

# 偏方不定教について

古 田 和 弘

一

ここにいう偏方不定教とは、周知の通り、中国の南北朝時代の仏教界に広く行なわれた教相判釈において、勝鬘經や金光明經などの教説を判釈して、その教相を全仏教の体系の中に位置づけるために用いられた言葉である。すなわち、史上に名高い三教五時教判における頓教と漸教との二教に対する第三教としての偏方不定教である。この三教五時教判は、のちに天台宗の五時八教の教判が完成するまで、最も完備した教判説としてかなりの説得力をもち、主として江南において広く支持されていたと考えられるものである。

27 (古田)

しかしながら、三教五時説の教理上の内容については、

これを直接的に知らしむる資料もなく、わずかに、隋の天台智顛や嘉祥吉蔵が自らの教判を提示するに当り、評破すべき既成の教判として紹介しているところによって知られるばかりで、判然としない点が多い。いま智顛の法華玄義(卷十七)の所伝に従って、三教五時教判の要点を示せば、  
次下の通りである。

南北の地に通じて三種の教相を用う。一には頓、二には漸、三には不定なり。華嚴は菩薩を化せんが為にして、日の高山を照すが如し。名づけて頓教と為す。三蔵は小乗を化せんが為にして、先に半字を教う。故に有相教と名づく。十二年の後、大乘の人の為に五時の般若乃至常住を説くを無相教と名づく。此等は俱に漸教と為す。別に一經あり。頓漸の撰に非ずして、しか

も仏性常住を明かす。勝鬘・光明等これなり。此を偏方不定教と名づく。この三意は通途に共に用うるなり。(T. 33 : 801a)

これによると、仏陀の覚証を直説した華嚴経を頓教と云い、衆生の機根に応じて漸進的に説かれた阿含・般若・維摩・法華・涅槃の五経に代表される諸経の教説を漸教と云い、以上の如き頓教と漸教とのいづれにも該当しない教を偏方不定教と称し、勝鬘経や金光明経がこれに当るということである。要するに、仏陀一代の教説を説き方によって分類すると、頓教と漸教と偏方不定教との三教に分けられ、また漸教が更に五段階に分けられるというのが三教五時説の概要なのである。これは単に智顛だけが伝えるのではなく、同時代のやや後輩に当る吉蔵が小品遊意(T. 33 : 66b)や勝鬘宝窟(T. 37 : 5c)などにしばしば指摘しているのとはほぼ一致しているのだから、この三教五時説は教界の熟知する教判であったと考えてよいのである。

さて、以上の三教のうち、順序次第によらずに最高の教を頓説した頓教、そして、教説に深淺の次第を認める漸教、この二教については、その意味は比較的了解しやすい。ところが難解なのは偏方不定教である。難解であるばかりではなく、三教五時教判と云えば、従来は主に漸教の

五時の間の理論に人々の関心が払われてきたのが実情であって、偏方不定教について更めて論議されることは稀であった。頓・漸の撰に非ざる教を偏方不定教と称するのだと智顛は云うが、それでは頓・漸の撰でないというのは、どういふことなのか。これについて智顛はそれ以上のことは伝えていない。そこで吉蔵の所見を窺うと、彼は勝鬘経が偏方不定教という判釈を受けた所以を勝鬘宝窟(卷上之本)に次のように説明している。

此の経は、小品に過ぎ、法華を包み、涅槃と極と齊しうす。一乘を以て体と為すと雖も、而も顯らかに常住を言う。故に涅槃と理同じうするを得。一体三帰を説くと雖も、而も一乘を以て致と為す。故に法華の説を包む。既に義、兩教に適えり。故に無方に属す。またこれ別して機に應ぜば、雙林の説に非ず。故に涅槃に異なる。(T. 37 : 5c)

吉蔵は、偏方不定教のことを無方不定教とも称しているが、要するに勝鬘経が不定教であるのは、それが法華経の根本教義である一乗の説と涅槃経の主張である仏身常住の説との双方に重なり合う教相をもち、しかも、その二経と全同であるというわけではないからであるという。確かに、勝鬘経が法華経よりも整った理論によって一乘義を説

