

佛教の教授原理としての二諦説

藤 謙 敬

二諦説に關しては古來數多くの研究がなされており、最近では西教授の「初期に於ける眞俗二諦論の意義」等すぐれた研究が發表されているが、ここには佛教における教授原理として二諦説を考察したいと思ふ。

二諦説は佛陀の最初説法の中にもその趣旨は存したとも見られるが、阿含の中には二諦説の組織の完全に整つたものは見當らない。二諦説が整つた形として現われるのは大毘婆沙論を中心とする小乘論書、般若經、涅槃經等の諸經典、中論その他の大乘論書等においてである。

二諦は通常、眞諦及び俗諦と云われるが、經論に説くところの二諦の名稱は必ずしも一様ではなく、眞諦はまた第一義諦、勝義諦 (paramārtha-satya) ともせられ、俗諦は世俗諦、世諦、覆諦 (lokasamvṛti-satya) とも説かれる。世俗諦は世間における言説であり、世間においては實なるものである。第一義諦は戲論を超越せるものであり、言語の境の止息せるものである。諸々の語や智の適用のないものであれば、いかにして人は諸法の實相を知ることができらるであらうか。それは諸佛には無量の方便があつて諸法には決定相のないことを知り、衆生を度せんとして種々に説法するためである。中論觀四諦品第八偈及び第九偈には、二諦に基づいて諸佛の説

法があるとし、この二諦の區別を了解しないものは佛説における深い眞實性を了解しないと云われる。分別智は諸種の事象について比較判別する判断の作用であるが、所謂無分別智の境も分別智の表現作用としての言語の媒介を俟つて傳えられるのである。即ち空、中道の立場なき立場も世間大衆や僧伽の共通の立場としようとするときは、そこに何等かの形での表現がなくてはならない。そのために二諦を以て説法の方便とするのである。プサン (Potsam) 教授はチャンドラキールティ (Candrakīrti) の根本中論註 (Mūlamadhyamakakārikas) の右の箇所更に註釋を施して、カタージュッタ (Kātyāyana) の「等正覺者は卓絶せる二諦の法を説く云々」(dve saccaṇi akkhasi sambuddho vadāhī varo……) の語を引證してゐる。阿含中には二諦の整つた形は見られないが、眞諦の語は散見し、「佛世に出現し、眞諦を顯示す」等と云われる (大正二、別譯雜、卷一)。世俗諦の語は見當らないが、「世俗とは有漏法に名ける」とも云い (大正二、雜八、二二九)、又世間法は危脆敗壞の法とも云われる (大正二、雜九、二三一)。阿含においては世間 (loka) と出世間 (lokottara) の區別はしきりに論じられてゐる。loka は「lok の語源から」見られる場所、「¹」の語源から「毀壞せらるべきもの」という意義を有

するが、それは刻々に生滅し變遷し壞れゆく遷流のものであり、無常のものとされる。出世間は世間を超出し、有漏の繫縛を遠離して無漏の解脱の境に至ることであり、それは阿含中には屢々聖(阿羅漢)なる語を以て嘆美されている。雜阿含卷十二の偈にも變易法に對する賢聖と世間との見解の相違を示している。即ち賢聖の苦と見るものを世間は樂となし、世間の苦とするところを賢聖は樂となすのである。又、雜阿含卷二八、三九、中阿含聖道經、パーリ中部大四十法經(M. N. Mahaccattarasakutta)等には八聖道に世、出世の二類の解釋を施している。又、雜阿含經卷十の第三十四經に十二因縁の順觀を俗數法に當て、逆觀を第一義空に當てているが、この第一義空の文は俱舍論の「破我品」にも引用されている。又、青目は中論觀行品第二偈の註釋において十二因縁の順觀を以て世諦に當て「佛は世諦を以ての故に説く」と云ひ、逆觀を第一義諦に當てているのである。

佛陀の説法は相手の機根に相應して説く對機説法であり、最も適切に被敎育者の個性を洞察した敎授の方法である。梵天の存在や業輪廻の支配を信ずる民衆の敎化に際しては、一應彼等の信じている生天や輪廻業を説法の契機として引用され、常識の考を基として説き進め、辯證法的に生かし、やがて佛陀の立場に誘導してゆく方法をとつたのである。佛陀は特に在俗信者を敎化せられるに當つては先ず施論、戒論、生天の論を以て漸説或は次第説法として誘引方便せられ、對機の心意開發して淳熟するに當つて始めて佛陀最初説法にして最勝説法なる苦集滅道の四諦説を説かれるのが常法と考えられている。宮本博士はこの二種の世俗及び出世の敎説は阿含に現われないで阿毘達磨及び大乘にて發達する二諦説の根據となるとして

