

諸行無常について

岩 田 孝

(平成19年9月29日受理 最終原稿平成19年12月7日受理)

キーワード：楽受・苦受・不苦不楽受、行苦性、有為法、刹那性

仏教的な思考方法の中には、現代人のものごとの考え方に無意識的に入り込んでいるものが少なくはありません。例えば、「縁起をかつぐ」、あるいは「今日は仕事をするのが億劫だ」という表現は日常的に用いられていますが、「縁起」、「億劫」が仏教の専門用語であることは意識されておりません。また、それらの本来の意味を調べてみますと、その意味が日常的な文脈での意味とは幾分異なることが多く経験されます。「縁起をかつぐ」の「縁起」は吉凶の兆しの意味ですが、仏教用語としては、ものごとが原因によって生じること意味しています。また、日常的な語「おっくう」(億劫)の「劫」は、仏教の用語では、インドでの極めて長い時間を意味する梵語 kalpa の音写であり、億劫(おくこう)は、その時間の何億倍という限りなく長い時間を意味します。日常的には、あまり長い時間がかかり面倒になるという意味に用いられています。このように、意味が幾分変化した形で用いられている仏教用語の本来の意味を辿ってゆくと、仏教での基本的な概念の分析、更には、仏教的な思惟方法の考察へと至ります。本日の講演では、仏教的なものの考え方の中で、特に、よく知られている諸行無常、即ち、ものごとの無常性について、以下に若干の考察を行いたいと思います。

ものごとが無常であることは、存在するものの在り方の一つを示しています。ものごとがどのように存在するのか、という問いに対しては、多様な答えが可能ですが、仏教では、ものごとの無常であることが、存在するものの最も基本的な在り方である、と見なします。もし存在論的な視点から、ものごとがどのようにあるのかを問題とするならば、存在することとは何か、という問いを立て、まず、それに対する答えを考察する必要があります。ここでは、存在することの最も一般的な在り方が考察の基本になります。実際、こうした方向に向けての存在の考察はインドでは自然哲学派といわれる勝論学派などにおいて行われています。一方、仏教では、存在論的な存在一般を問題にするのではなく、むしろ特殊な存在するものの在り方、つまり、輪廻に埋没して現に生きている人間の在り方と結びついたものごとの在り方が問題とされます。そしてそのような存在するものの在り方を諸行無常と規定しています。

この「無常」の表象は、日常の生活においても、直感的にはありますが、経験されています。この直感的に感じる無常の意味を具体的な例から考察してみましょう。今日、四天王寺大学に来る途中、校門に至る道に桜の並木が眼に入りました。今年も、多くの学生が、新学期の

希望と期待を抱きつつ、美しく咲いた桜を感受したことでしょう。その桜を見る者にとっては、桜は目の前にある単なる対象ではありません。それは、「美しい」、「何とも心地よい」という思いを通して、桜を見る者に関係しています。つまり、この桜はその人と共に存在している、と言えます。また、桜が満開の後に、花吹雪となって散り行くのを見れば、人は、ものごとの移り行き、常ならざることを、心のどこかで感じることでしょう。その場合、桜を見ることは、純粋に対象を知覚しているだけではありません。知覚と共に、苦楽の思いが結び付いています。満開の花を見、楽しい気分を味わいつつも、散り始めた桜を見て物悲しくなる、というように。つまり、ここでは、苦楽の表象が介在していることを無意識のうちに経験しているのです。もっとも、外国の人にとっては、この経験は少ないように思われます。このことは、1990年代にドイツのボン大学に赴任した際の思い出となっています。アパートの向に、ヴァイオリン奏者の家があり、毎日窓越しに顔を合わせていました。そのご縁から、親交を結ぶことになり、家族での付き合いとなりました。或る春の晴れた日に、午後のお茶に招待され、そこには、荘厳とも言うべき見事な桜の木がありました。お茶を飲むカップにその花がひらひらと落ちるのを見て、将に無常を感じたのでありますが、彼らにとっては、その感受性はなく、物思いにふけている私の様子に合点が行かないようでした。そこで、東洋の無常観を伝えなければとの義務感のようなものに抗しきれずに、仏教思想の紹介をいたしました。桜の花を通して無常を感じるの、日本人のものごとの見方の特徴であることを実感したわけであります。

以上の例は、認識の仕方のある特徴を示しています。対象を認識する場合に、対象の認識論的な把握のみならず、その認識過程の中に、ある種の情緒的な思いを含めていることが多い、という特徴を示しています。つまり、対象は、ただ物としてそこにある、というのではなく、私たちとの関連においてある、従って、対象と私たちは苦楽の思いを介して繋がっている、ということになります。ものごとを捉える時に、自分にとって心地よいものか、好ましいものか、それともその反対なのか、という感情的な思いと共に認識しているわけです。こうした苦楽の感情は、西洋の哲学では認識論の中枢とならない論点ではありますが、日本人にとっては自分自身の行動や在り方に影響を与えるような形で機能している、と言えるでしょう。人は、自らにとって好ましいものに対してそれを願い求め、逆に、好ましくないものに対しては、それを避けようとするからであります。こうした経験は、苦楽の感情が人間の行動に影響を与えていることを示す例であると言えます。

1 一切行（有漏の行）は苦である（苦の分析）

この苦楽の表象を含めてものごとを捉えるという考え方は、日本人のみの思考方法の特色ではなく、インドの仏教における基本的な考え方となっています。インド仏教では、自らの身体、心、環境を含めて存在するものは何か、という問題意識をもって、この世界で存在するものの在り方の分析を行っています。勿論、仏教の場合、先述の如く、勝論学派のように、存在そのものは何かという哲学的な問いが第一義的な問いであったわけではありません。むしろ、人間と関連するものごとはどのようにして分類されるのか、という存在するものの分類の側面から

の考察が中心となっています。例えば桜を見る場合、対象（rūpa 色）としての桜とそれを知覚するために働く眼なる感官（indriya 根）によって、桜を見る眼識という認識（vijñāna 識）が作用します。この対象と感官は色（rūpa）といわれます。この場合の「色」は、感官の対象である狭義の色とは異なった広義の色であり、物質的なものを指示しています。更に、その桜の認識に伴って楽なる思いが生じる場合、それは感受（vedanā 受）という心的な作用になります。また、桜についての過去の経験を、現に見ている桜に重ねる場合には、「これはあの時の桜である」と想念する心的な作用（saṃjñā 想）が関与します。そしてその桜を見るには、それを見ようと意図する心的な作用（saṃskāra 行）が必要となります。こうした対象、感官、知覚認識、感受、表象作用、意志作用、および、その認識を可能にする他の補助条件などすべてを存在するものとしてまとめて、それらを五種に分類したものが、「五蘊」という概念であります。

いま論題となっている苦楽の表象は、五蘊のなかの受蘊に含まれます。西洋の哲学での認識論では、対象は如何にして認識可能なのか、対象を認識するには如何なる条件が必要なのか、などという問題意識をもって対象を考察します。そこには、私たちが対象をどのように感じるかというその感じ方の問題は概して入って来ません。仏教では、このものごとの認識に苦楽の感情が入ることに注目し、ものごとの在り方の規定にその感情的な要素として感受（vedanā 受）を組み込んでいます。そしてその感受を、心地よい思いとしての楽（sukha）受と、その反対の心的または身体的苦痛に満ちた苦しい思いである苦（duḥkha）受と、その両者ではない不苦不楽（aduḥkhāsukha）受の三種に分類します。

こうした三つの感受が私たちの生存に関わってきますと、楽を感受するときには、この楽をもう少し持続させたい、逆に、苦を感受すると、早くそこから抜け出たい、という形で、苦楽などの思いが私たちの次の行動にある程度の規制を与えます。しかし、日常の生活を行うなかで、楽しいことが持続しないことを経験し、また、苦しい状態から脱却できないことをも経験します。それを通して、現象的なものごとが思い通りにならないこと、自らの願いに反することを認識します。ここに、苦とは何かという問いが生まれます。仏教においては、輪廻における生存、歴史的に一度限りの生存ではなく、生死を繰り返す形での生存、それはすべて苦である、とされます。

1.1 初期仏教での苦

それでは、苦とはどのように規定されるのでしょうか。初期仏教の經典には、四苦八苦の規定が定型句となっています。生・老・病・死の四苦に、更に、愛するものと離別する苦（愛別離苦）・会いたくないものに会う苦（怨憎会苦）・求めることの得られない苦（求不得苦）・総じて執著に基づく五蘊が苦であること（五陰盛苦）を加えて、八苦とし、これらが苦である、と説いています。生・老・病・死は、身体的または精神的な苦痛であります。若さ、健康、命、これらは自分にとって常に有ることの願われるものでありますが、現実には、その願いに反して、若さや健康は日に日に失われて行き、死を避けることはできません。このように求めるこ

との得られないこと、これは、將に苦であると実感できるでありましょう¹⁾。その意味で、求めるものが得られないという苦は、苦の本質的な特性を示しています。

四苦八苦に代表される苦は、人間の日常的な経験を通して、心理的に生理的に或いは精神的に感じ取られた苦であります。一方で、世尊は、感受されたものはすべて苦の相である²⁾、とも説示しています。そうなると、先述の「楽受・苦受・不苦不楽受の三種の受がある」という命題と、この「すべての受は苦である」という命題は、相違することになります。楽受や不苦不楽受があるのに、何故にすべての受は苦のみといえるのか、という問題です。実際、『サンユッタ・ニカーヤ』(= SN) の Rahogataka (独坐) では、或る比丘がこの相違する点を世尊に質問しています。世尊が真に意図して説かれた (sandhāya bhāsitaṃ) ことは次の点にある、と経典は伝えています。諸条件によって作られたもの (saṅkhāra 行) は無常 (anicca) である、滅尽を特質とする (khayadhamma)、衰滅を特質とする (vayadhamma)、退化を特質とする (virāgadhamma)、滅を特質とする (nirodhadhamma)、変化を特質とする (vipariṇāmadhamma)、そのことが、感受されたものはすべて苦である、ということの本来の意味する所である、と世尊は答えています³⁾。

上記の比丘の問いは、一切の受が苦であることと、苦受以外の楽受などがあることとの矛盾を明確に問題として提起する契機となった、と見なされています⁴⁾。この文脈では、諸条件によって作られたもの (saṅskāra) すべては、無常 (anitya) であることが、すべての感受されたものの苦たることの意味、即ち、論拠となっています。そして、その無常たることと並んで、滅尽、衰滅などと共に、諸条件所生のものの変化 (vipariṇāma) も、一切の受の苦たることの根拠として挙げられています。このように、無常と並列に挙げられた変化は、単にものごとが変わることではなく、恐らく、無常なることの或る特殊な在り方としての変化、不都合なものに変わって行くという変化を意味するのでありましょう⁵⁾。この「転変」は、後に、重要な役割を演じる概念になります。つまり、一切の受の苦たることの論拠として教理的に確定される「三種の苦性」の中の変壞による苦性という考え方に展開して行きます。

上述の Rahogataka において、一切の受の苦性の真の意味として最初にあげられた無常性、つまり、諸条件によって作られるものごと (saṅskāra) は無常 (anitya) である (諸行無常) という命題は、仏教における真理の要点を示す四法印の一つになっており、一般的に成立する命題であります。即ち、「無常」という概念が人間の存在のみならず、諸条件によって生じたすべてのものごとに適用されています。その無常性の一般的に成立することは、個々の無常な

1) 中村1996, 60.