き、また涅槃經の仏性義と軌を一にするような如来藏説を  
 読んでいることは何人の眼にも明らかである。

しかしながら、そのことが偏方不定教たる所以であるなら  
 ば、それは法華經および涅槃經が属する漸教の中での問  
 題であって、漸教の枠を越えて別出し、頓教との関連で論  
 ずべき事柄ではないのではないか。漸教内の法華と涅槃と  
 の二經のいづれにも偏しないから、そのどちらにも配属せ  
 しめることができない經として、これを不定教と称するとい  
 うだけのことならば、事実上これは教相の判釈を放棄し  
 回避したも同然ではないのか。随分と苦心を重ね、精緻を  
 極めた筈の五時説としては、これではいささか芸がなさず  
 ぎるのではあるまいか。これは、どうしても、法華・涅槃  
 の二經との関係を同時に満足せしめるということ、そのこ  
 とが、この二經とは全く別種の立場を占める經典とみなさ  
 れる理由でなくてはならない。ということは、頓教と漸教  
 の二教の秩序ある関係の中においてこそ確かな位置を占め  
 る法華・涅槃の兩經とは全く別の分類に属するのであるか  
 ら、頓漸二教を一まとまりにして仮に定教と呼ぶならば、  
 それに対する不定教となるわけであって、その場合、「不  
 定」ということは、「定め難い」ということではなくし  
 て、むしろ「定めてはならない」という程の積極性をもつ

ことになるであらう。

実は、本稿に前後して、筆者は、勝鬘經が中国の仏教界  
 に迎え入れられた時の事情について若干の考察を試みて別  
 に小論をとりまとめたことである<sup>①</sup>。そこでは主に、勝鬘經  
 という經典が教相判釈において偏方不定教と判定されたそ  
 の意味をやや詳しく吟味し、偏方不定教という判目が唱え  
 出されるに至ったおよその時期を推定したのであった。し  
 かし、そのような教判を生み出した当時の仏教界の思想的  
 背景といったことについては極く簡略に一瞥するにとどま  
 ったのである。そこで、本稿では、角度を変えて、更めて  
 偏方不定教のことを考えてみたいと思うのであるが、それ  
 は、「不定」という考え方が、通常考えられている程には  
 単純な発想に基づいているのではないらしいからであり、  
 また、そもそも「不定」という考え方が、どのような経緯  
 によって導入され来たったかについて一考を試みること  
 が、中国仏教の思想の流れを見る上に甚だ重要かつ興味深  
 い課題であると思われるからである。

## 二

三教五時の教判説というのは、道場寺の慧観(宋元嘉年  
 間421—466)の頓漸二教五時教判を改造して成

ったものである。例えば、吉蔵が法華玄論(卷三)に、

宋の道場寺の慧観法師、涅槃の序を著わし、教に二種あるを明かす。一には頓教、即ち華嚴の流なり。二には漸教、五時の説をいう。後人更に其の一を加え、また無方教あり。三大法師並びに皆これを用う。(T. 34

: 382b)

と記しているのは、ほぼ間違いない見方であろう。慧観は涅槃經の序文を著わし、その中に二教五時判のことを述べているというが、その涅槃經序は既に散逸して伝わらないので詳細は知るべくもない。恐らく、勝鬘經や金光明經は慧観の晩年に伝えられたために、それらを教判の中に組み入れることがなかったのであろう。北涼の玄始年間(460-472)に曇無讖が漢訳した金光明經がようやく江南にもたらされ、また、劉宋の元嘉十三年(436)に至って求那跋陀羅による勝鬘經の訳が成って、その研究が進むにつれて、人々はこれらの經典の判教に苦慮することとなったのである。そしてその苦心の結果、慧観の頓漸二教五時の教判に別種の一教を加え、偏方不定教もしくは無方不定教と称する判目を創唱することとなったわけである。そして、梁代の三大法師が挙ってこれに従うほどにまでその教判説は普及したということである。天台智顛や嘉祥吉蔵が伝え

