

『順正理論』の三世実有説

福田 琢

問題の所在

学派名が示すように、説一切有部(Sarvastivādin)学説の根幹は三世実有説にある。その論証は後代、二理証二教証のかたちに纏められるが、論理的根拠としては前者すなわち認識対象の絶対実在性、及び因果の法則に律されるあらゆる有為法の実在性という、二つの理証に尽きると言つてよい。^①しかし三世法の実在性がそのように定立されたとしても、ではどういった違いによって過去・現在・未来法は混乱なく区別され得るのか、という疑問が必然的に生じる。「自相を保持するが故に法である」(svakṣaṇa-dharaṇād dharmah) [AKBh. 2. 9]という有部の理解に従えば、法は、一方では三世にわたつて変わることはない自相(svakṣaṇa)あるいは自性(svabhava)を保持していなければならず、他方ではなんらかの基準

によって、過去・現在・未来法に分節化されなければならない。これら両条件が満たされない限り、三世実有説は体系的学説たりえない。

この問題に対して与えられた、謂ゆる四大論師による解答のうち、有部は世友(Vasumitra)の位不同説を正義としている。すなわち、「その法が作用していないとき未来「法」であり、作用しているとき現在「法」であり、作用し終わって滅したとき過去「法」である」(yada sa dharmah karitram na karoti tada 'nagataḥ yadā karoti tada pratyutpannah yadā kṛtvā niruddhas tada 'tita) [AKBh. 297. 12-13]。このように定義する場合、「作用」の意味内容があきらかにされなければならないことは言うまでもない。また恒常不変な法の自相(自性)と抵触する概念であることも許されない。しかもそれは、自相を保持する法それ自身の上に見出されなければならない。

1-1 作用と功能

にも関わらず世友説はそのことに言及していない。この不備を補うために『婆沙論』は、従来それぞれ異なった文脈で用いられていた「作用」を総合しようと試みている。しかし、既に指摘されているように、その試みは諸「作用」をひとつの定義の上に統括的に位置づけようとするものというよりは、むしろそれら諸作用がそれぞれの文脈で示す意味内容をそのまま活かしながら、理論的に継ぎ合わせようとするものであり、そのために「かつて自性そのものの概念が不明瞭なものとなり」、また様々な作用が「縦横無尽に「作用」の名で呼ばれることによつて、作用説の作用の概念も曖昧なものとなった」という印象は拭えない^③。言い換えれば『婆沙論』の段階でさえ、「作用」はそれ自身、他の概念を規定できるとも明確な術語ではなかった。

この欠陥をあきらかにしたのが『俱舍論』の作用説批判であると言える^④。そして、『俱舍論』を克服し、有部学説を堅持するために著された『順正理論』に於て、はじめて「作用」は厳密な定義のもとに統合される。ではその内容はどのようなものであろうか。また、三世法の相違性と、恒常不変な法の自性とは、どのように矛盾なく説明されるのか。

『順正理論』に於ける作用説のひとつの特色は、それが「功能」という概念と対置されている点にある。そして衆賢はこの作用／功能という二分法のなかに有為法の働き全般を位置づける。

それを紹介する前に、まず議論の導き出される文脈を見ておこう。現在位を「作用」位であると規定する有部に対して、『俱舍論』は「もしそのようであるならば、現在の彼同分の眼にはどのような作用があるのか」(yady evam pratyutpannasya tatsabhāgasya cakṣuṣaḥ kim ka-hīram.) [AKBh 297. 15]と反問する。つまり現在の彼同分の眼、例えば眠っている状態にある眼や暗闇のなかにある眼は「色を見る」という「作用」を欠いており、したがって現在位ではないことになる、というわけである。この問題は、実は既に『婆沙論』に於て取り扱われており、ここでは、現在の彼同分の眼にも、未来法の同類因としての「取果の作用」はある(問現在眼等若彼同分無見等用応非現在。答彼雖無有見等作用。而決定有取果作用。是未来法同類因故。諸有為法現在時。皆能為因取等流果。此取果用遍現在法無雜亂故。依之建立過去未

来現在差別。) [MV 330c 6-394a 2] という答が与えられている。ところが『俱舍論』が設定する有部の解答は「与果取果」の作用がある、というものであり、これに対して世親は「そうすると、過去の同類因等にも与果はあるから、「過去のものが」作用するとか、半分作用するとかいうことになってしまつて、「三世の」定義が混乱すゝ」(attānam api tarhi sabhaga-hetvādīnam phala-dānat kārīta-prasaṅgo 'rūpa-kārītrasya vēti lakṣaṇa-saṅkarakah.) [AKBh 297. 16-17]と反駁する。これは「与果」を作用と認めた場合にのみ出てくる難点だから、一見、『婆沙論』に対するやや的外れな批判であるように映る。確かに『婆沙論』は、与果の働きを、三世実有説で問題となる「作用」とは異なる、「法の二次作用」のようなものとして理解している。^⑤しかし、にも関わらず『婆沙論』は、両者を同じ「作用」という語によって表わし、それゆえ「作用」の意味する範囲を曖昧に広げてしまった。世親はこの曖昧さを非難するために、言わば意図的に『婆沙論』を誤読しているように思える。^⑥但しこの「誤読」にはそれなりの理由があるのだが、それについては後述する。

これに対して『順正理論』は次のように「作用」を定

義する。

諸法勢力総有二種。一名作用。二謂功能。引果功能名為作用。非唯作用總攝功能。亦有功能異於作用。且闇中眼見色功能為闇所違非違作用。謂有闇障違見功能。故眼闇中不能見色。引果作用非違闇所違。故眼闇中亦能引果。無現在位作用有欠。現在唯依作用立故。[NA 631c 5-11]

諸法の働き(勢力)には併せて二種類がある。ひとつは「作用」と言い、もうひとつは「功能」と呼ばれる。「果を引く功能」が「作用」と言われる。「作用」が全体的に「功能」を包摂するのではない。「功能」のなかには「作用」とは異なるものがある。闇のなかで、眼の「色を見る功能」は、闇によって損なわれるけれども、「果を引く功能」すなわち「作用」が損なわれるわけではない。というのは、闇が障害となって「見る功能」が損なわれるために、眼は闇のなかで色を見ることができないのだが、「果を引く「功能」すなわち作用は闇によって損なわれるものではないから、眼は闇のなかでも「果を引く」したがって、現在位「にある法」が作用を欠くことはない。現在はただ作用によって定立されるからで

