諦によって衆生を仏法の奥義に到達せしめるための教義を研究する。 研究すると共に、衆生を真実義に導くための修道論を考察する。そのなかで、第二章は二 第一章では三論宗における仏法の真実義を考察した。第二章と第三章は真実義をさらに

る。 ことにしたい。 た教義は徐々に菩薩の修行論となり、衆生を甚深の仏法に導く過程を説き明かすことにな 『中論』で説かれた世俗諦と勝義諦は、三論教学において新たな展開をみせる。 第二章でははじめに『中論』の二諦説を検討し、その後三論教学の二諦説を考察する 展開し

第一節 『中論』の二諦説と三論宗の二諦説

第一項 龍樹と中観派が説く二諦説

『中論』 巻四の第二十四章 (観四諦品) は、 切法に「自性」svabhāva といわれるものが

俗 からの問難であり、残りの三十四偈が龍樹の回答である。龍樹の回答の最初の部分に、世 な章の一つである。この章には四十偈が含まれているが、そのうち初めの六偈は反対論者 ないことを論じて、「空」「空性」の思想を確立した章であり、『中論』の中でもっとも重要

不」ザンバ得 第一義 ヺ	則が於いが深佛法」に若が人不」ズンが能」の知いれると	一ニハ以, ラシ世俗諦 , ヲ諸佛ハ依, 」テ二諦 , ニ	俗諦と第一義諦に関する議論が出
則サ不」得「 涅槃」サ不」得「 第一義」サ	不レ知」」ッ眞實義」ッ分」別スルッ於二諦」ッ	二三ハ第一義諦ナリ爲二二衆生」ノ説レク法ヲ	一義諦に関する議論が出ている。ここでは第八・第九・第十
(第二四・10偈)(大正三〇・三三上)	(第二四・9偈)(大正三〇・三二下)	(第二四・8偈)(大正三〇・三二下)	・第九・第十偈のみを検討する。

われわれはこの三偈によって世俗諦と第一義諦には区分があることを理解できる。

世俗

空性という第一義諦が『中論』における甚深の仏法であり、龍樹から衆生に対する渾身の を説こうとしている。しかし、龍樹は第一義諦の他に第三の真理があるとは説いていない。 られるが、『中論』においては「空性」を超える真理は予想されていない。 メッセージである。三論宗において真理は常に批判的に反省され、より高次の真理が求め 分な考え方でしかない。龍樹は世俗諦しか理解しない衆生に対して、第一義諦という真理 諦は世間にお いて正しい考え方と認められるが、 聖人の間では真理とは認められない不充

二〇〇六)によって『プラサンナパダー』の主張を検討してみよう。 述によっても確認できる。 丹治昭義氏訳注の「中論釈・明らかなことばⅡ」(関西大学出版部 このことは月称(Candrakīrti 六〇〇~六八〇頃)の『プラサンナパダー』Prasannapadāの記

内証されるべきものであり、すべての戯論を超出している。〔すなわち、〕それは説か れもしないし知られもしない。実際、前に〔第十八章で、〕 たしかに、その勝義は他者に縁らないし、寂静しており、 聖者たちによって各自に

.他者に縁らないで、寂静しており、戯論によって戯論されず、無分別であり、多

くの事物でない。これが真実の規定である。」(第十八・9偈)‐

と説かれているのである。

それが最高 (勝)であり、実在(義)でもあるので勝義である。それ (勝義)

が真実(諦)であるから勝義諦である。

(丹治昭義氏訳注「中論釈・明らかなことばⅡ」・関西大学出版部・二○○六・一一七頁)

あると指摘している。第一義諦を超えるより高次な真理を考えてはいない。また『プラサ ンナパダー』は世俗諦と第一義諦との区別を次のように説いている。 『プラサンナパダー』は第十八・9偈を引用して、これが仏法の真実を述べる勝義諦で

教示されていないものは証得されることはできないし、勝義を証得しないでは涅槃は 証得されることができないと教示するために れる世間の言説を容認しないでは、勝義を教示することは決してできない。そして、 しかし、言語表現と言語で表現されるべきもの、知と知られるべきもの等と規定さ 言説に依拠しないで勝義は示されない。 (師は)

勝義を証得しないでは涅槃は証得されない。(第1四・10偈)

きである。 と説かれた。それ故に、涅槃を証得する手段であるから、水を求めるものによって器 [が最初に取られる] ようにまさに必ずまず最初にあるがままの世俗が容認されるべ (丹治昭義氏訳注「中論釈・明らかなことばⅡ」・一一八頁)

は水を求めるものがまず器を手にするごときであり、求める水は勝義諦に譬えられている。 ここでも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こ。 修行者は世間の言説を通して勝義を証得し、勝義によって涅槃に証入する。世間の言説

第二項 三論宗における二諦説

仏法の真理を説く局面にもあらわれている。前項において確認したように、『中論』は第一 けた。この気概が 嘉祥大師はひとつの概念に固執することをきらい、とらわれのない自在な境地を求め続 「破邪顕正」といわれる三論宗の特徴になっている。この自由な精神は

諦義』巻上において、 義諦の他に第三の真理を説こうとはしていない。 空性と仮名と中道とが共に因縁の同義語であることを承認している。たとえば『二 嘉祥大師は一面においてこの考え方を支

如,,シ中論、所説,、。。因縁所生、法ッ。我、説,,ゥ即サ是レ空ナリ。即サ是レ假名ナリ。即サ是レ中 (大正四五・八五中) (『二諦義』巻上)

観論疏』巻一・本にもみられ、「因縁即是空義」「因縁是假義」「因縁是中道義」(大正四二・ と説いて、『中論』第二十四・18偈の趣旨を正確に継承している。同じような叙述は『中

辺とみなされ、批判的に反省されなければならない。このように二諦を批判的に内省した も否定の否定を基本的な論理としている。三論教学においては空・無も場合によっては一 はそのひとつのあらわれであり、第二章で考察する「四重の二諦」や「一節転・両節転」 七中) などとも述べている。 とを排除し、批判的反省を繰りかえす姿勢を重視している。第一章で検討した「五種戯論 しかし、嘉祥大師は他の一面において、真理の探究において「定性の空」に停滞するこ

結果、 新たに到達された境地を仮に「不二中道」とも「非有非無の不二」とも名づけるこ

とができる。

無 | ニ。而 サ爲, | ニ凡聖 | ノ。説 」 サ 有 ト説 」 サテ無 ヒ。 而 サ 令 」 シム悟, | ラ於非有非無 | ヲ。是 ノ 故 ニ 問ヮ。二諦ノ體ハ〔如〕何ゝ。答ヮ。不二ヲ爲」ス體ト。何トナラバ者。諸法ハ未,」アラサルニ曾テ有 不二ヲ爲,,ス二諦ノ體,ト。 (大正七〇・一二七中) (『大義鈔』巻一)

の空」に対する批判的反省、すなわち瞑想による否定の過程であることを教えている。こ 諦義は甚深の仏法に近づく筋道を示すが、それを自己のものとするのは衆生自身の「定性 のように二諦義は次第に修道論へと展開していく。 しかし、この「不二中道」も次の瞑想において否定されなければならない。三論宗の二

那三項 破邪について

することではなく、常に創造的に前進し、思想を革新し続けることである。この自己革新 空」となり、無所得であるべき空性が有所得の空性に転じる危険性をはらんでいる。 違いはない。ただ嘉祥大師は空性の境地に滞留することを嫌い、「有」を否定すると同時に、 る。『中論』で空性は仏法における真実義であって、空性を超える真理は考察されていない。 間における道理であり、第一義諦とは聖者が知る真理であって、それは空性を意味してい の過程は『小空経』が説く「創造的瞑想」と内容は同一である。確立された教義を否定し の思想は常に新しい境地を求めて自己革新をとげていかねばならない。仏道修行とは安住 「空」をも空じて非有非空の不二中道を求める。空性の境地に滞留すると空性は「定性の 三論宗においても世俗諦は世間の道理であり、第一義諦は聖者が知る空性であることに 二諦に対する『中論』 と三論宗の考え方は異なっている。『中論』において世俗諦とは世 、仏教

破斥して「諸法空」を説き、仏法の教義を飛躍的に高度化させた。これによって仏法の真 めようとする精神のあらわれでもある。たとえば、龍樹は外教や有部の し破邪することは、必ずしも他宗を蔑視することではなく、他宗と共に仏法の深奥義を極 多くの宗派は自己の教義を確立する過程において、他宗を破斥し破邪する。他宗を破斥 「法有」の思想を

て新しい教義を確立しようとする破邪の精神は三論宗の特徴のひとつである。

法空」の思想をみずから否定する意図を持ってはいなかった。 実義は深まり、後世の仏教者に与えた影響は計り知れない。この時、龍樹は確立された「諸

法の真実義を求める修行者の啓発にも大きな威力を発揮する。 諦や四節の並観・四処の並観等はすべて自己革新の思想に端を発している。この姿勢は仏 己の教義をも革新しなければならない。この精神は三論宗の全篇を貫いていて、四重の二 に停滞することになってしまうから、真に無所得の境地を求め続けようすれば、時には自 することにも躊躇しない。もし自己の教義に安住することがあると、定性・有所得の境地 これに対して三論宗の破邪は、他宗の教義を破すことにとどまらず、自己の教義を否定

る「偏邪」を破斥するためであり、定性・無所得の思想を破邪することを目標としている。 正」に開く。諸法の実相は無名相であるから、真諦とか俗諦とかと名づけることはできな 甚深の仏法であり、最勝の正義をあらわしている。『三論玄義』はこの正義を「体正」と「用 い。この言忘慮絶の非真非俗の境地を「体正」と名づける。「体正」を論じる意図はあらゆ 嘉祥大師は『三論玄義』(一巻本) において言忘慮絶を「無名相」と呼んでいる。 無名相は

故ニ名」クテ之ヲ爲」ス體ト。絶||ス諸ノ偏邪|ヲ。目」クテ之ヲ爲」ス正ト。故ニ言||フ體正|ト。 與、トッ俗目ケッ爲,|ス用正 | ト。所,|以^然 | ル者。諸法ノ實相^言亡慮絶シ。未,|サラス曾ッ眞俗 | 。 故ニ開,」ク二ノ正」ヲ。 一ニヘ者體正。 ニニヘ者用正ナリ。 非眞非俗ヲ名ケテ爲」シ體正」ト。 眞ト之 (大正四五・七中) (『三論玄義』)

る仏智のはたらきである。 れない。そこで仏は、俗諦や真諦を依りどころとし、ひとびとをさらに深い境地へと人々 偏邪を超えた境地であり、もろもろの邪を破するはたらきを持つ。用正は破邪を本質とす を導き入れる。この俗諦・真諦を「用正」と名づける。仏の言葉となった真・俗はもはや しかし、体正は名言を絶しているので、凡・聖の衆生にはとりつく取っかかりが与えら

之ヲ爲」ス正上。故□名,」ヶ用正,下也。 所」ノ言フ用正トヘ者。體ヘ絶「」スレメ名言 「ヲ物〔衆生〕ノ無」シ由」悟ルニ。雖」サ非「アラスト有無 | 「強イトテ説」 「ク眞・俗 「ト。 故「名ケト爲」ス用ト。 此ノ眞ト之與」俗亦タ不」 ナラス偏邪 「。 目 」ケテ (大正四五・七中) (『三論玄義』)

有所得の考え方を対治することに名づける。 いて「対偏正」「尽偏正」「絶待正」を論じる。「対偏正」とは、およそあらゆる偏病という 嘉祥大師は偏邪を根絶し、破邪を徹底するための教義として、「体正」をさらに三つに開

但シ正〔体正〕 ニ有、「ツ三種 。。一 ニヘ對、「シ偏病 「ニ目 」クテ之ッ爲」シ正ト。名、「ク對偏正

(大正四五・七中) (『三論玄義』)

「尽偏正」とは偏病という有所得の考え方を滅尽することに名づける。

(大正四五・七中) (『三論玄義』)

「有所得」とか「無所得」とかいう概念すら存在しない。 「絶待正」とは偏病がすべて対治され、滅尽された境地のことであり、ここではもはや

メン之ヲ。強イテ嘆ジテ爲」ス正ト。謂ク絶待正ナリ也。 三二ハ偏病ノ既ニ去レバ正ニャ亦タ不」留マラ。非」アラズ偏ニャ非」アラズ正ニャ。不」知ラ何ヲ以テカ美」 (大正四五・七中) (『三論玄義』)

は、衆生の迷妄を破することを出発点としている。嘉祥大師は体正・用正を説く冒頭に次 を究極にまで推し進めた思想を形成している。『三論玄義』で説かれる体正・用正の考え方 のように述べている。 嘉祥大師はこのように説いて、あらゆる偏病・有所得の見を根絶せんとし、破邪の精神

シテ因リテ而得 | ゝセ悟ヲ。故ニ開, |クニノ正 | ヲ。一ニハ者體正。ニニハ者用正ナリ。 但ず欲」シテ出||處セシメント衆生| ヲ。於||テ無名相ノ法|ニ強ィテ名相ヲ以テ説キ。令||ム稟學ノ之徒ヲ

(大正四五・七中) (『三論玄義』)

所得化」を防ぐ自己革新の論法としても適用される。他者のみならず自己の有所得の考え 論法にも適用されうるし、さらに、他の大乗諸師のみならず、自己の構成した教義の「有 衆生教化のこの論理は、 三論宗が対論の相手とする、成実論師の有所得の見を破斥する

破邪の精神の本領がみられる。 このように嘉祥大師は「定性」「有所得」に留まることを排除しようと努めていた。ここに 方を否定し、一層深い仏法の真実義を求めることが、「体正」「用正」の教義の目的である。

