

時間論に対する大乘仏教的視点

——月称造『四百論釈』第十一章「破時品」の解説——

小 川 一 乗

はしがき

仏教における時間論を問題とすると、**「時」**に関する種々の視点からの考察がなされていることに留意し、それらの中において、キリスト教世界における神学や哲学における時間論と仏教のそれとを比較することは、一つの課題であろうかと考えられるが、そのような場合、⁽¹⁾ 仏教は**「時」**の問題をどのように取りあつかっているのでしょうか。この問題について、時間論に対する大乘仏教の基本的立場に少しく関説しておかなければならないように思われる。

普通、**「時」**という観念は、キリスト教世界にあっては、絶対者としての永遠なる神に対立するものとされ、それはまた、神は**「時」**を超えている者ともいわれる如く、**「永遠と時」**とは一つの対句となっているようである。キリスト教的解釈によれば、**「時」**は、神の創造によって始まり、神による最後の審判において終るのであり、神の意志の実現に参与する主体の平地としての**「時」**である。従って、**「時」**は、有限であり、始めと終わりを持つものであるが、それに対して創造する神は、**「時」**を超えた永遠なる者であるとされている。⁽²⁾ このように、キリスト教世界では、**「時」**が**「永遠・神」**の対句として語られているのに対して、そのような**「神」**を持たない仏教では、**「時」**の観念は、どのような問題提起をなし、どれほどの問題価値を有しているのでしょうか。

さて、インド思想界における時間論をきわめて簡単に一瞥すると、まず、仏

2 月称造『四百論釈』(破時品)の解説

教における時間論といえば、たとえば、アビダルマ仏教では「三世実有 法体恒有」という伝統的な一句の中に、それが端的に示されている⁽³⁾。アビダルマ仏教内においても、この一句についての種々な解釈のあることが、“婆沙の四大論師の説”として世親の俱舍論その他に屢々紹介されていることは周知であるが、ともあれ、それは、実体 (dravya) としての法 (dharma) の実在性を「三世実有」という思想によって裏づけているのであるから、「三世」という存在性の上に「時」を認めている一種の時間存在論 (kālāstivāda) といえる。

次に、このような時間存在論は、仏教以外のインド思想の上に、より徹底した明確な主張として存在している。たとえば、六派哲学の中からその代表を挙げれば、勝論学派 (Vaiśeṣika) では、「時」は実体とされ、それは唯一・常住であり、一切に遍在すると定義される。同派の *Prāśastapāda* の中には、「時 (kāla) は一切の所作物(果)の生住壊の因である」といわれている、いわゆる時因 (kālahetu) 常住論がある⁽⁴⁾。また、この時因論は、時論 (Kālavāda) として、インド思想史の上で、勝論学派という範疇をこえて古くから存在していたようであり、*Kālasūtra* (時経) の存在していたことが、大智度論などに伝えられている点からしても、その具体的な学説内容はいまだ不明とはいえ、「時」⁽⁵⁾ が一切の存在の原因であるとする主張が行なわれてあったことが跡づけられる。

ところで、ここに管見したインド思想界における時間論は、法の実在性を根拠づける「ための時間常住論とか、「時」を一切の存在の原因とする時因常住論である。従って、それは、キリスト教世界におけるが如くに、「時」が「永遠なる神」に対する有限なものという観念で、「永遠と時」という対句として考えられているものでないばかりか、そこにある「時」の観念は、「時こそが常住(永遠)」であり、すべてのものの原因であるという、極言すれば、「時こそが神」であるとさえいえるような、「時」に絶対性を持たせたものである。このようにインド思想界における時間論とは、「時」を実体・常住(永遠)・唯一

などに見做すことを基本としているものであり、それ故にこそ、大乘仏教の思想体系を確立した竜樹によっても、“縁起なるが故に、一切法無自性空”を説く立場から、鋭く批判されている諸事項の随一とされねばならないことになっていたのである。

いうまでもなく、竜樹 (Nāgārjuna・150~250) は、一切法空性(無自性)という絶対否定の立場において、一切の主張(見)を否定していくのであるから、従って、ここに管見した時間論もまた厳しく批判・否定されねばならないことはいままでもない。このようなかれの立場は一見するとニヒリズムに終るかの如くに見られがちであるが、それは、単なるニヒリズムでなく、絶対否定によって一切の苦悩の基盤を除去するという絶対唯一の人間解放の道を示めそうとしている絶対肯定に立っているものである。このことについて、いまここに駄弁を弄することは、目下の課題でないので差し控えたい。

竜樹に代表される大乘仏教思想——特に般若空観説——の立場から、上来管見してきた時間論はどのように批判・否定されているかという問題については、竜樹の『中論偈』の第十九章「観時品」があり、さらにはその第二章「観去来品」や第十一章「観前後際品」などもこの問題と深い関係にあることが知られているが、いまは、この問題をより具体的に取り扱っている、竜樹の直弟子である Āryadeva (聖提婆・170~270) の著作『四百論』(Catuḥśataka) の第十一章「破時品」を取りあげ、その『四百論』に対する註釈書である Candrakīrti (月称・600~650) の『四百論積』(Cauḥśataka-tikā) の解説を試みることによって、その内容を紹介することにする。⁽⁶⁾ まず、Āryadeva の『四百論』と Candrakīrti の『四百論積』とに関するビブリオグラフィであるが、それに関する諸事項は、山口益著『中観仏教論攷』所収の「月称造『四百観論積疏』(Catuḥśataka-tikā) の序について」、「聖提婆造『四百観論』に於ける説法百義の要項」等に詳しいので省略する。

4 月称造『四百論釈』(破時品)の解説

以下の拙稿「解説」は、山口益「月称造四百論註釈破常品の解説」(鈴木学術財団「研究年報」I)に準じて、デルゲ版と対校した北京版のチベット訳本を底本とし、Haraprasād Shāstriによって校訂出版された『四百論釈』のサンスクリット原本の断簡本 *Catuḥśatikā by Āryadeva, Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, Calcutta, 1914* を参見した。他に P. L. Vaidya によつて、*Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka* (Paris, 1923) が出版され、本書の還梵の試みがなされているが、いまは参見しなかった。ちなみに、漢訳に護法の「大乘広百論釈論」があるので、その本偈訳を参考までに掲示した。

拙稿において「解説」した第十一章「破時品」は、北京版チベット訳本では十五葉に収っている(影印版西蔵大蔵経 第98巻 NO. 5266, 192a⁵ ~ 206a⁶)。また、『四百論釈』第十一章「破時品」のサンスクリット原本の断簡本は、一章二五偈から成っている中の第七偈から第十二偈に関する部分(校訂出版本 3頁)のみとして与えられている。

(拙稿は、山口益先生が大谷大学大学院の演習において『四百論釈』の第9章「破常品」から第16章「弟子教戒品」に至る後半「論義百義 (vivāda-śatakatva)」全8章が文献研究として講読されたそのときのノートに基いたものであり、脱稿にあたっては、山口益先生に多くの御教示を仰いだ。謹んで、いまは亡き先生にこの拙稿を捧げます)

- (1) たとえば、川田熊太郎「時と永遠——アウグスティンと竜樹」(理想 NO. 489)がある。尚、近くは「比較思想研究」第2号(比較思想学会, 1975)に「東西における時間論」の特集がなされている。
- (2) 前掲川田論文。及び、キリスト教大事典(教文館)「永遠と時間」の項を参照。
- (3) アビダルマ仏教における「時間論」については、例えば、佐々木現順著「仏教における時間論の研究」(清水弘文堂)に詳しい。尚、本稿との関係の上でいえば、同書の22頁(宗教的時間)以下や、続いての25頁(精神物理学的時間)以下などの内容は参考になろう。
- (4) 勝論学派における「時 (kāla)」についてのこのような点については、例えば、宇井伯寿「勝論経に於ける勝論学説」(『印度哲学研究 第三』506頁、金倉円照著『インドの自然哲学』122~124頁、などを参見。

- (5) 大智度論第一の終り近くには、「有人言一切天地好醜 皆以時為因 如時經中偈説」とあり、その偈が引かれているが、ここにも、時經 (kāla-sūtra) の存在が示されている。尚、望月仏教大辞典には「時論師」の項目において詳しい説明がなされ、仏教に与るの二十種外道の中の一つなどとして、諸論書に關説されていることが知られる。
- ちなみに、大智度論第一に引かれている時經の二偈の中、第一偈「時來衆生熟 時去則催促 時能覺悟人 是故時為因」は、Candrakīrti の中論釈 Prasannapadā (第十九章觀時品 Skt. Text., p. 386) に引かれている一偈 kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ/kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ/ に相当するようである。
- (6) 近年において、仏教における時間論を究明する論文の中で、この『四百論釈』の第十一章を依用しているものとしては、江島惠教「大乘仏教における時間論」(「講座 仏教思想 第一巻」理想社)があり、その中で、『四百論釈』の部分的訳出も試みられている。

月称造『四百論釈』第十一章「破時品」の解説

- 1 時論者に対する批判——三時の相関性を中心として—— (第1偈～第2偈)
- 2 「未来」の否定 (第3偈～第4偈)
- 3 「過去」の否定 (第5偈)
- 4 説一切有部の三世実実論に対する批判——それが諸行無常の仏説に矛盾することについて—— (第6偈～第8偈)
- 5 未来実実論に対する批判〔1〕——運命論に等しくなることについて—— (第9偈)
- 6 未来実実論に対する批判〔2〕——無窮の過失について—— (第10偈)
- 7 未来実実論に対する批判〔3〕——誓願智について—— (第11偈 a～b)
- 8 未来実実論に対する批判〔4〕——法の遠近について—— (第11偈 c～d)
- 9 未来実実論に対する批判〔5〕——不作の法と因中有果論について—— (第12偈)
- 10 未来実実論に対する批判〔6〕——無常性と因中有果論について—— (第13偈)
- 11 未来実実論に対する批判〔7〕——因中無果論と無因論について—— (第14偈)
- 12 未来実実論に対する批判〔8〕——因中無果と有果との両論に対する総括—— (第15偈)
- 13 転変説に対する批判——“未来から現在へ”について—— (第16偈)

6 月称造『四百論釈』(破時品)の解説

- 14 “事物の止住”に対する批判〔1〕——時の基体としての事物——(第17偈)
- 15 “事物の止住”に対する批判〔2〕——二識によって一境は知識されない——(第18偈)
- 16 “事物の止住”に対する批判〔3〕——現在時と止住との関係——(第19偈)
- 17 “事物の止住”に対する批判〔4〕——無常性と止住との関係——(第20偈～第24偈)
- 18 過去実在論に対する批判——記憶について——(第25偈)

1. 時論者に対する批判

——三時の相関性を中心として——

(第1偈～第2偈)

[Tib. 192a⁵](1).....

ここに時論者 (kālavādin)⁽²⁾ は〔主張する。すなわち〕“色等が〔我 (ātman) 以外の⁽³⁾ 他により生起するのを現見(経験)するが故に、また、〔我は〕世間において直接知覚 (pratyakṣa) されないが故に、また、何らの結果 (phala) も現見されないから〔我は〕間接知覚 (anumāṇa・推量) によって了解されないものであるが故に、我は存在しない、と論述するのは正しいけれども、しかも、すべての点で (sarvathā・一切種)、常住なる事物はないのではない。実に、時 (kāla) は存在するからである。ここ〔世間〕において、地と水と火と風と空と種子等は存在するけれども、しかも、いかなるときにも、芽と花等の生と滅とがあるのではないから、しかるに、或る〔定まった〕時には生起することがあるから、時 (kāla) というものは、その結果が見られることにより推知されるのである。⁽⁷⁾ そして、それ(時)は、刹那 (kṣaṇa)、一刻 (lava)、暫時 (muhūrta) 等によって⁽⁸⁾ 明らかにされるし、過去と未来と現在となる三時において存在する事物より別異なる常住なものである”⁽⁹⁾ という。

その点について釈[答]して、いわく。もし時 (kāla) というものにして、事物 (bhāva) より別異であり、自体をもつて成立しているものが存在するならば、それ(時)は、生と滅との因なるものとなろうが、しかも、そうではない。

何となれば、[事物より別異なるものがあるならば、そういうものは]事物より別異なるものとして[現実的に]捉えられる[べきであるのに捉えられない]という墮過(帰謬・*prasaṅga*)となるからである。⁽¹¹⁾すでに、

「もし或るものがあるときに、その事物の上に生と滅とが見られるときは、かの[時]は依他起となる。それによって、[かの時は]また、果ともなるであろう」

という等によって遮遣しおわっているが故に、しかも、[そこにおいて]自相(*svalakṣaṇa*・独自の特徴)をもって成立している時(*kāla*)の上に、生と滅との因性(*hetutva*)はあるのでない[と否定されているのである]。⁽¹²⁾

