

竺道生の思想

三 桐 慈 海

一、東晉仏教における道生の位置

後漢の頃から中国に流伝し浸透し始めた仏教は、教理史の上からは、鳩摩羅什の経論翻譯によって一大展開が行われた。それは羅什のもたらした龍樹の般若教学が、その門弟達によって理解敷衍せられて、そこに中国の仏教が成立したことによる。その後の隋唐までにも種々の經典や諸論が翻譯され、殊に世親の唯識教学の流入をみて、その教学の研鑽も盛んに行われた。しかし常に中国仏教の基底となってきたのは、羅什が伝へ、その門弟達が消化した般若教学であり、隋代の天台教学・三論教学が大成されるまでに至ったのである。この羅什には門弟に四聖とか八俊十哲と教えられる多くの俊英が輩出した。そしてその著した注疏は、ほとんど散佚していて今は見

ることができないが、僧伝の内にその書名が記されており、その時代の仏教研究の盛んな様子をうかがうことができる。文献が残存するものの中では、僧叡の思想が多くの経序やその著喩疑に見られ、旧師釈道安の求道態度を身につけた真摯な姿がみられる。また道融は個性的な般若思想を維摩經疏の一部に感じさせてはいる。しかしそれによって各個の思想をうかがうには、あまりにも小篇であり断片である。これに対して比較的多くの文献が現存し、また門弟の中でも異った存在であったのは僧肇と道生である。

僧肇は若くして鳩摩羅什に師事し、師の思想を受け継いだ。特に般若の構造を示して、その理解は優れている。それは無知故無所不知の用語をもって、聖人の智慧のあり方を究明し、聖心の体と用が表裏の関係において

成り立つことを示す。また、色(存在)についても、真性としての空にはかならないところの、聖心における色として、同じ論理構造をもって説明する。この構造はまた羅什の法身説にみられるのである。この般若義を莊子の用語を駆使することによって説明した。しかし中国古来の思想をもって般若義を類推した所謂格義仏教とは異なつて、在来の言葉を借りて表現したにすぎないのである。格義を排した釈道安が、慧遠にのみ俗書を排せざることを許したといわれるが、それと合せて考える時、興味深いものがある。この僧肇の著作が龍樹の般若思想を基盤としているのであるから、後世に大きな影響を与え続けてきたことは言を待たないであらう。

僧肇が羅什の思想を受けて顕揚し、長安にその生涯を早く閉じたという経歴に対して、道生は波瀾に富んだ生涯を送っている。僧伝によると、竺法汰に依つて出家し、師事して、建業龍光寺に住み、後に廬山に入つて七年幽棲し、その後長安の羅什のもとで受学したというのであるから、羅什に師事する以前に、道生はかなり深い仏教思想を学んでいたと考えられる。長安の羅什のもとを辞しては、龍光寺に帰り、慧嚴等と共に仏陀什を請じて五分律を訳した。また善不受報及び頓悟義を立て、六卷

泥洹経が翻譯されると仏性を剖析して闡提成仏説を唱え、学界に擯斥せられるに至つた。そこで再び廬山に隱棲して、生涯を閉じるのである。廬山における阿毘曇の翻譯事業等を考え合せる時、道生の思想背景には毘曇教学、般若教学、そして涅槃経や律の研究等、複雑な仏教思想が考えられる。「遊学年を積んで備さに経論を総べ、妙に龍樹大乘の源を貫き、兼ねて提婆小道の要を綜ぶ。博むるに異聞を以てし、約するに一致を以てす。」と僧伝に示されるのも亦うなづける。頓悟説や闡提成仏説は、時間的にも地理的にも、釈尊から遠く隔つた中国の地にある自分が、如何に仏教を理解し、如何にして菩提を得るかということに窮めた結果として引き出された問題である。道生は僧肇に比べてはるかに永い生涯を送り、晩年再び廬山に隱棲してからは、慧遠門下である謝靈運等の当時の文化人に大きな影響を与えている。また道生の著した経疏は後世の經典解釈において常に顧みられるところである。

