

中国涅槃宗における二諦説*

張 文良**著・陳 怡安***訳

二諦説と聞いて我々が最初に思い浮かべるのは、三論宗の二諦説であろう。しかしながら、南北朝時代の仏教において二諦の意味解釈を行っていたのは三論師だけではなく、涅槃師も独自の二諦思想体系を構築してきた。涅槃師の二諦思想は、『涅槃経』における二諦の意味に由来している。大乘仏教の経典では、『般若経』と『中論』に続き、『涅槃経』の二諦説もまた、大乘仏教二諦説の理論ソースとなる重要なものである。また、南北朝時代の涅槃師の中には、『成実論』も併せて習得している者が多く存在した。そのため、『成実論』の二諦説も涅槃師によって批判的に検討され、涅槃学の二諦説の理論ソースの一つとなったのである。

では、中国の『涅槃経』の注釈家は、『涅槃経』の二諦説の論理的枠組みの中で、二諦の意味をどのように解釈してきたのか。また、涅槃師の二諦説は、当時の成実師の二諦説や後に登場した三論宗の二諦説とどのような関係があるのか。本稿では、『涅槃経集解』を中心に、中国の涅槃宗の二諦説を概観する。

一、涅槃宗における二諦説

二諦の概念は原始仏教において既に現れている。その概念が最も早期から包摂していたものは、真理に関する二つの形式、すなわち仏陀が衆生を

* 原題「中国涅槃宗中的二諦説」。

** 中国人民大学仏教与宗教理論研究所教授。

*** 東洋大学文学部非常勤講師。

教化する際の二つの方法である。一つは、四聖諦のように仏陀が直接語った真理であり、これは修行者だけが理解できる真理である。もう一つは、布施などの善行によって人天の福報を修得することについて語られる真理であり、これは一般社会の人々にも理解できる真理である。部派仏教において、二諦説は理論的に深化し、特に二つの諦の関係について深い考察がなされるようになった。例えば、一切部の立場を反映する『阿毘曇毘婆沙論』（北涼浮陀跋摩訳、以下『毘婆沙論』と略す）には、「俗諦に真諦が存在するか否かの問題」についての対話がある。もしも俗諦の中に真諦があるならば、なぜ仏陀は二つの真諦を説く必要があったのか、という対話である。この対話の結論は、「差別縁」の存在である。すなわち、俗諦と真諦は本質的に一体であって唯一の真理のみが存在するものの、仏陀の説法は接する衆生の根機によって異なるため、俗諦と真諦が分かれている、というものである¹。

『涅槃経』の「聖行品」にも内容が類似した対話があるが、対話の主人公が文殊菩薩と世尊に置き換えられていることは注目に値する：

爾時文殊師利菩薩摩訶薩白仏言：「世尊！所説世諦、第一義諦、其義云何？世尊、第一義中有世諦不？世諦之中有第一義不？如其有者即是一諦、如其無者將非如來虛妄説耶？」

「善男子！世諦者即第一義諦。」

「世尊！若爾者、則無二諦。」

仏言：「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！如出世人所知者、名第一義諦。世人知者、名為世諦。」²

文殊菩薩と世尊の対話は、『毘婆沙論』の問答と構造、内容の面でも非常に類似している。勿論、両者の間にも微妙な差異が存在する。『毘婆沙論』では、俗諦に第一義諦が存在するかどうか論じられている。一方、『涅槃

槃經』では、第一義諦に世諦があるか、そして世諦に第一義諦があるかどうかと同時に論じられている。つまり、『毘婆沙論』は二諦間の単方向的な問題に焦点を当てているのに対し、『涅槃經』は二諦の相互関係に注目しているのである。このことから、『涅槃經』においては二諦についての議論がより深められたと言える。二諦についての議論が似たような内容であることから、一部の学者は『涅槃經』の編者が『毘婆沙論』の二諦説を再考し、そこから「聖行品」の関連内容を構想したと考えている³。

注意すべきは、『涅槃經』では二諦が相互依存的な互いに交わる関係を示している一方、仏陀は二諦が包摂する差異を以下の八つの側面から説明していることである。①衆生に随順する二諦。すなわち、世俗を離れた出世の人々が知っているのが第一義諦であり、世の人が知っているのが世諦である。②名実意義の面からの二諦。衆生は、五蘊の結合体に依拠したものの存在を認め、これを世諦と称す。一方で聖者は、かかる「世諦」には自性がないことを知り、これを第一義諦と称す。③名と実が合併しているかどうかに基づく二諦。名だけで実が伴わないものを世諦と称し、名と実とが共にあるものを第一義諦と称す。④「無常一主宰」。我、衆生、寿命、知、見、養育、丈夫、作る者、受ける者など、また、亀毛と兔角といった有名無実なものを、世諦と称する。苦・集・滅・道の四諦が第一義諦とされる。⑤世法に執着しているかどうかに基づく二つの真理。五つの世法(名世、句世、縛世、法世、執着世)に執着している場合は「世諦」と称す。一方、心に顛倒がなく、真実を真実のまま認識する場合は「第一義諦」と称す。⑥破壊可能かどうかで二諦を分ける。燃えること、阻止すること、壊れること、死ぬことができるものは世間的真理であり、燃えること、阻止すること、壊れること、死ぬことができないものが第一義諦となる。⑦八苦相の有無からみた二諦。生・老・病・死・愛別離・怨憎会・求不得といった八苦相を持つものを世諦と称す。一方、八苦相を持たないものを第一義諦と称す。⑧出生の違いに関する二諦。両親から生まれたものを「世諦」と称し、十二因縁の結合から生まれたものを「第一義諦」と称す。

