

僧肇の二諦思想：吉蔵の視点からの考察

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 武蔵野大学人間科学研究所 公開日: 2017-04-10 キーワード: 作成者: 喩, 長海 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/434

僧肇の二諦思想

—吉蔵の視点からの考察

Seng-zhao's Thoughts on the Two Truths: From the View of Ji-zang

喻 長 海
YU, Changhai

はじめに

二諦思想は鳩摩羅什が翻訳した『中論』などの中観の四つの論書における核心的な思想である。この四つの論書はインド仏教の中観思想を創始した龍樹や提婆の著作である。これらの著作には二諦を論じた内容は多くはないが、二諦に対して十分に重要な理論的意義を与えている。すなわち、もし二諦によらなければ仏教の真理を理解することはできないし、仏教の涅槃勝境に到達することもできない¹。僧肇は鳩摩羅什の高弟として二諦を重視せざるをえなかった。彼の名著『不真空論』は二諦思想に対する彼の理解であるといえよう。後に、三論宗を実質的に創始した吉蔵は鳩摩羅什の翻訳した中観の四つの論書から『大智度論』を除いた三つの論書に対してそれぞれに注釈書を著わし、さらに専ら二諦について論じた『二諦義』を撰述した。その中で吉蔵は常に僧肇の説によって二諦思想を説明している。したがって、吉蔵を視点として、僧肇の二諦思想を考察することは、吉蔵の高度に発展した二諦論と比べることで、僧肇の二諦思想の展開をさらに精細に探究することができる。とりわけ僧肇の「六家七宗」の中の三家に対する批評、および吉蔵と後代の各家における僧肇に対する解釈は、見解が分かれ、論争に満ちている。吉蔵の視点を通して、この問題を分析し整理することによって、中国仏教がインド中観思想の二諦理論を理解した軌跡をある程度現わすことができるだろう。

—

吉蔵は二諦に言及する時に、常に僧肇の学説を引用する。例えば彼は『中観論疏』において次のように述べている。

肇公用此文作不真空論、譬如幻化人非無幻化人、幻化人非真人也。非無幻化人即俗諦、幻化人非真人謂真諦也。又非無幻化人顯非無義、非真人顯非有義。都是明俗諦幻六道宛然而常四絶、四絶宛然而六道不失也。²

まさに映画の中の人物、山河のようなものは、真実ではないが、その映像が存在することは否定できるものではない。したがって、幻から生じた人は幻であるとはいっても、決して完全に存在しないわけではない。このように幻から生じた有を俗諦とする。映画の中

の映像は真実の人物ではないので、幻によって生じた人は、決して真実の人ではない。このような幻から生じる真実でないもの、すなわち仮を真諦とする。幻から生じた人が完全に存在しないわけではないことは、「非無義」である。幻から生じた人が真実の人でないことは、「非有義」である。「非無義」は幻から生じた存在も一種の有であること、すなわち仮有であるが虚無ではないことを指している。「非有義」とは真実の存在ではないが、実在性を欠いた存在であることを示しており、無自性の意味である。無自性は空である。『中論』には「諸法に自性がないので、有相がない」³と説かれている。この「自性」とは諸法という存在が備える自在・絶待・不変という実体性を指している。僧肇の「非真人」の「真」と、『中論』の説く「自性」とは同じ意味である。「有相」がないとは、事物の存在に自性の有の性質がないことを指し、これにはまた「非有」の意義もある。俗諦は「非無義」が、「如幻」であれ、「仮有」であれ、完全に存在しないものではないことを説明している。真諦は「非有義」が、「如幻」という仮の存在であり、結局、実在性を備えないことを説明している。しかし、真・俗の二諦の間は互いに妨げられない。「非真」は「仮有」を排除することはないのである。これは言語を超越した空性が六道の存在を妨げないことである。仮有は実在性を備えた存在であるわけではないので、自性の有ではない。これは「如幻」という六道を輪廻する存在も言語を超越した空性を妨げないことである。この意義において、真俗の二諦は二つの異なる角度から同一の真理を明かしているといえる。すなわち無自性空である。この真実の道理を説明するために、吉蔵は次のように有と無の二つの立場から二種の正しくない見解を打ち破らなければならなかったのである。

