

有部アビダルマ文献における無為法の実有論証について

一色 大悟

1 はじめに

無為 (asaṃskṛta) は、初期経典においては涅槃 (nirvāṇa) の同義語として仏教の目的をあらわす一つの表現として用いられる術語であるが¹、説一切有部においてはこれを「法」の一種とみなし、伝統的に三種の無為法を立てた。三種とは、択滅 (pratisaṃkhyānirodha)・非択滅 (apratisaṃkhyānirodha)・虚空 (ākāśa) である。そしてこの三種の無為法をカシュミールにおいて婆沙論を所依とした人々 (以下、毘婆沙師) らは実有 (dravyasat) であると考えた。『俱舍論』(P^{1st}_{Bh} 3,21-4,19; E_{Bh} 4,8-5,20) に見られる毘婆沙師定説によると、三種の無為法はそれぞれ次のような法であると説明される。択滅とは、四諦を対象とした択 (pratisaṃkhyā) という特殊な慧 (prajñā) によって獲得される有漏法からの離繫 (visaṃyoga) であり、これはまた涅槃の異名としても扱われている。非択滅は、択によらず未来のある法がその生起の縁を欠いてしまったときその生起を決定的に妨害するものである。虚空は、色法がある場所を占有して他のものの生起を排除するのに対し、それらを妨げず (anāvṛti)、色が内部において移動することを可能にするものである。他方、これに対し、経部・譬喩論者と呼ばれる人々が無為法の非実有を説いたことも諸論書に記録されている²。この対立はその存在論に根ざすものであり、彼ら論師たちはそれぞれの存在論を基礎として無為法がいかなるものとして存在するかについて理論を構築した。これをここでは無為法の実有／非実有論証と呼ぶこととする。本論考は、この無為法の実有／非実有論証について『新婆沙論』、『成実論』、『俱舍論』、『順正理論』に見られる議論を中心に考察し、その特徴を論述するものである。そして、その検討を通じて、択滅の「存在」の特殊性を明かにしたい。

2 虚空無為

2.1 実有の立場

『新婆沙論』における議論

『新婆沙論』(T 27,388c29-389a7) では、経典において説かれる地界 (pṛthivīdhātu) などの六界の中の「(虚) 空界」(ākāśadhātu) が議論される。空界についてはいくつかの見解が『新婆沙論』に記されているが、眼耳鼻口等の穴、壁の間、手で触れることのできる空間、鳥が飛ぶところなどと例示され (T 27,388a29-b13)、また色・有見・有対・有漏・有為と表現されるものである (T 27,388b19-21)。『俱舍論』(P^{1st}_{Bh} 18,11-16; E_{Bh} 28,8-14)、『順正理論』(T 29,347a21-27) などにおいては明暗 (āloka, tamas) であるところの空隙 (chidra) とも言われており、したがって空界とは他の色と色の間を埋め尽くし、隙間と認識される場を形成する何らかの色である、と言える。この空界に対して虚空は非色・無見・無対・無漏・無為なるものであり (T 27,388b19-21)、それは「虚空は微細であり顕示

¹ 水野 [1997]、藤田 [1988]、吉元 [1985] 参照。

² 加藤 [1989: p.21-23, 297-303] 参照。

しがたいが、空界の特徴は粗く開示しやすい」(T 27,388c11-12)と言われるように、知覚し説明することの困難な何ものである、と区別される。

ではこの、感官知を離れ、知りがたい虚空はいかなるものであり、いかにして実有であると言われるのか。『新婆沙論』では、世友(Vasumitra)の説として、虚空は教証によって認識され、また以下の四つの論点から直接的に認識される(「現量得」³)と答えられる。

[1] もしも虚空が存在しないならば、すべての物体には受容する場がなくなるはずである。諸々の物体を受容するところが存在するからには虚空があることを知るのである。[2] また、次のように説明する。[物体が] 行き来し集積する場があるので、虚空があることを知るのである。もしその因が存在しないならばそれ(物体が行き来し集積する場)も存在しない。その因というのは虚空である。虚空はその受容の因であるから。[3] また、次のように説明する。有礙(*sapratigha)なるものを受容するのであるから虚空があることを知るのである。もしも虚空が存在しないならば、それには受容する場がない。[4] また、次のように説明する。もしも虚空が存在しないならば、一切の場にはみな妨げがあるはずである。妨げのない場があることを経験できるのであるから虚空が確定的に実有であることを知る。妨げがないという相が虚空であるから。⁴

特に、このうち第二点目で述べられている「物体が行き来し集積する場」とは空界とみなしうるであろう。物体が移動する場所は空界と見なされたことはすでに述べた通りであるからである。また、さらにこの直後の議論(T 27,389a1-7)では虚空が空界の因となることが述べられている。それによると、虚空の作用とは種々の空界の「近増上縁」となることであり、その空界はさらに四大種の「近増上縁」となり、さらには虚空→空界→大種→有対造色→心所と連続した因果関係が続く。そして、虚空が存在しない場合はその連鎖が成立しないことになってしまう、という。これは「物体が行き来し集積する場」の因が虚空であるといわれたことと符合するだろう。

以上のことからして、虚空は、具体的に指し示すことのできる場所である空界に対し、妨げないという作用によって、その根拠となるものである、ということができよう⁵。そしてこの解釈を他の三つの論点にも適用するならば、物体が移動などをする場で

³ ここではむしろ推論(「比量」)による虚空の認識が理由とされており、先行研究も述べるとおり、後に言われる意味での「現量」として理解することは困難である。なお、『順正理論』(T 29,430a11-16)で虚空は「比知有體」と言われる。那須良彦[2008: n.18] 参照。

⁴ 『新婆沙論』: 若無虚空, 一切有物應無容處。既有容受諸有物處, 知有虚空。復作是說。以有往來聚集處故, 知有虚空。若無彼因, 彼亦不有。言彼因者, 即是虚空。虚空是彼容受因故。復作是說。容有礙物, 知有虚空。若無虚空, 彼無容處。復作是說。若無虚空, 應一切處皆有障礙。既現見有無障礙處故, 知虚空決定實有。無障礙相是虚空故。(T 27,388c16-24)

⁵ すべてに行き渡っている無為法である虚空と、「耳の穴」「その場所」などと限定されている空間との間に区別を設けるという議論はありえよう。ちなみに『順正理論』(T 29,347b20ff.)では空界と虚空の区別の理由の一つとして、空界には内外という区別がありうるが、無為法にはそのような区別を立てえない、と述べており、虚空無為が分割されないことを述べている。

なお、『俱舍論』など後のアビダルマ論書に受け入れられている『阿毘達磨品類足論』(T 26,694a29-b1)の虚空の定義(「妨げないこと」と「そこで色が移動する」という二点を述べる)が、『新婆沙論』では空界の定義を述べたものと見なされるが(T 27,388c7-10)、これも那須良彦[2008]の述

ある空界を認識できるのでさらにその基底に存在する虚空が推知される、ということをも四つの論点とも共通して述べているとみなしうる⁶。

さて、以上の議論を受けて『新婆沙論』は、教証と理証に基づいて虚空は実有である、と結論している (T 27,388c28-29)。つまり、『新婆沙論』は「作用の定義→作用の認識可能性→実有の保証」という論理の順序を踏んでいると見なすことができるであろう。

