

ヨーガ学派の時間論

——アビダルマ仏教との対比——

高 木 諄 元

時間が思弁の対象とせられたのは、インドにおいてもかなり古い。時間 (kāla) を万物の根本原理とする思潮はすでにアタルヴァ・ヴェーダにみえている。^① 時節因論、或は時論師

に無関心たりえなかつたのは、かかる情勢からみて、蓋し当然であつた。

この小稿においては、ヨーガ学派、とりわけヨーガ疏 (Yogabhasya) の時間論に対して、多少の考察を試みよう。

I

一般に「時間」を表す語はカーラ (kāla) であり、他にサマヤ (samaya)、ヴェーラー (vela) などがある。また、特に仏教梵語で「時」の意味に用いられる語にアドゥヴァン (adhvan, Paiti adhan) があり、「元来は「路」、「旅行」、「距離」を表すが、普通「世路」と漢訳せられている。この中、カーラなる語はヨーガ経全篇一九五偈中、前後五回現れ、サマヤは二

時間が思弁の対象とせられたのは、インドにおいてもかなり古い。時間 (kāla) を万物の根本原理とする思潮はすでにアタルヴァ・ヴェーダにみえている。^① 時節因論、或は時論師と呼ばれる一派が存在した事実も、諸種の文献から容易に知ることができる。一般にインドの哲学では、時間を実体と見做し、時間によつて万物の生成と消滅とがあるという主張が行われた。勿論、時間に対する概念は複雑多岐にわたり、決して一様ではないが、就中、時間を実体と見做す勝論学派の所説は特に優勢となつた。仏教の側にあつても、「ミリンダの問」 (Milinda-pañha) において、意識的にとりあげられた時間の問題は説一切有部にいたつて活潑な展開をみせた。竜樹をはじめとする中観派においてさえも、時間に対する思弁

度、アドヴァンが一度使用せられている。そこで、まづ経に現れるカーラの検討から始めよう。

〔一・一四〕 かししながら、この（修習）は長、時間にわたつて、絶え間なく、注意をもつて、忠実に実行せられて、固定したものとなる。

sa tu dirgha-kāla-nairantarya-satkārāsevitō dīrgha-
bhūmiḥ //

ここでは、修習(ābhyāsa)を実践するに際して、それが長時間にわたつて、間断なく行われるべきことが示されていて、特別な時間を意味しない。

〔一・二六〕 （最高神は）古の人たちにとつても、師であつた。時間によつて断たれないから。

(sa eṣa) pūrvēśāṁ api gurūḥ kalenānavachodāt //

この経はすぐ前の第二四・五の両偈とともに、最高神(īśvara)についての説明である。それが時間によつて断たれないというのも、△煩惱、業、異熟、志力によつて触れられない（即ち、全く影響せられない）殊勝なプルシャ▽(YS. 1.24)たる最高神の永遠性を示しているにすぎない。

〔二・三二〕 存在様式と場所と時間と機会とに制約せ

られずに、（禁制を）一切の場合に通じて行えば、（これが）大禁誓（と云われる）。

jāti-deśa-kāla-samayānavachinnāḥ sārvaśaṅkā mā-
hāvratam //

この経は、ヨーガの実践として、所謂八支ヨーガを説く中最初の禁制(yama)に関する記述の一である。禁制とは、ヨーガ経によれば、不殺生・真実（＝不妄語）、不偷盗・梵行、無所得の五である。^④この五項目の実践に当つて、存在様式・場所・時間・機会に制約されることなく、あらゆる場合を通じて、徹底的に実行せらるべきことが要請されるのである。この中、時間の制約をうけないというのは、たとえば、月の十四日とか、吉日には刹生などをしないというのはなく、何時いかなる場合にも、不殺生などの禁戒が厳守せられねばならぬことを云つていのである。^④

〔二・五〇〕 （調息は）外と内と働きの抑止であつて、場所と時間と数によつて規定せられ、長くて微細である。

bhāyābhyantara-stambhavrttiḥ deśa-kāla-samkhyābhih
paridīpito dirgha-sukṣmah //

これもまた、八支ヨーガの中、第四支「調息」に関して説かれる経 (YS.2.49~53) の一である。調息とは、入息と出息との流れを断ずること (YS.2.49) であるが、それが時間によつて規定せられるとは、入息と出息及び両者の停止の持続状態の長さをいう。これが全体的に次第に長くしてゆかれるのである。

〔四・九〕 (よしんば) 存在様式と場所と時間とに隔てられていても、(習気とその結果は) 無間断(の關係に)ある。なぜなら、憶念(＝記憶)と行(＝潜在印象)とは同じ形のものであるから。

jāti-deśa-kāla-vyavahitānām apy ānantaryam smṛti-saṃskāraṇor eka-rūpatvāt //

ここでは、業、習気、及びその異熟が論ぜられ、進んでその習気の滅が説かれる。習気とその結果との關係において、当然、時間が問題とせられよう。しかし、この経で云われる「カーラに隔てられていても」とは、たとえ百劫(kalpa-śata)を隔てていても、習気とその結果は断絶することはないことを意味している。^⑧

