The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	原始仏教の時間観
Author(s)	橋本, 哲夫
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1977, 10, p. 37-51
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/5463
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

原始仏教の時間観

橋本哲夫

原始仏教の時間観を考究するにあたって、輪廻思想は欠くべからざる要素である。先ず、輪廻とは死生である。[1] 次に、akālika な世界には死生がないと言われる。

「比丘らよ、このような所がある。……この世もなく、月日の二つもない。比丘らよ、私はそれを来ともいわず、去ともいわず、住ともいわず、死ともいわず、生ともいわない。それが苦の終わりであると私はいう。」[2]

逆に考えれば、kālika な世界には死生等があることになる。故に輪廻とは kāla 的である。ところが、ミリンダ・パンハーの時代では次のように言われる。[3]

「……過去の時間(atīta addhan)と未来の時間(anāgata addhan)と現在の時間(paccuppanna addhan)との根本は無明です。無明を縁として行が生じ、行を縁として識が生じ……生を縁として老・死・憂い・悲しみ・苦しみ・悩み・悶えが生ずる。かくのごとくであって、この全時間(kevala addhan)の最初の始まりは認識されないのです。(purimā koṭi na paññāyati)。」[4]

ここでは輪廻とは addhan(skt. adhvan)と考えられている。ではなぜ、輪廻(時間)が kāla から addhan に変化

したのであろうか。

始めに kāla であるが、kāla は「適した時」を表わし、その時に従うことが要求される。[5]

「強情をなくし、謙虚な態度で、適した時に(kālena)師のもとに行け。ものごとと真理と自制と清らかな行いとを心におもい、かつ実行せよ。」(Sn. 326.)

時に従うためには、時を知らねばならない。[6]

「長上を敬い、嫉むことなく、諸々の師に会うに適した時を知り(kālaññu)、法に関する話を聞くのに正しい機会を知り(khaṇaññū)、みごとに説かれた事を謹んで聞け。」(Sn. 325.)

この二点は、kāla が個人の外にあって、外から与えられる時間だと言うことを示している。それ故に、時が我々を捨てることがあるのである。

「時(kāla)を私は知らない。時はかくされてあらわれることがない。それ故に私は享楽せずに乞食する。時が私を捨てることをおそれる故に(mā maṃ kālo uppacagā)。」[7]

ここでは又、kāla は衆生にはかくされている。その kāla に衆生は支配されている。

「時間の中にいて時間に支配され(kāle kālavasam)、繁栄と衰亡に身をゆだねる人々は苦しみを受ける。これらの青年はこの世で憂える。」[8]

そして、kāla に支配されないのは修業を完成した者だけである。

「自己をも、あらゆる生物をも時(kāla)は食べ尽す。時を食べつくした生物は、[9] 生物を焼くものを焼き尽す。」[10] [11]

このことは、kappa を用いても言われる。

「全世界のうちで内的にも外的にも一切の罪悪を洗い落し、時間に支配される（kappiya）神々と人間のうちにありながら時間（kappa）に左右されない人、彼を沐浴者と呼ぶ。」[12]

又、"kālaṃ karoti"とは「死ぬ」[13]であり、"kālaṃ kaṅkhati"とは「死の時を待つ」[14]である。この kāla も又、「待つ」対象であり、与えられる「死」である。

以上をまとめると、kāla は与えられる時間であり、衆生を支配しているものである。これは囚われの輪廻である。

ところで、テクスト内では、時間は又「過去」「未来」「現在」の三時で表現されていることが多い。語順も「現在」が最後である。[15]三時の表現は、テクスト内には二種ある。pure・pacchā・majjhe のグループと[16] atīta・anāgata・paccuppanna のグループとである。

先ず、pure・pacchā・majjhe を使って次のように言われる。

「過去にも、未来にも、現在にも、何物も所有せず、無一物で、執着のない人……」

Yassa pure ca pacchā ca majjhe ca n'atthi kiñcanaṃ, akiñcanaṃ anādānaṃ……"(Sn. 645 = Dhp. 421.)

pure に代わって pubbe が使われることもある。

「過去にあったものを涸渇せしめよ。未来には汝に何物もないようにせよ。現在においても何物にも執着しないならば、汝は安らかにふるまうことであろう。」

"Yaṃ pubbe, taṃ visosehi, pacchā te māhu kiñcanaṃ, majjhe ca no gahessasi, upasanto carissasi". (Sn. 949, 1099.)

