

『順正理論』における三世実有論の研究(3)

那須円照

本論攷は、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. 2. Saṃghabhadra Choen-tcheng-luen, ⁽¹⁾50-52, pp.621-636” Mélanges chinois et bouddhiques 5 (1936-1937) pp.53-67 の和訳研究である。以下、大正新脩大蔵経第 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。訳注は脚注に記した。

概要

II. 過去のものゝと未来のものゝの存在性の証拠、第五章第二十五偈 (Kārikā) によれば。

1. 教証

[p.625c1-627c16] – 過去のものに対する無関心についての経 (Sūtra) ; ラーグダシキーヤカ (杖髻外道 Lāgūḍaśikhīyaka) 経

これらの諸経 (Sūtra) が決定的意味を持つかどうかの議論: 過去のものゝを否定すると思われる諸経 (Sūtra) (勝義空 Paramārthaśūnyatā) ; 内眼結⁽²⁾の欠如の見解; こちらがないとき、あちらがない。) [p.626b20]

過去のものゝの存在性に関する経の本文の経主 (Sautrāntika) 的解釈 (過去のものゝ=あったもの) ; 過去のものゝに関する *asti* の用法; 過去のものゝの一部について、それはあったと言われうる; ラーグダシキーヤカ (杖髻外道 Lāgūḍaśikhīyaka) [p.627b11]

上座 (Sthavira) は、自分流に、ラーグダシキーヤカ (杖髻外道 Lāgūḍaśikhīyaka) に関し

⁽¹⁾ (訳者註) 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。

⁽²⁾ (訳者註) 「内の眼の、迷いに結びつける煩惱」

ての、無関心に関する経の本文を説明する。[p.627c16]

II.-過去のものとして未来のものとしての存在性の証拠、第五章第二十五偈 (Kārika)

[p.625b16-23] 阿毘達磨順正理論卷第五十一 尊者衆賢造 三藏法師玄奘奉詔譯辯隨眠品第五之七

如是略述三世有無理趣正邪有差別已。爲令此義決定增明復依頌文廣顯宗趣。頌曰。

三世有由說 二有境界故

說三世有故 許說一切有

是くの如く略して、三世の有無の理趣、正邪に差別有ることを述べ已んぬ。此の義をして、決定して明を増さしめんが爲めに、復頌文に依って、広く宗趣を顕わす。頌に曰く。

三世は有なり。説に由る。二と、境と果とを有することの故に。

三世有りと言くが故に、説一切有と許す。

⁽³⁾われわれは簡潔に、正しい教えと正しくない教え、[つまり]三世の存在を肯定する教えと否定する教えの違いを説明した。われわれは今 [世親 Vasubandhu の] 詩節の本文に従って、詳しく、明晰な正確さをもって、この問題 (宗趣) を説明する。詩節は⁽⁴⁾説く。

「三世は存在する。⁽⁵⁾世尊 (Bhagavat) がそれを説いているから、心的認識が二つの条件から生じるから、それ (心的認識) は一つの対象を持つから、行為は結果を持つからである。⁽⁶⁾三世の存在性を肯定する者は説一切有論者 (Sarvāstivādin)⁽⁷⁾と考えられる」。

[p.625b24-27] 論曰。實有過去未來現在。了教正理俱極成故。若爾三世由何有別。如是徵責起何非次。且應詰問。何謂教理。我引教理成立已宗。過去未來現在實有。有義既顯。別易思擇。

論じて曰く。実に過去未來現在有り。了教と正理と俱に極成するが故に。若し爾らば三世は何に由って別有るや。是くの如きの徵責は、起こすこと何ぞ次に非ざらんや。且らく、応に詰

⁽³⁾ (訳者註) 「如是」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽⁴⁾ 俱舍論頌第五章第二十五偈 (詩節) の最初の 3 句と第 4 句の最初の部分。L'Abhidharmakośa de Vasubandhu (1980) (以下 Kośa と略記) (Tome4), (訳者註: Poussin 氏は、漢訳の巻数、丁数、行数を挙げている場合が多いが、私は、Poussin 仏訳本の巻数、俱舍論の品数、ページ数を挙げた。) chap.5, pp.50-51 を見よ。-Wassilief, p.270, 註を見よ。(訳者註) A. Schiefner による独訳: Der Buddhismus, Seine Dogmen, Geschichte und Literatur, St. Petersburg, 1860, pp.296-297 脚注に相当。

[sarveṣu adhvāsu santy ukter] dvayāt [sadviṣayāt] phalāt / [tadastivādāt sarvāstivādī mataḥ]

(訳者註) その後出版された Pradhan 校訂本によれば、sarvakālāstitā uktavāt dvayāt sadviṣayāt phalāt / tadastivādāt sarvāstivādā iṣṭāḥ

⁽⁵⁾ つまり、過去・未来・現在の法 (dharma) が存在する。

⁽⁶⁾ (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.(251), 1.6 によれば、「三世の有は説に由る。二と境と果と有するが故なり」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

⁽⁷⁾ (訳者註) 「許説一切有」の「説一切有」を Poussin 氏は sarvāstivādin と理解している。そうすると梵語原典の sarvāstivāda とは違う。

問すべし。何をか教と理と謂うや。我れ教と理とを引いて、己が宗を成立せり。過去未来現在
は実有なりと。有の義は既に顕わる。別は思釈し易し。

現実に過去のもの、未来のもの、現在のものは存在している。そのことは聖教と論理によつて同時に証明されている（極成）。⁽⁸⁾もしそのような場合、三世の区別はどのようなものか。なぜ、別の所で、この反論（徴責）をなすのか。⁽⁹⁾提示すべき質問は次のものである。「どんな聖教の本文で、どんな論理なのか」。私は典拠と論理的論拠を、三世の存在性（実有）の主張を確立するために、これから引こう。一度、それらの存在性が明白にされると、それらの違いを⁽¹⁰⁾解釈すること（思釈）は易しい。

[p.625b27-c1] 既爾現在實有極成。何教理證去來實有。

既に爾らば、現在の実有は極成す。何の教と理とにて、去來の実有を証するや。

⁽¹¹⁾現在のものの実在性は疑われない。どんな典拠とどんな論拠が過去のもの、未来のものについてあるのか。

1. なぜなら世尊（Bhḡavat）が經（Sūtra）中でそれを説いているから

[p.625c1-10] 且由經中世尊說故。謂世尊說。過去未來色尚無常何況現在。若能如是觀色無常。則諸多聞聖弟子衆。於過去色勤修厭捨。於未來色勤斷欣求。現在色中勤厭離滅。若過去色非有。不應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨。以過去色是有故。應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨。若未來色非有。不應多聞聖弟子衆於未來色勤斷欣求。以未來色是有故。應多聞聖弟子衆於未來色勤斷欣求。

且らく經中に世尊の説くに由るが故に。謂わく、世尊は説く。「過去と未来の色は尚無常なり。何ぞ況んや現在をや。若し能く是くの如く、色の無常を觀ずれば、則ち諸の多聞の聖弟子衆、過去の色に於いて、勤めて厭捨を修し、未来の色に於いて勤めて欣求を断ず。現在の色の中に勤めて厭うて離れ滅す」と。若し過去の色有に非ざれば、応に多聞の聖弟子衆、過去の色に於いて、厭捨を勤修すべからず。過去の色は是れ有なるを以ての故に、応に多聞の聖弟子衆、過去の色に於いて厭捨を勤修すべし。若し未来の色有に非ざれば、応に多聞の聖弟子衆、未来の色に於いて欣求を断すべからず。未来の色は是れ有なるを以ての故に、応に多聞の聖弟子衆、未来の色に於いて、欣求を断すべし。

⁽¹²⁾世尊は説いている。⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾過去の色（*rūpa*）（色と形）と未来の色は無常である。いわんや、現

⁽⁸⁾（訳者註）「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽⁹⁾（訳者註）「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。この字は、訓読では「しばらく」と読むが、これは日本語の「しばらくの間」という意味ではなく、*tāvat* の訳語であり「まず第一に」の意味で理解すべきである。

⁽¹⁰⁾（訳者註）赤沼 1934, p.(251), l.11 によれば、「別に」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

⁽¹¹⁾（訳者註）「既爾」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽¹²⁾（訳者註）「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽¹³⁾（訳者註）「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁽¹⁴⁾ Vyākhyā によって与えられたテキスト。Kośa (Tome4), chap.5, p.51, *Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by Unrai

在の色はいうまでもない。もし、彼（学識の深い仏弟子）がそのように色の無常性を見ることができたら、学識の深い仏弟子は過去の色を退けること（厭捨）に専念し、未来の色に対する自己満足^⑤（欣求）を断ち、現在の色に対する嫌悪（厭）と無関心（離）と破壊（滅）に専念する。もし過去の色が存在しないなら、仏弟子は過去の色を退けることに専念しないであろう。しかし、過去の色は存在するから、仏弟子はそれを退けることに専念しなければならない。もし未来の色が存在しないならば、仏弟子は未来の色に対する自己満足を断つことに専念しないであろう。しかし、未来の色は存在するから、仏弟子は未来の色に対する自己満足を断つことに専念しなければならない。

[p.625c10-14] 又契經言。告舍利子。杖髻外道恍惚發言不善尋求不審思擇。彼由愚癡不明不善。作如是言。若業過去盡滅變壞都無所有。所以者何。業雖過去盡滅變壞。而猶是有。

又契經に言う。「舍利子に告ぐ。杖髻外道、恍惚として発言し、不善に尋求し、審らかに思扱せず。彼れ愚癡にして、不明不善に由り、是くの如き言を作す。「若し業過去し尽滅し変壞すれば都て所有無し。所以は何ぞ。業は過去し尽滅し変壞すと雖も、而も猶是れ有る」と。

また、世尊はシャーリプトラ（舍利子 Śāriputra）に話しかけて言う。^⑥「宗教家、ラーグダシキヤカ（杖髻外道 Lāguḍasīkhīyaka）^⑦は精神的に混乱して、悪く検討された（不善尋求）

