

# 「但中」と「円中」 —天台智者大師の中道思想—\*

張 風 雷\*\*

(中国 人民大学)

## 【摘要】：

「中道」は仏教の最も核心的、且つ最も基本的な理念である。天台智者大師は中国天台教理体系を構築する際、中道というこの基本理念を堅守した。しかし、天台智者大師の「中道」思想には独自の箇所が存する。すなわち天台智者大師は天台円教の立場に立って、「二諦」によって「中道」を論ずるという伝統的なものから、「三諦」によって「中道」を論ずるものへと改造し、同時に「但中」と「円中」に対しそれぞれ注釈をして、「中」がただ単に「中理」であるのみならず、「含備諸法」「三諦円融」の「円中」であると強調した。本論では天台智者大師の著述に基づき、「二諦」と「三諦」、及び「但中」と「円中」に対し説明するその具体的な論理について整理し、天台「中道」観の独創点とその思想意義を明らかにする。

## 【本文】：

「中道」は仏教の最も核心的で最も基本的な重要な理念である<sup>1</sup>。この点は中国天台宗についても例外ではない。多くの仏教学者は中国天台宗の理論の基礎を直接「中道実相論」という用語で定義する。大まかに言えば、これにはなんの問題もない。しかし、仏教の各宗各派において、「中

---

\*原題「“但中”与“圆中”——天台智者大师的中道思想——」。

\*\*中国人民大学佛教与宗教学理论研究所教授。

道」を実相真理としない宗派があろうか。中国天台宗の説く「中道」には独自の箇所があるのではないか。その独自の箇所とはどこであろうか。これは我々がさらに研究を深化させねばならない部分である。本論は中国天台宗の実質的創始者である天台智者大師（智顛、西暦 538 - 598 年）の著述に基づき、その「中道」思想の独自の箇所について、特に「天台円教」の立場に立って、「二諦」によって「中道」を論ずるという伝統的なものから、「三諦」によって「中道」を論ずるものへと改造し、同時に「但中」と「円中」に対して説明をしたその具体的な論理について整理し、天台智者大師の「中道」思想の本質を、より正確にそしてより深く明らかにしたい。

## 一、「二諦」説から「三諦」説への転向を以て「中道を明かす」

仏教思想の発展という観点で言えば、天台智者大師の三諦説は仏教伝統の二諦説を基礎として発展してきたものである。「二諦」とは即ち「俗諦」と「真諦」である。「俗諦」は「世俗諦」あるいは「世諦」とも言い、世俗の認識する道理を指す。一方の「真諦」は「勝義諦」あるいは「第一義諦」とも言い、出世間聖者の認識する「殊勝」の真理を指す。「二諦」は元々古代インドのバラモン教の術語で、後に部派仏教大衆部系の「説仮部」に採用され、次第にインド仏教各派の共有する重要な問題となっていった。たとえば大乘仏教の空・有二宗は各々自らの「二諦」説を論じ、それを自らの思想の重要な内容とした。

中国仏教について言えば、『成実論』や『大品般若経』等、二諦説を解き明かす仏教経論の訳出に伴い、「二諦」説はたちまち中国仏学研究の重要テーマとなった。特に南北朝末期の梁や陳の世に至ると、成実や三論は仏教の主要な学派となり、「二諦」説は一時期大いに流行した。諸家は各々自らの考えを持ち、論争は絶え間なかった。これについて、天台智者

大師は次のように評している。

夫二諦者、名出衆經、而其理難曉、世間紛紜、由来碩諍。……梁世成論、執世諦不同、或言世諦名・用・体皆有、或但名・用而無於体、或但有名而無体・用、云云。陳世中論、破立不同。或破古來二十三家明二諦義、自立二諦義。或破他竟、約四假明二諦。古今異執、各引証据、自保一文、不信余說。<sup>2</sup>

天台智者大師は次のように考える。梁陳代諸家の「二諦」説は仏教經論の中にその根拠を見出すことができるため、すべてが荒唐無稽な論であるという事はできない。しかし諸家は各々異見にとらわれており、「經論の異説は、悉く是れ如來の善權方便なり（經論異説、悉是如來善權方便）」<sup>3</sup>ということを理解しておらず、果たして「方便に執して実と為す（執方便為実）」という間違いに陥っている。

諸家の異説を統一し、二諦の正しい意義を宣揚するため、天台智者大師は仏教の二諦學説について系統的な整理と研究を行った。彼は仏教の「二諦」説を七種に分類する。曰く、

但点法性為真諦、無明十二因縁為俗諦、於義即足。但人心粗淺、不覺其深妙、更須開拓、則論七種二諦。……所言七種二諦者、一者、実有為俗、実有滅為真。二者、幻有為俗、即幻有空為真。三者、幻有為俗、即幻有空・不空共為真。四者、幻有為俗、幻有即空不空・一切法趣空不空為真。五者、幻有・幻有即空皆名為俗、不有不空為真。六者、幻有・幻有即空皆名為俗、不有不空・一切法趣不有不空為真。七者、幻有・幻有即空皆為俗、一切法趣有・趣空・趣不有不空為真。

上述の「七種二諦」に対し、天台智者大師は藏・通・別入通・円入通・別・円入別・円の七種の教相に約し<sup>4</sup>、各々判釈を行っている<sup>5</sup>。彼の解釈は次の通りである。

第一種「実有の二諦とは、陰入界等は皆是れ実法なり、実法の所成は森

羅万品なり、故に名けて俗と為す。方便もて修道し此の俗を滅し已らば、乃ち真に会することを得ん。(実有二諦者、陰入界等皆是実法、実法所成森羅万品、故名爲俗。方便修道滅此俗已、乃得会真。)<sup>6</sup>すなわち万法実有を俗諦とし、修道滅俗を真諦とする。それはいわゆる「析色爲空」であり、これは小乗三蔵教の二諦説である。この種の二諦説は「半字法門」であり、それは「鈍根の人を引き、戲論の糞を蠲除する(引鈍根人、蠲除戲論之糞)」<sup>7</sup>ことができ、万法爲実という世俗認識への執着を取り除くことに対しては有益である。しかし、その説は「実有の時は真無く、滅有の時は俗無く、二諦の義成ぜず(実有時無真、滅有時無俗、二諦義不成)」<sup>8</sup>であり、真俗二諦は同時には共存できない。