しかしながら、pure, pacchā は「過去」「未来」であるより、単に時間的「前」「後」である場合が多い。[17] さらに、空間的「前」「後」でもある。[18] 空間的「前」が「過去」であり、空間的「後」が「未来」であることは、時間が何か向うからやって来る対象物であるとき矛盾なく結びつく。[19] 時間を向うからやって来る対象物とする考え方は、pure・majjhe・pacchā が夜の三分の名であることに端的にあらわれている。

"rattiyā purime yāme …… rattiyā majjhime yāme …… rattiyā pacchime yāme" (Therig. 120, 172, 173, 179, 180.)

このように、時間は夜として向うからやって来る。夜は幅があり、それが三分されている。pure・majjhe・pacchā が幅のあるものの三分であることは次にも示される。

「(盲人が列をなして並ぶとき) 前の者も見ず、中の者も見ず、後の者も見ない。」

"…… purimo pi na passati majjhimo pi na passati pacchimo pi na passati." (MN. II, p.200.)

これらの三部分相互に差異があるとは考えられない。従って、pure・majjhe・pacchā の相互には差異がないと考える。又、夜はくり返しやって来る。故に、pure・majjhe・pacchā であらわされる時間は周期性を有する。そして、昼と夜との境界には「日の出」「日没」という節がある。従って時間はまた節を有する。[20][21] さらに、pure・majjhe・pacchāの各分が同質であるということは、pure・majjhe・pacchāの全体が過去であっても未来であってもかまわないということでもある。長部経典のある個所 (DN. I, p.8.) では、pure も pacchā も共に過去のこととされている。さて、pure は pubbe と互換性がある。[22] pubbeはしばしば pubbenivāsa として出てくる。pubbenivāsa とは「前生の生活 (abode in a former life; by PTSD.) であるので、pubbe は「前生」である。従ってpureも又「前生」で

ある。以上より、pure・majjhe・pacchā で表わされる時間は kāla 的輪廻に他ならない。

ところが、テクスト内での語順は、pure・pacchā・majjhe である。majjhe が最後である。これは、pure・majjhe・pacchā であらわされる時間とは別の時間を表現しようとしたことのあらわれである。つまり、kāla の拒否である。

「友よ、私は現実のものを捨てず、時間的なものを追わない。友よ、私は時間的なものを捨てて現実のものを追う。」

"na khvāhaṃ āvuso sandiṭṭhikaṃ hitvā kālikam anudhāvāmi, kālikamca khvāham āvuso hitā sandiṭṭhikam anudhavāmi" (SN. I, p.9. etc.)

同様の考え方はニガンタの説に対する批判にもあらわれる。ニガンタは言う——

「この人が如何なる楽(sukha)あるいは苦(dukkha)あるいは不苦不楽(adukkha asukha)を感受しようとも、そのすべては前に作られたものを因とする(pubbe-kata-hetu)。」(MN. II, p.214.)

これがいわゆる宿作因説であり、次の様な状態である。

「諸賢ニガンタよ、汝等前世(pubbe)に悪業をなした。それをこの烈しい難行によって壊滅せよ。また今(etarahi)ここに身をもって防護し、口をもって防護し、意をもって防護すれば、それは未来において(āyati)悪業をなさしめない。」(MN. II, p.218.)

仏陀はそのような業説においては意欲も努力もないとして拒否する。それは仏陀が精進論者(vīriya-vāda)であることから当然であるが、彼は又業論者(kamma-vāda)業果論者(kiriya-vāda)でもある。[23] 従って現在生の行為は未来生を決定せねばならない。

「……

功徳と悪との二つは、人がこの世（idha）で作ったものである。

それは彼自身のものであり、それを取って彼は行く。

影が形に添うように、この二つが彼に従がう。

この故に善を行ない、未来（samparāyika）のために積め。

功徳は後の世（paraloka）における、人々の渡場であるから。」（SN. I, p.72. G.）

このように現在生（世）における行為は未来生を決定するのである以上、ニガンタの説に対する批判は過去生の行為による現在生の決定に対するものと考えねばならない。[24] つまり「現在→未来」は言えても「過去→現在」は言えないのである。この様な過去・未来・現在は各々が同質であるとは考えられない。この時間は kāla ではない。ここにも、kāla 的輪廻の拒否が示されている。

ところが一方では衆生は輪廻すると言われる。[25] とすれば、衆生の輪廻の型は kāla 的ではないことになろう。

ここで、atīta・anāgata・paccuppanna のグループが問題となる。テキスト中、散文の部分では、この三時を使用することが極めて多い。中部一三一経から一三四経には次のガーターがくり返し述べられる。

