

『俱舎論』における本無今有論の背景

——『勝義空性経』の解釈をめぐる——

宮 下 晴 輝

問題の所在

有部の諸論書の中で『俱舎論』の占める位置は、いわゆる六足・発智から『婆沙論』へと種々に展開した教義を、『心論』等による再組織を引き継いで、さらに最高度に展開論述したものと見える。従って、ときに伝統説をしりぞけ異説を立てているにも関わらず、「全体としては形式・内容とも先行の説一切有部の論書を継承、発展させたもの」であることは明らかであり、有部の教義学の「一つの完成態」ともいえると指摘されている^①。このことはまた、ここに『俱舎論』述作の基本路線があったことをも意味するであろう。

さて、『俱舎論』という論書の性格をこのように確認するにしても、ときに伝統説をしりぞけそれとの間に一定の距離を置くにさいし、しばしば異常ともいえるほど大きな落差を示すことがある。例えば、有為相についての長い熾烈な論議の最後にヴァーイバーシカ (Vaibhāṣika) の定義を再説し、つぎのように付け加えている。

難責する者たちがいるからといって伝統説が棄てられたいはしないだろう。というのは、鹿がいるからといって妻が蒔かれたいわけではないし、蠅が集っているからといって菓子を食べられたいわけではないのだから。従って、論難^②に対しては反論しなければならないし、宗義は遵守されなければならないのである。

ヴァーイバーシカに対するこのような嘲笑は、先に確認した『俱舎論』の基本路線から大きく外れ、むしろその路線を放棄しているとも見て取ることができる。

従来このような世親の態度は、「経量部」の立場に立ってなされたものであ

ると解されてきた。この「経量部」なるものが説一切有部に対するなんらかの批判勢力を意味し、しかも『俱舎論』はその「経量部」による説一切有部批判の書であると考えるのであれば、嘲笑によってどんな落差が示されようと、それは二つの部派間の抗争の激しさを反映するものにすぎず、路線の放棄などは取り立てていうほどのこともないといえよう。とすれば先の基本路線などというのは見せかけだけの疑わしいものになってしまうだろう。しかしながら、これまで『俱舎論』が高く評価されてきたのは、その「経量部」としての批判にあるというよりも、むしろ先の基本路線の堅持にあったように思われる。有部の論書としてその基本路線を徹底していながらも、それにも関わらず、その路線を根こそぎにしてしまうような眼を内に抱えているのが『俱舎論』という論書なのである。さらにまた『俱舎論』における対立の構図は、Ābhidharmika (対法師) と Sautrāntika (経部師) との対立という形を取っている。この構図自身は、同じニカーヤに属する者たちの対立を意味しているのはいうまでもない^③。確かに Ābhidharmika を代表するものはヴァーイパーシカであるけれど、他方 Sautrāntika を代表するものが有部と同じレベルでの他の部派、つまり別のニカーヤに属する者たち (Nikāyantariya) を意味するのではない。とすれば、有部のなかにその教義学の正当な路線とはかなり異質な傾向を持つグループが実際にいたのだと考えなければならぬことになるだろうか。しかし、有部の中にそのような特定のグループを見いだそうとする試みからは、先の「嘲笑」が示す落差の大きさを測ることはできないだろう。従って、構図中に布置された一方の対立項をヴァーイパーシカに当てることに問題はないとしても、それとまったく同じ意味のレベルでその反対項を特定し得るものであるかどうかは極めて疑問である^④。

ここで我々がさしあたって取り組まねばならない問題は、「経量部」がどういう人々を指して用いられたかということよりも、「Ābhidharmika と Sautrāntika の対立」という構図のもとにどのような対立点が描き出されているのか、しかもそれが最も際だって現れるのはどんな問題においてか、ということにある。この両者の論点を註釈者たちはつぎのように要約する。

生起 (utpāda) とは、Sautrāntika の教義によれば、もと存在せずいま存在するという特質 (abhūtvābhāvalakṣaṇa) を持っている。Vaibhāṣika の場合、その生起とは作用 (kāritra) である。^⑤

ここにいう「生起」(utpāda) とは、縁起 (pratityasamutpāda) の解釈に際して論じられているものであるが、このことはそれだけにとどまる性質のものではなく、三世実有説、二諦説等々の問題にまで波及することは言うに及ばないであろう。「法の生起」を、ヴァーイバーシカは作用論によって解釈し、他方サーウトランティカは、いわゆる本無今有論によって解釈する。

もしも『俱舎論』におけるこの本無今有論の淵源が多少とも見いだされるならば、「サーウトランティカ」の名のもとに意味されていることや、並びにその対立の構図の意味が幾分か明確になるであろう。結論から言えば、筆者は、その淵源が『瑜伽論』にあるのではないかと考えている。この「本無今有」という語の直接の典拠は『勝義空性経』にあるが、いわばこの経言がどのように解釈され、そのことによって如何なる縁起論を持つに至ったかということが、この場合の判断の材料である。

以下本稿では、『勝義空性経』に焦点を絞り、『婆沙論』『雑心論』『瑜伽論』『俱舎論』『順正理論』等々の解釈を追ってみることにしたい。

1. 『勝義空性経』について

この経典は種々の論書の中に引用され、学界においても何度か取り上げられてきた。^⑥ 『俱舎論』は、第三章の縁起説 (AKBh 129. 9-130. 1)、第五章の三世実有説 (299. 12-14)、第九章の無我説 (468. 20-22) に関連してこの経典を引用している。この経典の全文は、Śamathadeva による『俱舎論』註釈書 *Upāyikā* に見いだされる。^⑦ また三種の漢訳がある：雑阿含経卷十三 (求那跋陀羅訳) No. 335 (T. 2, 92 c 12-26)、増一阿含経卷第三十 (僧伽提婆訳) 六重品 No. 7 (T. 2, 713 c-714b)、仏説勝義空性 (施護訳) (T. 15, 806 c-807 a)。その他の引用断片は、『俱舎論』に見いだせるものとほぼ同じである。^⑧ 以下の考察の便宜のために、サンスクリット文の再構成及びその部分訳を付記するこ

とにしたい。

〈勝義空性経〉

PARAMĀRTHAŚŪNYATĀ NĀMA DHARMAPARYĀYĀḤ

bhagavān kuruṣu viharati kalmāśadamyē nigame.

tatra bhagavān bhikṣūn āmantrayati.

dharmaṃ bhikṣavo deśayiṣya ādau kalyānaṃ madhye kalyānaṃ paryavasāne
kalyānaṃ svarthaṃ suvyañjanaṃ kevalaṃ paripūrṇaṃ pariśuddhaṃ paryava-
dātaṃ brahmacaryaṃ prakāśayiṣye. yad uta paramārthaśūnyatā nāma dhar-
maparyāyāḥ. tac chṛṇuta sādhu ca suṣṭhu ca manasikuruta bhāṣiṣye.

paramārthaśūnyatā nāma dharmaparyāyāḥ katamaḥ.

**cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati nirudhyamānaṃ na kvacit
saṃnicayaṃ gacchati. iti hi bhikṣavaś cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca
pratigacchati. asti karmāsti vipākaḥ kāraḥ tu nopalabhyate ya imāṃś ca
skandhān niḥṣipaty anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhātī anyatra dharmā-
saṃketāt.**

**tatrāyaṃ dharmasaṃketo yad utāsmin satidaṃ bhavaty asyotpādād idam
utpadyate. yad utāvidyāpratyayaḥ saṃskārāḥ, saṃskārapratyayaṃ viiñā-
nam,** vijñānapratyayaṃ nāmarūpam, nāmarūpapratyayaṃ ṣaḍāyatanam,
ṣaḍāyatanapratyayaḥ sparśaḥ, sparśapratyayā vedanā, vedanāpratyayā tṛṣṇā,
tṛṣṇāpratyayam upādānam, upādānapratyayo bhavaḥ, bhavapratyayā jātiḥ,
jātipratyayaṃ jarāmaṇam, śokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ sambha-
vanti. evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavati.

yad utāsminn asatidaṃ na bhavaty asya nirodhād idaṃ nirudhyate. yad
utāvidyānirodhāt saṃskāranirodhaḥ, saṃskāranirodhād vijñānanirodhaḥ, vijñā-
nanirodhān nāmarūpanirodhaḥ, nāmarūpanirodhāt ṣaḍāyatananirodhaḥ, ṣaḍāya-
tananirodhāt sparśanirodhaḥ, sparśanirodhād vedanānirodhaḥ, vedanānirodhāt
tṛṣṇānirodhaḥ, tṛṣṇānirodhād upādānanirodhaḥ, upādānanirodhād bhavanirod-
haḥ, bhavanirodhāj jātinirodhaḥ, jātinirodhāj jarāmaṇanirodhaḥ, śokaparide-
vaduḥkhadaurmanasyopāyāsā nirodhyante. evam asya kevalasya mahato
duḥkhaskandhasya nirodho bhavati.

ayam ucyate paramārthaśūnyatā nāma dharmaparyāyāḥ.

dharmaṃ bhikṣavo deśayiṣya ādau kalyānaṃ madhye kalyānaṃ paryavasāne

kalyānaṃ svarthaṃ suvyañjanaṃ kevalaṃ paripūrṇaṃ pariśuddhaṃ paryavādātaṃ brahmacaryaṃ prakāśayiṣye. yad uta paramārthaśūnyatā nāma dharmaparyāya itī me yad uktam idaṃ tat pratyuktam.^⑩

眼が生ずる時、どこから到来するのでなく、滅する時どこかに集合するのでもない。このように、比丘たちよ、眼は、もと存在せずいま存在し、存在しおわって消え去る。業は存在し、果は存在するが、法に対する言表機制の他に、こちらの蘊を捨て他の蘊に続生する作者は認知されない。