また、三時なる時の差別(*kāla-viśeṣa*)の自体として設定されるそれら(三時)も、固より形体を有するもの(*dehitva*・corporeal)でないから、自性の上で[我と同じく]確定することはできないが故に、自体あるものとして設定できないが、ただし、それら(三時)[という経過]によって顕らかにされている(*ākhyāta*)⁽¹³⁾事物のあり方(*viśeṣa*・mode)である瓶等によりて設定できるのである。何となれば、それら(三時)は、事物より相異した自性であって、[しかも]受(*vedanā*)等の[心所の]如く領納(*anubhava*)される行相[あるもの]でなく、色や声等の[六境の]如く[六]根(感覚器官)によって分別されるもの(*paricchedya*)でもない。それ故に、[世間の人は]瓶等[の事物]にのみよりて、それら(三時)の特性(*viśeṣa*)を分別するのであるから、この点より、三時を遮遣することによって、時[の常住性]を否定しようとして、いわく。

「未来の瓶には 現在の瓶は存在しない。過去[の瓶]は[すでに]存在しない。しかもおよそ、[現在と過去との]この二つは未来によっているのであるから、それ故に未来[の瓶]は存在しない (251)

瓶等在未来 即非有過現

未来過現有 便是未来無

[Tib. 193a]

未来の時(*anāgata-kāla*)が表象されんがために(*upalakṣyāt*)、未来の瓶

が挙示される (upanyāsta)。同様に、過去と現在との時を表象せんがために、過去と現在との瓶が挙示される。しかるに、その場合、未来とは、現在の時にいまだ至っていないものである。また、過去とは、その同じき[現在の時]より過ぎ去ったものである。それに対して、現在とは、生じていまだ滅していないものである。実に、現在は、現在に知得されるが故に主質 (pradhāna・principal) であるけれども、[未来は]そこにいまだ来たらざるによって、また、[過去はそこを]すでに超過したものであることによって、未来と過去との二時として設定されるものは[知得されないが故に]主質ではない⁽⁸⁹⁾。また、それら三時はすべて相互に相待(関係)しあっているもの (sāpekṣatā) として存在しているのである。実に、[他の]二時に相待せずして[三時の]各々は存在しないからである⁽⁹⁰⁾。すなわち、過去と現在との二[時]に相待せずして、未来の時は設定できないのである。しかるに、[そのように未来が過去と現在との二時に相待して成立するならば]、未来とは、未来ということよりして、未来の自体として、それはおよそ未来でありながら、過去と現在との二時のその上に畢竟じてあらねばならない。[何となれば、未来は過去と現在とに相待するからである]。そのことがないならば、[過去と現在との他の]どこにおいて、未来であることにより、それが未来なるものとなろうか。その他の二時の設定もまた、これと等しく適応されるべきである⁽⁹¹⁾。

ところで、その場合⁽⁹²⁾、未来の瓶であるその中に、現在の瓶が存在するのでなく、過去[の瓶]も[存在するので]ない。実に、[三時における瓶の]特徴 (lakṣaṇa) が相異なるから⁽⁹³⁾、また、[一つの瓶において特徴が相異なる三時が]相互にありえないからである。およそこのように、未来の瓶において、現在と過去との二[時の瓶]があるのでないとき、そのとき、現在と過去との二[時の瓶]もまた、[未来の瓶においては]未だ来たらざるものとして未来なるものであるから、それら二(過去と現在との瓶)もまた未来となろう。およそ、未来が現在に未だ来ら

ざるよりして未来である如く、その如く、[未来に相待している]現在と過去と
 (Tib. 193b)
 の二もまた、未だ来たらざるものとして未来なるものであるから未来となろう。

もし、²³⁾ “現在に未だ来らざるにより未来であるが、未来に未だ来らざるにより[未来であるの]ではない”，と云わば、

それは全くそうではない。もし未来の成立することがあるならば、現在と過去との二も成立しようが、およそ、未来なるものがないとき、そのとき、どうして、過去、或は現在[があること]となろうか。このことを意趣して、軌範師は、未来はないと説明しようとして、その故にこそ、

「およそ[現在と過去との]この二つは未来によっているのであるから、それ故に、未来[の瓶]は存在しない」(251 c~d. 再出)

と述べたのである。[すなわち、現在と過去とは未来なくしてありえず、三者は相待である。相待であるこの三者は異時でありえず、同時でなければならないから、未来に相待する現在と過去との] 二者もまた未来であるが故に、そのとき、三者ともすべてが未来なるものとなる。[このように]、三者ともすべてが未来なるものであることになるが、しかも、現在と過去との二者が[未来なるもので]ありえないから、[現在と過去とより他なる]どこにおいて、未だ来たらざるよりして未来が設定されようか。それ故に、未来の時はあるのでない。

もし人あって、^{24)……} 未来の瓶の中に過去の瓶が、^{……24)} あらゆる点で、存在しないものなのではなく、未来の自体として未来の瓶の中に[過去の瓶が]存在するのである。それ故に、[過去の瓶は]未来において存在するのであるから、過去が[未来と]別異に成立しているが、しかも、[過去は未来においてあり]、未来はまさにあるのである”、²⁵⁾ というように考えるならば、そうであっても、しかも、

「もし、すでに壊滅したもの(過去)が未来の自体として、²⁶⁾ 未来において存在することになるとき、そのような未来の性質のものとして存在するものが、どうして過去となろうか」(252)

10 月称造『四百論釈』(破時品)の解説

未来若已謝 而有未来体
此則恒未来 云何成過現。

もし、“過去が未来なるものとして、未来の瓶の中に[すでに]存在する”，と考えるならば，

そのとき，[その過去は]過去なるものとして不合理となる。汝の見解(宗)によっては，[過去が]未来の中に存在するからである。未来の自体の如くである。かくして，その同じき過失となろう。

2. 「未来」の否定

(第3偈～第4偈)

また，未来の事物であるものが，汝[対論者]において存在するのか，存在しないのか。[もし対論者が]語るに，未来の自体として存在するから未来は存在する，というように設定される，[と云わば]，その如くであるときには，それは未来なるものとならないであろう。どうしてか，と云わば，

「およそ，未来の事物は未来の自体として[現に]存在しているときには，それ故に，[未来の体は]現在となろう。[従って]未来なるものはありえない」(253)

法若在未来 現有未来相
応即為現在 如何名未来。

およそ，或るものにおいて，現に存在しているものが存在する場合に，それは現在なるものとなろう。実に，現に存在するからである。現在の自体の如くである。

もし人あって，“それは現在の自体として存在するのではなく，しかも，未来の自体として[存在するの]である。それ故に，現在として存在しているのではないから，ここ(現在)に未来なるものはまさに存在する”と云わば，

釈[答]していわく。或るものの自性であるそれは，その自体としてすでに

存在しているものであり、現在となろう。たとえば、青が青の自体として存在することが現在となるのであって、それが黄の自体として[現在となるの]ではない。同じく、未来もまた、未来の自体として[現に]存在するとき、現在なるものとなるのであるから、ここに、未来なるものはありうべきでない。およそ、このように、未来がありえないとき、そのとき、何ものが、過去、或は現在となると思量されようか。それ故に、三時はあるのではない。

自部(仏教)の人にして、“諸法に自相 (svalakṣaṇa) のあることを認めて、それ(自相)が三時ともに存在するが故に、また、自性を棄捨しない事物こそが因と縁との聚合によって、それぞれの[三時の]分位 (avasthā) となる”⁽⁸⁾ というかれらに対して、いわく。

「未来が存在し、過去が存在し、現在が存在する。[このように三世実有であるときは]何ものが存在しないのか、およそ、すべての時 (kāla) が存在するものであることによって [諸行無常を法印とする仏教における] かれ(時)の無常性はいかにしてあるべきか」(254)

去来如現有 取果用何無
若体恒非無 何為不常住。

およそ、事物が現在となるそのことによって、その自体なるものが知覚 (buddhi) において顕現 (prabhāsa) するかの同じき自体を、未来の分位と過 (Tib. 194b) 去の分位とにおいても認めるかの論者には、[仏教の法印である]無常ということがどこにあるか。そうであっては、諸事物は自性として常なるもの (nityatā・常性) であることによって、常とこそなろう。⁽⁹⁾ しかも、そうであるとき、その点について、聖經 (āgama・教証) と矛盾することにもなろう。すなわち、世尊によって、

「ああ、諸行は無常なり。生じては壊する性質あるものなり。

生じおわって壊す。それら(諸行)の寂滅することは安樂なり」⁽¹⁰⁾

と説かれている。

3. 「過去」の否定

(第5偈)

およそ、未来において未来なるもの (anāgatatva・未来性) はありえないこと
 によって、未来なるものが存在しない如く、その如くに、過去においても、
 過去なるもの (atitvatva・過去性) はありえないこと83によって、過去なるもの84
 が存在しないと説明せんとして、いわく。

「85実に、過去より過ぎ去ったものが、どうして過去となろうか。過去より
 いまだ過ぎ去らないものが、どうして過去となろうか」(255)

過去若過去 如何成過去

過去不過去 如何成過去。

過去の時であるそれが、過去の自体より過ぎ去っているのか、86過ぎ去って
 いないのか。87しばらく、もし過去より過ぎ去っているならば、それが過去である
 という事は不合理である。というのは、過去というのは超過しおわたったこと
 (prakrānta) においていわれるのである。すなわち、いまのように、それ (過
 去の時) より過ぎ去り超え去れる (tirṇa) それが、どうして過去となろうか。
 たとえば、乳の事体より過ぎ去れる酪が乳というように、また、少年の事体よ
 り過ぎ去れる壮年を少年というようには、云われない[如くである]。このよう
 に、過去より過ぎ去れるものが過去である、というのは適当でない。

もし人あって、“過去は過去よりいまだ過ぎ去らないものでこそある”，と
 いうように考えるならば、

その場合であっても、過去より過ぎ去らず、過去より超過していない過去の
 作用として、88空しく89ないもの (aśūnya) がどうして過去となろうか。かくして、
 過去なるもの (atitvatva) はありえないものでこそある、というように意趣さ
 れる。それ故に、このように、過去より過ぎ去らずして、しかも[それが]過去

であるというのは不合理である。⁶⁹

もし人あって、“過去は過去の自体(atīta-svarūpa)として設定(vyavasthā)されるが故に、過去より過ぎ去らないものでもある。それ故に、過去より過ぎ去らないものこそが過去となる”^[Tib. 195a] というように考えるならば、

積[答]せられるべきである。過去が成立するものとしてあるときには、それはそうであるが、過去が成立するそのことがまさに伺察される時、[過去の成立は]あるのではない。しかるに、それが分別される時、過去より過ぎ去ったものとしてか、或は過ぎ去らないものとしてか、のいずれかとして分別されるが、しかも、両方の如くには、その成立はありえないことによって、過去は、その自体(svarūpa)が成立しないのに、どうして、その自体(ātmaka)を設定し、“過去より過ぎ去らない過去”というように分別することができようか。それ故に、過去の時は、自体をもってあるのでない。そして、過去がないとき、それ(過去)に関係しない過去にあらざるもの(未来や現在)もありえないから、三時はともに自体をもってあるのではない。

4. 説一切有部の三世実有論に対する批判

—それが諸行無常の仏説に矛盾することについて—

(第6偈～第8偈)

毘婆沙師(Vaibhāṣika)の或る者(説一切有部)にして、“一切時(三時)は実有(astitva)である”と説かんがために、一切は存在すると論じること(一切有論・sarva-asti-vāda)を称導するかれに対しても、さらに論難を加え、吟味しなければならない。およそ、未来の事物(anāgata-artha)は実有であると分別するそれは、すでに生じているもの[を分別しているの]か、或はいまだ生じていないもの[を分別しているの]か、のいずれかである。その中、ともあれ、

「もし未来がすでに生じているものであるならば、どうして現在とならないのか」(256 a~b)

未来若有生 如何非現在。

もし、“未来の事物 (anāgata-bhāva) は、すでに生じているものであり、存在している”，というように妄分別するならば、それは、すでに生じているものであることによって、存在しているもの (astitva) であるが故に、現在となるのであって、未来とはならない。もし人あって、[未来とは]いまだ生じていないものがそこに存在していることであると分別するならば、そのようであっても、

「もし人あって、そこにいまだ生じていない[と分別する]ならば、未来は〔涅槃の如くに〕常住なるものとならないか」(256 c~d)

未来若無生 如何非常住。

およそ或るものにして、いまだ生じていないものであるとき、その存在は、涅槃の如く、常住なものとこそなろう。それ故に、涅槃と全く同じように、それ(いまだ生じていないもの)の未来なるもの (anāgatatva・未来性) は拒否せられることになる。

もし人あって、“未来はいまだ生じていないものであるけれども、しかも、それは〔涅槃等の〕無為 (asaṃskṛta) の如くに不滅であるのではない。何となれば、諸々の因と縁とによって、それ(いまだ生じていないもの)の未来の事物が退失 (vyutpāda) されることによって、現在なるもの (vartamānatā) となるが、無為はそうに自体より損失する (pracyavate) ことがないから、それ(未来の事物)が、無為の如くに常住なものとならない”と、そのように分別される場合にも、

