

『順正理論』における引果と取果

一色 大悟

1 はじめに：『順正理論』における作用と功能

三世実有説は、現象している事物を分析することによって認知される「法 (dharma)」の存在のあり様についての学説であり、説一切有部の形而上学の根本をなしている¹。これによると、あらゆる有為法は、未来→現在→過去と時間的に位相を変えても本質的に生滅することはなく、三世つまり過去・現在・未来において独立的存在 (dravya²) として存在し続ける。そして、婆沙論以来正統とされる世友の説によると、法は常に実在し続けるものの、「作用 (kāritra)」を為していない、為している、為し終わったという差異によって未来・現在・過去の区別が生じる、とされる³。

しかしながら、この世友説にはなおも問題が残る、この点は世親によって『俱舍論』中で糾弾されることになる。それはつまり、作用の定義の曖昧さである。新訳『婆沙論』(T 27,393c-394a) などにおいて用いられる例によると、眼は見るという作用を為すことによって現在となる。ではこの場合、現在において認識に携わっていない眼 (現在彼同分の眼) は「見る」という作用を為していないので、現在を経ないのか、ということではない。というのも、現在の彼同分の眼には取果 (phalaprati-graha, 結果に対して原因として確定するはたらき) と与果 (phaladāna, 結果を生じさせるはたらき) という原因としての二つのはたらきがあり⁴、それが作用と認められるからである。この解釈は、作用という概念の外延を拡張することによって世友説の矛盾を解消しようとするものであり、新訳『婆沙論』ではさらに有為相の作用、四縁の作用までもが現在を決定する作用に含められている。しかしながらこれは、先行研究⁵も指摘するように、作用という語の過大適用をもたらした。そして世親などによって過去の同類因にも与果があることなどを指摘され、三世実有説による三時制の設定を批判される隙を見せてしまうこととなった (『俱舍論』(P^{1st}_{Bh} 297,14-18))。

これに対し、『順正理論』の作者衆賢は、作用と功能 (*vyāpāra, *sāmarthyā, *śakti⁶) という二つの概念を区別し、それによって世親などの批判から三世実有説を防衛しようとしたことが知られている⁷。作用と功能は、衆賢によると次のように説明される。

諸法の勢力には全部で二種があり、第一のものは作用と名指され、第二のものは

¹ 三世実有説については、櫻部 [1952]、平川 [1952]、佐々木 [1974]、吉元 [1982]、加藤 [1985]、青原 [1986a]、青原 [1986b]、青原 [1986c]、青原 [1986d]、吉元 [1987]、Cox [1995 : 134ff.] などを参照。

² dravya の概念については佐古 [2001] を参照。

³ 『鞞婆沙論』(T 28,962b)、旧訳『婆沙論』(T 28,295c-296a)、新訳『婆沙論』(T 27,396a-b) 参照。

⁴ ここでは、『俱舍論』での議論にしたがっている。新訳『婆沙論』によると取果のみが彼同分の眼の作用として提示される。

⁵ 注 1 の青原論文参照。

⁶ Cox [1995 : 155, n.39] 参照。

⁷ Cox [1995 : 141-145] 等。

機能と言われる。結果を引く機能を作用と名づける。作用だけで機能をすべて包摂することはないが、機能には作用と異なるものもある。⁸

つまり、諸法のあらゆるはたらきは全体として機能と言われ、そこには作用が包摂される。そして「引果機能」つまり「結果を引く」機能のみが作用となる、ということである。衆賢によると、引果機能たる作用は現在の有為法にのみ存在し、また現在の有為法はこの作用を欠くことがない⁹。そのため、これこそが現在時を設定する基準となる、と考えられた。そして、彼同分の眼も、色を見るはたらきを起していないものの、因果の系列に属し、次刹那の眼にとって原因となるので、やはり現在として認められることになるのである。そしてさらに、この引果 (*phalākṣepa) は、『俱舍論』に対するヤショーミトラの注釈にもとづき、取果のことであると近代の研究において理解されていた。

この作用と機能について福田琢氏は『順正理論』を研究して二本の論文を著し¹⁰、通常同じと考えられてきた引果と取果は別の概念であり、引果は同類因の取果を典型とするような異時的因果関係における取果のみを指し、俱有因の引果のような同時的因果関係における取果を含まない、とする説を立てた（以下これを「引果 ≠ 取果説」と呼ぶ）。そしてこの「引果 ≠ 取果説」は、彼同分の眼に関する議論と四有為相中の生相に関する議論において同時的因果関係における取果は引果ではないとする議論が見られることを根拠として、論証されている。

この「引果 ≠ 取果説」は現在において、管見によれば、広く承認されている¹¹。しかしながら、福田氏の論文では言及されないものの、『順正理論』においては、因の取果はすべてからく引果である、とする記述が存在する。であるので、本論文ではまずこの記述を確認し、「引果 ≠ 取果説」に疑義を呈する。その後、「引果 ≠ 取果説」は、『順正理論』には明確に記述されていない事項をその論証の中で前提している、ということを明らかにする。そして、識見根見論および因果論中の記述を考察することを通じて、「引果 ≠ 取果説」の「前提」が衆賢の理解に沿わないものであることを述べ、引果と取果は同概念とみなすことが可能であることを示す。

2 「引果 ≠ 取果説」の問題点

2.1 「引果 ≠ 取果説」と対立する記述

「引果 ≠ 取果説」の論証は、主に『順正理論』の有為法に関する議論および三世実有説に関する議論を扱って先の結論を導出しており、確かに福田氏の推論を適用すると引用箇所については明快に理解することができる。しかしながら、氏が言及しない部分には必ずしもこの理解に沿わない文を見出すことができる。それは、「差別品」にある、因の取果

⁸ 『順正理論』：諸法勢力總有二種、一名作用、二謂功能。引果功能名爲作用。非唯作用總攝功能、亦有功能異於作用。(T 29,631c)

⁹ 『順正理論』：且闇中眼見色功能爲闇[em. : 闇 T]所違、非違作用。謂、有闇障違見功能、故眼闇中不能見色。引果作用非闇所違、故眼闇中亦能引果。無現在位作用有闕、現在唯依作用立故。諸作用減不至無爲、於餘性生能爲因性。此非作用、但是功能、唯現在時能引果故、無爲不能引自果故、唯引自果名作用故。(T 29,631c)

¹⁰ 福田 [1988a], 福田 [1988b].

