

# 浄影寺慧遠の二諦説

岡本一平

## 一 問題の所在

### 二 「二諦義」科文と概観

### 三 「二諦義」釈名二について

#### (1) 世諦

#### (2) 第一義諦

## 四 四宗について

### (1) 四宗の名称・根拠・判断基準

### (2) 四宗否定論に対する慧遠の批判

### (3) 四宗「経論分類論」に対する慧遠の批判

## 五 依持の二諦と縁起の二諦

## 六 二諦と相即

## 七 結論

## 一 問題の所在

本稿の目的は、浄影寺慧遠(五三三—五九七)の二諦説を考察し、慧遠における真理主張の有無を明らかにすることにある。慧遠の思想に真理主張があるとすれば、仏性・如来蔵思想に関連することが予想される。しかし、私の考察の目的は、慧遠の仏性・如来蔵説一般にあるのではなく、この学説が真理主張として成立しているのか否かにある。したがって、慧遠の名著と見做される『大乘義章』中の「二諦義」を第一資料としたい。考察の目的は単純であるが、問題意識は少し複雑である。そこでまず、問題意識について述べておきたい。本稿を執筆する契機として、近年の仏性・如来蔵思想をめぐる批判的研究、及びそれに対する論争がある。これらの研究から知的刺激を受け、中国で成立した仏性・如来蔵思想に関して私なりに研究する必要があるが生じた。広く言えば、袴谷憲

昭氏<sup>(1)</sup>、松本史朗氏<sup>(2)</sup>、伊藤隆寿氏<sup>(3)</sup>、シヨアキン・モンテイロ氏<sup>(4)</sup>の諸研究を読み、仏教について深く考えさせられたのである。袴谷憲昭氏が『本覚思想批判』を一九八九年に出版されてから、十五年あまり経過した。この間に提示された氏の諸字説について、この本稿で言及することは残念ながら不可能である。しかし、その中の多くは論点として今日でも有意義であり、仏教を研究する上で重要な問題提起であると私は考えている。本稿とも関連する論点について、一つだけ私見を述べてきたい。

それは袴谷氏が「正しい仏教とは何か」という議論<sup>(1)</sup>(以下「議論」と略称)を提起し、その上で氏自身の「正しい仏教に関する見解」(以下「見解」と略称)を提示されたことについてである。この論点に対する誤解にもとづいた批判は多い。誤解の中心は、批判者の多くが、袴谷氏の「議論」の提起と、氏自身の「見解」を混同したり、同一視することに原因があると思われる。私の理解した限りで言えば、袴谷氏は「議論」の重要性を主張しているのであり、氏自身の「見解」を無批判に受け入れることを要求しているのではない。私はこの「議論」の提案を仏教学における重要な論点と考え、賛成したい。その理由は次のようなことである。私は仏教学の第一課題を「仏教とは何か」を追求するために、文献を読み、思索し、討議することと考えている。なぜならば、論じるまでも

なく、釈尊より今日まで、私たちは複数の仏教伝承の前に立たざるえないからである。近代の仏教学者どころか、過去・現在・未来の仏教徒たち、仏教に対する批判者たちなど、仏教にかかわりあう全ての人々は、この複数の伝承を前にして仏教について考える。「仏教とは何か」を考えるならば、当然異なった複数の伝承における論理上の矛盾についても議論の対象となるはずである。従って、「正しい仏教とは何か」という議論<sup>(1)</sup>は、「仏教とは何か」という議論<sup>(2)</sup>の論点をより明瞭にしたものと考えられる。私自身も、論理上の矛盾を問わず、過去の仏教伝承の総体を全て仏教と見做す立場があることを承知している。しかし、この立場では「仏教とは何か」という議論<sup>(1)</sup>及び、それに対する思索は生じないように思われる。なぜならば、異なった複数の伝承やそれに対する複数の解釈を全て仏教として肯定するならば、仏教はすでに過去において明らかになされた自明なものになるからである。自明である限り議論や思索の余地はないであろう。

残念ながら、袴谷氏の「議論」の提起に対する応答の多くは、このような「議論」自体を無意味と見做すものである。しかし、「議論」自体を無意味とすれば、仏教学は仏教の論理的真偽問題について探求できないことになり、仏教諸思想の個別に限定された問題しか扱えないことになる。私は、個々の宗派・学派の研究の有意義性を否定するつもりは全く無い。

しかし、それだけでは、異なった学派・宗派に属す仏教文献を研究する者たちの間において、「仏教とは何か」という議論<sup>1)</sup>は、問題意識としては共有されないことになり、研究者間の「仏教」に関する対話を不可能にしていまうであらう。

伝統的な日本の仏教綱要書の中で、最も有名な凝然の『八宗綱要』の冒頭は、次のような一問一答によって仏教に関する議論を展開し始める。

[1]問。仏教有幾門耶。答。薄伽教法総有無量門。(日仏全三・七a)

この[1]によれば、凝然は仏教を釈尊の教法の総体と見做す、包括主義的な仏教観を主張している。この凝然の包括主義的仏教観が、今日の仏教学に影響を与えているとすれば、我々が「仏教の正しさとは何かを議論すること」よりも、仏教の「総体を記述すること」を有意義と見做すことであらう。仏教綱要書としての『八宗綱要』には、今日において様々な問題があるのは当然であるが、私見によれば、凝然が仏教を論じる上で、「正しさ」より「総体」を重視してしまっただことにある。その結果、私たちは、『八宗綱要』を読み、仏教諸宗派の思想について多くの理解を得られるが、相互に異なる諸宗派の思想の真偽について、全く考えさせられることはない。

しかし、「正しさ」を求めて思索することは、仏教学のみならず、学問一般の本質であるはずである。仏教学ならば、仏教について思索し、「正しさ」を追究することがどうしておかしいのだらう。「正しさ」を求める以上、誰でも「過ち」を起しえる。しかし、仏教の真偽・正邪について諸学者が議論を継続すること、これが仏教学において最も大切な問題と思われる。私は、袴谷氏の「議論」の提起に接して、以上のような問題意識を生じたのである。

この問題意識が本稿と無縁ではないのは、伝統的な中国や日本の仏教思想家の中で、どういふ内容であれ、仏教における真理主張、あるいは真偽主張を展開しえた学僧について研究したいと考えたからである。私が浄影寺慧遠の思想を選んだ理由はここにある。周知のように、慧遠は中国の仏教思想家を代表する学僧の一人である。しかし、鎌田茂雄氏は「浄影寺慧遠における大乘思想の展開」という論文(以下「鎌田論文」)において、慧遠の思想を次のように評価されている。

これこそ(真性縁起・如来蔵縁起)岡本補(が、華嚴宗の法蔵の絶対肯定的な世界観や、天台智顛の現実肯定の宗教観と相違点であり、彼(慧遠)岡本補(の)大乘思想の過渡的性格を示すものである。<sup>2)</sup>

慧遠の大乘思想はさらに徹底された形において天台智顛の思想や、華嚴法蔵の思想となって結実するのである

が、これらの思想はたしかに「即事而真」を透徹した論理において把握しているが、実践的立場から見れば、やはり稀薄な一面を持つのである。

慧遠の思想を法蔵や智顛のそれと区別することに基本的に異論はない。しかし、法蔵や智顛の思想を前提にして、慧遠の思想は「過渡期的性格」であり、「さらに徹底された形において…結実する」と判断されることに對して異論がある。第一は、中国仏教思想史における大乘主義の多様な展開を、果たしてこのように「一直線」な論点で理解できるのかということにある。むしろ、三者は思想上の対立関係にあると思われる。第二は、鎌田氏の中国仏教思想史観の前提となる、次のような大乘思想の規定方法である。

大乘思想とは大乘仏教の思想であることはたしかにそのとおりであるが、そもそもインドにおいて大乘仏教が成立したのは、紀元前一世紀から二世紀にかけてのことといわれている。インドの大乘思想について、私ははっきりと分らないのであるが、一般に大乘經典の根本となった『般若経』などの根本思想は「色即是空、空即是色」などという言葉で表現されている。この思想を論理的にいうならば、有即無、無即有とか、「真空妙有」などの言葉であらわされ、実践的には「煩惱即菩提」とか、「世間即出世間」という言葉によってあらわされるものであ

る。現実在即して理想を見出すといつか、現実が即ち理想の顕現とみるところの、絶対否定を経た絶対肯定的な世界観、乃至人生観を意味するものである。中国仏教の用語でいえば、「理事相即」とか、「即事而真」という言葉がこれに相当するものである。果たしてこのような意味に大乘思想を限定することには、いろいろと問題もあるであろうが、本論文では一応このような意味に大乘思想の意味を限定して、所論を展開してゆきたいと思う。

