

# 緣起の時間論的解釋

佐々木 現 順

—

こゝに取扱はうとするのは阿毘達磨佛敎に於ける十二因縁論である。又、提起しようとするのは從來の二様の解釋即ち傳統的解釋と論理的解釋に對する一つの新たな

視點である。それは傳統的解釋にしても論理的解釋にしても、單なる一面的眞實性を示しはするが全體的に眞實を把握するものではないといふことを言はんとするのである。發生史的視點は別の機會に發表するとして、今は次のことを目途することにある。即ち緣起を理解する上には傳統的經典的であるか將又、論理的であるかどうかといふよりも、何處に兩者の解釋の生ずる根據があるかといふことである。阿毘達磨哲學を體系的に掘り下げんとする爲には、かゝる根據をその哲學の全體系との連關に於て考へる必要がある。然らずば緣起の發生史的

位置は定められても——それにしても一面的だが——緣起の體系的位置付けは不可能であるであらう。それにも増して重要なことは、實は體系的位置付けに依つて却つて發生史的位置付けですら若干の修正を餘儀なくされざるを得ないであらうといふことである。

「體系的位置付け」といふことを此の小論は企圖する。では根源的に言つて如何なる根據に體系の連關を認めんとするか。さて十二因縁は成程、一つの教義ではある。けれども一つの教義であつて哲學全體の體系にそのまゝ一つの位置を占めるには餘りに表相的であり教化的であるとも考へられる。ではそれは如何なる體系の系列に相關するのであるか。

それは阿毘達磨哲學の一項をなすところのその「時間論」に原理的なるものを持つと考へねばならない。根源的には「時間論」に深められるのである。

扱而次に北傳阿毘達磨と南傳阿毘達磨を二つの特色の系統として取り擧げて論じてゆかう。

## 二

先づ北傳阿毘達磨を考察する。

此の節で問題となるのは、三世兩重の因果といふ如く言ひ慣はされた名目の吟味である。凡そ阿毘達磨の時間論を取扱ふ場合佛敎に於ける「時間」に二つの *modus* を先づ考へねばならない。それは又時間を實體的に考へることからの峻別でもある。その様式は第一に「因果性」を原理とすることであり、第二に「作用性」に根差すことである。「因果性」、「作用性」といふ二つの *modus* がどの様な形で收約されて論じられてゐるかといふ例證は幾多散見出来るが茲では其の一つとして次の衆賢の論議を擧げておこう。

佛陀菩提樹下に於ける靜觀の内容が「此ある時、彼あり、彼生ずる時、此生ず。此なきとき彼なく此れ滅するより彼滅する」という緣起法にあつたことは諸處に示され、<sup>①</sup>それは如來出世如何にかゝはらざる法爾の法であることは雜阿含或は大乗諸論書に至つて據説せられるところである。

此れに對する衆賢の評釋は次の様に展開する。

「依<sub>レ</sub>此有<sub>レ</sub>故彼有、及此生故彼生」といふ緣起の二句に就て衆賢は對法の諸師の解釋として三様の仕方を擧げる。<sup>②</sup>それをまとめると(1)十二支緣起の諸支の起るのをばそれが必ず俱生と前生との二つの原因に依つて起ると考へる。「依<sub>レ</sub>此有<sub>レ</sub>故」云々と言ふ緣起の一般的所述が「無明に緣りて行あり」云々といふ十二支緣起の所述に連らなつて行くのは、前者によつて二つの原因即ち俱生と前生といふ二因を先づ標せん爲であるといふ。(2)又、「依<sub>レ</sub>此有<sub>レ</sub>故彼有」と「此生故彼生」と言ふ二つの句(前際と後際)を關係せしめて次の如く言ふ。即ち義は別ではないけれども十二支緣起の支に前と後との際があつて、其の間に因果は同じでない。前際を標出するのが「依此有故彼有」であり、後際を標出するのが「此生故彼生」である。そして前際の「有」といふのは已有と現有であり、後際の「生」といふのは現生と當生とである。此の衆賢の解釋は(1)に於て「依<sub>レ</sub>此有<sub>レ</sub>故彼有及此生故彼生」といふ緣起の一般的所述とそれに續く「無明に緣りて行あり」云々の所述との關係を因果の關係から推論して理由付けたのであつた。此の(2)に於ても亦、前際と後際との關係、そのみでなく前際そのものゝ中に於ける

「有」、或は後際そのもの、中に於ける「生」の分析を與へて「有」を已有・現有とし「生」を現生と當生としたのである。而もかゝる分析の基付く根據は(1)と同じく因果の概念であつた。彼の解釋の中、最後に(3)「依<sub>二</sub>此有<sub>一</sub>故彼有」と「此生故彼生」といふ二句の關係は世俗と勝義の二諦に依つて説明せられてゐる。即ち、世俗諦の法は有を得するを生と名づけ、逆に有を失するを滅と名づけるのに對して、勝義の法は用の起るを生と名づけ、逆に用の息むを滅と名づける。有と言ふがそれは單に假の所依の衆緣和合に依つて一有を合立するに外ならないことであるが、此れに對して用の起るといふのは諸の實物が衆緣合する時に果を引くところの用が起るのを言ふのである。であるから「有」の概念をふくむところの「依<sub>二</sub>此有<sub>一</sub>故彼有」といふ所謂前際は假の所依の有である。そこには「有」が假りに許されてゐる。然し「生」の概念をふくむところの「此生故彼生」といふ所謂後際は實の衆緣力の故に作用を起さしめることである。「生」であつて、「有」ではない。「生」と「有」とは作用に於て區別せられなければならない。それ故に、かゝる「作用」の視點に立つならば前際と後際との二つの關連は單に相依相待的に、或は換言すれば單に同時的に事物