¹¹ 那須 [2009 : 16–17], Cox [1995 : 141–145] 等で、採用されている。

の時間規定についての議論における、次のような記述である¹²。

【注釈】五因の取果は現在のみにある。決して過去ではない、それ（過去の法）はすでに取っているからである。また未来にもない、それにはたらしがないからである。「取果」と言うのは、「引く」という意味である。つまり、未来を引きそれを生ぜしめる、などのことである。同体類においては種子となり、異体類においては果を同じくすることによって、果を同じくしないものにおいては性類を同じくすることによって、性類の異なるものにおいては自らの相続に存在することによって、これゆえにすべてはみな引くことと言われるのである。このように、引くことを取果と名づけ、この取果のはたらしはただ現在のみ存在するものであり、過去・未来においてではない。これのみが有為の作用と名づけられうる。¹³

ここでの五因とは同類・遍行・俱有・相応・異熟の五つを指すが¹⁴、それらの因の取果は「引く」ことであると定義され、現在にのみ存在すると言われる。加えてここでも「引くこと」が有為法の作用であると述べられていることから、この定義が三世実有説の議論と無関係に述べられていないことは明らかである。ここでの議論に従うならば、俱有因・相応因といった同時的因果関係においても現在の引果は可能であるということになるだろう。

この一節の述べる内容は、「引果 ≠ 取果説」と明確に対立する。したがって衆賢自身の思考が矛盾していたと考えない限り、この対立を現代の我々が理解するために取るべき立場は二つであるだろう。第一は、「引果 ≠ 取果説」にもとづいて上記の記述の背後にある衆賢の意図を解釈する立場である。第二は、むしろこの記述にもとづいて「引果 ≠ 取果説」を否定する立場である。では、このいずれを採用すべきであろうか。結論としては筆者は、この問題に対し第二の立場を取るべきことを主張するものである。とはいえ、今この問題を考察するにあたり、まず、「引果 ≠ 取果説」が何にもとづき、どのように論証されているかを考察すべきである。次節においては、「引果 ≠ 取果説」の論証を検証することを通じて、その問題点を明らかにする。

2.2 「引果 ≠ 取果説」の論証の検討

福田氏の二論文は、その内容すべてを「引果 ≠ 取果説」に向けているわけではなく、他の議論に付随する形で言及している。それゆえ今、検証するにあたって議論を整理すると、「引果 ≠ 取果説」を論証する二つの議論を抽出することができる。第一は、三世実有説でしばしば用いられる闇中彼同分の眼に関する議論、第二は有為相中の生相のはたらしの時間位相に関する議論である。この両者の議論の内、前者においては因果が同時である

¹² この他に、三世実有を論じる際に、引果には俱生の場合がある、とも『順正理論』（T 29,632b）では述べられている。また、これは福田氏の「引果 ≠ 取果説」と矛盾するものではないが、『順正理論』（T 29,634c）においては業つまり異熟因に引果がある、という。

¹³ 『順正理論』：論曰：五因取果唯於現在。定非過去。彼已取故。亦非未來。彼無用故。言「取果」者是能引義。謂、引未來令其生等。於同體類能爲種子。於異體類由同一果。於非一果由同性類。於異性類而由有是自聚相續。是故一切皆名能引。如是能引名爲取果。此取果用唯現在有。非於去・來。唯此可有爲作用。（T 29,437c）

¹⁴ 能作因についてはそのすべてが取果・与果するわけではないのでここでほかの因と並列して述べられていないが、この直後（T 29,437c16ff.）において能作因の取果も現在のみであると言われる。

場合の能作因の取果について、後者においては結果と同時に存在すると考えられる俱有因の取果について、それぞれが作用ではないことが氏によって論じられている。以下では、この二つの場合においてどのようにそれらの取果が作用ではないことが示されるかを検討する。

闇中彼同分の眼

前者、すなわち闇中彼同分の眼についての議論とは、先に紹介したように、現在において眼としてののはたらきを果たさなかった眼の作用とは何か、を論じるものである。この問題に関し、『順正理論』では以下のように言われる。

闇のなかの眼などには、見る、聞く、嗅ぐ、味わうなどはたらきはないものの、牽果の機能はまさしくあり、〔これを〕「作用」と呼ぶべきである。このはたらきがあることによって〔眼等は〕皆、現在と呼ばれる。それ以外の、対象を把握するはたらきや与果のはたらきは何れも「作用」ではなく、「機能」にすぎない（「所餘取境・與果等用皆非作用，但是功能」）。¹⁵

福田氏は、この一文から以下のように推論し、結論を導いている。まず氏は、眼は「勝れた能作因」として識を生じさせるものであり、この「勝れた能作因」もやはり取果・与果を行うものである、というアビダルマの因果論において一般的な議論に言及する。そして、上記の引用文で言う「眼が色を見る」とは、「眼根が能作因となって眼識を与果取果する」ということである、という前提を置く。しかるに引用文では、闇中彼同分の眼についての記述によると眼などの「牽果機能」のみが作用と認められているが、それに対して眼の「対象を取る」はたらき、つまり「見る」はたらきは、あくまで機能であるに過ぎない、とされる。したがって、能作因の取果は衆賢のいう作用（＝牽果機能、引果機能）からは除外される、と結論する。

生相のはたらき

後者は、「生相」についての議論である。一切の有為法は生（*jāti*）・住（*sthiti*）・異（*jarā*）・滅（*anityatā*）の四つの有為相（*saṃskṛtalakṣaṇa*）を備えるとされるが、カシュミール毘婆沙師はこの四有為相はそれ自体が有為法として独立して存在しており、このはたらきにより四有為相にもとづき有為と定義付けられる法（*lakṣya*、所相。『光記』の用語に従い以下では「本法」と呼ぶ）は利那的に生滅すると考えた。これに対し世親は、『俱舍論』中で経部の立場からこの有為相の实在性を否定すべく、様々な論点から批判を展開している。その批判の中に、生相の作用の時間についての問題がある（P^{1st}_{Bh} 78,10-17）。それによると、有為相と本法は同時利那に生起するものである。しかしながら、現在利那において本法はすでに「生じてしまって」いるため、生相の生ぜしめるという「作用」は現在においてではなく、未来においてはたらいていなければならない。とすると、作用があるものを現在とする、という世友の三世実行説と齟齬をきたすことになってしまう、という。

これに対し『順正理論』では、以下のように反論が為される。

¹⁵ 『順正理論』：闇中眼等雖無見・聞・嗅・嘗等用，而皆現有牽果功能，可名作用。約有此用皆名現在。所餘取境・與果等用皆非作用，但是功能。（T 29,447a）

愚か者よ。作用はお前の知っているものではない。これ（生相の本法を生じさせるはたらき）は機能であって、作用に関係しない。つまり、有為法がもしも因となって自らの結果を引摂するならば、〔そのはたらきを〕作用と名づける。もしも縁となって異類を摂助するならば、これを機能と言う。¹⁶

先に述べたように、衆賢にとって作用（＝引果機能）は現在を規定するものとされる。しかしながら、生相の生じさせるはたらきはあくまでも縁となって「異類」を補助する機能に過ぎず、作用とは区別されるものである。言い換えると、生相の生じさせるはたらきは現在を規定しないのでそれが未来にあっても問題ない、ということになる。

