

Title	転変としての世界：サーンキヤと仏教の対立の構図
Sub Title	Die Welt als Umwandlung : Ein paradigmatisches Beispiel des Gegensatzes zwischen Sāṃkhya und Buddhismus
Author	齋藤, 直樹(Saito, Naoki)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2014
Jtitle	哲學 No.133 (2014. 3) ,p.103- 128
JaLC DOI	
Abstract	<p>In der Sāṃkhyakārikā (ca. 4–5. Jh.), dem Grundtext des Sāṃkhya, einer der bedeutendsten religiösen philosophischen Schulen des alten Indiens, wurde der Begriff "Umwandlung" (pariṇāma) eingeführt, als Art und Weise der Verwirklichung (pravṛtti) der Urmaterie oder Urnatur (prakṛti oder pradhāna). Im Kommentar des Textes, Yuktidīpikā ("Leuchte der Theorien", ca. 6. Jh.), wird die Umwandlung folgendermaßen definiert: Die Umwandlung ist die Fortdauer des Trägers der Qualität (dharmin), wenn er dank der Förderung durch eine bestimmte Kraft mit einer neuen Qualität (dharma) offenbar wird, ohne sich von seiner eigenen Form (svarūpa) zu entfernen, nachdem er seine alte Qualität verloren hat. Der buddhistische Gelehrte Vasubandhu (ca. 5. Jh.) hat das Schema von Substanz-Attribut in diesem Verhältnis zwischen dem Träger der Qualität und der Qualität durchschaut und verworfen, weil er die Wirkung (sāmarthya) des Werkes (karman) für den entscheidenden Faktor der Umwandlung hält. Nach ihm ist die Umwandlung eine andere Weise des Werdens (anyathotpatti), das zu allen Zeitpunkten im Strom (saṃtati) eines jeden Lebewesens erfolgt. Man braucht dabei kein selbständiges Objekt hinsichtlich der Umwandlung vorauszusetzen, weil ein Ding (dharma=bhāva) nichts anderes als sein eigenes Wesen (svabhāva) ist und sich ein und dasselbe Wesen (als Substanz) keineswegs umwandeln kann. Darüber hinaus wurde der Ausdruck "ist"(asti) von Buddha nur als ein Notbehelf verwendet, um die Schüler die Wirklichkeit der Kausalität des Stroms mitzuteilen. Der Vertreter des Sāṃkhya hat die Umwandlung als Art und Weise der Emanation (sr̥ṣṭi) der Mannigfältigkeit der Dinge (vaiśvarūpya) betrachtet, während sie der Buddhist hauptsächlich im Wesenskreislauf gesehen hat.</p>

Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000133-0103

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

転変としての世界

——サーンキヤと仏教の対立の構図——

齋 藤 直 樹*

Die Welt als Umwandlung

—Ein paradigmatisches Beispiel des Gegensatzes zwischen
Sāṃkhya und Buddhismus—

Naoki Saitou

In der *Sāṃkhyakārikā* (ca. 4-5. Jh.), dem Grundtext des Sāṃkhya, einer der bedeutendsten religiösen philosophischen Schulen des alten Indiens, wurde der Begriff "Umwandlung" (*pariṇāma*) eingeführt, als Art und Weise der Verwirklichung (*pravṛtti*) der Urmaterie oder Urnatur (*prakṛti* oder *pradhāna*). Im Kommentar des Textes, *Yuktidīpikā* ("Leuchte der Theorien", ca. 6. Jh.), wird die Umwandlung folgendermaßen definiert: Die Umwandlung ist die Fortdauer des Trägers der Qualität (*dharmin*), wenn er dank der Förderung durch eine bestimmte Kraft mit einer neuen Qualität (*dharma*) offenbar wird, ohne sich von seiner eigenen Form (*svarūpa*) zu entfernen, nachdem er seine alte Qualität verloren hat. Der buddhistische Gelehrte Vasubandhu (ca. 5. Jh.) hat das Schema von Substanz-Attribut in diesem Verhältnis zwischen dem Träger der Qualität und der Qualität durchschaut und verworfen, weil er die Wirkung (*sāmarthya*) des Werkes (*karman*) für den entscheidenden Faktor der Umwandlung hält. Nach ihm ist die Umwandlung eine andere Weise des Werdens (*anyathopatti*), das zu allen Zeitpunkten im Strom (*saṃtati*) eines jeden Lebewesens erfolgt. Man braucht dabei kein selbständiges Objekt hinsichtlich der Umwandlung vorauszusetzen, weil ein Ding (*dharma=bhāva*) nichts anderes als sein eigenes Wesen (*svabhāva*) ist und sich ein und dasselbe Wesen (als Substanz) keineswegs umwandeln kann. Darüber hinaus wurde der Ausdruck "ist" (*asti*) von Buddha nur als ein Notbehelf verwendet, um die Schüler die Wirklichkeit der Kausalität des Stroms mitzuteilen. Der Vertreter des Sāṃkhya hat die Umwandlung als Art und Weise der Emanation (*sr̥ṣṭi*) der Mannigfältigkeit der Dinge (*vaiśvarūpya*) betrachtet, während sie der Buddhist hauptsächlich im Wesenskreislauf gesehen hat.

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師

インド思想史の展開において、仏教とともにふるくから主導的な役割を果たしてきたサーンキヤと呼ばれる学派は¹、西暦紀元五世紀ころに、その教理の枢要を約七十の詩節からなる一書、すなわち『サーンキヤ本頌』(Sāṃkhyakārikā (SK), 以下本頌)として編成した。完全に純粋な精神としての「人霊」(puruṣa)と世界の非精神的な根源としての「(根本)原質」((mūla) prakṛti)あるいは「本源」(pradhāna)との絶対的な隔絶を説く峻厳な二元論で知られるその教理によれば、世界で起こるあらゆる事物と事象は本源からの変異(vikṛti, vikāra)としての派生態に過ぎない²。また、本源は未顕現(avyakta)、変異は顕現するもの(vyakta)とも呼ばれる。究極的な能産(kāraṇa)たる本源がもつ未顕現の状態(avasthā)がうしなわれるとき、その所産(kārya)たる顕現するものが生じる³。人霊(puruṣa)が本源と遭遇すること(saṃyoga)によって二十三種の実質(tattva)の発出(sarga, sṛṣṭi)がはじまるが⁴、その発出は、本源が本来的に有する純質(sattva)、激質(rajas)、翳質(tamas)というきわめて微細な三つの属性(triguṇa)が現勢すること(pravṛtti)にもとづいている。そして、この三属性が現勢するそのしかたが転変(pariṇāma)によるものとしてかたられる⁵。

未顕現は[根源的な]能産として実在する。[それは]三属性として、[それらの]結集にもとづいて現勢する。しかも、[三属性は]転変にもとづいて[現勢する]。[たとえば、]水[がその所在によってことなる味や物質に変わる]ように、[三属性のうちの]一つが[その優劣にしたがって]他の[属性の]抛りどころ[となるときの三属性の状態]の差異にもとづいて[、である]⁶。

他方、カシュミールの学匠ヴァスバンドウ(Vasubandhu, 世親 ca. 400-480)は、その主著『アビダルマの宝庫』(Abhidharmakośabhāṣya (AKBh), 阿毘達磨俱舍論, 以下便宜のため俱舍論とする)のなかで、転変につい

ての理解がかれ自身とサーンキヤにおいてことなると断言している⁷。転変という概念がサーンキヤと仏教双方の教理の構成において重要な意味をもつがゆえに、その理解の相違はそれぞれの学派が信奉する教理の本質的特質にかかわるものであるとおもわれる。本稿は、この転変という概念を、それに関連するいくつかの議論の筋道を追いながら明確にすることを通じて、両学派の教理におけるその重要性の対照的な特質の一面を指摘することを課題とする。

