambanapratyaya*)を。]<sup>65)</sup>そのようなものは、色(*rūpa*)(物質的なもの)等の本質ではない。「能記」は[語であるから、色(*rūpa*)であり、]所記に依存することなしに生み出される。それ(「能記」)は因等起(*hetusamutthāna*)と剎那等起(*tatkṣaṇasamutthāna*)の力<sup>66)</sup>によって実現させられる。それ(「能記」)は個人的気まぐれ(自心想所欲)<sup>67)</sup>に応じて生じる。それ(「能記」)は生じるために、所記に依存するはずではない。それ故、經(*Sūtra*)に説かれている。意味(あるいは対象)を持っていない声の音がある、と。反対に、心と心に属するものは、生じるために、対象(境 *viśaya*)を依り所とするはずである。<sup>68)</sup>經(*Sūtra*)は、それら(心と心に属するもの)を有所緣(*sālabana*)と名づける。存在しないものは有(*sa-*)と言われ得ない。<sup>69)</sup>

[p.624b2-4] 了達無我正覺生時。此覺即緣諸法爲境。如契經說。當於爾時。以慧正觀諸法

<sup>65)</sup> Kośa (Tome 1), chap. 2, p.299.

<sup>66)</sup> テキストは、因剎那等起力(*hetukṣaṇasamutthānabala*)。Kośa (Tome 3), chap. 4, p.36-37 を見よ *vijñapti* (表)の起源を説明している。

<sup>67)</sup> 文字通りには、自心想所欲(*sva-citta-saṃjñā-abhilaṣita*)。

<sup>68)</sup> (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>69)</sup> 有所緣(*sa-ālambana sa-ālamba, ālabaka*)「対象を持って」；心は非存在なものを持って「伴っている」のではあり得ない。また、相互にある。—Kośa (Tome 1), chap. 1, p.62, chap. 2, p.177.

無我。

無我に了達し、正覚生ずる時、此の覚即ち諸法を縁じて境と為す。契経に説くが如し。「爾の時に当たり、慧を以て正しく諸法の無我を觀ず」と。

自我の欠如(無我 *nairātmya*)を理解する(了達)正しい観念(正覚 *samyagavabodha*)が生じる時、それ(正しい観念)は、すべてのもの(法 *dharma*)を対象とする。契経(Sūtra)に、「その時、彼は、智慧によって、すべてのものの自我の欠如を瞑想する」と説かれているように。

[p.624b4] 經主叙彼所設難言。

經主は彼の設くる所の難を叙して言わく。

(7) 經主(Sautrāntika)(すなわち世親 Vasubandhu)は、かの[上座シュリーラータ(Sthavira Śrīlāta)]によって確立された反論(難)を述べる。<sup>40)</sup>

[p.624b4-9] 若有縁聲先非有者。此能縁識爲何所縁。若謂即縁彼聲爲境。求聲無者應更發聲。若謂聲無住未來位。未來實有。如何謂無。若謂去來無現世者。此亦非理。其體一故。若有少分體差別者。本無今有其理自成。故識通縁有非有者。

「若し有りて声の先きには有に非ざりしと縁ずるときは、此の能縁の識は何を所縁と為すや。若し即ち彼の声を縁じて境と為すと謂わば、声の無を求むる者は、応に更に声を発すべし。若し声の無は、未来の位に住すと謂わば、未来は実有なり。如何が無と謂わん。若し去來に現世無しと謂わば、此れも亦理に非ず。其の体一なるが故なり。若し少分だも体の差別有らば、本無今有は其の理自ら成ず。故に識は通じて有と非有とを縁ず」とは、

音の先行する非存在を対象とする観念(あるいは認識)があるが、何がそれ(その認識)の対象であるのか。毘婆沙師(Vaibhāṣika)は、「それ(認識の対象)はその音そのものである」と言う。しかし、その時、[対象は音であり、音の非存在ではない。そして、]「音の非存在」を欲するものは、まず、音を作り出すべきであろう。「そうではない」と毘婆沙師(Vaibhāṣika)は反論する。なぜなら、その認識の対象、つまり音の先行する非存在は、それは、未来の位置にある音であるから。しかし、毘婆沙師(Vaibhāṣika)によれば、その未来の位置にある音は実在する(実有)。どうして、「それ(未来の位置にある音)は存在しない」と言い、それ(未来の位置にある音)の非存在を説くのか。毘婆沙師(Vaibhāṣika)が答える。「未来、あるいは過去の音は、現在のものではない。従って、非現在なる音を対象としている認識は、非存在の認識である」と。彼(毘婆沙師)は矛盾したことを唱えている。なぜなら、それ(未来の位置にある音)との同一性があるからである。それ(未来の位置にある音)は過去・現在・未来である同

<sup>40)</sup> Kośa (Tome4), chap.5, p.62; Vyākhyā, p.475.

一の音であるからである。もし、ある人が、未来の音と現在の音との間に、本質の、ある区別を認めるなら、[つまり] 未来の音の非存在の認識を正当化する区別を [認めるなら]、彼は、その区別が、存在しなかった後で存在するということ (本無今有) を認める。<sup>(41)</sup> われわれは、認識は対象として存在するものと非存在なもの (有非有 *sat* と *asat*) を持つと結論づける。

[p.624b9-16] 此亦非理。前於思擇涅槃體中已辯釋故。彼於彼處已作是言。如說有聲有先非有有後非有乃至廣說。我先已釋。爲於畢竟非有物上說此有言。爲此有言於有上遮餘而立。若別有物居聲先。後可遮聲故。說非有言。謂彼物中此聲非有。諸互非有定依有說。若於畢竟非有物中而說有言。何不違理。

