

説一切有の立場

櫻 部 建

一

説一切有部が部派佛教分派の系譜の上に於て占めるべき位置については、南北兩傳に相違があつて仲々適確には決し難い問題であるが、その有した勢力については相當な時代に互つて數ある部派の中で最も有力なものゝ一つであつた事は否めない事實である。又現存してゐる資料といふ點から見ても、且らく南傳上座部を除けば、保存されてゐる阿毘達磨論書は殆ど大部分が有部乃至は有部系に屬するものである。北傳阿毘達磨佛教が阿含佛教よりの直接の發展であり、それ自らは大乘の陣營より「小乗」として貶せられてゐるにも拘らず、中論はじめ大乘の諸教學が實は何れも阿毘達磨に對する批判又はその批判的發展である點に於て、常に、印度佛教のみならず、全佛教を通じてその主流となつたものに就ての素材の學

たるの位置を占めるべきものなる事實を看過しないならば、所謂「小乘佛教」に對する偏見を去つた有部の學説の正しい理解の緊要な事は言を俟たない所であらう。その主張する學説といふ點よりしても亦、有部のそれは極めて特徴あり興味深いものであつた。そしてその中、「三世實有法體恒有」の句で表はされる立宗が特にその根本をなすものであつたといふ事は既に古來言ひ慣はされて來た所であり、説一切有部といふ名稱自體が又それを示してゐる。^②

かく一切有を説くを以て部名を標し、極めて特異な主張をなしたから、其處に様々な論争が惹起せられた事は想像に難くない。既に有部論書中最初に三世實有を顯説すると稱せられる識身足論^③の所述が目乾蓮^④の過未無體現在無爲有體説との論争の形で述べられてゐるし、大毘婆沙論の所述にも此の三世實有論を作す所以は「爲止他宗

顯正理」であると言つて譬喩者・分別論師等の「世與行異、世體是常行體無常」や「於三世自性謂撥無過去未來、執現在是無爲法」等の説を論破の對象として擧げてゐる。又三世の別を如何に立てるかについて、所謂婆沙四大論師がそれぞれ執つた四つの異説も古來有名である。中にも俱舍論隨眠品中に見られる正統有部の三世實有法體恒有説と論主世親の與する經量部の現在有體過未無體説との爭論や、後の俱舍宗に於て引起された所謂體滅用滅の論議は、嘗に現存の文獻の上に華やかに展開されてゐるといふだけでなく、又有部の立場を正しく理解する上に最も重要性を有するものといふ事が出来る。此等の論争に就いて兩者の主張する處を仔細に吟味して行く事によつて、説一切有部の立場が「素朴的實在論」であるとか、「物質不滅勢力恒存」の説を精神的現象に迄擴大して考へたものだとか、有部は對象界に對しては實有觀を執り、自己即ち「我」に對しては無我説を執つたとかいふ一時それが常識的になつてゐた考へ方は考へ直され、自ら有部教義に對する誤解が正されて行くべきである。

體滅用滅の論争に於ては、前者は「一切行無常」の立場に據るもの、後者は有部宗の徵表たる「法體恒有」の立場

に據るものと考へる事が出来る。しかしながら「一切行無常」といふ事と「法體恒有」と云ふ事とは果してしかく矛盾するものであらうか。或は又、一見まことに氷炭相容れざるが如くである有部の「三世實有」説と經部の「現在實有過未無體」説とは果して遂に相許し得ないものであらうか。我々は既に、體滅用滅説に關しては西義雄教授によつて「有爲法に體と用とをわけて考へる限り用滅である」といふ斷が下されてあり、又舟橋一哉教授の「三世實有説の一考察」^①が三世實有説そのものを着實に吟味して同一の結論に到達してゐるのを見る。今はそれらの驥尾に附して、俱舍論に於ける有部と論主世親との論争及び順正理論に於ける衆賢の世親に對する反駁を檢討し、その上に看取される有部の三世實有説の立場が、そのもつ有に對する極めて特異な考へ方の上に立ちつゝ、實は佛教の根本的な立場である諸行無常を主張せんとしたものであるといふ點について考察しようと思ふのである。

註①龍山章眞著印度佛教史七七、七八頁參照。

②有部の名稱につては俱舍論卷二十(冠導本二左)、順正理論卷五十一(大正二九・六三〇〇) Journal of P. T. S. 1889. p. 43. 等參照。

③元より時代的に識身足論に先立つと考へられる集異門足・法蘊足の二論に於ても非擇滅無爲法の如きが説かれてゐるのであるから、之ら二論も三世實有の主張を既に豫想してゐたと考へねばならぬ。

④目乾蓮についてはブーサンの Document I'abhidharma 中識身足論の解題の箇處参照。

⑤婆沙卷七十六(大正二七・三九三a)

⑥宗教研究新八ノ二及常盤博士還曆記念佛教論叢所載の論文参照。

⑦季刊宗教研究第二年第四輯所載。

⑧ここに世親の據つて立つ立場がその儘、その學派的形態が多様に示されたと考へられる經量部の中の代表的なものの立場であるかどうかはもとより検討の餘地がある。しかしながら得友も明らかに世親を「經部宗徒 sautran-tikapāṣṭika」と呼んでゐる(荻原本俱舍釋二六六頁)から、以下論主の立場を經部のそれとして述べる。

⑨阿毘達磨順正理論卷五十一卷五十二(大正二九・六二〇c—六三六b)順正理論と俱舍論との關係については且らく國譯一切經毘曇部二十七卷頭の阿毘達磨順正理論解題参照。

二

佛教に於て一切の存在が有爲として把へられたのは阿舍以來の建前である。一切が有爲と無爲とによつていは

れるとしても、一切の存在は有爲でなくてはならぬ。何故ならば後に述べる様に「存在する」といふ事は「無常である」事であり、即ち時間的に存在する、といふ事に外ならないから、時間的存在を超えた無爲は存在を越えたものと考へなくてはならないからである。我々は先づ有部に於て有爲が如何に考へられたかといふ問題から立入つて行かねばならぬ。

俱舍論の所述によれば、色等の五蘊は「衆緣聚集^{シテ}共^ニ所作^カ故^ニ」有爲となづけられるのであつて「無^ニ有^ニ少^ク法^一緣^ト所^レ生^ス」であるといふ。正理も之を許す。

