

空から真空へ

古賀 英彦 (花園大学名誉教授)

中国仏教がインド仏教とは根本的に異なることを、中国仏教の教徒が認識していたであろうことは、権大乘と実大乘とを区別したところに見て取ることができよう。前者が真如の随縁を言わないのに対して、後者がそれを認める点に相違の核心がある。真如の中味が微妙に変化したのである。

真如が随縁して方法となるという考え(つまり体用論)は、インド仏教にはないから、この変化は中国思想の影響と見るしかない。根本が変わったのであるから、それにつれて枝末が変わったのも当然である。いま便宜的に、天台教学の中心とされる三諦円融の教説を手掛りに、変化のあとを追ってみよう。

周知のとおりインド仏教は二諦説である。「此の天台の三諦といふのは、三論などの方で言ふ所の、眞俗二諦説、俗有真空から一歩進んだもの⁽¹⁾」といわれている。しかしインド仏教自体の展開として進んだのではない。真如の中味の変化に伴なって生じた教説である。

また三諦説は天台の独創ではない。空仮中や三諦という言葉は使っていないけれども、考えはすでに

『肇論』にある。この事実を確かめることは、三諦説の生じたゆえんを明らかにすることにもなろう。

まず天台教学の三諦とは、『始終心要』に、

夫れ三諦なる者は天然の性徳なり。中諦なる者は一切法を統べ、真諦なる者は一切法を泯じ、俗諦なる者は一切法を立つ。挙一即三、前後するには非ざるなり。

という。中諦の一項の加わったことが、一步進んだところである。

さて『肇論』だが、不真空論に次のようにいう、

摩訶衍論に云わく、諸法は亦た有相にも非ず、無相にも非ず。中論に云わく、諸法は不有不無なり、とは第一真諦なり。〔272〕

ここにおいてことさらに、真諦の語に「第一」という語をかぶせたのは、普通にいうところの真諦と區別しようとする意図があるように思われる。たとえば、

經に云わく、真諦と俗諦とは異なること有りと謂うや。答えて曰わく、異なること無きなり、と。

此の經は直だ、真諦は以て非有を明らめ、俗諦は以て非無を明らむるを辨ぜしのみ。豈に諦の二なるを以てして而して物に二ならんや。〔212〕

「真諦は以て(諸法の)非有を明らめ、俗諦は以て(諸法の)非無を明らむ」という時の真諦と、「諸法は不有不無なり、とは第一真諦なり」という時のそれとは、明らかに異なるであろう。しかし不有不無の第一真諦は、非有の真諦と非無の俗諦とを統合するかたちにもなっている。

ところで引き合いに出された『中論』であるが、この通りの言葉を見いだすことはできない。そもそも僧肇の引用の仕方というものは、原典に忠実であろうとするよりも、自らまさに創り上げようとしている仏教学にふさわしいように、大胆に整形するものであった。したがって読む方にもいささかの想像力が要

求されるであろうが、私の考えでは、この引用のもとになったのは『中論』二十四章十八偈ではないかと思ふ。

衆因縁生法 我説即是無 亦為是仮名 亦是中道義

衆もろの因縁より生ぜし法は、我は即ち是れ無なりと説く。亦た是れ仮名なりとも為し、亦た是れ中道の義なりともす。

「衆因縁生法」とは「諸法」である。「即是無」とは「不有」であり、「是仮名」とは「不無」である。「中道義」とは「第一真諦」である。

第一真諦について、不真空論はつづけて次のようにいう、

夫の不有不無なる者を尋ぬるに、豈に石物を滌除し、視聽を杜塞し、寂寥虚豁にして然る後に真諦と為すと謂う者ならんや。(28)

旧稿に述べたように、『肇論』の意図するところは「即偽即真」の論証に在る。「偽」とは不真ということであり、これが『肇論』における「空」の意味である。つまり諸法の不真空であることを第一真諦と呼ぶのであるが、それは万物を滌除するものではない⁽³⁾。当時の解釈の一である本無説を批判している、

