

TA[T]『俱舍論釈真實義』(安慧)*

D135a1~150b1/P270a6~ P288a4

秋 本 勝

第1節 和訳**

I 序 D135a1~5/P270a6~ b3.

この過去や未来のものは実在するの¹⁾とは、現在のものと同様に本体または本性²⁾をもって存在するの³⁾か、ということである。あるいは「実在し」ないのかとは現在のもののように本性をもって存在しないのか、ということである。

そこで、未来のものは本性がまだ得られていないのであるから、そして、過去のものは本性が消滅しているのであるから、すべての時間に存在するとはどういうことか。現在のものが過去または未来の位相にもあるなら³⁾、恒常であるということになる。

[過去・未来のものが実在しないなら、] どうしてそれに対してとは、[どう

* 本和訳研究は『仏教実在論の研究—三世実有説論争—』(上)第3章第1節を改訂したものである。以下、上巻と記す。なお、TA [S] (梵文安慧釈)の和訳(同書下巻第10章に収めた)を脚注に適宜示した。

** 新たに脚註を加えたので、上巻の註番号とはズレがある。なお、本節の構成は本書第1章第1節の(2)構成を参照。

- 1) AKBh295, 2~:「ところで、この過去や未来のものは実在するの³⁾か、あるいは「実在し」ないのか。もし「実」在するなら、因果的存在はすべての時間に存在することになるから、恒常であるということになる。また、もし「実」在しないなら、どうしてそれに対してそれと結びつき、また、離れるのか」。
- 2) 以下においては、rang gi ngo bo (svabhāva) 及び rang gi mtshan nyid (svalakṣaṇa) はいずれも原則として「本性」と訳す。
- 3) TA [S] の和訳は「現在のものと同様に過去・未来のものも自体をもって存在するから」である。

して] 過去・未来のものに対して、である。それととは、過去・未来の随眠と、である。結びつき、また、離れるのかとは、二者 (= 過去・未来の対象と随眠) は決して存在しないのであるから、存在しない [対象] に [対して] 存在しないものと結びつき、また、離れるのは不合理である、ということである。

因果的存在 (= 有為) の特徴と結びつくから、因果的諸存在が恒常であるとは認められない⁴⁾とは、因果的存在である諸々の存在要素は因果的存在の特徴をもって時間を移行していくのであって、諸々の時間を行く諸々 [の存在要素] が恒常であるのは不合理である、ということである。

II 三世実有説 D135a5/P270b3.

しかし、明らかに [三世実有が] 主張される⁵⁾とは、[過去・未来のもの] 現在のものと同様に本性をもって存在する [と主張される]、ということである。

II-1 第一教証 D135a5~8/P270b3~6.

どうして⁶⁾彼らによってそのようであると主張されるのか。経典に、論理に、あるいは [その] 両者に依拠してであるか、というのが質問の意図である。

説かれているから⁷⁾によって、まず経典が示される。なぜなら、「過去の物はある。未来の物はある」と明瞭に過去と未来のものの存在が説かれているからである。どうして現在には言及されていないのかと言うなら [、答えよう]。「比丘らよ、現在の物がなかったなら、教えを聞いた聖弟子は、厭い、欲望を捨て、消滅するために修行しなくなるであろう」ということには、両者に矛盾対立する主張はないからである⁸⁾。

4) AKBh295, 4~5.

5) AKBh295, 5.

6) AKBh295, 7.

7) AK V 25a2.

8) cf. SA469, 8-10 (本書第2章参照) および LA D112a6/P141b1~2.

II-2 第二教証 D135a8~b2/P270b6~271a1.

二に依って⁹⁾云々と。こ[の經典]では、過去・未来が存在すると暗示的に説かれているのである。それは、つまり、前[の教証]で直接に説かれたものと異なる¹⁰⁾。ここでは、「眼と色形とに依って、ないし、意と観念とに依って」と、六認識は拠り所(感官)と対象とによって決定されると言われている¹¹⁾。[このことに]対して、もし[二に依ってという]限定がないと言われ、対象がなくても認識が生じると考えられるなら、盲人などにとって拠り所がなくとも認識は生じるとどうして考えられないことがあるか。[健常者と盲人との認識の]相違の原因がないからである。

II-3 第一理証 D135b2~4/P271a1~4.

非存在は六対象に含まれないから、非存在を対象とする認識は存在しない。従って、[過去・未来のものがないなら]対象が存在しないから認識そのものもないということになる¹²⁾と。認識とは各々の存在を知るものであるが、認識の対象が存在しないときにはこれ(認識)によって知られるべきものはないから、認識そのものもないということになる、ということである¹³⁾。独自相も一般相もないとき、それ(対象)がどうして知覚されたり思惟されたりするであろうか¹⁴⁾。

9) AKBh295, 14. LA D112a6/P141b2.

10) cf. SA469, 12~13. 本書第2章参照。

11) AKBh11, 26~: evam āsrayāśritāmbanaṣaṭkavyavasthānād aṣṭādaśadhātavo bhavantīti. 櫻部1975: 169参照。

12) AKBh295, 19.

13) =TSP616, 5~6. =LA D112b2/P141b6.

14) この文は SA, TSP になし。=LA D112b2~3/P141b7.

II-4 第二理証 D135b4~6/P271a4~5.

結果が生じるとき¹⁵⁾云々と。「善悪の行為は消滅して後長時間、滅したままであるから、消滅して「もはや」存在しない」ということなら、原因がないことであるから、異熟果も生じることはない。原因のないものは生じないのである。過大適用の過失に陥るからである。

II-5 説一切有部と呼ばれる理由¹⁶⁾ D135b6~7/P271a5~8.

〔説一切有部のあるところ〕必ずこのこと (=三世実有) が認められるであろう、と伝説される¹⁷⁾と云々。なぜなら、「説一切有部」という語が〔その主張を知る〕根拠となっているからである。それ故にこそ、それがあると説くから説一切有部〔と認められる¹⁸⁾〕と言われる。三時の意味で「すべて」という語が必ず言及されるから、「一切」という語によって三時が言われているのである。他の部派で、「結果の生じていない〔行為〕は存在する」と説く人々は分別説部である。経量部の人々は現在のみ〔存在する〕と説く。

III-1 四大論師の異説

III-1-1 第一説 [ダルマトラータ(法救)説] D135b7~136a5/P271a8~b6.

存在要素は〔三〕時を行くとき、様態の違いはあるとは、未来などの様態の変化〔はある〕、である。ここでは、未来の様態を捨てて現在の様態となり、現在の様態を捨てて過去の様態となる〔ということを言う〕。

実体に違いはないとは、実体¹⁹⁾の本性に違いはない、である。様態は〔三〕時を行くとき〔変化しても〕、本性を逸脱しない (=本性は変わらない) から

15) AKBh295, 21.

16) II-1以下及びⅢは、江島1986に訳されているが、筆者と読み方の異なる部分がある。また、筆者が註記を少し付加した箇所もある。

17) AKBh296, 1~2.

18) AK V 25cd1.

19) 梵文写本では「色等」。

である。さもなければ、未来・現在・過去のものはそれぞれ別のものということになってしまう²⁰⁾。

また、もしこの未来等²¹⁾の様態とは何かと問うなら、それによって過去・未来・現在であるという認識と表現が生じるような特殊な属性である。例えば金の器〔云々〕は、まさにそれ（特殊な属性）に関する二つの喩例〔即ち〕金と牛乳〔のことを言う〕。すなわち、二つとも色などの集合体をその本質としているが、そのなかでも腕環・腕輪等という表現の根拠であり属性と形態とを本質とするものだけが変化するのであって、色は〔変化し〕ない。同様に、牛乳・ヨーグルト・バターミルクという表現の根拠である味・効力・熟成度・活力が変化するのであって、色は〔変化し〕ない²²⁾。

Ⅲ-1-2 第二説〔ゴーシャカ（妙音）説〕 D136a6~b1/P271b6~272a1.

特徴の違いによるとする〔ゴーシャカ〕の論説は、特徴の生起を見てのものである²³⁾。

例えば男の〔云々〕と。彼（男）の本性の違いとは離貪の生起を得る・得ないという違いである²⁴⁾。

もし未来のものが²⁵⁾過去及び現在〔の特徴〕と離れているなら、未来のものが生じ〔て現在のものにな〕ることはなく、過去のものになることもないであ

20) 蔵訳は混乱している。従って、TSP614, 12~13に拠って訳出した。蔵訳については、江島1986 : n. 19参照。なお、LAにはこの一文はない。

21) TA [T] は「過去等」。

22) 江島1986 : 11~14参照。cf. SA469, 20~25. 本書第2章参照。TSP614, 8~14は「金」の例のみで、「牛乳」の例はない。また、「属性 (guṇa)」のみであって「形態 (dbyibs)」の語はない。

23) cf. SA469, 25. 本書第2章参照。TSP614, 18.

24) この文の意図は、「本性が変化しない限り、離貪は起こらない」ということであろう。

25) ma 'ong pa dang は、例えば ma 'ong pa ni と直した方が良いであろう。以下も蔵訳に混乱が見られる。

ろう。過去のものが未来及び現在〔の特徴〕と離れているなら、未来のものが現在のものや過去のものになることもないであろう。もし現在のものが過去及び未来〔の特徴〕と離れているなら、未来のものが現在のものになり、現在のものが過去のものになることもないであろう²⁶⁾。

Ⅲ-1-3 第三説 [ヴァスミトラ (世友) 説] D136b1~4/P272a1~6.

それぞれの位相に達して [云々]²⁷⁾とは、未来の位相にあって未来というが、それ [存在要素] は現在ではなく、過去ではない。同様のことが現在のもの及び過去のものについても言われるべきである²⁸⁾。

実体の違い [云々] と。実体の違いに基づくのではない [から] とは、実体は三時のどこにあってても区別されない²⁹⁾から、ということである³⁰⁾。彼の論説は位相から見てのものである³¹⁾。

それゆえにこそ、例えば一つの計算玉 [云々] と言われる。土の [計算] 玉である。一の位にとは、一の場所に、である。百の位にとは、百の場所に、である。千の位にとは、千の場所に、である³²⁾。それ (計算玉) に本性の違いが生じるのではなくて、特定の場所と結びつくことによって、数を表す [それぞれ] 別の名称が生じるのである³³⁾。

26) cf. SA469, 27~31, fn. 6. 本書第2章 100, 10および107, n. 7 参照。江島1986: n. 30 参照。

27) AKBh296, 19~.

28) LA D113a4~5/P142b2~3, SA470, 3~7, TSP614, 21~23 はいずれも「作用」と絡ませてヴァスミトラ説を註釈している。江島1986: n. 32, 33 参照。

29) TA [T] D136b2/P272a3: tha dad pa'i を tha mi dad pa'i と訂正。LA D113a5/P142b4: tha mi dad pa'i. cf. TSP614, 20~21 (D81a2/P115b7: tha mi dad pa'i).

30) cf. SA470, 7~9. 本書第2章参照。cf. TSP614, 20~21.

31) cf. SA470, 3; TSP614, 23.

32) cf. SA470, 9~11.

33) cf. SA470, 11~13; TSP614, 24~25.

Ⅲ-1-4 第四説 [ブツダデーヴァ (覺天) 説] D136b4~7/P272a6~b2.

見方の違いによるとする云々と。前後から見てそれぞれ (= 過去または現在または未来) と呼ばれるが、本性の違いによるのではない [即ち] 実体の違いによるのではない³⁴⁾。過去または現在から見て、後 [即ち] 未来、現在または未来から見て、前 [即ち] 過去、前または後 [即ち] 過去または未来から見て現在と [呼ばれるのである]³⁵⁾。彼の論説は前後から見てのものである³⁶⁾。前のみがあって後のないものが未来であり、後のみがあって前のないものが過去であり、前と後とがあるものが現在である³⁷⁾。他の人々は「時間だけの³⁸⁾前後が彼によって説明されているとは認められない」と言う。

それゆえにこそ、[例えば、] 一人の女が母と呼ばれ娘と [呼ばれる] ようにであると云われる。前後から見てであって、実体の違いによるのではない³⁹⁾。

Ⅲ-2 四異説中の第三説が有部の正統説

Ⅲ-2-1 第一説批判 D136b7~137a5/P272b2~273a2.

[第一のダルマトラータは] 転変を説くから云々と言う。サーンキヤ学派の定説は「属性をもつものは実体としてあるかのように⁴⁰⁾、ミルクという属性を捨ててヨーグルトという属性を本質とするものとして確立され、ヨーグルトという属性を捨ててバターミルクなどを本質とするものに変化する」というもの

34) 梵文写本もこの和訳通りである。cf. 江島1986 (n. 39).

35) 江島1986 : n. 43 参照。cf. SA470, 14~16.

36) cf. SA470, 16~17 ; TSP615, 5.

37) cf. TSP615, 5~6.

38) TA [T] の du tsam gyi を TA [S] により dus tsam gyi に訂正した。

39) LA D113b2/P142a2: rdzas ni gzhan ma yin no. cf. SA D114b6/P130a1: rdzas gzhan gyi sgo nas ni ma yin no. (SA470, 19: pūrvāparāpekṣayā na dravyāntarataḥ.)

40) TA [T] : grangs can gyi bzhin du…を誤とし、LA P143a2 : grangs can gyi grub pa'i mtha' ni chos can rdzas nas bzhin du…を採る。江島1986 : 18 & n. 49 参照。

である⁴¹⁾。同様に、彼（ダルマトラータ）の〔説〕も「実体が未来の様態を捨てて現在の様態になり、現在の様態を捨てて過去の様態になる。しかも、未来等の様態は実体と別のものではない」というものである。サーンキヤ学派の主張に含められるべきであるとは、それ（サーンキヤ学派の主張）の否定はこれ（ダルマトラータ説）の〔否定〕でもあるということを示している⁴²⁾。

〈衆賢〉サンガバドラ師は、「しかし、それは私にとって正しくない」と言う。何故かと問うなら、「〔ダルマトラータ説は〕類似したものが連続して起こることを意図してそのように説かれたのである。存続する〔実体〕のもつ或る属性が消滅して、別の属性が生じる⁴³⁾のではない。大徳ヴァスミトラの認めるものと同義のこ〔の説〕を金とミルクの例によって示すから、これは〔サーンキヤ学派の〕転変説ではない」と言う⁴⁴⁾。

〈答論〉〔しかし、それは〕言葉だけ〔で実質的でない〕。大徳ヴァスミトラの主張に基づいて、もし前の存在要素の位相を捨てて後の位相が成立するとしても、これ（ダルマトラータ説）は転変説と異ならないのである。また、もし前の位相を捨てない⁴⁵⁾としても、位相が混乱することによって時間が混乱することになる。

Ⅲ-2-2 第二説批判 D137a5~b2/P273a2~7.

〔第二のゴーシャカ説については、〕もし現在のものが少しでも生じたり滅したりすることがないとしても、前後（過去・未来）との違いが確立するのはど

41) cf. SA324, 31~325, 5 ad AKBh159, 18~22.

