

吉藏と元曉における四句解釋

— 中觀思想の東アジア的展開という觀點から —

中西俊英
(東大寺華嚴學研究所)

국문요약

소위 ‘4구분별’은 고대 인도사상에서 주장한 분류법으로서 그 효시를 확인할 수 있으며, 니카야 및 『구사론(俱舍論)』에서도 사용되고 있는 것이다. 이 논법을 가장 활용한 문헌 가운데 하나로는 『중론(中論)』을 들 수 있다.

본 논문에서는 『중론』에서의 4구를 단서로 하여, 동아시아 불교의 해석례로서 길장(吉藏)과 원효(元曉)를 고찰하였다. 길장은 ‘약교이제(約敎二諦)’의 학설을 기반으로 4구에서 일체 불설을 포함하여 진리는 언어로 표현할 수 없다는 전제 하에 4구의 각 구는 대기적(對機的)인 방편이며, 집착을 부정하는 거짓된 것으로 본다. 원효는 길장의 학설에 입각하여 회통(會通) 속에서 4구를

적용하며, 경론에서 설해지는 불설뿐만 아니라 ‘백가(百家)’의 일체 학설을 4구 속에 포함시켜 회통한다. 그러나 원효에게 있어 방편적·대기적인 역할은 길장보다 약간 희박하다.

또한 원효의 특징으로는 『기신론(起信論)』의 일심이문(一心二門) 체계와 관련시켜 모든 설의 회통을 시도하는 점을 들 수 있다. 원효의 4구 해석과 『기신론』의 관계에 대해서는 이후 좀 더 고찰해야 할 과제이다. 동아시아에서 중관사상과 관련된 4구해석의 전개에 대한 한 가지 설명을 하자면, 원효를 하나의 분수령으로 인도적인 4구에 대한 태도가 동아시아 독자적인 것으로 변용되었다고 말할 수 있을 것이다.

주제어: 길장, 원효, 중관, 사구, 동아시아

1. はじめに

鳩摩羅什譯『中論』觀如來品第22の第11偈には次のようにある。

空則不可說 非空不可說 共不共叵說 但以假名說 (T30, 30b)

サンスクリット語からの譯は以下のとおりである。

[如來は] 空であるとも、不空であるとも、兩者であるとも、兩者でないとも言われるべきではない。しかしながら、假說のために [空である、不空である等と] 語られるのである¹⁾。

上記は、四句の形式にもとづき、如來を分別することを批判しつつ、假名

圖表1. 觀如來品第22偈にたいする諸師の註釋

鳩摩羅什 譯『中論』 青目註	諸法空則不應說。諸法不空亦不應說。諸法空不空亦不應說。非空非不空亦不應說。何以故。但破相違故、以假名說。如是正觀思惟、諸法實相中不應以諸難爲難。何以故… (T30, 30b)
ブッダパー リタ註	空であるとも語られない、不空であるとも [語られ] ない、空であり不空であるとも [語られ] ない、空でもなく不空でもないとも語られない。[しかしながら] 虚妄分別を斷じるために、そして勝義の眞實を施設するためにそれらは語られるのである ²⁾
チャンドラ キールティ 註	このすべてを説くべきではない。しかしながら、語られなければ、聽聞者はあるがままの自性を理解することはできない。それ故に私たちも増益することによって言説諦だけに立脚して、所化の人々を考慮に入れて言説の對象 ツメルを、[空である] とも語るし、「不空である」とも「空で不空である」とも、「空でもないし不空でもない」とも語るのである。まさにそれ故に、[師は] 「しかし假說のために述べられるのである」と説かれた ³⁾
吉藏『中觀 論疏』	答中二偈。初破空等四句是佛、第二偈破常邊等八句是佛。初三句破四家佛義。已如品初述之。應此中說。竝云「不可說」者、凡有二義。一者、無此四句。何所說耶。二者、此四句是諸見戲論。不可說諸見戲論以之爲佛。開善義佛具空有二句。彼云… 「但以假名說」者、上明四句不可說。今爲釋疑。『經』中所以說有佛者、蓋は無名相中假名相說。如涅槃無名強名相說。涅槃是佛異名耳。(T42, 143a)

1) 上記翻譯は斎藤明(2011, 25)より引用。

2) 上記翻譯は三谷真澄(1988, 30)より引用。

3) 上記翻譯は丹治昭義(2006, 14-15)より引用。

としては説かれることもあると述べる。觀如來品第22では、「空・不空」のみならず、「常住・無常」「有限・無限」についても四句の形式を同様に用い、これらの選擇肢で如來を分別することが虚構であること、そしてこれらはあくまでも假説 (prajñapti) であることを説く。以下の【圖表1】に示すように、第11偈についての理解はインドの各註釋者はほぼ同様である。ただし、吉藏『中觀論疏』のみ當時存在していた學說と四句とを結びつけ、諸說にたいする批判として四句を解釋しており、この點には注意しておきたい。

さて、周知のように、四句そのものについては、古代インド思想から主張吟味の分類法としてその嚆矢が確認され、ニカーヤや『俱舍論』においても用いられている。ただし、その論法を最も活用したのは『中論』であろう。

『中論』における四句の利用について、たとえば上記第11偈における「空」「不空」「空不空」「非空非不空」という四句は、假説であるという意味で同一の次元にあり、價值の相違は確認されない。『中論』のその他の箇所における四句についても、連言命題か選言命題かの相違はあるものの、四句それぞれの價值の相違はないように思われる⁴⁾。しかし、東アジア佛教においては、眞理を「假に」表現したという文脈で四句を用いながらも、四句に段階的な側面を付與したり、會通のために四句を利用するような用例が確認される。

本稿では、四句解釋の獨自な例として、隋の吉藏(549-623)や新羅の元曉(617-686)における四句の利用を取りあげ、中觀思想の東アジア的展開の一例として考察を試みたい。

4) 立川武藏(1986, 130-131)は、『中論』において四句分別は以下の二つの形式のいずれかによって表される」と述べ、前者を連言命題、後者を選言命題と規定している。

- 或るものは、Mでもなく、非Mでもなく、Mにして非Mなるものでもなく、Mでもなく非Mでもないものでもない。
- 或るものは、Mであるか、非Mであるか、「Mにして非Mなるもの」であるか、「Mでもなく非Mでもないもの」であるかである。

2. 吉藏と四句

2.1 吉藏の二諦説・中假説

吉藏における四句の考察の前提として、彼の代表的學説である二諦説と中假説を整理・確認しておきたい⁵⁾。なお、厳密に言えば、これらの學説は吉藏以前の三論教學の傳統をうけたものであり、吉藏はいわば「集成者」としての位置づけである。しかし、三論教學の現存文獻は吉藏のものが大半である。吉藏が先行する諸師に託して自らの思想を語らせている可能性も否定できない。吉藏と吉藏以外の文獻とを比較し、吉藏独自の箇所と、吉藏以前の箇所を厳密に特定する作業は困難であるため、本論文では便宜的に吉藏の學説として紹介する。

吉藏は毘曇や『成實論』の教えを批判し、特に成實宗の二諦説について「約理二諦」と批判的に規定する。これは真理の形式そのものに二種類あると説く二諦説である。この二諦説はいわば固定的・限定的な教理であり、吉藏は二諦の同一性と別異性という観点から批判をおこない、それぞれに誤謬が生じることを指摘して約理二諦を批判している⁶⁾。