本無なる者は、情に無を尚んで、言に触れて以て無を責とすること多し。故に非有のときは有は即ち無なり。非無のときは無も亦た無なり。夫の立文の本旨なる者を尋ぬるに、直だ、非有は真有に非ざるを、非無は真無に非ざるを以てするのみ。(25)

中国思想としての仏教学を組み立てて行くうえにおいて、空説の見直しは肝要の課題であった。なぜならインド仏教の空説は、どこまでも有の立場を離れない中国思想⁽⁴⁾とは相い容れなかつたからである。そこで編み出されたのが、空とは「不真」ということであって、いわゆる断滅空(法界玄鏡)のことではな

いという理論である。

本無説において 諸法は非有であるというのは、「有は無なり」といっているのではなくて、本当は、有は真有ではないといっているにすぎないのであり、非無もまた同様で、無は真無ではないといっているにすぎない。⁽⁵⁾

夫の有若し真有ならば、有は自ら常有ならん。豈に縁を待ちて而して後に有ならんや。譬えば彼の真無は自ら常無なり。豈に縁を待ちて而して後に無ならんや。若し有の自有ならざれば、縁を待ちて而して後に有たる者なり。故に知る、有は真有に非ざること。有は真有に非ざれば、有なりと雖も之を有と謂う可からず。

不無なる者は、夫の無は則ち湛然不動にして、之を無と謂う可し。万物若し無ならば則ち応に起こるべからず。起れば則ち非無なり。以て縁起する故に不無なることを明らむ(無は真無に非ざれば、無なりと雖も之を無と謂う可からず⁽⁶⁾)。(217)

諸法の有が真有であるならば、常有となつて常見に墮し、無が真無であるならば、常無となつて断見に墮す〔(215)〕。しかるに諸法は「縁法⁽⁷⁾」〔(319)ハ〕つまり無因縁生法であるから、真有ではないけれども無いのではない。

其の有を言わんと欲すれば、有は真生には非ず。其の無を言わんと欲すれば、事象は既に形かたちわられたり。象の形かたちわるれば即ち無ならざるも、真に非ざれば実有なるに非ず。然らば則ち不真空の義ことは茲こゝに顕あらわる。(220)

故に放光に云わく、諸法は仮号にして不真なり、と。譬えば幻化人の如く、幻化人無きには非ざるも、幻化人は真人には非ざるなり。(221)

つまり不真なる空とは、幻化のような事象——のちの幻有⁽⁸⁾——をいうのである。

『肇論』の中でも般若無知論が最初に書かれたとされるが、縁法について次のようにいう。

相生は即ち縁法なり。縁法なるが故に非真なり。非真なるが故に真諦に非ざるなり。故に中観に云わく、物は因縁よりして有り、故に不真、因縁よりして有らず。故に即真なり、と。

今は真諦を真と曰う、真なれば則ち縁なるには非ず。〔(3)19 へ〕

「因縁」というのは、不真空論に、

中観に云わく、物は因縁よりするが故に不有なり、縁起するが故に不無なり。〔(2)16〕

というように、物(事象)が縁法であるゆえんであるが、その点からすると物は不真(産偽)であって空である。しかるに物には因縁にかかわらない側面がある。つまり真如が随縁して諸法となる側面である。むろん肇論では真如という言葉は使われていない。この原理的なものは種々の名で呼ばれている⁽⁹⁾が、論理は同じ体用⁽¹⁰⁾の関係であって、この点からすると、原理的なものの「全体作用」に応じて、物は「拳体全真」である——のちについて性起——から、真実そのものにほかならない(即真)わけである。

つまり諸法には二つの側面があることになる。不真空義つまり「即偽」の面と、拳体全真つまり「即真」の面と。

不真空義とは前に見たように、論法の「有は真有に非ざれば、有なりと雖も之を有と謂う可からず」「無は真無に非ざれば、無なりと雖も之を無と謂う可からず」〔(1)27〕ということであった。また「非真有」は「非有」の、「非真無」は「非無」の本当の意味であった〔(2)5〕。