42) cf. SA470, 19~20 ; TSP615, 8~9. 江島1986: n. 52参照。

43) AKBh159, 18 ~ : [katham ca Sāṃkhyānām pariṇāmaḥ.] avasthitasya dravyasya dharmāntaranivṛttau dharmāntaraprādurbhāva iti.

44) cf. NA631b6~10. TA [T]:「類似したものが連続して起こる」→NA:「性類異」; TA [T]:「或る属性が消滅して別の属性が生じる」→NA:「法隱法顕」

45) 江島1986: n. 55 の指摘通り、TA [T] に欠く否定の語“ma”を加えるべきであろう。

うしてかが説かれるべきである。

すべて [の存在要素] にすべての特徴が結びつくからとは、「結びついている (yukta)」と「離れているわけではない (aviyukta)⁴⁶⁾」という二語は同じ意味であるから、「三時の」すべて [の存在要素] にすべて [の特徴] が結びつく [から時間の混乱がある] ということである]。

また、生起を得た [特徴] が結びついていると言うとき、「そのことと、他の特徴も」互いに「結びついていないわけではない⁴⁷⁾」ということとは同義性はない [と言う] なら、その場合、或る [存在要素] に [或る] 特徴が現に起こっているときに [それらとは] 別の [特徴] が⁴⁸⁾起こることはない [ということであろう] から、それ (存在要素) は何と結びついて他 [の何] とは結びつかないというのであろうか。

一人の男に云々と詳説される。一人の男に女に対する [即ち、男から見て] 他者に対する愛が現に起こっているとき、「その」女を愛していると言われる。「[他の女を愛する可能性を] 備えている (ldan= samanvāgama)」ということは、愛情をもっていないわけではない⁴⁹⁾ということである。それに対して [一つの] 存在要素には、その特徴が現に起こったり、あるいは、「その」特徴を備え [るだけであつ] たり⁵⁰⁾ということはない。なぜなら、諸存在要素の諸特徴は諸々の時間において逸脱がないからである。従って、ここで、譬喩 (男) には [喩えられる] もの (= 存在要素) との同一性がどうしてあろうか⁵¹⁾。

46) 江島1986 : n. 60 の指摘通り、TA [T] : mi ldan pa'i に否定の語を加えるべきであろう。従って、“mi ldan pa ma yin gyi” と訂正。

47) TA [T] : “mi ldan pa” を “mi ldan pa ma yin” と訂正する。SA, LA 参照。

48) TSP615,13: arhāntarabhūta- と関係があるように思える。

49) 江島1986:n. 63の指摘通り、TA [T] : dang bral ba を dang ma bral ba と訂正。

50) 江島1986:n. 64 の指摘通り、TA [T] : dang mi ldan pa を dang ldan pa と訂正。

51) cf. SA470, 28~30. 本書第2章和訳参照。cf. TSP615, 12~15.

Ⅲ-2-3/Ⅲ-2-4は欠落⁵²⁾。

Ⅲ-2-5 作用による三世の確立 D137b2/P273a7.

その存在要素が「まだ」作用しないとき未来である云々⁵³⁾と。ところで、作用とは眼⁵⁴⁾等の「見る」等〔の機能〕のことである。認識の「知る」〔機能も作用である〕。色形等が相応する感官の対象であること〔も作用である⁵⁵⁾〕。

Ⅳ 作用説批判

Ⅳ-1 その一 D137b2~138a5/P273a7~274a4.

もし過去のものも実在するならと云々⁵⁶⁾。もし過去のもの及び未来のものも現在のものと同様に実在するなら、現在のものと全く違いがないから、それ（一つの存在要素）が過去のものまたは未来のものであるということがなくなってしまふ、という意味である。

〈有部〉〔過去・未来のものは実〕在するも現在との違いがあることを示すために、〔三〕時は作用によって確立されると言われているのではないか云々⁵⁷⁾と〔有部は〕言う。

〈答論〉もしそうであるなら、現在のと云々⁵⁸⁾。眼の作用は「見る」ことであ

52) LA D114a1~2/P143b2~3 ; SA470, 30~471, 3. 本書第2章和訳参照。cf. TSP 615, 17~19. 江島1986 : n. 66, 67 参照。

53) AKBh297, 12~ : 「そのダルマが〔まだ〕作用しないとき未来である。〔作用〕するとき、現在である。〔作用〕して消滅したとき、過去である。」

54) TA [T] : mi を mig と訂正。LA P143b4: mig. cf. SA P130b1~2/D115a6: bya ba yang mig la sogs pa'i bya ba ni lta ba la sogs pa yin no. cf. SA471, 7: kāritraṃ punaḥ cakṣurādīnāṃ darśanādīnīti.

55) cf. SA471, 7~8. 本書第2章和訳参照。TSP 617, 8~12に詳しい。福田1991は、全般的に作用についての厳密な議論を展開している。

56) AKBh297, 13~ : 「もし過去のものも未来のものも実在するなら、なぜ過去のものまたは未来のものと言われるのか。」

57) AKBh297, 14~.

58) AKBh297, 15 : 「もしそうであるなら、現在の彼同分の眼の作用とは何か。」

るなら、それ（眼）が彼同分のときは「まだ」作用しないから、そのとき現在の「眼」も未来のものであることになってしまう⁵⁹⁾。よって、作用によって時間が確立されるということは不合理である。以上が「世親の」質問の意図である⁶⁰⁾。

〈有部〉「それに対して、作用とは」結果を与えることと取ることである⁶¹⁾ということは、「このように、見ること等の作用によって時間が確立されることはないが、結果を与えることと取ることを本性とする「作用」によって「時間は確立される」。なぜなら「彼同分の眼に作用はないという」逸脱はないからである」ということについて説明しよう⁶²⁾。「〔眼と〕俱生する諸々の存在要素⁶³⁾はそれ（眼）の士用果であり、その直後に生じる眼という感官は士用果または等流果⁶⁴⁾であるが、このような結果を与え、また、取るとき「眼は」現在である」ということである⁶⁵⁾。

〈答論〉それなら、「過去の」同類因等⁶⁶⁾と。「同類因等とは」同類因、遍行

59) cf. TSP 617, 12~13.

60) cf. SA471, 8~11. 本書第2章和訳参照。

61) AKBh297, 16.

62) cf. TSP 617, 14~17.

63) jātyādaya (TSP 617, 14~15)

64) TSP 617, 15では、両者の間に adhipatiphala (増上果) を加える。

65) cf. SA471, 11~15. 本書第2章和訳参照。TSP 617, 14~17. 福田1991: 53参照。但し、その訳文の中で「…〔自身の俱生法にとっては〕士用果、〔前の眼根にとっては〕等流果である。…」と分けて解されているが、ここはあくまで直前の眼を主題としているから、前半の「」内は不適切であろう。つまり、「直後の眼は直前の眼（同類因）に対して士用果であり、等流果である」。cf. AKBh95, 3~5 & 櫻部1975: 384~385. SA223, 3~12: …sabhāgasarvatragakāraṇaḥetūṇāṃ. …sabhāgasarvatraga-hetvor anantarotpannam eva puruṣakāraphalaṃ …tathā hi taddhetusadṛṣotpatter niṣyandaph-alaṃ. tadbaleṇōtpatteḥ puruṣakāraphalaṃ. avighnabhāvāvasthānenotpattēś cādhipatiphalaṃ iti.

66) AKBh297, 16~: 「それなら、過去の同類因等も結果を与えるから、「過去のもの」作用するという過失に陥る。あるいは、半分の作用をする「という過失に陥る」。このように特徴の混乱がある」。

因及び異熟因⁶⁷⁾である。結果を与えるからとは、等流 [果、異熟果を与えるから] ということである。もし作用を [同類因等の] 各々に認めるなら、[過去のものにも] 作用があることになる。従って、過去のものも現在であるということになる⁶⁸⁾。[あるいは] 半分の作用と。もし結果を与えることと取ることのすべてが作用であると認めるなら、それでも [半分過去] 半分現在であるということになる⁶⁹⁾。

〈衆賢〉サンガバドラ師は「諸々の實在の作用は結果を引く力であって、結果を与えることではないから、特徴の混乱はない」と言う⁷⁰⁾。[つまり、]「力は作用のみ [を意味するの] ではなくて⁷¹⁾、それ (作用) とは別の力もある⁷²⁾。

そのように、暗闇⁷³⁾では眼の『見る』力⁷⁴⁾は妨げられるが、作用は [妨げられない⁷⁵⁾から [現在時においては作用という力が働く]⁷⁶⁾。消滅して生じてこない⁷⁷⁾諸々の有為の存在要素のもつ特殊な力は、他の實在が生じる原因となるが、

67) いずれも過去のものが与果する。以下に、取果・与果と三時との関係を以下に図示しておく。(AK II 55, 56, 59等より)

68) cf. SA471, 15~20. 本書第2章参照。TSP 617, 17~18.

69) TA [T] : de lta na bya ba yang snga ma bzhin du snga ma nyid du 'gyur ro は意味不明のため、LA D114b3/P144a5: de lta na yan phyed da ltar ba nyid du thal bar 'gyur ro で読む。cf. TSP 617, 18~19; SA471, 20~25. 本書第2章和訳参照。

70) NA631c5~17および TSP 617, 19~23は NA の内容の要約。

71) TA [T] は「力のみが作用ではない」と読める。

72) NA631c7~8 : 非唯作用総摂功能。亦有功能異於作用。

73) TA [T] : min を mun と訂正。

74) TA [T] : mig las tha dad pa'i nus pa を mig gi lta ba'i nus pa と訂正。宮下 1986: 34, n. 26 参照。

75) TA [T] : bya ba med pas を bya ba ni ma yin pas と訂正。宮下1986 : 34, n. 26 参照。

76) NA631c8~11 : 且闇中眼見色功能、為闇所違非違作用。…故眼闇中亦能引果。無現在位作用有欠。…

77) TA [T] : skyes pa を ma skyes pa と訂正。

これら〔有為の存在要素〕の力は〔与果であって〕作用ではないのである⁷⁸⁾。現在の位相のみが〔結果を〕引くからである⁷⁹⁾。〔また、〕無為の存在要素は結果を引くことができないからである⁸⁰⁾。結果を引くことが作用であって、結果を与えることが作用ではないのである⁸¹⁾〕〔と、以上がサンガバドラの意図である〕。

IV-2 その二 D138a5~139a7/P274a4~275b1.

⁸²⁾~ところで、作用と呼ばれるその力とは別の諸存在 (= 存在要素) が、前に存在せずして今存在し存在し終えて消滅するから、その実在 (= 作用) も恒常でないというのか。もし、先に存在せずして今存在し存在し終えて消滅する実在 (= 作用) とは別でない実在としてあるもの (= 存在要素) が生滅すること〔即ち〕生じたり滅したりすると認められるなら、まさに〔作用という力による〕これ (存在要素) の生・不生、滅・不滅はありえないことになる。なぜ

78) NA631c11~13: 諸作用滅不至無為、於余性生能為因性。此非作用但是功能。尚、秋本1991b: n. 9において「不至無為を至無為と読む」としたが、「不至無為」と再び訂正する。cf. Frauwallner (1973:11) は「至無為」と読んでいる。(Ist alle Wirksamkeit geschwunden, dann wird etwas zum Nichtverursachten (asamskr̥tam). & n. 50) .

79) NA631c13: 唯現時能引果故。

80) NA631c13~14: 無為不能引自果故。

81) NA631c14: 唯引自果名作用故。福田1991: 56~58参照。それによれば、引果は同類因の取果に限るという。

82) 本段落全体がTA [S] とかなり食い違う。TA [T] の誤訳であろう。但し、前節で紹介されたサンガバドラの説、即ち「作用とは果を引く力である」という説に対する批判であり、存在要素と作用とは別の存在か否かに分けて論じる点では一致する。別の存在である場合、作用と存在要素とは各々別の独立的存在であるから、存在要素は三時にあって作用は現在だけにあるというのはおかしいこと、別の存在でない場合、一方が他方を現在のものであるなどとの決定はできないということであろう。因みに、TS1793~99 & TSP 617, 24~619, 14では、ダルマと作用との間の異同によって明解に整理されている。

なら、前の力と後の力とで変化する（＝力が生滅する）と考えられるとき、[存在要素と別でない] どんな力も [存在要素の生滅を] 決定する原因ではなくなってしまうからである⁸²⁾。

また、力であり且つ力でないものは存在しないから⁸³⁾、[作用という力と力でない存在要素とは] 別のものであると認められるべきである。なぜなら、[作用という力]は 過去・未来の位相では本性を欠くからである。同様に、力（＝作用）だけが過去・未来である（＝過去・未来時には本性を欠く）ことになるが、実在（＝存在要素）は [そうでは] ないから、[二] 滅⁸⁴⁾と同様に変化しないものである。[従って、存在要素以外の] 他のものが力を [生じさせる] 原因である [ということになる]。[従って] それにもまた別の力が認められる [ことになって] 無限遡及の過失に陥る。

また、もし [力は] 実在と同様に恒常である⁸⁵⁾なら、実在と同様に作用も恒常であることになるから、それ(作用)に基づく時間の確立は不合理である。[即ち、三時に] 特徴を異にしない全く同一のもの（＝存在要素）がすべての時間に作用を起こすことに対する妨げが [あるということは] 不合理である、ということである⁸⁶⁾。[そこで] 問として、また、次のことも答えられなければならない⁸⁷⁾と言うのである。まさにその本性をもって云々⁸⁸⁾と [世親師は言う]。

83) TA [S] は「力をもつものともたないもの」である。

84) 無為 (asaṃskṛta) の中の、択滅 (saṃkhyānirodha)・非択滅 (asaṃkhyānirodha) を指す。

85) 本註は削除する。

86) ここまでの三段落で第二節より第五節まで（本稿で訳出した箇所）の議論を眺望していると考えられる。

87) AKBh297, 17.

