

# 『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 —

秋 本 勝

## 【序】

『俱舍論』安慧註 = 『真実義』(TA)<sup>1)</sup>は、衆賢の『順正理論』(NA)<sup>2)</sup>からの引用文(略文を含む)が此処彼処に見られる。『俱舍論』において世親によって批判された説一切有部<sup>3)</sup>の学説を守る立場から、有部の衆賢はNAで世親説を批判したが、その後、その衆賢説を批判するために安慧がTAを著わしたからである。

TA第5章では有部の三世実有説が取り上げられるが、そこでは衆賢による世親批判が取り上げられ、安慧による衆賢批判が行われている。それは、拙著『仏教実在論の研究』(上)<sup>4)</sup>では第3章として、TAの和訳とチベット語訳テキストを既に明らかにした。しかし、そこではNAからの引用文(略文で示されたものを含む)の漢訳文のみを註に示しただけであった。そこで、本稿ではTAに引用される衆賢説を漢訳文とともに和訳(試訳)文を以下に提示することとする。

NAにおける衆賢の世親説批判は、大正29<sup>5)</sup>の621～636頁<sup>6)</sup>に収められている。今回はその中から、TAにおいて引用された衆賢説の漢訳文と和訳を示すこととする。

なお、以下の1)～26)の各項の最初に記した番号は上記拙著(註4)の第3章の註番号である。例えば、1)の“n.40/306”は「第3章第1節の註番号/第2節に付した註番号」。また、14)については、新たに註を加えるべきであるため、同書第3章の元の註番号にaを付けてn.147a/471aとした。元の註147/471と148/472の間に挿入すべき註である。

## 【TA で批判される衆賢説】

1) n.40 / 306<sup>7)</sup>

NA631b6～11：此四種説一切有中伝説。最初執法転変故应置在数論册中。今謂不然。非彼尊者説有為法其体是常。歴三世時法隱法顕。但説諸法行於世時。体相雖同而性類異。此与尊者世友分同。何容判同数論外道。第二第四立世相雜。故此四中第三最善。

**和訳：**この四種 [の説] が説一切有部に伝えられている。最初の説は、存在要素の転変を説くものであるから、数論派（サーンキヤ）と同類であるとするべきであると [世親は言う]。しかし、それは違う。かの尊者 [法救（ダルマトラータ）] は [次のように] 説くのである。「因果的存在の本性は恒常であって、三時を行くときに隠れたり顕わになったりするが、それは諸々の存在要素が [三] 時を行くとき、本性は同一であっても性質が異なる<sup>8)</sup>」ということである」と。これは尊者世友（ヴァスミトラ）とほぼ同じである。どうして数論外道（サーンキヤ）に含まれると言えようか。第二（妙音＝ゴーシャカ）・第四（覚天＝ブツダデーヴァ）説は時間の混乱がある。故に、この四種のうち第三 [の説] が最も良い。

2) n.66<sup>9)</sup> / 351

NA631c5～17：諸法勢力総有二種。一名作用二謂功能。引果功能名為作用。非唯作用総撰功能。亦有功能異於作用。且闍中眼見色功能為闍所違非違作用。謂有闍障違見功能。故眼闍中不能見色。引果作用非闍所違。故眼闍中亦能引果。無現在位作用有欠。現在唯依作用立故。諸作用減不至無為。於余性生能為因性。此非作用但是功能。唯現在時能引果故。無為不能引自果故。唯引自果名作用故。由此經主所拏釈中、与果功能亦是作用。良由未善対法所宗。以過去因雖能与果無作用故世相無雜。

**和訳：**諸々の存在の力には総じて二種類ある。一つは作用、もう一つは力（功能）である。結果を引く力は作用と言われる。作用は [種々の] 力を含むので

はなく、力には作用とは別 [の力] がある。暗闇の中では、眼の色形を見る力を暗闇が遮るが、作用を遮ることはない。つまり、暗闇は見る力を遮るから、眼は暗闇で色形を見ることができない。結果を引く作用は暗闇が遮ることはないから、眼は暗闇でも結果を引くことができる。[よって] 現在時には作用が欠けることはない。現在とはただ作用によって成立するからである。諸々の力<sup>10</sup>は消滅しても無為にはならず、他の存在が生じる原因となる。これは作用ではなくて [別の] 力である。現在時のものだけが結果を引くことができるからであり、自らの結果を引く [力] を作用と呼ぶからである。従って、世親師 (經主) が取り上げ説明するところの「与果の力もまた作用である」というのは、アビダルマ (対法) の主張を正しいものとししないことによる。過去の原因はよく与果できるとしても作用はないから、[現在のものと過去のものと] 時間の特徴の混乱はないのである。

cf. TSP\* 617, 19~23 : [ācāryaSaṃghabhadra āha] dharmāṇām kārītram ucyate phalākṣepāṣktir na tu palājananam. na cātītānām sabhāgahetvādīnām palākṣepo 'sti varttamānāvasthāyām evākṣiptatvāt. na cākṣiptasyākṣepo yukto 'navasthāprasaṅgāt. tasmād atītānaṃ na kārītrasambhava iti nāsti lakṣaṇasaṅkara iti. (NA の要約)

\* *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Kamalaśīla.* (Bauddha Bharati Series)

3) n.86 (84, 85) / 351 (357)

NA625a19~ b2 : 諸有為法歷三世時、体相無差有性寧別。豈不現見有法同時体相無差而有性別。如地界等内外性殊。受等自他樂等性別。此性與有理定無差。性既有殊有必有別。由是地等体相雖同、而可說為内外性別。受等領等体相雖同、而可說為樂等性別。又如眼等在一相續、清淨所造色体相同、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。故知諸法有同一時、体相無差有性類別。既現見有法体同時、体相無差有性類別。故知諸法歷三世時、体相無差有性類別。

