

『大智度論』は「本有今無」偈を

如何なる空理解のレヴェルで論じているのか

―四十卷本『大乘涅槃經』成立論との連関における一考察―

武田浩学

第一節 はじめに

現行の四十卷『大乘涅槃經』（所謂「北本」、曇無讖が四一四―二二一年に訳出したと伝わる）の数箇所⁽¹⁾に言及されている「本有今無」偈とは、卷十「如来性品」をはじめとして、同テキスト全体において四箇所⁽¹⁾に見出されるところの、「本有今無。本無今有。三世有法。無有是処」、つまり「本有りて今無し。本無くして今有り。三世有法」「三世に有である法」。是の「三つの」処⁽²⁾有ること無し」のことなのである。そして、この偈は、かつて先学によつて、「頗る重要なものとして、仏教哲理の一題目とせられたり（常盤大定⁽³⁾）」、「後の涅槃教学に多大の關係を有する（布施浩岳⁽³⁾）」と言われたように、その意義が重要視されてきたところのものである（以下、「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」の内容を説明している記述を「本有今無」説と呼ぶ）。しかしながら、近年の高崎直道博士の研究において、

四十卷本『大乘涅槃經』に最初に現れる卷十「如来性品」の「本有今無」偈は、卷十一以降の記述を引き出

す導入の役を果たしているものであるが、「蔵訳の確実な涅槃經」には無く、法顯訳の六卷本にも無いので、後になって『大乘涅槃經』に付加されたものであり、卷十一以降にも数回引用されている。(取意⁽⁴⁾)

と指摘されて以来、この偈の本来性と存在意義は疑問視される趨勢にあるが如くに見えるのである。とはいえ、筆者は、むしろこの偈が非本来的であるというところに、四十卷本成立の問題との連関において、特殊な興味を覚えるのであり、その点を本稿で論じてみたいと考えるものなのである。なお、ここで高崎博士が用いておられる「蔵訳の確実な涅槃經」という呼称は、北京版というならば、No七八八を指しているのだが、これは、現存する梵本の断片と符合し、法顯訳六卷本と曇無讖訳全四十卷中の前分十巻に対応するものである⁽⁵⁾、それは蔵訳されたものの中で本来の形態を反映していることが確実であると推定される『大乘涅槃經』である、と理解した上で、本稿でもその呼称を用いていきたい。また、四十巻本に完全に対応する北京版のNo七八七の蔵訳は漢訳からの重訳であると見なされている(筆者も重訳であると理解している)ので本稿では用いない。

さて、詳しい考察に先立って、『大乘涅槃經』の成立の段階について、簡単に触れておきたい。『大乘涅槃經』の原始形態については、下田正弘博士が平成三年に発表した詳しい論文⁽⁶⁾があるのであるが、それは、次掲の①と②に関するもの、すなわち、「蔵訳の確実な涅槃經」の範囲の中のものであり、本稿の関心はその原始形態以降の成立過程にあるので、ここでは、それに立ち入って検討することはしない。

まず、四十巻本全体の構成は次の如くである。

- 前分十巻 ①寿命品 金剛身品 名字功德品 ②如来性品 一切大衆所問品
中分十巻 ③現病品 聖行品 梵行品 嬰兒行品

『大乘涅槃經』には、先学の研究によって、一応、このような三つの分、細分すれば七つの段階の増広が認められるのである。⁽⁷⁾そして、「蔵訳の確実な涅槃經」に対応するのは、前分十卷、すなわち①の三品と②の二品である。なお、「本有今無」偈は、前分の②「如来性品」、中分の③「梵行品」、後分の⑤「師子吼品」に二箇所、存在している。

一方、この「本有今無」偈の典拠であるが、例えば、布施浩岳博士は、大正蔵第二十六卷所収の世親造真諦訳(五五〇年訳出)と伝わる『涅槃經本有今無偈論』という小論(大正蔵で二頁分)の「解題」において、「本有今無」と「本無今有」が外道の説で「三世有法」が小乗の説であることを『論』の著者は言っている、と指摘している⁽⁸⁾のであるが、しかし、この『論』は、『大乘涅槃經』に二三〇年ほど遅れて中国に紹介されたもので、「本有今無」偈が『涅槃經』の確実な部分であることを前提にしているものであり、かつ、本稿の結論から見れば、「本有今無」と「本無今有」は外道の説ではなく、仏教内の説であるのであるから、この『論』は筆者の当面の関心の中にあるものではないのである。また、後世の中国の注釈者たちも、大方は、この偈の存在に疑問を持つてはいなかったのである。もともと、中には、例えば僧宗(四三八―九六六年)の如く、この偈の内容に疑問を持つた者もいたのであるが、僧宗にしても「經の主題が如来の常住に関するものであるから無常を説くこの偈は(この經本来の)その主題に沿うものであるかは疑問である」⁽⁹⁾(取意)と単に疑問を發するのみで、この偈が『大乘涅槃經』に存在するに至った事由をそれ以上追求してはいないようなのである。

また、この「本有今無」偈の内容理解に関しては、例えば浄影慧遠(五二三―九二二年)が「偈の解釈は各人様々である(取意)⁽¹⁰⁾」と言っていることから想像されるように、中国の仏教者たちの間では、この偈の内容理解に

は十分な一致が見られなかった如くである。つまり、『大乘涅槃經』の内容自体にこの偈の説明を求めることは、彼らにとっても容易ではなかったと窺われるのであり、現に筆者も『大乘涅槃經』、それ自体の「本有今無」偈に関する諸記述の間に、ある種の相互矛盾を感じたのである。

では、『大乘涅槃經』以外にこの偈を理解する手がかりを求めることが可能であるか、と言うならば、例えば、この偈は、『大乘涅槃經』が釈尊の涅槃を題材にしていることからして、原始仏典に説かれる釈尊の十四無記の中の、釈尊が如来の死後は、「有・無・有かつ無・有かつ無に非ず」のいづれか⁽¹¹⁾という問いには答えなかつた⁽¹²⁾という、具体的な問題意識に起因しているのではないかと考えられるし、また、この偈の中の「三世有法」は、有部の「三世実有、法体恒有」説と関連している、とも想像されるであろう。

しかしながら、事態はそれほど単純ではない。結論的なことを先に記すならば、この「本有今無」偈の存在の問題の背景には、『大乘涅槃經』と『大智度論』との間にある、それぞれの思想の相違が存在しているが如くに思われるのである。要するに、この「本有今無」偈は、多分、『大乘涅槃經』の漢訳者、すなわち曇無讖が、当該テキストとそれに先行する『大智度論』との間に存するその相違を意識したが故に、『大智度論』の説に対して自らが漢訳を手がけたテキストの独自性を強調せんとしたか、あるいは、『大乘涅槃經』と『大智度論』との思想の相違を調停せんとして、その本来のテキスト(「蔵訳の確実な涅槃經」に対応するもの)に付加したものである、という筆者自身の推測を述べてみたいのである。筆者のこの推測は、本稿における詳しい考察に先立って述べておくならば、次のような事実を支えられている、すなわち、『大乘涅槃經』の訳出は、『大智度論』訳(四〇五年)のわずか九年後に始められたのであるが、その『大智度論』には、しばしば(二十箇所以上)⁽¹³⁾「本有今無」説に関する言及が見られるのであり、かつ、曇無讖によって『大乘涅槃經』に用いられた「本有今無」説を構成する諸漢語は羅什によって『大智度論』の中で先に用いられていたのである。そして、その『大智度論』

