

榛 苓 抄 Ⅱ

W・ライ「中国の中観論者における二諦の 非二元性——三諦の起原——」

三 桐 慈 海

近時、欧米の仏教学者の中でも、中国の仏教を研究課題とし、しかも思想的教理史的な視点において論究しようとする人々があらわれ、幾つかの論文を見ることができるようである。既に著名な中国仏教の研究者の名を、幾人かは挙げることはできるが、しかしそれは決して多くはなかった。それが徐々にではあるが、若き研究者の間で、また研究領域においても、その輪が拡げられていきつつあるのを見ることができている。ここに紹介する Whalen W. Lai 氏もその一人である。その研究は華嚴の唯心義にはじまり、さかのぼって五世紀初頭より展開した中国の大乗思想に広く視野をひろげ、縁起論や二諦義などの論究を発表している。どの研究分野においても言い得ることではあるが、中国仏教の研究は殊に文字のもつ性格の上からも、より広くより深く読み込むことが要求される。その上に仏教が宗教であることもあって、その研究に一層の注意を払わなければならない。その意味においても、ライ氏の論文によって何らかの

示唆を得ることができればと期待するものである。たまたま桜部建教授よりこの論文の感想を述べるようにとの指示をいただいた。そこで概略の内容を紹介するとともに、いささかの管見を述べてみたいと思うのである。

二

論題が示しているように、この論文は中国仏教において独自に展開した三諦の考え方が、二諦というインド伝来の考え方の上で、どのように発展的に成立したかを究明しようとしている。ライ氏はそれを次のように論じている。二諦義を取り上げた中国の仏教徒たちは、二つの真実(諦)は第三の真実(諦)に合体され得ると考えた。第三の諦を求めたのは、二つの諦に両分することの容認を越える必要性に気付いたからであった。両分するということは、涅槃の空と世俗としての存在とが、二つの事実として対をなしてあり、それを二つの真実であると誤認したことからきたものである。その後、に經典によって「涅槃即生死、生死即涅槃」と示されたのであり、それが真諦即俗諦として援用されるようになる。しかもそれは成実宗の影響によるものであった。そこでその両分を越えるために第三諦が求められたのであり、三諦は天台においては三諦一心として表わされ、三論では三種二諦として、華嚴では三性不離というかたちで表わされるにいたった。しかしそのような意味において、成実論が二諦についての中国人の思索に果たした貢献を無視することはできない、と。

次の一節では中国に空の考え方や二諦の語が伝わり、それが

理解されていく過程を批判的に概括して論述する。二諦については、初め鳩摩羅什によって訳された龍樹の大乗思想にもとづいては、中国人はそれを仏陀の自覚（涅槃）と衆生の知識（生死）として扱えた。そしてそれを聖人の立場からの表現（以道言之）と衆生の立場からの表現（以物言之）の二つに理解し、二つの事実は同一のものであり、したがって二つの真実も同一であると了解した。そしてこのような誤った理解は成実師によってなされた、という。また空についての理解は般若經に依るのであるが、それを王弼の無を連想することによって得た。「色は空である」ことを、王弼の「有は無より生ず」の言葉によって読みとったのである。やがて支謙によって本無の語が用いられ、それは鳩摩羅什が即空の語を定めるまで続いた。鳩摩羅什でさえ道家の虚無との混用をさせて、ことさらに実相の語を用いることになった、という。そこで中国人のこのような空の理解に関連させて、インド人の縁起観との差異を僧肇の解釈を通して語ろうとする。それは「法に去来なし」ということを、僧肇は誤って「物は動かない」という意味に取り、存在論的に理解した。原意は概念化された去来ということが事実ではないということである。縁起はそれ自体に自己矛盾をはらむものであって、空の哲学は言語による概念化の束縛から解放するためのものであるとし、空思想についての見解が述べられている。

次いで二諦が理として理解されたことを指摘する。僧肇以後は多くの議論が続出して混乱状態となり、二諦は客体化された本質の理として理解される。理であることは、生死は涅槃であるというように、反対概念を一つにしようとする矛盾をもつものである。世諦としての有と真諦としての無をそこに直列させることによって、中国人は静寂な真諦を想定した。有と無を積み上げることによって、非非非有と表わすまでになってしまった。これは中観派の弁証法のように見えるが、原型が莊子の第二章に見られることに気付く。インドの認識論的な思考ではなく、中国の世界観的な発想に転化されたものである。これは後に吉蔵によって理ではなく教であるとされるまで続くことになる、という。