第二節 二諦に関する教理

第一項 約理の二諦と約教の二諦

真理の立場から二諦を説くこの考え方を「約理の二諦」という。ところが三論宗はこの考 ために、仏・如来は凡聖においてそれぞれ真実と思われている世諦と真諦とを、 え方を展開させる。仏・菩薩からみれば諸法は有でもなく空でもない。しかし衆生教化 めに勝義諦を説く。世諦と真諦とはそれぞれ凡夫と聖人における真理をあらわしている。 「説法」の依りどころとして、真理に衆生を導き入れようとする。すなわち、凡夫に対 |諦に関する一般的な解釈によると、仏・菩薩は凡夫のために世俗諦を説き、聖人のた 仏 ・如来

真如は言語によって表現しえないものである。この無為・真如を仮に「理性」と呼ぶこと めの説法である。仏・菩薩の述べられた金言としての真理は、常に衆生を理性の方向に導 と、二諦は真理ではあるが理性ではない。同時に、二諦は諸仏・菩薩による衆生済度のた しつくすものではない。これを仮に「真理」と呼ぶことにする。このような観点からみる にする。一方、仏・菩薩の金言は理性の一面を述べたものであるが、理性の全体像を表現 ではなく「有」を含むと教える。この考え方は「教」の立場から二諦を説くので、「約教の 二諦」という。三論宗は約理の二諦を批判的にみて、約教の二諦を正しい論理と考える。 しては諸法は単に「有」ではなく「空」を含むと説き、聖人に対しては実相は単に「空」 言いかえると、二諦は絶対的な理性を述べるのではない。仏法における究極的な無為・

ハ者第一義諦ナリ。 故ニ二諦ハ唯タ是レ教門ニシテ不レ關;|ワラ境ノ理〔性〕 | ニ。 シテ。窮, 「4中道「人之・極號 「ヲ。明カサク如來「常「依,「テ二諦 「 「説 」ク法ヲ。一 ニ「者世諦。二「ニ 二諦トハ者。蓋シ是レ言教ノ之通詮ニシテ。相待ノ之假稱ナリ。虚〔空〕ト寂〔静〕ハ之レ妙實ニ く説法・教法の役割を担っている。

(大正四五・一五上) (『大乗玄論』巻一)

らないことが体験できる。 という理性を説くことはできないが、「月を指し示す」役割を果たすことはできる。約教の 可能である。しかし、言葉を通じて衆生を導かなければ真理はあらわれない。二諦は「月」 いて「月」という理性に到達したとき、諸法は真実には実相であり、実相とは諸法に他な 二諦とは仏教におけるこの基本的な事実を表現したものである。仏・菩薩の説法にもとづ 仏教における理性は実践を通じて体得するものであり、言葉によってあらわすことは不

『中論』巻四の第二四章の第八偈がいう、

諸佛へ依11ヶ二諦1ニ

一ニハ以」デシ世俗語」ヲ

二三へ第一義諦ナリ爲」」゚衆生」ノ説レク法タ

(大正三〇・三二下) (『中論』巻四)

発揮点があり、 について、嘉祥大師はこの二諦を、 新しい思想の展開がみられる。すなわち、二諦とは仏・菩薩が説法を行う 理性を表現しているとは考えない。ここに嘉祥大師の

理性の方向を指し示すことを「教諦」と名づける。 ための「依りどころ」にすぎず、仏・如来はこの「依りどころ」にもとづいて仏法の理性 のあり処を衆生に指し示す。この説法の「依りどころ」を嘉祥大師は「於諦」と名づけ、

今正シゥ此ノ一句ヘ。明ヒス依ィテニ二諦ィニ説法ムスト。所依ヘ是レ於諦ナリ。説法ヘ是レ教諦ナリ也。

(大正四五・七九上) (『二諦義』巻上)

考え方を排除し、約教の二諦という新しい考え方を提示する。 三論宗は「於諦」「教諦」という思想を構築することによって、 約理の二諦という従来の

依は『中論』第二十四・9偈に対する青目釈にもとづいている。 また、三論宗は「所依の於諦」「能依の於諦」という考え方を説いている。この所依・能

若シ人サ不」レメ゙能||「如實ニ分||別スルコト||諦|ヲ。則サ於||テ甚深ノ佛法|ニ。不」知||ヲ實義|ヲ。 諸佛^依,|ヶ是ノ二諦|こ。而"爲,|こ衆生|ノ説」々法す。

依」である。 とを説いている。このとき、説法は衆生を真理に導くための能動的な教え、すなわち「能 とを示している。 青目釈の前半部分は、二諦が仏・如来の説法の依りどころ、すなわち「所依」であるこ 後半部分は、仏・如来の説法によって、衆生は甚深の仏法に導かれるこ

コトヲ。 故ニ知ル。(中略) 二諦ハ是レ所依。説法ハ是レ能依ナリ。 此~則ヶ前:釋,| シ 二諦 | ヲ竟ァ。然〃後:明ピカス諸佛ハ依,| テ是ノ二諦 | ュ爲, 「*衆生 | ノ説法 」スハ

(大正四五・七八中)(『二諦義』巻上)

陥ることをいましめ、善巧方便を得て「無所得」のものたれと説くところにある。 の智慧を持つものは、正しく「無所得」の不二中道を悟る。三論宗の意図は「有所得」に のがいる。説法を聞いた後になお二辺に迷うものは「有所得」のものであり、「善巧方便」 能依である仏・如来の説法を聞いて、正しい仏法を証るものと、なお有と無とに迷うも

バ此ノ二諦」 ヲ。 成||ゞハセ無所得」 ヲ。無」」クシテ巧方便ノ慧」學」セハ教ヲ。即チ成」」ゞ有所得」ヲ。 而"學スル者"有||で其ノ巧拙|。遂"有||リ得失ノ之異|。所以"若シ有||で巧方便ノ慧|。學||セ (大正四五・一五上) (『大乗玄論』巻一)

の考え方はさらに於諦・教諦という思想に発展する。 三論宗の二諦について「約理・約教」の二諦と、「所依・能依」の二諦を考えてみた。こ

第二項 於諦と教諦

であり、仏・如来が於諦を依りどころとして衆生のために法を説き、衆生を凡から聖へ、 の真諦とを、凡聖それぞれにおける於諦と仮に名づける。教諦とは「能依」の二諦のこと の二諦のことであり、これは仏・如来が説法を行う依りどころである。凡夫の世諦と聖人 三論宗の二諦義は「於諦」「教諦」というユニークな考え方を提示する。於諦とは「所依」

能依へ是と教諦ナリ。所依へ是と於諦ナリ。

(大正四五・一五上) (『大乗玄論』巻一)

あって、仏・菩薩の説法の所依となる。世諦とは「諸法は常に有として存在する」ことで あり、真諦とは聖人の考える「諸法是空」のことである。 於諦とは凡夫が真実と考える世諦と、聖人が真実と信じる真諦の二つを合わせた概念で

地に導き入れるべきものである。 仏・菩薩からみれば世諦も真諦も共に不充分な境地であり、共に破斥してより高次の境

情二故二。 竝ビニ皆ナ是レ失ナリ。 名」ク諦ト。聖ヘ謂。「で色ヲ空、ト。於」テ聖ニ是レ實ナレバ名」ク諦ト。此ノ之有無ヘ。皆サ是レ謂」フ 如,,キハ色 [一切世界] ,ノ未,,ザルヲ曾ァ空・有, ナラ。凡ハ謂,,フ色ヲ有, ト。於 、テ凡ニ是レ實ナレバ (大正四五・八六下~八七上) (『二諦義』巻上)

教諦とは凡・聖の「於諦」にもとづいて、凡・聖を如来の誠諦に導くことである。有は

は「不二」に裏付けられた「二」となり、「不二」は「二」に裏付けられた「不二」となる。 薩は凡・聖の信じる有無の二によって「非有非無の不二」を説き明かす。このとき、「二」 とき、聖人の「無」は、もはや「無」に執着することなく、「不無の無」に転じる。仏・菩 着することなく、「不有の有」となる。無は単なる無ではなく有と相即していると説かれる 単なる有ではなく無と相即していると説かれるとき、凡夫の「有」は、もはや「有」に執 「二」と「不二」とは互いに相手の体に入り込んでいる、と説かれる。

チ有無ノニーヲ以テ。表, | ス非有非無ノ不二 | ヲ。ニーガ不ニーナリ不ニーガニーナリ。 有^表,,ゞ不有 | ッ。依,,ッ聖ン無, □説」ケン無ト。無^不」住」ャ無ニ。無^表,,ゞ不無 | ッ。此レ則 言,,っ^教諦/得, ^者。如來誠諦/之言ヲ以テ。依,, F凡/有, ニ説、ケバ有ト。有ハ不」住」セ有エ。

(大正四五・七八下) (『二諦義』巻上)

この時、於諦は教諦に転換する、という。人々が得るべき甚深の仏法は「因縁の空有」で 俗における真理と聖人における真理を借りて、徐々に人々を仏法の真勝義に導こうとする。 三論宗の教えによると、仏・如来は最勝の真理をそのまま凡・聖に説くことはなく、世

「空有に非ざる空有」すなわち「非有非無の不二」である。

空有、非,,、、上空有, "也。 因縁/空有ハ。即サ非,」サル空有」ニ空有ナリ。既ニ識ヒレメ非」サル空有」ニ空有ムト。即サ悟ハハナリ (大正四五・八七上) (『二諦義』巻上)

あるという。「言説の教諦」とは応身の諸仏の説法のことをいう。従って応身の諸仏が在世 ることをいう。従って表理の教諦は、有仏の時も無仏の時も常に説かれている。 の姿をあらわすことであって、道心のあつい者には甚深の仏法がいかなる時にも読みとれ しない時には、言説の教諦は説かれない。「表理の教諦」とは、理性がおのずから自然にそ 平安初期に西大寺に住した日本の玄叡は、教諦に「言説の教諦」と「表理の教諦」とが

之。 約||スレバ教ノ二諦| ニ。亦タ有||ツ二種|。一ニ尓言説ノ教諦。ニニ尓表理ノ教諦ナツ。若シヘ言説 教諦^。有佛ノ時ヘ有リ。無佛ノ時ヘ無シ。表理ノ教諦ヘ。有」ハモ佛無」キモ佛。恒ニ自タ有」リ (大正七〇・一二七中)(『大義鈔』巻一)

玄叡は「於諦は即ち教諦と成る」と表現する。悟りが開けるとき於諦は教諦に転換するの は別々のものではなく不二・平等のものである。凡・聖から仏の境地への悟りの過程を、 相即の因縁とみている。凡夫と聖人において有・空と見られたものは、仏の境地において 夫は有と見、聖人は空と見る。仏・菩薩はその差別の世界を、有とか空とか区別できない はない、と玄叡は説く。われわれは差別の現象世界に住しているが、その差別の世界を凡 ではない。 であるから、 於諦と教諦の 於諦と教諦の「用」は異なっていてもその「体」は同一であって別異のもの 「用」は異なっているが、その「体」は同じであって別々のもので

於へ即を成」が教上。於上之與」とへ教。體に無」が有」れの上一。 體ハ同ジク義ハ異ナリ。 菩薩ニォイテヘ。常ニ是レ因縁ナリ。若シ於,」テヘニl縁」ニ。教ヘ即サ成」リ於ト。若シ於」」テヘ了悟」ニ。 何者。 色等ノ萬法へ。若シ於」テヘ兩縁」ニ。恒ニ是ン於諦ナリ。若シ佛・

(大正七〇・一二七中) (『大義鈔』巻一)

玄叡のいう「表理の教諦」は、「無情説法」に似た趣を含んでいる。無情説法とは「山水」

諦」という考え方は、「教諦」の内容を説明する教義として一つの発揮点といえよう。 叡の「表理の教諦」と無情説法とは、その内容に共通点が有るように思われる。「表理の教 想によって心を澄ませると、山水や花鳥風月などが、常に仏に代わって説法している。玄 のような無情の一切世界が、 常に仏の教えを説いている、ということを意味している。

いう真理と結びついている。「用」と「諦」とが結びつくのは一見して不合理ではないかと いう疑問が生じる。『二諦義』巻上は六つの理由をあげてこれを説明している。 ところで「教諦」という言葉は、「教」という仏の教化の手段である「用」が、「諦」と

ぶことができる。 仏・菩薩の説法という「用」は真実にもとづいている。従って、説法を「諦」と呼

依」ヶ實ニ而を説り。故ニ所」を説り亦々實すり。是ノ故ニ名」の諦し

説法という「用」は如来の誠諦を述べたものである。従って、説法を「諦」と名づ

けることができる。

如來ノ誠諦ノ之言ナリ。是ノ故に名」々諦ト。

「有」と説き「無」と説きながら、真実には仏法の正道を教えている。従って、説

法を「諦」という。

説||ィデ有・無ノ教| ヲ。實ニ能ク表」ス道ヲ。是ノ故ニ名」ク諦ト。

四 真実の法を説いて衆生に利益をもたらす。従って、説法を「諦」と呼ぶ。

説」イテ法ヲ實ニ能ク利」ス縁ヲ。是ノ故ニ名」ク語ト。

五 仏・菩薩の説法は不顚倒の境地を示す。従って、説法を「諦」と名づける。

説,|ク不顛倒,ヲ。是ク故ニ名」ク諦ト。

ありのままの真実を証し、ありのままの真実を悟って、ありのままの真実を説き明 かす。従って、説法を「諦」と名づけることができる。

得」如」ク實ノ悟」テ如」ク實ノ而で説ク。是ノ故に名」ク語で

(大正四五・八六下) (『二諦義』巻上)

法の真実義に到達できることを明かしている。 を成ずることを証明しているともいえる。 あることを示している。また、衆生は仏・菩薩の教諦を正しく理解することによって、仏 これらの六項目は、教諦が真理であることを説き、三論宗において教諦が重要な教義で 凡を転じて聖を成じ、聖を転じて仏・如来

第三項 言語表現の誤謬

言語表現の限界を考察することによって、「諸法空」を論証しようとする章である。 るとき、自家撞着に陥ることが多い。『中論』第二章 (観去来品) の「行くものは行かず」は、 も容易ではない。龍樹はこのことを明確に意識していた。言葉によって理性を説こうとす 理性は言葉を用いて表現することは不可能であり、教義体系を確立して論じつくすこと

