

アビダルマ研究(Abhidharma-studien)

V.Der Sarvāstivādaḥ (説一切有部) (2)

Von Erich Frauwallner, Wien

博士課程三回生 那須円照 訳

(p.109-l.16~)

これ(Vasubandhu(世親)がなお、作用の学説に対して言わねばならないこと)は、確かに多くない。つまり、彼(Vasubandhu)は今まで、作用の種々の説明をわざわざ拒否したのに、彼は、今、その上に、一つの固有の実体としての作用の仮定を反駁することに移行する。(S.297,18ff.)彼はしかも、根本的に次のように扱う。まず、彼は、なぜ作用が常に働かないのかと質問する。だがしかし、それ(作用)は、Sarvāstivādaḥ(説一切有部)に従って、常にそこに存在しなければならないからである。そのことは必要な原因の欠落に基づくという敵の答えに対して、彼はまたもや、Sarvāstivādaḥの全体的な疑わしさに異議を唱える。もし、作用がもの自身とは異ならないなら、結局彼は、ものがいかに現れるかという問いを、敵の一つの異論に基づいて論じる。その点において、彼は全く、Nāgārjuna(龍樹)を思い出させる堅固な鋭い弁証法を扱う。しかし、根本においては、すべては依然として、外面的であり、それと共にものの本体についてほとんど説かれないままである。

それだけになお、人は、それに対して、Saṃghabhadra(衆賢)による一致する節を比較するとき(p.631b19ff.)、びっくりさせられる。ここで、我々はつまり、一つの詳しくまとめ上げられた学説を発見する。それは、[存在するものの]様態(bhāvaḥ)としての作用を、ものの本体(自性)(svabhāvaḥ)から区別する[学説であり]、それ(ものの本体)から、それ(存在するものの様態としての作用)は異なるのでもなく、異ならないのでもなく、そして、それは、この基礎に基づいて、提出された難点を解決しようと努力する[学説である]。けれども、この学説はSaṃghabhadraの全くの新創造物ではない。むしろ、Vasubandhuは、ただ、彼の弁証法に有利なように、それ(一つの詳しくまとめ上げられた学説)について無視している。このことは、彼(Vasubandhu)自身が、彼の解説の帰結において、一つの偈を引用している(S.298,21f.)というそのことから、見て取られうる。それは、明白に、彼(Vasubandhu)自身に由来しているのではない。それにおいて、[存在

するものの]様態（類）(bhāvaḥ)と本体(svabhāvaḥ)との区別が仮定される。

しかし、提出されているケースにおいて、幸いに、Vibhāṣā の一節が我々を助ける。それ（Vibhāṣā の一節）は、Saṃghabhadra によって代表される学説の初歩を含み、その発展を知らせる。⁽³⁵⁾それはそうだが、我々はその際、思い違いに帰属しないように、伝承の性質のことを気かけねばならない。つまり、この節は幾つかの段落から成り立っている。その中の一つは、我々が Saṃghabhadra の場合に見つける同じ学説を、ほとんど正確に再現する。そのことは、その上に、この学説を、すでに、非常により早い時期に見積もるように誘惑しうる。けれども、いろいろな異説の比較は、「この節は Mahāvibhāṣā（『阿毘達磨大毘婆沙論』）にのみ含まれており、(p.394b27-c9)つまり、明らかに、一つの後の補足を表している」、ということを示す。⁽³⁶⁾そして我々は、その理由から、それ（その節）から一時的に目を転じるのがいちばん良い。

残りにおいて、話に出された節は、次のように構成されている四つの段落から成り立っている。これらの段落の各々は、一つの質問で始まる。それから、その都度、二つの二者択一が設けられ、[それ（二者択一）]は、各々の場合に生じる困難を指摘される。⁽³⁷⁾結局一つの解決が試みられる。質問はその点において、次のような内容である。:

1.所与（有為法）が、すでに生起したものとして生起するのか？或いは、それら（所与）は、生起していないものとして生起するのか？(A p.394b19-27; B p.295a6-11; C p.465c11-17)

2.それらは、生じて滅するところの同じ所与なのか？或いは、それらは、生じるところの甲の[所与]と、滅するところ乙の[所与]なのか？(A p.394c9-16; B p.295a17-24; C p.465c17-25)

3.時制(adhvā)の生起が起こるのか？或いは、時制から(adhvanah)生起が起こるのか？(A p.394c16-24; B p.295a11-17; C p.465c25-466a1)

4.それは、生じるところの自己の本体(svabhāvaḥ)⁽³⁸⁾であるのか？或いは、それは、生じるところ一つの他者の本体(parabhāvaḥ)であるのか？(A p.394c24-395a1; B p.295a24-28; C p.466a1-6)

解決は、最初の三つの事例において、縁(kāraṇāni?)⁽³⁹⁾の影響に関連することによって試みられている。第四番目の事例において、次のことが言われている。それは、それ（所与）が、生じるところの、自己の[本体]でもなく、他者の本体でもなくて、本体の当該の(yathāsvāh)性質(dharmāḥ)である。⁽⁴⁰⁾

