

吉蔵の二諦義

三 桐 慈 海

一

二諦は、真俗二諦、或は第一義諦・世俗諦などと称せられ、出世間的真理と世間的真理、悟りの境界と迷いの世界と、両者の関係を表わす用語として、中国においても早くより注目せられてきた。それは西晋の道安において既にその兆がみられ、鳩摩羅什によって大乘の主要な經典や論書が翻訳せられてよりは、仏教を学ぶ者にとって最も重要な教義の中の一つとして、多大の関心が払われてきた。殊に南北朝時代に至っては、講經が盛んに行われた南朝において、一時期には涅槃經や成実論の研鑽がその主流をなしたが、これも二諦を明らかにするためであったと言つて過言ではなからう。世間は迷妄錯誤であり、空なる勝義を求め

ねばならない。仏道はその道程であるが、それでは虚仮とも言われる現実のこの世界は如何なるものであるのか、証悟の世界とは異質のものなのかどうか、転迷開悟のあり方はどのようなものか。經典や論書にはこれらの課題については、あまり詳細ではなく、また多様な表現が散見して、それを解釈する者の心情によつては、種々の理解を生じてくる。現実的合理的な解釈を求める中国仏教徒にとっては、二諦は最も論義を呼ぶところであった。

南朝においては、二諦は仏の境であり、仏道を歩む者の境界であるという理解が、成論師と呼ばれる人々を中心に定着しはじめた頃、そのような解釈は於諦であつて誤りであり、二諦は仏の教法であるから教諦でなければならぬと主張して、講經偏重の風潮に警鐘を鳴らしたのが三論家

である。僧詮―法朗の法灯を継いだ吉蔵は、三論家に伝承されたそれらの教義を、論理的・思想的に体系化して、所謂三論教学を大成したのであるが、その思想的根幹をなしたのが二諦義であると言えよう。

教諦・於諦という特色ある二諦義を立てた吉蔵の教学は、三重四重に否定の論理が駆使せられ、破邪即顯正においては既得中道が標榜されているのであるが、これらについては既に多くの研究成果が報告せられていて、今重ねて論ずる必要はないようである。しかし吉蔵が、どのような意図でそのような教学を大成したのか、それが従来の三論家の相承と相違するのかどうか、などの課題についての論及は、資料の問題もあって、十分になされていないように思われる。そこで吉蔵の多くの著述の中でも、最も初期のものであると考えられる二諦義三巻に、その主張する所を少しく検討し、合わせて吉蔵の同門であったと伝えられる慧均の、四論玄義の中の二諦義と比較することによって、吉蔵の強調する所の特色を表わしてみたいと考えるのである。但しここでは慧均の三論家における位置づけや、四論玄義という資料の意味について、先ず論じておかなければならないのであるが、今は仮に、吉蔵よりもむしろ従来の三論家の伝統を守った人、という仮定を立てて論じてみたい。

二

撰嶺興皇己来の伝承とされる二諦義や八不義など、三論家における主要な教義は、その思想的な基盤を初章中仮義においていえると言えよう。これは慧均をして「初め初章中仮の語を聞見するに、往々に大いに怪み笑うも、これを学んで意を得れば、真に謂つべし、これ入道の龍津、得理の眼目なり」と述懐させているもので、吉蔵もまたその多くの著述の中で、これを引用して論理を展開させている。中観論疏卷第二末(大正42・28a)に見られる文によって例すれば、初章とは、