この成實宗の約理二諦にたいして打ち出されたのが「約教二諦」や「於諦」である。先行研究の指摘によれば、僧朗 (5-6C) が當時江南で唱えられていた學説を採り入れ、『成實論』重視という梁初からの南地佛教界の傾向にたいして、思想上の相違を明確にするために独自の立場として提唱したという指摘がある⁷⁾。

5) 吉藏の二諦説と中假説については、佐藤哲英(1966)・平井俊榮(1976)・高野淳一(2013)を参照。
「2.1 吉藏の二諦説と中假説」における用例は、これらの先行研究ですでに紹介されたものが大半であることをあらかじめおことわりしておきたい。ただし、翻譯については筆者がおこなった。
翻譯の責任はすべて筆者にある。

6) 成實宗の約理の二諦と吉藏の批判については、坂本幸男(1956)・平井俊榮(1976, 568-581)を参照。

約教二諦とは、二諦は言教の形式であって、説法的手段・方法であるとするものである。つまり、有見に執著する衆生のためには空である第一義諦を説き、斷見に執著する衆生のためには有である世諦を説き、有無斷常の二見を離れさせ、有無相即した不二中道を悟らせるのである。また、於諦とは、『中論』(T30, 32c)の「諸佛依二諦爲衆生說法」の句を、凡夫のためには俗を説き、聖人のためには空を説くと解釋した上で、世俗諦・第一義諦をそれぞれ「聖人において眞實とみなされているもの」「凡夫において眞實とみなされているもの」と把握する考え方である。つまり、於諦とは、「凡聖それぞれにおいて眞實とみなされているもの」であり、有でもなく無でもない非有非無としての眞理が、凡夫においては有、聖人においては空と了解されているのである。機根の相違による受け取り方の相違、對機という觀點からの解釋ともいえる。なお、この於諦は前述の約理二諦でもあるが、吉藏はその點を考慮してか、於諦にも得失兩面があるとして、「所依の於諦」「迷教の於諦」と様々な角度から述べている⁸⁾。

二諦を眞理の形式そのものとし、固定的に捉えられたものとみなす約理二諦説では、有無の相即や不二中道を論理づけることはできない。一方、約教二諦説では有と無の相對性を利用し、有があるから無があり、無があるから有があるとして、相即を裏付けることが可能である。吉藏はこの點を兩者の相違とする。

さて、「約教二諦」について、吉藏『中觀論疏』は成實宗との相違を示した後、その概要を端的に以下のように述べる。([1]～[5]は筆者插入。)

7) 佐藤哲英(1966)を参照。吉藏『二諦義』(T45, 86b)が「攝嶺・興皇已來立明二諦是教」と述べるように、攝嶺すなわち僧朗が約教二諦の考え方を有していることまでは推定しうる。ただし、平井俊榮(1976, 253)も指摘するように、僧朗の受學の師は明白ではない。佐藤哲英(1966)は、廣州の大亮法師がすでに南地において約教二諦の考え方を提唱しており、僧朗がそれを採り入れた可能性を提示する。本文の上記の記述はこれにもとづく。

8) くわしくは、平井俊榮(1976, 561-568)を参照されたい。

問。他亦云、有爲世諦、空爲眞諦。與今何異？

答。須初章語簡之。他云、有有可有、則有無可無。故有不由無、即無不由有。有是自有。無是自無。

今、[1]無有可有、即無無可無。[2]無有可有、由無故有。[3]無無可無、由有故無。[4]由無故有、有不自有。由有故無、無不自無。[5]有不自有、故非有。無不自無、故非無。非有非無、假說有無。故與他爲異。(T42, 28a)

問う。他 [=成實宗] も主張する。有を世諦とし、空を眞諦とする。今 [=吉藏] とどのように異なるのか。

答える。初章の語をもちいて兩者を區分する。他 [=成實宗] は次のようにいう、有の有であるべき [という固定的に把握される眞理] があれば、無の無であるべき [という固定的に把握される眞理] もある、と。それゆえ、有は無によらないことになり、無は有によらないことになる。有は自の有 [=それ自身としての固定的な有] であり、無は自の無 [=それ自身としての固定的な無] である。

いま、[1]有の有であるべき [という固定的な把握] がなければ、無の無であるべき [という固定的な把握] はない。[2]有の有であるべき [という固定的な把握] がなければ、無による有 [=無と相對的な有] である。[3]無の無であるべき [という固定的な把握] がなければ、有による無 [=有と相對的な無] である。[4]無による有であれば、その有は自の有ではない。有による無であれば、その無は自の無ではない。[5]有は自の有ではないから、[その意味においては] 有ではない。無は自の無ではないから、[その意味においては] 無ではない。非有非無を假に有や無と説いたのである。それゆえ、他 [=成實宗] と異なるのだ。

上記解答冒頭にある「初章」とは、吉藏のみならず三論教學全體において特別な意義づけをされたことばである。ことばの直接的な典據は『華嚴經』十地品や『十地經論』であるが、吉藏は三論教學の傳統をうけ、より教理的に

明確化し、實體觀を轉じて因縁相待の立場を理解させる基礎出發點としたとされる⁹⁾。「初章」と以下に述べる「中假」とは目的の面でやや異なる点もある¹⁰⁾が、約教二諦を前提とした基本的な内容については相違しないと思われる。[4]や[5]において端的に示されているように、約教二諦では、有や無は固定的・限定的に把握された有や無ではない。あくまでも相對的な有や無であって、それは非有非無を假に言挙げしたものである。眞理として前提とされているのは有にも無にも執着しない非有非無であり、相手におうじた教の形式として、有や無の二諦が固定的なものではなく「假に」説かれたものであると解釋されている。

約教二諦とは、有にたいする無、無にたいする有、有無にたいする非有非無、非有非無にたいする非二非不二というように、相對概念を利用して無限に展開することが可能なものである。眞理としてあえて言挙げすれば上記のように非有非無であるが、それすらも非二非不二を相對概念として措定すれば斥けられることになる。無限の否定であり、いわば「無窮」である。しかし、吉藏『中觀論疏』は「無窮」について批判し¹¹⁾、吉藏『中觀論疏』が次のようにも述べるように、否定の積み重ねは、概念やことばにたいする固定的・限定的な把握を防ぐという意味において役割があるのであり、あくまでも方便である点には注意しておきたい。

本對自性、是故有假。在性既無、假亦非有。性假若空、便入實相。(T42, 6c)

9) 三論教學における「初章」については、伊藤隆寿(1974, 267-272)を参照。

10) 「初章」と「中假」の細かな相違について、伊藤隆寿(1974, 276-277)は、前者のねらいは中道の開示悟入であり、後者は對破を主とするものと指摘する。なお、本論文では「中假」の内容について基本的なことがらにしか立ち入らないため、より詳しい内容は伊藤隆寿(1974)や同(1975)を参照されたい。

11) 石井公成(1996, 299)は、吉藏が『中觀論疏』(T42, 42b)が「無窮」を五種に分類し、その誤りを厳しく批判していることを指摘している。

そもそも自性にたいするのために、假 [の教説] があるのである。自性について無である以上、假もまた有ではない。自性と假とが空であれば、すぐに實相へ入る。

自性という固定的に把握されがちな見方があるからこそ、假の方便として教がある。それが斷ち切られれば、その教も必要ではなく、兩者を假であつて空であるとすれば實相に入る。ただし、あくまでも名稱にたいする固定的な本質がない以上、この「實相」も假に名づけられたものである¹²⁾。到達點としての境地として固定的に概念化してしまうといけない。吉藏『中觀論疏』は相對概念を内實の無いものとし、なにものにもかたよらない境地こそが煩惱の無い境地であると述べる。