第二種「幻有・空の二諦とは、前の意を斥するなり。何者ぞ?実有の時は真無く、滅有の時は俗無ければ、二諦の義成ぜず。若し幻有を明さば、幻有は是れ俗なり、幻有不可得なれば、俗に即して而も真なり。『大品』に云はく、色に即して是れ空、空に即して是れ色なりと。空と色と相即すれば、二諦の義成ぜず。是れ幻有・無の二諦と名く。(幻有・空二諦者、斥前意也。何者?実有時無真、滅有時無俗、二諦義不成。若明幻有者、幻有是俗、幻有不可得、即俗而真。『大品』云、即色是空、即空是色。空色相即、二諦義成。是名幻有・無二諦也。)<sup>9</sup>この説は前の二諦義を斥け、万有は「析して後に空たり(析而後空)」ではなく、本来空無自性であり、「有」は「実有」ではなく、「幻有」なのであり、幻有を俗諦とし、幻有即空を真諦とし、空色が相即すれば、二諦義が成ずると考える。教相に即して言えば、これは通教の二諦義であり、般若中の「共般若」に相当する。智者大師はこの二諦説を「満字法門にして、利根を教えんが爲にす、諸法の実相は、三人共に得れば、前に比して妙と為す。同じく但空を見れば、後に方ふるに則ち粗たり(満字法門、爲教利根、諸法実相、三人共得、比前爲妙。同見但空、方後則粗)」<sup>10</sup>であるとする。つまり、この種の二諦義は体空であり、前説に勝っているけれども、その所見は単なる空理、すなわち「但空」であり、後の数種の二諦義と比べるとそれはまだ粗法である。

第三種「幻有・空不空の二諦とは、俗は前に異ならず。(幻有・空不空二諦者、俗不異前)」<sup>11</sup> これもまた幻有を俗諦とするが、同時に単に「空」を真とし、ただ「空」を見るだけで「不空」を見ておらず、「但空」に執着している過ちがある。その故に空と不空をとともに真諦であると主張する。教相に即して言えば、これは「別入通」の二諦説であり、それを智者大師はまた「智、不空の真を証すれば、即ち別入通の二諦を成ず(智証不空真、即成別入通二諦)」<sup>12</sup> と説明する。

第四種は二諦説と同様に幻有をもって俗諦とするが、同時に前述の別入通の二諦義は「即ち幻有の空・不空を共に真と為す(即幻有空・不空共為真)」なのであるから、「空」と「不空」を見ても、「別に中理を顕し、中理を真と為す(別顯中理、中理為真)」<sup>13</sup>なのである。しかし、そこで説く「空」は「有」の執着を破り、「不空」は「空」の執着を破るものであり、そこではただ「空」に執着することはできないということ表すだけであって、この故にここで説く「空不空」の「中理」は「但だ空に異なるのみ、中に功用無く、諸法を備えず(但異空而已、中無功用、不備諸法)」<sup>14</sup>であって、「立一切法」という用はないと考える。したがって、ここでは「空不空・一切法趣空不空」を真であると主張する。このように「中道」あるいは「不空」はここで初めて「諸法を備え(備諸法)」、利用する。これは「円入通」の二諦説で、智者大師は「智、一切の不空に趣く真を証すれば、即ち円入通の二諦を成ず(智証一切趣不空真、即成円入通二諦)」<sup>15</sup>と説く。

第五種は「幻有・無を俗と為し、不有不無を真と為すとは、有と無は二なり、故に俗と為す。中道は不有不無なり、不二を真と為す。二乗は此の真俗を聞きて、俱に皆解せず、故に瘧の如く聾の如し。(幻有・無為俗、不有不無為真者、有・無二、故為俗。中道不有不無、不二為真。二乗聞此真俗、俱皆不解、故如瘧如聾。)」<sup>16</sup>ここでは幻有と空の二項対立を俗とし、不有不空の中道を真とする。すなわち「別教」の二諦義であり、二乗はこの真俗二諦をとともに理解していないとする。

第六種「円入別の二諦とは、俗は別と同じく、真諦は則ち異なる。(円入別二諦者、俗与別同、真諦則異。)」<sup>17</sup> この説は別教と同じく幻有と空を俗諦とするが、同時にただ「不有不空」の「不二中道」のみを真諦とし、かつただ「中理のみ(中理而已)」である<sup>18</sup>。ただ「一切法趣不有不空」があるのみであり、「不有不空」の「不二中道」が初めて「一切の仏法を具し、缺減有ること無し(具一切仏法、無有缺減)」<sup>19</sup>とすることができるとする。

第七種の二諦はまた円教二諦と同様に幻有と空を俗諦とするが、同時に、ただ「不有不空」の「中道」のみが一切仏法を具えていて欠減が一切ない、ということではなく、「有」と「空」も同様に「一切の仏法を具し、缺減有ること無し(具一切仏法、無有缺減)」なのであり、よって「一切法趣有・趣空・趣不有不空」を真とする。このような「円教の二諦とは、直ちに不思議の二諦を説くなり。真即ち是れ俗、俗即ち是れ真、如意珠の如し。珠は以て真に譬え、用は以て俗に譬う、珠に即して是れ用、用に即して是れ珠、不二にして二なり、真俗を分かつのみ。(円教二諦者、直説不思議二諦也。真即是俗、俗即是真、如如意珠。珠以譬真、用以譬俗、即珠是用、即用是珠、不二而二、分真俗耳。)」<sup>20</sup>である。

以上見た「七種二諦」の解説から、智者大師は実はすでにだんだんと伝統的な真・俗二諦の二分法から離れ、真・俗・中の三分法へと転向していたことがわかる。特に彼が円教の二諦を解釈するとき、「一切法趣有、趣空、趣不有不空」を真とするのは、明らかに「有」と「空」と「不有不空」(即ち「中」)を平等の「三諦」として見ているものである。事実、智者大師もその「三諦」説が「二諦」説の基礎の上に発展したものと明確に認めている。「二諦」説を使って「七種二諦」を別々に解釈した後、智者大師は「三諦」の理論に合わせて「七種二諦」に対し新たな分析を行っている。