**和訳：**諸々の因果的存在は三時を経るとき、どうして本性に差異はないのに性質（or 種類）に区別があるのか。存在要素は本性に差異はなく性質に区別があるのを現に見ないであろうか。地界等〔の四大・四大所造〕は〔特に四大所造は眼等の内処と色等の外処とで〕内と外との性質が異なる。感受等は自分のものと他者のもの、楽〔・苦〕等の性質が異なる。この性質と存在〔自体〕とは道理として差異はない。性質に差異があり有様に差異がある。従って、地等はその本性は同一でも内外の性質に区別がある。感受等の本性は同一でも楽等の性質に区別があるからである。また、眼等〔の五根〕は同一の連続体にあつて清浄所造色という本性は同一であるが、その〔各々の〕性質に区別がある。見る・聞く等の力の区別があるからである。ここでは〔見等の〕力は〔眼等の〕存在と異なるものではない。〔見等やその他の〕性質等の力〔の間〕に違いがある〔だけである〕。しかも、見等の力は各々に対応して〔眼は見る、耳は聞く等のように〕眼等にある。力の違いによって必ず性質の違いがある。従って、諸存在は〔例えば眼等の五根の場合〕同一の時間にあるときは本性に差異はなく性質に区別があることを知る。存在の本性が同一のものとしてあるとき、本性に差異はないが性質に区別があることを現に既に見た。従って、諸存在が三時を経るとき、本性に差異はなく性質に区別があることがわかる。

#### 4) n.91 / 363

NA632b13~18：又我未了具寿所言。意欲取何名為作用。而今徴詰過去未來何礙令其作用非有。即未來法衆緣合時、起勝功能名為作用。此有作用名為現在。此作用息名為過去。非彼法体前後有殊。如何難言由何礙力。令去來世作用非有。

**和訳：**また、私は〔世親〕長老の言うことを未だ理解できない。何をもって作用と名付けると考えているのか。しかも、過去・未来のものにはどんな妨げがあつて作用がおこらないのかと〔世親は〕厳しく責める。未来の存在要素は、

諸縁が揃うとき勝れた力を起こすのを作用と言うのである。作用があるときを現在と言い、作用が止むとき過去と言う。存在の本体は前後で異ならないのである。どうして [世親は]、どんな妨げがあつて過去・未来時には作用しないのかと非難するのであろうか。

5) n.92 / 368

NA632b18~24: 此義意言即未來法、衆縁合位有作用起。作用起已不名未來、此於爾時名已來故。作用息位不名現在、此於爾時已過去故。若作用猶在未得過去名。此法爾時名現在故。由此約作用弁三世差別。故彼設難由未了宗。如是我宗善安立已彼猶不了。

**和訳:** これの正しい意味は [以下の通りである]。諸々の縁が揃った時に作用が起こる。作用が起こるとすでに未来のものとは呼ばない。こ [の作用] はその時にはすでに到来しているからである。作用が止むときには現在のものとは呼ばない。こ [の作用] はその時にはすでに過去のものだからである。もし作用がまだあるときは過去のものとは呼ばない。この存在要素はそのとき現在のものと呼ばれるからである。これにより、作用を通して三時の違いを述べるのである。従つて、彼 (= 世親) が非難するのはまだ教理を理解していないからである。このように我々の教理は既にしっかりと成立しているのに、彼 (= 世親) はまだ理解しないのである。

6) n.102 / 382

NA632b24~c4: 又責作用云何得説為去來今。此難意言法由作用。可得建立為去來今。作用由誰有三世別。豈可説此復有作用。若此作用非去來今。而復説言作用是有則無為故應常非無。故不応言作用已滅。及此未有法名去來。対法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶、而汝今時責非無理。即未來法作用已生名為現在。即現在法作用已息名為過去。於中彼難豈理相應。非我說去來亦有作用。如何責作用得有去來。

和訳：また [世親は] 「作用はどのようにして過去・未来・現在になると説くのか」と責める。この論難は「存在要素は作用によって過去・未来・現在のものであると決定されるが、作用には三時の区別が何によってあるのか。もしこの作用は過去・未来・現在のものではなくして、しかも、作用の存在を説くなら、それは因果的存在ではないから存在しないことが常にないことになる。従って、作用が既に消滅した・まだ生じていない存在要素を過去・未来のものと言うことはできない」というものである。[しかし、] アビダルマの諸師はこれまで作用を過去・未来とすると決定したことなどあろうか。だから貴方が今頃間違いだと責める道理はない。つまり、未来の存在要素は作用が既に生じたとき現在と呼ばれ、現在の存在要素は作用が既に止まると過去と呼ばれるのである。これに対する彼の論難はどうして道理に適っていようか。私は過去・未来のものにも作用があるとは説いていない。どうして、作用にも過去・未来のものがあると責めるのであろうか。

7) n.107 / 393

NA632c4～633a16：若説去來無有作用。応説作用本無今有有已還無。如仁所言我決定説。諸法作用本無今有有已還無。作用唯於現在有故。若爾作用是法差別。応説与法為異不異。若異応言別有自体。本無今有有已還無。諸行亦応同此作用。若言不異応説如何。非異法体而有差別。又寧作用本無今有有已還無。

非彼法体我許作用。是法差別而不可言与法体異。如何不異而有差別。如何汝宗於善心内。有不善等別類諸法。所引差別種子功能。非異善心而有差別。又何種子非同品類。<sup>11)</sup>又彼上座即苦受体。如何説有損益差別。又如諸受領納相同。於中非無樂等差別。又如汝等於相續住。雖前後念法相不殊。外縁亦同而前後異。若不爾者異相応無。如火等縁所合之物。雖前後念處住相同。而諸刹那非無細異。我宗亦爾法体雖住而遇別縁。或法爾力於法体上。差別用起本無今有有已還無。法体如前自相恒住。此於理教有何相違。前已弁成体相無異。諸法性類非無差別。