は、諸法が「空」であるという理由で、「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」のすべてを否定しているのであるが、一方の『大乘涅槃經』においては、「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」を、いずれの箇所においても、文字の上では、『大智度論』と同じ理由で否定してはいいないのである。⁽¹³⁾したがって、もし、曇無讖が漢訳に当たって本来のテキストに「本有今無」偈を付加したとするならば、そのことは、「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」のすべてに対して『大智度論』と同じく否定的であるにせよ、その否定的である理由において、自己の立場が『大智度論』と相違する、その点を主張せんとしたものであつたか、あるいは、『大乘涅槃經』と『大智度論』との、それぞれの思想の相違を調停せんとしたものであつたのであろう、ということになるのである。

本稿では、紙数の関係もあるので、『大乘涅槃經』卷十一以降の「本有今無」偈の詳細な検討は次の機会に譲り、『大智度論』の「本有今無」説と、「藏訳の確実な涅槃經」には見られない『大乘涅槃經』前分②に属する卷十「如來性品」の「本有今無」偈、を考察することに留めることにする。

第二節 『大智度論』と『大乘涅槃經』の思想的対立関係

まず第一に、『大乘涅槃經』と『大智度論』における、それぞれの思想の相違が、象徴的に顕れている事例を挙げておきたい。それは、『大智度論』が釈尊成道の内実を「得無生法忍である」と規定している（これはかつて筆者が論じたことであるので本稿ではその詳細を割愛する⁽¹⁴⁾）ことに対して、『大乘涅槃經』は、それを卷二「壽命品」において「見仏性である」と規定していることなのである。すなわち、よく知られているところの、成道直前の釈尊に対してスジャータによって乳粥が捧げられ、涅槃直前にチュンダによってスーカラ・マツダヴァ⁽¹⁵⁾（きのこ）が捧げられたという、これら二つの場合におけるそれぞれの施食の果報が平等であることを説く箇所

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか（武田）

において、次の如くに言われているのである。

【引用1】

純陀よ、施食に二つの果報無差なる有り。何等をか二つと為す。一つには受け已りて阿耨多羅三藐三菩提を得る。二つには受け已りて涅槃に入る。∴。菩薩「成道前の積尊のこと」は爾の時に飯食を受け已りて金剛三昧に入り、此の食を消し已りて即ち仏性を見て阿耨多羅三藐三菩提を得たるなり。是の故に我れ「積尊のこと」、二施の果報等しくして差別無し、と言う。菩薩は爾の時に四魔を破壊せり。今、涅槃に入るに亦た四魔を破すなり。是の故に我れ、二施の果報等しくして差別無し、と言う。

(傍線「」内筆者)⁽¹⁶⁾

つまり、本来、唯一絶対であるべきところの釈尊成道の内実が、『大智度論』においては、(筆者自身が旧稿に論じた限りにおいては)〈空の思想に基づくものであるはずの「無生法忍」を得る〉と言われ、『大乘涅槃經』においては、(これは一応、現行の仏教学の通念にしたがつて云っていることになるのであるが)その前分の②に属する巻七「如来性品」の有名な一文である「我とは即ち是れ如来蔵の義なり。一切衆生に悉く仏性有り、即ち是れ我の義なり」⁽¹⁷⁾を挙げるまでもなく、ウパニシャッド・ヴェーダーンタ的であると高崎博士に指摘されているところの、〈我の思想に基づく「仏性」を見ること〉であると言われているのであるから、両テキストの立場は相互に異質的であると見なさざるを得ないのである。

なお、この【引用1】は、「蔵訳の確実な涅槃經」と法顯訳六卷本には無いので後世の付加である、と下田博士によって指摘されている部分⁽¹⁹⁾の中に収まるもの、つまり、『大乘涅槃經』の非本来的部分であることには、留

意しておかなければならない。

ところで、『大智度論』を熟読した上で『大乘涅槃經』を理解せんとした浄影慧遠は、『大乘義章』『浄法聚』中の卷十四「十無生忍義」において、

【引用2】

「眞実法について分別すれば、無生法忍は」即ち是れ不空如来蔵「の忍、あるいは【引用1】の言葉で言え
ば見仏性」なり。

(「」内筆者)⁽²⁰⁾

と言ひ、両テキストにおいて、それぞれの思想的原理をなしているところの、これら二つの相互対立的な概念（無生法忍と仏性）を同一視するという、思想の内実さらに一歩踏み込んだ独自の理解を示しているのである。筆者はこれを卓見であると考えているのであるが、この慧遠による無生法忍と仏性の同一視がなければ、大乘仏教という一つの枠組みが現在に至るまで保持されることはなかつたであろうし、また、この理解が『大乘涅槃經』の非本来的な記述をも視野に入れているとはいへ、筆者にはこの理解が、『大乘涅槃經』の作者たちの様々な思想的意図よりも、思想としての本質に鋭く迫るものなのではないか、という畏敬の念を禁じ得ないのである。いづれにせよ、この慧遠の理解は、『大乘涅槃經』に最終的に付け加えられた後分⑤であるところの卷二十七「師子吼品」に至って、半ば唐突に提示される「仏性とは第一義空に名づく⁽²¹⁾」というよく知られたテーゼと、『大智度論』の空の立場からする無生法忍の理解とを、統一的に理解しようとしたものであると考えられる。そして、このように、『大智度論』と『大乘涅槃經』とを思想的に対立しているものとはみなさずに、両テキストの思想

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三〇

をより根源的に理解する傾向は、慧遠のみならず、隋代の主な仏教者、例えば吉蔵や智顛に共通するものである。ちなみに、慧遠の理解は、彼に先立つ道生(三五五―四三四年)の「要ず先に不空を見、然る後に空乃ち第一義なるを見るべし⁽²²⁾」という、〈不空から空へという次第をつけた理解〉とも、勿論、異なっている⁽²³⁾。

第三節 『大智度論』における諸法

さて、本稿で考察する『大智度論』における〈「本有今無」説を否定する記述〉は、先行する『中論』の第十章と第二十七章における〈「本有今無」説を否定する記述〉を前提としているはずのものなのであるが、『中論』については、その詳細な検討を後日に譲りたいのである。なぜなら、『大智度論』における各訳語の原語が基本的に『二万五千頌般若』に基づいていると考えられるのに対して、『中論』は經典の註釈ではないため(偈頌としての制約はある)、両論において羅什が用いた同一の漢語が梵語では一致していない、という例があるからである。⁽²⁵⁾ 言葉を換えて言えば、羅什が漢訳の際に、その訳語に対してその都度下していたはずの概念規定には、遵⁽²⁶⁾いうるものと遵いえないものがあるのであり、両論における同一訳語に対して、それぞれのコンテキストに従って、その概念を改めて規定し直さなければならない、という煩瑣な作業が必要になるのであるが、そのためには紙幅を要するからである。

そこで、ここでは、手始めに『大智度論』の多岐にわたる諸記述⁽²⁶⁾を整理して、常・無常を基準として「諸法」を分類し、その概略を次に挙げておきたい。また、以下の分類は、『大智度論』に見い出される全ての法に対応する存在論的な範疇を網羅しているものではないのであり、さらなる補足と、次下の既出分に対する修正も今後⁽²⁷⁾に俟たなければならない。

それでは、常・無常という規準に従った限りでの、『大智度論』における諸法を分類して次に掲げよう。

④ 常 *nitya* であることされ、したがって常住 *śāśvata* であり、生滅が無いはずの法。⁽²⁷⁾

① 外教においては、涅槃 *nirvāṇa*、微細 *sūkṣma* (五唯、根底に性 *prakṛti* の存在が予想されるところの…)、虚空 *ākāśa*・神 *ātman*・時 *kāla*・方 *dis*・微塵 *paramāṇu*・冥初 *tamas* (要するにヴァイシエーシカ学派の云う実体 *dravya* に包括される諸概念)。

② 有部においては、三無為すなわち無因縁 *apratīyasamutpanna* なる、涅槃・虚空・非智縁滅 *apratī samkhyānirōdha*。⁽²⁸⁾