以上のように概略が述べられた後に、僧肇・周顒・昭明太子・智蔵・吉蔵・智顗・慧遠・法蔵の考え方が略説される。僧肇についてはその著述『物不遷論』によって、客体化されたそこにあるものとしての本質である逆説的な理に対して、二つの反対概念の同時発生的なものとして二諦を設定するとし、したがって二つの真実であるがそれは一つの事実であるとしたという。またその論は中観派の認識論の誤った理解であると批判されているが、それはそれとして、僧肇には「物は動かない」ということを示そうとするだけでなく、「動と静は同じことである」ということを示そうとする意図があったと、その特色を指摘する。またこのような僧肇の解釈は、理というに関わることにによって、成実師を喜ばせることもなかったが、人々の能力に応ずるという方便の考え方を引き出すことにもなったとする。吉蔵については、単に空を主張するだけでなく、虚妄を系統立てて破棄することによって真実が明かにされると説いたとい

う。またや智蔵は、周顒が現実と世俗とを再結合させて第三のシステマティックな真実を設定したのを継承したのに対して、吉蔵は、他のよりオーソドックスな一面である「初めの二つを否定する方法によって第三の設定を置く」というあり方を受け継いでいる。その結果は智蔵が三種中道説を立てたが、吉蔵は同じ用語を使用しながら、方向の異ったもう一方をしたという。そこで続いてその後に、吉蔵の二諦義が英訳されて吉蔵の三重二諦説が紹介され、吉蔵は言葉遊びにとりつかれた成実師の妄想を解放することを求めたこと、しかし結局は中国人の大勢とは異質であって、その警告は無視されたこと、それに対して同時代の天台の三諦説が、大きな影響力をもったことに注意している。

それでは智顒についてはどのような見解がとられているのであろうか。智顒は特有の識見をもって、中論偈（三諦偈）の四行を世法・空・仮・中の意味に了解した。宗派の伝承はこれを新しい洞察であるとするが、天台教学では、『瓔珞經』のあいまいな一節と『智度論』の「一諦」によって説明している。しかし上述してきた点からみれば、空と現実を結合させた彼の「総合的な中」、それは智蔵や周顒の延長上にあるもの、として見ることに困難はない、と主張している。そして智顒は立派な論法家であり、単に一方的に空と仮を中に合わせたのではなく、全体的な調和による三の融円であること。すべては即空即仮即中であり、始めも終りもない完全な円環であって、そのピラミッド状のものは円教によっていることを説明し、智顒は三諦を理に関連させて現実の様相であるとし、一心と三諦の間

を相関関係にあると見たと述べる。そしてこれが実質的には主観的観念論者と客観的現実主義者を一つにしたとして、一念三千に言及する。また道家の句である妙有真空の語を用いて、神秘的な状況を説明しようとしていることに注意している。

唯識学派の系統では、淨影寺の慧遠と華嚴の法蔵が取りあげられている。慧遠については、地論と摂論を基盤とする唯識の学者であるが、その三性説は、従来より中国において展開した三諦説に依って形成された。そして後者のうちに含まれている陰陽の論理に追隨して、慧遠は、円成実性をそれ自体が純粹な存在であり、受動的な汚れない意識であるとし、依他起性を純粹さと不純とを合せもつ意識であり、それ自体のうちに転起する意識を産み出すことができるとしている。また遍計所執性是不純であり虚妄分別する性であるとする。そしてこの三性を円成実性の陽と遍計所執性の陰と、そして陰と陽の結合した依他起性にとに配当させ得る。またこの第三の依他起は最も動的であり、真妄縁起といわれるように、そこにあらゆるものが現われる。その映像が現われる有り様は、道家にいう陰陽の交接が無数のものを産み出してくるのと同様である。それであるから、主観客観の心に映る幻影だけでなく、「如」とか「般涅槃」のような真実も現われることになる。このような三性説は、三性もともとと空であり、しかもこの三種の意識が密接に関係していて、日常的な意識が虚妄を転化させることのできる、いわゆる啓発された意識となることを示している。また三性の構造は、既に智蔵によって先鞭がつけられている。それは真諦と俗諦と、

