

三世実有説再考

—その原語と思想的背景—

吉 元 信 行

一 はじめに

説一切有部の根本教義を最も簡明に示すものとして、「三世実有・法体恒有」という対句が用いられていることはあまりにも有名である。この両句は、古くは、対句という形ではないが、『俱舎論』玄奘訳において(大正29、104b・105a)認められ、爾来、説一切有部の宗旨を端的に表す句として、自明の理として今日まで伝承されてきた。

しかし、この両句の關係については必ずしもはっきりしているわけではなく、ことに近代仏教学者たちの間に様々な論議を呼んでいることも事実である。例えば、「三世実有」の読み方にしても、「三世ハ実有ナリ」、「三世ニオイテ実有ナレバ」、「三世ハ実有ナリ」というような、おおよそ三種の読み方があり、その何れにすべきか、学

界でも確定しているとは言いがたい。

また、先学の詳細な調査によると、この「三世実有・法体恒有」なる句が対句として用いられた用例は、インドや中国の文献にはなく、わが国における凝然の『八宗綱要』(二六八)を嚆矢とすることが判明した。しかも、玄奘訳における「三世実有」なる句に相当する原語が梵本に認められず、また、わが国古来の俱舎学の伝統的書物において、「三世実有・法体恒有」なる対句に対して、詳細な註釈が与えられていないことなどから、この対句が、説一切有部の宗旨を表すとするのは、有部理解の根本的屈折であるとし、この対句の意義を疑問視するむきまである^①。

しかし、この「三世実有・法体恒有」は、対句としては、インド・中国の文献には認められないかもしれない

が、両句は個々別々には、同一句あるいは意趣を同じくする文章として、『俱舍論』ばかりでなく、『識身足論』以降の説一切有部諸論書、『異部宗輪論』等の史書あるいは他部派の論書における説一切有部思想の紹介の中に説かれてきたところである。従って、この句は決して日本的屈折ではなく、説一切有部の教義を示す重要な句であると考えざるをえない。

この様な観点から、筆者は以前、拙著において、三世実有説の意義について論述したことがあるが、その後の諸先学の業績と新たに得られた知見に基づき、「三世実有」の読み方とその解釈、及び「法体恒有」との関係についての問題に絞って、いま一度考察してみることになりたい。

註

- ① 加藤宏道「三世実有法体恒有の呼称の起り」印仏研二二一一、p. 373-376。
- ② 拙著『アビダルマ思想』（法蔵館・一九八二）pp. 132-164 参照。

二 三世実有の原語

『俱舍論』において、「法体恒有」の原語として、
“svabhāvah sarvadā caṣṭi” (Ak. p. 298²⁴) とごう句が

回収されるが、「三世実有」の原語の方はそのまま回収するのは困難である。玄奘訳には「三世実有」なる訳語が二箇所見られるが、^①それを梵文と対比すると次の如くである。

- (1) 三世実有 (104b⁵) [梵文なし]
- (2) 三世実有 (104b²²) ye hi sarvam astīti vadanti

aitam anāgataṃ pratyutpannam ca te sarvāstī-vadāḥ. (Ak. p. 296⁴)

この二例のうち、(1)の梵文は回収されないが、これは、その直前の頌「三世有由説」(104b²)における「三世有」を説明するための玄奘による追加であるから、これに相当する梵文の見いだされないのは当然である。^②

従って、強いてその原語をということになる、直前の頌における「三世有」に相当する“sarvakāṣṭitā” (Ak. p. 195⁵) を挙げるべきであろう。

この箇所は、前後の文脈から判断すると、現在のみならず、過去と未来の存在することが經典に説かれていることを説明するときの頌であるから、“sarvakāṣṭitā”とは「三世が有ること」という意味である。現に、玄奘や真諦は「三世有」と訳し、チベット訳は“dus rnam kun du yod par ni” (諸世があまねく有るじゆ) Ak. p.