このテキストにおいて、Sarvāstivādaḥ の疑わしさは、一度、一つの別の観点から、考察される。三つの時制において、ものがいかに異なっているか？、は問われない。しかし、それら（もの）が一つの時制から別の時制に移行するとき、とりわけ、未来から現在に踏み込む、つまり、生じるとき、それら（もの）について何が起こるか？、が[問われる]。また、与えられた答えは新しい。もののいろいろな経過は、未来から現在への生起のときに、原因の影響によって説明される。それに加えて、ものの性質の或る変更が想像される。

それはそうだが、それ（答え）は、多くなく、多くは依然として未解決のままである。それ（問答）は、原因一般によってのみ話がなされ、十分に発展させられた学派の因果論に一致するであろうように、特定の因(hetavaḥ)と縁(pratyayāḥ)とによって[話がなされるの]ではない。そして、ものの本体の、それら（もの）の変わりつつある性質に対する関係は、依然として説明されないままである。概して、すべての或るものは、不器用で不完全なことを行う。あたかも、人が確かに、諸々の新しい考えを把握しようとするが、それら（新しい考え）を十分に片づける能力がないかのように。しかし、それらの新しい考えは、さらに影響を与えてきている。そして、我々のテキストにおける、先ほど話に出された後の挿入物は、これがいかに起こっているかを示す。これにおいて、もちろん、なぜすでに生じているものが生じるのかという問いについて以下の説明が為される。

(A p.394c4-8):

[（ものの）]本体(svabhāvaḥ)は、確かに、今手元にあるが、しかし、それら（もの）の作用(kāritram)はない。因と縁とが出会うと、それから、作用が生じる。---（質問：）作用は、[（ものの）]本体と同一か、別異か？---（答え：）それ（作用）が[本体と]同一か別異かどうかを、確実性を持って言わせることはできない。人が確かに、それらが[それと]同一か別異かということを行うことができずに、それら（汚れている（有漏の）所与）の本体に無常性(anityatā)等というようなたくさんの徴表(lakṣaṇāṇi)がくっついているのだが、その汚れている(sāsravaḥ)所与の、各々の個々のものの場合のように、そのこと（それ（作用）が[本体と]同一か別異かどうか）は、ここでもそのように同じ状態である。

ここで、新しい考えが、作用の概念と結合する。[それは、]次のような話である。ものが未来から現在に生じるとき、原因の協同によって、作用が産み出される。ものの本体(svabhāvaḥ)は、その際すでに、前もって存在しており、一つの新しい徴表(lakṣaṇam)、[つまり]一つの新しい性質(bhāvaḥ)、[つまり]まさに作用こそが生じるだけである。さらに、

ここでも、作用のものの本体に対する関係は決定されている。それらは異なるのでもなく異ならないのでもない。そのことは、この世のもののよく知られた徴表、[つまり]無常性等と同じである。

この学説は、Sarvāstivādaḥ の発展における一つの重要な一步を意味する。そして、それ（この学説）は Vasubandhu よりも古い。すでに話に出された、彼(Vasubandhu)によって引用された詩節(S.298,20-22)は、そのことを示す。彼(Vasubandhu)は、その他の点では、確かに、それ（この学説）をさらに詳しく扱うことはないけれども。

さて、Saṃghabhadra は、同じ学説を受け継いで、彼の仕方で、補い、さらに先へ形成した。その点において、何よりもまず、二種のものが注目に値する。彼(Saṃghabhadra)は、未来から現在へのものの移行の場合に生じるところの新しい性質(bhāvaḥ)、つまり、作用(kāritram)を、彼の解釈に従って、定義した。より厳密に言えば、結果（効果）を引き起こす能力(phalākṣepaśaktiḥ)として[定義した]。そして、彼(Saṃghabhadra)は、この性質(bhāvaḥ)のものの本体(svabhāvaḥ)に対する関係の問いを、詳細に扱っている。そして、[彼は]あらゆる方法で、それ（Saṃghabhadra によって受け継がれた学説）に対して、反対する側によって起こされている攻撃に対して、彼によって受け継がれた学説を弁護しようと努力している。

まず第一に、彼(Saṃghabhadra)の作用の定義が何に關してのものであるか、その点において、彼(Saṃghabhadra)は、我々がすでに言ったように、結果（効果）を与えることと、つかむこと(phaladānapratigrahaṇam)の伝統的な区別に基づいている。しかしながら、彼は、自分自身の（固有の）仕方に従って、全体の因果関係の学説の枠におけるこの区別を、幅広く成就させた。そして、この成就の仕方は、興味を起こさせ、彼にとって特有のものであるから、我々は簡単にそれを扱うであろう。

彼(Saṃghabhadra)によれば、それら（無常なもの）の中で因果関係の出来事が起こるところの、その無常なもの（有為法）(saṃskṛtadharmāḥ)の下で、原因となるはたらきは、因(hetuḥ)と縁(pratyayaḥ)として[という]二種の仕方で起こりうる。一つの因が、一つの結果が生じることを引き起こし、縁はその場合に共に作用する。そのことは、外的な、因果関係の出来事の場合と同じく、内的な、[因果関係の出来事]の場合にも妥当する。⁽⁴¹⁾

人間の胎児の生起の場合に、例えば、最初の発展段階である kalalam は、第二の[発展段階である]arbudah の生起にとっての因である。因果関係の出来事の法則[つまり]pratyasamutpādaḥ（縁起）によれば、pratisandhicittam（再生の心＝続生心）としての再

