

## 『順正理論』における三世実有論の研究(4)

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, <sup>(1)</sup>50-52, pp.621-636” Mélanges chinois et bouddhiques 5(1936-1937)pp.68-87 の和訳研究である。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。訳注は脚注に記した。

### 概要

2. 「なぜなら認識は感官と対象という二つのものから生じるから」 [p.627c16-p.628b27] — 経主 (Sautrāntika) の説明 過去のものがあったものとして認識されるのか?

3. 「なぜなら認識は存在している対象を持つから」 [p.628b27-p.629a26] — 上座 (Sthavira) は、対象が非存在なものとしてありうる、と信じる; どのようにして、因と果の研究によって、過去のものか認識されるのか; 旧随界 (*purātana-anudhātu*?)

4. 「なぜなら過去の業が結果を与えるから」 [p.629a26-p.630a11] — 結果の生成に関する経主 (Sautrāntika) の理論 (連続体の変化; 種子の連続体と「業の」連続体)

5. 過去・未来のものの存在性のためのさまざまな議論 [p.630a11-p.630c6]: <1>過去・未来のものは無常である; どうして無常性が法 (*dharma*) の永続性と両立しうるのか; 上座 (Sthavira) の考察; <2>布刺拏契経 (*Pūrṇasūtra*) ; <3>殺生

### 2. なぜなら認識は二つのものから生じるから (*dvayāt*)

[p.627c16] 又具二縁識方生故。

又二縁を具して識は方に生ずるが故に。

<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。

「なぜなら認識（識 *vijñāna*）は二つの条件（縁 *pratyaya*）によって生じるからである」。<sup>(2)</sup>

[p.627c16-18] 謂契經説。識二縁生。如契經言。眼色為縁生於眼識。如是乃至意法為縁生於意識。

謂わく。契經に説く。識は二縁にて生ず。契經に言うが如し。「眼と色とを縁と為して眼識を生ず。是くの如く乃至、意と法とを縁と為して意識を生ず」と。

契經（Sūtra）は言う。「視覚的認識（眼識）は眼と眼に見えるもの（色 *rūpa*）によって生じる」と。そして、そのように引き続いて、「心的認識（意識 *manovijñāna*）は心（意 *manas*, *manaindriya*, 心的器官）と法（*dharma*）によって生じる」に至るまで、と。

[p.627c18-19] 若去来世非実有者。能縁彼識応闕二縁。

若し去来世実有に非ざれば、能く彼れを縁ずるに識は応に二縁を闕くべし。

もし過去のものとも未来のものが存在しない（非実有）ならば、それら（法）を知る（能縁 *ālambate*）[心的] 認識は二つの条件（縁）を持たないであろう。[なぜなら、それ（心的認識）は非存在な法（*dharma*）を知るであろうから]。

[p.627c19-25] 經主此中作如是説。今於此義応共尋思。意法為縁生意識者。為法如意作能生縁。為法但能作所縁境。若法如意作能生縁。如何未来百千劫後当有彼法。或当亦無。為能生縁生今時識。又涅槃性違一切生。立為能生不応正理。若法但能為所縁境。我説過未亦是所縁。

經主は此の中、是くの如き説を作す。「今此の義に於いて応に共に尋思すべし。意と法とを縁と為して意識を生ずとは、法は意の如く能生の縁と作ると為んや。法は但能く所縁の境と作ると為んや。若し法が意の如く能生の縁と作らば、如何ぞ未来百千劫の後、当有の彼の法と、或いは当に亦無なると、能生の縁と為って、今時の識を生ぜん。又涅槃の性は一切の生に違す。立てて、能生と為さば、正理に應ぜず。若し法にして但能く所縁の境と為らば、我れも過未は亦是れ所縁なりと説く」と。

經主（Sautrāntika）はそこで言う。「これは検討する（尋思）すべきである。心的認識は意（*manas*）と法とともに生じ、法は意と同様に条件、つまり、生む条件（生縁 *janakapratyaya*）であるのか、あるいは、それ（法）はただ「対象としての条件」（但・・・所縁境 *ālambanāmātra*）で

<sup>(2)</sup> これは、5,25 偈の第二の議論である。— MCB5, 当該論文, 上記,p.53 — *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* (1980) (以下 Kośa と略記) (Tome4), chap.5, pp.60-63; E. Krishnamacharya: *Tattvasamgraha of Śāntaraksita with Commentary of Kamalaśīla*, 2vols, GOS XXX; XXXI, Baroda, 1926, Vol.1, (Tattvasamgraha と略記), p.504: *dvayaśrayaṃ ca vijñānaṃ tāyinaṃ kathitaṃ katham... -dvayaṃ pratītya vijñānaṃ utpadyata iti bhāgavatoktam / katamad dvayaṃ / cakṣū rūpāṇi yāvan mano dharmā iti / asati cātīnāgāte tadālambanaṃ vijñānaṃ dvayaṃ pratītya na syād ity āgamavirodhaḥ* — 「二つを依り所として、識が生じると、仏陀によってどうして説かれるのか。-二つに依存して識が生じると世尊によって説かれている。二つとは何か。二つの眼と諸色と乃至、意と諸法である、と。過去・未来のものが無いときに、それを所縁とする識が二つに依存して[生じ]ないであろう、とは教説に矛盾する」— 反論, *Tattvasamgraha*, p.517: *dvayaṃ pratītya vijñānaṃ yad uktaṃ tattvadarśinā / seṣṭā saviṣayaṃ cittam abhisamdhāya deśanā // dividhaṃ hi vijñānaṃ sālambanam anālambanaṃ ca* : 「真理を見るものが、認識は二つの条件に依存すると言うとき、われわれは、この教説は、対象を持つ心を想定している、と認める。なぜなら、認識は二種であり、対象を持つ場合と対象を持たない場合がある」Harivarman『成実論』,191章と比較せよ。

あるのか。それ（法）は生む条件であるとあなた方は言うのか。いかに百千の多数（劫 *kalpa*）の後でしか生じない未来の法は、あるいは決して生じない [未来の法] は、現在の心的認識を生み出すところの生む条件でありうるのか。また、涅槃（*Nirvāṇa*）はどうか。それ（涅槃）は生起と矛盾するので、生む条件とみなすことは不合理である。しかし、もし法がただ対象としての条件であるならば、私は、過去のものとして未来のものが実際、心的認識の対象であると言う。

[p.627c25-p.628a1] 經主此言乖於論道。謂對法者作如是言。仏説二緣能生於識。此則唯說実及仮依為根為境方能生識。二唯用彼為自性故。非無可為二緣所攝。由此知仏已方便遮無為所緣識亦得起。既緣過未識亦得生故。知去來体是実有。

經主の此の言は論道に乖く。謂わく。對法者は是くの如き言を作す。仏は二緣能く識を生ずと説く。此れは則ち唯実及び仮の依を根と為し、境と為して、方に能く識を生ずと説く。二は唯彼れを用いて自性と為すが故に、無が二緣の所攝と為る可きに非ず。此れに由りて、仏が已に方便して、無を所緣と為して、識も亦起ることを得るを遮するを知る。既に過未を緣ずる識が亦生ずることを得るが故に、去來の体が是れ実有なることを知る。

この言説はテキスト（論道）<sup>(3)</sup>に背を向ける。実際、對法者（*Ābhidharmika*）は言う。「仏陀は、認識を生み出す二つの条件を教える」と。そして、[經主は]ただ、実在する所依（依 *āśraya*）と虚構の所依を説く。<sup>(4)</sup>器官（根）と、さらに対象（境）は、認識を生み出す。なぜなら、[經の生み出す条件の]二つは[対象]の力で得られるに過ぎないからである。非存在なものは二つの条件の中に現れえない。それ故に、仏陀は暗に、認識が非存在なものを対象（所緣）として生じうるという学説を非難する。それ（認識）は過去のものとして未来のものを対象として生じるから、過去のものとして未来のものが実在する（実有 *dravyasat*）とわれわれは知る。

[p.628a1-4] 宗承既爾。而經主言如有無亦能為所緣境者。但違戾仏。非對法宗。對法諸師承仏意旨。置於心首。咸作是言。過去未來決定実有。

宗承既に爾り。而も經主が有の如く、無も亦能く所緣の境と為ると言うは、但、仏に違戾するのみ、對法の宗に非ず。對法の諸師は、仏の意旨を承けて、心首に置き、咸是の言を作す。過去未來は決定して実有なりと。

それは伝統的な [あるいは受け取られた] 学説である。<sup>(5)</sup>しかしながら經主は言う。「存在しているもののように、非存在なものも対象としての条件（所緣境）である」と。これは、彼（經主）が仏陀に戦いを挑むことであり、對法（*Abhidharma*）の学説においては無い。對法諸師（*Ābhidharmika*）は仏陀の意図を受け入れて、彼らの考え<sup>(6)</sup>にそれ（仏陀の意図）を置き、言う。「過去のものとして未来のものは実在する」と。

[p.628a4-9] 所言此義應共尋思。應共此中尋思何法。意為意識所依生緣。法為所緣能生意識。

<sup>(3)</sup> 上記、大正 29.p.621c7; 論道。

<sup>(4)</sup> 過去の法（*dharma*）は認識の非実在な所依である。

<sup>(5)</sup> 宗承既爾、学説の受け入れがそのようであるから。

<sup>(6)</sup> 心首、心の頭。

所依縁別生縁義同。仏説二縁能生識故。如所依闕識定不生。所縁若無識亦不起。二種俱是識生縁故。於明了義何所尋思。

言う所の「此の義、応に共に尋思すべし」とは、応に共に此の中の何の法を尋思すべきや。意は意識の、所依・生縁と為り、法は所縁と為りて能く意識を生ず。所依・縁別にして生縁の義は同じ。仏は二縁能く識を生ずと説くが故に。所依闕くれば識定んで生ぜざるが如く、所縁若し無ければ識も亦起こらず。二種俱に是れ識の生縁なるが故に。明了の義に於いて何の尋思する所ぞ。

経主は言う。「それは検討すべきである。・・・」と。検討すべきこととは何か。意は所依（感官）として心的認識を生み出す条件（生縁）である。法は対象として心的認識を生み出す。所依と対象は同じように生み出す条件である。なぜなら、仏陀は二つの条件が認識を生み出すと言うからである。認識に所依がなければ生じないのと同様に、もし対象が欠けていれば、それ（認識）は生じない。なぜなら、その二つ（所依と対象）がともに認識を生み出す条件であるからである。了義経にはいかなる検討すべきことがあるのか。

[p.628a9-12] 若謂意根与所生識一類相続無間引生可名能生法不爾者。眼根及色望眼識生。応非能生。彼非眼識一類相続無間引故。

若し意根と所生の識と、一類の相続にして無間に引生するを、能生と名づくべく、法は爾らずと謂わば、眼根と及び色と眼識の生ずるに望めて、能生に非ざるべし。彼れは眼識の一類の相続の無間に引くに非ざるが故に。

しかし、経主は言うであろう。「意という器官は生み出されるべき認識とともに、一つの同じ連続体（一類相続 *ekajātīyasamtāna*）の部分となす。また、それ（意という器官）は、直後にその認識を生じさせる。<sup>(7)</sup>それ故に、それ（意という器官）は「生み出すもの」（能生）と名づけられる。しかし、それ（意という器官）は法と同様ではない」と。その場合、眼という器官も、眼に見えるものも、視覚的認識を生み出すものではない。なぜなら、それら（眼という器官と眼に見えるもの）はその[視覚的]認識と一つの同じ連続体の部分となさないし、それ（視覚的認識）を直後に生じさせないからである。

[p.628a12-18] 又未来世近当生法。応望意識亦非能生。以彼亦非与所生識一類相続無間引故。然彼自許亦是能生。由彼自言百千劫後当有非有及与涅槃如何為縁能生今識。若未来世近当生法。望今意識。亦非能生。如何但言百千劫後当有非有及与涅槃。如何為縁能生今識。故彼所説語亦有過。