その場合この法に対する言表機制とは、即ちこのことである。これ有るときこれ有り、これ生ずる故にこれ生ずる。即ち、無明に縁って行有り、行に縁って識有り、……

2. 有部の論書における『勝義空性経』の解釈

『俱舍論』以前の有部の諸論書の中で『勝義空性経』に關説するものは極めて少ない。経名を挙げるものは『雑心論』のみである。しかし、『婆沙論』における三世実有説や二諦説は、何らかの形でこの経を踏まえているものと考えられる。以下この二論書を取上げ考察を進めてみよう。

〈『婆沙論』〉

1. [未来世の同類因等についての設問に關し]：卷第十七 (T. 27, 87 b 19-25)^⑪

『施設論』に、諸法の因、果、所依、所縁の四事は決定していると説かれている。その場合の因とは、相應、俱有、異熟、能作因である。これらは三世において決定している。そうすると、同類因等は未来世に存在しないのであるから、ある法が同類因となるということは、もと存在しなかったものがいま存在するということになって、宗義に相違するという問題が提出される。

問。若未来世無同類因及遍行因過現乃有、則應無因而有因亦應無果而有果。如是便壞三世有宗。

答。許亦無失。約位非体。以和合作用位果非体果。然位与体非即非離。体雖恒有而位非恒。故同類因及遍行因本無今有亦無有失。

この問題は、『俱舍論』にも同様な脈絡で引かれている。

nanu caivaṃ sati sabhāga hetur abhūtvā heturbhavatīti prāptam.

iṣyata evāvasthāṃ prati na dravyam, avasthāphalaṃ hi sāmāgryaṃ na dravyaphalam. (AKBh 86. 17-18, ad. II-52)

そのようであれば、同類因は、もと存在せずいま因となって存在するということになってしまうではないか。

〔因となるというのは、〕況位に関して認められることなのであって、本体に関してなのではない。というのは、〔同類因としての因縁の〕複合体は、況位としての果なのであり、本体としての果なのではないからである。^⑪

先ず、法の本体が自相をもって恒常に存在するという有部の宗義は、法の本体の自相 (dravyasvalakṣaṇa)^⑫ が本無今有であるとする見解に対して立てられたものであるということが、この議論の前提になっている。そして、なんらかの仕方では本無今有を容認すれば、自らの宗義が崩れることになる。そこで法の本体 (dravya) と況位 (avasthā) を区別し、その況位について本無今有を認めるのである。しかもこの本体と況位の区別は、いわゆる有部の三世実有説の正当説を形作るものであり、況位そのものの区分は、作用 (kāritra) の有無にもとづく^⑬とされる。従って、ヴァーイパーシカは作用の本無今有を認めることになる^⑭。

2. [三世実有説を論ずるについて] : 卷第七十六-七十七 (T. 27, 393 a 9-396 b 23)

『婆沙論』における三世実有説は、譬喩者分別論師の「世 (adhvan) と行 (saṃskāra) とは異なる」という主張に対し、「行義是世義」を明かし、過去未来の法が実有であることを論証するものである^⑮。その場合、世が諸行にほかならないとすると、諸行には「来る」とか「去る」という相はないので、三世の区分が成立しないことになる。そこでいわゆる世友の作用説が持ち出される。有為法の「未有作用」「正有作用」「作用已滅」によって三世の区別が成り立つとする。ここにいう「作用」とは、色の変礙、受の領納、想の取相、行の造作、識の了別、眼の見等をいう。しかし現在の彼同分の眼等には見の作用がない。正有作用としての現在を成立させるために、「取果作用」をここに含めるに至った。『婆沙論』は、このように「行義世義」を論証し

(393 a9-394 b 18), 次に種々の設問に答え(394 b 19-396 a 4), 最後に有部中の四大論師の説を紹介して(396 a 10-b 23), 三世に関する議論を終えている。

さて『婆沙論』は、三世の諸法が実有であるとするについて起こる種々の問題に答えているが、その中で本無今有に関する問題が次の四点において論じられる。

- (1) 問。諸有為法未來生時，為已生而生，為未已生而生。(394 b 19-27)¹⁵⁾
- (2) 問。諸有為法未來生時，為已有故而生，為未已有故生。(394 b 27-c 9)¹⁶⁾
- (3) 問。諸有為法未來生時，為自性生，為他性生。(394 c 24-395 a 1)¹⁷⁾
- (4) 問。過去未來為有積聚，如現在世牆壁等物，為無積聚各離散耶。(395 b 19-396 a 3)¹⁸⁾

ここでは「説一切有」の成立は「本無今有」の否認であり、「本無今有」の成立は「説一切有」の否認を意味するという前提のもと問いが設けられている。しかし法の「生起」は何らかの仕方で本無今有であることを認めざるを得ない。そこで法の本体の存在することと生起することとの意味を区別し、本体ではなく作用が生起するとする。そしてこれらの設問を解釈しおわって、最後につきのように言う。

如是此宗許有無義。有何過難而不能通分位。有無是所許故。

三世実有の主張においても、「有無義」即ち本無今有は容認される。しかも三世の区分が成立するのである、と。

3. [世俗有勝義有に關し]：卷第九十(T. 27, 463 b 21-22)¹⁹⁾

二十二根から九十八随眠までの諸法を誰が成就(samanvāgama)し誰が不成就(asamanvāgama)であるか、という設問に關し、まずこの成就不成就ということが実有であることを論ずる。成就者不成就者は世俗有であるが、成就性不成就性は勝義有であるという。そして世俗有と勝義有をつぎのように言う。

然成就者不成就者是世俗有。若成就性不成就性是勝義有。如死生者是世俗有，諸死生法是勝義有。入出定者是世俗有，所入出定是勝義有。作者

受者是世俗有，業異熟果是勝義有。……如樹等是仮，色等四蘊是実。如是補特伽羅是仮，色等五蘊是実。

ここに「作者」は世俗有であり、「業」と「異熟果」は勝義有であるといわれている。しかもそれは、補特伽羅の仮と五蘊の実に対応する。この文面は、『勝義空性経』に闡説したものではないが、この経の「作者」や「業」「果」を解釈する場合の『婆沙論』における立場を示しているといえる。

〈『雑心論』〉

『雑心論』卷第十一摺品下には、四大論師の説が紹介され (T. 28, 961 c 27 -962 a 18), その後他の問題を挟み、再び三世実有説を論じている (963 a 20-b 22)。そこに『勝義空性経』が言及されている。

有三世薩婆多。此薩婆多所立。

問。何故。

答。現在世者觀過去未來施設。若無過去未來者則無現在世。現在世無者亦無有為法。是故有三世。莫言有咎。

三世の一切が存在する。これが説一切有部の主張である。

問う。何故か。

答える。現在世は、過去未來を觀ずることによって施設される。もし過去未來がなければ、現在世もない。現在世がなければ、また有為法もないことになる。だから三世は存在する。この主張に難点があると言ってはならない。

若言久遠是過去，當是未來，非是有，唯有現在者，此不然。何以故。有業報故。世尊說有業有報。非是業報俱現在，若業現在，當知報在未來。若報現在，當知業已過去。

もしすでに遠ざかったものが過去で、これからやって来るものが未来であり、これらは存在せず、ただ現在のみが存在すると言うならば、それはそうなのではない。何故か。業と果が存在するからである。世尊は『業は存在し、果は存在す』と説かれている。この業と果とが俱に現在にあるのではない。もし業が現在にあるならば、果は未来にあると知るべきである。もし果が現在にあるならば、業はすでに過去にあると知るべきである。

若言俗数説者、亦説作者不可得。若言俗数説有業有報者、此亦不然。世尊亦説作者不可得。此亦俗数説耶。神口所説第一義空修多羅、而汝妄想説。此有故彼有、如是比。

もし「業や果を」言表機制によるもの（俗数 *sāṃketika*）として説かれたのだというならば、また『作者は認知されない』とも説かれている。即ちもし『業は存在し、果は存在す』ということと言表機制によるものとして説かれたのだというなら、そうなのではない。なぜなら、世尊はまた『作者は認知されない』とも説かれている。これもまた言表機制によるものとして説かれたのではないのか。我らの思議を超えた尊い方によって説かれた『勝義空性経』であるのに、汝は妄想し解釈する。『此有る故に彼有り』とは、このようなことなのである。²⁰

『雑心論』は、現在に業があれば未来に果があり、現在に果があれば過去に業があるという論理を持ち込み、その根拠を経中の「此有る故に彼有り」という縁起に求め、しかも経中に業と果が存在すると説かれているから、従って未来と過去は存在すると立論する。そして、業や果も言表機制であると見なすものたちに反駁している。

ところで先の〈『婆沙論』〉3.において見たように、業や果は勝義有とされる。経中には、作者が言表機制であると説かれているのだから、言表機制ならざる業や果は勝義有であることになると一応言えよう。ところが、業や果は眼や五蘊と同列の存在性を持つものと見なし得るし、そして『勝義空性経』自身は眼の本無今有を説いている。ここに『婆沙論』が、法の本体と況位とを区別し、眼等に勝義有と本無今有の二面を認めざるを得なかった事由の一端がある。すでに見てきた『婆沙論』における本無今有論の周到にして執拗な解釈を前提にするのでなければ『雑心論』の論点は成立しない。『雑心論』は、本無今有論の通釈がすでになし終えられているとした上で、逆に『勝義空性経』を三世実有説の経証に用いようとしているといえよう。

以上、『婆沙論』あるいは『雑心論』が本無今有論にいかに関心を払っているかを見てきた。以下『瑜伽論』に考察の場を移し、まったく異なった観点での本無今有論を取り上げることにする。

3. 『瑜伽論』における『勝義空性経』の解釈

『瑜伽論』撰事分は『雑阿含経』の經典解釈であることが指摘されている^②。以下、『勝義空性経』の解釈に相当する部分を取り上げ、それが『瑜伽論』における三世実有説批判の論拠に通ずるものであること、並びにまた、それが『瑜伽論』の縁起論に通ずるものであることを論ずる。