ある。

衆賢は、法の働きを「作用」と「功能」に分類し、作用とは「果を引く功能」であると言う。この定義自体の考察は後に回そう。さて、両者の関係は、「引果功能」が作用であり、「作用」は「功能」を「総じて」包摂するものではなく、「功能」のなかには「作用」と異なるものがある、と説明される。この解説によって、「功能」とは様々な法の働き（諸法の勢力）全てのことであり、「作用」はそのなかに包摂される、という図式が得られる（作用 ⊃ 功能）。ところが衆賢は冒頭で、「諸法の勢力」に「作用」と「功能」の「二種有り」と両者を分けている。彼の問題意識は、「作用」と「功能」の包摂関係を示すことよりもむしろ「引果の功能」を「作用」と規定して、功能一般から抽出する点にある。

したがって冒頭に言われる「作用」と「功能」の語は、それぞれ、「引果の功能」としての「作用」と、それ以外の、「功能」を含意し、包摂関係にはなく、相互排他的である、と理解されるべきであろう。このように、『順正理論』が「功能」を「作用」の対義語的なニュアンスで用いる場合、その「功能」は言わば狭義の「功能」（引果功能を除いた功能）を示す。

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。由此已积唯有体者。[NA 621c 27-622a 11]

実有はさらに二つである。その二つとは何かというと、第一に「唯有体」、第二に「有作用」である。この「有作用」にさらに二つがある。第一に「有功能」、第二に「功能欠」である。こゝの、有作用の分類」によって、すでに唯有体「も同様に分類されること」を解説した。^⑧

三世実有説の考察に先立って、衆賢はこのような存在論体系を提出する。もし「功能」が「作用」を包摂するという前提に立つならば、「作用」は「功能」の下位概念になるから、実有法の分類は、まず功能をもつもの（有功能）とそうでないもの（功能欠）との区別からされないなければならない。ところがここでは、まず作用をもつもの（有作用）とそうでないもの（唯有体）が大別されておき、有功能と功能欠の区分は二次的な問題にされている。したがってこの場合も、「功能（狭義の功能）」は「作用（引果功能）」から切り離されている。ここでの衆賢の主意が、現在法（有作用）を過去・未来法（唯有体）から峻別することにあつて、そのために作用の有無

が優先的に問題にされている点は注意しておくべきであろう。つまりこの体系は、謂ゆる「範疇論」ではない。

おそらく、当時のアビダルマ思想圏に於て「功能」(anantarya or sakri)は、法の働き一般を意味する言葉として広く容認されていたのであろう。しかし衆賢はこれを「作用」(現在法のみ固有な働き)に対峙する概念として用いようとした。このような実情から『順正理論』は、一方で(広義の)機能を、「作用」を包摂する概念と示しておきながら、他方では、「作用」を特殊な範疇として抽出し、(狭義の)「功能」に「作用」とは抵触しない外延をもたせたのであろう。

1-2 引果と取果

先の「現在の彼同分の眼の作用」をめぐる議論に戻る。『俱舍論』の批判は、「作用」に関する『婆沙論』の著述の曖昧さに向けられたものであった。これを回避するためには、より限定された「作用」の定義が必要となる。そこで『順正理論』は、「功能」という概念を導入して、世親が作用と呼ぶ「眼が色を見る」働きのみを明らかにする。そして「作用」は、「果を引く」働きのみを意味する、と言う。この「引果 (phalaksēpa)」とは、従来「取

果 (phala-pratigrahana or phala-parigraha)」と同義であるとされてきた。また「果を」//取る//とは「引く」//あって、因なる存在として定立する、という意味である」(pratigrahnānti, aksipanti, hetu-bhāvenavatiśhanta iti arthah.) [SA 226. 12]という解釈もこれを支持する。しかしこの場合、「引果」(取果)はどのような原則に基づいて、その他の働き(功能)から区別されるのか、という点が説明されない限り、「作用」と「功能」の区分は、議論の都合上恣意的に取り決められたに過ぎないことになり、その意味で『婆沙論』の定義の曖昧さを越えない。さらに、たとえ「作用」を「引果」と規定したとしても、それが「取果」と全く同じ概念であるならば、実はこの定義には若干の問題が残されるのである。それに於いて、以下やや詳細に検討してみよう。

既に見たように、世親は、現在彼同分の眼には「与果取果」の作用があるという有部の反論を想定している。註釈家はそれについて次のように言う。

tac cakṣuḥ sva-niṣyanda-phalam parigraṇānti
ākṣipati. phalam ca dadāti niṣyanda-phalam
anantaram dadāti. puluṣkāra-phalam ca. yadi
api darsana-kāritram na karoti. anyat tu phalam

karotiti. tasya phala-dana-parigraha-sadbhāvat
tat pratyutpannam iti vyavasthāpyate. [SA 471.
11-15]

そ〔の現在彼同分〕の眼は、自らの等流果を「取る」すなわち「引く」。そして果を「与える」「つまり無間に等流果を与える。また土用果を「与える」。たとえ「見る」作用を起さなくても、それ以外の「果」を与え、取る作用」を起す。と〔いうわけで〕そ〔の眼〕には与果取果がまさしく有るから、それは現在にあると定立される。

Ihan cig hbyuṅ bahi chos rnamis ni dehi skyes
bu byed paḥi ḥbras bu yin la de ma thag tu
hbyuṅ bahi mig gi dpaṅ po ni skyes bu byed
paḥi ḥbras bu dan rgyu mthun paḥi ḥbras bu
yin no. ḥbras bu de yan ḥbyiṅ pa dan ḥdsin pa
na da Iar ba ses byaḥo. [TA Tho 273b 5-6]

〔眼根と〕俱生する法は、そ〔の眼根〕の土用果であり、「その眼根から」等無間に生ずる眼根は、「自身の俱生法にとっては」土用果、「前の眼根にとっては」等流果である。この、果を「与え」「取る」ことが「現在」である、というのである。