『順正理論』における議論

虚空の実有論証における衆賢の議論は、「経主 (世親)」、「上座」、およびもう一人の「有餘師」という三者の虚空非実有論に答えるかたちで展開する。

まず、経主世親は、経部の立場に立ち「触の非存在が虚空である。というのも、たとえば暗中で妨げるものを経験しない場合、〔人々は〕「空だ」と言うからである⁷と虚空を説明する。これに対して衆賢は、経主には虚空が確定的に非存在であることを論証できる理由がないと結論する (T 29,429b11-12)。たとえ虚空を無為法と認める立場をとったとしても、その虚空が触覚の対象にならないことは認められる、つまり触覚の欠如は虚空実有／非実有いづれの立場にも認められるからである。そして、もしも虚空には固有の所作 (*kriyā⁸) がないので触覚の対象の無以上の限定ができない、と言うのであるならば、虚空が非存在であることを示すためには所作がまったく知覚されないことを論じねばならない。しかし、その「所作の無」は、経主が喩例としてあげたような触覚が存在しない場合「空だ」と表明されることを論拠としたのでは、示されえない、という (T 29,429b8-9)。

この衆賢の反論は、言い換えると、虚空無為の実有を確認するためには虚空の所作が認識されることを論じなければならないということである。そして上記の議論に「上座」に

べる通り「そこで色が移動する」ところは空界であると考えられたからであろう。

⁶ ただし、漢訳で現存する他の二つの婆沙論の対応箇所 (『旧婆沙論』(T 28,291a1-b21)、『鞞婆沙論』(T 28,460c9-461b12)) には、この『新婆沙論』で見られたような理解をすることは困難であろう。『旧婆沙論』の議論の展開は『新婆沙論』と大きく異なるものではないが、虚空の認識を論じる四つの理証の内、虚空が物質を受け入れる場所の「因」となること、つまりは虚空と物質の間に空界が導入されることが明言されない (T 28,291b10-13)。また、この認識可能性が虚空の実有性を保証するものであるという判断については言及がなく、虚空の作用は、空界に対して「近威勢因 (近増上縁)」となることであり、この連関によって「虚空實有體相」が説明されている (T 28,291b16-21)。また、『鞞婆沙論』では、『新婆沙論』に存在した議論の要素は存在するものの順序が入れ替わり、虚空ではなく空界の実有論証がなされている (那須良彦 [2008: n.19] 参照)。これらの諸文献の相違を、「発展」であると断定することはできず、またこの変化が何ゆえにもたらされたかを明言することもできないが、少なくとも『鞞婆沙論』→『旧婆沙論』→『新婆沙論』と、後のものになるほど問題が空界よりも虚空になり、虚空の実有論証も整備されるようになっている、とは言えよう。また逆に言うと、この箇所が本来的に虚空の実有を論証することを意図していなかった可能性もあるだろう。なお、他のアビダルマ綱要書のうちでは『雑心論』(T 28,944a6-10) に虚空無為の実有に関する議論が収録されている。これは虚空と物質の間に空界が介在することを明言しておらず、したがってその議論は『旧婆沙論』に近縁なものとなっている。

⁷ 『俱舍論』: sprāṣṭavyābhāvamātram ākāśam / tadyathā hy andhakāre pratighātam avindanta ākāśam ity āhuḥ / (P^{1st}_{Bh} 92,4-5)

⁸ 「所作」の原語を kriyā と想定することについて確定的な証拠は今のところ得られていない。ただし、虚空の特徴を物質の受容というはたらきにおいて見出すことは『俱舍論』などの虚空の定義においても見られることであり、また虚空の結果を空界とすることは『新婆沙論』と『順正理論』に共通している。したがって、この「所作」も結果よりもむしろ作用を表しているものと考え、ひとまずこのように想定した。

対する反論が続くが、そこでは虚空の所作とは何かが論じられている。衆賢によると、虚空とは「無礙」を本質とするものであり、あらゆる大種と所造色によって遮られず、またそれらを遮ることも無いものである (T 29,332b10-14)。しかしながら、虚空は「遮らない」「遮られない」と否定的に表現されるだけではなく、積極的な作用があることも認められている。無為法実有論の文脈では「光明色是虚空相，故知虚空是體實有」(T 29,429b14-15)などと述べられているが、この議論は虚空の実有論に先行して「弁本事品」でより明確に論じられている。

空界とは別に虚空は実在する。したがって世尊は「虚空は無色 (*arūpin)・無見 (*anidarśana)・無対 (*apratigha) である。何のよりどころがあるだろうか。しかし光によって虚空は顕わになる⁹。」と言っている。この経が意図して説いているのは、虚空無為にはよりどころがないものの所作、つまりすべての光を受容することがある、ということである。結果によって原因を顕わにするので、実有である体相があることになるのである。虚空が無いならば光が無いはずであり、光という眼識によって把捉される特殊な色彩 (*varṇaviśeṣa¹⁰)がある以上は、それゆえ虚空は存在するのである。光などを受容することによって虚空が実有であるという論理は成立した。ここに説かれている經典の文言によって二つ(虚空と空界)がそれぞれ別に実有であることが顕示されているのである。¹¹

さらに「有餘師」との議論によって、衆賢は虚空の認識について論じる。

ある別の論師は言った、「別に虚空があるのではない。礙色 (*sapratigharūpa) の無いことに空という知を生じるのであるから。」

彼の説は合理的ではない。この因によって虚空には本質が別個にあることを論証するのであるから。礙色とは異なったところに、別に虚空があり、所縁となって空という知を生じるのであるから。もしも所縁が無いのであるならば知は生じないはずである。[中略]もしも「諸々の物質には認識可能な本質が存在する」と言うのであるならば、虚空も同様であるはずである。推論によって認識可能であるから。つまり、眼などは直接知覚されないものの、作用があるので本質があることは推論によって認識される。これと同様に虚空も作用があるので推論によって本質の存在することを認識するのである。作用は前に説いたごとくであり、これゆえに虚空には別個に本質がある。¹²

⁹ Cf. ADV: ākāśam āloke sati prajñāyate / (J^{2nd} 13,10-11)

¹⁰ Cf. ADV: ākāśadhātus tu cākṣuṣo rūpāyatanasamgrhītaḥ, ālokatamaḥsvabhāvo varṇaviśeṣo vātāyanacchidrādyabhivhyaktarūpaḥ / (J^{2nd} 13,3-4)

¹¹ 『順正理論』：離虚空界實有虚空。故世尊言：「虚空無色・無見・無對，當何所依，然藉光明虚空顯了。」此經意說，虚空無為雖無所依，而有所作，謂能容受一切光明。以果顯因，有實體相，虚空無者，應無光明，既有光明眼識所取是色差別，故有虚空。以能容受光明等故，實有虚空理極成立。由此所說契經文句，顯二分明各別實有。(T 29,347b10-17)