借有以出無、借無以出有。借有以出無、住世諦破無見、借無以出有、住第一義破有見。故説二諦破二見也、説二諦令悟不二者。⁴

存在を拠り所にするので完全に虚無であるという観点の錯誤が提示される。「幻有」は真実の存在でないが、絶対に虚無的な非存在ではない。空性を拠り所にするので自性が空であるという見解の誤謬が提示される。「自性」はただ世間の人々の虚妄執着が生み出したものであり、実体的に存在しない。「世諦」は存在に対する肯定であり、「第一義諦」は自性の有に対する反駁である。したがって、たとえ仮の存在であっても存在であり、俗諦の立場からは真諦に対する誤った見解を排除し、真諦が空を論じることは「全無」であると考え、真諦の立場からは自性が有であるという見解を排除し、およそ有であればすべて実有であると考えるのである。「不二」とは以上の二種の錯誤である有の見解と無の見解に対して同時に反対することであり、この二種の誤った見解に対して同時に批判するという認識は、虚無と実有の二つの見解をともに排除する。つまり、不二に達することで、はじめて空性に対する正確な認識となるのである。僧肇自身も、因縁によって生じることを肯定するために、この二種の有と無の誤った見解を批判している。

肇曰、欲言其有、有不自生。欲言其無、縁会即形。会形非謂無、非自非謂有。且有故有無、無有何所無、有無故有有、無無何所有。然則自有則不有、自無則不無、此法王之正説也、以因縁故諸法生。

肇曰、有亦不由縁、無亦不由縁、以法非有無故、由因縁生。⁵

それを存在と称することができるのは、すなわち所謂「有」とは、この「有」が非自性の存在であるからである。諸法がすでに各種の因縁条件に基づいて生起する以上、現象界の存在は「無」であると言うことはできない。「有」と「無」の二つは互いに相待して存

在するのである。もしこの相待性を超え出るなら、「自有」と「自無」の二つはすべて存在しないものである。したがって有でもなく無でもないというのである。唯一成立することができるのは因縁によって生じる法だけである。ちょうど龍樹が「若果從縁生、是縁無自性。從無自性生、何得從縁生」⁶と述べて、自性と縁起とは両者が互いに対立する概念であり、自性はそのまま縁起ではなく、縁起はそのまま自性ではないとするようにである。したがって僧肇も、自性の有は因縁条件によって生じ、存在することができず、自性の無もまた同様であると説く。事物は事実上、自性として存在できないし、自性として存在できないこともないという。したがって、それらはすべて因縁条件に基づいて生じるものである。

二

僧肇の二諦に対する議論は、有に依拠して存在するものがいかに存在するのか、存在しないものがまたいかに存在しないのか、および両者の間の関係はどのようなものであるかという議論であるということが出来る。僧肇は『不真空論』において、前代の六家七宗の中の代表的な三家に対して批評を提示しており、上述した彼の三つに問題に対してさらに多くの考察を見ることが出来る。所謂「三家」とは「心無」⁷、「即色」⁸、「本無」である。心無説を代表する人物については各家の説が異なっている。唐の元康は支愍度であるとしたり⁷、また道恒であるとしたりしている⁸。吉蔵は温法師とする。陳の慧達⁹は竺法温であるとする。竺法温と温法師は実際には同一人物の竺法蘊¹⁰である。僧肇ははじめに「心無者、無心於万物、万物未嘗無。此得在於神靜、失在於物虚」¹¹と批評している。ちょうど前に述べたように、万物の存在の性質は本来、自性がないものである。もしただ認識上において、万物に関心を払わなければ、これは人の心情を平静にさせることができるだけであり、真実の空性とは無関係である。吉蔵は僧肇の批評を「經中説諸法空者、欲令心体虚妄不執、故言無耳。不空外物、即万物之境不空」とまとめている¹²。つまり、仏教の般若經典で一切諸法が空であると説かれる意味は、人に認識上で自性に執着させないこと、すなわち外界の物の存在は自性的な存在であると考えさせないことであり、このような「不執着」を「無」の意義と規定することは、真諦とみなされる。同時に万物の存在は自性がないものであるが、虚無的な存在ではないということは、「有」の意義であり、俗諦である。万物それ自体の空性を認識せず、認識において万物の存在を捨て去り空性それ自体と見なすことは、「心無者」の誤りである。したがって僧肇は、「心無者」の観点はただ人の心を安静にさせることができるだけであり、心中は外界の事物によって妨げられないが、しかし自性空の道理を正しく理解していないとするのである。これについては、吉蔵も心無者の問題として、「明心及万法皆衆縁生則無自性。若無自性則心境俱空、云何心空境不空耶」¹³と指摘している。吉蔵は心無者が一切諸法が性空であるため、心と境とを切り離すことができず、心は空であり境は空でないと誤って考えたとしており、ここにおいて吉蔵と僧肇の意見は一致をみている。竺法温によれば、内に心を動ぜず、外部の事物と関係がないと説くことは¹⁴、ただ心を平穩にするだけの思想であり、外界の物に執着しないことは、せいぜい僧肇が説く「心靜」に過ぎず、心の性空に対する認識に至っては、それに到達しているかどうか、なお問題があるとしている。僧肇が強調しようとしたことは、一方では空が