又未来世の近き当生の法も、応に意識に望めて亦能生に非ざるべし。彼れも亦所生の識と、一類の相続の無間に引くに非ざるを以ての故に。然も彼れは自ら亦是れ能生なりと許す。彼れ自ら百千劫の後の当有と、非有と、及び涅槃と、如何が縁と為って、能く今の識を生ずと言う

<sup>(7)</sup> 実際、意 (*manas*) は直後の瞬間の心に先立つ瞬間の心である。あるいは、認識 (*vijñāna*) は、それにとってそれ（意）が所依であり、生み出すものである。

に由る。若し未来世の近き当生の法が、今の意識に望めて、亦能生に非ざれば、如何が但、百千劫の後の当有と、非有と、及び涅槃と、如何が縁と為って、能く今の識を生ずと言うや。故に彼れの説く所の語は亦過有り。

直ちに生じようとする未来の法は心的認識を生み出すものではないであろう。なぜなら、それ（直ちに生じようとする未来の法）は生み出されるべき認識とともに一つの同じ連続体の一部をなさないからであり、それ（生み出されるべき認識）を直後に生じさせないからである。ところで、経主は、その法が生み出すものであると信じている。なぜなら、彼（経主）は「どうして百千劫たつて生じるもの、あるいは生じないものが、また、どうして涅槃（Nirvāṇa）が、現在の認識を生み出す条件でありえようか」と言うからである。（MCB5, 当該論文, p.68, l.15を見よ。）もし生じようとする未来の法が現在の心的認識を生み出すものでないならば、どうして、経主は、ただ百千劫たつて生じるもの、あるいは生じないものが、また涅槃が、どうしてそれらのものが、願いに従って、現在の認識を生み出しうると言うのか。そのことはなお、批判を招く。

[p.628a19-20] 此中善逝決定判言。所依所縁皆能生識。各別相続亦是能生母。是能生世極成故。

此の中、善逝決定して判じて言う。所依所縁皆能く識を生ずと。各別の相続も亦是れ能生の母なり是れ能生の世極成するが故に。

善逝（Sugata）は明らかに、所依と対象が認識を生み出す、と決定しておられる。それら（所依と対象と認識）が同じ連続体の一部をなすことは必要ではない。なぜなら、母が産むということとはよく知られている（世極成）からである。

[p.628a20-24] 又彼所説如何未来百千劫後当有諸法為能生縁生今識者。亦応詰彼。如何未来近当生法能生今識。以拋因果染離染事若遠若近性皆等故。

又彼れの説く所の、如何が未来百千劫の後の当有の諸法が、能生の縁と為って、今の識を生ずとは、亦応に彼れを詰るべし。如何が未来の近き当生の法、能く今識を生ずるやと。因・果・染・離染の事、若しは遠、若しは近、性皆等しきに拋るを以ての故に。

「どうして百千劫後にあるであろう法が、現在の認識を生み出す、生起の条件でありうるのか」と経主が提示する疑問に関して、「どうして直ちに生じようとする未来の法が、現在の認識を生み出しうるのか」と問うのに答えなければならない。なぜなら、原因・結果・汚れたもの・きれいなものとして、近い法やあるいは遠い法は同じ本質であるからである。

[p.628a24-27] 又一切法自性皆無作者作用。不応於此定執能生所生差別故。一切法有自体者。皆但為識所依所縁。非説但声能顕有識。以無体法為所縁境。

又一切法の自性、皆作者・作用無し。応に此に於いて、定んで能生・所生の差別を執すべからずが故に。一切法の自体有る者、皆但、識の所依・所縁と為る。但の声は能く識有るを顕すと説くに非ず。無体の法を以て所縁の境と為す。

別の観点。[経主にとって]いかなる法も、その本質として、作者でもなく作用でもない。<sup>(8)</sup>「生み出すもの」と「生み出されるもの」の区別を確立する根拠はない。それ故に、固有の本質(自体)を持つすべての法はただ、認識の所依と対象に過ぎない。その「ただ」という語は[対象が]認識の存在性が[あるために固有の本質を持つべきであるということ]を指し示さない。なぜなら、法は固有の本質を欠いて(無体)も対象でありうるからである。<sup>(9)</sup>

[p.628a27] 経主於此自難釈言。

経主は此に於いて自ら難釈して言わく。

ここで、経主は自分で反論を作り、それを説明する。<sup>(10)</sup>

[p.628a27-b5] 若無如何成所縁境。我說。彼有如成所縁。如何成所縁。謂曾有当有。非憶過去色受等時如現分明觀彼為有。但追憶彼曾有之相。逆觀未來当有亦爾。謂如曾現在所領色相。如是追憶過去為有。亦如当現在所領色相。如是逆觀未來為有。若如現有成現世。若体现無則應許有縁無境識其理自成。

若し無ならば如何にして所縁の境と成らんか。我れは説く。彼れは有なること、所縁と成るが如しと。如何にして所縁と成るか。謂わく。曾有と当有となり。過去の色・受を憶う時、現の如く、分明に彼れを觀じて有と為すに非ずして、但、彼の曾有の相を追憶するのみ。逆に未来の当有を觀ずることも亦爾り。謂わく。曾て現在の領する所の色相の如く、是くの如く、過去を追憶して有と為す。亦当の現在の領する所の色相の如く、是くの如く、逆に未来を觀じて有と為すなり。若し現の如く有ならば、應に現世と成るべし。若し体现に無ならば、則ち應に無境を縁ずる識有りと許すべきことも、其の理自ら成ずと。

「もし[過去のものと未来のものが存在し]ないなら、どうして、それらが認識の対象であろうか。<sup>(11)</sup>私は、それら(過去のものと未来のもの)がそれによって、それらが認識の対象であるところの仕方で存在すると言う。どういう仕方なのか。「あった」として「あるであろう」としてである。<sup>(12)</sup>過去の色や過去の受(vedanā)[等]が思い出されるとき、それら(過去の色や過去の受等)は現在の[色や受等]のように、[明瞭に]存在するとは見られない。それ(過去の色や過去の受等)はただ「あった」として思い出される。<sup>(13)</sup>逆に、未来のものは「あるであろう」として見られる。それが現在のものであったときに、それが体験されていたような色[の存在]が思い出される。そして、それが現在であろうときに、それが体験されるであろうよう

<sup>(8)</sup> Kośa(Tome5), chap.9, p.280 を見よ。

(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.(261), 1.5 によれば、「作者の作用」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

<sup>(9)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(261), 11.6-7 によれば、「但の聲は能く識が無体の法を以て所縁の境と為すこと有るを顯すと説くに非ず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

<sup>(10)</sup> Kośa(Tome4), chap5, p.60; *Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by Unrai Wogihara(1989), p.474.

<sup>(11)</sup> *katham ālambyate* あるいは *gḥyante*. 「どうして認識されるのか」

<sup>(12)</sup> *yathā gḥyante / katham / abhūd bhaviṣyati ceti*. 「どういう仕方で認識されるのか。あった、あるであろう、と」

<sup>(13)</sup> それは、「それがある」と言われつつ見られぬ。しかし、それについて、「それがあった」と言われつつ思い出される。—この「明瞭に」という語は原典に欠けている。

な未来の色の存在が予想される。<sup>(4)</sup>もし [過去と未来の色が] 現在のもののように存在するならば、それ (過去と未来の色) は現在のものである。もしその存在 (体) が現在 [的] なものでないなら、認識は対象として非存在なものを取るということを認めなければならない。<sup>(5)</sup>

[p.628b5-8] 譬喩師徒情参世俗。所有慧解俱麁浅故。非如是類爾焰稠林。可以世間浅智為量。唯是成就清淨覺者。称境妙覺所觀境故。

譬喩師の徒は情、世俗に参ず。所有の慧解、但、麁浅なるが故なり。是くの如くの類の爾焰の稠林は世間の浅智を以て量と為す可きに非ず。唯是れ清淨覺を成就する者は、境に称う妙覺の所觀の境なるが故に。

譬喩師 (Dārṣṭāntika) の信奉者は世間的 (世俗 *saṃvṛti*) 真理に関して考え違いをしている。なぜなら、彼の知性 (慧解 *prajñā*) は粗雑で浅いからである。その豊かな知りうる森の中 (爾焰稠林) で、世間的で浅い知識は、量として役立ち得ない。なぜなら、それはただ優れた智慧 (清淨覺) が達成するものであり、対象に対応して、清淨な知性 (妙覺) を備えた人々にとってである。

[p.628b8-11] 若諸世間覺不淨者。要曾領受方能追憶。因此尋思去來世異理必應爾。彼於未來由未領納觀極闇昧。清淨覺者觀於去來。脫未領納觀極明了。

若し諸の世間の覺の不淨なるは、要らず曾て領受して方に能く追憶す。此れに因って去來世の異を尋思するは、理必ず応に爾るべし。彼れは未來に於いては、未だ領納せざるに由りて、觀極めて闇昧なり。清淨覺者は、去來を觀じ、未領納を脱して、觀極めて明了なり。

世間的知性 (世間覺) が清淨でない人々にとって、体験されていた (領受) 対象は記憶が可能であるためになければならない。それ故に、彼ら (世間的知性が清淨でない人々) が過去のものとして未来のものについて推論する (尋思) に至ることは、[現在の認識とは] 異なる。<sup>(6)</sup> 彼らの觀は、未來に関係し、極めて曖昧である。なぜなら、未来のものは体験されていないからである。しかし、清淨な知性の人々は過去のものとして未来のものを冥想し、どんな以前の知覚がなくて

<sup>(4)</sup> 意図 (*abhiprāya*) は次のようである。「あったもの、と、あるであろうものは、現在の色のように (*vartamānarūpam iva*) つかまれる。

<sup>(5)</sup> *yathā ca tat tathaiva astīti / atha nāsti tat tathaiva asad apy ālambanam bhavati siddham*. 「また、それがどのように、まさにそのようであると、もしそれがそのようにならないならば、非存在なものも所縁となると、成立する」—私は、*yathā* を *yathā vartamānam* (現在のよう) によって説明する註釈に従う。意味は次のようになければならない。「もし過去のものそれが知覚されるように (*yathā gṛhyate*) あるならば、それは現在のものである。 *asti* (存在している) と言われる。それがそのようでないならば、」

二つの議論、それは次のようである。1. 記憶はそれの対象を、現在の認識が現在の対象をつかむようには、明瞭につかまれない。なお、対象は前に「体験」されていなければならない。Samghabhadra は答える。ある人々は過去のものを見る。彼らは体験していない過去のものを見る。2. 過去の覚え書は、記憶が与えるイメージにつながっていない。ものは「現在のもののように」 (*vartamānavat*) 思い出される。もし私が、過去を過去の特徴を持って思い出すならば、その過去のもの存在すると言われえないであろう。しかし、私がそれから持つイメージは、ある現在のもののイメージである。さて、過去のもの、そのようなイメージに対応しえない。それ故に、記憶は非存在なものをつかみ、対象として非存在なものを持つ。

<sup>(6)</sup> (訳者註) 「理必應爾」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

も、完全な明瞭性で見る。

[p.628b11-14] 若過未有如成所縁。於机縁人於塊縁鶴。豈可彼有如成所縁。故於去來縁異有異。不可彼有如成所縁。有拋曾当縁拋現故。

若し過、未だ所縁と成るが如く有らざれば、机に於いて人を縁じ、塊に於いて鶴を縁ず。豈、彼れは有なること、所縁と成るが如くなる可けんや。故に去來に於いては縁異なり有異なり。彼れは有なること所縁と成るが如くなる可からず。有は曾当に拋り、縁は現に拋るが故に。

過去のもはそれが知覚される仕方 で存在しない。<sup>17)</sup> 柱において人が見られるとき、土塊において鳥が見られるとき、そのものは、それはそれが知覚される仕方 で存在するのか。それ故に、過去と未來に関するものにおいて、それらが知覚される仕方 (縁) とそれらが存在する仕方 (有) とは異なる。それらが知覚される仕方 でそれらが存在するとは言われえない。なぜなら、それらの存在性は過去のもの・未來のものであっても、それらがあたかも現在のものであるかのようにそれらが知覚されるからである。