2) See SN 36. 11 (= IV, 216, 17f.) AKBh 330, 10f., 331, 4f. and 9.

3) See SN 36. 11 (= IV, 216, 22-217, 3)

4) Schmithausen 1977, 918f. は、AKBh 331, 7ff. に言及される SN 36. 11において、三種の受の存在と、すべての感受されたものが苦であることは相応しない、ということが最初に明確に問題とされた、と指摘している。

5) See Schmithausen 1977, 919.

ることの経験を積み重ねて一般化した結果でありましょう。その一般的に成立する無常性によって導かれる、ものごとの苦たる在り方も一般的に成り立つ苦性であります。先述の三受の中の苦受（苦痛に満ちた受）という場合の苦、即ち、人間の存在に直接関わる心的又は身体的な苦は、直感的に把握される苦ですが、この無常性による苦は、心的又は身体的な苦痛のように直接経験されるものではありません。その意味で、諸行無常に基づく苦は、経験される苦受を根拠付けるために思索された苦であり、幾分哲学的な苦であると見なされます⁶⁾。

以上によりますと、五蘊の受蘊の規定からは、感受には、苦受・楽受・不苦不楽受の三種がある、という命題が成立し、他方で、感受されるものすべては苦である、という命題も世尊によって説かれました。この両命題の齟齬する所を止揚するために、一切の受が苦であることの根拠として、諸行の無常たること、諸行の転変することなどが意図された、ということが上記の経典から明らかになりました。しかし、「すべては苦である」と一般的に示されても、楽受が現に経験される以上、三種の受が何故にすべて苦であるのか、という疑問は残るでありましょう。この疑問を解消するためには、苦受と楽受と不苦不楽受が、それぞれ苦しみを伴うことになる、ということ個別に証明することが必要になります。その証明のために導入したのが、三種の受に相応して三種の苦がある、という考え方であります。

まず、心的または身体的な苦という感覚は、その人を悩ませ、その人に対して立ちほだかり、その人の願うことを阻止させる。従って苦しみを伴うものである。このことは容易に理解できます。つまり、苦受には、苦痛の故に苦しみを伴うこと（苦苦性、duḥkhaduḥkhatā）があります。問題となるのは、楽受も苦である、という命題です。これは、一見すると矛盾するようには見えますが、楽受は後に苦に変化するの、苦である、という論理により、楽受も苦である、と説いています。楽しいと思っていること、これも苦である、ということは何故なのでしょう。例えば、趣味で絵を書く人にとって、忙しい時間の合間に、スケッチをすると楽しいものでありますが、それが、仕事となり、時間的に期日を決められて仕上げねばならないとなると、その楽の感覚は薄れてくるでしょう。楽しいと思っているものも、それに浸っている時には楽であるが、その楽は崩れて行き、楽でないものに変化する、その時には苦しみを伴うものになる、その意味で、楽受も変壊して行く（vipariṇāma）とき苦である⁷⁾、と言うのであります。つまり、楽受には、変壊における苦しみを伴うこと（vipariṇāmaduḥkhatā）があります。

この「変壊」は、先述の Rahogataka に既に言及されておりました。そこでは、一切の受の苦たることの根拠として、諸行が変化する特性を有することを、諸行の無常性と併記した形で、挙げておりました。そしてその変化を、滅尽や衰滅などの類似した概念と並列的に挙げており、これらの諸概念の関係を明示してはしません。従って、諸行変化を諸行無常とは別個な根拠とする視点は見られません。一方、この文脈では、諸行の変化、つまり、諸条件によって作られた諸行が自らにとって好ましくないものに変壊することを、特別に、楽受が苦であることの説

6) See Schmithausen 1977, 918.

7) See MN I, 303, 3f.; AKBh 329, 5f.; Schmithausen 1977, 920 and note 15.

明に用いています。

以上で、苦受と楽受は苦しみを伴うものである、ということは理解できましたが、「不苦不楽受は苦である」という命題を直感的に理解することは難しいように思われます。日常では、楽とも苦とも思わない、という経験は多くあります。仕事の合間に、ふと外の景色を眺める。そういうときは別に楽だとか苦だとかの思いありません。しかし、そうしたどちらでもない中性的な感受、これも苦である、と言うのであります。何故苦なのか。その理由が諸行無常という考え方に帰せられます。この世界でのものごとは、諸々の条件によって成り立っています。そのように作られたものには必ず終わりがあります。人間でも生まれれば必ず死ななければなりません。諸条件によって作られたもの (saṃskāra) は、一瞬たりとも同じ在り方をしない、無常なものです。その無常なることは、執著したものごとが無常であるという日常的な経験においても知られます。自らに属するものとして有ると思っているものごとが、常なるものではない、そのようなものは苦しみを伴うものである⁸⁾、というように。自分が別に好きだとか嫌いだとか思っていない感受も、実はいろいろな条件によって出来上がっている限り、無常であるから、苦しみを伴うものである、ということになります。この作られたものである故に苦であること (行苦性、saṃskāraduḥkhatā)こそが、不苦不楽受の苦たることを導く論拠になります。

かくして、苦受には苦苦性 (duḥkhaduḥkhatā)、楽受には壞苦性 (vipariṇāmaduḥkhatā)、不苦不楽受には行苦性 (saṃskāraduḥkhatā)がある故に、これら三受は、すべて苦しみを伴うものであるといわれます。

1.2 阿毘達磨での苦

阿毘達磨では、四諦の考察において、苦とは何かという問題が提起され、苦の語義解釈や定義が示されました⁹⁾。世親は、四諦十六行相の説明において、苦となる理由を三種述べています。逼悩を本性とするから (piḍātmakatvāt)、重荷の如きであるから (abhinyāsabhūtatvāt)、聖者の心に違逆するから (pratikūlabhāvāt)、苦である、と説いています。逼悩とは、老病死のように有情を苦しめ悩ますことであり、これは、苦の概念の基本にあるものと思われれます。実際、逼悩することを苦とする考え方は、南伝と北伝で共通しています¹⁰⁾。しかし、世親は、聖者の

8) 「我がものと執著したものに対して、人々は憂いの心を起こす (socanti janā mamāyite)、何故ならば、[私のもんとして] 所有したものは常なるものではないからである (na hi santi niccā pariggahā)」(Suttanipāta 805ab) 中村 元『ブツダのことば』東京 1981 (第28版) 151 和訳。

9) 苦の内容の解釈に関しては、南伝の阿毘達磨と北伝の阿毘達磨では幾分異なっている。例えば、南伝の場合には、北伝の生老病死の四苦の中の「病」が欠如している、また、求不得苦に関しては、南伝では、生老病死などのないことを願っても、願う如くに得られないことである、とするのに対して、北伝では、自らの好む色や声などの感官の対象を求めても、それらが得られないこと、と解している。これらの文献的な分析については藤田 1996, 203ff. 参照。

10) 藤田 1996, 213ff. 参照。

心に違逆するものを苦とする、という説を採用しています¹¹⁾。

三受の苦たる在り方も、阿毘達磨の論書ではより洗練された形でまとめられています。特に、苦たる在り方の根本的な論拠を行苦性と見なす所に阿毘達磨の考え方の特色があります。

苦受は、脳害 (upaghāta) としての苦痛 (duḥkha) を本性 (svabhāva) とするので、苦である (苦苦性)¹²⁾。楽受は、後に壊れて行くので、憂いとなり、苦である (壊苦性)¹³⁾。不苦不楽受は、作られたものであるからという理由によつてのみ (saṃskāreṇaiva) 苦である。つまり、諸縁にて形成されたもの (pratyayābhisamkāraṇa) であるから苦である¹⁴⁾。諸縁にて作られたものは、生じ、そして、滅するものである、そのような作られたものは無常 (anitya) である。諸縁にて作られていて無常である故に、不苦不楽受も苦である (行苦性)¹⁵⁾。このように三受の苦たることを説明しています。

先に、楽受が苦となることを楽受の変壊により導きましたが、これを無常性によつても導いています。楽を本性とする受をどうして苦と見るのか、という問いに対して、楽受は、無常 (anitya) であることにより、[心に] 違逆し (pratikūla)¹⁶⁾、違逆したものは苦であるので、楽受も苦である、と述べています。つまり、楽受が苦であることの根拠は無常性であります。それは、不苦不楽受が諸縁にて作られているもので無常である故に苦である (行苦性) という場合の無常性であります。従つて、楽受が苦となることの本質的な根拠は、行苦性にあると言えます。勿論、苦受にもこのことは適用されます。苦受は苦痛である故に苦である (苦苦性) という場合、その苦受は、本質的には、諸縁にて作られていて無常である故に、苦である、ということが成り立ちます。

かくして、三受すべてに、無常性による苦性が適用されます。つまり、楽受・苦受・不苦不

11) See AKBh 400, 13f. (ad AK VII 13), 櫻部 2004, 56. に和訳。藤田 1996, 215f. など参照。

12) See AKBh 329, 6 (ad AK VI v. 3) duḥkhāyā duḥkhasvabhāvenaiva duḥkhatā; AKVy 876, 13: **duḥkhasvabhāvenaiveti**, upaghātasvabhāvenety arthaḥ. AKBh及びAKVyの苦諦に関する記述の翻訳については、櫻部1999, 15ff. 参照。

13) See AKBh 329, 5f. sukhāyā hi vedanāyā vipariṇāmena duḥkhatā. sūtra uktam, sukhā vedanā utpādasukhā sthitisukhā vipariṇāmaduḥkheti (「即ち、楽受は変壊するが故に苦である。『楽受は、生じるときは楽で、住するときに楽であるが、変壊するときに苦である』と經典に説かれている」)。中村1996, 82-84 にも AKBh (328, 21-329, 11) で一切行苦の記述が訳される。

14) See AKBh 329, 7f.: aduḥkhāsukhā yā vedanāyāḥ saṃskāreṇaiva duḥkhatā, pratyayābhisamkāraṇāt; AKVy 876, 21f.: **pratyayābhisamkāraṇād** iti. pratyayair abhisamkāryate yasmāt, tasmāt tad duḥkham iti.