相待通生死・涅槃・三乘・一乘等萬義。相待若成、萬義成。相待若壞、一切皆壞。但内外大小謂實有相待、於中起乎愛見、成於業苦。論主求相待無從、則顯煩惱使淨。故破相待也。(T42, 97b)

相待は、生死・涅槃・三乘・一乘など、あらゆる内容に共通している。相待が成立すれば、あらゆる内容が成立する。相待が壞れれば、すべては壞れる。ただし、内外の教えや大乘や小乗によって實際に相待があるとみなし、そこにおいて愛見を起こせば、業苦が成り立つ。論主 [=龍樹] は、相待を求めてもその内實はないことから、煩惱を明らかにして清淨にする。それゆえに相待を否定しているのだ。

生死と涅槃、一乘と三乘などの相對概念はあらゆる事象において普遍的であるが、それらは、たとえば右があるから左がある、大があるから小がある

12) 吉藏『中觀論疏』：非名非物、名物安在。不知何以目之。強稱實相。(T42, 77a)

というように、あくまでも關係性の中であるとみなされているだけであり、「相待無從」と述べられるように、その内實は無い。約教二諦はあくまでも假であり、對應する固定的概念は無い。そして、そのような固定的な概念への否定を重ねて執著を取りのぞいた境地こそ、吉藏が志向した無所得の境地である。

上記のような相對概念にたいする解釋は「中假」の考え方にも端的にあらわれている。「中假」とは『中論』觀四諦品の第18偈(T30, 33b)に「衆因緣生法 我說即是無 亦爲是假名 亦是中道義」と說かれる「中道」と「假名」の略稱である。この「中假」について、吉藏『中觀論疏』は次のようにいう。

次就中假義釋者、「因緣所生法」、此牒世諦也。「我說即是空」明第一義諦也。「亦爲是假名」釋上二諦竝皆是假。既云、「衆緣所生法、我說即是空」。此是有宛然而空、故空不自空、名爲假空。空宛然而有、有不自有、名爲假有。「亦是中道義」者、說空有假名爲表中道。明假有不住有、故有非有。假空不住空、故空非空。非空非有、即是中道。(T42, 152b)

次に中假の内容について解釋すれば、「因緣所生法」、これは世諦を書き記している。「我說即是空」は第一義諦を明かしている。「亦爲是假名」は上述の二諦[＝世諦・第一義諦]はみな假であると解釋している。[『中論』には]「衆因緣生法、我說即是無」とあった。これは、有のようでありつつ空であることであり、それゆえ、[この] 空は自の空 [=固定的な空] ではなく、假の空と名づけるのである。[また、] 空のようでありつつ有であることであり、それゆえ、[この] 有は自の有 [=固定的な有] ではなく、假の有と名づけるのである。「亦是中道義」とは、空と有とが假名であることを説いて中道を表明している。假の有であって、有にとどまらないことを明かしており、それゆえ有でありつつ非有である。假の空であって、空にとどまらないことを明かしており、それゆえ空であり非空である。非空非有こそが中道である。

ここでは、「因縁所生法」は世諦であって有、「我説即是空」は第一義諦であって空、そして、「亦爲是假名」の解釋にあるように、この有と空とはあくまでも假に名づけられたものであり、固定的・限定的なものではない。「亦是中道義」以下で示されているように、吉藏における有や空は、一邊にかたよらない非空非有たる中道の一側面を單眼的に表現したものにはすぎず、複眼的にみられた非空非有こそが中道である。この吉藏の解釋は、『中論』原文の竝列的同義的な縁起・空・假・中の四を構造的・立體的に再編した解釋¹³⁾とされる。中道を非有非無とするのは佛教では普遍的ではあるが、吉藏はこの非有非無を前提とし、横豎・單複・疎密・眞俗などの相對概念を用いて思想を展開してゆく。このような吉藏の特徴は、インドとはやや相違する「東アジア的」な解釋ということもできよう。

なお、この「東アジア的」な解釋という点、上記で少しふれた「横豎」について少し補足しておきたい。金星喆(2013)がすでに明解に概括しているように、吉藏および三論教學においては、既存の學説にたいし、相對化しつつ、四句否定を繰り返してゆく傾向が顯著である¹⁴⁾。前者の相對化が「横論」であり、相手の主張に對應しながらそれと相反する主張を提示するものである。後者の四句否定が「豎論」であり、たとえば「有・無・亦有亦無・非有非無」の四つの範疇をすべて否定するもので、インドの文脈をふまえたものといえよう。筆者が注目しているのは、前者の「横」であり、漢字文化圏である以上、『莊子』に代表されるような中國の傳統的相待觀や、反訓にみられるような對の思考¹⁵⁾が反映された可能性も考慮にいれたい。それゆえ、この横豎の考え方を含んだ傾向を「東アジア的」と評したのである。

そして、どのような概念や考え方であっても、上記の横論と豎論の處理を

13) 平井俊榮(1976, 441)。

14) 「横論」「豎論」の基本的内容については、金星喆(2013)を参照。

15) 「反訓」については、朱捷(2012)を参照。

經て、概念の固定化が解消されれば、むしろ反對に佛說を示す方便として活用可能となるのである。横と縦のフィルターとでもいうべき立體的かつ批判的な吟味は、ひとつの特徴として注意しておきたい。

2.2 吉藏における四句の特徴

「二諦」や「中假」の考え方にみたように、吉藏は相對概念を用いつつ、空や有を限定的な邊と把握せず、有に裏付けられた空、空に裏付けられた有と把握していた。複眼的に捉えられた空や有を前提として、假説や方便としての約教二諦がある。相對概念を前提にしている點がやや特徴的ではあったが、ここまでは冒頭で引用した『中論』の考え方の延長上にあるともいえよう。しかし、上記で少し觸れたように、吉藏は四句を等價値に扱いつつ、独自の解釋もほどこしている。以下にはこの點を確認したい。

吉藏における四句の利用¹⁶⁾について、まずは、吉藏『中觀論疏』が「夫論教者不出四句。則四句攝一切言教盡」¹⁷⁾と述べるように、四句にすべての教えを包攝する見方が注目される。四句に包攝される教えの中には、常と無常、眞と俗、三乗と一乗など、たがいに對立する可能性のある説も含まれる。吉藏はそれら一切を四句に含め、四句を「實相」へと悟入する方便として認める¹⁸⁾。この見方は、四悉檀との關連から、法朗(507-581)に由來する

16) 吉藏における四句、とりわけ四句にすべての教えを包攝する用例については、末光愛正(1985, 310-312)を参照。

17) (T42, 126c)。

18) 吉藏『中觀論疏』：今略舉其二。一者、約人明體用。二者、約法明體用。

人明體用者。下偈云、「諸法實相中 非我非無我」。此就人明實相體。諸佛或說我、或說於無我。我・無我體用既爾。常・無常、眞・俗、三乗・一乗、五部、十八部、『涅槃經』三十餘諍論、乃至五百部、八萬四千法門、皆是實相用。以四門通之無相違背。一者隨世界故說、二對治故說、三各各爲人說、四依第一義門說。故學此『論』者、遍悟一切佛教。