[p.628b14-20] 又彼自語前後相違。謂先既說非憶過去色受等時如現分明觀彼為有。但追憶彼曾有之相。後不応言如曾現在所領色相如是追憶過去為有。以非現在領色相時領曾有相唯領現有亦非追憶過去色時憶現有相唯憶曾有故領現在与憶過去現有相條然差別。

又彼れは自ら前後相違を語る。謂わく。先には既に、「過去の色受等を憶する時、現の如く分明に彼れを觀じて有と為すに非ずして、但、彼の曾有の相を追憶するのみ」と説き、後には応に「曾て現在の領する所の色相の如く、是くの如く過去を追憶して有と為す」と言うべからず。現在色相を領する時、曾有の相を領するに非ず。唯現有相を領し、亦過去の色を追憶する時、現有の相を憶するに非ず、唯曾有を憶するが故に。現在を領すると、過去を憶すると、現と曾の有相、條然として差別するを以てなり。

經主は實際矛盾したこと (前後相違) を唱える。彼はまず言う。「過去の眼に見えるもの (rūpa) や過去の受 [等] を思い出す人は、明瞭に彼がそれを現在のものになすようには見ない。「それがある」と。しかし、ただ、彼は思い出す。「それがあった」と」と。それ故に、後で、言うべきではない。「それが現在のものであったときに、それが体験されていたような眼に見えるものが、思い出される」と。なぜなら、現在、眼に見えるものが体験される時、それ (眼に見えるもの) はそれがあったようには体験されないが、まさに、あるように [体験される] からである。また、過去の眼に見えるものを思い出すとき、それがあるようには思い出されないで、まさに、あったように [思い出される]。<sup>18)</sup>

[p.628b20-24] 若如現有追憶過去。而說彼有如成所縁。是則極成過去実有。以如現在領実有

<sup>17)</sup> (訳者註) 赤沼 1934 p.(261), II.19-20 によれば、「若し過未有なること、所縁と成るが如くならば」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従ったが、赤沼氏の解釈の可能性もあるであろう。

<sup>18)</sup> (訳者註) 「領現在与憶過去。現有相條然差別」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「現在のものを体験するのと、過去のものを思い出すのとは、「現に」と「かつて」とにはっきりした区別がある」となる。



相。如是追憶過去為有。既許彼有如所追憶。如何過去体非実有。故彼後説自違前宗。

若し現有の如く過去を追憶して、彼れは有なること所縁と成るが如しと説かば、是れ則ち過去の実有を極成するなり。現在実有の相を領するが如く、是くの如く過去を追憶して有と為すを以て、既に彼れの有なること、追憶する所の如しと許して、如何が過去の体は実有に非ざるや。故に彼れの後説は自ら前宗に違す。

「今ある」という観点のもとに、過去の対象が思い出されるということを受けて、「過去のものがそれが知覚される仕方 で存在する」と言うならば、過去のものの実在性が認められる。なぜなら、現在のように、実在するものの特徴（実有相 *dravyasallakṣaṇa*）が体験されるからである。同様に、過去のものは存在しているように思い出される。<sup>19)</sup>なぜなら、経主は、過去のものは、それが思い出される仕方 で存在するということを考えるから、どうして、過去のものの存在（体 *svabhāva*）が実在（実有）しないであろうか。それ故に、経主の第二の指摘は彼の最初の見解と矛盾する。

[p.628b24-26] 又彼所言若如現有成現世。若体現無則応許有縁無境識。

又彼れの言う所の「若し現の如く有ならば、応に現世と成るべし。若し体現に無ならば、則ち応に無境を縁ずる識有りと許すべし」とは、

経主はさらに言った。「もしそれ（過去のもの）が現在のもののように存在するならば、それ（過去のもの）は現在である。もしその固有の本質（体）が現に存在しないならば、認識は対象として非存在なものを持つということが認められなければならない」と。

[p.628b26-27] 此先已説。先説者何。謂非去来有如今在。以於一切同実有中許有種種有性別故。

これは先に已に説きつ。先に説くとは何ぞ。謂わく。去来の有は現在の如きに非ず。一切の同じく実の有の中に於いて、種種の有の性の別有りと許すを以ての故に。

このことは説明されている。それはどのようなのか。私は、過去・未来のものは現在のもののように存在しないと言った。なぜなら、私は、実在する（実有）[さらに][それらの固有の本質において]不変のすべてのものに、種種の存在の仕方（有性）があると認めるからである。

### 3. なぜなら認識は存在している対象を持つから *sadviṣayāt*.<sup>20)</sup>

[p.628b28] 又一切識必有境故。

又一切の識は必ず境有るが故に。

なぜなら、すべての認識は存在するある対象を持つからである。

[p.628b28-c1] 謂見有境識方得生。如世尊言。各各了別彼彼境相名識取蘊。所了者何。謂色至法。

<sup>19)</sup> (訳者註) この部分は、訓読で挙げた赤沼氏の訳が正しいと思われる。

<sup>20)</sup> 偈の第三の議論。MCB5, 当該論文, 上記, p.53.

謂わく。境有りて識方に生ずることを得と見る。世尊の言うが如し。「彼彼の境相を各各に別するを識取蘊と名づく」と。所了とは何ぞや。謂わく。色より法に至る。

ある対象が存在するとき、認識が生じると見られる。<sup>(20)</sup>世尊は実際おっしゃる。「認識とは何か。<sup>(21)</sup>それは諸対象の特徴を区別することである。どんな諸対象をか。眼に見えるもの(色)乃至認識<sup>(22)</sup>である<sup>(23)</sup>」と。

[p.628c1-2] 非彼経説有識無境。由此応知。縁去来識。定有境故。実有去来。

彼の経は有識無境を説くに非ず。此れに由りて、応に知るべし。去来を縁ずる識は定んで境有るが故に、実に去来有り。

その経(Sūtra)は存在していない対象に対して認識はあるとは説かない。それ故に、過去のものと未来のものに関する認識は、存在するある対象を持つから、過去と未来のものは実在するものである。

[p.628c2-3] 此中所応与経主諍。如前已辯故不重述。

此の中応に経主と諍うべき所は、前に已に辯ぜしが如きの故に、重ねて述べず。

われわれが経主と衝突している点は、前に説明されており、われわれはそこに戻らない。

[p.628c3-5] 此中上座作如是言。智縁非有亦二決定。推尋因果展転理故。

此の中上座は是くの如きの言を作す。「智は非有を縁じ、亦二決定す。因果展転の理を推尋するが故に」。

上座(Sthavira)は言う。「非存在なものに関する知識は、二つの必要な条件を持たないことはない。(それ(知識)はそれが所依を持つように対象を持つ。所縁(ā lambana)と所依(āśraya) [それは]原因と結果の連続(因果展転 hetuphalaparaṃparā)の検討(推尋)による」と。

[p.628c5] 其義云何。

其の義云何ぞ。

それは何とされているのか。

[p.628c5-13] 要取現已於前後際能速推尋。謂能推尋現如是果從如是類過去因生此因復從如是因起。乃至久遠隨其所應。皆由推尋如現証得。或推尋現如是類因能生未來如是類果此果復引如是果生。隨其所應乃至久遠。皆推尋故如現証得。如是展転觀過去因。隨其所應乃至久遠。如現証得皆無顛倒。雖於此位境体非有。而智非無二種決定。

要らず現を取り已りて、前後際に於いて、能く速やかに推尋す。謂わく。「能く現の是くの

<sup>(20)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(262), l.14 によれば、「有の境を見て、識方に生ずることを得」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

<sup>(21)</sup> 字義的には、識取蘊(vijñāna upādānaskandha)

<sup>(22)</sup> (訳者註) 原漢文により、ここは「法」とすべきであろう。

<sup>(23)</sup> Kośa (Tome1), chap.1, p.30 を見よ。—Tattvasaṅgraha, p.505: *prati vastu vijñāpyātmakaṃ vijñānam / asati ca jñeye na kiṃ cid anena jñeyam ity avijñānam eva syāt*. 「ものに対して認識を本質とするものが識である。知られるものがないとき、あるものによって知られるものは何もないなら、識ではないであろう」

如き果は、是くの如き類の過去の因より生じ、此の因は復是くの如き因より起こる」と推尋す。乃至久遠、其の所応に随う。皆推尋に由りて現の如く証得す。或いは「現の是くの如き類の因は、能く未来の是くの如き類の果を生じ、此の果は復是くの如き果を引いて生ず」と推尋す。其の所応に随って乃し久遠に至る。皆推尋するが故に現の如く証得す。是くの如く展転して、過去の因を觀じて、其の所応に随って乃し久遠に至る。現の如く証得して皆顛倒無し。此の位に於いて境の体非有なりと雖も、而も智は二種の決定無きに非ず。

過去と未来（前後際 *pūrvāparāntakoṭi*）について素速く検討されうるのは、現在のものをすでに「とつ」た後である。「これこれの現在の結果はこれこれの過去の原因から生じ、その原因は順番にその原因によって生み出される」と検討される。そして、そのように引き続いて、久しく遠く、各々の場合において、それが適しているように（隨其所應 *yathāyogam*）である。その[知識]は演繹的に、現在のように[その対象に]達する（証得 *adhigacchante*）。あるいは、検討される。「これこれの現在の原因がこれこれの未来の結果を生み出し、その結果が順番にその結果を生じさせる」と。そして、そのように引き続いて、久しく遠く、各々の場合において、それが適しているようにである。その[知識]は演繹的に、現在のように[その対象に]達する。そんな風に、連続して、知られる。過去の原因が各々の場合において、それが適しているように、[時間]をさかのぼって、久しく遠くにである。現在のように[その対象に]達して、その[知識]は誤っていない。その対象はものとして存在しないとはいえ、その知識は対象と所依を持つのをやめない。

[p.628c13-18] 彼謂如是因智生時。自相統中因縁有故。謂昔曾有如是智生。伝因生今如是相智。今智既以昔智為因。故今智生如昔而解。即以昔境為今所縁。然彼所縁今時非有。今雖非有而成所縁。故不可言無二決定。如是展転觀於未來果。伝伝生准前応説。

彼れは謂わく。「是くの如き因の智生ずる時、自の相統の中に因縁有るが故に。謂わく。昔曾て是くの如き智有りて生ず。伝因して、今の是くの如き相の智を生ず。今智既に昔智を以て因と為す。故に今智生じて昔の如くにして解す。即ち昔の境を以て今の所縁と為す。然も彼の所縁は今時非有なり。今非有なりと雖も、而も所縁と成る。故に二決定無しと言う可からず。是くの如く展転して未来の果を觀ずるも、伝伝して生ずること前に准じて応に説くべし」と。

[上座は]言う。これこれの原因から知識が生じるとき、それは、連続体の中にある原因と条件による。つまり、以前生じているこれこれの知識が今のこれこれの知識が生じる間接的原因である。今の知識は原因として以前の知識を持つから、今の知識は以前の[知識]のように生じ知る（解）という結果になる。つまり、それ（今の知識）は対象（所縁）として以前のもの（境 *viśaya*, 以前の知識の対象）を持つ。その以前の知識の対象は、今存在しない。しかしながら、それ（以前の知識の対象）は存在しないとはいえ、それ（以前の知識の対象）は[新しい知識の]対象である。それ故に、必要な二つの条件が欠けているとは言えない。同じことが、未

来にも当てはまる。<sup>(25)</sup>

[p.628c18-19] 上座於此自難釈言。

上座は此に於いて自ら難釈して言わく。

ここで上座はある困難を提示し（難釈）、それを説明する。

[p.628c19-27] 若智縁前曾所取境。可以昔境為今所縁。若縁過去曾未取境。或逆思惟未来世事。寧以昔境為其所縁。於相統中必定应有因果智。先時已生今智生時。亦以彼智曾所縁境為其所縁。彼智為因生今智故。今智如彼亦能推尋。從如是因生如是果。或如是果從如是因。隨其所應皆能証得。隨所証得皆無顛倒。雖於此位境体非有。而智非無二種決定。

