

アビダルマ研究 (Abhidharma-studien)

V. Der Sarvāstivādaḥ (説一切有部) (1)

Von Erich Frauwallner, Wien

博士課程二回生 那須円照 訳

—発展史的研究—

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。一つの統合的な講演⁽¹⁾において、私は次に、ここから橋を後代の諸体系へと架けられるように試みた。しかし、この全ては大まかな発展に当てはまるのみである。それとともに、ある程度広く張られた枠組が提供される。それ(枠組)は、最初に主要な部分から満たされねばならない。そして、次に述べる研究は、そのことのために尽力しなければならない。

この当面の研究は、哲学的に興味のある問題の一つを、その発展に関して考察せねばならない。その研究は、思想の生成と漸次の教育を、追及するものである。詳しく言うと、つまり、その際、話題となるのは、Sarvāstivādaḥ (説一切有部) の間で過去と未来の実在性をめぐって長い間激しい議論の行なわれている問題であって、それから後に、更に、全体的な時間の問題として見られている。

我々は、後の時代において、最も良い調査を始める。そ[の調査]から、十分な源泉が与えられ、その結果、我々は、足下に、堅い地盤を持つのである。その中で、とりわけ、Vasubandhu (世親) (より若い方) (私自身の算定によれば、約A.D.400年から480年に生きた人) のAbhidharmakośaḥ (『阿毘達磨俱舍論』) が問題になる⁽²⁾。この作品には、数多くの注釈が与えられている。しかし、それらは、大部分、ほとんど伝えられていない。第二の位置にVasubandhuの若い同時代人であるSaṃghabhadra (衆賢) のNyāyānusāraḥ (『阿毘達磨順正理論』) がある。Abhidharmakośaḥの約三倍の量を有する一作品であり、特別に内容豊富である⁽³⁾。それ以後の作者が知られていない部分的にのみ与えられている、Abhidharmadīpaḥは、Saṃghabhadraと同じような学問の傾向と親しい関係にある⁽⁴⁾。

これらの諸作品のグループより前に、さしあたり、詳しくは決定不可能な時の間隔がたって、Jñānaprasthāna (『阿毘達磨発智論』) に対する、大きな注釈である、Vi bhāṣāの表現がある。この記述は、三つの様式⁽⁵⁾で入手される。Hiuan-tsang (玄奘) の翻訳⁽⁶⁾、Buddhavarṃā (浮陀跋摩) の翻訳⁽⁷⁾、Che-t' o-p' an-ni (尸陀槃尼) のVi bhāṣā (『鞞婆沙論』)⁽⁸⁾においてである。Śāntarakṣita (約A.D.725年から788年に生きた人) のTattvasaṃgrahaḥ⁽⁹⁾における表現は、かつてそうであった生き生きした論争の、後世の余韻と見なされ得る。

我々は、こういった事柄の状況の場合、Vasubandhuによる主題の取り扱いを最も良き出発点とする。そ[の取り扱い]は、後に続く全時代にとって、いつまでも標準的なままである。それ(その取り扱い)は、Abhidharmakośaḥの第五章において、かなり長い余論としてある。それ(第五章)は、anūśaya (随眠) について取り扱われている。Vasubandhu自身は、Sarvāstivādī (説一切有部) として、学派に所属しているのではなく、Sautrāntika (経量部) として、学派に所属しているのである。彼(Vasubandhu)は、その学説を再現し、それ(説一切有部)を、その上、彼(Vasubandhu)の見解からすれば、誤っていることを証明しようと試みている。その際、彼(Vasubandhu)の叙述は、大きく、次のように分けられる。

1. まず始めに、Sarvāstivādaḥの学説が、簡単に定義される。聖典から(āgamataḥ)と論理的根拠によって(yuktitaḥ)、証明される。(S.295,2-296,1)

2. それから、Sarvāstivādaḥの四つのいろいろな見解が提起される。そして、それらの見解は、この学派の四人の有名な師のものとされている。最初の二つと、最後のものとは、受入れられず、第三のものが、正しいと宣言されている。(S.296,1-297,13)

3. さて今や、Vasubandhuの論駁が始まる。即ち、彼(Vasubandhu)は、まず、第三の学説をたたく。(S.297,13-298,22)

4. それから、彼(Vasubandhu)は、最初の一節で提出された諸根拠を嫌い、順々に誤っていることを証明しようと努力する。(S.299,1-301,16)

Sarvāstivādaḥの歴史のための叙述について、何よりもまず、重要な、第二節がある。それ(第二節)は、いろいろな教義を含む。以下のことは、最初の一目で明らかである。この節は、Vasubandhuによって、次の本文を有する。

bhāvānyathiko bhadanta-Dharmatrātaḥ. sa kilāha: dharmasyādhvasu pravartamān asya bhāvānyathātvam bhavati, na dravyānyathātvam. yathā suvarṇabhājanasya bhittvā 'nyathā kriyamāṇasya saṁsthānānyathātvam bhavati, na varṇānyathātvam. yathā ca kṣīraṁ dadhitvena pariṇamad rasavīryavipākān parityajati, na varṇa m. evaṁ dharmo 'py anāgatād adhvanāḥ pratyutpannam adhvānam āgacchan anāgata bhāvaṁ jahati, na dravyabhāvam. evaṁ pratyutpannād atītam adhvānam gacchan p ratyutpannabhāvam jahāti, na dravyabhāvam iti.

