

説一切有部の「三世実有」説

—三世と実有の原語と概念—

田 端 哲 哉

説一切有部の根本的命題である「三世実有・法体恒有」に関して、今日まで伝統ある斯学界にて数々の論証や研究が発表されている。^①然し、その原語と概念への論究は依然として不明瞭な点が見られ、故に、筆者は本稿にて俱舍論中のこのテーマに言及を試みるものである。

先ず漢訳「三世」及びその「世」の原語等に就いてであるが、梵文俱舍論(以下AK)とその漢訳に依ると「世」には *kāla* と *adhvaṇ* の両原語を考えうる。*kāla* (time, Zeit) は語源 *kal* (to calculate or enumerate)^②で、所謂、時間の一般的概念を示し、流動的な「時」を一点において把えるこの様な *kāla* は従って *samaya* (coming together,

meeting or a place of meeting)^③が成就する為の基盤となっている。而して佛教における *adhvaṇ* (P. *addhan*) は、時間、空間の幅を有したものと考えられた。即ち時間的・持続と空間的延長(拡がり)の両義を併有した概念である。パーリ聖典中の *addhan* もその点は同じい。^④パーリ経典では、時間的持続の意味で過去・未来・現在を「三世」と把握する場合、必ず *tayo' dda* と *addhan* を用いて、*kāla* を用いない。又、過去世等という場合も一例を除いては常に *addhan* が過去・未来・現在を意味する形容詞と共に用いられる。^⑤南伝アビダマの註釈家は *addhan* を *kānda* で説明するが、*kānda* も本来「矢、節、際」など空間的延長と時間的持続を意味する語である。然るに佛教梵語では、空間的延長を意味する時、*adhva-mārga*

とコンパウンドして用いられるのが通常で、adhvan 一語では時間的持続を意味する場合が多い。仮令 adhvastriṣṭu, trāyadhvika の用例を見ても、これらは時間的持続の義ではなく、trikaṇḍah も亦同様である。¹³⁾

この様に原始佛教では既に三世或は過去世等について述べられるが、それら自体の有無を論ずることは非常に稀であって、殆んど三世における法或は沙門、阿羅漢等に関するの言及である。ただ三世については「相互に混同すべきものではなく (na saṃkhiyaṃti)、過去の五蘊は曾つて有った (ahosi)、不生の五蘊は当に有る (Dhāvissati)、生の五蘊は現に有る (atthi) という名数 (saṅkha)、名称 (samāna)、施設 (paññatti) において語られる」形式をもって思考された。¹⁴⁾

この様な kala と adhvan が俱舎論の「三世実有」説中の「世」と考えられるのであるが、両梵語の概念が同質として思考されているか否かは疑問である。たとえ「世」を時間的持続の義と解しても「世無別体」依「法而立」という佛教の基本的立場からすれば、時間の自体存在は承認しえない。然し、「三世実有」の主語が有為法でなければならぬという定説にも再考の余地がある。三世の世が kala でなくて adhvan であると做せば、

adhvan には有為法の同義語としての意味がある故に、三世実有の主語を有為法と解することが出来なくはない。然し、それ故に「三世実有」を「三世における有為法は実有なり」と解するも亦疑問である。何故ならば、三世実有と説かれる如く問題は「世」のみに非ずして「三世」にあると考えられるからである。もし三世における有為法と理解する説であれば、三世実有の数詞「三」が即ち時間的持続たる過未現の「三世」で、「世」即ち adhvan が「有為法」であるという謂になる。つまり三世と有為法が、相違した概念として認識されていることになろう。それは先ず三世を立て、その上に有為法を思考することからも明らかである。世が先行していなければ有為法はその上に成就しえない。而してそれは毘婆沙師所説の「問如¹⁵⁾是三世以¹⁶⁾何為¹⁷⁾自性。答以¹⁸⁾一切有為法¹⁹⁾為²⁰⁾自性²¹⁾」この謂に反することになろう。従って「三世」即ち「一切有為法」という理解が説一切有部の伝統ではなかるうか。筆者はこの様な点を考慮に入れて、俱舎論の三世実有説における「三世」に関する梵漢両語を検討してみた。²²⁾

一、trāyadhva (p. 294, l. 14)……三世(大正二九、一〇四、
e' 一九)。二、trāyadhvike (294-19)……三世(e' 二二)。