生を引き起こすところの認識することは、その際、縁として共に作用する。けれども、arbudaḥ は、認識することから独立して生じない。それでも、しかし、それ(arbudaḥ)は、因としての認識することから生じない。なぜなら、両者 (arbudaḥ と認識すること) は異なった発生の連続 (=相続) (saṃtānaḥ)に所属しているからである。しかし、人は次のように言うこともない。「認識することは、arbudaḥ の生起の場合、縁として働かない」と。なぜなら、それ(arbudaḥ)の現存と非現存とは、それ (認識すること) の現存と非現存とに基づいているからである。そして、人が次のように言うことも同じように少ない。「認識することは kalalam と共に、共に作用する縁として arbudaḥ を引き起こす」と。なぜなら、さもないければ、それ (認識すること) もまた、種子と共に、共に作用する縁として芽を必ず引き起こすことになるからである。

同じく、外的な因果関係の出来事の場合に、種子(bījam)は、芽(aṅkuraḥ)の生起についての因である。大地等は、その際、縁として共に作用する。けれども、芽は、大地等から独立して生じない。それでも、しかし、それ (芽) は、因としての大地等から生じない。なぜなら、芽は、種子との直接の連絡において(anantaram)生じるからである。しかし、人は次のように言うこともない。「大地等は、種子の場合、縁として働かない」と。なぜなら、種子の現存と非現存とは、大地等に依存しているからである。そして、人が次のように言うことも同じように少ない。「大地等は種子と共に、共に作用する縁として芽を引き起こす」と。なぜなら、さもないければ、それ (大地等) もまた、kalalam と共に、共に作用する縁として arbudaḥ を引き起こすことになるからである。

因と縁との間のこの区別は、その上に、別の仕方でも説明される。それは、例えば次のようなことである。⁽⁴²⁾因が引き起こし、縁がさらに先へ形成する。それは、あたかも、子供を産む母親と、それ (子供) を育て上げる養母のごとくである。縁は因が引き起こしたことを促進する。発生の連続 (=相続) (saṃtānaḥ)が引き起こされているとき、縁は、それ (発生の連続=相続) をさらに先へ形成する。それが原因で、人は次のように言う。「種子と肥料等のように、因は一つであり、縁はそれに対して多数である」と。因は[幾つかのものに]共通でなく、縁は共通である。それは、あたかも、眼 (=眼根) と形態 (=色界) が、[眼識の生起の場合において][そうである]ように。等々。

それに加えて、さらなる決定が出て来る。両方の場合において、[つまり]因と縁との場合において、勢力(che-li, sāmāthyam?)或いは、能力(kong-neng, śaktiḥ)に関係している。⁽⁴³⁾これ (能力) が、因として働くならば、それは結果を引き起こす。それが、縁として働

くならば、それは性質(bhāvaḥ)の或る別異性（差異）を促進する。⁽⁴⁴⁾あるいは、人はこの場合、また、次のように言うこともできる。「それ（能力）は、或る別の性質の生起にとっての因である(anyabhāvajanane hututā)」と。⁽⁴⁵⁾その場合、原因は結果の先に立つ(pūrvajāḥ)。縁は同時にある(sahajāḥ)。⁽⁴⁶⁾因はもっぱら現在にある。縁は現在と過去とがあり得る。⁽⁴⁷⁾ それら（因と縁）の行動は、妨害に対して異なる（様々である）。それで、例えば、暗がりにおいて、眼に関して、縁として眼識(cakṣurvijñānam)を引き起こす能力は、萎えてしまう。因として未来の眼を、つまり、瞬間の連続(saṃtānaḥ)における次の瞬間を引き起こす能力は、妨害なく、引き続いて働く。⁽⁴⁸⁾

この学説と、それに伴い与えられた、因と縁との区別を、今、Saṃghabhadra は、作用の概念をもっぱら現在である因に限定することによって、作用(kāritram)の定義に使っている。それによって、敵の異論は無効になる。彼は言う：⁽⁴⁹⁾ 所与の勢力(sāmarthyam?)は全部合わせて二重である。一つ目は作用(kāritram)と呼ばれている。二つ目は能力(śaktiḥ)である。人は、結果を引き起こす能力(phalākṣepaśaktiḥ)を作用と名付ける。しかし、作用は能力[の種類]のすべてを含まない。作用から区別される能力もある。それで、暗がりにおいて、形態（＝色界）を見る眼の能力のみが妨げられる。作用は妨げられない。つまり、暗がりの妨害は、見ることの能力(darśanaśaktiḥ)を妨げる。その理由から、眼は暗がりにおいて、形態を見ることができない。結果を引き起こす作用は、暗がりによって妨げられない。その理由から、眼は暗がりにおいても、結果を引き起こすことができる。現在の状態において、だから、作用は欠けていることはない。なぜなら、現在は作用に基づくからである。もし、すべての作用が消えているならば、その場合は、何かあるものは引き起こされないもの（無為）(asaṃskṛtam)になる。⁽⁵⁰⁾或る別の性質の生起にとっての因であること(anyabhāvajanane hetutā)は、作用ではなくて、能力である。なぜなら、ただ現在のものだけが、その作用を引き起こし、引き起こされないもの（無為）(asaṃskṛtam)は、何の作用も引き起こさず、そして、それ（現在のもの）の結果を引き起こすもののみが作用と呼ばれるからである。