道生の著述を僧伝は「維摩、法華、泥洹、小品の諸経の義疏、世皆これを宝とす」と挙げてゐる。このうち法華経疏は統藏経に収められており、横超教授に「竺道生撰法華経疏の研究」という詳細な研究がある。また維摩経

疏と泥洹經疏はそれぞれ僧肇の維摩經註、宝亮の涅槃集解の内に合入され大正大藏經に収められている。また伝記についても出三藏記集や高僧伝をはじめ、名僧伝抄や続高僧伝等の処々に記されている。従って竺道生については、教理史上に重要な位置をしめていることや、東晉仏教において無視してはならない中国在来の思想との関連性など、既に多くの研究がある。本稿ではこれらの研究成果を手がかりにしながら、道生の三種の義疏に見られる問題を、仏教教理の上において考察してみようとしたのである。殊に注維摩經と称せられて一般に知られている註疏は、羅什と僧肇と道生の疏を並列して編輯している。この三者の疏を比較しながら検討する時、僧伝の

内に「関中の沙門僧肇、始め維摩を注し、世咸く翫味す。生、更に深旨を發し新異を頓暢するに及んで、講学の匠咸く共に憲章す。」とある一節の何が新異であるかを考えてみようとした。現存する道生の疏は三種とも晩年のものと思われる。法華經疏には前文に廬山において元嘉九年に治定したことが記されているし、維摩經疏には後述するように仏性の我という語句が見られて、泥洹經翻訳の後であらうし、法華經疏と共に改定されて当然であらう。涅槃經の注釈もまた曇無讖の涅槃經が伝えられて、

背經の邪説という誹りを免れた後の講述と考えられる。従って三種の經疏に共通に流れるものは悉有仏性の思想であらう。仏性の問題は先にも記したように、如何にして自分が仏となるかにあるのであるから、他の仏典の研究によって、涅槃經の仏性説をすぐさま受け入れ得る態度が道生にはそなわっていたはずである。それらの諸点を中心に考えてみたい。

ただ、經典の注疏から、関係する語句を引きだして考察を進めるのであるから独断の懼れをできるだけ注意したつもりではあるが、なほ牽強附会に陥っているかもしれない。識者の御教示をお願いするものである。

二、思想背景としての本無義

最初に道生が受学した思想は、その終生を通じて関わりをもっていたと考えるならば、道生を出家させたといわれる竺法汰について考えてみる必要がある。竺法汰の思想がどのようなものであったかは、文献の残らない今それを詳細に知ることはできない。しかし陸澄の法論目錄によると、本無難問と題する郗嘉賓(郗超)との往復書簡四首、問釈道安三乘并書、問釈道安六通、問釈道安神の名が見られる。また高僧伝には「少くして道安と同

じく学び、才弁は遠はずと雖も姿貌はこれに過ぐ。道安と難を避け、行いて新野に至るに、安、徒衆を分張して汰に命じて京に下らしむ」といふ。これらから釈道安とは同学であり、別れてからも親しく交信があつたことなどが知られる。また、その後弟子の曇一等を遣して、荊州の道恒と対論して、そこでは心無義を止息させ、自らは都の瓦官寺に止って、晋の簡文帝のために放光經を講じたという。「汰、著す所の義疏、並びに郗超に書を与えて本無義を論ぜる、皆世に行はる」といふ記載は法論目録によつたものであるが、法汰の同学である釈道安もまた本無義であつたといわれているから、竺法汰の本無義といわれるものも道安の思想とあまり差異はないであらう。

ところでこの本無義というものは、僧肇の不真空論の一節に提起せられてゐる所の般若の三家批判中に見られる。この本無義批判とは、存在は無自性であるから有でなく、虚無でないから無でもないというのみで、非有非無としての存在については語られていない、というのである。この僧肇の批判は、般若觀を立論する場においてなされてゐる。しかし般若において非有非無が語られるのは、存在を因縁和合のもので無自性であると觀じて、常見を