却前兩種二諦、以不明中道故。就五種二諦、得論中道、即有五種三諦。

約別入通、点非有漏非無漏、三諦義成。有漏是俗、無漏是真、非有漏非無漏是中。当教論中、中無功用、不備諸法。円入通三諦者、二諦不異前、点非漏非無漏具一切法、与前中異也。別三諦者、開彼俗爲兩諦、対真爲中、中理而已、云云。円入別三諦者、二諦不異前、点真中道、具足仏法也。円三諦者、非但中道具足仏法、真・俗亦然、三諦円融、一三三一。<sup>21</sup>

智者大師から見ると、藏・通の二教は「中道を明かさざるを以ての故に（以不明中道故）」、ただ二諦があるのみで、三諦を明らかにしていない。別入通と円入通では二諦説の真諦を真と中に分け、その上に俗諦を加えて、「三諦」の義が成ずる。別・円入別・円では二諦説中の俗諦を俗と真に分け、二諦説中の真諦を中諦とし、そこで三諦ができる。このように、智者大師は伝統の「二諦」説の基礎の上に「三諦」の義を分化し発展させたのである。

ここで注目すべきは、智者大師自身の著述によると、「七種二諦」から「五種三諦」に進む理論的根拠について以下のようにする点である。「前兩種二諦」すなわち藏・通二教の二諦は「中道を明かさず（不明中道）」であり、それらは棄却される。すると、後の五種二諦は「中道を論ずることを得、即ち五種の三諦有り（得論中道、即有五種三諦）」となる。したがって「五種三諦」に対する判別は、その基礎がこの五種の教相の「中道」の意味の差異に基づく。つまり、智者大師が伝統的な「二諦」説から「三諦」説に転向した根本的な目的は「中道を明かし（明中道）」、「中道を論ずる（論中道）」ことにあったのである。「二諦」説から「三諦」説へ転向を以て「中道を明か」したことは、天台智者大師の中道思想の重要な特徴である。

## 二、「但中」と「円中」

仏教思想史の上で、「中道」を説くことで著名な大乘中観学派は、まさ

に「二諦」説を基本構造としてその理論学説を説明している。それでは天台智者大師はなぜ新たな道を開拓し、別に「三諦」説を打ち出して中道の義を明らかにしたのであろうか。この問題を探求するためには、やはり智者大師が「七種二諦」と「五種三諦」を分けて解釈するところに戻らなければならない。

智者大師の「七種二諦」に対する説明の中で、ただ「真諦」について見ると、藏教では「実有滅」を真とし、天台「観門」中の「析空観」に対応させ、通教では「幻有空」を真とし、天台「観門」中の「体空観」に対応させる。二者はともに「中道を明かさず（不明中道）」であり、ひとまず置く。後の五種二諦のなかで、別入通と別では「空不空」あるいは「不有不空」を真とする。これが実際にはまさに「中道」である。しかし智者大師によると、別入通と別とでは「中道」を説くけれども、しかしそれは「理を譚すること融ぜず、是の故に粗と為す（譚理不融、是故為粗）」<sup>22</sup>である。別入通と別の説く「中道」の理が「不融」である点はどこであろうか。「五種三諦」をそれぞれ説明する際、智者大師は次のように指摘する。

約別入通、……非有漏非無漏是中。当教論中、但異空而已、中無功用、不備諸法。<sup>23</sup>

別三諦者、開彼俗為兩諦、対真為中、中理而已。<sup>24</sup>

ここからわかるように、智者大師から見ると、別入通と別の説くところの「中道」はただのからっぽの「中理」で、ただ「空」への執着を打破することができるだけであり、「諸法を備う（備諸法）」という機能は持っておらず、それはまさに説くところの「但中」である。一方において、純円の教だけが「一切法趣有・趣空・趣不有不空」を真とするのではなく、円入通や円入別でも、たとえそれらは「帶通方便」や「帶別方便」の「粗」を持っており純円とすることはできないとはいえ、「一切法趣空不空」あるいは「一切法趣不有不空」を真とし、みな「諸法を含備す（含備諸法）」という機能を有する。したがって円入通や円入別で説く「中道」と別入

通・別で説く「中道」とは大いに異なるのである。

智者大師の「中道」の義に対するこのような解釈は、通・別入通・円入通の分け方においてもその一端を窺い知ることができる。「幻有・空不空の二諦」を説明するとき、智者大師は「一俗は三真に随う（一俗随三真）」という考えを出し、通・別入通・円入通の二諦義へとそれぞれ対応させた。

幻有・空不空二諦者、俗不異前、真則三種不同。一俗随三真、即成三種二諦。其相云何？如『大品』明非漏非無漏、初人謂非漏是非俗、非無漏是遺著。何者？行人縁無漏生著、如縁滅生使。破其著心、還入無漏。此是一番二諦也。次人聞非漏非無漏、謂非二辺、別顯中理、中理為真、又是一番二諦。又人聞非有漏非無漏、即知双非、正顯中道。中道法界、力用廣大、与虚空等、一切法非有漏非無漏、又是一番二諦也。<sup>25</sup>

いわゆる「非漏非無漏」に対して、通教では破著見空の観点から理解し、別入通では「二辺に非ず、別に中理を顕す（非二辺、別顯中理）」という観点に重きを置いて解釈し、円入通では「中道の法界は、力用広大にして、一切法は非有漏非無漏なり（中道法界、力用廣大、一切法非有漏非無漏）」であることを強調する。ここから、円入通と別入通の「中道」の意味の区別は広大なる「力用」を具するかどうかという点にある、ということ容易に見て取ることができる。このような区別は、円教と別教の「中道」の意味の違い、すなわち「円中」と「但中」の違いに似ている。