以上、カーラなる語の現れる経の二々についてみた結果、

ヨーガ経においては、カーラによつて時間は自覚的に論ぜられていないことを知る。と同時に、またヨーガ経ではカーラなる語は実体としての時間ではなくて、単に時間、一般を表しているにすぎない。

次に、サマヤ(samaya)なる語についてみよう。一度は前掲二・三一においてであるが、この場合、殺生などの禁制がサマヤの制約をうけずに行われるべきことであつた。サマヤの制約をうけないとは、たとえば、神やバラモンへの供養のため以外には殺生しないとか、或は兵士は戦場以外では殺生、掠奪をしないというように、サマヤ、即ち機会に制約されることなく、いかなる時にも殺生などを行わないことである。したがつて、この場合のサマヤは「一定の時」、「或る時期」を意味している。また、

〔四・二〇〕 そして、同時に、両者(＝自と他の形相)の確定はない。

eka-samaye cobhayānavadhāraṇam //

というのは、前後の文脈からして、ディグナーガ(陳那)の所説へ識の二性としての顕現を破している箇所である。^⑨ここで云われるサマヤは、「時点」、「時刻」を意味している。す

なわち、ヨーガ経で使用せられるカーラは「時間一般」を示し、サマヤは「一定の時」「時点」の意を表している。この用例はジャイナ教のそれと一致していることは注意すべきである。^⑦

II

次に、われわれはアドゥヴァン(adhvan)なる語に注意をむけよう。インド六派哲学の根本聖典の中で、この語が使用せられるのは一人ヨーガ経のみである。しかも、前述のごとく、この語は古くから、仏教において、「時」を表すのに用いられた。^⑧ヨーガ経に現れる当該の箇所は、

〔四・一二〕 過去と未来とは本性上、存在している。

法(物の形状)に時の区別があるから。

atitāṅgatam svarūpato 'sty adhya-bhedat dharmā-
nām //

われわれは、ここではじめて、時間が自覚的に論ぜられているのに遭遇する。しかも、この経によれば、ヨーガ学派は明らかに過去・現在・未来の三世実有を主張している。いうまでもなく、三世実有法体恒有は仏教の説一切有部の根本的

立場である。したがって、両者は密接な関係をもっていることが知られるけれども、それを検討するには、この経は余りにも簡潔に失する。そこで、まづ、われわれは註釈者の助けを借りねばならない。ヨーガ経に対する最古の註釈書、ヨーガ疏は三世実有の論拠を示して、次のごとく説く、

「未来とは正に生ぜんとするものの顕現であり、過去とはすでに享受せられたものの顕現である。(また、現在(vartamana)とは自らの機能の働き(sva-vyapara)が優勢(uparudha)となりたるものである。」

そして、これら三(世)の事物は(ヨーガ行者の)認識対象となる。もしも、これら(三世)が本性上存在しないであろうならば、対象のない認識は(心に)起らないことになるであろう。(しかし、実際にはそうではない)。したがって、過去と未来とは本性上、存在する。

更にまた、もしも、享受(bhoga||縛)に属する業や、或は解脱(apavarga)に属する業の果が出現せんとするときに、(その業の果が)無限定のものであるならば、この理により、すなわちこの故に、善の行為(kusalanusthāna)は無意味となるであろう。」^⑨

すなわち、(1)過・未が實在しなければ、過・未の表象はありえない。(2)過・未が存在しなければ、業の果は生ずることがないことになり、したがってまた、善業をなすことも無意味となる。この二つの論拠、すなわち、認識論的要求と実践的要求との二つの根拠から、過・未は本性上、存在しなければならぬと主張するのである。

他方、有部にあつてはどうであるか。まづ、大毘婆沙論卷七六では、三世実有を(1)成就・不成就門の立場、(2)異熟因・異熟果の関係、(3)出家具戒の義よりする過去仏の存在、及び(4)法臘認定の立場から論証せんとしている。俱舍論にみえるところも、その論証法においては婆沙論と異なるものではない。しかし、所謂、教証と理証として各二をあげ、結局、認識論的要求と実践的要求との二つの根拠から、過・未の実有を主張している点に特徴がある。因みに、その箇所を引けば、

当依正理証有去来。以識起時必有境故。謂必有境識乃得生。無則不生。其理決定。若去来世境体実無。是則应有無所縁識。所縁無故識亦応無。又已謝業有当果故。謂若実過去体者。善惡二業当(来)果応無。非果生時有現因在。由

