

刹那滅説の基礎

村上 真 完

世親は『俱舍論』(Abhidharma-kośa-Bhāṣya=AKBh)の(A)根品第二と(B)業品第四において、有為法(因縁によつて成り立っている身心等の諸要素)が刹那的であつて、刹那に生じては滅する、という。先に見た(A)においては、生・住・異・滅という力(心不相応行)がもの(有為法)に一刹那に作用をして、そのものの生・住・異・滅が可能になるという有部の考え方を退けて、有為法は生ずるや否や滅する、と論じている(AKBh. pp. 75¹⁷-80¹⁰)。本稿は、(B)の議論を辿りながら、刹那滅説の基礎となる考え方を更に考察してみたい。

一 行動否定論と刹那滅説

業品ではまず業の本質(自性)を考察し、身・語(口)・意の三業の中、意業は思(意思、意志)であり、身・語の二業は意思によつて行われる(cetanā-kṛta, 思所作)のであり、身と語の二業は、ともに表(vijñapti, 表示、形に表れる業)と無表(avijñapti, 無表示、形に表れないが、悪または善を妨げる力)とを自性(本体)とする。そして身の表業は形態(samsthāna, 形、形色)であり、語の表業は言声(vāg-dhvani, 語の響き)である、と

する。さてこの身表業を行動(gati, 運動)とする異説(普光『俱舍論記』卷十三、『国訳一切経』論疏部三、60²による)と正量部 Saṃmatīya; Y (ヤン・モートラ), Au. (=Sphuṭāntā Abhidharma-kośa-vyākhyā) p. 345¹⁶によると犢子部 Vātsīputrīya)を否定するために刹那滅説が唱えられる。以下この議論を辿ってみる。

『(身表業は)行動(運動)である』と或る人達は「いう」。「なぜなら[身が]運動すると身業があるが、運動しないと[身業が]ないからである」という。それに答えられる。

(p. 193) <[身業は]行動(運動)ではない。なぜなら有為(因縁によつて成り立っているもの)は刹那的であるから。>(四・二c)

〔問〕この刹那とは何か。〔答〕自体を得ると直ちに(無間に)消滅するのである(ātma-labho'nantara-vināśi)。その[刹那]がこれ(有為)にあるので、「それが」刹那的(有利那)である。〔杖がこれ(人)にある者が〕有杖者であるように。なぜなら、あらゆる有為は自体を得てから〔すぐ〕後に存在しないとすると、およそ生じた同じところで滅する。それ故に他の位置に移動することは正しくない。それ故に身業は行動(運動)ではない。

〔異論〕「もし一切が刹那的であることが成立するなら、まさにそうであらう。」

〔答〕このことはまさに成立する、と知れ。なぜか。有為は必ず滅尽するからである。なぜなら、諸の存在には故(原因)なくして消滅があるからである。何故か。なぜなら、結果には原因がある。が消滅は非存在(無)である。そしておよそ非存在(無)なるものには、何がなされるべきか。そこでもし発生したばかりの存在に、この故なき消滅がないならば、後にもないであらう。存在は等しいからである。もし「存在が」変化する(別様になる)とすると、その同じものが変化することは正しくない。なぜなら、その同じ「存在」がそれ(自体)とは異なる

る特相をもつ (vilaksana, 異質である) とは妥当でないからである。」 (AKBh. pp. 192²³-193¹⁰)

