

『大乘玄論』八不義の真偽問題（二）

伊 藤 隆 寿

- 一 はじめに
- 二 二諦義との重複部分
- 三 中観論疏との比較検討
- 1 総論
- 2 三種中道に関して
- 3 二智中道に関して
- 4 比較検討の要約
- 四 おわりに

一 はじめに

『大乘玄論』八不義が、吉蔵の真撰か否かについての私見を、『印度学仏教学研究』第十九卷第二号⁽¹⁾（昭和四十六年三月）に要約して発表したものであるが、紙数の関係で十分に論証することが出来なかった。今回は、別の観点から吉蔵の『中観論疏』との比較を試み、重ねて「八不義」の帰属について論

じておきたいと思う。

慧均の『四論玄義』八不義との一致相応に関しては古くから指摘され種々に論じられたようであるが、最近の新出資料⁽²⁾による比較対照⁽³⁾によっても、その点は全く疑う余地はない。以下、先に『大乘玄論』二諦義との重複部分についての対照を試み、次に『中論疏』との比較検討をしたい。テキストは大正蔵経第四十五卷所収のものを基として、『四論玄義』八不義は、適宜必要な部分のみ用いることとする。

二 二諦義との重複部分

『大乘玄論』における重複部分は、「八不義」の「第五に単複中仮義を弁ず」（大・四五・三二b～三三c）と「二諦義」の「中道を明す第六」中の「第二に二諦に就いて中道を明す」段（大・四五・二〇b～二二c）で、両者ほとんど同文である。今、「八不義」を基準として、それに「二諦義」を対照させ

る方法で、その異同を記載したい。―線の上が「八不義」で、下が「二諦義」である。改行ごとの数字とa b cは「八不義」の大正藏經における頁数と上中下段で、()内の数字は行数を示す。「二諦義」の頁数等は省略する。⁴⁾

32 b、(15)第五辨単複中仮義―第二就二諦明中道、有三意―此中有三意、明―(ナシ)、(16)明―(ナシ)、辨二諦単複義―就二諦論単複、(17)第一―初、第二論互得相入也―後明互相出入(也ナシ)、(18)若―(ナシ)、仮―一仮、(19)也―(ナシ)、偏説仮無―偏説一仮無、(20)是単中―即是単中、偏説一非無亦是単中―非無亦爾、(22)也―(ナシ)、問何意明単複句耶答―次釈其所以、一往―(ナシ)、(23)為鈍根―約鈍根、仮利―仮正言利、人―之、(24)修行十―悟十故、則―即、悟―(ナシ)、(25)則―即、有二―兩(有ナシ)、(26)也―(ナシ)、不能懸―無有玄、故―(ナシ)、二義―兩義、(27)(28)単仮―(仮ナシ)、(28)複仮―(仮ナシ)、以鈍根人―為鈍根之人、円教―受円教、説―且説、病―(ナシ)、堪聞―堪受、旨―教

32 c、(1)以説―以為説、仮―(ナシ)、能領持也―皆領受(也ナシ)、互得相出入―互相出入、(3)然也―例爾、明―(ナシ)、(4)也―(ナシ)、(5)明―(ナシ)、(6)則是―(ナシ)、有無入―(ナシ)、非有非無―非有無、無亦然也―(ナシ)、

シ、明―(ナシ)(7)明―(ナシ)、説―仮説(7)(8)非無非有説無有也―(ナシ)、(8)明―(ナシ)(8)(9)有入―仮有不名有仮有不名無從仮有入、(9)無入非無非有也―仮無亦例爾、明―(ナシ)(11)也―之、明―(ナシ)、則―即(12)無有則非無也―(ナシ)、明―(ナシ)、(13)也―(ナシ)(14)然者―(ナシ)、計遣―計隨遣(15)成―有、也―(ナシ)、明―(ナシ)、融―神(16)滯―隔、(16)(17)地持云從有無方便入非有非無也華嚴經云―(ナシ)(17)東方―眼根、三昧―(ナシ)(18)具出―委釈、又―(ナシ)、經―(ナシ)、或散心―或從散心(18)(19)尽―受(二箇所)(19)散心中―散心中也、(19)(20)則是迴轉總持出入無礙方便也―(ナシ)(20)複有二―亦有二(21)後明―二明、義―(ナシ)(22)世―俗(23)也―(ナシ)(23)(24)複仮―(ナシ)(24)是俗―為真、複中二不二是真諦―(ナシ)(25)是複仮―此是複仮(26)非二非不二尽有無非有非無―非二尽有無非不二尽非有非無(26)(27)正中也―是複中(27)明―釈、(28)則―即(二箇所)、也―(ナシ)(29)単義之二―単家之二、還俗―還是俗

33 a、(1)止有無―正尽有無二(2)尽二復尽不二―尽不二(3)則―即、翻―悉(4)猶是単仮―猶是前単仮、仮―中(5)也又―(ナシ)、中―(ナシ)(6)義―(ナシ)(7)止―只直、便―(ナシ)、止―只(9)略―劣、為劣也―有勝劣、後―次(10)得―(ナシ)、也―(ナシ)(12)(13)也(二

簡所)——(ナシ) (15)(16)也(二簡所)——(ナシ) (18)(19)也(二簡所)——(ナシ) (21)也——中道 (22)也——(ナシ)、第三就——第三階就 (23)復有二——有両、明単複義——(義ナシ) (23)(24)論出入義——出入 (24)俗単複二——俗諦明単複二、真単複也——真諦明複 (25)俗単——俗諦、真単——真諦是単仮、複仮者——(仮ナシ) (26)複仮——複仮仮、是——(ナシ)、複非——複仮非 (27)道是俗——道此是俗、非無——以非無、道是真——道此是真 (28)是(二簡所)——此是 (29)明互——(互ナシ)、明俗——就俗

33 b、(1)明真三明——就真三(明ナシ)、約——就、(2)即從——即是仮 (3)(4)仮非有——非有仮、(4)也——(ナシ)、俗複(二簡所)——俗諦複、非有——入非有 (5)也——(ナシ) (6)云——(ナシ)、也——(ナシ) (7)(8)仮有非有仮有非不有也——仮有入非有非不有 (9)説為一仮有也——仮説為仮有 (10)於——(ナシ) (10)(11)也(二簡所)——(ナシ) (11)亦——(ナシ) (13)也——(ナシ) (14)云——(ナシ)(15)也——(ナシ)、云——(ナシ) (16)也——(ナシ) (17)也——(ナシ)(18)云——(ナシ)、也——(ナシ) (19)云——(ナシ)、無仮不——(仮ナシ)、一——(ナシ) (20)也——(ナシ)、云——(ナシ) (21)也——(ナシ)、第三約二諦——(ナシ) (22)云——(ナシ) (23)也——(ナシ) (24)云非無不乖有——(ナシ)、也——(ナシ) (25)云——(ナシ) (26)也——(ナシ) (27)云非有不乖無——(ナシ)、也——(ナシ) (28)

云——(ナシ)、有不——有仮不 (29)也——(ナシ)、云——(ナシ) 33 c、(1)——(10)也(六簡所)——(ナシ) (2)——(10)云(六簡所)——(ナシ) (2)不無非——不無入非 (7)説為——説名為 (8)云——(ナシ)、不無——非無、則——即 (10)説為——説名為、也——(ナシ)