「生じたもの (janman) でないのに、しかも滅すること (bhaṅga) により、もし未来が無常であるならば」(257 a~b)

若未来無生 壞故非常者。

その如くであるときは、しからば、

「⁽⁴³⁾過去において、[ものの] 滅することはない。従って、それ(過去)は常住であると、どうして分別されないのか」(257 c~d)

過去既無壞 何不謂無常。

もし、自体の退失があることの故に、未来は常住なるものであると認められないならば、⁽⁴⁴⁾しからば、事物は、過去において、自体の退失が[最早や]あるにあらざるから、実に、それ(過去なるもの)は常住であるというように分別されるべきであろう。

⁽⁴⁴⁾それでは、[三世実有論においては]どのような物 (padārtha) が無常であると分別することができるのか。およそ[無常であると分別することが]できないとき、そのとき、一切法 (sarva-padārtha) における無常性はありえないから、[一切法は]常住なものとこそ (nityataiva) なる。その点について、ともあれ、⁽⁴⁵⁾「過去と現在とのそれは、無常となるのではない」(258 a~b)

現在世無常 非由過去等。

ともあれ、現在なる[現に存在している]かの事物において、ともあれ、⁽⁴⁶⁾無常なるもの (anityatva) があるのではない。何となれば、それ(現在の事物)は、現に存在しているものであることにより (vartamānatvāt), ^{(47)……}存在しているものであるから、⁽⁴⁷⁾自性として (svabhāvāt) [過去に]退失していないものであるから現在というように称せられるのであるが、しかもおよそ、無常なるものであるそれは現在なるもの (現に存在しているもの) とならない。実に、[無常なるものは]、非存在 (abhāva・無) を意味するからである (abhisambandhāt)。しかも、存在と非存在とは同時にありえないが故に、[現に存在せるものとしての] 現在なるものにおいて、^{(48)……(49)}無常なるものはありえない。同様に、過去なるものにおいても、無常なるものはない。何となれば、過去とはすでに壊滅した

もの (vinaṣṭa) をいうのであり、すでに壊滅したものが、さらに再び、壊滅することは道理 (nyāya) でない。何となれば、[壊滅する] 必要がないからである。また、[すでに壊滅したものを更に壊滅するための壊滅すべき] 依事 (āśraya・根拠) が存在しないからである。また、[すでに壊滅したものを更〔Tib. 196a〕に壊滅することになれば、壊滅することが] 無窮となる過失に堕ちること (anavasthā・prasaṅga)⁽⁴⁹⁾ になるからである。このようであるとき、ともあれ、

「過去と現在とのそれは、無常となるのではない」(258 a~b, 再出)

また、かの無常なるものにおいて、過去と現在との二者より以外の (muktvā) 第三の位態 (tritiyo' vakāśaḥ = 未来)⁽⁵⁰⁾ だけが合理的なでもない、とていわく。

「それら(過去と現在)より他なる第三の位態 (gati) が、それ(無常なるもの)においてあるのではない」(258 c~d)

除斯二所趣 更無有第三。

「およそ、無常ということの依事 (āśraya・根拠) としてのすでに生じているもの (utpanna) において、無常なるものがありえないとき、そのとき、虚空等の如くに、それが生じるものとして空である未来なるものにおいて、それ(無常なるもの)があることになる、というのは全く適わしくない (atyantam a-saṃgatam)。実に、無常なるものと別なる虚空等の上に三時 (traya-adhvan) を分別することは、道理 (yukti) を具するものではない。以上の如く、事物を有自性であると論じる者 (sasvabhāvabhāva-vādin・説一切有部) において、三時は不合理である。

5. 未来実有論に対する批判〔1〕

——運命論に等しくなることについて——

(第9偈)

この点について[対論者]いわく。未来の事物はまさしく存在する。実に、諸

縁があるとき、それ(未来の事物)の生じること (janman) が現見 (darśana・
 經驗) されるが故である。何となれば、先に存在しないものが、石女の子等の
 如くに、後に生じることが道理ではない (yujyate)⁽⁶⁴⁾。それ故に、生じることが
 現見されるよりして、まさに未来の事物は存在する。

[この点について釈答していわく]。このように分別するときにも、⁽⁶⁵⁾

「⁽⁶⁶⁾或る事物にして後に生じる それが、もし先に存在しているならば、それ
 故に、決定論者 (niyatīvādin・運命論者) たちの見解が邪なものとなら
 ないことになろう」 (259)

若後生諸行 先已有定体
 説有定性人 応非是邪執。

もし、およそ生じる以前に存在している事物 (utpādāt prāgavastho
 bhāvo) が、⁽⁶⁷⁾後に因と縁とによって生じるところのそれは、生じる以前に自体
 (svarūpa) をもって存在している、⁽⁶⁸⁾というように分別するならば、その如く
 であるとき、決定論者、すなわち、各別に決定している自性 (pratiniyatasva-
 bhāva) の世界 (jagat) は無因なるもの (nirhetuka) であり、人間の努力は空
 しく (puruṣakāraśūnyam)⁽⁶⁹⁾、合理 (upapatti・縁起の道理) に相違するもので
 あると語る者たちの承認するところは邪なもの (mithyā) とならないことにな
 ろう。しかも、かれらの所論 (vāda) は邪でないのではない。実に、かれ(決
 定論者)の見解 (pakṣa) は見 (dṛṣṭa) と非見 (a-dṛṣṭa) とに矛盾するからである。
 [Tib. 196b]
 かれらの[主張する]如くであるとき、世界は人間の努力 (puruṣakāra) に関係
 しないが故に、縁起はないことになる。そして、それ(縁起)がないことにより、
 一切世界は、兎の角の如くに、把握されないものとなるが故に、決定論 (niya-
 tivāda) は不合理である。もし未来の事物は実在すると語る者 (anāgatasad-
 bhāvavādin)⁽⁶⁹⁾ であるかれが道理 (nyāya) を有する者であるならば、そのとき、
 決定論者の所論もまた道理となるから、未来の事物 (artha) は実在すると語る
 のは道理でない。

6. 未来実有論に対する批判〔2〕

——無窮の過失 (aniṣṭha-prasaṅga) について——

(第10偈)

また、次の点からしても不合理である。その故は、

「およそ或るものにして、生起するものが先にすでに存在するというのは不合理である。もし現に存在するものが〔さらに〕生じることになるならば、生じおわったものがさらに生じることになろう」(260)

若法因縁生 即非先有体
先有而生者 生已復応生。

およそ或るものが (yasyārthasya), 因と縁とによって生じる〔その〕生起するものが、生じる以前に存在するというのは不合理である。実に、もしかのもの (tasya) が存在しているものであるならば、そのとき、現に有り (sato), 現に存在しているもの (vidyamāna) がさらに生じることになるが、現に有るものがさらに生じることとは全く合理 (nyāya) でない。何となれば、不必要なこと (niḥprayojana) であるからである。〔また、もし現に存在するものがさらに生じるならば〕、輪廻のあらん限り (āsaṃsāra) 幾度生じても生は完全なものとならないという一つのもの (eka-artha) がまさしく無窮となる過失 (aniṣṭha-prasaṅga) となるから、それより他の事物 (antara-padārtha) が転起することがなく、因果の関係 (hetuphala-bhāva) が侵害されることになるために、因果性をもって存在している事物 (hetuphala-bhūta-padārtha) における相続 (santāna) に随って起こること (anuvṛtti) はあるにあらざるから、未来の事物は実有 (sadbhāva) であるとの論は不合理である。

7. 未来実有論に対する批判〔3〕

—誓願智 (praṇidhi-jñāna) について—

(第11偈 a～b)

ここに〔対論者〕^{(68)……}いわく。実に、未来は存在するものである。それ(未来)を所縁とする瑜伽行者 (yogin) に誓願智 (praṇidhi-jñāna) があるが故に、また、〔⁽⁶⁸⁾瑜伽行者の智は〕如実に未来〔⁽⁷⁰⁾の事柄 (artha)〕を記別すること (vyākaraṇa) の^{(68)……}故に、また、それ(未来)がその如くに存在するが故である。しかるに〔⁽⁷¹⁾現に存在することのない〕石女の子等については、それはありえない⁽⁷²⁾、と。

〔Tib. 197a〕

釈〔答〕していわく。汝の分別によって

「⁽⁷³⁾未来の事物が見られるならば、存在しないもの (abhāva) がどうして見られないのか」(261, a～b)

若見去来有 如何不見無。

生じる以前の分位 (avasthā・状態) において、未来の事物が自体 (svarūpa) をもってあるのではない、と説明しおわった。もし現に存在することのない事物が瑜伽行者によって見られるならば、〔かれによって〕石女の子等も見られることになる。〔未来の事物も石女の子等も〕両方とも自性なきものとして等しいのに、かれ(瑜伽行者)によって一方が見られ (dṛṣyate) 他方が〔見られ〕ない、というのは道理でない。そうはいうけれども、瑜伽行者によって、未来は見られ (ikṣanti) ないであろうか。〔見られるのではないか〕、と云わば、汝が妄分別 (parikalpa) するが如くに、その如くに見られる (ikṣanti) のではない。およそ、かの未来の事物が現在の分位 (avasthā) となるべきである如く、かれら〔瑜伽行者〕たちにおいて、誓願の力 (praṇidhi-bala)⁽⁷⁴⁾ によって引発される三昧の差別 (viśeṣa) より、かの智が生じるとき、その如く、事物の行相 (padārthākāra) を分別して生じるのであるが、しかし、かの智は、現在の青色を所

縁 (ālabhana) とする識 (vijñāna)⁽⁷⁵⁾ の如くに、現前の事物 (saṁnihitavastu)⁽⁷⁶⁾ の行相に従ってはたらき生じるのではない。何となれば、[もし現前の事物の行相に従ってはたらき生じるならば]、かの〔誓願〕智の対象が現在なるものとなる墮過になってしまうからである。

事物実有論者 (vastu-sat-padārtha-vādin)⁽⁷⁷⁾ に従えば、[次の如くである]。およそ、かの事物が存在するものである限り、その限り、その通りに[事物の]自体 (svarūpa) も存在するものであり、そしておよそ、自体と離れるとき、そのとき、そこにおいてかの事物は、いかにしても (sarvatha) 存在しないものとなるから、兎の角と等しいものとなる。従って[この見解に従う限り]、[有と無の]二論 (dvayavāda) を超えないが故に、かの人(事物実有論者)には、一切の“得んと望むところ (abhisamīhita)”⁽⁷⁸⁾ が不可能となる。しかし、無自性論者 (niḥsvabhāva-vādin)⁽⁷⁹⁾ に従えば、事物の自体は、いかなる場合にも (sarvatra) ありえないからして、事物についての[有と無の]分別は長く断たれている〔Tib. 197b〕(dūrotsārita)。従って、かれ(無自性論者)にとって、およそ、生じなければならないそのものは、存在しないもの (nāstitva) ではない。もしそれが存在しないものとしてあるならば、そのときは、兎の角等の如くに、生じるものとならないであろう。また、もし[それが]実在するもの (astitva) としてあるならば、そのときは、現在のままで生じること (vartamānasya utpādaḥ) にならないが、しかも、そこに生じることとはやはりある。かくして、[有と無を否定せる]かの無二論 (advaya-vāda)⁽⁸⁰⁾ は確立する。およそ、かれ(無二論者)にとって、存在しないものはないが故に、それ故にこそ、未来が見られることは矛盾でない。また[かれにとって、現在のままで存在するものはあるにあらざるが故に、その故にこそ、未来という呼称 (vyapadeśa) もまた成り立つのである。そして、それ(未来という呼称の成り立つこと)もまた、世間の言説 (laukika-vyavahāra) としてであって、勝義 (paramārtha) としてではないのであるから、そ

こには、[有と無の]どちらか一方に決定するほどの論理性 (ekānta-upapatti) は起ってこない。

ところで、諸仏世尊の未来の智 (jñāna) といわれるそれは、宿願力 (pūrvapranidhāna-adhiṣṭhāna) によって引発せられた、如実に説示する声 (yathārthapratipādakaśabda) を聞く力が生じることにより、そのような法 (tathāvidha-dharma) を聞くことになる業力によって識の相続 (vijñāna-santāna) が転変し、そのようなあり方に順じた識 (tathākārānubiddha-vijñāna) を生じる人々は、如来の[誓願]力 (adhiṣṭhāna) によって、その事柄 (artha) を了解するとき、如実に (yathārtham) 了解するのである。[未来という]異時のものについても、その現在となっている事柄をそのままに了解するのである。このように、諸仏世尊の未来の智は設定されているのであるが、しかも、[未来の]法の自性 (dharma-svabhāva) に固執 (vyavasthita) している人々 (有自性論者) には、何らのものも見られず説かれぬ。もう戯論をやめよう。

