

曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸

— 親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは — (その一)

渡 邊 了 生

キーワード

曇鸞、願生往生、親鸞、無生の生、時間論、因果論、因果の相続、仮名人、願生問答、『論註』

序…親鸞が説示する「無生の生」義と『論註』『願生問答』の引用意趣

「また出会える世界」が「浄土」であり、その「来世」への転生のごとき往生観が「願生往生」の意趣であるとの説示が、日本浄土教においても、よくなされているようである。もちろん、実有的な有相の浄土・ビジュアル的な来世浄土への願生を勧めることに趣をおく浄土教思想の場合は、それを是認するであろう。ただ、このことが「四論の学匠」^{〔1〕}ならびに「中国浄土教の祖」「真宗七高僧の第三祖」ともいわれる曇鸞（四七六〜五四二）の教学を、その教学的支柱とする親鸞（一一七三〜一二六三）浄土教においても強調される場合が多々みうけられる。親鸞独自の「弥陀報身土」論の内に語られる「報中の化」説と、その「真仮（化）の分判」（「真仏土」と「方便化身土」の分判）の説示意義を了解せずに、親鸞思想にいう弥陀身土への願生往生が、あたかも「来世また出会える世界（俱会一处）への転生」のごときように語

られることが、近年、一主張として、とくに目立つようである。これらの問題点に関しては、すでに、いくつかの拙稿において指摘しているところでもある³⁾。

さて、このような問題点を念頭に置きながら、親鸞のいう「願生往生」の意趣を考える時、あらためて見つめ直すべき事柄として思い起こされるのが、親鸞の「無生の生」という「願生往生」義の説示である。親鸞は、『高僧和讃』（曇鸞讃）に

如来清浄本願の 無生の生なりければ

本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき

と、「願生往生」の事態を「無生の生」と語り、その左訓には

六道の生を離れたる生なり。六道四生に生るること、真実信心のひとはなきゆゑに無生といふ。

（以上『註釈版聖典』本願寺出版社・一九八八年・五八六頁）

と示す。つまり「無生の生」（生即無生）という「願生往生」義が、「六道四生」にいう実有・実体的な「業報輪廻」思想ではないこと³⁾を親鸞は、ここに主張していくのである⁴⁾。そして、かかる「無生の生」について、親鸞は『浄土文類聚鈔』に

証といふは、すなはち利他円満の妙果なり。すなはちこれ必至滅度の願（第十一願）より出でたり。

また証大涅槃の願と名づけ、また往相証果の願と名づくべし。すなはちこれ清浄真実・至極畢竟無生なり。

（『註釈版聖典』四八一頁）

と語り、「真実証」が「清浄真実」なる「畢竟無生」であることを明示する。ただ親鸞は、これらにおいて、タームとしての「無生の生」「畢竟無生」を語りはするが、けれども、この「無生の生」（生即無生）「畢竟無生」といわれる「願生往生」義の思想的論拠についての詳細な説明は、ここにはなされていない。

そこで、この点について、その思想構造を明かすものとして、真宗先哲によって指摘・注目されていくのが、親鸞『顕浄土真実教行証文類』『行巻』の曇鸞『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下『論註』と略す）引文、「願生問答」の説示である⁵⁾。すなわち

浄土真宗は大乗のなかの至極なり

（『註釈版聖典』『御消息一』七二七頁）

とかたる親鸞が、その大乘仏教思想の論理構造のうちに、「他力念仏道」の「無生の生」（生即無生・難思議往生⁶⁾）なる「願生往生」義を詳説する箇所こそが、かかる『論註』『願生問答』引文に他ならないのである。つまり親鸞が語る「無生の生」義の思想基底は、いまいう曇鸞の「願生問答」説示内容に帰結されるところとえられる。

そこで、当稿では、『曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸―親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは―』と題し、いまいう『論註』『願生問答』の説示内容とその思想基軸を、大乘空説の教理史的展開の流れの内に確認しながら、曇鸞が顕す「願生往生」義の構造を説明していきたい。その上で、再度、親鸞が「無生の生（生即無生）」と語る「願生往生」の意趣を見つめてみたいと考える。

なお、紙数制限の都合、当稿では、以下の目次の内、第一章『論註』『願生問答』の思想基軸となる大乘空説の仏教時間論⁷⁾について論述し、続く第二章以降は「(その二)」として、次号の別稿に譲ることとしたい。

目次

序・親鸞が説示する「無生の生」義と『論註』『願生問答』の引用意趣

第一章 『論註』『願生問答』の思想基軸となる大乘空説の仏教時間論

第一節 『論註』『願生問答』の説示内容と「不一不異」なる「時と因果」の「相続」論

第二節 『中論』ならびに『大智度論』所説の仏教時間論とその概要

第二項 『中論』所説の時間論についての概要

第二項 『大智度論』所説の「時」にいう「実時（迦羅）」と「仮時（三摩耶）」

△以上、(その一)▽

第二章 羅什訳『中論』所説の「相続」についての考察

第一節 「観業品・第十七(業と果報との考察)」に示される「相続」という「因果論」

第二項 「説一切有部」「経量部」「正量部」が説く「業論(行為論)・因果論」

第二項 龍樹のいう「不一亦不異・不断亦不常」としての「因果論」

第二節 「観成壊品・第二十一(生成と壊滅との考察)」所説の「相続」概念

第三節 「観邪見品・第二十七(誤った見解の考察)」にみる「相続」の説示意義

第三章 『論註』総説分「願生問答」説示の「相続」という概念規程

結・親鸞が語る「無生の生(生即無生)」という「願生往生」の意趣

△以上、(その二)▽

第一章 『論註』「願生問答」の思想基軸となる大乘空説の仏教時間論

第一節 『論註』「願生問答」の説示内容と「不一不異」なる「時と因果」の「相続」論

親鸞が『顕浄土真実教行証文類』「行巻」に引用する曇鸞説示の「願生問答」とは、『論註』総説分・作願門に展開される次の「二番の問答」（「願生」と「往生」について）をいう。⁷¹

曇鸞は、まず「願生往生」の「願生」について、

問ひていはく、大乘経論のなかに、処々に「衆生は畢竟無生にして虚空のごとし」と説けり。いかんが天親菩薩「願生」といふや。答へていはく、「衆生は無生にして虚空のごとし」と説くに二種あり。一には、凡夫の謂ふところのごとき実の衆生、凡夫の見るところのごとき実の生死は、この所見の事、畢竟して所有なきこと、龜毛のごとく、虚空のごとし。二には、いはく、諸法は因縁生のゆゑにすなはちこれ不生なり。所有なきこと虚空のごとし。天親菩薩の願ずるところの生は、これ因縁の義なり。因縁の義のゆゑに仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂ふがごときにはあらず。

