

「無始時来」の原語と思想

— anamatagga ʼ anādikāla —

佐々木 現 順

仏教時間論の所在

1 (佐々木)

時間・空間の概念は存在を存在たらしめる範疇と考えられている。然も、かかる直観の形式としての時間・空間の省察は近世における西洋哲学によって定着した如くである。ところが、時間・空間の概念は原始民族の間にも、或いは神話の形をとり、或いは習俗の形をとり、生活感情の中に生かされていたことであった。特に、インド民族の如き哲学的素質を持った民族においては、この概念は生活感情としてのみならず、意識的に理念化せられていた。然し、インドの特色は、理念化といえども、それを先験的直観の形式という如き抽象的把え方をせず、それを具体的形相と

不即不離の関係を以て把えていた。

このインド的把え方は時間の問題を考える上において、重要な役割を果たしている。即ち、若し時間を直観の形式（範疇）と考えたとすれば、その時間は存在の極限的形相 (ultimate modes) の一つであろう。そうすれば、それについて有か無か（存在か非存在か）が問われねばならない。有か無かが問われるところのものは実体についてである。仏教的立場から言えば、有・無乃至存在・非存在の言われるのは実体に関してのみである。而も、仏教はかかる実体観を否定している。それ故に、仏教における時間は範疇としての時間でないことは明らかであろう。仏教はこのことを「時間には実体なし」と言った。

では仏教における時間とは何であろうか。

時間論と二種の立場

仏教における時間論について筆者は曾つて、聊か思想史を辿つて発表しておいたことである(拙著『おける仏教に時間論の研究』・清水弘文堂・昭五一)。今、そこで述べたことと連関しつつ、パーリ原典に現われる *anattamagga* (無始時)の概念の分析を主とし、その思想を副として分析してみたい。

この無始時來の概念は文字の示す如く、一応、「始めの知られない過去からの時間」という意味にしか解されないであろう。併し、かかる常識的理解は、仏教に関する限り、多くの矛盾につきあたって、仏教的全体系をはみ出ている。それは一体系の中で把握されるべきであらう。

そもそも、この概念に関する限り、体系的時間論との関係において理解しなければならぬと思う。

すなわち、仏教は時間へのアプローチとして二つの態度を持つていると考えられる。第一は主観的時間である。これは「今」として知覚される時間である。それは絶えず動いて移り変わるものであるから客観的に概念化することは不可能である。アビダルマ仏教が一切有を説き乍ら、それにもかかわらず、「時間を以て実体なきもの」と説くのは、ま

さに「今」としての、主観的時間としての、それであるからである。第二は客観的時間である。これは過去・現在・未来なる三時の場合である。一切存在はこの三時において生滅している。それのみならず、三時は相互関係においてあるから、言うまでもなく、相対的である。併しながら主観的時間たる「今」のように変化しつづけるものではない。たとえ暫時といえども、過去は過去としての延長を持ち乃至、未来は未来としての一定の延長を以て、思惟の対象となりうることは否定出来ない。時間とは延長を持てるものであることは *Kala* (時間) が *Kā* を原意とすることによって既に示されていた。仏教では、延長を持てる時間という点を特に注意するために、三世の世を *Kala* の外に *adhvan* と呼んでいる。adhvan はあたかも、一定の生存の期間を意味するところのアイオンなるギリシヤの時間概念の一つと類似しているようである。このことに就ては他所で述べた(拙著前記三六頁)。仏教で *Kadacittatva* (暫時性) とよばれる位態にある時間がこれであり、a space of time とも言ふべきものである。経部がこの考えを持っていると考える。このようにして考えられた時間は客観的時間と名づけても良い。何故なれば、過去・現在・未来は「今」のように知覚の対象とはならないが概念化の対象となりうる

からである。有部が「時間に実体を認めない」と言いながら、他方、「三世は実有である」という如き場合、三世の実有性とは概念化された時間であり、extension を持った時間の謂である。

そこで、仏教の時間論にはこの二様の考え方が併存している。即ち、主観的「今」と客観的「延長」とである。この両者は必ずしも仏教に限らないものであるが、その両者を区別してしまうのではなくして、両者を併存せしめているところに仏教的時間論の特異性があると考ええる。

この両者の併存の、まさに、具象化された思想が *ananta-gga* と *anadikāla* なる概念である。両者は異なった概念であるが、内容は同じく「無始時来」を意味している。