他は、有の有とす可き有れば、即ち無の無とす可き有り。

今は、有の有とす可き無ければ、即ち無の無とす可き無し。

他は、有の有とす可き有れば、無に由らざるが故に有。無の無とす可き有れば、有に由らざるが故に無。

今は、有の有とす可き無ければ、無に由るが故に有。無の無とす可き無ければ、有に由るが故に無。

他は、無に由らざるが故に有、有は是れ自ら有。有に由らざるが故に無、無は是れ自ら無。

今は、無に由るが故に有、有は自ら有ならず。有に由るが故に無、無は自ら無ならず。

他は、有は是れ自ら有、有の故に有と名づく。無は是れ自ら無、無の故に無と名づく。

今は、有は自ら有ならず、不有の有と名づく。無は自ら無ならず、不無の無と名づく。

の四節の語であるという。また中仮義とは、

不有の有は則ち非有、不無の無は即ち非無。非有非無に、仮に有無を説く。

である。吉蔵はこれを説明して、初章は、仮の有無を明かして性の有無を伏す。中仮は、仮の有無を明かして非有非無に入れ、性の有無を永く断ずるのであると言い、またこれは性病を破するための語で、性病が去ればこの語も留めないと言う。そしてもし初章中仮を守る者があれば、それは中仮師であって、成仏の道を閉す者であると、批判を加えているのである。

ここに所引の文に見られるように、「今」とは三論家の所論であって、有と無は縁起の道理において「不有の有」「不無の無」であると強調されるのである。それに対して「他」とは自家以外の諸家であり、有や無を実体的に把えてそれに滞礙し、諸法の因縁生を理解しない説であること

を示している。この「他」が当面の論難の矛先として、梁代より江南の地に根強い成実家に向けられていることは、既に知られていることである。三論家は、中論を中心とする龍樹所述の諸論に依って、一切諸法は縁起であり無所得空であることを標榜するのであるから、そこに自らの立論をおこなうことは、それ自体が有所得の行為となり、矛盾をきたすことになる。そこで初章中仮の論理を基盤として、二諦や八不の義を展開させる上に、「撰嶺興皇の始末、由來の義に對す」と、他家の所論を論難することを以て、その所論の否定形態をそのまま自家の立論とするのである。慧均の二諦義の初めに「開善寺の十重を對破す、故に無差別に差別す」と述べ、吉蔵の二諦義にも同様のことが記され、加えて「所余の諸義には普く皆開かず。若し重数あるは興皇の所説に非ず」と、本来的には章段を詳細には開かないことを示している。これもまた繁鎖なまでの科文を立てて経論を解釈し、詳しく章段を分けて自らの論旨を立てる、当時の江南の風潮に対して、三論家がとった姿勢であり、無所得中道を求道実践する僧詮以来の相承であった。そしてその基本となる教義は、もとよりその解釈において他の追隨を許すことのない、中觀論による八不義であることとは云う迄もない。八不義もまた、從來の三種中道説に對

する論難を通して構成されるが、八不はそれ自体が否定の論理であり、龍樹によって論述された根本義であるから、三論家にあっても揺ぎない根本教義であったと考えられる。それに対して二諦義は、八不を解説するに最も適切な教義であり、しかも他家にあってもそれぞれに独自の二諦義を立てていて、共通する重要な課題であったから、それらに対する破斥は、三論教義を最も顕著に表明し得るものとなり得たのである。

三論家が二諦を教諦であると主張したことは、その特色が最も明瞭に表わされたものとされている。吉蔵は二諦義卷上に「撰嶺興皇已来、並びに二諦は是れ教なりと明かす」と述べ、山中師手本の二諦疏の文を引いて、二諦が教である理由を、「他に對せんが為」と「經論を釈せんが為」を挙げて説明している。それは他家が二諦を境であると執しているのに対するのであり、諸經論には衆生に随順して二諦を説くと示されているからであるという。吉蔵は中論觀四諦品の「諸仏依二諦、為衆生說法」の偈文を中軸に、同じ主旨が説かれる諸經の文によって、二諦を衆生教化のための教説と解釈しているのである。これは慧均においても同様であって、僧詮の説に依るとしながら、「仏は縁に随って有無の二教を説きたまい、衆經を貫ぬく」ことをもつ

て、教諦であることを説明している。これらの宗義が僧詮以来の三論家において、基本的な考え方として相承されたものであることは言を待たないであろう。以上のことから三論家の教義は、その根本宗義であり祖中之祖といわれる八不義と、教学として最も顕著に發揮された二諦義、それにそれらの思想的な展開の論理的な基盤とも言うべき初章中仮義によって、伝承され形成されていたと考えられるのである。それでは慧均と吉蔵とは、その二諦義における主張を全く同じくするものであろうか。初章中仮義については、吉蔵はその多くの著述の中に常に引用し言及しているが、厳しい中仮師批判を伴っており、また主要な宗義が収録されている大乘玄論の中には、初章中仮義は収められていない。これはどのような意味をもつのであろうか。