次に智者大師は「一切法趣非漏非無漏」に約して通・別入通・円入通の「一俗対三真」の相違を説明する。いわく、

約「一切法趣非漏非無漏」、顯三種異者、初人聞「一切法趣非漏非無漏」者、謂諸法不離空、周行十方界、還是瓶処如。又人聞「趣」、知此中理、須一切行來趣発之。又人聞「一切趣」、即非漏非無漏具一切法也。是故説此一俗随三真転、或対单真、或対複真、或対不思議真。<sup>26</sup>

「一切法趣非漏非無漏」に対し、通教では「単真」すなわち「空」の角度から理解し、「一切法趣非漏非無漏」を「諸法は空を離れず（諸法不離空）」であると理解する。別入通では「複真」すなわち「空不空」の角度から理解し、「中理」を見し、「須らく一切行来趣して之を発すべし（須一切行来趣発之）」と知るが、そこでいう「中」とは「空」だけではなく「不空」をも見しなければならないことを強調するのみであり、その本質を探究しても、ただ「空に異なる（異於空）」を得られるのみである。円入通では「一切法趣非漏非無漏」を「非漏非無漏具一切法」であると理解し、中道の広大な力用を強調し、そこではじめて「不思議真」と言い得る。

上述した智者大師の「一俗対三真」に対する説明は、通・別入通・円入通において「但空」と「不但空」（通と別入通の差異は、実質通教と別教の差異である）、あるいは「但中」と「円中」（別入通と円入通の差異は、実質別教と円教の差異である）の相違のほかに、もう一点特に注目すべき点が存する。それは「二諦」理論構造の中でずっと「中道」を表すものとして用いられた「非漏非無漏」（あるいは「非有非空」等）は、円・別二教のその内包への理解が全く異なるのみならず、通教の階層において偏真の空と解釈され、「中道」の意義が完全に消失していることであり、さらには「非漏非無漏」を用いて「円教中道」の「一切法趣非漏非無漏」をも表すものとするため、同様に別の解釈を生じうる。ここで智者大師は人々に重要な情報を提供している。すなわち伝統的な「二諦」理論の構造と言語表現方式で通・別・円三教の理論の相違を説明することには明らかに困難と制約を帯びるのである。確かに、「非漏非無漏」や「一切法趣非漏非無漏」に対する精密な分析から三教の教理上の違いを明確に説明できるのではあるが、同時にこのような分析ではある程度の煩瑣や不便を生じさせるものであると言わざるを得ない。智者大師の伝統的な「二諦」理論構造下の「七種二諦」の分析と「三諦」理論構造下の「五種三諦」の判釈を対照してみると、更に明確に「三諦」理論構造と言語表現方式の教理分析と

語義の表現における優位性を見出し得る。「三諦」理論構造の教理分析や語義表現における優位性は、まさに智者大師をして伝統的な「二諦」理論モデルを放棄させる一つの重要な要素となったと言い得るのである。

智者大師が「二諦」説から「三諦」説へ転向したのは、教理分析と語義表現での利便性のほかに、恐らく更に深層の原因がある。筆者が考えるに、智者大師が「二諦」説を放棄したことには、単に比較的外在的な言語表現の利便性の問題だけではなく、伝統的な「二諦」説の理論主張と思想傾向に対する放棄と超越があったと思われる。仏教伝統の「二諦」説と比較すると、智者大師の「三諦」説の最も明確な特徴は「中諦」を加えたことである。思想淵源から見ると、智者大師の説く「中諦」と大乘中観学派の強調する「中道」は直接的な思想関係がある。しかし注意しなければならないのは、中観学派は「中道」を強調するが、その説くところの「中」は「観」であり、「諦」ではないということである。「諦」の階層において、中観学派は依然として真俗「二諦」説を主張する。直接龍樹の中観学説を継承した中国三論学及び三論宗は龍樹の思想を大いに発展させはしたが、終始「二諦」説の思想構造から抜け出すことはなく、「中」を「諦」とし「二諦」から「三諦」を作り出すことはなかった。彼らのなかでは、「中」とは結局のところ「真諦」を認識する方法あるいは手段でしかなく、「中」はしばしば依然として「空」の角度から理解され、あるいはせいぜい「空」と「不空」の相即として解釈された。しかし、まさに智者大師が批判したように、ここでいう「不空」や「空不空」はただ「空」に執着してはならないことを表すのみである。したがって、これらの「中道」は、たとえ「但空」でなくとも、せいぜい「不但空」なのである。しかし、たとえ「不但空」でも、その思想の主旨は依然として否定と排斥を主とする。中観学のこの根本特色は、中国仏教の三論学と三論宗が何重にも否定をする多重の「二諦」説にも鮮明に体现される。これに対し、天台智者大師の思想主旨は「破」ではなく「立」を主とする。この特徴は、上述した智者大師の「七種二諦」と「五種三諦」の判釈において明確に表れてい

る。彼は、円教の説く中道は「力用廣大」で「含備諸法」であり、「一切法趣空不空」（円入通）、「一切法趣不有不空」（円入別）、「一切法趣有趣空趣不有不空」（純円）であって、「諸法を備えず（不備諸法）」の「但中」ではないと強調する。「但中」は「中道」を強調するが、それは単なるからっぽの「中理」であり、「諸法を備えず、中は功用無し（不備諸法、中無功用）」なのである。智者大師は、もし通教と別教の教理の根本的な差異が「但空」と「不但空」にあるのならば、別教と円教の教理の根本的な差異は「但中」と「円中」にあると考えるのである。

