梁代二諦思想の特質

——僧肇の二諦説との関連について——

福島光哉

隋唐時代の佛教は全佛教史の中でも特筆すべき重要な意義をもっている。この時期の中国佛教は佛教が伝来してより五百年を経過し、単なる学派佛教ではなく宗教性豊かなしかも中国的な佛教として諸宗派がつぎつぎと誕生したところに著しい特色を見ることが出来る。そしてここに成立した各宗派の教義は日本においても古くから深く研究せられて来た。がこれら諸宗派の成立は決して突如として香り高く咲き誇ったものではなく、長い間の模索によって漸く完成したものであることはいうまでもない。一口に模索といっても、実はそこには筆舌に尽くせぬ程の努力精進が傾注せられていたのである。真に中国化した佛教確立のためには勿論出家として俗塵を離れ、真剣に禅定や学問に励んだ高僧の偉業によることは当然であるが、さらに時の王朝に対して激しく佛教の方外的性格を強調したり、また時には政治権力と結託して世俗的な思惟方法を多分に取り入れたりしたことも忘れてはならない。中国の佛教が単に出家だけの宗教ではなく中国の大地に根を下した宗教となるためには、不純な要素をも受容しながら世俗社会と何らかの関係交渉をもたねばならなかった。そのような事情を端的に具現している場合の一つとして梁代の佛教学を数えることが出来ると思う。先年、京都大学人文科学研究所を中心として、関西の中国関係諸学者による共同研究の成果が「肇論研究」「慧遠研究」として発表されたが、これによってもそのような中国佛教の性格を充分に教えられるのである。したがって私は梁代の佛教学が中国固有の哲学思想との関連によって前代より大きく変貌していった一断面を、主として二諦思想の上に眺めていきたいと思う。そのた

めに先ず鳩摩羅什の門下で僧肇が学んだインド的色彩の濃厚な二諦説と対比しながら、梁代の三大法師等に見られる二諦思想の特質を考察してみたい。故に初めに僧肇の学説を略述し、ついで梁朝の学説を述べながら僧肇との差異を論じ、最後に二諦思想を通して梁代における佛教研究の様相について論述してみようと思う。

一

陳の慧達が肇論序にいうごとく、[1]僧肇は空法の道を明らかにするために真俗二諦を釈して佛教の門を顕示した。僧肇は多くの羅什門下の中でも解空第一と称讃されたといわれ、[2]羅什に師事して龍樹系の中観哲学を徹底的に研鑽し、あわせて東晋思想界の主流をなしていた王弼や郭象等の老荘学における「無」と佛教の「空」を峻別して、[3]大乗の空法が中国思想界に確固たる地盤を築くべく努力を傾注した人であった。そしてそのような般若空を闡明にすべく二諦義が論ぜられたのであるから、僧肇にとって二諦の問題は彼の佛教思想上最も重要な要素の一つであることはいうまでもない。しかしまたその反面、二諦義はあくまで空性を解明するための手段に過ぎず、しかもそういう二諦説の方便的性格は後の三論宗においても大いに強調せられているところであって、二諦義そのものが諸法の実相と一致するとは言明し難い。

羅什や僧肇以前の中国においても般若学は盛んに行われ、いわゆる六家七宗[4]がそれぞれの般若空観説を確立していたのであって、肇論にはこのうち「心無」「即色」「本無」の三説を取り上げて批判している。[5]それによると心無説は竺法温や道恒などの説であって、[6]物は空ぜず心のみを空ずるという。事物そのものは空でないが対象を認識する主体が無自性空であるというのである。だから僧肇はこの万物を空じない点を非難している。即色説は支道林の即色游玄論に説かれていて、色性は自ら色である（自色）わけでなく、したがって色といっても色そのものではない。色を色として成り立たせているのは他の色を待って始めて色となるだけのことであるという。僧肇はこの説に対して、色が自色でないというのは正しいが色が即非色である点を領解していない。換言すれば般若は即色であると同時に即非色でもあることを見逃しているというのである。本無説は釈道安や慧遠あるいは竺法汰の説といわれ、非有非無とは非有は有がないということであり、非無とは無もないということであるという。ただ吉蔵の中論疏によれば道安の本無説は万物生成

