

僧 肇 の 浄 土 観

一 はじめに

浄土を説く經典は一般に、阿弥陀經や阿闍佉國經などのいわゆる他方仏土を説く浄土系と、般若經や維摩經などの般若系とがある。中国にこれらの經典が翻訳されたのは後漢時代にはじまるのであり、支謙や支謙ら伝訳者の教化活動を考慮するならば、浄土思想がその教化の内に占める比重も小さくなかったのではなからうか。また中国人の受容という観点から言って、輪廻転生の考え方を持っていないとも、死後の世界への素朴な恐怖がなかったとは言いきれないのであり、その感情が後に浄土信仰へと結びついていったことは当然に考えなければならぬ。ただ中国固有の思想を身につけた知識人にとって他方仏土への往生という

三 桐 慈 海

ことは在来の思想の中に近似性が乏しく、誰にでも卒直に許容されるというわけにはいかなかったのであろう。当初それらの文献を見出すことができないのはそのためと思われる。しかるに東晋時代になると、般若經研究が盛んに行われるようになり、それに伴って浄土思想も次第に表面へ現われるようになった。般若学の先駆者である支道林や釈道安には浄土思想が理解されていたともいわれている¹。白蓮社結集によって中国浄土教の創始者に位置づけされる廬山の慧遠が、道安の高足であったことも偶然ではないであろう。しかし支道林や釈道安の浄土思想も現存する僅かな資料からの類推の域に止まりまだ顕著になつたという段階ではない。したがって中国に浄土の概念を明確にし得たのは、般若思想と同様に鳩摩羅什とその門弟達によるのであ

り、それが慧遠の浄土教の思想的な裏付けともなっていたものと考えられる。なおこの廬山の流れとは別途の浄土教を成立させた北魏の曇鸞は、四論の学匠であったといわれるので明らかなように、その著になる浄土論註が羅什の弟子僧肇の思想にあずかって大であること周知のことであろう。けれども羅什らの浄土思想は、仏国品を中心とする維摩経の注釈の内に見出されるものであって、阿彌陀経などによる浄土往生についての理解が示されているのではないから、後代の浄土教研究において一般に等閑視された嫌いがある。浄土往生の経典も大乘の仏典として、般若思想を基盤とした菩薩行が説かれているこというまでもない。般若系経典にみられる浄土思想の研究は、中国の浄土教思想が般若学の展開と共に成熟した事実を徴し、維摩経の注釈を通して十分に検討されなければならないものと考えるのである。

維摩経は、「維摩の一黙」とか「衆生病むが故に我病む」などという名言を通して、或は十大弟子や未来仏たる弥勒をはじめ多くの菩薩達が白衣在俗の居士維摩詰によって論破される情景などにより著名な経典となっているが、これらはもともと維摩詰の言葉や事跡を借りて菩薩行は如何に修すべきかを理念的に説示しようとしたものであった。経

典の構成は思想的にも文学的にも良く纏まっており、その中心はやはり維摩の方丈を会処とする室内六品であろう。問疾品の初めの文殊菩薩と維摩居士との出会いにおいて、先ず般若空とは如何なるものかを説き、続いて般若にもとづく諸菩薩行をどのように領解し修めていくべきかを明らかにする。そして入不二法門品に至って、言忘慮絶の不二の世界が維摩詰の黙然無言によって示されることになる。菩薩行を修める目的は成仏にあり、その完成した相は法身と浄土にある。法身は自利行の、浄土は利他行の成就態としてよいであろう。維摩経の室外説法は法身と浄土を示すためのものである。前の方便品には法身が示され、後の見阿闍仏品には見仏が説かれる。そして初め仏国品に浄土の行が述べられ、見阿闍仏品末尾には維摩の妙喜国が描かれているのである。羅什が仏国品を釈するにあたって、「経の始終は淨国による。故に仏国を以て篇首に冠す」と述べるように、維摩経は菩薩利他行としての浄土の行を説くに外ならないのである。「唯、願わくは世尊、諸の菩薩の浄土の行を説きたまえ」という長者子宝積の願いによって、仏国品には浄土の行が説かれる。それは羅什の弟子僧肇がこの文を釈して、「土之所以淨、豈校飾之所能淨之。必由行。故請説行也。」と仏土の莊嚴は菩薩行によることを述

べるように、先ず浄土は菩薩が衆生教化を成就した相であることを示し、直心より心浄土浄に至るまでの菩薩行が説かれるのである。²⁾

文義混雑して理は文に滞ると言われた古訳を改訳した羅什は、その翻訳した維摩経を自ら講述した。その講席に連なった門弟達によって、それぞれに筆録がなされたと思われる。³⁾しかしそれらのほとんどは散佚して、現在は見ることができない。ただ幸に羅什の講述を本にして注釈した僧肇と道生の注解が、羅什の釈とともに注維摩詰経として編輯されている。よってここに羅什の高足として知られる僧肇の注釈を通して、その浄土觀を眺めることにしたいと思う。

二 仏国品の僧肇釈

仏国品の初め、仏の威神力によって猷蓋に仏国土の諸相が映しだされ、それを見た長者子宝積は偈を以て仏徳を讚嘆し、併せて菩薩の浄仏国土の行は如何に修せらるべきかを問うた。その時仏は「衆生の類はこれ菩薩の仏土」と答えられるのであるが、この衆生と仏土の関りが説かれる答えの文の注釈の中に、僧肇の浄土觀をみる事ができるのである。今その文に当って検討を試みたい。

〔仏言、宝積、衆生之類是菩薩仏土〕肇曰、夫至人空洞無象、応物故形、形無常体、沉国土之有恒乎。夫以群生万端業行不同、殊化異被、致令報応不一。是以淨者応之以宝玉、穢者応之以沙礫。美惡自彼、於我無定。無定之土、乃曰真土。然則土之淨穢、繫之于衆生。故曰衆生之類是菩薩仏土也。或謂土之淨穢繫于衆生者、則是衆生報応之土、非如来土。此蓋未喻報応之殊方耳。嘗試論之。夫如来所修浄土、以無方為体、故令雜行衆生同視異見。異見故浄穢所以生、無方故真土所以形。若夫取其浄穢、衆生之報也。本其無方、仏土之真也。豈曰殊域異処凡聖二土、然後弁其浄穢哉。