此れ亦理に非ず。前に涅槃の体を思択する中に於いて、已に辯釈せるが故に。彼れは彼処に於いて已に是の言を作す。「有の声は先きに非有なる有り、後に非有なる有り、乃至広説と説くが如し」と。我れ先きに已に釈す。「畢竟して、非有の物の上に於いて、此の有の言を説くと為んや。此の有の言は即ち有の上に於いて、余を遮して立つと為んや。若し別有の物、声の先きに居り、後に声を遮すききが故に、非有の言を説く。謂わく、彼の物の中、此の声は、非有なり。諸の互の非有は、定んで有に依りて説く。若し畢竟の非有の物の中に於いて、有の言を説かば、何ぞ理に違せざらんや」と。

その論証はよくない。なぜなら、われわれはそれ (その論証) を、前に<sup>(42)</sup> 思択涅槃 (折滅) (*Pratisamkhyānirodha*) の論争において説明しているからである。経主 (*Sautrāntika*) は強く主張する。聖教は説く「不生、... 涅槃 (*Nirvāṇa*) がある」。それによって、「音の先行する非存在がある」<sup>(43)</sup> <sup>(44)</sup> と説くように。われわれは、問いつつ答える。もし、「非存在がある...」というその表現が、絶対的に存在しないもの (畢竟非有物) に対して用いられるなら、あるいは、もし、それ (「非存在がある...」という表現) が他のものを否定する目的で、存在しているものに対して用いられるなら。もし、先行する音とは別に、またその音に後続して、リアルなものがあるなら、その音を否定することを目指して、音の非存在を肯定することは合法的である。「そのものの中に音の非存在がある」と言う意味である。人が交互の非存在 (諸互非有 (*anyonyābhāva*): 馬は牛ではない) を説く時に、明らかに、存在しているものが問題である。しかし、ある完全に存在しないものについて、存在するということ (説有言 *astīti*) は、それ

<sup>(41)</sup> (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>(42)</sup> 『順正理論』大正 29, p.431b: Documents d'Abhidharma, (Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient) 30 (1930), Louis de la Vallée Poussin, "Pratisamkhyānirodha" pp.277-279, 那須円照「“Pratisamkhyānirodha” 和訳」pp.87-89 (『インド学チベット学研究』9/10 (2006) 所収) も参照されたい。

<sup>(43)</sup> 有声有先非有 (*asti śabdasya prāgabhāvah*)。

<sup>(44)</sup> (訳者註) 「有後非有。乃至広説」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

は、矛盾していないのか。

[p.624b16-18] 爾經主不應復言若謂彼聲爲境乘斯展轉起多釋難。

既に爾らば經主は応に復「若し即ち彼の声を縁じて境と為すと謂わば、斯れに乗じて展転して起こる」との多の釈難を言うべからず。

従って、經主 (Sautrāntika) は「毘婆沙師 (Vaibhāṣika) が対象はその音そのものである…」というこの反論すべてを [連続して] 言う権利を持たない。<sup>(45)</sup>(MCB 5, 当該論文, p.45, l.4)

[p.624b18-22] 准先所釋有非有言。此中緣聲先非有識。緣聲依處。非即緣聲。謂但緣聲。所依衆具。未發聲位爲聲非有。如於非有了知爲無。即緣有法遮餘而起。此亦應爾。寧爲別釋。

先きに釈する所の非有有りとの言に准ず。此の中、声の先きに非有なるを縁ずる識は、声の依處を縁じ、即ち声を縁ずるに非ず。謂わく、但声の所依の衆具を縁ずるのみ。未だ声を発せざる位を声の非有と為す。非有に於いて了知して無と為すが如し。即ち有法を縁じ余を遮して起こる。此れも亦応に爾るべし。寧んぞ別釈と為んや。

われわれが、「非存在がある」<sup>(46)</sup>という表現の意味について繰り返し述べた説明によれば、よく、音の先行する非存在に関わる<sup>(47)</sup>認識が、音に関わらないが、音の依處 (*adhiṣṭhāna*)<sup>(48)</sup>に関わる、ということを知る。すなわち、音の依り所 (所依) として役立つ諸因子の集合 (衆具)<sup>(49)</sup>に [関わる、ということを知る]。その諸因子は、それら (諸因子) がまだ音を生み出していない位相 (位 *avasthā*) において、それ、[つまり]「音の [先行する] 非存在」という表現によって指し示したものである。同様に、存在しないものを (於非有・・・為無 *asad asattaḥ*) 知る知識は、存在する諸物 (法 *dharma*) を対象とし、他の諸物を否定して、生じる。<sup>(50)</sup>それ (その知識) は、[音の例におけるのと] 同様に、それら (存在する諸物) をここで持たねばならない。別の説明 (別釈) は、ここにあるのであろうか。

[p.624b22-25] 設許即緣彼聲爲境。所設過難理亦不成。以許去來雖體是有而與現在有義不同。然不即成本無今有。作用與體非一異故。如是等義後當廣辯。

<sup>(45)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(247), ll.7-8 によれば「と言うべからず。多の釈難は、」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>(46)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(247), l.8 によれば「有と非有」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>(47)</sup> 縁声先非有 (*śabdaprāgabhāvāmbaka*).

<sup>(48)</sup> 依處, 依り所とする場所, *āyatana*, *adhiṣṭhāna* (Kośa (Tome 1), chap. 1, p.37.)

