

アビダルマにおける自性の意味

——三世実有説の再検討——

宮 下 晴 輝

- 1 問題の所在
- 2 『識身足論』以前の“三世実有説”
- 3 *Kathāvatthu* に見られる“三世実有説”
- 4 『識身足論』における三世実有説の論証
- 5 説一切有部における法と自性の意味

1 問題の所在

説一切有部の主張する三世実有説については、すでに多くの研究がなされている。それにもかかわらずここに再考を試みるのは、三世実有説そのものがいったいどんな意味をもち、どういう背景のもとに主張されたのかを検討してみたいと思うからである。

まず、説一切有部の主張を要約して提示するならば、つぎのようになる。

1. 過去未来現在のすべての法 (dharma) が存在する。
2. その場合、法の自性 (svabhāva) は恒常に存在するが、法の存在況位 (bhāva) は三世にしたがって変化する。
3. 三世の区分を定立するもの、すなわち法の存在況位を決定するものに関して、説一切有部の内部にいわゆる“四大論師”の解釈があった。
4. そのなかで、法の位置 (avasthā) の異なることによって三世を区分し、その位置の異なりを“作用” (kāritra) の存在非存在 (有無義) によって解釈する説が、説一切有部の正統説と見なされた。

以上の要約を補足しよう。形成された dharma (有為法) はすべて無常なる存在である。そして無常なる存在は三世という時の経過の中にあるものとして、“生起” (utpāda) と“消滅” (nirodha) の三つの様態で表わされる。す

なわち、“いまだ生起していないもの”(anutpanna)が未来であり、“生起していまだ消滅していないもの”(utpanna-aniruddha)が現在であり、“すでに生起し消滅したもの”(utpanna-niruddha)が過去である¹⁾。

これは説一切有部も認める。しかし有部は、上記第一点のように、過去未来現在のすべての法が存在すると主張する²⁾。それは、いまだ生起せざるものもすでに消滅したものも、いま生起しているものと同様に、“存在する”ということの意味する。つまり法が、“生起”と“消滅”という様態いかにかわらず、“存在する”こと、すなわち“恒常にある”ことを認めるものである。したがって説一切有部は、法が無常であると認めつつ、しかも恒常であるということを主張することになる。

そこで説一切有部は、上記第二点のように、法の自性(svabhāva)と存在況位(bhāva)とを区別し、法の恒常性はその自性によって、また法の無常性はその存在況位によって認められるとする。法の自性と法の存在況位の明確な区別は、三世の区分定立に矛盾しないで法の恒常性を主張するための重要な論点となる³⁾。

法の存在況位にしたがって三世の区分を定立するため、第三点にいう、“四大論師”の解釈が行われた。四大論師はそれぞれ、“bhāva (類)”、“lakṣaṇa (相)”、“avasthā (位)”、“anyathā (待)”の相違によって三世の区分定立を認めることができるとする。これら四つの解釈はすべて、法の自性(svabhāva)に対する法の存在況位(bhāva)を表現するものと見なすべきであろう⁴⁾。

『婆沙論』は、法の自性の恒常性を認めただけで、法の時に存在し時に存在しないという意味での法の無常性(“有無義”あるいは“本無今有義”という)が成立することを、種々の設問のもとに論じている⁵⁾。そしてそのさいに説一切有部にとっての正統説として認められたものが、第四点にいう四大論師の中の世友の作用説である。

説一切有部の三世実有説は大略以上のようにまとめることができるであろう。ここで改めて論じようとするのは、この三世実有説が立論されるにいたったその最も重要な契機と思われる“法の恒常性の容認”という問題である。そしてその問題の焦点となるのは“自性”(svabhāva)という概念である⁶⁾。

2 『識身足論』以前の“三世実有説”

『識身足論』(*Vijñānakāya*)は、説一切有部の諸論書の中で、『集異門足論』や『法蘊足論』の第一期の論書と呼ばれるものの後、第二期の論書に属するものとされる⁷⁾。

『識身足論』とパーリ所伝のアビダンマとの間に、その論題設定や議論のすすめかたに関してきわめて類似した特徴のあることが知られている⁸⁾。この論全体は、(1)目乾連蘊、(2)補特伽羅蘊、(3)因縁蘊、(4)所縁縁蘊、(5)雜蘊、(6)成就蘊の六章からなっている。第一章の「目乾連蘊」において、沙門目連の主張に対する反駁の形をとって、三世実有説の論証が述べられ、第二章の「補特伽羅蘊」では、補特伽羅論者と性空論者との対論という形をとって、補特伽羅論への反駁が述べられる。第二章の終わりに、十二支縁起の二つの解釈が提示されて、第三章の「因縁蘊」へとつながっていく。第三章以下の論述を見れば、相応、随眠の随増、界繫、五部断と現観、三界十二心、さらに六因四縁など、そこにすでに十分に展開した説一切有部の教義学を見とることができる。パーリ所伝のアビダンマとの密接な関係をもちながらも、そこに展開されている教義は格段に飛躍している。叙述は体系的といえないが、すでに相当に構築されおえた説一切有部の教義体系を背景にしていると考えざるを得ない。

この『識身足論』の冒頭に初めて三世実有説が明らかな形で説かれる。しかし、三世実有説と呼ばれるその思想の成立はさらにこれよりも早いと考えられてきた。その理由は、第一期の論書である『集異門足論』や『法蘊足論』の中にすでに「非摂滅」という教義概念が見い出されるということによるものである。というのは、この説一切有部独自の「非摂滅」という概念は、三世実有説を前提にしなければ成立しないと考えられたからである⁹⁾。

「非摂滅」という教義概念について、筆者は以前に論じた¹⁰⁾。そのさいすでに指摘したことであるが、『発智論』におけるその定義は「簡摂によらない苦法からの解脱」であった。『婆沙論』はその定義を読み変え、この概念が有漏法にも無漏法にも適用されるものとし、「縁の欠如による不生」というより一般的な規定を用いることになる。さらに、非摂滅が得られるのは未来不生

法に対してであるという説が、異説を排して婆沙評家の説として採用されている。これらのことから、非摂減という教義概念が三世実有説の前提のもとで論じはじめられたのは、『婆沙論』以後のことであり、三世実有説の成立以前においても「非摂減」という教義の存在は許されるであろう、と考えられるのである。

したがって、『識身足論』における明言に先立ってその思想の存在を確認することができるような材料をわれわれはもっていないことになる¹¹⁾。

しかし、三世実有説が成立する以前に「説一切有部」という部派の名称があったとは考えられないのはいうまでもない。また、説一切有部の論書の中に教義の発展段階というものをいくらか認めることができるとしても、いまわれわれが手にしているテキストはすべて説一切有部の成立以後のものであり、説一切有部の基本思想によって十分に編集しなおされたものと見なさなければならぬであろう¹²⁾。したがって、テキストの内容が教義の展開のより初期段階にあると考えられるものであっても、それによって部派の成立時期を決定することはできない。とすれば、三世実有説を明言する『識身足論』のみが、“説一切有部”と呼称できる部派の成立根拠を提示しているであり、このテキストの成立をもって部派の成立時点を考慮することができるであろう。

また、説一切有部の名称が碑文の中で確認できる最古のものは、マトウラー出土の獅子柱頭銘文である。それは西暦一世紀初頭のものとして、「説一切有部は遅くとも前一世紀中葉までには独立するに至った」といわれている¹³⁾。そこでわれわれも、三世実有説については『識身足論』についてもまた、遅くとも前一世紀中葉までに成立したものと考えなければならぬであろうか。

3 *Kathāvatthu* に見られる “三世実有説”

『識身足論』はその発端につぎのように述べる。

沙門目連作如是説過去未来無現在無為有。(ChIT26, 531a)

沙門目連は「過去未来は存在せず、現在と無為が存在する」と主張する。

ここにいう「沙門目連」とは、おそらくパーリ所伝にあるパータリプトラで

の会議（第三結集）を指導した Moggaliputta Tissa を指していっているのであろうといわれている¹⁴⁾。その長老 Tissa が、その会議において、*Kathāvatthuprakaraṇa* を説いたのでであると伝承されている。*Kathāvatthu* の成立に関しては、それが取り扱っている問題のいくつかは相当に古いものと見ることができるが、その他の多くはおそらく聖典が書き記された西暦前一世紀頃に付け加えられたのであろう、と考えられている¹⁵⁾。

