

連続と瞬間

——佛教学を志す学生のために——

佐々木現順

一 佛教哲学の意味

新しい学徒として東洋思想の研究を始めようとする者に、先ず以て望みたいことがある。

それは外ならない。文化は凡て其れに関わる民族のものであるということである。たとえ、西洋文化の研究でも、其れに従事する者が東洋人である限り、東洋精神を通してなされている。その限り、西洋文化が曲折されて伝えられるのも不思議でない。特に、精神文化ともなれば、其の民族以外に把えようもない。西洋の哲学も宗教も単なるそのコピーでしかないならば——そのことさえ異民族には不可能である——西洋思想研究の意味はない。

佛教もインドという異国の文化である。それ故に、佛教精神はインド民族のみしか把えられないという宿命を持ったものである。中国・チベット・日本の諸佛教と言っても、佛教にそれぞれ国名が付けられたということが、既に、インド佛教精神を離れてしまっていることの証拠であらう。

これらの異国の佛教が辛うじて佛教という名を冠し得るのは何故か。哲学を共有するからである。生きた精神ではない。生ける精神は民族の土壌の中で息づいている。それは宗教としてである。単一的民族性で組織された日本佛教

の如きは最も良いその一例である。日本で育った佛教は民族精神に育てられて民族宗教となつたものである。そこには、諸様の思想は発芽したであらうが新しい哲学が創設されたのではない。精神の展開は存したけれども、また、思想は現われただらうけれども、それらは單に宗教としての思想、即ち、宗教思想であつても、哲学であるということとは出来ない。

即ち、日本に於て佛教という言葉は暗い感じを与える宗教となつてしまつた。その感じを表わす概念として、次の言葉を何時でも容易に挙げることが出来る。「罪業深重」、「幻の如くなる一期」、「凡夫」、「無常迅速」などから、「生かされている」、「因縁」、「あきらめ」などに至る日常性に至る弱々しい音色である。殊に「うなずかれる」などという言葉になると、もはや学問の言葉とも思われない。勝手に自分だけうなずくなら独語であつて公的發言は恥ずべきことであるからである。現実というものは容易にうなずけないものである、ということこそ正にうなずかねばならないであらう。

うなずくという主観的情感は宗教的ではあるが、こういうことになる、学問は、既に、消尽してしまつてゐる。哲学という客観性など望むべくもない。これ即ち、精神主義の行きづまりである。しかし、幸いにして、かかる古い精神主義を救う道がある。それは外ならぬ佛教の上に哲学を見出すことである。哲学によってのみ、インドの佛教と中国・日本の佛教とが中国とか日本という国名を冠することなく、まさに、普遍的佛教の名の下で手をつなぐことが可能となるであらう。

二 哲学としての佛教

一般に、哲学が原理の追及であるとすれば、佛教もまた原理の追及である。哲学を求めんとする者には佛教は哲学となり、倫理的基準を求めんとする者には佛教は倫理ともなる。同じく、信仰を求める者にとっては佛教は宗教とも

なる。佛教とは何かということを決定するものは、実に、自己が何を求めるかに依ってきまるであらう。そうすると、佛教を問うということは自己を問うことを意味する。原理的に自己を問うて行くことが佛教を哲学として把えることになるであらう。

然し、佛教を哲学するに当りただ原理的に追及するだけでは足りない。追及は原理だけでは足りない。技術の追及でもなければならぬ。即ち、原理の追及のためには地味で根気のいるデータの集積がなければならぬ。その集積の上でなされなければ原理は抽象的になり終る。先に指摘した如く、佛教には哲学もあれば倫理も宗教性もある。それ故に、その中の一つだけ追及しても完全ではない。常に他との関連が考慮におかれねばならない。それは丁度、打ち上げられた宇宙船が地上に舞い戻ったり、また、抽象的有無の論理も南無阿弥陀佛へ落ちて来るようなものでなければならぬ。佛教を哲学と呼ぶ場合、その哲学とはそのような運動の二元性をふくむところの哲学を意味する。

