

因果論考序説

里 見 泰 穩

一、

因果論は、有部の教理の伝統の中で、六因四縁五果として談ぜられてきた。ほかに因について論ぜられたものもあった。二十四縁が説かれたり十縁が談ぜられたりしているのが六因四縁のみが仏教の原因の分類と云うことはできないが、今は六因四縁によって因果論を考えてみたいと思うのである。六因は、原因を六種に分類したものであり、四縁も同じく原因を四種に分類したもので、六因が原因として主体であり、四縁はその助縁というのではなく、原因についての異なった二種類の分類である。六因論は迦多衍尼子 (Kātyāyaniputra) がその著発智論(卷第一)に述べたのが、最初であると言われている。それ以来、有部教学のうちに定著したものと考えられる。六因が有部の教学の一家言の観を呈しているのに対し、四縁は広く、大・小乗教に用いられているもので、その起源も経説にあったと認められているものである。六因論と四縁論は、その起源、發達の経過も異なるものであるが、有部教学のうちに六因四縁五果として定著し、四縁のなかの因縁を開いて六因とし、六因を以って四縁をそのなかに撰するに至り、六因・四縁の二種類の分類を併用するようになった。六因という原因の分類法は仏教のなかでも有部に特用のものの感を抱

かせるものであるが、今は、この六因論を中心とし、而も俱舍論の敘述について（發智論、大毘婆娑論等を一応圏外において）その因果論の様式や領域とその性格について考えてみようと思う。

二、

六因論のうち先づ能作因 (Kāraṇa-kāraṇa) は、俱舍頌に「自を除いて、余は能作なり」と規定される。「生ずるもの」それ自体を除いた他の一切のもの（有為法）は、その「生ずるもの」が生ずるとき、障を為さないという理由により、その「生ずるもの」の原因であるとし、その原因を能作因と呼ぶのである。

「存在するもの」が「生ずる」ことに対して障礙とならないという「存在するもの」の存在様式が、能作因でありその領域は、自体を除く他の一切の「存在するもの」である。

然しここに、疑問が提出せられる。自体を除く他の一切の「存在するもの」即ち有為法が障礙を為さずというが、有為法にして、障礙をなす場合があるではないか。例えば、智慧は煩惱が生ずることに對して障礙を為すものであり日光は衆星を觀ることの障礙となる。このように、有為法にして障礙をなす場合があるのに、どうして、自体を除いて、他の一切の有為法を能作因となすことができるかという疑問である。この疑問に對する答えに注意し度いのである。これに對する俱舍論に於ける答えは、「此れ生ずる時、彼れ皆障うることを無くして住するが故に、彼は此れに於て是れ能作因なり」というのである。この答えの要点は結果を中心にして、因と果を規定していることである。「何かが生じたとき、その生じた何かを結果と考え、その結果に對する原因を考えるという態度である。先の智慧や日光の例も、たしかに智慧は煩惱を生ぜざらしめる力を有ち日光は衆星の光を見えざらしめる力を有つが、既に結果と

して煩惱を生じた場合、或は衆星の光を現に見ている場合、智慧や日光は生じた結果に対しては障礙とならなかった
のであり、同じく能作因としての効用があったと言はなければならぬわけである。

このことは、結果を見て原因を定める態度であり、「結果があれば必ず原因がある」との原則に立っているのを
思はしめる。

三、

俱有因 (sahabhūhetu) は、「互に果と為る」と頌に規定せられている。更に長行には「若し法にして更互に土
用果と為らば、彼の法は交互に俱有因と為る」と説明している。同時の因果関係と言はれるものである。

此の因果関係をなす「存在するもの」は如何なるものであろうか。此の關係にあるものとして、物質即ち色法の構
成要素と考えられた地水火風の四大種が先づあげられる。この地水火風の四大種は「更互に相望めて俱有因と為る」
と言はれる。その他生住異滅の能相と所相の法との關係、心と心隨轉の法との關係も更互に因と為り果となる關係に
ある。然し俱有であるものが必ずしも俱有因と土用果の關係にあるわけではなく「俱有因なるに由るが故に因と成
るものは、彼は必ず俱有なり。或は俱有なるも俱有因に由るが故に因と成るに非ざるものあり」と言つてその領域
に限定を与えている。例へば、隨相の本法に對する關係の如くである。又隨相を更互に望めた場合の如きも俱有であ
るが俱有因土用果の關係ではない。その他合計八項目にわたつて俱有であるが俱有因でないものが説かれている。