〔浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』本願寺出版社・一九九六年・五四〜五頁）

との問答を示し、これに続き、その「往生」の原理的構造についての問答を次のように展開する。

問ひていはく、なんの義によりてか往生と説く。答へていはく、

- ①この間の仮名人のなかに於いて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。
- ②穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。
- ③前心後心またかくのごとし。
- ④なにをもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相続にあらざれば

なり。

⑤この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。

(『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』五五頁―番号表記ならびに傍線は引用者による―)

さて、かかる一連の問答^⑧において問われる「願生往生」という論理構造を考察するにあたり、当稿では、それらを、ひもとく一つのキーワードとして「④なにをもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相統にあらざればなり。」との説示内容に述べられていく「相統」という概念を取り上げ、論考をすすめていくこととしたい。すなわち「①前念と後念」、「②穢土の仮名人と浄土の仮名人」、「③前心と後心」と語られる「不一不異」なる各々の「因果」の「相統」こそが、曇鸞(ならびに親鸞)の説く「願生往生」解明の鍵になると考えられよう。つまり、ここに問われていく「往生」を、曇鸞が、いかなる「時間論」と「因果論」とによって論証、構築しているのかを検討する際には、やはり、その「往生」の原理的構造にみる「時と因果」の「相統」という概念規程が、「願生問答」究明の主題として自ずと浮かび上がってくることとなるのである。^⑨

そこで今は、曇鸞自身による「願生問答」結文の「⑤この義は一異の門を觀ずる論^⑩のなかに委曲なり」との指南に随い、まずは曇鸞教学の背景となる「大乗空説」の系譜、とくに龍樹の『中論』および『大智度論』のうちにあらわされる「相統」という「時」の構造基底について、その概要を確かめてみたい。その上で、続く別稿の「第二章」以下では、あらためて『中論』『大智度論』(＝「一異の門を觀ずる論」)の説示に依りながら、かかる「相統」概念を「因果論」の側面から捉え直し、『論註』『願生問答』に見る「相統」という言葉がしめす概念規程の構造を見極めて、「願生往生」義説示の思想基軸を捉えていくこととしたい。

第二節 『中論』ならびに『大智度論』所説の仏教時間論とその概要⁽¹⁾

第一項 『中論』所説の時間論についての概要

『論註』『願生問答』説示の「相続」にみる“時”の構造の基底を、まずは曇鸞教学につらなる龍樹龍樹の根本『中論』および『大智度論』(二五〇～二五〇頃)・鳩摩羅什(二五〇～四〇九頃)の系譜に示されていく仏教時間論の内に、すなわち龍樹の根本『中論』および『大智度論』に主張される大乘空説の時間論に、その概要を確かめてみたい。⁽²⁾

仏教における時間論は、アピダルマ仏教において、まず論究されていく。本来、仏教は、“時間”を独立の実体(＝「実有」)と見ず、あくまでも存在者に即してあるもの—いわゆる「時無別体・依法而(仮)立—”とす理解をその根本的立場とするが、諸部派の中「説一切有部」においては「三世実有、法体恒有」論が主張されていく。この「三世実有」論も「時間」を、あくまでも存在者としての「法」に即して立て「過去・現在・未来」という時間の区分を存在者の状態の相違、作用があるか否か、という状態の変化の内に、これを捉えようとするものである。けれども、「実体」としての「法」の実在性を「三世実有」という思想によって裏付けているかぎり、それは「三世」という存在性の上に“時”を認める一種の時間存在論であると言わざるを得ないであろう。また、その「有部」に批判的であった「経量部」においても「現在実有、過未無体」論—現在のみ実有であり、過去・未来は実体的に存在しない—という時間存在論が主張されていく。⁽³⁾

さて、龍樹は、これら「時間」の実在性を主張する学説、および時間は存在するものであると見る我々の「常識的な時間観念」を否定することによって、自らの“時”に対する理解を語っていく。いまいう時間の「実有」性を主張する立場は、「過去・現在・未来という三時の相対関係性(因待)」に、その成立根

拠を求めようとするものである⁽¹⁴⁾が、龍樹は『中論』「觀時品・第十九（時間の考察）」において、その「三時の相對關係性」をとりあげながら、時間存在論者のいう時間の「実体性・実有性」を否定していく。まず、龍樹は、「第一〜三偈」において、それぞれ、

若し過去時に因って、未来と現在と有らば、未来と及び現在とは、応に過去時に在るべし。⁽¹⁵⁾

若し過去時中に、未来と現在と無くば、未来と現在時と云何んが過去に因らん。⁽¹⁶⁾

過去時に因らずば、則ち未来時無く、また現在の時無し。この故に二時無し。

（以上、羽溪了諦訳『国訳一切経・中觀部一』大東出版社、一九三〇年・一八〇〜二頁）

と述べ、「過去」との關係なしに「現在・未来」を定義することは出来ない、それ故に「現在・未来」は、それ自体で存在する本質とされる「自性」（「単一・自立・恒常不変」なる本質⁽¹⁷⁾）をもたない、つまり「現在・未来」は「過去」と關係してあるが故に「無自性」であることを明示する⁽¹⁸⁾。また、「第四偈」には、

かくの如き義を以ての故に、則ち知る、餘の二時と、上中下と、一異と、是れ等の法皆無し。

（『国訳』中觀部一・一八二頁）

と語り、これまでの「過去を主題とした現在・未来」との相對關係の有無についての論理展開が、同じく「現在と過去・未来」ならびに「未来と現在・過去」のそれぞれの因待にも適用（順序の転換⁽¹⁹⁾）されることを示す。そして、龍樹は、「上・中・下」という三分法・三句義的概念、「一異」といわれる二分法（単数・両複数）的概念にも、それが通じていくことを説示するのである⁽²⁰⁾。

要するに、「第一〜四偈」によって、まず龍樹は、時間存在論者が「過去・現在・未来は相對關係を持ち（因待し）ながら、それぞれが自性を持つ」というその主張自体に内在する矛盾を衝き、時間存在論

を根底から否定する。つまり、彼は、「過去・現在・未来」は、相対関係をもっているかぎり、それぞれは「無自性」であることを、すなわち「三時態は自性を持たないまま相互関係(相互限定)的に成立すること」を主張するのである⁽²¹⁾。そして、三者「上・中・下」という三分法・三句義的概念、ならびに「一異」といわれる二分法概念の相対関係を認めながらも、それぞれが自性としての「時」ではなく、あくまでも「無自性」であることを、ここに明示していくのである⁽²²⁾。

さらに、龍樹は、「第五偈」において、

時は住するも不可得、時は去るも亦得べからず。時若し不可得ならば、二云何が時相を説かん。

(『国訳』中観部一・一八二(三頁))