しかるに、

有なりと云うは是れ有を仮りて以て非無を明らめ、(無なりと云うは是れ)無を借りて以て非有を辨

ずると為す。此れ事は一にして称は二なるなり。〔219〕
という。

仮有以明非無

借無以辨非有〔219〕

また前に引いたように、

真諦以明非有

俗諦以明非無〔212〕

という。つまり物の有は俗諦であり、物の無は真諦だということになる。これは不真空義・即偽の領域において認められる事実である。いうまでもなく有と無とは、事象を認識する際の基本的な範疇である。しかるに涅槃無名論には次のようにいう、

有無の数は、誠に以んみるに法として該ねざるは無く、理として統べざるは無し。然れども其の統ぶる所は、俗諦なるのみ。經に曰わく、真諦とは何ぞや。涅槃の道是れなり。俗諦とは何ぞや。有無の法是れなり、と。

何となれば則ち、有なる者は無に有にして、無なる者は有に無なればなり。無に有なり、所以に有と称し、有に無なり、所以に無と称す。〔416イ〕

然らば則ち有は無より生じ、無は有より生ず。有を離れて無は無く、無を離れて有は無し。有無は相生なること其れ猶お高下の相い傾くるがごとし。高有らば必ず下有り、下有らば、必ず高有るなり。然らば則ち有無は殊なると雖も、俱に未だ有なることを免れず。此れ乃ち言象の形わるる所以にして、是非の生ずる所以なり。豈に是れ以て夫の幽極を統べ、夫の神道を擬る者ならんや。〔416

ロ)

まず「涅槃之道」というのは、すぐ後に出て来る「神道」と同じもので、『肇論』における原理的なものの呼び名の一である。これが真諦だといわれるのであるが、この真諦が即偽の次元でのそれでないことは、有無が俗諦だとされていることから明らかであろう。つまり「真諦≡無」と「俗諦≡有」とがまとめて俗諦とされ¹⁰⁾、それに対応するかたちで「道¹²⁾」が真諦だとされているのである。前に引用したように「真諦曰真」〔319二〕といわれているところの、即真の領域における真諦、いわゆる第一真諦のことである。

第一真諦無成無得、世俗諦故有成有得〔211〕
ともいわれるが、

真諦曰真

に機械的に合わせれば、

俗諦曰偽

といえるであろうから、諸法の即偽の面すなわち有相無相の面が世俗諦であり、即真の面すなわち無相¹³⁾の面が第一真諦であるということになる。しかるに「諸法を離れずして而して涅槃を得」〔428ハ〕といわれるように、第一真諦は有無を離れて存するのではない。つまり「万物を滌除」するものではない。

そもそも不真空の「空」とは「即偽」の意であるが、即偽即真であるから「即真」の意でもある。つまり「有≡俗諦」と「無≡真諦」とを統べる空、第一真諦である。いわゆる真空である。不真空——真ならざる空とは、真空ならず¹⁴⁾ということでもあつて、即真の空に対して即偽の空をえらび取る語であるから、真空という概念は当然予想されていたと思われる。かくして三諦は真空において円融する。劉遺民書

問附に次のようにいう、

有無の境は辺見の存する所にして、豈に是れ処中莫二の道ならんや。(3附23へ)

「処中莫二之道」とは中道のことである。「無_二真諦(空諦)」と「有_二俗諦(假諦)」とを統合する不有無の第一真諦・中道第一義諦⁽⁴⁾に当るわけである。つまり真如が随縁して諸法となるという考えのもとで、はじめて三諦説は生じたのである。

然らば則ち玄道は妙悟に在り。妙悟は即真に在り。即真なれば則ち有無は齊観せらる(円融するから)。齊観せらるれば則ち彼己は二なる莫し。所以に天地は我と同根にして、万物は我と一体なり。我に同じければ則ち復た有無なるには非ず、我に異なれば則ち会通に乖く。所以に出でず在らずして而して道は其の間に存す。(418ハ)