「過去（atīta）を追うな。

未来（anāgata）を願うな。

およそ過去のものはすでに捨てられ。

また未来のものは未だ得られない。
そしてかの現在の法（paccuppanna dhamma）を、
あちらこちらでよく観察し、
揺ぐことなく、また動ずることなく、
それを了知して修習せよ。
ただ今日まさになすべきことを熱心に（なせ）。
誰が明日の死を知ろうか。
実に、かの死の大軍と
会わないということはない。
このような住処のある、熱心に
昼夜に、努力する者、
このような者を、一夜賢者、
寂静者、寂黙者と人は言う。（MN. 131～134. G. III, p.187～202.）

裏返せば、「過去のもの」が過ぎ去ったとは思えないのでそれを追い、「未来のもの」が未だ来ていないとは思えないのでそれを追い、「未来のもの」が未だ来ていないとは思えないのでそれを願うのである。

この凡夫の姿が散文の部分で次のように言われる。

「比丘らよ、過去を追うとはどのようなことなのか――『過去の時間（atita addhan）にはこのような色があった』

と、そこに喜びを随起する。」

「比丘らよ、未来を願うとはどのようなことなのか――『未来の時間(anāgata addhan)にはこのような色があるだろう』[26]と、そこに喜びを随起する。」

この様に思うことが、過ぎ去ったもの、あるいは未だ来ぬものを現実のものと思うことである。この場合にaddhanが使用される。過ぎ去ったもの、あるいは未だ来ぬものをあたかも現実のものと思うことは、それらが過去・未来の時間の中では現実であるとすることである。その為にaddhanが付加されていると考える。このことは、atīta・anāgataが限定しているものは色(rūpa)ではなくaddhanであることにもあらわれている。つまり、rūpaはatīta rūpa(過去の、従って現在には存在していない色)ではなく、atītam addhānam rūpa(過去の時間の中の、従って過去の時間の中に存在する色)になっているということである。

次に現在(paccuppanna)についてであるが、ガーターにおいても散文においても、現在にはaddhanが付加されていない。さらに中部一三一経から一三四経以外にもaddhanが付加されない所がある。[27] paccuppannaはサンスクリット語ではpratyutpanna(existing at the present moment)である。paccuppannaにはすでに「存在している」という意味が含まれている。この現在にaddhanを付加せず、過去・未来にのみaddhanを付加するということは、addhanが存在しないものを存在させる場合にのみ必要であるということである。

又、過去は「追う(anvāgameti)」対象であり、未来は「願う(paṭikaṅkhati)」対象であるので、「追う」「願う」といった現在の心の働きから過去・未来のaddhanが生ずるのである。そして心の働きとはそのままkammaであるので、[28] kammaによって過去・未来のaddhanが作り出されるということになる。[29] このような時間が衆生の輪廻の姿

である。現在の kamma が過去・未来を作り出すのである。輪廻は kāla が意味するような人間の外にあって人間に与えられるものではなく、現在の自分の行為によって作り上げて行くものである。

しかし、作るといっても決して固定的に作るのではない。次の様に、現在の状態が過去未来の状態を予想させるということである。

「私は今 (etarahi) 色に食べられている。私が過去 (atita addhan) に色に食べられたことは、今、現在の色 (etarahi paccuppanna rūpa) に食べられているのと同じであろう。もし私が未来 (anāgata addhan) の色に執着すれば私が未来にも又色に食べられることは、今現在の色に食べられているのと同じであろう。」(S.N. III, p.87.)

このように、atita・anāgata はあくまで固定的ではない。散文の部分では pure・pacchā・majjhe を使わないことは、固定的過去・未来を拒否したためだと考える。[30]

ところでテキスト内には次の言葉がくり返し言われる。[31]

「瞬時 (khaṇa) たりとも空しく過してはならない。瞬時たりとも空しく過した人々は地獄におちて憂えるからである。」[32]

この瞬時とは当然 kamma の為の khaṇa である。一方、kamma は現在においてのみ可能である。従って paccuppanna は khaṇa である。とすれば、過去・未来に addhan が付加されていても三時は過去世・未来世・現在世ではない。今日の常識的な過去・未来・現在に近い。[33] それ故に、現世に解脱することが可能なのである。

「もし比丘が、無明〔及至生・老死（苦）〕の饜離、離貧、滅、無取着、解脱してあれば、〔その比丘は〕現法涅槃に達する比丘 (diṭṭhadhammanibbānappatto bhikkhū) と言ってよい。」[34][35]

現法涅槃が目的である以上、未来が来世のみを意味することはありえないからである。これが衆生の時間であり、**addhan** の最初の型である。人間は現在の一瞬において行為し、それによって過去・未来を作り出しているのである。そして、過去・未来を捨て現在のみになることを教えているのだが、現在のみとなってもその現在は又過去・未来を作り出す現在である。従って過去・未来を真に捨てるためには現在をこそ捨てねばならない。