おられる。この世・出世の二諦説の形式は大眾部方面で次第に用いられ、俗妄眞有の説となつたものようである。

次に小乘論書の二諦説を見るに、大毘婆沙論七七卷においては契經中の二諦説をあげ、(一)、四諦中において前三諦を世俗諦、後二諦を勝義諦とするもの、(二)、四諦中の前の三諦は世俗諦、唯一の道諦のみが勝義諦であるというもの、(三)、四諦は是れ世俗諦の攝であり、唯一切法の空、非我の理のみが勝義諦であるというもの等あげている。然るに毘婆沙師は「四諦には皆世俗と勝義との義あり」との説を正義としている。即ち世俗諦は現見の事實及び譬喩説をもつて説明し、勝義諦は十六行相をもつて説明している。又、毘婆沙師によれば四諦中には皆世俗諦と勝義諦とが有ると説くからして、世俗も勝義も俱に十八界、十二處、五蘊を攝するものであつて、虚空と非擇滅も亦二諦の攝であると云われる。かくの如く毘婆沙師の二諦説は四諦説と關係して、四諦説を前提として説明されている。しかも毘婆沙師は四諦の自性を説くのであるが、これは龍樹が空の表現として二諦を用い、空において四諦は成じ、空において四諦も空せられると説く無自性空の立場における二諦説とは自ら相違するわけである。次に毘婆沙師の二諦説に對しては左の如き疑問が提出される。即ち世俗中の世俗性は勝義の故に有りとするのであるか、又勝義の故に無しとするのであるか。若し勝義の故に有りとするも、又無しとするも二つ共に過があるではないか。若し世俗中の世俗性が勝義の故にあるとすれば唯勝義諦の一諦のみがあるべく、又若し世俗中の世俗性が勝義の故に無しとすれば、亦唯勝義諦の一諦のみがあることになるではないか、という困難である。毘婆沙師はこれに答えて、佛が二諦の言を説く事實を證據として「世俗中の

世俗性は勝義の故に有り」と言い、勝義諦の立場を主としてこれによつて世俗性の根據として、二諦の相關々係を説くのである。

俱舍論は毘婆沙師の意を受けて二諦を明している。世俗諦は例えれば瓶等の物の覺が瓶がこわれて瓦となる時は無となるような場合、又水が慧によつて色聲香味觸等に分析される際、水の覺が無くなるような場合を、世俗諦と名づけるのであり、勝義諦においては色等の物が碎けて極微に至るも無とならないような場合、及び勝慧を以て味等を析除するも彼の覺の恒にあるような場合を勝義諦というのである。即ち世俗においては未だ慧を以て破斥しない時において假に世想を以て施設せるものであり、それは施設有るが故に名づけて世俗とするのである。かく世俗の理によつて瓶等は有ると説くのである。即ち有に自性を立てる有部の立場では色等は碎けて極微に至るも無とならないとし、かく實在することを勝義の理としている。これは龍樹の立場において色が因縁生即ち無自性空であり、これを實有として立てることはできないとするのとは反對である。

龍樹は中論觀四諦品第十偈において「世俗に基かずしては第一義は開示せられず、第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず」と云い、俗諦は第一義乃至涅槃への入口であると説くのである。中論では四諦品において二諦の語が現われ、特に空の俗諦の方面が説かれているが、この點は觀因緣品より觀顛倒品に至る間、特に觀成壞品第八偈及び觀因果品第十七偈において見る如く、空ならば成壞はあり得ず、因果の生滅もあり得ないとする空の眞諦的意義の説明と比較して極めて對照的である。これはかの毘婆沙師が賢聖の法なる第一義諦を尊重し、世俗諦は第一義諦より價值低き庸俗のものであるとすのに對し、龍樹が世俗の立場を生かさんとしたものと思われる。

佛教の教授原理としての二諦説（藤）

そこで空の眞諦的意義から轉じて空の俗諦的意義の解明をすることになり、ここにおいて特に二諦説法の形式を引用するに至つたのである。それは維摩經等に見られる世俗救濟、道俗一如の大乗佛教運動と同じ潮流であり、小乘佛教が出世間超俗の態度に流れ易いのを是正するためのものであり、龍樹自らは二諦を相即するとし、その何れの一方にも偏せざる中道の立場に立つのである。