Kathāvatthu 第 I. 6 節の “Sabbamatthitīkathā” 「すべてが存在するという主張」という項目下で、過去未来が存在するという主張が反駁される。ただ、ここに見られる *Kathāvatthu* の議論の中から、まとまった “三世実有説” を取り出すのはかなり困難である。特徴的な論点のみを取り出すことにしたい。

Kathāvatthu 第 I. 6 節は、つぎのように始まる。

sabbam atthīti.
āmantā.
sabbattha sabbam atthīti.
na h'evaṃ vattabbe. (*Kv* p. 115)
すべてが存在するか。
そうである。
あらゆる場合に、すべてが存在するか。
そのようにいうべきではない。

以下、あらゆる時に (*sabbadā*)、あらゆる仕方で (*sabbena*)、あらゆるところに (*sabbesu*)、結合することなしに (*ayogan ti katvā*)、すべてが存在するのか、と Theravādin が問う。そして対論者の「そのようにいうべきではない」という答えを導きだす。

つづいて「過去は存在する」(*atitam atthīti*.) という主張をあげ、もし「過去とはすでに消滅したものである」(*atitam niruddham*) と対論者が認めるならば、「過去は存在する」というべきではないとする。また、「未来は存在する」(*anāgataṃ atthīti*.) という主張に対しても、もし「未来とはいまだ生ぜざるものである」(*anāgataṃ ajātaṃ*) と認めるならば、「未来は存在する」と主張することができないとする。過去の形態 (色)、未来の形態などについても同様の議論がこれに続く。

そしてつぎのような議論がおかれている。

paccuppannaṃ rūpaṃ nirujjhamānaṃ paccuppannabhāvaṃ jahatīti.
āmantā.

rūpabhāvaṃ jahatīti.

na h'evaṃ vattabbe. (*Kv* p. 120)

消滅する現在の形態は、現在の存在況位を捨てるのか。

そうである。

形態の存在況位を捨てるのか。

そういうべきではない。

rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti.

āmantā.

rūpaṃ niccaṃ dhuvaṃ sassataṃ avipariṇāmadhamman ti.

na h'evaṃ vttabbe... (*Kv* p. 120)

形態は形態の存在況位を捨てないのか。

そうである。

形態は、恒常であり、堅固であり、永遠であり、変化しない性質のものであるのか。

そういうべきではない……。

rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti. rūpaṃ aniccaṃ adhuvaṃ vipariṇāmadhamman ti. (*Kv* p. 121)

形態は、形態の存在況位を捨てない。形態は、無常であり、堅固ではなく、永遠ではなく、変化する性質のものである。

この議論から、「すべてが存在する」と主張するものたちが何を問題にしているのかいくぶん読みとることができる。すなわち、形態は、過去未来現在という“存在況位”を捨てるが、形態という“存在況位”を捨てることがない、という。それはちょうど、例えば白い布 (odātaṃ vatthaṃ) をある色に染めるとき、白という況位 (odātabhāva) は捨てられるが、布という況位 (vatthabhāva) は捨てられないごとくである、と。

ここでいう「形態の存在況位」(rūpabhāva) とは、形態にとっての“固有の存在況位” (svo bhāvaḥ)、すなわち“自性” (svabhāva) を意味している。それは Buddhaghosa の注解によっても知ることができる。

sabbe pi atitādibhedā dhammā khandhasabhāvaṃ na vijahanti. tasmā sabbam atthi yeva nāmā ti laddhi, seyyathāpi etarahi sabbatthivādānaṃ.

(*KvA* p. 44)

過去などの区別をもったすべての法は、蘊の自性を捨てない。それゆえに、すべてが存在する、という見解を抱くのである。例えばいまの説一切有部である。

ここに反駁されている“三世実有説”の要点はこのようになる。すなわち、形態などの諸法は、その自性を捨てることはないが、無常なものとして過去などの存在況位を捨てる。それはちょうど白い布を染める場合のようである、と。

これは後の『婆沙論』などに紹介される四大論師の中の Dharmatrāta の説にきわめて類似している。すなわち、法が未来世から現在世に、あるいは現在世から過去世に移行するとき、未来の存在況位 (anāgatabhāva) あるいは現在の存在況位 (pratyutpannabhāva) を捨てる (jahāti) が、本体としての存在況位 (dravyabhāva) を捨てるのではない。それはちょうど金の容器を壊して異なった形にする場合やミルクからヨーグルトをつくる場合などのようである、と。

Kattāvatthu のこの議論では、形態の存在況位と過去などの存在況位という二つの“存在況位”を区別して用い、注解のように“自性”の語を用いていない。加藤 1985 (p. 496) が注意するように、Dharmatrāta においても同様な事情が認められる。*Kathāvatthu* が反駁している“三世実有説”においてすでに“自性”という語が用いられていれば、当然それを引いたに違いない。

さらに *Kathāvatthu* の議論の中から特徴あるものとして、つぎの二つをあげることができるだろう。反駁される論点のみを記す。

anāgataṃ hutvā paccuppannaṃ hoti, paccuppannaṃ hutvā atitaṃ hoti.

(*Kv* p. 126)

未来が存在しおわって、現在が存在し、現在が存在しおわって、過去が存在する。

arahato atito atthiti (*Kv* p. 131)

阿羅漢には過去の貪欲が存在する。

最初の論点は、本無今有論に関連するものである。先に本稿の第一節で、“有無義”あるいは“本無今有義”が説一切有部の立場でも成立することを、『婆沙論』が種々の観点から論じていると述べた。*Kathāvatthu* や後に取り

あげる『識身足論』の“三世実有説”では、いまだこの本無今有論の問題は切迫したものとなっていないと見ることができるであろう。

三世実有説において明確な有無義が成立するのは、Vasumitra の“作用説”によってであるということができる。したがって、*Kathāvatthu* の反駁する“三世実有説”は、Dharmatrāta によって代表されるような説であり、いまだ Vasumitra の説を知らない、と一応いうことができるであろうか。

第二の論点は、阿羅漢退失論に関連し、説一切有部の断惑論を特徴づけるものである。これは、過去の煩惱が現在の煩惱の生起する原因となりうる論拠を与えるものであり、“三世実有説”から派生した重要な論点である¹⁶⁾。

Kv における無所縁心の問題 ところで、*Kathāvatthu* の第 IX. 6-7 節において、過去や未来の認識対象(所縁)に関する問題が論じられ、「過去(あるいは未来)を認識対象とする心は、認識対象をもたない」(atitārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti.) という主張が反駁されている¹⁷⁾。

Buddhaghosa の注解によれば、この主張は Uttarāpathaka のものとされ、つぎのように要約されている。

tatha yasmā atitānāgatārammaṇaṃ nāma natthi, tasmā tadārammaṇeṇa cittaṇa ārammaṇassa natthitāya anārammaṇeṇa bhavitaṭṭhaṇ ti. (*KvA* p. 117)

過去未来の認識対象は存在しないが故に、したがって、それを認識対象とする心は、認識対象が存在しないのだから、認識対象をもたないものであるとしなければならない、と。

この議論によれば、*Kathāvatthu* の立場は、“過去や未来を認識対象とする心は認識対象をもっている”というところにあると考えられる。したがってこの議論から、過去未来の認識対象が存在しなくても心はそれを認識対象とすることができる、すなわち“存在しないものを認識対象とする心(無所縁心)がある”という論理を読みとることができないわけではない。しかしそのように積極的に立論されているともいえない。

この一節は、不死(amata: =涅槃)を認識対象とする心は結(saṅgojana: =煩惱)であるとする主張(IX. 2)、形態(色)は認識対象をもっているとする主張(IX. 3)、随眠(anusaya)は認識対象をもたないとする主張(IX. 4)、阿羅漢の智は認識対象をもたないとする主張(IX. 5)に続いておかれている。したが

っておそらく、心心所のみが認識対象をもつということが、この場合も含めてこれらの議論の基調にあると思われる。

後述するように、『識身足論』の論証のなかで、この“無所縁心”の問題が重要な位置を占めている。つまり“存在しないものを認識対象とする心の否認”が三世実有説の主要な論拠となっている。もし *Kathāvatthu* に見られる“三世実有説”への反駁が『識身足論』のそれにも向けられているとするならば、この問題がまず取りあげられてしかるべきであろう。しかしすでに見たように、第 I. 6 節での反駁は、自性と存在況位の区分に向けられており、無所縁心の問題にまったく関説していない。