この鎌田氏の大乗思想の規定は、端的に言えば「相即の論理」である。「の中で、インドと中国における「相即の論理」を区別していることは重要と思われる。しかし、大乘思想を「相即の論理」に限定することは、鎌田氏御自身も文末で懸念を示しているように、無理な規定と思われる。それこそ、慧遠の思想は、僧肇や法蔵のような「相即の論理」の枠内で論じることは、困難であるようにみえるからである。

私見によれば、淨影寺慧遠の思想は仏性・如来蔵説であり、「相即の論理」ではない。私は彼が仏性・如来蔵思想を真偽主張の領域で問題にしたことと、その論理構造を考察したいのである。この点について、私に重要な問題提起をしたのは、ジョアキン・モンテイロ氏の学位申請論文『中国仏教の思想的研究—鳩摩羅什訳の仏教を中心に—』である。<sup>(6)</sup>本書においてモンテイロ氏は、中国仏教思想について二諦概念の展開

を中心に考察し、その中で浄影寺慧遠の二諦説について、簡略ながらも重要な次のような観点を提示された。モンテイロ氏の文章を引用しておく。

慧遠は如来蔵思想を「第一義諦」と規定し、理を二諦の枠内において位置づけたが故にその思想では如来蔵思想の約理の二諦が成立したように考えられる。この点は慧遠と吉蔵の決定的な違いであるように考えられる。その意味では、慧遠の思想では仏教の論理的主張を明らかにする理論として「約理の二諦」が充分に成立しているように考えられる。

この他にも、モンテイロ氏の慧遠論には多くの重要な観点が存在する。しかし、特に二諦の内外における「理」の位置づけを問題にされたことは、モンテイロ氏の卓見であるように思う。モンテイロ氏は論文中に該当箇所を引用されていないが、「二諦義」釈名一の次のような記述において、慧遠は二諦の内部に「理」を設定している。

[2] 立名不可一一返對。是故事法。且名世諦・俗諦・等諦。理法、且名第一義諦乃至真諦。(大正藏四四・四八三a)

この引用[2]によれば、慧遠は「理(法)」を第一義諦に、「事(法)」を世諦に位置づけている。伊藤隆寿氏が明らかにして

浄影寺慧遠の二諦説(岡本)

いるように<sup>(1)</sup>、吉蔵は二諦の外部に「理」を位置づけ、二諦は「理」を悟るための方便として同質化されている。その帰結として、吉蔵の思想は、仏教の論理的な真理主張を設定できない。むしろ吉蔵の目的からすれば、仏教には真理主張はないのであろう。しかし、私は仏教には論理的な真理主張があると考え、それは袴谷氏が提起するような無常や無我という主張である<sup>(2)</sup>。

本論において考察するように、慧遠の仏教の論理的な真理主張として、無常・苦・無我を述べることはない。むしろ、正反対とも言える。しかし、どのような主張であれ、論理的な真理主張を提示することは、議論の第一の条件と思われるので、「仏教とは何か」という議論<sup>(3)</sup>をする上で、慧遠の思想は、重要な示唆を与えてくれると期待している。

## 二 「二諦義」科文と概観

最初に、『大乘義章』「二諦義」の科文を略述して全体を概観し、問題点を整理しておきたい。「二諦義」の科文は、まず(A)釈名一、(B)弁体二に大別されている。(A)(B)を内容から考えると、最大の相違は如来蔵という語の有無、四宗の有無にある。(A)釈名一は、二諦の語義解釈を中心にした一般的解説で、如来蔵という語を全く使用しないし、四宗についても言

及されない。これに対して(B)弁体二の内容は、全て四宗の二諦という形式で記述されている。従って、慧遠自身の二諦説を理解する上で、四宗に関しても併せて考察しなればならない。慧遠は(B) (a)一分宗別において四宗に関する規定をしている。この点については後に詳しく分析したい。(B) (b)二約宗弁体の(7)(イ)(ウ)(エ)の四門は、四宗の二諦について種種の観点から考察したものである。(7)一約宗分法は四宗における二諦を規定した箇所なので、これも詳しく分析したい。(イ)二以深撰浅は、四宗の二諦を重層的に体系化した箇所であるが、本稿の課題と少しずれるので、まごまごした検討はしない。ただし、ここに慧遠は「二諦義」において最も頁数を割いている。(ウ)三歴法分別は、「諸法は衆しと雖も、無有を出せず。」(大正蔵四四・四八四c)という書き出しで、二諦における諸法の位置づけを無・有の観点より分類したものである。これも、本稿の課題とされるのでとりあげないことにする。(エ)四弁即離は、四宗の二諦における即・離の関係を論じた箇所であり、慧遠における「相即の論理」の有無を考察する必要上、詳しい分析をしたい。それでは、釈名一の二諦の語義解釈と一般的解説から検討しておきたい。

「二諦義」本文

(A) 釈名一 (482 c 483 c)

(B) 弁体二 (483 a 485 b)

(a) 一分宗別 (483 a 483 c)  
 (b) 二約宗弁体 (483 b 485 b)

(7) 一約宗分法 (483 c)  
 (イ) 二以深撰浅 (483 c 484 c)  
 (ウ) 三歴法分別 (484 c 485 a)  
 (エ) 四弁即離 (485 a 485 b)

三 「二諦義」 釈名一について

(1) 世俗諦

慧遠は世俗諦について、次のように「世諦」「俗諦」「等諦」という三種の異名を紹介している。

[3] 第一釋名。言二諦者、一是世諦、二第一義諦。然世諦者、亦名俗諦、亦名等諦。(大正蔵四四・四八二c)

この三種の異名のうち、慧遠が最も使用する語は「世諦」であり、「俗諦」「等諦」の内容も「世諦」と深く関連している。

それだけに、慧遠の世俗諦について考察する上で、「世諦」の内容は重要と思われる。まず、この三種の世俗諦について順次紹介し、その内容を検討しておきたい。

第一番目の「世諦」について、慧遠は次のように、「二つの側面から規定している。

[4] 世名為時。事相諸法。生滅在時。就時辨法。故云世諦。若爾無為非生滅法。應非世諦。釋言。有名不盡諸法。何世諦之中。該攝有為無為之法。有為是世。無為非世。從有立稱。故云世諦。與前衆生假名相似。又云世者。是其世人。一切事法。世人所知。故名世諦。故『涅槃經』云、世人所知、名為世諦（同右）

この記述[4]は、「世」の語義解釈による「世諦」の規定と、それに関連する一問一答よりなる。まず、「世」の語義について慧遠は時間と解釈する（「世名為時」）。これは世を *adhvan* と解釈したのである<sup>5)</sup>。この「世（*adhvan*）」は「事相の諸法が生滅し時に在る」ことを意味する。一問一答の文からみれば、具体的に「世」は有為法であり無為法ではない（「有為是世、無為非世」）と結論づけられている。この語義解釈によって、慧遠は「世諦」を「時に就いて法を并じ」たものと規定するのである。これを便宜上「世諦の規定」としておく。

まず、世諦の内容である有為法について考察しておく。慧遠は『大乘義章』「三有為義」において、有為法を整理して「三有為」（別称として三聚法）として提示している。

[5] 三有為者、所謂色・心・非色非心法三聚法也。質礙名色。慮知曰心。不相應行違反前二名非色非心。此之三種、同名有為（大正藏四四・四九一b）

この引用[5]によれば、慧遠の「三有為」は、色法（質礙）・心法（慮知）・非色非心法（不相応行）の三種である。この慧遠の「三有為」説は、大乘における有為法の体系を、毘曇と『成実論』における有為法の体系に対して明示しようと試みたものと考えられる。そして、「三有為」説の特徴の一つは、説一切有部のように心所法を別出しないことにある。この点について様々な理由を考えられるが、一つには慧遠の活躍時代において、大乘における法の体系が未紹介の段階にあったことが考えられる。例えば、次の[6]のように心法と心数法の一異を論じた箇所では、大乘の心数法を特定する経論がないことを述べている。

[6] 大乘法中。心法亦多。而經論中不辨定數。難以輒言。（大正藏四四・四九三a）

この時代、北地では菩提流支や勒那摩提、南地では真諦が、インド瑜伽行派の経論を訳出していたとはいへ、大乘の法の体系が五位百法として理解されるには、玄奘の漢訳作業を待たなければならなかったことは周知のとおりである。大乘の法の体系が中国に未紹介の時代において、慧遠は「三有為」という試案を独自に構想せざるを得なかったのである。さて、この「三有為」説において、慧遠が大乘特有の法として問題にし、なおかつ「世諦の規定」と関連する有為法は、心法中の事識・妄識・真識の三種識であろう。

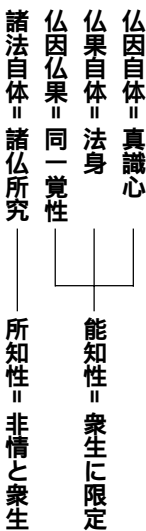
大乘法中。説識有三。一者眞識。心與數一。二者妄識……（中略）……三者事識（大正蔵四四・四九二a）