¹² 『順正理論』：有餘師說：「無別虚空，於礙色無生空覺故。」

彼說非理。即由此因能證虚空別有體故。異礙色處別有虚空，能為所縁，生空覺故。若無所縁，覺不生故。[中略]若謂：「諸色有體可知」，空亦應然，可比知故。謂，如眼等雖不現知，而由有用比知有體。如是虚空亦有用故，比知有體。用如前說。是故虚空別有實體。(T 29,430a7-16)

つまり、虚空は視覚的に認識される明暗（空界）ではなく、それを受容するという所作のあるものである。そしてその空界の認識の根拠として、また「空だ」という認識の根拠として、虚空は推論知の対象となる。これは『新婆沙論』の虚空の実有論証において見られた「作用の定義→作用の認識可能性→実有の保証」という論理的手順に符合するものである¹³。そして、衆賢にとって虚空とは、どこかにある場所ではなく、場所の認識に潜んでいる空間性そのものに相当するものであった、と考えられる。通常五感で把握されるものは、まずは明暗であるところの空界に取り巻かれ、その空界は虚空によって空間であることを与えられることになるのであり、この点でも『順正理論』は『新婆沙論』における議論を継承しているといえるだろう。

2.2 非実有論の立場

『新婆沙論』、『俱舍論』、『順正理論』等において経部・譬喩論者といわれる人々が虚空の実有たることを否定したことが知られている¹⁴。そのうち『新婆沙論』においては、世友説である虚空認識可能論の直後に「大徳」の反論が記述されている。それによると、認識対象（「所知事」）は「色・非色性」「此・彼性」のあるものに限られるのであり、虚空はそれらを離れている以上世間的慣習的な名称に過ぎない、という（T27,388c24-28）¹⁵。これはつまり、先に述べた「作用の定義→作用の認識可能性→実有の保証」という論理的手順の第二点目を問題として非実有であることを述べようとするものである。しかしながらこれ以上の議論はなされておらず、ではその非実有である虚空がいかなるものであり、どのようにして空間認識が可能となるか、ということについての詳細は明確でない。それは『俱舍論』、『順正理論』等においても同様である。この点についてある程度まとまったかたちで論じたものとしては、以下の『成実論』の議論を挙げることができる。

『成実論』における議論

『成実論』（T 32,343b19-c28）では、「虚空定」の所縁となる虚空はいかにして色性を離れているか、という文脈で、対論者の質疑に一問一答で答えてゆくという形式をとって虚空が論じられる。そのうち答弁者の説によると、まず、「無色名虚空」（T 32,343b28）というように、虚空は色が存在することの否定によって表現されるものである。それは、たとえば明るいところにおける色の無などのように、色を取り除いたことによって認識されるものであるとされる（T 32,343b27-c5）。また、この虚空は次のように言われている。

なお、『俱舍論』毘婆沙師説においても虚空については認識対象であることによって存在することが主張される（注 29）。

¹³ 『新婆沙論』で「如是展轉因果次第」（T 27,389a6）、『順正理論』で「以果顯因」（注 11 参照）と、虚空と空界を因果と表現することには問題が残る。『新婆沙論』（T 27,105c15-20）、『俱舍論』（P^{1st}_{Bh} 91,5-23）、『順正理論』（T 429a3-19）によると、無為法は本来的には結果を持たないはずだからである。この矛盾とも思える議論について、明確な理解を現時点で示すことはできない。ただ、虚空の作用の強調がその結果を特定することを要請した可能性はあるだろう。

¹⁴ 加藤 [1989: p.21-23, 297-298] 参照。

¹⁵ 『旧婆沙論』（T 28,291b13-16）、『鞞婆沙論』（T 28,460c23-26）に対応するが、先述の通りこれらは虚空の実有論証と明確に関連付けられていない。また『雑心論』（T 28,944a6-9）にも同様の議論がある。

問「もしも虚空が色でないならばどんな法か。」

答「虚空を無法と名づける。ただ色の無い場を虚空と名づけるのである。」

答「もしも法が実有であるならば、みなよりどころがある。例えば名称は色により色もまた名称によるように、虚空はよりどころが存在しないので無法であると知られる。」¹⁶。

このように虚空は物質の除外であり、端的な「無」であるとして表現される。そして、本来的に無であるので、色が存在している場においてもそれ以上無くなることは無く（T 32,343c5-9）、同じく色で無い心などと違い「作業」を持たない（T 32,343c25-27）。また、無である以上、虚空は「無色不可見不可對」などと言われるとしても、それらの言明は物体であることを否定するためのものであって、何らかの虚空の特徴が存在するのでもない（T 32,343c21-23）。

しかし他方で、ウサギの角のような意味での非存在とは区別されるといい、次のように論じられる。

あなたが「ウサギの角を不可見・無色・無對と説くことはない」と言うならば、これもそうではない。何ゆえか。すべてのものには、虚空によって作用し往来するなどといったことがありうるようになるが、ウサギの角にはこのような意義がないからである¹⁷。

つまり、虚空には、非存在であることによって他のものの作用を可能にする、といういわば非存在であることの意義があるが、ウサギの角にはそれはない。これは言い換えるならば、『成実論』においては虚空は「無」であるものの、その存在しないということに積極的な意義が見出されるような非存在である、ということになるであろう。

物体には「空間に存在している」という認識がありうる以上、たとえ虚空を非存在であるとしても、それを何らかのかたちで説明することが要請されたことが推測される。そして『成実論』は、虚空の「存在しない」という概念の内に他に影響を及ぼしうる可能性を導出することでその要請に答えた、とすることができるであろう。『順正理論』においても虚空の「妨げないこと」という本質に「光を受容すること」という作用が論じられたように、虚空は、たとえ実有として無為法であっても、あるいは非実有として「無法」であっても、物体に対する作用をまったく排除したかたちでは論じることができないものであった、と考えられる。

¹⁶ 『成実論』：問曰：「若虚空非色爲是何法？」答曰：「虚空名無法。但無色處名爲虚空。」（T 32,343c12-14）

『成実論』：答曰：「若實有法，皆有所依。如名依色，色亦依名。虚空無依故，知無法。」（T 32,343c17-18）

¹⁷ 『成実論』：汝言：「無有說兎角爲不可見・無色・無對」，是亦不然。所以者何？皆由虚空得有所作去來等事，兎角等中無如是義。（T 32,343c23-25）

また、無であるはずの虚空が「空種（*ākāśadhātu）」と呼ばれることについても、「異色無」によって色は増大しうるので無たる虚空も「衆生受身」の因である「空種」たりうる、という議論がある（T 32,343c19-21）。

3 非択滅無為

非択滅の実有／非実有論証は、特に非実有論について¹⁸、参考となる資料が少なく、その存在がいかなるものと見なされていたか知りたい。ただ、『順正理論』によるならば、その実有論証は虚空無為と近似するものであることがわかる。