<sup>(49)</sup> 衆具 (*upakaraṇa*); 三十 (頌) *alobha* (無貪) の定義, S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, Viṃśatikā et Triṃśikā* (1925) p.27, l.4 を見よ。

<sup>(50)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(247), ll.10-11 によれば「即ち有法の余を遮して起こるを縁ず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

設い、即ち彼の声を縁じて境と為すと許すも、設くる所の過難は理亦成ぜず。去來は体は是れ有なりと雖も、而も現在の有の義と同じからずと許すを以てなり。然も即ち本無今有を成ぜず。作用と体と一異に非ざるが故に。是くの如き等の義、後当に広く辯ずべし。

[音の非存在の認識が] その同じ音を対象としているということを認める場合でさえ、その反論（過難）は価値がない。われわれは、実際、過去のもの・未来のものは、その固有の本質（体）があるとは言え、現在のものと同じ存在の様態<sup>51)</sup>を持たない、と言う。しかしながら、<sup>52)</sup>「非存在に後続する存在」（本無今有 *abhūtā bhāvaḥ*）はない。なぜなら、存在（体）と作用は同一でもなく別異でもないからである。それは、われわれが後で（MCB5, 当該論文, p.102）、より多く説明するであろうことである。

[p.624b25-28] 又如何知聲先非有。以未生故此亦同疑。謂於此中正共思擇。聲未生位爲有爲無。故問。寧知聲先非有。如何但答以聲未生。未生與先義無別故。

又如何が声の先に非有なるを知るや。未生なるを以ての故に、此れも亦同疑なり。謂わく、此の中に於いて、正しく共に思択せよ。声の未生の位は有と為んや無と為んや。故に問う。寧んぞ声の先きに非有なるを知るやと。如何が但、声の未生を以て答うるや。未生と先の義と別無きが故に。

さらに、いかにして人は、音が先行して存在しない（先非有 *prāgabhāva*）ことを知るのか。それ（音）が生じていないから、答える。この答えは、同じ困難を提示する。<sup>53)</sup>なぜなら、音が未生の状態において存在するかあるいは存在しないなら、質問が提出されるからである。それ故に、私が、「いかにして人が、音は先行して存在しないと知るのか」、と問うとき、「それ（音）がまだ生じていないから」と答えられない。なぜなら、「先行して」と「未生」という語は同じ意味を持つからである。

[p.624b28-c1] 既未生故不能爲因證聲未生都無有體。如何可以聲未生無證能緣識以無爲境。

既に「未生の故に」を因と為すに、声の未生は都て体有ること無きを証する能わず。如何が声の未生無を以て、能縁の識の無を以て境と為すことを証す可けんや。

「それ（音）はまだ生じていないから」という論拠は、ある論拠として、その音が未生であり、

<sup>51)</sup> 有義, *bhāva-artha*. — 人が過去のもの・未来のものを「存在するもの」として話すとき、現在のものを同様に話すとき、それ（現在のもの）に与える意味を「存在する」という語に与えない。

<sup>52)</sup> (訳者註) 「以」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。赤沼 1934, p.(247), 1.13 によれば「然も」と訳されている。この箇所は、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>53)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, P.(247), 1.15 によれば「又如何が声の先に非有なるは、未生なるを以ての故に、此れも同疑なりと知るや」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

絶対に存在しないということを証明しうるものではないから、<sup>64)</sup>もちろん、[証明され得ない]未生の音の非存在によって、認識(識 *vijñāna*)が非存在なものを対象とするということを証明することはできない。<sup>65)</sup>

[p.624c1-3] 又後當辯。一切識生無不皆有法爲境。且無非有爲所緣覺。由前決擇。其理極成。

又後に當に辯ずべし。一切の識の生ずるは、皆有法を縁じて境と為さざるは無し。且つ非有を所縁と為す覚無きこと、前の決択に由りて其の理極成す。

われわれは、さらに後で、すべての認識が存在するもの(有法)を対象として生じるということを証明する。存在しないものを対象としている認識はない。先立つもの(前決択)がそれを証明している。

[p.624c3-6] 此覺既無我先所説。爲境生覺有相理成。若有諸師以此有相。標於心首。應固立宗。過去未來決定是有。以能爲境生諸覺故。

此の覺既に無きこと、我れの先きに説く所なり。境と為つて覚を生ずる有相理成ず。若し諸師有りて、此の有相を以て、心首に標すれば、応に固く宗を立すべし。過去未來決定して是れ有なりと。能く境と為りて諸覚を生ずるを以ての故なり。

そのような認識が欠けているとき、われわれが提案した「認識を生み出すもの」という存在の定義(有相 *sallakṣaṇa*)が証明されている。この定義を受け入れるすべての先生は、未来のものと過去のものの存在を認めねばならない。なぜなら、過去のものと未来のものは対象として認識を生み出すからである。

### 3. 名称の存在

[p.624c6-8] 復應思擇。如上所言。實有假有俱能生覺。既緣過未亦有覺生。過去未來爲實爲假。

復應に思択すべし。上に言う所の如く、実有假有俱に能く覚を生ず。既に過未を縁じて亦覚有りて生ず。過去未來は実と為んや、仮と為んや。

われわれは、(MCB 5, p.28 で)、二種の存在するもの、[つまり]実有(*dravyasat*)と仮有(*prajñaptisat*)とが認識を生み出しうる、ということを知っている。認識は過去のものと未来のものに関連して生じる。過去のものと未来のものは実有(*dravyasat*)であるか仮有

<sup>64)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(247), 1.18 によれば「既に未生の故に因と為ること能わず。声の未生は都て体有ること無きを証す」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>65)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(247), 1.19 によれば「・・・為すべきことを証せんや」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

(*prajñaptisat*) であるか、いずれであると、考えなければならないのか。

[p.624c8-12] 有説唯假。彼説不然。假法所依去來無故。若謂現在是彼所依。理亦不然。不相待故。謂不待現亦有能緣去來爲境諸智轉故。先作是説。若有所待。於中覺生。是假有相。

有るが説く。「唯仮なり」と。彼れの説は然らず。仮法の所依は去來に無きが故に。若し現在は是れ彼の所依なりと謂わば、理亦然らず。相待せざるが故に。謂わく、現に待して亦能く去來を縁じて境と爲して諸智転ずること有るにあらざるが故に。先きに是の説を作す。若し所待有り、中に於いて覺生ずれば、是れ仮有の相なり。