279b) となつてゐる。^③

「sarvakalastita」とは、決して、「kala」(時)の有を意味してゐるのではなく、三世(adhvrataya)という意味での「sarvakala」(一切時)の有を問題にしてゐることに注目すべきであらう。^④ただ、『俱舍論』におつて、「sarvakala」なる語の用いられた例は少なく、ことに「三世」を意味する語として用いられたのは、管見した限りでは、この一例のみである。しかも、この場合は、頌において用いられたのであるから、おそらく、韻律の関係で「sarvakalastita」が用いられたのであり、一般的表現ではないであらう。従つて「三世実有」あるいは「三世有」の原語としては、この「sarvakalastita」以外の原語を想定した方が良いと思われる。

(2)の用例は、「それ(一切時)が有ると説くから説一切有部である」と是認された」(AK, p. 296³)とて頌の説明として用いられる。そこでは、「いふなれば、一切が有る(sarvam asti)」「すなわち」過去と未来と現在とは「有る」(vadanti)のが説一切有部(Sarvastivada)である」(AK, p. 296⁴)と説明され、そのうちの傍線部分を玄奘が「三世実有」と訳してゐるのである。この引用からも分かるように、説一切有部(Sarvasti-vada)という部派名の

いわれを説明して、「一切有」という場合の「一切」とは、過去・未来・現在という三世のことを意味するというのである。

また、梵文『俱舍論』では、この前に次のような記述がある。

それ故に、「過去・未来は実には有る(asty eva)」と毘婆沙師は「主張する」。しかも、必ずこのことが、一切が有ると説く者(説一切有部)によつて等しく認められるべきであると伝説する(Kīia)。

この部分は、過去・未来があるという毘婆沙師(Vai-bhasika)の主張を説一切有部が認めるといふことに対して、世親が「伝説(Kīia)」という語を用いて不信の念を表明したところである。この直後に玄奘は、梵文にはない次の様な説明を加えている。

以説三世皆定実有故、許是説一切有宗。

(AK, cr. 104b²⁴⁻²⁵)

この文は周知の如く、頌における「説三世有故、許説一切有」(AK, cr. 104b⁵)を長行において玄奘が言い替へて補つたところである。従つて、ここで「三世定実有」と言つてゐるのは先の「それ(一切時)が有ると説くから」という頌の一句に相当する。すなわち、これは、「一

切は有る (sarvam asti)』と云うことの説明なのである。^⑤
ところが、後の論書である『アビダルマディーパ』では、
はつきりと「三世は有る」 (advaitatrayam asti) と表現お
れるようになる (ADY. p. 257⁹)。

以上のことから、『俱舍論』における「三世実有」の原
語は、「sarvam asti」であり、それを「三世実有」と訳
したのは、後の発達した有部教学に基づいた玄奘の意訳
であるということが出来る。すなわち、「三世実有」な
る訳語は、むしろ「一切が有る」ということの意趣を端
的に表現している句であり、佐々木現順博士の提言の如
く、それは「三世ハ実ニ有リ」と読むべきであろう。

註

- ① 田端哲哉氏は、『俱舍論』における「三世」と「実有」
の原語を詳細に調査されている (「説一切有部の「三世実
有」説」——三世と実有の原語と概念——仏教学セミナー
二九・pp. 53-70)。本稿では、この業績を踏まえて、こ
こでは「三世実有」なる成句のみを問題とすることにしたい。
② 舟橋一哉「俱舍論の教義についての二、三の覚え書き」
佐藤博士古稀記念仏教思想論叢 (山喜房・一九七二) p. 319
参照。

- ③ この箇所解釈については、学界では必ずしも確定して
いるわけではない。例えば、宇井伯寿博士の所説を嚆矢と
して「三世において実有なれば」という読み方がわが国の

学界に定着したこと (前掲舟橋論文 p. 317 参照) からす
れば、この箇所は、「三世に有り」と読むべきであろう。プサ
ーの教授の「Les dharmas existent aux trois
époques」 (Louis de LA VALLÉE POUSSIN: LABH-
IDHARMAKOŚA de Vasubandhu, Nouvelle édition
anastatique présentée par Étienne LAMOTTE Tome
IV, BRUXELLES, 1980, p. 50) と読んでくる。ちなみに
「手元にあった外国の論文の一部分」 N. タティア博士
は、「The Sarvāstivādiins believe that the dharmas
(elements) exist in essence (dravyatuh) in all times—
past, future and present」 (Nathmal Tattia, "Sarvāsti-
vāda", NAVA-NALANDA-MAHAVIHARA RESEARCH
PUBLICATION Vol. II ed. by S. Mookerjee, Nalanda:
Nava Nalanda Mahavihara, 1980, p. 77) と説明して
るところを見ると、博士もこの様に読まれたのであろう。
また、最近の『俱舍論』三世実有章の秋本氏らによる訳で
も、「〔存在要素は〕全ての時間 (過去・現在・未来) に存
在することが」と訳されている (秋本勝・本庄良文「俱舍
論——三世実有説」南都仏教四一・p. 86)。
しかし、近年、佐々木現順博士によって、「ここは「三世
ハ実有ナリ」と読むべきであると提唱され、その後、舟橋
一哉博士が、幾分佐々木博士とは理解の相違を示しながら
も、この読み方に賛同されたことは周知の如くである (舟
橋一哉・前掲論文 p. 318 以下参照)。その後佐々木博士は、
舟橋博士の理解の相違に反論して、三世実有と法体恒有と
は同義反復ではなく、異なった主張であるとして、「実有」