1

西暦550年ころの成立と推測され、「古典サーンキヤにとってのもっとも重要な源泉」⁸と称される『学理の灯火』(Yuktidīpikā (YD), 以下灯火)の作者(不詳)は、さきに引用した本頌第16偈に対する注釈において、転変の規定をうたった韻文を提示する。

なんらかの特性の担い手がなんらかのふるい特性⁹をうしないながら、それ[自体]であることを喪失することなく、あるあらたな[特性]を帯びる(引きよせる)とき、その[特性の担い手]が転変と呼ばれる¹⁰。

「特性の担い手」という事物と「転変」という働きあるいは効果との同一視を不審な修辭的短絡と見なす必要はない。サーンキヤにおいてはその事物、すなわち特性担体が本来的に三属性からなるものであるということが、この言明に意味をあたえる。十世紀の注釈家ヴァーチャスパティミシュラ(Vācaspatimiśra)は、さきの本頌の詩句への注釈として、特性担体の内実をなす三属性が「転変そのもの」(pariṇāmasvabhāva)であると述べている¹¹。ここでは、しかし、特性担体そのものが変化の当体と見なされ、それに転変という名があたえられているのである。

また、俱舍論の作者が参照する、サーンキヤによる転変の規定では、特性担体そのものの恒常性ではなく、特性の生滅という契機の方に重点が

移行されている。

[サーンキヤが説く転変とは、] 存続する（安定した）実有（dravya）¹²がもつなんらかの特性が消失するとき、[それとは別の] なんらかの特性が出現することである¹³。

いずれにせよ、転変に対するこれらの規定から引きだされうる思想的特徴は、ある事物が特性とその担い手とに分析され、その特性の方に生成と消滅が帰せられる一方で、その特性担体は実有として安定的に存続するという了解、そして、転変とは飽くまでも実有として存続するその特性担体においてあるという見解にある¹⁴。灯火の作者はさらに散文の注釈を書きくわえて、それを確認し補強する。

なんらかの力能からの助勢によって（śaktyantarānugraha）、特性の担い手がそれ自体の形態を喪失することなくふるい特性を消失させ、[それとは別の] なんらかの特性を顕わにすると、その[特性の担い手の] 安定的存続（avasthāna）をわれわれは転変と呼ぶ¹⁵。

韻文で表明された転変の基本的な規定に「力能」による「助勢」という動因をあらたに盛りこみながらも、注釈者は、なんらかの特性の生成と消滅を通じて自己同一性（svarūpa）を保持しつつ存続する基体¹⁶という基本的構図はそのまま踏襲している。ただし、灯火の作者が変化の当体そのものではなく、その安定的存続に転変を帰していることに、その概念の一つの拡充がしめされている。

俱舍論の作者はサーンキヤによる上述のような転変の規定に対して「ある存続する[実有]がもつ諸特性における転変が想定されるばあい、[存

続する実有としての、] その特性担体は見いだされない。特性担体は諸特性とは別個のものであるなどと、一体だれが言うのか」¹⁷ という批判をくわえている。このような批判に関して、灯火の作者はいくつかの論点を取りあげて弁明をこころみているが、ここでは、一連の議論のなかでもっとも詳細な解説がほどこされている一節に焦点をしぼることにしたい¹⁸。

反サーンキヤに属するある論敵によれば、諸事物は一群の個物に共通するもの (sāmānya) としてあるか個別的なもの (viśeṣa) としてあるかのどちらかでなければならぬけれども、特性担体あるいは基体はそのどちらであるともみとめられない。たとえば、地 (土) は瓶の構成要素として、すべての瓶に共通してふくまれるもの、つまり瓶に対する共通態である一方で、その地自体はさらに単位要素 (tanmātra)、すなわち音声、可触物、色形、味、香からなるものであるのだから、そのばあい、地が特殊態で単位要素が共通態と見なされなければならない¹⁹。したがって、本源 (根本原質) にいたるまでのすべてのものは一貫して一義的に共通態としてあるのではない。あるいは、基体が瓶などと同様の特殊態であるというもう一つの想定は、諸特殊態はそれ自身以外の多数の特殊態とともに存続している、という論拠によってしりぞけられる。つまり、多数ある同種の特殊態のうちのどれか一つだけが基体それ自体として存続するとは言えない、ということである。この批判には、おそらく、もしすべての同種の特殊態が基体であるとすれば、それは特殊態ではなく共通態であることになり、特殊態としての基体という前提に反する、ということまでが含意されているものとおもわれる。

論敵からのこのような批判に対する灯火の作者からの反論は、以下のようになされる。

「地」というこの確知が失効しないかぎり、地は共通態として、瓶などは特殊態としてあり、この [共通態としての地] が実有たるものである。[つまり、]

なんらかの特性が「別のものに」つぎつぎに交替していくとき、その「特性を包括する」形象をもつ確知が生起することにもとづいて、「その特性担体の」固有の形態の存続が立証されるがゆえに、瓶などが特性としてあり、地などが特性担体としてある「と言えるのである」。しかし、地という確知が消失してしまえば、単位諸要素「すなわち音声、可触物、色形、味、香」が共通態としてあり、かつ実有であり、「それらをもつ」特性「である虚空、風、火、水、地」²⁰が特殊態である。以下、「この過程が」本源にいたるまで「つづく」。ただし、本源に対するなんらかの「独立した」共通態はありえない「つまり本源が特殊態となることはない」から、「それは」やはり不易であるにちがいない。いかなる特殊性（差異）もそこに存在しないもの、それが本源である²¹。

灯火の作者はここで、あるものが特殊態であるか共通態であるかを確定する根拠として、「確知」(pratyaya) という心理的な概念を導入して批判に応答する²²。ある同種の諸特殊態、たとえば多数の瓶——サーンキヤは諸事物の瞬間的崩壊という見解を拒絶しているから²³、この多数は存続する一個体における時間的な異なりではなく、空間的な位置の異なりによるものであろう——がつぎつぎに捉えられるとき、それらについて「その「特性を包括する」形象」すなわち「土（地）」という形象をもつ確知が生起する」²⁴。この確知が現に生じていることにおいて、その対象となっているもの、つまりその確知を引きおこす原因が基体それ自体として存続していることが確認される。その確知は、しかし、認識の局面に応じて変わりうる。土という形象は、音声などといった単位諸要素が認識の対象となっているときには確知として生じることなく消失してしまう。音声が聞かれることによってその確知が心からはなれてしまえば、土は瓶の共通態あるいは基体であることをやめる。認識の局面の相違によるこのような確知の交替にしたがって、ある事物は特殊態にも共通態にもなりうるのであり、そ

の形象が確知されている共通態がその都度基体であり、実有であると見なされるはずである。そして、この認識の階梯が本源にいたるまでつづくことにおいて、その本源が究極的な共通態として、すなわち実有たる基体として実在するということになる。ただし、本源だけはそのうちにいかなる特殊性あるいは差異 (viśeṣa) もふくまないものであるから、特殊態と交替可能な相対的な共通態ではなく、絶対的な共通態であり、したがって不易でなければならない。