15) AKVy 876, 19-21: **yad anityam, tad duḥkham**, yan na niyatasthitam, tad duḥkham, yaj jāyate vinaśyati ca, tad duḥkham ity arthaḥ. tenoktam, **pratyayābhisamkāraṇād** iti (「およそ無常なるもの、それは苦である、[とは次の意味である] 必ず存続するわけではないものもの、それは苦である。[即ち] 生じ、そして滅するもの、それは苦である、との意味である。それ故に、諸縁によつて形成されたものなので、と説かれたのである」)。櫻部1999, 18f. 和訳。

16) AKBh 330, 2f.: anityatayā praktikūlatvāt. See AKVy 879, 9f.: anityatvāt praktikūlam, **pratikūlatvād** duḥkhatāḥ paśyanti.

楽受は、諸縁にて形成されたもので無常である故に、苦である、という形で、行苦性が適用されます¹⁷⁾。更に、この行苦性による苦たることは、より一般的に、すべてのもの、即ち、諸条件によって作られるものすべて（一切行）にまで成り立つ、と世親は説いています¹⁸⁾。これが、上記の「一切行は苦である」という一般化された命題の意味であります。ここでは、諸条件によって作られたものすべては、無常であり、無常なものは心に違逆するので苦である、とこのように苦たることが導かれます。

世親によると、無常なものは苦であるとは言っても、無常の相（ākāra）と苦の相とが同一というわけではありません。生滅（udayavyaya）を特相とする故に無常であり、違逆する故に苦である（pratikūlatvād duḥkham）と規定されるので、両者は異なる特相を有しています。しかし、「無常と見なされたものが〔聖者の心に〕違逆する〔苦である〕故に、無常の相は、苦の相を導く（anityākāro duḥkhākāram ākarṣati）」と説明しています¹⁹⁾。ここから読み取ることができるのは、「違逆」という概念を媒介にして、無常性から苦性を理論的に導出する²⁰⁾、という考え方です。身体的又は精神的な苦痛などが直感的に経験される苦であるのに対して、この行苦性による苦は、理論的に考察された、抽象的な苦であり、その意味で、先述の如く哲学的な苦悩であると言うことができます。

以上の苦の分析では、私たちが何気なく物を見て、ある時は好ましいと、ある時には嫌だと、ある時にはどちらでもない、と思っているその感受の本質は、あらゆるものが無常であるとい

17) 苦受は、脳害なる苦痛でもあるが、本来的には、諸条件より作られたもの（行）の故に苦である。楽受は、変壞により苦でもあるが、本来的には、諸条件より作られたものの故に苦である。不苦不楽受は、諸条件より作られたものである故に苦である、とこのように、行苦性が苦たることの一般的な意味であると見なすのである。世親は、現実には楽も経験されるのに何故に苦であると言うのか、という問いに対して、諸解釈を列挙している。例えば、楽はあっても、僅かであるから、苦である、多くのマーシャ豆の中にムドガ豆が少し混ざっている場合、ムドガ豆はあっても僅かであるからマーシャ豆といわれる如くである、という説や、飢えなどの苦があるときにのみ食物などによる楽を求める、つまり、苦のないときには楽を求めることはないから、楽は苦に過ぎない、などの説を紹介しつつも、これらを退けて（see AKBh 329, 20-24）自説としては、「一方、聖者達は、楽さえも一緒にしてすべてを苦と見る、〔すべては〕行苦性を唯一の味とする（行苦性一種からなる）故に」（AKBh 330, 1: sahaiva tu sukheṇa sarvaṃ bhavaṃ āryā duḥkhataḥ paśyanti, saṃskāraduḥkhataikarasatvāt）と、一切は行苦性の故に苦であることを説いている（この箇所は、藤田 1996, 227f., 櫻部 1999, 21f. 等に訳出。テキストの訂正は櫻部 1999, 26参照）。

18) See AKBh 329, 10: sarve tu saṃskārāḥ saṃskāraduḥkhatayā duḥkhāḥ.

19) See AKBh 330, 7f.: udayavyayadharmitvād anityaṃ paśyanti. pratikūlatvād duḥkham. anityaṃ tu dṛśyamānaṃ pratikūlaṃ bhavatyī anityākāro duḥkhākāram ākarṣati, 櫻部 1999, 28 和訳。

20) See AKVy 879, 26f.: api tv anityaṃ tat sukhaṃ paśyatāṃ pratikūlaṃ bhavati. pratikūlatvād duḥkhataḥ paśyantīti (〔無常と苦との相が同一であるが故に無常なものは苦である、と説かれたのではない。そうではなく〕むしろ、その楽を無常と見る者たちにとって〔その無常となる楽が心に〕違逆する。違逆するので、〔無常なものを〕苦と見なす。と〔説示されたのである〕、櫻部 1999, 29f. に和訳。

う点に帰せられました。そして、その無常たることにより、すべての感受は苦であることが導かれました。日本人は、何となく不安を感じるなどの諸経験のなかで、感受したものが空しく、苦となることを直感的に捉えますが、インドの仏教では、理論的に、あらゆるものが作られたものであり、その作られたものは必ず無常である、という論理を通して、一切が苦である、と説明しています。

この様に、感受されるものすべてに、無常性による苦性（行苦性）が成り立つことから、更に、これを受以外のものにも適用し、諸条件によって作られたもの（行）すべては苦である、というように一般化が行われました。しかし、ここには、一つの問題があります。四諦の中の道、即ち、苦を滅するための、そして、苦の原因である渴愛を滅するための正見などの心的作用も、諸条件によって作られた無常なもの（行）であります。しかし、これらの正見などの行は、苦の滅をもたらす、心に違逆しないので、苦ではありません。従って、「すべての行は苦である」という一般的命題は成立しません。この「道」を苦から除くためには、「諸条件にて作られたもの（行）は、苦である」という命題に限定が必要になります。つまり、或る特定な行は苦である、という限定が必要となります。心に違逆するものは、有漏（煩惱の随増があるもの）であります。そこで、有漏なる行は、心に違逆して苦となります。かくして「一切の行は苦である」という命題は、正確には、「一切の有漏の行は、苦である」という命題になります。

2 無常性の証明。

すべての有漏の行が苦であること、そして、有漏の行の苦たることは行苦性により導かれることを見てきました。行苦性の根本にあるのは、諸条件所生のものが無常（anitya）である、という考え方があります。

諸行（有漏の行） 無常 苦

人は、苦という自らの願わない在り方を、事実として達観し、それを引き受けて生きて行かねばなりません。このことは実存的に生きることであると言えます。自らの本質がどのようにあるべきかという在り方の選択に先立ち、人は、この苦の世界に投げ出されている、こうした事実を引き受けて生きることは、実存的な生き方に通じるからであります。人間及びその環境を含めたすべての存在するものは、この苦の在り方によって限定されています。その苦の在り方を必然的なものとする要因、それが、ものごとの時間的な在り方、無常性であります。仏教では、この世界にあって諸条件に依存して存在するものは、実体や属性などのように時間的に不変な自己同一なる在り方を保持するものではありません。それは、時間要素を特質として有しています。それでは、この時間的な在り方とは一体どのような在り方なのでしょう。それは、外的な原因によってそのように時間的な在り方をするのでしょうか。例えば、時間的な在り方を可能にする力による影響を受けながら存在しているものなのでしょう。それとも、

それ自身のなかにそうした本性を有しているのでしょうか。ここに、無常であることの具体的ななり方への問いが生じてきます。以下に、阿含、阿毘達磨、瑜伽行派での無常性の証明について考察いたしましょう。

2.1 阿含経

阿含経では、五蘊が無常であることの説明として、五蘊を生起させる諸因と諸縁とが無常であるから、五蘊も無常である、という論点が説かれています。

比丘達よ、色（物質的なもの）は無常（anicca）である。色を生起させるための諸因（hetu）も諸縁（paccaya）も無常である。無常なものによって生じた（aniccasambhūta）色は、比丘達よ、どうして常住（nicca）であろうか〔いや、常住では有り得ない〕²¹⁾

色蘊と同様に、受蘊から識蘊までの五蘊についても、それらの諸原因が無常なので結果としての諸蘊も無常である、と説いています。これを次の様に図式化しましょう。

諸因と諸縁が無常 その結果も無常

この考え方は、後の瑜伽行派においても、ものごとが刹那に滅する（kṣaṇabhaṅga）という刹那滅性を証明する場合の一つの論拠として採用されています。つまり、経験的に知られる心が刹那滅であることを前提として、その心によって生じる結果としての諸現象も、心と同様に、刹那的なものである、という証明に用いられています²²⁾。

2.2 阿毘達磨

阿毘達磨文献では、ものごとの無常性を聖言として受け入れるのではなく、その無常性が何故に成り立つのかを理論的に証明することが主題となりました。以下に、部派仏教での代表的な無常性の理論を、主に刹那滅性の視点から、略説しましょう。

2.2.1 有為の四相による刹那性（kṣaṇikatva）の説明

説一切有部の説によりますと、この世界のすべての事象は、互いに独立な構成要素によって構成されています。その構成要素は、諸条件によって作られたものである有為法（saṃskṛto dharmāḥ）と諸条件によって作られたものではない無為法に分けられます。無為法は、真理

21) SN 22. 18. 3 = III, 23, 12-14: rūpam bhikkhave aniccaṃ. yo pi hetu yo pi paccayo rūpassa uppādāya so pi anicco. aniccasambhūtam bhikkhave rūpaṃ kuto niccam bhavissati.