『大品般若経』の「道樹品」においても、二諦が同一であるか、あるいは相異なるかという問題が取り上げられている。世尊と須菩提の対話において、世諦と第一義諦が異なるものであるかについて問われた時、世尊は、両者は同じものであると明言した。両者は真如の観照であり、ただ衆生が知らずに見えないために、菩薩は世諦を用いて衆生を教化するのである。この経文には、実際には『涅槃経』に類似する論理が含まれており、すなわち二諦は同一体であり、二諦を区別することは、仏陀が衆生を教化する手段によって生じたものであるということである。

二諦の相互関係に関する問題が、多くの仏教経典で繰り返し取り上げられる理由は、真理が一元的なものであるか、それとも多元的なものであるかという古い問題に関わるからである。あるいは、真理が一元的であるのはどのような条件下であり、また、どのような条件下で真理が多元的であるかということも含まれる。この問題についての探究は、中国の成実宗、涅槃宗、三論宗、天台宗などの重要な理論的課題となった。

二、涅槃宗における二諦説の包摂するもの

二諦説は、最初に『般若経』を通じて中国に伝わった。支婁迦讖が後漢時代に『道行般若経』を翻訳した時点で、既に「俗法」と「道法」が区別されていた⁴。それらは、アプローチこそ後に出現する二諦とは異なるものの、包摂するものは二諦と一致している。西晋時代の無羅叉訳『放光般若経』の中では、明確に「二諦」の概念が現れた⁵。また、中国における仏教思想史において、最初に哲学的思考の立場から二諦を深く考察した思想家は、僧肇である。僧肇は『不真空論』の中で、「空」とは何かについて論じる際に、二諦を論じた。俗諦が万法の「有」を表し、真諦が万法の「無」を表すのであれば、「第一真諦」は真俗二諦を超越した「非有非無」とであるとされる。

「第一真諦」という概念は、僧肇が独自に創造したものである。この概

念の出現は、インド仏教に由来する二諦概念が新しい解釈モデルを持ち、異なる思想を包摂するようになったことを示している。元來、『毘婆沙論』『涅槃經』などで、世俗諦と第一義諦は、それぞれ凡夫衆生にとっての真理と仏菩薩にとっての真理とされ、認識論や教化論の範疇であることが定められていた。しかし、仏教の根本教義からすると、俗諦も第一義諦も言語で表現されることが必要であり、また、仏教の思想枠組みにおいて言語表現は便宜的なものであり、真理そのものではないとされている。従って、四聖諦、十二因縁、無我などの第一義諦に関する内容も、仏陀が悟った真理を表現した言語表現にすぎず、真理そのものではない。真理と二諦は、階層の異なる存在である。こうした意味で、僧肇は二諦以外にも、「第一真諦」が存在することを提唱した。「第一義諦」の概念自体は、後世の思想家に引き継がれることはなかったが、それが表現する考え方、すなわち、二諦が代表する相対的真理であり、絶対的真理ではないという立場は、深い影響を与えた。

(一) 二諦は一つか二つかという問題

道生から昭明太子まで、二諦については常に両者間の関係問題、特に俗諦と真諦が一つか二つかといった問題について関心を抱いてきた。このような問題が生じたのは、「諦」という概念の内涵がもたらす曖昧さと誤解に関係がある。多くの文献において、「諦」は「審実」と定義され、すなわち対象に対する適切な観察と認識を意味する。二諦説において、第一義諦は仏菩薩が苦集滅道などの真理を観察し認識するものであり、論理的には容易に理解できるが、俗諦は凡夫衆生が苦、無常、輪廻などを対象として観察し認識するものであり、論理的には問題がある。というのも、凡夫衆生が認識する世間の苦、無常、輪廻などは世間法、無常法、生滅法に属し、克服し超越する必要がある存在であり、それらを凡夫衆生が認識することは煩惱の範疇に属するものである。そのため、真理と呼ぶことができるのか疑問が残る。しかし、「俗諦」が「諦」と称されていることから、

それもまた一種の真理であることを意味する。そこで、これら二つの真理の関係を理解する方法について議論の余地が残る。

経録によれば、道生は『二諦論』を著述したとされるが、既に失われており、その内容は分からない。しかし、『涅槃経』の解説において、出世法と世法の関係を説明する際、「理如所談、唯一無二。方便随俗、説為二耳。」⁶と述べている。これから、道生は「理実無二」「理不可分」という一元論的立場から、二諦同体説を主張したことがわかる。道生の立場に近いのは、僧亮である。

僧亮曰、「法無明（名）相、言語道断、豈可以二諦之名示衆生耶？善乃（巧）方便者、假真俗二称、誘道愚近耳、非謂理有二也。」⁷

また、僧宗も類似した解釈を提供した。

僧宗曰、「若以不可得義而為論者。則無二也。若有可得而假用。則二名生矣。是則二名之生。約物情而立也。」⁸

法瑤もまたこう述べた：

「名無二実、唯一矣。一実之理、理不可名、豈可即乎。但寄即以遣、即名無二。非有一実而可即也。」⁹

僧宗が言う「不可得義」とは、有無の対立を超越し、言葉や名相で表せず把握できない超越的な存在を指す。これは「理」と同義語と理解できる。従って、存在論の枠組みに二諦を置いて考察すると、二つの諦はともに同一の「理」を言語表現したものであり、両者は一体だと言える。

