

龍樹の時間論

八力広喜

- 一、はじめに
- 二、部派仏教の時間論
- 三、中論の時間論
- 四、量的時間論
- 五、大智度論の時間論
- 六、結語

一、はじめに

時間がインド思想史上において、哲学的な問題として最初に展開したのは、アタルヴァ・ヴェーダであることが一般に知られている。⁽¹⁾

アタルヴァ・ヴェーダのカーラ讃歌には、「時」を最高の原理と考え、造物主の父と呼び、太陽との同化を示している。この様な独立の原理としての時の思想は、以後、ブラーフマナ文献⁽³⁾、古ウパニシャッド⁽⁴⁾と受け継がれて来た⁽⁵⁾。仏教においては、時間はまず最初に經驗的意味から、過去、現在、未来という三世の問題として把握された。例えば、「ミリンダ王の問い」においては

「時間とは何であるか。」

「大王よ、それは過去の時間と未来の時間と現在の時間でありませす。」⁽⁶⁾

と言う問答が行われている。

以後、時間は三世の問題として、部派仏教において複雑な展開をみるようになるのであるが、部派仏教の批判者としての龍樹も当然、この問題には関説せざるを得なかった。

本稿では、主として部派仏教との対比において、龍樹の言及する時間論について多少の考察を試みたいと思う。⁽⁷⁾

二、部派仏教の時間論

吉蔵は、中論疏の中で、譬喩部と薩婆多郡の両部が仏法中で時を説く二師であると述べて次の様に言っている。

「一者譬喩部云。別有時体。非色非心。体是常而法是无常。但法於是時中行。如人從房至房。如物從器至器。

婆沙云。為止此說明法即是法無常即無常。弁因法假名時離無別時。三世之時雖無別體。而時中之法則決定不無。⁽⁸⁾

吉藏によれば、譬喩部は、時体ありと立てるものであり、非色非心のものであるとする。体は常であり、法は無常である。ただ、法は是の時の中において行ずるのである。しかし、婆沙では、この説を排して、法は即ち時であり、法は無常であるので、時もまた無常であるといい、従って、法によってかりに時と名づけるのであり、法を離れて別の時はないとする。更に、三世の時は別の体はないが、時中の法は決して無ではないと言っているのである。

また、薩婆多部については、この部の四大論師、妙音 (Chosa)、法救 (Dharmatrāta) 世友 (Yasumitra)、覺天 (Buddhadeve) の三世論に言及して次の様に言う。

「薩婆多部中有四大師。立三世不同。一者相異。即是瞿沙人明九世義。一世兼有二也。如一人著青白黒三色衣。一色為正二色為傍。如未來有三世。一為正未來。傍有過去現在義。現在等亦爾。二者事實。即達摩多羅。只一法為三世。一法是有。而事為異。如金作器名未來。正作器為現在。而金體是有也。第三時異。即和須蜜、如法有三世。迎送正望不同為三世。如今日為現在。昨日望今日為未來。明日望今日為過去。正現在曾未來當過去。正過去曾未來會現在。正未來當現在當過去。第四異異。即是仏陀人義。亦三義為三世為十剎那無定。如一剎那為現在。余九為未來。未有過去。第二剎那為現在。第一為過去。八為未來。如是第十為現在。九為過去。無未來時。今謂為大乱三世。」⁽⁹⁾

この四大論師による三世論は、大毘婆沙論卷七七、⁽⁹⁾ 俱舍論卷二十に言及されている説である。⁽¹⁰⁾

妙音の三世論は「相」(Taksana) による区別である。三世の区別は相の不同による、とするもので、一々の法には三世の相があり、過去世、現在世、未來世にそれぞれ住する時、各々過去相、現在相、未來相に合する。そして、一

世には兼ねて二世があり、一は正しく未来となし、傍ら過去、現在の義がある。現在、過去についても同様である。毘婆沙論、俱舍論によれば、この説は三世にまた三世相があることになるので、世相を雜亂するものであると批判されている。

次に、法救の三世論は「類」(bhāva) による区別である。諸法が世に行ずる時、類には相違があるが、体には異るところがない。未来より現在に至り、現在より過去に入るが、それはただ、類を捨し、又は得するのであって、体を捨し、又は得するのではない。この説に対し、毘婆沙論では、法の自性を離れて別に類を得られないから、類説により三世の区別を説くのは正しくない、と述べ、俱舍論では、法の轉變のあることを執するから、数論外道の轉變説流のものの中におくべきであると言っている。

世友の三世論は「位」(avasthā) の不同による区別である。作用に約して位に差別があることを示すのであり、諸法の未だ有らざるのを未来と名づけ、作用しつつある時を現在といい、作用の已れる時を過去と名づける。毘婆沙論、俱舍論では、この説を最も適切な説であるとなしている。

次に覺天の三世論は「待」(apeksā) による区別である。三世を十刹那無常とする。例えば、一刹那を現在とし、余の九刹那を未来とし、未だ過去のない場合、次に第二刹那を現在とし、余の八刹那を未来とする場合、この様に進んで、最後に第十刹那を現在とし、九刹那を過去とし、未来の時はないとする場合である。毘婆沙論、俱舍論では、この説は一世法中にも三世があることになり、過去世の前後の刹那を未来と外づけ、中を現在となすことになる。未來と現在も同様であって、これでは世相雜亂の過があるとなしている。⁽¹²⁾