三

慧均は二諦義の中で、二諦を繰返し論ずるのであるが、それぞれの箇所でも多くの問題を輻輳させていて、端的にその表明を示す文が見当らない。そこでいささか恣意的にはあるが適宜文を取り出して検討してみたい。先づ第一明大意(統蔵1・74套)の中で次のように述べている。

所以明真俗二諦者、欲有所表故。有表不有、表無不

無。所以非有非無、是所表之道。有無二諦、是能表之教。教能表理、理能応教、教理相称。(19帖右上)

ここに言う「有は不有を表わし、無は不無を表わす」とは、先に挙げた初章における縁起としての有無であって、有所得の有無に対するものである。また「所以に非有非無」は中仮であって、所表の道(＝理)と能表の教とが、「教の理」「理の教」として相関するのである。これは「今は則ち有無の二教の、非有非無の道を表わす。非有非無の道の故に有無の二教あり」と言い換えることができる。このように真俗二諦が説かれるのは、理を求めるためであり、同時に理を求めさすべく教として二諦が説かれるのであるから、二諦は教諦でなければならぬのである。それでは真俗二諦と教を受ける凡聖との関りは、どのようなのであるのか。第二釈名の中で、理は一であるのに教は二である理由を問うのに答えて、次の文が示される。

答、実論無両一。但於凡聖二人、故説二諦。二諦有何失耶。如凡夫、謂諸法実有、則名為世諦。於聖人不有。不有、於凡名不諦、於聖則名諦。有既転為不有、故凡転為成聖。故有二諦。若如彼義、有不作無、無不転為有、性実不改。故失一無量無量一、展転生。無礙解脫法門義也。(22帖右上・21帖左下参)

「実に論ずれば両と一と無し。但だ凡聖の二人に於て、故に二諦を説く」というこの文に、幾つかの問題点があるようである。この文の間を起す前には、ほぼ同様の論旨の「通じて於教二諦の意を釈す」文があり、それを受けたものであるから、両文を対照して検討することができる。

先ず「凡夫の如し、諸法実有を謂う、則ち名づけて世諦となす」は「今、諸法は凡に於て実有と謂う。定に於て無と謂う。故に名づけて諦と為す」とある。ここに「於定謂無」の意味は明らかでないが、凡愚小兒は事に約して実有となすと言ひ、それに対して幻師はその実は無所有であると知ることをいうのかも知れない。いづれにもせよ、「凡は随つて実となし、凡に於て諦となす」とも言ひ、これは凡夫の実有が後文に批判の対象として挙げられている性実不改の「彼義」との間に、差異を見ないことになる。したがってこの文は、実有と執する凡夫に有と説くのを、世諦と名づけるの意味であると思われるが、誰が説き名づけるのかは、文に随う限りでは明瞭ではない。続く「聖人に於て不有」とは、「聖は有の非有を知り、無の非無を知る。有無は畢竟無所有、聖において諦となす」と述べられている。しかし次の文「不有は凡に於て不諦と名づく」は、どのような

意味であろうか。先の世諦についての理解を以てするならば、実有と執しそれを世諦と執する凡夫にとっては、不有を諦とは理解し得ないが、その凡夫に不有でありそれが諦であることを教えねばならない。それは初章中仮の義において言うならば、諦は不諦の諦であり、不諦は諦の不諦であるから、凡夫に対する教としての世諦であると言い得よう。一方の文では「故に諦は不諦を待ち、実是不実を待ち、真は不真を待ち」といい、「故に非真非俗を名づけて中道第一義諦となす」ところまで言及するのであるから、教諦としての二諦という観点より、この文章全体を眺めなければならぬようである。したがって「有は既に転じて不有となす、故に凡は転じて聖を成ずることをなす」とも言い得るのである。因に二諦は南朝以来、審実と浮虚の語によって解釈され、諦を境と理解し易い典型的な例のはずであるが、慧均はこれをも「真は実を以て義となす。俗は浮虚を以て義となす。此の名は是れ義の名、義は是れ名の名なり」と、初章の内に組込んでしまっているのである。