るところを総合してその間の事情を考えると、不定教という教判の成立年代は、おそらく宋末斉初(四七〇年代)であろうと推定できるであろう。そして、それとその当時の思想界の動向とを考え合わせると、その際の教判の改造は、単に二教を三教に増広したということにとどまらず、やや複雑な経緯がそこにあったに相違ないことが想定できるのである。すなわち、劉宋の末年と云えば、時の仏教界には、頓悟と漸悟という互いに対立した立場の仏性思想の確執に関して、折しも一つの打策が講ぜられた形跡があり、それが三教説の成立に関係しているのではないかと考えられるのである。

そこで、しばらくその問題に眼を移してみたいと思う。問題の発端は、竺道生(358-434)が頓悟成仏義を唱えたことにある。その事実については僧伝の類をはじめ諸書に一致して伝えるところであるが、ただ、その頓悟成仏義なるものの内容は具さには知ることができず、彼の法華經疏をはじめ、注維摩經・涅槃集解に編入されている彼の疏文を通してその梗概を臆測するに過ぎない。一言にして云えば、そもそも仏教が最高の目標としている成仏ということとは、段階的な修道の階梯を経て果されるものではなくして、凡夫身そのものの上に質の転換が起ることによるとい

う自覚に立つのが頓悟義である。この地上には覚者たる仏と生死に流転する凡夫の二種しかないのであって、しかもその凡夫はあくまでも仏とは異質なものであるから、凡夫が精進によって段階的に仏の正覚に近似するということが仮にあったにしても、その延長線上に成仏が期待されるのでは決してなく、要するに或る決定的な飛躍が起るか起らないかの問題であるということである。ほぼこのような頓悟説を竺道生は唱え、更に伝記等によると彼は「仏無淨土論」「法身無色論」「善不受報論」「仏性当有論」「応有縁論」などという、題目から推して頓悟義に密接するような諸論を次々に発表して論陣を張ったのであった。<sup>③</sup> そのため大きな波瀾が教界に起ったのである。反対意見である漸悟説が競い起ったのであった。漸悟義を主張して竺道生に真向から対立した代表的学者は慧観であったと伝える。もともと求道者の立場はひたむきな精進の積み重ねによって一大理想の実現を願うものであって、戒律にしても、禅定にしても、慧学にしても、すべてその方向に指し向けられたものであるから、道生の頓悟説は、そうした仏教徒としての精神的秩序に対してなされる挑戦であって、それさえなければ、慧観もことさら漸悟説などという自らの立場を明確にする必要はなかったに相違ないのである。

かつて長安の鳩摩羅什の門下の同学であった道生と慧観との間に、こうして理念上の対立が顕在化したのであるが、この対立は更に両者の所説を支持し祖述する人々の反目へと発展し、ますます熾烈な論争が繰り掛けられることとなったのである。道生の頓悟説の系統には、宝林・法宝・謝靈運・道攸(猷)・法慈・僧瓌・劉虬などといった頓悟論者が輩出し、一方の漸悟論の系統には、慧観の後、曇無成・僧弼・僧鏡・法勗・僧維・慧麟・法綱・慧琳・王弘などといった人々の名が諸伝に記録されている。中でも、頓悟論者の側の居士たちの主張は華々しく、宋の謝靈運<sup>④</sup>は弁宗論を著わして法勗や僧維らの漸悟説を厳しく論難した。また南斉の劉虬(436—495)は無量義経序を著わし、無量義経を経証として漸悟論を批判し、頓悟説の擁護に力を注いでいる。そもそも、無量義経なる経は、南斉の高帝のとき曇摩伽陀耶舎という天竺僧が漢訳したことになっただけであるが、この経が偽経ではないかと疑われて既に久しく、更にその撰述の動機や背景まで追究せられて、頓悟論者の側の積極的な要請に応じて編まれたもの、或いは劉虬その人が撰者ではなかったかという推定もなされているのである。<sup>⑤</sup> こうしてみると、頓悟説・漸悟説の対立の激しさが窺い知られることであろう。