「但中」と「円中」及びその「破」と「立」の異なる思想特徴は、伝統的な「二諦」の理論構造によって表現することが全くできないとは言えないが、しかし「二諦」説には畢竟、より多く「破」の意味を帯びてしまうため、「三諦」説の「空仮中」三諦を用いて直接表現したほうが簡明である。特に「純円」の「一切法趣有趣空趣不有不空」の「中道」の意味に対して、「三諦」説の理論構造と表現方式を用いると、より細やかにその意味を示すことができる。智者大師は「円入通を以て妙と為す、妙は後に異らず（以円入通為妙、妙不異後）」、「円入別は理融を妙と為す（円入別理融為妙）」<sup>27</sup>と言っているが、円入通と円入別は畢竟通と別の方を帯びるものであるから、これは純円の「方便を帯さざれば最も妙たり（不帯方便最妙）」<sup>28</sup>よりは劣る。この「最妙」の純円中道がすなわち「一切法趣有趣空趣不有不空」である。それでは「一切法趣有趣空趣不有不空」とは何であろうか。智者大師は、その本当の含意は「但だ中道の仏法を具足するのみに非ず、真と俗も亦た然り、三諦円融にして、一三三一なり（非但中道具足仏法、真・俗亦然、三諦円融、一三三一）」<sup>29</sup>であると考え。つまり、円教で説く「中道」とは空や有（仮）と隔離された「中」ではなく、空や有の外に超然として存在する「中」でもなく、空や有と平等互具・円融無碍であるところの「中」なのである。「中」は「空」・「仮」と円融無碍・平等互具であり、同じく諸法の「実相」であり、したがって同じく「諦」と称する。智者大師は、「中観」は「中諦」をその理論根拠と

し、まさに「中」が「諦」であるからこそそれは「実相」であり、ゆえに必ず「中観」によって「実相」を観じなければならないと考える。この考えにより、智者大師は龍樹の『中論』『観四諦品』中の有名な「三是偈」に対し、「三諦」の角度から独創的な新解釈をなした。彼は次のように言う。

百界千法、縦横甚多、以経論偈結之、令其易解。『中論』偈云、「因縁所生法、我說即是空、亦為是假名、亦是中道義。」<sup>30</sup>

また、解説して言う。

云何即空？並從縁生、縁生即無主、無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性、並皆即中。<sup>31</sup>

「無主」とは無自性のこと。一切諸法はすべて因縁により和合してできるもので、すべて一定の条件下での存在である。これについて言えば、一切の事象はすべて絶対の存在ではなく、すべて独立の自性を持たず、無自性とはすなわち「空」である。諸法は空無自性であるが、ただ絶対の虚無というのではなく、幻のごとく化のごとく、妙相宛然として、仮名仮相の存在である。故にこれを「仮」と言い、「仮」とはすなわち仮有である。また諸法は空性を帯びるから、仮名を具し、同時に絶対自主の存在ではないのであるから、絶対虚無で存在しないものではない。このように、空であり仮であり、空ではなく仮ではない。すなわち「中」であって、それは諸法存在の本質であり、「法性」でもある。それ故に「法性を出でず、並べて皆即中なり（不出法性、並皆即中）」と説く。智者大師は、『中論』の「三是偈」を空・仮・中の三方向から諸法に共通する本性を分析したが、それは実質、空・仮・中を実相の内容と規定したのである。つまり、「三是偈」に「三諦」の名は出ないが、「三諦」の義はあるとするのである。このように智者大師は中論の「三是偈」に対し、伝統的な「二諦」からではなく、「三諦」の角度から新たな解釈を施したのである。

智者大師は更に進めて次のことを指摘する。『中論』「三是偈」はただ人々に空・仮・中の三方向から諸法の実相を明らかにするだけではなく、空・仮・中の平等互具の含意を内包していると。「三是偈」は「……、亦……、亦……」の形式で記されるのであるから、これは空・仮・中がそれぞれ別々の三種の実相なのではなく、同一実相の三側面あるいは三つの言い方であることを意味する。

但以「空」為名、即具「假」・「中」、悟「空」即悟「假」・「中」、余亦如是。<sup>32</sup>

空・仮・中は本質的な違いではなく、単に視点あるいは言い方の違いであって、すべての空は仮・中を具足し、すべての仮は空・中を具足し、すべての中は空・仮を具足する。要するに任意の一諦は、三諦を具足し、空・仮・中は平等互具にして円融無碍なのである。智者大師は明確に指摘する。

雖有三名、而無三体。雖是一体、而立三名。是三即一相、其实無有異。<sup>33</sup>

空・仮・中の三諦は、名としては三とするけれども、実は異なることなく、すべて諸法存在の本質であり、同じく宇宙事物の実相である。智者大師は、「三諦円融」からの理解のみによって、『中論』「三是偈」の精神の実質を本当に把握することができると思う。このように、智者大師は中観学派の「中」を、「空」・「仮」を超越した観によって、「空」・「仮」と平等互具・円融無碍なる「諦」へと発展させ、「中観」に新たな理論的根拠を提供したのである。

智者大師本人から見れば、あるいは自らの思想は龍樹となんら異なることはないと認識していたかもしれない。しかし間違いないことは、彼はただ「三諦円融」の意味において理解する「中道」が「円中」の正しい解釈であると認識し、その立場は「但中」の義を排斥するものだった。彼からすれば、「但中」の説く「不備諸法」とは実質、空仮中の関係を切り裂く

ものであり、「中」を空・仮の「外」や「上」に超越した、絶対的な「中理」と見做すものであった。「但中」の意味において、「中」と「空」・「仮」との地位は決して平等互具ではなく、それは「空」・「仮」二辺の放棄であり、「正——反——合」という思考方法の中での「合」、あるいは「否定の否定」に当たる。つまり、「但中」の義において、「中」が「空」・「仮」を放棄することは主に否定の方式をとるものであるが、それは「空」や「仮」を放棄し、ひいてはそれを犠牲にした代価なのである。「空」と「仮」とはただ「中」へ至る連環であり、「中」と比較すれば、「空」と「仮」も放棄せねばならない俗諦に変質し、「空」と「仮」を捨て去った「中」だけが「真諦」となる。智者大師は、このような「中道」の義について、『法華経』「世間相常住」の精神に符合しないだけでなく、「不壊仮名而説実相」という般若の正義にも違反していると考える。

