

仏教における存在と時間：三世実有論をめぐる諸問題を再考する

志賀 浄邦

1 はじめに

三世実有論とは、「ある存在要素 (dharma) の本質あるいは本体 (svabhāva, dravya) は、その存在要素の状態や性質が変化するとしても、過去・現在・未来の三世 (adhvan) にわたって実在する」という理論である。この説は「説一切有部」という部派を特徴づける理論・考え方であるとともに、仏教における存在と時間の問題に関わるものでもあるため、これまで多くの研究がなされてきた。歴史的には、『阿毘達磨識身足論』(Taisho 1539, vol. 26, 前 2 世紀頃)¹や『阿毘達磨大毘婆沙論』(Taisho 1545, vol. 27, 2–3 世紀頃²) 等にも遡る古い説であり、『俱舍論 (Abhidharmakośabhāṣya)』(以下 AKBh と略) にも伝承される。ヴァスバンドウ (400–480 年頃)³は、『俱舍論』第 5 章「随眠品 (Anuśyanirdeśa)」において、説一切有部の四大論師による三世実有論とその論拠を紹介し、それらに対し経量部の立場から反論を加えている。さらにこれらの説は、『俱舍論』の注釈文献の他、Abhidharmadīpavibhāṣāprabhāvṛtti (著者不明, 以下 ADV) やシャーントラクシタ (725–788 年頃) による *Tattvasaṃgraha* (以下 TS と略) とその弟子カマラシーラ (740–795 年頃) によるその注釈 *Tattvasaṃgrahapañjikā* (以下 TSP と略) 第 21 章「三時の考察 (Traikālyaparīkṣā)」においても紹介され、経量部・唯識派の立場から批判が加えられている。

本稿の目的は、主に TS/TSP の「三時の考察」章における記述に依拠しつつ、特に四大論師をはじめとする説一切有部の主張とそれに対する批判、また三世実有論の核心部分をなす作用 (kāritra) 説の思想的展開について考察することである。さらには、広く仏教徒が存在と時間、また両者の関係性についてどのように考えていたのかについても明らかにしたい。具体的には、以下の 5 つの問題について考究する。

- (1) 三世実有論を主張した説一切有部の四大論師の学説とその論拠はいかなるものであったか。
- (2) 作用 (kāritra) の概念は、三世実有論の中でどのような意味を持ち歴史的にどのように展開したか、特にサンガバドラ (5 世紀頃⁴) はいかなる主張を展開したのか。
- (3) 説一切有部およびサンガバドラの主張する作用とダルマキールティ (600–660 年頃) の主張する効果的作用 (arthakriyā) はいかなる関係にあるのか。
- (4) シャーントラクシタ・カマラシーラは、三世実有論をどのような立場から批判しているか。

¹ 飛田 [2007: (147)] によると、三世実有論が現れる最古の仏教文献はこの『阿毘達磨識身足論』であるとされる。同書に見られる三世実有論の詳細については、飛田 [2006], [2007], [2009] を参照のこと。

² 『阿毘達磨大毘婆沙論』の年代は、平川 [1974: 186] に従う。

³ ヴァスバンドウ、ダルマキールティ、シャーントラクシタ、カマラシーラの年代は、Frauwallner [1961] に従う。

⁴ サンガバドラの年代については、Frauwallner [1973: 97f.] 参照。

(5) 説一切有部の存在論とインド哲学諸派の存在論はいかなる関係にあるか。

2 三世実有論

2.1 先学による三世実有論の解説および哲学的評価

三世実有論についてはこれまで多くの研究がなされてきたが、ここでは櫻部建氏と梶山雄一氏による論考を取り上げ、両氏による三世実有論の哲学的・思想的評価を確認するとともに、同理論をめぐる問題の所在を明らかにしたい。

櫻部氏は、舟橋 [1954] の解説⁵を踏襲し、有名な「映像とフィルムの比喩⁶」によって三世実有を説明する。「時の流れに沿って縦に三世を見ているのではなく、現在一刹那の内容として三世を空間的に眺めている。(舟橋)」「ダルマの時間は横に、空間的に広がっている。(櫻部)」といった表現に端的に示されている通り、この例えにおいて重要な点は、説一切有部が過去・現在・未来という3つの時間を「空間的に」捉えているという指摘である。

梶山氏は上記両氏の解説を踏まえつつ、それをさらに明確にして、「ここで有部は時間を反転させて、未来から現在、過去へと流れる時間の矢を導入する。それは実は時間の空間化⁷である。(中略)有部は時間を空間化することによって、過去と未来の二物の間の因果関係⁸を、空間に同時的に存在する二物の作用という関係として説明したのである⁹」と述べる。同氏は、有部にとって時間は一般に想定される過去→現在→未来という方向ではなく、未来→現在→過去という順序で流れると分析した。また、三世にわたって実在するとされる「法体」については、「このような考え方¹⁰を通して、我々は、有部のいう『法

⁵ 舟橋 [1954: 375f.]：「法体の生起する順序に随って、未来→現在→過去と次第することを古来『法性生起の次第』と呼んでいるが、『三世実有』という事は、この法性生起の次第で時間を語る時においてのみ妥当するものであることを忘れてはならない。この見方は三世の法体が現にあるというのであるから、時の流れに沿って縦に三世を見ているのではなく、現在一刹那の内容として三世を空間的に眺めているのである。」

⁶ 櫻部 [1969: 62f.]：「一つのリールから送り出された映画のフィルムは、一こま一こまランプの前に現われ、それによって照らされてスクリーンの上に一瞬画面を投影するが、次の瞬間には別のリールに巻き取られてゆく。(中略)はじめのリールは、ダルマの経過する三世の中の未来の領域にあたり、ランプによって照らし出される瞬間は現在にあたり、あとのリールは過去の領域にあたる。(中略)リールからリールへとフィルムが流れるように、ダルマの時間は横に、空間的に広がっている。スクリーンに映し出される物語の経過のように、経験的時間はそれを縦に貫く。」(Cf. 梶山 [2011: 167])

⁷ 「[現在のものにするとは] 別の場所に引き入れることである (TSP 629,13: *deśāntarākaraṇaṃ cet*)」(説一切有部による反論)という表現や「異なった場所との結びつきにもついで数を表示する異なった名称が生じる (TSP 614,24f.: *sthānaviśeṣasambandhāt saṃkhyābhidyotakaṃ saṃjñāntaram utpadyate*. Cf. *AKBhT* D136b3f.; P272a5f.; 秋本 [1993: 59, 9f.], *AKVy* 470,11–13.)」(ヴァスミトラ説の解説の一部)といった表現からも、実際に説一切有部が時間を空間的に捉えていたことを窺い知ることができる。

⁸ 梶山氏がここでいう「過去と未来の二物の間の因果関係」とは、具体的には、例えば過去になされた行為(例：異熟因)と未来のある時点で生じるであろうその行為の結果(例：異熟果)の間の因果関係を指すと思われる。(梶山 [2011: 261f.] 参照)

⁹ 梶山 [2011: 262f.] 参照。

¹⁰ 直前では以下のような有部(サンガバドラ)の見解が紹介されている。「ある者がこのような有部の実体について、『過去・未来の灯火は燃えるものなのか、燃えないものなのか、もし燃えるならば、それは現在の灯火と区別がなくなるし、もし燃えないならば、それは灯火といえないであろう」と詰問する。それに対して有部は『過去・未来の灯火がある、というのは、そこに燃える作用は

体』とは思惟の対象である、灯火という『概念』に他ならないことを理解することができる。(中略)そのような実体は三時を通じて思惟的認識の対象となる、ということが三世実有論の本質である、と考えてよいようである¹¹と述べ、有部のいう「法体」とは、あくまで現在の思惟的認識¹²の対象としての実体すなわち概念・思惟の世界における実体であるとしている¹³。さらに同氏は、説一切有部の三世実有論が同部派の立てる無形象知識論¹⁴と密接な関係にあったという見解を示している¹⁵。

2.2 四大論師の見解

ここで、TSPの記述を元に四大論師の見解について確認しておきたい¹⁶。まずダルマトラータは、「ある存在要素が〔三〕世を通過して行くとき、ただその様態が変化するだけであって、実体が〔変化するわけ〕ではない¹⁷」と述べ、過去・現在・未来という三時は〈様態 (bhāva)〉の相異によって区別されると主張する¹⁸。実体と様態の具体的事例とし

ないけれども、認識の対象(所知法)としての体があるからである。この認識の対象となること、という体があれば、燃える作用がなくても灯火といえるのである』と答える。」(梶山 [2011: 257f.]

¹¹ 梶山 [2011: 257f.] 参照のこと。

¹² 梶山氏がここでいう「思惟的認識」とは、manovijñāna(思考器官/意による認識)のことであると思われる。Cf. AKVy 469,13–16: **na dvayaṃ pratītya manovijñānaṃ syāt. yad atītānāgatālambanam iti viśeṣaḥ. tato vijñānam eva na syād ālambanābhāvād iti vijñeये sati vijñānam iti kṛtvā. sādhanam cātra: sādālambanam eva manovijñānam, upalabdhisvabhāvāt, cakṣurvijñānavad iti.** 「過去・未来のものが存在しなければ」思考器官による認識は、2つのものに縁っては存在しないことになるであろう。[その認識は]『過去および未来のものを認識対象とする』と特定化される。『それ故、認識そのものが存在しないことになるであろう。認識対象が存在しないから』というのは、認識されるべきものが存在するときに認識があるからである。このことについて、以下のような論証が[なされる]。『推論式:] 思考器官による認識は必ず存在するものを認識対象とする。認識を本質としているから、眼による認識のように、というように論式化される。』また cf. AKBh 299,17f.

¹³ Cf. 梶山 [2013: 125]: 「意識は過・現・未および超時間的な一切の物質的、非物質的対象を思惟しうる。(中略)有部が、意識の対象になっているものはすべて非物質的対象であるとはいわないことである。意識によって思惟されている色形は潜勢の色形、すなわち物質としての本体は失っていないで、ただ知覚はされていない物質なのであって、意識の内容として觀念に化してしまったものではない、と有部は考えるのである。(中略)その意味で彼らは、意識が三時の物質を対象とするというのである。」

¹⁴ 無形象知識論については、Kajiyama [1965], 梶山[2008: 219f.], [2013: 106–128]等を参照のこと。

¹⁵ 無形象知識論と三世実有論の関係性について、梶山 [2013: 127]では以下のように論じられている。「知識自体はいかなる形象をも持たないのであるから、知識が形象を捉えていれば、その形象をもっている対象が、知識とは別に存在しなければならない。過去の対象が認識されていれば、それは過去の対象が現に存在している、ということである、といっているのである。感覚というものは現在の対象にのみかわり、また感官を媒介にしてのみ起こる。(中略)しかし意識は知覚とは異なった仕方では対象を認識し、時間的・空間的に制約されない。しかし、いずれにしても知識の外にある対象を把握することが認識なのであり、認識である点では感覚も意識も等しい。だから認識がある以上その対象が実在するはずだ、と有部はいつているのである。有部が三世実有を主張したということは、彼らが無形象知識論者であったということと別ではないのである。」梶山 [2013: 30–41], [1992: 37–50]も参照のこと。

¹⁶ Cf. 『阿毘達磨大毘婆沙論』Taisho 1545, vol. 27, 396a13–b23.

¹⁷ TSP 614,8f.: dharmasyādhvasu vartamānasya bhāvānyathātvam eva kevalam, na tu dvavyasya. (= AKBh 296,9f.) Cf. ADV 259,10f, YBh 127,1–3.