以上が、吉蔵によって闕説された四大論師の説明であるが、吉蔵が言及している薩婆多部即ち説一切有部の三世論は、後に中論において批判の対象になるのである。

なお、有部の三世実有論は、主として俱舍論卷二十において論じられるのであるが、その俱舍論卷二十には、三世実有論の論証について、教証と理証をそれぞれ二つあげて論証をしている

(1) 「由_ニ契経中世尊説_ニ故。謂世尊説。心芻当_レ知。若過去色非_レ有。不_レ応_下多聞聖弟子衆於_ニ過去色_ニ勤_中脩厭捨_上。

以_ニ過去色是有_ニ故。応_下多聞聖弟子衆於_ニ過去色_ニ勤_中脩厭捨_上。若未來色非_レ有。不_レ応_下多聞聖弟子衆於_ニ未來色_ニ勤_中断欣求_上。以_ニ未來色是有_ニ故。応_下多聞聖弟子衆於_ニ未來色_ニ勤_中断欣求_上。」⁽¹³⁾

(2) 「具_ニ縁_ニ識方生故。謂契経説。識_ニ縁生其_ニ二者何。謂眼色及色。広説乃至意及諸法。」

理証は、この第二の教証を説明して次の様にのべている。

(1) 「以_ニ識起時必有境故。謂必有_レ境証乃得_レ生。無則不_レ生。其理決定。若去來世境界実無。是則応_レ有_下無_ニ所縁_ニ識_上。所縁無故識亦_レ無。」⁽¹⁴⁾

もし過去未來の法が実有でなければ、過去未來の法を縁する識は根と境との二縁中の一縁を欠くことになり、教証に相違するとともに、所縁のない識があることになる。あるいは、所縁のない故に識もないということになって、いずれも不合理である。それ故、過去未來世の法は実有でなければならぬし、同時に、無を対象として識は起らないと主張する。

(2) 「已謝業有_ニ当果_ニ故。謂若実無_ニ過去体_ニ者。善惡_ニ業当果_レ無。非_ニ果生時_ニ有_ニ現因_ニ在_上。」⁽¹⁵⁾

この理証は業論より説明するものである。過去に行った業が現在に結果し、過去及び現在の業は未來に報いるのであるが、もし過去がなく未來がなければ、三世にわたる因果関係は成立しないことになるものである。

大毘婆沙論卷七六では、三世実有論を、(1)成就、不成就問の立場、(2)異熟因、異熟果の関係、(3)出家具戒の義よりする過去仏の存在、及び(4)法臘認定の立場から論証しようとする。⁽¹⁶⁾

結局、三世を認める立場は、

- (1) 過去、未来が実在しなければ、過去、未来の表象があり得ない。
 - (2) 過去、未来が存在しなければ、業の果は生ずることがなく、善業をなすことも無意味である。
- という二つの論拠によるのである。言いかえると、有部の三世を認める立場は、認識論的要求と実践的要求との二つの根拠によって、過去未来の実有を主張している点に、その特徴があると言いうことが出来る。

次に、二世実有論と関連して、大衆部系の現在実有過未無体論に触れておきたい。この論の根本的立場は、一切有為法はすべて、刹那滅であって、過去はすでに過ぎ、未来は未だ来らず、真の存在は現在の刹那のみに限られるとするものである。俱舍論卷二十における現在実有過未無体論の説明をみると、教証として、世尊が勝義空契經中に

「眼根生位無所從來¹⁷。眼根滅時無所造集¹⁷。本無今有。有已還無¹⁷。」

と説かれたと述べ、過去未来の眼根がもし、実有ならば、經に本無等の言は説かないであろうと述べている。もし、この言葉が現世によって説くと言っても、現世の生とかの眼根とは体に別がないので不合理である。もし現在世にあって本無く今有り、有已ってまたないということ認めるならば、眼根の過去未来に無体であるという意味が成立するのである。

この理証としては、同じく俱舍論卷二十に、無所縁心の存在すること、業の存在は現在一刹那のみであることの二つをあげている。

俱舍論は、三世実有論を批判して、法体恒有ならば、三時にその作用を起すべきであるのに、過去未来にないのは何故であるか。因縁和合の故に現在に作用あり、不和合の故にないとするのは妥当しない。有部は因縁常有と認めるからである。一作用の起るために他作用を要するとして過去未来現在を立てると、作用中に更に作用を立てる不合理

に陥る。作用が法体と即して一とすれば、体と同様に用も恒有で、有る時を過去未来と名づけられない、と説くのである。

結局、部派仏教においては、三世実有論と過未無体論が、論争として俱舍論、順正理論において展開され、以後、どのような解決をされてゆくか明確に知り得る材料がない。

三、中論の時間論

中論第十九章は、「時間の考察」(Madhyamakavittau kālāparikṣā nāmaikonaviṅśatitamaṇi prakaraṇam) と呼ばれる一章である。

吉蔵の中論疏によれば、この品の来る所以を次の様に説明している。

「所以有此品来者。二十一品開為三章。第一十七品破洗迷情顯中道実相。第二法品迷執既破実相既顯。故有三乘得益。從此已後第三重破迷情重明実相。使未悟之徒因而得曉、已解之者觀行增明。故有此一章也。二者諸仏菩薩説經造論凡有三門。一者正説門。二者称歎門。三者称歎竟更復説之。上二門已竟。聽者既開称歎則悅耳。会心樂欲聞説。是故論主重復説也。」