このような「理」の一元論的な立場は、昭明太子の『令旨解二諦義并問

答』でも引き続き取り上げられている。中興寺の僧侶である懷問が、「理既是一、豈得有兩？」と問うた。それに対し、回答者は、「理雖不兩、而約人成兩」¹⁰と答えた。この問答に表れた論理は、僧亮や僧宗の論理と完全に一致している。つまり、存在論の範疇では、二諦は一つであるが、教化論の範囲では、仏陀が異なる衆生を教化する必要があるため、第一義諦だけでなく世俗諦も必要になるということである。後に出現した三論宗は、「於二諦」および「教二諦」の概念を提唱し、それは二諦を受け入れる主体と使用する主体が異なるという観点から二諦を区別するものである。存在論の視点から二諦を見るだけであれば、第一義諦だけで十分であり、もう一つの「世俗諦」を設定する必要はない。しかし、真理を受け取る対象が異なるため、凡夫衆生に対する「世俗諦」や、仏菩薩に対する「第一義諦」というものが存在するのである。また、仏菩薩が衆生を教化する手段が異なるため、二諦のような便宜的な設定が生まれた。つまり、三論宗の「於二諦」と「教二諦」の概念は、涅槃師の二諦説の中に既に芽生えていたと言える。

(二) 二諦と「有」と「無」の問題

周知のように、「有」と「無」についての哲学的な議論は、中国の魏晋玄学において王弼や郭象による「貴無論」、裴頠による「崇有論」という形式で展開されていた。王弼の『老子注』（40章注）によると、「天下之物、皆以有為生。有之所始、以無為本。將欲全有、必反于無」¹¹と述べられている。このように、定まりのない「無」は、あらゆる具体的存在の存在根拠であり、あらゆるものは「無」から生じる。また、第42章注では、「万物万形、其歸一也。何由致一？由于無也」¹²と述べられている。全ての現象的な存在は本質的には「無」に帰結し、「無」によって説明される。一方、裴頠は「無」は単に「有」の欠如であり、「有」の存在根拠でも生成源でもないと主張している。「有」は自然発生的なものであり、「万有」の総体は「道」であるとされている。

玄学における「有」と「無」の哲学的考察は、初期中国仏教思想家の般若における「空」に対する理解に影響を与えた。僧肇は『不真空論』で、般若の「空」についての三つの解釈、すなわち本無義・色義・心無義を批判した。「本無」は、元々は訳経家が「tathatā（真如）」という単語を訳した古訳であり、後漢の支謙が訳した『道行般若経』に既に現れていた。一方、吉蔵の『中観論疏』は、道安の説を引用し、「無在万化之前、空為衆形之始。若托心本無、則異想便息」¹³と述べ、「無」と「空」を対比付け、一切の方法の存在と生成の根源であると位置付けた。この考え方は、王弼の「貴無論」に通じるものがある。

仏教の般若の「空」と「貴無論」および「本無説」における「無」は、根本的に異なっている。僧肇は『不真空論』において、「欲言其有、有非真生、欲言其無、事象既形」¹⁴と述べ、「有」と「無」のいずれも因縁和合によって存在しており、一切法の存在の根拠とはならないことを主張している。「非有非無」、「至虚無生」の世界こそが、現象界の裏側にある真実である。老子と荘子が述べた「無」とそれに展開された思想においては、外界の存在は虚妄であると見なされ、それを克服し超越する必要があるとされている。この意味において、こうした「無」と仏教に説かれるこの岸を超越する「空」との間には共通点がある。しかし、老子や荘子、および後の玄学において、現実世界は深く分析されなかった。また、「貴無論」と「崇有説」は、それぞれ「有」と「無」の立場を取っているが、その間の関係に対して深い弁証法的思考が行われていなかったと言える。それに対して、仏教は縁起説を通じて、「有」と「無」を弁証法的に分析している。万物は全て縁起によって生じるものであり、自性は存在しない。この無自性は、あらゆる実体性を否定する一方で、同時に全ての物事が単純に存在しないわけではないことを肯定している。このように、万物における非実体性と存在性に対する二方向の説明によって、中国の伝統的な「有」と「無」という概念に新しい意味が与えられた。

南北朝時代の仏教において、「有」「無」の概念には二重の意味があった。

一つ目の意味は、俗世的な言語レベルでの「有り」「無し」であり、「世諦中に第一義諦あり」という『毘婆沙論』の中での「有」は「存在」を意味する。また、『涅槃経』の「聖行品」における「第一義中有世諦不？世諦之中有第一義不？」¹⁵という問いに対する「有」も、同じく「存在」を意味している。他方、二つ目の意味は、哲学的な「存在」「不在」である。例えば蕭子良の『義記』には、安楽惠令と上定林寺の僧柔の「二諦」についての問答がある。この問答において、「俗諦之有、為在無外？為在無中也？」との問いに対する「第一義無、豈容無中有有？」¹⁶との答えがある。この問答における「有」「無」は、俗世的言語の「有り」「無し」とは異なる、哲学的な概念のペアである。ここでの「無」は、一切法の存在根拠または起源を表し、「有」は、全ての世俗的な法則を指す。「第一義無」は大乗仏教の中観学における「空」であり、「有」は現象界における「空」の現れである。

こうした「有」と「無」を組み合わせ、二諦の関係を説明する方法については、涅槃宗でも見られる。例えば、宝亮は『涅槃経』の「世諦之中有第一義不？」という経文を説明する際に、次のように述べている。

宝亮曰：「世諦以虚妄故有、即体不異空也。若無有而可異於空者、豈有空之可異於有耶？故有無而即一体、便二諦之名立也。若有有可無、便是世諦之中有第一義也。無既無、所無亦無無可異有也。若有無可異有、便是第一義中有世諦也。兩既不相有、故知無有可有、無無可無。若有有可有、有無可無、此便相有。得知諸法從本已來、空無毫末之相。但於病者為有、於解者常無。」¹⁷