さて、この議論に対する福田氏の解釈は以下のように要約できよう。まず氏は、生相と本法の間の関係には俱有因→士用果という因果関係が成立している、というアビダルマの因果論において一般的な議論に言及する。そして、ここで問題となる「生相の生ぜしめるはたらき」とは、生相が俱有因として本法を取果・与果することである、という前提を置く。この場合『俱舍論』のように作用＝取果と考えるならば、生相の俱有因として「生ぜしめる」作用は未来に存在することになり、三世実有説と世友説による三時制の設定に矛盾を生じる。しかし衆賢は、作用を「自果を引摂する“因”」となることであるのに対し、ここでいう生相のはたらきは「異類を摂助する“縁”」となることである、と規定することで、作用から生相のはたらき、つまり俱有因としての取果を除外して、この矛盾を解消しているのである、という。

上記の二つの推論を経て、「作用」とは、未だ生起していない果に対して「因となること（取果）」であり、因と果が同時に生起する（取果与果）場合の取果は含まれない¹⁷、すなわち、同類因のような因果が刹那を隔てられている場合の因の取果のみが引果であって、能作因や俱有因のような結果と同時に存在する因の取果は引果ではない、という結論が導かれることとなるのである。

2.3 「引果 ≠ 取果説」の論証の問題点

さて、改めて「引果 ≠ 取果説」の二つの論証を検討してみると、ある共通点に気付く。それは、『順正理論』においては明言されないことを前提として導入している、ということである。「闇中彼同分の眼」の論点においては、「色を見る」はたらきを能作因の取果・与果であるという前提を置くことで、「色を見る」はたらきがない眼にも牽果の作用がある、という『順正理論』中の記述をもとに、能作因の取果は引果作用ではない、という結論が導かれていた。また「生相のはたらき」の場合は、生相の生ぜしめるはたらきは俱有因の取果・与果であるという前提を置くことで、生相の未来の段階にある生ぜしめるはたらきは機能であって作用ではない、とする記述を元にし俱有因の取果は引果作用ではない、という結論が導かれていた。つまり、「引果 ≠ 取果説」の論証に当たって、眼の「色を見る」はたらきを能作因取果と、生相の生ぜしめるはたらきを俱有因取果と等置することが、前提となっているのである。

¹⁶ 『順正理論』：天愛！作用非汝所知。此是功能，非關作用。謂，有為法若能為因引攝自果，名為作用。若能為縁攝助異類，是謂功能。（T 29,409c）

¹⁷ 福田 [1988a : 58-59].

しかしながら、これら二つの「前提」は当該の文脈において直接記述されておらず、また『順正理論』の議論を踏まえても、妥当ではないように思われる。次節においては、眼の「色を見る」はたらきを能作因取果と、生相の生ぜしめるはたらきを俱有因取果と等置することはできないことを、衆賢の識見根見論争および因果論中の記述を考察することを通じて明らかにする。

3 「見る」機能と生相

3.1 「見る」機能と眼識の生起

「見る」機能と「眼識を生じる」機能

我々の通念に従えば、「ものを見る」とは「個体が眼を使って視覚的認識を生じさせる」ということを意味すると考えるのが普通である。その場合、「ものを見ること」と「視覚の生起」は同義であり、また見る主体と生起した視覚を受け取る主体も同じものであると考えるだろう。しかしながら有部アビダルマにおいては、仏教の基本的立場として「無我」を標榜したため、このように個体を一個の主体からなるものと考えることができない。そのため見る主体とは何か、ということが問われることとなった。これは、いわゆる識見根見論争の争点である¹⁸。カシュミール毘婆沙師たちは、根見論、つまり眼という感官が「見る (paśyati)」主体である、と考える立場を取った。そして、識こそが「認識する (vijānāti)」主体であるとされ、見る主体と区別されることとなった。¹⁹

衆賢も『順正理論』「本事品」において根見論を論じているが、彼はカシュミール毘婆沙師の立場を踏襲し、眼こそが見るはたらきの当体であるとする²⁰。そして、眼がよりどころ、つまり原因となって眼識を生じる、ということも認めている²¹。では、「引果 ≠ 取果説」において前提とされたように、「眼が見る」ということは「眼が原因となって眼識を生じさせる」ということと等置される事態であろうか。もちろん、「眼が見る」という事態と「眼識が生じる」という事態は、視覚対象の把握にかかわる同時的な現象であることに問題はないだろう。しかしながら衆賢は、この二つの事態について因果関係を異にする別様の事態であると考えていたようである。このことは、以下の一節から読み取ることができる。

また、この經典²²は、眼などにそれぞれ二つのはたらき、〔つまり〕第一には門となること、第二には対象を把握することがあることを明らかにするためのものである。門となるとは、例えば眼根がよりどころとなって心・心所が各別の行相で対

¹⁸ 旧訳『婆沙論』(T 26,51b), 新訳『婆沙論』(T 27,61c), 『雑心論』(T 26,876b-877a), 『俱舍論』(P^{1st}_{Bh} 30,1-31,16; E_{ed} 46,19-49,19) 参照。

¹⁹ なお、根見識見論争に言及する研究としては、工藤 [1969], 遠藤 [1999], 李 [2001a: 207-213] などがある。

²⁰ 『順正理論』: 若爾, 眼根既無此相, 應不名見。豈不先説。世間共了觀照色故・闍相違故・用明利故眼亦名見。契經亦言:「眼見諸色。」(T 29,364a)

²¹ 『順正理論』(T 29,374a-b; 377b; 417a etc.) 参照。

²² 『順正理論』(T 29,366a) に引用される「梵志。當知。以眼爲門。唯爲見色。」という經典のことで、識見論の教證の一つである。サンスクリット原文は『俱舍論』対応箇所 (P^{1st}_{Bh} 30,23; E_{ed} 48,11) によると “caḥsur brāhmaṇa dvāraṃ yāvad eva rūpāṇaṃ darśanāya”。ここで引用した一節は、衆賢がこの識見論の教證を根見論に矛盾しないように再解釈する箇所である。

象において活動するようにするということである。対象を把握するとは、例えば眼根がただ色を見るためのものであるということである。もしもこれにたがうならば、「ただ」という語が矛盾してしまう、〔眼を門とするものが色を見ると考える限り〕諸々の心・心所がただ見ることになってしまうはずだからである。しかしながら、心・心所はすべて眼を門とするものであるが、汝は見る本体は心のみであって〔心〕所²³ではないと主張している。また、受・想などの諸々の心所法は直接経験（領納、*anubhava）、表象（取像、*nimittodgrahaṇa）、形成（造作、*abhisamkāra）などのはたらきがそれぞれ同じではなく、ただ見るだけのものではない。「ただ見る」と言ったからには、これは眼であると明らかに知れる、この眼根がただ見るだけのものであるからである。このように、眼のはたらきはまとめて二種あり、第一には門となること、第二には色を見ることである。意処に至るまで道理のごとくに知るべきである。したがって、私の主張には經典と矛盾するという過失はない。²⁴

