

中国仏教における一闍提思想の受容

古 田 和 弘

一

一闍提というのは、梵語 icchantika の音写語であるといわれ、漢語には、多貪・極欲・断善根・信不具足などと意訳されている仏教用語である。一闍提もしくは icchantika という用語に託された意味内容は、各種の漢訳語例によっても知られる通り、必ずしも一様ではなく、この語の概念を明快に規定することは甚だ困難なように見受けられる。しかし、その最も基本的かつ一般的な語義は、仏道を成就する可能性をもたないものを指していると了解してよいであらう^①。

仏教はそもそも、一切衆生の成仏を究極の目的としている。その仏教の教説の中に、如何なる意味においてである

にもせよ、成仏が否認されている一闍提なるものの存在が含まれているということは、まことに尋常ならざる問題である。概して否定的な発想や表現の多い仏教教理の中でも、これは、最も決定的な否定であると云わなければならぬ。人口に膾炙するのは、一切衆生の済度とか成仏とかいう建設的な方面であるが、そうであればあるほど、成仏しないという原則にある一闍提の存在が説かれる意義は重大である。驚嘆すべきことなのである。インド・中国・日本にわたる教理史の上で、一闍提が大きな課題となってきた所以もそこにあると思われる。

一闍提という存在が、仏教教理の中に取り入れられるに至ったその経緯は明らかではないが、その存在を喧伝した最初の仏典は大乘涅槃經であると目されている。涅槃經

の教説は甚だ多岐にわたるけれども、その中心的な課題は、如来常住無有変易ということと一切衆生悉有仏性ということ、この二義を強調するところにあると云ってよい。

涅槃經は仏陀の入滅を題材として説かれてはいるけれども、仏の入滅の情景そのものを描写することを目的としているのではない。端的に云えば、仏の肉身の消滅を以て究竟の涅槃であるとする實在論的な涅槃觀を乗り越えて、般若經以来の大乗仏教が強調してきた無自性空の立場から、涅槃そのものの意義を検討しなおし、革新的な涅槃觀を樹立した經典である。涅槃觀の变革は仏身觀の轉換を意味する。仏身の本質が究明せられた結果、得られた結論が如来常住という法身思想であったのである。そして、仏の本性が常住不変の法性法身であるとする思想が、法華經などに説く唯有一仏乗の主張を介して、一切衆生悉有仏性の經説となつて結実したのであった。

涅槃經は、全巻にわたつて、一切の衆生が悉く仏性を具有一していること、従つて必ず成仏することを縷説するのであるが、その過程において、遂に成仏することのない一闡提なるものの存在を提示するのである。けだし、仏性の有を強調し、その確信の上に立つて仏道が行ぜられる以上は、仏性の無が意味するところを明らかにしなければなら

ないからであらう。仏性思想の展開のためには、仏性の肯定面をたたみかけて主張するばかりではなく、否定的要素をバネとして、論理が大きく跳躍しなければならぬ。ここに、一闡提なる存在が果すべき教理上の役割を認めることができるのである。

もつとも、一闡提思想の出現は、涅槃經が成立した当時の具体的な社会の現象や教団の実情を反映するものであると見ることも可能である。すなわち、非仏教徒からの圧迫による正法隠滅の危機意識、僧徒の腐敗墮落や教義の形骸化に対する絶望と激怒、涅槃經に提唱される仏身常住、悉有仏性の理に対して教団の内外を問われずになされた誹謗に対する嚴重なる警告など、これに類する現実的な諸事情が、涅槃經の一闡提説の背景となつていたのではないかということがある。そしてそれは、涅槃經の説相から十分に看取されることなのである。こうした観点からすれば、一闡提が具体的に如何なる在り方をするものであったのか、この点が注意深く考察されることなしには、その思想史的意義を語れないのは勿論である。しかし、差し当つては、その追究が極めて困難でもあり、また本稿においてはそれを必要としないことでもあるので、言及を避けておいてよいであらう。ただ、目下のところ了解しておくべき

ことは、涅槃經を形成せしめた人々の人間觀や仏教觀に照して、何としても許容することのできない徒輩を称して一闍提と名づけたことであろう。しかもそのような一闍提は、涅槃經それ自体の根本主張である仏性義においてこそ、更に厳しく糾弾されるのでなければならぬ。涅槃經が目とする悉有仏性の義に密着して、その仏性義が高潮する決定的な断面に限って一闍提が引き出されるのはそのためである。ということは、悉有仏性ということと、一闍提不成仏ということは、本来同じ理念を基盤としてなされた説であるということを示しているであろう。

いづれにしても、一切衆生悉有仏性ということをも最も有効に説きつけるためには、一闍提不成仏の義を力説しなければならぬという關係にあるが、この二つの主張が矛盾なく同時に成り立つためには、一闍提は衆生であるのかないのか、一闍提には仏性があるのかないのか、仏性があっても成仏しないことがあるのかないのか、一闍提というのは遂に變ることなく一闍提であるのかどうか、こうした設問に答えなくてはならないであろう。いわば、この二律の相反性を如何にして克服するか、これが、当の涅槃經はもとよりのこと、これに続く經典や論書、惹いては中国および日本の各宗各派の宗義學説において、常に不可避の課題