ある意見によれば、それら(存在するもの)はただ仮有(*prajñaptisat*)のみである。この意見は間違っている。なぜなら、[その意見によれば]仮有(*prajñaptisat*)として考えられた過去のもの・未来のもの、の抛り所(所依)である、ある実有(*dravyasat*)なる過去のもの・未来のものは存在しないであろうからである。もし、現在のものが抛り所であると言うならば、それもまた認められない。なぜなら、依存の関係(相待 *apekṣā*)が欠けているからである[つまり]過去のもの・未来のものに関する諸智が場所を持つ、(あるいは、「生じる」転 *pravart*)のは現在のものに依存してではないからである。<sup>60</sup>さて、われわれは仮有(*prajñaptisat*)を定義した。「もし、認識が、[他のもろもろのものに]依存して、あるものに対して、生じるなら、そのものは仮有(*prajñaptisat*)である」と。

[p.624c12-15] 又世現見諸假所依若都盡時假不轉故。謂世現見補特伽羅瓶衣車等諸假有法所依盡時彼則不轉。然見現在諸法盡時過去未來猶可施設故。彼所救理定不然。

又世に諸の仮の所依、若し都て尽くる時、仮転ぜざるを現見するが故に。謂わく、世に、補特伽羅・瓶・衣・車等の諸の仮有の法の所依尽くる時、彼れ則ち転ぜざるを現見し、然し現在の諸法尽くる時、過去未来の猶施設す可きを見るが故に、彼れの救う所の理は定んで然らず。

世間において、仮(*prajñapti*)の抛り所が滅したときに、仮は「生じる」ことをやめる。<sup>61</sup>仮有なるすべての法(*dharma*)、[つまり]、ブドガラ(補特伽羅 *pudgala*)、壺、衣類、車は、仮の抛り所(諸蘊 *skandha*、焼けた土、諸糸、<sup>ながえ</sup>轆が滅したときに「生じる」ことをやめる。しかし、<sup>62</sup>現在の諸法(*dharma*)が滅したときに、過去のもの・未来のものは、それでも、名づけられ(施設)続ける。それ故、過去のもの・未来のものが単に仮有(*prajñaptisat*)であるという

<sup>60</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(248), 1.7 によれば「謂わく、現に待せず。亦有るは能く去來を縁じて境と爲して諸智転ずるが故に」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>61</sup> (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>62</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(248), 1.10 によれば「然も」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

ことは、間違っている。<sup>59)</sup>

[p.624c15-18] 又假所依與能依假。現見展轉不相違故。諸有爲法行於世時。過去未來與現不並。如何依現假立去來。是故去來非唯假有。

又仮の所依と能依の仮と、展転して相違せざるを現見するが故に。諸の有爲法の世に行ずる時、過去未来は現と並ばず。如何が現に依って去來を仮立せんや。是の故に去來は唯仮有に非ず。

仮 (*prajñapti*) の拠り所 (所依) と支えられる (能依) 仮とは、不調和 (相違) であることはできない。<sup>60)</sup> 「もろもろの条件付けられたもの」 (諸有爲法 *saṃskṛta dharma*) は、[三] 世を通して移動する。過去のもの・未来のものは現在のものとともに存在しない。どうして、過去のもの・未来のものである仮が、現在のものを拠り所として持とうか (仮立)。<sup>61)</sup>

[p.624c18-22] 又未曾見前後位中轉假爲實實爲假故。若執未來唯是假有。應許現在亦假非實。或許現在是實有故。應許過去亦實非假。如是彼言極違理故。宜速捨棄不應固執。

又未だ曾て、前後の位の中、仮を転じて実と為し、実を仮と為すを見ざるが故に。若し未来は唯是れ仮有なりと執せば、応に現在も亦仮にして実に非ずと許すべし。或いは現在は是れ実有と許すが故に、応に過去も亦実にして仮に非ずと許すべし。是くの如く、彼れの言は極めて理に違するが故に、宜しく速やかに捨棄して応に固執すべからず。

さらに、相次ぐ状態 (前後位) において、「仮有なるもの」が、「実有であつたり」、また逆になることは、前代未聞である (未曾見 *apūrvadr̥ṣṭa*)。<sup>62)</sup> もし未来のものが、ただ仮有なら、<sup>63)</sup> それ故、現在のもの自身も仮有であり、実 [有では] ない。あるいは、とにかく、むしろ、現在のものが実有であるということを認めるから、その同じ存在性が過去のものと未来のもの<sup>64)</sup> にもあるとあなた方 (われわれの敵) は認める。われわれの敵の主張は、矛盾している。<sup>65)</sup> それを拒絶するべきである。それについて、あくまで頑固であろうとするべきではない。

[p.624c22-26] 又假定非聖道境故。謂非假有補特伽羅瓶衣等事是聖道境。然諸聖道亦以去來諸

<sup>59)</sup> (訳者註) Poussin 氏はこの箇所を意識している。原文を現代語訳すると「彼が救う理は決してそのようではない」となる。

<sup>60)</sup> (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>61)</sup> (訳者註) 「是故去來非唯假有」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。原文を現代語訳すると「したがって、過去のものと未来のものはただ仮有のみではない」となる。

<sup>62)</sup> (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>63)</sup> (訳者註) 「執」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>64)</sup> (訳者註) Poussin 氏は「過去」という原文を「過未」と読み間違えているようである。赤沼氏の書き下しの通り「過去」と理解すべきである。赤沼 1934, p.(248), l.15 参照

<sup>65)</sup> (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

有爲法爲所縁境。若異此者過去未來諸有爲法。則不應爲現觀忍智之所了知。

又仮は定んで聖道の境に非ざるが故に。謂わく、仮有の補特伽羅・瓶・衣等の事は是れ聖道の境に非ず。然るに諸の聖道は亦去來の諸の有爲法を以て所縁の境と爲す。若し此れに異ならば、過去未來の諸の有爲法は、則ち応に現觀忍智の了知する所と爲るべからず。