22) See Abhidharmasamuccayabhāṣya (*Abhidharmasamuccaya-Bhāṣya*. Ed. N.Tatia. Patna 1976) 52, 20-24, Rospatt 1995, 146, note 324.

を知る智慧によって得られた煩惱の断滅の様に、過去・現在・未来という時間的な在り方とは関係しませんが、有為法には過去・現在・未来という三世の区別があります。しかも、有為法は、この時間的な三世の区別を有しつつ、三世において常に存在する、と主張します。このように有為法の三世での実有を主張するが故に、この学派は説一切有部（以下「有部」と略記）と呼ばれます。この説に対して、有為法が三世に常住であるならば、諸行無常なる根本教理に矛盾するのではないか、との疑問が生じてきます。そこで、有部は有為法が無常であることを次のように説明します。有為法そのものは、本性を変えることはないが、未来世から現在世に移行し、現在世から過去世に去って行く、このように、有為法が三世を移行するので、有為法は無常である、と説明します。つまり、移行している有為法そのものの不変性を保持しつつ、有為法の無常性を成立させることは可能である、と考えています。それでは、常住な有為法をどのようにして三世において移行させることが可能なのでしょうか。有部は、その移行を可能にする力として四種の相（lakṣaṇa） - 生（jāti）・住（stṭhiti）・老（jarā）・無常性（anityatā） - を導入します。有為法を未来世から現在世に移行させる力が生相であり、有為法を現在に住止させる力が住相、現在世から有為法を過去世に移行させる力が、老相（減退させる力）と無常相なる滅相（壊す力）である、とこのように四相からなる力を導入します。そして、この四相を有するものが有為法である、と有為法を定義しています²³。

この定義によりますと、この滅を実現させる力としての、有為法が有する四相、これらも、諸条件によって形成されたもの（有為）でありますから、これら四相にも、それらを生滅させる力が必要となります。そこで、その四相にも更にそれぞれに対応した相が存在するということとなります。それらの力を、生に対する生生、住に対する住住・老に対する老老、滅に対する滅滅なる四隨相（anulakṣaṇa）である、と規定しています²⁴。この理論の特質は、有為法が無常であることを示すために、その有為法とは別に存在する、無常ならしめる力を想定するという点にあると言えます。

2.2.2 滅不待他因説

上述の四相による有為法の刹那性の説明は、有為法の力学的な関係から捉えたものであります。この様に、力学的に無常たることを説明する場合には、存在している有為法とは別に、有為法を無常たらしめる力がある、と想定することは、自然な発想でありましょう。しかし、そうした多くの力を導入することによって無常性の説明は可能となったとしても、その論説が実際の事象に適合しているのか、という点については、多くの疑問が提示されています。特に、有為法の無常たることは、その生じる刹那に滅することではありますが、有部の説によりますと、

23) See AKBh 75, 17-76, 8 (AK II 45cd) 櫻部 1969, 334f. 和訳。

24) See AKBh 76, 8ff. (AK II 46ab) 櫻部 1969, 335f. 和訳、岩田 孝「[付録1] 俱舍宗」『新・八宗綱要』大久保良峻編、京都 2001, 307ff. 参照。

生・住・異・滅の過程を経るのですから、必ずしも刹那に滅するとは言えません。そこで、有部の刹那滅論に対して、有為法の無常性を別な視点から証明することも試みられました。その証明のための論拠としてよく知られているものは、ものごとが滅するのに、そのものごと以外の外的な原因を必要としない、という経量部の考え方であります。この説を世親は『俱舍論』に次のように説明しています。有為なるものは刹那的なもの (kṣaṇika) である、という定説、つまり、諸条件によって作られた有為は瞬間的な在り方を呈するものである、という定説の成立する理由を、「有為なるもの (saṃskṛta) は必ず (avaśyam) 消滅するからである (vyayāt)」と説きます。心が生じたその直後に滅する如く、有為法は必ず滅する、と見なしたのでしょう。その「必然的消滅」を世親は次の様に説明しています。

諸々のものごと (bhāva) の滅 (vināśa) は原因なくしてある (ākasmika) からである。[つまり、ものごとの滅は、外的な原因に依存しないからである]、何故か。[その]理由 は [次の如くである]、結果には [それを生起させる] 原因がある。しかし、[いま問題となっている] 滅とは、非存在 (abhāva) である。およそ非存在なるもの、それには、何が 為され得るのか²⁵⁾。[即ち、滅なる非存在は結果ではない、という理由により、ものごとの滅は原因に依存しないことが成り立つからである]

有為法が滅することは、有為法の非存在を意味する。その非存在は、結果ではないので、原因を有しない、その意味で、有為法は外的な原因に依らずに滅する、それ故、有為法は刹那的なものである、と世親は論じています。ここでは、有為法が刹那滅であることの論拠は、有為法の滅がそれ自身とは別な外的な原因に依存しないこと (不待他因)、即ち、自発的に滅することにあります。そして、この「滅が他の原因に依存しないこと」を証明するために、次の論拠を用いています。「結果ではないものは、原因に依らない」という論拠であります。AKVy (570, 19f.) での注釈では、例えば、結果ではない虚空が外的な原因に依存しない、ということが成立するように、結果ではないものが原因に依存しないことは、成立すると見なしています。しかし、この論拠には幾分問題があると思われます。因果関係に関しては、一般的に「あるものが結果であると、そのものには必ず原因が存在する」という命題は成立しますが、その裏 (reverse) の「結果ではないものには原因はない」という命題は必ずしも成立するわけではないからです。一方、世親の立場に立つならば、次のように解することも可能でしょう。この文脈では、世親は、滅を非存在とし、その非存在を結果ではないものと見なしています。この文意を考慮して、例えば、全くの無 (aty-antābhāva) は、結果ではなく、その無には原因がない、と見なされるように、非存在という意味での結果でないものには、原因がない、と解するならば、このことは成立可能であ

25) AKBh 193, 7f.: ākasmiko hi bhāvānāṃ vināśaḥ, kiṃ kāraṇam. kāryasya hi kāraṇam bhavati. vināśaś cābhāvaḥ. yaś cābhāvas tasya kiṃ kartavyam; 舟橋1987, 7, Rospatt 1955, 180f., note 397 等に訳される。

りましょう²⁶⁾。

以上、有為法は諸条件によって作られているものではありませんが、その滅には外的な原因がない、つまり、必然的に滅する、と世親は論じています。この論述を次のように論理的に理解することができます。有為法の滅は、全くの無と同様に、非存在である、その非存在としての滅は、何らかのものによって作られた結果ではない、結果ではないものには原因はない、かくして、「有為法の滅は外的原因に依存しない」という命題を論理的に導くことができます。以上のAKBhでの、有為法の滅は必然的に成立する、という滅不待他因説は次のように図式化されます。

有為法の滅、即ち、非有 (abhāva) 非結果 (akārya) 原因なし、即ち、不待他因

もし生じたその瞬間の有為法に「他の原因に依らずに滅する」という事象が成立しないと仮定すると、生じた後においても、有為法は滅しない、という矛盾になります。何故ならば、その「生じた瞬間に滅しない」という仮定では、ものごとは後の場合も、生じたときと同じ在り方、つまり、滅しないという在り方を呈する、と見なされるからです²⁷⁾。このように世親は帰謬論法を用いて他者説の矛盾を指摘します。この帰謬論法では、世親は、ものごとの本性の不変性を前提します、しかも、この不変性がものごとの常住性を主張する他者説に認められることを前提にします。つまり、他者の認める「一度設定した本性は、時間、空間、状況に関係なく必然的にある」という前提から、上述の矛盾を指摘したわけです。この矛盾は、生じた瞬間の有為法に「原因に依らずに滅すること」を認めないという間違った仮定から生じたものであります。こうした矛盾を回避するには、「他の原因に依らない滅」を認めなければなりません。生じるや否や他の原因に依らずに滅することは、刹那に滅することであり、従って、有為法は、他の原因に依らずに滅するので、刹那に滅する、ということが成立します。

有為法 不待他因 刹那滅

26) Yaśomitra は、滅が外的な原因に依らないことの証明を次の二つの論証式によって示している。その後者の論証式では、「非存在」なる概念を、滅が結果ではないものであることを説明するための論拠に用いている。即ち、「滅は、非存在であるから、結果ではない」という形で。See AKVy 570, 19f.: ahetuko vināśaḥ, akāryatvād ākāśavat. akāryaś cāsau, abhāvasvabhāvatvād atyantābhāvavat (「滅は [滅のための] 原因を有しない、結果ではないからである。虚空 [が結果でなく原因を有しない] 如くである。そして、この [滅] は、結果ではない、非存在を本性とするからである。全くの無 [が非存在を本性として結果ではない] 如くである」)、舟橋 1987, 13f.和訳。なお、前者の論証式の場合には、「結果ではないものは原因を有しない」という命題が大前提となるが、これは、先述の如く、必ずしも一般的に成立しない、という問題があろう。

27) See AKBh 193, 8f.