俱有因の様式とその領域は、大体以上の如くであるが、この俱有因に對しては、重要な疑問がなげかけられてい
る。「極成の因果相生の中には、未だ斯の如き同時の因果を見ず。故に今心に説くべし。云何にして、俱起の諸法の

衆の中に因果の義あるかを」と同時の因果関係に対する説明を求めているのである。此の問いに対して灯焰と灯明とが又芽と影とが同時の關係にあり因果關係にあると答えられている。この灯焰と灯明との關係では、焰が明の因となつてゐるのか、前に生ぜる因縁の和合に由つて焰と因とが共に結果として起つてゐるのではないのかと問はれてゐる。即ち結果の共存ではないかといふのである。これに対する答は次の如くである。「若し此れの有無なるとき、彼も随つて有無ならば、此れを定んで因となし、彼を定んで果と爲す」この説明を見ると、ミルの帰納法の五原理 (Five canons of induction) を想起せしめるものがある。特にその差異法 (method of difference) を想ひ起さしめる。このことは差異法が經驗法則であるに應じて俱有因も、經驗的実践的基盤の上で發想思考されてゐるのが感ぜられるのである。

俱有と同じく、同時の因果關係である相應因 (samprayuktakhetu) は、心・心所に領域が限られる。俱有因は互に果となるというだけの條件で立てられたが、相應因は五義平等という條件を加えて成り立つものである。即ち(一)所縁平等(心と心所とが同一所縁即ち同一対象を認識しなければならぬ)。(二)行相平等(心と心所が同じ意味を行解しなければならぬ)。(三)心王が赤と理解するときには心所も同じく赤と理解しなければならぬ)。(四)時平等(心王と心所とが同一刹那に作用しなければならぬ)。(五)所依平等(心王と心所が同一根に依止しなければならぬ)。(六)事平等(相應してゐると言ひ眼根を所依としてゐる時は心所も同じく眼根を所依としていなければならぬ)。(七)相應してゐると言ひうるには、心の体が一であるが如く、諸の心所法の体も各々一でなければならぬ)此の五義平等の一を飲いても相應するとは言えない。

四、

同類因 (sabhagahetu) は「同類因は相似なり」と規定せられる。相似の法が相似の法のために同類となる。善の五蘊は善の五蘊のために、染汚は染汚のために、無記は無記のために同類因となる。その結果を等流果という。同類因と等流果の因果関係であり、因と果が同じ性格である場合をさしている。而も見苦所断、見集所断、見滅所断、見道所断、修所断の煩惱断滅の五段階である五部があるが同類因―等流果の関係を取り得るのは各々自部のうちだけであり、又有情の棲む世間は三界であるが、三界は、欲界と色界の四禪と更に四無色とに分けられ九地と言はれるが同類因―等流果の関係は各々自地の間にのみ行はれ他地と他地との法の間には通じない。唯即ち欲界地は欲界地のために同類因となり、初静慮地は初静慮のために同類因となるというのである。かく同類因は自地に限定されるといふのは有漏法の場合についていうのであって、無漏道ならば、展転相望して、一一皆九地のために因となるのである。無漏道は、各九地に於て、その諸地が愛執して己が有となすものでなく、界の撰でないからである。唯、等と勝とのために因となるので劣の因となることはない。蓋し無漏は加行生のものであり、向上発展して行くものだからである。この同類因は遍行因 (sarvāragahetu) と共に異時の因果と言はれる。

同類因は等流果を引いて異時の因果関係をなすが、その他の能作因と増上果、俱有因と土用果、相応因と土用果、異熟因と異熟果などと性格が異なるものとして考えられている。未来世には同類因はない。(一)未来には前後がないから(二)已生の法は未生の法の結果(等流果)となることはできない、(三)過去の法は現在の法の果とはならない。

これ等の理由によって、未来には同類因なしというのが毘婆沙師の主張である。この未来に同類因がないとの主張

に対して、本無今有の難と言はれる疑難が出される。同類因が未来にないとすれば、三世実有の主張に反し、無から有が生ずることになる不合理を生ずるといのである。これに対し同類因は位に約して説くのであって作用の上で論ずるものであり体に約して説くのではない。異熟因の如きは同じく前後関係の因果関係に属するものであるが、同類と等流果が、因と果と相似するのに対して、前者は因と果が相似せず、未来に異熟があっても差支えがない。而も異熟因は体相について建立するものであって同類因の如く位により作用（現象）によって建立されているのではない。同類因は、六因のうちで性格が異なるようである。