とあり、中論二十七章中の第十九章の位置についての問答が行われる。

「問 何故次法品後而破時耶。

答 上既觀法。今次觀時。時法相對。二者論初已来雖処觀法。而別立一章名觀法品。雖品品破時。今亦別立一品以檢時也。三者法品末最後偈云。前仏已去後仏未興。辟支之人因而出世。既有三時惑者便執。是以破也。」

更に、

問 両品觀門何異。

答 法品多就因成門明三乘觀行。故初求五陰与仮人一異不可得為声聞觀。若不見我非我為大乘觀也。今此品正就相待門以明実相。求三世之時一異等法相待不可得即顯実相。故三乘人見実相即便得道也。

問 若無三世及三乘人。上品何故說有耶。

答 說不三三欲令衆生悟不三三。而執著便作三故三解。是以破之。又上明不三三。今明三不三。互相成也。⁽¹⁸⁾
 中論第十九章は「時間」に対する実体視、实在觀念を排して、これを空ずるところにその目的があると言える。⁽¹⁹⁾
 それでは、龍樹は第十九章をどの様に展開してゆくのであろうか。

「もし現在と未来とが、実に過去に相待して (apeksya) あるならば、現在と未来とは即ち、過去時の中に存するであろう。」⁽²⁰⁾ (一)

「もし又、現在と未来とがそこに有しないとすれば、現在と未来とは、どうしてそれに相待して存するのか。」⁽²¹⁾

(二)

「更に、過去に相待せずには、兩時の成立は認められない。故に、現在と未来との時は認められない。」⁽²²⁾ (三)

「これによって、順次に、残り二の時と、更に上、下、甲等と、ならびに、一性等とを解すべきである。」⁽²³⁾ (四)

「住しない時は得られない。住して、しかも得られた時は認められない。しからば得られない時はどうして知られるか。」⁽²⁴⁾ (五)

「有体によって時があるならば、有体なくしてどこに時があるか。しかるに、如何なる有体も存しない。どこに時があるであろうか。」⁽²⁵⁾ (六)

第十九章は、わずかこの六偈だけであるが、竜樹は、次の三点に言及していることが明らかに知られる。それは、

(1)、三世の問題、(2)、量的時間の問題、(3)、存在と時間の問題、である。

中論の註釈者達は、竜樹の時間論の展開に対して、有部を批判する立場、あるいは外教を批判している立場を表わしているものとして註釈を試みている。

チャンドラキールティによれば、

「物には皆、自性 (svabhāva) が実在する。(それが) 三つの時を (われわれが) 表明する原因をなすからである。この世に、過去、未来、現在の三時があると、世尊は教えられた。が、それも亦、物に依存している。

なぜならば、物の自性が生じて滅すれば、実に過去と明示せられ、生じて滅しなければ実に現時、未だ自体を得なければ未来と言われるからである。かくして、物の自性にもとづく三時が (世尊によって) 教えられ、それも亦、存在する。ゆえに、それにもとづく物の自性も亦、存在する。⁽²⁶⁾」

ここに言う「物 (bhāva) には皆、自性が実在する。」という見解をとるのは、言うまでもなく有部の立場である。そして、ここでの三世の定義は「物の自性が生じて滅すれば、実に過去と明示せられ、生じて滅しなければ実に現在、未だ自体を得なければ未来と言われる。」とあり、さきに、四大論師に言及した際に、世友の「位」による三世論が、俱舍論、毘婆沙論で容認されていたのであるが、チャンドラキールティによって取り上げられたこの論者の説は、存在物が、現象面でどの様に推移と変化するかによって過去、現在、未来という三世が考えられるということであるので、世友の作用に約す定義と形式的にはほぼ似ていることが知られる。

更に、存在するものの自性に結合して三時が説かれ、それらはまた存在する。過去、現在、未来はその実有性が存在の有自性に結びつくのである。もし、そうであるならば、三時は相待するものとして、基本的に同一な有となるのでなからうか。従って、厳密な意味で、過去、現在、未来の区別が立てられなくなるのではなからうか。三時が、そ

の相対性によって規定出来るという立場が不合理となる。即ち、過去があることによって現在と未来があり、同様に現在によって、過去、未来があり、未来によって過去、現在があるとす。この様な立場にあっては、相待は原因、結果という関係として考えられている。しかし、竜樹によれば、三世は相待することによってもあり得ない。もし過去の時によって、未来及び現在があるならば、現在、未来の両時は過去時の中にあるべきである。

「現在と未来とが存在するとすれば、それは過去時に關係して (apeksya) あるか。それとも、無關係にあるかであろう。この中で、もし過去に關係して成立するとすれば、それならば、必ずそれは過去時に有るであろう。なぜなら、そこに非存在なるものは、すべてそれと關係せしめられないからである。たとえば、石女は自分の息子と關係せしめられず、空中の蔓草はその花と關係せしめられず、砂はその油と關係せしめられないが如くである。」⁽²⁷⁾

すべての存在は所因の処に随って成立するからであり、それ故、過去によって未来と現在があるとすれば、所因の処である過去の中に現在、未来がなければならぬことになる。従って、一切の時は、すべて過去と呼ばれなければならないという不合理に陥る。これは青目釈である。⁽²⁸⁾

