

東洋學報 第參拾卷第四號

昭和拾八年拾壹月

論說

慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説に及ぶ

板野長八

序言

第一 慧遠僧肇の神明觀

一 慧遠の神明觀

二 僧肇の神明觀

三 兩者の相違

第二 兩者の占める位置

一 慧遠僧肇の神明觀と當時の般若説

二 慧遠僧肇の神明觀と道生の新説

結語

慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説に及ぶ

序 言

或る實體の存在を認め、萬物は此れより分化生成し、且つ此れによつて律せられるものと考へる見解、即ち所謂生成論乃至は生成論を伴ふ本體論は傳統的な世界觀として支那人の思维的根柢に牢固たるものを有つてゐる。従つて、支那人の傳統的宇宙觀、人生觀の組織化されたものの中、其の代表的なものと考へられる易の思想や道家の見解等、皆然らざるはなしと申しても過言ではない。然るに、佛教々理、特に大乘佛教の教理は實體觀念の徹底的な否定の上に展開してゐる。而して、此の實體觀念の否定を其の特色とするものが般若思想であることは贅言を要しない。

然らば、支那人が大乘佛教を受容したこと、更に、支那に大乘佛教的な世界觀が成立したことは支那思想史上の一大飛躍であらねばならぬ。従つて、かゝる事件が如何なる過程を経、如何なる様相を以て行はれたかを検討することは支那思想史の研究にとつて重大なる課題たるを失はない。而して、從來、六朝時代に流行した老莊思想が佛教、特に般若思想受容の前提條件となつたと考へられ、又、老莊より般若への推移は般若諸宗の消長、及び吉藏の道家思想批判等を中心として研究されてゐる。但し、其處には未解決の側面が依然として存在し、問題の本質の解明は未だしの感が深い。而して、其の理由の主なるものとしては、從來の研究に於て老莊思想が充分に把握されてゐない憾みのあること、及び取扱はれた般若説が多く抽象論に屬する爲め、其の解釋が客觀性を缺くこと等が考へられる。

仍つて、私は神明なる比較的具體的な問題にして、且つ、其れに關する議論も相當纏つたものゝあるも

のを中心として、其れが如何に理解されたかを批判し、且つ、其の理解が老莊思想を始め支那傳統思想と如何なる關係にあつたかを考へ、以て般若思想の把握並に支那に於ける般若觀の成立の實相を窺ひ度いと思ふ。而して、慧遠・僧肇と道生とを擇んだ所以のものは、彼等が同じく老莊的見解より般若思想への過渡期に屬し、且つ當時の佛敎界に於ける夫々の分野の代表者であつたばかりでなく、直接間接に意見の交換を行ひ得た人々であつて、而も彼等の神明觀、從つて般若觀が相對立し、且つ老莊と般若との關係をも具體的に指示してゐるからである。

尙ほ、私は最近慧遠の神不滅論について小篇を發表したが、其の際、慧遠の神は佛乃至法身を意味することを主張した。此の見解は、神を以て直ちに靈魂なりとする從來の通説とはもとより、此れを輪廻轉生の主體なりとする津田博士の見解とも異なるものである。其後、津田博士から種々御教示に與つたが、私の考は未だ博士の承認を得るに至つてゐない。其れと同時に、私も未だ前説を訂正する段階に達してゐないので、本稿に於ても前稿と同様の見地に立つて論を進めた。我々後學の非禮をも咎めることなく快く御指導を賜つた博士の學識の深さと人徳の高さに自ら襟を正さざるを得ない。

註

1 板野「慧遠の神不滅論」(東方學報、東京、一四〇三)

第一 慧遠僧肇の神明觀

一 慧遠の神明觀

慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説に及ぶ

慧遠の意味する神が佛であつたこと、其の唯一絶對にして恒常不變なること、其の世界が凡ゆる對立を絶した涅槃の世界であること、及び、其れは現象界にあつては、凡ゆるものゝ性を規定し天地の化の本となること、凡ゆる對立の根本たる自己感情等の情を有し、無明や貪愛に蔽はれて應報の鐵鎖に絆られる我となること、而も、此の化の世界、即ち、自然の世界を我の影響と觀じ、眞知によつて照破して凡ゆる對立を絶し、以て神本來の姿に復歸し、泥洹に入り得るものなること等は嘗つて指摘した所である。⁽¹⁾尙ほ、順序上茲に其の要點を抄録すれば左の如くである。

慧遠の沙門不敬王者論弘明集五、沙門不拜俗事二 形盡神不滅五に

夫神者何邪、精極而爲靈者也、精極則非卦象之所圖、故聖人以妙物而爲言略中 神也者圓應無主、妙盡無名、感物而動、假數而行、感物而非物、故物化而不滅、假數而非數、故數盡而不窮、有情則可以物感、有識則可以數求、數有精麤、故其性各異、智有明闇、故其照不同、推此而論、則知化以情感、神以化傳、情爲化之母、神爲情之根、情有會物之道、神有冥移之功、

とあつて、神が凡ゆる對立や限界を絶したものであること、及び、神には情や識があつて此等が數や物に作用することによつて化の世界、即ち現象界が展開することを論じてゐる。次に、明報應論弘明集五には

請尋來問之要、而驗之於實、難旨全許、地水火風結而成身、以爲神宅、此即宅有主矣、問主之居宅有情邪、無情邪略中 若果有情、四大之結、是主之所感也、若以感由於主故、處必以情、則神之安宅、不得無痛痒之知、神既有知、宅又受痛痒以接物、固不得同天地間水火風明矣、因茲以談、夫形神雖殊、相與而化、内外誠異、渾爲一體、自非達觀孰得其際邪、苟未之得則愈久愈迷耳、凡稟形受命、莫不盡然也、受

之既然、各以私戀爲滯、滯根不拔、則生理彌固、受源不除、則保之亦深、設一理逆情、使方寸迷亂、而況舉體都亡乎、是故同逆相乘、共生縫隙、禍心未冥、則構怨不息、縱復悅畢受惱、情無遺憾、形聲既著、則影響自彰、理無先期、數合使然也、雖欲逃之、其可得乎、此則因情致報、乘感此應、但立言之旨本異、故其會不同矣、

とあつて、一般現象界、特に人は此の神と四大との結合によつて成立し、而も此等は渾然一體を爲して情や知を有すること、及び、かゝる有形の世界、對立の世界に於ては私戀即ち自己感情があつて、此れが除かれな限り影響や應報の絆を脱することが出来ないことを説いてゐる。又、他の一節には

嘗試言之、夫因緣之所感、變化之所生、豈不由其道哉、無明爲惑網之淵、貪愛爲衆累之府、二理俱遊、冥爲神用、吉凶悔吝、惟此之動、無明掩其照、故情想凝滯於外物、貪愛流其性、故四大結而成形、形結則彼我有封、情滯則善惡有主、有封於彼我、則私其身而身不忘、有主於善惡、則戀其生而生不絕、於是甘寢大夢、昏於同迷、抱疑長夜、所存惟著、是故失得相推、禍福相襲、惡積而天殃自至、罪成則地獄斯罰、此乃必然之數、無所容疑矣、何者會之有本、則理自冥對、兆之雖微、勢極則發、是故心以善惡爲形聲、報以罪福爲影響、本以情感而應自來、豈有幽司由御失其道也、然則罪福之應、惟其所感、感之而然、故謂之自然、自然者、即我之影響耳、於夫主宰復何功哉、

とあつて、前の場合と同様、神と四大との結合による人が自己感情に蔽はれて、必然的に應報の下にあることを説いてゐる。但し、神と四大との結合は感による譯であるが、其處に無明と貪愛とを導入したこと、及び、かゝる應報の絆を脱し得ないのは無明と貪愛とに蔽はれ、四大と結合して個別化した神、即ち我である

こと、従つて應報の世界、即ち自然は我の影響であつて主宰としての神其物には何の關係もないことを明言した點が注目される。

次に沙門不敬王者論、求宗不順化三には

凡在有方、同稟生於大化、雖羣品萬殊、精麤異貫、統極而言、唯有靈與無靈耳、有靈則有情於化、無靈則無情於化、無情於化、化畢而生盡、生不由情、故形朽而化滅、有情於化、感物而動、動必以情、故生不絕、其生不絕、則其化彌廣而形彌積、情彌滯而累彌深、其爲患也、焉可勝言哉、

とあつて、有方にあるもの、即ち對立界、現象界にあるものの中、特に有靈のものは化に對して情を有すること、及び、化に對する情の絶えざると同様に有限的な生の絶えずして患累の多きことを述べてゐる。此れも應報の絆を脱し得ない現實界の存在の有様を説くものであるが、更に續いて

是故經稱泥洹不變、以化盡爲宅、三界流動、以罪苦爲場、化盡則因緣永息、流動則受苦無窮、何以明其然、夫生以形爲桎梏、而生由化有、化以情感、則神滯其本、而智昏其照、介然有封、則所存唯己、所涉唯動、於是靈轡失御、生塗日開、方隨貪愛於長流、豈一受而已哉、是故反本求宗者、不以生累其神、超落塵封者、不以情累其生、不以情累其生、則生可滅、不以生累其神、則神可冥、冥神絕境、故謂之泥洹

と述べて、三界、即ち現象界が流動と苦惱との世界であるのに對し、泥洹の世界は化の盡きたる不變の世界であること、三界の苦惱は神がその情によつて化に感じ、爲めに神が其の本に滯り、神の照が昏くなる爲めに對立感情や有限的な生や貪愛を生ずるからであること、及び、情を以て生を累さず、生を以て神を累さないことによつて塵封を超落し本に反り、かくして生を滅し、神を冥することによつて泥洹に達する所以を論

じてゐる。而して、明報應論には又

試殺所懷、推夫四大之性、以明受形之本、則假於異物、託爲同體、生若遺塵、起滅一化、此則慧觀之所入、智忍之所遊也、於是乘去來之自運、雖聚散而非我、寓群形於大夢、實處有而同無、豈復有封於所受、有係於所戀哉、若斯理自得於心、而外物未悟、則悲獨善之無功、感先覺而與懷、於是思弘道以明訓、故仁恕之德存焉、若彼我同得、心無兩對、遊刃則泯一玄觀、交兵則莫逆相遇、傷之豈惟無害於神、固亦無生可殺、此則文殊案劍、迹逆而道順、則復終日揮戈措刀無地矣、若然者方將託鼓舞以盡神、運干鍼而成化、雖功被猶無賞、何罪罰之有邪、

と論じて、慧知によつて無明を照破し、對立感情を無くし、以て生を遺塵の如く觀じ、起滅を一つにするならば受形の本たる神は受けるに限界なく、戀ふ所に係ることがないと云つて、神が其の本來の姿を發揮し、以て泥洹の境地に入れるを示し、且つ其れに關聯して、かゝる境地にある菩薩の態度に論及してゐるのである。

註

1 板野「慧遠の神不滅論」東方學報、東京、一四ノ三

二 僧肇の神明觀

僧肇も神又は神明を以て佛を意味せしめてゐる。而して、同じ文字を以て場合によつては、或は神道、即ち佛道の意味に、或は神妙、神變の如き神即ち佛の形容に用ゆる外、聖人たる佛の心、佛の本質又は佛智等をも表明してゐる。即ち、不真空論肇に

故經云、甚奇世尊、不動真際、爲諸法立處、非離真而立處、立處卽真也、然則道遠乎哉、觸事而眞、聖遠乎哉、體之則神、

とある所の神は道の體得者たる聖人、卽ち世尊乃至佛に他ならない。次に涅槃無名論^同、開宗第一に、論の作者僧肇を代辯する無名の言葉として

然則有無絶於内、稱謂淪於外、視聽之所不暨、四空之所昏昧、恬焉而夷、怕焉而泰、九流於是乎交歸、衆聖於是乎冥會、斯乃希夷之境、太玄之郷、而欲以有無題牘、標其方域、而語其神道者、不亦違哉、とあり、同、超境第五に無名の言葉として

然則有無雖殊、俱未免於有也、此乃言象之所以形、是非之所以生、豈足以統於幽極而擬乎神道者乎。

とある所の神道は佛道を意味するものである。尙ほ同、位體第三の無名の言葉に

經曰、菩提之道、不可圖度、高而無上、奮而不及、淵而無下、深不可測、大包天地、細入無間、故謂之道、然則涅槃之道、不可以有無得之、明矣、而惑者觀神變、因謂之有、見滅度、便謂之無、有無之境、妄想之域、豈足標牘玄道、而語聖心者哉、

とある所の神變は神卽ち佛の働きの形容である。

次に同じく神又は神明と稱して神の心、卽ち聖心乃至佛心を意味し、兼ねて心の主宰、卽ち佛の本質を意味し、又、神心の作用の一つとしての神智、卽ち佛智を意味する場合がある。例へば同、位體第三の無名の言葉として

經曰、法身無象、應物而形、般若無知、對緣而照、萬機頓起而不撓其神、千難殊對而不干其慮、動若行

雲、止猶谷神、豈有心於彼此、情繫於動靜者乎、

とある所の神は慮と對し、且つ夫々前の法身と般若に關聯し、次の心と情に對應するものであるから、神は佛の心、慮は佛心の働きと云ふことになるであらう。又、僧肇は不真空論に於て心無義を批判して