遍行は、同類因と同じく異時の因果関係をなすが、同類と異るところは、同類因は自部に限られていたが、遍行因は余部の染法の因ともなるので、染法のために通因となると言はれる。遍行の諸法とは苦諦下の五見（身見、辺見、邪見、見取見、戒禁取見）と疑と無明の七及び集諦下の邪見、見取見、疑と無明の四、合して十一の煩惱を十一遍行の惑と言ひ見苦所断、見集所断、見滅所断、見道所断、修所断の五部の染汚法を生ずる用あるものとされる。この十一遍行の惑と此れらの惑と相応してはたらく心所と生住異滅の四相とを遍行の諸法というのであるが、これ等遍行の諸法の已生のものが後の同地の染汚の諸法のために遍行因となるのである。かく染汚法のために通因となること、自部に限らず余部の染法の因ともなることから、同じく異時の因果関係ではあるが同類因とは別に六因の一つとして列挙したのである。

かく見てくると、遍行因は勿論同類因も、深く煩惱や修道実践に關聯して、因果論の様式や領域が論ぜられていることが観取される。

五、

異熟因 (*vipākakāraṇa*) は異熟果を引く原因に名づけられたものであるが諸の不善法と有漏の善法とが異熟因となる。無記の法はその勢力が劣であるために異熟因とならない。又無漏法は、愛に潤ほされず、三界九地に繫縛されるものでなく、従って地に繫縛される異熟を招かない。

異熟因は異類にして熟すということであり原因は善悪であつて無記の結果を招くという意味であり、俱有因等は之に対して同類にして熟すものであり、能作因のみは、同類と異類の場合を兼ねており、異熟因のみ一義的に異類にして熟すので異熟因と名づけるのである。尚「異類にして熟す」と説明する有部の説に対して「変異にして熟す」と説く経部の説もある。俱有因と相応因の二因とそれから生ずる果（土用果）とは同時の因果関係であるから、相統の転変差別によりて、生ずるのではなく、能作因、同類因、遍行因の果は増上果、もしくは等流果であるがこれ等は因の勢力の勝劣によって時間的に限定があるというような性格のもでないが、異熟因と異熟果の關係では、善悪等の因の勢力によって時に分限がある。即ち異熟果は俱有因、相応因より生ずる土用果と異つて、相統の転変差別によつて生じ、又能作、同類、遍行の三因の果（増上果と等流果）と異つて、因の勢力の勝劣に随つて時に分限があるというのである。この二義を兼ねて、変異にして熟するが故に異熟と称すると主張する。

六、

以上六因について述べてきたが、因が果を生ずるにつつて、取果 (*Phalaṅ Pratighamāṇī*) 及び与果 (*phalaṅ daṭṭhī*) と(こうい)とが説かれている。「能く彼の種となるが故に取果と名け、正しく彼に力を与えるが故に与果と名く」と定義されるが、取果とは因に於ける果の指向性或は可能性であり、与果とは因が果を表現することを指すもの

であろう。因中有果、因中無果の伝統的な議論を想起せしめるものがあるが、今は問はない。この取果と与果について、六因の中で、能作因を除いて余の五因は現在に於て取果し、過去未來に取果しない。過去法は已に取果したものであり、未來法は用なきものであるからである。能作因は同じく一般には現在に取果するが、能作因たるものには無為法、未來法が含まれるのであるが、これら無為法、未來法は取果しないので前の五因とは區別される。次に与果であるが、俱有因と相応因との与果は唯現在に於てすると規定せられる。此の二因は同時の因果關係にあるもので、俱時に取果し与果するものだからである。異時の因果である同類因 遍行因の二因は過去と現在に与果する。此の二因は異時の因果であるので前の法が後の法の因となるので、前の法が過去になってから与果する。又此の二因の果としての法が等流果として無間に生ずる時は現在に於て与果するのである。異熟因は取果は現在であるが、与果は唯過去である。異熟因、異熟果は、俱有因、相応因の同時なると異り、異時の因果であるから、異熟果は異熟因と俱時ではなく、又等無間縁の如く因の無間に果が生ずることもない。従つて異熟因の与果は過去なのである。

