

南朝成実宗における二諦説

——杏雨書屋藏・羽271『不知題仏経義記』の

「二諦義」を中心に——*

張文良**著・弓場苗生子***訳

中国仏教における「二諦」思想を論ずるならば、まず想起されるのは三論宗の大成者である吉蔵の「二諦」説であろう。周知の如く、吉蔵の「二諦」思想とは、当時流行していた成実宗等による「二諦」観の教説への批判という背景に基づき生み出されたものである。成実宗の著述は大部分が今に伝わらないため、当時の成実宗における「二諦」思想については吉蔵ら三論宗の思想家の著作において批判的に引用される文によって理解する他ない。日中の三論宗の学匠らの著作中に伝えられる成実師の思想に関しては、既に基礎的な研究がかなりの数発表されている¹。ただし、三論の学匠が引用する成論師の思想は専ら「成論三大師」と称される智蔵・僧旻・法雲に集中しており²、その他の成実師について言及される例が少ないことから、現状成実師の思想の全貌を窺い知るのは容易でない。そもそも、南北朝期において『成実論』は非常に重視されていたため、この当時名の有る仏教者であればほぼ誰もが『成実論』に通じていたと思われる。しかし各自の研究上の立場の違いにより、彼らの「二諦」に対する理解にもまた相異が生じ、必然的に様々な「二諦」の解釈が示されるに至ったのである。近年杏雨書屋藏・羽271『不知題仏経義記』（以下『義記』と略称する）が世に出たことで、その内の「上定林僧柔法師解二諦義」は成実宗の

* 原題「南朝成実宗の二諦説——以杏雨書屋藏羽271《不知題佛经义记》的“二諦义”为中心」。

** 中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

*** 天台宗典編纂所編輯員。

「二諦」観を把握する上での貴重な資料の一つとして新たに加えられることとなった³。以下においては、この資料を中心として、併せて『広弘明集』中の「昭明太子解二諦義」及び吉蔵の『大乘玄論』⁴、慧均の『大乘四論玄義記』、安澄の『中論疏記』に見える関連する引用をも示し、南朝の成実学派における「二諦」思想について大まかな考察を行うこととする。またこの検討を通して、中国における「二諦」思想の発展過程に対しより明解な整理を与えたいと思う。

一、僧柔及び南朝成実宗の動向

『成実論』は鳩摩羅什によって411-412年に訳出されたのち、師承を経ながら代々受け継がれて研究されてきた。鳩摩羅什の弟子である僧導はかつて『成実義疏』及び『空有二諦論』を著し、寿春（今の安徽省寿県）の東山寺にて『成実論』等を弘め、受業の弟子は千人にも及んだという。その中で著名な者に僧因・僧威・曇濟、そして道猛（410-475）があり、この道猛の門下には道堅・惠鸞・惠敷・僧訓・道明・道慧等が出ている。このような僧導の系統は南地において大きな影響を持った所謂「寿春系」成実学派を生み出すに至ったが⁵、これに対し、僧嵩が彭城（今の江蘇省徐州市）に開基したのが「彭城系」成実学派である。僧嵩はもと鳩摩羅什の門に学び、彭城の白塔寺において『成実論』を講じて数多の弟子を導いたと伝えられる。その評判は遠方まで聞こえ、後には北地における『成実論』弘法の中心拠点を築いたという。この僧嵩の弟子のうち、最も有名な者に僧淵と法遷があり、僧淵の門下には曇度（太和十三年〔488〕卒）・惠紀・惠球が存する。曇度と惠球はそれぞれ平城（今の山西省大同市）と洛陽において『成実論』を弘めたとされ、曇度には『成実論大義疏』八巻の撰があり、その学徒は千人に上り北地において絶大な影響力を持ったと言われる。

南齊の時代に至ると、蕭子良（諱は文宣王、460-494）の提唱により、『成実論』は当時の必須教養となって世に広まった。蕭子良は京師の碩学・名

僧五百余人を集め、定林僧柔（431-494）法師⁶と謝寺慧次（434-490）法師とを招請して普弘寺にて『成実論』を講じさせたとも伝えられる。さらには研究の便宜を図るため、僧柔・慧次等の諸師に命じて十六卷本『成実論』を抄録して九巻にまとめさせたという。『広弘明集』の「自方等来儀、変胡為漢、鴻才鉅学、連軸比肩。法華・維摩之家、往往間出。涅槃・成実之唱、处处聚徒。」⁷という記述にしたがうなら、当時の仏教界において『成実論』が『法華経』・『維摩経』・『涅槃経』等の大乘經典にも並ぶ重要な地位を占めていたことが窺われよう。また『続高僧伝』僧旻伝には「宋世貴道生、開頓悟以通經。齊時重僧柔、影毘曇以講論。」⁸とあり、劉宋の時代（420-479）には『涅槃経』中の頓悟の説を宣揚した道生の影響が最も大きく、南齊の時代（489-502）に至ると毘曇学を研究した僧柔が最も重んじられたと記される。すなわち僧柔や慧次らによる弘法と、また梁代三大法師と呼ばれる智蔵（458-522）・僧旻（?-527）・法雲（467-529）が作った注疏によって⁹、『成実論』はこの当時大いにその地位を高めるに至ったのである。

『高僧伝』に収められる僧柔の伝記によれば、僧柔は南方の丹陽出身であり、以前には洛陽の弘称に従って大小乗の経論を学んでいたという。その後は現在の浙江省東部一帯において布教を行っていたが、南齊朝が成立すると蕭子良らの招請を受けて京城に上り、建康（今の江蘇省南京市）の定林寺に入住している。その卒年は延興元年（494年）、世寿六十四とある。

『高僧伝』及び『続高僧伝』中の僧柔に関わりを持つ他の僧らの履歴を参照するに、その伝記において最も注意に値するのは、僧柔と梁代三大法師である智蔵・僧旻・法雲との交流であることは疑いの無いところと言えよう。『続高僧伝』所載の智蔵の伝には、当時の都である建康においては僧柔と慧次の名声が最も高く、智蔵は当初この二人の下で受学していたとある。しかるに経論の教説について議論する中で智蔵は他に抜きん出た見識と弁舌を示し、これに恐れをなした僧柔と慧次は自ら負けを認めたという。さらに「僧旻伝」によれば、梁代三大法師の一人である僧旻はかつて

