

仏教的時間と科学的時間の考察〔Ⅲ〕—(1)

——とくに縁起の時間性について——

眞 田 康 道

は じ め に

わたくしたちを取り巻く諸現象は、一体どのような法則にもとづいて展開しているのでしょうか？。また、わたくしたちの運命は、何を根拠に決定されているのでしょうか？。つまり、わたくしたちの未来は、全く偶然なのか、運命の定めなのか、それとも神の意志なのか、あるいは、それらのいずれでもく、自らの意志によって決定されるのか？。この問題について、古来より盛んに論じられてきたし、わたくしたちにとってたいへん興味深い問題であるが、科学時代の今日においても、なお未解決の問題でもある。

さて、シャーキャム＝仏陀によって、教示された縁起の理法は、この世界のすべての現象に当てはまる普遍性を有している。しかし、縁起それ自身は、「如来がこの世に出現されるも、未だ出現されなくも、確定された法」である。すなわち、縁起は仏陀の出世、不出世にかかわりない永遠なる法則性である。さらに、〈縁起〉は他の思想や宗教と比較する場合、仏教のオリジナル性を主張する理論的根拠でもある。したがって、この論文のテーマとして、《縁起における時間》を取り上げることにした。一方、現代科学は、この世界に起きる現象についてどのような法則性と理解しているのでしょうか。

仏陀の出現された時代のインドにおいても、盛んにこの問題について論じられた。仏教以前に起源をもつ伝統的バラモン思想においても、また、仏教が興起する時代から少し遡った時代に源を発する、新興思想においても世界や人生を支配し決定する法則について、おおいに論争し、お互いに啓発し合う格好の題材でもあった。これらの思想に対抗して、仏教は一貫して、縁起説を堅持して、その独自性を貫いたのである。

ところで、最近の科学においても、旧来の決定論的な惑星の運行や、物体の運動の法則が宇宙の真理であるとする考え方とは異なった、生命や現象の構造体についての問題に熱い眼差しが注がれつつある。生命や現象は、不可逆的時間の性質をもっているからである。この不可逆的現象は、《エントロピーの法則》に基づくと考えられているが、その他、素粒子世界における不確定性原理、カオスの問題、確率論的統計学、情報論等の問題もやはり、新鮮で、且つ、

きわめて重要な問題を提起してくれる題材である。要するに、これらの問題をひっくり返して言えば、現象は、時間的に、また空間的に連続的であるとは限らず、断続性ももっているということである。別な表現で言えば、ミクロの範囲では、デタラメな現象としかいいようのない事象にも、マクロの範囲に拡大すれば、そこに歴然とした法則性が認められる、という事実である。このことは、たいへん重要な問題を含んでいる。すなわち、未来はミクロ的には、でたらめで何も予見できないが、マクロ的視野で見るとある程度の確率で、先が見えてくるからである。この事実は、わたくしたちの生命や世界に関する構造と秩序には、連続性と断続性といった相矛盾する法則が内在しているとも理解できるし、また、わたくしたちが収集できる情報の量に起因するとも理解できるのである。すなわち、情報が少なければ未来は何も見えないし、ある程度多くの情報が得られると、その範囲での未来がわたくしたちに知らされるからである。ともかく、この世界は、時間、空間のあらゆる面にわたって、法則で貫かれ、厳格に支配されているのではなく、ある程度のデタラメさと確実さの両面をもって進行しているかにみうけられる。仏教にとって、最も基本的で重要な縁起の理法と、最近の科学の現象に対する動向について比較検討することは極め意義があることと考える。しかし、今回は原稿枚数の関係から、科学の立場からの検討は、次回の稿にゆずることとする。

1. シャーキャムニ仏陀時代の一般的思想界

1-1 縁起の法則性

シャーキャムニ仏陀は、自分の生命を賭して苦行を徹底的にこころみられた。しかし、6年間におよぶこの厳しい行もきっぱりと捨て去って、わが道を歩もうと決意され、ついに菩提樹下で悟りを開かれた。その正覚の内容については実にさまざまで〈縁起〉の理法の発見、〈法〉の確立、〈智慧〉の修得、〈解脱〉の成就、そして〈涅槃〉への到達等々、経典には語られている。実際、悟りの内容を語るにはさまざまな側面から語られねばならないが、これらはシャーキャムニ仏陀の〈さとり〉という体験の中ではひとつにおさまっていた。このうち縁起が最も基本的なもので、縁起の理法に基づいて、法と智慧と解脱と涅槃の成就がある。

原始仏教経典(『中部経典』「象跡喻経」)には、

縁起を見るものは法を見る、法を見るものは縁起を見る。

yo paṭiccasamupādaṃ passati, so dhammaṃ passati,
yo dhammaṃ passati, so paṭiccasamupādaṃ passati.⁽¹⁾

と記すように、縁起の法則は現象界のすべての法(有為法)に適用可能である。もっとも、縁起の法則が現象を超越した永遠の法たる無為法にまで及ぶかどうかは、後代の仏教では、それぞれの部派によって見解を異にしているようである。⁽²⁾ともかく、有為法、即ち無常の法はすべて縁起の法則に基づくというのが仏教の考え方である。

ところで、仏陀が正覚のときに観想された縁起は、後代最も完成された形態をたもつ〈十二

支縁起〉によって代表される縁起、あるいは、その系列に属するものであったとされている。すなわち、十二支の名の由来は、その理法が「無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死」の十二の部分（十二支 dvādaśa-aṅga）からなっているからであって、それは有情（衆生 sattva）の苦の生存の根拠を明らかにする縁起である。したがって、これは〈有情数縁起〉とも言われている。しかし、原始經典には、十二支にとどまらず、五支・八支・九支・十支等のさまざまな縁起支が説かれている。多くの学者は、十二支に先だて、九支乃至十支等の縁起が存在しており、十二支縁起はこれらの完成形態として後代に現れたとする説を支持しているようである。⁽⁹⁾しかし、九支ないし十支の縁起は、無明と行とが無く、「識・名色……」の順序で説かれている。

成立的に見れば、確かに〈有情数縁起〉としては、十二支縁起に先行する、支分の少ない縁起が存在し、十二支が後に説かれたのであるのだろう。しかし、唯識仏教は、人間の苦の根拠を無明の系列の知的煩惱である〈所知障〉と渴愛に属する情的煩惱の〈煩惱障〉に置いており、また、後の仏教は、すべて、〈無明〉に始まる十二支縁起を支持していて、衆生の苦の生起と生滅の理法として、十二支縁起が正当な縁起であると、位置づけている。すなわち、後代の仏教は、「識・名色……」にはじまる九支や十支の縁起説よりも、「無明・行……」にはじまる十二支縁起が仏陀の悟りの内容に、むしろ一致すると考えていたのである。十二支縁起が成立的にはある程度年月を要したにもかかわらず、かえって、仏陀正覚の事実に一層近づいているのかもしれない。つまり、ことばの次元を超えた仏陀の正覚の内容を、仏陀自身も仏弟子たちに明確に説き示されなかったのであろう。したがって、五支ないし十支の縁起説という紆余曲折を経て、十二支において、はじめて、仏陀正覚をことばの世界に誤りなく表現するに至ったのである。⁽⁴⁾

ともかく、これらの十二支は相互に依存的関係をなして、「無明によって行あり。行によって識あり。……」乃至「無明の滅によって行の滅あり。行の滅によって識の滅あり。……」が成り立つ。あるいは逆に「何があるから老死があるのか。生があるから。……」乃至「何の滅によって老死の滅があるのか、生の滅より老死の滅があるから。……」という関係も成立する。無明にはじまり老死に帰着する支分を順次に観想する、あるいは逆に観想する。これを繰り返し修すれば、ついに衆生の苦の生存の在り方と、苦の生存が減してゆく理をはっきりと悟ることができるとする。これが仏陀正覚の内容を表す十二支縁起である。しかし、これらの相互の支分間の依存的関係性を抜き出して表せば、つぎようになる。

これあるときかれあり、これ生ずるよりかれ生ず。

これなきときかれなし。これ滅するよりかれ滅す。

imasmim sati idam hoti || imassuppādā idam uppajjati ||

immasmin asati idam na hoti || imassa nirodhā idam nirujjhati ||⁽⁶⁾

すなわち、一般にこれは《縁起の型》または、《縁起の定型句》と呼ばれているが、十二支縁

起から抽出された関係は、これだけで独立した理法とみなされている。そして、有情の生存に限らず、もっと広義な現象一般にも適用されている。

シャーキャム＝仏陀は、十二支縁起によって正覚を成就されたが、衆生の苦の生存の法も、現象における無常法も実はその根本においては同じであると仏教はみなしている。すなわち、少し時代が下って、衆生と現象とを合わせ含む無常なる法は、有為法 (saṃskṛta-dharma) と呼ばれるようになる。縁起はすべての有為法に当てはまる法則である。したがって、縁起において、十二の支分よりも、上記のいわゆる《縁起の型》と呼ばれる理法にこそ、縁起の本質が存するのである。⁽⁶⁾