仮有 (*prajñaptisat*)、[つまり] プドガラ (補特伽羅 *pudgala*)、壺、衣類、そして、他のそのようなもの (事) は聖道の対象 (聖道境 *āryamārgaviṣaya*) ではない、ということをおれわれは付け加える。<sup>66)</sup> さて、聖道は [現在のものに加えて] 過去と未來の条件付けられたもの (諸有爲法 *saṃskṛtadharmā*) を対象とする。もしそれについてそのようでなければ、過去のものとして未來のものは、現觀の忍と智 (現觀忍智) によって洞察される (所了知 *parijñeya*) ことはないであろう。

[p.624c26-28] 又現觀時若不許以去來受等爲其所縁。則自身中受等諸法。畢竟不爲現觀所縁。彼執不能縁過未故。無二受等俱現行故。

又現觀の時、若し去來の受等を以て、其の所縁と爲すと許さずば、則ち自身の中の受等の諸法は、畢竟、現觀の所縁と爲らず。彼れは過未を縁する能わずと執するが故に、二受等の俱に現行すること無きが故に。

なおまた、もし過去と未來の感受等が現觀の瞬間に対象とされないならば、感受等の内的なもの (諸法 *dharma*) が現觀の対象となることはないという結果になる。なぜなら、一方では、それ (現觀) が過去のもの・未來のものを縁とするということ、望まないからであり、他方では、二つの感受等が同時にないからである。

[p.624c29-p.625a2] 是則聖道於諸有爲不能遍知。便違經說若於一法未達未知我說不能作苦邊際。是故聖道必縁去來。

是れ則ち聖道が、諸の有爲に於いて遍知すること能わず。便ち經に「若し一法に於いて、未だ達せず未だ知らず、我れ苦の邊際を作す能わずと説く」と説くに違す。是の故に聖道は必ず去來を縁ず。

聖道がすべての条件付けられたもの (有爲) を洞察 (遍知) しないということは、それは、次の經 (Sūtra) と矛盾している。「もしたつた一つの法 (*dharma*) が残って洞察されないなら、私は、人は苦の終わり (邊際) を実現することはできない、と言う」。<sup>67)</sup> それ故、聖道は過去の

<sup>66)</sup> 人は、聖道 (*āryamārga*) によって「忍」と「智」の集まりを理解する。それらによって、聖者は真理を理解する。Kośa (Tome4), chap.6.— 現觀 (*abhisamaya*) 「理解」について、(Tome4), chap.6, p.122; 遍知 (*parijñā*) と所遍知 (*parijñeya*) について、(Tome4), chap.5, pp.110-118.

<sup>67)</sup> Kośa (Tome1), chap.1, p.4 以下に、Vyākhyā, p.4, l.16: *nāham ekadharmam apy anabhijñāya aparijñāya duḥkhasyāntakriyāṃ vadāmi*. 「私は一つの法でも知らず遍知しなければ、苦を終わらせた、と

ものと未来のものに関する。

[p.625a2-5] 如就應知證去來世非唯假有可成所知。如是就餘應斷應證及應修等差別法門。隨其所應皆證過未非唯假有義可得成。假法定非所斷等故。

応知<sup>68)</sup>に就いて、去來世の、唯假有に非ず、所知を成ず可きが如く、是くの如く余の応断証及び応修等の差別の法門に就いても、其の所応に随って、皆過未が唯假有に非ざる義を成じ証することを得可し。假法は定んで所断等に非ざるが故に。

それは「洞察」されるから、過去のもの・未来のものが假有ではないように、同様に、それは「捨て」(断)られ<sup>69)</sup>「修め」(修)られる[が]假法(*dharma*)は捨てられないから、<sup>70)</sup> [過去のもの・未来のものは假有ではない。]

[p.625a5-7] 又假與實不可定言一是異如世伊字三點所成一異難説。

又仮と実と定んで、是れ一、是れ異、世の伊字の三点の所成の一異説き難きが如く言う可からず。

仮(*prajñapti*)と実(*dravya*)とは仮なるものと、実なるものであり、同一であるとも別異であるとも主張することができない、ということのをわれわれは付け加える。*i*という字について、人が、[ブラーフミー文字で] 三点によって書くように、人は、それ(*i*という字)が単一であるか多数であるかどちらかであると言うことはできない。<sup>71)</sup>

[p.625a7-9] 去來今世前後位殊。如何可言去來二世體唯是假依現在立。是故彼論與理相違。不順聖言。無可収採。

去來今の世の前後の位殊る。如何が去來の二世は体唯是仮にして、現在に依って立つと言う可けんや。是の故に彼れの論は理と相違す。聖言に順ぜず、収採す可き無し。

過去・現在・未来が、それが[諸法(*dharma*)の] 三つの相次ぐ状態である。人は、過去のもの・未来のものが假有であり、現在のものその仮の支えとして持つと、假定することが

は言わない。」

<sup>68)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(249), 1.4 において「証」の字が欠けている。

<sup>69)</sup> (訳者註) 「応証」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>70)</sup> 苦(*duḥkha*)は「知られるために」あり、集(*samudaya*)は「捨てるために」あり、道(聖智)は「修習されるために」ある。

<sup>71)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(249), 11.7-8 によれば「・・・一異説き難きが如しと言うべからず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

できるのか。その体系は非論理的であり、聖言に適さず、それ故、受け入れられ得ない。

#### 4. 過去のもの・未来のものはいかにして存在しているのか

[p.625a9-11] 即説定有過去未來。云何應知彼定有相。如對法者所説應知。

既に定んで過去未來有りと説く。云何が応に彼の定有の相を知るべきや。對法者の説く所の如く応に知るべし。

われわれは過去のもの・未来のものが存在すると言う。存在のどんなジャンル（定有相）を、それ（過去のもの・未来のもの）に帰するべきなのか。<sup>72)</sup>それは對法者（Ābhidhārmika）が説くことである。<sup>73)</sup>