何則心無者、無心於萬物、萬物未嘗無、此得在於神靜、失在於物虛、

と論じてゐる。此れは心無義の心を直ちに神としてゐるのであるから、神は心であることは明かである。而して、心無義の心は聖人、即ち般若の妙趣を體得した人の心であつて佛心に他ならないから、此の神も亦佛心と云ふことになる。又、涅槃無名論、妙存第七の無名の言葉に

何則夫至人虛心冥照、理無不統、懷六合於胸中、而靈鑒有餘、鏡萬有於方寸、而其神常虛、至能拔玄根於未始、即羣動以靜心、恬淡淵默、妙契自然、所以處有_{不有}、居無_{不無}、居無_{不無}、故不無_{於無}、處有_{不有}、故不有_{於有}、故能不_{出有無}、而不在_{有無者}也、

とある所の神は至人の方寸、即ち至人の心又は心の主宰と考へられる。尙ほ、答劉遺民書同上に

故聖心不有有、不有有、故有無有、有無有、故則無無、無無、故聖心不有不無、不有不無、其神乃虛。とある所の神も同様である。次に、不真空論に

是以至人通神心於無窮、窮所不能滯、極耳目於視聽、聲色所不能制者、豈不以其即萬物之自虛、故物不能累其神明者也、

とある。而して初の神心は耳目に對するものであるから精神及び心の意味であらう。従つて、神心は至人の心、即ち佛の心となる。而して、神は心に對してはその主宰と云ふことになるであらう。後の神明は神心、

即ち佛心、又は佛の本質其物と解することが出来る。又、般若無知論同上に

何者夫有所知、則有所不知、以聖心無知、故無所不知、不知之知、乃曰一切知、故經云、聖心無所知、無所不知、信矣、是以聖人虛其心、而實其照、終日知而未嘗知也、故能默耀韜光、虛心玄鑒、閉智塞聰、而獨覺冥冥者矣、然則智有窮幽之鑒、而無知焉、神有應會之用、而無慮焉、神無慮、故能獨王於世表、智無知、故能玄照於事外、智雖事外、未始無事、神雖世表、終日域中、所以俯仰順化、應接無窮、無幽不察、而無照功、斯則無知之所知、聖神之所會也、然其爲物也、實而不有、虛而不無、存而不可論者、其唯聖智乎、

とある所の神も聖人の心、即ち佛心乃至其の主宰と考へられる。而して、知は其の作用であり、智は知なる作用によつて獲得さるべき内容であつて、此處では般若の智、即ち佛智を意味する。

右の實例に徴するならば、神は心と考へられるが、其の作用は耳目の作用と區別される性質のものであり、又情、慮、知等を其の作用として統べるものと考へられる。従つて、神は心の主宰と考へられる譯である。而して、心の主宰としての神は佛の本質、又は佛其物を意味するもの自然である。故に、神又は神明は法身又は佛、聖人、並に佛心、聖心、さては佛心の諸作用等を意味してゐたと云ふことが出来る。

但し、上掲の事例に於ては其の用法が相當複雑であるにも拘らず、其等は凡て佛に歸屬せしめられるものであつた。然るに、不真空論に

夫至虛無生者、蓋是般若玄鑒之妙趣、有物之宗極者也、自非聖明特達、何能契神於有無之間哉、とあつて、神は必しも聖明特達の者に限られないことを示してゐる。即ち、神は佛にのみ限られるものでな

いことが知られる。又、般若無知論に

夫聖人功高二儀而不仁、明逾日月而彌昏、豈曰木石瞽其懷、其於無知而已哉、誠以異於人者神明故、不可以事相求之耳、

とあつて、聖人と一般の人との相異なる所以のものが神明であると云つてゐる。此れは人と聖人との相違は神明の如何に係ると云ふのであらう。従つて、僧肇は一般の人にも神乃至神明の存在を認めるものであつて、前の場合に神が聖明特達の人、即ち、聖人や佛にのみ限られないとしたのと相應するものである。もつとも「異於人者神明」と云ふ言葉は、魏の王弼の

聖人茂於人者神明也、同於人者五情也何劭王弼傳

と云ふ有名な言葉と、内容に於ても表現形式に於ても酷似してゐる。唯、表現に於て茂とある所が異となつてゐる點が異なる。茂は聖人と人とに於ける神明の量的な差別を示す極めて明瞭なる文字であるが、其れが異となれば茂の場合と同様に量的な差別を意味すると同時に、更に人には神明がなくして聖人へのみありとする場合もあり得る。然し、其れはあまりに窮屈なる解釋であり、旁々、僧肇は別の機會に神が聖人へのみ限られないとする意向を漏してゐるのであるから、此の場合の異は茂と略同様に解して差支ないと思ふ。

果して然りとすれば、僧肇は佛乃至佛の本質たる神乃至神明を一般人も具有せることを肯定するものである。此等の點に於て僧肇は殆ど全く慧遠と同様である。然るに、僧肇の荅劉遺民書の一節に

且夫心之有也、以其有有、有不自有、故聖心不有有、不有有、故有無有、有無有、故則無無、無無、故聖心不有不無、不有不無、其神乃虛、何者夫有也無也、心之影響也、言也象也、影響之所攀緣也、有無

既廢、則心無影響、影響既淪、則言象莫測、言象莫測、則道絕羣方、道絕羣方、故能窮靈極數、窮靈極數、乃曰、妙盡、妙盡之道本乎無寄、夫無寄在乎冥寂、冥寂故虛以通之、妙盡存乎極數、極數故數以應之、數以應之、故動與事會、虛以通之、故道超名外、道超名外、因謂之無、動與事會、因謂之有、因謂之有者、應夫真有、強謂之然耳、彼何然哉

とあるのは注目すべき見解である。何となれば、有も無も自有せず自無せざるものであつて、自性のないものである。即ち、心が有を有し無を有するが故に有であり無である。換言すれば、有も無も心の影響であり、更に、言や象は此の影響の攀縁する所のものである。故に、有を有せず無を有しない聖人の心には影響もなければ、其れは又言象によつて測ることも出来ない。即ち、道は羣方を絶し、従つて、聖心は虚である。然るに、僧肇は其の場合に神は虚なりと云つてゐる。即ち、心の虚なること、従つて聖心の状態を以て神は虚なりと云ふのであるから、虚なる神は聖心の眞面目、即ち本性でなければならぬ。而して、此の事は上に神の概念を検討した時にも考へ得られた所である。

如斯、聖心の眞面目、即ち本性としての神は虚なるものである。然るに、其の動的側面としての心は有を有とし、無を無とするものであるから、此の心には影響がある。即ち、心は對立界にある譯であつて、主觀客觀の對立や言象による認識作用も茲に展開する。此れが一般に考へられてゐる心であつて、上述の如く僧肇が凡聖に通ずるものとした所の神である。然るに僧肇によれば、かゝる對立界にある所の心及び此處に展開する諸現象や認識作用による價值判断は自有、自無せざるもの、即ち自性のないものであつて、不真空論に従へば假であり不眞である。

僧肇に依れば、世界の構造は凡そ右の如きものであつたと考へられ、而して、彼はかゝる見地に立つて、現象の對立性を不眞として聖人の唯一絶對なるを主張し（主として不眞空論）、對立知を否定して聖知の萬能なるを説いた（主として般若無知論）。又、變化を否定して佛道並に物の本性の恒常不變を論證し（主として物不遷論）、更に凡ゆる對立を絶した境地が眞の解脱の境地であり、涅槃の境地であつて、道の世界であり、佛の世界であると考へた（主として涅槃無名論）。而も、其れは虚なる聖心、即ち神其物の世界であつたのである。

要之、僧肇は佛の絶對性を理論づけた。即ち、佛の唯一なること、恒常不變なることを論證したのである。従つて、其れは佛一元論である。然るに、既述の如く神が佛であるとすれば、其れは聖心一元論、神一元論と云ふことも出来る。然らば、其處に於ては個物乃至一般衆生の存在は如何になるか。特に、神其物、即ち本性と衆生乃至個性的な神との關係は如何であらうか。

既に、存在としての有も無も心の影響であつて自性のないものであり、不眞なるものとされた。而して、物の本性に於て變化が否定されると共に現象の對立性が否定され、對立知が否定された。即ち、神其物に對して獨自性のあるもの、神に對して對立的なるものが凡て否定され、不眞とされた譯である。故に、其處に於ては神其物に對立するものとして、又は獨自性のあるものとしての個性的な神も衆生も其の存在を認められない譯である。即ち、獨自性ありと考へられた衆生や個性的な神は假であり、不眞であつて、此等に獨自性ありと考へることは惑であつた。僧肇は此の間の事情を説明して、

故道行云、心亦不有、亦不無、中觀云、物從因緣故不有、緣起故不無、尋理即其然矣、所以然者、夫有

若真有、有自常有、豈待緣而後有哉、譬彼真無、無自常無、豈待緣而後無也、若有不能自有、待緣而後有者、故知有非真有、有非真有、雖有不可謂之有矣、不無者、夫無則湛然不動、可謂之無、萬物若無、則不應起、起則非無、以明緣起故不無也、○中然則萬法果有其所以不有、不可得而有、有其所以不無、不可得而無、何則欲言其有、有非真生、欲言其無、事象既形、象形不即無、非真非實有、然則不真空義、

顯於茲矣、不眞
空論

と論じてゐる。但し、此れは云はゞ總括的な説明である。此れに對して、一般の存在と神即ち佛との關係を明示するものは次の説明である。

是以聖人乘真心而理順、則無滯而不通、審一氣以觀化、故所遇而順適、無滯而不通、故能混雜致淳、所遇而順適、故能觸物而一、如此則萬象雖殊而不能自異、不能自異、故知象非真象、象非真象故、則雖象而非象、然則物我同根、是非一氣、潛微幽隱、殆非羣情之所盡、同上

此處には聖人とあるが、其れは佛であり神であることは勿論である。

如斯、神に對して獨自性あるものと考へられるものは假であり不眞である。即ち、物は本來神と一體であり、物の本性は神と一致すべきである。所謂、物我同根、是非一氣は此の事を意味する。かくして物の意義が一廻轉する譯である。果して然らば、物の本性も亦恒常不變にして無對立でなければならぬ。此の事は物不遷論に明瞭である。即ち

夫生死交謝、寒暑迭遷、有物流動、人之常情、余則謂之不然、何者放光云、法無去來、無動轉者、尋夫不動之作、豈釋動以求靜、必求靜於諸動、必求靜於諸動、故雖動而常靜、不釋動以求靜、故雖靜而不離

動、然則動靜未始異、而惑者不同○中略近而不可知者、其唯物性乎
と冒頭し

試論之曰、道行云、諸法本無所從來、去亦無所至、中觀云、觀方知彼去、去者不至方、斯皆即動而求靜、以知物不遷明矣

と論じてゐる。

右の如く觀察するならば一般の存在乃至個別化された神は神其物に對して何等の獨自性なく、從つて、物の本性は神と一體であつて、其處には差別も對立もなく、其れは恒常不變なることが知られる。然るに、現實の世界は「有物流動、人之常情」物不遷論とある様に、對立と變化との世界であつて同一なるものはあり得ないと考へられてゐる。即ち、「然則物我同根、是非一氣、潛微幽隱、殆非羣情之所盡」不眞空論と云ふ様である。然るに、其れは「然則動靜未始異、而惑者不同」物不遷論とか「復何惑於去留、踟躕於動靜之間者哉」同上とある様に、結局衆生の惑の致す所である。而して、此の惑によつて衆生の識根や智力の差別を生ずる。即ち、涅槃無名論、辯差第九の無名の言葉に

夫以羣生萬端、識根不一、智鑒有淺深、德行有厚薄、所以俱之彼岸、而升降不同、彼岸豈異、異自我耳とあり、又同、明漸第十三に

無名曰、無爲無二、則已然矣、結是重惑、而可謂頓盡、亦所未喻○中略三乘衆生、俱濟緣起之津、同鑒四諦之的、絕僞即眞、同升無爲、然則所乘不一者、亦以智力不同故也

とあつて、其の間の事情を説明してゐる。

三 兩者の相違

僧肇によれば、現實の世間では惑の深く、且つ識根や智力の不同にして、對立と變化との中に彷徨せる衆生が、唯一絶對にして恒常不變なる佛、即ち神との關係に置かれてゐるのである。但し、對立や變化の世界、即ち現象界乃至有は心の影響であつて、自性なきもの、假なるもの、不真なるものであつた。而して、此の理を知らないのは衆生の惑の致す所であるから、眞知によつて照破し、以て有を有とせざることによつて心は影響、即ち對立界を脱し、凡ゆる存在は神と一體たるの本性を發揮し得る。かくして、絶對無差別の涅槃の境地に達することが出來ると云ふ。但し、惑は何如にして成立するか、又、惑を背負へる衆生の構成如何については殆ど全く説明を與へてゐない。又、涅槃に入り、神本來の姿を顯現する方法としては、心が有を有しないことによつて影響より解放さるべしと云ふ大綱が示され、又日損の方法や斬木の喩涅槃無名論によつて對立を漸次に無くして行くべきことを説くのみであつて、惑の實體、及び惑へる衆生の構成の説明のみならず、之が克服の方法に關しても甚だ物足りないものがある。況や、上述の如く「然則物我同根、是非一氣、潛微幽隱、殆非羣情之所盡」不真空論とか、「然則動靜未始異、而惑者不同」○中略、近而不可知者、其唯物性乎」物不遷論とか云つて、惑へる衆生を恰も縁なきものとして、之を放擲するが如き態度さへ觀られるのである。而も、佛教信徒である限り、佛によつて救濟され得るや否や、又、成佛は如何して可能なりやと云ふ問題は全く決定的なものではあるまいか。即ち、僧肇は神其物、佛の境地、實相等の説明、並に其の反面としての諸法皆空の理の説明に偏するものと云はざるを得ない。