この点については、『婆沙論』における無所縁心の問題の取り扱いとやや類似した状況があるかも知れない。というのは、説一切有部の論書の中で『識身足論』以後再び“無所縁心”の問題を取り上げるのは『婆沙論』である¹⁸⁾。しかし三世実有説に関連して論じられているのではない。いわゆる三世実有説が述べられるのは「結蘊十門納息」の“三法”を列挙しているところであり、そこではいかにして“三世実有”を論証するかという関心はやや薄く、主として“作用説”によって三世の区分を論ずる“行義世義”と、自性と存在況位を区別することによって“本無今有”を容認する“有無義”が論述の大半を占めている¹⁹⁾。この段階では、“すべての法には恒常な自性がある”ということはすでに確定した説であり、それに対してまき起こった“本無今有論”などの論難に答えるという論述の仕方である。*Kathāvatthu* に見られる“三世実有説”は、『識身足論』よりもやや後、すなわち“三世実有説”が主張された最初の問題関心がほぼ満たされた後になるものであり、しかも『婆沙論』に見られるような“本無今有論”が問題になるより以前に、三世の区分を確定するために Dharmatrāta のような説が提唱されていた頃のものであると見ることができるであろう²⁰⁾。

4 『識身足論』における三世実有説の論証

過去未来現在の觀察 『識身足論』の第一章目乾連蘊は、先に示した沙門目連の主張をまず提示し、それに対する反駁から始まる。その要点は、貪(rāga)などの三不善根(akuṣalamūla)が經典中に説かれている。その貪不善根を「こ

れは不善である」と過去現在未来にわたって観察する（已観今観当観）ということを知るならば、その場合観察される対象は、過去か未来か現在か、と問う。もしその観察の対象が過去であるというならば、過去は存在するとすべきであり、未来についても同様である、と。そして現在に関してはつぎのようにいう。

若言観現在、応説有一補特伽羅非前非後二心和合、一是所観、一是能観。此不道理。若不説一補特伽羅非前非後二心和合、一是所観、一是能観、則不説観於現在。言観現在、不応道理。(ChT 26, 531b6-10: Poussin 1925, p. 346-347)

もし現在の対象を観察するというのならば、同一のブドガラに同時に、観察されるものと観察するものという二つの心が混在すると説くことになる。これは理に合わない。もし、同一のブドガラに同時に、観察されるものと観察するものという二つの心が混在すると説かないのならば、現在の対象を観察するというべきではない。現在の対象を観察するということは道理に合わないことになる。

以上の議論は三つのことがらを前提にしている。まず第一は、観察される限りの対象は存在するということである。第二は、貪不善根を「これは不善である」と観察するのであるから、その観察の対象とは、自己の内に生じた貪と連合（相応）する不善の心であるということである。第三は、一つの相続（saṃtāna 同一のものとして心が連続して継起する事態を意味する）の中に同時に二つの心が並起しないことである。

したがって、議論の意味するところはこうである。もし観察対象が過去であるならば、過去が観察されているのだから、過去は存在する。未来についても同様である。これは第一の前提による。そして、観察対象は自己の心である。第二の前提による。したがって、その対象となる心が現在にあるとすれば、観察している心も現在にあるので、二心並起となってしまう。これは認められることではない。これは第三の前提による。しかし、もし二心並起を許さないとすれば、現在の対象を観察することができなくなってしまう、というものである。

したがって、沙門目連の主張のように過去未来が存在しないとすれば、過去や未来を観察することはできないし、現在が存在するとしても現在

の自己の心を観察するということもまたできないのであるから、いかなる時にも自己の心を観察することができなくなる。そこで論はつぎのように続ける。

もし過去未来現在を観察しないというのならば、貪不善根を「これは不善である」と過去未来現在にわたって観察できないことになる。観察できなければ、過去未来現在にわたって厭うことができず、過去未来現在にわたって離染することができず、過去未来現在にわたって解脱することができず、過去未来現在にわたって般涅槃することができなくなる。不善根のごとく、結、縛、随眠、随煩惱、纏、所棄、所捨、所断、遍知についてもまた同様である。
(ChT 26, 531b 11-17)

結 (samyojana) 以下、みな煩惱であるから、自己の心を観察するという点で、事態は同様である。それゆえに、現在と同様に過去未来も存在すると認めるべきである、と。

これが『識身足論』の第一の論証である。そしてこれとまったく同じ論証式が繰り返されていく。三不善根などの三法について、四暴流などの四法が論じられ、つぎに内外六結、内外五蓋、内外等覺支、有貪心などが挙げられ、それらはすべて“如実智”の脈絡で論じられている。

自己を知る如実智の問題 二心並起を認めない説一切有部にとって、過去や未来が存在しないならば、自己の心を観察するということが成り立たなくなってしまう。観察する心が現在ならば、観察される心は過去か未来になければならないからである。この問題は、後に『婆沙論』の中で如実智をあつかうさいに取りあげられている。

『発智論』見蘊の一節。

如説受樂受時、如実知我受樂受。此四智。謂法類世俗道。

(ChT 26, 1023b6-7; 旧訳 ChT 26, 907a3-4)

たとえば経典の中に「樂受を受ける時、我は樂受を受けると如実に知る」と説かれている。これは四つの智である。すなわち、法智と類智と世俗智と道智である。

『婆沙論』はまずつぎのように問う。

問う。樂受を受けているときは、それを如実に知ることがない。如実に知るときは、樂受を

受けていない。というのは、樂受を受けているときは、その受は現在にあり、その時に如実に知ることはできないからである。なぜなら、連合しているものを知ることはないからであり、二つの心の束(心品 cittakalāpa: 一刹那における心心所の一組の連合体を意味する)が並起(俱行)することはないからである。如実に知るときは、その受は過去か未来にあり、その時に「樂受を受ける」といわない。なぜなら、作用がないからである。苦受や不苦不樂受についても同様にいうことができる。それなのに仏はなぜ、「樂受を受ける時、我は樂受を受けると如実に知る」などと説かれたのであろうか。(ChT 27, 948b 21-27)

これについて『婆沙論』はまず、ある者の説を紹介する。「樂受を受けおわって、我はすでに樂受を受けたと如実に知る」と説くべきであったのに、そうしなかったのは、すでに受けおわったことを「受ける」といっているのであり、つまり過去を指して現在の時制で説いているのである。それはたとえば「菩薩が正性離生に入るとき、現觀辺世俗智を得る」と説くごとくである。これはすでに入りおわったことを「入る」といっているのである、と²¹⁾。そしてさらに尊者世友と大徳の説を紹介している。これにひきつづきつぎのよう

問。何故此中不説他心智。答。他心智知他相続心心所法。此中如實智知自相続心心所法。是故不説。復次他心智知現在心心所法。此中如實智知過去心心所法。

問う。なぜここで他心智を説かないのか。答える。他心智は他の相続中の心心所法を知り、ここでの如實智は自己の相続中の心心所法を知るのである。だから説かないのである。またつぎに、他心智は現在の心心所法を知り、ここでの如實智は過去の心心所法を知るのである。

如實智とは、自己の心を觀察する智である。そしてその智の対象は、現在の心ではなく過去の心であるとされる。したがって説一切有部の結論はこうなるであろう。如實智によって自己の心を觀察するということはすでに成立している。だから、過去の心は存在するのである、と²²⁾。

異熟因果 つぎに『識身足論』は、貪不善根について、それによる行為の結果として「未来に苦受を経験する」と過去現在未来にわたって觀察すると認めるかいなかを問う²³⁾。それを認める場合、その觀察の対象が過去もしくは未来であれば、過去もしくは未来は存在するというべきである、と。この

点は先の論証式と同じである。そして現在に関してつぎのようにいう。

若言観現在、応説有一補特伽羅、非前非後、亦能造業、亦即領受此業異熟。此不
応理。若不説一補特伽羅、非前非後、亦能造業亦即領受此業異熟、則不説観
現在。言観現在、不説道理。(ChT 26, 531b6-10; Poussin 1925, p. 347)