このうち、特に真識が「世諦の規定」の内容に係るかと考える。「二諦義」全文において、真識、あるいは三種識という語を見出すことは出来ないが、慧遠の仏性・如来蔵説が衆生に内在する段階において真識と見做されていることは間違いない。「大乘義章」「仏性義」釈名一、二・体の義では次のように記述されている。

[7] 二體義名性。説體有四。一 佛因自體、名爲佛性。謂眞識心。

二 佛果自體、名爲佛性。所謂法身。第三通就佛因佛果、同一覺性、名爲佛性。其猶世間麥因麥果同一麥性。如是一切當知。是性不異因果。因果恒別、性體不殊。此前三義、是能知性。局就衆生。不通非情。第四通説、諸法自體、故名佛性。此諸佛所窮。就佛以明諸法體性。故云佛性。此後一義、是所知性。通其内外。斯等皆體義名性（大正蔵四四・四七二a）

この[7]は、慧遠の仏性説として有名な箇所であるが、一応整理しておけば次のようになる。



衆生に内在する仏因は眞識心であり、衆生が仏果を得てこそは、すなわち法身と成ることであろう。そして、[7]では、眞識心と法身とは「因果は恒に別である」が、「性体は殊ならず」「同一覺性」と記述される。「の」「性体は殊ならず」「同一覺性」という二つの語は、因果の根底にある本質的何かの同一性を説くものと思われる。すなわち、衆生（眞識心）と仏（法身）の同一性を説くのではなく、眞識心と法身に共通する「性体」の同一性を意味するように思われる。なぜなら「三有為」説によれば、眞識心は識である以上、有為法である



が、法身は有為法でありえないからである。おそらく、慧遠にとつて仏性は、衆生に内在する限り「識」であり、有為法なのである。仏因自体＝真識心＝有為法という論理を想定できるが、説一切有部や瑜伽行派の心法の規定からみて、合理的な説明は不可能であろう。なぜならば、有部・瑜伽行派の双方において、心法は有為法であるが、それ自体が仏因と言えないからである。また次の『涅槃経』「如来性品」における仏性の規定より考えても矛盾する。

[8] 佛言、善男子、我者即是如来藏。一切衆生悉有佛性。即是  
我藏。(大正蔵十二・四〇七a)

[9] 佛告迦葉。實有殺生。何以故。善男子。衆生佛性住五陰中。  
若壞五陰名曰殺生。(大正蔵十二・四〇八c)

この[8][9]の『涅槃経』の文章は、ともに有名な一節である。<sup>(4)</sup>[8]によれば、「我(atman)は如来蔵の意味であり、一切衆生には仏性があり、それは即ち我である」と述べられる。従つて、『涅槃経』の仏性は我(atman)であるが、有為法ではない。<sup>(5)</sup>[9]では、衆生の仏性は五蘊の中にあるとされる。つまり、『涅槃経』において識蘊と仏性は別なものである。つまり、アヒタルマと『涅槃経』の双方において、慧遠の仏因自

体＝真識心＝有為法という論理は解説不可能な独自の説なのである。『涅槃経』よりみれば、仏性は識でも有為でもない。アヒタルマからみれば、心法は真でも仏因ではない。

これまでの慧遠の心識説の解釈において、この真識＝有為法という観点は注目されず、仏因自体＝真識のみ注目されていた。しかし、「三有為説」「世諦の規定」よりみて、仏因＝真識＝有為法という論理は重要なものと思われる。この論理と深く関連するのは、<sup>[10]</sup>『十地経論義記』巻第一本、<sup>[11]</sup>『涅槃経義記』巻第一で提示される慧遠の衆生概念である。彼は「衆生世間」について次のように解釈する。

[10] 言世間者、汎論有二。一衆生世間、二器世間。今此所説、是  
生世間。世名為時。問者名中。所化衆生。無出時中。譬時統攝  
故云世間。(統蔵七一・一四三右下)

[11] 世間有二。一衆生世間、二器世間。世者是時、問者名中。所  
化衆生不出時中、故名世間。(大正蔵三七・六三二a)

このうち引用<sup>[10]</sup>によれば、まず、慧遠は「衆生世間」の「世間」を「世」と「間」に区別し、その上で「世」を「時」「間」を「中」と解釈する。そして、仏に教化される衆生は、時間の中から出ることが不可能なので、「世間」と名づける。

と結論しける。「このまじりに慧遠にとつて、衆生は時間に関わ  
れた存在、流転する存在である。注意したいのは、「世名為時」  
という、世諦の語義解釈と全く同じ解釈が「ここでも提示され  
ている」ことである。一般に「衆生世間」の原語は *sattva-loka*  
と思われる。とすれば、*loka* の漢訳語である「世間」を「世  
」と「間」に区別することは、原語の想定と考えれば無意味で  
ある。当然、慧遠はこの程度の梵語知識を持っていたはずで  
ある。とすれば、「世名為時」は原語の想定ではなく、「ここ  
も」世 (*adhvan*) を単独で解釈したのである。また明記  
されていないが、「この「世」は有為法である」。

このような解釈について、私見を述べておきたい。まず、慧  
遠が世諦における仏性・如来蔵を有為法概念の概念によって論証  
しようとしていることは確実と思われる。その結果、真識は  
「三有為」中の心法に分類される。大乘において瑜伽行派を除  
けば、「一切法の体系」を積極的に重視することはない。しか  
も、慧遠の時代において、瑜伽行派の「一切法の体系」は充  
分に紹介されていないのである。そうであるならば、慧遠は  
有部のような「一切法の体系」を大乘においても確立しよう  
としたと推定でき、この点において慧遠は、有部や『成実論』  
に敬意を払っていたとさえいえる。人は、無価値なものの導入  
して、自説を論証することはないからである。慧遠の「三有  
為」説、その中でも真識の概念は、彼の思想体系において重

要なものである。しかし、慧遠の「世諦の規定」によれば、  
有為法は世諦であり、従って、真識は世諦に位置づけられへ  
きものである。とすれば、慧遠にとつて世諦もまた重要な概  
念である。

「ここでも有為法」世 (*adhvan*) の典拠について考えておき  
たい。それは、次の真諦訳『俱舍論』「界品」の記述に遡る  
のではないだろうか。<sup>12)</sup>

[12] 偈曰、又諸有為法、謂色等五陰。…（中略）…偈曰、説世路・  
言依・有離及有類

釈曰、是諸有為法、有已・正・當行有故、名世路（大正蔵二  
九・一六二c）

長行の記述によれば、有為法は、已行・正行・當行の三世  
に有るので、世路 (*adhvan*) と規定されている。従って、慧  
遠の「有為是世」なる解釈は、有部の有為法の定義を踏まえ  
たものと言えよう。

それでは、引用 [4] について戻って考えてみたい。この箇  
所によれば、「世」は世間の人々（世人）であり、この一切  
事法は世間の人々の所知とされる。これは、一切事法を知る  
人の観点から設定された規定である。これを「世諦の規定」  
としておく。また、「世諦の規定」は、次の『涅槃經』「聖

行品」を典拠としている。

[13] 佛言、善男子、有善方便、隨順衆生、説有二諦。善男子、若隨言説則有二種。一者世法、二者出世法。善男子、出世人所知者、名第一義諦。世人知者、名為世諦。(大正藏二・四四三)

a)

この他、慧遠の「世諦」中の記述において重要な点は、世諦の性質と、第一義諦との関係を述べた次の箇所である。

[14] 聖人雖知此法、隨世所知。是故猶名世人所知。又復聖人、就彼世人所知法中、知其虛假。虛假是世法之眞。故名世諦。(大正藏四四・四八二c)

[15] 世法虛假、雖聖知非精上。故非第一。非第一故、判入世中。(大正藏四四・四八二c)

[14]によれば、世法における眞実は虚仮とされる。更に[15]では、世法虚仮とは、聖人所知ではあるが精上(十分に理解できなかつた)のことではないので、第一義諦ではないとされる。つまり、世人の知・聖人の知のどちらであれ、世諦についての眞実は、第一義諦ではないとされる。ここで、慧遠が

世諦と第一義諦を会通しない傾向を窺える。さて、第二番目の「俗諦」、第三番目の「等諦」の語義解釈は、「世諦」と比較すれば、ごく簡略な記述である。まず、「俗諦」の記述を引用し、簡単に検討しておきたい。

[16] 言俗諦者、俗謂世俗。世俗所知。故名俗諦。(大正藏四四・四八二c)

この「俗諦」の「世俗所知」という規定は、「世諦の規定」とほぼ同義であろう。第三番目の「等諦」について、慧遠は次のように記述している。

[17] 言等諦者、等謂齊等。統攝之義。世法非一。不可別論。等舉諸法。故云等諦。(大正藏四四・四八二c)

