

吉藏の注疏にみられる宗教的課題

三 桐 慈 海

一

より一層に限定を重ねていくということが、個体としての存在を形成し維持させている。このように存在の意味を設定するならば、人間という存在もまた限定し続けしていくことが、生存していくことを意味しよう。しかしそこには、限定するという作用それ自体を限定するという矛盾が、既に含まれていることになる。それは生存を続けていくことがそのまま、生存の限界を認めざるを得ないということを負っているのであり、それは必然的に、限定する以前へ向っての、あるいは限定することのないところへの希求を引き起すことになる。人間のそのような希求を、広義において宗教性とみるならば、人間が生存するということには、その背後に宗教性が関わっ

ているということが言えよう。ただし生存に限界をみない限りは、その宗教性は顕現してこないことになる。

吉藏は多くの経論に注疏を著わしたが、そのいずれの著述の中でも、常に無所得中道を標榜していることは周知のことである。そこには無所得中道ということと、それを表わすに至る諸論議、例えば四重二諦義の如き方式が駆使されている。これが伝統的な三論学派の説を継承したものとみなそうとも、他学派の所説を破邪すること
で中道を顕正するという基本的な姿勢からも、吉藏の注
釈法の一論理形式として眺めることもできるであろう。
しかしただ表現形式とのみ理解する限り、それは一注疏
に十分にその論理を披瀝すれば事足りるのであって、そ
れを諸経論に亘って同じ形式の注釈を繰返すのは、徒勞
に過ぎず蛇足の感をまぬがれないであろう。果してその

ようにのみ眺めてすむのであろうか。これがもし無所得中道の標榜を、深い宗教性が表現されたものとするならば、著わされた多くの注疏の一一が、吉蔵自身の宗教性をそれぞれの上に確かめていった道程である、ということにならないであろうか。ただしそれが言い得るためには、中道を表わすに至る諸論議の上にも、同様に宗教性を見出し得なければならぬであろう。

中国に佛教が伝えられてより、その大乘思想が主流をなしていった理由を、いくつか数え上げることができよう。その中の一つとして、既に在来の文化の中で培われてきた思想との共通性によることが挙げられる。それは佛典の注疏の中にもしばしば用いられている、無為・日損・忘筌などの語が示すように、道家の思想である。ここでは概念が否定される世界と概念とを、どのようにして道において一致させるかが、問題となっていくのであるが、これはまた中国佛教の上でも当然大きな課題となっていた。佛教における真理も言忘慮絶であり、しかもその世界を示すには、教法として言語でもって表現せざるを得ないということである。殊に法華経や維摩経には真実と方便が説かれていることに関連して、真理と教法の一致をどのように論ずるかによって、その宗を異に

していくことになる。吉蔵が四家等の二諦異義を記すのも、またこのような観点の相違を示しているのであろう。ところで吉蔵における教と理の一致は、どのようになっているのであろうか、そしてこれが吉蔵の宗教性とどの様に関ってくるのであろうか。このような課題についてここで検討してみたいのである。

二

經典の証信序の初句「如是我聞」の解釈は、智度論に「佛法大海、信為能入、智為能度。如是我聞即信也。」^①と示されている。吉蔵が著わした經疏は、引証する經論や注釈の手順に多少の相違はあるが、この智度論の解釈に依止して、ほぼ同じ論旨を以て述べていることは言う迄もない。法華義疏卷第一では、まず「諸經は多く如是我聞という。信はこれ佛法に入るの初めなるを以ての故に、前に如是と標す。成信の義を証せんと欲するが故に、次に我聞という」^②と述べる。そして「如是」についての旧釈を列挙するのであるが、例えばその内には「有人曰」として、佛と理と阿難についての三面より解積する説を紹介している。その佛については、三世諸佛の所説が異なることを「如」、佛の所説が同じく