このような論評がうち続く過程に、勝鬘經が頓悟論の論拠となるという動きがあった。すなわち、出三藏記集卷九に収載する法慈の勝鬘經序に、竺道生の弟子の道攸（高僧伝には道猷と記す）は勝鬘經の注解五卷を著わし、法慈がその末疏を製したと伝えるのである。そしてそれによると、道生の歿後に勝鬘經が伝訳されたが、これを披尋反覆した道攸は、

先師の昔義は闇に經に会す。但だ歳、人を待たず、經は義の後を襲ぐのみ。若し明匠世に在りて、幽蹟を剖折せば、豈、異經同文の解をして、余に向う者なからしめざらんや。(T. 55: 67b)

と慨嘆し、この經に解釈を施し、師の遺訓の翼宣に努めたという。ここにいう「先師の昔義」とは、道生の独創にかかる頓悟成仏義を指すことは明らかで、道攸は勝鬘經の解釈を通して、その先師の遺訓を翼宣したのであった。しかも、この勝鬘經の隠れた深義を究めたならば、先師の所説に背くような議論は出て来ない筈だというのであるから、これは、勝鬘經に拠って頓悟説の正当性を主張したものであることを示している。のちに道攸は宋の孝武帝の命により新安寺に出て、そこで義学の僧のために勝鬘經を講じ、師習するところを述べたという(高僧伝卷七、道猷伝)。勿

論、頓悟説を説いたことであろう。そして、そのときの講説を法慈が聴聞し、道攸の注解の真意を質して、深く感銘を受けたという。それは大明四年(463)のことであった。しかし一方には、道攸の勝鬘經解釈に対して、漸悟論に立つ勝鬘經解釈の立場から批難の声があったことは当然考えられる。法慈が道攸の講義および注解を基にして末疏を編んだのは、或いはその援護のためであったかも知れないのである。

ところが、高僧伝卷七の法瑤の伝(T. 50: 374c)によると、大明六年(462)、孝武帝は法瑤(元徽年間473—477歿、七十六歳)をやはり新安寺に召し出して道攸と共に止住させたが、そこで法瑤は講筵を張り、「頓漸二悟をしておのの宗あらしめた」という。頓漸の二悟をしておのの宗あらしむるということは、頓悟論と漸悟論との双方の主張の論点を明らかにするとともに、いずれの一方をも否定することなしに両論をとにも並存せしめたということであろう。法瑤のこの試みは實際上どれ程の効を奏したかは知る由もないけれど、しかしこれは、両論の熾烈な敵対的關係を包括的に打解することを目的としていたに相違ない。そしてその打解策は、頓・漸の対立関係と同じ次元であって通用しないであろうから、全く別種の発想の導入がなく

てはならない筈である。つまり、頓悟説も漸悟説もともに仏教の眞理性に対して鋭敏にかかわることによって生じた見解の相違であり、恐らく無自覚な仏教徒の間では起り得ない問題であつて、宗教的自覚においては両論はともに眞であるからである。従つて仏法への帰依の一念にかけて自らの奉ずる眞理性を護持しなければならぬが、頓・漸それぞれの主張は、いわば危機に瀕した仏法を護持せんとする自覚の立場である。ところが現実に見られる立場の相違は、我執の角突き合いと同じ現象をとる。そのとき人々は、より普遍的な眞とは何であるかを模索しなければならぬのである。

そのような対立解消の努力は、法瑠の場合に限らず、ほぼ同世代の曇斌とか法瑗とかいった人々にもその形跡が認められるのである。そしてそれらは、いずれも、教相の判釈に當つて頓・漸・不定の三教説が創唱されたと推定される時期とあまり隔たらないのである。つまり勝鬘經が漢訳せられてから十年余、殆んど時を同じうして、一方では、頓悟・漸悟の二説の対立の克服のために頓でもなく漸でもない何か異質な概念の導入が模索されており、他の一方では、勝鬘經の教判について頓教でもなく漸教でもない不定教という、双方を否定しつつ双方を存立せしめるような考