と述べ、時間を量的に認識し、その量具性の故に時の実在を語ろうとする主張「時間は、刹那(七五分の一秒)・頃刻(一分三六秒)・須臾(四八分)・日・夜・昼夜・半月・月・年等の量を持つから時間は存在するとする主張⁽²³⁾」に対して反駁をくわえていく。いまい量具性のある時間とは、固定的で同質性を持つ時間として認識されるものであるが、しかし、そのような固定化された時間は、もはや、現象する存在者の生滅変化に即して立てられるという時間(「時無別体・依法而立」)ではなくなってしまう。つまり龍樹は、本来、現象の生滅変化に即して立てられる非固定的な時間を、固定的な時量をもって捉え認識することは出来ないという、時間の数量的認識にある本来的矛盾をここに主張し、時間の実有性を否定していくのである⁽²⁴⁾。

そして、結論頌「第六偈」においては、

物に因るが故に時有らば、物を離れて何ぞ時有らん。物すら尚所有無し、何ぞ況んや当に時有るべき。

(『国訳』中観部一・一八三頁)

と説き、「物」(存在者)に「因」って(依拠・即して)「時間」は定立されるとする「有部」等の時間存在論の主張の論拠にある存在者(「物」)それ自体の実体的把握の否定を通して、そこから「時間」の「無自性・空」を結論付けていくのである⁽²⁶⁾。

第二項 『大智度論』所述の“時”にいう「実時(迦羅)」と「仮時(三摩耶)」

先に述べたごとく、龍樹は「過去・現在・未来」は相對關係をもっているかぎり、それぞれは「無自性」であることを、そして、かかる「三時態は自性を持たないまま相互關係(相互限定)的に成立すること」を主張する。いうならば、三時態それぞれが「自性としての“時”」⁽²⁷⁾。「実時」ではなく、あくまでも「無自性」であることをここに明示するとともに、その立場から、それぞれの相對關係を認め、これら「過去・現在・未来」を、いわゆる「俗諦」⁽²⁸⁾なる「仮時」として説いていくのである。すなわち、龍樹は、時間存在論者が主張するところの「過去・現在・未来」を「実時」(「kālā」⁽²⁷⁾迦羅)となす論を徹底的に否定しながらも、あくまでも、その“無自性”の立場から、この三時態の相對關係を「仮時」(samaya⁽²⁸⁾三摩耶)＝「仮象」として認めていくのである⁽²⁸⁾。

さて、このような“時”についての「迦羅(kālā)＝実時」と「三摩耶(samaya)＝仮時」(＝「俗諦」という概念の説示は、とくに『大智度論』において明確に語られていく。まず、『大智度論』の「初品・第二」において、『大品般若』の冒頭の文「如是我聞一時」を釈する中、その「一時」⁽²⁹⁾の「時」の註釈中に次のごとく明示されている。

問うて曰く、天竺に時の名を説くに二種あり。一には迦羅(「実時と訳す」―脚注―)と名づけ、二

には三摩耶（「仮時と訳す」―脚注―）と名く。仏は何を以てか迦羅と言わずして、而も三摩耶と言ひしや。答えて曰く、若し迦羅と言はば俱に亦た疑あり。（中略）邪見を除くが故に三摩耶と説いて、迦羅と言はず。

（真野正順訳『国訳』釋經論部一、大東出版社、一九三五年、四四頁）
問うて曰く、過去時と未來時とは現在相の中の行に非ず。過去時は過去世の中の行、未來世は未來時の中の行なり。是れを以ての故に各各の法の相に時あり。答えて曰く、若し過去、復た過去せば則ち過去の相を破す。若し過去、過去せずんば、則ち過去の相無し。何を以ての故に、自相、捨するが故なり。未來世も亦是の如し。是れを以ての故に自法は実ならず。云何んぞ能く天地好醜、及び華果等の諸物を生ぜんや。是の如き等の種種に邪見を除くが故に、迦羅の時を説かずして、三摩耶を説く。陰・界・入の生滅を見て、仮名して時と為す、別の時あることなし。所謂、方時・離合・一異・長短等の名字の出でて、凡人は心に著して、是を実有の法と謂ふ、是以ての故に世界の名字・語言の法を放棄す。（中略）
答えて曰く、我先に已に世界の名字の法には「時」有るも、実法に非ざることを説けり。（中略）是の故に三摩耶と説いて、其をして邪見を生ぜざらしむ。三摩耶は詭名なり、時も亦是れ仮名の称なり。

（以上、『国訳』釋經論部一、四六頁）

すなわち、『中論』「觀時品」の説示内容と軌を一にしなから、「時」という「過去・現在・未來」を「実時」迦羅「すなわち「実有の法」と著し実体視していく「邪見」を除かんがために、「仮時」三摩耶」が「仮名の称（世界の名字の法）」として、いわゆる「世俗諦」として説かれることを述べるのである。このように「時」という「過去・現在・未來」の「三世」（三時態）を「実時」迦羅」と執する立場に批判を加えながら、その「時」を「仮時」三摩耶」・「仮名」なる「世俗諦」として見ていく『大智度論』の「三世」論（時間論）の基本的立場は、その他、諸処に示されている。

まず「卷第三十六」には、「三世」という時を「実時＝迦羅」と執し、そこに実有的な「因縁」が成り立つと主張する立場を「不合」として否定すると共に、「三世（及び名字）」が「実有」なる「実時＝迦羅」ではなく、あくまでも「仮時＝三摩耶」の「仮名」すなわち「二諦説」にいう「世俗諦」であることを語って行くのである⁽³⁰⁾。したがって、『中論』「観時品・第五偈」に同じく「時量」に關しても、『大智度論』は、「日月歳節」等の「時量」も単に「世間法」（世間的時間）として施設されたものであると語っていくのである⁽³¹⁾。また「卷第三十二」には、「三世」が「等一」であり、「平等」にして「（一）如」と名付けられることを説く⁽³²⁾。なお、かかる「等（一）」については、「卷第五一」にも「前際・後際・中際は、俱に不可得にして、三世等しきが故に摩訶衍と名くと説けり。」と語り、「三世」が「不可得」「無自性」「空」すなわち「等」であることを述べている⁽³³⁾。

そして、いまいう「三世」が「如」であることに關して、「卷三三」においては、

上には直に諸法の如を言ひ、今は三世は皆如なるを言ふ。（中略）過去法の如は、則ち是れ未來・現在法の如なり。現在法の如は、則ち是れ過去・未來法の如なり。未來法の如は、則ち是れ過去・現在法の如なり。所以は何んとなれば、如の相は、一に非ず、異に非ざるなり。復次に、先に説くが如く、二種の如あり。一には世間の如、二には出世間の如なり。是の世間の如を用ふれば、三世各々異なり、是の出世間の如を用ふれば、三世を一と為す。