>>大徳Dharmatrāta（法救）は、様態が異なるとする。彼は、次のように言う と伝えられている。「[三つの] 時制にわたって存在しているものに、様態が異なっ ていることがあるが、本体が、異なっていることはない。例えば、黄金の器を壊して、別 様にするとき、[その器の] 形の異なっていることはあるが、色(色)の異なっている ことはないように。また、例えば、乳が、ヨーグルトとして変化するとき、味や活力 や異熟を捨てるが、色(色)を捨てないように、ものもまた、未来の時制から現在の時 制に来るとき、未来の様態を捨てるが、本体の様態を[捨て]ない。同様に、現在 [の時制] から、過去[の時制]に行くとき現在の様態を捨てるが、本体の様態を [捨て]ない。<<

lakṣaṇānyathiko bhadanta-Ghoṣakaḥ. sa kilāha: dharmo 'dhvasu pravartamāno ' tīto 'tītalakṣaṇayukto 'nāgatapratyutpannābhyām lakṣaṇābhyām aviyuktaḥ. anāg ato 'nāgatalakṣaṇayukto 'tītapratyutpannābhyām aviyuktaḥ. evaṁ pratyutpanno 'py atītānāgatābhyām aviyuktaḥ. tad yathā puruṣa ekasyām striyām raktaḥ śeṣa sv avirakta iti.

>>大徳Ghoṣaka（妙音）は、特徴が異なるとする。彼は、次のように言う と伝えられている。「[三つの] 時制にわたって存在しているものは、過去の特徴と結びつく ときに、過去のものとなり、未来と現在との特徴とは離れていない。未来の特徴と結び つくときに、未来のものとなり、過去と現在との[特徴と]離れていない。同様に、 [現在の特徴と結びつくとき] 現在のものとなり、過去と未来との[特徴と]離れて いない。例えば、男性が、一人の女性に愛着していて、他[の女性]に愛着していな いことはないように。<<

avasthānyathiko bhadanta-Vasumitraḥ. sa kilāha: dharmo 'dhvasu pravartamāno 'vasthām avasthām prāpyānyo 'nyo nirdiśyate, avasthāntarat na dravyāntarat

aḥ. yathaikā vartikā ekāṅke nikṣiptā ekam ity ucyate, śatāṅke śataṁ, sahasrāṅke sahasram iti.

>>大徳Vasumitra（世友）は、位が異なるとする。彼は、次のように言うと言えられている。〔三つの〕時制にわたって存在しているものは、〔甲の〕位や、〔乙の〕位を得ることによって、位の違いから、甲、乙として示される。本体の違いからではない。例えば、一つの計算玉が、一の位に置かれるとき、一と言われ、百の位に〔置かれるとき〕百〔と言われ〕千の位に〔置かれるとき〕千〔と言われる〕ように。＜

anyathānyathiko bhadanta-Buddhadevaḥ. sa kilāha: dharmo 'dhvasu pravartamānaḥ pūrvāparam apekṣyānyo 'nya ucyate, nāvasthāntarato na dravyāntarataḥ⁽¹⁰⁾. yathaikā strī mātā cocyate duhitā ceti.

>>大徳Buddhadeva（覺天）は、〔関係の〕異なりによって、相異なるとする。彼は、次のように言うと言えられている。ものは〔三つの〕時制において、存在している場合、前と後とに関係して、相異なるものとして述べられる。位の違いからではないし、本体の違いからではない。例えば、一人の女性が、母と呼ばれ、娘と〔呼ばれる〕ように。＜＜

この節は、ほんの少しだけの変更を伴いながら、異なったテキストにおいて、しばしば、似ている字句内容で反復される。Saṃghabhadraによって(p.631a13-b5)、Abhidharmadīpaḥにおいて(S.259,10-260,13)、そして、KamalaśīlaのTattvasaṃgrahaḥへの注釈においてである(S.504,7-23=S.614,7-615,7)⁽¹¹⁾。それは、新たに珍しいことではない。というのは、ここでは、Vasubandhuの典型が、影響を及ぼしたからである。しかし、同様のテキストが、やはり既に、Vibhāṣāの中に、しかも、三つの全ての版(A p.396a10-b23; B p.295c6-296a2; C p.466b7-28)において見出されるということは重要である。更に、以下のことが、注目すべきである。Vibhāṣāにおいて、これらのテキストは、末尾に、ある意味で付録として存在する。そして、我々が、更に見るであろうように、Vibhāṣāの記述の主要部分は、既に、このテキストを越えている教説の一つの発展段階を示している。しかし、言い換えると、このテキストは、内容に関して、一つのより古い時代のものであると、知られており、Vibhāṣāは、それ（このテキスト）を、ただある意味で、学説誌的な付録として加えている。Vasubandhuは、

それから、そ〔のテキスト〕を著述的に使えるようにし、教説の彼の複写の初めにそ〔のテキスト〕を置き、それによって、彼 (Vasubandhu) は、一つの要約した全記述の印象を引き起こしている。そして、彼の典型は、次のことのきっかけを作っている。このテキストに対して、後代の者たちが、一つの地位を与えるということの、である。その地位は、この時代における彼のテキストの重要性にそぐわないが。