え方がはたらいていたことになるのである。いま、このような仮説によつて、頓漸二悟の対立と、頓漸二教から不定教を含んだ三教説への展開とを、俄かに結びつけて考えることは早計であるかも知れない。ただし、頓悟説と漸悟説との確執の克服のために「不定」という、双方を存立せしめつつ双方を同時に否定する考え方が適用されたという可能性は十分に考えられるのである。

### 三

竺道生の頓悟成仏説と云えば、これに関連して、彼が一闡提成仏の説を唱えたために起つた有名な事件が直ちに想起されるであろう。一闡提は、成仏する素質を全くもたない人を指しているが、仏教の中にこのような成仏できない者の存在が説かれることが、中国の仏教界において注目されることになったのは、東晋の義熙十四年(418)に六卷本の泥洹經が漢訳されたからのことであつた。泥洹經には、如来常住ということと、一切衆生悉有仏性ということとを説くのであるが、その過程に、絶対に成仏することのあり得ない一闡提なるものの存在を強調し、それによつて、その一闡提のみを除いた一切の衆生はすべて成仏する性をもつことを力説するのである。ところが、この泥洹經を読ん

で、一闡提も成仏するという説を竺道生が唱え出したために仏教界に物議をかもすこととなり、道生は、教界を混乱に陥れた背經の徒として糺弾され、遂に宋都より擯斥せられて廬山に逃れ住んだのであった。しかるにその十年ばかり後、曇無讖の訳出にかかる四十卷本の涅槃經が江南に伝来するや、果して、一闡提にも仏性があり、成仏が可能であるとする明教がそこにあつた。すなわち、六卷本の泥洹經は、四十卷本の涅槃經の前分十卷に相当する部分異訳であることが判明し、四十卷本の後半部分、六卷本には含まれない部分に一闡提成仏のことが説示されていたのである。その結果、道生の背經の邪見は一変して天才的な卓見となつたのである。<sup>5)</sup>

このように、四十卷本の伝来によって、道生の闡提成仏論が巻き起した混乱はめでたく一挙に解決したかに見られるが、しかし、問題はそこから始まるのである。四十卷本の涅槃經は、六卷泥洹經の単なる増広ではなかつたからである。また、確かに六卷本は四十卷本の前分十卷に相当するのだが、しかしそれは単なる部分異訳ではないのである。両經の共通する部分においてすら、六卷本から四十卷本への教説の発展が見られるからである。一例を示せば、六卷本に、

彼の一闡提、如来性に於いて永絶する所以は、斯れ非謗して大惡業を作すに由る。彼の蚕虫の綿網もて自ら纏いて出ずる処なきが如し。(問菩薩品T. 12: 893a)  
と云つて、一闡提の成仏を厳しく否認するのに対して、これに該当する部分の四十卷本では、

彼の一闡提は仏性ありと雖も、無量の罪垢のために纏われ、出づることを得る能わざること、蚕の繭に処するが如し。(如来性品四之六T. 419b)

となつていて、一闡提の仏性を認めており、直ちに成仏が可能とはしないが、成仏説を予想せしめるが如き説き方をしている。こうして二經の所説を比べてみると、六卷本は、一闡提のみを除いて一切の衆生に悉く仏性があることを力説し、そのために、あくまでも一闡提の不成仏を強調するのであるが、四十卷本になると、一切衆生悉く仏性ということと、一闡提不成仏ということとの矛盾を何とか克服しようとしていることがわかるのである。一方で一切衆生の成仏を理念として掲げながら、その一切衆生から一闡提を除外することが不合理であるからである。すでにこうして、六卷本と四十卷本とが明らかに説相を異にしている以上、道生の一闡提成仏説は手放して卓見であると称讚するわけにはいくまい。六卷本における一闡提の取扱いが一



