学位（課程博士）申請論文

三論教学における空性と修道の研究（草稿）

龍谷大学大学院文学研究科　高岡善彦

学位（課程博士）申請論文

三論教学における空性と修道の研究（草稿）

龍谷大学大学院文学研究科　高岡善彦

三論教学における空性と修道の研究

序章……1
一　はじめに……1
二　小論のねらい……2
三　小論の構成……5
四　嘉祥大師吉蔵と三論宗……8
五　南北朝時代の……14
註……19

第一章　八不と仏法の真実義……20
第一節　『中論』の八不と三論宗の八不……20
第一項　八不を論じる意義……21
第二項　八不の体と用……27
第三項　中観派の「因縁仮名」と三論宗の「因縁仮名」……31
第四項　八不・空性・中道の関係……35
第二節　八不と甚深の仏法……41

第一項　涅槃経が説く雪山の全如意珠について……42
第二項　涅槃経の本有今無の偈について……46
第三項　『涅槃経』が説く三種の般若について……49
第四項　維摩経がいう入不二法門について……51
第五項　妙法蓮華経について……54
第六項　華厳経の七処八会について……57
第七項　如来の真・応二身について……59
第八項　一体三宝について……63
第九項　大小・内外を摂す……66
第十項　梁の三大法師と「有所得」の思想……68
第三節　『涅槃経』が説く五性の仏性……83
第一項　涅槃経と五性の仏性……83
第二項　五種涅槃を説く意義……91
第三項　インド初期大乗における「仏性」思想について……94
その1　龍樹の仏性……94
その2　唯識教学・自性清浄心と仏性……99
第四項　無得正観について……105
その1　有無と不二との「横竪の並観」について……109

その2　空観思想と仏性思想の融合……111
第四節　三論宗の三種中道説……114
第一項　玄叡の説く三種中道説……114
第二項　嘉祥大師の説く三種中道説……119
その1　初章義について……120
その2　初章義と『弁中辺論』……124
その3　三種中道説について……127
第三項　玄叡の三種中道説と嘉祥大師の三種中道説……136
第四項　三種中道説の起源……137
第五項　龍樹の説く中道について……139
第五節　五種戯論と『小空経』の残れるもの……146
第一項　不八戯論と五種戯論……146
第二項　『小空経』と五種戯論……151
第三項　龍樹の説く戯論について……156
第六節　『中論』の八不と三論宗の視点……161
第一項　諸法と不生……161
第二項　諸法と不常不断……166
第三項　「去法」と「去者」の一と異……170

第四項　諸法と去・来……173
註……178
第二章　二諦における真実義と修道……189
第一節　『中論』の二諦説と三論宗の二諦説……189
第一項　龍樹と中観派が説く二諦説……189
第二項　三論宗における二諦説……193
第三項　破邪について……195
第二節　二諦に関する教理……201
第一項　約理の二諦と約教の二諦……201
第二項　於諦と教諦……206
第三項　言語表現の誤謬……213
第四項　於諦の得と失……217
第五項　教諦の破斥……220
第三節　迷いと悟り……223
第一項　通迷の於諦と別迷の於諦……223
第二項　一節転と両節転……225
第三項　於諦・教諦と他宗の教学……228

その1　対機説法との関係……228
その2　四悉檀との関係……229
その3　聞慧・聞熏習との関係……231
第四項　三論宗の迷悟とインド初期大乗の迷悟……234
その1　三論宗における迷悟……235
その2　『中論』における迷悟……237
その3　瑜伽行派における迷悟……238
その4　如来蔵思想における迷悟……243
第四節　二諦と修道……249
第一項　四重の二諦について……249
その1　四重の二諦の内容……249
その2　四重の二諦の経証……252
その3　四重の二諦における教と理……253
その4　他宗の破斥……255
その5　開門と合門……258
その6　四重の二諦を説く目的……260
第二項　出入観と並観について……262
第三項　三種並観について……266

第四項　四節の並観について……271
第五項　禅宗の見性について……275
註……278
第三章　二智義が説く甚深の仏法と修道……284
第一節　般若と瀘和……285
第一項　般若と絶観の般若について……285
その1　般若と智慧と絶観について……285
その2　般若と実相の関係……288
その3　般若を摩訶という理由について……290
その4　般若と涅槃の異同について……293
第二項　瀘和について……296
その1　瀘和の意味……296
その2　方便は空性に安住しない……297
その3　方便は有所得に渉る……298
その4　方便は外に反動する……299
その5　方便は有行を主とする……300
その6　方便には化他のはたらきがある……301

その7　方便は空も有も照らす……302
第三項　般若と漚和の関係……304
その1　般若の四力と方便の三力……304
その2　般若は初地で、方便は第七地で得られる……307
その3　諸経典に般若・方便をさまざまに説く理由……309
その4　開合の四句によって般若と方便の意義を明かす……314
その5　知と無知によって般若と方便の関係を明かす……317
その6　方便は三毒を直視し般若は三毒を清浄とみる……319
第四項　「絶観」という思想の系譜……321
第二節　二諦と二智との関係……333
第一項　境と智の能所の関係……333
第二項　境と智の常・無常について……337
第三節　二智と断について……344
第四節　般若道と方便道について……347
第一項　般若道……347
第二項　方便道……356
第五節　二智の並観について……359
第一項　二智を並観する第一処……361

第二項　二智を並観する第二処……361
第三項　二智を並観する第三処……363
第四項　二智を並観する第四処……364
第六節　方便道と後期中観派の修道論……365
第一項　中観と唯識の対論……366
第二項　蓮華戒の修道論……370
第三項　獅子賢の修道論……379
第四項　瑜伽行派の後得智と三論宗の方便について……385
その1　瑜伽行派の後得智のはたらき……386
その2　嘉祥大師の「方便」について……391
その3　後得智と方便……394
註……396
むすび……405
一　悟りの内容について……405

二　悟りへの道筋について　……408
三　比較仏教学的アプローチの結果　……410
（一）　三論宗の独創的で新しい教義　……411
その1　仏法の真実義に関する新しい教義　……411
その2　修道に関する新しい教義　……417
（二）　他宗の教義と類似性を見いだせる思想　……419
（三）　諍論と破斥　……422
四　玄叡の『大乗三論大義鈔』について　……424
嘉祥大師吉蔵の現存著作　……426
参考文献一覧表　……428

序章

一　はじめに

龍谷大学の修士・博士課程で筆者は中観・唯識・如来蔵などのインド大乗を学んできた。特に関心を寄せたのはインド大乗仏教に説かれる「空性」という思想であった。この空性を中核的なテーマとして教義を構築し、衆生を甚深の仏法に導こうとしたのが、嘉祥大師吉蔵（五四九～六二三年）の三論教学であった。筆者はこの教学を研究テーマとして選びたいと思う。

嘉祥大師はおよそ二十六部百十二巻という多くの著作を残しているため、教学の全体像を把握することは容易ではない。そこで、「天長六本宗書」－の一つとして評価の高い玄叡（～八四〇）撰『大乗三論大義鈔』四巻を手がかりにして吉蔵教学を管見することにした。玄叡は平安初期の学僧で、西大寺に住して主に三論宗を研究した。『大乗三論大義鈔』（以下『大義鈔』）は「天長六本宗書」のなかでも屈指の論書といわれている。

『大義鈔』は「自宗を述す」（顕正）と「他宗と諍う」（破邪）の二部構成になっており、初

めの「自宗を述す」は、次の十門から構成されている。

八不・二諦・二智・方言・仏性・不二・容入・一乗・教跡・三身

筆者が特に参照したのは、八不・二諦・二智・仏性の四門である。この四門とそれに関連する事項によって、三論教学における「空性」はほぼ把握できると考えている。ちなみに、嘉祥大師吉蔵の著作のなかでは『大乗玄論』が、

二諦・八不・仏性・一乗・涅槃・二智・教迹・論迹

の八門から構成され、やはり八不・二諦・二智・仏性が中心になっている。

多くの先行研究のなかでは、前田慧雲氏[二]、宇井伯寿氏[三]、平井俊栄氏[四]の論書を特に活用させていただいた。また、参考にさせていただいた論文等は巻末に一覧表にしておく。

二　小論のねらい

仏教の主要な目的は、人々に仏教の教えを説き、悟りへと導くことにある。これは、悟りの内容を明らかにし、人々が悟りに到達するための道筋を説き明かすことを意味してい

る。「三論宗は、悟りの内容をどのように説いているか」、これが第一章の中心問題である。次に、「三論宗では、悟りへの道筋をどのように説いているか」、これが第二章と第三章の中心課題である。三論宗における「悟りの内容」と「悟りへの道筋」を明らかにすることが、小論の第一のねらいである。

そのために、まず三論宗の主要な教義を正しく理解する。仏法の基本的な道理は多くの学派で共通しているので、仏教に共通している道理を、三論宗ではどのように説いているかを考察する。しかし、言葉として表現された道理は独自の思想を持っているから、三論宗は独自の思想をどのように説いているかを検討する。

そのための具体的な方法として、三論宗の教義を他の学派の教義と比較・考量する。しかし残念ながら、比較する学派として筆者の学んだ教義は、インドの初期大乗仏教、なかでも中観学派・瑜伽行派・如来蔵思想に限られている。今回の研究は、三論宗の教義をこれらの初期大乗仏教思想と比較・考量することに限られる。今後はさらに研究の対象を広げることに努めたい。

三論宗の独創的と思われる思想も、初期大乗仏教と共通するものが多い。そこで、「他宗の教義と類似性を見いだせる思想」を選び出すことにしたい。一方、三論教義のなかで、

初期大乗にルーツを求められない教義は多い。「三論宗の独創的で新しい教義」を明らかにしてそれらを評価したい。このようにして、嘉祥大師の「思想のルーツ」を初期大乗に求めるとともに、嘉祥大師の「思想の独自性・独創性」を解明することが、小論の第二のねらいである。仏教のいくつかの教義を比較し考量することを比較仏教学と呼ぶ。小論は三論宗を中核にして、比較仏教学的なアプローチを試みてみたい。

思想の発展や展開に伴って、教義が対立し、諍論や破斥の行われるのは今も昔も変わりはない。三論宗を中心にして、「諍論や破斥」がどのように行われてきたかを明らかにするのが、小論の第三のねらいである。

小論は以上の三つの目標を持って研究を開始する。これらの三つの目標がどのような結果をもたらすか、その全体像を「むすび」において総括してみたい。悟りの内容とか、悟りへの道筋は、仏教学の根本問題であるために、二千五百年にわたって世界の最高水準の人びとに論究されてきた。浅学の筆者がそれを掘りおこそうとするのは、「雪山」をシャベルひとつで崩そうとするような試みであって、これまでの膨大な研究に加えて何らかの成果を出せるとは考えていない。しかし、本学にお世話になった目的がこのテーマの研究であるので、文学研究科の研究生を終えるにあたり、これまでのノートをまとめさせていた

だきたい。

三　小論の構成

小論の構成を簡単に述べておきたい。第一章は八不義を中心にして、三論宗が説く仏法の真実義を考察する。不生不滅等の八不は、三論宗において『中論』におけるよりも大きな位置を占めている。嘉祥大師は「八不の十条」を論じるなかで、『涅槃経』『維摩経』『法華経』『華厳経』等が説く真実義は、すべて「不生不滅等の八不」に集約されると述べている。『涅槃経』の仏性の問題も「八不の十条」のなかに含まれている。また、三論宗は三種中道を説いているが、その内容は『中論』の中道とは若干異なっていて、『中論』は真理の側面から中道を説くのに対して、三論宗は教法の視点から三種中道を論じている。次に、『中論』の帰敬偈は「善く諸の戯論を滅す」と述べているが、嘉祥大師は滅すべき戯論として、「五種戯論」を説いている。この五種戯論はパーリ聖典のひとつである『小空経』の論法に類似しているので両者の考え方を比較してみたい。三論宗は常に梁の三大

法師を対論相手として意識し、彼らを成実論師と呼んで、その約理的な「有所得の空」を破斥しようとする。梁代に名声を得ていた三大法師が、なぜ三論宗の諍論相手になるのか、その思想的背景をも考察してみたい。第一章においては、このような課題を考察する。

第二章では二諦義を中心にして、仏法の真実義と修道論を考察する。世俗諦・勝義諦の二諦は、『中論』と三論宗の間で異なった位置を占めている。『中論』において最勝の仏法は勝義諦であり、勝義諦を超える真理は想定されていない。三論宗は真理の探究において、「定性の空」というひとつの境地に停滞することを排除し、常に批判的な反省を繰りかえすことを重視している。この点から、二諦も批判的に内省されるべき思索の一過程である。三論宗の二諦義は甚深の仏法に近づく道筋を示すが、それを自己のものとするのは衆生による創造的な瞑想である。このようにして、二諦義は次第に修道論へと展開する。第二章では、二諦の教理的側面を考察し、三論宗が説く迷いと悟りの教学を検討して、さらに、二諦義の修道論の内容を研究していきたい。三論宗は特徴のある迷いと悟りの教義を展開しているので、それをインド初期大乗の教義と対比してみたい。以上が第二章の大枠の構成である。

第三章では二智義が説く甚深の仏法と修道論を考察する。二智は般若 prajñā と漚和 upāya

の二つを指すが、嘉祥大師は般若について「絶観の般若」という言葉を用いている。絶観とは画期的な境地に到達した特別の感動を含んでいる。『維摩経』や『仁王経』などの大乗経典にもみられる言葉であるので、その言葉の系譜をたどってみることにしたい。嘉祥大師は般若の内容を説き明かし、諸法実相にせまる手がかりを与えてくれる。一方、漚和は方便と漢訳され、衆生を教化する「用」として用いられる。三論宗が説く漚和の教義もまた、諸法実相にせまる手がかりを与えてくれる。二智の修道論については、般若道と方便道や、二智の並観などを検討する。仏法の真理を追求する過程はすべて修道であり、修道の究極は遠くて深い。六世紀の中頃に中観学派と瑜伽行派との間に対論のあったことが知られていて、中観学派の教義体系には修習の行道や、衆生済度のための清浄な世間智としての「後得智」が示されていない、と瑜伽行派は論争する。後期中観学派は行道の体系を整備したが、後得智には興味を示さなかった。一方、嘉祥大師の漚和・方便は清浄世間智であり、瑜伽行派の後得智に相当する、と考えられる。第三章は以上の内容によって構成されている。

四　嘉祥大師吉蔵と三論宗

嘉祥大師吉蔵（五四九～六二三）は中国の六朝末から隋・初唐にかけて活躍した学僧で、会稽（浙江省紹興県）の嘉祥寺に住したので嘉祥大師と称せられる。小論では吉蔵に敬意を表して大師号で呼ぶことにしたい。嘉祥大師は俗姓を安といい、祖先は安息国の人であるので、「胡吉蔵」ともいわれる。金陵（南京）で生まれ、幼少時に父と共に出家して、興皇寺法朗（五〇七～五八一）に師事した。十九才にして『百論』を講じ、二十一才のとき具足戒を受け、この頃から秀才の誉れが高かった。四十才を過ぎた頃から七・八年間嘉祥寺に住し、三論を講じ、教えを広め、道を問うもの千余人にのぼったという。その後、煬帝（在位六〇四～六一八）に召されて長安の日厳寺に入った。講説の時には万を超える聴衆が集まり、屋外にあふれたという。三論を高じること百余会、『法華経』を講じること三十余会にのぼった。大師は十大徳の一人に選ばれ、七十五才で遷化した。その著述は現存するものでおよそ二十六部百十二巻にのぼる。平井俊栄氏がまとめられた著述の一覧表を巻末に掲げておく。大師の註釈は『般若経』『法華経』『華厳経』『涅槃経』『維摩経』『勝鬘経』『無量寿経』を含む主要な大乗経典を網羅している。なかでも、鳩摩羅什（Kumārajīva　三五〇～四〇九頃）に

よって伝訳された『中論』『百論』『十二門論』の三つの論書の研究に力を注ぎ、『中観論疏』十巻・『百論疏』一巻・『十二門論疏』三巻を残している。この点から、嘉祥大師によって大成された中国の学派が三論学派と呼ばれている。

『中論』『百論』『十二門論』を総称して「三論」と呼ぶようになったのは、いつ頃からなのか詳しいことは分かっていない。鳩摩羅什の弟子に僧導がいて、彼の著した『三論義疏』が三論の名称の始まりともいわれるが、この論書は散逸しているので確かなことは不明である。

『中論』『百論』『十二門論』は五世紀初頭に鳩摩羅什によって漢訳され、門下の僧肇（三八四～四一四頃）らによって研究された。後に僧朗（五世紀末～六世紀はじめに活躍）によって江南に伝えられ、弟子の僧詮（生没不詳）から法朗（五〇七～五八一）が相承し、法朗の弟子の嘉祥大師によって隋・初唐に教学として大成された。

小論では嘉祥大師の著作のなかで、『三論玄義』『中観論疏』『大乗玄論』『二諦義』『浄名玄論』を多く引用している。これらの論書の特徴を概観しておきたい。

『三論玄義』一巻は『中論』『百論』『十二門論』の教義を概観し、中観仏教の入門書的な位置を占めている。嘉祥大師四十九才頃の著作といわれる。全体の構成は序論と各論に

大別され、三論に『大智度論』を加えた四論の相互関係や、四論の教義としての特徴を論じ、当時の中国仏教界を風靡していた成実宗に対して、三論宗の優位性を主張している。序論では、アビダルマ・成実宗・「定性」の大乗仏教を破邪し、自宗を顕正する。各論では中道・二諦・無所得正観などの特徴ある教義を説いて、何ものにもとらわれることのない無執着の境地を明らかにしている。

『中観論疏』十巻（十巻にそれぞれ本・末があり実質的には二十巻）は『三論玄義』と相前後して起稿され、『百論疏』『十二門論疏』の著述と並行しながら加筆訂正を加えて、嘉祥大師六十才の頃に完成された。本論は『中論』の二十七章を註釈するが、第一章 観因縁品の註釈に力が注がれている。なかでも、三種中道説が詳しく説かれ、三種中道は衆生済度のための教学的基盤とみているところに特徴がある。この点で世俗諦・勝義諦を真理と考える南北朝時代の中国仏教と異なっている。本書は多数の経論を引用しているが、なかでも『涅槃経』を重視し、仏性と空性とを結びつけようとしているのが注目される。

『大乗玄論』五巻は大乗仏教の主要な問題を幅広く取りあげた大乗仏教の概論的な論書である。内容は二諦・八不・仏性・一乗・涅槃・二智・教迹・論迹の八義を論じて、三論の奥義を尽くさんとしている。論述の姿勢としては、南北朝時代の有所得の大乗説を破斥

し、無所得大乗の宗旨を高調しようとする。この論書は後世の者が嘉祥大師の論書の要義を集めて編纂したとする説もあり、全文が嘉祥大師の直筆かどうかの評価は、今のところ定まっていない。

『二諦義』三巻は三論教学のなかで重要な位置を占める世諦・真諦を詳述する論書である。内容は七科に分かれ、大意・釈名・相即・物体・絶名・摂法・同異から構成されている。三論宗の特徴ある「於諦」と「教諦」という教理が説かれ、於諦の「得」と「失」や、「通迷の於諦」や「別迷の於諦」などに代表される教義が展開されている。小論は第二章において世諦・真諦の二諦を検討する。

『浄名玄論』八巻は『維摩経』の要義を註釈する論書であり、嘉祥大師の晩年の造とされている。造論の趣旨のなかに大師の『維摩経』に対する深い思いが込められている。内容は三科に分かれ、釈名・宗旨・会処から構成されている。第二の宗旨は「総じて宗旨を定む」と「別して二智を釈す」の二項目から成り、第三の会処は「会処を釈す」と「浄土を明かす」の二項目から成っている。

次に龍樹と提婆および『中論』『百論』『十二門論』の内容を簡潔に述べる。龍樹 Nāgārjuna

は紀元百五十〜二百五十年頃の人で、初期大乗仏教を確立した大論師である。南インドに生まれ、バラモンの学問をすべて修得した後に仏教に転じて、北インドに移り、初期仏教と部派仏教を学んだ。後に大乗仏教に傾倒し、あまたの経典に通暁した。厳しい修行と透徹した思索にもとづいて『中論』『十二門論』『廻諍論』『六十頌如理論』『広破論』などを著している。『大智度論』と『十住毘婆沙論』については、内容の一部に龍樹の直筆でない部分も含まれているといわれる。最大の功績は「空の思想」を確立したことであり、以後の大乗仏教はすべて龍樹の影響下にあって、八宗の祖と称される。晩年は南インドの故国に戻り没した。

提婆Āryadeva は南インドに生まれた三世紀頃の人で、龍樹に師事し、『百論』『広百論』『百字論』などを著した。空の奥義を極め、後世に龍樹を継ぐ中観学派の祖と仰がれる。外道の教義をはげしく破斥したため、後に外道に害されて死したと伝えられる。

『中論』四巻は龍樹造・青目（Piṅgala 生没不明）釈のテキストを鳩摩羅什が漢訳したものである。龍樹は『中論』に含まれる偈頌だけを著述し、そのなかに空に関する思想のすべてを表明しようとした。『中論頌』に対する註釈書は数多く著されていて、青目の『中論』

はそのひとつである。龍樹造のサンスクリット本は残されていない。唯一のサンスクリットの注釈書である『プラサンナパダー』に含まれる偈頌を抽出して、『中論』のサンスクリット本として用いている。『中論頌』は般若経に説かれる空性を教理として解明した最初の論書である。インド大乗仏教の原点は、般若経と『中論頌』の二つにあるので、『中論頌』の重要性は極めて高い。内容は観因縁品第一から観邪見品第二十七までの二十七章から構成されている。小論は中論の中核となる思想を考察してみたい。

『百論』は龍樹の弟子の提婆の著作で、『中論』に説かれる空の思想をより徹底した論書である。仏教内の諸派に限らず、仏教外のインドの各学派を論破することを目的としている。『百論』も鳩摩羅什によって漢訳された。

『十二門論』は龍樹の著作で、鳩摩羅什によって漢訳されている。この論書は『中論』から十二のテーマを選んで、その思想を簡略に解説したものであり、『中論』の要約書とも、『中論』への入門書ともいわれる。

嘉祥大師の著作のなかには三部の論書のほかに、『大智度論』からの引用が多くみられる。『大智度論』百巻は『大品般若経』の註釈書であり、鳩摩羅什の訳本である。本書はだいたいにおいて龍樹の真撰と考えられているが、鳩摩羅什が翻訳に際してかなり加筆・変更

を加えているともいわれている。

日本に三論宗が伝えられたのは奈良朝であって、三伝があったといわれる。初伝は嘉祥大師に直接教えを受けた高麗僧慧観によるもので、六二五年頃のことであった。第二伝は慧観門下の福亮とその弟子智蔵が入唐して三論宗を伝えた。さらに智蔵門下の道慈が七〇一年に入唐して、各宗派を学び三論宗をも伝えた。これが第三伝といわれる。三論宗は南都六宗のうち最初に伝来した宗派である。この後、平安朝・鎌倉時代を通じて、南都において三論宗は研究され続けている。しかし、奈良朝においてもっとも盛んに研究され、その後の研究は徐々に弱まったとされる。

五　南北朝時代の仏教と三大法師

西暦五百八十九年に隋が南北朝を統一するまでの約百五十年間を南北朝時代という。この時代には南朝と北朝において、主流となる仏教思想が異なっていることが多かった。ま

た、南北朝時代には宗派や学派といっても、それのみを研究する学者グループがあったわけではない。一人の仏教学者が多くの経論を研究し、涅槃経を得意とする人々が涅槃宗といわれ、成実論にすぐれた人々が成実論師と呼ばれたにすぎない。

南北朝時代の仏教を概観してみると、涅槃宗はもっともよく研究された仏教であった。『涅槃経』は北涼の曇無讖（三八五～四三三年）によって翻訳されたが、これが江南に伝えられて道生（～四三四年）によって広く研究されたため、江南における涅槃経研究は北方よりも盛んであった。次に、『成実論』は訶梨跋摩（Harivarmann 三～四世紀頃）によって中天竺において著され、鳩摩羅什によって翻訳された後に、南北朝時代に広く流行した。特に梁の武帝（四六四～五四九）によって庇護された三大法師によって江南の地で盛んに研究された。三大法師については後に考察する。その後、南朝において僧朗（五～六世紀頃）が三論を研究し、嘉祥大師吉蔵（五四九～六二三）によって三論が大成されてからは成実宗の勢いはおとろえた。

世親（～四八〇頃）が著し菩提流支（～五二七）によって翻訳された『十地経論』を研究対象とする学派を地論宗という。地論宗は後に南地で南道派として、北地で北道派として研究されたが、南道派の方が隆盛であった。後の華厳宗は地論宗の系統から生まれている。『法華経』の研究も広く行われ、慧文（生没不詳・北斉代に活躍）・慧思（五一五～五七七）・智顗（五三

五～五九七）によって天台宗が開かれた。真諦（四九九～五六九）が『摂大乗論』を翻訳してから後には、これを研究する摂論宗が南地に盛んとなり、やがて北地にも伝えられた。玄奘（六〇〇～六六四）が『成唯識論』を著した後に摂論宗は勢力を失い、法相宗に融合された。

南朝では梁代（五〇二～五五七）の五十五年間がもっとも仏教の栄えた時代であり、武帝の仏教信仰は中国歴代皇帝の中でも第一といわれるほどであった。武帝は前期に般若経を中心とする諸経典を学び、後に『成実論』を尊んだので、成実学派は武帝の統治下で大いに発展した。なかでも荘厳寺僧旻（四六七～五二七）・光宅寺法雲（四六七～五二九）・開善寺智蔵（四五八～五二二）は三大法師といわれ、この時代を代表する仏教学者であった。後に嘉祥大師吉蔵は三大法師を中心とする成実学派を成実論師と呼び、彼らの思想を集中的に批判した。しかし、三大法師は『成実論』の他にも多くの経論を学び、他の学派にも通暁したすぐれた学僧達であった。成実論師と呼ばれても、『成実論』を最上としていたわけではない。

僧旻は呉の人で、七才の時に仏門に入り、数人の師につきながら苦労を重ねて三蔵を研究した。斉代にすでに皇室に厚遇されていたといわれる。僧旻は特に『十地経』と『勝鬘経』にすぐれていたが、『涅槃経』や『成実論』にも詳しく、『涅槃経』や『成実論』を論

ずる席で、新鮮な議論をもって聴衆を魅了した。斉代に興福寺で『成実論』を開講し、その名声を大いに高めた。梁が興ってからは武帝の信頼が厚く、勅命によって般若経に註釈をほどこし、『勝鬘経』や『十地経』を講じた。また、碩学三十人のリーダーとして、一切経を抄出し八十巻を撰した。五二七年に荘厳寺で寂した。道宣の『続高僧伝』巻五（大正五〇・四六三下）によると僧旻の著した論集・雑集等は百余巻五であった。

法雲は『成実論』の他に『涅槃経』や『法華経』等に通じていた。七才で出家した法雲は荘厳寺に住して、衆師を歴訪しながら仏教の習得に励んだ。その態度と才能とは早くから卓絶していたという。『法華経』『浄名経』の二経典について講義を開き、その講義の抄は当時比べるもののない程であった。特に『法華経』には力を入れて講じ、『法華義記』を著している。武帝の勅命によって『成実論』に註釈をなし、また、『大品般若経』にも註釈をほどこした。勅命により光宅寺の主となり、大僧正となって、光華殿と同泰寺において、千僧の大会を設けたこともあった。示寂は六十二才であった。