⑤ (ふ)う常住であると考えられているのであるが、しかし、それを(『大智度論』が、空であり、したがって不常 *asāśvata* 不断 *anuccheda* であるとする法⁽²⁹⁾

大乘においては、諸法実相 *dharma-tā*、すなわち、法性 *dharma-dhātu*・如 *thātā*・实际 *bhūta-koti* であり、それは般若波羅蜜のことでもある。⁽³¹⁾

⑥ 無常 *anitya* であることされ、したがって断滅 *uccheda* であり、生滅が有るはずの法。

① 外教においては、微塵和合の麤なる(物的な)諸存在。

② 有部においては、それ自体常住であるところの七十二種の有為法が構成する事物。

③ 無因から生ずる法⁽³²⁾

⑦ 『大智度論』が、空であり、したがって不常不断であるとする法。

大乘においては、名字和合生(仮の施設)⁽³³⁾、あるいは五蘊和合生、とも言われるところの、すなわち、因縁所生 *pratīyasamutpanna* の個々の存在者あるいは存在物。

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

この分類における①と②は対称関係にあり、③は空でなければ④の如き〈常住である法〉である。同様に⑤と⑥も対称関係にあり、⑦は空でなければ⑧の如き〈断滅である法〉である。であるから、①と⑤は空の思想で克服されるべき見方であり、正しい見方として②の空と⑥の空が提唱されているのである³⁴⁾。

そして、この分類から理解しうる『大智度論』の独自性の中から、二点を挙げておくならば、第一に、それは、『二万五千頌般若』に突如現れた、そして、『中論』にも『八千頌般若』にもそれまで明示されることが無かったところの、*dharmadhātu* という原語における〈法性〉の概念の解釈にあるのである。すなわち、『中論』の(右に示した⑤に対応する⑦の)〈縁起による個々の法が空である(第二十四章第十八偈)〉という立場とは一見両立し難いが如き、①に対応する、『大品般若』が説くところの〈法そのものとしての有の概念である②の法性*dharmadhātu*〉に対して、さらに〈その空なること〉を主張しようとした『大智度論』の著者の解釈的努力があるのである。第二に、後に本文中で触れるのであるが、阿含經典(所謂『第一義空經』)や『大乘涅槃經』が、(『大智度論』で言えば⑤に対応する)諸法が「本無今有」的に無常であること〈が、そのまま(『論』で言えば②の空に相当するはずの)「第一義空」である〉として、『大智度論』は(⑤の法が「本無今有」的に無常であること)と(②の法性と⑦の法とが共に空であること)を厳密に区別して、〈法が「本無今有」的に無常であること〉を否定し、〈法性と法が共に空であること〉を肯定しているのである。本稿はこの二つの問題を絶えず意識しつつ論述を展開していこうとするものなのである。

ところで、『大智度論』は「一切法を略説して有為 *samskṛta*・無為 *asamskṛta*・不可説 *anabhilāpya*」の三種を言う場合もある³⁵⁾。その場合の「不可説法」とは「撻闍婆城・虚空・夢・響・焰・影・幻・化などの如き法」である³⁶⁾と見なされるから、⑦で問題とされている諸法が空であることの譬えをなすところのものである。この三

種の分類では、③は含まれない如くであるが、④は、⑤の *dhātu* の如きものなのであり、⑥に対する所謂存在論的な根拠の位層に存しているところの、いわば存在そのものの如きものである。そして、『大智度論』が言うところの〈⑥の空〉とは、日常的な個体的存在に対して、要素的捉え方ではないところの、因縁所生という流動的な存在のことなのである。一方、〈⑦の空〉とは、定有でも虚無でもないところの、言葉で表現しがたい根源的なメカニズムにおいて捉えられているものなのであるが、この詳細は次節でより明らかになるであろう。また、無為法と有為法とは、原始仏教においては、それぞれが涅槃と諸行とであったのだが、上記の分類を見る限りでは、『大智度論』においては、それぞれが有部の二無為と七十二有為が構成する事物とに相当するだけでなく、その範囲を外教にまで広げて、⑧と⑨が意識されていると考えられる。その意味で、理念的・範疇論的な定有的概念における無為法（〈常住である法〉）として否定的に考えられるときは⑧が念頭にあるのであり、それが空という言葉によって示される何らかの意味において肯定的に考えられるときは⑨が念頭にあるのである。これは有為法（〈無常である法〉）の場合も同様であり、それを否定的に考えられるときは⑩が念頭にあるのであり、それが空であることによって肯定的に考えられるときは⑪が念頭にあるのである。

なお、『大智度論』において諸法空と言われる場合は、（次節に挙げる【引用4】にも見られるように）⑫の空は別説されて法性空と言われているのであり、⑬の空の立場が諸法空と言われているのである。

以下、この分類の⑭・⑮・⑯そして⑰という区別に考慮を払いつつ、本稿の主題であるところの「本有今無」偈に考察を進めよう。

第四節 「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」に対する『大智度論』の立場

では、『大智度論』が、「本有今無」偈の中の、「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」をどのように見ているのか、その現実を見ることにしよう。それに対する言及は諸処に見出されるのであるが、今は、その中でも最も説明が詳しい、卷八十九「積善達品第七十九」から、対応する『大品般若』の经文と共にその解釈を掲げてみたい。『大品般若』の同品は、釈尊と須菩提の問答の形式を取っているのであるが、まず、筆者の補足を加えた上で、そのコンテキストを要約してみれば次の如くである。

同品は、法性と法との存在論的な区別を問題にして、それが、菩薩の修道すなわち『大智度論』を一貫する主題であるところの「不住涅槃 *apratishita-nirvāna* を実現する菩薩道⁽³⁷⁾」と、いかに関連してくるのかを説いている。そして、釈尊は、幻人の譬えを借りて、この世界内の菩薩の修道の未来永劫に亘る持続性を説くのであるが、それは、人口に膾炙しているところの『般若心経』的表現を借りるならば「諸法の空なることを知って無明が明に転じても無明はなくならん⁽³⁸⁾」からであり、『大智度論』で言えば「未来永劫に亘って無量であるところの」衆生が諸法の空なることを知らん⁽³⁹⁾」からなのである。そして、修道の利他の局面における幻人の術作する現象、すなわち方便力による仮の施設に対して、無智の者は驚嘆するのみであるが、有智の者はその現象の本質に存する根拠を認識している、と教示するのである。この場合の幻人とは、無論、不退転の境位に到達した菩薩を指しているものであり、われわれがここで示すべき理解は有智の者のそれに対応しなければならぬのであるから、その有智の者の理解とはどのようなものであるのかと言えば、それは、現象の本質に存する根拠としての、つまり修道の持続性を可能ならしめる根拠としての、〈法性のメカニズム〉のことなのである。

その〈法性のメカニズム〉こそ、今当に釈尊が説こうとしているものなのである。

【引用3】

〈原文〉須菩提。若法性前後中有異者。是菩薩摩訶薩不能以方便力示法性成就衆生。須菩提。以法性前後中無異。是故是菩薩行般若波羅蜜。為利益衆生故行菩薩道。

〈書き下し〉須菩提よ、若し法性、前・後・中に異有らば、是の菩薩摩訶薩は、方便力を以て法性を示し、衆生を成就すること能わず。須菩提よ、法性、前・後・中に異無きを以て、是の故に是の菩薩は般若波羅蜜を行じ衆生を利益せんが為の故に、菩薩道を行ずるなり、と。