如来秘密経 Tathāgataguhyasūtra の中に、

「機械で作られた鏡が、風の激発によりて音を発し、それを打つこと何らなくとも、しかも、音を発する如く、

その如く、以前によく訓練されているが故に、すべての有情の意楽によって激発せられる仏の説法は生起するのであるけれども、しかも、そこにそうであるとの分別は全くない」

という等が説かれている。以上の如く、ともあれ、未来の事物は実有であると論じる者 (anāgata-padārtha-sadbhāva-vādin) が、未来を見ることはありえない。

8. 未来実有論に対する批判〔4〕

——法の遠近について——

(第11偈 c～d)

また、およそ、未来の事物 (artha) が自体をもって存在するならば、その場合、そこに[現在より]遠隔しているということ (dūra) はないであろうが、しかも、そこに[現在からの]遠隔性 (dūratva) があるのである。遠隔の法 (dūra-dharma) とは何であるか、と云わば、過去と未来と[の法]である。近接近の法 (antika-dharma) とは何であるか、と云わば、現在[の法]である。このように[俱舎論等に]承認されているが故に、その場合、未来は遠隔である。しかも、それ(自体をもって存在する未来の事物)の遠隔性というそれは全く不合理である、と説明せんとしていわく。

「およそ未来が[自体をもって]存在するところには、遠隔は認められない」

(261 c～d)

既現有去來 応不説為遠。

現在しつつあるもの (vartamāna) が現に存在しているもの (vidyamānatva) であるが故である、という意趣である。

9. 未来実有論に対する批判〔5〕

——不作 (akṛta) の法と因中有果論について——

(第12偈)

およそ人あって、その人が、善友に遇うことによって[善]法を聞いて、機根 (indriya) が成熟すること等により当来する縁 (bhāvin-pratyaya) によって、布施と持戒等[の六波羅蜜]を本質としている (ātmaka) 法を行じなければならないというそのこともまた、未来の事物が実在すると語ることによってこそ、

そこにあるのである、〔と対論者は主張するが、けれども〕その場合、

「⁽⁶³⁾もしまだ作されていなく (akṛta) と、法が在存するならば、戒を修することは無益となろう」(262 a~b)

未作法若有 修戒等唐捐。

或る目的のために、かの人(が)、身と語と意と〔の三業〕を正しく守ること (sāmyama) のその法が、かの人の上に⁽⁶⁴⁾いまだ全く作されていないのに、しかも、すでにあることによって、それ(法)を積習するために戒を修する苦勞 (niya-maśrama) は無益となろう。何となれば、〔戒を修することを作さ〕なくとも、それがすでにあるからである。

もしかの人(の)修戒 (niyama) によって、かの法の上に何らかの殊別 (viśeṣa) が成立するならば、⁽⁶⁵⁾ 実に、その殊別は、先に無くして後に作られたのであるから、かの人(が)未来の事物は実在すると語ることは矛盾している (vyāhanyate), と説明せんとして⁽⁶⁶⁾いうのが、

「⁽⁶⁷⁾もし何らかのものが作されるならば、もはや、〔因中〕有果はありえない」(262 c~d)

若少有所為 界則先非有。

という。

10. 未来実有論に対する批判〔6〕

——無常性と因中有果論について——

(第13偈)

また、およそ人⁽⁶⁸⁾あって、“諸行は無常である”と容認するとき、その場合、無常性 (anityatā) は、三時すべてにおいて確定的である (avyabhicāra) から、およそ無常なるもの (anityatva) は、前後の二分 (bhāga) に決定して存在しないものでなければならぬ⁽⁶⁹⁾。そうであってこそ、その人に無常性が成り

立つのである。もし出現 (udaya) の前後の二分位 (avasthā・未来と過去) において、それ(何らかの事物)が存在するものであるならば、そのとき、そのものは常住なもの (nityatva) となろう。もしかの人が無常性を承認するならば、そのとき、かの人にとって、

「⁽⁶⁹⁾無常ならば、どうして〔因中〕有果となるのか」(263 a~b)

諸行既無常 果則非恒有。

⁽⁷⁰⁾……

何となれば、〔無常性と因中有果との〕この両方は相互に矛盾するからである、という意味である。何となれば、

「およそ或るものにして、始めと終りとのあるもの、それを世間では無常という」(263 c~d)

若有初有後 世共許非常。

およそ、その先に他の事物 (bhāva) がいないところのそれは、世間において“始め”といわれ、その後には他の事物がないところのそれは、“終り”といわれる。そして、およそ始めと終りとがあるところの事物 (artha) は無常である、と世間において現に許されている。実に、事物の上において、何らかのものが生じることによって、はたらきに始めがあり、何らかのものが無常なるものであることによって、はたらきに終りもある。それ故に、始めと終りとがともにあることによって、常論〔に道理〕はなく、かの人〔因中〕有果論 (satkārya-vāda) は不合理である。

11. 未来実有論に対する批判〔7〕

——因中無果論と無因論について——

(第14偈)

もし人あって、〔因中〕有果論 (satkārya) に過失が見られるから、未来〔の事物〕は存在しない、というように分別するなら、そうであるときも、

「努力なくして解脱することになろう。実に、解脱者には未来はないからである」(264 a~b)

応非勤解脱 解脱無去来。

[Tib. 199a]

未来なる煩惱と生とが[未来なきによって]存在しないから、努力なくして、すなわち、聖道を結実することなくして、しかも、かの人は解脱することになろう。もっとも、諸々の解脱せる者には、聖道の力によって未来なる煩惱と生との両方が最早生じないから、未来なるものはあるのではない[といえよう]。そして、諸々の解脱者には、未来なるものは、存在せず努力なし(anābhoga・無功用)に成り立っているのである。しかし、[そうであるからといって]、かれら(解脱者)の如くに“未来なる果はない”と語るかの人もまた努力なくして解脱することになるかといえは、それはそうではないから、[未来なる果はないという因中]無果論は不合理である。[また、それは、努力なくして]解脱するという墮過となるのみならず、それよりして無因論(ahetuka-vāda)ともなる、と説明せんとしていわく。

「そうであれば、染者(rakta)なくして、しかも(ca)、染法(rāga)が生起することになろう」(264 c~d)

或許有去来 貧応離貧者。

未来なるものが存在しないときは、“[根と境とによって]識(vijñāna)が生じる”ということにならない。何となれば、[未来なるものが存在しないというとき、根と境とによって生じる]識は、未来のものであるから存在しないものである。かくの如くであるとき、[未来なるもの(=識)がなく、すなわち]所依なき生の作用は生起しない。同じく、染者を所依とする染法もまた生じる作用のあるときは、[すなわち、染法が現に生じているときは]、所依なる他(染者)に依っている(paratantra)のであるのに、しかるに、それ(染法)が染者なくして許されるとき、無因なるもの(ahetuka)となるが、しかも、無因なるも

のはありえない。[もし無因なるものを許すならば]、アラカンにも染法があるという墮過となるからである。それ故に、無因なるものの生はない。およそ、生が無因であるということはありませんそのとき、未来なるものが存在しないものであることは不合理である。[直前の第14偈 c～d 中の] ⁰⁰⁰ca という語は、“染者なくして、しかも、染法があることになる”というのと、或はまた、“未来なるものは存在しないのではない”というのと[両方の]交替(vikalpa)の意味、[すなわち、この両方は“此に代わるものが彼である”という関係にあるという意味]である。

12. 未来実有論に対する批判〔8〕

——因中無果と有果との両論に対する総括——

(第15偈)

ところで、いま、[因中]有果(satkārya)と[因中]無[果](asat [kārya])との両論の如くであっても、ついに因によって果を成立することは不可能である、^(Tib. 199b)と明かにせんがためにいわく。

「⁰⁰⁰[因中]有果なることを許し、[因中]無果なることを許すところには、家のために柱等の莊嚴は無意味となる」(265)

若執果先有 造宮舎殿具
柱等則唐捐 果先無亦爾。

数論学派(Sāṃkhya)と毘婆沙師(Vaiśiṣṭika)とは、[因中]有果論[を主張する者]である。[まず]数論学派にあっては、“およそ[因中に]存在するところのそれこそが有であり、およそ存在しないところのそれこそが無であり、無において生はなく、有において滅はない”，と立宗(pratijñā)する。実に、かれ数論者は、「存在しないもの(無)ははたらかないが故に(akaraṇāt)，[しかも、生じるためには]質料因(upādāna)を取るが故に、能力あるもの

(śakta) によって能力がはたらくが故に (śakta-karaṇāt), という等によって, [因中に] 果の存在することが適当である ($\sqrt{\text{jan}}$)⁰¹⁰。[もし因中] 無果論であるならば, 一切が一切より生起することになるが, しかも, それはそうではない。⁰¹⁰ それ故に, 存在するもの(有)こそが果となる⁰¹³」というように考えるのである。

また, 毘婆沙師 (Vaibhāṣika) も, “自性がいまだ生起していないものより生起するという墮過となることを恐れて, 三世ともに実有であると分別する。従って, [因縁和合によって五蘊として現在する] 聚合といえども, 分位 (avasthā) の果としてあるのであり, 実体 (dravya) の果としてあるのではないから, 三世すべてに存在している自相としての実体 (dravya) が, 因と縁との聚合によって現在の分位 (avasthā) のみを集成するけれども, 先に存在していない実体が生起するのではない⁰¹⁴”, というように考える。

勝論学派 (Vaiśeṣika) と経量部 (Sautrāntika) と識論者 (Jñānavādin) とは, [因中]無果論である。かれらは, “[因中]有果であっては生じることには無意味となると考え, [因中]無果であってこそ生じる”, というように分別する。その中, まず勝論学派は, 地 (pṛthivī) 等の極微 (paramāṇu・最微粒子) より別の実物 (artha) としての二微 (aṇu) なる聚合 (samavāya) 等である有分 (avayavin) の実体 (dravya) が生じると分別し, [因中] 無果であってこそ生^[Tib 200a] じる, というように分別する。⁰¹⁵

同様に, 経量部 (Sautrāntika) も, 「比丘らよ, されば, 眼はいまだ生起せざるより生起し, 生起しおわって滅す⁰¹⁶」という聖經 (āgama) により, 先の因 (pūrvahetu)⁰¹⁷ [の中] に果はなくして生ずる, ⁰¹⁸ というように考える。

また, 識論者 (Jñānavādin) も, 事物のすべての形相 (ākāra) が生じる因としての習気 (vāsanā) 一新熏種子—の差別が置かれること (upanyāsa) によって, アーラヤ識 (ālaya-vijñāna) の習気一本有種子—が成熟するという接近せる縁によって, 転識等がそれぞれ生じるのは, [因中に果]なきものとしてこそ

生じるのである、という。

以上の如くであるとき、これらの諸論は、[因中]有果か無[果]かの[兩]論より超えないものである。何となれば、[かれらは]我(ātman)なるものを如実なるものとして、事物の自相を容認するからであり、そして、それはまた、有と無の二分別より別異に、別の仕方で(anyathā) 観察することができないからである。

かくして、これら二様の論 (pravāda) の中で、ともあれ、[因中] 有果論にとっては、家のために [必要な] 柱や門框等の、花びらや鳥等がデザインされている種々の飾りを有する荘嚴というようなものはありえないことになる。何となれば、それ(柱や門框等)の果である家がすでに存在しているからである。また、それと異って[果が]成就せられるべきものであると主張するときには、[因中]無果論という墮過となるからである。

また、およそ[因中]無果論の如くであるとき、柱等の述べられたような荘嚴020は不必要なものとなろう。何となれば、それ(柱等なる因)の果は存在しないからである。すなわち、石女の子という存在しないものは誰によっても証成されえないし、同じように、[因中]無果論においても、果なる家は証成されない。

[Tib. 200b]

もし、この過失を排除しようと望んで、果はあらゆる場合に存在しないと容認しないならば、しからば、かれにとっての[因中]無果論は放棄 (vi√hā-) されるべきであろう。[果なる家が存在するにしても存在しないにしても、どちらであっても] およそ、存在すると存在しないとの家を成就するために、柱等の荘嚴が不合理である如く、その如く、有と無とを分別するよりしては、外と内との事物である芽(外・物質)と行(内・精神)等の一切のために[必要な]因なる種子や無明等は無意味となる、というように応用されるべきである。

しかしながら、およそ諸法 (bhāva・事物) は無自性であるとするそういう人にとっては、あらゆる場合に、事物は存在性のものでないから、有と無等の分別021

と、事物の属性を所依としているものとはありえないから、すでに述べた過失の入り込む余地 (avakāśa・間隙) ⁰²⁰がないときに、一切は〔無自性である〕証成される。およそ、生じるところのそれは生じる以先に存在しない。何となれば、無自性であるが故に、また、生ずることが無意味であるが故である。そうかといつて、〔およそ生じるところのそれが生じる以先に〕存在しないのでもない。何となれば、無自性であるが故に、生じることにはありえないが故である。それ故に、以上の如くであるとき、賢者は、〔有と無の〕二辺を断除して、縁起を承認しなければならない。それ故に、諸々の事物は無自性であると証成される。かくして、ともあれ、過去と未来との両方は自体をもって成立するのではない。