もし現在の対象を観察するというのならば、同一のブドガラが同時に、業をつくりまたその
業果を領受するということがあると説くことになる。これは理に合わない。もし、同一のブ
ドガラが同時に、業をつくりまたその業果を領受するということがあると説かないのならば、
現在の対象を観察するというべきではない。現在の対象を観察することは道理に合わ
ないことになる。

この議論は、先に見たのと同様の論証式に“業因業果”の問題をはめ込んだ
ものである。もし現在の対象を観察するということであれば、現在の心であ
る貪不善根について「これによって未来に苦受を経験するであろう」と観察
することになる。つまり、「未来に苦受を経験する」ということは観察の内
容であり、「苦受の経験」という事態そのことをいうのではないはずである。
ところが、ここでは、異熟因果の異時性を前提にした論理のみが強調され、
“観察”という枠組みはなんら顧慮されていない。もう一度だけ「暴流」を
取りあげる箇所に同様な論証が述べられているが、これらは後に挿入された
ものとも考えられよう。この異熟因果を用いた論証は、『婆沙論』において
十分に論じられることになる²⁴⁾。

無所縁心 『識身足論』の論証のなかで注目すべきものは、“無所縁心の否
認”である。つぎのようにいう。

沙門目連作如是説有無所縁心。(ChT 26, 535a8; Poussin 1925, p. 352)

沙門目連は「存在しないものを認識対象とする心がある」と主張する。

彼作是言。無所縁心決定是有。謂縁過去或縁未来。

(ChT 26, 535a18-20; Poussin 1925, p. 353)

彼はこのようにいう。存在しないものを認識対象とする心は決定して存在する。それは何か。
過去を認識対象とするかあるいは未来を認識対象とする心である。

この主張に対して、つぎの経言を引いて反駁する。それに対応するパーリ経

典をもここに引こう²⁵⁾。

苾芻、由彼彼因由彼彼縁發生於識。識既生已墮彼彼数。由眼及色發生於識。識既生已墮眼識数。(ChT 26, 535a 22-24)

yamyad eva bhikkhave paccayaṃ paṭicca uppajjati viññāṇaṃ tena ten'eva saṅkhaṃ gacchati, cakkhū ca paṭicca rūpe ca uppajjati viññāṇaṃ cak-khuvīññāṇaṃ tv eva saṅkhaṃ gacchati.

(*Mahātaṇhāsasaṅkhasutta*, MN 38, vol. 1, p. 259)

比丘たちよ、それぞれの縁によって識知が生じ、その縁にしたがって名称を得る。眼と形態によって識知が生じ、眼-識知という名称を得るのです。

この経言は、識知は必ず縁によって生じ、そしてその縁となる眼や形態が存在しないなら識知が生じないことをいう。そして反駁の意図するところはこうである。識知にとっての認識対象は、たんに認識の対象になるという意味があるだけではなく、識知が生ずるための重要な契機となる。識知が生ずるときは必ずその生起の契機である認識対象も存在する。したがって、存在しないものを認識対象とする識知は存在しない。したがってまた、過去未来を認識対象とする識知が生ずるのであるから、過去未来は存在する、と。

先の論証の中に見た「もし観察の対象が過去や未来であるならば、過去や未来は存在するというべきである」(若言観過去、応説有過去。不応無過去。言過去無、不応道理。若言観未来、応説有未来。不応無未来。言未来無、不応道理。)という句は、この章の中で何度も繰り返されている。また如実智についても、その対象は過去にあるということであって、観察の対象となっている限りそれは存在するといっているにすぎない。論証といっても、積極的な根拠を述べることなく、主張が繰り返されているだけだともいえよう。その意味では、ここに述べられた無所縁心の否認は、この議論全体の中で唯一積極的な根拠と思われる²⁶⁾。

有に対する考え方の根本を定めるもの 有部の三世実有説の立場は「有に対する極めて特異な考え方」にあるといわれている。それを端的に示すものが、無所縁心の否認である。この考え方を徹底したものとして、Saṅghabhadraの『順正理論』が指摘されてきた²⁷⁾。ここではその箇所に対応する Sthiramati

の注釈を引いておく。

/slob dpon 'dus bzang na re / blo skye ba'i rgyu yod pa de yang rnam pa gnyis te / rdzas su yod pa dang brtags [d. btags] par yod pa'o // gang la bltos pa med par blo skye ba de ni rdzas su yod pa'o // gang la bltos pas blo skye ba de ni btags par yod pa'o // rdzas su yod pa yang rnam pa gnyis te / bya ba'i khyad par dang dngos po tsam mo // btags par yod pa de yang rnam pa gnyis te rdzas nye bar len pa dang / btags pa nye bar len pa'o /
(TAp Tho 283a4-6; TAd Do 147b4-6)

Ācārya Saṅghabhadra は言う。「認識 (buddhi) が生ずる原因となるものが有 (sat) である。それはまた二種ある。実有 (dravyasat) と仮有 (prajñaptisat) である。何にも関わらずに (anapekṣa) 認識が生ずるものが実有である。何かに関わって認識が生ずるものが仮有である。実有はまた二種ある。特殊な作用 (kāritra-/kriyāviśeṣa) と事態そのもの (vastumātra) とである。仮有もまた二種である。実有に拠るもの (dravya-upādāya) と仮有に拠るもの (prajñapti-upādāya) である。

我於此中作如是説。為境生覺是真有相。此総有二。一者実有、二者仮有。以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺、是実有相。如色受等。若有所待於中生覺、是仮有相。如瓶軍等。有余…。実有復二。其二者何。一唯有体、二有作用。此有作用復有二種。一有功能、二功能欠。由此已釈唯有体者。仮有亦二。其二者何。一者依実、二者依仮。此二如次如瓶如軍。(NA 621c20-622a2)

「存在しないものを認識対象とする心はない」ということから、さらに Saṅghabhadra によって「認識が生ずる原因となるものが存在するものである」という“存在”についての規定が生まれた。このことはつまり“存在するものが認識を生ずる”のであり、“認識されるものは存在する”ということの意味する。

ところで、沙門目連の主張は、過去や未来の対象は存在しないのだから、それを対象とする認識は、存在しないものを対象とすることになる、というものであった。過去や未来についての認識は成立するから、認識対象が存在しないと言っているのではない。過去や未来は現時点には存在していないという意味で、存在していないものを認識対象としている、というのである。

それに対して、過去や未来の対象が“存在する”という主張は、それらが“現時点に存在する”ということの意味するものであろうか。もしそうだとすれば、“現時点に存在しないものが現時点に存在する”という矛盾した主張になる。これは説一切有部の意図するところではない。

では、“認識されるもの”すなわち“存在するもの”とは何かが問われることになる。それに対して“存在するもの”の分類が示されることになる。しかし、Saṅghabhadra が示す“有”の分類からは、“実有”と“仮有”といった“存在”の位相の差異を知りうるが、過去や未来にわたって形態や感受が“実有”である、すなわち“存在する”ということの意味は依然として明らかではない。このような分類から、存在を基本的な要素に分析し、一切のものがその基本的な要素によって構成されているとする立場を読み取ることができるかもしれない。そういう立場は説一切有部の思想にまったくないわけでもない。いわゆる極微論や、時には五蘊論がそのようなものとして語られることもある。しかしそれらは教義体系の中の一局面にすぎない。存在を構成している基本的な要素の恒常性を是認するために、三世実有説が主張されたのではない。

知識の対象の外在性 三世実有説が主張される基本的原理を明らかにすると、いうもう一つの試みは毘山 1983 によってなされている。その要点のみをいえば、有部にとっての知識とは、形象を持たないものであり、知識が形象を捉えている限り、その形象を持った対象は、知識とは別に存在しなければならない。過去や未来の対象が認識されているとき、過去や未来の対象はその認識とは別に存在しなければならない、と。そしてつぎのようにいう²⁰⁾。

有部が三世実有を主張したということは、彼らが無形象知識論者であったということと別ではないのである。サンガパドラが存在を定義し、境にして覚を生ずるものが真の有である、という意味を述べているのも、知識の対象となるものは知識とは別個に存在しているということである。