[p.625a11] 對法諸師如何説有。

對法諸師は如何が有と説くや。

對法諸師（Ābhidhārmika）によれば、過去のもの・未来のものはいかにして存在するのか。

[p.625a11-19] 由有因果染離染事。自性非虛。説爲實有。非如現在得實有名。謂彼去來非如馬角及空花等是畢竟無。非如瓶衣軍林車室數取趣等唯是假有。非如現在是實有性。所以者何。非如馬角及空花等諸畢竟無。瓶衣軍林車室等假可得名有因果等性。又非已滅及未已生可得説言同現實有。以如是理蘊在中心。應固立宗去來定有。

因果、染離染の事有るに由って、自性虚に非ず。説いて実有と為す。現在の実有の名を得るが如きに非ず。謂わく、彼の去來は、馬角、及び空花等の是れ畢竟無なるが如きに非ず。瓶・衣・軍・林・車・室・數取趣等の唯是れ假有なるが如きに非ず。現在の是れ実有性なるが如きに非ず。所以は何ぞ。馬角、及び空花等の諸の畢竟して無なるが如きに非ずして、瓶・衣・軍・林・車・室等は仮りに因果等の性有りと名づくるを得可し。又已滅及び未已生は、説いて同じく現に実有なりと言うことを得可きに非ず。是くの如き理を以て蘊んで心中に在り、応に固く去來定有なりと立宗すべし

それ（過去のもの・未来のもの）は、原因と結果、汚れたものと清浄なものであるから、その「固有の本質」（自性 *svabhāva*）は誤っていない。<sup>74)</sup>人は、それは実有 (*dravyasat*) である、[つまり]「実有である」、と言う。しかし、その人は、実有 (*dravyasat*) の名が現在のものと同じ<sup>75)</sup>資格であるとは受け取らない。つまり、過去のもの・未来のものは、馬の角のようには、

<sup>72)</sup>いかにして、それら（過去のもの・未来のもの）の存在の特徴を知るべきか。

<sup>73)</sup>（訳者註）「応知」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>74)</sup>（訳者註）赤沼 1934, p.(249), l.11 によれば「因果、染離染の事有り、自性虚に非ざるに由りて」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>75)</sup>如現在 (*vartamānavat*).

空花のように、絶対的に非存在である(畢竟無 *atyantābhāva*) のではない。それ(過去のもの・未来のもの)は、壺、衣類、軍隊、森林、車、家、数、取ること、往来<sup>(76)</sup> (77)等のように、「仮有である」(仮有)ではない。それ(過去のもの・未来のもの)は、現在のものと同じ資格で、「実有である」(実有性)<sup>(78)</sup>ではない。それではどうか。馬の角あるいは壺<sup>(79)</sup>のように、絶対的に非存在なのでも仮有でもないので、それ(過去のもの・未来のもの)が原因・結果等の性質(因果等性 *hetuphalādibhāva*)を持つと、言うことができる。<sup>(80)</sup>しかし、既に滅したのや未だ生じていないもの、[つまり、過去のもの・未来のものについて、] それ(過去のもの・未来のもの)が現在のものと同様に実有(*dravyasat*)である<sup>(81)</sup>と、言うことはできない。心において存在している<sup>(82)</sup>これらの考察を持っているから、われわれは、過去のもの・未来のものは存在すると、しっかりと主張する。

[p.625a19-20] 諸有爲法歴三世時。體相無差。有性寧別。

諸の有爲法は三世を歴る時、体相差無し。性寧んぞ別有らんや。

条件付けられたもの(諸有爲法 *saṃskṛtadharmā*)は、三世を通過する。その本質的特徴(体相 *svabhāvalakṣaṇa*)は、[旅の流れにおいて] 変化しない。人は、[矛盾なく] それらの存在の仕方(有性 *sattā*)<sup>(83)</sup>は異なるようになるというであろうか。

<sup>(76)</sup> 趣。

<sup>(77)</sup> (訳者註) Poussin 氏は、「数取趣」を「nombre, prise, allée et venue」と訳しているが、これは明らかに誤訳である。「数取趣」は *pudgala* の訳であり、ここは「ブドガラ」と訳すべきである。

<sup>(78)</sup> 人は、実有性を持つ。

<sup>(79)</sup> (訳者註) 漢文原典では「空花」となっている。

<sup>(80)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(249), ll.14-15 によれば「馬角、及び空花等の諸の畢竟して無にして、瓶・衣・軍・林・車・室等は仮りに因果等の性有りとなづくるを得べきが如きに非ず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

<sup>(81)</sup> 同現実有。

<sup>(82)</sup> 蘊在心中。

<sup>(83)</sup> (訳者註) この箇所は、有性と理解せず、赤沼氏に従って「性寧んぞ別有らんや」と訓読するのが適切である。原文を現代語訳すると「性質がどうして別異であろうか」

[われわれはその反論に答えよう]。<sup>84)</sup>

[p.625a20-21] 豈不現見。有法同時體相無差而有性別。如地界等内外性殊。受等自他樂等性別。

豈、現見せずや。有る法は同時に体相差無くして而も性別有り。地界等の内外の性殊なるが如し。受等は自他と樂等の性別なり。

われわれは、本質的に同一な ([つまり]、体相 *svabhāvalakṣaṇa* に関しては異ならない)、存在の仕方<sup>85)</sup> <sup>86)</sup> に関しては異なる、もの (法 *dharma*) の同時存在性を認める。[常に、固いというその本質に属する] 地の元素 (地界) は、内的 (内性 *ādhyātmikabhāva*)、外的であるとき、異なった性質<sup>87)</sup> を持つ。[常に、「経験」というその本質に属する] 感受 (受 *vedanā*) は、個人的な、他者にとっての、好ましい、つらい、異なった性質を持つ。