二、就法明體用者、下偈「一切實不實 亦實亦不實 非實非非實」。此之四門皆是實相方便。遊心

可能性も指摘されている¹⁹⁾。

この方便の四句として諸説が認められる点について、筆者は對機という觀點との関連に注目したい。吉藏『中觀論疏』は、『中論』法品第18の第8偈「一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法」の文を註釋して、次のように、([a]～[d])は筆者插入。)

就文爲二。初三句正明方便。第四句總結教意。

[a]此中四句爲三根菩薩說。「一切實・一切不實」化中根人。喻如開善義。生死涅槃皆是世諦虛假、名爲不實。入第一義、非生死涅槃、名之爲實。第二句「亦實・亦不實」化下根人。如莊嚴義。生死是虛假故不實。涅槃非虛假故實。第三「非實・非不實」爲上根菩薩明生死涅槃未曾是實、亦未曾不實。此部得是今龍樹所學意。

[b]若三句遣病次第。下根人云、「生死不實、涅槃是實」。中根人云、「此生死涅槃一切不實。非生死非涅槃一切實也」。上根人云、「非箇非生死非涅槃之實、亦非生死涅槃之不實也」。

[c]又第一句是一說部義。謂生死涅槃皆是虛假。故言一說。第二句是出世說部義。生死世間法從不真實因生。故名爲實。

[d]又將此文望今『攝大乘』等學者、備此二門。分別・依他二性是名不實、分別無相・依他無生名真實性。則同下根人義。若以三性爲不實、三無性理稱爲真實、是中根人義。彼不說非三性非三無性。故無上根人義也。天親之意乃當有之。而學人不稟龍樹之風、致闕此玄宗一句也。(T42, 127a)

四門、便入實相。故以四門爲用不四爲體。後當具足。(T42, 124a)

19) 奥野光賢(1996, 92-93)において、吉藏『二諦義』卷下(T45, 106a)の用例が紹介されている。また、末光愛正(1985, 312-313)は、諸説を四句の範疇に分類する吉藏の傾向も法朗に由來する可能性を指摘している。

本文は二つ[の部分]となる。はじめの三句は、方便を正しく明らかにしている。最後の第四句は、教えの意味を總結している。

[a]ここ [=はじめの三句] における四句は、三種類の機根の菩薩のために説かれたのだ。[第一の句の]「一切實・一切不實」によって中根の人を教化する²⁰⁾。開善の義のように。生死・涅槃は世俗諦であって虚偽であり、「不實」という。第一義に入れば、生死や涅槃[などの世俗諦]ではなく、「實」という。第二の句の「亦實・亦不實」によって下根の人を教化する。莊嚴の義のように。生死は虚偽であるから不實であり、涅槃は虚偽ではないから實である。第三[の句]の「非實・非不實」は上根の菩薩のために、生死涅槃はけっして實でもなく、けっして不實でもないことを明かしている。この部分 [=法品第8偈] によって龍樹の學説の意味を得ることができる。

[b]もしくは、三つの句 [=第一句から第三句] は病を退治する段階である。下根の人は、「生死は不實であり、涅槃は實である」という。中根の人は、「この生死涅槃はすべて不實である。非生死非涅槃がすべて實である」という。上根の人は、「この非生死非涅槃は實ではない。また非生死非涅槃は不實でもない」という。

[c]また、第一句は一説部の主張である。つまり、生死涅槃はすべて虚偽である。それゆえ一説という。第二句は説出世部の主張である。生死世間の法は眞實ではない 因から生じたからである。それゆえ、[眞實から生じる出世の法を] 實と名づける。

[d]また、こ [=『中論』] の文から、現在の『攝大乘論』などを學ぶ者をみてもと、以下の二つの見方については有している。分別性・依他性の二性を不實と名づけ、分別性の無相・依他性の無生を眞實性と名づけければ、下根の人の主張

20) この箇所の読みについて、宮本正尊・梶芳光運・泰本融らによる『國譯一切經』(1968, 151)は、「此の中の四句は、三根の菩薩の爲めに一切實と説く。一切不實は中根の人を化す」と讀む。しかし、三根の菩薩とは、上根・中根・下根の菩薩であり、「一切實と一切不實もて中根の人を化す」と讀む方が適切であると判斷し、翻譯に反映した。

と同じである。もし、三性を不實とし、三無性の理を眞實と稱すれば、これは中根の人の主張である。[ただし、] 彼ら [=『攝大乘論』を學ぶものたち] は、非三性非三無性を説かない。それゆえ上根の人の主張はない。天親の意圖はここにこそあるべきなのだ。[『攝大乘論』を] 學ぶ者は龍樹の學風をうけておらず、この玄妙なる思想の一句を缺いている。

まず、上記[a]では、第8偈の第一句「實」と第二句「不實」を中根の人を教化するもの、第三句「亦實亦不實」を下根の人を教化するもの、第四句「非實非不實」を上根の菩薩を教化するものと解釋している。眞理を假に表現した形としての四句という考え方を前提に、それを機根と關連させるのである。なお、ここで示される「開善」と「莊嚴」は、吉藏の文獻で批判的に紹介される成實宗の僧であり、開善寺智藏 (458-522) と莊嚴寺僧旻 (467-527) である。中根と下根の菩薩を教化するための説として、いわば方便として主張を認めている。彼らの主張は『二諦義』でも紹介されており²¹⁾、開善寺智藏の方を評價する點は同様である。

次に[b]では、病の對治としての四句という解釋が示されている。生死と涅槃が二項對立という前提で捉えられ、それを機根の次第と關連させる解釋である。いわば、「有」(涅槃) の考え方があり、その偏執を取り除くために「無」(生死) の考え方がある。しかし、「有」と「無」も兩邊であり、それらをさらに相對化するために「亦有亦無」(生死涅槃)の説が提示される。さらに、それへの偏執も對治するために「非有非無」(非生死非涅槃) が説かれる。四句と機根とを關連させ、四句に重層性を付與する點は注目すべきであろう。

21) 吉藏『二諦義』における開善寺智藏と莊嚴寺僧旻の主張は、成實宗の相即説として紹介される。兩者の説および開善寺智藏の方が高く評價される點については、坂本幸男(1956, 343-346)を参照。

[c]では、一説部、出世部などの主張が四句と結びつけられている。第三句「非實非非實」に言及しない點は、冒頭で「此中四句爲三根菩薩說」と述べるように、小乗と大乘との相違にもとづくと思われる。

三性・三無性を有と無とし、機根と関連させる[d]も上記[b]と同様である。ただし、『攝大乘論』の學說を批判するのではなく、『攝大乘論』を學ぶ者たちの解釋を批判している點は興味ぶかい。學說としての『攝大乘論』の意義を認めつつ、それを學びながらも一つの說に固執する現實のものたちを批判している。

以上、考察したように、吉藏『中觀論疏』は四句を機根と関連させ、上根・中根・下根それぞれの菩薩を教化する方便とみる。四句にあらゆる學說を包攝し、さらには機根と関連させることにより、方便として限定的にその意義を認めるのである。