此れに反して、慧遠は上述の如く神其物の唯一にして絶對不變なること、従つて其の常住不滅なるを論證

したのみならず、形の主となつた我としての神、即ち、個別化した神の成立すべき所以、及び、かゝる對立界にある限り、其れは應報の絆を絶つことの出来ないことを説明し、更に、對立我、個別神が對立を絶して神其物の姿に反り、以て涅槃に入ることの可能性と、其れが漸を逐ふて成るべき實際方法とについても論ずる所があつた。従つて、慧遠の議論は極めて現實に即したものであつて、佛による救濟や成佛を願ふ佛教徒の實踐的生活の指針として適切であり、又具體的であつた。

然るに、佛の本質、即ち、神の本質を唯一絶對にして因應無主と規定しながらも、其れが實體觀念を脱することが出来なかつた。即ち、神は四大又は陰陽の如きものとは異るとしても、而も、此等と結合することによつて形、即ち身體の主となり、以て我を構成するのであるから、存在としては四大や陰陽と同列のものとならざるを得ない。従つて、折角自然を我の影響と觀じながらも、神は我の根柢にあり、且つ、四大や陰陽と右の如き關係にある限り、其れは實體的、有限的たるを免れない。此の點、神の前には凡ゆる存在が自性を喪失して神に歸一すべき關係にあつた僧肇の見解と異なる。何となれば、僧肇も對立の世界を以て心の影響と觀するのであつて、之を我の影響と觀る慧遠と一見同様である。然し、僧肇に於ては心は神に對して何等の獨自性のないのに反し、慧遠に於ては、我は神と四大、陰陽との結合物であるから、其れは神に對して四大、陰陽と同様獨自性を有するからである。かゝる性格を有する神が因應無主たるが爲めには、他の存在に對して、所謂、心を靜かにし目を閉すより他に方法はないであらう。従つて、其れは後述するが如く僧肇が批判した所の心無義と相去ること遠からぬものである。⁽²⁾のみならず、其れが道家等の傳統的な思想を脱し得ないものであつたことは既に論じた所である。

尙ほ、此處に注目すべきことは、慧遠の弟子劉遺民が僧肇の般若無知論について僧肇との間に意見の交換を行つたが、其の際、劉遺民の提出した質問の中心點が右の如き慧遠の見解と略同様であつたと云ふことである。何となれば、此の應酬によつて慧遠と僧肇とが間接ながら意見の交換を行つたことになり、従つて、此の應酬によつて思想上に於ける慧遠と僧肇との關係が明かになるからである。

劉遺民の書問論によれば、僧肇の般若無知論は道生の手によつて將來されて廬山の教界に一石を投じたものゝ如く、劉遺民は慧遠を初め有志の者と共に此の論に検討を加へた。而も、意見の一致せざる所あるを以て態々僧肇に此の質問の書を發したのである。而して、彼の質問の要點は次の二つであつた。

但今談者所疑于高論之旨、欲求聖心之異、爲謂窮靈極數妙盡冥符邪、爲將心體自然靈怕獨感邪、若窮靈極數妙盡冥符、則寂照之名、故是定慧之體耳、若心體自然靈怕獨感、則羣數之應、固以幾乎息矣、夫心數既玄而孤運其照、神澆化表而慧明獨存、常有深證、可試爲辨之、疑者當以撫會應機、觀變之知、不可謂之不有矣、而論旨云、本無惑取之知、而未釋所以不取之理、謂宜先定聖心、所以應會之道、爲當唯照無相邪、爲當咸觀其變邪、若觀其變、則異乎無相、若唯照無相、則無會可撫、既無會可撫、而有撫會之功、意有未悟、幸復誨之、

又

論云、無當則物無不當、無是則物無不是、物無不是、故是而無是、物無不當、故當而無當、夫無當而物無不當、乃所以爲至當、無是而物無不是、乃所以爲真是、豈有真是而非是、至當而非當、而云當而無當、是而無是邪、若謂至當非常當、真是非常是、此蓋悟感之言本異耳、固論旨所以不明也、願復重喻以祛其

惑矣、

第一の質問の要旨は次の如く解せられる。聖心乃至聖人の神明の人に異る所以は窮靈極數、妙盡冥符にあるか、將又、心體自然、靈怕獨感にあるか。窮靈極數、妙盡冥符は定慧の體に名づけられた寂照の名であり、又、心體自然、靈怕獨感であるならば羣數との對應がなくなるであらう。何れにしても、聖心乃至神は化の外なる玄の世界にある所の無相のものであつて、其の照も慧も言説の外にある。然るに、聖心乃至神に應會の道ありとすれば、其れは唯無相を照す爲めか、或は其の變を咸觀んが爲めか。若し變を觀るならば其れは無相ではなく、若し無相を照すのみならば其の應會の理がなくなる。此の様にして聖心乃至神の應會の理がなくれば、其の撫會の功もなくなるではないか、と云ふにある。

此れに對して、僧肇は其の荅劉遺民書論に於て次の如く答へてゐる。即ち、

意謂妙盡冥符、不可以定慧爲名、靈怕獨感、不可稱羣數以息、兩言雖殊、妙用常一、迹我而乖、在聖不殊也、

と云ひ、更に、有無は心の影響なることを説き、ついで

有無既廢、則心無影響、影響既淪、則言象莫測、言象莫測、則道絕羣方、道絕羣方、故能窮靈極數、窮靈極數、乃曰妙盡、妙盡之道本乎無寄、夫無寄在乎冥寂、冥寂故虛以通之、妙盡在乎極數、極數故數以應之、數以應之、故動與事會、虛以通之、故道超名外、道超名外、因謂之無、動與事會、因謂之有、因謂之有者、應夫真有、強謂之然耳、彼何然哉、

と論じ、劉遺民の説を駁すると共に自己の般若觀並に神明論を展開してゐる。

僧肇によれば聖心、神明の無相なることは、心相の無を云ふのであつて本性の無を意味するのではない。而して、聖心、神明に對して獨自性あるものは假であり、不真であつて、眞實には存在すべからざるものである。従つて、羣數は聖心、神明に歸一して、兩者の關係は無相、無對立である。故に、聖心、神明の應會は無相のまゝ行はれ得るのであつて、聖心、神明の應會の理や撫會の功と無相とは矛盾しない。即ち、聖心、神明には心體があり、撫會の功があるが故に非無であり、心相なく無相なるが故に非有である。然るに、劉遺民の云ふが如く心體自然、靈怕獨感ならば羣數の對應が息むとか、無相ならば聖心、神明に撫會の功がなくなるとか云ふのは、聖心、神明の無相なることを以て、聖心、神明の機能の無なることと考へ、更に聖心、神明其物、即ち其の本性の無なることと考へんとするものである。故に、聖心、神明の實在を確信する限り、其れは聖心、神明を實體的なもの、即ち有相のものとなさざるを得ず、又、其れを無相と觀すること、即ち般若觀に立脚することは、他の存在に對して聖心、神明が働きかけないものとする事とならざるを得ない。而して、かゝる見解が上述の如き慧遠の見解と殆ど全く同様であること、及び、慧遠の見解と同様、僧肇の批判した心無義に通ずることは自から明かである。

次に、第二の質問に對しては

又云、無是乃所以爲眞是、無當乃所以爲至當、亦可如來言耳、若能無心於爲是、而是於無是、無心於爲當、而當於無當者、則終日是、不乖於無是、終日當、不乖於無當、但恐有是於無是、有當於無當、所以爲患耳、何者若眞是可是、至當可當、則名相以形、美惡是生、生生奔競、孰與止之、是以聖人空洞其懷、無識無知、然居動用之域、而止無爲之境、處有名之内、而宅絕言之鄉、寂寥虛曠、莫可以形名得、若斯

而已矣、乃曰、眞是可是、至當可當、未喻雅旨也、恐是當之生、物謂之然、彼自不然、何足以然耳、夫言迹之興、異途之所由生也、而言有所不言、迹有所不迹、是以善言言者、求言所不能言、善迹迹者、尋迹所不能迹、至理虛玄、擬心己差、況乃有言、恐所示轉遠、庶通心君子、有以相期於文外耳、

と答へてゐる。即ち、僧肇も無是が眞是たる所以であり、無當が至當なる所以であるとす。劉遺民の見解に全く同感であつたのである。何となれば、是なること當なることに執着しなければ、無是に於て是、無當に於て當であり、従つて、終日是にして而も無是に乖かず、終日當にして無當に乖かないからである。而して、僧肇が此の様に當にして無當に乖かず、是にして無是に乖かないと云ふ所以のものは、劉遺民の言の如く無是を是とし、無當を當とし、従つて眞是が是とすべきであり、至當が當とすべきであるとするならば、名相美惡が生起せざるを得ない。其の結果、至當、至是をして有相のものたらしめ、對立界に墮せしめる恐があるからである。されば、聖人は其の懷を空洞にして無識無知である。而して、其故に動用、有名の域にあつて無名、絶言の郷に處することが出来るのである。故に、宜しく言外に眞理を期すべきであると云ふ。要之、僧肇は實體觀念を徹底的に排すべきを主張するものである。而して、其れは正しく劉遺民の弱點を衝くものであると同時に、慧遠の神明觀の根柢を批判するものである。

如斯、僧肇は神其物の性格、並に諸法の不眞なることを論ずるには極めて特徴的であつた。然るに、衆生の實踐修養に具體的な指針を與へると云ふ側面に缺くる所があつた。此れに反し、慧遠は佛道を信じ、之が修養に身を投ずる人々にとつて具體的な説明と指針とを與へた。即ち、實踐の理論として極めて親切なものであつて、僧肇の理想的、純理的であるのと對稱をなしてゐる。但し、僧肇は神明、即ち佛の理解は般若の

正解に基くものであつたのに反し、慧遠は根本的な誤謬を犯した。慧遠と僧肇との間には此の様な相違が觀られるのである。

次に、慧遠の神明觀と僧肇の神明觀とを支那傳統思想を尺度として比較したならば如何であらうか。既述の如く、慧遠の神明觀は易や老莊、特に莊子の見解と極めて密接なものであつた。少くとも、其の根本に於て莊子の見解の外に出るものではなかつた。従つて、神明其物の理解、即ち佛、法身の解釋に於て莊子的である³と云ひ得る。而して、其の爲めに佛本來の性質と矛盾する見地にさへ立つに至つたのである。然し、慧遠は神、即ち理想に對する現實界を説明するに當つては易に依存する所が多かつた。即ち、現實界の成立を陰陽の化によつて説き、又、物の性は神の形に墮在するものであつて、其れは稟形受命として理解され、又、現實界に於ける存在間の相互關係、及び一般の存在と神との關係を易其他の感應の見解によつて説いた。而して、現實界、即ち三界に於ける因果應報の必然を説く佛教の應報論を、易の積善餘慶、積不善餘殃の教のより徹底したものととして理解した。但し、此の三界、即ち、所謂化の世界を脱して涅槃に入り、神本來の姿を發揮する工夫は道家的な無私無身にして無爲に歸する日損の方法であつた。即ち、慧遠は易、従つて儒、道其他一般に通ずる傳統の見解によつて思惟された現實より、道家的方法と工夫とによつて道家的な神の世界に入ること³を以て入涅槃と考へた譯である。其れは順化の民、方内の民たる在家、佛の假身たる帝王、聖人、及び其の教としての名教に對して、夫々不順化の民、方外の士たる出家、佛及び佛の教のより本質的なを主張する慧遠として當然のことであつた。而も、慧遠の意圖にも拘らず、道家的見解や方外の逸民的態度の範圍を脱し得なかつた。従つて、眞實の佛の境地は獲得出来なかつたのである。

此れに對して、僧肇は入涅槃の方法に於ては慧遠の考の外に出るものではなかつた。然るに、其の目標とする所の神、即ち佛は慧遠に於けるが如く實體觀念に基くものではなかつた。即ち、現實を假とし、凡ゆる存在は本來神に對して自性なくして神に歸一し、從つて、神は無相、無對立なりとする神一元の見地に進んだ。かくして、道家や逸民の見解、及び易の神の觀念を脱却し得たのである。即ち、慧遠は傳統思想を一步掘り下げたのであるが、僧肇は傳統思想より佛教思想へ一步前進した譯である。抑々、僧肇の神明觀は般若の正解に基くものであつて、大乘的と考へられる。而して、其の根柢にある徹底的な一元觀は後述するが如く、彼の佛道と王道との關係に對する態度、即ち兩者を齊しうする態度と平行するものであつた。彼の此の態度は、彼が現實界の支柱たる帝王の保護の下に之と妥協したと云ふ事實によつて證明されるのである。而して、かゝる態度は所謂兼濟的であり、大乘的である。然るに、此の王者は禮を以て國家統治の具となすものであり、且つ禮を以て現實の構成形式とする王道の支持者であつた。故に、かゝる王者に妥協することは、嚙て儒教に妥協することとなる。かゝる意味に於て僧肇は兼濟大乘的であると共に儒教的であるとも云ひ得る。