このことは、Saṃghabhadra がいかに因果関係の学説において、作用の概念を根拠づけて、それ（因果関係の学説）から[作用の概念を]導出しているかを示すのに十分である。第二番目として、我々は今、次のことを見ようとしている。それは、いかに彼(Saṃghabhadra)が、彼によって受け継がれた学説において、変化している性質(bhāvaḥ)のものの本体(svabhāvaḥ)に対する関係を理解したか、そして、いかに彼(Saṃghabhadra)が、

この学説に対する敵の攻撃を拒否しようと努力したか、ということである。彼が直面した状況は以下のごとくである。

Ghoṣaka (妙音) 以来の学派は、諸時制を通してのものの移動の際に、それ（もの）の本体において或る変化を仮定することを、断固として避けていた。それに対して、さらに、作用の学説は、人が、これ（作用の学説）を、つまり、単に、はたらき(vyāpāraḥ)として定義している限りは、さしあたって何の崩壊をも意味しない。それ（はたらき(vyāpāraḥ)）において、人は明らかに、何ら固有の实在性（本体があること）を言っていない。このことは、人が作用の解釈にその学派の因果関係の学説を関係させるときに、変わる。なぜなら、その学派によって教えられた因と縁とののはたらきの場合に、人は、或る固有の性質に関して考える傾向になりやすいからである。そして、それで、次のことがわかりやすい。それは、人はそのことと、ものの未来から現在への移行の際に、変化しない本体(svabhāvaḥ)と並んで或る変化する性質(bhāvaḥ)を区別する、その間に起こった学説とを結びつけたことである。

或る固有の性質としての作用のこの仮定に対して、この仮定から非常に様々な難点を導出した敵は、すぐに激しい攻撃に向かう。或る観念は、それについて、Vasubandhu の論駁を与える。それについての彼(Vasubandhu)の論拠（論証）は、多くは、より古い時代に、おそらくは、Śrīlāta（室利羅多）に由来する。⁽⁶¹⁾Sarvāstivādi は、自己を擁護しようと努力する。それは、彼らが、ものの本体と異なりもせず異ならないのでもないこの性質の、固有の特徴を強調することによってである。しかし、それは、Vasubandhu によって引用された偈（詩句）のように、嘲笑的な答を呼び出すだけである。(S.298,21f.):

svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate /

na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣṭitam //

>> 本体は常に存在し、様態（性質）は常住であるとは認められない。そして、本体と様態（性質）とは別のものではない、とは、明らかに自在天のなせる業である。<<

結局、人間の論理が遠ざかる、ものの深遠な本体について、参照するようなその他のものは何もないままである。(yan na netuṃ śakyate, tatrātmakāmenaivaṃ veditavyam: gambhīrā khalu dharmatā, nāvaśyaṃ tarkasādhyā bhavātīti)⁽⁶²⁾ >> 或ることは導きがたいが、それについて自己を愛するものによって、次のように知られるべきである。「法性は実に甚深であり、決して論理によって証明されるべきものではない」と。<<

これは、Vasubandhu が描出するようなもののあり方である。これについて今、

Samghabhadra が制定し、彼の学派のその学説を擁護しようと努力する。彼はそれについて、情況が完全にはつきりわかっている。それで、彼自身は、次のことを意識している。それは、変化している性質(bhāvaḥ)の学説が、再び、かつてその学派で捨てられていた一つの学説、つまり、bhāvānyathāvādī (様態変化論者) Dharmatrāta (法救) の学説を取り上げる。そして、古い Sarvāstivādaḥ の古い代表者に関する報告の場合に、それ故に、この学説を擁護する。(P.631b5-10)

敵の攻撃を拒否することに関しては、それで、その場合、彼(Samghabhadra)は、次のように扱う。

敵が、Sarvāstivādaḥ において妥当する永続するものの本体から、導出する非難を、彼(Samghabhadra)は、次のことに関して拒否する。それは、永続する本体(svabhāvaḥ)のほかにも、ものの変化している性質(bhāvaḥ)があることと、作用の場合、或るそのような性質に関わる問題であるということである。そのことを考慮しない敵は、それ故に、彼(Samghabhadra)が何度も何度も強調するように、間違っ理解している。つまり、正しくない前提に由来している。

敵が変化している性質に対して向ける攻撃を、彼(Samghabhadra)は防止する。なぜなら、彼は、ある程度、反撃に移り、彼に対する敵は、彼(Samghabhadra)の固有の学説に当てはまる非難へと為す。