此教理。毘婆沙師定立去来二世実有。¹⁹⁾

ここで、われわれは、さきに引用したヨーガ疏の所説と、いまの毘婆沙師のそれとが全く軌を一にしていることに気づく。しかも、その記述の仕方においても、俱舍論のそれと殆ど遂語的な一致を示していることに驚く。ヨーガ疏自身、デグナーガの所説を破している事実からして、俱舍論とヨーガ疏の先後関係は自ら明らかであるう。

さて、ヨーガ学派においても、過・未の実有を主張し、しかも、その主張は有部と極めて密接な関係を有することを見た。次に、過・未の存在の仕方について、どのようにみているかを、同じくヨーガ疏によつてみよう。

「しかして、有法(dharmin)は多くの法の自性(dharma-svabhāva 法体)である。この有法に時(adhyam)の区別があるからして、法がそれぞれの状態(avastha)を示すのである。しかし、さまざまに顕現している現在が可知的現象として存在するようには、そのようには過去と未来とは存在しない。ならば、その場合は如何というに、未来は現れ出づべき本性を以て存在し、過去はすでに顕現の経験せられた本性を以て存し、現在時は本性顕現の当体である。

だから、これら（本性の顯現）は過去と未來の時には存在しないのである。そして、一つの時（*adhyāna*）が現前せる場合、（他の）二つの時は有法に固着している。したがって、三時（三世）（*try-adhyāna*）の存在は本無のものではない。^⑧」

すなわち、過・未が存在するといつても、その在り方は現在のごとく、可知的対象としてではなくて、未來は現れ出づべき本性として、また過去はすでに經驗せられた本性として存在するのである。そして、一時が現前せる場合、余他の二時は有法に固着していると成して、結局、三世実有に過誤なしとする。この記述は、有部が常に經量部の説く過未無体・現在一刹那論を評破しつつ、三世実有を主張した方法に似ている。

有部によれば、現在は一刹那のみであつて、次の刹那には、すでに過去に落謝し去る。しかし、過去に落謝し去つても、法体は依然として過去の存在として実有である。この刹那に關して、ヨーガ学派はいかに説いているだろうか。この学派は、他の哲学体系と等しく、刹那滅論（*kṣaṇikavāda*）に對しては反駁を加えるけれども、刹那（*kṣaṇa*）の概念は、こ

れを容認している。ヨーガ疏三・五二は、この派の時間に對する觀念をよく伝えている。すなわち、

「極微（*paramāṇu*）が事物（*dravya* 実体）の最小極限であるように、刹那は時間（*kāla*）の最小極限である。或は、刹那とは、極微が或る場所から他の場所にいたる瞬間（*saṃyama*）的な動き（に要する）時間である。この（刹那の）間断なき流れが次第（*krama*）である。刹那と、この（刹那の）次第とは（可知的）対象事物とは認められない。ムフルタ（*mūhūrta* 24 / 30 時間）とかアホーラートゥラ（*ahorātra* 一昼夜）などは覺（*buddhi*）と結合せるもの（即ち、覺によつて把握せられるもの）であつて、實に、かかる時間（*kāla*）は可知的対象事物を欠き、聲による認識の結果として起る覺の変現である。しかるに、見解を異にせる世間の人々は（この時間を）恰も、本性上実在するもののごとく見做している。（しからは、刹那も亦、実在しないのであるかというに）、しかし、刹那は實在であり、次第を所縁としている。更に、次第は刹那の間断なき連続よりなるもので、それ（即ち、この次第）が時論師（*kālavīd*）により時間（*kāla*）と呼ばれるからして、ヨーガ行者も（便宜上、

この語を）用いるのである。また、二つの刹那が同時に發生することはありえない。なぜなら、同時に發生せる二（物）の間には、次第はありえないから。後の刹那が間斷なく前の（刹那）に続いて起つてくる場合に、次第がある。それ故に、現在の一刹那のみがあつて、過去及び未来の刹那は存しない。だから、それらの結合はありえない。

しかし、過去と未来の刹那は變転 (*pariṇāma*) に附随せるものとして説かるべきである。したがつて、一切はこの一刹那によつて轉變をなす。だから、これら一切の法は、實に、この（現在の）刹那に優勢 (*uparūḍha*) となる。」

つまり、ヨーガ学派では現在の一刹那のみを實在とするけれども、その際、過・未の刹那は轉變に附随せるものとせられる。かかる刹那とその次第、すなわち刹那に継続する刹那に總制することによつて、弁別から生ずる知が生ずるといふのが、經三・五二である。右の疏で、時間を「対象事物を欠き、声による認識の結果として起る覺の変現」とすることは注意すべきである。ヨーガ經一・九では、分別 (*vikalpa*) を定義して「対象事物を欠き、声による認識に従うもの」 (*śabdajñānānupātī vastu-śūnyo vikalpaḥ*) とつてゐる。