それでは、一切無常法に当てはまる縁起の理法とは如何なるものか？。一切法はすべて生じ、存続し、滅する、それが現象であり、衆生の生存にはかならないが、それらはお互いの法が因となり縁となって、現象や衆生の生存を織りなしていく。その性質は〈相依性〉(idappaccayatā)といわれ、縁起の本質とみなされている。この相依性は、また、上述の「これあるときかれあり、……」という、いわゆる、〈縁起の型〉としても表現されているのである。しかし、縁起について考察する前に、仏陀当時における他の思想界の見解について、少し触れることにする。

1-2 仏陀当時の思想界

シャーキャム＝仏陀在世当時の紀元前4、5世紀のころ、インド一般思想界が、おおいに活況を呈していたことを原始仏教経典は伝えている。すなわち、『沙門果経』では、外教を代表する六人の思想家の名前とその思想を紹介しているし、⁽⁷⁾『梵網経』には、六十二種の異説（六十二見）が乱立していたことを記している。さらに、⁽⁸⁾『増支部経』「第3集61経」には、これら種々雑多な見解をまとめれば三つの範疇に分けて述べている。⁽⁹⁾すなわち、

①比丘たちよ。ある沙門、バラモンたちがあって、かれらはこのように語り、このように見る——人は、[この世において] あるいは楽、あるいは苦、あるいは非苦非楽を感じとる。この一切は、前世の業を因とする（宿作因説 Pubbekata-hetu-vāda), と。……

Santi bhikkhave eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino——yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbhaṃ taṃ pubbe katahetū ti.

②そのとき、比丘たちよ。ある沙門、バラモンの場合には、このように語り、このように見る——人は、[この世で] あるいは楽、あるいは苦、あるいは非苦非楽を感じる。この一切は、世界の主宰者（イーシュヴァラ神）の化作を因とする（尊祐造説 Issaranimmāna-hetu-vāda), と。……

Tatra bhikkhave ye te samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino——yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbhaṃ

taṃ issaranimmānāhetū ti.

- ③そのとき、比丘たちよ。ある沙門、バラモンの場合には、このように語り、このように見る——人は、[この世で] あるいは楽、あるいは苦、あるいは非苦非楽を感じる。この一切は、無因無縁による（無因無縁説 *Ahetu-apaccaya-vāda*）、と。……

Tarta bhikkhave ye te samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino-yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbhaṃ taṃ ahetuappaccayā ti.

……

と記するように、仏陀在世当時のインド思想界においては、〈宿作因論〉（*Pubbekata-hetu-vāda*）・〈尊祐論〉（*Issaranimmāna-hetu-vāda*）・〈無因無縁論〉（*Ahetu-apaccaya-vāda*）の三思想に分類することができるという。この三つの世界観については、以下に考察するごとくである。

1-3 運命論（宿作因論）

この説は、〈この一切は、前世の業を因としている〉と、記述するように一種の運命論である。わたくしたちの人生は、すでに生まれる以前の過去世におおかたの枠組みが作られている、とする考え方である。

広く知られているように、インドは古くから輪廻転生思想が盛んな国柄である。仏陀に先行する古ウパニシャッド聖典中にすでに、輪廻と業の思想が、認められている。そして、現在のヒンドゥー社会にも深く根を下ろして、敬けんなヒンドゥー教徒は、人は過去世からこの世に生れ出て、やがて未来世へと生まれ変わることを今も堅く信じている。過去世の因が現在の人の苦楽を決定するとする、宿作因説は、このインド特有の輪廻と業の思想が背景にあることを理解せねばならない。

雲井昭善博士の説によると、仏陀在世時代で宿作因論者に属する思想家として、正統バラモン主義以外の新自由主義思想家、いわゆる六師外道中のマッカリ・ゴースーラ、とバグダ・カッチャーヤナ、およびニガンタ・ナータプッタの三思想家を挙げることができる⁶⁰。そして、ゴースーラは、世界の構成要素として靈魂・地・水・火・風・空・得・失・苦・楽・生・死の十二要素説を主張し、バグダは、地・水・火・風・楽・苦・生命の七つの構成要素を認めた。また、ニガンタ・ナータプッタは、ジャイナ教の祖師であるが、地・水・火・風の四元素から成る原子論を取り入れ、彼等は、世界の精神原理である。靈魂（*jīva*）と物質原理である非靈魂（*ajīva*）によって構成されるとする二元論を唱えた。ゴースーラもバグダも構成要素中に一方に靈魂ないし生命を置き、他方に地・水・火・風・（空）の五元素、あるいは四元素を置いて、生命原理と物質原理の二元論を根拠として、互いに教理に共通性を持っている。

その中、マッカリ・ゴースーラは、邪命派（アージーヴィカ派 *Ājivika*）の一人であって、

〈無因無縁論〉(Ahetu-apaccaya-vāda)と〈決定論〉(Niyati-vāda)を支持したとされる

このように問われたとき、世尊よ、マッカリ・ゴーサーラは、私(Ajātasattu 王)にこのように言いました。“大王よ、衆生が煩惱に染まるには、因もなく縁もない。衆生は無因無縁のままに煩惱に染まる。衆生が清浄となるには、因もなく縁もない。衆生は、無因無縁のままに清浄となる。自らの行為もなく、他者の行為もない。実行力もなく、向上心もない。人には威力はなく、努力もない。すべての衆生、すべての生命、すべての存在、すべての生物には、自由なく、実行力なく、自然の定めと〔苦楽の境遇との〕結びつきと自然の本性とによって変異し、六種の階級の何れかによって、苦や楽を感受する。

Evam vutte bhante Makkhali-Gosālo maṃ etad avoca: N' atthi mahā-rāja hetu' atthi paccayo sattānaṃ saṃkilesāya, ahetu-apaccayā sattā saṃkilistsanti. N' atthi hetu, n' atthi paccayo sattānaṃ visuddhiyā, ahetu-apaccayā satā visujjhanti. N' atthi attakāre, n'atthipara-kāre, n' atthi purisa-kāre, n' atthi balaṃ 'n' atthi viriyaṃ, n' atthi purisa-thāmo n' atthi purisa-parakkamo. Sabbe sattā sabbe paṇā sabbe bhūtā sabbe jīvā avasā abalā aviriyaṃ niyati-saṅgati-bhāva-pariṇatā chass'evābhijātisū sukha-dukkhaṃ paṭisaṃvedenti. ……¹¹⁾

と、このように、ゴーサーラの教理を記述している。彼れの主張には、〈無因無縁論〉(Ahetu-apaccaya-vāda)と〈決定論〉(Niyati-vāda)が含まれていたことがわかる。一般的には、輪廻と業思想に基づいた因果応報という考え方にしたがうならば、現世の苦楽は、過去世に行った善悪の業の果報とされるから、ゴーサーラが無因無縁論を唱えるのは奇異に感じられる。しかし、ゴーサーラは、全く業を認めないと云うのではなく、天から与えられる一種の業力〈自然の定め〉(niyati)によって、人間の性格は決定されているという。したがって、現世でいくら努力しても生まれながらの性格を転換できないと主張したのである¹²⁾。けれども、ゴーサーラは彼れの人生論を〈自然の定め〉(niyati)と表現しているように、決定論というのは、運命論とも少しく意味が違ふようである。宇井伯寿博士は、この点をこのように説明されている、「ゴーサーラは凡て無因無縁を主張し輪廻解脱にも因も縁もなく人の努力精進即ち業のこれと関係することを否認するから、結局凡ては自然的に定まって居り又定まると見ていたのである。此の意味に於いての一種の運命論と呼ぶか、又は寧ろ自然論と呼ぶ方が適切であろう。¹³⁾」と。すなわち、人生の幸(楽)・不幸(苦)すべてが、天の定めによって動き変化するのであって、人間の努力の及ばぬことで決定されるのである。自らを天のはからいにゆだね、自らの人生を自分で計画し、その目的に向かって実現努力することなく、生まれながらの境遇も、一生の中でおとずれるさまざまな苦楽も、もって生まれた定めとしてそのまま享受してゆく、いわゆる〈自然論〉でもあるのである。パグダ・カッチャーヤナの説は、「ゴーサーラの派に属した異派の一つ」と考えられ、無因無縁論と自然論(決定論 Niyati-vāda)であったとされる¹⁴⁾。したがって、パグダの人生・世界観は、大体ゴーサーラの説と同じであったのであろう。