(梵本未公刊)⁽⁴⁰⁾

文意を明らかにするために和訳を示そう。

須菩提よ、若し法性というものが、その過去と未来と現在とにおいて、それぞれ別異なるものであるならば、菩薩は方便の力を以て衆生に法性を教示して、衆生を涅槃に入らしむることができない。須菩提よ、法性というものが、過去と未来と現在とにおいて、別異なるものではないからこそ、菩薩は、(一貫して菩薩の存在を支えているはずの、その)般若波羅蜜において行ずることができるのであり、そして、また、衆生利益の菩薩道を行ずることができるのである。

これに対して、『論』の著者は、以下のような〈法性と諸法とが共に常に空である〉という思想を主張して、

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレヴェルで論じているのか(武田)

法性や法の「本有今無」説を否定するのである。

【引用4】

〔原文〕此中仏自説因縁。若法性先無後有。菩薩不能得阿耨多羅三藐三菩提。亦不能以方便力説。所以者何。若法性先無後有。從因縁生者則與凡夫共法無異。若法性先有後無。衆生及諸法則墮斷滅。以諸法性先空中後亦爾。非智慧力故令空。衆生及諸法非以入無余涅槃時乃空。從本已來常空。菩薩教衆生。何以不觀其実性而著顛倒。若觀諸法畢竟空性者。則知從本已來常空。今無所失。如是行般若波羅蜜菩薩。則能祐利衆生。

〔書き下し〕此の中に仏自ら因縁を説く、若し法性、先無後有ならば、菩薩は阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わざらん。亦た方便力を以て説くこと能わざらん。所以何んとならば、若し法性、先無後有にして因縁より生ぜば、則ち凡夫の共法と異なることなし。若し法性、先有後無ならば、衆生及び諸法は則ち斷滅に墮す。諸法の性、先に空なるをもって中後も亦た爾なり。智慧力の故に空ならしむるに非ず、衆生及び諸法、無余涅槃に入る時を以て乃ち空するに非ず。本より已來常に空なり。菩薩、衆生を教う、何を以てか其の实性を觀ぜずして顛倒に著するや。若し諸法、畢竟空性なりと觀ぜば、則ち本より已來常に空にして、今失する処なしと知る。是の如く般若波羅蜜を行ずる菩薩は則ち能く衆生を祐利す、と。

(傍線筆者)⁽⁴⁾

その和訳は以下の通りである。

ここで、仏は自ら(大乘的世界つまり菩薩当人とその教化の対象の存続の根拠、それを法性の或るメカニズ

ム、それこそ空と呼ばれるものなのであるが、を問題として）その因縁を次のように説く。法性というものが過去には無かったが現在には有るというもの「本無今有」であるのならば、菩薩行を円満して菩提を得る、ということとは成立しない。ということは、菩薩が方便力を以て（衆生に法性の真理を）説く（そして衆生を涅槃に向かわせる）ことはできないであろう。なぜなら、もし法性というものが、過去には無かったが現在は有る、という因縁所生の法であるのならば、所謂凡夫の（日常経験における共通世界の）諸事物（＝共法）と異ならなくなってしまうからである。また、もし法性というものが、過去に有ったが現在は無いというもの「本有今無」であるのならば、（その法性を存在論的な根拠としているはずの）衆生及び諸法は断滅の（すなわち既に滅してしまつて存在していない）ものになつてしまふからである。諸法の法性というものは、過去においても空であつて、現在においても未来においても、空（なるメカニズムにおいて存在しているはず）である「⑧の空」。（この法性というものの空というありかたは、本来的な存在、性格なのであり、仏がその覚りの）智慧力によつて（法性を）空ならしめたものではないし、また、（その法性を根拠として存在しているところの）衆生及び諸法は（仏が未来において）無余涅槃に入る時に空ならしめるものなのでない。（その法性は仏の成道や入涅槃には関わりなく、）本初より以来（そして現在、未来に亘つて）空（なるものとして存続しているもの）なのである。菩薩は（このことを）衆生に教えているのである。どうして、衆生がその教えに従つて、その法性の眞実の存在性格を観することなく、従来通り顛倒した現実認識に留まつていてよいものであろうか。もし、衆生及び諸法を（このような）究極（的な存在相）において空であると観するならば、それら諸法も（法性と同じく）本より已来（そして現在、未来に亘つて）常に空「⑨の空」であり、今（仏が成道した現在においてその本来の存在性格を）失うことはない、ということがわかるだろう。このような（法性の認識に基づいて）般若波羅蜜において行ずるからこそ、菩薩は衆生を利

益することができるのである。

この和訳に示した理解からして、この場合の「本有今無」・「本無今有」の「今」とは、釈尊の入涅槃の時点ではなく、成道の時点をより強く指示している、と見なさざるを得ないのである。つまり「本有今無」が、仏の成道によって克服されその存在を否定されたところの無明、その滅を言い、「本無今有」が、それによってその存在が肯定されたところの明、その生を言っている、と見えるのである。が、しかし、『大智度論』の著者は、無明や明がそのようなものではなく、三世を一貫して存続しているところの法性空というメカニズムにおいて、**〔無明が明に転ずる〕**と主張しているのであり、『論』はこのような思想を**【引用4】**直前の文脈で「無明は転じて実ならずしむべからず」と表現しているのである。これは、つまり、**〔無明が明に転ずる〕**という、いわば歴史的に一回性であり瞬間的な出来事であるところの釈尊の成道という事実とは、大乘的な観点からするならば、法性そのもの内において、常に生起し続けている、ということなのであり、この空という動的なメカニズムにおいて、過去・現在・未来を一貫して存続しているところの法性が、菩薩の活動を永遠に支え続けているのである。したがって、『大智度論』の「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」に対する立場は、

- ①法性(Ⓑ)は、「本無今有」という〈因縁による法(Ⓒ)〉ではないし、「本有今無」という〈断滅である法(Ⓓ)〉でもない、また、「三世有法」という〈常住である法(Ⓐ)〉でもない、なぜなら、「三世(過去、現在そして未来に亘って先・中・後)に常に空というあり方において存続しているもの」であるからである。
- ②法性が以上のようなものであるから、法性に根拠づけられている諸法と衆生(共にⒹ)は、同様に「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」ではない。

というものなのである。この場合、『大智度論』は空の思想によって①と②の両者を否定しているのであるから、『本有今無』・『本無今有』というの、③の〈無常である法〉の否定すべき属性であり、『三世有法』とは、『大智度論』の中にそのまま記されている言葉ではないのであるが、『大智度論』が右に示した①の中の「三世（先・中・後）に常に空」を主張する際に敵者としておられる④の〈常住である法〉のことである。⁽⁴³⁾

そして、これが、われわれが注目すべき点なのであるが、①を破するのが②の空（法性空）であり、それはすなわち第一義空ないしは諸法実相の空あるいは般若波羅蜜の空、とされるのである（その事態を具体的に示すものが【引用4】の文である）。⁽⁴⁴⁾ ちなみに、この諸法実相の実相とは、『大品般若』の言う法性 dharmadhātu、あるいは敵者の言う自性 svabhāva、⁽⁴⁵⁾ の如きものと解しうるものであり、それは、諸法すなわち個々の存在者（物）に対してその存在論的基盤をなすところの、まさに存在そのもののレヴェルであったのである。が、しかし、それが空であるとは如何なることであるのかと言えば、少なくともこの場合の第一義空とは、表面的には、煩惱を具足する因縁所生の主体（空であるところの①）が修道（行般若波羅蜜）すること、敵者の主張であるところの主体の自性、ないしは、その自性に付随する固定的な有の觀念、を否定するという、所謂「無自性空」⁽⁴⁶⁾ のことなのであるが、それに留まらず、ここにおける第一義空とは、その修道の主体自らが依って立つ根拠としての法性を本質的に変容せしめるという〈無明が明に転ずる可能性〉であり、かつ、それは、その主体において無明が明に転じて、世界内には依然として明に転ずべき無明が存続しているという〈無明の無尽性〉である。であるから、第一義空は、その主体をして〈永遠に菩薩道を行ぜしめる根拠〉の如きものなのである。