るから、疏の作者は、時間を心の五作用の一たる「分別」に含ましめてゐることが明らかである。すなわち、時間は勝論派などの説くような実体、原理としては認められず、言語によつて表象せられるけれども、対象の現實に存しない單なる觀念にすぎないものとせられてゐる。

III

唯一の實在は現在の一刹那のみであり、刹那の次第以外に時間はない。しかも、過・未の刹那は直接的には實在ではなく、轉變に内在せるものとして理解せられていた。そこで、われわれは、この轉變について検討を加えねばならない。ヨーガ經には數論偈のように、明瞭に因中有果を説く經は存しないし、また、所謂、二十五諦の轉變説も見当らない。ただ、それと目されるものに、經二・一九「差別と無差別と唯没と無没とはグナの分節である」 (*viśeṣāviśeṣa-linga-mātrālingāni guṇaparyavāni*) というのがある。「差別」以下の術語はヨーガ經に特殊のものであるが、疏によれば、差別は五元素と根、無差別は五唯と内官、唯没は覺、無没は勝因を表している。そして、勝因たる無没から、順次、唯没乃至差

別へ転変することを述べて、数論的な二十五諦の転変説を予想している。この疏の説明が、そのまま経の原意であつたかどうか明らかなにしていなくても、これら無没等の四位はともにグナに依存するという以上、一切は本性上、動揺するものであり、転変をまぬがれることはできない。数論派の見解によれば、五大元素と十一根は最早やいかなるものにも転変しない。したがつて、ヨーガ疏の作者も亦、「差別」は（最早や）他の実在へ転変しないけれども、これら差別には法・相・位の三種の転変がみられるとなす。しかも、この三種の転変は数論派には全くみられない特異のものである。よつて、われわれは、ヨーガ経に説かれる三種の転変をみることにする。

〔三・一三〕 これによつて、元素と感官における法と相と位との（三種の）転変が説明せられた。

etena bhūṭendriyeṣu dharmalakṣaṇāvasthā-pariṇāmā vyākhyātah //

この経は、心には発動と停止の潜在印象があり、へ発動の潜在印象が圧えられ、停止の潜在印象が顕れるときに、停止の刹那にある心に引き続き停止の転変があらわれ、へこの停止の潜在印象によつて、心は寂かに流れ、へ心が全ての

ことにかかずろうことなく一境性となれば三昧の転変が生じ、へそれから、更に休止の表象と現起の表象が等しければ、心に一境性の転変があらわれる（三・九一二）に続いて説かれている。この文脈からする限り、経作者は心の三種の転変、すなわち「停止の転変」(nirodha-pariṇāma)、「三昧の転変」(samādhi-pariṇāma)及び「一境性の転変」(ekāgratā-pariṇāma)を、法(dharma)・相(lakṣaṇa)・位(avasthā)の転変に充當せしめているようである。ここでもまた、われわれは、有部との密接な関係に遭遇する。法体恒有を主張する有部においては、時間の別は類、相、位、待などの別によるとの諸説が行われたことは周知く知られているところである。しかも、ヨーガ疏は所謂、四大論師(法救、妙音、世友、覺天)の主張をそのまま援引している程である。この四大論師とヨーガ疏との関係を最初に発見指摘したのはスチエルバッキ^⑬であるが、わが木村泰賢博士も、単独にそのことに気づき、^⑭続いて、ヤコービが発表した。^⑮以下、経三・一三に対する疏の全文を訳出し、有部との関係を明らかにしよう。

「へこれによつて」とは（第九偈以下で）すでに述べた法・相・位よりなる心の転変によつて、という意味である。す

なわち、元素と感官における法の転変と相の転変と位の転変とは前述のごとくに理解せらるべきである。この中へ法の転変とは、有法(dharmin)において発動の法(vyutthana-dharma)が抑制され、停止の法(nirodha-dharma)が顕れることである。また、相の転変とは三相(tri-lakṣaṇa)の停止及び三時(tri-advāna)との結合である。実に、この〔停止〕は未来の相たる第一の時(advāna)を捨て、しかも法性(dharmatva性質性)を越えないで現在の相に近づく。この際、それは自性(svarūpa)として顕現する。これはその第二の時(advāna)である。そしてそれは、過去と未来の相より分離されていない。

同様に、発動も三相をもち、三時と結合する。それは現在の相を捨て、法性を越えることなく過去の相に近づく。これがその第三の時である。そしてそれは未来と現在との二つの相より分離していない。

同じように、再び発動を起しつつあるものは、未来の相を捨て、法性を越えることなく、現在の相に近づく。その際、この(発動)は自性を顕現するから、機能の働きをもつ。これがその第二の時である。しかして、それは過去