次に成實論の論門品第十四に二諦は二の論門であり、世界門と第一義門、又は世俗門と賢聖門と云われる。由來成實論の所説は小乘佛教と貶せられ、吉藏も三論玄義において「成實は毘曇と共に各々空有を執して互に相排斥して道を障へ見を増して皆佛旨を失ふ」と迄云つてゐる。しかし成實論の作者割裂跋摩は提婆の四百觀論を引用し、又龍樹の中論、大智度論を研究しているのであるから、成實論を嘉祥の云う如く佛旨を失うものとして却けることはできない。否、成實論の二諦説等を見る時、それは阿毘曇毘婆沙師の方法論を繼承しつつも人法二空二諦中道の立場をとつてゐることを發見するものである。一切有無品第二十三に「佛法中に世諦を以ての故に一切有一切無と説く、第一義には非ず、所以は何かん。若し有と決定すれば即ち常邊に墮し、若し無と決定すれば即ち斷邊に墮す。この二邊を離るることを聖中道と名づく」と云い、身見品第三百三十には「若し第一義諦の故に無と説けば則ち智者勝たず。若し世諦の故に、有と説かば則ち凡夫も諍はず。又佛法は清淨の中道、非常非斷に名づく。第一義諦は無なるが故に常に非ず、世諦は有なるが故に斷に非ず」と述べてゐる。成實論は世諦有、第一義空の立場を取るもので、空となすのは第一義諦の上で言うことであり、俗諦を立てて有を許すのである。成實論も人法二空を認め一切空とは言うが、そ

の空は折空觀による空觀であり、中論の説く體空觀的空觀とは可成り趣を異にするとも云われる。併し又、成實論は毘婆沙師を却ける所もあり、説一切有部の我空法有説より進んでいる。成實論が世諦を以て方便とし、方便施設の因由を中道の立場においている如きは涅槃經の分別中道説、世諦方便説に通ずると共に、中論の離有無二邊中道説とも通ずる立場である。更に成實論には第一義空を説くが、これは大品般若經の第一義空觀、大智度論の諸法實相としての第一義空觀と共に、中論の第一義諦觀に通ずるものと思われる。又見一諦品第九十二に眞諦を以て泥洹を指すともしているが、これは般若經に第一義とは涅槃に名づけると云い、大智度論に、涅槃を第一義空とする趣旨を離れないものと云えよう。併し又成實論は「滅は第一義諦なるが故に有なり」と云い、「四諦を以て得道せず、一諦即ち滅を以て得道す」と云う如く、滅は成實論の説く所の窮極の理想である。世諦の故に有、第一義の故に空と説きつつ、滅を第一義有とするところに、中論や大智度論の影響をうけながら、毘曇の夾雜的衣裝を帯びている成實論の二諦觀の立場がみられる。

中論と密接な關係にある般若經においては具足品に「菩薩摩訶薩は二諦の中に住して衆生の爲に世諦と第一義諦とを説法す」と云い、二諦の分別、第一義の空を示している。眞實を求めずしては誤謬を認めることはできない。故に深く分別心の相を見る者は實に無分別智を獲得せる者である。かかる分別智は無分別智より出づるものであり、如實に不覺を認むるものこそ如實の覺者である。然も般若經の般若と方便とが龍樹の二諦説と關係があることは吉藏が三論玄義において指摘しているところである。即ち龍樹は大品を開いて二道と爲し先に般若道を明し後に方便道を明すのである。般

若と方便とは前後のないものであるが、般若を體とし方便を用となすから前に般若を明し後に方便を辨するのである。

大毘婆沙論、俱舍論に現われた道理世俗諦的傾向は唯識系統において發展し、護法の眞諦有俗諦空の徹底化となり、般若中論の空觀の立場における二諦説は中觀派において展開され、清辨の眞諦空俗諦有の強調となり、護法清辨空有の評を現出するが、後世二諦が言敎の通詮たることに着目し二諦の相即を説くシナ三論宗と梁朝二十三家、天台、淨影、慈恩等の説く性質の二諦説との對立等、かかる空有の對立が或意味において二諦分別の形を示すものであり、その對蹠的交流が中道の如實相である。空と云い有と云うも二諦中道の立場の表現に外ならない。しかも窮極的理想が何等かの形で表現されることを要するときそれが分別の形で表わされることは表現に本質的な特徴であり、中道、諸法實相の表現の方便としての二諦説においても見られる特質なのである。中道、諸法實相は自らを二諦によつて現わし示さねばならない。佛陀が證悟せるころ、龍樹が中論において説くところも中道であり、眞諦、俗諦は畢竟この中道開顯を目的とするものであるが、二諦相即の理を最もよく發明したのは嘉祥である。嘉祥が「二諦は中道を以て體となす」と云うのは、此の意味であり、二諦の何れをとつても中道を現わす故に、眞諦中道、世諦中道、二諦合明の中道というのである。眞諦は有にして無、俗諦は無にして有なる表現であり、表現せられんとするものは有言・無言を離れ、有無を止揚せる中道である。

1 宮本正尊博士、「中道思想及びその發達」六九六―七頁。

（本稿は文部省人文科學研究助成補助金による「印度教育思想史の研究」の一部である。）