衆賢によると、非択滅は「生じる可能性がある法を妨げ永久に生起しないようにすること」という能力のある法として認められ¹⁹、単に縁が欠けて生じないことによっては説明できない事態を見出すことで、その実有は説明される。つまり、衆賢によると、「縁が欠けて生じていない」ということは縁の非存在であり、存在しないものが他を積極的に妨げることはない以上、その生起の縁がいつか完備したときには生じる可能性が残り、永久に生起しなくなったことを意味しない。それに対し、非択滅とは、ある法が不生法(*anutpattidharmika)となり永久に生じる可能性を失うようにするものである、という(T 29,434b17-26)。

つまりはこの論証も、非択滅の作用を定めその認識可能性を論じるものであり、「作用の定義→作用の認識可能性→実有の保証」という手順を踏んでいると見なすことができる。

4 択滅無為

4.1 実有論の立場

『成実論』における議論

『成実論』「五智品」(T 32,368c5-369b9)では、五智の一つとして涅槃の智(「泥洹智»)が説かれる。この智は諸法の滅を知るものであるが、この諸法の滅こそが涅槃(「泥洹、nirvāṇa)であり、それにはいかなる法も住しない、と主張されたことを受けて涅槃の実有に関する論争が展開される。『成実論』²⁰は最終的に、涅槃は実有で無い、と結論するものの、実有の論拠はその前主張に挙げられており、それは次の三種に分類できる。

第一に、涅槃が知の対象である以上それは非存在ではありえない、という論点である。これには、「さらにまた、涅槃に対する智が滅智である。もしも〔涅槃という〕法が存在しないならば、どうして智が生じようか」²¹、と言われる他に、二点²²が言及されている。

第二には、無為法が「有」であることを述べる教証が存在することである。これには五点の理由が分類される。一例を訳すと「滅諦を涅槃と名づける。苦諦などは実有であるのであるから、涅槃も実有であるはずである」²³とあり、つまりは、実有であると認められ

¹⁸ 『俱舍論』に見られる経部説によると、非択滅は「択なくして縁を欠くことにより生じないこと(vinaiva pratisamkhyayā pratyayaivaikalyād anutpādo yaḥ so `pratisamkhyānirodhah)」(P_{Bh}^{1st} 92,7)という非存在であると言われ固有の本質があることを否定されるが、もう一つの滅である択滅と区別されている。これに対し『順正理論』(T 29,435a18-20)に現れる「上座」は教証の欠如を理由に非択滅が「邪分別」にすぎないと述べており、非択滅という概念を認めていなかった可能性がある。

¹⁹ 『順正理論』: 然別有法, 得由闕縁, 此有勝能, 障可生法令永不起, 名非擇滅。(T 29,434b14-15)

²⁰ 択滅および非択滅が実有であることは『新婆沙論』(T 27,161a9-12)において述べられ、また同時に「譬喩者」が両者について「非實有體」と述べたことが知られている。しかしながら、それらが何ゆえに実有あるいは非実有であるのかについては明確な議論はなされていない。

²¹ 『成実論』: 又, 泥洹中智名滅智。若無法, 云何生智。(T 32,368c16-17)

²² 『成実論』: 又, 經中説:「滅應證。」若無法何所證。又, 佛於『多性經』中説:「智者如實知有爲性及無爲性。」無爲性即是泥洹, 以眞智知云何言無。(T 32,368c23-26)

²³ 『成実論』: 滅諦名泥洹。苦等諸諦實有故, 泥洹亦應實有。(T 32,368c15-16)

る法と並列するかたちで無為法も「存在する」と經典に言われているのであるから、したがって無為法も同じ意味で存在するはずである、という論である²⁴。

第三には、經典において涅槃が非存在であるという言及がない、という論点がある²⁵。

この三点のうちで、第一点目に関しては、虚空の実有論証の場合と同じく、認識可能であることによってそれが実在することを保証しようとするものである。しかし、虚空の場合は、その作用について論じられ、それが認識可能であることが述べられたが、ここでは作用について言及がない。そして、涅槃実有論を批判する際にその論点の一つとして、「さらにまた、涅槃が存在するならば、その本質が何かを説くべきである」²⁶と述べ、それに対して実有論側からの反論を記録していない。このことから考えるに、『成実論』作者は、涅槃の何らかの作用を伴った本質を明示することが不可能であることが一般に認められている、と見なしていたことが推察される。

また、第二点目と第三点目は、經典では無為法つまり涅槃が存在していると言われるのであって、存在していないとは言われぬ、というかぎりの議論である。しかし、後に述べる関連する議論を見るに、これは択滅の実有を否定する際に生じる問題を孕んでいる論点であるように思われる。というのは、『成実論』作者自身も涅槃実有を批判したのちに「涅槃が無いわけではなく、ただ実在する法ではないのである。もしも涅槃がないならば、常に生死輪廻にとどまり、永遠に離脱する時が無い」²⁷、と述べている。また、『順正理論』における択滅実有論の論拠の一つとして、もしも涅槃の「體」が存在しない場合、「さらにまた、もしもある見解を起し涅槃を存在しないものとした場合、正しい見解が成立してしまうはずである、倒錯して理解していないのであるから」²⁸、という帰謬論証が記述されている。つまり涅槃は「無い」という見解は仏教徒としてやはり許されないものであり、したがって涅槃の非実有を論じようとする場合であっても単なる無とは言えず、何らかのかたちで涅槃が「存在」することと、それを裏付ける出典を明示することが求められることになる。つまり言い換えると、涅槃の「存在」の意味が問題とされるのであり、逆に実有論に立つ場合も、經典において涅槃が存在すると表現されるとき、それが実有を意味し、他の解釈が不可能であることを論じる必要が生じることになるのである。『成実論』においては、經典における有為法と併記されるのであるから有為法と同じ意味で存在する、というかぎりの分析がなされているだけであるが、『俱舍論』、『順正理論』では更なる考察が加えられている。

『俱舍論』における議論

さて、『俱舍論』(P_{Bh}^{1st} 91,24–94,15)において択滅の実有を論証する論点を抽出して検討すると、『成実論』の前主張とほぼ共通する論点を見出すことができる。つまりまず、「も

²⁴ 『成実論』：又、經中佛爲諸比丘說：「有生起，作有爲法，有不生起，作無爲法。」又、經中說：「唯有二法，有爲法・無爲法，有爲法有生・滅・住・異，無爲法無生・滅・住・異。」又、經中說：「諸所有法若有爲若無爲，滅盡泥洹唯此爲上。」又、說：「色是無常，滅色故，泥洹是常，乃至識亦如是。」(T 32,368c17–23)

²⁵ 『成実論』：又、諸經中無有定說泥洹無法，故知汝自憶想分別，謂：「無泥洹」。(T 32,368c26–27)

²⁶ 『成実論』：又、若有泥洹，應說其體何者是耶。(T 32,368c29–369a1)

²⁷ 『成実論』：非無泥洹，但無實法，若無泥洹，則常處生死永無脫期。(T 32,369a23–25)

²⁸ 『順正理論』：又、若起見撥無涅槃，應成正見，無倒解故。(T 29,431c22–23)

しも無為が非存在に過ぎないのであるならば、虚空と涅槃を所縁とする識は非存在を所縁としているはずである」²⁹とあるように、認識対象となることにより実在性が保証されることが論じられる。しかしながら、択滅の固有の本質 (svabhāva) について次のように言われる。