敵の学説によれば、つまり、すべてのものは、或る瞬間の連続から(samṭānaḥ)から構成されている。それ(或る瞬間の連続)は、いろいろな縁の付加によって、徐々に変わる。それにも関わらず、ものの特定の特徴は、その場合、変化しないままであるということとは、否定できない。それで、人は、火の場合、わら等のような燃料の別異性にも関わらず、つまり、縁の別異性にも関わらず、燃焼の特徴は、変化しないままである、ということを見る。同じく、感受(受)(vedanā)の場合、縁の別異性にも関わらず、有益なこと(hitaḥ)や有害なことの特征は変化しないままである。そして、同じことは他の精神的な所与にも当てはまる。⁽⁵³⁾ 他方において、すべてのものは、古い学説によれば、その本体のほかにいろいろな性質を持っている。地(prthivīdhātuḥ)という要素は内的と外的とであり得る。感受は特有と異質とであり得、気持ちの良いのと気持ちの良くないのとであり得る、等々。⁽⁵⁴⁾ これらの性質が、ものの本体と異ならないが、それにも関わらず、[この性質は]それら(もの)の特征を変えろということとは、敵の学説との類似したものを通して正当化されうる。それに従って、善の心の瞬間が、悪等の所与によって引き起こされた種子

(bijāni)を含み得る。これらの種子は、善の心の瞬間と異ならないが、それにも関わらず、それら（これらの種子）は、それ（善の心の瞬間）を変える。⁽⁵⁵⁾また、彼(Saṃghabhadra)は、それにも関わらず効果的な縁が確かにそこにあるが、しかし、常には働かないということのために、敵の学説から、類似したものをもたらす。つまり、彼（敵）は、縁が消滅し、そしてそれから、間の時間の次に、そこから、結果が生じるとは教えない。そうではなくて、彼（敵）は、縁が、瞬間の連続において、間の時間⁽⁵⁶⁾の間存続する種子(bijāni)を引き起こすと、仮定する。それから、さらに、結果が生じる。しかし、常にでもなく、同時にでもない。さて、縁によって引き起こされた一つの種子が、その結果を、幾つかの世代の後に、その結果を引き起こす、ということが起こる。⁽⁵⁷⁾

これらの、すべての別異性にも関わらず二つの学説の間にある類似は、特に、Saṃghabhadra が敵の異議に基づいて与える比較上の対立を通して明らかになる。⁽⁵⁸⁾

敵は言う。：我々は所与の瞬間の連続の間、固有の徴表（自相）(svalakṣaṇam)が、瞬間から瞬間へと変化する。それ（固有の徴表）は本来そこにあったのではなく、それは今そこにあり、それがそこにあった後は、それは再び消滅する。君たちは仮定する。引き起こされた(saṃskṛtam)固有の徴表が常にあり（常に存続し）、本来そこになかったが、今そこにあり、それらがそこにあった後は、再び消滅するのは、特殊性(viśeṣaṇāni)にすぎない、と。これは、いかに比較され得るか？

その後、Saṃghabhadra は答える。：私が、その固有の徴表(svalakṣaṇam)が本来そこにないと仮定するであろうならば、或いは、あなたが、同じく、その固有の徴表が本来そこにあったと言うであろうならば、その場合、これは同じことを意味している。それでは、どうして比較があり得るのか？一つの比較は、これとあれとが部分的に異なり、部分的に同じであることを意味する。提出されている場合において、今、申し立てられた比較は以下のことを意味する。... 我々は、固有の徴表の瞬間の連続は、継続して存続すると仮定する。我々は、所与の本体は、存続するとも、存続しないとも教えない。しかし、そのとき、それら（特殊性）の現存が縁によるところの特殊性(viśeṣaṇāni)がある。その理由から、我々は、これらの特殊性がいつでもあるとは仮定しない。あなたは、なるほど、所与が本来そこになくて、その後生じると仮定するが、しかし、あなたは、瞬間から瞬間へと、いろいろな徴表が生じることを仮定しない。なぜ、人は、これらの似ている所与を比較するべきであろうか。だから、あなたは、所与の場合に、より早いのとより遅いのと瞬間において、なるほど、固有の徴表が等しいが、しかし、別異性がある

と仮定する。私もまた、所与の場合に、より早いのとより遅いのとの時制において、なるほど、固有の徴表が等しいが、しかし、諸々の別異性があると仮定する。その理由から、類似性の比較の資格は、証明されている。

この仕方で、だから、Saṃghabhadra は、敵の攻撃に対して、彼の学説を弁明する。それと結合した、自分自身と敵の学説の対照と、両[学説]の類似性の指摘は、今、さらに、なお、Saṃghabhadra の革新を説明することを可能にする。我々はすでに、次のことを強調している。それは、彼の、結果を引き起こす能力(phalākṣepaśaktiḥ)としての作用の定義において、能力(śaktiḥ)としての定義は何か新しいものを表す。我々はさらに、彼(Saṃghabhadra)によって代表された因果関係の学説の形式、[つまり]能力の概念は、重要な役割を演じる、と見てきている。そしてまた、これ（能力の概念）は、伝統的なその学派の学説に対して、一つの革新を意味する。今、Saṃghabhadra が、縁が常には働かず、或る特定の時にのみ働くという学説の弁明で、敵の種子(bijāni)の学説を参照している。それら（種子）もまた、或る特定の時のみに働く。これらの種子は、同じく、また、ものの一時的な性質のみを表す作用のように、ものと異なるのでもなく、異なるのではない。そして、それら（種子）は、能力と呼ばれている。⁶⁹私は今、この範例とこれらの類似性を、Saṃghabhadra が、当時、また、作用を能力として定義するために引き起こした、と信じている。