13. 転変説に対する批判

——“未来から現在へ”について——

(第16偈)

ここに〔対論者は〕いわく。⁰²⁰“汝は過去と未来との二時を否定 (pratiśedha) するけれども、そうであっても、しかも、ともあれ、現在はある。そして、それ (現在) があることによって、未来もまたあることになる。実に、未来の分位 (avasthā) にある事物が転変 (pariṇāma) して、現在のものとなるのである。もしそうでないならば、何ものが転変して現在となるのか、それ故に、現在があるから未来がある”、と。

[Tib. 201a]

〔釈〕答していわく。もし転変ということ (pariṇāmatva) があるならば、そのようになるであろうが、しかも、それはありえない。どうしてか、と云わば、その点について、その転変 (pariṇāma) とは、未来の事物を分別するとき (parikalpyamāne)、その自体が破棄されること (upahata) によって分別されるのか、或は〔その自体が〕存在することによって分別されるのか。もし、ともあれ、自体が破棄されることによって、〔転変ということが分別されて〕あるな

らば、そのとき、或るものが滅して他のものが生じるのが転変であるから、生と滅との両方の上にもこそ転変ということがあろうが、しかも、存在する実体 (dravya)としての或る性状 (anya-dharma)が止滅して他の性状 (anya-dharma)が生起するのが転変ではない。もし人あって、“われわれのいう転変とは、そういうことでこそある。すなわち、たとえば、牛の液⁰²⁵という実体 (dravya)が存在し、[その]一つの性状である乳が止滅して、いま一つの性状であるバターが生起するのが転変である如く、その如く、三徳 (guṇa・属性)、すなわち、ラジャス (rajas) とタマス (tamas) とサットバ (sattva) によつての未来の分位が止滅するとき、現在の分位が生起するのが転変である”，というように考えるならば、

そのような転変は存在するもの (astitva) として設定することはできない。何となれば、世間は、未来なるそれら三徳が存在するものであると知得して、それら (三徳) の転変を知得するのではないのである。〔譬喩として用いられた〕バターが乳の転変であると確立することはできない。すなわち、乳の分位 (avasthā・状態) において乳を乳というのであり、乳の状態においてのみ存在する乳の上にバターという事体 (bhāva・状相) ⁰²⁶があるのでもない。もし、〔乳の上にバターという事体があるならば、乳をこそバターということになるが、しかも、それは道理でない。それ故に、乳の上にバターの事体があるのではない。おおよそ、乳の上にバターの事体が存在しない⁰²⁷そのとき、〔乳以外の〕他のいづくに〔バターの事体がありえようか。それ故に、転変はない。乳とバターとの分位より別異に、牛の液⁰²⁸としての実体 (dravya) ⁰²⁹といわれる何らのものも、全く知得されるのではない。かくして、

「諸法が転変するということは、意〔根〕によつても捉えられない」(266 a~b)

諸法有転変 慧者未曾知。

実に、諸法の転変は、眼等の粗なる知覚である五根によつて、捉えられない

のみならず、隠されて微細であり物質でない (arūpya・無色) 対象を識別することのできる意[根]によっても捉えられない。

「**そうであるとき、現在は存在するというのは無智なる人よっての分別である**」(266 c~d)

唯除無智人 妄分別為有。

すでに述べた仕方によって、現在なるものの因である転変が知得されないのに、しかも、そのようであるのに、無智にして愚鈍であり真実の自体を確実に把握しない人々によって、かの現在は存在すると分別される。そのように、愚鈍なる人に関して、“現在”というように自体として妄分別されることは不可能であるから、三時はない。

14. “事物の止住”を破す〔1〕

——時の基体としての事物——

(第17偈)

ここに〔対論者は〕⁰³⁰いわく。実に、諸々の時 (kāla) は存在する。その基体 (hetu) である事物が存在するが故である。されど、かの時は、自ら形あるものでないから、事物こそによって識別されることができが、自ら〔識別される〕ではない。それ故に、時を現前に顕示する根拠 (nimitta) [である事物] が存在するから、時は存在する、[と]。

〔釈〕答して⁰³⁰いわく。もしそれ(時)の基体 (hetu) である事物なるものが存在するならば、かの時は存在することになるが、しかもありえない。〔かの事物が〕ありえないというように、そのように説明しようとしていわく。

「**止住すること (sthiti) なき事物がどこに存在しようか**」(267 a)

無常何有住。

[Tib. 202a]

ここ〔世間〕において、刹那毎に生じ滅することある事物の上に、止住するこ

とはいかなる場合にもあるのではない。止住することがないから、時の基体(kāla-hetu)としての事物は存在しない。止住することなきものであることを説明しようとしていわく。

「無常(anitya)であることによって、止住することがどこにあるか」
(267 b)

住無有何体。

無常なるものとして消耗(aśita⁰³³)される事物の上に、止住することはありえない。もし止住することがあるならば、止住することのある事物が、後に老と結合することはない。何となれば、老は止住と矛盾するからである。⁰³³

また、

「もし始めに止住するならば、後に衰滅することにならない」(267 c~b)

初若有住者 後応無変衰。

後に衰滅することがないという墮過となるが故に、始めから止住することがないと了解すべきである。

15. “事物の止住”を破す〔2〕

——二識によって一境は知識されない——

(第18偈)

また、次のようなことによっても、止住することはない。何となれば、

「一識(vijñāna)によって二境(artha・対象)が知識されないように、同じく、二識によって一境は知識されない」(268)

譬如無一識 能了於二義
如是無一義 二識所能知。

もし事物において止住ということがあるならば、そのとき、[かの事物は]順次に多識の所知となろう。およそ境にして一識によって知得されたものが、もし後に生起せる他の識によって知得されるならば、そのとき、先に見られた境

は後の他の識によって識別されるに至るまで止住するから、止住することがあると了解されようが、しかし、それはありえない。何となれば、能知(識)と所知(境)との両者ともに刹那的なものであるからである。或る一[識]によって捉えられたもの(境)が、いま一つの他の[識]によって捉えられることは絶対に不可能である。それ故に、止住はない。

⁰³⁰これについて、“⁰³⁰眼等は六根であり、⁰³⁰色等はまたそれら自らのあるが通りの⁰³⁰もので、すべてで六境である。そして、根と境とによって識聚は六となる。それ故に、ここに識といわれるものはすべて、縁起せるものであり、刹那に滅するものである”というように、仏教内部の人々の間で常識とされている (prasiddha)。それ故に、仏教内部の人々によっては、[識は] 第二刹那に生起する対境 (viṣaya) を捉えるときに至るまで止住することなく、一識によって二境は識別されえない。すなわち、眼識は、共時に生じたる対境を識別して[刹那に]滅するのであり、滅しおわって、さらに他の対境を知得することはできない、というこれは承認されていることである。およそ、眼識は縁起せるものであり、それは[縁起して]直ちに滅するが故に、刹那滅である如く、その如くに、それ(眼識)の対境もまた、⁰³⁰それ(境)の知識(第二の眼識)が⁰³⁰第二境を識別するときには止住しない如くに刹那的であるから、⁰³⁰他なる第二識によって捉えられない。ただし、⁰³⁰それ(境)は識と共時に滅するけれども、しかも、相似たる相続 (sadrśa-saṁtāna) が随起する (anu-√vṛt-) ことによって、事物の本性について賢明なる人々の他の知識(第二識)においては、“かの同じものである”というように見られるのであり、それ故に、[事物の]止住することはない。なお、この論理 (nyāya) は、[眼より] 他なる[根]と相応する境を有する諸識の境においても、相似たる行 (saṁskāra) の⁰⁴⁰諸相続における⁰⁴⁰行の前後の刹那に生じたものを同一なるもの (ekatva) と分別することを除くもの (pīḍayate) として適用されるべきである。

もし、アビダルマ (Abhidharma) の中に、色等の五境は各々二識によって知られるといわれていないであろうか、[実に、いわれている]。どうしてそれと矛盾しないのか、と〔論難して〕云わば、〔答えていわく〕。アビダルマ論師 (ābhidhārmika) は刹那滅を承認しないのか。^[Tib. 203a]もし承認しないならば、そのとき[かれは]善逝にあらざるもの (asaugatatva・非仏教徒) となろう。また、もし承認するならば、そのとき、かの色は眼識の如くに壊滅するから、どうして⁰⁴²他の識によって知られようか、と。

[さらに論難して]、しからば、アビダルマの中にいわれているそれは、どのように説明される (niyate) か、と云わば、答えていわく。およそ、有色根 (rūpi-indriya・五根) より生じる〔五〕識であるそれは、現在の〔五〕境の形相 (ākāra) を識別するものとして生じるのであって、境と識とのその両者が刹那に滅することによって滅するとき、後に意識が生起する。すなわち、およそ生起したその如き眼識等の因の力によって生じるそれ(意識)は、根より生じた識の行相 (ākāra) を分別して生起しているのであって、かの〔識〕の行相を有するものとして生じる。何となれば、[そのようにして生じるとき]因と果とが同じものであるとか、異なるものであるとか、と分別することを離れているが故に、また果は、大抵、因の差別 (viśeṣa) の形相に随って作されるが故である、と、以上の如く、観察して、世間的な言説 (laukika-vyavahāra) として、二⁰⁴³識によって知識されるという。それ故に、二識によって一境が知識されるのではない。実に、第一〔識〕は境の形相を直接に識別するものとして最初に生じる。しかし、第二〔識〕は直接に識別するものとしての識でなく、根[より生じた第一]の識(根所生識)の力によって、同じように分別して生じるのであって、それ(第二識)もまたかの境を知識するのである、と⁰⁴⁴仮設 (upacāra) する。

ところで、かかる方規は、止住ということ (sthiti) の上においても観察できるというのではない。何となれば、止住ということは事物の自相 (svalakṣaṇa)

[Tib. 203b]

をもって止住することであり、しかも、その自相は、〔第一識の如く境の行相を〕直接に (sākṣāt) 捉えることのない識(意識)が識別することのできないものであるからである。それ故に、^{ལྟོ} 識別せられないことによって、〔止住ということがたとえあっても、止住ということが意識によって識別され得ないことによって〕、止住ということはない。そして、止住ということがないよりして、事物が〔実体的なものとして〕存在しないとき、〔事物を所依とする〕時 (kāla) もまたない、というように確定される。

16. “事物の止住”を破す〔3〕

——現在時と止住との関係——

(第19偈)

ここに〔対論者〕いわく。止住ということ (sthāna, sthiti) はまさしく有性 (astitva) である。現在の時の表徴 (kāla-lakṣaṇa) であるが故である。何となれば、止住することによって、現在の時 (vartamāna-kāla) が表徴されるのであり、止住することを離れた現在という觀念 (vartamānatva) はありえないが故である、と。

これに対して、釈〔答〕していわく。

「もし時において止住することがあるならば、止住することが時とはならない。

さりとて、もし止住することがないならば、止住することなくして、終りもあるのではない。」(269)

時若有餘住 住則不成時

時若餘住無 後滅應非有。

その中、もし時というものの上に止住するということがある、というように考えるならば、^{ལྟོ…… ……ལྟོ} 止住することが時とはならない。たとえば、所依と能依とは別

体なるが故に、家の中にいるデーヴァダッタ(人名)は家性とならない如く、同じく、止住することが時とはならない。実に、〔止住ということは〕時の上にあるからである。それ故に、かの〔止住ということ〕は、時の自性 (kāla-svabhāva) でないことによって、時の表徴でない。さりとて、もし止住ということがないならば、止住することを離れた時の上に、終り (anta), すなわち、壊滅 (vināśa) ということもあることにならない。それ故に、〔壊滅・終りがないことによって〕現在の時が永久に (kuṭa-sthotā) 存在することになる。そして、かの時は常住となるから、現在の事物もまた常住となろうが、しかも、それはそうではない。それ故に、止住するということはない。

17. “事物の止住”を破す〔4〕

——無常性と止住との関係——

(第20偈～第24偈)

ここに〔対論者〕いわく。かの止住ということはまさしく有性 (astitva) である。それ(止住ということ)を具足する事物の上に、無常なること (anityatā) があるが故である。実に、止住することを離れたる事物は存在しないが故に、〔事物という〕所依がない無常性はあるにないが、しかも事物の上に無常性はあ
〔Tib. 204a〕
る。それ故に、それ(無常性)があることによって、止住ということもあることになる、と。

これに対して、釈〔答〕していわく。もし無常性 (anityatva) といわれる何らかのものがあるならば、それ(無常性)は事物より他なるもの (anyatva・別体) であるのか、同じもの (ekatva・同体) であるのか、のいずれかであろう。しかも、両方ともに不当である、と説明しようとしていわく。