の現はれるのを言つたものではない。若し同時的事物の相待的成立のみを言つたものとするならば「依此有彼有」と「此生故彼生」とは單に「生」と「有」との相異した概念を用ひたのみであつて、兩際とも同一事態の反覆に過ぎないことになるであらう。「有」と「生」とは作用を中心として區別されてあらねばならない。作用を中心として考へれば、「依<sub>二</sub>此有<sub>一</sub>彼有」といふことは前生の因に依つて現生の果あることであり、「此生故彼生」とは現生の果が生ずることに依つて後生の因の生ずることである。かく推究して行つて、後生の果の生ずることは後々の因の生ずる前條件となつて、無限に三世が繰り廣げられて行く。

以上の如き衆賢の理解の仕方は、「依<sub>二</sub>此有<sub>一</sub>故彼有及此生故彼生」といふ緣起の一般的 formula が單なる相依相待性を示すに止まらず、其れが過去、現在、未來といふ種別の上に辨別せられてゆく跡を如實に示してゐる。相依相待性といふ同時的見解が過現未といふ異時的な見解へと導かれていつた。これこそそこに「時間」に對する特色的概念内容が挿入されて來たからに外ならない。「依<sub>二</sub>此有<sub>一</sub>云云」といふ緣起の一般的命題そのものが既に以上の如く過現未なる時間的見解を含むに至つたので

あるから、かゝる一般的命題に引き續いて常に展開する所の十二支縁起の提出——それは阿含以來の形式であるが——が時間的に配當せられてゆくのも論理的に極めて必然的なことと言はねばならない。十二支縁起の時間的配分とは言ふまでもなく、無明、行を過去に、識——有を現在に、生と老死を未來に結び付けることである。かゝる十二支縁起の時間的配分は縁起の一般的命題（依此有故彼有云々）の時間的解釋と相應するものに外ならないであらう。

では其處に挿入せられて來た時間の概念とは如何なるものであらうか。

先づそれは時間の有する實體性より峻別されたところの内容を持たねばならないことは言ふまでもない。時間の實體性は、諸法の實有を説く有部と雖も許さないところであるから。然し何故に有部が一切法有を説きながらも時間の法としての實有性を別體として許さないかといふその理由に就ては古來、疑問とせられてゐるところである。併し此の疑問も、少しく全體的哲學體系に思ひをめぐらし、それを體系の一環として考へるならば何ら疑問とするに及ばない。反つて合理的に全體系の一環として有部教學全體に直接するのである。

一體、有部に於て縁起が説かれるのは何の爲であるかといふことを考察する必要がある。さうするならばその理由が明らかとなるであらう。縁起を説く所以は、もとより客觀的世界の諸關係の説明としてではない。特に有情に關係して説かれてゐるといふ點は有部に限らず佛教一般の本質的傾向である。ところで縁起を有情に限つてゐるといふのは言ひ換へれば有情の無我性を即ち無實體性を明らめんとするが爲に外ならない。縁起は有情の實體性を剝奪する。無實體性が縁起に於て解明せられんとするのである。縁起が客觀の側に於て考へられるのではなく、主觀の側に屬するといふことは實は主觀の無實體性の開顯せられる相である。それのみでなく時間も亦、客觀の説明の爲の範疇ではなく主觀の有限性そのもの、當態でもある。主觀が時間性に於て問題とせられるといふことは——即ち過現未の三時に於て取扱はれるといふことは——時間性そのものが主觀の側に於て考へられるといふことである。決して時間性は客觀の側に屬し、或は客觀に妥當する範疇としてではない。時間は主觀内の時間性といふことが出来る。或は時間は主觀的時間の流れとも言ふべきものであらう。時間の主觀的流れは、其れ故に、時間の無實體性を其れ自體表明してゐるに外なら



ない——恰も先きに縁起的主觀がそれ自體、無實體性、縁起に於て表明してゐたが如くに——。主觀が無實體であつた如く、主觀の流れとしての時間も亦、無實體であることは必然的なことに屬する。かくて一切法有を立場とする有部がそれにも拘らず時間に別體なきことを主張するのも何ら疑ひを入れないであらう。時間の別體、不可は實は主觀の別體、許可と同一の原理に基付くからである。かくて主觀の否定という哲學全體の公理から時間の別體の否定といふ系は自づと將來せられるであらう。凡てはかくつて主觀否定(我の否定)といふ根本原理へと歸一してゆく。

無論、過現未といふ時間觀念の縁起論への導入は、以上の如き根本原理からする原理的理由付けに依つてのみ解釋出来るのではない。原理的理由付けの外に過現未の配分を豫料する輪廻觀の佛教への導入を顧慮しなければならぬことも言ふまでもない。輪廻觀は實體的主觀の過現未の三時に於ける輪廻轉生を意味する。従つて三時の配分は輪廻觀の齎す雙對概念であり、輪廻觀と相補的に考へうる概念でなければならぬ。

しかし輪廻は時間に於てなされる。そこに既に輪廻は時間の實體性を豫憶する。輪廻觀に必然的な要素は主體

と時間の兩者に歸せられる實體性である。然るに佛教に於ける輪廻論は、たとへ外教よりの導來であつたにしろ一度佛教的體系下に入る時はその相を變貌した。何故なれば主體と時間の實體性の上に構築せられた輪廻論は佛教内では主體と時間の無實體性の上に築城されねばならなかつたからである。表面的には同じ輪廻論でありながら内面的には其の構築の地盤を異にした。その點に就ては他に於ても論じたことであるが、こゝに輪廻論の佛教的意味があつた。かく考へるならば縁起が三時に於て配分されており而も、三時がそれ自體無實體であり、それのみでなく縁起もそれ自體無實體の上に語られてゐるといふことは、輪廻論の佛教的意味の正しき確保の外のものでもない。縁起に於ける主體の無實體乃至時間の無實體は、そのまゝ無實體の上に構成された佛教的輪廻論と原理的には同一の事柄であるであらう。

以上のやうに十二縁起を三時に配分した仕方(於て理解されてゐる時間の觀念は、有部の原理的立場(法有論)から言つても將又、輪廻論から言つてもいづれよりしても實體的時間觀念から嚴然と區別せられてゐる。實體的時間の様式と別個の *modus* に屬するものと考へられる。