の原語は *asti* である点を力説された(佐々木現順『仏教における時間論の研究』清水弘文堂・一九七四・pp.184-189 参照)。佐々木博士は、最近の論稿においてもあらためてこのことを強調しておられる(Genjun H. Sasaki, "Saṃghabhadra's Interpretation of Pratyāsannupāda", *Journal of Buddhist and Pali University of Sri Lanka*, Vol. 1, 1987, p. 95)。なお、つく最近、江島恵教博士はこの箇所を「すなわち〔三〕時 (*kāla*) は存在する」(『ステイラマティの『俱舍論』註とその周辺——三世実有説をめぐって——』仏教学一九・p. 9) と訳されている。ただ、この場合、*kāla* は *sarvakāla* としておこなごと、誤解を招くこととなる。

一方、『俱舍論』では、この頌の直前の長行に次のような文章があり、そこで、*sarvakālastitā* なる用例が出る。それでは、この過去と未来はあると言われるのか、それともなく「と言われる」のか。もし有るならば、諸行は一切時に有るから (*sarvakālastivā*) 恒常なものとしておこなごとなる。(AK, p. 295^{a-9})

この場合の "*sarvakāla*" は、女装記の「恒時」(AK en. 104a²⁵)、真諦訳の「於一切時」(AK en. 257b-c)、『チヤッタ訳におこつ "das thams cad du" (AK, 279b⁵⁻⁹) (一切時において) と訳されているように、先の用例とは異なり、副詞的な意味となる。

④ 田端前掲論文 p. 58 参照。ここで、田端氏は、「*sarvakālastitā* の *kāla* は時間的な意味ではなく空間的延長すなわち過未現なる分位を指す」と理解されているが、筆者

は、*kāla* が過未現なる分位を指すことは認めるが、あくまで、時間に関連した概念であると考える。
⑤ 以上の部分の梵文とチベット訳、及び両漢訳を対比して示すと次の如し。

〈AK, p. 296¹⁻⁴〉
tasmād asy evāttitānā-
gatam iti Vaidhāsikāh
/ avāṣyaṃ ca kilaiṭat
sarvāśivādēna satā
'bhyupaganṭavyam /
yasmāt

tad astivādāt sarvā-
śivādā iṣṭāh
ye hi sarvaṃ astiti va-
danti
atītam anāgatam
pratyuppannam ca te
sarvāśivādāh /

〈女装記 (AK en. 14b)〉
毘婆沙師、定立去来二世
実有。若自謂說一切有宗、
決定応許実有去来世。以
說三世皆定実有故、許是

〈AK, 280a⁸⁻⁸〉
de lta bas na bye brag tu
smra ba nams na hḍas pa
dañ ma hois pa yod pa kho
naḥo shes zer ro || thams cad
yod par smra ba yin phan
chan gdon mi za bar hdi
khas blañ bar bya dgos so
shes brag te | hdi ltar
de yod smra bahi phyr
thams cad yod par smra
bar hḍod |

gañ dag hḍas pa, dañ ma
hois pa, dañ da ltar byin ba
thams cad yod par smra ba
de dag ni thams cad yod
par smra ba yin gyi ||

〈真諦訳 (AK en. 257c)〉
是故知過去未来是有。毘婆沙
師立如此。若人自說我是薩婆
多部同学、此義必応信受。何
以故。偈曰。由執說一切有許。

説一切有宗。謂若有人説
三世実有、方許彼是説一
切有宗。
積曰。若人説一切有、謂過去
未來現世虚空折減非折減。許
彼為説一切有部。

⑥ 前掲拙著、p. 87, 133 参照。

⑦ 佐々木現順『原始仏教から大乘仏教へ』（清水弘文堂・
一九七八）p. 232 参照。

三 三世実有説の背景

それでは、いかなる背景を持って、玄奘は *sarvaṃ
asti* を「三世実有」と意識するに至ったのであろうか。
「三世実有」とは、説一切有部の教義を最も簡明に表現
した句であった。そこで、古来の史書や論書において、
このことがどのように説明されているかを見てみよう。