¹⁸ ダルマトラータ説は、サーンキヤ学派の転変 (pariṇāma) 説と同じものと見なされて批判されたようである。TSP 615,8: tatra prathamāḥ pariṇāmavāditvāt sāmṅhyamatān na bhidyate. Cf. AKBh 297,4.

て、金という素材とブレスレット・腕輪・イヤリング等の金製品が挙げられている¹⁹。

ゴーシャカは、「ある存在要素が〔三〕世を通過して行くとき、過去のもは過去の特徴と結びついているが、未来・現在の2つの特徴と離れているわけではない²⁰」と述べ、三時は〈特徴 (lakṣaṇa)〉の相異によって区別されると主張する²¹。過去・現在・未来いずれかの時点にある存在要素とその特徴との関係は、「一人の女性を愛していながらその他の女性にも無関心ではない男性」に例えられている²²。

ヴァスミトラは、「ある存在要素が〔三〕世を通過して行くとき、〔三世〕それぞれの境位に到達するとそれぞれ別のものとして表示されるが、それは境位が別である〔こと〕にもとづいているのであって、実体〔が別であること〕にもとづくわけではない²³」と述べ、三時は〈境位 (avasthā)〉によって区別されると主張する。存在要素と3つの境位の関係は、1の位のところに投げ入れられると「1」、100の位のところに投げ入れられると「100」、1000の位のところに投げ入れられると「1000」とカウントされる算盤の計算球に例えられている²⁴。

TSP ではさらに、「ある存在は、作用が〔活動している〕状態にあるとき現在のものであり、それ (= 作用) を失ったとき過去のものとなり、それ (= 作用) を未だ獲得していないときは未来のものである²⁵」という説もまたヴァスミトラに帰せられている。なお Frauwallner [1973: 106] によると²⁶、境位の相異による三世の区分を説いたヴァスミトラと作用の有無による三世の区分を説いたヴァスミトラは同名異人とされるが、TSP および AKBh は同一人物が両方の説を説いたと見なしているようである²⁷。

「[相対的] 相異による相異論者 (anyathānyathika)」と呼ばれるブグダデーヴァは「ある存在要素は、〔三〕世を通過して行くとき、〔それ〕以前のもので以後のものに関係してそれぞれ別のものとして呼ばれる²⁸」と述べ、二項間の相対的差異による三時の区分を主張した。類似する例として、ある一人の女性が、「娘」と呼ばれたり「母」と呼ばれたり

¹⁹ TSP 614,9f. Cf. AKBh 296,11f.

²⁰ TSP 614,15f.: dharmo 'dhvasu vartamāno 'tīto 'tītalakṣaṇayukto 'nāgatapratyutpannābhyām lakṣaṇābhyām aviyuktaḥ. (≡ AKBh 296,15f.) Cf. ADV 259,17f., YBh 128,3-7.

²¹ ヤショーミトラは、特徴の相異による三世の区別について、「〔三世に関わる〕言語適用 (vyavahāra) は、〔過去・現在・未来の存在要素の〕特徴がその働き (vṛtti) を獲得するかどうかにかつて依拠する」(AKVy 469,25: lakṣaṇānyathikasya lakṣaṇavṛttīlābhāpekṣo vyavahāraḥ. Cf. TSP 614,18)、また「〔存在要素が〕その働きを獲得した特徴と結びついたとき、〔現在のものとして〕立てられる」(AKVy 469,31f.: labdhavṛttinā hi lakṣaṇena yukto vyavasthāpyate.) と説明している。Cf. Cox [1995: 139].

²² TSP 614,16f. Cf. AKBh 296,17f.

²³ TSP 614,19-20: dharmo 'dhvasu vartamāno 'vasthām avasthām prāpyāno 'nyo nirdiśyate 'vasthāntarataḥ, na dravyataḥ. (≡ AKBh 296,19f.) Cf. ADV 260,3-5, YBh 130,1-4.

²⁴ TSP 614,21f. Cf. AKBh 296,20f.

²⁵ TSP 614,22f.: kāritre 'vasthito bhāvo vartamānaḥ, tataḥ pracyuto 'tītas tadaprāpto 'nāgataḥ. (Cf. AKBh 297,12f.) Cf. YBh 130,7-9, ADV 261,6f.

²⁶ Frauwallner 氏が二人のヴァスミトラを想定する根拠は ADV の記述による。四大論師の説が言及される際には、bhadanta-Vasumitra と呼ばれ (ADV 260,3)、作用説が言及される直前の箇所では sthavira-Vasumitra と呼ばれている (ADV 260,14)。

²⁷ TSP 619,19-23, AKBh 297,8-13.

²⁸ TSP 615,3f.: dharmo 'dhvasu vartamānaḥ pūrvāparam apekṣyāno 'nya ucyate. (≡ AKBh 297,1f.)

することが挙げられている²⁹。

2.3 三世実有論の6つの論拠 (TS/TSP の場合)

次に、上記の四大論師の説とは別に述べられる三世実有論の論拠についても確認しておきたい。TS/TSPに見られる6つの論拠³⁰は以下の通りである。4つの理論的証明(理証)と經典の記述を根拠とする2つの証明(経証)から構成されている³¹。

- ①【理証1】ある認識の対象が過去・未来のものであっても、その認識が存在している以上、対象もまた必ず実在する³²。
- ②【経証1³³】ブッダによっても、認識は2つのもの(感覚器官および思考器官とその対象)によって生起すると述べられている³⁴。
- ③【理証2】過去あるいは現在のある時に形成された業(異熟因)が、現在あるいは未来に結果をもたらすことがある³⁵。
- ④【理証3】ヨーガ行者たちにとって、過去・現在・未来のものに関する認識は区分されている³⁶。
- ⑤【経証2】ブッダ自身も、過去・未来のものに関して「もし過去の物質的存在がなかつ

²⁹ TSP 615,4. Cf. AKBh 297,2f.

³⁰ AKBh 295,8–296,1 では四つの論拠が述べられるが、下記の①～③および⑤とほぼ一致する。

³¹ 飛田 [2006: 2] によると、最も古い三世実有論が現れる『阿毘達磨識身足論』においては7つの論拠が述べられているという。そのうち、TSP あるいは AKBh においては AKBh において述べられる論拠と類似・関連するものは、過去あるいは未来のものが「観察されるから(存在しないものを所縁とする心は存在しないから)」「【理証1】【経証1】と類似あるいは関連」というものと「業とその異熟果が同時ということは、あってはならないから」(【理証2】と類似)というものである。

³² TS 1787ab: atītājātayor jñānam anyathāviśayaṃ bhavet / (Cf. AKBh 295,16–19.)

「さもなければ(=過去のものとも未来のものが存在しないとすると)、過去のものとも未来のものとの知識は対象をもたないということになるだろう。」

³³ 実質的には、【理証1】の内容(もし過去・未来のものがなかったなら、それを対象とする認識はありえないことになる)とほぼ同じと言ってよい。

³⁴ TSP 616,6–9: ^(a)dvaṃ prāṭhya vijñānam utpadyata ^(b)iti bhagavatoktam: ^(b)katamad dvayam. cakṣū rūpāṇi yāvan mano dharmā ^(b)iti. asatī cātītānāgate tadālamanaṃ vijñānaṃ dvayaṃ prāṭhya na syād ity āgamavirodhaḥ. (Cf. AKBh 295,14–16.)

^(a)『雜阿含經』Taisho 99, vol. 2, 54a23f. (AKBh 295,14; 464,10f.; 467,2) Cf. *Samyuttanikāya* (PTS) IV 67, ADV 269,2. 秋本・本庄 [1978: 100f.] も参照のこと。

^(b)『雜阿含經』Taisho 99, vol. 2, 54a24f. (AKBh 295,14f.) Cf. *Samyuttanikāya* (PTS) IV 67–69, ADV 269,2–3. 秋本・本庄 [1978: 100f.] も参照のこと。

「世尊によって『認識は、二つのものに縁って生起する』と、[また]『二つのものとは何か。眼と色かたち、乃至、思考と思考の対象である』と述べられた。また、過去のものとも未来のものが存在しなければ、それらを対象とする認識が二つのものに縁って存在することもないであろう。その場合、聖なる教えと矛盾することになる。」

³⁵ TS 1788ab: karmūtiṃ ca niḥsattvaṃ kathaṃ phaladam iṣyate / (Cf. AKBh 295,20–296,1)

「また、どうして存在性を欠く過去の業が結果をもたらすことが認められようか。」

³⁶ TS 1788cd: atītānāgate jñānaṃ⁽¹⁾ vibhaktaṃ yogināṃ ca kim //

⁽¹⁾ atītānāgate jñānaṃ JK : atītānāgataṃ jñānaṃ S (cf. 'das dang ma 'ongs shes T)

「またどうしてヨーガ行者たちにとって、過去と未来のものに対する知識は区分されているのか。」

Cf. *Vākyapadīya* (ed. by W. Rau) 1.37: āvirbhūtaprakāśānām anupaplutacetasaṃ /

atītānāgatajñānaṃ pratyakṣāṇ na viśiṣyate //

「[知の]輝きが顕現した人や心の働きが曇らされていない人々の、過去や未来のものについての知識は、直接知覚と区別されない。」(赤松 [1998: 93f.] も参照のこと)

たら、多聞の聖なる仏弟子は、過去の物質的存在に対して関心を捨てることはなかったであろう。むしろ過去の物質的存在が存在するから [こそ]、多聞の聖なる弟子は、過去の物質的存在に対して関心を捨てる [ことができる] のである³⁷ また「およそ過去の物質的存在や未来等の [物質的存在] 全てを集めた後に、 [それらを総称して] 物質的存在の集合体 (色蘊) と名付ける³⁸」と述べている。

- ⑥ 【理証 4】 過去および未来のものが存在することは、「過去および未来 [の存在要素] は、実体 [であること] の否定の対象ではない。 [それらの存在要素は、それぞれ過去あるいは未来] 世によって包摂される物質的存在をはじめとする [五蘊] 等のものであるから、ちょうど現在 [の存在要素] のように³⁹」と論式化される。

なお AKBh においても三世実有論の 4 つの論拠が紹介されているが、【理証 3】と【理証 4】は AKBh には見られず、TS/TSP にのみ見られる。

3 作用 (kāritra) について

3.1 作用説をめぐる説一切有部と経量部 (ヴァスバンドウ) の論争

四大論師のヴァスミトラ説を紹介する際にも言及したが、三世実有論において中心的な役割を果たすのは〈作用 (kāritra)〉という概念である。ここではまず、説一切有部と経量部の間作用をめぐる議論を整理しておきたいと思う。説一切有部の主張は以下の通りである。すでに見たヴァスミトラに帰せられるものとは若干の表現の違いが見られる。

この [三] 世の区別は作用によって規定される。作用 [があるとき] に存在するものが〈現在のもの〉と呼ばれる。作用を失ったものは〈過去のもの〉 [と呼ばれ]、それ (= 作用) を [未だ] 獲得していないものが〈未来のもの〉 [と呼ばれる]。⁴⁰

³⁷ TSP 616,16–19: ^(a)atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe⁽¹⁾ 'napekṣo 'bhaviṣyat. yasmāt tarhy asty atītaṃ rūpaṃ, tasmāc chrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe⁽²⁾ 'napekṣo bhavati.^(a) (Cf. AKBh 295,9f.)