とされてきたのである。実に永い歴史をもつ仏性義の展開がそれであった。一闍提の問題は、いわゆる仏性論の典型的な一面をなすものであり、しかも仏性論は日常具体的な仏道実践の理論的根拠である。仏教原理の探究解明は実践精進と相俟って、仏教者としての必須要件なのである。

しかるに、歴史的に絶え間なく繰り拡げられてきた仏性についての論争を顧みて、それらが、全く意義のない、人々の徒勞であったという論評がなされることがある。そのような論評の根抵には、今日我々が接し得られる大乘仏教の奥義からすれば、一闍提は成仏するという結論が明白々々であって、いまさら、昔の論争に価値を認める必要はないという達觀した価値判断があるようである。確立された信仰上の信念に立つならば、これは当然なされるであろう発言であって、これについては何人も異論のあろう筈がない。しかしながら、もしこれが、今や人々の常識となった大乘仏教の結論に寄りかかり、或る種のドグマを補強する目的のもとに各種の文献資料の逆算的な操作と安直な会通によってなされる論評であるとすれば、まさにそれは珍怪の談というより他はない。成仏することが決して願われていないものを指して一闍提と称することであることを銘記すべきである。また一闍提を自己の身に引き当て、自己

の内なる一闡提性なるものが強調されることもあるが、それは、一闡提不成と悉有仏性との重大な緊張の中から醸し出されてきた一闡提成仏の説と、成仏を確約されている管の自己との間のけわしい対立によってなされるどんでん返しでなくてはなるまい。一闡提は決して安住すべき地ではないのである。

二

中国の仏教界に一闡提に関する教説が伝えられたとき的情況や反応などは、厳密に云えば不明である。しかし一闡提の問題が大きな論議をよんだのは、法顯がインドから持ち帰った大般泥洹經六卷が東晋の義熙十四年(418)に仏陀跋陀羅および宝雲によって訳出されたその直後のことであった。この六卷泥洹經は、三年後の北凉玄始十年(431)に曇無讖が翻訳した大般涅槃經四十卷、いわゆる北本涅槃經の前身五品十卷に相当する部分異説であるが、その六卷本には、如来常住、悉有仏性の義は説くけれども、一闡提の成仏は説いていない。むしろ厳しく一闡提不成仏の説をとることによって悉有仏性を強調するのであって、一闡提の成仏を明言するのは、玄始十年から更におくれて江南に伝来した完本たる四十卷本であり、しかもその後半の部分な

のである。従って中国へは、梵語としての原意やその後の發達段階の諸説などとは全く無関係に、仏性がなく遂に成仏する筈のないものを指す音写語として、最も原初的基本的な意味の一闡提説がまず伝えられたことになる。

ところが、四十卷本の翻訳以前に、六卷本のみによって一闡提成仏の説を唱えるものがあつた。宋の竺道生(395—434)である。このために時の仏教界に大きな波瀾が起つたことは史上に名高い逸話となつているのである。すなわち、道生は経に明文のない闡提成仏義を首唱したために、教界を混乱に陥れる背經邪教の徒として擯斥せられ、宋都を逃れて廬山に隠棲するの已むなきに至つたというのである。ところが、その十年ばかり後、曇無讖の四十卷本が江南にもたらされると、果してそこには、一闡提に仏性があり、一闡提といえども成仏が可能であるとする明教があつたというわけで、道生の卓見が改めて時人の驚嘆敬服するところとなつたといふのである。これは、出三藏記集や梁高僧伝の道生伝に伝える神秘的な逸話である。だが、竺道生が何故に、如何なる意味において、一闡提成仏を主張したのか、また成仏を認めない六卷泥洹經の所説から論理的に、或いは直観的にでもよいが、成仏説を導き出すことがそもそも可能であつたとすれば、それは経中のいずれの

所説によって可能となつたのか、更に云えば、如何なる思想的基盤に立つとき成仏説へ向わしめることが必然となつたのかということなど、際限ない疑問が次々に出されるであらう。しかし、遺憾ながら一闡提成仏義の全貌を知らしめるまとまつた論文の類は残しておらず、また、推定を可能ならしめるほどの資料すら伝えられていないのである。ただわずかに、この事件のなりゆきや、その時の周囲の情況および反応を或る程度まで類推せしめる史伝の類が、しかも伝聞の挿話を多分に盛り込んだ記事が我々に与えられているのみである。

さてそこで、いささか冗長にわたるであらうけれども、ことの次第を記録に当って一瞥してみよう。梁の僧祐の撰にかかる出三藏記集卷第十五 (T. 53: 110c-) の道生法師伝によると概要は次の通りである。

六卷泥洹先至京都。生剖析仏性、洞入幽微、乃説阿闍提人皆得成仏。于時大涅槃經未到此土。孤明先発、独見涅槃。

ともかく竺道生は、六卷泥洹経が都に伝えられた直後に一闡提も成仏すると説いた。この時は四十卷本が未だ伝わっていなかったたので、彼のすぐれた見解も斬新奇抜に過ぎて大衆の支持するところではなかったというのである。