之に續いて、俱舍論では有爲の異名として先づ世路 adhvān を擧げる。adhvān には道 (way, road) を以て譯すべき意味を有つ場合と、時 (time) を以て譯すべき意味を有つ場合とがある。西藏譯ではその譯語として前者の場合には lam (梵語の patha, mārga 等も此の字を以て譯す) を用ひ、後者の場合には dus (梵語の kṛta, samaya 等も此の字を以て譯する) を用ひる様である。藏譯俱舍論では此の場合 dus で譯してゐるのであるが、漢譯は二譯とも同じく「世路」と譯出してゐる。藏譯の仕方に従へば世、一字で譯されるべき所に漢譯で路の字を添へてゐるのは、續いて論に、有爲が adhvān と

呼ばれる理由として「已行正行當行故 *satagacchad-gamisyad-bhavat*」と述べられてあるからである。(佛譯の理解に従へば「有爲は道路である——即ち過去現在未來といふ *epoques* である——何故ならばそれらは行つた、行く、行かうとするといふ性質としてある、と同様に道路は村落に行つた、行く、行くであらうからである。」「正理によれば「色等法生滅法故、未來現在過去路中而流轉故」といふ。)之に次いで俱舍論は有爲が *adhvan* と呼ばれる理由をもう一つ挙げる。「爲無常所吞食故 *adyante'nityatava*」。もとより之は印度に於ける佛敎典籍の註釋的記述の中に屢々見られる語源解釋の一つの常套手段に従つて、*adhvan* と *adyante* との語呂の一致から來た解釋であらうが、此處に明確に無常といふ文字を出してある事には注目しなければならぬ。そして之等の二つの説明を考へ合せれば、有爲とは正しく無常である事であり、その無常なる事とは過去現在未來といふ三世に於てあるといふ事、即ち時間的に存在するといふ事であると云へるであらう。(此處に三世といふその世の原語が *adhvan* なる事は云々迄もなし。)而してかゝる理解が、色等の五蘊は「無常・有爲・緣起所生にして盡法・壞法・滅法なるものである」といふ阿含の所述の意

趣を正しく受けてゐるものなる事も亦多言を要せぬ所であらう。

さういふ有爲法のあり方に對する忠實なそして極めて有部的な理解が有爲の四相としての生住異滅といふ考へ方、殊にその法としての實有性を主張する考へ方として與へられてゐる譯であるが、今はそれを且らく措いて稱友の俱舍釋に出でる有爲についての若干の記述を擧げて今少し具體的に有爲法の理解のされ方を捉へて見よう。それによれば「有爲性 *sa'nskritatva* と云ひ緣已生性 *pratihyasamutpannatva* と云ふものは同義語 *pariyaya* である。集つて合して、諸々の緣によつて作られたる *sametya sambhūya pratyayaiḥ kīraṇā* (此の句は上述の「衆緣聚集共所作」と同一であらうと思はれる。註②参照)が有爲である。之々の緣に緣つて生ぜられたる *tan tam pratyaya n' prāṭīya samutpannān* が緣已生である。」^⑤即ち「因と緣とより生じたる色等 *hetu-pratyaya-janīta rūpādāyāḥ* が有爲である。」^⑥この因・緣とそれより生ずべき果との間は「或る法がある時〔他の〕或る法が決定して *nīyamena* 即ち偶然に非ずして *na yadīcchaya* あるならば彼のものは因で餘のものは有因 *hetumat* 即ち果なる法である。」^⑦従つて「因 *kāraṇa* がある時果 *kārya* が

ないといふ事は許されな^らず」といふ關係に於てある。かくの如き因・縁より果として生じたるが有爲であるから「生を具してゐるが故に有爲の語がある saṅkīra-gra-haṅgāni utpattimatvat^①」之に反して「無爲は決して生じな^らず」^②「生を具さな^らず na utpattimat^③」不生法 an-utpattidharma である。しかもかく「有爲のみが生を具し jātimat 無爲は然らずといふ此の事に於ては法爾 dhammata たる事を除いては何の因も無^し」^④そしてかくの如くして生じた有爲法は「生じたる刹那が滅しない a-vināṣa 事はな^らず」^⑤即ち「刹那滅性で ksanīkatva^⑥」であり、而もその「滅するには因を有たない vināṣa-hetu-abhava^⑦」^⑧かくして因・縁より果として生じたる有爲法は生じたる刹那に滅すると共に、又自ら因・縁となつて果を生じ、「因たるものも縁たるものも皆無常^⑨」^⑩にしてそれより生じたるものも亦刹那滅なる無限の相續を續けて行くのである。

この様な記述の中に我々は阿含以來の「有此故有彼、此生故彼生」といふ縁起の理に裏づけられた一切の存在の有爲性が三世の上に刹那滅的存在として跡づけられた事を看取する事が出来る。有部が一切の存在のある場としての絶対空間とも云ふべきものを虚空無爲法として定

立しながら、時間に關してはその實在性・客觀性を認めず、所謂「依法而立」と爲してゐる事は、存在を抽象し去つた客觀的時間、時間を抽象し去つた客觀的存在を且らく考察の埒外に置いて、直接存在の具體的根源的な様相に迫るその根本的立脚地を示すもので、かゝる點に於ては我々は有部と經部との間に立場として相違はないと考へる。勿論前述の如く經部の一派に於ては「世體是常、行體は無常。行行^レ世時如^レ器中果從^レ此器^レ轉入^レ彼器^レ、亦如^レ多人從^レ此舍^レ出轉入^レ彼舍^レ。諸行亦爾、從^レ未來世^レ入^レ現在世^レ、從^レ現在世^レ入^レ過去世^レ。」^⑪といふ様に時間的實在性を主張したるものも在つたのであるから、有部の立場と經部のすべての立場とを此點に關してその儘同一視する事は出来ないが、俱舍論にあらはれた、そして世親の與する限りの經部の立場ではやはり上述の關係は受入れられるべきものと考へられる。

しからばかくの如き刹那滅の理論を我々は如何に理解すべきであらうか。ローゼンベルクの解釋に依れば「人生的なものゝすべての無常といふ意味での物質の刹那性を平俗的に理解する事は全く了解し得べき觀念であるが、音・色・味等及びそれを知覺する器官が刹那的に生滅するといふ事は不可能な觀念である。然しながらかゝ

