

「誰か」という問を立てうるような実存への端初を開いてくれたのではあるが、カントの人格概念において表わされる本来の自己は、あくまで善を一途に志向して止まない厳肅なる理性なのであり、その限りそれは、他に代置しえない唯一の、いま、ここに、こうしてある具体的、個人的人格ではなく、究極において自己の個性性を放棄して合法則的、合理的に普遍性へと還りゆかねばならないところのものなのである。畢竟、それは個別的実存ではなく、普遍的人格なのである。「実存」の概念は「人格」の概念ではやはりないのである。実存をして実存たらしめる所以の個性性 Einzelheit は、人格概念のもつ普遍性 Allgemeinheit の枠から例外的に外み出ている現実性に立っている。人格はあまりにも矛盾とパトスに乏しく有限性に乏しい。そうかといって、誰に、答える誰は、現実から目を蔽い、自己を避けようとする大衆のなかのひとつでもない。誰とは即ち、自己の有限性、不安、罪、虚無と向い合う苦難を避けないで身に引き受けようとする実存の自覚者であろう。実存の自覚者にとって自らが課す課題は「いまここにどう在るのか」という Wiesen について無限の関心をもち、自らの在り方を決断していく存在の仕方を選び取るのである。かくして実存者は自らの本質が自由であることを知り、時間のうちに踏み止りながら永遠なものを獲得したいと無限の努力を傾けるのであり、思惟についても、自己の実存を忘れることなく、それを思惟のうちに表わそうと努力する。実存者は、あたかも、貧困と豊饒とが無限のエロスを生み出したように、無限と有限、永遠と時間によって生み出され、それ故に絶えず努めて止まぬ子供な

のである。

このように実存的に無限の努力に向う者は真理を「実存するこの自分にとって如何にあるのか」と主體的に問うので、真理と自己との現実における関係が問題となり、その関係こそが彼の唯一の現実性なのである。彼に現実性を与えうる真理は倫理的要求であり、これに答えようとする自己の行為が唯一の現実的な回答である。倫理の要求は実存者に現実性を提起する。倫理の要求は実存から目を外らさせることなく、実存せよということであり、実存することに無限の関心をもてということである。実存者にとって存在するただひとつの現実是真的自己自身となることであり、この自己生成の課題を自らの責めとして引き受けようとする倫理的現実なのである。

## 竺道生の善不受報義

古田 和弘

竺道生(355?434)は、鳩摩羅什の門下より出て、同門の僧肇とともに南北朝時代初頭の般若学を代表する人であった。このうち、僧肇が羅什所伝の般若思想を忠実に祖述しこれをよく咀嚼して中国の思想界に中観仏教の受容を促したという点に特色を発揮したのに対し、道生の方は、紙背に徹する眼光を以て経の文面に見えぬ一闡提成仏の説を唱える如き、般若空観に立脚する卓抜なる識見をつぎつぎに開陳し、時の仏教界に大きな波紋を投じたの

であった。その道生は、仏身説、浄土説において羅什や僧肇とは対照的な説を主張した。そのことに關しては曾て卑見を発表したことである（竺道生の法身無色説「印度學仏教学研究十七」二所載、「竺道生の仏無浄土説」同誌十九「二所載」）。