「取果」とは、先に見たように「因なる存在として定立する」ことであり、その因となった法が、実際に果を生起させることを「与果」と呼ぶ。したがって、因と果が隔時的関係にある場合、両者は同時には起らない。ところで、同類因が無間に未来正生位にある等流果を引く場合、両者の関係は隔時的ではないが異時的（無間）である。けれどもそれらの因は、俱有因／土用果や相応因／土用果のような全くの同時的因果関係に於ける因と同じように、現在で取果すると同時に与果もする、と見なされる [AKBh 96. 16-19]。現在彼同分の眼にも未来法の同類因としての取果作用がある、という『婆沙論』のページの『俱舍論』があえて「与果取果」と読み換えた背景には、このような教義的前提がひかえている。つまりここで世親は、因と果の時間的關係が同時あるいは無間であるような取果を考えているのであり、それは与果を伴うから正確には与果取果である、と言っているのである。

与果作用する法が現在である、と同時の場合の過失については既に世親によって批判された通りである。また、「取果与果の両方ともあるのが現在であって、どちらか一方があるのは現在ではない」 [SA 471. 20-21, TA Tho

273b 8]と主張したとしても、『俱舍論』の言つた、過去の同類因は半分だけ作用する、という奇妙な議論が導かれてしまう。したがって作用は、取果の働きのみに限られなければならない。

さてここで、//眼が色を見る//働きを、因果関係に基づいて考えてみよう。この場合、眼根/色/眼識の三者は能作因/所縁縁/増上果という関係にあり、これは隔時的因果関係ではないから、先ほどの同類因等の例と同様である。つまり//眼が色を見る//という事態は、眼根が因となって眼識を与果取果する、と言い換えることができる。もちろん能作因の範疇は広く、ある法(例えば眼識)の生起になんら関与しない法(耳根)であっても、その生起を障げないという理由から能作因と呼ばれ、その意味で、生起する眼識にとつては、自らを除いた一切の法が能作因である。したがってあらゆる能作因が取果あるいは与果するわけではない(或復有執。諸能作因皆有作用取果与果。為止彼執頭能作因亦有不能取果与果。但不為障亦立為因。)[MV 103c 23-25]。しかしながら、教証に於ては「眼と色とに縁って眼識が生ずる」という経の言葉(は、能作因「のこと」である)[caṅkuḥ pratyā rūpaṇi cōḥpadayate caṅkuḥ-vijñānam itī karaṇa-hetuḥ]

[SA 188. 27 cf. NA 416b 27c 1]と、眼と色と眼識の關係が能作因/増上果の代表例として語られる。また『俱舍論』には、「けれども、勝れた能作因は、「他の法の」生起に対して力をもつ。すなわち、眼と色とが眼識の、食物が身体の、種子等が芽等の「生起に対して力をもつ」ようにである。」(yas tu pradhānaḥ kāraṇa-hetuḥ sa utpāde 'pi samartho yathā caṅkuḥ-rūpe caṅkuḥ-vijñānaśya āharaḥ śarīraśya bijādayo 'hkurādānam itī.) [AKBh 83. 7-9 cf. MV 104a 26-b 2]と、う記述が見出される。したがって眼と色と眼識は積極的な意味で因果關係のなかにあり、そこには与果取果の働きが成立する、と考えて差し支えあるまい。すると、現在彼同分の眼には、少なくとも眼識を取果する働きは欠けていることになる。というよりも、そもそも//眼が色を見る//働きを「取果作用」とは性質の異なった働きのとして区別するような議論自体が不可解なものとなる。因果關係上、//眼が色を見る//場合の取果も、同類因の取果も、同じ「取果」であって違ひはない。このように理解した場合、「現在彼同分の眼は、見る作用は欠くが、取果作用するから現在である」と言い、その例証として「同類因の取果作用」を持ち出す『婆沙論』は、問題をいたずらに混乱させているよう

に思える。

先に見た議論のなかで『順正理論』は、「果を引く功能が作用である」とは言っているが、『婆沙論』のようにそれを「同類因の取果」と明言してはいない。このことから、あるいは衆賢はここで、実は『婆沙論』とは異なった視点から引果（取果）を考察しているのかも知れない、という疑問が残る。つまりもし『順正理論』のこの箇所が、現在彼同分の眼は、闇等に障げられて与果しない（果である眼識を生起させない）けれども、取果はする（眼識を引く因とはなる）から現在である、という意味で「果を引く働きは闇によっても損なわれない」と言っているのであれば、それは一応納得のゆく解釈であり、また引果＝取果＝作用という図式を裏切るものでもない。しかし上述の議論に続く、「//自らの果を引く」ことだけを作用と名づける（「唯引自果名作用」[NA 631c 14]）という言及は、明らかに同類因の取果作用のことを述べたものであろう。また衆賢は、別の場所では次のようにも言う。

応共審決。眼等作用。為是於境見等功能。為牽果用。若是於境見等功能。便於闇中。現在眼識。未生已滅。眼等何殊而不説為未来過去。闇中眼等。雖無

見聞嗅嘗而皆現有牽果功能。可名作用。約有此用皆名現在。所余取境与果等用。皆非作用。但是功能。如是功能。三世容有。[NA 477a 9-15]

今や我々は裁定すべきであらう。眼等の「作用」とはすなわち、//対象を見る//等の働きであるとすると、それとも//果を引く(牽果)//働きとするのか。……(中略)……闇のなかの眼等には、見る、聞く、嗅ぐ、味わう等「の働き」はないが、けれども//果を引く//働きはまさしくある。「これを」「作用」と呼ぶべきであり、この働きがあることによって「眼等は」皆、現在と呼ばれる。それ以外の、//対象を取る//働きや与果の働きはどれも「作用」ではなく「功能」に過ぎない。そしてこのような機能は三世にわたって認められる。

ここでは、「牽果の用」すなわち引果作用と//境を取る//等の機能が、異なる性質のものとして対置されている。

したがって我々は、次のように問題を捉え直すべきだろう。既に『婆沙論』の段階で、現在法を規定する「作用」とは、単に取果全般を示すものではなく、//眼が眼識を果として引く//場合の「取果」は除外され、//同類

因が等流果を引く// 場合の「取果」は含まれるような、より限定された「取果」を意味する概念であった。あるいは少なくとも、そのように解釈される方向に傾きつつあった。現在彼同分の眼の問題に際して、『婆沙論』が同類因の取果作用を例に挙げているのはそのためである。そしてこの点をはっきりさせるために、『順正理論』は「引果」あるいは「引自果」という新しい術語によって、「作用」を定義した。