説かれるのを「是」の意味とする。理についても同様に諸法実相の理が古今に異ならず、理の如くに説かれるのをいう。それに対して阿難については、佛に望んで教の所伝が佛の所説に異ならないことを「如」とし、理に望んではその所説がすべて述べられているから「是」であるとしている。この説は、教と理とが阿難において一致している、ということを主張するものであった。これらの異釈を挙げた後に、吉蔵は智度論の如是釈を引用して自説とし、如は「如実不虛」であり、是は「至当無非為ノ義」であって、如是は「信ノ相」であると述べる。即ち佛法は眞実が極めて適切に現われたものであるから内に誠信を以て如是と信を表明するのであり、それ故に如是は信であるというのである。それでは誰が信受するかというに、信を生ずることのできない者を、起愛の衆生や執して常見をなす者など六種を挙げる。そしてこのような過失を離れて心が無所依であれば、誰でも信受して佛法に入ることができると述べる。ここに吉蔵は教と理を信において一致させると共に、詮わし出された如是とそれを信受する如是とを、やはり信において一致させているのがわかる。しかもその信が無所依ということも背景においてこそ、それを一致するものとなし得たこと

を示しているのである。そしてこれは我聞釈にも同様のことが言い得るのである。

「我聞」を注釈する中で、「我」とは一応阿難に寄せて説明されている。しかも広義には信心のある者であることは、如是釈で述べられているとおりである。次に「聞」を解釈して、聞ということが成立つのは因縁によるのであり、その因縁の聞は無所聞であるという。そこで無所聞を説明するに当って中論偈を引証した後、次のような文が見られる。

以聞宛然不聞故、不壞仮名而説実相。以不聞宛然聞故、不動眞際建立諸法。又聞宛然而不聞、故是聞不聞。不聞宛然而聞、故則是不聞聞。……故非聞非不聞名為中道。而聞而不聞稱為仮名。……故非中非仮、言辭相寂滅^③。

この「宛然」という語は吉蔵が好んで用いているもので、ここに所引の用法は空と有の二諦中道を明かす場合に常に用いられ、諸注疏の随所にみられるものである。ここでいう「聞」とは如是釈よりするならば、ただ「聞いた」或いは「聞こえた」ではなく、誠信をもって「聞いた」という意味でなくてはならない。「不聞」もまた「聞かなかった」「聞こえなかった」の意味は埒外であ

って、「聞く」ということがない」を表現しているものである。したがって「聞」と「不聞」とは共に、誠信という宗教的領域内での対立概念である。しかもそれぞれに自性がなく縁起生であるとの理由から、「不聞ノ聞」

「聞ノ不聞」ということによつて、両者が別異のものでないことを表わしている。ここに教の聞と不聞の理が合致させられる論理形態が示され、そして聞の無所聞であることが説明されているといえよう。それではその後は何故に中道と仮名が示され、非中非仮と繰返されるのであろうか。それは恐らく聞と不聞が、文字の上から反対概念として執われ易いので、中と仮の三論学派伝統の論理に乗せることにより、無執著の「聞」を、より一層明瞭にしようとする意図によるものと思われる。それは「前法を転変して方に寂滅を称すというにあらざ。即ち因縁の聞は本来寂滅なり」という句がよく物語るものであろう。中と仮が聞と不聞を論理的に展開させたものではなく、本来寂滅であることを証明したにすぎない。この「聞」の解釈の文は、同じことであると言えばそれ迄であろうが、一見すれば三論学派の二諦中道説を以て適合させたに過ぎないことになる。しかし今検討したように、聞の意義を確かめていくという側面から眺めるなら

ば、吉蔵は「聞く」という行為を信の上に成立させ、その行為が真実によつて裏付けされていることを立証しようとしている、と見ることができるようである。

維摩經義疏の「如是我聞」の釈は、法華義疏のそれとほぼ同じであり、法華義疏に論述したことを整理して列挙したものと思われる。しかし法華統略に述べられるものは少しく趣を異にして、かなり実践的な説明がなされている。恐らく詳細な解釈は法華義疏に譲つてのことであらう。まず初めに「如是即是信也^⑤」と標した後、法華經は窮深極大で最も信解し難いものであると、深大であることを説明する。そしてそれに相応する深い信心がなければ、法華經の如是は成立しないと注意する。しかしそれでは法華經は如是として現われ得ないのかというに、法華經が現に説示されているのであるから、それは次のように会通される。若し法華深大を信じて、自分の身心は深大ではなく、法華と異なるというならば、蓋しそれは窮子が財を受けて、これは長者の財物であると思つているだけのことである。今はこのような一つの事例によつて、万事を類推すれば明かになることであつて、法華が既に深大であれば、己身もまた深大であることを明かしている、と述べるのである。ここに吉蔵が、佛の法の