智蔵は十六才の時、宋の明帝に代わって出家し、四百七十年には興皇寺に住し、勅命によって『浄名経』を講じた。梁代になると勅を受けて開善寺に住し、『般若経』を講じ、また『涅槃経』をも講じた。智蔵が『金剛般若経』を宣揚したことにより、江南の地におい

て『金剛経』は広く流行した。武帝の請により菩薩戒を授け、昭明太子の師伝ともなった。智蔵は大品・小品・涅槃・法華・十地・金光明・成実・百論・阿毘曇などを講じ、それぞれについて義疏を著し、世に流布したといわれるが現在には伝わっていない。示寂は六十五才であった。

嘉祥大師は成実論師の説、なかでも三大法師の思想を「有所得」の思想として厳しく批判している。『成実論』は小乗の論書とされ、有部の教義に似た「実法」を掲げているので、大乗仏教から論難される理由は充分にある。しかし、三大法師は大乗仏教の研究者でもあり、僧旻は十地・勝鬘にすぐれ、法雲は法華に詳しく、智蔵は涅槃にすぐれた見識を持っていた。その上に、彼らは成実論師として特に共通した教義を持っていたわけでもない。

嘉祥大師がどのような論拠にもとづいて、三大法師の思想を「有所得の有無」「定性の空」などと呼ぶのかを、教証をもって証明するのは容易ではない。小論では第一章（第二節の第十項）において一つの試みを行っている。嘉祥大師は「色即是空、空不名色」や勝義諦・世俗諦は、仏・如来から衆生への教化であることを重視し、仏法の真実義を述べる側面には重きを置いていなかった。一方、三論以前の毘曇や成実論は、「色即是空」や二諦を仏法の

真理を明かすものと考えている。仏・如来の「教法」を、真理と取り違える三大法師の姿勢を誤った教理とみなして、嘉祥大師は「有所得の空」などと呼んだのであろう。

一 「天長六本宗書」とは、天長年間（八二四～八三二年）に淳和天皇の勅命によって編纂された、六宗の宗義書のことである。三論以外では、法相・華厳・律・天台・真言が含まれている。

二 前田慧雲氏「三論宗綱要」一九二〇年・東京丙午社。

三 宇井伯寿氏「仏教汎論」一九四八年・岩波書店。

四 平井俊栄氏「中国般若思想史研究」一九七六年・春秋社。

五 道宣撰『続高僧伝』巻五は次のように記している。

所著論疏雑集。四聲指歸・詩譜決疑等。百有餘卷流世。（大正五〇・四六三下）

第一章　八不と仏法の真実義

仏法の真実義は経・論においてさまざまに説かれる。三論宗において仏法の真実義は、不生不滅等の「八不」と深く結びついている。それのみならず、大乗仏教の主要な経典に説かれる真実義は、すべて不生不滅等の八不が展開したものすぎない、と嘉祥大師は教えている。

第一節　『中論』の八不と三論宗の八不

『中論』において八不は第一章（観因縁品）の冒頭に掲げられるだけでなく、その内容は『中論』の全篇にわたって広く論じられている。『中論』において八不は「空性」と緊密に結びついていて、八不は「空性」の論理的説明根拠になっている。

三論宗は『中論』の思想を継承しているから、八不は空性を説明する根拠とされている。しかし、三論宗は梁の三大法師の「定性の空」を否定し、「不二中道」や「非有非無の不二」

を仏法の真理をあらわす用語として用いている。その教義の中で、八不は「不二中道」や「非有非無の不二」を論証する根拠として論じられる。三論宗において八不は「不二中道」や「非有非無の不二」とより緊密に結びついている。

このような観点から、第一節においては、『中論』と三論宗における、八不・空性・不二の教義内容や相互関係を考察する。

第一項　八不を論じる意義

鳩摩羅什訳の『中論』において、八不偈は二回繰り返されている。一つは第一章（観因縁品）における帰敬偈として述べられ、また、続いて第一章の第一偈・第二偈としても述べられている。この偈を羅什は次のように漢訳している。

不生亦不滅　　不常亦不斷
不一亦不異　　不來亦不出

能ク説ニキ是ノ因縁一ヲ　善ク滅ニス諸ノ戯論一ヲ
我レ稽首シテ禮ス佛ヲ　諸説中第一ナリト

（大正三〇・一中および下）（『中論』巻一）

梵文でみるとこの二偈は互いに独立しているわけではなく、「不生不滅・不常不断・不一不異・不來不出」という八不は第二偈の「善く諸の戯論を滅す」という第二句と共に、「因縁」にかかる修飾辞になっている。

この八不について『中論』の註釈者である青目は次のような説明を付している。修行が進んで、仏教の深法を受ける能力を持つ者に対して、仏は「一切法は不生・不滅・不一・不異等（八不）である」という因縁の相を説かれた。これは一切法が「畢竟空」であり「無所有」であることをあらわしている、と。

爲下ニ已ニ習行シ有ニリテ大心一堪レエル受ニクルニ深法一ヲ者上ノ。以ニテ大乘法一ヲ説ニケリ因縁ノ相。所謂一切法ハ不生・不滅・不一・不異等。畢竟空・無所有一ナルヲ。

（大正三〇・一中）（『中論』巻一）

『中論』第一章において「八不」は、「畢竟空」や「無所有」とほぼ同義語であるという以上に深くは論じられていない。それに対して三論宗では、「不生不滅等の八不」に注目し、八不をさまざまに考察し、『中論』とは異なった新しい意味を見いだしている。嘉祥大師は『中観論疏』巻二・本において「八不の意義」を次のように論じている。

八不ハ者蓋シ是レ正観之旨帰ニシテ。方等之心骨ナリ。定メ佛法之偏正ヲ。示ス得失之根原ヲ。迷ヘバ之ニ即チ八萬ノ法藏冥クシテ。若シ夜ニ遊ブガ。悟レバ之ヲ即チ十二部經ハ如シ對ニスルガ白日ニ。

（大正四二・二〇中）（『中観論疏』巻二・本）

「正観の旨帰」という表現には、仏法の真理がすべて「八不」に含まれており、八不から仏法のあらゆる教義が生まれてくる、という気概が込められている。「方等の心骨」とは、「八不」が大乗仏教の中核概念であることを示しており、「仏法の偏正を定める」とは、さまざまな仏教者達によって説かれる仏法の偏・正が、「八不」という基準によって判別されることを主張している。八不を正しく理解するかどうかが、迷悟の分かれ目になる、と説いているのである。

龍樹の『中論』は空性と二諦を中心にして理論が組み立てられているが、『中論』と異なって、三論宗では空性ではなく、「八不」と二諦を中心に教義を組み立てている。しかし、三論宗の意図は『中論』の理論や、空性という思想を超えようとするのではない。三論宗は『中論』の理論と、空性という思想に最大限の敬意をはらっている。三論宗は隋・初唐の新しい仏教二のひとつとして、南北朝時代の仏教を思想の硬直化した教義・有所得の仏教として破斥することを目標のひとつとしており、そのために「八不」という新しい概念を活用しようとした。三論宗は思想の改革を目標としているが、その対論の相手は中観学派などのインド仏教ではなく、成実学派に代表される中国の旧い仏教三であった。『中論』において八不が冒頭に掲げられる理由のひとつとして、嘉祥大師は「有所得」の思想を洗浄することであると述べている。龍樹にとって「有所得」の思想とは説一切有部の「三世実有・法体恒有説」や経量部の「現在有体・過未無体」説であったが四、嘉祥大師にとって有所得の思想とは成実論師等の「有所得の空性」であった。

所下以ハ牒二シテ八不一ヲ在上レク初ニ者。爲レナリ欲レフガ洗二浄セント一切ノ有所得ノ心一ヲ。所二以ハ然一ル者。有所得ノ之徒ノ所行ト所學トハ。無レシ不レトイフコト墮二セ此ノ八計ノ之中一ニ。

（大正四二・一〇下）（『中観論疏』巻一・本）

嘉祥大師は『中観論疏』巻二・本において、『維摩詰所説経』を引用しながら、八不の意義を別の角度から論じている。『維摩経』（『浄名経』）巻中（大正一四・五四九下）によると、「般若」が菩薩の母であり「方便」は菩薩の父である。仏法を極めた仏・菩薩は、この般若と方便の「二慧」に基づいて生ずる。また、二慧は世俗諦・勝義諦という「二諦」によって発生する。さらに二諦は「八不」によって有所得の誤った二諦から、無所得の正しい二諦に転換する。換言すると、「八不」は仏・菩薩を生みだす根源である。

浄名経五ニ云ク。「智度（般若波羅蜜）ハ菩薩ノ母ナリ。方便ヲ以テ爲レス父ト。一切衆ノ導師ハ。無レシ不ニトイフコト由レテ是ニ生ゼ」ト。波若（般若）ト方便トヲバ爲ニス十方三世諸佛法身之父母ト也。以下テナリ衆聖ハ託シテ二慧ニ而生ズルヲ上。二慧ハ由ニテ二諦ニ而發リ。二諦ハ因ニテ八不ニ而正ナリ。即ニ知リヌ。八不ハ爲ニリ衆教之宗歸ニシテ群聖之原本ナリ。

（大正四二・二〇中）（『中観論疏』巻二・本）

嘉祥大師は「衆聖は二慧に託して生ずる」という。衆聖の悟りは長年にわたる修行の結果として達せられるが、修行の導きとなるのは先達の「方便」による指導と、みずからが発得する「般若」である。このように、般若と方便の二慧に依って衆聖が生まれる、と嘉祥大師は説く。また、「二慧は二諦に由て発こる」と説かれる。仏・菩薩の説法は常に世俗諦と勝義諦の二諦にもとづいている。従って、二諦は仏・如来の「教法」であり、この教法によって般若・方便の二慧が生じる。二諦は「境」とも名づけられる。二諦は二慧によって照らされる境であり、三論宗において境は「実相」を意味している。二慧は実相を照らし出す「能照」である。

如來ハ常ニ依テ二諦ニ説ク法ヲ。故ニ二諦ヲ名ケ教ト。能ク生ズル二智ヲ故ニ二諦ヲ名ク境ト。

（大正四五・五五中）（『大乗玄論』巻四）

さらに、「二諦は八不に由て正なり」と明かされている。成実論師達の「約理的」な二諦説によって、世俗諦・勝義諦は有所得・定性の二諦になっていた。この有所得の二諦は「八不」によって無所得の二諦に転換する。思想的に固定化されていた二諦が、八不によって

躍動的で正しい二諦に転回する。

由ニルガ八不一ニ故ニ世諦ノ成ニズレバ中道一。即チ世諦ノ義ハ正ナリ。由ニルガ八不一ニ故ニ眞諦ノ成ニズレバ中道一。即チ眞諦ノ義ハ正ナリ。

（大正四二・二三中）（『中観論疏』巻二・本）

このようにして八不はあらゆる教義の根源であり、衆聖は八不を参求することによって誠諦を得る。嘉祥大師は「衆教の宗帰」「群聖の原本」と教えている。

第二項　八不の体と用

再び『中論』第一章の帰敬偈について考察する。

不生亦不滅　　不常亦不断
不一亦不異　　不來亦不出

能ク説ニキ是ノ因縁ヲ　善ク滅ニス諸ノ戯論ヲ
我レ稽首シテ禮ス佛ヲ　諸説中第一ナリト

（大正三〇・一中および下）（『中論』巻一）

青目の註釈によると、八不は「畢竟空・無所有」であり、真理をあらわし無為法を説いている。八不は真理であり無為法であるというのが『中論』の基本的な思想である。

しかし、嘉祥大師は『中論』の帰敬偈を少し異なった視点からとらえている。不生不滅等の八不は理性の全分をあらわすわけではなく、理性の一分を示す真理であり、同時に、仏・菩薩が衆生に語りかける教えの中核であり、教法の体である。次に、第二偈の前半は教法の用を説いているのであって、因縁を説くことによって菩薩の戯論を滅し、衆生を悟りに導く教の「はたらき」である。

就レテ牒スルニ八不ヲ分チテ為ス三ノ別ト。第一ニ正シク牒シテ八不ヲ明ス所申ノ教ノ體ヲ。第二ノ半偈ハ歎ズ八不ノ之用ヲ。第三ノ半偈ハ敬ヒ人ヲ美ムレ法ヲ。

（大正四二・九中）（『中観論疏』巻一・本）

「教の体」は不生不滅等の八不と説かれたが、また、世俗諦・勝義諦の二諦であるとも説かれる。いずれも仏・菩薩が理性の一分を衆生のために明かす真理である。「教の用」は因縁とも説かれ、般若・方便の二智とも説かれ、衆生を悟りに導くための作用の一面を示している。教の体といい、教の用と仮に分けて説いているが、いずれも仏・菩薩の衆生済度を仮に分けて述べたものであり、体と用とは別個のものではなく、互いに相即し相互依存している。

初ニ明ストハ教ノ體ヲ。即チ是レ二諦ナリ。次ニ明ストハ教ノ用ヲ。即チ是レ二智ナリ。所以ハ先ニ明シ二諦ヲ次ニ明ス二智ヲ者。然ルニ諦ト智トハ未アラズ曾テ一・二ニ。不二ニシテ而モ二ナリ。

（大正四二・九中）（『中観論疏』巻一・本）

仏・菩薩は内に明確な二智を持っていて、この二智にもとづいて衆生のために八不や二諦などという金言を説く。仏・菩薩が八不や二諦を説くのは、衆生に二智を発得せしめ、実相を悟らせるための慈悲のはたらきである。

如來ハ内ニ智 明了ニシテ外ニハ照ス根ノ縁ヲ。故ニ説イテ二諦ヲ言フ教ト。（中略）
所ニ以トハ説ク八不・二諦ヲ者。為レ令メンガ衆生ヲシテ發生セ二智ヲ故ナリ也。

（大正四二・九中）（『中観論疏』巻一・本）

嘉祥大師は不生不滅等の八不を、理性の一面であると同時に、「教の体」とも述べている。「教の体」という捉え方は三論以前には見られない視点であり、三論教学の基本となる重要な思想として展開する。嘉祥大師は成実論師等の旧仏教を破斥して新しい仏法を啓蒙しようとするが、「八不」と「教法」がそのための中心的な教義となる。

平安時代の学僧である玄叡は、少し異なった説明をしている。前に「八不」とは「正観の旨帰」「方等の心骨」であると説かれた。玄叡はこの八不の体を「不二中道」であるといい、八不の用を「因縁仮名」であると論じている。

若シ論ズレバ其〔八不〕ノ體ヲ。不二中道ニシテ絶ス心言ノ路ヲ。名ケテ之ヲ爲レス體ト。因縁假名ハ悉ク稱レスル用ト也。如レキ是ノ體・用ハ即チ是レ因縁ナリ。

（大正七〇・一二四上）（『大義鈔』巻一）

「不二」とは生・滅や真・俗のような二つの対立した概念が互いに溶融し相即することであり、二辺を離れているので「中道」と表現される。対立的な差別を超越し、諸法が無差別であることをあらわしている。また、玄叡は八不の用を「因縁仮名」と述べている。一般に因縁仮名とは、諸法はすべて自性を持たない相対的なもので、あらゆる概念は実体のないものに仮につけた名前にすぎない、ということであるが、三論宗は「因縁仮名」を少し異なった観点から論じて、「有」と「無」との相即を説く用語としている。従って、八不の用としての因縁仮名は、「有」と「無」との相即を明かし、衆生を悟りに導く教え、すなわち八不の「はたらき」を表している。

第三項　中観派の「因縁仮名」と三論宗の「因縁仮名」

「因縁仮名」という思想の淵源は、『中論』第十八章（観法品）の第六偈にあると思われる。

第十八・6偈は次のように説いている。

諸佛ハ或ハ説レキ我ヲ　或ハ説ニク於無我ヲ
諸法實相ノ中ニハ　無レク我無ニシ非我

（大正三〇・二四上）（『中論』巻三）

諸仏は「一切智」をもって衆生の機根にあわせて法を説く。心が未だ熟していない者に対しては、「我はある」と説き、布施・持戒等の徳が備わり、すでに生死の苦悩を離れている者に対しては、「我はない」と説く。真実として諸法は空であって、我もなく非我もなく、同様に、生もなく滅もない。諸法が和合することを仮に「生」と名づけ、和合が解けることを仮に「滅」というにすぎない。諸法が無自性にして生じ、また滅することを、空にして生じるとも、空にして滅する、ともいう。我に実体はなく真実としては空であるが、ただ仮に名づけて我ありと説くのである。第十八・6偶に対する青目釈は次のように述べている。

諸法ハ但ダ因縁和合シテ。生ズル時ハ空ニシテ生ジ。滅スル時ハ空ニシテ滅ス。是ノ故ニ説レク無レシト我。

但ダ假ニ名ヅケテ説レクノミ有レリト我。

（大正三〇・二四下）（『中論』巻三）

諸法実相という真理の中には、我もなければ非我もない。「我がある」というのが菩薩の歩む道でないのと同様に、「我がない」というのも菩薩の歩むべき道ではない。第十六・6偈の後半の「諸法実相中　無我無非我」はこのことを説いている。

次に、三論宗の説く「因縁仮名」を、嘉祥大師の『浄名玄論』巻六によって考察する。嘉祥大師は誤った理解として「有所得の有無」をあげ、正しい理解として「因縁仮名の有無」をあげる。その上で両者の違いを次のように説き明かす。「有所得」の有無は常に有無から離れることはない。すなわち、有は常に有から離れることがなく、「非有」をあらわすことはない。また、無は常に無から離れることがなく、「非無」をあらわすことはない。このような有無は、非有非無によって特徴づけられる不二正道をあらわすことはありえない。このような有無は誤った理解、すなわち「失」である。

ところが、一方の「因縁仮名」の有無において有と無とは相即しており、有は有に固執

することがないので、有は不有をあらわす。また無は無に固執することがないので、無は不無をあらわす。有は無を裏付けとして持つ有であり、無は有を裏付けとして持つ無である。このような有無は不二正道をあらわしている。このような「因縁仮名」の有無は正しい理解、すなわち「得」である。

有所得ノ有無ハ定住ノ有無ナリ。故ニ有ハ不レ須レラ表二ス於非有一ヲ。無ハ定住ノ無ナリ。故ニ無ハ不レ得レ表二スコトヲ於非無一ヲ。如レキ此ノ有無ハ。既ニ不レ顯二サ非有非無ノ不二正道一ヲ。故ニ名ケテ爲レス失ト。

因縁假名ノ有無ハ。則チ有ハ不レシテ住レサ有ニ。有ハ表二ス不有一ヲ。無ハ不レ住レサ無ニ。故ニ無ハ表二ス不無一ヲ。如レキ此ノ有無ハ。能ク表二ス不二正道一ヲ。故ニ名ケテ爲レス得ト。

（大正三八・八九三下）（『浄名玄論』巻六）

中観派の「因縁仮名」と、三論宗の「因縁仮名」を並記してみたい。

中観派の「因縁仮名」

生滅などを離れた空性である諸法を、衆生のために仮に我とか非我とか、有とか無

とか名づけることをいう。

三論宗の「因縁仮名」

有は不有をあらわし、無は不無をあらわす。有は無を裏付けとして持つ有であり、無は有を裏付けとして持つ無である。

諸法は有・無を離れた空性であるが、その根底には常に有と無との相即・相互依存がある。

三論宗の「因縁仮名」は『中論』思想の延長線の上にある。しかし、有は必ず無をその裏付けとして持ち、無は必ず有をその裏付けとして持つという考え方は、『中論』にはみられない三論宗の一歩進んだ考え方であり、三論教学の基盤である。

第四項　八不・空性・中道の関係

八不と空性と中道の意味内容は、『中論』と三論宗との間で若干異なったニュアンスを持っている。この問題について『中論』の主張は明快であるが、三論宗の主張は複線的・重

層的である。まず『中論』の考え方を考察してみたい。

『中論』の帰敬偈において、「不生不滅等の八不」はあらゆる二辺を離れていること意味し、これは「因縁」に対する修飾辞になっている。因縁とは諸法が仮に和合して相続することをいい、仮に和合して相続する諸法に自性というものは存在しない。諸法に自性のないことを「空性」という。また、あらゆる二辺を離れていることは「中道」と表現される[六]。このように、『中論』において八不・因縁・無自性・空性・中道等はほとんど同義語として用いられ、諸法といわれる現象世界の真実の様相を言葉で表現した「真理」である。

三論宗において「八不」は理性なのか教法なのかを考察してみたい。この問題に対する三論宗の考え方は複線的である。三論宗の教義を考察する前に、第四項で用いる「理性」と「真理」の用語の区別を明確にしておきたい。理性も真理も仏教的な意味は変わらない。ただここでは次のように使い分ける。

〔理性〕　現象的な側面を示す事象に対して、理性とは本質的な側面を示す無為・真如のことをいう。この無為・真如は言葉によって表現することはできない。

〔真理〕　理性が言葉を絶しているのに対して、真理は言語表現された理性のことをいう。すなわち、空性とか不二とか非有非無とか言葉によって表現されたものを指す。真理の根本は相通じているが、言葉が異なっているからニュアンスの違いはある。

仏・菩薩の教えはすべて「理性」を言葉で表現した「真理」である。真理は理性の一面を端的に示すが、理性の全体像をあらわしているわけではない。理性の一面を示す仏の言葉を、理性のすべてをあらわすと信じて、仏の言葉に執着することを、三論宗では「定性」とか「有所得」という。

一方において、仏・菩薩の言葉は、目指すべき「理性」の方向を指し示す「教法」であって、衆生を理性に向かわせるはたらきを持つ。仏の言葉は月を指し示す指のはたらきである。三論宗において、八不・空性・不二・非有非無などの金言は、「真理」であると同時に仏の「教法」であると考える。この点で三論宗の教義は複線的である。

八不が空性と同義語であって、共に「真理」をあらわす一面について、嘉祥大師は『中観論疏』巻二・末において次のように述べている。

問フ。此ノ空ハ云何ンガ是レ八不ナリヤ。答フ。横論ニ則チ理ハ超ニェ八事一ヲ。竪ニ則チ四句皆ナ絶ス。不レ知ラ。何以ンガ目レケン之ヲ。強イテ稱シテ為レスノミ空ト耳。故ニ知ル。此ノ空ハ即チ是レ八不ナリ。

（大正四二・三〇下）（『中観論疏』巻二・末）

次に八不が教法であることを『中観論疏』巻一・中は次のように説いている。これは『中論』帰敬偈に対する註釈の一部である。

就レテ牒ニスルニ八不一ヲ分チテ為ニス三ノ別一ト。第一ニ正シク牒ニシテ八不一ヲ明ニス所申ノ教ノ體一ヲ。

（大正四二・九中）（『中観論疏』巻一・本）

このように、空性や八不などと言葉で表現された仏・菩薩の金言は、理性の全分ではないが理性の一分を示す真理であり、同時に衆生を理性に導く教法である。

八不・空性・不二・中道等の真理を示す言葉は、それぞれ理性の一面をあらわす表現であるから、意味内容に若干の違いは認められる。あえて意味内容の違いを求めてみたい。

「空性」は諸法が縁起していて、みずからは自性を持たない側面を強調する。これは『中論』の主要命題である。「不二」は有と無とが互いに相即していて、有は不有を含み、無は不無を含むことを強調する。これは三論宗の中心的な思想である。「中道」は真理が二辺を超越していることを強調していて、通仏教的に用いられる概念である。「八不」は真理が相対立する概念を止揚したところにあることを強調する。これは三論宗において、真理の依りどころとして重視されている。

『中論』はもっぱら「空性」を説き、帰敬偈において八不は因縁の修飾辞に留まっている。一方、三論宗は「空性」を説くかたわら、「不二中道」や「非有非無の不二」を空性とは異なったニュアンスを持つ真理として重視する。八不は「不二中道」や「非有非無の不二」を説く依りどころである。三論宗は真理を説く局面においても、空性と不二中道との間に若干のニュアンスの差を認めている。この点でも、三論宗の教義は重層的である。重層的な教義を立てる理由は、『中論』の思想を継承しつつ、「梁の三大法師」の「有所得の空性」を破斥しようとする嘉祥大師の姿勢にある。

「不二中道」や「非有非無の不二」が仏法の真理を表すことは、『二諦義』巻上における

「於諦」「教諦」という教義の中にもみられる。於諦と教諦は第二章において考察するが、その要点は次の通りである。諸仏・菩薩は、凡夫の「有」と聖人の「空」を依りどころとして、「有は不有」であり「空は不空」であるという「非有非空の不二」を説く。このような「因縁の空有」は「空有に非ざる空有」、すなわち「不二中道」である。

依二テ凡ノ有一ニ説レケバ有ト。有ハ不レ住レサ有ニ。有ハ表二ス不有一ヲ。
依二テ聖ノ無一ニ説レケバ無ト。無ハ不レ住レサ無ニ。無ハ表二ス不無一ヲ。
此レ則チ有無ノ二ヲ以テ。表二ス非有非無ノ不二一ヲ。（大正四五・七八下）（『二諦義』巻上）

因縁ノ空有ハ。即チ非二ザル空有一ニ空有ナリ。既ニ識下レバ非二ザル空有一ニ空有上ト。即チ悟三ルナリ空有ハ非二ズト空有一ニ也。（大正四五・八七上）（『二諦義』巻上）

このように三論宗は「有」と「空」とを超越した「不二中道」を「空性」とは意味内容の異なった真理としている。もとより、究極的には「空性」も「不二中道」も理性の一面をあらわす言葉であって、内容に違いがあるわけではない。三論宗が「空性」の他に「不

二中道」や「非有非無の不二」などという用語を使い分けるのは、南北朝時代の仏教が「有所得の空性」に陥っていたことを正そうとしたためであり、梁の三大法師の誤りを破斥するためである。

第二節　八不と甚深の仏法

嘉祥大師の『中観論疏』巻二・本は「八不ハ者蓋シ是レ正観之旨歸ニシテ。方等之心骨ナリ」（大正四二・二〇中）と「八不」を荘厳している。それは嘉祥大師が「八不の十条」を論じて、『涅槃経』『維摩経』『法華経』『華厳経』等の主要な大乗経典の説く真実義は、すべて「不生不滅等の八不」に集約されると述べていることにもみられる。

嘉祥大師の「八不の十条」は次の通りである。八不とは、

涅槃経が説く五性の仏性である。

涅槃経が説く雪山の全如意珠である。

涅槃経の本有今無である。

涅槃経が説く三種の般若である。
維摩経がいう入不二の法門である。
妙法蓮華経である。
華厳経の正法であり、七処八会でもある。
涅槃経が説く如来の真身・応身である。
一体三宝である。
大・小乗や内・外教をすべて含んでいる。

仏教の究極的な真理は共通していて、嘉祥大師の「八不の十条」は、三論宗の立場から主要な大乗経典を、「八不」というひとつの思想の中に集約しようとする努力のあらわれである。小論は「八不の十条」を順次考察するが、叙述の順序としては、「五性の仏性」が複雑な教義であるので、第三節において別途考察することにし、第二節では「五性の仏性」以外の九項目を検討する。

