

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について

——『法華義記』を中心に——

ジョアキン モンテイロ

(一) 問題の所在

本論文は二つの目的に基づいている。その一つは、『法華義記』における「二諦」と「因果」を明らかにすることによって成実論師の思想を再検討するところにある。もう一つは、中国仏教思想における「大乘主義」の二つのあり方（つまり、「相即論的大乗主義」と「如来藏思想的大乗主義」の二つのあり方）に対して成実論師の思想を位置付けるところにある。前者に関していえば、これまでの『法華義記』研究とは多いとは思われないが、そのほとんどはあくまでも『法華経』の註釈としての『法華義記』研究であったので、成実論師の思想を中心にした『法華義記』研究がほとんどなかったと考える。『法華義記』とは成実論師の思想に基づいて構成されていることの論証がこのような研究の成立前提にならざるをえないが、『法華義記』における「二諦」と「因果」の分析を

駒澤短期大學佛教論集第九號 二〇〇三年十月

一三九

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

一四〇

の二つのあり方に対する善導の異質性が既に指摘されたが、最近の私は「往生の因果」という新しい概念を構成することによってこの異質性の論理的内容を明確にしえたと考えている。²法雲における「因果」は「成仏の因果」である点においては善導における「往生の因果」に対して異質な側面を有しているように考えられるが、両者の思想は「非大乘主義」的である点において共通な側面を有しているのである。その意味では、法雲における「二諦」と「因果」を明らかにすることによって中国仏教思想における成実論師の位置及び善導と成実論師との思想的関連性を充分に問題にしうると考えられる。そして、その研究に基づいて中国仏教における非大乘主義の系譜が明らかになりうるかもしれない。『法華義記』における「一乗の因果」と深く関連するもう一つの重要な問題が存在するのである。これまでの「一乗思想」の研究では「仏性の一乗」と「三乗—五性各別説」との対立が中心的な論点でありつづけただけではなく、「仏性」³「一乗」という考え方が自明の前提であったように考えられる。それ故、「仏性」³「一乗思想」³「平等主義」と「唯識」³「三乗思想」³「差別主義」という安易な対立が中心論点となったことよって「一乗思想」のその他のあり方の可能性がほとんど問題にされなくなったと考えてよい。私に見れば、いわゆる「仏性思想」は仏教の正しいあり方ではありえないし、「平等

通して成実論師の最も中心的な思想論点である「約理の二諦」と「仏性」の「本有」—「当有」の意味を検討することが充分に可能であるように考えられる。なぜならば、『法華義記』における「二諦」理解は「約理の二諦」と深く関連している可能性が極めて高いし、そして、この「一乗の因果」が「有所得」を内容としているように見えるが故に「仏性」の「本有」—「当有」論争と関連している可能性が極めて高いと考えてよい。後者に関していえば、『法華義記』における「二諦」とは一種の「断絶の論理」を内実としており、するならば「相即論的大乗主義」と本質的に対立しているように考えられるし、そして、『法華義記』における「一乗の因果」が「有所得」の立場に立脚していることになれば、この思想は「如来藏思想的大乗主義」と対立している可能性も高くなるように考えられる。私のこれまでの中国仏教研究では「大乘主義」のこ

思想」でもありえないと考えられるが故に「一乗思想」と「平等主義」を積極的に切り結ぶことであれば、「仏性思想」とは全く異つた「一乗思想」のあり方の可能性を問題にする必要があると考えている。その意味では、『法華義記』における「因果の一乗」が極めて有意義な発想になりえると考えられる。つまり、「因果の一乗」といふ発想は仏教の正しいあり方を代表している点において「仏性思想」の論理的克服を可能にすると同時に、「仏性思想」の本質的な差別性の克服をも可能にすることによって初めて「平等主義」の思想にはなりうるのである。「仏性の一乗」は一般的に「無所得」の教えとして了解する根深い前提が存在するところで唯識における「有所得」が「三乗思想」との関連によって「差別主義」として了解する強い傾向が存在するのである。けれども、厳密に考えれば、社会の現実がその本質において差別的であると考えられるが故に「無所得」とは反差別の思想では全くありえないと考えてよい。³すべての「平等主義」は現実社会のこうした差別性を批判的に克服する運動でなければならぬと考えられるが故に「有所得」を前提にしていると結論してよい。なぜならば、社会倫理ということは「ある現実」に対して「あるべき現実」を想定しなければならぬし、現実における差別性に対しての「平等主義」とは社会のあるべき姿として存在するか

らである。〈無所得〉という発想には〈ある〉と〈あるべき〉の区別が成立のしようがないことに対して〈有所得〉がこの区別をその根本前提としているのである。その意味では〈有所得〉的な仏教理解のみが社会倫理と平等主義の根柢にはなりえるのである。差別問題との関連から見れば、唯識思想における〈三乗思想〉と〈五性名別説〉には明らかに問題があると認めざるをえないが、〈無所得〉を前提にしている〈仏性の一乗〉に対するこれまでの常識を以ってこの差別性を克服しえないと結論してよい。『法華義記』における〈因果の一乗〉は〈有所得の一乗〉である点において〈三乗思想〉―〈五性各別説〉を前提とする唯識思想における〈有所得〉のあり方と〈仏性の一乗〉における〈無所得〉の同時克服を十分に可能にすると考えられる。その意味では、『法華義記』における〈因果の一乗〉は〈一乗思想〉に対する新たな理解を可能にする結論としてよい。『法華義記』における法雲の『法華経』理解と関連するもう一つの重要な問題が存在する。一般的によく知られているように、法雲の『法華経』解釈では『法華経』と『涅槃経』との対比が重要な論点になっている。法雲がこの論点との関連において『法華経』における〈仏身常住〉と〈仏性〉の存在を否定しているが故に、この否定は多くの場合において〈法華経〉に対する否定的な評価として了解されているのである。つまり、〈仏身常住〉と〈仏性〉の存在の

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について(ジョアキン)

一四一

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について(ジョアキン)

周知のように、吉蔵は三論学派を大成した人として著名であるが、またその生涯を通じて法華経研究に心血を注いだ仏教者としても知られている。吉蔵の法華経解釈の主眼は、大方の吉蔵研究者が共通して指摘しているように、前代の法華学の権威光宅寺法雲(四六七―五二九)の法華経解釈を批判し、超克することであった。では、法雲と吉蔵において、いかなる点がその解釈上の争点になったのかといえ、それは「仏身の常住」と「仏性」の問題であったのである。すなわち、吉蔵は法雲が『法華経』にはいまだ「仏身の常住」と「仏性」が説かれていないから『涅槃経』に比して価値的に劣るとした点に強い不満を示し、『法華経』にも『涅槃経』同様「仏身の常住」と「仏性」が説かれていることを積極的に論証しようと努めたのである。その際、吉蔵が重要な論拠の一つとして依拠したのが本書が主題とする『法華論』なのである。

この引文における奥野氏の記述が正確なものとして認めてもよいが、その論理的内容に関していえばほとんど了解不能な主張を展開しているのである。『法華経』が〈仏身常住〉と〈仏性〉を説いていると私には考えられないが、法雲の『法

有無とは經典を評価する前提と一般的に了解されているが故に法雲の思想では『涅槃経』と比較された場合の『法華経』が否定的な評価の対象になっているように見られている。私にして見れば、〈仏身常住〉と〈仏性〉とは仏教の正しいあり方ではありえないし、そして、それらの思想が『法華経』では説かれているとどうしても考えられないが故に法雲の『法華経』解釈がなぜ『法華経』に対する否定的な評価として受けとめられている理由を全く了解できないと考えている。法雲がいわゆる〈五時教判〉を前提にしていたかどうかということは自明のことではありえないが、〈五時教判〉を前提にしていたことが認められた場合においても〈仏身常住〉と〈仏性〉の存在以外の判断の基準を前提にしていた可能性が非常に高いと私には考えられる。その意味では、『法華経』に対する法雲の評価を否定的なものとして受けとめなければならぬ必然性とは〈一乗〉と〈仏性〉を完全に同一視するこれまでの常識以外に考えられないと結論してよい。この常識はこれまでの日本の仏教研究には深く根ざしているが、極めて疑わしい論理的な根柢に基づいていてと考えてよい。日本の最新の仏教研究の中ではこの常識の最も代表的な一例の一つとして奥野光賢氏の『仏性思想の展開―吉蔵を中心とした』『法華論』受容史⁴が挙げられる。奥野氏は本書の中では法雲の『法華経』理解に対して次のような意見を述べている。

一四二

華経』評価がなぜ否定的なものとして受けとめざるをえないのか、その理由を全く了解できないと考えている。法雲の『法華経』解釈に対する奥野氏の理解が〈仏性の一乗〉に基づいているように見えるが、法雲が〈仏性の一乗〉に立脚して『法華経』を解釈したと私には考えられない。なぜならば、〈因果の一乗〉を前提にしていたはずの法雲から見れば、〈仏身常住〉と〈仏性〉の否定とは『法華経』に対する否定的な評価を意味しなかったと考えられるからである。法雲がいわゆる〈五時教判〉を認めたとしても、こうした〈五時教判〉における經典の価値判断の基準が〈因果〉であった可能性が高いと考えられるが故に、〈仏身常住〉と〈仏性〉を前提にした価値判断の基準を自明の前提にしてはいけなく考えられる。その意味では、法雲の思想の根本的な性格を問題にすることにしても〈因果の一乗〉と〈仏性の一乗〉を対比して考える必要があると考えてよい。〈一乗〉と〈仏性〉を同一視する常識が日本の仏教研究において深く根ざしているが故に〈因果の一乗〉に基づいた〈仏性の一乗〉批判とは今日における法雲研究の根本条件であると結論してよい。

(二) 成実論師における〈二諦〉と〈因果〉について

『法華義記』における〈二諦〉と〈因果〉を明らかにする

ことにさいして、先ず最初に、成実論師における「二諦」と「因果」理解に対する一般的な常識を記述する必要があると考えられる。そして、この作業を展開するためには、『成実論』そのものにおける「二諦」と「因果」との関連を明確にする必要があると考えてよい。『成実論』における「二諦」と「因果」との関連ということは、「二諦」と「出世間の因果」（もしくは、「滅諦」の中身をなしている「滅三心」（「滅仮名心」―「滅法心」―「滅空心」）との関連を意味するのである。けれども、この問題の分析に入る前に、仏教における論理的主張と「二諦」概念との関連について一言を述べることが大切であるように考えられる。仏教における「二諦」概念と真理的主張との関係の問題は、また、近現代の思想における真理主張の問題と仏教との関連及び近現代社会そのものに対する仏教特有の認識の問題とも深く関連しているように考えられる。もし、これまでの仏教思想における「二諦」概念の展開を類型的に考えてみると、次のような三つの形態になると考えてよい。