ではこの離繫というものは何か。

前に、択滅と言ったではないか。

その時は「択滅とは何か、離繫である」と言われ、今は「離繫とは何か、択滅である」と言われている。まさにこれは、相互依存的な説明であるので、それ（離繫と択滅）の固有の本質を説明することができない。それゆえに、別の仕方での固有の本質が述べられるべきである。

その固有の本質は聖者たちのみが各自で知ることができるものである。しかしながら、「常住であり、善である別の個別存在が存在する、それは離繫とも呼ばれ、択滅とも呼ばれる」とこのかぎりのことを言うことは可能である。³⁰

つまり、択滅も離繫も他の法の排除であるため、それ自体として明確な定義を与えるならばどのように表現されるか、ということがここでは問われていると考えられる³¹。しかしそれが規定されることはなく、聖者にのみ判別可能とのみ述べられている。また、『成実論』と同様に、択滅の svabhāva が知覚されないことが世親により反論の論点として挙げられており (P^{1st}_{Bh} 93,17-18)、『俱舍論』においても聖者の認識対象として認識可能なものではあるものの、涅槃の本質が何であるかは明示しえないとされていたと言えるだろう。

他方、択滅の実有の教証は多くが『成実論』において見られたものであるものの、そこには議論がより深化しているさまが読み取れる。まず、「もしも無為がまったく存在しないのであるならば、世尊は『ある法が有為であれ無為であれ、それらの内で貪欲から離れることは最高のことである』と言ったが、どうして存在しないものの中で存在しないものが最高でありえるのか」³²、という。この教証自体は『成実論』にも見出されるものではあったが、ここではさらにこの引用が教証となる意味が論じられている。つまり、無為法を非存在と考える場合価値の比較が不可能になる、つまり何らかの特徴のあるものとして

²⁹ 『俱舍論』: yady asaṃskṛtam abhāvamātram syād akāśanirvāṇalambanavijñānam asadāmbanam syāt / (P^{1st}_{Bh} 93,13-14)

³⁰ 『俱舍論』: atha ko 'yaṃ viśaṃyogo nāma /
nanu coktaṃ prāk "pratisaṃkhyānirodha" iti /
tadānīm "pratisaṃkhyānirodhaḥ katamo yo viśaṃyoga" ity uktam idānīm viśaṃyogaḥ katamaḥ /
yaḥ pratisaṃkhyānirodha ity ucyate / tad idam itaretarāśrayaṃ vyākhyānam asamarthaṃ tatsvabhāvadyotane / tasmād anyathā tatsvabhāvo vaktavyaḥ /
āryair eva tatsvabhāvaḥ pratyātmavedyaḥ / etāvāt tu śakyate vaktuṃ nityaṃ kuśalaṃ cāsti dravyāntaram / tad viśaṃyogaś cocyate pratisaṃkhyānirodhaś ceti / (P^{1st}_{Bh} 91,24-92,3)

³¹ 法の実質を論じる際に、何らかの他の法の否定として表現されるものについては、それ自体として新たに定義が求められ、それを規定できない場合他の法と本質的に同一という判定が下されることがしばしばある。たとえば無明 (avidyā) については『俱舍論』 (P^{1st}_{Bh} 142,3-8)、大煩惱地法については『俱舍論』 (P^{1st}_{Bh} 53,10ff.) 参照。

³² 『俱舍論』: yady asaṃskṛtam nāsty eva, yad uktaṃ bhagavatā "ye kecid dharmāḥ saṃskṛtā vā 'saṃskṛtā vā virāgas teṣāṃ agra ākhyāyate" iti katham asatām asann agro bhavitum arhati / (P^{1st}_{Bh} 93,4-5)

区別することができなくなるということが問題とされている。また、「もしも無為が非存在に過ぎないものであるとするならば、滅が聖諦として存在しないことになってしまうであろう。というのもそれ（滅諦）はいかなるものとしても存在しないのであるから」³³という議論は、同じく『成実論』にも見出されるものである。これも先の教証と同じく、非存在には「諦」という表現をすることができないということ、つまり非存在の無区別性が問題となっているといえる。さらに、「『現在の法の涅槃を獲得した比丘』と經典に述べられている。その場合どうやって非存在の得がありえるのか」³⁴、というこれは心不相応行法の得が涅槃にあることを問題としている。『俱舎論』(P^{1st}_{Bh} 62,17-20)によると、得は「自らの相続にあるもの (svasam̐tānapatitānām)」にのみありうるとされる。したがって存在しないものは相続中に「ない」わけであるから、したがってそのような涅槃には「得」もないことになってしまう。

『俱舎論』と『成実論』の両者の説によるならば、択滅とは、有為法と同じ意味で存在し、認識されることによって存在することが保証されるものの、しかしながらそれがいかなる固有の本質を持ち何をなしているかを論じることのできない何ものである、ということになるであろう。これは虚空の実有論証において見られた「作用の定義→作用の認識可能性→実有の保証」という論理的手続きの内の第一点目を欠くものである。『俱舎論』に見られる実有論証では、聖者のみがその自性を識別することができる、とすることによって涅槃の本質を定義できない理由を説明することで、この問題の解決が試みられている。また択滅が非存在という無区別であり獲得できないものである場合解釈できなくなる教証を提出することで、補強をなしている、と考えられる。

『順正理論』における議論

『順正理論』もこの択滅の本質と作用の定義について同様の立場を採り、やはり涅槃の本質と作用を認識できるのは「確実に精勤を備えている観行者が、修所成の慧をまさに現前している時」であると言い、色などの有為法や同じく無為法である虚空とは異なり、常人の認識を絶していることを認める (T 29,432b7-13)。したがって、涅槃の実有論証における問題は依然として残ったままである。しかしながら、この問題を押しも衆賢は択滅の本質の実有を譲らず、先の引用に続けて次のように述べる。

諸々の盲人が青色・黄色を認識できないとき「眼の見える人も色を見ない」とは言わない。あるいはまた、仮にあなたが（涅槃の本質を）知っていようと知るまいと、ただ涅槃を存在と呼ぶるのであるならば、したがって本質が実在するはずであり、無ではない。「實物」が存在することを離れて存在は成立しないのであるから。また、相が本質である³⁵。涅槃には滅・静などの相があるからには本質がある

³³ 『俱舎論』: yady apy asaṃskṛtam abhāvamātram syān nirodha āryasatyam̐ na syāt / na hi tat kiṃcid astīti / (P^{1st}_{Bh} 93,9-10)

³⁴ 『俱舎論』: “dṛṣṭadharmānirvāṇaprāpto bhikṣur” ity uktam̐ sūtre / tatra katham̐ abhāvasya prāptiḥ syāt / (P^{1st}_{Bh} 93,21-22)

『順正理論』(T 29,431a9ff.)にもこれに関係する議論がある。

³⁵ ここで「相即體」をそのまま認めると、涅槃の「體用」が認識されない、と衆賢により述べられたことと矛盾してしまうように思われる。また、涅槃は滅であるが、滅が涅槃ではない（非択滅・無