⁽¹⁾ 'tīte rūpe J : 'titarūpe KS ⁽²⁾ 'tīte rūpe em. ('tīte rūpe J192b4) : 'titarūpe JKS

^(a) 『雑阿含経』 Taisho 99, vol. 2, 20a14–21. Cf. *Samyuttanikāya* (PTS) III 19f., ADV 264,3–5; 265,1–6. 秋本・本庄 [1978: 100] も参照のこと。

³⁸ TSP 616,18f.: ^(a)yat kiṃcid rūpaṃ atītaṃ anāgatādi tat sarvaṃ abhisamkṣipya rūpaskandha iti samkhyāṃ gacchati.^(a)

^(a) Cf. 『雑阿含経』 Taisho 99, vol. 2, 13b15–17. (Cf. AKBh 13,5f.)

³⁹ TS 1789: na dravyāpohaviṣayā atītānāgatās tataḥ / adhvasaṃgraharūpādibhāvāder vartamānavat⁽¹⁾ //

⁽¹⁾ -rūpādibhāvāder vartamānavat JS (cf. ... gzuḡs la sogs // dngos po la sogs da ltar bzhiṅ T) : -rūpād vibhāvāder vartamānavat K

⁴⁰ TS 1790cd–1791: kāritreṇa vibhāgo 'yam adhvanāṃ yat prakalpyate //

kāritre vartate yo hi vartamānaḥ sa ucyate /

kāritrāt pracyuto 'tītas tadaprāptas tv anāgataḥ //

Cf. AKBh 297,11–13: adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ // (AK 5.26cd) yadā sa dharmāḥ kāritraṃ na karoti, tadānāgataḥ. yadā karoti, tadā pratyutpannaḥ. yadā kṛtvā niruddhaḥ, tadātītaḥ.

AD 303: kāritreṇādhvanāṃ eṣa vyavasthāṃ abhivāñchati /

tat kurvan vartamāno 'dhvā kṛte 'tīto 'kṛte paraḥ //

説一切有部は、作用を働き (vyāpāra)⁴¹と言い換えた上で⁴²、作用に「結果を与えることと受け取ること (phaladānagrahaṇa)⁴³を特徴とする」という定義を与える。この説一切有部の主張に対して、経量部は以下のような反論を投げかける。同類因・遍行因・異熟因等の過去に属する原因も、〈結果を与えること〉ができるため、これらの過去に属する原因もまた現在のものとなってしまおう。また過去の同類因や異熟因等は、結果を与えることと受け取ることのうち、与えることのみをなすため「半分現在のもの」であることになってしまう⁴⁴。

⁴¹ TSP 617,9–11: yadi darśanādīlakṣaṇo vyāpāraḥ, yathā pañcānāṃ cakṣurādīnāṃ darśanādīkām, yataś cakṣuḥ paśyati śrotraṃ śṛnoti ghrāṇam jighrati jihvā svādayatītyādi, vijñānasyāpi vijñārtvāṃ vijñānīti kṛtvā, rūpādīnām indriyagocaratvam ...

「[説一切有部:] 見ること等を特徴とする働き [が作用] である。例えば眼等の五つ [の感覚器官] は見ること等 [の働き] をもつが、それ (= 作用) によって、眼は見る、耳は聞く、鼻は嗅ぐ、舌は味わう等 [の働き] をなす。[さらに作用によって] 認識もまた認識することから認識主体であり、色かたち等は感覚器官の対象領域となる。」

⁴² ADV においては、kriyā と言い換えられている。ADV 261,6f.: kriyāvān hi saṃskāro vartamāna ity ucyate. sa eva tyaktakriyo 'tīto 'nupāttakriyo 'nāgataḥ.

⁴³ TSP 617,14–18: atha phaladānagrahaṇalakṣaṇam kārītram, yathā cakṣuṣaḥ⁽¹⁾ sahabhuvo⁽²⁾ dharmā jātyādayaḥ puruṣakāraphalam⁽³⁾, anantarotpannaṃ cakṣurindriyaṃ puruṣakāraphalam adhipatiphalam niṣyandaphalam ca, etatphalajananāt⁽⁴⁾ prayacchad dhetubhāvavasthānād grhṇac cakṣur vartamānam ucyata iti.

⁽¹⁾ cakṣuṣaḥ J (mig gi T) : cakṣuṣā KS ⁽²⁾ sahabhuvo J (lhan cig 'byung ba mams T) : sahabhavā KS

⁽³⁾ puruṣakāraphalam J (skyes bu byed pa'i 'bras bu yin T) : puruṣakāraphalam KS

⁽⁴⁾ etatphalajananāt em. (cf. 'di ni 'bras bu skyed par byed pa'i phyir) : etat phalam jananāt JKS

「[説一切有部:] あるいは作用は、〈結果を与えること〉と〈受け取ること〉を特徴とする。例えば、眼 [という原因] には、[眼と] 共に生じる生 (jāti) 等の諸々の存在要素 [という結果] がある [が、それは] 土用果 (puruṣakāraphala) である。[また眼には] 直後に生起する視覚器官 [という結果] がある [が、それは] 土用果であり、増上果 (adhipatiphala) であり、等流果 (niṣyandaphala) である。眼はこれらの結果を生み出すことから [結果を] 与えるものであり、原因の状態にあることから [結果を] 受け取るものである [ため]、『現在のもの』といわれる。」

Cf. 『阿毘達磨順正理論 (巻第五十二)』 Taisho 1562, vol. 29, 631c32–5: 若約作用立三世別。彼同分攝眼等諸根。現在前時有何作用。若謂彼能取果與果。是則過去同類因等。既能與果應有作用。有半作用世相應雜。(嘗沼 [1964: 86, n. (36)] も参照のこと)

なお、秋本 [1993: 54, n. 63] において示されている通り、種々の原因が三時のいつと果・取果をなすかについての関係性は以下の通りである。

原因とその結果	結果を与える時	結果を受け取る時
異熟因 (→異熟果)	過去	現在
能作因 (→増上果)	現在・過去	(現在)
俱有因 (→土用果)	現在	現在
相応因 (→土用果)	現在	現在
同類因 (→等流果)	現在・過去	現在
遍行因 (→等流果)	現在・過去	現在

⁴⁴ TSP 617,17–19: evaṃ tarhy atītānām api sabhāgasarvatragavipākahetūnām phaladānābhyupagamād vartamānatvaprasaṅgaḥ. atha samastam eva phaladānagrahaṇalakṣaṇam kārītram iṣyate, evam apy⁽¹⁾ atītasya sabhāgahetvāder ardhavartamānatvaprasaṅgaḥ. (Cf. AKBh 297,16f.)

⁽¹⁾ evam apy J (de lta na yang T) : evam KS

「[経量部:] そのようである場合、同類 [因] や遍行 [因] や異熟因が過去のものであったとしても、[それらに] 結果を与えることが認められることになるので、[これら過去の原因が] 現在のものになってしまう。あるいは、作用とは〈結果を与えること〉と〈受け取ること〉という [両

3.2 サンガバドラ（衆賢）の見解

上記の経量部の見解に対して、説一切有部の論師であるサンガバドラは作用の定義に重要な変更を加える。サンガバドラの見解は以下の通りである。

諸々の存在要素の作用とは、〈結果を引き寄せる能力〉のことであって、結果を生み出すことではないと述べられる。そして、諸々の過去のものである同類の原因等が、結果を引き寄せることはない。まさしく現在という境位において〔結果を〕引き寄せ終えているからである。しかしながら、〔すでに結果を〕引き寄せ終えたものが〔さらに結果を〕引き寄せることは不合理である。無限遡及となってしまうからである。それ故、諸々の過去のものには作用はありえない。従って、〔過去のものにも現在のものの特徴があるというような〕特徴の混乱はない⁴⁵。

サンガバドラは、作用の従来の定義である「結果を与えることと受け取ること」を「結果を引き寄せる能力」と定義し直した。すなわち、説一切有部は従来作用に「結果を与えること」と「結果を受け取ること」という二つの機能を持たせていたが、それらのうち「受け取ること」の側面を「引き寄せること」と言い換えて一本化することによって、経量部のいう「半分現在になる」という不都合を回避することが可能となったのである。さらに、秋本〔2002〕等が指摘する通り、作用の定義の中に〈能力 (śakti)〉という概念を導入したことが後に大きな意味をもつことになる。

3.3 kāritra（作用）と arthakriyā（効果的作用／目的の実現／因果効力）

3.3.1 先行研究の紹介

サンガバドラによる、〈結果を引き寄せる能力〉という新しい作用の定義は、後代の仏教論師たちの思想にも影響を与えることになる。その最たる例は、ダルマキールティ（600–660年頃）が存在 (sattva) および実在 (vastu) を定義する際に用いた〈効果的作用 (arthakriyā)〉という概念への影響であるが、このことはすでにいくつかの先行研究において指摘されている。ここでは、作用と効果的作用の関連性について論じた研究を紹介す

方の〕特徴を兼ね備えたものであると認められるとしても、過去の同類因等は〔結果を与えるものでもあるため〕半分現在のものであるということになってしまう。」

⁴⁵ TSP 617,20–23: dharmāṇāṃ kāritram ucyate phalākṣepasaktiḥ, na tu phalajananam, na cātītānāṃ sabhāgahetvādmāṇāṃ phalākṣepo 'sti, vartamānavasthāyām evākṣiptatvāt. na cākṣiptasyākṣepo yukto 'navasthāprasangāt. tasmād atītānāṃ na kāritrasambhava iti nāsti lakṣaṇasamkaraḥ.

Cf. 『阿毘達磨順正理論（卷第五十二）』 Taisho 1562, vol. 29, 631c6–17: 引果功能名爲作用。非唯作用總攝功能。亦有功能異於作用。且闇中眼見色功能爲闇所違非違作用。謂有闇障違見功能。故眼闇中不能見色。引果作用非闇所違。故眼闇中亦能引果。無現在位作用有闕。現在唯依作用立故。諸作用減不至無爲。於餘性生能爲因性。此非作用但是功能。唯現在時能引果故。無爲不能引自果故。唯引自果名作用故。由此經主所舉釋中。與果功能亦是作用。良由未善對法所宗。以過去因雖能與果無作用故世相無雜。（菅沼〔1964: 86, n. (39)〕も参照のこと）

AKBhT D138a2–5; P274b8–275a4 (秋本〔1993: 63,2–9〕): slob dpon 'dus bzang na re / dngos po rnams kyī [P : kyisD] bya ba 'i 'bras bu 'phen pa 'i nus pa ni 'bras bu 'byin pa ma yin pas mtshan nyid 'chol ba med do zhes zer ro // ... 'bras bu 'phen pa 'i bya ba nyid yin gyi / 'bras bu 'byin pa 'i bya ba ma yin no // 「サンガバドラ師は以下のように述べる。『諸々の事物の作用は、結果を引き寄せる力であって結果を与えることではないため、〔過去のものに現在のものの特徴があるというような〕特徴の混乱はない』と。〔すなわち〕『…結果を引き寄せることが作用であって、結果を与えることは作用ではないのである』[ということである。]」（秋本〔1993: 54; 63〕も参照のこと）

るとともに、それらが言及する TS/TSP の該当箇所の内容を再検討してみたい。両者の関係について論じた代表的な論考として、Halbfass [1997] と秋本 [2002] を挙げるができる。