①―「世俗諦」と「第一義諦」を明確に区別した上では、「世俗諦」における言説や真理主張（分別）のすべてを否定する「二諦」概念のあり方である。

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

一四三

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

一四四

全く無縁であり、⑧は「滅法心」―「法空」思想を内容とする『成実論』の「二諦」概念の側面と本質的に一致しているのであり、そして、⑨は「滅仮名心」―「人空」思想と関連する『成実論』の「二諦」概念の側面と完全に一致しているのである。（『成実論』における「二諦」概念の二面性についてまた後述する）結論的にいえば、『成実論』における「二諦」概念の議論は⑧と⑨に限定すべきものであるように考えられる。「二諦」概念における⑧と⑨と近代思想における論理的主張との関係を問題にした二つの代表的な論文が存在するのである。その一つは、明らかに⑨の立場を代表している袴谷憲昭氏の「釈尊私観」⁶である。袴谷氏はこの論文においてカントにおける形而上学批判の問題から出発して、「カント以後の形而上学」の成立可能性の観点から仏教における「無常の形而上学」を問題にしているのである。この論文は「カント以後の形而上学」の観点から現代における仏教の「無常の形而上学」の成立条件を課題とし、仏教の立場に基づいた近代の解放的側面に対する積極的な把握の可能性を追究しているのである。その意味では、この論文が⑨に代表される仏教の積極的な論

⑧―「世俗諦」における正邪の分別を重要として、そして、それらの「正しい分別」を言説を超えた「第一義諦」を悟らしめるため「方便」として理解する「二諦」概念のあり方である。

⑨―「五蘊」を常・楽・我・浄として分別する「邪分別」を「世俗諦」とし、「五蘊」を無常・無我・苦として正しく分別する「正分別」を「第一義諦」とする「二諦」概念のあり方である。この「二諦」概念では初めて「第一義諦」としての言説が積極的な真理主張として認められるのである。

「二諦」概念のこの三つの類型を分析すると、①とはすべの論理的主張の否定を意味し、⑧は「世俗諦」に限定された論理的主張を認め、そして、⑨とは初めて「第一義諦」の次元における論理的主張を認めているということになる。近代の思想との関連でいえば、①とは「主観的理性」とすべの理性のあり方を否定するポストモダン思想と極めて近い性格を有していることに対して、⑧とはそれらの主張と限定された、弱い関係を可能にし、そして、⑨とは近代思想との本質的な関係を初めて可能にするのである。『成実論』における「滅三心」の類型からいえば、①は『成実論』の思想と理的主張と近代の解放的側面を関連付けている最も代表的な論文であるように考えられる。仏教の「二諦」概念における論理的主張の問題と近代思想を関連付けているもう一つの代表的な論文として林鎮國氏の「METAPHYSICS, SUFFERING, AND LIBERATION-THE DEBATE BETWEEN TWO BUDDHISMS」⁷「形而上学、苦悩と解放―二つの仏教との議論」が挙げられる。この論文は「二諦」概念⑧の立場に立脚した袴谷氏の「批判仏教」に対する批判的検討として了解してよいものである。林氏のこの論文は仏教における「苦悩」の問題と近代との関係に対する問いから出発している。仏教における「苦悩」の認識に立脚して考えると、「近代」とは「苦悩」の新たな形態として見るべきものなのか、もしくは、「苦悩」からの解放の契機を含んだものとして見るべきなのか、ということが林氏の中心的な問題意識である。林氏は、また、次のような三点に基づいてこの問題意識を展開しているのである。その一つは、近代哲学との関連において「苦悩」の問題を位置付けた上では、この問題に対するポストモダン諸思想の見解を分析するのである。つまり、近代における「苦悩」を「主観中心的な理性性」、もしくは「同一性の思考」の抑圧性由来しているものとして了解するポストモダン諸思想の見解を分析するのである。この分析を展開した上では、また、ハーバーマス等が主張する「啓

蒙主義の未完なるプロジェクトを擁護しなければならぬ理由を論じるのである。この問題に対する林氏の論じ方ではハーバーマスにおける「社会的近代」と「文化的近代」の区別の意味に触れないし、そして、ハーバーマスの批判として展開されている「主観性の形而上学」の新たな展開を問題にしないところ⁸⁾で一種のあいまいさが感じられるのである。さらにいえば、ポストモダン諸思想とハーバーマスの「批判理論」との対立を必ずしも二者択一的なものとして了解していないところで自らの立場を非常に難解なものにしているのである。けれども、ポストモダン諸思想と「批判理論」の対立に対する林氏の理解のあいまいさが、もし、「二諦」概念^⑧と^⑨との関連において了解されるならば、極めて明確なものになるように考えられる。もう一つは、林氏は、ポストモダン諸思想と「批判理論」の対比とよく類似した形で「場所仏教」と「批判仏教」を対比して論じているのである。「場所仏教」の代表者として京都学派の西谷啓治と米国の仏教学者の Malcolin, David Eckel を紹介し、そして、「批判仏教」の代表者として支那内学院の歐陽漸（一八七一—一九四三）と呂澂（一八九六—一九八九）及び駒澤大学の袴谷憲昭氏を紹介するのである。林氏のこうした対比のし方では多くの論点が含まれているが、その中心は次の二点にあると考えられる。その一つは、「場所仏教」と「批判仏教」の共通

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

一四五

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

一四六

「共同体」、もしくは「生活世界」としての「場所」のもう一つの理解の可能性を指摘している。私は「場所」に対する林氏のこの見解には賛同していないが、華嚴思想や京都学派の思想を「如来藏思想」として理解することが正しくないと考えている。なぜならば、私は自分の最近の研究では中国仏教における「大乘主義」のあり方を「相即論的大乗主義」（もしくは、「中観思想的大乗主義」と「如来藏思想的大乗主義」という二つのあり方として厳密に区別するようになったので、そして、華嚴思想と京都学派の哲学が前者との関連において位置付けるべきであると考えようになったからである。その意味では「批判仏教」における「場所」の規定のあり方に対する林氏の反論は極めて有意義なものであると結論してよい。最後に、仏教における「二諦」概念と論理的主張の課題と近代との関係に対する林氏の見解を問題にする必要がある。林氏は近代における論理的、形而上学的な主張を「世俗諦」の次元において積極的に位置付けて、そして、それらの主張を「第一義諦」を得るための「方便」として了解しているように見える。つまり、近代における論理的、形而上学的な主張が「苦惱」を内実としているには違いないが、近代のこうした「苦惱」が「第一義諦」を得るための「方便」である点において積極的な意味を有しているのである。結論的にいえば、林氏における「二諦」理解は近代に対する間接的な肯定

の課題として「形而上学の克服」だとした上では、「場所仏教」と「批判仏教」との思想的対立を「形而上学克服」のあり方に対する対立として了解しているのである。この点に関していえば、「批判仏教」に対する林氏の理解を極めて勝れたものとして評価している私から考えて見ても本質的な誤解が含まれているといわざるをえない。なぜならば、「批判仏教」は確かに実体的な形而上学のあり方に対して批判的であるには違いないが、この批判は仏教特有の「無常の形而上学」に基づいているからである。「無常の形而上学」に立脚している「批判仏教」の仏教理解は超時間的、実体的な形而上学のあり方に対して批判的ではあっても、本質的な意味での「形而上学批判」では全くありえないと考えられるのである。袴谷氏における「無常の形而上学」はポストモダン諸思想やハーバーマスの「批判理論」よりも、現代における「カント以後の形而上学」を追究している思想傾向と極めて近い立場に立脚しているように思われる。その意味では「場所仏教」と「批判仏教」との対立が「形而上学克服」のあり方を中心にして理解することが明らかに間違いであると結論してよい。これに対して、「場所仏教」と「批判仏教」との対立に対する林氏のもう一つの指摘が極めて有意義なものであると思われる。林氏は、華嚴思想や京都学派の思想を同一性の思考に基づいた実体論として批判する「批判仏教」の立場に反論して、

をその内実として見るように見える。以上の説明に基づいて仏教における「二諦」概念と近代との関連に対する袴谷氏と林氏の見解の異質性が既に明らかになっていると考えられる。袴谷氏は、「二諦」概念^⑨に立脚して「第一義諦」の次元における論理的な主張を前提としながら近代の解放的側面を直接的に肯定していることに対して、林氏は「二諦」概念^⑧に立脚して近代における論理的、形而上学的な主張を「世俗諦」の次元に属して積極的に位置付けることによって近代を間接的に肯定しているということになる。この問題を『成実論』における「二諦」概念と近代との関係と関連して述べると、「滅法心」と「法空」を中心にした『成実論』の「二諦」概念の側面が林氏の立場と極めて近い性格のものであるように見えるし、そして、「滅仮名心」と「人空」を中心にした『成実論』の「二諦」概念の側面が袴谷氏の立場とほとんど一致しているように考えられるのである。その意味では、『成実論』における「二諦」概念とは^⑧と^⑨との関連において問題にすべきものであるように考えられる。以上のような論点を明らかにした上では、次に、『成実論』における「因果」と「二諦」との関係の問題についておこう。『法華義記』における「一乗の因果」は「成仏の因果」を内実としている点において明らかに「出世間の因果」を内容としている。『成実論』の中では、『法華義記』におけるこうした

〈一乗の因果〉に相当する概念を考えるならば、〈滅諦〉の内実をなしている〈滅三心〉（〈滅仮名心〉―〈滅法心〉―〈滅空心〉）が問題にならざるをえないと考えられる。そして、〈滅三心〉の中身を分析して要約すると次のようになる。〈滅仮名心〉に關していえば、『成実論』の「立仮名品」の中で次のように述べられている。

問曰。云何滅此三心。答曰。假名心或以多聞因縁智滅。或以思惟因縁智滅。法心在煖等法中以空智滅。空心入滅盡定滅。若入無餘泥洹斷相續時滅。問曰。何謂假名。答曰。因諸陰所有分別。如因五陰說有人。因色香味觸說有瓶等。問曰。何故以此為假名耶。答曰。經中佛說。如輪軸和合故名為車。諸陰和合故名為人。又如佛語諸比丘。諸法無常苦空無我。從衆緣生無決定性。但有名字但有憶念但有用故。因此五陰生種種名。謂衆生人天等。此經中遮實有法。故言但有名。又佛說一諦眞諦俗諦。眞諦謂色等法及泥洹。俗諦謂但假名無有自體。如色等因縁成瓶。五陰因縁成人。

この引文を分析すると次の三点が明確に主張できると考えられる。その一つは、〈仮名心〉というものは〈五蘊〉によって生じる分別として定義されているということである。つま