「もし無常性が事物より他なるものであるならば、事物は無常なるものとならない。もし同じであるならば、無常性であるそれこそが事物であり、

どこに止住ということがあろうか」(270)

法與無常異 法則非無常
法與無常一 法応非有住。

もし無常性が事物より他なるものとしてあるならば、そのとき、無常性は〔事物と〕相異した内容のもの (prthag-lakṣaṇa) であるが故に、事物は常住なものとなるが、しかも、事物は常住でないから、無常性ということに関して、〔無常性と事物とが〕他なるものであるということはあるのでない。

もし〔無常性と事物とが〕同じものであると許すならば、そうであるときはまた、かれ(無常性)より別体なる事物はありえないから、無常性であるそれこそが事物であることによって、事物は無常性を性質としているものであるが故に、止住ということは結局ありえない。それ故に、止住ということはない。実に、止住することがないから、無常性もまたあるのではなく、止住と無常との両者がなくことによって、また、事物もない。そして、それ(事物)がないから、時もまたあるのではない、と確定された。

先に、〔第17偈 a～b に〕

「止住することなき事物がどこに存在しようか。無常であることによって、止住することがどこにあろうか」(267, 再出)

と説かれたその点について、〔対論者が論難して〕いわく。”無常性があってこそ、しかも、止住ということがあるのである。どうしてか、と云わば、止住する時には、止住することが甚だ力を具するが、無常性が〔力を具するの〕ではない。力少なきものによって力を具するものを征服することは可能でない”と。それもまた道理ではない、と説明しようとしていわく。

「無常性がそこにおいて力少なきそのところにて、止住することが力少なくない場合に、後にそれらが定んで反対となることがどうして見られようか」(271)

無常初既劣 住力定応強

此二復何縁 後見成顛倒。

もし止住する時に、無常性が力少ないのであるならば、後になって、〔前後〕一様である (sādharmya) のに、かの止住することが〔無常性によって〕征服されて、後にかれ(無常性)が力を具するものと、どうしてなろうか。〔実に、後に無常性が力を具するものとなる理由がないのであるから〕、それ故に、当初において、かれ(無常性)は力を具さないものであるのか、それとも、むしろ一切の場合に、甚だ力を具さないものとなるのであろう。〔ともあれ、無常性が力を具するものでないことになるならば〕、従って、事物は、常住 (nitya) となるか、或は、止住することのないものとなろうが、しかも、それは〔汝の提言と矛盾して〕道理にもあわない。それ故に、それ(止住ということ)はあるのではない。

さらにまた、

「もし無常性が力少ないものでなく、一切の事物の上にあるならば、一切〔の事物〕の上に止住ということがなくなるか、或いはまた、一切〔の事物〕は無常でないかになる⁰⁵⁹」(272)

若遍諸法体 無常力初劣

応都無有住 或一切皆常。

もし無常性が力少ないものでなく、力を具するものとなり、そこで〔無常性が〕すべての事物の上にあり、もしすべての事物の上に遍満しているならば、そのとき、一切〔の事物〕の上にも止住ということがない。もし人あって、一切〔の事物〕の上に〔無常性が〕ないならば、そのとき、一切〔の事物〕は無常でなく、その一部は常住となろう。およそそこにおいて、止住ということが甚だ力を具する。また、一部は無常となろう。およそそこにおいて、無常性が甚だ力を具する。このようであるとき、一切〔の事物〕は無常でないことになるか、或はまた、止住ということがないことになるか、のいずれかとなろう。〔かくして、

先に対論者が“無常性があるからこそ、しかも、止住ということがある”と主張した所論は成立しないことになる。]

また、かの無常性は、所相 (lakṣya→対象物) と同時に生起するか、或は後時に生起するか、のどちらかである。

「もしつねに無常性があるならば、つねに止住ということはあるのではない」(273 a~b)

無常若恒有 住相応常無。

何となれば、能相(無常性)が所相(物)において確実にある (avyabhicāra) が故である。もし無常性がつねに随属 (anubandha) するならば、そのとき、止住ということとはつねにあるのではない。何となれば、[止住ということが]無常と[つねに]随属することになるが故である。

「或はまた、常住であったものが、後に無常となるということになるろう」(273 c~d)

或彼法先常 後乃非常住。

もしすでに述べられたような過失を排除しようとして、後に事物は無常である〔Tib. 205a〕と許すならば、そのとき、かの事物は、先には止住ということと相応して常住であったものが、後に無常性と相応して無常となる、ということになるが、しかも、一つの事物が常住でもあり、無常でもある、というそれは全く道理ではない。

また、²⁵⁰有為の諸相 (lakṣaṇa→生住異滅) は相互に混乱していないが故に、

「もし止住ということが無常性と同時に、事物の上にあるならば」

(274 a~b)

若法無常俱 而言有住者。

[相互に矛盾するものとなるろうが、そうではない、と云わば]、そうであっても、

「無常性が拒否されるか、或はまた、止住ということが虚誑であるか、の

いずれかであろう」(274 c～d)

無常相応妄 或住相応虚。

もし、かの事物が止住するならば、そのときは、それ(事物)の無常性は拒否されることになる。またもし、[かの事物が]滅するならば、そのときは、止住ということは虚誑(mṛṣā)となるから、止住ということは不合理である。そして、かの止住ということがないことによって事物は存在せず、また、事物が存在しないときは、それ(事物)を所依としている時(kāla)は、無自性と確定される。⁰⁵²

18. 過去実在論に対する批判

——記憶について——

(第25偈)

ここに[対論者]いわく。事物を根拠(hetu)としている時(kāla)は、まさに有性である。何となれば、過去の行(samskāra)を所依とした過去の時(atitakāla)はある。もし過去の事物がないならば、“私は過去の時に、かくかくの者であった”というように、過去を知得している記憶は、何を対象としてあるのか。それ故に、それ(過去の事物)を対象とする記憶があることによって、事物を根拠としている時(kāla)は、まさに有性である、⁰⁵³というのである。この場合においていわれるその記憶(smṛti)とは、すでに領納(anubhava)された対象のみにおいて起こるのであり、現在の対象を知識することによって、現前に知得されているもの(sākṣāt-upalabdhamāna)においては、記憶の必要は何らない。もし人あって、[記憶が]同時に生起するものとして定んで現在[の事物]を対象としているものにおいてもあるけれども、そうであっても、[ともあれ]、それ(記憶)は、かの[現在の]分位(avasthā)においては、[記憶というもの]が生起する必要についての]主要なもの(pradhāna)に依存してなされるの

でなく、それ(記憶)は、[それが]強烈に起こる分位(過去時)に関わって、[その分位の中の]^[Tib. 205b]随一 (anyatarānyatara) の事物の特相 (lakṣaṇa)⁰⁵⁰ を [記憶することを]なすのであるから、過去の事物を知得した識のみにおいて、記憶という現象 (lakṣaṇa) がきわめて明瞭であるが、それ以外[の識]においてはそうではない。それ故に、およそ知得した[事物]の記憶が生起する場合のその事物はあるのである、[というように考えるならば]⁰⁵⁰、

それもまた、確実性のないことである、と説明しようとしていわく。

「すでに見おわった事物は見られず、[見られないとき]、再び[それを対象とする]心は生じない。それ故に、記憶 (smṛti) というのは、止滅 (nivṛtta) した境⁰⁵⁰に対する虚誑 (mithyā)⁰⁵⁰ としてのみ生起する」(275)

無所見見無 廻心縁妄境
是故唯虚仮 有憶念名生。

現在の分位⁰⁵⁰、かの事物の自体を直観 (sākṣāt-karaṇa) する現在の知識によって見られるところのそれは、再び見られるのではない。一つの対象が二つの識によって識別されるものであることは、すでに先に否定された。その同じ仕方によって、すでに見おわった事物は[再び]見られない。およそ見られないとき、そのとき、その[事物]を対象とした心も再び生じない。およそその事物がその自体をもって存在しているならば、[すでに見おわったその事物が、なほ]現在であるという墮過となるが故である。そこで[その自体をもって]存在していないならば、それ(事物)の形相 (ākāra) を有する識が[再び]起こることはありえないが故に、それ(事物)の形相を所縁とする識は、再び生じない。そのとき、かの記憶は何れの識と相応することになるのか。しかも [対論者のいう如く] 過去を対象とせる記憶は無⁰⁶⁰であろうか。“無である”とどのように⁰⁶⁰誰が語っているのか。何となれば、我々は、[仏教の立場である]縁起を排除しない。それ(記憶)が[縁起して]存在する如く、その如くに、

「それ故に、記憶 (smṛti) というのは、止滅した境に対する虚誑としての

み生起する」(275 c~d, 再出)

と軌範師〔聖提婆・Āryadeva〕は設定されたのである。それ故に、記憶の所縁は、過去の事物である。もしそれ(過去の事物)が自体をもって存在するならば、そのとき、かの記憶は存在する対象を知得するが故に、自体をもって成立して
[Tib. 206a]
 いるものであろうが、しかも、かの過去の事物が無自性であるとき、そのとき、それを知得する記憶もまた無自性である。それ故に、「止滅したる (nivr̥tta)」である、というように確定される。「止滅したる」とは、無自性であるということと、縁起であるということと別の意味ではない。けれども、存在しない対象 (abhāva-artha) が「止滅したる対象 (nivr̥tta-artha)」ではない。何となれば、過去の事物は、あらゆる場合において存在しないのではない。実に、記憶されているからである。そして、それ(過去の事物)の果は見られるからである。しかし、自体をもって存在するのではない。〔自体をもって存在するとき〕、常住なものとなる墮過となるから、また、〔過去の事物が〕現前に把握されるという墮過となるからである。このような事物より生じることに於いて、記憶もまたこのようなものであるから、それ故に、

「記憶というのは、止滅した境に対する虚誑としてのみ生起する」

(275 c~d, 再出)

と確定される。すなわち、目醒めた状態で、夢の状態において領納 (anubhava) した対象を記憶している如くである。

〔以上は〕軌範師聖提婆による『菩薩の瑜伽行四百』の中、「時を論破することを修習することの説示」という第十一章の註釈である。

(1)…後の註(40)に至るまで以下 Skt. 欠。

(2) dus smra ba., 「時論 (kālavāda)」もしくは「時論者 (kālavādin)」と呼称は、インド哲学において行われている(例えば、中村元著『ことばの形而上学』p. 323 参見)

- ので、いまはそれに従った。以下の本章で主題として取り扱われている「時(チベット語で *dus*)」には種々の Skt. 原語が想定され(例えば, *adhvan*, *samaya*, etc.), それら原語相互の意味の相異も追求されているのを見るが、いまは, *kālavādin* という呼称や, *Vaiśeṣika* 等で主張されている実在の「時(*kāla*)」実句義に順じて *kāla* の一語をもって、「時 (*dus*)」の Skt. 原語として原則的に統一した。
- (3) 前章(第十章)「破我品」で我が批判・否定されたことの継続であるので、このように補った。
- (4) *~ mthoñ ba* → デルゲ版では *~ mthoñ bas* とあるので、そのように訂正。
- (5) *gañ smras pa yin gyi* → デルゲ版では *gañ smras pa de ni legs par yin gyi*.
- (6) 北京版では *ḥbyuñ ba* (生起すること) の語を欠くが、デルゲ版によって補った。
- (7) *~ yod do* → デルゲ版では *~ yin no*.
- (8) *la sogs pa* → デルゲ版では *la sogs pas*.
- (9) 時常住論については、先の第九章破常品の第 7~11 偈下において論破したところである(山口益「月称造四百論註釈破常品の解説」鈴木学術財団研究年報 I, p. 21-25) が、本章は、その第九章で取りあげられた時論者の主張に対する批判を一章をもって別出して論述していこうとするのである。
- (10) *bdag gis* → デルゲ版では *bdag ŋid gis*.
- (11) 仏教では、事物が存在すれば、それは現実的に現見(経験)されなければならない。現見されないような形而上的存在は、仏陀の十四無記の問題の上で伝統的に知られるように、仏教では問題とならない。
- (12) 先の第九章「破常品」の第 7 偈(207)。かくして、ここの所論は、破常品における「時」の批判と同じ内容であり、*Prasannapadā* においては、中論第 19 章観時品の第 5 偈、
- 「存在しない時 (*kāla*) は把握されず、およそ把握されるべき時 (*kāla*) が存在することは認められないから、把握されていない時 (*kāla*) がどうして知らしめられようか」
- の下の註釈に一致する。
- (13) 先の第九章第七偈下の註釈の中で、諸法の生と滅の因なるものは無常なる依他起(=縁起)の上にあるのであって、「時」は諸法に因って仮設されるのであり、常住なる「時」が生と滅との因性となりえないことが述べられている。
- (14) *dus gsum pa* → デルゲ版では *dus gsum po*.
- (15) *~ de dag gi* → *~ de dag gis* とすべきであろう。
- (16) *bsñad par bya ba*, *Śatapiṭaka Dic.* による。この *ākhyāta* (→ *khyāti*) は, *prabhāsa*, *vijñapti* とシノニムにして “顕現, 識・知らしめること” を意味する。三性論偈の第 2 偈 a~b

yat *khyāti* paratantro'sau yathā *khyāti* sa kalpitaḥ /

(顕現しているもの、それは依他起であり、顕現している通りのそれは遍計所執である) などに見られる語意を参見されたい。『山口益仏教学文集』(春秋社、昭和47年刊) p. 125., p. 140 参見。