第一偈は次のようにいう。 る。従って「行くもの」は決して「行く」ことはない、と龍樹は論じる。『中論』第二章の く」という動作を含むことになる。「行きつつある」という動作と、「行く」という動作の らに、現在にも「行く」という動作はない。これを「現に行きつつあるものは行かない」 る。未来に「行く」という動作はない。未来の動作はまだ発生していないからである。さ 考察する。過去に「行く」という動作はない。過去の動作はすでに完了しているからであ 二つである。このようなことは言語表現として正しくはない。言葉として自家撞着してい いう動作を含んでいる。もし仮に「現に行きつつあるものが行く」とすれば、二つの「行 という逆説的な表現を用いて論じる。「現に行きつつある」という表現はすでに「行く」と 『中論』の第二・1偈は「行く」という動作を、過去・未来・現在という三時に分けて

巳去ハ無」シ有」ルコト去 未去モ亦タ無」シ去

離||レッ巳去ト未去|トッ 去時サ亦タ無」シ去

(大正三〇・三下) (『中論』巻一)

龍樹は「去時亦無去」という五文字によって言語表現の限界を明示した。龍樹が言語表現 かし、三時において動作が存在しないのであるから「一切法は空である」と龍樹は説こう 未来・現在の三時に動作があれば、有部のいう諸法は存在するといえるかも知れない。し の問題を取りあげるのは、それによって「諸法空」を明かそうとするからである。 しく見れば、言語表現は矛盾に満ちている。言葉によって表現しうる内容には限界がある。 われわれは通常何の疑問もなく「行くものは行く」と考える。しかし、言葉の内容を詳 過去・

を示すことにある。真諦も俗諦も言説でしかありえない。しかしこの言説は、衆生に理性 た。真諦も俗諦も共に理性を説くことはできない。あらゆる言語表現は限界をもっている ので、言語によって理性を説き明かすことはできない。言語の役割は理性の存在する方向 嘉祥大師は約教の二諦という考え方によって龍樹の直観をさらに明確な形にして表現し としている。「世間の眼見三」は矛盾に満ちている。

諦という所依の二諦があれば、仏法の理性について語る契機になりうる。 の存在する方向を指し示す教諦としての役割を果たすことはできる。このように世諦・真

説の役割を担うにすぎない。 あることを嘉祥大師は教えている。二諦は仏法の真実義に向き合ったときに説かれる、言 を得たものに課せられた化他のはたらきである。このとき真諦・俗諦は衆生済度の手段で はたらかせる対象となる。能依の二諦をはたらかせて衆生を済度することは、甚深の仏法 れらの衆生は嘉祥大師が説く所依の二諦を心に抱くものとなり、仏・菩薩が能依の二諦を することもできない。一方において、仏縁を得て仏説に心を引かれる衆生が存在する。こ とはない。仏・如来は凡夫に語りかける所依を持つことがなく、能依としての教えを発動 はない。世間に生まれた多くの衆生は、諸法についても実相についても考えをめぐらすこ ところが、広く現実の姿を見ると、すべての衆生が「所依の二諦」を持っているわけで

俗 | ヲ爲 」 ス教 ト。 此 レ ハ是 レ 望 | メテ 正 道 | ニ爲 」 スナリ言ヲ也。 正道^未,|ァラズ曾テ眞・俗 | ニ゚。爲,|ノ衆生 | ノ故ニ作,|シテ眞・俗トィウ名 | ヲ説ク。故ニ以||テ眞

(大正四二・二八下)(『中観論疏』巻二・末)

依の二諦」という考え方に滯留することをも排除する。どのような考え方であっても、そ れらに固執するとき、「定性」「有所得」の考え方になって、躍動的な考え方からは離れて いく、と嘉祥大師は説いている。 嘉祥大師は有所得の思想を破斥するという観点から、ここに説かれた「所依の二諦」「能

第四項 於諦の得と失

説いている。 には得・失(悟・迷)があり、得失について三つの視点がある、と玄叡の『大義鈔』巻一は 一教諦」は仏の教えであるから常に真実であって虚妄は含まれてない。ところが、「於諦」

第一は、凡夫の「有」も聖人の「空」も共に得とみる。

第二は、「一/色/未,,ァラズ曾テ空-與,レトニ有」(大正七〇・一二七上)という仏の立場からみ て、凡の有も聖の空も共に失とみる。

第三は、「または得、または失」という。第三の視点はさらに二つに分けられる。 そのひとつは「凡聖相望の義」といわれ、凡夫の有は失であるが、聖人の空は得 であると考える。

その第二は、「大小相望の義」といわれ、聖人のなかでも大聖の空は得であるが、 小聖の空は得とはいいながら大聖の得に望めばなお失であると考える。

は仏・菩薩の説法の依りどころであるから、凡聖共に得でなければならない、と教える。 これらの得失の三義の中で『大義鈔』は第一の「凡聖皆得の義」を正論と考える。於諦

稱」ス得ト。空へ於」テ聖ニ實ナレバ。於」テハ聖ニ名」ク得ト。 所依ノ於諦ニ。凡ソ有,,リ三義,。 一ニハ皆ナ得ノ義ナリ。謂ク有ハ於」ヶ凡ニ實ナレバ。於」ヶハ凡ニ

兩情 | 。故『云, 」で皆ヶ失 | 」。(中略) 二ニハ皆サ失ノ義ナリ。 謂ク一ノ色ハ未,,ァラズ曾テ空ト與 , ゝトニ有。 空有ノ二諦ハ。 出 」デタリ自,,リ

ヶ大聖リ空^。稱」シット之ッ爲」シ得ト。小聖リ之空^謂」トー之ッ爲」ス得ト。小聖リ之空ニ。亦タ得ア 夫ノ有ハ。名 メ クット 之ッ爲 メ シ 失 ト 。聖ノ空ハ稱 メ ス得 ト 。(中略) ニーニハ者大・小相望ノ之義 ナ リ 。謂 三ニハ亦タハ得ニシテ亦タハ失ノ義ナリ。 此レニ有 | リニ一義 | 。 一ニハ者凡・聖相望ノ之義ナリ。謂々凡

」ス得よ。 而シテ今へ但ず取」ル初す。皆す得ノ義ニシテ而シテ爲, | ス所依 | よ。

(大正七〇・一二七上) (『大義鈔』巻一)

れ真実でなければならない。 え方と違いはない。仏の説法の依りどころである凡の「有」と聖の「空」は、何はともあ 嘉祥大師は『二諦義』巻上において、於諦の得と失を論じている。その内容は玄叡の考

有、於」を凡に實すり。空へ於」を聖に實すり。是ノニーへ皆す實すり。諸佛へ依, を此ノニーノ實, に説」々 (大正四五・七八中) (『二諦義』巻上)

聖の空は瞑想を経た到達点であるから得である。 しかし、凡夫の有と聖人の空を並べてみると、凡の有は仏法として明らかに失であり、

此ノ有ハ謂」フ情に有ナリ。此ノ空ハ眞解ノ空ナリ。謂」フ情に有ヲ爲」シ失ト。眞に解ス空ヲ爲」ス得ト。

ばならない。 ていずれも失である。求めるべき深仏法の境地は自在で躍動的な「因縁の空有」でなけれ 法のとらわれのない境地から離れている。これらは究極的には打破されるべき思考であっ ところが、凡・聖の有・空はいずれも有・空にとらわれる定性の有・空であって、深仏

始メテ得」ル明ニスコトラ因縁ノ空有」す。 此」之空有^。悉ク須「」シ洗破 「ス。無「」シ如」ク」此ノ有「。無「」シ如」ク」此ノ空「。畢竟洗淨シテ。 (大正四五・八七上) (『二諦義』巻上)

を持っている。 教諦は常に真実であって虚妄は含まれていない。しかし、於諦は得の側面と失の側面と

第五項 教諦の破斥

導くための仮の教法にすぎない。 く。ところが、於諦・教諦もまた相対的な概念であって、非有非無の不二からは離れてい る。仏・菩薩が於諦・教諦を説くのは、世間に住している有所得の衆生を無所得の世界に 仏・菩薩は衆生を甚深の仏法に導くために、所依の於諦を依りどころとして、教諦を説

諦」も「教諦」も本来的に無所得のはたらきでなければならない。甚深の仏法は、真とか ればならない。 彼らは「教」という「見」にとらわれている。「見」にとらわれた言説や理解は正されなけ 俗とか、教とか理とかに偏してはいない。もし末学のものが「教」に執着しているとき、 には、それは「有所得・定性」になっているので、破斥されなければならない。「約教の二 三論宗は無所得を重視する。もしわれわれが「約教の二諦」や「教諦」に執着するとき

レス解す。 至道ハ未,,ァラズ曾ァ眞・俗, ニ。 即チ末學ノ者ハ遂ニ守,,ヶ二諦ヲ是レ教, ト。 還テ是レ投」シ語ヲ作 (大正四二・二八下)(『中観論疏』巻二・末)

ければならない。 仏・菩薩の真意を知るものは、理と教とは互いに相即していて、不二平等であると知らな って、二諦を「教」とのみ考えるとき、これは「教」に偏した「教見」と名づけられる。 二諦を「理」とする考え方を理に偏した「理見」と名づける。一方、三論宗の教理を知

ョ者、境・之與」、教皆・無」 シ妨が也。 由來 二諦ヲ是レ理トイフハ爲, | ス理見 | ト。今 二諦ヲ爲」スハ教ト復々成, | ス教見 | ト。若シ得」ル意 (大正四二・二八下) (『中観論疏』巻二・末)

在に時に応じて二諦の理の側面と教の側面を理解し味わうことができる。 て自由に使い分けられるものである。われわれも教や境にとらわれることなく、 こともある。しかし、真実には二諦は境とか教とかにかたよったものではない。時に応じ 仏・如来は二諦を教として用いることもあり、また、智慧によって照らされる境と呼ぶ 自由に自

二二諦ハ未,,アラズ曾ヶ境ト教,トニ。適」ウテ時ニ而モ用」フ之ヲ。 如來^説,|クサ二諦|サ故ニ。二諦サ爲」ス教ヒ。如來^照,|ス二諦|サ。即サ二諦サ爲」ス境ヒ。然ル

論宗の宗義なのであって、「教諦」という考え方もそこに住すべきものではない。 論疏』はわれわれに「教見」に陥らないようにと教えている。自在で創造的な瞑想こそ三 所得の境地を排除するために、みずからの教義をも絶対的なものとみることはない。『中観 に固執するとき、われわれは「教見」に陥って有所得の者になってしまう。嘉祥大師は有 三輪宗は「約教の二諦」を説き、「於諦・教諦」という教義を確立した。しかし、それら

三節 迷いと悟り

第一項 通迷の於諦と別迷の於諦

諦には得失の両面が認められたが、「迷教の於諦」は迷いのみで悟りは含まれていない。 二諦は 「所依の於諦」とは別に 「迷教の於諦」 という観点からも分析される。 所依の於

リ得有」り失。迷教ノ於諦へ。二へ皆り是レ失けり。 此レ則チ有、」リニ「種ノ於諦。。一ニ尓者所依ノ於諦。ニ」ニ尓者迷教ノ於諦ナリ。所依ノ於諦ヘ。有」 (大正四五・七九中) (『二諦義』巻上)

諸仏・菩薩からみれば共に迷いにすぎない。 が含まれている。「通迷」とは凡夫の有と聖人の空とは、仏の眼からみれば共に迷いである ことを指している。これは諸仏・菩薩の説法を聞く以前に凡・聖が抱いていた思想であり、 於諦の「迷い」に焦点を合わせると、「迷い」には「通迷」と「別迷」という二つの概念

言」フヘ通・別」ー者。所依ノ於諦ヘ則サ通〔迷〕ナリ。迷教ノ於諦ヘ則サ別〔迷〕ナリ。 ノ賢聖^眞ニ知,」テ顛倒ノ性、ヲ空ヲ爲。」ス第一義諦、ト゚此ノ之二諦(通迷)^通,」メ一切ノ凡聖、ニ。 於諦ヲ通〔迷〕 トィッハ者。世間ハ顛倒シ謂」ッ有ト。於「」テ世間 「ニ是ト實ナレハ爲「」ヌ世諦 「ー (大正四五・七九中)(『二諦義』巻上) 所依ノ

別迷」とは諸仏の説法を聞いた後においても、なお有・空に執着して非有非無の不二

う範疇を飛び出している。「有方便」のものにおいて「於諦」は「教諦」に転回する。 便」のものでしかない。一方、仏の説法を聞いて有と無の「不二」を悟るものは「有方便」 のものと名づけられる。彼らは迷いを離れ悟りの境地に入るので、「通迷」や「別迷」とい に目ざめない凡・聖の頑なな迷いを指している。彼らは諸仏の真意を理解できない「無方

道 | ヲ。有方便 ノ者 ヘ。聞 」 ィテ二 | ヲ悟 | ル不二 | | ヲ。識 」 リ理ヲ悟 」 ルヲ教ヲ名 | 」 ク教諦 | ト。無方便 ノ者ハ。聞_{」 イテニ}ヲ住」シニニニ。 不」識」ラ理ヲ迷」ウヲ教ニ名;」ク於諦 ¡ト。 言,,ヮ^迷教ノ於諦ヲ別〔迷〕 ,ト者。如來^説,,ヒテ有無ノ二諦,,ヲ。爲ニ表,,ヮス不二ノ之〔中〕

境地を説き明かしている。嘉祥大師はわれわれに「有方便」のものであれ、と教えている。 通迷はそこにとどまってはならない蒙昧を示し、別迷はそこに陥ってはならない迷いの

界二項 一節転と両節転

(大正四五・七九中)(『二諦義』巻上)

う二段階に分けて説いている。 ることができる。諸仏・菩薩は凡聖の於諦を借りて教諦を説き、凡聖を甚深の仏法に導こ うとする。『二諦義』巻中は有方便のものに対する教化の過程を、「一節転」「両節転」とい 衆生は仏・菩薩の教諦を正しく受けとめて修行することによって、「有方便」のものにな