の前に無があったことをいうが、これは諸法の本性が空寂であるということであって、羅什・僧肇の説と同じだといっている。⑦いずれにしても本無説の非有非無に対して僧肇は非有とは真の有でないということであり、非無とは真の無でないということであると反論している。

この本無説に対する僧肇の反論は重要である。非有とは有がないことではなくて有でないことであり、非無も同じく無でないということである。逆に有と説くのは有という言葉をかりて非無を表わし、無と説くのは無をかりて非有を表わそうとすることである。もともと事物が存在するといっても他物との関係において存在するのであり、したがってそれ自体の存在というものはあり得ない。だから存在を存在として成立せしめる根拠は存在自体ではないから、存在するといってもそれは非存在の存在といわねばならない。

夫物物レ於物一、則所レ物而可レ物、以レ物レ物非レ物、故雖レ物而非レ物⑧

とはそういう事情を物語っているのである。さらに有は常に無によって成り立ち無は有によって成り立つ。註維摩経に

欲レ言レ其有一、有不レ自生一、欲レ言レ其無一、縁会即形、会レ形非レ謂レ無、非レ自非レ謂レ有、且有レ有故有レ無、無レ有何所レ無、有レ無故有レ有、無レ無何所レ有⑨

というのはその点を指しているのである。

以上のような空観に立って僧肇は二諦の性格をどのように考えたであろうか。彼は俗諦は有、真諦は無であるという一応の定義に基づいて論じているところがあって、有得という偽号は俗諦であり、無得という真名は真諦であると考えている。しかし有得と無得とは言葉は異なるが別々の理を表わすものではない。大品般若経に

世尊、世諦第一義諦有レ異耶、須菩提、世諦第一義諦無レ異也⑩

と説かれているのがその証拠である。そしてこの場合、真俗二諦の概念は相待的並列的に把握されており、しかも真諦は非有、俗諦は非無を明すものだから、二諦は唯一の理を指示するものだと強調している。しかし僧肇は真俗二諦を以上のごとく概念規定するだけでなく、真諦は単に有に対する無ではなく「名教の外に静かにある」（不真空論）ものともいい、「非有非無こそ真諦である」（同上）ともいっている。すなわち有とか無という名はいずれも物の実相とは一致しないけれども、かりに有とか無と名づけたに過ぎないのであって、したがって名号の

及ぶ限りそれは仮名であり偽号なのである。だからこのような仮名・言教は悉く俗諦に摂尽され、言亡慮絶の真諦と区別せられることになる。そしてこのような二諦が説かれたのは断常の二見を破して中道を闡明せんがためであり、その意味において方便としての俗諦の価値があることになる。後に吉蔵が成実宗の二諦説に対して三論宗の二諦は教諦であることを頻りに強調したが[11]、その教諦の淵源を僧肇に見出すことが出来るのである。

故に名教の外に越えた真諦を敢えて名を仮りて説くのが俗諦であるから、俗諦は真諦を表現するための手段でなければならない。俗諦の有とか無というのもそれ自体の有や無をいうのでなく、有無と名づけられることはそのまま非有非無を表わしているといわれる所以である。真俗が有・無・非有非無等と表現される時、実質的にはそれぞれの否定がすでにその概念の内に包含されている。そしてその否定的性格を把握するところに空性の世界が現前して来る。だからあらゆる俗諦的現象もその一つ一つに真諦の理が如実にあり、真諦の理はそのままで俗諦に帰って来なければならない。「仮名を壊せずして実相を説く」といい「真際を動ぜずして諸法を建立する」という般若経の所説もこのような般若の理解を通して始めて納得出来るのである。僧肇が

然則道遠乎哉、触〻事而真[12]

と力強く述べていることからも、真諦と俗諦の相即関係は充分に汲み取ることが出来る。

僧肇の佛教学は羅什に直接師事して、インド伝来の般若思想を身につけたので、従来の大小乗並用の中国佛教に大乗主義的般若空観を確立し、合せて中国固有の老荘的無と佛教の般若とを明確に区別したところに不滅の功績を残した。したがってその教学はインド佛教を純粋な形で受容しようとする努力に終始したものであった。二諦思想においてもそのような特徴は随所に見受けられる。すなわち彼の二諦観は中論の方便施設としての二諦観、般若経や維摩経に見られる色即是空の教説に基づいており、したがって真俗二諦の相即関係を明らかにして小乗的な析空観を厳しく批判しているのである。しかしこのような特徴を有する僧肇はかえって中国人固有の思想や従来の中国佛教学と対決はしたが、これらと融合し得る余地を充分に持たなかった。五世紀の初頭における般若理解の深さでは他の中国人学僧の追随を許さないが、僧肇の佛教学をそのままの形で継承することは困難であった。その理由は歴史的地理的条件からも考えられるであ