まず Halbfass [1997] についてであるが、この論文の前提となる先行研究に Frauwallner [1973], [1984] がある。Frauwallner [1984: 130] は、現在のもののみがもつ *kāritra* と実在するもののみがもつ *arthakriyā* の両者を「効力をもつこと／実効性 (Wirksamkeit)」という観点から理解し、両理論の類似性を指摘した。Halbfass [1997: 241] はこの見解を踏襲して、ヴァスミトラやサンガバドラの作用の概念は、ダルマキールティによる効果的作用の概念の歴史的先駆けの一つであると認めてよいと述べている。さらにダルマキールティは、古い概念を元来の枠組みから引き離すとともに、解釈し直して根本から改革し、古い概念に新しく固有の存在論的・認識論的機能を割り当てたと結論づけている。関連箇所として TS 1834–1836 および TSP の参照を指示している⁴⁶。

秋本 [2002] は、より明確に「ダルマキールティの存在の定義はヴァスバンドゥ、サンガバドラ、スティラマティに至る三世実有の議論の展開過程のなかで生まれた」とした上で、「ヴァスバンドゥの間に促されて生まれたサンガバドラの引果力はダルマキールティの因果効力へつながり、そのつながりをシャーンタラクシタが自著において明らかにした」と結論づけた⁴⁷。また「この 1809 ではサンガバドラの言う引果力がそのままダルマキールティが定義した〈因果効力〉そのものであると説明しているわけではないが、1810 以下の議論とともに見れば引果力を因果効力と同一視していると考えてよい⁴⁸」と述べて、サンガバドラによる *kāritra* (= 結果を引き寄せる能力) がシャーンタラクシタによって *arthakriyā* に置き換えられていく転換点として TS 1809 を挙げている。

3.3.2 TS/TSP から読み取れる *kāritra* と *arthakriyā* の関係

次に、上記二つの先行研究が言及する TS/TSP の該当箇所の内容を検討してみたい。まず、秋本 [2002] が指摘する箇所の内容は以下の通りである。

作用と呼ばれる〈結果を引き寄せる能力〉は、言葉の〔適用〕対象ではない。そして、まさしくその同じ能力は実在であるから、いかにしてそれ (= 能力) が仮に立てられた存在であるといえようか⁴⁹。(TS 1809)

また、この〔火等の〕物質的存在は燃やすことや料理すること等の結果をなすものであると見なされるが、まさしくその同じ〔物質的存在〕は、過去あるいは未来の境位にあると認められるのであろうか⁵⁰。(TS 1810)

⁴⁶ Halbfass [1997: 241, n. 29] 参照。

⁴⁷ 秋本 [2002: 33f.] 参照。

⁴⁸ 秋本 [2002: 31] 参照。

⁴⁹ TS 1809: *kāritrākhyā phalākṣepaśaktir yāśabdagocaraḥ*⁽¹⁾ / *śakter eva ca vastutvāt sā prajñaptisatī katham //*

⁽¹⁾ *yāśabdagocaraḥ J* (cf. *gsang sgra yi spyod yul min T*, na *śabdagocaraḥ TSP*): *yā śabdagocarā KS*

⁵⁰ TS 1810: *yac cedam iksyate*⁽¹⁾ *rūpaṃ dāhapākādikāryakṛt / atitānāgatāvasthaṃ kiṃ tad evābhyupeyate //*

⁽¹⁾ *īksyate JS* (cf. *snang ba T*): *iṣyate K*

TS 1806–1808 において、シャーンタラクシタとカマラシーラは作用説を「構想されたもの (TS 1807a: kalpita)」、*「真に実在するもの (TS 1808b: bhāvika)」*でないもの、*「仮に立てられた存在 (TSP 622,12: prajñaptisattva, 施設有)」*であるとして一旦棄却する。これはサンガバドラが作用について、存在要素と同じものでも異なるものでもない、〈相続 (saṃtāna/saṃtati)〉のようなものと主張した⁵¹ためである。しかしながら TS 1809 では、一転して *kāritra* = *phalākṣepaśakti* = *vastu* と見なし、過去および未来のものが効果的作用をもつことを否定する方向にシフトする。実際にカマラシーラは、*phalākṣepaśakti* を「実在の独自相と別のものではない」と注釈している。

そして、〈結果を引き寄せる能力〉とは、実在の独自相とは別のものではなく、その同じもの (= 実在の独自相) に他ならない⁵²。

秋本 [2002] が指摘する通り、確かにシャーンタラクシタが TS 1809 以下において「引果力を効果的作用と同一視している」ということもできるであろうが、別の見方をすれば、シャーンタラクシタが意図的あるいは戦略的に、サンガバドラの主張する *kāritra* = *phalākṣepaśakti* を *arthakriyā* と見なすことによって、説一切有部を自らが立脚する理論体系に引き込み、論争を有利に展開しようとしたと考えることも可能であろう。さらに

⁵¹ サンガバドラは、作用と存在要素の関係について、両者は同一でもなく異なることもないと述べている。この主張は AKBh におけるヴァスバンドゥからの批判を受けたものと考えられる。

TSP 621,11–15: *na kāritraṃ dharmād anyat, tadvyatirekeṇa svabhāvānupalabdheḥ. nāpi dharmamātram, svabhāvāstivte 'pi kadācid abhāvāt. na ca na viśeṣaḥ, kāritrasya prāg abhāvāt, santānavat. yathā⁽¹⁾ dharmanairantaryotpattiḥ santāna ity ucyate, na caśau dharmavyatiriktaś tadavibhāgena gr̥hyamānatvāt. na ca dharmamātram, ekakṣaṇasyāpi santānatvaprasaṅgāt. na ca nāsti, tatkāryasad-bhāvāt.*

⁽¹⁾ *yathā JK (dper na T) : tathā S*

「作用は存在要素と異なる。それ (= 作用) とは別個に、[存在要素の] 本体は認識されないからである。また [作用は] 単なる存在要素でもない。たとえ [存在要素の] 本体が存在するとしても、[作用は] 時に存在しないからである。一方、[作用と存在要素の間に] ちがいが無いわけでもない。作用は、ちょうど〈相続〉のように以前には存在しないからである。ちょうど存在要素が間断なく生起することが〈相続〉と呼ばれるように、これ (= 相続) は存在要素と異なるものではない。それ (= 存在要素) とは区分できないものとして把握されるからである。また、[相続は] 単なる存在要素であるということもない。一刹那すらもまた相続であることになってしまうからである。しかしながら [相続は] 存在しないわけではない。それ (= 相続) の結果は実在するからである。」

Cf. 『阿毘達磨順正理論 (卷第五十二)』 Taisho 1562, vol. 29, 633a24–b2: 差別作用與所附體不可說異。如法相續如有爲法、刹那刹那無間而生名爲相續。此非異法無別體故亦非即法、勿一刹那有相續故不可說無。見於相續有所作故。如是現在差別作用。非異於法無別體故亦非即法。有有體時作用無故不可說無。作用起已能引果故。(菅沼 [1964: 103, n. (19)], Cox [1995: 144f. with n. 47f.] も参照のこと)

また cf. AKBhT D140a3–5; P276a7–276b1 (秋本 [1995: 183,20–184,4]) : *yang de nyid kyis smras pa / bya ba chos las gzhan de las tha dad pa ma yin pa / rang bzhin med pa'i phyir / chos tsam ma yin no // rang bzhin yod pa nyid la yang res 'ga' med pa'i phyir / bya ba'i khyad par snga na med pa'i rgyud bzhin ma yin no // dper na bar chad [P : om. D] med par skye ba'i chos la rgyud ces brjod pa bzhin no // 'di ni de'i las de las tha dad pa ma yin te / de'i rang bzhin yin pa'i phyir ro // chos tsam yang ma yin te [P : chos tsam gyi D] skad cig ma gcig [D : cig P] kyang rgyud du thal ba yin [P : ma yin D] pa'i phyir dang / de'i bya ba yod pa'i phyir med pa ma yin no // (秋本 [1995: 178] も参照のこと)*

⁵² TSP 622,17f.: *yā⁽¹⁾ ca phalākṣepaśaktiḥ sā⁽²⁾ nānyā vastusvalakṣaṇāt, kiṃ tarhi, tad eva.*

⁽¹⁾ *yā JS : sā K* ⁽²⁾ *sā JS : om. K*

TS 1810 に対する注釈を見ると、同じ文脈の中でカマラシーラは明白に「燃やすことや料理すること等の結果をなすもの」を「燃やすことや料理すること等の効果的作用をなすもの」と説明している。

さらにまた、まさにこの火等の物質的存在は [現在] 燃やすことや料理すること等といった効果的作用をなすものとして認識されるが、まさしくその同じ [火等の物質的存在] が過去あるいは未来の境位にあるのか、あるいは [それとは] 別のものが [過去あるいは未来の境位にある] のか⁵³。

TS 中に arthakriyā という用語が明示的に現れるのは TS 1820 以降であるが、同偈は PV 1.166 を踏まえたものとなっている。

効果的作用をなす能力をもつもの、まさにそれこそが真に実在する存在である。そしてそれ (= 効果的作用をなす能力をもつもの = 真実在) は、それら 2 つ (= 過去と未来の境位) においては存在しない。[過去と未来の境位において] 存在する [ものがあるとしても、そのような] ものから結果が生起することは [ありえ] ない⁵⁴。

なお TS 1809–1819 には、他に kāryakṛt (TS 1810b), kāryayogya (TS 1819b) などの表現も見られる。

次に Halbfass [1997] が指摘する箇所 (TS 1834–1836 とそれに対する TSP) を検討する。結論から言うと、この箇所においてシャーンタラクシタとカマラシーラは、過去と未来のものが効果的作用能力をもつことがないことを、ダルマキールティによって確立された刹那滅論証に依拠して論証しようと試みている。ここではすでに kāritra は arthakriyā と言い換えられており、Halbfass [1997] が指摘するようには、kāritra 自体については特段議論されていない。むしろ arthakriyā と過去・現在・未来との関係が論じられており、過去・未来の存在は効果的作用能力をもたないことが論証されている。

シャーンタラクシタの言明を受けて、カマラシーラは 2 種の推論式を立てるのであるが、その前提としてシャーンタラクシタは、直前の TS 1833 において過去と未来のものが刹那的なものではないと仮定すると、論理 (推理) との矛盾が起こると述べている。

論理による排斥も [なされる]。[仮に過去・未来のものが] 存在しているとすると、[それらは] 必然的に刹那的に消滅する [ことになる]。ちょうど諸々の現在のもののように、一方、この場合の結合関係は以前にすでに論証されている⁵⁵。

⁵³ TSP 622,21f.: kiṃ ca yad etad **dāhapākādyarthakriyākāri vahnyādirūpam** upalabhyate, kiṃ tad evāṭitānāgatāvastham āhosvid anyat. (Cf. PVA [ed. by M. Ono] 3,10: arthasya dāhapākādeḥ kriyā niṣpattiḥ.)

