

転変説 (*pariṇāma-vāda*) 再考

——世親の転変説批判の意味——

村上 真 完

ヴァスバンドゥ ヴァスバンドゥ 世親は説一切有部 (有部) の三世実有説を批判するに際して、それを数論の サーンクヤ 転変説に類するものと見做す。数論の転変説を批判することによって、三世実有説を退け本無今有説を打ち立てる¹⁾。数論の転変説については先に論じた (『サーンクヤの哲学』1982 年) が、今は世親の『俱舎論』 (*Abhidharmakośa-bhāṣya*=AKBh., P. Pradham ed. 1967) における転変説批判は、実在 (実有) 論批判を意味し、その議論を支えるのが、刹那滅説であることを考えてみたい。私は以前『インドの实在論』 (1997) において「实在論とは、認識 (知) の対象が認識する主観 (知、観念) の外に実際に存在するという考え方」であると述べて、勝 ヴァイシェーシカ 論の哲学を論じた。有部に認められるこの实在論的考え方を世親は批判する。

有部は過去と未来の諸法 (認識対象=内容も含めて人間の存在の基本的諸要素) は現在の諸法と同じく、実在 (実有) である (*asti, dravyato 'sti*) と主張し、その根拠としての聖典 (教証) と理論 (理証) とを提示する。理証とは、

(一) 「認識 (識、知) は、対象 (境) があれば生ずるが、[対象が] なければならない」 (認識が生ずる時には必ずその対象がある)、(二) 「もし過去がないなら善悪の業の果が未来にどうしてあるだろうか」 (過去の業には未来の果がある) という二点である (p. 295)。 (一) は、さらに『もし過去と未来とがないならば、認識 (識) は存在しないものを対象 (所縁) とするであろう。とすれば認識そのものもないであろう。対象 (所縁) がないからである』 (p. 295¹⁸⁻⁹) と説明される。ここに単に過去と未来とあるけれども、過去や未来における法を意味している。

ここでは、単なる時間としての過去と未来が問題となっているのではなく、そこにおける法が過去や未来にあるとは、どういうことか、ということが議論になっている。

この (一) の理証は「対象のない知 (無所縁の識) ではない」ということであり、「認識 (知) の対象が認識 (知) の外に实在する」という意味で、まさしく先の实在論の定義に一致する。この理論には、二つの知 (心) は同時には生じない、

知 (智) は知自体を知らない, という議論に連動する (村上『インド哲学概論』1991年 188, 195, 196 ページ). 過去の法も未来の法も知の対象となるのであるから, 実在する (実有である). それでは過去と未来と現在の諸法が実在するなら, その三世の区別はどうして可能か. これについては, 『大毘婆沙論』巻 77 以来, 法救, 妙音, 世友, 覺天の四大論師の説が伝えられている. 四説とも, 法は三世において存在 (実在) している (*[pra]vartamāna*) のであって, その実体 (*dravya*) は変わらない. 法 救によれば, 三世の区別は [その法の] あり方 (存在状態) が違うこと (*bhāvānyathāiva*, 類の不同) によると, 妙 音は時の特相 (*lakṣaṇa*) が違うこと (相の不同) によるとし, 世 友は時の位置 (*avasthā*) が違うこと (位の不同) によるとし, 覺 天は前後を予想 (相待) して別となる (待の別) という (pp.296-7). 法救説に対して世親は『転変論者であるから数論の主張に入れるべきである』(p.297^d) といって退け, 妙音と覺天の説にも難点があること (三世の別を確定できないこと) を示して, 世友の説を最善とする. それは作用によって三世を確立するのであって, 法が作用を未だ行わない時が未来, 作用を行う時が現在, 作用を行って滅した時が過去である, という (p.297¹³). 以上が有部説である. しかし世親は直ちにその批判を始め, 過去と未来 [の法] が実有であるとは, 認められない. むしろその法は「本無くして今有り, 有りおわってまた無い」(*abhūtvā bhavati... bhūtvā ca punar na bhavati*, p.298¹⁷, 本無今有 *abhūtvā-bhāva*, p.300¹¹). すなわち過去と未来の法は実体としては存在しない (過未無体) と主張する. その三世実有説の論拠を破る立論の趣旨はこうである.

I 教証の吟味 (a) 經典 (『雜阿含』巻三 (七九) T. 2.20a 参照) に過去の色等がある, と説かれているが, 実体としてある (実在する) という意味ではない. 「ある (*asti*)」というのは不変化詞であって, 過去形や未来形の意味をも示すが, 実在するということではない (p.299¹⁸ 取意). (b) 「勝義空契経」(『雜阿含』巻一三 (三三五) T. 2.92c 参照) にも「眼は本無くして今有りまた無くなる」と説くが, 過去と未来 [の法] が実有だということではない (p.299⁸⁻¹⁶ 取意). (c) 經典 (『雜阿含』巻八 (二一四) T. 2.54a 参照) に, 「二 (眼と色, 乃至, 意と法) に縁^よって識 (認識) が生ずる」とあるけれども, 認識の対象が全て実在なのではなく, 無いことも対象となり, 「以前には声はなかった」という無を対象 (所縁) とする認識もある (pp.299¹⁶-300¹² 取意).