以上は利那滅説の要点である。議論はまず利那的な、利那に消滅するものには、移動する前に消滅してしまうから、運動が成り立たない、という主張から始まる。我々の身体の運動や動作が、実は、成り立たない、というのである。これは一見、我々の経験や感覚に反する如くである。我々が手足を動かし、或いは疾走する時に、手足も全身も利那滅しているとは全く意識することができない。疾走する出発点にいた自分の体と到着点に立つ自分の体とが、全く別なものだ、とは考えない。利那滅説を理解するには反省を必要とする。我々の身体は刻々に変化しており、一瞬たりとも同一であることはない、ということか。しかしもっと別の見方があるはずである。それは『俱舍論』で追究している法 (人間存在を可能にする諸要素、原理) の体系と照合して見ることである。いわゆる五位 (色、心、心所、心不相応行、無為という五範疇) の法の体系の中には、手足や身体という項目はないのであって、あるのは、まず色という範疇 (色法) に属する五感官とその対象 (色等) であり、心と心の作用 (心所法) とである。身体の運動も色に還元して把握される。その色が利那滅するのである。ちょうど映画のフィルムの一コマ一コマには運動は写っていないが、速やかに連続してそれらの映像を見ると始めて運動や変化が見えてくる。我々の身体の動きも、そのように静止した多くの利那の映像 (色) に還元されるとすると、もはや運動はありえない、といえる。これは運動している本人の意識の上ではなく、運動を見ている人の視覚像 (Ⅱ色) の上で考察している。

利那滅ということはどういうことか。「自体を得ると直ちに (無間に) 消滅する」という。先に見た生・住・異・滅という四つの有為相に関する議論では、有部は有為法には一利那にその四 (生住異滅) があるというのに、経部は住と異とは利那滅する有為法の流れ (相続) においてある、と考えていた。今は住・異が問題になっていないので、経部説において利那滅が考えられている。

ここの利那滅説の特徴は、消滅には原因がない (滅するに因を待たず)、ということである。滅とは無であるから、無は結果ではないから、無には原因がない、という。^②この点も我々にはすぐには理解できない。我々は「何が」無いことに対していろいろな理由を考える。しかしまた無いことに対しては、いかなる努力も無駄であろう。発生したばかりの存在が原因なくして消滅することは、後々における変化や消滅から遡って推定される。そしてここに存在^{バース}は変化がありえない、という重要な考え方が加えられている。存在に変化がないなら、ものに変化がある以上、そのものの存在が異なる、すなわち以前の存在が利那に滅して、新たに別の存在が生じている、ということになる。^③その存在は当然に瞬間的な存在であって、何かというと、例えば一瞬の視覚に映じた映像 (Ⅱ色) や、一瞬心に閃いた想起 (念) や快感 (受) などであろう。それは有為法 (因縁によって作られた要素) であり、色法、心・心所法であるが、生滅しない無為法 (作られない要素) ではありえない。

このような利那滅説には異論や疑問が出てくる。

『異論』「確かに薪などには火等との結合から消滅がある。また直接知覚 (dṛṣṭa, 現量) よりも重い認識手段^{アラマナ} (量) はない。そして一切が故なく消滅するのではない。」

「問」[「どうして貴下は、薪等が火等と結合するから消滅を見ると、考えるのか。」]

「答」[「それら (薪等) は再び見られないからである。」]

「反問」[「まずこの (次の) ことは熟考しなければならない。火と結合するから薪等が消滅して、これゆえに見られないのか。或いはそれとも「薪等が」自然に消滅して、別のもの (薪等) が再び生じないので、これゆえに見られないのか。例えば風と結合するから燈火が「消え」、手と結合するから鈴の音が「消える」というように。それゆえにこのことは推論 (比量) によって確定されるべきである。」]

〔問〕「それではこれについて何が推論か。」

〔答〕「まず無（非存在）は結果ではないから「原因がない」、と説かれた。さらに

〈問〉何かの「滅も」原因がないとないであろう。〉（四・三 a）

もし消滅が原因一般から「生ずる」なら、何かの「消滅」も、原因がなければならぬであろう。発生と同じように。

〔答〕しかし刹那的な意識 (buddhi, 覚)・声 (śabda)・焰 (arcis) には、故なき消滅が見られる。故にこれ（薪等の消滅）も原因を必要としない。」（同 p. 193^{10,18}）

