

佛教論理學派と刹那滅説の論證

渡邊，照宏

<https://doi.org/10.15017/2328809>

出版情報：哲學年報. 14, pp.87-100, 1953-02-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



佛教論理學派と剎那滅説の論證

渡 邊 照 宏

佛教の世界觀の基本的な方式の一として「諸行無常」ということが説かれる。あらゆる現象は變化するという意味である。この諸行無常の説については佛教の歴史の上で三段階の發達が考えられる。第一に原始佛教の經典の範圍においては、たゞ「すべての現象は變化する」という一般的な命題で、この思想の背後にあるものは「したがつてわれわれは絶えず努力しなければいけない」という倫理的な教訓であつた。⁽¹⁾ 第二の段階としては部派佛教の時代に無常と⁽²⁾いうことをもつと明確に限定して「剎那滅」ということになつた。すなわちすべての存在は各剎那毎に生滅するものであつて、二剎那以上同じ存在が繼續することはあり得ない。繼續するように見えるのは、剎那と剎那とのつながりであつて、これがいわゆる相續である。相續は單なる假定にすぎず、實際に存在するものは各剎那毎に別々な存在にすぎないというのである。⁽³⁾ 第三の最終の段階に至つてこの理論が論理的に論證されることになつた。剎那滅の論證の形式は後世の佛教内外の文獻において大體においていつも同じ型のものが述べられているので、⁽⁴⁾ この論證形式は恐らく特定の學者の創案にかゝるものと思われる。その學者が誰かということについては未だ積極的にこれを確證することはできないが、恐らく法稱その人であろうと思う。なぜ確證できないかという点、法稱の代表的な著作「量評釋論」および「量決擇論」の内容が充分に知られていないので、僅かに「正理一滴論」の如き綱要書に依る以外には法稱自身の言葉を依用することができないからである。それにも拘らず、剎那滅説の論證形式の創唱者として法稱を考える

のはインド佛教史の發達の過程から推定できることなのである。

無著に始まり、世親によつて體系づけられた唯識派（別名ヨーガーチャラ派⁽⁶⁾）はすでに世親において二の傾向を含んでいた。その一はいわゆる唯識學說で、この正系は無著から始まつて世親、安慧によつて大成され、調伏天によつて一層詳しく解説された。この一派の立場はいわば心理主義であつて、觀念論の立場に立つて「靈魂ぬきの心理學⁽⁷⁾」を組織し、心理作用を分析的に研究する。形式的に見れば部派佛教時代の心理學的研究の繼承であるが、素朴的實在論を脱却して批判的な認識論の基礎の上に組織されただけであつて、唯識學說は心理學研究の上で獨自の地位を占める。後世の名稱によると、「有相唯識派⁽⁸⁾」といわれる。「有相」というのは心理作用の研究に重點をおくという意味である。これに對して唯識派の第二の傾向は「無相唯識派⁽⁹⁾」と稱せられる。これは論理主義とも言える傾向で、同じく觀念論の立場に立ちながらも、個々の心理作用よりも、認識の構造、乃至は推理論證の形式を主要な研究對象とするものである。未だ一般に公認された名稱ではないが、この一派を佛教論理學派と呼ぶことに恐らく異論は起らないことと思う。この傾向はすでに世親においてその基礎が與えられている。世親の「唯識三十論」が唯識派の基本的な心理學教科書であるとすれば、同じく「唯識二十論⁽¹⁰⁾」は觀念論的な認識論の底本である。こゝに論じられた問題は陳那の「觀所緣々論⁽¹¹⁾」や法稱の「他相續成就論⁽¹²⁾」において更に詳論され展開される。世親の形式論理學に關する著作「論軌」「論式」「論心⁽¹³⁾」の三部は夙く原本が失われ、僅かに間接の資料によつて推察する他はないが、漢譯として殘る「如實論⁽¹⁴⁾」が世親のものと推定される點から言つても、世親の形式論理學に對する關心の薄くなつたことが容易に窺われる。いずれにしても世親の論理學はまだ不完全なもので、これを實際に體系づけたのはその弟子の陳那であり、更にこの體系を一段と精緻なものにして徹底的な論理主義の體系を完成したのが法稱である。法稱以後は何ら新