破する時に非有をいい、虚無觀に陥る時にその断見を破して非無という、即ち心の散乱を止めて、諸法のあり様を觀する觀法において初めて云い得るのである。放光般若經第二の本無品では、菩薩が般若波羅蜜を行ずる時、菩薩を初めとして仏・法性等にいたるあらゆる法に相を見ない。それは諸法が空を離れず、空も亦た諸法を離れないからであるとして、「菩薩摩訶薩、行般若波羅蜜、当觀三性空之法、雖觀於諸法、不令使有所著」と記されている。また道行般若經や大明度經は、共に分別品に般若波羅蜜を学ぶ菩薩が無所著でなければならぬことを説き、続く本無品に諸法の本無であることを示している。即ち般若經によつて般若波羅蜜を行じようとする限り、存在を有自性ではない仮施設のものとして觀じて、存在に対する執着を離れることに主眼をおくから、従つて当然、般若教学の体系を立論し非有非無なる有を積極的に肯定しようとする僧肇の立場とは異つてゐるのである。慧達の肇論疏は本無義の項で道安と廬山慧遠の名を出している。しかし僧肇の批判の対象として道安を考へることには、道安の真摯な般若經研究の態度やその經序の内容からも疑問がある。道安は求道が戒定慧の三字の実修によるべきであることを強調し、蔽仏調について

修得した禪觀を般若經の研鑽によって大乘禪として統合しようとしたといわれる。そしてその般若經の研鑽によって得た般若義が本無義であるならば、その本無義は深い境地であることも論究せられている。その道安と共に禪觀を学び道安の薰陶を受けた竺法汰についても、また深い般若の理解と熱心な修道があったと考えてもよいであろう。唯しかし般若經の研究によって般若を理解したとしても、それが単に講經のためのものであって、我空法空の体解をなおざりにしている限り、空觀は觀念的になる。そして当時流行の玄学清談の資となるに止まり、空は玄談の無と混同されるだけである。般若經に説かれる空觀は、実践を度外視した觀念的な理解に終る限りは、僧肇の指摘するように尚無の思想という外はない。江南の仏教にその弊があったことは否定できないし、吉蔵が中論疏に道安の本無義が什肇と異ならないとしているのも、この視点に注意してのことであろう。

道生が法汰に師事していたということから、禪觀を専らにした一時期のあったことも考えられる。維摩經弟子品の舍利弗の項「唯舍利弗、不必是坐為宴坐也」の不必是に特に注意して「不必是とは是に非ずと言ふにはあらず。但だ必ずしも是ならざるのみ。是に非ずと言ふには

あらずとは、実に以て定を求むるの筈となすべしとなり」と解釈する。そしてこの宴坐の項の説明には非常に力が入れられている。これは道生のみが問題として取上げている。また殊に廬山に幽棲してからは慧遠等の求道の世界の中で生活している。僧伝にそれを「初め龍光寺に住し、帷を下して業を専らにす。隆安中に、移って廬山精舎に入り、幽棲すること七年、以てその志を求む。常におもえらく、入道の要は慧解を本となすと。」と記しているが、戒によって身を律し、定によって心を正しよって以て慧解を求めた道生の姿がうかがわれる。

また仏道を正しく把握するために群經を鑽仰して、その優劣を見なかつた道安の跡も、道生にみる事ができる。僧伝は統いて「故に群經を鑽仰し雜論を斟酌して、万里法に随つて嶮遠を憚らず」と述べるが、群經を鑽仰する時、諸菩薩も仏に親承の弟子達も共に平等に仏弟子でなければならぬ。ところが維摩經は教判では抑揚經と位置づけられる程で、舍利弗を初めとして仏弟子達が次々に訶斥される姿が描かれている。これに對する羅什や僧肇の解釈は、二乗の及ばざる所、大乘菩薩のみよく知るといふ方法によっている。道生にあってはこの大小二乗に分けて解釈する態度をあまり好んでいないように