(大正三八・三三四b)

この文は空洞無象の至人⁴⁾と業行不同の群生が対比されたかたちで説明されていると考えられる。この至人とは聖人とともに僧肇がよく使用する語であるが、その聖人の心を聖心とも言い、ほぼ般若と同義に用いている。また「仏慧は七住所得の無生慧なり」(同三三五a)とも言っているところを見ると、僧肇は仏慧を仏の智慧のみに限定せず、七地以上の菩薩が体得した智慧をも言い、この菩薩を法身菩薩としている。してみると至人とは悟った人としての諸仏や法身菩薩などを一般的にあらわす語として使用しているよ

うである。そこでそのような立場からこの文をみると次のような意味になるであろう。至人は心に執著がなく無分別で象形を取らないから、万物に応じて形を現わす。その現われた形も因縁仮合で定ったものではないのであるから、ましてや国土も一つの性格に定っているようなことではない。一方、衆生とはまちまちなもので業行も同じではない。その万端の衆生に適した方便教化もそれぞれに異って受取られて、同じ結果の報応とならない。だから国土も宝玉の浄土や沙磧の穢土があり、無定の真土があることになる。僧肇はこのように至人と衆生の国土を説明しているのである。文中の「美惡自彼、於我無定」とは彼と我の相待を示しているので、「彼」は「群生万端」を受けて、美惡淨穢の差別があるのは衆生に関わることで報応の土であるとし、「我」は「至人」を受け、またこの釈文が仏の宝積に対する答文についてのものであることも関連して、至人にとっては無定無相の真土であるとしているのである。そして続く文においては、如来所修の浄土とは一つの定った在り方或は性格というようなものがないのが立前であり、だからかえって衆生からすれば同じ仏土を見ても、業行の報によって沙磧の穢土したり宝玉の浄土としたりするにすぎず、無方無相を悟り淨穢を超えれば仏の真土となる、

というのである。

この所引の釈文からするならば、僧肇は仏は無執著無分別なのだからその国土も本来は無相であると考えたようである。しかしそれが浄土ということになると、經典には宝玉七珍の浄土が説かれ、淨穢も相待して考えるならばただに無相とばかり言うわけにはいかない。「如来所修浄土以無方為体」とは、一定の在り方に執われないということをして性格として、無相であるからこそ自在に万物に應ずることのできる用であることを意味し、菩薩の因行による報土を明らかにしていると思われる。そして衆生の浄土もまた衆生の業報によるものであった。そこで「如来は將に仏土は常に淨にして美惡は彼より生ずるを明さんとす」とも言い得るのである。僧肇はこの「衆生之類是菩薩仏土」という經文の釈において、菩薩の仏土は衆生の報応の土であることとを述べ、如来の浄土と衆生の浄土について明らかにした。しかしそれでは、浄土が報土であることが如何なる意味をもつものであろうか、浄土と穢土の關係はという問題が残るようである。これらについては続く「此より下、衆生は即ち仏土なるゆえんを積す」と、「今は備に衆行を挙げ、その淨きゆえんを明す」との經文の僧肇釈を適宜に挙げて考えてみよう。

先ず続く最初の句を、所化の衆生の多少によって仏土の広狭が定まると解釈する文であるが、その中に次の文がある。

仏土者即衆生之影響耳。夫形脩則影長、形短則影促。

豈日月使之然乎、形自然耳。(同三三四c)

影の長短は日月の光が定めるのではなくて、形によって自らそのように定まるといっているのである。これはすなわち仏の智慧は常に照しだしてはいても、その智慧が国土を性格づけているのではなく照された衆生によるから、国土はあたかも影のようなもので、衆生の業報によって形成されるということになるであろう。この文からは先に所引の釈文と違った内容を見出すことはできない。しかしこの日と影の喩についてみるならば、影は日月の光が常に形を照し出してこそできるのであるから、少くとも常照の仏智に会ってこそ衆生の業報が現わされることに留意しなければならぬであろう。そうすると浄土とは仏智と衆生との関りにおいてあることになる。その関りがどのようなものかは次の釈文中にみることでできると思われる。

衆生自有見淨好慕而進修者、亦有見穢惡厭而進修者、

所好殊方、略言之耳。(同三三五a)

浄を好み慕って欣求することも、穢を惡み厭って遠離す

ることも、ともに仏慧を証得することを目指して進修する者のためにあるのであって、その好みによって国土の在り方が異つていても、仏慧を得れば皆同等になるといふ。ここでは浄相も穢相も好むところによって方を殊にした、進修者のためのものであることを明らかにしている。そうすると衆生の業報の土としての浄土とは、浄を求めて進修する者のために示される相、すなはちそれは教化であるといえよう。穢土もまたしかりで、穢とは浄との相待において言い得るので、此土の迷惑に沈溺している限りは、穢土であることすら気付かないことになるのであろう。僧肇が積する穢土とは、厭離穢土の勸修のために説示されたものとしなければならない。そこで次の文は当然の帰結となる。

菩薩心既直、化彼同己。自土既成、故同行斯集。此明

化縁相及果報相通、則仏土之義顯也。(同三三五b)

菩薩が直心をもって衆生を教化し、菩薩自身の心と同じくさせることができたならば、菩薩の教化と所化の衆生との関りあいができ、菩薩因行の結果と衆生の進修による応報によって浄土が成立する、というのである。仏国品に説かれる菩薩浄土の因行は、直心深心大乘心の三心に始まり心浄土浄で結成されるが、この大乘心は別には菩提心とも訳される。羅什はこの三心を積して一直心とは誠実心なり、