体相性類非異非一。故有為法自相恒存。而勝功能有起有息。

若謂我許法相統時。刹那刹那自相差別。本無今有有已還無。汝許有為自相恒住。唯有差別本無今有有已還無。如何為喩。若我亦許自相本無。或汝亦言自相本有義則是一。豈應為喩。喩 [633a] 謂彼此分異分同。今於此中所引喩者。謂法相統自相雖同。而於其中非無差別。自相差別体無有異。且拳自相相統恒存。不論法体住与不在。其中差別待縁而有。故非恒時許有差別。汝雖許法本無而生。不許念有別相起。如何不應為同法喩。然汝許法前後刹那自相雖同而有差別。我亦許法前後位中。自相雖同而有差別。故為同喩其理善成。由此已成作用与体。雖無有異而此作用待縁而生。非法自体待縁生故。本無今有有已還無。亦善釈通契經所說。本無今有亦善符順。有去來經亦善遺除應常住難。以有為法体雖恒存。而位差別有變異故。此位差別從縁而生。一刹那後必無有住。由此法体亦此無常。以与差別体無異故。要於有法變異可成。非於無中可有變異。如是所立世義善成。

**和訳**：「もし過去・未来のものには作用はないと説くなら、作用は前に無くて今有り有り終って無に帰すと説くべきである」と貴方が言う通りに、私は「諸存在要素の作用は前に無くて今有り有り終って無に帰す」と確かに説こう。[なぜなら] 作用はただ現在のみ有るからである。

〈反論〉もしそうなら、作用は存在要素とは区別される [から]、存在要素と異なるものか異なるものかが説かれるべきである。もし [作用は存在要素と] 異なるものなら、[存在要素とは] 別に [作用] 自らの本体があって、前に無くて今有り有り終って無に帰す(本無今有有已還無)と言うべきである。[その場合、] 諸存在もまた [諸存在と並存する] この作用と同じ [ように本無今有である] はずである。もし異なるものなら、どうして存在要素の本体と異なるものに区別され、また、どうして作用 [だけ] は前に無くて今有り有り終って無に帰すと説くことができるのか」と<sup>12)</sup>。

〈答論〉作用は存在要素の本体ではなく、存在要素とは別のものである。しかも存在要素の本体と異なるものでもない。どのようにして異なるもので

あって別のものであるのか。貴方の学派では、善心の中に不善等の別種の諸存在が引き出す種子という〔善心とは〕別の力がある〔とされる〕が、〔種子は〕善心と異ならないものでありながら〔善心と〕区別されるのではないのか。あるいは、どの種子は〔善心と〕同類でないというのか。また、上座部<sup>13)</sup>は苦なる感受の本体をどうして「特殊な利益をもつ」(有損益差別)と説くのか。諸々の感受(楽等)を〔苦としては〕同じと受け取るが、その〔感受〕としては楽等の違いがないわけではない。また、貴方方の言う連続体において前後の瞬間で存在の特徴は異ならずその他の諸縁も同じだとしても、前後で違いはある。もしそうでなければその特徴が全く同じということになる。火等に諸縁が揃った場合に、〔その燃える火なら火の〕前後の瞬間でその特徴は大同でも各瞬間では小異があるように、我が学説でも同様である。〔つまり、〕存在要素の本体は存続するとしても、別の縁が起こるか、存在自体の持つ力によって存在の本体上に〔三時を〕区別する働きが起こるとき、〔その働きは〕前に無くて今有り、有り終って無くなる。存在要素そのものは以前と同様に本性は常にある。このことは理証・教証の何れに拠っても何の相違もない。先に既に本体に違いはないが、諸々の存在要素の特徴に違いがないわけではない、〔しかも〕本体と特徴とは異なるのでもなく同一でもないから、従って、因果的存在は本性が常に有りながら勝れた力(=作用)は起こったり消えたりするということは既に弁証した。

もし「私は、存在要素が連続するとき各瞬間で本性は異なり、前に無くて今有り有り終って無くなる」と考える。貴方は、因果的存在の本性は常に有るが、特殊性は前に無くて今有り有り終って無くなる」と考える。どうして〔私の主張が貴方の主張の〕喩えになろうか」と言うなら、〔答えよう〕。

もし私は本性が前に無いとし貴方は本性が前に有るとして、その意味が同一だと言うなら、喩えにはならない。喩えとはあれこれ異なるところと同じところがあるのをいう。今ここで〔貴方が〕用いる喩えは「存在要素の連続体は自身の〔各瞬間の〕特徴が同一であっても違いがないわけではない」ということ



であるが、それは自身の特徴が [三時において] 違ってても本体の相違はないという [有部の考えと同様である] ことを意味している。

さらに、[貴方は、存在] 自身の特徴の連続を主張しても本体の存続・非存続は論じない [のは我々と異なる]。その上で、[連続体の] 変化は諸縁があれば起こることから、常に変化が起こるとは認めない。貴方は、存在要素は前に無くて生じると考えるが、[連続体の] 各瞬間に別の特徴が起こるとは認めない。どうして同趣旨 [を示す] 喩えと言えないであろうか。

さらに、貴方は存在要素の前後の瞬間では自身の特徴が同じでも違いがあると認める。我々もまた存在要素の前後の位態で自身の特徴が同じでも違いがあると認める。従って、同じ [ことを意味する] 喩えと考える理由は明らかに成立する。

これによって、作用と本体とは異なるものではないけれども、この作用は諸縁によって生じ存在要素の本体は諸縁によって生じないから、[作用の観点から言って] 前に無くて今有り有り終って無くなるのが成立する。また、[それは] 経が説く「本無今有」を正しく解釈できている。また、「過去・未来のものが有る」と説く経とも全く符号する。また、「恒常であることになる」という非難も排除している。因果的存在の本体は常に有るとしても、時間の違いによって変化するからである。この時間の違いは諸縁によって生じる。一瞬間の後にそのまま留まることはない。従って、存在の本体もまた無常なのである<sup>14)</sup>。[三時での] 違いがありながら本体は異なるからである。要するに、実在する存在要素に変化が成立するのである。非存在にあっては変化も有り得ないのである。このようにして、立証された時間の意味が確立した。