ということが成立している。³⁶

つまり、択滅の本質が実有であることは常人によって認識されないことによって左右されず、ただ聖者が認識可能であることによるのみ保証される。したがって、その本質を説明できないとしても過失には当たらない。それに加え、「有」は「實物」を離れては成立しない、と述べられているように、「択滅が存在する」ということの意味内容をあきらかにし、非存在には認められない涅槃の特徴（例えば「相を持つこと」など）を考察することで、この択滅実有論上の問題点を補填することが目論まれている。ここまでは『俱舍論』においても見られた議論であるが、『順正理論』においては特にこの「涅槃が存在する」ということの意味についてさらに種々の論点が追加され、発展した議論を見出すことができる。そのうちでも、非存在であることの意味を論じ、涅槃の本質が存在していなければならないことを議論した論点として、次の二つを挙げることができる。

まず第一に、非存在の区別についての問題がある。『俱舍論』の種子説に立った択滅解釈に対して次のように反論している。

このような択滅は道理が成り立っていない。縁が欠けることによって生じないことと差異がないからである。択の力によるものと縁が欠けることによるものという二種の生じないことを詳細に考察しても結局何の違いがあるろうか。また聖道を離れても生じないことはある。それでは道を修行することが無用になってしまわないことがあるろうか。³⁷

つまり、「生じないこと」は「存在していないこと」であり、存在しないことにはそれを相互に区別する特徴を与えられず、したがって相違もありえない。それゆえに修行による有漏法の滅と生起の原因を欠くことによる滅とが同じものであることになり、修行が無用であることにもなる。

さらに「すべての有為法と無為法の内では離貪が最高である」という經典の解釈について、非存在であるものにも「何の非存在か」に応じて差異がありうるとする世親の議論（『俱舍論』（P^{1st} 93,4-9）、『順正理論』（T 29,431c3-8））に反論する中で、非存在には差異がないことを論じている。

これもまたそうではない。非存在と存在とは相が同じことも相が別であることも共に成立しないからである。つまり、この非存在と存在の差異は、存在とその（非存在の）相が同じであることによるのであるか、あるいは存在とその相が違うことによるのであろうか。もしも相が同じことによるのであるならば、〔非存在は〕

常滅) のであるから、滅即涅槃としてしまうことには問題があろう。むしろ、この説明で後に述べられているように、涅槃とは「滅・静などの相のあるもの」であり、そのような相を保持しているということにより、その相の基体である涅槃が存在することが確定される、という意味が込められていると解すべきであらうか。

³⁶ 『順正理論』：非諸盲者不了青・黄謂：「明眼人亦不見色。」或復縱汝知與不知，但許涅槃可名為有，則應定許體實，非無，離有實物有不成故。又相即體。涅槃既有滅靜等相，有體義成。（T 29,432b13-16）

³⁷ 『順正理論』：如是擇滅理亦不成，緣闕不生無差別故。擇力・緣闕二種不生委細推徵，竟有何別。又，離聖道亦有不生，豈不修道便成無用。（T 29,430a18-21）

存在であるはずである。もしも相が別であるのならば、色の非存在の何の相が色ではないかを指し示すべきである。

存在しないことがこの相でないことがあろうか。

もしそうならば、色と声の非存在の相は何の違いがあり、「色などの非存在はそれぞれ別である」と言うのか。色と声とは同じく存在するものであっても様々な相状の差異があるが、非存在はそのようではない、異なった本質が存在しないからである。³⁸

もしも色の存在と色の非存在が相を同じくすると考える場合、「存在性」に至るまでも同じことになってしまうため非存在が存在であるという矛盾に至る。他方、非存在は「非存在性」を特徴とするので存在と異なると考える場合、あらゆる非存在は皆「非存在性」を特徴としており、かつ非存在である以上異なった本質が「存在する」わけではないので、色の非存在と声の非存在の両者には区別がなくなってしまうことになるのである。

第二点目は、非存在の認識と言明の問題である。択滅を非存在とした場合、滅諦（＝択滅）が非存在であることになる、という議論に対し世親は、諦 (satya) は無倒錯 (aviparīta) を意味し、苦の非存在を「苦の非存在」と見ることはまさに倒錯が無いので、非存在が「諦」であることに矛盾は無い、と論難を与えている（『俱舍論』(P^{1st}_{Bh} 93,10-12)）。これに対して衆賢は次のように述べる。

これには矛盾 (*virodha) がある、つまり対象の無い慧は決して生じないので、したがって「聖なる慧には対象が無い」というならば、これをしのぐどんな倒錯があろうか。過去・未来の考察においてこのことを論じるであろう。どうやって完全なる非存在を無と呼ぶならば、「これは苦の滅である」と言明することができ、道理に矛盾しないだろうか。これやそれを指し示すものである言明はただ存在するものに対してのみ生じることが経験される。どうして非存在に対してこの言明が生じようか。³⁹

衆賢はいわゆる三世実行説の議論において、存在性の定義（「有相 (*sattvalakṣaṇa)」とは対象となって認識を生じること（「爲境生覺」(T 29,621c21)）であり、何らかのかたちで実在に根拠を持つものを対象としないでは認識は生じない、と述べている。そして「無い」という言明の対象が無であることはない、としている⁴⁰。したがって、択滅が非存在である場合、それは慧の対象となりえず、また言明することも不可能であることになる。

³⁸ 『順正理論』：此亦不然。非有與有相同・相別俱不成故。謂，此非有・有差別者，爲由與有相同故，爲由與有相別故？若由相同，應即是有。若由相別，應爲指陳色之非有何相非色。

豈不非有即爲此相。

若爾，色・聲非有相何別，而言：「色等非有各異」耶？如色與聲雖同是有，而有種種相狀差別，非有不然，無異體故。(T 29,431c10-16)

³⁹ 『順正理論』：此有違者，謂，無境界慧必不生，而言：「聖慧見非有境」，何倒過此。思去來中當辯此義。如何畢竟絕名言：「無」，而可說言：「此是苦滅」，而不違理。現見此・彼指當名言唯於有起。如何非有起此名言。(T 29,432a7-11)

⁴⁰ 『順正理論』(T 29,621c4ff.)。Cox [1988] 参照。

以上の議論をまとめると、非存在は、区別の根拠となるものもないのであるからいかなる区別もなしえず、また所縁となることも、言明の対象としてあることもない。これらの性質はただ存在するもののみ許されることである。しかし、摺滅は他の滅から区別された称えられるべき特徴を持つものでなければならず、また聖者によって認識され、聖慧の対象となり、言明されるものでなければならぬ。したがって、涅槃の固有の本質を析出して示すことができないとしても、これらの条件を満たすことは単なる非存在には不可能であるので、摺滅は存在していなければならない。そしてまた、摺滅は仮有とも認められない。衆賢によると、摺滅を仮有とする場合何らかのよりどころが必要となるが、そのよりどころを諸行に求めることはできない。というのも、諸行と諸行の滅である摺滅とはその性質が相互に背反であり、そのような場合は仮説が不可能であるからである（T 29,433b17-27）。したがって、摺滅は実有である、と述べられていることになる。