「若し智が前の曾て取る所の境を縁ずれば、昔の境を以て今の所縁と為す可し。若し過去の曾て未だ取らざる境を縁じ、或いは逆に未来世の事を思惟すれば、寧ろ昔の境を以て其の所縁と為さんや。相統の中に於いて必定、應に因果智あり、先の時已に生じ、今の智生ずる時、亦彼の智の曾ての所縁の境を以て其の所縁と為すべし。彼の智を因と為して今の智を生ずるが故に、今の智も彼れの如く亦能く推尋す。是くの如き因より、是くの如き果を生ず。或いは是くの如き果は、是くの如き因より、其の所應に随って皆能く証得す。証得する所に随って皆顛倒無し。此の位に於いては境体非有なりと雖も、而も智は二種の決定無きに非ず」と。

知識が先に取りられたもの（境）に関する（縁 *ālabate*）とき、それ（知識）が今の対象（所縁）として以前のものを持つと言われうる。しかし、それ（知識）が、かつてとられていなかった過去のものに関するとき、あるいは、未来のものについて考えられるとき、知識は、対象として昔のものを持つであろうか。連続体（相統）の中において、原因と結果に関する知識（因果智 *hetujñāna*, *phalajñāna*）は必然的にあるのか。先の [知識] が生じた後で、今の知識が生じているとき、必然的に、[その今の知識は] 対象として先の知識の対象であったものを持つ。なぜなら、その知識（先の知識）は今の知識を生み出す原因であるから。今の知識も先の [知識] のように検討する。「これこれの原因からこれこれの結果が生じる」と。あるいは「これこれの結果はこれこれの原因から来る」と。すべてはそれが各々の場合において、それが適しているように（隨其所應）証得する。証得されるべきものに従って証得するから、それらは誤っていない。それらの対象はものとして存在しないが、しかしながら、それら [の知識] は二つの必要な条件（対象と所依）を欠いていない。

[p.628c27-29] 如是一切上座所言皆如瘧人夢有所說。辯四縁處已広推徴。應准彼文例破此說。

是くの如く一切上座の言う所は皆瘧人の夢に説く所有るが如し。四縁を辯ずる處に已に広く推徴せり。應に彼の文例に准じて此の説を破すべし。

ここで上座が言ったことすべては、声が出ない人の夢の言説に似ている。われわれはすでに、四つの条件（縁 *pratyaya*）を検討して上座を論駁している（推徴）。(ad 第 2 章, 第 61 偈) しかし、彼は、ここで提供された文例に異議を唱えるべきである。

<sup>(25)</sup> (訳者註) 「伝伝生」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

[p.628c29-p.629a1] 此説但可誘誑愚蒙。智者推尋都無実義。今仍於此略重思扱。

此の説は但愚蒙を誘誑す可し。智者推尋するに都て実義無し。今仍、此に於いて略して重ねて思扱せん。

この言説は愚か者をだますに過ぎない。見識のある人はよく、これ（言説）が何の意味（実義）もないことを知る。・・・<sup>26)</sup>

[p.629a1-11] 且応詰。彼自釈難中。言相統中必定応有因智果智先時已生今智生時亦以彼智曾所縁境為所縁者。何謂已生因智果智。而言今智縁彼所縁。為即曾縁今智境者。為更別有縁余境智。若即曾縁今智境者。此境既為昔智所縁。如何名為曾未取境。若更別有縁余境智。既執彼境為今所縁。今智如何名以過未曾未取境為其所縁。謂先已生因智果智所縁因果為今所縁。此境先時已為智取。如何復名曾未取境。曾即未曾不応正理。

且らく応に詰るべし。彼れの自ら釈難する中、相統の中必定して応に因智果智有り、先の時已に生じ、今の智生ずる時、亦彼の智の曾ての所縁の境を以て所縁と為すべしと言うは、何をか已に生ぜる因智果智と謂うや。而も今の智、彼の所縁を縁ずと言う。即ち曾て今の智の境を縁ずと為んや。更に別に余境を縁ずる智有りと為んや。若し即ち曾て今の智の境を縁ずれば、<sup>27)</sup>此の境は既に昔の智の所縁たり。如何が名づけて曾て未だ取らざる境と為さん。若し更に別に余境を縁ずる智有らば、既<sup>28)</sup>に彼の境を今の所縁と為すと執ぜり。今の智を如何が、過未の曾て未だ取らざる境を以て、其の所縁と為すと名づけん。謂わく。先に已に生ぜる因智果智の所縁の因果を今の所縁と為す。此の境、先の時、已に智の取と為す。如何が復曾て未だ取らざる境と名づけん。曾は即ち未曾にして、正理に應ぜず。

<sup>29)</sup>上座は言う。連続体の中で必然的に、原因あるいは結果に関する知識がある。先 [の知識] が既に生じており、今の知識が生じつつ、必然的に、対象（所縁）として、先の知識の対象であったもの（境）を持つ、と。われわれは問う。その対象が今の知識によって知られる（到達される）とあなた方が言うところの、原因あるいは結果の知識、つまり先にすでに生じているその知識は何か。あなた方は、先その知識が今の知識の対象をすでに知っている、と言うのか。あるいは、ある知識が別の対象を知ると [言うのか]。最初の仮説において、ものが以前の知識の対象としてすでにあったから、どうして、あなた方は、そのものが先に取られていなかった、と言うことができるのか。第二の仮説において、あなた方は、以前の知識の対象が今の知識の対象であると主張するから、どうして、今の知識が、対象として、まだ取られていない過去のものとして未来のものを持つと、言われうのか。別の言葉では、原因あるいは結果に関して先知識の対象である原因あるいは結果が、今の知識の対象である。この対象はすでに、ある知識によって取られている。どうして、あなた方は、それ（この対象）がまだ取られ

<sup>26)</sup> (訳者註) 「今仍於此略重思扱」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>27)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(264), 1.4 によれば、「為」が加えられて訓読されている。

<sup>28)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(264), 1.6 によれば、「即ち」と誤訳されている。

<sup>29)</sup> (訳者註) 「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

ていないと言うことができるのか。その言葉には矛盾がある。<sup>30)</sup>

[p.629a11-24] 又設許彼有旧随界因果展転相続力故雖經多劫久已滅境而今時取理可無違。若於未來百千劫後。當有境界今如何取。不可說言因果展転相続力故。彼亦可取未來體無如馬角故。於相続中無随界故。又若展転尋過去因。於曾取境中方有識生者則於近遠曾取境中。應有速遲取時差別。非身現住波吒釐城憶昔所更縛喝国事尋因展転方有識生。率爾便生緣彼識故。又從耳識無間便生緣於先時曾所取識。如是識起用何為因。且不可因當時随界。耳識不緣彼境界故。亦不可因曾取彼識。曾取彼識爾時無故。不可無法為因生無。勿馬角等亦有生故。

又設い、彼れに旧随界有り。因果展転相続の力の故に、多劫を経て、久しく已に滅せる境と雖も、而も今の時取る理、違無かる可しと許すも、若し未來に於いて百千劫の後の當有の境界は今如何が取るや。因果展転相続の力の故と説いて言う可からず。彼れは亦取る可き未來の體無なること馬角の如きが故に。相続の中に於いて随界無きが故に。又若し展転して過去の因を尋ね、曾取の境の中に於いて方に識有りて生ずれば、則ち近遠曾取の境の中に於いて應に速遲有り、取る時差別すべし。身現に波吒釐城に住し、昔更る所の縛喝国の事を憶うに、因を尋ね展転して、方に識有りて生ずるに非ず。率爾に便ち彼れを緣ずる識を生ずるが故に。又耳識より無間に便ち先の時に曾て取る所を緣ずる識を生ず。是くの如き識の起用は何を因と為すや。且らく當時の随界に因る可からず。耳識は彼の境界を緣ぜざるが故に。亦曾て彼れを取る識に因る可からず。曾て彼れを取る識は爾の時無きが故に。無法を因と為して無を生ず可からず。馬角等は亦生有ること勿きが故に。

なおまた、旧随界 (*pūrva-anu-dhātu*)<sup>31)</sup> の存在性を認めるとき、原因と結果の継起の連続体の力 (因果展転相続力) によって、すでに滅して百千の [多数の劫を経て] いるものが現に把握されると言うことは、不条理ではない。しかし、どうして、百千劫 [後] にあるべき未來の対象が今把握されるであろうか。なぜなら、原因と結果の継起の連続体の力によって [それらのものが把握される] と言うことは認められないからである。なぜなら、馬の角のように、把握されるべき未來のものは実在しないからである。<sup>32)</sup>なぜなら、その [心的] 連続体の中には、[未來のものに関する] 随界 (*anu-dhātu*) はないからである。その上、もし、過去のものに遡及する調査によって、かつて把握された対象に関して認識が生じるならば、[その対象を] 把握する時は、かつて把握された対象が近いか遠いかに応じて、[認識の生起が] 速いか遅いであろう。[しかし、] 今パータリプトラ (波吒釐城 *Pāṭaliputra*) に現に住んでいる人は、ずっと昔に経験していた統治のことを思い出して、<sup>33)</sup>[その] 認識が生じるための原因の連続を調査する必要は

<sup>30)</sup> (訳者註) 「曾即未曾」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>31)</sup> MCB5, 当該論文, 上記, p.64.

<sup>32)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(264), ll.11-12 によれば、「彼れは亦未來の體無なるをも取るべし」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

<sup>33)</sup> 身 (身体) 現住 (現に住んでいる) 波?釐城憶 (思い出し思い出そうと努めつつ) 昔 (昔) 所更 (経験された) 縛喝 (縛り叱る) — 国 (王国) — 事 (出来事), 「原因の連鎖を探るとき、認識は生じる・・・」

ない。なぜなら、そのものを対象とする認識が生じるのは、突然であるからである。なお、聴覚的認識から、直後に、先に把握されているものに関する認識が生じる。どんな原因によってその認識が生み出されるのか。<sup>64)</sup>それは、未来の随界によるのではない。なぜなら、聴覚的認識はその対象に関するのではないからである。それはかつてその対象をとっていた認識によるでもない。なぜなら、現に、似ている認識が存在しないからである。それはそれ（認識）が生じる原因として非存在なもの（無法 *asaddharma*）を伴うでもない。<sup>65)</sup>なぜなら、[さもなければ、]馬の角も生じるであろうから。

[p.629a24-26] 辯四縁中已広徴遣。故唯説有一刹那宗。縁去來識生必無二決定。若信実有過去未來二決定義方可成立。

四縁を辯ずる中に已に広く徴遣せり。故に唯一刹那有りと言く宗には、去來を縁ずる識生じて必ず二の決定無し。若し実有の過去未來を信ずれば、二の決定の義方に成立す可し。

われわれはすでに長々と四つの条件（縁 *pratyaya*）を検討して論駁している。それ故に、唯一の瞬間の存在性しか認めない者（唯一刹那宗 *ekakṣaṇamātrāstitivavādin*）<sup>66)</sup>にとって、過去のものとは未来のものに関する認識が、[所依と対象] という二つの必要な条件を持つことなしに、生じる。過去のものとは未来のものの実在性を信じる者にとっては、それらの二つの条件が必要とされる。

#### 4. 過去と未来のものは存在する。なぜなら過去の業が未来の結果を持つから。<sup>67)</sup>

[p.629a26-b2] 又已謝業有当果故。謂先所造善不善業。待縁招当愛非愛果。思扱業処已広成立。非業無間異熟果生。非当果生時異熟因現在若過去法其体已無。則応無因有果生義。或応彼果畢竟不生。由此応知過去実有。

又已謝の業には当果有るが故に。謂わく。先に造る所の善不善の業は、縁を待つて当の愛非愛の果を招く。業を思扱する処に、已に広く成立せり。業の無間に異熟果生ずるに非ず。当果生ずる時に異熟因現在し、若しくは過去の法、其の体已に無なるに非ず。則ち応に因無くして果の生ずる義有るべし。或いは応に彼の果、畢竟不生なるべし。此れに由りて応に知るべし。過去は実有なり。

先に作られた善いあるいは悪い業は、必然的条件によって、好ましいあるいは好ましくない

<sup>64)</sup> (訳者註)「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>65)</sup> 不可（できない）無法為因 (*asad-dharma-hetuka*: 非存在な法を原因として持つ) 生（それ（認識）が生じる）無—私はなぜその無を付けるのか知らない。

<sup>66)</sup> MCB5, 当該論文, 上記 p.67, Sautrāntika.