Wogihara (1989), (以下 Vyākhyā と略記), p.468 下; 『雑阿含』 Saṃyuktāgama, 3, fol.14, 大正 2, p.20a10-23), *rūpaṃ anityam atītānāgataṃ kaḥ punarvādaḥ pratyutpannasya / evaṃdarśī śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati anāgataṃ rūpaṃ nābhinandati pratyutpannasya rūpasya nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno bhavati / atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na* 過去・未来の色は恒常でない。現在 [の色] については、言うまでもない。そのように見る者としての、教えを聞いた聖弟子は、過去の色に無関心であり、未来の色を享受せず、現在の色を嫌悪し、離欲し、滅するために修行する。比丘らよ、もし過去の色が存在しないならば、・・・ない」 E. Krishnamacharya: *Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita with Commentary of Kamalaśīla*, 2vols, GOS XXX; XXXI, Baroda, 1926, Vol.1, (以下 Tattvasaṅgraha と略記) p.505 下: *uktaṃ bhagavatā / atītaṃ ced* 世尊によって説かれている。もし過去のもの・・・ — Louis de la Vallée Poussin: *Mūlamadhyamakakārikā (Mādhyamikāsūtra) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, BB, St. Pétersbourg, 1903-1913 (以下、Madhyamakavṛtti と略記), p.444: *atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān āryaśrāvako 'tītaṃ rūpaṃ abhyanandiṣyat* 比丘らよ、もし過去の色が存在しないならば、教えを聞いた聖弟子は過去の色を享受しないであろう・・・」

われわれがここで持つ経の本文: *atītasya rūpasya vinodāya pratipanno bhavati / anāgatarūpe 'bhinandanocchedāya pratipanno* 過去の色を除くために修行する。未来の色に対する享受を断じるために修行する・・・」 (訳者注) これは Poussin 氏が『順正理論』の引用原文と考えている。

「厭捨」に相当するのは、嫌悪と拒絶 *vinoda* である、[これは] 『俱舍論』 Kośa (Tome1), chap.2, p.185-186 と (Tome4), chap.5, p.51 によって確立されたように思われる。しかしながら、捨 = *upekṣā*. *pratipanna* = 勤修 *abhinand* = 欣求。

^⑤ (訳者註) Poussin 氏によれば、complaisance 「自己満足」と訳されているが、ここでは、欣求は「願い求めること」の意味である。

^⑥ (訳者註) 赤沼 1934 p.(252), l.1 によれば、「告舍利子」が釈尊の会話中に入れられている。Poussin 氏の解釈は異なる。どちらの可能性もあるであろう。

^⑦ Kośa (Tome4), chap.5, p.59 と索引, p.130 (Woodville Rockhill W: *The Life of the Buddha*, 1884, p.109, 翻訳された Cūlekasataka を見よ), -Kośa の校訂者、佐伯旭雅によれば、『中阿含』 (Madhyamāgama) 大正 1, pp.440-448, 4, fol.10; Vyākhyā によれば、Nālandā で説かれた経 (*sūtra*) つまり Saṃyuktakāgama. -パーリの原典 (Jātaka, 第 522 話, Dhammapada, 第 135 偈) は、目連 (Maudgalyāyana) の宗教的 (*parivṛājaka*) 暗

思慮に富まない言葉を口に出す。狂気(愚癡)と無知(不明)と悪(不善)の中で、行為は、それが過ぎ去り、涸れ、滅し、捨てられるとき、⁽¹⁸⁾もはや存在しない、と彼らは言う。なぜ、[それがその場合、気の狂った言葉なのか]。行為(業)は過ぎ去り、涸れ(尽)、滅し、捨てられて(変壊)も、そこで、なお存在する。」

[p.625c14-15] 何縁知。此所引契經説有去來。定是了義

何に縁って知るや。⁽¹⁹⁾「此の引く所の契經は、去來有ることを説く。定んで是れ了義なり」と。

どのようにして、われわれは、過去のものとの未来のものの存在性を教える契經(Sūtra)が、了義(nītārtha) 經(Sūtra)であると知るのか。⁽²⁰⁾

[p.625c15-23] 曾無餘處決定遮止。猶如補特伽羅等故。謂雖處處説有補特伽羅。而可説爲實無有體。人契經等分明遮故。由此説有補特伽羅所有契經皆非了義。又如經説應害父母。理亦應是不了義經。以餘經言は無間業無間必墮捺落迦故。又如經言諸習欲者無有惡業而不能作。此亦應是不了義經。以餘經中遮諸聖者由故思造諸惡業故。

曾て余処に決定して遮止すること無し。猶補特伽羅等の如くなるが故に。謂わく、処処に補特伽羅有りと言くと雖も、而も説いて実に体有ること無しと為す可し。人⁽²¹⁾契經等に分明に遮するが故に。此れに由りて、補特伽羅有りと言くと説く所有の契經は皆了義に非ず。又經に依りて父母を害すべしと言ふが如きは、理として亦依りて是れ不了義の經なるべし。余經には是れ無間業にして、無間は必ず捺落迦に墮すと云ふを以ての故に。又經に、諸の習欲者は、惡業の而も作す能わざるもの有ること無しと言ふが如きは、此れ亦依りて是れ不了義の經なるべし。余經の中に、諸の聖者の故思に由りて諸の惡業を造ることを遮するを以ての故に。

なぜなら、それらを否定する(遮止) 經はないからである。プドガラ(補特伽羅 Pudgala) に関する經と比較せよ。⁽²²⁾プドガラ(補特伽羅)の存在性を肯定するいくつもの經がある。しかしながら、プドガラは現実にそれ自体としての存在性を持たない、と言われうる。なぜなら、『人契經』⁽²³⁾は明白に(分明) それらの經を否定するからである。われわれはそのように、プド

殺者の名を与えない。〔(訳者註) 宇井伯壽『仏教辞典』「目鍵連」の項によれば、「釈尊入滅に先立ち、仏教教団を嫉視せる執杖梵志の為に、王舎城行乞中、瓦石を以て害せらる」と記されている。Poussin氏はこのエピソードを念頭に置いているのであろう。]

⁽¹⁸⁾過去尽滅変壊(atīta, kṣīṇa, niruddha, vipariṇata) . -Tattvasaṅgraha, p.517: yady evaṃ katham uktaṃ bhagavatā: asti tat karma yat kṣīṇaṃ niruddhaṃ vipariṇatam iti. 「もしそうであるならば、どうして世尊によって説かれているのか。涸れ滅し捨てられた行為は存在する、と」

⁽¹⁹⁾(訳者註) 赤沼 1934, p.(252), 1.3によれば、この箇所は前段落に付属して訳されている。ここでは、Poussin氏の解釈に従った。

⁽²⁰⁾Kośa (Tome5), chap9, p.246 と索引, p.58 を見よ。

⁽²¹⁾(訳者註) 赤沼 1934, p.(252), 1.6によれば「人」に代わって「又」と記されている。ここでは Poussin氏に従った。Poussin氏は、異説の「又」ではなく原文の「人」と読んでいる。

⁽²²⁾Kośa, 第9章 — それで、世尊(Bhagavat)はプドガラ(pudgala)を教える。『大乘莊嚴經論』(以下Sūtrālamkāraと略記), 第18章, 第102偈。

(訳者註)「故」に対応する Poussin氏の訳が欠けている。

⁽²³⁾Kośa (Tome5), chap.9, pp.245, 257 を見よ。

ガラの存在性を肯定する契経を、未了義 (*anītārtha*) と知る。同様に、人は彼の父と彼の母を殺すべきである、と説く経は未了義である。なぜなら、これはそれこそ「大罪」(無間業)²⁴⁾であると他の経は説くからであり、犯人は必ず地獄(捺落迦)に墮ちると説くからである。同様に、「人を欲に従わせる(習欲) ことができない悪い行いはない」という経は未了義である。なぜなら、他の経で、聖者 (*ārya*) が故意に悪い行いをなし得る、ということ否定しているからである。²⁵⁾

[p.625c23] 如是等類隨應當知。

是くの如き等の類に随つて、応に当に知るべし。

同じ原理によって類似の経の本文について判断すべきである。

[p.625c23-26] 非此分明決定説有去來世。已復於餘處分明決定遮有去來。可以准知此非了義。然此決定是了義説。以越餘經不了相故。

これは分明に決定して去來世有りと説くに非ず。已に復余處に於いて、分明に決定して去來有るを遮す。以て此れは了義に非ずと准知すべし。然れども此れは決定して是れ了義の説なり。余經の不了の相を越ゆるを以ての故に。

[もし]、それらの[私が引いた経]が、はっきりと明白に過去・未来のものの存在性を説いていないならば、²⁶⁾ [もし]他の場所で、[天尊が]、はっきりと明白に過去・未来のものの存在性を²⁷⁾否定しているならば、それらの[経]は未了義と結論づけることができるであろう。しかし、それらは確かに了義説である。なぜなら、それらは[それらに反論する]他の未了義の相を「越えている」からである。²⁸⁾

[p.625c26-27] 恍惚論者何太輕言。但違己宗經便判爲不了。

恍惚論者は何ぞ太だ軽がるしく言うや。但、己宗に違する経を便ち判じて不了と爲す。

なぜ、この「混乱した博士」(恍惚論者)²⁹⁾は、彼らの体系と矛盾する経を未了義として拒絶し、非常に大きな軽視とともに言うのか。

[p.625c27-p.626a1] 豈不亦有遮去來經。如勝義空契經中説。眼根生位無所從來。眼根滅時無所造集。本無今有有已還去。若未來世先有眼根。則不應言本無今有。

豈、亦去來を遮する教有らずや。勝義空契経の中に説くが如し。「眼根の生ずる位に、從來

²⁴⁾ Dhammapada, 第 295 偈; 大罪, 無間 (*ānantarya*) について, Kośa (Tome3), chap.4, p.201. - 「意図的」教示, とりわけ Sūtrālaṅkāra, 第 12 章, 第 16 偈を見よ。

²⁵⁾ 預流 (Srotaāpanna) の不毀犯 (*akaraṇasamvara*) について, 例えば, Kośa, (Tome4), chap.6, p.218; (Tome3), chap.4, p.201.n.3 (索引, p.16), 菩薩 (Bodhisattva) [の不毀犯について], Sūtrālaṅkāra, 第 4 章, 第 23 偈を見よ。- 習欲, 習, *sevanā*, *bhāvanā*, *samudācāra*。

²⁶⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(252), ll.11-12 によれば、前説の「知」の目的節がこの部分までである。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