4.2 非実有論の立場

『成実論』における議論

さらにまた、經典ではいたるところで「一切の行は無常である、一切法は無我である、寂靜が涅槃である」と説いている。このうち「我」とは諸法の体性と呼んだものである。もしも諸法の体性を見ないならば無我を見ると呼ぶ。もしも涅槃が法であるとするならば、体性がなく、見ることができない。この法は滅していないからである。たとえば、瓶があるとき瓶が壊れることという法は無いが、瓶が壊れたときには瓶が壊れたことを言うことができる。木を切ることなどもまた同様である。このように諸行が依然として存在しているならば、そのとき涅槃とは呼ばず、諸行が滅するので涅槃という名称がある。⁴¹

このように『成実論』の考える涅槃とは、端的に言う则有為法の滅であり、虚空が「色の無」として色の存在を否定することによって認識され、示されるように、有為法の無によって示されるものである。さらに『成実論』では、涅槃は有ではなく無であり（T 32,369a16-19）、無相であり（T 32,369a1-3）、五陰を離れてあるものではなく（T 32,368c28-29）、經典で言われるところの「苦の不生」のことである（T 32,369a9-14）、とも言われる。そして、その涅槃に対して智が生じるのは、「木を切ること」に対して智が生じるのと同様であり、諸行に基づき諸行の無が涅槃と呼称されるのであり（T 32,369a19-23）、また經典において「無為法がある」に類する表現が用いられるのは、このような苦の滅が「ある」から（「有苦滅故」）である（T 32,369a25-27）、という。

言わば、『成実論』における涅槃とは、『順正理論』における摺滅が徹底して「有」であったの対照的に「無」である。ただし、それは輪廻からの解脱としてあるものであり（注 27）、またこの涅槃の異名であるところの「盡」とは「すでに生じた渴愛が滅して生じていないものが生じない（但已生愛滅未生不生）」際に与えられる名称である（T 32,369a14-16）、と言われている。したがって涅槃は無の全般ではなく、修行の後に仏教

⁴¹ 『成実論』：又、經中處處說：「一切行無常，一切法無我，寂滅泥洹。」是中我名諸法體性。若不見諸法體性，名見無我者。若泥洹是法，則無體性，不可得見。以此法不滅故。如隨有瓶時無瓶壞法，若瓶壞時，得說瓶壞。斷樹等亦如是。如是若諸行猶在，爾時不名泥洹，諸行滅故有泥洹名。（T 32,369a3-9）

の目的としてある無に限定されている、と考えるべきであろう。そうであっても、涅槃それ自体は直接に智も生じえず、否定的表現によってのみ説明可能なものであり、苦つまりは有為法という存在するものの非存在の認識に基づいてのみ「存在する」と言明することができるものである。このことからすると、涅槃には虚空に認められたような他に対する影響力を見出すことはできず、法の終極としての位置づけのみを与えられている、と言えよう。

『俱舍論』における議論

『俱舍論』においては経部の説として択滅は「生じた随眠及び生の滅であって、択の力によって、別のものが生じないこと」⁴²であると説明される。そしてこの択滅がどのようなあり方で「存在」するかということについて、以下のように述べられている。

知つての通り、無為はまったく存在しない、と私たちは決して言っているのではないが、他ならぬそれは私たちが前に言った通り〔に存在しているの〕である。つまり、前に声の非存在があり、後に〔声の〕非存在がある、と言われるが、しかしまた〔過去未来の声の非存在が存在するというものの〕、そうして非存在という存在が成立するのではない。無為もこのように知られるべきである。⁴³

これについて衆賢は「このように涅槃が存在すると説明して、「存在」の意味が成立することはない。何ゆえか。〔このような「存在」〕は仮・実の二有と適合しないからであり、他の種類の存在はかつて説かれていないからである。」⁴⁴と批判している。衆賢によると、日常言語における「前に声がないことがある」という言明は、前に声の存在を排除する何ものかがあり、それに対して「声が存在していない」という表現が付されることによる (T 29,431b19–24)。しかしそのような存在するものに付された「非存在」を世親が認めていないことが「そうして非存在という存在が成立するのではない。」という一句に表現されている、と断定している (T 29,431b27–29)。つまり言い換えるならば、世親の主張する「存在していないことがある」とは、何らかの実有であるものに非存在という表現を付すというのではなく、非存在に対して非存在として「存在する」という名称を付していることになる。したがって、『俱舍論』で述べる涅槃の「有」は実有でもなく、また仮有 (prajñaptisat) でもないことになる、と考えられる。

では、『俱舍論』の言う涅槃の「有」とはいかなるものであろうか。『俱舍論』では択滅実有説への反論として次のように言われていることが、参考になるだろう。

また、これがこの基体の滅である、という第六格の設定はどうして想定されるのか。なぜならば、因果などの関係がありえないので、それ（基体）はそれ（滅）と何の関係もないからである。しかし、「これ（基体）の非存在である」と、（基体の

⁴² 『俱舍論』： utpannānuśayanmanirodhaḥ pratisaṃkhyābalenānyasyānutpādaḥ (P^{1st}_{Bh} 92,5–6)

⁴³ 『俱舍論』： na vai nāsty evāsaṃskṛtam iti brūmaḥ / etat tu tad idr̥ṣaṃ yathāsmābhir uktam / tadyathā asti śabdasya prāg abhāvo `sti paścād abhāva ity ucyate / atha ca punar nābhāvo bhāvaḥ sidhyati / evam asaṃskṛtam api draṣṭavyam / (P^{1st}_{Bh} 93,5–7)

⁴⁴ 『順正理論』：非如是説涅槃爲有有義得成。所以者何？假・實二有不相應故，餘種類有曾無說故。(T 29,431b17–19)

滅が) 否定に過ぎないものであるならば、理に適っている。⁴⁵

択滅とは有為なるものの存在の否定であるのみであり、それが他の何らかの存在するものを示すことはないが、しかしそのような否定として「存在」している。これは言い換えると、何らかの無為なる法を導入することで解脱を説明しようとする毘婆沙師の定説とは異なり、有為法という存在するものとその非存在のみによって説明しようとする立場であり、無為の「存在」と有為の存在を別様のものと考えているといえよう。

5 結

以上の、三種の無為法の実有／非実有論証について次のようにまとめることができる。

実有論の立場に立つ場合の論証は、実有として存在することの根拠を何らかのかたちで認識可能であることにおく点で共通していた。しかしながら択滅のみは他の二者と異なり、その認識されるべき固有の本質と作用が非聖者には認識されないと『成実論』以来共通して見なされていた。したがって、『俱舍論』の毘婆沙師説および『順正理論』においてその実有論証は、存在と非存在を区別し非存在には許されない特徴を択滅に見出すことによって補強された。『順正理論』によると、存在しないものには区別もなく、所縁となることも、言明の対象となることもないが、択滅がそのようなことでは認められえない以上存在するものでなければならず、仮有でもありえない以上実有でなければならない、と言われる。