僧柔・慧次・僧達・宝亮（444-509）ら四人に従って学んでいたとあるので、僧柔と僧旻は師弟関係にあったということになる¹⁰。また「法雲伝」においては、永明（483-493）年間、未だ若年であった法雲は僧柔の門下にて法を受け、仏教経論の解釈において驚くべき理解力を発揮したとある¹¹。この他、『高僧伝』には法開がかつて僧柔より『成実論』を学んだことを伝えている¹²。これらの記録から、僧柔が主に活躍したのは南斉期のことではあるものの、その思想は梁代三大法師及び法開らを通して弘められ、梁代における成実師の所説に極めて大きな影響をもたらしたと推測される。したがって彼らの仏教思想の間には一定の関連が存在する筈であり、「二諦」に対する解釈においてもまたその一端を窺い得ることと予想される。

二、「相待」と二諦

吉蔵は『二諦義』の中で、成実師に言及して「由来云、真俗是天然之境。三仮は俗諦境、四忘是真諦境」と述べている¹³。すなわち、「三仮」を世俗諦の境、「四忘」を真諦の境と見なすものである。ここに言う「三仮」とは「因成仮」・「相続仮」・「相待仮」を指し、これは心法と色法の存在に対する理解として、成実師に特徴的な釈義である。これら「三仮」に関して、吉蔵は『大乘玄論』において以下のように解説している。

常途所明、凡有三種仮名。一者因成仮、以四微成柱、五陰成人、故言因成。二者相続仮、前念自滅、続成後念、両念接連、故言相続仮。三者相待仮、如君臣・父子・大小・名字皆相隨待、故言相待仮。¹⁴

吉蔵の引用に基づくならば、成実師が説いた「因成仮」とは、例えば地水火風から成る「四微」が柱等の物体を構成し、色受想行識の「五陰」が人間等を構成するように、一切の存在がいくつかの基本要素の和合によっ

て成ることを指す。「相続仮」とは人の意識が念々に相続するために外部の世界はあたかも真実の存在であるかのように見えるが、実際には虚仮に過ぎないことを言う。「相待仮」は君臣・父子といった、関係性に基づく存在を指し、これらはいずれも単独で存在するという訳ではなく、相互に依存することではじめて成り立つものである。このように「三仮説」とは世界の現象を虚仮の観点によって説明する見方であり、『成実論』の教説に由来してはいるが、ただし『成実論』自体には「三仮」の概念は存しない。恐らく、この概念は成実師が『成実論』の内容に基づき概説を成す中で示されたものと考えらるべきであろう。吉蔵が概括したところの「三仮」の説は、智蔵の著作中に見出される¹⁵。日本の安澄による『中論疏記』には、智蔵の『成実論大義記』中の『二諦義』を引用して次のように言う。

『大義記』第八卷『二諦義』中、因成仮、相続仮、相待仮、此謂三仮。¹⁶

「相待」の概念は仏教において多く用いられるところであり、一例を挙げるなら『大智度論』には「有」を「相待有」や「仮名有」、「法有」に分別して明かしている¹⁷。『成実論』においても「相待仮」の説こそ見えないものの、これと類似する思想は存する¹⁸。それでは、「相待」の概念はどのようにして「二諦」の概念と結びついたのであろうか。このことについては、僧柔の「解二諦義」の中にその一端を窺い得る記述が見える。僧柔は「解二諦義」の冒頭で次のように述べている。

夫二諦者、生于相待。万法虚仮、因縁而有。仮有非真、称之为俗。仮無非偽¹⁹、謂之為真。二理審実、目之為諦。（【羽271-25】[19]-[20]）

ここにおいて、僧柔は「二諦」が一種の「相待」の概念であることを強調している。つまり、真諦と俗諦とはいずれも相対的な存在であり、俗諦が有ってはじめて真諦が有り、俗諦が無いならば真諦もまた無いことにな

る。逆もまた同様で、真諦が有ることで俗諦が有り、真諦が無ければ俗諦も存し得ない。このような所説は、明らかに「相待仮」の概念に異ならないものと言えよう。何故ならば、「相待仮」とは「俗諦」の範疇に属するものであり、そしてここで説かれる「相待」とは俗諦と真諦との関係を指しているためである。しかして僧柔の説において注目すべきは、「相待」の概念と「二諦」の概念とを結びつけて論じているという点にある。これは『成実論』の「相待故有」という説と、思想の趣旨において大きな隔たりがある。すなわち、『成実論』中の「相待」とは軽重・長短といった事物における物理的特徴を指して言うものであり、「二諦」の概念とは全く無関係であるからである。『大智度論』や『成実論』等の中で、ある物体もしくは性質とは「相待」的であり、一定条件を満たしてはじめてそこにあるために真実の存在とは言い得ない、と説かれるように、ここにおいて「相待」は「仮」に結びつけて用いられている。しかるに、もしも「真諦」が「俗諦」と同様に「相待」的な存在であるとしたら、「真諦」はその性質において「俗諦」と異ならないということになるだろう。このような論理上の問題について、僧柔と瓦官僧總との間で次のような問答が為されている。

問曰、云二諦生於相待、真諦亦是仮不。

答曰、既許相待、豈得非仮。

又問、若是仮者、亦応是俗、何以謂之為真。

答曰、唯皆是俗、而就相待中有精有粗。粗則仮偽、仮偽故称俗。精²⁰則無仮偽、对偽故称真也。〔【羽271-25】 [17]-[19]〕

上述の問答を要約すると、以下の如くである。もしも真諦もまた相対的なものであると見なしたならば、真諦は「仮」の存在であるということになり、そうならば「真諦」とは称し得ない。僧柔はこのような矛盾を認識しながら、なおも真諦もまた相対的であるとする立場を取っている。ここ

で言われる「真」と「俗」とは、実に両重の構造を持つものである。まず一つに、「名」について論ずるならば、「真」・「俗」の両諦は自ずと二つの概念を成すこととなる。ここにおいて「真諦」と「俗諦」はいずれも相対的な存在となり、この意味で「真諦」もまた「仮」に属する存在であるから、これを「俗」とも称し得るのである。二つめには、「法」の観点、すなわち二諦が指示するところの対象に照らす見方がある。例えば後の吉蔵が「於諦」の解釈に際して、「俗諦」とは凡夫が諸法の「有」を観ずることであり、これに対して「真諦」とは聖者が諸法の「空」を観ずることを言うと言明するが如くである。ただし、僧柔は真諦の「真」が有する相対性に注目してはいるものの、「於諦」の範疇を明確に提示することまではしておらず、これらの相対性を表現するに当たっては「精」・「粗」といった曖昧な概念を用いるに留まっているために、幾分説得力に欠ける嫌いがあると言えよう。