しかし、もしも過去中に未来と現在がないとするならばどうか。

「過去時に、もしも現時と未来の二時が存在せずと想定するに、そうであっても、それらがそこに実在しないのであるから、空中の蓮華のように、關係は存在しない。」⁽²⁹⁾

それは、瓶衣等の物が各々自ら別に成じて相因待しない如く、三時も各々異相となるのであって、現在と未来とは過去に相待して成ずることは出来ないであろう。過去は過去として特別あり、現在及び未来がその中にないとすれば、現在と未来とは過去に相待することはないであろう。しかし、過去は現在と未来とに相對することによってはじ

めて過去と呼ぶことが出来るのである。つまり、現在及び未来と相待しない過去という時間を考えることは無意味な時間を考えることに等しいのである。

この様に、過去に未来及び現在がないということは、未来と現在が過去に相待していないということを表わしている。そうであるならば、過去に相待せずには、未来と現在は勿論考えられないから、未来と現在とは存在しない。

「過去に関係しないことから、現在と未来の非存在がある。(そして、それは) 驢の角の如くである。また、現在と未来とが、かくの如く(非存在)であるから、それ故に、時は実在しないと、知らるべきである。また、かように過去に関係しても、或は無関係でも、現在と未来とに成立がないときには、同じく、現在に関係しても、或は無関係でも、過去と未来に(成立がなく)、未来に関係しても、或は無関係でも、現在と過去に成立がないと認められる。そこで、過去に関係しても、或は無関係でも、現在と未来とに成立がない。」⁽³¹⁾

そして、この過去について言われた方法が現在と未来との場合にも適用するのである。

「『もしも過去と未来とが、実に現在に関係してあるならば、過去と未来の時は(すでに)現在にあるであろう。』⁽³²⁾

さらに、もしも過去と未来の時が、そこに存しないならば、過去と未来の時がどうしてそれに関係し存在しえよう。⁽³³⁾

さらに、現今と無関係に、両者の成立は在りえない。ゆえに、過去と未来の時は、まさしく実在しない。』⁽³⁴⁾
これがまづ一つの時についての順序の転換である。

『もしも過去と現時とが、実に将来に関係してあるならば、過去と現時なる時は、将来に有るであろう。』⁽³⁵⁾
さらに、もしも過去と現時とが、そこに存在しないならば、過去と現時とが、どうしてそれに関係して存在し

えよう。⁽³⁶⁾

さらに、将来と無関係に、両者の成立はあり得ない。それゆえ、過去と現時との時は実在しない。⁽³⁷⁾
 これが第二の時についての転換である。」

この論法は、三種が一群となっているものにあてはまる。

「上中下等を、の『等』の語によって、『善不善、無記』『生・住・滅』『前際・後際・中際』『欲・色・無色界』『有学・無学・非学非無学』等の、三句義の結合によって確立された限りの、あらゆる句義が、これに包摂せられる。また単数等を、という、この『等』の語によって、両数と複数とが包摂せられる。そこで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。⁽³⁸⁾」

以上の様に、中論の三世論は、時間の相待性という観点から、抽象的な立場に陥る時間そのものを否定しようとするものであって、吉蔵によれば、時の相待性、不相待性を否定する竜樹の立場は、第一義諦中道、世諦中道の顕現に外ならないと言うのである。⁽³⁹⁾

四、量的時間論

ここに言う量的時間論というのは、主として中論第十九章第五偈が註釈者によって、時間の具量性に対する竜樹の論難であると言われる、その点についての考察を意味するのである。

その具量性ということについて、チャンドラキールティは、

「時はまさに実在すべきである(宗)分量があるから(因)。この世において、おおよそ存在しないものには、分量があるということはない。たとえば驢の角における如くである(喩)。しかも時には分量があるというこ

とがある。刹那、頃刻、日、夜、昼夜、半月、月、歳等の⁽⁴⁰⁾区別があるから(合)ゆえに、分量があるから、時
は実在すべきである(結)⁽⁴¹⁾。」

と述べている。漢訳般若灯論では

「鞞世師人言。第一義中。有如是時。何以故。有分量故。⁽⁴²⁾」

とあって、分量があるから時間が実在すべきであるという説は、ヴァイシェーシカの主張であると述べている。

ヴァイシェーシカの時間論は、ヴァイシェーシカ・スートラ・二、二、六に闡説されている。即ち

「異時、同時、遅速等、これすなわち時の特徴なり。」

と十句義論の

「彼と此の俱と不俱と遅と迷との詮と縁との因、これを時となす。⁽⁴³⁾」

とによって、時の説明をしている。時間という実体があるから我々は過去、現在などの時間の観念を抱き得るのである。つまり時間の観念は日常的経験によって得られることを暗示するものであると言われる。しかし、時間そのものは十句義の一つで実体であるから唯一不分割で、一切の生、住、滅の原因であるけれども、それ自身は常住不変、遍在無作用の実体である。ヴァイシェーシカは絶対時間とでも名づくべきものを規定していたと言われ、その実体的時間に過去、現在等の区別があるのは、ただ制限(uppādhī)による結果で、太陽の経過を記号したものに外ならないとするのである。⁽⁴⁴⁾