於是旧学僧党以為背經邪説。譏忿滋甚、遂顯於大衆、攘而遣之。

右の文中、「旧学の僧党」という僧祐の用語には、多分に貶称の語氣を孕んでいるけれども、いわば教学の権威者たちを指しているのであらう。道生にとっては当然の理を説いたに過ぎなかったであらうが、識者からすれば背經の邪説であつたのである。権威筋の判定が出ると、誹謗の論が百出した。そこで、多数決によって彼の追放が決議されたのである。この追放は、文中にもある通り、羯磨作法に則って行われたものの如くである。

なお、道生の罪状認定の主導者となつたのは、于闐の沙門智勝であつたとする説がある。唐の道暹の涅槃經玄義文句 (Z. 1. 56. 2. 179a) の説であつて、時代が降る上にその基づくところが詳らかでないので、有効なる資料に数えることができないが、ともかくそれによると、一闡提不成仏の義を講説して道俗の帰依を得ていた智勝は、道生の成仏説を放置すれば後学を惑わせる結果なることを恐れ、宋主に上奏して、蘇州虎丘寺に彼を謫居せしめたというのである。この智勝というのは、出三藏記集の道生伝に名を出す智勝を指しているのであらうと思われるが、そうだとすると彼は、四十卷本の涅槃經が北涼において訳出された二年

の後（景平元年⁹³）、道生とともに、法頭が持ち帰った五分律の翻訳に参加した人である。

さて、こうして、孤立無援のままに擯出の罪科を得た道生は、次の様に確信を吐露してその場から立ち去ったという。

若我所説反於經義者、請於現身即表厲疾。若与実相不相違背者、願捨壽之時拋師子座。

ところが

俄而大涅槃經至于京都、果稱闡提皆有仏性、与前所説若合符契。

とあるように、大涅槃經が江南に伝えられ、果して道生の闡提成仏義の正しさが立証されたという。僧伝には更に、この結果、道生は先の被擯の時の願言の通り、法座に着いたまま禪定に入るかの如き表情で卒したと、また京邑の諸僧は遂に慚愧し信服したことを感慨を籠めて書き記して、この事件に関する記録を結んでいるのである。^⑤

以上の記録のうち、いまは、道生が四十巻本の傳來以前に一闡提成仏の説を唱えて波瀾を起したことだけは、疑われないとすれば、これは中国における最も早い時期に行なわれた仏性論争の典型であるということになるであろう。

いささか傍論にわたるが、道生のこのような被擯事件を伝える史伝の記述は、その取扱いに注意を要する。この事件は、近來の専門諸学者の間でも殊のほか重視される風があり、涅槃經の研究史や道生の仏教思想などについて論究せられる場合にも決して引き合いに出されるのである。その場合、概ね、竺道生の一闡提成仏義は、六卷泥洹經の心読により感得せられたものとして、また六卷本から四十巻本への必然的展開を予見したものとして、或いはまた宗教的洞察の然らしむるところとして、まず畏敬の念を以て迎えられるのが常である。^⑥素朴な心情においては、これには全く同感を禁じ得ないところである。

しかし静かに考えてみると、護法の使命を担った僧伝作家ならばともかく、近來の仏教研究においては、これは奇妙な論法である。確かに竺道生は、鳩摩羅什の門下にあつて屈指の英才と謳われ、今日に至るもかの僧肇と並び称せられる学匠である。法身無色論、仏無淨土論、善不受報義、頓悟成仏義など、天才的なひらめきを發揮して、中国仏教思想史の重要な一節を飾ったことも衆目の一致して認めるところである。また、いまの一闡提成仏義にしても、四十巻本涅槃經の所説と確かに結論を同じくしている。だがしかし、一闡提の成仏を堅く否認する六卷本によって立つ

彼の闡提成仏義の意義を、後に伝わって説相を異にする四十卷本のそれに依拠して論評することは、果して方法的に

妥当であると云えるかどうか。何故ならば、道生が見た六卷本は一闡提の成仏を認めてはおらず、また六卷本は単なる四十卷本の部分訳ではなくして、四十卷本の前十卷、つまり六卷本の全体に相当する部分には、巻を追って漸々に開示される一闡提成仏の説の伏線がすでに見られるからである。問題の所在は彼の所論が四十卷本の経説に符合したか否かにあるのではないことは多言を要しないであろう。神秘的逸話によって結果のみが評価されるならば、四十卷本が伝来したというその事実によって問題はすべて雲散霧消してしまふのであって、無頓着に道生の偉大さを絶賛するだけに終始することになるであろう。それは竺道生の宗教性を語ることにならず、まして況んや、涅槃経所説の一闡提説を直視したことはないのではないのである。道生についてのそうした解釈の適不適は明らかであるが、何故にそのような解釈がなされるのか。その発想の根柢には、仏教研究の上で意外に重大かつ危険な問題を含んでいるように思われる。結論に信を置くあまり、結果から見て物事を判断する安易な会通にそれは基因するのではないか。そしてこれは、先の仏性論争の歴史に対する軽視に一脈通ずるのでは