反論者は常識的な考え方から、薪に火をつけて燃やせば薪が無くなるように、消滅に原因があることは直接知覚から知られるのであり、直接知覚より強力な認識手段（根拠）がない、と主張する。しかし世親は、薪等が火に燃やされて無くなったのか、それとも刹那滅する薪等が再び生じないから無くなったのか、と反問する。そして刹那に生滅を繰り返していると考えられる二つの身近な現象を引きあいに出す。すなわち、例えば燃え続けている燈火は風に吹き消され、鳴り続けている鈴（鐘）に手を触れると鳴り止む。ここに刹那に生滅を繰り返している現象と世親は見て、薪の燃焼においても、薪が刹那に滅して再び生じることが繰り返しながら、最後には再び生じなくなるのではないのか、と問い返す。この問題は推論に任ねられることになる。ここで問題は色法の領分を越えて、自然現象を推論によって説明する、ということになり、知覚の領分を越えることになる。

刹那滅の推論というのは、一は、滅すなわち無は結果でないから原因がない、という先の議論の再掲である。二は刹那的である意識（覚）、声（音）、焰には原因のない（故なき）消滅が見られるから、同様にこの薪等の消滅も原因を必要としないという。これは観察（知覚）にもとづく類推であるが、特色ある見方である。この見方は、自然現象を五感によって知覚できる現象として理解するものではあるが、現象の奥底に、永遠な本質とか本体（例えば永遠な

極微 paramāṇu || 原子・分子。または根本物質 prakṛti) を求めるような思弁には向かないのである。むしろ刹那滅すると知覚できる現象から、刹那滅するとは知覚できない物体や物質をも刹那滅する現象に還元して考えているのである。どうしてそのように考えることが可能なのか。その答えは、前述のように、もの（色、心、薪）が後々に変化するか消滅するならば、その変化は当初から始まっていたに相違ない、という考えから出てくる。ところが世親は同じものの変化というものを、そのままでは認めないで、前の存在が滅して新たな存在が生じたと考えるのである。この存在の交替が瞬時（一刹那）にあると考えると、刹那に滅し刹那に生じているという理解も可能になる。これが彼の刹那滅説である。このような思考を支えている基礎には、存在について見方がある。存在 (bhava, 有) とは何か。ヴァイシエシカ (V) 派によればそれは最上位の普遍であって、もの（実体、属性、運動）が存在しているという観念が、それによって可能になる。存在していること (sattā, 存在性) である (VS. 1.2.4; 1.2.7.8)。しかしそのような考え方を世親は採用しない (cf. AKBh. p. 79^{21,24})。V 派では「存在していること」は唯一で永遠であるが、そのような永遠なものを想定する考え方を世親は採らない。存在は存在するものであり、多数ある。先には「一つの法において異（老）は可能ではない」とも、「一つの存在においては異（老）は可能ではない」とも、述べていた (同 pp. 78²⁰-79²¹)。ここで存在は法とほぼ同意と理解される。しかし世親は無為法が実有ではない、といい、それが別の存在であることを否定する (同 p. 92²⁴)。したがって存在は有為法に限られる。ところで、今は反論者の立論に沿って、薪が刹那滅しているか否かが論題である。薪というものを、世親が認める実有なる有為法という枠で考えるならば、色法（色という要素）に含まれることになる。色法の色とは何か、というと、『俱舍論』は、五根（五官・眼・耳・鼻・舌・身）と五境（対象。色・声・香・味・所触）と無表（色）とであるという (同 p. 5^{24,25})。有部は無表を実有であるとすると、世親は経部の立場から、それを否定する議論を展開している (同 196¹⁶, pp. 197²-199³)。

有部が身業と語業とが行われた後に無表色という一種の物質が生じて、悪または善を妨げる力となる、というのに対して、世親はその実有を認めず、「心・心所の相続から未来において果の発生がある」(同 p. 108³) という見方を示す。色法の領域から無表という眼に見えない知覚されないものを排除したのであり、思弁の産物を否定したのである。さて薪の存在はどう把握されるのか、というと、五官の対象として、色・声・香・味・所触(触)の五種に分析される。所触(触れられるもの、感觸)は、身体感覚によって把握されるもので、この中に地・水・火・風の四大種(元素)が入る(同 p. 110)。四大種は感官によって把握される対象(感觸・触感)に還元して理解される。ものの知覚から思弁によって根元的物質を見出して行くというのではない。尤も四大種を物質的な要素と見る見方がないわけではない。