しかるに、瓦官僧總はこのような「名」・「法」と二諦との間の関係に注目していたようである。瓦官僧總と僧柔の間にはさらに以下のような問答が存する。

瓦官僧總問曰、云二諦相待、相待為是正有其名。為相待有其法也。

答曰、相待有法、亦相待而有名。

又問、若第一義相待而有者、經云觀第一義得道、便是相待而得道也。

答曰、遣有故說無、謂之為假。無求為本、不有無有、豈有無無。無無可會、故假稱為會無。（【羽271-25】 [14]-[17]）

瓦官僧總はここにおいて、二諦が相対的な存在であると説くのはただに名相について言うものなのか、それとも二諦各々の内実について言うものなのかと疑問を提起する。僧柔はこれに対して、二諦の相対性は名相と内実の両方面において成立すると回答している。そもそも、「第一義」はそれ自体が相対を超越して絶対到達していることを意味するものであるた

めに、名相において真俗が相対的な存在となることは理解しやすいが、内実においても第一義諦が相対的な存在であるというのは認めがたいところである。ここにおける僧柔の回答を要約すると、「有」・「無」の対立に基づいて建立された真理は、「有」を取り除いて「無」を求めるという前提に依拠しているために、絶対的な真理では有り得ないと解しているようである。これに続けて、絶対的な真理は「有」と「無」の対立を超越したものである筈であり、「有」を除くことを求めないのは勿論、「無」を除くこともまた必要としないと説く。僧柔によると、「会無」と言われるのは一種の方便説であり、「無求為本」のあり方こそが実義である。つまり、「名」の上の相対は実体における「相待」であり、「法」の上の相対は方便の意味での「相待」に過ぎないと位置づけられ、「第一義諦」は「有」・「無」の対立を超越していると解釈するのである。

ここで注意されるのが、「相待」の視点から「二諦」を解釈するという方法は吉蔵の思想においても見出されるということである。『大乘玄論』の「二諦義」の初めには「二諦者、蓋是言教之通詮、相待之仮称」とあり、「二諦」が名称上の相対的な存在であることを強調する。「名」の側面について言う限りにおいて「二諦」を相対的な存在と解するこのような論法は、上述した僧柔の立場と一致する。しかるに僧柔ら成論師の解釈と異なるのは、吉蔵が「観相待」の視点から小乗・大乘の両種の立場を分かっている点である。小乗の「観相待」においては「法体」の存在を認め、「析法入空」の観を用いるので、空をその所観とするが不空は所観としない。一方、大乘の「観相待」においては「法体」を立てないために、直接に諸法の不生不滅を観ずることとなる²¹。吉蔵がここで明かすところの大乘の「観相待」は、僧柔の言う「無求為本」と言葉の上で異なりはするが、仏教の修行との繋がりにおいて「二諦」を談ずるといふ部分には相通ずるところがあると言えよう。

三、「相即」と二諦

既に述べたように、僧柔は「二諦」を「名」の上における「相待」の存在であると位置づけつつも、これを「法」の上に見る時は「相待」を超越する絶対的な一面を具えるとしている。このような「相待」を超越する一面とは、すなわち成実師が言うところの「相即」に他ならない。そして「相待」と「相即」との関係をとどのように理解するかという問題は、僧柔らが議論した題目の一つでもあった。『義記』の中で、僧柔は冶城光泰と以下のような問答を行っている。

冶城光泰問曰、云二諦生相待、尋相待之義、則有彼此之別。既有彼此之別、理不可一。而經云、色即是空、空即是色。為欲亡二而相即、為猶存二而可即。答曰、既是相待、便有非定有、無非定無。未達言旨者、尋名取相、而執有謂定有、執無謂定無、則情倒相待之有無。既翻理成倒、非理無以遣其感情。今明偏有不有、則及其迷有之心、假有既無、誰異于無。故言色即是空。假無亦無、則翻其求無之懷、假無既無、誰異于有。故云空即是色。理既若此、豈得存兩而遣惑也。（【羽271-26】 [22]-[27]）

ここでの冶城光泰による疑問を要するに、「相待」とはそれ自体彼此の分別を意味するものであるが、彼此の分別があるとすれば、同一の「理」というものは存在し得ないということになる。同一の「理」が存在しないならば、何故經典において「色即是空、空即是色」と説かれるのか、ここにおける「相即」とは「色」と「空」とを互いに別個とした上で成り立つものなのか、それとも両者が分別を亡泯していることを前提に成り立つものなのか、と提起するのである。

このような光泰の疑問に対して僧柔が示した回答には、両重から成る理解が含意されている。まず一つに、「相待」と「相即」とは何ら矛盾するものではなく、寧ろ相互に補い合って成り立つものであると明かす。「相待」

とは、「有」と「無」がいずれも固定的・絶対的な存在ではなく、互いに包含し、転化することを意味している。このような相互に包含し転化するという関係は、すなわち「相即」に他ならない。二つめに、「有」と「無」や「色」と「空」といった「相待」はただに名相上の「相待」に過ぎず、もしもこのような二つの名相がそれぞれある特定の实体に対応すると考え、これらを固定的・絶対的な存在と見なしたならば、ある種の顛倒の見に墮することとなってしまう。仏典に説かれる「色即是空、空即是色」とは、「色」・「空」が既に「相待」してかつ「相即」の関係にあること、或いは両者が「相待」することにより、その結果「相即」の関係が成り立っていることを明かすものである。したがって、「有」・「無」の分別を絶対のものとして観じるという誤った認識を取り除くことよってのみ、はじめて「相待」と「相即」とを正確に理解することが可能となるのである。

ここに引かれる「色即是空、空即是色」とは、鳩摩羅什訳の『摩訶般若波羅蜜經』に由来すると考えられる。この引用によって、初期の成実師が「二諦」の問題を論じた際には既に『成実論』所説の「二諦」の範疇を超えて、大乘空觀の立場から『成実論』の「二諦」説に対し再解釈を行う試みが為されていたことが知られよう。『成実論』においては、「世諦」と「第一義諦」は各々「有」と「無」とに配されているため、「世諦」は「有我」をその所説とし、「第一義諦」は「無我」を所説とするというような対比が為される²²。つまり、『成実論』中における「二諦」とは主として「相待」の概念の一つと捉えられており、そこにおいて強調されるのは両者の間の差異である。しかるに、僧柔らは『般若經』の「空」思想を取り入れ、色空不二の観点から「有」と「無」の対立・統一の関係についての解釈を図り、これによって「二諦」の概念に新たな意義をもたらしたのである。

このような「色」・「空」の分と結びつけて「二諦」を論ずる方法は、慧均の『大乘四論玄義』の「二諦義」においても見出される。慧均は「二諦相即」を論ずるに当たり、同様に『摩訶般若波羅蜜經』の「色即是空、空即是色」の文を引用し、これによって「真諦」・「俗諦」の相即不二を説明