先ず、その原型がアシ ヨカ王の頃に成立したとされる
『カタールヴァツ』にも三世実有説が言及されている。

この論書は、上座部の立場から仏教内部における諸異説
を批判し破斥した論書である。この論書には、勿論——
その成立年代からしてありうるはずもない——部派名は
付せられていないが、およそ次のように主張する者がい
たことが記されている (Kv. pp. 115-118)。

- (1) 一切は有る (sabham atthi)。
- (2) 過去は有る (atitam atthi)。

(3) 未来は有る (anagataṃ atthi)。

(4) 現在に有る (paccuppannaṃ atthi)。

(5) 過去の色は有る (atitam rūpaṃ atthi)。

(6) 未来の色は有る (anagataṃ rūpaṃ atthi)。

(7) 現在の色は有る (paccuppannaṃ rūpaṃ atthi)。

そして、この後、過去・現在・未来の受・想・行・識
・涅槃、さらには、過去・現在・未来の眼・耳等の諸法
の有ることが主張される。この箇所について、ブッダゴ
ーサはその註釈において、「これはあたかも説一切有部
(Sabbathivada) の「所説の」如し」(Kv. a. p. 43^r)と言
って、次のように説明する。

さて、「一切は有る」という論議がある。その中
で、「いかなるものであれ、過去・未来・現在の色で
あれば……これは色蘊といわれる」などという教説
(vacana) からしても、過去等を区分とする一切の諸
法は蘊の自性 (khaṇḍa-sabhava) を失わない。それ故
に一切は実に有る (sabham atthi yeva) という主張
がある。 (Kv. a. p. 43^{s-17})

この様な記述から、『カタールヴァツ』成立の頃に、す
でに説一切有部の前身とも言うべき説を持つ人々がいた
ことが分かる。そして、その主張は、「一切は実に有る」

ということであり、一切とは過去・未来・現在のことであり、それはさらに、過去等の五蘊のことであるとされる。このことは、『俱舍論』において「いふなれば、一切が有る」「すなわち」過去と未来と現在とは「有る」と説くのが説一切有部である（前出）と説かれたことと軌を一にするのは興味深い。

ブッダゴースは、「一切は有る」という主張の後に、過去等や過去の色等が有ると説明されるその関係を次のように理解している。

さて、「過去は有るか」というのは時間適用 (kala-samsandanam) である。それについて、「過去は有るか」云々とは、根本 (suddhika) 適用である。「過去の色は有るか」云々とは、蘊という点から時間適用である。 (Kv-a, p. 440-13)

このことから、「一切は有る」とは、時間に関連して説かれたのであり、時間そのものに関連して、過去・未来・現在があると主張され、さらに、五蘊という観点から、時間に関連して、過去等の色・受・想・行・識が有るとされる。すなわち、説一切有部が、過去・未来・現在の三世が時間的に有ると主張したことが、南伝の資料からも窺われるのである。ただ、ここで、三世が時間的に有

るというのであって、時間が有るということではないことは言うまでもない。

次に、説一切有部の成立した後の紀元後一世紀頃の成立と考えられる『異部宗輪論』では、説一切有部の根本教義が次のように紹介されている。ここでは、原語の推定のため、チベット訳からの和訳を示す。

さて、説一切有部の宗義は、「一切は有る」 (Thams cad yod do, *sarvam asti*) である。およそ存在するところのもの、それはその通りにある。名と色との二に一切の行 (hdus byas, *samskara*) は撰まる。過去と未来は有る (hdas pa dan ma hons pa yod do, *atitani angatan casti*)。

この様に、『異部宗輪論』においても、一切とは過去現在のみならず・未来のことであり、説一切有部は、その様な三世の有を説いたことが記されている。

さて、説一切有部の論書において、三世実有説が明瞭に説かれるのは、諸論書中、説一切有部発達史上第二期の論書で『異部宗輪論』や『法蘊足論』の後に成立した^⑤と思われる『識身足論』を以て嚆矢とすることは周知の如くである。この論書の冒頭には、まず、「過去・未来無く、現在・無為有り」(大正26・531a)という沙門目連