宝亮は、「有」と「無」を二種類に区分した。すなわち、世俗的な言葉である「有」と「無」と、仏教用語である「無」と「有」である。仏教の「無」と「有」の教義から見ると、「無」は「空」に相当するが、それは非存在を意味するのではなく、縁起の理によるものであって、全ての「有」

は因縁によって生じたものである。しかし、この「生」とは、種が発芽し、花が咲き、実がなるような生成論的な意味ではない。むしろ、縁起に基づいた理論によって「生」となり、従ってこの「生」は「不生」と言える。また、「空」と万法の関係を理解すると、「無」と「有」は抽象的・論理的な関係であり、相生ずる関係ではないことがわかる。すなわち、「無」から「有」が生じるとは言えず、「有」が消え、「無」に帰するとも言えない。『涅槃経』における「世諦之中有第一義不？」の「有」は、「空」と対になる概念ではなく、「無い」と対になる概念である。従って、仏教の「空」の立場から見ると、世俗言語での「有」と「無」はいずれも戲論である。「空」の視点に立つと、「有」も「無」も存在しない。宝亮によると、「諸法従本已来、空無毫末之相」ということである。世諦と第一義諦は、両方とも言語的に設定されたもので、両方とも「毫末之相」に属し、否定され、超越すべき対象である。そのため、世諦に第一義諦が「ある」と言うことも、第一義諦に世諦が「ある」と言うこともできない。「有」を説くことは、二つの諦が実体を持っているということの意味するが、しかし、二つの諦はどちらも実体を持っていないため、「有」とは言えない。

宝亮による『涅槃経』の解釈は、必ずしも『涅槃経』の本意に合致しているわけではない。文殊菩薩と釈尊の問答を見ると、釈尊は明確に「世諦即是第一義諦」と言明しており、世俗諦を相対的真理として、第一義諦を絶対的真理として兼ね備えることが矛盾しないことを肯定している。宝亮の視点では、仏菩薩の証悟境界としての絶対真実の世界に対し、世俗諦も第一義諦もどちらも相対的存在である。また、このような相対的存在が仏教体系において存在する価値や理由は、それらが仏陀が衆生を教化する手段であり、衆生の病を治すために出された処方箋だからである。もし病人が存在しなければ、これらの処方箋には価値がない。故に、二諦とは「于病者為有、于解者常無」という意味である。三論宗が提唱する「於二諦」と「教二諦」の立場から見れば、宝亮は「於二諦」の価値を否定している。すなわち、宝亮はそれぞれの衆生に対して相対的な二諦の価値を否定し、

「教二諦」すなわち仏陀が衆生を教化する手段としての二諦の価値のみを肯定している。

(三) 二諦説と中道

前述の通り、道生、僧宗、僧亮らは、一元論の「理」を基盤として、二諦が本質的に一体であり相即であることを論証した。その結果、二諦説は外道が主張する二元論に陥ることを免れた。これは、二諦の相即を、その「体」の側面から論証したものである。「相」と「用」の観点から見ると、二諦の間にはどのような関係があるのであろうか。「用」という観点から見ると、それらは全て、仏陀が衆生を教化するための便利な手段であり、この点において、『涅槃経』の注釈家たちはほぼ一致した意見を持っている。しかし、「相」という観点から見ると、すなわち二諦の具体的な内容に着目すれば、二諦はそれぞれどのような特徴を持っているのであろうか。

有無関係から見ると、凡夫衆生は全てのものが因縁によって生じているということが理解できず、「有」を「性有」として理解し、「無」を「断滅」として理解する。しかし、このように理解する「有」「無」は、仏教の教えに合致していない。しかしながら、凡夫衆生の認識はこの段階に達することしかできないため、彼らにとってはこれが「世諦」となる。しかし、仏や菩薩は、一切の法が因縁によって生じ、生じているけれども本質的には生まれていない、生まれていないけれども生じているということを認識している。そのため、これを「第一義諦」と呼ぶ。

「假」の認識から見ると、『成実論』の教えによれば、一切の法は因縁によって成り立ち、自性を持たず、従って「因成假」である。時間軸から見ると、一定の時間を通して実存しているように見えるが、実際には瞬間的に生滅し、固定された実体を持たず、「相続假」となる。空間軸から見ると、全ての法は相対的な存在であり、白は黒に対して存在し、善は悪に対して存在する。非関係的な存在はないため、「相待假」となる。もし世間法の「假」を認識すれば、それが第一義諦である。もし世間法には常に不変の属性が

あると認識し、例えば馬は常に馬であり、牛は常に牛であると思うならば、それが世諦である。

「生」に関する認識から見ると、親が和合して子供が生まれることと同様に「生」を考える場合、それは世諦である。一方、十二因縁によって生じると考える場合は、それは第一義諦である。従って、涅槃師たちが理解する「生」とは、出生や生成の意味ではなく、方法は一種の関係性で存在し、本質的には自性がないため、「生じる」ではあるが「生む」ではない。

これまでの分析から考えると、「世諦」と「第一義諦」はどちらも「諦」という言葉で呼ばれているが、価値的には平等ではないと思われる。すなわち、俗説の「世諦」は事実と反する不真実な見解であり、唯一正しい見解は「第一義諦」だけであると考えられている。例えば、宝亮が次のように述べている。

宝亮曰：「世諦雖復森羅、於顛倒者、常有也。於無惑者、常空、未嘗有也。若以仏而取、恒是一諦。然至仏之時、乃知衆生是夢。於如来、終日不有也。有無可有、無無可無、寂然無相、故於仏尽是第一義也。」¹⁸