発心の始は誠実に始まる。道識いよいよ明なるを名けて深心となす。深心増広して正しく仏慧に趣くを菩提心と名く。これみな化を受くる者の心なり」(大正三八・三三五)。と、菩提心を受化者の心としている。この羅什の解釈に依っている僧肇が、前には淨穢ともに勸修のためのものであるとし、また今は「彼を化し己に同じう」して「化縁相及び果報相通ずる」ところの世界を描くのである。「化彼同己」とは、淨土の因行を修める菩薩も、その菩薩の教化を受けて淨土に來生する衆生も、菩提心を同一の基盤としてあることを意味する。また「化縁相及」は、淨土が教化するのと教化を受けるのとの関りにおいて顯現される世界であることを示していると考えられる。僧肇は心淨土淨の結成の文を釈して

淨土蓋是心之影響耳。夫欲響順必和其声、欲影端必正其形。此報応之定数也。(同三三七b)

と言う。音階にかなった声だから良い音色がでるのであり、端正な形があるから整った影が映る。これが報応の道理なので、淨土もまた淨心の影像である。前には「仏土者即衆生之影響耳」と釈したが、今は心の影響としている。その心とは当然菩薩の菩提心でなければならぬ。菩提心が仏慧の教化によって照され映しだされた、その世界が淨土で

あり、淨土をより淨めることは菩提心を進修させることである。そして菩提心をより進修させるには、仏慧に常に照されていなければならない。僧肇が述べる淨土はまさしく教化の世界であると言い得るであろう。

三 僧肇の般若思想

1、聖心無知の構造

注維摩經の僧肇釈において、その淨土觀を教化と菩提心の世界であると考察してきた。しかし僧肇が指摘するように、淨土は衆生の報応の土なのであって、常照の仏慧と教化のあり方については詳細に述べられてはいない。そこで般若無知論などの僧肇の他の著作によって、仏慧の構造を明らかにしなければならないと思われる。これら著作は肇論としてまとめられているわけであるが、近年この肇論の研究が多くの学者によって手がけられ詳細な成果も発表されているので、その精密な検討を通してのみ僧肇の思想は論じられるべきであろう。⁶しかし僧肇の淨土觀を考える上に欠くことができないのであり、またこれら諸研究が文献学的な解明は十分に行われてはいるが、中国仏教思想の上から眺めるならば未だ研究をすすめる必要があると思われるので、敢えて試論としてその思想の概略を述べてみた

い。7

僧肇は般若を聖智として説明し、聖心無知という般若の形態を描こうとする。般若無知論はその標題が示すように、仏陀正覚の智慧を、その聖智という能知の一面において説明しようとするのであり、所知との関りにおいて能知は無知であることを立論していくのである。僧肇が端的に般若についての理解内容を示しているのは、般若無知論の中の次の一文と思われる。

夫有所知、則有所不知。以聖人無知、故無所不知。不知之知、乃曰一切知。(大正四五・一五三a)

知る所ありということとは知らない所ありということとの相待の上に成り立つから、そのような知は知とはいっても不知に対しての知であって絶対の知ではない。不知との対立を超えた知、すなはち知と不知とを差別し意識しない知こそが真の知だというのである。

この文は前後の二句に分けられると考えられる。先ず「有所知、則有所不知」とは、知るということは知のはたらきが所知に執著し分別を生ずること(有)で、分別の対象となり得なかつた他の一切は知られないこと(無)になる。この所不知の内には分別心をもってしては分別し得ない無相空をも含んでいるようではある。認識や存在を論ず

るのに、知るものと知られるものとを分析することは、仏教においても根境識の十八界が説かれるのであるが、中国においても当時一般に行われていたようである。支道林の大小品對比要抄序にも「何則故有存於所存、有無於所無」など相似た表現がみられ、また莊子の齊物論には「故知止其所不知、至也。孰知不言之辯、不道之道。若有能知、此之謂天府」と能知と所不知の語がみられる。莊子の場合にも知が知らざる所に止まるというのは、そのような知は不知と区別された知を指すのでなく不知と一体になった知、すなはち理性分別的な知でなく直観の知を指すのである。だからその能知とは不言之辯不道之道を能く知るものの意味で、直接には分別固執の知ではない。僧肇の「有所知、則有所不知」は莊子の能知所不知の語を借りているので、その語義を無視することはできない。しかしここでは有あれば無ありの意味を表わしているにすぎないと思われる。

次に「以聖心無知、故無所不知」の文であるが、この聖心無知とは、先に所引の莊子でいうならば至であり天府である能知に該当するであろう。そしてこの「無知故無所不知」が老子の第三十七章や第四十八章にみられる「無為而無不為」の語法によっていることも明らかにされているこ

とである。しかしまた般若無知論の今取上げている一文の前後には、「道行云、般若無所知、無所見」とか「経云、聖心無所知、無所不知」と経証が示されている、また答劉遺民書の中では「経云、般若於諸法、無取無捨、無知無不知」、「経云、聖智無知而無所不知。無為而無所不為」などと般若経の文が引用されている。僧肇が般若無知の論理をこの般若系の経論を経証として展開したことは言うまでもないことであろう。そこでこの経証として用いられた経文を見るに、般若・聖心・聖智はみなほぼ同義に使われているようであるから、聖心無知は般若無知として差支えないであろう。「無知故無所不知」は、老子の語法からするならば無知而無不知とならなければならない。しかし所引の般若經典の文からするならば、無所知無所不知とか無知無不知とも語句が使用されている。これらの語句から「聖心無知、故無所不知」を敢て図式に表わすと、次のようになるのではないであろうか。

(能)	無知	無所不知	知
(所)	無所知	無所不知	所知(有) 無所知(無)