然るに、僧肇は神に達すべき現實界の構成を説くことが極めて粗であつた。而して、現實界を假と斷ずるに急であつて、衆生に成佛の可能性ありや否やの切實なる問題についても、たゞ機根の差違あること、漸を逐ふて涅槃に入るべきことを説くのみであつて極めて不親切であつた。更に甚しきは、惑深き衆生を恰も縁なきものとして取扱ふ態度さへ示してゐるのである。此の様な態度は獨絶の境地に逍遙して俗界を見下ろす道家の眞人や達人の態度と同様である。此れに反して、理論的には道家的、方外的見地を脱し得ず、且つ又、廬山に隱棲して獨善的な逸民等と生活を共にした慧遠に却つて利他的態度が觀られるのである。即ち、彼の

明報應論には、其の神が凡ゆる對立を絶して神其物の境地、即ち涅槃の域に達した人の状態を述べて、

若斯理自得於心、而外物未悟、則悲獨善之無功、感先覺而興懷、於是思弘道以明訓、故仁恕之德存焉、

若彼我同得、心無兩對、遊刃則泯一玄觀、交兵則莫逆相遇、傷之豈惟無害於神、固亦無生可殺、此則文殊案劍、迹逆而道順、則復終日揮戈、措刃無地矣、若然者、方將託鼓舞以盡神、運千鍼而成化、雖功被猶無賞、何罪罰之有邪、

と云つてゐる程である。かゝる側面から觀るならば、僧肇が道家的獨善的であつて、慧遠が儒教的兼濟的であつたとさへ云ふことが出来る。

右の如き事實は果して何を物語るであらうか。元來、慧遠にしても僧肇にしても教界の指導者として佛教の眞意を體得し、以て自利すると共に利他せんとする意欲に燃えてゐたものと考へられる。従つて、彼等が支那傳統思想の桎梏に甘んずるものでないことはもとよりである。慧遠が一面に於て兼濟大乘の態度を採り、僧肇がかゝる態度を採ると共に、大乘佛教の正解を得たこと等は、かゝる意欲の具體化したものと考へられる。然るに、彼等の大乘的な面が儒教と協調的であつたのは、禮によつて構成され、王道によつて指導されるべきものと思惟された現實の國家社會を否定し得なかつたが故に、兼濟大乘的たる爲めには之と協調妥協せざるを得なかつたからである。其れは、恰も方内を見下ろす方外の逸民が、出處同歸の見地から再び出仕するのと同様である。唯、彼等の主觀に於ては方内、即ち王道を佛道の下に抱攝し得たものと考へて、之を佛教的に意義づけたのに過ぎない。又、慧遠が彼の意圖にも拘らず、理論に於て易や道家の範圍を脱し得ず、且つ、佛教を方外的、獨善的なものとして設定せざるを得なかつたこと。及び、僧肇が兼濟大乘の立場と理

論とに達しながら、而も獨絶の真人の如き態度に出た理由は何であらうか。此の事は彼等の個人的な性格、教養等に依ることも少くないであらう。然し、其れは彼等が徹しようとした佛道を絶對視して、之を凡ゆるものに優越せるものとして設定せんとする彼等の意欲に負ふ所が少くなかつたと思はれる。而して、慧遠の場合右の如き現實の國家社會、即ち方内に對して妥協することなく佛敎の優越性、絶對性を主張した結果、方内とは別個の世界たる方外に佛道を設定せざるを得なかつたからである。又、僧肇の場合には現實的、客觀的には方内に妥協しながら、觀念的、主觀的には佛道の下に凡ゆるものを齊しうし、且つ、之を佛道の下に歸せしめ得たものと考へた爲めに、彼の態度が自ら獨絶的となつたものと思はれる。

此の様に觀察するならば、當時の敎界に於ける二大巨匠に觀られる所の不徹底や矛盾、さては相互間の相違對立は、飽迄で佛道に徹しようとする燃ゆる熱情と、傳統的な國家組織、社會組織及び思想體系等の客觀的諸條件との相剋摩擦を物語るものと考へられる。而して、其處に彼等の旺盛なる意欲と眞摯なる思索と體驗とを汲み取ることが出来るのであつて、硬直し勝ちな支那思想史に於て、稀に觀る變動期、過渡期を豫想せしめるものがある。

註

- 1 本稿第二ノ一、慧遠僧肇の神明觀と當時の般若說
- 2 板野「慧遠の神不滅論」東方學報、東京、一四ノ三
- 3 同上

第二 兩者の占める位置

一 慧遠僧肇の神明觀と當時の般若說

慧遠並に僧肇の神明觀が實は佛乃至法身の解釋であるとするとすれば、其れは直ちに實相の把握に關するものに他ならない。故に、彼等の神明觀は當時問題となつてゐた般若の解釋と不可分の關係にある。否、寧ろ其處に重要な位置を占めてゐたのである。何となれば、僧肇は彼の不真空論等に於て色の自性なく、不自色なること、從つて、其の假にして不眞なることを喝破し、以て、神即ち佛の恒常不變にして無相、無對立なることを論證した。而して、此の見地に立つて當時の般若說たる心無義、即色義及び本無義を批判したのである。而も、此の立脚地は不真空論の初めに次の如く示されてゐる。

夫至虛無生者、蓋是般若玄鑿之妙趣、有物之宗極者也、自非聖明特達、何能契神於有無之間哉、是以至人通神心於無窮、窮所不能滯、極耳目於視聽、聲色所不能制者、豈不以其即萬物之自虛故、物不能累其神明者也、是以聖人乘真心而理順、則無滯而不通、審一氣以觀化、故所遇而順適、無滯而不通、故能混雜致濇、所遇而順適、故能觸物而一、如此則萬象雖殊、而不能自異、不能自異、故知象非眞象、象非眞象、故則雖象而非象、然則物我同根、是非一氣、潛微幽隱、殆非羣情之所盡、

右は至人、即ち佛乃至佛の神明と萬物との關係に於て、萬物は自虛なるが故に、至人及び其の神明は凡ゆる場合、凡ゆる事物に通じ、而も制せられることも累されることもなく、又、此の様に凡ゆる場合、凡ゆる物に順通するが故に、萬物を一つにし、從つて、萬象は至人及び神明に對して自異する所がない。如斯、自

虚にして自異することなき萬象は象にして眞象に非ざるが故に、至人や神明に對する萬物の對立を初め、凡ゆる對立は拂拭されて、凡てが同根一氣の關係にある道理が知られると説くものである。即ち、佛乃至神明の絶對なることと、此れに對する萬物の自虚にして自異せざることを、從つて、萬物の自性なく、萬物の象（相）の不眞にして、萬物は本來、佛乃至神明に歸一すべきことを、表裏の關係に於て論じ、以て自己の立場を闡明したものである。

かくして、先づ心無義を次の如く批判した。

心無者、無心於萬物、萬物未嘗無、此得在於神靜、失在於物虚、

僧肇は萬物の象（相）の虚なるを論じ、以て、佛乃至神明の絶對的能動性を主張するものであるから、萬物の虚なるを説かずして、逆に、心神を萬物に働かせないことを主張する心無義に對して此の様な批判がなされるのは當然である。次に、即色義を批判して

即色者、明色不自色、故雖色而未色也、夫言色者、但當色即色、豈待色色而後爲色哉、此直語色不自色、未領色之非色也、

と云つてゐる。即色義は色の自色せざること、即ち、萬物の自性なきことを説く點に於て僧肇の見解と一致する。然し、僧肇は萬物の自性なきことを論ずると共に、萬物が本來、佛乃至神に歸一して非色なりと主張するのであるから、此の點に論及しない即色義をかく批判したのである。最後に本無義を批判して次の如く述べてゐる。

本無者、情尙於無、多觸言以資無、故非有、有即無、非無、無即無、尋夫立文之本旨者、直以非有、非

眞有、非無、非眞無耳、何必非有、無此有、非無、無彼無、此直好無之談、豈謂順通事實、卽物之情哉、此れは本無義の論者が實相、卽ち萬物の本性は非有非無なりとする教説に基き乍ら、萬物、卽ち有も無も凡て無なりと論ずることの誤りであることを指摘したものである。卽ち、僧肇によれば非有とは必しも此の有を無とし、非無とは必しも彼の無を無とする所以ではなく、非有とは萬物が眞有ならず、非無とは萬物が眞無ならざることを意味する。卽ち、萬物に自性なきことを意味するのであるから、非有非無を以て有も無も無と云ふ様に、萬物、卽ち色を無に歸するのは誤りである。此の批判も上掲の僧肇の見解から演繹され得るものであるが、尙ほ、不真空論の次の一節は更に此の間の事情を詳かにするものである。

試論之曰、摩訶衍論云、諸法亦非有相、亦非無相、中論云、諸法不有不無者、第一眞諦也、尋夫不有不無者、豈謂滌除萬物、杜塞視聽、寂寥虛豁、然後謂眞諦者乎、誠以卽物順通、故物莫之逆、卽僞卽眞、故性莫之易、性莫之易、故雖無而有、物莫之逆、故雖有而無、雖有而無、所謂非有、雖無而有、所謂非無、如此則非無物也、物非眞物、物非眞物、故於何而可物、故經云、色之性空、非色敗空、以明夫聖人之於物也、卽萬物之自虛、豈待宰割以求通哉、

然るに、僧肇も宗本義論に於て次の如く本無を提唱してゐる。

本無、實相、法性、性空、緣會、一義耳、何則一切諸法、緣會而生、緣會而生、則未生無有、緣離則滅、如其眞有、有則無滅、以此而推、故知雖今現有、有而性常自空、性常自空、故謂之性空、性空故、故曰法性、法性如是、故曰實相、實相自無、非推之使無、故名本無、

但し、此れは諸法、卽ち萬物は因緣所生のものであつて眞有ではない。卽ち、自性なきものである。自性

なきことは自虚なること、自空なることである。然るに、自空なることが諸法本来の面目たる法性であり實相である。而して、其れは自空、自虚なること、即ち自無なるが故に本無であると云ふのである。此れによつても明かなる如く、僧肇は本無と云つても諸法の本来の面目、即ち諸法の本性を否定するものではない。

即ち、本無義論者の如く有も無なり、無も無なりとするのではない。諸法本来の面目たる自空、自無たること、無相なることを諸法の實相として、本性として、即ち、佛乃至神明に歸一せるものとして之を肯定するものである。此處に諸法、萬物の意味の轉廻がある譯であるが、此の間の事情は上述の如く物不遷論に明かである。

僧肇は當時に於ける般若説を右の如く批判した。但し、彼は此等の説が何人のものであるかを明記してゐない。然るに、陳の慧達の肇論疏には心無義を竺法温の説、即色義を支道林の説とし、本無義を道安の説とすると共に慧達の説を之に附説してゐる。然し、其處に示された道安及び慧達の説は僧肇の掲げた本無義と少し異つてゐるが、慧達は此等に對して僧肇と略同様の見地から批判を行つてゐるのである。然るに、隋の吉藏の中觀論疏、因緣品第一、異門第六には心無義を温法師、即ち、慧達と同様竺法温のものとし、即色義には關内のもと支道林の即色遊玄論とがあり、又、本無義には道安のもとと探法師のものとがあることを述べてゐる。而して、道安の本無義と支道林の即色義とは僧肇の不真空、周顒の假名空と同様、用ふべきものとしてゐる。更に、唐の元康肇論疏等にも説があり、最近我國に於ても武内、宇井兩博士を初め、松本雅明氏等の研究が公にされてゐる。私は此等の諸説が何人のものであるかについて深入りしようとは思はない。唯、道安及び支道林の説を再吟味する必要があると思ふ。何となれば彼等の説は僧肇、慧達及び吉藏の三批評家に共通の對象となつてゐないのみならず、僧肇によつて直接問題とされてゐない様に考へられるからである。

道安の本無義について慧達は次の如く説明してゐる。

彌天釋道安法師本無論云、明本無者、稱如來興世、以本無弘教、故方等深經皆云五陰本無、本無之論由來尙矣、須得彼義爲是、本無明如來興世、只以本無化物、若能苟解無本、即思息矣、但不能悟諸法本來是無、所以名本無爲眞、末有爲俗耳。肇論疏

此れに依れば、道安は無と有とを眞俗本末の關係に於て觀、且つ、末の俗を去つて本の眞に就くべきだと考へたものゝ如くである。此れは、萬物は無なる道より分化生成し、且つ、此の無なる道に復して靜慮なるべきを説く道家の見解と同じである。而も、道安の説を用ふべきものとした吉藏自身も、其の論據として次の如きものを掲げてゐる。

一者、釋道安明本無義、謂無在萬化之前、空爲衆形之始、夫人之所滯、滯在末有、若詫心本無、則異想中觀論疏便息。

此れも慧達の引用したものと内容的には一致してゐる。のみならず、老子第四十章の

反者道之動、弱者道之用、天下之物生於有、有生於無、

と、其の表現に於ても類似してゐるのである。此の様に觀て來るならば、吉藏の主張にも拘らず、道安の見解は道家の見解と殆ど全く異ならないことが知られる。

次に、支道林の説であるが、慧達は僧肇の問題にした即色義を以て直ちに支道林のものとするのに反し、吉藏は其れは關内に唱へられたものとし、支道林の説は即色遊玄論であつて、道安の本性空の説と同様、般若の正解を得たものであるとしてゐる。此れについて種々の説がある譯であるが、慧達が支道林の説なりと

して掲げた即色論は、内容的には僧肇の掲げた即色義と大體等しい。従つて、吉藏が關内の即色義としたものとも等しくなる譯であるから、此れに關しては問題は無い。唯、問題は吉藏が