なお、この意味における第一義空とは、例えば、『中論』第二十四章に述べられる四諦説を根拠的に再確認する意味における二諦、その内の第一義諦という概念が、『大智度論』において空という言葉によって補足され、

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三〇

大乘の菩薩の求道との連関において表明されたものである、と考えられる。したがって、このような空の思想の意味において、『大智度論』は積極的であると言うべきであり、この『論』が「真空妙有」⁽⁴⁷⁾・「諸法実相の積極的肯定」⁽⁴⁸⁾・「永遠の肯定」⁽⁴⁹⁾を説いている、つまり『中論』に比して積極的・肯定的である、という一般的理解も、その理解が『大智度論』が『中論』よりも存在論的な認識において顕示的な有論であるということではなくて、『大品般若』が説く法性 dharmadhātu を空というメカニズムにおいて解釈したところのもの、約言すれば、へ菩薩行の永遠性を根拠づける第一義空の思想からして、あらためてより根源的に理解しうるし、またそこにおいて、先掲したところの淨影慧遠の理解(これは時代的に後行するわけであるが…)の必然性をも予想せしめるのである。⁽⁵¹⁾

ところで、『大智度論』においては、「本有今無」的な無常に対して、それが、「則ち是れ空の初門なり」と言う⁽⁵²⁾ (要するに、その議論をあたかも低次元のものとみなしている) ような一面があるのであり、それは多分、卷九十六「釈涅槃如化品第八十七」中の『大品般若』の一節に見出される、次の如き「本有今無」の用例と相通するものである。

【引用5】

仏、須菩提に告げたまわく、是の如し是の如し、諸法は平等にして声聞の所作に非ず、乃至、性空は即ち是れ涅槃なり。若し新発意の菩薩、是の一切法は皆な畢竟して性空なり、乃至、涅槃も亦た皆な化の如し、と聞かば、心則ち驚怖せん。是の新発意の菩薩の為の故に、生滅は化の如く、不生滅は化の如くならず、と分別す、と。須菩提、仏に白して言さく、世尊よ、云何にして新発意の菩薩を教えて、是の性空を知らしめん、と。仏、須菩提に告げたまわく、諸法は本有今無なるや「と問うべし」、と。

(傍線「」内筆者、梵本未公刊)⁽⁵³⁾

とあるが如くである。この文章の趣旨は、

諸法の法性が空であることを教えるには、新発意の菩薩が畏れないように、まず、諸法は本有今無という生滅(無常)であろうか、と問いを發してからそれを否定すべきである。

ということである。梵本未公刊であるのが残念ではあるが、『大品般若』が「本有今無」に言及するのは、筆者の知る限りにおいて、この一例のみである。また、これに対応する『大智度論』の註釈は、經文に添った説明をしているのみで、特に目を引く内容はない。⁽⁵⁴⁾

なお、念のため付け加えておこならば、『大乘涅槃經』の「本有今無」偈が『大智度論』へ影響を与えたということは、般若空思想が仏性思想に先行することや、『大智度論』中に仏性思想の痕跡がないことから見て、考えられない。⁽⁵⁵⁾

第五節 『大智度論』における「本無今有、已有還無」説

そして、もう一つ注目すべきこととして、『大智度論』卷三「初品中住王舎城釈論第五」における、摩訶迦葉が自らの般涅槃に臨んだ時の教説が挙げられる。

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三三

【引用6】

長老摩訶迦葉は耆闍崛山に於いて三法蔵を集め、度すべき衆生を度し竟つて、仏に随つて涅槃に入らんと欲し。長老摩訶迦葉は晡時に禪定より起つて、衆中に入りて坐し、無常を讚説せり。a諸の一切の有為法は因縁の生なるが故に無常なり。b本無今有、已有還無「本と無くして今有り、已に有つて無に還る」の故に無常なり。(傍破線「」内 a b 筆者)⁽⁵⁶⁾

この傍破線部bの「本無今有、已有還無」は、『大智度論』中に少なくとも六箇所⁽⁵⁷⁾に認められるものであり、傍破線部 a b の連続性から見れば、『論』が否定しているところの、有為法の生滅の相(◎)を言っているのである。また、『大智度論』には、「本無今有」は生であり「已有還無」は死(滅)である、とも説明されている⁽⁵⁸⁾のであるから、「已有還無」は、それを「本無今有」と切り離して独立させれば、「本有今無」と同意であるはずである。

一方で、この「本無今有、已有還無」は、経量部と大衆部の説、すなわち、「過去無・現在有・未来無」を言っている⁽⁵⁹⁾と見なされる。そして、この「本無今有、已有還無」説は、求那跋陀羅訳『雑阿含』卷十三の所謂「第一義空経」に「不実而生、生已尽滅」、真谛訳の『俱舍論』に「先未有有、有已後無」と、ほぼ同意の文として存在しているのであり、また、玄奘訳の諸論、例えば『俱舍論』・『順正理論』に、それぞれ「本無今有、有已還無」・「本無今有、有已還去」⁽⁶⁰⁾と、ほぼ同語の文として記されているのである。しかしながら、羅什訳『大智度論』以前に「本無今有、已有還無」が同語で紹介された例を、筆者は寡聞にして知らないのである。なお、僧伽提婆訳と伝わる『増一阿含』ではこの部分が省略されている⁽⁶¹⁾。さらに、この阿含の「第一義空」の思想は、「本無今有、已有還無」という諸法の生滅の相、つまり、諸法が「本無今有」的に無常であること(◎)を言っているに

過ぎないのであり、かつ、それは『大乘涅槃經』にも受け継がれている（註13参照）如くであるが、『大智度論』の〈第一義空（㊸の空）〉や「諸法空（㊹の空）」の思想は「本無今有」的な無常（㊺）を否定しているのであるから、『第一義空經』・『大乘涅槃經』と、『大智度論』とは、それぞれの空の思想の本質が異なっているのである。⁽⁶²⁾

ちなみに、玄奘訳『俱舍論』の「本無今有、有已還無」に対応する梵文は、*abhūtvā bhavati bhūtvā ca pratigacchati*⁽⁶³⁾であるから、「本有今無」は *bhūtvā na bhavati* であろう。⁽⁶⁴⁾

第六節 結びに代えて

遠回りをしたが、ここで、北本『大乘涅槃經』全四十巻の、前分十巻に相当する「藏訳の確実な涅槃經」に対応するテキストに後から付加された、巻十「如来性品」の「本有今無」偈を挙げて、本稿の考察の結論と今後に考察すべき要点を挙げておこう。

【引用7】

文殊師利の言さく、純陀は心に如来常住を疑う、仏性を知見するを得たる力を以ての故に。若し仏性を見るを常と為さば、本未だ見ざる時は応に是れ無常なるべし。若し本無常ならば、後に亦た爾るべし。何を以ての故に。世間の物の、本無今有、已有還無なるが如く、是の如き等の物は悉く是れ無常なり。是の義を以ての故に、諸仏・菩薩・声聞・縁覚に差別有ること無し、と。爾の時に世尊、即ち偈を説きて言わく、
本有りて今無し。本無くして今有り。三世有法「三世に有である法」。是の「三つの」^{ことわり}処有ること無し。

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレヴェルで論じているのか（武田）

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三四

善男子よ、是の義を以ての故に、諸仏・菩薩・声聞・縁覚に、亦た差別有り、亦た差別無し、と。

(傍点傍線「」内筆者)⁽⁶⁵⁾

まず、この引用文に関する重要な事実を挙げておかねばならない。それは、『大乘涅槃經』の数少ない梵文断簡の中には、この【引用7】を跨いだものがあるのである、つまり、【引用7】の前後の梵文が一続きに存在しているのに、【引用7】の全文が、その梵文には欠落している、ということなのである。⁽⁶⁶⁾