かくして、我々によって、ここで扱われている時代の初めにある、このテキストは、今や、何を述べるのか。それは、人がここで、そのように異なった仕方に対して、解決しようとして、どんな問題であるのか。それは、現在、過去、未来の全ての三つの時間における、ものの実体的存在ではない。なぜなら、それは古い学説であって、全ての引用された解決の試みによって、既に仮定されている。全く同様に、ものは、それにもかかわらず、異なった諸時制 (adhvānah) にあるということが、仮定されている。人がここで、決定しようとして、むしろ、異なった時制におけるそれら (もの) の性質である。人が、その回答に努力する問いは、つまり、次のことを述べている。ものが、全ての三つの時制において、似た仕方、実体的に現存しており、人は、それら (もの) を、或る時には、未来のものとして、また、別の場合には、現在のものとして、そして、過去のものとして命名するが、何によってそれらのものは区別されるのか⁽¹²⁾。

しかし、我々が、これらの問いに答えるためにその相異なった〔四論師の解決の〕試みに詳しく立ち入る前に、なお一つの基礎的問題がある。突然、これらの問題に対してそのような関心が呼び起こされ、異なった仕方、その問題を解決しようと試みたところを見ると、Sarvāstivādaの学説が、しかし、既に、それほど長く存在した理由は何だったのか、ということである。それは、全般的発展から、私の見解に従って判断すれば、明らかである。紀元前1世紀において、重要となった哲学的体系の影響の下で、仏教において、学説の形成のために、新しい活発な努力が、始まった。人は今まで、伝統的な概念で研究し、それら〔の概念〕を整理し、区分し、非常に異なった応用の可能性を試したとき、人は、より深い知力を得ようと努力し、それら〔の伝統的な概念〕を解釈し、正当化しようと努力した。そして、この場合もそうである。過去と未来とが、現実にもそこにあるということ、人は、ずっと前から、学んできた。次に、人は、方法についての弁明を求め、非常に異なった諸理論をうち立てた。そして、それらを、それらの確実性に基づいて証明した。

これらの理論の中で、まず、明らかに最も古いものは、Dharmatrātaの学説である。それは、異なった時制において、ものの様態(bhāvaḥ)の差異を主張していたが、まもなく拒絶されたように思える。Mahāvibhāṣā (『阿毘達磨大毘婆沙論』) (p.396b18-22)⁽¹³⁾は、それに対して、ものの本体(svabhāvaḥ)のほかに、そのような様態はありえないことを示す。その上に、これ(様態)は、或る時制の他[の時制]への移行の際に、生じ、消え去ればよいが、そんなことはありえない。Vasubandhuは、この学説は、Sāṃkhya (数論) 学派の転変説(pariṇāmanavādaḥ)と一致し、後の人々が、それ(Sāṃkhya学派)から、それ(転変説)を受け継いだという非難を申し立てる。拒絶の主な根拠は、全く、とにかく、当時の仏教が、ものの本体における数多性や、変化を、受け入れるのを恐れていたということであった。その点をすっかりあからさまに示しているのが、一般に、ものの不変の本体を考えに入れ、三つの時制における別異性を、外の条件から引出している以下の三つの学説である。

三つの中の最初のもの、つまり、Ghoṣakaの学説は、それが明白であるように、この別異性の証拠に、原因とされる所与の特徴(sāṃskṛta-lakṣaṇāṇi)を利用した。それとともに、ものの本体は、それ自体、触れられないで、留まった。その上に、彼(Ghoṣaka)は、ものが、常に、一つの特徴と結合しているが、他の二つ[の特徴]と結合していないことはない、それで、時制の変化の際に、この関係においても、少しの変化も[結果として]生じない、と教えた。この学説もやはり、やがて、拒絶されたように思える。既に、Mahāvibhāṣā (『阿毘達磨大毘婆沙論』)が言うように、(p.396b17f.)⁽¹⁴⁾この仕方において、異なった時制は、同時に起こるであろう。各々[の時制]において、三つの特徴全てが、与えられることになるからである。そして、後の時代は、この議論で甘んじるのである⁽¹⁵⁾。

終わりに、最後の二人の師、VasumitraとBuddhadevaは、ものの本体自身に関わる全てのものを避けたのみならず、また、更に、もっぱら外面的関係から、異なった時制におけるものの別異性を導き出した。Vasumitraは、人が、異なった諸仕切りに置く計算棒のように、時間の内部で、それら(もの)が占める位置から、導き出し、Buddhadevaは、前と後とのものに対する関係から、導き出した。Buddhadevaの学説は、すぐに、拒絶された⁽¹⁶⁾。なぜなら、その当時にはもう、Sarvāstivādaḥにおいて、一般に認められていた、全てのものを、次から次へと続く瞬間の連鎖と見なすという学説のもとでは、過去と未来とにおける順序が存在していることもあり、それに従っ

て、過去においても、現在と未来とを、未来においても、過去と現在とがなければならぬであろうからである。それで、やっぱり、結局、ただ、Vasumitraの学説だけが、持ちこたえることができたのである。

全ては、まあまあ、はっきりしている。そして、以前のものの誤りを避けようと努めた、常に新しい学説の出現はよく分かる。しかし、今や、幾分注目すべきものがある。

Vibhāṣāにおいて、Vasumitraの学説の記述の後に、また、次の節が出てくる。(A p. 396b5-8; B p.295c20-22; C p.466b21-24)「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。彼(Vasumitra)は、すなわち、時制の別異性を、作用(kāritram)に基づいて規定している。原因とされる所与(saṃskṛtadharmāḥ)が、作用を、まだ所有していないとき、それは、未来時制と呼ばれる。それら(原因となる所与)が、作用を所有しているとき、現在時制と呼ばれる。そして、作用が、消え去ったとき、それは、過去時制と呼ばれる。」Vasubandhu, Saṃghabhadraの場合、そして、Abhidharmadīpaḥにおいては、一つのそのような補足が欠けている⁽¹⁷⁾。それなのに、至る所に、広い経過において、その点に入った学説が仮定され、Vasumitraのものとはっきりされている⁽¹⁸⁾。