している。また慧均は開善寺智蔵の真俗不二説をも引いているが、智蔵ら成実師が説くところの、「二諦」の本来一体に基づく「相即」の論については批判を行っている²³。慧均によれば、成実師は真俗の「一体」を談じたとは言え、彼らにおいては「無所得」の立場から出発して「一体」を理解することが無いために、有無・色空の間にはなおも差別が存在し、真実の「一体」には到達し得ないという。すなわち、大乘の「無所得」の視点に立脚してこそはじめて「色即是空、空即是色」の含意するところを正しく理解し、また「二諦相即」の道理を把握することが出来ると説くものである²⁴。

四、「体」・「義」と二諦

僧柔らはさらに「体」・「義」の分によっても「二諦」の間の関係を論じている。『義記』の中には、僧柔と道明による問答として次のように記す。

興皇道明問曰、有為体無、有義無也。

答曰、夫義者、此体之義。既云体無、義豈得有哉。

又問、若体義俱無、則唯真無俗。

答曰、法本自無、不懷有為無。無非懷有、何曾無俗。（〔羽271-25〕 [23]-[25]）

ここにおいて道明は、「有」を「体」の意味において「無」とするのか、それとも「義」の意味において「無」とするのかと疑問を提起している。その後における展開とは対照的に、ここでの「体」・「義」の語が示す意味内容はあまり明瞭とは言えない。しかしながら、「夫義者、此体之義」という表現から、ここに説かれる「体」・「義」の対立は伝統的な「体」・「用」の分と近似するものであり、諸法それ自体とその属性・機能とを指しているものと推測される。このように「体」・「義」が本体とその属性との間の関係であるからこそ、僧柔は「有」について「体」と「義」の両方面にお

いていずれも「無」となると考えたのである。しかるに「体」と「義」の両方面において「無」であるならば「無」は「真」に相当することになるが、それではただ「真」のみが有って「俗」が無くなってしまわないかという疑問が生ずる。これについて、僧柔は「無」を二つの段階に分かつことで解決している。第一の段階における「無」とは有無の相対における「無」であり、すなわちここに「懷有為無」と説くものである。第二の段階における「無」とは有無の対立を超越した「無」を言い、これを「法本自無」と表現する。つまりここにおける僧柔の回答は、「無」には高次・低次の別が存し、それぞれが異なる意味を持っているために、「体義俱無」によって「唯真無俗」の結論を導き出すことは不可であるとするものである。

しかしながら、ここではそもそも「体」・「義」の別自体に対する釈義が十分に為されていないため、「体」・「義」と「二諦」との間に内在する関連性についてもあまり説明を与えられていない。しかしてその実、ここにおける「体」と「義」に関する議論は、南北朝時期の仏教界においては他にもその例が見出されるようである。例えば『令旨解二諦義』の中には以下のように記載される。

宋熙寺慧令咨曰、真諦以不生為体、俗諦以生法為体。而言不生即生、生即不生、為当体中相即、為当義中相即。

令旨答云、体中相即、義不相即。

又咨、義既不相、体云何即。

令旨答、凡見其有、聖睹其無。約見成異、就体恒即。²⁵

この問答から、「体」・「義」という対概念の意味内容において変化が生じていることが窺われる。すなわち、「体」は諸法の本質的な属性を指し、「義」は「見」と同様に、凡夫と聖者が諸法を観ずる際の異なる認識を指すと位置づけられているのである。ここで慧令は、真諦と俗諦は「体」の

意味において相即するのか、それとも「義」の意味において相即するのかと疑問を投ずる。昭明太子（501-531）はこれに対して、両者は「体」の意味において相即するのであり、「義」の意味においては相即しないと回答する。その理由として、諸法がその本来の性質においては一致するものであり、一切は「生即不生、不生即生」であるとしても、凡夫の所見は諸法の生滅、聖者の所見は万法の不生滅であると述べる。また答える中に「体中相即、義不相即」と述べられるが如く、「生滅」と「不生滅」は本来相即不離であるが、これに対する認識には「真」・「俗」の別が存することをも明かしている。さらに昭明太子はここにおいて、凡夫と聖者における所見が異なるからといって、万法の「生滅」と「不生滅」が異なる別体であると推論することは不可であると強調するのである。

中国哲学において、諸法とその機能を表現する時には一般に「体」と「用」の分が用いられるが、成実師はここに「体」と「義」という新たな対立を提示したのである。僧柔の論においてこの対概念は未だ明確な定義を与えられておらず、「体」・「用」の分との相異も曖昧であったが、昭明太子の所説においてはその意味内容がよりはっきりと位置づけられている。ここにおける「義」とは、主に諸法における「有」・「無」の性質に対する人々の認識と把握に着眼するものと言える。このように「体」・「義」の対比を用いて「二諦」を明かしたことは、中国仏教思想家による二諦義解釈における新たな展開と称し得るだろう。

また注意を要する点として、吉蔵の『大乘玄論』に見える「二諦体」を論ずる部分では五家の説を示しており、そのうち第四家の説として「二諦雖是一体、以義約之為異」と記し、「体」と「義」の分に言及していることが挙げられる。しかるに、吉蔵はこれに対しては批判的な立場を取り、この説は「体」の内容を正確に把握するものではないとしている。吉蔵によれば、「二諦」は皆「中道」をその「体」とするため、この意味において「体」は一である。ただし「用」の観点に照らしたなら、「体」は「二」であるとも説き得る（この場合は方便説に属することとなる）²⁶。ここに

知られるように、吉蔵は成実師による「体」と「義」の分を継承してはならず、彼においては依然伝統的な「体」と「用」の分に則って「二諦」の分析が行われているのである。なお「義」という概念は、吉蔵が批判したところの「於諦」説と何かしらの関係があるとも考えられる。良く知られているように、「於諦」とは凡夫が「有」を觀ずることを俗諦に、聖者が「空」を觀ずることを真諦に配するという解釈であり、このような説は成実師が「義」の観点から「二諦」を分別したことと類似する部分があるように思う。

五、結論

先行研究における考証によると、『不知經題義記』は蕭子良が主催した「義集」（仏学・義学を議論する法会）の記録と見られ、この「義集」が行われたのは483年から489年（南齊永明元年から永明七年）のことであったとされる²⁷。僧伝等の記載に基づくなら、これより以前に『成実論』の注釈書は既に存在しており、宋・僧導撰『成実論義疏』（『高僧伝』卷七・僧導伝）、宋・道亮撰『成実論義疏』八卷（『高僧伝』卷七・道亮伝）、北魏・曇度撰『成実論大義疏』（『高僧伝』卷八・曇度伝、曇度は488年に没）等の著があったという。ただし、これらの注釈書はいずれも今に伝わらないために、この意味で『不知經題義記』の「上定林僧柔法師解二諦義」は初期の成実師における「二諦」思想を知る上で貴重な資料と言い得る。