両者の対照によって知られることは、全体的に言って「八不義」が広で「二諦義」が略となっている。二三の例を示せば、「八不義」に「偏に一非有を説くは是れ単中、偏に一非無を説くは亦是れ単中」(表32・b・20)とあるのを、「二諦義」では後半を略して「非無亦爾」としていることや、「八不義」で「問う、何の意にてか単複の句を明すや。答う、凡そ二義有り」(表32・b・22)として問答の形式で説明しているに對し、「二諦義」では問を省略して「次に其の所以を釈す」としているとき。さらに「八不義」で「大士の觀行は融通自在にして滯礙あること無きを明す」とし、『菩薩地持經』、『華嚴經』、『大品經』を引証しているが、「二諦義」では、『地持經』の文及び華嚴の經名も省略していること等(表32・c・16以下)明らかである。また「二諦義」における辞句の省略や脱落も多く、特に「也」「明」「云」の字は後半のほとんどが略されている。これは書写伝持の間の脱落というよりは、その数から言っても意識的に省略した感がある。その

他、相互の出入や用いられている字句の相違、顛倒等は表記した通りである。

次に注意されるのは、「八不義」あるいは「二諦義」の論の構成及び論旨から言ってみようか、という点である。「八不義」では六章を立てて論ずる第五章としているに對し、「二諦義」では、十章中の第六章中道を明す段の第二節として論じている点、全体の構成としての両者の扱いが異っている。

しかも「八不義」では「単複中仮を論ず」とし「二諦義」では「第二に二諦に就いて中道を明す」と表記している。内容から言うと、有無の相對を基本として、肯定面を仮とし、否定面を中として相即相入することを單義（各論）と複義（双論）に約して展開したものであり、中と仮との相對による重層的構造をなしているもので、表題としては、單複中仮義を論ずるものとした方が適當とも考えられる。しかし根本的な思想乃至概念からすると、二諦分別、二諦的趣旨とは不可分のものであり、主旨は結局中道を成立せしめんということになるから、「二諦義」のごとく、「二諦について中道を明すとしても可である。ただ全体にわたり二諦を表に出して中道を論じようとしたものではなく、有無相待、中仮相待の種々の論理的バリエーションを示したものであることは確かである。したがって、この両者の扱い方の相違は、何を意味するか。また、この一段と前後の脈絡であるが、「二諦義」では、

第六章の始めに、「中道を明す第六。初めに八不に就いて中道を明かし、後に二諦に就いて中道を明かさん」と断っているから、「二諦義」成立の当初から、この一節が組入れられていたことは間違ひなからうし、「八不義」の方は、單複中仮義を論じたあとの「第六に不有の有を明かす」最初に、「若し單複諸句を了すれば、則ち不有の有の義を解す。若し單複を了ぜざれば、不有の有も亦た解し難し。故に須らく広く弁すべきなり」と前を承けているから、章の次第を明示していると言える。そうなると、單複中仮義を論じた一文は、両者共に元來組入れられていたものということになり、『大乘玄論』が同一人による編著であるとした場合、明らかな重複であり、しかも両者の扱い方が基本的なところで相違しているから、一の矛盾であるとも言える。吉藏の最初期の著作とされる『二諦章』に、中道を明す段が現存すれば、それとの對比において明瞭になるかとも予想されるが、それは不可能な状態である。したがって、今はこの点に関しては疑問の提示に止め、後に再び触れることにしたい。

三 中觀論疏との比較検討

1 總論

前回の論稿では、八不そのものを解釈したものという観点から、『中論疏』卷二の「重ねて八不を牒して解釈す」の一

章との科門の対照と大意に関して触れたのであるが、吉蔵の八不に対する思想面での基本問題については、巻一本の「初めに八不を牒して造論の意を述ぶ」に示されており、「八不義」との相似の説も多いので、この点につき両者の比較検討を試みることにする。

「八不義」は、言うまでもなく羅什訳『中論』の八不の偈に対する解釈であるが、『中論疏』においては第一偈つまり「不生亦不滅不常亦不斷不一亦不異不來亦不出」を教の体とし、またそれは二諦であるとし、「能說是因緣善滅諸戲論」を教の用、また二智であるとし、最後の半偈「我稽首礼仏諸説中第一」を、人を敬い法を美むるものとしている。つまり三つに類別して以下解釈するが、教の体を明すところで、師である興皇寺法朗の三種方言を出して三種中道を説き、教の用を明すところで二智中道を説いている。したがってこの解釈の次第及び内容を「八不義」に比するに、第二に三種中道を明すと第三に智慧中道を明す段が、それに相当しており、類似のものとなっているが、その内容としての説明解釈では順序や広略、説相に明らかな相違がみられる。

まず全体の説相をみると、「八不義」の三種中道を明す段では、最初に成実論師の八不に対する理解を示すが、『中論疏』では巻二の重牒の八不における第九料簡門の初で触れている。次に「八不に三種の中道を具す、即ち是れ二諦なり」

として成論師の三種中道を紹介するが、一一について詳細に説明し、さらに論破し、最後に地論師の中道説をも破している。しかるに『中論疏』では、興皇法朗の三種方言に含めて触れており、成論師説とそれに対する批判は、第二方言において簡単に説明批判するに過ぎないし、地論師の批判はしていない。しかも「八不義」の方言は、僧詮の旧義と法朗の新義との二種である。また、先に対照した「二諦義」の「中道を明す第六」の前半は、八不に就いて中道を明すが、ここは明らかに『中論疏』で示す三種方言とほとんど同文を引いて説明するにもかかわらず、「八不義」においては説相や内容を異にするのは、同一人の作とした場合には甚だ疑問である。

『中論疏』と「二諦義」あるいは「八不義」との重複再説は、各々異なる主旨のもとに製作されたもので、その性格を異にするから許容されるところとして、『大乘玄論』内の二つの義科における重複あるいは同一内容の趣きを異にする説明の仕方は、首肯出来ぬものがある。大体において、同じ内容の説明をする場合は、いずれかに説明を譲るのが普通だからである。この点は、前述の重複部分についても言える。以下三種中道と二智中道についての各々の説明を見ることにする。

2 三種中道に関して

先に成実論師の三種中道説について対照し、次に三論学派の立場を窺う。三種中道とは、世諦及び真諦の中道と二諦合

して中道を明すとの三であるが、この説が、いかなる過程を経て成立したものであるのかを考えるに、吉蔵の『二諦章』の構成展開からみると、二諦義の探求に依るものとみられ、二諦の体をどこに定めるかに関しての段階的な結論であったと思われるし、また『中論』の八不の解釈にも関連したものであって、空、仮、中道、八不、二諦等の各々の考察研究の上に成された総体的な一の帰結であったことは否定できない。しかもそれが梁代成実論師によって説かれていたもので、三論学派としても、従来の三種には出ないのであるから、成論師説の不備を批判するのみにとどまらず、理論的にも、体系的にも確固たる立場を宣明する必要があったと思われる。「八不義」で紹介される成論師の三種中道は次のようである。

(一)世諦の中道とは、世諦は三仮を出でず、故に三仮に依って中道を明かす。

(1)一には因成仮の不一不異なるに中道を明す。何となれば、一柱は四微を攬とって一と為れば是れ不一にして一、四微は同じく一仮を成ずれば不異なるも、仮と実と殊なるが故に異なり。故に不一の一なるが故に、不異の異なるが故に不一不異なりとは、因成に中道を明す。