次支道林著即色遊玄論、明即色是空、故言即色遊玄論、此猶是不壞假名、而說實相、與安師本性空、故無異也中觀論疏

と論じてゐることである。嘉祥の掲げた即色遊玄論が、慧達の支道林のものとした即色論に一致するならば、慧達の解釋は大體妥當であり、且つ、僧肇の見解とも略一致して問題は自ら解消する。但し、兩者が異るとすれば、吉藏の見解にも一應の顧慮を要する。然し、此處に掲げた文章のみによつて、果して吉藏の如く斷ずることが出来るか否かは疑問である。仍て、支道林の他の論説を瞥見しなければならぬ。例へば、彼の大小品對比要抄序に

夫般若波羅密者、衆妙之淵府、群智之玄宗中略其爲經也、至無空豁、廓然無物者也、無物於物、故能齊於物、無智於智、故能運於智、是故夷三脫於重玄、齊萬物於空同、明諸佛之始、盡群靈之本無、登十住之妙階、趣無生之徑路、何者邪、賴其至無、故能爲用、

又

若存無以求寂、希智以忘心、智不足以盡無、寂不足以冥神、何則故有存於所存、有無於所無、存乎存者、非其存也、希乎無者、非其無也、何則徒知無之爲無、莫知所以無、知存之爲存、莫知所以存、希無以忘無、故非無之所無、寄存以忘存、故非存之所存、莫若無其所以無、忘其所以存、忘其所以存、則無存於所存、遺其所以無、則忘無於所無、忘無故妙存、妙存故盡無、盡無則忘玄、忘玄故無心、然後二迹無寄、

無有冥盡、是以諸佛因般若之無始、明萬物之自然、

と述べられてゐる。

後者は盡無、忘玄の絶對無心の境地に於ては、有無は冥盡して凡ゆる相が成立しない。此れが般若の無始なる所以であつて、諸佛は此れによつて萬物の自然、萬物のありのまゝ、萬物の實相を明かにすることを説くものである。即ち、此處では凡ゆる相が否定されると共に、佛の絶對無心なることが提示されてゐる。所謂、盡無と冥神とが提示されてゐる譯であるが、而も、冥神にして初めて盡無が可能であるとされた。故に、此の見解は心無義の如く冥神、無心を一方的に説くものではないが、重點は冥神、無心にあるものゝ如くである。前者は冥神、無心を至無、無物と表現し、盡無を爲用と表明してゐるのであつて、其の主旨は大差ない。然し、爲用の内容が萬物を空同に齊うし、凡ゆる智を運らし、凡ゆる事態に通ずるものであつて、佛乃至神の能統一性と萬物の非獨自性が明瞭となつてゐる。而して、更に

夫無也者、豈能無哉、無不能自無、理亦不能爲理、理不能爲理、則理非理矣、無不能自無、則無非無矣、是故妙階則非階、無生則非生、妙由乎不妙、無生由乎生、

とあるのは、萬物、諸法の相對的、依存的にして自性なきことを明示するものであつて、前に示された萬物の非獨自性を一層明かにするものである。而して、其れは僧肇の批判した即色義と全く一致する。かゝる事實より考へるならば、支道林は心無義乃至即色義の範圍を出ないものであると云ふべきである。従つて、僧肇の批判した即色義を直ちに支道林のものとして論じた慧達の見解は必しも誤りではない。此れに反して、吉藏の如く、單に即色遊玄なる言葉によつて支道林の説の内容を斷定し、以て般若の正解を得、従つて僧肇の

不真空義と同列のものとするのは行き過ぎであると思ふ。

以上、僧肇頃に存したと考へられる般若説の主なるものを検討したのであるが、其等は僧肇が批判した所の三説の範圍を殆ど出てゐなかつたことが知られる。而して、心無義が道家的であることは恐らく贅言を要しないであらう。次に、即色義は萬物の自性なきことを説く點、心無義より一步進んでゐるが、而も、萬物の自性なきを萬物の相對性、依存性によつて説くものである。かゝる見解は莊子齊物論等の見解とも通ずるものである。又、本無義は萬物の相のないことを説明せんが爲めに、凡ゆる存在を無として否定し、遂に本性をも見失ふものであつて、般若の誤解であると觀られる。但し、本無義には無なる本體より萬物が生成し且つ、之に復歸すると云ふ意味で、萬物を無に歸せしめる見解もあつた。而して、此の見解が道家的であることは申す迄もない。

果して然りとするならば、僧肇時代に於ける般若説は未だ道家的見解を脱してゐなかつたのである。其の事は格義の非なることを喝破した道安に於ても同様であつた。故に、當時の般若説の一言半句によつて、其處に般若の正解を求めようとする吉藏等の試や、又、かゝる見地から此等の般若説を評價せんとする諸先輩の努力には、必しも多くを期待することは出来ない。況や、既に論じた如く、其の實質に於て般若觀に他ならない所の慧遠の神明觀も道家や易の思想を出でないものであつた。而して、慧達も慧遠の本無論を道安の其れに附説して批判してゐるのである。疏論。かゝる事情を考へるならば、問題は恐らく解消するであらう私が敢て慧遠の神明觀を僧肇の其れと比較した所以のものは、實に此處にあつたのである。即ち、從來の研究は般若説として提出されたものゝみに捕はれた傾がある。然るに、般若説として提唱されたものは多くは抽

象論であり、而も、簡單なものである關係上、事體を把握するに不便である。従つて、此の様な資料によつて議論を進めることは、論者の主觀によつて真相が歪曲される危険がある。例へば、吉藏が道安等の説を是としたのは、道安が格義の非を悟つた大先覺者たることが僧叙等によつて稱讃されたことに引きづられたのではないかと思はれる。道安が格義の非なることを道破したのは有名なことであるが、其れは、直ちに佛教の道家的解釋よりの脱却、又は般若の正解と云ふことになるか否かは別問題である。而して、吉藏と略同様の見解を懷かれる諸先輩の中には、格義を以て佛教の道家的解釋なりと斷じて何等の疑をも懷かれない人もある様であるが、其の妥當でないことは嘗つて論じた所である。

何れにしても、僧肇は自己の般若說、並に神明觀を以て正解と信じて當時の諸説を批判し、以て不真空義を提出した。然し、彼の見解も亦道家、特に莊子の見解に依存しつゝ、更に其れより一步進めたものであつた。従つて、彼の時代に於ける一般の般若說が道家的見地を脱してゐなかつたとしても敢て怪しむに足らない。即ち、慧遠が

每尋、疇昔遊心世典、以爲當年之華苑也、及見老莊、便悟名教是應變之虛談耳、以今而觀、則知沈冥之

趣、豈得不以佛理爲先廣弘明集二七異
隱士劉道民書

と述懐し、又、僧肇について

乃歷觀經史、備盡墳籍、愛好玄微、每以莊老爲心要、嘗讀老子道德章、乃歎曰、美則美矣、然期栖神冥

累之方、猶未盡善、後見舊維摩經、歡喜頂受、披尋翫味、乃言始知所歸矣、因此出家高僧傳
六本傳

と傳へられてゐる様に、當時の佛教思想界は僧肇をも含めて、全體として道家的見地から般若の正解に達す

る過程にあつたのである。而して、慧遠等は其の意欲を完全に理論化し得なかつたのに反し、僧肇は此れを一身の成長の過程に於て成し遂げたのである。換言すれば、僧肇一個の思想的發展は當時の佛教界に於ける指導的部面の縮圖であつた。而して、此の僧肇の思想其物の縮圖を、更に、彼が不真空義を提唱して述べた次の一節に觀ることが出来る。

故放光云、諸法假號不眞、譬如幻化人非無幻化人、幻化人非眞人也、夫以名求物、物無當名之實、以物求名、名無得物之功、物無當名之實、非物也、名無得物之功、非名也、是以名不當實、實不當名、名實無當、萬物安在、故中觀云、物無彼此、而人以此爲此、以彼爲彼、彼亦以彼爲此、以此爲彼、此彼莫定乎一名、而惑者懷必然之志、然則彼此初非有、惑者初非無、既悟彼此之非有、有何物而可有哉、故知萬物非眞、假號久矣、是以成具立強名之文、園林託指馬之況、如此則深遠之言、於何而不在、是以聖人乘千化而不變、履萬惑而常通者、以其卽萬物之自虛、不假而虛物也、故經云、甚奇世尊、不動眞際、爲諸法立處、非離眞而立處、立處卽眞也、然則道遠乎哉、觸事而眞、聖遠乎哉、體之則神不眞空論

此處に諸法の非眞なることを立證するものとして引用された放光經の文に對する僧肇の説明は、刑名論の逆を行く莊子の不可知論に過ぎず、中觀よりの引用文は莊子齊物論の彼は方生の説と全く同一である。又、成具の強名の文は老莊に特徴的な見解であり、園林の指馬の況は莊子齊物論の指馬の喩と恐らく同様であらう。果して然りとすれば、諸法の非眞なること、自性なきことの説明は道家、特に莊子の見解によつてもむしろ不可能ではなかつたことが考へられる。従つて、僧肇が批判した所の當時の般若説が莊子の範圍を脱してゐなかつたのも故なきことではない。

然るに、道家の強名の文は、道其物が言説によつては表明出来ないと言ふ意味を表はすのである。従つて、逆の有名ものは道に歸一したものではないが、而も、其れは假とされることも不真とされることもないのである。即ち、無名なるべき道と有名のものとの間には真假の別、即ち、質的な相違があるのではなく、云はゞ本末、即ち、量的な相違があるのみである。且つ又、兩者は實體的なものであることを妨げない。此れが爲めに、僧肇の考へた如く、萬物が假であり、不真であり、自性のないことが、直ちに萬物の自虚、自空にして神や佛に歸一せること、即ち、萬物本來の姿たる本性であることが出来ない。即ち、其處には絶對否定は成立してゐないのである。されば、萬物は道に於て、神に於て、聖人に於て全面的に肯定され得ないのである。而して、其れと同時に、聖人や道に對して萬物に許されたる獨自性の故に、道家、特に莊子の道や聖人の、萬物に對する態度、關係が因、順、齊觀等の如き消極的、逃避的なものとなつたのである。

然るに、僧肇に於ては萬物が假とされ、自性なきものと斷ぜられた。即ち、有名、有相の萬物は其の名、其の相の故に不真とされ假とされた。即ち、有名、有相の萬物と無名、無相の道や聖人との相違は質的なものであつた。而して、神や聖人は實體的なものではあり得なかつた。従つて、其處には絶對否定が成立し得た。即ち、有名、有相の萬物は聖人や道に對しては假であり、不真であつて、其の獨自性を全く喪失した。而して、其れと同時に聖人や道に歸一し、無名、無相の本性を發揮して、道に於て、聖人に於て、全面的に肯定される。従つて、道や聖人の萬物に對する統御力は絶對的であると共に、萬物の意義の轉廻が行はれるのである。聖人が千化に乗じて而も不變であり、萬惑を履んで而も常通し、立處即真、觸事而真なる所以である。而して、萬物の本來道に歸一し、道に於てあること、即ち、萬物の本性に關する説明は上掲の宗本義

及び物不遷論に詳かである。

要之、道家の無の思想と般若の空の思想とを劃するものは否定と云ふ一線であつた。換言すれば、道家は有名有相の萬物の根柢に道を認め、神を認めるものであるが、般若では有名有相の萬物の彼岸に道や神を認めるのである。而して、其の爲めに、前者に於ては萬物は道や神に歸一すべきことが要請されるにも拘らず、而も、其れが完全には行はれ得ないで、萬物には一定の獨自性が残される。之に反して、後者に於ては萬物は完全に道や神に歸一して其の獨自性を喪失する。従つて、前者に於ては萬物は道に無限に接近しながらも、而も、道に歸一することが完成されない。即ち、萬物は道や神に等しくなることは可能であつても、同じくなることは不可能である。従つて、意義の轉廻が行はれないのである。此れに反し、後者に於ては萬物は道に歸一し、道に於て全面的に肯定され、意義の轉廻も完成する。かくして、萬物の根柢に道を認める前者が萬物と道との完全なる一致と萬物の意義の完全なる轉廻とを拒むのに反し、萬物の彼岸に道を認める後者が却つて萬物と道との完全なる一致と、萬物の意義の轉廻とを可能ならしめるものと云ふことが出来る。

翻つて、慧遠の般若說乃至神明觀と僧肇の般若說乃至神明觀とを比較するならば、前者が當時の佛敎界に於ける一般の傾向を代表するものであるのに對し、後者は當時の敎界にあつては革新的なものであつたことが知られる。即ち、前者が道家等の傳統思想の桎梏の下にあつたのに反し、後者は之を打破して佛、神乃至般若の正解の岸へ辿り着いたのである。而して、道家の傳統の下にあつた慧遠が道や神に絶對歸一しようとしながらも、道を萬物の外、現實の世界の外、即ち、方外に求め、且つ、其處に立脚して萬物、現實の世界、即ち、方内に挑戰した。かゝる見地は、彼の王者、方内に對する立場に依存するものではあるが、又、彼の

般若説、神明觀が上述の如く、道と萬物との完全なる一致と萬物の意義の轉廻とを拒む道家的見地を脱し得なかつたこと、不可分のものであつたことが考へられる。又、僧肇が傳統思想を脱却し、更に、正統思想や現實の國家社會の構成形式たる禮の外にあるべき方外思想に突き進みながら、王者によつて支配され、禮によつて構成されたる國家の保護の下にあつて、方外と方内とを妥協せしめたのは、少くとも彼の主觀に於ては、方内を絶對否定することによつて之を佛道に歸せしめ、佛教的に意義づけて、其の意義の轉廻を行つたからであると思はれる。