光宅寺法雲における「二諦」と〈因果〉について（ジョアキン）

一四七

見五陰則不名為空。以陰不空故。如是空智則不具足。¹⁵

光宅寺法雲における「二諦」と〈因果〉について（ジョアキン）

一四八

この引文からよく理解できるように、『成実論』における〈法心〉とは〈五蘊〉を実有なるものとして分別する〈心〉を意味するのである。そして、〈滅法心〉とは思考の対象としての〈五蘊〉の滅を意味していると考えられる。思考の対象としての〈五蘊〉を否定している『成実論』のこうした〈法空〉思想はアピダルマにおける分別・判断としての〈智慧〉の定義と明らかに対立しており、そして、『成実論』における〈空〉理解として一般的に了解されている〈析空〉では全くありえないと考えられる。その意味では、『成実論』における〈空〉思想のすべてを〈析空〉として理解することが明らかに間違っているように思われる。〈滅法心〉を内実とする〈成実論〉の〈法空〉思想は〈析空〉では全くありえないと考えられるが、次の二点によって三論学派の〈体空〉に対して厳密に区別すべきなのである。その一つは、『成実論』における〈法空〉思想は〈滅仮名心〉の成立を縁じて成立する修道の結果である点によって明らかに〈有所得〉であるといわなければならない。その意味では「二諦中道」を媒介にして成立する三論学派の極めて〈返本還源〉的な〈体空〉に対して厳密に区別すべき性格のものである。その意味では、『成実論』の〈空〉理解に対する吉藏の批判の中心論点は〈析空〉―〈体空〉の対

り、〈五蘊〉を常・樂・我・淨として誤って分別して〈人〉があると判断する〈邪分別〉として規定されているのである。〈仮名心〉に対するこの定義は「無明品」における〈無明〉の定義と全く同じものであり、そして、いわゆる〈人法二空〉と關連していえば、〈人空〉の問題領域と本質的に連関しているのである。もう一つは、〈滅仮名心〉が多聞の智慧（聞慧）と思惟の智慧（思慧）による〈仮名心〉の滅として理解されているということである。つまり、〈仮名心〉を断ずる智慧が教法を聞き、教法を考える言説を通じた智慧として理解されているのである。そして、最後に、〈第一義諦〉が色法等の諸法及び涅槃として了解されているところで〈五蘊〉に対する正しい分別、もしくは、〈人空〉中心の〈第一義諦〉理解が主張されているように見える。（この問題は、また、「二諦」概念との關連において後述する）〈滅法心〉の問題に対して、『成実論』の「滅法心品」の中で次のように述べられている。

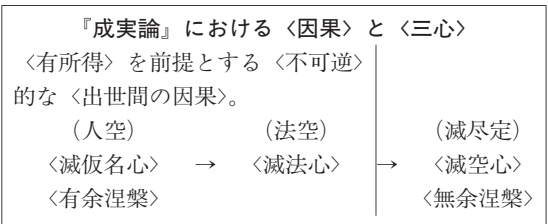
問曰。汝先言滅三心名滅諦。已知滅假名心因縁。今何謂法心云何當滅。答曰。有實五陰心名為法心。善修空智見五陰空。法心則滅。問曰。行者觀五陰空。謂五陰中無常。法定法不壞法不變法我我所法。以無此法故言其空。非不見五陰。答曰。行者亦不見五陰。所以者何。行者斷有為縁心。得無為縁心。是故行者不見五陰。但見陰滅。又若

比にあるのではなく、明らかに〈有所得〉―〈無所得〉の対比にあると考えてよい。なぜならば、『成実論』における〈析空〉理解は〈人空〉には限定されているが故に〈法空〉理解に対する批判の根拠では全くありえないと考えられるからである。もう一つは、『成実論』における〈法空〉は思考の対象としての〈五蘊〉に対する極めて消極的な否定に限定されているが故に〈不生不滅〉的な〈諸法の実相〉のような実体的な発想を前提にしないと考えられる。〈滅空心〉の問題に対して、『成実論』の「滅尽品」の中で次のように述べられている。

問曰。此空心於何處滅。答曰。二處滅。一入無心中滅。二入無餘泥洹斷相續時滅。¹⁶

この引文からよく理解できるように、『成実論』における〈滅空心〉は〈滅尽定〉、もしくは、〈無余涅槃〉における〈空心〉の滅を意味するのである。その意味で、仏教における「二種涅槃」の形式をかりて、『成実論』の「三心」をまとめると、〈有余涅槃〉は〈滅仮名心〉と〈滅法心〉を内実としていることに対して、〈無余涅槃〉は〈滅空心〉を内容としていると結論してよい。（私が後述するようにこの規定は『法華義記』における〈有為無為の二果〉と深く關連しているように思われる。）『成実論』と『法華義記』とは一種の〈目的論的な因果

論』を共通にしていると考えられる。〈滅三心〉を内実として
いる『成実論』における〈因果〉の構造を図式的に表現する
と次のようになる。



この図式を分析すると次のような主
張がなり立つのである。

- ・〈滅仮名心〉を縁じて〈滅法心〉が成
立し、〈滅法心〉を縁じて〈滅空心〉
が成立するのである。〈三心〉との関
係とは一種の不可逆的〈因果〉関係
を前提にしているのである。
- ・〈滅三心〉のすべては〈有所得〉を前
提にしているのである。

・〈滅仮名心〉の成立を抜きにして〈滅
法心〉が成立しないし、〈滅法心〉
が成立しないと考えられる。その意味では
〈法空〉が〈人空〉の成立を前提とし、
〈無余涅槃〉は〈有余涅槃〉の成立
を前提にしているのである。

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

において論すべきものであるように考えられる。『成実論』に
おける〈二諦〉の記述では〈五蘊〉を〈世俗諦〉とし、〈空〉
を〈第一義諦〉（〈二諦〉概念⑧）とするあり方と、〈邪分別〉
を〈世俗諦〉とし、〈正分別〉を〈第一義諦〉（〈二諦〉概念⑨）
とするもう一つのあり方が存在するのである。『成実論』では
〈法空〉が説かれているには違いないが、『成実論』における
〈二諦〉を問題にする場合にはこの〈法空〉が〈滅仮名心〉
からの単なる〈修道論〉的な展開として位置付けるべきな
のか、もしくは、〈無常〉—〈無我〉—〈苦〉を正しく判断する
〈正分別〉とは異った論理的主張として位置付けるべきなの
か、ということが中心問題とならざるをえないと考えられる。
私は本論文においてこの問題に対する分析を展開したいが、
その前に『成実論』における〈二諦〉のこの二つのあり方を
図式的に表現しておこう。〈二諦〉概念⑧の図式は次のよう
なると考えられる。



この図式における〈二諦〉概念⑧は〈滅仮名心〉から〈滅
法心〉へ、〈人空〉から〈法空〉への不可逆的な〈因果〉関係
を内実としているのである。この〈因果〉関係は〈無漏〉か
ら〈無漏〉への展開を内実としている点において関係の不可

・『成実論』が〈無為法〉の実有性を否定しているにもかかわらず、
〈滅空心〉を内実としている〈無余涅槃〉を認めてい
るということはその〈因果論〉の目的論的性格を物語って
いるのである。

・〈滅法心〉を内実としている『成実論』の〈法空〉思想は思
考の対象としての〈五蘊〉を否定している点において〈析
空〉に対して厳密に区別すべきものであると共に、〈有所得〉
に立脚している思考の対象としての〈五蘊〉に対する消極
的な否定を内実としている点において三論学派の〈体空〉
に対しても厳密に区別すべきなのである。

・『成実論』における〈無余涅槃〉はその目的論的な性格の
もかわらず、〈無為法〉の実有性の否定を前提にしている
点において説一切有部の〈無余涅槃〉理解と全く異質であ
ると結論してよい。

以上のように『成実論』における〈因果〉を問題にした上
では、次に『成実論』における〈因果〉と〈二諦〉との関連
を問題にしておこう。『成実論』における〈滅三心〉の中
では〈滅空心〉が〈二諦〉と無縁のものであるように考えられる
が故に〈二諦〉の問題が〈滅仮名心〉と〈滅法心〉との関連

逆性を十分に明確にしているが、〈仮名心〉が〈邪分別〉では
全くいえない点において論理的主張の二者択一性を不明確に
しているのである。これに対して、〈二諦〉概念⑨が次のよう
な図式によって十分に表現することができる。



この図式における〈二諦〉概念⑨の構造は概念⑧と同じよ
うに〈世俗諦〉から〈第一義諦〉への不可逆的な〈因果〉関
係を内実としているが、両者との間に二つの重要な違いが存
在するのである。その一つは、概念⑧では〈無漏〉から〈無
漏〉への〈因果〉関係が成立していることに対して、概念⑨
では〈有漏〉から〈無漏〉への〈因果〉関係が成り立ってい
るのである。もう一つは概念⑨における〈二諦〉との関係と
は〈智慧〉（正分別）と〈無明〉（邪分別）との関係を内実とし
ている点において一種の二者択一的な関係を内実としている。
論理的主張の問題に關していえば、概念⑧における〈二諦〉
との関係とは程度の差にとどまっていることに対して、概念⑨
における〈二諦〉との関係とは完全な二者択一性をその内実
としているのである。その意味では概念⑨は〈二諦〉との間
の不可逆的な〈因果〉関係を論理的二者択一性の両方を内実
としていることに対して、概念⑧は〈因果〉関係の不可逆性

にとどまているのである。つまり、『成実論』における論理的主張を問題にする場合には概念①が中心的にならざるをえないと考えられる。三論学派における「二諦」概念とは比らべられると、『成実論』における「二諦」概念のこの二つのあり方が一種の不可逆的な「因果」関係として成り立っており、そして、「二諦」以外に「理」を立てないところで共通な構造を有しているのである。そして、この共通の構造を図式的に表わすと次のようになる。

『成実論』における概念の構造	に「二諦」
	「第一義諦」
おける	→ → →
	「世俗諦」

以上のように『成実論』における「二諦」概念の二つのあり方を明らかにした上では、次にその論理的関係を問題にしておこう。文献分析と理論的考察の両面からこの問題を考え直すと、『成実論』では「人空」とは異った論理的主張が正當化しうるかどうかということが中心課題にならざるをえないと考えられる。『成実論』では「法空」を「第一義諦」として位置付ける文が確実に存在するが故に、「二諦」概念のこのあいまいさを決着するためには論理上の判断が必要不可欠のものとなる。『成実論』の中では「二諦」と「人空」を連関させて論じている多くの文が存在するが、その代表的なものは次のような三つの分類のいづれかに属している。