<sup>67)</sup> 第二十五偈の四番目の議論; MCB5, 当該論文, 上記, p.53.— *Tattvasamgraha*, 505: *api cātūṣaṃ karma phaladaṃ na syād yadi tan niḥsattvaṃ sattāsūnyaṃ bhavet phalotpattikāle vipākahetor abhāvāt / na cāsataḥ kāryotpādaśaktir asti sarvasāmāthyavirahalaḥkṣaṇatvād asattvasya*. 「もしそれが、存在性のないもの、つまり存在性の欠けたものであるならば、結果を与える過去の業もないであろう。異熟因が結果の生起のときにないからである。また、非存在なものには結果を生じさせる能力はない。非存在性はすべての効力を欠くという特徴を持つからである」

結果（愛非愛果）を生み出す。われわれが業を論じるときに説明したように。さて、異熟の結果は、行為の直後には生じなくて、未来の結果が生じるときに、異熟の原因がもはや現存するのでもない。もし過去の法がもはや実在しないならば、結果は原因なしに生じ、あるいは絶対に生じない（畢竟不生）はずである。それ故に、過去のものもは実在する。

[p.629b2-3] 経主於此作如是言。

経主は此に於いて是くの如きの言を作す。

しかしながら、経主<sup>38)</sup>はこの主題について次のことを言う。

[p.629b3-17] 非経部師作如是説。即過去業能生当果。然業為先所引相続轉變差別令当果生。譬如世間種生当果。謂如從種有当果生。非当果生從已壞種。非種無間有当果生。然種為先所引相続轉變差別能生当果。謂初從種次有芽生。葉乃至花後後続起。從花次第方有果生。而言果生從於種者。由種所引展轉傳來。花中功能生於果故。若花無種所引功能。應不能生如是類果。如是從業有当果生。非当果生從已壞業。非業無間有当果生。然業為先所引相続轉變差別能生当果。業相続者謂業為先。後後刹那心相続起。即此相続後後刹那。異異而生名為轉變。即此轉變於最後時。有勝功能無間生果。異余轉變故名差別。

「経部の師は是くの如き説を作すに非ず。即ち過去の業能く当果を生ずと。然るに業を先として為して、引く所の相続の轉變し差別して当果を生ぜしむるなり。譬えば世間の種の当果を生ずるが如し。謂わく。種より当果の生有るが如し。当果の生は已に壊せる種よりするに非ず。種の無間に当果の生有るに非ず。然るに種を先と為して、引く所の相続の轉變し差別して能く当果を生ずるなり。謂わく。初め種より次に芽の生有り、葉乃至花、後後続いて起こり、花より次第に方に果の生ずる有りて、而も果種より生ずと云うは、種の引く所の展轉傳來するに由る。花の中の功能、果を生ずるが故に、若し花に種の引く所の功能無ければ、應に是くの如き類の果を生ずること能わざるべし。是くの如く業より当果の生ずる有るも、当果の生が已に壊せる業よりするに非ず。業の無間に当果の生有るに非ず。然るに業を先と為して、引く所の相続の、轉變し差別して能く当果を生ずるなり。業の相続とは、謂わく、業を先と為して後後に、刹那の心相続して起こる。即ち此の相続、後後の刹那に異異にして生ずるを名づけて轉變と為す。即ち此の轉變、最後の時に於いて、勝功能有りて、無間に果を生ず。余の轉變に異なるが故に差別と名づく」と。

経部の先生は、過去の業が未来の結果を生み出すとは説かない。未来の結果を生じさせるものは、先行する業によって投影された連続体の特定の（差別 *viśeṣa*）瞬間の変化（轉變 *pariṇāma*）である。例えば、世間において、種子が未来の結果を生み出すようなものである。つまり、未来の結果が種子から生じると同様である。それ（未来の結果）がすでに滅した種子から生じるということはない。それ（未来の結果）が種子の直後に生じるということもない。しかし、結果を生み出すものは、先行する種子によって投影された連続体の特定の瞬間の

<sup>38)</sup> Vasubandhu が *Kośa* (Tome5), chap.9, p.295 において。(Tome1), chap.2, p.185 も見よ。



変化である。まず、種子から新芽（芽 *ankura*）が生じる。続いて、連続して、<sup>39)</sup>葉等が花に至るまで生じる。花から最後に、果実が生じる。しかしながら、果実は種子から生じると言われる。なぜなら、果実を生み出す能力は種子によって投影されて（所引 *ākṣipta*）おり、もろもろの中間物を通して（展転伝来 *paraṃparāyāta*）、花に至るからである。なぜなら、もし花が、種子によって投影された能力（機能）を保持していないなら、それ（花）はこれこれの種類の果実を生み出すことはできないであろうから。その同じ仕方で、未来の結果が業から生じる。結果がすでに滅した業から生じることはない。結果が業の直後に生じることもない。結果が生じるということなすものは、先行する業によって投影された連続体の特定の瞬間の変化である。「業の連続体」（業相続 *karmaṣaṃtāna*）によって、人は、心の連続体を、業を原理とする継起する諸瞬間において理解する。変化（転変）によって、刻々その連続体が異なっているという事実がある。その「変化」は最後の瞬間に、直後に結果を生み出す最も有効な能力を所有する。こういう事情で、その瞬間はあるから [連続体の] 残りとは異なり、変化し「特定の瞬間」と名づけられる（転変・・・差別 *pariṇāma-viśeṣa*）。

[p.629b17-19] 如是等理准前応知。此説如前思択業処已曾遮遣。今因義便理未尽者復応広破。

是くの如き等の理、前に准じて応に知るべし。此の説は前に業を思択せし処に、已に曾て遮遣せしが如し。今義の便に因りて理の未だ尽くさざる者を復応に広く破すべし。

先行することから、この理論を判断すべきである。われわれは、それ（この理論）をすでに、われわれが行為を検討した（思択）ときに、論駁している（遮遣）。しかし、その主題は、述べ尽くされていないし、詳しく、その問題に異議を唱えるべきである。

[p.629b19-24] 且業為先心後続起名業相続。理必不然。以業与心有差別故。言差別者。謂業与心体類及因皆有異故。体有異者相各別故。類有異者心心所法類各別故。因有異者因二因三而得生故。此既有異。如何可言後心続生是業相続。

且らく、業を先とし、心の後に続いて起こるを、業相続と名づくとは、理必ず然らず。業と心と差別有るを以ての故に。差別と言うは、謂わく、業と心と、体と類と及び因皆異有るが故に。体に異有りとは、相各別なるが故に。類に異有りとは、心心所法、類各別なるが故に。因に異有りとは、二に因り、三に因りて生を得するが故に。此れは既に異有り。如何が後の心の続いて生ずる、是れ業の相続と言う可けんや。

a)<sup>40)</sup>「業の連続体」（業相続）は、業を先行させる心（*citta*）の連続的生起として定義されえない。なぜなら、業は心との別異性を示すからである。固有の本質（体 *svabhāva*）と、存在の仕方（類 *jāti, bhāva*）と、原因性（因）との別異性がある。固有の本質は異なる。なぜなら、特徴（相 *lakṣaṇa*）が異なるからである。<sup>41)</sup>存在の仕方は異なる。なぜなら、心と心的なもの（心所法 *caittadharmā*）が存在の仕方について異なるからである。原因性は異なる。なぜなら、心

<sup>39)</sup> 続起 (*upajāyante*)、(続いて起こる)、Kośa (Tome3), chap.4, p.15, (Tome3), chap.4, p.176 を見よ。

<sup>40)</sup> (訳者註)「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>41)</sup> 業は定義上、*cetanā* (意思) であり、*caitta* (心的なもの) である。

は二つの原因から生じ、心的なものは三つ [の原因] から生じるからである。別異性が与えられているとき、どうして、後に続く心の連続体<sup>(42)</sup>が「業の連続体」を構成すると言うのか。

[p.629b24-27] 又心と業俱時而生。辯俱有因及於余処已広成立。於思相続識相続中。曾不見有自類相続俱時而起。故知業心非一相続。

又心と業と俱時にして生ず。俱有因を辯ずるに、及び余処に於いて已に広く成立せり。思の相続、識の相続の中に於いて、曾て自類の相続俱時にして起こるもの有るを見ず。故に業と心と一相続に非ざるを知る。

また、心は業と同時に生じる。われわれは、われわれが「同時なる原因」(俱有因 *sa-habhūhetu*)<sup>(43)</sup>を検討したときやその他の場所で、その点を確立している。それ故に、業と心が唯一の連続体を形成しないことが得られている。また、思 (*cetanā*) の (あるいは心所 (*caitta*) の、あるいは業の) 連続体と識の (あるいは心の) 連続体が、同時に同種の一つの連続体を生ずることは認められない(「望まれない」)<sup>(44)</sup>。

[p.629b27-29] 又汝宗執滅定有心。仏言滅定諸意行滅。如何心業一相続耶。若許業心同一相続。如心不滅意行応然。如意行滅心亦応爾。

又汝の宗は滅定に心有りと執ず。仏は滅定は諸の意行滅すと言う。如何が心と業と一相続ならんや。若し業と心と同一の相続なりと許さば、心の滅せざるが如く、意行も応に然るべし。意行の滅するが如く、心も亦応に然るべし。

b) また、あなた方の体系では、「滅の瞑想」(滅定 *nirodhasamāpatti*) は心を含む。仏陀はおっしゃった。この瞑想において、(そこに「意欲」あるいは「業」としての思があるところの) 諸意行 (*manasamskāra*) は滅している。どうして、心と業が一つの連続体をなそうか。もし、それら (心と業) が一つの連続体をなすと認められるならば、そのとき、もし、心が瞑想の中で滅していないなら、意行もそこで、滅しえない。そして、もしそれ (意行) が滅しているなら、それ (心) もまた滅しているはずである。

[p.629c1-3] 然在滅定必無有心。不相応中已広成立。業相続断故後果心不生。非種芽等次第相続。後果生中有如是理。

然るに滅定に在りては必ず心有ること無し。不相応中、已に広く成立せり。業の相続断ずるが故に、後の果は応に生ぜざるべし。種芽等の次第に相続せるに非ずして、後の果の生ずる中に是くの如き理有り。

実際は、心はこの瞑想において欠けている。われわれは、そのことを、不相応行 (*viprayuktasamskāra*) を取り扱ったところで、説明している。(Kośa (Tome1), chap.2, p.211) 業の連続体は、それ故に、断じられている。それ故に、結果は生じないであろう。[もし、結果

<sup>(42)</sup> 続生, 多分 *anusam̐dhi*. または *pratisam̐dhi*. Kośa (Tome1), chap.2, pp.132-133, (Tome1), chap.2, p.317, (Tome3), chap.4, p.176, (Tome5), chap.7, p.36. 能続という表現は *pratisam̐dadhātī* に対応する。(Tome5), chap.9, p.261.