過去・未来を捨てるとは——

「私の眼は過去の時間にあった。このように諸の色は（あった）」[38]（未来も同様）[36]

と考えないことである。それは過去・未来の色等を「私のもの」として執着しないことである。これは最初期の無我説である。[39]

そして現在を捨てるとは——

「色を我（**attan**）であると見ず、又は我は色を有する、又は我の中に色がある、又は色の中に我がある」[40]

と考えないことである。これは無我を説く場合の代表的表現の一つである。[41]過去・未来の色等が無我であると認識しない場合に **addhan** が作り出されるのである以上、現在の色等を無我であると認識しない場合もやはり **addhan** が作り出されると考えねばならない。過去・未来に **addhan** がある（又は無我である）場合には必然的に現在に **addhan** がある（又は無我である）ことになるということである。次の文はそれを示している。

「比丘らよ、過去・未来の色は無我である。いわんや現在の（色は）。」[42]

一方、過去・未来を捨てて現在のみとなることは、過去・未来にのみ **addhan** が付加されていることから **addhan** を捨てることでもある。とすれば、この現在は**addhan**ではないとも考えられる。現在に **addhan** を付加しないこと、さ

らには現在には etarahi を用いて paccuppanna をすら使用しないことがあるのは、[43] paccuppanna が addhan の一種ではない時期があったと考える。そう解して始めて次の文が理解できる。

「これは彼の法智である。彼はこれらの見られ、知られ、時を越えた、得られ、深解の法によって、過去・未来を導びだす。」

"Idhamassa dhamme ñāṇaṃ, so iminā dhammena diṭṭhena viditena akālikena pattena pariyogāḷhena atītānāgate nayaṃ neti." (SN. II, p.58.cf. IV, p. 328.)

ここでは現在は法であり、その法は akālika である。その法が執着によって生じる addhan とは考えられない。

ここで、現在(paccuppanna)には二つの側面があることになる。一は addhan である現在、二は addhan ではない現在である。この現在の二側面が解脱と輪廻にかかわってくる。先の経典では現在は akālika な法であった。従って現在も akālika である。それは、現在は akālika な世界と接しているということである。「akālika な世界は歩行では達せられない」[44] とするのは、その世界が遠くにあるのではなく距離なく接しているということである。この現在は addhan でない現在である。それ故に「khaṇa を空しく過した人々は地獄におちて苦しむ」のである。khaṇa(現在)を失なう者とは、addhan ではない現在を addhan である現在にする者である。その者には輪廻があるのである。従って現在は輪廻の始まりでもある。「輪廻は無始である(anamatagga)」[45] と言われるのは、常に現在で作っているからである。

現在はこのように、解脱の入口であり、輪廻の始まりである。それが現在の二面性であり、それを指し示そうとして、過去・未来・現在と現在を最後に置いているのである。その現在(paccuppanna)が原始仏教の時間観の要である。

（注）

本論のテクストは、Saṃyutta-Nikāya（SN. と略す。以下同じ。）Aṅguttara-N.（AN.），Majjhima-N.（MN.），Dīgha-N.（DN.）及び主要なガーター（G.）；Sutta-Nipāta（Sn.），Thera-Gāthā（Therag.），Therī-Gāthā（Therīg.），Dhamma-pada（Dhp.），Udāna，Iti-Vuttaka（Itiv.），Jātaka，を対象とした。

（1）Jātimaraṇasaṃsāro（Therag・202.）；anekajātisaṃsāra（Therag.78.）。輪廻を jātijarā（Itiv. 103 G.），jarāmaraṇa（Udāna, p.76 G.）と言う。

（2）Udāna, p.80.

（3）パーリ文としてまとめられた時代については、中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い』（平凡社）昭和三十九年第四巻 三四〇ページ参照。

（4）Milindapañho, p.50.

（5）従うべき時は①修業する時（Sn. 957；Itiv. 47 G.；26 G.；Sn. 265, 326；Therag. 584；AN. II, p.140；AN. IV, p. 361. etc.）。②托鉢する時（Sn. 386, 387, 971）③一般的に……する時（Jātaka, III, p. 103 G；MN. I, p. 393；Therīg. 410；Dhp. 280；SN. I, p. 4. etc.）がある。

（6）知るべきは、説示（uddesa）の時、質問（paripucchā）の時、修行（yoga）の時、独坐（paṭisallāna）の時としてまとめられる（AN. IV, p. 114.）。

（7）SN. I, p. 9 G；Jātaka, II, p. 58 G.