尙ほ、道家的な見解が傳統思想として支那人の思想生活に強固なる根柢を有すること、及び、慧遠と僧肇とによつて示された右の如き生活態度は、佛教徒の方内、國家、王者、禮に對する二つの態度を夫々代表するものであること等を考へるならば、僧肇以後の佛教界に於ても道家的要素や慧遠の見解が決して一朝一夕に清算されるものではないことが理解されるであらう。従つて、かゝる側面から考へても、老莊より佛教への展開を格義の打破と同一視したり、或は、此の推移を所謂般若の諸宗の中に求め、而して、支道林、道安、慧遠等によつて般若の正解が得られたとするが如き諸先輩の見解には賛意を表し難い。此れに反して、其の論旨に於て相容れない點があるにも拘らず、松本雅明氏が支道林等の般若説を道家的なものとされたことは、道安、慧遠等の説に論及されなかつたとは云へ、一大卓見であると思ふ。

何れにしても、僧肇以後、南北朝時代の佛教界に於ては、此の道家的要素、慧遠的な見解と般若的要素、僧肇的な見解との對立と、後者による前者の批判克服とが觀られるのである。而して、私は其の最も顯著なるものは、俗諦と眞諦との二諦が一つなりや二なりやの二諦問題に關する論争であると思ふ。何となれば、

世諦乃至俗諦と眞諦乃至第一義諦とが異體なりや一體なりやと云ふ此の論争は、眞諦と俗諦とを實體視するか否かに歸する。而して、慧遠及び僧肇の神明は實は佛であり、法身であつたとすれば、其れは第一義諦乃至眞諦に他ならぬ、故に、若し慧遠の如く神を實體視するならば眞諦を實體視し、其の必然の結果として俗諦をも實體視する譯である。従つて、慧遠の見解を推し進めるならば異體説に展開することを免れないであらう。然るに、僧肇は神乃至佛に對して獨自性ありと考へられるものを假とし、凡ゆる存在を自性なきものと斷じて神一元の見地に徹底することによつて、凡ゆる實體觀念を打破することが出來た。かくして、彼は眞諦と俗諦との關係を非一非二の關係乃至相即の關係に於て觀ることが出來るからである。

註

- 1 武内博士「支那思想史、第十五章」
宇井博士「支那佛教史、第一ノ三」
- 2 松本雅明氏「魏晉に於ける無の思想の性格」(史學雜誌、五一ノ二、三、四)
- 3 板野「僧肇の般若思想」(加藤博士還曆記念東洋史集説)
- 3 同上
- 4 松本氏、上掲の論文

二 慧遠僧肇の神明觀と道生の新説

今、二諦の論争に言及したのは慧遠及び僧肇の占めた位置を考へんが爲めであつて、茲に、本問題に深入りすることは私の本意ではない。のみならず、二諦の論争の線に沿ふて事態が展開せんとする頃、既に、慧遠及び僧肇の夫々の不徹底を克服し、以て、新たなる見地を開拓する人も現れてゐる。少くとも、かゝる關

係にある人として、善不受報、頓悟成佛及び悉有佛性等の新説を提唱した道生が考へられる。故に、慧遠僧肇の位置を考へる爲めには二諦の論争との關係を考へることが必要であるばかりでなく、更に、道生の新説と慧遠及び僧肇の見解との關係を考へることによつて、慧遠と僧肇との對立から如何なるものが生れ出づべきであるか、又、此の關係は如何に解決されるかを明かにする必要があると思ふ。但し、道生の新説の中、善不受報の内容は之を詳かにすることが出来ないで、之を問題にすることは事實上不可能である。又、頓悟成佛説及び悉有佛性論に關しては、嘗て論じたことがあるので、茲では此等と慧遠、僧肇の見解との關係を明かにし、兼ねて舊稿を補正し度いと思ふ。

嘗つて論じた如く、道生の新説の根據は道の唯一不二なることに徹するにあつた。即ち、其れは佛乃至法身、法性の絶對にして無相なりとの確信に基くものであつて、佛教徒の見解として當然のことである。然し、道生に於ては此の見解が徹底的に把握されたのみならず、更に、此の見地に基いて新たな説が樹立された所に意義がある。何となれば、法身常住、即ち佛の絶對性を確信しながらも、而も、其れを理論として體系づけるに當つて、慧遠は矛盾に陥入り、僧肇さへも不徹底を免れなかつたからである。而して、其れは般若觀の徹底によつて獲られたものと考へられる。然るに、道や佛の絶對性に徹するならば、凡ゆる有形有相の存在は無形無相の道や佛に歸一し、従つて、凡ゆる存在は本來佛に於て、道に於てありとの見地に到達すべきである。但し、凡ゆる存在が本來佛に於て、道に於てあるにしても、現實に於ては有形有相のものとして觀念されてあるのであるから、其れが無相絶對なる道に於てある爲めには、凡ゆる形や限界、凡ゆる差別や對立を絶して無相とならなければならぬ。即ち、有形有相の存在は否定されて、意義の完全なる轉廻

が行はれねばならぬ。而して、其れを具現するのが頓悟であると思はれる。又、凡ゆる存在が本來佛に於て、道に於てあることを裏面から観るならば、其れは法性の普遍遍滿を意味する。此處に悉有佛性論の展開すべき根據が見出される。仍て、次に此等の點が道生の新説によつて如何に論理化され具體化されてゐるかを觀ることとする。

先づ、頓悟説を中心に觀察するならば、其處では有形有相の存在としての人が無相の道乃至理を悟るに當つて、段階及び對象を容れないことが力説されると共に、人の質的飛躍乃至完全なる質的轉廻の行はるべきことが強調されてゐる。例へば、謝靈運の辯宗論廣弘明集一八には新論道士、即ち道生の言葉として

以爲寂覽微妙、不容階級、積學無限、何爲自絶、

とある様に、道生は寂覽即ち無相の道の悟りの階級を容れないことを明言してゐる。勿論、彼と雖も日常の學問や修養の意義を認めないのではない。即ち、

因緣有故、學得成佛、豈離無我而有我邪涅槃經集解、如來性品所引

と云つてゐるのである。而も「積學無限、何爲自絶」と云つて學問によつて知識を得ることが無相となり、悟りを得る所以でないことを斷定してゐる。其れは、學問や一般の知識が主客の對立を前提し、従つて、其處では對立性が脱却されてゐないからである。即ち、かゝる學問や知識によつては無相の理や道に無限に接近し得るとしても、而も、其れでは悟り得ない筈である。彼は此の間の事情を

豈不以見理於外、非復全昧、知不自中、未爲能照邪廣弘明集一八、答王衛軍書

と喝破してゐる。即ち、此處にも段階の否定と質的轉廻とが提示されてゐるのである。

如斯、悟り又は真知なるものは無對象のもの、須つなきものでなければならぬ。彼が

居極而言、佛是常故、能施人常、就菩薩爲論、體迹未極、交是有須、若必有須、何得忽從羸形、頓成妙

常耶涅槃經集解
純陀品所引

とか、

以理驗知、非實涅槃也、夫縱惑有身、身必起惑、何由能及、要從師乃悟、而受悟有解、惑則冥伏、冥伏不起、亦名爲滅、而未永滅、若至於無師、然後都盡、謂究竟斷矣、然則久已無有、今日捨身、明非實滅、

滅既非實、示同奚請耶同

とか云ふ所以は此處にあるのである。

而も、道生の主張は頓悟であり、道の悟りである。故に、其處には悟るものと悟られるものとが前提されてゐる。即ち、有形有相の衆生と無形無相の理又は道乃至佛とが前提されてゐる譯である。然るに、道乃至佛の無相に徹するならば、道との關係に於て有形有相の存在は許容されない。されば、有形有相の存在は自虛、自無にして、無相の道に歸一しなければならぬ。即ち、質的轉廻がなされなければならぬ。かくして、悟るものと悟られるものとの關係は、知るもの、學ぶものと、知られるもの、學ばれるものとの關係ではなく、成るものと成られるものとの關係であることが知られる。即ち、道生の頓悟は成佛である譯である。彼が「夫體法者、冥合自然、一切諸佛、莫不皆然」涅槃經集解師
子吼品所引とか、「因緣有故、學得成佛」同、如來
性品所引とか、或は「若必有須、何得忽從羸形、頓成妙常耶」同、純陀
品所引とか云つたのも之が爲めである。

但し、此の様に表現されるとしても、其れは不完全なるものが完全になるとか、萌芽や端緒が擴大すると

云ふ量的な關係ではない。即ち、孟子の擴充や道家の復歸の如きものではなく、其れは飽迄で質的轉廻でなければならぬ。而も、其れは絶対否定を媒介とするものである。前掲の涅槃經集解、純陀品の註にも、實の涅槃は理を以て知を驗するのではなくして、無師の境地に達して惑や惑の本たる身を都盡し、所謂究竟斷し、無有、實滅の状態になるべきを説いてゐる。即ち、究竟斷、絶対否定を主張するものである。勿論、此處に至る迄の修養の意義を認めないのではない。然し、其れを悟りの過程として認めることは出来ないのである。何となれば、過程は對立界にあつて無相ではないからである。従つて、究竟斷即ち大悟であつた。道生か

斷惑實是金剛、而佛智有功、猶聖王由治下理民、而稱治歸王慧達、肇論疏、涅槃無名論義記所引

とか、

唯佛斷惑、爾前未斷、故佛名爲覺、爾前未覺吉藏大乘玄論斷伏門第九所引

等と主張したのも之が爲めである。

要之、頓悟は成佛であり、成佛とは有形有相の衆生の絶対否定による覺りであつた。而も、絶対否定のみによつて可能であつた。而して、其れは衆生の質的轉廻に他ならない。注維摩經卷一、佛國品第一の註には

生曰、心有高下者、據石沙致疑、則就衆生之優劣也、又是不依佛慧爲應之趣、在乎必悟之處、故唯見不淨耳、若取出惡之理、則石沙衆生、與夫淨土之人、等無有異、又是依佛慧而觀、故無往而不淨也

又

生曰、神力變地者、以明出穢爲淨、喻石沙雖穢、至於離惡之處、不容有異

とある。此等は出惡の理を取り、離惡の處に至れば、穢は淨となり、石沙衆生は淨土の人となること、即ち究竟斷に於て、絶對否定に於て質的轉廻の行はれることを明示するものである。道生の頓悟とはかゝる意味内容を有するものであつた。従つて、

道品可以泥洹、非羅漢之名、六度可以至佛、非樹王之謂、斬木之喻、木存故尺寸可漸、無生之證、生盡

故其照必頓劉無量義
經序所引

とあるのは、此の間の消息を明快に指示するものである。即ち、生を都盡したる無生、即ち、無相は絶對否定であつて、其處には斬木の喩の場合の如く量的關係は成立し得ない。而して、其れは羅漢、樹王の入泥洹であり、成佛である。即ち、有形有相の無相への轉廻であり、質的轉廻である。かく質的轉廻を行ひ成佛したものは不二平等であつて、羅漢でも樹王でもない。かゝる悟りに過程や段階の容れられる餘地はあり得ないが故に、必ず頓でなければならぬと云ふのである。尙ほ、

果報是變謝之場、生死是大夢之境、從生死至金剛心、皆是夢、金剛後、心豁然大悟、無復所見也吉藏三諦
義卷下所

引

と云つてゐるのは、修養の過程と悟りとの關係を特に明かにするものである。舊稿に於ては絶對否定による質的轉廻について省察を缺いてゐたので、茲に之を訂正して置き度い。

右の如く、頓悟説によつて、悟りには階級段階を容れないこと、従つて、道は部分的に悟られるものではなくして、悟るべきものが道に成るべきこと、即ち、其の質的轉廻を行ふべきこと、而して、其れは悟るべきもの、絶對否定によつて行はるべきことが明かにされ、更に又、悟りを得たもの、道に歸一したものは相

互に平等不二であることが示された。かくして、道生の意味する道の唯一絶対なることは益々明瞭となつた。然るに、かゝる道の世界、佛の世界に於ては、凡ゆるものが道乃佛に歸一してゐると同時に、之を裏から観れば、道乃至佛は凡ゆるものに行き渡れるもの、即ち、普遍遍滿であるべきである。かくして、道生は

既悟其一、則衆事皆得、故一爲衆事之所由也。注維摩經、入不二法門品所引

と云ふことが出来たのである。因に、一は道の意味するものである。従つて、凡ゆる存在、即ち、有形有相の衆生も、其の本質に於ては道に於てあり、道を離れて存するものではない。又、涅槃經集解、如來性品第三には上述の如く因縁あるが故に學んで成佛を得と云ふ道生の言葉を掲げてゐるが、此の言葉は

豈離無我而有我邪、

と云ふ言葉によつて引き繼がれ、且つ、理由づけられてゐるのである。因に、無我とは無相にして道に歸一せるもの、従つて、道生によれば道と無差別のもの、即ち、道に他ならぬのである。故に、道生の此の言葉も凡ゆる存在が本來道を離れて存するものではないことを示すものである。