と未来との二相より分離していない。かように、再び停止があり、再びまた発動がある(という具合に、くりかえし続くのである)。

〈位の転変〉も亦、同様である。すなわち、停止の刹那に、停止の行(潜在印象)が有力となり、発動の行(潜在印象)が無効となる。これが法(dharma形状)に対する位の転変である。この場合、有法(dharmin法の主体)には法としての転変(法法の転変)があり、法には三時の相としての転変があり、相にはまた、位としての転変がある。それ故に、法と相と位の転変が空ぜられた刹那においてさえも、グナ的作用は中止することがない。何故なら、グナ的作用は動くことにあるからである。しかして、活動の因はグナの自性によるものであると、すでにグナに関して述べられている。かくて、法と有法の区別あるが故に、元素と感官に三種の転変があると知らるべきである。しかし、(そうは云つても)、第一義的には(paramārthatas)唯一の転変があるのみである。何故なら、法(dharma)は有法の自性(dharmī-svarūpa)に外ならないからこの法(相・位)の門は単なる有法の変形にすぎないと説かれて

いる。その場合、有法には過去と未来と現在の時(advān)に關して、現在の法の相違性が生ずるけれども、しかし、実体(dhavya)の相違性(＝変化)は生じない。恰も、黄金の器を壊わして異なつたものに細工せられたものには、情態(bhāva類)の相違性は生ずるけれども、黄金(自体)には変化がないごとくである。

他のものは次のごとく(反論して)いう。「有法は法を超出しているもの(abhyadhika)ではない。(＝即ち法の外に有法はない)。何故なら、(有法は、それ自身の)前の存在を越えないからである。もしも、また(有法と法とが)結合しているもの(anvayin)であるならば、前後の位(avyasthā)に区別なきものとなり、変化しないもの(kautasthā)としてのみあらわれることになる。」と。

しかし(我々の見解に)誤りはない。何故であるか。何故なら、(我々は)絶対唯一性(＝不変性 ekātyantatā)を認めないからである。へこの正に三界は顯現より去る。永遠性の否定の故に。(顯現より)去つたものはまた存在する。滅壞性の否定の故に。¹⁸⁾そしてそれ(＝三界)は(根本原質に)還没するからして、微細なものとなる。そして、

この微細の故に知覚できないのである。¹⁹⁾

相の転変における法は(三)時(advān)に実在する。過去は過去の相(atita-lakṣaṇa)と結合せるものであり、未来と現在の相より分離せるものではない。同様に、未来は未来の相(anāgata-lakṣaṇa)と結合せるものであり、過去と現在の相より分離していない。同じように、現在は現在の相(vartamāna-lakṣaṇa)と結合せるもので、過去と未来より分離していない、と(云われる)。あたかも、或る男が一人の女に愛情を抱いている場合、他の(女)に愛情を抱かないことはないがごときである。

ここで、「相の転変に關して、一切が一切の相と結合することになるからして、時が雜亂せること(advya-samkara)になる」と他の人々により(この説が)誤りであることが提起される。

この(反駁)に対して(我々は、次のごとく、再び)反論する。(即ち)、諸々の法(dharma)にとつて、(その)法性(dharmatva 性質性)は(隨意に)あらわされない。そして、法性が(独立に)存在するから、相の区別も亦(存在する)と云わるべきである。(かくて)、その法性はただ現在

時 (vartamāna-samaya 現在の瞬時) にのみ存在すると云わるべきではない。何故なら、もしも、そうであれば、心 (citta) が貪の性質となることはないであろう。何故かというに、(心が) 忿である時には、貪があらわれることはいことになるからである。

更にまた、三つの相が、同時に一つの顯現において存在することはありえないからである。しかし、次第 (krāma) に、自身を顯現せしめる条件の働きにより現出せるもの の情態 (bhāva) となるであろう。かくて、次のごとく云われる。「形相の卓越と變動の卓越とは相剋する。しかし、一般的なものとは卓越せるものとともに働く」と。だから、(時が) 雜乱することはない。たとえば、貪が或る事柄に対してあらわれているというとき、その時には他の事柄に対しては (その貪は) 存在しないということではなくて、単に一般的なもの (sāmānya) に随行しているのである。したがって、その場合には、その (貪) はそこ (即ち他の事柄) にも存在するのである。相 (lakṣaṇa) の場合も同様 (のことが云えるから、何ら過失はない)。

三時 (adhvaṇ) は有法に属しているのではなくて、法に

属している。これら (の法) は有相 (lakṣita) と無相 (alaksita) とである。この中、有相は種々の位 (avasthā) を得て、別のもの (名称) で示される (けれども) 、(それは) 位 (avasthā) の相違によるもので、实体 (dravya) の相異によるものではない。恰も、同じ響 (reṣa) が百の位置 (sthāna) では百と (呼ばれ) 、十の位置では十と、また一の位置では一と (呼ばれるが) ごとくである。同じくまた、一人の女でも、母と呼ばれ、娘と呼ばれ、また姉と呼ばれるがごとくである。