しい工夫が加えられず、ただその學說を忠實に祖述することを續けた模様である。法稱の忠實な註釋家としては前にも擧げた調伏天があり、やゝ遅れて法上においては多少の工夫がないでもないが格別に創意と稱すべきほどのこともない。これが第二の唯識派の傾向で、無相唯識派又は佛教論理學派という名で呼ぼうと思うが、實際においては法稱一人で大成し組織づけた學說である。

今こゝに取上げようとする剎那滅說の論證形式も亦その最終の形は法稱によつて纏められたものと見る他はない。その理由を次に述べる。

認識の對象を自相（特殊態）と共相（一般性）とに二分することは陳那の創意であつた。すなわち現量（知覺）は個々別々のものを認識し、比量（思惟、推論）はものの一般性を知るといふ說である。陳那によれば、現量によつて眼前にある一の對象を認識した場合、それは一の特殊な心理像であつて名稱の附けようのないものである。それが自相である。しかしわれ／＼の認識作用は直ちにその心理像に對して記憶や連想を働かせ「これは馬である」というような判斷を形づくる。このようにして「馬」という名稱を持つようになつた心理像の對象は最早、自相ではなくして共相である。なぜかというのに、それはすでに單獨な心理像ではなくて他の多くの心理像と結びついているからである。陳那においては「太郎」というような固有名詞の内容さえも自相ではなくて共相であるとされている。

自相のことを個物ということもできるであらう。しかし個物という場合には空間的場所的に限定されているだけであるが、自相という時には時間的にも限定されているのである。單に他の個物に對して特殊の位置を持つというだけではなく、普通に同一個物の連續と考えられる前後の剎那とも切離された、ただ一剎那の存在のことを自相というのである。或る場所、或る剎那に限定された剎那的存在を自相というのである。陳那はもちろん剎那滅說を知つていた

に違ひないが、「集量論」「正理門論」などにもこの點を詳しくは論じていない。自相の利那滅の特質を追究したのは陳那の後繼者（この間に自在軍という人がいるがその業績はまるでわかつていない）である法稱の仕事であつた。もつとも「或る利那の直後にその利那とは異なる別の利那が生ずることを相續という」ということはすでに安慧もはつきり言つていたことであるが、利那滅説を存在論として論述したのは法稱が最初であると言われよう。

法稱によれば眞の存在というものは「眞實の作用」を持たなければならぬ⁽¹⁶⁾。何の働きもしないものは存在するとは言われないからである。且つその働きは虚構のものであつてはならない。「眞實の作用」でなければならぬ。眞實の作用とはどういふことか。それは例えば種子から芽を生ずるようなことである。（勿論この場合に種子や芽は單に比喩的に例示しただけで、これらを「眞の存在」と考へてゐるわけではない。）つまり甲が減んで新しく乙を生ずることが眞實の作用なのである。

これに對して實在論者の立場からこう言つて反駁されるであらう。種子が減んで芽が生じたのではなくして、種子が變化して芽と成つたのである。これは生滅ではなくして生成變化であると。

法稱はこれに對して更に論難する。變化するといふ以上は何か變化しないものがその根底に存しなければならぬ。しかしわれゝが知覺なり推論なりによつて確實に知り得ることは種子と芽とは明らかに別の物だといふことなのである。否そればかりではない、同じ種子だと考へられてゐるものについて見ても、前後の時間では形狀色彩重量などが同一ではない。同一でないものをどうして同じと言へるか。

これに對して實在論者としては實體と屬性とを區別し、屬性は變化するが實體は變化しないといふ。

この見解は佛教本來の立場から言つても賛成できない。佛陀が存在や現象をあらわす言葉を「法」(屬性)と定めた

ことから見ても明らかなように、佛教としては屬性の根底に横たわる實體 (sub-stantia) というようなものを認めない。いわば「實體ぬきの存在論」というのが佛教の世界観である。こと現象界に關する限り、屬性を離れて實體というものは考えられない。したがつて存在が變化することを認める限りにおいて、存在そのものに生滅があるという他はない。