三 インド思想と原始佛教

先ず、インド思想一般の特色について一言しておくことになる。

インドで考えられていた存在（自然）というものは自分自身から生成変化するものを意味していた。生きているもののみでなく、存在しているものは凡て生成変化するものであるというのである。自然全体が生物的に運動生成の原理を自らの内につつんでいるものと考えられていた。従って、そこには、自然全体の生成変化に関する根本規定がなければならぬのである。インドの根本思想によれば、この規定が創造（ブラフマー）、破壊（シヴァ）、維持（ヴィシュヌ）なる三原理であった。

インド思想が自然全体を運動生成と把えたということ、及び、自然の生成変化についてその根本規定を定めたということはギリシャの自然哲学と同じ傾向を持っていたと思われる。西洋ではそのギリシャの根本規定への追及が後に

なると範疇論とか直観形式の設定というものとなって組織立てられたのであろう。

此れに対し、東洋思想は此の根本規定を神話、宗教、人間学等にあてはめて組織して行ったことになる。西洋が此の根本規定を自然科学とか哲学にあてはめて行ったとすれば、東洋は人文科学の世界に於て組織して行ったということが出来よう。

インド思想が、更に、限定されて人間学に向けられたとき、そこに佛教があつた。従つて、佛教思想の特色は運動生成する自然の中で最も代表的な人間存在への問いの中にあらねばならない。

では、人間存在の根本規定とは何であつたか。それは外ならない。無常・苦・無我の理念であつた。無常・苦・無我なる三種の根本規定の中で、インド思想及び西洋の自然哲学にも通ずる理念は無常という規定である。無常とは、言うまでもなく、運動生成の現実の外ならないからである。

そこで、佛教を。其の背後にある思想の歴史とつなぐ橋梁となるものは「無常」なる概念であるであらう。

ところで、此の「無常」なる理念は原始佛教の經典に於ては常に苦・無我と共に語られるものであつて、無常だけを追及していない。というのは原始佛教時代に於て、佛教は倫理的宗教の形態を取っていたからであつた。

然るに、原始佛教時代を過ぎて所謂アビダルマ時代即ち哲学時代になると佛弟子達による佛教の内意が哲学化されて来た。アビダルマ時代といへば、キリスト教で言えば、使徒達の哲学時代である。後世に展開した大乘佛教の思想的構築は凡て其の根本的要素を此の時代に負うていることは周知の如くである。

四 無常と佛教哲学時代

佛教哲学の時代即ちアビダルマ時代になると、無常なる理念は苦・無我と別離して、其れ自体で詳細に分析されるに至つた。分析は大別して二つの傾向に於てなされている。

第一の傾向は南伝アビダルマ佛教（パーリ典籍による東南アジア佛教）であり、第二は北伝アビダルマ佛教（サンスクリット典籍による部派佛教）である。

両者に共通な点は両者とも「無常」の理念によって無我なる宗教的体験を目途していることである。相違した点は以下次第に明らかになるように、前者は原始佛教經典（パーリ諸經典）の所説に忠実ならんとして、抽象的思辨を出るだけ避けて実践的立場を踏まえている。此れに対して、後者は実践をふくみつつ、其れをも越えた立場に立ち、理論理性を追及して行ったという点であろう。

前者は実践理性によるのであるから、原始佛教の面目たる人間存在に根本的規定（無常・苦・無我）を賦与している。

此の仕方によれば、無常の理念は存在一般の運動変化でなく、人間存在のみに向けられている。一般に運動変化と言われているけれども、其れは如何なる過程か、如何にして変化の意識が生ずるか、また、運動変化は自然そのものに内具されたものであるか、或は又、見る側の主観に依存するのか、如何なる構造を持ったものか等の諸問題は必ずしも詳論されていない。たとえ、西洋の哲学と雖も、これについての分析論は充分ではない。こういう点からみて、佛教によって示される分析論は極めて合理的であり、恐らく、他の思想にして、佛教ほどの分析論を持てる思想は存在しないであろうと言つて過言ではない。