る理論はもし問題が意識の流れ *Bewußtseinsstrom* についてである時には完全に明瞭で自然である。その内容には刹那に轉變する感性的現象が含まれてゐるのである。②そこで氏は刹那滅説は個々の生の流れ *Strom des individuellen Lebens* 或は意識的経験の過程 *Prozess bewußten Erlebens* を心理學的に觀察した全く自然の結果であり、それを此の世に於けるすべてが無常であるといふ分析と關係づける事は唯外面的にのみ可能であると主張する。此の主張は、阿含の中に心の本質や心的過程 *mental process* を把握すべき事が強調されるその理論的理由は心意識が無常なる諸行の生滅の最適例であるからだといふリス・デヴィツ夫人の説を我々に思ひ起させる。夫人はニカーヤの記述の上に立つて、身には相對的な持続性が考へられるが心は瞬間的な *happenings* の連接に過ぎない、それは現象の連鎖であり *flash point* の連続であると説く。③夫人の語は阿含に関する限り根據のあるものであり、ローゼンベルクの解釋も亦我々に極めて深い示唆を與へるが、それによつて阿毘達磨において考へられる有爲のあり方を單なる主觀の上の影像の如くに誤解する危険は警戒されねばならぬ。多くの夾雜が見られるにしても、問題はその力點をより多く時間論的な

面に置いてゐる。所謂「善惡業感の次第」より區別された「法性生起の次第」④、即ち客觀的抽象的時間性より區別された自然的體験的時間性——時間性の最も根源的な相——を正しく理解してこそ氏の「個々の生の流れ」といふ様な語も正當に解了され得るであらう。

自然的存在は現在に於てある。しかしながらそれは過去と未來とを缺くべからざる契機として自らの中に包含する。現在は絶間なく未來より來り、絶間なく過去へ去る。將に來らんとするものが正しく來れば、即ち存在に達すれば、それは現在であるが、その現在は又直ちに過去へと過ぎ去つて行く、即ち落謝する。この絶間なき流動推移が時 *adhyaya* であり即ち有爲である。而して我々の見解によればかゝる自然的存在——即ち瞬間的現在の連続——の上に有を見てゆくのが經部の立つ「現在實有過未無體」の立場であり、同じく此の間の消息を捉へながら「有」に對する獨特の考へ方に立つが故に「三世實有法體恒有」を以て自らの徵表となし、三世の別を作用の已今當有によつて立て、行くのが有部の立場である。

註①冠導本卷一、四左

②此處に「聚集(陳譯已至)」及び「共(陳譯聚集)」に當

の原語は *sametya* 及び *sambhūya* なる二の連續體であり、共に有爲即ち *saṅkṛta* の語の *saṃ* なる接頭語を説明するものなる。釋友の釋(二〇頁)によれば之の二は同義語の前者は「集つて互に相待つて *saṃ-* *āganya anyonya apeksaya*」後者は「共に生じて *sa-* *mjanya*」と釋せられる。ブーサンの佛譯(第一卷一頁)は「有爲は語原的には、結合 *unino* と組合はせ *combination* となる原因によつて作られたもの」と説明せられる」と理解してゐる。

③ 第一卷一二頁。

④ S. N. III. P. 24 etc.

⑤ 一七四頁 ⑥ 一二頁 ⑦ 一九七頁 ⑧ 一六九頁

⑨ 一二三頁 ⑩ 一二三頁 ⑪ 二一七頁 ⑫ 一八頁

⑬ 一八一頁 ⑭ 一七五頁

⑮ 一七五頁 此の故に有部はシヤンカラ等から刹那消滅論

者 *ksaubhāṅga-yādin* と呼ばれてゐる。(季刊宗教研

究第四年第二・三輯所載 金倉圓照博士「時間論の一資

料」参照)

⑯ 一七五頁 之は本より有部の宗義に反する釋である。有

部では四有爲相中に滅相を立てるから無因にして滅すと

はしない。此點についての兩者の論争に關しては月稱釋

中論第二十一章を参照 (*Bibl. Buddh. ed. p. 412ff.*)

⑰ 二一八頁。cf. S. N. III. p. 24 etc.

⑱ 婆沙論卷七十六(大正二七・三九三 a)

⑲ O. Rosenberg: Die Probleme der Buddhistischen Philosophie 1924 p. 150.

⑳ *ibid.* p. 98 等

㉑ C. A. F. Rhys Davids: Buddhist Psychology, An Inquiry into the Analysis and Theory of mind in Pali Literature 1914 p. 13 ff.

此處で夫人が引用するニカヤの典籍は S. N. II. p. 94 無聞經や M. N. I. p. 256ff. 愛盡大經等である。

㉒ 前掲舟橋教授の論文参照。

III

俱舍論に於ける三世實有説に關しての有部と經部との論争の記述(冠導本卷二)は次の如き構成を有する。

A、有部の所立

I、三世實有なること、その論證(教證二、理證一)。

II、三世の別の立て方——四種の異説、第三説の評

取

B、經部の論難

I、三世の別は如何にして立てるか——作用説に對する論難

(1) 略

難

(2) 體と用と別なりとすれば

(a) 用常生なるか、

(b) 用中別用あるか、

(c) 用無爲なるかであり、

(3) 體と用と一なりとすれば、體・用共に恒有であらう。

II、體恒有にして性非常なる事が如何にしてあるか。

III、有部の論證に對する破

(1) 教證第一に對して——有ではあるけれども

過・未は會・有・當・有であつて實有ではない。

(2) 教證第二・理證第一に對して——無所縁の心は存在する。

(3) 理證第二に對して——相續轉變種子説の立説

そこで順正理論の之に對する反駁も正理自身の順序には依らず、Bの論難の次第に應じて之を検討する事とする。以下文中()の中は稱友釋(荻原本四七一—四七七頁)によつて補つたもの、「」内は筆者が補つたものである。