このように二諦を教諦とすることによって、無所得において有無の二諦は、凡聖仏菩薩の共行であるとするのであるが、やはり凡夫が執する実有の有と、教としての世諦の有とは一致しないものがある。このことは第一明大意の中

で、一応論じられていることではあった。即ち「凡夫は既に有は有を表わし、有は転じて不有となすことを得ず。今、既に転じて不有となすことを得ず、凡亦た転じて聖となすことを得ず。聖人の有は既に不有を表わし、無は既に不無を表わす。故に有は転じて不有となすことを得。凡は転じて聖人となすことを得」と、凡夫と聖人の相違を明らかにする。そして聖人の慈悲を強調し、「假令、聖人は方便して甫めに衆生に同じくし、故に世間の有を説けば、我れも亦た有を説き、世間の無を説けば、我れも亦た無を説くも、後に則ち、其の有無の相を求むるも得るべからざるについて、其れをして此の有無は非有非無なるを悟らしむ。則ち是れ、有無の非有無、非有無の有無なり」と、凡夫より聖人への移向のあり方を説明している。そして今一つその可能な根拠を「本来不有にして而も名を仮りて説いて有となす」ことにおいているようである。先の「於定謂無」を敢て穿って考えるならば、実有の固執から禅定の無を経て、有の不有へ至る過程を考えていたのかも知れない。ともかく凡夫より聖人へ転ずることの問題は、この論旨によって解釈し得たのであるが、やはり世間の有と教の有との対立において、於諦の有は残されていることになる。初章中仮義を論理的基盤とする限り、他と自との対立を出発点とする

のであるから、於諦の有は但だ対立するものであり、捨遣してしまふ以外に方法はないものであらうか。

四

慧均と吉蔵との二諦義における相違は、先にも述べたように明確には見出し難い。敢て挙げるならば、吉蔵の方がより体系化されていて、了解し易くなっており、それは換言すれば、論述の形式が定形化しているともいえるのである。中でも気付くことは、両者とも同様に、幾つかの経論を引証に用いるのではあるが、殊に吉蔵は中論觀四諦品の偈頌「諸仏依二諦、為衆生說法」の解釈を基本線として、常にそこより論述を進め、二諦義の全体を統括していることである。したがって慧均のそれよりも、「如来誠諦の言」が一層強調され、二諦が説法と深く関っていて、教諦の主張が明瞭となったと言うことができよう。そこで先ず慧均と同じ論調をもつてする箇所を挙げるならば、次の文であらう。

言於諦失者、有於凡是実有。空於聖是実空。此空有於凡聖各実、是故為失也。

言教諦得者、如来誠諦之言、依凡有説有、有不住有、有表不有。依聖無説無、無不住無、無表不無。此則有

無二、表非有非無不二。二不二、不二二。不二二則是理教。二不二則教理。教理應教、理教表理。理・教・二・不二、因縁、是為得也。(大正45・78c)

ここに於諦の失とは、実有・実空と固執するのを言い、慧均もまた「既に教諦に迷うが故に、迷に於て於諦となす」述べているから、両者に相違はない。教諦の得に於ては、「凡有に依て有を説く」は「如来誠諦の言」と対応していて、世諦が如来の教であることが明確にされている。したがって続く「有は不有を表わす」と直接に結びつくのである、慧均における曖昧さが、そこに払拭されているのを見ることが出来る。そして「教の理は教に應じ、理の教は理を表わす」ことが、縁起の道理において言い得ることは、「因縁」の語によって明瞭に表わされている。これらの理解もまた両者共通していることがみられるのである。