## 8) n.114 / 404

NA633a24～b2：差別作用与所附体、不可説異。如法相続。如有為法刹那刹那無間而生名為相続、此非異法、無別体故。亦非即法、勿一刹那有相続故。不可説無、見於相続有所作故。如是現在差別作用非異於法、無別体故。亦非即法、

有有体時作用無故。不可説無、作用起已能引果故。

和訳：[三時を] 区別する作用は、それが起こる本体と異なると言うことはできない。それは存在要素の連続体と同様である。[即ち、] 因果的存在は瞬間毎に間断なく生じて連続体と呼ばれるように、こ [の連続体] は存在要素と異なるものではない。[存在要素と] 別の本体をもたないからである。また、[連続体は] 存在要素そのものでもない。一瞬間に連続体はないからである。[連続体を] 非存在とも言えない。結果としての連続体が見られるからである。同様に、現在を特定する作用は存在要素と異なることはない。[存在要素とは] 別の本体はないからである。また、[作用は] 存在要素そのものでもない。[存在要素が] 本体をもつだけの時 (=過去・未来時) には、作用はないからである。[作用は] 非存在とも言えない。作用は起こったときに結果を引くからである。

=TSP 621, 11 ~ 15 : punaḥ sa evâha na kâritram dharmâd anyat tadvyatirekeṇa svabhāvānupalabdheḥ, nâpi dharmamâtram svabhāvâstitive 'pi kadâcidabhâvât. na ca nâsty aviśeṣât kâritrasya prâgabhâvât santânavat. yathâ dharmanairantaryotpattiḥ santâna ity ucyate na câsau dharmavyatiriktas tadavibhâgena gr̥hyamâṇatvât. na ca dharmamâtram ekakṣaṇasyâpi santânatvaprasaṅgât. na ca nâsti tatkâryasadbhâvâd iti.

TSP D84b4~6/P119b4~7 : yang denyid kyis smras pa | bya ba chos las gzhan ma yin te | des tha dad du rang bzhin mi (P, D : omit) dmigs pa'i phyir ro || chos tsam yang ma yin te | rang bzhin yod na yang res 'ga' med pa'i phyir ro || med pa yang med yin te | khyad par med (P:yin) pa'i phyir rang bya ba yang sngar med pa'i phyir rgyun bzhin no || dper na chos par med par 'byung ba ni rgyun zhes bya la | 'di chos las tha dad pa yang ma yin te | de dang ma phye bar bzung bar bya ba'i phyir ro || chos tsam yang ma yin te | skad ciggcig nyid kyang rgyun nyid du thal bar 'gyur ba'i phyir

『俱舍論』安慧釈 (TA) に見られる『順正理論』(NA)

ro || med pa yang ma yin te 'bras bu yod pa'i phyir ro zhes bya ba lta bu'o ||  
(下線部は NA と相違する。)

9) n.115 / 405

NA633b3~4 : 相続無異体、許別有所作、作用理亦然、故世義成立。

**和訳** : 連続体には [存在と] 異なる本体はないが、他方で、結果としてはあると認められる。作用の道理も同様である。従って、時間の意味は成立した。

cf. TSP 621, 16~17 : āha ca, santatikāryaṃ cêṣṭaṃ na vidyate sâpi santatiḥ kâcīti, tadavad avagaccha yuktyā kâritreṇâdhvasaṃsiddhim.

TSP D84b6/P119b7 : yang bshad pa | 'bras bu 'an rgyun la mngon 'dod cing || rgyun de 'an 'ga' yang yod ma yin || bya ba'i sgo nas dus grub pa || de ltar rigs pas rtogs par gyis || zhes pa'o ||

10) n.118 / 413

NA633c4~5 : 如色等皆苦、許多苦性異、三世有亦然、未生有差別。

**和訳** : 物等 [の五蘊] はすべて苦であるというように、[五蘊の各々で] 苦の有り様は異なる。三時もまた同様である。[本性としては同一であっても三時の各々で] 未生 [等の] 違いがある。

11) n.125 / 429

NA626c2~6 : 雖言「過去曾有名有、未來當有、有果因故」<sup>15)</sup>、而實方便矯以異門說。現在有何闕過未。故彼所言「我等亦說有去來」<sup>16)</sup>者、但有虛言、竟不能伸去來有義。cf. NA 626c27~28 : 又我先說曾當有言、但以異門說現在有非闕過未。

**和訳** : [世親師は] 「過去のものに有ったことを『有る』と呼ぶ。未来のものは結果のための原因があるから有るであろうことを [[『有る』と呼ぶ] ] と

言っても、全く便宜的に驕りをもって異説を唱えているのである。現在のものの存在が過去・未来のものとのどんな関係があるのか〔説明していない〕。従って、彼が「我々も過去・未来のものはあると説く」というのは虚言であって、結局は過去・未来のものの存在の意味を説明できないのである。

cf. NA626c27~28：又我先説曾当有言、但以異門説現在有非関過未。

**和訳**：また、私は先に「有った・有るであろう」と説いたのは、現在のものが有ることの同義語として説くのであって、過去・未来のものに関して〔説いているの〕ではない。

NA626c11~19：世間に実在する存在について「かつて・まさに（曾当）」と説かれるのを現に見る。かつて実在しなかった存在について「かつて・まさに」と説くことは見られない。例えば、舍利弗が世尊に「**チュンダ比丘は、昔々、あるバラモンの村に行って、或る〔バラモンの〕家で托鉢をしました**」と言ったが、その時、彼（バラモン）の家は「現に有る」のである。また、世尊は「**アーナンダよ、比丘はまさに上座のために云々**」と説かれたが、この言葉を説かれた時、アーナンダは「現に有る」のである。従って、実在する過去・未来のものについて「かつて有った」「まさに有るであろう」と説く道理はよく成立する。（上の太字部分（NA626c16~18）は経の引用）