(2)二には相続の不常不断なるに中道を明す。但し相続仮同じからず。①一には云わく、補処（イ）に続仮を明すもの。②二には云わく、

『大乗玄論』八不義の真偽問題（二）（伊藤）

前の玄（イ）と後の一とに続仮を明すものにして、識心の終り、想心の初めとの中央に当って仮と為るが如し。③三には、竜光が開善を伝えて云わく、続仮を明さば後起つて前に接し、前転じて後と作る。即ち是れ生と至と共じて仮を成ずるなりと。三師の説同じからずと雖も、而も相ともに続くが故に断にあらす、滅するが故に常にあらす。不断不常に相続の中道を明す。

(3)三には相待仮に中道を明かす。即ち是れ開避の相待有り、色心等の法の如し。名づけて通待と為し、亦は定待とも名づく。長短君臣父子等の法の如きは、短も自ら短ならずして長に形るが故に短なり。長も自ら長ならずして短に形るが故に長なり。此の如きは相奪待なり。乃至君子父子等は名づけて別待と為し、亦た不定待とも名づく。（イ）通別殊なると雖も悉く是れ相待仮にして中道を明かす。仮にして真に非ず、理に称当するが故に虚に非ず。真に非ず虚に非ず、通じて世諦の中道を明す。

(二)真諦の中道とは、名無く相無きも、名に寄せて相待す。真は真無に待するが故に、無は非無を表わす。また有に非ざれば、非有非無を真諦の中道と名づく。

(三)真俗合明の中道とは、俗諦を有と言うが如きの有は実有に非ず。真諦を無と名づくるも無は空無に非ず。非有非無を名づけて両合の中道と為す。（大・四五・二五c・二六a）

以上が、「八不義」における成実論師の三種中道説であるが、これは竜光寺僧綽の説であるとされる。（イ）また(2)相続仮の①は光宅寺法雲、②は招提寺慧琰の説とされ、③は明示すること

く僧綽が伝えるところの開善寺智蔵の説である。したがって、この「八不義」の説は、いわゆる成実論師の説を、素直に列挙したごとくであり、用いられている辞句を見ると、それが固有の意味を付され、三論学派のテクニカルタームに改変されたものではないことから伺われる。上説が僧綽の伝える諸師の説であるとされる根拠ともなるのであるが、次に開善が梁武帝の命によって『成実論』の義疏を作った事情を述⁽¹⁵⁾べ、その疏文を引いて開善説を別に紹介している。すなわち、

二諦中道は云何が物を談ずるや。(1)諸法が起るとは、未だ法性に契わざるを以てなり。(2)既に未だ契わざるが故に有あり、則ち此の有は妄有なり。(3)それ空なるを以ての故に是れ俗なり、虚体は即ち無相なり、無相は即ち真なり。(4)真諦は有に非ず無にも非ざれども而も無なり。其れ妄有に非ざるを以ての故に、俗は有にも非ず無にも非ずと雖も、而も有なるは、仮有を以ての故なり。(一)与物は挙体即ち真なるが故に有に非ず、挙体即ち俗なるが故に無に非ず、即ち非有非無にして真俗一の中道なり。

(二)真諦は無相なるが故に有に非ず無に非ず、真諦の中道なり。
(三)俗諦は是れ因仮にして即因は即果に非ず、故に非有なり。果を作らざるに非ざるが故に非無なり。此の非有非無は俗諦の中道なり。(大・四五・二六a)

というものであって、ここには、三種中道を成立せしめる理

論的な説明がなされており、これは、後に触れる三論学派の三種中道の展開を考え上で注意されるところである。理論的にも、また言語的表現の上からも、精密さを欠き、難解な表現となっているが、三論学派ではこのような梁代成実論師の説を基盤として、それを自己の立場からの新たな論理と言語的表現を以て組織し直し、それに対する批判という形で自己の立場を明確にしていく。しかるに『中論疏』にみられる成実論師の三種中道は次のようである。

(一)実法滅するが故に不常なり、仮名相続するが故に不断なり。不常不断を世諦の中道と名づく。(2)因の中に未だ果の事あらず、故に非有と言う。得果の理あり、故に非無と言う。非有非無を世諦の中道と為す。

(二)真諦は四絶の故に名づけて中と為す。

(三)二諦合明の中道というは、謂く非真非俗を名づけて中道と為す。(大・四二・一一a)

「八不義」に比して、『中論疏』の説は、非常に簡素化され、余計な説明等は、すべて省略されている。これを「八不義」に対照すれば、世諦中道の(1)は前の(2)相続仮に中道を明すに相当するし、(2)は、開善説の(三)に当るであろう。また真諦中道を、前説では無相無名であると言って有無等の四句を離れるを意味するから、『中論疏』では四絶と言ったものである。このように、『中論疏』では明らかな趣意要略の形で説かれ、

一方「八不義」では、忠実とも言えるほどに詳細に説明している。そこで吉蔵の他の著作中ではどのように説かれているかを、『二諦章』に依ってみると、開善説として次のように説明する。

- (一)世諦の中道とは三種有り。(1)一には因中に果の理有るが故に無に非ず。果の事無きが故に有に非ず。非有非無因果の中道なり。
- (2)二には実法滅するが故に常に非ず、相統するが故に断に非ず、不常不断相統の中道なり。(3)三には相待の中道なり。
- (二)真諦の中道とは、非有非無を真諦の中道と為す。
- (三)二諦合明の中道とは、非真非俗を二諦合明の中道と為す。(大・四五・一〇八a)

というもので、世諦中道の第三として相待の中道を出しているが、名を上げるのみで説明はなされていないし、『中論疏』の文と比較するに順序の相違と辞句の相違のみで同様の説明となっている。中でも注意されるのは、『二諦章』と『中論疏』との成立時期が、かなり開いているにもかかわらず、同じ説明文で紹介していることは——勿論この一事のみで断言できぬが——吉蔵において、経論の慣用句と同様に、頻繁に登場する成実論師等の説も、ある程度定型化され、簡略化されていたのではなからうか。⁽¹⁶⁾ しかもその定型化あるいは要略の仕方が、批判を加えそして自己の立場を宣明するに都合のよいようになされたのではないかと思われる。つまり自己の

言語的表現と理論的方法を以て趣意要約する形である。それは、従来説の理解、吟味、吸収そして批判破斥の上に自己の教学を形成し新たな展開を求めて宗義を明確にすることに於いて、当然の処置であり方法でもあらうし、自己の術語で組み換えることは、その時点で、すでに理解吸収し自己のものとする作業は終っているということでもある。したがって、このような吉蔵の著作にみられる傾向を考慮した場合、「八不義」の説相をどのように理解すべきか。あるいは説明に用いたソースが両者異なるからであらうか。例えば、「八不義」の「竜光は開善を伝えて云く」というのは、僧綽の著作を直接的には参照して、開善説を引用していることを示すが、この句は『四論玄義』では常用され、慣用句とさえなっている。また開善説は、彼と門下の人々による成実論義疏十巻からの引用文であるが、一方『二諦章』では、開善の三種中道説として引用しながら、両者の説明が全く異なるのは、その資料となったものが違うか、あるいは今指摘した趣意引用の相違かのいずれかであらう。当然のことながら、以上で紹介した説明文を基にして以下批判を試みているわけであるから、自ら「八不義」と『中論疏』では、批判の方法も説相も違ったものとなって展開している。この点は、両者の根本的な相違を示すものではなからうか。