位の転変に関して、

「(その場合、有法、相・位) は変化しないもの (kaṇṭasthaya) となる、という過失がある。何故かというに、時 (adhvaṇ) は機能の働き (vyāpāra 功能、用) により區別せられるからである。法が自身の機能の働きをなさないときが未来であり、なすときが現在であり、なし已つて滅したるときが過去である。だから、このように、法、有法、相、位は (すべて) 変化しないものとなる」と他の人々により、(その) 誤りが指摘される。

しかし、この (位の転変) は誤りではない。何故かとい

うに、グナの主体 (gunin) が永遠性のものでも、諸々のグナには、いろいろな相剋 (vimarda 対立) があるからである。恰も、(龐大元素の) 配列 (samsthāna) が声 (śabda) 等の (微細元素の) 単なるグナであるにすぎず、始めを有し、滅を有し、滅せらるべきものであるように、丁度そのように、没 (linga) はサットヴァ (satva 純質) 等の単なるグナにすぎず、始めを有し、滅を有し、滅せらるべきものである。(そして) それには変異 (vikāra) なる (語) が適用される。そのことについて、次のごとく (例証が) 述べられる。①粘土という有法は土魂の形相 (ākāra) たる法より、他の法に近づく。(つまり) 法として転変して、瓶の行相となる。②瓶の形相は未来の相を捨てて、現在の相に近づく。すなわち、相として転変するのである。(3) 瓶は各々の刹那において、新 (nava) と古 (purāṇa) を経験しつつ、位の転変を生ずる。かくて、有法には亦、他の法、すなわち位 (avasthā) があり、法にも亦、他の相、即ち位 (avasthā) がある。したがって、実体の転変は唯一であるが、(単に) 区別あるものとして示されるに (すぎないのである)。他の句義 (padārtha 事物) についても同じことが云える。

このまさに法と相と位の転変は有法の自性を決して変えない。だから、転変は唯だ一つのみであり、これら一切の区別を含んでいる。しからば、この転変とは一体いかなるものか。存続せる実体にとつて、前の法が滅したるときに他の法が発生することが、まさに、転変なのである。」

この註釈によれば、疏の作者は経三・九を心の法の転変、第一一偈を相の転変、第一二偈を位の転変に充当している。そして、この三種の転変を説くに際して、有部の所謂四論師の見解をそのまま援引しているのである。

まづ、かれは法の転変を述べて、三時に法の異なりはあつても、実体 (dravya) の異なりはないと述べ、黄金の器を壊して他の物を作る場合、情態 (bhāva 類) の相違性が認められるのみで、黄金自体に変化はない、とする譬喩を引く。よく知られているように、この説は大毘婆沙論、俱舍論などにみられる類相違論者 (bhāṇyathavādin) 尊者法救 (bhaddanta Dharmatrāta) の主張せるところである。しかも、その記述の仕方においても、疏は婆沙及び俱舍論のそれと遂語的に一致する。すなわち、

尊者法救作如是説。由類不同三世有異。彼謂諸法行於世

時、由類有殊非体有異。如破金器作余物時、形雖有殊而顯無異。又如乳變成於酪時、捨味勢等至現在。²¹⁾從現在入過去、唯捨得類非捨得體(俱舍論、卷二〇、大正、二九卷一〇四頁上)

さて、疏の作者はこの法の転変説に對して、へ法の外に有法なし云々とする反論を掲げていた。これをヴァーチヤスパティは法と有法の絶対的唯一性を主張する(ekāntavādin)仏教徒とし、ヴィジニヤーナピクシュ(Vijñānabikṣu)は自性相異論者たる仏教徒(svarūpānyathatvavādi-bauddha)とするも、婆沙論及び俱舍論には、この反論と直接符合する批評は見当たらない。婆沙論では「説類異者、離法自性説何為類」の故に理に合わずとし、俱舍論はこれを数論外道の転変説に類するものと難じている。²²⁾そして、ヨーガ疏がこの反論に對して、数論派のヴァールシャガニヤの徒の主張、へ三界は顯現より去る、云々を権証として、再反駁を加えていることは興味深い。

〈相の転変〉の説明に際して、過去は過去相と結合せるものであり、しかも未来と現在の相と分離せるものではない等とする点、及び男子が抱く女への愛情の譬喩は、婆沙論、俱

舍論における妙音(bhāṇanta Ghosaka)の相相異説(jakṣaṇānyathavāda)と一致している。たとえば、俱舍論の文、

由相不同三世有異。彼謂諸法行於世時、過去正与過去相合、而不名為離現未相。未来正与未来相合、而不名為離過現相。現在正与現在相合、而不名為離過未相。如人正染一妻室時、於余姬勝不名離染。