有部の三世実有説とその無形象知識論とはたしかに矛盾するものではないが、三世実有説を主張した有部の最初の問題関心はこれとはもう少し別のところにあったのではないだろうか。「認識を生ずるものが存在するものである」ということの中には、譬喩部師や瑜伽行派のように認識を生ずるものを認識自身と見るのではなくて、認識の外にある対象が認識の原因になるという含意があるとも言える。しかし知識の形象の問題が、それが伏在していたにし

でも、有部の議論の枠組みをなし、あるいは議論の焦点となっているのではない。『俱舍論』と『順正理論』の実際の争点は、法の自性がすでに成立したもの(pariniṣpanna 成実)としてあるのかいなかということにある、といわなければならないであろう。この点についてはつぎの節で見ることにしよう。

主張と論証 無所縁心の否認という論証はきわめて特異なものである。そこから有部の立場を伺うことができるはずであるが、“存在するものが認識される”あるいは“認識されるものは存在する”という立場を確認できただけである。ここに三世実有を主張する一つの根拠を見ることができが、なぜそのような主張がなされねばならなかったのかという理由をいまだ見極められていない。三世実有説の論証の検討から、その主張の意図を知ることは困難である。そして論証の前にすでに主張があったようにも思われるのである。

『識身足論』では、過去や未来を観察する限りは過去や未来があるといわなければならないという主張だけが何度も繰り返されていた。これはつまり、“認識されるものは存在する”と、繰り返し主張されていたということを意味する。したがって、無所縁心の否認という論証が一つだけ他とは異色なものとしてあったのではなく、全体が同じ主張を何度も反復していただけたのである。

5 説一切有部における法と自性の意味

『識身足論』における三世実有説の論証を概観してきた。そしてそこに我われが確認できたものは、“認識されるものは存在する”という主張であった。このことによっていったい何が意味されているのであろうか。それをつぎに検討していこう。

『識身足論』の第二章「補特伽羅蘊」は、その論題設定が *Kathāvatthu* の主題と同一のものである。

puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamatṭhenā ti. (*Kv* p. 1)

ブドガラは、真実に、勝義に、知覚される、と〔主張する〕。

補特伽羅論者作如是言。諦義勝義補特伽羅可得可証現有等有。是故定有補特伽羅。

(ChT 26, 537b2-3)

補特伽羅論者のこの主張に対し、『識身足論』は、性空論者による反駁を対置している。性空論者はつぎのようにいう。すなわち、經典中にこのように説かれている。五つの生存世界（五趣）は確定されており混乱がない（決定安立不相雜乱）。それは、地獄と畜生と餓鬼と天と人という生存世界である。地獄の生存世界、乃至、人の生存世界はそれぞれ確定し個別に存在する（決定別有）、と。もしあるブドガラ（補特伽羅）が地獄より死去し畜生に生まれると主張するならば、それは經典の五つの生存世界は確定されており混乱がないという言葉に相違することになる。また、もしあるブドガラが地獄より死去し畜生に生まれると認めるならば、その場合の地獄より死去する者と畜生に生まれる者とは同一の者であるのか。同一の者と認めないのならば、あるブドガラが地獄より死去し畜生に生まれるというべきではない。また同一の者であると認めるならば、地獄と畜生は同一の生存世界であることになる、と。(ChT 26, 537b4-c1; Poussin 1925, p. 358-360)

さらに同様の議論が、預流向預流果などの八補特伽羅、不定聚などの三聚、三学について述べられ、また、苦楽受の自作他作、見聞覚知の行為主体、慈を实践するときの対象としての有情の問題などが論じられていく。

この「補特伽羅蘊」については和辻 1962 (p. 355-365) のすぐれた分析がある。それによれば、「この議論は、ブドガラが輪廻の主体として同一性を保ちつつ、しかもそれぞれに、別有である五つの存在領域を転生して行く、ということの背理を指摘しようとしたものである」(p. 357) と。さらに和辻 1962 (p. 360) の言うように、ここでは「五趣の決定別有を認めることによって、ブドガラの有を論破」するものであり、八補特伽羅などについても同様である。つまり、「それぞれの法の決定別有」を主張する立場から議論が展開されている、と。

また慈の問題に関して、性空論者は答える。

諸法性等有有。由想等想仮説有情。於此義中慈縁執受諸蘊相統。

(ChT 26, 543c9-10; Poussin 1925, p. 367)

諸法は、自性をもって存在し実在する。想と発想によって、有情を仮説する。そのような対象に向かって慈は諸蘊の相続を把握し受けとめる。

ここの「性」を“自性”と解することができるかどうかは問題がある²⁹⁾。ただここでは、諸法には“性”があるが、ブドガラには“性”がないこと、すなわち、五蘊や十二処のような諸法はそれぞれの性質をもって個別に存在しているが、ブドガラはそのようなものとして存在していないことを論じているのである。

諸法は“決定安立不相雜乱”であり“決定別有”であるということ、すなわち諸法はそれぞれ個別の存在として確定しているということが、ここではさらに“諸法が性をもって存在する”と表現されている。諸法はそれぞれ、固有の性質をもって存在し、他と混乱せず、その個別性が確定しているということである。そしてそのようなものとして“諸法が存在する”ことと、“ブドガラが存在する”ということとの、二つの“存在”の意味はまったく異なる。後者は、前者の上に仮説されたものとして存在するにすぎない。それに対する諸法の存在は、“自性をもって存在する”と了解されることになる。

性空論者 ところで、補特伽羅論者に対する『識身足論』の立場は、「性空論者」と呼ばれるものの主張によって表わされている。この呼称はいささか奇異であるが、ブドガラを否認するという意味で“性空”と言われているのだということは了解しやすい。“性空”とは、おそらく『施設論』や『婆沙論』の中にある十種空の中の「性空」(prakṛti-sūnyatā)と関連するものと思われる³⁰⁾。『識身足論』では、この“性空”という概念の説明はどこにも見あたらないが、ここではそれによって、ブドガラの否認を、つまり無我を意味するものとして用いられ、それ以上ではないと考えられる。

ちなみに『智度論』によれば、このように我我所の無のみを説く“性空”は声聞論の説であり、大乘ではさらに諸法の性(prakṛti, svabhāva)が存在しないから性空と説くのであると述べられている³¹⁾。

「空」(śūnya)という言葉そのものは阿含以来の古い言葉である。『婆沙論』

にはあまり記述がないが、つぎのようなものがある。非我の行相に関連して、空の行相について問いが起こる。それに対してつぎのような説が紹介される³²⁾。

有説。非我行相其義決定。是故偏説。謂空行相義不決定。以一切法有義故。空約他性故。有義故、不空約自性故。非我行相無不決定。以約自他俱無我故。由此尊者世友説言。我不定説諸法皆空、定説一切法皆無我。

(Cht 27, 45a27-b3; ChT 28, 33c5-9)

このように説くものがある。非我の行相は、その意味が確定している。だからこれだけを説くのである。というのは、空の行相の意味は確定したものではないからである。なぜならすべての法は存在するという意味があるからである。空は他性についていわれるからである。存在するという意味があるから、空は自性についていられないからである。非我の行相は確定しないものではない。なぜなら自他ともに無我であるのだから。このようなわけで、尊者世友はこうに説いている。私は諸法はすべて空であると説かないが、すべての法はみな無我であると説く、と。

説一切有部は、“空”という表現については、かなり限定された意味でのみ用いたことがわかる。つまり、空とは他性を欠無している (*parabhāvena śūnyam*) ことであって、自性を欠無する (*svabhāvena śūnyam*) ことではない、と。しかしこの『識身足論』においては、ある意味で突如として、自らの立場を“性空論者”の名のもとに表明しているのである。というのは、ブドガラ論者に対しては、自らが無我説の立場にあることが明らかになればいいのであり、なにも“性空”という表現を用いる必然性はないからである。

したがって、ここには有部の立場とは異なるところで用いられる“性空”の立場が予想されているということができないのではないだろうか。そしてそれとは明らかに異なった自らの立場が、新しい表現のもとに導入されつつあるということをも示唆するかのようである。その自らの立場を示す新しい表現とは、“諸法が自性をもって存在する”ということであり、“過去未来現在のすべての法が存在する”ということであつたに違いない。他方、これと対立するものたちが獲得した新たな表現が、『般若経』に代表される、“すべての法は空である”ということであつた、といえるであろう。