1-3 『順正理論』の作用説

それでは、引果作用という術語を用いた衆賢の狙いはどこにあるのか。

謂有為法。若能為因。引撰自果。名為作用。若能為緣。撰助異類。是謂功能。[NA 409b 4-6]

有為法が「因」となって自らの果を「引撰」する場合、「その働きは」「作用」と名づけられ、「縁」となって他の法（異類）を「撰助」する場合、その「働き」は「功能」と言われる。

これは、謂ゆる「有為の四相」を主題とした議論のなかで言及される「作用」の定義である。『順正理論』がどのように有為の四相の存在論証をおこなったかについて、

我々は既に考察を済ませているのだが、今取り扱っている問題に関連する点のみここで簡単に再説しておこう。

有為の四相（生・住・異・滅相）と、それらが生・住・異・滅せしめるところの有為法（本法）とは同時生起的存在（俱生）である。したがって生相（本性を//生ぜしめる//法）は、未來正生位に於て本法を//生ぜしめる//働きを發現し、その働きかけによって本法は、未來正生位から己生位へ生ずる、ということになる。ところがこの場合、生相と本法は互いに俱有因/土用果となるから [AKBh 83. 20]、//生ぜしめる//働きとは、生相（俱有因）が本法（土用果）を与果取果する（あるいは逆に、本法が生相を与果取果する）ことに他ならず、ゆえに未來に取果作用があることになってしまう。

言わばこの問題は、「現在彼同分の眼の作用」の問題以上に、作用//取果と考えた場合の矛盾をあきらかにしている。これに対して衆賢は引果/与果という対立項によってではなく、「自果を引撰する//因」/「異類を撰助する//縁」という別種の図式によって議論を展開する。

つまり「作用」とは法が自らの果、例えば生相が未來の生相、を引く//因と為る//（F. 同類因の取果）ことであり、これは現在のみに限られる。一方、自身とは異なる

性質の法（異類）を引く、すなわち生相が本法を取果する「縁と為る」ような場合（F. 俱有因の取果）の「取果」は「作用」には含まれない。¹²したがってそれが未来に起っていても、三世法の区分に矛盾はない。ここで言われる「因」「縁」とは、「異時的因果関係に於ける因」「同時的因果関係に於ける因」を意味している、と理解することができる。¹³同時的因果関係に於ける「作用」はない。それは異なる性質をもつ法の間にしか成立しないからである。

そしてこの「有為の四相」に関する記述のなかで、『順正理論』は「現在彼同分の眼」の問題にもまた言及する。
一切現在。皆能為因。引撰自果。非諸現在皆能為縁撰助異類。謂闇中眼。或有功能被損害者。便於眼識。不能為縁撰助令起。然其作用。非闇所損。定能為因。引当眼故。由斯作用功能有别。[NA 409c 25-410a 31]

一切の現在「法」は、みな「因」となって自らの果を「引撰」する。「けれども、それら」諸々の現在の「法」すべてが「縁」となって他の法を「撰助」するわけではない。例えば、闇のなかの眼は、機能が損なわれているので、眼識に対して、その生起を「撰

助」する「縁」となることができない。けれどもその「の眼」の作用は、闇によっても損なわれない。必ず因となって未来の眼を引くからである。それゆえ、作用と機能には区別がある。

現在の眼根は、同時生起的存在である現在の眼識の生起を促す。すなわち「縁」的な「撰助」の「機能」をもつ。しかしそれは必ずしも全ての現在の眼に備わっているわけではない。例えば彼同分の眼はこの働きを欠く。これに反して、あらゆる現在の眼は例外なく、同列存在に属する未来法、つまり「当「来」の眼（未来の眼根）」を引く「因」となる。この「因と為る」ことが「作用」である。

以上の考察に基づいて、衆賢による作用∥引果という概念の意味内容を整理してみよう。「作用」とは、未だ生起していない果に対して、「因となること（取果）」であり、因と果が同時に生起する（与果取果）場合の取果は含まれない。この定義は「同列存在に対して、因となること」が「引果」とある」という原則によって保証される。なぜなら、ある法がそれと同時に生起する法の因となる場合、両者は決して同列存在ではあり得ないからである。

先にも述べたように、現在法の「作用」をより限定さ

れた「取果」の意味に於て用いる傾向は、既に『婆沙論』の段階で現われていたと推測される。それを厳密に定義するために、『順正理論』は *phalaksepa* という術語を提出した。衆賢説に關するサンスクリット資料の乏しい今日、この語の語義解枳的な背景を正確に知ることとはできないが、我々はさしあたって次のような見解を「可能な解枳」として示しておこう。現在法が「果を引く」時点で果は生じていない。因となった現在法は、果に「向かつて」因的効力を發揮し、自らの果の生起を待っている段階にある。このような因と果の異時性を強調するために、すなわち「未来の果に向かつて」發動する」「未来の果に向かつて因的効力を」放つ」という意味で、衆賢は *āvṛsip* (to throw or cast down) という語を採用した。

2-1 体相と性類

「現在彼同分の眼」の問題に続いて、『俱舍論』はさらに、「それ自体として在り続ける法が常に作用することに対して、何が障害となつて、それによつてあるときには「その法が」作用し、あるときには作用しないというのか」(*tenaivātmānā sato dharmasya nityam kārītra-*

karane kīn vighnam [V 27a] *yena kadācid kārīṭam kadācin nehi*) [AKBh 297. 17-19] と作用説を批判する。有部は、「作用」が、「作用する法」とは別個に、実体をもつて存在するとは考えない [AKBh 298. 4-5]。すなわち、法とその作用は体として異ならない。なぜなら作用説は、法の「位態 (*avasthā*)」の違いについての定義だからである。では、なぜ過去・未來法は作用しないのか。何がそれらの作用を障げるのか。もし「諸々の縁が揃わないことが障げとなる」と答えたとしても、それら諸縁もまた三世にわたつて常に存在すると認められているのだから、この解答は矛盾している [AKBh 297. 19-20]。

これに対して衆賢は言う。

謂且前説体相雖同。而性類殊義已成立。而言諸行自体衆縁於一切時許常有体。何礙令彼作用非恒。非一切時常現在者。若解前義此難応無。以体雖同而性類別。足能成立作用非恒。故彼不应作如是難。 [NA

632a 4-8]