12) n.146 / 467

NA625c10~27のうちの10~16行目<sup>17)</sup>：又契経言。告舍利子。杖髻外道恍惚發言不善尋求不審思忖。彼由愚癡不明不善。作如是言若業過去尽滅變壞都無所有。所以者何。業雖過去尽滅變壞。而猶是有何緣知。此所引契経説有去來。定是了義。曾無余處決定遮止。猶如補特伽羅等故。

**和訳**：また、経には「舍利弗に対して、杖髻外道（ラグダシキーヤカ）は朦朧として発言し、不善を追い求め、詳しく考察せず、愚鈍で、不明、不善のままに『もし行為が滅尽し変壊すると、内に全く何も残らない。どうしてか。行

為は過ぎ去り滅尽し変壞してもなお有るということは何に拠って知るのか [知り得ない]』と言うと、[世尊は] 告げた」とある。引用したこの経は過去・未来のものが有ることを説いている。これは確かに了義 [経] である。プトガラのように、別の所でこれまで否定されたことはないからである。

13) n.147 / 471

以下は、NA625c10～27のうちの16～25行目<sup>18)</sup>。

NA625c15～25：謂雖處處説有補特伽羅。而可説為実無有体。又契経等分明遮故由此設有。補特伽羅所有契経皆非了義。又如経説応害父母。理又応是不了義経。以余経言は無間業。無間必墮捺落迦故。又如教言諸習欲者。無有惡業而不能作。此又応是不了義経。以余経中遮諸聖者。由故思造諸惡業故。如是等類隨应当知非此分明決定説有去來世。已復於余処分明決定遮有去來。可以准知此非了義。

つまり、所々で「プトガラは有る」と説かれるとしても、実際、本体が有ることはないと言ふべきである。また、経等では明らかに「本体の存在は」否定されているからである。従って、「プトガラは有る」と説く経はみな了義ではない。また、経に「父母を殺すべし」と説くのは道理として未了義経である。他の経には「これ (= 父母殺し) は無間業であつて、無間 [業] を行えば必ず地獄に落ちると説かれるからである。また、欲にまみれた者達で悪業を犯すことができない者はいないと説く経は未了義である。他の経では、聖者達が諸々の悪業を故意になすことを制止するからである。このような類例に従つて、これ (= 上の杖髻外道に関する経) は「過去・未来のもの有り」と説き、また別の箇所 (= 経文) では明らかに過去・未来のものを否定して、こ [の経文] は了義ではないと知るようなことはないのである。

14) n.147a / 471a

NA625c25～27：《答論》然此決定是了義説。以越余経不了相故。恍惚論者

何太輕言。但違已宗經便判為不了。

〈答論〉このように、これ（＝上の杖髻外道に関する經）は決定的に了義の教説である。別の經の未了義の特徴とはおよそ違うからである。[自らの考えに]心奪われた論者はとても輕率に語るものであろうか。自らの教説と食い違う經をそのまま未了義だと判定するようである。

15) n.154 / 475

NA626a12～17：以世間有邪論者、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。已遣他宗為顯自意故。

和訳：世間には誤った論者がいて、眼根が生じるとき火輪からやって来て、眼根が消滅するとき元に戻ってそ[の火輪]に集積すると説く。それを否定するためにこの兩句（＝本無今有・有已還無）の經が説かれたのである。あるいは、眼根が本性から生じ消滅してか[の本性]に戻るからこの言説（＝本無今有、有已還無）が説かれたのである<sup>19)</sup>。あるいは、眼根は自在神の作ったものである<sup>20)</sup>ことを否定するためにこのような兩句の經の言葉が説かれるのである。つまり、眼根[のため]に勝れた創造者がいることを否定している。それ（＝眼根）はただ因果関係に依存していることを明らかにしている。既に他の教説を捨てて自らの考えを明らかにするためだからである。

16) n.155, 156, 157 / 481（TAの当該部分はNAと若干異なる）

NA626a17～27：次復說本無今有。有已還去兩句經文。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。故佛說果因中本無。但由彼因有別果起。或此為顯眼根生時、能至本來所未至位。依此義說本無今有。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。若仏為遮去來是有。方便說此本無等言。如前句言本無今有。後句應說有已還無。

既不言無但言還去。則知不許過去是無。

**和訳**：次にまた「前に無くて今有り、有り終って消滅する」という両句の經文を説く。つまり、ここに言う「前に無くて今有り」とは、集積場所は前に無くて自らの因と縁とによって生じることを表している。あるいは、原因の中に結果があると考える者<sup>21)</sup>があるから、私は結果が原因の中には元々無いことを説いたのである。ただ、或る原因によって〔それとは〕別の結果が起こる〔ということである〕。あるいは、これ（＝両句の經文）は、眼根が生じるときに本来はまだ至ることのない位態（＝現在時）に至ることを明らかにするためである。この意味で「前に無くて今有り」と説かれたのである。この經文の意味は道理として必ずこの通りなのである。従って、その次に「有り終って消滅する」と言う。これは、作用を起こして自らの結果を引き、既に〔現在時からは〕消えて元の無作用の状態に戻るなのである。もし私が過去・未来のものが有ることを否定し、この「前に無くて」等の言葉を仮に説くのなら、前の句で「前に無くて今有る」と説くのと同様に、後の句も「有り終ってまた無に帰る」と説くべきである。しかし、「還無<sup>22)</sup>」と言わず「還去<sup>23)</sup>」と言うのは、過去のもの非存在を認めないということがわかる。

17) n.170 / 500 (元の n.170 / 500では627c26-29を示した)