聖心無知の論理構造をこのように言い得るならば、それ

は如何に解釈されるであろうか。般若無知論には「是を以て聖人は、その心を虚しうしてその照を實にし、終日知つて而も未だ嘗つて知らず」とも述べられている。そこで上の表を用いて先の文を理解しようとするならば次のようになるのではないであろうか。一切の執著を離れたといわれる聖心の能知は、固執しようとする知ではない(無知)からその所知は所知として固執されることがない(無所知・無相)。固執されることがなければ有無の分別は起らないことになり、そこには無知という能知によって有無差別のない所知が照し出される(無所不知)。固執という限定を解かれた所知は無限定の掘りをもつものであり、能知もまた限定なく作用する。「不知之知、乃曰一切知」とは、この限定なく作用する仏の一切智を説明しようとする語句と考えられるのである。

般若経は一切皆空を説き、六波羅蜜を行ずる菩薩道を力説する。この一切皆空とは仏の正覚内容であり、菩薩道は作仏を目的とするのであるから、ともに般若の内容である。僧肇は般若を聖人の智慧として把え、聖人の心のあり方に一般的な認識構造が投映されるという巧みな方法をもちいて、それを能所の関係に表わした。聖心の能所において無知と無所知は対置されるが、それは無知無相において

別のものではない。また無所知の無差別性において無所不知を導き、それに対する無不知を示す。無不知は無分別の分別として無知と矛盾しないのである。僧肇自身が「般若無所有相、無生滅相」、「不動等覺而建諸法」と引証するように、般若は無知無相の否定面と道としての肯定面を同時に備えているのであり、これを無知之知として表現しているのである。

2、無知の意義

それでは一体無知とは何であろうか。何故に無知と無不知という反対概念を一つにしたような無知之知を言わねばならなかったであろうか。知が固執をもつものであるとするならば、聖心には執著がないという前提のもとに能知を立てて、ことさらに無知といわなくてもよいはずである。般若無知論の後半に附される九重の疑難と応答(大正四五・一五三b~一五四c)は、この疑問に答えるものであり、同時に僧肇の般若觀を明確にするものである。今は文にそって要旨を列挙してみたい。

僧肇が言うところの無知には、「知自無知」(答一・大正四五・一五三c)と「知即無知」(答一・同一五四a)の二つの意味が含まれている。「知自無知」とは、聖心の能知は

それ自体が無知であって、所知の無に關つて無知なのではない。もし執著のない能知として知を立てたとすると、やはり知を立てる限りは、無所執としての所知にでも關るということになり、その相待性を脱することはできないであろう。それであるから能知は無知でなければならぬ(答一の要旨)。それでは無知である能知に対して所知はというと、「真諦自無相」(答三・同一五四a)ということになる。一切の法は無自性空であり(真諦)、因縁仮和合において法がある(俗諦)と觀るのであるから、能知に相生ずる所知はすべてが俗諦である。無自性空ということでも、それが言説である限りは俗諦であろう。したがって真諦は能知無知によって無相なのではなくて、真諦それ自体が言語を絶した無相でなくてはならない。それであるから「真諦非所知、故真智亦非知」(同一五四a)となるので、真智が無知であるということも、知るはたらぎがないということではなくて、知るはたきが無知としてある、知ることとそれ自体が無知だということになる(答三の要旨・同一五四a)。ここにおいて「是以聖人、以無知之般若、照彼無相之真諦」ことが言い得て、しかもその聖心の能所の相はない。それは無相を相とすることも許さない(答六・同一五四b)から、「真諦無兔馬之遺、般若無不窮之鑿」(同一

五三c.)と言わねばならないのである。

このように「無知」とすることは所知を否定することで、能知をすら否定することである。そこには能所を許さないところの、百非を絶する窮幽之鑿を語ろうとする「知自無知」なのである。

「知即無知」とは無知之知を示そうとする句である。聖心の能知が無知であるということは、即ち無知が無知となるそれ自体のはたらきでなければならぬ。そしてその無知というはたらきの上において、無知への道程が跡づけられる。「用之弥勤、不可為無。不可為無、故聖智存焉」(同一五三c.)と、聖心のはたらきの上に無知を把えるならば、無知というはたらきは窮幽之鑿をあらわすと同時に、無知への道程を弁別教示する能知というはたらきともなる。能知が無知でなければならぬということは、そのままに無知が能知でなければならぬということになる(答二・同一五三c.)。ここに「知即無知、無知即知」(同一五四a.)が聖心のはたらきとして明らかにされてくるのである。その「無知即知」は無知之知(無不知)として、無限に執著なくその道程を仮施設することになる(答四、五・同一五四b.)。

このように聖心無知とは「知自無知」であると即時に

「知即無知」であるものとして、「是以聖人、虛其心而實其照、終日知而未嘗知也」というような、はたらきであることがわかるのである。聖心無知がはたらき(用)であるならば、そのはたらきの出どころである聖心が本体(体)であろう。ところがこの聖心は、既に聖心無知において明らかにされたように、能所が常に否定され、それ自体が無₂ざれている。それは知るはたらきのない聖心ではなくて、無知というはたらきによって心を心とすることのない聖心である(同一五四b.)。「真以虚無為体」(同上)と、聖心無知の体を虚無と表現し得たとしても、その虚無は用とは別体のものではなく、むしろ用そのものの一面性であるといわなければならないであろう(答七、八・同一五四c.)。そのような虚無性を體鑿は聖心は虚静心(同一五四b.)であるという。それは無とすべき知がないから無を知ることがない、いわゆる無知なのであるから、無知と無不知のはたらきの寂静の状況をいうことになる。真諦無相の無に対して、聖心無知の知も惑心の知も共にはたらきかけなのであるが、惑心の知は真諦の無を概念的に把えることはできても(知無)、無への執著でしかなく、真実の無を得ることはできない(同一五四c.)。般若の無知のみが真諦の無相を照し出すことができる。