間は有」という於諦を依りどころとして、諸仏・菩薩は「有は実には有ではなく非有」で あると説くことによって、凡夫に「空」を教える。 教化の第一段階は凡夫の教化であり、これを「一節転」という。凡夫が信じる「一切世

今^説,|ク此ノ有^於」ッ凡ニ是レ有 | ナリピ 若シ知,|ラハ有^於」ッ凡ニ是レ有 | ナリピ 即チ知,|ル此ノ キ此ノ説 | ヲ者。 今 | メントナリ衆生ヲシテ轉」 ジテ有ヲ入 | 」ラ空ニ。(中略) 節轉下八者。説」クハ有下於」テ凡ニ是レ諦ナリ。説」クハ空下於」テ聖ニ是レ諦ナリ。作ココトハ如」

有ヘ非 | ^アラスト有ニ。 斯ン則サ因」テ有ニ悟||ハナリ不有 | タ。

(大正四五・九三中)(『二諦義』巻中)

として、「不二」すなわち「因縁仮名四の二」を教えることである。 「の「非有非無の不二」に導き入れることである。有無の「二」という於諦を依りどころ 両節転」とは凡夫・聖人の両者の教化のことをいい、凡・聖の有・無を転じて仏

知,,ル於〔諦〕ノニハ不二,, ナワト゚。説,, クハ於〔諦〕ノニ, ヲ顯,, サントナリ不ニ, ヲ。 ハ於」テ聖ニ是レ實 | ナリト名 | 1 クニーノ於語 | ト。既ニ説 | ケバ空有ハ於 > テ縁 (凡・聖) ニニー | ナリト。即チ 兩節轉トヘ者。説||ク有ヘ於」ッ凡ニ是レ實|サリト。對||シッ有ハ於」ッ凡ニ是レ實|サルニ。説||クツ空

甚深の仏法に導く手段となる。嘉祥大師が二諦論を説き、於諦・教諦という教義を設定す るのは、世諦・真諦という修行途上の境地から衆生を飛躍させ、仏法の甚深の境地に開覚 り、自由で自在な悟りの世界である。この時、世諦と真諦とは互いに依りあって、衆生を の境地を不二中道とも名づける。これは世諦の「有」と真諦の「空」に滯らない境地であ の不二という仏法の真実義に、衆生を導き入れようとしている。空・有を超えた非有非空 嘉祥大師は一節転・両節転を説くことによって、有から空へ、そして、空から非有非空 (大正四五・九三中) (『二諦義』巻中)

させるための手立てである。 の教学には例をみることができない。 一節転 両節転という考え方は嘉祥大師の独創であって、

他

第三項 於諦・教諦と他宗の教学

あるために、類似の教義を見いだすことは容易ではない。 を探してみた。 於諦・教諦と他宗の教学との関係を考察したい。於諦・教諦は三論宗に特徴的な教義で 幾分なりとも類似点を持つ教義

〈その1 対機説法との関係〉

受ける機根にあわせて法を説く点において、 導く点において、教諦に通ずるものがある。一方において三論宗の於諦は、真諦・俗諦を 対機説法とは教えをうける機根にあわせて、仏法を説き衆生を導くことをいう。教えを 於諦に通ずるものがあり、仏法を説き衆生を

なっている。このように三論宗の教義は高度に論理化されている点で対機説法と異なって に指し示し、衆生を悟りに導くことを明瞭な目的としている点において、対機説法とは異 た三論宗の教諦は、単に衆生に法を施すことを意図するだけではなく、真理の方向を明確 説法の依りどころとすることを明言している点において、対機説法とは異なっている。 いるが、衆生を機根にあわせて済度しようとする意図において共通のものを持っている。

(その2 四悉檀との関係)

巻一は、世界悉檀・各各為人悉檀・退治悉檀・第一義悉檀という四つの確立された真理を 理に導くことを目的としていて、その内容に相違とか矛盾とかは存在しない。 あげている。これらは仏説を仮に四つの視点から考察したものであり、 ということである。従って四悉檀とは、四つの確立された真理を指している。『大智度論』 では『大智度論』にもとづいて、於諦・教諦との関係を考察してみたい。悉檀とはサンス クリットの siddhānta の音写であって、その意味は「確立された結論」「実証された真理」 四悉檀は『大智度論』巻一に説かれ、中国においてもさまざまに論じられている。ここ いずれも衆生を真

るものがあり、法を説くという点は教諦と同じ考え方である。 があると説く仏説のことをいうw。この仏説は世間において確立された真理になっている ので世界悉檀という。世間の考え方に随順するという点において、三論宗の於諦に共通す 第一の世界悉檀は、 世間の考え方に随順して、五蘊が因縁和合するために世間の人や物

ずるものがあり、真理を指し示して悟りに導くという点は教諦と同じ考え方である。 をいうゲ。この仏説は、さまざまな悪見のものを教化するために、確立された真理になっ れらの悪見のものに対して、それぞれ別々の説き方で真理の方向を示し、悟りに導くこと ているので各各為人悉檀と名づける。各人の悪見に対応して教を説く点において於諦に通 第二の各各為人悉檀とは、世間には断見を抱くものがあり、常見を抱くものがある。こ

おいて於諦に通ずるものがあり、適切な方を説く点において教諦に通ずるものがある。 てそれを退治する説法が確定しているので退治悉檀という。各人の心の病に対応する点に の種類に応じて、それを退治する説法の内容が異なっていることをいうセ゚のの病に対し 第三の退治悉檀とは、病に応じて薬を施すように、貪欲・瞋恚・愚痴などという心の病

衆生を仏法の悟りに導くことをいうペ。あらゆる邪説を破斥するには、第一義諦が最善で 第四 の第一義悉檀とは、 あらゆる邪見・非仏説に対して、 第一義諦を説き、 あやまれる

る衆生を悟りに導こうとする意図は教諦と同一である。 ろとせず、第一義諦を説く点において、三論宗の於諦の考え方とは異なっている。 あると確定しているので、 第一義悉檀と名づける。 邪説を破斥するために邪説を依りどこ

まれている。ただ第一義悉檀の考え方のうちには、於諦に通ずる思想は含まれていない。 いるわけではない。しかし、教義の内容には、於諦・教諦と類似の思想が潜在的な形で含 四悉檀という教義は、三論宗の於諦・教諦というような明確な意図をもって構成されて

〈その3 聞慧・聞熏習との関係〉

聞く側に立ち、教諦は仏説を説く側に立っているが、いずれも仏・如来の説法が仏教の根 本と考えている点は共通している。三慧は聞・思・修の重要性を強調するが、三論宗にお ことはないので、 いて思慧・修慧は特に言及されていない。しかし、思慧・修慧なしに衆生が正見に達する 次に三慧のうちの 教諦はおのずから思慧と修慧を含んでいると思われる。 「聞慧」が、教諦と同じ系列に属する思想と思われる。聞慧は仏説を

インド大乗の中では唯識学派の『摂大乗論』巻上が聞慧と類似の「法界等流の正聞熏習」

という考え方を説いている。

[出世心ヘ]從、」ッ最セ清淨ケ法界等流ノ正聞熏習ノ種子 」 ニ所」タシレル生セ。

(大正三一・一三六下) (『摂大乗論』巻上)

えてよい。唯識学派の場合には、聞熏習を受容する衆生側の依りどころは「無漏種子」と される。一方、三論宗において衆生側の受容力は「於諦」であり、聞熏習の思想とは異な 仏説の重要性を強調する点において、「聞慧」や「聞熏習」と共通の思想に立っていると考 典による教えを指している。「聞熏習の種子」とは、仏説を聞くことによって種子が清浄法 っている。 に熏習され、「出世心」を生みだす原因になることをいう。三論宗の「教諦」という思想は、 「法界等流」とは「法界から流出した」という意味であり、具体的には仏の説法や諸経

は実は「不二」であると教えることによって悟りに導く。衆生の誤った考え方を転回させ て、仏法の真理に開覚させるという教義は、唯識三性説に通じるところがある。『摂大乗論』 仏・菩薩は凡聖が真理であると信じている「有」と「空」の「二」を転回させて、「二」

巻上の「二分依他」によると、衆生が持つ雑染分の法は依他起性の上で清浄分の法に転回 する。雑染分の法は遍計所執性であり、清浄分の法は円成実性を指している。

リテッ何ノ密意 | ニ作, セル如」キン是ノ説 | ヲ。 於, | テ依他起ノ自性中 | ニ遍計所執ノ自性ヘ是レ雑染 分ナリ。 圓成實ノ自性、是レ清淨分ナリ。 即チ依他起、是レ彼ノ二分ナリ。 薄伽梵ヘ説ヒキエエリ法ニ有。リ三種。。一ニヘ雑染分。二ニヘ清淨分。三ニヘ彼ノ二分ムナリト。依。

(大正三一・一四〇下) (『摂大乗論』巻上)

て基盤の転回を説いている。 の転回によって基盤の転回を説き、瑜伽行派は逼計所執性から円成実性への転回によっ 仏法の悟りはいかなるときも、人間の思想の基盤の転回を伴う。三論宗は於諦から教諦

自力の観法を説いている。仏・如来は於諦によって最高の真理に至る道筋を示すが、それ が、開悟に至る道筋であることを示している。三論宗の於諦・教諦も、その本質としては 切法は唯識である」という瞑想に立脚している。いずれも修慧・空観・唯識観という観法 三慧は「修慧」という実践を説いている。般若経は空観を説く経典である。唯識は「一

せしめることにある。 を自己のものとして獲得するのは、凡聖の瞑想という修行である。それは「有と無とは不 二である」という「不二の観法」である。三論教学の目標は「不二の観法」にもとづいて、 「定性」の思想を繰りかえし否定することにより、衆生を「因縁仮名」という真理に到達

乗り越えることによって自分の境地を開拓し、そこに衆生を導き入れようとしたのである。 そこに導く論理を構築する。嘉祥大師の教学もそのような努力のひとつであった。そのた る。その境地も実は究極の真理に至るひとつの通過点なのかも知れない。 理を否定することにある。大乗仏教の思想家達は瞑想を深めて次々と新しい境地に到達す めに嘉祥大師は『中論』を依りどころとし、『中論』を嘉祥大師流に読みかえ、『中論』を の至った境地を最勝の真理と想定して、そこに至る考え方や修行の方法を説いて、衆生を 二義的な問題であったであろう。大切なのは既存の有または無に執着する「有所得」の論 非有非無の不二も究極的な真理であるかどうかは分からない。嘉祥大師にとってそれは 彼らは仮に自分

第四項 三論宗の迷悟とインド初期大乗の迷悟

に説かれる迷悟をとりまとめて考察したい。 迷いと悟り」の締めくくりとして、三論宗に説かれる迷悟とインド大乗仏教

〈その1 三論宗における迷悟〉

空は不充分な心境であり、共に迷いの境界に留まっている。これを「通迷」という。 切世界を「有」とみており、聖人はこれを「空」とみている。仏・如来からみれば有・ 三論宗における迷悟は次の通りであった。仏・菩薩の誠諦を学ぶ以前において、凡夫は

於諦ヺ通〔迷〕 トイフハ者。世間ハ顛倒シ謂」フ有ト。於, | テ世間 | 二是レ實ナレバ爲, | ス世諦 | ト。諸 言;|フヘ通・別 | ト者。所依ノ於諦ヘ則チ通〔迷〕ナワ。迷教ノ於諦ヘ則チ別〔迷〕ナワ。所依ノ ノ賢聖^眞ニ知、|テ顛倒ノ性 | ヲ空ヲ爲、|ス第一義諦 | ト。此ノ之二諦ヘ通、|ス一切ノ凡聖 | ニ。 (大正四五・七九中) (『二諦義』巻上)

無方便のものの迷いを「別迷」とも呼ぶ。一方、真理を証する智慧のある「有方便」のも は、仏の真意を理解することなく、なお有・空に執着して迷いから離れることができない。 のは、仏の誠諦を学んで「不二」を理解し、迷いを離れて悟りの境地へと飛躍する。 仏 ・如来の誠諦を学んだ後においても、真理を証する智慧を持たない「無方便」のもの

道 | ワ。 有方便 ノ者 ヘ。 聞 」 ィテ二 | ワ悟 | ル不二 | p。 識 」 リ理ッ悟 」 ハッ教ッ名 | ノ ク教諦 | ト。 無方便 ノ者ハ。聞_{」 イデニ}ヲ住」シニニ。不」識」ラ理ヲ迷」 ウヲ教ニ名」」ゥ於諦 」ト。 言,,ヮヘ迷教ノ於諦ヲ別〔迷〕 ,ト者。如來ヘ説,,ヒッ有無ノ二諦,」ヲ。爲ニ表,,ヮス不二ノ之〔中〕

(大正四五・七九中)(『二諦義』巻上)

対して、仏・如来の誠諦に接して甚深の仏法を証した「有方便」のものが悟りの境地に達 した人々といわれる。彼らは「絶観の般若」を得て諸法実相を体得した人々である。 に接してなお仏の真意を理解しない「別迷」の衆生とが、迷いの衆生といわれる。これに 三論宗においては、仏・如来の誠諦に接する以前の「通迷」の衆生と、仏・如来の誠諦

〈その2 『中論』における迷悟〉

次に『中論』における迷悟を考えてみたい。龍樹は部派仏教や外教の誤った思想をただ 思け

不」ザレバ得 第一義 ヲ若シ不」メ゙ンバ依 ラ俗諦 ニ	則ヶ於川ヶ深佛法」ニ若シ人不」ズンバ能」ワ知川ルコト	一ニハ以,,デシ世俗諦,ョ諸佛ハ依,,デニ諦,ニ	想の核心は、第二十四章の第八・第九・第十偈に凝縮されている。る言説を可能なかぎり駆使して、人々を第一義諦に導き入れることにある。よすために、さまざまな論法を用いて「一切法空」を説き続ける。その目標は、
則乎不」得 涅槃 ヲ不」得 第一義 ヲ	不」知!!『眞實義!』	二二二次第一義諦ナリ 為ニュー・衆生」ノ説」ク法ヲ	八・第九・第十偈に凝縮され、人々を第一義諦に導きスハいて「一切法空」を説き続
(第二四・10偈)(大正三〇・三三上	(第二四・9偈)(大正三〇・三二下	(第二四・8偈)(大正三〇・三二下	んている。へれることにある。この龍樹の思然ける。その目標は、世俗におけ