⁵⁴ TS 1820: sa eva bhāviko bhāvo ya evāarthakriyākṣamaḥ⁽¹⁾ / sa ca nāsti tayor yo 'sti na tasmāt kāryasambhavaḥ //

⁽¹⁾ evāarthakriyākṣamaḥ JS (cf. don byed nus pa ni T) : evāyaṃ kriyākṣamaḥ K

Cf. PV 1.166: sa pāramāthiko bhāvo ya evāarthakriyākṣamaḥ / sa ca nāveti yo 'nveti na tasmāt kāryasambhavaḥ //

⁵⁵ TS 1833: yuktibādhāpi santaś cen⁽¹⁾ niyamāt kṣaṇabhaṅginaḥ / vartamānā iva prak tu pratibandho 'tra⁽²⁾ sādhitāḥ //

⁽¹⁾ cen JKS (cf. kyang yod na ni T) : ca Schayer (cf. kyang yod na ni T) ⁽²⁾ 'tra JK ('dir T) : 'sya S (cf. 'sya hetoḥ TSP)

カマラシーラはこの偈に対する注釈の中で、「さらにまた、主張命題の、定説との矛盾 (siddhāntavirodha) のみならず、推理との矛盾 (anumānavirodha) も [起こる]. [推理とは] すなわち、[推論式:] 『およそ存在しているものは、全て刹那的である。ちょうど諸々の現在のもののように、そして [有部の主張に従えば] 過去と未来のものは存在している.』以上から必然的に、[過去と未来のものは] 刹那的に消滅するということになる (prāpta) (TSP 627,14-16) と述べているが、prāpta という表現からこれが有部にとっては帰謬の推論式になっていることがわかる。従って TS 1833 は、単に刹那滅論証とそこから得られる存在性と刹那性の本質的結合関係 (論理/推理) を紹介して、そのことと「過去・未来のものは刹那的なものではない」という命題との矛盾を指摘するにとどまらず、直後に提示される2つの推論式に関する議論の導入にもなっているとも考えられる。カマラシーラが構成した2つの推論式は以下の通りである。

【推論式 1】 [遍充関係:] およそ効果的作用能力をもつものは現在のものである。ちょうど、目下議論の主題とはされていない諸々の現在のもののように、[主題所属性:] そして、[有部の主張に従えば] 過去のもの等は効果的作用能力をもつ、[結論: 過去のもの等は現在のものであることになるが、それは不合理である.] 以上は本質としての証因による帰謬法である⁵⁶。

【推論式 2】 [遍充関係:] [およそ] 現在のものでないものは、いかなるものに対する [効果的作用] 能力ももたない。ちょうど空中の蓮華のように、[主題所属性:] そして、過去のもの等は現在のものではない。[結論: 過去のもの等は、いかなるものに対する効果的作用能力ももたない.] 以上は能遍の非認識 [による推理] である⁵⁷。

【推論式 1】と【推論式 2】の遍充関係は換質换位の関係になっており、【推論式 2】はいわゆる帰謬還元法に相当すると考えられる。ただし prasaṅgaviparyaya という用語は見られない。そしてここで見られる帰謬法と帰謬還元法は、刹那滅論証において行われるものと論理形式が同じであり、帰謬法に本質としての証因、帰謬還元法に能遍の非認識を用いている点も共通している。【推論式 1】の結論: 「過去のもの等は現在のものである」の換質命題: 「過去等のものとは現在のものではない」が【推論式 2】の主題所属性に採用され、【推論式 1】の主題所属性: 「過去のもの等は効果的作用能力をもつ」の換質命題: 「過去のもの等は効果的作用能力をもたない」が【推論式 2】の結論となっている⁵⁸。

⁵⁶ TSP 627,22f.: prayogaḥ: ye ye 'rthakriyāsamarthās te vartamānāḥ, yathāvivādāspadībhūtā vartamānāḥ, arthakriyāsamarthāś cātītādaya iti svabhāvahetuprasaṅgaḥ.

⁵⁷ TSP 628,12-14: prayogaḥ: ye vartamānā na bhavanti, te kvacit samarthā api na bhavanti, yathā vyomāmbhoroḥam, na bhavanti cātītādayo vartamānā iti vyāpakānupalabdhiḥ.

⁵⁸ Cf. 御牧 [1984: 241ff.], Kajiyama [1998: 114ff. with n. 309].

参考までに TBh に見られる、刹那滅論証における帰謬法と帰謬還元法の例を挙げておく。

- 帰謬法: 「[遍充関係:] [有効な] 原因の集合は最後の瞬間において、必ずその結果を生じるように、あるものがあるときにある作用効力をもっているならば、それはそのときにその作用を必ず行う。[主題所属性:] この壺は現在の時点においても、過去・未来の時点に属する結果を生じさせる効力がある [と反論者は主張する]. [結論: この壺は現在においても、過去・未来の結果を生じるはずであるが、それは不合理である.]」
- 帰謬還元法: 「[遍充関係:] あるときにあるものに作用しないものは、そのときそのものに対して効力をもたない。たとえば、稲の芽を生じさせない雑穀が、稲の芽に対して効力をもたないよう

4 三世実有論の6つの論拠に対する批判

4.1 【理証1・2・4】【経証1・2】について

「2.3. 三世実有論の6つの論拠」において言及した6つの論拠はTSP「三時の考察」章の末尾において批判されている。ここでは、シャーントラクシタおよびカマラシーラが【理証1・2・4】と【経証1・2】をどのように批判しているかについて考察する。

【理証1】は、過去・未来のものに関する認識の存在から過去・未来に属する認識対象の存在を証明するものであったが、この論拠は以下のような理路によって批判される。認識の中には他派が構想する主宰神 (īśvara)・根本物質 (pradhāna) などの認識のように、認識対象 (ālambana) をもたないものも存在する。例えば主宰神等の形象 (恒常性・あらゆるものの原因であること等) は、言葉 (śabda) や特定の心不相応行である名称 (nāman) 等と結びつけられることがない。(TS 1847) さらにある知は〈知ること (bodha) を伴うこと〉のみによって「認識 (vijñāna)」と呼ばれるが、その知は自ら顕現するものであるから (prākāśyāt), その〈知ることを伴うこと〉は〈無感覚なもの (物質的なもの) ではないこと (ajādarūpatva)〉⁵⁹でもある。(TS 1848) 以上から、認識は外界に実在する認識対象をもたなくとも存在するといえるのである⁶⁰。TS 1848 で述べられる見解は、経量部および唯識派によって主張された有形象知識論あるいは自己認識の理論に立脚していると考えられる⁶¹。

【経証1】は、「認識は二つのもの (知覚器官とその対象) に縁って生起する」というブツダの言葉にもとづいて、過去・未来の対象の存在を証明しようとするものであったが、直前の【理証1】と密接に関連している。「二つのもの」のうち、ここでは過去・未来のものを対象としうる、第6番目の思考器官 (manas) とその対象 (dharma) によって生じる認識が問題となる⁶²。シャーントラクシタは、認識には認識対象をもつものと認識対象をも

に。[主題所属性:] この壺は現在の時点において、過去・未来の時点に属する効果的作用を行わない。[結論: ゆえに、この壺は現在において、過去・未来の時点に属する結果を生じさせない。]

⁵⁹ Cf. TS 2000: vijñānaṃ jaḍarūpebhyo vyāvṛttam upajāyate /

iyam evātmasaṃvittir asya yājaḍarūpatā //

「認識は無感覚なものとは異なったものとして生じる。それ (= 認識) が無感覚ではないことこそが、自己を認識することである。」

また Cf. TSP 682,21f.: na hi grāhakabhāvenātmasaṃvedanam abhipretam, kiṃ tarhi, svayaṃ prakṛtyā prakāśmatayā, nabhastalavarttyālokavat. 「実に [認識を自身を] 把握するものであることによって、自己認識であると認められるわけではない。それではどうかというと、自ら本性によって顕現することを本質としているから [自己認識であると認められるの] である。ちょうど空中に存在する光のように。」この箇所訳については、戸崎 [1985: 13, n. 36] も参照のこと。

⁶⁰ Cf. AKBh 300,6-12.

⁶¹ Cf. TBh 63,17: sautrāntikānāṃ matam: jñānam evedaṃ sarvaṃ nīlādyākāreṇa pratibhāstate, na bāhyo 'rthah, jaḍasya prakāśyogāt. yathoktam: svākārajñānanakanā dṛṣṭyā nendriyagocarā iti.

「経量部の人々の見解は [以下の通りである]。これらすべてのものは青等の形象として顕現するが、そのようなものは知識に他ならず、外界の対象 [が顕現しているわけ] ではない。無感覚なものが [知識の中に] 顕現することはありえないからである。ちょうど『感覚器官の対象 [である外界の対象そのものは] 見られるものではないが、[対象それ] 自身の形象をもつ認識を生じさせる [原因] である』と述べられるように。」(Kajiyama [1998: 139f.] も参照のこと)

⁶² 秋本・本庄 [1978: 97, n. 4f.] も指摘している通り、ヤショーミトラは過去および未来のものを対象とする認識を「思考器官による認識 (manovijñāna)」と明示している。AKVy 469,13-16:

たないものがあるが、ブッダは認識対象をもつ認識を暗に意図してこのように説いたと述べる。(TS 1846) ある認識が認識対象をもつ場合、それが外界対象を認識する場合でも、自己認識あるいは思考器官による認識の場合でも、現在存在するものの認識であるという点では同じであり、感覚器官あるいは思考器官とその対象に縁って生起するといえることができる⁶³。一方、認識対象をもたない認識の場合は、上記の【理証 1】に対する批判の中ですでに言及した。

【理証 2】は、過去の業の結果の存在によって過去の業の存在を証明しようとするものであった。シャーンタラクシタはこの論拠そのものを否定するのではなく、〈潜在印象 (vāsanā)〉と〈認識/心の相続 (vijñānaprabandha/cetaḥsantati)〉という概念を導入して修正案を提示するという方法をとる。その内容は以下の通りである。過去の異熟因が存在し続け、現在時に結果をもたらすことを承認することはできないが、過去の異熟因によって潜在印象を残された認識の相続から生じる結果は認められる。(TS 1849) またブッダは「尽きてしまい、消滅し、変異した業は、それでも存在する」(TSP 631,15)⁶⁴と述べて過去の業の存在を肯定しているが、それは心の相続における潜在印象に関連して「[過去の] 業は存在する」と比喩的に説いたにすぎない⁶⁵。(TS 1850) またそのように説いたのは、断見をなくすためである。さもなければ同じくブッダによって説かれた『勝義空性経 (Paramārthasūnyatāsūtra)』の意味内容⁶⁶が通積されない⁶⁷。(TS 1851)

【経証 2】は、「過去・未来の物質的存在等の全てを集めた後に、[それらを総称して] 〈色蘊〉と名付ける」等というブッダの言明にもとづいて過去・未来の存在を証明しようとするものであった。この論拠に対してシャーンタラクシタは、ブッダは過去と未来のもののかつて存在した状態とこれから存在する状態を、仮に存在するものと見なした上でそのように説いたのであって、過去や未来のものが実際に存在するからそのように説いたわけではない⁶⁸と批判する。(TS 1845)

【理証 4】は、過去あるいは未来のものの実在を主張する推論式の形を取っていたが、この推論式の中の証因は「[過去あるいは未来の存在は、過去世・未来] 世によって包摂されるから」というものである。この証因についてシャーンタラクシタとカマラシーラは、そもそも過去・未来のものという論証の主題の存在自体が疑わしいので、〈基体

na dvayaṃ pratītya manovijñānaṃ syāt. yad atītānāgatālabhanam iti viśeṣaḥ. tato vijñānam eva na syād ālabhanābhāvād iti. ... sadālabhanam eva manovijñānam, upalabdhisvabhāvatvāt, cakṣur-vijñānavad iti.

⁶³ Cf. AKBh 299,20–25.

⁶⁴ AKVy 473,16 によると、出典は *Samyuktakāgama* であるとされる。またこの一節は AKBh 299,8–13 にも引用される。秋本・本庄 [1978: 101f.] も参照のこと。

⁶⁵ Cf. AKBh 299,11f.