²⁷⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(252), l.12 によれば、「去來有りと遮す」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

²⁸⁾ 越余 (他の) 経 (*sūtra*) 不了 (*anīta*) 相 (*lakṣaṇa*)

²⁹⁾ 恍惚論者-混乱し混乱した論者 (*śāstrin*)

する所無く、眼根の滅する時、造集する所無し。本無くして今有り、有り已りて還去る」と。若し未来世に、先に眼根有らば、則ち応に本無くして今有りと言うべからず。

しかし、過去のものと同未来のものを否定する経、すなわち、『勝義空契経』(Paramārthaśūnyatāsūtra)は存在しないのか。そこで、「眼根が、生じる位において、そこからやってくる場所はない。眼根が、滅するときに、集積しようとする場所はない。まず、それ(眼根)は存在しないで、今存在する。存在し終わった後で、それ(眼根)は立ち去る」と読む。もし未来において眼根があらかじめ存在しているならば、その経の本文は、「まず、それ(眼根)は存在していなくて、今存在する」³⁰⁾とは言われまいであろう。

[p.626a1-2] 奇哉凡鄙朋執覆心。鹿浅義中不能明見。且置我釋

奇なるかな、凡鄙、朋³¹⁾執して心を覆い、鹿浅の義中、明見すること能わず、且らく我が釈を置け。

愚かである(奇哉凡鄙)。³²⁾頑固である(朋執覆心)。³³⁾より単純な(鹿浅)そのものを理解することはできない。³⁴⁾この経の本文のわれわれの解釈を述べる。

[p.626a2-4] 汝云何知由後契経前成非了義非由前故後経成不了。

汝云何が、後の契経に由って、前が了義に非ざるを成じ、前に由るが故に後経不了を成ずるに非ずと知るや。

どのようにして、あなた方は、『勝義空経』(Paramārthaśūnyatāsūtra)を手がかりとして、最初の諸経を未了義として考察しなければならないが³⁵⁾、反対に、最初の諸経を手がかりとして、『勝義空経』を未了義として考察してはいけなさと、知るのか。

[p.626a4-5] 然依此説勝義空經。依此不能遮去來有。非遮離行有作言能遮去來是實有故。

然も此れが勝義空経を説くに依って、此れに依って去來の有を遮すること能わず。行を離れて作者有るを遮する言は、能く去來は是れ実有なるを遮するに非ざるが故に。

さらに、そこで、われわれの敵が引き合いに出す『勝義空経』だけで満足する場合、過去のものと同未来のもの非存在は確立されえない。なぜなら、この経の本文は、その目的は、潜勢力(行 *saṃskāra*)とは別に行為者(作者 *kartar*)が存在しないことを確立することである

³⁰⁾ *cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati / nirudhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchati hi bhikṣavaḥ cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati.* 「比丘らよ、眼は生じつつあるときどこからも来ない。滅しつつあるときどこへも集積しないと。なぜなら、比丘らよ、眼は前に存在しなくて今存在し、存在し終わって滅するからである」-Kośa (Tome4), chap.5, p.59; Vyākhyā, p.474 下。; 『雜阿含』 Saṃyukta, 第13卷, 大正2, p.92c12-26; 『入菩提行論』(Bodhicaryāvatāra), 第9章, 第142偈。

³¹⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(252), 1.17 によれば、「朋」に代わって「明」と記されている。ここでは、Poussin 氏に従った。

³²⁾ (訳者註) Poussin 訳: Stupidité!

³³⁾ (訳者註) Poussin 訳: Opiniâtreté!

³⁴⁾ (訳者註) 「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

³⁵⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(252), 1.19 によれば、「知るや」という語がこの部分までを受けている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

が、[それは] 過去のものゝ未来のものゝの实在性を否定することはできない。³⁶⁾

[p.626a6-12] 然此眼根生位無所從來等言。應審尋思。此言何義。若眼生位許體是有。則未來有其義已成。若執猶無何所疑慮。而言生位無所從來。非諸體無有從來處。何勞於此遮所從來。但應明言生位非有。既遮生位有所從來。故知。大師不許別有現積集處眼從彼來。次後說滅時無所造集故。

然も此の「眼根の生ずる位に從來する所無し」等の言は、応に審らかに尋思すべし。此の言は何の義ぞ。若し眼の生ずる位に、体是れ有と許さば、則ち未来の有の其の義は已に成ず。若し猶無なりと執すれば、何の疑慮する所ありて、而も生ずる位に從來する所無しと言うや。諸体無なれば從來する処有るに非ず。何ぞ勞しく此に於いて從來する所を遮するや。但、応に明らかに生ずる位は有に非ずと言うべし。既に生ずる位に從來する所有るを遮す。故に知んぬ。大師は、別に現の積集する処有り、眼が彼より來ることを許さざるなり。次後に「滅する時、造集する所無し」と説くが故に。

次の句の意味を検討する。「眼根が、生じる位において、そこからやってくるところの場所はない」³⁷⁾と。もし、眼が生じる位において、ある实在するものであるならば、未来のものゝの存在性が得られる。もし、眼が[生じる前に、]存在しないということが支持されるならば、どうして、「生じる位において、それ(眼)がそこからやってくるところの場所はない」と、言わせる疑いや調査があるのか。なぜなら、明らかに、存在しないものがそこからやってくる場所はないからである。人は、それ(存在しないもの)がどこからでもいいからやってくるということを否定するのに、苦勞を自分に与えるべきではない。単に、「存在しないものが生じるとき、それは存在しない」と言われるべきである。なぜなら、世尊は、その眼がそこからやってくるところの場所があることを否定するから、われわれは、大師によって、別に、眼がそこからやってくるところの、ある置かれる場所³⁸⁾がないことを知る。なぜなら、經の本文は次のように説くからである。「それ(眼)が滅する瞬間に、それ(眼)が蓄積する場所はない」と。

[p.626a12-17] 以世間有邪論說眼根生位從火輪來眼根滅時還造集彼。遮彼故說此兩句經。或遮眼根出從自性沒還歸彼故說此言。或遮眼根自在所作故說如是兩句經文。謂遮眼根有勝作者。顯彼唯有因果相屬。

世間に邪論者有り、眼根の生ずる位に、火輪より來たり、眼根滅する時、還つて彼に造集すと説くを以て、彼れを遮するが故に此の兩句經を説く。或いは眼根が自性より出で、没して彼れに還歸することを遮するが故に、此の言を説く。或いは眼根が自在の所作なることを遮するが故に、是くの如き兩句の經文を説く。謂わく、眼根に勝作者有ることを遮するなり。彼れは唯因果相屬有ることを顯す。

³⁶⁾ (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

³⁷⁾ (訳者註)「等」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

³⁸⁾ (訳者註) ここの表現は、有部独特の空間的時間を示している。有部は、未来において、雜亂住ではあるが、何らかの未来という場所にダルマが置かれていると考えている。それが現在・過去という場所に移動すると考える。以下同じ。

世間において、誤った博士（邪論者 *mīthyāvādin?*）がいる。彼によれば、眼は、それが生じるとき、それが滅するときそれが再び蓄積するところの火の輪³⁹⁾からやってくる。その理論を排除するために、経は上記の二つの句を説くということがある。あるいは、眼はその固有の本質から外へ出て、滅して、そこ（その固有の本質）へ還る、⁴⁰⁾という理論を排除するために[経は上記の二つの句を説く]。あるいはさらに、眼は自在天（自在 *īśvara*）によって造られたと言う説を否定するために、[経は上記の二つの句を説く]。その経は眼が製造者（勝作者）を持つことを否定し、それ（眼）が単に因果関係（因果相属）に依存していることを示す。

[p.626a17-18] 已遣他宗爲顯自意故。次復説本無今有有已還去兩句經文。

已に他宗を遣し自意を顕わさんが為の故に、次に復「本無くして今有り、有り已りて還去る」の兩句経の文を説くなり。

反対する見解（他宗）を論駁して、彼の見解を明白にするために（為顕自意故）、世尊は次に、二つの別の句を説く。「まず、それが存在しないで、今それが存在し、存在した後でそれは立ち去る」と。

[p.626a18-22] 謂此中所言本無今有者。顯本無集處從自因緣生。或有欲令因是果藏故仏説果因中本無但由彼因有別果起。或此爲顯眼根生時能至本來所未至位。依此義説本無今有。

謂わく、此の中言う所の「本無くして今有り」とは、本集まる処無く、自の因縁より生ずることを顕す。或いは因は是れ果の蔵たらしめんと欲するもの有るが故に、仏、果は因中に本無く、但、彼の因に由りて別の果有りて起こることを説く。或いは此れは眼根生ずる時、能く本来、未だ至らざる所の位に至ることを顕わさんが為に、此の義に依りて、「本無くして今有り」と説く。

「まず、それが存在しないで、今それが存在する（本無今有 *abhūtvā bhavati*⁴¹⁾）」。これは眼が置かれる場所を前に持っていないで、それがその諸原因と諸条件（因縁）から生じる、ということを示す。あるいは、誰かが、原因が結果を含む（果蔵 *phalabhājanībhūta*）ということを示す。⁴²⁾それ故に、世尊は、結果は時間的に前に、原因の中に存在しない（因中本無 *hetāv abhūtvā*）、と説く。原因によって、そこで区別された結果が生じる。あるいは、また、眼は、それが生じるとき、それがまだ、ずっと、決して到達していなかった位、すなわち現在の位に到達する。まさにそのように、この句「本無今有」を理解しなければならない。

[p.626a22-28] 此經文意理必應然。故次復言有已還去。此顯起作用牽自果已。還去至如本無作用位。若佛爲遮去來是有。方便説此本無等言。如前句言本無今有。後句應説有已還無。既

³⁹⁾ 火輪-*tejaścakra*, *tejomaṇḍala?*-眼の火と太陽の本質について、Harivarman, 『成実論』 第 47 章, 大正 32, p.266b-p.267a を見よ。: 「外道 (Tīrthika) は、人が死ぬとき眼は太陽に、耳は虚空に還る・・・」と言う。

⁴⁰⁾ Svabhāvavādin の理論。

⁴¹⁾ Madhyamakavṛtti, p.263, 第 21 章第 4 偈, 第 27 章第 12 偈; Kośa (Tome1), chap.2, pp.228-229, p.237, p.260, (Tome4), chap.5, p.57; Majjhima Nikāya (PTS 本), Vol.3, p.25; Milindapañha (PTS 本), pp.51-52; Saundarananda, 第 17 章第 18 偈等。