第一項　涅槃経が説く雪山の全如意珠について

雪山の全如意珠とは、『涅槃経』に説かれる「雪山偈」七のことを意味している。雪山偈とは周知の「諸行無常」に関する四句偈のことで、『涅槃経』（北本）巻十四の第七章（聖行品）に次のように説かれている。

諸行ハ無常ニシテ　是レ生滅ノ法ナリ　（大正一二・四五〇上）
生滅滅シ已レバ　寂滅ヲ爲レス樂ト　（大正一二・四五一上）（『涅槃経』北本・巻一四）

この偈の前半の意味は自明である。後半は一般には次のように解釈される。生滅するものがなくなり、一切法は空であるという静まった境地に達すると、それが安楽である。この偈について嘉祥大師は独特の解釈を下し、偈の前半は「無生滅の生滅」を説き、後半は「生滅の無生滅」を説くと考える。嘉祥大師はここで三論宗が説く甚深の仏法義を強調しようとしている。

此ノ偈ノ上半ハ即チ無生滅ノ生滅ノ義ナリ。下半ノ偈ハ謂ハク生滅ノ無生滅ナリ。

（大正四二・二九下）（『中観論疏』巻二・末）

まず偈の前半「諸行ハ無常ニシテ　是レ生滅ノ法ナリ」を考える。偈の言葉だけをみると、「諸法は無常であり生滅する」と説いているように考えられる。しかし、その裏には、生滅は単なる生滅ではなく、無生滅という概念を基底に持つ生滅であり、実際には「無生滅を裏付けとして持つ生滅」を意味している、と嘉祥大師は論じている。これは「不生不滅等の八不」が展開した考え方にほかならず、偈の前半は「不生不滅等の八不」に集約される。

八不ノ不ニアラズシテ性ハ實ニ生滅ニ。始メテ得レル顕ハスコトヲ無生滅ノ生滅ヲ。故ニ成ズ上半ノ偈ノ意ヲ。

（大正四二・二九下）（『中観論疏』巻二・末）

次に、偈の後半「生滅滅シ已レバ　寂滅ヲ爲レス樂ト」について考察する。この後半は前述のように、生滅するものがなくなり、一切法は空であるという静まった境地、すなわち寂滅の境地に達すると、それが安楽である、ということを意味している。ところが、三論宗は寂滅という無生滅の境地は単なる無生滅ではなく、その基底に生滅を対立概念として保持

している、という。この点から、偈の後半は「生滅を裏付けとして持つ無生滅」であって、「不生不滅等の八不」の展開であり、偈の後半も「不生不滅等の八不」に含まれてしまう、と嘉祥大師は主張する。

八不ハ明レス無ニトスルコトヲ假ノ生滅一ヲ。故ニ是ハ生滅ノ不生滅ナリ。即チ下半ノ偈ノ意ナリ。

（大正四二・二九下～三〇上）（『中観論疏』巻二・末）

生滅と無生滅とが不二・不可分の法として互いに相即しているとき、過不足のない仏法の全体像が得られる。偈の前半と後半とが混淆し相互に寄りあうとき、仏法の真実義が完全な形であらわされる。

若シ但ダ有ニテ生滅一ノミ無ニケレバ無生滅一ガ。則チ但ダ有ニテ生滅ノ義一ノミ猶オ未レザレバ足ラ。亦タ不レズ成ニズルニモ生滅一ヲ。故ニ稱シテ爲レス半ト。若シ但ダ有ニテ無生滅一ノミ無レケレバ有ニルコト生滅ノ義一亦タ未レズ足ラ。又タ無生滅ノ義モ亦タ不レズ成ゼ。故ニ復タ呼ンデ爲レス半ト。若シクハ生滅ト無生滅トノ義ガ方ニ具足スルガ故ニ名ニヅク全如意珠一ト。

（大正四二・二九下）（『中観論疏』巻二・末）

このように考えるとき、生滅とか無生滅というひとつの考え方に固執する思想が排除されて、柔軟でこだわりのない境地が開ける。嘉祥大師は『涅槃経』の雪山偈を題材として、「不生不滅等の八不」と仏法の真実義との関係を説き明かそうとしている。

第二項　涅槃経の本有今無の偈について

『涅槃経』（北本）巻十の第四章（如来性品）の中に、世尊が仏性常住に関して文殊師利に対して説法される偈がある。嘉祥大師はこの一偈を取りあげて、三論宗における甚深の仏法を述べようとする。

本有今無　　本無今有
三世ニ有レリテ法　無レシ有ニルコト是ノ處一

（大正一二・四二二下）（『涅槃経』北本・巻一〇）

この偈は「仏性」について説いており、その一般的な意味は次の通りである。前半の二句は次のようにいう。仏性は先天的には存在したが現在の自分には存在しない、あるいは、もともとはなかったが今の自分には存在する。後半の二句は前半の二句を否定して、三世にわたる仏法はそのようなものではなく、仏性は三世を通じていかなる衆生にも平等に存在する、という。

嘉祥大師はこの偈文もまた、「不生不滅等の八不」に集約されると主張する。まず偈文の前半を、否定（無三世）に裏付けられた肯定（三世）であるとみる。すなわち、凡夫は三世があると肯定するが、聖人は三世というものはない（三世は空）と否定的に考える。三世はないと否定的に考えるところが、「四重の八不八」における第一重の八不九に相当する、と教える。これは無生滅に裏付けられた生滅と同義であり、自性として三世が実在するという「有所得」十の考え方を破斥する。

上半ハ即チ無三世ノ三世ノ義ナリ。（中略）無三世ノ三世ナレバ即チ是レ無生滅ノ生滅ノ義ナリ。謂ハク破二ス性ハ実ニ有一レルヲ所レ得二ル三世一ヲ。即チ一重ノ八不ナリ。

（大正四二・三〇中）（『中観論疏』巻二・末）

偈文の後半は、肯定（三世）に裏付けられた否定（無三世）をあらわしている。これは第二重の八不十二と同義であって、「有」と「空」とを超えた「非有非空」の八不に相当するという。その意図は定性・有所得の思想を破斥することにある。

下半ハ明二ス三世ノ無三世一ヲ。即チ生滅ノ無生滅ナリ。即チ第二重ノ八不ナリ。

（大正四二・三〇中）（『中観論疏』巻二・末）

偈文全体としては、「無三世の三世」といい、「三世の無三世」というのであるから、本来の意図は、三世でもなく無三世でもない「中道」を説いている。これは「非二非不二」の八不を説く第三重の八不十二と同義であり、無所得の正観を説いている、と嘉祥大師は論じる。

無三世ノ三世ナレバ豈ニ是レ三世ナランヤ。三世ノ無三世ナレバ豈ニ是レ無三世ナランヤ。故ニ非二ズ三

世一ニ非二ズ無三世一ニ。故ニ名ケテ爲二ス中道一ト。若シ得二レバ此ノ悟一ヲ名ケテ爲二ス正觀一ト。宣二ブ之ヲ於言一ニ。故ニ稱シテ爲レス論ト。即チ第三重ノ八不ナリ。

（大正四二・三〇中）（『中観論疏』巻二・末）

嘉祥大師は『涅槃経』の「本有今無」の偈を借りて、三論宗における「無所得の正観」を説いている。

第三項　『涅槃経』が説く三種の般若について

『中観論疏』巻二・末は「三種の般若」を説いている。ここで説かれる「三種の般若」は「不生不滅等の八不」を「般若」という視点からとらえなおしたものであり、観照・実相・文字の般若のことをいう。

まず観照般若について考えてみる。『涅槃経』において、不生不滅等の八不は十二因縁と同義語であり、共に諸法実相を意味している[十三]。この八不（すなわち諸法実相）を照らしだす

「般若の作用」を観照という。観照般若とは観照という作用によって「八不」を照らしだす智慧である。

次に実相般若について考える。観照という作用によって照らしだされる八不（諸法実相）は真如であって、智慧そのものではなく智慧の所縁・対境である。智慧の所縁であり、智慧を生ずる根本（諸法実相）を、三論教学では仮に「実相般若」と名づける。

以レテ観ニズルヲ十二因縁ハ不生不滅一ナリト能ク生ニズ観智一ヲ。所観ノ十二ノ不生不滅ハ即チ実相般若ナリ。生ニズルハ於観智一ヲ謂ク観照般若ナリ。（大正四二・三〇中）（『中観論疏』巻二・末）

所縁という受動的な立場から見られるとき、十二因縁は対境の諸法実相となる。能観という能動的な立場から見られるとき、十二因縁は諸法実相を観智する菩薩の智慧となる。対境と智慧とがばらばらでいまだ一体化していない状況が迷いであり、両者が共に一体の諸法実相であると見極めた境地が悟りである。もともと迷悟は一体である。

約ニスルガ所観ノ義一ニ故ニ十二ヲ爲レス境ト。約ニスルガ能観ノ義一ニ故ニ十二是レ菩薩ノ観ナリ。故ニ

迷悟ハ更ニ無シ二體一。境ト智ト非ズ別ノ兩法一ニ。　（大正四二・三〇中）（『中観論疏』巻二・末）

この一段において嘉祥大師は「観照般若」と「実相般若」という二つの概念を借りて、三論宗における甚深の仏法である「不二中道」を説き明かそうとしている。このような悟りを得て、衆生のために説かれた経典や論書を「文字般若」と名づける。

以レテ得ルヲ二如キ此ノ悟一ヲ爲ニ衆生一ノ説ク法ヲ。故ニ稱シテ爲ス論ト。即チ文字般若ナリ。

（大正四二・三〇中）（『中観論疏』巻二・末）

第四項　維摩経がいう入不二法門について

不生不滅等の八不は、『維摩経』の「不二法門」と同じ思想であり、共に仏法の真理を明かしている。『維摩経』において、「二」は生・滅等の対立概念であり、「不二」とは生・滅の対立概念を超越した無生法忍[十四]である。そして、この不二の境地に入ることを「入不二」

と称する。『維摩経』巻中の第九章（入不二法門品）に次のように説かれる。

生滅ヲ為レス二ト。法ハ本ヨリ不生ナリ。今モ則チ無滅ナリ。得二レバ此ノ無生法忍一ヲ。是レヲ為二ス入不二法門一ト。

（大正一四・五五〇下）（『維摩経』巻中）

「二」と「不二」とを超越した思想を説くのであるから、不生不滅等の八不と「入不二法門」とは、共通した同一の教えである。

即チ此ノ八不ハ是レ浄名ノ入不二法門ナリ。

（大正四二・三〇中）（『中観論疏』巻二・末）

次に嘉祥大師は、『維摩経』巻中の第九章に説かれる「不二の三階」がそのまま「八不の三階」に当てはまると考える。『中観論疏』巻二・末が述べる「不二の三階」の要点は次の通りである。第一に、ひとびとは言葉によって不二を明かすが、まだ不二は無言であるとは論じない。

彼ノ品ニ有リテ三階一明ス不二一ヲ。一ニハ者衆ノ人ハ假レリテ言ヲ明ス不二一ヲ。未レズ辨ゼ不二ハ無言一ナリト。

（大正四二・三〇下）（『中観論疏』巻二・末）

第二に、文殊菩薩は不二が「無言」であると言葉によって表現する。

二ニハ者文殊ハ雖レドモ明ストト不二ノ無言一ヲ而モ猶シ言ヲ於ク不二一ニ。

（大正四二・三〇下）（『中観論疏』巻二・末）

第三に、維摩詰は不二が無言のことであると弁ずるが、言葉によって弁ずるのではなく、無言によって弁ずる。

三ニハ者淨名ハ辨ジテ不二ノ無言一ヲ。而モ無言ヲ於ク不二一ニ。

（大正四二・三〇下）（『中観論疏』巻二・末）

『中観論疏』巻二・末は『維摩経』の「不二の三階」に準じて「八不の三階」を次のよ

うに論じる。

不二ニ既ニ有ニリ三階一。八不モ亦タ爾ナリ。
初ニハ假レリテ言ヲ明ニス八不一ヲ。未レズ辨ゼ二八不ハ無言一ナリト。
二ニハ者明ニセドモ八不ハ無言一ナリト。而モ猶シ言ヲ於ニク八不一ニ。
三ニハ明ニカシ八不ハ無言一ナリト。而モ無言ヲ於ニク八不一ニ也。

（大正四二・三〇下）（『中観論疏』巻二・末）

この点においても『維摩経』の「不二法門」は不生不滅等の八不と同じ思想であり、共に仏法の真理を表現している、と嘉祥大師は論じる。

第五項　妙法蓮華経について

次に『中観論疏』巻二・末は、不生不滅等の八不と『妙法蓮華経』が共に「空性」とい

う真理を明かすことを論証する。まず『法華経』の教義の中心は「諸法空」にあるとして、『法華経』巻三の第五章（薬草品）から次の二つの文章が引用される。

究竟涅槃ハ常ニ寂滅ノ相ニシテ。終ニ歸ス於空ニ。（大正九・一九下）（『法華経』巻三）

復タ有リ住シテ禪ニ　得ニ神通力ヲ
聞イテ諸法ノ空ヲ　心大イニ歡喜シテ
放チテ無數ノ光ヲ　度ス諸ノ衆生ヲ

（世尊の偈の一部）（大正九・二〇中）（『法華経』巻三）

『法華経』の空性は、横に「八事」を超える「八不」であり、竪に四句分別を超える真理を指している。このような「空性」は「不生不滅等の八不」に他ならず、共に仏法の真理をあらわす。

問フ。此ノ空ハ云何ンソ是レ八不ナルヤ。

答フ。横ニ論ズレバ則チ理ハ超ニエ八事ヲ。竪ニハ則チ四句ヲ皆ナ絶ス。不レ知ラ何ヲ以テ目ツケン之ニ。強イテ稱シテ爲レスノミ空ト耳。故ニ知ル。此ノ空ハ即チ是レ八不ナリ。

（大正四二・三〇下）（『中観論疏』巻二・末）

経典や論書は衆生を真理に導くためにさまざまな方便を用いる。さまざまな方便の指し示す方向は、『法華経』の空性であり、『中論』の八不である。

問フ。何ガ故ニ言フヤ終ニ歸ストヲ於空ニ。答フ。道ハ超ニエ四句ヲ理ハ絶ニス百非ヲ。蓋シ是レ諸法ノ本體ナリ。言フハ三乗・一乗・常・無常等ト。皆ナ是レ方便ノ之用ナルノミ耳。若シ息ムレバ一切ノ用ヲ則チ歸ニス於此ノ本體ニ。故ニ言フ終ニ歸ストヲ於空ニ。

（大正四二・三〇下）（『中観論疏』巻二・末）

不生不滅等の八不は『法華経』の「空性」と共に、仏法の真理を明かすものである、と嘉祥大師は教えている。

第六項　華厳経の七処八会について

七処八会とは『六十華厳経』十五の説法の場所と会座の数のことであるが、ここでは広く『華厳経』の教えを象徴している。嘉祥大師は『華厳経』の教えの中心が「不生不滅等の八不」という「正法」を明かすことにあると主張する。正法を明かすことを目的とする点において、『中論』の八不と『華厳経』の教えは同一である。

此ノ之八不ハ即チ是レ正法ナリ。如ニキ華厳経一ノ雖レモ有ニリト七處八會一大宗ハ爲レメナリ明ニサンガ正法一ヲ。

（大正四二・三一上）（『中観論疏』巻二・末）

『華厳経』が「正法」を明かす教証として、『中観論疏』巻二・末は『六十華厳経』巻三十四の第三十二章（宝王如来性起品）から次の偈を引用する。

正法ノ性ハ遠ニ離シ　一切ノ言語ノ道一ヲ

一切ノ趣・非趣ハ　皆ナ悉ク寂滅ノ性ナリ　（大正九・六一五上）（『六十華厳』巻三四）

「正法」というものはあらゆる言語表現・思慮分別を超越しており、衆生が六道輪廻（趣）に居ても仏国土（非趣）に居ても、そこには寂滅の性でないものはひとかけらもない。この「正法」は華厳の根本をあらわす、と嘉祥大師は考える。仏（能化）はさまざまな教えを衆生（所化）に説くが、つまるところは「非因非果」という正法に収束する。また、この正法である「非因非果」からさまざまな教法としての「用」が生まれて衆生を教化する。

正法ヲ爲ス華厳ノ之本ト。故ニ収メテ前ノ能化・所化ノ因果ヲ。歸ス非因非果ノ正法ニ。
従リ正法ノ非果非因ニ。更ニ出ス生ス因果等ノ用ヲ。故ニ正法ヲ爲レス本ト。
（大正四二・三一上）（『中観論疏』巻二・末）

『華厳経』の「正法」は中道のことであり、この中道とは不生不滅等の八不に他ならない。『中論』の八不を正しく証するところに正法は自然にあらわれる。八不を悟り正法を体得した人から、衆生済度の教法がわき出てくる。『華厳経』の正法は『中論』の八不の中に

おのずから含まれていて、倶に甚深の奥義を説き明かしている。

正法ハ即チ是レ中道ナリ。中道ハ即チ是レ不生不滅・不斷不常ナリ。故ニ八不ガ若シ成ズレバ正法即チ顯ハル。正法顯ハルガ故ニ因果便チ立ツ。即チ七處ノ之經ハ蘊ニ在ス八不ノ之内ニ。

（大正四二・三一上）（『中観論疏』巻二・末）

第七項　如来の真・応二身について

次に嘉祥大師は、不生不滅等の八不と如来の真身（法身）および応身（応化身）とは同義語であると説く。そのために『涅槃経』を引用して、中道とは仏性であると述べ、八不は中道と同義であるから、中道を媒介として考えると八不は仏性そのものになるという。

八不ハ即チ是レ如來ノ眞・應二身ナリ。大經十六ニ云ク。中道ノ之法ヲ名ケテ之ヲ爲レス佛ト。故ニ八不ハ明ニス中道ヲ。即チ是レ明ニス佛ノ義ヲ也。

（大正四二・三一上）（『中観論疏』巻二・末）

八不は仏性と同義語であることを念頭において、『中観論疏』は八不が真身であり同時に応身であると説く。その説明として『中観論疏』は、「本門」「迹門」という考え方を用いている。「本門」とは釈尊が久遠の昔から本仏であり真身（法身）であることであり、「迹門」において応化身とは、本仏が衆生教化のために衆生の姿をとって垂迹したものである。

嘉祥大師はこの「本」「迹」を用いて、真身と応身は一体であり八不そのものであると述べる。その論法は次の通りである。生滅に裏付けられた無生滅を了悟するということは、「迹門」に裏付けられた「本門」を見極めることである。また、無生滅に裏付けられた生滅を了悟することは、「本門」に裏付けられた「迹門」を見極めることである。本仏である真身が、衆生の姿をとってあらわれることであり、真身である「月」が水面に映るようなものである。真身と応化身とは一体であり、別のものと考えることはできない。

このように、生滅ある応化身はそのまま真身としての虚空・空性であり、虚空・空性といっても、生滅ある応化身を離れてあるものではない。真身・法身として表現される「仏性」とは「八不」のことであるから、八不は如来の真身・応身の同義語に他ならない。

以レテ了ニ悟スルヲ生滅ノ無生滅ヲ名ケテ爲ニス迹ノ本ト。故ニ佛ノ眞法身ハ猶シ如ニシ虛空ノ。悟ニルハ無生滅ノ生滅ヲ即チ是レ本ノ迹ナリ。故ニ應ジテ物ニ現レス形ヲ。如ニシ水中ノ月ノ。勿レ作ニスコト眞・應ノ二解ヲ。即チ生滅ハ宛然トシテ如ニシ虛空ノ。雖レドモ如ニシト虛空ノ而モ生滅ハ宛然タリ。

（大正四二・三一上）（『中観論疏』巻二・末）

次に『中観論疏』は、生滅ある応化身と不生不滅の真身とが同等であることを示す教証を二つあげている。ひとつは『維摩詰所説経』巻下の第十二章（阿閦仏品）であり、いまひとつは『無量義経』の第一章（徳行品）の偈文である。『維摩経』は次のようにいう。

爾時世尊問ヒタマフニ維摩詰ニ。汝欲スルトキ見ントニ如來ヲ。為スヤ以テ何等ヲ觀ルト如來中上ヲ乎。維摩詰言ク。如ク三自ノ觀ルガ身ノ實相ヲ。觀ルモ佛ヲ亦タ然ナリ。

（大正一四・五五四下～五五五上）（『維摩経』巻下）

維摩詰は自身の内に、「実相」が備わっていることを確信している。そして、自分自身の「実相」を如来とみるのもひとつの方法であると応えている。自分自身の身体を法身と見

たり、応身と見たりすることは、諸法実相の立場からは理にかなっている。『中観論疏』巻二・末は次のように述べている。

既ニ悟ルヲ己ガ身ハ生滅ノ無生滅ナリト名ケテ爲ス法身ト。即チ悟ルヲ己ガ身ハ無生滅ノ生滅ナリト名ケテ爲ス應身ト。（大正四二・三一上）（『中観論疏』巻二・末）

また『無量義経』は次のようにいう。

無相ノ之相ハ有相ノ身ナリ　衆生ノ身相ハ相亦タ然ナリ（大正九・三八五上）（『無量義経』）

如来の立場からみると、「無相の相」（真身）は「有相の身」（応化身）そのものであり、衆生の身相もまた「相亦然」（応化身）である。

『中観論疏』はこの一項の結びとして、自分自身の身体に真身・応身が備わっているとみることのできるものは、仏法の真実義を見極めることができる、と述べている。

既ニ見三レバ己ガ身ニ具二スト眞・應二身一ヲ。即チ見二ルナリ十方諸佛ノ眞・應二身一ヲ。

（大正四二・三一上）（『中観論疏』巻二・末）

第八項　一体三宝について

嘉祥大師は「八不は亦た是れ一体三宝なり」十七（大正四二・三一上）と説いて、『中論』の八不を仏・法・僧の三宝と同じ思想であると論じている。

「八不とは三宝である」ということを示すために、『中観論疏』巻二・末は三つの教証をあげている。教証の第一として、『華厳経』（六十華厳）巻七の第十章（菩薩雲集妙勝殿上説品）の次の偈があげられる。この偈は一切慧菩薩が仏の神力をうけて、あまねく十方を観ながら述べる一節である。

一切法ハ無生ナリ　　一切法ハ無滅ナリ

若シ能ク如レク是ノ解セバ　諸佛ハ常ニ現前ス　（大正九・四四二中）（『六十華厳経』・巻七）

われわれが認識している一切の世界は法性であり、仏性であり、不生不滅の「八不」である。僧伽は「覚」や「法」のような無為法という意味で不生不滅とはいえないが、仏法の「智慧」という無為法を保存し継承する集団として、不生不滅とみられる。このように仏・法・僧伽の三宝は仏法の本源であり、同時に不生不滅等の八不と同義語である。

當レシ知ル。法ハ即チ是レ佛ナリ。此ノ法ト佛トハ未ズ曾テ相イ乖カ。名ケテ之ヲ爲レス僧ト。故ニ知ル。無生ノ一句ニ具ニ足ス三寶ヲ。以テ具ニ足スルヲ三寶ヲ標ニ在ス論ノ初ニ。即チ是レ歸ニ敬ス三寶ニ。三寶ハ是レ歸宗ノ之地ナリ。不レズンバ識ラ八不ヲ豈ニ識ランヤ歸宗ノ地ヲ耶。

（大正四二・三一上～中）（『中観論疏』巻二・末）

教証の第二として、『涅槃経』（北本）の第十章（光明遍照高貴徳王菩薩品）の次の文章が引用される。

善男子ヨ。如來ハ不レ説二カ佛・法・衆僧ノ無差別ノ相一ヲ。惟ダ説二クノミ常住・清淨ノ二法ノ無差別一ヲ耳。

（大正一二・五一三下）（『涅槃経』北本・巻二五）

この引用文について『中観論疏』巻二・末は次のような釈をほどこしている。三宝は不生不滅であり常住である。この常住のゆえに三宝は一体である。無生・無滅という「覚」の側面を仏という。無生・無滅の「軌範」の側面を法という。また無生・無滅の「和」の側面を僧という。

以二テノ三寶ハ同ジク不生不滅一ナルヲ故ニ名ケテ爲レス常ト。常ノ故ニ三寶ハ一體ナリ。即チ此ノ無生滅ノ覺ノ義ヲ爲レス佛ト。軌ノ義ヲ爲レス法ト。和ノ義ヲ爲レス僧ト。

（大正四二・三一中）（『中観論疏』巻二・末）

嘉祥大師は『涅槃経』が説く「常住」のみに釈をほどこし、「清浄」については言及していない。しかし、「清浄」は「無所得・無我・空性」のことであるから、「清浄」の点からも、三宝は『中論』の「八不」と同一の概念であることは明らかである。

教証の第三として、『維摩詰所説経』巻中の第九章（入不二法門品）における寂根菩薩の次の言葉が引用される。

佛ハ即チ是レ法ナリ。法ハ即チ是レ衆ナリ。是ノ三寶ハ皆ナ無為ノ相ナリ。與二虚空等一一切法モ亦タ爾ナリ。

（大正一四・五五一中）（『維摩経』巻中）

三宝は無為の相であり、虚空・空性であって、不生・不滅である。このように、三宝は八不と同じ無自性・空をあらわしている。

第九項　大小・内外を摂す

嘉祥大師は師の興皇寺法朗の説法を引用しながら、不生不滅等の八不が大乗・小乗・内教・外教の一切の教えを収めつくしている、と説く。大小・内外の有所得の人が行うこと

や言うことは、すべて世間の八事（生・滅・断・常・一・異・来・出）に執着する心に由来する。この八事を破斥することができれば、有所得の根源を破砕して、仏法の正道を悟らしめることができる。

師（法朗）云ハク。標ニシテ此ノ八不ヲ攝ス一切ノ大小・内外ヲ。有所得人ノ心ノ之所行ト口ノ之所説ハ。皆ナ墮ニ在ス八事ノ中ニ。今破スレバ此ノ八事ヲ即チ破スルナリ一切ノ大小・内外ノ有所得人ヲ。故ニ明ス八不ヲ。

（大正四二・三一中）（『中観論疏』巻二・末）

三論教学が明かされる以前には、毘曇・成実・有所得の大乗はみな有所得の生・滅・断・常等にとらわれていた。そのために、中道の正観を体得することができなかった。ゆえに、空性の用の側面である「仮名因縁」十八という無限のはたらきを自在に活用することができなかった。このようなとらわれの思想をすっきりと打ち破って、有所得の思想を残りなく取り除けば、諸法実相・無自性・空の真理を悟ることができる。諸法実相を了悟したとき、空性の用の側面である「仮名因縁」の限りないはたらきを自在に自己のものとすることができる。

三論未出ノ之前。若シクハ毘曇・成實・有所得大乗。及ビ禪師・律師・行道・苦節。如レキノ此ノ之人。皆ナ是レ有所得ノ生滅・斷常ニシテ。障ニフ中道正觀ヲ。既ニ障ニフレバ中道正觀ヲ。亦タ障ニフ假名因縁無方ノ大用ヲモ。故ニ一向ニ破洗シテ令ニメバ畢竟シテ無レカラ遺(のこり)即チ悟ニルレ實相ヲ。既ニ悟ニレバ實相ノ之體ヲ。即チ解ニル假名因縁無方ノ大用ヲモ也。