先に解説したように、「体相」が同一であっても「性類」に差異がある、ということは成立している。しかも諸行（＝有為法）の自体と、「それに対する」諸々の縁とは、「過去・現在・未來の」全ての時に於

て恒常的に体をもっている、とも認められている。

「何が障げとなって、その法」の作用を恒常的にあらしめず、全ての時「に於ける法」を常に現在「法」たらしめないのか」という「世親による」この批判は、先「に解説したことの」意味を理解していればあり得ないものである。すなわち、体が同一であっても性類が異なる、ということのことは、作用が恒常的ではない、ということを充分に立証する。したがってか「の論主世親」は、このような批判をするべきではない。

前に説かれた「体相同、性類別」説とは次のようなものである。^⑥ 例えば、地大種から成るものは、地界という「体相」は同じであっても、自相統（内）他相統（外）というような「性」に違いがある。受は「感受する（領）」という「体相」は同一であるけれども、自他、及び楽不楽等の「性」に違いがある。また、同一身相統中に在る眼等の六根は、清浄所成の色としての「体相」は同一であっても、「見る」「聞く」等の機能に違いがあるから、「性」は異なる [NA 635a 21-28]。これらの実例によって、「同一時に存在し、体相の異なる諸法」の間に、性類の違いがあることが知られる（故知諸法有同一時。体

相無差有性類別。 [NA 635a 28-29]。

したがって「体相」とは、諸存在を様々に分類するための基準となる概念である、と理解できる。五蘊中の色蘊を例にとれば、ある色蘊とある色蘊とは、「体相」が同一であるから、どちらも同じ「色蘊」である、と言われる。けれども、それぞれの色蘊は、どんな相統に属し、どんな存在の構成要素となるか、といった側面から見た場合、互いに異なる。「性類」とはこのような個々の法の「あり方」あるいは固有相を示す語である。^⑦ そして衆賢は、ある法とある法との体相は異ならずかつ性類は異なる、というこの事実によって、諸法が三世を経過する際に、体相は異ならずかつ性類は異なる、という事実もまた立証される、と言う（既現見有法体同時。体相無差有性類別。故知諸法歴三世時。体相無差有性類別。 [NA 635a 29-b 2]。

最後の主張は唐突で、論理的に納得し難いが、とにかくこの記述に従うならば、「性類」とは、同じ「体相」をもつ個々の法同士を分け隔てるような概念であると同時に、個々の法が未来／現在／過去の領域を経過する際に、なんらかのかたちで異なるものでもあることになる。では何が異なるのか。ここに、眼識は「見る」「聞く」等

の機能が違うから「性類」が異なる、という記述をあてはめてみよう。言うまでもなく、「見る」「聞く」といった機能は現在のみに限られる。したがって、機能があつたりなかったりするから、未来／現在／過去を経過する法の「性類」に異なりがあることが立証される、と言うことができる。

また衆賢は次のように言う。

非彼尊者説有為法其体是常。歴三世時法隱法顯。

但説諸法行於世時。体相雖同而性類異。此与尊者世友分同。何容判同數論外道。[NA 631b 7-10]

かの尊者「法救」は、有為法は体として恒常的なものである。そして三世を経過する際、「あるときにはその」法が「体として」隠れており、「あるときには」法が顕現する」と説いてゐるのではない。そうではなくて、ただ、「諸法が」「三世を移行するときに」、「体相」は同一であっても「性類」に異なりがある」と言っているのである。したがって、「この説」と尊者世友「の説」とは同種のものである。それがどうして、「サーンキヤ学派「の説」と同じである」と判定されなければならないのか。

これは、法救 (Dharmatrāta) の類不同説に対する衆賢

の通釈である。法救によれば、法は同一の「体 (dravya)」をもって未来／現在／過去を経過するが、未来に在るときと現在に在るときと過去に在るときとは「状態 (bhāva)」に違いがある。例えば、金の器を壊して造りかえるとき、かたちは変異しても色は変異しないように、あるいは、ヨーグルトに変化する乳が、固有の味や栄養や消化の仕方を捨てても、色を捨て去らないように、諸法は「未来世から現在世にやって来るとき、未来という在り方を放棄するけれども、実体としての在り方を」「放棄する」わけではない。同様に、現在世から過去世に去るときも、現在という在り方を放棄するけれども、実体としての在り方を「放棄する」わけではない (anagata-dhvanah, pratyutpannam advanam, agacchann anagata-bhāvam, jahati na dravya-bhāvam, evam, pratyutpannād aitam advanam, gacchan, pratyutpanna-bhāvam, jahati na dravya-bhāvam, iti) [AKBh 296. 12-14] とうるのである。『俱舍論』はこの説を、「サーンキヤのパリナーマ説と同様である」と言って排斥する [AKBh 297. 4]。それに対して『順正理論』は、上述のように、この解釈は世友説と相容れないものではない、と反駁する。

法救の言う dravya は、法の不変的な固有相、つまり

svabhāva あるいは svalakṣaṇa に相当する。衆賢はこれを「体相」と同義と考える。一方、「状態の変異 (bhāvanāyatharva)」とは、「性類の別」に他ならない、と解釈する。個々の法は、現在位に於て、それぞれ固有な「在り方」を発現する。「性類」とはこの「在り方」を示す。例えば眼が「見る」、意が「識る」といった機能は、過去・未来にはなく、現在に於て發揮される。

ところが衆賢は、別なところでは「また // 対象を識別する」というこのことは、識の自性である」(又能了境是識自性) [NA 622b 21] と言う。この場合「自性」は、「性類」と同義であることになる。したがって、「体相」と「性類」とは、ある場合にはどちらも法の「自性」「自相」と置き換えられるような同一の側面をももっている、と理解される。この点について、さらに述べておく必要があるだろう。

2-2 作者としての性類

『俱舍論』は十二縁起中の識支、あるいは五蘊中の識蘊を「識は、識別せしめる〔働き〕である」(vijñānam prā-tivijñānīti [I 16a]) [AKKh1.1. 6] と定義する。この規定は有部の伝統説と食い違うものではないが、それでは

「識別せしめ」ない過去・未来の識は、何によって識と呼ばれるのか、という疑問が残る。そこで衆賢は「識とはどのような意味か。認識主体である」(識是何義。謂能了者) [NA 484b 17] と、「俱舍論」とは異なった定義を与える。