⁴²⁾ Sāmkhya の理論。

不言無但言還去。則知不許過去是無。非汝所宗許過去有。唯言無有未來眼根。如何引斯契經爲證。

此の經の文意は理必ず応に然るべし。故に次に復、「有り已って還去る」と言う。此れは作用を起し、自果を牽き已って、還去って、本の如き作用無き位に至ることを顯すなり。若し仏、去來の是れ有なることを遮せんが爲に、方便して此の本無等の言を説かば、前句に本無今有と言うが如く、後句も応に「有り已って還無し」と説くべし。既に「無」と言わず、但、「還去」と言う。則ち過去は是れ無なることを許さざるを知る。汝の宗とする所の過去の有を許すに非ず。唯未來の眼根有ること無しと言う。⁴³⁾如何が斯の契經を引いて証と爲すや。

その經の意味はそのようではなければならない。それ故に、世尊は次のように説きながら、続ける。「存在した後で、それは立ち去る (有已還去 *bhūtvā prativigacchati*)⁴⁴⁾」と。このことは、眼がその作用 (*kāritra*) を生み出した後で、結果を投げ出し、立ち去り、生起に先立つところのものに似た無作用の位に到達する。もし仏 (Bhagavat) が「まずそれが存在しなくて・・・」と過去のものとして未来のものの存在性を否定する意図を持って、説くならば、彼 (仏) が「まずそれが存在せず、今存在する」と説くように、また、第二の句で、「存在し終わって、それはその非存在性に還る」と説くであろう。なぜなら、世尊は、この非存在性について話さないし、単に、「それは立ち去る」と説くから、われわれは、彼が過去の非存在性を認めていないと断言している。・・・どのようにして、人は、過去のものとして未来のものの存在性に反対して、この契經を引き合いに出すことができるのか。

[p.626a28-b6] 説是語已。世尊復觀當有迷斯契經意趣便謂無有過去未來增長謗因謗果邪見。爲遮彼故復作是言。有業有異熟作不可得。此顯要有過去業因方有未來異熟果起非更別有作者作用。故爲顯示無有實我唯決定有因果相屬。如來說此勝義空經。非爲欲遮去來實有。

是の語を説き已りて、世尊は復、當に斯の契經の意趣に迷うて、便ち過去未來有ること無しと謂い、謗因謗果の邪見を増長すること有るべしと觀じ⁴⁵⁾、彼れを遮せんが爲の故に、復是の言を作す。「業有り、異熟有り、作者不可得なり」と。此れは要らず過去の業因有りて、方に未來の異熟果起ること有り、更に別に作者の作用有るに非ざることを顯す。故に実我有ること無く、唯決定して因果相屬有ることを顯示せんが爲に、如來此の勝義空經を説く。去來の実有を遮せんと欲するが爲に非ず。

「眼は、それが生じるときに、・・・存在した後で、それは立ち去る」と説いた後で、契經 (Sūtra) の意味について考え違いをする人があるであろうと知りつつ、「過去のものとして未来のものは存在しない」と彼らは言うであろう。そして、原因の否定と結果の否定の誤った見解 (謗因謗果邪見) を増大させるであろう。この誤った見解を排除しようとして、世尊は、引き

⁴³⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(254), ll.1-2 によれば、「汝が宗とする所の過去の有を許して、唯未來の眼根有ること無しと言うに非ず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

⁴⁴⁾ 還去。

⁴⁵⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(254), l.4 によれば、「有」の字の訳が欠けている。

続き「行為がある。報い（異熟）がある。しかし、人は行為者の存在性を認めない」と説く。これは、報いに属する未来の結果（未来異熟果）が生じるために、ある原因、すなわち、過去の行為（過去業因）が必要であるということを示す。しかし、ある行為者と行為は別には存在しない。それ故に、もし如来（Tathāgata）が、この『勝義空経』を教えるならば、リアルなアートマン（我 *ātman*）は存在せず、単に、因果関係が存在するだけであることを示すために、これ（『勝義空経』）はある。これ（『勝義空経』）は過去のものとして未来のものとしての実在性を否定するためにあるのではない。

[p.626b6-7] 與前所引經義無違。故前契經是了義說。

前の所引の経と違すること無し。故に前の契経は是れ了義の説なり。

それ故に、われわれの敵によって引き合いに出された経は、われわれが引用するものと矛盾しない。それ故に、前者は了義説である。

[p.626b7] 有説定有遮去來經。

有るが説く。「定んで去來を遮する經有り」。

過去のものとして未来のものとしての存在性を否定する経があると云われる。

[p.626b7-9] 如契經言。於無内眼結如實了知我無内眼結。又契經說。此無彼無。又契經言。彼二無煖。

契経に言うが如し。「内の眼の結の無きに於いて、如実に我れに内の眼の結無しと了知すと。又契経に説く。「此れ無く彼れ無し」と。又契経に言わく。「彼の二、煖無し」と。

契経に説かれている。「[彼に] 内眼結 (*ādhyātmika cakṣuṣaṃyojana*) が欠けているとき、[聖者は] 真に、自分は内眼結⁴⁶⁾を持たないと知る」と。契経に説かれている。「こちらがないとき、あちらがない⁴⁷⁾と。契経に説かれている。「その二人には、熱（煖）がない⁴⁸⁾と。

[p.626b9-17] 彼經非證。即彼經中有文證成去來有故。如彼經言。於有内眼結如實了知我有内眼結。非善心位有結現行。故知。彼經說有過未。又彼經說。行有識有。非異熟果異熟因俱。故知彼經說有過未。又彼經說告二芻有四句法門。我當爲汝說。此證身内定有未來。語文等體爲當所說。故知彼經說有過未。然彼經說結等無者。顯不成就不造不得。

彼の経は証に非ず。即ち彼の経の中に文有りて去來の有を証成するが故に。彼の経に言うが如し。内の眼の結有るに於いて、如実に我れに内の眼の結有りとして了知すと。善心の位に結の現行有るに非ず。故に知る。彼の経は過未有ることを説く。又彼の経に説く、行有り識有りと。異熟果と異熟因と俱なるに非ず。故に彼の経が過未有ることを説くを知る。又彼の経に説いて、二苾芻に四句の法門有ることを告ぐ。我れ當に汝の爲に説くべしと。此れは身内に定んで未來有ることを証するなり。語文等の体、當の爲の所説なり。故に彼の経が過未有ることを

⁴⁶⁾ 異文：肉眼結—MCB5, 当該論文, 下記, p.85, Pūrṇasūtra を見よ。

⁴⁷⁾ 『縁起経』(Pratītyasamutpādasūtra)。

⁴⁸⁾ 彼二無煖(?) もし私がよく理解するなら、下記の二人の比丘 (*bhikṣu*) はもう暖かさ (*uṣmagata*) を保持しない。Kośa (Tome4), chap.6, p.163: それ故に、彼らは未來に存在しない。

説くを知る。然るに彼の経に結等の無を説くは、不成就、不造、不得を顕す。

これらの経は証明するものではない。なぜなら、これらの同じ経において、われわれは過去のものとして未来のものの存在性を確立する諸文を読むからである。それらは実際説く。「内眼結があるとき、真に私は内眼結を持つと彼は知る」と。さて、心が善い（善心位 *kuśalacittāvasthāyām*）そして、ここに善い心があるとき、「真に知る事」があるから、内眼結は活動状態にない。この経はそれ故に、過去のものとして未来のものの存在性を教える。「行 (*saṃskāra*) があるとき、識 (*viññāna*) がある」と。さて、異熟の結果は（異熟果 *vipākaphala*、心、[つまり] 識の中において）異熟の原因（異熟因 *vipākahetu*）、すなわち、行に似ていない。この経は、それ故に、過去のものとして未来のものの存在性を教える。仏陀は二人の苾芻 (*bhikṣu*) に説く。「それは私があなたたちに説こうとする四句 (*cātuḥpādaka*) による説教 (法門 *dharmaparyāya*) である」と。これは、・・・発音されるであろう未来の音節等が、それ自体（体）として、存在することを証明する⁴⁹⁾。この経は、それ故に、過去のものとして未来のものの存在性を教える。疑いなく、結が存在しないことが説かれる。しかし、そのような人が結を備えていない（不成就 *asamanvāgata*）し、結を造らないし、それ（結）を所有し（得 *prāpti*）ない、という思考がある。

[p.626b17-20] 如決定説有去來經。決定遮經曾不見有故。我所引有去來經理應許爲眞了義説。於前所引眞了義經。已正遣除非了義執。此與彼計決定相違。

決定して去來有りと言ふ経の如く、決定して遮する経は曾て有ることを見ざるが故に、我が引く所の去來有りとの経は、理として応に眞的了義説と爲すと許すべし。前の所引の眞的了義説に於いて、已に正しく非了義の執を遣除す。此れと彼の計と決定して相違す。

人が「過去のものとして未来のものを」確かに肯定する諸経が持つようには、過去のものとして未来のものを確かに否定する諸経に出会わない、とわれわれは結論づける。それ故に、われわれが引用する肯定的な諸経は、合理的に、本当に、了義説として認められるべきである。それ（過去のものとして未来のものを確かに肯定する諸経）は、引用された諸了義説が未了義だ、という見解を論駁する。なぜなら、それ（引用された、諸了義説）は、われわれの敵の主張と矛盾しているからである。

[p.626b20-28] 經主於中欲以強力逼令非了。作是釋言。我等亦説有去來世。謂過去世曾有名有。未來當有。有果因故。依如是義説有去來。非謂去來如現實有。故説彼有但據曾當因果二性。非體實有。世尊爲遮謗因果見。據曾當義説有去來。有聲通顯有無法故。如世間説有燈先無有燈後無。又如言有燈已滅非我今滅。説有去來其義亦應爾。若不爾者。去來性不成。

經主は中に於いて、強力を以て、逼つて非了たらしめんと欲して、是の釈を作して言わく。「我等も亦去來世有りと言ふ。謂わく、過去世の曾有を有と名づく。未来は當有なり。果因を有するが故に。是くの如き義に依りて、去來有りと言ふ。去來は現の實有の如しと謂うに非