上記と関連し、吉藏『中觀論疏』は法品第8偈の註釋で次のようにもいう。

問。何故、以四句爲方便、絶四句爲眞理耶？

答。欲攝一切理教盡。夫論教者、不出四句。則四句攝一切言教盡。夫論至理極乎絶四。故以絶四明極理。雖是一章之論、總攝一切佛法理教事圓也。(T42, 126c)

問う。どうして四句が方便であり、四句を絶することが眞理なのか。

答える。あらゆる眞理と教とをおさめようとするからである。そもそも教についていえば、四句【の範疇】を出ない。つまり、言語化された教を四句はすべておさめるのである。【また、】そもそも至理についていえば、四句を絶することにきわまる。それゆえ、四句を絶することによって理の極限を明らかにする。【『中論』は】一章の論であるが、【『中論』が】あらゆる佛教の教えと理とをおさめる、そのさまは圓滿なのだ。

吉藏はすべての教えを四句に包含させ、方便的な意味において認めつつ、四句を絶することが眞理へと至る道であると述べる。前節で紹介したように、吉藏や三論教學では、既存の學説に豎・横の處理を施した上で方便としての役割を認めていた。そして、最終的な目標は、理の極限すなわち無所得の概念的規定ではなく、それそのものの體得であるから絶することが求められる。四句を機根との關連でその役割を認めた上で、絶することが肝要である。吉藏の四句解釋の特徴は肯定と否定という兩者の緊張關係にあるともいえよう。

3. 元曉の和諍

3.1 元曉の四句

周知のように、元曉の思想的特徴としては、「和諍國師」という諡も背景にあらうか²²⁾、價值的な判斷を否定してすべての教説を是として會通していくことが指摘されている。この點については、先に確認したように、吉藏も同様の傾向を有しており、先行研究でもその共通性が指摘されている²³⁾。しか

22) 元曉の思想の特徴を和諍と捉えることについて、福士慈稔(2004, 41)は、義天(1055-1101)が「和諍篇」とする詩で元曉『十門和諍論』を讃えること、「祭芬皇寺曉聖文」で諍いを和す「我海東菩薩」として元曉を稱賛すること、この義天の認識をうけての「和諍國師」の諡が背景にあると推測する。

23) 主なものを挙げれば、金昌奭(1980)は元曉『法華宗要』が顯了・隱密の二門を説く點について、吉藏の祕密・顯示の二門の影響とする。これについて、石井公成(1983, n.6)は吉藏の影響を認めつつ、新譯唯識の顯了・隱密二門の影響もあると指摘する。また、同(1983)・(1990a)は元曉の根本の立場には吉藏の影響が強いとしつつ、兩者の論爭調停の方法について、元曉は『莊子』齊物論篇の議論の影響を特に受けているという。その他、徐輔鉄(1985)は、一乘・三乘の解釋、三車・四車の説、『法華經』を了義とするか未了義とするか等について、吉藏『法華遊意』が元曉に與えた影響を考察し、『法華經』を未了義とする説は吉藏には確認されず、玄奘

し、元曉の特徴を闡明にするためには、吉藏との相違をより明確にすべきであろう。とりわけ、元曉の思想的特徴を和諍と捉える先行研究には、この問題意識が缺けているように思われる。以下には元曉の四句を考察し、四句の利用という点から兩者の相違について言及してみたい。なお、元曉の著述法については、結論は獨自であるが、著述に際しては強く影響を受けている根本的なものは明記しない手法を採るという指摘もあり²⁴⁾、本論文では先に確認した吉藏の思想形式に留意しつつ、元曉文獻を考察してゆきたい。

鳩摩羅什譯『大品般若經』を六門（第六門は不説）にわたって概説した元曉『大慧度經宗要』は、『般若經』の大意について「文字般若」「實相般若」「觀照般若」の三種に分類し、第一を能詮の教、第二・第三を所詮の理とする。そして、第二の「實相般若」について、實相（眞如）にかんする諸説を以下のように四句の範疇に含める²⁵⁾。

上記[1]～[3]は唯識の新舊經論をめぐる諸説、[4]は約教二諦などの吉藏の説であろう。吉藏以前の僧朗説ともいえようが、元曉がそれらの文獻を目にしていたとは考えがたいため、ひとまず[4]は吉藏説としておきたい。初期の著作である『起信論別記』（以下、『別記』）から、新譯舊譯をめぐる議論を元曉が會通しようとしたことはすでに指摘されている²⁶⁾が、上記は吉藏の考

(602-664)の説であり、そのような説も吉藏の「無所得」の考え方を利用して會通する點を指摘している。

24) 福士慈稔(1990, 123)。

25) 元曉『大慧度經宗要』：初明實相般若相者、諸法實相說者不同。

[1]有義。依他起自性上遍計所執、自性永無、所顯眞如是爲實相。依他起性實不空故。(中略)

[2]或有說者、依他性空眞如亦空。如是乃爲諸法實相。(中略)

[3]或有說者、依他起性亦有亦空。世俗故有、勝義故空。空即眞如、眞如不空。如是名爲諸法實相。(中略)

[4]或有說者、二諦法門但是假說而非實相。非眞非俗・非有非空、如是乃名諸法實相。(T33, 69a)

※ [1]～[4]は筆者插入。

圖表2. 『大慧度經宗要』における四句の配當

[1]	有	眞如＝實相 依他性＝不空 遍計性＝無
[2]	空	眞如＝空 依他起性＝空
[3]	亦有亦空	眞如＝亦空亦不空 依他起性＝亦有亦空
[4]	非有非空	二諦はすべて假 諸法實相＝非眞非俗・非有非空

え方も加えている點が興味ぶかい。そして、諸師の説は聖教と相違しないからすべて眞實であるとして次のようにいう。

問。諸師所説何者爲實？

答。諸師説皆實。所以然者、皆是聖典不相違故。諸法實相、絶諸戲論、都無所然、無不然故。如『釋論』云、「一切實一切非實、及一切實亦非實、一切非實非不實。是名諸法之實相」。案云、此説四句は實相者、如其次第、許前四説。離著而説、無不當故。若有著者、如言而取、無不破壞。故非實相。離絶四句、不可破壞。如是乃名諸法實相。(T33, 69ab)

問う。諸師の述べる説のうち何を眞實とするのか。

答える。諸師の説はみな眞實である。なぜなら、すべて聖典と相違しないからである。諸法實相であり、戲論を絶しており、然 [= そうである] とか不然 [= そうではない] といった二邊はまったく無い。たとえば、『釋論』 [= 『大智度論』 (T25, 61b)] には「一切は實であり、非實であり、亦實亦非實であり、非實非不實である。これを諸法の實相と名づける」とある。説明すると、こ [= 『大智度論』] の説く四句は實相であり、この順と同じように、前述の四説は認められる。執著をはなれてその説を述べれば、かならず [佛説に] 相當する。もしも執著があつて、ことばどおりに把握すれば、破壊されないことはない。それゆえ實相ではない。四句を絶