自性空であり、これを空として認識しないことであり、また一方では空は普遍的であって、人の認識それ自体だけでなく物質もすべて性空の規則の支配を受けるといふことである、と理解することができるだろう。

三

「即色者」について、陳の慧達¹⁵、唐の元康¹⁶、元の文才¹⁷の意見は大きく一致を見ている。彼らはみな即色者が指すのは、支道林であるとする。ただ吉蔵だけが支道林でなく、「関内の即色者」であるとしている。僧肇は即色者に対して、「即色者、明色不自色、故雖色而非色也。夫言色者、但当色即色、豈待色色而後為色哉」¹⁸と批評している。僧肇の批評に対する各家の理解は異なっており、その論点は次の二点にまとめられる。第一の観点は色の扱う「色」とは色の名称を指すというものであり、第二の観点はその他の物質を指すというものである。もし第一の観点であれば、僧肇は、即色者たちは物質とは必ず名称・言語に依拠することで、はじめて成立することができること、すなわち彼らは事物の存在が言語や概念に依存していることを知っているが、しかし彼らは事物それ自体が性空という存在の属性であることを知らない、と論じている可能性がある。もし第二の観点であれば、僧肇の批評は変化して、即色者はただ事物がその他の事物の条件に依拠することで、はじめて成立し存在することができ、その色に対応しないこと自体が因縁性であり、空性であることを理解できない、ということ論じることになる。しかし、以上のいずれの観点であっても、僧肇の即色者に対する批評は、「此直語色不自色、未領色之非色也」¹⁹と述べているように、二つの観点に対してすべて筋が通っており、理に適っている。彼は即色者はただ事物の依他性を認識するだけであり、たとえここでの「他」が名称を指したとしても、あるいは他の事物を指したとしても、僧肇は色が自性空であるという道理を理解できていない、と論じているのである。

吉蔵は、僧肇の「即色者」に対する批評の示すのは関内の即色者であり、支道林ではないと考え、反対に支道林の「即色義」が中観思想に合致した正しい見解であるとみなしている²⁰。吉蔵は僧肇が批評するのは関内の即色者であると論じて、「即色が空であることを明かすとは、ここには、色が無自性であるので、即色は空であるといい、即色は本来的な性空であると言わないことを明かす（明即色是空者、此明色無自性、故言即色是空、不言即色是本性空也）」²¹と述べている。たとえ関内の即色者であっても物質が本来的に空であるという道理を理解していないし、人間の自性への執着それ自体が空であることを理解していない。しかし、事物に対する存在それ自体が自性空であるとする理解は、やはり正しいものである²²。吉蔵は僧肇の説く「色不自色」とは物質に自性がないという意味であると理解している。吉蔵は即色者が空は自性空であるばかりでなく、この自性空が事物それ自体の属性であることを深く理解していないと指摘している。このように吉蔵の意見によれば、たとえ関内の「即色者」についてのものとしても、僧肇の批評は些か無理があるように見える。しかし、僧肇の文意から分析するなら、彼は即色者が自性空にまで認識がいたっていないと批判しているはずである。「色不自色」とは、即色者は、色は名称またはその色に対して依存しているため、名称またはその色を離れて、そのまま色になることができないと理解していることを言っている。しかし、彼らは「色之非色」という認

識に至っていない。つまり、事物が名称に依拠していようとしまいと、またその他の事物に依存していようとしまいと、色それ自体が無自性のものであることを理解していないのである。

たとえば元康は僧肇の説く「色不自色」は物質とその名称の問題ではなく、物質とその他の物質、あるいは単純物質と複合物質の間の問題であると考えている。元康は支道林の「即色義」とは色と色との因縁仮義であるとしている²³。彼は「此林法師但知言色非自色因縁而成、而不知色本是空、猶存仮有也」²⁴と述べ、以下をその根拠としている。