そこで天台智者大師は次のように考える。彼が作り上げた天台仏学はほかの大乗仏教と同じように「但空」を排斥するだけでなく、さらに進めて「不備諸法」の「但中」をも排斥し、円教の「中」が一般的に言われる空・有を超越した外側や上にあるからっぽの「中理」とは異なることを強調し、また、それが「空」や「仮」を犠牲にした代価として得られるものではなく、かえってそれは「空」や「仮」と平等互具、円融無碍であることを強調した。三諦は「同諦異名」、「一三三一」の関係であり、任意の一諦は三諦を具する。ある意味においては、智顛の「三諦円融」の学説はまさに他の大乗仏教学派の、「但中之理」の「内邪見」への執着を取り除くために唱えられた学説であった。智顛は一方では大乗中観学派が遵奉する『大品般若経』、『大智度論』や『中論』などを天台宗の仏学理論体系を作るための重要な依拠経典としているが、もう一方では教判において『般若』系経典を階層の比較的低い通教や別入通・円入通教（詳しくは「共般若」を通教とし、「不共般若」を別入通・円入通教としている）と判定した。このことは「但空」・「但中」に対するこのような批判的な態度とかなり密接な関係にある。智顛は「但空」・「但中」に対して明らかに批判的な

態度をとっているが、これはそれ以前のいかなる仏教学派に比べてもより世間諸法の存在意義に対する重視の姿勢を示している。智顛から見れば、「一切世間の治生産業、皆実相と相違背せず、一色一香の中道に非ざる無し（一切世間治生産業、皆与実相不相違背、一色一香無非中道）」<sup>34</sup>であり、出世法は世間法の現実の基礎の上に建てられなければならない、さもないとそれはただの「不備諸法」でからっぽの「中理」となってしまう。つまり、天台智者大師の仏学思想を、もし簡単に、そして大雑把に「中道実相論」と総括するならば、その「中道」思想の独自の箇所を十分に明らかにすることはできない。「円中」と「但中」におけるそれぞれの解釈を整理することでこそ、智者大師の「中道」思想の本当の含意を明らかにすることができるのである。

## 【注】

- 1 方立天教授は次のように発言している。「仏教は縁起論の基礎の上に哲学のカテゴリーは、特に以下の六組の核心的なカテゴリーである。すなわち縁起、因果、平等、慈悲、中道、円融は、仏教哲学の精華である。」方立天『仏教哲学と世界調和』、「世界漢学大会 2007」テーマの発言、北京、2007年3月26日。
- 2 『法華玄義』卷二下、『大正蔵』卷33、第702頁上～中。
- 3 『法華玄義』卷二下、『大正蔵』卷33、第702頁中。
- 4 天台智者大師の教相判釈は、一般に藏・通・別・円の四教が知られている。しかし智者大師の述べるところによれば、藏・通・別・円の四教は、一方では教理の深淺の階層において判然とした違いがあるが、もう一方では漸次進んでいく関係がある。藏教中の利根大智の人は円教に入ることができ、通教中の利根大智の人は別教や円教に入ることができ、別教中の利根大智の人は円教に入ることができる。このような段階的な関係をよりよく説明するため、智者大師はしばしば四教を低から高へ、浅から深へと至る七つの段階に分けた。すなわち、藏・通・別・通・円入通・別・円入別・円である。このように藏・通・別・円の四教をひとつの相互に関係し漸次段階的な有機体系とした。智者大師は仏教教理を説明分析するときしばしば上述の七つの段階・七つの教相に約して語る。この点について学者は注意を

向ける必要がある。

- 5 天台智者大師の「七種二諦」の解説について、詳しくは『法華玄義』卷二下（『大正藏』卷33、第702頁上—704頁下）を参照。
- 6 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第702頁下。
- 7 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第702頁下。
- 8 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第702頁下。
- 9 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第702頁下～703頁上。
- 10 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁下。
- 11 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁上。
- 12 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁中。
- 13 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁上。
- 14 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第705頁上。
- 15 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁中。
- 16 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁中。
- 17 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁中。
- 18 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第705頁上。
- 19 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁中。
- 20 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁中。
- 21 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第704頁下～705頁上。
- 22 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁下。
- 23 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第704頁下～705頁上。
- 24 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第705頁上。
- 25 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁上。
- 26 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁上～中。
- 27 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第703頁下。
- 28 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第705頁上。
- 29 『法華玄義』卷二下、『大正藏』卷33、第705頁上。
- 30 『法華玄義』卷二上、『大正藏』卷33、第695頁下。
- 31 『摩訶止観』卷一下、『大正藏』卷46、第8頁下。
- 32 『摩訶止観』卷一下、『大正藏』卷46、第7頁中。
- 33 『摩訶止観』卷一上、『大正藏』卷46、第2頁上。
- 34 『法華玄義』卷一上、『大正藏』卷33、第683頁上。

（翻訳担当 大澤邦由）

# 張風雷氏の発表論文に対するコメント

菅野 博史\*

(日本 創価大学)

## 1. はじめに

張風雷教授の論文は、二諦説と三諦説の相違点を分析することによって、智顛が二諦説から三諦説へと自己の思想を深化、発展させたことの意味的意義を明らかにすることを目指したものである。二諦思想は、梁陳時代において盛んに議論され、成実学派や三論学派もそれらの議論に加わるようになる。この議論のなかで、しだいに中道が注目されるようになるので、三諦思想への萌芽が認められるけれども、三諦思想を完成した者は智顛にはほかならない。張教授が論じておられる七重の二諦説は三諦説と同様に、智顛自身の理論化に基づくものではあるが、前代の二諦説を包含するものである。したがって、張教授の論文は、前代の二諦説と智顛の二諦説・三諦説との比較研究の意義を持ち（張論文では、三論学派との相違について簡潔に論じている）、広い意味では、本大会のテーマである「東アジア仏教における対立・論争とその意義」に合致するものといえよう。

## 2. 論文の主要な論点

第一節において、『法華玄義』に説かれる七重二諦説を説明している。これはそれぞれ蔵・通・別入通・円入通・別・円入別・円の七種の教相それぞれに説かれる二諦説を整理したものである。ここでの結論は、蔵・通の二諦説は中道を論じないので除外し、後の五つの二諦説には中道の意義