〈『瑜伽論』撰事分における『勝義空性経』の解釈〉^②

外的な諸事象 (vastu) に対する世間的表現機制 (laukika-prajñapti) からすれば、なんらかの果を感受する者は、時に空として、時に空ならざるものとして現れる。果においてのように因 [をなす作者] についても同様である。これは世俗としての空 (samvṛti-sūnya) であって、勝義空 (paramārtha-sūnya) とは言われない。

〔これに対して〕恒時に一切の行にただ果と因のみが存在し、受者も作者も存在しないこと、それが勝義空性 (paramārthasūnyatā) と言われる。

それ〔勝義空性〕はまた七種あると知らねばならない。即ち(1)後際の空性 (aparānta-sūnyatā) (2)前際の空性 (pūrvānta-sūnyatā) (3)中際の空性 (madhyānta-sūnyatā) (4)恒常なるものの空性 (nitya-sūnyatā) (5)我の空性 (ātma-sūnyatā) (6)受者の空性 (vedaka-sūnyatā) (7)作者の空性 (karṭṛ-sūnyatā) である。

さて、未来世における諸行が行蘊として定立され、そして諸行が生ずる時その〔未来世〕から到来するのだという、〔このようなことは〕有り得ない。〔というのは〕もしそのようなことがあるとすれば、〔諸行が〕未来世において本体をもって成立している (svabhāvena pariniṣpannāḥ)^② ことになり、それらが〔さらに〕生ずることはあり得ないし、無常性をもって現れることもないだろう。しかし道理から言って、〔諸行は無常性をもって〕現れるものとして定立されている。従って〔諸行が〕生ずる時、どこかから到来するのではなく、もと存在せずいま存在するのである。これが後際の空性である。

また過去世における諸行が〔行〕蘊として定立され、生じて滅した諸行がそこ〔過去世〕へと集合することになるのだという、〔このようなことは〕あり得ない。〔というのは〕もしそのようなことがあるとすれば、過去の行の集合が自体をもって存続することになるから (svarūpeṇa sthityvat), 行が滅するということはあり得ず、〔従って〕滅がないなら無常性をもって現れることもないだろう。しかし道理から言って、〔諸行は無常性をもって〕現れるものとして定立されている。従って〔諸行が〕滅する時、どこかに集合するのではなく、存在しおわ

て、滅する因を待たずそれぞれ自ずから再び無となる。これが前際の空性である。

諸行の生じ未だ滅しない刹那には、ただ行のみ (saṃskāramātra) が現れる。そこにはそれ以外の行は存在せず、別の事物も存在しない。これが中際の空性であり、恒常なるものの空性であり、我の空性であると知らねばならない。

我が存在しなければ、果である諸行は受者を欠無し (vedakena śūnyāḥ)、因である業も作者を欠無している (kartrā śūnyam)。これが受者と作者との空性である。

受者と作者が存在しない故に、ただ行のみの前生 (pūrvajanma) が滅して、ただ行のみの後生 (aparajanma) が生ずるのであり、前の〔諸行を〕捨てる者 (vihātr) は決して存在せず、後の〔諸行を〕取る者 (upādātr) も決して存在しない。

「縁生した (pratityasamutpanna) 諸法が諸法を生ず」と説かれている。これは、作用がない (nirvyāpāra) 一切の法においては、誰かが生ぜしめるということは決してないのであるが、それでも、あるものが存在する時あるものが存在し、あるものが生ずる時あるものが生ずるのであり、このようなただ法のみ (dharma-mātra) の因果という在り方 (hetuphalabhāva) に対して、「諸法が諸法を生ず」というこの言表機制 (saṃketa) をもって表現定立がなされているのである。

〈『瑜伽論』における三世実有説批判と三世の定立〉

『瑜伽論』における三世実有説批判の立場は、『俱舍論』と基本的に同じであり、論の構成の仕方も近いことがすでに報告されている²⁴。そこで個々の論点を逐一紹介するのを省き、必要のある箇所のみに限る。

『瑜伽論』は有部の主張をつぎのように提示する。

asty atitam asty anāgatam, lakṣaṇena pariniṣpannam yathaiiva pratyuppannam, dravyasat, na prañaptisat. (YBh 122. 14-123. 1)

過去は存在し、未来は存在する。現在と同様に、相をもってすでに成立しており、実体的存在であり、表現機制としての存在ではない。

さらに、この主張に対する理証としてつぎのようにも言う。

yo dharmo yena [sva]lakṣaṇena vyavasthitaḥ [sa] tena pariniṣpannaḥ. sacet so 'nāgato na syāt tena tadānupāttasvalakṣaṇaḥ syāt. saced atito na syāt tena tadā vihināsvlakṣaṇaḥ syāt. evaṃ sa saty apariniṣpannasvalakṣaṇaḥ syāt. tasmād apariniṣpannasvalakṣaṇaḥ syād iti na yujyate. (YBh

125. 4-7)^⑤

自相をもって定立されている法は、その〔自相を〕もってすでに成立しているのである。もし未来の〔法が〕存在しないとすれば、従ってその場合、〔その法は〕自相をまだ受け取っていないことになる。また過去の〔法が〕存在しないとすれば、従ってその場合、〔その法は〕自相を消失したことになる。このようであれば、その〔法〕は自相がすでに成立しているのではないことになる。従って、自相がすでに成立しているのではないことになるから、〔過去未来の法が存在しないというのは〕不合理である。

法が、過去であれ未来であれどんな存在況位のもとにおかれようと、法として定立されている限りその法の自相が常に同一のものとして確定していることが、ここに‘法は自相をもってすでに成立している’と言われていたことである。そして‘法が三世に有る’^⑥とされるときのその‘有’の意味はこのことに端を発していると考えられる。こうして説一切有部の主張のもっとも際だった論点^⑦が、まず提示されている。これに対し、『瑜伽論』における批判の基調は、この自相と存在況位との関係を衝くことにある。

汝は、過去未来の相が、現在の相と同一の相であると認めるのか、それとも異なる相であると認めるのか。もし同一の相であるとするならば、相を三世に区分定立することはできない。もし異なる相であるとするならば、すでに成立している相 (pariṇiṣpannalakṣaṇa) というものはあり得ない。(YBh 125. 9-11)

汝は、世に属する (adhvapatita) 法が恒常な相をもつと認めるのか、それとも無常な相をもつと認めるのか。もし恒常な相をもつとするならば、三世に属するということ^⑧はあり得ない。もし無常な相をもつとするならば、従って、三世において同一なものとして (tathaiiva) 存在するということ^⑨はあり得ない。(YBh 125. 12-126. 2)

有部にとって、法の本体を表す自相と存在況位を表す相は、意味上区別される。相はその存在況位によって時に有り時に無いものであるが、自相はすでに成立しているものとして三世の区分に関わらない。従って、有部の枠組みからすれば、法が世に属すること即ち無常なものとして有ることと、法が恒常な相をもつこと即ち恒常なものとして有ることとの二つの‘有’の意味が違うといわねばならない。しかし『瑜伽論』は、有部による意味上の区別

はさておき、自相の有も相の有もともに相として同位ものと見なし、そこから批判する。

三世実有説の論証の中で、‘存在しないものを把握対象とする識は存在しない’^㉗という理証は、‘有に対する考へ方の根本を定めるもの’^㉘とされてきた。この理証は、識とその把握対象との関係性についての重大な問題を持っているが、他方、法という把握対象の性格がその背後にあるといえる。法として定立されている限りその法は必ず相をもって成立しているように、法を把握対象とする場合も同様である。法の自相は恒常に有り、時として自相の無いこと即ち無なる自相というものは、有部にとってあり得ない。‘従って存在しないものを把握対象とする識は存在しない’^㉙といわれているその‘存在しないもの’^㉚とは、時々存在況位によって有りまたは無いような意味での‘無’をいうのではなく、‘相の無いもの’即ち‘自相の成立していないもの’のことであるに違いない。その意味で‘自相を保持する故に法である’^㉛ (cf. *svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ*. AKBh 2. 9) と定義される限り、識の把握対象となるものは必ず自相をもって成立しているものに限られるといえる。これに対し『瑜伽論』はつぎのようにいう。^㉜

sallakṣaṇā api dharmāḥ sallakṣaṇam dhārayanti. asallakṣaṇā api dharmā
asallakṣaṇam dhārayanti. tasmād dharmā ity ucyante.

有相の諸法は有相を保持する。無相の諸法は無相を保持する。それ故に法といわれるのである。(YBh 127. 15-17)

『瑜伽論』においては、自相の無い法即ち無相の法が認められる。従って、恒常な自相を保持するもののみが法といわれるのではなく、有相を保持し、無相を保持するものが法であると、法の定義を改易する。^㉝

また、有部のいわゆる作用説に対して、つぎのように言う。

もし作用 (karma) の無かったものが作用を有するものとなるとするならば、その場合〔それは〕もと存在せずいま存在すること (abhūtvabhāva) に他ならない。〔また作用について〕上述の同じ難点があることになるから不合理である。また汝は、その作用がその〔法〕と異なった相をもつと認めるのか、それとも同一の相をもつとするのか。もし異なった相をもつとするならば、〔無作用という

相と法自身の相とは異なり] その〔法〕には未来の相が存在しないことになるから〔作用によって三世を区分するというのは〕不合理である。もし同一の相をもつとするなら、その場合、もと無作用であっていま有作用なのであるから〔法の相が三世に同一であるとするのは〕不合理である。(YBh 126. 11-15)

撰決択分巻第五十一においても同様の趣旨の批判をし、作用説に対してつぎのように言う。

一切の法は勝義として作用がない (niriha) 故に〔不合理である〕。〔というの〕は相とは別の作用 (karma) は認められない。ただ相のみ (lakṣaṇamātra) に対して〔作用という〕表現機制 (prajñapti) があるにすぎないからである。もし〔相と作用とが〕異なったものとすれば、未来と現在との二つは相が等しく存在するという点で同じなのに、ただ現在のみが作用を有するとする理由が認められない。また作用がもと存在せずいま存在することになるが故に〔不合理である〕。……(P. Zi 14b 6-8; T. 30, 583a 22-25)