ここでの衆賢の主張によれば、眼のはたらきは「能爲門」と「能取境」の二つに大別される。このうち「能爲門」とは、眼が門つまりは依り所となって心・心所が対象において活動できるようにすることである、という。したがってここでは因果関係として、眼が原因となって眼識及びそれに相応する心所が生起する、つまり「眼→眼識の活動」を想定することができるだろう。これに対し、「能取境」とは、眼が対象をとらえること、つまりは「眼が見る」ことである。ではこの場合の因果関係について、「能爲門」の場合と同じく「眼→眼識の活動」を想定できるであろうか。これについては、同じく識見根見論の文脈における、以下の二つの衆賢の言明が参考になる。

識は見ることの原因であり、したがって見ることの主体ではない²⁵。

これは「眼識を見ること的手段とする」と説いている、眼は、識が保つことによつて、色を見ることができからであり、識は眼根が見ること的手段であるからである²⁶。

したがって、この「眼が見る」という事態において眼識が果たす役割は、眼によって生じた結果ではなく、眼の見るはたらきの原因である。よつてこの場合「眼識が存在することで眼が見る」、つまり「眼識→眼が見ること」という因果関係を考えることができよう。また、見ることの主体である眼が「見る」はたらきは、堅さを自相とする地界が確定的に持

²³ 『国訳一切経』は、「所〔依〕」つまり眼根ではない、という意味であると解釈する。確かに識見論の立場から眼識の所依たる眼根が見る主体ではないと主張されてはいるものの、この文脈では意味を取りづらい。そこでここでは「〔心〕所」ではないという意味で解釈することを試みた。このように理解することで、これに続く心所法が見るものではないとする議論へのつながりが明確になる。

²⁴ 『順正理論』：又此契經爲顯眼等各有二用、一能爲門、二能取境。能爲門者且如眼根能爲所依、令心・心所各別行相於境而轉。能取境者且如眼根唯爲見色。若異此者、唯義相違、諸心・心所唯應見故。然心・心所皆眼爲門。汝執見體唯心非所。又受・想等諸心所法領納・取像・造作等用各各不同、不應唯見。既言：「唯見」、明知是眼、由此眼根唯能見故。如是眼用略有二種、一能爲門、二能見色。乃至意處如理當知。故我所宗無違經失。（T 29,366a-b）

²⁵ 『順正理論』：識是見因、故非見體。（T 29,364b）

²⁶ 『順正理論』：此説：「眼識爲見方便。」眼由識持能見色故、識是眼根見方便故。（T 29,366b）

つ保持のはたらきと並行して考えられるべきものであるという²⁷。それゆえこの眼の「見る」はたらき、つまり視覚対象（色）をとらえるはたらきとは、眼が本質的に具有しているところの、視覚対象に対する影響関係を指しているものと言っていいだろう。

以上の衆賢の所説を要約すれば、以下のようなになるだろう。つまり、眼は本質的に「見る」、つまり視覚対象をとらえる主体であり、その「見る」はたらきは眼識の存在によって基礎づけられる。そして眼が眼識にもとづいて「見る」はたらきを起こすのと同時に、眼は能作因として眼識を生ぜしめるのである。

「見る」機能と能作因

では、ここで改めて眼の「見る」というはたらきと能作因としての取果の関係について考察したい。福田 [1988a: 54-55] において論じられるとおり、能作因は積極的な因果関係を結ぶ場合には取果・与果を行うが、それは例えば「眼と色によって眼識が生じる」という場合である。そして、この場合眼根が眼識に対して能作因となるはたらきとは、前節に引用した衆賢の理解によれば、「眼→眼識の活動」となる場合、つまり眼の「門となる」というはたらきであると解釈できる。というのも、眼のもう一つのはたらきである「見る」ことの場合、「眼識→眼が見ること」という因果関係になり、因果が逆転してしまうからである。また上述の通り衆賢によると、眼の「見る」はたらきは、無論、同じ瞬間における視覚発生という事象の一側面ではあるものの、眼の「門となる」というはたらきとは区別されなければならないものである。それゆえ、眼の見るはたらきは、眼の能作因としての取果ではないと結論できる。そして、この理解に従うと、「引果 ≠ 取果説」の根拠として先に引用した闍中の眼に関する「所餘取境與果等用皆非作用、但是功能。」という一節は、「眼識に対する能作因として眼の見るはたらきは、作用ではない」ことを言うものではなく、「眼識によって発動するところの、視覚対象を把握するはたらきとしての眼の見るはたらきは、作用ではない」ことを言うものと解釈できるだろう²⁸。

3.2 生相の作用と機能

本節においては、生相のはたらきが俱有因の取果にあたるか否か、ということを検討する。この問題を考察するためには、まず俱有因という概念の定義と内容が、明確でなければならない。したがって、ここでははじめに俱有因の『順正理論』における定義を確認する。そしてその後、生相のはたらきが俱有因としてのはたらきと等置しうるか否かを検討することとしたい。

俱有因の定義と俱生因の論証

俱有因 (sahabhūhetu) とは説一切有部が設定する六因の一つであり、その結果は土用果 (puruṣākāraphala) と言われる。そして俱有因の最大の特徴は、土用果と同時刹那に存在

²⁷ 『順正理論』：如地界等雖從緣生，而有如前堅等自相，亦有持等決定作業，如是眼・色及眼識等雖從緣生，而必應有種種差別決定相・用。(T 29,367c)

²⁸ なお『順正理論』(T 29,410a)において「闍中の眼あるいは機能を損害されている眼は、眼識に対して縁となって摂助して生起させることができない」と言われる。この一文も、「暗闇の中にある眼、または障害がある眼は、見るというはたらきを欠損しているため対象を捉えることができず、それゆえ眼識を生起させられない」と解釈できる。

するということである。俱有因は、『集異門足論』において既に萌芽が見られ『発智論』において因として定義されることになるが²⁹、『順正理論』においては「同一果（同一の結果をとる法）」であると規定されている。それによると、『雑心論』『俱舍論』において採用されるような「互為果（相互に土用果となる法）」という俱有因の定義は、俱有因概念の外延の大部分には適用可能である。しかしながら、有為相論における本法と随相（*anulakṣaṇa*）の両者の関係においては「本法→随相」という一方向の因果関係のみ認められるものの、本法は随相の俱有因と考えられている。そのため、「互為果」は俱有因の定義とするには不十分であるので、「本論」においてみられる定義である「同一果」を採用すべきである、という³⁰。もっとも、すでに先行研究³¹が指摘するように、衆賢は「互為果」という規定を完全に排除したわけではない。しかしながら、『顯宗論』（T 28,814c）では『順正理論』での議論に基づき『俱舍論』のカーリカーを改変して「同一果」を俱有因の定義としているので、「同一果」を基本的な定義とする立場を衆賢は取っていた、と考えても問題ないだろう。

では、この「同一果」とは、具体的にはいかなる内容を指すものであろうか。この「同一果」を詳説する明確な記述を見出すことができず、その意味内容は明確ではない。また、『光記』（T 41,113c）も言及するように、心・心所の因果関係について「同一果」としての俱有因を適用すると、心・心所は皆相互に俱有因→土用果の関係にあるため、「自体が自体を結果とする」などといった論理上の困難が生じてしまうことになる。そのため兵藤 [1985b] は、実有である法を俱有因の同一の結果として想定することは困難であると、新訳『婆沙論』（T 27,81c）の記述に基づき、「辨一事」、つまりあくまで仮有なものである何らかの同一の事柄をなすことである、としている。