慧均において残された課題、凡夫の実有と世諦の有との関係は、吉蔵においても同様に扱われている。

何者、諦是実義。有於凡実、空於聖実。是二皆実。

諸仏依此二実説法。是故諸仏所説皆実也。

この中「有は凡に於て実」は、先に慧均のそれに相当する箇所「凡は随つて実となし、凡に於て諦となす」の文に於ては、実有と執する凡夫に有と説くと釈してみた。それ

は一応妥当のように思われる。しかし吉蔵の文では「諸仏は此の二実によつて法を説く」と述べられており、凡夫の実や聖人の実が、諸仏に先行しているようにも思える。これは同じく、

前云、依凡諦説、名依世諦説法。依聖諦説、名依第一義諦説法。依二諦為衆生説法、此語不可失。

と、その後に述べられているが、世諦に対する凡諦、第一義諦に対する聖諦が設定されている。これは「二諦に依つて説法す。所依は是れ於諦、説法は是れ教諦なりと明かす」とも言い、また「凡諦は是れ顛倒なるが故に、是れ失なり。聖諦は是れ顛倒せざるが故に、是れ得なり」とも言うから、凡諦は於諦であり顛倒の諦であることになる。また聖諦も於諦であるがこれは不顛倒であることと説明する。ここに凡夫の固執による実有と世諦の有との間には、所依の於諦と説法の教諦との対立関係となり、そこに対立は残るけれども共に実なるものとしての共通の場をもつことになるのである。そして如来が有を説くのは不有を表わすためであるということにおいて、縁起の世界へ導き入れることが、実なる諦において可能ならしめたことになる。したがってそこに残される課題は、於諦のなかにおける迷執と所依の關係如何んということになる。

所依於諦是本者、且約釈迦一化為論、釈迦未出之前、已有此二於諦。釈迦依此二諦為衆生説法。何者、諸仏説法無不依二諦、故発趾即依二説而説。(略)

迷教於諦是末者、衆生稟如来有無二諦教、作有無解成於、故此於諦在後也。(同79b)

この文は、凡と聖のそれぞれに於て実とする於諦の依つて来る所を示し、於諦もまた仏の教であることを示そうとする。この中、所依の於諦を本とするとは、釈迦出世以前に既に於諦はあり、諸仏もまた釈尊もすべて同じくこの二諦に依つて法を説かれたという。これは「如来世に出ずるも及び世に出でざるも法性常住なり。彼の如来自ら知りて等正覺を成ず」という雜阿含によってよく知られた考え方や、法華經序品に三世諸仏の同道が説かれることなどに依るものであらう。所依の於諦については二諦義中巻の初め釈二諦名の中でも再び論じられている。即ち「教諦は是れ仏教なれば、教諦の名は仏より起る。於諦は是れ縁の於なれども、於諦の名も亦た仏より起る」と、於諦の名は対縁において名づけられたものではあるが、やはり仏の教であることに注意する。それでは一般的な用語である有や無などの、いわゆる於諦の名はあるいはそのようでもあるかも知れないが、仏教用語とも言うべき空や有の語はどのよ

うであるのか。それは「諸仏出世の故に有り、仏未出世なれば則ち無し」と言い得るが、しかし「仏未出世の時、空有と言ふと雖も、空有は是れ二諦なりと知らず」ということであつて、空有という言教が自覺されていない状態に過ぎない。それが仏の出世に會つて始めて空有の二諦と名づけられたことになる。それでは迷教の於諦が末であるということとは、衆生が如来の有無二諦の教を受けて、その有無の語に執着を生じ、於諦といわれる状態にあるに過ぎないことになる。二諦は境であるという解釈を排した吉藏は、これを「謂情」によるものであり、凡夫が顛倒して有と執われているのであるとする。「仏の出世、仏の未出世にも、空有は並びに仏に由て知ることを得。所以に成論に云く、劫初は物未だ名あらず。聖人は受用の為の故に、物の為に名を立つ。瓶衣等の如し、と。空有も亦た爾り。仏未出世の時、聖人は空有の為に名を立つ。若し爾らば、仏の出世仏の未出世にも、空有の名は並びに仏に由て有るなり」。「兩情の二の於諦は仏教より起る。明さく、仏は衆生の為に二諦の教を説く。衆生了せずして、空有の兩解を作して兩の於諦を成ず。此の於は教に従て起るなり。」の二文には、このような所依と迷教の於諦の意味がよく示されているのである。