そして、ここには、「純陀は心に如来常住を疑う」(傍点部)とあり、その根拠として、「世間の物の本無今有、已有還無」(傍線部)が示されている⁽⁶⁷⁾のであり、これに依って釈尊が「本有今無」偈を説いたのである。しかも、この「本有今無」偈には、卷十一以降のそれとは異なって、偈の内容に関する説明が全く無いのである。その上、この引用の中には、『大智度論』の中において羅什が用いた漢語、すなわち「本有今無」(【引用5】)と「本無今有、已有還無」(【引用6】)とが、そのまま用いられているのであるから、曇無讖が『大乘涅槃經』訳出の際に、漢訳の『大智度論』を参照しながら「本有今無」偈を付加した、ということはほぼ確実であると考えられるのである。

さらに、『大智度論』は、諸法は空であるから、「本有今無」・「本無今有」という無常でもなく、「三世有法」という常住でもない、と主張したのであるが、一方の『大乘涅槃經』は、「(空の思想に基礎づけられている」と言われてはいるもの⁽⁶⁸⁾)当然の如く空の思想を主題とした経典ではなく、如来や大涅槃の常を説く経典なのであるから、如何なる根拠によって、世間の物の「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」を否定するのであろうか、という疑問が生ずるのである。第一節にも記したように、少なくとも、『大乘涅槃經』の卷十一以降において示されている「本有今無」・「本無今有」・「三世有法」⁽⁶⁹⁾を否定する理由は、文字の上では『大智度論』に説かれてい

るものと同じではないのである。

細かい資料論的なことも付け加えておこう。それは、曇無讖の伝記に関することであるが、そこには、『大乘涅槃經』の訳出が（二回ないしは）三回に分けられていたことが記されているのであり、布施博士の曇無讖に関する諸伝や経録の詳細な研究に依れば、曇無讖の訳経の第一段階が前分十卷であることも確実のようである。つまり、「如来性品」に「本有今無」偈が付加された十卷分の經典が、まず最初に中国に紹介されたのであり、この偈を十分に説明しなかったことに、曇無讖が不足を感じて、第十一卷以降のテキストを求めたのであるならば、曇無讖の役割が「本有今無」偈の付加に留まらなかった可能性も予想されるのである。

筆を置く前に、あえて筆者の予測を述べておくならば、それは、『大智度論』における〈空というメカニズムにおいて存続している法性〉を、曇無讖が、『大乘涅槃經』において〈仏滅後にも存続する仏性〉として、強調しようとしたのではなからうか、というものである。なぜなら、「本有今無」偈を否定すれば、必然的に、空というメカニズムにおける法性の常住説が明らかになるからである。そして、もし、この予測が正しいのならば、曇無讖の思想理解力は透徹したものである、と言わざるを得ないのである。が、しかし、この予測は、『大乘涅槃經』の中分十卷の内の「梵行品」において、第一義空と「本無今有」的無常とが混同されている（註13参照）ことによつて、その正当性が危ぶまれるのであるから、（『經』の訳出が三回に分けられていたという伝承に従うならば、その三回目の訳出に当たる）後分二十卷の内容の更なる検討を要するのである。したがって、これらの諸問題を携えて、改めて『大乘涅槃經』の第十一卷以降を論ずることにしたのであり、この予測の当否は、曇無讖がこの偈を付加した意図が、〈『大乘涅槃經』の思想の独自性を主張するため〉なのか、〈『大智度論』と『大乘涅槃經』とのそれぞれの思想の相違を調停するため〉なのか、という疑問の解明と共に、後日の考察に委ねさせていただく。

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三六

註

- (1) 大正二二・四二二下16、四六四下10、五二四中23、五三二上28、29。
- (2) 国訳一切経涅槃部二、一二六頁脚註一六。
- (3) 布施『涅槃宗の研究』九六頁(国書刊行会、昭和四十八年)
- (4) 高崎『如来蔵思想の形成』一三〇頁(春秋社、昭和四十九年)。
- (5) 高崎前掲書二二八、三二一頁
- (6) 下田「原始涅槃經の存在」(『東洋文化研究所紀要』第一二三册)
- (7) 三分は、布施前掲書一〇四頁。七段階は、横超慧日『涅槃經』四一頁(サーラ叢書二六、平樂寺書店、一九九七年)。
- (8) 布施浩岳『国訳一切経』釈経論部八『涅槃經本有今無偈論』「解題」一五六頁。
- (9) 僧宗曰く。疑もて謂う、本有今無は無常法なり。如来、既に是れ本有今無なり。事に就いて求むるに、応に是れ無常なり。而して宗を開いて常を言う。是の故に疑なり。『大般涅槃經集解』卷二十四(大正三七・四七二上2、4)
- (10) 此の偈の義、人に随つて不定なり。『大般涅槃經義記』卷四(大正三七・七一八上21、22)
- (11) 用例は多数有るが、例えば、『サンユッタ・ニカーヤ』の「迦葉相応 12. Parammarāṇam」(PTS, "Samyutta-nikāya, Part2", P222-3「南伝」第一三卷三二四、六頁)、『雜阿含』(大正二・二二六上13、中7、四一九上3、中13)参照。
- (12) 大正二五・七八下、一六三下、一七〇中、一七一上、一七一中、二〇〇中、二二三中、二八八中、二九〇下、二九三中、二九六中、三六四中、四三二中、四五五中、四八〇下、五八六中、六九二下、七〇〇下、七〇三下、七二九下、七三〇中、七三〇下、七三一中。
- (13) 『大乘涅槃經』の、例えば、卷十六「梵行品」では、『大品般若』に説かれる「十八空」の内の十一種を挙げて空の思

想に言及している(大正一二・四六一中5〜8)が、第一義空を「本無今有」的な無常と混同しているようである(同下8〜14)。それに対して、『大智度論』は空の思想によって「本無今有」的な無常を否定している。これらのことは、後に本文中で阿含經典の空の思想に触れながら考察する。

(14) 拙論「大智度論に顕れる得無生法忍の意義」参照。『東洋の思想と宗教』第十四号、早稲田大学東洋哲学学会、平成九年。

(15) スーカラ・マツダヴァ *sukara-maddava* とは「特殊なきのこ」と見なされている。中村元、仏典講座Ⅰ『遊行経』上、四一〇〜一九頁(大蔵出版、昭和五十九年)。

(16) 大正一二・三七二上7〜中5

(17) 大正一二・四〇七中9、「北京」三二卷・No.七八八・一八八頁二段。

(18) 例えば、高崎前掲書一四八頁。

(19) 大正一二・三七二上2〜中12、下田『藏文和訳大乘涅槃經』一一二頁(山喜房、一九九三年)

(20) 大正四四・七四五中21〜25

(21) 大正一二・五二四中8、なお、『大乘涅槃經』のここでの第一義空は、空と不空を併せ持つものであるので、後に触れるように『大智度論』のそれとは異なっていると云ってよい。

(22) 大正三七・五四四上21〜23

(23) この〈慧遠等の問題〉と〈無生法忍〉と「仏性」の関係について、筆者は、平成十二年に駒沢大学で開催された宗教学会において、〈大乘涅槃經の「如来常住・仏性」説は「大智度論の思想」の改変か〉と題して口頭で発表を行っているが、現在ではその内容に見直したい点もいくつかある。また、その発表においては、本稿の主たる関心であるところの「本有今無」偈については、その出自である『大智度論』の典拠は配布資料に示しておいたが、詳細な検討は保留していた。なお、道生の理解について筆者は(それを十分に論じる資格はないのであるが)疑念を持っている。