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）
今説第一義故無。世諦故有。是故無咎。¹⁹

「無我品」は「五蘊」の「無常・無我・苦」を正しく分別することによって「人」（アートマン）という邪見を批判することをその中心課題としているし、そして、その中には「法空」を主張する一個所も存在しない。その意味では、この引文における「第一義諦」¹⁸とは「五蘊」の無常等を意味していると結論してよい。この主張は、もちろん、「人空」¹⁹「第一義諦」を内実としているのである。最後に、「智相品」からこの一文を問題にしておこう。

又慧義經中説。解知故名慧。解知何事。謂色無常如實知無常。受想行識無常如實知無常。是名智慧。又説。聖弟子定攝心者如實知見。是故知第一義諦緣名為智慧。²⁰

この文でも「五蘊」の無常を分別する智慧が「第一義諦」と深く連関されている。その意味で、「人空」¹⁹「第一義諦」の立場に立脚しているように思われる。

⑩「第一義諦」を「法空」として明確に位置付ける文。―私
が確認できた限りで『成実論』の中でこの傾向を代表する一個所が存在するのである。つまり、「滅法心品」の次の文

①「第一義諦」を「人空」として明確に位置付ける文。『成実論』におけるこの傾向を代表する三個所が存在するのである。その一つは、「論門品」の次の文である。

論有二門。一世界門。二第一義門。以世界門故説有我。如經中説。我常自防獲。為善自得善。為惡自得惡。又經中説。心識是常。又言。長夜修心。死得往生。又説。作者起業。作者自受。又説。某衆生生某處等。如是皆以世界門説。第一義門者。皆説空無。如經中説。此五陰中無我我所。心如風焰念念生滅。雖有諸業及業果報作者受者皆不可得。如佛以五陰相續因縁説有生。¹⁸

この文では「五蘊」の「無常・無我・苦」（人空）が「第一義諦」の内容をなしていることに対して、「人」（アートマン）を前提にした通俗的な因果応報が「世俗諦」の中身となっている。その意味で、「第一義諦」の中身を「人空」として規定していると考えてよい。もう一個所は「無我品」の次の文である。

若汝意謂無我亦是邪見者。此事不然。所以者何。以二諦故。若以世諦説無我。第一義諦説有無我。是則有過。我

である。

問曰。若以無性名無我者。今五陰實無耶。答曰。五陰實無以世諦故有。所以者何。佛説諸行盡皆如幻如化。以世諦故有非實有也。又經中説第一義空。此義以第一義諦故空。非世諦故空。第一義者所謂色空無所有。及至識空無所有。是故若人觀色等法空。是名見第一義空。²¹

この文では「第一義諦」¹⁸「法空」、¹⁹「世俗諦」¹⁹「人空」としての「二諦」概念が明確に規定されているのである。それ以外に、「聖行品」²²の中では「人法二空」を内実とする「空行無我行」の「二行」が説かれているが、「二空」の問題が「二諦」と明確に関連付けられていないが故に直接的な論証にはならないと考えられる。

①「第一義諦」を「人空」として規定した後、「第一義諦」¹⁸「法空」の立場へ転入する傾向―『成実論』の中ではこの傾向と関連する二個所が存在する。その一つは、「身見品」にある。「身見品」の中では「人空」を説いている次の文が存在する。

五陰中我心名為身見。實無我故説緣五陰。五陰名身。於

中生見名為身見。於無我中而取我相。故名為見。⁽²³⁾

この〈人空〉観は、また、「無我品」とはよく類似した〈二諦〉理解として展開する。

問曰。若説無我亦是邪見。此事云何。答曰。有二諦。若説第一義諦有我為身見。若説世諦無我是為邪見。若説世諦故有我。第一義諦故無我。是為正見。⁽²⁴⁾

この〈二諦〉観は〈人空〉Ⅱ〈第一義諦〉として規定しているように見えるが、「身見品」の結論になると立場が完全に逆転するのである。この逆転が次の文によって表現されている。

後以空相減五陰相。減五陰相名第一義諦。⁽²⁵⁾

もう一つは、「立仮名品」にある。「立仮名品」の中では〈人空〉を〈第一義諦〉として了解しているように見える次の文がある。

又佛諦二諦眞諦俗諦。眞諦謂色等法及泥洹。俗諦謂但假名無有自體。⁽²⁶⁾

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について(ジョアキン)

一五三

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について(ジョアキン)である。文献分析との関連においていえば、『成実論』には〈二諦〉概念を考える一つの異った傾向が確実に存在するし、そして、〈人空〉を前提とする〈二諦〉理解を代表する個所が比較的に多いと考えてよい。その意味では、文献分析に属していえば、〈人空〉中心の〈二諦〉理解が『成実論』の中心思想であることを前提とする仮説には比較的強い根拠が認められるが、文献に属した決定的な証拠が成立しないと考えてよい。論理的な観点に属していえば、『成実論』では〈無常・無我・苦〉を正しく分別する〈人空〉以外の論理的主張が成立しえない理由として次の五点が述べられる。

・「苦諦聚」と「集諦聚」における〈無明〉―〈煩惱〉の分析が『成実論』の中心思想であり、『成実論』そのものの存在理由である。〈無明〉を邪分別として理解し、すべての〈煩惱〉をこの邪分別に由来するものとして了解する知性主義は『成実論』の中心的思想的特色であると思われる。邪分別として理解された〈無明〉は〈三心〉中の〈仮名心〉と全く同じものである。『成実論』におけるこの〈無明〉理解は〈法心〉―〈法空〉と全く無縁であるように考えられる。その意味では、〈法空〉を中心にした〈二諦〉理解は『成実論』の中心思想と無縁であるように考えられる。

けれども、「立仮名品」の立場が「身見品」のそれと同じように直ちに〈法空〉の立場に逆転するのである。

雖説五陰非第一義。⁽²⁷⁾

『成実論』における〈二諦〉と〈二空〉との関連を分析した上では、この問題に対する一種の結論を展開しておこう。『大智度論』に代表される鳩摩羅什の仏教思想及び仏教経論の漢訳作業の性格から考えれば、『成実論』における〈法空〉中心の〈二諦〉理解が鳩摩羅什が付けて加えたものとして思われるかもしれないが、私はこの仮説を前提にたくないと考えている。『成実論』では〈法空〉思想が説かれていることが事実であるし、〈法空〉の立場から〈二諦〉を理解する傾向が明らかに存在しているが故に、この問題を真正面からとり上げる必要があると考えている。私に見れば、『成実論』では〈法空〉を前提にした〈二諦〉理解の側面が明らかに存在していると考えられるが、こうした〈二諦〉理解によって〈五蘊〉の〈無常・無我・苦〉を正分別とする真理主張とは異った真理主張が正当化しうるかどうか、ということが問題の中心となる。つまり、『成実論』の思想の中から〈無常・無我・苦〉を正しく分別する立場(〈人空〉)を〈世俗諦〉として位置付ける論理的必然性が成立しうるかどうか、という問題

一五四

・「身見品」における一個所をさへ除けば、〈法空〉と〈二諦〉を関連付ける引文のすべては『成実論』の「滅諦聚」と「道諦聚」にある。このような位置付けから考えれば、『成実論』における〈法空〉思想を〈人空〉とは異った論理的主張として考えるよりも、〈修道論的な関心事から生まれたもの〉として了解することの方が正しいと考えられる。つまり、『成実論』におけるこの〈法空〉思想は中観学派の修道論からの影響によって成立した可能性が非常に高いと考えられる。

・『成実論』における〈滅法心〉は思考の対象としての〈五蘊〉の否定にとどまっている極めて消極的な性格のものであるように考えられる。このような〈法空〉思想から〈人空〉とは全く異った論理的主張が成立しうるかは考えがたい。

・『成実論』における〈了義経〉と〈不了義経〉の区別では〈無常・無我・苦〉を立場とする經典が〈了義経〉として明確に規定されていることに対して、〈常・楽・我・浄〉の立場に立脚している經典が〈不了義経〉として否定されているのである。その意味では、極めて否定的、消極的な性格を有している〈滅法心〉的な〈法空〉思想は〈無常・無我・苦〉と対立している〈常・楽・我・浄〉的な論理的主張

張になりうるとは考えられない。〈滅法心〉的な〈法空〉思想は〈有所得〉の立場に立脚している点において〈不生不滅〉をその内実とする三論学派の〈体空〉とは全く異った性格を有しており、そして、思考の対象としての〈五蘊〉を否定している点においてアビダルマ的な〈析空〉に対しても全く異質のものである。このようなあいまいな性格を有している〈法空〉思想は積極的な論理的主張の根拠になりうるとは考えられない。

・同様の理由によって『成実論』における〈法空〉思想は有と無、〈常〉と〈無常〉のような対立的な論理的主張を弁証法的に超えて〈第三の立場〉に立脚できる可能性がほとんど認められない。その意味においても『成実論』における〈人空〉思想とは全く異った論理的主張になりうるとは考えられない。

私は以上のような理由に基づいて〈人空〉に立脚した〈二諦〉概念を『成実論』の中心思想として受けとめているのである。つまり、『成実論』における〈滅法心〉とは〈修道論〉を中心に問題にすべきものであるので、『成実論』における論理的主張の中心として了解すべきものではないと考えているのである。なぜならば、三論学派の〈体空〉とも、アビ

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について(ジョアキン)

一五五

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について(ジョアキン)
対して吉蔵は次のように述べている。

分大小第六。問小明一空。大辨二空。可有差別。既同其二空。大小何異。答雖同辨二空。二空不同。略明四種。一者小乘折法明空。大乘本性空寂。⁽²⁹⁾

この文を説明すると、小乗には〈一空〉が説かれていないということが『成実論』を含めたアビダルマ仏教に対する吉蔵の中心的な批判である。けれども、『成実論』では〈二空〉が明確に説かれているが故にこの批判のあり方が成立しないと考えてよい。『成実論』には〈二空〉が説かれていることを認めざるをえなくなった吉蔵は新たな批判のあり方を展開せざるをえなくなったのである。つまり、『成実論』における〈法空〉は〈析空〉である点において〈体空〉を内実としている大乘の〈法空〉とは異質なものであることを主張する新たな批判のあり方に展開せざるをえなくなったと考えてよい。問題は、『成実論』における〈法空〉は〈有所得〉を内実としている点において〈体空〉ではありえないとしても、思考の対象としての〈五蘊〉を否定している点において〈析空〉では全くありえないと考えられる。『成実論』の〈法空〉を〈析空〉として規定している吉蔵の見解が完全に間違っていると考えられるが故に、〈有所得〉の問題は吉蔵の『成実論』批判から