「無始時来」の原語

原始経典において無始時来という意味に取られている原典に *anamatagga* なるパーリ術語がある。従来、その語義分解は *an-amata-aggā* とせられて来た。西欧の諸学者も凡てこの字解に従って来た。結論的に言えば、この字義分解は正当とは思われない。正しく言えば、*anu-amata-aggā* でなければならぬと考える。

次に、その事由を挙げて行きたい。先ず、*anamatagga*

を *an-amata-aggē* となし、*an* を否定詞と考えるならば、その内容は逆転する。即ち、内容は輪廻生死が無始以来、続いていることを *anamatagge saṃsāre* (無始以来の輪廻において) 等の表現によって語っているのが原始経典である (S. II. 178, 187; III. 149, 151, etc)。 *amata* は *a-mata* (*vman*) で「思議すべからざる」という義であるから *amata-aggā* は *aggā* (始め) が思議すべからざるもの (*amata*) の義である。*an* を否定詞と做すと、「思議すべからざるもの」の否定となる。即ち、「始めは思議することの出来るもの」となり、輪廻の無始無終と反し、転廻は有限になる。かくては「無始時来の輪廻」の意味にはなりえないのである。

この字義分解について、古来、諸努力がなされて来た。例えば、PTSD によれば *ana-mata-aggā* (*pa*) と分解されているが、これでは意味をなさない。チルダーズはそれを *an-amata-aggā* とするが、これでも先述の如く「始めある輪廻」になって逆転する。ピッセルの如き言語学者でも、その *Grammatik* (§ 251) において、これを *a-namat-aggā* としている。*namat* の諸根は *nam* であるとするが、これは全く無意味な分解といわねばならない。

新しい試みで多くの暗示を与えている大辞典、*A Criti-*

cal Pali Dictionary (CPD, p. 156) によらず、分解して *an-* *amatagga* となくし、ナルダーズ及び PTSD と同じく *an-* を否定詞とみづくる。更に、*エチャタン* は *anamatagga* に相当する語として仏教梵語 *anavarāgga* をもつづける (BHS, p. 21)。出典として *Diyy 197. 15 (anavarāgga sa-insaro)*; *Sīhasannuccaya 170. 2 (anavarāgga jātsansāre)* 等をあげづくる。然し、ここであげられてくる出典に術語上及びイデオロムとして *パーリの anamatagga* と *anavarāgga* とが対応しているというだけではあつて、言語そのものの仏教梵語化を意味しているのではなからう。何故なれば、*anavarāgga* は *an-anava-āgga* であり、最低 (*avara*) と最高 (*agra*) との否定 (*an*) による。CPD が *without top and bottom* と直訳しているものでもある。*チャット* 訳 *thog ma dan tha ma ned pa* もまたその直訳であつて、直訳が *の* *without beginning and end* と同一とは言えない。「最低」は必ずしも *beginning* ではなく、又、「最上」は必ずしも *end* ではない。両者を同一視するのは、ただ意味の上で、然るべしと考えられるだけに過ぎず、両方を相応せしむる必然性に乏しいと言わねばなるまい。

そのみではない。アルドゥハ・マーガディー (*Amg*) に *anavadagga* 或いは *anavayagga* があり、仏教梵語

anavarāgga と同じく「最低」と「最上」の否定の義であると考えられる。而も、仏教梵語がここから作られたとせられてゐる。即ち、仏教梵語 *anavarāgga* は *Amg* の *anavadagga* の *Hyper-Skt* によるものと *エチャタン* は述べてゐる。

かくみるに、*anavarāgga* なる仏教梵語は必ずしも、*パーリ語 anamatagga* の仏教梵語化ではないことになる。然し、*パーリ語* と *アルドゥハ・マーガディー* とを関係せしめんとする試みもみられている。これによれば、*anamatagga* の *m* は *n* をともなつたシラブルの後にあるから、それは *Pischel Gram. (§ 25)* に従う限り、*v* となる。かくすれば *anavadagga* なる *アルドゥハ・マーガディー* は *パーリ語* の *anamatagga* と同一たりうるであらうといふのである。

然し乍ら、もしそうすれば *パーリ語* の *anamatagga* は *anavadagga* と同じように「最下・最上のなきこと」の義となるであらう。かくては *パーリ語* の意味即ち「無始時来」と直接には結合しえまい。もし結合せしめようとすれば、先述の如く、語の直接的意味を離れた間接的意識にしかかならないであらう。「最下・最上のなきこと」が如何にして「始めなきこと」(無始時来) と同一でなければならぬであらうか。この両者を結び付ける必然性が弱いからである。