では其の時間觀念は如何なる様式に屬せしめられるであらうか。

先に掲げたやうに「依<sub>レ</sub>此有<sub>レ</sub>故彼有云々」の縁起相待性に對する衆賢の解釋を、先に三種にまとめたのであつたが、その三様の解釋は又次の様に收約出来る。(1)俱生と前生の兩因の豫料 (2)縁起支に對する前後の豫料

(3)前後の豫料と作用の原理なる三種である。俱生・前生、將又、前後といふ觀念が十二支縁起の三時的配分の主要な理由になつてゐることに直ちに氣付くであらう。同時にかゝる「前生」、「俱生」、「前後」の概念の依つて以て成立しうる根據は那邊にあるかと言へば外ならざる因果の悟性推理に内在してゐたのである。原因、結果の根源の純粹概念は他の如何なる保證もなく、其れ自體、時間の一樣式として保證される。時間觀念の導入せられるにあつて——又、十二支縁起の三時的配分にあつて——第一に豫料せられてゐるものは此の因果性に外ならぬ。因果性の豫料を地盤として初めて過現未の三つの異時が恰も異時である如くに推論され要請せられるであらう。因果性の先行が三時を相互に結び付け、現在より過去へそして又、未來へと推究せしめ要請せしむるであらう。

それ故に三時の時間措定は單なる外教的輪廻論——それは實體觀の上に立つてゐた——の導入に依るのではない。その根源に於て時間そのものゝ考へ方に相異がある。三時的時間配分は悟性概念に包藏せられる因果性に基付くものとして理解され能ふ。

此れを我々は阿毘達磨的時間の第一の *modus* とよびたい。では第二の *modus* とは何であるか。如何様にして時間の第二のモードゥスとなり能ふか。

先きに擧げた衆賢の解釋の三種の收約の中、(1)(2)及び(3)の中の前後の豫料といはれたものは既述の如く共に時間の第一のモードゥス即ち因果性を原理としてゐた。此れに對して我々が注意したいのは(3)の中の作用の原理としての時間の考へ方である。我々は作用の原理即ち作用性を第二のモードゥスとよぶことにする。先に述べた如く、作用の立場からするならば、前生の因に依つて現生の果あることが「依<sub>レ</sub>彼有<sub>レ</sub>故此有<sub>レ</sub>」の「有」の意味するところであり、現生の果の生ずることに依つて後生の因の生ずることが「此生故彼生」の「生」の意味するところであつた。「有」の方は諸の實物の衆縁和集して、そこに一有が單に合立することであつて未だ果を引く用を起すものとは言へない。此れは假の所依の有であつて有

といふのは假りに名づけられたものである。世俗に於ては此れをも「生」といふけれども勝義的立場ではない。勝義的に言ふならば衆縁力の故に作用を起さしむるところにある。従つてそれは世俗的意味の「有」と區別せられて勝義的に「生」といはねばならない。衆賢は作用を考へないところの有を世俗的と稱し、作用に於て考へられた「生」を勝義的と言つた。その所論には三時の配分を作用の觀點から考察しようとする傾向がひそめられてゐる。三時に就ての有部の考へ方に就ては衆知の如く四大論師の其れがある(類・相・位・待の四異説)。其れに従つて當時に於けるその問題をめぐる論及が知られるであらう。かく同じ有部の内にも異説があるのであるがその中で有部の哲學體系の上から見て、將又、衆賢の言はんとする彼の立場からして、作用の觀點からする解釋が極めて妥當の如くである。即ち其れに依れば有爲法の未だ作用あらざるを未來と名づけ、正に作用あるを現在と名づけ、作用、已に滅するを過去と名づくのである。何故に作用と見る觀方が全體的體系よりして妥當と考へられるか。其れはかうである。

そもそも過現未といふのが何に名づけられるかといふことに就て我々は四種緣起(刹那・遠續・分位・遠離)

の中の分位緣起特に「時分」と「蘊」の關係を見なければならぬ。衆賢は四種緣起の中、分位緣起を以て佛意としてゐる。四種緣起の概念の説明は割愛するが、その中の分位緣起と遠離緣起とが唯、有情に關係するのみであり、刹那と遠續の二緣起は有情と非有情に通ずる緣起であることだけを注意しておく。分位緣起は唯、有情即ち五蘊(又は四蘊)に關係するのであるがその場合、過現未といふ時分は五蘊の外にあつて外部的に五蘊に關係するのではない。實は時分の本質は五蘊(欲色二界の時分)乃至四蘊(無色の時分)そのものに外ならない。時分が蘊を規制するの範疇でないことは婆沙論の明かすところである。例へば未來を正生と名づくれば現在を正滅と名づけ、現在を已生時とすれば過去を已滅時と名づける。又、更に時分について言ふところに依ると、時分を分別すればそれが劫と言はれ、晝夜等の分と言ふのも五蘊の生滅に外ならない。劫の成ずるのは五蘊の生滅に依つてである。従つて時分を分別した劫の本質も又、五蘊乃至四蘊である。時分乃至劫そのものは指し示すことは出来ない。指示しうるのは、たゞその時分に起る蘊そのものに過ぎない。絶對的な時分はありえない。たゞありうるのは蘊によつて決定せられた時分に過ぎない。この

所論に依ると婆沙論の立場は「世即行、行即是世」といふ立場であり、換言すれば時分といふのは別體を言ふのではない。此の點は先述した様に時間の持つ實體性が否定せられてゐた事と一貫してゐる。時分といふのは別體ではなくして、蘊の生滅の當體に即して言はれてゐる。

實體に非ざる蘊が生滅するといふことは非合理であるが、併し、根本的原理である無我論の立場からすれば無實體であるが故に却つて勝れて生滅するのである。眞の生滅の考へられるのは實體の上に於てではなくして却つて無實體の上に於てなし能ふ。それは蘊が實體でなくして作用として考へられるところにのみ可能なのである。時間が實體でなくして作用的であるといふのは、又、その作用性が蘊に對して他からあてはめられるといふのではない。作用は蘊を離れて存在し得ない。眞實には作用は蘊そのものゝ在り方——時分と蘊の關係が、そうであつたやうに——にかゝつてゐると言はねばならない。