二つの異なった、それどころか、お互いに反対する学説が、お互いに結合しているという短い考慮が、生じる。Vasumitraの学説は、ものの本体における何かある変化を受入れることを避けている。その作用(kāritram)の学説は、変化している性質を計算に入れている。思考を作用へ絞出すところの、計算棒での直喩は、明白に、Vasumitraの学説が、いかに考えられているかを示している。作用の学説は、また、ただ、時間の別異性の完全に足りる説明にすぎない。ものが、時間において、占める位置は、それと並んで、全く目立たない。その全てのものを説明することは、いかにあるのか。

この問いに答えるために、我々は、何かをいっそう広く詳しく話さねばならない。より厳密に言えば、この目的のために、VibhāṣāにおけるSarvāstivādaḥの批評の始まりに、一番よく、我々は取りかかる⁽¹⁹⁾。

(1)この批評は、Dārṣāntika(譬喩者)やVibhajyavādī(分別論師)によく書かれる学説の再現とともに始まる。それによれば、時間(kālaḥ)は常であり形成力(saṃskārāḥ)は無常である。形成力は時制(adhvānaḥ)によって、動く。例えば、一つのかごから果実が取り出され、他のかごに置かれるように、一つの家から人間が来て、他の家

に行くように、そのように、形成力は、未来の時制から、現在の時制に移動し、現在[の時制]から、過去の時制に[移動する]⁽²⁰⁾。

(2)次のものとして、要約して、一つの次の学説が、言い及ばれる。それは、過去と未来との存在を否定し、現在において、原因とならない所与(asaṃskṛtadharmāḥ)を見る。そ[の学説]は、すぐに比較的詳しく、誤っていることを証明されている⁽²¹⁾。

(3)そして、更に、最初の学説の反証が続く。それは、次のようになる。先ず、過去と未来と現在との所与が、ただ、それぞれ、5skandhāḥ (蘊)と12āyatanāni (処)と18dhātavaḥ (界)の一部であることが、確かめられる。三つの時制はつまり、これらの所与として、その本体によって他でないものである⁽²²⁾。しかし、それらが、他でないものであるとき、なぜ、人は、それら(過去と未来と現在との所与)を、その場合、道(adhvānaḥ)と名付けるのか。何故なら、来ることと行くこととは、この状況の下では、不可能であるからである⁽²³⁾。それは、また典拠として引用される。Vaśumitraの詩句を意味する。何の上に、つまり、この三つの道、つまり、三つの時制の区別は、基づいているのか。答が、書いてある。所与の作用(kāritram)に基づいてである。この作用が生じない、その時は、それら(所与)は、未来のものである。それ(作用)が活動しているその時は、それら(所与)は、現在のものである。それ(作用)が消滅しているその時は、それら(所与)は、過去のものである⁽²⁴⁾。それから続いて、また、次のことが、引用されている。作用を、個々の場合において考えることが、いかにあるのかということが引用されている。より厳密に言えば、skandhāḥ⁽²⁵⁾の場合に、āyatanāni⁽²⁶⁾の場合に、saṃskṛtalakṣaṇāni (有為相)⁽²⁷⁾の場合に、縁(pratyayāḥ)と因(hetavaḥ)⁽²⁸⁾の場合に、いろいろな結果(phalāni)⁽²⁹⁾に関して、いろいろな原因(hetavaḥ)⁽³⁰⁾に関して、である。

これら、三つの段落から、第二番目は、一時的に、わきへ残り得る。それだけになお、第一番目と第三番目との我々の問いは、答えにとって、より重要である。これらの中から、第一番目のものに対して、その上に、なお一つの類似したものがある。それは、その表示を確証し、補うものである。Jñānaprasthānam (『阿毘達磨発智論』)の5skandham (蘊)に対するVibhāṣāにおいて、つまり更に、時間の本体への問いが[口]に出されている。しかも、次のようである⁽³¹⁾。: DārṣṭāntikaとVibhajyavādīは、時間(kālaḥ)は、saṃskāraḥの本体から区別されていると仮定している。saṃskāraḥの本体は、無常である。時間の本体は、常である。その無常なsaṃskāraḥが、常で

ある時間を通して移動する。かごの中に果実が移るように、或いは、人が一つの家から別〔の家〕に行くように。この見解を拒否し、三つの時制(adhvāṇaḥ)の本体は、saṃskāraḥであり、saṃskāraḥが無常であるから、時間もまた無常であるということを示すために、つまり、この理由から、このテキストは書かれたのである。