<sup>(43)</sup> Kośa (Tome1), chap.2, p.248 を見よ。

<sup>(44)</sup> 自類相続 *svajāīyaḥ saṃtānaḥ*.—本文は思相続識相続中 (*cetanāsaṃtānavijñānasam̐tānamadhye*) を保持する。

が連続体の最後の段階によって生み出されるならば]。実際は、種子や新芽等の連続体が中断されているとき、果実が生じうることは見られない。<sup>(45)</sup>

[p.629c3] 故彼唯有虚妄分別。

故に彼れには唯虚妄分別有り。

それ故に、経主の説明は虚しい想定（虚妄分別）に過ぎない。

[p.629c3-5] 又彼所説果従華生理不極成。諸已滅種体猶実有。我宗許故。

又彼れの説く所の果が華より生ずる理は極成せず。諸の已に滅せる種の体、猶実有なり。我が宗許すが故に。

c) 別の観点。経主がそれを信じているように、果実が花から生じることは確立されない。なぜなら、われわれの理論によれば、滅した種子の「固有の本質」はしかしながら、実在しつつ残っているからである。

[p.629c5-6] 設許極成。如彼相続此業相続理亦不成。由前所辯差別理故。

設い極成すと許すも、彼の相続の如く、此の業の相続する理亦成せず。前に辯ずる所の差別の理に由るが故に。

d) しかし、経主の理論を認める場合でさえ、業の連続体が種子・花・種子の連続体に似てると認めることは論理的ではない。われわれは、先に違いを説明している。<sup>(46)</sup>

[p.629c6-14] 又愛非愛果因定故。謂諸悪行決定為因招非愛果。若諸愛果決定應以妙行為因。若執如花是種相続転変差別能生果者。有何定理妙悪行因。各別能招愛非愛果。悪行無有感愛果能。妙行無能感非愛果。無記於二俱無感能応説此中有何定理。如是三種所有功能。一切与心体不異。故亦不説種類有異。非別種類而可説言無有別体。曾不見故。

又愛非愛の果の因は定まるが故に。謂わく。諸の悪行は決定して因と為りて、非愛の果を招く。若し諸の愛果は決定して因に妙行を以て因と為すべし。若し花が是れ種の相続の転変し差別し能く果を生ずるが如しと執すれば、何か定理有りて、妙悪行の因、各別に能く愛非愛の果を招き、悪行は愛果を感ずる能有ること無く、妙行は能く非愛の果を感ずること無く、無記は二に於いて俱に感ずる能無きや。応に説くべし。此の中、何の定理有りて、是くの如き三種の所有の功能の一切、心と体異ならずや。故に亦応に種類に異有りと言ふべからず。別種類にして、而も別体有ること無しと説いて言う可きに非ず。曾て見ざるが故に。

好ましい、もしくは、好ましくない結果の原因は決定している。<sup>(47)</sup>すなわち、悪い行為（悪行

<sup>(45)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(266), II.9-10 によれば、「種芽等の次第に相続して、後の果の生ずる中に是くの如き理有るに非ず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

<sup>(46)</sup> (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>(47)</sup> これは、いかにして人がこのパラグラフにおいて発展した議論を理解できるかである。—種子の中において、花があり、植物の連続体の最後の段階に先立つ。そして、その結果は、不変の關係に属する。これこれの花はこれこれの結果を生み出す。「業の」連続体において、善い行為は、(多分悪い)最後の[業]を保持する心の連続として続き、好ましい感受を生み出す、(業によって投影された)力を保持すると仮定される。

(訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

*duścarita*) は好ましくない結果を生み出す固有の原因である。すべての好ましい結果は必然的に、原因として善い行為(妙行)を持つ。さて、もし行為の結果が、種子の連続体の特定の瞬間の変化(相続転変差別)である花から生じる種子という結果と同じ仕方では生じると認められるならば、どこに、定理を見出すのか。それは、善悪の行為は、それぞれ、好ましいあるいは好ましくない結果を生み出すということと、悪い行為は好ましい結果を生み出す能力を持たないということと、善い行為は好ましくない結果を生み出すことができないということと、[善悪が]決定されていない(無記)行為は両方の能力を欠いているということ。実際は、<sup>(48)</sup>[好ましい等の結果の産出の]三種の能力は、[それら(三種の能力)が帰属させられる]心とは、固有の本質(体)に関しては、異なる。<sup>(49)</sup>また、それら(三種の能力)が、種類に関して、<sup>(50)</sup>ここで、異なると言われえない。種類の区別が固有の本質の非区別であること、それは、前代未聞であろう。<sup>(51)</sup>

[p.629c14-17] 又花由与芽等相続容可執有種子功能功能与花無別体故。非善不善可体無別。勿此中有大過失故。

又花と芽等の相続と、種子の機能有りと執す容可く、機能と花と別体無きに由るが故に、善と不善と体別無かる可きに非ず。此の中、大過失有ること勿きが故に。

人は、花が新芽・茎等の連続体によって種子の能力を保持する、と認めることができる。なぜなら、それ(種子)の能力は花のそれとは異なる固有の本質を持たないからである。しかし、善と不善は、固有の本質が異なるということとはあり得ない。そのことは非常に思いがけない困った結果(大過失)に導く。<sup>(52)</sup>

[p.629c17-24] 又種芽等是一相続。既執花有種子功能。芽等功能花亦応有。此彼差別不可得故。是則芽等及種功能。一切与花無別体故。既從花内所有功能。花為助縁能生於果。即由此故芽等応生。然於爾時唯能生果不生芽等。此有何因。非於花中可有細分種等所引功能別居。由此爾時唯種所引花為縁助能引果生。非於花中芽等所引。

又種芽等は是れ一の相続なり。既に花に種子の機能有りと執すれば、芽等の機能も花に亦応に有るべし。此彼の差別不可得なるが故に。是れ則ち芽等及び種の機能、一切、花と別体無きが故に。既に花の内の所有の機能より、花を助縁と為して能く果を生ず。即ち此れに由るが故に芽等も応に生ずべし。然も、爾の時に於いて、唯能く果を生じて芽等を生ぜず。此れは何の因有るや。花の中に於いて、細分の種等の引かるる機能の別居有る可きに非ず。此れに由りて、爾の時、唯種の引かるる花を縁助と為して、能く果の生を引く。花の中に於いて芽等引か

<sup>(48)</sup> (訳者註)「応説此中有何定理」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>(49)</sup> (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>(50)</sup> 種類, *prakāra, jāti, bhāva* (MCB, 当該論文, pp.89,103,109,110 を見よ。)

<sup>(51)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(266), ll.18-19 によれば、「言うべからざるに非ず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>(52)</sup> (訳者註)「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

るるに非ず。

e) 種子・新芽等は、単一の連続体を形成する。あなた方によれば種の能力を保持する花もまた、新芽等の能力を保持するはずである。どうして、能力に関しては、違いがあるのか。新芽等や種子の能力は、花とは別の固有の本質を持たない。それ故に、[種子の]能力は花に含まれているから、補助的条件（助縁 *sahakāripratyaya*）としての花とともに果実を生み出し、新芽等も花から生じるはずであろう。さて、花は果実を生み出すが、新芽等を生み出さない。われわれはなぜかと問う。花の中に、種子等によって投影されたさまざまな能力によって占められた微細な部分があることは不可能である。それ故に、その瞬間に、補助的条件（縁助）としての花とともに果実を生じさせる、種子によって投影された能力のみがある。花の中には、新芽等によって投影された [能力] はない。

[p.629c24-26] 若謂芽等所引功能雖住花中而要待果或芽等起芽等方生。

若し芽等の引かるる功能、花の中に住すと雖も、而も要らず、果或いは芽等の起こるを待つて、芽等方に生ずと謂わば、

f) しかし、われわれは言いうる。「新芽等によって投影された能力は花の中にあるが、新芽・茎等が生じるために、果実・新芽等が生み出されねばならない」と。

[p.629c26-28] 若爾如先種子所引生自果已復為因生後芽等中種子相続。則先業所引功能。生自所招異熟果已。復為因起後業相続。

若し爾らば、先の種子の引く所、自果を生じ已って、復因と為って、後の芽等の中の種子相続を生ずるが如く、則ち応に、先業の引く所の功能、自の招く所の異熟果を生じ已って、復因と為って、後の業の相続を起こすべし。

もし、そのようであるならば、先の種子によって投影された能力が、果実を生み出した後、新しく、新芽等の、後の植物の連続体（種子相続 *bījasamāna*）を生み出す原因であるのと同様に、先の行為によって投影された能力は、業が生み出すべき異熟果（*vipākaphala*）を生み出した後、新しく、後の業の連続体（業相続 *karmasamāna*）を生み出すべき原因であるはずである。

[p.629c29-p.630a2] 然汝宗説異熟後辺。別業為因引業相続。非前業種引後業能。是故不応以種相続喩業相続能生於果。

然るに汝の宗は異熟の後辺を説く。別業を因と為して業の相続を引く。前業の種が後業の能を引くに非ず。是の故に応に種の相続を以て、業の相続の能く果を生ずるを喩ふべからず。

しかし、あなた方の体系によれば、異熟は [業の連続体の] 終わり（後辺）であり、別の行為が、[新しい] 行為の連続体を投影する原因である。先の業の種子（業種子 *karmabīja*）は新しい行為を生み出す能力を持たない。それ故に、植物の連続体（種相続）の例は、いかに業の連続体が結果を生み出すかを説明しない。

[p.630a2-7] 又種芽等無始時来。一一種類各一相続。初未曾聞稻種芽等展転乃至引稗果生。然汝所宗一業相続。愛非愛果俱能引生故。彼不応為同法喩。又若識体帶思功能。思体復帶識功

能者。功能与法無別体故。此識此思由何相別。

又種芽等は無始の時より来、一一の種類、各一の相続なり。初めより未だ曾て、稲の種芽等、展転して乃至稗の果の生を引きしを聞かず。然るに汝の宗とする所は、一業相続して愛と非愛の果を俱に能く引生するが故に、彼れは同法喩と為すべからず。又若し識の体、思の機能を帯し、思の体復識の機能を帯すれば、功能と法と別体無きが故に、此の識と此の思と何に由って相別なるや。

g) 別の観点。種子・新芽等は無始時来 (*anādikāla*)、それらの種類 (*jāti*) に応じて異なった連続体を構成する。決して、稲の種子や新芽等が稗の実の産出に帰着することは知られていない。一方、あなた方の体系によれば、一つと同じ業の連続体が好ましいもしくは好ましくない結果を投影し生み出す。それ故に、植物の連続体の例は、「よく似た例」ではない。また、もし思 (意思、行為) における固有の能力が認識 (識) (あるいは心) の固有の本質 (体) に含まれるならば、<sup>63)</sup>もし認識 (識) における固有の能力が思に含まれるならば、能力と法が別々に固有の本質を持たず同じであるから、どうして、「この認識 (識)」、「この思」と、いうように、特徴 (相) が異なるのか。

[p.630a7-8] 又若爾者順現等業成雑乱。

又若し爾らば順現等の業、応に雑乱を成ずべし

h) また、この体系では、この生涯において報われる業等という、さまざまな種類の業 (順現等業) の混乱 (雑乱) がある。

[p.630a8-11] 如是等過於処文。我数数説。由此憎背去来有者業果感赴其理定無故。諸愚蒙隠滅経者。計有相続轉變差別能招当果理必不成。

是くの如き等の過、処文に於いて、我数数説けり。此れに由りて、去来の有を憎背する者は、業果の感赴、其の理定んで無きが故に、諸の愚蒙にして経を隠滅する者、相続の轉變し差別し、能く当果を招くこと有りとし計するも理必ず成ぜず。

これらは、とりわけ、私が本書のさまざまな場所で指摘するのに決して飽きないところの過失である。<sup>64)</sup>なぜなら、この過去のものとして未来のものの存在性を嫌っている哲学者は、因果関係 (業果感赴) の理論を確立するに至らないからである。この理性に反した人 (愚蒙) [つまり] 「経の破壊者」 (隠滅経者)<sup>65)</sup> は、連続体の特定の瞬間の変化によって結果が生み出される、と強く主張する。しかし、彼の学説は持ちこたえない。

<sup>63)</sup> 「もし識 (*viñāna*) の体が思 (*cetanā*) の能力を含む (帯) ならば・・・」-Kośa (Tome5), chap.9, p.280 において、帯は「模倣する」、「まねる」を意味する。しかし『成唯識論』(Louis de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang* (1928) (Tome1), chap.1 p.44-45, chap.7, p.444) においては、こと同じ用法である。