そしてこの一段をつぎのように結ぶ。

未来の法である行の相が、もと無にして存在せずいま存在すると了解することになるその道理の解説は以上である。未来のように過去も存在しないことを知るためにこの同じ解説をもって適宜に了解すべきである。(P. Zi 15a 4-5; T. 30, 583b 4-6)

諸行の相がすでに成立しており、三世に恒常であるとする有部に対して、『瑜伽論』は、その相が本無今有であると批判する。有部は、法の本体あるいは自相とその存在況位を、まったく別異ではないが、意味上区別し、そしてその存在況位を作用の有無によって限定する。『瑜伽論』は敢えてその相と作用の一異を問い、有部の立論の難点を導く。さらに、有部のいう「作用 (karma = kāritra)」を「作用 (iha, vyāpāra)」と同一視して批判する。この iha あるいは vyāpāra は、antarvyāpārapuruṣa (内部で作用する主体) という場合のように、実質的に力を及ぼす作用を意味する。有部においても、このような意味での作用を認めているわけではない。例えば『婆沙論』巻第九十三でつぎのように言う。

一切法既無作用。於無作用一切法中、何法能成就、何法所成就。……能

成就者非法。……無真實作用故。

一切の法には既に作用 (iha, vyāpāra) が存在しない。作用の存在しない一切の法の中で、一体如何なる法が俱有し (ko dharmah samanvāgataḥ)、如何なる法が俱有されるのか (kena dharmeṇa samanvāgataḥ)。……俱有するものは法ではない。なぜなら〔法には〕真實の作用がないからである。(T. 27, 480a 16-^㉔b 4)

また卷第三百三十一ではつぎのように言う。

有説。……諸有為法，自性羸劣不能自起。必藉他縁，無実作用，無有自在。…謂法無欲作是念言。我応作誰。誰令我作。

諸の有為法は、その本性が弱体であり、自ら生起することはできない。必ず他の縁にたよって〔起こり〕、実の作用はなく、自在ではない。(T. 27, 680c 25-27)^㉕

ところで、先に見た撰事分中の『勝義空性經』の解釈において、その後際の空性と前際の空性とと呼ばれる部分は、まさしく有部の、法が自相をもってすでに成立しているとする立場を批判するものである。そして「ただ行のみ」であること、「ただ法のみ」であることが述べられ、法には作用がないが、表現機制として「作用する」という事態が定立されるとする。このように、『勝義空性經』の解釈が、上にみた三世実有説批判と相通ずるものであることがわかる。

では『瑜伽論』において三世の定立がどの様になされているかを見ておこう。

さて、過去の諸行とは何か。それは、本体 (svabhāva) が事実上 (dños po las: vastutaḥ?) 消滅し捨て去られた相をもつものである。現在の諸行とは何か。それは、本体が事実上未だ消滅せず捨て去られず、生じた直後、時に存続する相をもつものである。未来の諸行とは何か。それは、因が存在し無ではなく、自相 (svalakṣaṇa) が未だ生ぜず自体を得ていない (anātmalābha) のである。(撰決 択分 P. Zi 15a 5-7; T. 30, 583b 7-10)^㉖

また、撰事分における『勝義空性經』の解釈も三世の区分定立を示すものと言える。後際は本無今有、前際は有已還無、中際はただ諸行のみである。そしてこの場合の未来の本無は、本体あるいは自相が得られていない、ある

いは生じていないことであり、過去の還無は、本体が減し捨て去られることであり、現在は、作用がなくただ諸行のみ、ただ諸法の因果のみがあるということになる。

〈『瑜伽論』における縁起論〉

『瑜伽論』における縁起論というと、種子説やアーラヤ識説を外しては論じられないように思われるが、実はこの種子やアーラヤ識を説かない縁起論が『瑜伽論』の中に見いだせるのである。それは『勝義空性経』の解釈に現れた限りの内容を持つ縁起論であり、しかもそれが『瑜伽論』全体にわたって見い出される。声聞地においてこの縁起論は、「縁性縁起」(idampratyayatāpratītyasamutpāda)と呼ばれている。そこでまず、この縁性縁起とは如何なるものかということから見ていくことにする。

声聞地第二瑜伽処において縁性縁起はつぎのように説明される。³⁴

tatredampratyayatāpratītyasamutpādaḥ katamaḥ, yat triṣv adhvasu saṃskāramātraṃ dharmamātraṃ vastumātraṃ hetumātraṃ phalamātraṃ yuktīpatitam, yad utāpekṣayuktyā kāryakāraṇayuktyopapattisādhana-yuktyā ca, dharmāṇām eva dharmāhāra-katvaṃ niṣkāra-kavedakatvaṃ ca, idam ucyata idampratyayatāpratītyasamutpādā-lambanam.

さて、縁性縁起とは何か。三世において、ただ行のみ、ただ法のみ、ただ事象のみ、ただ因のみ、ただ果のみであり、観待道理・作用道理・証成道理・法爾道理という道理に妥当し、ただ諸法が諸法をもたらし、作者や受者はないということ、これが縁性縁起という所縁である。(ŚBh 210. 3-8)

これは、先にみた撰事分の『勝義空性経』の解釈に合致する。以下、縁起に関する同種の表現を拾っていこう。

縁起の悟入に習熟することについてつぎのようにいわれる。

また彼によって、ただ蘊のみ、ただ行のみ、ただ事象のみと見られることになり、知られることになるとき、そのとき彼は、これらの諸行の縁起に悟入する。(ŚBh 226. 17-19)

またつぎのようにいう。

このように縁起に習熟した彼は、これら諸行は縁生したものであり、無常であると悟入する。無常の故に、もと存在せずいま存在し、存在しおわって消え去る(=空³⁵)。さらにこれらもと存在せずいま存在し、存在しおわって消え去るもの、これらは生法・老法・病法・死法³⁶である。生法・老法・病法・死法であるものは苦である。苦であるものは無我であり、自在なく、主宰を欠無する(anātmanāḥ, asvatantṛāḥ, svāmivirahitāḥ)。このように彼は、無常・苦・空・無我の形相によって苦諦に悟入する。(ŚBh 228. 1-9)

縁起善巧に関していう。

さて、縁起とは何か。縁起善巧とは何か。

答えて言う。無明に縁って行あり、行に縁って識あり、識に縁って名色あり、乃至、このようにして、この大いなる苦の集まり全体が生起する。これが縁起といわれる。[また縁起善巧とは何か。]ただ諸法のみが諸法を潤し(abhiṣyandayanti⁴⁰)、ただ諸法のみが諸法をよく潤す(parīṣyandayanti⁴¹)。ただ諸行のみが諸行をもたらす。またそれら[諸行]は、因より生じ、縁より生じたものであるから、もと存在せずいま存在し、存在しおわって消え去る。それ故に、これら諸行は無常であり、さらに無常なものは生法・老法・病法・死法であり、憂い・悲しみ・苦しみ・悩み・悶えの法である。これらは、生法の故に、乃至、悶えの法の故に苦であり、さらにまた、苦であり、自在なく、弱体なるもの(durbala 力羸劣)は無我である、と[知る]。縁生した諸法に対してこのような形相をもつ無常智・苦智・無我智、これが縁起善巧といわれる。(ŚBh 247. 10-249. 2)

第三瑜伽処において再び縁性縁起が取上げられ、それが artha・vastu・sva-lakṣaṇa・sāmānyalakṣaṇa・pakṣa・kāla・yukti の六つの観点から考察されている。その中の sāmānyalakṣaṇa の項目下でつぎのようにいう。

このように、この縁生した諸行はすべて、もと存在せずいま存在するが故に、また存在しおわって消え去るが故に、前後互いに無常である。生・老・病・死法の故に苦である。自在なきが故に、また内部で[作用する]主体が認知されない故に(antaḥpuruṣānupalambhāt)、空であり、無我である。(ŚBh 382. 5-383.3)

また、yukti の項目下においていう。

asti karmāsti vipākaḥ. kāraṅkas tu nopalabhyate yaḥ kartā vā pratisaṃvedako vā syād⁴⁶ anyatra dharmasaṃketāt. teṣu evāvidyāpratyaयेṣu saṃs-kāreṣu yāvaj jātipratyaये jarāmarāṇe saṃjñā prajñaptir vyavahāraḥ

kārako vedaka iti, evaṃnāmā evaṃjātya evaṃgotra evamāhāra evaṃsukhaduḥkhaḥpratisaṃvedy evaṃdīrghāyur evaṃcirasthitika evamāyuhparyanta iti.