26) 石井公成(1990b)など。

して離れれば、破壊されない。以上のものであってこそ諸法實相と名づけられる。

四句にすべての學説を包攝する考え方をふまえつつ、元曉は『大智度論』を教證として引用し、四句はすべて認められると主張する。むろん、各説にたいする執著を離れることが前提ではあるが、そのような執著をはなれていれば諸説は破壊されることなく成立して兩立可能となる。先に指摘したように、吉藏『中觀論疏』は、「一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法」の四句を方便として解釋していたが、元曉は同様の經文である『大智度論』の「一切實一切非實 及一切實亦非實 一切非實非不實 是名諸法之實相」を、四句成立の根據として諸説和會のために利用する。四句をさとり(無所得)へとつながる契機とする(吉藏)か、それを前提としつつ、より肯定的に和會してゆく(元曉)のか、この點が兩者の細かな相違といえる。さらにいえば、冒頭の[圖表1]で示したように、吉藏の場合は、諸師の解釋を否定するための四句であったのにたいし、元曉の場合は、吉藏の影響を大きくうけつつ、吉藏の解釋をも取り込むかたちで、中國の諸師の解釋を四句の範疇にふくめており、「會通の範圍の擴大」という點が傾向として指摘できる。

この元曉の特徴について、元曉『涅槃宗要』における、一闡提にかんする四句への四つの觀點からの解釋も紹介して補足しておきたい²⁷⁾。この用例については、木村清孝(2001)においてすでに考察されているため、要點のみを紹介するに留めておく。

一闡提にかんする四句とは、『北本涅槃經』(T12, 574c)に由來するもので、[1]一闡提に固有の佛性、[2]善根の人に固有の佛性、[3]兩者に共通する佛性、[4]兩者ともに有しない佛性である。また、四つの觀點とは、元曉に先行する地論學派の慧遠(523-592)などの說、道朗(生没年未詳)の說、三

27) 元曉『涅槃宗要』における一闡提の解釋については、木村清孝(2001)を参照。

階教の信行(540-594)の説を配當したものと推測されている。そして、元曉『涅槃宗要』は、四番目の観点として、有無の二邊を離れさせるために四句が説かれたとして各句を註釋する。

元曉の註釋によれば、[1]は一闡提には佛性はかならず無いという見解を否定するもの、[2]は一闡提にもかならず有るという見解を否定するもの、[3]は一闡提や善根という區別ではなく佛性全體の問題として、佛性が無であるという見解を否定するもの、[4]は佛性が虚空同様に遍滿して有であるという見解を否定するものである。これについては吉藏(三論學派)の可能性が高いであろう。また、もし吉藏ならば、慧遠・道郎・信行・吉藏と並べている点から、吉藏に影響を受けつつも、元曉は吉藏と異なった観点を示そうとしているとも考えられる。

3.2 元曉と『起信論』

吉藏にあつては、『勝鬘寶窟』で慧遠の著作からの孫引きの形で『大乘起信論』(以下、『起信論』)を引用する程度であり²⁸⁾、影響はさほど大きくない。ただし、元曉は、諸説を矛盾なく和會するに際して、『起信論』を大いに利用する。この點に兩者の相違があると思われる。元曉が『起信論』を利用したことについて、石井公成(1996, 194)は、『起信論』は、唯心・唯識説、空不空の思想、佛身論、止觀、發心修行の階梯、阿彌陀信仰など、大乘の重要な問題を数多く取り込み、如來藏思想の立場から體系づけていたため、會通の根據を求めやすかったものと思われる」と指摘する。『起信論』が多様な教理を内包するのは事實であるが、元曉『別記』が「衆典肝心一以貫之者」²⁹⁾や「通以二門爲其宗體」³⁰⁾と述べるように、眞如門と生滅門の相反する側

28) 吉藏『勝鬘寶窟』における『起信論』の引用については、吉津宜英(2001)を参照。

29) 元曉『別記』：凡此等輩衆典肝心一以貫之者、其唯此論乎。(T44, 226b)

30) 元曉『別記』：假立佛性本覺等名。如『涅槃』『華嚴經』等所說。今論所述『楞伽經』等、通以二

面を一心に収斂させる「一心二門」の體系、いわば相對關係とその包攝が『起信論』の根幹である點も大きい。また、丹治昭義(2002)が指摘するように、一心を第四句、二門を「眞如でもあり、生滅でもある」という意味で第三句に配當するなど、元曉は一心二門の體系と四句とを關連させている。以上の理由から、元曉における『起信論』の重要性については、最後に言及しておかなければならないだろう。

元曉『別記』は、「一心」を註釋する際、眞如門と生滅門の不異と關連させ、一心の本質は無二であり、無二なる本質が共通することから、染淨の諸法や眞妄の二門は異なることがないと述べる。そして、この一心について次のようにいう。([a]および[b]は筆者插入。)

[a]所言「一心」者、染淨諸法其性無二、眞妄二門不得有異。故名爲「一」。此無二處、諸法中實、體異虛空、性自神解。故名爲「心」。

[b]然既無其二、何得有一？一無所有、將誰曰心？如是道理、離言絕慮。不知何以。自云強爲一心也。(T44, 227b)

[a]『起信論』で言う「一心」とは、染淨の諸法の本質が無二たることであり、眞妄二門は異なることはできない。それゆえ「一」と名づける。この無二の極致は、諸法における實際であり、その體は虛空とは異なり、本質としては神解である。それゆえ「心」と名づける。

[b]しかし、その二が無い以上、一がどうしてありえるのか。一には對應するものは無い。何を心というのか。このような道理は、ことばや思慮を離れている。どのように述べるのかは分からない。『起信論』は「あえて一心とよぶのだ、とみずから説く。

上記[a]は「一心」の語義説明である。染淨と同様、眞如門と生滅門も相違はない。それゆえ「一」でしかない。同時に空間的な場所である虚空ではなく、すぐれた理解（神解）すなわちさとりがはたらく場所であるから「心」という。

そして、[b]では、眞如門・生滅門、染・淨、能・所といった相対性はなく、二が無いのに、どうして二と相対的な一が成立するのかと疑問が呈されている。一があれば二がある相対関係を前提に、染淨などの二を否定し、二が否定されるならば、二と相対する一も否定されるという論理である。「一」が否定されると、[a]で「一」と對應關係にあった「心」も對應する實體は無いと否定される。「一」と「心」の両者は、言語や思慮による對象的把握は不可能である。「性自神解」というように、相対性を否定した無二の極致は本質としてトルさととりであり、名づけようはない。以上から、ここでは次の二點に注意したい。

- ・相対するものの不異の前提には、無二なる本質としての一心があること
- ・一心はさとりそのものであり、言語表現不可能な、いわば直接體驗の世界であること。

さて、染淨や眞妄二門を否定した無二なる極致がさとりそのものならば、一心二門という相反する側面の和會は、究極的な眞理へと到達したものでしか理解できないのであろうか。この點については、福士慈稔(2004, 30-31)が紹介する『菩薩戒本持犯要記』と『本業經疏』の二つの用例が参考になる。

元曉『菩薩戒本持犯要記』はいう。

然佛道廣蕩、無礙無方、永無所據、而無不當。故曰、一切他義咸是佛義、百

家之說無所不是。八萬法門皆可入理。而彼自少聞、專其樣狹見。(T45, 919c)

佛道は廣蕩であり、無礙無方、永遠に依りどころは無いが、かといって不當なものも無い。それゆえ、他の主張するあらゆる内容は、みな佛の内容であり、百家の説ではでないものはない。八萬の法門は、すべて道理に入るものとすべきである。しかし、そ [=愚か⁷な] の人は、佛説をすこししか聞かず、狹見に拘泥している。