<sup>64)</sup> (訳者註)「由此」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>65)</sup> 隠滅経。—*pradūṣaka?*

## 5. さまざまな議論

[p.630a11-13] 經主此中又作是難。若執実有過去未來則一切時果体常有。業於彼果有何功能。

經主は此の中に又是の難を作す。「若し実に過去未來有りと執すれば、則ち一切の時に果体常有なるべし。業は彼の果に於いて、何の功能有りや」と。

經主は反論する。もし、過去のものとして未来のものが実 (*dravyatas*) 在するなら、すべての時に (一切時 *sarvadā*)、結果の固有の本質 (果体 *phalavabhāva*) は常 (*nitya*) に存在する。この結果に対して、いかなる行為の能力があるのか。<sup>66)</sup>

[p.630a13-14] 此難至時当如理积。且汝業果感赴不成。

此の難は時に至って、当に如理に積すべし。且らく汝の業果の感赴成ぜず。

われわれは、この反論を適当なときに検討する。<sup>67)</sup>しかし、われわれは、あなた方にあつては行為と結果の関係 (業果感赴) は確立されない、と言う。

[p.630a14-19] 然応去来定是実有。説有相故。猶如現在。如契經説。過去未來色尚無常。何況現在。無常即是為有相故。現有彼相。実有極成。若執去来非実有者。応非如現在説有有為相。非畢竟無空花馬角亦容可説彼有無常。故知去来定是実有。

然るに応に去来は定んで是れ実有なるべし。有相と説くが故に。猶現在の如し。契經に説くが如し。「過去未來の色すら尚無常なり。何ぞ況んや現在をや」と。無常は即ち是れ有為の相なるが故に。現に彼の相有り、実有極成す。若し去来実有に非ずと執すれば、応に現在の如く有為相有りと説くに非ざるべし。畢竟無なる空花・馬角は亦彼れを無常有りと説く容可きに非ず。故に去来は定んで是れ実有なることを知る。

1.a) また、まさに、過去のものとして未来のものは実在しなければならない。なぜなら、それら (過去のものとして未来のもの) に特徴 (相) が現在のものと同様に帰されるからである。契經に説かれている。「過去の色と未来の色は無常 (*anitya*) である。いわんや、現在の色は無常である<sup>68)</sup>」と。さて、無常 (*anityatā=nirodha*) 性は、条件付けられた (有為 *saṃskṛta*) ものの特徴 (有為相) である。<sup>69)</sup> その特徴を保持している現在のものは、実在する。すべての世間の人々が同意している。もし過去のものとして未来のものが実在しないなら、それら (過去のものとして未来のもの) が現在のもののように、条件付けられたものの特徴を保持していると言われるべきではない。なぜなら、絶對的に存在しないもの、[つまり] 虚空の花、馬の角は、それが無常である

<sup>66)</sup> *Tattvasaṃgraha*, p.516: *yaśyātītānāgataṃ dravyato 'sti tasya phalam api nityam astīti* 「もし過去・未来のものが実体としてあるならば、その結果も常にある、と」; p.513: *yady atītānāgataṃ dravyato 'sti tadā sarvasaṃskārāṇāṃ śāsvataṅgavaprasaṅgaḥ*. 「もし過去・未来のものが実体としてあるならば、そのときすべての行は常住であるという過失になる」—*Kośa* (Tome4), chap.5, p.63; *Vyākhyā*, p.476.

<sup>67)</sup> (訳者註) 「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>68)</sup> MCB5, 当該論文, 上記, p.54.

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

と言われえないからである。それ故に、過去のものとして未来のものが実在するということが得られている。

[p.630a19-21] 謂拋曾当説有相者此亦非理。言無別故。非契經説過去未来色曾無常当無常故。由此彼救但率己情。

曾当に抛って相有りと言くと謂うは、此れ亦理に非ず。言に別無きが故に。契經に過去未来の色、曾無常当無常と説くに非ざるが故に。此れに由りて彼れの救は、但、己が情を率ゆるのみ。

人は多分言うであろう。經の定義は、無常性の特徴 (*lakṣaṇa*) を<sup>60</sup>過去のものとして未来のものに帰して、過去のものとして、理解されるべきである、と。この意味は「過去の色は無常であった。未来の色は無常であろう」ということであろう。この説明は自分に都合のいいように構想されたものであり、認められない。契經はこれらの語で表現されない。<sup>61</sup>彼は無常性を同じ公式で、過去・未来のものとして現在のものに帰する。<sup>62</sup>

[p.630a21-25] 又彼所言曾無常等。但方便説現在無常。謂説曾当現無常故。若爾已説現在無常。不応復言何況現在。或應唯説現在無常。去來無常由此已了。即現已滅未生位故。

又彼れの言う所の曾無常等は、但、方便して現在の無常を説く。謂わく。曾当現の無常を説くが故に。若し爾らば已に現在の無常を説く。応に復「何ぞ況んや現在をや」と言うべからず。或いは応に唯、現在無常と説くべし。去來無常は此れに由りて已に了す。即ち現已に滅して、未だ生ぜざる位の故に。

しかしながら、經主が經において言わせようとしたことは、「過去の色は無常であった」ということであり、[それは] 現在の色が無常であると説く方法に過ぎないであろう。なぜなら、それは過去のものとして未来のものとして現在のものの無常性についての問題であろうからである。それ故に、經が現在の色が無常であるとすでに説き終わって、[過去の色が無常であったと言って、]「いわんや現在の色は無常であるのか」と付け加える、とどうして説明するのか。經はただ、現在の色は無常であると説くべきであろう。それによって、過去のものとして未来のものもそう（無常）であると知られるであろう。なぜなら、それら（過去のものとして未来のもの）は現在のものが滅した状態にあるのと、まだ生じていない状態にあるのとに過ぎないからである。

[p.630a25-26] 若一切時体恒有者。則無常性不応得成。

若し一切時に体恒有ならば、則ち無常性は応に成ずることを得べからず。

b) 反論。もし、すべての時に「固有の本質」(体) が恒に存在する (恒有 *sadā asti*) ならば、無常性は確立されない。

[p.630a26-27] 辯世別中当如理积。且不応説無法無常。

<sup>60</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(268), 1.6 によれば、「有相」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

<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) このパラグラフについては、Poussin 氏はかなり意識しているが、全体を大まかに比較するとほぼ内容的に対応しているようである。



世別を辯ずる中に、当に理の如く釈すべし。且らく応に無法を無常と説くべからず。

われわれは、三世の区別を取り扱いながら、この点を説明する。われわれはそれを言う。<sup>63)</sup>「非存在なもの」(無法 *abhāva-dharma*) は無常であるとは言われえない、と。

[p.630a27-28] 上座此中作如是釈。即体無故名為無常。若体非無無無常理。

上座は此の中には是くの如き釈を作す。「即ち体無なるが故に名づけて無常と為す。若し体無に非ざれば、無常の理無し」と。

上座は<sup>64)</sup>説明する。「[あるものが] 固有の本質 (体) を欠いているから無常と言われる」と。もし固有の本質を欠いていないならば、[ものは] 無常ではない」と。

[p.630a29-b1] 若爾現在応体是常。若現非無は無常者。則不應説無故無常。

若し爾らば現在は応に体是れ常なるべし。若し現無に非ずして是れ無常ならば、則ち応に無の故に無常と説くべからず。

この仮定において、現在のものは、その固有の本質が常住 (常 *sāsvata*) でなければならぬ。<sup>65)</sup>もし、存在性がそれ (現在のもの) に、欠けていない (非無) [とはいえ]、現在のものが無常であるならば、非存在性の故に [あるものが] 無常である (無故無常 *abhāvād anityam*) [と] は言われぬ。

[p.630b1-4] 彼復難言。若經三世自性恒住応説為常。此難不然。為如何等非有別法經於三世。自性恒住共許是常。一切是常皆不經世。

彼れ復難じて言わく。若し三世を経て自性恒住なるを応に説いて常と為すべしと。此の難は然らず。如何が等しく別法有るに非ずして三世を経と為んや。自性恒住なるを共に是れ常と許す。一切是れ常なるは皆世を経ず。

c) 上座はなお反論する。「もし、三世を通しての間、固有の本質 (自性) がいつもとどまるならば、人は、それ (固有の本質) は常住であると説くべきである」と。この批判は正当でない。[それが常住であるのは] どんなふうにか。[三] 世を通して、その固有の本質がいつもとどまり、それが常住であると仮定されるべき、別の法はない。[三] 世を通してとどまる常住なものは何もない。

[p.630b4-5] 又不説性恒住言。許去来今有性異故。由此彼設過難不成。

又応に性恒住の言を説くべからず。去来今の有性異なりと許すが故に。此れに由りて、彼れの設くる過難は成ぜず。

また、存在の仕方 (性 *bhāva*) がいつもとどまる、と言うべきではない。なぜなら、われわれは、過去のものとして未来のものと現在のものが存在の仕方によって異なる、と主張するからである。それ故に、上座によって示された欠点 (過難) は証明されない。

[p.630b5-10] 又彼釈經説去来色は無常者現無体故。此釈不然。由次後説何況現在。応許現在

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

<sup>64)</sup> (訳者註) 「此中」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>65)</sup> 若爾現在応体是常 — 「現在のものは、確かに固有の本質を持ち、常住であろう」と期待される。

色非無常。現有体故。由此為証非現無体故。は無常彼此極成。現在有体而无常故理必応爾。以契經言諸行無常有生滅法。非於無法仏説無常。

又彼れが經の「去來の色はれ無常」と説き、「現、体無きが故に」と釈するは、此の釈は然らず。次後に「何ぞ況んや現在をや」と説くに由り、應に現在の色は無常に非ずと許すべし。現に体有るが故に。此れを証と為すに由り、現無体に非ざるが故に、是れ無常なること、彼此極成す。現在有体にして無常なるが故に理必ず應に爾るべし。契經に諸行無常と言うを以て、生滅有る法なり。無法に於いて仏は無常と説くに非ず。

d) 經に、過去と未來の色は無常であると説かれている。上座は、「現に体（固有の本質）がないから、無常である」と言つて、それを説明する。悪い説明である。なぜなら、經は、「いわんや、現在の色は無常である」と付け加えるからである。そこで、過去・未來のものが無常ではないことが証明される。なぜなら、現に固有の本質を欠いているからであり、<sup>66)</sup>各自が、現在のものは固有の本質を持つが、しかしながら無常であると認めるからである。契經には、實際、「すべての行 (*saṃskāra*) は無常であり、生と滅に陥りやすい」と言われている。仏陀は、非存在なものが無常であるとはお説きにならない。<sup>67)</sup>

[p.630b10-13] 然諸去來體雖實有。而可説是有生滅法。如是理趣我後當辯。且非無體亦可得説有無常相其理極成。是故應知去來實有。

然るに諸の去來の體は實有なりと雖も、而も是れ生滅有る法と説く可し。是くの如き理趣は、我れ後に當に辯ずべし。且らく無體にして亦無常相有りと説くことを得べきこと、其の理極成するに非ず。是の故に應に知るべし。去來は實有なり。

過去・未來のものの固有の本質は實在する。しかしながら、それら（過去・未來のもの）は生と滅に陥りやすい（有生滅法 *jātinirodhadharmaka*）と説かれうる。われわれは、さらに遠く先の時に、説明する。<sup>68)</sup>しかし、固有の本質を持たないものについて、人は、それが無常性の特徴を保持すると説くことはできない。<sup>69)</sup>それ故に、過去のものとして未來のものは實在する。<sup>70)</sup>

[p.630b13-17] 又布刺拏契經説故。知去來世決定實有。謂彼經説。此滿苾芻。眼見色已。能了知色。了知色貪。彼於有内眼所識色貪。能如實了知我有内眼所識色貪。乃至広説。