かくして、蘊の在り方——無實體的——といふ根本的原理の上から觀るならば時間を作用的に解釋する仕方が體系の全體に對して妥當な位置を保ちうるであらう。

時間の存する第一の様式即ち因果性は悟性に内具せられた様式である。過現未の三時的配分が爲されてゐたの

は其れを根本形式としてなされたのであつた。十二支縁起をば因果性に基準をおいて考察すれば其れが十二支縁起の傳統的解釋となるのである。又、時間の有する第二の様式即ち作用性は蘊の本質的在り方にかゝはつてゐた。

そしてその作用性に基準をおいて考察するならば其れが十二支縁起の論理的解釋となるであらう。傳統的と並に論理的との此の二解釋は共に相俟つて十二支縁起の在り方を示してゐるのである。だが併し、何れか一方のみに依つて其の解釋を盡したと考へることは抽象的であつて、縁起論の全體の把握ではない。かくて我々は十二支縁起を根源的に時間の觀念を掘り下げる時、此の二つの解釋の基盤が時間そのものゝ二つの様式に根差してゐたことを見出すであらう。十二支縁起の全體性は、かゝる時間の觀念を根本原理として因果的には過現未に配分され、他方、作用的には蘊の論理的構造と對立するのである。かくして傳統的解釋と論理的解釋とは既に十二支縁起の中に時間を基盤として内具されておつたのである。而して時間の實體性と峻別せられてゐるといふ意味で兩様式は共に佛教の根本的原理たる「無我論」と一致し得るであらうことは既述の如くである。我々が三世兩重の因果と言ふ如き其の概念内容は時間の第一様式(因果性)を以

て十二支縁起を解釋したといふ一面を保證する。又、「時分」といふ概念は第二様式(作用性)を以てする十二支縁起解釋の他面を確かならしむるに役立つであらう。十二支縁起には兩方の様式即ち因果性と作用性が共に全體的に内含せられてゐる。

然るに以上の如き有部の理解に於て一つのアポリアにゆきあたる。最後にその點を指摘して有部に對する批判としよう。

元來、有部は時間の第一第二様式の上に十二縁起を考へるものといふことが許されるならば、十二支の細説に於ても亦、各支は別體を許さぬ筈である。然るに「無明」を始源として立てると共に其れを別體の實有と立てゝゐる(順正理論第二十八辨縁起品第三ノ八)。無明は結、縛、隨眠、漏、軛、瀑流等と共に別法とせられてゐる。無明を始源(ādi)と見るならば時間の第一様式たる因果性の原理に依つて更にそれ以前の始源を尋究し得る筈であらう。然るに無明の遡源を説かず無明に始源を止めてゐるに過ぎない。それにも拘はらず十二因縁を無始以來の有の輪と稱する。又、時間の第二様式たる作用の原理に依つて觀ても、作用は始源なき時にこそ作用と言ひうるものなのである。であるのに始源のある處に、或は實體の

あるところに眞に作用の無限はない。かく考ふるならば無明を始源とし實體とする處には十二縁起の無限は考へられないであらう。さすれば有部が述べてゐる有の輪の無始以來性といふ事は成立し得なくなる筈であらう。有部の教學の上にかゝる不合理の生ずる所以は既に有部の認識論の性格そのものゝ上に其礎をおいてゐると考へられる。即ち「無明」は言ふまでもなく「明」に相對する概念であるが、それは單に明の無きことを意味するのではない——無明と明とが兩立し得ざる矛盾對立として——。單に無明の轉換が明であるのではない。「明」が對治なるに對して「無明」は有對治である。無明は無明として無知を體とする別法である。單なる明の無きことが無明でないといふ點は衆賢の縷説する所である。明と無明とは、いづれかの存立が他の非存立を意味するといふ在り方に於て考へられてゐるのでなく、兩者は反對對立として同じ存在理由を以て對立してゐると考へられた。兩者は對別せられてある。従つて明と無明との間に因果關係が相應しないことが述べられてゐる。兩者は無論、同じ次元に於て成立しうるものではないけれども、次元を異にして其の存立を推求することが許されてゐる。この故に又、無明を常に對治しようとする修行の容

觀的態度も出てくるのである。それは認識論の問題のみならず有部の解脫論にも關連してゐるであらう。

ともあれ、以上の如く、時間の作用性の概念と有輪の無始時來性の概念との間に矛盾があるといふことはまぬがれないアポリヤである。かゝるアポリヤがひそむ理由の據つて來るところは、有部が時間の二様式の中、その實體性を拒否し因果性、作用性の様式を内容としながら今なほ實體性否定の徹底に至らなかつたが爲であらうと考へられる。衆賢は此れに對して無始以來の因果繫續を假法であるとして此れを勝義の緣已生と對立せしめてゐるが、此の衆賢の注意深き伏線は上述のアポリヤに對する自覺と同時にそれへの一つの解答でもあつた。無始以來の考へは勝義的には上のアポリヤにゆきあたるであらうけれども其れは法假であつて勝義でないといふ解釋に依つて教義自體にひそむところの本質的アポリヤを切り開かうとするのである。

- 註① *Mahāvagga* I. 五分律(一五・大・二・二・112)中部二六等。  
 ② 雜阿含經十二(大・二・85)。  
 ③ 解深密經第五(大・一六・710)。智度論三十二(大・二五・298)等。  
 ④ 順正理論二十五(大・二九・483 a c)。

⑤ 拙論『無我思想に於ける業の概念』哲學研究第四百二十三號(昭和二十八年六月號)。

⑥ 婆沙論二十七卷(大・二七・141 b・189・919 b)、第百八十二卷(大・二七・919 b)。

### 三

次に南傳阿毘達磨に於ける「時間」の觀念を觀よう。

南傳に於て比較的まとめて時間を論じてゐるのは *Abhihasatthu* であり B・O・S 版第三章第十二節—第二十五節四七頁—五一頁(P・T・S 版五七頁—六一頁第八十三節—第百九十四節—以下 B・O・S 版に従ふ)である。其處では心所論との關係に於て述べられてゐるが其れを要約して擧げておこう。