つぎに、ニガンタ・ナータプッタの説（ジャイナ教）について、先にも触れたように、この教説は、靈魂と非靈魂の二元論の立場にたっている。非靈魂とは、物質でこれが靈魂に結びつく束縛を生じる、とする業論を唱えている。この束縛から靈魂を離れしめるために苦行を作すのであるが、ジャイナ教が宿作因論の立場を保持することについて、『中部経』「天臂経」には、それを批判してつぎのように言う、

比丘たちよ。もし、有情たちが、過去世に作した業を因として、苦・楽の思いを経験する、ということになれば、実に現世で、ジャイナ教徒は、かくもはげしく、つらく苦しい思いを経験するのは、比丘たちよ、過去世に（彼らが）悪業を作したことになる。

Sace, bhikkhave, sattā pubbekatahetu sukhadukkhaṃ paṭisaṃvedenti, addhā, bhikkhave, Nigaṇṭhā pubbedukkatakammakārino, yaṃ etarahi evarūpā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyanti.⁶⁹

このジャイナ教に対する批判からすれば、この教説は、過去世の善悪の業によって、現世において苦・楽何れかの人生が決定されることを認めていることが知られる。

以上、宿作因説についても、マッカリ・ゴースーラとニガンタ・ナータプッタでは、前者は有情の業を超えた、一種の天地自然の業とでも言うべき〈自然の定め〉(Niyati)によって、有情の人生の幸不幸が決定されるとする。一方、後者のニガンタは、前世の自己の業が、現在世における自己の幸不幸の境遇を決定するとした。このように両者の決定論に、解釈の違いがあることが知られるのであるが、同時に、ともに印度特有の輪廻と業思想の存在が大きく影響していることが知られる。つまり、三世は断絶してあるのではなく、過去世→現在世→未来世へと連続してしてあるということである。そして、現世は、身動きならぬ程過去の果が重くのしかかるとの考えである。もっとも、仏教にも後に宿業として、過去の影響の大きさを強調した場合もある。

1-4 神意論（尊祐論）

つぎに、尊祐論 (Issaranimmāna-hetu-vāda) とは、現象は、すべて宇宙の主宰神であり、また、創造神によって化作されるとし、したがって、人間の幸不幸もこの神の意志によって決定されるとする説である。Issara とは、Īśvara 神（自在神）のことで、世界を統率する神である。この神は、宇宙の創造神、ブラフマー神 (Brahmā 梵天) と同格とみなされている。ブラフマー神 (Brahmā) は、もともと〈宇宙の根本原理〉を意味する中性名詞 Brahman (梵) が神格化されて男性名詞となった語である。ブラフマン (Brahman 梵) もブラフマー神 (Brahmā 梵天) も、ともに原形は Brahman であるが、単数形主格の活用形では、前者はもとの形と同じ Brahman であるが、後者は Brahmā という活用形を取る。このように両者は異なった活用をなす、異なったことばである。

ブラフマン (Brahman 梵) はウパニッシャッド哲学における〈梵我一如論〉を支える基本

的概念であった。すなわち、自己の内面的本質たるアートマン (Ātman 靈魂・自我) と宇宙の根本原理たるブラフマン (Brahman 梵) が、ヨーガ等の瞑想を通じて〈一如〉として観想されたとき、それが宗教的最高の境地とされたのである。このブラフマンは、「(一) 超越者として現象世界を超えている側面と、(二) 現象世界を展開する側面、との両側面がある」と、されるように、根本原理たる宇宙の本質とそこから現象が化作として展開してゆく作用の、二種の性質を合わせ持っていると考えられていた。

以上のような思想をウパニシャッド哲学から継承して、ブラフマー神は、シャーキャムニ仏陀が活躍された時代にすでに現れ出て、多くの人びとに信仰されていたことが、『梵網経』に次のように記述されている。

じっさい、貴下ブラフマー神、偉大なブラフマー神は、勝者・無敗者であり、何ものも見通せる一切の支配者であり、自在者・創造主・化作の神・最も勝れた能生者・過去〔世〕と未来〔世〕に自在力を持った祖神であります。われわれ〔人間を〕化作された、貴下ブラフマー神は、恒常・堅固・常住であり、久遠にひとしく変異することのない性質のみがとどまるのです。しかしながら、ブラフマー神によって化作されたわれわれは、無常・不堅固・短命であり、死する性質を持つ、この〔輪廻の〕生に來たったのです。

Yo kho so bhavaṃ Brahmā Mahā-brahmā abhibhū anabhibhūto aññad-atthu-daso vasavattī issaro kattā nimmātā seṭṭho sañjitā vasi pitā bhūta-bhavyānaṃ yena mayaṃ bhotā Brahmunā nimmitā, so nicco dhuvo sassato avipariṇāma-dhammo sassati-samaṃ tath'eva ṭhassati. Ye pana mayaṃ ahumha tena Brahmunā nimmitā te mayaṃ aniccā addhuvā appāyukā cavana-dhammā itthattaṃ āgatā ti.

ここに記されるブラフマー神は、ウパニシャッド哲学から受け継いだ二つの性質、すなわち、一方で創造主・自在者として、〈恒常・堅固・常住であり、久遠にひとしく変異することのない性質〉を持っており、他方で、化作の神として、われわれ人間を化作、展開したとする。しかし、化作されたわれわれは、絶対者の性質とは正反対に、〈無常・不堅固・短命であり、死する性質〉を持っているという。

時間論的に云えば、先の決定論(宿命因論)が現在は過去をすべて原因として、すべて決定されるとする説であり、また、次に述べる無因無縁論が、世界はすべて過去・現在・未来に通じる法則性はなく、すべて一瞬々々の出来事はその場限りで、のちに何の影響力も及ぼさないことを主張する。これに対して、この尊祐論では、絶対者たるブラフマー神の化作であるということである。ブラフマー神は〈永遠〉であるが、そこから展開した〈人間等の生命・現象〉は、〈死・無常の属性〉を伴っている。すなわち、永遠から無常が化作されたとする。さらにこの説では、〈何ものも見通せる一切の支配者・自在者〉(aññad-atthu-daso vasavattī issaro)として、この地上のすべての人間及び生命を支配し、また現象世界のすみずみに至るまで主宰者としての神の意志を浸透させている。この主宰者としての神の意向は、ただ現在に

のみ、及ぶのではない。〈過去〔世〕と未来〔世〕に自在力を持った祖神〉(vasī pitā bhūta-bhavyānaṃ)として、過去と未来にも影響力を行使する神である。

仏教経典が語る〈尊祐造論〉では、過去・現在・未来にわたって、人間とその世界にゆき渡る神の意志について記述しているが、先述したように、これに先行するウパニシャッド哲学では、当初、ブラフマン(Brahman)を、人格神とみなさず、宇宙の〈原理〉ないし〈法則〉と考えていた。そのため Brahman を人格を示唆する男性名詞に含めず、中性名詞の中に付属せしめていた。このような理由で、ウパニシャッド(Upaniṣad)が、一般に宗教として語られず、哲学ないし思想として取り扱われている所以でもある。ともかく、ウパニシャッドの哲人は、宇宙には永遠なるブラフマンが実在し、そこから無常で化生の性質を帯びた現象世界が展開し、また、そこに住む人間等の生命が誕生したと考えたのである。したがって、この場合には、人間と現象を貫くものは、神の意志ではなくて、宇宙の根源から発する原理である。この原理にもとづいて、世界は変化し、人間は思考し行動し、運命をたどるのである。しかし、宇宙の根源から無常な現象が展開するとしても、なぜ現象は無常なのか、という理由づけはされていないように思われる。

ウパニシャッド哲学において、このほかに重要な概念は、いうまでもなく自己の本質たる〈アートマン〉(Ātman)である。アートマンは、肉体とは別に実体視されたがために、無我を説く仏教とは、異なることが強調されたし、また、仏教から非難の対象にしばしばされてきた。しかし、アートマンは、自己の内省の契機の役目をなし、自己をヨーガによって瞑想すれば、真実の自己たるアートマンに至る。そして、そのアートマンのさらに基体をなすブラフマンの存在を想定し、ついにブラフマンと合一することを唱える。したがって、万有の根本原理たるブラフマンは、無限大としてあまねく全宇宙に遍満しているけれども、わたくしたちの感覚の外に客観的存在として求められるのではなく、極小たるアートマンを通じてのみ知られるのである。いわゆる、〈梵我一如〉の境地である。宇宙の本質は、感覚を通じてその向こう側、つまり客観世界に求めるのか、それとも、心の瞑想を通じて次第に内省が深淵化されて行き、その究極の基底に求められるのか、ということになる。ウパニシャッドは、後者を提唱したのであるが、仏教は、この主体的真理の探求方法をウパニシャッドから学んだといつてよいであろう。初期ウパニシャッドの『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』(B. C. 800年以降)に、最初に梵我一如をシャーンディリヤの説として、次ぎのように云う。