88) AKBh297, 17～19:「まさにその本性をもって存在するダルマが常に作用することに対してどんな妨げがあるのか (AK V 27a1)。[つまり] あるときは作用しあるときは [作用し] ないような [どんな妨げが] ということである。」

〈衆賢〉地等⁸⁹⁾は「物等を構成するという点では、その本」性を異にしないが、
 「地等から成る」眼「・耳」等は「見る」・「聞く」等の能力⁹⁰⁾という点で」種
 類を異にする⁹¹⁾から、このこと（＝存在要素が本性も種類も同一であること）
 は必ずしも「正しく」ない」と衆賢師は言う⁹²⁾。

〈答論〉それに対して「実体の相違がないから種類の相違もない」⁹³⁾と答えよ
 う。もし「実体として異ならない⁹⁴⁾地等の関係は何に基づいて「知られる」か
 が答えられなければならない」と言うならば、特徴（＝本性）の異なる地
 等には種類の異なりも見られないからである⁹⁵⁾。

諸条件がそろわない「と言うならそれはおかしい云々」⁹⁶⁾と。[つまり] 過去・
 未来時には諸条件がそろわなくても作用をするなら、それ（＝作用）に対する
 妨げはなく、或る時は作用し或る時は「作用」しないということはないのであ

89) 「地等 (pṛthivyādi)」とは地・水・火・風（四大）である（AK I 12ab）が、こ
 こではそれらから成る四大所造（四大から成る五根・五境・無表色）を指して
 いると考えられる。

90) チベット語訳文だけでは意味が明らかでないので、NA631c27～28及び 625a19
 ～b2を参照して語を補って訳出した。特に後者の「…如地界等内外性殊。…
 由是地等体相雖同、而可説為内外性別。…」参照。

91) NA625a24～28：「又如眼等在一相統、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。可有性等功能差別。然見等功能即眼等
 有。由功能別故有性定別」参照。

92) NA625a19～b2.

93) TA [T] は「異なる実在は「各々」種類を異にする」であるが、誤訳と考えら
 れるので TA [S] の和訳を示しておく。

94) TA [S] 及び文脈から見て、“rdzas kyi sgo nas tha dad pa”を“rdzas kyi
 sgo nas tha mi dad pa”と訂正する。

95) TA [S] 及び文脈から見て、“mthong bas so”を“mi mthong bas so”と訂正
 する。cf. TSP 620, 16～23.

96) AKBh297, 19：「諸条件がそろわないと言うなら、それはおかしい。」

る⁹⁷⁾。なぜなら、[諸条件も] 常に存在することが認められているからである⁹⁸⁾ [と]。[つまり] 諸条件もまた条件をもつもの (= 存在要素) と同様に [常に存在することが有部によって] 認められている [から]、それらが諸存在においてそろわないということは不合理であると [世親師によって] 言わたのである。

〈衆賢〉また [衆賢師は] 「また、かの長老⁹⁹⁾ [世親師] の意図を我々は理解できない。[つまり] この作用は現在のどの [存在要素] のものだと彼によって把握されているのか。なぜなら、未来のもの・過去のものにどうして作用はないと考えるのか [と、世親師は詰問する] からである。すなわち、未来の存在要素が [現在に] 生じるとき [作用という] 特性をもって起こるが、その特性に対して現在のものとされる」¹⁰⁰⁾ と言う。

〈答論〉それはおかしい。本性は [それとは別に] そのような特性をもたないからである。もし「[特性をもたないものは] 過去とされる」と言うなら、それもおかしい。[過去のものとは元々] 本性をもたないからである。

〈衆賢〉[また、サンガバドラ師は言う。] 「実際に、まさにそれ (特性) は未来の存在要素に作用として生じるが¹⁰¹⁾、生じる作用はそれ (未来のもの) に [生じる] 作用である。[しかし、作用が生じているものは] 未来のものではなく [現在のものである]。[作用は] 消滅するから過去のものである。従って、次のように言われる、『作用が [三] 時を確立する』から、従って、こ [の作用] は

97) この一文によって、TA [S] では「諸条件が揃わない」という想定反論に対する註釈が行われているが、TA [T] では想定反論に対する「そうではない (na)」も含めて答論として註釈が行われているように訳されている。

98) AKBh297, 19~20.

99) āyusmat (具寿)

100) NA632b13~18.

TA [S] から補った。

101) “de nyid ni ma ’ongs pa’i chos kyi bya ba ’jug ste” に当たる TA [S] の和訳は「まさにその未来の存在要素に作用が生じるが」である。

未知の優れたものであって、常に作用することに対する妨げがないわけではない¹⁰²⁾」¹⁰³⁾。

〈答論〉 これについては経主 (= 世親) の意図がよく知られるべきである¹⁰⁴⁾。
 [有部は] その結果が引かれた存在が現在のものであり、結果を引くことが作用である [と言う]。[しかし] 今、[本性としては] 前後に区別がないから、未来も過去もそれ (現在) になってしまうということである。[有部の] 長老達によって存在は知られない。

[これこそが] 現在のものであると [限定する] 特性とは何か。特性をもつことが区別の本性である¹⁰⁵⁾。[特性は、以前の本性を] 捨てることによって生じるのか、あるいは捨てないことによって [生じるのか]¹⁰⁶⁾。

[有部にとって、] 捨てることによって [生じること] はない。そのように [本性を捨てることによって] 生じるとき、全く別のものが未来から生じることになり、未来のものは生じないままに消滅する。[なぜなら、] 本性をもたないものは存在しない [からである]。

[本性を捨てずに生じるなら、] 捨てて [生じる場合] と同様に、実在の本性とは別の特性が生じることになってしまう。三時において本性を逸脱しないものは、諸存在の本性を捨てないから、また、[諸存在は] 別々のものであるから、他の存在と同様に、[因縁によって] 随時に起こることがなくなってしまう。従って、三時 [の区別] は存在しなくなる¹⁰⁷⁾。 過去についても同様

102) この一文によって、TA [S] では「諸条件が揃わない」という想定反論に対する註釈が行われているが、TA [T] では想定反論に対する「そうではない (na)」も含めて答論として註釈が行われているように訳されている。

103) NA632b18~24。但し、傍線部は NA にはない。安慧の加筆かもしれない。

104) 下線部は TA [T] の誤訳であろう。よって、TA [S] の和訳をそのまま示しておく。

105) TA [S] 和訳参照。

106) cf. TSP 615, 9~11.

107) この下線部の TA [T] は誤訳であろう。TA [S] 和訳をそのまま示しておく。

に論じられよう。

「[有部は、存在は三時に] 随時に起こるものとして一切有 (=三世実有) を説かない」¹⁰⁸⁾ということがない¹⁰⁸⁾。もし、特性が生じることに基づいて[現在時に]生じたものを限定するというなら、[それでも三時の] すべてのものは同一のものであることになる。特性があっても存在性に違いはないからである¹⁰⁹⁾。

IV-3 その三 D139a7~b5/P275b1~8.

[また、その] 作用も過去云々¹¹⁰⁾と。以下のことが[世親師によって] 説かれている。もし別の作用がないのに [作用が] 未来等であるということが認められるなら、その場合、作用によって [三] 時が確立されると言うべきでない。なぜなら、[作用だけが他の諸存在を] 逸脱するからである。[また、] 作用が未来等であるということは [それ] 自体が存在すること¹¹¹⁾[だけ] に基づいて確立されるように、諸存在が未来等であるということもまた同様に [それ自体で確立されることに] なる。[その場合、] 作用が想定されること¹¹²⁾に何の意味があろうか。また、もし [作用だけは] 逸脱するという誤りに至るからといって作用にもまた別の作用が認められるとするなら、その場合、無限遡及の過失に陥るのである¹¹³⁾。[即ち、] それ (作用) もまた過去・未来・現在のもの [と呼ばれることになる]。

108) この下線部の TA [T] は誤訳であろう。TA [S] 和訳をそのまま示しておく。

109) この下線部の TA [T] は誤訳であろう。TA [S] 和訳をそのまま示しておく。

110) AKBh297, 20~298, 1:「また、その作用も過去とか未来とか現在と言われる [はずであるが]、そのような [作用] はどのようにして [そう言われることになるの] か (AK V 27a2)。作用にもまた別の作用があるのか。」

111) TA [T] : rgyud (saṃtati) を TSP620, 7=D84a1/P118b8に依って “yod pa” (sattā) に訂正。この訂正は TA [S] によって正しいことが判明。

112) TA [T] : btags を brtags に訂正。cf. P119a1/D84a2.

113) この段落は、TSP619, 23~620, 10とほぼ一致する。但し、TSP には若干の語句の追加が見られる。

〈衆賢〉¹¹⁴⁾[以上の批判]に対して、サンガバドラ師は「それ(A)もまた別の作用(B)によって生じるのであるなら、それ(B)もまた別の作用(C)によって生じることになろう」¹¹⁵⁾と言う。[つまり]過去、未来の作用を我々は説かない¹¹⁶⁾。むしろ、特性の生じた未来の存在要素が現在になり、特性の成立し終えたものが過去である[と**言うべきである**]。

〈答論〉まだ生じていない、今生じている、成立し終えたという[各々の]位相の違いが認められているのであるから、どうして特性という過去、未来、現在の作用が説かれぬのか。従って、「党派的偏向の闇」という表現が適切である。

また、もしそれ(=作用)は過去でも[未来でも現在でも]ないなら云々¹¹⁷⁾と[世親師は]言う。[存在要素は]まだ作用しないとき[云々]とは、すべての時間にこれは作用しないから因果的存在でない(=無為)ゆえに、すべての時間に存在することになる[ということである]¹¹⁸⁾。

114) NA632b24~c4.

115) この「 」内はTA[S]では有部批判の一部であるが、TA[T]は衆賢の応答の一部として訳している。漢訳のNA(632b24~c1)は有部批判の一部として訳していることから、TA[T]の誤訳であろう。

116) ここは、TA[S]では「我々は過去・未来の作用を説くことはしない。」となっている。TA[T]は「貴方は」となっているが、誤訳であろう。

117) AKBh298, 1~3:「また、もしそれ(作用)は過去でも未来でも現在でもないなら、因果的存在でないということであるから、[作用は]常にあることになってしまう。したがって、ダルマはまだ作用をしないとき未来である[など]と言えなくなる。」

118) この一文は、TA[S]では[作用は過去でも未来でも現在のものでもないなら]作用は因果的存在ではないから、常にそれ(=作用)は働かない。また、それ故にすべての存在は未来のもの[のまま]であるということになってしまふ。」である。

IV-4 作用と存在要素とが別ものでないとき

IV-4-1 三世は不成立 D139b5~140b3/P275b8~276b8.

〈有部〉そのような誤りがある¹¹⁹⁾とは、作用にもまた作用があるという過失と、因果的存在でない(=無為である)[という過失とがある]ということである。もし作用が存在要素と別のものなら[そのような誤りがある]^{120)104a}とは、存在要素と別のものではないから作用は[有為の]存在要素と同様に因果的存在でない(=無為である)ことはないのである。また、存在要素と同様にそれ(=作用)にもまた別の作用があるということはないから無限遡及の過失もない[ということである]。

〈答論〉それなら「[まさにそれ(=存在要素)は]時間と結びつかない」¹²¹⁾ことになろう。なぜなら、まさにそれ(=存在要素)は¹²²⁾それ自身の時間を確立する根拠ではありえないからである。以上のことを示すために、もし存在要素が作用に他ならないなら¹²³⁾云々と言う。

〈有部〉[三時の確立について]何が成立しないのか¹²⁴⁾と言う。

〈答論〉[つまり]実在の本性が[三]時を確立する根拠と認められるのでは

119) AKBh298, 4~6:「もし作用がダルマと別のものなら、そのような誤りがある。しかし、それ(作用)は[ダルマと]別のものではない(AK V 27a3)。したがって、そのような誤りはない。」

120) AKBh 298, 4~6:「もし作用がダルマと別のものなら、そのような誤りがある。しかし、それ(作用)は[ダルマと]別のものではない(AK V 27a3)。したがって、そのような誤りはない。」

121) AKBh298, 6~9:「それなら、それ(ダルマ)は[三]時と結びつかない(AK V 27b1)。もし作用はダルマに他ならないなら、そのダルマがまさにその本性で存在しながら、どうしてあるときは過去と言われ、あるときは未来と言われるのであるか[言われ得ない]。したがって、三時の確立は成立しない。」

122) 直前註参照(sa eva)。

123) AKBh298, 8: yadi dharma eva kāritram …

124) AKBh298, 9~10:「まだ生じていないダルマが未来であり、生じてまだ消滅していないものが現在であり、消滅したものが過去であるから、[三時の確立が]どうして成立しないのか。」

なくて、生じたもの生じていないものの〔各々の〕様態が〔三〕時を確立する根拠と認められるのである。

〈衆賢〉サンガバドラス師は「〔あなた方の種子説において〕特殊な原因によって引かれ、特殊な結果を生じさせる根拠となる別の属性¹²⁵⁾(=種子)が限定者と認められるように、こ〔の我々の説〕においても別の属性¹²⁶⁾である作用が限定者になるのである」¹²⁷⁾と言う。

〈答論〉これも自説を楽しむことによって、無いものを有ると考えて語られたものであって、〔そのような〕特殊な力である別の¹²⁸⁾或る属性というものは成立しないのである。従って、結果を生じさせるもの(=種子)は仮象的存在であるということも、我々は『俱舎論』第二章にすでに説いた¹²⁹⁾。

〈衆賢¹³⁰⁾しかし、彼(衆賢)は¹³¹⁾言う、「作用は存在要素と別であってしかも¹³²⁾それ(存在要素)と異なるものではない。〔なぜなら作用は存在要素とは別の〕本性をもたないからである¹³³⁾。〔また、作用は〕存在要素そのものでは

125) TA [S] は「別でない属性」

126) TA [S] は「別でない属性」

127) NA632c4～633a16のうち、特に632c13～14：「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。」参照。TS1803abc1 & TSP 620, 12～15では、“sapratighādi-”に関する議論を持ち出しているが、その内容はむしろ NA625a19～b2と関連性があるようにも思われる。

128) TA [S] は「別でない」

129) AKBh63, 18～64, 9: … tasmād bījam evātrānapoddh (tam anupahataṃ pari-prṣṭaṃ ca vaśitvakāle samanvāgamākhyāḥ labhate nānyad dravyam. kiṃ punar idaṃ bījaṃ nāma. yan nāmarūpaṃ phalotpattau samarthaṃ sākṣāt pāramparyeṇa vā. … evam ayaṃ samanvāgamaḥ sarvathā prajñaptidharmo na tu dravyadharmāḥ. 櫻部1975 : 304～306.

130) NA633a24～b4.

131) TA [T] : yang de nyid la smras pa を yang de nyid kyi smras に訂正。cf. TSP P119b4/D84b4.

132) この「存在要素と別であってしかも」という句は TA [S] にはない。

133) TSP621, 11 : 「作用は存在要素と別のものではない。なぜなら、それ (= 存在要素) とは別の本性は認識されないからである。」

ない。[なぜなら、存在要素の] 本性は存在しても [作用は] 存在しないときもあるからである¹³⁴⁾。相違がないわけでもない。作用は前に無いからである。[世親の説く] 連続体と同様である¹³⁵⁾。例えば、間断なく生じる存在要素に対して連続体と呼ぶのと同様である。これ (= 連続体) はそれ (= 存在要素) と異なるものではない。[連続体は] それ (= 存在要素) を本性としているからである。また、[連続体は] 存在要素そのものでもない¹³⁶⁾。[そのものであれば] 一瞬間でも連続体になってしまうからである¹³⁷⁾。また、[連続体は] それ (存在要素) の結果として存在するから、存在しないというわけでもない。]¹³⁸⁾と。さらに言う、「連続体という結果は認められるが、[存在要素とは別に] 連続体が存在することは決してない。それと同様に、作用による [三] 時の成立を論理によって知れ¹³⁹⁾。従って、我々は、過去のもの・未来のもの・現在のものが各々別のものであることが時間を確立する [と主張する]」と。

〈答論〉以上のことは取るに足らぬことである [と答えよう]。連続体と諸存在は同一であるとか不同であるとかと言われるべきではないから、[連続体に] 本性はない¹⁴⁰⁾。ブドガラと同様である。本性があるときに同一性・不同性が見られるのであって、生じて来るであろうもので¹⁴¹⁾本性のないものに結果 [としての同一性・不同性] は認められない。[それと同様に] 作用もまた仮象的

134) = TSP621, 12: nāpi dharmamātram svabhāvāstitve 'pi kadācid abhāvāt.