NA627c25～628a2：經主此言乖於論道。謂対法者作如是言。佛説二縁能生於識。此則唯説実及仮依、為根為境方能生識。二唯用彼為自性故。非無可為二縁所攝。由此知佛已方便。遮無為所縁識亦得起。既縁過未識亦得生。故知去來体是実有、宗承既爾。

**和訳**：世親のこの発言は論理を逸脱している。つまり、アビダルマ論師は次のように言う。私は〔感官と対象との〕二つの縁が認識を生じると説く。これはつまり実在と仮象<sup>24)</sup>とが〔認識の〕依り所（＝対象）であること<sup>25)</sup>と、感官と対象とを原因として認識を生じることができることを説いているのである。二（＝実在と仮象）はただそれ（＝対象）の本性であるから、非存在が二縁に

含まれることはない。従って、過去・未来のものの本性は実在することが知られる。教義の受け取り方はこのよう [に確定しているの] である。

18) n.171 / 501

NA628a5～9：意為意識所依生縁。法為所縁能生意識。所依縁別生縁義同。佛説二縁能生識故。如所依闕識定不生。所縁若無識亦不起。二種俱是識生縁故。

**和訳**：意は意識の拠り所として [意識が] 生じる条件である。観念は対象として意識を生じさせる。拠り所 (= 意) と観念とは別のものであるが、[意識を] 生じる条件という意味では同じである。仏は二つの条件が認識を生じさせると説くからである。拠り所を欠けば認識は決まって生じない。対象がもしなければ認識も起こらない。[拠り所と対象との] 二つはともに認識が生じる条件だからである。

19) n.173 / 503

NA628b5～11：譬喩師徒情參世俗。所有慧解俱麁淺故。非如是類爾焰稠林。可以世間淺智為量。唯是成就清淨覺者。稱境妙覺所觀境故。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。

**和訳**：譬喩師は心がいたずらに世俗に傾いている。持っている智慧も理解もともに雑で浅い。このような類の知の対象の繁みを世間的な浅知恵によって量ることはできない。これはただ清浄な覺りを完成した者だけが対象を探求し、観察された対象を正しく覺ることができるからである。もし諸々の世間の認識が正しくないならば、かつて感受したことをよく思い出さなければならぬ。

これにより、[覺者と世人とにある] 過去・未来時に関する [理解の] 違いがあるのは必然の道理である。[世間の] 人は未来のものについてはまだ感受していないがゆえに極めて曖昧にしか觀察ができないが、清浄な覺りに至った者は過去・未来のものを觀察するときは、まだ感受していないという域を脱し



て、観察は極めて明瞭である。

20) n.191 / 532

NA623c28～624a3:「於非有了知為無、此覺以何為所緣者、此緣遮有能詮而生、非即以無為所緣境。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。是故此覺非緣無生。」

**和訳:** 存在しないものを非存在と知るこの認識が何を対象とするかといえ、こ [の認識] は存在を否定する表現に拠って生じるのであって、非存在を認識の対象とするのではない。つまり、存在の否定を表現する言葉は非存在を説く特殊な表現である。従って、非存在を表現する言葉に対してもし認識が生じるなら、それは非存在と理解させるものであるということである。これ故、この認識は非存在を対象として生じるものではない。

21) n.192 / 539

NA624a4～20: 非了覺生撥名言體、但能了彼所詮為無。謂了覺生緣遮有境、不以非有為境而生。何等名為能遮有境。謂於非有所起能詮。此覺既緣能詮為境。不應執此緣無境生、理必應爾。如世間說非婆羅門及無常等。雖遮余有而體非無。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、於自所詮利帝利身諸行等轉。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、無所詮者如說非有無物等言。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。知彼體中諸遮非有。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。

**和訳:** [無いという]認識が生じるとき言葉そのものを無いとするのではなく、その言葉の対象が無いと了解するのである。つまり、[無いという]認識が生じるとき、認識対象の存在の否定を対象とするのであって、非存在 [そのもの] を対象として [無いという認識が] 生じるのではない。[では] 認識対象の存

在の否定とはどういうことであるか。それはつまり、非存在に対して起こる表現のことである。この「無いという」認識は「これこれが無いという」表現を対象としている。これを、非存在「そのもの」を対象として「認識が」生じると思い込んではいならない。道理は必ずこの通りである。世間では「非バラモン」、「無常なるもの」等と説かれるように、他の存在（＝バラモン・恒常なるもの）が否定されても「非バラモン・無常なるものの」本性は非存在ではない。ここで、「非バラモン・無常なるものの」認識が生じるのは、バラモン及び常なるもの等の本性を否定する表現をするものとされるものを対象とするからである。即ち、この表現はバラモン・常なるもの等の本性を否定することができ、表現自身の対象としてはクシャトリヤ・因果的存在に転換するのである。しかも、様々な否定を表現する言葉には、表現対象をもつものともたないものがある。(1)表現対象をもつものは「非バラモン」、「無常なるもの」等の言葉である。(2)表現対象をもたないものは「非存在」「無物（何物も無い）」等の言葉である。(1)表現対象をもつ「言葉」に拠って認識が生じる場合、この認識は、初めは、ただ表現に拠って否定の対象（＝バラモン等）が存在しないことを知る。その後、認識は表現対象に向かい、その対象そのものに「言葉による」否定の対象（＝バラモン等）の非存在を知る。(2)表現対象をもたない「言葉」に拠って認識が生じる場合、初めも後もただ表現に拠ってその否定の対象の非存在を知る。しかし、非存在等と表現する言葉はすべて表現対象がなくても間違いはない。非存在等はすべて本性がないからである。もしすべて本性がなくとも、これは表現対象であるから、まさに世間に無意味な言葉はありえないのである。

22) n.196<sup>26)</sup> / ---

NA622a16～27：譬喩論者作如是言。此亦未為真實有相。許非有亦能為境生覺故。謂必応許非有亦能為境生覺。旋火輪我二覺生時覺生時境非有故。（中略）又若縁声先非有者、此能縁覺為何所縁。是故応知有及非有二種皆能為境生覺故、此所説非真有相。