[17]によれば、「統攝の義」と規定される「等諦」は、「世諦の規定」と関連すると思われる。というのも、「世法は一に非ず」というのは、有為法が複数であることを意味していると考えられるからである。この「等諦」という語は、『維阿毘曇心論』「扱品」の五五一偈と長行を典拠していると思われる。

問。等及第一義者有何相。答。

若事分別時。捨名則說等。

分別無所捨。是則第一義。

若時分別時捨名則說等者。若事分別時捨名者。此則等事。（等事

者。梵音云三比栗塊。訳言等集。亦言等積聚。凡會有三。無者

名等集）非第一義（大正蔵二八・九五八b）

長行釈の割註よりみて、「等」「等事」は samvrti (= 三比栗提) (音写語) ( ) の意識と想定できる。「等集」「等積聚」という意味に相当しよう。

以上で、世俗諦の分析を終える。簡単にまとめおけば、慧遠の「世諦の規定」は有為法であり、これは世諦中の仏性・如来蔵としての真識を予想させるものである。慧遠の「世諦の規定」は世人所知であり、また世法の眞実は虚偽とされていた。

(2) 第一義諦

第一義諦の異名は、次のように真諦だけである。このうち、慧遠は真諦の語の方を多く用いる。

[18] 第一義者、亦名眞諦。第一是其顯勝之目。所以名義。眞者是

其絶妄之稱（大正蔵四四・四八二c）

「真とは絶妄の称」と解釈されるように、真諦は妄（想）妄（識）に対して断絶した有り方を意味しているのだろう。とすれば、世諦を真識と想定するよりも、事識・妄識・真識という三種識とみた方が良いように思われる。第一義諦、真諦に関する語義解釈は、この一文だけで、世諦と比較すれば、淡泊な印象を与える。この後の記述は、世諦と第一義諦の関係に関するものである。

[19] 世與第一、審實不謬。故通名諦。眞即可實、世法虚誑、云何名諦。言虚誑者、對眞辨義。然於世法、事實不無。故得称諦。亦復世諦實是虚誑。故名世諦（大正蔵四四・四八二c）

[19] は、「諦」の語義解釈であるが、「審実」「不謬」というほぼ同義の言葉で説明している。このうち、吉蔵も「諦」を「審実」と解釈している。また [19] では、真諦は眞実であり（眞即可實）、世諦の眞実は虚偽（世諦實是虚誑）という趣旨の主張が述べられている。この真諦と世諦との関係から、慧遠が二諦を区別し、仏教における論理的な眞偽主張を設定しようとしていたことが窺えるのである。眞実は眞実であり、虚偽は虚偽であるという。以上で第一義諦の分析を終

えるが、本論の課題から言えば、この<sup>[19]</sup>において、慧遠が二諦を真偽の区別としていた理解していることを知り得たことは収穫と思われる。

#### 四 四宗について

##### (1) 四宗の名称・根拠・価値基準

四宗は地論宗南道派の伝統説とされ、光統律師慧光の創唱した学説と伝えられている。また、南道派の系譜一つは、勒那摩提・慧光・法上・慧遠と継承されたとされる。周知のように、「二諦義」(B)弁体二、(a)一分宗別において、慧遠は独自の四宗を提示し、四宗を否定する人と、四宗の異説を唱える人を批判している。後者の創唱者は慧光と推定されているが、だとすれば、慧遠の思想は地論宗南道派という範囲のみで研究されるべきではないだろう。従来、四宗の研究においては、この箇所を「二諦義」から独立させた上で、四宗を慧遠の教判として論じていた。しかし、慧遠の四宗を二諦から独立させて教判と見做すことには二つの理由から困難と思われる。第一の理由は、慧遠が四宗を経論の分類と規定する学説に対して批判している以上、彼の四宗は教判ではないからである。第二の理由は、慧遠の四宗は、教法の区別ではなく、二

諦の四種の区別として適用されているからである。さて先述したように、「二諦義」(B)弁体二は、全て四宗の区別によって記述されていることから、慧遠の二諦説を解明する上で四宗の検討は不可避の問題である。ここで先学の研究を参照しながら、私自身の観点により四宗について考察しておきたい。まず、慧遠自身の四宗の名称と彼以前の旧名、四宗の成立根拠、四宗の価値基準を示す、次の一節を紹介しておく。

[20] 言分宗者。宗別有四。一立性宗亦名因縁。二破性宗亦曰假名。三破相宗亦曰不眞。四顯實宗亦曰眞宗。此四乃是望義名法。經論無名。經論之中。雖無此名。實有此義。四中前一是其小乘。後二大乘。大小之中。各分淺深。故有四也。(大正藏四四・四八三a)

この引用<sup>[20]</sup>によれば、慧遠の四宗の名称と四宗の旧名は、(1)立性宗(因縁)、(2)破性宗(假名)、(3)破相宗(不眞)、(4)顯實宗(眞宗)である。このうち( )内に示した旧名は、吉蔵が『中觀論疏』(大正藏四一・七中)で批判対象としている旧地論師の四宗の名称に完全に一致する。<sup>[21]</sup>ただし慧遠は四宗の名称を変更したといっても、旧名を併用することもある。<sup>[22]</sup>この旧名の併用問題は、後述することにした。

次に<sup>[20]</sup>によれば、慧遠はこの四宗の根拠について、「二

の四宗は義に望んで法を名づけたものである。経論のなかに四つの名称はない。しかし、名称は無いといつても、実に四つの義はある。」と述べる。此名「此義」の「此」を主語「四」を指示するものと読んだ。これは端的に言えば、四宗の根拠は経論中の「義」であり、「名称」ではない、ということだ。この「義」とは何だろつか。十分に理解したか否か心許ないが、私見によれば、この「義」は四種の二諦、あるいは四種の第一義諦を意味するように思われる。というのも、「二諦義」において四宗を説く以上、慧遠にとって二諦と四宗の関係は完全に別なものと想定しがたいからである。そして、四宗の根拠が経論中にある「義」とされるならば、二諦であることの方が自然である。この私見を補足するために、引用[20]の直後より詳しい一節を引用しておきたい。

[21] 言立性宗者、小乘中淺、宣說諸法各有體性、雖說有性、皆從緣生、不同外道立自然性。此宗當阿毘曇也。言破性宗者、小乘中深、宣說諸法虛假無性、不同前宗立法自性。法雖無性、不無假相。此宗當彼成實論也。破相宗者、大乘中淺、明前宗虛假之相、亦無所有。如人遠觀陽炎為水、近觀本無、不但無性、水相亦無。諸法像此。雖說無相、未顯法實。顯實宗者、大乘中深、宣說諸法妄想故有。妄想無體、起必託真。眞者所謂如來藏性。恒沙佛法、同體緣集。不離不脫不断不異。此眞性緣起、集

成生死涅槃、眞所集故、無不眞實、辨此實性、故曰眞宗。（大正藏四四・四八三a）

この四宗に関する記述<sup>[21]</sup>は、厳密な二諦の形式を採用していないが、一応、各宗の第一義諦を中心にして記述されている。その趣旨は次のようなものである。立性宗は、小乘中「浅」であり、第一義諦として諸法の有自性・縁生を説く。しかも因縁に従るので、外道の自然性とは異なる。「阿毘曇」に相当する。破性宗は、小乘中「深」であり、第一義諦として諸法の無自性・仮名相を説く。『成実論』に相当する。破相宗は、大乘中「浅」であり、無自性・仮名相も否定した無を説く。「陽炎の比喩」によれば、完全な無を説くとされる。顯実宗は、世諦として諸法の妄想有を説き、第一義諦として如來藏性を説く。

慧遠の主張の主眼は、最終的には顯実宗の二諦を明示することであると思われる。しかし一方で慧遠は、様々な経論に他の三種の二諦が説かれている以上、一応、その位置づけが必要であると考え、そこで合計四種の二諦を解説する上で、四宗を導入したといえるのではないか。従って、引用<sup>[20]</sup>の「此義」は、二諦または第一義諦を意味し、慧遠にとって四宗の根拠は二諦にあると思われる。

最後に四宗の判断基準について簡単に考察しておきたい。

記述<sup>[20]</sup>から窺えるように、慧遠は 大乘小乘、浅深の判断基準により、四宗を序列化・階層化している。この二種の判断基準は、慧遠が大乗主義者であることの証拠と言えよう。<sup>[21]</sup>

これで一応、四宗一般に対する検討を終え、次に四宗を否定する人、四宗の異説に対する慧遠の批判を検討しておきたい。これは、慧遠における仏教の論理的な真理主張の有無を知る上で、重要な問題を孕んでいると思われるから。

## (2) 四宗否定論に対する慧遠の批判

四宗否定論とは、後の引用文中にある「有人一向言無四宗」という一節より、便宜上名づけたものである。周知のように慧遠は、この四宗否定論に対して反論を展開しているが、この反論の内容は仏教における真偽主張の有無の問題と関連しているように思われる。この点に留意しながら、四宗否定論に対する慧遠の批判について考察してみたい。