三^レ trairadhvikāḥ (295-1)……三世(ㄉ^レ 1111)°。四^レ yady
 asti sarvakālastitvāt samskāraṇām (295-3)……若實是
 有則一切皆恒時有故(ㄉ^レ 117)°。五^レ sarvakālastīta (295
 -6)……三世有(ㄉ^レ 111)°。六^レ tadastivādat (296-3)……
 說三世有故(ㄉ^レ 114)°。七^レ 梵無……三世實有(ㄉ^レ 115)°。
 八^レ atītanāgatam (295-18)……去來世境界體(ㄉ^レ 117)°。
 九^レ phalotpatti kālē (295-21)……果生時(ㄉ^レ 110)°。
 一〇^レ atītanāgatam (296-1)……去來二世(ㄉ^レ 111)°。
 一一^レ 梵無……去來世(ㄉ^レ 1111)°。一二^レ tat (296-3)……
 ……三世(ㄉ^レ 1111)°。一三^レ ye hi sarvamastīti vadanti
 atītam-anāgatam pratyutpannam ca te sarvāstivādāḥ
 (296-3~4)……謂若有_レ人說_レ三世實有_レ方許_レ彼是說一切
 有宗_レ(ㄉ^レ 114~115)°。一四^レ 梵無……三世(ㄉ^レ 11)°。一
 五^レ adhvāsu (296-9)……世(ㄉ^レ 11)°。一六^レ anāgatāda-
 dhvanāḥ (296-12)……從_レ未來(ㄉ^レ 116)°。一七^レ pratyut-
 pannam adhvānam (296-12)……現在(ㄉ^レ 117)°。一八^レ
 atītamadhvānam (296-13)……過去(ㄉ^レ 117)°。一九^レ 梵
 無……三世(ㄉ^レ 11)°。二〇^レ adhvāsu (296-15)……世(ㄉ^レ
 11)°。二一^レ 梵無……三世(ㄉ^レ 114)°。二二^レ adhvāsu (296
 -19)……世(ㄉ^レ 115)°。二三^レ 梵無……三世(ㄉ^レ 118)°。
 二四^レ adhvāsu (297-1)……世(ㄉ^レ 118)°。二五^レ adhva
 (297-4)……世(ㄉ^レ 111)°。二六^レ sarvasya sarvalakṣa-
 nayogāt (297-5)……三世皆有_レ三世相故(ㄉ^レ 111~11)°。
 二七^レ adhvani (297-6)……世(ㄉ^レ 114)°。二八^レ tra-
 yo'dhvanāḥ (297-6)……三世(ㄉ^レ 114)°。二九^レ atito'dh-
 vāni (297-7)……過去世(ㄉ^レ 114)°。三〇^レ adhvānaḥ (297
 -11)……世(ㄉ^レ 11=ㄉ^レ 117)°。三一^レ 梵無……世(110五
 ㄉ^レ 1)°。三二^レ adhvānam (297-14)……漢無(但_レ 110四
 ㄉ^レ 1^レ ㄉ^レ 117同ㄉ)°。三三^レ adhva (298-7)……世
 (ㄉ^レ 117=ㄉ^レ 117)°。三四^レ adhvānam (298-9)……世(ㄉ^レ
 119)°。三五^レ adhvātrayam (298-17)……三世(ㄉ^レ 116)°。
 三六^レ 梵無……去來二世體實有(ㄉ^レ 114)°。三七^レ astya-
 tītanāgatam (299-1)……有_レ去來世_レ(ㄉ^レ 115)°。三八^レ 梵
 無……世(ㄉ^レ 115)°。三九^レ varttamanavattadasti (299-
 2~3)……有_レ如_レ現在世_レ(ㄉ^レ 117)°。四〇^レ 梵無……非_レ如_レ
 現世_レ(ㄉ^レ 118)°。四一^レ 梵無……二世(ㄉ^レ 118)°。四二^レ
 varttamanō'dhvāni (299-14)……現世(ㄉ^レ 1111)°。四三^レ
 adhvāno (299-15)……現世(ㄉ^レ 113~114)°。四四^レ adi
 (299-16)……去來二世體實有(ㄉ^レ 116~117)°。四五^レ var-
 tamāno (300-11)……現世(ㄉ^レ 117)°。四六^レ 梵無……一
 切時(110六^レ ㄉ^レ 113)°。四七^レ adhvātrayam (301-8)
 ……三世(ㄉ^レ 116)°。四八^レ varttamanām (301-14)……

現在世(ṅ' 六)。四九' adhva (301-15)……世(ṅ' 六)。
五〇' adhva (301-15)……世(ṅ' 七)。五一' adhvano
(301-15~16)……世(ṅ' 七)。五二' anāgatasādhvanah
(301-15~16)……未來世(ṅ' 七)。

以上の如き梵漢兩語の比較検討により、我々は次の諸
点を指摘し得る。

一' tryadhva, trāyadhvike, trāyadhvikah, sarva-
kala, trayo'dhvanah, adhvatrayam 等が「三世」と漢
訳された。^②

二、梵文にて代名詞の箇所を玄奘は「三世」と意識し
た(一一)。

三、梵文を意識して「三世」という熟語を用いた(六、
一三、二二)。

四、漢訳に当り、梵文には無いが文章の調節をはかる
為「三世」という語を漢訳者が補足した。^③

五、漢訳にて「三世実有」と二度説かれるが、梵文は
明確でない。文章の調節上補ったもの(七)と、意識(一
三)の結果と考えられる。

六、sarvakalāstīvaを玄奘は「恒時有」、真谛は「於
一切時一有故」と直訳した(四)が、sarvakalāstīvaを玄
奘が「三世有」と漢訳した(五)のは意識づゑある。即ち玄

奘は sarvam asti を「三世実有」と訳することもあり、
これは sarvam の内容を以って漢訳した(一三)ことに通
じらる。

三世実有説中で「世」と漢訳された原語は、是の如く
adhvan が圧倒的に多く、kala は僅か二例に過ぎない。
而して adhvan と kala の意味は全同ではない。もし兩
語を所謂「時」の概念と解すれば、kala には「時」の
ポイントの義が、そして adhvan には時間的持続の義が
あって、「時」を把える仕方に相違があると言えよう。
更に兩語を「空間」と解すれば、三世実有説の場合 kala
にその義は認め難く、adhvan には空間的延長(拡がり)
の義を認めうる。その故は、毘婆沙師の中、四大論師が
「三世」の別について四説を立てる箇所において既に明
白である。^④ 即ち、三世を何によって立てるか検討するの
であるが、これら四大論師所説の「世」は kala でなくて
総て adhvan である。而も説一切有部は世友所説の「位
不同説」を最善となす。「位」とは avasthā の漢訳語で、
分位即ち「有り方」の意味である。そしてこの分位は如
何にして差別されるかという点に関して説一切有部は次
の如く考えた。

yadā sa dharmah kārītram na karoti tadānāgatah.

yadā karoti tadā pratyutpannah. yadā kṛtvā nirud-
dhas tadā'tīta itī.

(彼謂諸法作用未_レ有名為_二未來。有_レ作用_一時名為_二現在、作
用已滅名為_二過去_一)

ここに明らかな如く、未・現・去の主語は「法の作用」である。それは「有為法の作用」と同じ意味であり、毘婆沙師所説の「三世の自性は一切の有為法」と同じ観点に立つものと言えよう。或る有為法が未だ用らかない(未作用)時、その有為法は未来なる分位と呼ばれ、現在、過去に關しても同じい。従って、説一切有部所説の過去現は、佛教にて不認される如き「時間」の主体を意味するものではなく、諸法の有り方、即ち空間的拡がりにならない。衆賢も「既現_レ見有_レ法体同時、体相無_レ差有_二性類別_一。故知諸法歴_二三世_一時体相無_レ差有_二性類別_一。如是善立_二對法義宗_一」とこの点を明白にしている。「諸法歴_二三世_一時」とは、諸法が過未現と名付けられる時の謂である。三世をたとえ利那的時間でなくて時間的持續であるとはせよ、この場合の三世は時間を意味するものではない。又、時間的持續の上に思考される有為法でもない。三世とは有為法の有り方に他ならない。有為法を認識する場合、自体を流動的な利那において把えるこ