自性決定 『識身足論』が、あるいは説一切有部が新たに確立した立場は、“諸法は確定しており混乱がない”ということであり、また“諸法が自性をもって存在する”ということであった。この立場は『婆沙論』にいたると特に強調される³³⁾。“諸法は確定しており混乱がなく、恒に自性のもとに住し自性を捨てない”(諸法決定無有雜亂。恒住自性不捨自性 ChT 27, 171b 1-2; 旧訳欠)、と。このことはまた後に、“自相をもってすでに成立している”(svalakṣaṇena pariniṣpannaḥ)とも表現される³⁴⁾。

ここにいう諸法の自性とは、それぞれの固有の性質として、他と区分する原理ともなる。その意味で、法の認識は自性の認識である。他の諸法から区別されたあるものとしての法の認識が成立するためには、その法の自性が認識されていなければならない。したがって、認識されるものならば必ずそこに自性がなければならないと言える。

“形態”という対象に出会って、それを“形態”であると認知することができるのは、その対象が他ならぬ“形態の自性”をそこにもっているからである。したがってまた、感受には感受の自性が、発想には発想の自性が、諸形成には諸形成の自性が、識知には識知の自性が存在するから、諸法の認識が成立しているのであって、もしそこにそれらの自性がなければ、いかなる認識も成立しなくなる。それゆえに、“認識される限りのものは、自性をもって存在する”のである。その意味でまた、“自相を保持する故に法である”(svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ, AKBh 2.9)といわれるのである³⁵⁾。また、ある法がいつでもある法として認知されるためには、それがそれであるという“自己同一性”がなければならない。このような法の自己同一性を保つものが“自性”である³⁶⁾。

無所縁心の否認という問題において見た“認識されるものは存在する”というのは、この意味においてでなければならない。認識が成立しているということは、その認識対象が自性のもとに認知されていることに他ならない。したがって、“過去や未来の対象が存在する”というのは、すでに消滅した形態であっても、いまだ生じていない形態であっても、それらは形態の自性をもって存在しているから、それらの認識が成立するのである。そして過去や未来の対象が“存在する”あるいは“自性をもって存在する”という場

合のその“存在”の意味は、“現在にある”ということではなく、“自性をもったものとしてすでに成立している”(svabhāvena pariniṣpannaḥ)ということであるというべきであろう。

Saṅghabhadra による存在の定義“認識が生ずる原因となるものが存在するものである”ということにおいて、まず自性こそが認識の生ずる原因なのであり、存在するものとは自性をもっているものに他ならない。これが“実有”の基本の意味である³⁷⁾。

自性不決定 このような三世実有説に真っ向から対立する主張が、諸法の自性不決定であることは容易に見てとれる³⁸⁾。『識身足論』や『婆沙論』が立ち向かうその射程のうちに、“すべての法は空である”と主張する『般若経』、もしくはそれに同調する者たちがいたに違いない。それに対抗して彼らはひたすら、諸法の自性を確定し、その自性のもとに諸法の相互の包摂関係を見定め、歴大な教義学を構築していったのである。

このような、説一切有部とそれに対する『般若経』に代表されるものとの拮抗関係が、はやくて前一世紀中葉には始まったと見れば、それが四、五世紀にもわたって続いたことになる。そしてその対立の最終部に『俱舍論』と『順正理論』に見られる議論をおくことができるであろう。

最後にこの対立の争点をかいま見て本稿を終えたい。

『俱舍論』にいう。

法の自相 (dharmaśvalakṣaṇa) という点から、未来は遠い。なぜなら〔未来の法は自相が〕未だ得られていない (asamprāpta) からである。そして過去が〔遠いのは、その法の自相が〕失われている (pracyuta) からである。(AKBh 321.14-15 ad. V 62)

この言葉は、もはや説一切有部の基本的な立場を越えている。法の自相が時に存在し時に存在しないということは、諸法の自性決定という有部の立場からいってどうしても認めがたいことである。

『俱舍論』のこのような立場は、『順正理論』のつぎの批判からもうかがうことができる。

雖寄他言如是説、許便擁護毘婆沙宗、今詳經主似総厭背毘婆沙宗、欲依空花撥一切法皆無自性... (ChT 29, 432a29-b2)

經量部の説であるなどと言って他の者たちの見解であることを示し、毘婆沙宗を擁護することを認めるとは言っているけれど、いまあらためてよくよく考えてみるに經主世親は、毘婆沙宗を総じて厭い背いているに等しく、虚空中に咲く花の喩えによって、すべての法は皆無自性であると諸法の有を否認しようとして、……

『俱舍論』中に「一切法皆無自性」などという言葉があるわけではないが、經主 Vasubandhu の主張を推し進めていけばそのように言うに等しくなるという批判である。さらにまた、Saṅghabhadra が引くつぎの譬喩部師の説は、有部の教義に真っ向から対立するものである。

譬喩部師作如是説。由分別力苦樂生故、知諸境界体不成実。…如彼論中有如是頌
以有於一事 見常見無常
見俱見俱非 故法皆無性 (ChT 29, 639b4-c18)

譬喩部師たちはつぎのように主張する。「分別(vikalpa)の力によって苦や楽であるという判断が生ずるのだから、認識対象の自性はそれ自身ですでに成立しているものではない (apariniṣpanna) ことがわかる」と。……彼らの主張は彼らの論の中のつぎのような詩頌からも知られる。

同一の事態を、ある者は常と見、ある者は無常と見る。

また常かつ無常と見、あるいは非常非無常と見る。

したがってすべての法は無自性である39)。

Vasubandhu にはこの譬喩部師の立場に通底するものがあることを Saṅghabhadra は嗅ぎ取っているに違いない。

- 1) Cf. 集異門足論 ChT 26, 378c12-22; *Dhammasaṅgaṇi* 187.9-23; *AKBh* 298.9-10: yo hy ajāto dharmaḥ so 'nāgataḥ, yo jāto bhavati na ca vīnaṣṭaḥ vartamānaḥ, yo vīnaṣṭaḥ so 'tita iti.; *Prasannapadā* 382.4-6.
- 2) Cf. *AKBh* 296.4 ad. V25cd: ye hi sarvaṃ astīti vadanty atītaṃ anāgataṃ pratyutpannaṃ ca te sarvāstivādāḥ.
- 3) このように三世実有説を解することについては、桜部 1952 (p. 45, 52); 宮下 1986 (pp. 26-27) 参照。
 “自性” (svabhāva) と “存在況位” (bhāva) という二つの言葉について、ここでは差し当たってつぎのようにしておく。
 “svabhāva” とは、“それ自身に固有の存在” (svo bhāvaḥ) を意味する。Cf. *Prasannapadā* 262.12-263.1: iha svo bhāvaḥ svabhāva iti yasya padārthasya yad ātmīyaṃ rūpaṃ tat tasya svabhāva iti vyupadiśyate.; 婆沙論 ChT 27, 393c5-6: 如説自性我物自体相分本性。したがってまた、“svabhāva” とは、“それ自身に固有の性質” を意味する “svalakṣaṇa” (自相) のことであると言い換えられる。Cf. *AKBh* 341.11-12; *TA* To 24a8 ad. *AKBh* 2.9; *TA* To 80a7 ad. *AKBh* 12.10; 宮下 1983 (p. 3); 加藤 1985 (p. 491).
 それに対して、“bhāva” とは “存在” の意味であるが、法が過去や未来や現在としてあり、有漏や無漏としてあり、善不善無記の三性のもとにある等々のように、種々の様態をもって存在すること、すなわち “何ものかとしてある” を意味する。この意味で法はしばしばたんに “bhāva” と言い換えて用いられる。Cf. 宮下 1983 (pp. 3-4). ここに特に “存在況位” という語を用いるのは、法が三世のもとで時に存在し時に存在しないという法の時間的な差異を表わすためである。
- 4) 加藤 1985 (p. 494) は、「この四大論師の主張でまず注意すべきは、これらの四説が三世実有説の論証では決してないということである。つまり過去・未来・現在の三世にわたって法が実有であるという考えがすでに一般に認められた後になって、三世の法の区別をいかにつけるかというのが、彼らの関心事であったのである。」といている。宮下 1986 (p. 27) も同様なことを述べているが、そのさい、svabhāva と bhāva の関係を批判する『俱舍論』の詩頌 (*AKBh* 298.21-22) が Dharmatrāta の説に関してなされていると加藤 1985 (p. 497) が述べているのは的外れであると記した。しかしそれは加藤 1985 の論調を宮下 1986 が誤解して読んだものであった。ここに謝罪して、宮下 1986 の p. 27, l. 5-7 を削除したい。
- 5) 婆沙論 ChT 27, 394b19-396a3 参照。
- 6) 加藤 1985 の問題関心も、おそらく筆者と同様であると思われる。しかも、“svabhāva” や “svalakṣaṇa” という “概念の発生” をも論ずることは、多少の驚きもあるが、たしかに検討すべきこととして啓発された。ただその “発生” を二つの理証に関連させるという点は、あまり説得的とは思われない。また、三世実有説の展開を跡づけるという試みではあるが、その結論の第一にあげられる「説一切有部はその最初期から法の三世実有を〔人間の素朴な経験から (p. 488)] 信じていた」(p. 506) という点だけでは、本稿における筆者の問題関心を十分満足させてはくれない。
- 7) 桜部 1969, p. 50.
- 8) 特に *Kathāvatthu* との関連については、Poussin 1925 参照。さらに議論を進める論式の類似に関しては、渡辺 1931 参照。
 Poussin 1925 は、『識身足論』の最初の二章をフランス語訳したものである。後の四章の内容を概説したものに、Frauwallner 1964 がある。