そこで内における「独鑿之明」と、外における「万法之実」とをいうならば、能の無知無知と所の無所知無所不知の照功が常に充実されているところの用である。そしてそのままが他面においては、無知無相の能所を滅した寂靜である(答八)。それであるから僧肇のいう般若は、用(無知と無不知)と体(無知、それは無知によって窮まり無不知をそなえた状態即ち聖心)が表裏一体となっているのである。そのような形態において「用即寂、寂即用、用寂体一」である(答九・同一五四c)。

以上のように般若無知論において僧肇の般若觀をみる時、それは般若の本体を把握して、その体のはたらきをみてゆこうとするのではなくて、般若をはたらきとして把握、その用の内に体を見出したから言い得ることなのであろう。

3、無知之知の意義

肇論には般若無知論の後に劉遺民の質疑と僧肇の応答との書簡が収められている。般若無知論は竺道生の南下により廬山の慧遠の下にもたらされ、慧遠を中心とする廬山の人々によって検討された。劉遺民の質疑はその共通な疑問を代表するものである。質疑の内容は三種からな

り、それに応じて僧肇も解答している。この三問を通じての疑いは、僧肇が無知と知という相背反する概念をもちいて無知之知として般若を表現したことにある。そこで今は第一の問いを取り上げて、劉遺民の般若觀と僧肇の立場との相違をうかがってみよう。

劉遺民の質疑の第一というのは

欲求聖心之異、為謂窮靈極數、妙尽冥符耶。為將心体自然、靈怕独感耶(大正四五・一五五a~b)

というのである。これは凡心とは異なる聖心の特質が「窮靈極數、妙尽冥符」にあるとするのか、或は「心体自然、靈怕独感」にあるとするのかということである。靈妙な心を窮め、道理を極めて、その能所を尽し冥合したものであることになれば、それは窮め尽すというはたらきを認めることであり、有知でなければならぬ。そこで続いて「則寂照之名、故是定慧之体耳」と、有知によって窮め尽したところの心のあり方は、寂靜でありながら照し出すはたらきをいうのであるから、それは禪定における智慧のはたらきにほかならないのではないかという。般若とは、菩提樹下の積尊が禪定に入られ、その寂靜の内に体得せられた智慧であり、等覺の仏陀の能知である。そしてその仏陀の教法に順ふ仏徒は、また戒定慧の三学を修習しなければ

ならない。このように考えるならば、劉遺民が疑問をいだくように、般若とは禪定における智慧のことであり、有知としての用が説明されねばならないはずである。

般若を「窮靈極数」とみる限り、有知でなければならぬはずであるが、僧肇はそれを無知といっているのである。そこで無知であるとするならば、聖心の本体は自然のままであり、靈妙無為で独り感通するだけのことではなければならない。老莊の考え方からすれば聖人はその心を虚しくして、道理のあるがままなるものに対処し冥合するから、その心の本体は無為自然である。万物は自然のままに成立っているのであるから、聖人が思慮分別を去って無為となるのが、返って万物の自然なあり方をより積極的に成立たせていることになる。このように無為であることが、自ら無不為なのであるから、聖人の心は無為に独り感通するだけとなる。だからもし無知であるならば「則群数之応、固以幾乎息矣」というように、万物との感応は止絶えてしまう恐れがあるが、それでよいのだろうかという点とである。応化の道が鎖されるとすれば無所不知とはいえずなくなり、無知と無不知の相即は成立たないことになる。劉遺民の疑問は、無不知というべき有知（妙尽冥符）と無知（靈怕独感）との、いずれが般若の主体であるかという

ことであろう。

この疑問に対して僧肇は、人の心の有知を有心といったり、無知ならば大虚に等しいとみたりすることこそ有無の二辺に墮するもので、般若中道に違うことを指摘し、

意謂、妙尽冥符、不可以定慧為名。靈怕独感、不可称群数以息。兩言雖殊、妙用常一。迹我而乖、在聖不殊也。（大正四五・一五六a）

と聖心の有知と無知のあり方を答える。この文において知られることは、劉遺民のいう妙尽冥符と靈怕独感の対立概念が、僧肇にとっては共に妙用であって矛盾した概念ではないということ、そしてその妙用が聖人の心のはたらきとして説明されていることである。

妙尽冥符とは、靈妙な心を窮め道理を極め能所を尽して冥合することであったから、窮め尽していけば冥寂となる。その冥寂を得た者を聖人というのであるから、「聖人玄心黙照、理極同無」（同一五六a）というべく、聖心は冥寂であり道理は虚無であって無知無相でなければならぬ。それをもし般若は定慧であって寂照のはたらきがある、と認める有知の立場をとるならば、能知によって所知の無相を知るところの知無となり、既に般若無知論において破斥されている。それであるから聖人の心としての般若

を考ふる限り無知であるはずである。妙尽冥符は聖心において無知であり、その無知というのは、窮め尽していくという作用性・妙用であつて、有無のあらゆる分別固執を捨て去つていくことを示すものである。ここにおいて劉遺民が有知とした妙尽冥符を、僧肇は無知とあらわしていったことになる。また靈怕独感とは、靈妙無為な心は寂靜であつて、独り道に感通することであるから、その感通するはたらきを認める時、「聖心虚微、妙絶常境。感無不応、会無不通」(同上)でなければならぬ。妙尽冥符して得た寂靜は、その無知という執著を否定するはたらきを止絶えさせるものではない。むしろ無知無相に冥合し「知自無知」のままに黙照し独感する妙用として、常にはたらいてゐるはずである。だから無知は木石のように知るはたらきのないことをいうのではなくて、少しでも固執分別があれば、それを否定するはたらきをあらわして寂靜に返すであらう。しかし聖人の心には固執分別はないのであるから一つのものにも執わることがなく、まんべんなきはたらきとして妙用するであらう。無知が妙用であるからこそ無所不知としての知がはたらき得るといふのである。これは質疑の中で無知として表現された靈怕独感の句が、僧肇によつて無知の知という無限の肯定として示されたことにな

