

# 信仰に対する有部の立場について

池田練太郎

(駒澤大学)

本稿では「信仰」という語を敢えて厳密に定義せずに、現代の日本語で一般的に用いられている漠然とした概念によって使用し、そのうえで主として仏教における「ブッダ」に対する「信仰」の問題を中心にしながら、同時にそれと関連する教理的問題に限定して検討することにした<sup>(1)</sup>。

本学会の開催に先だって“平成13年度日本仏教学会テーマ「仏教信仰の種々相」”という一文が手許に届いた。その中に「2001年大会では、仏教の現実面・現象面を重視し、その信仰形態の諸相、それに絡む諸問題を確認することをめざしていきたい。具体的には、……」として、4つの問題が列挙されている。その第3番目に、「仏教と信仰とは相容れるものなのか。」という提起がなされている。仏教は一般に宗教とみなされているが、それを前提にしてこの質問の趣旨をごく普通に捉え、「信仰」の語を今日用いられている通常の日本語の概念によってみるならば、この問題提起は極めて重大な意味を帯びてくる。もっとも、先に示した文章には今回の大会は主として仏教の「現実面・現象面を重視」して、思想的研究の偏向を見直そうとする立場を強調している。そうであるならば、いかなる結論が導き出されてもさして大きな争論とはなるまい。この小論では、やはり思想的な視点から説一切有部の立場を考察することを通して、仏教における信仰「に絡む諸問題を確認」したいと考える。

## I. 根本分裂のもつ意味について

ところで、特にブッダに対する信仰の問題に重要な示唆を与える事例として根本分裂の事情をあげることができよう。従来、根本分裂については、仏典の中にみられる伝承に基づいて、いわゆる「十事非法」と「(大天の)五事」の2つが主要な原因として考えられてきた。このうち前者は、律の適用基準に対する緩和と遵守の立場の相違からサンガの分裂へと向かったというものであり、後者は、阿羅漢の悟りの境地をいかに見るかという点が論争のきっかけとなって分裂が起こったとするものである。両者の主題は一見まったく異なるように見えるが、実はどちらもブッダの存在をどのように捉えるかという問題に関してサンガ内部に起こっていた対立に関わりがあると思なすことができる。すなわち前者は、開祖であるブッダの定めた律を寸分も変えずに継承しようとする立場と、教えの本質を正しく捉えてさえいれば規則は緩やかに運用してもよいという立場の対立とみることができし、後者は、阿羅漢を主題にしているように見えながら、実際の問題としてはブッダをいかに位置づけるかという意識の相違が背後に隠れていることは明らかだからである。本稿は根本分裂について論ずるものではないが、分裂以前にすでに仏教徒の中に相容れない二つの立場があり、それは信仰の問題にも深く関わっていたということを示そうとするものである。<sup>(3)</sup>

## II. 『異部宗輪論』にみられる二つの立場の相違

ここで、信仰に関する立場の相違も含めて最も明瞭な対立を見せている大衆部と有部の主張のうち、本論考に関係があると思なしうるものを、『異部宗輪論』の記述によって対比的に示すことにしよう。<sup>(4)</sup>

輪論』の成立は紀元1世紀以降4～5世紀ごろまでと推定され、根本分裂の原因やその後派生した部派の主張を正確に伝える資料として必ずしも十分な価値を有するものとはいえない。しかしながら、分裂当時のままの主張は現存するどの文献にも明確に残されていないという事情を考えたうえで『宗輪論』をみれば、この論書には、むしろ対立の原因となった根本的な問題が後世に拡大され鮮明になった形で現れているということができ、時を経ているだけに、かえって両者の本質的な立場の相違を読みとるのに好都合なのである。使い古された新味のない資料であり、また作者自身による不正確な把握や、意図的な歪曲から生じた誤差が含まれる可能性を考慮せねばならないが、それでも本論文で敢えて『宗輪論』を取り上げるのは上述のような理由によるのである。