『成実論』において、「世俗諦」とは主として有我の説に基づいて建立される世俗の因果応報思想を指し、これに対して「第一義諦」は「空」・「無我」の教理を趣旨とするものとされる²⁸。このように「二諦」は一種の対概念として既に確立されてはいたが、その意味内容に対する釈義は未だ充分には為されていなかった。この部分についての展開は、中国の僧侶らが『成実論』の「二諦」説に大乘仏教思想を結びつけて行った再解釈に託されることとなったのである。前文にて扱った瓦官僧鑿と僧柔との問答に示されるが如く、「相待」概念についての議論を通して、真俗二諦における

相対性・絶対性の問題に対する認識は深まりを見せた。また、「色即是空、空即是色」を「二諦」についての議論に援用することで、「二諦」における「相待」と「相即」という問題の持つ重要性が顕在化されたとも言えよう。さらには、「体」・「義」の別に照らして「二諦」を論ずることにより、凡夫・聖者といった認識主体と「二諦」との関係もまた注目されるに至った。元来『成実論』における「二諦」は具体的な仏教教義（我・無我說）と密接な関わりを持つ対概念として位置づけられていたが、僧柔ら成実師による再解釈を経ることで、より普遍性を備えた仏教哲学概念へと変化を遂げたとも言えよう。これは後に「成論三大師」及び吉蔵・慧均らが「二諦」説をより顕揚するに当たっては、その思想を形成する材料を提供し、基礎の役割を果たすこととなったのである。

僧柔らによる議論を検討するに、その「二諦」概念の内容については当然ながら不明瞭な部分も存する。しかるに、「相待」・「相即」・「体義」等の、「二諦」と関連を持つ対立概念に付された意味内容は、後代における思想の発展の中でいずれも大きな変化を遂げている。ともかくも、僧柔らの所説は思想史の発展において重要な役割を果たすものであり、注目に値する部分であることを述べて結びに代えたい。

【注】

- 1 福原隆善「吉蔵『中論疏』と安澄『中論疏記』—特に成実学者との関連性を中心に」（『印度学仏教学研究』通号46、1975年3月、849-852頁）、Monteiro Joaquim「成実論師の思想について—開善寺智蔵の思想を中心に」（『駒沢大学大学院仏教学研究年報』32、1999年7月、67-81頁）、船山徹「梁の開善寺智蔵の『成実論大義記』と南朝教理学」（平成15年度～平成18年度科学研究費補助金基盤研究（B）「江南道教の研究」研究成果報告書（1）、2007年3月、111-135頁）等。
- 2 例えば、慧均は『大乘四論玄義記』の中で「成論三大法師」に論及している。『卍新纂統藏経』第46巻659頁参照。
- 3 『不知題仏経義記』五巻（巻一前部欠、巻五後部欠）は『敦煌秘笈』第四冊

に収録される。張凱氏の考証によると、この文献は『出三蔵記集』等に記載される蕭子良撰『義記』（或いは『雜義記』）二十巻の残篇であると推測される。（張凱「『敦煌秘笈』羽271『不知題仏経義記』の基礎研究」、『世界宗教研究』2014年第六期）本書の現存部分において扱われる論題は、「法身義」、「涅槃義」、「三寶義」、「一乗義」、「十地義」、「四等義」、「四摂義」、「浄土義」、「金剛心義」、「六通義」、「二諦義」、「四諦義」、「三乗同観義」等を含み、「上定林僧柔法師解二諦義」は巻第四に見える。本文献に関する研究成果としては上述の張凱氏による論文の他、同氏「中国南朝の法身思想に関する一考察—特に『敦煌秘笈』二七一『不知題仏経義記』をめぐって」（『武蔵野大学人間科学研究所年報』3、2014年3月）、拙稿「南朝十地学の側面—法安の十地義解釈を中心とする」（『印度学仏教学研究』通号132、2014年3月）がある。

- 4 日本の学界における最新の研究では、『大乘玄論』の作者は吉蔵ではなく別人である可能性が高いと見られている。伊藤隆寿「『大乘四論玄義』に関する諸問題」（『駒沢大学仏教学部論集』40、2009年、482-474）、菅野博史「大乘四論玄義記の研究序言」（『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』、大蔵出版、2012年、508頁）参照。
- 5 「寿春系」成実学派という見方は、中国近代における著名な仏教学者である湯用彤に由来する。『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊（中華書局、1983年）517頁参照。
- 6 僧柔の履歴に関しては、春日礼智「南齊上定林寺僧柔について」（『印度学仏教学研究』通号49、1976年、214-217頁）参照。
- 7 『大正蔵』第52冊、269頁中。
- 8 『大正蔵』第50冊、462頁中。
- 9 『統高僧伝』巻第五「智蔵伝」の記載には「凡講大小品・涅槃・般若・法華・十地・金光明・成実・百論・阿毘曇心等、各著義疏行世」（『大正蔵』第50冊、467頁中）と見え、智蔵にかつて『成実論義疏』の著があったことが知られる。また吉蔵の『大乘玄論』には「梁武帝勅開善寺蔵法師、令作義疏。法師講務無閑。諸学士共議、出安城寺開公・安樂寺遠子、令代法師作疏。此二人善能領語、精解外典、聽二遍、成就十四卷」と記される（『大正蔵』第45冊、26頁上）。これによって、智蔵が親しく著した書ではないにせよ、『成実論義疏』十四巻が実際に流伝されていたことが確認される。この他、安澄は『中論疏記』において智蔵の所著として『成実論大義記』を引いている。すな

わち、智蔵には『成実論』に関する著作がもう一部有ったということになるだろう。また『広弘明集』巻二十には梁の皇太子綱による「聖嚴旻法師成実論義疏序」が存し、これによって僧旻に『成実論義疏』十巻の作があったことが知られる（『大正蔵』第52冊、244頁上）。そして『続高僧伝』の「法雲伝」においては「時諸名徳、各撰成実義疏。雲乃經論合撰、有四十科、為四十二巻」と見える。平井俊栄はこの記事について、ここに言われる「經論合撰」とは『成実論義疏』の撰述を指すものであろうと推測する（『新国訳大蔵經』毘曇部6・成実論解題、大蔵出版、1999年、24頁）。これに対して、王征は「經論合撰」とは『法華經』と『成実論』を参考してつくられた、百科事典のような形式の著作を言うのではないかと見ている（「『成実論師』としての光宅寺法雲に関する一考察—『中觀論疏』の引用を手がかりに一」、『東アジア仏教研究』第12号、2014年、49-68頁）。