135) 下線部の TA [T] は訳すと「作用という特性が前には相続と同様ではない」で意味不明のため、TA [S] に拠って訳した。=TSP621, 12~13.

136) TA [T] : chos tsam gyi を TSP (P119b5/D84b4) に依って chos tsam yang ma yin te に訂正。

137) TA [T] : ma yin pa'i phyir ro を yin pa'i phyir ro に訂正。

138) NA633a24~ b2. =TSP621, 11~15.

139) TA [T] のこの一文は意味不明のため、NA633b3~4及び TSP621, 16~17に依って訳出した。この部分の TA [S] は TSP と一部異同があるがほぼ一致する。

140) 本註は削除する。

141) この句は TA [S] にはない。

存在であるから、前と同様に後でもそのよう [に存在しない]。存在しないものがどうして限定者となりえようか [なりえない]。従って、このように過去、未来、現在のものは、各々別の本性をもつことはない。[そして] 別の本性をもたないとき、[作用による] 時間の確立は成立しないのである¹⁴²⁾。

また、[サンガバドラ師の引用偈には] 「様々な苦 [性]¹⁴³⁾によって、物等は苦であるように、[三時についても] 異なる在り方として未生等が説かれる」¹⁴⁴⁾とあるが、ここでも喩え (= 三苦性) と喩えられるもの (= 三時) とは一致しない。[つまり、苦の] 生起・自体・消滅を見て¹⁴⁵⁾ 苦性は確立される。生起等¹⁴⁶⁾ はそれ (= 同一の苦性) を区別しないが、[苦性が] 多種と説くことには何の矛盾もない。

IV-4-2 「三世実有かつ無常」は不合理 D140b3~7/P276b8~277a5.

〈有部〉過去・未来のものが実在すると認められるとき、現在のものの通りに過去・未来のものが成立するわけではない。相違が認められているからこそ、未来のものが[そのまま] 現在であったり現在のものが[そのまま] 過去であったりすることは不合理であるということは既に詳しく説明された。

142) cf. TSP62L, 19~622, 14.

143) 三苦性は『俱舍論』第六章賢聖品 (AKBh328, 20~) に説かれる。三苦性とは壊苦性・苦苦性・行苦性で、各々「樂受の変壞による苦性」「苦受そのものである苦苦性」「縁生の諸行ゆえの不苦不樂受の苦性」とされる。

144) この偈の TA [T] は趣旨が解りにくいので、NA に拠りながら訳した。おそらく有部で伝承されている本偈が NA に引用されたものであろう。NA633c4~5: 如色等皆苦、許多苦性異、三世有亦然、未生有差別。(= 「物等はすべて苦である」と [いうように苦としては同一であっても]、苦の性質には [三苦性としての] 違いがある。三時もまた同様にしてある。[三時は本性としては同一であっても] 未生 [等の] 違いがある。)

145) TA [S] によれば、このような意味になろう。

146) 本註は削除する。

〈答論〉このような論法はかつてないものである¹⁴⁷⁾と。以前 [の言説] と矛盾するから、または、以前には得られていないから、かつてない¹⁴⁸⁾である。

物等の本性なるものは常に存在すると認められている¹⁴⁹⁾。その場合、物等の存在はすべての時間にあるから恒常であることになってしまう。従って、それに対して [ヴァスバンドゥ師は] 「且つ存在は恒常であるとは認められない」¹⁵⁰⁾と言う。そうであるなら、本性と存在とは別のものであることになってしまう。従って、それに対して [ヴァスバンドゥ師は] 「しかも本性と存在とは別のものではない」と言う。明らかに自在神のなせる業であるとは、世間における論理に依存しない [ということである]。望むとおり [に言う] にすぎないからである¹⁵¹⁾。

147) AKBh298, 19 : 「そして、ダルマは確かに常に存在し且つ恒常でないという、このような論法はかつてないものである。」

148) TA [T] では『俱舍論』の「かつてない」(sngon ma byung ba yin = apūrvvā) とこの「かつてない」(sngon med pa'i rang bzhin) とは訳語を異にするが、TA [S] では後者も『俱舍論』の語 “apūrvvā” である。よって、そのように訳しておく。

149) TA [S] : 「本体は常に存在するとは、物等の本性は [常に存在する] ということである。」

150) AKBh298, 21~22 : 「本性は常に存在し、且つ存在 (or 状態) は恒常であるとは認められない。しかも本性と存在 (or 状態) とは別のものではない [という]。明らかに自在神のなせる業である。」

151) =LA D115b3/P145a8. cf. SA472, 31~33.

V 四理由批判 (二教証・二理証批判)

V-1-1 第一教証批判その一 D140b7~142a3/P277a5~278b4.

以前に存在したものが過去のものであるが¹⁵²⁾、本性をもってあるのではないと [世親師によって] 示された。原因があれば生じるであろうものが未来のものであるとは、[今は] 存在しないという意味である。[過去・未来のものは] そのようにしてあると [言われる] とは、以前にあった、[後に] あるだろう [と] いうようにしてある] ということである。

〈衆賢〉サンガバドラ師は「『勝義空性経』のうちの] 別の経によって、現在のものの存在が他の同義語として『あった・あるだろう』と] 説かれたと見られるが、過去・未来のものが『あった・あるだろう』と説かれたのではない」と言う¹⁵³⁾。

〈答論〉これに対して、現在のものが前にないこと・消滅してないことが[各々] 未来のもの・過去のものであると確立される。なぜなら、それら (=過去・未来のもの) もまた現在のものに依拠しないで説かれることはないからである。[過去・未来のものが] 現在のものの仮象的存在として [即ち] まだ生じていないもの・消滅して存在しないものとして知られるために、過去のものはある・未来のものがあると説かれるのである¹⁵⁴⁾。

もしそれが未来のものでも過去のものでもないなら、常に現在のものであることになってしまうから、語源的理解のために、以前に生じたものが過去のも

152) TA [T] : ma yin gyi の ma は不要。AKBh299, 1f : 「しかし、[有部が] 『[教典に] 説かれているから』と言ったが、我々も「過去・未来のものはある」と言う。但し、以前に存在したものが過去のものであり、原因があれば生じるであろうものが未来のものである。そのようにして [過去・未来のものが] あると言うが、実体として [あるのでは] ない。」

153) NA626c27~28. 「又我先説曾当有言。但以異門説現在有非闕過未。」(和訳 : また、私は先に「有った・有るだろう」と説いたのは、現在のものの存在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。)

154) 本段落の文脈は TA [S] と少し異なる。

のである云々と言われたのである。また、その「ある」とは以前に存在したものの・後に生じるであろうものが「ある」ということである。そうでないなら、常に「ある」ことになるからである。

〈有部〉過去・未来の本性をもって¹⁵⁵⁾「存在する」[と有部は言う]。過去・未来の本体 (svabhāva) をもって「過去・未来のものは存在する」ということである。

〈答論〉また「これに対して」、彼 (= 世親師) は、因果を「あるのにないと」排除する見解を否定するために¹⁵⁶⁾ そのように「ある」と「世尊によって」説かれたのである [と言う]。過去のものが原因であり、未来のものが結果である。それが無いとする見解というのが、因果を排除する「見解」である。「ない」というのは、それら原因と結果とについて「言われている」。

また、もし非存在を「因果の」非存在であると見るなら、「因果が」あるのにないとすること「になるが、それ」を否定するために、『過去のものはある。未来のものはある』と世尊によって説かれたのである。「が、それは」どうい
うことかと言うならば、過去のもの「のどれ」が原因であり未来のもの「のど
れ」が結果であるかは確定できないから¹⁵⁷⁾、因果を非難する「ことに陥るが、それを」否定するために、「まず」「過去のものはある」[と説かれたが、] それ (= 過去のもの) は原因たるものとして引き起こされた特殊な効力によって結果を生じるということである。「未来のものがある」とは結果たるものとして引き起こされた特殊な効力によって生じるということである。

〈有部〉彼ら (ヴァイパーシカ) は言う。「たとえ過去・未来のものは実体と

155) AKBh299, 3:「〈有部〉「過去のもの・未来のものは現在のものの通りに存在するのではなく、」過去・未来の本性をもって「存在するのである。』」

156) AKBh299, 4~6:「したがって、以前に存在した原因には『かつてあった』ということ、これから存在するであろう結果には『これからあるであろう』ということがあることを教えようとして、因果を排除する見解を否定するために、世尊によって『過去はある。未来はある』と説かれたのである。」

157) この部分は TA [S] と異なる。以下も (次の段落も含めて) 微妙に異なる。

してあるとしても、過去・未来のものが現在のものの通りにあるというわけではない。[つまり、恒常であるという誤りはない。] 従って、世尊によって『過去のものはある。未来のものはある』と説かれたことは [[ある] ということ以外の他の解釈を許す] 余地はないことになる。すなわち、説かれたことは、原因によって置かれ結果を生じさせる効力に重きを置いて考察されているとは見られない」と。

〈答論〉それに対して、これ (=我々の説) は正しく考察することに重きが置かれているから、従って、[有部の] 長老たち (sthavira) によって理解されない [と答えよう]¹⁵⁸⁾。各々の実在に効力はないという決定は、因果の関係との結びつきがないということになる。また、それ (実在) に [原因としての] 効力がない [のに結果が生じる] なら、諸々の実在のすべての本性にあらゆる効力があるという過失に陥るから、原因から結果 [が生じる] というように特殊なそれ (効力) が認められるべきである¹⁵⁹⁾。

従って、「ある」という語は不変化詞であるから¹⁶⁰⁾と言われたのである。不変化詞と言われるのは、述語を本性とすることを否定するためである。なぜなら、[不変化詞は] 三時 [のもの] を対象としている¹⁶¹⁾ことが知られるべきであるからである。もしこ [の語] が述語 (abhidhāna) であるなら、「これの過去がある、未来がある」という用法はなくなるであろう。なぜなら、「ある」という語の時制は] 現在時であるからである。

灯火の以前にないことがある云々と。「灯火は以前にない」、「消えてない」、「実体としてある」[と言う] のではなく、[すべての場合に] 「ある」と言う [人がいる]。そうではなく、まだ生じていない [灯火]、すでに消えた灯火を各々

158) この部分は TA [S] と異なる。

159) cf. TS: 1837 & TSP628, 16~20. 「(TS1837:) 諸存在の確定した効果的作用の能力は諸条件によって生じる。原因がないなら、すべてのものからあらゆる[結果] が等しく生じざるをえないことになってしまう。」

160) AKBh299, 6: 『ある』という語は不変化詞であるからである。」

161) ≙ SA473, 6~7. 本書第2章参照。

「以前にない」、「消えてない」と言う「人がいる」¹⁶²⁾。現在の位相においてまだ生じていないものが「以前にない」ものであり、過去の位相「にあるもの」が「消えてない」ものである。このことに誤りはない。同一のものが以前の位相を捨てて別の位相を成立させるということは不合理であるから、以前のものが消えたということである。従って、「以前にない」、「消えてない」ことが実在の本性であると言うことは揺るぎないことである。〈問〉「たとえば消えてある¹⁶³⁾云々において、消えて「もなお」灯火が「ある」というのはヴァイバーシカの「説」ではないのか¹⁶⁴⁾とと言うなら、〈答〉そうではない。この場合の意味は「灯火は消えている」と理解される。何が本当に消えたのかと「問う人がいるから」従って、「ある」という語は全く無意味なものというわけではないと理解される。

そうでなければ¹⁶⁵⁾とは、もし生じ「[て消滅し]」たものが過去のものであり、原因があれば生じるであろうものが未来のものであるというようにして「ある」という語は述べられているということが認められないとすれば、ということである。生じ「[て消滅し]」たその過去のもは「ある」、原因があれば生じるであろうその未来のものも「ある」ということである。従って、過去・未来のもの存在「表現」そのものが成り立たなくなるからであると言われたのである。現在のものの通りに、すべての時間に本性をもって存在することになってしまうからである。

162) 次の文は意味不明 (de lta yin na … thal bar 'gyur ro ")。

163) AKBh299, 7:「…また、たとえば消えて『ある』灯火は私によって消されたのではない」と言う人があるように…。但し、TA と AKBh の蔵訳は一致しない (TA [T] : ji ltar 'gags pa yod; AKBh: dper na mar me shi ba ni yod)。

164) ≡ SA473, 10~11. 但し、この問に対する答えは TA と SA とで違っている。本書第 2 章参照。

165) AKBh299, 8:「なぜなら、そうでなければ過去・未来のもの存在「表現」そのものが成り立たなくなるからである。」

V-1-2 第一教証批判その二 D142a3~b3/P278b4~279a5.

〈有部〉世尊によって説かれた¹⁶⁶⁾云々と。すなわち、經典に「舍利弗よ、ある人々は『過ぎ去り、尽き、消滅し、壊れ、変化した行為は存在しない』と言うが、その言葉¹⁶⁷⁾には真実性はない。しかしそのような[言葉]を、ラグダシキーヤカ派の遊行者達のような無知で愚かで明晰でない善からぬ者たちが軽率によく思慮せずに語ったのである」云々¹⁶⁸⁾と説かれている。それはどうしてか、と言うなら、「舍利弗よ、行為は過ぎ去り、尽き、消滅し、壊れ、変化してもなお、それはある」と説かれたとき、彼ら(ラグダシキーヤカ)はその行為がかつてあったことを認めなかったのか。[否、]彼らは行為がかつてあったと認めてはいるが、それが[結果として]熟することを恐れて、消滅したものが実在するとは認めないのである。従って、その存在を教えるために世尊によって「それはある」と説かれたのである。そうでなければ、[[ある]と]教える意味がないであろう。以上のようにまず、ヴァイバーシカの[主張する]經典の意味が示された。

〈答論〉[それに対して、ヴァスバンドゥ]師が別の[意味]を示すために、その[の經典]では¹⁶⁹⁾云々と言う。その¹⁷⁰⁾とは、その行為が内在化した[ということ]であり、そのような[連続体]に、ということである。それによって置かれたとは、その行為によって置かれた[すなわち]生じた、ということである。

166) AKBh299, 8:「では、ラグダシキーヤカ派の遊行者たちに関して、世尊によって『行為は過ぎ去り、尽き、消滅し、壊れ、変化してもなお、ある』と説かれたが、彼ら(ラグダシキーヤカ)はその行為がかつてあったということを認めなかったのか、[否、認めたのである。]」

167) 本註は削除する。

168) 本庄1982:56参照。この經典の内容はUpの蔵訳とほぼ一致するが訳語等はいくち違う。

169) AKBh299, 10~:「しかし、その[の經典]ではそれ(行為)によってその[心の]連続体に置かれた、結果を与える効力のことを意図して[世尊によってそのように]説かれたのである。

170) TA [T] : de las ni (tatra) を de la (tasyām) と訂正。

〈問〉それは何かと言うなら、〈答〉結果を与える効力と言う。つまり、その行為によって連続体に特定の結果を生じさせる能力である。従って、その行為は消滅してもそれによって置かれた、結果を生じさせる効力があるということを教えるために、世尊によって「それはある」と説かれたのである。そうではないなら¹⁷¹⁾とは、もし過去のものがあるということを教えているなら、ということである。自らの本性をもって現に存在する云々とは、その行為が本性をもって、現在のものと同じようなものとして存在する過去のものがあることになるが、そのようなものが] 成立するはずはない、ということである。従って、この[過去の] 行為は意味上から認められるのであるが、以前の[行為が実在することが認められるわけでは] ない。

V-1-3 第一教証批判その三 D142b3~143b7/P279a5~280b4.