ないであろうか。

竺道生が仏教史に占める位置の注目すべき点は、一闡提成仏およびその一連のものとなる頓悟成仏義にあるとされている。そして、成と不成、および頓漸の論議をはじめとする仏性義は、仏教学上の主要な論点とされるのである。道生の頓悟説はその重要性にも拘らず、その解明の端緒すら開かれていないというのが現状である。この時に当り、彼の一闡提成仏の説を先ず以て神秘と錯誤のままに放置することだけは避けねばならないのである。

三

竺道生が一闡提成仏義を主張して教界の響壁を買ったのは上述の通りであるが、それは実に泥洹経そのものが問題視されていた時期であり、泥洹経の所説が未だ仏教界に充分定着していない時のことであった。ということは、道生の例は、泥洹経の受容をめぐって見られた紛糾の最も極端な事件であったのである。

出三蔵記集卷八に収める六卷泥洹経記によると、泥洹経伝来の機縁は次の様であったという。

優婆塞迦羅先、見晋土道人积法頭、遠遊此土。為求法故、深感其人。即為写此大般泥洹経、如来秘藏。願令此経

流布晋土、一切衆生悉成平等如来法身。

摩竭陀国の優婆塞が、求法のために遠路をものともせずに来遊した法頭の心に感じて、如来の秘蔵たる泥洹經を書写して与え、此の經が晋土にも流布して、一切の衆生が悉く平等なる如来の法身を成就せんことを願った、というのである。この記録は經の後記によるものであり、恐らく聞き伝えたところを記したものであって、その作者が未詳であるけれども、泥洹經の訳出後、ほど遠からぬ時期に、經の流布をすすめるに当って、この經の主旨が如来常住と悉有仏性にあることを端的に表している点は注目してよいであろう。

後記に經の訳出が完了した年として記している義熙十四年(418)は、かの鳩摩羅什が長安に来至して、主として諸法実相の空なることを標榜する龍樹の中觀系の經典論書を翻訳し始めた秦の弘始四年(402)から数えて十七年後のことであって、折しも鳩摩羅什門下の活躍により、江南の仏教学界が空無相の般若学にわき立っていたときであった。

このときに、仏身の常住を説き、仏性の有を説く泥洹經が初めて突然に伝訳されたということは、教界にとってはまだ晴天の霹靂であった筈である。思想的混乱のありさまは想像に難くないのである。先に鳩摩羅什が般若經や法華

經を訳出したとき、時の旧学の僧徒は小乗の学に滞著して鳩摩羅什の所訳を疑ったというが、鳩摩羅什の没後、泥洹經が伝わると、今度は鳩摩羅什の教学を奉ずる僧徒の間にこの經を非難する者があつたという。

鳩摩羅什の遺弟である僧叡は、泥洹經を非議する者があつたのを嘆じて、喩疑と題する論文を特に著し、この經の信受、流布を促している。論文中に僧叡は次の様な奇跡談を挿話として載せているのである。(出三藏記集卷第五所収、T. 55: 41b)

此大般泥洹經既出之後、而有其文不便者、而更改之、人情少惑。有慧祐道人、私以正本、僱人写之。容書之家、忽然火起。三十余家、一時蕩然。写經人於灰火之中、求銅器物、忽見所写經本、在火不燒。及其所写一紙、陌外亦燒、字亦無損。余諸巾紙、写經竹筒、皆為灰燼。

すなわち、泥洹經を書写する者の家に出火したこと、火災は大火となつて三十余家を焼き尽すほどであったが、原の經本は焼かれず、また、転写中のものは料紙を焼いて經文は残ったことをいうのである。全くの奇跡談に過ぎないが、僧叡が大真面目にこれを述べる所以は、泥洹經を偽作とする主張が当時あつたために、まずその疑義を晴らせよ

うとしたものと見られる。さらに、この経は翻訳後、しばしば改竄に遭って、それが難点となって経説への信頼の度合いを減じていたとも考えられるであろう。

また僧叡が、

三十六国小乘人也。此輩流於秦地、慧導之徒、遂復不信大品。既蒙什公入闕、開託真照、般若之明、復得揮光、末俗朗茲実化。

というのによれば、西域の小乘仏教の影響にあった慧導などの一派は大品般若経を非としたが、鳩摩羅什が入闕して般若の空を証明したので、大品の経説が人々の受け容れるところとなったというのである。がしかし、

尋出法華、開方便門、令一実究竟、広其津途。……而曇樂道人、以偏之見、而復非之。自畢幽途、永不可誨。

というように、その鳩摩羅什が法華経を伝訳して般若の方便門たるを明らかにしても、曇樂道人らは遂に法華経を信ずることがなかったのであった。いつの時代にも、偏執に任せて自ら閉ざすものはあるものであって、泥洹経が訳出されると、また、胸を開くことなくこれを疑う者が出たことを僧叡は嘆くのである。