慧均の二諦義においては、凡夫所執の実有と世諦とが、

相對立しているようにしか読みとれず、したがって凡より聖へ転ずるといふ課題に結びつけることは、論理的には困難であつた。そのような凡夫と聖人の間の隔絶を越えさせるのは、修道という実践を介在させる以外にはなく、聖人の慈悲も導師的役割しか果せなかつたであらう。そしてこの初章中仮義を始学の出発点とする実践論こそが、三論家を構成してきたところの、摂嶺以来の伝承であつたと思われる。それに対して吉藏においては、先ず凡夫の実有と世諦の有を於諦と教諦に置き換え、同じく諦であることにおいて隔絶の溝を埋める。そして於諦の中で所依と迷教の状態を對立關係に置き、所依の於諦は仏の教によるものであり、迷教の於諦は凡夫の教に対する謂情であるに過ぎないとする。これは於諦において凡より聖へ転ずる筋道を、論理的に可能にしたのであつた。換言すれば、言説や名字はすべて如来の教諦であり、凡夫はその教を聞いて実体的に有と執著する。しかしそれは執著であると氣付き、如来の教としての世諦であると理解するならば、世諦より第一義諦へと向わしめられることになる。吉藏は中論觀四諦品の偈頌に依止して、二諦は教諦であることを論理的に徹底させ、仏の教に信を發起するかしないかにおいて、信より証悟への一貫した道程を設定したことになる。

五

吉蔵と慧均の考え方は、基本的には相違は見出し難いと言えよう。もし差異を論じようとすれば、吉蔵の二諦義三卷に対して、慧均のそれは四論玄義の一部であり、吉蔵の二諦義の上巻の量にも満たないという、資料の量的な差違も考慮に入れなければならない。だが文章表現の上からするならば、吉蔵が論義を尽しているのに対して、慧均の論述は明瞭でない部分があり、意図的な読み方を可能にする。

その点ではやはり本稿においても、その過誤を犯しているのではないかという懸念がある。しかしここで明確に言い得ることは、慧均よりも吉蔵の方が遙かに、中論觀四諦品によって「如來誠諦之教」であることを強調していることである。これはその論調に微妙の相違をきたし、やがては大きな立場の違いを示すことになる。吉蔵は随所に「從來の初章」を重視して示すが、大乘玄論に初章中仮義は収録されていない。収められている八不義は慧均のそれと同文である。これらのことを立場の相違として短絡させることはできないが、二諦義との関りなしとは言えない。

二諦が教諦であることは三論家の相承ではあったが、吉蔵はそれを思想的に徹底させて主張した。その結果は凡夫

の迷妄は、正しい教を聞きながらも、教に滞礙したに過ぎないということになる。それをもし凡夫の境界とするならば、その境界は自性をもつことになり初章の義に反することである。また滞礙した理解は、更めて教を示すことによって転化させることも、論理的には容易となる。もっともその性病を破すことの困難さを、吉蔵は繰返し述べてはいる。またこの滞解は凡夫のみの問題ではなく、聖人やすべての求道者に通じて言い得ることであるから、全般にわたって破邪即顯正の論理が用いられることにもなり、法華經がもつ三乘一乗の課題にも関わることである。このように教諦の意義が明らかにされることによって、仏教における諸義がそこに統括され、体系化が成立つこととなったと考えられる。ただここで一つの問題が残るのは、二諦を教諦という限りは、教諦は方便の域を出ないのではないかということである。吉蔵もまた教諦は方便であるという。しかしその場合、方便即真実であって、方便ある者は教諦を成じ、方便なき者は自性を生ずとして、教諦は如來の如來たる所以を示すものであることを釈しているのである。そこでそのような視点よりして、吉蔵の二諦義をはじめとする教学全体を、検討してみる必要のあることを思うのである。