業は存在し、果は存在する。しかし、法に対する言表機制の他に、行為主体あるいは経験主体となるような作者は認知されない。まさしくその無明に縁る諸行に対して、乃至、生に縁る老死に対して、作者・受者という命名機制、表現機制、判断機制がある。[このような判断機制とは、彼は] かくかくの名であり、かくかくの家に生まれ、かくかくの家系に属し、かくかくの食を取り、かくかくの楽しみや苦しみを経験し、かくかくの長さの寿命を得、かくかくの間久しく存住し、かくかくの命終であった、というごとくである。(ŚBh 383. 9-384. 5)

この箇所の前半部は、『勝義空性経』の「業は存在し、果は存在するが、法に対する言表機制の他に、こちらの蘊を捨て他の蘊に続生する作者は認知されない。その場合この法に対する言表機制とは、即ちこのことである。これ有るときこれ有り、これ生ずる故にこれ生ずる。即ち、無明に縁って行有り、行に縁って識有り、……」という一段に拠ったものであり、後半部は、『人契経』(Mānuṣyasūtra)の一段に拠るものと思われる⁴⁷⁾。『人契経』は『俱舍論』の諸処に引用されるが、破我品にはつぎのようにある。

眼と諸色に縁って眼識が生ずる。三者の和合が触であり、共に生ずる⁴⁸⁾ものは受と想と思である。このようなこの無色の四蘊と眼根という色⁴⁹⁾、この限りのものが人であると言われるのである。この場合、sattva·nara·manuṣya·mānava·poṣa·puruṣa·pudgala·jīva·jantu というこれは、命名機制(samjñā)である。「わたしは眼に縁って諸色を見る」というこれは、命題機制(pratijñā)である。「このようにまた、彼の長老は、かくかくの名であり、かくかくの家に生まれ、かくかくの家系に属し、かくかくの食を取り、かくかくの楽しみを経験し、かくかくの長さの寿命を得、かくかくの間久しく存在し、かくかくの命終であった⁵⁰⁾」というこれは、判断機制(vyavahāra)である。かくのごとく、比丘たちよ、これはまさしくただ命名機制のみ(samjñāmātraka)であり、これはまさしくただ判断機制のみ(vyavahāramātraka)である。これらの諸法一切は、無常であり、有為であり、意思されたものであり(cetitāh⁵¹⁾)、縁生したものである。(AKBh 465. 9-16)

以上は、声聞地における縁起論と言えるが、撰決撰分卷第五十六においても同様な解釈が与えられている。

さて、縁生した諸法とは〔何か〕。主宰(svāmin)無く、作者なく、受者無く、自らの作用(iha, vyāpāra)無く、自在(svatantra)無く、因によって生ぜしめられ、縁に従って(adhīna)生起し、もと存在せずいま存在するという本性(abhūtvābhāvadharman)をもち、存在しおわって消え去るという本性(bhūtvāprativigamadharman)をもつものであり、ただ法のみをもって表され(dharmamātraprabhāvita)、ただ諸法のみが潤し、ただ諸法のみを潤すのであり、相続中に存在するという、このような類のものが縁生した諸法の相であると知るべきである。

その場合、因であるものを縁起といい、果であるものを縁生というのだと見なすべきである。^⑤

また、未断の無明の随眠(anuśaya)が存在するが故に、無明の纏(paryavasthāna)が存在する。無明の纏が生ずる故に、諸行の活動が生ずる。同様に、未断の行の種子が存在するが故に、諸行が生ずる。諸行が生ずる故に識の活動が生ずる。同様にして残余の縁起の支分の活動の仕方にも適宜に知るべきである。^⑥(Tib. P. Zi 86b 2-7; Ch. T. 30, 611b 15-24)

声聞地及び摂決択分における以上のような縁起論の網格は、本事分中にも「縁起の意味とは何か」と問うて、項目の列挙をもって答えている。^⑦従って、声聞地において「縁性縁起」と名づけられた縁起論は『瑜伽論』全体に通ずるものと言える。

これまでの考察から、『勝義空性経』の解釈にみられた本無今有論は『瑜伽論』の縁起論の基底をなしているものであることが明らかとなった。このような本無今有論に基づいた説一切有部批判は、要約すれば、つぎの二点になるであろう。第一点は、法が自相をもってすでに成立しているという見解に対する批判。第二点は、法の存在況位を定立するための作用論に対する批判。そして特に第二点において独自の縁起論を展開しているといえるだろう。但し『瑜伽論』の縁起論が本当の意味での独自性をもつのは「種子説」「アーラヤ識説」による縁起論であるといわねばならない。ただ法のみがあって作者や受者はないとするのは、通仏教的な立場といえよう。^⑧しかし『瑜伽論』はこの立場を、説一切有部に対する批判を通して、さらに徹底しているといえる。その意味で「本無今有」は、批判の論点を確立するために必須であら

たといえよう。『婆沙論』に言及される「本無今有」にしても『瑜伽論』のそれにしても、当時の仏教内部における思想状況の反映としてみることができる。また、『瑜伽論』自身は、本無今有論によって恒常な自相をもつ法を否認し、あらゆる意味での作用論を否認する限り、「ただ諸行のみ」「ただ法のみ」とする立場の新たな解釈を必要とする。即ち新たな因果論を用意しなければならぬ。それが種子説、アーラヤ識説を意味するのはいうまでもない。さらにまた、勝義有とされることの恒常な自相をもつ法を否認するが故に、言表機制がもとづいている法についても再解釈されねばならない。それは、種子説と相俟っていわゆる唯識説へと連なっていくであろう。

4. 『俱舎論』における‘Sautrāntika’の立場

上に、『瑜伽論』による説一切有部批判を二点に要約した。第一点についての『俱舎論』の対応はここに改めていうまでもない。『俱舎論』の三世実
有説批判が本無今有論によるものであることはよく知られている。ここでは、『俱舎論』中のもっとも際だった批判を一つだけ取上げておくことにする。

svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate /
na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣṭitam //

本体は恒常に存在するが、存在況位は恒常であると認められない。

しかも本体と存在況位は異なる。明らかに Īśvara の仕業である。(AKBh 298. 21-22)

これはサーウトランティカのヴァーイパーシカに対する嘲笑である。ヴァーイパーシカの四大論師はそれぞれ、bhāva (類)・lakṣaṇa (相)・avasthā (位)・anyathā [apekṣā] (待) をもって三世の区分を定立しようとした。ヴァーイパーシカ内においてこの中の第三説が正当とされるのは、偏にその作用論によるものと思われる。第一説の場合それが転変説と同様のものと見なされるのは、svabhāva と bhāva の存在の意味領域が截然と区別されなかったためと考えられる。svalakṣaṇa と lakṣaṇa についても同じことが言えるだろう。しかし一旦、作用論によって法の本体の恒常性に抵触しない三世

の区分定立が確立すれば、法の時に有り時に無いという側面を、即ちその存在況位を、ただ *avasthā* と呼ぶだけでなく、*bhāva* あるいは *lakṣaṇa* と呼ぶことにはや問題は無いといえよう。それは例えば、衆賢が法の本体 (*svabhāva*) とその性類 (*bhāva*) の截然とした区別を強調することからも窺うことができる。ここに引用したサーットランティカによる批判が、*bhāva* を基調とするものであるから、四大論師中の第一 *Dharmatrāta* の説に関するものであるとするのは、些かの外的見方になるだろう。^⑧

嘲笑には嘲笑をもって。衆賢は切返す。

/ *dus rnams kun du yod ñid ḥdod /*
 / *shig kyañ ma skyes kyañ mi ḥdod /*
 / *yod ñid gsum pa ḥaṅ yod ma yin /*
 / *khyab ḥjug sgyu ḥphrul ci ste min /*

三世がすべて存在すると認めるが、已滅も未生も認めない。

しかも第三の存在はない。Viṣṇu の幻惑ではないか。(LA P. Nu 145a 8-b 1 = NA 634a 2-3)^⑨

ところで、『瑜伽論』における有部批判の第二点は作用論に関するものであった。有部の言うところの作用 (*kāritra*) については、『俱舍論』においてもその批判は展開されているが、『瑜伽論』の場合、その作用 (*kāritra*) を作用 (*vyāpāra*) と同一視して、法相互に働くような如何なる意味の作用をも否認し、「法が法を生ずる」と言ってもそれはただ法のみ因果に対する言表機制であるとする。この第二点は『瑜伽論』の本無今有論を特質づける重要な契機である。従ってもしこのような意味での作用論に対する批判が『俱舍論』中にも見出せるとすれば、『俱舍論』におけるサーットランティカの本無今有論は『瑜伽論』に淵源をもつと見なすことができるであろう。

『俱舍論』第一章界品に、根見識見の議論が取上げられている。この議論はすでに研究紹介されているので、ここでは詳細を省きたい。^⑩ 根見にせよ識見にせよ何れもヴァーイパーシカ内部の論争であるが、根見説が正当とされている。『俱舍論』においては、世親自身が識見説の立場に立って根見説を批判するという仕方でも議論が進められる。そして最後にサーットランティ

カの見解をもって長い議論を結んでいる。

atra sautrāntikā āhuḥ, kim idam ākāśaṃ khādyate. cakṣur hi pratitya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam. tatra kaḥ paśyati ko vā dṛśyate. nirvyāpāraṃ hidaṃ dharmamātraṃ hetuphalamātraṃ ca. tatra vyavahārārthaṃ chandata upacārāḥ kriyante, cakṣuḥ paśyati vijñānaṃ vijñānāti. nātrābhiniveṣṭavyam. uktaṃ hi bhagavatā janapadaniruktiṃ nābhiniśeta saṃjñāṃ ca lokasya nābhidhāved iti.

eṣa tu kāśmīravaibhāṣikāṇāṃ siddhāntaḥ, cakṣuḥ paśyati śrotraṃ śṛṇoti ghrāṇaṃ jighrati jihvāsvādayati kāyaḥ sprśati mano vijñānāti.