とは不可能であるが故に、僅かな期間でも一時的に静止させねばならない。それが時間的持續を認める必要性である。そしてこの時間的持續を有為法の側に立って眺める時、空間的拡がりとして認めうるのである。説一切有部は、従って三世という時間的持續自体を論及しようとしたものではなく、三世即ち有為法の分位と把えている。有為法の認識は有り方、即ち分位において成就し、その分位が過未現と名付けられているに過ぎない。そういう限り adhyāna は Zeit を意味するのではなく Zeistute を意味している。

大毘婆沙論よりも歴史的に編纂が古いと考えられる集異門足論^⑩では三世が諸法と共に思考され、識身足論でも同様である。更にこれら両論書における三世への言及は、常に「三世実有」が予料されており、この点は衆事分阿毘曇論^⑪、品類足論^⑫、法蘊足論^⑬、施設論等においても同じい。

又、俱舍論に説かれる「世」の概念について我々は世間品の所謂「三世兩重の因果」の「世」に注目しなればならない。これは十二因縁の胎生学的解釈として発智・毘婆沙に既説された如く、十二支を三世に配当するのであるが、世親は、生の三分位 (Jānatrayāvasthā) よ

りなる蘊の相統が説かれる時、その十二支は三際 (trīṇi kāṇḍāni) ^④ においてあると言う。三際はとは前後中際で即ち過未現の謂である。而して trīṇi kāṇḍāni が所謂「三世」に相当する原語である。√kṛt (abschneiden) を語根とする kanda ^④ は枝、節、幹、書物の節、章段、或は先端が三叉の節、更には時間的持続の義 (Gelegenheit) を有し、^④ trikāṇḍa と数詞が附加されてもその意味に変わりはない。称友は kanda itī bhāgah (kanda とは部分である) と釈し、大毘婆沙論では「時分」の漢訳を見る。即ちここでは kanda が adhvān に通ずる概念として用いられ、「際」は「世」と換言しうるのである。つまりこの語は、空間的には一点でなく拡がりをも、時間的には一刹那でなく持続を原意としている。

これらの諸点より我々は説一切有部所説の三世実有の「世」が adhvān の漢訳であると認定しえよう。偶々、sarvakālastitā ^④ の sarvakāla を玄奘が「三世」と直訳でない翻訳をした為に、今日まで解釈上に相違を見たと思われる。説一切有部は明らかに一切時を空間的拡がりの線上で思考して「三世」と把握したのであった。kālastitā に「三」が附されたのではなくて、sarva が附されている点の認識が非常に重要である。三世が過未現と空間

的拡がりとして考えられている時は、故に必ず adhvān-trāyam 或は trayo'dhvānāh と言われ、sarvakāla と説かれる場合は三世を指示していることに他ならない。従って sarvakālastitā の kāla は時間的な意味でなく空間的延長即ち過未現なる分位を指すと理解しえよう。説一切有部の立場は、kāla に有性を認めるのではなく、有法が過未現という分位 (空間的延長即ち拡がり) としてある限り、sarvakāla 或は advatrayam, trayo'dhvānāh に有性を認めているのである。決して kāla そのものの有性ではない。故に adhvān は分位としての有性を足りうる。我々は advatrayam = sarvakāla と理解すべきであって、advatrayam の具体的な個々と kāla との混同を避けねばならない。過未現の夫々と kāla とは同一概念ではないからである。玄奘は sarvakālastitā を三世有と漢訳したが、これは sarvakāla (= advatrayam) が三世なのであって、kāla 一般が「世」なのではない。^④「世」の原語は adhvān であり、そういう adhvān の集合たる advatrayam が sarvakāla とも呼ばれうるのである。

以上「三世実有」の「三世」は sarvakāla, advatrayam, trayo'dhvānāh の原語を考えうるが、「世」一字には adhvān が合致する。そして意味する所は、空間的

括がりであり、過未現は有為法の分位(有り方)に他ならない。つまり有為法を有り方という観点より把えた場合、過未現なる三世なのであり、その限り「三世」とは「過去・未来・現在の有為法」ではなく、「過去・未来・現在即ち有為法」と理解すべきであろう。

二

続いて「実有」の原語と概念の言及に移ろう。即ち玄奘訳「実有」に相当する梵語を俱舍論の三世実有説中に求め、逐一検討をして行くものとする。

一、㊦実有(大正二九、一〇四、a、二八一九)、^(A)實なし、AK. なし(以下真論訳を^(B)とす)

二、㊧実有(b'、五)、^(B)實なし、AK. なし

三、㊨非実有(b'、一四)、^(B)實若無(大正二九、二五七、c'、一一三)・AK. asati (295-15)。これはAK. にて説一切

有部が三世実有説を論証する為に契経^(B)を引用して教証する箇所に出る。sat の否定形を非^(B)実有と漢訳したのであるから sat が実有という事になろう。而して sat は説一切有部の基本的な「有(有り方)」であって、実体的に有ると解すべき概念でない。

四、㊩実有(b'、一二)、^(B)實是有(c'、二一〇)・AK. ast-

veva (296-1)。AK. では説一切有部が三世実有を説くに当り、二教証二理証を挙げる点を紹介しているが、その底流は毘婆沙師所説の「去来有」である。tasmadastyeva-tīraṅgālam iti Vaibhāṣikāh (㊦)毘婆沙師定立去来二世実有。^(B)實是故知過去未来是有。毘婆沙師立如此梵語 astyeva が㊦「実有」の原語である。ここにて eva を実体としてという意味に解する要はなく、asti に係る強意の副詞と做して「実ニ有ル」と読解する方が妥当であろう。^(B)「是」は正しく過去未来を指示している。asti は動詞である故に「実有」と名詞的に理解するよりは「有」と読むべきであろう。従ってこの四にて重要なことは、(イ)毘婆沙師が去来は astyeva と説き、(ロ)梵語が astyeva 故に「実ニ有ル」と漢訳を読解すべき二点である。

五、㊪実有(b'、一二〜一三)、^(B)實なし、AK. なし。玄奘が翻訳上補足したものである。然し「……実有去来世」と実有の次に去来世なる名詞が来ることによりこの実有は名詞でなく、副詞+動詞と做さねばならない。玄奘の訳した実有は常に名詞的用法のみではない一例となる。六、㊫実有(b'、一二)、^(B)實有(c'、二二)・AK. asti (296-3)。偈文 tadastivādāt sarvastivāda isīhā の初めの asti が㊫「実有」と漢訳された。玄奘は三度この文を訳