と、さきに訳出せる疏の記述とを比較するとき、その遂語的な一致に驚くであろう。しかも、疏の作者はここでも、「相の転変に關して、一切が一切の相と結合することになるから、時が雜亂すること(adhva-samkara 世相雜亂)になる」という敵者の反論をあげている。これはまさしく、俱舍論の編者が妙音の説に對して行つた批評の文に外ならない。²³⁾

第三の〈位の転変〉については、三時を有法にではなく、法に属せるものとなし、これらの法に有相(alakṣiā)と無相(alakṣiā)との別あるを説いている。この法に有相と無相とがあるとする主張は婆沙にも俱舍論にも見当たらない。しかし、この中、有相の法が種々の位(avasthā)をえて別のものになるのは、実体に相違があるのではなく、位の相違によるとなす点、及びそこに出す籌の譬喩は世友(bhāṇanta Vasu-

mitra)の位相異説(avasthāyathā-vāda)をそのまま引いたものである。²⁷⁾婆沙、俱舍論などでは、この外になお、覺天(Buddhadeva)の待相異説があげられている。²⁸⁾しかるに、疏ではこれも亦、位の転変に含ましめて、兩者を同一見解と見做し、第二の例として、「一人の女でも、母、娘、姉妹と呼ばれる」という覺天の譬喩を引いている。また、疏はこの位の転変説に対する敵者の反論をあげる中、「……時(adhvān)は機能の働き(vyāpāra用、功能)によつて、区分せられる。法が自身の機能の働きをなさないときが未来であり、なすときが現在であり、なし已つて滅したるときが過去である。……」²⁹⁾という定義を引いている。これは世友の主張であつて、そのまま、婆沙、俱舍論にあらわれる。すなわち、

以依作用立三世別。謂有為法未有作用、名未來世。正有作用、名現在世。作用已滅名過去世。(婆沙論)

以約作用位有差別。由位不同立世有異。彼謂諸法作用未有名未來。有作用時名為現在。作用已滅名為過去。(俱舍論)³⁰⁾

上來、見てきたごとく、ヨーガ派、就中ヨーガ疏とアビダ

ルマ仏教との関係は極めて深いものがある。ヨーガ経が数論的な二十五諦の転変説を述べず、むしろ、毘婆沙師の主張たる三種の転変説を掲げていることも、この感を一層強くする。そして、疏では、数論的な因中有果論と有部の三世実有論とが巧みに合糅せられているのをみた。すでに指摘せられたごとく、³¹⁾数論では、転変の範圍を勝因乃至五唯の八種に限り、五元素、十一根を転變の主体としなかつたのに対し、ヨーガ学派においては、これをも実体たる限り、そこに種々の転變ありとしたことにもよろう。しかし、この理由の外に、ヨーガ学派における最も重大な関心事たる心作用の滅の過程を説くに際して、心の三種の転變が、仏教、特に有部の主張せる法、相、位の転變に關係づけられたとみななければならぬ。しかば、何故に有部の所説に依拠しなければならなかつたかは、俱舍論自身が解答を与えてくれるように思える。俱舍論では、法救の見解を数論外道の転變説に外ならぬと云い、また、經量部の立場よりすれば、有部の三世実有説も、結局、雨衆外道に墮するものと斥けられている。³²⁾この事實は、かれらが同じ仏教徒からも、数論に近いものと目されていたことを物語る。³³⁾俱舍論において論破せられる雨衆外道は

数論師ヴァールシャガニヤ及びその一派を指していることは、別の機会に論じたところである。しかも、ヨーガ疏はその数論説を多くこのヴァールシャガニヤ派に負っている^②。つまり、ヴァールシャガニヤを媒介として、ヨーガ疏が有部の主張を援引したと解釈しうるならば、ヨーガ疏と有部との関係も充分納得せられることになるであろう。

以上、時間論を中心として、両者の関係を説明せんとしたのであるが、この外にも、なお無明、業などの問題についても、多くの驚くべき一致点を有している。しかし、この点については、稿を改めて論じなければならない。

〔註〕

- (1) Atharva-veda, XIX, 53, 1~10; XIX, 54, 1~6; XIII, 2, 39
- (2) ヨーガ経では、八支ヨーガとして、禁制・勸制・坐法・調息・制感・執持・静慮・三昧を挙げる (YS, 2, 29)。
- (3) YS, 2, 30 : tatrahimsasteya-brahmacaryāparigrahā yamāh //
- (4) YBh. ad. YS, 2, 31 この経において「存在様式に制約されなく」とは、いかなる生類をも殺生しないことである。たとえば、漁夫は魚という存在様式の殺生はするけれども、他の生類に対しては殺生しない、というのは、存在様式に制約されていることであって、この際には、許されない。また、「場所に制約されない」と

