

世親と衆賢

——還無と還去——

田 端 哲 哉

一般的にアビダルマ仏教の諸論師達は、原始仏教經典を所依の聖典とし、原始仏教の教理を認識論的に分析、総合して行つたといえよう。たとえば、説一切有部の論師達は「有₁ (asti) > sat」なる思想的根拠によつて原始仏教を会通し、その思想体系を構築したのである。「諸行無常」という原始仏教の根本教理と説一切有部所説の「三世実有」や「無無所縁識」とを対立或いは矛盾することなく会釈しえたのも、実にこの「有」という概念を根本に立てた故であつた。尤も、彼らによる分析と総合という仕方においても、常に教証と理証は必須条件であり、教証は原始經典を根拠として論証が進められた。そこで今、説一切有部が原始仏教經典を根拠として、自らの理論を如何に展開したかの一例に言及してみよう。しかし我々はその例を俱舍論の三世実有に関する論義の中、阿含經の引用をする箇所において指摘しうる。即ち、勝義空契經の一文を、世親は「本無今有有已還無」と解釈し、

世親自身の思想を論証して行くのであるが、その時説一切有部の理論を少しく逸脱したため、衆賢によつて順正理論で批判を受けることとなつた点である。我々はそこで(一)原始仏教の立場、(二)世親の解釈、(三)説一切有部の立場の順序で概観して行くことにする。

一

梵文俱舍論(以下AK)の随眠品(三世実有を論議する箇所)に紹介されるparamārthasūnyatāyam uktaṃ bhagavata⁽¹⁾の勝義空契經(真諦訳では真実空經)は、現存するパーリ語のニカーヤ中にその相当經典を見い出せない。従つて原始仏教の立場をパーリ語で説明することに困難さのある点は否めないが、漢訳の雜阿含經には「第一義空經」が見られるからこの漢訳經典によつて原始仏教の立場を理解することは可能である。

云何為₂第一義空經。諸比丘。眼生時無₂有₂來₂處。滅時無₂有₂去₂處。如是眼不実而生生已尽滅。有₂業報₂而無₂作者₂。此陰滅

已。異陰相続。除^③俗數法。耳鼻舌身意。亦如是說^④……

この經典に説かれる趣意は、六根が生ずる時よつて来る処はなく、滅する時も去つて行くべき一定の処がない。元來、眼等の六根は不実即ち実体的に存在するものではなく、因縁によつて今生じ、生じ已つて再び尽滅するものである。これは六根の生起が業によるものであつて、特定の作者によつてゐるものではないことを意味している。つまり「有^⑤業報^⑥而無^⑦作者^⑧」とは六根が因縁性のものであり、縁起によるものであるということに他ならず、その根柢には五蘊仮和合の思想が流れていることに気付くのである。

そこにはアビダルマ仏教で問題とされた如き三世の有無に関する論義など少しも見出しえない。原始仏教の立場は、この様に五蘊仮和合の考えを中心とし、六根の生滅を有^⑨業報^⑩と理解した所に特色が見られるのである。

二

世親は、この勝義空契経をAK中に引用し、自らのテーゼにおいて理解し論証して行く。

paramārthasūnyatāyām uktam bhagavatā “cakṣur utpadya-mānaṃ na kutaścid āgacchati nirḍhamānaṃ na kvacit samnicayaṃ gacchati. iti hi bhikṣavaś cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prāṇigacchati” iti. yadi ca anāgatam cakṣuḥ syāt na uktam syād bhūtvā na bhavati. (AK. 299, l. 14~17)

（眼が生ずる時、それはどこからもやつて来ないし、消滅する時、何処にも集まり至らない。即ち、比丘らよ眼は本無く今有り、有り已つて還た去つて行く。もし未来の眼があるならば、有り已つて還た無しと説かれないであらう。）

この勝義空契経の引用と世親の考えを表明した文章の中、重要な点は二箇所である。即ち、勝義空契経では *abhūtvā bhavati bhūtvā ca prāṇigacchati* と説かれたことを紹介している点と、未来の眼（等の六根）の有無に問題が係わっている二点である。先ず、雜阿含経の漢訳とAKの梵文を対比させてみれば、*abhūtvā* ≡ 不実、*bhavati* ≡ 而生、*bhūtvā* ≡ 生已、*ca prāṇigacchati* ≡ 尽滅と比定できる。これを玄奘は俱舍論で「本無今有已還無」と漢訳しており、最後の ④ *ca prāṇigacchati* を「還無」とした点が注意を要する。この箇所を真諦訳では「後無^⑪」としているが、両者いずれも「無」という概念で把握している点に何ら変わりはない。そのことは、世親自らが ⑤ *bhūtvā na bhavati* と言葉を変えて表示していることから明白である。ただし、⑥の梵文は、未来の眼について言及しているのであるから *abhūtvā bhavati*（本無今有）とテキストを訂正して読む方がより妥当かも知れない。しかし漢訳では「去來眼根若実有者、經不^⑫應^⑬說^⑭本無等言^⑮」と梵文になり「去」を挿入したり、「本無等言」という場合の「等」が示す範囲を「還無」あびと考えるならば、AK.