それとともに、我々は、我々のSarvāstivādaḥ の発展の評論を、一時的に中断したい。なぜなら、Śāntarakṣita の叙述から判断するために、より後の時代が、むしろ、重要でないことを付け加えている。それでもやはり、その発展は、我々がそれを論評した限りでは、かなり広範な期間に広がる。我々が、今まで述べたことを、文脈の中で、ありありと思い浮かべようと努力するならば、その場合、ほぼ以下のようなイメージが生じる。

発展の最初において、Dharmatrāta が立っている。彼は、異なった時制における、ものの別異性を、それら（もの）の様態(bhāvaḥ)の別異性で、説明した。それはまもなく捨てられた。なぜなら、人は、ものの本体におけるそのような一つの変化を仮定するのを恐れたからである。今や、もののこの別異性を、それら（もの）のお互いの関係から導出するために、いろいろな試みが後に続く。それは、Vasumitra（世友）がそれを教えたような形式で、第一に何よりもまず満足した。しかし、それから、時間の問題が浮上した。今までに、さらにそれについて熟考しないで、異なった時制を通しての、ものの移動について、人は話している。今、その学派の異なった傍系である Dārṣṭāntika（譬喩者）

は、そのことから、そこで移動が起こるところの固有の所与としての時間(kālaḥ)の現存を推論した。しかし、古い伝承に堅く執着する学派である Vaibhāṣika（毘婆沙師）は、その学派の古い学説にとって異質な実体を主張するところのこの仮定をしようと決心することができなかった。その[学派]は、むしろ、「そのような実体はない。時制（世、世路、時）(adhvānaḥ)は、これらの時制においてあるところのものに他ならない。」と宣言した。そして、その[学派]は、また、時制を通しての移動に、一つの異なった解釈を与えた。しかし、それとともに、再び、いろいろな時制に属するものの別異性が説明され得るか、という問いが与えられている。今、人が与えた答えの内容は次のようである。それは、この別異性は、ものの作用(kāritram)に基づいており、その作用は、未来においてまだ、そこになく、現在において生じ、過去において再び消滅する、ということである。この説明は、まず、満足させた。そして、人が、作用を単に、はたらき(vyāpāraḥ)として定義した限りにおいて、何ら困難を生ぜしめなかった。それは、人がそれ（作用）の本体を、より厳密に、把握しようと努力し、そのために、その学派の因果関係の学説を利用した。そ[の学説]は、それ自体、一つの極端に複雑な形成物であり、それ自身によって、非常にいろいろな困難を引き出すものであった。その間に、一つの学説が生じていた。それは、いろいろな時制にあるものにおいて、それ(もの)の不変の本体(svabhāvaḥ)のほかに、それらのものの本体とは異なるのでもなく異ならないのでもないところの、一つの変化している性質(bhāvaḥ)を仮定した[学説]である。人は今、この性質と作用とを等しいとする。そして、この形式で、その学説は、後の偉大なその学派の代表者である Saṃdghabhadra によって、受け継がれ、さらに発展し、すべての敵の攻撃に対して擁護された。

これは、つまり、今までの研究が明らかにしてきた Sarvāstivādaḥ の発展のイメージである。それは、この発展がそこに広がるところの一層広い期間であり、私はそれ（その期間）を、ほぼ二百年間と概算したい。しかし、今、以下のことがある。我々がすでに見てきたように、そして、何度も何度も現れるであろうように、異なった学派の傾向との絶え間ない論争において、Sarvāstivādaḥ の発展が起こる。それ故に、この異なった学派の傾向の知識は、全体的な発展の理解にとって、とりわけ、しかしまた、全体の問題性の一つのより深い理解にとって、最も大きな重要なことである。そして、我々はともかく、特に困難な仕事の前に立っている。なぜなら、その作品自身によって、この傾向の最も重要な代表者は、ほとんど保存されていないからである。それにも関わらず、[こ

の傾向の最も重要な代表者は]伝達されているごく少数のものから、できる限り取り出すように努力される必要がある。

初めに、我々の研究の進展において、異なった学派の考えが、我々に比較的早く出会っている。より厳密に言えば、時間の問題の出現においてである。それについて、我々が見てきたように（前に述べた：前稿＜龍谷大学仏教学研究室年報第9号 p.<6>23ff.>）Vibhāṣā は報告し、そして、それと同時に、Dārṣṭāntika と Vibhajjavādī（分別論師）が時間(kālaḥ)を固有の実体として教えていたことを伝えている。これら両方(Dārṣṭāntika と Vibhajjavādī)の中で、我々にとって、今、特に、Dārṣṭāntika が重要である。そして、それ故に我々は、それにまず取り組むつもりである。

固有の実体としての時間(kālaḥ)の仮定に関する Vibhāṣā の報告によれば、Dārṣṭāntika が Vaibhāṣika（毘婆沙師）の堅く保守的な傾向との対比において、学説の教育続行にとって開拓された、その学派の一つの支系であったことが現れている。しかし、また、それ(Dārṣṭāntika)が、ついでに言うと、当時、なお、Sarvāstivādaḥ の基盤の上に立っていたことは、あまり重要でないということはない。なぜなら、Vibhāṣā がそれ(Dārṣṭāntika)の学説をその他に描写しているように、それ(Dārṣṭāntika の学説)は、それ(正統的な学派の学説)がとりわけ Vasumitra によって代表されたように、正統的な学派の学説に完全に一致する。Dārṣṭāntika は、だから、過去と未来との実体的な(リアルな)現存の問いにおいて、本来、伝統的なSarvāstivādaḥ の学説を代表し、それ(伝統的なSarvāstivādaḥ の学説)とまず、唯一の問いでのみ、相違する。つまり、固有の実体としての時間の仮定という点で。