II 理証の吟味 (a) 認識があればその認識の対象 (所縁) は必ず存在する, という第一の理証も上のように成立しない. (b) 業の果も過去と未来の法の実有

の根拠とはならない。なぜなら経量部(経部)によれば、過去の業から果の発生があるのではなくて、その〔業〕にもとづく〔諸法の〕特殊の相続から〔果の発生がある〕のである (p.300¹⁹⁻²⁰)。そして結局は、次のように三世実有説は数論の主張(雨衆の説)を示すものであると断じ、善説ではないと結ぶ。

しかし凡そ過去・未来が実体としてあるものの果はまさに恒常にあるとすると、そこで業の功能(*sāmarthya*)とは何か。〔果の〕発生(*upāda*)に対して功能がある〔とすれば〕、その場合発生は〔未来には〕無くして〔現在〕ある(本無今有)、ということが成立する。さてもし〔三世において〕まさに一切がある〔とすれば〕、いま何〔の因〕に何処〔の果〕に対する功能があるか。〔三世実有ならば果は常にあることになり業の功能は無用となる。〕また雨衆の論(*Vārasāganya-vāda*)はこのように明らかにせられる。〔すなわち〕《何でも存在している(有る)ものは有るだけである。何でも存在していない(無い)ものは無いだけである。存在していないもの(無)には発生はない。存在しているもの(有)には消滅はない》と (*yad asty asty eva tat / yan nāsti nāsti eva tat / asato nāsti saṃbhavaḥ / sato nāsti vināśa iti /*)。

その場合、〔果を〕現在化する(*vartamāni-karaṇa*)のに功能がある〔とすれば〕この現在化することは何か。〔〔果を現在化すると、果を未来という場所から、現在という〕他の場所に引いて行くこと(*deśāntarākaraṇa*)である〕と、もしいうならば、〔果は〕恒常となる。また無色(*arūpin*, 無形)のもの(受等)にはどうしてその〔引いて行く〕ことがあるか。(形のないもの=受等を引いて行くことはできない)。また凡そ〔果を未来から現在に〕引いて行くこと(*ākaraṇa*)も、〔未来に〕無くして〔現在〕あった(本無今有)のである。〔〔業の功能とは果の〕自体を特殊化すること(*svabhāva-viśeṣaṇa*)である〕とすると、〔未来に〕無くして〔現在〕有ること(*abhūtva bhavanam*, 本無今有)が成立する。〕故にこのように一切有論(*sarvāsti-vāda*, 三世実有論)は〔仏〕教(*sāsana*)においては、

よいものではない。』(pp.300²¹-301⁶)

ヴァールシャガニヤ
雨衆に帰せられる四句の後半の二句は *Yogasūtra-Bhāṣya* (*YSBh.* 4.12 (*ĀnSS.* 47. p.186¹))にも引かれる(しかし雨衆の名はない)。これは存在するものは常恒に存在するのであって、それが消滅することはない、という主張である。この存在するものとは、究極的には世界原因である根本物質(*prakṛti, pradhāna*)が予想される。一般にもものは発生以前にも原因の中に存在しているという考え方(因中有果論)が数論哲学の基本原理である。上は、三世実有説は、永遠に存在するものを想定する数論の主張と同じ、という批判である。三世の区別に関する有部の四大論師の主張とほぼ同文が *YSBh.* 3.13 (pp.12⁷¹⁻⁴, 128³⁻⁸, 130¹⁻⁴, 4⁵)に認められる。ここでは永遠に不変な実体(*dravya*)すなわち主体(*dharmin*, 有法)の本質(*svarūpa*)に

において三世における属性(法)の転変(変化)、特相(時相)の転変、位(時の位置)の転変があるといい、不変で永遠に存在するものの変化(転変)を、有部の四大論師の主張を籍りて説明しているかのようなのである。尤も有部がより古い段階のヨーガ派(または数論)の転変説を学んだ可能性もある(ただし *YSBh* は四大論師よりも世親よりも新しい)。ともあれ有部も数論もヨーガ派の思想も、永遠に不変な存在するものに、三世の変化(転変)がある、という。有部が三世における諸法が実有だといっても、諸法(ただし有為法)には、生・住・異・滅という四相が備わっているから、有為法は決して永遠・常住ではないが、しかも三世にわたって実有だということは、理解しにくい。ここに上述の世親の批判の余地がある。また世親は有為法の四相が一刹那にあることを疑い、住と異とは多刹那においてのみ可能であるとし、同一の存在するもの(*bhava*, すなわち法)には住(存続)もなく、異(変化)もありえないと論ずる。有為法(存在するもの)は一刹那に生滅するとする(根品第二)。

世親は法教説(類不同説)を転変説と見倣して退け、「数論の転変説は〔先に〕否定された」(p.469³)と述べる。永遠に存在し続けるものに、〔時間の経過に従う〕変化(転変)があるという(転変説の)考え方を世親は採用しない。世親の刹那滅説においては、存在するものは、生ずるや否や滅するのであって、変化ということとはありえない。変化が可能になるのは、存在(法)そのものが前後において次々に交替して行くこと(法の相続)による(根品第二 *AKBh*, p.79)²⁾。世親は転変という語を数論とは全く別な意味において用い、世界(器世間)の生成をこう説明する。

『そしてこのように〔水が〕転変し (*pariṇamayanti*)、種々なる特殊の果が発生するとき、〔因は果と〕共存なくして縁となる (*asamavadhānena pratyayī-bhavanti*) が、確かに数論の転変 (*Sāṃkhyānām pariṇāmah*) ではない』(p.159¹⁷⁻¹⁸)

と。上の「共存なくして縁となる」というのは、玄奘は「因滅して果生じ、体は俱有ならず」と訳し、ヤショーミトラ (*Yaśomitra*, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, p.324³⁰⁻¹) は、因が滅すると果が生ずるのであって、果が生じても存在し続けて果と一緒にあるということはない、という。一方、数論の転変説では因は永遠に存在し続ける。

『〔問〕数論の転変とは、どのようにしてか。

〔答—数論〕恒存する (*avasthita*) 実体 (*dravya*) の一つの法(属性)が停止すると (*dharmāntara-nivṛttau*) 他の法が現れる (*dharmāntara-prādur-bhāva*) 〔のである〕と。』(p.159¹⁸⁻¹⁹)