ここに提示されている議論の主要なものは、以下の通りである。DārṣṭāntikaとVibhajyavādīは、Sarvāstivādīと同じく、異なった時制を通してのものの移動を教えた。より厳密に言えば、彼らの学説は、Vasumitraの学説と、最も近く関連している。何故なら、一つのかごから、幾つかの果実の一部を別〔のかご〕へ置くことは、一つの仕切から、幾つかの計算棒の一部を別〔の仕切り〕へ置くことと同じであるからである。違いは、彼ら(DārṣṭāntikaとVibhajyavādī)が、それを通してこれ(もの)の移動が生じる常なる時間(kālaḥ)を教えたことのみである。それは、Sarvāstivādīによって拒絶される。そして、その上に彼ら(Sarvāstivādī)は、諸時制(adhvāṇaḥ)も、過去、現在、未来のもの自身と異ならないものであると外へ説明する。時間の違いは、むしろ、ものの作用(kāritram)に基づくのみである。我々は更に、それが意味する全ては何かと問う。それで、私の見解に従って〔次のような〕答えを言う。人は、時間の問題を自覚している、と。いや、一般的に、哲学の歴史は、大部分は、いろいろな問題をだんだん意識するようになることにおいて、いかに成り立っているか、ということである。Dharmatrāta以来、最古の師達は、時制を通しての移動についての通俗の見解に従って論じている。更に問いが現れ出ている。それは、いかにして可能なのか。時間とは何か。そしてそれで、人は、ひょっとしたらVaiśeṣika(勝論学派)のような、外来の学説を手本にして、一つの常なる時間の仮定に至るかもしれない。しかし、それとともに、一つの新しい外来の概念が、自分自身の体系に運び込まれて、その学派(Sarvāstivādī)の伝統的に承認された見解が防御するようになった。それ(その学派(Sarvāstivādī)の伝統的に承認された見解)はその時間の概念(常なる時間の仮定)を拒絶した。しかし、それで十分ではなかった。人は、更に、また、時間概念の設定に導かれている見解を、とりわけ、時間を通しての移動を矛盾なく拒絶しなければならなかった。しかし、それとともに、また、古い諸学説がそれらの本来の形で、保てなくなっていた。そして、人は、現在、過去、未来におけるものの別異性の説明に、一つの理由を与えねばならなかった。そして、それ(理由)を人は、作用の学説において発見した。

更に、我々は、我々が由来している問いに戻る。それで、我々は、Vasumitraの学説と作用の学説とが相矛盾するという我々の見解が、確証されるということができる。時制を通してのものの移動を計算に入れているVasumitraの学説は、それが、時間概念を識別しないときも、DārṣṭāntikaやVibhajyavādīの学説に、最も近く似ている。一方、時制を認知せず、それ（時制）を通しての移動を否認する作用の学説は、時制に、Dārṣṭāntikaの学説以上に対立している。結局それらは、互いに、定立と反定立のような態度をとる。しかし、それは、次のような結論へと強制する。しかし、それは、Vasumitraの学説と作用の学説との同一視の場合の誤りが、問題であるという結論に強制する。

その場合はしかし、この同一視に導いたものは何か。私は、一つの名前の同一視であると思う。我々によって引用されたVibhāṣāの一部が、Vasumitraを作用の学説の代表者として呼んでいる。それは、当たり障りがない。何故なら、Vasumitraは、仏教において、この時代に関して、しばしば繰り返しておくる名前であるからである⁽³²⁾。しかし、人が、初期のキリスト教において、しばしば、Johannesという名前の異なった所有者と、異なった起源の作品を、同じ著者のものとするように、そのようにここでも、そのようなことがあって、人が、より古いVasumitraと、作用の学説の創始者に、同じ人を認めるということに導かれているかもしれない。Vasumitraの時代が、それ（作用の学説）に、また、それ（作用の学説）と結び付けられた諸矛盾に、同意することはよく分かる。何故なら、その古い諸学説は、ずっと古くからの時代にあり、教義図式的興味からのみ、次々に渡されていたからである。ところで、人物の相違への一つの記憶が、次の点において生き続けているかもしれない。Abhidharmadīpaḥは、それが、四人の古い学者の学説を描出して、その際も、bhadanta（大徳）-Vasumitraと名付けた後で、それから、それは、三番目の説を正しいと見なし、(S.260,14-16)s thavira（上座）-Vasumitraのものであると宣言し、これをSāṃkhyamとVaiśeṣikamを反駁するものとして、性格づける。(pañcaviṃśatitattvanirāsī paramāṇuśaṃcayavād onmathī ca（二十五諦と極微集積論とを論駁する））

それと共に、我々はすでに、Sarvāstivādaḥの発展的歴史を、一部確認してきた。それは、次のような問いで始まる。それは、それによって過去と未来とのもものが、現在のものから、それら全てが、実在として手元にあるとき、区別されることである。この問いを、人は、Dharmatrāta以来、[時制が]異なっていると答えようと努める。

その場合、時間の問題が現れ出る。それ（時間の問題）は、その議論において、それと共に、学説の根本的な改造と、作用の概念の設定に向う。それと共に、最初の結末に達する。何故なら、ŚāntarakṣitaのTattvasaṃgrahaḥへの一見が示すように、人は、この概念を、最後までしっかりと保ち続けてきたからである。全ての追加は、この概念の詳しい考察と確立と、その同じものを、反対する攻撃に対して防御することに限られる。

我々は、今、最も大切なこととして、作用の概念の発展を詳しく追求することに取りかかるであろう。そして、それと同時に、我々は再び、Vasubandhuの叙述を出発点とするであろう。

我々が既に述べてきたように、Vasubandhuの叙述における第三節が、作用(kāritram)について扱っている。しかも、彼は、この概念をより性格に定義しようという若干の試みの一批評で始める。それは次のように書かれている。(S.297,13-17)：

parigatam etat sarvam.idam tu vaktavyam: yady atītam api dravyato 'sty anāg
atam api, kasmāt tad atītam ity ucyate 'nāgataṃ iti vā. --nanu cōktaṃ: adhvā
naḥ kāritreṇa vyavasthitā itī.--yady evaṃ, pratyutpannasya tatsabhāgasya cak
ṣuṣaḥ kiṃ kāritram? --phaladānapratigrahaṇam. --atītānām api tarhi sabhāgahe
tvādīnām phaladānāt kāritraprasaṅgo 'rdhakāritrasya veti lakṣaṇasaṃkaraḥ.