以上が、有為法は、滅するために外的な原因に依らないので、刹那に滅する、という経量部の刹那滅論であります。

2.3 瑜伽行派での有為法の刹那性

諸因縁の集合によって作られたもの（有為法）の刹那性の証明は、初期の瑜伽行派においても考察されました。この刹那性については、早島理博士の諸論文が発表されており、また Rospatt (1995) による詳細な論考が上梓されています。これらを参考にしつつ以下に若干の考察を行いましょう。Rospatt 1995 (I.D.1) によると、その証明には三種のタイプがあります。第一は、心の刹那性にに基づき、それを一般的に有為法にまで拡張して、有為法の刹那性を示すという証明です。有為法すべてが刹那的なものであるとは認めない反論者は、心のみが刹那的であり、物は刹那的ではない、と主張しますが、それに対して、心と物との因果的な相互作用の在り方を分析すると、物にも刹那性が成立することを示し²⁸⁾、このことから、心と物からなる有為法すべてが刹那的なものである、と論じています。この場合、因果関係にある二つのものごとに刹那性を含める考え方が用いられています。例えば、心が作用する場合、眼や対象（色）などがが必要です。その意味で眼や対象は、心の作用を可能にする補助因となります。これら眼や対象は、行（saṃskāra）即ち、諸条件によって作られたものであります。眼や対象などの行が共同して作用した結果、心が生じ、その結果としての心が刹那的であるので、刹那的な心を生起させる補助因としての眼や対象などの行も刹那的である、と論じています。或いは、唯識の立場では、すべては心に基づいているので、諸行は心の所産となります。この場合も、原因たる心が刹那的であるので、結果としての諸行も刹那的なものである、と論じています²⁹⁾。後者の考え方は、先述の阿含經典に見られた「原因が刹那的であると結果も刹那的」という考え方と同類のものであります。第二の刹那滅性の証明は、ものごとが各刹那に変化するということから、それらが刹那的である、と示す証明です。そして第三は、ものごとが、滅の原因に依存することなく自発的に滅することから、刹那的である、と示す証明です。後者の二つの証明が有為法の刹那性の教義上での主たる証明となっています。

第二の証明で、変化を論拠としてものごとの刹那性を証明する場合、基本となる考え方は次の如きものです。仮に有為法が不変な本性を有して同一性を保持するならば、つまり、有為法が刹那的なものではないとすると、有為法はその本性により同じ在り方を保持することになり、現実に経験される有為法の変化という現象を説明できない矛盾になる。変化という事実を認める以上、有為法が刹那滅であることを是認すべきである、という考え方です。

[各] 刹那に生じ滅し消えているこれらの有為なるものには、前のものと後のものに関する

28) Rospatt 1995 (122 and note 269) は、この証明のタイプの最古層の典拠として、MSA XVIII 83bcdを挙げている。

29) Rospatt 1995, 122ff. 参照。

るこの変異が可能である。しかし、[以前にあった] 将にその同じ在り方で存続しているものには [変異は] 不 [可能] である。それ故に、有為なるものは真に刹那的なものである³⁰⁾。

有為法が変化することから有為法の刹那的な在り方を導きましたが、その変化が、有為法に生じた時点で起こるとは限りません、暫くして変化が起こるという可能性もありましょう。もしそうなると、変化を論拠にして有為法が刹那に滅するということを導くことはできないでしょう。そこで、変化は有為法の生じたときに起こること、つまり、変化は各刹那に起こることを示す必要があります。実際に、瑜伽行派の文献では、有為法が各刹那に生滅して変化することが述べられています。特に、MSABh は、仏教の教理の梗概（四法印）の最初の命題である「諸行無常」に関する一解釈として、有為法の刹那滅性を論じています（XVIII vv. 82-91）。MSABh には、初期瑜伽行派の刹那滅論において重要と見なされる諸議論が含まれていますので、以下、この文献に基づいて、刹那滅論を考察しましょう³¹⁾。

始めに、刹那的であること（*kṣaṇikatva*）に関する一般的な記述を見ることにしましょう。この世間では、個物が後の時点でもその個物としてあること、例えば、色彩と形を有する壺が、或る時点に存在し、後の時点にも、壺としてあること、つまり、壺とは別な皿などにはならないことは、経験的に知られています。仏教においても、有為法が、生じた後に、後の時点にあることは、認められています。但し、どのようにあるのかについては、仏教内の諸学派の見解は異なっています。有部は、先述の如く、有為法が、その有為法とは別個な存在としての生住異滅の四相を有することから、有為法の無常なる在り方を説明しました。瑜伽行派は、有為法とは別個な滅の原因、滅を可能にする力としての四相を認めていません。有為法は有為法自身によって滅すると考えます。MSABh では、有為法が刹那的なものであることを導く論拠は、有為法が生起すること（*pravṛtti*）にある、と論じます。それでは、この「生起」とはどのような意味なのでしょう。それは、有為法が連続的に起こること（*prabandhena vṛtṭih*）と規定されています³²⁾。日常的に「連続」という語を解するならば、その意味は、或るものが或る期間暫住した後に存する場合にも、その暫住することを連続と見なすことがあります。しかし、この有為法の刹那滅性の議論においては、連続的な生起とは、後に見るように、同一な在り方

30) ŚrBh 485, 11-13 (= Rospatt 1995, 153, n. 342) *kṣaṇotpannabhagnavilīnānām eṣāṃ saṃskārāṇām iyam pūrveṇāparā vikṛtir yujyate, na tu tathavivasthitānām iti hi kṣaṇikāḥ saṃskārāḥ*, Rospatt 1995, 153 英訳。

31) 有為法の刹那性を論じる MSABh (XVIII vv. 82-91) は、早島 1994 を始めとする早島論文、宇井 1979, 462ff. などに訳される。初期瑜伽行派の刹那滅論が三性説に基づいているとする早島説と、それを批判する Rospatt 1995 との論争については、岩本明美『『大乘莊嚴經論』と刹那滅論 - 早島理対 Alexander von Rospatt 論争 - 』『仏教文化』11 (2001): 1-35 参照。早島論文の一覧についてはこの論文の参考文献参照。

32) See MSABh 149, 19f.: *prabandhena hi vṛtṭih pravṛtṭih*. 以下に参照する MSABh 149, 18ff. は、宇井 1979, 462ff., 早島 1994, 30ff. に訳されている。

が連続することではありません。そうではなく、各刹那にものごとが別なものとなりつつ連続して生じることを意味します。従って、そのような暫住の余地を残す意味での連続は除外されます。

それでは、暫住することなく連続的に起こることは、どのように可能となるのでしょうか。この連続的生起を可能にする原因は何かという問題であります。結論を先に言いますと、その連続的生起は次の因果関係によって成立します。即ち、各刹那に有為法が存する場合、それぞれ直前の刹那の有為法が原因となり、その原因のみから、それぞれ直後の刹那に結果としての有為法が生じる、という因果関係を前提としています。

[すべての有為なるものは]、各刹那に必ず[直]前[の刹那にあるもの]を原因として有する(pūrvahetuka)[ので、直前の原因とは]別なもの(anyat)[として]存する[即ち、生じる]のである³³⁾。

この因果関係においては、原因としての有為法に類似した有為法が直後の刹那に結果として生じます。この因と果との無間の連続により、各刹那に有為法が間断なく生じます³⁴⁾。このようにして、有為法の連続的生起が可能になる、と説いています。更に、注目すべきなのは、各刹那の有為法が、それぞれ、直前にあった有為法から間を置かずに生じる場合、直前のものとは別なものとして生じる、という記述です。つまり、連続的に起こるとはいつても、ものが或る期間に同じものとして存続して、その後別なものとして生じる³⁵⁾、ということではありません。有為法は、必ず各刹那にそれぞれ別なものとなっている、と主張するのです。

それでは、有為法が各刹那に別なものとして生じるということは、いま有るものが次の瞬間に全く別なものになる、ということでしょうか。もしそうであれば、いまここに存在する壺が次の瞬間に全く別な机になる、ということをも許容することになります。実際にはそうではありません。そこで、この文脈での別なものになるということの厳密な規定が必要となります。この規定に際して前提となるのが、先述の因果関係です。即ち、或るものが或る刹那にあることは、そのものは、そのものを生起させる質料因によって存在する、そして、その質料因は、現にあるものと同類なもので、直前の刹那にあったものである、という因果関係が、存在論的な前提になっています。

この存在論的な前提を具体的に分析してみましょう。或る有為法(A)がこの世界に生じて存在する場合、各刹那にある有為法は、外見上は同じものと見えます。しかし、有為法の位置

33) MSABh 149, 26f.: ... pratikṣaṇam avāṣyaṃ pūrvahetukam anyad bhavati.

34) See SAVBh 161a2 (D 136a2f., ad MSABh 149, 26f.) de bas na skad cig ma sñā ma ni rgyu / phyi ma ni 'bras bu lta bur rgyun mi 'chad par 'byun' bar rig par bya'o // (「それ故に、前刹那のものが原因となり、後刹那のものが結果となる如くに(?) [有為法は前後の] 流れの断ぜられることなく生じる、と知るべきである」)(lta bur (*iva)は evam の誤訳であろうか)、SAVBh 161a3f. (D 136a3f.) 早島 1994, 34に和訳。

35) See MSABh 149, 21.

する刹那がそれぞれ異なれば、その有為法を規定する刹那に相違がある以上、各刹那の有為法自身も全く同じものである、とは言えません。つまり、或る刹那 (t_1) での有為法 (A_1) は、直後の刹那 (t_2) での有為法 (A_2) とは、同一のように見えても、異なったものとなります。しかし、それらの有為法 (A_1 と A_2) は、他の全く別な有為法 (B) に対しては、他のもの (B) ではないという意味で、同類なものとなります。その場合、前の有為法 (A_1) と後の有為法 (A_2) とはどのように関係するのでしょうか。上記の記述によりますと、直後の刹那 (t_2) の有為法 (A_2) は、直前 (t_1) にあった有為法 (A_1) を自らの質料因とし、その質料因 (A_1) から生じる、という因果関係が前提になっています。この場合、反論者は、有為法 (A_2) が生じるのは、直前の質料因 (A_1) のみからではなく、他の原因があって生じる、と言うでしょうが、そのような原因は認められない、と瑜伽行派は考えます。恐らく、有為法が直前の刹那から直後の刹那に移ることは自動的に成り立ち、外的な原因を必要としない、と見なしたのでしょう。かくして、有為法は、自らの質料因から生じる場合、生じることのために他の原因に依存することなく³⁶⁾、自らの質料因のみにより生じます。このことによって、前後の刹那にある有為法は、別なものでありつつ、同類の有為法として連続する、という連続的な生起が可能となっているのです。

この説明によって、有為法は、自らの質料因から直接的に生じるので、前後の同類なもの連続として生じる、という意味での有為法の連続性は理解できますが、有為法が各刹那に不連続的に別なものとなることについては、未だ明瞭にはなっていません。つまり、各刹那の不連続性が具体的にはどのような現象であるのかについては、未だ明示されていません。この不連続的な在り方を、有為法の動的な在り方から説明するために導入されたのが、有為法の各刹那での生滅という考え方であります。有為法は各刹那に生じるや否や滅する、この瞬間的な生滅の故に、有為法は各刹那に別なもの、新たなものとなりつつ、次々と生じる、と説明します。即ち、「そして [有為法が不連続的な連続としてあること (prabandhena vṛttih)] それは、各刹那に生滅すること (pratikṣaṇam utpādanirodhau) なしには不可能である³⁷⁾。」と MSABh は説いています。有為法は、生じた後に暫住することなく、生じた将にその時点で滅している、そのことによって、有為法は次の刹那に別な新たな有為法として生じる、こうした前後に不連続な有為法が次々と生じる、と言うのです。なぜ生じるや否や滅するのかについては、後に述べるように、滅のために他の原因に依存しないからである、という滅不待他因説をもって答えています。

以上の有為法の刹那性の議論では、刹那という最小時間単位の次元で有為法を捉える、という視点が見られます。その刹那に限定されている有為法は、前後不連続なものであり、その不連続性は、存在的には有為法が生滅を同時に行っているという動的な在り方によって成り立つ、と言うのです。従って、有為法が無常であるということ、刹那滅性から説明することは、日常的な時間の単位からではなく、最小時間単位を基準にして行われています。即ち、その最小

36) See MSABh 149, 26: na cānyo hetur upalabhyate.