(大正四二・三一中)(『中観論疏』巻二・末)

「不生不滅等の八不」は、さまざまな大乗経典に説かれる仏法の真理をすべて含んでいる、と三論宗は主張する。般若経典が最初に編纂された大乗経典であることを思い起こすとき、「八不」が真理をすべて含んでいることも納得できるように思われる。

第十項　梁の三大法師と「有所得」の思想

三論宗における仏法の真実義は、常に対立概念の相互依存という考え方を内包している。

諸法が相互依存していて不二であるとみる思想を「無所得」という。一方、諸法を対立的な「二」とみる考え方を「有所得」という。三論宗のこの考え方は『大品般若経』巻二十一にもとづいている。

須菩提白レシテ佛ニ言サク。世尊。云何ンガ名ニケ有所得一ト。云何ンガ名ニクヤ無所得一ト。
佛告ニグ須菩提一ニ。諸ノ有レル二者ハ是レ有所得ナリ。無レキ有レルコト二者ハ是レ無所得ナリ。

（大正八・三七三下～三七四上）（『大品般若経』巻二一）

嘉祥大師によると、三論宗が興る以前の中国仏教は、毘曇宗も、成実宗も、もろもろの大乗もすべて諸法を「二」とみる有所得であって、「中道の正観」という無所得の境地に達することはなかった。

所ニ以ハ然一ル者。為ニ三論未出之前。若シクハ毘曇・成實・有所得ノ大乘。及ビ禪師・律師・行道・苦節。如レキノ此ノ之人ハ皆ナ是レ有所得ノ生滅斷常一ナルガ。障ニフ中道正觀一ヲ。

（大正四二・三一上）（『中観論疏』巻二・末）

梁の三大法師といわれる荘厳寺僧旻（四六七～五二七）・光宅寺法雲（四六七～五二九）・開善寺智蔵（四五八～五二二）等は「成実論師」とも呼ばれ、有所得の思想を抱いていたとされる。小論は梁の三大法師が「有所得」の思想を抱いていたことを、教証によって証明したいと思うが、これは容易ではない。その理由のひとつは、三大法師はいずれも『成実論』について造詣が深く論書十九を著しているが、ほとんど失われているからである。

従って、論証は梁時代の思想をあらわす他の論書や、嘉祥大師の著作に依らなければならない。小論も三法師以外の人による論書と、嘉祥大師の著作に依るつもりである。三法師は「成実宗」という同一の宗派に属していたわけではなく、各人が別々に『成実論』を研究すると共に、それぞれ『成実論』以外にも『涅槃経』『十地経』『勝鬘経』『法華経』などを研究し、各々の分野で権威者であった二十。従って、三法師が単純に有所得の思想を共有していたと考えることは難しく、嘉祥大師の目を通してみれば、有所得の思想が三法師の思想の中に透けて見えるということであろう。

三法師以外の人による論書としては、『広弘明集』二十一巻二十一にみられる、梁の昭明太子の「二諦の義を解する令旨」がある二十二。令旨とは皇太子の「みことのり」のことであ

るが、ここでは二諦に関する論述という程度の意味であろう。昭明太子は、仏教を擁護した唐の武帝（四六四～五四九）の長男で、三大法師の中では開善寺智蔵や光宅寺法雲と親しく、この令旨も法雲の請願によって著されたものである。従って、昭明太子の令旨は、法雲等の三法師の思想と類似していたとみられる。

令旨は二諦に関するものであるが、三論宗において、二諦は「教法」とみられていた。一方、三論宗以前には、二諦は「理性」を説くと考えられていた。仮に、三論宗で二諦に理をみるときにも、二諦はそれぞれ独立しているわけではなく、相互に依存していて、「不二中道」という一つの理をあらわすとみられる。決して世俗諦と勝義諦とが独立しているわけではなく、まして二つの異なった理をあらわすものではない。

しかし昭明太子によると、真諦は真なることを明かす理であり、俗諦は俗なることを明かす理であって、一つの真諦と一つの俗諦とが存在するという。そして、真諦は「実の義」「平等」「無生」「最勝最妙」をその体とし、俗諦は「集の義」「浮偽」「有生」「隔別」「生滅流動」を体としている、という。すなわち令旨によると、二諦は相即の「不二」ではなく、対立関係にある「二」と考えられていた。

真ハ既ニ不レズシテ因レラ俗ニ而モ有リ。俗ハ亦タ不レズシテ由レラ真ニ而モ生ズ。正ニ可レシ得レ言ヒフヲ一真・一俗一ト。真ハ者是レ實ノ義。即チ是レ平等ニシテ更ニ無シ異法ノ能ク為スモノ雑間一。俗ハ者即チ是レ集ノ義。此ノ法得レバ生ズルコトヲ。浮偽起チ作ル。第一義ハ者。就キテ無生ノ境中ニ別ニ立ツ美名ヲ。言ヘリ此ノ法ハ最勝最妙ニシテ無シト能ク及ブ者一。世〔俗〕ハ者以テ隔別ヲ為ス義ト。生滅流動シテ無シ有ルコト住相一。

（大正五二・二四七下）（『広弘明集』巻二一）

これは『大品般若経』巻二十一が説く「有所得」の思想そのものであり、梁の三大法師が有所得の考え方を抱いていたことを示す一つの教証になると思われる。

『広弘明集』巻二十一はまた、「二諦に至りては即ち是れ境に就きて義を明かす」と述べている。「境」とは「理性」のことであるから、真諦と俗諦とはそれぞれ独立した理性を持ち、それらが矛盾なく並立することを意味している。これは二諦を「二」とみる論拠となろう。同じことは「真諦・俗諦は定まれる体を以て名を立つ」という立言にもあらわれている。さらに「第一義諦・世諦は褒・貶を以て目を立つ」とは、第一義諦が世諦よりも価値的にすぐれていることを示し、二諦を別々のものとして、しかも二諦の間に勝・劣の序

列を付けようとするものといえよう。

至リテハ於二諦ニ即チ是レ就レキテ境ニ明レカス義ヲ。（中略）

真諦・俗諦ハ以テ定マレル體ヲ立レツ名ヲ。第一義諦・世諦ハ以テ褒・貶ヲ立レツ目ヲ。

（大正五二・二四七下）（『広弘明集』巻二一）

『広弘明集』に説かれているこれらの教義は、般若経の定義に従うとき、「有所得」の思想であり、三論宗のいう「無所得」の考え方とは異なっている。『広弘明集』の教義は三大法師の考え方と共通していると考えられるから、梁の三大法師の考え方も般若経の「有所得」の思想を基調としていることがうかがえる。嘉祥大師はこのような考え方をきびしく批判している。『二諦義』から批判のいくつかを列記しておこう。

成論家ノ解スル義ヲ者ハ即チ云フ。真俗二諦ハ是レ境ナリト。境ニ有リ真俗一。説レキ真ト説レク俗ト。此ノ両説ハ並ビニ俗諦ナリ。真ハ不可説ナリ。寄セテ俗諦一ニ説ク也。

（大正四五・八七上）（『二諦義』巻上）

今明ス。二諦ハ非レズ理ニ。乃チ是レ方便ノ教門ナリ。如ニク三車門外一ノ。門外ニ實ニハ無ニシ三車一。方便ニ説レヒテ三ヲ。令レム悟ニラ不三一ヲ。今亦タ爾ナリ。實ニハ無ニシ二諦一。方便ニ説レヒテ二ヲ令レム悟ニラ不二一ヲ。故ニ二諦ハ是レ教門ナリ也。

（大正四五・八八下）（『二諦義』巻上）

今明ス。即チ以ニテ非レズ真ニ非一レザルヲ俗ニ。為ニシ二諦ノ體一ト。真俗ヲ為レス用ト。

（大正四五・一〇八中）（『二諦義』巻下）

ここまでは『広弘明集』巻二十一から、梁の三大法師を「有所得」と考えられる教証を引用してみた。成実論師にとって、世俗諦と勝義諦とは「不二」ではなく「二」であり、共に「理性」である。

『広弘明集』巻二十一の「令旨 解二諦義」は一つの見方を示す貴重な資料ではあるが、強力な教証とはいえない。というのは、嘉祥大師の『二諦義』巻下は荘厳と開善の二諦義を紹介して、その中に、荘厳・開善は二諦の真と俗とを一体のものと考えている、という説明があるからである。これは『広弘明集』と食いちがっていて、その理由を想像するこ

とは困難である。おそらく、荘厳・開善等は一流の学者であり、「令旨」より深い教義に通じていたのであろう。

次に『二諦義』巻下が示す二師の主張と、それに対する嘉祥大師の反論を考察してみたい。左の引用文の前半は、三仮は空と異ならないために、俗は真をあらわし、四忘は有と異ならないために、真は俗をあらわすという。このように俗諦は真諦と相即しているという前半の説明は、三論宗の考え方と異なるところがない。ところが、後半に述べられる説明は前半と食いちがっていて、名相と無名相は相即しないと説いている。後半の叙述は三論宗の考え方と異なっている。

荘厳ノ云ク。縁假ノ無レキガ可ニキ以テ異一レル空ニ故ニ俗ハ即チ真ナリ。四忘ノ無レキガ可ニキ以テ異一レル有ニ故ニ真ハ即チ俗ナリ。雖ニモ俗ハ即チ真一ナリト。終ニ不レ可下ラ以ニテ名相一ヲ為中ス無名相上ト。雖ニモ真ハ即チ俗一ナリト。終ニ不レ可下ラ以ニテ無名相一ヲ為中ス名相上ト。故ニ二諦ハ不ニ異ニシテ為ニサ相即一ストト也。

（大正四五・一〇五上）（『二諦義』巻下）

俗と真とが相即しているのであれば、名相と無名相も相即するはずである。しかし、名

相と無名相とは相即しないと荘厳は説いている。名相と無名相の相即を認めないのであれば、俗諦と真諦とが相即するという考え方と矛盾し、全体の思想に統一性を欠くと思われる。嘉祥大師は同じ観点から荘厳を批判している。

荘厳ノ云ク。縁假ハ不レ異レラ真ニ。四忘ハ不レ異レラ俗ニ。名相ハ終ニ不レ為ニラ無名相一ト。無名相ハ不レ為ニラ名相一ト。此ノ言自カラ相反ス。汝既ニ真ハ即チ俗ナリ俗ハ即チ真ナリトイウ。名相ヲ為ニシ無名相一ト。無名相ヲ為ニスベシ名相一ト。那ンゾ得ニテ俗即真一ヲ。名相ヲ不レザルヤ得レ為ニスコトヲ無名相一ト耶。

（大正四五・一〇五中）（『二諦義』巻下）

嘉祥大師の批判はなお続くが、要点は以上でつきている。荘厳の思想には互いに矛盾する考え方がなお混在していて、不徹底なのである。「真即俗」という仏の金言の一面に執着して、「名相即無名相」という他の金言を理解することのない、硬直的な境地に留まっている。この不徹底さを嘉祥大師は「有所得」とか「定性」とか呼んでいる。とらわれのない徹底した思想の例として、『大智度論』巻四十三の次のような考え方をあげることができる。

佛ハ是レ一邊。菩提ハ是レ一邊ナリ。離レテ是ノ二邊ヲ行ズルヲ中道ヲ。是レヲ為ス般若波羅蜜ト。（中略）

此ノ般若波羅蜜ハ是レ一邊。此ノ非般若波羅蜜ハ是レ一邊ナリ。離レテ是ノ二邊ヲ行ズルヲ中道ヲ。是レヲ名ク般若波羅蜜ト。

（大正二五・三七〇中）（『大智度論』巻四三）

次に『二諦義』巻下は開善の思想を紹介する。開善の思想は、有と無とが相即しているので、俗と真とは相即し相互依存していると述べている。この限りにおいて、開善の思想は三論宗の思想と同一である。筆者には開善説に何の問題もないように思われる。

次ニ開善ノ解シテ云ク。假ハ無ケレバ自體。生ズレドモ而モ非ズ有ニ。故ニ俗ハ即チ真ナリ。

真ハ無體ナレドモ可キガ假ナル故ニ真ハ即チ俗ナリ。

俗ハ即チ真ナレバ。離レテ無ヲ無シ有。

真ハ即チ俗ナレバ。離レテ有ヲ無シ無。

故ニ不二ニシテ而モ二ナレバ中道ハ即チ二諦ナリ。

二ニシテ而モ不二ナレバ。二諦ハ即チ中道ナリ。

（大正四五・一〇五上）（『二諦義』巻下）

しかし、嘉祥大師は開善の説に対して二つの難点を指摘する。この二つの批判は中論的な帰謬法による批判であって、最後の会通がなければ単なる衒学的主張と思われるであろう。しかし、最後の会通をみるとき、嘉祥大師は一段と深い境地からわれわれを導いていることが理解できる。

第一の難点は次の通りである。われわれが「色即是空」というとき、「色」と「空」とが同時に起こるのか、または、色の起こる前にすでに空があるのか、と問う。もし色の起こる前に空があれば、空は「本有」であって、色は「始有」である。本有の空は「常」であって始有の色は「無常」である。「常」と「無常」は相即することはないから、「色即是空」という論理は成立しない。一方、空と色とが同時に起こるとすれば、空も色も共に始有であって、「色即是空」の中に本有のものは存在しないという矛盾が生じる。この時も「色即是空」という論理は成立しないということになってしまう。

第一ノ難ニ云ク。色即空ナル時。為ニメノ色起ル之時空ト與レト色同ジク起ルガ故ニ。云フヤ色即空ト。為ニメノ當ニ色ノ未ル起ラ前ニ已ニ有ルガ此ノ空故ニ云フヤ色即空ト耶。若使シ色ノ未

レル起ラ時ニ。已ニ有ニラバ即色ノ之空一者。此レハ則チ空ハ本有ニシテ。色ハ即チ始生ナリ。本ト始トハ為レニ異ナル。云何ンガ相即センヤ。本有ノ空ハ即チ常ニシテ。始有ノ色ハ則チ無常ナリ。常ト無常ト異ナル故ニ。不レ得レ即ヲ也。若シ言ニハバ空ト與レト色俱起一スルト者。則チ空ト與レトハ色俱ニ是レ始有ナリ。皆ナ是レ本無クシテ今始メテ有リ。皆ナ無常ナリ也。（大正四五・一〇五下）（『二諦義』巻下）

第二の難点は以下の通りである。われわれが「色即是空」という時、色と空の区分はあるのか、区分はないのか、と問う。もし色と空との間に区分がないとすれば、色と空とは渾然一体となり、すべてが常であり、すべてが無常ということになってしまう。もし区分があるとすれば、色と空とは別々のものとなり、相即することはない。いずれの場合も「色即是空」という論理は成立しない。

第二ニ難ジテ云ク。汝ノ色即空ナル時。為ニスヤ空ト色ト分際一スト。為レスヤ不ニト分際一セ。若シ不分際ナラバ。則チ混ジテ成レル一ト。若シ空ト色ト一ナラバ。皆ナ常ニシテ皆ナ無常ナリ。（中略）若シ分際ナラバ。則チ空ト色ト異ナル。雖レモ即ト終ニ分際シテ終ニ異ナル。

（大正四五・一〇五下）（『二諦義』巻下）

以上のように嘉祥大師は開善の説明を不徹底な思想であるとして破斥する。不徹底な思想を「有所得」と名づけるのであれば、開善の思想は有所得といえよう。しかし、ここでいう有所得は『大品般若経』の説く有所得とは意味が違っている。大品のいう有所得とは、本来は相即している諸法を「二」とみることであった。

このように嘉祥大師は、われわれが常識的に抱いている「色即是空」についての考え方を破砕する。その上で、「色即是空」の正しい意義を論じ、正しい考え方を教えてくれる。その内容は、「色即是空」を仏・菩薩の説法・教法とみなし、理性を明かすものとは考えない、という点にある。すなわち、「色即是空」を凡夫・二乗のもつ「色」と「空」との一・異の「見」を破斥する教法・方便とみなすのである。

開善に対する嘉祥大師の破斥は、「色即是空、空不名色」二十三という思想の提示からはじまる。この言葉の後半部分「空ヲ不レ名レツケ色ト」が重要な意味を持っている。「色即是空」と「空不名色」とは一見して相反する概念であるが、この二つが実は相即している、と嘉祥大師は説く。すなわち、「色即是空」の意義を正しく理解した人が、いつまでも「色即是

空」という一辺に固執するのを阻止するために、「空は色でなく、色は空でない」と教える。「空不名色」は「色即是空」よりも一段深い境地を説いている。もしわれわれの世界に、仮に「色」が真実に存在するのであれば、「色即是空」という考え方は成立するだろう。しかし、われわれの世界に「色」という実体は存在しない。真実には存在しない「色」をつかまえて、いつまでも「色即是空」に執着するのは、修行を進歩させる助けにならない。

「色即是空」という教えによって仏教思想を一段深めた人に対して、次に、仏・菩薩は「空不名色」と説いて、さらに仏教に対する理解を深めさせるのである。「空不名色」も仏・菩薩の説法の一形式であって、理性をあらわすものではない。それは理性の方向を指し示す説法・教法にすぎない。

大品ニ云フ色即是空・空不名色ト。從來不レ解ニサ此ノ言ヲ。今明スハ者。此ハ則チ雙ベテ搏ウ一異ノ兩見ヲ。何者。色即空ハ。此レ破ス凡夫・二乘等ノ見ヲ。彼謂ク。色ハ異レナリ空ト拆レイテ色ヲ方ニ得ルト空ヲ。是ノ故ニ破シテ云フ色即是空ト也。空ヲ不レトハ名レツケ色ト者。破ス即ノ見ヲ。向ニ明ス色即空ヲ。便チ作ス即ノ解ヲ。是ノ故ニ破シテ云フ空不名色

一ト。若シ有レラバ色可レシ言フ色即空一ト。既ニ無レシ有レルコト色。何ンソ得レンヤ言フコトヲ色即空一ト耶。此レ即チ借リテ一ヲ以テ出レシ異ヲ。借リテ異ヲ以テ出レス一ヲ。借リテ有ヲ以テ破レシ無ヲ。借リテ無ヲ以テ破レス有ヲ。此ニ言フハ即・不即一ト。並ニ為ニシテ衆生一ノ。四悉壇ノ中ニハ。對治悉壇ノ用ナリ也。

（大正四五・一〇七中～下）（『二諦義』巻下）

「色即是空」は仏・菩薩の衆生教化の一形式であって、理性を述べるものではない。同時に、「空不名色」も仏・菩薩の説法の一形式であって、理性を説いているわけではない。「色即是空、空不名色」は仏の教法にすぎない。教法を理性そのものと取り違えて、教法の内容に執着してはならない、と嘉祥大師は教えている。

同様に、世俗諦や勝義諦として説かれるのは、仏・菩薩の教法・説法であって、理性をそのまま説いているわけではない。寸鉄人を刺す祖師達の金言は、すべて理性の方向を指し示す教法であって、理性そのものではない。修行者は祖師達の金言に導かれて修行を続け、みずからの手で仏法の奥義をつかみ取るのである。月の方向を指し示す祖師達の金言を、理性そのものと信じて、いつまでもそれらに執着してはならない。

「色即是空、空不名色」や世俗諦・勝義諦を仏の「教法」であることを理解せず、仏法

の真理を述べるものであると考える三大法師の姿勢を、嘉祥大師は「有所得」「定性」などと名づけている。

第三節　『涅槃経』が説く五性の仏性

「八不の十条」のうち、「涅槃の五性」を除く他の項目については第二節で考察した。第三節では残された「五性の仏性」を考察する。嘉祥大師は「五性の仏性」を説くことによって、中観思想に仏性思想を盛り込み、大乗仏教の新しい境地を開こうとしている。

第一項　涅槃経と五性の仏性

五性の仏性とは北本『涅槃経』に説かれる「悉有仏性」に五種類があることを意味している。三論宗はこの五種類の仏性はすべて「不生不滅等の八不」の中に摂められる、と主張する。『涅槃経』によると、一切衆生に「十二因縁」があるという。北本『涅槃経』の師

子吼菩薩品は次のように述べている。

一切衆生ニ定ンデ有リ如キ是ノ十二因縁。（大正一二・五五七上）（『涅槃経』北本・巻三二）

すべての衆生に存在するこの十二因縁は、不生不滅・不常不断・不一不二・不来不去・非因非果の十不であり、この十不が仏性であるという。経典のこの部分に着目して、「八不」と「無自性・空」と「仏性」とを結びつけたところに、三論教学独自の着眼がある。

善男子ヨ。以テノ是ノ義ヲ故ニ。十二因縁ハ。不生不滅ナリ。不常不断ナリ。非一非二ナリ。不來不去ナリ。非因非果ナリ。善男子ヨ。是ノ因ノ非果トハ如シ佛性ノ。是ノ果ノ非因トハ如シ大涅槃ノ。是ノ因ト是ノ果トハ如シ十二因縁所生之法ノ。非因非果ヲ名ケテ為ス佛性ト。

（大正一二・五二四上）（『涅槃経』北本・巻二七）

『涅槃経』のこの教えによって、「空性とは仏性である」と確信を持て結びつけたところに三論教学の意義がある。菩薩は修行によって「空性」を体得し、自己に本有として備わ

っている「仏性」を発見する。三論宗が「五性の仏性」を説く主な目的は、般若経や『中論』に説く「空性」が実は『涅槃経』に説かれる「仏性」そのものであることを主張するところにある。

『涅槃経』と「八不」との関係は以上の通りでその結びつきは緊密である。『涅槃経』の成立は般若経や『中論』の成立より後であるので、『涅槃経』は般若経もしくは『中論』の思想を吸収して作成されている[二十四]。このことを『涅槃経』(南本)巻十三はみずから次のように述べている。

善男子ヨ。佛ハ亦タ如レク是ノ。從レリ佛出二生ス十二部經一ヲ。從二リ十二部經一出二ス修多羅一ヲ。從二リ修多羅一出二ス方等經一ヲ。從二リ方等經一出二ス般若波羅蜜一ヲ。從二リ般若波羅蜜一出二ス大涅槃一ヲ。

(大正一二・六九一上)(南本『涅槃経』巻一三)

『涅槃経』は般若経からでたと『涅槃経』自身が称しているのであるから、八不の思想と仏性の思想がもともと同根のものであることは明らかである。

次に嘉祥大師が論じる「涅槃の五性」を考察したい[二十五]。まず「涅槃の五性」とは、『涅槃経』の因と因因、果と果果、非因非果であることを『浄名玄論』が明確にしている。

如二キハ涅槃ノ五性ノ之義一ノ。一ニハ者因性。二ニハ者因因性。三ニハ者果性。四ニハ者果果性。五ニハ者非因非果性ナリ。此ノ之五性ハ。更ニ無二シ二體一。

（大正三八・八八四中）（『浄名玄論』巻五）

嘉祥大師は『涅槃経』の「五性」を境界・観智・菩提果・大涅槃果果・正性（正因）という五種の仏性と名づけた。

大涅槃経ニ明二ス五種ノ佛性一ヲ。（中略）十二因縁ノ不生不滅ハ。謂ク境界佛性ナリ。由二テ十二因縁ノ本ト無生滅一ニ發二生スルハ正觀一ヲ即チ觀智佛性ナリ。斯ノ觀明了ナルヲ即チ名二ツク菩提果佛性一ト。

正觀既ニ彰レレバ生死ノ患累ハ畢竟空ニシテ永ク滅ス。即チ大涅槃果果佛性ナリ。

然モ十二因縁ハ本性寂滅ニシテ未ニナラズ曾テ境智一。亦タ非ニアラズ因果一ニ。不レザレドモ知ニラ何ヲ以テ目一レツクト之ヲ強ヒテ名ニツク正性一ト。正性トハ者五性ノ之本ナリ也。然モ此ノ五性ニ更ニ無ニシ別體一。但ダ因縁ノ一法轉ジテ而モ爲レル五ト。（大正四二・六中）（『中観論疏』巻一・本）

十二因縁は不生不滅という「無自性・空」のことであるから、これを「境界仏性」と名づける。この境界仏性は「諸法実相」あるいは「真如」と言いかえることもできる。

次に、十二因縁を原因として発生する正観を、「観智仏性」と名づける。この観智仏性は世の中の事象や理性を明確に理解する智慧を指している。

また、観智仏性の正観が明瞭な様子を「菩提果仏性」と名づける。これは修行の結果得られる果位としての正等覚のことである。

正観が明瞭になった正等覚においては、生死などのわざわいを畢竟空として断じ、大自在を得ているので、これを「大涅槃果果の仏性」と名づける。

そして最後に、十二因縁は本来、究極の安穏・寂滅であるので、境とか智とか、因とか

果とか、言葉では表現できないものであるが、これを強いて「正性」と名づけ、「非因非果正因の仏性」とも名づける。しかもこの五性は、因縁という相即関係の展開によって五つの観点から考察されたものであり、その体は一つである。

以上が五性の仏性といわれる内容であり、これは『涅槃経』が説く五性の仏性のことでもある。そこで三論宗が『涅槃経』の経文を、どのように五種の仏性に結びつけたかを検討してみたい。この議論はかなり煩瑣であるが、できるだけ簡潔に考えてみたい。取りあげられる経文は「師子吼菩薩品」の二つの箇所である二十六。

〔『涅槃経』よりの第一の引用文〕

佛性トハ者。有レリ因。

有ニリ因ノ因一。

有レリ果。

有ニリ果ノ果一。

有レリトハ因者。即チ十二因縁ナリ。

因ノ因トハ者即チ是レ智慧ナリ。

有レリトハ果者。即チ是レ阿耨多羅三藐三菩提ナリ。
果ノ果トハ者。即チ是レ無上大般涅槃ナリ。　（大正一二・五二四上）（北本『涅槃経』巻二七）

「因有り」の「因」とは「十二因縁」のことであり、三論教学では諸法実相と解される。この「因」は「境界仏性」に配当される。その理由は、境界仏性は観智仏性の「因」となるからである。つまり、境界が観智の「因」となる。

次に、「因の因」とは「智慧」であり、「観智仏性」に配当される。その理由は、観智仏性は次に説かれる菩提果の因であり、この菩提果は左に説かれる大涅槃の因であるから、この観智は「因の因」となる。

また次に「果有り」の「果」とは「阿耨多羅三藐三菩提」である。この「果」は「菩提果の仏性」に配当される。その理由は、菩提果は観智の「果」であるから「果有り」と名づけられる。

また次に「果の果」とは「無上大般涅槃」のことであり、この「果の果」は「涅槃果果の仏性」に配当される。それは、涅槃が菩提果の果にあたるからである。菩提によって涅槃という「断」が得られると考えられている。第一の引用文の中に「非因非果正因の仏性」

に相当する文言は盛られていない。

〔『涅槃経』よりの第二の引用文〕

善男子ヨ。是レ因ニシテ非レアラズ果ニ。如ニシ佛性一ノ。
是レ果ニシテ非レアラズ因ニ。如ニシ大涅槃一ノ。
是レ因ニシテ是レ果ナリ。如ニシ十二因縁所生ノ之法一ノ。
非レアラズ因ニ非レアラズ果ニ。名ケテ爲ニス佛性一ト。非因果ノ故ニ常恒ニシテ無レシ變。