これに対して Sautrāntika たちは言う。一体どうしてこんな虚空を食べるのか。というのは、眼と諸色に縁って眼識が生ずるのである。その場合、誰が見て、あるいは、誰が見られるというのか。実に、この「眼と色に縁って眼識が生ずるという事態」は、作用が無く、ただ法のみであり、ただ因果のみである。それに対する表現機制のために、随意に、諸の喩表がなされるのである。即ち「眼が見る。識が識る」というように。この「表現機制としての喩表」に固執してはならない。というのは世尊によって「土地の用語に固執してはならない。世間の人についての命名を越え求めてはならない」と説かれているからである。

しかしながら、Kāśmīra の Vaibhāṣika たちの宗義はこうである。即ち「眼が見る。耳が聞く。鼻が嗅ぐ。舌が味わう。身が触れる。意が識る」と。(AKBh 31. 11-16)

ここにみられるサーウトランティカの見解は、まさしく『瑜伽論』の本無今有論の第二の論点に他ならない。「見る」「聞く」等はヴァーイバーシカのいうところの作用(kāritra)である。しかし法にはそのような「見る」とか「聞く」といった作用(vyāpāra)はなく、ただ法のみに対する表現機制としてそのように喩表するにすぎないとする。これが『瑜伽論』を背景としていることは一見して明らかであるが、実は、『瑜伽論』自身にも根見識見説についての論評がある。撰決択分卷第五十六につぎのようにいう。

〔問う。〕

『眼が諸色を見、乃至、意が諸法を識る』とこのように〔経中に〕説かれている。さてその場合、眼等々が見、乃至、識るのであるか。それともそれらの諸識が見、乃至、識るのであるか。

[答えて] 言う。

勝義からすれば、眼等が〔見、識の〕ではないし、またそれらの諸識がでもない。何故か。諸の事象 (vastu) は、縁生したものであり、刹那的であり、作用無きもの (nirvyāpāra) だからである。

言表機制 (saṃketa) という点からすれば、〔眼等は〕勝っているが故に (prādhānyāt), 眼等を見者等として喩表 (upacāra) するのはより適切である。それは何故か。眼等の諸根が存在するときに識が生じ、〔識の生起に際し眼等の諸根が〕欠落する (vikala) ことはない^⑧と決っている。しかし、識の相続が存在しているときでも、眼等の諸根が〔時に〕欠落し、〔時に〕欠落しないということが認められるからである。(Tib. P. Zi 83a 6-b 3; Ch. T. 30, 610a 19-27)

さて、以上の考察から『俱舍論』の本無今有論の淵源は『瑜伽論』にあることがほぼ確認できたことと思う。さらに、『瑜伽論』もしくは『俱舍論』の本無今有論が何を狙ったものであるかは、衆賢の反論からも一層明らかに知られる。衆賢は言う。

謂有為法雖等縁生而不失於自定相用。(NA 367c 3)

有為法はすべて等しく縁生したものであるが、だからといってただ法のみであり作用がないというのではなく、各々自らの定まった「相用」を失うことはない、と。そして「総実の相用」として「能見・所見・能了」と名づけられるものはないが (NA 367c 9-10), 「諸法の勝義の各別の相用」は「実有」である (以一切法縁起相用各実有故), と言う (NA 367c 23-25)。ここにいう「総実の相用」とは、先にみた「真実作用」といわれるものであり、ヴァーイバーシカの否認するところである。これは vyāpāra としての作用に相当するのであろう。それに対し「別実の用」あるいは「仮実の用」といわれるものは、kāritra としての作用を意味するだろう。

ところで、この「各別の相用」とは、それによって眼を眼と名づけ、色を色と名づけることになるものであり、「差別決定の相用」といわれる。

如地界等雖從縁生，而有如前堅等自相，亦有持等決定作業。如是眼色及眼識等雖從縁生，而必應有種種差別決定相用。由此差別決定相用，眼唯名眼非色非識，色唯名色非識非眼識，唯名識非眼非色。(NA 367c 4-9)

このような「相用」はまた、衆賢によって「性類」と呼ばれる。

諸説去来実有識者、非不了位便成非識、定是能了。識性類故。(NA 484c 2-3)

過去未来における識は対象を取らないからといって、非識となるのではなく、識はいつでも「能了」として定まっておき、それは識の「性類」であるという。従ってまた、『勝義空性経』にいう作者の否認は、識の能了者であることを否認するのではなく、我を了者とする見解を否認している、と(NA 485 a 12-28)。

さらに衆賢は、この「相用」「性類」を、ときに「自性」とも呼ぶ(能了境是識自性 NA 622b 21)。このように法の本体とその性類とをほとんど同位のものとして論ずることがあるが、しかし、三世の定立に際しては、本体と性類を截然と区別する。例えば、眼等の諸根は、清浄所造色として体相は同一であるが、見聞等の機能の別によってその性類が異なるように、諸法が三世を移行する時、その体相に差異はないが、性類が異なるという(NA 625 a 24-b 2)。さらに、

以体雖同而性類別、足能成立作用非恒。(NA 632 a 7-8)

本体が同一であってもその性類が異なることがあるということは、作用が恒常に存在しないということをよく論証するものである、と。

各々の法においてすでに定まっているものとしての「性類」と、同一なる体相に対するものとしての「性類」とは、明らかに意味が違うにも関わらず、作用は、二つの意味で「性類」と呼ばれる。本無今有論による作用論批判に対しては、作用が「性類」として定まっていることを強調し、三世の区分定立に対する批判に対しては、恒常なる本体と「性類」としての作用との区別を強調する。これは、衆賢の教義体系においてどのような整合性をもつのであるか。現時点では筆者の及ぶところではない。何れにせよ、衆賢が最大の注意を払っている論点は、『瑜伽論』ないし『俱舍論』による批判点に照応するものであることが知られる。

最後に、衆賢が『勝義空性経』の本無今有論をどのように解釈しているか

を見ておこう。

謂此中所言本無今有者，顯本無集處從自因緣生。或有欲令因是果藏。故
仏説果因中本無但由彼因有別果起。戒此為顯眼根生時，能至本來所未至
位。依此義説本無今有。此經文意理必応然。故次復言有已還去。此顯起
作用牽自果已還去至如本無作用位。若仏為遮去來是有方便説此本無等言，
如前句言本無今有後句応説有已還無。既不言無。但言還去。則知不許過
去是無。(卷第五十一 T. 29, 626a 18-27)

Sthiramati は、*Tattvārthā* において、この対応文を引いている。

Acārya Saṃghabhadra は言う「さらに〔経中に〕『もと存在せずいま存在す』
という。もと存在せずいまどこかに集合するというのは、自らの因縁より生ずる
ことを意味するのである。ある者は〔眼の生起に関し〕身体を内に含む因を認め
ようとするから、それ故に因において〔果が〕『もと存在せず』というのである。
その因であるまったく別のものからその〔眼が〕生ずる〔という意味である〕。
〔また〕『もと存在せずいま存在す』というの、かつて到達したことのない況位
(avasthā) に〔至る〕ことを意味する。『存在しおわって消え去る』^⑧というの、
以前のような、果に向けて〔自らを因として〕定位する作用 (phalākṣepakriyā)
のない況位に至るといふことであると考えられる」と。

このように経の意味が解釈されても、全体の意味に相違しまた道理にも相違す
るから、不適切である。

〔また〕彼は『『存在しおわってもはや存在しない (bhūtvā na bhavati)』と
〔経中に〕説かれているのではないから、このような意味が考えられる』と言う。

これも不合理である。ここでは、諸事象が存在しないというのは、〔それらの〕
本体 (svabhāva) が成立して成立しおわった本体が捨て去られることであると説
かんとするが故に、このように『『存在しおわって消え去る』』と説くのである。^⑨

まだいくつか論じなければならぬ点が残っているが、ほぼ所期の目的に
達したと思われるのでひとまずここでこの論稿を終えることにする。^⑩

略号

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Pradhan ed.)

TA *Tattvārthā Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā* (Peking ed.)

SA *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (Wogihara ed.)

- LA *Lakṣaṇānusāriṇī Abhidharmakośaṭīkā* (Peking ed.)
 NA 『阿毘達磨順正理論』 [*Nyāyānusārin*] (Taisho ed.)
 YBh *Yogācārabhūmi* (Bhṭṭacarya ed.)
 ŚBh *Śrāvakahūmi* (Shukla ed.)
 AS *Abhidharmasamuccaya* (Gohkale ed. & Peking ed.)
 ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya* (Tatia ed.)

註記

- ① 桜部建著『存在の分析〈アビダルマ〉』（仏教の思想2）1969, pp. 13-14.
 ② AKBh 80. 8-10. cf. 桜部建著『俱舍論の研究』1969, p. 345.
 ③ 一つの僧伽のなかでの vinayadhara (持律者) と dhammadhara (持法者) との対立が見られたのと同様な図式をここに当てはめることができるだろう。cf. 塚本啓祥「初期仏教における持法者と持律者の論争」（『仏教思想史』3, 1980）参照。
 ④ 玄奘門下に伝承された Kumāralāta や Śrīlāta 等の「経部」の問題は残るが、ここでは『俱舍論』中で用いられる 'Sautrāntika' によって意味されるものに限定する。なお、伝承された「経部」については、加藤純章「経量部の歴史」（『豊山教学大会紀要』第八号1980）参照。
 ⑤ TA P. Tho 55 a 3-4 (ad. AKBh III-28, p. 137. 21); SA 294. 12-13; LA P. Ju 349 b 1-2. TA, SA は、この文の前半部のみであり、LA は後半部を付け加えている。AKBh 80. 1 (ad. II-46) には abhūtvābhāvalakṣaṇa utpādo という句が見いだせる。以下 SA の当該文を引いておく： utpādaś ca nāmābhūtvābhāvalakṣaṇaḥ sautrāntikanayena.
 ⑥ Lamotte 博士は、『智度論』に言及されている雑阿含中の空に関する三つの経典を取り上げ、しかも詳細な註とともにこの経典のサンスクリット還元文及び翻訳を公表された。また、松田和信氏は、*Upāyikā* に引用された雑阿含中の縁起に関する一連の経典三つを取り上げ、この経典のチベット語テキストと翻訳を公表されている。cf. É. Lamotte, "Trois Sūtra du Saṃyukta sur la vacuité" (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XXXVI Part 2, 1973); 松田和信「縁起にかんする『雑阿含』の三経典」（『仏教研究』第14号1984）
 ⑦ 本庄良文著『俱舍論所依阿含全表』（1984）p. 36 [34], p. 78 [19], p. 120 [27] 参照。
 ⑧ 『勝義空性経』が闡説される典籍は種々あるが、これまでに何度か紹介されてきたのでここでは触れない。前註6参照。
 ⑨ 太字は回収できる原文である。ABhU (P. Tu 155 d 3-156 a 8; D. Ju 135 a 7-136 a 4) の経の構成は Nidānasamyukta (Tripāṭhi ed.) Sūtra 15: sūnyatā に類似している。ここに提示したテキストは、Lamotte 博士のサンスクリット還元文（前註6）を参照して、ABhU 及び Nidānasamyukta に準じて再構成したものである。以下は、太字部分の和訳である。
 ⑩ 旧訳（巻第十 T. 28, 72 b 19-22）は簡単につきのようにいう。
 云何不無因而有因果而有果者。
 答曰。如我義亦無因而有因果而有果。言因者以時故說非謂無法而有。
 ⑪ また同様に、衆賢は『順正理論』の中でつぎのように言う。
 若同類因未來非有，豈不因義今有本無。許故無失。約位非體。由和合作用位因果非體果。和

合作用は法差別因縁和合法行異位。法行異位非離體成。然異位行亦非即體。如是異位從異位生。同類果因名為異位。故和合作用位果非體果、(卷第十六 T. 29, 422 c 10-15)

⑫ cf. SA 201. 29.