道生當時の仏教學は、般若思想の究明を以て中心課題とした。

そして道生の場合、一闡提成仏説をも含んだ頓悟説がその般若學の帰結であったといふことができる。彼の頓悟説は、後に大成した三論教學、禪、浄土教などの諸思想に先驅をなすものとして注目されるべきであるが、その歴史的な重要性にも拘らず、資料に乏しいためにいまその説の内容を詳らかにすることはできない。高僧傳の竺道生の伝記には、彼が頓悟成仏の説を提唱したことを記すとともに、善不受報義なる説を立て、また法身無色論、仏無浄土論など數篇の論文を著わしたことを伝えているが、これらの立義や著作は、單に浄土や仏身などという個々の問題についての見解を述べたものであるにとどまらず、それらはいずれも相互に關連する般若思想上の重要な論点であり、浄土説なり仏身説なりがそのまま彼の頓悟説の伏線であったとみなすことができる。善不受報義もまた同じ意味をもつものといつてよい。法身無色説（法身にはかたちがないという主張）、仏無浄土説（仏には浄土はないという主張）について検討することは、それぞれ道生の仏身觀、仏土觀を通して彼の頓悟説の解明を試みることにになり、善不受報義を問題とすることはまた、彼の仏道觀に沿つて頓悟といふことの意味内容を考察することになるのである。

善不受報義とは、これを文字通りに解釈すれば、「善は報を受

けることはない」ということを主張したものと推測される。善が報を受けないというのはどういふことなのか。「善」といえば、まず「積善の家」に必ず余慶あり、積不善の家」に必ず余殃あり」といふ易の思想に思ひ當るであらう。この儒教的的人生觀からすれば、善不受報といふことはかなり常軌を逸した見解であるといわなければならず、そこに道生独自の見解が認められるようである。これはたしかに積善の思想と輪廻の思想とを以て代表される儒仏二教の間に波紋を投じないではおかなかつたことと想像される。しかしながらこれに關した問題は、例えば廬山の慧遠の三報論などに見られるように、仏教の輪廻説の優越性を主張することによつて仏教側からは一往の決着がつけられていたことでもあるから、その意味では、道生が特にあらためて「積善余慶」の説を批判する必要性は見出せないのである。そもそも「善」を修めるといふことは仏教徒にとつては基本的に要求される事柄であつて、持戒・禪定・誦經などの意義については律藏や各種の經典に總説するところである。しかし、仏教徒たるものの必須の徳目とされるこれらの実践行に対して高い次元から批判的に見るといふことは、維摩經の弟子品や菩薩品などに看取されることでもあつて、道生が特にそれに調子を合わせる形で善不受報の説を唱えたと見るならば、それは問題の奇抜さから見て無理がある。

いわゆる「善」の問題について、極めて發達した形の教説をもつものに法華經方便品の万善成仏の説がある。いうまでもなくこれは、過去仏のとき、例えば童子が戯れに砂を積んで塔の形を作つたり、指の爪などで仏像を描いたりするというような些細な修

行や供養でさえも、すべて仏道を成ずる原因になったと説いて、法華經の一乗平等の趣旨を強調するものである。一乗平等ということ、そして万善成仏ということは、いわば法華經の眼目である。その一乗の思想の唱道は羅什による法華經の重訳にともなうてにわかに活況を呈し、道生も法華經疏二卷を著わすなどして一乗説を鼓吹したのであった。しかし、一往考えてみると、万善成仏ということと善不受報ということとは互いに相容れない対立概念であつてこの両者は直ちに結びつく性質のものではないように思われる。ところが実はこの矛盾の關係の中に道生の頓悟義の核心が潜んでいると考えられるのである。いま彼の法華經疏によつて万善成仏と善不受報との關係を考えてみると、概要次のようなことが云えるであらう。

まず、万善成仏を説いた經文を道生はどのように解釈したのかといへば、「これは、過去仏のところで衆生は諸種の善根を植えたが、それらの善根がたとえ一毫の小善であらうとも、これを積んで成仏したことを明らかにしたものである。」（「明衆生於過去仏、殖諸善根、一毫一善、皆積之成道」Z. 27, 28, 4, 400c）と述べており、これによれば、法華經の經文のままに万善成仏の説を彼は承認したことになる。そればかりではない。彼は法華經の經宗を論ずるに當つて、「この經は大乗ということを原理とするが、その大乗とは一善から極慧にいたる平等の大慧のことである。その場合、平等というのは、一善も極慧もその絶対性においては異つた意義があるのではなく、いずれも究極の一に帰着することであり、いま大慧といったのは、その最終段階だけをいった