この論拠に対して、チャンドラキールティは、竜樹の偈を引用しつつ答える。

「答えていう。もしも何等か時というものが存在すれば、それに分量があることが存在しよう。しかし(実際に時は)存在しない。なぜなら

『不安定なる時（即ち時間）は、捕えられず、捕えらるべき安定の時は、実在せず。

そして、捕えられざる時が、如何にして施設せらるべきか。』（五）

もしもこの世で刹那等よりも別に、何等か確定した時と称するものが存在するならば、それは刹那等によって分量があることになるから、捕えられよう。しかし（実際には）刹那等によって捕えらるべき確定した、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）。不安定であるから、捕えられないとの意味である。」

更に続けて反対者は論難して言う。

「そうかもしれない。が、実に永遠の、確定した自性をもつ、時なるものが存在する、それは刹那等によってあらわれる。即ち

『時は有類を熟せしめ、時は生類を破壊する。

時は、ものの眠るときに、覚めている時（の力）は、実に免れがたい。』⁽⁴⁵⁾

と言われる。かような特徴をそなえたるそれ（即ち時間）は、確定した自性をもてるものとして存在する。⁽⁴⁶⁾

時間が刹那等のかたちをとってあらわれるというのは、先に闡説した如くヴァイシェーシカのものであろうが、次の問答からは、時の様相よりも、時そのものの実体視についての議論が行われる。時間がいろいろな様相をとってあらわれるとしても、時間そのものの存在（実体視）を認めないのであるから、議論は当然、自性——存在性と時間との関係に進展するのである。以下、次の様に議論が展開するのである。

「答えて曰く。そうであっても、刹那等（の区別）によってあらわれて、（我々に）捕えられる所の、安定した時は、実在しない。——何故、安定した時は存在しないか、というならば——刹那等より別に、それは捕え

られないからである。

さらに又、この時は、有為自性 (saṃskṛta-svabhāva) として存在するか、あるいは無為自性 (asaṃskṛta-svabhāva) としてあるかである。しかるに両方とも『有為を考察する章』において否定された。

『生住滅の成立せざる時、有為は存在せず

また有為の成立せざる時、如何が無為の成立すべき。』

というのがそれである。

かくして、まさに捕へらるべき確立せる時は存在しない。又、今や、不安定なるが故に、(即ち)本性実在せざるが故に (avidyamāna-svarūpatvāt) 捕えられない所の時は、捕えられたのに如何にして刹那等によって真実に施設することが出来よう。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。」

論者は更に続けて批難するのである。

「そのとおりだ。永遠の時という、何等か、物質よりも別な、自性によって成立せるもの (svabhāva-siddha) は存在しない。が、しかし、物質等の行 (即ち無常なる存在) に依って (rūpādīn eva saṃskārān upādāya) まさしく施設せられた時が、刹那等によって言いあらわされるものとなる。それゆえ、過っていない。

答えて曰う。そうであっても

『物に縁って時ありとせば、物なくして時は何にかよる。』

もしかように物に縁って時はあると貴下が確立するなら、実に物が存在しない場合には、必ずそれにもとづく時も存在しないと、説こうと欲して (竜樹は次の様に) 曰う。即ち

『而して如何なる物も存在せず。と、かくいうは、前にくわしく説いたところであるからであり、かつこれから説こうとする否定のためである。而してかように如何なる物も真実に存在しない場合には、『何によってか時はあるべき。』(六)そして時が非有であれば、その分量たるべき刹那、頃刻、須臾の、時の区別は、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。⁽⁴⁷⁾」

ここでは、時間が生住滅する変化の中のある部分を捉えて、それを固定的に見て時間の具量性を与え、時間の実有を主張するのに対して、住する時も住しない時も共に捉えられず、捉えられないものに対して時量は施設されないとするのである。⁽⁴⁸⁾

五、大智度論の時間論

大智度論卷一において、竜樹は「一時」の註釈をする際に、時には迦羅(kāla)と三摩耶(samaya)があるけれども、仏は種々の邪見を除くために、迦羅を説かないで、三摩耶を説いたのである。⁽⁴⁹⁾と述べている。

竜樹がここに言う邪見を持つ立場は言うまでもなく、「時が在る」という立場を指すのであるが具体的には次の二つがその代表であろう。

まず卷三十六に三世有又は合に對して

「三世諸法皆是。有。未來法轉為現在。現在轉為過去。如下泥團現在瓶為未來。土為過去。若成瓶為現在。在泥團為過去。瓶破為未來。如是者是為合。若有二世相。是事不然。以多過故。是為不合。」

復次三世合者。如過去法与過去未來現在世作因。現在法与現在未來世作因。未來世法与未來世作因。

又過去心心數法縁三世法。未來現在心心數所法亦如是。断心心數法能縁不断法。不断心心數法。能縁可断法。如是等三世諸法因縁果報共相和合。是名為合。菩薩不作是合。何以故。如先説過去已滅云何能為因能為縁。未來未_レ有云何為因縁。現在乃至一念中不_レ住云何為因縁。是名不合。復次仏自説因縁三世及名字空故。云何言合。⁽⁵⁰⁾

と述べて、三世有又は合に対する批評をしている。

次に、過去未來無現在一念頃有説に対して卷二十六には、仏は知慧をもつて過去、現在、未來世を知り給うことは通達無礙であるといわれる。しかし、過去の諸法が己に滅し、未來世の諸法が未だ生じなく、現在は一念中にも住時がなく、いかにして通達無礙であらうか。