宝亮によれば、世諦と第一義諦は本質的に異なると考えられる。世諦の視野では、全てが「有」とされているが、この「有」という考え方は実際には事実と反する見方である。一方、第一義諦の視野では、全てが「空」となる。このような認識の違いは、認識主体の違いによるものとされている。世俗諦は凡夫衆生の見解であるが、第一義諦は仏の見解である。では、両者は同じレベルの真理なのであろうか。それは違う。仏の立場から見ることで、二つの見解の両方が真実であることがわかる。言い換えると、世俗の人々と世俗を離れた出世の人々の見解として二諦が分かれている場合、両者を統一することは不可能である。主体を変えて、仏の視点から二諦を考えることで、二諦を一諦に結びつけることができる。このような「一

諦」は、実際に僧肇が提唱した「第一真諦」という概念と通じるところがある。仏教の修行の基本的な目的は、煩惱に満ちた此岸の世界から解脱の彼岸の世界に渡り、衆生を凡俗的な世界から超越させ、涅槃の境地に入らせることである。この意味で、煩惱衆生の見解は、事実に反する夢想であり、真理とは言えない。

では、「一諦」または「第一真諦」の概念を導入せずに、世諦と第一義諦を統一することはできるのであろうか。南朝三大士の一人である成実師智蔵は、「中道」の概念を導入し、この二つの諦の関係を論証している¹⁹。吉蔵は、智蔵らが著した『成実論疏』に基づき、以下のように述べている。

二諦中道、云何談物耶？以諸法起者、未契法性也。既未契故有有、則此有是妄有。以其空、故是俗也。虚体即無相、無相即真也。真諦非有非無而無也、以其非妄有故。俗雖非有非無而有、以其假有故也。与物²⁰体即真故非有、²¹体即俗故非無。則非有非無、真俗一中道也。真諦無相、故非有非無、真諦中道也。俗諦是因假、即因非即果故非有、非不作果故非無。此非有非無、俗諦中道也²⁰。

つまり、俗諦における「有」とは、「妄有」とされ、自性を持つ「実有」ではない。俗諦は「有る」という特性を持ちながらも、同時に「非有」の特性も有している。このため、俗諦は「中道」である。一方、真諦の「無」とは、絶対的な「無」というわけではなく、「²²体即俗」である。すなわち、「非無」の性質を同時に持つものであり、「無」ではあるが「非無」でもある。この意味において、真諦もまた中道であると言える。俗諦も真諦も、「非有非無」という中道が本質であるため、二諦は同一でもなく異なりもしない。智蔵の論理と、道生や僧宗、僧亮などの「理」の一元論の論理は一致しており、いずれも二諦を共により高次元の絶対的存在に帰属させ、それを基盤に現象的な違いを消し去って二諦を統一するというものである。しかし、「理」の一元論と比較すると、智蔵の「中道」一元論は明らかに仏

教の教義の色彩が強い。吉蔵の『大乘玄論』によると、智蔵の二諦中道説は宗顛から伝わったもので、宗顛は三論宗の下で華嚴教義を学び、『三宗論』を著述した。さらに、吉蔵によると、智蔵は宗顛の二諦中道説を引用しているものの、三諦説を理解していなかったため、彼は三論宗の中道思想を正確には理解していなかったとされている。

三、『涅槃經』における二諦説の発展

中国の古代の真理観には、二諦説以外にも影響が大きかった三諦説がある。五世紀末の蕭子良の『義記』や、六世紀初めに編纂された『涅槃經集解』では二諦について語られており、「三諦」という用語は現れない。しかし、五世紀後半から六世紀初めにかけて出現した『仁王般若波羅蜜經』（以下『仁王經』）や『菩薩瓔珞本業經』（以下『瓔珞經』）においては、「三諦」の概念が登場した。この三諦説は、『令旨解二諦義』、『仁王經』、『瓔珞經』においてまだ成熟した概念になっておらず、智者大師の三諦三觀説が現れから、成熟した形態を得た。

鳩摩羅什訳とされる『仁王經』二卷は、学术界での研究の結果、翻訳された経典ではなく、四世紀末から五世紀初めに中国で書かれた中国語の経典であると一般的に考えられている²¹。この経典は、主に菩薩の修行内容や段階、衆生教化の方法などを説明している。「菩薩教化品」には、「五忍」「十心」「十堅」「十地」といった教義が見られ、『十地經』の影響が明らかに見られるが、内容的には独自の特色を持っており、十四忍、十四王、十三法師位などの概念は『仁王經』にしか登場しない。一部の学者はそうした思想が『菩薩善戒經』などの影響を受けていると主張しているものの、『仁王經』の思想は独自のものであるとの見方が強い²²。

注目すべきは、『仁王經』の中における二諦の思想と『涅槃經』の二諦説との間には何らかの関連があるように見える点である。『仁王經』の「二諦品」の冒頭部分には、以下のように述べられている。

爾時波斯匿王言、第一義諦中有世諦不？若言無者、智不応二。若言有者、智不応一。一二之義、其事云何？²³

ここでの「第一義諦中有世諦不」というフレーズは、『涅槃經』「聖行品」にある文殊菩薩の問い「第一義中有世諦不？世諦之中有第一義諦不？」と類似しており、偶然ではないことが明らかである。もし『仁王經』が中国人によって書かれたものであるならば、二諦義の表現構造と内容から見ると、『涅槃經』に関連する内容を参考にして吸収されたものであると思われる。