37) MSABh 149, 20: sā (i.e., prabandhena vṛttih) Āntareṇa pratikṣaṇam utpādanirodhau na yujyate.

単位を尺度とすると、有為法には既に滅が現象している、その意味で有為法は無常である、と説明することになります。この最小時間単位で成り立つ不連続性が日常的な経験と矛盾しないことを示す場合には、日常的な幾分長い時間の単位で有為法を捉えます。各刹那では不連続であっても、壺としての物は生じた後に、全く同一ではないが、同類な壺として連続的に存在することが可能です。このことによって、日常的に物がその物としてあるという経験をも説明できると考えているのです。

上述の有為法の刹那性の証明では、有為法の動的な在り方から刹那性を考察しました。これらの動的な在り方を基にして、刹那性を論理的に考察するとどのようになるのでしょうか。MSABhの上述の記述を分析しますと、有為法の刹那性を導くために、幾種かの論理が組み合わされている、ということに気付きます。以下に、これらの論理を全体的に捉えて見ましょう。各刹那での生滅は、有為法が刹那的なものであること (kṣaṇikatva) を意味します。この点を考慮に入れますと、上記の「有為法の不連続的連続は各刹那の生滅なければ不可能」という有為法の生滅を述べる言説は次の関係を含意しています。もし有為法が刹那的なものでなければ、つまり、各刹那に生滅しなければ、有為法は不連続的に連続して生じることとはできない³⁸⁾、という否定的に表現された第一の論理的関係です。更に、MSABhは、そのように連続的に生じることがなければ、生じた有為法が別な時点に存在すること (utpannasya kālāntaram bhāvaḥ) は不可能³⁹⁾ という矛盾になる、と説いています。これは否定的に表現された第二の論理的関係です。これらを組み合わせて以下の如く図式化しましょう。

刹那性の否定 - 各刹那での生滅の否定 - 不連続的連続としての生起の否定 -
生じた有為法が後に存在することの否定

しかし、実際には、壺が生じた後に、全く別な机などにならずに、壺としてある様に、生じた有為法は後に存在しています。この論理的関係をこの有為法の存在する事実から見れば、有為法の刹那性を導くことができます。即ち、有為法が存することは、不連続的に連続して現に生じていることを導き、この連続的生起は、有為法が各刹那に生滅することを導きます⁴⁰⁾。各刹那に生滅して異なるものとなることは、刹那性を意味します。かくして、有為法は、不連続

38) See MSABh 149, 19: kṣaṇikatvam antareṇa saṃskārāṇāṃ pravṛtter ayogāt.

39) See MSABh 149, 27: evaṃ vinā prabandhenotpannasya kālāntaram bhāvo na yujyate.

40) SAVBh は pravṛtti を次の様に説明する。「pravṛtti とは次の意味である。連なりの途切れることなく、又は、無間に (*nirantara) 前後の流れが結び付く形で、[即ち] 先行する刹那が滅すると後[続]の[刹那]が生じるという在り方にて、水の流れの如く、連なりの途切れることのない形で、起こること (*vṛtti) という[意味である]」(SAVBh 159a5f(D 134b1, ad MSABh 149, 19f.) 'jug pa zés bya ba'i don ni breñ ma chad pa'am / 'dabs ('dab P D) chags sam / sña phyi'i rgyun 'brel par skad cig ma sña ma ni 'gags / phyi ma ni skye ba'i tshul du chu'i rgyun bzin du breñ ma chad par 'byuñ ba la 'jug pa zés bya'o //)、早島 1994, 31 和訳。

的に連続して生じる故に、刹那ごとに生滅する、それ故に、刹那的なものである、という証明が成立します。つまり、上記の否定的に表現された関係を、次の如く、肯定的に表現した関係に変換しますと、有為法の刹那性が導かれます。

生じた有為法が後に存在すること (utpannasya kālāntaraṃ bhāvaḥ) - 不連続的連続としての生起 (prabandhena vṛttiḥ) - 各刹那での生滅 (pratikṣaṇam utpādanirodhau) - 刹那性 (kṣaṇikatva)

以上の証明では有為法が不連続的に連続して起こるという事実に基づいて有為法の刹那性を導く場合の基本的な考え方を示しています。その証明で用いられた「各刹那での生滅」は有為法の刹那性の具体的な在り方を示すという意味で重要な概念であります。この刹那ごとの生滅は、各刹那に有為法が異なるものとなる転変 (pariṇāma) を示唆しています。MSA(Bh) では、将にこの転変を理由にして有為法の刹那性を証明しています。反論者は、ものごとが生じた後に変化せず自己同一性を保って存在するので、生じた直後に滅することは無い、と主張しますが、それに対して、有為法が刹那に滅することを証明するために、「そして、[ものごとは最後の時点で] 転変する (pariṇāma) と認得されるからである」という理由を述べ、そのことを次の様に説明しています。

即ち [転変という論拠が成り立つ] 理由は [次の如く] である。転変とは異なること (anyathātva) である。もしその [ものごとの変異] が将に最初から起こっていないとするならば、内的なものごとでも外的なものごとでも、最後 [の時点] で転変することは認得されないことになる。[しかし、実際には、最終的な時点では、ものごとの転変は認められる。最終時点での転変があることは最初の時点でも転変のあったことを含意する。] 従って、異なることは将に最初の時から (ādita evānyathātvam) 起こっているのである。[変異が] 順次増長して最終 [の時点] に明瞭になるのは [最初から転変の起こっていた] そのことによるのである。[例えば牛乳が酸乳となる場合] 牛乳の [変わることが最初から起こっている] ので、その変異が [酸乳の状態に至って] 明瞭になる [如くである⁴¹⁾]。

日常的には、すべてのものが刹那滅であるとは実感されない場合もありましょう。例えば「このものは以前に見たものである」と再認識 (pratyabhijñāna) して前後のものを同定することは経験されるからです。しかし、その同定は、瑜伽行派によりますと、単なる類似性 (sādṛśya)

41) MSABh 150, 23-26: pariṇāmo hi nāmānyathātvam. tad yadi nādita evārabdham bhavet, ādhyātmikabāhyānām bhāvānām ante pariṇāmo nopalabhyeta. tasmād ādita evānyathātvam ārabdham, yat krameṇābhivardhamānam ante vyaktim āpadyate, kṣīraśyeva dadhyavasthāyām, 早島 1994a, 41, Rospatt 1995, 156 に訳される。

によるもので、同一性によるものではありません。その理由は、ものごとが転変しているからである、と言います。この転変としての異なること、即ち、各刹那で異なること⁴²⁾を、牛乳が酸乳になる場合で考えて見ましょう。もしものごとが前後の時点で完全に同一であるならば、そのものごとは、生じた時点のみならず、後の時点においても、変化し得ない、という矛盾になります。これが上記の論述の前提となる考え方であります。いま、牛乳が酸乳になるのは現実経験される事実ですので、酸乳になる最終時点で立って、反論者の説に矛盾のあることを示しましょう。反論者は牛乳が前後で同一であると主張します。しかし、もし最初の時に牛乳に変化が生じないとするならば、途中でも牛乳に変化はなく、最終の時点でさえも変化がないことになり、牛乳が最終的に酸乳になる、という事実を説明できない矛盾になります。この矛盾は、牛乳が生じた時点で既に変化が起こっている、ということ認めないために生じてきたものです。従って、この矛盾を避けるためには、牛乳は生じるや否や変化する、という変化を認めなければなりません。

以上が変化を理由にした有為法の刹那性の証明の論旨であります。証明は他者説の矛盾を指摘する帰謬法によって行われています。この矛盾を指摘する際には、反論者にも認められる「本性」の不変性が前提となっています。即ち、ものごとに恒常な本性を認めると、その本性は如何なる場合にも不変である、という前提です。牛乳が減しないことを一度認めるならば、そのものに、不滅なる本性を認めることになり、その本性は常に変わらないはずであるから、後の或る時点で突然その本性を変えるということはありません、という考え方です⁴³⁾。

牛乳が変化する場合、牛乳が酸乳になった時点で、突然に牛乳に変化が生じたわけではありません。つまり、変化の程度が微細であるために、各刹那での変化は認識されなくとも、牛乳は徐々に変化しています。そして、その変化が顕著になったとき、酸乳と見なされます。このことは、変化は、初めから起こっていたこと、そして、各刹那に起こっていたことを示しています。牛乳と同様に、他の有為法もこのように各刹那に変化しつつ存している、かくして、すべての有為法は、各刹那に変化するので (pratikṣaṇam anyathātvāt) 刹那的なものである⁴⁴⁾、と MSABh は論じています。

42) 瑜伽行派の識転変説では、三界のものごとは識の転変によって生じる。その転変とは、原因の刹那の滅すると同時に、原因の刹那とは異なる相をもった結果の刹那が存在することである、と定義されている、See *Triṃśikā-Bhāṣya* (*Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi*, Ed. S. Lévi, Paris 1925) 16, 1f.: kārāṇakṣaṇa-nirodhasamakālah kārāṇakṣaṇavilakṣaṇakāryasyātmalābhaḥ **pariṇāmaḥ** (kārāṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ kāryasya in text)

43) これは以前に見たものであるとの再認識が成立しない理由として、ものごとが「滅するからである」という理由が MSA で述べられ、そのことを MSABh は次のように説明する。See MSABh 150, 21f.: na hi tathaiāvasthitasyānte nirodhaḥ syād ādikṣaṇanirviśiṣṭatvāt (「何故ならば、[以前にそのようにあった] その在り方のままに住止するものが、最後になって滅することはないはずだからである。[その以前の滅しない在り方は] 最初の刹那 [の場合] と [後の刹那の場合とで] 異なる [という理由] によるのである [即ち、最初の刹那のものが滅せずに存続する本性を有する以上、後になっても異なることなく、滅しない本性を有するからである。]」) Rospatt 1995, 247等に訳出。

44) See MSABh 150, 27f.: tataś ca pratikṣaṇam anyathātvāt kṣaṇikatvaṃ prasiddham.