[23] 有人一向言無四宗。是所不應。四中前二、不分自異。不待言論。後之兩宗。經中處處。且有斯義。何須致疑。如勝鬘經中明如來藏。有其二種。一空藏即是不真。二不空藏即是顯実。又鷲掘摩羅經中、彼詞文殊不知眞法。妄取法空。所取法空即是不眞。

其所不知眞實法者、即是顯実。又涅槃中、見一切空即是不眞。不見不空。不空之實即是眞宗。經說非一。何得言無(大正藏四四・四八三b)

この引用<sup>[23]</sup>の主旨は、有人の「一向無四宗」という見解を否定し、小乘二宗(四中前二)の区別は論じるまでも無いと断つた上で、大乘二宗(後之兩宗)の区別が成立することを、『勝鬘經』、『央掘摩羅經』、『涅槃經』の三經典を経証として論証することにある。注目したい点は、慧遠が大乗二宗、すなわち「空」と「不空」を区別する際に、「真」「不真」という語を用いていることである。この「真」「不真」の語は四宗の旧名であり、明らかに真偽を表現するニュアンスをもっている。<sup>[23]</sup>に則して、「真」「不真」の区別内容を確認しておけば、『勝鬘經』における「空藏」は「不真」、「不空藏」は「顯実」、<sup>[23]</sup>『央掘摩羅經』における文殊が妄取した「法空」は「不真」、彼が知らない「眞実法」は「顯実」、<sup>[23]</sup>『涅槃經』の「一切空」は「不真」、「不空」は「眞宗」と規定されている。「不空」については、「顯実」「眞宗」という二つの語を使用し一貫性を欠く面もあるが、「空」については常に「不真」と明記している。このことから、私は、慧遠が大乗において真偽(真・不真)を区別し、仏性・如來藏(不空)を眞実、法空(空)を虚偽と主張したと考える。つまり、慧遠は、大乘内部に限定

された一種の二者択一的な真偽主張をし得たと言えよう。既に確認したように、慧遠は四宗の伝統的名称・旧名を改変し「破相」「顕実」とした。しかし、大乘二宗の旧名である「不真(宗)」「真宗」も併用し、必ずしも旧名を完全に否定したわけではない。彼がこの「真」「不真」という語を併用する理由は、改称した「破相」「顕実」よりも真偽を表現する「二アンスが明確なためだからであろう。

さて、慧遠の批判内容から推定すれば、この四宗否定論は法空思想と仏性・如来蔵思想を区別しない学説、あるいは仏教における多様な真理主張を同質と見做す学説を前提にして成立しているように思われる。引用<sup>[23]</sup>の末尾で、慧遠は「経説非」「と述べて批判している。この批判から推定すれば、四宗否定論者は「経説是」「と見做していたのである。慧遠がこのような批判をした理由は、自説の擁護ということもあるが、四宗否定論を容認すれば、何より仏教における真偽主張の全てが放棄され同質化されてしまうことへ危機感の表明と思われる。この学説の主張者を、文献の上で特定することは困難である。智顛と吉蔵が四宗を否定したことは良く知られ、このうち吉蔵は空思想と仏性思想の会通を志向したことも、平井俊榮氏の研究成果により明らかにされている。<sup>(25)</sup>とすれば、論理の上から考えれば、慧遠の批判する四宗否定論は、吉蔵のようなくと仏性・如来蔵を同質と見做す学説で

あったと思われる。また、慧遠の見解から考えると、仏性・如来蔵思想において吉蔵の仏性説は、真偽主張の領域で成立していない、という問題点があるように思われる。有名な吉蔵の五種仏性説の点から検討してみたい。

[24] 大涅槃經明五種佛性。蓋是諸佛秘藏。万流之宗極。蘊在因緣之内。所以然者。十二因緣不生不滅。謂境界仏性。由十二因緣本無生滅發生正觀、即觀智佛性。斯顯明了名菩提果佛性。正觀既彰、生死患累畢竟空永滅、即大涅槃果佛性。然十二因緣本性寂滅、未曾境智、亦非因果。不知何以目之。強名正性。正性者五性之本也。然此五性更無別体。但因緣一法轉而為焉（大正藏四一・六b）

「この「境界仏性」「觀智仏性」「菩提果仏性」「大涅槃果仏性」「正性」の五種仏性のうち、「正性者五性之本」とされるが、この五種の中心である「正性」は、「本性空寂」「未曾境智」「非因果」という性質で、概念規定されるようなものではないとされる。不知何以目之。そして、強いて名づける。強名（ならば）「正性」と述べられている。先学が指摘するようだが、このような「強名」説は『老子』の影響と考えられる。しかし、私がここで注意しておきたいことは、中国固有思想の影響問題の有無よりも、吉蔵の中心的な仏性概念が「無名」を



志向し、その結果、真偽主張の領域を超えてしまふことにある。この箇所からも、吉蔵の仏性説は、真偽の領域で扱われたものと考えられない。

ところで、前述したように、慧遠は四宗を定義する上で、「浅」「深」という判断基準を採用していた。「浅」「深」と「真」「不真」の二種の判断基準には、前者が優劣を意図していることに對して、後者は真偽を意図しているといった目的上の相違が窺えるよう。この二種の判断基準の問題を整理しておく。まず「浅」「深」の適用範囲は四宗全てに及び、「真」「不真」の適用範囲は大乗に限定されている。このうち大乗二宗すなわち法空思想と仏性・如来蔵思想とは、「浅」「深」と「真」「不真」との両義によって区別されていることになる。つまり慧遠にとって法空は大乗中の「浅」であり、「不真」でもある。仏性・如来蔵は「深」であり、「真」でもある。この点において、慧遠は法空思想の大乗としての真实性を否定する一方で、限定された範囲において有意義性を認めたとと言える。それは、仏性・如来蔵思想の大乗としての真实性を認識する前段階としてと思われる。

### (3) 四宗 = 經論分類論に對する慧遠の批判

四宗は、慧光の主張した地論宗南道派の伝統説とされる。

淨影寺慧遠の二諦説（岡本）

ここでいう四宗 = 經論分類論は、引用<sup>[25]</sup>の「又人立四別配部党」によって、これも考察の便宜上このように名づけておきたい。この学説は、智顛や吉蔵の著作で批判対象とされるものに相當する。この四宗 = 經論分類論に對する慧遠の批判根拠は、大乗あるいは仏教における真理主張の有無の問題ではなく、慧遠の大乗經典觀に基づくものと考えられる。主題とされているのは、次のように大乗經典における宗趣・行徳実践の徳目<sup>(1)</sup>の多様性と、旨歸（最終的な目的）の一致についてである。

[25] 又人立四別配部黨。言阿毘曇是因緣宗。成實論者是假名宗。大品法華。如是等經是不真宗。華嚴涅槃維摩勝鬘。如是等經是其真宗。前二可爾。後三不然。是等諸經。乃可門別淺深不異。若前破相。遣之畢竟。若論其實。皆明法界緣起法門。語其行徳、皆眞性緣起所成。但就所成行門不同故有此異。華嚴法華。三昧為宗。諸部般若。智慧為宗。涅槃經者。以佛果涅槃為宗。維摩經者。以不思議解脫為宗。勝鬘經者。一乘為宗。如是諸經。宗歸各異門別。雖殊旨歸一等。勿得於中輒定淺深。衆經宗別、分之應爾。（大正藏四四・四八二中）

この引用<sup>[25]</sup>により慧遠が紹介する四宗 = 經論分類論は次のように整理できる。

(1) 因縁宗……『阿毘曇』

(2) 仮名宗……『成実論』

(3) 不真宗……『大品般若』、『法華』等

(4) 真宗……『華嚴經』、『涅槃經』、『維摩經』、『勝鬘經』等

引用<sup>[25]</sup>によれば、慧遠は、この四宗の異説に対して、小乗二宗について肯定し、大乘二宗について否定している。その理由は、諸大乘經典は「門別」とすべきであるが、「淺深不異」なものだからである（是等諸經、乃可門別、淺深不異）。注意しておきたいことは、慧遠は四宗＝經論分類論に対して、「淺」「深」という四宗の価値基準を批判根拠と見做さないことである。ここで慧遠は、前述した四宗否定論に対して使用した「真」「不真」といった判断基準をまで放棄してしまったのだらうか。明らかにそうではないだろう。慧遠において、法空と仏性・如来蔵の区別は大乘における真理主張の領域であった。この点を敷衍すれば、『勝鬘經』、『鷲掘摩羅經』、『涅槃經』の三經が、この二説を説示する以上、慧遠は個々の大乘經典自体を「真」なのか「不真」なのかと判断できないのである。また、慧遠は『法華經』が仏性を説示する經典であることを認めている。『法華經』が仏性を説くならば、慧遠は四宗＝經論分類論のよつに『法華經』を「不真」と規定することは不可能なのである。慧遠は、この四宗＝經論分類論を、真理主張の領域と大乘經典の分類の領域を混同した学説と判