以下に『異部宗輪論』の記述の次第に従って大衆部の主張を提示し、その後に対応する有部の主張を示して比較してみることにする。ここではその内容を大きく分けて3つのグループとしてまとめることにする。そのうちの第1は、ブッダ（仏陀・世尊・如来・菩薩等）に関する記述【A】、第2は、教理的な問題に関する記述【B】、第3は、その他、特に阿羅漢に関する記述【C】、というように便宜上分類する。下線を付した箇所は、当面の課題に特に関係があるとみなしうる部分であり、……によって示した箇所は省略部分である。<sup>(5)</sup>

## 【大衆部】

……本宗同義者。……。

【A-1】諸佛世尊皆是出世。一切如來無有漏法。【A-2】諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。【A-3】如來色身實無邊際。如來威力亦無邊際。諸佛壽量亦無邊際。【A-4】佛化有情令生

淨信無厭足心。【A-5】佛無睡夢。【A-6】如來答問不待思惟。【A-7】佛一切時不說名等。常在定故。然諸有情。謂說名等歡喜踊躍。

【B-1】一刹那心了一切法。一刹那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智無生智恒常隨轉。乃至般涅槃。一切菩薩入母胎中。……

【A-8】一切菩薩不起欲想恚想害想。菩薩爲欲饒益有情。願生惡趣隨意能往。

【B-2】以一刹那現觀邊智。遍知四諦諸相差別。眼等五識身有染有離染。……

【C-1】在等引位有發語言。亦有調伏心。亦有靜作意。……【C-2】有阿羅漢爲餘所誘。猶有無知。亦有猶豫。他令悟入。道因聲起。苦能引道。苦言能助。……預流者有退義。阿羅漢無退義。無世間正見。無世間信根。無無記法。入正性離生時。可說斷一切結。諸預流者。造一切惡唯除無間。

【A-9】佛所說經皆是了義。

【B-3】無爲法有九種。一擇滅。二非擇滅。三虛空。四空無邊處。五識無邊處。六無所有處。七非想非非想處。八緣起支性。九聖道支性。

【B-4】心性本淨客（塵）隨煩惱之所雜染。說爲不淨。【B-5】隨眠非心。非心所法。亦無所緣。隨眠異纏。纏異隨眠。應說隨眠與心不相應。纏與心相應。【B-6】過去未來非實有體。【B-7】一切法處非所知非所識。是所通達。【B-8】都無中有。諸預流者亦得靜慮。如是等是本宗同義。

#### 【說一切有部】

一名二色。【B-6】過去未來體亦實有。【B-7】一切法處皆是所知。亦是所識及所通達。生老住無常相。心不相應行蘊所攝。【B-3】有爲事有三種。無爲事亦有三種。諦是有爲。……【B-2】四聖諦漸現觀。

……【B-1, 2】十五心頃說名行向。第十六心說名住果。世第一法一心三品。世第一法定不可退。預流者無退義。〔a〕阿羅漢有退義。非諸阿羅漢皆得無生智。異生能斷欲貪瞋恚。有諸外道能得五通。……【B-5】一切隨眠皆是心所。與心相應有所緣境。一切隨眠皆纏所攝。非一切纏皆隨眠攝。【B-3】緣起支性定是有爲。亦有緣起支隨阿羅漢轉。有阿羅漢增長福業。【B-8】唯欲色界定有中有。眼等五識身有染無離染。但取自相唯無分別。心心所法體各實有。心及心所定有所緣。自性不與自性相應。心不與心相應。有世間正見。有世間信根。有無記法〔b〕諸阿羅漢亦有非學非無學法。諸阿羅漢皆得靜慮。非皆能起靜慮現前。有阿羅漢猶受故業。有諸異生住善心死。在等引位必不命終。【A1~7, 9】佛與二乘解脫無異。三乘聖道各有差別。佛慈悲等不緣有情。執有有情。【A-8】不得解脫應言菩薩。猶是異生。諸結未斷。……說一切行皆利那滅。定無少法能從前世轉至後世。……【C-1】等引位中無發語者。八支聖道是正法輪。【A-2】非如來語皆爲轉法輪。非佛一音能說一切法。世尊亦有不如義言。【A-9】佛所說經非皆了義。佛自說有不了義經。此等名爲本宗同義末宗異義。其類無邊。