の学説が紹介される。この主張に対して、本論書では、三不善根や四種瀑流等の種々のテーマについて、教証・理証両面から破斥し、現在のみならず、過去と未来の有ることを再三再四主張している。すなわち、現在有体過未無体説を破斥して、はっきりと三世実有説を表挙しているのである。

この論書の三世実有説は、先学も指摘する如く『尊婆須蜜菩薩所集論』や『婆沙論』等のその後の成立になる説一切有部諸論書に大きな思想的影響を与えることになる^⑥。勿論、この三世実有説は説一切有部思想の根幹であるので、『婆沙論』以降、その論議は更に深められ、また、多岐に亘るようになる。特に『婆沙論』では、この三世実有の論議は、その箇所の数からしても、また、論議の深まりという点からしても、その頂点に達することになる。これらの論議については、諸先学による詳細な研究が多くあり、その論点の踏査はほぼ尽くされたと言ってもよいであろう^⑦。

ただ、この『婆沙論』においては、三世の有を論証するための論議が細部に亘るあまり、肝心の「一切は有り」という立論よりも、「実有なる三世の諸法の本質は何か」という問題の方に重点が置かれてしまったことは否めな

い。近代仏教学者の三世実有論の解釈も、多くの場合この後者の論点で為されることが多い。たとえば、西義雄博士は次のように述べられる^⑧。

かく過去法・未來法の実有と言えば、何等の問題も起らないが、多くの論書は、過去未來の実有又は三世実有論とのみ云って、法を付加しないのを習慣とする關係上、或は、此は、時間としての三世の実有を主張するに非ざるかの疑が起らないとも限らない。(中略)過去・未來実有を主張する所説に關する限り、一箇所たりとも、勝論説の如く、時(काल)其のものゝ実有を主張した所は無く、必ず過去の何等かの法、又は未來の、又は過去・未來の何等かの法の実有に就いてのみの主張であることを兼示して置き度いと思ふ。

すなわち、三世実有とは、決して三世という時間の実有ではなく、三世における法の実有を主張しているとするのである。この様な解釈は、先学も指摘するように、宇井伯寿博士以来多くの仏教学者によって為されてきたところである^⑨。

しかし、前節において言及した如く、「三世」とは、決して時間そのものを言うのではなく、一切時(sarvakāla)

のことであり、あるいは、過去・現在・未来のことであった。そして、明らかに三世の有が主張されているのである。三世の有を論証する各論として、『婆沙論』において三世の結の実有、善根と相応法の実有、随眠と相応法の実有等が述べられているのである。

註

- ① cf. Bimala Churn LAW, *A History of Pali Literature* Vol. I, Varanasi: Bhartiya Publishing House, 1974 (repr.), p. 324. 前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』(山書房・一九六六) p. 590 参照。
- ② 寺本婉雅・平松友嗣『藏漢和三訳対校・異部宗輪論』(国書刊行会・一九七四) p. 4 参照。
- ③ 前掲書、藏文 p. 98-11, p. 47 参照。
- ④ この部分の玄奘訳『異部宗輪論』では、「過去未来体亦実有」と訳され、あたかも「体 (svabhāva) の実有を説くているかの如くであるが、チベット訳には、「この『体』に相当する訳語がなく、また、真諦訳『部宗異論』では、「過去現在未来是有」、失訳『十八部論』では、「有過去未来世」と訳されている(前掲書 p. 47)ので、当初、説一切有部では、『カターヴァツ』の所説の如く、三世そのものの有を主張していたと見るべきであろう。『異部宗輪論』において体の実有とされているのは、玄奘が、『婆沙論』や『俱舍論』等における後の発達した有部教学に基づいて訳したためであると思われる。

⑤ 桜部建『俱舍論の研究——界根品——』(法蔵館・一九

六九) p. 50 参照。

⑥ 福原亮敏『有部阿毘達磨論書の発達』(永田文昌堂・一九六五) p. 134 以下参照。

⑦ その中の代表的論稿として、西義雄『阿毘達磨仏教の研究』(国書刊行会・一九七五)第二章「説一切有部宗の根本法有論の研究」及び第三章「三世実有論の研究」を挙げよう。

⑧ 西・前掲書 pp. 426-427。

⑨ 舟橋・前掲論文参照。

四 三世と実有

以上の様な点から、『俱舍論』においても、世親は先ず頌において、三世実有の命題を出し、この説に不信の念を持ちながらも、一応説一切有部の説として、過去・未来の色 (rūpa) の有を主張する教証を挙げ、さらに、認識は主観と客観に基づいて生ずるとする教証と、認識は実なる対象に基づいて生ずるとする理証から、三世の有たることを述べている (AK, pp. 295-296)。