に過ぎず、嚴密に言えば一毫の善もみな大慧というべきである。」（「此經以大乗為宗。大乘者謂平等大慧。始於一善終乎極慧是也。平等者謂理無異趣同歸一極也。大慧者就終為稱耳。若統論始末者一毫之善皆是也。」386d—397c）という。それは、如何に微細なる一善も、究極の大慧、つまり仏慧と同質であるということである。更には、十如是の釈にも「本末が究竟して等しい」というときの本末とは、最初の万善を末とし、最終の仏慧を本とするのである。」（「本末、万善之始為末、仏慧之終為本。」399c）といい、万善と仏慧との本末關係において究極のところではこの両者が平等であるとみるのである。これらの例が示す通り、道生は、およそ善が善である限りにおいて、如何なる善であらうとその絶対性において平等無差別であるというのが万善成仏の説の意趣であるとしたのであった。そしてこの意味において彼は万善成仏の説を積極的に承認したのであった。

それでは、なぜ善不受報であるのか。後に吉蔵はその法華義疏において、万善成仏の經説を積するうちに道生の善不受報義に言及して次の如く述べている。「むかし竺道生は、善不受報論を著わして、一毫の善もみなすべて仏道を成じて生死の報を受けないことを明らかにした。」（「昔竺道生著善不受報、明一毫之善並皆成仏不受生死之報。」T. 35: 505c）「報」を生死の報と解釈すれば確かにその通りであるし、問題は簡単に解決するのである。しかし、道生の法華經疏によれば、事柄はそう単純ではなかった。

万善成仏の説を根拠づけるものは一乗ということである。だから法華經には三乘方便一乘真實の教が説かれ、「如来はただ一仏

乗を以ての故に衆生のために法を説きたまう。余乗の若しは二、若しは三あることなし」(方便品)と云われるのであるが、道生はこの経文を釈するに際して、「すでに二乗も三乗もないのであるから、一乗もない」(「既無三三亦去矣」400)という特異な自説を書き加えている。三乗の不真なるを明らかにするために一乗ということが云われたのであって、要は理の一を体得するにあるのだから、その一乗もいずれば捨て去られるべきであるという程の意味であろう。ここには、「得意忘象」ともいふべき徹底した般若空觀がはたらいっている。これが彼の般若学の本領であるが、これによれば、万善成仏とは、云ってみれば確かに一毫の善によって仏道を成ずることができるといふことであるのだけれども、しかし善が善として行われている限りは、それは成仏の因としての善ではないということになる。つまり、先にも見た通り、善は如何なる善も仏慧と平等でなければならぬというのであるから、仏慧と平等なる善は相對を離れた無執着の善でなければならぬ。無執着の善はもはや「善」と称するべきではなく仏慧そのものというべきである。そこには「善」も「報」も成り立たないことになる。このような意味で、道生にあっては、万善は成仏の因でなければならず、また同時に善は報を受けることがあってはならないのである。従って万善成仏と善不受報との二面が同時に成り立たなければならぬ。もう少し云えば、万善成仏であるからこそ善不受報でなければならぬのである。