実有としての共通態の実在性をさらに裏づけるために、灯火の作者は以下のように叙述をつなく。

あるいは、楽苦癡 (sukhaduḥkhamoha) という [、それぞれ純質、激質、翳質に一致する] 諸力能 [の一体]こそが、この [世界] において、大 (mahat) にはじまり特殊物 (すなわち諸元素) にいたるまでの徴表として²⁵、[その] 転変を遂げる。そして、それら [三力能] は、つねに共通態の確知を引きおこすことにおいて、[その] 固有の形態を喪失することがないがゆえに、実有 [、あるいは特性担体] となり、そして、[その] 徴表が特性となるのである²⁶。

純質、激質、翳質はそれぞれ、その本性として楽、苦、癡である²⁷。三属性あるいはそれらの心的本質はサーンキヤにおいて「力能」(śakti)、つまり所産を生じさせるちからとして捉えられている²⁸。一体をなす三つの力能が本源であり、それが徴表、すなわち「大」あるいは「智力」(buddhi) から「特殊物」にいたるまでの諸変異というかたちをとって転変する。そのとき、一体化した三力能、すなわち本源が共通態の確知を引きおこす動因 (nimitta) としてあるかぎり、それはそれ自体としてありつづける。そして、その三力能の一体が実有あるいは特性の究極的な担い手であり、それらの徴表としてあるもろもろのものは、その特性と見なされることになるのである。

以上の議論が、サーンキヤの一学匠による、諸事物における特性とその担い手という二分法、ならびに転変の当体となる基体の存続と実在に対する一つの根拠付けである。この陳述のなかで表明された、究極的な共通態としての基体それ自体、すなわち本源（根本原質）は不易であり、それ自身のうちにいかなる差異ももたないという見解は、いくつかの重大な疑義、たとえばいかなる差異ももたないものが、一体いかにして現象における差異あるいは特殊性をもたらしうるのか、といった疑義をまねくことになる²⁹。しかしここでは、そのような論件に関するサーンキヤ内の理論展開に立ちいることはひかえ、特性とその担い手という認識の図式をめぐる問題をさらに検討することにした。と言うのも、まさにこの図式が諸事象の生成と消滅を論じる際の抜き差しならない難点となることに、俱舎論の作者の視線がそそがれているからである。

2

ヴァスバンドゥは「随眠」(anuśaya)、すなわち汚れの潜在的要因についての論述³⁰のなかで、仏教の一大学派、説一切有部 (sarvāstivādin) がとなえる、いわゆる「三世実有」、すなわち過去現在未来の諸事物 (dharmāḥ) は実在するという主張についての四つの有力な論拠を紹介する³¹。なお、さきに「特性担体」 dharmin の対概念として「特性」と訳された dharma は、その二項関係が問題とはならないかぎり、なんらかの質もしくは機能をもつものとして現れる独立した事象もしくは事物を意味する。以下の議論において「事物、事象」はこの意味での dharma を指す。

ヴァスバンドゥは、過去未来の事物の実在性に対する四つの論拠のうち、状態あるいは局面の相違 (avasthāntara) による過去現在未来の区分という第三の見解に注目し、それを討議の対象として組上に載せる。そして、その見解に関連するものとして、以下のような定義 (lakṣaṇa)³² あるいは定説 (siddhānta)³³ が提示される。すなわち、「事物が作用をなしていないとき、そのとき [その事物は] 未来のものである。[作用を] なし

ているとき、[その事物は] 現在のものである。すでに [作用を] なしおえて途絶しているとき、[その事物は] 過去のものである³⁴。

ヴァスバンドゥの批判は、まず、事物とその作用という二分法がはらむ問題に向けられる。ある事物がもつとされるその作用はそれ自体一つの事物であり、それに対しても過去未来現在という区別が適用されるはずである。つまり、もし事物の過去未来現在を作用の有無にもとづいて定義するならば、その作用を過去未来現在のいずれかに定位するために、その作用自身にも過去未来現在という区分が適用されることになるのではないか。それが不可であるとすれば、作用自体は三つの時間行路 (adhvan) のうちのどこにも属さないことになるのではないか。そうであれば、時間行路において実在しないものは具現されないもの (asamskṛta) であり恒常であるから、作用もまた恒常であることにならざるをえない。したがって、作用のあるなしにもとづいて時間行路の区分を規定することはできないということになる³⁵。

俱舍論の作者がさきの定説のうちにつきのような前提的理解を読みこんでいることはあきらかである。すなわち、ある事物の本体、あるいは事物それ自体は恒常であるけれども、その本体に附随する作用という要因が変様をこうむる、ということである。ある事物それ自体の恒常性とその事物における要因の有無というこの仏教の一部の論者たちの了解と、特性 (dharma) の生成消滅をともなう特性担体 (dharmin) の存続というサーンキヤの転変説とに、変化という概念を捉えるための共通の構図を見てとることに、然したる困難はないとおもわれる。

この批判を受けた論者は事物とその作用は別個のものではないと反論する。われわれはここで、サーンキヤの転変説に対して突きつけられたヴァスバンドゥのさきの反語、「特性担体は諸特性とは別個のものであるなどと、一体だれが言うのか」を想起することになる。事物とそれにかかわる諸要因、あるいは基体とその属性との分離はゆるされないということは、

いまの対論における仏教の論者とヴァスバンドゥとの共通の了解事項ではある³⁶。しかし、ここから俱舎論の作者は対論者と思想のたもとを分かつことになる。

ヴァスバンドゥがあい対する論者にとって、事物とその作用は、その事物の「本体」(ātman)あるいはそれ「そのもの」(svabhāva)として実在する。ヴァスバンドゥの弁舌の矛先は、この「事物それ自体」という概念に向けられる。それ自体として実在するものであれば、そのおなじ一つのものが、あるときには過去、あるときには未来と呼ばれることはありえない³⁷。つまり、過去のそれあるいは未来のそれと呼ばれるかぎり、それらは別個のものでなければならない。したがって、事物それ自体の実在が前提されるばあい、「まさにそれそのものとして実在する事物において、どのようにいまだ生じていないもの、あるいはすでに滅したものであるということが成りたつのか。ある[事物]に欠如しているがゆえにいまだ生じていないものと呼ばれるなにか、その[事物]においてかつて実在していなかったのか。また、ある[事物]に欠如しているがゆえにすでに滅したものであると呼ばれるなにか、のちに実在しなくなるのか」³⁸という疑問に対する解答が困難となる³⁹。

事物本体とその作用ないしはその要因との分離をみとめず、その本体の実在だけをみとめる立場にとって、過去と未来と現在との分立、延いては事物の生成消滅を説くことがいかに困難であるかを、ヴァスバンドゥが発したこの難問が端的にしめしている。しかし、この困難は、事物とその要因との分離を拒否しているヴァスバンドゥ自身にも共有されている。ヴァスバンドゥはこの難問への回答を、伝承された定型的表現のなかにもとめることになる。

それゆえ、もし「かつて生じず、いま生じている」、そして「いま生じていて、ふたたび生じなくなる」ということがみとめられないならば、そのばあい、

いかなるしかたにおいても、三つの時間行路は成りたたないのである⁴⁰。

この一文においては、現に存在するものが、「なる、生じる」($\sqrt{\text{bhū}}$) という動詞の派生形だけによって表現される。この引用の意図は、「実在する」(asti) という語の意味を制限することにある。ヴァスバンドゥは、さらにつづけて、過去および未来において「実在する」ということを、「なる、生じる」の絶対分詞 bhūtvā「かつて生じて」と未来形 bhaviṣyati「いずれ生じる」という語に置換したうえで、「実在する」という表現の使用に対するみずからの見解を以下のように述べている。