**和訳：**譬喩論者は次のように言う。「これ<sup>27)</sup>もまた存在の真の有り方ではない。非存在もまた対象となって認識を生じることが認められるからである。つまり、非存在もまた対象となって認識を生じることが必ず認めるべきである。旋火輪と我についての二つの認識が生じるとき、対象は非存在だからである。(中略) また、もし〈音声が以前に無いこと〉を認識対象とするなら、この認識は何を対象とするのか。従って、存在と非存在の二種類とも対象となって認識を生じるから、この「認識対象は実在または実在に基づくものである」と説くことは存在の真の特徴ではない」と。

23) n.206 / 565

NA621c20～622a2：我於此中作如是説。為境生覺是真有相。此総有二。一者実有。二者仮有。以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺、是実有相。如色受等。若有所待於中生覺、是仮有相。如瓶軍等。(中略)

実有復二。其二者何。一唯有体。二有作用。此有作用復有二種。一有功能。二功能欠。由此已釈唯有体者。仮有亦二。其二者何。一者依実。二者依仮。此二如次如瓶如軍。

**和訳：**私はこの「三時の存在に関する議論」において以下のように主張する。対象となって認識を生じるものは存在の真の特徴である。これには二種あり、第一は実在、第二は仮象である。世俗的の真実と究極的の真実とに拠って確立されるからである。もし何かに依ることなく直接に或るもの(A)の認識を生じるなら、それ(A)は実在を特徴とする。色・受等〔の各蘊がそれ〕である。もし何かに依ることで或るもの(B)の認識が生じるなら、それ(B)は仮象を特徴とする。壺・軍等のようなものである。(中略)

実在にもまた二種がある。その二とは何か。一つはただ本性だけをもつもの、もう一つは作用をもつものである。この作用をもつものにもまた二種がある。一つは能力をもつもの、もう一つは能力をもたないものである<sup>28)</sup>。これによって、ただ本性をもつだけのものも説明したことになる。仮象にも二種がある。

その二種とは何か。一つは實在に依拠したもの、もう一つは仮象に依拠したものである。この二つは順次、壺・軍に喩えられる<sup>29)</sup>。

24) n.208 / --

NA623b8～18：又彼所説旋火輪我。二覚生時境非有者。亦不応理。許二覚生。如人等覚亦有境故。謂如世間於遠闇處。見杭色已便起人覚。作如是説。我今見人。非所見人少有実体。非所起覚縁無境生。即以杭色為所縁故。若不爾者何不亦於無杭等處起此人覚。

旋火輪覚理亦応然。謂輪覚生非全無境。即火色速於余方周旋而生為此覚境。然火燗色体実非輪。而覚生時謂為輪者。是覚於境行相転倒。非此輪縁無境生。我覚亦応准此而積。謂此我覚即緑色等蘊為境故。唯有行相非我謂我転倒而生。非謂所縁亦有転倒。

また、彼 (= 世親) が「旋火輪と自我との二つの認識が生じるときのその対象は存在しない」と説くのは道理にそぐわない。二つの認識が生じるのは人などの認識にも対象が存在するからである。つまり、世間では、遠く暗い場所に杭の色形を見た後に「それが」人だという認識を起こし、「私は今人を見た」と言う。見たものは人ではないが、少しは実体がある。起こった認識は対象が無いのに生じたわけではない。杭の色形を対象としているからである。もしそうでないなら、どうして杭等の存在しない所に人だという認識が起ころうか。

旋火輪の認識も道理としては同じである。つまり、輪という認識の生起には全く「認識の」対象が無いわけではない。火という色形が、素早くくるくると回されて「火輪として」生じ、この「旋火輪という」認識の対象となるのである。しかし、火という色形そのものは実際には輪ではない。それでも認識が生じたときに輪と言うのは、認識が対象の有様について錯覚しているのである。「しかし、」この輪の認識は非存在を対象として生じたのではない。自我の認識もまた、こ「旋火輪」に準じて解釈すべきである。つまり、この自我の認識は物等の「五」蘊を対象として「起こる」からである。ただ「五蘊という、」

姿形があるだけで自我ではないものを自我だと錯覚して生じるのである。対象に逆転が生じたというわけではない。

25) n.215, 218 / ---, 591

NA634a4~11: 經主於此復作是言。又應顯成兩衆外道所當邪論。彼作是說。有必常生無必常無。無必不生有必不滅。

此亦非處置貶斥言。已滅未生約異門說。俱許通有及非有故。謂去來世色等諸法有有生滅所知法性及有前生俱行果性。而無現在能引果性。有引果用名為現在。過去未來無如是性。此豈同彼兩衆所說。」

和訳: 世親師はここでまた次のように言う。「また、ヴァールシャガニヤ [の説] に相当する誤った論を露わにしようとしている。彼らは『有るものは常に有り無いものは常に無い。無は決して生じず有は決して消滅しない』と説く」と。

〈衆賢〉これもまた有らぬ所に非難の言葉を発したものである。[我々は] 既に滅したもの (= 過去のもの) と未だ生じないもの (= 未来のもの) との各々について説いて、どちらも存在と非存在とに通じると認めるからである。つまり、過去・未来時の色形等の諸存在要素には、[未来時から] 生じ [過去時に] 滅すると認識される対象という性質がある。また、前に生じた [原因の結果または原因と] 共にある結果<sup>30)</sup>としての性質がある。しかし、現在のものもつような「結果を引く」という性質はない。結果を引く働きがあるものを現在のものと呼ぶからである。過去・未来のものにはこのような性質はない。

26) 229 / 607

NA634b17~19<sup>31)</sup>: 「如是一切皆無義言。以相續中過去煩惱所生現在煩惱隨眠理實都無如前已弁、如何由彼可得說言成就過去能繫煩惱。」

和訳: このようなすべてが無意味な言葉である。連続体のなかにある、過去の煩惱によって生じる現在の〈煩惱の随眠〉というものには道理が全くないことは以前に既に論じた通りである<sup>32)</sup>。それによってどうして彼 (= 世親) は東