(17) bum pa → 四百論偈頌本(影印版西藏大藏經; 第95巻 No. 5246, 13a⁷) によって bum la と訂正。

(18) 以上の所論は、俱舍論第5章隨眠品(冠導第20巻)などに見られる「現在有体、過無体」という経量部の主張を表示している。

(19) 三時の相依相待については、中論第19章觀時品の第1偈～第3偈

「現在と未来とが、もし過去に関係してあるならば、実に、現在と未来とは、過去の時(kāla)においてあることになろう。(第1偈)

しかるに、現在と未来とが、もしそこ(過去の時)においてないならば、現在と未来とは、どうしてそれ(過去)に関係してあろうか。(第2偈)

さらに、過去に関係せずして、それら両方(現在と未来)の成り立つことは認められない。それ故に、現在と未来との時(kāla)は認められない。(第3偈)

において詳しく論述されているのを参見されたい。

(20) 中論第19章觀時品の第4偈においては、先の3偈(註19参見)に続いて、次の如く

「この同様の仕方によって、残りの二時(現在と未来)を交換して、上と下と中等と、同性等とを知るべきである」

と説かれ、Prasannapadā では、この第4偈下で、先の3偈と同様の仕方、過去と現在とを入れかえた3偈と、過去と未来とを入れかえた3偈とをわざわざ示している。

(21) de → デルケ版 de la.

(22) 三時の差別を lakṣaṇa (相・特徴) という面で捉えているのは、俱舍論(冠導第20巻)に紹介されている三世実有に関する四大論師の解説の中の妙音(Ghoṣaka)の主張に思い至らしめられる。次下の註20参見。

(23) 以下は“現在というものがあるから、未来が未来として設定される”ということに関する論述である。

(24)……(24) bum pa → デルケ版によって bum pa la ḥdas paḥi bum pa と補った。

(25) 以上は三世実有法体恒有を主張する説一切有部を示すものである。

(26) ~ño po とあるが、~ño por として読んだ。

(27) この svalakṣaṇa は svabhāva や dravya の意味に理解すべきであろう。

(28) 三時の差別については、俱舍論第5章隨眠品(冠導第20巻 3a~4a., Skt. p. 296~297)において、三世実有に関する説明の中で四説、すなわち、Dharmatrāta (法教) 説の bhāva (類)の差別、Ghoṣaka (妙音) 説の lakṣaṇa (相)の差別、Vasumitra (世友) 説の avasthā (位)の差別、そして Buddhadeva (覺天) 説の anyathā (待)の差別、

- が示され、その中の第三説 *avasthā* の差別が俱舎論系では最善とされている。いまは、その第三説“分位 (*avasthā*) の差別”をもって三時の差別を与える自部の人、すなわち、説一切有部の人を代表せしめ、それを次下に批判していこうとする。
- ②9 有部では、三世 (*sarvakāla*) に法の実有 (*dravyasat · astitā*) であることを主張する理由を、俱舎論第5章隨眠品の第23偈 (Skt. p. 295., 冠導第20卷 2a, b) に述べる中で“過去色、未来色が対象として知識されるということは過去色、未来色が存在するからである”というように、経証 (*āgama*) と、“根境によって識生ず”という論理、及び、業と果との関係とをもって説明している。
- この俱舎論に“対象として知識される・対象があるとき識が生じる”といわれていることが、いまは、“知覚において見られる (*buddhau prabhāsate*)”といわれているわけである。
- ③0 自性という常住なるものには、因縁所生のはたらく余地はなく(たとえば、中論第15章観自性品の自1偈)、自性あるものには変異がない(たとえば、中論第15章観自性品の第9偈 c~d)、というのが中観説の常に主張するところである。
- ③1 *Saṃyutta-nikāya*, I, p. 6, ll. 4~5. 相應部 I. p. 8. この無常偈「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為楽」という漢訳の下で有名であるが、冠導俱舎論第5巻 19b の冠導部には「一切行無常、生者必有死、不生則不死、此滅為楽」と漢訳されている。
- ③2 以下のような説一切有部に代表される主張では、未来性 (*anāgatatva*) とは未来にある事物の体性 (*bhāva-svabhāva*) であり、それが三世に恆存するというのである。このような恆存するものが時性ということになる。
- ③3…③3 *mi srid pa ñid* → デルゲ版によって *mi srid pas ḥdas pa ñid* と補った。
- ③4 *la* → デルゲ版 *las*.
- ③5…③5 *hon te ma ḥdas.*, デルゲ版によって補った。
- ③6 *de las* → デルゲ版では *de la*.
- ③7 過去に少年であり現在は壮年であるというのが適わしいのに、過去の少年が過去とならず、いまもなお少年であるという過失なることを指摘している。
- ③8 以下の所論は、現在となるべき未来性、すなわち、現在のための因性が吟味されていくのであるから、因中有果と因中無果とに関連していく。この“未来性”に関して「いまだ生ぜざるものは生ずるにあらず」という中観の立場については、例えば、中論第7章観有為品の第14偈 a~b, 七十空性偈の第5偈 a~b, etc. が参見されるべきであろう。
- ③9 この涅槃とは、有部の涅槃にして択滅無為を表わす。有部では、無為は有体(法)であり、しかも、無因の果であり不生である(冠導俱舎論第六巻 15 a~b)、とされている。

- (40) 註①よりここまで Skt. 欠。以下註(40)まで Skt. がある(Skt. テキスト pp. 491～493)。
- (41) / vināpi janmanā bhaṅgād anityo yady anāgataḥ /
- (42) / atītasya na bhaṅgo' sti sa nityaḥ kiṃ na kalpyate /
- (43)～(43) Skt. 欠。Skt. では anāgatasya nityatva…………tītasya (未来において、常住性…………)とある。…………の部分には、iti na iṣyate, bhāvā とあったのであろうか。
- (44) 以下は、三世実存思想における無常の観念を批判していくのである。この点については、Bodhicaryāvatāra-pañjikā IX, 第143偈 a～b 下の註釈、及び、中論第7章第27偈 a～b, 第13章第5偈 a～b, 第15章第8～9偈, etc. を参見されたい。それらにおいて、実存なるものには減なく、変異なきことが批判されている。
- (45) / anityo vartamāno 'yam atītaś ca na jāyate /
- (46) je=tāvat
- (47)～(47) Skt. 欠。
- (48)～(48) Skt. 欠。
- (49) Prasannapadā においては、中論第1章観縁品の第1偈に関する註釈の中にも見出され、「自よりの生 (svatas utpatti)」を批判する中で、“種子より芽の生じることが矛盾となり、種子より種子が無窮に生じる過失となる”という。この用語は aniṣṭhā-prasaṅga とシノニムであり、atiprasaṅga (大過) というのも、この prasaṅga を指す。後の(63)を参見されたい。
- (50) de las とあるが de la とすべきであろう。
- (51) Skt. テキストでは tṛṭiyovakāśo →tṛṭiyo'vakāśo と訂正。
- (52) / tābhyām anyā tṛṭiyāpi gatis tasya na vidyate / ちなみに、漢訳に、「除斯二所趣，更無有第三」(p. 183 b)とある如く、玄奘は gati を「所趣」と直訳的に訳出しているが、この gati は avakāśa を指しているものであることが明らかであるから、いまは同様に「位態」と訳出しておいた。
- (53)～(53) mi rtog pa ñid mi rtog pa ñid →デルゲ版により mi rtog pa ñid とする。
- (54) Skt. は北京版と一致する。デルゲ版では mi dmigs (na dṛśyate・経験されない) とある。
- (55) rtogs pa →デルゲ版では rtog pa
- (56) / yaḥ paścāj jāyate bhavaḥ sa pūrvaṃ vidyate yadi / na mithyā jāyate pakṣas teṣāṃ niyatīvādinām //
- (57)～(57) ~ dños po med ciñ ño bo med paḥi phyir →デルゲ版では ~ gnas paḥi dños po physis. いまは、Skt. もデルゲ版に一致するのでそのように訂正。ちなみに、北京版のまま解説すれば「事物は存在せず、自体はなきが故に」となり、内容的には同意となる。

- (58) ここに *puruṣakāra* とは, *Sāṃkhya* の主張しているが如きの実在なるプルンシャをいうのではなく, “存在は *pratītya astitā* (縁りて存在するもの) であり, *hetumat* (因を有するもの) であり, *kṛtaka* (作られたもの) である” と先の第九章破常品において縁起せる存在について説明されている中の, *kṛtaka* のことをいうのである。従って, いまはこのように「人間の努力」と訳してみた。
- (59) *niyativādin* のチベット訳は, 先には *phyva smra ba* とあったが, いまの *niyativāda* は *gnam gyis bskos par smra ba* とチベット訳されている。
- (60) *sāmbhavaḥ kriyate yasya prāk so'stīti na yujyate / sato yadi bhaved janma jātasyāpi bhaved bhavaḥ //*
- (61) *ḥbyuñ bar byed pa = sāmbhavaḥ kriyate* → 「生起する作用を有する」の意。
- (62) Tib. 欠。Skt. によって補う。
- (63) *thug pa med pa*. 先の註(49)で注意したところの *anavasthā-prasaṅga* のチベット訳と同じである。
- (64) *de la* → デルゲ版では *de las* とあるので, それに従った。
- (65) *~ ḥjug par* → デルゲ版では *~ ḥjug pas*.
- (66) Skt. では *hetuphalabhā* となっているが *-va* が脱落したものと見なした。
- (67)・(67) Skt. では, 「侵害されることになるが, しかも因果性……起こることはあるから」となっている。
- (68)・(68) Skt. では, *yadi anāgataṃ na syāt yad etad anāgatārthālanbanam yogināṃ prañidhijñānaṃ yathārthaṃ na syāt / asti caitad yathārthaṃ yogināṃ, jñānaṃ, yathārthānāgatārthavyākaraṇāt ~ (もし未来がないならば, およそそれ(未来)の事物を所縁とする瑜伽行者の如実なる誓願智はないことになろう。しかるに, かの如実なる瑜伽行者の智はある。如実なる未来の事柄を記別することの故に~)* となっている。
- (69) Skt. によって補う。
- (70) Skt. によって補う。
- (71) Skt. によって補う。
- (72) Skt. では, 先の(68)に掲示した構文になっている関係上, ここに, チベット訳の最初の文と同じ「それ故に, 実に, 未来は存在するものである」という一文が挿入されている。
- (73) *dr̥śyate 'nāgato bhāvaḥ kenābhavo na dr̥śyate /*
- (74) Tib. では, 「誓願智の力 (*smon nas śes paḥi stobs*)」とあるが, いまは Skt. に従った。
- (75) Tib. では, 単に *śes pa* とのみあるが, Skt. に従って, より明確に *rnam par śes pa* とした。
- (76) Tib. では, *ñe bar gyur pa* (現前せる) とのみあるが, Skt. に従い *dños po (vastu)*

の語を補った。

(77) *dños po dños po yod par smra ba.*

(78) 事物の一切を有(存在)か無(非存在)かとして分別する有自性論者(実有論者)にとって、有無を否定した立場での誓願智のようなものは、到底了解されがたく、一切を有か無と分別することを超えられない、という意。

(79) *mñon par ḥdod pa* → 誓願智の力によって、未来の事物を見るが故に、そこに見られる未来の事物の存在することを意味している。

(80) *dños po rañ bshin med par smra ba.*

(81) *gñis med par smra ba.*

(82) =*aikantika-upapatti* → 絶対的な論理性(妥当性)という意味。

(83) Tib. では、ここに *de* の語があるが、Skt. では欠く。

(84) *las-kyi mthu.*, Skt. では *karmaviśeṣa-prabhāsa* (業の差別の顕現)となっている。

(85) *śes paḥi rgyud.*

(86) Skt. では *pūrva dharma* ~ とある。

(87) Skt. では *cetyalañ prasaṅgena* / とある。

(88) Skt. 欠。

(89) この部分は Skt. 欠であるが、この引用偈は *Prasannapadā*, Skt. p. 366, l. 9 ~ p. 367, l. 2, に引用され、その Skt. が与えられている。大正大蔵経第11巻, p. 719 b., 55 c.