果して然りとするならば、凡ゆる存在、従つて惑多き有形有相の凡夫も、本來佛であるべきであり、従つて、成佛の可能性を有する筈である。道生の悉有佛性論は此處に展開することが出来た。即ち、涅槃經集解、師子吼品に

案道生曰、十二因縁爲中道、明衆生是本有也、若常則不應有苦、若斷則無成佛之理、如是中道觀者、則見佛性也、

とあり、又、道生の撰と傳へられる妙法蓮花經疏の踊出品に

然衆生悉有大悟之分、莫不皆是權菩薩、無時非護、復何假他方諸菩薩乎、

とあるが如く、有形有相の衆生の本有なること、權菩薩なること、即ち、一切衆生悉有佛性の理が述べられてゐるのである。而も、かゝる見解は「豈離無我而有我邪」とか「若常則不應有苦、若斷則無成佛之理」等とある様に中道觀に基くもの、従つて、般若の正解に徹することを前提とするものであつた。

如斯、道生の悉有佛性論は頓悟説と同様、道乃至佛の絶對性に徹することによつて樹立されたのである。

但し、其れは六卷泥洹經の翻譯によつて、佛性なしと宣せられた一闡提の問題が提出されたと云ふ、云はゞ逆縁によつて觸發されたものであることは申迄もない。而も、此の逆縁をして悉有佛性論なる果を將來せしめる縁たらしめたものは、道生の徹底せる道一元論、佛一元論であり、又、其等の前提をなす所の般若觀、中道觀であつたのである。但し、悉有佛性論に關する道生の言説にして現存するものは、多くは大涅槃經の翻譯以後のものと考えられる。従つて、此の様な資料によつて大涅槃經に先んじて唱道された道生の佛性論の真相を推定することは正しくないことは勿論である。然し、現在の我々には右の方法によつて類推するより外に道が残されてゐないのである。

道生は、此の様に佛乃至道の唯一絶對なりとの確信に徹してゐた。従つて、彼に於ては佛乃至道は無相なるものであつて、其處では此れと對立するが如き何物も存在を許されなかつた。されば、有形有相の衆生は絶對的に否定されて、絶對の道を悟り、無相の佛に歸一せざるを得ない。換言すれば、有形有相の衆生は絶對的に否定されるが、而も、其れと同時に質的轉廻が行はれ、所謂石沙の衆生は淨土の人と成ることが出来た。而して、其の結果は相互に平等不二であることは勿論である。此れが、彼の頓悟説の骨子である。即ち、

頓悟は衆生が惑を斷じて本來の面目を發揮することであつた。而して、悉有佛性論は、逆に、此の本來の面目、即ち、本性が一切衆生に本具なることを、道乃至佛の絶對性によつて基礎づけたものである。

然るに、上述の如く僧肇に於ても、佛乃至道の唯一絶對なることが確信され、従つて、其れは無對立のもの、無相のものとなされた。而して、萬物は本來自虛自無にして、此の佛乃至神の前には其の獨自性を喪失して、之に歸一すべきものとされた。而も、此の様に虚、無、空なるが故に性空とされ、佛や道に歸一せるものなるが故に法性とされ、自虚、自無なるが故に本無とされた。而して、萬物のかゝる本來の面目、即ち、本性の恒常不變なることが説かれた。即ち、有形有相の萬物は假とされ、不眞とされて否定されると共に、其れは本來道に於て、佛に於てあるものとして肯定されたのである。従つて、僧肇は道生と略同様の見地に立つものと云ふことが出来る。

而も、其の場合、道乃至佛と、萬物乃至衆生との關係に於て、佛の能統一の面、即ち、佛の絶對性が強調されて、有形有相の萬物や衆生に對しては、其の自性なきことを説く否定面が支配的であつた。此れに對して、道生は萬物乃至衆生が此の絶對否定を通しての質的轉廻を遂げ、以て頓悟成佛することを論證したのみならず、有形有相の衆生の本有なること、即ち、悉有佛性の理を説いた。即ち、否定面と共に、否定を通しての肯定面をより一層明瞭にした點が異なる。僧肇は佛乃至道の唯一絶對性を確信した。故に、凡ゆる存在は本來佛に於てあり、又、佛は凡ゆる存在に遍滿するとの見地に立つて然るべきである。然るに、上述の如く佛に救済を求める衆生を恰も縁なきものとして之を放棄するが如き態度に出た。又、彼は衆生の惑深さを理由として漸悟を主張して、悟りに段階、過程を認め、衆生の機根に差別のある事實に基いて、悟りを得たも

のにも三乗の差別のあることを説いた涅槃無名論。其の結果、彼の意圖にも拘らず、道に差別を認めることになるのであつて、道の無相なることを確信する彼は自己矛盾に陥入るのである。此の様に、僧肇は學問として、理論として般若の正解を得ながらも、實踐的な具體的な問題になると色々の矛盾と不徹底とを残してゐるのである。而も、此等の根柢にあるものは、彼の學問や生活態度にも拘らず、彼の佛や道に對する根本觀念が獨絶的であり超越的であつたことであると思はれる。而して、其れも、彼の理論が右の如く有形有相の衆生の否定に偏してゐたこと、不可分の關係にあつたものと思ふ。尙ほ、僧肇の漸悟説、及び、悟りを得たもの、相互の間に差別を認めようとする見解は、夫々道生の頓悟成佛説及び、悉有佛性論によつて批判され打破される關係にあつたことは嘗つて指摘した所であるが、其れは又、上述の如き兩者の關係より觀て當然のことと思ふ。即ち、僧肇は般若の正解に達しながらも、而も、道の唯一絶對性の強調と、其の反面たる有形有相の萬物の否定とに特徴的であつた。此の點、彼が批判した即色義と通ずるものがある。而も、其處に右の如き矛盾や不徹底が觀られるとすれば、僧肇には即色義の殘滓が含まれてゐたと云ふことが出來よう。然るに道生は、僧肇等の否定の關門を通過し、以て、肯定面に出で、其處に新説を樹立することによつて、僧肇等の矛盾や不徹底を克服したのである。

次に、慧遠も佛の絶對性を理論づけた。其の當然の結果として、佛は形而上なるもの、無相なるものであつた。又、三界にある衆生は自己感情に捕はれ、無明や貪愛に蔽はれ、且つ、應報に縛られてゐるが、而も、衆生は佛即ち神と、形乃至四大との結合より成るものであつた。而して、かゝる自己感情や無明、及び貪愛を拂拭して、無相無生の神其物を實現し、以て涅槃の境地に入り得ることを具體的に説いた。即ち、佛の絶對性及

ひ衆生の成佛の可能性等を説く點に於て、慧遠は道生と殆ど變りはなかつた。

然し、慧遠の神、即ち佛は物や數との相感によつて、又は四大との結合によつて萬物を化成するものであつた。而して、四大や物と結合して形に宿つた所の個別的な神は即ち我であつた。故に神が無相のものとなれ、又、應報の世界、即ち彼の所謂自然が此の我の影響と考へられたとしても、神が右の如く物又は四大等と並立し得る以上、其れは實體的たるを免れない。又、神と萬物との關係が右の如きものであつたと同時に、神は萬物を化成する天と同一視された。従つて、神は萬物の彼岸ではなく、萬物の根柢に求められた。而も、神は無相とされながら實體性を免れなかつた爲めに、其の無相なること、形而上なる性格は萬物に對する超越的性格を帯びざるを得なかつた。又、衆生は此の様な神と四大との結合によつて、又は、神と物や數との相感によつて成立するものであつた。故に、假令神が絶對であるとされても、而も神に對して一定の獨自性が残されてゐた。即ち、衆生と神とは同一平面上にあるのであつて、兩者の差は質的なものではなくして量的なものであつた。而して、其故に衆生の性が命によつて規定されるとする宿命論的な見解も成立し得るのである。次に、衆生は無相、無生の神其物を實現する爲めには形や對立、及び其等に基く自己感情を去り、迷蒙や貪愛を拂拭することを要するのであるが、而も神は衆生と同一平面に於て、且つ衆生の根柢に求められる關係上、其の事は反本として理解された。尙ほ、同様の理由によつて、此の反本の過程、即ち修養の過程が悟りの過程として理解される可能性もあつた。即ち、全體として慧遠の神明觀も修養法も道家等の傳統思想の範圍を脱するものではなかつたのである。

然るに、道生は神即ち佛の唯一絶對なることに徹するものであつて、其の當然の結果として神の實體觀念

は拂拭されてゐる。又、有形、有相の衆生と神乃至佛との關係は異質の關係に於て理解された。即ち、神は衆生と同一平面にあるのでも、其の根柢にあるのでもなく、正しく彼岸にあつたのである。而して、衆生本來の面目たる本性は有形有相の衆生の絶對否定を通して、即ち衆生の質的轉廻を行ふことによつて具現される。而して、其れは成佛に他ならない。即ち、慧遠に於けるが如く、衆生と神乃至佛との差が量的であり、且つ神が實體的である所では、衆生は無限に神乃至佛に接近することは出来るが、而も完全に歸一することは出来ない。然るに、道生に於けるが如く衆生と神乃至佛との差違が質的であり、且つ神に實體がない所では、衆生の絶對否定が其の質的轉廻たることが可能となり、成佛が可能となる。慧遠の思想の根柢にあつた所の道家的見地はかくして克服された。

勿論、道生にも衆生に大悟の分あり等と云つて法蓮花經疏 踰出品、其の表現のみから考へるならば慧遠や道家の見解と撰ぶ所がないものがある様である。其れが爲めに、私は前稿（下）に於ては不注意にも此の點を同一視した。然し、道生も

以爲、苟若不知、焉能有信、然則由教而信、非不知也、但資彼之知、理在我表、資彼可以至我、庸得無功於日進、未是我知、何由有分於入照、豈不以見理於外、非復全昧、知不自中、未爲能照邪廣弘明集一八 答王衛軍書

と云つてゐる。即ち、理が我の表にあつて、其れが我知とならない間は、理と我とは對立してゐて、其の關係は無相ではあり得ない。然るに、我知となり、中よりすることによつて無相が實現され、此處に初めて入照の分、即ち大悟の分が有り得ると云ふのである。換言すれば、理が我知となつて無相が實現する迄の過程は修養の過程として意義のあるものではあるが、而も悟りの過程ではない。然るに、理が我知となることは

理と我との關係が無相となり、兩者が一致することであつた。即ち理が我となり我が理となることであつて、悟りであり成佛である。即ち、我の質的轉廻が行はれることであつた。道生は此れこそ佛性の實現であり、顯了であると確信したのである。而して、質的轉廻を行ふ以前の我乃至衆生には佛性、即ち入照の分はないのであつて、其れは非有である。然し、質的轉廻を行ふことによつて佛性は顯現されるのであるから非無である。如斯、非有非無の關係に於て把握するのが中道觀であり般若觀であつた。而して、此の間の事情は上掲の涅槃經集解、師子吼品に引かれた次の如き道生の言葉によつて明かである。

十二因緣爲中道、明衆生是本有也、若常則不應有苦、若斷則無成佛之理、如是中道觀者、則見佛性也。かゝる立場から、衆生に大悟の分ありとか、衆生は本有なりとか、衆生は權菩薩なりと云つたものと了解される。果して然りとするならば、其の表現は慧遠や道家の其れと同様であるが、而も其れは非有、即ち否定を媒介としての非無であり有であつて、其の意義の相違を見逃すことは出来ない。

要之、道生は道家の見地と般若的見解とを劃する所の否定の一線を突破することによつて、慧遠の道家的見解を克服した。而して、慧遠が抱懷し乍ら、而も其の意圖と矛盾する結果となつた所の、神乃至佛の絕對性と衆生の成佛の可能性とを理論的に基礎付ける役割をば、徹底したる般若觀に基いて實行したのである。而も、此の絕對否定は僧肇等の般若觀、神明觀によつて用意されてゐた。即ち、道生の見解は僧肇の般若觀、神明觀による慧遠の道家的見地の克服によつて可能となつたのである。

右の如く觀察して來るならば、慧遠より道生への展開は、神乃至佛の道家的解釋より佛教的解釋への展開であつたと云ふことが出来る。即ち、道生的見地は慧遠的見地の克服によつて獲られたものであるが、其れ

は僧肇の般若解釋乃至神明觀を通して可能となつた。勿論、其れは道生が僧肇の般若觀に依存することによつて慧遠の見解を打破したと云ふのではない。道生も僧肇と共に羅什門下の逸才として當時に於ける最新知識を獲てゐたのである。而も、僧肇よりもより徹底的、より急進的である。茲に、所謂僧肇の般若思想とは、かゝる新知識を代表せしめてゐるのに過ぎない。従つて、慧遠より僧肇を経て道生への思想的展開は、北遊前の道生より、長安時代の道生を経て南下した道生への展開と云ふことも出来る。唯、此の三者の間には次の如き關聯のあつたことを指摘して置き度い。即ち、慧遠の神明觀を最も明瞭に示す所の沙門不敬王者論は元興三年(404 A.D.)の作製にかゝる。而して、道生の新説唱道は彼の建業歸還以後であるが、建業歸還は義熙五年(409 A.D.)であるから、新説唱道は此の年より後であつた筈である。又、慧遠は上述の如く弟子の劉遺民を通じて、間接ではあるが僧肇の般若無知論を介して、般若觀、神明觀について意見を交換した。従つて、僧肇の新知識は間接ながら慧遠の見地を批判したことになる譯である。而も、此の般若無知論は道生が長安より將來したものであることは既に述べた所である。故に、建業へ歸還後唱へられた道生の新説は慧遠、劉遺民と僧肇との間に於ける應酬と相前後して公にされたものと思はれる。従つて、慧遠、僧肇、道生と展開した思想は相互に具體的な關聯を有するものであつたと云ふことが出来る。