道生は、法華經の開示悟入を釈するに當って、これを十住思想と関連させている。即ち「初住から七住までは漸々に煩惱を除い

てゆくが、これを開といひ、八住の菩薩は觀仏三昧を得て常に仏慧を示されんことをねがい、九住では正しい智慧によって深く仏の知見を悟り、十住の菩薩は金剛三昧によって煩惱を散壞して仏慧に転入する」(「初住至七住漸除煩惱日開。……八住得觀仏三昧、常樂示仏慧。……九住菩薩為善慧、深悟仏之知見也。……十住菩薩以金剛、散壞塵習、転入仏慧。」400)というのであるが、これによると、初住以上九住まではそれぞれの修善によってそれぞれの果報を受けるのであるが、それはあくまでも相對の世界の善とその果とであつて、いづれも仏果とは關係なく、十住の菩薩が仏慧に悟入するのは、転入というように何か大きな飛躍、有から無への質的な轉換がなされるということなのである。九住までの菩薩も善を修めて、それぞれの果報を受けるけれども、終極的にはすべては仏慧に入るから、相對的な意味での善に対する果報というものは成り立たぬことになる。その意味では善不受報である。そして、成仏は転入によって果されるというのであるから、その意味でこれが彼の頓悟説の基調であるといえる。善不受報といひ、仏無淨土といひ、法身無色といひ、これらは、道生が仏果を絶對的な至極なるものとし、生死に沈潜する凡夫は何としても仏果涅槃という境地から隔絶されたものとしてあるべきであるとしたことを意味する。そして凡夫と仏果との兩極に無自性空という極端な否定性がはたらくが、その極端な否定は実は肯定の一種である。ここに注意するべきは、報を受けないのは「善」であり、淨土をもたないのは「仏」であり、かたちをもたないのは「法身仏」であるのに対して、転入して成仏するのは凡夫であり

一闡提であるということである。彼の空思想からすれば、凡夫も一闡提もそれ自身は固定的なものではなく、その性格の中にそれ自身を否定する要素を同時にそなえているということになる。ここに頓悟成仏または一闡提成仏の説が成立する根拠がある。それが現実にある生死の凡夫に対する妙存の思想となり、肯定的な人間観となるのである。この点に、道生は僧肇とは対照的な宗教性をもち得たのであり、そしてそれが仏教の中国化ということなのである。

## シェリングにおける同一性について

『ブルーノ』をめぐって

堀 尾 孟

シェリングの思想の中で、特にその前半の要となつてゐるのは、同一性 (Identität) についての思想である。これについての従来の解釈は、「すべての牛を黒くしてしまう暗」(ハーゲル) という言葉で代表されるものが支配的である。つまり同一性の世界は、見るもの見られるもの一切が、永遠という神の中に沈み込んでいて、どこにも真に具体的な人間は居ないという、所謂無世界論の解釈である。又現代では、実存的立場から、後期シェリングの所謂積極哲学が中心に解釈され、そこに於ける現存在 (Existenz) の概念が大きく抽出される傾向にある。しかしそれだけに又同一性における個 (Einzelnes) の問題は、永遠の暗に永遠に

沈み込んでしまう傾向にあると言える。そこで、今の問題としてその沈み込みが一体如何様であるかを、『ブルーノ』(一八〇二年) について一考してみようとするのである。

周知の如く、シェリングはフイヒテの「自我が一切である」という立場に対して、「一切が自我である」という所謂客観的観念論の立場をとるのであるが、今問題とする『ブルーノ』は、絶対的同一性を場として、主観と客観の関わりを論じたものである。それは観念根拠 (Idealgrund) と實在根拠 (Realgrund) の統一の問題として提示され、直観と思维との統一として把握されている。つまりここで言う直観は、存在論的にみられたものであり、有限者 (das Endliche)、實在的なもの (das Reale)、個別的存在を表わす語であり、自然的原理 (das natürliche Princip) という方向で考えられる。それに対して思维は、概念、或は神の原理 (das göttliche Princip) として、その有限者、實在的なものに対する無限者 (das Unendliche)、観念的なもの (das Ideale) の立場を表わしている。そしてこの両者が絶対者 (das Absolute)、シェリングにおいては理性の場を表わす語であるが、その絶対者において統一 (Einheit) を有するのである。

さてこの實在的なもの (以下直観の場をこの語で表わす) は、「これ」とか「あれ」という個 (einzeln, individuell) にある方向で考えられ、それがそのように現実<sup>エグゼシステンツ</sup>に有るものとして個有性をもっているが、ただそれだけでは、バラバラで「何である」という、真の個有性をもっていない。故にものが有るという場合には必ず形相<sup>フォルム</sup>、つまり概念が結びついてある。しかしこの概念