先づ時間は *samaya* であるが此れに五種がある。時(*kāla*) 合致(*samavāya*) 因(*hetu*) 刹那(*khāṇa*) 群(*samūha*) が其れである。

(1) 時 *kāla* 熱時、熱病時等に於て用ひられるもので云はゞ事態の繼續を意味するものと考へられる。

(2) 合致 *samavāya* 此れは緣との和合(*paccaya-sīmagga*) にあつて意識の各状態の生起する必須の在り方である。此の意味するところは現實の意識を現在の共存的狀

態に關係せしめることであり、現在との連關を有する。

(3) 因 *hetu* 凡ての場合に於て用ひてゐる相互の制約の様態を言ふ。眼識にとつては眼根と境とが前生縁によつて因であり、見ると言ふことは等無間縁に依つて轉心に關係せしめられる。その所以は見るといふことにとつては眼識が近依 (*upanissaya*) と所縁 (*ārammaṇa*) の縁によつて因であるからである。意識はその本質上、制約せられてゐるのみでなく起り得べき状態を制約もするから、三時の關係からすれば過現未の三時に關係してゐる。

(4) 刹那 *khāṇa* 此れは心所法では善心にしか關係しないが此れは未來に關係する時間の内容である。「梵行住には唯、一刹那がある」といふ如き場合であつて、此の一刹那が得られるか否かはその機を自覺するか否かにかゝつてゐる。だからそれは未來に關係する。

(5) 群 *saṃūha* 文字的には「森に於ける大會」といふ場合の如く群を意味するのであるが心所法との連關に於て考へるならば、意識の構成要素の結合を意味する。それは現在時におのみ關係する。

以上の觀方からすれば時間は意識化せられた時間であつて客觀的時間は考へられてゐない。けれども時間の客

觀的存在即ち實體性は考へられないが、時間、の客觀化といふことは——時間の主觀化と共に——考察しうるであらう。それは如何にしてであるか。

*Aññasālini* ①に言つてゐる様に「師は時間によつて心を説示した」又、「彼は心によつて時間を定義した」。一刹那の意識はその共在の同時性といふことに外ならない許りでなく、其れは過現未なる三時との連關に於てのみ完全に語り得るのである。時間は意識との連關によつて指示せられてゐる (*tam tann upādēya paññatto khalo p. 48*)。意識の一刹那は我々が連續と呼んでゐる客觀的時間を造り出す能力を自らの中に内含してゐると考へられる。此れは「縁の能力」(*paccaya-satti*) といふ言葉で表明せられてゐるが、それが直後の意識的狀態を結合せしめる意味によつて、「結び付け」(*sandhana*) を本質の一相とする (*paccupatthana*) ②。意識の一刹那は過去と未來に對して開かれてゐる。注意すべきは意識が過去に對して開かれてゐるといふことは、過去に依つて創られてゐることではない。過去に對して關係されてゐることに外ならない。過去による限定、或は決定論的制約を意味するのではない。一刹那の意識そのものは別體的に考へられないが、有部の法の存在に於て言はれ

てゐると類似して三種の層を通して作用する。(1)生起 (uppada) (2)繼續の状態を示す住 (thiti) (3)己の意識的結合の暫時的解體即ち壞 (bhanga) の三種の過程によつて、客觀的な時間の繼續を表象せしめる。人格と呼ばれる繼續もかゝる意識の客觀化の表象に外ならないであらう。時間が有部の場合にもさうであつた如く、別體であることは茲にも許されない。時間の客觀性が許されるのは唯、それについての意識的經驗としてみである。別體、換言すれば絶対的實在性は拒まれるけれども、經驗的實在性——更に適切には——經驗的作用性としては許される。時間は物に客觀的限定として屬するところのものではない。時間は存在の屬性ではない。だが併し、そのもとに於て我々の凡ゆる直觀の成立し能ふところの主觀的制約でもない。對象に先き立つて表象される直觀形式ではない。對象とは既にそれ自身一刹那の意識の客觀化に名づけられたものである以上、意識的經驗に先立てる對象の對別は考へられないであらう。即ち時間は我々の意識的狀態そのものでこそあれ、決してその直觀形式ではない。時間は一刹那の意識の内包として主觀的であると共に、他方、その繼續として客觀的である。時間、は存在の形式であるが存在の屬性ではない。而も存在は意

識内化した存在である。時間の本質は主觀化と客觀化の縫合に外ならないと考へられる。かゝる時間の縫合の本質から先述せし五種の時間分類を考へて見よう。

五種の分類の中、先づ「時」kāla といふのは端的に言へば次の九種である。(1)心時、色時等の仕方では法 (dhamma) (2)過現未の法といふ仕方では法 (dhammavutti) (3)種子時、芽時といふ仕方では法の順次 (dhammapatipāṭi) (4)生時、老時といふ仕方では法の相 (dhammalakkhaṇa) (5)受時、知時といふ仕方では法所作 (dhammakicca) (6)浴時、飲時といふ仕方では衆生の所作 (sattakicca) (7)行時、住時といふ仕方では威儀路 (riyapatha) (8)朝夕晝夜といふ仕方では月と太陽等の運行 (candimāsuriyādi parivattana) (9)半月、一月等の仕方では晝夜等と言はれる時分 (kalasamaya) の九種である。

「群」とは觸等の法の聚 (puñja) である。一法のみの生起の否定である。「因」とは諸縁の多なることであるが其の意味する所は、一因論の拒斥であり、法の自在の否定である。「刹那」は意識結合の現在の狀態であることは既述の如くであるが、それは善を生起せしめることの得がたいことを示してゐる。善は超世間の法の資具と