（『国訳』釋經論部三・二三頁）

と示し、かかる「三世如」について「世間の如」（＝世間的時間）と「出世間の如」（＝出世間的時間）との二種の「如」を説いて行くのである。つまり、これは「世間の如を用ふれば、三世各々異なり、是の出世間の如を用ふれば、三世を一と為す」と示されるがごとく、「過去・現在・未來」という「三世」の「如（等）」のあり方が、いわゆる『中論』説示の「二諦説」の構造によっていることを物語っている。そ

のことが「卷二六」には、

諸仏に二種の説法あり。先きに諸法を分別して後、畢竟空を説きたまふ。若し三世の諸法に通達無礙なりと説くは、これ分別の説なり。若し三世は一相にして無相なりと説かば、是は畢竟空を説くなり。

〔国訳〕釋經論部二・二七七頁〕

と明示されていく。つまり、「時」にいう「三時態」に対する『大智度論』の基本的理解が、「勝義諦」＝「出世間の如（＝出世間の時間）」（三世を一と為す・三世は一相にして無相なり・畢竟空）と、「世俗諦」＝「世間の如（＝世間の時間）」（三世各々異なり・三世の諸法に通達無礙なり・分別の説）との「二諦説」³⁴の構造によることを明かしているのである。

以上のごとく、『大智度論』において、龍樹（および鳩摩羅什）は、まず「時」について「迦羅（実時）」と「三摩耶（仮時）」との概念を示しながら、「過去・現在・未来」の「三世」（三時態）を「実時＝迦羅」と執する立場に批判を加えいく。そして『中論』説示の「二諦説」に基づきながら、その「時」が「仮時＝三摩耶」、「仮名」なる「世俗諦」であることを説示するのである。つまり、かかる「二諦説」の構造によって、龍樹（および鳩摩羅什）は、「三世」という時が、「実時＝迦羅」ではなく「仮時＝三摩耶」の「仮名」であることを、すなわち、「三世」の「異相・分別」が、あくまでも「二諦説」にいう「世俗諦」として語られることを明示することによって、「勝義」としての「時」そのものの本来性が「無自性」であることを、ここに主張していくのである。

(註)

(1) 唐・道宣『統高僧伝』『曇鸞伝』(『大正大藏経』五〇・四七〇頁・『国訳一切経』史伝部八、一四五頁)。その他、柏原祐義著『真宗通解全書第一』「浄土論註通解」(平楽寺書店、一九一五年)六五頁、福原亮巖氏著『往生論註の研究』(永田文昌堂、一九七八年)一七頁、早島鏡正・大谷光真著『浄土論註』仏典講座二三(大蔵出版社、一九八七年)一八頁、藤堂恭俊・牧田諦亮著『浄土仏教の思想四 曇鸞・道綽』(講談社一九九五年)九、二四、七二、八二頁等を参照のこと。

(2) 詳細は、拙稿「俱会一処」の浄土観と親鸞の弥陀身土思想」(一九九九年『日本浄土教と親鸞教学』所収)、「親鸞教学における「ビハーラ」考Ⅰ・Ⅱ」(一九九七年『真宗学』第九五号、一九九八年『宗学院論集』第七〇号)、「妙好人・浅原才市の弥陀身土観―「現代真宗伝道論」構築の基調を求めて―」(二〇〇二年『親鸞と人間―光華会宗教研究論集 第三卷―』所収)を参照のこと。

なお、浄土真宗・本願寺派の築地本願寺が発行している『築地新報』(二〇〇九年九月)のコラム欄「法味春秋」において、私は「また出会える世界・・・??」との題名で、「また出会える世界」Ⅱ「俱会一処」観としての浄土表現は、親鸞教学においては独自の「真仮分判」から、「真仏土」ではなく、あくまでも「方便化身土」(報中の化)の権化方便の説示として、その「方便の意義」を見つめなければならぬ、との趣旨の短いコラムを掲載した。その直後、宗門内の二人のかが、このコラムの内容に対しての批判を当時の教学研究所に寄せられた。また、他のお一人から同様の意見が寄せられ『中外日報』(二〇〇九年一月)の記事として掲載された。その記事によると「また来世に出会える世界Ⅱ俱会一処の浄土観こそを親鸞のいう真仏土であるとしなければならぬ」と

らない」との主張が、その批判内容であるらしい。この『中外日報』記事を含む一連の批判に対応する私からの学術的反駁については、上記拙稿ならびに当稿、そして拙書『親鸞の弥陀身土論―阿弥陀如来・浄土とは―』（二〇一三年、真宗興正派 教務部）を参照していただければ幸いである。

(3) 親鸞は「本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき」の左訓に又「もとは九品の衆生の、報土に生れぬれば、一人もかはることなしとなり」と示し、ここに自身の「願生往生」義が、「善因善果・悪因悪果」という実有・実体的業報論に基づく「自力」（「信罪福心」―罪福を信ずる心―への執心）による往生観（九品往生）ではないことを明かす。なお、「自力」の概念基底が「信罪福心」にあることについては、拙稿「親鸞浄土教にみる「信罪福心」という「自力」概念の基底―現代社会における「他力本願」誤用の問題を契機として―」（二〇一四年発刊予定、ケネス田中編『智慧の潮―親鸞の智慧・主体性・社会性―真宗 theology』所収）を参照のこと。

(4) これについて存覚（一二九〇～一三七三）は、『浄土真要鈔』において「されば往生といへるも、生即無生のゆゑに、実には不生不滅の義なり。これすなはち弥陀如来清浄本願の無生の生なるがゆゑに、法性清浄畢竟無生なり。さればとて、この無生の道理をここに示して、あながちにさとらんとはげめとにはあらず。無智の凡夫は法性無生のことわりをしらずといへども、ただ仏の名号をたもち往生をねがひて浄土に生れぬれば、かの土はこれ無生のさかひなるがゆゑに、見生のまどひ、自然に滅して無生のさとりにかなふなり。この義くはしくは曇鸞和尚の『註論』（論註）にみえたり。しかればひとたび安養にいたりぬれば、ながく生・滅・去・来等の惑をはなる。」（『註釈版聖典』九八七頁）と示している。そして「その果処をいへば、胎生は化土の往生なり、化生は報土の往生なり。もつばら化土の往生を期せずして、直に報土の無生を得べきものなり。」（『註釈版聖典』

九九二頁）とも語る。

また蓮如（一四一五～一四九九）も『教行信証大意』において「されば往生といへるも実には無生なり。この無生のことわりをば安養にいたりてさとるべし。その位をさして真実の証といふなり。」（『註釈版聖典』九五二頁）と述べ、『蓮如上人御一代記聞書』には「一、無生の生とは、極楽の生は三界をへめぐるところにてあらざれば、極楽の生は無生の生といふなり。」（『註釈版聖典』一二四四頁）と記されている。