て青目は次のような長行を添えている。 第一義諦を正しく分別できないものは、 仏法を証したものとはいえない。 第九偈に対し

コト二諦|ヲ。則サ於;|テ甚深ノ佛法|ニ。不」知;|ヲ實義|ヲ。 諸佛^依,| リット是ノ二諦 | ピ。 而 セ爲, | ヒ衆生 | ノ説 」ク法タ゚。 若シ人タ不 」レメ゙能||ワ如實エ分, |別スル (大正三〇・三二下) (『中論』巻四)

とであり、「悟り」とは「第一義・空」を証し、勝義の世界に超入することである。 このように、『中論』において「迷い」とは、「第一義・空」を証することのできないこ

〈その3 瑜伽行派における迷悟〉

実体のない非存在なものである。われわれが抱くこの逼計所執性が、瑜伽行派の説く「迷 考察する。まず全体像をながめてみると、三性のうち「遍計所執性」は真実の法ではなく、 次に瑜伽行派が説く「迷い」と「悟り」を、『摂大乗論』《摂論』の三性説にもとづいて

換する所依のはたらきを持つ。三性のうち円成実性と依他起性は有体法であり、逼計所執 るものとなる。依他起性は虚妄分別ともいわれる基本的な認識作用のことで、多様な認識 衆生の認識が遍計所執性を離れて円成実性に転じたとき、その人は「悟り」の境地に住す 性は無体法である。 のように虚偽の無存在ではない。依他起性は、迷いの逼計所執性が、悟りの円成実性に転 の相を含んでいる。これらの相は円成実性に対比すると虚妄なものであるが、 い」である。円成実性は「無変異」・「清浄」・「最勝の善法」の三つを特徴とする法である。 遍計所執性

と呼ばれる諸識のことをいう。 三性に関する『摂論』の叙述を見てみよう。 依他起性は阿頼耶識を所依とし、 虚妄分別

此一中 何者が依他起相けい。 謂ク阿賴耶識ヲ爲」」シ種子」ト。虚妄分別ニ所」レタル攝セ諸識ナリ。 (大正三一・一三八上)(『摂論』巻中)

依他起は自分が持つ 生じた刹那に変異し、自分の力で独立して存在することができないので依他起といわ 「種子」という他の縁によって生ぜられるので依他起と名づけられ

△無ヒキヲ有、」ッテ功能、自然ニ住ムスルワト故ニ名、」ク依他起、ト。

(大正三一・一三九上) (『摂論』巻中)

遍計所執性と名づける+。 在する。それにもかかわらず外界の物が実際に存在するかのごとく顕現するとき、これを 次に遍計所執性をみよう。 瑜伽行派において外境は実在することなく、ただ識のみが存

此一中 コトナリロ 何者ュ遍計所執ノ相ナル。謂々於川ヶ無」クシテ義唯ダ有」ル識ノミ中川ニ。似」テ義ニ顯現スル (大正三一・一三八上) (『摂論』巻中)

ごとくあらわれることを示している。第六意識は我・法などの形としてさまざまなものを 「義」は知覚の対象または外境のことであり、「似」義」とは知覚の対象が実在するかの

法に独自の相や実体はなく、遍計所執性は無体である。 遍計するが、それらが顚倒の原因になって、真実でないものを妄想する。妄想された我や

ァ唯ダ有,,リテ遍計ニョル所執,ノミ可得ナリ。是ノ故ニ説ヒテ名,,ク遍計所執 無量ノ行相アル意識ノ遍計へ。 顛倒/生ヹル相ナルガ故』。名, | / 遍計所執 | 上。 __` } 自ノ相ハ實ニ無ニシ

(大正三一・一三九中) (『摂論』巻中)

円成実性とは依他起のうえにある妄想された知覚、 則ち遍計所執性が永遠に無存在とな

った状況のことをいう!。

無」き有かった性ナリ。 此ノ中 何者ヵ圓成實ノ相ナス。謂ク即サ於パテ彼ノ依他起ノ相 パ。 (大正三一・一三八上) (『摂論』巻中) 由、゚リテハ似」ル義ニ相、こ永々

円成実性は常住にして無変異であり、 所縁が清浄であり、善法のなかで最勝のものであ

ることを特徴とする。

由,」バヺ無變異ノ性」ニ故ニ。名,」ク圓成實」ト。又タ由」ハサ清淨ノ所縁タル性」ニ故ニ。一切ノ善法 /最勝ナル性ノ故ニ。由、|リテ最勝ナリトノ義|ニ名、|ク圓成實|ト。

(大正三一・一三九中) (『摂論』巻中)

『弁中辺論』第一章(弁相品)の第五偈は同じことを偈によって次のように論じている。

唯多所執上依他上

境ナルガ故ニ分別ナルガ故ニ

及ビニガ空ナル故ニ説ク及ビ圓成實性トノミアリ

(大正三一・四六四下) (『弁中辺論』巻上)

構されている「能取・所取の二」(遍計所執性)が空・無となった状態である。円成実性が修 妄分別の自性」であり、これは縁生のもので存在性を持つ。円成実性は虚妄分別の上に仮 性とする。仮構されたものにすぎない遍計所執性がわれわれの迷いである。依他起性は「虚 存在しないものと規定されているので、遍計所執性は仮構であり、「存在しない」ことを自 「所執」とは遍計所執性のことで、これは虚妄分別の境(所縁)である。虚妄分別の境は

行の成就した姿であり、悟りを示している。

その転換には「転依」という開悟の契機が必須である。 詳しく分析して、独自の「迷いと悟り」の教義を作りあげている。 が円成実性に転換するのであって、別のものが新たにあらわれるわけではない。 実には存在しないと見破ったとき、 わ れわれは遍計所執性という迷いの世界に住んでいる。この遍計所執性は仮構にすぎず、 われわれの世界は悟りの世界に転換する。遍計所執性 瑜伽行派はわれわれの心の内奥を しか

があり、 ように説く。 よって花はすべてしおれるが、花の中の如来はますます光り輝く。世尊はその意義を次の は王舎城の霊鷲山において、 〈その4 如 空中に無数の蓮華をあらわすが、その各々に化仏が結跏趺坐している。 .来蔵思想の迷悟については『如来蔵経』と『大乗起信論』を検討する。 結跏趺坐して「厳然として不動」である。 如来蔵思想における迷悟〉 「仏眼」をもって衆生を観察すると、煩悩の中に「如来智・如来眼・如来身 世尊が奇瑞を現ずることからはじまる。 世尊は神通力によっ 世尊の神通に 『如来蔵経』

眼・如来身」。結加趺坐シテ儼然トシテ不動ナリ。 我レ以「」テ仏眼 「ヲ観「ルニ一切衆生」ヲ。 貪欲・恚癡・諸ノ煩悩ノ中ニ。 有「」ヲテ如来智・如来 (大正一六・四五七中~下) (『如来蔵経』)

る。仏は「煩悩を除滅して仏性を顕現」せんと欲して、「経法を説法」する。諸仏の教えは 生は常に貪欲・瞋恚・愚痴という煩悩の中に生きている。『如来蔵経』における迷いとは「如 観察するときにあらわれるだけであって、われわれ衆生にそのことを知る能力はない。衆 このようであって、仏が出世しても出世しなくても、「一切衆生の如来蔵は常住にして不変 来智」を内に宿しながらそのことを知らず、無明に生きている衆生の日常の姿のことであ われわれの内に「如来智・如来眼・如来身」があるとしても、それは「仏眼」をもって

ヲ顕、「現ス仏性」ヲ。善男子ヲ。諸仏ノ法ヘ爾ナリ。若シクハ仏ノ出世スルサ若シクヘ不」ルサ出世」セ。 仏^見,|衆生」如来蔵,ッ已リッ゚。欲」シット令,|メント開敷|セ為ニ説,|法シ経法|ッ゚除,|滅シッ煩悩| である。

はない。 化することが悟りであることは疑いがない。 『如来蔵経』はこのように述べるだけであって、特に悟りについて言及しているわけで しかし、仏の説法を聞き、煩悩の覆いを取り払って、内にある「如来智」と一体

う概念で説明される。無明が真如を熏習することを「染法熏習」と名づけ、真如が無明を て真如と無明とは常に非一非異の関係にある。 『大乗起信論』(『起信論』)も『如来蔵経』と同様のことを説いている。『起信論』におい 真如と無明との係わり合いは「熏習」とい

熏習することを「浄法熏習」と名づける。

熏習されて真如を了知することがなく、不覚のうちに妄念を生じて、染法が絶えることが (六境) が「縁」となって妄心が生ずる。妄心が生ずることによって、衆生はさらに無明に まず染法熏習を考察する。われわれの心には無明がある。これが「因」となり、 妄境界

覚ニシテ念ノ起テ。現, | 玄妄境界 | ヲ。以」 テノ有, | ルヲ妄境界ナル染法ノ縁 | 故 ニ。即チ熏, |習シ妄心 有,|『妄心|。以」ッ有,|ハッ妄心|。即ッ熏,|習セッレ無明|ニ。不」ハッ了,|ゼ真如ノ法|ツ故ニ。不 明 | 。以 」 テ ノ 有 | ハ ア 無明 ナ ハ 染法 ノ 因 | 故 ニ 。 即 チ 熏 | 習 ス 真如 | ニ 。 以 | テ ノ 熏習 | ス ハ ヲ 故 ニ 則 チ 云何ンガ熏習シテ起「」シテ染法「ヲ不」ラシム断ぜ。所謂以」テノ依「ハヲ真如ノ法「ニ故ニ。有「リ於無 | ニ。 今ヒー4其ヲシテ念著シ造;|リ種種ノ業|ヲ。 受サケ於一切ノ身心等ノ苦ムヲ。

(大正三二・五七八上) (『起信論』)

は消滅する。 妄動にすぎず、実際には存在しないことを理解する。そして衆生は妄心を遠離するために 習されるとき、衆生は自らの心の本性を信じ、自分の面前に展開する現象世界はただ心の ますます修行に励む。その結果、ついには真如の久遠の熏習力によって、無明のはたらき 次に浄法熏習を考察する。衆生心の中に同居する真如が無明を熏習し始める。真如に熏

滅するので、心生滅の相はすべて尽きてなくなる。これを涅槃を得て、仏の不思議業(自然 世界)も消滅する。こうして、心生滅の「因」である無明と、「縁」である六境の双方が消 心を起動させる原因である無明のはたらきが消滅すると、縁となってはたらく六境(現象 得二ヶ涅槃」ヲ成中ズト自然業」ヲ。 ヲ無「」シト前ノ境界「故ニ。種種ニ方便シテ起「」シ随順行「ヲ。不」取セ不」念セ。乃サ至「」ル久遠ノ 上ヲ。以;;jテノ此ノ妄心ニ有;」ハヲ厭ウト求ムトノ因縁」故ニ。即チ熏;j習セラン真如」ニ。自ラ信;」シテ己 ノ性 | ヲ。知||゚ッ心′を動スルノミニコシテ無|。シト前ノ境界 | 。修|。ス遠離ノ法 | ヲ。以|。テノ如実ニ知。 レハ 無」キヲ起故ニ。境界ハ随テ滅ス。以||テノ因ト縁ト倶ニ滅|スハヲ故ニ。心相ノ皆サ尽クハヲス。名トク 熏習力ノ故ニ゚。無明ヘ則チ滅。スハニ。以。トテノ無明滅。スハサ故ニ゚のニ無」シ有」ハコト起。以」テノ 無明, ニ。以, トーノ熏習ノ因縁力, タ故ニ。則タ슉ヒム妄心タシテ厭, イッ生死ノ苦, タ。楽サ求セ涅槃 |云何ンガ熏習シテ起||シテ浄法||ヲ不レラシム断ゼ。所謂以」テノ有||ハヲ真如ノ法| 故ニ。能ク熏||習ス (大正三二・五七八中) (『起信論』)

切衆生はみな真如に熏習されることになる。一切衆生は自己の中に真如の法があると知っ 『起信論』が説く悟りの過程は論理的である。しかし、もしそういうことであれば、一 修行にはげんで涅槃に入るのではないかという疑問が生じる。

この問いに対する答えは次の通りである。真如は本来一つであるが、無明のいとなみに

ただ如来のみが知る領域である。 なりがある。このために衆生が涅槃に入る時期にも無量の差別があるのであるが、これは は 無量無辺の異なりがある。したがって無明の熏習によって起こされる煩悩にも無数の異

無明 | 『起『リッ差別ス。如 」ッ是ノ一切ノ煩悩ヘ。依, | リッ於無明ノ所 | 」サメルニ起"ス。前後無量ニ 真如ヘ本ッッ一ナルサ。而サ有、」ッ無量無辺ノ無明」。従」ッ本已来タ。自性トシッ差別シタ。厚薄不 」同シカワ。 故ニ過恒沙等ノ上煩悩。依「゚リテ無明「ニ起コリテ差別シ。 我見愛染ノ煩悩。依「」リテ 差別アハコト。唯タ如来ノツ能ク知ハタ故ト。 (大正三二・五七八中~下) (『起信論』)

如来蔵思想のうち『如来蔵経』と『起信論』が教える「迷い」と「悟り」を考察した。

機にして、インド大乗が説く迷悟のいくつかをたずねてみた。 \ <u>}</u> 人間はなぜ迷うのかという問いに対して、仏教は確定的な回答を持っているわけではな 迷いから悟りへの過程に関する教義も複線的である。三論宗の迷悟を考察したのを契