なるところの善であり、獲得し難きものなる故に、それを「刹那」と指摘することに依つて放逸の生活を拒斥するのである。最後に「合致」といふ時間の在り方は種々の因によつて共通の果を引くといふので一因論の否定であることは言ふまでもないが、先きの「因」と相異してゐる點は、「合致」は相互因待(anāmanāpēkha)であることゝ作者の無きことを特に指摘してゐる點である。

以上の五種の時間(samaya)の様態を観るとその第一の「時」kalaは法の在り方、晝夜等の一切の外的現象に關する。外的現象とは我々の經驗に於て現はれうる一切の物を意味する。かゝる外的現象について言へば時間とは必然的に客觀的である。併し、まさに外的なものも現象である限りに於てである。換言すれば外的なるものがそれを把握する我々の意識を捨象しない限りである。その限り「時」は客觀的であるといふことを言ひ能ふ。先に我々が時間の客觀化と稱した所以である。

ところが、時間の種々相の中第二、乃至第五の在り方は専ら外的現象を把握する我々の仕方にのみ關係する。意識的諸要素の相互因待の仕方に關係してゐる。先述の如く「時間に依つて心を説き、心に依つて時間を定義する」と言はれる時、其れは、時間が意識の限定として其自

身主觀的狀態に屬し、又、此の主觀的狀態が時間に屬することを意味してゐるであらう。此れは我々が時間の主觀化と名づけたところのものである。

かくして時間の五種の様相は時間の主觀化と客觀化の二面を示してゐる。時間は意識的現象——心所法——の直接的な制約である許りでなく、間接的にまた外的現象——法、晝夜、生時、老時等——の制約でもある。内的と外的とを問はず、凡ゆる對象は時間と共にあり、時間の中にあると言ふことが出来るであらう。外的現象に屬する過去、現在、未來の三法も、若し我々に特有なる意識的把握を捨象して外的な實體性と考へられるならば、時間の本質と遠ざかる事になるであらう。過現未の三時は——内的現象に屬する限り——意識の主觀的制約を受ける。かくして過現未の三時は既に我々が我々の意識の對象として想定するところの物となつた。

時間概念の持つ主觀化と客觀化の二面——此れは其の用らぎの能動性を示すものに外ならない。過現未の三時は相互に浸透し合つて意識の間接的客觀化としてのみ客觀的妥當性を有する。時間とは實は意識の深さに外ならないであらう。意識の自覺を離れて考へられた時間は極まりなき遡源を示すものであつて其れは抽象的たるをま

ぬがれない。若し時間を實體的に考へるならば我々は起源を更に遡つて、より以前の起源へと絶えることなく遡源しうる可能性を持つ。蓋し起源が考へられる時、更にそれ以前の起源を無明に推理しうるであらう。かくして考へられた時間は實體的考へ方から出でた抽象的時間に過ぎない。

そこで此の時間の種々相を十二支縁起の上で観るならば次の様になる。

十二支縁起の無始以來なることの理解に當り、有部は無明を始源となし、且つ實體と理解した。そこに先きに指摘しておいた如き一つのアポリヤ即ち時間の作用性と有輪の無始時來性との矛盾が見られた。換言すれば若し實體を許すならば、更に其れ以前の時を推求せんとする時間の一様式たる因果性の要求と矛盾する事になるであらう。因果の連鎖は常に無限の遡源を求めて息まぬ。然るに無明の實體性の許可は此の遡源の可能を拒むであらうからである。此れに對して、南傳に於ては無始以來を説明するに當り、抽象的時間、換言すれば因果性の要求する抽象的時間の遡源が實踐的に如何なる意味を持つかといふ點を批判的に考察し、それと實踐的意味とを區別してゐる點は注意すべき點である。

Vism. に「……これは〔無明を〕最初となす説ではない。これは但だ最要の法 (pariṇadhamma) として〔最初に〕説いた。」更に又同處に「かく〔この無明を〕最初におくのは、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〕最要の法たることを説いたのであつて、最初たること *editva* を説いたのではない」と言ふ。

即ち無始以來といふ時間の遡源の可能は有部にありては時間の第一様式たる因果性の要求によつて推理せられるものであつた。それに對して南傳佛敎に於て、時間の遡源の可能は外にでなく、無明の最要の法たることの自覺によつて保證せられてゐた。時間の遡源は既に無明の主觀的自覺乃至主觀的把握なしには考へられない。若しそれなくして考へ得るとするならば單なる抽象的時間の抽象的推理の所産であるに過ぎないであらう。南傳佛敎にありて、時間は既に客觀化と主觀化の二面を持つてゐたのであり、而も主觀化も客觀化も共に我々の關はり方を捨象してはゐなかつた。たとへ三時といふ時間の配分が與へられてゐても其れは我々の仕方にかける時間の客觀化に外ならず、それ自身既に我々が我々の意識の對象

として想定するところのものである。時間はそれ自體の様相を持つものとは考へられてゐない。

では、何故に過現未の三時が配分せられるかといふ問題に就て、有部は因果性に基づくことに關する理論を展開してゐた。併し、南傳に於て *Visuddhimagga* 並に諸註釋等の中に未だその問題に對する原理的な跡付けを見出し得ない。其れは原理的思考の不十分な事を示してゐるのではない。たとへ三時の配分が爲されようとも十二緣起の本領は抽象的時間の配分よりも、却つて無明の深さの自覺、換言せば無明的自覺の無始以來性・永遠性の自覺が其の中心課題となつてゐたことを物語つてゐると解せられる。

此の事は單なる假説ではない。緣起そのものゝ語義解釋の中にも顯はれてゐるのである。即ち有部に於て、緣起 *pratīyasamutpāda* を釋し *prati* は至、*iti* は行の義であり、行は至に由りて轉變して緣となる。 *saṃ* は和合の義、*ut* は上昇、*pādi* は有の義であつて、有は合と昇とに藉りて轉變して起となる。此れに由つて有の法が緣に至り已り和合して昇起するのを緣起であるとする。有部は生起せしめるものを *pādi* (有) とし、其れを生起せしめる助力と考へたのが緣起である。有が生起せ