- (5) 中西智海氏は、「親鸞にとつて「往生」とは本来どのような内容のものとして考えられていたのであらうか。いまその手がかりとなるものは、たとえば次の『高僧和讃』（曇鸞讃）である。「如来清浄本願の 無生の生なりければ 本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき」。親鸞が「往生」についてその本質をたずねようとしたとき参考にしたものは、まず曇鸞の「無生の生」といわれる論理であったことが窺われる。ところで、『教行信証』には曇鸞の『往生論註』の「生即無生」をまともに取り上げているところはない。しかし『往生論註』に、『浄土論』冒頭の偈の「願生安楽国」を釈した文があるのを、親鸞は『教行信証』（行巻）にそのまま引用しているから、その意を採用したことを示すものと受け取ることができよう。」（『親鸞教学の研究』永田文昌堂、一九七八年、二二九頁）と指摘している。その他『真宗叢書第二巻・真宗百論題集（下）』（興教書院、一九三〇年）「教義論題三」第五四「往生成仏」の「附・生即無生」の項（五二六頁）願海院義山『真宗百題啓蒙』・専精院鮮妙『宗要論題決擇編』・晃暁院智量『真宗要義論題』の各引文を参照のこと。

- (6) 梯実円氏は「難思議往生とは、（中略）往來を越えた往であり、生死を超えた生であるから、不住

の往、無生の生である。それゆえ『高僧和讃』には「如来清浄本願の 無生の生なりければ 本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき」といい、無生の生の往生こそ完全な平等の証果であると讃えられたのである。」(『教行信証の宗教構造』法蔵館、二〇〇二年、三七六頁)と述べている。

(7) なお『本典研鑽集記(上)』(興教書院、一九三七年、一四四頁)には、この親鸞による「行巻」の『論註』「願生問答」引文について次のように解説している。「以下の文は願生と云ひ往生といふことを助顯し給ふなり。初問答は願生を顯す、即ち生を辨ずるなり。答えに二あり、初は遮情に約し、後は表法に就く。後の問答は往生を顯す。すなわち往を辨ずるなり。答への中、先づ穢土假名人中に於いて、五念門行を修するに前後因果相続を示し、次に淨穢假名人の不一不異を明し、次に其の理由を挙げ、石泉師云く「この中淨穢假名人の非一非異の釋は眞実功德の釋意に応ず。謂く不異は體に約す。即ち不顛倒なり。不一は用に約す。即ち不虛偽なり。不顛倒は淨穢不二、因果不二にして何の異か之れあらん。爾るに不虛偽の邊は凡聖淨穢宛然差別して虚偽の衆生を撰取して畢竟淨に入らしむ。即ち因果を別にして此彼を分かつなり。此彼不二にして而も異なり。今斯の往生淨土の法義は此の如き建立なることを論主の願生に寄せて、之を示す。これ今二問答を設けたる註意なり。建立此の如しと云へども、吾人が情謂の妄見往生せずといふにはあらず、そは水上然火の喩示に明なり。情謂入るを妨げされども法門の建立は佛教の大道理に背かずと云ふが斯の一段の主意なり」と辨じ得て頗る詳なり。」

(8) なお、いまいう曇鸞の「願生問答」は、道綽(五六二〜六四五年)の『安樂集』「第二大門・広施問答」(『浄土眞宗聖典七祖篇(註釈版)』二二八〜二三〇頁)にも継承され、浄土教という願生往生義の思想基軸として説示されていく。

(9) 武田龍精氏も「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根底として―」(『真宗学』五〇、一九七四年、六三・六六・七一〜七四頁)において、いまいう「願生問答」が説示する「願生往生」義を(①問答施設の意図、②二種の「衆生無生如虚空」、③「不一不異・因果相統」たる「往」の三項目から考察し、その「往生」の原理的構造については「因縁生即是不生・不一不異・因果相統としての往生解釈のうちに見い出されうる」と述べている。また、星野元豊氏も「この穢土の仮名人と浄土の仮名人の關係は前念と後念との因果相統である。(中略)両者は不一不異である。この因果相統の關係は一心の心心相統についても同様にいえることである。」(『講解・教行信証・教行の巻』法蔵館、一九九四年、一九二頁)と語っている。

なお、当稿に取り上げる『論註』総説分・作願門「願生問答」以外において、『論註』で、かかる「相統」との文言が示されているのは、次の五箇所である。その五箇所、それぞれにおいてもまた、いまいう「相統」との言葉が、文脈理解の重要なキーワードとなるであろう。

I 「我一心」とは天親菩薩の自督の詞なり。いふところは、無礙光如来を念じて安樂に生ぜんと願ず。心々相統して他の想問雜することなしとなり。」―傍線は引用者による―『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』五二頁。

II 「この二句は莊嚴無諸難功德成就と名づく。仏本なんがゆゑぞこの願を興したまへる。(中略)このゆゑに願じてのたまはく、「わが国土は安樂相統して畢竟じて問なからしめん」と。』『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』七三頁。

III 「問ひていはく、いくばくの時をか名づけて一念となす。答へていはく、百一の生滅を一刹那と名づく。六十の刹那を名づけて一念となす。このなかに念といふはこの時節を取らず。ただ阿弥陀

仏を憶念するをいふ。もしは総相、もしは別相、所觀の縁に随ひて、心に他想なくして十念相續するを名づけて十念となす。ただ名号を稱するもまたかくのごとし。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』九八頁。

IV「問ひていはく、心もし他縁せば、これを摂して還らしめて念の多少を知りぬべし。ただ多少を知るをもまた無間にはあらず。もし心を凝らし想を注げば、またなによりてか念の多少を記することを得べき。答へていはく、『經』（觀經）に「十念」とのたまへるは、業事成弁を明かすのみ。

かならずしも頭数を知ることを須めず。「蟪蛄は春秋を識らず」といふがごとし。この虫あに朱陽の節を知らんや。知るものこれをいふのみ。十念業成とは、これまた神に通ずるものこれをいふのみ。ただ念を積み相續して他事を縁ぜざればすなはち罷みぬ。またなんぞ念の頭数を知るを須めることを仮らんや。もしかならずすべからく知るべくはまた方便あり。かならずすべからく口授すべし。これを筆点に題することを得ざれ。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』九九頁。

V「いかんが如実に修行せず、名義と相応せざるとなすとならば、いはく、如来はこれ実相身なり、これ為物身なりと知らざればなり。また三種の不相応あり。一には信心淳からず、存するがごとく亡ずるがごときゆゑなり。二には信心一ならず、決定なきがゆゑなり。三には信心相續せず、余念間つるがゆゑなり。この三句展転してあひ成ず。信心淳からざるをもつてのゆゑに決定なし。決定なきがゆゑに念相續せず。また念相續せざるがゆゑに決定の信を得ず。決定の信を得ざるがゆゑに心淳からざるべし。これと相違せるを「如実に修行し相応す」と名づく。このゆゑに論主（天親）、
「我一心」と建言す。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』一〇三〜四頁。