⁴⁹⁾ここで「身内」は、*kāyāntare, śarīrāntare* であろう (?)。

ず。故に彼の有を説くは、但、曾当の因果の二性に拠る。体の実有に非ず。世尊は、因果を諷する見を遮せんが為に、曾当の義に拠って去来有りと説く。有の声は通じて有無の法を顯すが故なり。世間に灯の先に無きこと有り、灯の後に無きこと有りと言くが如く、又、有るが、灯の已に滅すること有り、我れの今滅するに非ずと言うが如く、去来有りと説くことも、其の義亦亦に爾るべし。若し爾らずんば去来の性は成ぜず」と。

經主 (Sautrāntika) は、あらゆる手段で、われわれの經が未了義ということを確認することを望んで、言う。⁶⁰「私の場合もまた、私は、過去のものと未来のものがあると言う」と。過去のもの、あったもの(曾有)である。それ故に、それ(過去のもの)はあると言われる。未来のものは、原因があればあるであろうもの(当有)である。⁶¹その意味において、過去のものと未来のものはあると言われることがある。過去のものと未来のものが、「ものとして」(実 *dravyatas*) 現在のもののように存在すると言われることは求められない。⁶²それ故に、それがあると言われるとき、対象として、過去の原因の本質や、未来の結果の本質が、それらを実在するもののように考えられるなら、存在しない。世尊は、原因を否定する誤った見解と結果を否定する誤った見解を非難するために、過去のもの(=原因)はあった、未来のもの(=結果)はあるであろう、と言うために、過去のものと未来のものはあると言う。なぜなら、「ある」という語(有聲 *astīśabda*) はあるものかないものについて使用されることができているからである。⁶³例えば、世間において、「灯火の前に存在しないことがある(有 *asti*)」、「灯火の後で存在しないことがある」、そしてまた、「この灯火は消えている(有)」「それ(灯火)は私によってまだ消されていない」と言われるように。⁶⁴この意味で、過去のものと未来のものがあると言われることがある。もしこの解釈が排除されるならば、過去のものと未来のものの概念は確立されないであろう。

[p.626b29-c6] 此釋有言定非善說。不許實有去來世故。假有如前理不成故。無容更有餘有義故。如何決判經中有言。而言我說有去來世。雖言過去曾有有名有未來當有有果因故。而實方便矯以異門說。現在有何關過未。故彼所言我等亦說有去來者。但有虛言竟不能伸去來有義。

此の釈の有の言は定んで善説に非ず。実に去来世有りと許さざるが故に。仮有は前の如く理成ぜざるが故に。更に余の有の義有る容きこと無きが故に。如何が經中の有の言を決判して、而

⁶⁰世親 (Vasubandhu) は、Kośa (Tome4), chap.5, p.58 において、言う。

Kathāvattu, 第1章, 第6節において、説一切有部 (Sarvāstivāda) の敵は、Saṃyutta 經 (PTS 本) Vol.3, p.71 を引く。: *yaṃ hi bhikkhave rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ ahoṣīti tassa saṅkhā...na tassa saṃkhā atthīti na tassa saṅkhā bhavissatīti*。「比丘らよ、実に、過去の色は滅し捨てられている、という彼の考えが・・・彼の考えはないと、彼の考えはないであろうと」

⁶¹*atītaṃ tu yad bhūtapūrvam / anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati*。「過去のものは実に以前あったものである。未来のものは原因があればあるであろうものである」

⁶²衆賢 (Saṃghabhadra) はここで Vasubandhu の二つの行をとばす。

⁶³*asti* という語の価値について、Kośa (Tome4), chap.5, p.58, (Tome1), chap2, p.282.

⁶⁴*asti niruddhaḥ so 'tra dīpo* (Vyākhyā, p.473, l.9: *sa pradīpo*) *na ca mayā nirodhita iti vaktāro bhavanti*。「この場合、その灯火は消えている。また、私によってまだ消されていないものとしてある、という話者がいる」

も我れも去来世有りと言ふと説くと言ふや。「過去の曾有を有と名づく。未来は当有なり。果因有るが故に」と言ふと雖も、而も実に方便して矯つて異門を以て説くなり。現在の有は何ぞ過未に關せんや。故に彼れの言ふ所の、「我れ等も亦去来有りと言ふ」とは、但、虚言有りて、竟に去来の有の義を伸ぶること能わず。

經主が「ある」という動詞に与えた解釈（「私は過去のもの」と未来のものがあると言ふ）は良くない。なぜなら、經主は、「ある」実有（*dravyasat*）が重要であることを認めず、われわれは仮有（*prajñaptisat*）が重要でないとししているからである。さて、あるという動詞は、この存在の二つの様相（実有と仮有）に適用されうるだけであり、それだけであるからである。どのようにして、經（過去のもの」と未来のものはある）の「ある」という語を「限定する」のか。⁶⁵「私の場合もまた、私は、過去のもの」と未来のものはあると言ふ。〔それは〕次の注を伴ふ。「あつた過去のものについて、それはあると言われる。未来のもの、それは原因があるときあるであろうものである」。実際は、この句は、異なる諸語（異門）について、現在のものはあり、過去のもの」と未来のものに關わらない、と悪賢く言ふための一つの方法（方便）でしかない。それ故に、「私の場合もまた、私は、過去のもの」と未来のものはあると言ふ」という經主の言明は虚しい言葉に過ぎない。彼は、〔經の作者として〕過去のもの」と未来のものがあるというように、説明することはできない。

[p.626c6-11] 若去来世但是曾當。法體實無不應名有。或若許有則不應説去來二世但是曾當。又若實無以曾有故。亦説過去爲實有則應現在。雖實有性非曾有故。應執爲無。過去應通曾有非有。卽由此理類説未來。彼亦應通當有非有。

若し去来世が但、是れ曾當にして、法の体實に無ければ應に有と名づくべからず。或いは若し有と許さば、則ち應に去来の二世は但、是れ曾當なりと言ふべからず。又若し實に無なるも、曾有を以ての故に、亦過去も実有と爲すと説かば、則ち應に現在も実有の性なりと雖も、曾有に非ざるが故に、應に執して無と爲すべし。過去も應に曾有と非有とに通ずべし。即ち此の理に由り、未来を類説するに、彼れも亦應に当有と非有とに通ずべし。

もし過去のもの」が単にあつたものであり、もし未来のもの」が単にあるであろうものであるならば、過去」と未来の法（*dharma*）に、全く実在性が欠けていることになり、それがあつたと言ふことができない。あるいは、もし、それがあつたことが望まれるならば、過去のもの」と未来のもの」が単に、あつたものとあるであろうものであると、言われるべきではない。もし、過去のもの」について、それは実在すると言われるならば、実在しないとはいへ、それはあつたから、また、現在のもの」について、それはない」と良く言われることができる。実在しているとはいへ、それ（現在のもの）は「あつた」ことはないからである。過去のもの」は、同時に、「あつた」のと「ない」のとである。この同じ原則によれば、未来のもの」について、同時に「あるに違いない」のと「ない」のであるものである、と話されるであろう。

⁶⁵ 決判、決め判断する、*pariccheda* (Mahāvīyutpatti) , *niyama*, Kośa (Tome3), chap.4, p.178.

[p.626c11-14] 然於實有過去體上。亦有少分可名曾有。由此得成過去有性。如是實有未來體上。亦有少分可名當有。由此得成未來有性。

然るに実有の過去の体の上に於いて、亦少分の曾有と名づく可き有り。これに由りて過去の有性を成ずることを得。是くの如く実有の未来の体の上に、亦少分の当有と名付く可き有り。これに由りて、未来の有性を成ずることを得るなり。

実のところ、過去のものの体(=自性)である実在しているものにおいて、それによって「それは「あった」と言われるはずの、ある部分(少分)がある。それによって、過去のものが過去の本質(有性)を持つことがある。同様に、未来のものの体である実在しているものにおいて、それによって「それは「あるであろう」と言われるはずの、ある部分がある。それによって、未来のものが未来の本質(有性)を持つことがある。(MCB5, 当該論文, 下記, p.93.)

[p.626c14-19] 世間現見於實有法可說曾當。曾不見於非實有法說曾當義。如舍利子白世尊言。闍陀苾芻昔曾於一婆羅門邑。往乞食家。說此語時彼家現有。世尊亦說。慶喜苾芻當為上座。乃至廣說。說此語時慶喜現有。故於實有過去未來說有曾當理善成立。

世間に、実有の法に於いて、曾當を説く可きを現見す。曾て非実有の法に於いて、曾當の義を説くを見ず。舍利子が世尊に白して言うが如し。「闍陀苾芻、昔曾て一婆羅門邑に於いて、往いて家に乞食す」と。此の語を説く時、彼の家は現有なり。世尊亦説く。「慶喜よ、苾芻は當に上座と為る、乃至広説」と。此の語を説く時、慶喜は現有なり。故に実有の過去未来において、有の曾當を説く理善く成立す。

人は[次のように]良く見る。通俗の見解において、実在する法について、それ(実在する法)はあった、それはあるであろう、と言われる、と。逆に、実在しない法について、それはあった、それはあるであろう、と言われることは前代未聞である。次のように、シャーリプトラ(舍利子)は世尊に申された。「チャンダ(闍陀 Chanda)比丘は⁶⁵⁾バラモンの村に、ある家で棄捨を仰ぐために行った」と。さて、この瞬間に、その家は現に存在している。また、世尊はおっしゃった。「アーナンダ(慶喜 ānanda)比丘は⁶⁷⁾上座(Sthavira)になるであろう⁶⁸⁾」と。さて、この瞬間に、アーナンダは現に存在している。それ故に、過去のものと未来のものは、実在しているとはいえ、あった、あるであろう、ということが良く確立している。

[p.626c19-23] 又若無實過去未來。則無所遮謗因果見。謂若實有過去為因。能感未來實有為果。而撥為無者名謗因果見。若去來世因果實無。於無見無豈名為謗。寧為遮彼說有去來。

又若し実の過去未来無ければ、則ち因果を謗る見を遮する所無し。謂わく、若し実有の過去を因と為して、能く未来の実有を感じて果と為し、而も撥して無と為さば、因果を謗る見と名