上記の分類は厳密に分けることは困難であり、前述したごとくあくまで便宜上のものであるが、一見して分かるように大衆部の主張に関する記述箇所では、【A】のブッダについての記述が初めの部分に集中的に示され、【B】の教理に関する記述が概ねその後に置かれているのに対し、有部の順序は全くその逆で、教理問題を先に置き、その後にブッダについての記述を記している。このような記述の順序自体が、この両部派が何を重視していたかという本質的な立場の相違を明瞭に表しているともみることができ

よう。

さて、両部の主張の相違点をそれぞれ簡潔にまとめれば、大衆部の立場は「絶対性」「完全性」「一刹那」「無限性」「静的」というように、そして有部の立場は「相対性」「不完全性」「多刹那」「有限性」「動的」というように集約されるであろう。

- ・絶対性と相対性／完全性と不完全性 ……【A-1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9; B-1, 4】
- ・無限性と有限性 ……【A-3】
- ・頓現観（一刹那）と漸現観（多刹那） ……【A-2, 6; B-1, 2】
- ・静的と動的 ……【A-5, 7; B-6】

このようにみえてくると、今日の日本語の「信仰」という語感にふさわしいブツダの姿は、いうまでもなく大衆部によって提示されていることがわかる。それに対して有部のブツダは「不如義言」を語り、「不了義経」を説く不完全な人間としての姿を示している。同じ開祖によって創始された仏教の中で、これほどブツダ観が異なれば、お互いが到底容認できない状況に至るであろうことは容易に推察されよう。

なお、根本分裂の原因になったと『異部宗輪論』や『大毘婆沙論』（大正27, 510b～512a）において述べられている内容は【C-2】の箇所にあたるが、前掲の有部についての引用文の波状の下線で示した〔a〕〔b〕の文で知られるように、有部も、大衆部が背後に絶対的・神秘的なブツダを想定した上で阿羅漢を評したのとは違う意味で、仏教の修行者としての阿羅漢を必ずしも完全なものに見なしていたわけではないのである。有部等の上座部系の部派は、ブツダにせよ阿羅漢にせよどちらも人間としての存在を前提にしている。阿羅漢に高く完成された状態をみるのは、開祖であるブツダと比較すれば不十分であろうとも、仏教における目標を目指す現

在世の修行者自らの人間としての達成度の高さを信じようとしたのであろう。

### III. 有部の名称における asti について

説一切有部 (Sarvāstivādin) の根本的な立場と考えられるものについて、この部派の名称に含まれる「有」asti の語を取り上げて試論を示してみたい。

有部の名称にみられる「一切」sarva は、周知のごとく過去・未来・現在におけるすべての法 (dharma) を指す。また同じく名称の中にみられる「有」asti は、dravyato'sti (実有)<sup>(6)</sup> であって、それは「事実としてある」「実質的にある」のように解することができる。そしてこの有部の主張は自性 (svabhāva)、あるいは自相 (svalakṣaṇa) を保持 (dhāraṇa) する法の存在を問題にしている<sup>(7)</sup>。この説は、よく知られているように古来「三世実有法体恒有」といわれ、前掲の『異部宗輪論』では「過去未来体亦実有」(B-6) と表されているが、その立場は、三世の諸法・識の対象、また業が自己に働き決定づけることを強調したものである<sup>(8)</sup>。これに対して、『宗輪論』の中で大衆部の主張として「過去未来非実有体」(B-6) と記されているように、大衆部 (や経量部) は「現在有体、過未無体」を主張したとされる。そして、この主張はそのまま受け止めれば、紛れもなく現在重視の立場であり、有部が過去と未来に対して強い拘りを持っているのは対照的である。