以上では、有為法の各刹那での変化によって、有為法の刹那性を証明しましたが、瑜伽行派は、他の方法でも刹那性を導いています。それが、上述の第三の証明、即ち、有為法は滅のために他の原因に依存しない、それ故に、有為法は刹那的なものである、という証明です。以下に、その刹那滅性の証明を、MSABh に基づいて一瞥いたしましょう。反論者は、有為法が生じた刹那に滅するのではなく、後の時点に滅する、と主張します。もしそうであると、その滅は、何によって可能となるのでしょうか。或る者は、有為法を生起させる原因そのものが有為法を後に消滅させる、と言うでしょう。しかしこの説は認められません。何故ならば、生と滅とは矛盾するものだからです (utpādanirodhayor virodhāt)。つまり、生と滅が互いに相違した結果である以上、それらを生み出す原因が同じものであることは有り得ないからです⁴⁵⁾。

次に、外的な滅の原因が有為法を断滅する、という他者説を批判します。例えば、鉄の塊を熱すると鉄の黒色が消えて行くことは知られています。これを、世間では、火なる外的な原因が鉄の黒色を断滅する、と見なしています。しかし瑜伽行派はそのようには解しません。この例では、火は、鉄の黒色という在り方を各時点で徐々に微弱化させています。その意味では、火は、前刹那の黒色とは幾分異なる黒色を直後の刹那に生起させる能力を有しています⁴⁶⁾。従って、火と結合すると、各時点で異なる黒色が連続することになります。確かに火は鉄の黒色を徐々に変容させる要因ではありますが、そのことは、火が黒色を断滅することを意味するわけではありません。何故ならば、もし火がそのように鉄の黒色を断滅する直接の原因であるならば、火との結合の瞬間に黒色が消滅するはずでありましょうが、実際には瞬間に滅することはないからです。黒色の変容は徐々に行われ、一瞬に黒色が消えることはありません。つまり、鉄において黒色の各刹那の連続が全く存在しない⁴⁷⁾、というわけではありません。従って、火が黒色を断滅するという見方は成立しない、というのです。

このように有為法の滅のための原因は、有為法以外のものに見出すことができない、と瑜伽行派は説いています。そのことは、有為法の滅の原因がその有為法自身に存することを意味します。かくして、ここでの瑜伽行派の見解は次のようになります。第一は、外的な火なる原因と結合すると、刹那ごとに鉄の黒色の在り方に変容が生じるが、そのことは、外的な原因である火が黒色の存在そのものを断滅することを意味するのではない、という見解です。第二は、黒色の滅することは、むしろ、その黒色が、滅を特相としており、各刹那に自ら任運に (svarasena) 滅するこ

45) See MSABh 149, 28-31; 早島 1994, 35, Rospatt 1995, 178f.

46) See MSABh 150, 12f.: *visadṛṣṭopattau tu tasya sāmānyam prasiddham* (「しかし、その[火]は、[先行する刹那の黒色とは]異類なる[黒色、少し赤くなっている黒色]の生起に対しては能力を有する[ということ、世間で]周知となっている」)。MSABh 150, 12ff.は、早島 1994a, 34に訳出。

47) See MSABh 150, 14: (... *śyāmatāyāḥ saṃtatir visadṛṣṭī gṛhyate*) *na tu sarvathaiāvāpravṛttiḥ* (「しかし、[火との結合によって、鉄の黒色が]決して連続的に起こらない、というわけではない」)。MSABh (150, 14-16)では、水の沸騰の場合を例に用いている。水の蒸発は徐々に生じているのであって、火と水とが結合するその瞬間に水が消滅するのではない。このことは、火が水の状態の変容を生起させる原因とはなっても、水の消滅の直接的な原因ではないことを意味する、と論じている。

とである⁴⁸⁾、という見解です。黒色が自発的に各刹那に滅する如く、有為法は滅のための外的な原因に依存することなく滅する、という自説を瑜伽行派は主張しています。

ここでの滅も、刹那という最小時間単位の尺度から見て、各刹那の有為法に必然的に成立している滅であります。即ち、存在すると同時に滅が既に成り立っている、という意味での滅であります。その滅は、日常的に経験する外的な原因による滅とは異質のものであります。例えば、薪などが火により燃焼して灰となり、薪が滅する、という場合、各刹那の薪が前後に同類であることから、それら同類の薪の連続を、或る間「薪」としてあると想定したもので、これが日常的な意味での薪であります。同様に、灰も後の或る間「灰」としてあると想定したものであります。これらの想定された「薪」は、外的な原因である火によって「灰」に変わる、と日常的に表象されるでしょうが、そのように薪がなくなることを薪の滅と主張しているわけではありません。そうではなく、滅は各刹那において既に必然的に起こっている、と説いているのです。その場合、外的な原因は高々ものなり方を前後の時間で変容することには寄与しますが、各刹那の滅には関与する余地はないと考えるのです⁴⁹⁾。

以上の瑜伽行派による有為法の自発的な刹那滅論では、有為法が刹那滅ではないとする諸反論、つまり、生じた直後に滅することなく、或る期間存続した後に滅する、という他者説を想定し、他者の主張する、滅を可能にする外的な原因を具体的に挙げつつ、その原因が実際には滅を成立させない、という形で他者説を批判して、有為法の刹那滅性を証明しています。一方、先述の AKBh では、そうした滅のための外的原因の逐一の批判は見られません。滅を非存在と捉えて、その非存在は、外的な原因の所産（結果）ではないことから、結果ではない滅には原因がない、つまり、有為法の滅は、原因なくして自発的に成立する、という論理に基づいて、有為法の刹那性の証明を世親は行っています。滅を非存在と規定して、滅が外的な原因の結果ではない、と論じるこの方法は、滅の外的な原因の諸タイプを個々に否定する方法に比較して、より一般的であり、理論としても洗練されたものとなっています⁵⁰⁾。

48) See SAVBh 165a3 (ad MSABh 150, 12f.) mes lcags (P; lcads D 139b3) kyi snon po 'jig par byas pa ni ma grub kyi snon po ni ran gi nan' gis 'jig la / (「火によって鉄の黒色が滅することが成立するのではなく、[むしろ鉄の] 黒色は自らの本性により(任運自然に)滅する」) SAVBh 165a4 (ad MSABh 150, 13f.) 'di ltar mes ni snon po bśig pa ma yin gyi snon po ni ran' žig la / med dan' phrad pas ni kha dog dmar por bskyed do //; MSAṬ 171a1 (ad MSABh 150, 12f.) snon po nīd ni mtshan nīd kyis 'jig pa'i nan' can yin pa'i phyir ran' nīd 'gags la me dan' 'brel pas (bas P D 152a7) ni dmar po nīd du 'gyur te /. 早島 1994a, 35f. に訳出。

49) See Rospatt 1995, 189f.

50) AKBhの著者の世親が MSABh の著者の世親と同一であるとされる場合、AKBh の著述の後に MSABh を著述したと見なされるが、発展した記述を含む MSABh での刹那滅の論証において、何故に世親は AKBh での有力な刹那滅論証について言及しなかったのか、という点は、Rospatt 1995 (187 & n. 408) の指摘の如く、疑問となるであろう。なお、この滅不待他因による刹那性の論証は、法称(7世紀中葉)による二つの刹那性論証の中の滅による刹那性論証 作られたものの滅は、原因を有しないので、そのものの滅は、そのものの本性により生じる、それ故に、作られたものは無常である、と論じる刹那性の証明 にも用いられている。法称の二つの刹那性論証については、Steinkellner, E. "Die Entwicklung des *ksaṅkhatvānumānam* bei Dharmakīrti." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 12-13 (1968): 361-377 参照。

以上の論点を要約しますと次のようになります。

現実の生存が苦であることは日常的に経験されることである。この苦たることは、仏教では、四苦八苦の定型句によって周知となっている。この苦は心理的に、生理的に、或いは、精神的に感じられた苦である。一方、幾分哲学的な苦についての考察もなされている。それは、楽・苦・不苦不楽という感受が苦であるという視点からの考察である。その苦たることが「ものごとの無常性」によって理論的に根拠付けられているからである。更に、この無常性そのものが論証の主題となり、各学派から無常性の証明が提示されている。本論では、まず第一章において、「一切は苦である」という命題の意味を考察し、第二章において、阿毘達磨と初期の瑜伽行派における無常性の証明を一瞥した。

1 一切行は苦である（苦の分析）

西洋の哲学での認識論では、対象を認識するには如何なる条件が必要なのか、などの問題意識をもって対象を考察するが、そこには、対象をどのように感じるかというその感じ方の問題は概しては含まれていない。仏教では、逆に、このものごとの認識に苦楽の感情が入ることに注目し、ものごとの在り方の規定にその感情的な要素として感受（vedanā 受）を組み込んでいる。そしてその感受を、心地よい思いとしての楽受と、その反対の苦受と、その両者ではない不苦不楽受の三種に分類する。しかし、現実には、楽しいことが持続しないこと、現象的なものごとが思い通りにならないことなどから、輪廻において生死を繰り返す形での生存はすべて苦である、ということを経験する。世尊も、感受されたものはすべて苦の相である、と説示している。ここに、先述の「楽受・苦受・不苦不楽受の三種の受がある」という命題と、この「すべての受は苦である」という命題は、矛盾相違するのではないか、という問題が生じる。楽受や不苦不楽受があるのに、何故にすべての受は苦のみといえるのか、という問題は、SN の Rahogataka において、或る比丘がこの相違点を世尊に質問するという形で、明確に意識されている。世尊は次の如く答えている。諸条件によって作られたもの（行）は無常である、滅尽を特質とする、衰滅を特質とする、退化を特質とする、滅を特質とする、変化を特質とする、そのことが、感受されたものはすべて苦である、ということの本来の意味する所である、と世尊は答えている。