「答曰。仏説過去未來現在通達無礙」
これが教証であり、次に理証として、

「若無過去未來。但有現在一念頃。仏亦不_レ得_レ成就無量功德。」
であるから過去、未來の有ることが知れるのである、という。

しかし、又、次の様な疑問が生ずる。

「問曰。若過去未來現在皆有者。何等は無。仏説四諦。苦諦觀無常等相。無常名_二生滅敗壞不可得_一。若過去無今実有。不_二名為無常敗壞不可得_一。復次若過去未來現在皆有者便墮_レ常。何以故。是法在未來世中一定有_二轉來現在_一。從現在_二轉入過去_一。……」⁽⁵¹⁾

この様な疑問に対して竜樹は、次の様に答えて言う。

(1) 「諸法三世各々有_レ相。過去法有_二過去相_一。未來法有_二未來相_一。現在法有_二現在相_一。若過去未來有_二現在相_一者。

応有^ニ是難^一。而今過去未来現在各自有^レ相⁽⁵²⁾。」

(2) 「若実無^ニ過去未来^一。亦無^ニ出家律儀^一。所以者何。若現在惡心中住。過去復無^レ戒。是為^レ非^ニ比丘^一。又賢聖人心在^ニ世俗中^一。是時応^ニ当^ニ是凡夫^一。無^ニ過去未来現在道^一故。如是亦無^ニ五逆等諸罪^一。……福亦如^レ是。若無^ニ罪福^一是為^ニ邪見^一。与^ニ禽獸^一無^レ異。」

(3) 「我不^レ説^下過去未来如^ニ現在相^一有^上。我説^下過去雖^レ滅可^レ生^ニ憶想^一能生^レ心心数法^甲。如^下昨日火滅今日可^レ生^ニ憶念^一。不可^中以^ニ憶想念^一故火便有^上。若見^レ積^レ薪知^レ当^レ然^レ火。亦生^ニ心想念^一。明日火如^ニ過去火^一。不可^下以^ニ今心念火^一火便有^上。未来世事亦如^レ是。現在心雖^レ一念時不^レ住相続生故。能知^ニ諸法^一内以^ニ現在意^一為^レ因。外以^ニ諸法^一為^レ縁。是因縁中生^ニ意識用^一。意識自在知^ニ過去未来現在法^一。但不^ニ自知^ニ現在心心数法^一余者悉知⁽⁵³⁾。」

以上の三つの理由のうち、(1)は先にふれた有部四大論師の一人妙音の三世の相異説に類似しているように見える⁽⁵⁴⁾。しかし、妙音の様に三世の中に三世を立てる解釈はしない点で世相雜乱という批判には該当しないであろう。

次に(2)の理由は、大毘婆沙論卷七十六に説かれる三世実有論の証明第三、過去・未来が実有でなければ、出家受具がないという説と符合するようである。つまり実践的要求による三世の実在についてであるが、この大智度論の場合には、仏智の通達無礙に関連して述べられたものであり、この説明に引き続いて、諸仏に二種の説法、分別説と畢竟説とがあり、三世諸法に通達無礙であると説くのは分別説であり、三世は一相無相であると説くのは畢竟空を説くのであると説明している。ここでは二諦的意図をもって、過去無体論を否定するのであって、これがそのまま、三世実有の立場に立っての竜樹の批判ではない、と言える。

又、(3)の理由では、俱舍論卷二十に説かれる経部説では、「我等も去来世有ることを説く。謂はく過去世曾有有と名づく。未来は当有なり。果因有るが故に。是の如き義に依りて、未来有りと説く。去来は現の如く実有なりと謂

うに非す⁽⁵⁶⁾」と述べているのであるが、未来が現在の如くに実有ではないという点では竜樹の説く形式と類似しているようである。しかし、これも竜樹と経部とが三世実有論を取らないという点で共通であるというにすぎない消極的類似説であるということが言えよう。

では一体、竜樹は三世についてどのような積極的見解をもっていたのであろうか。

それは、大智度論卷五十一、卷三十二にあらわれる「三世等」「三世如」という考え方であろう。卷五十一では

「……三世等故名_二摩訶衍_一。……是三世云何不可得。所謂過去世空。未来世未来世空。現在世現在世空故不可得。三世等者空。」

「是三世中三世相空。」

「所謂空空相非_一非_二非_三非_四非_五不_レ異不_レ合不_レ散無_レ有_二分別_一。是故三世等空相無_二所有_一故。是等亦空。」
「是為_二菩薩三世等_一名_二摩訶衍_一。是摩訶衍中等相不可得。不等相亦不可得。得_二是三世等三昧_一破_二是不等相_一。不等相待故有。等不等畢竟無故等亦無⁽⁵⁷⁾。」

又、卷三十二では、三世如を説いて次の様に言う。

「諸法三世平等。是名為_レ如。」

しかし、三世は各々異なり、如実に一となすことは出来ないのではないか、という問に対して

「諸法実相中三世等一無_レ異。如_二般若波羅蜜如品中説_一。過去未来如現在如如来如一如無_レ有_レ異。」

「復過去世無始未来世無後現在世無住。以_レ是故三世平等名為_レ如⁽⁵⁸⁾。」

と説明している。

竜樹は、中論において三世の相対性からの否定という論法を用いたのであるが、大智度論では、般若空の立場に立って三世の否定を試みていると言うことが出来るのである。従って三世の否定がそのまま、般若空の開頭につながるということが出来るであろう。