「玄道」とは菩提涅槃のことであり、それは妙悟にかかっているが、妙悟とは即偽即真つまり方法こそ第一真諦であると悟ることである。「然らば則ち道は遠からんや、事に触れて而して真なり。聖は遠からんや、之を体すれば即ち神なり」(227)。

注

- (1) 境野哲『支那仏教史綱』一八八頁。
- (2) この略号は、不真空論第二の第七段であることを示す。(418ハ)ならば、涅槃無名論第四の8ハ段である。
- (3) 故に経に云わく、色の性空なるは、色の敗^{やぶ}れて空なるには非ず。(210)
- (4) 島田虔次『朱子学と陽明学』五頁以下参照。
- (5) 然らば則ち万物には果たして其の有ならざる所以有り、其の無ならざる所以有り。其の有ならざる所以有り、故に

有なりと雖も而も有に非ず。其の無ならざる所以有り、故に無なりと雖も而も無に非ず。無なりと雖も而も無に非ざれば、無なる者は絶虚に非ず。有なりと雖も而も有に非ざれば、有なる者は真有に非ず。若し有は即ち真ならざれば、無は迹を夷かざらん。然らば則ち有無は称は異なるも、其の致は一なり。〔213〕

(6) この一句「無非真無、雖無不可謂之無矣」は原文にはない。「有非真有、雖有不可謂之有矣」との対比において、自明のこととして省略されているのである。

(7) 天帝曰わく、般若は当た何に於いてか求めん。善吉曰わく、色中に於いて求む可からず、亦た色中より離れて求む可からず、と。又た曰わく、縁起を見るものは法を見ると為す。法を見るものは仏を見ると為す、と。

(8) 『五教章』四にいう「又た彼の有情は、依他は畢竟性空なりと説くを聞きて、彼は是れ不異有の空なることに達せず。故に即ち執して以て如謂（言葉どおり）の空なりと為す。是の故に護法等は彼の謂空を破して以て幻有を存せり。幻有立つが故に方めて乃ち彼の不異有の空を得たり。若し有の滅すれば真空なるには非ざるを以ての故なり」(大45501a)

(9) 經に曰わく、菩提の道は図度す可からず。高くして而も上無く、広くして極む可からず。淵くして而も下無く、深くして測る可からず。大にしては天地を包み、細にしては無間に入る。故に之を道と謂う、と。然らば則ち涅槃の道は有無を以て之を得る可からざること明らかなり。〔414へ〕

(10) 体用の論理というのは案外わかりにくいようである。たとえば島田虔次氏の『朱子学と陽明学』九三頁に、「宋学―朱子学特有のこれらの諸概念を、体・用の二範疇のもとにまとめて図示」したものがあつた。そこで動靜について、静を体に、動を用に配しているのは間違ひではないか。なぜなら朱子が「動靜を以て体用を分かつ可からず」といつているからである。『朱子語類』九四に次のようにいう。

太極は自是より動靜を涵するの理なり、却つて動靜を以て体用を分かつ可からず。蓋し靜は即ち太極の体なり、

動は即ち太極の用なり。

譬えば扇子は只だ是れ一箇の扇子にして、動揺すれば便ち是れ用、放下すれば便ち体なるが如し。才才かに放下する時は只だ是れ這の一箇の道理にして、乃ち揺動する時も亦た只だ是れ這の一箇の道理なるなり。

つまり体中にも動靜があり、用中にも動靜があるのであるから、動靜によつて体用を分けることはできないわけである。いわゆる「動靜一理」(『程氏外書』巻12)である。

また理一分殊の説が、体用論とは無関係であるかのように扱われているが、これも妥当ではない。『朱子語類』六には、「以下は体用を論ず」とあるくだりのしめくりに「西銘に理一分殊と言ふも亦是れ此くの如し」という。この点の理解不足から「全体大用」という事柄の解釈が少しずれている。「完全なる体、偉大なる用」(『一八頁)「すなわち道の完全な体とその偉大な用」(『大学・中庸』五九頁)とされるが、「全体」は「完全な体」ではなくて「体まるごと・拳体」の意で、「道理全体の偉大なる作用」でなければならぬ。