以上見て来たところによると、いくつかの不合理な点が出て来た。それは、西欧の諸学者の凡てが *anamataḡga* を *anamata-ḡga* と誤認したところに素因をみる。即ち、仏教梵語 *anavāḡga* を以て、パーリの *anamataḡga* に相当するといっていたのも、それはただ *an* という否定と *ḡga* なる名詞との同一性というだけで等置せられていたに過ぎない。そのみでなく、アルドゥハ・マーガディー *anavā-dagga* をパーリの *anamataḡga* と相応せしめようとして *vaḡma* の変化を取り立てたのも凡て、そこに原因がある。特に、後者の場合とすればパーリの *an* とアルドゥハ・マーガディーの *an* との交流についての説明が必要だが、それについて何らの推定もなされていない。

anu-amata-ḡga の分析

最初に結論的に一言しておいたように、*anamataḡga* は *anu-amata-ḡga* というように語義分解すべきであると考ええる。この場合、*anu* は強意の接頭辞である。概念そのものの意味は「まさに (*anu*) 思議すべからざる (*amata*) 始め (*ḡga*)」という意味となる。

母音の連声において、先行する母音が消滅して *anu-amata=anamata* となったもので、かかる例は極めて多い。

例えば、*anappameyya* の *an* は否定ではなく、強意の義の *anu* であり、*anu-a-pameyya* (無量) である。PTSD によれば *ana* を以て否定詞としているが、これでは強意にはならない。即ち、PTSD で、他の例たる *anabhāva* (*Vinaya* II. 113) を英訳して *the utter cessation of becoming* という *utter* (完全な) なる英語を用いながら *ana* を単なる否定とみることは徹底しない。単なる否定ならば *utter* なる英訳は不要であったであろう。*ana* ではなく *anu* であり、*anabhāva* は *ana-bhāva* びなくして、*anu-a-bhāva* であり、*a-bhāva* (非有) の強意に外ならぬ。そうすれば、英訳の *the utter cessation of becoming* (完全なる非有) もそのまま生かされ得るといえるのである。それでは、*anu* なる接頭詞には如何なる意味があるであろうか。これについて、従来の語意としてあげられているものを整理すると次の如きものが代表的意味であると思う。即ち、*after, along, near to, behind, less than, in consequence, gradually, beneath, according to* などがそれぞれあり、凡そ他の諸義があっても、それらはこの派生的意味として考えてよいものである。

強意の義は従来の語意にはふくまれていない。しかし、強意の義の例として次の如き語をあげることが出来る。

anupakkhadati (to eat into), anupabbajati (to give up the world), anupariyāti (to go round and round), anuparidhāvati (to run up and down), anusaṅgarati (to cross, to go round about), anusaṅgito (chanted together) 等多数がある。更に、特に、anu の強意たる義に注目した註釈として次の註釈も見出される。それは anuseya (随眠) にいつてであるが、この anu をまた同じく強意とあつて、単に「後に」とどう附属の意味ではない。随眠を定義して仏音曰く、「thāmagatāṭṭhena anuseṭṭi anusayo (強めて随眠するから随眠なり)」(拙著『仏教心理学の研究』四五三頁)と。随眠は強い力を持つているから anu-saya であり、それ故に「生存を生起せしめる根本 (mula) である」(Udāna-Attakatha 373, 24) とまで言われる所以である。特に、随眠 (anu-saya) の anu につては他で詳論したことであるからそれに譲りたい(拙編著『煩惱の研究』九二頁以下)。

接頭辞 anu の強意としての意味に注目すれば、従来、語義分解において不明とされてきた多くの語もかなり明瞭になつてくるであらう。今、その「一」をあげれば anavaya, anavajja がそれである。

anavaya は「欠如のないこと」「完全なること」を意味

するが、その語義分解を PTSD は不明となしている。チルダーズはこれを a-avaya と分解する。然し、これでは意味が反対になる。vaya (欠如) の否定が avaya であり、更にその否定が a-a-vaya となり、「二重否定になるから」「欠如」を意味し、「欠如のないこと」或いはチルダーズ自ら anavaya に与えている英語 “perfectly acquainted with” の義と矛盾することになる。この場合においても、anu-a-vaya と分解すべきであり、anu はまさに彼自身の英文たる perfectly なる英訳を用いて生かしているものである。即ち、an は否定でなく、anu が母音連声で an となつた証拠である。