『地・水・火・風の四つの要素(界)は、自相(独自の特徴)と所造の色(派生した色)を保持するから、四大種(元素)と呼ばれ、一切の色の所依(拠所)であり、粗大(寛広)であるから、大である。または、それらが活動を起こすと、地・水・火・風は大きな形相をもつから「大である」。(p. 83⁴)』

これが四大種の全般的な説明である。ここでは、広義の色がすべて四大種を所依とし根拠としている、という。有部によると、五根と五境と無表色は、大種の所造である。大種も根元的物質に近いものと考えられている如くである。

地等の大種は界(要素)とも呼ばれるが、その実質(本質的な属性、自性)は、物質的なもの(身体や自然界)の中に見られる四種の性質である。堅さが地の要素(地界)、湿りが水の要素、熱さ(煖)が火の要素、動きが風の要素である(同 p. 83⁵)。また物質的なものの中に見られる四種の作用(業)、すなわち保持(持)・包摂(摂)・熟成(熟)・発展(長)の作用があると、それぞれ地・水・火・風の要素があることが成立する、という(同 p. 86⁶)。Y はここに地等にも残余の要素が存在することを読みこんでいる(Y. Au. I. p. 33. 9¹⁷)。四大種のどれもが単独では存在

しない。つまり複合体である。物質的なものは、分割されると極微(極微粒子、原子)にいたるというが、世親によるとその極微も複合体である。複合体(例えば瓶、水)は真実に存在するものではなく、仮象の存在(世俗有)である。世親によると真実に存在するものは、色等である。してみると、物質は感官によって把握される性質に還元されることになる。さて今の問題では薪は仮象の存在にすぎず、色こそが真実の存在(勝義有)である。しかも色も第一義的には色(いろ)であって形ではない。世親は形色(sanshāna, 形)が実有ではないと論じている。刹那滅論も、物質ではなく、眼等によって知覚できる色(色法)の領域において意味があるのであって、直接に知覚できない物質や物体を想定した上で成立する議論ではないようである。滅には原因がないという刹那滅説に対しては種々の異論がある。『異論』しかし或る者は考える。(1)「他の意識(覚、知)から意識(覚)の消滅があり、他の声(音)から声の『消滅』がある」と。

〔批判〕それは正しくない。なぜなら〔前後〕二つの意識(覚)が一緒にならないからである。なぜなら、疑いと決定智とが一緒になることは正しくないし、楽と苦、或いは貪と瞋と〔が一緒になることは正しくない〕。また明了な意識と声の直後に不明了なる意識と声とが生ずる時に、どうして不明了なる同種の法がより明了な〔法〕を害するであろうか。また最後の「意識と声と」はどうして〔滅するのか〕。

〔異論と批判〕或る者も(2)「焰は住する(持続する)原因がないから〔滅する〕」、或いは(3)「法(功德)と非法(罪禍)から滅がある」と考えるが、それも正しくない。なぜなら、〔(2)については〕非存在(無)は原因となることができなから、〔焰は住する原因がないから滅する、とは言えない〕。

また〔(3)については〕発生と消滅との原因という法・非法が、刹那、刹那に作用を得ることと妨げることとはありえないからである。またこの〔発生と消滅の〕原因(法・非法)の想定があらゆる場合に有為において〔刹那、刹

那に作用を」なすことができる、とすれば、「刹那滅が成立するから」論争はもう沢山だ。」(同 p. 193²³⁴)

右の異論の中、(1)と(3)はヤシヨミトラ(Y)もいようにヴァイシェシカ(V)派の主張である(Ku. pp. 346²³⁵, 347²³⁶)。或る意識(知)は他の意識(知)が生ずると滅する、という考え方は、プラシャスタパーダ(P)において、数や彼^{あやめ}、体^{からだ}等の説明の中に見られる。そこでは眼で二つの実体を見てから、「二つの実体がある」と知る過程について、次のように説明している。まず「二一般(普遍)の知が生じ、次にそれによって一つという属性の二個について二つを対象とする意識(buddhi || 相待意識 apakṣā-buddhi, 彼此を比べ数える意識)が生ずる。その意識によって「二」という属性が得られる。それ「二」について「二一般(普遍)の知が生ずる。」「二一般の知によって相待意識が消滅しかける。」「二」という属性の意識が発生しかける。相待意識が消滅するから「二」という属性が消滅しかける。」「二」という属性の知は「二一般の知の消滅の原因である(下略)。」[131] [132] 要旨。拙著『インドの実在論』93-94、132-133(参照)。