⁶⁵⁾ (訳者註)「昔曾」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁶⁷⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(256), 1.3 によれば、「慶喜よ」と呼びかけで訳されている。Poussin 氏の解釈は異なる。どちらの可能性もあるであろう。

⁶⁸⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(256), 1.3 によれば、「上座の為に」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

づく。若し去来世の因果実にならば、無に於いて無を見るも、豈、名づけて謗と為さんや。寧ろ彼れを遮して、去来有りと言ふを為すべし。

もし、過去のものとして未来のものが実在するものとしてないならば、原因と結果を否定する異説は非難されえない。実際、もし、過去のものとして原因として実在し、実在している結果である未来のものを生み出すことができるならば、その過去のものとしてその未来のものとして非存在性を肯定する学説が、原因と結果を否定する異説であると名づけられうる。しかし、もし、過去のものとして未来のものが、原因と結果として実在しないならば、実際存在しないものを非存在なものとして見なす学説は、異説と見なされうるのか。この異説を論駁するためには、過去のものとして未来のものとして存在性を肯定する方がよい。⁶⁹⁾

[p.626c23-24] 豈不先言。曾當是有。

豈、先に言わずや。曾當は是れ有なりと。

しかし、経主は反論する。あったものとあるであろうものとの二つはすべてある、と私は言わなかったか。

[p.626c24-27] 我亦先説應通有無。又於此中有何別理。唯據曾當有説有去來。非據非曾當説無現在。説此亦有遮常見能。故彼所言無深理趣。

我れも亦先に應に有無に通ずべしと説く。又此の中に於いて、何の別の理有りて、唯曾當のみに擲りて去来有りと言ふや。非曾當に擲りて現在無しと説き、此れを説いて亦、常見を遮する能有るに非ず。故に彼れの言う所は深き理趣無し。

しかし、私もまた、[この二つの世 (adhvan) が] あり、かつ、ないと言った。そしてどんな理由で、あなたは過去のものとして未来のものがあるというのか。なかった、かつ、ないであろうものであるのに、あった、かつ、あるであろうものであると見なすから、あなたは現在にないと言わないのか。そのように自分の考えを述べて、常住性の学説 (常見 *sāśvatadr̥ṣṭi*) は非難されうるであろう。それ故に、経主の言説は不合理である。

[p.626c27-28] 又我先説曾當有言但以異門説現在有非關過未。如何能遮。

又我れ先に、曾當の有の言は、但、異門を以て現在の有を説き、過未に関するに非ずと説く、如何が能く遮するや。

さらに、私は、「あったもの」「あるであろうもの」という語に注目したが、これは、別の用語で現在のものはあると言う方法でしかない。そのことは過去のものや未来のものには関わらない。どうしてそのことは、[過去のものとして未来のものとして存在性を] 論駁しようか。

[p.626c28-p.627a3] 言有聲通顯有無者。此亦非理。不極成故。執能通顯應設誠言。然世極成有唯顯有。曾不見有有聲顯無。如何乃言有聲通顯。而世間説有燈先無有燈後無。如聲理釋。此前已説。後當更辯。

⁶⁹⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(256), ll.7-8 によれば、「寧ろ、彼れを遮して、去来有りと言ふを為さんや」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

有の声は通じて有無を顕すと言うは、此れも亦理に非ず。極成せざるが故に。能く通じて顕すと執すれば、応に誠言を説くべし。然るに世は有は唯有を顕すと極成す。曾て有の声の無を顕すこと有るを見ず。如何が乃ち有の声は通じて顕すと言うや。而も世間に灯の先に無きこと有り、灯の後に無きこと有りと説くは、声の理の積の如し。此れは前に已に説けり。後に更に更に辯ずべし。

「ある」という動詞（有声）が[われわれの経の中で]、あるものとないものと理解されること（MCB5, 当該論文, p.60, l.20）、それは誤っている。なぜなら、そのような用法は認められないからである。この動詞が二つの意味を持つと強く主張する者は、誠実さを持って話さなければならぬ。世間的な用法は「ある」とはただあるものにおいてであると理解されるということである。「ある」が非存在性を示すことは前代未聞である。どうして、この動詞が二つの意味を持つと主張するのか。私は、それ（灯火）はあると言うとき、灯火の前の非存在性と後の非存在性について話しているということはよく知られている。われわれは、そのことについて、音声の非存在性を説明して、既に話しており、また、われわれは、それ（音声の非存在性）に戻るであろう。（MCB5, 当該論文, p.45）

[p.627a3-8] 言若不爾者去來性不成。理亦不然。彼不成故。非彼過去有過去性。非彼未來有未來性。非無自體可立性名故。彼去來性不成立。或彼應設種種劬勞成立去來是實有性。不爾二世性必不成。

若し爾らば去來の性成ぜずと言うは、理亦然らず。彼れ成ぜざるが故に。彼の過去は過去の性有るに非ず。彼の未來は未來の性有るに非ず。自体無くして性の名を立つ可きに非ざるが故に、彼の去來の性は成立せず。或いは彼れは應に種種の劬勞を設けて、去來は是れ實有の性なりと成立すべし。爾らば二世の性必ず成ぜず。

經主は言う。「もしそれが別様であるならば、[もし、過去のものとして未来のものが存在するならば]、過去のものとして未来のものとしての本質は確立されない」と。このこともまた正しくない。なぜなら、[過去・未来の] 音声は、確立されないからである。過去の音声は過去のものとしての本質を持たない。未来の音声は未来のものとしての本質を持たない。なぜなら、人は、ある本質（性 *bhāva*）を實在しないもの⁶⁰に帰することはできないからである。⁶⁰あるいは、過去と未来の實在を確立するために、どんな仕方でも努力しなければならない。それと引き替えにのみ、その二つの世が確立される。

[p.627a8-10] 如是且如彼宗所說定不能釋去來有經。非以彼宗不能釋故便捨善逝所說契經。故應信知去來實有。

是くの如く且らく、彼の宗の所説の如くんば、定んで去來有の經を積する能わず。彼の宗が積する能わざるの故を以て、便ち善逝の所説の契經を捨つべきに非ず。故に應に去來は實有な

⁶⁰ 無自体 (*niḥsvabhāva*) ; 性 (*bhāva*)

⁶⁰ (訳者註)「彼去來性不成立」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

りと信知すべし。

⁶²経主の体系の中では、過去のものゝと未来のものゝの存在性を教える経を釈明することは不可能である。この体系がこの経を釈明することが不可能なことは、善逝 (Sugata) によって宣説された経を退けるための十分な理由ではない。それ故に、彼 (経主) は過去のものゝと未来のものゝが存在することを信じ知るべきである。

[p.627a10-11] 経主又釋杖髻經言。

経主は又杖髻經を釈して言わく。

経主は『杖髻經』(Lāgudāsikhīyakasūtra) を説明する。(MCB5, p.54)

[p.627a11-15] 業雖過去而猶有者。依彼所引現相續中與果功能密説爲有。若不爾者。彼過去業現實有性過去豈成。理必應爾。以薄伽梵於勝義空契經中説眼根生位無所從來乃至廣説。

「業は過去すと雖も而も猶有なりとは、彼の所引の現相続の中の与果の功能に依りて密に説いて有と爲す。若し爾らずば、彼の過去の業が現に実有性にして、過去は豈成ぜんや。理として必ず応に爾るべし。薄伽梵は、勝義空契經の中に於いて『眼根の生ずる位に從來する所無く、乃至広説』と説くを以てなり」と。

行為は過去であるとはいえ、それ (過去の行為) はあると仏陀は言う。しかし、仏陀が目をつけていることは、結果を与える能力 (与果功能)、連続体 (現相続) の中にその行為によって投影されてある (所引) 能力である。もし、それが別様であったならば、過去の行為は現に存在しているから、過去ではないであろう。それは疑われうる。なぜなら、世尊 (薄伽梵 Bhagavat) は、『勝義空契經』の中でおっしゃる。「眼は生じる段階において、どこからも来ない。・・・」と。

[p.627a15-21] 此如愚者於駛流中以船繫於乘船足望船停止終無是處。且彼所執現相續中。與果功能智者審諦。推尋其相竟不可得。如何過去業自体已無。依與果功能可説爲有。諸巧偽者所執。隨界功能熏習種子增長不失法等處處已破。彼豈能障此了義經所説有言令成不了。

これは愚者が⁶³駛流の中に於いて、船を以て乗船者の足に繋ぎ、船の停止を望むも、終には是の処無きが如し。且らく、彼れの執する所の現の相続の中の与果の功能とは、智者は審諦に其の相を推尋して、竟に不可得なり。如何が過去の業の自体已に無くして、与果の功能に依りて、説いて有と爲す可けんや。諸の巧偽者の執する所の隨界、功能、熏習、種子、增長、不失法等、処処に已に破せり。彼れ豈、能く此の了義經の所説の有の言を障え、不了と成らしめんや。

経主を速い流水によって引きずり込まれた船の中の人と比較せねばならない・・・船が止まるための理由はない。⁶⁴経主は、現在の連続体の中に結果を与えるある能力があることを仮定する。その能力は、博学な者が価値を探り (審諦)、何がその特徴であるのかを探求する (推尋)。そして、それを、発見することはできない。どうして、世尊は、もはや固有の存在を

⁶² (訳者註) 「如是且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁶³ (訳者註) 赤沼 1934, p.(257), 1.5 によれば、「駛」に代わって「駛」と記されている。

⁶⁴ (訳者註) 「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

持たない過去の業が、結果を与えるこの能力を目指して存在する、とおっしゃることができるのか。われわれは、すでに何度も、この悪賢い偽善者の仮説、すなわち随界 (*anudhātu*)、功能 (*śakti*)、熏習 (*vāsanā*)、種子 (*bīja*)、増長 (*upacaya*)、不失法 (*avipraṇāśadharmā*) 等を論駁している。⁶⁵⁾ ⁶⁶⁾ これらの仮説のすべてが、了義経が含んでいる過去・未来のものの存在性の主張を論駁する。そして、その経は未了義である、と教える。