- 10 『続高僧伝』巻五・僧旻伝「稟学柔・次・達・亮四公經論、夕則合帳而卧、昼則仮衣而行、往返咨詢、不避炎雪。其精力篤課如此。」（『大正蔵』第50冊、462頁上）
- 11 『続高僧伝』巻五・法雲伝「斉永明中、僧柔東帰、于道林寺發講。雲咨決累日、詞旨激揚、衆所嘆異。年小坐遠、声聞難叙。命置小床处之前、共尽往復、由是顯名。」（『大正蔵』第50冊、463頁下）
- 12 『続高僧伝』巻六・法開伝「西遊住禅岡寺、仍從柔・次二公学成実論。衣不蔽形、食趣支命、而不避寒風暑雨。」（『大正蔵』第50冊、474頁上）
- 13 『大正蔵』第45冊、87頁下。
- 14 『大正蔵』第45冊、18頁中。
- 15 「三仮説」の例は『大般涅槃經集解』にも見え、巻47には僧宗の言を引いて「以其体無常故、是相続仮。以其無自性故、有一時因成仮也。相待得称故、有相待仮」とある（『大正蔵』第37冊、523頁中）。菅野博史はその著『法華玄義』の中でこれについて解説している（菅野博史訳注『法華玄義』I、大蔵出版、2011年、283頁上）。
- 16 『大正蔵』第65冊、16頁下。
- 17 『大智度論』巻十二「復次、有有三種。一者相待有、二者仮名有、三者法有。相待者、如長短・彼此等、実無長短、亦無彼此、以相待故有名。長因短有、短亦因長。彼亦因此、此亦因彼。若在物東、則以為西、在西則以為東。一物未異而有東・西之別、此皆有名而無実也。如是等、名為相待有、是中無実法、不如色・香・味・触等。」（『大正蔵』第25冊、147頁下）

- 18 『成実論』卷三「問曰、輕無定相、所以者何、以相待故有。如十斤物、于二十斤為輕、于五斤為重。答曰、重法量法、因心等法、亦相待有。如或有法、相待故長、或有法相待故短。總相因心故、即為別相。若輕法以相待故無、是等亦應皆無。而不然、是故相待非是正因。又輕非相待故有、以不可稱故有。物不可稱、如排囊中風、是故非相待有。但重法相待、無有重物不可稱者。」(『大正藏』第32冊、264頁中-下)
- 19 原文には「為」につくる、「偽」の通假字と見なす。以下の文中の「偽」字も同様に、原文には皆「為」につくる。
- 20 「精」は原文には「無」につくる、今は文意によって改めた。
- 21 『大乘玄論』卷第一「問。若相待空、因続自去者、觀相待時、觀何物相待。豈非先有因成、後有相待。答。不然。小乘觀行、先有法体、析法入空、故但見于空、不見不空。今大乘觀相待者、不立法体、諸法本来不生、今即無滅。」(『大正藏』第45冊、18頁下)
- 22 『成実論』卷十「問曰、若說無我、亦是邪見、此事云何。答曰、有二諦。若說第一義諦有我、是為身見。若說世諦無我、是為邪見。若說世諦故有我、第一義諦故無我、是為正見。」(『大正藏』第32冊、316頁下)
- 23 『大乘四論玄義記』卷第五「二諦既言一体、七地已還、寧有出入觀耶。八地已上、寧有二諦可并觀耶。」(『卍字新纂統藏經』第46冊、581頁下)
- 24 『大乘四論玄義記』卷第五、「今無所得義、空不自空、故名為有空。有不自有、故名為空有。既是空有、故離空無有。空是有空、故離有無空。離有無空故、有即是空。離空無有故、空即是。故言色即是空、空即是色。」(『卍字新纂統藏經』第46冊、582頁中)
- 25 『広弘明集』卷二十一、『大正藏』第52冊、249頁中。
- 26 『大乘玄論』卷一「中道為体、故是一体。若約用為諦、亦得假為二体、但非正義。」(『大正藏』第45冊、19頁下)
- 27 張凱「『敦煌秘笈』羽271『不知題仏經義記』の基礎研究」(『世界宗教研究』2014年第6期、62頁) 参照。
- 28 『成実論』卷二「論有二門、一世界門。二第一義門。以世界門故說有我。如經中說、我常自防護、為善自得善、為惡自得惡。……第一義門者、皆說空無。如經中說、此無蘊中、無我我所。」(『大正藏』第32冊、248頁上)

The Satyadvaya (the Twofold Truths) Theory of Tattvasiddhi School (Chengshi Zong) in the Southern Dynasties : Focusing on the Meaning of Satyadvaya in the Dunhuang Version of *Dasheng Qixin Lun Yiji*

ZHANG Wenliang

According to the *Yiji*, Seng Rou explains “two truths” from the following aspects: though the two truths exist relatively, the ultimate truth is the absolute being beyond worldly opposition; borrowing the statement of “form is not different from emptiness” from the *Prajñāpāramitā-sūtra*, he demonstrates the approaching of the two truths; through the concepts of “essence” and “meaning”, he explains that the distinction between the two truths mainly comes from the cognitive difference on Truth between the enlightened ones and the worldly ones. Seng Rou’s explanation, as the reinterpretation of the two truths doctrine from the *Tattvasiddhi-śāstra*, should be the forerunner of this doctrine from the Tattvasiddhi school in the Southern Dynasty.

張文良氏の発表論文に対するコメント

崔鉉植*著・水谷香奈**訳

1.

張文良教授の「南朝成実宗における二諦説—杏雨書屋蔵・羽271『不知題仏経義記』の「二諦義」を中心に—」は資料が不足している成実論師の教学理論、特に二諦についての理論を知りうる資料を検討して、これを吉蔵や慧均など三論学者の見解と比べて考察した点で学術的価値が高い研究と考えられます。5世紀中葉以後、南朝の仏教学では仮名と空の関係とは何かを明らかにすることが仏教学者の主な関心事であり、二諦の理論は正しくそういう仮名と空の関係を明らかにする重要な理論だったようです。吉蔵に『二諦義』という著述が別途存在し、三論学の概論書である『大乘玄論』の第1冊が「二諦義」であることからわかるように、二諦は当時最も重要な理論の中の一つだったと考えられます。張教授の論文では成実学者の二諦思想が三論学にどのように継承され、克服されているかについて語られていますが、この部分は今後さらに綿密に研究されなければならないでしょう。私は成実学や三論学についてよく存じ上げませんが、ひとまず先生が検討した内容を土台にして、いくつか質問を申し上げようと思います。

* 최연식 (チェ・ヨンシク)。東国大学校文学部教授。

** 東洋大学文学部助教。

2.