声についてはP^[320]は、声は「刹那的で、原因と結果と」「原因と結果の」両者によって打ち消される」とある。これについてシュリーダラは次のように説明する。

『最初の声は自らの結果によって打ち消される。最後の声は自らの原因である最後から二番目の声によって打ち消される。：しかし中間にある「声」は両方によって打ち消される』(Nyāyakandalī, V. P. Divedin ed., p. 288¹⁵⁻¹⁶)とある。声(音)については右は世親が掲げる異説とは一致しない。意識(覚)については世親が紹介する異説と一致する。しかし、Pの言うところは、世親の批判を避けようような考え方になっている。世親の頃よりもV派の思想の発展を予想してよいと思われる。(3)の法(善行・功德)と非法(悪行・罪禍)とは不可見力^{アドリシヤク}とも同視され、^{アトマン}我の属性であり、輪廻を規定する力となる。Pによると、法はそれを行う人にとって好ましいこと(楽)と利益(楽の手

段)と解脱の原因であり(308)、非法はそれを行う人にとって、不利益(苦の手段)と苦悩の原因である(317)。法・非法によって消滅がある、という典拠は未検であるが、右から類推ができれば、さて法と非法が発生や消滅の原因となつて刹那、刹那に作用をすることや作用を妨げることはありえない(発生と消滅という矛盾することが刹那、刹那に起こることは困難である)。しかしありうるとすれば刹那滅が成立するので、論争は無用となる。

(2)は有部説かと思われる。有為法は住(持続)という有為相によって住するのであり、それがなから滅する、というが、無が原因となりえない、という批判である。

最後に火の燃焼や、加熱による性質の変化(pakāja, 熟生、熟変)、そして煮沸による水の蒸発の現象を考察する。『またもし薪等が消滅するのは火等との結合を原因とするならば、このようであれば、加熱^{パキヤ}から生じた(熟変の)諸属性^{グナ}が、熟し・より熟し・最も熟したものとして生ずる時に、

へまた「発生の」原因が消滅させる「原因」であらう(四・三b)。

また「発生の」原因自体が消滅させる「原因」であらう。どのようにしてか。

瓶等が火と結びつく加熱から生じた諸属性が(ghatādy-agni-sambandhā gunāḥ, ghāṣā. を訂正)生ずると、その同じ「火との結合」からか、或いはそれと同じような「他の火との結合」から、熟し・より熟し・最も熟したものと生ずる時に、それらの消滅があると、「発生の」原因自体がそれらを消滅させる「原因」であらう。或いは「消滅させるものは発生の」原因と区別されないものとならう。

また(しかし)同じもの(因)から、或いはそれと同じような「他の」もの(因)から、それらの存在^{ビヤダ}(発生)があると、その同じもの(因)からとそれと同じような「他の」もの(因)からそれらの非存在(無、消滅)がある、というのは正しくない。

まず他の諸の炎において原因の違ひの想定をしよう。しかし「火が」灰・雪・酢・日・水・地と結びつくから、加熱より生じた「属性の」差別が生ずるとすると、いかなる想定をするのであるか（生ずる原因が滅する原因となるであろう）生滅の因を区別することができない）。

「問う」もしそれならば、水が煎じられると滅尽する場合に、火との諸結合は何をなすのか。〔答える。火との結合は水中に含まれる〕火の要素の勢力を増大させると、その勢力から水の集合はますます小さいものになって（生じて）、ついに甚だ小さいものになって、最後には再び「水の」相続を続けない。このことをここでも火との諸結合がなしている。