(10) いまい「一異の門を觀ずる論」とは、龍樹の根本『中論』（および『十二門論』『大智度論』等）

を指す。香月院深励著『浄土論註講義』（法蔵館、一九八五年）一五四頁、『浄土真宗聖典・七祖篇』（本願寺出版社、一九九六年）五五頁、早島鏡正・大谷光真著『浄土論註』仏典講座二三（大蔵出版、一九八七年）八二～三頁、武田龍精氏「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根拠として―」七六頁、参照。

- (11) 詳細は、江島恵教氏「大乘仏教における時間論」（『講座仏教思想Ⅰ―存在論・時間論―』理想社、一九七四年、所収）、金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」ならびに同氏「時間論覚え書き―特に『ミリンダの問』、『中頌』とその釈、及びアピダルマへの連関において―」（以上『インド哲学仏教学研究Ⅰ・仏教学篇』春秋社、一九七三年、所収）、拙稿「『論註』二種法身説」擁立につながる仏教時間論の考察―親鸞「十劫・久遠」論の時間論的解釈の基底を求めて―」（『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三年、所収）、を参照のこと。

- (12) 今は、『中論』『大智度論』の漢訳が共に鳩摩羅什によること、そして特に『大智度論』には鳩摩羅什本人の思想が色濃く反映されていること（加藤純章氏「大智度論の世界」―『講座大乘仏教Ⅱ』春秋社、一九八三年、所収―一五四～一五六頁。梶山雄一・赤松明彦訳『大乘仏典（中国・日本篇）―大智度論』三五〇～三五七頁。）、また『大乘大義章』における鳩摩羅什自身の「時」（三世の如し）に関する見解が『大智度論』とおなじ文言によっていること（木村英一編『慧遠研究―遺文篇―』創文社、一九六二年、四五頁。『国訳一切経』釋経論部三・八、一三三頁。）、を加味し、龍樹の論書である『中論』・『大智度論』をとりあげることによって、龍樹・鳩摩羅什の系譜において説示される大乘空説の時間論の基軸を考察することとする。

なお、龍樹・鳩摩羅什から曇鸞への教学継承を取り持つ思想家として、北魏四論派の僧肇に注目

することもできよう。例えば『肇論』にまとめられる僧肇の論書中、今いう「時間論」を、その主題とするものについては『物不遷論』があげられよう。ただし、『肇論』にいう他の論書に比して、かかる『物不遷論』の説示内容には「僧肇の『中論』理解の不徹底さ」が指摘されている（梶山雄一氏「僧肇における中観哲学の形態」―塚本善隆編『肇論研究』法蔵館、一九五五年、所収―参照）。また、そのような論評に対して上田義文氏は異議を述べている（上田義文著『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年、六九頁）。以上のような『物不遷論』への定まらない評価の相違や、『論註』自体が「相統」という「時間論」を展開する「総説分・作願門・願生問答」に「この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。」と示し、その論拠の帰結を龍樹の著作に求めている点等を考慮し、当稿では、あえて僧肇『物不遷論』を取り上げないこととする。

(13) 以上、詳細は、小川一乘氏「時間論に対する大乘仏教的視点―月称造『四百論釈』第十一章「破時品」の解説―」（『大谷大学研究年報』二九、一九七七年）、中山延二著『仏教に於ける時の研究』（百華苑、一九四三年）一、四九頁、江島恵教氏「大乘仏教における時間論」、平川彰氏「佛教の時間論」（『東洋の思想と宗教』二、一九八五年、所収）を参照のこと。

なお、このような時間存在論は仏教以外の「勝論学派（ヴァイシシェシカ学派）」においても見られ、そこでは「時」を独立の実体的存在と明確に定義する「時間常住論」、さらに同派の中には「時」を一切存在の原因とする「時因常住論」を説く「時論」も存在したと見られる。月称（六五〇頃）も、『中論頌』「時間を考察する」と名づけられる第十九章を註釈するさいに、いまいう「時論者」（時間を世界原因であると語る者）について言及している。奥住毅著『中論注釈書の研究』（大蔵出版、一九八八年）五九四頁、参照。

- (14) 鳩摩羅什訳『中論』「観時品・第十九」の偈前劈頭において青目は、これを「応に時有るべし。因待を以ての故に成ず。過去時あるに因って、則ち未来と現在時と有り。現在時に因りて、過去と未来時有り。未来時に因りて過去と現在時有り。上中下、一異等の法も亦た相因待するが故に有り。」(羽溪了諦訳『国訳一切経・中観部一』(大東出版社、一九三〇年・一八〇頁)と端的に明示している。
- (15) すなわち、もし現在と未来とが過去との関係によって、因待してあることを前提とするならば、現在・未来は、過去時の性質の内に帰し、現在と過去はその本来想定されていた本質と意味とを喪失してしまふことになる、と示す。青目は、この「第一偈」の注釈において「若し未来と現在時と無くば、亦た応に過去時無かるべし。何となれば、過去時は未来現在時に因るが故に過去時と名づく。(中略)今未来と現在時無きが故に、過去時も亦応に無かるべし。是の故に先に過去時に因って未来現在時を設けるは、是のこと然らず。」(『国訳』中観部一・一八一頁)と述べている。つまり、過去といわれるものは、あくまでも現在・未来に因待して初めて過去となるのであるから、「第一偈」のごとく現在と未来が過去時に帰してしまふという、現在と未来とが存在しない場合には、もはや、過去もまた存在することはないといえよう。
- (16) つまり、もし過去中に現在と未来とが存在しない、と仮定すれば、現在と未来とが過去との相對關係の上に存在するという初めに前提として想定されていた「関係性」――「(相)因待」――の根本命題との背理が生まれることとなるのである。青目は、「第二偈」に対して「若し未来と現在時と、過去時中に在らずば、二云何んが過去時に因って未来と現在時とを成ぜん。何となれば、若し三時各々異相ならば、応に相因待して成ずべからず、(中略)汝は先に、過去時の中に未来と現在時と無しと雖も而も過去時に因りて未来と現在時とを成ずと説くは、是の事は然らず。」(『国訳』中観部一・

一八一頁)と注釈する。すなわち、過去・現在・未来が、それぞれの本質をもち、各々の異相の時空の中に、まったく関係性をもたずにあるとすれば、現在と未来は過去との間に「因待するという相対関係」をもつ事はあり得なくなるのである。

(17) いまいう定義は、次の『中論』「観有無品・第十五(自性の考察)」「一・二・八・九偈」(『国訳』

一五二・一五四頁)からも明らかとなろう。

・「衆縁中に性有りといふは、是の事則ち然らず。性にして衆縁従り出づれば、即ち名づけて作法となす。」(実体「本体」が多くの原因や条件によって生じるといふことはできない。原因や条件から生じた実体は作られたものとなってしまおう。)