[p.625a21-28] 此性與有理定無差。性既有殊。有必有別。由是地等體相雖同。而可說爲内外性別。受等領等體相雖同。而可說爲樂等性別。又如眼等在一相續清淨所造色體相同而於其中有性類別。以見聞等功能別故。非於此中功能異有。可有性等功差別。然見等功能即眼等有。由功能別故。有性定別。

此の性と有と理定んで差無し。性既に殊有り、有必ず別有り。是れに由りて、地等の体相同じと雖も、而も説いて内外の性別なりと為す可し。受等領等体相同なりと雖も、而も説いて樂等の性別なりと為す可し。又眼等は一相續に在り、清淨の所造色にして体相同にして、而も其の中に於いて性類の別有るが如し。見聞等の功能別なるを以ての故に。此の中に於いて功能、有に異なるに非ず。性等の功能の差別有る可し。然も見等の功能は即ち眼等の有なり。功能の

<sup>84)</sup> このパラグラフの一般的意味は曖昧ではない。衆賢 (Saṃghabhadra) は経主 (Sautrāntika) の反論に出会う。「あなた方は、法体 (*svabhāva*) は常に存在し、性 (*bhāva*) は一時的なものである」と主張する。(Kośa (Tome4), chap.5, p.58)

衆賢 (Saṃghabhadra) は矛盾はないと考える。—すべての感受は「経験」であり、「感じること」である。これはそこにおいてその *svabhāva*, その本質である。しかし、好ましい感受とつらい [感受] は *bhāva*, 性質に関しては異なる。[同様に、ある好ましい感受は、未来から去って現在において、現在の *bhāva* を取るために、未来の *bhāva* を失う。それ (ある感受) は本質的に同じにとどまる。現在の好ましい感受に対するように、未来の好ましい感受に執着する。・・・]

翻訳の詳細は、ある困難を示す。われわれのサンスクリットの諸典拠 (Kośa (Tome4), chap.5, p.52, p.58) は *svabhāva* (自性, 体, 法体) を *bhāva* (性あるいは類) に対立させている。

衆賢 (Saṃghabhadra) はここで、性 (*bhāva*, 「性質」) に加えて、有、有性と性類を持つ。この最後の表現は、性と類に等しい。ただ私は *sat* (「存在」) と *sattā* (「存在の仕方」) を有と有性に類似させている。有性を時に *bhāva* に等しい性に短縮すると考えることができる。(後に両語の使用が見られるように。MCB 5, 当該論文, p.51, 脚注 2 と 3) .

<sup>85)</sup> 有性.

<sup>86)</sup> (訳者註) この箇所も赤沼氏に従って「性別有り」と訓読するのが適切である。原文を現代語訳すると「性質は別である」となる。

<sup>87)</sup> 性; MCB 5, 当該論文, p.97 を見よ。

別に由るが故に、性定んで別有り。

さて、性質(性)が存在(有 *sat*)と異なる理由はない。最初のもの(性質)が異なるから、第二の存在は[それと]同様でなければならない。それ故に、地の元素の本質的特徴(体相)は不変(同)であるとはいえ、それ(地の元素)は内的と外的とで性質(性)の別異性がある、と行うことができる。感受等は「経験」(領)等であり、その本質的特徴である。しかしながら、それ(感受)は好ましい、好ましくないという性質の別異性がある、と行うことができる。眼等の[様々な感官は]一つの連続において在るから、「浄化された二次的な物質(清浄所造色 *upādāyarūpaprasāda*, *Kośa* (Tome1), chap.1, p.15)」の存在するすべての同じ本質的特徴を持つ。しかし、それら(眼等の様々な感官)は性質(性類)の区別を提示する。<sup>88)</sup>なぜなら、その能力(機能 MCB 5, 当該論文, p.93 を見よ)は、見ること、聞くこと等、異なるからである。さて、能力は存在(有)と異なる。なぜなら、存在の仕方(有性 *sattā*)は、能力の異なりに関わらず、同様(等)でありうるからである。<sup>89)</sup>実際、見ること等の能力は、眼等の存在(有)である。<sup>90)</sup>能力が異なるから、存在の仕方(有性 *sattā*)、それも同様(異なる)である。

[p.625a28-b2] 故知。諸法有同一時。體相無差。有性類別。既現見有法體同時體相無差有性類別。故知。諸法歷三世時。體相無差。有性類別。如是善立對法義宗。

故に知んぬ。諸法は同一時に有りて、体相差無く、性類別有り。既に法有り、体同時に、体相差無く性類の別有るを現見す。故に知んぬ。諸法三世を歴る時、体相差無く、性類別有り。是くの如く善く對法の義宗を立つ。

それ故、適切に、ある瞬間に、[ある]諸法の「固有の本質」は本質的特徴(体相 *sv-abhāvalakṣaṇa*)の同一性に関わらず、存在の仕方の別異性(性類別)を持つ(有)。従って、諸法(*dharma*)は、三世を通過するとき、それらの本質的特徴を考慮すると、異なるが、しかし、存在の仕方の別異性を持つ。そのように、對法(*Abhidharma*)の学説が善く確立される。

[p.625b2-4] 經主於中朋附上座。所立宗趣作是詰言。過去未來若俱是有。如何可說是去來性。

經主は中に於いて上座に朋附し、所立の宗趣に、是の詰言を作す。「過去未來若し俱に是れ有ならば、如何が是れ去來の性と説く可けんや」と。

經主(*Sautrāntika*)(*Vasubandhu*)はここで、上座(*Sthavira*)(*Śrīlāta*)の諸理論に関して、支

<sup>88)</sup>しかし、それら(眼等の様々な感官)において、性類(*bhāva*)の別(*bheda*)がある(有)。

<sup>89)</sup>(訳者註)この箇所は「性等の功能の差別有る可し」と訓読するのが適切である。原文を現代語訳すると「性質等の能力に区別がありうる」となる。