此経云、泥洹不滅、仏有真我、一切衆生悉有仏性。皆

有仏性、学得成仏。仏有真我、故聖鏡特宗、而為衆聖中王。……而復致疑、安於漸照、而排跋真誨、任其偏執、而自幽不救、其可如乎。此正是法華開仏知見、開仏知見今始可悟。……而復非之。大化之由、而有此心。経言闡提、真不虛也。

涅槃は不滅であり、仏は常住であり、一切衆生は悉く成仏すると説かれているが、これは正しく、先の法華経に開示された仏知見の意義を照明する教説である。にもかかわらず、法華を疑い、泥洹を非とするなど、自ら途を閉ざしている者、これを如何にすればよいのか。泥洹経に一闡提が説かれていて、どうにもならない者を指して云っているが、まことに、そうとしか云い様がないではないか。僧叡の痛嘆はほぼこのようであった。如来常住、悉有仏性のことは、鳩摩羅什の所訳には明言がなかったが、しかし鳩摩羅什は常にその方軌を門下に示唆していたと僧叡は述懐している。

此公若得聞此仏有真我、一切衆生皆有仏性、便当応如白日朗其胸衿、甘露潤其四体、無所疑也。

僧叡が喩疑の中で力説するのは、泥洹経所説が般若経や法華経のそれと矛盾するものではないということであり、鳩摩羅什の權威を借りて泥洹経に対する疑義を喩すのであ

て、もっぱら状況的な論証に終止し、泥洹經そのもの内容に即して經説の真理を開陳しようとするものではなかった。しかし、概して飛躍的革新的な内容の教義學説は非難を蒙るものであって、泥洹經の場合、たとい般若・法華などの前出經典に信順するものでも、この經が如来常住、悉有仏性という大乘仏教の極みつきを積極的に啓示するが故に、そしてその經説は般若經などが批判し続けた有相の見と結論的に軌を同じくするが故に、むしろ確固たる見識のもとに非議せられたその事情を伝えていると見られるであろう。確固たる見識や信念は、如何んともしがたい偏執と表裏をなすものである。

後に曇無讖の大般涅槃經四十卷が訳出せられたとき、訳場に参加した涼州の沙門道朗は、經序を製してその流布を図っているが、その中にも、泥洹經を誹謗する愚見に対して警告を發する一文がある。

寡聞之士、偏執之流、不量愚見、敢評大聖無崖之典。遂使是非興於諍論、讖謗生于快心。先覺不能返其迷、衆生莫能移其志。方將沈蔽八邪之網、長淪九流之淵。不亦哀哉、不亦哀哉。(大般涅槃經序、出三藏記集卷第八)

収、T. 65 : 59c)

これは四十卷本に寄せられた序であるが、もとより六卷本

に対して是非の評議が惹起し、騒然たるありさまであったことを伝えるものである。文中、「先覺も其の迷を返す能わず、衆生も能く其の志を移す莫し」というのは、泥洹經をめぐって対立する徒輩を一闡提人と決めつけるごとき文勢をもつであろう。

更に、高僧伝卷七の釈道温の伝に附する中興寺僧嵩の伝によると、

末年僻執謂仏不応常住、臨終之日舌本先爛。(T. 50 : 373c)

というように、僧嵩は如来常住の説を難じ、そのために臨終のとき舌端がまず爛れたという話まである^⑨。この僧嵩なる人物は、吉蔵の中論疏などによれば、大品般若經を善くしたが涅槃經はこれを非としたという。

さて、以上のように、泥洹經は伝訳の当初から、流伝の状況はかなり混乱した様相を呈し、また、如来常住無有變易、一切衆生悉有仏性を説く如来秘蔵の妙典として驚嘆の眼を以て信受されもし、般若・法華の二經との密接な連関において説かれた經として摂受されもしたが、その大胆な教相の故に、かなり熾烈な讖謗を浴びていたことが知られた。是非の論が紛然として入り交り、まさに經説の一闡提そのままを現出せしめたようであった。竺道生が、經に明

証のない一闍提成仏の説を唱えたのは、泥洹經そのものが問題視されて、教界全体がこの經をめぐる大きく揺れ動いている頃であったのである。

四

竺道生が一闍提成仏の説を立て、それが教界において大きな問題となったのは、一闍提が成仏することを説いた曇無讖訳の大般涅槃經四十卷が江南に紹介される以前のことであった。それはすでに再三にわたって述べてきた通りである。そうだとすると、それ以前のもので一闍提に關説するものとしては六卷泥洹經以外には考えられないから、一闍提問題の焦点が六卷泥洹經にあったことは疑いを容れないであろう。それでは、その六卷本には一闍提は如何ように説き示されているのか、それが問題となってくる。まず、一闍提とはどのような在り方をするものとされているのか。その説明は区々としており、すこぶる判定を加え難い。一々例示することはできないので、最も多義を含んだ一闍提の定義を挙げると次の通りである。