然林法師集別有妙觀章云、「夫色之性也、不自有色。色不自色、雖色而空」。今之所引正此引文也。夫言色者、但當色即色、豈待色色而後為色哉者。此猶是林法師語意也。²⁵

実は、たとえ上の引用に従ったとしても、やはり林法師が確実に指摘していることを断定することはできず、結局は他の物の「色」に相待するか、あるいは名称の「色」に相待するかである。また僧肇の批評の原文から分析しても、僧肇が即色者には「猶お仮有を存す」という説があるとする箇所を見出すことはできない。安澄（763 - 814）は吉蔵の見解を支持し、支道林の即色觀と僧肇の不真空の主張とが一致するものであると考えている²⁶。明の憨山徳清（1546 - 1623）の『肇論略注』は支道林の所説は色と仮名との関係であると考え、「謂青黃等色、不自為色、但因人名之為色。心若不計、則雖色而非色矣」²⁷と述べている。張春波も『肇論校釈』において、色と仮名との関係であると考えている²⁸。要するに、現存する資料から分析して、支道林の即色義の原本の考え方を正確に断定することは困難である。しかし、性空の理論を論理に深く考察すれば、色の依他性における「他」とは、ただその他の色だけ、すなわちただ物質だけを指すのではなく、性空の理論に基づいて物質の意識に対する因縁関係をも包括しなければならないのである。「色色」の「色」がもしその他の色を指すのなら、因縁性に精神的要素を欠き、不完全なものになってしまう。したがって、この「色」はただ名称と仮名に基づいて理解してこそ、はじめて理に合致するのである。さらに、僧肇が続いて「夫以物物于物、則所物而可物。以物物非物、故雖物而非物。是以物不即名而就実、名不即物而履真」²⁹と述べていることから推断すれば、いくつかの手がかりを見出すことができる。「物物」の中の第一の「物」は物の名称を指し、第二の「物」は事物に名を与えることを指し、「物物于物」の中の最後の「物」は実物を指す。これは物の名称を用いて物を名づけることは、物が存在すれば命名されることが可能となるという意味である。しかしながら、名称としての物は決して実物それ自体ではない。したがって物は名称によって実物になるのではないし、物の名称はまた永遠に物それ自体たりえないのである。僧肇の言う「物物非物」を林法師の言う「色色而後為色」に対応させ、前後の文の関係を合わせて考えれば、色と仮名との関係である可能性がかなり高い。

では、もしそうであるなら、僧肇の意味は、空性が色と仮名の相対性から説明できるといっても、少なくとも即色者は仮名の有から直接的に自性空を見出していないということであろう。仮名の有と性空の関係から見れば、仮名の有とは性空である。吉蔵はこの意味から支道林の即色義の理解が正しいものであるとしているのかもしれない。この問題において両者の違いはおよそ次の点にあるといえよう。僧肇は諸法の法仮・受仮・名仮の三仮

からいずれも欠くことなく、それによって「仮有」を説明している。したがって仮名の有は決して直接的に空性と対等であるはずがない。一方、吉蔵はわずかに仮名の有の角度から分析し、支道林が仮名有を認識し、自然に空性を理解していると考えているようである。

四

本無者について、唐の元康³⁰や元の文才³¹らはみな僧肇が指しているのは竺法汰であると理解しており、陳の慧達はそれを道安であり、また廬山の慧遠も含まれると考えている³²。呂澂は、道安はもともと六家に含まれないので、本無宗は竺法汰を指すはずであるとする³³。湯用彤も道安は本無宗に属するが、性空宗と見なすべきであると考えている。湯用彤は僧肇が本無宗を批判する場合には、ある特定の法師を指すのではなく、その宗全体を指していると考えている³⁴。吉蔵は本無者とは道安を指すのではなく、琛法師を指すと考えている。晴山俊英は、この琛法師は深法師が誤って伝わったものであるとする。深法師とは、竺道潜(286 - 374)³⁵であり、その字は法深である。吉蔵は道安の「本性空」は支道林の「即色空」と同じく正しい見解であると見なしている³⁶。

一者釈道安明本無義、「謂無在万化之前、空為衆形之始。夫人之所滞滞未有、若宅心本無則異想便息」。睿法師云、「格義迂而乖本、六家偏而未即」。師云、「安和上鑿荒途以開轍、標玄旨於性空。以炉冶之功驗之、唯性空之宗最得其實」。詳此意安公明本無者、一切諸法本性空寂、故云本無。此与方等經論什肇山門義無異也。次琛法師云、「本無者未有色法先有於無、故從無出有。即無在有先有在無後、故稱本無。此釈為肇公不真空論之所破」³⁷。

吉蔵が引用する道安の言葉は僧肇が批判する本無家の見解に非常に近い。無は事物の前にあり、空は世界の発端とされる。要するに空性が現象界の前にあることを示している。これは性空の学に背くものである。琛法師が説く本無者はいかなる物質も「無」の前に成立しないことを示しているので、世界は「無」の中から生じていることになる。これは「無」は現象界の前にあり、現象界は「無」の後にあることを説いている。したがって「本無」と称するのである。吉蔵が引用する道安の学説と琛法師の学説とはほとんど違いないが、両者は「無」が時間的に前にあると考え、宇宙生成論の意味を有している。これはまさに性空の説とは反対のものである。おそらく吉蔵も解釈の必要を感じたのであろう、僧叡の説を引用して、道安は関連する参考可能な経文が不足している状況下で性空を着想したので、完全ではないところがあると説明している。羅什学から道安の性空説を検証することは、性空の観点に最も接近することである。しかし、僧叡の原文には「性空之宗、以今驗之、最得其實。然炉冶之功微恨不尽、当是無法可尋、非尋之不得也」³⁸とあるように、吉蔵は引用の際に、原文に調整を施している。これは僧叡が自分の師匠である道安の性空説に、大きく影響を受けたとしても、その説にいくらか不十分などところがあると考えていたことを示しているが、吉蔵はそのことについては言及を避けている。