しており(一〇四、b、四、b、五、b、二二二)、偈文の箇所

のみ tadastivādat を「三世有」と訳し、長行部分の二回は「実有」と訳した。㊦は「有」のみである。従って玄奘は原文に「実」に当る語がなくても「実」を入れたり(b、二二二)、asti を有(b、三)或は実有(b、二二二)と訳したと見える。尚、tadastivādat は Adv. (pp. 257, f.) 所説の、説一切有部が sarvam asti、譬喩者と分別説部は pradēso'sti、空論者は sarvam nasti、無記有論者は avyāktīstīti を夫々主張する点と併せて考察すべきである。即ち Adv. に挙げられた四論師は総てが asti を説く astivādin であり、彼らの中 sarvāstivādin のみが sarvam asti を主張するのである。故に AK. で今問題としてくる偈文の長行にて ye hi sarva¹nastīti vadanti attamanāgātam pratyutpannam ca te sarvāstivādāḥ ㊦謂若有²人説³三世実有⁴、方許⁵彼是説一切有宗⁶(b、二四〇五)、㊦若人説⁷一切有⁸、謂過去未来現世。虚空折滅非折滅。許⁹彼為¹⁰説一切有部¹¹(c、二二二四)」と説かれる sarvam asti は説一切有論師が他の諸論師達と夫々のテーゼを比較する時に自らの立場を特殊付ける一文である。

七、㊦実有(b、二四)、㊦有(c、二二二)、AK. asti (296-4)。六にて挙げた sarvam asti と実有である。㊦は意

訳、㊦は直訳で、㊦は sarvam の内容に「三無為法」を附加して訳した。つまり真諦は三世と三無為法を以って sarvam と解したのであり、この三世が一切の有為法という事になる。㊦として六と同様に、説一切有部が説く asti を玄奘は「実有」、真諦は「有」と漢訳している。

八、㊦実有(一〇五、a、二)、㊦実有(二五八、b、三)、AK. dravyato'sti (297-13)。梵文は yady attanapīdivyato'styanāgātam iti kasmāt tad aṭṭam ity ucyate nāgātam iti vā. 「若し過去未来が実体として有るならば(それは現在と名付くべきであるが) どうしてそれを過去未来と云うのであるか」とある。漢訳は㊦若去来世。体亦実有¹。名²現在。何謂去来。㊦若法已過去。由³物類実有。未来亦爾。云何説名⁴過去未来。であるが、㊦「世体亦」「応名現在」は原文になく、訳者の補足である。

而してこの一文は毘婆沙師所説の「去来、実有」(勿論現在も実有)に対する反論、或は説一切有部の三世実有説への経量部の論難で、経量部の言葉になるものである。従って㊦「実有」の dravyato'sti は説一切有部所説の実有ではない。更に dravyato は asti に係る副詞故に漢訳は「実ニ有ル」と做すか、dravya なる「実体」が思考されているとして「実(体)トシテ有ル」と見るか、いずれ

にしても「有」は動詞である。

九、㊸実有(a、二二)。㊹実有物(ㄱ、二七) Ak. dra-
vyato'sti (298-11)。梵文と漢訳は次の通り。 yadiyatha
vartamānam dravyato'sti tathā'titamāṅgataṁ cāsti.
(もし現在が実体として有るならば、その様に去来も亦有る)

㊺若、如現在法体。実有「去来亦然」、㊻若、如現世法是実
有物、過去未来亦爾者。㊼(㊹)の「法体」「法」は原文に
ないが、これらは「現在」「現世」自体の「法体」であ
り「法」である。即ち有為法が現在として認識される時
の法体であろう。その限り dravyato'sti は「実有」「実
有物」と漢訳されたと見るべきである。又この一文も、
説一切有部の三世実有説を論難する経量部の言であるが、
経量部自身が過去未に対しても dravyato'sti と認めるか否
かは別問題である。

一〇、㊽去来二世体実有(ㄷ、四)。㊾故三世是有(ㄷ、
一〇) AK. なし。これは説一切有論師が教証として拏
げた經典より解釈した三世実有を説く説一切有部の言で
ある。AK. に原文はないが三と同様「実有」「是有」に
相当する梵語は asti で、概念も説一切有部の基本的な
「有」と想定し得る。

一一、㊿実有(ㄹ、七)、㊽実有(ㄷ、一三) AK. dra-

vyatah (299-2)、経量部も亦実は去来は有ると説くので
あるが、その仕方は、過去は曾有 (bhūtapūrvan)、未来
は当有 (bhaviṣyati) と名付く如き有り方であるところ。

しかし現在の如く去来が有るとは説かない。三と一〇で
言及した様に経量部は教証に対してこの様に考える。即
ち evam ca kṛtvā'stityucyate na tu punar dravyatah
「是の如く(即ち過去は曾有、未来は当有と)なして(去来は)
有ると説くが、されど(現在の如く)実に(有るのでは)な
い」㊿依「如」是義「説」有「去来」、非「謂」去来如「現」実有
と説く。梵文は前の部分にて asti が説かれる為、後の
部分を dravyato'sti とせずに dravyatah と asti を省
略したが、称友はこれを na tu punar dravyata evam
bhavati と dravyatah の後に asti が省略されたと見ず
に bhavati の省略を考えている。√as √vhu の等記
号の時は現在であるから今は asti の省略と做しても bha-
vati の省略と做しても結果は同じである。然し、思考の
過程を見ると bhavati の省略と見た場合は、過去を「曾
有」未来と「当有」と把えることになり、称友は経量部
的理解をしているといえよう。即ちこの様な三世の有り
方を経量部は考えているのである。

一二、㊿実有(ㄹ、一〇) ㊽実有(ㄷ、一三) AK. なし。

一三、㊦現実有性(カ、一九)、㊧自体性有、AK. *svena bhāvena vidyamānam* (299-11)。¹⁾ 梵文は *anyathā hi svena bhāvena vidyamānam atitam na sidhyet* 「も」