ところで、

imasmim sati idaṃ hoti, imass'uppādā idaṃ uppajjati, imasmim  
asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.<sup>(9)</sup>

は、十二縁起を説く際に付随して説かれることの多いよく知られた定型句

であるが、この句は一般に、

此れ有るとき、彼れ有り、此れ生ずることより、彼れ生ず。此れ無き  
とき、彼れ無く、此れ滅することより、彼れ滅す。

のように訳される場合が多い<sup>(10)</sup>。しかし、文中に用いられる動詞及び指示代名詞に注意してみると、その意味するところは幾分異なったところにあるように解せられる。この定型句の中に用いられる *asti* が直ちに有部の名称に結びつくとは断定することはできないが、その基本的な立場と関連するものであることは確かであろう。

まず、前半の部分の中から *asti* を含む “*imasmim sati idam hoti*” を取り出して、動詞に関してみてみよう。すなわち、ここで Locative absolute として使われている現在分詞 *sati* は、 $\sqrt{as}$  からの変化であるので、「[Xが] 存在するならば」、「[Xが] あるとき」というごとく、時間的に固定された、いわば静的なニュアンスを持っている。それに対して、*hoti* は *bhavati* であり、 $\sqrt{bhū}$  の活用であるので、従来の訳文では一般に「ある（有る）」と訳されているが、むしろ「[XからYが] 生じる」、「[XによってYが] 生じる」、「[XがYに] なる」というように時間的に変異する、いわば動的なニュアンスを持つと解することができる。このことはすでに松本史朗氏によって指摘がなされており<sup>(11)</sup>、そこで氏はこの定型句に対する従来の解釈を強く批判されているが、私も同感である。ただ同氏はアビダルマの時間は空間化された時間だといわれるが（同論文 p. 28）、有部が過去と未来に強く拘っている如く、その縁起解釈も最初は時間的な因果関係を出発点としていたのではないかと私は考えている<sup>(12)</sup>。

次に、指示代名詞についてみるならば、文中で使用されている *imasmim* (L. sg.) と *idam* (N. sg.), *imassa* (G. sg.) と *idam* (N. sg.) はいずれも同じく *imaṃ* の変化であるが、“*imasmim sati idam hoti*” の場合、

この idam の箇所には例えば別の指示代名詞 eta の曲用 tam, tad, nam など  
が用いられていないことに注意するべきではないだろうか。このことは、  
例えば『俱舎論』において回収される Skt. でも同様である (p. 129 ll.  
10~11)。もし敢えてこの同一の指示代名詞を、他ならぬその同じものの  
連続の上に解するならば、上記の文は「“これ”があるとき、“これ”が生  
じる。」とでも訳すことになる。しかしそれでは原因と結果が同一のよ  
うになり、論理的にも理解しがたいし、また日本語としても分かりにくい。  
それ故ここは、imasmim と imassa を「これ」、idam を「かれ」という、  
従来訳語を用いる方が無理がないであろう。ただし、その中に最初の  
imasmim によって指示される原因が、次の idam によって指示される結  
果の中に継続しているということを強く意識するべきではないかと思うの  
である。

以上のことを踏まえて上に揚げた定型句を試みに訳してみると、

これがあるとき、かれが生じ、これが生起することより、かれが生起  
する。これがないとき、かれは生じないし、これが消滅することより、  
かれは消滅する。<sup>(13)</sup>