（大正一二・五二四上）（北本『涅槃経』巻二七）

第二の引用文の中には「非因非果正因の仏性」に相当する文言が見られる。まず境界仏性（諸法実相）は、観智という智慧を生じるが、境界仏性自体は他の何ものからも生ずることはない。諸法実相そのものは不生不滅である。従って、境界仏性を「是れ因にして果に非ず」と名づける。

次に「大涅槃果果の仏性」は、菩提果によって生ぜられる果報であって、最終の結果である。さらに何か他のものを生じることはない。従って、「大涅槃果果の仏性」は「是れ果

にして因に非ず」と名づけられる。

また次に、「観智仏性」と「菩提果仏性」とは、同じ性質を持っている。例えば、二つの仏性は、共に後を生みだす「因」であると同時に、前から生まれる「果」でもある。これは能生・所照ということであり、この点で二つは同じ性質を持っている。また、二つは共に「智慧」である点も同じである。これらの点から「観智仏性」と「菩提果仏性」とは、「是れ因にして是れ果なり」と名づけられる。

最後に「正因仏性」は、因によって生ずるのでもなく、果によって生ずるのでもない。従って、「正因仏性」は「因に非ず、果に非ず」と名づけられる。これが「非因非果正因の仏性」である。この第五の仏性は、常住であって変化することはない。また第五の仏性が五種涅槃の根本であり、最も重要なものとされる。

第二項　五種涅槃を説く意義

嘉祥大師が仏性を説く目的は、「不生不滅等の八不」が仏法の真理である「真如」や「法

性」の異名であることを論証しようとしたことにある。

次に、五種涅槃説をこの観点から考察する。嘉祥大師は『涅槃経』の因・因因・果・果果の四句を仏性とするが、これらはすべて仏性の正因を説くための「傍因」にすぎないという。そして第五の「非因非果」がはじめて仏性を正しく明かす「正因」であると説き、この非因非果が中道を顕すと論じる。すなわち五種涅槃の中で、第五の「非因非果」のみが仏性の本質を説いていて、他の四句はすべて「非因非果」を証明する傍証にすぎない。

前ノ四句ガ所レノ明ス因果ハ。因ハ是レ傍因ニシテ果ハ是レ傍果ノ義ナリ。所ニ以ハ然ル者。因ハ則チ異レリ果ト。果ハ則チ異レル因ト。豈ニ非ラザルヤ是レ傍義ニ。故ニ先ニ言フ有因ト有因因ト有果ト有果果トハ。皆未ニアラズ是レ正因ニ。若シ言ハバ非因非果ト。乃チ是レ正因ナルノミ耳。（中略）

非因非果ハ即チ是レ中道ニシテ名ケテ爲ス正因ト。故ニ以テ中道ヲ爲ス正因ノ佛性ト。

（大正四五・三八上）（『大乗玄論』巻三）

「仏性の正因」は「正性」とも名づけられ、その本性は寂滅であって、五種涅槃の根源

である。しかも、「十二因縁の八不」が五種涅槃であるから、「八不」は五種涅槃を合わせて含む仏法の真理である。

然モ十二因縁ハ未ニアラザレバ曾テ境智一ニ。亦タ非レアラズ因ニ非レアラズ果ニ。即チ中道正性ナリ。此ノ五性ハ非ニアラズ是レ五ノ體一ニハ。即チ一ノ十二因縁不生不滅ガ具ニ足スル五種一ヲ。故ニ知ル。八不ハ具ニスナリ五性一ヲ也。

（大正四二・二九下）（『中観論疏』巻二・末）

「不生不滅等の八不」は「仏性の正性」という真理であることを論証するために、三論宗は「涅槃の五性」という複雑な教義を展開している。ところが嘉祥大師は、この「正性」に執着することをも否定している。ひとつの概念に固執するとき、それは有所得の固定的な概念に変質し、三論宗の自由でとらわれのない精神に反するからである。

然レドモ此ノ正義モ。終ニ不三復タ可ニラ定ンデ言一フ。故ニ或ル時ニハ呼ンデ爲レシ道ト。或ル時ニハ呼ンデ爲レシ中ト。或ル時ニハ呼ンデ爲ニス正因一ト。若シ齊レシクシテ言ヲ而取ラバ。終ニ亦タ不レ得。

（大正四五・三九上）（『大乗玄論』巻三）

つまり、「仏性」という真理も、そこに安住すべき境地であってはならず、瞑想の中でさらに否定され止揚されるべきものである。この視点からみるとき、「仏性の正性」は『小空経』の説く「創造的瞑想」に相当することが分かる。究極的な「正因」や「正性」は言葉を超え、思惟を超えた言忘慮絶であり、深い瞑想の中で得られるものである。同時にその境地は常により高次な境地に深められるべきものである。

第三項　インド初期大乗における「仏性」思想について

ここでは〈龍樹の仏性〉と、〈自性清浄心・唯識三性説と仏性〉を取りあげる。

〈その1　龍樹の仏性〉

如来蔵経典のなかで最初に編纂された『如来蔵経』の成立は、龍樹（一五〇～二五〇年頃）

の晩年か、もしくは龍樹の没後間もない頃で、三世紀の中頃と推定されている。如来蔵思想が龍樹に知られていたかどうかは明らかではない。『涅槃経』の成立時期はさらに後の四世紀であった。従って、『涅槃経』の「仏性」という概念は龍樹には共有されていない。

『中論』の龍樹の偈のなかで、第二十四章（観四諦品）の第三十二偈に一度だけ「仏性」という用語が登場する。しかし、その用語の内容は「如来蔵」という概念を持った「仏性」buddha-dhātu ではなく、「自性」に執着する反対論者を批判するための、別の意図をもった用語である。第二十四・32偈の羅什訳は次のようにいう。

雖モ復タ勤メテ精進シテ　修ニ行スト菩提道ヲ
若シ先ニ非ザレバ佛性ニ　不レ應レ得ル成佛スルコトヲ　（大正三〇・三四上）（『中論』巻四）

この章における反対論者は、一切法に「自性」二十七があると考えている。もしそうであるならば、「仏」（菩提・悟り）についても何らかの「自性」があることになる。自性は変化しないものであるから、「自性として仏」buddha-svabhāva として生まれていない衆生は、どのように努力しても悟りに到達することはできないことになる。これは事実と矛盾して不

合理であるので、「自性」というものは存在しない、と龍樹は説こうとしている。この偈における「仏性」は「如来蔵」としての「仏性」ではなく、「生まれながらにして仏の自性を持つもの」あるいは「仏の種姓のもの」という意味である。

嘉祥大師の「涅槃の五性」という思想と連続性を持つ『中論』の偈は、冒頭の帰敬偈である。龍樹は「能く是の因縁を説く」（大正三〇・一中）と述べている。三論教学はこの帰敬偈にあらわれる「因縁」を「十二因縁」と解し、さらにそれは五種の仏性をあらわすものと理解している。

然モ此ノ五性ニ更ニ無シ別體一。但ダ因縁ノ一法ガ轉ジテ而爲レル五ト。因縁既ニ具ス五性一ヲ。

（大正四二・六中）（『中観論疏』巻一・本）

しかし、三論教学のこの理解は、龍樹のもともとの意図とは異なっている。「八不」は「因縁」にかかる修飾辞であって、八不は「無自性・空」を意味している。従って、龍樹は「因縁・八不・無自性・空」をすべて同義語であると説こうとしている。龍樹自身は十二因縁

には言及していない。龍樹の帰敬偈における「因縁」は相即関係や相互依存を示す用語として用いられているだけである。

この帰敬偈に対する青目の註釈には、「十二因縁」という用語があらわれる。しかし青目も、帰敬偈の「因縁」と、十二因縁とは別の概念を示す用語として区別して用いている。「十二因縁」は声聞法（小乗）の中において説かれると青目は述べている。

佛ハ欲スルガ斷ジテ如キ是ノ等ノ諸ノ邪見ヲ令シメント知ラ佛法ヲ故ニ。先ニ於テ聲聞法ノ中ニ説ケリ十二因縁ヲ。

（大正三〇・一中）（『中論』巻一）

仏は正法を理解しない者（小乗）に、正しい仏法を理解させようとして、まず声聞法の中において「十二因縁」を説かれた。一方、大心ある菩薩のためには大乗法の「因縁」すなわち八不・畢竟空・無所有が説かれる、と青目はいう。

又タ爲メニ已ニ習行シ有リテ大心ヲ堪ウル受クルニ深法ヲ者ノ。以テ大乘法ヲ説ケリ因縁ノ相。所謂一切法ハ不生・不滅・不一・不異等。畢竟空ニシテ無所有ナルヲ。

（大正三〇・一中）（『中論』巻一）

『中論』では龍樹の偈においても、青目の註釈においても、十二因縁と「八不の因縁」とは直接結びついてはいない。十二因縁と「八不の因縁」とを結びつけたのは『涅槃経』であった。

十二因縁ハ不出不滅ナリ。不常不斷ナリ。非一非二ナリ。不來不去ナリ。非因非果ナリ。

（大正一二・五二四上）（北本『涅槃経』巻二七）

この経典によって『中論』の八不は第一段階の展開を示して、「八不・十不・十二因縁・仏性」はすべて同じ意味を持つ用語と規定された。そして、嘉祥大師において、『中論』の八不は第二段階の展開をみせて、「五種の仏性」という思想に結びついた。その結果、「涅槃経が明かす五種の仏性は、諸仏の秘蔵であり、万流の宗極であり、因縁の中にすべておさめられている」と述べられるに至ったのである。

大涅槃經ノ明ス五種佛性ハ。蓋シ是レ諸佛ノ之秘藏ニシテ。萬流ノ之宗極ナリ。蘊ニ在ス因縁ノ之内一ニ。

（大正四二・六中）（『中観論疏』巻一・本）

〈その2　唯識教学・自性清浄心と仏性〉

『成唯識論』（以下『成論』）は修道の階位として資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位の五位を説いている。このうち最後の究竟位が仏道を成就した仏果の位を指し、前の四位は因位を指している。

菩薩が通達位に達したとき、「無分別智」が起こる。無分別智とは、有所得の相をもっていた観法が「所縁の境」を離れて無所得の観法に進んだときに得られる「智慧」であって、戯論や分別を完全に離れている。この境地を『成論』巻九では「実に唯識の真勝義の性に住すと名づく二十八」（大正三一・四九下）と述べている。

このとき菩薩は無分別智によって「真如」という理性を証する。あるいは、無分別智は真如と「平等平等」に冥合する。『成論』巻九は通達位の様相を次のように述べている。

論ジテ曰ク。若シ時ニ菩薩ハ於ニテ所縁ノ境一ニ無分別智ガ都テ無ニク所得一。不レルガ取ニラ種種ノ戯論ノ相一ヲ故ニ。爾ノ時ニ乃チ名ニク實ニ住ニスト唯識ノ眞勝義ノ性一ニ。即チ證ニスル眞如一ヲ智ハ與ニ眞如一平等平等ナリ。

（大正三一・四九下）（『成論』巻九）

三論教学で説かれる「境界仏性」は正智によって照見される対境であって、その内容は諸法実相であった。これは唯識教学の通達位において説かれる真如と同じであって、所観の境を指している。

また、三論教学が説く「観智の仏性」とは諸法実相を知る智であった。これは唯識教学の通達位において説かれる「無分別智」と同じであって、能観の智を指している。言いかえると、「観智の仏性」と「境界の仏性」とは能・所の関係をなしていて、前者が能観であり後者が所観である。そしてこの能・所が一組となって、仏果を得る「因」を形作っている。唯識教学でいわれる「無分別智が真如と平等に冥合する」という悟りのプロセスをあらわしている。

このように、三論宗の「境界の仏性」と「観智の仏性」とは、インド唯識において説かれる思想と共通の思想であって、大乗仏教において共有されている思想といえる。もっと

も、インド唯識のこの論理が形成されつつあった時代（六世紀中頃から後半）は、嘉祥大師（五四九～六二三）が自己の思想を形成していたときとほぼ並列的であって、時代的に前後関係はなく、地域的に離れているので、どちらかがどちらかに影響を与えたということはなかったであろう。同じ思想がインドと中国において並行的に形成されていたと思われる。

次に三論教学が説く「菩提果の仏性」と「涅槃果果の仏性」は、唯識教学の「修習位」と「究竟位」で説かれる「涅槃・菩提の二妙果」と同じ思想系列に属すると思われる。修習位において菩薩は「転依を証得する二十九」（大正三一・五〇下）と説かれる。転依とは、煩悩障・所知障の種子を転捨することによって転得される果、すなわち涅槃・菩提の二果のことをいう。まず涅槃について『成論』巻十は次のようにのべている。

謂ク大涅槃ナリ。此ハ雖ニモ本來自性清淨ナリト。而モ由ニテ客障覆ウテ令レムニ不レラ顕レ。眞聖道生ジテ斷ズルガ彼ノ障ヲ故ニ。令ムルヲ其ノ相ヲ顕ワ。名レク得ト涅槃ヲ。

（大正三一・五五中）（『成論』巻十）

涅槃とは本来的に清浄である真如が、聖道において二障の種子が断じられたときに顕れ出るのいう。これは三論宗の「涅槃果果の仏性」と共通の思想である。また、菩提について『成論』巻十は次のように述べている。

謂ク大菩提ナリ。此ハ雖モ本ヨリ來タ有ト能生ノ種。而モ所知障ニ礙ラルルガ故ニ不レ生ゼ。由ルガ聖道ノ力ヲ以テ斷ズルニ彼ノ障ヲ故ニ。令ムルヲ從リ種起ラ名レク得ルト菩提ヲ。

（大正三一・五六上）（『成論』巻十）

菩提を生じる種子は本来持たれていたが、所知障に妨げられて現行することができなかった。ところが、聖道において所知障が断ぜられたとき、大菩提として生起することができるという。これは三論宗の「菩提果の仏性」と共通した思想である。

大涅槃と大菩提の様態は、『唯識三十頌』の第三十頌によって「無漏界」であり、「不思議・善・安楽」の徳性を具え、「解脱身」であり「大牟尼」と名づけられている。『成論』巻十は次のように述べている。

此レハ即チ無漏界ナリ　不思議・善・常ナリ
安樂・解脱身ナリ　大牟尼ノ名レク法ト

（大正三一・五七上）（『成唯識論』巻十）

このように三論教学が説く「菩提果の仏性」と「涅槃果果の仏性」は、唯識教学が説く「涅槃・菩提の二妙果」と同じ思想の流れにあって、仏教学において共有されている概念といえる。

次に「非因非果正因の仏性」について考察する。「因に非ず、果に非ず」というのは、本来的に本有として存在する仏性のことである。また「正しい因〔果〕」というのは、仏法にかなった仏性ということである。このような仏性は虚空のごとくすべての有情に備わっている「自性清浄心」を指していると思われる。自性清浄心は原始仏教の頃から説かれている概念であるが、初期大乗の頃からは空性や悟りの可能性をあらわす言葉として論じられている。一例をあげれば『文殊師利普超三昧経』三十は次のように説いている。

心ハ者清浄ニシテ。亦タ無ニク垢染一。亦タ無レシトハ浄者。心ハ不レ在レラ此ニ。亦タ不レ在レラ彼ニ。

不レ在二ラ異處一ニ。猶シ如二シ虚空一ノ。　（大正一五・四二五上）（『文殊師利普超三昧経』）

心は清浄であって、染とか浄とかを超えている。これは無相であって、「ここにあるのでなく、そこにあるのでもなく、異処にあるのでもない」虚空のごときものである。この経典は、自性清浄心を空の観点から論じている。

唯識教学の中では『成論』巻十に「涅槃の四種」の第一に「本来自性清浄涅槃」として取りあげられている。これは一切法に遍満する真如が、衆生にそなわっている様子を述べたものであり、それは無数量の微妙の功徳を持っていて、無生・無滅で虚空のごとくであると述べられる。

涅槃ノ義ノ別ナルコト略シテ有二リ四種一。一ニハ本來自性清淨涅槃ナリ。謂ク一切法ノ相タル眞如ノ理ナリ。雖レモ有二ルト客染一而本ヨリ性ハ淨シ。具二セリ無數量ノ微妙ノ功德一ヲ。無レク生モ・無レク滅モ湛（すめ）ルコト若二シ虚空一ノ。一切ノ有情ニ平等ニ共ニ有リ。與二一切法一不レラズ一ニモ・不レラズ異ニモ。離二レタリ一切ノ相ト一切ノ分別一トヲ。　（大正三一・五五中）（『成論』巻十）

このように三論教学が説く「五種仏性」は、大乗仏教において「真如」（境界仏性）、「無分別智」（観智仏性）、「大菩提」（菩提果仏性）、「大涅槃」（涅槃果果仏性）、「自性清浄心」（非因非果正因仏性）として表現されている思想に相当する。もとよりこれらの五種は別々のものではなく、一体としての仏性を五種の角度から表現しなおしたものであり、その中核となる概念は「自性清浄心」である。「無分別智」と「真如」とは能・所の関係にあって、仏果を得る因の側面を説明し、「菩提」と「涅槃」は因に対する仏果の側面を二重に開いて説いたものである。

五種涅槃の個々の概念は大乗仏教に共有されていて、三論宗に特有のものではない。三論宗の独創性は、個々の概念をひとくくりにして「仏性」の中に収めたところにある。また、第五の「非因非果」を仏性の中核概念として捉え、「非因非果正因仏性」を「不生不滅等の八不」の異名と捉えたところにある。この論理によって『中論』の「八不」は、仏法における真勝義に昇華された。五種涅槃説は「八不」を荘厳する教義であった。

第四項　無得正観について

三論宗において真理をあらわす表現としては、「不二中道」と共に「無得正観」という用語が用いられる。ここで「無得正観」の意味を仏性の視点を含めて考察する三十一。嘉祥大師は『中観論疏』巻二・末において、三論宗以前に説かれた仏法の多くを「有所得」の「八迷」（生・滅・断・常・一・異・来・出）として批判している。有所得の八迷に執着するものは、中道の正観を得ることができないからである。すでにみたように有所得とは、「有」または「無」の一辺に執着するために有が「非有」を含み、無が「非無」を含むという、非有非無を理解できない考え方をいう三十二。また、『中観論疏』巻二・末は「有所得の人」を次のように規定している。

所二以ハ然一ル者。爲二ニ三論未出之ノ前。若シクハ毘曇・成實・有所得大乘。及ビ禪師・律師・行道・苦節。如レキノ此ノ之人ハ皆ナ是レ有所得ノ生滅斷常（八迷）一ナルガ。障二ウ中道正觀一ヲ。

（大正四二・三一中）（『中観論疏』巻二・末）

ここにいう「有所得の人」には、禅師・律師・行道・苦節などが含まれている。禅師（坐

禅の者）とは「〔心の〕乱を息め静を求める」ものをいう。この禅師がなぜ有所得の人かといえば、「禅を所縛と為す」からであり、ひたすら「禅」の境地を求めるために「禅」に執着するからである。「行道」の人とは、ひたすら「非道を棄てて正道を求めんと欲する人」であって、「道」に縛られ「道」に執着するから「有所得人」である。同様に律師は「威儀を欠かず浄戒を守護する」ために、「律」に縛られ「律」に執着する。これらのひとびとはすべて「有所得人」であって、三論未出の前の「有所得」の仏法であると主張する。「有所得人」について『浄名玄論』巻三は次のように述べている。

行道之人ハ。欲下ス棄二テテ非道一ヲ求中メント於正道上ヲ。則チ爲二ス道ヲ所縛一ト。坐禪之者ハ。息レメ亂ヲ求レメ靜ヲ。爲二ス禪ヲ所縛一ト。學問之徒ハ。謂レヒ有二ルト智慧一ガ。爲二ス慧ヲ所縛一ト。復タ云フ。習二フハ無生ノ觀一ヲ。欲レシテ破二洗セント有所得ノ心一ヲ。則チ爲二ス無生ヲ所縛一ト。並ビニ是レ就縛ノ之中ニ。欲レスノミ捨レテント縛ヲ耳。而モ實ニ不レ知二ラ皆ナ是レ繫縛一ナルヲ。

（大正三八・八七四中）（『浄名玄論』巻三）

このような有所得の人は中道正観を得ることができないから、三論宗が説く「仮名因縁

無方の大用」をも得ることができない。ところが、彼らも三論教義を学び修し、自らの「有所得」を破し、「無所得」を得ることができれば、諸法実相の体を悟り、仮名因縁無方の大用をも悟ることができる。

既ニ障ウレバ中道正観ヲ。亦タ障ウ假名因縁無方ノ大用ヲモ。故ニ一向ニ破洗シテ令シメバ二畢竟シテ無レカラ遺リ即チ悟ル二實相ヲ。既チ悟レバ二實相之體ヲ。即チ解ル二假名因縁無方ノ大用ヲモ也。

（大正四二・三一中）（『中観論疏』巻二・末）

このように「無得正観」とは、有所得を破して無所得を得るための正しい観法のことであり、空性という実相を悟ることと、因縁仮名という大用を悟ることの二つを具体的な内容としている。無得正観はあらゆる人々を甚深の仏法に導く教義である、と嘉祥大師や三論宗は確信している。行道や坐禅や学問や無生などを含む「あらゆる繋縛から離れよ」というのが、三論宗の説くわれわれへのメッセージである。

しかし、三論以前の大乗仏教においても無所得は重要な教義であった。般若経や『中論』が説く「無所得」は次のように説かれている。すなわち、因縁によって生じた諸法は無自

性であり、諸法には自性がないから空であり、無所有でないものは何もない三十三、と。三論宗は般若経や『中論』の教義に何を付け加えようとしたのか。どのような新しい教義を盛り込むことによって、三論宗は在来の大乗仏教を超えようとしているのであろうか。ここではこの問題を二つの観点から考察したい。ひとつは三論宗の有無と不二との「横竪の並観」という観法であり、もうひとつは空観思想と仏性思想との融合である。以下ではこの二つの内容を考えてみる。

〈その1　有無と不二との「横竪の並観」について〉

三論宗の観法については第二章においてさらに詳しく検討する予定である。ここでは中心的な教義のみを考察する。まず、横論の並観とは、有と無との相即を説く立場から、有を観照することは同時に無を観照することであり、逆に無を観照することはすなわち有を観照することに他ならないと説く。有と無、あるいは有と空とを横に並べて観照し、両者は互いに相即・溶融していて、一体であると瞑想する。有と空とは凝然として別個に存在する真理ではなく、互いに溶融しうる用・教である。

假ニ説レキ有ト非有ヲ為レシ有ト。假ニ説レキ無ト非無ヲ為レス無ト。非有ヲ為レスハ有ト。指レシテ無ヲ為レスナリ有ト。非無ヲ為レスハ無ト。指レシテ有ヲ為レスナリ無ト。指レシテ無ヲ為レセバ有ト。照レスハ有ヲ即チ照レス無ヲ。指レシテ有ヲ為レセバ無ト。照レスハ無ヲ即チ照レスナリ有ヲ。詔レケテ此ヲ為ニスナリ並観一ト也。

（大正四五・一一〇中）（『二諦義』巻下）

次に「有と無との竪の相即関係」とは、「二と不二」すなわち「有無の二」と「非有非無の不二」との相即関係のことをいう。二と不二とは互いに入り込んでいて、「二」とは不二の裏付けをもつ「二」であり、「不二」とは二の裏付けをもつ「不二」である。有無は非有非無と異なることなく、非有非無は有無に異なることがない。二と不二とが相即しているので、現象世界をそのまま真理の実相とみることができ、悟りの境地をそのままにして、生滅の諸法を建立できる。このように瞑想することを「二と不二と横竪の並観」という。

二ニハ者二ト不二ト横竪ノ並〔観〕ナリ。

二ガ不二ニシテ不二ガ二ナリ。只ダ二ハ即ニシ不二ニ。只ダ不二ハ即レス二ニ。

無三シ二ノ異二ナルコト不二一ニ。無二シ不二ノ異一レナルコト二ニ。
故ニ不レシテ壞二セ假名一ヲ。説二ク諸法ノ實相一ヲ。不レシテ動二ゼ等覺一ヲ。建二立ス諸法一ヲ。
若シ二ガ異二ナレバ不二一ニ。則チ壞二シテ假名一ヲ説二ク實相一ヲ。
不レシテ壞二セ假名一ヲ説二クガ實相一ヲ故ニ。二ハ即チ不二ナリ。所以ニ二ト不二ト横竪ニ並ナリ也。

（大正四五・一一〇下）（『二諦義』巻下）

嘉祥大師の「無得正観」は「有無の相即」と「二と不二との相即」という二つの観法の上に成立している。単に有所得を離れた無所得の追求は担板漢であって、「有と無」や「二と不二」の相即を正しく理解するものではない。単に「禅」や「行道」や「威儀」のみを求める姿勢は、「有と無」や「二と不二」との「横竪の並観」を欠いているために不充分とみるのが、嘉祥大師の「無得正観」である。

〈その2　空観思想と仏性思想の融合〉

平井俊栄氏は「三論のいう〈無得正観〉とは、般若思想と如来蔵・仏性思想との相即を意図したものにほかならない」[三十四]と述べている。この考え方は、嘉祥大師の『勝鬘宝窟』[三十五]の論述にもとづいている。

般若思想は空を説き中道を説いて、われわれの「有見」を除く。一方、仏性思想は衆生本有の仏性を説いて、われわれの「無見」を除く。般若・仏性という二つの思想の融合によって、なにものにも執着しない無所得の境地を深めていく。これこそが「仏法の大意」であり「無得正観」である。『勝鬘宝窟』巻下・本は次のように説いている。

又欲スルガ説カント波若（般若）ヲ故ニ説ク佛性ヲ。波若ハ即チ是レ中道ノ智慧ナリ。中道ノ智慧ハ者。令シム衆生ヲシテ遠ク離セ有無ノ二見ヲ。令ム知ラ生死ノ之中ニ無キガ虚妄ノ我ヲ故ニ。息メ其ノ有見ヲ。有ルハ如來藏ヲ。息ムコトヲ於無見ヲ。（中略）以テノ如キ是ノ等ノ諸因縁ヲ故ニ。説ク如來藏ヲ。此レハ是レ佛法ノ之大意〔無得正観〕ナリ也。

（大正三七・六七中）（『勝鬘宝窟』巻下・本）

このように三論宗は、般若経や『中論』の「無所得」の教義に、（一）有無と不二との「横

竪の並観」という観法を盛り込み、また、（二）空観思想と仏性思想との融合をはかることによって、「無得正観」という仏法の奥義を説き明かそうとしたのである。

（一）と（二）の意義をさらに考察してみたい。まず（一）について。たとえば、深山に住して世間との関係を絶つ修行者は、無所得の境地に住して菩提を得ることができるかも知れない。しかし、このような修行者は「無見」に執着するために、「有所得の菩提」におちいる過ちをおかしやすい。彼らは菩提を証する反面において、「煩悩即菩提」の煩悩の一面を見おとしてしまうおそれがある。無見に執着するのはなお有所得であると嘉祥大師は教えている。菩提を得た修行者は再び市井に出て、生死の衆生と交わり、衆生の機根に応じた済度の手をさしのべて、自己の無見を対治しなければならない。