しかしながら、俱有因の一種とされている四大種相互の関係を参考にして、「同一果」の意味を推測することは可能である。つまり、注 30 の引用文で述べられているように、所造色を生じさせるはたらきは四大種が各種集まることを要件としており、そしてそれゆえに四大種は相互に依存していることになる、という（一一大種唯待餘三、要四大種異類和集、方有功能生造色故）。この場合でみると、この所造色が「同一果」であり、四大種相互の間には「俱有因→土用果」の関係が成立する、ということになるだろう³²。これを換言すれば、ある結果を生み出すために、複数の法が相互に不可欠な関係で同時に存在しな

²⁹ 俱有因という概念の成立史と諸論書における変遷に関しては、櫻部 [1969:113-114]、兵藤 [1985a]、兵藤 [1985b]、箕浦 [2004] を参照。

³⁰ 論曰：若法更互爲土用果，彼法更互爲俱有因，展轉助力，而得生故。其相云何？如四大種更互相望爲俱有因，雖有體增體不增者，而皆三一更互爲因，自體不應待自體故，亦不應待同類體故。一一大種唯待餘三，要四大種異類和集，方有功能生造色故。如有爲相與所相・心與心隨轉亦更互爲因，是則俱有因。由互爲果遍攝有爲法，如其所應。此中所說因相太少。謂，諸心隨轉及諸能相各應說互爲俱有因故。又不應說唯互爲果爲俱有因，法與隨相非互爲果，然爲因故，此爲因相彼應更辯。由此義故應辯相言：「有爲法一果可爲俱有因。」本論說故此無過失。（『順正理論』T 29,417c）

³¹ 兵藤 [1985a]、Dhammajoti [2007:202]。

³² 四大種に関しては、前述の『光記』該当箇所においても、「同一果」という定義を適用した際の矛盾が指摘されない。おそらくこの場合においては、四大種と所造色の間に一方向的な因果関係しかないため、心・心所においてみられた論理的困難が発生しないためであると考えられる。なお、中川 [1975] は「同一果」である俱有因を、三本の棒の上に香炉を乗せることにたとえているが、四大種と所造色の関係はこれに近いものであろう。

ければならない場合、それら諸法は「同一果」をとるということになろう。そして以下に論じるように、さらに『順正理論』は、同時的因果関係においては諸法の同時的不可欠性が含意されていることも、俱生因の論証において論じている。

俱生因とは、因を総じて二分するカテゴリーの一つであって、『順正理論』中で前生因と対比される形でしばしば論じられる³³。そして、『順正理論』では俱有因の性質を論じた直後に、「どのようにして同時に生起する諸法の集合の中に因果が成立するのか」という発問にはじまる議論 (T 29,418c-421c) において³⁴、その存在が論証されている。この論証において、俱有因に含まれる心・心所相互 (T 29,420b-c) の因果関係のほか、初無漏法 (T 29,421a-b)、縁起経中の識と名色 (T 29,409a)、根・境→心・心所 (T 29,420c-421a)、大種→所造色 (T 29,420c) といったものが俱生因の実例として論じられている。このうち、根・境は心・心所に対してそれぞれ能作因・所縁縁であると考えてよいだろう。また、大種は所造色に対して能作因であるとされる (T 29,452aff.) ので、これらを包摂する俱生因とは、六因四縁という有部における分類とは別の観点からなされた、因果が同時に存在する場合の原因一般を表したものであるとひとまず考えることができる。

では、この俱生因、そして同時的因果関係はどのように定義されるのであろうか。俱生因の「因相 (因の定義)」についての議論を以下に引用する。

今まずは因果の定義を論じ、同時に生起する因果が存在することを知らしめなければならない。つまり、前にもろもろの因の定義を略示したところ (T 29,417b-418a) において、世尊の様々な経典に説かれる「これが有ることによってそれが有る。これが生じることからそれが生じる。このことと反するならば有らず生じない」を引用した。このようなものを因果の総体的な定義と名付ける。このうちで初め〔の文〕で俱生因の意味を明らかにし、後文ではまた前生因の意味を明らかにしている。³⁵

このように、俱生因のそもそもの定義は、縁起の定型句である「これが有ることによってそれが有る」を満たすこと、つまり結果に対し存在が同時であるということである。有部アビダルマ論書において、刹那滅があらゆる有為法に認められている、ということ踏まえるならば、この「これが有ることによってそれが有る」という文は、「この法が現在刹那に生起することによって、かの法が同刹那に生起する」つまり二つの法が「俱生」していると言い換えられるだろう³⁶。

ただし、かと言ってこのように同時存在する法のすべてが俱生因となることは認められ

³³ 『順正理論』(T 29,417a; 440a; 632b etc.) 参照。

³⁴ この議論に言及する研究としては Tanaka [1985]、加藤 [1989: 309-314]、箕浦 [2003]、Dhammajoti [2007] などがある。このうち加藤 [1989] は、俱有因を同時的相互因果関係における原因、俱生因を相互的でない同時因果関係における原因と区別しており、本論文と解釈を異にしている。しかしながら、相互的ではない俱有因が存在することは既に言及したとおりであり、その解釈には問題があるように思われる。

³⁵ 『順正理論』: 今當且爲辯因果相, 即令知有俱生因果。謂, 前略舉諸因相中引薄伽梵處處經說: 「依此有彼有, 此生故彼生, 與此相反非有非生。」如是名爲因果總相。此中初顯俱生因義, 後文復顯前生因義。(T 29,418c-419a)

³⁶ 「生じる」とは、より厳密に言えば「作用」を起すことである。『順正理論』(T 29,283b) 参照。

ておらず、次のような制限がある。

「同時に生起した法のこれが結果でこれが原因ということには定まった根拠はない、たとえば二本の角のようなものである。」などということは皆道理にかなっていない、二本の角のうち一本が壊れる時、〔それに〕にしたがって残りのものが壊れないことを現に見ているからである。もしも一本が壊れるのにしたがって残りのものも壊れるのであるならば、これらが互いに生じることは心・心所のごとくであることがありえよう。また、私はすべての同時に生起する法にみな相互に因果となるということがあるとは認めていない。〔相互に因果となることが〕あると認めているものは何か。つまり、一つの結果を共有するものあるいは、相互に結果となるものにはこの意味がある。あるいはこの力によってその法が生じうる、というこのような同時生起するものには因果の意味がある。牛の二本の角には上で述べたようなことがなく、したがって引用して同じ性質を持つ喩えとすることができない。³⁷