この体と用との関係について、朱子の説明は完璧であるから参照しておこう。むろん仏教学の分野においても有効である。『太極図説解附辯』に次のようにいう、

若し夫れ所謂る体用一源なる者は、程子の言にして、蓋しはな已だはな密なり。

其の体用一源と曰う者は、至微の理を以て之を言えは、則ち沖漠無朕にして、而も万象は照然として已に具せり。其の顕微無間と曰う者は、至著の象を以て之を言えは、則ち事に即し物に即して而して此の理在らざるは無し。

理を言えは則ち先に体にして而して後に用、蓋し体を挙げて而して用の理は已に具せり。是れ一源と為す所
以なり。事を言えは則ち先に顕にして而して後に微、蓋し事に即して而して理の体は見る可し。是れ無間と為
す所以なり。

然らば則ち所謂る一源なる者は、是れ豈に漫りに精祖先後の言う可きもの無からんや。況んや既に体立ちて而して後に用行わると曰うをや。則ち亦た先に此(＝体)有りて而して後に彼(＝用)有ることを嫌わんや。

直前に引いた『語類』九四の例を用いれば、体は太極(原理的なもの)の本体であり、用は太極の作用である。これを「体用一源」という。「至微之理」というのは、仏教でいう理体のことで、無形無相であつて形而上の存在であるが、しかし「万象照然已具」である。これは仏教でいう理具性具に当る。

この理具の考えを心に適用すれば、「一性渾然として、道義全具」(『朱子文集』三三二)ということになり、「積集すること既に多ければ、自ら当に脱然として貫通する処有らん」「積習多きの後、自然に通貫せん」(『今日明日、積累すること既に多ければ、則ち胸中自然に貫通せん。此くの如ければ則ち心即理、理即心にして、動客周施、理に中らざるは無し』(『語類』一八)という悟境が得られるわけである。王陽明がしばしば「人の胸中には各おの箇の聖人有り、只だ自信不及にして都べて自ら埋倒して了れり」(『伝習録』下七)と言っていたことは良く知られている。

「顕微無間」とは、事用として顕現している形而下の万象と、形而上の理体とがびたり一枚だということ、万象の方から言えば、すべての事事物物に理体が内在しているというのである。つまり体用一源というの、体と用との出どころが一であるということ、顕微無間というの、体と用とが不可分——体用無二(『大乘止観法門』二、大46-650b)、体用不二(『十不二門指要鈔』下、同、178c)——であるということ、便宜的に「体」を優先するといふのが以下に述べるところである。

(1) 『法華玄義』三下にいう「幻の有無を俗と為し、不有不無を真と為すものは、有無は二なるが故に俗と為し、中道は不有不無なれば真と為す。二乗は此の真俗を聞きて俱に皆な解せず」(大33703b)。

(12) 応会之道 [(3)26]、寂滅之道 [(3) 附 23 へ]、莫二之道 [(3) 附 23 へ]、絶言之道 [(3) 附 23 リ]、無名之道 [(4)14 ニ]、菩提之道 [(4)14 へ]、究竟之道 [(4)19]、玄道 [(4)6]、仏道 [(4)30 へ]。

(13) 夫れ智は所知を知りて相を取るを以て、故に知と名づく。真諦は自ら無相なれば、真智は何に由りてか知らん [(3)19 へ]。

請う夫の有無を陳ぶる者を詰らん。夫れ智の生ずるや、相内に極まる。法は本より無相なれば、聖智は何をか知らん [(3) 附 23 チ]。

(14) 『摩訶止観』三下において「但空と不但空と合する時、祇だ是れ一真諦なるも、離する時は両真諦と成りて、三藏蔵と異なる。彼の三蔵の第三諦は、但だ中道の名有るのみにして別体無し。眼に別見無く、智に別智無し。今は則ち爾らず、第三諦も亦た真諦と名づく。亦た中道第一義諦とも名づけ、別体と別見と別智有り」〔大智 28a〕。