何等名为一闍提。……若比丘・比丘尼・優婆塞・優

婆夷、誹謗經法、口説惡言、永不改悔。於諸經法心無帰

依。如是等人向一闍提道。若復衆生犯四重禁、作無間

罪。不自改悔而無慚恥。彼於正法永無護惜。不与護法

之人以為知識。於諸善事未曾讚歎。若復邪見無仏法僧。

我説斯等向一闍提道。(隨喜品、T. 12: 897b)

これによると、一闍提は、經法に帰依せずして誹り、四重禁戒、五無間罪を犯し、正法を守ろうとせず、また護法の人に親近しないなど、これらの悪行を行う者をいうのであるが、それだけならば転機もあるうが、一闍提は悪行欠点を永く改めず、後悔せず、恥じ入ることもないのである。

これ程までに悪行を重ねて恥じない者が現実においてどうか、具体的にどのような人達であったかとかいうことは、いま問うところではない。要は、反省して改めようとしないという点が特徴として注目される。

次に、このような一闍提は、

一切衆生惡業重病悉能療治。若四墮法無間罪業、及諸外道不樂菩提、聞斯方等一經耳者為菩提因。所以者何、此摩訶衍般泥洹經、一切諸惡無不治故。唯除一闍提。

所以者何、無菩提因故。(問菩薩品、T. 12: 892a-b)

という通り、あらゆる一切の悪行をなす者も、菩提の因を具えているから、この般泥洹經によって菩提を得ること可能であるが、一闍提だけは、菩提の因に欠けるので除かれるのである。それは何故かと云えば、

百千万歳不能令清起菩提因。所以者何、無善根故。(問菩薩品、T. 12: 892a)

という如く、善根がないからであり、反省することがないからであり、永久に菩提の因を起し得ないからである。従って、

一切衆生皆有仏性。在於身中無量煩惱悉除滅已、仏便明顯。除一闍提。(分別邪正品、T. 12: 881b)

すなわち、一切衆生悉有仏性であるけれども、一闍提だけは不成仏なのである。また、以上の経文からすれば、一闍提でない限り、たとい悪行や煩惱に覆われていても、衆生はみな仏の性を具有しているというのであるから、一切衆生悉有仏性ということは、一闍提不成仏ということによつてこそ、証明され確認されることになるのである。

四十巻本の現病品以下、つまり後の増広部分であつて六卷泥洹経にはない部分に、一闍提成仏が明言されていることは衆知の通りであるが、六巻本およびそれに相当する部分の四十巻本ではどうか。まず、六巻本には、

彼一闍提於如来性所以永絶、斯由誹謗作大惡業、如彼蚕虫綿網自纏而無出処。(問菩提品、T. 12: 883)

49 (古田) として、一闍提に対して敵しい態度をくずさない。同じところを四十巻本では、

彼一闍提雖有仏性、而為無量罪垢所纏、不能得出如蚕繭。(如来性品四之六、T. 12: 419b)

とあつて、明らかに一闍提の仏性を認め、ただそれが罪垢の所纏であるとする。両本ともに一闍提を蚕に譬えてはいるが、その意味は著しく相違している。前者は繭から出ようとしてさえないことをいうのに対して、後者の場合は、出ようにも出られないという程の意味である。四十巻本のこの説は、明らかに、後分の成仏説への進行を示唆している。もっとも、二本のうちで、相異性のこれだけ顕著な例は少いが、四十巻本の場合、六巻本に同調するような例があるかと思えば、いささか中途半端な説き方をする例があり、また直前のような例もある。

つまるところ、六巻本は、一切衆生悉有仏性なる故にこそ、何としても成仏すべからざる一闍提を説き、四十巻本の方には、いわば一切衆生悉有仏性の説と一闍提不成仏との關係を何とか克服しようとする独特の苦悩がにじんでいるようである。これによって明らかのように、仏性義において両本は同質ではないということが知られる。一闍提と称する存在に託された意味がそもそも異つているところである。意味の上で次元が異なる以上、同じく一闍提と称するからといって、両者を画一的にみて混同することは許

されないであろう。

五

以上のように見てくると、竺道生が見た六卷本の泥洹經が、一闍提の成仏を認めていないことは我々の眼に明らかである。道生の成仏義は經の心読によることであつたかも知れない。また、涅槃經の進行方向との同質性が道生の内面にあつたのかも知れない。だがしかし、仏教徒はずべからく仏説、經説に従順でなければならぬ。これがおよそ仏教徒たるものの第一条件である。この点から考えると、先に挙げた智勝や旧学の僧党の場合のように、不成仏の説に随い、成仏説に強く反対するのが常軌である。何としても反抗しなければならぬであろう。そこそが、泥洹經に説く經法護持、正法護惜の立場ではないか。道生およびその反対者たちの一闍提説は、六卷本のみに限定して考えるべきであるとすれば、道生はむしろ誹謗經法、口説悪言、永不改悔の徒輩というべきである。一闍提成仏義はまさしく背經の邪説なのである。この邪説を除かんとした僧徒の努力を僧伝作家は、偏執と評したが、この場合、偏執は帰依信順の別名とならう。孤明先発、独見近衆は、独断不遜、無法無軌道の異称となるではないか。