この[『勝義空性経』に説かれた] ことはこのような[過去・未来のものは実在しないという] ことである¹⁷²⁾とは、世尊によって直接明確に「過去・未来のものはない」と説かれているから、この経典(『勝義空性経』)の意味は、まさにそういうこと(=過去・未来のものはないということ)であって、ヴァイバーシカによって構想されたようなことではないと知れ、ということである。

〈反論〉もし現在時において¹⁷³⁾[云々] とは、[もし] 現在時において現在の存在が前に無くて今存在する[というなら、] という意味である。

〈答論〉それは違う。なぜなら、時間と存在とは別のものではないからである。[つまり] この現在時と眼等[の存在] とは別のものではないものとしてあると

171) AKBh299, 11:「なぜなら、そうではないなら自らの本性をもって現に存在する過去のものなど成立するはずはないからである。」

172) AKBh299, 12~:「次の、『勝義空性経』に世尊によって説かれたことはそのようなこと(過去・未来は実在しないということ)である。」

173) AKBh299, 14~15:「『〈反論〉現在時において[眼は] 前に無くて今存在するということである』と言うなら、〈答論〉そうではない。なぜなら、時間と存在とは別のものではないからである。」

いうことである。[従って] どうしてそれ(眼)を本性とする[時間]において、前に無くて今存在することがあろうか。[時間と] それ(存在)とは別のものではないからである。即ち、「それら(因果的存在)は時間であり言葉の対象(抛り所)である」¹⁷⁴⁾と言われている。

未来の眼は存在しないということが成立する¹⁷⁵⁾とは、もし自らの本性[である時間すなわち眼]において前に無くて今存在すると言うなら、現在[の眼]において眼は前に無くて今存在するということになり、従って未来の眼は存在しないということが成立する。

〈衆賢〉サンガバドラ師は[次の様に]言う。「ブドガラ等のように[無いと]否定されることはないから、過去・未来は有るのであって、[そのように説く]この経文(āgama)¹⁷⁶⁾は了義(nītārtha)である。了義[の経文]を別の形に構想することは不合理である。177～[つまり、]『ブドガラはある』とそこに説かれているが、[ブドガラ即ち存在要素の複合体としての]人間は諸々の經典などでその実在が否定されているから、「それ(ブドガラ)はある」と説く諸経文は未了義(neyārtha)とすることが合理である。同様に「父母を殺すべし」等ということも未了義とすることが合理である。他の箇所では無間業をなす者たちは即座に地獄に生まれると説かれているから、そのようではない(=了義ではない)のである。しかし、過去・未来のものが有ることがとても明瞭に説かれるときには、[ブドガラ等と]全く同様の明瞭な否定は見られない。従って、過去・未来のものが有ることについてのこの経文が未了義であると言われたことは否定されるべきである。[世親の言う]『さもなければ、過去・未来のものの存在そのものが成り立たないであろう』というところでは

174) AK I 7c. SA474, 8にも引用されている。本書第2章参照。

175) AKBh299, 15～16:「また、もし自らの本性[である時間すなわち眼]において[眼は]前に無くて今存在すると言うなら、未来の眼は存在しないということが成立する。」

176) 教証に引かれた経文(AKBh295, 9～)、ラグダシキーヤカに関する經典などを指すのであろう。

何が語られているのか [、全く意味がない]』と。^{177)~}

〈答論〉過去・未来であること (=非実在であること) がないことによって、因果的存在の生滅は存在しないことになるから¹⁷⁸⁾、苦 [という真理]・[苦の]原因という真理が存在しないことになるからである。また、[苦の]消滅 [という真理]・[苦の消滅に至る]道 [という真理] もまた同様である。四つの真理 (四聖諦) は「実体として」存在しないから、[苦の]遍知、[苦の原因の]断、[苦の消滅の]直証、「道の」修習¹⁷⁹⁾[の实在] も不合理である。それらが [実体として]存在しないから、四向四果の人¹⁸⁰⁾も [実体として]存在しない。つまり、言葉のある通りに考察して過去・未来のものが有ることを証明する諸經典は、教え全体と矛盾するのである¹⁸¹⁾。従って、この經典は未了義であり、了義ではないと決定される。

さらにまた、『勝義空性經』では、過去・未来のものが実体として [あることが] が否定されている。[すなわち]「眼は前に無くて今存在し、存在し終えて消滅する」¹⁸²⁾と。従って、長老達¹⁸³⁾が証明して言うことは [今の文脈と]無関係であるから、その否定は本書が増大することを恐れて詳説しない。

〈他説〉実に、ある人々は次のように言う。「眼は火を本性とするから、日輪から生じ、またその中に解消するであろう。他のものも同様に考えられるべきである。未来時の眼は現在時に生じ、現在 [時] から過去 [時] へ行く。従っ

177) NA625c16~25. 特に、下線部については相当する TA [T] に混乱があると思われるので、TA [S] の和訳で示した。

178) 答論のこの TA [T] は誤りと思われるので、TA [S] の和訳を記しておく。なお、文脈理解のためには TSP632, 11~ を参照。

179) AKBh371, 16~参照。

180) AKBh366, 1~参照。

181) cf. TSP632, 11~15

182) AKBh299, 12~14: 「眼は生じるときどこからもやって来ないし、消滅するときどこにも集まらない。というわけで、ピクラよ、眼は前に無くて今存在し、存在し終えて消滅する」

183) 上の衆賢の論説を指すのであろう。

て、ある実在を別の〔実在〕と知るから、別の〔実在〕に含まれた本性から眼は生じ、またその中に解消する」と¹⁸⁴⁾。

〈答論〉それを否定するために、眼は生じるときどこからもやって来ないし、消滅するときどこにも集まらないと言われたのである。自らの見解を示すために、従って、ピクらよ、眼は前に無くて今存在し、存在し終えて消滅する」と説かれた〔と言われた〕。得られた本性を捨てて〔消滅する〕というように經典の意味は確立される。

〈衆賢〉衆賢師¹⁸⁵⁾は言う。「他〔の経〕で説かれた『前に無くて今存在する』とは、前に存在しないで或る所に集まる〔すなわち〕それ自身の原因と諸条件とから生じる、という意味である。ある人々は〔結果である眼に対して、眼を含む〕身体全体が原因であると認めるから、〔経では〕『前に無い』〔即ち〕原因の中に〔は無いと〕説くのであって、その原因となる全く別のものからそれ(結果である眼)は生じるということである。あるいは、『前に無くて今存在する』とは、以前〔に達していない〕位相に達するという意味である。『存在し終えて消滅する』とは、果を引いて、以前と同様に作用のない位相に達することであると考えるべきである」¹⁸⁶⁾と。

〈答論〉経のこれらの意味もまた、説かれた〔經典〕全体の意味と矛盾するから、また、論理と矛盾するから、不合理である。「『存在し終えてもう存在しない』とは言われていないから、この意味(=過去はある)は認められる」¹⁸⁷⁾と〔サンガバドラ師は〕は言うが、それに対して、〈答論〉それも不合理である。ここでは、諸々の実在がもう存在しない〔すなわち〕本性が成立して後、得ら

184) cf. NA626a12~. サンガバドラも、このような見解を否定するために『勝義空性経』の句が説かれたとする。次のサンガバドラの説、及び宮下1986参照。

185) 以下に、NA626a18~27の議論が引かれている。TAはNAと若干異なる。なお、宮下1986:31にTAのこの部分が和訳されている。

186) NA626a18~24. 宮下1986:11~12, n. 11参照。

187) NA626a24~27. “pratigacchati” (還去)であって、“na bhavati” (無)ではないと言う。

れた本性を捨てて消失するということを言おうとしてそのように「存在し終えて消滅する」と言われたのである。

V-2 第二教証批判 D143b6~144a2/P280b4~8.

今ここで¹⁸⁸⁾云々と。眼識等〔の五識〕は対象が現在のものであるから〔眼等の〕感官と同様に対象もまた〔眼識等を〕生じさせる原因であるが、〔第六の〕意識こそが〔今〕問題となる。まさに現在の〔感官である〕意がそれ（意識）の原因としてあるから〔意識を〕生じさせる原因であるように、〔対象である〕観念もまたそのよう〔に意識を生じさせる原因〕であるのか。もしそうであるなら、過去・未来のものは実在することが成立する。すなわち、過去・未来のものが実在するなら、それらを対象とする認識が〔必ず〕生じる〔ことになる〕から、実在こそが〔意識を〕生じさせるということが認められる。

あるいは、実在ではなくただ対象であるだけなのか。〔つまり、意識を〕生じさせる原因ではない、ということである¹⁸⁹⁾。そのように、過去・未来のものは実在しないにしても、対象として存在することに矛盾はないのである。

V-2-1 第二教証批判その一 D144a2~3/P280b8~281a1.

千劫の後に生じてくる〔云々〕¹⁹⁰⁾とは、未来のものは近いものでも〔意識を〕生じさせる原因とは認められないから、きわめて遠いものはなおさらである、

188) AKBh299, 16~18:『二に依拠して認識は生じるから』と言われたことも、今ここで検討されるべきである。意と観念とに依拠して意識は生じるが、意がそれ（意識）を生じさせる原因であるように、観念もまたそのよう〔に意識を生じさせる原因〕であるのか。あるいは、ただ対象であるだけであるのか。』

189) ≡ SA474, 10. 本書第2章参照。

190) AKBh299, 18~20:「まず、もし観念が〔意識を〕生じさせる原因であるなら、未来のもので千カルバの後に生じてくる、あるいは生じてこないかもしれないものがどうして今認識を生じさせることがあろうか。また、涅槃はあらゆるものの生起の止滅であるから、〔それが認識を〕生じさせる〔原因では〕ありえない。」(但し、TAでは「涅槃」云々の句の註釈はない。)

という意味である。結果が先にあって原因が後であるという考えは合理的ではない¹⁹¹⁾。

V-2-2 第二教証批判その二 D144a3~145a6/P281a1~282a7.

〈有部〉もし「過去・未来のものが実」在しないなら、どのようにして「認識の」対象であるのか¹⁹²⁾〔と有部は問う〕。

〈答論〉「意識を」生じさせる未来のものが実体として「存在すること」は認められない。むしろ、「未来のものは」認識対象であるから「意識を生じさせるの」である。「また、」存在しないもので認識されないものが認識対象であることは不合理である¹⁹³⁾。過去・未来の色形とは、過去ものでも未来のものでもないものとしては存在しない(=ただ過ぎ去ったもの・まだ来ないものというだけのもの)ということである。

これに対して今や「我々は言おう。それは」対象である「通りに」云々と¹⁹⁴⁾。我々はそれ(過去・未来のもの)が認識対象であると言うとき、「認識対象のある」通りがないというわけではない〔と言う〕。ところが、あなた方「有部」は実体として「あると」構想し、「認識対象のある」通りにはないと「言う」¹⁹⁵⁾。「あった」¹⁹⁶⁾とは過去のことを認識対象としている。「過去の対象は」そのように「あったものとして」存在するのである。「あるだろう」とは未来のものを

191) ≡ SA474, 11~12. 本書第2章参照。

192) AKBh299, 20~21:「また、もし観念がただ対象であるだけであるなら、我々も「過去・未来のものは対象である」と言う。〔これに対して、有部は〕もし「過去・未来のものが実」在しないなら、どのようにして「それは認識の」対象であるのか〔と問う〕。」

193) TA [T] は語句の連関が不明のため、梵文を参照しながら訳した。

194) AKBh299, 21~22:「これに対して今我々は言おう。それ(過去・未来のものは対象である通りにあると。)」

195) 「我々は」以下の二文は TA [S] とズレがあるが、内容はほぼ一致する。

196) AKBh299, 22:「どのようにしてそれは対象であるか〔と有部が問うのに対して〕、「あった」「あるであろう」と「いうようにして対象であると答えよう。〕」

認識対象としている。それ（未来の対象）もそのように「あるだろうものとして」存在するのである。

ところで、「どのようにしてこれ（過去・未来のもの）は認識されるのか」と「有部が」問うのに対して、「あった」「あるだろう」というようにして認識対象とされるのであって「実」在するわけではない。従って、「なぜなら」過去の物や感受云々¹⁹⁷⁾と言われた。あたかも現在の色形が眼、「音声」が耳、「香」が鼻、「味」が舌、「触れられるものが」身体及び「眼識から身識に至るまでの」諸認識によって¹⁹⁸⁾「今経験されているかの」ように過去のものが思い出されるのである。「つまり」まさにそこ（＝認識）に集積したものと別のもの（＝現在のもの）がまるで経験されているかのようにして¹⁹⁹⁾、まさにそれ自体は過去のものであるから、「あった」と把握される。「つまり、」経験されたものと等しいものとして思い出されるのである。

諸仏²⁰⁰⁾によって把握される²⁰¹⁾とは、「諸仏は」どんな「対象」についても妨げられない知をもつからである。「諸仏以外の者達によっては「あるだろう」というように把握されるが、現在のものとして生じるであろうというように「把握されるのでは」ない²⁰²⁾。

197) AKBh299, 22~24:「なぜなら、過去の物や感受を思い出すとき、誰も今『ある』と思うのではなく『あった』と「思う」からである。あたかも現在の色形が経験されるように過去のものが思い出されるのである。」