闡提というものの基本であるならば、それに基づく限りは道生の主張はあくまでも背經の邪説というべく、たとい四十卷本において形式的に汚名を雪がれたにしても、本質的にはそれは別問題である。こうしてみると、本来成仏すべからざる一闡提が如何なる論理によって成仏する一闡提へと転換するのか、更めてこの点に人々の関心が集まる筈である。

いま四十卷本の涅槃經から顕著な例を選んでその論理展開の跡を図式的に追ってみると次のようになるであろう。まず基本として、

一切の衆生にみな仏性あり、この性を以ての故に無量億の諸の煩惱の結を断じ、即ち阿耨多羅三藐三菩提を得。一闡提をば除く。(如来性品四之四 T. 12: 404c)

と云い、一闡提だけは一切衆生悉有仏性の説の例外としてゐる。しかし、同じ如来性品の中にも先に掲げた藹の例のように容認の伏線とおぼしき説がなされるようになる。それが六卷本と共通しない後半の部分になると、

四重禁を犯すを名づけて不定と為す。方等經を謗るも、五逆罪を作すも、及び一闡提も悉く不定と名づく。是の如き等の輩、若し決定せば、いかんが阿耨多羅三藐三菩提を成ずるを得んや。(徳王品 T. 12: 483b)

—c—

と説いて、一闡提には定相はなく、不決定の存在であることによって成仏が可能であるとす。そして遂に、

一切衆生は未来世に当に阿耨多羅三藐三菩提を得べし。是を仏性と名づく。……われ常に一切衆生に悉く仏性あり、乃至、一闡提等もまた仏性ありと宣説せり。一闡提等は善法あることなし。仏性はまた善なるも未来にあるを以ての故に、一闡提等、悉く仏性あり。何を以ての故に。一闡提等、定んで当に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得べきが故なり。(師子吼品 T. 12: 524b—c)

というように、一闡提に成仏の保証を与えることとなるのである。

以上に略示したところにより、一闡提の不成仏が成仏へと転回する過程に「不定」という思想がはたらいっていることが知られるであろう。<sup>⑥</sup>これは何も一闡提の成・不成に限って適用される論理ではなく、須陀洹から阿羅漢・辟支仏に至るまで、すべてに定相がなく不定であるからこそ、彼らの成仏も可能であるというのが徳王品の趣旨なのである。こうして涅槃經は、一闡提は本来は無仏性であるという基本線を崩すことなく、一切衆生悉有仏性の理念を高ら

かに誣い上げるのである。更に進んで、迦葉品に至ると、その「不定」の意味がより明確にされてくる。迦葉品には有名な二十一諍論の条があり、如来の涅槃と不涅槃、我の有と無、中陰の有と無というような真向から対立する見解の相違を二十一ヶ条にわたって列挙し(T. 12: 564c-), その中の第二十条に一闡提の仏性の有と無との問題が掲げているが(T. 12: 568c), 要するにそれらのさまざまな形の対立について、

若し是の中に於いて決定を生ずれば、これを執著と名づく。(T. 12: 369a)

と警告を發し、また、

まさに難じて一闡提の人に定んで仏性ありや、定んで仏性なきやと言ふべからず。若し衆生に悉く仏性ありと言わば、これ如来の随自意語と名づく。如来かくの如く自らの意に随つて語らんに、衆生いかんが一向に解を作さんや。(T. 12: 574c)

と説くのである。つまり、それらの対立は、如来の随自意語から出たことであつて、仏性の有を主張しても、また無を説いても、そのような決定の見は執着であるから、これについては「不定」という領解をもたねばならぬというのである。そしてこの「不定」という否定的な表現によつて