次に自己の立場からの三種中道説を述べるが、「八不義」

では「今、大乘無所得の義は、八不に約して三種中道を明かす。方言は新旧同じからざるも、而も意に異趣なし」として、初めに山中師すなわち僧詮の次のような方言を述べる。

(1) 語は不語に待し不語は語に待す。語と不語と並に是れ相待仮名なり。故に仮の語なれば語と名づけず、仮の不語なれば不語と名づけず、不語と名づけざれば無と為さず語と名づけざれば有と為さず、即ち是れ不有、不無、世諦の中道なり。但、相待仮なるが故に有るべきを生と説き無かるべきを滅と説く、故に生と滅とを以て合して世諦と為す。

(2) 真諦も亦然り。仮の不語なれば不語と名づけず、仮の非不語なれば非不語と名づけず、非不語と名づけざれば非不無と為さず、不語と名づけざれば非不有と為さず、則ち是れ非不有、非不無、真諦の中道なり。相待仮なるが故に有るべきを不滅と説き無かるべきを不生と説く、即ち是れ不生と不滅なるが故に合して真諦と為す。

(3) 二諦合明の中道とは、仮の語なれば語と名づけず、仮の不語なれば不語と名づけず、非語非不語即ち非有、非不有、非不無、二諦合明の中道なり。生滅と不生滅とを合して明すこと此れに類して尋ぬべし。（大・四五・二七b-c）

以上が僧詮の方言であるとされるが、他方『中論疏』の場合には、「八不は文約つづまやかにして義豊かに意深くして理遠し、摂嶺興皇より経に随い論に傍りて病を破し道を顕わす。此の八不を釈するに文を変え体を易からしむるに方言甚だ多し」と

するも、實際は、師である興皇法朗の三種を述べている。したがって前の僧詮の方言は、理解しにくい辞句があり、古くから難解とされているが、これに比して、『中論疏』の第一方言は、四重の階級を立てて順次に有所得心を除くことを示す⁽¹⁹⁾。論理的に言っても、法朗の方言は、僧詮よりも一段と進んだものであり充実されていると言える。それは元来、『中論疏』においても「八不義」においても、成論師の説を批判し超克せんがために起ったものであることを明言せること⁽²⁰⁾、三論と成実との相克は具体的であったに相違なく、成論師あるいは他の学派からの反論に対処して、その批判の様相も必然的により以上の煩雑さを増すことが予想される。二諦説における三重の二諦から四重の二諦への展開は、吉蔵自身の言葉を借りずとも、そのことを物語る明らかなる例である。この方言においても、次第に趣旨を克明にし徹底していることが伺われ、『中論疏』における第一方言乃至第三方言は、時と場との相違もあろうが、一の基本的方言に基づいて種々に展開したものであり、その基本とみられるのは、いわゆる他（成実学派）と今（三論学派）の相違を理論的に峻別した初章の語と呼ばれるものである。今、『二諦章』に依って記せば、成実学派は、

(1) 有の有なるべき有れば、無の無なるべき有り。

(2) 有の有なるべき有れば、無に由らざるが故の有なり。無の無な

るべき有れば、有に由らざるが故の無なり。

(3) 無に由らざるが故の有なれば、有は是れ自ら有なり、有に由らざるが故の無なれば、無は是れ自ら無なり。

(4) 自ら有なれば、即ち有なるが故の有、自ら無なれば、即ち無なるが故の無なり。

三論学派は、

(1) 有の有なるべき無ければ、無の無なるべき無し。

(2) 有の有なるべき無ければ、無に由るが故の有なり、無の無なるべき無ければ、有に由るが故の無なり。

(3) 無に由るが故の有なれば、有は自ら有にあらず、有に由るが故の無なれば、無は自ら無にあらず。

(4) 自ら有にあらざるの有は、是れ無なるが有、自ら無にあらざるの無は、是れ有なるが無なり。(大・四五・三五a)

以上の初章の語は、『中論疏』巻二末でも説かれ、第三節までは辞句共に同じであるが、第四節が多少異なり改変がみられる。すなわち、他については、「有は是れ自ら有なれば、有なるが故の有と名づけ、無は是れ自ら無なれば無なるが故の無と名づく」とし、今の説は「有は自ら有にあらず、不有の有と名づく、無は自ら無にあらず、不無の無と名づく」としている。⁽²⁾趣旨は同じで、辞句の相違のみではあるが、主語の転換を行ない、単に「無(なる)が有」あるいは「有(なる)が無」としていたものを、「不有の有」「不無の無」と変

えて、誤解のないように注意を払ったごとくである。この初章の語は、中仮の語とも称され、一応の区別はなされているが、「一切の文字は皆な初章に摂められる」とし「初章は一切法に通ず」ともされるが、また「一切法は中仮を離れざるが故に、皆な是れ中仮なり」⁽³⁾とも言われるから、初章と中仮は不離の関係であり同体異名とも言える。よって三論学派における根本的な理論構造であり他に対しては、体系的な批判を目指したことが伺われる。これを考慮して所論を元に戻すと、しからばいかにして自己の三種の中道が釈明されるかについて、先に他の所論を上げ、次に今の立場を述べる。

「八不義」

成実学派の立場

(1) 有の有なるべき有れば、則ち生の生すべき有り、滅の滅すべき有り。

(2) 生の生すべき有れば、生は是れ定生なり、滅の滅すべき有れば、滅は是れ定滅なり。
(3) 生は是れ定生なれば、生は滅の外に在り、滅は是れ定滅なれば、滅は生の外に在り。

『中論疏』

(1) 有の有なるべき有れば、則ち生の生すべきあり。則ち生の生すべき有れば、則ち滅の滅すべき有り。

(2) 生の生すべき有れば、生は滅に由らず、滅の滅すべき有れば、滅は生に由らず。
(3) 生は滅に由らずして生なれば、滅が生にあらず。滅は生に由らずして滅なれば、生が滅にあらず。

(4) 生が滅の外に在れば、生は滅を待たず、滅が生の外に在れば、滅は生を待たず。

(5) 生が滅を待たざれば、生は則ち独存なり、滅が生を待たざれば、滅は則ち孤立なり。

斯の如き生滅は、皆な是れ自性にして因縁の義宗には非ざるなり。

三論学派の立場

(1) 有の有なるべき無けれども、空を以ての故に有なり、（故に）生の生すべき無く亦た滅の滅すべき無し。但だ世諦を以ての故に名を仮りて生滅を説く。

(2) 仮生の生なれば、定生に非らず、仮滅の滅なれば、定滅にあらず。

(3) 生は定生にあらざれば、滅の外に生無く、滅は定滅にあらざれば、生の外に滅無し。

(4) 滅の外に生無ければ、滅に由

(4) 生は滅が生にあらざるが故に、生は是れ、自ら生なり。滅は生が滅にあらざるが故に、滅は是れ自ら滅なり。

(5) 自ら生なれば則ち是れ実生なり、自ら滅なれば則ち是れ実滅なり。

実生実滅なれば則ち是れ二辺なり、故に中道にあらず。

(1) 有の有なるべき無けれども、空を以ての故に有なり。則ち生の生すべき無く亦た滅の滅すべき無し。

(2) 生の生すべき無ければ、滅に由るが故に生なり。滅の滅すべき無ければ、生に由るが故に滅なり。

(3) 滅に由るが故に生なれば、生は是れ滅が生なり。生に由るが故に滅なれば、滅は是れ生が滅なり。

(4) 生は是れ滅が生なれば、生は

るが故の生、生の外に滅無ければ、生に由るが故の滅なり。
(5) 滅に由るが故の生なれば、生は独存にはあらず、生に由るが故の滅なれば、滅は孤立にはあらず。

此の生滅は皆是れ因縁仮名なり。（大・四五・二七c）

自ら生ならず、滅は是れ生が滅なれば、滅は自ら滅ならず。
(5) 生は自ら生ならずれば、但だ世諦の故に仮りに生と説く。滅は自ら滅ならざれば、但だ世諦の故に仮りに滅と説く。