⑬ 桜部建「説一切有の立場」(『大谷学報』31-1, 1952 p. 43) 参照。

[NA 632c 6]: 我決定説諸法作用本無今有有已還無。

⑭ 青原令知「『婆沙論』における「作用」について」(『竜谷大学 仏教学研究室年報』第2号 1986)の中で、氏は、「行義は世義」の「行」について、旧訳に「去義は世義」(T. 28, 294 b 8)とあるのを理由に、この「行」は saṃskāra ではなく、gamana 等であったとしている。「行」とも「去」とも訳すことのできる原語という点に限ってしまえばもっともな想定かもしれない。しかしこの「世」の定義に基いて、諸行には去来の相が無いのだから云々という設問が提起される。さらに「大種蘊」の中の「世」の定義も「増語所顯諸行」とある(393 a 15-18, 卷第三百三十五 700 a 25)。文意はすべて saṃskāra を指す。

⑮ 『阿毘曇毘婆沙論』(旧婆沙) T. 28, 295 a 6-11; 『鞞婆沙論』(鞞婆沙) T. 28, 465 c 11-17.

⑯ 旧婆沙, 鞞婆沙共に欠く。

⑰ 旧婆沙 295 a 24-28; 鞞婆沙 466 a 1-6.

⑱ 旧婆沙 295 b 11-c 6; 鞞婆沙 466 a 6-b 7.

⑲ 安井広済著『中観思想の研究』(1961) p. 51 参照。

旧婆沙卷第四十六 353 a 12-13. 婆沙論のこの部分は旧婆沙に較べ、かなり増広されており、文脈が異なっている。旧婆沙のこの箇所と文脈上対応するのは婆沙論卷第九十三 480 a である。

婆沙論では、ここの成就不成就は得非得であるとされているが、旧婆沙ではその点が明瞭ではない。もう一つ注意しておいていいのは、婆沙論卷第九十三前掲箇所、誰が成就するのか補特伽羅であるか、法であるか、という設問に対し、実有ではない補特伽羅が成就することはできないし、また無作用である法が成就することもできないといっている。評家の説は、得あるいは非得が俱転することを成就、不成就と名づけるのであるとする。問題はここに、法が無作用であるとされていることである。おそらくこの場合の‘作用’は、vyāpāra, iha 等であったと思われる。kāritra, kriyā とならんかの差異はあるのであろうが、後に考察する争点の一つである。

⑳ この漢文の読み方については古田和弘教授より御指導を得たことを記す。ここにおける三世の定立の仕方については、ほぼ同趣旨の一段が『婆沙論』中にある。婆沙論 393 b 21-29; 旧婆沙 294 a 27-b 5; 鞞婆沙 欠。

㉑ 向井亮『瑜伽師地論』撰事分と『雜阿含經』(『北海道大学文学部紀要』33ノ2)附『瑜伽師地論』撰事分一『雜阿含』対応関係一覧表

㉒ 『瑜伽師地論』撰事分卷九十二 (P. Īi 282 b 1-283 a 5; T. 30, 826 b 5-c 6)

前掲向井論文 (p. 34: 11. <廻>の判別の撰 8. ix 空) 参照。

㉓ cf. YBh 123. 1; lakṣaṇena pariniṣpannam.

㉔ 向井亮『瑜伽師地論』における過去未来実有論に就いて(印仏研 20-2, 1972) 参照。

㉕ [sva]- は, Tib. P. Dsi 73 b 8, Ch. T. 30, 304 c 5 に拠る。

㉖ 説一切有部の基本的立場はどこにあるかということがこれまで種々に尋ねられてきたが、それはその呼称が由来する‘有’の意味を尋ねることであるのは言うまでもない。その代表的なもの、[その有に対する考へ方の根本を定めるものは「起識時必有境」「為境生覺是有相」となす点に存する]という桜部博士の『説一切有の立場』と題する論稿である(前註13

参照)。筆者は、法の有は相あるいは自相の意味を離れてないと考えている。この点後に關説するであろう。

また衆賢の実有の分類を考察したものに、青原令知「作用と功能——衆賢説における実有構造——」(『仏教学研究』第42号 1986)がある。氏の取り組もうとする問題は興味深い。有部の実有思想には三世実有と法体恒有の二側面があるという前提のもとでの論述はまったく受け入れがたい。ここでは、TA からの訳文 (p. 32, 1. 6-10; p. 33, 1. 18-p. 34, 1. 3) についてのみ問題点を述べておく。

[TA 274 a 2]: de bshin du min pa la mig las tha dad paḥi nus pa ḥjoms paḥi bya ba med pas gañ yañ ḥgags pa skyes pa ḥdus byas kyi chos rnam s kyī mthuḥi khyad par dños po gshan skyes pa la rgyur gyur pa ḥdi dag gi nus pa ḥid bya ba ma yin pa……

氏は「そのように〔……がある〕のではないならば、」と訳すが、ここは NA 631 c 8 に相当する。まず、min pa la を mun pa la と訂正して読むべきである。つぎに ḥjoms pa は、闇中で眼の働きが損なわれることであり、「否定される」のではない。bya ba med pas は、「作用がなくなる」のではなく、眼の見る働きが損なわれるが、「作用が〔損なわれるの〕ではない」という意味であるから、bya ba ni min pas と読むべきである。次は、「滅したものが生ずる」のではなく、「滅して生ずるところの諸の有為法」である。dños po gshan は、NA に「余性」とあるように、bhavāntara に当たる。これが生ずるための因であって、「これを生ずる因」ではない。「これは功能であって」とあるが、そうではなく、「〔この特殊な力は〕これら〔諸の有為法〕の功能であり」と訳すべきか。

p. 34. l. 1 [TA 274 a 7] は、先に指摘したと同様な誤訳。「功能だけが過去未来のものとなるが、実体がではないから、……」とすべきである。

⑲ 前註26桜部論文参照。

⑳ 桜部前掲書(前註2) p. 111 及び桜部前掲論文参照。ここでは「画一的機械的」と評されている。また、梶山雄一『仏教における存在と知識』(1983) pp. 26-27 参照。

㉑ この点については向井氏が指摘している。前註24参照。

㉒ これに対して衆賢は「無必越於自相共相」(NA 622 b 23-24) とし、無相なる所縁はないという。

㉓ 前註19参照。

㉔ 前掲青原論文(p. 24)においてもこの箇所が引|用言及されている。

㉕ その他三世の定立がなされている箇所を挙げておく。

[YBh 61. 3-6]: 過去は果の滅した相。未来は因が存在し未だ生じていない相。

現在はずでに生じまだ滅していない相。

[YBh 125. 5-9]: 未来=因相。現在=自相。過去=果相。

[YBh 128. 10-129. 4]: 未来現在過去それぞれ十二種の相が挙げられる。AS の三世の定立はこの箇所に基づく。cf. AS Gokhale ed. p. 22. 25-23. 5; ASBh p. 26. 13-27. 6.

また、『俱舍論』中にも「法の自相 (dharmaśvalakṣaṇa) という点から、未来は遠いのである。なぜなら〔未来は法の自相が〕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、法の自相〕が失われている (pracyuta) からである、」とある (AKBh 321. 14-15)。

㉖ 縁性縁起が論じられる脈絡を以下に述べる。

声聞地第二瑜伽伽で、出離地において出離する pudgala は、いかなる所縁を持つかと問われる (SBh 169. 4-6)。その所縁は四種、1) 遍滿所縁 (vyāpyāmbanam)、2) 淨行所縁

(caritaviśodham ālambanam), 3) 善巧所縁 (kauśalyāmbanam), 4) 淨惑所縁 (kleśa-
viśodhanam ālambanam) である (ŚBh 192. 21-193. 3)。これらは三昧中の観察の方法を述
べるものであるが、そのさい観察の対象となる所知事 (jñeyavastu) が列挙されている (ŚBh
193. 13-194. 6)。

不淨 (aśubhā) 慈愍 (maitri) 縁生縁起 (idampratyayatāpratityasamutpāda) 界差別
(dhātuprabheda) 阿那波那念 (ānāpānasmṛti) 蘊善巧 (skandhakaūśalya) 界善巧
(dhātukaūśalya) 処善巧 (āyatanakaūśalya) 縁起善巧 (pratityasamutpādakaūśalya)
処非処善巧 (sthānāsthānakaūśalya) 下地鈍性 (adhobhūminām audārikatvam) 上地静
性 (uparibhūminām sātatyam) 苦諦集諦滅諦道諦 (duḥkha-, samudaya-, nirodha-
mārgasatyā)

この中の初めの五つが浄行所縁といわれる。この五つの所縁はそれぞれ、その観察者の機根
に応じて観察の対象となる。多貧行者 (rāgacarita) は不浄を、多瞋行者 (dveṣacarita) は慈
愍を、多癡行者 (mohacarita) は縁性縁起を、尋思行者 (vitarkacarita) は阿那波那念を観
察する (ŚBh 198. 12-)。