のようになり、多分に時間的な変遷を含意した因果の関係を表現している  
ことが知られる。

すなわち上記の一文は、「XがあるときYがある」ということを表すの  
ではなく、「Xがあるとき〔それを原因として〕X'〔という結果〕が生じ  
る」ことを示していることになる。すなわちそこでは原因となるXの存在  
が極めて大きな意味をもち、それによって生じるX'に決定的な限定を与  
えているということが表現されていると見なしうるのである。

ここで注意すべきもう一つの問題は代名詞が単数で示されていることだ  
<sup>(14)</sup>  
ある。もし原因に当たる単数の指示代名詞がそのまま結果としての単数の

代名詞によって指示される対象に継続しているとみるならば、唯一の原因がそれ以後の展開に連続し内包されているというようにも解することができる。その場合、例えばアートマン（ブラフマン）を唯一の原因として展開するというごとき同質性の理論を表現していることになり、大衆部の「心性本浄」説を表した一文のようにも解釈できることになるのである。しかし、有部の立場でそのような解釈が成り立たないことはいうまでもない。有部の主張の場合、あらゆる現象・存在を無条件に決定づける前提としての単一な絶対的存在は決して認められない。原因は多数存在し、しかもその原因となる個々の「法はすべて実質的に有る」とされるからである。したがって、前掲の定型句は、有部の立場からは、一つずつの原因はそれぞれに決定的な役割を担って結果を生じさせ、その生じた結果のあり方に個々に抜き差しならない影響を及ぼすし、また原因がないときには結果は生ずることがないし、原因が消滅するときには結果も消滅するということを表していることになる。そして、このような有部の立場からは、無限性をもつ絶対的存在としてのブッダへの信仰は起こりえない。

#### IV. 信仰についての有部の立場

有部はあくまでも開祖としてのブッダを意識して自説を確立しているから、世俗社会の問題やサンガ内部の不和にも頭を悩ませた生身のブッダ<sup>(19)</sup>を尊崇している立場を採ることになる。有部の教理の出発点は、ブッダの説いた教えを可能な限り正確に深く理解したいという願望にある。したがって、過古仏を認め、また可能性としての多数のブッダの存在を認めていたにしても、当面強く意識されているのは開祖である一人のブッダに他ならない。前掲の『異部宗輪論』の有部についての記述中にみられる「仏」「如来」がすべて単数であるのはそのことを表しているであろう。それに

対し、大衆部の箇所にもみられるのは「諸仏世尊」「一切如来」「諸如来」等の複数による表現であるが（チベット訳も同様）、いうまでもなくそれらの諸仏はすべてまったく同じ本質を有しているという意味において単一の存在に通じている。

*Mahāparinibbāna-suttanta* にブッダの遺言として「諸行は衰滅する法である。怠ることなく努めなさい<sup>(16)</sup>」と説かれているが、そのメッセージの意味するところを有部の立場から解釈すれば、「自己もそれを取り巻く外界も、〔多くの原因によって生じたものは〕すべて例外なく消滅するが、〔そのようなあり方である〕あなた達は〔自らの意思によって完成された自己を実現するべく〕不断の努力を続けなさい」とでもいうことになる。ここからは、教えを説いた開祖やその教えを「信じる」ということは導き出されようが、いわゆる「信仰」なるものをそこに見出すのは困難であろう。

サンガの内部には、根本分裂の時点で、すでに対立を回避できないほど明確に異なる二つの立場が存在していたのである。仏教における「信仰」について考える場合にも、この両者のうち、どちらの立場に立つかによってその方向はまったく異なったものになっていくであろう。

## 註

- (1) ブッダを信仰することと、仏教の教義を信仰するということが、また仏教の儀礼を信仰することは、かなり異なる問題であろうが、本論文ではそうした点を明確に分けずに「信仰」について考えたい。教義や儀礼の効果については、むしろ「信心」の語の方が語感が合うようにも思われるが、日本語においては、「信仰」と「信心」とを厳密に区別して用いることは困難なようである（『宗教学辞典』（1973年12月、東京大学出版会刊）「信仰」の項（pp. 409～411）参照）。ちなみに、例えば、『俱舍論』においては、真諦・玄奘の訳語に「信仰」の語そのものを見いだすことはできないが、「信」として訳出された原語としては、*śraddhā*（信）・*adhimukti*（勝解・信解）・*abhy-upagama*（信受）などの語が認められる（平川彰他『俱舍論索引』I