この生滅の過程を法稱は「眞實の作用」とよんだ。そしてこのことが存在の特質であるとした。したがつて生滅しないものは眞の存在でない。自相と利那滅と眞實の作用との三はもと／＼無關係なものではないが、これらを結びつけて一の概念としたのは法稱が最初であつて、このことは「正理一滴論」によつても明らかである。

法稱以前にこの思想がなかつたらうかと言うに、前述のように陳那は眞實の作用ということと言つてはいない。法稱は始め護法に隨つて那爛陀寺において出家したと言われるが、護法については玄奘一派の傳えることと、チベット所傳のインド史の資料とでは食違ひがあまりにも多く、容易にその一方だけを信するわけには行かない。護法等造として玄奘が譯出した「成唯識論」を見ても、眞實の作用に該當する概念は見出されないが、不思議なことには玄奘一派の註釋書の中に傳えられている所謂三類境の説の中にこの考えが見出されるのである。「成唯識論掌中樞要」卷上末に「性境不隨心 獨影唯從見 帶質通情本 性種等隨應」という頌が述べられ、これに基いて三類境の説が説かれるのであるが、この説が必ずしも「成唯識論」の説と一致しないため、古來、唯識の奥義としてやゝもすれば祕傳化される傾向があつた。しかしこの性境なるものが「實種より生じて實體用あり」「能縁の心が彼の自相を得るを名づけて性境となす」といふ、性境を構成する本質が利那滅であると言われることを思合せて見れば、「正理一滴論」の説と全く同一であることが判明する。即ち自相 = svalaksana、本質 = vastu、實體用 = arthakriya の該當は疑う餘地が

なく、この考え方そのものも一致すると見なければならぬからである。玄奘はこの説をインドで學んだに違いないのであるが、それは護法・戒賢の教學そのものの中には見出されそうもない。して見るとインド滞在の中に直接又は間接に法稱一派の學説を傳聞したのかも知れないという可能性が生じてくる。在來の學界の定説によると、法稱は玄奘がその名を全く傳えず義淨が始めて記載したという理由から、法稱の年代をこの二人のシナ僧の渡印の中間に置こうとするのであるが、玄奘の記述が必ずしも完全な網羅ではないのであるから、この推定は決定的ではない。法稱が始め護法にしたがつて出家したというチベット所傳のインド史を信賴する限り、法稱は玄奘渡印當時すでに一家を成していたと考えてよいと思う。したがつて三類境の性境の説にしても、法稱以前の學説というよりも、法稱の説が何かの経路で玄奘の耳に入つたと想像する方が自然であらうと思われるのである。

「すべて眞に存在するものは利那滅である、眞實の作用を有するが故に」というのが、利那滅の論證形式である。この形式について確證しなければならないことは「眞に存在するものは眞實の作用を有する」という小前提と「眞實の作用を有するものは利那滅である」という大前提との二個の命題である。

このうち第一の小前提は存在の定義である。佛教論理學派に言わせると、若しこの定義に賛成しないならば別にもつと適切な定義を提出すべきだという。これに對して實在論者（勝論派）は別の定義を提唱する。即ち、「個々の存在は存在性と結付しているから存在である」という。存在性（有性^{*}）というのは最高の類概念である。この定義は勝論派に限らず、他所にもその類型を見出すことができるのであるが、佛教論理學派は次のようにこの定義を非難する。まず「個々の存在が存在性と結付く」という中の「結付く」（和合^{*}）という概念が不可能であるという。即ち個々の存在がすでに存在として完成しているならば、存在性というような他の特質を更に獲得することは無用であるし、

又もし個々の存在が存在性と結付かない以前において未だ存在として完成していないとすれば、それは存在とよばれるべきものではないのであるから、この場合にも「存在が存在性と結付く」とは言い得ない筈である。且つ存在性は最低の種概念（純粹の個物）、最高の類概念（即ち存在性そのもの）及び和合そのものの三と和合することはあり得ないといふのであるから、存在性による定義は完全とは言えない。