41 (櫻部)
I、(1) 略難

①もし三世が作用 *karitra* (即ち眼の見る事 *daršana* [耳の聞く事乃至意の識る事] 等、色が自根[即ち眼]の行境 *rocana* たる事[聲が耳の乃至法が意の行境たる事] 等) に約して立てられるならば、現在の(作用を相とする自業を作らぬものたる) 彼同分の眼等に(見る事等を相とする) 作用は無いではないか。(如何にしてそれが現在であるか。)

②若しかの彼同分の眼等も(自らの等流果を) 取果し、又(無間なる等流果及び士用果を) 與果するのであるから、(即ち見る事等の作用を爲さずとも而も他の果を作るから、その「彼同分の眼等」には與果取果が實にあるのであるから、現在である) と示すならば、過去の同類因[遍行因](異熟因) 等も與果する故に作用の過失(即ち「作用あり、故に之等過去の同類因等は現在なり、現在の如く作用が實にあるが故に」といふ「世」相の雜亂ある過失) に墮する。

③(若し汝が「ものあつてそれに取果與果の兩方が共にある如きかゝるものは現在であるが、二つの中の一方しか無いものは現在でない」といふならば) 之は半作用(の過失に墮する、「即ち」之等の過去は半分現在であるといふ過失に墮する。何故ならば取果の作用減するが故

にそれらは過去の相と合し、又現に與果の作用あるが故にそれらは現在の相と合するからである。之即ち「世」相雜亂（の過失である。）（以上冠導本四左、第一—三行）

正理に依れば、しかし、「此難都由不了法性。」

何故なら有部では稱友が釋した様に Karira と Karaya とを同一視しない。「諸法勢力總有二種、一名作用、二謂功能。引果功能名爲作用。」だから功能の方が意味が廣くして作用を攝する。「非唯作用總攝功能、有功能異於作用。」故に同じ功能の中でも且らく「闇中眼見色功能爲闇所達」けれども「非違作用。」何故なら「有闇障違見功能故、眼闇中不能見色。」即ち「唯引自果一名作用。」そして「唯現在時能引果」だから「無現在位作用有闕。」しからば①現在非同分の眼等には見る事等なる Karaya は無いであらうが引果の功能たる Karira は有る。②「諸作用滅不至無爲於餘性、生能爲因性。」されど「此非作用、但是功能」であつて「過去因雖能與果」（即ち功能があつても）「無作用。」従つて③「世相無雜。」

此處に功能と譯された字は活動力・機能等を意味する vitti であると考えられる。引は a/ksip とするを語根

とする字であらうかと推測するが、それならば稱友によつて取果與果の取と同義に解せられてゐる。さうすると引果は取果と同義となるが、之には少しく疑問も存する。

(2)(a) 用常生の難

①若し法の自體が恒有ならば一切時に作用がある事になるであらう。何の礙 vighna あつてかゝる法に或時は作用あり、或時は作用無きか。

②若し衆縁和合しない（その故に恒時に作用を爲さないのだ）と云ふならば、「それは」理に應じない。（汝によつて）恒に（衆縁は）現在すると許されてゐるから、（現に在るものは滅する事は無いから。）

(b) 用中別用の難

〔若し法の過現未が作用によつて定まるならその〕作用の過現未はどうして云はれるのか。作用の中に（その〔作用の〕過〔現未〕等たる事の論ぜられる所以なる）如何なる餘の作用があるのか。（若し）〔そんな用中別用が〕あるならば、無窮の過失に墮する。もし無いなら、その時は作用の未來等なる事は〔作用〕自體の有と觀待してあり、同様に諸々の存在の未來等なる事も〔それ自體の有と觀待して〕あるであらう。（しからば）何も作用を考へる事はないではないか。）

(c) 用無爲の難

若し作用は過去でも未來でも現在でもなくて而も有であるといふなら、「さういふものは」無爲であるから、(作用は)恒常 *nitya* であると諒得される。故に(作用は)作し得べからざる事となるから)、法が未だ作用を作さぬ時は未來である、作用が已に滅した時は過去であると云ふべきではない。以上冠導本四左第七行—五右第二行

正理によれば、(a) ①の「難意」は「諸法體相既恒無別、以三何礙力一非一切時唯一性類」或は「我宗 諸行衆縁和合本無而生、然 彼衆縁種種差別有時和合有三合時、法不恒生可無過失」。(然)汝宗 諸行及彼衆縁於一切時許三常有體。勿許諸法本無今有、應三常現在、何能爲礙」といふのであらうが「此難非理」。所以は「不可下以體相無別、於性類一爲中能證因上」であるから。一體「具壽」世親は「欲三取レ何名 爲ニ作用」のか。我宗によれば、「未生法衆縁合時起勝功德」(即ち引果の功能を起すを)名 爲ニ作用。此有三作用一名 爲ニ現在、此作用息名 爲ニ過去、「よつて「非三彼法體前後有殊」たゞ「由レ此約ニ作用ニ辨ニ三世」。故に「體相雖レ同而性類殊」であつて此の事は「足ニ能成ニ立作用非」

恒。」かく「待ニ如レ是衆縁力」によつて作用があるのだから (a) ② 「不應ニ説レ許ニ常有レ縁作用亦應ニ一切時有上、衆縁不レ可ニ常和合ニ故。」若し汝が①の様に云ふなら、汝の所立である「多因所引種子差別於ニ相續中ニ同時現有而非三彼果恒俱生事」であるのは「有ニ何礙ニ諸果不ニ恒俱生、而或一因此時生レ果此時不生、或有ニ一時此因生レ果此因不生」若し汝が「我宗相續轉變待ニ別縁ニ故方能生果」と謂ふなら、我宗に云ふ作用も亦爾りである。

又 (b) (c) 「對法諸師豈亦會有下成ニ立作用ニ爲ニ過去來上耶。而汝今時實レ非無レ理。即未來法作用已生名 爲ニ現在、即現在法作用已息名 爲ニ過去。於レ中彼難豈理相應。非我説ニ去來亦有ニ作用、如何實ニ作用得レ有ニ去來。(汝が)若説ニ去來無有ニ作用、應レ説ニ作用本無今有已還無、(といふならば)如ニ仁所言。我決定説ニ諸法作用本無今有已還無、作用唯於ニ現在ニ有故。」

即ち經部をしてかゝる論難を引起さしめるのは、先に述べた作用に對する誤解と、それから必然に起つて來るべきものであるが、次に述べられる「體相 svabhava 雖同而性類 bhava 殊」といふ事に對する無理解とに依る