深大であることと、己心との不相応を提示しながら、それを長者窮子譬でもって会通してしまうことは、己身は本来深大であるということがあるとしても、直接には何を意味しているのだろうか。それは続いて後に、「且く一無生に就いてこれを釈す」として、乗・身・寿・土のそれぞれの因果を無生によって明かし、無生觀の次第を示す。そして「もし無生觀をなせば、十方三世の佛法は並びにこの身の内なり。かくの如ければ身に益あり。如是の一句既に爾り、竟り歡喜奉行にいたる、みなすべからく入觀すべし」と述べている。これによると佛法の深大と己身との相応は、無生觀を修することによって可能であるということであり、ここに無生觀を勧めているのである。

乗に無生を觀ずるといのは、始めに、この身は本より自ら生じたのではなく、もともと凡夫身ではないと明かにすることである。それがもし凡夫であるとするとならば、凡を転じて聖となせばよいので、そのために三乗がある。そこで三乗も凡夫の六道もなく、本来一相であると觀ずる。これが一乗である。不生であると觀ずることによって、漸々に生見を止息させ、無生を現前させておく。これが無生を了悟することであり、一乗の因となるものである。このように乗の無生を觀察するのである。

そして同様に、諸佛は本来不生であることをもって身とするから法身であり、内と外に向って無生現前を弘め護持することが、法身の因となる。また既に不生であるから無生滅の寿であり、長寿は慈悲を現わすのであるから、拔苦与樂の慈悲行が長寿の因となる。不生であるから、心を生じ念を動かすこともなく畢竟清淨である。これが淨土であり、一切の生心を淨め無生を現前せしめるのが淨土の因である。このように無生觀が示されるのであるが、その中には慈悲觀・法身觀・淨土觀が組込まれているのを知ることができる。次に無生觀の次第が五句に示される。初めに、生見を起こさせないようにし、不生が常に現前するようにさせる。そして自分がそのようであるとともに、他を教化するにもそのようにさせるとい行をおこす。次にその無生觀を常に行じて、一切の生心を淨め穢土の業を除く。三に無生を明かにして、衆生教化の四行（弘佛道行・度衆生行・降邪行・護法行）を実習する。四には無生について「生宛然即無生」「無生宛然而生」と了悟して、無生の生としての方便を觀察する。五には無生の觀察を深めていく。以上が概略の内容である。即ち吉藏がいう無生觀とは、本来無生と明かすことを基盤とし、不起生見と無生常現を繰返し維持しながら、

諸教法を觀察することと、自らそれを行じ他をも行ぜしめることを考えていたようである。このように如是を信と解釈し、無生觀の実修を勧めるところに、その宗教的な実践の一面を眺めることができるのである。殊に慈悲觀を述べるところでは、「世間は但だ物を悲しんで、自らは傷まず。理を以てこれを言えば、先ず自ら傷むをまづ、始めて物を悲しむべし」と、人の傷みをわが傷みとする、深い宗教的情緒をもにじませているようである。

三

中觀論疏卷第二は中論第一偈を釈する章であり、いわゆる重ねて八不を牒するを解釈する項である。吉藏はこの本末二卷に収められている内容を、仁寿三年（六〇三）に江南の学士智泰の要請に応えて、八不の意義を十門に開いて委釈したものと記している^⑥。それだけによく纏められていて、八不と二諦二慧の關係、三種中道、中仮義、六家七宗の般若義などが述べられており、興味深いところである。ところでこの十門に開くうち撰法門第七には、八不は一切大乘經論の甚深秘密義を總撰するとして、十條にわたって大乘經典と八不との關係が論ぜられている。

そしてその後に十條を立てる理由が述べられる^⑦。その理由とは、三論では義を立てることがないはずなのに、十條を挙げるのは義を立てることになるのではないか、という疑問に答えたものである。