七、

因果論は因あれば果あり、果あれば因ありと簡単に言えるとは限らない。その因の在り方様式とその領域によつて必ずしも因あれば果あり、果あれば因ありとは言えない。

このことを示すものとして、同類因についての四句分別が示される。俱舍論に示された同類因の、四句分別を見よう。因の取果と与果の立場から次の四種の場合が區別せられる。即ち「善の同類因」、「不善の同類因」、「有覆無記の同類因」、「無覆無記の同類因」に分けて四句分別をしている。

善の同類因について、第一単句は取果はするが与果はしないものを挙げてゐる。「第一句は、謂く断善根の時、最後に捨する所の善の得なり」と俱舍論に實際の場合をあげてゐる。邪見を起して善根を断ずるとき、最後の善の得は、現在世にあり、因として取果はするが、その瞬間に断善根するが故に、後の善心を引くことはないわけであるから、与果することはないわけである。簡単に言えば、因があつて果の実現がないということである。かく實際に當つて因の取果与果に限定を認めて因果論を考えている点に留意すべきである。第二単句は与果して取果しない場合であるが「謂く、統善根の時、最初に得する所の得なり」と説かれる。即断善根のものが、更めて、初めて善根を得る時の得は、与果にして取果でないと言はれるのである。因の志向性としての取果はなく果の実現としての因の与果のみがあると言はれるのである。然しこれは、断善根して以後と統善の時だけを考慮しての立言であつて、断善根の時の取果のみして与果しない善の得が、更に統善の時の善の得の取果であると考えれば、取果与果共にあることになる。一応統善根の時の最初に得する善の得は与果のみと考えられ得るが、溯つてよく見れば、過去に取果してと言ふのである。故に世親は、この第二単句に「爾の時続くものは、前の得なり」と条件につけてゐるのである。このことは、果の実現としての与果があれば、必ず取果があることを示してゐると言える。換言すれば、果があれば必ず因があることを示してゐる。第一単句は取果して与果しない場合であるがこれは因があつても果の実現のない場合を示しているものである。かくて第一単句は因あるも必ずしも果があるとは限らないことを示してゐるに對し、第二単句は、与果があつても取果のない場合を示しながらも、究極的には、与果あれば、何等かの意味で、必ず取果があることに修正されてゐると言ひ得る。簡単に言えば果があれば必ず因があることを示してゐるものである。

次に第三俱句は取果にして与果の場合であるが、これは「善根を断ぜざるもの所余の諸位に於けるものなり」と

言はれる。統善の場合善の得が相統して起るときである。この場合は取果、与果共にある場合で、最も普通の因果関係の上で考えられたものである。

第四俱非句は、取果もなく与果もない場合であり、断善根したるものが、更に再び統善するに至らざる間の善の得は取果も与果もしない。これは第四俱非句に当る場合である。以上同類因についての四句分別を総合すると (一)取果して与果せず (二)取果なく与果のみあり、(三)取果し与果せず (四)取果せず与果せずの四句となるが、これを換言すれば (一)因があつて果の実現がない。(二)果の実現たる与果があれば、必ず因がある。(三)因あり果の実現がある。(四)因なく果なき場合。以上四つの場合があるが、これを更に要約すれば、「因があつても必ずしも果があるとは限らない」こと。及び「果があれば必ず因があること」を示していると言える。因と果に対する此の如き考え方は、帰納的性格を示すものであり、實際修道の事実の中から因果の法則を帰納せんとする態度が伺はれるのである。

以上は善の同類因について述べてきたが、不善の同類因、有覆無記の同類因についても同様のことが述べられる。更に無覆無記の説明については「与果の時は必ずず亦取果すれども、或る時は取果にして与果に非らざるあり」と説明される。その実例は阿羅漢が無余涅槃に入る時である。その最後の諸蘊は取果するも与果しない。無余涅槃は後有がないからである。これも前述の因果論の性格を示すものである。

八

以上六因について、阿毘達磨仏教が、實際修道の上で、存在するもの(諸法)に密着しつつ因果関係を立てようと努力した跡を尋ねて見たのである。経論法則としての因果関係とも言うべき様相を呈していることが感じられる。か

かる因果論に対して大乘では、異った形而上学的領域で因果論が論じられたことが考えられる。中論に於ける因果否定の弁証、唯識思想に於ける初能変は自相としては阿頼耶識、又果相としては異熟識であり、因相としては一切種子識である。又華嚴では、五教章の緣起因門六義法の立論、天台に於ける因果不二の論法など、各々立場を異にするが、本体論もしくは実体論的領域の所論と言えるに對し、小乗の因果論は経験論的色彩が見られる。