これこそ心臓の内に存するわがアートマンである。それは米粒よりも、あるいは麦粒よりも、あるいは芥子粒よりも、あるいは黍粒きびの核よりもさらに微細である。しかし、また心臓の内に存するわがアートマンは、大地よりも大きく、虚空よりも大きく、天よりも大きく、これらのもろもろの世界よりも大きい。

一切の行為をなし、一切の欲望をもち、一切の香をそなえ、一切の味を含み、全宇宙に遍満し、無言であって、無関心なもの、——これこそ心臓の内に存するわがアートマンであ

る。それはブラフマンである。……

《中村元訳》

と、このように、瞑想の中で、アートマン（我 Ātman）とブラフマン（梵 Brahman）の合一する状況を描写している。中村元博士は、このことについて、〈このシャーンディリヤの立言のうち、われわれは「反対の一致」（coincidentia oppositorum）の思想を認めることができる。「絶対のもの」ということを非常に大きいものだとして世人は考えているが、じつは、われわれ各個人のうち潜んでいるものであって、それが絶対なるものである、……〉と説明せられておられるように、アートマンを米粒、麦粒、芥子粒、黍粒よりも小さいと形容し、その極小なるものが突然、大地よりも、虚空よりも、天よりも大きい極大なるものに変容してゆく。そこは、無言なる境地、すなわち、絶対の境地であり、全宇宙に遍満する普遍なる性質、ブラフマンに外ならないのである。かくして、梵我一如が達成する。

そのようであるから、永遠なる時間は、極小であるアートマンを通じてのみ、認識される。反対に、恒常なブラフマンから、無常の現象が展開するのも、必ずアートマンを経由する。後代の仏教、すなわち、中期大乘仏教の思想である仏性論・如来蔵論や唯識思想には類似した時間論が存在している。ともかく、恒常のブラフマー神から無常な現象世界が展開する。とはいっても、ウパニシャッドは、神でなく万有の原理からの展開を本來說くのであり、ブラフマー神の意志とはいっても、キリスト教やイスラム教の強固な神の意志とは、ニアンスを異にしている。

1-5 無因無縁論

この論は、インドに伝統的に存在している輪廻と業思想の理論づけをなす因縁説、あるいは、因果説を否定する。現象が生起する中にも、また人間の生き方や行動に関しても、何らの因も縁も認めないのである。この無因無縁論を支持する思想家として、雲井博士は六師外道中では、アジタ・ケーサカンバリ（Ajita Kesakambalin）とプーラナ・カッサパ（Pūraṇa Kassapa）との名を挙げられ、順世派の一部の徒もこれに属するとされる。また、先述した宿作因論者のマッカリ・ゴースーラは、無因無縁論を唱える点で、無因無縁論者でもあることを指摘されている。アジタの思想について、『長阿含経』「沙門果経」では、次のように叙述する。

このように問われたとき、尊師よ、アジタ・ケーサカンバリは、このように私に申しました。“大王（アジャータ・シャットッ王）よ、布施は存在しません。供儀は存在しません。供物もありません。苦楽等の業に対する、のちのちの結果（異熟果）もありません。〔業の果報がないから、〕今世もなく、来世もありません。母もなく、父もありません。有情が化生することはありませんし、今世や来世で自らを明らかに知り悟って他人を教えさとすような、正しい境地に達し、正しい行を実践する沙門もバラモンも世間には存在しません。有情は四大から作られ、死ねば、地の成分は地に還り、水の成分は水に還り、火

の成分は火に還り、風の成分は風に還り、〔六種の〕感覚器官は、空無に還ります。人びとは、死者を担架（＝五体を運ぶ台）に乗せ、火葬場に至るまで〔死者に〕ことばを投げかけます。人びとが、供物を投げ入れつつ、〔死者は〕灰色の骨と化します。〔死者に捧げる〕布施はすべて愚かな教えです。人びとが如何なる願いごとを〔死者のために〕述べようとも、それらはすべてむなしく、虚妄で、偽りのことばにすぎません。愚か者であっても、賢者であっても、身体は分解し、消滅してしまいます。死後に何ものも存在しません”と。

Evam vutte bhante Ājito Kesa-kambali maṃ etad avoca “N’atthi mahā-rāja dinnam n’atthi yiṭṭhim n’atthi hutam, n’atthi sukaṭa-dukkatānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, n’atthi ayaṃ loko n’atthi paro loko, n’atthi mātā n’atthi pitā, n’atthi sattā-opapātikā, n’atthi loke samaṇa-brāhmaṇā sammaggaṭā sammā-paṭippannā ye imaṃ ca lokaṃ paraṃ ca lokaṃ sayam abhiññā sacchikatvā pavedenti. Cātum-mahābhūṭiko ayaṃ puriso, yadā kālaṃ karoti paṭhavi paṭhavi-kāyaṃ anupeti anupagacchati, āpo āpo-kāyaṃ anupeti anupagacchati, tejo tejo-kāyaṃ anupeti anupagacchati, vāyo vāyo-kāyaṃ anupeti anupagacchati, ākāsaṃ indriyāni saṃkamanti. Āsandi-pañcamā purisā matam ādāya gacchanti, yāva ālāhanā padāni paññāpentī, kāpotakāni aṭṭhīni bhavanti, bhassantāhutiyo. Dattu-paññattaṃ yad idaṃ dānaṃ, tesam tuccham musā vilāpo ye keci atthika-vādaṃ vadanti. Bāle ca paṇḍite ca kāyassa bhedā ucchiḥḥanti vinassanti, na hontī param maraṇā ti”

このように、アジタは無因無縁論を唱えるから、布施・供儀・供物の効用も認めない。また、業の果報を否定するから、過去世から今世への結果も、今世の来世への結果もなく、父母の縁も、聖者の正道に対するさとり・涅槃といった果報もない。有情は地・水・火・風の四元素から作られ、死ねばそれぞれの元素に還るのみで、何も残らないと主張する。彼れの思想は、過去→現在、現在→未来への何らの影響も、連続性も認めない。このことから、唯物論者であり、刹那主義者であることがわかる。

つぎに、プーラナ・カッサパの説も、アジタの説と同じく、布施・祭祀の功德を否定し、また、善業が必ずしも善果をもたらさず、悪業が必ずしも悪果をもたらさない立場である。したがって、彼れもまた、社会倫理を無視し、道徳を認めない論を展開する。

ジャーキャムニ仏陀が出現されたころのインド、つまり、紀元前4世紀乃至5世紀代のインド思想界においては、『梵網經』に〈六十二見〉と言った表現で、さまざまな哲学・宗教が乱立した時代であったことを記しているが、結局、以上見てきたような、宿作因論・尊祐造論・無因無縁論に現象や人生に対する見解は集約されると經典は伝えている。しかし、これらいずれの論理も、人間の努力が結果として結ばれる余地をもたない見解であると云わねばならない。仏教は、当時の雑多な思想界のなかにあつて、上記のような外教の見解とは異なったオリ

ジナル性を主張したわけであるが、この〈オリジナル〉という点でもっとも重要な理論が、縁起であるといつてよい。縁起と言う理論がどのように、上の三つの思想と異なるかについて、つぎに見ることにする。

2. 仏教における縁起論

2-1 原始仏教の縁起論

シャーキャムニ仏陀の時代には、インドの思想界は、ヴェーダ・ウパニシャッド・バラモン教の流れをくむ正統バラモン主義と、六師外道に代表される非正統バラモン主義との二大潮流に区分されるが、仏教はこのいずれの説も退けて、独自の思想を打ち立てようとした。正統バラモン主義に対しては、無我説をもってブラフマンとアートマンの説を退けた。また、六師外道の概して、極端で、唯物論的な傾向に対しては、両極端を否定する中道をもって対処したとも言いうる。ともかく、これらいずれの異教に対して対処し、仏教独自の立場を宣揚する論理は、縁起である。しかし、縁起は、また、法中心主義の立場でもある。すなわち、法はすべて縁起の理に対応しているとするからである。『雑阿含経』巻第12には、仏は、比丘の質問に対してこのように答えて云う、

仏、比丘に告げたまわく《縁起法なるものは、我が所作に非ず、亦た余人の作にも非ず、然も彼の如来出世するも及び未だ出世せざるも、法界に常住せり。彼の如来は自ら此の法を覚りて、等正覚を成じ、諸の衆生の為に、分別し演説し、開発し顕示す。所謂此れ有るが故に彼れ有り、此れ起るが故に彼れ起り、謂わゆる無明を縁じて行あり、乃至純大苦聚集まり、無明滅するが故に行滅し、乃至純大苦聚滅す》と。