⁶⁶ TSP 631,23f.: ^(a) cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati. niruddhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchatīti hi cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati.^(a)

「眼は生起するときどこから来るわけでもなく、滅するときどこかに集まることもない。従って、眼は今まで存在しなかったが今存在し、存在し終わって消滅する。」

^(a) 『雜阿含經 (卷第十三)』 Taisho 99, vol. 2, 92c16–18, AKBh 299,12–14. Cf. ADV 267,1–2; 267,6–7; 267,12; 268,5; 『仏説勝義空經』 Taisho 655, vol. 15, 807a1–3. (秋本・本庄 [1978: 102] も参照のこと。)

⁶⁷ Cf. AKBh 299,12–16.

⁶⁸ Cf. AKBh 299,1f.

不成立 (āśrayāsiddha) という誤った証因となることを指摘する。あるいはもし基体不成立の誤りがなかったとしても、〈[論証の] 主題それ自体と反対のものを論証する能証 (dharmisvarūpaviparītasādhana)〉(矛盾因の一種) という誤った証因となるとしてその妥当性を否定している。(TS 1842–1844)

4.2 【理証 3】に対する批判 (シャーンタラクシタ・カマラシーラの独自の立場)

2.3. において見た三世実有論の 6 つの論拠のうち、AKBh に対応箇所がないのは【理証 3】と【理証 4】の 2 つである。両者のうち【理証 4】は【経証 2】を推論式の形式に整えたものであるため、実質的には【理証 3】のみが TS/TSP において新たに提示された論拠つまり AKBh およびその諸注釈には見られない論拠であるということになる。そして、この【理証 3】に対するシャーンタラクシタとカマラシーラの批判の中には、彼らの思想的立場を垣間見ることのできる記述が存在する。【理証 3】は、ヨーガ行者たちにとって過去と未来のもの知識は現在のものと区別されるため、その対象となる過去・未来の存在も否定されない、というものであった。この論拠に対してシャーンタラクシタは、以下のような批判および自説を展開する。

ヨーガ行者たちは、間接的あるいは直接的に [過去の原因の] 結果・[未来の結果の] 原因となる⁶⁹現在のものの様相を認識する。(TS 1852)

そしてその後、[ヨーガ行者たちは] 概念知を伴うことを本質とする諸々の清浄な世間的認識によって [その様相を] 追認するが、真実としては、対象をもたない諸々の [認識]⁷⁰によっても [その様相を認識する]。(TS 1853)

それ故、まさしくすでに存在した、またこれから存在する原因と結果の相続に依拠して、過去と未来のものについての諸々の教説は説かれるのである⁷¹。(TS 1854)

あらゆる分別の網を離れた知識の相続をもつ如来の⁷²諸々の教説は、全く [如来自身の意識的] 努力なしに説かれる⁷³。(TS 1855)

シャーンタラクシタはここでも、対論者の見解を完全に否定してしまうのではなく、修正案を提示する方法をとる。まず前提として、ヨーガ行者たちにとって過去・現在・未来のもの知識が区別されること自体は否定していない。しかしながら、知識の対象となる過去と未来のものが実在することから区別が可能になるわけではなく、あくまで現在のもの

⁶⁹ TSP 632,17f.: atītārthāpekṣayā **kāryatām gatam**, anāgatāpekṣayā **kāraṇatām**.

⁷⁰ TSP 632,18f.: **tattvato 'viṣayair** ity āviṣṭābhilāpair jñānaiḥ svalakṣaṇasyāviṣayīkaraṇāt.

⁷¹ TSP 632,20f.: **atītādideśanā** yoginām aparīśuddhānām **pravartante**.

⁷² TSP 632,21f.: bhagavatas tu **tathāgatasya** śuddhalaūkikam api jñānaṃ nāsti, nityasamāhitatvāt sarvavidyāprahāṇena, vikalpasya cāvidyāsvabhāvatvāt.

⁷³ TS 1852–1855: pāramparyeṇa sāksād vā kāryakāraṇatām gatam /

yad rūpaṃ vartamānasya tad vijānanti yoginaḥ //
anugacchanti paścāc ca vikalpānugatātmabhiḥ /
śuddhalaūkikavijñānais tattvato 'viṣayair api //
tad dhētophalayor bhūtām bhāvinīm caiva samtatim⁽¹⁾ /
tām āśrītya pravartante 'tītānāgatadeśanāḥ //
samastakalpanājālarahitajñānasamtateḥ /
tathāgatasya vartante 'nābhogenaiva deśanāḥ //

⁽¹⁾ samtatim JS : sannatim K

の様相 (rūpa) を認識することを通して区別がなされると述べる。すなわちヨーガ行者たちは、現在のものの原因を過去のもの、また現在のものの結果を未来のものとして、現在のものの様相の認識を通じて直接的・間接的に過去・未来のものを認識している、ということである。いずれにせよ、ここでも現在のものの实在のみを認めるという姿勢を崩すことはない。

TS 1853 以降では、シャーンタラクシタおよびカマラシーラの思想的立場が表明されていると考えてよいであろう。ヨーガ行者たちは、現在のものの様相の認識を通じて間接的に過去・未来のものを認識した後、分別を伴う清浄な世間智 (suddhalaukikavijñāna) によってそれを追認するが、真実としては対象をもたない知識 (言語表現を伴わない知識)⁷⁴ によってもそれらを認識すると述べられている。そして、過去と未来のものについての教説は因果の相続に依拠して説かれるが、それは完全には清浄ではない (apariśuddha) ヨーガ行者たちによるものであり、如来にはそのような清浄な世間智 (śuddhalaukikajñāna) すら存在せず、その教説は全く意識的な努力なしに (anābhogena) 説かれる、とする⁷⁵。

ここでは、ヨーガ行者による過去・未来に関する認識に3つのレベルが想定されていることがわかる。すなわち、①「間接的あるいは直接的に [過去の原因の] 結果・[未来の結果の] 原因となる現在のものの様相を認識する」段階、②「概念知を伴うことを本質とする清浄な世間的認識によって [その様相を] 追認する」段階、③「真実としては、対象をもたない諸々 [の知識] によって [その様相を認識する]」段階である。このうち①と②は時間の流れに沿った2つの段階であるが、②と③は同じ認識を対象をもつか否かという別の視点から述べたものである。TS 1853-1855 とその注釈文中においてシャーンタラクシタとカマラシーラが、いわゆる後得清浄世間智を明確に「概念知を伴うことを本質とするもの」としている点⁷⁶、またその智は究極的には「対象をもたない」としている点、ヨーガ行者の智と如来の智の間に明確な差異あるいは段階を想定している点、如来にとっては清浄な世間的認識すらも存在しないとしている点⁷⁷は、唯識派の思想的立場との関連性⁷⁸からも注目に値する。

5 説一切有部の存在論とインド哲学諸派の存在論の関係性

TS/TSP 「三時の考察」章冒頭の偈 (TS 1785) に対する注釈においてカマラシーラは以下のように述べ、同章で批判することになる三世実有論を直前の章 (第20章「蓋然論の考察 (Syādvādaparīkṣā)」) の TS 1782 における記述と関連付けている。

「しかしながら、いかなるものの存続もない (TS 1782d)」ということに対して、以下のような反論がある。[反論:] ダルマトラータをはじめとするある [一部の] 仏教徒

⁷⁴ TSP 632,18f.: *tattvato 'viṣayair ity āviṣṭābhiḥlāpair jñānaiḥ svalakṣaṇasyāviṣayikaraṇāt.*

「『真実としては、対象をもたない諸々 [の認識] によって』というのは、言語表現を伴う知識によっては [ということであるが、それらによっては] 独自相が対象とされることはないからである。」

⁷⁵ TSP 632,17-633,12.

⁷⁶ なお『撰大乘論』第8章では、「後得清浄世間智」は有分別ではあるものの、分類としては3種の無分別智 (修行による無分別智・根本無分別智・後得智) の1つとして数えられているようである。(長尾 [1987: 278-281])

⁷⁷ Cf. 長尾 [1987: 272-274].

⁷⁸ Cf. 長尾 [1987: 240-281].

たちによっても、存在は、金が〔種々の金製品に〕随伴することとの類似性によって、〔その〕状態が異なる〔にすぎない〕ことから三時において存続すると認められている以上、どうして〔前章の TS 1782 において〕「しかしながら、いかなるものの存続もない」と述べられ〔なければならなかつ〕たのか⁷⁹。

カマラシーラが参照を指示する TS 1782d を含む箇所は、シャーントラクシタが対論者の主張を批判する部分に相当するが、批判の対象となっているのは TS 1776–1778 である。これら 3 つの偈に見られる前主張はミーマーンサー学派のクマーリラに帰せられており⁸⁰、*Ślokavārttika* にほぼ同じ記述を見出すことができる。まずはその内容を確認しておきたい。

もし〔金の〕皿が壊されることによって〔金の〕首飾りが作られたなら、前者（＝金の皿）を求める者は悲しみ、後者（＝金の首飾り）を求める者は喜ぶであろう。(TS 1776)

しかし金〔そのもの〕を求める者は〔それらに〕中立の態度をとる。従って、実在は三つの本質をもつ。もし生起と存続と消滅がなければ、三つの観念（＝悲しみ・喜び・中立的態度）もないであろう。(TS 1777)

消滅がなければ悲しみはなく、生起がなければ楽しみはない。そして存続がなければ中立的態度はない。そのこと（＝中立的態度が存続と不可離関係にあること⁸¹）によって、〔金という〕普遍は恒常なものである。(TS 1778)⁸²

クマーリラによると、実在は生起・存続・消滅という 3 つの本質をもつとされる。そして、ある事物（例：金の皿）が消滅し、新たに別の事物（例：金の首飾り）が生起したとしても、その事物（例：金という素材）は普遍として存続しつづけるという。別の言い方をすれば、ある一つの実在に特殊（*viśeṣa*）と普遍（*sāmānya*）の両者が共存するという主張であるが、同様の見解はジャイナ教徒にも見られる。例えば、TAAS に見られる存在の

⁷⁹ TSP 613,21–614,6 ad TS 1785: *nāvasthānaṃ tu kasyacid* (TS 1782d) ity atredaṃ codyam: nanu katham idam ucyate: *nāvasthānaṃ tu kasyacid* (TS 1782d) iti, yāvataḥ *kāisid dharmatrāta-prabhṛtibhir bauddhair api* kālatrayāvasthitho *bhāva iṣṭo* 'vasthābhedād *dhemānugamasād* dharmyeṇa.

⁸⁰ TSP 611,16: *vardhamānakabhaṅgenetyādinā* kumārīlamatam āśānkate.

⁸¹ TSP 611,24f.: *yasmāt sthityādinā na mādhyasthyam, tena*⁽¹⁾ *mādhyasthyasya sthityavinābhāvitvena sāmānyasyāpi suvarṇatvasya nityatā* pratīyate.