第四節 二諦と修道

第一項 四重の二諦について

については後に考察することにし、まず「四重の二諦」の内容を検討してみよう。 一諦に関する観法・瞑想を深めていくことを意味している。このような教義を立てる目的 三論宗は「四重の二諦」という教えを説いている。四重の二諦とは四つの段階に分けて

〈その1 四重の二諦の内容〉

諦とを瞑想することを「初重の二諦」と名づける。玄叡の『大義鈔』巻一はいう。 このような世間の「有」を世諦といい、聖者の「空」を真諦という。このように世諦と真 世界というものが縁起していて、その自性は存在せず「空」であると正しく理解している。 われわれ凡夫は一切世界が実際に存在する「有」であると考える。しかし、聖者は一切

他〔宗〕 ^但ヺ以」テ有ヲ爲」」シ世諦」ト。 空ヲ爲」スノ゙眞諦」ト。

(大正四五・一五下) (『大乗玄論』巻一)

と真諦とを「第二重の二諦」と名づける。 を批判的に反省し、「非有非空」の境地に到達する。そして、初重の有と空を合わせたもの を世諦とし、「非有非空」を新たに到達した境地としてこれを真諦とする。この新しい世諦 しかし、初重の真諦は有を捨てて空に滞る誤りをおかしている。そこで瞑想によって空

今〔三論ヘ〕明,」ヌ若シクヘ有。若シクヘ空。皆サ是レ世諦」ト。非空非有ヲ始メタタ名」」ク眞諦」ト。 (大正四五・一五下) (『大乗玄論』巻一)

不二」というより深い境地に到達する。この時、第二重の真諦・世諦を合わせて世諦とし、 で瞑想を深めて、空有という二辺にも、非有非空という「中」にも執着しない「非二・非 しかし、第二重の真諦は空・有の二辺を捨てて「中」に滯る誤りをおかしている。そこ

と名づける。 新たに開いた「非二・非不二」の境地を真諦とする。この世諦と真諦とを「第三重の二諦

不二ヲ名ヶヶ爲,,ス眞諦, ト。 三二/者空有ヲ爲」シ二ト。非空有ヲ爲||ス不二| ト。二ト與| トヘ不二| 皆ナ是レ世諦ナヲ。非二非 (大正四五・一五下) (『大乗玄論』巻一)

と名づける。第一〜第三重の二諦は教門であり、「不三」を悟らせるための方便である。 の真諦・世諦は合わせて世諦とされ、さらに深い「言忘慮絶」の境地が真諦とされる。こ でさらに瞑想を深めて、名言に滞らない「言忘慮絶」の境地に到達する。この時、第三重 の真諦は「無言」とも「不三」ともいわれる。このような世諦と真諦とを「第四重の二諦 しかし、第三重の真諦は「辺」と「中」を捨てて、なお「名言」に執着している。そこ

無,,キョ所依 (於諦) ノ〔所〕得,始メテ名ヶテ爲,,ス理 (真諦) , ト。 四ニハ者此ノ三種ノ二諦ハ皆ナ是レ教門ナリ。説,,クハ此ノ三門,ヲ。爲」ナリ令」メンガ悟,,ヲ不三,ヲ。

(大正四五・一五下) (『大乗玄論』巻一)

ている。 真理をあらわしていて、その他はすべて衆生を真理に導くための教諦としての役割を担っ 二→言忘慮絶」へと深化している。第四重の真諦である「不三・言忘慮絶」は、三論宗の このような瞑想の深まりに伴って、仏法における真実義は「空→非有非空→非二・非不

〈その2 四重の二諦の経証〉

このように四重の二諦を論じる経証を、玄叡の『大義鈔』巻一は『大品般若経』や『華

厳経』に求めている。

〔初重の証〕

大品經ニ云ク。有ヲ名,|ヶ世諦,ト。空ヲ名,|ク眞諦,ト。初重ノ之證ナリ。 (大正七〇・一二八上) (『大義鈔』巻一)

〔第二重の証〕 大品"又タ云ク。若シクハ有若シクハ無。世諦ノ故"。説, **非有非無, ヲ。

重ノ證ナリ。 [第三重の証] 華嚴經+ニニ云ク。不レ著。」セ不二ノ法」ニ。知レルサ無。」シト一二」故ニ。第三 (大正七〇・一二八上) (『大義鈔』巻一)

名ヲ以説ク。悉ク欲」ス分、|別セント世諦ク義、ヲ。一切諸法ク。語言道斷ニシテ。心行寂滅ナルコト。 如,,シ虚空, ノ。悉ク欲」ス分,,別セント眞諦ノ義,タ。第四重ノ證ナリ。 〔第四重の証〕 華嚴+ニニニ又ク云ク。諦,|了シ分;|別スハ諸法|ヲ時。無」シ有;|ハコト自性|。假

(大正七〇・一二八上)(『大義鈔』巻一)

〈その3 四重の二諦における教と理〉

説いているので、「理」と名づけられる。初重から第三重までの三つの真諦は、名言をもっ きる。三論宗の純粋な教理によると、第四重の真諦(言忘慮絶)のみが名言を絶する境地を 次に、四重のそれぞれの真諦は「教」を説くのか「理」を説くのかを分析することがで

て衆生を教化する段階であるから、いずれもこれらは「教」である。

若シ隨,,^バ義門(教理),'゚。第四重ノ眞^。之ヲ爲」ス理ト。名言ヲ絶スハサ故ニ。自餘ヲ稱」ス教 ト。 名言ニ渉ルガ故ニ。 (大正七〇・一二八上) (『大義鈔』巻一)

的な姿を視野に入れている点において、実践論の趣きがある。 線的な考え方が成立する。『大義鈔』巻一に説かれる次の論理は、悟りを得る修行者の現実 他はすべて「教」である。このように衆生の機根に即して「教」と「理」を考察すると複 重の教えによって開悟する衆生にとっては、第二重・第三重の真諦が「理」であり、その は初重の世諦が「教」の役割をはたし、初重の真諦が「理」になる。同様に第二重・第三 教えを受けて究極の悟りである「言忘慮絶」を体得する修行者が存在する。彼らにとって しかし、衆生の機根の面から「教」と「理」を考えると、議論は複線的になる。初重の

ル^須「|ヒ後重 | ヲ。即サ俗ヲ名」ケ教ト。眞諦ヲ爲」ス理ト。或^有「|リ根縁 | 。禀」ケテ初ヲ不」悟ヲ。 若シ隨,,^バ根門, ニ。義サ亦タ不定ナリ。或^有,」リ根縁,。稟,」ケッ於初重,ヲ了,」悟シ正道,ヲ不レ

|ヲ。方□悟||ル正道|ヲ。第四重ノ眞ハ。名」ケテ之ヲ日」ヒ理ト。自餘ヲ爲」ス教ト。 目」ヶテ之ヲ爲」ス理ト。自餘ヲ名」ク教ト。或ハ有」」根縁」。前ノニニテハ不」悟ヲ。受」」ヶテ第四重 或ハ有,|リ根縁 | 。 禀」ケテ前ヲ猶オ迷ヒ。 受;|ケテ第二重 |ヲ始メテ悟;|ル正道 |ヲ。 第三重ノ眞ノ。 至,,ヶ第二重, ニ゚。始メット悟,,ル正道, ッ゚即チ前ッ名、ケ教ト。第二重ノ眞ハ。稱、シット之ッ爲、ス理ト。 (大正七〇・一二八上) (『大義鈔』巻一)

〈その4 他宗の破斥〉

ある。しかし、三論宗がみずから明かすように、四重の二諦説は他宗を破斥するために次 第に深く考察されたもので、時間をかけて成立した苦心の教義である+∞。破斥の対象とな った他宗は、毘曇宗・成実宗・地論宗・摂論宗などであった。 このような「四重の二諦」説は、三論宗の教義の中核部分を観法としたもので説得的で

對,,シテ毘曇宗, ニ。而立,,テ初重,ヲ。對,,シテ成實宗,ニ。立,,テ第二重,ヲ。對,,シテ地・攝宗, 立川ッ後ノ二重」す。 (大正七〇・一二八中) (『大義鈔』巻一)

嘉祥大師は次のように説いている。 仮+ヨ」を世諦とし、「四忘+ヤ」を真諦とする約理の二諦を説いている。このような成実宗 の「空有」を合わせて三論宗の俗諦とし、非空非有を真諦として、第二重の二諦を立てる。 て三論宗は毘曇宗の事と理とを合わせて俗諦として初重の二諦を立てる。また成実宗は「三 毘曇宗は「刀杖逼迫等」を「事」とし、「無常等の十六諦」を「理」とする。これに対し

諦 | ゚゚。 汝 / 空有 / 二諦 ′ 是 レ我 タ 俗諦 ナ レ メ゚。 非空非有方 ゚ 是 レ 眞諦 ナ ワ。 故 ゚ 有 , 」 ツ第二重 / 二 對,,シテ毘曇ノ事理ノ二諦, こ。明,,シ第一重ノ空有ノ二諦, ヲ。ニニハ者對,,シテ成論師ノ空有ノニ (大正四五・一五下) (『大乗玄論』巻一)

宗の「二」と「不二」とを合わせて俗諦と名づけ、「非二非不二」を真諦として第三重の二 とし、真実性(円成実性)を「不二」としてこれを真諦とする。これに対して三論宗では両 に立てられた。両宗では依他性(依他起性)と分別性(逼計所執性)を「二」としてこれを俗諦 第三重と第四重の二諦は、地論宗+ゼや摂論宗+ゼが説く三性説や三無性説を破斥するため

ニ是レ眞諦ナリ。 故 ニ有、| リ第三重ノ二諦 | 。 ヲ爲サスニ眞諦」ト。今明ス。若シクヘ二若シクハ不二。皆ナ是レ我家ノ俗諦ナリ。非二非不二。方 三ニハ者對ピシッ大乘師ノ依他・分別ノニーッ爲。」シ俗諦。ト。 依他無生・分別無相・不二眞實性 (大正四五・一五下) (『大乗玄論』巻一)

名づけ、言忘慮絶を真諦として第四重の二諦を立てる。『大乗玄論』巻一は次のようにいう。 これを真諦とする。これに対して三論宗では両宗の安立諦と非安立諦とを合わせて俗諦と また両宗は三性を安立諦サホルと名づけてこれを俗諦とし、三無性を非安立諦ニローと名づけて

是レ我ガ俗諦ニシテ。言忘慮絶ハ方ニ是レ眞諦ナリ。 依他・分別ノニオヨビ眞實不二ノ是レ安立諦ナルト。非二非不二・三無性ノ非安立諦ナルトハ皆ナ 四ニヘ者大乘師復タ言フ。三性ヘ是レ俗。三無性ノ非安立諦ヲ爲」ス眞諦」ヒ。故ニ今明ス。汝ノ (大正四五・一五下) (『大乗玄論』巻一)

このように三論宗自身が、他宗との対論の必要性から四重の二諦説を構築したことを明

察して、その仮説を否定する第二の仮説に到達し、さらに考察を深めて第三・第四 思索を深めたのは三論宗における瞑想であったことに違いはない。ある仮説を批判的に考 に到達する思索のプロセスは、『小空経』が説く「創造的瞑想」と同一である。これはまた 義を意識しながら形成された。観法の深化は他宗の教義の破斥が目的であったとしても、 かしている。 「破邪顕正」といわれる三論宗の根本姿勢でもある。 四重の二諦説は純粋な瞑想の深まりのみから生まれたのではなく、 他宗の教 の仮説

〈その5 開門と合門〉

れ、この二つを合わせて第二重の俗諦とする。これは初重の真・俗を合わせたものである ので「合門」の俗諦といわれ、これに対する合門の真諦は「非空非有」の真理である。 「合門」という観点から分析する。小乗の二諦おける俗諦と真諦の二つは「開門」といわ 『大義鈔』巻一において玄叡は、四重の二諦の中の初重と第二重とを取りだして、「開門」

空ヲ名||ヶ眞諦| ト。 有ヲ稱||ス俗諦| ト。 此レヘ是レ開門ナリ。空有ヲ爲」シ俗ト。 非空 涯

この関係を図示すると次のようになる。

開門 初重の俗諦と真諦。

合門 第二重の俗諦(初重の真・俗を合わせたもの)と、第二重の真諦。

をあらわしているので「体」と名づけられ、開門(初重)の真・俗と合門の俗諦は「用」と 開 ・合の二諦については体と用の別が論じられる。合門(第二重)の真諦はこの中で真理

名づけられる。

開門ノ二諦ト。合門ノ俗諦トハ。名」ケテ之レヲ爲」ス用ト。合門ノ眞諦ハ。目」ケテ之レヲ日」フ體ト。 (大正七〇・一二七下) (『大義鈔』巻一)

合門の真諦(非空非有)を体というのは、非空非有は諸法実相をあらわしていて、有・空

ままでは衆生には理解しがたいので、仮に有・無と説いてこれを「用」とするのである。 を超越した真理であるのでこれを「体」と名づける。しかし、非空非有という真理はその

『衆生」』。假『説」』ヶ有無」す。是」故『有無ハ目」ヶテ之レヲ爲」ス用よ。 諸法實相^。未,,ずハタ曾テ有無,ニ故ニ。非有無ヲ名クテ臼」ワ體ト也。 非有非無ナレドモ而モ爲!