この仕方によれば、無常は生 (uppāda)・住 (thitassa anāthatta)・滅 (vaya) なる三種の過程によって説明されている。これを有為の三相という。三相に対する註釈によると生とは *janā* であり、生まれることである。滅とは破壊 (bheda) であり、住 (住しているものの変異 *trīṭassa aññathatta*) とは老 (*jarata*) に外ならない。即ち、生・住・滅は、生れてから死に至るまでの人間一生の間の連続のことである。ここで、一生の連続が生・住・滅なる位態を以て分析されたということ以外に注目したいのは、三種は自然現象に関係するのでなくして、人間存在のみに関係してい

るということである。パーリ所伝は——他の教義でもそうであるが——この問題に関してもまた同様に、無常は人間存在に限定されていることを知るであろう。

然るに、サンスクリット論書所伝即ち北伝アビダルマ佛教（部派佛教）の傾向はそれとやや趣を異にしてくる。即ち、無常の理念——生・住・滅なる根本規定による分析——は人間存在に限られず、自然的事物にまでもあてはめられてくる。その上に、生・住・滅（三相）は生・住・異・滅（四相）となり、住が住と異とに更に更に分けられるに至る。異なる位態を加えたということは北伝アビダルマ佛教——その代表たる有部——にとって、かなり重要な意味を有することになる。このことを念頭におきながら「無常」の理念を生・住・異・滅なる範疇によって分析して行こう。

五 生・住・異・滅

生・住・異・滅（四相）の原語について一言しておく。その原語及び漢訳は同一ではない。梵文俱舍論（四十五偈）で現われてくる原語を基本的なものとすると、それは次のようである。jāti, jara, sthiti, anityatāra の原語とその順序が掲げられ、玄奘はそれに次第の如く、生・異・住・滅の漢語をあてている。しかし、原語 jāra は老であり、anityatāra は無常であることは原語自体の意味であるから、真諦は原意の通りに老・無常をあてている。玄奘の言うように anityatāra を滅とすればパーリの vaya の意味と同じになる。この際、真諦訳の如く、偈中では無常とすべきであろう。何故なれば、此の四十五偈に対する称友の梵文俱舍論釈（二七一頁）によると、四相として次の原語でも換言されている。即ち、utpāda (生) anyathāra (異) sthiti (住) vyaya (滅) である。anyathāra (異) は偈の中では jāra であり、それが老でなく、異と漢訳されている。玄奘は偈の中で既に「異」を jāra にあてているから、もし俱舍論釈の anyathāra が漢訳されるとすれば、これもやはり「異」となるかも知れない。かくては同一漢訳「異」の原語に jāra と anyathāra なる二原語があることになって不都合であろう。それはともかく、「異」とは

人間の老いることであるということが理解出来る。ということとは、この偈でもまた、原始經典にあったと同じように生・住・異・滅の四相は人間存在に限定されていることを示している。然るに、他方、*anyatthatta* が「異」と訳されている。「異」と言えば、必ずしも、人間存在に限られない。有為の諸法にもあてはまるべきであろう。事実、有部によれば、四相は有為の四相であるばかりでなく（この点は南伝アビダルマの三相と同じ）、有為をして生・住・異・滅せしめる実的存在とみている。別法（*dravyantara*）とは実的存在の謂である。それだけではない。実的なものを、更に、生・住・異・滅せしめる他の別法を設定した。そうすれば、人間存在の一生の間の連続に限られない。存在一般にも通することとなる。無為に非ざる有為即ち運動變化生成するもの一般に通ずる普遍性を持つに至った。