断したと推定できる。

この二つの領域の混同を整理する上で、慧遠は諸大乘經典を整理すべく、多なる「宗（趣）」、「行徳」、「行門」、「門別」と一なる「旨歸」（「旨歸」等）という概念を採用し、四宗＝經典分類論の批判根拠としている。引用<sup>[25]</sup>によれば、『華嚴經』、『法華經』の宗は「三昧」、諸部、般若經の宗は「智慧」、涅槃經の宗は「仏果涅槃」、維摩經の宗は「不思議解脱」、勝鬘經の宗は「一乘」と、諸大乘經典における宗を例示している。この宗は宗趣に相当するものであり、真理主張を意味する四宗の宗とは相違するとは明白である。なぜならば、形式から言つて、前者は多種であり、後者は「四」だからである（大乘に限定すれば、「二」のみ）。また、内容からみても、「三昧」等の宗趣が、四宗において論じられることはない。従つて、慧遠は、宗趣を大乘經典の分類の領域、四宗を真理主張の領域として區別したと言える。

先学の指摘によれば、引用<sup>[25]</sup>の「勿得於中輒定淺深」等や、『大乘義章』、教迹義「中の一節にもついで、吉蔵の『大乘經典顯道無二』という学説と慧遠のそれとは、一定の類似を認めることができる」とされる。確かに、慧遠にも「旨歸」等の観点から大乘經典を同一視している傾向がある。しかしその一方で、慧遠は法空と仏性・如来蔵を大乘における真

偽と見做したのだが、この点について考慮を払つ研究者はあまりいない。

吉蔵の仏性説は、法空と仏性・如来蔵までも同一視するので、大乘における真理主張が全く成立しない。これまで論じてきたように、慧遠はこの両説を会通することは無い。慧遠にとつて法空は「不真」であり、仏性・如来蔵は「真」である。真理主張の有無という問題設定において、慧遠と吉蔵の思想の間には大きな隔たりがある。吉蔵の仏性説は真理主張ではありえないように思う。平井俊榮、奥野光賢の両氏により、吉蔵の仏性説について多くの問題が明らかにされている<sup>29</sup>。その中で、吉蔵が仏性を「仏法の根本」と規定することは興味深い。しかし、吉蔵にとつて仏性は「仏法の根本」かしないが、仏教における真実と見做したわけではないだろう。

## 五 依持の二諦と縁起の二諦

依持の二諦、縁起の二諦は、慧遠の二諦説の中で最も中心的な学説と思われる。その記述を一約宗分法より引用しておく。

[27] 第四宗中、義別有二。一依持義 二縁起義 若就依持以明

淨影寺慧遠の二諦説（岡本）

二者、妄想之法以爲能依、眞爲所依。然彼破性・破相宗中、有爲世諦、無爲眞諦。今此宗中、妄有理無、以爲世諦。相寂體有爲眞諦也。清淨法界・如来藏體縁起、造作生死・涅槃。眞性自體、説爲眞諦。縁起之用、判爲世諦（大正藏四四・四八三）

この<sup>[27]</sup>によれば、依持の二諦は、能所において問題にされている。能依＝妄想之法は、所依＝眞を本質としているのである。ここで破性宗・破相宗の二諦、すなわち世諦＝有、眞諦＝無との対比をしている。破相宗の学説は、三論学派の思想に類似するので、二諦に有と無を代入することは妥当かもしれないが、破性宗＝成実論<sup>30</sup>の二諦に有と無を代入することに無理があるように思われる。ただし、この対比により依持の二諦の特色を明らかにしようとすると慧遠の意図は明瞭である。つまり、この二つの宗の二諦は、眞諦において無を位置づけるので、消極的な印象を与えるのである。これに対して顕実宗の依持の二諦は、世諦＝妄有・理無、眞諦＝相寂・体有と規定される。このうち、眞諦の相寂は「妄相の寂」、体有は「理体の有」である。このように理解すれば、依持の二諦は、世諦において妄相が有り・理体は無く、眞諦において妄相は無く・理体がある、という明確な否定と肯定の関係が成立するのである。そして、この理解が正しければ、この依持の二諦においても、理は二諦の内部、すなわち眞諦

に位置づけられることになり、仏教の論理的な真理主張の理論根拠となりえるように思われる。<sup>(31)</sup>

[27] によれば、縁起の二諦は 体用 について問題にされたものである。この 体用 は、中国哲学に由来する術語なので、やはり慧遠も「格義」の問題とは無縁ではない。<sup>(32)</sup> 清淨法界・如来蔵の「体」が、生死・涅槃という「用」となる、という趣旨の主張は、先述した仏因自体＝真識心、仏果自体＝法身、仏因仏果自体＝同一覚性、という構造に類似している。

「縁起の二諦」

「仏性の体の義」

「体」＝真性＝真諦 —— 仏因仏果自体＝同一覚性

「用」＝生死＝世諦 —— 仏因自体＝真識心

「用」＝涅槃＝世諦 —— 仏果自体＝法身

「このような構造において、真諦とされる如来蔵の真性自体は、生死であろう、涅槃であろう、いかなる状態においても同一性を有する常住なる実在といえよう。このような、真性自体を真諦に位置づけている以上、慧遠の真理主張は、無常・苦・無我ではありえない。この「二諦義」において、常・楽・我・淨」の主張は認められないが、「仏性義」において顯著である。

私が慧遠の思想を評価したい理由は、「二諦義」に限定すれば、この依持の二諦と縁起の二諦に良く示されている。依持の二諦において、「理」を二諦の内部に位置づけ真理主張を放

棄しなかったこと。縁起の二諦において、真性自体の同一性の主張を確立したことである。正しい仏教とは何かという議論において、この慧遠の二諦を考えれば、依持の二諦と縁起の二諦は、現在の私の考えでは「過ち」であったように思う。しかしその一方で、慧遠は、仏性・如来蔵思想の「正統説」を、中国において展開した思想家の一人と考えている。中国における仏性・如来蔵思想の良さも、悪さも彼の思想から多く学ぶことができよう。

## 六 二諦と相即

『大乘義章』「二諦義」弁体二、第四・明即離は、「二諦義」の最後に位置し、四宗の二諦それぞれにおいて 即離 の關係を論じている。この 即離 も真偽主張の有無と関連する主題であるので、この点に留意しつつ考察しておきたい。

まず、慧遠の使用する 即 と 離 の語が、第四・明即離のそれぞれの文脈、あるいは四宗の二諦それぞれにおいて意味が異なることに注意しておきたい。それは 即 の語が、対立・矛盾する二項を同一・等質と見做す「相即の論理」をすぐに想起しやすいからである。しかし、ここで使用される 即 は、文脈上、あるいは四宗の二諦それぞれにおいて異なり、必ずしも全てが「相即の論理」を意味するわけではない。

ここで私の最も論証したいことは、慧遠の立場、すなわち顕実宗の二諦において使用される「即」という語が、「相即の論理」を意味しないことである。この論証により、私は慧遠自身の二諦説が「相即の論理」ではないことを明らかにしたのである。しかし、即の語が「相即の論理」を想起させやすい術語であることも確かなので、煩瑣であるかもしれないが、四宗の二諦における「即離」の内容を検討し、私の注意の妥当性とともに論証してみたい。

[28] 就初宗二諦相望、即離不定。三句分別。一者世諦即第一義諦。如說陰界十二入等、事相差別以為世諦。即此法中、所有諸理説為眞諦。二者世諦、不即眞諦。謂非數滅虛空無為。三者眞諦、望彼世諦、不即不離。謂空無我、即就明陰上空無我、名為不離。然彼但無橫計我人、不空陰法。故名不即。(大正藏四四・四八五a)

この引用<sup>[28]</sup>では、立性宗の二諦「即離」について、即、不即、不即不離に区別して論じられる。<sup>[28]</sup>の即は、陰・処・界といふ三科について、有部の自相(svalaksana)と共相(samanyalaksana)といふ二種の認識が成立することを述べたものと思われる。<sup>[28]</sup>世諦＝事相差別は自相、眞諦＝所有諸理は共相にあたる。慧遠が「事」と「理」

を対概念と使用し、「事」＝自相、「理」＝共相とする用例は、次の「二諦義」并体二・一約宗分法の中において確認できる。

[29] 初宗之中、事理相對、事為世諦、理為眞諦、陰・界・入等彼此隔礙。是其事也。苦・無常等十六聖諦、通相之法。是其理也。(大正藏四四・四八四a)