次に（二）について。空観思想は衆生が持つ有無の二見を遠離せしめ、迷いの生死の中に「我」という虚妄のないことを悟らしめる。しかし、これのみでは虚無におちいるおそれが残る。ところが仏性の思想は、衆生に本有としての仏性があると説く。このことによって、衆生は正しい修行を積みながら、自己が生まれながらにして保持する仏性と一体化することが可能であると教える。すなわち仏性の思想は、衆生が虚無の思想におちいる過

失を防止する役割をはたしている。これが空観思想と仏性思想の融合ということの意味である。三論宗は（一）と（二）の思想を付け加えることによって新しい大乗仏教の境地を開こうとしたのである。

第四節　三論宗の三種中道説

三論教義における「中道」説を考察したい。まず玄叡撰『大義鈔』の三種中道説を検討し、その説を嘉祥大師の三種中道説と比較検討する。さらに、嘉祥大師の中道を『中論』における中道と対比して、三論教学における中道の意義は、『中論』の中道とは少し異なっていることを明らかにしたい。

第一項　玄叡の説く三種中道説

玄叡は『大義鈔』巻一において釈尊が八不を説かれる二つの目的を述べている。その第

一は「三種中道」を明らかにすることであり、第二は「五種戯論」を滅除することである。この論理は『中論』巻一の帰敬偈にもとづいている。

能ク説ニ是ノ因縁一ヲ　善ク滅ニス諸ノ戯論一ヲ
我レ稽首シテ禮ス佛ヲ　諸説中第一ナリト

（大正三〇・一中および下）（『中論』巻一）

第一句の「因縁」は八不の因縁であって、諸法の相即関係を述べており、これは三論宗の三種中道の因縁を意味している。

佛ノ説ニクハ八不一ヲ。爲レナリ欲レスルガ顯ニサントト於三種中道一ヲ。言ニフハ因縁一ト者。即チ是レ三種ノ中道ノ因縁ナリ。是ノ故ニ論文ニ云ハク。能ク説ニクト是ノ因縁一ヲ。

（大正七〇・一二五上）（『大義鈔』巻一）

玄叡の三種中道説は嘉祥大師の考え方に基づいているが、説明の仕方は達意的である。三種中道とは、「世諦中道」と「真諦中道」と「不二中道」のことであるが、玄叡はこれを

次のように説いている。

不二ス性ノ八計一ヲ。之ノ八不ハ是レ世諦中道ナリ。不二ス假ノ八法一ヲ。之ノ八不ハ是レ眞諦中道ナリ。不二ス因縁ノ二一ヲ。之ノ八不ハ是レ不二中道ナリ。亦タ名二ク非眞非俗中道一ト。亦タ名二ク體中一ト。八不ノ言ハ一ニシテ。而其ノ意ハ異アリ。三十六　（大正七〇・一二五上）（『大義鈔』巻一）

玄叡は「性の八計を不す」を世諦中道に配当し、「仮の八法を不す」を真諦中道に配当し、「因縁の二を不す」を不二中道・非真非俗中道に配当している。この配当の仕方は嘉祥大師に比べると簡潔である。

「性の八計を不す」について考えてみる。「八計」とは「八不」として否定される以前の衆生の日常的な考え方を指していて、「生滅・常断・一異・来出」の八つをいう。この「八計」に「性の」という限定語がついているが、これは衆生の日常的な考え方として、現象界の諸法は「自性」を持っていることを述べている。諸法は自性を持って生じ滅し、常あり断ありというような世間の考え方、つまり「世諦」を指している。この「性の八計」を超越した「不生不滅等の八不」が世諦中道である、と玄叡はいう。世諦中道は、世間的な

「自性の八不」を否定した聖者の境地の一端を説きあらわしている。

次に「仮の八法を不す」について考えてみたい。「八法」は前の「八計」と同じ内容であって、「生滅・常断・一異・来出」の八つをいう。この「八法」に「仮の」という限定語がついている。「仮」は仮名・仮説などと呼ばれ、「自性」を否定する概念であって、「空性」および「中道」を包含している。従って「仮の八法」は世諦を超えた真諦をあらわしている。この「仮の八法」を否定した非不生・非不滅等の「八不」が真諦中道であり、これは真諦を超越して構成された概念である。

次に「因縁の二を不す」について考えてみる。「因縁の二」とは、相依・相即している二諦を意味している。それぞれ独立している世諦・真諦ではなく、相依・相即し融合している二諦である。玄叡は二諦が相即している「因縁の二諦」を否定し、「因縁の二諦」を超越した非生滅・非無生滅という「八不」が「不二中道」であるという。世諦にも真諦にもとらわれることのない、あらゆる執着から離れた世界が不二中道である。言葉で表現しうる「世諦・真諦の相即」を超えて、言語では表現できない「無言」の境地を指し示すのが「不二中道」である。この境地は「非真非俗中道」とも「体中」ともいわれる。

玄叡は三種中道をすべて「八不」という用語で説明しているが、「八不」の持つ意味は次

第に深まっていて、「不生不滅」の八不から「非不生非不滅」の八不へ、さらに「非生滅非無生滅」の八不へと変化し、同時に境地が深化している。玄叡が述べている三種中道は、嘉祥大師の説く複雑な三種中道の祖述を回避しながら、達意的に三論宗の三種中道をたくみに説明している。

次に、『大義鈔』巻一は「用中」と「体中」という思想をもちいて、三種中道を説明している。

中道ハ雖モ復タ無窮ナリト。往収スルニ唯ダ二ナリ。謂ク體ト用ナリ也。二諦中道ハ。名ヒテ之ヲ用中ト。不二中道ハ。即チ是レ體中ナリ。（大正七〇・一二五上）（『大義鈔』巻一）

中道という概念は無限の広がりを持っているが、要約すると「体」と「用」の二つにまとめることができる。「体」とは「理」のことであり、「用」とは「教」のことであるから、「用中」は「教えについての中道」を意味し、「体中」とは「理性についての中道」を意味している。『大義鈔』のここの叙述は

二諦中道＝用中、すなわち、教えについての中道
不二中道＝体中、すなわち、理性についての中道

であると説いている。二諦中道とは世諦中道（世間的な真理を止揚した中道）と真諦中道（聖者の真理を止揚した中道）のことであるから、この二諦中道は衆生を教化するための「用」または「教」としての中道であり、不二中道（言語で表現できない境地としての中道）は「体」または「理」としての中道ということになる。言いかえると、二諦中道は衆生を教化することをそのはたらきとする中道であり、不二中道とは言忘慮絶といわれる理性としての中道である。

第二項　嘉祥大師の説く三種中道説

次に嘉祥大師の説く「三種中道」説を『中観論疏』に基づいて考察する[三十七]。玄叡はこの問題を達意的に扱ったが、三種中道は三論教学の重要なポイントであるので、『中観論疏』にもとづいて検討したい。その内容は複雑で晦渋であるので、まず「初章義」を考察しておきたい。

〈その1　初章義について〉

三論教学の難解な諸テーマと同様に、三種中道説も嘉祥大師の二諦論から派生する上部構造であって、その根本構造は比較的単純な「初章義」にある[三十八]。「初章」とは「爲二ス初學之章門ヲ皆ナ是レ初章一ト」（『中観論疏』巻二・末、大正四二・二八上）といわれるように、「初学者の章門」ということである。「初章義」の内容は単純であって、その意味するところは、「有・無とは自性としての有・無ではなく、不有・不無に裏付けられた有・無である」という。これは定性としての有・無ではなく、「因縁仮名」の有・無を意味している。『中観論疏』巻二・末は他説と自説とを対比しながら述べているが、ここでは単純化のために、他説を除いて自説のみを引用してみる。

（一）　有は単なる有ではなく、無は単なる無ではない。

無二シ有ノ可一レキ有ナル。即チ無二シ無ノ可一レキ無ナル。（大正四二・二八上）（『中観論疏』巻二・末）

（二）　有は単なる有ではなく、無を基盤として持つ有である。また、無は単なる無ではなく、有を基盤として持つ有である。

無ニケレバ有ノ可レキ有ナル。由レルガ無ニ故ニ有ナリ。無ニケレバ無ノ可レキ無ナル。由レルガ有ニ故ニ無ナリ。

（大正四二・二八上）（『中観論疏』巻二・末）

（三）　無を基盤とする有であるから、有はそれ自身として有ではない。また、有を基盤とする無であるから、無はそれ自身として無ではない。

由レルガ無ニ故ニ有ナレバ。有ハ不ニズ自ラ有ナラ。由レルガ有ニ故ニ無ナレバ。無ハ不ニズ自ラ無ナラ。

（大正四二・二八上）（『中観論疏』巻二・末）

（四）　有はそれ自身として有ではないから、非有の有と名づけられる。また、無はそれ自身として無ではないから、非無の無と名づけられる。

有ハ不ニルガ自ラ有一ナラ故ニ非レズ有ニ。無ハ不ニルガ自ラ無一ナラ故ニ非レズ無ニ。非レズ有ニ非レザレドモ無ニ假ニ説ニク有無一ト。

（大正四二・二八上）（『中観論疏』巻二・末）

有と無とは、「有は有」「無は無」と固定された定性の有・無ではなく、常に「非有」と「非無」とに裏打ちされた有・無である。有と無とは常に因縁という相対関係で結ばれており、互いに独立ではなく、相即している。すなわち、「有は常に非有」であり、「無は常に非無」である。有と無はそれぞれ自己否定を内包する有と無である。これが三論教学で説かれる初章義であり、複雑な教学が依って立つ根本構造である。『中観論疏』の初章義を少し展開させた議論が『二諦義』巻下に次のように説かれている。

假ニ名ヅケテ説レク有ト。假ニ名ヅケテ説レク空ト。假ニ名ヅケテ説レイテ有ト為ニシ世諦一ト。假ニ名ヅケテ説レイテ空ト為ニス真諦一ト。

既ニ名ニク假有一ト。即チ非有ヲ為レス有ト。既ニ名ニク假空一ト。即チ非空ヲ為レス空ト。

非有ヲ為レバ有ト。非ニズ異ナルノ空ニ之有一ニ。非空ヲ為レバ空ト。非ニズ異ナルノ有ニ之空一ニ。

非ニザレバ異レナルノ空ニ之有一ニ。有ヲ名ニクク空ノ有一ト。非ニザレバ異レナルノ有ニ之空一ニ。空ヲ名ニクク有ノ空一ト。

有ヲ名ニヅケルガ空ガ有一ト故ニ。空ガ有ハ即チ有ガ空ナリ。空ヲ名ニヅケルガ有ガ空一ト故ニ。有ガ空ハ即チ空ガ有ナリ也。

（大正四五・一〇五下）（『二諦義』巻下）

このような考え方は通仏教的に共有されるもので三論教学の独創とはいえない。しかし、仏教の根本的な考え方を平易にまとめて「初章義」と名づけたのは嘉祥大師の独創であり、これを三論教学全般の基礎と位置づけた点は独創的である。

嘉祥大師は『二諦義』巻下において、自己の「二諦相即」論の典拠として、『涅槃経』と『大品般若』と『維摩経』の三経をあげている。これは初章義について述べられたものではないが、対立するものの相即を論じるものであるから、初章義の思想形成にも影響を与えたことは間違いないと思われる。嘉祥大師の指摘している三経の文章は次の通りである。

一ニハ者即チ向ニ所レノ引ク涅槃経ナリ。「世諦ハ即チ第一義ナリ。」三十九

二ニハ者大品經ナリ。「空即色、色即空、離レテ空ヲ無ク色、離レテ色ヲ無シ空。」四十
三ニハ者淨名經ナリ。「色ノ性ハ自ラ空ナリ、非ズ色ヲ滅シテ空ナルニ。」四十一

（大正四五・一〇四下）（『二諦義』巻下）

これらはいずれも「世諦と第一義諦」や「色と空」との相関・相即を述べていて、初章義が説く「相即」の思想と共通している。従って、「初章義」という形で思想をとりまとめたのは嘉祥大師の功績であるが、その思想の内容は大乗仏教に広く共有されている。

〈その2　初章義と『弁中辺論』〉

嘉祥大師の初章義と共通した思想は、無著造・世親釈の『弁中辺論』三巻の中にもみられる。思想の共通性に興味が持たれるので、次に考察してみたい。『弁中辺論』はサンスクリット本とチベット訳が残されており、漢訳は真諦訳と玄奘訳とがある。ここでは玄奘訳を用いる。その相品・第一の第一偈は次のようにいう。

虚妄分別ハ有リ　於レテ此ニ二ハ都テ無シ
此ノ中ニ唯タ有レリ空ノミ　於レテ彼ニ亦タ有レリ此レ　（大正三一・四六四中）（『弁中辺論』巻上）

「分別」とは能取（見る主観）と所取（見られる客観）に分けて認識することをいい、その分別は正しい認識から見るとき「虚妄」なものを含んでいるので、「虚妄分別」という。第一句において虚妄分別は「有る」というのは、このような分別が存在することをいう。第二句の「二」とは所取と能取であり、虚妄分別の中に「二取」は存在しない。すなわち虚妄分別は存在するが、所取と能取は虚偽なものであって、実在性はないと説かれる。虚妄分別が所取と能取を離れていることを「空」という。この「空性」は「有る」。そして虚妄分別の中に空性があり、空性の中に虚妄分別があって、虚妄分別と空性とは同一なものではないが、両者は全く別なものでもない不即不離の関係にある。

われわれの通常の認識（虚妄分別）によると、所取と能取からなる一切世界は存在する。しかし、正しい認識（空性）によってみると、所取と能取は虚偽なものであって存在しない。あるのは所取・能取が実在すると考える認識（虚妄分別）のみである。空性が成就するとき、虚妄分別は機能しなくなり、「空」という正しい認識が機能しはじめる。空性という理性は

常に虚妄分別の背後にあって、虚妄分別と空性とは別個のものではなく、お互いがお互いの中に入り込んでいる関係にある。

『弁中辺論』の第一・1偈は、瑜伽行派における空性の考え方を明らかにしたものであり、その思想の根本は初章義と共通している。すなわち、虚妄分別という「有」の見方と、空性という「無」の見方は、いずれも一辺に傾斜したものの見方であって、真理から離れている。真理は「有」でもなく「無」でもなく、有と無とは不即不離・相即の関係にある。

玄奘訳の『弁中辺論』は六六〇年頃の訳出であって、嘉祥大師（五四九～六二三）の頃にはまだ訳出されていなかった。しかし、真諦（四九九～五六九）訳の『中辺分別論』は五五八年頃に訳出されているので、嘉祥大師も目にしていた可能性は高い。真諦訳の第一・1偈は次のようであって、玄奘訳と変わらない。

虚妄分別ハ有リ　彼ノ處ニ無シ有ルコトヲ
彼ノ中ニ唯ダ有リ空ノミ　於テ此ニ亦タ有リ彼レ

（大正三一・四五一上）（『中辺分別論』巻上）

『中辺分別論』が三論宗に影響を与えたかどうかは明らかでないが、大乗仏教思想とし

て根本的な教義を共有しながら、無著は唯識的な偈頌を造り、嘉祥大師は初章義という思想を形成したと考えられる。

〈その3　三種中道説について〉

初章義を念頭に置いて、嘉祥大師の「三種中道」説を考察する。まず世諦と真諦とについて三論宗の考え方をみると、世諦とは、空の裏付けを持つ「有」であり、真諦とは、有の裏付けを持つ「空」である。三論宗のこの考え方は『中論』の考え方とは異なっている。『中論』の世諦は世間的な真理であり、「空を裏付けとする有」という出世間的な真理を説いているのではない。また、『中論』の真諦は聖者の抱く縁起・空性であって、有を裏付けとする空性という思想までを含むものではない。

無ニケレバ有ノ可一レキ有ナル即チ無ニシ空ノ可一レキ空ナル。
無ニケレバ有ノ可一レキ有ナル由レルガ空ニ故ニ有ナリ。
無ニケレバ空ノ可一レキ空ナル由レルガ有ニ故ニ空ナリ。

故ニ以テ空ノ有ヲ為ス世諦ト。
有ノ空ヲ為ス真諦ト。

（大正四二・二二中～下）（『中観論疏』巻二・本）

これに対して、三種中道とは、『中論』の八不義をもって二諦の相即を説明したもので、不生不滅を「世諦中道」とし、非不生非不滅を「真諦中道」とし、非生滅非不生滅を「二諦合明の中道」と名づける。

世諦中道とは世諦が不生不滅等の八不を具していることを明かす。世諦は空の裏付けを持つ「有」であるから、因縁仮名の仮生であり因縁仮名の仮滅である。因縁仮名の仮生であるから「定生」であることはなく、相依相即の仮滅であるから「定滅」であることはない。すなわち、世諦の生滅は自性としての生滅ではない。世諦が因縁仮名の生滅であり、自性としての生滅を超えていることを「世諦中道」と名づけ、これを不生不滅という。因縁仮名の視点から捉えるのが世諦中道の要点である。

空ノ有ヲ為セバ世諦ト。世諦ハ即チ是レ因縁ノ假有ナリ。因縁ノ假有ナレバ即チ是レ因縁ノ假生ニシテ因縁ノ假滅ナリ。

因縁ノ假生ナレバ不レ可ニ定生一ナル。
因縁ノ假滅ナレバ不レ可ニ定滅一ナル。
不レルガ可ニ定生一ナル故ニ無ニシ性ニ實ノ之生一。
不レルガ可ニ定滅一ナル故ニ無ニシ性ニ實ノ之滅一。
故ニ不生不滅ヲ為ニス世諦中道一ト。

（大正四二・二二下）（『中観論疏』巻二・本）

三種中道は嘉祥大師によっていくつかの観点から説かれている。たとえば、次のようにも説かれる。

生ハ非ニズ自ノ生一ニ。但ダ世諦ノ故ニ假ニ説レク生ト。滅ハ非ニズ自ノ滅一ニ。但ダ世諦ノ故ニ假ニ説レク滅ト。假生ナレバ不生ナリ。假滅ナレバ不滅ナリ。不生不滅ヲ名ニク世諦ノ中道一ト。

（大正四二・一一中）（『中観論疏』巻一・本）

因縁ノ生ハ生ニシテ而モ不レ起ラ。所以ニ不生ナリ。因縁ノ滅ハ滅ニシテ而モ不レ失セ。所以ニ不滅ナリ。故ニ不生不滅ヲ名ケテ爲ニス世諦中道一ト也。

（大正四五・二七下）（『大乗玄論』巻二）

『中論』の世諦は衆生が分別・思慮するときの対境であるが、三論宗の世諦中道は仏・菩薩が衆生を済度する際の依りどころであり教の用である。真理であることを否定するわけではないが、教法の側面を重視する。成実論師の「約理的」な二諦説によって有所得・定性になっていた世諦が、八不と仮名を包摂することにより、因縁仮名・無所得の世諦に転換する。八不によって本来の無所得に転換した世諦が、仮に世諦中道と名づけられるのである。

次に真諦中道とは、真諦が八不を具していることをあらわす。真諦は有を裏付けとして持つ「空」であった。世諦は仮生仮滅であるから、真諦は世諦の仮生に対して仮不生であり、世諦の仮滅に対して仮不滅と明かす。この仮不生仮不滅または非不生非不滅を仮に「真諦中道」と名づける。

次ニ明三カサン真諦ニ具二スコトヲ八不一ヲ。明二サバ真諦ノ中道一ヲ者。以二テ空ノ有一ヲ為二シ世諦一ト。有ノ空ヲ為二ス真諦一ト。以二テ空ノ有一ヲ為二サバ世諦一ト。世諦ハ則チ是レ假生假滅ナリ。對二シテ

世諦ノ假生ニ明カシ真諦ノ假不生ヲ。對シテ世諦ノ假滅ニ明カス真諦ノ假不滅ヲ。〔仮〕不生〔仮〕不滅ヲ為ス真諦中道ト。

（大正四二・二四中）（『中観論疏』巻二・本）

また次のようにも説かれる。

以テ空ガ有ヲ爲セバ世諦ト世諦ハ假生假滅ナリ。有ガ空ヲ爲セバ眞諦ト眞諦ハ不生不滅ナリ。此ノ不生不滅ハ非ズ自ノ不生不滅ニ。待シテ世諦ノ假生ニ明ス眞諦ノ假不生ヲ。待シテ世諦ノ假滅ニ明ス眞諦ノ假不滅ヲ。非不生非不滅ヲ爲ス眞諦中道ト。

（大正四二・一一中）（『中観論疏』巻一・本）

此ノ不生不滅ハ。非ズ自ノ不生不滅ニ。待シテ世諦ノ假ノ生滅ニ。明ス眞諦ノ假ノ不生滅ヲ。世諦ノ假生滅ハ既ニ非ズ生滅ニ。眞諦ノ假不生滅モ亦タ非ズ不生滅ニ。故ニ非不生非不滅ヲ爲ス眞諦中道ト也。

（大正四五・二七下）（『大乗玄論』巻二）

世諦中道は「自性としての生滅」を否定して成立する仮名という概念であったのに対し

て、真諦中道は「仮名としての生滅」を否定して成立する概念であろう。しかし、嘉祥大師は真諦中道が「因縁無所得の仮名」であることまでを否定するのではない。「仮名としての生滅」に固執している「仮生の病」の者を済度するために、仮に「仮名の生滅」を破すのみであるとする。「病」が破されたあとには、因縁仮名・無所得の生滅はなお真実の概念として残される。

此レハ據ニテ假ノ病一ニ爲レスノミ言ヲ耳。對ニシテ本性一ニ立レツ假ヲ。而ルニ惑者ハ復タ決定シテ謂フ道理トシテノ有ニリト此ノ假一。故ニ成ズ假生ノ病一ヲ。今ハ破スルガ此ノ假生ノ病一ヲ故ニ言フノミ破レストヲ假ヲ耳。而モ不レ破サ因縁無所得ノ假一ヲ。（大正四二・二五上）（『中観論疏』巻二・本）

『中論』の真諦は聖者が瞑想するときの対境であるが、三論宗の真諦中道は、世諦中道と同様に、仏・菩薩が衆生を済度する際の依りどころであり教の用である。真理の側面を否定するのではないが、教法の重要性を強調する。成実論師の「約理的」な二諦説によって定性・有所得となっていた真諦が、八不と仮名を包摂することにより、因縁仮名・無所得の真諦に転換する。八不によって本来の無所得に転換された真諦を仮に真諦中道と名づ

けるのである。

次に二諦合明の中道は、二諦を合わせて八不を具していることを明かす。世諦の「無生滅の生滅」と、真諦の「生滅の無生滅」とを合わせた「非生滅非無生滅」を、「二諦合明の中道」と名づける。

二諦合明ノ中道トハ者。無生滅ガ生滅ヲ爲シ世諦ト。生滅ガ無生滅ヲ爲ス眞諦ト。無生滅ガ生滅ナリ。豈ナランヤ是レ生滅ト。生滅ガ無生滅ナリ。豈ナランヤ是レ無生滅ト。故ニ非生滅非無生滅ヲ名ク二諦合明ノ中道ト。（大正四二・一一中）（『中観論疏』巻一・本）

また次のようにもいわれる。

次ニ明カサバ二諦ヲ合シタ中道ヲ者。有ヲ爲サバ世諦ト有レリ生有レリ滅。空ヲ爲サバ眞諦ト不生不滅ナリ。此ノ不生滅ハ。即チ是レ生滅ノ不生滅ナリ。此ノ生滅ハ。即チ是レ不生滅ノ生滅ナリ。不生滅ノ生滅ナラバ。是レ則チ非ズ生滅ニ。生滅ノ不生滅ナラバ。是レ即チ非ズ不生滅ニ。

故ニ非ニ生滅一ニ非ニ不生滅一ニ。是レ二諦合明ノ中道ナリ也。

（大正四五・二七下）（『大乗玄論』巻二）

諸法の実相は単に生滅だけで説けるものではなく、また、単に不生不滅だけで説けるものでもなく、真実には、言忘慮絶である。この「無言」の要点を可能なかぎり言説で表現しようとして、非生滅非不生滅と表現し「二諦合明の中道」と名づける。

三種中道説の「体」と「用」に関する嘉祥大師の所論をみておきたい。全体としてみれば、「二諦合明の中道」すなわち非真非俗は、体・真理をあらわしていてこれは「中道」である。世諦中道と真諦中道、すなわち真俗は、用・教であってこれは仮名である。この視点からみると、世諦中道と真諦中道は、仏・菩薩が衆生を済度する用・教法であり、二諦合明の中道が体・理をあらわしている。

非眞俗ヲ爲レス體ト。故ニ名ヅケテ爲レス中ト。眞俗ヲ爲レス用ト。故ニ稱シテ爲レス假ト。

（大正四二・二七上）（『中観論疏』巻二・本）

しかし、さらに考察を進めると、二諦合明の中道である非真俗もまた仮名であり用・教である。仏・菩薩は名言によって法を説くのであるから、すべての説法は仮名であり、教法にほかならない。真実の境地は真俗でも非真俗でもなく「無言」である。この無言を真俗とも非真俗とも表現するのであるから、三種中道はすべて仏・菩薩の教である。三論宗は三種中道について教法・用の側面を重視する。

眞俗モ非眞俗モ皆ナ是レ假ナリ。所ニ以ハ皆ナ稱レスル假ト者。並ビニ是レ如來ハ假リテ名字ヲ説クガ故ニ。皆ナ悉ク是レ假ナリ。所ニ以ハ然ル者。道門ハ未ザレドモ曾テ眞俗ニ。假リニ説ク眞俗ト。故ニ眞俗ハ是レ假ナリ。亦タ未ザレドモ曾テ非眞俗ニ。假リニ説ク非眞俗ト。故ニ非眞俗ハ亦タ是レ假ナリ。

（大正四二・二七上）（『中観論疏』巻二・本）

また、三論宗の三種中道説は不生不滅等の八不をその中核に据えていることに留意しておきたい。不生不滅等の八不のなかに、三種中道説がおのずから含まれているというのが三論宗の教義の特徴である。

ここに述べられている「三種中道」は、基本的な「三種中道」説であって、三論教学には方言（標準の説ではないという意）が多く、議論はさらに複雑に入り組んでいる。ここでは基本的な教義だけを取りあげてみた。

第三項　玄叡の三種中道説と嘉祥大師の三種中道説

玄叡の説も嘉祥大師の説も「八不」によって二諦の相即を説いている点で基本的に同一であるが、名前の付け方が一部異なっている。第一と第二の中道は共に「世諦中道」「真諦中道」と名づけられていて両者に違いはない。第三の中道について嘉祥大師は「二諦合明の中道」と命名しているが、玄叡は「不二中道」と名づけている。「二諦合明」とは、世諦と真諦との相即を「合わせて明らかにする」ことに力点が置かれている。「世諦中道」においても「真諦中道」においてもすでに「世諦」と「真諦」との相即は説かれているが、その点をより明確に説こうとするのが「二諦合明の中道」である。嘉祥大師は三種中道を主として用・教の視点からながめている。

一方、玄叡の「不二中道」は「因縁の二を不す」ところに力点がある。「因縁の二を不す」とは、相依・相即している二諦を否定し、さらに深い境地をめざすことを意味している。言語で表現しうる「世諦・真諦の相即」を超えて、言忘慮絶の境地を志向する意図である。これは中道を「体」の側面から捉えようとする意図を強調しようとしている。嘉祥大師の「二諦合明の中道」を瞑想の中でもう一度否定して、新しい境地を求めたものともいえる。両者の思想に相違はないが、嘉祥大師は中道の「用」を強調し、玄叡は中道の「体」に力点を置いている。