僧肇は第三家を批評し、「本無者、情尚於無、多触言以實無。故非有、有即無。非無、無亦無」³⁹と論じている。僧肇は「尋夫立文之本旨者、直以非有非真有、非無非真無耳」⁴⁰と述べているように、「無」の本来の意味は、決して真実の存在ではないこと、すなわち

その自性を持ち、実在する存在ではないことと考へ、同時に、無は真実の無ではなく、完全で、絶対的な無存在でないとしている。絶対といっても、本無者が説くようなものではなく、存在するものも無であり、存在しないものも無であって、「無」を有為法と無為法の根本とする。したがって僧肇は「何必非有無此有、非無無彼無。此直好無之談、豈謂順通事實、即物之情哉」⁴¹と本無論者を批評するのである。有を否定し、無を否定して、「無」をよしとするのは、完全に事実を顧みていない。吉蔵はこれに対して次のように評論している。

故肇公云、言其非有者、明其非是有、非謂是非有。言其非無者、明其非は無、非謂是非無。既結非有非無、亦結非遍不遍・非常不常・非記無記。此即遠離二辺不著中道。⁴²

吉蔵は「非有」の意味は真実の有ではなく、完全に存在しないことはないことであり、同様に「非無」の意味は真実の無ではなく、ただ存在しないことではないと理解している。吉蔵の理解は僧肇と一致しており、彼はさらに「非有非無」が遠・離の二辺の中道であるとしている。

僧肇と吉蔵の理解で多少異なっているのは以下の内容である。両者は「有」と「無」を二諦と見なすが、僧肇は有・無によって真諦を表現しようとし、「自非聖明特達、何能契神於有無之間哉」⁴³と述べる。もし特別に智慧に優れた人でなければ、どのように有と無の間を悟ることができるだろうか。つまり、有・無の二諦はすでに全ての真理を包括している。僧肇は「非有非無」を第一真諦とみなし、吉蔵のように二諦を超越した「中道」とみなさないのである。僧肇は「然則非有非無者、信真諦之談也」⁴⁴と述べているように、「非有非無」は僧肇においては直接的に真諦をいうとされる。もし有・無を初級の二諦とみなし、あるいは吉蔵の方法によって第一重の二諦とみなすなら、第二重の二諦は有・無を俗諦とし、非有非無を真諦とする。この二諦に対して重層的な二重説を用いることは、吉蔵以降の多重の二諦説との間に一定の類似性が見られる。

僧肇の中道に対する見解は、主に有・無の二諦が相互に離れず、相互に明らかにするという特徴の上に表現されているということが出来る。僧肇は『大品経』を引用して⁴⁵その意を次のように表明している。

此経直弁真諦以明非有、俗諦以明非無、豈以諦二而二於物哉。然則万物果有其所以不有、有其所以不無。有其所以不有、故雖有而非有。有其所以不無、故雖無而非無。雖無而非無、無者不絶虚。雖有而非有、有者非真有。若有不即真、無不夷跡、然則有無称異、其致一也。⁴⁶

僧肇において有と無とは、はじめに互いに不可分な一対の概念であり、名称は異なるが、一体のものである。たとえば僧肇の説く二諦は二つであるが、事物はこれによって二つに変化しないし、さらに有と無の名称は異なるが、本質的には最終的に一つに帰着する。事物には真実の有ではないという側面があり、全くの無ではないという一面がある。したがって真諦は真実の有ではないという道理を説明しているし、俗諦が説明するのは、全くの無ではないという事実である。これは無を真諦とし、有を俗諦とする説である。「有」とはその反対の面である、その自性が無であることを明らかにするための側面であり、同様に「無」とはその反対の側面である、その現象が有であるということを明らかにするための側面である。したがって、僧肇は空性のために、事物は存在するが実在性を欠き、同