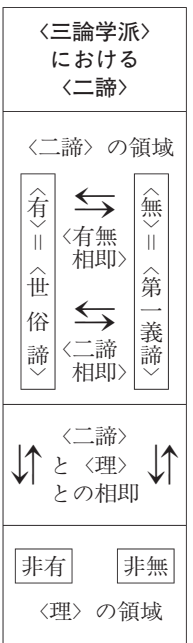
ダルマ的な〈析空〉とも全く異っている『成実論』のこうした〈法空〉思想はいかなる論理的主張の根拠とはなりえないと考えられるからである。このような観点に基づいて、『成実論』に対する吉蔵の批判の意味を考え直す興味深い作業が成立しうると考えられる。私は別なところで吉蔵の『成実論』批判の内容をなしている〈十種の義〉を批判的に分析したところがある。⁽²⁸⁾けれども、吉蔵の『成実論』理解に対する私のこれまでの研究では『成実論』における〈空〉理解のすべてを〈析空〉として規定している吉蔵の見解が本質的に容認されていたが故に私の吉蔵批判が極めて不徹底なものとしてとどまっていたのである。〈析空〉と〈体空〉の区別に基づいて『成実論』における〈法空〉が〈析空〉である点において大乘の〈法空〉ではありえないとする吉蔵の所説には全く根拠がないと考えられるが故に、〈有所得〉の問題とは『成実論』の〈法空〉思想に対する吉蔵の批判の唯一つの根拠になるように考えられる。つまり、『成実論』における〈人空〉思想は〈析空〉であるに違いないが、吉蔵の『成実論』批判では〈析空〉として批判されているものはあくまでも〈法空〉であるので〈人空〉なのではないといえるのである。なぜならば、〈人空〉は小乗である点において『成実論』の非大乘性の論証と無縁な論点であるように考えられるからである。〈析空〉として批判されている『成実論』の〈空〉理解は〈法空〉であることに

一五六

残された唯一の論点になるように考えられる。そして、私が確認できた限りにおいては、〈十種の義〉の中からこの問題と本質的に連関しているものは第八の〈無相即〉だけである。吉蔵はその『三論玄義』の中でこの〈無相即〉を次のように記述しているのである。

無相即第八。法華信解品云。四大聲聞自述所得空云。我等長夜修習空法。無生無滅。無小無大。無漏無為。於佛智慧不生貪著。成實所辨與此全同。故知非大也。問何以知然。答法華之文辨聲聞證空不能即空觀有即有觀空。故無相即。成實所說亦無相即。若明相即。應空有並觀。若空有並觀。與大乘何別。問何以知小乘義無相即耶。答釋論云。小乘内不明生死即畢竟空。唯大乘乃說。故知爾也。⁽³⁰⁾

この引文は難解なものに見えるかもしれないが、その中心には三論学派特有の〈空有相即〉、もしくは、〈二諦中道の論点〉が見られるのである。この〈相即論〉は『成実論』の〈二諦〉概念における不可逆的な方向性と論理的二者択一性を否定する根拠となっているのである。不可逆的な方向性と論理的二者択一性の否定は、もちろん、『成実論』の〈空〉理解の〈有所得〉的性格への否定でもある。三論学派の〈二諦〉構造における〈有所得〉の否定を図式的に表わすと次のようになる。



この図式を説明すると、△二諦は一応区別されているが「方便」として同質化されているが故に『成実論』の△二諦における論理的な二者択一性が本質的に放棄されているのである。(△二諦)相即)そして、△世俗諦(有)は△理)における△非有、△第一義諦(無)は△理)における△非無)を悟らしむる△方便)として了解されているが故に、『成実論』の△二諦)における不可逆的な方向性も否定されているのである。(△二諦)と△理)の相即)△返本還源)の思想を内実として三論学派のこの△二諦)概念は△相即観)に立脚した△無所得)の思想であると結論してよい。この△二諦)概念は△二諦)の論理的内容を問題にしないままに両者(△世俗諦)と△第一義諦)を△方便)として同質化している点において本論文で問題にされている△二諦)概念①と極めて近い性質を有しているように考えられる。このような△二諦)概念は『成実論』における△人空)の△析空)の性格を否定しているだけでなく、『成実論』の△二空)の△有所得)の性格をも否定しているのである。結論的にいえば、『成実論』と三論学派の

光宅寺法雲における△二諦)と△因果)について(ジョアキン)

思想的対立の中心的な論点は△析空)―△体空)の問題として規定するよりも、△有所得)―△無所得)との対立として規定することの方が正しいと考えてよい。

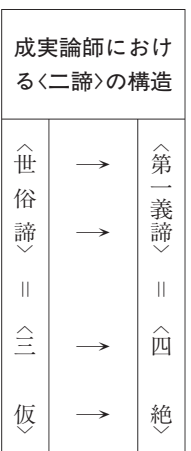
『成実論』における△二諦)と△因果)及びそれに対する三論学派からの批判を論じた上では、成実論師における△二諦)と△因果)との関係を問題にしておこう。成実論師における△二諦)は△約理の二諦)として一般的に了解されている。つまり、教法を一種の△方便)として了解した上で△二諦)を教法の形式に属した概念として位置付けている三論学派の△二諦)理解に対して、成実論師の△二諦)理解が△理)の領域に属して△二諦)を理解しているのである。そして、成実論師のこうした△約理の二諦)では△世俗諦)が△三仮)△因成仮)―△相続仮)―△相待仮)として了解されていたことに対して、△第一義諦)が△四絶)として了解されていたと一般的に考えられている。その意味では、成実論師における△二諦)を問題にする場合には△世俗諦)と△第一義諦)の中身を個別的に分析した上ではその全体的な構造を考えて、構成するあり方が重要でなるように考えられる。△世俗諦)の中身をなしている△三仮)について『大乘玄論』の△二諦義)の中で次のように述べられている。

凡有三種假名。一者因成假。以四微成柱。五陰成人。故

光宅寺法雲における△二諦)と△因果)について(ジョアキン)

言因成。二者相續假。前念自滅續成後念。兩念接連。故言相續假。三者相待假。如君臣父子大小。名字不定。皆相隨待故言相待假。

俗諦)は『成実論』の△滅仮名心)と深く関連していることに対して、△第一義諦)は△滅法心)と深く関連しているように考えられる。成実論師のこの△二諦)概念を図式的に表現すると次のようになる。



この△二諦)概念に対して、次のような観点を主張することが可能である。

・成実論師のこの△二諦)概念では△世俗諦)が△人空)を内容としていることに対して、△第一義諦)が△法空)を内容としているのである。この△二諦)理解が明らかに△二諦)概念①である。

△第一義諦)の内容をなしている△四絶)に関していえば、この表現が『成実論』には存在しないが、△四句分別)の否定を意味しているように考えられるが故に△法空)思想と本質的に連関しているように思われる。もし、この仮説が正しければ、△四絶)が『成実論』の△滅法心)に属して了解すべきものであると考えてよい。結論的にいえば、成実論師の△世

・△二諦)との間には一種の不可逆的な△因果)関係が存在する。この△因果)関係は△人空)と△法空)との△因果)を内実としている点においては明らかに△無漏)と△無漏)との△因果)を内実としているのである。その意味では、成実論師の△二諦)概念では一種の不可逆的な△因果)関

係が成立しているが、△二諦との間の論理的な二者択一性が不徹底なままにとどまっているのである。

・成実論師における〈有情〉と〈非有情〉との本質的な区別と〈仏性〉の〈本有〉―〈当有〉に対する論争は△二諦概念におけるこの不可逆的な〈因果〉関係と深く連関しているのである。つまり、成実論師の△二諦概念における〈第一義諦〉は〈法空〉を内実としているには違いないがこの〈法空〉は明らかに〈有所得〉をその内実としているのである。その意味では、成実論師における〈法空〉理解は『成実論』のそれと完全に一致しているのである。

・最後にいわなければならぬことは、成実論師の△二諦概念に対する一般的な理解では〈世俗諦〉が〈凡夫〉のあり方を代表するものとして了解されていることに対して、〈第一義諦〉は〈仏〉のあり方として理解されているがこの認識が完全に間違っているのである。なぜならば、この関係が△二諦概念◎において十分に成立しうるが、成実論師の△二諦概念は⑧であるが故にこの関係が成立しないと考えられるからである。〈世俗諦〉の中身を〈滅仮名心〉と関連して考える成実論師の思想では〈世俗諦〉が凡夫の領域では全くありえないと結論してよい。

光宅寺法雲における△二諦と〈因果〉について(ジョアキン)

一五九

光宅寺法雲における△二諦と〈因果〉について(ジョアキン)

一六〇

合にはこの評価のあり方が成実論師の思想と明らかに対立するようになると考えられる。なぜならば、成実論師の思想は一般的には〈生滅を説く教之〉として規定されており、そして、成実論師の一部は〈有所得〉の論点と深く関連している〈仏性当有説〉を主張していたからである。この思想傾向は『涅槃経』の〈仏身常住〉と〈仏性〉と明らかに対立しているように考えられるが故に、成実論師の〈五時教判〉では〈仏身常住〉と〈仏性〉とは異った基準に基づいた『涅槃経』への評価が成立していたはずだと考えられるのである。その意味では、成実論師における〈五時教判〉を問題にする場合には〈生滅〉の論理及び〈当有仏性説〉と『涅槃経』の〈仏身常住〉と〈仏性〉との論理的矛盾が中心的な論点にならざるをえないと考えられる。つまり、『法華経』には〈仏身常住〉と〈仏性〉が説かれていないという指摘が必ずしも『法華経』に対する否定的な評価を意味しないということである。以上のような成実論師の思想に対する考察はこれまでの研究における一般的な常識への検討に基づいた性質のものであるので、文献分析と理論的考察に基づいた研究では全くありえない。『法華義記』は歴史上残された成実論師の唯一つの体系的な文献であるが故に『法華義記』に対する厳密な分析に基づいてこれまでの研究の常識を検討し、成実論師の思想の意味を確認し、考え直すことが本論文の中心的な目的であるように

成実論師における△二諦概念と深く連関しているもう一つの重要な論点として、いわゆる〈五時教判〉及び〈五時教判〉における『涅槃経』の位置を問題にする必要があると考えられる。『成実論』の教法観は了義経(無常)―(無我)―(苦)を説いている経典と不了義経(常)―(楽)―(我)―(淨)を説いている経典の区別を前提にしているが故に『成実論』そのものには〈五時教判〉の根拠が全く存在しないと考えてよい。成実論師におけるこの〈五時教判〉が『涅槃経』に由来しているように考えられるが『成実論』に立脚した『涅槃経』の評価が否定的なものにならざるをえないと考えられる。なぜならば、『成実論』における〈了義経〉と〈不了義経〉の区別を前提にするならば『涅槃経』が〈不了義経〉の最も代表的なものとして完全に否定されると考えられるからである。つまり、『成実論』と『涅槃経』の思想は正反対のものであると考えてよい。成実論師におけるこの〈五時教判〉は『成実論』に基づいた根拠を有していないにもかかわらず、教法を批判的に整理する営みとして評価されるかもしれないが、この評価と連関する重要な問題が残ると考えられる。〈五時教判〉では〈生滅〉(無常)―(無我)・(苦)を代表している阿含経との対比において〈不生不滅〉(常)―(楽)―(我)―(淨)を代表する『涅槃経』が最も勝れた経典として評価される場