（大・四二・一一a、b）

以上の説明によって、他との峻別の論点あるいは主眼となる問題点が明らかになっていくようであり、言語的な表現によって、両者の相違も看取出来るように思う。つまり、付点の部分である「八不義」の定生・定滅に対する『中論疏』の不由滅・不由生、同様に在滅外・在生外と非滅生・非生滅、不待滅・不待生と自生・自滅、独存・孤立と実生・実滅の相違であり、これは単に言語的表現の工夫による相違のみであると簡単に見過ごして良いかどうか。例えば、自生・自滅の語は、前述の初章の語において、『中論疏』、『二諦章』共に自有・自無の対照となっていて、『中論疏』の別の所において⁽²⁾も、やはり同様の表現をして一貫しているが、「八不義」のみが相違している。また今（自己）の立場を説明するところでは、「八不義」では、第一階において「世諦を以ての故に名を仮りて生滅を説くなり」の一文を付すが、これを最初に

持ち出すか、最後に付すかは、前提としての、他の立場の、説明の仕方に依るものと考えられ、第二階以降の両者の説明は大分相違したものととなっている。例えば、『中論疏』の第二階で、「由滅故生・由生故滅」との表現をするが、「八不義」では、第四階に至ってこの表現を用いるあたり、これは、同じ趣旨を説くにも、当初の言語の表現形式によって、その論旨の展開及び明解さ、論理性が、かなり違って来ることを示しており、これは単に、方言の種々相による相違であるとしても、はたして、同一人による時と場所と目的の相違のみであらうか。

以上が、成実学派と三論学派との根本的立場の差異を明らかにしたもので、次に三種中道を説く。前記と同様に上段が「八不義」で下段が『中論疏』である。

(1) 因縁の生は生にして而も起らず、所以に不生なり。因縁の滅は滅にして而も失せず、所以に不滅なり。故に不生不滅を名づけて世諦の中道と為すなり。余句は之に例して尋ねべく復具さには出さざるなり。

(2) 次に明かさく。①世諦の生滅あるに對するが故に真諦を不生

(1) 仮生なれば不生なり、仮滅なれば不滅なり。不生不滅を世諦の中道と名づく。

(2) ①世諦の生滅に對して、真諦の不生滅を明かす。②空が有を

不滅と名づく。②所以に空が有を世諦と為さば、仮生仮滅なり、有が空を真諦と為さば、仮不生仮不滅なり。③此の不生不滅は、自の不生不滅に非ず。④世諦の仮の生滅に待して、真諦の仮の不生滅を明かす。⑤世諦の仮生滅、既に生滅に非ず、真諦の仮不生滅、亦た不生滅に非ず。故に非不生非不滅を真諦の中道と為すなり。余句の不生不滅に例して知るべきなり。

(3) 次に二諦合の中道を明かさば、①有を世諦と為れば生有り滅有り、空を真諦と為れば不生不滅なり。②此の不生滅は即ち是れ生滅が不生滅なり、此の生滅は即ち是れ不生滅が生滅なり。③不生滅が生滅なれば是れ則ち生滅に非ず、生滅が不生滅なれば是れ即ち不生滅に非ず。故に生滅に非ず不生滅に非ず、是れ二諦合明の中道なり。生滅既に爾り、余句は応に例して解すべし。

以て世諦と為れば、世諦は仮生仮滅なり、有が空を真諦と為れば、真諦は不生不滅なり。③此の不生不滅は自の不生不滅に非ず。④世諦の仮生に待して真諦の仮不生を明かし、世諦の仮滅に待して真諦の仮不滅を明かす。非不生非不滅を真諦の中道と為す。

(3) 二諦合明の中道とは、①無生滅が生滅を世諦と為し、生滅が無生滅を真諦と為す。②無生滅が生滅なれば豈に是れ生滅ならんや、生滅が無生滅なれば豈に是れ無生滅ならんや。故に生滅に非ず無生滅に非ざるを二諦合明の中道と名づく。

この三種中道は、先に対照した五段階の理論的展開を前提として成立されているわけで、したがって、最初の世諦中道を導く説明の仕方が両者異なっている。「八不義」では、先に「此の生滅は皆是れ因縁仮名なり」と結んだ関係上、次に「因縁の生は」と承けて展開し、『中論疏』の方は、「世諦の故に仮りに生滅を説く」と結んだから、次に「仮の生なれば」として前を承けている。第二の真諦中道の説明は、①—③までは同じで④は「八不義」の方が整理された形となり、逆に「八不義」の⑤に相当する文は、『中論疏』では省略されている。しかるに、『四論玄義』八不義では③以下が次のようになっている。

③ 仮の不生滅なれば、是れ不生滅に非ず。

④ 世諦の仮生に待して真諦の仮不生を明かし、世諦の仮滅に待して真諦の仮不滅を明かす。

⑤ 世諦の仮生仮滅は、既に生滅に非ず、真諦の仮不生滅は、則ち不生滅に非ず。

⑥ 故に仮の不生は不生に非ず、仮の不滅は不滅に非ず。

というもので、前二者を合した形であり、論理的な展開としては中間を省略せずに丁寧に説明しているが、かえって煩わしいものともなっている。したがって、『中論疏』が④までで最後の帰結に持って行き、一方「八不義」が⑤あるいは⑥の説明を要したのは、第一の世諦中道の説明の仕方が関係し

ているようであり、『中論疏』が単に説明の簡潔さを求めて省略したのではないと考えられる。つまり『中論疏』が、⑤以下の説明を省略したのは、世諦中道の説明で、「仮生は生にあらず、仮滅は滅にあらず」としているから、真諦の仮不生、仮不滅なるを導き出せば、当然の理論的推量で「仮不生は不生にあらず、仮不滅は不滅にあらず」の結論が得られるからである。これに対し、「八不義」の方は、因縁による生と滅との理論的展開で世諦の中道を説明したために、⑥まで至るには前述のような手順を踏む必要があったと考えられる。²⁵⁾この相違は、前提となった「他と今」との峻別において、「世諦の故に」の一句の用い方に基因するであろう。「八不義」に比して『中論疏』は、必ずしも論理の展開の仕方は精密ではないが明解である。これは第三の二諦合明中道においても言える。

3 二智中道に関して

次に二智中道説について、両者の比較を試みる。これは、先にも述べたように、吉蔵によれば、「能説是因縁善滅諸戲論」を教の用とし、二智中道として解釈するもので、「我稽首礼仏諸説中第一」は人を敬い法を美むものと捉えて別に釈している。しかるに、「八不義」では、両者を明確には区別せずに、第三に智慧中道を明すところで解釈する。最初に、二智について前と同様に三種の中道がそなわることと言