*yathā yantrakṛtañ tūryaṃ vādyate pavaneritañ / na cātra vādakaḥ kaścīn niśc-
arantiyatha ca svarāḥ // evaṃ pūrvasūddhatvāt sarvasattvāsayeritā /
vāgniścarati buddhasya na cāsyāstiha kalpanā //*

(90) *nāgata=anāgata.*

(91) 以下の *dūra* (遠隔)の問題については、例えば、世親の俱舍論の中にも種々に論じられているが、その中、第5章隨眠品の第62偈 (*Abhidharmakośabhāṣya* of *Vasubandhu*, p. 321, ll. 4 ~ 5., 冠導俱舍論第21巻12 a) に、4種の *dūratā* が示され、その隨一に *kāla* (時) が含まれ、その内容が二世 (*dvaya-adhvan*・過去と未来) として示されている。尚、ここに *dūratā* とあるそれは、本テキスト (Skt.) の *dūratva* であり、また本テキストに *dūra-dharma* とあるそれは、俱舍論では、*dūri-bhāva* となっている。

(92) 前註に示した俱舍論の偈下で、「近接の法」については、*/kutastadadūram / vartā-
mānāt /* (望何説遠 望現在世) と説かれ、*antika (adūra) = antikatva* が現在世であることが示されている。Skt. p. 321, l. 3 ~, 冠導俱舍論第21巻 12 b.

(93) *vidyate 'nāgatañ yasya dūrañ tasya na vidyate /*

(94) Skt. に *paripākādika* とあり、*ādika* の語があるが、Tib. には欠く。

- 095 dharmo yady akṛto'py asti niyamo jāyate vṛthā /
 096 atha svalpo 'pi kartavyaḥ satkāryasya na sambhavaḥ //
 097 gañ gi → デルゲ版では gañ gis.
 098 仏教でいう無常性とは刹那性ということがあるから、前後の二分に決定して存在するものは常性であるという意味である。すなわち、未来の事物があって、それが現在の事物となるという所論は、前後の二分に決定して存在する常性を認め、無常性を否定することになるという批判である。
 099 anitye sati satkāyaṁ katham nāma /
 000 以下, Skt. 欠。
 001 ḥphags paḥi lam bskyed pa → bskyed pa を sems bskyed pa の意味に理解することもできるが、いまは“聖道を努力して完成すること”の意味で、√jan-をこのような用例に理解した。
 002 すなわち、解脱者は「所作成弁 不受後有」である。
 003 thal bar → デルゲ版では thar bar.
 004 後の註 007 を参見されたい。
 005 “識が生じる”ということは、われわれの生存の生起に関して普通いわれる語である。いまは、本章では有部の三世実有論への批判の継続として未来実有論が批判されているところでもあるので、仏教アビダルマの根本題命として“根と境とによって識が生ずる”となしたが、その他、アーラヤ識が未来に生じる識として語られる場合もあり、また“煩惱(無明)と業(行)とによって識が生じる”(十二縁起)というのも仏教では一般的である。
 006 rten gyi gshan gyi dbaṅ yin te → デルゲ版では rten gshan gyi ~ とあり、gyi を欠く。
 007 前の註 004 を参見されたい。以下のように、ca が vā の意味に用いられることは、例えば Monier Williams Dic. によっても知られる。従って、vā は alternative (二者択一)の意味で、それがいまは vikalpa (rnam par rtog pa) の意味(vā=vikalpa)とされているのである。
 008 本偈は、Candrakīrti の中論釈 Prasannapadā, Skt. p. 393, ll. 14~15 に引用されている。
 stambhādīnām alaṅkāro gṛhasyārthe nirarthakaḥ / satkāryam eva yasyeṣṭam
 yasyāsatkāryam eva ca //
 009 ~de kho na yin la → デルゲ版では、~de yod pa kho na yin la.
 010 skye ba.
 011 thams cad las → デルゲ版では、thams cad thams cad las.
 012 ここに述べられている転変説に基づく Sāṃkhya の主張は数論偈(Sāṃkhya-kārikā)

の第9偈に、

「非存在は作為せられえないから、質料因を必ず取得するから、一切よりは生成しえないから、能力あるものが能力を作為するから、原因にしたがって生成するから、結果は存在・実在である」 *asadakaraṇād upādānagrahaṇāt sarvasambhavābhāvāt / śakhasya śakyakaraṇāt kāraṇabhāvāc ca satkāryam//*

と説かれている内容に一致する。この数論偈第9偈の内容については、山口恵照著「サーンキヤ哲学体系序説」 pp. 154～171 にかけて委細に解明されている。

⑪③ *thal bas* → デルゲ版では *thal bar gyur bas*.

⑪④ この毘婆沙師の主張については、俱舎論における三世実有法体恒有説として周知されている。特にここに示されている *avasthā* (分位) の差別については、それが *Vasumitra* (世友) の説であることをすでに註⑩において紹介した。

⑪⑤ 勝論学派のこの主張は積聚説の上に立っている。先の数論学派に代表される転変説が、因と果の関係を因より果が流出発展するという因中有果論となすのに対して、勝論学派の積聚説は、種々の因が結合して別の実としての果を形成するという因中無果論に立っている(宇井伯寿著『印度哲学研究』第三, pp. 477～478等を参照)。ちなみに、勝論学派では、自らが、因中有果の立場を否定していることを、*Padārthadharma-saṃgraha* の中で「勝論者が、因中有果と説けば自の教義に矛盾する」と述べて表明している(金倉円照著『インドの自然哲学』 p. 185 参照)。

⑪⑥ これと内容的に近いものが、勝義空経 (*Paramārthasūnyatā*) の一文として、俱舎論 (Skt. p. 299, II. 12～14., 冠導第20巻 6a～b) と *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* (Skt. p. 271) に引用されているので掲示しておく。

caḥṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaścīd āgacchati, nirudhyamānaṃ na kvacit saṃcayam gacchati / iti hi bhikṣavaś caḥṣur abhūtvā bhavati, bhūtvā ca pratigacchati (眼根生位無所從來, 眼根滅時無所造集, 本無今有有已還無)

⑪⑦ *gtan tshigs sṃa ma*. 普通, *gtan tshigs* は「理由」の意味に用いられ、因果の因は *rgyu* であるが、いまは, *gtan tshigs* が因果の因の意味に用いられている。

⑪⑧ 経量部のこの主張は、先の註⑩に掲示した俱舎論所引の經典における「本無今有有已還無」ということであり、冠導では、この主張が経量部のものであることを指示している。

⑪⑨ この識論者の主張は、たとえば中辺分別論釈疏の中で「外境と有情と我と了別として顕現する、相応を具せる、これら諸八識は、集諦所撰にして助力縁に因れる阿頼耶識より、所応の如く五趣中に生起す。阿頼耶識中には、善不善無記法の習気の転変する或る差別あり、その力によりて相互に相異して顕現する識起るなり」(山口益沢註『中辺分別論釈疏』 pp. 23～24) と説かれている。瑜伽唯識説の内容を指示していると見なされる。

- 020 gshan pas → デルゲ版では gshag pas.
- 021 rgyan ji skad bśad par → デルゲ版では rgyan ji skad bśad pa.
- 022 無自性では、実在としての“実体の有”と同じく、その無もまた、“実体の無”という反実在として否定される。
- 023 dños poñi chos gyi rten can → bhāva-dharma-āśrayin., その白黒等の属性によって事物を実在とすることか。
- 024 以下の対論者は Sāṃkhya (数論学派) に代表される転変説を主張する者であることは明らかである。
- 025 khu bcud? → 註024参見。
- 026 yod par yañ → デルゲ版では yod pa yañ.
- 027 yod pa → デルゲ版では yod pa ma yin pa.
- 028 khu ba → 註024参見。
- 029 ~shes pa → デルゲ版では ~shes. (pa 欠).
- 030 以下の対論者の主張は、関説するまでもなく、事物(存在・法)の上に時間を考える Vaibhāṣika (毘婆沙師=アビダルマ説一切有部など)の所論である。
- 031 以下の所論は、中論第19章観時品の最後の第6偈において、
 「もし事物に依って時(kāla)があるならば、事物なくして時はどこにあるか。
 しかも事物はいかなるものも存在せず、どうして時がありえようか」
 と説かれている内容のものである。
 尚、「止住(sthiti)なし」に関しては、中論第7章観三相品において、生と住と滅の相互関係の問題の上で詳しく論述されている。特に「住」に対する批判は、その第22偈から第25偈にかけて行なわれている。
- 032 zos-pa.
- 033 この所論は、中論第7章観三相品の第24偈に、
 「一切諸法は一切時に老と死との性質あるものであるのに、もし法の老死なくして住するものがあるとすれば、それはいかなるものであるか」
 と説かれていることと関連して理解されるべきであろう(山口益記『中論積 II』p. 100参見)。
- 034 根と境によって識が生じるという云い方が、仏教の縁起説において普通に語られる課題である点については、たとえば Prasannapadā (山口益訳『中論積 I』p. 7以下)においても明らかである。
- 033...033 dbañ po drug yin la gzugs la sogs pa rnams ni. デルゲ版によって補う。
- 036 bdag ñid ji ltar ba bshin de rnams → この意味は、眼根には色境、耳根には声境という如くに対応する六境ということである。
- 037 ~min shiñ → デルゲ版では ~yin shiñ.

- 039) mi gnas pa → デルゲ版では否定詞 (mi) を欠く。
- 039) śes pa gshan gñis (二識) とあるが, śes pa gshan gñis pa とすべきであろう。
- 040) ḥdu byed ḥdra ba → デルゲ版では ḥdu byed ḥdra baḥi.
- 040) rgyu (因) とあるが, rgyun とすべきであろう。
- 042)…042) śes pa gshan gyis → デルゲ版は欠く。
- 043)…043) śes pa gñis kyis → デルゲ版によって補う。
- 044) 意識の所依である意根が, 俱舎論などにおいて, “前念(直前の刹那)の六識”をもってその内容とされていることは周知である。
すなわち, 俱舎論第1章界品の第16~17偈において, 七心界の説明の上で, 意根の内容がそのように示されている。
- 045) 事物の自相は, 現量(直接知覚)によってのみ捉えられるものであり, 意識によって捉えられるのは, 比量(間接知覚)によって捉えられる事物の共相 (sāmānya-lakṣaṇa) であるという意味であろう。
- 046)…046) rten dañ rten pa dag → デルゲ版では, brten dañ rten pa dag.
- 047) dus te → デルゲ版では dus de.
- 048) ~yin pas → デルゲ版では ~yin par.
- 049) mi rtag gñi gar → mi rtag ñid gar とすべきである。ここに gñi gar (両方) とあるが, この gar とは, 直後の der によって明らかな如く, 関係代名詞である。
- 050) 本偈 c~d / kun la ḥaṅ gnas pa med pa ḥam // yan na thams cad mi rtag min/ は北京版で脱落しているので, デルゲ版によって補う。
- 050) 以下の所論は, 法相の上で, 有為への四相が定められ, 有為の上に住(止住ということ)と異(無常性)とが定められているということに対する批判である。この批判については, 中論偈第7章観有為品に詳しい。
- 052) 七十空性偈の第29偈において, 三時が批判されて,
「止住せざるが故に, 相互に成ぜられるが故に, 求むるが故に, 自性として成立せざるが故に, 物無きが故に, 三時はあるにあらず, 唯分別のみ」と説かれている。この偈において, 「住せざるが故に……自性不成立の故に, 物無きが故に」といわれ, 「唯分別のみ」と結ばれているが, これは, 本章の結論でもある。ここに「唯分別のみ (parikalpa-mātra)」ということは, もとより, 「虚誑 (mṛṣā)」ということではなければならない。
- 053) 以上の主張は, 四百論の第10章破戒品において論破された“宿住随念者としての我”(第7偈の偈前)と共通のものである。
- 054) ~shig gis mtshan ñid → デルゲ版では ~shig gi mtshan ñid.
- 055) dmigs paḥi → デルゲ版では ḥbyuṅ ba. 北京版に従って解説すれば, この文章は「およそ, そこに知得された記憶が 所縁としている その事物はある」というように

も読めよう。

- (59) 北京・デルゲ両版とも、～ shes sñam du sems na というこの文句を欠くが、内容的にみて「もし人あって」に相応するこのような言葉が、ここにあるべきであろう。
- (57) チベット訳において、log pa とある語をいまは「止滅」と訳出し、次の註(57)では「虚証」と訳出した。そのように区別して訳出した根拠は以下の註釈の内容から示されるであろう。
- (58) 直前の註(57) 参見。
- (59) gnas skabs kyis → デルゲ版では gnas skabs kyi.
- (60) mtshuñs pa dañ ldan par ḥgyur → デルゲ版では mtshuñs par ldan par ḥgyur.
- (60)・(60) ~ med dam med do// shes de skad du ~ → デルゲ版では ~ med dam/ med do shes de skad du.
- (62) kho bo bdag cag → デルゲ版では kho bo cag.

(昭和51年 6月30日脱稿)