しめられることであつて、後の大乘(中觀派)で言はれるやうに緣起そのものゝ存在が問はれてゐるのではない點は注意しなければならない。

此れに對して、南傳佛敎に於て、緣起に二種の解釋が與へられてゐる。其の一は利益、安樂の爲に諸有情をして *pacceṭi* (解せしむる) 價值ありといふのが *paticca* であり、單純でなく俱に (*saha*)、正しく (*sammā*)、生起して (*uppaṭṭhanti*) 無因よりでなく事が起 (*samuppāda*) である。第二には、俱に生起するから *samuppāda* である。緣の和合に緣りて生起する意味である。

かくして南傳にありて、緣起が有部の様に生起關係ではあるが單に其れのみではなく、諸有情をして理解せしめる (*pacceṭi*) 實踐的意味を示すものと解釋してゐる。有部の如く實體的生起關係に止まらないが、併し又、中觀派の如く緣起そのものゝ存在が問はれてゐるものでもなく、有情の無明を初めとする緣起の理解である。それは十二緣起の「最要の法」たる「無明」の完全なる認識と深き自覺を意味するに外ならない。「それを執すれば縛あり、それを放たば離脱するところの」(*Vism. p. 577*) 根本的的主要な無明的自覺が緣起の有する實踐的意味であつた。そしてそれは智と定によつて完遂せられる

ところであらう (ibid. p. 585)。

以上の様に観てくるならば、南傳の緣起解釋も亦、有部に於ける如く「時間」の觀念よりして新しい視點を獲得しうるのである。即ち南傳佛敎に於ては時間は意識の客觀化であり、又、意識の主觀化に外ならなかつた。その限り時間は我々の意識の配置如何にかゝつてゐる。靜的でなく動的配置として、意識自體の在り方に對立してゐるであらう。かくして時間は如何なる意味に於ても——有部にあつても南傳佛敎にありても——意識と對別してあるべきではないであらう。

かゝる意識的時間の側から十二支緣起を觀察するならば、從來なされた如き緣起に對する論理的解釋も傳統的解釋も共に抽象的解釋に過ぎないものとなる。兩者は相違したのではなく全體として一つのものである。緣起は具象的意識の上に於て理解されねばならない。

註① Asl, p. 48 以下 Aṭṭhasālinī は Bhandarkar Oriental Series No. 3 を用ふ。

② ibid. p. 93 B. O. S.

③ ibid. Chapter III. § 16. P. T. S. は *Kālasamyā* となし、大乘經典で屢々用ひられる「時分」に對する梵語 *kālasamāya* と同傾向の概念である。B. O. S. 版は *kālasamāya* となし、*kālasamāya* とすれば

「時分」とは部分的時間の聚合といふ意味となる。今は *samāya* の概念の説明下であり、而も *kālasamāya* と言ふ概念は他に見あたらない爲、P. T. S. 版が妥當ではなかつかと考へる。

④ *Vism.* p. 577.

⑤ *Prasannapādā*, pp. 10-11. 世俗の緣起は恰も有部に於ける如く、自性的に生起したのではなく、物の本質が世俗に於て示されてあるに外ならないと考へてゐる。月稱は有部のやうに緣起を單に無因・一因等よりの生起論の遮遣のみに止まらず、緣起それ自體の存在を問ふのである。

#### 四

以上、「時間」の觀念を中心として南北兩傳阿毘達磨の「緣起」の基底を考察して來た。それによつて次の如き開明、少くとも其の序幕が知られると考へる。

即ち、有部にありて「時間」觀念は二様の *modus* を持つた。因果性、作用性が此れであつた。因果性は原因より原因へと次第に遡り行くのであつて、それは理性的の性質からして必然的論理的過程である。十二因縁の三世兩重因果と言はれる過現未の三時配分は時間の因果性の様式である。又、一切法因縁生といふ緣起の一面は時間

の作用性の様式であつた。

かくて、縁起は時間觀念の二様式に對立して十二支縁起(有情數縁起)と一切法因縁生の二面をそれぞれ自體に本具してゐる。思想史的に言つて十二支縁起が一切法因縁生に先行するとせられるが、何故に、又、如何なる點で、二様の思想形態が生じたかといふ問題の考察は怠り勝ちであつたやうに見える。

二様の思想形態は時間觀念の二つの *modus* に基礎をおくものであつた。

此れに對して南傳阿毘達磨に於ける時間觀念も有部と同じく二つの様式を持つた。その中の因果性は三世兩重因果(有情數縁起)に二十四縁論は作用性に相對應するものであつた。此の點に於て原理的には有部と同じ。

〔二十四縁論については制限された紙數の爲、割愛したが註①を参照されたい〕。

然し南傳に於て、問題は決してその二様式の對應のみを盡きてゐない。

「縁起」は其の「意識論」に直接してゐたからである。時間觀念も意識の側からのみ明らかにせられてあつた。時間の繼續は意識の客觀化に外ならないし、又時間の刹那性は無明の自覺として意識の主觀化に外ならな

つた。

かくして、縁起論に關係して言はれた時間に就て、從來なされた解釋は單に抽象的時間概念の上になされたに過ぎなかつたやうである。けれども阿毘達磨で意味せられる時間はかゝる抽象的時間ではない。時間が有部の實在論と結び付く時は、客觀的實在性としてではなくして主觀的實在性の側からであつた。かゝる主觀的實在性に於ける時間が、有部にありて、理論的構成に即して展開した——二つの *modus* として——。他方南傳にありては、此の理論的構成を越えて更に深く主觀的實在性そのものに直接したと言ふことが出来るであらう。