我々は幸いにも、それにとって、Abhidharmadīpaḥ において、一つの確証を見つける。これ(Abhidharmadīpaḥ)において、つまり、論争の行程において、bhadanta-Kumāralāta（大徳童受、鳩摩羅多）の見解が、一度、引用されている。Kumāralāta という Dārṣṭāntapañktiḥ の著者は、最も古い Dārṣṭāntika の一人であり、我々は、彼を、ひょっとしたら、学頭と見なしてもよい。彼について、今、次のように言われている。(S.277,21-23) : bhadanta-Kumāralātaḥ paśyati : vātāyanapraviṣṭasyāntaḥ (?) pārśvadvaye 'pi tuṭayaḥ⁽⁶⁰⁾ santi. raśmigatasya tu darśanam asya tuṭe, raśmipārśvagāḥ tv anūmeyāḥ. etena vyākhyātaṃ dharmāṇām adhvaṃ astitvam.>>大徳 Kumāralāta は見る。空中に入っているものにとって、端がある。二辺にも微塵がある。しかし、光線の中にあるそれにとって、微塵において見ることがある。光線の辺にあるものは、推理される。これによって、二つの時制（＝過去と

未来)のものがあることが説かれている。くく Kumāralāta は、このように、三つの時制におけるものを、窓の前の日光の中に漂う細かなほこりと対比した。人は、光の中にあるそれ(ほこり)を見るだけである。他[のほこり]は、両側においてまた、現存する。しかし、人はそれを推理するだけである。しかし、それだから、過去と未来とはあまり現存しないということはない。それについて、Sarvāstivādaḥ は認めている。

これらの仕方において、しかしまた、我々のさらなる研究にとっての出発点が獲得されている。我々は、Dārṣāntika が、彼らの初期において、過去と未来との問いにおいて、完全に Sarvāstivādaḥ の基礎の上に立っており、彼らがまず、固有の実体としての時間(kālaḥ)の仮定でのみ、その正統的な学派と区別される、とすることができる。ようやく徐々に、より強い区別が形成された。しかし、それがゆっくりと起こったことと、人がなお長く、公然の破壊を避けようと努力したことは、次の点で明らかになる。それは、人が、後期に至るまで、強調してきたこと、つまり、人が過去と未来との現存を否定しなかったこと、しかし、人は、別の形式で、存在というもののみを主張したということで、[明らかになる]。⁽⁶¹⁾それから、発展がいかに詳しく成し遂げられたかということと、しかし、それが結局破壊に至ったということ、それが、我々の続く研究の対象であろう。

注

(35).A p.394b19-395a1; B p.295a6-28; C p.465c11-466a6.

(36).私は、この段落が、Vibhāṣā の、後の改訂から、受け継がれたであろうと危うく想像したいところだった。そこでは、最初の節がこの仕方に変形されている。ここでは、ついでに言うと、また、asti paryāyaḥ という文言が省略されている。

(37).Vasubandhu は、彼の叙述の終わりに、これらの諸々の二者択一の内の二つを次のことにとっての例として引用している。(S.301,13-16)それは、法性が(ものの本質)が、絶対的に論理的に決められない(dharmatā nāvaśyaṃ tarkasādhyā bhavati)ということによってである。

(38).B における tseu fen=svabhāgaḥ (自分)は、svabhāvaḥ (自性 (=本体)) の代わりの一つの読みに基づいているかもしれない。

(39).i cheu kou B, in cheu kou C; Hiuan-tsang (玄奘)の翻訳である、i iou in iuen kou を、私は、一つの近代化と評価する。

(40).翻訳は、変動する。yathāsvāḥ を私は、B における jou k'i fa に従って推測する。

- (41).T 1562(Bd. (巻) 29),p.409a7ff.
- (42).p.449c27ff.
- (43).p.409b4-6.
- (44).p.409c23ff.
- (45).p.631b20=p.902a16; p.631c12. 変動する表現法は、非常にしばしば、はっきりしていないことを引き起こす。p.631b20 と p.902a16 とが、因と縁との定義が混同されているものであることは、明らかに、ひょっとしたら翻訳のみの間違いである。
- (46).p.409a23-28.
- (47).p.409c25f.
- (48).p.410a1-3.
- (49).p.631c5ff.,vgl. (参照せよ) また、p.900c14f.
- (50).たぶん、私の見解によれば、テキストが傷んでいる。
- (51).Vgl.Ny.anus. (『阿毘達磨順正理論』) p.635a4ff.
- (52).S.301,10-13.私の見解によれば、そのテキストは内容はそのようである。ātmakāmena に対して、Paramārtha (真諦) の翻訳 p.259c10 と Hiuan-tsan の翻訳 p.106b2f を参照せよ (vgl.)。
- (53).Ny.anus.p.632a16-19.しかしまた、p.632c16f.を参照せよ(vgl.)。
- (54).p.631c25-28; p.625a19-b2=p.900c18-29; vgl. Tattvasaṃgrahapañjikā S.509,3-5=S620,12-15.
- (55).p.632c12-14.
- (56).私の見解によれば、p.632a24 は kien (間) が、正しい異解である。
- (57).Vgl.p.632a20-b13.
- (58).p.632c25-633a8.
- (59).Z.B. (たとえば)、p.632c14.Abhidharmakośaḥ (『阿毘達磨俱舍論』) S.278,20ff.における Sautrāntika (經量部) の学説の再現も参照せよ(Vgl.)。
- (60).tuṭṭiḥ=truṭṭiḥ=trasareṇuḥ.
- (61).Z.B.Abh.dīp.,S.278,6f.