三論は破あり申あり。破は即ち言として窮めざるなし。申は即ち義として具せざるはなし。まさにこの問いをなすべからず。

ここに「三論有破有申」とは「三論は通じて衆迷を破し、通じて衆教を申ぶ^⑧」ということであろうが、破も申もともに言葉を駆使して表わすのであり、無義に対するものである。そこで、

また十條をなすは、由来に言く、八不は但だこれ一に相を遣り空を明かす、竟に何れの義かあらん。今は此に對せんがための故に、八不は言あつて、略に義として備えざるなしと雖も、豈これ空ならんや。という。八不が説かれるのは、ひとえに相に執られるのを破斥して、空を明かにするためであるが、八不の語は述べられていて但だに空ではない。そのように八不が説かれる目的は、

また十條をなすは、一正觀を得せしめば、即ち一切佛法を徹悟す。故に釈迦は華嚴城内の四衢道頭に、

燃燈佛の一不生を悟るを見て、即ちこの一切佛法を具足するを見る。況んや八事を了して一切法を具足せざらんや。然ればこの十条は八不を積す。一一に皆自心をもって来りてこれを承取すべし。

と、正觀を得て一切法を具足することにあるという。ここに八が大乗經典を総撰するということは、八不によって正觀を得れば、一切の大乗經典が了悟できるということであり、一切の教法は八不を敷衍したものであるということになる。ここに十条にわたって大乗經典と八不との関係が列挙されるのは、一一の經典に八不が説かれているということを示すようにしようとしたものであることがわかる。これは經典の説示内容を如何に読み取り、どのようにして宗教的実践へと結びつけていくかという、吉藏自らの課題であったようである。そこで經典を自らの心でもって承取すべきであるとして、その実践方法が述べられるのであるが、その前に經典と八不の関係を眺めてみる必要がある。

十条の最初には、涅槃經に依拠した五種佛性がとりあげられ、「八不は十二因縁不生不滅を明かす。大涅槃經に亦云く、十二因縁は十不を具足し、五性義を具す」という。吉藏の佛性説は涅槃經師子吼品の因・因因・果・

果果という佛性の四法と、十二因縁不生不滅の文中道正性としたものとを、合して五種佛性と表わしている。

そしてこの經文には非因非果が加えられて、十不が挙げられているのであるから、中論の八不偈は涅槃經にそのまま説かれていることになる。第二条はやはり涅槃經の聖行品末に説かれる雪山童子の説話中の偈文に八不が説かれるという。すなわち「諸行無常、是生滅法」の上半偈は無生滅の生滅が説かれ、「生滅滅已、寂滅為樂」は生滅の無生滅にあたるという。それでは何故に「諸行無常、是生滅法」が無生滅の生滅ということになるのであるか。吉藏は、この前半の偈のみであれば生滅のみあって不十分であるといい、また「顛倒を以ての故に、生滅なきに、衆生において生滅を成ず」ともいう。すなわち衆生は四顛倒の常樂我淨においてのみ見るのであるから、その衆生に対して佛は無常・苦・無我・(不淨)と教示される。これが「諸行無常、是生滅法」にあたるのであるから、無生滅の生滅ということになる。そして教に執見を起す人々に、法身の常樂我淨を示される。これが生滅の無生滅にあたる後半の偈文であるとしているのである。吉藏はこのような「通して仮と性の意を破す」ことを心觀行について形成したといい、八行觀の実

踐を勧めている。それは常等の四倒を起さないから非常、非常等の四倒を起さないから非無常、この非常非無常が中道であり正観がなし得るといふ、第三重の観行を加えることであつた。続く第三条は「八不偈は即ち涅槃の本有今無偈」に言及して、同じく三重の八不として示している。それは第一重・無三世三世義、第二重・三世無三世義、第三重・非三世非無三世、の中道である。