198) ここでは五蘊ではなく、十八界の分類に依っている。

199) 梵文和訳参照。

200) 本註は削除する。次註168参照。

201) AKBh299, 24:「そして、未来のものがいかにして現在のものとなるかが認識によって捉えられる。」なお、TA [S]・TA [T] は共に「諸仏によって認識される」となっている。AKBhの蔵訳・真谛訳及び満増訳も同様である。AKBhは buddhyā であり、玄奘訳（大正29, 105c8~9）では「諸仏」との理解はない。文脈上、ここで「諸仏によって」は唐突であるようにも思われるが、二種の伝承があったとも考えられる。

202) この一文は TA [S] に拠る訳文である。TA [T] を強いて訳せば「互いに生じるであろうというように把握される」となる。

また、もし²⁰³⁾過去・未来のものが全くその〔現在のものの〕通りにあるなら、〔それは〕経験されている通りにあるだろうから、現在のものであることになってしまう。なぜなら過去・未来のものは現在のものと違いがないからである。また、もし〔現在のものの通りに〕ないなら、〔以前に〕経験された通りに〔また、今後〕あるであろう通りにあるから、〔現時に〕得られる物の本性は捨て去られているから²⁰⁴⁾、過去・未来の物は〔実〕在することはない。従って、その場合〔実〕在しないものも対象であるということが成立する。

〈衆賢〉サンガバドラ師は言う、「実在であれ仮象であれそれを捉える対象知にとって、対象が非存在ということはない。なぜなら、非存在を〔感官と対象との〕「二」と説くことはないからである。従って、〔非存在と対象知とは〕無関係である²⁰⁵⁾と言われる。〔即ち〕過去のものも未来のものも〔認識の〕対象であるということは、両者とも〔意〕識を生じさせる原因である〔ということである〕。意は感官を本性とし、観念は対象を本性としている。従って、感官が存在しないのに〔意識が〕生じることは不合理であるように、対象が存在しないのに〔意識が生じるということも不合理である〕。なぜなら〔非存在は〕機能をもたないから²⁰⁶⁾である。

「すべての観念はどんな場合にもただ認識対象であるだけで、或る人に或る〔観念〕を生じさせる」²⁰⁷⁾というような言を弄することは無意味である。認識しがたいものに関して、世間の認識手段は優れた清浄知ではないから、それら

203) AKBh299, 24~25 「また、もし〔過去・未来のものが〕全くその〔現在のものの〕通りにあるなら、〔それは〕現在のものであるということになってしまう。また、もし〔現在のものの通りに〕ないなら、〔実〕在しないものも対象であるということが成立する。」

204) この句に相当する TA [T] は「物の本性は捨てられたかまだ得られていないかであるから」となっている。

205) NA627c26~628a4.

206) NA628a5~9. 梵文は「常にないから」。

207) cf. AKBh299 20~21.

(認識手段)は経験(=知覚)知や記憶知を通して時間を区別する[にすぎない]。このように経験知であるこの[認識手段]は未来のものを対象とするのではなくて、[未来のものは]清浄知の対象となるのである²⁰⁸⁾と。

〈答論〉それとは別の形で(=「あった」「あるであろう」という形で)過去・未来のものは対象である。別の形で存在するということは、まだ存在しないもの(=未来のもの)及び消滅して存在しないもの(=過去のもの)とが構想されたものとして存在するということである。それらの本性は実在に依拠しないで構想されたもの[だから]である²⁰⁹⁾。[それは]壺と同様である。従って、[実在しないものも感官と対象との]「二」[のうちの対象]に含まれるということが成立する。ゆえに、過去・未来のものが認識対象であるということは[過去・未来のものの実在と]無関係である。

[また、別の観点から言おう。即ち]もし未来の観念が、意と同様に、現在の[意]識を生じさせる[原因である]ことが認められるなら、未来の[観念]は、土用果をもたないから、まだ把握されていない[はずの現在の意識という]結果を生じることになってしまう²¹⁰⁾。

また、[意]識を生じさせる[原因]でないなら、[意識は]未来の観念の増

208) NA628b5~9. 梵文と微妙に違う。

209) この一文はTA [S] では理由句である。この前後の文章は推論式と考えられる。

210) 土用果(puruṣakārāphala)とは俱有因(sahabhūhetu)及び相応因(samprayuktakāhetu)の果であって、同時因果または因の直後に生じるものである。今の場合、因は未来、果は現在であるから、未来の観念が現在の意識を土用果として生じることが決してないにもかかわらず、それが起こることになるではないかということ。cf. AK II 56d:「二には土[用果]がある。」; AKBh95 2~:「俱有[因]と相応因の[二]には土用果がある。…[問:]土用果は他[の因]の[果]でもあるのか、[俱有因と相応因の]二[因]だけの[果]であるのか。[答:]他[の因]の[果]でもある。但し、異熟因を除く。なぜなら、土用果は[因と]同時に生じるか、または[因の]直後に生じるものであるが、異熟因はそうではないからである。」櫻部1975:384~385参照。

上果であって、土用果ではないということが合理である²¹¹⁾。なぜなら、増上果とは「前に存在したものの以外の因果的存在は、すべての因果的存在の増上果である」と説かれているからである²¹²⁾。土用果もまた原因よりも前に生じるとは認められない。従って、未来の観念が現在の〔意〕識を生じさせるものであるということは〔有部〕自らの定説と矛盾するから、〔そのように〕生じさせるものでないものには生じさせられる〔結果〕もないということが合理である。

〔未来の観念は〕認識対象であるだけであるということを認めるとき、定説と矛盾することはない。一切の観念は機能をもたないから、こ〔の観念〕によって〔生じる〕どんな働きも否定される²¹³⁾が、それが〔認識の〕原因であることを否定するものではない。

もし過去・未来のものが〔上述とは〕別様にして対象であり、別様にして存在するとすれば、〔それは〕現在のものであるということになり、「あった」「あるだろう」ということがどんなものにもない〔ことになってしまう〕。従って、〔過去・未来のものに関しては、現在のものとは〕別の〔非実在という〕形で認識

211) この場合は、「能作因・増上果」の関係を想定しているのであろう。cf. AK II 56b:「先〔に説かれた因〕の果が増上果である。」; AKBh94, 20:「先とは能作因が先に説かれたからである。その〔果が〕増上果である。」なお、能作因とは、ある存在要素の生起に対して妨げとならないものすべてを意味する。cf. AK II 50a.

212) 語句が必ずしも一致しないが、AK II 58cd の引用であろう。cf. AK II 58cd:「先に存在したものでない因果的存在は〔すべての〕因果的存在の増上果である。」; AKBh96, 7:「先に生じたもの以外の因果的存在である存在要素はすべての因果的存在の増上果である。」

213) 梵文を参照しながら訳したが、「どんな働きも否定される」の部分は TA [T] の誤訳であろう。TA[S]の和訳(『仏教実在論の研究—三世実有説論争—』(下)第10章)参照。

が生じるということが認められるのである²¹⁴⁾。

V-2-3 第二教証批判その三 D145a6~146a1/P282a7~283a3.

「[過去・未来のものは] それが散乱したものである」と言うなら²¹⁵⁾、[すなわち、] 現在のものが散乱したものである [と言うなら]、そうではない。なぜなら、散乱したものを把握することはできないからである」[と世親師は言う]。もし「その散乱した [過去・未来の] ものは [散乱したままに]²¹⁶⁾把握されるが、現在のものが直接経験されているものとして~~思い出される~~のではない²¹⁷⁾」と言うなら、それは「あった」と [して思い出されるのである]。例えば、現時の集合体が散乱しているとして、集合体の状態を待たずに散乱したものを把握するようなものである²¹⁸⁾。

もし「それぞれの²¹⁹⁾[即ち] 過去・未来・現在の実在は、原子に分解しているとき「過去・未来のもの」と呼ばれるのであって、何らかの属性が生じたり滅したりするわけではない」と言うならば、その場合、諸原子は恒常であるということになってしまう。なぜなら、三時にわたって [原子] 自体は変化しないからである。[また、その場合ただ原子の] 集積と分散だけがあることになっ

214) cf. AKBh299, 24~25: 「また、もしそれ (過去・未来のもの) が全くそのよう (現在の通り) であるなら、現在のものであるということになるであろう。また、もし [現在の通りで] ないなら、[実] 在しないものも対象であるということが成立する。」

215) AKBh299, 25: 「『それ (過去・未来のもの) は、それ (現在のもの) が散乱しているのである』と言うならば、そうではない。なぜなら、散乱したものを把握することはできないからである。」

216) [] 内の語句は TA [S] によって補った。

217) TA [S] では、動詞が省かれているので、直前の「把握されるのではない」を受けると見られる。

218) cf. SA474, 25~26. 本書第2章参照。

219) AKBh300, 1~2: 「もしそれぞれの物質的存在は [過去・未来時には] ただ原子に分解しているだけなら、原子は恒常であるということになってしまう。また、その場合、ただ原子の集積と分解だけがあることになってしまう。」

てしまうと。[すなわち、] 順次、現時には原子は集積し、[それが] 分散したただけのものが過去・未来のものである、ということになる。そのような場合、常に諸原子のこの集積と分散だけが過去・未来のものには [あるということに] なってしまう。

諸原子の集積に過ぎないものが現在のものであるということは、何も生じるものはないということである。その分散に過ぎないものが過去のものであるということは何も消滅しないということである。このようにして、アージーヴィカ派の説が採られている²²⁰⁾と [世親師は] 言う²²¹⁾。

また、経典が無視されている²²²⁾ [即ち、経典と] 矛盾する。どのように矛盾するかと言えば、眼という感官の諸原子は、未来時には分散し現時には密集するということから、「眼は生じるときどこからもやって来ない」²²³⁾ という [この経文は有部説と] 矛盾するのである。同様に、眼という感官の諸原子は集積したり分散したりするだけであると [有部によって] 認められるから、「消滅するときどこにも集まらない」²²⁴⁾ というその「経文」も [有部説と] 矛盾する [ことになる]。[また、アージーヴィカ派のように] 「[何も生起せず] 消滅もしない」と言うことによって、「眼は前に無くて今存在し、存在し終えて消滅する」というその [経文]²²⁵⁾ も [有部説と] 矛盾する [ことになる]。なぜなら、[有部説では] 眼という感官の諸原子は恒常であるからであり、[経文では] 集積した [諸原子] も存在しないからである²²⁶⁾。

220) AKBh300, 2~3: 「しかし、[その場合] 『何も生起しないし消滅もしない』というアージーヴィカ派の説が採られていることになる。」

221) 「と [世親師は] 言う」と訳したが、TA [S] は「彼らもまたそのように主張するからである」である。

222) AKBh300, 4: 「『また、眼は生じるときどこからもやってこない』云々という [前述の] 経典が無視されていることになる。」

223) AKBh299, 12~13に引用される。

224) AKBh299, 13に引用される。

225) AKBh299, 13~14に引用される。

226) 本註は削除する。

また、原子の集合体でないものに云々²²⁷⁾とは「原子が集合したものでないもの(=感受等)に」という意味である。どうして散乱性があるかとは、「[感受等は]場所を占有しないから、散乱性は決してない」という意味である。それらもとは、「感受等[も]」である。

V-2-4 第二教証批判その四 D146a1~147a7/P283a3~284b6

〈有部〉第十三処も「認識の」対象であるということになってしまう²²⁸⁾と。もし「存在しないものも」意識の対象としてあるなら、同様に第十三処も存在しないから、過去・未来のものと同様に、第十三処が認識対象「とされるはずであるが、認識対象に」²²⁹⁾はならない。従って、「有部においては」対象が存在しないような認識は存在しないと決定される。

〈答論〉では、第十三処と云々²³⁰⁾。「第十三処は存在しない」というこの認識の対象が実在であることは不合理である。第十三処は眼等「の十二処」のように存在しないからである。従って、非存在以外に、この「認識の」対象は何であるかが説かれなければならない、ということである。

〈有部〉「第十三処という」この名称こそが対象である²³¹⁾というのは「第十三処は実体」対象をもたないからである」と毘婆沙師は言う。

227) AKBh300, 5~6: 「また、原子の集合体でない感受等にどうして散乱性があるうか。[過去の] それら(感受等)も、[現在に] 生じているものがあたかも経験されるように思い出されるのである。そして、もしそれら(感受等)は、全く[現在のものの] 通りに存在するなら、恒常であるということになる。また、そうでないなら存在しないものも[認識の]対象となることが成立する。」

228) AKBh300, 7: 「〈有部〉存在しないものも[認識の]対象となるなら、第十三処も[対象である] ことになってしまう。」

229) [] 内はTA [S] によって補った。

230) AKBh300, 7~8: 「〈世親〉では、『第十三処は存在しない』というこの認識の対象は何か。」

231) AKBh300, 8.

〈衆賢〉²³²⁾サンガバドラ師は言う、「そこでは『存在しないもの』というこの言葉の同義語は『第十三処は存在しない』という言葉である。従って、『存在しないもの』という言葉の同義語 (= 「第十三処は存在しない」) の認識が生じる」と。

〈答論〉[それは、第十三処は]存在しないということなら²³³⁾、その場合「名称こそが存在しない」と理解されることになってしまうのであって、それ (= 名称) の [指示] 対象が [理解されるのでは] ない [ことになる]²³⁴⁾。名称を耳識が知覚して「[名称は]存在しない」などとどうして理解できようか。

〈衆賢〉²³⁵⁾サンガバドラ師は言う、「それ (= 第十三処) については、必ず、存在しないという認識が生じるのではなく「存在しないもの」²³⁶⁾という認識が生じるから、その存在の否定を対象とするのであって、非存在を対象とするのではない²³⁷⁾。存在の否定とは何か²³⁸⁾。[第十三処は]存在しないというその言明である。従って、[この]言明を対象とする認識は対象なしに生じることはできない。なぜなら、否定の対象がある場合には、対象の言明による認識があるからである。『非バラモン』『無常』というように。言明は表示対象をもたないことがないのである。[第十三処のような]「存在しないもの」と同様である²³⁹⁾」と。

〈答論〉そこ (= 第十三処) には [実] 対象は存在しないから、「存在しない

232) NA623c28~624a3. この衆賢の主張内容は TA [T] では難解であるため、TA [S] を参照して和訳した。

233) この句は、TA [S] では直前の衆賢の主張の一部になっている。梵文和訳参照。

234) この一文の後半部は TA [S] の和訳を参考にした。

235) NA624a4~20. なおこの部分の TA [T] は誤訳が含まれると思われるので、TA [S] を参照して訳しなおした。

236) TA [T] は “yod” であるが、“med” として読む。梵文和訳参照。

237) TA [T] は「存在を対象としている」である。

238) TA [T] は「存在の否定。」という訳だけである。

239) TA [T] は、語同士のつながり等が梵文と合わず文脈も混乱していると思われるので、TA [S] に拠る和訳を示した。

もの」という言明だけの認識が起こるのである²⁴⁰⁾。あるいは、もし「言明の表示対象が存在であるなら、どんな言葉も「実」対象をもたないことがないということになってしまう²⁴¹⁾。もし存在の否定を対象とすることが、「存在しないもの」という認識にあるとすれば、「その認識は」名称を対象とすることはなくなってしまう。「第十三処という」名称は非存在を本性とするからである。あるいは「名称を対象とすることは」過大適用の誤りになろう²⁴²⁾。もし存在の否定を対象としても存在こそが認識の対象であるなら、バラモン等の否定を対象としてもバラモン「等」こそが認識の対象であることになってしまう。