(大正七〇・一二七下) (『大義鈔』巻一)

重にも適用可能であり、四重の二諦の根本構造を解明している点で興味がもたれる。 玄叡の開門・合門の説明は初重と第二重に限られているが、同じ考え方は第三重・ 第四

〈その6 四重の二諦を説く目的〉

れる。 三論宗が その一つは仏法の奥義を極めようとする努力であり、今ひとつは修道の過程を説き 「四重の二諦」という観法を立てるのは、二つの目的を持っているように思わ

明かすことである。

探求する過程を説いている。われわれは瞑想を深めることによって、より深い真理に到達 と名づける。この新しい境地もさらなる瞑想によって否定され、第三重の真諦として「非 においては「非有非無」と「非有非空」は同じ意味を持つ用語として用いられている。 もまた一辺とみられ、「空を空じる」という思想が生まれてくる。『中論』においては必ず 法であって、「空性」を超える真理は探究されていない。しかし、中国においては「空性」 の奥義を極めようとする努力のあらわれである。 二・非不二」という境地が開かれる。さらに瞑想の中で真理の探究は続けられ、第四重の 「非有非無の中道」であったが、中国おいては「非有非空の中道」が説かれる。嘉祥大師 「言忘慮絶」という境地が開かれる。このように四重の二諦説は、 第一の仏法の奥義を極めることについて考察する。『中論』において「空性」は最勝の仏 四重の二諦説は、まず初重の二諦を瞑想によって止揚し、第二重の真諦を「非有非空」 視界は開けて澄明な心境を抱くことができる。 三論宗が四重の二諦を説くのは、 仏法における真実義を 仏法

第二に「四重の二諦」 説の修道論的側面を考察する。パーリ聖典のひとつである『小空

た菩薩はそこから立ち上がり、無限の時間をかけて十地の階梯をひとつずつ登りつづけ、 もの」の否定の過程は、「十地の菩薩」の修道そのものと考えることができる。初地に至っ として、そこで一応思索をとどめているが、「言忘慮絶」はさらに深い瞑想によって否定的 によって否定されなければならない。嘉祥大師は「言忘慮絶」を第四重の 合いを込めて、「残れるもの」と呼んでいる。この「残れるもの」はさらにより高次の瞑想 に示す修道論を説いていると考えることができる。 に反省され、より深化した真理に到達しうる。四重の二諦に説かれている瞑想と「残れる ことを教えている。『小空経』はそのより深い真理を、否定されずに残ったものという意味 ついに第十法雲地に達するのである。 ある境地を批判的に瞑想するとき、その境地を超えたより深い真理に到達しうる 四重の二諦説は、菩薩に対して修道の過程を具体的 「残れるもの」

第二項 出入観と並観について

三論宗の二諦義は観法の観点から論じられるとき、出入観と並観という修道論となる。

に述べている。 すなわち、禅定に入って世諦の「理」を観じ、次いで真諦の「理」を感じるという出入を 諦を並べて観ずることをいう。他宗の教義を嘉祥大師は『二諦義』巻下において次のよう 中心とする。また「約理的」な並観とは、世諦と真諦の「理」が相即しているとして、二 修道論が中心であったが、嘉祥大師はこれらを「約教的」な修道論に組織しなおしている。 嘉祥大師の活躍した頃の中国において、この出入観と並観とは標準的な観法として行じら 「約理的」な出入観は、二諦を二つの理と考えることによって出入観が成立すると考える。 三論宗以外の宗派においても教義が整えられていたニナー゙。他宗の観法は「約理的」な

以」デノ有 | ルョニ理 | 故 "。有 | 』出入觀 | 。有 | 』二諦ノ並觀 | 。 他〔宗〕ノ明サク。 二諦ヘ是レ有、|ワ二理 | 。 三假ヲ為。|シ世諦ノ理 | ヒ。 四忘ヲ為。|ス真諦ノ理 | ヒ。

(大正四五・一〇九中) (『二諦義』巻下)

に至るまでは「出入観」を修し、第八地に至ってはじめて並観を修することができる、 嘉祥大師の時代にもっとも盛んだった考え方は、梁の三大法師の説で、 初地から第七地

に行じることが可能になり、また、真諦と俗諦とを瞑想の対象として並べて観ずることが 可能になるからだと考えていた。 いうものである。そのように考える理由は、第八地の境地に至ってはじめて道と観を同時

地ニ始テ得||^並觀| ヲ。 八地ノ菩薩ヘ道ト觀ト雙行シ。 真ト俗トヲ並照スハ也。 三大法師が於」ッ世ニ盛行スルロトハ者。八地ニ並觀ス。初地ワワ至「ハマテハ七地「ニ出入觀ナワ。八

(大正四五・一〇九中) (『二諦義』巻下)

溶融するという考え方は成立しない。約理的な立場からは俗諦と真諦との溶融・相即を合 理的に説くことはできないと考える。 諦とが共に独立した真理であって、二つの真理が凝然として存在するならば、色と空とが 色」という「色と空との相即」を合理的に説明できない、と嘉祥大師は考える。 俗諦も真諦も共に真理であるとみる「約理的」な修道論においては、「色即是空・空即是 俗諦と真

有,|^兩境 | 在」ッテ中ニ而モ雙照スルッ為,|セメ並觀 | ピ 是ノ事不」然タ゚。經ニ明タス゚照,|シ有即

為川スヤ並觀」上耶。 是空, ナリト。照,|ス空即是有,ナリト。何レノ時ニカ有,|リタ兩境, 。凝然トシタ在、リタ中ニ雙照スルタ (大正四五・一一〇中) (『二諦義』巻下)

心が動ずる瞬間が「出」である。 といい、心が正観から離れることを「出」という。瞑想に鎮んでいる状態が「入」であり、 第的な観法とは異なった考え方を表明している。すなわち、心が正観にあることを「入」 『二諦義』巻下は、三論宗の出入観を次のように説くことによって、従来の段階的・次

^{レ ジ心ヲ動」 ズルヲ念ヲ即チ名ヶテ為」ス出宀。起,|スヲ斷常ノ心 |ヲ為」シ出宀。在,|ルヲ正觀 |ニ為」ス入} 出入觀トヘ者。大師〔法朗〕ノ云ク。心カ常ニ在、トテ正觀ノ中、ニ行スルタ名クテ為」シ入ト。纔ニ生 (大正四五・一一〇中) (『二諦義』巻下)

斥して、無所得の観法を説こうとしている。 の約理的な教義は「定性」「有所得」の思想に堕していた。三論宗はこの有所得の思想を破 三論宗はそれ以前の約理的な出入観とは異なった約教的な考え方を提示した。三論以前

第三項 三種並観について

種並観を説いている。三種とは横論の並観・不二横竪の並観・得失の並観をいう。いずれ 三論宗では出入観と並観のうち、出入観には重きを置かず、 約教的な並観を重視して三

も初章義の展開である。

溶融しうる用・教である。 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 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 第一に横論の並観とは、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 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

為」スナリ有ト。非無ヲ為」スハ無ト。指」シテ有ヲ為」スナリ無ト。指」シテ無ヲ為」セバ有ト。照」スハ有 假『説」*有ト非有ヲ為」シ有ト。假「説」*無ト非無ヲ為」ス無ト。非有ヲ為」スヘ有ト。指」シテ無ヲ

ヲ即チ照」ス無ヲ。指」シテ有ヲ為」セバ無ト。照」スハ無ヲ即チ照」スナリ有ヲ。詺」ケテヒルヲ為「スナリ並 (大正四五・一一〇中)(『二諦義』巻下)

ところが、この「不二」もまた絶対的な真理ではなく、「二」は「不二」と相即し、「不二」 きる。世間と勝義とは別個の独立した概念ではなく、互いに相即・溶融している。 ら世間の諸法がそのまま勝義の実相であり、仮名を破壊することなく等覚を得ることがで は「二」と溶融している。このように瞑想する境地を不二横竪の並観という。「二」と「不 る二つの概念は、独立・固定した実体をもたず、互いに溶融・相即する「不二」である。 二」は横に並べて相即しており、竪に並べて溶融している。二と不二とが相即しているか 第二に不二横竪の並観とは、次のように瞑想することである。有と無のように相対立す

若シニガ異,,ナレバ不ニー,こ。則チ壞,,シテ假名,ヲ説,,ク實相,ヲ。 無…シニノ異、」ルコト不二、こ。無、、シ不二ノ異、」ルコトニーこ。 故ニ不」シッテ壊「」セ假名「ヲ。説「「キ諸法ノ實相「ヲ。不」シテ動「「ぜ等覺「ヲ。建」「立ス諸法「ヲ。 二ヵ不二。不二ヵニナッ。 只ダニハ即,,シ不二, こ。 只ダ不二ハ即, スニこ。

不」シテ壊「|サ假名 |ヲ説「|クサ實相 |ヲ故ニ。 二ハ即サ不二ナサ。 所以ニニト不二ト横豎ノ並 (大正四五・一一〇下)(『二諦義』巻下) 〔觀〕 ナ

はないが、菩薩は無所得の境地にあり、凡夫は有所得の境地にある。そこで諸仏・如来は を観ずる並観のことをいう。仏・如来からみれば、修道というものに得も失もあるわけで じて、衆生を仏法の奥義に導くために特に重要なものとされている。 無所得を発こす瞬間をのがさず教化の手をさしのべる。この第三の並観は於諦を教諦に転 両者を並観して、あらゆる機根のものを漏らすことなく観法の中にとどめておき、凡夫が 第三に得失の並観とは、対機教化の立場から、菩薩の無所得と凡夫の有所得との相即と

菩薩^常ニ照||シ無得|ヲ照||ス有得|ヲ。

道ハ未,,ァラズ曾テ得ト無得,トニ。於,,テハ衆生,ニ有得ナリ。於,,テハ諸佛・菩薩,ニ無得ナリ。 今還ヶ照,,シ衆生ノ有所得,す。照,,ス菩薩ノ無得,す。

此ノ二觀ヲ常ニ照シテ。無」シ有」ハコト一念トシテ不」ル照サ時」。

若シ使,,メバー念で不, シサラ照,,サ有得ノ衆生,,ヲ。諸佛ニ即チ有,,ラン漏シスルノ機ヲ之失,。

268

衆生が機が發ストモ。即便チ不レザラン覺セ。

為」ッ是ッ故゚。 所以゚常゚照,|ӽ有得ノ衆生,|ッ。 (中略)

此゚即ッ常゚照||スッ得・無得|ッ名||ク並觀|゚也。此ノ義最要サッ。

(大正四五・一一〇下)(『二諦義』巻下)

うにあげている。 玄叡は『大義鈔』巻一において、嘉祥大師とほぼ同じことを述べて、その教証を次のよ

「横論の並観」の教証

大品經ニ云々。色へ即チ是レ空ニシテ。空へ即チ是レ色ナリト。 此レハ横即ノ證ナリ。

(大正七〇・一二九上) (『大義鈔』巻一)

「不二横竪の並観」の教証

中論ノ四諦品ニ云ク。假名ハ即チ是レ中道ノ義ナリト。此レハ豎即ノ證ナリ。

「得失の並観」の教証

涅槃經ニ云ク。 一切、世諦ヘ。若シヘ於、」テ如來 」 ピ。即サ是ン第一義諦ナリト。得失即ノ證ナリ。

(大正七○・一二九上)(『大義鈔』巻一)

道の過程を説いていると考えられる。次項で考察するように、それは十地の菩薩が段階を ろであり、有所得の境地を否定して無所得の境地を求める精神である。『小空経』が説く「創 境地へと進んでいく。その具体的な観法は、現在得ている境地をまだ不充分な境地として 修行の側面を説いている。菩薩はこの二つの観法を繰りかえすことによって、徐々に深い ひとつずつ、無限の努力を重ねて登っていくことを意味している。甚深の仏法を求める自 造的瞑想」と軌を一にする思想である。三種並観の第一と第二とは、このような菩薩の修 否定し、さらに新しい境地を切り開いていく瞑想である。それが嘉祥大師の意味するとこ 三種並観のうち、第一の「横論の並観」と第二の「不二横竪の並観」は、菩薩の自利の

利の修行は、そのような努力の果てしない継続である。

宗においては、 最要なり」と説かれるように、衆生の教化が大乗の菩薩の最も重要な修行とされる。三論 方、第三の「得失の並観」は、諸仏・菩薩の利他の修行の側面を説いている。「この義 常に衆生済度を究極の目的として教義が組み立てられている。

第四項 四節の並観について

かを判別するものではない。さまざまな観点のあることを叙述したもので、固定的な考え れは「四節の並観」といわれ、 分けて考察した。次に菩薩は修道のどの階位において並観を獲得するかが論じられる。こ ではなく、状況に応じて流動的に考え得ることを示している。 |種並観は観法の対象を、(一) 有と無、(二) 二と不二、(三) 有所得と無所得の三つに 四つの考え方を標記したもので、 四節のうちどれが正しい

滅 ・不二の観を発こす。後の階位において発こす二諦並観と比べて、明・暗の差別はある 第一節は初発心より二諦を並観するという。 声聞と異なり菩薩は初発心の時に、 不生不

が、その内容に本質的な違いはない。この考え方は『六十華厳経』の「初發心時 (大正九・四四九下) の思想と共通している。 便成正覺_

學,,ス二諦ノ並觀,ヲ。乃至後心ニ亦タ學,,ス二諦ノ並觀,ヲ。而サ不」アラス無,,キニ明ト晦ト為,」ス 從,| リ初發心 | 已來即サ並觀ス。 (中略) 初發心ニ即サ學,|ス二|諦| ヲ。 無」シトハ有,|ハコト菩薩ハ不| ワー異ー。 晦ノ故ー為,|シ初心 | ー。明ノ故ー為,|ス後心 | ト。 レハコト學「バ二諦 「ヲ者。凡ソ是レ菩薩ヘ。即チ學「「ス二諦觀「ヲ。為」ソ是ソ故ニ。初發心ニ即チ

(大正四五・一〇九下)(『二諦義』巻下)

は凡夫位でなお伏道であるが、初地は聖位であり断道である。よって初地において本来の 十心の菩薩はなお不並であるのに対して、初地の菩薩がはじめて並観を得るという。 第二節では菩薩の内にも並と不並とがあることを説く。この考え方によると、 地前の三 地前

第二節"明,|ストヘ並觀, ッ者。明トス地前ノ三十心ヘ。未、スシテ得,|並觀, ッ。初地ノ菩薩ス゚の

並づ。地前へ是で凡夫で位すり。初地へ是で聖位すり。地前へ伏道すり。初地へ斷道すり。 メテ得_中ルコトヲ並觀」ヲ。(中略) 明 | ス地前ハ淺ナルガ故ニ云 | _ フコトヲ未 」 ズト並バ。初地ハ深ナルガ故ニ

(大正四五・一〇九下~一一〇上)(『二諦義』巻下)