同じことを示す例に anavajja (無罪) がある。チルダーズは an-a-vadya となく、PTSD もこれに準じている。もしそうすれば vajja は罪であり、an-avajja は「無罪でないこと」即ち「罪」となつて本来の義に反して逆になることは前の例と同じである。これも又、正しくは anu-a-vadya (完全に無罪であること) と分解すべきものである。又、bhikkhahāra (比丘食) は bhikkhu-āhāra であり、bhikkhu の u は消失して āhāra にフックンノートちれていゝ (Sammohavinodani p. 447)。このようにして、an→anu のみならず、母音連声の法則によつて、先き立つ u が消

減するので、必ずしも、anuに限られなことは幾多の事例によって証される。だから、今は、問題をただ強意の義の anu だけに限って論述しているに外ならない。

更に、anoloketi (つへ眺める) は anu-ava-loketi である (Sammohavinodani, p. 355)。仏教梵語は avalokayati (apaloketi) となっているが、これも誤った梵語化であろう。avalokayati は ava-lokayati であり、ava (下方) の意味は、パーリ語 anoloketi にはなご。

又、パーリ語 anositati (落着する) は anu-ava-sidati である。ava-o となる。音声学的に ava は o より古い形であるが、歴史的にはその反対であると言われている。今は前者の場合と思われる。この語の例は Sammohavinodani p. 108; Dhammapada Atthakathā 369 に見出される。

以上のように anu の強意の義が注目されると、従来、不明とされていた語義分解の多くが明白となるであろう。

この事は既に、パーリ經典の註釈の中でも意識的に取り上げられている。それは五世紀の註釈家仏音の註釈である。曰く、

“ anamataggo^{ti} anu-anataggo, vassa-satam vassa-sahassam nānena anugantvā pi amataggo aviditaggo, nāssa sakka ito vā eto vā aggam jānitum, aparicchinnā-

pubbāpara-koriko^{ti} atho.” (Sārathappakāsini III, 149, 24)。

即ち、この文、仏音は明白に anamataggo を anu-anatagga と分解し、更に、それは aviditaggo (始めの知られていないこと) であり、悟性 (ñāna) を以て百年前、千年前に遡って類推しても、「始めなるものは思惟し得ないもの」(amataggo)、「知りえないもの」(aviditaggo)、「限界付けられないもの」(aparicchinnā) であるところのである。この文においてもまた an は否定でなく強意の anu と解されている。かくて anu の持っている強意の意義は疑う余地はないであろう。

anamatagga の時間意識—アピタルマ仏教—

以上、anamatagga を分析したが、それは言語学的操作に過ぎなかった。この分析によって注目されるべきは、そこに洞察されねばならない時間意識である。それが如何なるものであるかということを考えねばならない。換言すれば、問題意識を以て語義分析を施して来たつもりである。では、それは如何なる問題意識に連らなっていたであろうか。

先ず、注意すべきは、パーリの anamatagga の意味は「始め (agga) が思惟し得なごもののである」といふことである。

「始め」が存在として有であるか無であるかという存在論的追及ではないということである。

元来、原始仏教においては問題の出発点は人間存在の意味付けにあった。この人間の関心は原始仏教の発祥の時期から仏陀の成道に至るまで変っていないばかりでなく、その根本精神を基底としたパーリ所伝のアビダルマ仏教に至るまで一貫して保持されていた。遙か後世の五世紀におけるアビダルマ仏教の分析哲学の最盛期にまでも伝持せられていた。

始め (agga) は「思惟不可能なもの」として立てられこそすれ、悟性の対象たる時間的始源 (aditva) として扱われてはいない。たとえ、agga が adi と言いかえられることがあっても、それは悟性の対象としての時間的始源 (aditva) ではなかった。

この事は、十二因縁論のパーリ仏教の解釈に於ても現われているのを見る。十二因縁の各支は因果関係によって規定せられているが、無明と行は因であり、識・名色・六処・触・受はその果であるし、或いは愛・取・有を因とすれば、生・老・死はその果となる。ところが、もし、この因果性を単なる論理的過程に過ぎないと考えれば、当然、我々の悟性は、どこまでも、過程の原因を追及して行くこ