第四項　三種中道説の起源

嘉祥大師は難解な「三種中道」説を立てているが、嘉祥大師がこのような説を立てる意味はどこにあったかを検討しておきたい四十二。

インドの中観学派が説一切有部を主な討論相手としていたのと同様に、中国の三論学派は『成実論』の立場に立つ「成実論師」を主な討論相手としていた。その代表的な学僧が

開善寺智蔵（四五八～五二二年）であった。この開善寺智蔵が中道に「三種の中道」があると説いている。智蔵のいう「三種中道」とは、（一）世諦中道、（二）真諦中道、（三）二諦合明の中道である。

嘉祥大師によると開善寺智蔵の世諦中道には三種があるという四十三。また、「真諦の中道とは、非有非無を真諦の中道と為す」四十四といい、「二諦合明の中道とは、即ち非真非俗なり」四十五と述べている。

嘉祥大師は、智蔵のこのような主張は合理的でないと考えた。例えば、智蔵の「二諦合明の中道とは非真非俗の中道である」という主張に対して、「非真」とは世諦に他ならず、「非俗」とは真諦のことであって、「二諦合明の中道」とはいうものの、実は二諦そのものと異ならず、二諦と別の中道を説くわけではない、と批判している。

彼〔智蔵〕ノ二諦合明ノ中道トイフハ者。謂ク非眞非俗ヲ名ケテ爲ス中道ト。是レ亦タ不レ然ラ。非眞ハ猶シ是レ俗ナリ。非俗ハ猶シ是レ眞ナリ。還テ是レ二諦ナリ。更ニ無シ別ノ中〔道〕。

（大正四二・一一上）（『中観論疏』巻一・本）

嘉祥大師は討論相手である「成実論師」の主張を破斥する意図をもって、時間をかけて思索をめぐらし、三論教学としての三種中道説を新たに建立した四十六。その内容は前述の通り、「初章義」の展開であり、生滅・不生不滅がそれぞれ自己否定を内包するために、生滅・不生不滅は互いに関連しあい相即するという、世諦・真諦の相即を説くものであった。

嘉祥大師の思索の態度は、成実論師の約理的な二諦説によって定性・有所得となった概念に疑問を呈し、その概念を打破し、新しい概念を作りだすことであった。定性・有所得の概念を否定し、新しい概念を構築するという創造的破斥の思想が嘉祥大師の破邪という思索であった。このようにして嘉祥大師は衆生をより高い真理の境地に導こうとする。「三種中道」説という教義も、衆生を中道に導こうとする創造的な努力の一環であった。

第五項　龍樹の説く中道について

三論宗の根源である『中論』は「中道」をどのように説いていたか、また、三論教義の

中道は『中論』とどのような位置関係にあるか、を考察する。要点を先取りすると、嘉祥大師の三種中道説は『中論』の思想を依りどころとしているが、『中論』の直接的な延長線上にあるものではない。それは嘉祥大師の三種中道説が、「成実論師」達への反論から生じたものだからである。

『中論』はおよそ四百五十偈から構成されているが、「中道」という言葉はただ一度だけ第二十四章（観四諦品）第十八偈に登場するのみである。龍樹はこの偈において因縁・空性・仮名・中道を同列に置いて、ほぼ同義語として扱っている。

衆因縁生法　我レ説ニ即チ是レ無ト
亦タ爲ニス是レ假名ト　亦タ是レ中道ノ義ナリ　（大正三〇・三三中）（『中論』巻四）

第二句末の「無」はサンスクリットでは「空性」śūnyatā である。月称は「プラサンナパダー」において、縁起・空性・仮名・中道がほぼ同義語であることを三段に分けて説明している。第一段においては、〈縁って起こること〉（縁起）と〈自性をもって生じているのではないこと〉（無自性）と〈空なるものであること〉（空性）とは、同じ内容を持つことを次のよ

うに説いている。

およそ何であれ〈縁って起こること〉（縁起）、すなわち〈諸因・縁に観待して芽や識等〔もろもろの成立しえているもの〕があらわれ出ること〉、それは、〈自性をもって生じているのではない（不生）ものであること〉である。しかして、およそ何であれもろもろの〈成立しえているもの〉における〈自性をもって生じているのでないものであること〉、それは、〈空なるものであること〉である。

（奥住毅氏「中論註釈書の研究」大蔵出版・一九八八・七六八頁）

月称の叙述によると、縁起・無自性・空性は同義語と解してよい。そのように考える教証として、月称は世尊の次の言葉をあげている。

諸縁をもって生ずるもの、それは、実に、生じているのではないものである。それにおいては、〈生ずること〉は、自性よりしては、存在しない。

〔諸〕縁にしたがうもの、それは、「空なるものである」と語られている。〈空なるも

のであること〉を知る者、かれは酔乱していない者である四十七。

（奥住毅氏「中論註釈書の研究」七六八頁）

次に、月称は第二十四・18偈に対する註釈の第二段において、〈空なるものであること〉（空性）と〈取して施設すること〉（仮名）とは、同じ内容を持つものであることを次のように説いている。

しかして、およそ何であれこの〈自性よりして空なるものであること〉、それは、〈取して施設すること〉である。すなわち、ほかならぬかの〈空なるものであること〉こそは、〈取して施設すること〉である――と確立せしめられている。

（奥住毅氏「中論註釈書の研究」七六九頁）

この月称の叙述によると、空性と仮名は同義語と解してよい。この命題について月称は特に教証をあげていない。「空性と仮名とは同義語である」と説くのは龍樹の独創なのであろう。

また次ぎに、月称は第三段において、〈空なるものであること〉（空性）は中道であると次のように説いている。

ほかならぬ〈自性をもって生じているのでないものであること〉を特質とするかの〈空なるものであること〉こそは、中道である――と確立せしめられている。

（奥住毅氏「中論註釈書の研究」七六九頁）

このゆえに、〈成立しえていること〉と〈成立しえていないこと〉との二つの極端（二辺）がきり離されているものであるがゆえに、〔ほかならぬ〕〈一切〔諸法〕が自性をもって生じているのでないものであること〉を特質とする〈空なるものであること〉〔こそ〕は「〈中を実行すること〉である。すなわち中道である」といわれる。

（奥住毅氏「中論註釈書の研究」七六九～七七〇頁）

第三段では空性とは中道のことであると説かれている。この叙述についての教証もあげられていない。おそらく空性を「仮名」や「中道」と同義語と考えるのは、龍樹の独創的な思想なのであろう。以上の三段の締めくくりとして、月称は第二十四・18偈に対する

註釈を次のように結んでいる。

それゆえに、このように、「〈空なるものであること〉」、「〈取して施設すること〉」、〔および〕「中道というこれら諸〔語〕」は、ほかならぬ〈縁って起こること〉こその個別的名称である。

（奥住毅氏「中論註釈書の研究」七七〇頁）

すなわち、龍樹においては「縁起・空性・仮名・中道」はすべて同義語であって、「深仏法における真実義」をあらわすものである。後に中国仏教において、『中論』の第二十四・18偈を展開させた教義がいくつか説かれるが、龍樹はそのように踏み込んだ思想を表明してはいなかった。具体的な例として、嘉祥大師の三種中道説は『中論』第二十四・18偈を念頭に置いてはいるが、『成実論』を主張する「成実論師」の思想を破斥するために案出された思想であって、龍樹の思想の直線的な延長線上に位置するものではない。嘉祥大師の三種中道説は、三大法師の解する「約理的」な二諦説を破するために「約教的」な立場から説かれたものである。世諦中道と真諦中道は明瞭に「用」であって、二諦合明の中道は一応「体」ともみられるが、つまるところ仏・菩薩の説法としての仮名、すなわち「用」

とみなされる。三種中道は、仏・菩薩の衆生済度の教法であり、仮名であり「用」であると考えられる。衆生を深仏法の真実義に導くための慈悲のはたらきである。この点において、龍樹のいう真実義の異名としての「縁起・空性・仮名・中道」とはいくぶん異なった教義内容である。

次の第二十四・19偈は深仏法の真実義を説き、龍樹の透明な思索を示すものとして人々に感動を与えてきた。龍樹は「因縁によって生じない法は一つとしてなく、空でない法は一つとして存在しない」と次のように述べている。

未曾有一法不從因縁生
是故一切法無不是空者

（大正三〇・三三中）（『中論』巻四）

この偈に対して青目は「是の故に空ならざる法有ること無し」四十八（大正三〇・三三中）と註釈し、月称は「縁って起こっているのでない法は、何ものも、存在しない。（中略）それゆえに、空なるのではない法は、存在しない」（奥住毅氏「中論註釈書の研究」七七一頁）と註釈し

ている。第二十四・18偈と第二十四・19偈に示される思索は、『中論』の中でも特に輝いている。それゆえに、後の中国仏教や日本仏教に与える影響は大きく、さまざまに解釈して提示されることになるが、龍樹の思想自体は独創的でありながら平易で理解しやすい。ここでは三論宗の「三種中道」説が、『中論』の「中道」とは少し意味が異なっていることを考察した。

第五節　五種戯論と『小空経』の残れるもの

第一項　不八戯論と五種戯論

龍樹は『中論』第一章（観因縁品）の帰敬偈において、

能ク説キ是ノ因縁ヲ　善ク滅ス諸ノ戯論ヲ
我レ稽首シテ禮ス佛ヲ　諸説中第一ナリト　（一・2）（大正三〇・一下）（『中論』巻一）

と述べている。第一句の「因縁」について「三種中道」を検討したので、次に第二句の「戯論」について考察したい。戯論とはprapañcaのことで、一般的には、いたずらに議論を複雑にするにすぎない、利益の少ない分別のことをいう。妄分別とも呼ばれ、悪業と煩悩を生む原因であり、空性を知ることによって滅するとされる。『中論』の帰敬偈は「善ク滅ニス諸ノ戯論ヲ」と述べているので、戯論は滅すべき対象である。

嘉祥大師は『中観論疏』巻一・本において、「不八」（不レ八ニ）戯論と五種戯論を説いている。「不八」戯論とは、八不の因縁を理解できない二乗の人が持つ戯論である。仏が「不八」戯論を説かれる目的は二つあって、一つは二乗の人を廻小入大させるためである。もう一つは、菩薩が持っている有所得の生滅の心を破斥して、大乗の無所得を悟らせることである。

不八ノ戯論トイフハ者。即チ二乗ノ人是レナリ也。令ニムルナリ二乗ノ人ヲシテ廻小入大セ一也。又タ破ニシテ菩薩ノ有所得ノ生滅ノ心ヲ一。令ニムルナリ菩薩ヲ悟ニ入セ於レニ大。即チ知ル。説ニイテ八不ノ

因縁ヲ破シテ三乗ノ人ノ戯論ヲ。令ムルナリ三乗ノ人ヲシテ皆ナ悟ニ入セ大乗ニ也。

（大正四二・一二中）（『中観論疏』巻一・本）

次に嘉祥大師は『中観論疏』巻一・本の続きにおいて、「滅すべき戯論」として次の五つをあげている。

（一）仏の説法には「諸悪莫作」と戒める誡門と、「諸善奉行」を勧める勧門の二つがあるが、「諸悪」は道理に反し、人を損ない苦しめるために戯論である。「諸善」は理にかなって、他人に利益をもたらすので、戯論とはいわない。

一ニハ者佛ニ有リ誡・勧ノ二門ト。諸悪莫作ヲバ名ケテ爲ス誡門ト。諸善奉行ヲ名ケテ爲ス勧門ト。悪ハ有リテ乖クコト理ニ俯墜ス。損イ他ヲ感ズルガ苦ヲ故ニ名ク戯論ト。善ハ是レ符フテ理ニ清ク昇ル。利シ他ヲ招クガ樂ヲ故ニ非アラズ戯論ニ。

（大正四二・一二下）（『中観論疏』巻一・本）

(二) 前の「勧門」は二つに開くことができる。一つは「有所得の善」であって、この善はとらわれがあり自由な発想をかいているので戯論である。一方、「無所得の善」は、自由闊達でとらわれがないので戯論とはいわない。

二ニハ者善ニ有リ二門一。有所得ノ善ハ不動不出ナレバ名ケテ爲ス戯論一ト。無所得ノ善ハ能動能出ナリ。故ニ非アラズ戯論一ニ。

（大正四二・一二下）（『中観論疏』巻一・本）

(三) 有所得とか無所得とかに執着し、「二」を離れられない者の分別は戯論である。一方、有所得と無所得とを平等・不二とみる者に戯論はない。

三ニハ者得ト無得トノ二ヲ名ケテ爲ス戯論一ト。如レキ云フガ三明ト與ト二ヲ無明一愚者ハ謂フレ二ト。諸ノ有ル二者ハ無ク道モ無シ果モ。若シ有ル得・無得・平等不二者ハ名ク不戯論一ト。智者ハ了ニ達ス其ノ性ヲ無二ナリト。無二ノ之性ハ即チ是レ實性ナリ。

（大正四二・一二下）（『中観論疏』巻一・本）

(四) さらに、二とか不二とかいうのはすでに二辺に属し、これは戯論である。二と不二とを離れれば、中道であって戯論ではない。ところが、二・不二・非二・非不二であっても、名相という言葉にとらわれていれば、これは戯論である。言葉を離れ、思慮を絶したときに、はじめて戯論を離れる。

第四ニハ明下ス二ト與二トハ不二一是レ二邊ニシテ並ニ是レ戯論上ナリト。若シ能ク非二ザレバ二ト不二一トニ中道ニシテ則チ無二シ戯論一。次ニ二ト不二ト非二ト非不二トハ並ビニ是レ名相ナレバ皆ナ是レ戯論ナリ。言亡慮絶スレバ則チ非二アラズ戯論一ニ。

(大正四二・一二下)(『中観論疏』巻一・本)

(五) さらにまた、戯論・不戯論にとらわれるのはまだ戯論である。戯論とか不戯論という思いが一切なくなったとき、それが本来の不戯論である。

第五ニハ若シハ有二リ戯論一若シハ有二ルハ不戯論一並ビニ是レ戯論ナリ。若シ無二ク戯論一無二キハ不戯論一方ニ是レ不戯論ナリ也。

(大正四二・一二下)(『中観論疏』巻一・本)

どのようなものであっても、それにとらわれるのは戯論であり、悟りを得る妨げになる。あらゆる分別を離れた境地こそが悟りの世界であって、菩薩の目指すべき境地である。実践によって一つずつ戯論を切り捨てていっても、戯論が滅尽されることはない。菩薩は無限の時間をかけて実践に励むべきである、と嘉祥大師は教えている。

第二項　『小空経』と五種戯論

この五種戯論はパーリ聖典のひとつである『小空経』（「南伝大蔵経」第十一巻下・一二一頁）の論法と類似している。『小空経』は世尊の説法として、瞑想によって空性を行じ、戯論を否定していくとき、なお否定しきれない「残れるもの」が存在することを説いている。「残れるもの」とは、瞑想によってある思想を批判的に思索するときに、否定しきれないで残るものであり、それは新たに到達したより深い瞑想の境地のことをいう。しかし、この新たな境地である「残れるもの」は、より高次な瞑想によってさらに否定されなければならな

い。『小空経』では修行の深まりの段階ごとに次の文章が挿入されている。

凡そそこに無きもの、それについて、そは空なりと徧く随観す。而して凡そそこに残れるものあらば、その存在するを、「これあり」と知る。

（「南伝大蔵経」第十一巻下・一二一頁）

この「残れるもの」の内容は、瞑想の深まりと共に高次化していく。『小空経』では「空無辺処想」「識無辺処想」「無所有処想」「非想非々想処想」「無明漏より解脱」などをあげている。このような高次の「残れるもの」も瞑想の過程におけるひとつの心境であって、仏法の最勝義とはいえない。その意味で、五種戯論のなかで否定されていくひとつ一つの戯論と同じ位置を占めている。「残れるもの」は次の瞑想のなかで否定される境地であるが、同時に清浄の段階に移りつつある境地であることを『小空経』は次のように説いている。

是の如くにして、阿難よ、彼に『この究竟無上なる如実性・不顚倒・清浄は空観なり』と考へらる。

（「南伝大蔵経」第十一巻下・一二六頁）

より深い瞑想によってさらに止揚される「残れるもの」と、次の瞑想によって否定される三論宗の戯論とは、共に「新たに到達した境地」でありながら「なお不充分な心境」を示しているので、類似の思想を説いている、と筆者には思われる。空性という清浄の境地と、否定しきれない「残れるもの」の存在とは決して同一ではないが、全く別異なものでないことをこの経典は示している。逆に、否定しきれない「有」を伴った「無」の境地、「無」に裏打ちされた「有」の境地こそが真の解脱の境地であることを示唆しているともいえる。

パーリ聖典の『小空経』は中観学派に注目されることはなかった。一方、瑜伽行派はこの経典に注目した。『瑜伽師地論』や『顕揚聖教論』四十九はこの経典の思想を踏まえながら空性を論じている。例えば『顕揚聖教論』巻十五の第六章（成空品）の第一頌は次のように説く。

若シ於レテ此ニ無レク有　及ビ此ノ餘ガ所有ナラバ
隨二テ二種ノ道理一ニ　説二ク空相ノ無二一ヲ

（大正三一・五五三中）（『顕揚聖教論』巻一五）

長行によると第一句の「於レテ此ニ」の「此」とは、第六章の主題である「空の自相」を指す。「有」とは「我」と「法」を指しており、第一句は空性において我・法の二つは存在しないと否定している。否定された結果として残るものは「我空」と「法空」であって、この二つが第二句において「余」（余れるもの）と呼ばれ、この二つは存在すると肯定される。第三句にいう「二種の道理」とは、（一）「我と法」が存在しないという道理と、（二）「我空と法空」が存在するという道理をいう。つまり、「余」とは「我と法」が否定された後に残る「我空と法空」のことをいう。第四句の「空相の無二」とは、（一）「我と法」が存在しないために空相は有ではなく、（二）「我空と法空」が存在するために空相は無ではないことを指している。『顕揚聖教論』の第六・1偈は、我と法の二は非存在であり、「我空」と「法空」二空は「余れるもの」として存在する、という。この「余れるもの」は真理のことであり、瑜伽行派は『小空経』の「残れるもの」という思想を尊重している。

『小空経』や唯識における「残れるもの」という思想を念頭において、嘉祥大師の「五

種戯論」を注意して観察すると、その中にも「残れるもの」という思想を読み取ることができる。五種戯論の第一における「勧門」は第一の「残れるもの」としての真理であり、「無所得の善」は第二の「残れるもの」であり、「不二」は第三の「残れるもの」であり、「二辺」は第四の「残れるもの」といえよう。第五の戯論について、嘉祥大師は次のような付加的な解説を加えている。戯論は智慧を見る眼を覆ってしまうので、修行者が仏を見たり、諸法実相を体得する妨げになる。しかし、「無戯論」は慧眼そのものであるので、中道と名づけることができる、と。言いかえると、「無戯論」は深い仏法の真理を表現したものである。

戯論ハ破スルヲ以テ慧眼ヲ是レ皆ナ不レ見レ佛ヲ。故ニ名ク戯論ト。無戯論ハ者即チ是レ慧眼ナルガ故ニ名ケテ爲レス中ト也。

（大正四二・一二下）（『中観論疏』巻一・本）

嘉祥大師は戯論を五種にとどめてそれ以上は論じていない。しかし、第五の戯論においては「無戯論」が「残れるもの」として存在する。戯論否定の議論は続けようと思えば、さらに項目を増やすことができる。しかし、その場合にも否定されなかったものが「残れ

るもの」として存在する。瞑想を繰りかえして、戯論を否定し続けても、否定しきれないものが常に残ることを「五種戯論」は示唆している。

このような戯論の無と、残れるものとしての「有」との共存は、「初章義」の教えと類似している。初章義は有と無とを相即するものとしてとらえ、五種戯論は相即の意義を深める瞑想として、有と無とをとらえている。一見して別個の教義とみられる「初章義」（『中観論疏』巻二・末の教義）と「五種戯論」（『中観論疏』巻一・本の教義）とは、思想の底流において連続していて、一貫した論理を構成していることがうかがえる。『小空経』に説かれる批判的瞑想の考え方を「創造的瞑想」と名づけて、必要に応じて言及することにしたい。

第三項　龍樹の説く戯論について

龍樹の説く戯論についてまとまった先行研究がみられないので、ここで考察しておきたい。『中論頌』では六つの偈に「戯論」という言葉がみられる。それらの意味内容を考察してみたい。第一章（観因縁品）の帰敬偈では次のように説かれている。

能ク説キ是ノ因縁ヲ　善ク滅ス諸ノ戯論ヲ
我レ稽首シテ禮ス佛ヲ　諸説中第一ナリト　（大正三〇・一中）（『中論』巻一）

修行者が悟りに達するためには、戯論を滅除しなければならない。この戯論を滅するのが「八不という因縁」である。「八不という因縁」は空性や中道と同義語であるから、空性を観ずることにより、戯論は除かれる。空観という実践は戯論を滅し、戯論が滅せられるとき、智慧があらわれて、如来の法身を見ることができる。智慧があらわれないかぎり仏をみることはできない。このことを龍樹は『中論』第二十二章（観如来品）の第十五偈で次のように述べている。

如來ハ過ギタリ戯論ヲ　而モ人ハ生ズ戯論ヲ
戯論ハ破ス慧眼ヲ　是レ皆ナ不レ見レ佛ヲ　（大正三〇・三〇下～三一上）（『中論』巻四）

青目は「戯論の爲に慧眼覆わるるが故に、如来の法身を見ること能わず」五十と註釈して

いる。

また龍樹は『中論』第十八章（観法品）において諸法実相を説いている。その第五偈で、業・煩悩や戯論と、解脱・空性との関係を次のように論じている。

業ト煩悩ト滅スルガ故ニ　名レケテ之ヲ爲ニス解脱ト
業ト煩悩トハ非レアラズ實ニ　入レレバ空ニ戯論滅ス　（大正三〇・二三下）（『中論』巻三）

悪業と煩悩が滅するとき、心は解脱を得る。戯論は悪業・煩悩を引きおこす原因であるが、この戯論は空性によって滅せられる。

仏の説かれる諸法実相には、心の動きや言語というものはなく、不生不滅であって一切の相を離れた寂滅・涅槃の様相である。第十八章の第九偈は諸法実相と戯論とを次のように明かしている。

自ラ知リテ不レ隨レワ他ニ　寂滅ニシテ無ニク戯論一
無レク異無ニシ分別一　是レヲ則チ名ニク實相一ト　（大正三〇・二四上）（『中論』巻三）

諸法実相とはみずから悟るものであって、外道が説く神力のような他のものによって悟るのではない。寂滅相においてあらゆる「戯論」はなく、一とか異とかいうこともなく、あらゆる分別的思考を離れている。戯論を持つかぎり、われわれは諸法実相を垣間見ることができない。

第二十五章（観涅槃品）は涅槃をテーマとしている。その第二十四偈に涅槃と関係して、戯論が説かれている。

諸法ハ不可得ニシテ　滅ス一切ノ戯論ヲ
無レク人モ亦タ無レシ處モ　佛モ亦タ無シ所説

（大正三〇・三六中）（『中論』巻四）

涅槃においては有も無も非有非無もなく、一切の戯論や邪見はすべて消滅している。すべては諸法実相という理に通達して、安穏を得ないものはない。仏もまた、どのような人にも、どのような処においても、法を説かれることはない。

また戯論は次のような用いられ方もしている。第十一章（観本際品）は「生の前」と「死

の後」すなわち輪廻をテーマとしている。その第六偈において戯論は次のように用いられている。

若シ使メバ初ト後ト共ヲシテ　是レ皆ナ不レラ然ラ者
何ガ故ニ而モ戯論シテ　謂フヤ有リト生ト老ト死ト　（大正三〇・一六中）（『中論』巻三）

釈尊は生死の前や後のことについて、究極的なことは不可得である、と説かれた五十一。分別し執着しても得られるものがないところに、どうして汝は「戯論」するのか、というのがこの偈の要点である。この偈において「戯論」は無益な分別という意味をもって用いられている。

以上が『中論』の偈にあらわれる「戯論」という用語である。戯論は悪業と煩悩から生じるのであって、そのような戯論に実体はない。悪業と煩悩が滅するとき、諸法実相・空性を体得して心は解脱を得る。「戯論から離れよ」というのが龍樹から衆生へのメッセージである。龍樹はこのように説くだけであって、戯論の内容に踏み込んで分析をしているわ

けではない。

龍樹のこのような思索を踏まえたうえで、嘉祥大師は戯論の内容を考察し、五種戯論の思想を展開したものと考えられる。嘉祥大師の思想は龍樹の根本的な思索の枠内にとどまりながら、独自の展開を試みたものである。

第六節　『中論』の八不と三論宗の視点

『中論』の八不については中村元氏五十二の先行研究があるが、三論宗の「八不義」は考慮の対象にはなっていなかった。ここでは三論宗の視点を含めて考察してみたい。

第一項　諸法と不生

『中論』第一章（観因縁品）は不生と勝義諦を論じている。「不生」について羅什訳『中論』の第一・3偈は次のように説いている。

諸法ハ不二自ヨリ生一ゼ　亦タ不二從レリ他生一ゼ
不レズ共ナラ不二ズ無因一ナラ　是ノ故ニ知二ル無生一ナリト

（一・3）（大正三〇・二中）（『中論』巻一）

この第一・3偈について青目は次のように註釈している。「自より生ぜずとは、万物は自体より生ずること有ること無く、必ず衆因を待つ」五十三（大正三〇・二中）。このように一切諸法は「衆因縁の和合による」というのが、『中論』の主張である。この命題を明らかにするために龍樹はさまざまな論法を用いて論証している。第一・3偈においては、諸法は「自より生ぜず」「他より生ぜず」「自と他の共より生ぜず」「無因にして生ぜず」と説かれるように、諸法はいかなる方法によっても生ずることはない。すなわち「不生・無生」である。諸法は必ず衆因縁の和合を待つのである。

第一・3偈において説かれた四つの否定句のうち、三つについてはアビダルマ論者も同意する。すなわち、諸法は「自より生ぜず」「自と他との共より生ぜず」「無因にして生ぜず」の三つについては、アビダルマ論者にも異論はない。しかし、「他より生ぜず」につい

てアビダルマ論者は反論する。月称の「プラサンナパダー」は次のように述べている。

けれどもいま、他より生ぜずという所論は適正でない。それは世尊が、他となれるものこそ生法を能く生起するものであると宣説し給ふからである。

（山口益氏訳註「月称造 中論釈 一巻」清水弘文堂書房・一九六八・一一三頁）

月称が「他となれるもの」というのは、アビダルマ教学における四縁を指している。その内容は羅什訳によると次の通りである。

因縁・次第縁　　縁縁・増上縁ノ
四縁ハ生ズ諸法ヲ　更無シ第五ノ縁

（一・5）（大正三〇・二中～下）（『中論』巻一）

（反対論者の偈）

因縁・次第縁・所縁縁・増上縁という四縁が、「他となれるもの」として一切諸法を生起する、というのがアビダルマの教学である。反対論者はこの点から、諸法は「他より生起

せず」という龍樹の考え方を批判する。しかし、龍樹の思索によると、諸法に自性はなく、四縁の中にも諸法を生みだすようなものは存在しない。『中論』第一・4偈は次のように説く。