(業が引く所の現の相続 (santati) の中に於て、過去の業は与果 (phaladāna) の功能 (samarthyam) によってあると云う事と) 異つて実に(過去の業が)、現に自らの在り方としてあれば、過去は成じないことになる」㊨若不爾者。彼過去業現実有性過去豈成、㊩若不爾此業由自体性有、則不成過去。経量部は与果の功能によって過去の業は曾有と説く。故にもしそうでなければ過去の業が現に現在の相として (*pratyutpanna-lakṣaṇa*)²⁾ あることになり、過去が現にある事となつて過去が成じない事になる。然しその様な事は無く、去来を曾有、当有という有の有り方にて経量部は認める。玄奘は現実有性と漢訳したが、称友は *svena bhāvena* を *svalakṣaṇa* と言い、過去の業がもし現に自相によつて現在の相としてあれば、過去は現に成じないと註釈する。³⁾ 即ち。容認出来ぬ事であるが、過去の業が現在に自らの性(相)を取るという事であれば、世尊の杖警外道に対する所説と矛盾することになる。⁴⁾ 従つて称友の註釈を借りれば、「現実有性」とは過去の業が *svena bhāvena* (自らの(現在における)有り方

として)と云う事、現に自相として (*svalakṣaṇa*) 即ち、具体的には *pratyutpanna-lakṣaṇa* (現在の相として) 有る事の謂である。故に「実有」のみ切り離して考えることは出来ず、「現実有性」と読み、前述の如く解さねばならない。而してこの実有は「自相」或は「現在相」であり、三世実有の実有とは概念が相違する。更に経量部の言であるから、説一切有部の所説の三世実有の実有でもない。従つて経量部のそれにも該当しないと做せる。

三一四、㊪実有(カ、二二)、㊫有(カ、二九)、AK. *syāt* (299-14)。勝義空経に「本無今有有已還無」と説かれ、これに対する経量部の理解が、*yadi cānāgatam cakṣuḥ syānoktam syād bhūtvā bhavati* (もし(去)来の眼根があるべきならば、有り已つて無しと説かれるべきでない)㊬去来眼根若実有者。経不応説本無等言。㊭若未来眼根是有則無此説。謂未有有等。以上の如くである。去来が現に有る (*asti*)⁵⁾ といえるからこそ有已還無と契経に説いているという解釈である。去来の眼根は、夫々の分位において名付けられるという説一切有部の理解に経量部は反論する訳である。而して㊮実有は *syāt* が原語である。√*as* の可能法が実有或は㊯有と漢訳された。経量部の基本的思考は「現在実有過未無体」である故に、去

来の眼根が夫々の分位において有ると做せば、契経の「本無等言」を通釈しえなくなるのが当然である。故に *syāt* を支契は(去来の眼根が若し)実有ならばと訳したと推測しうる。説一切有部所説の実有と同類の概念であるが、世親はこれを承認していない。即ち經量部の認め得ない実有の概念である。然し、逆に説一切有部が語根 *√as* の動詞を用いることにより「実有」を思考した点は明白である。

一五、㊸実有 (b, 二七)、(真なし)、AK. なし

一六、㊸実有 (c, 二八)、(真なし)、AK. なし

一七、㊸実有 (一〇六、a, 一三)、(真実有物) (二五九、b、

一九~二〇)、AK. *dravyato'sti* (300-21)。經量部は過去の業に実体が有ってそれが現在の果を生ぜしめるとは説かず、種子 (*biṅa*) を思考している。今この実有が説かれるのは、その様な点を考慮に入れて、更に經量部が三世実有説を論難する箇所において見られる。 *yaśya tvat-tānāgatam dravyato'sti phalam nityam evāsti* (㊸) 去来が実体として有れば、常に果(の体)はまさに有る(ことになる)。既に八、九にて言及した如く、ここにも亦經量部は *dravyato'sti* の表現を用いるが、本来過未無体を主張する此部は、去来が *dravyato'sti* と承認しえない。

故に去来が *dravyato'sti* と説く説一切有部に反論するのである。但しこの説一切有部とは經量部の理解する説一切有部であつて、説一切有部自らが真実去来が *dravyato'sti* と説くか否かは異次元の問題である。つまり、説一切有部と經量部は夫々「三世実有」に対する前提条件を既に違えているのである。従つて世親が説一切有部の三世実有説を論難するに對し、衆賢も亦説一切有部の立場より世親へ難詰を向ける。例えば、衆賢が「經主此中又作^①是難。若執^②実有^③過去未来^④則一切時果体常有^⑤」と世親の所説を引用し、その後(一)然^⑥去来定是実有^⑦。説^⑧有相^⑨故猶如^⑩現在。(二)故知去来定是实有。(三)是故应知去来实有。(四)知^⑪去来世決定实有。(五)是故必应^⑫信^⑬去来有。(六)能証^⑭去来決定是有。(七)復有^⑮別理^⑯証^⑰有^⑱去来。(八)又去来世体实非^⑲無。(九)故知去来体是实有。(十)实有^⑳去来。(十一)由^㉑此应知^㉒去来实有等々反論して、説一切有部は「実有^㉓去来」を説くと謂う。「実に去来は有る」と主張するのは従つて毘婆沙師や説一切有論師と判断し得よう。しかし「実有」の原語は不明である。否、不明ではあるが、これらは世親が去来は *dravyato'sti* を否認する点への衆賢の反論であるから、前提条件を違えている衆賢は明らかに *dravyato'sti* 以外の語で去来の実有を説明した

可能性がある。もし衆賢が世親所説の無に反論するのみであれば、実有なる語を用いず「有(多分 asti)」一語で充分と考えられる。或は世親の用いた dravyato'sti 以外の「実有」の概念を用いたと推測しえよう。然らば衆賢所説の「実有」の原語は何であったか。以下想定の域を出ないが筆者は、これら十一例より次の如く考える。即ち玄奘により「実有」と訳された(一、二、三、四、九、一〇、一一)用例と(八)の実非無は同趣旨である。又、「有(五、六、七)と以上八例の実有とも同質であろう。何故ならば(八)(五)の用例は漢文自体から見て明らかに「実」が副詞と做しうるからである。「実有」は「有り」という動詞が重要なのであり、「実体として」という副詞が強調されているとは思えない。他方俱舍論玄奘訳で asti が実有と訳された例を見る。従って衆賢により「実有=去来」と説かれた実有は asti 一語の漢訳と考えられる。それは又、Adv. にて紹介された如く sarvāstivādaḥ が sarvam asti と説き、その意図する所は adhvatrāyam asti とごう点とも呼応するのである。