中道を説くのが実は迦葉品の基調なのである。

さて、六卷本の泥洹經にのみ拠つた竺道生の闡提成仏義は、その宗教的な価値はともかくとして、全く特異な思想であつた。従つて、道生のその立言に対して論難を加える側の立場がいわば常軌であつた。そしてその立場からすれば、道生の闡提成仏義は最後まで承認すべきではなく、また、それはしなかつた筈であり、そのために教界が大きく混乱したのであつたが、しかし、そのとき闡提成仏の説を支持しなかつた人々が、もしも涅槃經の闡提成仏説については納得をしたのならば、それは、「不定」の思想を了解したからであり、その「不定」という考え方を介することによつてのみ闡提成仏の説に従うことができた筈である。

#### 四

ここで、上來述べ來つた事柄を整理してみることにする。(1)中国の仏教はインドにおける經典成立の歴史的必然性とは無關係に、偶然性の多い漢訳を契機として教理研究が進められてきたが、そのような条件のもとでは、人々は仏教の教義全体を見渡し、性質を異にする教説の中から、自己の宗教的信念に照して最も真とみなすべきものを發見し、その自覚を基にしてすべての教説を組織づける必要が

あった。こうした営みの中から、各種の教相判釈が生れてきたのであったが、その中で早くから多大の支持を得てきたと考えられる教判に、慧観の所立と伝える頓漸二教五時教判があった。しかし、教理的に軽視はできない勝鬘経や金光明経が後に伝訳されると、人々はそれらの經典の所遇に苦慮しなければならなくなり、その結果、不定教という判目を編み出したのであったが、それは、漸教内の同婦教（法華経）、常住教（涅槃経）の二教に重なり合いながらも、どちらにも偏しない教として、しかもそれを頓漸の二教に対する第三教として別置するという重層的な構造をもつ考え方によるものであった。(2)ところが他方、かねてより頓悟論と漸悟論の華々しい論争が繰り広げられており、話題の勝鬘経がその論争の渦中に置かれた形跡があったが、やがて論争が或る種の収束に向ったであろうと推定される時期が、偏方不定教という教判の創説の時期とほぼ一致し、論争の打解にも教判の場合と同様に「不定」という考え方が用いられたかも知れぬと類推されるのであった。(3)折しも、頓悟・漸悟の論争と内容的に密接に連関する闡提の成仏義が教界の重要関心事となっていたが、その解決も涅槃経を典拠とした「不定」という思想によって行なわれたと見られるのであった。

南朝仏教界におけるこの三つの重要な問題は互いに直接的に関係し合うばかりではなく、それらはいずれも「不定」という考え方に支配された思想の動きであったことが知られるのである。そのような考え方は一体どこからもたらされたのか。或いは南朝の精神的風土が因由として考えられるかも知れない。また勝鬘経や金光明経の教説の中から汲み取られたものであるかも知れない。しかし今は、ひとまず涅槃経が根拠となったと考えておいてよいであろう。けだし、二教五時教判、三教五時説、或いはその他の教判を例にとつて窺ってもわかるように、南朝の仏教学は全体として涅槃経至上主義に立つものであったのである。ただ、初期の南朝涅槃学においては、それに先立って研究が進められていた法華経の一乗説や如来寿量説との関係で、悉有仏性や如来常住を強調する涅槃経の前半部分、ことに如来性品が主たる研究課題であったのが、後には、その比重が移転もしくは分散して、後半部分の徳王品や迦葉品に及んだことが指摘されるであろう。これは大きな思想上の展開であった。

従って、偏方不定教という教判説の創唱は、南朝の涅槃学、つまり仏教学が教学理論として登りつめた高度の成果であり、そしてそのときに依用された「不定」という概念

は、南朝仏教の特質となったと云つてよいのである。因みにこの頓・漸・不定の教判を北朝に盛行した地論宗の頓・漸・円の三教説と対比してみるとよいであろう。南朝の「不定」という考え方は、我執を克服し、対立概念を止揚して、諸法の実相を把握しようと努めたものであるが、しかも、「中」とか「円」とかいう肯定的表現の危険性を排除して、否定媒介を重視した点に理論的な次元の高さと思史的な意義を認めることができるであろう。