これに対して非実有の立場に立つ場合、『成実論』、『俱舍論』によると三種の無為法はいずれも非存在と見なされた。ただし、『成実論』において虚空は非存在であることによって存在しているものに影響すると考えられたのに対し、択滅は端的な非存在として考えられていた。そして『俱舍論』によると、このような択滅が「存在する」と言明することは、単なる否定というまったくの非存在を指してなされる言明である。そしてこの「存在」は仮有でも実有でもない、と『順正理論』の解釈では判断された。

〈略号および使用テキスト〉

ADV	Abhidharmadīpa-vibhāṣāprabhāvṛtti.
E _{Bh}	<i>Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu: Chapter I: Dhātunirdeśa</i> , of <i>Bibliotheca Indologica et Buddhologica 1</i> , Ejima, Yasunori ed., The Sankibo Press, Tokyo, 1989.
J ^{2nd}	<i>Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti</i> , Jaini, Padmanabh S. ed., Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Tibetan Sanskrit Works Series 4, Patna, 1977(2nd. ed).
P ^{1st} _{Bh}	<i>Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu</i> , Pradhan, P. ed., Tibetan Sanskrit Works Series 8, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.
T	『大正新脩大藏経』.

⁴⁵ 『俱舍論』: amuṣya ca vastuno 'yaṃ nirodha iti ṣaṣṭhīvyavasthā katham prakalpyate / na hi tasya tena sārđham kaścit saṃbandho hetuphalādibhāvāsambhavāt / pratīṣedhamātram tu yujyate amuṣyābhāva iti / (P^{1st}_{Bh} 93,18–20)

- 『俱舍論』 *Abhidharmakośabhāṣya*.
『旧婆沙論』 迦旃延子造五百羅漢积浮陀跋摩訳 『阿毘曇毘婆沙論』 .
『順正理論』 衆賢造玄奘訳 『阿毘達磨順正理論』 .
『成実論』 訶梨跋摩造鳩摩羅什訳 『成實論』 .
『新婆沙論』 五百大阿羅漢等造玄奘訳 『阿毘達磨大毘婆沙論』 .
『雜心論』 法救造僧伽跋摩等訳 『雜阿毘曇心論』 .
『鞞婆沙論』 尸陀槃尼撰僧伽跋澄訳 『鞞婆沙論』 .

(参考文献)

Cox, Collett

- [1988] “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11-1, pp.31–87.
[2004] “From Category to Ontology: the changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma,” *The Journal of Indian Philosophy* 32, pp.543–597.
- 池田練太郎 [1988] 「<無為>説の起源について」, 『佛教學』 25, pp.(1)–(19).
小川 宏 [1979] 「無為法に就て一特に非摂滅思想の淵源とその発達一」, 『印仏研』 27-2, pp.219–221.
- 加藤 純章 [1989] 『経量部の研究』, 春秋社, 東京.
桜部 建 [1969] 『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館, 京都.
田崎 國彦 [1987] 「経量部の摂滅説 (一) —その定義と安慧満増の解釈をめぐって—」, 『印仏研』 35-2, pp.54–56.
- 那須 円照 [2006] 「*Pratisamkhyānirodha*—”Documents d’Abhidharma traduits et annotés par Louis de La Vallée Poussin: Textes relatifs au *Nirvāṇa* et aus *Asaṃskṛta* en général II.” *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient* 30: p.272.11–292.17 の和訳研究」, 『インド学チベット学研究』 9/10, pp.81–107.
- 那須 良彦 [2008] 「空界と虚空無為との区別—婆沙論を中心として—」, 『印仏研』 56-2, pp.861–865.
- 水野 弘元 [1997] 「無為法について」, 『水野弘元著作選集 2 仏教教理研究』, 春秋社, 東京, pp.407–424. 初出『印仏研』 10-1 (1962) .
- 箕浦 暁雄 [2002] 「摂滅について」, 『印仏研』 50-2, pp.894–897.
宮下 晴輝 [1989] 「非摂滅無為」, 『仏教学セミナー』 49, pp.45–62.
吉元 信行 [1982] 『アビダルマ思想』, 法蔵館, 京都.
[1985] 「滅諦・涅槃の異名」, 『大谷大学研究年報』 37, pp.125–183, (1)–(11).

2008.12.12 稿

いっしき だいご 東京大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員 DC

On Proof of Real-Entityness of *Asaṃskṛtadharmas* in Sarvāstivāda Abhidharma literature

Daigo ISSHIKI

In early buddhist sūtra texts “*asaṃskṛta*” is a term used as a synonym for *nirvāṇa*, the ultimate purpose of buddhists. Disciples in Sarvāstivāda, one of the most influential buddhist sects in india, regarded *asaṃskṛta* as *dharma*, and in their abhidharma texts they classified three kinds of *dharma*, that is to say *pratisaṃkhyānirodha*, *apratisaṃkhyānirodha* and *ākāśa*, into *asaṃskṛtadharmas*. According to the Vaibhāṣika orthodoxy these three *asaṃskṛtadharmas* are real-entities (*dravyasat*); on the other hand scholars of Sautrāntika / Dārṣṭāntika denied the real-entityness of them. This article deals with the controversy about real-entityness of *asaṃskṛtadharmas* appeared in abhidharma texts, in particular **Abhidharmamahāvibhāṣā* (『阿毘達磨大毘婆沙論』, MV), **Tattvasiddhi* (『成實論』, TS), *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh) and **Nyāyānusāriṇī* (『阿毘達磨順正理論』, NA).

The argument for acknowledging the real-entityness of *asaṃskṛtadharmas* in TS, AKBh and NA is grounded on the possibility of cognizing intrinsic nature (*svabhāva*) of *asaṃskṛtadharmas*. And scholars who accepted this argument considered that the possibility can be reasoned from the possibility of cognizing results of activities of intrinsic nature. Saṅghabhadra, the author of NA, affirmed that *ākāśa* has an activity of receiving *ākāśadhātu* and that *apratisaṃkhyānirodha* has an activity of constant obstruction to the arising of those factors whose nature is to arise (可生法, **utpattidharmaka*). On the other hand in TS, AKBh and NA *pratisaṃkhyānirodha* is considered as the *dharma* whose intrinsic nature and an activity can not be cognized by anybody except *āryas*. Then Vaibhāṣikas who appear in AKBh and Saṅghabhadra reinforced the argument of real-entityness of *asaṃskṛtadharmas* with finding out their characteristics which are inherent only in beings. According to NA non-beings are neither distinguishable, cognizable, nor describable, but *pratisaṃkhyānirodha* is not accepted as such a thing, so it is a being. And furthermore, it is not a being as a provisional designation (*prajñaptisat*) by any possibility, therefore it must be a real-entity.

From the viewpoint of those who denied the real-entityness of three *asaṃskṛtadharmas* each of them is a non-being. In TS *ākāśa* has an active influence on spatial beings with its non-beingness, but *pratisaṃkhyānirodha* is a mere non-being. And according to AKBh a statement that *pratisaṃkhyānirodha* exists is only a negation (*pratiśedhamātra*) and indicate non-beings. Saṅghabhadra considered this “existence” is not only existence as a real entity, but also existence as a provisional designation.