時に実在性を欠くが、その存在も否認できないと説くのである。このように、実在しない「有」と、絶対的でない「無」の二者は二つであるが一つなのであり、等しくみなされなければならない。僧肇は「雖有而無、所謂非有。雖無而有、所謂非無。如此、則非無物也、物非真物」と述べ⁴⁷、有と無に対する認識は互いに離れることはできないという特性があることを繰り返し強調している。現象は有であるが無自性の存在であり、自性がないが現象の顕現があるので、虚無であることはなく、しかし真実でない存在であると説かれる。これこそまさに僧肇が「欲言其有、有非真生。欲言其無、事象既形。象形、不即無。非真、非実有。然則不真空義、顯於茲矣」⁴⁸と結論づけた不真空の意義に他ならないのである。

次に、有と無はいずれも縁を待って存在している。したがって僧肇は「そもそも有がもし真の有であるなら、有はそれ自体常に有であり、どうして縁を待って有となることがあるか。もしかの無が真の無であるなら、無はそれ自体常に無であり、どうして縁を待って無となることがあるか（夫有若真有、有自常有、豈待縁而後有哉。譬彼真無、無自常無、豈待縁而後無也）」と述べている⁴⁹。もし因縁に相待する有と無であれば、真の有、真の無ではない。真の有と真の無はすべて因縁条件に相待しないからである。有・無が因縁に対応するものである以上、したがって有・無の二諦はすべて俗諦であり、非有非無ではじめて「第一真諦」となる。有と無はすべて言説を依り所として表現され、第一真諦は言説の外、一般的な認識の外にある。このことを僧肇は次のように述べている。

是以物不即名而就実、名不即物而履真。然則真諦独静於名教之外、豈曰文言之能弁哉。然不能杜默、聊復厝言以擬之。⁵⁰

この説は吉蔵の説く多重の二諦の最後の二諦である言語を超越した真諦に類似している。

結語

僧肇は三家の誤った学説を批評したが、彼自身の見解はどうであったのか。

第一に彼は、一切諸法がもともと自性空であることは、人の認識によって思惟・分析をして達成するのではない、と主張し続けている。彼は『維摩経』⁵¹を引用して「したがって経に、『色の性が空であり、非色が敗滅して空になるのではない』といて、そもそも聖人は物についても、万物のそれ自体が虚であることに相即するので、どうして分割することを待つことで、通じることを求めようか（故経云、『色之性空、非色敗空。』以明夫聖人之於物也、即万物之自虚、豈待宰割以求通哉）」⁵²と述べている。「空」とは、人が分析することを拠り所としてはじめて実現できるべきものではなく、それは事物それ自体の性質であるだけである。彼は「それは万物のそれ自体虚であることに相即して、虚を仮りて物を虚とするのではない（以其即万物之自虚、不仮虚而虚物也）」⁵³と述べている。空性を用いて物を「空」にするのではなく、しかも「どうしてそれは万物のそれ自体が虚であることに相即することによって、物はその神明なることをさまたげることができないことがあるか（豈不以其即万物之自虚、故物不能累其神明者也）」⁵⁴。正しく物それ自体が空の属性を備えているので、認識の作用を通して「空」を成就する必要はない。つまり、万物の空性と人の認識とは無関係であり、しかもさらに踏み込んで言えば、人の認識それ自体もまた空である。つまり物質と意識とはすべて空なのである。

第二に、僧肇は「本無者」はまだ性空の真実の意味を理解していないと考えている。性空を説くことの本来の宗旨は、万物の非有がそれによって真実の有ではないことを説き、万物の非無がそれによって真実の無であることを説くことにある。これは非有が「有」が存在しないことを指していることを説き、非無が「無」が存在しないことを指しているわけではない。真実の有については、「有」はただ幻のような仮有であり、「無」もまた虚無ではなく、万物が依然としてそのまま存在している。彼の言う「不有不無」とは、神秘的な否定の境界ではなく、実質的には有・無の二種の誤りに対する認識、すなわち自性の有と絶対の無の否定に過ぎない。二つの誤った考えを放棄すれば、自然と正しい認識に達する。これが彼が「不有不無」を説いた意図である。後代の吉蔵の二諦の超越や、一切経論・言説を超越した中道とは多少違いがある。