のである。而して直前所引中圈點を附した箇處の作用の語を法體の語に換へれば正しくその儘經部の現在實有過未無體の説相となる事に注目すべきであらう。

(3) 體用一なる事の難

① 若し作用が法と同じであるならば法が恒有であるから作用も恒有である。それを或時は過去、或時は未來と名づける事は出来ない。

② 「だからそれでは三」世の區別は立たない。何故立たないか。法の未已生が未來、法の已生未滅が現在、法の已滅が過去といはれるから。若し現在の法が有なる如く過未もかの體(即ち現在の體なるもの)によつて有なば、「共に同じく有なのに」如何にして未已生とか已滅とかあるのか。「即ち」有爲の法の體が實に恒有なら如何にして未已生とか已滅とかがあるのか。

③ 「法と作用とは」別でないのであるから、若し作用は即ち法でなかつたと云はれるならば、先に(未來の分位に於て)何が無かつて、その未有の故に未已生と言つたのか。(若し作用は法でないと云はれるならば)、後に(過去の分位に於て)何が無く、その已無の故に已滅と言ふのか。

④ (法と作用とは別でない) 故に、若し「本」無くし

て「今」有りと許さぬならば(現在は成じない)。又若し有り已つて「還」あらずと許さぬならば(過去は成じない)。しかし未來は且らく「本」無くして「今」あざざるものと云ふ義によつて理解される。かくて)三世は(成ずる。之以外では)成じない。《以上冠導本五右第四行一五左第一行》

正理によれば「此與我宗不相關預」。何故ならば①「我不説レ作用即體。如何令ニ用與レ體俱恒」。作用は「非異ニ於法、無ニ別體故。非即法、有ニ有レ體時作用無レ故。不可レ説レ無作用起已能引果故」。②又汝は「如ニ現在法體實有ニ去來亦然」といふが「我宗言、諸有爲法能引果位名爲ニ現在、此引果位先無後無。前已約レ斯立ニ三世異」。寧言ニ過未如レ現實有」。又略説者、如ニ諸有爲實體雖モ同而功能別」。

「是故現在過去未來三種有性條然差別。寧如ニ現在去來亦然。依レ有可言レ有ニ未生滅、約ニ所無ニ故未生滅成」。それで③「於ニ有中、先闕ニ作用レ彼未レ有故、名ニ未已生。有法後時復闕ニ作用レ彼已無故、名爲ニ已滅」。④而も「此作用待レ緣而生、非ニ法自體待レ緣生」。だから「法體雖レ住、而遇ニ別緣或法爾力ニ於ニ法體上ニ差別用起、本無今有有已還無。法體如ニ前自相、

恒住。」かくて「過去現在未來體相雖同性類各別。由是所立三世義成。」

以上の如くにして作用と法體との同異の論議は必然的に次に展開されるであらう「體相」と「性類」との同異の論争を惹起する

II、體恒有にして性非常なる事の難

然るに「汝は諸行の體は三世に實有であるけれども」、有爲の諸相と合するが故に常なる過失は無いといふが、その事は唯言のみであつて「理に合しない」。何故なら「諸行は」一切時にある sarva-kālitva が故に生滅と合しないから。體は恒有と許しながら而も性は非常であるといふこの言の理は未だ會て無い。或る頌に言ふ。

〔法の〕體 svabhava は一切時にあり、

(即ち色等の自相なるものが一切時にありと許される。若し色等の體が一切時にあれば、それによつて色等の性は常である事になる。)

而も性 bhava は常なりと許せず。

(斯の如くなる時は性はその體と別である。)

而も性は體と異ならず、

(といふかゝる事は唯願望としてあるのみだから)

自在の所作なりといはるべし。

(其處に道理は無い。) 以上冠導本五左第一一六行

正理曰く「法體恒有法性變異。謂有爲法行於世時。不捨自體、隨緣起用。從此無間所起用息。由是故此故說法體恒有而非是常住。變異故。如何譏是自在所爲。」

かくの如く體相即ちものそれ自體 svabhava とその性類即ちありかた bhava とを峻別する有部の考へ方では、諸法が三世に實有であるといつても、經部が誤解してゐる様に「現在の法が有なる如く過未も有」であるとなすのではない。「於過未實有無中、自古諸師懷朋黨執互相彈斥、競興論道、俱申教理、成已宗。……實有論者廣引理教、種々方便破無立有。實無論者廣引理教、種々方便破有立無。由是俱生大過失聚。」然るに有部宗は「立下去來世異於現在、非畢竟無。謂立去來、非如現有、亦非如彼馬角等無。而立去來體俱是有。唯此符會對法正宗。」といふのがその主張である。

かくて我々は更に進んで有部の掲げる教證理證に對しての兩者の間の論難往復を檢討するに至つて「有」に對する考へ方について兩者に於ける極めて鮮かな對比を看取する事が出来るであらう。

註①根品の心不相應行法を論ずる箇處等で世親が有部の實有

説を破する場合、「色等は自體 svarūpa があるから現量によつて知られるし、又眼等は作用 kārya があるから比量によつて知られる。しかし之等の心不相應行は svarūpa なる kārya もなから、現量によつても比量によつても知られなから、従つて實有 dravyasat ではなく、假有 prajñaptisat 過ぎなから」と云ふ風に論ずる時、その kārya と云ふのは眼の darśana 等を指す。

②玄奘が俱舍論の中で功能なる譯語を用ひてあるものには sāmāthyā (四・一五左) 'kārita (二・二右) 'vīti (五・一三右) 等が原語として考へられる。

所で、俱舍論卷五・十三右の「何謂功能、謂法作用、或士夫」(陳譯「何法名事、功能、人力」藏譯 *hjuṅ pa shes bya ba pdi ci she na/byed pa ste skyes buḥi rtsal lo*) と云ふ箇處の梵文は見られなから、前後の關係並びに藏文から推せば、此處の功能の原語は *vīti* 作用の原語は *kārita* であると考へ得る。(佛譯も亦その様に解する。Vol. I. p. 225 cf.) 然らざれば *vīti* は法の *kārita* であると同部によつて解されてゐたのである。sāmāthyā の語は多く經部によつて用ひられてゐる様である。