又布刺拏契經に説くが故に、去來世は決定して實有なることを知る。謂わく。彼の經に説く。「此の滿苾芻、眼に色を見已りて能く色を了知し、色貪を了知し、彼れに肉眼の所識の色貪有るに於いて、能く如實に我に肉眼所識の色貪有りと了知し、乃至広説」と。

<sup>66)</sup> (訳者註) この箇所は赤沼氏の訓読に従うべきである。Poussin 氏の訳は原漢文と異なり混乱しているようである。

<sup>67)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(269), ll.2-3 によれば、「・・・生滅有る法は無法に非ず。仏は無常と説く」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

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

<sup>69)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(269), ll.4-5 によれば、「且らく無體に非ざるも、亦無常相有りと説くことを得べきこと、其の理極成す」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

<sup>70)</sup> (訳者註) 「應知」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

2. また、このことが『プールナ（布刺拏）契経』（Pūrṇasūtra）<sup>(71)</sup>によって示されている。<sup>(72)</sup>われわれはこの経において読む。「このプールナ（満）苾芻（bhikṣu Pūrṇa）は、眼によって見えるものを見終わって、見えるものを知り、見えるものへの愛着（貪 *rāga*）を知る。彼が、眼が見分ける見えるものへの愛着（内眼所識色貪 *caḥsurvijñeyarūparāga*）を持つとき、彼は、本当に（如実 *yathābhūtam*）知る。私は眼が見分ける見えるものへの愛着を持つ」と云々。

[p.630b17-25] 非如実見与貪俱生。謂見相続中有貪随眠者此亦非理。有不成故。設有成者見亦不成。実見随眠体無別故。非許有智縁自体境。如何可説能見随眠。若謂未修貪対治故信有貪者。理亦不然。応説此貪在何位。故謂設許彼信知有貪。応説信貪於何位有。若言貪有非去来今。応説如何信貪有。不可常法説名為貪。是故必応信去来有。

如実の見と貪と俱生するに非ず。謂わく。相続中、貪随眠有ると見るとは此れ亦理に非ず。有成ぜざるが故に。設し、有成ずれば見亦成ぜず。実に見と随眠と体別無きが故に。智が自体を境として縁する有りと許すに非ず。如何が能く随眠を見ると説く可けんや。若し未だ貪対治を修せざるが故に、貪有りと信ずと謂わば、理亦然らず。応に説くべし。此の貪は何の位に在りやと。故に設い彼れは貪有りと信知すと許すと謂うも、応に貪が何の位に有るかを信ずと説くべし。若し貪の有は去来今に非ずと言わば、応に如何が貪を有と為すと信ずるかを説くべし。常法を説いて名づけて貪と為す可からず。是の故に必ず応に去来の有を信ずべし。

さて本当に見ること（如実見 *yathābhūtarśana*）は愛着と同時に生じえない。プールナが彼の連続体中に愛着の印象（貪随眠 *rāgānuśaya*）があると見る、と言うことも同様に正しくない。<sup>(73)</sup>なぜなら、印象の存在性が確立されないからである。<sup>(74)</sup>それ（印象の存在性）が確立されていても、印象を見ることは確立されない。なぜなら、見ることの固有の本質と、印象のそれ（固有の本質）は区別されないからである。<sup>(75)</sup>また、知識が対象として自己自身を取ることは認められない。<sup>(76)</sup>どうして、プールナが印象を見ると説かれようか。彼（プールナ）が愛着の解毒剤（貪対治 *rāgapratipakṣa*）を修めていないと彼（プールナ）が知り、それ故に、彼（プー

<sup>(71)</sup> 上記大正 29, p.626b9.—パーリ校訂本 Saṃyutta Nikāya (PTS 本), Vol.4, p.60, Majjhima Nikāya (PTS 本), Vol.2, p.267 に、Divyāvādāna, chap.30 に欠けている。しかし、Divyāvādāna, chap.37 の下にわれわれがここで持つ発展に結びつく点がある。

<sup>(72)</sup> (訳者註) 赤沼氏はこの箇所を直訳している。Poussin 氏は省略して訳している。赤沼氏の訓読に従うべきである。

<sup>(73)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(269), ll.8-9 によれば、「謂わく、見の相続中、貪随眠有るとは此れ亦理に非ず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

<sup>(74)</sup> Saṃghabhadra は、現前している煩惱 (*kleśa*) の「印象」である Sautrāntika-Sthavira の随眠 (*anuśaya*) を認めない。彼にとって、随眠 (*anuśaya*) = 煩惱 (*kleśa*) である。(Kośa (Tome4), chap.5, p.5 と以下を見よ。そこで、Vasubandhu は Sautrāntika の学説を説明し受け入れている)

<sup>(75)</sup> Saṃghabhadra の敵にとって、「本当に見ること」である心も、随眠 (*anuśaya*) を持つ。—プールナは印象がそこに「含まれ」ている心によって「印象」を見ることができないであろう。それ故に、自己認識する心は不可能である。

<sup>(76)</sup> (訳者註) 赤沼 1934, p.(269), l.10 によれば、「智の自体の境を縁する有りと許すに非ず」と訳されている。ここでは、Poussin 氏の解釈に従った。

ルナ)が愛着を備えていると信じると、言われるであろうか。それも有り得ない。なぜなら、われわれに、どんな状態においてその愛着があるのかが説かれねばならないからである。別の言葉で、プールナが、彼が愛着を備えていると信じていると仮定するならば、どんな状態において彼(プールナ)がその愛着があると信じているのか。<sup>77)</sup>もし、愛着は過去のものでも未来のものでも現在のものでもないと言えられるならば、われわれに、どうして、プールナが、彼が愛着を持っていると信じることができると説かれるのか。なぜなら、永遠なる法は愛着の名を受け入れられないからである。それ故に、過去のものとも未来のものとの存在性が認められねばならない。

[p.630b25-26] 又契経説。於内受中随観而住。乃至広説。有如是等衆多至教。能証去来決定是有。

又契経に説く。「内受の中に於いて随観して住す、乃至広説」と。是くの如き等の衆多の至教有り。能く去来の決定して是れ有なることを証す。

契経(Sūtra)に説かれている。「[苦行者は] 感受の検討(随観)に時間を過ごす(住 viharati)」と、云々。多くの種類の、過去のものとも未来のものとの確かな存在性を確立する経(至教 āgama)がある。

[p.630b26-c4] 復有別理証有去来。謂彼若無無殺生理。以現在世命根刹那。離設劬勞滅相能滅。若未来世其体実無。応説如何成殺生事。能碍何法令其非有。為已生者為当生耶。且法已生必不可碍。如前説故。其当生者亦不可碍。都無有故。過去已滅。殺義不成。故無去来定無殺理。

復別の理有りて去来有ることを証す。謂わく。彼れ若し無ければ殺生の理無し。現在世の命根は刹那なるを以て、劬勞を設くるを離れて滅相能く滅す。若し未来世の其の体実にならば、応に説くべし。如何が殺生の事を成ずるや。能く何の法を碍えて、其れをして有に非ざらしむるや。已生者と為んや。当生と為んや。且らく法の已生なるは、必ず碍ゆ可からず。前に説くが如きが故に。其の当生なる者も亦碍ゆ可からず。都て有ること無きが故に。過去は已滅なり。殺の義成ぜず。故に去来無ければ定んで殺の理無し。

3. この理論のために、別の議論がある。過去と未来のものがなければ、殺生(*prāṇātipāta*)は説明されない。なぜなら、現在の瞬間の生命器官(命根刹那 *jīvitendriyakṣaṇa*)は、努力が必要とされることなしに、滅の特徴によって滅する。<sup>78)</sup>もし、未来のものが実在しないならば、われわれに何が殺生を構成すると説かれるのか。すでに生じた法あるいは生ずべき法がないということにして、殺生が「妨げる」法は何なのか。<sup>79)</sup>すでに生じた法は、われわれが前に説いたように、妨げられえない。生ずべき法は妨げられえない。なぜなら、それは絶対的に存在しな

<sup>77)</sup> (訳者註)「広説」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>78)</sup> 滅相(*nirodhalakṣaṇa*), Kośa (Tome1), chap.2, p.222.— 殺生の定義, (Tome3), chap.4, p.153: 「諸蘊(*skandha*)が刹那滅であるなら、どうして殺生があり得るのか」

<sup>79)</sup> (訳者註)「且」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

いからである。過去の法は滅している。殺生の理由が残っていない。それ故に、もし、過去と未来のものがなければ、殺生は不可能である。

[p.630c4-6] 又去来世体実非無。能縁彼覚有差別故。如現在世色声等法。諸非有法無差別故。縁彼不能起差別覚。

又去来世の体は実に無に非ず。能く彼れを縁ずる覚に差別有るが故に。現在世の色声等の法の如し。諸の非有の法は差別無きが故に、彼れを縁じて差別の覚を起こすこと能わず。

別の観点。過去・未来のものは実在性なしにはない。なぜなら、それら（過去・未来のもの）を対象として持つ概念は、異なるからである。例えば、現在の形態等を対象とするもののように。さて、非存在なものは区別を提示しない。<sup>80</sup>それら（非存在なもの）に対して異なる概念は生み出されえない。<sup>80</sup>

## The Sarvātivādin Theory of Real-Existence of *Dharmas* in the Three Time Periods as Found in the *Nyāyānusāra* (4)

### Summary

This paper is the fourth part of an annotated Japanese translation of Louis de la Valée Poussin's French translation of *Nyāyānusāra* pp.68-87 (*Taisho* 29, pp.630-632), an Abhidharma text discussing the Sarvātivādin theory of the real-existence of *dharmas* in the three time periods.

In this part, following the examination of the first scriptural proof of the Sarvātivādin theory of the real-existence of *dharmas* in the three time periods in the previous section, Saṃghabhadra examines the second scriptural proof, which is the theory that consciousness arises from sense faculties and sense objects. According to Sautrāntikas, for example, since the faculty of “mental sense” and a subsequently produced “cognition” belong to the same continuum of “mind,” the arising of “cognition” is explained. However, Saṃghabhadra objects that the *dharmas* as sense objects do not belong to the same continuum as mind: since eyes as a sense faculty and visible objects are both materialistic, and visual consciousness is mental, they cannot belong to the same continuum. Therefore, the Sautrāntikas' understanding of cognition based on a theory of continuum theory breaks down. For Saṃghabhadra, because *dharmas* destined to arise in the distant future are not spatially separated from *dharmas* arising soon, the former can generate cognition as

<sup>80</sup> (訳者註) 「故」に対応する Poussin 氏の訳が欠けている。

<sup>80</sup> <追記>最近、秋本勝著『仏教実在論の研究(下)』, 山喜房仏書林, 2020 が出版された。これには、『順正理論』の時間論の箇所抄訳が収められている。合わせて参照されたい。

object and support.

Next, Saṃghabhadra examines the first logical proof of the theory of the real-existence of dharmas in the three time periods, which is the idea that consciousness arises because it possesses objects with real existence. The Sthavira maintains that, in the successive arising of causes and effects, past cognitions and past cognized objects continuously leave *pūrvānudhātu* (old subsidiary karmic elements) in the continuum, which explains the arising of cognition in the present time. Saṃghabhadra criticizes this theory by pointing out that objects which were not cognized in the past, or those to be cognized in the future, cannot be cognized as *anudhātu* (subsidiary karmic elements) in the present time.

Next Saṃghabhadra examines the second logical proof by the Sautrāntika that past and future dharmas are real existences, because past karmas produce future results. Sautrāntikas, seeing the continuum of actions in the same light as the continuum of mind, explain karma as a process of special transformation of the continuum, here using the metaphor that seeds of plants produce fruits. Saṃghabhadra criticizes this theory by maintaining that, although the continuum of plants is one and occurs sequentially, the continuum of *manas-karmas* (mental actions = *caitta* = *cetanā* [volition]) and the continuum of mind are different. Therefore, they cannot be explained by using the metaphor of plants.

At the end of this section, Saṃghabhadra also includes miscellaneous arguments about the real-existence of past and future dharmas.

キーワード 時間、経主、上座、旧随界、相続転変差別