「衆賢師によって」存在の否定とは「「第十三処は」存在しない」という言明であるということが言われたが、それに対して、「「第十三処は」非存在を本性とするから、あるいは、「第十三処は」表示対象ではないから²⁴³⁾、存在の否定「だけ」の言明であると考えられる」「と答えよう。それ」に対して、どちらにしても「その答えは有部にとっては」適切ではない。なぜなら、「存在の否定もまた有部にとっては」それ（＝存在）を本性としているからである²⁴⁴⁾。

また、もし「『存在』という語は『存在するもの』という語が語られる」と言うなら、その場合でも不合理である。ここで、「存在しないもの」という語自体が言わんとされているのではなく、第十三処という語の表示対象が「言わんとされているのである」。「非バラモン」という「語によって」もバラモンに似て非なるものが理解されるのである。非なるものとは「バラモン以外の」ありとあらゆるものではないと「理解される」。非バラモンとは語の知覚で「も」

240) TA [T] は「～言明だけの認識から」で終わっており、文が未完のように思われるので、TA [S] の和訳を示した。

241) TA [T] は「もし非存在が表示対象となるなら、どんな言葉も「実」対象をもたないことになってしまう」で、誤訳であろう。議論の文脈上、TA [S] の和訳を示した。

242) TA [T] は TA [S] にある下線部分が欠落している。

243) この句は TA [S] にはない。

244) 本段落はできるだけ TA [S] にも拠って訳出した。

ない。

「第十三処は存在しないものである」というときも、第十三処という語の表示対象は存在しないものであると理解されるのであって、語自体が「理解されるのでは」ない。これは取るに足らぬことである。そして、存在と非存在の二つが「語の」表示対象と認められるから、「第十三処のような」非存在を示す語は実対象をもたないと認められる²⁴⁵⁾。

「全く存在しないものと言われるものは知覚の対象でもなく、「語の」表示対象でもない」と「もし有部が」言うなら、同様に「壺」・「布」等も「仮象的存在であるから」知覚対象でもなく、「語の」表示対象でもないことになってしまう。非実在のものも何ものでもないから、「その」区別は「前にないこと」等の区別と矛盾することはない。相対的区別であるから²⁴⁶⁾。「壺」・「布」等と同様である²⁴⁷⁾。

「音声は前にない」ということを対象とする人²⁴⁸⁾〔即ち〕「〔音声は〕まだ生じていない」ことを対象とする人、その人にとって対象は何かと「世親師が」²⁴⁹⁾問うなら、毘婆沙師は「生滅以外の別のものはないから、音声はまだ生じないで存在する」と考えて、〈有部〉「音声こそが対象である」と答える。〔なぜなら、〕三時において音声の本性に区別はない〔と考える〕からである。〔これに対して〕それでは云々と「ヴァスバンドゥは」言う。もし或る人が「音声は前にない」

245) 下線部は、TA [T] の相当部分が誤訳であると考えられるので、TA [S] の和訳である。cf. TSP630, 19~24 ad TS1847.

246) 下線部は、TA [T] の相当部分が誤訳であると考えられるので、TA [S] の和訳である。

247) 本註は削除する。

248) AKBh300, 9~10:「〈問〉また、『音声は先がない』ということを対象とする人にとって、〔認識の〕対象は何か。〈有部〉音声こそが対象である。〈ヴァスバンドゥ〉それでは、音声がないことを望む人に音声が発せられることになってしまう。」

249) 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。」

ことを対象とするとき他ならぬ音声を対象として、[音声は前にないことの] 否定だけを把握するのではないなら²⁵⁰⁾、その場合、音声がないことを望む人に音声が発せられることになってしまう。つまり、音声 [がなくとも、それ] を望む人には音声が常にあることになってしまう、ということである。

もし未来時にある [音声が対象である] と言うなら²⁵¹⁾ と。[未来時とは] 未生の位相 [ということであり、そこにある] 音声がすなわち「音声の前にないこと」である。音声がないことを望む人は未生時の音声をこそ望んでいるのであって、その人に [音声が] 発せられることはない。

[有部にとって、三時に] 存在する [音声] に対してどうして存在しないという認識が起こるのかとは、前に生起している音声が [どうして] 存在しないのか [ということである]。[なぜなら] 現在の音声を捉えて「存在しない」という認識は生じない [ように、未来の音声も同様だ] からである。

現在 [の音声] はないと。「すなわち、] この現在 [の音声] はないというようにして「ない」という認識が生じるのであって、[そのとき] 存在しないものを対象としているのではない、ということである。[もし有部がそのように言うなら、「それはおかしい」とヴァスバンドゥは言う。なぜなら、] 同一であるからである。[すなわち、有部にとって] 未来であるものは現在のものに他ならないとき、どうして [未来のものがあって] 現在のものが存在ないということがあろうか。また、現在のものも、未来のものがいないからそれ (=現在のもの) についても存在しないという認識が生じることになる。[なぜなら、両者に] 区別がないからである。

250) TA [T] は意味不明。

251) AKBh300, 10~11:「もし『未来時にある [音声が対象である]』と言うならば、[未来のものが存在すると主張するあなた方が、その] 存在する [音声] に対してどうして「ない」という認識が起こるのか。『現在 [の音声] はない』と言うなら、それはおかしい。[現に対象とするという点で現在のものと] 同一であるからである。」

あるいは、それに特性が「生じる」²⁵²⁾と。「すなわち、」現在時に或るもの(=特性)が存在しないような現在のものは存在しない[と言われるような特性が生じる]ということである。それ(特性)は「前に無くて今存在する」ということが成立すると。未来時には存在しないで、現在時に存在するからである。存在するものと存在しないものとの二つであるとは、現在時には「存在するもの」が対象であり、未来時には「存在しないもの」が対象である、ということである。

V-2-5 第二教証批判その五²⁵³⁾ D147a7~b4/P284b6~285a3.

〈有部〉「もし〔認識が〕存在しないものを対象とするなら、「それでは〔釈迦牟尼〕菩薩によって」²⁵⁴⁾と〔経に〕説かれたことはどのように了解されるのか。『世間にはないもの』云々〔という経である〕。こ〔の経〕では、か〔の菩薩の〕認識対象が非存在であることが否定されている〔からである〕。

〈答論〉「これに対して、」他の増上慢をもつ人々云々²⁵⁵⁾と〔答える〕。ここでの経の意図は「不浄の三昧に入った人々は、存在しない表象、即ち、加行位には存在しない天眼の表象を存在すると見るが、私は天眼の明らかな表象そのものとして存在するものだけを存在すると見る」ということである。

252) AKBh300, 11~12:「あるいは、それに特性が〔生じる時〕、それは「前に無くて今存在する」ということが成立する。したがって、認識の対象は存在するものと存在しないものとの二つである。」

253) この項は全体がSAの註釈と語句的にも内容的にもかなり一致する。本書第2章参照。

254) AKBh300, 12-13:「それでは〔釈迦牟尼〕菩薩が『世間にはないものを、私が知ったり見たりするようなことはありえない』と言われた〔のはどうしてか。〕」

255) AKBh300, 13~14:「『他の増上慢をもつ人々は存在しない表象さえも存在すると見るが、私は存在するものだけを存在すると見る』ということがその〔経典〕における趣旨である。」

どうして思案があるのか²⁵⁶⁾とは、「あるのかないのか」という疑いが「どうしてあろうか」ということである。諸々の認識が存在するものと存在しないものを対象とするときにはその両者を認識の対象として「思案することが」成立するが、存在するものを対象とするときには「思案は」成立しない。

あるいはどんな違いがあろうか²⁵⁷⁾とは、もし彼ら（＝菩薩でないもの）も存在する表象のみを見、存在しない「表象」を「見」ないなら、菩薩とそうでない者たちとにどんな違いがあろうか、ということである。次の「経」は、存在と非存在との二つが認識の対象であることに関する例を示している。即ち、「有るものがあると知り、無いものをないと知る」²⁵⁸⁾というこ「の経」である。

V-3 第一理証批判 D147b4~148a3/P285a3~b3.

従って、「認識は「実」在するものを対象とするから」ということも「三世実有の」理由にはならない²⁵⁹⁾。

〈衆賢〉サンガバドラ師は言う。「認識を生じるための原因（＝対象）があつて、それは実在と仮象の二種類である。或るものに依存することなく「或るもの（A）の」認識が生じるとき、それ（A）は実在である。或るもの（A）に依存して「（B）の」認識が生じるとき、それ（B）は仮象である。実在は二種類である。特殊な作用をもつ「実在」と「作用をもたない」単なる実在とである。仮象も二種類である。実在（A）を因とするものと仮象（B）を因と

256) AKBh300, 15:「もしそうでなくてすべての認識が存在するものを対象とするなら、この「菩薩」にどうして思案があろうか」

257) AKBh300, 15~16:「あるいは「菩薩とそうでない者たちとに」どんな違いがあろうか。」

258) AKBh300, 16~18:「そして、次のように別「の経典」に世尊によって説かれたことは、そのよう「に認識は存在するものと存在しないものを対象とするということを示すもの」である。[即ち]『... (略)... あるものがあると知り、ないものをないと「知り」、中間のものを中間と「知り」、最上のものを最上のものと「知る」であろう』と。」

259) AKBh300, 18~19. cf. AK V 25b2.

するものとしてある²⁶⁰⁾と。

〈答論〉もし仮象的存在を対象とする認識は実在でないものを認識対象とするのなら、仮象的存在は、色形等の存在のように本性をもたないから、それ(=本性)を根拠とする認識対象ではない。[また、]もしそのように認識は仮象的存在を対象とするが[その対象は]非存在であるのなら、それ(=実在)を根拠とするものは実在であることになるから、認識が壺・布等(=仮象)の形象を色形等の[実在]対象とすることは不合理である。[なぜなら、]色形等はそれ(=壺・布等)を形象としないからである。[あるいは、色形等が壺・布等を形象とするなら、色形等の]各々にそれ(=壺・布等)の形象を把握することになってしまう²⁶¹⁾。

[また、]補助因であるというだけでは、対象は認識対象にはならない²⁶²⁾。[もしなるなら、]すべての縁が認識対象であるということになるからである。従って、[「壺」等の対象]自らと類似した知識を生じさせる原因であるものこそが認識対象[であるため]の条件である。[あるいは]そうではなくて、もし表象をもたない知識の対象は[それとは]別の形象であると認めるなら、その場

260) NA621c20~622a2. 衆賢は、〈存在するもの〉である認識の対象を実在と仮象とに分けるのであるが、実在はさらに作用を契機として現在のものと過去・未来のものに分けている。仮象については実在または仮象を根拠とするものの二種とするが、NAでは喩例として「瓶」または「軍」を挙げる。瓶はそれ自体ダルマの集合体として仮象であるが、それを成立させているダルマ(五位の範疇中の「色」所属)が直接に集合したものであるから「実在を根拠とするもの」であり、軍はそれ自体を成立させている直接の要素は人であって、それもまたダルマの仮象であるから、「仮象を根拠とするもの」である。しかし、後者もまた最終的には実在に行き着くと考えていると思われる。Cox1988: 47~48 (福田1996: 33~34) 参照。

261) この一文はTA [S] に拠って訳した。

262) この議論は「壺等を原因として壺等の認識が生じるはずであるのに、サンガバドラによれば、仮象である壺等だけでなくその根拠としての物質的存在(実在)であることなども認識の対象であることになる」ということであろう。それは直後の本文の理由句の「すべての原因」につながる。

合、過大適用の誤りということになるから、偉大な教義から逸脱することになってしまう。従って、或る人が杭を人と認識するとき、その人は杭が認識対象に違いないから、また、そこに人は存在しないから、「認識の」対象は「存在しないもの」に他ならないのである²⁶³⁾。

V-4 第二理証批判

V-4-1 第二理証批判その一 D148a3~5/P285b3~5.

それ（過去の行為）を前提とする〔心の〕特殊な連続体から〔結果は生じるのである〕²⁶⁴⁾とは〔次のような〕意味である。それを前提とする〔連続体〕とは、〔過去の行為の〕等流果〔の連続〕に相当するような連続体である。特殊なという語は、異熟果に相当する連続体〔の一駒〕を示すためである。「自我論の否定」〔章＝「破我品」〕で我々は説明しようとは、「〔過去の行為の〕連続体の特殊な変化から〔行為の結果は生じる〕。例えば、種子から結果が〔生じる〕ように」云々²⁶⁵⁾によって〔説明しよう〕ということである。

V-4-2 第二理証批判その二 D148a5~149a4/P285b5~286b6

〔ところで、〕或る人にとって過去・未来のものが実在する〔とき、とは〕仮

263) 「杭と人」に関する議論は、NA623b12~に出るが、これは譬喩師（NA622a16~27）に対する反駁のなかで衆賢が持ち出す類例である。

264) AKBh300, 19~21:『〔行為の〕結果〔がある〕から』（AK V 25b3）と言われたことも〔理由にならない〕。なぜなら、経量部は『過去の行為からではなくて、それ（行為）を前提とする〔心の〕特殊な連続体から結果は生じる』と説くからである。そのことは自我の否定〔の章（＝「破我品」）で我々は説明しよう。』

265) 『俱舍論』第9章「破我品」からの引用である（AKBh477, 10）。テキスト註参照。

象ではないときである²⁶⁶)。それに対するとは、結果に対する、である。それ(=原因)がないときそれ(=結果)の存在することはないから、結果が生起させられるのは原因の能力によるのである。もし結果が恒常であるなら、それ(結果)に対する行為(原因)の能力はないということになる。従って、善悪の行為は無意味になってしまうから、大きく教えから逸脱することになる²⁶⁷)。

〈有部〉[これに対して有部は、結果の]〈生起〉に対する能力があると[言う]。

〈答論〉では、この〈生起〉とは何か。もし結果の存在が〈生起〉であると言うなら、それはおかしい。なぜなら、[有部によれば]未来のものも[今]実在するからである。もし〈生起〉とはそれ(=結果)の存在そのものとは別の或る特殊性を得ることであると言うなら、それなら、〈生起〉は前に無くて今有る、ということが成立する。その特殊性は、以前には存在しないからである。[しかも、それは]結果とは別のものであると言われるべきではない[こともある]。

もし[特殊性は]これ(=結果)とは別のものであるなら、行為とその結果に[関する]効力の非存在がその位相(=現在時)に起こることになる。[それ(=生起)は]以前にも以後にも存在しないから、[有部は]一切有を説くことを捨てることになる。それによって、[三時の]それぞれの存在が別のものではないが、[同一の]存在が恒常または非恒常であるということになってしまう。また、一部が恒常[または非恒常]であると認められるとき、[或る時は]恒常であり[別な時は]恒常でないということになってしまう。[結果に対する力がないものは]²⁶⁸)仮象であるから、〈生起〉は実在しないと言うべ