すなわちこの議論から、「ある二つの法の間と同時に因果関係が存在すると認められる場合には、同時に生起しかつ、一方が他方にとって不可欠である、という関係が成立していなければならない」、ということを読み取ることができる。そして、これこそが俱生因の原因としての定義とされた「これが有ることによってそれが有る」ということの意味であると言える。ここで例として挙げられている心・心所に関して言うと、ある心の状態に必要な心・心所の何れか一つを欠くような場合には、残りのものも生じることはない³⁸。

このように俱生因つまり同時的因果関係における原因は、結果と同時に生起し、かつ結果に対して不可欠でなければならない。そして、先に示した「同一果」を定義とする俱有因も、同時的因果関係における因である以上、このような因果間の同時的不可欠性も当然満たさなければならないと考えてよいだろう。したがって『順正理論』において、俱有因とは、実有の法であれ仮有の事柄であれ、何らかの同一の物事が生起するために同時かつ不可欠に存在する諸法であり、そしてそれらの諸法の一々は他に対し俱有因とみなされていた、と言えよう。

生相の作用と功能

さて本節において、未来正生位において存在するとされた生相の機能が、俱有因としての取果・与果を指すか否かについて考察する。まず、この生相および他の三相の『順正理論』における定義を確認したい。

この中で（四有為相の中で）生というのは、ある別個の法で、行が生じる段階における、さまたげないことの卓越した因である。〔行を〕引き寄せてそれを生じさせるからである。引き寄せるとは、すなわちそれ（諸行）が生じるときこの法がそ

³⁷ 『順正理論』：「俱生法此果此因無定因證，如兩角」等皆非應理，現見兩角隨一壞時餘不壞故，若隨一壞餘亦壞者，可比相生如心・心所，又我不許一切俱生皆有展轉為因果義，許有者何？謂，共一果或展轉果方有此義，或由此力彼法得生，如是俱生有因果義，非牛兩角有上說，故不可引為同法喩。（T 29,419c-420a）

³⁸ 特に滅尽定の場合については『順正理論』（T 29,420b）参照。

れの卓越した縁であるということである。諸行が生起することはみな「生」と名付けうるが、しかしながらこの（生相の）「生」という名は、諸行が生じる段階における、さまたげないことの卓越した原因であることに依存して、設定されているのである。住とはすなわち別個の法であり、既に生じ未だ壊れていない諸行が自らの結果を引くことについてさまたげないことの卓越した因である。異とはすなわち別個の法であり、行の相続の後のものが前のものと異なっていることの因である。滅とはすなわち別個の法であり、同時に生じた行が止滅することの卓越した因である。

39

さて、このように規定される有為相のはたらきとは、既に「引果 ≠ 取果説」の論拠に言及した際に述べたように機能であり、そしてそれらが発動する時間は、生相については未来正生位、他の三相については現在位であるとされる。『順正理論』の表現によれば、生相の機能は、未だ引果の作用を獲得していない段階、つまり未来正生位において発動し、生ぜしめられる法を生起せしめる。これに対して他の三相の機能は、引果の作用を獲得した段階つまりは現在正滅位において発動し、住相は住せしめられる法を安定させて自果を引かせ、異相・滅相は滅せしめられる法を毀損する、という⁴⁰。これらの記述を要約すると、生相を含めた有為相には勝因あるいは因と言われるはたらきがある。それらは引果の作用と区別されて機能と言われ、特に生相についてそれは未来に発動する、ということになるだろう。そして、「引果 ≠ 取果説」は、ここで言う勝因あるいは因とは俱有因のことであると解することによって、この議論を論拠として使用していると言えよう。したがって、「生相の機能が俱有因の取果・与果であるか」という問題は、突き詰めれば「生相を含めた有為相の勝因あるいは因と呼ばれるはたらきは、俱有因としてのはたらきを指すか」ということである。

これについては、『順正理論』の以下の記述が参考になろう。

【反論】「苦法智忍・光明・生相というこのような三つの法は皆未来において作用を起こす」と論⁴¹に述べているのではないか。【返答】愚か者よ、お前は今、文面に執着し、意味に迷っている。我々の立場によって言明を解釈すると、この文は、ただ近縁であるという機能に依拠して、仮に作用と述べているのである。多種ある法が生じる縁の中で生相は近縁であるという道理は、完全に成立している。したがって、他の段階（現在位）の因の作用という名によって、この段階（未来位）におい

³⁹ 『順正理論』：此中生者、謂有別法是行生位無障勝因、由能引攝令其生故、能引攝者、謂彼生時此法能為彼勝緣性、雖諸行起皆得名：「生」、然此生名但依諸行生位無障勝因、而立、住謂別法、是已生未壞諸行引自果無障勝因、異謂別法、是行相續後異前因、滅謂別法、是俱生行滅壞勝因、(T 29,405c)

⁴⁰ 『順正理論』：謂或有法於未獲得引果用時、由遇 [=宋、元、明、宮：過 T] 未得・正得・已滅引果用時外緣攝助、於辦自事發起內緣攝助功能、是名生相、或復有法於正獲得引果用時、即由彼時外緣攝助、於辦自事發起內緣攝助功能、是餘三相、於正生位生為內緣、起所生法、至已生位此所生法名為已起、於正滅位住為內緣、安所住法、令引自果、至已滅位此所住法名為自果已能引發、即正滅位滅為內緣、壞所滅法、至已滅位此所滅法名為已壞、異相亦爾、如應當知、(T 29,409b)

なお、正生位・正滅位がそれぞれ未来と現在を指すことについては、『順正理論』(T 29,450a) 参照。

⁴¹ 新訳『婆沙論』(T 27,12b)、『順正理論』(T 29,409b-c) 参照。

て仮に名称を設定しているのである。このように、住などについても〔上記の解釈に〕したがって理解されるべきである。苦法智忍・光明もこの段階（未来位）において卓越した功力があるので、かりにこの名を設定している。実際には、ただ引果のみがまさしく作用と名付けられるのである。⁴²

これによると、生相の未来における機能が「因の作用」と呼ばれるのは譬喩的な表現に過ぎず、本来的には生相は「近縁」に過ぎない。そして、他の三有為相も生相と同様に「近縁」に過ぎず、そのはたらきを作用と呼ぶことはできない。したがってこの文によると、先に確認した生相の定義の中で「行が生じる段階における、さまたげないことの卓越した因」とはあくまで譬喩的な表現に過ぎず、「それ（諸行）が生じるときこの法がその卓越した縁であるということ」という表現の方が生相について実態を的確に述べている、ということになる。もちろん原因を指す「因」と「縁」という語に関しては、アビダルマ文献中においてその意味がいわゆる六因四縁としての意味であるとは理解しがたい場合がしばしばある。しかしながら、この文脈においては「因」と「縁」の相違が問題とされている以上、ここで言われている「縁」とはいわゆる縁であると考えべきである。それゆえ、生相を含めた有為相のはたらきは機能であるが、それは本質的には縁としてのものである、と言えよう。