最初は二諦と相待に関することです。論文で明らかにされているように、僧柔（431-494）は二諦が相待より生じたと言っています。

夫二諦者，生於相待。萬法虛假，因緣而有。假有非真，稱之爲俗。假無非偽，謂之爲真。二理審實，目之爲諦。（【羽271-25】 [19]-[20]）

これについて張教授は『大乘玄論』「二諦義」冒頭の内容を土台として、二諦が相待より生じたという僧柔の見解が吉蔵につながると考えておられます。実際に『大乘玄論』「二諦義」には次のように語られています。

二諦は言教の通詮であり、相待の仮称であり、虚寂の奥妙なる実際であり、中道を窮究する極号である。如来は二諦に基づいて説法され、第一は世諦であり第二は第一義諦であることを明らかにした。だから二諦はただ教門のみであって、境界や理とは関連がない。しかし学ぶ者に善巧の者と力不足の者がいるので、ここに得失の差が存在することになる。だから善巧方便の智慧があれば、このような二諦を学んで無所得を成ずるが、善巧方便の智慧がなければ、教えを学んで有所得を成ずる。よって既存の三大法師は表現がそれぞれ違ったのであり、開善寺智蔵は「二諦とは法性の旨帰であり、一つの真理（一真）にして不二の至極の理である」と言い、莊嚴寺僧旻は「二諦というのは惑わされることを阻む殊勝なる境界であり、理に入っていく真の渡し場である」と言い、光宅寺法雲は「二諦というのは神聖なる教えの深い泉（遥泉）であり、靈妙な智慧が集まるところ（淵府）である」と言った。三つの学説はいずれも異なり、ある言葉は智慧の知識を含み、ある言葉は神聖なる教えを含むが、皆境界と理が二諦であると言う。広州の大亮法師によれば、決まって言教が二諦であると言う。三論宗ではこれらの論師たちと同様ではない¹。

ところが『大乘玄論』「二諦義」冒頭の内容は『大乘四論玄義記』「二諦義」によれば僧亮（400? -468?）の二諦に対する見解を反映したように見えます。

第四に、宋国北多宝寺の広州の大亮法師は「二諦は言教の通詮であり、相待の仮称だが、窮極的義理の実際の名称ではない」と言った²。

この広州の大亮法師は靈味寺の宝亮（444-509）と区別するために大亮と呼ばれた一宝亮は小亮と呼ばれる—『高僧伝』中の北多宝寺の道亮にして、『大般涅槃經集解』に出る僧亮であり³、当時の著名な涅槃師にして成実師でした。僧亮が僧柔の先輩だったため、二諦が相待より生じたという僧柔の見解は僧亮の見解を受け継いだと見られるでしょう。

一方、全体の構成から見る時『大乘玄論』「二諦義」の内容は『大乘四論玄義記』「二諦義」の文章（1番の脚注全文）に基づいて再編されたのではないかと思われます。すでに多くの研究者が述べているように、『大乘玄論』は吉蔵本人が著述したかその門人らが編集したのではなく、後代に—おそらく日本で—既存の文献を土台に再編されたもので、その内容は吉蔵やその門人たちの思想を反映したとは見にくい箇所が少なくありません。二諦が相待から生じたという内容も吉蔵の思想として見ることができるのか、見直しが必要だと思われます。『大乘玄論』「二諦義」で「相待を根本とする（相待為本）」と述べるなど、三仮の中の相待仮を特に強調していますが、これも吉蔵の他の文献では表れない表現です。三論宗で二諦を説明する際には相待の概念をいくらか借用したと見られるものの、それが三論宗の二諦の核心的特徴かどうかは見直してみる余地があると思われます。

一方、張教授は僧柔が優劣（精粗）を通じて二諦を区別したことが吉蔵の於諦、すなわち凡夫の見解と聖者の見解に相通ずると説明しています。

しかし僧柔は二諦について常に、仮名の有と無が実体を持たず、本来存在しないものなのだと強調しています。言い換えれば、僧柔は誰かが実体として誤解した有と無を二諦として見るのではなく、臨時的に設定された仮有と仮無が二諦だと述べているので、三論宗の於諦よりは教諦の次元で比べるのが妥当ではないかと思われます。

3.

次は二諦の相即に関してです。僧柔の二諦相即についての張教授の解釈には全面的に同意します。『般若経』の色と空の相即を二諦と結合して二諦の相即を導き出した点に成実師の二諦思想の意味があると考えられます。

僧柔は経に「色をもって空に進み、空をもって色に進む」（以色即空、以空即色）と述べられている理由を、二諦にとらわれすぎる心を無くすために空と色が違わないと語ったのだ、と言っています（「経所以以色即空、以空即色者、空色是物之所執故、就其所執、明無可相異、所以遣其滯也。」【羽271-27】 [7]-[8]）。

ところでこのように僧柔が二諦相即について迷惑された認識を対治するため「仮有もなく」「仮無もなし」を表すのだとする説明は、吉蔵の『二諦義』に提示された僧亮の二諦に対する説明、すなわち仮は本来虚妄の言教であると解説して真諦と俗諦の真理の価値を取り消す方式を通じて二諦相即を導き出したことに相通じます。

広州の大亮（僧亮）の二諦の解釈も二諦は教門であると判断していた。……また（彼は）次のように言った:「真諦は「本無」と呼ばれ、俗諦は「仮有」と呼ばれる。仮有は有が有ではない（有不有）ことを表し、断見を止めようとするためのものであって「有」を言うのではない。本無は無が無ではない（無不無）ことを表し、常見を取り除くためのものであって「無」

を言うのではない。「有」と言っても結局有ではなく、「無」と言っても結局無ではないから、名相は一つであることがないが、表す対象は別のことではない。」この言葉の表す意味は、二諦の教えによって不二を悟るとき、不二は表す対象である。あたかも指によって月を見るとき、月が表す対象であるかのようだ。昔の人の解釈と二諦の三論宗での意味は等しい⁴。

先の二諦が相待から生じるという見解と合わせて考えると、僧柔の二諦についての見解は先輩である僧亮の見解を受け継ぐ側面が多くあるのではないかと思われます。

4.