勿論、慧遠は當時の佛教界に於いてのみならず、支那佛教史を通じて最も強き宗教的熱誠の保持者であつて、佛教徒としての教養と思索とに於て、實踐と體驗とに於て、正に一大師表たるべき人である。其れにも拘らず、彼の神明觀、即ち佛乃至法身に對する見解が實體的なるを免れなかつた。従つて、佛の世界と現實とを方外と方内との二元的關係に於て觀ると云ふ結果となつた。かくして、佛教、特に大乘佛教の見地より

批判さるべき立場に立たざるを得なかつた。私は此處に一つの矛盾と悲劇とを觀るのであるが、其れは又、慧遠が支那佛教史に於ける過渡的存在であることを赤裸々に表明するものである。而して、此の矛盾を餘儀なくせしめた最大の原因は、易や道家の思想等に觀られる所の支那傳統の生成論を伴ふ本體論的見解の根強さと、禮敬問題等に示された所の佛教界と王者との關係、即ち、佛教を方外のものとして設定するを餘儀なくせしめた逆縁とであつた。而も、慧遠が過渡的存在であつたことは、又將來性をも包藏してゐたことを意味する。即ち、彼の宗教的熱誠に基く思索と體驗とは必ずや此の矛盾を打開せずには措かないであらう。

但し、此の打開は慧遠自身によつてなされるにはあまりにも重大であつた。即ち、思索を深める爲めには、より豊富にして正確なる佛典の翻譯とその解説とが必要であり、體驗を豊かにする爲めには、佛教を方外より方内に解放し、王者と佛教界とを一元的になさしめる條件が必要であつた。然るに、羅什によつて豊富にして正確なる佛典の翻譯と、彼及び其の一門による新解説とが與へられた。而して、此の新知識は僧肇の般若說乃至神明觀によつて代表された。又、佛教を王者に協調せしめんとする意圖は既に道安等にも觀られる。然し、後秦の王者の保護の下に大規模の翻譯を行つた羅什、又、王者の勧誘に従つて戒律を破つた羅什に於ては、佛教は完全に王者に依存せしめられ、佛教も、其れが據つて立つ所の戒律も王者に對する獨自性を全く喪失せしめられた。かくして、王者と佛教とを一元的に觀る立場が確立した。但し、其處では王者に對して佛教の優位性を獲ようとした慧遠の場合とは逆の關係が成立してゐるのである。羅什の門下である僧肇も道生も此れと略同様の條件の下に立つたものと考へられる。唯彼等の主觀に於ては、而して理念に於ては佛教の下に王者を抱攝せるものと考へたであらう。而して、道生はかゝる事情の下に、戒律の形や文字に拘泥

せざる所謂忘言得意の見地から、完全なる一元的見地を體得し、且つ之に徹した。上述の如き彼の新説は此の徹底した一元觀に立脚するものである。^(註)

即ち、慧遠より僧肇、僧肇より道生への思想的展開には、佛典の翻譯並に研究と云ふこと、佛徒が王者に對して如何なる關係に立つかと云ふことが重大なる役割を演じたものと考へられる。然るに、慧遠が泥洹常住の説の未だ傳らざる時に法性論を著し、以て羅什をして感歎せしめたり、道生が勝鬘經等に先んじて頓悟説を、大涅槃經の譯出に先んじて悉有佛性論を唱道したこと等を考へるならば、個々の佛典の翻譯や研究は必しも新説を生み出す爲めの決定的な因でなかつたことが了解される。而して、寧ろ佛教徒としての根本的な信念や意欲、即ち佛への絶對的歸依の欲求や、其の前提たる佛の絶對性の確信の如きものが根本的な因をなすものと考へられる。但し、かゝる因のみにては新説として結實し得ないのであつて、かゝる果を將來せしめる縁が必要である。然るに、其の縁は慧遠の神明觀、即ち神不滅論の場合に於ては、王者の下に佛教の獨自性、優越性を否定せんとする禮敬問題と云ふ逆縁であつた。而して、此れに對して慧遠が王者の外に、即ち方外に佛道を設定し、禮の外に戒律を維持しようとした爲めに、彼の佛乃至神に對する見解が實體的なものとなり、且つ、方内と方外との二元的な見解に突入し、更に道家や易の範圍を脱し得なかつたのである。然るに、道生は戒律の文字に拘泥せざる立場から王者と佛教、禮と戒律との關係に於ても調和的、妥協的態度を採つた。而して、上述の如く此れが彼の新説の根本をなす所の絶對的な一元論と不可分の關係にあつたのである。果して然りとするならば、慧遠、僧肇、道生等に於ける思想の展開に關しては佛典の翻譯並に研究が不可缺の條件であつたことは勿論であるが、彼等の新説や新見解が其れによつて生み出さるべ

き重要なる縁は、寧ろ彼等の王者に對する態度であつたと云ひ得るであらう。

然るに、彼等の王者に對する態度は禮敬問題と云ふ政治問題、思想問題に際して最もよく表明された。而して、慧遠は王者に對して佛教の優位性、獨自性を主張して却つて易や道家等の傳統思想に縛られ、佛教の不徹底なる理解に陥入り、道生は佛教を王者に妥協せしめ、禮に接近せしめて佛教の獨自性を放棄しながら、道家等の傳統思想を乗り越へて佛教の正解へと進んだ。勿論、嘗つて論じた如く、前者に於ても佛教の優位性、獨自性の主張は完全に貫徹されたのではなくして、王者の寛容の下に佛教徒の不拜を許容すべしと云ふ事に終り、後者に於ては、少くとも佛徒の主觀に於ては佛道に立脚して彼是を齊しうする見地の下に王者に對處したのである。而して、前者は佛徒をして古の聖王の下に其の存在を許された不仕の逸民の如くあらしめんとするものであつて、萬物や民の性を確認する立場から在宥や兼弘の徳、因循の態度を聖王の徳や態度とする莊子の見解に通じ、後者は物我同根、是非一氣の立場から萬物を齊しうする莊子の聖人の見地に通ずるであらう。即ち、兩者は共に莊子に通ずるものを有しながら、前者は絶對者に對して萬物の獨自性を認めしめんとする側面を、後者は萬物を絶對者に歸せしめんとする側面を夫々繼承するものと思はれる。而して、此れと略同様の關係が慧遠の神明觀と僧肇及び道生の神明觀、實相觀との間に觀られるのである。而も現實に於ては嘗つて論じた如く、前者は豪族、貴族等と深い關係を有し、かゝる勢力に對する王者の統御力に抗する立場にあり、後者は王者に妥協して王者の統御力を肯定するものである。果して然りとするならば、前者は獨善的方外佛教の名の下に、王者に抗する豪族的立場を代辯し、後者は兼濟的大乘佛教の立場から王者の絶對性を合理化するものと云ふことが出來よう。而して、豪族的勢力と王者との妥協と對立の中に當時

の國家社會が展開してゐたことを思ふならば、かゝる思想の展開によつても、間接ながら時代の足音を聞くことが出来るのではあるまいか。

要之、私は慧遠より僧肇、僧肇より道生への思想的展開は道家を中心とする傳統思想より般若を中心とする佛教思想への展開、従つて、支那佛教成立の問題を提出してゐると思ふ。而して、其れは當時の社會に於て極めて限られたる分野に生活した所の特殊の思想家によつてなされたものではあるが、而も、此の時代の歩みを表明する一つの標識たるを失はないと思ふ。

註

- 1 板野「道生の頓悟說成立の事情」(東方學報東京七)、同「道生の佛性論」(支那佛教史學二ノ二)
- 2 同「道生の頓悟說成立の事情」
- 3 同上、同「道生の佛性論」
- 4 同「道生の佛性論」
- 5 同「道生の頓悟說成立の事情」
- 6 同「慧遠の神不滅論」(東方學報東京一四ノ三)
- 7 同「道生の頓悟說成立の事情」、同「道生の佛性論」
- 8 同「東晉に於ける佛徒の禮敬問題」(東方學報東京一一ノ二)

結 語

大乘佛教は般若空觀の洗禮を受けて展開すると云はれる。而して、初期の支那佛教界に於て大乘經典は小

乘經典と相互して翻譯され、兩者は必しも區別されることなく、信奉され研究されてゐた。而も、當時最もよく研鑽されたものは般若系の經典であつた所から、支那佛教は早くより大乘的なものとされてゐる。但し、かゝる事實のみによつて初期の支那佛教を大乘佛教と規定することは早計であつて、問題は當時の佛徒の懐いた信仰内容、思想内容が如何なるものであつたかと云ふ點にある。かゝる角度から、從來往々問題になつたのが格義である。格義については佛教、特に般若の空の理解が老莊の無の思想に依存する點が問題にされた。即ち、老莊より佛教への展開が問題となつた。而して、般若諸宗の問題も此の様な角度から取り擧げられたが、支道林の即色義や道安、慧遠の本無義等を以て般若の正解とするのが一般である。然るに、最近、松本氏は支道林の即色義を以て東晉後半の無の理論であると云ふ見解を公にされた。私も支道林の説が老莊的なものであるとする點で氏に賛するものであるが、更に道安、慧遠の思想も亦然りと考へる。而して、老莊思想を中心とする支那傳統思想を克服して眞に般若の空門を開いたのは僧肇であると思ふ。然し、僧肇は般若の正解を得たとは云へ、未だ其れに基いて新たな建設を行つたのではない。且つ又、種々の夾雜物や不徹底を免れなかつた。然るに、道生は般若觀に徹底するのみならず、更に、此の見地に立脚して孤明先發と評せられる新説を唱道した。故に、老莊思想を中心とする傳統思想の眞の克服と、般若觀の徹底とは道生によつて實現されたと云つて差支ないと思ふ。

然るに、佛教界が老莊等の傳統思想の桎梏を脱することが困難であつたのは、老莊思想等が支那傳統の生、成論的、本體論的な見解に立脚して根強き力を有してゐたからであるが、又、佛教徒が俗權即ち王者、並に禮によつて構成されたる現實の國家社會に對して、禮の外、即ち方外に佛教を設定せざるを得なかつたこと、

即ち佛教を獨善的方外的なものとして設定せざるを得なかつたことによることが大きかつた。而して、かゝる立場を堅持した佛徒の代表者が慧遠であつて、其の態度は禮敬問題に際會して遺憾なく發揮された。其れと同時に、彼の佛陀觀は神不滅を説く所の神明觀として提出された。然るに、此の神明觀は神明、即ち佛を實體視するものであつて、般若觀に徹底し得ないものであつた。のみならず、易や道家の見地を脱し切ることの出来ないものであつた。即ち、慧遠によつて代表される佛教は老莊を中心とする支那傳統思想の桎梏の下にあると共に、獨善的方外的であると云ふ點で小乘的傾向の強いものであつた。而して、老莊を中心とする傳統思想の克服と般若の正解への道とは僧肇によつて開かれ、更に、道生に至つて結實した。然るに、彼等、特に道生は王者、並に禮によつて構成された現實に對して協調的態度に出で、以て王者と佛教とを一元のものとして考へた。而して、彼等の主觀に於ては禮による現實をば佛教の下に攝して其の意義の轉廻を行つた。而も、此の一元觀こそ彼等の新思想や新説の根本であつた。従つて、彼等の佛教は兼濟大乘の面目を發揮したものと云ふべきである。故に、老莊を中心とする支那傳統思想の克服は般若系經典の整備研究、さては泥洹經による觸發に負ふこと勿論であるが、同時に、方外に佛教を設定する立場より方外方内を齊しうする立場への展開、即ち小乘的佛教より大乘的佛教への展開によつて具體化したことが知られるのである。換言すれば、教理的に觀たる支那佛教の眞實の誕生は老莊を中心とする支那傳統思想よりの解放であると同時に、大乘佛教としての成立であつた。

但し、老莊を中心とする傳統思想の克服、並に大乘佛教としての成立も、禮によつて構成された俗界、即ち方内への妥協調和によつて可能となつたのである。勿論、佛徒の主觀に於ては方内を佛道の下に攝して方

内の意義の轉廻を行つたのである。故に、彼等の觀念に於ては問題はないにしても、現實的に、又、客觀的には、彼等は禮を其の支柱とする見地、即ち儒教を中心とする傳統思想に妥協調和したのである。云はゞ、老莊を中心とする傳統思想と云ふ前門の虎は追拂ふことは出来たが、而も儒教を中心とする傳統思想と云ふ後門の狼は依然として控へてゐることを見逃すことは出来ないのである。

何れにしても、右の如き過程が慧遠、僧肇、道生の三者の間に集約的に表明されてゐるのである。而も、此の三者は或は直接に、或は間接に意見の交換を行ひ得た人々であつた。私が此の三人の思想を問題とした所以は此處にあつたのである。勿論、支那佛教の成立、而も大乘佛教としての成立は慧遠より僧肇へ、僧肇より道生への展開によつて具現されたが、而も、其れは選ばれたる先覺者の間に觀られる現象であつて、此れが大勢を支配したのでも、問題が此れによつて落着いたのでもない。佛教界は、從來の見解と此等先覺者による新見解との對立交渉の中に展開するのであつて、爲めに複雑性と多様性とを帯びることゝなつたのである。