る。このように僧肇によつて妙尽冥符は聖心における否定の面をあらわし、靈怕独感は肯定の面を表現するものとして書き改められたのである。

そこでそれでは僧肇の般若觀における体と用の關係はどのようなであらうかという疑問が起り得る。慧遠のもとで学んだ劉遺民は、般若を窮め尽すところの知であると考えたであらう。知によつてこそ有相無相を窮め、また有相無相の相を教示することが可能なのではないだろうか。それを無知というのであれば、老莊思想と何ら異なることのない、ただ無相無知の幽玄の境に遊ぶことを言うのみで、有執を破することも衆生を教化することも不可能となる。般若は定慧を体として寂照のはたらきを示すものでなくてはならないであらう。まして無知と知の反対概念をもつて般若を表現するような矛盾はあつてはならないはずである。これに対して僧肇は、無知と知が聖心における妙用であることを示して、般若無知論においては既述のように寂と用をもつてあらわし、答劉遺民書では静と動、虚と照をもつて表現した。これは「聖心無知」の内に二種の意義を含むことになる。その一は聖心そのものにおけるはたらきという観点において、その否定面と肯定面をいう。すなはち無知(否定)と無知之知(肯定)とは相反する作用でありながら、

而もそのはたらきという点において同じものである。だからその共通性において相即する限り、無知と知とは矛盾した反対概念とはなり得ないのであり、両者の同時的な作用を可能にする。

今一つには、聖心の能知という観点に立つ時、能知が無知之知であるということは、能知が無知によって裏付けられてはたらいっていることを意味する。そこでもし老子の復帰という語を使用することを許されるならば、無所不知としてあらわされる能知の積極的なはたらきかけも、この無知之知というすがたにおいて常に無知に復帰しつつはたらいっているといえるであろう。能知は用であり照・動であるし、無知は寂であり虚・静である。用と寂は妙用という共通性において「寂即用」「用即寂」であるから、寂が動いて用としてはたらき、用は復帰してはたらきを静めた寂となる。そして虚であり寂である無知もまた妙用であった。ここに聖心こそが、無知を妙用としてはたらかせる体であるとみることが出来る。しかしこの聖心とは無知としてのはたらきそのものすがたをいうのであるから、聖心と無知とは同じものでなければならぬ。以上のような二種の意義からして、体としての無知は用としての無知をはたらかせていることになる。僧肇は無知という語において初め

て体用相即を表現し得たのである。

4、無所不知の意義

無知と無知之知についての考察をすすめてきた過程において、無所不知の位置づけはほぼ明らかになってきた。それは無不知の所観であり、無相の相として無限定の教化を意味していると考えられる。しかしそれでは教化ということが今少し明瞭にならないであろうか、再び注維摩経の一文を検討してみたい。

空室の一束に臥した維摩詰が文殊師利との対話から、入不二法門を導いだした維摩経問疾品と、机にもたれて我を忘れる状の南郭子綦が顔成子游の問いに答えて、我と物の一を説く莊子齊物論の情景とは、あまりにも良く類似している。しかもその問疾品の経文「答曰以空故空」に対する僧肇の注釈は、その前後の文章の論理構成が齊物論のそれと相似しているように思われる。或は若くして老莊を良くし、維摩経によって仏門に入ったといわれる僧肇にして、意図あつてのことではなく自らにそのような文になったとも考えられるが、一応の対比と検討を試みてみよう。

僧肇注(大正三八・三七二c) 莊子齊物論(莊子集釈)¹⁰

夫有由心生、心因有起。

非彼無我、非我無所取。(五五

是非之域、妄想所存。故有無殊論、紛然妄競者也

若能空虛其懷、真心真境、

妙存環中、有無一觀者、

雖復智周万物、未始為有。

幽塗無照、未始為無。

故能齊天地為一旨、而不乖其矣。鏡群有以玄通、而物我俱一。

物我俱一、故智無照功。不乖其矣、故物物自周。

故盜曰、聖智無知、以虛空為相。諸法無為、与之齊量也。

頁)

未成乎心、而有是非。(五六頁)

是以無有為有。無有為有、雖有神禹、且不能知、吾独且奈何哉。(五六頁)

(五六頁)

是以聖人不由、而照之於天、亦因是也。是亦彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。(六六頁)

彼是莫得其隅、謂之道樞。樞始得其環中、以應無窮。是亦一無窮非亦一無窮也。故曰莫若以明。(六六頁)

(六六頁)

古之人、其知有所至矣。愚乎至。有以為未始有物者、至矣、尽矣、不可以加矣。(七四頁)……有未始有無也者……(七九頁參照)

天地与我並生、万物与我為一。

(七九頁)

故自無適有、以至於三。而況自有適有乎。無適、因是已。(七九頁)(八三頁參照)

故知止其所不知、至矣。孰知不知言之弁不道之道。若有能知、此之

一謂天府。(八三頁)

有(存在)は心に認識されることにより、心は有を知るはたらしきにより、生起するので、有と心とは相関つてある。このような是非や有無の相待的な世界は、妄想分別によつて成立しているから論争は絶えない。そこでもしその心を虚しくして執著を離れ、分別を捨てて辺見を超えることができたならば、智でもって万物を周く照しだしても有と執著することがなく、悟りの世界の智のはたらしきようないところでも無としない。そのようにあらゆるものは分別のない無自性空であるということと、その無自性空としての存在がそのままにあるということとは矛盾しない。僧肇はこのように述べるのである。この釈文は短文であり、齊物論はかなりの長文であるが、両方の文の始めより次第を追って眺める時、ほぼ対比し得るので、齊物論を下敷としてその論旨を僧肇が集約したように思われる。

ところでこの僧肇注と齊物論の間に、少しく相違する点があるように思われる。それは「雖復智周万物、未始為有」で、僧肇は智は万物にはたらしきかけていながら未だ始めより有となさずという。それに対して齊物論は、知の究極において、未だ始めより物ありとするにあらざるとすいう。莊子齊物論は、知というものがある限り概念化はつき