順正理論の著作者たる衆賢しゅんしょうけんによるオースドックスの説明を聞こう。

彼によれば、生（*jata*）と言うのは諸行の生ずる際に、その生起を障礙しないで、而も、それを引く（*akkepa*）ところの勝縁（*Pratyaya*）であるという。凡そ、佛教に於ては相互の縁（作用）ということと言うが——主体を認めない立場であるから——生ぜしめるものもなく、生ぜられたものも存しない筈である。こういう無我の立場で言われる生とは主体的なものの力でもなければ、実的な存在者によって生起せしめられるものでもない。それ故に、生といっても生起せしめる実体の存在を予期してはならない。諸行は自ずと生ずるが、その際、生起をさまたげないものとしての縁が考えられる。それを勝縁（勝因）という。アビダルマ佛教では生起（*janana*）と引損（*akkepa*）とを区別するのが立て前である。例えば、業の場合言えば業因が業果を生起せしめるのではなくして、ただ業果を引くだけであると考えられている。業因は業果に対して縁であるが一つだけで生起の因ではない。業果を生ずるには業因の外に諸種の因もある。善因が、必ずしも、善果を生ずるものではなく、善因の外に存する諸種の因によって悪果（苦果）が生起する。このようにして、生住異滅の場合でも同じく、生なる範疇が生起せしめる唯一の因ではない、という業因果果の場合でもみられた基本的原理がここで根底にひそめられている。

生しょうなる別法と同じく、住・異・滅も同じである。住とは已に生じて未だ破壊されていない諸行が連続して行くに際し、さわりをなさない場合、さわりをなさないという縁が其の反面にあることを思わねばならない。それが勝因（勝縁）と言われる。異も滅も此れに準じて知るべきである。かくて、四相とは、もの（有為）が生起してある場合、生起したものの反面の存在に名づけられたものである。四相は何れも勝縁である。生ぜしめるものではないけれども引くはたらきを持った縁である。

存在は常に、肯定的な仕方で語られている、と思うであろう。然し、こういう考えは常識を出でない。他方、更に進むと存在のみでなく、非存在をも存在と考える仕方に気付く。これが佛教である。初歩的に佛教を研究し始める時、まず、行きあたる困難はかかる非存在の領域であろう。然し、非存在の領域に向って扉を開くことが佛教である。また、それが佛教の新しい哲学性であるということを初心者と思わねばならないであろう。それは丁度、十九世紀初頭以来、上部意識のみに限られていた心理学が二十世紀に入って深層の識閥まで深められて来たことと同じである。

生・住・異・滅の存在性は、このようにして、存在に対しては「障り無き勝縁」「引摂する勝縁」（順正理論十三・大・二九・四〇五c）として想定された存在である。それは存在が存在であるための在り方の一面であるということになる。それを別法（*dravyāntara*）と称した。存在に対して、それが考えられている通り、設定されたものであるから、たとえ存在と分離して抽象されても存在と不即不離の關係に於て立つ。存在が無なるとき生・住・異・滅も無であり、存在が有るとき生等も有るといえる關係にあるものである。

別法の作用性（*karitra*）について、次の偈の分析もそれを実証するに充分であろう。偈に曰く、

「相謂諸有為 生住異滅性」（同）

これに対する梵文俱舍論に出ている

lakṣaṇāni punar jātir jarā śhītir anityatā (*Abhidharmakośa*, ed. Pradhan, p. 75)

梵文によれば、「諸相とは生・異(老)・住・無常性(滅)である」ということになっている。相は性なりではない。然るに、漢訳を和訳して「生・住・異・滅の性なり」と解すると性は生等の四相に関わってしまう。梵文はそうではなく、性は滅性(無常性 *anityata*) のみに関するものである。即ち、性にあたる梵語は *śū* に外ならない。これに就ては詳論を要するが、いまはそれを指摘することに止めておくが、何故そのことを取り出したかと言えば、次の文の解釈が必要であったからである。

衆賢が四相の略説を終るにあたり、「性は体義」と言っている。性とは体の意味であるというのである。然るに、此の文は世親の俱舍釈論にも出ている文であるが、梵文俱舍論釈には缺いている。一般に性・相・体は同義語とされているが、此の場合、性にあたる梵語は *śū* を意味したものであろう。そうすると、性(性)とは体であるということであり、体とは *bhāva*, *svabhāva*, *svakṣaṇa* のいずれかである。いずれにしても「性は体義」に相当する梵文が欠いていることは適確な概念を決定し難いものになっている。