われわれも「過去未来は実在する」と言う。しかし、過去とはかつて生じたものであり、未来とは、原因があれば、いずれ生じるものである。このようにかんがえて「実在する」と言うのであって、ことさらに実有として [実在する] とは [言っていない] ない。(中略) それゆえ、かつて生じていた原因と、これから生じるであろう結果が、それぞれかつて生じていたこと、そしてこれから生じるであろうことを知らしめ、因果を誹謗する見解を排除するために、天尊は「過去は実在し、未来は実在する」とおおせられたのである。asti (実在する) という語は不変化詞であるから [過去にも未来にも適用されうる]⁴¹。

過去と未来について述べられる言明に使用される asti「実在する」は不変化詞であり、時制をふくむ表現として捉えられるべきではないという了解のもとで⁴²、ヴァスバンドゥが親近する集団(経量部 Sautrāntika)は過去と未来の事物の存在にかかわる言明をあたえる。つまり、その言明は過去もしくは未来における事物の実有としての存在、すなわち安定的に存続するものの存在を含意するものではない。「実在する」という無時間的な表現をもちいた過去と未来への言及は、具現されたものとしてのあらゆる事象 (saṃskṛta)⁴³はそれをもたらず因をもつかぎりにおいてある、言い

かえれば、因から生じる、というその真理を教示するための手段に過ぎないのである。

ヴァスバンドゥは因果連鎖のもとにおかれた諸事物のその力動的な在りかたを、「なる、生じる」という動詞に籠めてつたえようと腐心している⁴⁴。諸事物の力動性は、それにつづく叙述のなかに現れる「効力」(sāmarthyā)という概念によってより明瞭なものとなる。ヴァスバンドゥは、「過去のものとなり、消尽し、途絶し、退去し、変易した⁴⁵業、それは実在する (asti)⁴⁶」というブッダの教示を引用したうえで、過去の諸事物の実在性に対する評価をくだす。

その〔ブッダの教示〕においては、しかし、その〔業にかかわる〕個体持続 (samṭati) のなかに果をあたえるという効力が〔過去の業〕によって据えられる⁴⁷、ということが真意として述べられたのである。なぜなら、そのようなしかた以外に、それ自体そのものとして現に見いだされる過去〔の業があるというならば、それ〕は成り立たないであろうから⁴⁸。

俱舍論の作者の関心において、過去の諸事物は業にかかわるものにかぎられ、業とのかかわりをもたないものはいまここでの議論の埒外におかれている。ヴァスバンドゥはここで、おそらく慎重に、「実在する」という語の使用をひかえながら、過去になされた業はその業による果をもたらず効力を個体持続のなかに「据える」(āhita)⁴⁹と述べる。ブッダのことばにふくまれる「実在する」という表現は、過去の業は果を引きおこす力動的機能をもつものとしてのみあるという真意をつたえるための便法に過ぎない。そして、注釈者の援助をあおぎながら言えば、ヴァスバンドゥの思想にとって、過去の業がそれ自体として、言いかえれば現在とまったくおなじ在りかたをもって現に見いだされるものであるということはいえないのである⁵⁰。したがって、過去の業の実在性はそれが効力をもつことにお

いて、言いかえれば、それを引きつぐ連鎖をなすかぎりでのその力動性において権利づけられる、という解釈がゆるされるであろう⁵¹。

ヴァスバンドゥはさらに、もし、ある事物（たとえば眼）自体そのもの（svātman）に関して、「かつて生じず、いま生じている」というさきの教示が適用されるならば、その事物それ自体は生滅にかかわりえないのだから、「未来の」事物が実在しないのは理の当然と付言する⁵²。

過去の業の身分に関連してここで提示された二つの概念、すなわち「個体持続」と「効力」が、経量部によってとなえられる「転変」（pariṇāma）についての独自の見解と結びつくことになる⁵³。俱舍論の最終章、いわゆる「破我品」⁵⁴のなかで、転変はつぎのような表現をもって明確に規定される。

業にしたがってあとからあとから心を産出するものが個体持続であり、その[個体持続における前後]⁵⁵が別様に生起することが転変である。さらに、ある[一つの転変]が間断なく果を生じさせる効力をもつならば、その[転変は]諸他の[凡常の]転変よりも殊勝であるがゆえに、特殊な転変と[呼ばれる]。たとえば、[来世への]再生に対する取着にけがされている、死の[瞬間の]心が[未来での再生という果に対する効力をもつ]ように、[つまり、転変は]さまざまな業にしたがってはいるけれども、重大な業、切迫した[業]、あるいは反復された[業]があり、それらからもたらされる効力が明瞭になるのであって、それ以外[の些末な業の効力が明瞭になること]はないのである⁵⁶。

ある対論者によれば、業の果は「アートマン（我）に依拠する徳と不徳（dharmādharma）から」もたらされるけれども、この言明がもつ「なにかがなかに依拠している」という形式の正当性をヴァスバンドゥと経量部はみとめていない⁵⁷。かれらは「消滅した業から未来における果が生起

するとは言わない」。かれらにとって、「果は消滅した業から生じるのも、業そのものから直接生じるのでもない」⁵⁸。そうではなく、果は「業にしたがう個体持続の特殊な転変から」生じるのである。

心は途ざれることなく生みだされる持続としてある。その持続はそれに先だつ業をともなっている⁵⁹。ただし、その持続を通じて自己同一性を保持しつづける心自体なるものが想定される必要はない⁶⁰。この見解の妥当性に対しては、心をふくむすべての具現されたもの、すなわち因をもって生成するすべてのものは瞬間的に崩壊するという、仏教に特徴的な理説が準備されているであろう⁶¹。この個体持続においてその時間的前後はことなつた有りさまとして生じてくる。個体持続のなかに見いだされるこの別様であることの生成、それが転変である⁶²。しかもその転変は、個体持続が、業によって据えられた、間断なく果を生起させる効力を備えることによって、あとに生じる転変を、たとえば芽のあとに茎が、茎のあとに葉が、葉のあとに花が順次生じるように、制約することになる。業には軽重の差があり、すべての業が特定の因果の連鎖をもたらず効力をもつわけではない。果をもたすだけの効力をもつ特定の業にしたがう個体持続における転変は、その効力が定かにならないようなさまざまな転変よりも優勢であると見なされることによって、「特殊な」という限定をくわえられることになる。

摘 要

灯火において転変は、「ブラフマンから草の茂みにいたるまで」⁶³の「多様としてあるもの」(vaiśvarūpya)⁶⁴、すなわち現象世界の成り立ちを説明するための概念として導入される。根源的な能産 (kāraṇa) である本源あるいは根本原質が本来的にもつ三属性が、それらの本質としての力能によって転変した所産 (kārya) が森羅万象にはかならない。しかるに、すべての多様としてあるものには非精神的なものである本源の三属性が浸透しており、しかもその両者は分離されざるものであるから⁶⁵、多様とし

であるものも非精神的なものとなされる。したがって、灯火の作者の理論的関心のなかで、転変はもっぱら非精神的なもの生滅にかかわる事象として捉えられているということになる。そうであれば、そこには、転変としての世界に人霊、つまり真に精神的な原理が関与する余地はないということにならざるをえない⁶⁶。

それに対して俱舍論の作者は、転変をおもに業と心の因果連鎖と個体持続との連関に対して適用して、それを世界の有りさまの叙述に関連づけることにはさほど重大な関心を寄せていない。サーンキヤの学匠の関心が非精神的な諸事物からなる世界の展開の描写に向かう一方で、仏教に属する学匠は、飽くまでも心的な事象にかかわるかぎりでの諸事物によりたかい重要性を見だしている⁶⁷。一つ概念にかかわる教理の解釈学的構成における説明事項の選別、あるいはその概念をめぐる、世界を見やる視座の取りかたにおいて、両学匠の思想的性格が一つの顕著な対照をなすことが見てとられる。