第四条は八不と三種般若を取上げる。三種般若は既に大品義疏や大品遊意にも論述していることで、実相般若・観照般若・文字般若の三種をいう。ここでは般若経無尽品を「菩薩坐道場時、観十二因縁如虚空不可尽」と引き、したがって十二因縁不生不滅において八不を見ている。般若経は旧来の五時説などで、般若は浅く法華は深いとされたり、三乗通教と考えられたりしていた。この旧説に対して吉蔵は、諸経論の文を引いて反論するのであるが、法華玄論卷三には顕密でもって、その經典の異同を論じている。それは「波若より涅槃に至る、皆これ教菩薩法なり。但だ教菩薩法に凡そ二種あり。一には顕教、二には亦顕亦密なり。法華涅槃の如きは顕に菩薩を教う。故に三乘人は皆これ菩薩と明かす。波若は亦顕亦密なり。顕に菩薩を教へ、密に二乗を教う。」という。

そして密かに二乗を教えるというのは、二乗に勧めて般若を学ばしめ、佛道を成ぜしめるのであるから、教菩薩法という点で法華涅槃と同等であると主張しているのである。次に第五条では維摩経の入不二法門が八不を意味しているという。それは入不二法門品の最初に、生滅とその不二が説かれていることによる。また入不二法門という名と中観論の三字が相応しているとして、そこに八不の意義を見出す。そして入不二法門品の内容を、衆人が不二を明かして不二無言を弁じない第一階と、文殊が不二無言を明かして不二を第二階。そして維摩が不二無言を明かして不二に無言であると、三階を立てる。この三階で八不にも同じく言い得るとして、入不二法門に八不を見ていたのである。法華経の中に八不を見ることは、さほど困難なことではないであろう。しかしこの第六条では葉草喩品の「究竟涅槃、常寂滅相、終歸於空」と八不との関係を取上げている。これは吉蔵も中で述べているように、光宅寺法雲がこの空を灰身滅智であり小草の流と解釈するので、それに反論してのことであるように思われる。そこで「終歸於空」を積して「道四句を超え、理百非を絶す。蓋しこれ諸法の本体なり。三乘一乘、常無常等、皆これ方便の用のみ。若し一切の用

を息めれば則ちこの本体に帰す」と述べている。第七条には華嚴經が正法を明かすものであり、その正法が中道であり八不であると論じる。ところで法華玄論の初めには「今釈する所は、華嚴の法華と同じく一因一果を明かし、教滿理円、無余究竟なり。但だ善巧方便もって起縁同じからず。その大要を領するに凡そ十四種あり」として、法華と華嚴の用の異同を挙げてゐる。その第一は華嚴は始めに一乘を説き、法華は終りに一乘を明すという。このように華嚴もまた一乘を明かし八不を述べていると、同じく大乘の教であることを論じていくのである。

第八は八不と如来真応の二身、第九は一体三宝との関係、そして第十条には相伝の師説を挙げて結んでいる。

この三条が何故に取上げられたのかは、直接の説明を見ることができない。しかし究竟の法身と、発菩提心の初めである帰敬三宝、そしてその間の実践道を示し、結びの役割をもたせて師説を掲げるといふ、三者の関係を意図しているように思われる。そのような意図が認められ得るとするならば、諸經典に取上げられた八不との関係は、どのように理解すればよいであろうか。先ず初めの涅槃經からの三条について考えてみるに、第一の五種佛性は涅槃經の最も重要な課題であり、十不が見られる

ことから当然のことであろう。第三条の本無今有偈は、第二条に収められてしまう内容である。ただ撰山相承の涅槃經注釈の有り方として、僧詮に涅槃經を講ずることを乞うたところ、本無今有偈を講ずるのみで終ったという伝承がある¹⁷⁾。これは考慮する必要はあろう。第二の雪山童子の説話はとくに、諸行無常の偈文は、いわゆる三法印にあたるものとして、佛教の基本的な課題であるということがある。それにこの説話は三大捨身の一つと言われるように、童子の捨身が説かれており、捨身は六波羅蜜の初め布施の究められた相とされる。このようなことが文面に現われているのではないけれども、吉蔵はこれらが重要な課題であると考えたと思われる。しかしこの三条の数をもって、涅槃經に特別の関心があつたという訳にはいかないであろう。ただ「諸行無常、是生滅法」を釈す中で、生滅と無生滅生滅を明瞭に区別し得たのは、涅槃經の説相に影響されたものであろうと思われる。また般若經など他の經典も、それぞれの經文の一部分と八不が相応することを論じ、その經典の重要課題へと言及している。以上のことからこの撰法門で、八不が大乗經典を総撰するということをもって、吉蔵の諸經典に対する態度を次のように考えられるのではないであ