さて上記の記述を踏まえつつも、有為相のはたらきは縁であってもそれは俱有因としてのはたらきである、とあえて考えるためには、俱有因は本質的には縁である、とみなす他はないだろう。先に述べた「自果を引摂する“因”」には作用があり、「異類を摂助する“縁”」には機能がある、とする『順正理論』の二分法を適用すれば、異類のみを結果とする俱有因は縁であると理解することもあながち不可能ではないだろう⁴³。したがって、次に「生相が生ぜしめる」「住相が自果を引かせる」「異相が相続を変質せしめる」「滅相が滅せしめる」という縁としての有為相の機能が、俱有因としての有為相のはたらきであるかどうかを考察しなければならない。「生相が生ぜしめる」ということに関連して述べられる次の一節は、この問題を考える上で示唆的である。

生相が生ぜしめる時さらにまた別に俱生因は存在するか。「さらにまた存在する」というべきである、つまり、**生相それ自体を除いた他の結果を同一にする法であ**

⁴² 『順正理論』：豈不諭言：「苦法智忍・光明・生相如是三法皆於未來能起作用。」天愛！汝今執文，迷義。我宗釋言，此文但約近縁功能假説作用，以於多種法生縁中生是近縁理極成立，故以餘因作用名於此位中假立名想，如是住等隨應當知，苦忍・光明亦於此位有勝功力，假立此名，實唯引果方名作用。（T 29,410a）

⁴³ 『顯宗論』中で因の取果が引果作用であると論じる箇所において、『順正理論』にはない次の一節が挿入されている。

「相應（因）・俱有（因）・異熟因の三者はみな機能を作用と名づけると説いている。結果が原因と異なるのであるから、二つが同時であるからである。（相應・俱有・異熟三因皆説功能名為作用，果異因故・二俱時故。）」（T 29,820a）

この一文の含意するところは明確でないが、「俱有因などの三種のはたらきは本質的には作用ではないが仮にそう呼ぶ」と述べている文であると解せなくもない。また逆に「俱有因などは異類であるためそのはたらきは機能であって作用ではないと先に言われたが、それをここで作用として再定義する」という文であるとも理解できる。

る。どのようにして、異相・滅相は生相の助因であるのか。古の諸師は皆次のように解釈した、「結果を同じくする法が相互に因となるのは、諸大種のようなものである、更互にしたがうからである。」またある解釈は言う、「諸々の有為法はすべて皆生じるなどの性質のものであるから、生などの四相の一つ一つがはたらいているとき、これ（はたらいている一一の有為相）が主要なもの（*mukha）であって、他のものは皆助力となる。」⁴⁴

この一文によると、生相が本法を生ぜしめる際に、結果を同じくする法である他の有為相は「助因」となる、つまり異相・滅相であっても本法の生起を助ける因となる、という。確かに『順正理論』（T 29,406a-b）においても、『俱舍論』と同様に生相は本法以外に生相以外の有為相も生ぜしめる、といったようにある有為相の機能がそれ自体以外の有為相にも及ぶことが論じられてはいる。しかしながら、先に確認したように、異相・滅相の機能とは変化せしめ滅せしめることであるに他ならず、その機能が間接的にであれ本法を「生じさせる」という言明には違和感がある。そして『順正理論』でも同様の違和感は意識されていることは、この発言に対して改めて理由が問われていることから読み取ることができる。さて、その理由として提示される第一の解釈では、「同一果」である法が相互に原因となること、つまり同じく本法を結果とする有為相は相互に原因であることが言及されている。さらに第二の解釈においても同様に、有為法には必然的に生住異滅する性質があるので、つまり言い換えると、四有為相すべてが不可欠であるので、その一つ一つがはたらくとき、残りのものはそれを補助する、と述べられている。これらはいづれも『順正理論』の言う俱有因の性質、つまり何らかの同一の結果に対して諸法が同時かつ不可欠であることを、別の表現で述べているに他ならない。したがって、例えば滅相に関して言うと、それには本法および同時に生起する有為相を滅せしめるという縁としての機能があるとともに、生相・住相・異相に対し同時かつ不可欠であることによってそれぞれの相の生・住・異の機能を補助する俱有因としてのはたらきも存在する、ということになる。同様のことは、他の三有為相についても成り立つ。したがって、この一節から有為相には「生ぜしめる」などのそれぞれ固有の機能が備わっているが、それと区別される形で俱有因としてのはたらきも存在していることを看取することができる。

以上の議論を踏まえて生相の作用と機能について考えてみるならば、「有為相が俱有因となる」とは、有為相は本法と、あるいは有為相相互に「一つとして欠けることなく同時に存在する」という関係にあることである。そして、有為相の取果・与果とは、有為相及び本法が相互不可欠関係を結び、そして同時に現在に実現することであると言ってよいだろう。であるならば、生相の未来正生位の法を現在已生位の段階に「生ぜしめるはたらき」である「機能」は、生相の俱有因としての取果・与果（有為相・本法と必然的に同時存在すること）とは別であるということになる⁴⁵。このように考える場合、生相について

⁴⁴ 『順正理論』：生相生時爲亦別有俱生因不？ 應言：「亦有。」謂、除生體餘一果法。云何異・滅爲生助因？ 古昔諸師咸作是釋：「同一果法展轉爲因如諸大種，更相順故。」復有釋言：「諸有爲法一切皆是生等性故，生等四相一一用時，以此爲門，餘皆助力。」（T 29,411b）

⁴⁵ なお『宝疏』（T 41,550a-b）において、『順正理論』の当該の議論が解釈されている。それによると、未来法と生相の機能は増上縁であり、取果しない、という解釈が与えられている。

も俱有因の取果は現在時にしか存在しないので、生相の取果を引果と区別する意味はなくなってしまう。またこの場合、「引果 ≠ 取果説」の根拠となった『順正理論』の一節（「此是功能，非關作用」）は、「生相の俱有因としての取果は、功能であって、作用ではない」という意味を指すものではなく、「生相の本法を生ぜしめるはたらきは、生相が俱有因として現在時を定めるはたらきとは別の機能の一つであって、現在時を定める作用ではない」ということを述べているものであると解釈できよう。

4 結び

本論では、『順正理論』の作用の定義「引果機能」に関し、引果を取果と区別した概念として理解する説（「引果 ≠ 取果説」）の妥当性を検証した。そしてその結果、「引果 ≠ 取果説」の導出にあたり根拠とされる二つの議論（闇中彼同分の眼，四有為相中の生相）において、『順正理論』の他の記述に照らして衆賢の考え方にそぐわない前提が用いられていることを指摘した。したがってその論証は成立せず、それゆえ引果を「異時的因果関係の取果のみ」とする制限は解除してよい。そして、2.1 節で引用した五因の取果はみな引果であるとする『順正理論』の記述に従い、次のように結論できる。

『順正理論』において、現在時を確定する作用である引果とは、取果である⁴⁶。

〈略号および使用テキスト〉

- E_{cd} *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu: Chapter I: Dhātunirdeśa*, Ejima, Yasunori ed., Bibliotheca Indologica et Buddhologica 1, The Sankibo Press, Tokyo, 1989.
- P^{1st}_{Bh} *Abhidharm-kośabhāṣya of Vasubandhu*, Pradhan, P. ed., Tibetan Sanskrit Works Series 8, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.
- T 『大正新脩大藏經』.
- 『俱舍論』 *Abhidharmakośabhāṣya*.
- 旧訳『婆沙論』 迦旃延子造五百羅漢浮陀跋摩共道泰等訳『阿毘曇毘婆沙論』(T No.1546).
- 『顯宗論』 衆賢造玄奘訳『阿毘達磨藏顯宗論』(T No.1563).
- 『光記』 普光述『俱舍論記』(T No.1821).
- 『順正理論』 衆賢造玄奘訳『阿毘達磨順正理論』(T No.1562).
- 新訳『婆沙論』 五百大阿羅漢等造玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(T No.1545).
- 『雜心論』 法救造僧伽跋摩等訳『雜阿毘曇心論』(T No.1552).