このように實在論者の存在の定義を否定して、佛教論理學派は、およそ存在の定義が必要な以上は、前述のように眞實の作用によつて規定する他はないと斷定するのである。

次に「眞實の作用を有するものは刹那滅である」という大前提を吟味しよう。佛教論理學派では、他派の慣例にしたがつてすべての存在を不生不滅の永續的な實體と、生滅する存在との二種類に一應分類する。そして前者は全く不變不動である限りにおいて、何の作用をも持たないのであるから、前述の理由によつて眞の存在ではあり得ない。したがつて今問題になるのは後者即ち生滅する存在のみである。生滅する存在について、それが必ず刹那滅であるということを論證すれば、それで今の目的を達することができる。

今こゝに Δ という存在が生じ、それは當然滅すべきものであると假定すると、それは生じた次の刹那に滅する以外には、永遠に滅する機會を持たないことになる。即ち不滅ということになつて最初の假定と相反する。なぜかというのに、 Δ が一の存在として完成している以上はもし第二刹那に滅しない以上は第三以下の刹那においても同じ状態を繼續する他は考えることができないからである。常識的にいうと瓶に槌が衝突して破壊されるという例が考えられるであらうが、この場合に、瓶は完成された状態にあるのではない。眞に完成された存在は他者の影響によつてその特質を變えることはあり得ない。又時間的經過によつて存在が變化するということもあり得ない。一の存在というからに

はそれ自身の中に空間的・時間的規定を含み、そのうちの規定が變つても同一の存在とは言われないからである。したがつて時間の経過によつてもすでに存在はその同一性を失うわけである。結論として、およそ可滅の存在はそれが生じたということだけを原因として、他には他の存在、空間及び時間の變化というような外部からの原因を待つことなく、直ちに第二刹那において滅する¹⁹。これが刹那滅である。そしてこのように生滅することが即ち眞實の作用なのである。換言すればAという存在が刹那にして滅しながらその滅することを原因として、Bという全く別の存在を生ずる。そのBが又一刹那にして滅して更にCという別の存在を生ずる。およそ佛教論理學派において完成された世界像はこのようなもの、いはゞ別々の一コマが集つて變化を描出す映畫のフィルムのようなものであつた。

インドの哲學々派のうち、勝論派などの實在論者は個々の存在を認める多元論の立場をとり、それらの存在は永久不滅であると考える。現象の變化の如きは實體と屬性その他相互の結合分離にすぎず、實體等そのものは永久不變であるというのである。シャンカラなどのヴェーダーンタ派では現象界の變化は感覺的の虛妄であり、眞の實在界には何の變化もないという。數論派では佛教と同じく現象界の絶えざる變化を説くが、この派でいう變化とは連續的の變化をいうのであつて、佛教のように不連續の變化をいうのではない。佛教でいう變化を映畫のフィルムに譬えらるゝすれば、數論派の變化は波の變化ということがいわれよう。一の狀態から他の狀態への變化は漸進的で滑らかであり、變化といつても結局は同じ水にすぎないからである。或る學者は音樂の用語をかりて佛教の方はスタッカート、數論派の方はレガートとして區別しているが、この區別は適切であると思う。

以上ごく概略を紹介したが、このような論法によつて「すべて存在するものは刹那滅である」という命題が證明されたわけである。もちろん以上に記述した所はほんの大略にすぎず、例えばAがBという他者によつて滅されること

が不可能であるという點についても、詳しく論じられているが、これらは他日發表する筈の原典の和譯によつて承知されたい。たゞこの簡略な紹介が今後の研究者の手引ともなれば幸である。