とを要求するであろう。無明を因としているが、然し、悟性はそこにとどまらず、更に、因の因を追及し、無限に遡及することを求める筈である。然るに、無明を因なりとしながら、それ以上に因の因を追及していない。ということとは十二因縁は単なる因果性という論理に終っていないということであろう。十二因縁とは流動的時間において把えられた人生の当態であった。従って、無明を因なりと考えたことは論理的過程の因でなくして、人生を構成している諸要素の中で最も根本的なものという意味で因である。このことは後世のパーリ・アビダルマ仏教の時代においては意識的に註釈されている。仏音も曰く、

「〔十二支縁起支の無明が最初にあげられている〕
ように最初に「無明」をおくのは、それを執すれば縛あり、それを放てば離脱があるところの「無明」が「縁起支中で」最要の法 peṭṭhanadhanna たることを説いたのであって、「時間的に」最初たること aditva を説いたのではない」(Visuddhimagga, p. 577)。

これによって示されているように、因果性という時間関係において用いられるべき aditva (始め) の概念ではあるが、内容的には人生の悩みの根本たる最要の法を言うのである。然るに、もし時間的に考えたとすれば、因は、更に、その

因の因を求めるところを要求する筈であろう。けれども、かかる悟性的追及が、今、突如として人生の悩みの本の根本の義への尋求にすりかえられた。このことは時間的次元における悟性的追及が宗教的実践の次元において把えられて来たことを示している。仏音が *agga* を最要 (*Pattana*) となして、時間的始源 (*aditva*) と自覚的に区別したが、その意図は時間の実践的関心への傾斜を意味していると言いうる。尤も、元来、*agga* には、頂上という義と時間的始源との二義がある。つまり、空間と時間の両者をふくむ。仏音は空間 (頂上・最要) の義をとっているのである。

かかるパーリ仏教の実践的関心は十二因縁論におけるのみならず、当面の問題たる *anamata* の問題においても一貫して取られている態度を決定している。

輪廻の始源 (*agga*) は単なる時間的延長線の上で考えられる時間的端初ではなくして、時間的次元を否定したところに考えられるものであるというのであろう。又、空間的に頂上を意味するとすれば、空間的次元で考えられるもの一切の否定でもある。それが *anu* (絶対的に) *a-mata* (考えられない) 始源であるという表現によって現わされたのである。かくて、*anamata* の *an* は単なる始源の否定ではない。それ故に、この概念には *adi* なる時間概念は用

いられていない。それに代って用いられた概念は時間・空間においてのみはたらく思惟一般であった。即ち、*agga* を思惟すること (*meta-v-man*) 一般であった。換言すれば「思惟の絶対否定」(*an-a-mata, anamata*) が、そこに意味されている。又、存在、非存在は時間・空間において考えられるものであるから、時間・空間が既に否定された以上、*adi* の存在・非存在 (有自性的問題) も否定されないなければならない。それ故に、*adi* を因であるとか、或いは、かかる因はないとかいう *adi* に関する存在、非存在 (因常住論・無因論) もまた否定されねばならない。故に、仏音は、因常住論・無因論をも否定したのである。原始経典の古い層には *anamata* なる概念こそあれ、*anadi-kāra* なる概念すら用いられていない。*adi* は後世のパーリ・アビダルマ仏教において *agga* の同義異語として用いられることはあっても (*anadikāra, Udana-Aññakathā* 366, 12; *Vism* 198, 24 etc) *adi* を存在ともみず、又、非存在ともみず、概して、*adi* に関する大乘における如き存在論的思弁が現われて来ていないのもそのためであろう。

然るに、「思惟不可能な始め」という意味の *anamata* が北伝仏教即ち、サンスクリット・アビダルマ仏教及び大乘仏教において用いられることは殆んど影をひそめた。こ

れに代って一般に用いられて来た術語は *adi* の否定としての *anadikala* である。これは *paṇi* における *agga* の *anama* 即ち、思惟の否定 (*a-v-man*) とは違って、想定せられた *reality* の否定 (*an-adi*) であるということの意味している。 *adi* は *reality* として想定され易い概念となった。

paṇi の *anamataḥ* とは「始源 (*agga*) が思惟不可能であること」を意味した。思惟不可能ということは時間・空間の次元では思惟出来ないということである。換言すれば、それは時間・空間の完全なる (*anu*) 否定 (*amata*)、或いは、如何なる意味においても時間・空間概念によっては思惟出来ないことである。即ち、時間・空間の絶対否定 (*anu-amata*) に外ならなかった。