---

\*創価大学文学部教授。

が含まれるので、五種の三諦が説かれることになり、これについて、張教授は、

「五種三諦」に対する判別は、その基礎がこの五種の教相の「中道」の意味の差異に基づく。つまり、智者大師が伝統的な「二諦」説から「三諦」説に転向した根本的な目的は「中道を明らめ（明中道）」、「中道を論ずる（論中道）」ことにあったのである。

と述べている。

次に第二節において、「別入通」と「別」の説く「中道」はからっぽの中理であり、諸法を備えず、功用がないという点で「但中」と規定される。これに対して、円教の中道は「円中」と規定される。もちろん、「円入通」「円入別」も、通教・別教という方便を帯びてはいるが、中道を説いており、それは「別入通」や「別」の説く中道とは異なるとされる。

このような説明を踏まえたうえで、いよいよ本論文の中心的テーマである智顛が二諦説から三諦説へ重点を移した理由について、張教授は考察を進める。張教授は、「伝統的な『二諦』理論の構造と言語表現方式で通・別・円三教の理論の相違をそれぞれ説明することには明らかに困難と制約を帯びるのである」と指摘し、教理分析と語義表現での利便性を指摘したうえで、さらにより深い理由として、次の事実を指摘する。インドの中観学派が中道を強調するといっても、その「中」は「観」であり、「諦」ではないこと、「諦」の階層においては、依然として真俗「二諦説」に留まり、それを継承した中国の三論学派においても、「中」は「空」の角度から理解され、せいぜい「不但空」のレベルに留まるものであり、「破」（否定）を根本的立場とする。これに対して、智顛は二諦に対して、明確に中諦を加え、「立」（肯定）を主とする。このことは、円教の説く中道が「力用広大」であり、「諸法を含備す」と規定されることによく示されているとする。

このような立場から、張教授は、『中論』の三是偈に対する智顛の三諦

の立場からの新しい解釈の意義を明らかにし、「空・仮・中は本質的な違いではなく、単に視点あるいは言い方の違いであって、すべての空は仮・中を具足し、すべての仮は空・中を具足し、すべての中は空・仮を具足する。要するに任意の一諦は、三諦を具足し、空・仮・中は平等互具にして円融無碍なのである」と述べ、「三諦円融」の意義を明確に示した。

そして、このような智顛の立場は、

それ以前のいかなる仏教学派に比べてもより世間諸法の存在意義に対する重視の姿勢を示している。……出世法は世間法の現実の基礎の上に建てられなければならない、さもないとそれはただの「不備諸法」でからっぽの「中理」となってしまう。

と指摘し、「円中」と「但中」の明確な思想的区別によってこそ、智顛の「中道」思想を正確に理解できると結論づけている。

### 3. 質 問

張教授は、中国の著名な天台教学の研究者であり、とくに天台教学に対する正確で深遠な哲学的解釈には定評がある。本論文に示された智顛の中道思想に対する理解も正確であり、評者として間然するところは無い。

そこで、評者としては、次のことを質問させていただき、張教授の論文をさらに補っていただければ、聴衆にとってより有益であろう。論文のなかで、三論学派の二諦、中道の解釈に対しては、若干の紹介と批判が述べられているが、智顛の前の時代には成実学派も盛んであったので、成実学派の二諦、中道の解釈に対して、智顛の立場からどのようなことが言えるのか、ご教示をお願いしたい。もし三論学派について論文の中で言い足りなかったことがあれば、それについてもご教示をお願いしたい。

# 菅野博史氏のコメントに対する回答

張 風 雷

(中国 人民大学)

菅野博史教授の拙論に対する礼儀正しく真剣なコメントにととても感謝します。菅野先生は法華思想と六朝仏教の著名な研究者であり、コメントのなかで質問された成実学派、三論学派の二諦と中道の学説は、智顛の中道思想を研究するうえで確かに重要な意義を備えています。しかしながら、成実学派、三論学派の二諦と中道の学説は、すべて長期間の研究を必要とする専門的な課題であり、私はこの方面の専門家ではなく、ただ自分の知っていることについて、若干お話しすることができるだけです。菅野先生や専門家の皆さんのご叱正をお願いします。

## 1. 成実学派の二諦と中道思想

鳩摩羅什の弟子僧導（362-457）、僧嵩から梁の三大法師である開善寺智蔵（458-522）、莊嚴寺僧旻（467-527）、光宅寺法雲（467-529）、及び智蔵の弟子である龍光寺僧綽まで、『成実論』の研究で著名な専門家となったいわゆる「成実論師」は、多く真俗空有の二諦学説を基本の枠組みとして、アビダルマの「一切の有を説く」思想を批判し、いわゆる「空」の意義を説明宣揚した。彼らは、多くの問題について論争（たとえば、二諦が一体であるか異体であるかという問題に対しては、莊嚴寺僧旻は「二諦は異ならず」によって、二諦は、体は一で用は二であることを解釈し、開善寺智蔵は「二諦は同じ」によって、不二中道を体として、体は一であることを解釈し、龍光寺僧綽は二諦は「離れず」によって、「相即」を解釈し、実は二諦は、体は異にして一でないことを主張した）もあったけれども、

二諦の問題については、みな二諦を境理と見なし、「空」に対する理解については、「法を折して空を明かす」であって、「本性空寂」（吉蔵『三論玄義』、大正四五、四上）ではない。智顛の言葉で言えば、小乗の「析空」であって、大乘の「体空」ではない。もし智顛の立場に立って批判するならば、このような二諦義は、「七種の二諦」義のなかの第一種に相当し、小乗三蔵教の二諦義でもある。このような二諦義は表面的には「二諦相即」「二諦体一」の類を解釈し、ひいてはいわゆる「中道」（たとえば、開善寺智蔵は俗諦中道、真諦中道、二諦一の中道の三種中道）を解釈しているけれども、実際には「実有の時には真無く、有を滅する時には俗無く、二諦義は成ぜず」（『法華玄義』卷第二下、大正三三、七〇二下）であり、さらに言うまでもなく、中道、あるいは三諦義は成立しない<sup>1</sup>。