註

- (1) DN. II p. 156. "vayadhamma samkharā, appamādena sampadetha".
- (2) 「刹那相續者」謂前前刹那無間後々刹那生、此後後刹那續前々刹那是故名爲刹那相續。「大毘婆沙論」卷六〇(大正藏二七・三一〇a b)。
- (3) 刹那の實在性と相續の虛構性との問題は恐らく現代物理學の不連續と連續との問題と比較して考えられると思つが固より筆者の能力を超えている領域であるから立入らなう。
- (4) 特に詳述してゐるのは「攝實實論」Tattvasaṅgraha (Gaekwad's Oriental Series) pp. 131-166. 本論文の記述は主としてこれに基く。この書物が法稱の立場を繼承していることは本文を一讀すれば明瞭なことである。Dasgupta: History of Indian Philosophy vol. II. p. 171 f. に世親・陳那・法稱をも本書の反對の立場の人々の中に數えているが、この三人はむしろ本書の依所である。殊に法稱からの引用は論述の援用として引いていることが多い。その他佛教側では Ratnakīrti: Kṣapabhūṅgasiddhi (Six Buddhist Nyaya Tracts の中) (尚チベット譯としては東北大學西藏大藏經目錄 Nos. 4253-4254) 類似の内容と思つがまた見てゐない)。外教側資料としては Nyayavartika (Benares 1915) pp. 406-420; Nyayavartikatanuparyayika (Benares 1925) pp. 541-562; Nyayamāhārī pp. 444 ff., 452-466, 480-496, Sarvadarsanasaṅgraha (Poona 1925) pp. 19-28. 歐文文獻として代表的なものは Seherbatsky, Buddhist Logic I. p. 79 ff., Dasgupta, op. cit. vol. I. p. 163 ff. vol. II. p. 171 ff.
- (5) 法稱の著作はすべてチベット譯として存する。「量評釋論」Pramāṇavartika は梵本が發見され出版されたがまだ充分に研究されていない。きわめて簡潔で含蓄ある表現のため解讀が困難である。「量決擇論」Pramāṇaviniśaya については殆んど佛教論理學派と刹那滅説の論證

研究されていない。「正理一滴論」Nyayabindu は法上釋を併せて梵文、チベット譯とともにロシアの「佛教文庫」に出版され、チエルバッキの英譯 (Buddhist Logic vol. II.) および筆者の和譯 (智山學報) 新九以下、未完) がある。

- (6) ヨーガーチャラー派 Yogācāra は「瑜伽をその所行とする人々」の意味 (有財釋) で、玄奘がこれを「瑜伽師」と譯したのは正當である。ただしこの場合の「師」は「毘婆沙師」「勝論師」などというのと同じく「論師」の意味であつて「師匠」「阿闍梨」の意味ではない。近來「瑜伽行派」という譯語が提唱されたことがあつたが、ヨーガーチャラーは「瑜伽行」(依主釋又は持業釋) ではなくて「瑜伽行者」(有財釋) である。「瑜伽師」の原語として Yogajña を推定するのはむしろ見當違ひである。

- (7) 西洋近代の心理學がランゲ以來の「靈魂ぬきの心理學」(Psychologie ohne Seele) として進歩したのと同じように、インドの心理學も、無我の立場に立つ佛教においてはじめて組織的に研究することができたのであつた。識の相續という思想はジームズの「意識の流れ」と比較される。

- (8) 心、心所の研究について阿毘達磨における研究は唯識のそれと共通なものを多く持つてゐる。

- (9) 「有相唯識派」Sākāya-Vijñānāva 「無相唯識派」Nirākāya-Vijñānāva は「攝眞實論」に出てくる名稱である。

- (10) 「觀所緣々論」Ālambanaparīkṣā といふのは山口益氏の優れた研究 (Extrait du Journal Asiatique, Janvier-Mars 1929) がある。尙「攝眞實論」pp. 550-582 も同一の問題を取扱ひ、陳那の此著を引用している。

- (11) 「他相續成就論」Sanjñānāstisiddhi は「唯識二十論」で論じ盡されなかつた一の問題、即ち唯心論の立場からいかにして他心の存在が論證されるかを論じた書物。チエルバッキの用意周到なロシア語譯 (Obosnovanie chuzhoi odushvennosti, Pechburg, 1922) があり、筆者も和譯準備中。

- (12) 「論軌」(Vadavidhi) 「論式」(Vadvihāna) 「論心」の三部については玄奘一派の所傳にあるが前二については梵文引用句も知られている。拙稿「新因明に於ける二三の根本問題」(「佛教研究」新・三・一〇二頁以下) 参照。