然るに、時間・空間両者の否定ではなくして、ただ、時間的次元においてのみ考えられた、*adi* — 時間の延長線上における *adi* の無限性を現わした概念がある。それが大乘において屢々用いられている無始時 *anadikala* の概念であろうと考える。

anadikala の時間意識 — 大乘仏教 —

anu-a-mata-agga にみられたように *anu* がアルドゥッ・マーガディーでは *ana* であり、仏教梵語では *an* となつて

いたことは西欧の学者によって記述せられていた。そのように等置することからして *avara* と *agra* の両者の否定詞として *an* を考えた。そうすると、前述のように *avara* を「最下」とし、*agra* を「最上」とするようになって、*paṇi* 語の *anu-a-mata-agga* と違って来る。*paṇi* 語では *avara* も、*an* なる否定もふくまれない。又、最下と最上という両極が想定されることになれば、想定された概念について、それが無であるか有であるかという *reality* の問題も出て来る。*an* は、かかる *reality* の否定とどういことになる。ここでもまた *an* は思惟することの否定 (*a-mata*) ではなくなる。*anavarāgra* (HBS) についても *anavadaḥga* (*Amg*) にしても、それがもし *anamataḥga* と別系の語源とすれば、「最下」と「最上」の否定という意味になるであろう。又、もし、*anavarāgra* が *anamataḥga* の仏教梵語化であるとすれば誤った梵語化であることになるであろう。*anu* であるべきを否定詞 *an* とみているからである。而して、*amata* (思惟不可能) であるべき語が *avara* (最下) と書き変えられたことになるであろう。そうすれば *avara* は *amata* と全く別個の意味となってしまうのである。然し、*amata* が *avara* というように仏教梵語化されたとみるには無理があるように思う。諸学者の中で例えば、リス・

デーヴィズ或いはチルダーズの試みは仏教梵語 *anavartaga* がパーリ語 *anamata-gga* の仏教梵語化であると考えるところにあるように思う。然し、これは上述の理由で肯定し難い。これが以上の論旨であった。

そこで、更に、パーリ語 *anamata-gga* はエジプトンの指摘するように (HBS p.21) ブルドゥハ・ブーガディー *anavadag-ga* (*anavayagga*) の採用であろうと考えたい。パーリ *amata* はブルドゥハ・ブーガディー *avada* に当るとみられる (CPD p. 156)。意味は「思惟不可能」である。然るに、仏教梵語が *anavartaga* となった時、述語そのものが *an-avara-agra* と解され、遂に *avara* は「最下」で *agra* は「最上」の義と化した。チムット訳 *thog ma dan tha ma med pa* は直訳せば「最上・最下のなり」ことであって、パーリの原意「思惟不可能(な始め)」の意味とは違ってくる。チムット訳は仏教梵語化された *an-avara-agra* の表面上の述語のみに準じてなされたに過ぎないことも上述の如くである。

然るに、他方、同じく輪廻の永遠性を現わす梵語がある。それが *anadikāla* である。この文字上の意味は「始め (*adi*) なぎ時間」であるが、ここでの否定 (*an*) は明らかに *adi* の否定である。始め (*adi*) は終り (*anta*) に対し、共に

時間概念であり、時間の延長上にある概念と言わねばならない。「始」と「終」は、たとえ、大乘的に言って無実体なものとしてであれ、少くとも、想定せられている限り、有自性的である。有自性的であるとは時間の延長上に想定せられている存在であることであろう。始 (*adi*) の否定は言うまでもなく無限のことである。然し、無限ということとは限定されないと言うことであって絶対無とは違う。ここでは、時間が絶対的に否定されているのではないからである。パーリの *anamata-gga* は時・空の次元を越えた、時・空の絶対否定 (*anu-amata*) であったが、*anadi* は時間の次元の上で言われた無限定を言うのである。然し、時間の都無 (絶対無) ではない。それ故に、*adi* を存在論的に考えようとする考え方 (外教) も出て来る理由もあった。

adi を因と考え、その因が常住なる存在であると主張する仏教外の学派もあったのであろう。即ち、かかる主張者は因常住論者と言われ、仏教によって排斥された。尤も、仏教はこれに対して批判の眼を向け、*adi* が存在に非ざることを強調して行ったのである。