然し、別法(生・住・異・滅)が *tā*, *bhāva*, *svabhāva*, *svakṣaṇa* とされていることは間違いない。別法(*dravya*)が *svakṣaṇa* と同義であることは到るところにある。一例を挙げれば *dravyata itī sva-lakṣaṇataḥ* (A. K. Vyākhyā ed. Wogihara, p. 168) の如きであり、*dravya* (別法) は *svakṣaṇa* (自相) によって説明されている。そうすると、別法―性―勝因(勝縁・親縁)という図式が成り立つ。つまり別法とは縁(*pratyaya*)であるということになる。

次に、存在をして存在たらしめるものとして生・住・異・滅が別法として考えられるとすれば生等をそして生等たらしめるものも想定しうるのであろう。生生・異異・住住・滅滅といわれる範疇がそれである。これらは随相といわれるのであるが、要するに、生等をあらしめる他の範疇である。生と生生との関係は生生は生のみに関しており、他の住・異・滅に関係してはたらくのではない。丁度、眼識は境に対してのみはたらく他ではなく、耳識は音だけを聞くはたらくを持つのみで他ではない。このはたらくを功能(*śamartham*)という。功能とは単なる一般的なたらぎで

もなく、また、因果關係に限定されたはたらき（作用 *krिया*）でもない。功能とは一定の対象に対する一定のはたらきを言う。かかる佛教哲学一般に通ずるはたらきの限定性が功能と言われている。生生等（隨相）は生等（本相）に関わる。生等をあらしめるはたらきも、特定の対象に限定されている——生生は生に、住住は住に——。それ故に兩者の關係は功能として關係付けられる。

生生等が若し実体的存在であるとすれば——しばしば、そのような誤解もあったが——実体の存在はそれを無限に追及することも出来るであろう。生生或は生生生などという無限追及も可能な筈である。然し、かかる無限追及の過失はここではありえない。生等と同じく、生生もまた功能であるからである。

以上で知りえたように、生・住・異・滅という存在に関する四種の在り方は存在に対して勝縁となるものであり、功能の在り方を示すものに外ならない。

六 瞬間

瞬間とは佛教術語では剎那（*Kṣaṇa*）にあてられた概念である。瞬間とは如何に規定されるかについて哲学史上、多くの努力がなされている。けれども、瞬間を以て時間単位として取り扱っている点、及び、その瞬間の構造そのものについての分析を充分と思われない。

佛教に於ける瞬間でさえ、永い佛教史の上で諸様にとかれていた。然るに、アビダルマ佛教に於ける剎那論は極めてユニークであって、思想上に特色ある一つのパターンを作り出していると思われる。

さて、有部によると、剎那は極少時であるとするも分割不可能なものとするのではない。空間がそうであったように時間もまた分割可能なものでなければならぬ。この点について、曾て詳論したことがある（拙著『佛教における時間論の研究』一二六頁以下）。剎那は客觀的に想定された。即ち、剎那が百二十でタト・クシャナとなり、乃至、三十の

アホラートラが一ヶ月であり、十二の月日がヴルシャ（一年）となるというように規定された。他方、内面的に刹那の構造は生・住・異・滅の過程をふくむとされた。普通、刹那といえ、点で抽象するか、或は心理的極限を以て經驗的に語る外ないものであらう。然るに、刹那を内面的に分析しても、それには生等の四相が具足されているのである。

此の際、注目すべきは刹那に内具した四相の位置についてである。有部は刹那の外に生・住・異・滅なる四相があり、四であつて一つにはならないとする。一刹那にも四種の別法があると考えた。元來、有部は存在を客觀的に規定する哲學傾向を持っている。主体の操作を混入せず、言わば、見る立場に立っているといつてよい。この傾向によつて、刹那についてもまた、四相を別々に法として立てるのである。