もう一つ、転変という概念についてのより原理的な理解に関して、サーンキヤと仏教とのあいだに非常に明確な対照性が指摘される。灯火の作者にとって転変は、まず、生成消滅する諸特性 (dharma) を帯びる、安定的に存続するその特性の担い手 (dharmin) として捉えられる。なんらかの特性とその担体は、さらに特殊態と共通態という、階梯的に相対的な関係様態のもとで捉えかえされ、そしてあらゆるものに共通するもの、言いかえれば、特殊態と共通態の階梯の終極としての本源または根本原質こそが、真の普遍としてみとめられることになる。この見解の基礎に、なんらかの事物を属性とその基体とに分解し、その基体を変化の当体として措定するという構図が据えられていることはあきらかである。転変についてのこのようなサーンキヤの学説に対するヴァスバンドゥの批判は、特性とその担体、作用とそれをもつ事物、依拠するものとされるものなどといったさまざまな二項関係として現れる、属性と基体という図式を標的とする

ものであった。ヴァスバンドゥはその図式のもとで捉えられる二項が実質としては分離されないものであることを、再三指摘している。しかも、それと同時に、この学匠の論述は、徹頭徹尾、その基体を実体的な存在者、特に恒常不易なるものと見なすことを謬見として糾弾し排除する、という態度につらぬかれている。ヴァスバンドゥは「実在する」という静的な表現に替えて、存在を「なる」という動詞語根から派生する語によって表現することによって、なんらかの属性とその基体という図式を受け入れることなく、あるいはそこになんら恒常的な存在者を想定することなく、過去現在未来の分立の言語表現上の妥当性を確保しようとした。ヴァスバンドゥあるいは経量部はさらに「個体持続の特殊な転変」という概念を導入して、変化の当体の措定を回避しながら転変を規定することに意をそそいでいる。

サーンキヤの諸学匠が現象世界の根源のうちに三つの力能 (śakti) を見いだしつつも、なおその究極的実在者の恒常性にもとづいて、万物の発出のしくみとしての転変を捉えたのに対して、仏教の一流派は業の効力 (sāmarthyā) があるかぎりいや応なく進行する因果連鎖、すなわち個々の輪廻の成り行きにおいて転変を見ていたのである。

【略号・文献一覧】

- AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Edited by P. Pradhan, Patna 1967.
Frauwallner 2003: Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I. Band, Herausgegeben von Andreas Pohlus, Aachen 2003.
Hirakawa 1973: *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* (P. Pradhan Edition), Samskrit-Tibetan-Chinese, By Akira Hirakawa, Tokyo 1973.
加藤 1989: 加藤純章『経量部の研究』春秋社 1989.
Kumar, Shiv: *Yuktidīpikā*, Vol. I/II, Shiv Kumar, Delhi 1990/1992.
P: *Tibetan Tripiṭaka*, Peking-Edition.
櫻部 1989: 櫻部建「破我品の研究」『大谷大學研究年報』第12集 1989.
SK: *Sāṃkhyakārikā* in YD (WM).

- SN IV: *Samyutta-Nikāya*, Part IV, Edited by Léon Feer, Oxford 1890 (Reprint 2001).
- SphA: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra, Edited by Unrai Wogihara, Part I-II, Tokyo 1971.
- TK(Sri) : *Vācaspatimīśras Tattvakaumudī*, Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminierter Überlieferung von Srinivasa Ayya Srinivasan, Hamburg 1967.
- TrVBh: *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* in *Vijñaptimātratāsiddhi*, par Sylvain Lévi, Paris 1925.
- Vetter 2000: Tilmann Vetter, *The 'Khandha Passages' in the Vinaya-piṭaka and the four main Nikāyas*, Wien 2000.
- VS: *Vaiśeṣikasūtra* in *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*, Critically edited by Muni Sri Jambuvijayaji, Baroda 1961.
- YD(WM): *Yuktidīpikā*, The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā, Critically edited by Albrecht Wezler and Shujun Motegi, Vol. I, Stuttgart 1998.

註

- ¹ Frauwallner 2003, p. 183: 「サーンキヤはこれら（火としてのアートマンを原理とするウパニシャッドの）諸教理（Lehren）のなかでもっとも重要なものへと発展したため、これら（祭司層の）諸集団のなかで抜きん出た地位を獲得しえた。古来のウパニシャッドの教理をかたく保持し、それをはぐくみつづけた諸集団は、サーンキヤの諸観念（Ideen）の影響からのがれることはできなかった。宗教的な叙事詩にはすべてにわたってサーンキヤの教理が浸透している。また、ヴィシュヌとシヴァへの尊崇をまもった諸集団は、その基本教理をサーンキヤから借用し、その諸教理のうえにかれらの神学的な体系を構築した。このように、サーンキヤの基本概念は尋常ならざる普及を見せ、インド人の精神的、また特に宗教的な生活に、他の諸体系のどれよりもつよい影響力を行使した。」
- ² Cf. SK 3abc (YD (WM), p. 278): 「根本原質は非変異であり、大などの七つの〔実質〕は原質かつ変異である。しかし、〔その他〕十六の〔実質はただ〕変異である。」
- ³ Cf. YD (WM), p. 62, 12-16: 「その〔所産〕に関して〔言えば〕、あるものにおいて〔それを構成する三属性は、それぞれの〕特殊性（差異）を埋没させ、転変の働きを停止し、要素と要素の担い手という〔関係〕様態をもつにいた

らず、[その] 力能を抑止している。[その三属性は、さらに、] 実在物と非実在物からはなれた未顕現という特徴をもつ状態 [すなわち] すべての変異が均衡し、すべての力能が破滅し、実在性と非実在性からはなれた [状態] にある。[あるものを構成する三属性が、斯かる状態とは] 別の、それよりも微細な状態をとっていないとき、[その] あるものが、本源の特徴を有しつつ [も、本源とは別の] なんらかの [独立した] 状態にある所産 [となる] であろう。」

⁴ SK 21-22 (YD (WM), pp. 183-185; pp. 187-188): 「人霊が本源を見るため、[そして、人霊の] 絶対的孤立のために、跛者と盲者が [あいたずさえて道を行くために] 遭遇するように、[人霊と本源の] 両者も遭遇し、その [遭遇] によって発出がなされる。原質から大、それから自我意識、さらにそれから十六の団塊が、その十六 [の団塊] のうちの五つのものからもまた、五つの元素が [発出する].」

⁵ TK (Sri), p. 118, 16: 「未顕現 [の实在] を立証したのち、その現勢のしかた (prakāra) が述べられる。」

⁶ SK 16 (YD (WM), p. 279).

⁷ AKBh, p. 159, 19: 「しかし、[スメール (sumeru, 須弥山) を構成する鉱物の] 転変は、[まったくサーンキヤが [となえる] ような転変ではない.]」

⁸ Frauwallner 2003, p. 186.

⁹ 本稿のなかで「特性」と訳されている語 dharma はサンスクリットのなかできわめてひろい外延をもつ概念である。基本的には「法、規範、秩序、正義、徳」という人間あるいは社会にとってのぞましい価値的な尺度にかかわる意味をになう一方、否定的な価値をもつ心的様態、たとえば貪欲、瞋恚、愚痴といった諸煩惱 (kleśa) をもふくむさまざまな質的現象もこの語によって表される。しかも、いま俎上に載せられているような学理的な議論においては、dharmin, すなわち「dharma の担い手、基体」という語と対をなして、「特性、属性、性質」などの意味で使用される。

¹⁰ YD (WM), p. 163, 12-13/p. 111, 21-2.