## 2. 三論学派の二諦と中道思想

成実論師の二諦義に対して、劉宋時代の周顛、智琳から、陳隋時代の吉蔵（549-623）までの南北朝の三論学者（智顛は『法華玄義』のなかで、これを「中論師」と呼んでいる）は、みな厳しい批判を示したことがある。成実論師の二諦義と比較すると、三論学派は「二諦は是れ教にして、境理に関するに非ず」（たとえば、吉蔵『二諦義』卷上、「撰嶺、興皇以来、並びに二諦は是れ教なりと明かす。所以に山中師の手本の『二諦疏』に云わく、『二諦とは、乃ち是れ中道を表わすの妙教、文言を窮むるの極説なり。道は有無に非ざれども、有無に寄せて以て理を顕わす。理は一二に非ざれども、一二に因せて以て理を明かす』と。故に知んぬ、二諦は是れ教なり」[大正四五、八六中]を参照）ということ、二諦は衆生の機縁に対して仮りに説かれる方便であり、それによって性空無碍の中道実相を顕示することを強調する。究極的に論ずれば、真正の真諦、あるいは中道は、「四句を離れ、百非を絶し」、言葉や思慮を絶したものであり、またいわゆる「無所得」である。吉蔵の立てた「四種の二諦」は、否定を重ねる

方式ですべての有所得を破斥して、言葉や思慮を絶した「無所得」を究極的なものとする。当然、龍樹、提婆、ひいては鳩摩羅什、僧肇と比較すると、吉蔵もまた「中道」に新しい意味内容を与えた。つまり、「中道」によって『般若経』と『涅槃経』とを疎通させ、中道の義のなかに涅槃仏性の義を取り入れ、「仏は能蔵の法の畢竟空なるを照らすが故に、空如来蔵智と名づく。仏は所蔵の中道仏性に一切の徳を具するを知るが故に、不空と名づく」[吉蔵『勝鬘宝窟』巻第三、大正三七、七三中])と考えた。さらにまた「二種の空を見るを空を見ると名づけ、即ち仏性の妙有を見るを、不空を見ると名づく」<sup>2</sup>という。吉蔵においては、いわゆる「中道仏性」は主に「不空」の角度から理解され、「立」（「中道仏性がすべての徳を備えること」）の意義がまったくないと言うことはできないけれども、依然としていわゆる「但空」に対する弾呵破斥に重点を置いており、強調されるものは「空、不空の二義を見る」ことであり、智顛の空仮中の「三諦円融」の義とはやはり大きな相違のあることが明らかであることがわかる。

### 3. 余 論

中国の南北朝の伝統のなかでは、成実学派と三論学派とは実際には同じ源から出て、いずれも鳩摩羅什の系統から出ており、両者の間には密接で複雑な関係があり、その間には深刻な論争があるけれども、おそらくあらゆる問題に関してすべて鋭くはっきりと対立しているわけではない。いわゆる「成実師」、たとえば最初の寿春の僧導、彭城の僧嵩などは、いずれも成実と三論を両方学び両方伝えている。開善寺智蔵、莊嚴寺僧旻、光宅寺法雲の梁の三大法師のような一部の成実師は、さらに『涅槃経』、『十地経』、『法華経』などの大乘の経論が得意であった<sup>3</sup>。要するに、中国の南北朝時代に流行したいわゆる「成実論師」の思想を、『成実論』、あるいはインドの部派仏教の譬喩師、あるいは経量部の学説と完全に同一視するこ

とはできない。

同様に、中国の南北朝時代の中観学、あるいは三論学は、おそらく吉蔵などが言い張るように、龍樹、提婆、ひいては鳩摩羅什、僧肇と完全に「義に異なること無し」というのではないであろう。そのなかには、涅槃仏性の思想の影響を受けて生じた変化があり、私たちが特に重視する価値がある。

以上、私は菅野先生の質問に簡単にお答えし、また関連する問題に対して若干の浅薄な考え方を提示しました。誤りがあれば、菅野先生、およびご在席の先生方にご叱正をお願いします。

ありがとうございました。

## 【注】

- 1 この点については、法朗、吉蔵、智顛の見方はとても類似している。たとえば、吉蔵『二諦義』巻上、「若是し由来の人は、二諦は即ち有碍なり。三仮を世諦と為し、四忘を第一義諦と為す。三仮は第一義と為すことを得ず、四忘は世諦と為すことを得ず。第一義は名相有ることを得ず、世諦は名相無きことを得ず。所以に大師の云わく、彼は両橙の義解を作す。諸法の空を説くを聞いて、即ち内に真諦の橙の中に置く。諸法の有を説くを聞いて、即ち世諦の橙の中に置く。世諦は空を得ず、真諦は有を得ず。此の如き有・無は皆な碍にして、碍なるが故に悉く是れ世諦なり。彼は即ち云わく、我れに真俗二諦有り。云何んが並びに是れ世諦なるや。解して云わく、有・無の碍は皆な是れ世諦なり。汝は自ら是れ第一義と為すが故に、是れ世諦を聞いて、是れ第一義諦と為すなり。此の如き等は並びに如来の二諦を失い、仏法の深義を知ることを能わず」（大正四五、八五中）を参照。
- 2 吉蔵『中観論疏』巻第十、「大乘は、無明は本自と不生なるを知る。爾の時、二種の空を見る。一には有所無の空なり。無明の不可得を謂う。二には即ち仏性は畢竟清浄にして煩惱有ること無しと見る。亦た名付けて空と為す。此れも亦た即ち是れ空、不空の二義を見る。二種の空を見るを、空を見ると名づけ、即ち仏性の妙有を見るを、不空を見ると名づく。小乗は並びに

此の三事を見ず、但だ無明の有を拆くのみ。是の故に空と言うのみ」(大正四二、一六〇下～一六一上)を参照。

- 3 たとえば、吉蔵『法華玄論』巻第一に、「爰に梁の始めに至って、三大法師の碩学、当時に名を一代に高くして、大いに数・論を集め、遍く衆経を積す。但だ開善は『涅槃』を以て誉れを騰げ、莊嚴は『十地』、『勝鬘』を以て名を擅にし、光宅は『法華』もて当時に独歩す」(大正三四、三六三下)とある。

(翻訳担当 菅野博史)