は、聖域では殺生しないが、他の場所では殺生するというのではなくて、何処にても、決して殺生しないことをいう。機会に制約されない」ことについては後述する。このような、大禁誓の規定は明らかにジャイナ教の影響である。ウマースヴァーティの諦義証得経 (Tatvārthahigama-sūtra) 七・一では「禁誓とは殺生と虚偽と偷盜と不梵(行)と所得とより離れることである」

(himsāṃśa-steyābrahma-parigrahebhyo viratir vṛttam//) と規定せられ、この五項目は五大誓とも呼ばれて、ジャイナ教の基本的な教義である。また、同じく、七・二では、「この禁制を部分的に(勵行するか)完全に(勵行するか)によりて、小と大(禁誓の別)がある」(deśa-sarvato 'nu-mahati//)とされているのを参照せよ。

- (5) YBh. ad. YS, 4, 9
- (6) 拙稿「ヨーガ・パーシニヤとデイグナガとの関係」(印仏研 9・1)及び「ヨーガ学派と仏教交渉の一断面」(中野教授古稀記念論文集)。
- (7) ジャイナ教の用例については 金倉圓照教授「時間論覚え書」(大崎学報) 参照。
- (8) F. Egeyton : Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, p. 18 ~ 9
- (9) 現在は機能の働き (vyākṛta) が優勢 (upādāta) となることとされる。ヴァーチヤス・パティ・ミシラは疏三・五二に対する副註の中で、八法が刹那に優勢となる✓に註して、「現在に与つてのみ、自己に適當な有目的行為 (arthakriyā) が可能となる」

となす (Bombay ed., p.177)。²⁵ また「真理綱要」(Tattvasamgraha) 一七九二偈で「作用が活動しているとき、それは現在と云われ、作用より離れたものは過去、それを未だ得ざるは未来」とされ、この作用を蓮華戒は見等を相とする機能の働きとすることを参照せよ。

- (30) YBh.ad.YS.4.12 (Bombay ed., p.193)
- (11) 大正「二七卷」三九三頁上一中
- (12) 同「二九卷」一〇四頁中 (31) YBh.ad.YS.4.12 (p.194)
- (14) YS.1.5.6.
- (15) Th. Stecherbatsky: 'The central conception of Buddhism, 1923
- (16) 木村泰賢「印度仏教と瑜伽哲学との交渉」(大正一五年)、「後に「阿毘達磨論の研究」に所収 (p.450—458)
- (17) H. Jacobi: 'Über das ursprüngliche Yoga system (Sitzungsberichte Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1929)
- (18) ヴァールシャガニヤの徒の断片
- (19) 数論偈、第八参照
- (20) ヴァーチヤスパティ・ミシラは、「これをパンチャシカに帰するが、別の資料によれば、ヴァールシャガニヤの断片である(拙稿「雨衆外道について」(密教文化六二号))」。
- (21) 婆沙論も俱舍論と同様「乳と酪の譬喩を出す(大正「二七卷」三九六頁上)」「ヨーガ疏ではみられない」。
- (22) Tattvasaṁgraha (Bombay ed., p.128)
- (23) Yogavṛttika ad. YS.3.12 (Kāśi S.S., p.303)
- (24) 大正「二七卷」三九六頁中

- (25) 大正「二九卷」一〇四頁下、「蓮華戒も亦、俱舍論と同様、この説を数論の転婆説と何ら区別せられないものとしてゐる (Tattvasamgraha, Gos. Vol.30, p.504)。
- (26) 第二所立世相雜乱。三世皆有三世相故(大正「一〇四頁下」)
- (27) 由位有異非体有異。如運一籌。置一位名一、置十位名十。置百位名百(婆沙、大正「三九六頁中」)、由位不同三世有異。彼謂諸法行於世時、至位位中作異異說。由位有別非体有異。如運一籌。置一名一、置百名百、置千名千。(俱舍、大正「一〇四頁下」)
- (28) たとえば、俱舍論では、「由待有別三世有異。彼謂諸法行於世時、前後相待立名有異。如一女人名母名女」とする。
- (29) 「真理綱要」一七九一、一七九二頌にも亦、この世友の説が引かれてゐる。
- (30) 木村泰賢博士、前掲論文
- (31) 転婆の主体を八種とすることについては、註釈書により異同がある。
- (32) 大正「一〇六頁上」。
- (33) ハリヴァルマン (Harivarman) の「じふべ」最初、数論の学徒であつて、後に仏教に転向したものは、他にも多くいたと思はれる。
- (34) 拙稿「雨衆外道について」(密文六二号)参照。
- (35) E. Frauwallner: Geschichte der indischen Philosophie, B.I. ; P. Chakravarti: Origin and Development of the Sāṅkhya System of Thought.