- 9) Cf. 桜部 1969, pp. 108-109.
- 10) Cf. 宮下 1989.
- 11) 「非摂滅」という概念の他に、「彼同分」という特殊な概念も考慮にいれていいかもしれない。しかし、三世実有説のもとに論じられる以前に「彼同分」という概念がありうることを、筆者はすでに論じた。宮下 1987 参照。
- 12) このように考えれば、『集異門足論』等の第一期の論書の中に見い出される「非摂滅」や「彼同分」という概念によって“三世実有説”を読み取ったとしても、それは間違いであるとは言えないことになる。
- 13) Cf. 静谷 1978, pp. 112-116; 高田 1976, pp. 124-129.
- 14) Cf. Poussin 1925, p. 344; Lamotte 1958, p. 188.
- 15) Cf. Norman 1983, p. 104.
- 16) この問題に関しては、宮下 1982, 1983A 参照。
- 17) Cf. *Kv* pp. 410-412.
- 18) Cf. 坂本 1935.

『婆沙論』は三箇所で無所縁心の問題を論じている。しかしいずれも三世実有説に関連するものではない。

第一は、「雜蘊第一中世第一法納息第一」(ChT 27, 36a14-17)において、譬喩者の説として「薩迦耶見無実所縁」(有身見は実在する認識対象をもたない。というのは、有身見は我我所を見て取っているが、勝義には我我所は存在しない。ちょうど人が繩を見て蛇と思い、杭を見て人と思うのと同じである。だから有身見には認識対象が存在しない。)という主張を取りあげている。旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』(ChT 28, 26a15-18)においても、毘婆闍婆提の説として同様の内容を見ることができる。

第二は、「雜蘊第一中思納息第八」(ChT 27, 228b21-24)の譬喩者の「有縁無智」(存在しないものを認識対象とする智がある。幻やガンダルバ城などを認識対象とする智は、みな存在しない対象を認識対象としている。)という主張を取りあげている。しかしこの説は、旧訳中(ChT 28, 175c)には見い出すことができない。

第三は、「智蘊第三中修智納息第四」(ChT 27, 558a8-10)の有執として「有諸覚慧無所縁境」(諸々の覚慧には認識対象となる対象が存在しない。たとえば幻やガンダルバ城などを取る種々の覚慧は実在の対象をもたない。)という主張を取りあげる。旧訳中(ChT 28, 396b11)にも見い出すことができる。

ただし、『毘婆沙論』の「三世処第二十七」(ChT 28, 464b26-c3)には、理証の第一に無所縁心が述べられている。要点を言う。もし対象が存在しないのに意(=心)を生ずるならば、所依がなくても意を生ずることになる。所依もなく所縁もなく意を生ずるならば、阿羅漢は無余涅槃に入ってしまったても再びまた意を生ずるのであろう。したがって解脱するということがなくなってしまう、と。このような議論は他の有部の論書の中には見ないが、『成実論』に多少類似した議論がある。Cf. ChT 32, 254a10-14.

三世実有説に関連して無所縁心が取り上げられるのは、『瑜伽論』(YBh 127. 8-18)、『俱舍論』(AKBh 295. 13-19)においてである。

- 19) Cf. 婆沙論 ChT 27, 393a9-396b23; 旧婆沙 ChT 28, 293c18-296a2; 毘婆沙 ChT 28, 464b21-466b28.
- 20) 渡辺 1931 (p. 7.) はこのように観測している。「迦他跋伽の論の極めて論式整然且つ八方睨みの観あるに対し、識身足論のそれより素朴的な感じの否定し難い相違のあるばかりである」。したがって、「識身足論はまず夜摩迦以後迦他跋伽までの間に配しても見るべきの一

論であろうか」と。

21) ChT 27, 948b27-c5.

ここに引かれた例はきわめて興味深いものである。この例は、菩薩が見道位に入った後、つまり現観の三昧から出た後に、現観辺世俗智を得ることをいっているのであるが、この場合の現観辺世俗智は明らかに後得清浄世間智を意味している。この用例は、文献上、『瑜伽論』に初めて出てくるものである。説一切有部の教義学では、現観辺世俗智とは、『発智論』までの段階では、見道直前の忍位の後に得られるものであったが、『婆沙論』以後、未来不生法とされ、見道位において得修されるだけの、きわめて奇妙な特殊な概念となった。有部教義学におけるこの間の変遷は不明であるが、四善根位の忍位の地位の変化と関連するのかもしれない。この点については、すでに一度考察している。拙稿「現観辺智諦現観」(『仏教セミナー』第47号 1988) 参照。筆者は、その時点で、有部と『瑜伽論』の教義概念をいくつか検討して、『婆沙論』→『瑜伽論』→『雜阿毘曇心論』というテキストの成立順序を考えた。大筋の変更はないが、しかし『瑜伽論』のある教義、たとえばこの場合の現観などは、『婆沙論』に先行している可能性があり、再検討の余地があるかもしれない。

22) ここでいう如実智とは意識の心所である慧のはたらきを指すものであろう。説一切有部が如実智の対象を現在にあるものとして認めないのは、心に自己認知 (svasamveda) のはたらきを認めないからでもある。後代の『俱舍論』の注釈者 Yaśomitra は、自己認知を認めているようである。Cf. SA 145. 24-29; 宮下 1983, p. 15, Note 47.

23) Cf. 識身足論 ChT 26, 531b17-23: 復問彼言。汝然此不。謂有能於貪不善根、已観今観当観、後世感苦異熟。彼答言爾。

24) Cf. 識身足論 ChT 26, p. 532a23-b10; 婆沙論 ChT 27, p. 393a25-b12.

25) この経は、もと漁師であった莎底 (Svāti) 苾芻の「識知が同一のままに続生し、輪廻する」(tad ev'idaṃ viññāṇaṃ sandhāvati saṃsaratī anaññaṃ ti) という見解をただし、「識知は縁生したものであり」(paṭiccaṃsamuppannaṃ viññāṇaṃ), 「縁がなければ識知の生起はない」(aññatara paccayā natthi viññāṇassa sambhavo ti) ことを説いたものである。

Cf. 中阿含 201、啼帝経、ChT 1, 767a: 識隨所縁生即彼縁説。縁眼色生識、生識已説眼識。

26) 桜部 1969 (p. 111) は、「無所縁心を許さないことは、三世実有説の最大の論拠になる点である」と見る。

27) Cf. 桜部 1952, p. 35, 49, 52.

28) Cf. 梶山 1983, p. 27.

29) Poussin 1925 (p. 367) は、“性有等有 *svabhāvataḥ samvidyante?*” という注記を置いている。Cf. 和辻 1962, pp. 361-362.

30) Cf. 婆沙論 ChT 27, 37a; 540a. 『施設論』は『婆沙論』に引用されたものである (540a)。

また、旧婆沙 ChT 28, 27a 参照。

31) Cf. 智度論 ChT 25, 292a.