ら無生忍!!+四を得て、はじめて方便を獲得する。行の立場から論じても初地から第六地ま 般若は得ているが方便はいまだ得ず、順忍ニナニである。第七地は無生を得ることが深いか 全く並観しないというわけではないが、方便の智が浅いので充分な並観とはいえない。 方便を獲得する。この時はじめて、般若・方便を並観し、二諦を並観する。第六地までは では、檀波羅蜜ニキールまたは般若波羅蜜でまだ方便は得ていない。第七地に至ってようやく 第三節は第七地の菩薩が並観するという。第六地までは無生ニナニを得ることが浅いから、

忍 | ヲ故ニ並ブ也。 十地ハ皆ナ無生ナレドサ。 前ノ無生ハ淺ナルヲ故ニ為, | ス順忍 | ト。 七地ノ無生ハ 第三節^明,|ゞ七地ノ菩薩ノ並觀,|ッ。 大論ニ云,||▽七地ノ菩薩^得,| スト無生忍,|ッ。(中略) 所以 深ナハガ故「。為|「「無生忍 | ト也。又タ約|「スハニ行論| 「。 初地「檀波羅蜜ナワ。六地「般若波 ヘ七地ノ並觀トヘ者。攝||メテ前ノ六地|ヲ。並ニ為||ノ順忍|ノ故ニ未」メ並メ゙。七地ニ得||スサ無生

ヾ慧解ス。 具、」スホニ二慧、ヲ故ニ並觀ナリ。前ノ六地ハ非、アラメ不、」サルニ並觀、セ。 羅蜜ナリ。 未」得||方便| ヲ。 七地「得|」ハ方便| ヲ。(中略) 慧「有|」レバ方便| 解シ。

(大正四五・一一〇上)(『二諦義』巻下)

地に至ってはじめて無功用ニ+セ道を得る。よって八地において並観する。 第四節は第八地の菩薩が並観するという。第七地以前はなお有功用ニートメ道であるが、八

並觀」ョ也。 此^就||テ功用・無功用| ニ判」ゞ之ヲ。初心カラ至||ハマテヘ七地| ニ。未」得||無功用道| ヲ。八 第四節^者。從,|"初心|訖"至,|"七地|"。未」得,|並觀|"。至,|"八地|"始ステ並觀ス。 『得_{||}ハッ無功用道 | ッ故 ゚。得||ハ並觀 | ッ。此^約||シッ功用・無功用道 | ゚。判||ゞ並觀・不 地ニテ得」バ゙無功用道」ッ故ニ。七地已前ヘ。未」シテ得」無功用道」ッ。未」ス並觀」ナラ。八地 (大正四五・一一〇上) (『二諦義』巻下)

時に、修行が進むにつれて観法の境地が次第に深化することをも明かしている。具体的に 嘉祥大師の説く「四節の二諦」は、初発心の菩薩から二諦を並観できるとはいうが、同

は、 明らかにしている。 観」という視点から説き明かしている。 ればならない。このように「四節の二諦」説は、初発心から第八地に至るまでの修道を「並 境にこだわることなく、その心境を捨てることによって、次の新しい境地を切り開かなけ らわれることのない無功用の心境に至る。 菩薩は初発心から仏果に至るまで、休むことなく修行に努めなければならないことを 十地の階梯を登るにつれて菩薩の心境は透明になり、 並観を重視するのは三論宗に特徴的な修道論であ 十地の菩薩は常に修行に努めて、すでに得た心 第八地に至ってなにものにもと

第五項 禅宗の見性について

な 現在到達している境地を捨てて、さらに深い境地に到達するための瞑想を説いている。そ の根幹にある思想は破邪顕正の精神であり、『小空経』の「創造的瞑想」である。 いても初地・歓喜地は説くが、 本節で考察した「四重の二諦」「出入観と並観」「三種並観」「四節の並観」は、いずれも 禅宗でいう「見性ニ+ヘ」体験を特に取りあげることはな 三論宗に

して、歓喜の偈を多く残している。その一例を道元の『正法眼蔵』溪声山色の巻から引用 してみる。これは東坡居士の偈である。 三論宗の思想を受けつぎながら後に発展した禅宗は、 初地における歓喜を比較的重視

夜來 八萬四千/偈 谿聲ヘ便ヘサ是レ廣長舌 山色 無」シ非」ザルへ清淨身」ニ

他日 如何シッ睾,,似セン人, ニ

(大正八二・三八中)(『正法眼蔵』巻九)

を発得した歓喜をあらわしている。道元自身も見性体験を「心身脱落」と表現している。 この偈は溪声の説法や山水の清浄身によって、八万四千の教えを聞き、廓然として見性

『正法眼蔵』溪声山色の巻はこのほかにもいくつかの歓喜の偈をあげている。その中から

香厳智閑禅師の偈

一つをあげてみる。

撃"亡,|ゞ所知 | ヲ。 更"不,|自ヲ修治 | セ。 動容"揚,|〃古路 | ヲ。 不 ↘墮,|t悄然√機 | ニ。 處

處"無,,»蹤跡 , 。聲色 /外 /威儀 ヲ。 諸方 /達道 /者 ヘ。 咸 サ 言, | ッ上上 /機 , ト。

(大正八二・三九中) (『正法眼蔵』巻九)

霊雲志勤禅師の偈

ァ如今 」 ・更ニ不」疑り。 三十年來尋;;"劍客;"。 幾回ヵ葉落チ又タ抽」ク枝ヲ。自||從リ一||見シテ桃華|ヲ後ヘ。直リ至||

(大正八二・三九中) (『正法眼蔵』巻九)

むしろ十地の階梯を上へ上へと登ることを中心的な修道論としている。 は、むしろ禅宗であり、『絶観論』 =+という論書があらわされている。これについては第 三章の第一節において考察する。三論宗においては、初地の悟りにこだわることはなく、 ているが、これについても詳しくは説かれない。「絶観の般若」という思想を発展させたの 三論宗において初地に達した歓喜は、「絶観の般若ニートス」という言葉でわずかに表現され

ぐりあえる喜びの一面がある。三論宗は喜びの側面を強調することはなく、日々歩き続け て留まることのない側面を重視する。禅宗は悟上に悟を求めることも強調するが、同時に、 修道には日々汗を流して歩み続けるという一面と、一日歩くたびごとに新しい風光にめ

全な形で発得され、衆生済度の能力が急速に高まるからである。 視している。特に第七地への証入を大切にする。それは方便がはじめて第七地において完 見性や歓喜地の体験を重視している。三論宗は第二離垢地から第十法雲地までの修行を重

羅什訳『中論』第十八章の第九偈は次のように説く。

自ヮ知リテ不」隨」ヮ他ニ

寂滅ニシテ無」の戲論

無」ク異無」シ分別」

是ヲ則チ名,,ク實相,ト

(大正三〇・二四上)(『中論』巻四)

二中村元氏は「中道と空見」(「結城教授頌寿記念・仏教思想史論集」大蔵出版・一九六四)の中で、「無 限に否定を継続し正反合の過程を経て窮極目的に向かって発展するという思想は、これを『中論』のうち

に見いだすことは困難である」と述べている (一七六頁参照)。

≖ 「世間の眼見」という表現は、『中論』第二・1偈を導く青目の註釈の中にみられる。これは「世間の

通常の物の考え方」をあらわす言葉として用いられている。

問曰。世間眼見三時有作。已去未去去時。以有作故當知有諸法。

(大正三〇・三下) (『中論』巻一)

四 | 因縁仮名の有無」について『浄名玄論』巻六は次のように説いている。

因縁假名/有無^。則サ有^不」住」サ有"。有^表」ヌ不有」サ。無^不」ハサ住」サ無"故"。無^表」ヌ不無」サ。

如」*此,有無小。能,表,,,,,,不二正道,,,,,。

(大正三八・八九三下) (『浄名玄論』巻六)

『大智度論』巻一は次のように述べている。

五

世界〔悉檀〕者。有法〈從,,因縁和合,故有"シケ無,,別性,。譬如、車′轅軸輻輞等和合故有ッケ無。別"車,,。

(大正二五・五九中) (『大智度論』巻一)

『大智度論』巻一は次のようにいう。

人亦如¸是。五衆和合故有¬៉्無;¡別¨人; 。

六

云何各各為人悉檀者。觀,人、心行,而為"説、法。於,,一事中,或聽或不、聽。如,,經、中所,、說。

此二經云何通。答曰。以ヒ有」人疑;|後世|不」信|罪福|。作;|不善行|墮サ斷滅見」。欲ヒ斷|液ク疑|捨サ 業/故。雜,|生^世間|得,|雑觸・雑受|。更有_破群那經/中"〈説k。無,|人得|」觸無、」人得サ」受。問日。

其ノ人^我見倍復ス。牢固ニシッ不」可,|移轉|。以」是故不」説」有,|受者・觸者|。如」是等相。是ッ名,|各各 為人悉檀」。 墮,|計常/中| "。破群那 シッシー彼惡行」。欲、拔「彼斷見「。是故説ヒ雜「生シッ世」得サ雜觸・雜受」。是「破群那ヘ計」有、我有「、神。 問」佛言。大徳"誰ッ受クハト゚。若佛説||某甲・某甲ッ受| 。便ケ墮||計常ノ中| ピ。 (大正二五・六〇上) (『大智度論』巻一)

『大智度論』巻一は次のように説いている。

t

則増二益スルガ瞋恚火」故ナリ。 瞋恚病中,不,,名為,ゝ善。非,,對治ノ法,。所以者何。觀,,身ノ過失,名,,不淨觀,。若瞋恚人觀,過失,者。 病,非、藥。(中略) 佛法ノ中ノ治;|心病,亦如、是。 不淨觀ノ思惟ノ。 於;|貪欲病中,名為;|善對治法,。於;| 中 | 。名為 」 藥。於 | |餘病 | 非 」 藥。若 | |輕冷 ナ ル 甘・苦・澀 ′ 藥草・飲食等 | 。於 | 熱病 | 名為 」 藥。於 | |餘 對治悉檀者。有法ヘ對治スメーキヘ則有。實性則無。譬如、」重熱ヤス膩・酢・鹹ン藥草・飲食等 。 於、」風病ノ (大正二五・六〇上) (『大智度論』巻一)

『大智度論』巻一は次のように述べている。

第一義悉檀者。

八

佛・阿羅漢フ所」行真實法ペ。不」可」破不」可」散。上フ於「「三悉檀中「所」フ不」通ヤ者ペ。此フ中「皆サ通ス゚

一切法性・一切論議・語言。一切是法・非法^。一一"可,|分別^破散, ス。諸佛・辟支

(大正二五・六〇下)(『大智度論』巻一)

過,|一切語言/道,心行/處滅シッ遍ック無,|所依,不」示,|諸法,|。諸法實相^無」初無」中無」後不」盡不」壞。

是名,,第一義悉檀,。

(大正二五・六一中) (『大智度論』巻一)

九 『成唯識論』巻八の第二一偈の前半は次のように説いている。

(大正三一・四五下) (『成唯識論』巻八)

+ 『成唯識論』巻八の第二〇偈は次のように説く。 依他起自性 分別縁所」生

此遍計所執 由,|彼彼遍計| 遍||計種種物|

自性無,,所有,

(大正三一・四五下) (『成唯識論』巻八)

圓成實於」彼〔依他起〕

『成唯識論』巻八の第二一偈の後半は次のように説いている。

+

常遠二離セル前」ノヲ性ナリ

(大正三一・四五下) (『成唯識論』巻八)

+1『六十華厳経』巻一九に次のようにいう。

菩薩心淨不作二 亦復不作不二法

捨離二法不二法

覺悟衆生語言道

(大正九・五二四上)

士 『六十華厳経』巻三〇に次のようにいう。

切諸佛。悉有無量法身離礙。(中略) 不著世間。 解世真實。行出世法。 斷語言道。 攝無言際。

(大正九・五九三中)

+四 平井俊栄氏「中国般若思想史研究」四七一~四七三頁参照。

+〒 三仮とは因成仮・相続仮・相待仮をいう。因成仮とは一切の有為法は必ず因縁をもって生ずることを いう。相続仮とは有為法が前後相続して存在することをいう。相待仮とは短に対して長あり、苦に対して

楽あるような相対をいう。

+< 四忘とは有・無・亦両・亦非の四句を絶するを真理となすことをいう。

七七 地論宗は世親の『十地経論』を主たる研究対象とする中国の学派のことをいう。菩提流支・勒那摩提

を中心としている。

摂論宗は真諦訳『摂大乗論世親釈』を主たる研究対象とする中国の学派のことをいう。

+カ 安立諦とは、真如を仮に言説をもって差別してあらわすことをいう。

非安立諦とは、非安立真如ともいい、真如の体が名言を離れて寂滅無為であることをいう。

|1+|| 平井俊栄氏「中国般若思想史研究」春秋社・一九七六・五八二頁参照。

1+1 無生とは、生死を離れた涅槃の理性を意味する。

| i+|| 順忍とは、菩薩道において無生の果を趣向する第四・五・六地の菩薩の境地を指す。

二十四 無生忍とは、不生不滅の法性を忍知して、決定・安住する位をいう。

ニ+エ 檀波羅蜜とは布施の行をいう。

ニ+k 有功用とは、まだ自在に無相観を修習することができないために、 なお、 方便・工夫の助けが必要

なことをいう。

ニキャ 無功用とは、 何ものの助けを借りることなく、自在に自由に仏道を進むことをいう。

□+< 見性とは、自己本具の自性清浄心を徹見することをいう。教外別伝・不立文字・直指人心・見性成

仏ともいう。

「絶観の般若」は『大乗玄論』巻四(大正四五・五〇中)において説かれる。これについては第三章の

第一節で考察する。絶観とは「観を断ち切る」ということであり、高山の頂上に登って新しい風光に接し

たときの高揚感をあらわしている。

『絶観論』は敦煌で発見された禅の論書である。作者は牛頭禅の祖といわれる法融(五九四~六五七)

とされるが異論もある。