これに対して「上座」が反論する。「識はこれ了者なり」という経中の言説は世俗であつて勝義ではない。また、もし認識主体(了者)を識であるとするならば、非識に識の名を立てる「矛盾が生じてしまう。なぜならば、認識主体に認識する働きがある場合には、これは識と名づけられるものの、認識する働きを欠いている場合、これは「非識」だからである。[NA 484b 19-22]

衆賢は応える。「上座」シュリーラータ、すなわち経量部の人の考えによれば、認識を欠く識、つまり過去や未来の識は存在しないということになっているではないか。そして、現在の識は必ず認識するのであるから、彼の批判は空しい [NA 484b 23-28]。

このような、やや詭弁めいた議論を展開した後、『順正理論』は三世実有説の立場から次のように言う。

諸説去来実有識者。非不了位便成非識。定是能了識性類故。今此義中。不说了位方名為識。但作是説。

衆縁合時。唯識能了。如是応説。非要取象方名爲想。非要觀察方名爲慧。余例応知。如世工師。不作瓶等。亦名彼匠。若遇彼縁。唯此能造瓶等物故。[MA 484c 2-71]

過去・未來にわたって実有なる識を説く者(有部)にとって、認識しない位に在る法が「非識」になってしまふ、「という過失」は成立しない。「能了」として定まっていることが識の「性類」だからである。したがって、今ここで意味を理解するなかで、認識する位をもって「識」と名づけはしない。そうではなくて次のように言う。//衆縁の合する時、唯、識は能了す。//まさしくこのように説くべきなのである。絶えず表象を取るから「想」と名づけるのではない。絶えず觀察するから「慧」と名づけるのではない。それ以外の場合も同様に知られるべきである。例えば、世間では、工芸家が瓶等を造っていないときでも、彼を「匠」と呼ぶではないか。それは彼が、機会さえあれば瓶等を造ることができるからである。工芸家が瓶等を造っているときでもいらないときでも「匠」と称されるのと同様に、識は、現在に於て「能了」するときも、過去未來に於て「不了」のときも、「能了者」

であり、この「能了者」としての「作者性」が、識の「性類」と呼ばれる。したがって性類の変異とは、この作者性としての機能が発動しない状態にあるか、現に「識別せしめる」等の機能を發揮しているかの違いである、と言うことができる。

先に見たように「体相」とは、諸法の範疇論的な分類(一。蘊・処・界)を可能にする概念、言い換えれば、個々法のもつ「自性」によって形成されるところの、様々なカテゴリーの外延である。一方、「性類」は、それぞれの法が、現在位に於てどのように「自性」を発現させるものとして存在するのか、という「在り方」を指示する術語であり、その意味で「自性」それ自体の内包に関わる概念である。対比的に言えば、前者はスタティックな法の区分原理を規定し、後者は未来/現在/過去を流れるゆく任意の法の、ダイナミックな発動性(現在位に於ける機能の発現)を保証する。恒常的に実在する法が、どうして常に作用しないのか、という非難に依て、「順正理論」は「性類」が変異するからである、と言う。したがって、過去・未來位に於て潜在的に保持され、現在位に於て發揮される「性類」とは、どのような相統上に生起するか、どのように機能を発現するか、どんな因と

なつてどの果を引くか、というような、ある法の様々な「在り方」全てを示す。しかし有部にとって、「性類」の変異が法の本質的な変異を意味することは許されない。そこで衆賢は、「性類の別」を問題にするときには、常に「体相の同」なることを併せて主張する。また「性類」が、過去・未來法にも、言わば潜在的に備わっていることを強調する。

またあるところで『順正理論』は次のように言う。諸々の有為法は、縁より生ずる、という点では皆等しいが、それぞれに固有な「相」と「用(働き)」が定まっている。例えば地界に「堅さ」という固有相、「保持する」という固有の働きが備わっている如くである(謂有為法。雖等縁生。而不失於自定相用。……如地界等。雖從縁生。而有如前堅等自相。亦有持等決定作業。)[NA 367c. 3-6]。それは「別の相と用」[NA 367c. 2]「差別決定の相と用」[NA 367c. 7]と呼ばれる。

識には、三世にわたって「能了者」としての「作者性」が存続している、それが識の「性類」である、と言われる場合の「性類」は、ほぼこの「別の相と用」に一致する。一方、「体相」による法の区分原理は、個々法の保持する「別の相と用」に根拠づけられる。そして「別の相

と用」は、個々法の「自相」あるいは「自性」と同義である、と言えよう。したがって「体相」という概念を、個々法に内在する法区分の基準、という個別的なレヴェルで捉え、「性類」を、変わることはない作者性、という普遍的なレヴェルで捉えると、両者は等しく「自性」と重なり合う。既に指摘されているように、従来、有部にとって「自性」という語は、「カテゴリーとしてのダルマ」と「個物としてのダルマ」のどちらの意味にも適用され得るような、多義的で曖昧なものであった。衆賢はこの欠点を意識して、前者を「体相」後者を「性類」と呼び分けているように思える。

けれども、性類を「作者性」と見なし、有為法あるいは有為法の相続に、なんらかの働きを成す「主体性」を積極的には認めることによって、『順正理論』は、どのような「主体 (pudgala)」をも決して認めない仏教の縁起思想から逸脱する危険性を抱え込んでしまう。衆賢はこの難点を回避するために、従来「作者」を否定する教えを説くものとして伝承されてきた二經典を引いて、極めて特異な註釈を施す。そして「經に『識とは認識主体である』と説かれているのは、まさしく勝義であつて世俗ではない」と言う(故經説識是了者言。但依勝義。非約

世俗) [NA 485a 26-27]。この問題について論究するためには、まずこれらの経(それは、『俱舍論』破我品に於て、犢子部のブドガラ説を批判するために提出された二經典と同一のものである)自身がもつ問題点を吟味する必要があるので、ここで立ち入って考察することはできない^⑧。今は、『順正理論』の作者説がいかに奇抜なものであるかを、次の引用に看取って、とりあえず考察を終えることにしよう。『勝義空性経』に説かれる作者の否定は、衆賢によって裏返しに解釈される。

故知作者非一切無。如何世尊遮別作者。如世尊說。有業有異熟。作者不可得。謂能捨此蘊。及能統余蘊。唯除法仮。此既唯遮差別作者。故余作者。応許非無。為顯因果相統諸行即是作者。故復説言。依此有彼有。此生故彼生。 [NA 485a 14-19]