（8）Therag. 661.

(9) アラカン（阿羅漢）

(10) 煩悩。

(11) Jātaka, II, p. 260 G.

(12) Sn. 521.

(13) Sn. 343; Udāna, p. 48. etc.

(14) Sn. 516; Itiv. 77. G: Therag. 12. etc.

(15) 宮本氏によって、中道との関係が研究されている。宮本正尊『根本中と空』（第一書房）昭和十八年　三八二ページ。

(16) 宮本氏は、過去をpubbe・ante、未来をpacchā、現在をmajjhe (vemajjhe)とする。前出書三八二ページ。

(17) 「汝は先に言うべきことを後に言い、後に言うべきことを先に言った。」

"pure vacanīyaṃ pacchā avaca, pacchā vacanīyaṃ pure avaca" (DN. I, p. 8.)

右以外に、Therag. 397, 871 (＝Dhp. 172); Jātaka, I, p. 319 G; SN. II, p. 124 等多数。

(18) 「もしも、前にも後にも他の人がいないならば、独りで林に住む者に非常に大きな安楽がある。」

"purato pacchato vāpi aparo ce na vijjati, ativa phāsu bhavati ekassa vasato vane." (Therag. 537.)

右以外に、AN. III, p. 344; DN. II, p. 14; SN. I, p. 137.

(19) 例えば、向うから車が一台やって来ることを考えた場合、車の前部すなわち「前」がさきにやって来て、後部すなわち「後」があとからやって来る。このように時間的前後と空間的前後が矛盾なく結びつく。

(20) 佐々木現順氏は、時間のこの二面を刹那と連続とする。佐々木現順『仏教における時間論の研究』（清水弘文堂）昭和

四十九年　四一ページ。

(21) 死(kāla)は節である。

(22) 「前生の行為」は purekata (Udāna, 3-1 G.) であり pubbekata (Therig. 243) である。Sn. 949, 1099 では過去に pubbe を使う。

(23) AN. III, pp. 286-287.

(24) 雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』（平楽寺書店）昭和四十八年　二九五ページ。

(25) テクストの中で、輪廻が説かれる形式は次のような形式が多い。

一、縁起を如実に知らず、証せざる故に輪廻苦がある。(SN. II, pp. 26-28.)

二、無明におおわれ、渇愛に束縛されて流転する衆生には、苦の辺際がない。(SN. II, p. 178.)

三、愚癡無聞の凡夫は輪廻苦を受けるが、有聞の聖弟子は輪廻せず。(SN. III, p. 150.)（以上、前出書『仏教興起時代の思想研究』四〇〇ページ。）

(26) siyam;sa（存在する）の願望法一人称単数。

(27) MN. 131~134 以外に、SN. III, p. 87.

(28) 舟橋一哉氏は業(kamma)=行（samkhāra)=凡夫の識の活動とする。舟橋一哉『業の研究』（法蔵館）昭和二十九年十八ページ。

(29) 世間(loka)も作られる(Sn. 654.)。

(30) 固定的「未来」は āyati で示される。「諸行の増上があるところに、未来の後有の再生がある。」

"yattha atthi saṅkhārānaṃ vuddhi atthi (pres.) tattha āyatiṃ punabbhavābhinibbati" (SN. II, p. 101.)

(31) Sn. 333; Therag. 5, 403, etc.

(32) khaṇo ve mā upaccagā. khaṇātīta hi socanti nirayamhi samappitā.

(33) 舟橋氏も業に関連して過去世ではない過去を考えている。前出書『業の研究』 二三ページ。

(34) diṭṭhadhamma は samparāyikadhamma(来世の法) と対句になる。例えば、diṭṭha-dhammikaṃ vā atthaṃ samparāyikaṃ vā (DN. II, p. 141.)

(35) SN. II, p. 18; III, pp. 103-4; IV, p.141.

(36) 耳・鼻・舌・身・意。

(37) 声・香・味・触・法。

(38) MN. III, p. 169.

(39) 中村元『インド思想一般から見た無我思想』八ページ。(中村元編『自我と無我』平楽寺書店 昭和四十九年)

(40) MN. III, p. 189.

(41) 舟橋一哉『原始仏教思想の研究』(法蔵館) 昭和二十七年 五四ページ。

(42) SN. III, p. 19.

(43) SN. I., p. 140; MN. I, p. 420; DN. II, p. 82.

(44) AN. III, p. 49., SN. I, p. 61.

(45) SN. II, p. 178; V, p. 226.

(大学院学生)