この後世親は、その不信の念をさらに痛烈な三世実有説批判へと展開していく。しかし、これに対して、正統有部の立場を採る衆賢はその著『順正理論』において、細部に亘る激烈な再反論を試みる。これらの論点の紹介と検討については多くの先学の試みているところである。^⑩

筆者もこの点についてさらに『アビダルマディーパ』の所説を加えて検討したことである。これらの検討によって見出された世親と衆賢の論点の最も大きな相違は「実有」についての理解の相違であった。

世親の理解によると、「実有」とは「作用 (kariṇa) を有する法」のことであった。その観点に立てば、作用を捨ててしまった過去やこれから作用をとるであろう未来の実有は成立しない。例えば、『俱舍論』において世親は「過去・未来は自体 (ātman) としてある」という有部の主張に対して、「もし、常に (nityan) 有るのなら、どうして過去とか未来とか言われるのか」と論難するのである (AK, p. 289⁹)。ここで、世親は自体すなわち自性として有ることを常に有ることであると理解しているのである。常にあるものであれば、当然過去とか未来にはなりえないはずである。

この様な論争について、『アビダルマディーパ』では、次のようにトレースする。

(経部反論) そこで、もし、未来の眼等の実体 (dravya) が存在するならば、何故見えず、見られず、識別されないのか。

(有部) 作用 (karita) がなければ、顕知されな

いのである。

かくして、この点について俱舍論主 (Kosakara) は質問する。

何が障碍するものであるか。

もし、眼が「過去・未来に」存在するならば、どうして見えないのか。

我々は言う。

条件 (sāra) の欠如である。

灯明等の条件が欠けているとき、現在の眼にも色を見ないことがあると認められた。

彼は反駁する。「汝の説によれば」一切が常に (sata) 有るのに、どうして条件の欠如があるのか。

我々は答える。

かの一切が有るということは常に有るのではない。

さて、ここでは、三世に関わる (traiyadhvika) 条件は種々の意味を持つ (vivakṣita)。その場合、あるものは不在 (asamnidhya) となる (bhavati)。「すなわち」それが欠如しているから、作用を作さない。

(ADV, p. 279)

ディーパカラによると、一切が有るといっても、それは常にあるというのではない。不在ということも、欠如という点で有ると把握されるのである。

このような点について、衆賢は、「対境となつて知覚を生ずるものが真の有相である」として、それに「実有」(rdzas su yod pa, dranyato' sthuan)と「仮有」(brtags par yod pa, prajñaptio' sthuan)との二種あることを明らかにする。そして、その実有は必ずしも「有作用」(bya bahi khyad par)と「唯有体」(dngos po tshan du)に分けられ、その中の有作用はさらに「有功能」と「功能闕」に分けられる。

衆賢は、対象となつて知覚を生ずるものである限りこれを「真の有相」であるとして捉える。そうすれば、実有のみならず、仮有も有であることになる。この中の「有作用」とは、法がある特殊なはたらきを持つてゐること、すなわち現在を意味する。『アビダルマディーパ』では次のように説明している。

自体 (svatīpa) のまだ捨てられていない「法」は、因の和合によつて現前に知覚された勢力 (sakti) をもつ。すなわち「そういう」力用を有する (kriyavat) が現在であるといわれる。その同じそれ (行) が

力用を捨てた (tyakta-kriyā) のが過去であり、力用を受けない (anupatta-kriyā) のが未来である。

(ADV. p. 261)

ここで、『アビダルマディーパ』では、作用 (karitra) を “kriyā” なる概念に置き換えている点が注目される。さらに、『俱舍論』においては “karitra” の有無なる法を問題としているのに、『アビダルマディーパ』では “kriyā” の有・欠なる行 (saṃskāra) を問題にしているのである。『順正理論』においても、一切行における作用の未有・有・已滅を問題にしている点は『アビダルマディーパ』と軌を一にする。三者を比較すると次のようになるであろう。

『俱舍論』 『アビダルマディーパ』 『順正理論』

dharmāḥ saṃskārāḥ 一切行

過去 yadā kritvā tyakta-kriyāḥ 作用已滅

現在 yadā karoti kriyavān 有作用

未来 yadā na karoti anupatta-kriyāḥ 作用未有

(Ak. p. 297¹²⁻¹³) (ADV. p. 261⁷⁻⁹) (大正 29, 631 b)