ここに、縁起法は、仏の作ったものでもないし、また、他人の作ったものでもない。また、縁起の理法にしたがって、展開する一切法は、如来がこの世界に出現するも出現せざるも、関係なく縁起の根拠たる法界は常住である。如来はただこの縁起の理法を悟ったに過ぎない、と自ら明らかにする。この如来の発言は、いずれの他教とも異なった仏教の独自性を強調している。さらに、法界常住の法は、縁起を離れてないことを明らかにしていると言える。縁起法が自作、他作でないことによって、ブラフマー神の所作とする尊祐論を否定し、また、過去の因果にもとづいて、すべてが決まるとする宿作因論と、何の因果も認めない無因無縁論とを、縁起論を根拠にしていずれも退けるのである。

先述したように、仏陀が、さとり際に観想されたのは、十二縁起であったとされている。この縁起は、有情に関しての迷いの生存と、それらが滅してゆく次第を明示した縁起説であるが、この理法を一切現象にまでその適用範囲を拡大したのが、先述した〈縁起の型〉とか、〈縁起の定型句〉とか、呼ばれている縁起である。すなわち、

これあるとき彼れあり、これ生ずるより彼れ生ず。

これなきとき彼れなく、これ滅するより彼れ滅す。

imasmim sati idaṃ hoti || imassuppādā idaṃ uppajjati ||

imasmin asati idaṃ na hoti || imassa nirodhā idaṃ nirujjhati ||

という定型句で、表現されている縁起である。ここに云う〈これあるとき彼れあり……〉の表現形式は、現象内に存在する物質、あるいは精神としての、〈もの〉と〈もの〉の関係を云っている。

〈もの〉と〈もの〉との関係は、一様ではない、実にさまざまな関係があるはずである。実際、この世界には、無限に近い時間的展開と、無限に等しい空間的広がりが存在する。また、世界の内部には、物質的存在（色法）もあれば、心の領域の存在（心心所法）もあるし、構造的には、極微の構造から巨大組織の構造に至るまで、重層的に構成されている。そして、これらさまざまな関係が複雑微妙に関係し合い、重々無尽の様相を織りなしているのが、わたしたちが居住する、この現実世界である。これらの中に存する多様な関係をひっくるめて、〈縁〉（*pratyaya, pratītya*）、あるいは、因（*hetu*）と云っているのである。少しく具体例をあげれば、〈親〉と〈子〉の関係は、一見親が子より先に存在しているかに思えるが、親は子どもが生まれたとき、親と呼ばれるのであって、親子の関係は、時間的な前後の区別が入り込むことのない、純粋な論理的关系である。〈有〉と〈無〉や、〈赤〉と〈白〉・〈黒〉などの色も互いに否定し排除することによって存在する相対的关系である。有は、無の反対で経験的には、有か無のどちらか一方であって、両方同時にはありえない。赤の色も他の白・黒・黄色……を排除することによって、赤のイメージが生じて来る。これらも否定を媒介とした相対的关系である。人と人の信頼関係は、お互いに影響を及ぼし合うから因果同時である。あるいはまた、阿頼耶識に蓄えられた業の種子は、外界の現行に影響を及ぼすが、一方現行もあらたな因を種子に植え付ける（すなわち、熏習するから）、互いに因果同時の関係にある。生命は、両親、先祖の過去の因を引くと同時に現在において、生命を維持持続せしめる水・食物等の自然的恩恵の外、多くの人びとのおかげのといった無数の縁によって、存続する依存的関係にある。すなわち、生命は時間的因と空間的縁に結ばれて持続されている。種子と芽は、明らかに因果関係であって、種子は時間的芽に先行して存在する因で、芽はその果である。業について言えば、善因に縁って楽果を、また、悪因に縁って苦果を結び、異時に異質の結果を結ぶ（すなわち、異熟の）因果関係である。このように、縁起といってもそれぞれの状況によって、さまざまな関係性を結んでいる。後代の有部は、六種の因・四種の縁・五種の果（六因・四縁・五果）を想定し、それぞれが関係し合う縁起を考えていたことを『俱舍論』中に記述されている。

【縁起は論理的关系であるとする説】原始仏教における、ものとの関係は、因果律的关系ではなく、相対性・相依性の意味である、とする見解は、多くの学者が認めているところである。たとえば、和辻哲郎博士は、「縁と所依とを同義に解〔して〕……所依とは明らかに論理的な根拠の義であって、時間的存在的な原因の意味ではない」とも、あるいは「縁起関係が法と法との間の依存関係である」とも解説されている。換言するれば、〈一つの系〉、つまり、

わたくしたちが、或る一つの物体、あるいは、一つの事象について関心を寄せ、それが時間的経過に伴って、どのように変化し、どのようにあらたな現象が展開して行くのかという、因果関係を説明することに、縁起の意義があるのではなく、法（もの）と法（もの）とが存立するのは、互いに依存的関係によって成り立っている、という理を明らかにすることだ、という見解である。

【法界縁起説】平川彰博士は、『相応部經典』に説かれる十二縁起の意味を中心に考察され、〈法界〉が〈縁起の法〉と同義に用いられていることに注目され、〈縁起〉（*pratityasamutpāda*）を〈界〉（*dhātu*）とみなしておられる⁶⁰。そして、縁起が界であることについて、このように説明されている。《無明を縁として行があるという、その両者の〈関係〉を言うのではなく、行が生ずるための〈縁となる無明〉の〈力〉をいうのである。縁としての無明の力が縁起であり、これが界である……》⁶⁰。この場合には、無明が界となって行を生ずる力であり、そこに因の意味があるとみなされるが、このような法則は、心理的な場合にだけ適用されるのではなく、野に咲く一輪の花も界からの力によって、すなわち、縁によって起こるのである。したがって、それが縁起（*pratityasamutpāda*）なのである。このように縁起は、界といわれる根拠から生じてくる力であり、生じたものが縁已生法（*pratityasamutpanna-dharma*）となる。したがって、縁起はものを生じさせる力であり、未だ見えない隠れた部分である。これに対して、縁已生法は、すでに〈もの〉として現れ出た状態であって、無常なる存在、すなわち、有為法であるという。平川博士は、この〈界〉（*dhātu*）は、原始仏教經典、すなわち、『相応部』第12「因縁相応」第20経に存在することを明示されて、やがて界は部派仏教、さらに大乘仏教に受け継がれて行くのであるが、原始仏教における〈界〉の意味を、《〈界とは因の義〉ともいわれ、或いは〈種族〉（*gotra*）の義ともいわれ、山中に金・銀・銅・鉄等がかくされていることに喩えられている。即ち〈界〉とは、自性を持つ実在で、自己の固有の力を失わず、縁に応じて結果を生み出すものである。したがって縁起を、現象から遊離した法則と考えるのは、原始仏教の縁起観には適さない。存在にそなわる法則的な力が縁起である。》⁶¹と、記述されている。このように、一切法の展開の根源たる〈界〉が十二縁起と同等とみなされ、やがて唯識思想における阿頼耶識や、如来蔵に受け継がれて行く源流をなすという⁶²。しかし、この〈界〉は因の意味であるが、いわゆる〈第一原因〉というごとき実体ではない。また、〈界〉があらゆる存在に優先する第一原因、一切万物を出生する根本実在というごときものと考えられているのでもない⁶³。〈界〉は他の法を生ずる縁となるが、しかし他の法を縁として界が生ずるのでないといわれるから、界は一切法の根拠であり、人間や世界とある程度切り離された、自立性あるものであるが、その性質は無常であり、究極の実在とはみなされていなかった⁶⁴という。

このような解釈での縁起は、「無明に縁りて行あり……」といったような、おたがいの支分が相依性（*idappacchayatā*）としてある関係である。しかし、十二縁起の支分同士の相互依存

関係には、時間性は存在しない。平川博士は、縁起の相依性に、時間的關係も認めておられる。すなわち、迷いから悟りへの進歩は、迷いが悟りに変わり、悪が善に変わることであり、そこに〈質的転換〉がある。この質的変換は、後戻りのない一方的進行である。したがって、ここに時間が存在するわけである。しかし、真理の世界には時間は存在しない。迷妄の世界にも本質的にはこれと同じであるべきであり、そこには時間を設定するにしても、それは〈方便〉であるとみなしておられる。そして、十二縁起としては、相互依存の關係の方が、一方的な前後關係よりも優勢であるとされている。また、縁起の相互依存の關係とは、〈中道〉であって論理的關係ではない、との立場に立っておられる。

2-2 縁起の時間性

以上のようにあるから、縁起の理法、すなわち、

これあるとき彼れあり、これ生ずるより彼れ生ず。

これなきとき彼れなく、これ滅するより彼れ滅す。

と言ひ表される謂わゆる〈縁起の型〉そのものは、〈もの〉と〈もの〉との相互の關係を表す形式であって、時間性を含むものではない。それでは、縁起に時間性は存在しないのか、といえは決してそうではない。