ろうか。一、諸經典の中に中道の義がどのように標榜されているのか。二、その經典はどのように中道に向わせるべく説示しているのか。三、經典にどのような実践行が説かれているのか。これらによって諸經典の注釈を行っていったと思われる。

四

撰法門第七には、八不と大乘經典の關係が述べられ、その十条が立てられた理由が明かされてきたのであるが、その後「一一に皆自らの心をもちいて、来たりてこれを承取すべし」と勸めるように、如何にして經典を讀誦し、それを觀察するかという、実践の方法が述べられていく。それは「仮実の二生を破し、前に自ら己心を見るべきが如し」というように、先ず己の心の中の執著を破せというのである。

もしこの身心は実生実滅ありと見れば、即ちこれ実病なり。これを求めて従うなければ、故に自ら実病差ゆることを得る。

もし他のために説けば、また他のために実病を検べて従うなし。則ち他の実病もまた差ゆ。

このように自己の心中に生滅を実体視することがあれ

ば、それを觀察して実病を癒す。そして自らと同様に他のためにも癒さしめるといふ、自利利他の行を修していくという。そして同じく自らの心中に因縁を説くのを聞いていき、仮の病をも癒やし、同じく他のためにもそれを説いていく。このように念々の内に自他俱に病いを癒やしていくことを勸めている。

念々の中において、身心の無生に住することを得る。これを名づけて住となす。一切仮実顛倒の心を廻して、実相に向う。名づけて廻向となす。この心動ずべからず、故に名づけて地となす。ゆえに常に心を見るべし。

とは住・廻向・地の菩薩の行位に適合させての説明とみられる。これは前の如是釈における信、あるいは八行觀等の行と会せ考えてみてよいのではなからうか。吉藏は「この釈をなす者は三世佛に違わず。真に龍樹の門人なり」とこれを結んでいる。それでは三論学派に伝承の他を破斥することと、自己の心を見ることは、どのように会通し得るのであろうか。これについては次のように言う。

もし自心に外道の見を起せば、外道に墮在す。名づけて外道となす。乃至自心に大乘の見を起せば

即ち大乘の執と名づく。故に遍く衆人を呵せば、即ちこれ遍く自心を呵するなり。

ここには自利と利他の行が自己の心の上に撰められており、因縁生としての自己の存在が、自と他、他と自の関わりにおいて成立することを意図されているようである。佛教を学んで文字に著する人、八不無生と聞いてそれに義解をなす人、それらの依著の心を起こす人にとっては、経も論も仏も菩薩もみな毒薬になるとまで言い、心を無所依にせよという。そこでこの第七門の末に、経論研究と無所得観について述べられる。

問う。経の弘め論を通ずるに、文を科し義を釈して次第生起し、定んで違負を許びらかにし、諸の同異を会すべし。云何が一向に無所得観をなすや。

答う。聖人世に興り諸の施為するところを考尋するに、中道を顕わさんがためなり。因中に観を発せしめ諸の煩惱を滅せしむ。もし存して語言に著せば、佛意を傷つくなり。又百年の寿は朝露奢るにあらず。宜しく道を存することを以て急となし、而して乃ちその緩むところを急にし、その急なるところを緩にせよ。あに一形の自ら誤るに非ざらんや。

この「因中に観を起す」とは、諸経論の一一の中に説

示される教法において、無生観を起すことであれば、一切の教法が表わされているすべての大乘經典に対して、八不でもって総撰していることとする吉蔵の意図が、そこに明かになるように思われるのである。

五

宗教的課題という論題の意味をも十分に吟味しないままに、吉蔵の諸著述の中に意図されている何らかの一筋を求めてみたのであるが、たまたま、無生観¹⁰という実践的な観法を勧めていることを、「如是我聞」釈や中観論疏卷二の撰法門第七の中に見い出せたように思われる。