(1973年3月、大蔵出版刊)参照)。このうち śraddhā は、「信・精進・念・定・慧」などにおける「信」で、心の清らかさ (prasādhā) と定義されるものであり、adhimukti は、はっきり認めるなどの意で、教えに対して理解することを内容としており、abhyupagama は、「近づく」という語感である。したがって、これらの語はいずれも、いわゆる日本語の信仰や信心、また英語の faith ともかなり語感を異にする。遡ってみても、少なくとも原始仏教文献や部派仏教の初期の論書には、現代の日本語の信仰に該当する概念は見いだせないようである。このことによって直ちに初期の仏教には「信仰」がなかったとの結論が導き出せるとは考えないが、一つの示唆を与えていることは確かであろう。

- (2) 李慈郎氏は根本分裂の原因を精査し直し、衆学法の相違にその原因があったという新しい見解を提示された(「根本分裂の原因に関する一考察」『インド哲学仏教学研究』5(1998年3月) pp. 18~30)。しかし、サンガを分裂させることは仏教の中でも最も重い罪の一つであり、衆学法といういわば律の条項における些細な問題についての拘りが、それまで一枚岩であったサンガを分裂させる根本的な原因であったとは考えにくいようにも思われる。氏も指摘されるように、教団の膨張や教化地域の拡大に伴って種々の問題が起こり、従来を遵守しているだけでは対応できない状況に至っていたことが分裂の要因の一つであったことは想像に難くない。したがって、衆学法の相違が分裂の直接的な契機となった可能性は十分ありうる。しかし、なぜそれが分裂までも引き起こしたかということを検討すれば、その背後に出家の仏教徒たちにとっての最も大きな問題、極端ない方をすれば、教祖の定めた規則をそのまま守るか、あるいは破るか、というまさにブッダそのものをいかに位置づけるかという問題があったのではないか。李氏もいわれるごとく、「何か傾向を異にする二つの立場があったことは疑い得ない」(p. 26)のであり、そのことをこそ重視すべきであると私は考える。
- (3) この問題のみならず、初期のサンガの中にさまざまなテーマに端を発する対立があったことに注目する研究成果が近年次々に発表されている。例えば、藪内聡子「初期仏教教団における教法伝持の構造—頭陀行者の系譜—」(『インド哲学仏教学研究』7(2000年3月) pp. 27~40)は、初期の教団において、それぞれの立場の相違から別個の道を進もうとする者たちがいたことを指摘し、その中の特に頭陀を中心に置いた者たちの系譜が論じられている。また、佐々木閑著『インド仏教変移論・なぜ仏教は多様化したのか』(2000年11月、大蔵出版刊)も、デーヴァダッタの破僧の問題を始めとした仏教内部の多様性について考察した大きな成果である。cf. 拙稿「仏弟子の系譜に