まず第一に、仏陀は、法を悟られたとも言われ、また同時に、縁起を悟られたとも言われるように、法と縁起は一体である。だから、縁起に相應する場合にのみ、法と呼ばれ得るのであって、換言すれば、縁起の内実は法であるといってもよい。そのようであれば、諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜の三法印、さらに一切皆苦を加えた四法印のすべての法は、縁起と矛盾するものであってはならない。ここで注意しなければならないのは、一切皆苦・諸行無常の法と、および諸法無我の一部の法は、後世〈有為法〉(saṃskṛta-dharma)と呼ばれる無常法である。これに対して、諸法無我の一部と涅槃寂靜の法は〈無為法〉(asaṃskṛta-dharma)であって、この法は破壊、消滅することのない、不死・永遠の法である。したがって、縁起は、時間的には無常法にも永遠の法にも適用される両面性を有した法則といわねばならない。と、いうよりむしろ、無常法→永遠法に、永遠法→無常法へと質的転換をなさしめる作用としての法則が、縁起と言われるのである。そうでなければ、仏陀は、縁起の理をさとって、業苦からの解脱も、涅槃の境地に到達することも、また、真理に至るさとの智慧の獲得もなかったはずである。ともかく、縁起には、かかる無常法と永遠法を相即せしめる効力をもっているのである。それでは、なぜ縁起は、無常法が永遠の法へと質的変換を可能にするのだろうか。それは、縁起の法則が、一切法を順観と逆観を繰り返すことによって、有情を《主体化》の方向へと導くからである。さきに、初期ウパニッシュッドに、無限であり永遠である宇宙の本質と合一するのは、ヨーガの瞑想中に、極小であるアートマンを媒介とすることによって、唯一可能であるのを見た。この方法も一つの主体化である。アートマンという主体を通路として万有に

迫ろうとするからである。仏教の場合には、縁起の生起する依止である〈界〉(dhātu)に有限と無限が合一する根拠の源流を見るのであり、やがては、それは阿頼耶識や如来蔵へと発展して行くのである。このうち、不死・永遠の法たる無為法と縁起との関係、および法の無常と永遠の性質を相即せしめる縁起の効用性については、いずれ永遠の時間の章で考察することにする。そこで、当面は、無常法、つまり有為法と縁起とにおける時間性を中心に考察することにする。

2-3 〈行〉saṃskāra と〈縁起〉

龍樹は、法と縁起について、『中論』第24章で次のように言う、

縁によって生起(＝縁起)しない法は、何一つ無い。

apratitya samutpanno dharmo kaścīn na vidyate || (第24章, 19偈前半)

と。そうであるから、現象の生滅変化は、すべて縁起の法則に順うことになる。ところで、いっさい有為法が無常である、という事実を〈諸行無常〉と表現しているが、〈行〉(saṃskāra)とは、心身や現象の《形成力》を意味し、また、それは《変異法》(Sk. = vipariṇāma-dharma; Pl. = vipariṇāma-dhamma)でもある。この点については、前回にすでに論じたところであるが、行に無常の性質があるというのは、有情の心身や山川草木の自然現象を形成し、変異せしめる力を秘めているからであった。この論拠を『俱舍論』でみるならば、「行を造作に名づく。」(「分別界品第一」⁶⁸)と表現している。〈行〉が無常法である有為法をつくり出すからである。さらに、「色、心等の諸行の生ずるときは、必ず有為の四相と俱起す」(「分別根品第二」⁶⁹)とのべて、作り出された色や心は、四相、すなわち生・住・異・滅のいずれかの法と結びついて刻々に変化する。生・住・異・滅は、〈もの〉の場合であるが、有情には生・老・病・死が結びつく。しかも生→滅、生→死へと一方向の変化であって、その逆はない。ものであれ有情であれ、一様に変化せしめる力を行は秘めている。そこにあきらかに時間の矢が認められる。こうした行にもとづく遷流の作用は、すべて縁起の法則に基づいていると仏教は考える。有部も縁起を認めているから、当然有為法は、縁起法であることを認めているが、法は過去の領域から現在に一瞬間だけとどまって、未来に落謝するという特殊な縁起論を展開するので、わかりにくい。

縁起と行(無常)の関係を『大智度論』中に求めるならば、卷五十二には、

無常は即ち是れ動相なり。即ち是れ空相なり。一切法も亦た是の如し。……色は因縁より生じるのであれば、自性有ること無く、常に空相なり⁶⁹。

と述べている。ここでは、一切法が無常であるとは、変化する性質(動相)を持っているからであって、それはまた、一切法の空なる性質に帰結する、と述べる。変化する性質(動相)とは、法に〈行〉(saṃskāra)の性質があるからにはほかならない。この〈一切法の無常、動相、空相〉の叙述は、後につづく色等の法は縁起生であるから無自性、空相であると述べる法の説

明と同じである。つまり、諸法の無常、動相は、縁起によって生ずる法（＝無自性・空相）と同義なのである。しかも縁起生とは、

諸法は和合生にして、自性あること無し。五衆等の法、及び六波羅蜜等の善法を和合し、是れより菩薩の名字を出すが如し。是の菩薩は、作法に従い衆法和合して生ずるが故に、一法の生ずる所に非ず。是れを以っての故に仮名と言う。是の衆法も亦た和合の辺より生ず⁴⁰。

と述べるように、一つの法から他の一法が生起するのではない。多くの法が和合してあらたな法が生まれるのである（諸法和合／衆法和合）。ここに言う、〈諸法和合〉、あるいは、〈衆法和合〉とは、〈衆縁和合〉と同意味である。すなわち、多くの法を縁として、いままでに無かった法が生起する。たとえば、芽は種子を因として生ずるが、種子だけでは芽に成長しない。太陽光・空気・土壌・湿気・温度・種を運ぶ自然の作用（風や鳥、小動物など）あるいは、種を植える人の行為等、多くの縁が和合して、あらたな芽を生起せしめる。すべての現象は、数限りない因と縁に支えられて生じ、持続し、変化し、消滅して行く。このように、お互いに依存関係を結び合いながらあらたな展開をしてゆく現象のあり方が〈縁起〉であり、現象を絶えず展開せしめる力が〈行〉である。こうして、現象が展開して行く中に生→住→異→滅へと、また、有情の場合には生→老→病→死へと推移する不可逆的時間の流れが存在する。

2-4 十二縁起における時間

時間的観点から言うと、十二縁起の支分を二つに分けることができると考える。

①第一のグループ：無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有

②第二のグループ：生・老死

これは、ただ前の十の支分と最後の二つの支分に分けたに過ぎないが、時間的に分けると可能である。①に属するグループの各支分は、人間の内面的構成要素、ないしはそれと何らかの関わりをもつ構成要素である。ここでは内的領域と呼ぶことにする。ところで、〈名色〉(nāma-rūpa)は心身を意味し、色 rūpa は、身体だけでなく、一般の物質をも意味するが、この場合には、心と分離しない身体、いわゆる生命体をいうから、現象界における生命を伴わない物体を意味するのではない。また、行(samskāra)は、ここでは身口意の三業であると考えられているが、このうち、身業もまた、意業と分離できない行為である。ともかく、人間の内面的要素は無数に存在するであろうが、その中の代表的な要素を支分の法として、取り上げたのである。②のグループは、現象に関する経験から得られた要素である。〈生・老死〉とは、詳しくは〈生・老・病・死〉のことである。人間の生き方や人生観は、実にさまざまであり、各人各様であろうが、しかし、人間生存を〈生・老・病・死〉とする点では万人に等しく、一様に認められるところである。だから生・老死（あるいは、生・老・病・死）は、客観的事実であり、現象の一部である。このことから言えることは、まず第一に前者の法は、内的

領域の法である。これに対して、後者は、外的領域（心身の外側）に属する法である。したがって、前者、すなわち、〈無明・行・識・……取・有〉までの支分と、後者の〈生・老死〉とは、内的領域と外的領域と言う対立関係にある。

第二に前者と後者では、時間に関して、全く性質を異にしている。すなわち、内面的考察には、時間的前後関係は存在しない。思考は自由に前に進めることもできるし、また突然振り出しに戻ることもできるからである。もっとも、論理的な考察には、思考の必然的進行が認められるであろう。〈すべての動物は死すべき存在である。人間は動物である。故に人間は死すべき存在である。〉というような、論理的考察には、結論に向かって思考を導いて行く必然性がある。しかし、これも絶対的ではない。その気になれば途中で考察をやめることもできるし、振り出しに戻ることもできるからである。これに対して、外的領域における現象は、後もどり不可能な時間の矢に支配されている。だから、現象の一部である生・老・病・死は、不可逆的である。