それゆえに、諸の存在には消滅の原因はない。しかしただ自然に滅するものなので消滅する。生ずるや否や消滅する、というわけで、刹那滅（*kṣaṇa-bhanga*）が成立する。そして刹那滅だから「身の」行動（運動）はない。しかし行動があると思ひこむのは、草原の炎が他の地点に間断なく生ずる「のに火が移動していると思う」ようなものである。」（同 p. 194¹¹³）

右には一部テキストに問題もあつて、難解なところであるが、Y註、玄奘訳とその国訳（西義雄『国訳一切経』毗曇部二六上、204—206¹¹⁴、荻原雲来・木村泰賢『国訳大蔵経』論部第十二卷10—13¹¹⁵）を参照して考えてみる。最初の引例は薪を燃やす例であり、漢訳は一貫して薪の例とするが、Y註は生の瓶を焼く例と見ている。これに関してV派では、熱によつて地の特有の属性（香・味・色・触）が変化する現象を説明して、これは変化ではなくて、熱によつて古い属性が滅し、新しい属性が生ずる（*palaja*, 熟生、熟変）という。地から成る実体（例えば生の瓶）が火によつて原子（極微）にいたるまで分解して消滅して、原子のこれまでの属性が消滅し、次に属性が消滅した原子に新たな熟生の属性が生じ、次に人々の不可見力（*adīṣṭa*）によつて原子が結合して結果としての実体（素焼きの瓶）が

発生するという（P^[124]—^[128]）。しかし、世親がこのような熟変の理論を予想しているかどうか、審かでない。単に加熱による属性の変化を、いわば半熟・中熟・完熟の三段階にわけている。そして火と結合することによつて生物が半熟となり中熟となり完熟となる。火は生物を消滅させて半熟を生ずる。半熟を消滅させて中熟を生じ、中熟を消滅させて完熟を生ずる。火は発生の因であると共に消滅の因でもある。しかしながら同じものが発生の因でもある消滅の因でもあるということは、おかしい。そうではなくて消滅の因というものはない、と主張するのである。水を火で加熱して蒸発させる例においても、刹那滅する複合体である水は、その中の火の要素によつて、新たに生ずる水がだんだん少なくなつて、ついに続かなくなる、と解するのである。枯草を焼く火は移動するように見えても、本当は火が次々に新しく生じており、次々に消えているのである。火の焰が刹那滅するものであることは、わかりやすい。しかし水が地・水・火・風の要素を含んでいる、という考え方は、思弁（分別）の産物である。その中の水の要素などは、どうして永遠ではないのか。物体や物質自体を考察するなら、永遠不変の物質も想定されてくるであろう。そうならないのは、有為法に還元して見る見方が根本にあると推定される。有為法に還元するということは、以下に考えるように、いわば知覚し体感できるものに還元するということであろう。

二 結び

以上のように、世親は特色ある刹那滅説を打ち立てた。なぜにこのような刹那滅説が可能なのか、刹那滅説を可能にする・刹那滅説の基礎にある・根本的な考え方は何か。思うに、それは原始仏教經典以来繰返して説かれている六処（眼・耳・鼻・舌・身・意）六内処、およびその対象としての色・声・香・味・触・法）六外処、或いは五蘊（色・受・想・行・識）として、我々の存在と経験する世界を見る見方を受けついでいるからである。すなわち身体

(感官) によって捉えられる対象と心を中心にする見方(世界観)である。有部は、新しく色・心・心所(心作用)・心不相応行・無為法という五つの範疇(五位)に分類される基本的要素(法)をもって、我々の存在(生存)と経験を説明する。世親はその体系を巧みに要約するとともに、自らは経部の立場に立つて、それに批判を加え、真実に存在する要素(実有なる法)を吟味して、無表色(pp. 196-199)と心不相応行法(pp. 63-81)と無為法(pp. 92-94)とは、実有でない、と論じた。残る有為法は色法と心・心所法であるから、すべて刹那滅するものだけであることになろう。そして、その有為法とは、要するに、我々の身体・感官とその感覚対象と心と心の作用とに限られている。これは先に示した原始(初期) 仏教における思考法を承けている。