- ③⑤ テキスト (ŚBh 228. 3) を abhūtvā [bhavanti, bhūtvā ca prati]vigacchanti と訂正す
る。
- ③⑥ ここに「生法・老法・病法・死法」と訳した「法」は, dharma(m.) ではなく, dharman
(n.) である。
- ③⑦ テキスト (ŚBh 228. 7) を te 'nātmāṇaḥ と訂正する。
- ③⑧ テキスト (ŚBh 228. 8) を so 'nitya- と訂正する。
- ③⑨ Tib. (P. Wi 113 a 7) に拠る。
- ④⑩ テキスト (ŚBh 248. 5) は abhiṣpandayanti である。Tib. (P. Wi 113 a 7) もそれを支
持する (mñon par skyed par byed)。しかし, Ch. (T. 30, 434 a 27) は「慈潤」である。
同様のフレーズをもつ撰決択分 (Tib. P. Zi 86 b 3; Ch. T. 30, 611 b 18) は mñon par
brlan pa (能潤) である。ここでは後者を取る。
- ④⑪ 前註40に同じ。
- ④⑫ テキスト (ŚBh 248. 6) は dharmāṇām であるが, Tib. (P. Wi 113 a 8), Ch. (T. 30,
434 a 28) に拠り, saṃskārāṇām と訂正する。
- ④⑬ テキスト (ŚBh 248. 7) は tena であるが, Tib. (113 a 8), Ch. (434 a 28) は de dag
kyañ, 而彼諸行であり, te ca と訂正する。
- ④⑭ テキスト (ŚBh 248. 8): -utpannatvāttvād を -utpannatvād に訂正する。
- ④⑮ 諸法が弱体であるとするものについては, 前掲『婆沙論』卷第三百三十一 (T. 27, 680 c 25
-27) 参照。
- ④⑯ テキスト (ŚBh 383. 11) は syān nānyatra である。Tib. (P. Wi 169 a 8), Ch. (T. 30,
454 b 10) 及び『勝義空性經』の文意に拠って syād anyatra に訂正する。
- ④⑰ 安井前掲書 p. 47 参照。
- ④⑱ 本庄前掲書 P. 26 (II, 79), p. 42 (III, 62), p. 86 (VI, 18), p. 116 (IX, 9), p. 120 (IX,
25) 参照。
- ④⑲ テキスト (AKBh 465. 11) は sparśasahajātā とあるが, AKBh 146. 12 には sahajātā
とあり, しかも sahajātā ity ucyante na sparśasahajātā iti という。
- ④⑳ テキスト (AKBh 465. 11) は catvāro rūpiṇaḥ skandhās cakṣurindriyaṃ ca rūpam
とある。但し Tib は catvāro 'rūpiṇaḥ skandhās cakṣurindriyaṃ ca rūpy である。
cf. Tib. P. Ņu 98 a 3, Ch. T. 29, 154 a 26-27; 305 c 16.

- ⑤① このフレーズは、宿住随念智 (pubbenivāsānussatiñāṇa) にも用いられる。
cf. Sāmaññaphalasutta (DN. i. 81) etc.
- ⑤② テキスト (AKBh 465. 16): ceti tāḥ ce titāḥ に訂正。Tib. (Ñu 98 a 6), Ch. (154 b 6; 305 c 23) に拠る。
- ⑤③ ここにいう、因を縁起とし果を縁生とする説は『俱舍論』中にも紹介されるが、世親は否認する (AKBh III-28, p. 136. 8; p. 137. 7)。そのさい、如来の出世不出世に関わらず縁起は法性として確定しているという経を引き、縁起が因のみを意味するのではないという。さらに、縁起は無為であるとする他部派の説に関して、もしいかなる時も縁なく生じたり他の縁によったりすることなく常に無明等に縁る行等の生起があるという意味で恒常だというのなら是認できると言っている (AKBh 137. 17-18)。この世親の立場は、『瑜伽論』本事分中の縁起と縁生の解釈に通ずるところがある。即ち、諸行の生起の法性 (utpattidharmatā saṃskārāṇām) が縁起であり、すでに生じたということ (utpannatā) が縁生したということである、とするものである (YBh 219. 8-11)。
- ⑤④ ここに述べられた随眠 (anusāya) と纏 (paryavasthāna) の関係は、『俱舍論』随眠品の中で、Sautrāntika の見解として紹介されているものである (AKBh 278. 18-22)。さらにこの「未断の無明が存在するが故に……諸行が生ずる」というフレーズは、いわゆる縁起の定型句「これ有るときにこれ有り」云々についての本事分中の解釈に通ずる。即ち「何故これ有るときこれ有りと言われるのか。何故なら、断ぜられていない縁より (aprahīṇāt pratyayāt) それ以外のものが生ずるという意味によるのである (tadanyotpādārthena)」と (YBh 221. 16)。そしてこの解釈は、『俱舍論』中に Ācārya たちの説として紹介されている (aprahīṇotpattijñāpanārtham ity ācāryāḥ……AKBh 139. 12-14)。
- ⑤⑤ YBh 203. 13-20. cf. AS (G. ed.) 26. 23-25; ASBh 33. 19-34. 3.
- ⑤⑥ 安井前掲書 p. 52 参照。特に Visuddhimagga の、作者なく受者なく、ただ諸法のみが生ずるという文言に注意したい。
- ⑤⑦ 加藤純章「自性と自相—三世実有説の展開—」(『平川彰博士古希記念論集・仏教思想の諸問題』1985所収) 参照。
- ⑤⑧ AKBh 298. 19-22 に相当する玄奘訳 (T. 29, 105 a 29-b 3) と NA 633 c 27-634 a 3 を較べると、衆賢が世親と同じ調子で鸚鵡返しに切返しているのがわかる。この LA に引用された頌の前の一文を TA は引く (P. Tho 277 a 6-7) が、頌は引いていない。LA は AKBh の頌を註釈した直後にこの頌を引き、それに続けて「と、このようにサーットランティカにおいても難点がある。Ācārya Saṃghabhadra は過去未来を決断するについて多くを論じているけれど、論が大部になることを恐れるのでそれをこてて述べない。」と付け加えている (LA Ñu 145 b 1-2)。

江島惠教氏によって、TA の三世実有説の一部が翻訳発表された(『スティラマティの『俱舍論』註とその周辺—三世実有説をめぐって—』『仏教学』第19号1986. 3所収)。氏はその中で、LA が衆賢に対して批判的であるよりもむしろ好意的であると指摘されている (p. 21)。そしてここに引用した LA の一文について、氏はつぎのように言われる。「また Pūrṇavardhana は一個所において (Ñu 145 a 8-146 b 2), Sautrāntika を批判し、自らが Saṃghabhadra の立場にあることを示している。」(p. 32, 註69) と。しかし、サーットランティカへの批判は NA からの引用であるから、はたしてこれが LA の自らの立場を示すことになるといえるであろうか。「師 (Sthiramati) とは袂を分っているとしかわれぬ」(p. 21) というほどの根拠になるとはとても想像できない。因に氏は、三世実有説に関する註釈中で Sthiramati は九回にわたって Saṃghabhadra に言及し、批判を加える、と述べられて、そ

の言及箇所を挙げておられる (p. 32, 註⑥⑨)。筆者も数えてみることにしたが、その言及箇所は氏の二倍、十七に及んだ。煩瑣ではあるが、氏の挙げられなかった箇所のみを示す。(氏の 273 b 3 は 273 b 8 の写誤。) [275 b 4, 281 b 3, 283 a 7, 283 b 1, 285 a 4, 286 a 5, 287 b 1, 287 b 5]

⑤⑨ 梶山雄一『仏教における存在と知識』(1983) pp. 13-20 参照。

⑥⑩ この引用箇所の最後に「見る (Ita ba) 等々のみに対して見 [者?] (mthoñ ba [po?]) 等として喩表することが勝義である」という一文が付加されているが、筆者にはよく解することができない (Ti. 83 b 2-3; Ch. 610 a 26-27)。また ASBh 17. 6-14 参照。

⑥⑪ 『婆沙論』巻第九十三、巻第百三十一 (前註31, 32相当箇所) 参照。

⑥⑫ cf. SA 202. 3-4.

[phalākṣepa という語について]

ākṣepa は、しばしば果を「引く」と訳されるが、それが「こちらに引き寄せること」を意味したり、時には「引き起こすこと」を意味したりする。はなはだ曖昧な訳である。√kṣip は「投げる」という意味である。接頭辞 ā を理由に、「こちらに引く」という意味になるのだと解されている。しかし、接頭辞 ā がいつでも「こちらへ」という方向性を表すわけではない。(例えば 'tatṛāgaccha' という用例においてしかり。) チベット語では、この語に「弓矢を放つ」という意味を持つ hphen pa を当てている。しかし、果を投げる、果を放つというのではないであろう。おそらく、接頭辞 ā によってなにかを放つ方位が示されるのであろう。とすれば、果に向けて放つという意味が考えられる。その場合何を放つのか。ほとんどの用例は、因あるいは業が果に向けて放つとされ、他に目的語を取らないので、自らを果に向けて放つと解さざるを得ない。従ってこの「放つ」という意味は、自らを果に向かうものとして定めるということであろう。SA の次の文はこのような解釈を支持するもののように思われる。pratigṛhñantīty ākṣipanti hetubhāvenāvatiṣṭhanta ity arthaḥ. (226. 12) 「因なる存在として定位すること」と解されている。もちろんこれは単に意味を布延したものと見なせないわけではない。しかし上に述べた ākṣepa の語義と一致する点に変わりはない。従って、phalākṣepa という語の意味を「特定の果に向けて自らを因として定位すること」と解することにしたい。

⑥⑬ TA D. Do 143 b 3-6. Peking ed. Tho 280 a 282 a の内容は全同であり、280 a に当たるものが欠落している。

⑥⑭ Vyākhyāyukti (P. Si 127 b 6-) において、二諦説との関連で『勝義空性経』が取上げられ「業は存在する。果は存在する」といわれるその「存在」の意味が論究されている。この点についてはすでに、松田和信「Vyākhyāyukti の二諦説——Vasubandhu 研究ノート(2)——」(印仏研 33-2, 1985) によって詳細に論じられている。