266) AKBh300, 21~22:「ところで、或る人にとって過去・未来のものが実在するとき、その人にとって結果が恒常であるから、それ(結果)に対して行為にどんな能力があるのか。[有部:結果の]生起に対する能力がある。それなら、〈生起〉は前に無くて今存在する、ということが成立する。また、もしすべてが存在するなら、今、何の、何に対する能力があるのか。」

267) TA [T] では、この後に“āracito bhavati”という句が入る。

268) [] 内は TA [S] から補った。

きである²⁶⁹⁾ [ことになる]。その場合には諸々の行為のもつ [結果の生起に対する] 能力 [を説くこと自体] が不合理となるからである。

また、もしすべてが存在するならば、行為とその結果と〈生起〉と²⁷⁰⁾が [存在するなら] である。今、[何の、] 何に対すると。〈生起〉か、結果に対する行為か、他のものか、いずれの原因の [いずれに対する] 能力があると言うのか。なぜなら、あらゆるものが [あらゆる] 時間に²⁷¹⁾実在するからである。

次のようなヴァールシャガニヤ派 (雨衆外道) の説が [云々]²⁷²⁾と。

「それは認められない」とサンガバドラ師は [ヴァスバンドゥに対して] 反論する。すなわち、「論理の消滅した人々 (雨衆外道) は順次に存在と非存在とを認めるからである²⁷³⁾。[それに対し我々は] 過去・未来のものは生²⁷⁴⁾滅の性質をもち、認識の対象の本性であり、以前に生じたもの (過去)、[他の存在要素に] 伴って生じるであろう結果を本性とするもの (未来) であるから〈存在する〉のであり、現在のものの本性 [をもたない] から、〈存在しない〉のである。[なぜなら、結果の生起のための] 動機²⁷⁵⁾を起こすものが現在のもの

269) 文脈上も TA [S] からも、“mi bya” を “bya” に訂正して読む。

270) TA [T] の “bras bu skye ba'o” に “dang” を補って、“bras bu dang skye ba'o” とする。cf. SA 476, 19~22. 本書第2章参照。

271) TA [S] は「すべてのものが常に」である。

272) AKBh301, 1~3: 「次のようなヴァールシャガニヤ派の説が示されている [にすぎない]。[即ち、] 『存在するものは必ず存在する。存在しないものは決して存在しない。存在しないものが生起することはない。存在するものが消滅することはない』と。」なお、ヴァールシャガニヤ派 (雨衆外道) はサーンキヤ学派の一派。村上1982: 133~148参照。

273) この一文は、NA634a6~7によって、TA の “rnam grangs kyis 'gags pa'i rigs rnam” は、“rnam grangs kyis 'gags pa dang ma skyes pa” と訂正すべきかもしれない。その場合、「[我々は、] 順次に、既に滅したもの、未だ生じていないものについて [各々] 存在と非存在とを認めるからである」と訳し得る。その方が TA [S] と一致する。

274) テキスト (TA [T]) に、skye ba を補った。

275) “rab tu sbyor ba” はふつう “prayoga” であろうが、文脈上から「作用」と訳す。

であって、過去・未来のものはそのようではない [からである]。[従って、] どうしてヴァールシャガニヤ派の説と同様であろうか」と²⁷⁶⁾。

〈答論〉もし [過去・未来のものは] 「あった」「あるであろう」「という形で」存在し、それが認識の対象であると認めるなら、ヴァールシャガニヤ派の説とは違って正しいことになる。また、もし現在のものと同様に本性をもって [存在し、それが] 認識の対象であると認めるなら、その場合はすべてのときに [すべてのものが] 存在することになるから、どうしてヴァールシャガニヤ派の説 [と同じこと] にならないであろうか。

〈有部〉その場合、現在のものにする効力がある²⁷⁷⁾とは、行為と結果があるように、である。

〈答論〉[現在のものにする効力とは何かと問われて、有部が] 他の場所へ引くことであると [言うならと世親は言う]。未来のものはその場にはないから、という意味で言われている。[それなら結果は] 恒常であることになってしまふとは、それ (結果) を引く諸縁が常に存在しているからである。非物質的なもの即ち感受等にどうしてそれがあろうか。引くことという語を補うべきである。それら (= 感受等) が常に場所を占めないこと²⁷⁸⁾は自明である。結果を引くこと即ち作用と呼ばれるもの²⁷⁹⁾は、前に無くて今存在するものである。な

276) =NA634a6~11. テキスト (TA [T]) にはダヌダ (॥) がないが、ここまですをサンガパドラ説の引用と解する。テキスト註参照。

277) AKBh301, 3~5: 「[有部:] それに対して、現在のものにする能力がある [と言おう]。〈現在のものにする〉とはどういうことか。(i) 『別の場所に引くことである』と言うなら、[結果は] 恒常であることになる。また、非物質的なもの (= 感受等) にどうしてそれ (引くこと) があろうか。また、〈引くこと〉は前に無くて今存在するものである。(ii) 『[原因が結果の] 本性を区別することである』と言うなら、[現在のものにする能力は] 前に無くて今存在する、ということが成立する。」

278) cf. SA476, 28 (本書 p. 73参照)

279) SA476, 29に “kriyāsaṃjñakam” とあるが、その蔵訳にはこの語句は現れない。

せなら、それは以前には存在しなかったものであるからである。ここでも先²⁸⁰⁾と同様に考察されるべきである。

また、もし「現在のものにする効力とは」本性を区別することである〔と有部が言うなら〕。「現在のものにする」ということは、以前には現在のものではないものを現在のものにするということである。その場合、行為に「新たな」能力が成立することになるからである。〔よって、その能力は〕前に無くて今存在する、ということが成立する。こうして、それ（＝本性²⁸¹⁾）は現在のものとされるのである。〔その本性が〕以前には存在しないで後に生じるなら、である。あるいは、もし「それ（＝本性）」は前に存在したものに他ならないなら、現在のものとされるから、これ（＝本性）に特殊性が生じることはないから、行為の効力は存在しないということに決着する。

VI 結び D148a4/P286b6.

「一体どのようにして非存在が存在になるのであろうか²⁸²⁾」と言うなら、「比喩的なもの（＝非存在）と比喩的でないもの（＝存在）とは、全く異なるから、非存在が存在になることは決してない」〔と答えよう²⁸³⁾〕。また、「因と縁とが存在するとき、生じるものは何か」と言うなら、「それは以前に存在しないものである」ということになる。

「無の区別はどのように考察すべきであると説かれているか」と言うなら、この存在の無は原因をもち、この「存在の無」は原因をもたないと説かれている²⁸⁴⁾。誰も無の原因を構想しない〔からである〕。また、「〔無の原因ではなく〕

280) 「結果の生起に対する能力がある」とした有部に対する議論を指す。

281) TA [S] の文脈からは、「本性」であろう。

282) TA [S] では、“ming”に相当する部分は「名称」ではなく「一体」等と訳される副詞である。

283) この文で始まるこの段落はこれまでの議論を総括するものと思えるが、必ずしも文脈が明らかでない。

284) この一文の内容は TA [S] と一致しない。TA [T] の誤訳であろう。

諸存在のみの原因を認めるのはどうしてか」と言うなら、それは以前には存在しない [が今存在する] もの [原因を認めるから] であって、あらゆる [存在] に対するあらゆる [原因を認めるの] ではない。むしろ、ここに存在するものだけ [の原因] であって、他のもの [の原因] ではない。例えば、作用が前に存在しないことの諸縁は認められないように。では、この作用自体の [原因] は何かと言うなら、前に存在しない作用が諸縁によって作用するものとはされないから、作用が²⁸⁵⁾前に存在しないということは認められないのである。その場合に、作用が時間を確立すると言うことはできない。なぜなら、實在 (= 存在要素) と同様に作用もまた恒常であるからである。

「もし十二処²⁸⁶⁾は存在するが、過去・未来のものは存在しないなら、過去の意処はどのようにして確立されるのか」と言うなら、「現在の認識 (= 意処)こそが他の認識 (= 過去の意処) の拠り所であって、存在するものとして確立されるが、過去の [認識] はそうではないから、この誤り (= 過去の意処が確立されないこと) はない」と答えよう。

また、三時も [説かれたが²⁸⁷⁾と]。「もし三時があると説かれたなら、過去・未来のものは成立する」と言うなら、[三時が] ある通りに説かれたのであると [ヴァスバンドゥは] 答える。[即ち、] 以前にあったものが過去のものであり、原因があればあるであろうものが未来のものであり、生じてまだ消滅していないものが現在のものである、ということである。

285) bya ba の前に dus dang という語があるが、TA [S] にはない。文脈上からもこの語は削除する。

286) AKBh301, 6~8: 「しかし、経典に説かれているように『すべてがある』と言えば正しい。経典にはどのように『すべてがある』と説かれているか。『パラモンよ、すべてがあるとは十二処すべてが、である』と [説かれているのである]。』

287) AKBh301, 8: 「三時も [説かれた] が、その [三時] がある通りに説かれたのである。」

どうして、それに対してそれと結びつくのか²⁸⁸⁾とは、どうして、それ [即ち] 過去・未来の存在に対して、それ [即ち] 過去・未来の煩惱と結びつくのかということである。それから生じその原因である随眠 (= 種子) があるから云々²⁸⁹⁾と。次に説明しよう。[すなわち、] 過去の煩惱から生じた随眠があるから過去の煩惱と結びつくのであり、未来の煩惱の原因である随眠があるから未来の [煩惱] と結びつくのであり、過去・未来の事物を対象とする煩惱の随眠があるからその事物に結びつくのであるということである。

〈衆賢〉 [これに対して] サンガバドラ師は「これは無意味である。過去の煩惱の随眠 (= 種子) という存在要素が連続体に生起することはない [からである]。他の存在要素である随眠が生起することはない」 [と言う]²⁹⁰⁾。

〈答論〉 [しかし、] それは認められない。すなわち、消滅したかのような煩惱によって²⁹¹⁾ 未来時に生じる煩惱の生起に随順する連続体自体 [の一齣] から連続体 [の一齣] に生起しながら随順するものが随眠である、ということである²⁹²⁾。それ (随眠) はまた過去の煩惱の結果であり、未来の煩惱の原因である。それ (過去・未来の煩惱) を離れて随眠は消滅しないということが過去・未来の煩惱と結びつくということである。なぜなら、[随眠は過去の煩惱の] 結果として、また、[未来の煩惱の] 原因としてあるからである。[随眠は] それら (過去・未来の煩惱) を離れてはないのである。

[しかし、有部はあくまで三世実有を主張する。] 従って、法性は深遠であ

288) AKBh301, 8~9: 「また、もし過去・未来のものが [実在し] ないなら、どうしてそれに対してそれと結びつくのか。」

289) AKBh301, 9~10: 「それから生じその原因である随眠があるから、[過去・未来の] 煩惱と結びつくのであり、それを対象とする煩惱の随眠があるから、[過去・未来の] 事物に結びつくのである。」

290) NA634b17~19.

291) TA [S] により、“dang” を “kyis” に読み替える。

292) この一文は端折った訳に思われ、文の繋がりが TA [S] と必ずしも一致しない。

る²⁹³と〔世親師は〕言う。諸々の存在要素の本性が法性である。この議論に対してもサンガバドドラ師は、過去・未来のもの〔の實在〕の論証を多く語るが、ここではこの書の増大することを恐れて逐一反証することはしない。事実上、すべて否定されると理解してよい。

物が生じ、物が消滅する²⁹⁴と。この意味は同じ〔物〕が現在のものとなった後、過去のものとなるであろう、ということである。生起すると見て、未来のものが生起する²⁹⁵〔と説かれ〕、消滅すると見て、現在のものが消滅する〔と説かれるのである〕。また、時間が生じる〔と説かれる〕²⁹⁶とは「それら(存在要素)は時間であり、言葉の対象である」²⁹⁷と説かれているからである。また、時間から²⁹⁸と。〔時間からも〕生じるということである。〔未来時には〕多くの瞬間があるから〔そのうちのー〕瞬間が〔生じるからである〕。

〔種々の〕同義表現があるのである²⁹⁹。生じたものが消滅すると言った後、喩例を〔以下に〕言う。〔例えば〕物が生じ、物が消滅する〔と〕。実体として別のものでないからである。あるもの(A)が生じ別のもの(B)が消滅する〔と〕。〔例えば〕あるもの(A)が生起すると見て未来のものが生じる〔と説かれ〕、

293) AK V 27d:「実に法性は深遠である。」

294) AKBh301, 13~14:「生じるものが消滅する〔という〕説き方がある。〔例えば〕物が生じ、物が消滅する〔というように〕。」

295) AKBh301, 14:「あるものが生じ、別なものが消滅する〔という〕説き方がある。〔例えば〕未来ものが生じ、現在のものが消滅する〔というように〕。」

296) AKBh301, 15:「また、時間が生じる〔という説き方もある〕。生じてくるものは時間に拘束されているからである。」

297) AK I 7c.

298) AKBh301, 15~16:「また、時間から生じる〔という説き方もある〕。未来時には多くの瞬間があるからである。」

299) TA [T] は “yod pa’ i tshig gi rim pa” で、『有る』には〔種々の〕言葉の組み合わせがある。等と訳せよう。この一文で始まる本段落は、SA477, 13~23とほぼ一致する(テキスト註参照)。本書第2章参照。なお、直前の註釈と重複するところもあるので、後にSAから付加したものと考えられるが、詳しい事情は不明である。

別のもの（B）が消滅すると見て現在のものが消滅する [と説かれる]。また、時間が生じる [と言える] のは、生じてくる存在要素は時間に拘束されているからである。時間を本性としているからである、という意味である。「それら（存在要素）は時間であり、言葉の対象である」³⁰⁰⁾という定義に基づいている。また、時間から³⁰¹⁾ [即ち] 質料因 [としての時間] から存在要素は生じる [と言える]。なぜかを [次に] 言う。未来時には多くの瞬間があるからであると。[つまり、] 山とある未来の多くの瞬間のうちのある一つの瞬間のみが生じるから、時間からも生じると言われるのである。

付随して入った³⁰²⁾とは、「しかし、[人は] 残りのすべて [の煩惱] とすべて [の事物] に関して [結びつく]」³⁰³⁾という [本論] に付随して入ったということである。

<キーワード>

三世実有 安慧 真実義 衆賢 順正理論 俱舍論

300) AK I 7c.

301) TA の “dus kyang” を “dus las kyang” に訂正する。本段落は一つ置いて前の段落の内容の繰り返しのようにになっている。

302) AKBh301, 16 : 「付随して入った [考察] が終わった。」

303) AK V 24c2d.