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三六

- (24) 梵本 [Poussin] “Prasannapada”, P273L5-6, P580L9-10. 羅什訳『中論』大正三〇・二〇中26〜27、三八上26〜27。

「観有無品第十五」第十一偈

asti yad dhi svabhāvena na tan nāsīti śaśvatam, nāstīdānim abhūt pūrvam ity uchedaṅ
prasajyate. なぜなら、自性をもって有るものが無いというのではない、というならば常住が、過去に有って現在は無い「本有今無」、というならば断滅が、付随するからである。

(羅什訳) 若し法に定性の有りて無に非らざれば、則ち是れ常なり。先有にして今無なれば、是れ則ち断滅と為す。(「内筆者)

「観邪見品第二十七」第十二偈

nāpi abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate, kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto vāpi
ahetukāḥ. また、過去に無くて現在に有る「本無今有」、ということはない。なぜなら、そこに誤りが付随するからである。我は、作られたもの、あるいは、因が無くして生じたもの、になるであろう。

(羅什訳) 先無にして今有ならば、此の中にも亦た過有り。我は則ち是れ作法にして、亦た是れ無因と為らん。

(「内筆者)

*傍点部の「無因から生じたもの」に関しては、『大智度論』も「有為法が本無今有では無因から生ずることになる(取意)」と言っている(大正二五・二九六中12〜23)。また、このような議論は『中論』第一章にもある。

- (25) 例えば、羅什の用いる「諸法」とは、『中論』では主に bhavaḥ (諸存在) であったのであるが、『二万五千頌般若』では主に sarvadharmāḥ (一切法) なのであるから、『大智度論』の「諸法」は sarvadharmāḥ である可能性が高い。

- (26) 例えば、大正二五・一七〇中19〜下4、二八八上16〜下1、二九八中27〜下6、三三二上5〜6。

(27) 例えば、大正二五・三九三下26～27。

(28) 有部においては、七十二種の有為法は常住の法体であるが、『大智度論』が否定の対象として意識している有部の常住の法は（管見によれば）三無為のみのようである。

(29) 『大品般若』にも、「諸法の性空」として、⑧の空が言及されている、と考えてよいと思われる。例えば、「實際（信本際）品第八十」。

(30) この場合の〈法性〉は、『大智度論』が『大品般若』の注釈であることからして、『二万五千頌般若』の用例から見ると、*dharma*（梵本「木村」2.3, P97L2, 12）は有為無為についてのみ言われている可能性があるので、如・實際と並べて用いられているところの *dharma* (*dharma*)（梵本「Duff」P53L17-18他）であろう。また、周知のように、『中論』においては、羅什は *dharma* を「諸法実相」と漢訳しているのが、先学はそれを法性と和訳しているので、区別が必要である（例えば、稲津紀三・曾我部正幸編訳『中論本頌』一二四頁（三宝、昭和六十三年）、三枝充恵『中論』四九三頁（第三文明社、一九九一年）、立川武蔵『中論の思想』二三八頁（法蔵館、一九九四年）など29）。

(31) 『大智度論』は「諸法実相には畢竟空という名がある（五七八下4）」。畢竟空とは即ち如・法性・実際である（六一八中28～29）」と言っているから、この場合、『大智度論』は、*dharma* と *dharma* を、それらが「空」であることにおいて同意である、と解釈していることになる。また、「般若波羅蜜は是れ諸法実相なり（四八五下7～8）」と言われ、諸法実相の浄なることの異名の中には如・法性・実際と般若波羅蜜とが挙げられている箇所もある（五〇七上15～21）。同様の典拠は他にも多数有る。

(32) 註24参照

(33) 例えば、大正二五・六八八上25～中7、六九一上12～13。

(34) 『大乘涅槃経』に関連する具体的な例、すなわち、涅槃と如来についてコメントしておくならば、④に見られる涅槃

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか（武田）

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三〇

に関しては、それまで、外教と有部が、それまで存在性があつたものの存在が無くなったところの、常恒的な有としての虚無の状態としていた涅槃、その涅槃が『大智度論』の立場からは空であるという、ある積極的事態として捉えられているのである(例えば、大正二五・二〇七下17、20、三九三下20、23)。また、如来についても、同様の積極的な意味における如来空が説かれている(例えば、五六四中24、七四六中24。『中論』第二十二章第十四偈にも「如来の自性空」が説かれている)。そして、同四五四中24では「如来は空中に不可得なり、空を離れても亦た不可得なり」とあつて、『中論』が第二十二章第十一偈において「空と説くべからず、不空とも説くべからず」と言うのと同様である。

(35) 例えば、大正二五・七四下7、8。不可説は『二万五千頌般若』では、*anabhiḥāpāya* 以外の梵語、例えば *aprayāhāra* なども用いられている。

(36) 例えば、大正二五・一〇一下8、二三四下18、三四五下13、四〇六上13、四二二中16。

(37) 筆者は、平成十一年に東洋大学にて開催された印仏学会で、「大智度論を一貫する主題は不住涅槃の思想ではないのか」と題して発表を行った。

(38) 中村元・紀野一義訳註『般若心経・金剛般若経』十二頁(岩波文庫)。筆者は、*nāvidya nāvidyākṣayo* (同一七五頁)を、永遠の菩薩道という観念において解釈した。そして、十二因縁の順逆観の無尽性もその観念で理解できると考えている。

(39) 大正二五・六九〇下15、16

(40) 『大智度論』大正二五・六九〇中12、16、『大品般若』大正八・四〇〇下11、15。

(41) 大正二五・六九二中26、27

(42) 大正二五・六九二中13、14。なお、『国訳一切経』「釈経論部」五下の二〇一六頁と『国訳大蔵経』「論部」四卷の五一四頁では、「実なからしむべからず」と誤植されているので、注意しなければならない

(43) なお、「三世有法」は、正当有部が主張する「三世が有」のことではなく、よく誤解されていると言われるところの「三世に有なる法」のことである(例えば、吉元信行『アビダルマ思想』一三三―四頁、法蔵館、昭和五十七年)。また、②に見られるように、法と衆生とが分けて言われることがあるのは、人法二空説(例えば、大正二五・八五中19)にも見られることである。

(44) 数例を挙げておこう。第一義空は無作法・無因縁法・細微法を破す「つまり③の空は④を破す」、第一義は諸法実相に名づく(大正二五・二八八上16―下1)。第一義空は大空とも呼ばれる(同七二三中9―10)。諸法実相は畢竟空・性空・無所得空である(同七四六中15―16)。畢竟空は即ち是れ如・法性・實際なり(同五七八下4)。般若波羅蜜は是れ諸法実相なり(堂四八五下7―8)。また、諸法実相の浄なることの異名の中には如・法性・實際と般若波羅蜜とが挙げられている箇所もある(五〇七上15―21)。

(45) 自性 svabhāva については、やはり、羅什が漢訳する際の概念規定に多様性が見られるのだが、数例を述べておけば、羅什が『小品般若』で用いる「自性」は、『二万五千頌般若』では svabhāva だけでなく svalakṣaṇa であつたりもするのであり、逆に svabhāva を「法性」と漢訳している例も見受けられる。また、『大智度論』より後に訳出した『小品般若』では、svabhāva を「自性」と漢訳することは少なく、主に「法性」とし、prakṛti を「法性」としている場合もある。羅什が『小品般若』で「法性」と漢訳するのは基本的に dharmadhātu である。

(46) 例えば、「一切諸法は因縁の存在であるから無自性であり、無自性であるから空である」という有名な一文は、大正二五・二〇七下23―25にある。

(47) 三枝充恵「大智度論入門」『増補新版 龍樹・親鸞ノート』七一頁(法蔵館、一九九七年)。三枝博士は、「真空妙有」という語は「論」に出ていない、と言っている。無論、筆者も同意見である。