ろう。たとえば羅什・僧肇の活躍した後秦は姚興などの崇佛国王に庇護されて、長安佛教はまことに華やかで教学も大いに栄えたが、やがて什肇の滅後間もなく後秦は東晋の劉裕に亡ぼされ、さらに北魏太武帝の破佛があってここに長安佛教は一時その発展を阻止されるに至った。そして輝かしき羅什佛教はやがて江南佛教界に受容されて新しい展開を見ることになるのである。

しかし以上のごとき社会的背景に止まらず、僧肇の思想自体に中国の宗教社会に受け入れ難い要素があったに相違ない。学者としての僧肇の名声は南北朝において甚だ高かったけれども、彼の宗教性や求道者的態度についてはいささか充されないものがあり[13]、その点に関しては彼と共に羅什の門下生であった竺道生などに一歩を譲らねばならなかった。しかも中国知識人が要求していた宗教思想は什肇のインド的色彩の濃い否定主義的般若思想ではなく、慧観や竺道生のごとき涅槃経に媒介された新しい般若思想でなければならなかった。そして更に梁代には成実論などの研究によってより一層有的肯定的な般若観が生れ、それが二諦思想の上にも顕著な影響を与えて来るようになるのである。

二

義学の盛んな南朝にあって、二諦に関する論議が沸騰したのは梁代の崇佛皇帝たる武帝の頃であった。この時には専門的な学僧だけでなく皇帝側近の貴族や知識層も大いに論陣を張ったことが広弘明集所載の「令旨解二諦義並問答」によっても知られる[14]。この問答は梁の昭明太子が天監乃至普通年間に僧俗二十二人の質問に対して自身の二諦義を明らかにしたものであるが、専ら涅槃経所説の二諦観に立脚したものである。即わち涅槃経聖行品には出世人の所知を第一義諦とし世人の所知を世諦という。そして第一義諦即世諦であって二諦は同じ一つの理を指しているのであるが、衆生に随順して二諦ありと説く方便説に過ぎないといわれている[15]。したがって昭明太子の場合も凡聖所見の境が相違することによって二諦の区別があり二諦は相即するというのであるが、諦とは審実という意味でありながら俗諦は浮偽起作であると定義している。凡夫において審実なるものが俗諦であるが、その凡夫の所見は悉く横見であるから凡夫世人の所知たる偽妄を諦と名づけるところに問題が残る。太子に対する反問は多くこの点に注がれていて、それに対する太子

の解答も一貫せず甚はだ曖昧である。またこのような二諦論は人の上に二諦を見ているが法の上には二諦を明らかに成し得ず、凡夫において空有の生法を見る俗諦と聖人において非有非空の無生法を見る真諦との二諦を観じたに過ぎない。しかし梁代の二諦説が俗諦の問題に集中されたことは事実で、これは後述するごとく三大法師や僧綽の場合にも顕著に見出される。その原因は吉蔵のいうごとく正しい因縁生即空の理解に達していなかったからであろうが、とにかく僧肇の真諦中心の二諦説と頗る対照的であることを免がれない。そしてそれが単に梁代という特殊社会に基づくだけでなく、中国思想と仏教の問題にまで発展する可能性を蔵しているのではないかと思われる。

さて梁代の二諦説は昭明太子の場合よりも、成実学派といわれる当代の代表的な学僧達によって一層精細に探究せられた。彼等の仏教学は本質的には羅什系の中観仏教を継承しているが、僧肇のような三論中心主義ではなかった。彼等の場合は般若経・維摩経や三論のほかに、いささか傾向を異にする涅槃経や成実論がその思想的背景となっていた。殊に二諦論を展開する上において成実論の果たす役割りは極めて大きい。そこで先ず成実論所説の二諦について瞥見してみようと思う。