このことは、ディーパカラや衆賢は、法を作用 (karitra) ならしめるもの、それが “kriyā” の種々態を

有する行であると考えているようである。『アビダルマ
ディーパ』では、「kriya」を生(janna)とか住(sihiti)
の勢力(sakti)のことであると説明している。ディーパ
カーラはさらにこのことについて次のように説明する。
さて、極微の積集は眼によって把握されるが、一
の極微は把握されない如く、原因(karana)の和合が
あるとき、諸法の力用たる功能(samarthya)が生ず
るのである。(ADV. p. 277)

そうすると、この説明は、衆賢の言う「有作用」にお
ける「功能闕」および「有功能」ということになる。す
なわち、「有作用」を「samarthya」の有・欠であると
理解していることになる。さらに、ディーパカーラは、
「karita」については次のように、説明し、世親の理解
との相違をはっきりさせる。

実に未来の法が現在世に落謝するとき、内の条件、
和合の条件を満たすことにより、功能(samarthya)
を得た法に対して果を引く(phalaksepa)ところのも
の、それが作用(karita)であると言われる。また、
現在を時間とする(vartamana-kala)はたらき(vitti)
が作用(karita)であると説かれる。そこで、彼(世
親)が言うところの「法」は作用に外ならないから、

その実体(travya)と自性(svabhava)とは離反した
ものということになる。(ADV. p. 281)

この箇所についての検討は別に詳論したが、要するに、
世親の言う法とは作用のことであり、衆賢の言うところ
の「有作用」の中の「有功能」なる法のことしか意味し
ていないことが分かる。しかも、衆賢やディーパカーラ
によると、現在とは決して時間(kala)ではなく、そうい
う時間的なはたらきのことをいうことがこの箇所からも
はっきりするであろう。

また、『アビダルマディーパ』では、未来の有につい
て、次のように説明する。

さて、まさに存在せんとしている未来の有体(vastu)
が、過去と未来の補助因(sahakari-karana)の和合に
よって支助されたとき、およそ勢力に外ならないも
の(sakti-matra)が明瞭になる。どうしてか。灯明
のある瓶における色(rupa)の如し。暗黒の中に存
在している瓶の色には、それ自身を顕示せしめる勢
力があって、灯明等の原因との和合の現前があると
きに存在するようのものである。この故にまた、未
来は有る。(ADV. p. 273)

すなわち、未来のものであっても、それが過去や未来

の諸条件の和合によって現在のものとして現れるものである限り、それは勢力を持ったものであり、有である。このことが、衆賢の実有体系の中の「唯 bodies・有功能」を意味しているのであろうか。この点について、『順正理論』では次のように説く。

是の故に現在・過去・未来の三種の有性、条然として差別す。寧ろ現在の如く去来も亦然らんや。有に依つて未生滅有りと言うべし。所無に約するが故に未生滅成ず。謂く、有の中に於て、先に作用 (*hāritā*) を闕き、彼未だ有らざるが故に、未已生と名く。有法が後時に復た作用を闕く。彼已に無きが故に名けて已滅と為す。故に唯有 (*vastu-mātra*) の中に未生滅有り。斯れに由りて三世の建立の理成ず。無の中に如何が三世を立つべけんや。謂はく、若し過未其の体都無ならば、誰か復已滅たるや。故に彼に依つて三世を立つことは成ぜず。又無は言依 (*kathāvastu*) と名くべからざるが故に。經に「三世は皆是れ言依」と説くが故に、去来も亦実に有体なることを知る。

(大正・29・633c)

ここでは、作用を欠くところの唯 bodies なる過去・未来の実有たることを説明している。さらに、三世は言依で

あるから実有であると規定される。// 言依 (*kathāvastu*) // とは「世」と同じく有為法の異名であった。『俱舍論』では次のようにも説かれる。

これら (有為法) は、すなわち世 (*adhvan*) であり、言依であり、有離 (*sanīhara*) であり、有事 (*śaśtika*) である。

これら有為〔法〕は、すなわち、すでに経過した (*gata*) ・まさに経過しつつある (*gacchati*) ・やがて経過するであろう (*gamisyati*) あり方 (*Bhava*) であるから

〔三〕世 (*adhvanān*) である。 (AK, p. 5)