それでは、道生は何故に背經の邪説を敢えてしたのか、その点になると、これは先に一言したように、依然として不明のままである。因みに、元興寺の宗法師は一乘仏性慧日鈔に名僧伝を引いて、次の様に述べている。

生曰、稟二儀者、皆是涅槃正因、三界受生、蓋唯惑果。闍提是含生之類、何得独無仏性。蓋此經度未尽耳。

すなわち、天地に生を受けたものはすべて涅槃の正因であり、およそ三界は苦果以外の何ものでもなく、その中に所属する以上は一闍提も衆生の一であつて、等しく仏性がなかるう筈はないとする。これによると道生の一闍提成仏義の根拠は一闍提を衆生であるところにあることが窺われるであろう。これ程單純明快であつたとは思われないが、竺道生が、般若とか涅槃とか仏性とか、そのような仏教教義の根本真理の構造の解明に対して深い関心を払つたり、その構造の解明に心したというよりも、むしろ生死に流転する衆生の側に対して極めて積極的であつたこと、それは卓見によれば、彼が唱えたとされる仏無淨土論、法身無色論、善不受報義が目指す思想を類推することによつて或る程度知ることができる。^⑩

僧祐は出三藏記集において道生の学風を次のように論評している (T. 55 : 110c-111a)。

遊学積年、備総経論。妙貫龍樹大乘之源、兼綜提婆小
道之要。博以異聞、約以一致。

この一節の文意をどのように理解するか解釈の上で議論の
分れるところであるが、要するに道生が仏教教理に精通し
ていたことを僧祐は強調したのである。般若・維摩・法
華などの主要大乘経典はもとよりのこと、羅什の中観仏
教、阿毘曇、律など、当時伝えられていた教説を網羅し、
広い範囲にわたって鋭意研鑽したことは史料によって明ら
かである。このような道生の博識高才は、道生が大乗仏教
の大河の主流に乗することを可能ならしめ、先にも一言し
た通り、涅槃経における一闍提説の転回に対して微妙な同
質性をもたしめたとも考えられる。更に僧祐が伝えるとこ
ろによると、道生は次のような意見をもっていたという。

夫象以尽意、得意則象忘。言以寄理、入理則言息。

「得意忘象」「入理息言」は、老荘思想の本旨であり、そ
れはまた仏教の般若・維摩などの諸経が説く般若思想の中
核でもあった。道生の仏教思想は、老荘と般若の統一的な
高みにあったことがよく論ぜられている。いま、一闍提成
仏説の発想根拠をそこに求めることもできるかも知れない。
しかし、老荘も般若も、当時の知識人の一般教養であ
り、また、そもそも、開創期の中国仏教の特質は老荘と般

若との思想的融合の上にあるのであるから、そのみを以
てしては、道生の一闍提成仏義の特殊性も、また反対意見
の一般性も、ともに論評する根拠とはならず、問題が解決
したことにはならないであろう。

このように見てくると、道生の一闍提成仏の根拠を問う
ことは極めて困難であることが知られる。確かに、彼の仏
教学の広さや、また老荘思想や般若思想のうちにある論理
は、彼の一闍提説の要件となったであろう。しかし、例え
ば「得意忘象」ならば、時人が挙って重大な関心をもって
いたであろうそれによって、どうして道生だけが一闍提成
仏を導き出し得たか、それは単に読みの深さというような
能力の問題ではない。結論的にいうならば人間としての肌
合ひの問題ではないか。そのあたりの精神構造を論証し解
明することが道生の仏性論の謎を解く一つの鍵であろう。
考察を他日に期したい。

ただ、一闍提説が彼の頓悟成仏義と密接に連繫している
ことは争えない。その頓悟義は漸悟論の主張を誘発したと
いう意味において重要である。そして頓漸の論争が重ねら
れるうちに、両極の関係や意味に変様をきたしながらも、
また特徴が鮮明化してゆくが、そうした論争の中から、後
代の発達した教判論や修道論など見られる「不定」という

概念が現われてくるのである。この不定という概念はなかなか捕捉し難いが、ややもするとヒステリックな思考に陥りがちな各種の頓悟思想を乗り越えて、日常的な人間生活に即した仏教理解の本義に静かに立とうとするもののようにある。しかも、四十巻本の涅槃経が、その後半において、一闍提の成仏を認めてゆこうとするに当って、やはり「不定」という論理が採用されていることは注目すべきであろう。これらについても別の機会を得て考えたい。

註

① 一闍提に関する近年の目ざましい研究業績として、次に掲げる二氏の論稿が注目される。

(1) 水谷幸正「一闍提攷」(『仏教大学研究紀要第四〇号』、昭和三十六年二月)

(2) 小川一乘「悉有仏性の意義——一闍提不成仏について——」(『インド大乘仏教における如来蔵・仏性の研究』第二部第二章、昭和四四年一月、文栄堂書店刊)