の省略的説明文も理解に苦しまねばならぬ程の文章ではないからテキストの訂正は不要かとも考えられる。いずれにせよ梵文自体は *yadi ca angataram cakṣuḥ syāt na uktam syād bhūtvā na bhavati* と文章の前後の趣意が異なるために、勝義空契経所説の *ca prāṭigacchati* を *na bhavati* と世親自らが考えたか否かという根拠としては信憑性を疑わねばならない。しかるに AK. でこの勝義空契経の引用をする少し前に、世親は

tasmān na siddhyati sarvathā'pi atra adhvatrāyam. yadi abhūtvā bhavatiḥ nesvate bhūtvā ca punar na bhavatiḥ ⁽⁶⁾

(この故に、本無くして今有り、有り已つて還た無しと云うことが認められないならば、三世はどうしても成就しない)

と述べているのである。つまり世親は *abhūtvā bhavati bhūtvā ca punar na bhavati* を承認し、現在有体過未無体を主張するのであり、その教証としての論拠を勝義空契経に求めているのである。従つて、世親は原始經典所説の *ca prāṭigacchati* を *ca punar na bhavati* と換言し、その理解の本質は *prāṭigacchati* = *na bhavati* とした点を我々は指摘しうるのである。⁽⁷⁾ 称友も梵文俱舍論疏にて *ca punar na bhavati* と同様の理解を明示している。

しからば玄奘は原始經典に説かれた *ca prāṭigacchati* を何故「還無」と訳し、*ca punar na bhavati* (or. *na bhavati*) と

同じ訳をしたかという点が疑問となる。雜阿含経では「尽滅」と訳されているが、はたして「尽滅」と「還無」とは相違した意味であろうか。元来 *prāṭigacchati* は *gam* に *prati* なる接頭辞が附された動詞であり、その語根は英語の *go*、独語の *gehen* と同じ意味と考えうる。即ち、対象間の距離の拡がる運動の方向を示しており、「無」と合同の概念ではない。しかし今現在あるものが *prāṭigacchati* すれば、それはそこに無いことをも意味すると考えられる。つまりこの動詞の主語が何であるかによつて *na bhavati* と同義となつたり相違した意味になるのである。先に指摘した如く、世親は勝義空契経の一文の主語を去来現の眼等の六根と考えており、更に三世とも換言している。しかしそれは六根の体、三世の体 (*dṛavya, bhāva, svabhāva, dharma, ātman*) ⁽⁸⁾ を思考しており、その故に世親は三世実有を認知せず、現在有体過未無体を承認するのである。過去の体、即ち(過去世における有為法ではなく)過去した有為法の体が *prāṭigacchati* するのでは「無」と強く断定し難いため、明瞭な概念 *na bhavati* を用いたと推定できよう。従つて世親の立場は、原始經典にて説かれた *prāṭigacchati* と自ら述べる所の *na bhavati* を同義異語と解してゐたことが明白である。

三

以上の如き世親の思考方法は、説一切有部によつて否定さ

れ、三世実有は「有」の観点より会通されたのである。既に説一切有論師の間にあつては、本無今有有已還無との所謂經量部的思考があることを承知しており、それを「作用[karita]」の観点より否定しているのである。大毘婆沙論に曰く。

未來諸法來集現在時、如何聚物非^二本無今有^一。現在諸法散往過去時、如何聚物非^二有已還無^一。答三世諸法因性果性、隨其所^レ次第安立体実恒有。無^レ増無^レ減。但依^二作用^一説有説無。諸積聚事依^二実有物^一、仮施設有^二時有時無^一。如是此宗許^二有無義^一有何過難^上。而不能通分位。有無是所許故^下。

ここに表明された説一切有部の論旨は、三世なる諸法は、体は実に恒に有つて、体の増減はない。作用によつて有る(bhava)場合や無い(na bhava)こともあるという点に集約できよう。つまり未來なる有為法の体が「本無」ではなく、過去なる有為法の体が「還無」なのではない。本無や還無の主体は未來なる有為法の作用であり、過去なる有為法の作用なのである。この様な毘婆沙師の考え方は衆賢によつて繼承され、世親所説の本無今有有已還無という教証に関する理解を批判することになったのである。衆賢は先ず勝義空契經の原意を検討し、次いで作用の論理より世親に反論する仕方をういている。

如^二勝義空契經中説^一。眼根生位無^レ所^レ從來。眼根滅時無^レ所^二造集^一。本無今有有已還去^上。

この漢訳は、世親が引用した勝義空契經の *ii hi bhikkavas* を除いた部分の直訳と做しえよう。注目すべきは、同じ玄奘訳ながら、俱舍論では還無と訳出された箇所を、順正理論では「還去」と漢訳している点である。これは訳者玄奘が、造論主世親と衆賢の意図を重視した結果であろう。衆賢の理解は、