縛する過去の煩惱が成り立つと言うことができようか。

以上

## 註

- 1) 以下、TA と記す。TA=*Tattvārthā* 『真実義』（『俱舍論実義疏』）。チベット語訳以外に、チベットポタラ宮で発見された梵文写本があるが、目下、筆者がその和訳研究を試みている。
- 2) 以下、NA と記す。NA=*Nyāyānusāriṇī* 『順正理論』。漢訳（註4参照）のみ残存する。
- 3) 以下、有部と略す。
- 4) 『仏教実在論の研究—三世実有説論争—』（上）山喜房仏書林 2016。
- 5) 『大正大藏経』第29卷（毘曇部4）
- 6) 621c5～636b16。今回はその全訳ではなく、TA の引用部分を中心とした和訳を示した。なお、この部分全体のプサンのフランス語訳（Poussin1937: *Mélanges chinois et bouddhiques.*）があり、適宜参照した。
- 7) 二種の数字は順に、第3章第1節和訳註／第2節校訂テキスト註の番号を示す。
- 8) 「性質が異なる」は、梵文（和訳）では「類似性の連続」に当たるのであろう。衆賢の意図は、過去・現在・未来の三時に行くダルマは時間的差異があるだけで本質は変化していないということであると考えられる。ここでは作用のことに触れられていない。
- 9) なお、n.68～76は直前の n.66の一部である。
- 10) 「諸作用」とあるがこの作用は現在の引果作用ではなく与果を意味すると考えられる。
- 11) 下線部は、TA に衆賢説として引用されている部分を示す。
- 12) Poussin1937, p. 102, n.1に、TSP G p. 508と比較せよとある。yad uktam ananyatve' pi ... anidarśanā iti.
- 13) Poussin1937, p. 102, n.2参照。NA663b7～9：上座於此亦作是言。雖現非無損益受位。而於苦類未為超越。以有漏法唯是苦因。故生死中有唯是苦。（和訳：上座部はまた次のように言う。現に利益受（＝樂受）があるとしても、苦の類いを超えることはない。有漏法は苦の原因に過ぎないからである。従って、生死[の世界]においては苦を受けるだけである。）
- 14) ここは衆賢のオリジナルであろう。本体は三時において一方で同一としながらも他方で作用の有無から三時では無常であるとさえ言う。これは作用抜きの本

体は同一にせよ、作用がからむと、ある意味、異なるから無常であると言うのであろう。

- 15) この部分は漢訳文をそのまま訳したが、『俱舎論』(大正29, 105b5~6)の引用であり、それに相当する梵文は“atītaṃ tu yad bhūtapūrvam. anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati. evaṃ ca kṛtvā ‘stīṭīty ucyate.” (AKBh, 299, 1~2)である。
- 16) 『俱舎論』(大正29, 105b4~5):「我等亦説有去来世」(NAは「世」を欠く)。相当梵文は“vayam api brūmo ‘sty atītanāgatam iti” (AKBh, 299, 1)。
- 17) 第3章(上巻)註146/467の「NA 625c14~16」をNA 625c10~16に訂正した。
- 18) 国訳一切29 (p. 1168, 5~13)の読みは誤り。
- 19) Poussin1937 (p. 57, n.2)はSvabhāvavādinとする。国訳一切(毘曇部29)は「数論派」の説とする。数論派説は次に出てくるから国訳一切は誤りであろう。
- 20) 国訳一切(毘曇部29)は「大自在天外道」の説とする。
- 21) 因中有果論を説くサーンキヤ(数論派)を指すと考えられる。
- 22) na bhavati or abhāvaṃ gacchati ?
- 23) pratigacchati
- 24) 衆賢は対象を實在と仮象とに分けている。但し、仮象も實在に基づくものとする。cf. NA 621c20~622a2 (n.206/565)参照。
- 25) Poussin1937 (p. 69, l.2)は「此則唯説実及仮依」を経量部説と取っているが、衆賢説である。
- 26) n.196: NAには譬喩師の質問として出る。NA622a25~26: 又若縁声先非有者、此能縁覚為何所縁。従って、『俱舎論』の批判はこの譬喩師説に基づくとも考えられる。cf. n.208
- 27) 直前の衆賢説を指す。次のn.206 / 565参照。
- 28) 衆賢によれば、ここで言われる「能力(機能)」とは取果のことであり、作用の中でも機能即ち取果の働きをするものが現在のものである。作用のうちの与果は過去のもの働きである。このような解釈は世親の批判を待って行われたものと思われる。
  - ・ 未来のもの一本性のみ
  - ・ 現在のもの一本性+作用のうちの取果 (=機能)
  - ・ 過去のもの一本性+作用のうちの与果
- 29) 壺は色形\*から成るから、實在に依拠したもの、軍は人から構成されるが、人も七十五法(五蘊)から成る故に仮象であるから、軍は仮象に依拠したものである。\* Poussin1937 (p. 29, l.20~21)は「壺は原子から成る」としているが、有部が實在を七十五法としていることから言えば、そのうちの色形から成るも

のとしてよい。

- 30) Poussin1937 (p. 112, l.12) は pūrvaja-sahacara-phala とする。また、その註(4)では、pūrvajaphala の例として vipākahetu (異熟因) の果 (= 異熟果)、sahacaraphala (sahacariṣṇu-) の例として sahabhūhetu (俱有因) の果 (= 士用果) を挙げている。
- 31) TA は意を取ったものであり、必ずしも一致しない。
- 32) NA 596c22～597a28のうち、世親説が<sup>5</sup>596c24～597a2、批判が<sup>5</sup>597a2～28

<キーワード>

安慧 俱舍論 三世実有 衆賢 順正理論