仏教が因を常住と考えることを否定するならば、因は無であるであろうか。因を無と考えるものが無因論者と言われた。無因論もまた仏教によって否定せられた。

仏教は因常住論も無因論者も共に破斥した。ということ
は *adi* の存在性も非存在性をも共に認容しないことである。
併しながら、*adi* を因と考え、その有か無かを主張する
学派があったということは *adi* (*kala*) が存在論的発想の起
因となりうる概念であり、而も、それは時間的次元におけ
る発端（始源）を思わしめる概念であったからである。こ
のような外教的発想に対して取った仏教の態度は、相手の
発想にそって、時間的次元においてさえ成立し得ないとい
うことをまず指摘して行った。「無始時来 (*anadikala*) は因
常住論を遮せんがためであり、又、無因論をも遮せんがた
めである」(秘義分別撰疏・北京・丹殊爾・五八・三五六―
四二四^a)とも言われる所以である。

然しながら、外教と大乘との論諍でも、両者は共に *adi*
を時間的始源性と解している如くである。パーリの *agga*
にふくまれていた如き「最要」、「頂上」という空間的意味
で取られていないようである。然し、一般的に言って、
adi といえども、*mukham* (最要) の義があり、サンスク
リットにも伝承されている。又、*pratimokham adim*
hi (*Vin I, 103*) といわれる如く、*adi* は *mukham* でもある。
然るに、輪廻の無始時来の *anadikalika* の *adi* にはこのこ
とは指摘せられていない。この点がパーリの理解と異なっ

ている。パーリは *agga* の二義をそのまま *adi* にふくめて
いる。即ち「最要」と「始源」とである。

大乘仏教が *adi* を時間的次元に限り、それにそって、そ
の存在性も又、非存在性をも否定したとするならば、一
如何なる論理を以て *anadi* (無始) の無始たる所以を説い
たのであろうか。言いかえれば、時間的次元に限定され
adi の否定が如何にして輪廻生死の無限を証しうるか。

この疑問に答えんとするのが、例えば、大乘で言えば、
唯識学派による縁起性の提起であらう。即ち、それによれ
ば、かかる *reality* として立てられた *adi* は有とも無とも
いづれとも規定出来ないものである。それは縁起性である
と答えるのである。

ところで、縁起性とは相互相依の関係性であると言われ
る。然し、単に相互関係性のみであるならば空間的關係で
あって、時間的關係ではない。

adikalika の追及は既述の如く、時間的始源の追及であ
った。時間的次元の上で、又、時間的延長線の上で、求めら
れて行ったものが *adikalika* なる概念であった。そして、そ
の無限性がその否定たる *anadikalika* であった。然し無限性
は時間の絶対否定ではなくして、時間的次元において無限
なる時間であるというだけである。無限性と無時間とは違

う。無限性は無限なる時間のことであるが、依然として時間的次元のうちにあるものである。

かくすると、時間的無限性(anādi)が今、縁起性を以て説明されているのであるから、縁起性もまた時間的次元においてあるものでなければならぬであろう。そうでなければ、時間の問題に答うるに無時間(相互性)の答を以てなしたという矛盾が出てくるであろうし、そうなれば、答というものでなくなるであろうからである。

そもそも、縁起なる概念には一、相互相待性(空間的關係)と二、継時的關係(時間的關係)なる二要因が含まれている(拙著『おける仏教に時間論の研究』六七―八四頁)。かかる縁起論の本質は原始仏教―アビダルマ仏教―大乘仏教を一貫して変らない骨格となつていてと考える。

縁起論に関して言えば、縁起のふくむ二要因は既に原始經典の中に胎藏されていた。即ち、先ず最初に「これあればかれあり、これ生ずるときかれ生ず」という縁起の本質が出され、それに続いて「無明によって行あり、行によって識あり」云々の十二支が説かれる。これが一般的な形式である。このことは如何なることであるかと言えば、縁起において言わんとすることは単に相依相待の關係性だけでなく、問題は「生ずる」というその具体的当態である。縁

起の「縁」は生ずるための諸条件であり、「起」は生ずることそのことであつて、決して論理的概念ではない。生起とは過去において生起し、現在も生起しつつあり、未来においても生起するであろうという過・現・未の三時を予想して初めて言ひうる概念である。三時なる具象性を離れて生起一般は考えられない。それ故に、生起とは論理的抽象的概念ではなくして、時間的次元の上でのみ語られうる概念である。時間的次元を脱して生起の事実も考えられない。かくみると、縁起の「縁」は相互相依の關係性であるが、「起」は時間的過程における継時性であるということが出来る。十二支縁起にしても、この二要因を持つている。即ち、「これあれば、かれなり。これ生ずるとき、かれ生ず」とは空間的縁の關係性であり(縁起)、「無明によって行あり云々」は時間的次元における縁已生法の当態であると言えよう。