一八、㊸実有(२、二三)、㊹有(०、一)、AK. dravyato'sti (301-6)。この実有が説かれる前後の梵文は次の通りである。tasmannaivam sarvāstivādaḥ śasane sā-

dhurbhavati. yad atitānāgatān dravyato'sti. vadati (この故に説一切有部が去来は実の有ると説くならば、聖教において善説ではない) 漢訳は㊸是故此説一切有部若説=実有=過去未来、於=聖教中、非=為善説。㊹是故於=説一切有部法中、此義不=如=道理。謂一切過去未来有。である。この一文は説一切有部の三世実有説に対する經量部師世親の論難中の最後に出る、いわば論難の結びである。従って世親の理解する説一切有部は明らかに「去来が実体として有る」と説く。一七にて言及した様に、世親は去来が実体としてある理論を認めないから、正しく説一切有部が斯様に説けば世親が承認しないのは当然である。然し世親の説一切有部に対する認識は当を得ていない。dravyato'sti はこの意味で実有の原語と做しうるが、經量部的理解に基づいたものであって説一切有部自らの言ではない。

一九、㊸実有(२、一一)、㊹実有(०、八)、AK. astyeva (301-10)。梵文と漢訳は次の如し。astyeva tvatī-tānāgatam iti Vaiḥāṣikāḥ (実=去来は有ると毘婆沙師は説く)、㊸毘婆沙師作=如、是説。如、現実有=過去未来。㊹是故毘婆沙師説。実有=過去未来世。この梵漢の比較による玄奘訳「如、現」は訳者の補足である。然るに梵

文俱舍論中に *varttamanavattadasi* (299-2~3) と見えるから玄奘の理解に誤りはない。けれども我々が一一にても言及した如く、実にこの *varttamanavattadasi* は毘婆沙師の言ではない。經量部が毘婆沙師を誤解して、毘婆沙師が是の如く説いたと述べるだけの事である。入菩提行論積にも同様の所説を見るが、これも亦毘婆沙師への誤解である。この点を衆賢が詳細に論じているから、いづれ稿を改めたい。さて、この梵文は一七にて検討した説一切有部所説の「実有²去来¹」の原文と做しうる。つまり衆賢所説の実有²去来¹は、毘婆沙師のそれを継承したものに過ぎぬと考えられるからである。実有は四にも見た如く *astyeva* の訳語であり、この使い方は毘婆沙師に限られていることを知る。

以上(一)、(二)の考察により、筆者は次の事が明白になると思う。

一、説一切有部所説の三世は *advatrayam* 或は *trayo'dhvanah* である。

二、經量部は過去を曾有、未来を当有という条件下に置く場合、三世有を認め、その時の三世は *advatrayam* 或は *trayo'dhvanah* である。

三、所謂「実有」について、説一切有部は *asti* 一語を思考し、毘婆沙師は去来に関して *astyeva*²⁶ 經量部は *dravyato'sti*²⁶ を考えている。

四、従って「三世実有」の原文は、説一切有論師自身においては *advatrayam asti* 經量部が理解した説一切有部では *advatrayam dravyato'sti* と想定しうる。そして有為法が過去、未来、現在と呼ばれ、その様な分位(有り方)が有ると説一切有部は説くのである。

故に、過未現なる三世における有為法は実有なりと理解するよりは、過未現なる三世即ち有為法は(実)有ると認識することが説一切有部の「三世実有」に対する正しい理解であろうと思う。

続いて我々はこの「三世実有」と次に来る「法体恒有」なる句の係わり合いを論及する必要があるが、稿を改め論じたい。

註

- ① 加藤精神「業感縁起論の誤解に就いて」(大正大学報三卷、高木俊「佛教概論」(二五七頁以下)、木村泰賢「阿毘達磨論の研究」(全集四卷三五九頁以下)、同「小乘佛教思想論」(全集五卷一三七頁以下)、宇井伯寿「佛教汎論」(上巻一二七頁以下)、西義雄「阿毘達磨佛教の研究」(四六三頁以下)、深浦正文「佛教学概論」(八〇頁以下)、舟橋一哉「業の研究」(三七四頁以下)、桜部建「説一切有の

立揚」(大谷等報三一—一)、『福原亮岐「佛教概論」(六三三頁以下)、『佐々木現順「佛教における時間論の研究」(一九〇頁以下)、『舟橋一哉「俱舍論の教義とその展開」(三三三頁以下)、『佐藤博士古稀記念仏教思想論叢三二七頁以下)、『平川彰「原始佛教・マニヤンヤンにおける時間論」(講座佛敎思想第一巻二〇二頁以下)、『楊白衣「俱舍要義」(台灣五大風)』S. Mookerjee ed. *The Nava-Nālanda-Mahāvihāra Research Publication*, vol. II, pp. 77-137, N. Dutt, Buddhist sects in India, p. 169 他多数。

- ② Monier SED, p. 278 の義に *kāla* は地方空間の定義として考へられた。 Cf. B. Heilmann: *The significance of prefixes in Skt. philosophical terminology*, Royal asiatic society monographs Vol. XXV, 1951, p. 6.
- ③ Monier SED, p. 1164.
- ④ Monier SED, p. 23.
- ⑤ E. Leumann: *Etymologisches Wörterbuch der Skt. Sprache*, Leipzig, 1907, p. 13; H. Grassmann: *Wörterbuch zum Rigveda*, p. 47; *Böhtlingk, Skt. Wb.* I, p. 162.
- ⑥ 空間的延長の義は J. IV, 384 = V, 137; Ud-A, 85-21, 311-33; Ap, 85-20; DhP-A, II, 166-2 等に見られる。他の用例は殆んど時間的持続の義である。 Cf. CPD, p. 123.
- ⑦ D. III, 216, It. 53, Nd. I, 33, 212 尚、死後長と間の (*dighassa addhuno accayena*) 等の時間的持続の義は *addha* が説かれるところから。 Cf. D. I, 17 III, 28, 84; M. III, 169, 177; S. V, 456; A. IV, 100-2; etc.