有為法は刹那滅するの因を待たない、という世親の考え方は後の法ダルマキールティ称に継承される。⁽⁸⁾ 世親は無為法を実有とは考えないから、存在するものは有為法に限られる。この延長線上に、すべて存在しているものは刹那的であるという、⁽⁹⁾ 法称の新しい刹那滅説が構築された。有為法のみを存在するものと考え、存在(存在するもの)に変化はありえないとする世親の思考法を多く法称は承継している。ここで存在するもの(『有為法』)は、いわば一瞬の知覚や心象の類であって、客観的な物体や物質、または個人や個物を構想する視点はない。世親も法称も、主観の外に客観的な世界があるという考え方を超えて、我々の経験する世界は表象(識)にすぎない、という唯識説を構築する。唯識説においては刹那滅は当然である。心・心所法が刹那滅するということは、既に広く知られている。

刹那滅説に対しては、他学派からの批判が絶えないが、その中で、ヴェーダーンタ派のシャンカラは興味ぶかい批評をしている。彼は刹那滅説を退ける議論の中で、発生と消滅とは何かを種々に吟味して、最後にこういう。

『またもし見えることと見えないことが、事実の発生と消滅とであろう、とすると、このようにしても、その両者(見える・見えない)は見る者の両属性ではあるが、事実の両属性ではない、ということになって事実が恒常であ

る、という結果になる。』(BSBh. 2.2.20)

これは仏教(世親、法称)における知覚中心の存在のとらえ方をよく理解した上で、その刹那滅説の特徴を指摘したものと考えられる。これは上來筆者が論じて来たように、仏教の考えている存在(『するもの』)とは、感覚・知覚によって把握されるものを殆ど出ることがない、ということに関わっている。換言すれば、仏教においては、永遠なものなどを構想すること(分別)を避ける思考法が特徴的であるということである。

(1) 以上は印度宗教学会『論集』第28号に寄稿した拙稿「無常説と刹那滅説の基礎概念」において検討した。

(2) 「結果には原因があるが、消滅すなわち無には何かなされるべきか」という理由から、消滅すなわち無には原因がない、と導かれる。これについては、サンキヤ派の議論(因中有果論 sat-kārya-vāda、結果は発生以前にも原因の中に潜在的に存在するという主張)が関連するかも知れない。同派の *Samkhya-karika* 9是因中有果の理由の第一に「存在しないもの(無)は作られないから」(asad-akaranāt) という。『俱舍論』にも引かれるヴァールシャガニヤ (Vārsaganya、雨衆外道)の断片には、「何でも有るものは有るだけである。何でも無いものは無いだけである。無 (asat、存在しないもの)には発生はない。有 (sat、存在するもの)に消滅はない」(AKBh. p. 301; cf. *Yoga-sūtra-bhāṣya* 4.12)とある。存在するものに消滅がなるといふ点で、同派が追究した論

理に基づくのであって、全く世親の主張とは反対である。が「無いものは作られない」というのは、世親のいう「無いものには何かなされるべきか」と、ほぼ同意味かと思われる(拙著『サンキヤの哲学』139以下参照)。谷貞志『刹那滅の研究』(平成12年、春秋社) 68以下は、ヴァスバンドウ(世親)は、サンキヤの変化としてのバリナーマを刹那滅へ脱構築する、サンキヤのバリナーマから基体ダルミンを抜き去った、と見る。

(3) 吉水千鶴子「恒常なものなぜ無能力かー刹那滅論証の理論的背景」(1999『印度学仏教学研究』第48巻第1号、1999 377-378)は、「存在そのものが交替しない限りいかなる変化も説明できない」と、この文脈を正しく把握している。しかし、*svabhāva* が変化しない実在性を意味する、という解釈には疑問が残る。刹那滅説においては存在するものが問題なのであって、その自性(本質)ではない。存在するもの