二諦や三諦という語の用法は、主に『仁王經』の「菩薩教化品」、「二諦品」、「受持品」などで説明されている。二諦、三諦が何を包摂するかについての説明は、菩薩の修行内容や階位と関連付けながら段階的に展開される。

例えば、菩薩の修行によって得られる「観達忍」について、次のように述べられている。「離達開士切利王、現形六道千国土。無縁無相第三諦、無死無生無二照」²⁴。ここでいう「第三諦」とは、吉蔵の『仁王經疏』によれば、「無相者、無有二諦相、離此縁相、名第三諦」とされる。すなわち二諦の分別を超えた境地を第三諦と称す。

菩薩の修行によって得られる「勝慧忍」について、以下のように述べられている。「始入無縁金剛忍、三界報形永不変。観第三義無二照、二十一生空寂行」²⁵。ここでの「第三義」について、吉蔵や智者大師は第一義諦を指していると考えている。例えば、吉蔵は『仁王經疏』において、「得中道第一義諦、故云無二照」²⁶と述べ、智者大師もまた『仁王經疏』において、「中道第一義諦、対真俗即是第三。一中一切中、故云無二照」²⁷と述べている。

上述した『涅槃經』に見られる「第三諦」の用法や、吉蔵や智者大師の説明から、ここでの「第三諦」は「中道」の概念に相当し、言語や形式を超えた超俗的な存在であり、有相世界を表す「二諦」の世界とは別次元の

世界であることが理解できる。では、「第三諦」の概念は「二諦」と異なるレベルであるということ以外に、それ自体の概念定義は何なのか。この点について、『仁王経』では、菩薩修行の最高段階である「上忍」について、以下のように述べられている。

円智無相三界王、三十生尽等大覺。大寂無為金剛藏、一切報尽無極悲、
第一義諦常安隱、窮原尽性妙智存。三賢十聖住果報、唯仏一人居淨
土²⁸。

この経文に関して、吉蔵『仁王般若経疏』では、「第一義諦常安穩者、涅槃仏性、理中最精、名為第一。深有所以、名為義。知一切法不二之相、故言常安穩」²⁹と述べられている。智者大師の『仁王護国般若経疏』には、「第一義諦即涅槃、故常安穩。即常樂我淨、窮無明之原、尽煩惱之性」³⁰とある。このことから、吉蔵や智者大師は、「第一義諦」に対する理解を涅槃仏性と関係づけている。ここでの「第一義諦」とは、俗諦と互に依存し言語や名相の枠組みに囚われる第一義諦でなく、二諦を超えて「第三諦」と呼ばれる超越的な存在である。

『十地経』の教えによると、菩薩の修行において第十地である「法雲地」が最高の境地であり、仏位に相当するとされている。しかし、『仁王経』によれば、第十地に到達した菩薩が得るのは「下忍」であり、その後「上忍」（薩婆若）を証得して、具体的には第十一地に達することが成仏を意味するとされている。「超度世諦第一義諦外、為第十一地薩婆若」³¹というのは、つまり、薩婆若の仏位に入ることは、俗諦と第一義諦の対立を超越し、全ての相違対立を消滅させる法性の大海に入ることを意味する。

以上から、『仁王経』に説かれる「第三諦」という概念は、場合によっては二諦義の第一義諦に相当する場合もあるものの、修行者が仏位に達した後に得られる最高の真理を指すこともある。このような真理は、言葉や現象を超越する存在であり、俗諦と真諦の対立を超越するものでもある。

この意味での「第三諦」は、僧肇が『不真空論』において提唱した「第一真諦」、および道生らが説く「理」という概念を受け継いでいる。

四、結論

要約すると、二諦説はインドの部派仏教のなかでより体系的に表現されてきた。例えば、『婆沙論』、『俱舍論』、『成実論』などでは、「假有」と「実有」をそれぞれ俗諦と真諦と称し、あるいは世人が理解する真理を俗諦、世俗を離れた出世の人々が理解する真理を第一義諦とするように説明されている。『涅槃経』の「聖行品」では二諦の関係について議論が始まり、これは中国仏教哲學家たちに最も注目され、議論された問題となった。実際には、真理が一元的なのか二元的なのかという問題が議論された。この問題は、中国仏教の文脈では、「真俗一体」であるか、「真俗異体」であるかという問題になった。議論の結果、真俗一体という考え方が当時の仏教思想界の主流となり、つまり、一元論的な立場から仏教の真理を掴むこととなった。また、この立場は、天台宗の智者大師によって「三諦三観思想」として表現された。この思想は、二諦説から三諦説への転換を意味するだけでなく、真理が客観的世界の真理でもなく、菩薩修行の段階に合わせた主体的な領域であることを意味する。そして、智者大師の三諦説は、『仁王経』に遡ることができる。

【注】

- 1 『毗婆沙論』卷40：「問曰：世諦中為有第一義諦不？若有第一義諦者、便是第一義諦、無有世諦。若無者、亦是一諦、謂第一義諦。答曰：應作是說：世諦中有第一義諦。若世諦中無第一義諦者、如來說二諦則不如其實。以如來說二諦如其實故、世諦中應有第一義諦。問曰：若然者、便有一諦、謂第一義諦。答曰：如是、唯一諦、謂第一義諦。問曰：若然者、何故說二諦？答曰：以事故、不以体分。唯一諦謂第一義諦、以事故而有差別。若以事故名為世諦、不以此事名第一義諦。若以事故名第一義諦、不以此事名為世諦。」