此れに対して、經部（大乘佛教的傾向）は一刹那の生の中に住・異・滅が自ずとふくまれて来るものであつて別立された四相を考えない。いわば一即四、四即一という即一の立場に立っている。（有部では一は一、四は四であつて即一とならない）即一の立場になると刹那は、もはや、經驗の領域に入ってしまう。ここに即一の論理で一貫した大乘佛教への萌芽も見られる。

刹那に関する有部と經部の論争は前者が認識論の立場に立っているとすると、後者は經驗的心理的立場に立っているから共通の地盤を持ち得なくなるのは当然であらう。

七 連 続

連続にあたる佛教術語として相續（*saṃtāna*）を出した。連続なる概念についてもまた、常識的に理解して、それは丁度河の流れの如く続いて止まないものである、と言うのが普通の理解であらう。かかる常識的理解は經部に於ても、また、大乘唯識に於ても通用しているように見受ける。然し、詳細に分析すると、必ずしも、かかる理解は正しいと

言うことは出来ないと思われる。

先ず、最も一般的相続の概念で語られる思想は経部の主張で次の如くである。曰く、

「諸行相続^{シテ}、初起^{メテ}名^{ラケ}生^ト。終尽^{ニケル}位中。説名^シ為^レ滅^ト。中間相続^{シテ}隨轉^{スル}名^{ラケ}住^ト。此前後^ノ別。名^テ為^ス住異^ト」(順正理論十三・大・二九・四〇七c)。

この場合にみられるように、相続(連統)とは河の流れのように間断なく動いて行くという常識的理解に立っている。相続といわれるためには先ず、生起の発端をなす初起がある。それを生と言った。生があれば其の中止があるであろう。それが滅である。生・滅の中間位は住である。前後を比較して其の間にみられる変化が異(住異)である、という意味である。

相続なる概念は経部を初め大乘佛教になると多出する。けれども、北伝アビダルマ佛教では此の概念を用いることなく、その代り、刹那なる概念を以て此れに代える。相続も刹那の論議も、其の目標は主体的存在者の否定(無我)にあるが、経部の思想は、先にも指摘した如く、経験にあるに對し、北伝アビダルマ佛教(有部)は認識論の上にある。

哲学として興味ある点は、無我論が如何にして、また、如何ようにして認識論によって証しうるかという点であろう。この問題と、其の解決の仕方は——経験に立った説明よりも——一層、西洋の哲学的思弁との比較を興味あらしめるであろう(学徒の注目して行くべき点である)。

相続の概念を認識論的立場から批判する仕方を衆賢はその順正理論(卷十三・大・二九・四〇七c—卷十四・大・二九・四一二c)で展開しているから、此の章句を哲学的思想史的に分析することが望ましい。他の諸論書には見出せない仕方がそこに展開されていることを知るであろう。

その展開の一部を紹介しておきたい。

先ず、第一、相統について「初起名^レ生」と言つて、相統の始源を生とおさえている。然し、これは矛盾する。相統とは間断なき無始以来の連続である筈であるのに、切断して始源を想定することは出来ないからである。

第二に、相統の思想は現在のみ、はたらきを持つという思想（現在有体過未無体論）の上で言われているものである。そうすると、相統の基礎になるものは——時間的に言えば——現在だけに限られてしまふ筈である。他方、相統とは多くの刹那的存在（多法）の総合に於て表象されるものである。一刹那だけで連続の表象は生じないであらう。連続は時間的に過去・現在・未来への流動の上で、即ち、多法の上でのみ表象されるものでなければならぬ。かくて、相統なる概念と現在のみに意味を認める立脚点とは不齊合となる。

第三に、相統の始源たる生に、既に、住・異・滅の分位が自ずと含まれているとすれば、生と滅とが同時存在となるであらう。それ故に、生を他の分位たる住・異・滅と即一的に考えること（一刹那頃四相亦成）は自己矛盾に陥入ることになる。