¹¹ TK (Sri), p. 118, 19-20: 「[万物] 壊滅の状態にあって、純質と激質と翳質は [たがいに] 同等の転変をなすものとしてある。すなわち、三属性は転変そのものであり、転変せずして一瞬たりとも存続することはない。」

¹² dravya 「実有」に確定的な規定があたえられているわけではないが、われわれは「仮名」(prajñapti)、すなわち語によってかりに設定されるものと対比される概念としてそれを理解する。Cf. AKBh, p. 461, 16-12: 「かれら [犢子部のものたち] は [人格 (pudgala) を] 実有としてみとめるのか、それとも仮

名としてみとめるのか。また、それが実有としてあるとはいかなることか、あるいは仮名としてあるとはいかなることか。」なお、ヴァイシェーシカの定説として実有とみなされるものは、地 (pṛthivī), 水 (āpas), 火 (tejas), 風 (vāyu), 虚空 (ākāśa), 時間 (kāla), 方角 (diś), 我 (ātman), 意 (manas) の九事項である。Cf. VS 1.1.4.

¹³ AKBh, p. 159, 20.

¹⁴ 灯火の他の箇所では提示される転変の規定も、ほぼ同様の内容をつたえるものである。YD (WM), p. 111, 15-16: 「転変とは名をもって存続している実有におけるなんらかの特性の消失となんらかの特性の現勢である。」ibid., p. 121, 4-6: 「転変とは、成立要件(道具)の恩恵を受けた特性担体において、なんらかの特性が現出し、先行する[特性]が消失することである。」

¹⁵ YD (WM), p. 163, 14-16.

¹⁶ サンスクリットには dharmin のほかに guṇa 「属性」に対する guṇin 「属性の担い手」、aṅga 「要素」に対する aṅgin 「要素の担い手」、liṅga 「徴表」に対する liṅgin 「徴表の担い手」など、基体という概念に相応しうる語も見られる。

¹⁷ AKBh, p. 159, 21-22.

¹⁸ その他の論点は、事物の瞬間的崩壊をみとめるかいなか、諸部分からなる全体の実在、たとえば糸に対する布、あるいは兵士に対する隊列をみとめるかいなかである。Cf. YD (WM), pp. 163, 21-164, 2.

¹⁹ Cf. ibid., p. 225, 15-19: 「それら[五元素のうち]音声[のみ]を属性とする音声単位要素から一つの属性をもつ虚空が、音声と可触物を属性とする可触物単位要素から二つの属性をもつ風が、音声と可触物と色形を属性とする色形単位要素から三つの属性をもつ火が、音声と可触物と色形と味を属性とする味単位要素から四つの属性をもつ水が、音声と可触物と色形と味と香を属性とする香単位要素から五つの属性をもつ地が[生じる。]」つまり、地にはすべての単位要素がふくまれているから、単位諸要素が地に対して共通態としてあることになる。

²⁰ Cf. TK (Sri), p. 144, 15-16: 「音声などといった単位諸要素は微細である。そして、それらには閑寂 (sānta) [、戦慄 (ghora), 愚鈍 (mūḍha)] という、経験にかなう[粗大な] 特異性がふくまれていないということが、「単位 (mātra だけ、だけ)」の意味である。」単位要素自体は微細なものであり、個別的なものではないことによって、感覚の対象とは見なされず、それらの属性あるいは特性が現実的に知覚可能な事物と見なされる。

²¹ YD (WM), p. 164, 20-24.

²² pratyaya という語の意味に関して、たとえば、cf. TK (Sri) p. 82, 18-20: 「徴

表と徴表の担い手という、対境を表示する術語によって、対境にあい対するもの、すなわち確知が示唆される。[たとえば、]『煙などは包摂されるものであり、火は包摂するものである』という確知が、[徴表と徴表の担い手に対して] 前提とされている。]しかし、この語 (pratyaya) はサーンキヤの教理体系において「顛倒 (誤謬) (viparyaya)」、「無力能」(aśakti)、「満足」(tuṣṭi)、「成就」(siddhi) という心的な諸様相を表すものとしてもつかわれる。

²³ YD (WM), p. 163, 24-26: 「なぜ一方では葉がそれ自身の形態を喪失する (葉ではなくなる) ことなく、なんらかの [独立した] 特性の取捨をなすということが了解され、他方で [葉は] 別様に別様に (つぎつぎにことなつて) 生じるといふことが [了解され] ないのか。答えよう。瞬間的崩壊が否定されているからである。以前すでに瞬間的崩壊に関して論述した。[すなわち、]すでに消滅した諸事物がふたたび生起するとき、[その] 能産は実在していない。しかし、能産 (tad°) となるものがない時点での生起はただしくない、と。」

²⁴ 知が形象をもって生じるといふことについて、cf. *ibid.*, p. 144, 6-8: 「この世界では、音声、可触物、色形、味、香が近接しているとき、[それらが] 個々の [生における] 特殊な具現力と結びつくことによつて、楽苦癡という形象をもつもろもろの覚知が生物のなかに生じる。」知はなんらかの特定の形象をもって生ずるといふ了解は仏教の認識論においても重要な意味合いをもつ。Cf. AKBh, pp. 473, 24-474, 1: 「[識自身は] なにもなさないにもかかわらず、[能産との] 相似によつて本体を獲得する (つまり具現する) がゆえに [『識は識別する』と言へるのである]。では、その [能産との] 相似とはなにか。その [対境の] 形象をもつといふことである。」Cf. SphA, p. 712, 33: 「その形象をもつこととは、『青』といった対境の形象をもつといふ意味である。」

²⁵ サーンキヤの教理において「諸変異」もしくは「顕現するものは」「徴表」とも呼ばれる。Cf. TK, p. 126, 7: 「[筆者は、] 大にはじまり微細なるもの [つまり単位諸要素] にいたるまでのもの、[すなわち] 徴表を [のちに] 説くであらう。」

²⁶ YD (WM), p. 164, 27-30.

²⁷ TK (Sri), p. 114, 12-14: 「そのばあい、あるものが楽の原因となるとき、それが楽それ自体としての純質である。あるものが苦の原因となるとき、それが苦それ自体としての激質である。あるものが癡の原因となるとき、それが癡それ自体としての翳質である。」

²⁸ YD (WM), p. 109, 15-17: 「あらゆるものの本体をなす純質、激質、翳質 [の一体] は、特殊 (個別) 性をもたず、たんなる実在といふだけの特徴をもつ