ここでは、苦受・楽受・不苦不楽受の三種の感受がある、という命題と、感受されるものすべては苦である、という命題の矛盾を会通するために、一切の受が苦であることの根拠として、諸行の無常たること、諸行の転変することなどを列挙している。しかし、現に経験されている楽が何故に苦なのか、不苦不楽のものがなぜ苦なのか、という疑問は依然として解消されていない。そこで、苦受と楽受と不苦不楽受が、それぞれ苦しみを伴うことになる、ということをも個別に証明することが必要となり、その証明のために導入したのが、三種の受に相応して三種の苦がある、という考え方である。苦受には、苦痛の故に苦しみを伴うこと（苦苦性、duḥkha-duḥkhatā）がある。楽受は後に苦に変化するので苦である、という論理により、楽受も苦である（壊苦性）。「不苦不楽受は苦である」という命題を直感的に理解することは難しいが、これ

は、諸行無常の故に苦である（行苦性）と説明している。即ち、この世界でのものごとは、諸々の条件によって成り立っている。諸条件所生のものは、一瞬たりとも同じ在り方をしない、無常なものである。無常性の故に、苦しみを伴うものである。阿毘達磨の文献では、この作られたものである故に苦であること（行苦性）は、苦の一般的な論拠となる。即ち、不苦不楽の苦性のみならず、苦受の苦性と楽受の苦性を成立させる論拠となる。更に、すべての行（諸条件によってあるもの）の苦性の根拠となる。これにより一切の有漏は苦であることが成立する。

2 無常性の証明

すべてのもの（有漏の行）が苦であることは行苦性により導かれ、その行苦性の根本にあるのは、諸条件所生のものが無常である、という考え方である。ここに、現に経験されている苦たること、そのことの根拠としての無常性は如何に成立するのか、という問いが生じてくる。阿含、阿毘達磨、瑜伽行派での無常性の証明は次の如くである。

阿含経では、五蘊が無常であることの説明として、五蘊を生起させる諸因と諸縁とが無常であるから、五蘊も無常である、という論点が説かれている。

阿毘達磨文献では、ものごとの無常性を聖言として受け入れるのではなく、その無常性が何故成り立つのかを理論的に証明することが主題となった。有部の説では、諸条件によって作られたものである有為法そのものは、本性を変えることはないが、未来世から現在世に移行し、現在世から過去世に去って行く、このように、有為法が三世を移行するので、有為法は無常である、と説明する。有部は、その移行を可能にする力として四種の相を導入する。有為法を未来世から現在世に移行させる力が生相であり、有為法を現在に住止させる力が住相、現在世から有為法を過去世に移行させる力が、老相（減退させる力）と無常相なる滅相（壊す力）である。この理論の特質は、有為法が無常であることを示すために、その有為法とは別に存在する、無常ならしめる力を想定するという点にある。

有部の刹那滅論に対して、経量部の立場から、有為法の無常性の証明が行われた。その証明の論拠は、有為法が滅するのに、その有為法以外の外的な原因を必要としない、という考え方である。その論点は次の如くである。有為法が滅することは、有為法の非存在を意味する。その非存在は、結果ではないので、原因を有しない。従って、滅は滅のための外的な原因を有しない。その意味で、有為法は外的な原因に依らずに滅する、それ故、有為法は刹那的なものである、と世親は論じている。

瑜伽行派でも有為法の刹那性は詳細に論じられている。Rospatt 1995 (I.D.1) によると、その証明のタイプには三種ある。第一は、心の刹那性に基づき、それを一般的に有為法にまで拡張して、有為法の刹那性を示すという証明である。第二の刹那滅性の証明は、ものごとが各刹那に変化することから、それらが刹那的である、と示す証明である。そして第三は、ものごとが、滅の原因に依存することなく自発的に滅することから、刹那的である、と示す証明である。後者の二つの証明が有為法の刹那性の教義上での主たる証明となっている。

MSABh は、四法印の最初の命題である「諸行無常」に関する一解釈として、有為法の刹那滅性を論じている (XVIII vv. 82-91)。そこには、初期瑜伽行派の刹那滅論において重要と見なされる諸議論が含まれているので、この文献に基づいて、刹那滅論を考察した。有為法の刹那性の一般的な証明は次の如くである。

有為法がこの世界にあること、即ち、各刹那に生じているという事実は、次のことを意味する。有為法が各刹那に自らの質料因から直接的に生じていること、つまり、前後の刹那において同類となっているものの連続として生じること、しかも、各刹那に新たなものとして生じることを意味する。これは、有為法が各刹那に不連続的に別なものとなりつつ、連続して生じることを意味する。この不連続的な在り方を、有為法の動的な在り方から説明するために導入されたのが、有為法の各刹那での生滅という考え方である。有為法は各刹那に生じるや否や滅する、この瞬間的な生滅の故に、有為法は各刹那に別なもの、新たなものとなりつつ、次々と生じる、と説明する。即ち、「[有為法が不連続的な連続としてあること (prabandhena vṛttiḥ)] それは、各刹那に生滅すること (pratikṣaṇam utpādanirodhau) なしには不可能である」と MSABh は説いている。ここでの論理は次の如く解される。もし有為法が刹那的なものでなければ、つまり、各刹那に生滅しなければ、有為法は不連続的に連続して生じることはできない。更に、そのように連続的に生じることがなければ、生じた有為法が別な時点に存在すること (現実に有為法があること) は不可能という矛盾になる。

刹那性の否定 - 各刹那での生滅の否定 - 不連続的連続としての生起の否定 -
生じた有為法が後に存在することの否定

しかし、実際には、壺が生じた後に、全く別な机などにならずに、壺としてある様に、生じた有為法は後に存在している。有為法が存することは、不連続的に連続して現に生じていることを導き、この連続的生起は、有為法が各刹那に生滅すること、つまり、有為法の刹那性を導く。かくして、有為法は、不連続的に連続して生じる故に、刹那ごとに生滅する、それ故に、刹那的なものである、という証明が成立する。

刹那ごとの生滅は、各刹那での有為法の転変を示唆する。この転変を論拠とした有為法の刹那性の証明も行われている。その証明は次の如くである。例えば、牛乳が変化する場合、牛乳が酸乳になった時点で、突然に牛乳に変化が生じたのではない。変化の程度が微細であるために、各刹那での変化は認識されなくとも、牛乳は徐々に変化している。そして、その変化が顕著になったとき、酸乳と見なされる。このことは、変化は、初めから起こっていたこと、そして、各刹那に起こっていたことを示している。牛乳と同様に、他の有為法もこのように各刹那に変化しつつ存している、かくして、すべての有為法は、各刹那に変化するので、刹那的なものである、と MSABh は論じている。

第三の刹那性の証明は、有為法は滅のために他の原因に依存しない、即ち、自発的に滅する、それ故に、有為法は刹那的なものである、という証明である。これについては、鉄の黒色が火

によって滅するという日常的な経験を例にして考察している。この証明は次の二つの論点から構成される。第一は、外的な火なる原因と結合すると、刹那ごとに鉄の黒色の在り方に変容が生じるが、そのことは、外的な原因である火が黒色の存在そのものを断滅することを意味するのではない、という見解である。第二は、黒色の滅することは、むしろ、その黒色が、滅を特相としており、各刹那に自ら任運に (svarasena) 滅することである、という見解である。黒色が自発的に各刹那に滅する如く、有為法は滅のための外的な原因に依存することなく滅する、と MSABh は主張している。

略号

- 宇井 1979 宇井伯壽『大乘莊嚴經論研究』東京 1979 (第2版)
- 櫻部 1969 櫻部 建『俱舍論の研究 界・根品』京都 1969.
- 櫻部 1999 櫻部 建・小谷信千代訳『俱舍論の原典解明 賢聖品』、京都 1999.
- 櫻部 2004 櫻部 建・小谷信千代・本庄良文『俱舍論の原典研究 智品・定品』東京 2004.
- 中村 1996 中村 元「第一章 苦の問題」『仏教思想 5 苦』仏教思想研究会編、京都 1996 (第3版) 1-93.
- 早島 1994 早島 理「諸行無常 “kṣaṇikam sarvasaṃskṛtam” Mahāyānasūtrālaṃkāra 第XVIII章 82・83偈の解読研究」『長崎大学教育学部社会学科論叢』47 (1994): 27-42.
- 早島 1994a 早島 理「諸行無常 “kṣaṇikam sarvasaṃskṛtam” Mahāyānasūtrālaṃkāra 第XVIII章 82・83偈の解読研究」『長崎大学教育学部社会学科論叢』48 (1994): 33-52.
- 藤田 1996 藤田宏達「第三章 苦の伝統的解釈 - アビダルマ仏教を中心として -」『仏教思想 5 苦』仏教思想研究会編、京都1996 (第3版) 201-240.
- 舟橋 1987 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』京都 1987.
- D デルゲ版西藏大蔵経
- P 北京版西藏大蔵経
- Rospatt 1995 von Rospatt, Alexander. *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu.* Stuttgart 1995.
- Schmithausen 1977 Schmithausen, Lambert. “Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit (1)” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III. 2* (1977) 918-931.
- AK Abhidharmakośa: see AKBh.
- AKBh Abhidharmakośabhāṣya (Vasubandhu) *Abhidharma Kośabhāṣya of Vasubandhu.* Ed. P. Pradhan. Patna 1967.
- AKVy Abhidharmakośavyākhyā (Yaśomitra) *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra.* Ed. S. D. Śāstrī. 3rd ed. Varanasi 1987.
- MN Majjhimanikāya: *The Majjhima-Nikāya.* Ed. V. Trenckner, R. Chalmers, and Mrs. R. Davids. 4 vols. Rpt. London 1974, 1977, 1979.
- MSA Mahāyānasūtrālaṃkāra: *Asaṅga. Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra.* Ed. S. Lévi. Paris 1907. Rpt. Kyoto 1983.

諸行無常について

MSAṬ	Mahāyānasūtrālamkāraṭīkā (Asvabhāva) P 5530.
MSABh	Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya (Vasubandhu) see MSA.
ŚrBh	Śrāvakahūmi: <i>Śrāvakahūmi of Ācārya Asaṅga</i> . Ed. K. Shukla. Patna 1973.
SAVBh	Sūtrālamkāravṛttibhāṣya (Sthiramati) P 5531.
SN	Samyuttanikāya: <i>Samyutta-Nikāya</i> . Ed. M. L. Feer and Mrs. R. Davids. 6 vols. Rpt. London 1970, 1973, 1975-6, 1980.