引用<sup>[28]</sup>と<sup>[29]</sup>は、どちらも立性宗(初宗)の二諦に関する記述である。従って、二つの記述における「事」と「理」を同じ意味として理解可能と思われる。このうち、引用<sup>[29]</sup>によれば、「十六聖諦」は「通相の法」であり、これは「理」である、という趣旨の一節がある。私は、この「通相」を samanyalaksana の訳語であり、それは「苦・無常等の十六聖行」という具体例を挙げていることから、妥当ではないかと判断した。あるいは素人判断がもしれない。そして、この「通相」＝「理」は、引用<sup>[28]</sup>の「論理」と同義であると思われる。とすれば、「通相」＝「理」と対概念となる「事」は自相であると推定され、引用<sup>[28]</sup>の「事相」と同義である。この対比が正しければ、<sup>[28]</sup>の即は自相と共相の関係について述べたもので、「相即の論理」とは無関係である。そもそも、阿毘曇(説一切有部)の論書において、「相即の論理」が説かれるはずもない。

[28] の 不即 は、略述されているが、世諦「有為法と眞諦」無為法の区別を述べたものであろう。とすれば、不即と表現されるのは不自然なことではないので、深く立ち入らない。

[28] の 不即不離 は、いわゆる人空について述べたものである。五蘊の上において、我が無いこと、我が空であることは、確かに五蘊と無我の 不離 の関係と表現できる。次に、人空において、我 (ātman) や人 (pudgala) を横計することは無いが、五蘊自体は不空なことも理解できる。しかし、これを 不即 と表現する必要があるのだろうか。四宗の二諦の全てを 即離 によつて論じたいという慧遠の意欲は、却つて表現を複雑にしているように思う。この [28] のうち、即 と関連するのは、五蘊の有と無我について、不離とする前者であるが、これは人空一般の記述であり、当然、相即の論理「ではありえない。従つて、立性宗の二諦における即の語は、「相即の論理」と関係ない。

[30] 第一宗中所説、二諦形對不定。對前宗中陰上無人、得說性空即於世諦。今說性空即陰無性。不同前宗陰上無人。若對後宗、得言不即。後宗之中、即指妄想虛誑之法、以之為空。故名為即。今此宗中、就假名因緣法中、說無定性。不空假名因緣之相。故曰不即。（大正藏四四・四八五 a）

この引用 [30] では、破性宗の二諦における 即離 について、即、不即 と論じている。は立性宗（前宗）は破相宗（後宗）との対比によつて記述されていることと特徴がある。ここでは紙面の都合上、これ以上立ち回らない。ここでも二諦の関係を「相即の論理」と見做していると思われない。

[31] 第三宗中所説二諦一向相即。彼說諸法妄想虛誑。體是無法、其猶幻化。幻化之有、喻彼世諦。幻化之無、喻彼眞諦。然彼幻有、無別體性。說無為有、無為有故。世諦即眞。幻化之無亦無別體。指有為無。有為無故。眞諦即世。世諦即眞。色即空也。眞諦即世、空即色也。色即空故。有即非有。空即色故。無即非無。故、地持云、從有無方便、入非有非無（大正藏四四・四八五 a b）

この引用 [31] では、破性宗の二諦を「一向相即」と論じ、他の三宗と内容が少し異なる。というも 離 = 不即 の側面が全く論じられないからである。[31] の記述によれば、諸法は妄想・虚誑であり、幻化のようなものとされる。なぜかといえば、「体は是れ無法」だからとされる。

更に [31] で興味を深いのは、世諦「幻化の有・眞諦」幻化の無は、ともに「喻」とされることである。この「喻」は、「指

月の喩」を具体例として挙げないものの、「二諦」教を指に喩え、不二の理を月に喩えた、広州大亮や吉藏の「二諦説に類似しているように思われる。そして、「幻化の有」と「幻化の無」は、「別体の性無」きことを根拠にして、「無を説いて有と為すが故に、世諦即真なり」、「有を指して無と為すが故に、真諦即世なり」と論述されている。この「即」は、「相即の論理」そのものである。対立する二項を、「喩」として、「無別体性」なものとして、同一・等質と見做していることが明らかだからである。

[31] では、「二諦の「即」の典拠として、『大品般若』と『菩薩地持経』を提示しつつ、「即」について記述している。このうち、三論学派は『大品般若』を典拠の一つとして、「二諦相即を論じた」とされる。<sup>(35)</sup> 一方三論学派が『菩薩地持経』を「即」の典拠としていたことは、管見の限り知らないが、慧遠の引用は同経における次の一節の取意と思われる。

[32] 有無是一。俱離法相。所攝二法無有二。無二者。是名中道。離於二辺。是名無上。如是眞實。是仏世尊淨智境界。(大正蔵三十三・八九三a)

そして、引用<sup>[31]</sup> とほぼ同文の取意は、『四論玄義』「初章義」において次のように記述されている。

[33] 又云諸法雖無生、而有二諦、即是中仮、無生是中、二諦是仮、亦是義而無異体、又持地云、有無方便入非有非無、有無方便是仮、非有非無是中也。

この<sup>[33]</sup>は、伊藤隆寿氏の論文を読んでいる最中に発見したものである。<sup>(36)</sup> [31]の『地持経』の二つの取意は、「從」という語の有無の違いのみである。『四論玄義』の成立は、慧遠の活躍年代より後であるが、あるいは慧遠は『四論玄義』の作者慧均の属する四論学派の誰かの学説を、破性宗として記述したのかもしれない。というのも、「有無の方便により、非有非無に入る」という、典型的な「離二辺中道」説を想起させる表現を、『菩薩地持経』の取意として引用する三論系の文献は、管見の限り『四論玄義』のこの箇所だけだからである。

論理の上から考えれば、破相宗の「二諦一向相即は簡略な記述であるが、三論・四論学派の学説に良く類似していることは否めないだろう。この「即」は、「世諦と真諦を」「喩」「無別体」「方便」として等質と見做しているので、「相即の論理」と言えよう。そして、「二諦は等質と見做された結果、真偽主張は成立しないと思われる。「二諦」有無は、体「非有非無」に入る、「比喩」「方便」なのだから。

[34] 第四宗中、兩種二諦。一者依持、二者緣起。備如前辨。若就依持二諦相望、不即不離。依真起妄、即妄辨真。得説不離。眞妄性別。得云不即。故『經』説言、斷脱異外有爲法依持建立者、名如来藏。若就緣起二諦相望、得言相即。即體起用、用即體故。（大正蔵四四・四八五b）

この引用<sup>[34]</sup>では、顕実宗の二諦 即離 について、不即不離、相即と論じている。<sup>[34]</sup>の不即不離は、前述した「依持の二諦」に関連し、「真に依つて妄を起す」ことが「不離」とされる。ここでは、「真(性)」＝「所依」、「妄(相之法)」＝「能依」という能所の関係を「不離」＝「即」と表現している。この能所は、両項を同一・等質と見做すというより、能依(妄)は所依(真)を本質とする、という意味と思われる。私は、この真と妄を「相即の論理」ではないと判断するが、その理由は、所依(真)の本質は能依(妄)ではありえないし、能依(妄)より所依は(真)起きないからである。確かに、「真より妄を起す」と説く場合、真と妄の関係は説いているには違いない。関係がある以上「不離」と表現し得るだろう。しかし、この関係は「能所」であり、依存するもの＝能依(妄)と依存されるもの＝所依(真)は、互換不可能な関係である。従つて、「依持の二諦」は「能所関係」と言えるが、「相即の論理」とは言えない。次に、「真と妄と

は性は別である」ことが「不即」とされる。この「性」が性質なのか、本質なのか、理解したいが、どちらかの意味において「真と妄」とは区別されている。いつまでもなく、この「不即」は「相即の論理」ではない。

[34] の相即は、前述した「縁起の二諦」に関連し、「体に即して用を起す」ことが「相即」とされる。これは如来藏の眞性＝体、如来藏の生死・涅槃＝用という体用論を「相即」＝「即」と表現したものである。この「相即」の語は「相即の論理」を意味しているのであるうか。「用即体故」という表現によつて、用と体を等質と見做していると理解することも可能と思われる。しかし、この体用論は、生死・涅槃という作用の本体が如来藏であることを論じていると読解できるし、その方が文意は通じる。決して、生死・涅槃という作用を、如来藏という本体と完全に同一・等質と見做しては行かないで、それこそ慧遠はここで「生死即涅槃」を言いたいわけではないだろう。如来藏の体は縁起し、生死・涅槃を集成す。眞性自体を説いて眞諦と爲し、縁起の用を判じて世諦爲す。』といふ「縁起の二諦」の記述を想起すれば、縁起＝用においても、如来藏＝体は常に同一性を有することを、「用即体故」と表現したと思われる。従つて、「縁起の二諦」は「相即の論理」とはいないだろう。