(13) 「如實論」は漢譯のみ現存し、恐らく完本ではない。トゥッチが梵語に還譯を試みた。

(14) 法稱が陳那よりも論理性を徹底させた例として次の二點を擧げておく。第一に、陳那は二個の相矛盾する命題（聲は無常である」「聲は常住である」）が、それ／＼正當な理由をもつて論證され得る場合があり得るとし（「所作性の故に、猶し瓶の如し」所聞性の故に、猶し聲性の如し）、これを相違決定と名づけたが、法稱は實在する事物についてそのようなことはあり得ないとしてこれを斥けた。現に陳那の擧げた右の例でも二の命題において同じく「聲」といつてもその概念の内容は同じではないのである。第二の差異點は、陳那は相違因を自相相違と差別相違とに區別しているが、法稱は論理學的にこの區別を立てることが不要であると言っている。（拙稿「印度の論理學」『理想社、世界精神史講座七・一六八以下』參照）。又、自性因（分析判斷）と所作因（綜合判斷）とを區別し、且つ否定判斷の種々相を論じたのも法稱の創意であつた（同書一六三頁以下）。

(15) *kaṇṭa-kṣāṇa-nirodha-samākāḥ karaṇa-kṣāṇa-vilakṣaṇa-kāryavānubhāv parīkṣāṇa* (*Vijñaptimātratāsiddhi*, ed. S. Lévi, p. 16, 1-3.) (刊本) *vilakṣyaṇa karaṇa* とあるのをチベツト譯及び調伏天釋「丁字屋プリント版二二—一四頁」によつて改めた。調伏天釋によれば「因の剎那が減するとき、その滅と同時に因の剎那と異なる果が生ずる、このことを轉變であると主張する。即ち因と異なる果について轉變という語をいうのであると説く。」この文意きわめて明瞭な文について翻譯者の間に異解が起るのは筆者としてはむしろ不可解の事實であるが、それは *vilakṣaṇa* (…と異なる) と *anubhāva* (生起) との二語の曲解から來るものであり、恐らく調伏天釋を參照しないための誤解ではなからうか。調伏天釋は内容から見ても安慧の他の著作、例えば「中邊分別論疏」などとも一致することが多く、安慧の「唯識三十論釋」を正しく理解するには不可缺の資料である。尙この剎那相續がすでに世親において明確に述べられていることは次の文によつて明らかである。「何名相續轉變差別、謂業爲先後色心起中無間斷名爲相續、即此相續後々剎那異前々生名爲轉變」(俱舍論三十卷大正藏二九・一五九a、舊譯は大同小異、稱友釋はこの個所を缺く) この文中の「異」「生」がそれ／＼前出の *vilakṣyaṇa*, *anubhāva* に相當するか少くともそれらと同義語であることは確實と見てよいであらう。本論では觸れる餘裕がなかつたが、この「俱舍論」の文の直

後に「即此轉變於最後時有勝功德無間生果勝餘轉變故名差別」というのも、佛教論理學派における生滅に關する學説と全く同一である。

(16) 存在の定義に「眞實の作用」を持込んだ例としてライブニツを引用することは不當ではないであらう。二三の句を挙げると *La substance est un être capable d'action* (G. VI, 598) ; ... *omnem substantiam esse actiua* (G. II, 184) ; ... *une substance ne saurait être sans action* ... (G. V, 46) など (Quod non agit, non existit) という簡潔な句は引用で知つたが全集のどこにあるか知らない。) ライブニツの單子には「物が出たり入つたりすることのできるような窓がない。昔スコラの人達が説いた感性的形象のように附隨性が實體から離れて行つたり實體の外をさまよつたりすることはできない。それと同様に實體も附隨性も外から單子の中に入ることはできない」(單子論第七章)。以上の點についてライブニツは佛教論理學派ときわめて顯著な類似を示す。だが類似はこゝまでに留まり、これから先ははつきり立場をわかつ。佛教論理學派でいう存在は、單に空間的に限定されているに留まらず、時間的にも刹那に限られているのに對して、ライブニツの單子は永久不滅である。ライブニツはもちろん「單子は生ずるにしても滅びるにしても一舉にする他ない」ことは認めている。しかし單子が實際に滅びるものだと考へていない。いわゆる窓を持たない以上、他者の作用によつて滅ぼされることが不可能なのである。故に不滅だといふ。しかし佛教論理學派の立場から言へば、他者の作用によつて滅ぼされることが不可能なればこそ、それ自身の原因により、即ち生じた直後の第二刹那において滅する他はないといふのである。(若し第二刹那に滅しないとすれば永久に滅する機會を持たないことになり、不滅ということになる。註(19)に引用の俱舍論の文參照。ライブニツは、この「第二刹那に滅する」ことの可能性を考えなかつたので單子を不滅のものとしたのであつた。) このことから更に次のような歸結が出てくる。即ち、佛教論理學派ではこの刹那的生滅ということにおいて眞の作用を認めたのであるが、ライブニツにおいては、單子は實際に外に作用を及ぼすことができないのであるから、作用といつても觀念的作用だけにすぎないことになり、眞に作用を持つものは神だけであり、單子には作用がないことになる。したがつて神の余定調和以外には宇宙の進行を説