⁽¹⁾ na mādhyasthyam, tena JK : na S

⁸² TS 1776: *vardhamānakabhaṅgena*⁽¹⁾ *rucakaḥ kriyate yadā / tadā pūrvārthinaḥ śokaḥ prītiś cāpy uttarārthinaḥ* // (= ŚV [Vanavāda] 21)

⁽¹⁾ -bhaṅge ca ŚV

TS 1777: *hemārthinas tu mādhyasthyam tasmād vastu tryātmakam / notpādasthitibhaṅgānām abhāve syān matitrayam* // (= ŚV [Vanavāda] 22)

Cf. ĀM 59, PVSVT 333,9f., DMP 81,10f., HBTĀ 369,19f. (Shiga [2013: 33 with n. 55] も参照のこと)

TS 1778: *na nāśena vinā śoko notpādena vinā sukham / sthityā vinā na mādhyasthyam tena sāmānyanityatā* // (= ŚV [Vanavāda] 23)

DMP 81,12f., PVSVT 333,11f., HBTĀ 369,21f. にも類似の偈 (d 句が *tasmād vastu trayātmakam* となっている) が見られる。(Shiga [2013: 33 with n. 56] も参照のこと)

TS 1776–1778 の訳については、若原 [1996: 81f.], Uno [1999: 427] も参照のこと。

定義は、「存在とは、生起・消滅・存続と結びつくものである⁸³」というものであるし、上記 TS 1776-1777 と類似の記述は、サマンタパドラの *Āptamīmāṃsā* にも見られる⁸⁴。Uno [1999] が指摘している通り⁸⁵、アートマン論や存在論の一部において、ミーマーンサー学派とジャイナ教徒は共通あるいは類似の見解を保持していた可能性が高い⁸⁶。

次に TS 1776-1778 に対するシャントラクシタの批判について検討する。その内容は以下の通りである。

以上のことはまた正しくない。その基体と同じではないからである。すなわち、生起と存続と消滅は同一の事物を基体としていない、ということである。(TS 1779)
 相互に矛盾した [これら 3 つの] ものが同時 [に起こること] になってしまうからである。しかしながらこれら全てのことは、[その基体としての事物が] 刹那的に消滅するものであれば混乱を招くことはない。(TS 1780)
 というのもすなわち、金を本質とする [金の] 皿という存在物が、自ずから、持続することなく消滅するとき、[それを求める] ある者には悲しみが生じる。(TS 1781)
 あらゆる点で以前にはなかった性質をもち、それ (= 金) を本質とする首飾りが生起するとき、[それを求めるある者には] 喜びが生じる。しかしながら、[金を本質とするような⁸⁷] いかなるものの存続もない。(TS 1782)⁸⁸

⁸³ TAAS 5.29: utpādayayadhrauyayuktam sat.

⁸⁴ ĀM 59: ghaṭamaulisuvarṇārthī nāśotpādasthitiṣv ayam / śokapramodamādhyaṣṭhyaṃ jano yāti sahetukam // (= DMP 81,10f., PVSVT 333,9f., HBṬĀ 369,19f.) 「[金の] つぼを求めると者は [それが] 消滅することに対して悲しみ、[金の] 王冠を求める [別の] 者は [それが] 生起することに対して喜び、金 [そのもの] を求める [さらに別の] 者は [それが] 存続していることに対して中立の態度をとる。[これら 3 つの観念はいずれもそれぞれの] 原因をもっている。」(藤永 [1989: 61], Uno [1999: 428], Shiga [2013: 33 with n. 55, 63] も参照のこと)

⁸⁵ Uno [1999: 420ff.] によると、クマーリラはアートマンについて論じる際に、観点の違いによって同一物が二つの相反する性質を持ちうると述べているという。アートマンが快・不快等の感情を抱く際、状態 (avasthā) という観点からいえば無常であるが、それらの感情を抱く主体である状態保ち者 (avasthāvat) という観点からいえば恒常であり、観点に応じて二つの相反する性質をもつといえることになる。関連箇所として、ŚV (Ātmavāda) 26-28 が挙げられている。

⁸⁶ TS 311 は、ジャイナ教徒がミーマーンサー学派と同様のアートマン論を保持していたことを伝えている。

TS 311: jaiminiyā iva prāhur jaināś cillakṣaṇaṃ naram / dravyaparyāyarūpeṇa vyāvṛtṭyanugamātmakam //

「ミーマーンサー学派の人々と同様に、ジャイナ教徒の人々は『精神を特徴とする人間は、実体という点からいえば随伴を本質としており、様態という点からいえば排除を本質としている』と述べる。」

⁸⁷ TSP 612,19: na tu kasyacit suvarṇātmano 'vasthānam asti.

⁸⁸ TS 1779-1782: ity etad api no yuktam asamānāśrayatvataḥ⁽¹⁾ /

utpādasthitiḥbhaṅgānām ekārthāśrayatā na hi //
 samānakālatāprāpteḥ parasparavirodhinām /
 idaṃ tu kṣaṇabhāṅgitve sati sarvam anākulam //
 vardhamānakabhāvasya kaladhautātmanaḥ svataḥ⁽²⁾ /
 ananvaye vināśe hi kasyacit chokasambhavaḥ //
 sarvathāpūrvarūpasya⁽³⁾ rucakasya tadātmanaḥ /
 janmany utpadyate prītir nāvasthānaṃ tu kasyacit //

⁽¹⁾ asamānāśrayatvataḥ JS (cf. rten ni mi mtshungs nyid kyi phyir) : asāmānyāśrayatvataḥ K ⁽²⁾ svataḥ J/TSP/若原 [1996: 82] (cf. rang bzhin las T) : katham KS ⁽³⁾ sarvathāpūrvarūpasya TSP/若原 [1996: 82] (cf. rnam kun sngon ni med ngo bo'i T) : sarvathā pūrvarūpasya KS

シャーンタラクシタは、まず生起・存続・消滅という3つの相反する現象が同一の基体において同時に起こることはありえないと述べる。そして、金製品あるいは金の生起・消滅・存続が原因となつて、それらを求める人間の喜び・悲しみ・中立的態度といった感情が起こるということについては、〈刹那滅〉という概念を導入して解決を図る。すなわち、金の皿等のある事物が刹那的なものであつても、それが消滅するときにはそれを欲していた者には悲しみが生じ、新たに金の首飾りが生み出されるときそれを欲していた者には喜びが生じる。そして刹那滅を主張する以上、3つの性質のうち存続の可能性については否定される。「金という実体は存続する」という誤つた認識が起こる原因について、シャーンタラクシタは次のように述べている。

金を本質とする〔金の皿と金の首飾りの〕2つの存在を知力の劣つた者が見るとき、〔その者は〕同種ではあるが別のものの生起によつて〔欺かれ〕、〔2つの存在のいずれにおいても金が〕恒常的〔に存在している〕と考えるのである^{89, 90}

すなわち誤つた認識は、知力の劣つた者が金を本質とする2つの金製品の類似性により、両者に共通する素材である金が存続していると思ひこんでしまうことによつて起こるのであつて、実際には金が恒常なものとして存在し続けているわけではない、ということである。いずれにせよ、最終的に刹那滅論を武器に事物の恒常性を否定するという方法は、説一切有部の三世実論を批判する場合と共通している。

以上でクマーリラ説とその批判について考察し終えたので、ここで本章の最初に引用したカマラシーラの記述の検討に戻りたい。シャーンタラクシタは TS 1785 において「仏教徒たちによつても」と述べていることから、一部の仏教徒——特に説一切有部あるいは毘婆沙師たち (Vaibhāṣika) ——がミーマーンサー学派やジャイナ教徒⁹¹と類似した見解を主張していたと考える者がいたことがわかる。実際のところ、例えばダルマトラータによる、ある存在要素の状態 (bhāva) は時間の経過とともに変化するが、実体 (dravya) そのものは変化しないという主張は、少なくとも用語法とその意味する内容において、ジャイナ教徒あるいはミーマーンサー学派の見解と酷似している。ジャイナ教徒あるいはミーマーンサー学派の見解とは、あらゆるものには様態 (paryāya) あるいは特殊性 (viśeṣa) と実体 (dravya) あるいは普遍 (sāmānya) の二つの側面があり、様態は変化するものの、実体は変化しない⁹²というものである。少なくとも金と金製品の比喩を用いている点は、

この部分の訳については、若原 [1996: 82f.] も参照のこと。

⁸⁹ TSP 612,24–613,9: ata eva **samānāparabhāvena** bhrāntīnimittena vipralabdho 'vasthādvaye 'pi hemnaḥ **sthīratvaṃ manyate**.

⁹⁰ TS 1783: śātakumbhātmaḥ bhāvau yadā paśyati mūḍhadhīḥ / samānāparabhāvena sthīratvaṃ manyate tadā //
訳については、若原 [1996: 83f.] も参照のこと。

⁹¹ ミーマーンサー学派とジャイナ教徒の存在論の類似性については、Uno [1999: 427–430] も参照のこと。

⁹² ĀM 57: na sāmānyātmanodeti na vyeti vyaktam anvayāt / vyety udeti viśeṣāt te⁽¹⁾ sahaikatrodāyādi sat // (= PVSVT 333,15f.)

⁽¹⁾ viśeṣāt te ĀM: viśeṣeṇa PVSVT

「[存在はその] 普遍的な本質に従つて生起も消滅もしない、ということは明白である。[普遍はあらゆる様態に] 随伴しているから、[また存在は、その] 特殊 [な性質] に従つて、消滅し生起する。

説一切有部とジャイナ教およびミーマーンサー学派の間で共通している。このことから、学派・宗教間相互で何らかの影響関係があった可能性や共通の理論的基盤を保持していた可能性を想定することができるかもしれないが⁹³、この問題の検討については今後の課題としたい。

6 結論

説一切有部が主張した三世実有論は、『阿毘達磨大毘婆沙論』、AKBh, TSP 等において紹介されるが、有部の四大論師の学説のうち、ヴァスミトラの見解が正統説として伝承された。ヴァスミトラの説とは、三世の区別は過去・現在・未来という境位 (avasthā) の違いと作用 (kāritra) の有無によって確立されるというものであった。また三世実有論は、過去・未来の事柄に関する認識が存在する以上、その対象もまた認識とは別に実在していなければならないということを最大の論拠としている。これは、梶山氏が指摘する通り、有部に特有の無形象知識論と密接な関わりがある。

存在要素 (dharma) が作用 (kāritra) をもつ瞬間が、現在時である。この作用は説一切有部によって「結果を与えることと受け取ること」と定義されるが、ヴァスミトラ (経量部) によって半分の作用をなすもの、つまり半分現在のものが存在する可能性を指摘される。この経量部の批判に答える形で、有部の論師サンガバドらは作用を「結果を引き寄せる能力 (phalāśeṣaśakti)」と再定義する。これは、事実上従来の定義のうち「結果を受け取ること」を言い換えたものである。

サンガバドらが作用の定義に付加した「能力」という規定は、重要な思想史的意義をもつ。すでに先行研究によって、ダルマキールティによる「効果的作用能力をもつもの (arthakriyā-samartha, -yogya, -kṣama)」という実在 (vastu, paramārthasat) の定義に少なからず影響を与えた可能性が指摘されているが、このことは、TS 1809-1810 およびその注釈の記述によっても跡付けられる。特にカマラシーラは、〈作用 = 結果を引き寄せる能力〉を実在の独自相 (vastusvalakṣaṇa) と同一視した上で、燃やすこと等の作用をもつ火等の物質的存在 (rūpa) は効果的作用をなすもの (arthakriyākārin) であると説明している。あるいはこのことを別の観点から見れば、シャーンタラクシタとカマラシーラは、〈作用 = 結果を引き寄せる能力〉を意図的に効果的作用と同定することによって論争を優位に進めようとし、最終的に説一切有部を帰謬に追い込もうとしたということも考えられる。

[このようにして、全知者である]あなたにとって、[あるものが]存在することは同時に同一のものにおいて生起等 [があること] である。」訳については、藤永 [1989: 60], Uno [1999: 428] を参照のこと。