考えられる。

(三) 『法華義記』における

△二諦と〈因果〉について

『法華義記』研究の中では二つの研究のあり方が存在するのである。その一つは『法華経』の註釈としての『法華義記』研究であり、もう一つは成実論師の思想表現の一つとしての『法華義記』研究である。私は法華思想の専門家ではないし、そして、自分の研究対象が『成実論』―成実論師であるが故に本論文における研究の対象はあくまでも成実論師の代表的な思想表現の一つとしての『法華義記』研究であるので、『法華経』の註釈としての『法華義記』研究ではないと考えてよい。光宅寺法雲が成実論師であったということが一般的に認められているが故に『法華義記』というものは歴史に残された成実論師の唯一つの体系的な思想表現であるように考えられる。けれども、これまでの『法華義記』研究が『法華経』の註釈としての『法華義記』研究であったが故にそれらの研究では光宅寺法雲と『成実論』との思想的関係が決定的に論証されたとは考えられない。『法華義記』が『成実論』に基づいた一人の成実論師の『法華経』理解であったことを論証するためには次の二点が必要となるように考えられる。その一つは、法雲が『成実論』を知っていたことに対する論証であり、

もう一つは『法華義記』の思想が成実論師の一般的な常識に基づいていることの論証である。(この点は、△二諦と△因果への分析によって問題にする)法雲が『成実論』を知っていたことの証拠として『法華義記』の中で『成実論』が明確に引用されている二箇所が存在するのである。その一つとして『法華義記』の中で次のように述べられている。

但譬標經者即是成實所云斧柯喻經也。⁽³²⁾

『斧柯喻經』という經典が現存していないように考えられるが、この經典を問題にする『成実論』の二箇所が存在するのである。その一つは、「分別賢聖品」からの次の一文である。

如斧柯喻經說。⁽³³⁾

もう一つは、「智相品」からの次の文である。

佛於斧柯喻經中說。若知若見故得漏盡。⁽³⁴⁾

前の引文が『成実論』に由来していることがこの二文によって論証されていると考えてよい。『法華義記』における『成実

光宅寺法雲における△二諦と△因果について(ジョアキン)

一六一

論』からのもう一個所が次のようなものである。

成實論言六人六識得相續生名之為命。⁽³⁵⁾

この引文が『成実論』に由来している証拠として「四諦品」の中で次のように述べられている。

是六入六識得相續生故名為壽。是相續斷故名為死。⁽³⁶⁾

『法華義記』の中ではこの二個所以外に、『成実論』との関係を論証しうるもう一個所が存在する。『成実論』が直接的に引用されていないが『成実論』の「四諦品」における△四諦の理解を想定せざるをえない次の一個所である。

故如苦集滅道等名為名。三苦為苦業。煩惱為集。三心滅處名為滅。戒定慧等名道。⁽³⁷⁾

この引文における△四諦の理解が「四諦品」のそれとよく類似しているがこの類似性だけでは充分な論証が成立しないと考えられる。けれども、△滅諦の中身を△滅三心として規定している点において『成実論』との関係が十分に論証されていると考えられる。なぜならば、『成実論』以外に△滅

光宅寺法雲における△二諦と△因果について(ジョアキン)

一六一

諦を△滅三心として理解している論書が存在しないと考えられるからである。たとえば、この問題と深く関連している『成実論』の「四諦品」の中で△四諦が次のように規定されている。

苦諦者謂三界也。⁽³⁸⁾

集諦者業及煩惱。⁽³⁹⁾

滅諦者後滅諦聚中當廣說。謂假名心法心空心。滅此三心故名滅諦。⁽⁴⁰⁾

道諦者謂三十七助菩提法。⁽⁴¹⁾

「四諦品」における△四諦の理解が前述の『法華義記』からの引文とよく類似しているが、それだけでは決定的な論証が成立しないと考えてよい。けれども、『成実論』以外に△滅諦を△滅三心として理解している論書が存在しないと考えられるが故に『法華義記』における△四諦の記述が『成実論』に由来していると考えてよい。その意味では『法華義記』の著者が『成実論』をよく知っていたと考えてよい。以上のように『法華義記』と『成実論』との関係を論じた

上では、次に『法華義記』における△二諦の概念を問題にしておこう。『法華義記』における△二諦を問題にする場合には、まず最初に、△世俗諦の中身をなしているはずの△三仮を分析する必要があると考えられる。『法華義記』の中では△世俗諦と深く関連する三個所が存在するが、初めての二つの意味をはっきりさせるためには一文一文として詳しく分析することが大切であるように考えられる。この三個所の最も代表的なものとして『法華義記』の中で次のように述べられている。

然三界衆生皆為生老病死無常所逼遷故言朽故也。⁽⁴²⁾

ここでは△三仮と直接的に関連する中身が見られないが、△生老病死無常のような表現が△因成仮と△相続仮と間接的に連関している。

三界衆生四大為牆壁但此四大之身皆念念生滅故言積落也。命如柱但此命為善根所招。⁽⁴³⁾

ここでは△因成仮と深く関連している△四大の分析が見られていると共に、△相続仮の重要な側面である△念念生滅の思想も見られるのである。

是故念念無常故言腐敗也。¹⁴

ここでも、〈相続仮〉と関係する〈念念無常〉という表現が見られるのである。

識如梁棟有心識者呼為衆生。是故衆生以心識為主。然此心識取縁亦剎那生滅故言傾危也。¹⁵

ここでは衆生における〈心識〉の存在に基づいた〈有情〉と〈非有情〉の本質的な区別が説かれていると共に、〈相続仮〉と深く関連するこの〈心識〉の〈剎那生滅〉的な性格が主張されているのである。つまり、『法華義記』における〈心識〉は〈アートマン〉ではありえないということである。結論的にいえば、この文では〈因成仮〉と〈相続仮〉と関連する側面と、衆生を〈心識〉との関係において理解するもう一つの側面が存在するが、〈相待仮〉と関連する主張が見当たらないと考えられる。もう一つの一文は次のものである。

既以三界為宅故大也。三界念念無常故頓弊。色無色界如堂欲界如舍然三界無安故言高危也。命如柱根妄念念無常故言催朽。心識如梁棟亦念念生滅故言傾斜也。¹⁷

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

一六三

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

一六四

いるように思われる。この三文の分析からよく理解できるように、『法華義記』における〈世俗諦〉は〈心識〉という概念に立脚した衆生理解とは深く結んでいる〈因成仮〉と〈相続仮〉中心の〈世俗諦〉理解である。〈世俗諦〉との関連を重要視しているように見える『法華義記』のこの理解を仮説的に〈二仮〉と呼びたいと考えている。『法華義記』における〈第一義諦〉を明らかにすることに對して次の二点を確認する必要があると考えられる。その一つは、〈法空〉思想の存在の有無を確認することであり、もう一つは、成実論師の〈四絶〉に相当する表現の存在の有無に對する確認である。『法華義記』では〈法空〉思想と関連する文が多いとはいえないが、次のような具体例の存在を指摘することが可能である。

故一者第一是照假實二空之解。¹⁶

此行然解假名實法空為體。今假實二空為解。¹⁸

但上先解假名空行處。次法空行處也。¹⁹

この三文によって『法華義記』における〈法空〉思想の存在が確認されるが、強い主張が感じられない。成実論師の〈第一義諦〉の中身をなしている〈四絶〉に相当する表現の存在

ここでは〈三界〉と〈心識〉の〈念念無常〉が説かれている点において〈相続仮〉との関連が明確に見られるのである。

四大如牆壁皆為無常所壞故言圯坼也。色香味觸皆念念無常故言泥塗褻落也。¹⁸

ここでは〈四大〉等の無常が問題にされているが故に〈因成仮〉との関係が感じられるのである。結論的にいえば、この文においても〈因成仮〉と〈相続仮〉及び〈心識論〉との関連が感じられるが、〈相待仮〉との関係が見当たらない。〈世俗諦〉と関連する最後の一文は次のようである。

問者又言。今取善習因所成衆生以為能稟。為當止取善習因有增長義耶。所成衆生亦有增長義。解釋又言。衆生是假名假名無別體以法為體。今習因善是實法。此法成衆生。但習因善有增長。衆生是假名不當增長。不增長但有名用而已也。¹⁹

この文ではアビダルマの〈法理論〉に基づいた衆生の分析が見られるのである。この分析は『成実論』の〈仮名心〉と同じ内容を有している点において〈因成仮〉と深く関連して

に対する確認として次の一文を指摘することが可能である。

所親近處者即是二諦境也。能親近者是能觀之智也。明所親近中有二。第一明真諦第二但以因縁故有下明俗諦也。就此明真諦之中自有三。第一觀一切法空如實相一句正明真諦理。第二從不顛倒以下六句明心行處滅。第三一切言語道斷下十一句明言語道斷也。但以因縁故有下二句是第一明俗諦也。²⁰

結論的にいえば、『法華義記』における〈二諦〉概念は成実論師の理解として一般的に受けとめられている常識とほとんど一致しているように考えられるが、二つの重要な思想的特色が存在しているのである。その一つは、〈世俗諦〉の中身を詳しく分析する〈世俗諦〉重視の思想であり、もう一つは〈世俗諦〉の中身としての〈相待仮〉が確認不可能なものである。『法華義記』における〈二諦〉の理解は〈人空〉と〈法空〉との間の不可逆的な因果関係を前提とし、そして、この因果関係は〈無漏〉から〈無漏〉への運動をその内実としている点においては〈二諦〉概念¹⁶とほとんど一致しているのである。『法華義記』におけるこの〈二諦〉概念を図式的に表わすと次のようになる。

『法華義記』における〈二諦〉の構造

〈第一義諦〉		〈四絶〉(?)		〈法空〉
→		→		→
→		→		→
→		→		→
→		→		→
〈世俗諦〉		〈二仮〉		〈人空〉

以上のように「二諦」の問題を明らかにした上では、次に、『法華義記』における「因果」を論じておこう。『法華義記』における「一乗の因果」は「出世間の因果」、もしくは「成仏の因果」をその内実としている点において通俗的な「因果応報」として誤解してはいけない性質のものであるように考えられる。この「一乗の因果」の根本的な性格について『法華義記』の中で次のように述べられている。