明することができない。佛教論理學派の世界觀では個々の存在の個々の刹那に實在性を認め、その生滅によつて宇宙の活動の實相を説明しようというのであるから、ライブニツとは全く異なる結論がでるのである。この二の世界觀の同異を追求すれば興味ある問題となると思うが、今は單に一應觸れるだけに留める。いずれにしてもアリストテレス以來の主流は實體と屬性、可能態 (dynamis) と現實態 (energeia) とを區別する行き方であつた。メガラ學派が可能態と現實態との同一を主張したのに對して (……hotan energei monon dynasthai, hotan de me energei ou dynasthai……Metaph. 1046b) アリストテレスは論難してゐるのである。しかしライブニツは「作用の伴わない能力は虚構にすぎぬ」といふ (Mais les facultés sans quelque acte, en un mot, les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connaît point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions (G. V, 100) / 「作用のないものは實體という名に價しない」 (Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance……G. VI, 350) とも言つてゐる。この點は興味深いが、ライブニツが單子の刹那滅ということには思ひも及ばなかつたために、折角の作用説も實際は無作用説にすぎないことになつたのであつた。

(17) 「唯識了義灯一末」など。

(18) 和合 (samavaya) という概念が不當である所以は「攝眞實論」p. 205—274 に一章を設けて詳論してある。

(19) 諸法が生ずるのは因によるといふことは、佛教の根本的命題であるが、滅するために因を必要とするかどうかといふことは部派佛教における問題でもあつた。「有爲法滅不待因、所以何、待因謂果……纔生已即滅、若初不滅後亦應然、以後與初有性等故、即後有盡知前有滅……」(俱舍論卷一三、大正二九、六七C)。(俱舍論光記) 一三、大正藏四一、二〇三、高井觀海氏「小乘佛教概論」二〇二、二八三などに文獻がある。ライブニツは「單子がその内部を何か他の創造物によつて變質されるもしくは變化されることができるといふことも證明のしようがない」(「單子論」第七章)と言つてゐる。これに對しスピノザが「如何なる物も、外部の原因によつてでなくては滅ぼされることが出来ない」(「エチカ」第三部定理四)と言つてゐることは興

味深い。ついでにその「證明」を引用すると「この定理はそれ自體で明白である。何故なら、各々の物の定義はその物の本質を肯定するが否定しない。或はその物の本質を定立するが除去しない。だから我々が單に物自身だけを眼中に置いて外部の諸原因を眼中に置かない間は、その物の中にそれを滅ぼし得るような如何なるものをも我々は見出し得ないであらう。O・E・D」存在の生起そのものの中に滅の原因を認める佛教論理學派の存在論と著しい對照をなすので敢えて全文を引用して見た。(陳那のアポーハ説にも關係するが今はその點には觸れない。これによつて見ても佛教の剎那滅説の特異なことが窺われるであらう。

(2) Stcherbatsky, Th., *Buddhist Logic* vol. II, (Leningrad 1932) p. 83.

附記。ライプニツとスピノザの和譯は河野興一、畠中尙志兩氏の業績(ともに岩波文庫本)を適宜利用させて頂いた。謝意を表する。尙本文中に※印を附した言葉は漢譯佛教文獻の特殊用語。(一九五二・一〇・三一稿)