それゆえ「作者」は全く存在しないわけではないと理解される。「ただ特殊な作者 (author あるいは pudgala) を否定しているのである。」どのように、世尊が特殊な作者を否定しているのか、といえば、『勝義空性経』に於て「世尊がこう言っている如くに、である。「業は存在し、果は存在する。法に於て仮に説く以外に、この蘊を離れ、他の蘊に存続する

ような作者は認められない」これはただ、特殊な作者を否定しているのである。したがってそれ以外の作者が全く存在しないわけではない、と認められるべきである。「つまり、この経は「因果相統する諸行こそが、すなわち作者に他ならないことを明らかにしようとしているのである。それゆえ「世尊は」、「此有るに依りて彼有り、此生ずるが故に彼生ず」とも御説きになったのである。

まとめ

我々によって得られた『順正理論』に於ける三世実有説の内容は、以下のように概括できるであろう。過去・現在・未来法は、「作用」しているかしていないかによって峻別される。「作用」とは、同列存在に対する取果、具体的に言えば、同類因が等流果を取果する場合のような、異時因果に於ける「取果」である。衆賢はこれを「果を引く働き」と呼ぶ。この定義によって、とりあえず、法体の恒常不変性に抵触せずに三世法を区分するための基準が確保される。この区分定義は、法の位態に関するものであるから、作用が法と別なものとして有ることを意味しない。ではなぜ全ての法が一切時に作用しないの

か。この疑問は、「性類」という概念によって解決される。「性類」は、個々の法に固有な「在り方」を示す。そしてそれは現在位に於いてはじめて顕在化する、という変異性をもつ。作用もこの性類の変異性によって規定されるために、現在にしかあり得ない。過去・未来法にも固有の特性と機能は本来的に定まっているから、發揮されているいないに違いはあっても、三世法は皆、性類を備えている。性類によって、個々の法の固有性あるいは「自性」が規定され、さらにそれに基づいて、ある法のグループを同一の法に分類する範疇が設定される。これが「体相」と言われる。

略号

- AKBh *Abhidharmakośābhāṣya* (ed. by Pradhan 1967)
 MV 女英訳『阿毘達磨大毘婆沙論』〈Mahāvibhāṣā〉(大正 No. 1545, Vol. 27)
 NA 女英訳『阿毘達磨順正理論』〈Nyāyamaśrīn〉(大正 No. 1562, Vol. 29)
 SA *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā* (ed. by Wogihara 1971 rep.)
 TA 〈*Tattvārthā Abhidharmakośavyākhyā*〉 (Peking, No. 5874, Vol. 146-147)

註

① 加藤純章「自性と自相―三世実の有説の展開―」(『平川博

士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』一九八五)によれば、これら二理証のうち、後者すなわち業の因果関係に基づく論証の方が「小乗仏教一般に古くからあったもの」(四八八頁)と推定され、その意味で「より強固な論証であり、またより古い発生であること」をうかがわせるように思われる(四九〇頁)。一方、後期論書も含めた「説一切有部」の理念としては、認識対象の絶対实在性に基づく論証の方により大きな比重がかけられており、この観点からは、「有部の立場の根本は「起識時必有境」といふ点にある」(櫻部建「説一切有の立場」『大谷学報』三一―一、一九五二、五三頁)と言いうことができる (cf. 為境生竟是真有相。[NA 621c 21])。

② *svākṣaṇa* *amāhā svabhava* という術語が当初から有部によって用いられていたわけではないが、「三世にわたって変わらぬ法の本質」は既に『識身足論』の段階で規定されている。加藤〔前註①〕参照。

③ 青原令知『婆沙論』における「作用」について(『龍谷大学仏教学研究年報』二、一九八六)七頁。

④ 『経量部』世親による三世実の有説批判の立場は、基本的に『瑜伽論』と等しい。向井亮『瑜伽論』に於ける過去未來実有論に就いて(『印仏研』二〇―二、一九七二)及び宮下晴輝『俱舍論』における本無今有論の背景『勝義空性経』の解釈をめぐって(『仏教学セミナー』四四、一九八六)参照。

⑤ 青原〔前註③〕七頁。

⑥ 青原「作用と功能―衆賢説における実有構造―」(『仏教

学研究』四二、一九八六) 二七一―二八頁参照。

⑦ 櫻部〔前註①〕四二頁、佐々木現順『仏教における時間論の研究』(一九七四) 二二七頁、etc. 青原〔前註⑥〕三一―三七頁はやや異なる。次註参照。

⑧ この箇所を読解については青原『順正理論』における有の体系(『印仏研』三四―二、一九八六)参照。なお以下の筆者による考察は、青原〔前註⑥〕三一―三七頁の記述に多く示唆を受けている。

⑨ 『俱舍論』安慧釈の訳語は *nus pa* (cf. 青原〔前註⑥及び⑧〕)。吉元信行「三世実有説再考―その原語と思想的背景―」(『仏教学セミナー』四六、一九八七)によれば *Abhihamadipa* 註 *Vibhāsāpachāyitī* (ed. by Jainī 1977) 44 *śakti* 2 *samarthya* を全く同義語として用いているという(三〇頁註⑨)。

⑩ 佐々木〔前註⑦〕二二六頁、青原〔前註⑥〕三〇頁、etc. 櫻部〔前註①〕は「さうすると因果は取果と同義となるが、之には少しく疑問も存する」(四二頁)と留保をつける。但しこれは、『俱舍論』が四縁の与果を *karitra* と呼んでいる (AKBh. 100. 21) 実情を考慮して言われたものである。

⑪ 福田『順正理論』に於ける有為の四相(『印仏研』三七―一、一九八八)。及び Collett Cox *Controuersies in Dharmā theory: sectarian dialogue on the nature of enduring reality* (Columbia 大学) の学位請求論文「一九八三) 七五―九三頁参照。同女史の論文には『順正理論』巻二(一一五) (心不相応行の解説) の英訳が、豊富な註解と共に収録されており、有為相説もむろんそのなかに含ま

れる(二四五―三三七頁)。なお、『俱舍論』に於ける「有為の四相」批判の基本的立場は、三世実有説批判の場合(前註④参照)と同様、『瑜伽論』にトレスできる。泉祐『俱舍論』における有為の四相について(『印仏研』二八一―一、一九七九)参照。