また、『本業經疏』には次のようにある。

七、無上士者、『涅槃經』言、「上士者名之爲斷、無所斷者名無上士。諸佛世尊無有煩惱、故無所斷。是故號佛爲無上士。又上士者名爲訴訟。無上士者無有訴訟。如來無諍。是故號佛爲無上士」。(KBZ1, 516a)

第七に無上士とは、『涅槃經』 [=曇無讖譯『大般涅槃經』 (T12, 469a) など] には、「上士とは斷といい、斷ずるものが無いものを無上士という。諸佛世尊には煩惱は無いので、斷ずるものも無い。それゆえ、佛を無上士と稱する。また、上士とは訴訟とよばれる。無上士には訴訟は無い。如來は無諍である。それゆえ、佛を無上士と稱する」とある。

元曉『菩薩戒本持犯要記』では、佛説について主張する百家の説はすべて佛説であり、それぞれに道理があつて、一つの説のみに拘泥することを戒めている。假の教えという面よりも、佛説としてすべてが是認されている。また、『本業經疏』では、『涅槃經』を引用し、如來以外のものには訴訟があるが、如來においては無諍であるとする。

これらと上記の一心についての元曉の解釋とをあわせると、諸説に拘ら

ずに和會し、すべて佛説としては「是」であり、佛説の一側面を限定的に表現したものと理解した境地が、諍いの無い境地すなわち佛の境地となろう。そして、和會による無二の境地こそ、さとりそのものとしての一心にほかならない。

上述の一心の主體的・實踐的な解釋は元曉においては一貫しており³¹⁾、『海東疏』でより強調されている³²⁾。元曉『海東疏』は、『起信論』が造論の因縁として衆生の疑いを除いて邪執を捨てさせるためであると説く箇所³³⁾の註釋で、大乘を求める者の發心と修行をさまたげる二種の疑いをあげる。そして、次のようにいう。

故今爲遣此二種疑、立一心法、開二種門。

立一心法者、遣彼初疑。明大乘法唯有一心、一心之外更無別法。但有無明迷自一心、起諸波浪、流轉六道。雖起六道之浪、不出一心之海。良由一心動作六道、故得發弘濟之願。六道不出一心故、能起同體大悲。如是遣疑、得發大心也。

開二種門者、遣第二疑。明諸教門雖有衆多、初入修行不出二門。依眞如門修止行、依生滅門而起觀行。止觀雙運、萬行斯備。入此二門、諸門皆達。如是遣疑、能起修行也。(T44, 204b)

それゆえ、この二種の疑いを拂うために、一心の法を立てて、二種の門を開く。

一心の法を立てるのは、最初の疑いはらう [ためである]。大乘の法を明かすと一心のみであり、一心のほかに別の法は無い。ただ、無明によってみずからの一

31) 丹治昭義(2002, 13)は『海東疏』における一心の解釋を指摘している。『海東疏』と『別記』の一心の解釋は、文字が少し異なる程度ではほぼ同様である。前述の『別記』における一心の解釋については、丹治昭義(2002, 13)も参照。

32) 『海東疏』における止觀の實踐については、石井公成(1996, 209-210)を参照。

心に迷い、諸の波浪は起きて六道輪廻する。六道の波浪は起きるけれど、[その波浪は] 一心の海を出すものではない。一心が動じて六道となるので、あまねく救済しようという願いを發することができる。六道は一心を出すものではないので、同體の大悲を起こすことができる。そのように疑いはらうことで、大いなる心を發することができるのである。

二種の門を開くとは、第二の疑いはらう [ためである]。諸々の教えは數多あるとはいえ、最初の修行としては二門の外にはない。眞如門によって止の行を修行し、生滅門によって觀の行を起こす。止と觀の行が並んではたらくことで、萬行がそなわる。こ [=止・觀] の二門に入れば、數多に通達する。そのように疑いはらうことで、修行を起こすことができるのだ。

元曉は、一心二門によって疑いはらうことで發心・修行という修道の根幹が成り立つとする。特に、一切法は二門におさまリ、止と觀とを二門に依據して實踐すれば、萬行もその中におさまるとするのは、教説の面のみならず、實踐の面においても、元曉が『起信論』の一心二門の綱格を評價している證左となろう。さきに確認したように、吉藏では衆生の執著を離れさせる點で方便として四句を承認していた。ここでは、その構圖と同様、一心二門が解釋されている。元曉は、四句よりもむしろ一心二門の中にすべての教えを包含し、その枠組みの中で和會するといえる。

また、具體的な止觀の内容についても、「修行信心分」の註釋で、聲聞の止觀の方法でも大乘の境地に達すればそれは大乘の止觀であるとして和會しており³³⁾、一切法を一心におさめる『起信論』の教説は實踐面においても和會の根據なのである。

33) 元曉『海東疏』：尋此文意、乃說聲聞止觀法門。然以此法趣大乘境、即爲大乘止觀之行。故其九種心住四種慧行不異前說。(T44, 222c)

以上考察したように、元曉は一心をさとりそのものとみなし、相對を絶した如來の境地と解釋する。如來は無諍であり、それゆえ、如來によって説かれた教えは誤りではなく、すべての教説は眞理の一側面を有している。元曉『涅槃宗要』が、如來祕藏の法門は有と説く教えも無と説く教えもみな道理を有していると端的に述べる³⁴⁾ように、元曉は諸師の説をその説への執著がなければ眞理の一側面を表現する「是」なる教説として承認する³⁵⁾。經論や諸師の様々な説は、表面上は異なるように見えても、最終的な目的は同一である。一心の解釋にあらわれていたように、この有や空といった一邊にたいする執著をこえた中道においてこそ、四句としてすべての教説が是認される。吉藏の四句の承認は、横や豎の處置を経た上での方便としての承認であり、いわば無所得へと向かうための向上的な面が強かった。一方、元曉は、一心を佛地にあると解釋すると指摘される³⁶⁾ように、如來の眼から見た向下的な面がその特徴にあるのではないだろうか。

34) 元曉『涅槃宗要』：當知如來祕藏法門說有說無皆有道理。(T38, 245b)

35) 丹治昭義(2002, 16)も元曉『別記』『海東疏』の以下の用例を指摘している。ここにおいても、諸説は聖典を教證としているから道理があり、すべての教理や見解も「是」として肯定される。ただし、一説に執著すれば、法我見や人我見へとつながる。

元曉『別記』：二師所說皆有道理。皆依聖教之所說故。何者、若依顯了門、如前說者好。是得『瑜伽論』等意故。若依隱密門、如後說者好。得此『起信論』等意故。是不可偏執一隅。又亦不可如言取義。何以故？若如初說現而取義者、即是法我見。若後說而取義者、即謂人我執。故彼二義、皆不可說。雖不可說而亦可說。以雖無所然而非不然故。(T44, 239a)

元曉『海東疏』：二師所說皆有道理。皆依聖典之所說故。初師所說得『瑜伽』意。後師義者得起信意。而亦不可如言取義。所以然者、若如初說而取義者、即是法我執。若如後說而取義者、是謂人我見。又若執初義、墮於斷見。執後義者、即墮常見。當知二義皆不可說。雖不可說而亦可說。以雖非然而非不然故。(T44, 217a)