32) Cf. 赤沼 1939, p. 309.

33) Cf. 赤沼 1939, p. 309. 『婆沙論』の自性決定の句をいく例が引いている。

34) Cf. YBh 125. 4; 宮下 1986, p. 17-18.

35) Cf. 宮下 1986, p. 19.

36) Cf. 宮下 1991, p. 92.

37) BBh (p. 39. 3-22) の存在と非存在の定義もこの自性の意味にもとづいている。Cf. 宮下 1991, p. 93.

38) Cf. 赤沼 1939 (p. 309): この自性決定は大乗の性不決定に対して大小乗の分水嶺をなす

とも見られるものであって、仏教を停頓せしめ、宗教的情味を失はしめたのもみなこの自性決定である。

- 39) 同一の事物が多様に見えることを理由に、認識対象の自存的実在性を否認するのは唯識学派の特徴であることを考え合わせると、ここに引用されている偈頌は興味深い。

唯識学派の論書の中で、法の自性がすでに成立しているという見解に關説する議論をここに引いておく。

*Madhyāntavibhāga*likā (Yamaguci ed. p. 31.18-32.7): 心と心所を同体と見なし、心所を心の属性 (cittaviśeṣa) とする者の説によれば、同一の識知が心所として現れ種々のはたらきをなすことになる。それに対して、心と心所が別体であるとする者はつぎのように反論する。

〔心心所別体論者が反駁する。〕

katham ekaṃ vicitraṃ ca. naikaṃ hi lakṣaṇaṃ loke vicitraṃ iṣyate. mā bhūḍ
ekaṃ anekasvabhāvaṃ iti.

どうして同一にしかつ多様であろうか。というのは、同一の相が多様であると世間では認められないからである。同一のものに多くの自性があるてはならない。

〔心心所同体論者が答える。〕

syād eṣa doṣo yadī dharmasvabhāvaḥ pariniṣpannaḥ syāt, bhrāntimātre tu naiṣa
doṣaḥ.

もし法の自性がすでに成立しているものであれば、この難点があることになる。しかし〔いかなる認知も〕錯認にすぎないという立場では、この難点はない。

〔心心所別体論者は、次の經典を引いて反論する。〕

naitad evaṃ sūtravacanavirodhāt. yā vedanā yā saṃjñā yā cetanā* yad vijñānaṃ
ca saṃsṛṣṭā amī dharmā na viśamsṛṣṭā iti. saṃsargaś ca nāma satāṃ yugapac
ca bhavatīti.

* Tib. 38a3 に sems とあり、Yamaguchi は cittam とするが、NA は「思」とし、Tucci ed. (p. 27) も cetanā とする。

そうではない。なぜなら「感受、発想、意思、識知というこれらの法は、混合しているものであり、離散しているのではない」という経言と相違するからである。混合とは諸の存在が同時にあることである。

〔心心所同体論者がそれに答える。〕

yo hi dharmasvabhāvaṃ apariniṣpannam icchatī tasyaitat sūtram asminn arthe
'jñāpakam iti.

法の自性がすでに成立しているのではないと主張するものにとつては、この経は、そのような意味を指示する根拠にならない。

『順正理論』(NA ChT 29, 395a1-396b22)においても、譬喩者の心心所同体説を反駁する箇所がある。そこでは上に引いた同じ經典が、逆に譬喩者の同体説の経証として用いられている。それに対し Saṃghabhadra は、「和雜 (saṃsarga) という言葉は別体を表わす」と反論する (ChT 29, 395c)。山口益『中辺分別論釈疏』p. 51 注(4)参照。

参考文献

- AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya*. Ed. by P. Pradham, Patna, 1967.
BBh: *Bodhisattvabhūmi*. Ed. by Unrai Wogihara, Tokyo, 1936.
Dhammasaṅgaṇi: PTS edition, 1978.

- Kv* : *Kathāvatthu*. PTS edition, 1894-1897.
- KvA* : *Kathāvatthuprakaraṇa-aṭṭhakatā*. PTS edition, 1979.
- NA* : **Niyāyānusārīnī*. 阿毘達磨順正理論 (玄奘訳) ChT 29, No. 1562.
- Prasannapāda* : *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapāda Commentaire de Candrakīrti*. Ed. by L. de La Vallée Poussin, 1903-1913.
- SA* : *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. 2 vols. Ed. by Unrai Wogihara, Tokyo, 1936, Reprint 1971.
- TA* : *Tattvārthā Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā*. *TAp* for Peking edition; *TAd* for Derge edition.
- YBh* : *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*. Ed. by Vidhushekhara Bhattacharya, Calcutta, 1957.
- Cht* : 大正新脩大藏經、1924.
- 智度論：大智度論（鳩摩羅什訳）ChT 25, No. 1509.
- 集異門足論：阿毘達磨集異門足論（玄奘訳）ChT 26, No. 1536.
- 識身足論：阿毘達磨識身足論（玄奘訳）ChT 26, No. 1539.
- 婆沙論：阿毘達磨大毘婆沙論（玄奘訳）ChT 27, No. 1545.
- 旧婆沙：阿毘曇毘婆沙論（浮陀跋摩訳）ChT 28, No. 1546.
- 韓婆沙：韓婆沙論（尸陀槃尼撰僧伽跋澄訳）ChT 28, No. 1547.
- 成実論：成実論（鳩摩羅什訳）ChT 32, No. 1646.

赤沼：赤沼智善

1939 『仏教經典史論』（法蔵館、復刻版 1981）

Frauwallner : Erich Frauwallner

1964 “ABHIDHARMA-STUDIEN II. Die kanonischen Abhidharma-Werke.” In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*. Bd. VIII, pp. 88-92. Wien.

梶山：梶山雄一

1983 『仏教における存在と知識』（紀伊國屋書店）。

加藤：加藤純章

1985 “自性と自相——三世実有説の展開——。”『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』（春秋社）。

Lamotte: É. Lamotte

1958 *Histoire du Bouddhisme Indien* (1958), English translation (1988): Louvain-Paris.

宮下：宮下晴輝

1982 “On the Retrogression of the Arhat in the Abhidharmakośa.”『印度学仏教学研究』30-2.

1983 A “阿羅漢退失論（その二）。”『印度学仏教学研究』31-2.

1983 B “アビダルマ教義学の一局面——『俱舍論』から『釈軌論』への展開

例——.”『大谷学報』63-1.

1983 C “俱舍論註釈書 *Tattvārtha* の試訳——第七章第一偈より第六偈まで——.”『仏教学セミナー』38.

1986 “『俱舍論』における本無今有論の背景——『勝義空性經』の解釈をめぐって——.”『仏教学セミナー』44.

1987 “同分彼同分について.”『印度学仏教学研究』35-2.

1988 “現觀辺智諦現觀.”『仏教学セミナー』47.

1989 “非摂減無為.”『仏教学セミナー』49.

1991 “「縁起」の意味領域——瑜伽行唯識学派の場合——.”『教化研究』(真宗大谷派教学研究所) 106.

1992 “無明と諸行——『俱舍論』における心と形——.”『日本仏教学会年報』57.

Norman: K. R. Norman

1983 *Pāli Literature*. Wiesbaden.

Poussin: L. de La Vallée Poussin

1925 “La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya.”
In: *Études Asiatiques, publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient I*.

坂本: 坂本幸男

1935 “無対象の認識——阿毘達磨を中心として——.”『宗教研究』新第12巻第1号(『坂本幸男論文集第一 阿毘達磨の研究』, 大東出版社, 1981, pp. 135-153, 再録).

桜部: 桜部 建

1952 “説一切有の立場.”『大谷学報』31-1.

1969 『俱舍論の研究』(法蔵館).

静谷: 静谷正雄

1978 『小乘仏教史の研究——部派仏教の成立と変遷——』(百華苑).

高田: 高田 修

1967 『佛像の起源』(岩波書店).

渡辺: 渡辺雄雄

1931 『国訳一切経毘曇部四 阿毘達磨識身足論解題』(大東出版社).

和辻: 和辻哲郎

1962 “仏教哲学の最初の展開.”『和辻哲郎全集』第五巻(岩波書店).