六、結 語

以上考察して来た様に、竜樹における時間論は、その内容において外教に対する、あるいは又、部派仏教に対する批判をその根底に含むものである。

哲学的時間論は、インド思想史上において重要な位置をもっていることは明らかであるが、その思想史的に一大潮流をなす時間論に対して竜樹は空の開頭という立場から、一貫して論をすすめているのである。

しかし、時間そのものは、客観的に見て、我々日常生活にとって切り離すことの出来ないものであるが、時間の奥底にひそむ、存在物の固定性——自性——を打破するところに竜樹の真の目的があったということが出来るであろう。

〔註〕

- (1) 時の觀念はすでに古くリヴ・ヴェーダにあらわれるとする見解がある。藤謙敬「印度仏教における時間論の一考察」印仏研Ⅱの1、四九頁。
- (2) Atharva-veda XIX. 53.
- (3) Satapatha-Brahmana II. 1. 6. 1-3
- (4) Maitrayāna-Upaniṣad VI. 14-15
- (5) この経緯については、藤謙敬、前掲論文参照。
- (6) Milindapaṇha p. 49-50
- (7) 那先比丘経、中、大正三三、七一頁、中。
なお、龍樹の時間論について全般的に論じたものに次の論文がある。藤謙敬「龍樹哲学の時間論」日本仏学論叢第一輯、一

五九頁。

(8) 大正四三、一三〇頁、下。

(9) 大正二七、三九六頁、上—中。

(10) 大正二九、一〇四頁、下。

(11) 同じく四大論師の説は、阿毘達磨順正理論卷五二（大正二九、六三一頁、上）、阿毘達磨藏頌宗論卷二六（大正二九、九〇一頁、下）にも紹介されている。

(12) この四大論師の三世論の諸説と、ヨーガ疏との関係について論じたものに、高木神元「ヨーガ学派の時間論——アピダルマ仏教との対比——」（密教文化、六四、六五合併号、昭三八）がある。

(13) 大正二九、一〇四頁、中。なお、この経は雜阿含卷三（大正二、二〇頁、上）であると言われる。（国訳大藏經論部第十二卷四一〇頁参照）

爾時世尊告諸比丘。過去未來色尙無常。況復現在色。多聞聖弟子如是觀察已。不顧過去色。不欣未來色。於現在色。厭離欲滅寂靜。愛想行識亦復如是……。

(14) 同じく大正二九、一〇四頁、中。

雜阿含卷八（大正二、五四頁、上）

世尊告諸比丘。有二因緣生識。何等為二。謂眼色耳声鼻香舌味身触意法……。

(15) 大正二九、一〇四頁、中。この理証の(1)は認識論的証明、(2)は論理的証明と云うことが出来るであろう。

(16) 大正二七、三九三頁、上—中。

(17) 大正二九、一〇五頁、中。

この勝義空契経は、雜阿含卷十三（大正二、九二頁、下）の次の文と符合する。

(18) 云何為第一義空経。諸比丘眼根生時。無有未來。滅時無有去處。如是眼根不実而生。生已滅尽云々。

大正四二、一三〇頁中—下。

(19) 漢訳般若灯論では「今此品は亦空の所対治を遮して諸体の無自体を解せしめんが為の故に説く。」と述べている。（大正三〇

一〇九頁、上。）

(20) *pratyutpanno' nāgataś ca yady aūtān apekṣya hi/pratyutpanno' nāgataś ca kālo' tīte bhaviṣyatah //*

（青目釈）中論

「若因過去時。有未來現在。未來及現在。應在過去時。」

竜樹の時間論

(般若) 灯論

「現在及未來。若待過去時。現在及未來。過去時已有。」

(大乘中觀) 釈論

「因過去時者。彼現在未來。過去時已有。」

(21) pratyutpanno' nāgataś ca na stas tatra punar yadi / pratyutpanno' nāgataś ca syātām katham apeksya tain //

中論

「若過去時中。無未來現在。未來現在時。云何因過去。」

灯論

「現在與未來。過去時中無。現在與未來。待何面得有。」

釈論

「若現在未來。過去時中無。彼現在未來。因何而可有。」

(22) anapeksya punah siddhir nātinam vidyate tayoh / pratyutpanno' nāgataś ca tasmāt kalo na vidyate //

中論

「不因過去時。則無未來時。亦無現在時。是故無二時。」

灯論

「不待過去時。彼二則不成。現在及未來。是則無有時。」

釈論

「現在及未來。若不因過去。即無彼二時。不因過去故。」

(23) etenaivāvasiṣṭau dvau kramena parivartakau uttamādhamaśyādīn ekavādimś ca lakṣayet //

中論

「以如是義故。則知余二時。上中下一異。是等法皆無。」

灯論

「與過去無別。余二次第轉。及上中下品。一体等應觀

釈論

「若因過去時。或不因過去。如是余二時。」

(24) nāstho gīhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate / ya gīhyetāgīhitaś ca kālaḥ prajñapyate katham //

中論

「時住不可得。時去亦不可得。時若不可得。云何說時相。」

燈論

「不取不住時。住時亦不有。可取不可取。云何可施設。」

釈論

「此如前所說。上中下等法。應知無一異。亦無次第轉。」

(25) bhāvaṃ prāyīya kālaś cet kālo bhāvād rte kutah / na ca kaścāno bhāvo' sti kutah kālo bhaviṣyati //

中論

「因物故有時。離物何有時。物尚無所有。何況當有時。」

燈論

「因物故有時。離物無有時。亦無少物体。何處時可得。」

釈論

「時不住無取。時住亦無有。離時何有體。異體亦無時。」

(26) Pr (asannapadā) p. 382, ll. 3-7.