論文の内容と直接関わることはありませんが、「法本自無、不懷有為無。無非懷有、何曾無俗。」【羽271-25】 [25] の懷は内容上、壞と思われ、「二諦明偏有不有、則及其迷有之心、仮有即無、誰異於無？」【羽271-26】 [24]-[25] における偏と及は、仮と反として判読しなければならないのではないかと思われます。

【注】

- 1 『大乘玄論』卷1 (T.45, 15a14-25) : 二諦者, 蓋是言教之通詮, 相待之假稱, 虛寂之妙實, 窮中道之極號, 明如來常依二諦說法, 一者, 世諦, 二者, 第一義諦. 故二諦唯是教門, 不關境理. 而學者有其巧拙, 遂有得失之異: 所以若有巧方便慧, 學此二諦, 成無所得, 無巧方便慧, 學教即成有所得. 故常途三師置辭各異: 開善云, “二諦者, 法性之旨歸, 一眞不二之極理”. 莊嚴云, “二諦者, 蓋是祛惑之勝境, 入道之實津”. 光宅云, “二諦者, 蓋是聖教之遙泉, 靈智之淵府”. 三說雖復不同, 或言含智解, 或辭兼聖教, 同以境理為諦. 若依廣州大亮法師, 定以言教為諦. 今不同此等諸師.
- 2 『大乘四論玄義記』卷5 (X.46, 573c02-12) : 解二諦大意, 置師辭不同, 略有五家: 有所得成實論小乘師: 第一、光宅寺雲法師云, “二諦者, 乃是聖教之幽宗,

靈智之淵府”也。第二、莊嚴寺旻法師云，“二諦者，蓋是却惑之勝境，入道之要津”也。第三、開善寺藏法師云，“二諦者，蓋是法性之旨歸，一真不二之極理”也。第四、宗（宋の誤記）國北多寶寺廣州大亮法師云，“二諦者，蓋是言教之通詮，相待之假稱，非窮宗之實因（目の誤記）”也。第五、攝嶺西霞寺無所得三論大意大師：詮法師云，“二諦者，蓋是表理之極說，文言之妙教。體非有無，有無不永（乖の誤記）於體。理非一二，一二不違於理之”。今依大師說，“所言真俗二諦者，即是有無，有無共顯一道”。

- 3 布施浩岳は『涅槃經遊意』に引用された大亮の文章と『大般涅槃經集解』に掲載された僧亮の『序文』を対照して大亮と僧亮が同一人物であること明らかにし、年度や地域など総合的な状況を考慮して彼がさらに『高僧伝』の道亮だと判断した（布施浩岳、『涅槃宗の研究（後篇）』，東京：叢文閣，1942，233~241）。
- 4 『二諦義』上卷（T.45, 90a24-90b06）：廣洲大高（亮の誤記）釋二諦義，亦辨二諦是教門也... 又云，“真諦以本無受稱，俗諦以假有得名。假有表有不有，為息斷見，非謂‘有’也。本無表無不無，為除常見，非謂‘無’也。言‘有’，不畢有，言‘無’，不畢無，名相未始一，所表未始殊。”此意明因二諦教，悟不二，不二是所表，如因指得月，月是所表也。古人釋與今意同也。

崔鉉植氏のコメントに対する回答

張文良*著・弓場苗生子**訳

崔鉉植教授が拙稿をしっかりと読み込んだ上での確かなコメントを下されたことに、まずは感謝申し上げたい。崔教授は中国南北朝仏教、取り分け三論宗について多年にわたり研究し、素晴らしい論文を数多く発表されている。特に慧均の『大乘四論玄義』に対する校注は、我々が三論宗思想の発展の全体像を把握するに当たって、大いに助けとなる業績と言えよう。そしてこの度、崔教授より頂いたコメントからは、私自身も多大なる示唆を与えられた。以下に崔教授の提示されたいくつかの疑問に対し、簡略ながら回答を行うこととする。

一、僧柔による「二諦生於相待」の論及び僧亮の所説と、『大乘玄義』の「二諦」説との間の関係について

まさに崔教授が仰るが如く、『大乘四論玄義』の教説に拠るならば、『大乘玄義』の「二諦」説と僧亮の「二諦」説との間の関係はより密接なものであるとすべきであろう。これについては今まで注意を向けていなかった部分であるため、後日、本論文を修正する際にこの内容に対して補足を行いたいと思う。ただし、僧伝の中には僧亮と僧柔との関係を示す記載が見えないため、僧柔における「二諦生於相待」の思想が僧亮の所解から受け継がれたものであるか否かについては、依然より多くの文献に基づく論証が待たれる。また、そもそも『成実論』自体に「相待故有」の説が存すること

*中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

**天台宗典編纂所編輯員。

は、「二諦」を「相待」と結びつけるのが当時の仏教界において普遍的な観念であったのではないかという疑いをより強くさせるものである。

二、『大乘玄論』という書物の性質について

すなわち、本書が吉蔵或いはその弟子による著作であるかどうかという点である。この問題は本論文の内容と直接には関係しないため、文中において深く扱うことはしなかった。崔教授が以前この点に関し検討を行われ、さらに今回このような疑問を提起して下さったということは、それ自体新たな学術情報を得られたという意味で私にとって収穫と言える。これについても論文の註釈内で関連する内容を補うこととしたい。

三、僧柔が説く「精」・「粗」とは「仮無」・「仮有」を指すものか、それとも聖人所見の「空」と凡夫所見の「有」とを指すものかという問題について

「精」・「粗」という哲学概念はある固定された対立をその内容とするものではなく、一種の叙述表現に類する概念であると言える。僧柔自身はその旨趣についてこれ以上の説明は与えていないものの、前後の文脈に鑑みるに、この概念には価値判断の意味合いが含まれ、またどうやら聖人・凡人の分と関わりがあるように思われる。よって、論文中ではこれを後代の「於諦」の概念と結びつけて考察を行ったが、崔教授のコメントを拝見し、この判断についてもなお再考の余地があることに気づかされた次第である。

四、「二諦相即」の問題と僧亮説との関係について

この部分に関する本論文における立論の重点は、僧柔が『般若経』の「色

空相即」を引用して「二諦相即」を説明しているところにある。一方、僧亮にも「二諦相即」と類似する見方が存するとは言え、そこにおいては『般若経』と結びつけた論証は為されていないようである。しかしながら、崔教授が挙げられた僧亮における関連する言説からは、「二諦相即」思想の来源をより検討していく上で大いに啓発されるところがあった。

齊梁期に成立した仏教文献、特に本論文において扱った成実宗の文献は多くが散逸しているために、その思想内容や展開の過程を理解するに際しては大いに困難が付きまとう。私の研究は未だ初歩的な試論の段階を超えるものではないが、崔教授によるコメントによって、この問題を更に考えていくに当たっての貴重な手がかりを賜ることが出来た。ここに改めて、衷心からの感謝を表したい。