- 『大正蔵』第28冊、第298頁中-下。
- 2 『大般涅槃經』卷13、『大正蔵』第12冊、第443頁下。
 - 3 池田宗讓:「『正諦の中に第一義諦有りや不や』発問の周囲-『婆沙論』と『涅槃經』において」(2)、『大正大学大学院研究論集』2011年第35号、第1-14頁。
 - 4 『道行般若經』卷4、「有学般若波羅蜜者、亦知俗法、復知道法。』『大正蔵』第8冊、第447頁上。
 - 5 『放光般若經』卷19、「但以道数故、菩薩摩訶薩于二諦為衆生說法。』『大正蔵』第8冊、第133頁下。
 - 6 『大般涅槃經集解』卷32、『大正蔵』第37冊、第487頁中。
 - 7 『大般涅槃經集解』卷32、『大正蔵』第37冊、第487頁中。
 - 8 『大般涅槃經集解』卷32、『大正蔵』第37冊、第487頁中。
 - 9 『大般涅槃經集解』卷32、『大正蔵』第37冊、第487頁中。
 - 10 『広弘明集』卷21、『大正蔵』第52冊、第249頁上。
 - 11 (三国)王弼注、樓宇烈校釈:『老子道德經注校釈』、中華書局2008年版、第110頁。
 - 12 (三国)王弼注、樓宇烈校釈:『老子道德經注校釈』、中華書局2008年版、第117頁。
 - 13 『中觀論疏』卷2、『大正蔵』第42冊、第29頁上。
 - 14 『肇論』卷1、『大正蔵』第45冊、第152頁下。
 - 15 『涅槃經』卷13、『大正蔵』第12冊、第443頁上。
 - 16 杏雨書屋編:『敦煌秘笈影片冊四』、羽271-25、大阪:武田科学振興財団2011年版、第20-21行。
 - 17 『大般涅槃經集解』卷32、『大正蔵』第37冊、第487頁上。
 - 18 『大般涅槃經集解』卷39、『大正蔵』第37冊、第505頁上。
 - 19 『大乘玄論』卷1:「問第五解、二諦同中道為体者。今問:汝言若用中道為体、為是二諦摂?為是二諦外物?彼解云:終是一無名無相、還是二諦摂。此是开善所用。』『大正蔵』第45冊、第19頁中。
 - 20 『大乘玄論』卷2、『大正蔵』第45冊、第26頁上。
 - 21 望月信亨、「梁代以前に其本のあったことは明らかである。而して此經に制法を作り我が弟子を制して出家行道を聴さずとあるのを、北魏太和十七年(西紀四七四)の立制を指すとすれば、太和十七年以後の作と認めなければならぬ。』『浄土教の起源及發達』第壹編第四章「中国撰述の偽疑經」二。

- 22 望月信亨：『浄土教の起原及發達』、山喜房仏書林1972年版、第150頁。
- 23 『仏説仁王般若波羅蜜經』卷1、『大正藏』第8冊、第829頁上。
- 24 『仏説仁王般若波羅蜜經』卷1、『大正藏』第8冊、第827頁中。
- 25 『仏説仁王般若波羅蜜經』卷1、『大正藏』第8冊、第827頁下。
- 26 『仁王般若經疏』卷2、『大正藏』第33冊、第334頁中。
- 27 『仁王護国般若經疏』卷4、『大正藏』第33冊、第275頁上。
- 28 『仏説仁王般若波羅蜜經』卷1、『大正藏』第8冊、第827頁下-828頁上。
- 29 『仁王般若經疏』卷2、『大正藏』第33冊、第335頁上。
- 30 『仁王護国般若經疏』卷4、『大正藏』第33冊、第275頁下。
- 31 『仏説仁王般若波羅蜜經』卷上、『大正藏』第8冊、第826頁中。

張文良氏の発表論文に対するコメント

董 群*著・陳 怡安**訳

張文良教授は現代中国における傑出した存在であり、非常に高い水準の学術論文を発表し続けている研究者です。今回の会議で張教授が発表した「中国涅槃宗における二諦説」は、涅槃学派（または涅槃宗）の二諦思想について深く考察した優れた論文でした。この論文では、涅槃宗に関与した人物として、道生、僧亮、僧宗、法瑤、宝亮などが主に取り上げられています。

二諦思想は、般若系や中観經典が中国語に翻訳され中国で紹介されるのに伴って、中国の思想家たちによって徐々に重視されるようになりました。中国の南北朝時代の仏教理論の探求において、二諦は重要な要素となっています。中国の仏教において二諦論を考える際、まず想起されるのは三論宗の視点です。

実際、涅槃学派を含む多くの学派が、当時、この問題に熱心に取り組んでいました。張教授の論文では、宝亮らが著した『大涅槃經集解』を中心に議論がなされており、論文は、三つの部分に分かれて展開されています。一つ目は『涅槃經』における二諦説、二つ目は涅槃宗の二諦説の包摂、三つ目は後世における『涅槃經』の二諦説の発展についてです。

最初の部分では、著者は『涅槃經』「聖行品」における世諦と第一義諦に関する説明に注目し、二諦に関する視点を述べています。具体的には、二諦の内涵に関する八つの内容の要約や、二諦同体という視点を述べています。また、『涅槃經』における二諦観と、それまでに登場した『阿毘曇