*本稿は、Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens Bd.X VII.1973,Wien,p.109.16-121 の翻訳である。前稿（龍谷大学仏教学研究室年報第 9 号所収）に続くものである。略号は前稿に従った。前稿の脱稿後、本論文の英訳を含む本("Studies in Abhidharma Literature and

the Origins of Buddhist Philosophical Systems" Erich Frauwallner translated from the German by Sophie Francis Kidd under the supervision of Ernst Steinkellner, State University of New York Press 1995)が出版された。本稿訳出の際にこれを参照した。また、前稿の脱稿後、誤訳箇所気づいたのでここに訂正する。

(前稿 (Der Sarvāstivādaḥ(1)) における誤訳の訂正)

p.<1>.6-8

(誤) 我々のこれまでの研究は、いかに、最古の Abhidharma (阿毘達磨) が発生し、異なった学派の Abhidharmapiṭakam (阿毘達磨藏) の総合的編集により、[いかに]最初の完結が発見されたかを示そうと努力してきた。

→ (正) 我々のこれまでの研究は、異なった学派の Abhidharmapiṭakam (阿毘達磨藏) の総合的編集で最初の完結が発見されたところの、最古の Abhidharma (阿毘達磨) がいかに発生したかを示そうと努力してきた。

p.<1>.14

(誤) 漸次の教育→ (正) 漸次の教育続行

p.<4>.28

(誤) 一つのより古い時代のものであると、知られており、

→ (正) 一つのより古い時代に所属しており、

p.<5>.7-8

(誤) それは、人がここで、そのように異なった仕方に対して、解決しようとつとめる、どんな問題であるのか。

→ (正) 人がここで、そのような異なった仕方、解決しようとつとめるのは、どんな問題であるのか。

p.<5>.9

(誤) 実体的存在→ (正) 実体的な現存 (術語の統一による)

p.<5>.23

(誤) 紀元前 1 世紀→ (正) 紀元後 1 世紀

p.<6>.5

(誤) 或る時制の他[の時制]への→ (正) 或る時制から他[の時制]への

p.<7>.8-9

(誤) その流儀は、この学説が、時制を規定しているように、誤りから離れている。

→ (正) この師が時間を規定する流儀は、誤りから離れている。

p.<7>.20

(誤) 思考を作用へ絞出すところの、→ (正) 作用に関する思考を締め出すところの、

p.<7>.22

(誤) 時間の別異性→ (正) 時制の別異性

p.<7>.27-28

(誤) よく書かれる学説の→ (正) 帰される学説の

p.<8>.8-9

(誤) 三つの時制はつまり、これらの所与として、

→ (正) 三つの時制はそれ故に、これらの所与より、

p.<8>.13

(誤) 何の上に、つまり、→それ故に、何に、

p.<8>.12-13

(誤) 引用される。Vasumitra の→引用される Vasumitra の

p.<8>.18

(誤) 引用されている。→詳しく述べられている。

p.<8>.19

(誤) 引用されている。→詳しく述べられている。

p.<8>.24

(誤) 第一番目と第二番目との我々の問いは、答にとって、

→ (正) 第一番目と第二番目は、我々の問いに対する答にとって、

p.<9>.13

(誤) 外へ説明する。→ (正) 説明する。

p.<9>.14

(誤) 基づくのみである。我々は更に、

→ (正) 基づくのみである。{改行} 我々は更に、

p.<10>.30

(誤) [時制が]異なっていると答えようと努める。

→ (正) 様々に答えようと努める。

p.<13>.28-29

（誤）認識を提示するだけでなく、→（正）認識を引き起こすだけでなく、

p.<14>.3

（誤）最短の瞬間を呼び起こす。→（正）次の瞬間を呼び起こす。

p.<14>.12

（誤）原因となる事象から、学説は、→（正）原因となる事象の学説は、

p.<15>.11-12

（誤）Saṃghabhadra が聞いた学説を新しく捕えて改造したものと関係がある。

→（正）Saṃghabhadra が実施した、学説の新しく捕えての改造と関係がある。

p.<15>.12-13

（誤）そして、我々は、それゆえに、更に後にそれ（Saṃghabhadra が聞いた学説）に立ち返る。

→（正）そして、それゆえに、我々が後にそれ（Saṃghabhadra が実施した、学説の新しく捕えての改造）に立ち返るのが、より良い。

p.<16>.25

（誤）成立するようになるために輝く。→（正）成立したように思われる。