・「性が若し是れ作ならば、云何んが此の義有らん。性は名づけて無作と為す、異法に待たずして成ずるなり。」(けれども実体がどうして作られたものであろうか。というのは、実体とは他のものに依存せず、作られることのないものであるから。)

・「若し法に実に性有らば、後に則ち無あるべからず。性に若し異相ありといはば、是の事終に然らず。」(もし本性「本質」として存在することがあるならば、それが無存在となることはないであろう。本性が変化することは決してありえないからである。)

・「若し法に実に性有らば、云何が異なるべけん、若し法に実に性無くば、云何が異なるべけん。」(もし本性がないならば変化というものは、なにもものの変化であらうか。しかしもし本性があるとしても変化というものはなにもものの変化であらうか。)

以上、梶山雄一著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』九三〜九七頁、同氏「中観哲学と因果論」

一七〇頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』(法蔵館、一九九五年)二四八〜二五一頁、参照。

(18) 青目は、「第三偈」を「過去時に因らずば、則ち未来と現在時とを成せず。何となれば、若し過去時に因らずして現在時あらば、何処に於て現在時あらん。未来も亦かくの如し。何処に於て未来時あらん。是の故に過去時に因らずば、則ち未来と現在時と無し。かくの如く相待して有るが故に、実に時有ることなし。」(『国訳』中観部一・一八二頁)と釈している。

(19) 金倉圓照氏は「第四偈」を「まさしくこの方法に従いて、餘の兩者を順序を転換して(知るべし)、また上下中等を、単数等を知るべきなり」(月称による龍樹の時間論「二一四頁」と訳す。

(20) 青目は、「上に因って中と下と有るが如き、上を離れては則ち中と下と無し。若し上を離れて中と下と有らば、則ち相因待すべからず。一に因るが故に異あり、異に因るが故に一あり。若し一が実に有らば、異に因りて有るべからず。若し異が実に有らば、一に因って有るべからず。かくの如き等の諸法も亦応にかくの如くに破すべし。」(『国訳』中観部一・一八二頁)と註釈している。

(21) 羽溪了諦訳『国訳一切経・中観部一』解題、二八～二九頁、参照。

(22) 月称も「第四偈」の註釈において「かように討究すれば、三時は存在しないので、時(即ち時間一般)は認められない。而して、時の非有から、物の实在も亦、存在しないことが明らかである。(中略) これらの上等と単数等とが、まさに、三時の説明によって、説明せられたと、知るべきである。」(金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」二一五頁)と述べるように、「時」の無自性が「存在」に即した立場で結論付けられていく。

(23) 青目は「問ふて曰く、歳、月、日、須臾等の差別あるが如きの故に、時有りとする」(『国訳』中観部一・一八二頁)と、また月称は「論者曰く、時はまさに認められるべきである。分量があるから。この世において、凡そ存在しないものに、分量があるということは認められない。たとえば驢の角

に（分量のないが）が如くである。しかも時には分量があるということがある。刹那、頃刻、須臾、日、夜、昼夜、半月、月、年、歳等の区別があるから。ゆえに、分量があるから、時は認められるべきであると、と。」（金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」二一五頁）と、その主張を説明し註釈をすすめていく。なお、清弁（四九〇～五七〇）『般若灯論』の「観時品」「第五偈」の註では「韓世師人の言く、第一義中に是の如き時あり。何となれば分量あるが故なり。もし時無くんば則ち分量なし。馬に角なくして分量ありと説くべからざるが如し。時有るに由るが故に、刹那・羅婆・摸呼多・晝夜・半月・一月・時行・年雙等の量あり。もし分量あらば、是れ則ち時あり。」（『大正大藏経』三〇・一一〇）と述べ、「韓世師人」（ヴァイシェーシカ）の主張であると説明している。

(24) 青目は、「第五偈」について「時若し（未だ）住せざるときは可得なるべからず。時の住せるもの亦無し。若し時にして不可得ならば、云何んが時相を説かん。若し時無くば則ち時無し。」（『国訳』中観部一・一八三頁）と釈す。また月称も、「第五偈」に関して「しかし（実際には）刹那等によって捕えられるべき確定した・不変の・何等か時と称するものは、存在しない。そこで、まさに、不安定なる時は捕えられず（と説く）。不安定性であるから、捕えられないとの意味である。（中略）かくして、まさに捕えられるべき確定せる時は存在しない。又、今や、不安定なるが故に、（則ち）本性が認められないから、捕えられない所の時は、捕えられないのに如何にして刹那等によって真実に施設することができよう。そこで、而して、捕えられざる時が、如何にして施設せられるべき、という。それ故に、時はまさに存在しない。」と註釈し、さらに「第六偈」の註下にも「そして時が非有であれば、その分量たるべき刹那、頃刻、須臾等の、時の区分は、存在しない。従って、分量があるということによって、どうして、時の成立があるであろうか。それゆえに、物の自性は、

まさに存在しないという。」(以上、金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」二一六〜七頁)と語る。
なお、中山延二氏は、「第五偈」に対する吉蔵(五四九〜六二三)の解釈(「時体若住則常是一念、無_レ有_二歲月_一、既無_二歲月_一亦無_二一念_一。時若不住、則念念各滅並無_二相統_一。何有_二歲月_一。」大正四二・一三二C)をあげ、そこにいう「一念」と「相統」とについて「住の一念が、却って不住となるということではなければならない。相統は一念が住にして且つ不住というところに却って成立すると考えられるのである。それは住の不住として矛盾でなければならない。相統は明かに矛盾を媒介として成立するものと言わねばならない。そこに時が成立すると考えられるのである。」(『仏教に於ける時の研究』九〇頁)と述べている。

(25) 青目は「上來種々の因縁にて諸物を破したり。物無きが故に何ぞ時有らん」(『国訳』中観部一・一八三頁)として「觀時品」の注釈を閉じる。

(26) 金倉圓照氏「時間論覚え書き」特に『ミリンダの問』、『中頌』とその釈、及びアビダルマへの連関において一・二〇九、二〇五頁参照。

月称は、第十九章「時の考察」を「(実に世尊によって)比丘衆よ、過去世、未來世、虚空、涅槃、ブドガラ(人)という五事も、単なる名称、単なる陳述、単なる慣用、単なる俗諦にすぎないと、説かれている」(金倉圓照氏「月称による龍樹の時間論」二一八頁)との文言で閉じていく。

(27) 『中論頌』において「時」の概念をあらわす原語は、この *kala* (＝迦羅) があてられている。『国訳』中観部一・一八〇、一八二頁の脚註、参照。

(28) 金倉圓照氏は「カーラが時間一般を現わし、形而上学的原理として實在の時間を示す場合のあることは、龍樹のいうが如くである。しかし、これに対してサマヤが仮象としての時間を表現するとな