纏うので、知をどこまでも否定せざるを得ないとする。郭象は莊子を注釈する中で「一此都忘其知也、爾乃俄然始了無耳。了無、則天地万物、彼我是非、豁然確斯也」と、知を都て忘れた時に始めて無を了解し、天地万物を明確にすることができるといふ。この知はやはり分別の知といわざるを得ない。僧肇のいう智は、万物を照して無とせず有としない無分別の知をいう。だから知は如何に止まるかではなくて、知は如何にはたらくかにあるとしなければならぬであろう。このような論理構造の展開は先に引用の答劉遺民書においても検討したところであった。

さてこの論理の展開は帰結の文にも同様にみられることである。齊物論では、知が知らざるところに止まるのを至というとしす。僧肇はそれを、聖智は無知であるから虚空相のままに相をなすと経文を引用する。この文の内容は從來に検討してきたところと同じものである。しかしここで注意したいことは、齊物論が不言之弁不道之道を能く知るものを天府という帰結しているところを、僧肇は経証によつて帰結としていることである。これは自分が今述べてきたことは、經典に記されているところである、とする証明であるとともに、經典こそは天府であることを意味しているのではないであろうか。經典によつて聖人の心

の内容は示され、今迄に自覚されなかつた迷いの世界が明瞭にされる。天府と「故経曰」の経証とは無関係のものではないであろう。僧肇が経論をどのように考えたかということは、より注意する必要があるように思われる。

また先に引用の最初の句「夫有由心生、心因有起」は、般若無知論に経証として引かれている「故中觀云、物從因縁有、故不真。不從因縁有、故即真」の文を想起させる。

この文は「肇論研究」の注（九七頁注七四）にも指摘されるように、中論卷第四觀四諦品の偈頌「衆因縁生法、我說即是無、亦為是假名、亦是中道義」に当るのであるが、その青目釈は僧肇の釈文と類似した点が多い。

衆因縁生法、我說即是空。何以故、衆縁具足、和合而物生。是物屬衆因縁、故無自性。無自性故空。空亦復空、但為引導衆生、故以假名說。離有無二辺、故名為中道。
（大正三十三・三三三）

この羅什によつて訳された中論の偈頌は後に三諦偈と呼ばれて、中国仏教における二諦説の展開に重要な役割を果すのであるが、この偈文の「亦為是假名」、青目釈の「但為引導衆生、故以假名說」は、僧肇の二諦説においても重要な影響を与えていると考えられる。

僧肇は般若無知論において聖智が無知であることを論ず

るに当り「以無知之般若、照彼無相之真諦」とか「真諦自無相、真智何由知」、「但真諦非所知、故真智亦非知」とも述べた。これは般若が能所の相互否定によって、無知無相の戲論寂滅の世界であることをあらわしているのであるが、しかしまたこれらの文は無所知・無相の真諦を位置づけている。不真空論にはこの真諦が「然則非有非無者、信真諦之談也」と示され、二諦が論ぜられているのである。

尋夫不有非無者、豈謂滌除万物、杜塞視聽、寂寥虛豁、然後為真諦者乎。誠以即物順通、故物莫之逆。即偽即真、故性莫之易。(大正四五・一五三b)

存在を払去した跡に何も残らない状況を真諦というのではない。存在そのものの本質が非有非無なる真諦である。だから存在がそのままに無自性であること(非有)と真諦とは矛盾しない。また存在が本質的に無自性であるということとは、偽とも真ともいえるから、存在がないとはいえない(非無)。存在が無自性であるという非有と、無自性なままに仮に存在するという非無とは

以明夫聖人之於物也、即万物之自虚。豈待宰割以求通哉。(同上)

と、万物それ自体の無自性をそのままに見得た聖人において、はじめて言えるのである。

故放光云、第一真諦、無成無得。世俗諦故、便有成有得。夫有得即是無得之偽号。無得即是成有得之真名。真名故、雖真而非有。偽号故、雖偽而非無。是以言真未嘗有、言偽未嘗無。

真諦は非有、俗諦は非無といふことも、そのあらわれかたが違っただけで、真と俗が別にあるのではない。僧肇は不真空論において非有非無が真諦であることを明かした。それは有を否定し無を否定し、非有と非無が相互に否定しあう無相を意味している。非有非無なる真諦は、先に考察したような聖智無知と同様の性格として示されたものである。また經典などには真諦と俗諦が説かれている。この場合多く、真諦は有執を破するために非有を明かし、俗諦は断見に墮するのを誡めて非無を明かすように、その作用性を表わしているようである。それを今仮に非有非無としての非有と、非有非無としての非無とするならば、これは何を意味するものであるか。二諦は仏によって説示されたものである俗諦も仏の教化であり、般若のはたらきでなければならぬ。だから僧肇は真諦の体を無相なる非有非無とし、用としての真諦を非有、俗諦を非無とした、と一応區別して考えることができるように思われる。そしてこの俗

諦を偽号とか仮号とか僧肇は呼んでいるのであるから、俗諦とは無所不知なのであり、それは教説そのものを意味していると考えざるを得ないであろう。

四　　む　　す　　び

僧肇は仏国品の解釈において、仏土を衆生応報の土として規定した。しかしその応報のあり方を検討していくと、いわゆる至人の教化との関りを無視できないことになる。そこで如来所修の浄土と、菩薩行における心浄土浄の浄土、そして衆生応報の土の三者の関りを通して、浄土とは教化の世界であること考察してきたのである。しかし至人における教化のあり方はどのようなことかということになると、僧肇の般若思想に言及せざるを得ない。そこで肇論によってその思想構造のあらましを要約することを試みたのである。

それによると般若無知とは、無知という語によって所知を否定するのみではなく、能知自らをも否定し、そこに能所の都泯した無執著の世界を描いたのである。しかし無知が能所の都泯のみを意図したとすれば、それは無への執著となる。無知とは自在なはたらきとして、無不知であり、したがって無所不知といえることになるのである。ところ