⁹³ ジャイナ教徒は自派の聖典を解釈する際、nikṣepa (聖典においてある語が使用される際にその語が指し示すものを明確にする基準および方法) という分析方法をとる。Tatvārthadhigamasūtra によると、このnikṣepaによってある言葉あるいは存在は、名称 (nāman)・表象 (sthāpanā)・実体 (dravya)・状態 (bhāva) という4種の基準によって分析されるという。(TAAS 1.5: nāmasthāpanādravyabhāvatatannyāsaḥ.) ジャイナ教徒のいうnikṣepaはあくまで聖典の中の言葉の解釈方法であるが、ある事柄をいくつかの側面や要素などの観点から分析する仕方と見なすこともできる。説一切有部の四大論師の説全体を1つの体系として見るなら、nikṣepaと類似の構造をもつと見なすこともできるかもしれない。ジャイナ教におけるnikṣepaという用語についての詳細は、藤永 [2006] を参照のこと。

シャーンタラクシタとカマラシーラは、AKBhの三世実有論批判の枠組みを踏襲しつつも、作用説に関してはダルマキールティ的な立場から三世実有論を批判する。その際の主な論争相手はやはりサンガバドラであった。前項でも述べたように、シャーンタラクシタとカマラシーラは *kāritra* を *arthakriyā* と同一視した上で、効果的作用をなすのは現在のもののみであることを立証する2つの推論式を構成するが、これらは後代の論書に見られる刹那滅論証において頻繁に用いられる帰謬法と帰謬還元法の形式をとっている。

三世実有論は、ある一つの事物に、刹那的に変化し現象する〈状態〉の側面と時間が経過しても変化しない〈実体〉としての側面があることを主張する。そのため有部の主張は、変化しない実体 (*dravya*) と変化する諸々の様態 (*paryāya*) といった事物の多面性を主張するジャイナ教徒あるいはミーマンサー学派の見解と類似していると見なされた可能性がある。カマラシーラがTS/TSP「三時の考察」章の冒頭部で直前の章の偈に参照を促していることから、TS/TSPの「蓋然論の考察」後半部から「三時の考察」前半部はそのような当時の思想状況を反映していると推測することもできる。これら2つの章は章別に切り離さず一続きの議論として理解しなければならないだろう。

参考文献

1 一次資料と略号

- ADV *Abhidharmadīpavibhāṣāprabhāvṛtti* (anonymous): P. S. Jaini (ed.), *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Patna, 1977.
- AK *Abhidharmakośa* (Vasubandhu): P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna, 1967.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): see AK.
- AKBhT *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā nāma* (Sthiramati): (Tib.) D4421; P5875.
- AKVy *Sphūṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra): U. Wogihara (ed.), *Sphūṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: The Work of Yaśomitra*, Tokyo, 1932.
- ĀM *Āptamīmāṃsā* (Samantabhadra): see Shah 1999 and Goshal 2002.
- D デルゲ版チベット大蔵経
- DMP *Digambaramataparīkṣā* (Jitāri): H. R. R. Iyengar (ed.), *Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitāripāda*, Mysore, 1952.
- HBṬĀ *Hetubinduṭīkāloka* (Durvekamiśra): S. Sanghavi and Jinavijayaji (ed.), *Hetubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with Sub-Commentary Entitled Āloka of Durveka Miśra*, Baroda, 1949.
- P 北京版チベット大蔵経
- PVSVT *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā* (Kaṇṇakagomin): R. Sāṅkrtyāyana (ed.), *Kaṇṇakagomin's Commentary on the Pramāṇavārttikavṛtti of Dharmakīrti*, Kyoto, 1982.
- SAS *Sarvārthasiddhi* (Pūjyapāda): Pt. Phoolchandra Shastri (ed.), *Ācārya Pūjyapāda's Sarvārthasiddhi [The commentary on Āchārya Griddhapiccha's Tattvārthasūtra]*, Varanasi, 1944, 1971. (repr., Delhi 2003).
- ŚV *Mīmāṃsāślokavārttika* (Kumārila): R. Tailanga (ed.), *The Mīmāṃsāślokavārttika*

- of Kumāriḷa Bhaṭṭa with the Nyāyaratnākara of Pārthasārathimiśra*, Varanasi, 1898.
- T チベット語訳
- TAAS *Tattvārthādhigamasūtra* (Umāsvāti or Umāsvāmin): see SAS.
- Taisho 大正新脩大蔵経
- TBh *Tarkabhāṣā* (Mokṣākaraḡupta): H. R. Rangaswami Iyengar (ed.), *Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākaraḡupta and Jitāripāda*, Mysore, 1952.
- TS *Tattvasaṃgrahakārikā* (Śāntarakṣita): (1) S. D. Shastri (ed.), *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*, 2 vols., Varanasi, 1968 (repr., Varanasi, 1981) [= S]. (2) E. Krishnamacharya (ed.), *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalashīla*, 2 vols., Baroda, 1926 (repr., Baroda, 1984–1988) [= K]. (3) Jaisalmer Manuscript [= J]⁹⁴.
- TSP *Tattvasaṃgrahapañjikā* (Kamalashīla): see TS.
- YBh *Yogabhāṣya* (Vyāsa): Kāśīnāthaśāstrī (ed.) *Pātañjalayogasūtrāṇi*, Ānandāśrama Sanskrit Series 47, Poona, 1904.
- WZKSO *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*.

2 二次資料

- 青原 [1986] 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』42, 21–42.
- 赤松 [1998] 赤松明彦『古典インドの言語哲学 1』東京.
- 秋本 [1991] 秋本勝「TSの三世実有説批判(摘要)」『筑紫女学園大学紀要』3, 1–11.
- 秋本 [1993] 秋本勝「スティラマティの『俱舎論』註——三世実有説(和訳) I ——」『筑紫女学園大学・短期大学国際文化研究所 論叢』4, 47–64.
- 秋本 [1995] 秋本勝「スティラマティの『俱舎論』註——三世実有説(和訳) II ——」『筑紫女学園大学・短期大学国際文化研究所 論叢』6, 173–187.
- 秋本 [1996] 秋本勝「スティラマティの『俱舎論』註——三世実有説(和訳) III ——」『筑紫女学園大学・短期大学国際文化研究所 論叢』7, 103–117.
- 秋本 [2002] 秋本勝「仏教における存在の定義——その一系譜——」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』京都, 23–36.
- 秋本・本庄 [1978] 秋本勝・本庄良文「俱舎論——三世実有説」『南都仏教』41, 84–105.
- 小谷・本庄 [2007] 小谷信千代・本庄良文『俱舎論の原典研究 随眠品』東京.
- 江島 [1986] 江島恵教「スティラマティの『俱舎論』註とその周辺——三世実有説をめぐって——」『仏教学』19, 5–32.
- 梶山 [2011] 梶山雄一 [著] / 御牧克己 [編]『梶山雄一著作集 第8巻 業報と輪廻

⁹⁴ 本稿では(1)の偈番号およびページ数に従う。またチベット語訳は、TS D4266; P5764 (Guṇākaraśrībhādra と [dPal lha bstan po sā kya'i dge slong lha bla ma] Zhi ba 'od による翻訳), TSP D4267; P5765 (Devendrabhādra と Grags 'byor shes rab による翻訳) を使用した。

- ／仏教と現代との接点』東京.
- 梶山 [2013] 梶山雄一 [著]／吹田隆道 [編]『梶山雄一著作集 第1巻 仏教思想史論』東京.
- 櫻部 [1969] 櫻部建『俱舎論の研究 界・根品』京都.
- 桜部・上山 [1964] 桜部建・上山春平『仏教の思想 2 存在の分析〈アビダルマ〉』東京.
- 菅沼 [1964] 菅沼晃「寂護の三世実有批判論——Tattvasamgraha Traikālyaparīkṣā——」『東洋大学大学院紀要』1, 75–105.
- 戸崎 [1985] 戸崎宏正『仏教認識論の研究 下巻』東京.
- 飛田 [2006] 飛田康裕「『識身足論』における三世実有の一理由の考察——なぜ、「観察されるものは、存在しなければならない」か」『東洋の思想と宗教』23, 1–24.
- 飛田 [2007] 飛田康裕「『識身足論』の三世実有論証における二心和合の問題が占める役割」『印度學佛教學研究』56-1, 370–367.
- 飛田 [2009] 飛田康裕「三世実有論証に付随してなぜ二心和合の問題が扱われるのか：『識身足論』の帰謬論証における仮説」『久遠. 研究論文集』1, 2009, 1–26.
- 長尾 [1987] 長尾雅人『摂大乘論——和訳と注解〈下〉』東京.
- 那須 [2004] 那須円照「Abhidharmadīpa (『アビダルマディーパ』) の時間論〈三世実有論〉 試訳」『インド学チベット学研究』7/8, 2003/2004, 49–101.
- 平川 [1974] 平川彰『インド仏教史 上巻』東京.
- 藤永 [1989] 藤永伸「サマンタバドラ研究 (2)」『都城工業高等専門学校研究報告』23, 57–63.
- 藤永 [2006] 藤永伸「ニクシェーパ」『ジャイナ教研究』12, 1–16.
- 舟橋 [1954] 舟橋一哉『業の研究』京都.
- 御牧 [1984] 御牧克己「刹那滅論証」『講座大乘仏教』9, 東京, 217–254.
- 若原 [1996] 若原雄昭「仏教徒のジャイナ教批判 (2) —— Tattvasamgraha(-pañjikā), Syādvādaparīkṣā 研究 ——」『インド学チベット学研究』1, 57–85.
- Cox [1995] C. Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*, Tokyo.
- Frauwallner [1961] E. Frauwallner, “Landmarks in the History or Indian Logic,” WZKSO 5, 125–148.
- Frauwallner [1973] E. Frauwallner, “Abhidharma-Studien: V. Der Sarvāstivādaḥ,” WZKSO 17, 97–121.
- Frauwallner [1984] E. Frauwallner, E. Steinkellner (ed.), *Nachgelassene Werke I. Aufsätze, Beiträge, Skizzen*, Wien.
- Ghoshal [2002] S. Ghoshal, *Āpta-mīmāṃsā of Ācārya Samantabhadra: Edited with Introduction, Translation, Notes and An Original Commentary in English*, New Delhi.

- Halbfass [1997] W. Halbfass, “Arthakriyā und kṣaṇikatva: Einige Beobachtungen,” P. Kieffer-Pulz and J.-U. Hartmann (ed.), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, Indica et Tibetica 30, Swisttal-Odendorf, 234–247.
- Kajiyama [1977] Y. Kajiyama, “Realism of the Sarvāstivāda School,” L. S. Kawamura and K. Scott (ed.), *Buddhist Thought and Asian Civilization, Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*, 114–131.
- Kajiyama [1998] Y. Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy: An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta. Reprint with Corrections in the Author’s Hand*, Wien.
- Kajiyama [1965] Y. Kajiyama, “Controversy between the Sākāra- and Nirākāra-vādins of the Yogācāra School — Some materials,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 14-1, 418–429.
- Schayer [1938] S. Schayer, *Contribution to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Kraków.
- Shah [1999] N. J. Shah, *Samantabhadra’s Āptamīmāṃsā, Critique of an authority*, Ahmedabad.
- Shiga [2013] K. Shiga, “Conflicts and Interactions between Jaina Logicians and Arcaṭa,” *Journal of Jaina Studies* (『ジャイナ教研究』) 19, 19–68.
- Uno [1999] T. Uno, “Ontological Affinity between the Jainas and the Mīmāṃsakas viewed by Buddhist Logicians,” Sh. Katsura (ed.), *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy, Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4–6, 1997*, Wien, 419–431.

〈Keywords〉 三世実有論, 説一切有部, 作用, サンガバドラ, 効果的作用, ダルマキール
テイ, *Tattvasaṃgraha(-pañjikā)*

しが きよくに 京都産業大学准教授