③ *āksipati = gñhāti or praḥgñhāti* と解される事は釋友釋二二六頁等參照。

俱舍卷七に於て四緣の作用 *kārita* が説かれるが、其

處に *kārita* と云ひてゐるのは因果の事である。

④佛譯ではこの邊りて出づる「作用」を時では *active* を以て、時には *operation* を以て譯すが、深い意味で使ひ分けてゐるのではないと思はれる。

⑤この一文を光記・佛譯は有部の説と解し、寶疏・國譯一切經は經部の説と解する。國譯一切經毘曇部二六下、一三二頁脚註參照。

⑥卷二十、二右第二行に云ふ。

四

Ⅲ、(1)有部の第一教證に對する論難

①「汝が據る教證については」我々も亦過去未來は有であると説く。しかし過去は先にあつたもの *yad bhū-tapūraṇa* である。(即ち自相としてあるのではない。) 未來は因ある時あるであらうもの *yat sati hetau bhāviśyati* である。(即ち現にあるに非ざるも因が現にある故にあらしめられる。) かくの如く(先にあつた、及び「後に」あるであらう) から有りと云はれるのであるから、決して實としてかくの如くあるのではない。以上冠導本五左第七行—第九行

②世尊は因果を誹謗する見を遮せんが爲に、(「即ち」) 因を誹謗する見を遮せんが爲に(過去がある、といはれ

(果を誹謗する見を遮せんが爲に)未來があると言はれた。過去が「あつた」、未來が「あるであらう」といふべき時に「ある」といふ語がある。何故ならば、「ある」といふ語は變則形 *nipata* であるから。(所以は變則形は三時に於て對象を有し、あつたといふ義に於てもあるであらうといふ義に於ても作らうからである。)以上冠導本六・有第二行第三行

③かくの如くであるから(實有性の無い時と雖も)過去・未來はあるといはれた。所以は、もしさうでなければ過去・未來は成じないであらうからである。《冠導本六右第五行》

正理によれば「此釋有言定非善說」である。何となれば①「若去來世但會當、法體實無不應名有。或若許有、則不應去來二世。但是會當。又若實無「しかも」以會有一故亦說過去爲一實有者、則應現在雖實有一非會有一故應執爲無。」といふ事となるであらう。「世間現見於實有法可說會當」しかし「會不見於非實有法可說會當義上。」②また「若無實過去未來、則無所遮謗因果一見。謂若實有過去爲因、能感未來實有爲果而撥爲無、名謗因果一見。若去來世因

果實無於無見無、豈名爲謗。寧爲遮彼說有去來。」更に「有聲通顯、有無者、此亦非理、不極成之故。」「世極成有唯顯有。會不見有聲顯無。」③而して「若不爾者去來性不成」といふ事も「理亦不然。」所以は「非彼過去有過去性、非彼未來有未來性。非無自體可立性名之故。」我々は此處に至つて兩者の立場の岐れ目は存在そのものに對する考へ方の相違にあるといふよりも、寧ろ有或は無といふ語によつて如何なる内容を意味せしめてあるかといふ、語の用法の上の相違にあるとさへ云へるのではないかと思ふ。しからば有部が有なる語によつて把握せんとするのは如何なる事であろうか。それは次に展開される教證第二・理證第一に對する論議の上に明かに示される。

上述の如く有部の掲げてゐる論據は教理證合はせて四つであるが、その實此處の「識必有境故」といふ理論こそが有部の有に對する理解を成立たしめてゐる根本なのである。従つて此の箇處に於ける衆賢の反論は痛烈なものがある。

(2) 有部の第二教證第一理證に對する論難
①意と法とに縁つて意識があると云ふ時、法は能生の

縁 janaka-pratyaya であるのか、或はたゞ所縁 ālam-bana であるのか。

②若し能生の縁だとすれば、(近い未來であつても)さうであるが況して「極遠時なる」幾千劫の後にあるであらう或は無いであらう法がどうして今の識の能生の縁となるのか。(何故なら先の時の果に今の時の因があるのは理に合しないから。)又涅槃は(生死に輪轉する事よりの)滅なるが故に識を生じない。「能生の縁ではないではないか。」

③若したゞ所縁であるとするれば、我も亦過未「法の」は所縁であるといふ。「汝が」無なるものがどうして所縁となるか「と難するなら」我はそれら「過未の法」は「現在の法が」所縁となるが如きその如き仕方「所縁」と「曾て」現在の分位に於て)あつた、及び(將に)現在の分位に於て)あるであらう、(所のものが所縁である。)その所以は過去の色或は受を憶ひ浮べる時は如何なる人も「それらの色或は受が現に」あると考へはしないから。(爾らばどうか。)色が見られた如くに、又受が眼識の領納力によつて領納された如くに、それが「嘗て」あつたといふ事を憶ひ浮べるのである。未來についても同

様である。「かくて」現在の色の如くに「嘗て」あつた及び「將に」あるであらう、「色が所縁と」なる「のであつて」若し現在の色の如く「過未の色が現に」あるとすればそれは現在である事になる。

④復若しかの「過未の法」が無いならばその如くに「現に」無なる所縁があるといふ事が成ずる。……「汝が」若し無が所縁なる事が許されてゐる時は第十三處を所縁とする識もあらう「と難するなら」「第十三處は無い」といふその識の所縁は何であるか。(第十三處といふ)名 nāman そのものが所縁であると云ふなら、若しさういふ事ならば「かくる」名そのものはあるのではないと考へられるであらう。又「先には聲が無かつた」といふ「識」は何を所縁とするか。聲こそが所縁であつて(先に無かつたものが所縁ではない)「といふなら」爾らば聲の無を欲するものにとつて聲そのものが必要となる事にならう。「汝が應へて」「それについて先に無なること、prāśabha がある所のかの聲は未來の位 avasthā に於てある、そして先に無なる事の識の所縁である所のものとは未來の位に於ける此の聲である」といふならば⑤「汝は未來が現にある、といふではないか、現にあるものに於て如何にして無いといふ覺 buddhi があ