でこの無所不知こそが無限定の教化なのであり、その無限定を限定するのが衆生であろう。機根に応じて説かれた教え、具体的には経論に説示される内容そのものを意味しているように思われる。かくして私は、僧肇の浄土とは説示された教えの世界であるとして理解してみたのである。

それでは僧肇は、他方仏土をどのように考えていたであろうか。維摩経には維摩詰が妙喜国の菩薩であると説かれており、僧肇も経題釈の中で「彼の妙喜をすて此の忍土に現わる」と述べているから、他方仏土の存在をあなたがち否定しているとは思われない。羅什は阿弥陀経などの浄土經典も翻訳し、注維摩経には無量寿経の四十八願の名にふれているから、他方浄土に無関心であったとは思われない。仏国品の羅什釈には次のような文がある。

修浄国時、逆觀衆生来世之心、於未来世中、応見何国而得解脱。先於来劫、立国優劣、然後与衆生共撰三因、以成其国、使彼来生。(大正三八・三三五a)

衆生が何れの国によって仏智慧に入るべきかを、菩薩は常に觀察して浄土を取る、という経文の釈である。ここで羅什は、衆生来世の心を観ずと述べている。もっとも仏国品は足指接地による釈迦浄土の顯現を説くのであるから、羅什の解釈も来世往生を述べているわけではない。将来に

向って、衆生得解の資質に依じて浄土の誓願を立て、それによって浄土因縁の三事（菩薩の功德・衆生・衆生功德）を成就し、そこに浄土が成立するというのである。しかしこの中に来世往生の思想が全くないとはいえないのではなからうか。それに対して僧肇の解釈の中には、積極的に他方浄土に言及したり、来世往生について所見を述べたりした所は見出されないのである。むしろ「豈、殊域異処、凡生二土あって、然る後にその淨穢を弁せんや」と述べるように、この土は釈迦仏土であって、淨穢はこの国土内において彼此を超越することである、と僧肇は考えていたようである。真名と偽号の関係を論じた不真空論の末尾には

故経云、甚奇、世尊、不動真際、為諸法立処。非離真而立処。立処即真也。然則道遠乎哉、触事而真。聖遠乎哉、体之即神。（大正四五・一五三a）

と述べている。實際を離れて諸法が別にあるのではなく、諸法は自らに無自性としてあるのだから、事に触れてそのままに真であり、それを悟ればよいという。ここでは諸法は偽号として教示されたものなのである。また羅什訳の維摩經方便品には「仏身者即法身也」と記されているが、僧肇はこの法身を解釈する中で、次のようにいっている。

此二乘之所不議、補処之所不覩。況凡夫無目、敢措心

於其間哉。聊依經誠言、粗標其玄極耳。然則法身在天為天、在人而人、豈可近捨丈六而遠求法身乎。（大正三八・三四三a）

法身の微妙なはたらきは凡夫に計ることができないので、經の誠言による他にないこと、法身は遠くに求めるべきでないこと、をここでは述べるのである。

以上の諸点からするならば、僧肇にとって浄土とは、此土において別に求めるべきでなく、この穢濁も本質的には清浄であり、その清浄の相は經典に教示されている、と考えていたと思われるのである。

註

- 1、安藤俊雄教授「東晋仏教学における浄土の理念」干潟博士古稀記念論文集所収、参照。
- 2、仏国品の菩薩行についての詳細は、山口益博士によって論じられている。「維摩經仏国品の原典的解釈下」（大谷学報30ノ3・昭和26）
- 3、拙稿「羅什の維摩疏は道融の筆録か」印度学仏教学研究35昭和45、参照。
- 4、玉城康四郎博士は「太子浄土観の比較研究序説」中に僧肇の浄土観を取上げ、ここに所引の原文を解釈しておられる。その内で至人について特に注意しておられるが、本稿においてはいささかその見解を異にするものである。（聖徳太子研究2聖徳太子研究会昭和41。）なお、「至人空洞無象」の文は涅槃無名論（大正四五・二六一a）にも見られる。
- 5、維摩經仏国品の末には、「世尊、是盲者過、非日月咎」とあ

- り、また続いては「舍利弗、我此土淨、而汝不見」とある。
- 6、肇論の研究は、共同研究による校定・訳註・研究のついた塚本善隆編「肇論研究」が、昭和30年に公刊されて学界に貢献している。その後 H. R. Robinson 氏によって英訳され、(Early Mādhyamika in India and China, The University of Wisconsin press, 1967) 及び W. Liebenthal 氏の英訳を再刊された (Chao Lun, Hong Kong University press, 1968) 容易に入手することができるようになった。先の「肇論研究」に対しては、神田喜一郎博士が「肇論研究に見えた慧達序の読み方に対する私見」(仏教学セミナー9・昭和44)を發表しておられる。
- 7、本稿は昭和42年に聖徳太子奉讃会へ提出した研究報告「注維摩經の研究」の一部分「僧肇の思想」を要約したものである。紙数の関係から、原文を解明することを省略したため、主観的な梗概になることを恐れるものである。
- 8、放光般若や道行般若などの古訳の般若經には、老子や莊子などの中国古典の用語が利用されている。經典翻訳の上に既に格義的要素をもっていたのである。
- 9、(大正四五・一五三b)この文も老子の文を利用したものである。
- 10、莊子集釈第一冊 郭慶藩輯 中華書局 一九六一年版 (本学講師、仏教学)

大谷学報 第四十九卷 第四号

大行の歴史……………伊東 慧明

光エーテル否定即新物理学誕生の

歴史から戦争否定即世界連邦

成立の必然性を思う……………熊谷 直一

マッシュー・アーノルドの詩の

定義と批評の態度……………井上 正名

智顛の感応論とその思想的背景……………福島 光哉

元の順帝とその時代……………藤島 建樹