*東南大学人文学院教授。

**東洋大学文学部非常勤講師。

毘婆沙論』との関連性と相違点も指摘されています。

第二部分では、著者は三つの内容について議論しています。まず、二諦は一体相即であるものの、教化の観点からは二つの「諦」の表現が存在すると指摘しています。これにより、三論宗の二諦にも影響を与えたと指摘しています。次に、魏晉時代の議論を組み合わせ、有と無を結びつけて二諦の関係を明らかにしています。そして、「二諦説と中道」では、実際には涅槃宗の諸師の思想と成実宗の二諦観の比較を行っています。涅槃宗は、「世諦」と「第一義諦」はどちらも“諦”という言葉で呼ばれているが、価値的には平等ではないと思われる。すなわち、俗説の“世諦”は事実と反する不真実な見解であり、唯一正しい見解は“第一義諦”だけであると考えられている」と考えています。一方、成実宗の智蔵は、「中道」の概念を導入して二諦の関係を議論しています。両宗は「いずれも二諦を共により高次元の絶対的存在に帰属させ、それを基盤に現象的な違いを消し去って二諦を統一するというものである」としていますが、涅槃宗は理一元論に属し、成実宗は「中道一元論」に属すると言えます。

第三部分では、張教授は『仁王経』を例に挙げて、『涅槃経』の二諦説の発展、特にこの経典が提唱する三諦説、すなわち世諦・真諦・第一義諦を考察しています。二諦の枠を超えた第三の諦を提案し、この第三諦説が後世に与える影響についても簡単に触れています。

振り返って要約しますと、この張教授の論文は涅槃宗の二諦説を明瞭に説明するものであり、その基本的な見解は結論部分で改めて述べられています。前述の通り、本論文は、学術的な洞察と啓発に富んだ素晴らしいものです。

コメンテーターとして、私から張教授に二つの質問をしたいと思います。

第一に、文章中の引用「是則二名之生、約物情而立也」（僧宗の説）との記述は、「約情而立」と要約できます。後の時代には、智顛が「随情所立」と述べています。智顛のこの表現は、中国の仏教思想の確立において、ある種の方法論的な意義を持つと見做すことができるでしょうか。

第二に、張教授は『大涅槃經集解』に焦点を当てて考察なさっていますが、涅槃宗の人々（特に竺道生）の二諦観と、般若、中観などの他の思想資源との間には内在的な関連性があるとお考えでしょうか。

董群氏のコメントに対する回答

張 文良*・陳 怡安**訳

まず、董群教授に、私の論文へコメントをくださったことに感謝を申し上げます。董教授は三論宗研究の専門家であり、また『中国三論宗通史』の著者でもあります。周知の通り、二諦説は三論宗思想の重要な構成要素です。董教授は三論宗思想の重要な構成要素である二諦説について独自の研究を行われ、私の論文の評価では非常に明確な内容の概説がなされています。評価において提起されている問題は洞察に富み、中国の涅槃宗の二諦説についての一層踏み込んだ考察に役立ちます。

第一の問題は、「約物情而立」が普遍的な方法論的意義を持つか否かについてです。これは確かに注目に値する問題だと思います。『涅槃經』などの經典の言明からは、初めは、教化論の立場から提起された二諦説という命題であったことがわかります。つまり、釈迦牟尼仏が様々な衆生を教化するために、真諦と俗諦とを区別して説いたのです。しかし、その後の理論の発展において二諦説が包摂するものは多様化し、教化論に限定されることなく存在論や認識論の意味も含むようになりました。そして南北朝時代の涅槃宗の思想家たちや後の智者大師は、全体として教化論の立場から二諦説を理解しています。このことは、「約物情而立」という表現に集約されています。釈迦牟尼仏の本懐に立ち返って仏教の名相の真義を探求することは、中国の經典注解家が選択する普遍的な方法論です。

第二の問題は、涅槃宗の人々の二諦観が般若類經典と関連付いているか否かについてです。学者の河村孝照は、『涅槃經』の中の「聖行品」にお

* 中国人民大学仏教与宗教理論研究所教授。

** 東洋大学文学部非常勤講師。

ける「従仏出生十二部經、従十二部經出修多羅、従修多羅出方等經、従方等經出般若波羅蜜、従般若波羅蜜出大涅槃、猶如醍醐」という内容に注目しました。これは、時間の順序に基づいて仏陀の説法を整理したものであり、中国仏教の判教説の重要な根拠です。『涅槃經』のこの記述によれば、『涅槃經』よりも古くから『般若經』が成立していたと考えられます。いくつかの箇所では『涅槃經』が直接的に『般若經』の經文を引用していることから、『般若經』が『涅槃經』よりも先に存在していたと考えるのが自然です。つまり、『涅槃經』の編纂者は、『般若經』の内容を参考にしています。では、『般若經』は『涅槃經』にどのような意味で影響を与えたのでしょうか。『涅槃經』における『般若經』の引用部分を厳密に考察すると、『涅槃經』は主に修行の問題において、『般若經』の思想を引用、あるいは吸収していることがわかります。『涅槃經』では、全ての衆生が仏性を持つとされていますが、煩惱の束縛を解き、仏性を發揮する方法については詳細に語られていません。一方『般若經』では、六波羅蜜、四念住、四無量心などを通じて般若の智慧を得る方法を、体系的に論述しています。『涅槃經』の「如来性品」にある「善男子。我与無我性相無二、汝応如是受持頂戴。善男子。汝亦应当堅持憶念如是經典、如我先於『摩訶般若波羅蜜經』中説我、無我、無有二相」との記述がこの一例と言えるでしょう。このことから、『涅槃經』は実践面において、『般若經』の「我」と「無我」に対する深い考えを取り入れていることが分かります。『涅槃經』と『般若經』の関係が密接であることから、中国の涅槃宗の人々にとって、『涅槃經』を注釈する際に『般若經』の影響を受けるのは実に自然なことです。具体的な影響については、『涅槃經集解』などの文献を詳細に考察する必要があります。

改めて、董群教授のコメントと質問に深く感謝申し上げます。