第四に、心理的経過からしても相統という理念は非合理である。何故なれば、一つの識が連続している（相位相統）とするならば、改めて生等なる経過はあり得ないからである。これだけではない。倫理の意味もなくなるであらう。というのは心は常に変転してあるべきであり、善識が生じたかと思うと直後に悪識が生ずるというのが人間の心理的状况である。従つて、善識と悪識とは同一の識ではない。すなわち、同一意識が相似相統していることは出来まい。この論理は有部が意業に無表色を認めていない論理と同じである。もし、意業に無表色を認めるならば、一旦起した悪識もそのまま続いて善識になり得ないからである。かくては、倫理実践の意味を失うであらう。相統の理念についても意業における無表色の否定と同じ論理を一貫している。

第五に、相統と業の生起との関係についての経部の立論が批判される。経部の立論は此の文章で要約されている。業の種子によって、業果が生ずる場合、如何にしてかと言えば、業の種子が連続しており、それが変化生成されて

業果を生ずる（有業種子。相統転変」同四一一a）。

この経部の所言は大乘唯識思想における業種子・相統・転変と次第する所論と全同であるが、ここでもまた、相統の概念が批判される。それだけではない。一般に因・縁所生とされている存在がここで批判され、存在の生起が因・縁に限られないということが指摘されようとする。即ち、存在の生起・消滅は、因・縁のみでなく、因・縁は外縁（外助因縁）に過ぎず、その他に、内縁（近助因）がある。その内縁が生・住・異・滅であると言って生等を存在生起の新しい範疇として持ち出してくるのである。

すなわち、業種子だけならば、業果が直ちに生起する筈であるのに、現実には、そのことはありえない。それでは、多くの縁（条件）によるのであるかと言えば、そうでもない。もし、然りとすれば、業種子は無用となるであろう。かくて、業種子から業果の生ずるためには業種子と衆縁とがなければならぬ。而も、衆縁の中で一つの縁が欠けても業果は生じない。然し、業種子にしても衆縁にしても共に、業生起のためには其の外縁であるに過ぎない。この外に生・住・異・滅なる内縁が伴わねばならない。更に、外縁と内縁の關係は別離的でなく、常に、内縁が外縁に対して「俱起の近因」であるという仕方では俱起しているものである（生相雖作俱起近因能生所生諸有為法而必応待前自類因及餘外縁和合俱助」同四一一a）。

かくて、業種子と業果の結合の必然性は単なる因と縁によるものではない。因と縁は屢々、はたらきであると説明されてしまふけれども、はたらきというに就ても此れに二種があることを注意する。このことは経部及び大乘思想を研究する場合に洞察してかからねばならないことであろう。

八 連 統 と 瞬 間

連続（相統）と言えば、間断なき流れであろうと思う。しかし、流れと言えば、河の如くどこかに初めのあること

を推理せざるを得ない。それと同じく、連続と言えは、どこかで、また、いつの時か、生起がある筈である。生起があつてこそ、それが連続すると言ひるのである。しかし、此の考えは自己矛盾であつた。何故なれば、若し生起という刹那があつたとすれば、連続を無始以来の連続と言うことは出来ないであらう。既に、始め（生起）があるからである。

そうすると、連続が無始時来であることを言わんとすれば、それは刹那的であることを考えねばならない。而も、生起（*prajñā*）という一つの刹那でなく、刹那は多でなければならぬ。即ち、連続は多刹那の生滅を顯示するものでなければならぬ。

「顯示諸行一相統中有多刹那生滅差別。故作是說。有三有為之有為相。乃至広說」（同四〇七a）。

かくて、連続は多刹那に分断される。而も、その刹那とは生・住・異・滅なる諸刹那である。生だけの刹那の中に住・異・滅がふくまれるのではない。普通考えるところによると生—住—異—滅と次第して行くところの統一体の上に連続を思ふであらう。然し、衆賢（*śrāṅgha*）によれば、一つの刹那が連続して行くのではなく、生等は各々、異なつた刹那である。異なつた多刹那の統合が連続の概念となる。存在を生起せしめ、住せしめ、異ならしめ、滅せしめる別法（範疇）即ち、有為の四相（三相）は、これを時間的に言へば、刹那（瞬間）と言われる。多刹那となる。生等なる有為の四相は存在を時間的に限定したものである。流れは、此れを時間に於て把える時のみ、我・我所の執を捨することが出る。