>>以上のことは、全てよく知られている。しかし、次のことが言われるべきである。もし、過去のものも、未来のものも実体として存在するならば、何故、それは、過去のもの、或いは、未来のものと言われるのか。《有部》反論、また、「[三]時制は、作用によって確立されている」と言われたではないか。《反論》もし、そのようであるならば、現在の彼同分の（視覚機能を為さない）眼に、どんな作用があるのか。

《有部》結果を与えたり、取ったりすることがある。その場合、過去の同類因等にも、結果を与えることがあるから、作用の過失がある。或いは、作用が半分であるものに作用の過失がある。故に、特徴の混合が[生じる]。<<

ここでは、Vasubandhuの場合にしばしばそうであるように、全ては、最も簡潔なもので、ぎっしりであり、ほぼ、暗示だけに限られている。しかし、幸いに、彼の叙述は、一つの補遺を見つける。それもKamalaśīlaのTattvasaṃgrahapañjikāにおいて。

この文献は確かに後期のものである。しかし、それについての記載は、Sthiramati (安慧)によって、彼のAbhidharmakośaḥへのṬīkāに確認されており、それによって、古いものとして証明されているので⁽³³⁾、我々は、彼(Kamalaśīla)において、よき古い伝統を等全見出ししてもよい。彼において、今、当該の節は、次のように書かれている。(S.506,12-25=S.617,8-23):

kim punar atra kārītram abhipretam? yadi darśanādīlakṣaṇo vyāpāraḥ, yathā p
añcānām cakṣurādīnām darśanādīkam, yataś cakṣuḥ paśyati śrotaṁ śrṇoti ghrāṇa
m jighrati jihvāsvādayatītyādi; vijñānasyāpi vijñātṛtvam vijñātīti kṛtvā, r
ūpādīnām indriyagocaratvam, evaṁ satī pratyutpannasya tatsabhāgasya cakṣuṣo
nidrādyavasthāyām kārītrābhāvād vartamānatā na syāt.

>>また、これ(時制の確立)において、作用は意図されているのか。眼が見、耳が聞き、鼻が嗅ぎ、舌が味わう云々の理由で、眼等の五つのものにとって見るようになるように、識にも、認識するから、認識主体性があるように、色等が感官の認識領域であるように、もし、見ることを特徴とするはたらき(vyāpāra)が意図されているならば、そのような場合、彼同分の(視覚機能を為さない)現在の眼は、睡眠等の状態において、作用がないから、現在の[もの]ではないであろう。<<

atha phaladānagrahaṇalakṣaṇam kārītram, yathā cakṣuṣā sahabhuvo dharmā jāty
ādayaḥ puruṣakārāphalam adhipatīphalam⁽³⁴⁾ niṣyandaphalam ca, etat phalam ja
nanāt prayacchad dhetubhāvāvasthānād gṛhṇac cakṣur vartamānam ucyata iti, ev
am tarhy atītānām api sabhāgasarvatragavipākahetūnām phaladānābhyupagamād va
rtamānatvaprasaṅgaḥ.

>>もし、作用は、結果を与え、取ることを特徴とするのであるならば、例えば、眼と共にある生等のものが土用果であり、[前の眼の]直後に生じた眼感官は、土用果であり、増上果であり、等流果であり、結果を生ぜしめるから、[結果を]与えるから、原因としての性質が存続するという理由で、[結果を]取るから、その眼は、現在の[もの]と呼ばれるというならば、その場合、過去の同類、遍行、異熟因にもまた、結果を与えることがあると認められるから、[それらの過去の諸原因が]現在のものであるという過失になる。<<

atha samastam eva phaladānagrahaṇalakṣaṇam kārītram iṣyate, evam atītasya s

abhāgahetvāder ardhavartamānaprasaṅga iti.

>>もし、作用は、結果を与え取ることの特徴とする全体と認められるならば、その場合、過去の同類因は、半分現在であるという過失になる。故に、<<

etaddoṣabbhayād ācārya-Saṅghabhadra āha: dharmāṇām kārītram ucyate phalākṣepaśaktiḥ, na tu phalajanānam. na cātītānām sabhāgahetvādīnām phalākṣepo 'sti, vartamānāvasthāyām evākṣiptatvāt. na cākṣiptasyākṣepo yukto, anavasthāprasaṅgāt. tasmād atītānām na kārītrasambhava iti nāsti lakṣaṇasamkāra iti.