るのか。若し「汝が」「未來に於て」(「聲が現に」あるとしても「それは」)現在ではない(「から、さういふ「未來の聲」を所縁とする故に無い」といふ覺がそれに生ずる)といふなら、爾らず。一なるが故に。(即ち、かの未來なるそのものが即ち現在である、故に「現在と未來とは」別ではない。それが現在なる時如何にして無の覺が生ずるか。)或は又「汝が」、かの(未來より後に現在の位に於て)差別がある、(其處に差別ある時「未來は」現在ではない、だから「現在に於て」かの「無の」覺が生ずる)といふなら、かの(差別にとつて、先に)無くして(後に)あるといふ事が成ずる。故に識には(現在の位に於ける)有と(過未の位に於ける)無との兩つの所縁があるのである。

⑤然るに菩薩は「世間に無い所のものを私が知るであらうといふ事は不可能だ」と説いた(「から無を所縁とする事は無い」)「といふかも知れぬが」「他の増上慢人等は現にある事なき現相 avabhāsa をも、あると見るが、私は現にある現相のみをあると見るのだ」といふのが此の意趣である。もしさうでないならば、一切の覺が有境と決定されてゐる時、何處に「更に有か無かといふ事について」審慮があらうか。又(菩薩は他の者と)如何なる

差別があるか。……此に由つて汝の説く「識は境を有するが故に去來はある」といふ事も理由の無い事 abetu である。《以上冠導本六左五—八右七》

正理曰く、「彼所辯非眞有相。」「爲境生覺是眞有相。」之こそが有部の有に對する根本的立場である。故に無所縁心を許す事は斷乎として退けられねばならぬ。「對法諸師作如是說、無二無境覺、二緣定故。……無第七覺離境而生可有執、彼爲緣無境覺。若許有覺離境而生、亦應許有離三所依覺。則生盲等有眼等、覺生差別因緣不可得故。……故執有覺緣無而生、違理背教極爲疎野。」又「有非有皆能爲境生覺此不應理。」何故なら「覺對三所覺、要有所覺覺方成故。謂能得境方立覺名。所得若無、誰之能得。又能了境是識自性、所識若無、識何所了。故彼所許無所緣識應不名識、無三所了故。」又汝は過去は曾有、未來は當有、實有ではないとなすけれども、「若去來世但是會當、法體實無、不應有名有。或若許有則不應說去來二世、但是會當。」又若實無、以三會有、故亦說過去爲實有者、則應現在雖實有性、非三會有、故應執爲無。……世間現見於實有法、可說三會當、會

不見下於非實有法一說中會當義上。汝は一體有を如何に考へるのか。「爲下於畢竟非有物上說中此有言上」〔或は〕爲下此有言即於上有上遮レ餘而立上。若別有物居シ聲先ニ、後可レ遮レ聲故、說ニ非有言ニ、謂彼物中此聲非有。諸互非有一定依有說。若於畢竟非有物上而說ニ有言、何不違レ理。』だから「夫言ニ非有ニ謂體都無ニ必越ニ自相及共相ニ。何名ニ所覺或所識ニ耶。若謂ニ即無是所覺識、不爾、覺識必有境故。謂諸有心心所法唯以ニ自相共相ニ爲境、非都無法爲境而生。』

「說ニ有レ覺非有爲境、若覺有境、則不應レ言ニ此境非有ニ。若境非有、則不應レ言ニ此覺有境。以ニ非有者是都無ニ故。』従つて結局する所「過去未來決定是有、以ニ能爲境生ニ諸覺故」である。この様に有を考へるから「施火輪の覺」の如きも「非ニ全無レ境。即火燄色速於ニ餘方一周旋而生爲ニ此覺境。然、火燄色體實非レ輪、而覺生時謂レ有レ輪者、是覺於境行相顛倒。非下此輪覺緣ニ無境、生上。』「我あり」とする覺、幻覺、夢中の覺、瞞目の識等も同様である。「於ニ非有ニ了知爲レ無」との覺も亦「能遮ニ有境」こと即ち「於ニ非有ニ所レ起能證」を所緣の境とするのであつて「非ニ即以レ無爲ニ所緣境。』

以上によつて有に對する有部の見解は概ね明かにされたと考へる。此處に興味深いのは有に於て過去によつて會有當有の差別を立てる事を拒む有部が、非有に於ては互非有と畢竟非有即ち都無との區別を立てゝゐる事である。ともあれ有部が有に對して如上の見解を有する限り、法體恒有と諸行無常とは實に矛盾しないといふ消極的な關係にあるのではなくて、正しく法體恒有にあらざれば諸行無常は成立しない事にならねばならない。もし「體無」故名爲ニ無常、若體非レ無無ニ無常理」といふなら「若爾現在應體是常」となるであらう。實に「非ニ現無體ニ故は無常」なのである。「無中如何可レ立ニ三世。謂若過未其體都無誰未已生誰復已滅。』

「要於ニ有法變異可レ成、非下於ニ無中ニ可レ變異。如レ是所立世義善成」

(3) 有部の第二理證に對する論難

① 又彼「の有部」は「已謝の」業に「當來の」果ある故に去來ありと云ふが、經部師は過去の業から「直接に」果を生ずるとは許さない。その(業)を先とする心相續の差別よりして當果を生ぜしめるのである。それは(論)の終りの犢子部の考へを破する(破我品中に顯示する。

② 若し去來が實としてあるならば、果は一切時にある

であらう。「その時は」業はその果に於て何の功能 *śm-*
arthya があるのか。若し「業は果を」能く生ずるとい
 ふなら、爾らば「有爲の四相の一なる」生 *utpāda* は
 (先には) 無くて(今) あるといふ事が成ずる。(生は生
 を具するものと共に、同時に、生起するから。) 又若し
 一切が一切時にあるとすれば、今は何(因)の機能が何
 (縁)に於てあるのか。

③若し能く果をして現在たらしめる *varāṃkāra-*
na と(毘婆沙師が)云ふならば、何が現在たらしめる
 のか。(生は現在たらしめない。それは現在であるから。) 又若し(因は果を)他の方處に引く(即ち現在たらしめ
 る)といふなら、(「それらは」すべて一の方處からして
 他の方處へ引くのであつて、先には無かつた何かあるも
 のが「後に」生ずるのではないから) 引かれた果は常
nitya である。又(受等の)無色法に如何にして他の方
 處に引く事があるか。(形が無い故方處に在る事はない
 からそれは理に合しない。) 又かの(他の方處に)引く
 といふ作用は「先に」無くして「今」あるといふ事が成
 ずる。若し(汝が)かの果の體は因によつて差別される
 (から之によつて果の差別がある「故に因なる業は果に
 於て功能がある」と考へるならば、それに對して我々は