- ⑧ *anāgataṃhi kālamhi*, *Theg.* 950.
- ⑨ D. II, 82-3, 144, 213, 218, 255, III, 54, 113-4, 134; M. I, 8, 246, 265, 339, 420, 507 etc.
- ⑩ A-A, p. 403.
- ⑪ Monier p. 269. *Böhtlingk*, II, 45, *Mayrhofer*, *KeWdA.* p. 197.
- ⑫⑬ Edgerton BHS, *Dic.* pp. 19, 179, 256.
- ⑭ D. I, p. 200-1, *毘舍論* 卷十七 (大正一〇一—一〇二)
- ⑮ M. III, 16, 187, 188, 195-7, 202, S. I, 140, II, 26, 59, 109 etc.
- ⑯ S. III, 71-72.
- ⑰ 俱舍論光記第一卷、大正四一—四二、大毘婆沙論卷七六、大正一七三—一七四、*ア*、*イ*。
- ⑱ *Ak.* p. 5, l. 3; *Sakv.* p. 20, l. 27 f. 校部建「俱舍論の研究 界・根品」一四六頁。
- ⑲ 大毘婆沙論卷七六、大正一七三—一七四、*イ*。
- ⑳ 加藤宏道「三世実有法体恒有の称呼のまじり」印佛研究三、三四三—六頁。
- ㉑ 俱舍論における三世実有説は *AK.* pp. 295, l. 2—301, l. 16 (玄奘訳卷二十、大正二九—一〇四、*ア*、*イ*、*五*—一〇六、*イ*、*八*) の部分を指すのが通常であるが、「三世」に関係ある語を直前より見る為、玄奘訳卷二十の初めより検討してみる。又、梵漢の対照は一応玄奘訳の順序に従って列挙した為、梵文二九五頁と二九六頁が前後する箇所もある。漢訳の同頁同行に出る同語は上下の順で挙げた。
- ㉒ 真諦訳俱舍論十四卷 (大正二九、二五七、*イ*、*二九*

一c、1) 「若実有於一切時有故。一切有為法……」

②③ P. Pradhan ed. AK. では殆んど vartamāna であるが、*jjj* は *t* が一個であり、この方が良。 Cf. Monier SED. p. 925.

②④ 本稿一、二、三、五、二八、三五、四七。

②⑤ 本稿七、一四、一九、二一、二三。

②⑥ 大毘婆沙論卷七十七(大正二七、三九六、a、b)、AK. pp. 296, l. 8~297, l. 3.

②⑦ AK. p. 297, l. 12~13、玄奘訳卷二十(大正、二九、一〇四、c、二七~二九)、尚、漢訳で次に来る非_レ体有_レ殊(c、二九)は原文にない。所でこの一文は世友説を肯定したものに他ならず、説一切有部の正義を表わしていると思される。周知の如く俱舍論には経量部の所説や、経量部の理解した毘婆沙師説や説一切有部の所説等が混在しており注意を要する。(高橋邦男「三世実有説について」)印佛研五〇、七一〇~一二三頁参照)

②⑧ 順正理論卷五一、大正、二九、六二五、a~b。顯宗論卷二六(大正、二九、九〇〇、c、二九)では「……故知諸法歷三世時体相無差、有性類別。故過未有与現有異、寧知三世容皆実有」と説かれ、①過未の有り方と現の有り方は異なる。②実有とは実_レに有ると解すべきである。これら二点が追加される。

②⑨ E. Frauwallner: Die Entstehung der buddhistischen Systeme, Göttingen, 1971, pp. 4-5; Abhidharma-Systemen V. Der Sarvāstivāda. WZKS. Wien, 1973, pp. 97-109.

③⑩ 大正、二六、三七八、c、渡辺模雄「有部阿毘達磨論の研究」四九五~八頁参照。

③⑪ 大正、二六、五三五、b。

③⑫ 桜部建「説一切有の立場」大谷学報三一、三四一五頁参照。

③⑬ 大正、二六、六八三、c。

③⑭ 大正、二六、七六三、b。

③⑮ 大正、二六、四五九、a。

③⑯ 大正、二七、八七、b、参照。しかし施設論(大正、二六、五一四)には直接見出し難。

③⑰ AK. p. 131, l. 5~7、大正、二九、四八、a、Sakv. p. 286, l. 31.

③⑱ 大正、二六、九二一、b。

③⑲ 大正二七、一一七、c。

③⑳ 註②。

㉑ Mayrhofer, KeWda. p. 197.

㉒ Monier SED. p. 269.

㉓ Böhtlingk, SW. III, p. 45.

㉔ 星印 (asterisk) 亦 *trikaṇḍa* とかわれる (Alt. Br. iii: 33, § Br. ii: 3 etc.)。Monier SED. p. 458, Böhtlingk, SW. III, p. 48.

㉕ 註⑤。暹、AK. p. 177, l. 13~16、大正、二九、六二一、a、Sakv. p. 333, l. 10~13、*jj* は一年を寒、熱、雨際と三区分する時「三際」なる漢訳を見るが、原語はならから女装の補充と做される。称友は *trayo tṛayo* (三季節) と釈す。又、漢訳「際」の梵語は通常 *koṭi* と考えられるが、

AK. p. 247, 420. 又は *kaṇḍa* と同じく時間区分の意味に用いられる。 Cf. Monier SED. p. 312.