うが、この一段は、『中論疏』の説明とほとんど同文である。⁽²⁶⁾ 続いて広釈を加えて、八不の偈文を解釈する。この釈文は、両者かなり異っているが、今は省略して、次の戲論についての説明を見てみたい。「八不義」では、「若し教を解し理を体せば能く戲論を滅す」と偈の釈文を結び、続いて「凡夫二乗の心の所行は、戲論に非ざるは無く、理外に行ずる心は戲論に非ざるは無し。応に須らく消滅して之を損ずべし」として、次に三種の相對によって戲論を説明する。これに対して『中論疏』では、偈文の解釈に、師法朗の説を紹介して、自ら大要を述べ、『中論』觀法品第十八の青目の釈にもとずいて愛論と見論との二種の戲論を明かし、「今、此の八不を説いて二種の戲論を滅するなり」として、次に、法朗の五種の戲論を示す。この両者の説相は、甚だ異なっており、一見、全く違った説のごとくであるが、注意して比較するに、その内容は相通するものとなっている。以下両者を対照させる。

「八不義」

凡そ三種の相對あり、或時には四種なり。

(1) 一つには善惡相對なり。惡は是れ墮墜す、經に垂いて出の功なし、故に十惡を戲論と為す。善は是れ清昇す。理を扶けて出

『中論疏』

師、又漸捨の義に約いて五種の戲論を明かす。

(1) 一には、仏に誠勤の二門あり。諸惡莫作を名づけて誠門と為し、諸善奉行をば名づけて勤門と為す。惡は理に乖くことあ

の義あり。故に十善は戲論に非ず。成実論に亦云う、一等の四執を戲論と為すと。又言う三性中にて善と惡とは戲論に非ず、無記は是れ戲論なり。何となれば、善惡の二性には果の記すべき有るが故に戲論に非ず、無記は汎淡にして得果の功無きが故に戲論なりと。今華嚴經に依るに云わく、唯善のみ戲論に非ず、惡と無記は並に是れ戲論なりと。惡も亦苦果を得と明せど、但是れは趣向して理に歸りて仏を得るの義には非ざれば、故に名づけて戲論と為し、唯善法のみは能く仏果を得ればなり。(以下略)

(2) 二には有相無相相對に之を明す。亦た有漏無漏相對とも言う。有相は是れ分別あるが故に戲論と為し、無相は無分別なるが故に戲論に非ず。有相の善は還って戲論に属す。故に大品經に云わく、相善は不動不出なれば乘と為さずと。故に仏藏經に

りて府墜す、他を損し苦を感じるが故に戲論と名づく。善は是れ理に符うて清昇す、他を利し樂を招くが故に戲論に非ず。

(2) 二には、善に二門あり。有所得の善は不動不出なれば、名づけて戲論と為す。無所得の善は能動能作なり、故に戲論に非ず。

云わく、人の為に有相法を説くは、是れ衆生の惡知識なり、衆生の為に無相法を説くは、是れ衆生の善知識なりと。有相は經に乖くが故なり。(中略)有漏は即ち有相、無漏は則ち是れ無相なれば、有漏の善は唯三有の果報を得るのみにして、未だ生死を出離すること能わず、正しく是れ不動不出なり、故に戲論と名づく。無漏の法は生死を破裂す、故に戲論と名づけず。又、地、摂、成、数等の師は、恐らくは相善を求める比丘の宗に落つ。彼之を聞いて驚怖せん。而も大乘無所得宗を聴く人、此の意を見るのみ。彼の師の徒は此の意を覺ることあるなし。

(3)三には、得と無得との二を名づけて戲論と為す。明と無明とを云うに、愚者は二と謂えろが如し。諸の二ある者は道もなく果もなし。若し有得不得平等不二なる者は不戲論と名づく。智者は其の性無二なりと了達

り。故に大經云わく、明と無明とを凡夫は二と謂い、智者は其の性無二と了達すと。故に大品經三慧品に云わく、諸の二ある者を有所得と名づけ、二有ること無き者を無所得と名づく。又、大經に云わく、有所得の者は道もなく果もなし、無所得の者は道あり果ありと。若し異を以て非と為し不二を是とせば、此れは則ち不二を識らず、還つて戲論を成ず。復た須らく之を遣るべし。一無く二無きが故なり。或時には四法に就いて四句を行ずることを弁ずるは、是れ戲論なり。四句を行ぜざるは則ち戲論に非ず。(以下略)

(4)四には、此の三に對するに出なく離なし。何となれば、諸の有所得は別に住処ありて其の出を論すればなり。今は謂わく、本自ら住せず、今亦た出無し、住なく出なきが故に戲論に非ず。若し戲論の滅すべき有って、是れ無戲論なりと言わば、亦た

す。無二の性即ち是れ実性なり。

(4)第四には、二と不二とは是れ二邊にして並びに是れ戲論なりと明かす。若し能く二と不二とに非ざれば、中道にして即ち戲論なし。次に二と不二と非二と非不二と、並びに是れ名相なれば、皆な是れ戲論なり。言亡慮絶すれば則ち戲論に非ず。

(5)第五には、若しは戲論あり、若しは不戲論あるは、並びに是れ戲論なり。若し戲論なく不戲論なき、方に是れ不戲論なり。

是れも戲論なるが故なり。今明
さく、八不の不戲論は、ただに
戲論を滅するのみに非ずして、
不戲論も亦た滅す。(以下略)

この対照によって、戲論と不戲論との相違を明解にしつつ、
自己の立場を宣明させ、戲論を以て戲論をとどめ、次第に四
句を絶した言忘慮絶、無名相の世界に悟入せしめんとするも
のである。したがって、その趣意において、両者共通してい
るが、その説明の纏め方が相違している。『中論疏』は、師
法朗の五種戲論として、簡潔に述べるが、「八不義」では、
四種の相対によって論じている。しかし、説明の文句や引証
に用いる経文などは同じであり、共通の伝承あるいは資料に
基づいていることは確かである。ただ『中論疏』は、法朗の
説として紹介する形を取るに対し、「八不義」は、それを明
示しないし、要点の説明のあとに各々、経証をもって自己の
見解による広釈ないし、他に対する批判の文を加えているの
が注意される。また「地持成数等の師」とか「大乘無所得
宗」とかの用例は『大乘玄論』においては「八不義」のみの
表現であり、第三の一異相対に論じるところでは、經典名を
示して引証するが、前の「大経」は『涅槃経』なるも、後の
「大経」は『大品般若』の文である。一般に、「大経」と言
えば、『涅槃経』を指すために、古くより、『涅槃経』にこの

文なしと言われ、「大経」は「大品」の写誤であろうとも言
われた。しかし、他の箇所では、『涅槃経』と『大品般若』
を指して、「両の大経」と称しているから、必ずしも、写誤
とは言えず、著者固有の用語であったとも考えられる。これ
に対し、『中論疏』では、何のことわりもなく本文中に含め
て用いている点は注意される。

4 比較検討の要約

以上、「八不義」と『中論疏』との比較を、三種中道説及
び智慧中道説を中心として、種々に試み検討を加えたのであ
るが、すでに明らかなごとく、単に述作の時期とか目的の相
違としてのみは解決出来ぬ問題が、多分に内在している。両
者異同の要点をまとめれば次のようになる。