<sup>90)</sup>(訳者註)赤沼 1934, p.(250), 1.4 によれば「眼等に有り」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈を直訳した。

持する立場を取って、言う。「もし過去のものや未来のものがどちらもあるならば、どうして、それら(過去のもの・未来のもの)は過去と未来の性質(性)(去来性 *atītabhāva, anāgatabhāva*)を持つ、と言うのか」と。

[p.625b4-6] 此詰於義都不相關。同實有中許有種種。有性差別理極成故。

此の詰は義に於いて都て相關せず。同じく実有の中種種有りと許す。性の差別有ること、理極成するが故に。

この批判は適切でない。なぜなら、同じ実在するもの(実有 *dravyasat*)が存在の仕方(有性)の多様性<sup>90)</sup> <sup>92)</sup>を持つ(有)ということ認めることは論理的であるからである。

[p.625b6-10] 三世有論亦可詰言。過去未來若俱非有。如何可說此去此來。說常有宗依有體法。由自性異因緣不同。容可立有性類差別。說去來世無體論者。去來世體既決定無。自性因緣不可說異。如何分判去來世別。

三世は有なり。論は亦詰って言う可し。「過去未来若し俱に有に非ざれば、如何が此の去・此の来と説く可けんや」と。常有を説く宗は有体の法に依り、自性の異と因縁の不同に由り、性類の差別有りと立つ容可し。去来世の無体を説く論者は、去来世の体既に決定して無なり。自性と因縁と異と説く可からず。如何が去来世の別を分判せんや。

また、よく、三世実有論者たち(三世有論 *adhvatrayāstivādin*)は、彼らの番が来たとき、「もし過去のものや未来のものがすべて二つの存在しないものであるなら、どうして人はこれは過去のものである、これは未来のものであると、言うことができるのか」と問うことができるであろう。常住なる存在(常有 *nityāstitva*)の体系を述べる者は、「実体的」(有体 *sasvabhāva* あるいは *satsvabhāva*)法(*dharma*)を抛り所としつつ、[過去の様々なものが異なっていることをあらしめる]「固有の本質」(自性 *svabhāva*)の別異性によって、[同一のものが現在・過去・未来であることをあらしめる]原因・条件の非同一性によって、[過去等の]性質(性類 *bhāva*)の区別があることを確立しうる。<sup>93)</sup>しかし、過去のものや未来のもの「非実体性」(無体 = 体の欠如, *niḥsvabhāvatā*)を教える者たちは、過去のものや未来のもの「実体」(体)は欠けているのであるから、固有の本質と原因・条件の別異性を説くことはできない。どうして、彼らは過去のものや未来のものを区別することができようか。

[p.625b10-14] 如彼唯託實無體中。矯立言詞。尚能說有去來世異。況此憑託實有體中。以正道

<sup>90)</sup> 「差別」種種有性差別; *nānāsattvaviśeṣa, nānābhāvaviśeṣa*.

<sup>92)</sup> (訳者註) この箇所も、赤沼氏に従って「性の差別有ること」と訓読するのが適切である。原文を現代語訳すると「性質に区別があること」となる。

<sup>93)</sup> 容可立有性類差別。

理。不能説有去來世別。

説一切有部順正理論卷第五十

彼れの如きは唯、実の無体の中に託して、矯って言詞を立て、尚能く去来世の異有りと説く。況んや此れは実有の体中に憑託して正しき道理を以て、去来世の別有りと説く能わざらんや。

説一切有部順正理論卷第五十

真実には存在しない実体（実無体）の [法 (*dharma*)] に依る者が、自分は過去と未来の違いを説くことができるという言明を間違っ立てるように、それと同じくらい、真実に存在する実体（実有体）の [法 (*dharma*)] に依る者は過去と未来の違いを説くことができない。（巻第 50 の終わり）<sup>94</sup>

<sup>94</sup> <訳者追記> 本号は平成三十年三月十八日、八十三歳を一期としてお浄土に往生なされた神子上恵生先生の追悼論集である。先生には、龍谷大学大学院修士課程入学以来、四半世紀にわたり個人指導を受けさせていただいた。その間、『俱舍論』とその諸註釈を始めとして、『順正理論』、『成業論』、『タットヴァサングラハ』、『アビダルマディーパ』、『ヴァーキヤパディーヤ』等数々の仏教学・インド哲学文献の手ほどきをたまわった。ここに心より感謝の意を表して、このささやかな翻訳研究を先生の御尊前に捧げる。先生がこよなくたしなんでおられたお念仏を以て結びとしたい。南無阿弥陀仏 合掌。

## The Sarvāstivādin Theory of the Real Existence of *Dharmas* in the Three Time Periods as Found in the *Nyāyānusāra* (2)

### Summary

This paper is the second part of an annotated Japanese translation of Louis de la Vallée Poussin's French translation of *Nyāyānusāra* 50-52 (Taisho 29, pp. 621-636), an Abhidharma text discussing the Sarvāstivādin theory of the real existence of *dharmas* in the three time periods.

Dārṣṭāntikas present seven examples of mental cognitions of non-existents. Saṃghabhadra, however, points out that the objects of cognition in all seven examples are not without foundation of their existence, therefore they are not completely non-existing.

Saṃghabhadra further argues that, in the past or future time periods, not only nominal existents exist but also substantial existents on which those nominal existents in the past or future depend. The nominal existents in the past exist depending on the substantial existents in the past; and the future nominal existents exist depending on the substantial existents in the future, respectively. However, nominal existents in the past or future do not exist depending on substantial existents in the present time.

Finally Saṃghabhadra maintains that although the manners of existence (性類 *xinglei*) of *dharmas* are different, the essential characteristics (体相 *tixiang*) of *dharmas* are the same, in their successive existences, or simultaneous existence.

<キーワード> 時間, 仮有, 実有, 体相, 性類