以上の考察によつて、顕実宗の二諦 即離 において、即



は「相即の論理」を意味しないと論証できたとした。すなわち、慧遠の二諦は、能所論（真妄論）と体用論を根拠にしているが、両論ともに「相即の論理」と解釈することは困難である。ただし体用論を根拠とする「縁起の二諦」は、相即という語によって記述され、表現・論理の上で「相即の論理」とまぎらわしい側面もある。

## 七 結論

簡単に考察の結果を述べておきたい。慧遠における仏教の論理的な真理主張の有無を課題にして、「二諦義」を分析してきた。その結論は、第一に慧遠の二諦説、特に依持の二諦において、理を二諦の内部に位置づけていることから、慧遠において真理主張を成立させる理論は有り、仏性・如来蔵思想における一種の約理の二諦と判断できる。そして、この約理の二諦は、縁起の二諦によれば、仏性・如来蔵の同一性を主張するものである。

第二に、慧遠は空を「不真」、不空を「真」と規定し、法空と仏性・如来蔵を真偽の領域で扱い、大乘内部の真偽を主張しえた。このような明確な主張は、慧遠の二諦説と論理的に強い関係がある。慧遠が中国仏教を代表する大乘主義者であることの証拠でもある。

第三に、慧遠の二諦説は「相即の論理」ではなかった。この点も、彼に強い真理主張の存在を認める要因である。今後の課題として、『大乘義章』「仏性義」について理解を深めたいと考える。私の理解の及ばない点については、率直な批判を頂きたい。

### 〔註〕

- (1) 袴谷憲昭『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、同『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年）、同『道元と仏教 十二巻本』『正法眼蔵』の道元、『大蔵出版、一九九二年）、同『唯識の解釈学』『解深密経』を読む』（一九九四年）、同『法然と明恵』（大蔵出版、一九九八年）、同『唯識思想論考』（大蔵出版、二〇〇一年）、同『仏教教団史論』（大蔵出版、二〇〇二年）、同『仏教入門』（大蔵出版、二〇〇四年）を参照。
- (2) この他、刺激になった論文も多いが割愛させていただく。
- (3) 松本史朗『縁起と空 如来蔵思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、同『禅思想の批判的研究』（大蔵出版、一九九四年）、同『チベット仏教哲学』（大蔵出版、一九九七年）、同『道元思想論』（大蔵出版、二〇〇〇年）、同『法然・親鸞思想論』（大蔵出版、二〇〇一年）を参照。
- (4) 伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』（大蔵出版、一九九二年）を参照。
- (4) ジョアキン・モンテイロ『天皇制仏教批判』（三一書房、一九九八年）を参照。

- (5) 拙稿「日本の仏教綱要書について」(『駒澤大学大学院仏教学研究年報』第三二号、一九九九年)を参照。
- (6) 鎌田茂雄「淨影寺慧遠における大乘思想の開展」(『東洋文化研究所紀要』第三四冊、一九六〇年)を参照。本論文について、言及したいことは多い。その一つは、「慧遠と武帝の論争」と「慧遠の思想」に関する問題提起から知的刺激を受けたことである。
- (7) 「鎌田論文」八〇頁を参照。
- (8) 「鎌田論文」一〇六頁を参照。
- (9) 「鎌田論文」五頁を参照。
- (10) 本書は未刊行であるが、モンテイロ氏より一部をコピーにて謹呈していただいた。未刊行の著作よりの引用を許していただいた、モンテイロ氏の学恩に対して深い感謝の意を、ここに示しておきたい。
- (11) 伊藤隆寿「中国仏教の批判的研究」、「三論教学の根本構造」(大蔵出版、一九九二年)を参照。
- (12) 袴谷憲昭「釈尊私観」(『日本仏教学会年報』第五〇号、一九八五年)、同「無我説と主張命題」「破我品」の一考察」(『前田専学博士還暦記念論集・我の思想』春秋社、一九九一年)を参照。最近においては、前掲『唯識思想論考』序論を参照。
- (13) 凝然「三国佛法伝通縁起」(日仏前六三・九a)には、中国における「法相」学の導入について簡単な記述がある。その一文については、拙稿「凝然『勝鬘經疏詳玄記』の研究」(『駒澤大学仏教学部論集』第二九号、一九九八年)三四九頁を参照していただきたい。
- (14) この二つの文章は、北本『涅槃經』において最も重要な仏性の規定と考えている。文献的な理由としては、『涅槃經』は「如来性品」において、仏性に関する体系的な解説をすることにある。また論理的な理由としては、原始仏教以来の五蘊に対して仏性を位置づけたこと、仏性を我と表現し、明確な真理主張を提示したことにある。また仏性概念の再規定の必要性については、モンテイロ氏との議論で理解を深めた。ここに、モンテイロ氏の学恩に感謝の意を表したい。私とモンテイロ氏の議論の概略について、ジョアキン・モンテイロ「仏教学における方法論の問題について 権威主義と差別主義」との関連において「『駒澤短期大学仏教論集』第八号、二〇〇二年）一五一頁 補注」を参照されたい。
- (15) この『俱舍論』については、駒澤短期大学の木村誠司先生よりご教示いただいた。ここに、木村先生に深い感謝の意を記しておきたい。
- (16) 伊藤前掲書の三二〇一頁において、「諦」を「審実」とする中国典籍の用例を検討されていて重要である。是非とも参照されたい。吉蔵は、慧遠の「諦」を「審実」とする解釈を知っていたのだろうか。
- (17) 吉津宜英「淨影寺慧遠の教判論」(『駒澤大学仏教学部紀要』昭和五二年)二一九頁註(4)を参照。慧遠の四宗に関する吉津氏の見解は二二五頁を参照。
- (18) 吉津前掲論文参照。
- (19) 吉津前掲論文、同註を参照。

(20) 吉津前掲論文、二二五 六頁では、この旧名の併用問題に留意されていないように思う。

(21) 私見によれば、この二種の判断基準は、今日おいて再考すべきものと思われる。なぜならば、大乘が説一切有部や「成実論」の思想に対して、論理的批判を十分になしえたかどうか、怪しいからである。浅・深よりも、真・偽を議論することの方が大切と思われる。

(22) 『勝鬘經』、空義隱覆真實章第九(大正蔵二・二二二c)、「世尊。有二種如來藏空智。空如來藏。若離若脫若異。一切煩惱藏。世尊。不空如來藏。過於恒沙不離不異不思議佛法」。

(23) 『央窟摩羅經』(大正蔵二・五二七b)、「文殊亦如是。修習極空寂。常作空思惟。破壞餘一切法。解脫實不空。而作極空想」。

(24) 『涅槃經』、「師子吼菩薩品第十一」(大正蔵二・五三三b)、「空者一切生死。不空者大涅槃」。

(25) 平井俊榮「中国般若思想史研究 吉蔵と三論学派」(春秋社、一九七六年)を参照されたい。

(26) 石井公成氏の論文に指摘されていたと思っていたが、当該論文を失念してしまった。不明を恥じ、石井先生にはお詫び申し上げる。

(27) 『大乘義章』、「教迹義」(大正蔵四四・四六六・a s b)、「若言法華未説佛性淺於涅槃。是義不然。如經説性即一乘法華經中弁明一乘。豈為非性」。

(28) 菅野博士「智顛と吉蔵の法華經觀」の比較 智顛は果たし

て法華經至上主義者か?」(『平井俊榮博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年)

(29) 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」第四章 吉蔵の仏性思想」(大蔵出版、二〇〇二年)を参照されたい。奥野先生からは本書を謹呈いただいた。先生に深く感謝の意を表したい。

(30) 『成実論』の二諦については、ジョアキン・モンテイロ、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、「駒澤短期大学仏教論集」第九号、二〇〇三年)を参照されたい。

(31) モンテイロ氏は、前掲の学位申請論文において、依持の二諦について考察してない。この依持の二諦における「理」の位置は、モンテイロ氏の見解の妥当性を高めるであろう。

(32) 中国仏教の「格義」の問題については、伊藤前掲書「格義仏教考」を参照されたい。「格義仏教」の思想基盤については同書「中国仏教における仏教受容の基盤 道・理の哲学」を参照されたい。

(33) 仏教の正統説の問題については、袴谷意昭「顕密体制論と正統異端の問題」(『法然と明恵 所収』)を参照されたい。

(34) この問題について、木村誠司「svālakṣaṇaとsāmanyakṣaṇaについて」(『駒澤短期大学仏教論集』第五号、一九九九年)を参照した。しかし、私の理解の程度については心もとない。

(35) 平井前掲書五六九頁を参照。

(36) 伊藤隆寿「三論教学における初章中仮義(上)」(『駒澤大学

浄影寺慧遠の二諦説（岡本）

仏教学部研究紀要』第三二号、昭和四九年（二七八上頁に、

『菩薩地持経』の取意の文あり。

(37) 仏教思想史における「離辺中観」の意味については、松本史朗『チベット仏教哲学』第六章を参照されたい。