なお、第十九章の和訳には、金倉田照博士「月称による龍樹の時間論」——*Madhyamakavṛttau kālaparīkṣā nāmaikonaṅgam* *Saītamaṇi prakaraṇam* の和訳——(福井博士頌壽記念論集、東洋思想論集 昭35)がある。和訳は原則としてこれによった。

(27) Pr. p. 382, ll. 12-15.

(28) 大正三〇、二五頁、下。

(29) Pr. p. 383, ll. 6-7.

(30) ここに言う「時が実在する」と説く立場は、チャンドラキールティによれば、時論師 (Kālavādin) の説であるとす。時論師については、望月仏教大辞典三卷二八六一参照。及び中村元「初期ヴェーダンタ哲学」二二二頁参照 Pr. p. 383 ll. 12-p. 384 l. 1

(32)) 般若燈論では、

「未来及過去。若待現在時。未来及過去。現在時中有」

(33) 同じく燈論では、

- 「未来及過去。現在時中無。未来及過去。待何而得有。」
 同しく灯論では、
 (34) 「不待現在時。彼二則不成。未来及過去。是則無有時。」
 同しく灯論では、
 (35) 「現在及過去。若待未来時。現在及過去。未来時中有。」
 同しく灯論では、
 (36) 「現在及過去。未来時中無。現在及過去。待何而得有。」
 同しく灯論では、
 (37) 「不待未来時。彼二則不成。現在及過去。是則無有時。」
 Pr. p. 385 ll. 6-10.
 (38) 大正四二、一三一頁、中。
 (39) Mahāvīyūtpatti CCLIII 「時節名目」参照。なお、金倉博士前掲論文によれば、Prāśastapāda-bhāṣya の時を論ずる個処にも詳しく出ており、これら名目の相互の関係については、俱舍論卷十二に出ていると言う。
 Pr. p. 385, ll. 11-14.
 (41) 大正三〇、一一〇頁、上。
 (42) 大正五四、一二六二頁、下。
 (43) 木村泰賢全集第二卷二六一頁参照。
 (44) この偈は、金倉博士前掲論文によれば、Sāṃkhyakarikā-Māhāvīryī p. 76 に出ており、金七十論卷下の相当箇所は「時節熟衆生。及滅滅衆生。世眼時節覺。誰能欺時節。」(大正五四、一二六〇頁、下)となっている、と言われ、続けて「この他の文献におけるこの偈の所在について、Poussin の原文三八六頁脚注(4)をみよ。Jong は大乘成業論の『業雖經百劫、面終無失壞。遇衆縁合時。要当酬被果』(大正蔵三二卷七八三頁上)という偈を、この偈の variant と見、Lanotte, Traité, p. 76 に参照を求めている。が、それは Mélanges chinois et bouddhiques, Quatrième volume, Bruxelles 1936, p. 226, fn. 48 に当る。成業論のこの偈の原文は諸書に見られるが、近くは Madhyamāhāvīryī p. 324 を参照せよ。なお、山口益博士著世親の成業論一四二頁を見よ。」とある。
 外に、提婆「外道小乘涅槃論」に、「問曰。何等外道。説諸物皆是時作名涅槃。答曰。第十七外道時論師、作如是説。時熟一切大。時作一切物。時散一切物。」とあり一致する。なお、大智度論卷一「時來衆生熟。時至則催促。時能覺悟人。是故

時為因。」(大正二五、六五頁、中)とも近い。

(46) Pr. p. 385 l. 14-p. 386 l. 8.

(47) Pr. p. 386 l. 386-p. 387 l. 14.

(48) なお、具量性の問題に関連して、ニャーヤ学派の時間論について、宮坂有勝博士は「経における前陳者がナガールジュナであることはすでに諸先学の究明、確証されたところである。よってニャーヤ学派の時間論の特徴を把握するためには、龍樹の時間論が如何なるものか、その論争点の所在について理解しておかなければならない。」と述べておられる。(ニャーヤ・パーシュヤの論理学——印度古典論理学、昭三一、五三二頁以下参照。なお、同博士に、ニャーヤ学派の時間、という論文がある。(金倉博士古稀記念印度学仏教学論集、昭四一)

(49) 大正二五、六五頁、中。

(50) 大正二五、三二九頁、中。

(51) 大正二五、二五四頁、下。

(52) 相による説明は、大智度論卷一(大正二五、六五頁、下)にも出る。

(53) 大正二五、二五五頁、上。

(54) 相異説とヨーガ学派との類似について高木神元、前掲論文参照。

(55) 大正二五、二五五頁、上。

(56) 我等亦説有去来世。謂過去世曾有名有。未来当有。有果因故。依如是義説有去来。非謂去来如现实有(大

正二九、一〇五頁、中。

(57) 大正二五、四二九頁、上。

(58) 大正二五、二九八頁、中。