>>この過失を恐れて、Saṅghabhadra師は言う。結果を引く能力が、諸々のものの作用と言われるが、結果を生ぜしめる〔能力〕は〔作用と言われ〕ない。そして、過去の同類因等には、結果を引くことはない。〔結果は〕ただ、現在の位においてのみ引かれるからである。そして、引かれたものに、引くことがあるのは、合理的ではない。無限遡及の過失になるからである。それゆえに、過去のものには作用がありえないから、〔三時制の〕特徴の混合はないと〔言われる〕。<<

ここで、Vasubandhuが、ほのめかしているだけの全てのことが、明らかに分かりやすく言明されている。そして、作用(kārītram)の概念の徐々の発展は、それ自身を困難なく認識させる。

本来、人は、作用の下で、単なるはたらきを理解した。そして、その際、認識過程のことを考えた。その場合、古い規準となる学説つまり、対象と感官と認識が、それ自身はたらき、作用するという学説にしたがってである。この解釈に対する最初の疑念は、次のことから明らかになった。つまり、感官、例えば眼が、常にはたらいているわけではない。例えば、睡眠中にである。そして、その理由から、諸々のものの現在性が、それらの作用あるいは、はたらきに基づくならば、この場合、それ（眼）は現在ではありえないのである。そのことからである。

人は、この疑念に出会った。何故なら、人は、単なるはたらきの場所に、集合的な、それ（はたらき）と結びつけられた、原因となる諸事象を置いたからである。例えば、そのことは、因(hetavaḥ)と縁(pratyayāḥ)と果(phalāni)の学説に対応するような。そして、その学説というのは、Vaibhāṣika（毘婆沙師）の学派が、当時既に、完全に養成していたものである。それによって、感官、つまり眼は、認識を提示するだけでなく、また、それ（感官、例えば眼）特有の徴表(lakṣaṇāni)の生起の際に、共に作

用するのである。つまり、生(jātiḥ)、老(jarā)、住(sthitiḥ)と、無常性(anityatā)である。そして、それ(感官、例えば眼)はそれに加えて、ものの瞬間性の学説に従って、それ(感官、例えば眼)特有の最短の瞬間を呼び起こす。しかも、それ(感官、例えば眼)は、sabhāga- (同類)でも、sarvatraga- (遍行)でも、vipākahetuḥ (異熟因)でもあり、その果は、一部は、puruṣakārāphalam (士用果)であり、一部は、puruṣakāra- (士用)や、adhipati- (増上)や、niṣyandāphalam (等流果)である。これらの果は、眼が認識を引き起こさないときでも、生じる。人は、それゆえに、これらの全体の原因となるはたらきの意味で、作用を定めたのであり、それで、述べられた異論は誤っていることが証明された。何故なら眼は、見ていないときも、この見解に基づいてはたらいっているのであり、つまり、また、その場合、現在であるからである。

しかし、ここで、更に次のことが加わる。原因となる事象から、学説は、はたらきの二つの形式を分ける。原因が後の結果への関係を確立する、つまり、誘因となる(ākṣipati)ときに、結果をつかむこと(pratigrahaṇam)と、それ(原因)が結果を引き起こすときに、結果を与えること(dānam)とである。そして、二つともを表現へともたらすために、人は、結果を与えることと、つかむこと(phaladānapratigrahaṇam)として、作用を定義した。

ここで次に、敵が口出しした。この学説に基づけば、つまり、原因のはたらきは、現在にのみ起こるのではない。結果をつかむこと、つまり、結果の誘因となることは、なるほど、それら(原因)が現在であるときに起こるだけであるが、しかし、結果を与えること[つまり]結果を引き起こすことは、一部は、現在において起こるのみであるが、一部は、原因が既に過去にあっても起こる。しかし、つまり、作用の新しい定義は、現在に関してのみでなく、過去に関しても当てはまる。そして、敵は、この見解の下で、作用が現在の徴表として役立つために適していないように正当に主張することができた。

一つの最後の試みが、この定義を救うために、次のように主張する。「作用は、更に、結果をつかむことと同様、[結果を]与えることも与えられているとき、成り立っているのである」と。しかし、Vasubandhuは、この試みを、次の論評で簡単にわきへ押しやる。「これらの原因の中で、過去のものに半分の作用(ardhakāritram)がふさわしく、それと共に、半分の現在性(ardhavartamānatvam)がふさわしいであろう」

と。

それは、Vasubandhuより前に存在し、彼によって反駁される限りでは、作用を定義しようとする試みである。Kamalaśīlaは、それについて、なお、Vasubandhuのより若い同時代人であり敵であるSaṃghabhadraの定義を補う。彼（Saṃghabhadra）は、作用をphalākṣepaśaktiḥ（結果を引く能力）と定義する。それと共に彼（Saṃghabhadra）は、原因となるはたらきの二つの形式の中から、pratigrahaṇam（結果を取ること）つまり、phalākṣepaḥ（結果を引くこと）のみを取った。そして、このことが、既に、受け継がれた学説にしたがって、現在の原因の場合にのみ与えられているから、その定義が過去の原因においても当てはまるという異論は廃止される。Saṃghabhadraが、作用を、その性質にしたがって、能力(śaktiḥ)として定義していることは、更に重要である。けれども、その全ては、Saṃghabhadraが聞いた学説を新しく捕えて改造したものとの関係がある。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。しかし、まず、我々は、Vasubandhuがなお、作用の学説に対して言わねばならないことを、見るであろう。（続）