次復説^二本無今有有已還去兩句經文^一。謂此中所^レ言本無今有者。顯^二本無集起^一、從^二自因緣^一生^上。……故次復言^二有已還去^一。此顯^二起^一作用^二牽^二自果^一已還去至^中如本無^二作用^一位^上。若仏為^レ遮^二去來是有^一。方便説^二此本無等言^一。如^二前句言^一本無今有^一。後句應^レ説^二有已還無^一。既不^レ言^二無但言^一還去。則知^二不^レ許^一過去是無^上。

この様に *pratisacchati* を「無」ではなくて「去」と扱えた所に特色があり、我々は原始經典に対する衆賢の正統性を見い出すのである。*pratisacchati* はパーリ語 *paṭisaṅgacchati* で、向つて行く、放棄するなどの原意があり、それ故に衆賢は「無」と「去」とを峻別し「既不^レ言^二無但言^一還去^一」と述べるのである。若し原始仏教の立場である五蘊仮和合という考えからすれば、無と去は相違せず五蘊の生滅を表示する語として同義と做せるであろう。しかしアビダルマ論師の本質は原始仏教の立場にのみ留まることではなく、そこに基本を置きつつ自らの哲学を加えて思想の体系化を試みた点である。それ故に無と去は全同の概念でなく、本無今有有已還無と本無今有

有已還去の主体を世親と衆賢は如何に思考したかということに留意しなければならない。既述の如き原始仏教の立場より超えて、世親も衆賢も三世即ち有為法を生滅の主体と考えているのである。しかして世親は有為法の体を主体と解し、衆賢は大毘婆沙論に説かれた如く有為法的作用を生滅する主体と考えたのである。衆賢は三世(即ち有為法)を

即未來法作用已生名為現在³⁶。即現在法作用已息名為過去³⁷。

と解し、有為法の認識が作用によつて可能な点を確認している。未來や過去に作用が有るというのではなく、「非³⁸我說³⁹去來亦有⁴⁰作用⁴¹」作用の有るのはただ現在のみなのである。

「若説⁴²去來無⁴³有⁴⁴作用⁴⁵」。応説作用本無今有有已還無。如⁴⁶仁所言⁴⁷我決定説。諸法作用本無今有有已還無。作用唯於⁴⁸現在⁴⁹有故。」

衆賢における作用とは法の差別に他ならぬもので、その意味からいえば法の体と異なるものではない。認識可能な法は、作用と一体になつており、作用の有無によつてその法は過現未と現われるのである。大毘婆沙論所説の「諸積聚事依⁵⁰実有物、仮施設有、時有時無⁵¹」がこの事情をよく物語つているといえよう。従つて、世親と同様に生滅する主体を法の体と考える場合、衆賢にあつては必ず「還去」でなくてはならないのである。しかし「無 na bhavati」ではなく「去」であるならば、その「去」は「有 bhavati」の範疇に摂せられる

という誤解を招くことになる。だが衆賢は「去」る法体を⁵²有(有)の範疇にこそ認め bhavati (反対概念 na bhavati が予料されて成就する有)とは認めないのであるから

以下有為法体雖⁵³恒存⁵⁴。而位差別有⁵⁵變異⁵⁶上故。此位差別從⁵⁷緣而生。一刹那後必無⁵⁸有⁵⁹住。由⁶⁰此法体亦是無常。以下与⁶¹差別⁶²体無⁶³異故。要於⁶⁴有⁶⁵法⁶⁶變異⁶⁷可⁶⁸成。非⁶⁹下⁷⁰於⁷¹無⁷²中⁷³可⁷⁴有⁷⁵變異⁷⁶上。如是所立世義善成⁷⁷。

この様に三世実有・法体恒有が諸行無常と矛盾しない点を明らかにするのである。vas と vhu を同一次元で同義としなのが説一切有部の基本的立場であり、その故に pratigacchati ㄱ ca punar na bhavati とを区別するのである。pratigacchati する主体を有為法的作用と考えた所に説一切有論師は原始仏教の立場をも生かし、自らのテーゼに対する論証をも可能ならしめたのである。

1 AK. p. 269, l. 14~17.
2 8 女奨訳俱舍論卷二十、大正二九、一〇五、b
3 7 真諦訳俱舍論卷十四、大正二九、二五八、c
4 求那跋陀羅訳維阿含經卷十三、大正二、九二、c
5 佐々木現順 仏教における時間論の研究一九一頁
6 Cf. Sakv. p. 475, l. 2; Tib. (p) 115, 229, l. 4~5.
7 AK. p. 298, l. 10~17.
8 拙稿 説一切有部の三世実有(以下省略)
9 仏教學ニミナリ二九号七〇頁(以下省略)
10 (昭和五十五年度文部省科学研究費一般研究Bによる成果の一部である。)