今先解三乘人兩種果。一者有為果二者無為果。有為果者即是盡智無生智照三界因。盡是盡智不受後有。は無生智。二是無為果。三乘人三界因盡是有餘涅槃。三界果盡は無餘涅槃。但二種無為只是一時因盡即是果盡時果盡時為因盡時。雖然遂義有使所可作前後。得言因盡故果盡不得言果盡故因盡。⁵⁴

この文を分析すると、「尽智」―「無生智」を以て三界の因を

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

そして、最後に、「見智品」の中で次のように述べられている。

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

盡智無生智及五識相應慧。⁵⁷

この三個所において『成実論』における「尽智」―「無生智」の存在が十分に論証されていると考えられる。『成実論』における「二種涅槃」の存在は「滅三心」中の「滅空心」によって論証されているが、それ以外に「入解脱品」の中で次のように述べられている。

二種泥洹。一現在泥洹。二究竟泥洹。⁵⁸

「滅尽定品」では次の一文が指摘できる。

得有餘泥洹則垢心滅。得無餘泥洹則無垢心滅。⁵⁹

そして、「定難品」の中では、また、次のように述べられている。

謂無餘涅槃斷貪恚癡謂阿羅漢果。有餘涅槃斷身見戒取疑。謂三沙門果。⁶⁰

照らすことが「有為の果」であり、そして、この「有為の果」が「有餘涅槃」をその中身としているのである。これに對して、「無為の果」が「無餘涅槃」を意味していると考えてよい。「有為の果」と「無為の果」との関係とは、また、一種の時間的前後関係を前提にしているが故に、『法華義記』における「因果」は「有為の果」と「無為の果」との不可逆的な因果関係を意味するのである。『法華義記』におけるこの「一果」と「成実論」との思想的な関係を考える場合には確認しなければならぬ二点が存在するのである。その一つは、『成実論』における「尽智」―「無生智」の存在の有無に對する確認であり、もう一つは『成実論』における「二種涅槃」の存在の有無に對する確認である。『成実論』における「尽智」―「無生智」関連箇所は多いとはいえないが、この問題について「法聚品」の中で次のように述べられている。

得盡智故名善得心解脱。得無生智故名善得慧解脱。⁶¹

同じ問題について『成実論』の「退品」の中で次のように述べられている。

又二種智。盡智・無生智。⁶²

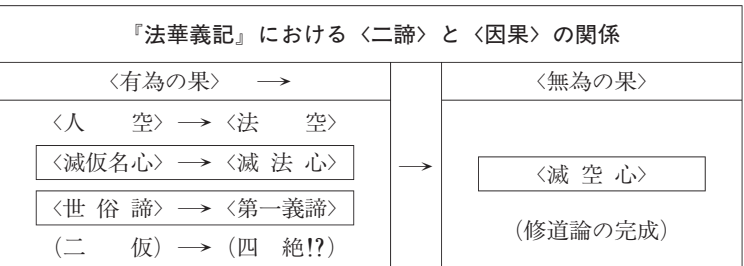
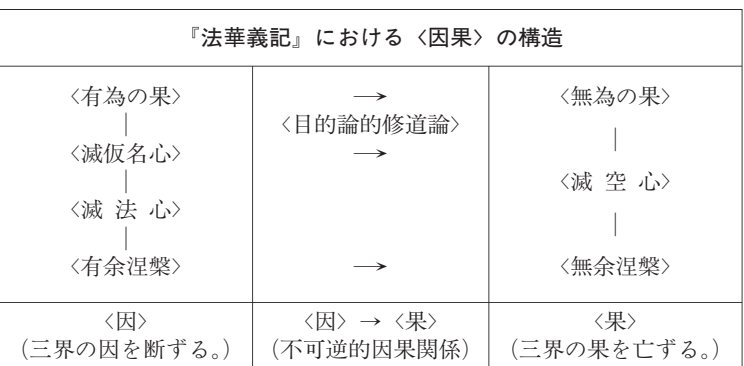
この三個所において『成実論』には「二種涅槃」が存在すると十分に論証されているのである。その意味では『法華義記』における「尽智」―「無生智」と「有為無為の二果」（「二種涅槃」）が『成実論』の思想と本質的に連関しているように考えられる。そして、『法華義記』におけるこの「有為無為の二果」を考えるためには次の文を引用しておこう。

大判三家果地功德凡有二種。一者是有為果。二者無為果。無為果中自有二種。一因盡無為即是三界因斷也。二者果盡無為即是三界果亡也。⁶³

この文では「無為の果」が中心的な分析の対象となっているのである。つまり、「無為の果」には二つの側面があると主張されている。その一つは「三界の因」を断ざる「因尽無為」であり、もう一つは「三界の果」を亡ざる「果尽無為」である。この思想構造には少し難解な側面が存在するが「因果」を前提にしていることが明らかである。「有為の果」については、『法華義記』の中で次のように述べられている。

今就有為果中有二種。一者功德二者智慧。⁶⁴

ここでは〈功德〉と〈智慧〉を中心にして〈有為の果〉が問題にされているが、この表現には少し形式主義的な側面が感じられるが故に、別の観点に基づいた二種の果の考察が必要となるように考えられる。『法華義記』における〈因果〉は明らかに〈三界の因〉を断じ、〈三界の果〉を亡ずる因果関係を意味しているのである。この〈因果〉理解は『成実論』の〈滅三心〉に根拠付けられた二種涅槃論を内実にして、いることが明らかである。その意味では、仏教における〈無為法〉の問題性と〈無余涅槃〉の修道論的、目的論的な意味との関連に対する一言を述べた方がよいと考えられる。アビダルマにおける〈無為法〉の概念は仏教における〈三法印〉（無常・無我・苦）と論理的に対立していることが明らかであるが〈無余涅槃〉の概念が修道論的目的論を指し示すものとして極めて有意義なものになりうると考えられる。〈無為法〉を本質的に否定している『成実論』では〈滅空心〉という意味での〈無余涅槃〉が認められているということが〈修道論〉のこうした目的論的性格と深く関連しているように考えられる。『法華義記』では〈無為の果〉という表現が使用されている点において〈無為法〉が否定されているとは考えられないが、『成実論』のこうした〈修道論的目的論〉的な性格が強く意識されているように考えられる。『法華義記』におけるこの〈因果〉の構造を図式的に表現すると次のようになる。



光宅寺法雲における二諦と因果について（ジョアキン）

光宅寺法雲における二諦と因果について（ジョアキン）

以上のように『法華義記』における〈因果〉を論じた上では、最後にこの問題と深く関連している『法華義記』の〈有所得〉的な性格と〈仏性〉の〈本有〉―〈当有〉の問題を論じておこう。『法華義記』には〈仏性〉―〈如来蔵〉のような言説が全く見当たらないが故に光宅寺法雲は本質的な意味での如来蔵思想家ではありえないと考えられる。けれども、〈本有〉―〈当有〉という論点は『法華義記』における〈因果〉と〈有所得〉と深く連関しているように考えられるが故にこの問題に対して一言を述べることが大切であるように思われる。『法華義記』の中には〈本有〉（〈無所得〉？）を主張しているかのように見える次の文を特定することが可能である。

今光宅法師解言。知見只是一衆生當來佛果。衆生從本有當果。⁶⁴

この文には〈本有〉が〈当有〉（当果）の成立根拠として見られている傾向が感じられるが故に、法雲が〈本有論者〉として位置付けられる根拠になりうると考えられる。これに対して、『法華義記』における正反対の傾向を代表するものとして次の文を引用しておこう。

そして、『法華義記』における二諦と因果との関係を図式的に表現すると次のようになる。

問者言。此佛果自是一切衆生當來妙果。云何言如來用此佛果與衆生耶。解言。此實是衆生佛果。然要須外緣。若無如來為説行因到果方法者。是則衆生不能離此生死遠至涅槃。若不爾者云何經中有授記之義耶。⁶⁵

この文では〈当有〉（当果）―〈仏果〉―〈妙果〉が重要視されているだけでなく、仏の説法との出会いが〈当有〉の成立に必要不可欠の条件となっているのである。この立場が衆生に内在する〈本有〉という〈内在主義〉的な立場と本質的に対立しているように考えられる。そして、法雲におけるこの〈外在主義〉的な傾向と『法華義記』における〈因果〉と二諦の構造を照し合わせると、法雲の思想における〈当有〉と〈有所得〉的な傾向が最も本質的なものであると考えてよい。本論文においてはこの点に対する十分な論証が成立しているとは考えられないが、仮説的には法雲の思想が成実論師における〈当有論〉として位置付けたいと考えているのである。

以上のように『法華義記』における二諦と因果を明らかにした上では、最後に、それらのテーマと深く関連しているはずの〈五時教判〉を問題にしておこう。成実論師における〈五時教判〉を問題にする場合には成実論師特有の〈生

滅〉の立場と『涅槃經』における〈仏身常住〉と〈仏性〉との矛盾を考える必要がある。つまり、〈五時教判〉に対する一般的な常識では〈仏身常住〉と〈仏性〉を説いている『涅槃經』が最も勝れた經典として評価されているが故に、『涅槃經』に対するこの評価が成実論師の〈生滅〉の立場と明らかに対立しているように考えられる。特に、光宅寺法雲の場合では〈生滅〉の立場と〈当有論〉が徹底されているように見えるが故に〈仏身常住〉と〈仏性〉が積極的に評価されているとは考えられない。この問題は、もちろん、法雲における『法華經』評価の問題と深く関連しているのである。法雲の思想には体系的な意味での〈五時教判〉が存在しているかどうかということとは自明ではありえないが、〈五時教判〉とよく類似しているテーマが明らかに存在している。その意味では『法華義記』の中で〈五時教判〉と連関する具体例の分析から出発する考察のあり方が必要となるように考えられる。『法華義記』の中で〈五時教判〉と深く関連する具体例の一つとして次のように述べられている。

第五衆經不同凡有五種。一者十二年前有相教所明二智。若照生老病死分段無常境界名為權智。若照剎那無常名為實智也。二者大品經所明二智。若照因緣假有即是權知也。照此假有即空是實智也。三者即是維摩經所明二智者。若

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

一六九

知病識藥靜照物機此則是實智。若便能應病與藥令得服行此則是方便智。四者是涅槃經所明二智者。若照金剛已還生死無常苦空之法此則是方便智也。若照涅槃常樂我淨真實之法此即是實智也。五者就此法華所明二智。若照三三之境即方便。若照四一之境即實智也。⁶⁶

この文は〈權実二智〉を中心にして〈五時〉を問題にしているように見えるが、〈五時〉の順番は次の如くである。①―〈有相教〉（阿含經）―〈アピタルマ〉、②―〈大品經〉（般若經）、③―〈維摩經〉、④―〈涅槃經〉と⑤―〈法華經〉なのである。この順番は〈五時教判〉に対する常識と明らかに異っているだけではなく、第五番目になっているのは『法華經』なのであって『涅槃經』なのではないといえるのである。『涅槃經』における〈四徳〉（常・樂・我・淨）が記述されていることが確しかであるが、それらが〈教判〉評価の基準にはなっていないと考えてよい。その意味では、この引文では『涅槃經』の〈仏身常住〉と〈仏性〉が教判の評価の基準になっているとは考えられない。『法華義記』における教判評価の基準と最も深く連関しているものとして次の文が述べられる。