すのは、龍樹独特の解釈であろう。龍樹の哲学的立場において見られた場合に、始めて時間は仮象と判断せられるのである。」(「時間論覚え書き」一九九頁)と語る。

いま「迦羅 (kāla)」を「実時」と、また「三摩耶 (samaya)」を「仮時」と訳すことについては、真野正順訳『国訳』(大東出版社、一九三五年) 釋經論部一・四四頁脚注、ならびに龍谷大学編『仏教大辞彙第二卷』(富山房、一九三二年)「假時實時」の項(一〇二四頁)、宇井伯壽監修『仏教辞典』(大東出版社、一九三八年)「假時・實時」の項(二二五・四六六頁)、『新版・仏教学事典』(法蔵館、一九九五年)「迦羅時・三摩耶」の項(六七頁)、稻城選惠著『浄土真宗用語辞典』(教育新潮社、一九九三年)「仮時実時」の項(二〇二頁)を参照のこと。なお、岡村周薩編『真宗大辞典』(永田文昌堂、一九三六年)「假時實時」の項(四五四頁)においても、「迦羅」を「実時」、「三摩耶」を「仮時」と示すが、その説明解釈については、はなはだ疑問が残る。

(29) なお「一時」の「一」についても「但だ仏弟子は、俗に随って語言して、名けて一と為せども、心実には著せずして教法、名字有るを知るなり。是を以ての故に仏法の中に一人・一師・一時と言うも、邪見の咎に墮せず」(『国訳』釋經論部一、四四頁)と釈す。

(30) 「三世の諸法は皆な是れ有なり」(『三世は合する』)とする立場(『三世実有論』)に対して、「若し三世の相有りとなせば是の事は然らず、過多きを以ての故なり。是を不合と為す。」(『国訳』釋經論部三・一一七〜八頁)と批判を述べ、その結論を「菩薩は是の合を作さず。何となれば、先に説くが如く、過去は已に滅せり、二何ぞ能く因と為り、能く縁と為らん。未来は未だ有らず、二何ぞ因縁と為らん。現在は乃ち一念の中に至るまで住せず、二何ぞ因縁と為らん。これを不合と名く。復次に、佛、自ら因縁を説きたまはく、「三世及び名字は空なるが故に、二何ぞ合と言はん」と。」

〔国訳〕釋經論部三・一一八頁〕と述べる。

(31) 「菩薩は、日中の分時は、前分已に過ぎ、後分未だ生せず、中分は中に住する處無く、相として取る可き無しと知る。日分は空にして、無所有なり。三十日に到る時は、二十九日は已に滅す。云何なれば和合して月を成さん。月、無なるが故に。云何なれば和合して歳を爲さん。是を以ての故に、佛の言はく、「世間の法は、幻の如く、夢の如く、但だ是れ心を誑はすの法なり」と。菩薩は能く世間の日・月・歳の和合を知り、能く破散して、無所有なることを知る。是を「巧に分別す」と名く。是の如き等の種種の分別、是を菩薩摩訶薩の摩訶衍と名く。」「国訳〕釋經論部三・三七二頁。

(32) 「諸法実相の中には、三世は等一にして異なること無し。般若波羅蜜如品の中に説くが如し。「過去の如、未来の如、現在の如、如来の如は一如にして異なること有ること無し」と。復次に、先の論議の中に已に生法を破せり。若し生法無くんば、未来、現在も亦無生なり、云何んぞ不等ならん。又復た過去世は始なく、未来世は後なく、現在世は住まらず、是の故に三世は平等にして、名けて如と爲す。是の如を行じ已って、無量の法性の中に入る。」「国訳〕釋經論部三・八頁。

(33) 「〔論〕者の言はく、須菩提は略して讚じて、これの摩訶衍の前際・後際・中際は、俱に不可得にして、三世等しきが故に摩訶衍と名くと説けり。今、佛は廣く須菩提の讚ずる所を演べたまふ。是れの三世は云何なれば不可得なる。所謂過去世は過去世空なり、未来世は未来世空なり、現在世は現在空なるが故に不可得なり。三世等しとは、等は空なり。摩訶衍は摩訶衍自ら空なり。菩薩は菩薩自ら空なり。是の三世の中の三世の相の空とは、空の義は先に説くが如し。此の中に佛は自ら空の因縁を説き給へり。所謂、空と空相は一に非ず、二に非ず、三に非ず、四に非ず、五に非ず、等うして異ならず、合せず、散せず、分別すること有ること無し。是の故に三世は等うして、空相は所

有なきが故に、是の等も亦空なり。菩薩は能く是の如く諸法の三世の等を解し、無始世より来た、疲厭することを為さず。未來世の無邊なるを以ての故に難を為さず、是を菩薩の三世の等と為し、摩訶衍と名く。是の摩訶衍の中の等相は不可得にして、不等相も亦た不可得なり。是の三世等の三昧を得て是の不等相を破す。不等相は相待の故に有り。等不等は、畢竟無なるが故に、等も亦た無なり。欲、不欲、乃至三界、三界を度ることの是の相待法も亦た是の如し。此の中に佛、自ら説きたまはく、「是の諸法は皆な因縁の和合に従ふが故に自性なく、自性なきが故に空なり。」と。『国訳』釋經論部四・六二頁。

(34)

龍樹は、『中論』「觀四諦品・第二四」において、自身の「八不」とあらわされる「無自性・空」の見解に対して、おのずと想定される実体論者からの反論を、「若し一切は皆空ならば、生も無く亦滅も無し是くの如くならば則ち四聖諦の法有ることなけん」(「第一偈」)等と「第六偈」までに、まとめて挙げる。そして、このような反論に対し龍樹は、まず「第七偈」に「汝は今実に空(∥空性)と空の因縁(∥空用)とを知り及び空の義(∥空義)を知ること能はず、是の故に自ら悩みを生ず。」と示し「空性・空用・空義」の意義を語り、続く「第八・九・十偈」において、いまいう「二諦説」を「諸仏は二諦に依って、衆生の為に法を説く 一には世俗諦を以てし、二つには第一義諦なり・若し人、能く二諦を分別することを知らざれば 則ち深仏法に於て、真実義を知らず・若し俗諦に依らざれば、第一義を得ず 第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず。」(以上『国訳』中觀部一・一五七〜五九頁)と説示していく。

なお、この龍樹の「二諦説」の解釈について、安井廣濟氏(『中觀思想の研究』法藏館、一九六一
年、一七九〜一八〇頁)、平井俊榮氏(『中国般若思想史―吉蔵と三論学派―』春秋社、一九七六年、

七頁)、瓜生津隆真氏(『ナーガールジュナ研究』春秋社、一九八五年、一一六頁・『龍樹―空の論理と菩薩の道―』大法輪閣、二〇〇四年、二五六頁)は共に、これを「約理の二諦」ではなく、あくまでも「約教(言教)の二諦」―言説・教ついで二種の真理を立てたもの―であると述べている。