(48) 真野正順『国訳一切経』『大智度論』「解題」十一頁

(49) 山上曹源『国訳大蔵経』『大智度論』「解題」一頁

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレヴェルで論じているのか(武田)

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三三

(50) 最近(平成十年)刊行された『大藏経全解説大事典』(雄山閣出版)における笠井哲氏の解説も同様であり、かつ、そこには「ラモット博士の研究を根拠にした『大智度論』の著者が龍樹でないことが認められつつある」(取意)とも記されているが、筆者の意見はその対極にあるところの龍樹著者説である。拙稿「『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか」『国際仏教学院研究紀要』第三号、平成十二年。(以下「紀要論文」と略称)。

(51) 筆者は、「紀要論文」一二二頁に空思想の適用外のものとして「後世・往生」を挙げ、安易な態度で『大智度論』の積極主義の一例と述べたが、これは果報としての「後世・往生」であり、積極主義の一例ではあるものの、『中論』第二十四章での空思想の範囲内であるので、ここで訂正させていただく。

(52) 大正二五・二九〇下4

(53) 大正二五・七二九上2、9、八・四一六上9、16。異訳にもある、『放光般若』大正八・一四一中13、17、『大般若第二会』大正七・四二五下27、六上10、『大般若第二会』同七六一中10、25。なお、『二万五千頌般若』の公刊されている部分での用例において性空は *prakti-sūnyatā* なのであるが、本本未公刊のこの箇所は玄奘訳では「自性空」となっているのび *svabhāva-sūnyatā* と思われる、いずれにせよ、梵本の公刊が待たれる。また、詳しく説明する余裕はないのであるが、引用中の「不生滅は化の如くならず」は、『大品般若』やその異訳においては「不生不滅は……」となっている。しかし、羅什は『大智度論』において『大品般若』を訂正している(僧叡『大品般若序』参照)のであるし、本文第三節に掲げた諸法の分類から見ても、「不生滅は……」が正しいと考えられる。

(54) 大正二五・七三〇下27、上7

(55) 仏性思想の起源としては、周知のように般若経の自性清浄心が挙げられている(例えば平川彰著作集第三卷『初期大乘仏教の研究』三〇五、二八頁)が、『大智度論』の著者のそれに対する理解は「清浄とは空である」というものであり、それは『論』中に度々提示されている(例えば、大正二五・五〇八下5、7、七二三中9、10)。

(56) 大正二五・七八中27、下10

- (57) 二五・七八下9、二九三中14、四五五中17、四八〇下9、五八六中17、七二九下27。
- (58) 例えば、大正二五・一六三下22、五八六中16、18。
- (59) 例えば、『異部宗輪論』大正四九・一六下26、27。ところで、この「本無今有、已有還無」は、吉元信行教授の『アビダルマ・ディーパ』の研究に依れば、本来、ヴェーダの説とサーンキヤ学派の思想、すなわち、原因（ヴェーダでは「太陽」・サーンキヤでは「勝因」）と結果（共に「眼」）に関する、異なった主語の〈因果論的な議論〉であるところの「因中有果説」に反論したものであったらしいのである（吉元前掲書一四三―一六頁）。とはいえ、原因である「太陽」や「勝因」の無を言う経量部と大衆部の説は、結果である「眼」の「本無今有、已有還無」であるから、同一の主語の〈存在論的な議論〉になるのである。
- (60) 大正二・九二下17、18、大正二九・一〇五中21、22、二五八下29、六二五下29。この『俱舍論』と『順正理論』の文章は『第一義空経』なる經典の一節であり、この經典は本文中にも示した『雜阿含』卷十三（No.三三五）や『増一阿含』卷三十（「六重品」No.七）に相当するわけだが、残念ながら巴本は無い。また、これらの阿含經典における教説の主は釈尊であって、『大智度論』におけるそれが摩訶迦葉であることとは異なる。
- (61) 大正二・七二下16、17。
- (62) 『第一義空経』に関しては、ラモット、松田和信、宮下晴輝の各氏に論文があるが、本稿に示した筆者の理解とは関連性が薄く。Lamotte, "Trois Sūtra du Saṃyukta sur la vacuité" (*Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, vol.36 Part2, London 1973) 松田「縁起に関する『雜阿含』の三經典」(『仏教研究』第十四号、国際仏教徒協会、一九八四年)、宮下「『俱舍論』における本無今有論の背景」(『仏教学セミナー』大谷大学仏教学会、一九八六年)
- (63) 梵本 [Pradhan] P299L13-14
- (64) ただし、註24に前掲した『中論』の「観有無品第十五」第十一偈と「観邪見品第二十七」第十二偈の梵文とは異なる。

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレヴェルで論じているのか(武田)

『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレヴェルで論じているのか(武田)

三三

また、島地大等『国訳大蔵経』経部第八卷『大般涅槃経』「解題」一七頁での還元梵文 *pūrva bhūtoppanābhūta* の根拠は「解題」中には明示されていない。

(65) 大正一二・四二二下10～18

(66) 高崎前掲書一二九頁、『壺月全集』五七〇～八五頁(同刊行会、昭和八年)、松田和信「中央アジア出土大乘涅槃経梵文断簡集」六五～六頁(東洋文庫、一九八八年)参照。

(67) 「本無今有、已有還無」は『大乘涅槃経』中に、【引用7】以外に、少なくとも五箇所有る。大正一二・四六一下、五二六中、五六六中、五七二下、五九五下。

(68) 常盤大定、国訳一切経『大般涅槃経』「解題」

(69) 大正一二・四六四下8～五上25、四九二上15～21、五二四中19～下2、五三一上26～中3。

(70) 『梁高僧伝』卷二「曇無讖七」では三回(大正五〇・三三五下25～中6)、『出三蔵記集』卷十四「曇無讖伝第三」では二回である(大正五五・一〇三上16～中7)。

(71) 布施前掲書一〇四頁参照

Summary

A significant verse of the *Mahāparinirvāṇasūtra* and its interpretation in the *Mahāprajñāpāramitāśāstra*

Kohgaku Takeda

The *Mahāparinirvāṇasūtra* (『大般涅槃經』 T374), translated into Chinese by Dommusin (曇無讖), contains a significant verse stating, “(*Dharma*, which) existed in the past, do not exist now (本有今無 *bhūtvā na bhavati*). (*Dharma*, which) did not exist in the past, exist now (本無今有 *abhūtvā bhavati*). (*Dharma*) exist in the three (past, present and future) times (三世有法). Such thoughts (previous three sentences) can not be (無有是處)”. This verse however, can neither be found in the Sanskrit fragments, nor in the Tibetan translation (Peking edition, No.788). If we manage to understand, why this verse is included in the Chinese version, we can clarify the process of its formation.

The meaning of this verse is, that *dharma* are neither impermanent, nor permanent. If this is so, how does the Chinese version explain *dharma*? In the *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (『大智度論』 T1509) translated into Chinese by *Kumārajīva* (鳩摩羅什) about nine years before the *Mahāparinirvāṇasūtra*, there are many passages explaining this verse. For example, it is stated that “Since *dharmadhātu* (法性 the nature of *dharma*) is *śūnyatā* (空), *dharma* are also *śūnyatā*, and that therefore both (*dharmadhātu* and *dharma*) are neither impermanent, nor permanent. *Dharmadhātu*'s *śūnyatā* should therefore not be seen as nihility, but rather as that, which enables the bodhisattva to turn *avidyā* (無明) into *vidyā* (明). I suggest, that Dommusin adapted the Chinese wording of his translation to the one previously forged by *Kumārajīva*, as in cases of “本有今無” and “本無今有、已有還無 (*bhūtvā ca pratigacchati*)”. As soon as I get the chance, I hope to examine these questions more in detail.

『大智度論』

は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか(武田)

三三