成実論の二諦説は滅諦聚に説かれていて[16]、これによると二種の二諦を観ずることによって仮名心・法心・空心の三種心を滅し、以て滅諦に至るという。そして初重二諦によって人空法有を明かし第二重二諦によって人法二空を明かすといわれる。前者の人空法有とは人瓶等は自体のない仮有であって実有でないのに凡夫はこれを実有なりと執ずるのを俗諦という。それに対して五陰や涅槃等の法は実有であってこれを真諦となすというのである。したがってこの真諦と俗諦とは全く別なものであるから智顗も指摘しているように二諦の間に相即は見られない。第一義諦中に世諦なしとせられる所以である[17]。そしてこれは毘曇の所説と同じであって、成実論はこの毘曇の説を破析して自らの二諦説である人法二空を第二重二諦において説いている。元来、成実論の著者といわれる中天竺の訶梨跋摩は初め薩婆多部に学んだが満足出来ず、転じて大乗をも兼学したといわれる[18]から、以上のような事情も納得出来る。その第二重二諦とは

五陰実無、以二世諦一故有、所以者何、佛説二諸行尽皆如レ幻如レ化、以二世諦一故有、非二実有一也……第一義者、所謂色空無所有、乃至識空無所有、是故若

人観二色等法空一、是名レ見二第一義空一[19]

と説かれていて、初重二諦の真諦である法有がここでは世諦の有に過ぎず、真諦においては五陰等の法もまた空である。五陰の滅無を実となすというのである。

以上のごとき成実論所説の二諦に基づいて成論師達は種々なる二諦義を唱えた。その学説については吉蔵などの論書に詳しい。まず智蔵の二諦義は大意・釈名・二諦体・相即等の十門分別によって説かれたといわれる。[20]そして釈名において諸法の仮名なるを俗諦といい諸法の空を真諦として、三論家ではこれを「三仮俗諦・四忘真諦」といって批判している。三仮とは因成仮・相続仮・相待仮のことであって、成論師は一切諸法の存在の仕方を仮有と見なしこれを分析して成実論に随って三仮にまとめ、三仮の解釈をめぐって盛んに議論をたたかわせたのである。因成仮とは因縁所生の法を指し相待仮は相依相待の有り方をいったものであるが、僧肇と比較する時相続仮の有り方が問題となるように思う。成論師の相続仮とは前念が滅して後念を生ずる時その両念の接するをいうのである。しかしこれには色々な説があって、例えば法雲は前念と後念との間に滴々の断続あり前念の滅処に後念が補続するという。智蔵や僧綽は後念起って前念に接し前念転じて後念となる、すなわち前念は滅しても同時に前念が転じて後念に相続するという。あるいは前念の滅するのと後念の起る始めにおける中間に相続仮が成立するとの説もある。さらに彼等は三仮各々に俗諦中道ありといって、相続仮の中道については相続く故に不断、念々滅する故に不常、したがって不断不常の中道を見るといっている。一方僧肇は物不遷論において存在と時間の問題を取り上げ、存在が持続することを徹底的に否定している。一切の事物は生成変化するから動であると人はいうが、実は同じ理由で一切の事物は静でなければならない。なぜなら現在の事物は過去の物が現在に至って存在しているのではなく、現在の物がやがて過去のものになるのではないからであるといっているのである。成論師は相続仮中道を説くにあたって非相続の面を考えてはいるが、そもそも相続仮は事物が時間的に変化しながらなおその実質を失わないということを前提しており、その限りにおいて仮有を実有的実体的に考えていたといい得るのであるが、僧肇の場合はこの仮有をそのまま非有的に考えて物の実質が相続するという考えを完全に払拭している。その意味で僧肇はより空観的であって成論師の到底及び得ないところであろう。成論師は仮有の有