⁴⁶ 本論考のこの結論を採用する場合、「自果を引攝する因のはたらきを作用，異類を摂助する縁のはたらきを機能とする」という『順正理論』(T 29,409b; 409c; 410a)の二分法はなおも問題的である。しかしながら、福田 [1988a : n.12] も認める通り、自果を引くものと異類を助けるものの対立を、単純に同類因とそれ以外と見なすことは困難である。また、『順正理論』の六因四縁論の点から見ても、また 2.1 節における引用のような記述も存在する以上、そもそもこの二分法は解釈を要する一文であることは間違いない。であるのでひとまず『宝疏』(T 41,550b)の理解を参考にし、この二分法の喩例とされる事象における主要な因果関係に焦点を当てると、自果を引攝する因／異類を摂助する縁という関係が成り立つのであり、一般的な言明ではない、と解釈しておきたい。

『鞞婆沙論』 尸陀槃尼撰僧伽跋澄訳 『鞞婆沙論』 (T No.1547).

『宝疏』 法寶撰 『俱舍論疏』 (T No.1822).

(参考文献)

Cox, Collett

- [1995] *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XI, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

Dhammajoti, K.

- [2007] *Sarvāstivāda Abhidharma*, Centre for Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong. 3rd ed., 1st ed in 2002.

Tanaka, Keneth K.

- [1985] “Simultaneous Relation (*Sahabhū-hetu*): A Study in Buddhist Theory of Causation,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 8, pp. 91–111.

青原 令知 [1986a] 「『順正理論』における有の体系」, 『印度學佛教學研究』 34-2, pp. 765–768.

[1986b] 「アビダルマ存在論の展開—『俱舍論』の実有解釈とその影響—」, 『龍谷大学大学院紀要文学研究科』 7, pp. 75–78.

[1986c] 「『婆沙論』における「作用」について」, 『龍谷大学仏教学研究室年報』 2, pp. 2–8.

[1986d] 「作用と功能—衆賢説における実有構造—」, 『仏教学研究』 42, pp. 21–42.

遠藤 信一 [1999] 「『俱舍論』における眼見家と識見家の論争」, 『東洋学研究』 36, pp. 27–37.

加藤 純章 [1985] 「自性と自相—三世実有説の展開—」, 平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』, 春秋社, 東京, pp. 487–509.

[1989] 『経量部の研究』, 春秋社, 東京.

工藤 成樹 [1969] 「根見説の一展開」, 『印度學佛教學研究』 17-2, pp. 252–255.

櫻部 建 [1952] 「説一切有の立場」, 『大谷学報』 31-1, pp. 34–53.

[1969] 『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館, 京都.

佐古 年穂 [2001] 「『俱舍論』における dravya について」, 江島恵教博士追悼論集『空と実在』, 春秋社, 東京, pp. 37–50.

佐々木 現順

[1974] 『仏教における時間論の研究』, 清水弘文堂, 東京.

中川 善教 [1975] 「因・縁・果」, 『高野山大学論叢』 10, pp. 1–50.

那須 円照 [2009] 『アビダルマ仏教の研究—時間・空間・涅槃—』, 永田文昌堂, 京都.

『順正理論』における引果と取果

- 兵藤 一夫 [1985a] 「『六因説』について—特にその成立に関して—」, 『大谷学報』 64-4, pp. 95-109.
[1985b] 「『六因説』について—特に「相応因」と「俱有因」に関して—」, 『印度學佛教學研究』 33-2, pp. 288-291.
- 平川 彰 [1953] 「説一切有部の認識論」, 『北海道大学文学部紀要』 2, pp. 1-19.
- 福田 琢 [1988a] 「『順正理論』の三世実有説」, 『仏教学セミナー』 48, pp. 48-68.
[1988b] 「『順正理論』に於ける有為の四相」, 『印度學佛教學研究』 37-1, pp. 60-62.
- 箕浦 暁雄 [2003] 「『順正理論』における心心所法の共存論証」, 『仏教学セミナー』 77, pp. 88-112.
[2004] 「説一切有部における俱有因の定義」, 『大谷大學研究年報』 56, pp. 55-94.
- 吉元 信行 [1982] 『アビダルマ思想』, 法蔵館, 京都.
[1987] 「三世実有説再考—その原語と思想的背景—」, 『仏教学セミナー』 46, pp. 16-30.
- 李 鍾徹 [2001] 『世親思想の研究—『釈軌論』を中心として—』, Bibliotheca Indologica et Buddhologica 9, 山喜坊佛書林, 東京.

2011.12.12 稿

いっしき だいご 東京大学大学院博士課程

On **phalākṣepa* and *phalapratigraha* in the **Nyāyānusāriṇī*

Daigo ISSHIKI

Sarvāstivādins assert all factors (*dharma*) exist in all times. In their ontology, the way factors pass through the present time seems problematic if they “exist” in the three times : future, present, and past. To answer this problem, the Abhidharma scholar Vasumitra defined the present time as the time when factors have their activities (*kāritra*). Although his theory was accepted by Sarvāstivādins in general, it was still unclear what he meant by the word “activity”. Therefore, another Abhidharma scholar, Saṃghabhadra, the author of **Nyāyānusāriṇī*, redefined it “the power to project its own effect (**phalākṣepaśakti*)” that all conditioned (saṃskṛta) factors must have in the present.

Modern scholars such as G. Sasaki explained **phalākṣepa* as *phalapratigraha*, an ability that a conditioned factor fixes itself as a cause of its own effect. Contrary to this explanation, T. Fukuda reasoned that not every *phalapratigraha* is **phalākṣepa*, and concluded that **phalākṣepa* corresponds only to those *phalapratigraha* affecting the effect that arises after its cause arose (“**phalākṣepa*≠*phalapratigraha* theory”).

The present article reconsiders Fukuda’s hypothesis. By this reconsideration the article clarifies that his understanding unconsciously presupposes a few notions Saṃghabhadra does not accept. From this discussion, it is concluded that every *phalapratigraha* is **phalākṣepa* which Saṃghabhadra regarded as deciding the present.