如キハ諸法ノ自性ノ　不レズ在ラ於縁ノ中ニ
以テノ無キヲ自性故ニ　他性モ亦タ復タ無シ　（一・4）（大正三〇・二中）（『中論』巻一）

第一・4偈の前半について、月称は詳しい分析をしている。その要点は次の通りである。諸法が生ずる前に、因縁和合とは別に、それらの諸法を生みだすものが仮に四縁の中に有体（自性）として存在するとすれば、その有体から諸法の生じることはあるといってもよい。しかし、われわれはそのような恒常的な有体・自性を了知することはないのであるから、不変の有体・自性というものは存在しない。もし諸法に不変な自性が存在すると仮定すると、そもそも諸法が「生起」するということ自体が無意味な表現である。諸法は生起することなく恒常的に存在するのであるから。従って、諸法の自性というようなものが四縁の中に存在することはありえない。

以上が月称による第一・4偈の前半に対する註釈である。その内容は論理的で理解しやすい。一方、第一・4偈の前半に対する青目の註釈は簡略である。青目は「自性は即ち是れ自体なり。衆縁の中に自性無し。自性無きが故に、自より生ぜず」五十四（大正三〇・二中）と註釈している。

第一・4偈の後半に対する註釈は、月称も青目も同一で、およそ次のように述べている。諸法が他性から生ずることもありえない。自性がないのであるから他性があるはずがない。自性・他性がないのであるから「共の義」があるわけはない。もとより諸法が無因にして生ずることはありえない。

このように第一章（観因縁品）は「不生」を説いているが、この「不生」は「無自性・空」と同義語であり、勝義諦そのものをあらわしている。山口益氏は次のように述べている。

「観因（縁）品の内容は要するに、自性ある物の生起を遮して、諸法不生・空の勝義諦を顕彰せんとする物である。」（山口益氏訳註「月称造 中論釈 一巻」一頁）

龍樹の理論の背景を考えてみたい五十五。龍樹の時代にはアビダルマの主張する「三世実

有・法体恒有」五十六説や、経量部の主張する「現在有体・過未無体」五十七説などの「実体説」が仏教の主流であった。彼らは諸法には自性・実体・本質などと呼ばれるものがあると考えていた。これに対して、龍樹は縁起説に基づいて、諸法には自性・実体・本質というようなものはなく、諸法は畢竟空であることを説こうとしていた。

『中論』における不生不滅と、三論宗における不生不滅の意味の違いを考察する。『中論』において不生不滅は「無自性・空」をあらわしている。すなわち、不生不滅は勝義諦であり、真理である。三論宗は『中論』の思想を継承しているので、不生不滅等の八不は仏法の真理であることに違いはない。しかし、それとは別に、三論宗の不生不滅は、仏や菩薩の説法・教法であり、衆生を悟りに導く「教法」であることを強調する。約理的に考える成実論師において、生滅は有所得・定性の生滅であったが、約教的に考える三論宗の生滅は因縁仮名の生滅であり、衆生教化のための「教法」という役割を担っている。

第二項　諸法と不常不断

次に「不常不断」について考察する五十八。不常不断は龍樹によってはじめて説かれたわけではなく、釈尊によってすでに説かれ、常住と断滅とは外道の見解として否定されている。仏教においては有情も非情もあらゆる存在は永遠に存在する常住のものではないし、また、ただ消え失せてしまうだけの断滅のものでもない。

説一切有部の「三世実有・法体恒有」の説も、この世のあらゆる存在は無常であることを説明している。すなわち、未来世に存在する「法」が現在世において縁によって和合して住し、一刹那後には過去世に落謝していく。このような未来・現在・過去という「時間の位の差別」によって、この世のあらゆる存在は無常であるという。例えば『順正理論』五十九巻五十二は次のように説いている。

以下テノ有為法ノ體ハ雖二モ恒存一ナリト。而モ位ノ差別ハ有中ルヲ變異上故ナリ。此ノ位ノ差別ハ從レテ縁ニ而生ジ。一刹那ノ後ニハ必ズ無レシ有レルコト住。由レテ此ニ法體ハ亦タ是レ無常ナリ。

（大正二九・六三三上）（『順正理論』巻五二）

有部のこのような主張にもかかわらず、「三世実有・法体恒有」説は「常住」の誤りをおかしていると攻撃される余地を残している。龍樹も有部のこの弱点を指摘する一方で、この世のあらゆる存在は自性といわれるものがないために、「不常不断」であると論じている。『中論』第十七章（観業品）の第二十一偈は次のようにいう。

諸業ハ本ヨリ不レ生ゼ　以レテノ無キヲ定性一故ナリ
諸業ハ亦タ不レ滅セ　以テノ其ノ不生ナルヲ故ナリ　（大正三〇・二二下～二三上）（『中論』巻三）

『中論』第十七章のテーマは業と果報である。反対論者は業とその果報があると考えている。業があるために一切衆生は果報を受け、悪人は地獄に入り、善人は天に生じ、修行者は涅槃を得ると主張する六十。これに対して龍樹は「諸業は本より生ぜず」（もろもろの行為はそもそも生起しない）と思索する六十一。業には定性・自性がないから、生ずることはなく、生がないから滅もない、と考える。もし業に定性・自性があるとすると、業は常住であるという矛盾を生ずることになる。自性あるものは変異することがないからである。第二十二偈の前半で龍樹は次のようにいう。

若シ業ニ有レラバ性者　是レ則チ名ケテ爲レス常ト　（大正三〇・二三中）（『中論』巻三）

業に自性はないのであるから、釈尊の説かれたとおり「不常」であって、「常住」という誤りにおちいることはない。龍樹は業と果報をテーマとしながら、一切諸法は「不常」であると説いている。

三論宗は『中論』の不常不断と少しニュアンスの異なる論理を付け加えている。三論宗ではあらゆる対立概念は常に相即していて、相互に依存するという関係にある。従って、如来は断常を説いて、「断常」と「不断不常」の相即を教えている。断は必ず常を裏付けとして持つ断であり、常は必ず断を裏付けとして持つ常である。このように考えることによって一つの考え方に固執する硬直的な思想が排除され、柔軟でとらわれのない思想が生まれる。

第三項　「去法」と「去者」の一と異

次に「不一不異」について考えてみる[六十二]。『中論』第二章（観去来品）の第一偈から第十七偈までは、「動」（運動）というものが過去・現在・未来にわたって存在しないことを論証している。続いて第二章の第十八偈から第二十一偈までは、諸法の「不一不異」を論証しようとする。不一不異を証明するために龍樹は、「去法」（去るはたらき）と「去者」（去る主体）を取りあげ、それらは同一でもなく別異でもないことを論じてみせる。

月称は第十八偈への導入を次のように説明している。

また若し去法がありとせば、去者と別異にあるべきか、又は別異ならずにあるべきか、と云ふことであろう。けれども何れの仕方から観察がなされてもそのことが可能でないと〔の義を軌範師は〕説いている。（山口益氏訳註「月称造 中論釈 一巻」百七十頁）

第十八偈を羅什は次のように漢訳している。

去法ハ即ニセバ去者ニ　是ノ事ハ則チ不レ然ラ
去法ハ異ナラバ去者ニ　是ノ事ハ亦タ不レ然ラ　（大正三十・五上）（『中論』巻一）

去法（去るはたらき）そのものが去者（去る主体）と同一であるというのは正しくない。しかし、去法が去者とは異なっているというのも正しくない。どういうわけで正しくないのであろうか。羅什訳の第二・19偈はこの誤りについて次のようにいう。

若シ謂ハバ於テ去法ニ　即チ爲スト是レ去者ト
作者ト及ビ作業トハ　是ノ事ハ則チ爲ス一ト　（大正三十・五上）（『中論』巻一）

もし去法そのものが去者であるとすれば、行為そのものと行為の主体とが同一であるという誤りが付随する。それがなぜ誤りなのかについて月称は「切断することの作事と切断者との一体と云ふことはあり得ない」（山口益氏訳註「月称造 中論釈 一巻」十一頁）と述べている。「切断」という例をあげて、行為そのものと行為者が同一であることはない、と論じているのである。次に去法と去者とが別異であるという誤りについて、羅什訳の第二・20偈

は次のようにいう。

若シ謂ハバ於去法ニ有リト異ナルコト於去者ニ
離レテ去者ヲ有リ去　離レテ去ヲ有ラン去者

（大正三十・五上）（『中論』巻一）

もし去法とは別に去者があるとすれば、去法なしに去者があることになり、また、去者なしに去法があるという矛盾が生じる。去法とか去者が自立的に存在するということ、言いかえると、去法とか去者に自性があると考えるのが過失なのである。真実には一切法に自性はなく、自性のないことを空という。このように去法と去者とは同一であるというのは誤っているし、別異であるというのは矛盾を生じる。第二・21偈は一異の過失を次のように説いている。

去ト去者トノ是ノ二ニ　若シ一異ノ法ヲ成ゼントスルニ
二門ハ俱ニ不レ成ゼ　云何ンガ當レキヤ有レル成ズルコト

（大正三十・五中）（『中論』巻一）

行為そのものと行為者は同一でもなく別異でもなく、「不一不異」というのが正しいと龍樹は論じている。龍樹は去法や去者を否定しているのではなく、去法や去者が「実有」であると考える、そのような考え方を排斥しているのである[六十三]。

三論宗は自性という思想を持つことはない。自性を否定するが、「無自性」に執着することも排除する。仮に「諸法は無自性である」と説く場合には、それは真理を説くのが目的ではなく、衆生をより深い真理に到達させることを目的としている。もしわれわれが無自性という教えにのみ執着すると、真理の一面を説く仏の金言を、理性のすべてであると取り違える過ちをおかす。それは「有所得・定性」の無自性となり、自在な無自性から離れる。仏・菩薩は無自性を説いて、より深い境地に衆生を導こうとしている。仏の説く無自性はあらゆる執着を離れた因縁仮名の無自性であり、衆生を悟りに導くための教法としての無自性である。

第四項　諸法と去・来

「不来不去」とは「来るものは来ない、行くものは行かない」という主張である六十四。そしてその論理は「不生不滅」の論理と同一である。もし「行くものは行く」という命題を認めると、主語の「行くもの」に含まれる「行く」というはたらきと、述語の「行く」という動作に含まれる「行く」というはたらきとの、二つの「行くというはたらき」を認めることになる。実際にはこのようなことは起こらないので、「行くものは行く」という命題は成立しない。これが龍樹の思索の中核である。その思索の目的は、諸法には実体や自性があるという「実有論者」の考え方を破斥することである。

「行くものは行かず」の議論について、龍樹は第二・1偈において「すでに去ったもの〈已去〉」と「まだ去らないもの〈未去〉」と「現に去りつつあるもの〈去時〉」の三つの時に分けて分析し、そのいずれの時においても「去るというはたらき〈去法〉」はないと主張している。

已去ハ無レシ有ルコト去　未去モ亦タ無レシ去
離ニレテ已去ト未去トヲ　去時モ亦タ無レシ去

（大正三〇・三下）（『中論』巻一）

「已去」はすでに去る作用の止まったものであるから、去るという作用を持っていない。「未去」は去る作用のまだ生じていないものであるから、去る作用を持っていない。「去時」もまた去るという作用を持っていない。去時について第二・3偈は次のようにいう。

云何ンガ於ニテ去時一ニ　而モ當レキ有ニル去法一
若シ離ニルレバ於去法一ヲ　去時ハ不可得ナレバナリ

（大正三〇・四上）（『中論』巻一）

「去時」は「去」という作用を含んでいる。従って、もし「去時が去る」といえば、去時がさらに「去法」（去るはたらき）と結びつくことになり、不合理である。同じことを龍樹は第二・6偈において次のようにも反論する。

若シ有ニラバ二ノ去法一　則チ有ニラン二ノ去者一
以下テナリ離ニルレバ於去者一ヲ　去法ハ不可得上ナルヲ

（大正三〇・四上）（『中論』巻一）

もし二つの「去法」があるとすれば、去る主体である「去者」も二つなければならないという矛盾が付随する。なぜならば、去る主体を欠いたならば、「去法」は成り立たないからである。

龍樹は「存在」「法」の背後に実体・自性があるという考え方を批判し否定している。アビダルマ的な「実有」の概念を認めると、いくつかの誤謬が生じることを論証して、「存在」「法」は真実には「無自性」であり「空性」であることを説こうとしている。「不来不去」の説明を通して、龍樹は勝義諦を明かすことを目的としているのである。

『中論』で説かれた斬新な八不説や二諦説は、約理的な考えを持つ成実論師達によって有所得・定性の八不・二諦になっていた、と嘉祥大師は説いている。このような「有所得」の二諦は、「八不」という光をあてて見直すとき、衆生済度のための教法に転換し、十二部経・八万の法蔵・一切の教えはすべて正義となる。

由ニルガ八不一ニ故ニ世諦ノ成ニズレバ中道一。即チ世諦ノ義ハ正ナリ。由ニルガ八不一ニ故ニ二諦合シテ成ニズレバ中道一ヲ。即チ二諦

合シテ正ナリ。以ニテノ三種ノ正一ヲ故ニ十二部経・八萬ノ法蔵・一切ノ教ハ正ナリ。

（大正四二・二二中）（『中観論疏』巻二・本）

仏・菩薩の説法は常にこの二諦にもとづいている。二諦は仏・菩薩の教法であり、この教法によって般若・方便という二慧が生じ、二慧によって衆聖が生まれる。

如來ハ常ニ依二テ二諦一ニ説レク法ヲ。故ニ二諦ヲ名レケ教ト。能ク生二ズル二智一ヲ故ニ二諦ヲ名レク境ト。

（大正四五・五五中）（『大乗玄論』巻四）

衆聖ハ託二シテ二慧一ニ而モ生ズ。

（大正四二・二〇中）（『中観論疏』巻二・本）

このように三論教学において、「八不」は仏法の真理を体得させる根本であり、大乗仏教の中核となる思想である。

一 青目という人物については詳しいことは全く分かっていない。歴史的資料としては羅什訳『中論』の註釈者としてあらわれるだけである。三枝充悳氏の『中論』（上・中・下の三巻構成・レグルス文庫・一九八四）の「解題」四六～五三頁に詳しい解説がある。

二 天台大師 智顗（五三八～五九七）・嘉祥大師 吉蔵（五四九～六二三）・賢首大師 法蔵（六四三～七一二）などによって説かれた仏法を、仮に、隋（五八九～六一八）・初唐（全時代としては六一八～九〇七）の新しい仏教と呼んだものである。

三 鳩摩羅什は四〇九年に『中論』を翻訳した。その後、般若学は中国に盛んとなり、五世紀中頃には涅槃宗も盛んとなった。五一〇年頃から地論学派・摂論学派が生まれ、五四〇年頃には成実学派が生まれている。嘉祥大師（五四九～六二三年）は中国仏教の中で、特に南朝・梁の三大法師を論破の対象とした。ここでいう旧い仏教とは主に成実学派を指している。

四 『中論』第一章において青目は次のように述べている。

佛滅度後。後五百歳像法中。人根ハ轉タ鈍ニシテ。深ク著二諸法一。求二十二因縁・五陰・十二入・十八界等ノ決定相一。不レ知二佛意一。但著二文字一。聞三大乗法ノ中ニ説二畢竟空一。不レ知二何ノ因縁ノ故ニ空一。即生二疑見一。若シ都テ畢竟空。云何分三別有二罪福報應等一。

（大正三〇・一中～下）（『中論』巻一）

五 『維摩経』巻中・第八章（仏道品）の偈にいう。

智度菩薩母　方便以為レ父
一切衆導師　無不由是生

（大正一四・五四九下）

prajñā-pāramitā が女性名詞であるから智度を「母」といい、upāya が男性名詞であるので方便を「父」という。

六 中道についてチャンドラキールティ（月称）は、『大宝積経』の次の文章を引用している。

自我ありというのは、カーシャパよ、第一の極端である。無我であるというのは、第二の極端である。この両極端の中間は、色形なく、例証することなく、住することなく、現れることなく、識らしめることなく、貪著なし。この中道が、カーシャパよ、諸の事柄の真実の観察といわれる。

（本多恵氏「チャンドラキールティ 中論註和訳」国書刊行会・一九八八年・三二七頁）

漢訳の『大宝積経』巻一一二は次のように述べている。

我是一邊。無我是一邊。我・無我是中。無色無形無明無知。是名二中道諸法實觀一。

（大正一一・六三三下）

七 雪山偈とは雪山童子（釈尊の前世）が雪山（ヒマラヤ）において羅刹（食人鬼）から聞いたと伝えられる

偈のこと。その内容はすぐ後に示されている。

八 四重の八不については「第二章　二諦における真実義と修道」において詳しく検討する。

九 第一重の八不は、毘曇の「事理」に対して、「空有」の二諦を説く。

十 有所得とは、「有」または「無」に執着して、「不二」を理解しない心の状況をいう。

十一 第二重の八不は、成実論師の「空有」に対して、「非有非空」の二諦を説く。

十二 第三重の八不とは、大乗師の「依他分別の二」を俗諦とし、「依他無分別無相の不二真実性」を説く。

十三 八不・十二因縁・諸法実相については第三節で検討する。

十四 無生法忍とは、一切法が空であり、固有の性質を持たず、生滅変化を超えている、という道理を受け入れることをいう。

十五 『華厳経』の漢訳には、仏馱跋陀羅訳の六十巻本（五世紀前半の訳出）と、実叉難陀訳の八十巻本（七世紀末の訳出）と、般若訳の四十巻本（八世紀末の訳出）の三本がある。はじめの六十巻本と八十巻本とが完訳で、四十巻本は「入法界品」のみの漢訳である。六十華厳の説法の場所と会座数は七処八会であるが、八十華厳では七処九会である。

十六 『涅槃経』（北本）巻二七は次のように説いている。

以テノ是ノ義ヲ故ニ。十二因縁ヲ名ケテ爲ス佛性ト。佛性ハ者即チ第一義空ナリ。第一義空ヲ名ケテ爲ス中道ト。中道ハ者即チ名ケテ爲ス佛〔性〕ト。（大正一二・五二四中）

十七 『中観論疏』巻二・末は次のようにいう。

八不亦是一體三寶。（大正四二・三一上）

十八 『浄名玄論』巻六によると「因縁仮名」とは次の通りである。

因縁假名有無。則有不住有。有表不有。無不住無故。無表不無。如此有無。能表不二正道。（大正三八・八九三下）

十九 平井俊栄氏「中国般若思想研究」（春秋社・一九七六年）の五五頁によると、三大法師には『成実論』に関する次のような註釈があった。

智蔵　『成実論大義記』（巻数不詳）、『成実論義疏』十四巻

法雲　『成実論義疏』四十二巻

僧旻　『成実論義疏』十巻

二十 『法華玄論』巻一において嘉祥大師は次のように説いている。

至梁始三大法師碩學當時名高一代。大集數論遍釋衆經。但開善以涅槃騰譽。莊嚴以

十地・勝鬘」擅レ名。光宅法華當時獨歩。（大正三四・三六三下）

二十一　『広弘明集』は唐代の道宣（五九六～六六七）撰の三十巻本である。梁代の僧佑（四四五～五一八）の『弘明集』にならって、仏教に関する論説・文書等を広く集めたものである。

二十二　ここの議論は「定本 中国仏教史 Ⅲ」（小川隆等翻訳・柏書房・一九九四）四六九～四七三頁にもとづいている。

二十三　『二諦義』巻下（大正四五・一〇七中）は、「色即是空、空不名色」を『大品般若経』の言葉であるというが、『大品般若経』にそのままの言葉はみあたらない。

二十四　常磐大定氏「仏性の研究」国書刊行会・一九七二・二一〇～二一一頁参照。

二十五　平井俊栄氏「中国般若思想史研究」六一七～六二七頁を参照している。

二十六　ここでは北本・巻二十七の第十一章の一を引用した。南本でも全く同じ文章が巻二十五の第二十三章の二（大正一二・七六八中）に見られる。

二十七　龍樹の定義によると、「自性」とは作られたものではなく、「他」（異法）に依存しないで存在するものである。『中論』第十五・2偈は次のように説いている。

性ガ若シ是レ作ナラバ者　云何ンガ有ラン此ノ義

性トハ名ケテ爲ニ無作ト　不レズシテ待ニタ異法ヲ成ズ　（大正三〇・一九下）（『中論』巻三）

二十八　『成唯識論』巻九は次のように述べている。

名三實住ニ唯識眞勝義性一。　（大正三一・四九下）

二十九　『成唯識論』巻九の第二九頌は次のように説いている。

無得ナリ不思議ナリ　是レ出世間ノ智ナリ

捨ニテルガ二ノ麤重ヲ故ニ　便チ證ニ得ス轉依ヲ　（大正三一・五〇下）

三十　『文殊師利普超三昧経』は竺法護訳の三巻ないし四巻本であり、般若の空を中心に大乗仏教の教義を論じる。

三十一　第四項は平井俊栄氏「中国般若思想史研究」四〇六～四一〇頁にもとづいて、その考え方をさらに敷衍したものである。

三十二　『浄名玄論』巻六は次のように述べている。

有所得有無定住ニ有無一。故有不レ須レ表ニ於非有一。無定住レ無。故無不レ得レ表ニ於非無一。如レ此有無。既不レ顯ニ非有非無不二正道一。故名為レ失。　（大正三八・八九三下）

三十三　『中論』巻一の帰敬偈に対する青目釈は次のようにいう。

為下已習行有二大心一堪レ受二深法一者上。以二大乘法一説二因縁相。所謂一切法不生不滅不一不異等。畢竟空無所有一。

（大正三〇・一中）

三十四　平井俊栄氏「中国般若思想史研究」四一五頁。

三十五　『勝鬘宝窟』について平井氏「中国般若思想史研究」四一四頁は次のように説明している。『勝鬘宝窟』は『勝鬘経』を素材として仏性如来蔵思想と、般若空観の思想について両者の融合を特に吉蔵が力説した著作である。

三十六　『新脩大正大蔵経』巻七〇・一二五上には「不二性八一。計二之八不一。是世諦中道。不二假八一。法之八不。是眞諦中道。不二因縁一。二之八不。是不二中道。亦名二非眞非俗中道一。亦名二體中一。八不言一。而其意異。」と訓じており、国訳もそれに従っている。しかしここでは、辺見光真氏「大乘三論大義鈔の八不義について」（智山学報・第三四輯・七七頁）の読みに従った。

三十七　ここは平井俊栄氏「中国般若思想史研究」の四三七頁、および、五八〇～五八一頁を参照している。

三十八　平井俊栄氏「中国般若思想史研究」四六二頁参照。

三十九　南本『涅槃経』巻一五に次のように説く。

善男子。一切世諦若於二如來一即是第一義諦。

（大正一二・七〇八上）

四十 『摩訶般若波羅蜜経』巻一・大正八・二二一中～下の取意。たとえば次のようにいう。

空中無色無受想行識。離色亦無空。離受想行識亦無空。色即是空。空即是色。受想行識即是空。空即是識。

（大正八・二二一中～下）

四十一 『維摩詰所説経』巻中に次のように説く。

色即是空。非二ズ色ヲ滅シテ空一ナルニ。色性自空。

（大正一四・五五一上）

四十二 平井俊英氏の詳細な研究を参照している。平井氏「中国般若思想史研究」五七〇～五七九頁参照。また、平井氏の研究は、常磐大定氏の「仏性の研究」（国書刊行会・一九七二・二〇六～二二〇頁）を先行研究としているという。

四十三 吉蔵は『二諦義』巻下に開善の世諦中道について次のようにいう。

世諦中道者有二三種一。一ニハ因中有二果理一故非レ無。即無二果事一故非レ有。非有非無因果中道也。二ニハ者実法滅故不レ常。相續故不レ断。不常不断相續中道也。三ニハ者相待中道。後當辨之云云。

（大正四五・一〇八上）

四十四 また『二諦義』巻下に開善の真諦中道について次のようにいう。

真諦中道者。非有非無。為二真諦中道一也。

（大正四五・一〇八上）

四十五 さらに『二諦義』巻下に開善の二諦合明の中道について次のようにいう。

二諦合明中道。即非真非俗也。　（大正四五・一〇八上）

四十六 平井俊栄氏「中国般若思想史研究」五七八頁参照。

四十七 世尊によるこの言葉は『中論』の基本思想であるが、世尊の言葉としてどこで説かれているか、その典拠は不詳である。

四十八 『中論』巻四の第二十四・19偈に対する青目の註釈は次のようにいう。

是故無レ有二不レ空法一。　（大正三〇・三三中）

四十九 『顕揚聖教論』は『瑜伽論』にもとづいて、無著（アサンガ）がその要点を著わしたもので漢訳では二十巻になるが、サンスクリット・チベット共に残されていない。

五十 『中論』第二十二章（観如来品）・第十五偈に対する青目釈は次のように述べている。

爲二二戯論一ノ覆二ワルルガ慧眼一故二。不レ能レ見二ルコト如來ノ法身一ヲ。　（大正三〇・三一上）（『中論』巻四）

五十一 『中論』第十一・1偈は次のように説いている。

大聖之所説　　本際不可得

生死無レ有レ始　亦復無レ有レ終　（大正三〇・一六上）（『中論』巻三）

五十二　中村元氏「空の意義」（「仏教思想 6」「空 上」平楽寺書店・一九八一・九八～一二四頁）を参照した。

五十三　『中論』第一章（観因縁品）における青目の註釈。

不二自生一者。萬物無レ有下從二自體一生上。必待二衆因一。　（大正三〇・二中）

五十四　『中論』第一・4偈に対する青目の註釈にいう。

自性即是自體。衆縁中無二自性一。自性無故不二自生一。　（大正三〇・二中）

五十五　前掲の中村元氏「空の意義」一〇二～一〇四頁を参照した。

五十六　法の本体は三世にわたって実在するという考え方であり、説一切有部によって主張された。現象世界を構成する七十五法は未来世に無数に存在し、因縁によって現在に引き出され、次の瞬間には過去に落謝するが、すべての法は、三世にわたって自己同一性を保ち、実在するという考え方である。

五十七　一切法は現在の瞬間だけ実在し、過去・未来には存在しないという考え方で、経量部によって完成された教義である。

五十八　前掲の中村元氏「空の意義」一二〇～一二四頁を参照した。

五十九　『順正理論』は有部の立場から、『倶舎論』に対抗して作られた論書で、衆賢の造である。玄奘訳の

八〇巻が残されている。

六十 第十七章のはじめにある青目の註釈は次のようにいう。

一切衆生皆隨レ業而生。惡者入二地獄一。修レ福者生レ天。行レ道者得二涅槃一。（大正三〇・二一中）

六十一 以下は本多恵氏「チャンドラキールティ 中論註和訳」国書刊行会・一九八七年・二九八～三二一頁を参照している。

六十二 中村元氏「空の意義」百十四～百十九頁を参照した。

六十三 中村元氏「空の意義」一一七頁。

六十四 この問題については、中村元氏「空の意義」九八～一〇六頁を参照した。