そして第三の諦によって示されたものである。淨と穢とそれを合わせたものの三種は、有と無とそして逆説的にある有無とである。このように慧遠の思想を特色づけている。そして法蔵については、その教学は『大乘起信論』によって立てられたが、その三性説を分析すると、一方に陰陽風の論理がもちいられている。そして華嚴教学の三性説には、智蔵の逆説的な三諦が復活されているように思えるという。

以上、いささか粗略にすぎる紹介で、論述者の意を十分に尽していないことを恐れるのであるが、趣意はこのようなことであったと思う。この論文が発表される迄に幾つかの論文があり、それらを踏まえての報告のようである。そのために論述が簡略すぎて、その意図が明瞭でない部分や、なぜその様に論じ得るのか不明な箇所がある。しかし氏の主張せんとしたのは、隋唐に華かに立てられた諸教学も、その基盤は南北朝時代の仏教研究の内に培われていたということであろう。

三

今更言う迄もないことであろうが、中国の仏教を研究する時に、何時も注意しなければならないことは、それが宗教であるということである。例えばインドの文献と漢文の文献を読みくらべて、その相連するところを列挙して、それが中国的であると主張することは、短絡的な結論といわなければならない。文献を読み、それが如何に仏教であるかを追究し、その文脈の間をゆらぐ異質な要素を見出し、その上であらためてその要素の

依って来る所を分析し、初めて中国的な面を明らかにし得るとするならば、中国仏教の研究が如何に困難であるかを理解し得る。ここに課題とされている二諦ということについても、二諦とは何か、二諦がどのように表現されているのか、その表現は何に依って来たるものなのかを、厳密に考究していかなければならないであろう。私見では、二諦とは実践的な仏道を、思想的にどのように表現し、体系化していくかという、仏道実践の教学的な体系化であると考えている。したがって世俗諦によって虚妄が自覚させられ、第一義に向わしめられるということが、二諦義の基本であるということになる。換言すれば、中国に展開した一一の二諦義が、それぞれにどのような仏道体系を言い表わしているのかという問題となるであろう。このようなことを思いながら、ライ氏の論文を手懸りとしながら、いささか気付いた点を挙げてみたい。

先ず僧肇の二諦の考え方であるが、この論文にはいくらか『不真空論』に言及されているが、専ら『物不遷論』の検討を通して論じられている。『物不遷論』の論旨が『中論』去来品との関りにおいて論じられており、その論述が『中論』から見て不隠当であることは、注にも示されているように既に『肇論研究』研究篇の中で梶山雄一教授によって、比較検討の上に詳細に論じられているところである。しかし二諦について論ずるならば、むしろ『不真空論』の詳細な研究が必要ではないであろうか。僧肇の著述には周知のように、『般若無知論』を含めて三部作（今は『涅槃無名論』はとりあげないことにして）が

ある。この三種の著書のうち、『般若無知論』は仏智のはたらしきを無知の知として論じている。『不真空論』はその仏智の内容を不真なる空と表わし、そのあり様を真俗二諦によって説明しているのである。それに対して『物不遷論』は、私見よりすれば世俗諦を論じていると考えるのである。そのような立場から『物不遷論』を読むと、確かに『中論』との相違はあるとしても、それは『中論』と同じ立場で去来を論じているのではない。覚醒した聖人が見た世界と虚妄の衆生が見たそれとを、比較対照させることによって、虚妄分別であることを自覚させるためのものとなる。したがって『物不遷論』によって真俗二諦を論ずることだけでは、不十分な見解ということになるのである。またライ氏によって指摘されている「方便」を示しているということとは、この立場においてより明かになるものと思われる。また僧肇の理についての見解が成実師を喜こばせたかどうか、これはより厳密な検討が必要であるように思われる。『理』という概念はもとより中国本来の思想である。しかしそれは広い概念をもつ語でもあり、その語がどのように使用されているかによって、一方向的な結論を出すことはできない。理という課題を追究するには、むしろ竺道生の思想を考えなければならぬのであり、成実師との関係もより密接であることが推測される。吉蔵の思想史的な位置づけについては、ライ氏の主張は一つの見解として留意してよいであろう。しかし吉蔵が体系化した三論教学の中核は二諦義であると考えられるから、これだけの紙数で論じ終ったというわけにはいかないであろう。如何に略