④7 註③

④8 西藏訳 *dus-rnams-kun-du yod-pa* は一切時にあつてあるとの義である。

④9 AK. 296, l. 3~4. 参照。 尚、 Adv. p. 257, l. 4. には *sarvāstivādasya adhvatarayam asti* (説一切有部に於て三世は有る) と説かれ、 p. 259, Vers 301 には *adhvatarayam* とある。 異部宗輪論 (大正 四九一六、^a)、寺本、平松「藏漢和三訳対校異部宗輪論」四七頁、入阿毘達磨論下 (大正、二八、九八七、^c)、Khw. I, p. 116. 拙稿「説一切有部の基本命題」真宗教学研究二、八一頁参照。

⑤0 佛学大辞典、上海、二九三頁、前掲拙稿八四頁、註⑥参照。

⑤1 S. IV, 67-68. 大正、二、五四、^a。

⑤2 順正理論卷五〇、大正、二九、六二一、^c。 佐々木現順「佛教における時間論の研究」二五—一七三頁。 拙稿「説一切有部の基本命題」真宗教学研究二、七三—四頁。

⑤3 AK. pp. 295, l. 6~296, l. 1. 大正、二九、一〇四、^b、五—二二。

⑤4 中国語には印・英・独・仏・日本語等の所謂品詞論がそのまま充て嵌らず、或る一語は常に動詞、或は名詞と定まっている。 殊に名詞と動詞の区別は語によって決定されるのではない。 その語の使用されてゐる一文中でのはたゞをこゝろ決定される。 Mathews' CED, p. 818 美 (5821) の項参照。

⑤5 拙稿「説一切有部の名称」印佛研四七、一七一頁。

⑤6 大正、二七、三九三、^c、四一五、二—二九参照。 即ち「三世」の三が「三世」を意味し世が「有為法」を示すものではない。 三世即一切有為法である。

⑤7 *dravyato'sti* が「体亦実有」と漢訳されたのではない。「体亦」は「去来体亦」と係り、嚴密に云えばこの「世体」は原文にない。 従つて「若去来実有」のみで原文の前半を充分理解しうる直訳である。

⑤8 *dravyato'sti* の真諦訳は名詞的用法となる「物」が余分である。 玄奘訳は *dravyato'sti* を実有と見るべき「法体実有」と「法体」まで含めて理解する必要はないであろう。 舟橋一哉「俱舍論の教義についての二、三の覚え書き」三二—三九頁註⑥参照。

⑤9 Sakv. p. 473, l. 3.

⑥0 Sakv. p. 473, l. 29.

⑥1 Sakv. p. 473, l. 28~30.

⑥2 AK. p. 299, l. 9~10. 大正、二九、一〇五、^b、一五一—六。

⑥3 第一義空經 (大正、二、九二、^c)

⑥4 世親は還無 (punar na bhavati)、衆賢は還去 (*prati-gacchati* or *prativigacchati*) と解す。 AK. p. 299, l. 13~14 註明記を *paramārthasūnyatā sūtra* と *prati-gacchati* とある所からハリー原典では *pativigacchati* であると推測し得る。 然し、 Adv. p. 267, l. 9~10, 268, l. 1~2, 5 によつて *Veda* によつて *prativigacchati*, *Sanikhyā* によつて *punar vigacchati*, 後者者は *prativigacchati* (Cf. M. III, 26, 7~8, *evam kira'me dhammā abhūtvā sambhonti hutvā pativedentīti*; *Mhnd.* p. 55, Vm. XX 96, *Yoga-*

sūtra IV 12) と述べた事を紹介している。順正理論卷五
一(大正二九、六二六^a)参照。即ち本無等の偈文の
後半を梵文俱舍論で見ると二種類考えられる。bhūtvā
ca punar na bhavati (AK. 297-17); bhūtvā ca prati-
gacchati (AK. 299-14)。西義雄「阿毘達磨佛敎の研究」
五〇五頁では前半の句に utpādaḥ pūrvam vāsti idānim
bhavati の梵語を当ておられるが疑問である。

⑥5 astisābdasya nipātātvaḥ (AK. 299-6), trikāla viśayo
hi nipātāḥ (Sakv. 473-6~7)

⑥6 平川他共著「俱舍論索引第一部」四三三頁では、漢訳を
考慮してか梵文を abhūtvā bhavati と訂正している。原
文(AK. p. 299, l. 14) bhūtvā na bhavati を玄奘が「本
無等言」と訳したのであるが、直前の「去来眼根若実有者」
の「去」が梵文に明示されないにも拘らず補足されている
点、そして漢訳は「本無今有」でなく「本無等言」である
というこれら二点から、原文は「有已還無」に合致するが
それは「本無……還無」全体を指すと考えられる。梵文は
後半を出し、玄奘は梵文の前半訳に「等言」を付加したと
考える場合、梵文の訂正は不要に思う。Hamburg 大学教
授 Prof. Dr. A. Weiler が昨年の晩秋ネパールにて俱舍
論のテキストクリプト完本を発見したというニュースを筆者
は耳にしたが、校訂出版が鶴首される。

⑥7 naiva hi Sautrāntikā attitā kamaṇaḥ phalotpatti
varjayanī (AK. 300-20) 大正二九、一〇六^a、一
〇一。

⑥8 順正理論卷五一(大正二九、六三〇^a、一一二)

⑥9 同論(大正二九、六三〇^a、一四四^c、四)。

⑦0 顯宗論卷二六(大正二九、九〇一^b、一一二)。
AK. 461-13~4. kim te dravyata icchantyāhosvit
prajñāpūṭāḥ. kim cedāḥ dravyata itī kim vā prajñā-
pūṭāḥ. 俱舍論破我品には犢子部がブドガラを実有にも仮

有にも非ずと説くことを紹介している(Cf. AK. 461-15~
6, 19)。この場合は実有の対立概念が仮有である。而して
三世実有の実有の対立概念は実無或は無と考えられるから
実有は仮有の概念と全同ではないであろう。実有は
仮有は名詞的用法で dravya sat, prajñāpi sat が原語
である(Cf. S. Dasgupta: Development of moral philo-
sophy in India, New Delhi, 1961, pp. 161-2; Sakv. 524
-29, 699-7; Prasannapadā p. 28; Tatvasaṅgraha pp.
513, 516; Adv. p. 263; Abhisamayālaṅkāra-loka pp.
835 f. 899; 山口益「佛敎における有と無との対論」五六
一頁。安井広済「中觀思想の研究」二五〇、二七九、三一
三頁参照)。これは実、仮が中心の問題であり、三世実有
の場合は動詞「有」に重点が置かれている。

⑦1 AK. 295-3, 18, 296-3, 298-15, 等の玄奘訳に「実」が見
られる。然し「実」に相当する厳密な原語は見当らない。
⑦2 S. Schayer: Contributions to the problem of time
in indian philosophy. Kraków, 1938, p. 72.

⑦3 福原亮敬「佛敎概論」六七五頁。拙稿「説一切有部の基
本命題」七八一九頁。

⑦4 astyeva が常有と訳される(AK. 301-2, 大正二九、
一〇六^a、一七)こともあれば、常有の原語が nityam-