的な側面と無的な側面とを合せ保持するような中道観にとどまったのである。

また「諦」の概念規定について成論師の間に解釈の相違が生じた。たとえば法雲は諦とは理に反せざる言説であるといい、僧旻は能照の智こそ諦であると主張したが、能照の智も能詮の言説も所照の境、所詮の理を予想して始めて成り立つと考えていたのであるから、昭明太子の立場と同じく智蔵などの境理を諦とする説に落ちつかねばならない。吉蔵も成論師の二諦が前述のごとく三仮俗諦・四忘真諦とまとめた時に、成論師二諦説の根本的な欠点は境理を諦とするところにあるのだといっている。般若諸経や涅槃経あるいは三論では必ずしもそういう態度を取ってはいないが、成実論によると境理を諦とする立場に立っていることは明瞭である。そして諦という名目に関する定義について各種の議論が起ったのは俗諦に関してであった。成実論では俗諦は虚偽不実の代名詞のごとき印象を与えていて、俗諦を説く意義は虚偽なる俗諦を捨てて真諦に悟入すべきことを教えるところにあった。しかし成実学徒にとって俗諦をそのように低劣な、真諦への方便的位置に置き去られることは納得出来なかった。俗諦といえども諦である以上、真諦を待つまでもなく俗諦自体に真実性がなければならない。真諦の真実性はそのまま涅槃界を指すものであるから問題はないが、俗諦の真実性が単に凡見において真実と謂うだけの意味しか持たないことは、どうしても承服し難いところである。そこで彼等は俗諦の仮有と真諦の空を並列的な対立概念として解釈し、真諦の空に対して独立せる有として俗諦を把握しようとした。現象界としての有の世界と本体界ともいうべき空の世界を二元論的に考察しようとしたのである。そしてそういう立場にたって成論師は二諦の体が一であるか異であるかを論じ、二諦の相即について不相離即とか即是即と命名されるような説を互いに主張したのである。吉蔵はこのような成論師の二諦は一実体を意味するから相即を論じたり二諦と中道の関係を述べていても、それらはいずれも根拠のない空論に過ぎず、成実論の小乗的析空観から脱却しない限り正しい二諦義を得ることは出来ないと厳しく批判している。

元来仮有とは仮名有無のことであって有に非ず無にも非ざるもの、したがって名相の及ばないものを強いて有無を仮りて名づけたものであり、実有でないことを仮有と呼んだ筈であったが、成論師はこれを実有ではないが仮有という有り方を示すものと考えたため、かえって実

有的把握に堕してしまったのである。僧肇はこの点に関して正しく明確に理解していた。成論師の活躍した梁代は東晋時代からすでに百年程経過しているにも拘らず、大乗空の理解において大きく後退してしまっていることを感ぜしめる。またそのような時代を反映して法朗や吉蔵などが三論復帰を叫び、什肇時代の般若学を取り戻そうとしたのであった。

三

しからば梁代の二諦学説が以上のごとくすこぶる実体的に把握したものであって、僧肇のいう方便仮説としての二諦観を顧慮せず、吉蔵の言葉を借りれば教諦としての二諦を於諦と解釈してしまったのは何故であろうか。思うに什肇当時の長安佛教学はやがて江南佛教に受け継がれたが、この時にはすでに新しい佛教思想の萠芽が見えていた。その背景の一つに華厳経や涅槃経の訳出とその研究をあげねばならない。特に涅槃経は慧観などに重視せられてから南北朝時代佛教学の主流をなすに至り、梁代に入っても大きい影響を及ぼしたのである。それは慧観などの教判[21]には涅槃経に般若・維摩・法華という代表的大乗経典を越えて最高の地位を与えているが、梁代の法華学者法雲などもその教判をそのまま依用している[22]点、あるいは智蔵自ら「佛性義」を書いて当代有数の涅槃学者としてその名を馳せていたことからも推察し得る。[23][24]そして当時般若や維摩などの般若空観と涅槃経所説の涅槃常住・悉有佛性の教説とがいかに融和結合し得るかが佛教思想上の大きな課題であった。僧叡の喩疑によれば、こういう問題は東晋末期にもすでに起っていたことを予想せしめるが、[25]梁代においてもいまだ充分に解決されていなかったようである。そして梁代は先述したごとく、般若空観よりも涅槃経の常住説や佛性説のごとき有的側面を強調した経典こそが佛説中最高の教理であると一般に考えていたから、般若空観のみを金科玉条として受容する準備はなかったといえる。また般若空観は哲学的傾向が強いかわりに宗教的実践行は軽視せられており、その上現実世界の様相を具体的に説明する阿毘達磨的色彩も極めて稀薄であった。南北朝佛教学はこの中観佛教の不備を充すべく、北朝にあっては宗教的実践行を重んじてこれを智度論や各種禅経に学び、南朝では現象界の理論を成実論や僧伽提婆などの阿毘曇学者に求める傾向があった。中でも成実論は羅什訳出という権威と大乗論書という確信のもとに多く依用されるに至ったものであろ