- について」『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』27号, pp. 1~16; 同「〈三十七菩提分法〉説の成立について」『印仏研』45巻2号, pp. 937~932。
- (4) 大衆部系4部派(大衆部・一説部・説出世部・鶏胤部)の共通の主張(本宗同義)に対して有部の記述にはほぼ匹敵する分量を費やしていること, 両者の主張がかなり対比的に示されていること, そしてその他の部派の解説は長さも短く有部の主張に対比できる部分が少ないことなどを鑑みれば, この『宗輪論』の作者は, 基本的には大衆部系対有部という図式を念頭において本書を著したとみてよいであろう。
- (5) 『異部宗輪論』大正49, 15b5~16a4; 『部執異論』同, 20b25~21a6; 『十八部論』同, 18b10~18c8; Tib. P. ed. U. 170b2~172a5 (以上, 大衆部系4部派の記述箇所): 16a4~c10; 21a28~c15; 18c27~19a27; 172b8~174b6 (以上, 有部の記述箇所)。
- (6) *AKBh.*, Pradhan ed., p. 78 l. 14, p. 297 l. 13, p. 298 l. 11, p. 300 l. 21, p. 301 l. 6, p. 461 l. 17, etc.
- (7) svabhāva と svalakṣaṇa について論じた最近の成果として, 木村誠司「『俱舍論』における 'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah' という句について」(『駒澤短期大学仏教論集』第7号, pp. 270~242)がある。
- (8) *AKBh.*, p. 295 l. 4~p. 296 l. 4 に三世実有説の教証・理証が示されている。
- (9) *SN*. vol. II, pp. 28, 65, 70, 78f. 95f.その他, 藤田宏達「原始仏教における因果思想」『仏教思想3 因果』(1978年2月, 平楽寺書店刊) p. 106の註(48)に漢訳を含む出典が網羅的に示されている。
- (10) ここには平川彰氏の訳を例示した(『平川彰著作集(第1巻)法と縁起』(1988年9月, 春秋社刊)「第5章 縁起思想の源流」p. 540参照)。なお同書 p. 493では「かれが有るとき, これが有り, かれが無いとき, これが無い。かれが生ずることより, これが生じ, かれが減することより, これが減す」と訳されている。cf. 宇井伯寿「十二因縁の解釈——縁起説の意義」『印度哲学研究』第2, p. 318, 藤田氏前掲論文(p.97)にも同様の訳文が示されている。なお, このように訳すのは多くの漢訳の場合も同様である。
- (11) 松本史朗「縁起について」『縁起と空 如来藏思想批判』(1989年7月, 大蔵出版刊) pp.38~44。
- (12) 十二因縁を, 空間的・同時的・理論的因果とみるか時間的因果とみるかに関しても, 前註(11)の松本氏の論文で, 藤田氏前掲論文を含む従来の諸説に対して詳細な批判的考察がなされている。少なくとも件の定型句が時間的因果を示していることは確かであると思う。空間的同時的因果と見なされる有部の十二因縁の胎生学的解釈や俱有因(sahabhū-hetu)・相応因(sampra-

- yuktaka-hetu) 等の説の成立についてはいずれ論ずることにしたい。
- (13) 学会発表の際には、私はこの箇所 hoti を「なる」と訳していた。それは後に出る uppajjati を「生ずる」と訳すのにとらわれていたためであるが、榎本文雄氏から hoti は本来「生ずる」が原意で、そこから「なる」等の意が導かれる旨のご指摘をいただいた。確かにそのとおりであり、むしろ「生ずる」と訳した方が時間的変遷を明瞭にしたいという私の意図にも添うので hoti を「生ずる」、uppajjati を「生起する」と訳すことにした。榎本氏に謝意を表します。
- (14) これに関連する問題についても、松本氏前掲論文参照。
- (15) 当然のことではあるが、ブッダは世俗的な事柄においても無関係ではありえなかった。例えば Bimbisāra 王との会見というできごと (Sn. 408~424) や晩年の七不衰法の説法 (Mahāparinibbāna-suttanta, 1-1~5)、また前註(3) に挙げた拙論で指摘したようにサンガの中にあつた立場上の相違から起こっていた不和について語った「〔四念処……八聖道は〕皆和合し、仲良く、争わずに学ばれるべきである。(sabbeh' eva samaggehi sammodamānehi avivadamānehi sikkhitabbaṃ)」(MN. vol. II, pp. 238~239) などにもそのことが現れている。
- (16) DN., vol. II, p. 156. “Vayadhammā saṃkhārā, appamādena sampā-dethāti.”