称友は、『俱舍論疏』において、上記の傍線部分を次のように注釈している。

世間一般に用いられている道路 (*adhvan*) [という用語] に鑑みて、この世 (*adhvan*) を説明したのである。例えば、世間では次のように語られている。この道路は村をすでに通過した (*gata*)、この道路は「村を」通過する (*gacchati*)、この道路は「村を」通過するであろう (*gamisyati*)。このようにして、この場合も、すでに経過した世 (*adhvan*) は過去であり、経過する「世」が現在であり、経過するであろう「世」が未来である。 (AKV, p. 20)

また、衆賢もこの部分について次のように説明する。

此の有為法を彼々の經の中に、世尊は義に随つて世路 (*adhivāsa*) 等と名く。彼復た云何ぞ。謂はく、諸の有為を亦世路と名く。色等の五蘊は生滅の法なるが故に、未來・現在・過去の路の中に而かも流転するが故に。諸の不生の法は衆縁廻くるが故に、復た生ぜずと雖も、是れ彼の類 (*dāva*) の故に、名を立てて失なし。 (大正 29, 332c)

以上のように「世」とは有為法の異名であった。しかし、「異名 (*pariyāya*)」とは厳密には「同義語」というわけではない。此の点について、筆者は別に「滅諦・涅槃の異名」について詳細に検討する機会を持ったが、異名とはある用語の意味を様々な観点から表現した言葉であった。従つて、「世」とは、有為法の時間的側面を作用の有・欠という観点から表現した言葉である。すなわち、三世とは過去・未來・現在における力用 (*krīya*) の種々態である。そしてその背景には、有・欠という類 (*dāva*, あり方) はあつても、そこに勢力 (*śakti*) 乃至功能 (*sāmarthya*) が存在するという思想がある。そのことを「三世実有」と言うのである。

なお、「法体恒有」なる句については、『俱舍論』にお

いてはことに重要な概念として述べられているが、『順正理論』では、經部からの反論として述べられるところに登場し、三世実有の故に法体は恒有であることを証明しているだけである。しかし、衆賢の本意はむしろ三世実有の証明にあるようである。この点、『アビダルマデーバ』における三世実有に言及する箇所では、「法体恒有」に相当する表現は認められず、むしろ、三世実有の証明のみに終始している。これらの点については、別に機を改めて、論究するつもりである。

註

- ① その代表的論稿として、佐々木現順『仏教における時間論の研究』第二編第二～四章を挙げておこう。
- ② 前掲・拙著第一編第四章第三節『アビダルマデーバ』における三世実有の論証参照。
- ③ 『順正理論』二六 (大正 29, 90c), TA. (Tho) 285a. この『順正理論』における有の体系について、最近、青原令知氏が安慧の『俱舍論註』に基づいて、従来の原語想定と解釈の仕方を修正された (青原令知『順正理論』における有の体系」印仏研三四―二, pp. 287-300, 「作用と功能——衆賢説における実有構造——」仏教学研究四二, pp. 21-42。) の中の「作用・有体・功能」なる用語については、諸漢訳・チベット訳ともに訳語の統一がなく、幾分検討すべき問題を残しているが、氏の所論は従来の衆賢の実有観理解をさらに裏付けるものである。

④ この「真の有相」に相当する訳語は安藝の『俱舍論註』

には見あたらない (blo skye bahi rgyu yod pa de yan
nman pa gñis te / T.A. 285a⁴)。ཚལ་གྱི་འ་ “sat” とこの
概念がこれに当たるともいえる。

⑤ 青原氏はこの「有作用」の原語を “*kaṛiyā-visesa*” と
されているが、この点からすると、“*kaṛiyā-visesa*” であ
った可能性もある (青原前掲二論文参照)。

⑥ 「いかにして無存在 (*abhava*) は存在 (*bhava*) ではな
いか。住の勢力たる力用 (*krīyā*) と結び付かないから。」
(ADV. p. 275³⁻⁴) 「それ (無因の滅) があるときには生・

住の勢力たる力用は知られない。」 (ADV. p. 275⁹)

⑦ 前掲拙著 p. 365 以下参照。

⑧ 拙稿「滅諦・涅槃の異名」大谷大学研究年報三七、p. 125
以下。

⑨ ADV. においては “*sakti*” と “*saṃarthya*” とはほぼ
たく同義に使われている。この点については別の機会に触
れるつもりである。

* 略号は前掲拙著「原典略符号」を参照されたい。イタリッ
クで表示したサンسكريットは還元であることを示す。