最後に、僧肇は「万象は異なっても、それ自体は異ったものたりえず、それ自体が異ったものたりえないので、象は真実の象でないことがわかる（則万象雖殊而不能自異、不能自異、故知象非真象）」⁵⁵と強調した。万物はそれ自体が異ったものたりえないとは、物それ自体が他の物との区別を明らかに示すことができず、この区別はまさに人の認識が物に名称を与えることによって、その概念が与えられ、交流と思惟によって成立することである。しかし、僧肇の観点は単純にただ名だけによって性空を判断しているのではなく、僧肇は鳩摩羅什から継承した法仮・受仮・名仮の三仮全体を重視している⁵⁶。人に譬えれば、法仮とは肉体と精神がそれぞれすべて虚偽不実なものであることを意味している。受仮は肉体と精神が和合した人もまた虚偽不実であることである。名仮は姓名を代表とする個体がさらに虚偽不実であることである。言い換えれば、法仮はそれ自体との関係と因縁性であり、受仮は他の構造との関係と因縁性であり、名仮は物と名称・言語・認識との関係と因縁性である。インド中観学説では、龍樹でも、その後の中観学派でも、とくに後期の中観学説では、一切はただ名によって立てられ、名仮で三仮を収め、俗諦の唯一の内容とし、同時に、言語ではない性空の境界を真諦とすることを強調している。しかし、僧肇は仮有を論じる時に、三仮が互いに結合してはじめて現象の有を完全に説明することができることを主張し続けているのである。

- 1 『中論』巻4、第24品観四諦品「諸仏依二諦、為衆生説法。一以世俗諦、二第一義諦。若人不能知、分別於二諦、則於深佛法、不知真実義」(T30. 32c16-19) および同品「若不依俗諦、不得第一義、則不得涅槃」(T30. 33a2-3)を参照。また『中論』巻4、第24品観四諦品「諸仏依二諦、為衆生説法。一以世俗諦、二第一義諦。若人不能知、分別於二諦。則於深佛法、不知真実義」(T30. 32c16-19) および同品「若不依俗諦、不得第一義。不得第一義、則不得涅槃」(T30. 33a2-3)を参照。
- 2 『中観論疏』巻8,(T42. 123a20-25)。
- 3 『中論』巻1,(T30. 3b9)。
- 4 『二諦義』巻1,(T45. 82b21-23)。
- 5 『注維摩詰經』巻1,(T38. 332c27- 333a4)。
- 6 『中論』巻1,(T30. 3b25-26)。
- 7 『肇論疏』巻1「心無者、破晋朝支愨度心無義也」(T45. 171b22-23)
- 8 『肇論疏』巻1「高僧伝云、『沙門道恒頗有才力、常執心無義、大行荆土』」(T45. 171b29-c1)
- 9 『肇論疏』巻1「第一解心無者、竺法温法師心無論云、『夫有、有形者也。無、無像者也。有像不可言無、無形不可言有。而經釋色無者、但内正其心、不空外色。但内停其心令不想外色、即色想廢矣』」