両者はともに、*icchantika*なる語義の究明はもとより、一闍提思想に関してそれぞれ示唆に富んだ論説が試みられており、本稿においてこの問題を考えるにも、両氏の業績の恩恵を蒙ること多大であった。ただ、本稿は前記の二論とは取扱いの分野が異なるばかりではなく、立場や見解においても相違点をもつものであって、二論の所説に全面的に賛成するものではない。

② この問題については、前註①の(1)に掲げた論文に詳しい。

また同じく水谷教授による「大乘涅槃経典籍群にあらわれたる危機思想」(『仏教大学研究紀要第三七号』)にも詳説されている。一闍提の思想的背景が、大乘仏教徒がもった危機意識との関連で究明されている点は、教授の卓見というべきである。中国の南北朝時代、とくに北朝において、大乘涅槃経が危機思想、末法思想を鼓舞する経典として受容されてきた実例があるからである。また、教授が試みられたような、涅槃経中における一闍提の用例の抽出と分類整理、および六卷泥洹経から四十巻本へと推移した一闍提説のあとづけなど、いずれも価値ある作業である。しかし、南北朝時代の啓蒙的宗教家ならばともかく、合理的な作業によって一闍提説の歴史的形過程が問題とされる場合には、涅槃経が指示する一闍提説のみによりかかるのではなく、涅槃経の重層的増広の経緯や、六巻本、四十巻本それぞれの成立、伝播の事情、とりわけ西域諸国を経が通過した際の状況が視野に入れられなければならない。所与の経典によって社会状況を評論するだけならば、南北朝時代の現実に涅槃経が適用されたのと、想像上のインドの現実に経説を適用してみたのとの違いにしか過ぎないのではないであろうか。しかも、涅槃経、泥洹経の主眼は仏性義であって、一闍提について解説することではないのである。

③ 例えば、前註①の(2)に掲げた論稿、二二三頁を参照。この論文の論理展開の迹を辿ってみると、漢訳の楞伽経において仏の「神力」とか「威力」などと訳されていると思われる *adhiṣṭhāna* なる原語を、敢えて如来の「誓願力」と訳して、この語をいわゆる本願思想に引き寄せようとして置かれるところが重要なポイントであるらしいことがわかる。周知のよう

に、楞伽經には、断善根の一闡提と大悲の一闡提との二種が説かれ、前者は如来の神力によっていつかは成仏し、後者は衆生済度のための方便の故に畢竟不成仏とされる。これは、四十卷本涅槃經において、例えば、「もし一闡提、現身に仏道を成じ、永く第一樂に処せば、すなわち、涅槃に入らん。如来は一切を視ること、みな羅睺羅の如し、いかにぞ慈悲を捨てて、永く涅槃に入らん。」(一切大衆所問品、T. 19: 424c) という経説の發展的継承であるが、殊に楞伽經の場合、一闡提の成、不成に關して、仏力もしくは大悲という要素が新たに加わっており、この点が浄土教家において特に着目されているようである。

④ 続藏經所取本は、誤写と思われる箇所が目につき、精密な解説を期することができないので、いまは引文をひかえて取意による。

⑤ 以上の記述を慧皎の高僧伝に比較しても大同であつて、高僧傳の記載には龍光寺の名に因む逸話など多少の尾鱗が加わっている程度である。またここに紹介した出三藏記集の記録には、年次に關することなど、史伝としては検討を要する問題が残されてはいるが、いまは立ち入らないこととする。

⑥ 着実な分析と周到な批判とを以て鳴る湯用彤氏においてすら、若干それが懸念される。詳しくは「漢魏兩晉南北朝佛教史」第二分第十六章を參看。その他の顯著な実例は枚挙のいとまがない。

⑦ 出三藏記集卷五の小乘迷学竺法度異儀記には、僧祐はこの話を僧嵩に師事した僧淵のこととしている。

⑧ これに關しては、やはり前註①の(1)に示した水谷教授の論稿中に詳しい。まず六卷本の全卷に相当する四十卷本の一切

大衆所問品まで、つまり前分十一卷五品から、一闡提の用語例を四十九例にわたつて摘出され、これに対応する六卷本およびチベット訳十三卷本の用語例を掲げて、合計三本の要文を対照表にして示されている。学者を裨益するところ大なるものがあると思われる。

⑨ 道生の一闡提成仏義に反対したのは、智勝の一派のみならず、一説によれば、泥洹經伝訳の功業者、法顯も一闡提不成仏の説に随つていたという。元興寺沙門宗法師の一乘仏性慧日抄にその説が記述されており、また親円の華嚴宗種性義鈔もまた同説をとつている。しかし、いずれも、その基づくところが未詳である。

⑩ 名僧伝抄には、これよりも更に簡潔であるが、この所説を伝えている。(Z. I. 22, 7.1.15a)

⑪ 拙稿「竺道生の法身無色説」(印度学仏教学研究一七一)、
「竺道生の仏無淨土説」(印度学仏教学研究一九一二)、「竺道生の善不受報義」(要旨)(大谷学報五一—二)などに関説した。

(本学助手・仏教学)