第三に言えることは、〈生・老死〉の支分は、客観的、経験的事実である、といったが、十二縁起においては、相互の支分を順観・逆観をめぐらすにしたがって、しだいに〈生・老死〉も思考の中に繰り込まれて行くことになる。たとえば、〈なぜ老死があるのか、生があるから。なぜ生があるのか、有があるから。……〉と、縁起の十二支を省察するとき、〈生・老死〉は、客観的事実ではなくなって、思考の中の一過程に組み込まれてしまっている。したがって、もはや、そこには時間性は失われている。これに対して、現象世界における〈生・老・病・死〉は、時間の矢に順って、生→老→病→死と水平方向に推移する一方通行の行程である。もちろん生老病死のそれぞれは、無数の縁に支えられて生じ、持続し、自ら因となって多くの縁と和合して、次の段階へと変異して行くのであるから、一つの支分が縁の助けもなく、次の支分が変わるのではない。これに対して、老死から無明、もしくは、無明から老死に至るまでの内的世界の省察が、ますます深められて行けば、それにしたがって時間性は次第に薄れて行く。謂わば、十二縁起の順観・逆観は、垂直方向に深化して行く行程である。思考が深められて行けば、内的領域と外的領域、主観と客観の区別を超えて、主体化されて行く。すなわち、〈生・老死〉と〈無明・……有〉の区別が融解してゆく。〈主体化〉と言うことは、仏教では〈中道〉と言うことばで表されている。

以上のごとく、十二縁起の原初的段階、つまり、順観・逆観の省察がなされる以前の段階には、外的と内的領域の二種の支分に色分けされる。前者、すなわち、生・老死は現象世界の不可逆的時間にさらされるから、必然的に生→老死へと推移する。この変化こそ、先きに述べたように〈行〉(saṃskāra)を原動力となしている。ところで、内的領域である〈無明・行・識・名色・……生・老死〉のなかには、全く時間の性質が存在しないのかと言えば、そうではなく、第二支の〈行〉(saṃskāra)が存在する。しかし、この〈行〉は、『相應部経』「因縁相應一仏陀品」に

行とは何か。すなわち、これら三行、身行 (kāya-saṅkhāra) と語行 (vacī-saṅkhāra) と心行 (citta-saṅkhāra) である。⁴⁰

と記している。この行は、現象世界を変化させる力ではなく、有情の身業・口業・意業の三業と同義と解されている。平川彰博士は、この〈行〉について、ここでは、まだ業とまではいわれていないが、何ほどかの業の意味が加味されていると指摘してから、つぎのように解説しておられる。

識が了別を行う背後に、識の了別に、善悪の倫理的な方向性を与える力として、身行・語行・心行の存在が考えられる。それを「行を縁として識あり」と表現したと考える。⁴¹

このようであるから、十二縁起中の〈行〉は、識の背後にあって識が了別という作用をなすとき、善悪の方向性を与える力としてのはたらきを演じる。しかし、行といっても、〈無明に縁って行あり〉といわれるから、無明に染まった行である。ともかく、〈行〉はわたくしたちの意識の底から発動し、わたくしたちに善や悪の意志(意業)を作り出し、さらには、身体的行為(身業)や言葉(口業)を生み出すもとなる。外的領域においては〈行〉は、自然現象を作り出し、変化せしめる力であったが、十二縁起中の〈行〉は、有情の内側から身口意の三業を生起せしめる力である。

さらに、五蘊中にも行が存在する。すなわち、色・受・想・行・識における〈行〉である。十二支における〈名色〉(nāma-rūpa)中の〈名〉には、二種の解釈の仕方があって、一つは名を受・想・思・触・作意に当てはめる考え方で、他の一つは、五蘊中の受・想・行・識に当てる考え方がある。⁴²もし、後者の意味に〈名〉を解するならば、心の領域における〈行〉も十二縁起に含まれることになる。ともかく、五蘊は、心身の構成要素であって、これらの要素が仮和合して有情を生み出す。この場合の〈行〉は、心の構成要素のひとつと考えられており、主に〈思〉(cetanā)のはたらきをしていると解されている。『俱舍論』第4巻に《思とは謂わく、能く心をして造作することを有らしむ。》⁴³と記すように、〈思〉は、心の本源から起こり心を活性化し、心にさまざまな作用を生ぜしめるが、特に意志作用(意業)を起こさせる。

以上のように、これら三種の〈行〉は、〈現象・有情・心〉の領域にわたって、これらを活性化せしめる作用をもっている。それぞれの行は、作用する領域を異にしているから、孤立した個々別々の存在とみなすべきではなく、むしろ本質的に同一存在と考えるべきである。宇宙の本源から発生した〈力〉(＝行 saṃskāra)が自然界にあっては千変万化の現象を刻ましめ、有情にいのちのはたらき(＝業)を賦与し、心に識の転変を生起せしめる。こうして、わたくしたちの世界は、すべていきいきとした時を刻むことになる。しかし、思考作用は、過去にも未来にも自由に及ぶことができるので、可逆的でなければならない。つまり、現象のように過去→現在→未来へと一方向を進むのではない。また、行為(＝業)も自由意志に基づく場合には可逆的である。たとえば、人は一方の方向に進むこともできるし、思い直して逆方向に引き返すこともできるからである。このように、有情の内面的領域は、可逆的であるが、思考や自

由意志の作用自身は、現象の一部であるから非可逆的でなければならぬ。

ところで、生命が棲む、わたくしたちの世界を見渡せば、確かに、すべてが活動し変化している。山河大地も、風・水も、草木・鳥・魚・昆虫・動物・人間も、ゆるやかに活動したり、ある場合には、すばやく反応し動く。すべては季節や年月がめぐるとに変化していく。さらにわたくしたちの内側に有る細胞・臓器・思考・精神も常にいきいきと活動し、変化している。だから、精神や物質の区別無く、これらを一樣に活性化せしめる宇宙の力が存在するはずである。この力を科学は、秩序から無秩序化へと移行するエネルギーの流れとし、その法則を〈エントロピーの法則〉と考えている。仏教では、この力を〈行〉(saṃskāra)であるとなし、その法則を〈縁起〉であるとみなしている。しかし、仏教は、但だ単に現象の法則化に満足したのでもないし、そうすることが究極の目的でもない。この生命世界に内在する、すべての物質と精神を貫く宇宙の力は、創造の源泉でもあるし、くわえて、有情の〈いのち〉と、有情が住する〈世界〉を支え持続せしめる力でもある。しかし、その力は、わたくしたちにすべてにわたって恩恵を与えるのではなく、一方で時間の矢という後戻り不可能な運命に従属すべきことを強制する。この面で仏教も有情については〈生・老・病・死〉を、ものについては〈生・住・異・滅〉という運命論を容認せざるを得ない。しかし、最も肝要なことは、あらゆる〈もの〉は離散生滅し、自分のいのちは死をもって終焉する、この冷厳な事実を、どのように受け止め、どのように乗り超えてゆくか、という問題である。十二縁起の場合は、この問題を〈老死・生〉と〈有……識・行・無明〉といった、外・内といった領域に二分化せずに瞑想の中で、外でもなく内でもない、中道の領域へと〈主体化〉してゆく。最終的にその修道は、不死・涅槃寂靜の境界をめざすのである。このように、〈縁起の型〉と呼ばれる、

これあるときかれあり、これ生ずるよりかれ生ず。

これなきときかれなし。これ滅するよりかれ滅す。

と言う記述には、以上のような意味が込められていなければならない。したがって、〈これあるときかれあり、これ生ずるよりかれ生ず。云々〉という関係は、〈もの〉の生滅変化する時間的な、あるいは、空間的な関係を言い表しているにとどまらず、さらに進んで主体化への道も含まれている。そうであれば、十二支縁起において、〈生・老死〉の支分の代わりに〈生・老・病・死〉に置き換えられるのはもちろんのこと、法の領域を拡大して〈もの〉(=物質)にまで拡大すれば、この場合には、〈生・住・異・滅〉の支分に置き換えられうる。もちろん、この場合、無明から取までの支分は、ものの観察者としての有情である。しかし、經典にはそのような記述は存在しなが、〈これあるときかれあり……〉という〈縁起の型〉には、〈もの〉も適用して考察されるから、逆に十二支縁起の最終部分に〈生・住・異・滅〉が挿入されてもまったく意味をなさないということではないように思われる。むしろ、〈縁起の型〉が成立する背後に、十二支縁起の第十一・十二支に、物質の変異を表す〈生・住・異・滅〉に置換可能なことを示唆しているものと言える。ところが、大乘仏教になると、有情の縁起(=

十二縁起)と、ものに関する縁起(=縁起の型)とに使いわけることなく、縁起であるものを、すべて空性である、と説く。

yaḥ pratītyasamūtpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe || (『中論』24章18偈前半)