述したとは言え、今少し丁寧な論述が欲しいものである。二諦義の綿密な検討、摂山相承と周頤との関係、『法華経』等の注疏に見られる見解など、この論文が記述された背景には、既に考究がなされていると思われるが、それらがもっと表わされていてもよいように思われる。また一般的に、三論家が他に比して中国から早く姿を消したことに、吉蔵の思想が中国人の大勢と異質であったことは指摘されているところである。しかしそれとは別な視点から眺めてみることも必要ではないであろうか。例えば天台宗は天台山にその基地をもっていた。しかし吉蔵は長安に住していた。これは如何にも単純な発想であろうけれども、考慮すべきことのように思われる。

三諦といえど、先ず智顗の教学を論じなければならない。その場合にインドの二諦説と中国の二諦義そして智顗の三諦説を、果して同じ地盤で論じてよいものであろうか。天台教学における二諦義は、七種二諦の展開がある。勿論これが三諦説と関りなしとは言えない。しかし智顗の三諦を論ずる場合は、先ず実践的な一心三観との対応において究明がなされ、その上で関連する諸問題が追究されなければ無意味である。確かに智顗の思想は吉蔵のそれに比して中国的であるとは、一般的には言われている。しかし智顗の経歴からしても、南朝仏教からの影響が果してどの位あるものなのか、よほどの論究がなされなければ、智蔵の思想との関連は論じられないはずである。この節における智顗の思想の理解はほぼ妥当するものとしても、その結論のもつていき方はいささか安易すぎるように思われる。慧遠と法

蔵の思想についてのライ氏の論述は、大いに問題があるようである。殊に三性と陰陽とを関連させた論旨は、氏の独自の見解が含まれていると考えられる。しかしこの論文の中だけでは、簡略な結論のみ記されていて、それに見解をはさむことはできない。注にも示されているように、この課題を中心に論じられた論文があり、それを検討した上でなければ言及できないことのようにある。ただ注には論旨の基盤となるテキストが、今少し示されていて欲しいものである。

ところで、いささか気付いたことを述べてみたのであるが、振り返って考えてみるのに、果してこのような論題が成り立つものであろうか、という思いが残る。確かに広い視野において中国の仏教が眺められている。そして二諦ということに焦点があてられている。しかしその焦点は、中国仏教の中で創り出されてきた第三の諦というところにのみあつて、むしろ肝心な二諦あるいは三諦の意義が不明瞭になってきている思いがする。それがかえって氏の主張に対する疑問を引き起こすことになり、説得力を欠く結果となっているのである。この少量のスペースにしてはあまりにも大きな課題に過ぎるのである。我々が仏教学の研究にたずさわるにあたって、どのような場に立ち、如何なる視点を持ち、その視点をどのように一貫させるのか、今更のようにその困難さを感じるのである。

(Whalen Lai, "Non-duality of the Two Truths in Sinitic Mahayana: Origin of the 'Third Truth'", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 2, no. 2, 1979, pp. 45-65.)

追記 その後「易经と華嚴哲学の成立」(The I-Ching and

the Formation of the Hua-yen Philosophy. *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 7, 1980, pp. 245-258.)と題する氏の論文を読んでみた。論旨は法蔵の起信論の解釈を取りあげて、識の中の真如門と生滅門との関りの構成が、易经の八卦が組み立てられていくあり方と類似していることを指摘したものであった。確かに中国古来の思想が仏典解釈の中で随処に現われているのを、多くの注疏の中に見ることができるのであり、この箇所(大正四四・二五五。)でのライ氏の指摘は興味深いものがある。しかしその一をもつて全体を言うことは問題であろう。中国的であることと仏教であることは微妙であり、偏った読み過ぎの誤りを犯すことがある。殊に陰陽のような二元的な単純な概念はどこにでも当てはまる可能性を持っている。例えば慧遠の『大乘義章』で三性の有修無修を論ずる中に「真妄和合、名依他性。於依他中、分取妄辺、名分別性。分取真辺、名真实性」の文がある。これは依他起の中に真妄両面の機能が備っていることを述べているのであるが、これに陰陽の概念を単純に当てはめると、依他性は陰陽和合、分別性は陰、真实性は陽となる。しかしそのような理解のどこから三性の有修の意味が出てくるのであろうか。「真实性中、云何有修。釈言、独真即無修義。而言有者、一切所修、真妄共起」と述べている。三性を陰陽で理解する必然性は考えられないのである。ライ氏の視野の広さには学ぶ所が多いのであるが、それだけに焦点の捉え方には注意しなければならないであろう。