一、全体の構成と展開は、共に『中論』の八不の偈に基づ
き、それを解釈する方法でなされるが、『中論疏』はその性
格からして当然ながら、首尾一貫したものであり、「八不義」
は独立の義科であるから第一章に大意を述べ、八不の偈に添
ったものは第二章と第三章である。しかも附随して導き出さ
れる諸問題は両者共通であり、その解決、帰結も同様であ
る。ただ「八不義」の第四章の難問難から第六章は独自のも
のである。また『中論疏』の論旨説明は明解で、八不の趣旨
を明す上では要を得て充分である。少なくとも「八不義」の
第二章と第三章は、同一人の作としては重説であり説明はむ

しる繁雑である。

二、次に自説の根本的な依拠としているものは、『中論疏』では終始法朗の説を基準としており、摂嶺興皇の始末として三論一家の相承説であることを言うが、実際は師である法朗の説なるを明示して用いる。これに対し「八不義」では、方言の説明で第一に僧詮の方言を引き、次に「今山門の意を明さば」⁽²⁹⁾として、『中論疏』では法朗の言として述べると同様の他と今との峻別を行なう。同じように方言を中と仮の体用によって広釈するところも、『中論疏』は「一師の」と言つて暗に法朗を示唆するが、「八不義」は「摂嶺師の云く」として、僧朗の説として述べる。⁽³⁰⁾五種（あるいは四種）戯論についても同様の指摘が出来る。これは、明らかにソースは共通していても、その用いるところが異っている例であり、著者が相違しているがためではなからうか。つまり著者の意識の相違によるものではないか。吉蔵の立場としては、新三論学派の正統であるとの自負が強烈であり、師資の相承説を強調するから、すべて師法朗が前面に押し出される。したがって僧朗から次第して法朗に至る間には、教理的思想的な展開充実がなされたはずであり、吉蔵が法朗説を用いるのは当然のこと、にもかかわらず同じテーマの説明をするのに、両者異なる人を出すのはどういうことであらうか。種々の方言を示さんがためであらうか。

三、第三には両者の説明の方法あるいは説相の相違である。三種中道説のところで指摘した通り、『中論疏』等吉蔵の他の著作では、趣意引用の形で諸師の説を示すが、「八不義」では恐らく忠実に引用している。しかも『中論疏』等は、開善説を批判の対象としているに対し、八不義は竜光説を主とし、それに開善説を付記した形となっている。竜光は開善について学び開善を継承した人ではあるが、その所説は多少異なる。⁽³¹⁾いずれが精密で妥当性を有していたかは、判断する者によって評価が分れるであらうし、どの点を捉えて批判するかも違って来よう。したがって従来説の受止め方とか表現の仕方が異なれば、批判をし自説を明す上で、その説明展開の様相は大きな相違となつて来るが、それが「八不義」と『中論疏』では明らかに現れている。⁽³²⁾たとえ基本的な立場とか論旨とかが同じであるとしても、この表現の相違は、同一人による諸条件の違いから来ているとは考えられない。

四、この点は、自己の立場から述べる説明においても顕著に現われている。恐らく「八不義」、『中論疏』共に法朗の方言を伝述したと思われるが、用いている辞句の相違や結論に至るまでの手順としての論理的な運び方が基本的なところから異なっているのは、単に表現を変えただけではなく、両者の師の方言に対する受取り方乃至理解表現の相違であると考えられる。これは二智中道を明すところでも言えるであらう。

五、用語例では、地攝成数等の師とか大乘無所得宗などは、吉蔵の他の著作では用いる例はないが、『四論玄義』では常用語となっている。

四 おわりに

前回のレジメにおいて、『大乘四論玄義』と「八不義」との相応一致について触れ、相当する箇所を指摘したが、以上の『中観論疏』との比較対照とを考え合わせる時、「八不義」の帰属は、自ら明白となる。つまり「八不義」は、吉蔵のものではないということである。したがって、「八不義」が、吉蔵の編著と伝えられる『大乘玄論』に存する点については、恐らく吉蔵の門弟によって多少手を加えられた上で編入されたものであろうと考えられ、決して吉蔵自らが取入れたものではなからう。ただ、「八不義」中の「第五に単複中仮の義を弁ず」の一節と同文が、「二諦義」においては「二諦に就いて中道を明す」ものとして取入れられている点は、「八不義」の二本（玄論と玄義）との三者の比較対照に依ると、三者相互に出入や字句の異同が認められ、しかも「二諦義」と「玄義八不義」とが、用いられている字句の一致する点少なくない。³⁴したがって、「玄論八不義」は、「玄義八不義」の依用であると考えられるから除外して、現在のところ「二諦義」が「八不義」の文を取入れたとも断定出来ぬし、

『大乘玄論』八不義の真偽問題（二）（伊藤）

逆のことも言えぬ。ということは、「八不義」及び「二諦義」の成立以前に、すでに単複中仮義なる一文が存在していたのではないか、という推察も可能となる。しかるに慧均は、撰嶺僧朗乃至興皇法朗の三代四論師中、疎密横堅雙隻単複等の義宗が起ったと言ひ、³⁵吉蔵も『三論玄義』において「成仮中に就いて、単複疎密横堅等義有り、具さには中仮義に説くが如し」と言うから、恐らく法朗の著作中に、中仮義なる一章があつて、その中で、単複等に約して中仮義を明していたと考えられ、その一節を吉蔵、慧均共に自分の著作中に取入れたものではないか、ということである。したがって、「二諦義」を吉蔵の真撰と認めるならば、同文を、一方は、「二諦義」中の中道を明す一章の第二節として、二諦について中道を明すものとして取入れ、他方は、「八不義」を釈す中に、単複中仮義を弁ず、としてそのまま取入れていることは、両者の根本的な考え方の相違を明らかに示すものではなからうか。少なくとも「八不義」と「二諦義」とは、同一人による著作ではないと言えよう。

(1) 拙稿「大乘玄論八不義の真偽問題」

(2) 珍海『大乘玄問答』卷一（大正七〇・五七二c・五七三a）等。なお『国訳一切経』諸宗部一所収「大乘玄論」解題参照。

(3) 三桐慈海「慧均撰四論玄義八不義について(1)——大乘玄

『大乘玄論』八不義の真偽問題(二)(伊藤)

論八不義との比較対照——」(仏数学セミナー第十二号所収、昭和四十五年十月)

(4) 対照の方法については、『四論玄義』八不義との、比較を考慮し、三桐氏の論文に準拠した。

(5) 単複中仮義をまとめて図示したものを、拙稿「大乘四論玄義の構成と基本的立場」(本論集第二号)に記したので参照していただきたい。

(6) 『大乘玄論』卷一(大正四五・一九c)

(7) 同 卷二(大正四五・三三c)

(8) 『中觀論疏』卷一本(大正四二・九b)「就因緣品中自開為二。第一牒八不享造論意、第二重牒八不而解釈之。就第一又二。初牒八不、第二序造論意。就牒八不分為三別。第一正牒八不明所申數體、第二半偈歎八不之用、第三半偈敬人美法。初明教體、即是二諦。次明教用、即是二智」

(9) 『大乘玄論』卷二「八不義」(大正四五・二五c)では「成論師解八不同。一云八不並是真諦中道、亦是真諦也。二云不生不滅是中道、即是真諦不有不無中道。余六不無是俗諦中道也。」とし、『中論疏』卷二末(大正四二・三二b及び三二c)では「成実論師云、無生無滅者此明真諦。此論二十七品皆明遣俗入真。故八不但是真諦。(中略)復有人言、不生不滅明真諦義、不常不斷等六明世諦義」