それ自体が問題なのである。自性ではなく自体である。谷前掲書53頁は、この原文と訳文を掲げて、刹那滅論証の全稱化を指摘し考察を加えて、「根本的転換が可能のためには、ベースそのものが各瞬間ごとに存在は消滅していなければならぬ」(70頁)と導いている。

- (4) このような事例によつて諸行の刹那〔滅〕性を主張する仏教説は、サーンタヤ派の *Yuktipika* ad SK. 10 (A. Wezler and S. Motegi ed., *Alt- und Neu-Indische Studien* 44, 1986, p. 129², R. C. Pandeya ed., Delhi 1967, p. 57³) に引かれて吟味され批判されている(この論旨については、茂木秀淳「仏教とサーンキヤ学派の論争」『四天王寺』第五〇七号、昭和58年、12-19頁参照)。

- (5) 拙稿『東北大学文学部研究年報』43号、332-333頁参照。

- (6) Y. Au. II. p. 347⁷⁵ *Śhāvira-Vasubandhu-prabhrtibhir ayam hetur uktah* (上座世親等によつての因が説かれた)と云う。これについて舟橋一哉「俱舍論の原典解明 業品」法蔵館、昭和62年) 20頁註(4)参照。そこには「(いわゆる古世親?)」と付記している。また同チベット訳は上座世友(Vasumitra)等とし、また軌範師室利羅多(Śrīlata)とする註釈もあると云う。

- (7) 舟橋一哉(前掲書53頁)は「草等の火と結合するものによつて」と訳し、註⑥に「シャーストリ本に『よつて sambandhad』と訂正する」と註記している。『Chāsa

(草)を *ghata* (瓶) に改めたのは、Y. Au. p. 347⁷⁶ にあつうように。熟変は生の瓶の加熱によつて生ずる性質の変化について説かれることが多い、と考えたからである。チベット訳(D. Ku 167a)には、これに相当する語はないようである。漢訳(玄奘訳)は薪等と訳する(T. 29.68a¹⁵) Rospatt p. 134はチベット訳によつて訂正したと云つて *yato hy agni-sambandhad* と訳している。

- (8) 「なぜなら、消滅する諸存在は、その存在のために原因を必要としない。自らの原因からだけ諸の消滅するものがあるからだ。ゆえにおよそなんでも作られたものは、まさに本性上、消滅するものである。」(na hi bhāva vinasāntas tad-bhāve hetum apeksante / svahetur eva vinasāraṇam bhāvāt / tasmād yah kascid kṛtakah sa prakṛtyaiva naśvarah / PVSV = *The Pramāṇavārtikam of Dharmakīrti, The first Chapter with the Autocommentary*, ed. by Raniero Gnoli, Roma 1960, p. 98⁷⁹)。右二つは谷前掲書96頁以下参照。

- (9) 「存在しているものは刹那的なものだけ。刹那的でないものは効用をなすことに矛盾するから、事実であることが失われる。」(yat sat tat kṣaṇikam eva, akṣaṇikave 'rtha-kṛyā-virodhāt tal-lakṣaṇam hiyate, *Dharmakīrti's Hetubinduh*, Teil I Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text, ed. by Ernst Steinkellner, Wien 1967, p. 4⁸⁰)

- (10) BSBh = Śāṅkarā's *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*, *The Brahma-sūtra Śāṅkara Bhāṣya with the Commentaries Bhāmati, Kalpataru and Parimala*, ed. by Anantakṛṣṇa Śāstri, Nirṇaya Sāgar Press, Bombay 1938, p. 532⁸¹。これによつて拙稿「ヴェーダーンタ諸派における縁起説批判」(水谷幸正先生古稀記念論集「佛教福祉・佛教教化研究」仏教大学、平成10年、327-344頁)参照。

- (11) 我々は眼で色形を見て、手で重さ等を感じ、それらの知覚を統合し既知の経験と照合し、「この瓶は無常ではない」という判断をする。また「この瓶は客観的に存在している具体的なものだ」とも考える。けれどもこのような判断は主観的な構築の結果であつて、個々の知覚の原点においてはそのようなものはない。また、我々は無常ではないものを知覚によつて跡づけることもできないのである。