36) 元曉における一心については、石吉岩(2007, 27)を参照。

4. おわりに

『中論』における四句を端緒とし、東アジア的な解釋の例を考察してきた。最後に本稿において述べたことを簡潔にまとめておきたい。

吉藏においては、「於諦」や「教諦」の學說で確認したように、四句それぞれはあくまでも對機的な方便であり、執著を否定する假のものとして承認されていた。この点については、『中論』そのものの延長線上に位置づけることのできる解釋である。ただし、四句にすべての教說を包含し、それらを「假に」という限定的ながらも承認することは、後の元曉の會通の考え方へ思想的につながってゆくといえる。

元曉は、四句にすべてを包含する吉藏ないし三論學派の學說を踏まえつつ、會通の中で四句をもちいる。この元曉の四句において是認される學說は、經論のみならず、「百家」としてあらゆる學說がその対象である。吉藏における四句は、有という說にたいする假の無、無という說にたいする假の有といったように、誤った學說を批判する際の方便としての役割が中心であり、同時に無所得に達するために四句を絶することが求められていた。一方、元曉においてはこのような方便的・對機的な役割は吉藏よりも希薄である。元曉の場合はむしろ『起信論』の一心二門の枠組みと密接に関連させ、すべてを佛說として如來の眼から眺めたものと向下的にみる。議論をなかば單純化している面もあるが、この点は兩者の相違として指摘できよう。なお、元曉における四句と『起信論』の關係については今後より考察をすすめたいが、元曉を一つの分水嶺として、『中論』的な四句のあり方が、東アジア独自のあり方へ變容したとみることも可能かもしれない。否定の対象としての四句から、肯定的な側面を重視した四句への變容である。そして、筆者は、東アジア世界における元曉の解釋の影響は大きいと推測している。後の

中國華嚴宗第三祖に位置づけられる法藏 (643-712) は、佛駄跋陀羅譯『華嚴經』の註釋書である『探玄記』において、肯定的にすべてを是認してゆく元曉の四句解釋の影響を受けてか、多くの經典の集成經典である『華嚴經』の異なった説相を和會する際に四句を用いるほどである³⁷⁾。吉藏を経て元曉へといたる四句解釋とその展開は、その後の影響も考慮すれば、中觀思想の東アジア的展開として捉えることができるのではないだろうか。

37) 紙幅の都合上、別稿にてこの點を論じる豫定である。

약호 및 참고문헌

KBZ 韓國佛教全書
T 大正新脩大藏經

- 石吉岩 2007. 「法藏教學の思想的展開と元曉の影響」, 『東アジア佛教研究』 5:15-40.
- 石井公成.
1983 「元曉と中國思想」, 『印度學佛教學研究』 31(2):164-167.
- 1990a 「朝鮮佛教における三論教學」, 『三論教學の研究』 459-481. 東京:春秋社.
- 1990b 「新羅佛教における『大乘起信論』の意義 一元曉の解釋を中心として」, 『如來藏と大乘起信論』 545-579. 東京:春秋社.
- 1996 『華嚴思想の研究』 東京:春秋社.
- 伊藤隆壽 1974. 「三論教學における初章中假義(上)」, 『駒澤大學佛教學部研究紀要』 32: 263-280.
- 伊藤隆壽 1975. 「三論教學における初章中假義(中)」, 『駒澤大學佛教學部研究紀要』 33: 195-218.
- 奥野光賢 1996. 「吉藏のいう「無諍」について」, 『日本佛教學會年報』 61: 87-98.
- 金昌奭 1980. 「元曉の教判資料にあらわれた吉藏との關係について」, 『印度學佛教學研究』 28(2): 318-320.
- 金星喆 2012. 「三論學の佛性論 一立破自在、無依無得の中道佛性論一」, 『東アジア佛教學術論集』 1:17-40.

- 木村清孝 2001. 「初期華嚴教學と元曉の闡提成佛論」, 『東アジア佛教思想の基礎構造』, 東京:春秋社. 479-501.
- 斎藤明 2011. 「大乘佛教の成立」, 『シリーズ大乘佛教 第2巻 大乘佛教の誕生』, 3-35. 東京:春秋社.
- 坂本幸男 1956. 「即の意義及び構造について」, 『印度學佛教學研究』 4(2):34-43.
- 佐藤哲英 1966. 「三論教學における約教二諦説の系譜」, 『龍谷大學論集』 380: 1-24.
- 朱捷 2012. 「回文にみる漢字文化的思考」, 『總合文化研究所紀要』 29: 92-108.
- 徐輔鋹 1985. 「法華宗要における元曉の和浄思想」, 『駒澤大學佛教學部論集』 16:351-366.
- 末光愛正 1985. 「吉藏の「無礙無方」について」, 『駒澤大學佛教學部論集』 16:304-317.
- 高野淳一 2011. 『中國中觀思想論』, 東京:大藏出版.
- 立川武藏 1986. 『「空」の構造 — 『中論』の論理—』, 東京:第三文明社.
- 丹治昭義
- 2002 「元曉の『起信論』註釋の一考察」, 『印度學佛教學研究』 51(1):10-18.
- 2006 『中論釋 明らかかなことばII』, 大阪:關西大學出版部.
- 平井俊榮 1976. 『中國般若思想史研究 — 吉藏と三論學派—』, 東京:春秋社.
- 福士慈稔
- 1990 「元曉著述に於ける天臺の影響について」, 『印度學佛教學研究』 39(1): 25-43.
- 2004 「元曉の思想を和浄思想と捉えることに對して」, 『佛教學』 46:25-43.
- 三谷眞澄 1988. 「中論『仏護註』第22章和記」, 『龍谷大學大學院研究紀要』 9:22-40.

Abstract

Interpretation of the Tetralemma by Jizang 吉藏 and Wonhyo 元曉: A View On the Development of Mādhyamika Philosophy in East Asia

Nakanishi Toshihide

Research Fellow of the Institute of Kegon Studies in Todaiji

The tetralemma 四句 is a method of classification used in ancient India, to investigate various arguments. The Nikāyas and Abhidharma-kośa also used this method, making it one of the most used utilized structures in the Middle Treatise 中論.

This paper discusses the usage of this method in East Asian Buddhism, and focuses specifically on (the work of) Jizang 吉藏 and Wonhyo 元曉. Based on the methodology of the Two Truths 二諦, Jizang integrates all of the Buddha's discourses through using the tetralemma. According to Jizang's

thinking, truth cannot be expressed, and each lemma provides a provisional means to eliminate all human desire and passion. Wonhyo, utilizing Jizang's approach, uses the tetralemma in harmonizing 和會 (會通), not only the entirety of the Buddha's teachings, but also all doctrines related to Buddhism. However, the point of view that the tetralemma is a transient means of classification, is seen only minimally in Wonhyo's work.

In addition, a distinguishing feature of Wonhyo's is that he harmonized all doctrines under the structure of One Mind in Two Aspects 一心二門, as is asserted in the *Awakening of Faith* 大乘起信論. The nature of the relationship between Wonhyo's interpretation of the tetralemma, and the Awakening of Faith, remains a matter for further discussion. One explanation for the progressive use of the tetralemma, in connection with interpretation of Mādhyamika philosophy in East Asia, may be that Wonhyo's work created a watershed for change. This facilitated the evolution of the original tetralemma of India, to what became the distinctive tetralemma of East Asia.

Key word : Jizang, Wonhyo, Mādhyamika Philosophy, tetralemma, east asia

2016년 3월 30일 투고
2016년 4월 20일 심사완료
2016년 5월 19일 게재확정