云ふ)「先に」無くして「今」現はれるといふ事が成じ
 たと。《以上冠導本八右第九行―八左第八行》

④「世尊が「過去し盡滅し變壞しても而も有である」
 と説かれたのは業そのものではなくて」(先に)かの「曾
 有の業によつて」引かれたものである。それはかの相續
 に於ける與果の機能を密かに説いたのである。さうでな
 くて自らの性として(即ち自相として)「過去の業が」
 現に在るならば「それが」過去であるといふ事は成じな
 いであらう。《以上冠導本六右第六―第九行》

正理に依れば②③の難はやはり有部の云ふ位 *avas-*
thā に對する無理解から來る。「體雖ニ恒有ニ而於レ位
 別有ニ功能ニ故。謂業能令ニ果起ニ、殊勝引果作用是業功
 能。」④に對しては經部の「相續轉變差別に由る功
 能」といふ考へ方の批判がなされねばならないが之は
 多くを根品等における所述に讓つて詳しくは述べられて
 ゐない。

註①此處の理解は西藏譯による。北京版六三函二八三b。

②佛譯の理解に依る

③西藏譯によればこの字は *rtog-pa* を以て譯されて居り、
 プーサンは *Vimarṣa, vicāra* を賞じつ *doute ou examen*
 と解してゐる。

五

以上論難往復を對比し來つて把握される有部の立場は次の如きものとなると思はれる。即ちその有に對する考へ方の根本を定めるものは「起識時必有境」「爲境生覺是有相」となす點に存する。有部に依れば「覺あり、非有を境とす」といふ事はそれ自體矛盾した事に外ならぬ。非有はある事が出来ない、何故ならそれは識る事ができないから。又それは識る事が出来ない、何故なら總べての識は必らずその境をもたねばならないから。かくて法の體は三世に實有であるが、過去の位 *avasthā* に於ても現在・未來の位に於ても同様に有であるといふのではない。*svabhava* は恒有でも *bhava* は變異する事に依つて三世の別は「條然」として立てられる。その *bhava* の變異は作用 *karitra* 即ち引果の功能の有無によつて起るのである。*bhava* と *svabhava* との關係は不一不異であつて、體別ならざるが故に異に非ず、一刹那に相續ある事なき故に一に非ずとされる。「諸行無常」といふ阿含以來の佛教の徵表もかゝる理解の上にこそ始めて可能なのであり、都、無に外ならない非有の上には、無常とか生滅とか云ふ事も考へられない事となる。

かく考へれば經部が實有を現在のみに限らんとした正しくその點を有部の現有に約して理解せんとしてゐるのである。經部が過現未を有爲法未已生、已生未滅、已滅と規定し、又會有・現有・當有と規定するに對して、有部が過去は自體實有用會有、現在は自體實有用現有、未來は自體實有用當有と理解する事や、經部の擧げる教證「本無今有有已還無」の文を有部が作用の本無今有等に約して解してゐる事等からもそれは證せられる。

双方の立場が共に認めた一切行の無常性刹那滅性を克實して論究すれば、存在の時間論的觀點とも云ふべき本無今有有已還無の現在一刹那の無限の相續の上にそれを見んとする事になる。有部はそれを有に對する獨特な考へ方に立つ故に作用の現有に約して説かんとしたのであるし、經部は直ちに本無今有の一刹那の相續の上に有の實在性を見出して行つたのである。従つて經部からすれば一切の存在は過未無體に對する有なる現在の相續に於て在るのであり、有部からすれば一切が現在に作用をもつて來る點が捉へられて來る。そしてその作用は唯因縁と果との法爾なる關係に基礎づけられるとなす點等如何にも「機械的」といはるべきものがある。

かくしてこの論争は兩者の立場を一應明かにしたけれ

ども、論争としては不徹底の儘に終つてゐる感を免れな
 ない。上來縷述した如く有部の立場の根本は「起讖時必有
 境」といふ點にある。有部の立場を批判するものは此點
 を批判せねばならない。俱舍の論難は必ずしも根本的に
 之を衝いてはゐない。又經部が有部と立場を異にし、特徴
 づけられた主張をなす根本は「相續轉變差別によつて生
 ずる功能」といふ考へ方にある。經部の立場を批判する
 ものは之を批判せねばならない。正理の反難も亦上述の
 論争の箇處に關する限りこの點を衝き得てゐるとは言へ
 ない。殊に過去の業が能く果を生ずるに就て、「爲業先
 所」引相續轉變差別」を考へなければ一切時に於て有な
 る法を何が業果として生ぜしめるかといふ上述の經部の
 難に對して、正理は經部がその説をなす根據を問うて反
 難に出でることもなく、唯「法爾」によつて、或は「別
 緣力」によつてと答へてゐるのであるが、「法爾」とい
 ふ様な極めて包括的な言葉を用ひなければならなかつた
 點など餘程重量感の薄い觀を免れず、有部の出した第二
 理證は双刃の劍となつて逆に自らを傷けてゐる様に思は
 れる。

兩者の立場が更に一步踏込んだ點で對決せしめられて
 ゐるのは、實に俱舍論の諸所に見出される實有 dravya-

sat と假有 prajñaptisat との論争、殊に心不相應行法
 についてのそれに於てであつて、我々は其處に又、經部
 の考へんとする功能 samarthya, gakti とか種子 bija
 とか薰習 vāsana とか效能 āvedha とかといふ概念が、有
 部に於ては又當然有部的な考へ方の中に包含されて
 行かねばならぬといふ其の間の消息をも極めて興味深く
 看取する事が出来るのである。

大谷大學研究年報 第四輯

(昭和二十六年七月發行)

感情の本性と無の問題……………世良壽男
 六條の御息所……………多屋頼俊
 草堂詩餘の版本の研究……………中田勇次郎
 西藏譯「解深密經疏」について……………野澤靜證

A 5 判三〇六頁

大谷學會發行