元来、原始仏教における縁起は十二支縁起であるが、しかし、そこに既に、相互相待の關係性と時間的継起性の二要因が融合未分の状態において統合されていた。

大乘唯識思想において、*anādi*(始)の否定を解して、*anādi*の reality の排除であり、それが縁起性であることを示すものであるとなすとき、その限り、縁起性とは原始仏教に

おけると同じく空間的相互性と時間的繼時性とを包含するものとして理解しなければならぬ。もし、縁起性を単なる相依相待性と解するならば、時間的次元でのみ考えて来たところの *pratyasaṃutpāda* (始源) は如何にして縁起性たりうるか。

元来、空間的なるものと時間的なるものとは如何にしても關係しえないからである。かくみると、縁起性には空間的相互性と共に、時間的繼時性の素因もふくまれているといふことを看取しなければならぬ。原始仏教における十二支縁起なる縁起 (*pratyasaṃutpāda*) の中に、既に、両者が内実されていたからである。

大乘唯識思想において、無始時来は普通、単に時間的に、流動して止まらない生死流転と解されたり、更に、輪廻の根本所依たるアーヤ識の説明に用いられている。アーヤ識縁起の在り方としてあげられる術語は相依相待 (空間的) 及び無始 (時間的) であるが、これらの術語は決して同語反復ではない。「相依相待」と「無始」は同義異語ではない。縁起性の持っている空間・時間の二面である。即ち、空間・時間の二観点から眺められた縁起性であると言わねばならない。空間的には相依相待であり、時間的には、無始である。

このことは、単なる言語の外面的發展の様相だけの問題

でない。それは人間生存の構造にも関わってくる問題でもある。それについて一言しても必ずしも、当面の本题よりそれたことになるまいと思う。

そもそも、人間の生存は仏教的術語を以てすれば、「無始時来の生死輪廻の世界」である。常識的な表現を言えば、「永遠の過去から永遠の未来へと流れ続けて行く悩みの世界である」ということになる。然し、この常識的理解では輪廻は日常的時間の流れとしかとられていない。時間的次元を出でない。又、流れの永遠性 (相続) と言っても、時間的次元を出でない。然し、無始時来とは上述の如く、単なる時間的永遠性に限られているものではなかった。そこには、空間的相互相依の關係性がひめられているのでなければならぬのである。輪廻の世界は時間的に流れ去るものだけではなく、空間的相互關係性即ち、諸縁の作動する場でもあるであろう。現実とは、そのような諸縁の作動する場にあるのである。又、現実に関与するところに生命の現実が意識されてある。輪廻の世界は時間の無限だけではない。それは時間と空間の接点にある。無始時来の輪廻という概念は、かかる時・空の接点を自覚せしめる思想を秘めている。それは単なる時間の無限という回想的又、予測的觀念にとどまるべき概念ではないであろう。

結 び

要約すれば、本稿は次のような意図であった。

無始時來の概念はインド的時間・空間の基礎的背景を以て考えて行かねばならないことである。そのヒントを与えたものは、パーリにおける *anamata-gga* であつた。その分析は言語学的には *anu-a-mata-gga* と分解すべきであつたし、接頭詞 *anu* に注目したことから、従来、疑問とされていた他の諸概念を解く一つの手立てとなつた。

更に、思索を進めてみて、このパーリ語と別途に現われた *anadikala* なる概念の意味を考え、又、その接頭詞 *an* は時間の絶対否定ではなく、ただ時間的次元のうちにおける *an* の否定に過ぎず、*anadikalika* は時間の延長上に設定された無限であることである。然るに、一般的解釈のよ

の根拠たる縁起性が単なる空間的相依性しか意味しない」とすれば、時間の無限を空間的相依性によって説明したことになるであらう。かくては、論理は一貫しない。それ故に、縁起性を空間的相互性だけに限るべきではない。それには時間的継時性もある。空間と時間の一体化した無限性が縁起性に内実されていなければならぬ。而も、これは既に、原始仏教における縁起論の指向するところであつたのである。

もし、このことが許されるとすれば、一般に、「人間存在は生死輪廻のうちにいる」と言われるとき、生死輪廻とは、単なる無限の時間的流動の中にいるというだけではなく、作動する諸縁の空間的相互関係のうちにも位置している、ということの意味している思想と言わねばならない。

(本学教授 仏教学)