[p.627a21-23] 設許有彼所引功能。亦不應由斯說無法爲有。勿彼因無故亦說功能無。差別因緣不可得故。

設い彼れの引く所の功能有るを許すも、亦応に斯れに由りて無法を説いて有と為すべからず。彼の因の無の故に、亦功能の無を説くこと勿れ。差別の因縁は不可得なるが故なり。

行為によって引かれた能力 (機能) の実在性を認める場合でさえ、それは、存在しないあるもの (無法) について (すなわち、経主の仮説における過去の行為について) それ (存在しないあるもの) が存在すると言うための理由ではない。なぜなら、その原因 (すなわち、過去の行為) の (仮定された) 非存在性によって、その能力も存在しないと言われうるであろうからである。もし過去の行為が否定されるならば、その能力の存在性を認めるためのいかなる理由もない。

[p.627a23-29] 又世尊説與彼不同。謂佛明言。業雖過去盡滅變壞。而猶是有。彼業所引與果功能。於相續中設許現有。體非過去盡滅變壞。如何依彼可說是言。若必定然佛應明説。業雖過去盡滅變壞。而於相續有彼功能。佛既但言彼業猶有故知實有彼過去業。

又世尊の説と彼れと同じからず。謂わく、仏は明らかに言わく。「業は過去し尽くし滅し変壊すと雖も、而も猶是れ有なり」と。彼の業を引く所の与果の機能が、相続の中に於いて設い現有なりと許すも、体、過去し尽くし滅し変壊するに非ず。如何が彼れに依って是の言を説く可けんや。若し必定して然らば、仏は応に明らかに「業は過去し尽くし、滅し、変壊すと雖も、而も相続に於いて、彼の功能有り」と説くべし。仏既に但、彼の業猶有なりと言うが故に、実に彼の過去の業有ることを知る。

さらに、世尊がおっしゃることは、何も「能力」の理論と共通することがない。彼 (世尊) は、確かに、過去の、使い尽くした、壊れた、捨てられた行為はしかしながら存在すると、明白におっしゃる。そして、行為によって引かれた、結果を与える能力は、連続体の中において

⁶⁵⁾ MCB5, 当該論文, 下記. pp.66, 76 を見よ。衆賢 (Saṃghabhadra) の註釈について、『順正理論』, 大正 29, pp.397, 440. -これらの用語のすべては、ほとんど同義異語であり、心 (と行為) が連続体の中に置く、能力、印象、種子を指す。-業 (*karman*) と業の蓄積 (*karma-upacaya*) は区別される。(cp. Kathāvatthu) -不失 (*avipraṇāśa*) について『成業論』(Karmasiddhiprakaraṇa) を見よ。{(訳者註) 室寺義仁: 成業論 チベット訳校訂本 1985, p.19 } -より難しい用語は、随界、正確には旧随界、*anudhātu?*, *purāṇa-anu-dhātu?*である。*anusahagata*, 微俱行 (*aṇusahagata*) を見よ。Kośa (Tome1), chap.2, p.245, (Tome3), chap.4, p.172. 「経量部 (Sautrāntika) の連続体についてのノート」を見よ。このアビダルマの研究を続けるであろう。MCB5, 当該論文, 下記. pp.99, 100, 103-105, 114.

⁶⁶⁾ (訳者註)「豈」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

残る能力であり、経主はそれ（結果を与える能力）を現在にあると見なす。その存在は過ぎ去っておらず、使い尽くされておらず、壊れておらず、捨てられていない。一体どうして、世尊は、見える所にその能力を持っていると言うように、話すことができるのであろうか。もし、世尊は、人が彼に言わせることを言いたいならば、彼（世尊＝仏）は明白におっしゃるであろう。「行為は過ぎ去って、捨てられているとはいえ、しかしながら、行為によって引かれた能力は連続体の中に残る」と。さて、彼（世尊＝仏）はただおっしゃる。「この行為はしかしながら存在する」と。それ故に、われわれは、過去の行為が実在するという事を知る。

[p.627a29-b5] 又仏但説過去有言。如何定知約功能説。豈不已説。若不爾者。彼過去業。現實有性。過去豈成。我於前文豈不已説。前文何説。謂説體相雖復無差而於其中見有性別。如是所説有性不同。汝等於中誰能説過。依如是義故。有頌言。

又仏は但、過去は有なりの言を説く。如何が定んで功能に約して説くと知るや。豈、已に説かずや。「若し爾らずんば、彼の過去の業の現の実有の性ならば過去豈成ぜんや」と。我れ前文に於いて豈已に説かずや。前文に何を説くぞ。謂わく、体相は復差無しと雖も、而も其中に於いて有の性の別を見るを説く。是くの如く説く所の有の性同じからず。汝等中に於いて、誰か能く過を説くや。是くの如き義に依るが故に有る頌に言わく。

さらに、ただ過去の行為はあると世尊（＝仏）は言う。どのようにして、彼（世尊）が結果を与える能力について話す確認するのか。われわれはそれ（結果を与える能力）を説明しなかったのか。もし、その説明が無視されるならば、その過去の行為はものとして実在しつつ、過去のものではないということが残っている。しかし、私はその反論に答えた。⁶⁷⁾なぜそうなのか。私は言った。ものの特徴（体相）⁶⁸⁾は区別なく残るとはいえ、しかしながら、そこに、存在の仕方（有性）⁶⁹⁾における区別が認められる、と。存在の仕方は同じではない。あなたはその説明において、どんな過失を見るのか。その点について、一つの詩節がある。

[p.627b6-7] 諸法體相一 功能有性多

若不如實知 名居佛教外

諸法の体相は一なり。功能たる有の性は多なり。

若し如実に知らざれば、仏教の外に居すと名づく。

法の本質的特徴（体相）⁷⁰⁾は唯一である。能力、[つまり] 存在の仕方は多数である。⁷¹⁾ [そのことを] 知らない者は、仏教（*buddhaśāsana*）の外に置かれると言われる。

[p.627b8-11] 然彼所引勝義空經。如前通釋於彼非證。又彼宗不許實有過去業。而經不説有已還無。如何可引證成彼義。故率已情巧爲謬釋不能違害去來實有。

⁶⁷⁾ MCB5, 当該論文, p.51 を見よ。

⁶⁸⁾ 体相、すなわち「本質的特徴」。

⁶⁹⁾ 存在の仕方、有性, *sattā, bhāva*

⁷⁰⁾ 法体相

⁷¹⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(258), 1.2 によれば、「功能と有の性とは多なり」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

然も彼れの引く所の勝義空経は、前に通釈するが如く、彼れに於いて証に非ず。又彼の宗は実有の過去業を許さず。而も経は有り已って還無しと説かず。如何が引いて彼の義を証成す可けんや。故に己情を率い、巧みに謬釈を為すも、去來の実有を違害すること能わず。

『勝義空経』は、われわれが言ったように、説明しなければならない。そして、経主の主張を証明しない。その主張は過去の行為の実在性を認めない。しかし、この経は、「存在した後で、それは非存在に還る」とは言わない。⁷²⁾われわれの敵は、それ故に、証拠としてそれを引用する権利を持たない。⁷³⁾空想力(己情)のままに、彼(われわれの敵)はそこで、誤った説明を与えて、未来のものと過去のものの実在性の学説を破壊する(違害)ことはできないままである。

[p.627b11] 上座於此釋前經言。

上座は此に於いて、前の経を釈して言わく。

上座は、過去のものゝ未来のものゝ実在性を主張する経を説明する。

[p.627b11-13] 若過去色非有。不應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨。乃至廣説。

「若し過去の色有に非ざれば、応に多聞の聖弟子衆、過去の色に於いて厭捨を勤修すべからず、乃至廣説」。

a) 「もし過去の色が存在しないならば、学識の深い弟子は過去の色に嫌気を起こすことに専念することはないであろう。・・・」⁷⁴⁾

[p.627b13-19] 此説意言。若過去色非過去。不應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨。應如現在勤厭離滅。或若過去色自他相續中非曾領納。不應多聞聖弟子衆勤修厭捨。要曾領納方可厭捨。未曾領納何所厭捨。以彼色是過去及過去曾領受故。應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨。

此の説の意は言わく。若し過去の色過去に非ざれば、応に多聞の聖弟子衆、過去の色に於いて厭捨を勤修すべからず。応に現在の如く、離滅を勤厭すべし。或いは若し過去の色、自他の相續中、曾領納に非ざれば、応に多聞の聖弟子衆、厭捨を勤修すべからず。要らず曾領納は方に厭捨す可し。未だ曾て領納せざるをば何の厭捨する所ぞ。彼の色は是れ過去及び過去の曾領受なるを以ての故に、応に多聞の聖弟子衆、過去の色に於いて厭捨を勤修すべし。

この経は上座によれば[次のことを]意味している。「もし過去の色が過去のものでないならば、学識の深い弟子は過去の色を拒絶することに専念しないであろう。しかし、現在の色に関してのように、彼(学識の深い弟子)はそれ(過去の色)に嫌気を起こし、それを離れ、それを破壊する(厭離滅 *nirvide virāgāya nirodhāya*) ことに専念するであろう」と。あるいは、「もし過去の色が独自の連続体あるいは、ある他の連続体において経験されていなかったならば(非曾領納)、学識の深い弟子はそれ(過去の色)を拒絶することに専念しないであろう。それ(過去の色)が拒絶されうするためには、その色が経験されているに違いない。というのは、どうして、経験されていないものが拒絶されるのか。学識の深い弟子が過去の色を拒絶するの

⁷²⁾ MCB5, 当該論文, 上記, p.58.

⁷³⁾ (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁷⁴⁾ MCB5, 当該論文, 上記, p.54.