- (X54.59 a24-b3) を参照。
- 10 湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史』(『湯用彤全集』第一卷), 河北人民出版社, 2000年, 200頁。
 - 11 『肇論』卷1, (T45.152 a15-16)。
 - 12 『中觀論疏』卷2, (T42.29a26-28)。
 - 13 『十二門論疏』卷1, (T42.183a20-21)。
 - 14 安澄『中論疏記』「但内止其心, 不空外色」(T65.94b12) を参照。
 - 15 『肇論疏』卷1「支道琳法師即色論云、『吾以為即色是空、非色滅空』。此斯言至矣、何者、夫色之性、色雖色而空。如知不自知、雖知恒寂也。彼明一切諸法無有自性、所以故空。不無空此不自之色、可以為有。只己色不自、所以空為真耳」(X54.59 b4-8) を参照。文意から見れば、彼は支道林の即色義は空性に対する正しい見解であると考えているようである。
 - 16 元康『肇論疏』卷1「即色者明色不自色下、第二破晋朝支道林即色遊玄義也」(T45.171c13-14)。
 - 17 『肇論新疏』卷1「東晋支道林作即色遊玄論、初句牒、次二句叙彼所計。彼謂青黃等相非色自能、人名為青黃等。心若不計青黃等皆空、以釈經中色即是空」(T45.209 a13-17) を参照。
 - 18 『肇論』卷1, (T45.152,a17-18)。
 - 19 『肇論』卷1, (T45.152 a18-19)。
 - 20 『中觀論疏』卷2「一者関内即色義、明即色是空者、此明色無自性、故言即色是空。不言即色是本性空也、此義為肇公所呵。肇公云、此乃悟色而不自色、未領色非色也。次支道林著即色遊玄論、明即色是空」(T42.29a19-23) を参照。
 - 21 『中觀論疏』卷2, (T42.29a19-21)。
 - 22 『中觀論疏』卷2之因縁品、「一者計有空性名為性空、此從所執立名。二者破外人性實故名性空。三者此性執本自空名本性空。四者因縁本性自空名為性空」(T42.23b5-8) を参照。
 - 23 元康『肇論疏』卷1「此猶是林法師語意也、若当色自是色、可名有色。若待縁色成果色者、是則色非定色也。亦可云若待細色成麤色、是則色非定色也。此直悟色不自色未領色之非色者、正破也。有本作悟、有本作語、皆得也。此林法師但知言色非自色因縁而成、而不知色本是空、猶存仮有也」(T45.171c18-24) を参照。
 - 24 『肇論疏』卷1, (T45.171c23-24)。
 - 25 『肇論疏』卷1, (T45.171c15-18)。
 - 26 安澄、『中論疏記』「第八支道林著即色遊玄論云、夫色之性色不自色。不自(色)雖色而空。知不自知、雖知而寂。彼意明、色心法空名真、一切不無空色心是俗也。述義云、其制即色論云、吾以為即色是空、非色滅空、斯言矣。何者、夫色之性不自有色、色不自有、雖色而空。知不自知、雖知恒寂。然尋其意、同不真空。正以因縁之色從縁而有非自有故、即名為空。不待推尋破壞方空。既言夫色之性不自有色、色不自有雖色而空、然不偏言無自性辺。故知、即同於不真空也」(T65.94a22-b02) を参照。
 - 27 『肇論略注』卷2, (X54.338a1)。
 - 28 張春波, 『肇論校釈』, 北京, 中華書局, 2010, 40頁。
 - 29 『肇論』卷1, (T45.152a24-26)。
 - 30 『肇論疏』卷1「本無者下、第三破晋朝竺法汰本無義也」(T45.171c25) を参照。
 - 31 『肇論新疏』卷1「本無者情尚於無、多觸言以實(伏也)無。故非有有即無、非無無即無。亦東晋竺法汰作本無論」(T45.209b1-3) を参照。
 - 32 『肇論疏』卷1「第三解本無者、弥天釈道安法師本無論云、明本無者、稱如来興世以本無弘教。故方等深經皆云五陰本無。本無之論由来尚矣、須得彼義為是本無。明如来興世只以本無化物、若能苟解無本、即思異息矣。但不能悟諸法本來是無、所以名本無為真。未有為俗耳。廬山遠法師本無義云、『因縁之所有者、本無之所無。本無之所無者、謂之本無。本無与法性同実而異名也。性異於無者、察於性也。無異於性者、察於無也。察性者不知知無、除無者不知性知性、知性無性者其唯無除也』」(X54.59b8-13) を参照。
 - 33 呂澂, 『中国仏学源流略講』, 北京, 中華書局, 1979年, 53頁。
 - 34 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝仏教史』(『湯用彤全集』第一卷), 河北人民出版社, 2000年, 183頁。
 - 35 「六家七宗研究序説」、『駒沢大学仏教学部論集』22、1991-10、349頁。
 - 36 『中觀論疏』卷2, 因縁品「支道林著『即色遊玄論』、明即色是空、故言即色遊玄論。此猶是不壞仮名、而說実相、与安師本性空故無異也」(T42.29a22-25) を参照。

- 37 『中觀論疏』卷2 ,(T42. 29a4-14)。
- 38 『出三藏記集』卷8 ,(T55. 59a-5)。
- 39 『肇論』卷1 ,(45. 152a19-21)。
- 40 『肇論』卷1 ,(T45. 152a21-22)。
- 41 『肇論』卷1 ,(T45. 152a22-24)。
- 42 『中觀論疏』卷5 ,(T42. 72b13-17)。
- 43 『肇論』卷1 ,(T45. 152a3-4)。
- 44 『肇論』卷1 ,(T45. 152b28)。
- 45 元康『肇論疏』卷1、「故經雲真諦、俗諦謂有異耶下。此是大品經第二十二卷道樹品中間答也。此經直并下、釈前經中間答意也。真諦明非有下、拋真則非有、拋俗則非無也。豈以二下、不以諦名有二、則謂法体有二也」(T45. 172c27- 173a3) を参照。
- 46 『肇論』卷1 ,(T45. 152b16-22)。
- 47 『肇論』卷1 ,(T45. 152, b5-6)。
- 48 『肇論』卷1 ,(T45. 152c16-18)。
- 49 『肇論』卷1 ,(T45. 152c2-3)。
- 50 『肇論』卷1 ,(T45. 152a25-28)。
- 51 元康『肇論疏』卷1「今引維摩經也、經云、『色即是空、非色滅空。謂色性即是空、非謂滅色然後始空也』」(T45. 172c1-3) を参照。
- 52 『肇論』卷1 ,(T45. 152b7-9)。
- 53 『肇論』卷1 ,(T45. 153 a2-3)。
- 54 『肇論』卷1 ,(T45. 152a5-7)。
- 55 『肇論』卷1 ,(T45. 152a10-11)。
- 56 呂澂『中国仏学源流略講』,北京,中華書局,1979年,91-92頁。