尋諸經宗旨要略有三。一者以因為宗。二者以果為宗。三者以因果為宗也。以何故者如勝鬘圓經單以因為宗。語萬

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

一七〇

善之因明同歸之路。括五乘皆無異路。又有單果為宗者即是大小兩本。是故首稱涅槃。涅槃之號是極果總名非是因地通目。今此法花則以因果為宗。自安樂之前開三顯一以明因義。自踊出之後開近顯遠以明果義。⁶⁷

この文の分析からよく理解できるように、教判を判断する論理的基準はあくまでも〈因果〉によるので〈仏身常住〉―〈仏性〉にあるのではないと考えてよい。光宅寺法雲が〈因果〉を中心にして仏教を了解していたことを考えるならば、この基準が法雲の仏教理解の必然的な帰結であったように考えられる。この基準に基づいて成立する法雲の教判では教法が〈因〉を説いている經典、〈果〉を説いている經典と〈因果〉を説いている經典として分類されているのである。興味深いことは、この教判では『涅槃經』が〈果〉を説いている經典として位置付けられているのである。つまり、『涅槃經』が〈果〉を説いている經典として了解されているということは〈仏性〉が〈有所得〉的な〈当有仏性〉として了解されていた可能性が極めて高いことであることを意味しているのである。けれども、何によりも大切であるのはこの教判では『法華經』が〈因果〉を説いている唯一の經典として理解されているのである。この位置付けは『法華經』に対する最も高い評価を意味しているが故に、『法華義記』の中では〈仏身常住〉と〈仏性〉の不在

を理由にした『法華經』への否定的な評価が全くないと結論してよい。この問題に対するもう一つの代表的な一文として『法華義記』の中で次のように述べられている。

何者此經五別為因果作序。大經五別為常住為予。意到不同義則顯然。⁶⁸

この文からよく理解できるように、『法華經』が〈因果〉を説く經典として記述されていることに對して、『涅槃經』が〈常住〉を説いている經典として規定されているのである。この規定のあり方が極めて記述的であるが故に価値判断を直接的に含んでいないように見えるが、〈因果〉をその判断の基準にしている法雲の教判から見れば、『法華經』に対する極めて積極的な評価を意味しているのである。それ以外に、『法華經』と『涅槃經』との関係を問題にしている次の二文が存在するのである。

問者言既言佛在法身地云何言有内凡夫等圍繞。解釋者言。此經明法身非同常住經所明法身。今此經言法身者指他方應身為法身。故如佛在無量壽國此間衆生機感無量壽來應仍詔無量壽佛為法身也。⁶⁹

然法花經所明法身者不同常住也。解有二種。一云延金剛心久住世者以為法身。又云正明總十方諸佛更互相望。故知無量壽即時在西方教化未來此間。此間望彼彼即是法身。

この二文の分析から了解できるように、『法華経』と『涅槃経』における〈法身〉の意味が全く異なっていること、そして、『法華経』における〈法身〉が〈常住〉を意味しないことが記述されているだけであって、〈常住〉の不在が、『法華経』に対する否定的な評価を意味しないと考えてよい。法雲における〈五時教判〉の判断基準は〈因果〉にあると考えられるが故に〈因果〉を説いている『法華経』が最も勝れた経典として位置付けられたように考えられる。その意味では、『法華経』における〈仏身常住〉と〈仏性〉の不在に対する指摘は、『法華経』に対する否定的な評価と無縁であると結論してもよい。『法華義記』における〈一乗の因果〉と〈教判〉との関係を図式的に表わすと次のようになる。

この図式からよく了解できるように法雲の思想における〈因果〉は仏教に対する論理的規定から〈教判〉における諸経典に対する評価に至るまで完全に一致しているのである。

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

〈アートマン〉を否定しているし、そして、『涅槃経』を〈果〉を説く経典として位置付けた点においては〈仏性〉を〈有所得〉なるもの、つまり、〈当有仏性〉として了解したはずと考えられる。その意味では、法雲の思想が〈如来藏思想の大乗主義〉に対しても対立しているのである。つまり、法雲が中国における〈非大乘主義〉的な仏教理解を代表している思想家として位置付けてもよいと考えられる。〈因果〉に基づいている法雲の仏教思想が〈非大乘主義〉的である点において善導の仏教思想と本質的な類似性を有していると考えられる。その意味では法雲における〈成仏の因果〉と善導の〈往生の因果〉との間の共通点と相違点をテーマにする研究は今後の課題になる可能性が極めて高いと考えている。なぜならば、両者が中国における〈非大乘主義〉的な仏教のあり方の最も代表的な存在であるように考えられるからである。

註

- (一) この問題について、ジョアキン モンテイロ「善導浄土教における〈往生の因果〉について—依観経等明般舟三昧行道往生讃」を中心にして、同朋大学佛教文化研究所紀要、第二十二号、二〇〇二年、二三二—二三三頁を是非とも参照されたい。

- (二) 同じ。
- (三) この問題については、林鎮國「批判佛教」思潮—佛教

〈因果〉を判断基準とする〈五時教判〉	〈因果〉 — 〈果〉	『法華経』 — 〈因果〉を説く経典
	を説く三つの経典分類。	
→	→	→
→	→	→
→	→	→
〈一乗の因果〉 — 〈有所得〉		

(四) 結論

〈因果〉というものは、『法華義記』の中心概念である。法雲が〈因果〉を中心にして仏教を理解していたと共に、〈因果〉を説いている『法華経』を最も勝れた経典として位置付けたのである。その意味では法雲の思想では、『法華経』に対する否定的な評価が存在しない。中国仏教における〈大乘主義〉の二つのあり方との関連において法雲の仏教理解を問題にする時、『法華義記』における〈二諦〉と〈因果〉の構造は一種の断絶の論理をその内実としているが故に〈生死即涅槃〉、〈煩惱即菩提〉の立場に立脚している〈相即論的大乗主義〉と明らかに対立しているのである。同時に、『法華義記』が〈心識〉の生滅無常を前提にしている点において衆生に内在している

一七一

光宅寺法雲における〈二諦〉と〈因果〉について（ジョアキン）

一七二

- 哲学可以是一种批判哲学吗？」—人文论丛—东亚现代性的曲折与展开—学术思想评论第七辑—賀照田／主編、吉林出版社、二〇〇二年一月、五一—二三頁を是非とも参照された。
- (4) 奥野光賢『仏性思想の展開—吉蔵を中心とした』法華論「受容史」、大蔵出版、二〇〇二年、十月三十日を参照。
- (5) 同じ、序にて。
- (6) この問題について、袴谷憲昭「釈尊私観」、『日本仏教学会年報』五〇号、一九八五年、一九—四六頁を是非とも参照された。
- (7) この問題について、林鎮國「METAPHYSICS, SUPERFICIAL, AND LIBERATION, THE DEBATE BETWEEN TWO BUDDHISMS, PRUNING THE BODHI TREE-THE STORM OVER CRITICAL BUDDHISM, Edited by Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, University of Hawaii Press, 1997, PAGES, 298, 313及び「形而上学、苦难与欢娱的佛教」人文论丛、东亚现代性的曲折与展开、一九〇—二〇九頁を是非とも参照された。
- (8) この問題について、Jürgen Habermas, META-PHYSICS AFTER KANT, -POST METAPHYSICAL THINKING- PHILOSOPHICAL ESSAYS, The MIT Press, 1996, PAGES, 10, 27を是非とも参照された。
- (9) 私は「書評—J. Hubbard, P. L. Swanson編 PRUNING THE BODHI TREE」駒澤短期大学佛教論集、第四號、一九九八年、十月、一五一—一五四頁において袴谷氏のデカ

ルト理解を批判したことがある。けれども、ハーバーマスの代表的な批判者の一人であるDieter Heinrich氏の論点に触れて自分の批判が少し急速であったと考えられるようになった。いわゆる「主観的な理性」、もしくは「主観性の形而上学」には重要な論点が含まれているように見えるが故にハーバーマスにおける「対話的な理性」に基づいた批判が必ずしも成功していないと考えるようになったのである。

- (10) 註①と同じ。
(11) この問題について、林鎮國「METAPHYSICS, SUPERING AND LIBERATION, (註①と同2) PAGES, 299 及び PAGES, 311, 313.

(12) 袴谷氏と『成実論』の思想とは「二諦」概念③に限定していれば一致しているように見えるが、説一切有部の「三世実有説」を重要な課題としている袴谷氏の思想が『成実論』とは全く異った側面を有していることが明らかである。

- (13) 大正蔵、卷三三二、三二七―A。
(14) 同じ、三二二―C。
(15) 同じ、三三二―C。
(16) 同じ、三三三―C。
(17) この問題について、鎌田茂雄「八宗綱要―仏教を真によく知るための本」、講談社学術文庫、五五五、二〇〇〇年、一二八―一二九頁を参照。
(18) 大正蔵、卷三三二、二四八―A。
(19) 同じ、二五九―B―C。
(20) 同じ、三六〇―B。

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

- (41) 同じ。
(42) 大正蔵、卷三三三、六一五―B。
(43) 同じ。
(44) 同じ。
(45) 同じ、六一五―C。
(46) この点は法雲と善導の本質的な共通点であるように考えられる。註①―二三七―二三八頁を参照。
(47) 大正蔵、卷三三三、六二五―C。
(48) 同じ。
(49) 同じ、六四七―B―C。
(50) 同じ、六六二―C。
(51) 同じ、六六三―A。
(52) 同じ、六六四―A。
(53) 同じ、六六三―C。
(54) 同じ、五九九―C。
(55) 大正蔵、卷三三二、二五三―B。
(56) 同じ、二五七―C。
(57) 同じ、三六六―A。
(58) 同じ、三三九―B。
(59) 同じ、三四五―B。
(60) 同じ、三五七―B―C。
(61) 大正蔵、卷三三三、六一九―A。
(62) 同じ、六一九―B。
(63) この問題について、註①、二四五頁、註⑬を参照された

- (64) 大正蔵、卷三三三、六〇三―B。
(65) 同じ、六二一―B―C。
(66) 同じ、五九三―C、五九四―A。
(67) 同じ、五七四―B。
(68) 同じ、五七六―C。
(69) 同じ、六三五―C。
(70) 同じ、六二九―A。

光宅寺法雲における「二諦」と「因果」について（ジョアキン）

い。