しかしながら、登りつめた思想は最も低次元の発想からの共感を呼ぶことがしばしばある。また爛熟した理論は墮落を誘うのが常である。「不定」という思想も、それが安定を求めると自己矛盾に陥り、その威力を失う。つまり無為無策の逃口上と同質となり、空虚な論議だけが残るのである。かくして、当然のことながら、それに対する糺弾が起つた。いまそれについて詳論する紙幅は残されていないが、その一つをわれわれは南斉の劉虬の無量義經序に見ることができよう。これは時代的にはやや早い時期に属するが、卑見によれば、「不定」という觀念のもつ危険性を予見したものと解することができるのである。劉虬が無量義經序を著わした南斉の永明三年(483)は、法瑤らが宋の孝武帝の命により頓漸二悟の会通を計り(大明六年

483)、ほぼその前後に偏方不定教という教判が立てられたとすれば、それからあまり時を隔てぬ頃のことである。このときに劉虬は無量義經序に頓悟説を敢て主張したのであるが、これは夾雑を許さない敵しい態度であり、問題の妥協的歪曲を警戒した巻き返しであったと考えられるのである。しかも、無量義經そのものが法華經を念頭に置いた偽撰であつてみれば、劉虬は法華經に依つて南朝の涅槃經至上主義に戦いを挑んだことになるであろう。

他の一つの決定的な指弾は、周知の通り隨の天台智顛によるものであつた。智顛は陳の慧思から相承した法華經至上主義により、南朝涅槃學の伝統に対して壊滅的な攻撃を加え、独自の新しい仏教の大系を築いたのである。ただし、智顛が自らの教學組織の中に、涅槃學の伝統から多くを消化吸収している事実、そして換骨脱胎したとは云え不定教という教判形式を襲用していることなどは注目すべきである。近年、中国仏教思想の研究に「相即の論理」ということがしばしば議せられるが、こうしてみてくると、「相即」ということを補う意味からも、目下の話題である中国仏教における「不定の論理」ともいうべきものに大いに気を配つて然るべきと思うことである。

## 註

① 「中国仏教における勝鬘經の受容と展開」(奥田慈応先生喜寿記念『仏教思想論集』、昭和51年7月刊行予定、平楽寺書店)

② この二点については先述の通り前註に掲げた拙稿に論じた。

③ 竺道生が発表した諸論はいずれも現伝しない。このうち、「仏無淨土論」「法身無色論」「善不受報論」の三論については、かつて、注維摩經・法華經疏・涅槃集解などの遺文に基づいてその内容を吟味してみたことがある。拙稿「竺道生の法身無色論」(印度学仏教学研究一七一)、竺道生の仏無淨土説(印度学仏教学研究一九一)、竺道生の善不受報義(要旨)(大谷学報五一)。なお、道生の頓悟思想そのものについては、難解さの故に未だ論稿をとりまとめる時機を得るに至っていないが、陳の慧達の肇論疏によれば、道生の外に頓悟義を唱えた人々があり、道生の説を大頓悟、

その他の道安・支道林・慧遠・僧肇などは小頓悟義に属すると云い、近時の学者が道生の頓悟義について論及される場合はこの慧達の見解を引承されることが多いけれども、しかし卑見によれば、慧達の説は具体的なあらゆる状況を抜きにしたもので、いわば後世の関心に基づく人物評価に過ぎず、竺道生の頓悟説の特質を考える上に、直接に関連づけるのは適当でない。

④ 横超慧日著『法華思想の研究』(昭和46年、平楽寺書店刊)所収「無量義經について」に詳しい。

⑤ 竺道生の闡提成仏義とそれに伴う中国仏教界での問題について、かつて若干詳しく論じたことがある。拙稿「中国仏教における一闡提思想の受容」(大谷学報五一)。

⑥ 常盤大定著『仏性の研究』(昭和47年、国書刊行会復刊)三六頁以下にもその指摘がある。

(本学専任講師 仏教学)