集積としてあり、転変という働きをまぬかれ、原初的な分離にいたった、微細な諸力である。」

- ²⁹ YD (WM), p. 162, 16-18: 「かりに [未顕現なる能産が実在するとして] も, 本源 (asya) が顕現するものの原因であることは成りたない。[なぜなら, その能産, すなわち本源は] 一であるから, 多数のものの中に所産の発動が見られる。[たとえば,] 糸などにおいて [布が発動するように], [しかるに,] 本源は一つである。それゆえ, 「それが [多としてある所産を] 発動する力能に適合することはない。」 ibid., p. 164, 33 「[楽, 苦, 癡 (すなわち, 純質, 激質, 翳質) があらゆるもの前提をなす] としても, 多様としてあるもの (万物) については [その見解は] 成りたない。[それらをもたらず] 能産のうちに差異 (特殊性) がないからである。」
- ³⁰ 随眠に関する議論のなかで一つの問題となるのは, 随眠と結びつく過去および未来に属する諸事象の存在根拠である。Cf. SphA, p. 468, 24-26: 「なぜ過去および未来の事物的基盤において, [ひとは] 過去および未来の随眠に結びつけられたり, あるいは [それから] 離されたりするのか。あるいは, なぜ [随眠が] 未断尽と既断尽という状態にしたがって分立されるのか。」
- ³¹ AKBh, p. 296, 9-297, 3: 1) 「時間行路のなかで現勢する事物がもつ状態に変様が起くるのであって, [その] 実有に変様が [起くるのでは] ない。」 2) 「時間行路のなかで現勢する過去の事物は過去に [活性化された] 特徴と結びつきながら, 未来に [活性化されることになり, また] 現在に [活性化される] 特徴から離されることはない。未来の [事物] は未来に [活性化されることになる] 特徴と結びつきながら, 過去に [活性化された特徴] および現在に [活性化される特徴] から離されることはない。現在の [事物] も同様に, 過去に [活性化された特徴] および未来に [活性化されることになる特徴] から離されることはない。」 Cf. SphA, p. 469, 31: 「[事物は] 活性を得た特徴と結びついて分立される。」 3) 「時間行路において現勢する事物はあれやこれやの状態に到達して, それぞれ [時間的に] 別個 [の事物] として指示される。[それは, しかし,] なんらかの状態としてであって, なんらかの実有としてではない。」 4) 「時間行路のなかで現勢する事物はまえかあとかによって, それぞれ別個 [の事物] として述べられる。[それは, しかし,] なんらかの状態としてであって, なんらかの実有としてではない。」
- ³² Cf. ibid., p. 471, 25-26: 「以下 [に述べる] ような過去 [現在未来] の時間行路に対する定義がみとめられる。」
- ³³ ibid., p. 472, 3: 「[さきの] 定説において, 作用がやんだものが過去である, ということなどがかたられているから。」

- ³⁴ AKBh, p. 297, 12-14.
- ³⁵ *ibid.*, p. 297, 19-298, 3: 「あるときにはあるものによって作用がなされ、あるときにはなされないということ [が知られている]. [作用がなされないのは] もろもろの縁 (条件) が完備されていないときであると言うなら, [それは] 不可である. [なぜなら, きみたちは, 事物が] 恒常的に実在するということをみとめているから. その過去未来ならびに現在における作用と呼ばれるもの, それは [きみたちにとって] いかなるものか (27a'). 作用にもまた [それとは] 別個の作用があるのか. あるいは, それは過去にも未来にも現在にもない [のか]. それによれば, [作用は] 具現されないものであることになるから, 恒常的にあることになってしまう. したがって, 『[ある] 事物が作用をなしていないとき, そのときが未来である』と [きみたちは] 言うべきではない.」
- ³⁶ *ibid.*, p. 31, 3-5: 「もし眼が見るならば, 作用の担い手となっている眼は, それ自身とは別の見るという作用をもつと言われるはずである. [いな.] そのようなことは強弁されるべきではない. と言うのも, もし『識が識別する』ということがみとめられるのであれば, そこにおいて作用の担い手と作用 [そのもの] に区別はないからである.」
- ³⁷ *ibid.*, p. 298, 8-9: 「もし, ある事物が作用にほかならないならば, なぜそのおなじ事物がそれ自体としてありながら, あるときには過去, またあるときには未来と呼ばれるのか. [その事物はつねに同一のままであるのだから, そのような] 時間行路の分立は成りたたない.」つまり, 過去未来現在という時間的分立が適用されるのは別個の事物に対してのみである.
- ³⁸ *ibid.*, p. 15-16.
- ³⁹ Cf. SphA, p. 472, 14-17: 「『その [ある] ものにおいてなにがかつて実在していなかったのか』とは, 未来の状態について [言われている]. もし [そのあるものが] 作用であるならば, [それは事物と] 別個ではないのだから, まさに事物こそが実在していなかったということが言われているはずである. 『または, なにがのちに実在しなくなるのか』とは, 過去の状態について [言われている]. もし [そのあるものが] 作用であるならば, まさに事物こそが実在しなくなるということが言われているはずである. [なぜなら,] 事物と [その] 作用は別個ではないからである.」仏教教理において事物は未来から来て過去に去っていくため, 「かつて」と「のちに」との時間関係が逆転し, 前者が未来に, 後者が過去に配当される. ただし, ここで注釈者は本文の「なにが」(kim) を通常の疑問詞と解釈し, 当該の問題を「事物」か「作用」かの二者択一として注釈をあたえている. しかし, この「なにが」はむしろ修辭

的疑問すなわち反語として捉えられるべきではないか。しかも、「かつて実在してはなかった」ものはまだ未来からやってきていない事物である、または、「のちに実在しなくなる」ものはすでに過去に過ぎさった事物であるという、注釈者の判断がいかにしてなされるのかが不明である。

⁴⁰ AKBh., p. 298, 17. この表現は俱舎論第二章における具現されないもの (asaṃskṛta 無為) の価値評価をめぐる経量部と毘婆沙師 (vaibhāṣika) とのあいだの込みいった対論のなかにも見いだされる。ibid., p. 93, 8: 「われわれは具現されないものが端的に存在しないとは言っていない。ただし、それはわれわれがかたがるような在りかたをもって [存在する]。たとえば、音声はかつて生じなかったものが [いま] あり、のちに [ふたたび] 生じなくなる」とかたられるのである。あるいは、逆に、生じないもの (非有) が生じるもの (有) であることは立証されない。具現されないものも [それと] 同様なものと見られるべきである。」

⁴¹ ibid., p. 299, 1-6.

⁴² SphA, p. 473, 5-7: 「過去のものが実在した、未来のものが生じるであろうと述べるべきときに、asti という表現が [つかわれる]。[この場合の] asti という語は不変化詞であるから。すなわち、不変化詞は三つの時間 [すべて] にかかわるものであるから。実在したという意味においても、生じるであろうという意味においても使用される。」

⁴³ saṃskṛta および saṃskāra に相当するパーリ語、saṅkhata と saṅkhāra の意味についての詳細な考究、Vetter 2000, 特に pp. 27-63 は、当然、サンスクリット文献におけるそれらの概念を理解するためにも有効である。フェッターはそのなかで、saṅkhata の基本的な意味を「果をもたらすものとして存在するもの; 準備された、あるいは活性化された事象」と捉えている。

⁴⁴ 俱舎論の別の箇所において、ある文法学者が、「なること」(bhāva) はなるもの (bhāvitr) を必要とする、という前提のもとでなんらかの活動とその主体の実在を主張するのに対して、ヴァスバンドゥは (AKBh, p. 474, 6-7): 「たとえば色形が成りたち、生じ、とどまると [言われる] ばあい、なるものはなることから独立した実質ではない」と反論している。

⁴⁵ vipariṇata 「変易した」は仏教の伝統においてはつねに否定的な意味合いを帯びることにおいて、pariṇāma 「転変」とは一致しない。一例だけ挙げれば、SN IV, p. 216: 「もろもろの具現力 (諸行) は消尽するものであり、衰滅するものであり、離欲のものであり、途絶するものであり、変易するものである」という真意をもってかたられた。」

⁴⁶ AKBh, p. 299, 9-10.

- ⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 92, 25-93, 1: 「その [過去と現在において生じた] 二つの煩惱によって、未来に属する [煩惱] の生起のための種子たるものが、その個体持続のなかに据えられる。」 *ibid.*, p. 477, 12-13: 「しかるに、その [果] は花からもたらされる [にもかかわらず]、なぜその種子の果と呼ばれるのか。なぜなら、その [果をもたらず] 効力が、[莖や葉を] 媒介として、その [種子] によって花に対して据えられるからである。」 *ibid.*, p. 477, 22: 「しかし、その [いくつかの業] について [言えば]、熟成をもたらず因 (*vipākahetu*) [としての業] によって据えられた、熟成による果 (*vipākaphala*) をあたえる効力は、熟成 (*vipāka*) をあたえたのちに失効する。」
- ⁴⁸ *ibid.*, p. 299, 10-11.
- ⁴⁹ 漢訳 (所引、所起) とチベット訳 (*kun tu drangs pa, bskyed pa*) に見られるように、この *āhita* は「引きおこす」という意味合いもふくんでいる。Cf. Hirakawa 1973, s.v. ただし、サンスクリットがこの注釈では、この語の同義語は *arpita* 「置く、据える」とされている (*SphA*, p. 473, 26)。
- ⁵⁰ *AKBh.*, p. 473, 23: 「それそのものという特徴をもって現に見いだされる、[すなわち、] 現在という特徴をもって現に見いだされるような過去 [の業] というものはありえない。」
- ⁵¹ *ibid.*, pp. 473, 30-474, 1: 「『それによって据えられる』云々という詳論にのってそのように述べられるかぎりで、『過去のものとなったその業が実在する』という [言明] が成りたつのである。」
- ⁵² *ibid.*, p. 299, 14-16.
- ⁵³ Cf. *ibid.*, p. 300, 19-21: 「すなわち、経量部に属する方がたは、過去の業から果が生起することを説いていない。われわれは、過去の業にしたがう特殊な個体持続から [果が生起する] ということをアートマン説を否定する [章] において解説することになるであろう。」加藤 1989, pp. 254-255 参照。
- ⁵⁴ 俱舍論の最終章の表題と、その章の俱舍論のなかでの位置づけについては櫻部 1989, p. 36f 参照。
- ⁵⁵ *AKBh.*, p. 78, 8-10: 「色形など具現されたものは、[あるひとが] それ自体を把握しているとしても、[それが] 以前と以後に非有であるという、[それらの] 持続における差異を認識しないかぎり、具現されたものとして規定されることはない。それゆえ、[具現されたものは] それ自体によってのみ [具現されたもの] として規定されることはなく、しかも、「生」などといった、[色形とは] 別の [なんらかの独立した] 実有のみが見いだされることもない。」
- ⁵⁶ *ibid.*, p. 477, 16-18.
- ⁵⁷ *ibid.*, p. 477, 8-9: 「アートマンに依拠する徳と不徳から [果が生じる]。なにか

がなにかに依拠するように、というこの言明の形式（学理）はさきに述べられ〔論駁され〕たものである。』 Cf. *ibid.*, p. 475, 13-15: 「地は香などと別個のものではないように〔心もしくは特殊な具現力はその拠りどころとされるアートマンと別個のものではない〕。だれが香などとは別個の地を取りだすことができるのか。ただし、『地がもつ香など』という表示は、〔香などを〕特殊化するために〔なされる。〕」ここでの「特殊化」については、SphA, p. 717, 7: 「『特殊化するために』とは、水などから区別するためにという意味である。」

⁵⁸ AKBh, p. 477, 14-15.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 198, 13-14: 「しかし、なんらか〔心の心的諸要因〕にしたがってなされた実践によって〔その〕作用が完了へといったとき、まさにその〔心と心的諸要因〕に、その〔心と心的諸要因を〕動因としてもつ（その実践によって引きおこされる）、個体持続の転変が生じるというならば、〔それは〕満足の行く〔説明と〕なる。」ここで言われている「実践」は身体による行為（業）である。

⁶⁰ ヴァスバンドゥは業の因果連鎖を通じて存続する主体についての否定的見解をブッダのことばとして引用している。 *ibid.*, p. 468, 20-22: 「そのように、比丘らよ、業は実在し、熟成は実在する。しかし、これらの諸分支（個人を構成する五つの要因）を投げすて、別の諸分支とふたたび結びつく〔すなわち再生する〕、〔実有として実在し存続するような（cf. SphA, p. 707, 15）作用主体は、法としての規約〔すなわち『これあればかれあり、これなくばかれなし』という縁起の定義（cf. *ibid.*, p. 707, 16）を勘案すること〕なくしては観取されない。」ほぼ同文が灯火にも引用されている。 YD (WM), p. 167, 21-23.

⁶¹ AKBh, p. 193, 3: 「具現されたものはすべて、本体を得たのちに〔ふたたびそのおなじものに〕なる（それとして生じる）ことはない。したがって、生じたものがあるまさにそのおなじ場において〔それは〕破滅する。」

⁶² *ibid.*, p. 64, 5-6: 「この転変とはそもそもなにか。個体持続における変様である。」転変の定義にふくまれる「変様」という概念は後代の注釈家ステイラマティ（Sthiramati）にも引きつがれている。ただし、ステイラマティは、さらにすすんで、転変を能産と所産あるいは因と果の関係において規定している。 TrVBh, p. 16, 1-2: 「その転変とはなにかと言えば、変様することである。能産が〔生じている〕瞬間が途絶するのと同時に、所産が、能産が〔生じている〕瞬間とはことなる相をもって本体を獲得する〔具現する〕こと、〔それが〕転変である。」なお、転変は俱舎論において「個体持続」のそれとして規定されたのに対して、おなじ作者の最後の著作とされる *Triṃśikāvijnaptikārikā*（唯識三十頌）では「識」（vijñāna）のそれとして捉えられることになる。

- ⁶³ Cf. SK 54 (YD (WM), p. 284): 「上方においては純質を優位とし、下方においては翳質を優位とし、中間にあっては激質を優位とする、ブラフマンから草の茂みにいたるまでの発出がある。」
- ⁶⁴ TK (Sri), p. 116, 30: 「多様としてあるもの、[すなわち] 多様な形態をもつ所産。」
- ⁶⁵ Cf. SK 14ab (YD (WM), p. 139): 「[未顕現と顕現するものとがたがいに] 無区別であることなどは、[両者が] 三属性からなることにもとづいて立証される。」
- ⁶⁶ 実際、TK には対論者からの批判として以下のような叙述が見られる。TK (Sri), p. 168, 6-8: 「(人霊に解脱はありえない。)[なぜなら、] 解脱 mokṣa という語を派生する語根 muc は繫縛からの離別を意味するのであり、繫縛と呼ばれるのは、潜在印象をともなう煩惱と、業の意思的傾向であるが、転変しない人霊には [その繫縛が] 起こりえないからである。」
- ⁶⁷ 論述の主題についてのこのような関心の在りかたの背景には、世界の多様性は業の相違によってもたらされ、業はすべての種類の果をともなうものであるという、仏教における伝統的見地があるのかもしれない。Cf. AKBh, p. 192, 4-6: 「もろもろの有情(生物)がもつ業から世界の多様性が生じる。」 ibid., p. 255, 18-19: 「漏(汚れ)をともなうその[道]にある業は五種の果としての果をともなっている。」 伝統的教學において、ありうべき果は以下の五つに分類される。1. ある事物それ自身以外のすべての事物としての果 adhipatiphala (増上果), 2. 熟成としての果 (vipākaphala), 3. 因と同種のものとしての果 niṣyaṇḍaphala (等流果), 4. なんらかの事物がもつ作用としての果 puruṣakārāphala (士用果), 5. 智慧による諸事物からの離脱 visamyogaphala (離繫果)。

謝辞: ドイツ語による標題と副題の設定ならびに要約の作成に当たって慶應義塾大学教授ヴォルフガング・エアトル氏のご助力をあおいだ。氏からの適切なご指摘や有益なご提案によって文意をより明確に表現しえた。ここにしるして感謝の意を表す。