「縁起」は時間觀念の理解を俟つて初めて根本的理解を原理的ならしむるであらう。

〔その時間の直接性を端的に示してゐるのは、「現在」の概念であると思はれる。註②を参照されたい。〕

註① 二十四縁論と時間。因縁、所縁々乃至不離縁に至る巴利の二十四縁が發趣論で始めて完全な二十四の形で出てゐることは既に學者の指摘する如くである。又、それが舍利弗毘曇卷二五と類似してゐる點も注意せられた(水野弘元氏南方上座部論書解説八六頁佛教大學講座)。此の諸縁の中心的思想は色心相互の關係の綿密性に外ならない。それは巴利に於て強調せられてゐる「相應」

sampayutta とらふ概念の意味するところと同じ方向である。即ち「二十四縁」にしても「相應」の思想にして、も單なる時間的次元に於ける諸關聯をバラフレイブしてあるものではなく、時間そのものすらかかる縁の乃至相應の在り方より以外に考へられないものである。巴利に於てはその相互關聯を示す概念に二種がある。即ち *pañhāna* と *paccaya* (發趣と縁) である。前者は他の要素に對して直接的な關係を持つのに對し、後者は直接的關係と同時に間接的關係をふくむ。この意味で前者 *pañhāna* よりも後者 *paccaya* が外延に於て廣義と考へられ (Ledi Sadaw: *On the Philosophy of Relations*, PTS 1915, 1916. p. 27)。かくの如く「縁」の根柢となつてゐる「時間」は *chronological time* ではない。勝義の時間は我々の指示することの出來なうものであり、指示しうるのは單なる出來事に過ぎなう。而も出來事は凡て單なる概念の構成に外ならない。時間はいかに現象的出來事として現はれてある時のみ眞に時間の本質を開示する。現象的事態を離れて時間そのものの實體性があるのではなくして、顯はなる限りであつて實體性とらふ意味ではなう。 *Añhasīlīnī* (p. 49, B. O. S.) に言ふ。「それぞれによつて施設された時間は慣用語に過ぎない……乃至それは自性として存しなうから施設に過ぎない」と知るべきである」

② 「現在」の概念。

「現在」*paccuppanna* の概念は巴利の時間論を收約し

たものとして注意せしめられる。畧記すると次の様になる。

註釋に出づる三時の中、「現在」の概念は (一) *khāṇa-paccuppanna*, (二) *saṅgati-paccuppanna*, (三) *addhā-paccuppanna* の三種となる。(一)は一刹那意識の三の様態に擴大せられる意味の現在(時間の刹那性)、(二)は、さういふ現在の連續相續(時間の相續性)、(三)現在の生或は現在の生存過程について言はれる現在(時間の過程性)である。此の三分類は「現在」の概念を刹那より相續へとらふ時間の量的な説明である。此の説明に於ては *paccuppanna* (生起) とらふことがその本質「現在」を意味するものとして豫想せられてゐる。然るにそもそも生起乃至現在とらふことは換言すれば *uppanna* (生起) であること) である。 *uppanna* は必ずしも *paccuppanna* (現に生起してあること) に限定はせられなうが *paccuppanna* は *uppanna* の一つの仕方であると考へられる。此の *uppanna* とらふ概念は *paccuppanna* の概念よりもより一般的である。その *uppanna* の概念に就て註釋には (Vis. p. 687, Asl. p. 55) 次の三様の解釋を與へる。(一) *vattam'ān' uppanna*, 此れは轉起して生起してゐる状態である。 *Nyanaponika* は此れを前の「現在」下つづの三分類中の *vhaṇa-paccuppanna* と當てゐるが (Nyanaponika; *Abhidhamma Studies*, p. 80, Colombo 1949) 後にも説明するが此れは「現在」の三分類全般に關係するものであつて、「現在」の様相

を示すのが先の(一)(二)なる分類であると思はれる。次に uppanna の(三)は bhūṭipagat'uppanna である。此れは既に在り已じて生起したといふ意味であつて「現在」が「過去」に對して占める位置付けである。次に(四)は akk'asakat'uppanna である。此れは結果を生じ、又、結果がその爲に生ずるといふ意味で言はれた生起である。端的に言へば過去の業と業の結果とを意味する。即ち過去所生と未來所生との關係を示すものである。最後に(四)は bhūmiṭṭh'uppanna である。それは染汚を生ずるための地 bhūmi を得て生起してあることである。染汚を生ぜしめる此の土臺となる地は人間存在そのものの内に根差し外的なる諸條件にでないことが力説せられる。此の(四)の範疇は言はゞ可能性に於ける染汚を言ふのである。外的實在性を持つものとして人間存在を規定し束縛するものではなく、却つて人間の内的本性に依つて内から征服せられ、取り除かるべきものである。かく見ると第四の範疇は可能的未來に關係してゐることになる。

以上の如く「生起」uppanna に四種の範疇を分類してゐるが其の相互の關係は如何であるか。Nyanaponika は此の關係を、「事實上の實在性即ち『轉起してゐる生起』(vattamān' uppanna) に對する關係が四範疇の基礎にある原理であつたであらう。『轉起してゐる生起』に始まり、他の三分類は現實性の度合の減少である」(Nyanaponika; Abhidhamma Studies; p. 83) と述べてゐる。だが、先きに述べた如く「現在」の概念の三種の様

態即ち khaṇa-paccuppanna santat'i-p', addhā-p' の中 khaṇa-p' (刹那現在) をけが、「生起」(uppanna) の第一範疇たる vattamān' uppanna (轉起して生起してゐること) に該當するのではなく、「現在」の三種の様態は凡て「生起」の第一範疇に含まれると考へられる。「生起」の第一範疇を時間の景的關係で考察したものが「現在」の三様態——刹那性、相續性、過程性——である。そして第二、第三、第四の範疇は決して「現在」の現實性の減少ではなくして、「現在」の外的實在性より主觀的實在性への本質化の過程を示すものである。たとへ外的には一生の長さに見ゆるものも意識的時間の直接性に於ては可能態にある時間の瞬時に外ならない。此の様に時間が主觀的實在性の直接性に於て把へられるとき、まさに其の限り、過現未の三時は相互に緊密に關係し合ふと言へるであらう。即ち過去と未來のそれは第三範疇に依りて示されて示され、過去と未來のそれは第三範疇に依りて示され、現在と未來は第四範疇に依つて各々關係づけられ結合し合ふものとして説明せられてゐるのである。