注

- (1). "Die Entstehung der buddhistischen Systeme" (仏教哲学の発生) (Nachrichten (報告) d.Ak.d.W.in Göttingen, phil.-hist.Kl. (部門), Jg. (年) 1971, Nr. (番号) 6)
- (2). Abhidharmakośabhāṣya (『阿毘達磨俱舍論』) of Vasubandhu (世親), ed. P. Pradhan (Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII), Patna 1967. Darin (その中で) S. 295, 2-301, 16.
- (3). A-p'i-ta-mo chouen tscheng li louen (『阿毘達磨順正理論』), T (大正). 1562 (Bd. (巻) 29). Darin p. 621c5-636b16. Vgl. (参照せよ) それにまた、同じ著者の、A-p'i-ta-mo tsang hien tsang louen (Samaya-pradīpikā) (『阿毘達磨藏頭宗論』), T. 1563 (Bd. 29). Darin p. 900c1-902a25.
- (4). Abhidharmadīpa with Vibhāṣhāprabhāvṛtti, ed. Padmanabh S. Jaini (Tibetan Sanskrit Works Series Vol. IV), Patna 1959. Darin S. 256, 8-282, 8.
- (5). 私は、以下において、それらをA, B, Cと言い表す。
- (6). A-p'i-ta-mo ta p'i-p'o-cha louen (Mahāvibhāṣā) (『阿毘達磨大毘婆沙論』),

T.1545(Bd.27).Darin p.393a9-396b23.

(7).A-p' i-t' an p' i-p' o-cha louen (『阿毘曇毘婆沙論』),T.1546(Bd.28).Darin p.293c19-296a2.

(8).Pi-p' o-cha louen (『鞞婆沙論』),T.1547(Bd.28).Darin p.464b22-466b28.

(9).Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla,ed.Embar Krishnamacharya(Gaekwad's Oriental Series No.XXX),Baroda 1926.Darin S.503-519=Tattvasaṅgraha of Shāntarakṣita with the commentary of Kamalashīla,ed.Dwarikadas Shastri(Bauddha Bharati Series 1-2),Varanasi 1968.Darin S.613-633.

(10).写本では、avasthāntarato dravyāntarataḥ. 中国語とチベット語の解釈には欠けている。Vgl.Vibhāṣā B p.295c25f.,C p.466b25;更に、Mahāvibhāṣā p.396b10f.,S aṃghabhadra (衆賢) p.631b2f.,そして、Abhidharmadīpaḥ S.260,8.

(11).このテキストの模倣が、結局また、Yogabhāṣyamに、その仕方を見い出した。Vgl.L.de La Vallée Poussin,Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali (仏教と、パタンジャリのヨーガ)(MCB Vol.V/1936-37,p.237-239).

(12).Vgl.Abh,Koś.V,S.297,13f.yady atītam api dravyato 'sty anāgatam api, ka smāt tad atītam ity ucyate 'nāgatam iti vā. (もし、過去が実体として存在し、未来も【実体として存在する】ならば、どうしてそれが過去と呼ばれ、或いは未来と【呼ばれる】のか。)

(13).訳BとCとにおいて欠けている。

(14).同じく、訳BとCとにおいて欠けている。ついでに言うと、Mahāvibhāṣāにおいて、最初の二つの学説の拒否が、最後に付加されている。それで、そのことが印象を呼び起こし、それについての最後の付加が重要となる。

(15).異なった時制における特徴の区別は、それらのVṛtti (注釈)によれば、それ(異なった時制における特徴の区別)が、例えば、Yaśomitraによって明らかになるように、後に、kāritra (作用)の学説に関して成立するようになるために輝く。

(16).Vibhāṣāの三つの訳全てにおいて、既に見られる。

(17).Kamalaśīlaのみが、それ(一つのそのような補足)を、短縮された形でもたらしめている。(S.504,20f=S.614,22f.).

(18).Abh.koś.V,297,8-13;Ny.anus.(『阿毘達磨順正理論』)V,p.631b11f.;Abh.dīp.V,S.261,1-9.

(19).その完全なテキストは、雑多に合成されており、特別の分析に値する。我々の目的のために、ここで、最初の一部が十分である。

(20).A p.393a9-17,B p.293c20-26,C 欠けている。

(21).A p.393a18-b29,B p.293c26-294b5,C p.464b22-465a25.

(22).A p.393c1-6,B p.294b5f.とp.293c18-20,C p.465a25-29.

(23).A p.393c6-11,B p.294b6-11,C p.465a29-b2.

(24).A p.393c11-16,B p.294b11-17,C p.465b2-7.

(25).A p.393c16-23,B p.294b22-25,C 欠けている。

(26).A p.393c23-394a2,B p.294b17-22,C p.465b7-9.

(27).A p.394a2-4,B 294c5-7,C 欠けている。

(28).A p.394a4-8,B p.294c7-8,C 欠けている。

(29).A p.394a8-15,B p.294b25-29,C 欠けている。

(30).A p.394a15-21,B p.294b29-c2,C 欠けている。

(31).A p.700a26-b2,Jñānaprasthānam (『阿毘達磨発智論』) T.1544(Bd.26),p.987b 5f.に対して。vgl.T.1543(Bd,26),p.862c4.

(32).A.Bareauは、例として五人のVasumitra(世友)を数えている。

(33).chos-mñon-paḥi mdsod-kyi bśad-paḥi rgya-cher ḥgrel-pa don-gyi de-kho-na-ñid ces-bya-ba.No.5875(Bd.147),p.273a2-274b4;vgl.更に、Pūrṇavardhana,chos-mñon-paḥi mdsod-kyi ḥgrel-bśad mtshan-ñid-kyi rjes-su-ḥbrañ-ba shes-bya-ba,No.5594(Bd.118),p.143b5-144a5.

(34).adhipatiphalam(増上果)は、Sthiramati(安慧)では欠けている。

*本稿は、Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens Bd.XVII.1973,Wien,p.97-109.15の翻訳である。残りは別稿に譲る。