このような課題を通して、吉蔵所述の諸義を眺めるならば、その論述する意図はより一層明かになるように思われる。例えばその最も主要な教義の一つである二諦義についても、同じく卷二末に次のようにいう。

自ら二諦あるを教となし、不二を理となす。もし二を以て世諦となせば、不二を第一義となす。世諦はこれ教、第一義は理となす。皆これ転側適縁にして妨ぐるところなし。¹¹

吉蔵は二諦を教諦として説明し、理に滞ることを破斥する。しかし教と理、教諦と於諦も、教義としてその理

論を積み重ねていこうとするのではないのであって、念々に生ずる見を破して無生觀を修していく、その過程を仮に設けたにすぎない。従って四重二諦についても、利根が初重を聞いて正道を悟れば、それでよいのであって、順次に修行の階段を進むというのではないのである。下根はまた第三重に到って、始めて領悟を得るのであって、第二重においては迷妄の中にさまよっているに過ぎないことになる。同じく經論を釈すために四重二諦を論ずることも、般若經や華嚴經にみられる經文が、四重のそれぞれに適合するということであって、諸經論を価値的に配列しようとするものでないことは言う迄もない。近年、四重二諦義について論ぜられる中に、重層的であるという説明を見ることがある。この重層的という意味がどのようなことなのか、管見の限り明かでないが、四重二諦義を図式化して説明する折に、それを構造的に理解した上での表現であるとすれば、それは誤りといわねばならないであろう。いずれにもせよ吉藏が諸經典を注釈するにあたって、二諦義・佛性義・八不義等の諸義を立て、それによって經文を解釈していることは、その注疏の中にもみることが出来る。そしてそれらの諸義は三論学派の骨幹であり、中觀論に主張される中道を發揮したもので

ある。しかしそれらの諸義が經典解釈の便宜上に立てられた三論学派的な論理であるとのみ見るならば、偏った見方といわざるを得ないことになる。それでは論理的でない面とは何かというならば、宗教的な面ということになるのである、それら諸義が立てられる基底に、吉藏の宗教的な課題としての側面を考えなければならぬと思うのである。²⁾

註

- ① 大智度論卷第一 (大正二五・六三上)
- ② 法華義疏卷第一 (大正三四・四五四上)
- ③ 同右
- ④ 維摩經義疏卷第一 (大正三八・九一八下)
- ⑤ 法華統略卷第一 (統藏一・四三・一・五左六右)
- ⑥ 中觀論疏卷第二本 (大正四二・二〇上)
- ⑦ 同右、卷第二末 (大正四二・一九下〜三二上)。同上 (三一中)
- ⑧ 三論玄義「次明四論破申不同門」 (大正四五・一二中)
- ⑨ 卷第一本にも、ほぼ同じ文がみられる (大正四二・六中)
- ⑩ 大般涅槃經師子吼品 (大正一二・五二四上・七六八中)
- ⑪ 同じく聖行品 (大正一二・四五〇上)
- ⑫ 摩訶般若波羅蜜經無尽品 (大正八・三六四下参照)
- ⑬ 法華玄論卷第三 (大正三四・三八三中)
- ⑭ 淨名玄論卷第一 (大正三八・一中下)。同じく法華義疏 (四七六上)

- ⑮ 法華義疏に八不で解釈しているのを見ることができ
 卷五譬喩品第三（大正三四・五一九上）参照。
- ⑯ 法華玄論卷一（大正三四・二六六中）
- ⑰ 大品経義疏（統藏一・三八・一・九左上）
- ⑱ 中観論疏第二末（大正四二・三二下）
- ⑲ 無生観については、同じく中観論疏卷二本（大正四二・二九下）にも見られる。

- ⑳ 中観論疏卷第二末（大正四二・二八中）
- ㉑ 平井俊栄著「中国般若思想史研究」では既に、吉藏の思想が実践的な契機を含んでいること（三三八頁）、無所得が実践的表現であること（四〇七頁）、そして二諦二智の並観を論ずる中で、宗教的な実践についての指摘がなされている。