に専念することは、その色が過去であり、過去であって経験されているからである」と。

[p.627b19-20] 又釋第二杖髻經言。

又第二の杖髻經を釈して言わく。

b) 『杖髻經』に関して。⁷⁵⁾

[p.627b20-22] 彼過去業亦可説有。有因故。有隨界故。未有能遮彼相續故。彼異熟果未成熟故。最後方能牽異熟故。然去來世非實有體。

「彼の過去の業も亦有と説く可し。因縁有るが故に、隨界有るが故に、未だ能く彼の相續を遮すること有らざるが故に、彼の異熟果は未だ成熟せざるが故に、最後が方に能く異熟を牽くが故に、然し去來世に実有の体に非ず」と。

「過去の行為が存在すると言われうる。なぜなら、それ（過去の行為）は原因としての条件（因縁 *hetupratyaya*）であるからである。⁷⁶⁾それ（過去の行為）は隨界⁷⁷⁾であるからである。それ（過去の行為）の連続体は中断し得ないからである。それ（過去の行為）の異熟の結果はいまだ熟していないからである。最後に、それ（過去の行為）は異熟をもたらすことが可能であろうからである。しかし、⁷⁸⁾過去のものであるそれ（過去の行為）[と未来のもの]は実在するものとしては存在しない。

[p.627b22-24] 可笑如是解釋經義。此豈能遮去來實有。如是謬釋一切智經。豈能莊嚴印度方域。

是くの如く經の義を解釈するを笑う可し。此れは豈、能く去來の実有を遮せんや。是くの如く一切智の經を謬釈す。豈、能く印度の方域を莊嚴せんや。

この説明は笑いを招く。それ（この説明）は過去のものとして未来のものとしての存在性を論駁することに成功するのか。一切智者の經をそんな風に解釈すること、それは、インドの国を莊嚴するのか。

[p.627b24-c4] 且彼初釋前所引經。若謂前經有如是義若過去色非是過去不應於中修厭捨應如現在厭離滅。此非經意。徒設劬勞。以若彼色非是過去應是現在或是未來。是則不應但如現在。此言翻是擾亂契經。豈得名爲釋經意趣。又若爾者。經但應言。若過去色非過去。非若過去色非有。又經次後應作是言。以過去色是過去。非以過去色是有。文不爾。彼釋定非。

且らく、彼れの初めに前の所引の經を釈し、若し前經に是くの如き義有り、若し過去の色はれ過去に非ざれば、応に中に於いて厭捨を勤修すべからず応に現在の如く離滅を勤厭すべしと謂うは、此れは經意に非ず、徒に劬勞を設くるのみなり。若し彼の色はれ過去に非ざれば、応に是れ現在、或いは是れ未來なるべきを以て、是れ則ち応に但現在の如くなるべからず。此の言は翻つて是れ契經を擾亂す。豈、名づけて經の意趣を釈すと為すことを得んや。又若し爾ら

⁷⁵⁾ MCB5, 当該論文, 上記 pp.54, 63.

⁷⁶⁾ Kośa (Tome1), chap.2, p.299.

⁷⁷⁾ 隨界は旧隨界の短縮形。MCB5, 当該論文, 上記 p.64.

⁷⁸⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(258), l.15 によれば、「然も」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

ば、経には但応に言うべし。「若し過去の色、過去に非ず」と。「若し過去の色有に非ず」に非ず。又経の次後に応に是の言を作すべし。「過去の色是れ過去なるを以て」と。「過去の色是れ有なるを以て」に非ず。文既に爾らず。彼の釈は定んで非なり。

a)⁷⁹⁾最初の経の最初の説明に関して。⁸⁰⁾「もし過去の色が過去のものでなく、弟子がそれ（過去の色）を拒絶しないであろうし、しかし、現在の色として[拒絶するであろう]ならば、彼（弟子）はそれ（現在の色）に嫌気を起こし、それを離れ、それを破壊することに専念するであろう」。どんな努力を上座がなしても、そのようなことは経の意味ではあり得ない。なぜなら、もしその色が過去のものでないならば、それ（その色）は現在のものかあるいは未来のものであろう。それ故に、弟子は、彼が現在の色に対してとる態度を、それ（現在の色）のみに対してとるだけではないであろう。この混乱した強制された説明は、経の意図の註釈として考えられうるであろうか。もし、その意味があなたが強く主張するものであるならば、経は言うであろう。「もし過去の色が過去のものでないであろうならば」と。それ（経）は言わないであろう。「もし、過去の色が存在しないであろうならば」と。またより多く遠くに、それ（経）は言うであろう。「過去の色は過去のものであるから」と。それ（経）は言わないであろう。「過去の色は存在するから」と。それ故に、最初の説明は何も価値はない。

[p.627c4-9] 若謂前經有如是義若過去色非有過去不應於中勤修厭捨非於無法可修厭捨要過去色有過去性方可於中勤修厭捨如現在色有現在性方可於中勤厭離滅。則與我釋其義無差。彌更顯成過去實有。由此彼釋徒設劬勞。定不能遮過去實有。

若し「前経に是くの如き義有り、若し過去の色に過去有るに非ざれば、応に中に於いて厭捨を勤修すべからず、無法に於いて厭捨を修す可きに非ず、要らず過去の色に過去性有りて、方に中に於いて、厭捨を勤修す可し。現在の色の如く現在性有りて、方に中に於いて離滅を勤厭す可し」と謂わば、則ち我が釈と其の義差無し。弥更に過去の実有を顕成す。此れに由りて、彼れの釈は徒に劬勞を設けて、定んで過去の実有を遮すること能わざるなり。

しかしながら上座はおそらく[次のように]説明するであろう。「もし過去の色が過去のものとして存在しないならば、弟子はそれ（過去の色）を拒絶しないであろう。なぜなら、非存在なもの（無法 *asaddharma*）は拒絶されえないからである。過去の色は、それ（過去の色）を拒絶されるために、過去の本質が持たれねばならない。現在の色と同様に、現在の本質が持たれるとき、それ（過去の色）に嫌気を起こそう・・・と努められうる」⁸¹⁾と。そのように理解するとき、われわれの体系と違いはない。⁸²⁾過去のものの実在性は証明され終わった。⁸³⁾われわれは、どんな代価を払っても、上座は非存在性を証明することに達しない、と結論づける。

⁷⁹⁾ (訳者註)「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁸⁰⁾ (訳者註)「若謂前經有如是義」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁸¹⁾ (訳者註) 赤沼 1934, p.(259), 1.6 によれば、「現在の色に現在性有りて、方に中に於いて離滅を勤厭す可きが如し」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

⁸²⁾ (訳者註)「弥更」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

⁸³⁾ (訳者註)「由此」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

[p.627c9-13] 彼第二釋前所引經。少有彼經所說義趣。謂曾領納應勤厭捨。未曾領納何所厭捨。然不知。彼作是釋經。欲如何遮過去實有。若非實有厭捨唐捐。

彼れの第二の、前の所引の經を釈するは、少しく彼の經の所說の義趣有り。謂わく。「曾領納は應に厭捨を勤むべし。未だ曾て領納せざるは何の厭捨する所ぞ」と。然も知らず。彼れは是の釈經を作して、如何が過去の實有を遮せんと欲するや。若し實有に非ざれば厭捨は唐捐なり。

b) 最初の經の第二の説明に関して、それ（第二の説明）は經の意味の一部を釈明する。實際、經驗されているものは拒絶される。經驗されていないものは、拒絶に場所を与えない。しかし、われわれは、上座が、いかにこの説明を示しながら過去のものの存在性を拒絶することを欲しているのか、知らない。もし過去のものが実在しないならば、それ（過去のもの）に対する拒絶は説明しがたいし、なくなってしまう。

[p.627c13-16] 釋杖髻經亦不應理。無法不成因緣性故。彼隨界言無所詮故。一刹那宗無相續故。無法不能招異熟故。不爾生死應無窮故。由此我說實有去來。

杖髻經を釈するも亦理に應ぜず。無法は因緣性を成ぜざるが故に。彼の隨界の言は所詮無きが故に。一刹那の宗には相續無きが故に。無法は異熟を招く能わざるが故に。爾らざる生死は應に無窮なるべきが故に。此れに由りて我れは實に去來有りと説く。

c) 『杖髻經』(Lāguḍaśikhīyaka) の説明もまた納得のいくものではない。實際、非存在な法は原因としての条件（因緣）の本質を持ち得ない。隨界という表現は「意味されるもの」(所詮 *abhidheya*) を持たない。一刹那 (*ekakṣaṇa*) の学説⁸⁴⁾において、連続体はあり得ない。存在しない法は異熟の結果を生み出し得ない。さもなくば、生死 (*Saṃsāra*) は終わりを持たない（無窮）ことになるであろう。私はそれ故に、過去のものと未来のものが存在すると説く。⁸⁵⁾

The Sarvāstivādin Theory of the Real Existence of Dharmas in the Three Time Periods as Found in the *Nyāyānusāra* (3)

Summary

This paper is the third part of an annotated Japanese translation of Louis de la Valée 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

⁸⁴⁾ 学説に従って一瞬持續する現在の法 (*dharma*) しかない、というのが、Sautrāntika の学説である。—MCB5 下記を見よ。§3 毘婆沙師 (Vaibhāṣika) と Sautrāntika の瞬間についてのノート。

⁸⁵⁾ <追記> 最近、秋本勝「『俱舍論』安慧釈 (TA) に見られる『順正理論』(NA)—三世実有説を巡って—」『研究紀要』32, 京都女子大学 宗教・文化研究所, 2019 が発表された。『順正理論』の時間論の箇所の部分訳である。合わせて参照されたい。

three time periods.

First, the Sarvāstivādin theorist Saṃghabhadra considers the real existence of *dharma*s in the three time periods by examining the *Paramārthasūnyatāsūtra* and the *Lāgūḍaśīkhyakasūtra*. Referring to these two sūtras, Saṃghabhadra refutes the assertion of no real existence of past and future *dharma*s established by Sautrāntika Vasubandhu and Sthavira Śrīlāta and insists on the real existence of past and future *dharma*s.

For instance, he refers to the following passage of the *Paramārthasūnyatāsūtra* saying “When an eye organ arises, there is no place from which it comes, and when it disappears, there is no place to store it. It does not exist previously, but it exists now. When it terminates its existence, it goes away.” Saṃghabhadra interprets this passage as follows: “The eye organ does not exist in any particular place in future time. But it does have some kind of reality and exists as a future thing. It arises with causes and conditions, and arrives at a position in the present time, then causes actions, produces effects, goes away, and attain a state of inactivity in the past time.

According to Saṃghabhadra, this passage in the *Paramārthasūnyatāsūtra* is expounded not in order to deny the real existence of *dharma*s in the future and past times but simply to demonstrate the causal relationships between past *dharma*s and their actions and future *dharma*s and their actions as real existences, and thereby shows that there are no such things as *ātman*s as the subject of actions.

As shown above, Saṃghabhadra interprets the sutra passages from the standpoint of the theory of the real existence of *dharma*s in the three time periods, and refutes the theory of no real existence of the past and future *dharma*s established by Vasubandhu and Śrīlāta.

キーワード 時間、経主、上座、本無今有有已還去、『勝義空契経』