⑫ 「異類」とは通常、因が善で果が不善である場合、あるいは因が不善で果は善である場合を示す。逆に、因も果も善あるいは不善であると「同類」と呼ばれる。ここで「異類」に對立する語として提示された「自果」が、そのまま「同類の果」と同義であるならば、心・心所が等無間縁／増上果の關係によって相統する場合の「引自果」を設定し難くなってしまう(cf. 櫻部「アビダルマ仏教の因果論」『佛教思想』3 因果』一九七八、一三四頁)。したがって、自果／異類という對立項は、必ずしも同類／異類に合致するものではなく、同列存在に属する果／他的存在という程度の意味を示すと理解しておきたい。Cox〔前註⑩〕八六頁註 145 参照。

⑬ 福田〔前註⑪〕参照。

⑭ 青原〔前註⑥〕二九頁には『俱舍論』の用例に関する調査結果が報告されている。及び宮下〔前註④〕三七頁 [phakṣepa と「語にこいつ」] 参照。

⑮ Cox〔前註⑩〕は「引自果」を projecting their own effect「作用」を activity「功能」を capability と訳す。これは Poussin の訳語 (Documents d'Abhidharma la controuersie du temps / *Mélanges chinois et bouddhiques* v. 1937) を継承したものであろう。

⑩ 以下の議論については青原〔前註⑥〕三四—三七頁を併せて参照されたい。

⑪ ここに挙げられた例証のなかで、前二者、つまり同一の境界に内／外による違いがあり、同一の受に楽／不楽による違いがある、というのと、最後の、見る／聞く等の機能が違うから眼等に性類の違いがある、というのとでは、問題の属するレヴェルがやや異なる。榎木裕「自性」と説一切有部の存在論」〔『仏教研究論集』一九七五〕によれば、有部は「ひとつのものが幾つもの高低を異にする自性をもつこと」も「低位の自性（たとえば眼処）が高位の自性（色蘊）をもつこと」も認めている（二七六頁）。つまり、高位の存在区分概念がより高位の存在区分概念に包摂されることと、低位の区分概念がより低位に属する概念を包摂することとの間にある「レヴェルの違い」は、有部に於てはあまり問題視されない。ここで衆賢が、レヴェルの異なる実例を無造作に並列している背景には、このような考え方の影響があるように思われる。

⑫ この衆賢説を安慧は「大徳法救は」同じものが存続することを意図してこのように説いたのである。住するある法がなくなつて別の法が生ずるといふのではない。大徳世友の考えとまさしく同様であるこのことを、金と乳の譬喩で言っているのだから、これはバリナー説ではない（*Paṭṭa* *ba rjes su hjiyug pa dgoṅs nas de ltar bsad do, gmas paḥi chos gsan idog ba dan chos gsan skye ba ni ma yin no, btsun pa dbyig bses kyi hdod paḥi man grans hdi nid gser dan ho mahi dpos bstan paḥi phyr hdi*

yonṅ su hgyur ba smra ba ma yin na ses bya btsahg tsam mo.) [TA Tho 272b 6-8]と要約する。衆賢が法救説を支持していることは読み取れるが、その根拠となる

「体相同、性類別」説がはっきりと語られているとは言い難い。安慧自身の見解については江島忠教「ステイラマテイの『俱舍論』註とその周辺—三世実有説をめぐって—」〔『仏教学』一九、一九八六—一八一—一九頁参照。〕

⑬ 宮下〔前註④〕二九—三〇頁参照。

⑭ 加藤「経部師シュリーラータ」〔『仏教学』一、一九七六〕etc.

⑮ しかし、識が「衆縁の合する時、能了」する、というのならば、結局性類の変異（功能の発現）は、「諸々の縁が揃うこと」を条件として起ることになり、「諸縁もまた三世にわたつて存在するというではないか」という、『俱舍論』に指摘された矛盾に帰り着く。したがって、なぜ「諸縁」は常に存在するのに一切法は特定時に生起するのか、という疑問は、実は性類の変異性だけによつては説明しきれない。衆賢はこの問題の答を、「近助因」としての有為の四相に求めている。福田〔前註⑩〕参照。

⑯ 梶山雄一「仏教における存在と知識」(一九八三)一九頁参照。

⑰ 榎木〔前註⑦〕及び宮下「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』ミニナー』三八、一九八三)一〇九—一〇七頁参照。

⑱ 本庄目録(本庄良文「俱舍論所依阿含全表一」私家版、一九八四) Chap. 9 [27] 経、[28] 経がそれにあたる (cf.

本庄「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料―破我品―」『仏教研究』一三、一九八三。このうち「27」『勝義空性経 (Pamāṭhasūnyatāsūtra)』はよく知られており、テラスト諸異本の校訂研究も発表されている(青原『勝義空経』について)、『龍谷大学仏教学研究室年報』三、一九八七及びそこに言及される諸研究参照。それに比べると「28」『バルグナ経 (Paḷḡnasūtra or Phāḡnasūtra)』は、従来さほど多くの注目を集めていない。しかし有部の十二縁起論(三世兩重因果説)が成立してゆく過程で、この経典はかなり重要な位置を占めていたように思われる。そして『順正理論』の作者説は、この経に基づく縁起解釈と密接に関連している。これらの問題を取り扱うためには、本稿でも触れたように、諸テクストの異同について検討することからはじめなければならない。筆者は現在、『バルグナ経』シャマタデーヴァ所引本、パーリ本、漢訳本(出典

については本庄目録参照)三者に於ける異同、及び有部による解釈の特性についての論究を準備中である。機会があれば発表したい。なお田中教照「南北両アビダルマの縁起説」(平川博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題)一九八五)一〇四―一〇七頁、及び佐々木容道「アラーヤ識成立の一要因」(『東洋学術研究』二一一、一九八二)一八二―一八四頁に、『バルグナ経』に対する言及が見られる。

〔付記〕 本稿執筆後、Cox〔前註⑩参照〕による以下の論考を入手した。主として『順正理論』に基づく研究成果であるので、ここに紹介しておく。

Collet Cox, 'On the Possibility of a Non-existent Object of Consciousness: Sarvaśivādin and Darśāntika Theories', *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11-1, 1988, pp. 31-87.