(10) 『大乘玄論』卷一(大正四五・一九c、二〇b)

(11) 国訳『大乘玄論』(一一五頁)の脚註によれば、前念の滅処に後念が代補するが故に補処というとされる。この説明は、読師道憲の『大乘玄第二聽聞抄』(写本)に依った

ものである。

(12) 前に同じく、前念已に滅せるが故に前玄といい、後一は後に一念を起す意とされる。一は「はじめ」と読むとすれば、後の初めに起る念との意味にもなる。

(13) この説は「二諦義」にも出ず。『大乘玄論』卷一(大正四五・一八c)「從來有通別相待。通是開避相待、別是相集(奪)相待。如人瓶衣柱、是通相待。長短方円等是別相待」。

(14) 国訳『大乘玄論』(一一四頁)参照。

(15) 『大乘玄論』卷二「八不義」(大正四五・二六a)「梁武帝勅開善寺藏法師令作義疏。法師講務無閑、諸學士共議、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。聽二遍成就十四卷為一部、上簡法師。法師自手執疏讀一遍、印可言之、亦得去送之」。

(16) 特に二諦説、空義、仏性説等において、それが認められる。

(17) 方言とは、玄叡の『大乘三論大義鈔』卷二(大正七〇・一三二b)によれば「所化の根機の方に随って、能化の聖の設くる所の言教なり」と言われる。また「能く方域に應じて随方の教を設け、階級を開きて以て機に示す」ともされる。

(18) 世諦中道の説明において「不語と名づけざれば無と為さず語と名づけざれば有と為さず」とあるに例して、ここは不無及び不有とすべきであるため古來會通に苦勞したようであるが、『四論玄義』八不義では、非の字は付いていな

い。三桐氏前掲論文参照。

- (19) 『中論疏』卷一本(大正四二・一〇c)「故此論一部(初階)横破八迷豎窮五句、洗顛倒之病令畢竟無遺。即是中実故云不生不滅乃至不常不断也。然非生非不生即是中道。

(第二階)而生而不生即是假名、此假生假不生即是二諦。

故以無生滅生滅以為世諦、以生滅無生滅為第一義諦。(第三階)然假生不可言生不可言不生、即是世諦中道。假生不可言不生不可言非不生、名為真諦中道。此是二諦各論中道。(第四階)然世諦生滅是無生滅生滅。第一義無生滅是生滅無生滅。然無生滅生滅豈是生滅。生滅無生滅豈是無生滅。故非生滅非無生滅、各二諦合明中道也」。

- (20) 『中論疏』卷一本(大正四二・一一b)では、第二方言を述べたあと「此是摂嶺興皇始末、対由来義有此四重階級」とし卷二本(同二二b)には「一師語多對他而起」とする。『大乘玄論』八不義(大正四五・二七c)では僧詮の方言を述べて「今明、必須對他故起」とする。

- (21) 『中論疏』卷二末(大正四二・二八a)

- (22) 『二諦章』卷上(大正四五・八九b)「初章者、学者章門之初故云初章。此語出十地經第一卷。明一切文字皆初章所撰。今亦爾、初章通一切法」。

- (23) 『中論疏』卷二末(大正四二・二八a)「為初学之章門皆是初章。一切法不離中假、故皆是中假」。

- (24) 同 卷二末(同二七c、二八a)「他云有可有則有無可無。故有不由無即無不由有。有是自、有、無是自、無。今無有可有即無無可無、無有可有由無故有、無無可無由有故

『大乘玄論』八不義の真偽問題(二)(伊藤)

無、由無故有有不自有、由有故無無不自無」。

- (25) 同 卷二本(同二二b、c及び二四b)では世諦中道を次のように説明する。「他。有有可有即有空可空。有有可有不由空故有、若有空可空不由有故空。今。無有可有即無空可空。無有可有由空故有、無空可空由有故空。故以空有為世諦、有空為真諦。空有為世諦、世諦即是因緣假有。因緣假有即是因緣假生因緣假滅。因緣假生不可定生、因緣假滅不可定滅。不可定生故無性実之生、不可定滅故無性実之滅。故不生不滅為世諦中道」また真諦中道については「以空有為世諦、有空為真諦。以空有為世諦、世諦則是假生假滅。対世諦假生明真諦假不生、対世諦假滅明真諦假不滅。不生不滅為真諦中道」とする。

- (26) 「八不義」は、大正四十五卷の二九頁上段四行目から十五行目。『中論疏』は大正四十二卷の一二頁上段二七行目から中段八行目参照。

- (27) 『中論』卷三、觀法品第十八(大正三〇・二五b)「戲論有二種、一者愛論、二者見論」。

- (28) 「八不義」の第六料簡不有有の最初に「此意望兩大經、宗明之。一經無所有為宗、故經云、正法宝城善有。一經有所無為宗、故大品第三卷相行品云、身子白仏云、諸法実相云何」(大正四五・三三c)

- (29) 『大乘玄論』八不義では「今明さく」であるが、『四論玄義』八不義ではそのようになっている。

- (30) 『大乘玄論』卷二(大正四五・二八c)「又摂嶺師云、仮前明中は体中、仮後明中は用中、中前明仮是用仮、中後明

仮は体仮。故非有非無而有而無是体中、仮有不名有、仮無不名無、故非有非無是用中。非有非無而有而無是体仮。仮有不名有、仮無不名無、是用仮。故用中仮皆属能表之教、無仮無中乃是所表之理也」。また『中論疏』卷一本(大正四二・一一c)では次のように説明する。「得此意者、解一師立中仮体用意也。又初非性有無以為中者、此是仮前中義。次而有而無名為二諦是中後仮義。次仮有非有、仮無非無、二諦合明中道者、此是仮後中義。問破性中此是仮前中。二諦表中道是仮後中。云何是中前仮中後仮耶。答中前仮者、未説体中、而前明於仮、則上而有而無是也。中後仮者、説体中意方説而有而無是也。又中前仮即從有無入非有非無、從用入体。中後仮非有非無仮説有無、從体起用也」。

- (31) 例えば「八不義」に依ると、両者の三種中道及び二諦の体につき次のように言う。「竜光作三種中道、与開善作三種中道、言方少異。綽師有二体、藏師一体。而意趣是同、並是有所得、終恐不離断常。須一一破之也」(大正四五・二六a)

- (32) 両者の破斥の様相については、別に論じたいと思うが、例えば『二諦章』において、吉藏は、竜光の二諦異体説について「竜光明異体。此義自反経、不須更難。今且難莊嚴開善二家」と評価し、批判するに足らぬと言うが、「八不義」では、かく明言はせず、一一に破す。

- (33) 「八不義」の編入については、あるいは南都において、という可能性もあるが、今のところ決め手はない。今後、大乘玄論の全体についての検討を要する。

- (34) 一二の例を上げると、「即」「両」字などの一致。「玄論八不義」で脱落もしくは省略された字が、「二諦義」と「玄義八不義」に同じく存する例等。

- (35) 澄禅『三論玄義檢幽集』卷七所引の四論玄義の文(大正七〇・四九三a)。

- (36) 『三論玄義』(大正四五・一四c)。