連続の原語は *santana* であるが、此の原語自体 *san-tan*（*tan* 拡がり）を原意とする。時間的に流れて止まることの無いということよりも、空間的拡がりを持った意味である。このことから一刹那（生）に他の三刹那（住・異・滅）がふくまれるという考えも出て来る。經部の考えがまさにそれであつた。經部は有為の四相（三相）を連続（相統）の立場で述べているが、その連続には一刹那即四刹那という論理があつた。もし、刹那を念々に變化する時間的流れと

解すれば、生・住・異・滅はそれぞれ念々に變化する刹那であると言わねばならないのである。

經部の言うように、一刹那の中に生等の四がふくまれるとすれば、或は一即四というように即一的であるとすれば、そこには時間的經過は存しない。(經部の考え方は概して即一の哲学であるといつてよい。經部を経た大乘唯識學も現象的意識の底にアラヤ識という心的作用を想定して此れを綜合して即一となしている)。とまれ、即一の論理は *śāstra* の原意の示す如き空間的拡がりについてのみ可能な論理である。それは時間的流動の上には成り立たない。

有為の四相(三相)は時間的刹那の立場から言われたものであつて、空間的連続の立場からではない(「故知此說三有為相。唯約刹那。非執相統一」同四〇七a)。このことからして知りうることは相統(連続)の概念は時間的流れを顯示するには充分な概念ではない、時間的流れ即ち、無常或は無我を了知するためには、刹那なる時間概念を用うべきであるというのが衆賢の考え方であらうと考える。

凡夫は相統なる概念の中に我をみたりする。そして細かい生滅という時間の流れをみない(「然異生。於行相統。迷細生滅。執我我所。」同四〇七a)。それ故に、世尊は凡夫が相統を空間的統一(我)とみないように、専ら時間的生滅即ち多刹那という明白な時間概念によって存在を把えたのであらう(「世尊欲令遣所執故。顯示諸行一相統中有多刹那生滅差別故作是說。有三有為之有為相乃至廣說」同四〇七a)。

九　　む　　す　　び

新しく佛教を学ぼうとする者の前に佛教は諸様の相を以て自己を顯わにする。

誰しも一度は思うことは西洋思想に対する東洋の自覚であらう。佛教には西洋の哲学史上で関わることなく過ぎ去った課題が見出される。その一つが存在を規定する生・住・異・滅なる範疇であつた。そのことをここで指摘したに過ぎない。

次に思うことは恐らく、東洋思想のルーツをたずねたいと言うことであろう。インド思想である。インドの原始佛教による原初的佛教哲学である。

また、研究の進歩と共に原始佛教の思想が如何なる相を以て哲学組織されたかということであろう。中国佛教も日本宗派佛教も凡てインドにおける哲学組織の上で展開した。その際、著しく民族的エートスに影響されて伝わったことをも学ぶであろう。民族的エートスとは何かということへの探求心も湧かずにはおかぬ。

最後に、大乘佛教になると、インドにおける哲学的概念を正しくおさえておかねば、いつまでも同じところを廻っていて進展しないという結果になることが理解出来るであろう。そのことを相統と利那の問題をとらえて今後の研究への示唆とした。解り易くするため相統と利那を連続と瞬間という親しみ易い概念で言いかえてみた。

理性の勝っている筈の大学生ならば、理性を充分とぎすすために、佛教を先ず哲学しなければならない。信仰談を聞いて安易なうなずきを見せる前に、学徒には多くの作すべきことがあるであろう。人間は容易にうなずけないことを以て本性とするからである。