とか、あるいは、

皆な是れ因縁和合生の故に自性無し。自性無き故に畢竟空なり。(『大智度論』卷35)⁽⁴⁹⁾

と表現されるように、有情や物質・心(色法・心所法)などの区別なく、一様に〈縁起〉として捉えて、その本質が即ち空であると規定する。

2-5 外教に対する縁起の独自性

これまで述べてきたことは、シャーキャム=仏陀時代に存在したインドのさまざまな宗教・哲学を、仏教は〈宿作因論〉・〈無因無縁論〉・〈神意論〉の三つに類型化して捉え、それに対向する立場として、仏教は《縁起論》をもって思想基盤とした。すなわち、先述した『雑阿含経』に言うところの、《縁起法なるものは、我が所作に非ず、亦た余人の作にも非ず、然も彼の如来出世するも及び未だ出世せざるも、法界に常住せり。彼の如来は自ら此の法を覚りて、等正覚を成じ、諸の衆生の為に、分別し演説し、開発し顕示す。所謂此れ有るが故に彼れ有り、此れ起るが故に彼れ起り、謂わゆる無明を縁じて行あり、乃至純大苦聚集まり、無明滅するが故に行滅し、乃至純大苦聚滅す》という記述にたんに表されているごとく、縁起の理法は如来の出世するも未だ出世せざるも法界に常住する真理である。このことは、《縁起を見るものは法を見る。法を見るものは縁起を見る》(『中阿含経』「象跡喩経」)に通じる表現である。すなわち、世界はデタラメにあるのでもないし、すでにあらゆる運命が決定されているのでもなく、また、神の意志によって展開しているのでもない、すべて現象は縁起という法則性にもとづいて展開している。それ故に〈縁起論〉は、〈宿作因論〉・〈無因無縁論〉・〈神意論〉を主張する外教とは、一線を画する立場なのである。

また一方で、次のような事態もまた言い得る。すなわち、もし世界の秩序のすみずみにまで法則の影響力がゆきわたり、法則がいちいちの事象を支配しているとすれば、現象には新しい展開もないし、人間にとっては、未来のいろいろな可能性の中から自己の意志で選び取る、という自由も存在せず、新たな創造もそこからは生じないことになる。したがって、宇宙に存在する極小から極大の現象に至るまで、すべて厳密な法則にもとづいて、まったく矛盾無く統一的展開が認められるならば、それは〈宿作因論〉や〈神意論〉と変わらないことになる。なぜなら、未来永劫のできごとまで、すべて法則にもとづいて知ることができるから、それは、すでに確定していると同じこととなるからである。しかも縁起の理法とは、《衆縁和合》に他ならないから、涅槃界の無為法を除いたすべての現象において、縁を欠いた〈もの〉の存在を認めない、法界に普遍的にある法則性である。したがって、縁起法とは、ニュートン古典力学のように、星の運行を正確に予測するというような、遠い将来を予測する法則ではなく、縁と果

文学部論集

(=仮和合体)との間には、ある程度の法則性、つまり、縁が果に及ぼす影響力の存在と同時に、縁に含まれない幾分デタラメ的、偶然的、断絶的要素も認めねばならない。そうでなければ、縁が果を作る際に自由・創造・可能性等の契機がなくなってしまうことになる。

さて、わたしたちの世界は、ニュートン力学に見られるような極めて、秩序だった法則が認められると同時に、街角で友だちに出会うというような、偶然的機会をもよく経験するところである。すなわち、世界は秩序を本質とするのか、それとも無秩序を本質とするのであろうか？。上記のように縁起は、ある程度の秩序性とある程度の無秩序性の両方を兼ね合わせているかのようにも思われる。次回、最近の科学の動向も含めてこの点について考察する。

註

- (1) MN. vol. I, pp. 190—191.; 『中阿含経』巻7, 大正1, 467頁上。
- (2) 平川彰『法と縁起』(平川彰著作集第1巻) pp. 315—322参照。
- (3) 梶山雄一「輪廻と超越」(『哲学研究』第550号) 341頁。
- (4) 平川博士は、十二縁起の外多くの種類の支分をもった縁起が存在する理由を次のように推定されている。①最高の悟りは、すでに成道の時成立していたのであろう。したがってその後において教理の発展があったとは見難い。②釈尊の悟った真理は、まったく独創的なものであったから、その思想を表現する適当な言葉が、最初は無かったかもしれない。③釈尊が相手の能力に応じて、種々の説き方によって教えを説くことはあったであろう。そのために或る場合には、縁起について極めて素朴、卑近な教えを説くこともあったであろう。平川彰「縁起思想の源流」(『平川彰博士古希記念論集 仏教思想の諸問題』) 13—14頁。
- (5) SN. vol. II, p65 etc.
- (6) 平川彰『法と縁起』(平川彰著作集第1巻) pp. 491—494。
- (7) D. N. vol I, “sāmañña-phala sutta” pp. 47—110.; 『長阿含経』「沙門果経」大正1巻, 107頁上以下。; 『寂志果経』大正1巻, 270頁以下。
- (8) D. N. vol. I, “Brahma-jāla sutta” p. 39.; 『仏説梵網六十二見経』大正1巻, 270頁下; 『長阿含経』「梵動経」大正1巻, 89頁下・93頁下。
- (9) “Aṅguttara-nikāya” vol. I, pp. 173—175.; 『中阿含経』第13経「度経」大正1巻, 435頁上中。雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』280頁。
- (10) 雲井昭善博士『仏教興起時代の思想研究』284頁。ただし、雲井博士は、「善因善果と無因無縁論」(『仏教思想3 因果』仏教思想研究会編) 中では、マッカーリには無因無縁論と宿作因論の二つの要素があるとされる。
- (11) D. N. vol. I “sāmañña-phala sutta” p. 53.; 『長阿含経』「沙門果経」大正1, 108頁下。; 『寂志果経』271頁下。
- (12) ゴーサーラは、五百・五・三・一・半の五種の業を認めていたとされる。(宇井伯寿『印度哲学研究』第2巻, 374頁)。
- (13) 雲井昭善 前掲載書 148頁。
- (14) 宇井伯寿『印度哲学研究』第2巻, 375頁。
- (15) 宇井伯寿同書 359—360頁。
- (16) M. N. vol. II, “Devadha-sutta” p. 222.
- (17) 雲井昭善 前掲載書 284—285頁。
- (18) 中村元「ウパニッシャッドの思想」(『中村元著作集〔決定版〕』第9巻 春秋社) 175頁。

仏教的時間と科学的時間の考察〔Ⅲ〕—(1)

- ⑱ D. N. vol. I, “Brahma-jāla sutta” pp. 18—19; 漢訳『長阿含経』; 「梵動経」大正1巻, 90頁下; 『仏説梵網六十二見経』大正1巻, 266頁中。
- ⑲ 『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』3・14, 中村元訳(『中村元著作集〔決定版〕』第9巻「ウパニシャッドの思想」244—245頁)。
- ⑳ 『中村元著作集〔決定版〕』第9巻「ウパニシャッドの思想」249頁。
- ㉑ 同上 576—577頁。
- ㉒ 雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』286—288頁。
- ㉓ D. N. vol. I, “Sāmañña-phala Sutta” p. 55, 漢訳『長部経典』「沙門果経」大正1巻, 108頁中.; 『寂志果経』大正1巻, 271頁中・下。
- ㉔ 雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』288頁。
- ㉕ 『雜阿含経』巻第12, 大正2, 85頁中。
- ㉖ 註(5)参照。
- ㉗ 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』192—193頁。
- ㉘ 平川彰『法と縁起』(平川彰著作集第1巻)163頁。
- ㉙ 同上 579頁。
- ㉚ 平川彰「縁起思想の源流」(『平川彰博士古希記念論集 仏教思想の諸問題』)26頁。
- ㉛ 平川彰『法と縁起』(平川彰著作集第1巻)578頁。
- ㉜ 平川彰 同上 561頁。
- ㉝ 平川彰 同上 568頁。
- ㉞ 平川彰「縁起思想の源流」(『平川彰博士古希記念論集 仏教思想の諸問題』)19頁。
- ㉟ 拙論「仏教的時間と科学的時間の考察」〔Ⅱ〕—とくに生命の無常性について—(『佛敎大学文学部論集』第77号) p. 9 参照。
- ㊱ 『俱舎論』「分別界品」第1, 大正29, 4頁上。
- ㊲ 『俱舎論』「分別根品」第2の2, 大正29, 19頁上。
- ㊳ 『大智度論』巻第52, 大正25, 434頁中。
- ㊴ 同上 434頁中。
- ㊵ S. N. II, “Nidāna-samyutta” ‘Buddha-vagga’ p. 4.
- ㊶ 平川彰『法と縁起』(平川彰著作集第1巻)469頁。
- ㊷ 梶山雄一「輪廻と超越」(『哲学研究』第550号)384頁。
- ㊸ 『俱舎論』「分別根本品」第2の2, 大正29, p. 19a。
- ㊹ 『大智度論』巻第35, 大正25, 319頁下。