う。こうして涅槃経の妙有的世界観を成実論によって具体的に把握し、梁代独特の自由な佛教論議が栄えたのである。以上のごとく南朝の学僧が般若性空の思想よりも一層実在論的に現象界の構造を求めた理由として当時の知識人社会の佛教理解に多く刺戟された一面も見逃し得ない。当時の儒道と佛教に関する論争は甚はだ盛大であったが、その論争点は主として神滅不滅の問題であって、佛教者側は常に神不滅の立場を維持していた。そしてその不滅なる神霊が涅槃経の常住説と結びついたり佛性と同一視されたりしたことは弘明集所載の諸論争などにも充分うかがえる。たとえば梁武帝は神明成佛義記において佛性は神明すなわち不滅の心であると断定している。[26] 無常の世界にあって常住なる何物かを求める、そこに涅槃経の価値が見出されていたのである。こういう思想的背景のもとに成論師の二諦説が生れたのであるから、僧肇が般若を求めるために教説としての二諦を探究したのに反し、成論師は現実世界の具体的な有り方を求めて教理としての二諦を目指していたのである。私はこういう成論師の傾向を佛教が中国的に受容せられていく顕著な一例として考察し得ると思うのである。もっとも梁代には般若三論を忠実に継承していった宝亮など僧肇と酷似せる二諦説を主張した者もあって、彼等は般若の体得には優れていたが、佛教の中国的展開という点では二諦説に関する限り成論師に一歩を譲らねばならなかったのではないかと思う。成論師の二諦説は後の諸宗派にきびしく批判されると同時に多大の影響をも与えていることはいうまでもない。このように梁代の二諦学説は羅什佛教から隋唐佛教への橋渡しの役割りを果たしていることからも、中国佛教史上看過し得ない要素を持っているといわねばならない。[27]

註① 慧達「肇論序」大正・45・150b

② 吉蔵「百論疏」序、大正・42・232b、「肇論研究」肇論註25

③ 村上嘉実「肇論における真」、福永光司「僧肇と老荘思想」等参照。

④ 曇済の「六家七宗論」は吉蔵の「中論疎」などに紹介されている。

⑤「不真空論」、大正・45・152a

⑥「梁高僧伝」、竺法汰伝、大正・50・354c等

⑦ 以上の三家説については「中論疏」巻二之末（大正・42・29a）や安澄「中論疏記」巻三末（大正65・94b）に詳しい。また湯用彤「漢魏両晋南北朝佛教史」第九章を参照。

⑧「不真空論」大正45・152a

⑨「註維摩詰経」巻一、大正38・332c以下

⑩「大品般若経」道樹品、大正8・378c

⑪「大乗玄論」「二諦義」「中論疏」に成実宗の於諦に対して三論宗は教諦を説くことを屢々述べている。
⑫「不真空論」大正45・153a
⑬塚本善隆「佛教史上における肇論の意義」
⑭「広弘明集」巻二十一、大正52・247c以下
⑮大般涅槃経巻十二、大正12・684c以下
⑯「成実論」巻十一、立仮名品（大正32・327a以下）、及び巻十二、滅法心品（大正32・333a以下）に詳説されている。
⑰「法華玄義」巻二下、七種二諦中の初重二諦、大正33・702c
⑱「出三蔵記集」巻十一、訶梨跋摩伝、大正55・78b以下
⑲「成実論」巻十二、滅法心品、大正32・333a
⑳吉蔵「二諦義」巻上、大正45・78b、及び均正「四論玄義」巻五、卍続蔵、第74套、第1冊18左下
㉑「法華玄義」巻十上（大正33・801b）に南地五時教判を紹介し開善、光宅もこれを用いたという。
㉒法雲「法華義記」巻一、大正33・572c
㉓「四論玄義」巻七、卍続蔵、第74套、第1冊51左下
㉔湯用彤「漢魏両晋南北朝佛教史」第十七章に南朝佛性説について詳説している。
㉕「出三蔵記集」巻五、大正55・41b以下
㉖「弘明集」巻九、大正52・54a以下
㉗「涅槃経集解」巻三十二、大正37・486～487