みえる。仏国品の後半に舍利弗が釈迦仏土の清淨について質問する項には「舍利弗は誠に達せざるはなし。而も不足の地（未完成の境地即ち因位）に居せば、傍らに不悟のための故に斯の念を設けて、以て衆懷を申べしなるべし」と解釈している。また弟子品では仏が弟子達に維摩詰のところへ使いを命ずることについて、仏が遣使に堪えないことを知っていてしかも命ずるのは、維摩詰の勝れていることを顕すためであると、羅什や僧肇は説明している。これに対して道生は、今日の使は始めから文殊が当然に決っていた。それを余の人に命じたのはいつもの遣使の方法によったのであり、遣使によって維摩詰の徳を顕すとしたのであると釈している。この両者の差異からも、二乗に執われるということと、舍利弗等が仏弟子であるということとを区別し得た道生の態度がうかがえるであらう。

以上経文解釈の相違点を通して、法汰・慧遠そして道安の影響を、禅觀の重視と、群經を平等に鑽仰する姿勢とにみたのである。この二種の影響は道生の慧解にも関連しているはずである。般若の研鑽が入道の要であり、般若実修のための經典研究であるという立場もまた受け継いでいなければならない。長安に羅什が来た知らせを

得て、慧叡・慧嚴・慧觀等と共にその門下に加わり、翻譯に従事しながら羅什の般若学を充分に学んだであろう。それは後に記すように、般若の解釈が羅什と同じであることから理解し得る。しかし羅什の思想を同じく学んでも、般若とは何かを追求する僧肇とは立場を異にして、禅觀の内に諸法を如何に觀じ如何にして体解していくかに視点を置く時、自ずから異った解釈が生じてくるであらう。そして道生はこの諸法の内に理を見ていくのである。

三、理と分について

理という字には多義を含んでいる。辞書によると治める者という原意、それから派生した条理とか道理等の意味にもちいられている。条理とは始末序列の整然とした様子をいうので、すじみちを分けることが関連して行く。また道理とは自然万物の有り様をいうのであって道理として当然そうでなくてはならないという、論理のすじみちを立てる用法として一般的にもちいる場合や、天地自然の法則を意味する場合がある。易の説卦伝にみられる「道德に和順して義を理め、窮理尽性以て命に至る」の一句には、治めると道理の二義が同時にもちいら

れている。殊にこの中の窮理尽性の一語は、天下の道理を窮め尽し、人の本性を知り尽くすということで、人の歩むべき道として修道を示す用語に使われている。従って仏道を歩む者のあり方としてもしばしば引用されており、そこでは理は窮められねばならないものであり、性は尽さねばならない意味をもってくる。道生の経疏の中にも、それぞれに窮理尽性の語を見出すことができ、殊に全般にわたって理の字が多く使用されていることは注意させられる。それでは道生はどのような場合に理の字を使用しているのだろうか。

維摩経問疾品の初、文殊師利と維摩の空についての問答があって、その道生の注に空理の理解が示される。

〔答曰以空故空〕 (1)上、空^ハ是^レ空^ニ慧^ニ、空^ニ也^ハ、下^ニ空^ニ、是^レ前^ニ理^ニ、空^ニ也^ハ。言^ト要^ス、当^ニ以^テ空^ニ慧^ニ、然^ル後^ニ空^ニ上^ニ耳^ト。若^シ不^レ以^テ空^ニ慧^ニ、終^ニ不^レ空^ニ也^ハ。豈^ニ可^ク以^テ我^ノ謂^フ為^ス三^ノ不^レ空^ニ哉^ト。

〔又問空何用空〕 (2)若^シ理^ニ果^{シテ}是^レ空^ニ、何^ニ用^フ三^ノ空^ニ慧^ニ、然^ル後^ニ空^ニ耶^ト。自^ラ有^リ得^ル解^ル之^ノ空^ニ、惠^ニ此^ノ空^ニ、即^チ是^レ慧^ニ之^ノ所^ニ為^ス、非^ス三^ノ理^ニ、然^ル一^ニ也^ト。何^ニ可^ク下^ニ以^テ空^ニ慧^ニ、然^ル後^ニ空^ニ、便^チ言^フ中^ニ理^ニ、為^ス三^ノ空^ニ哉^ト。

〔答曰以無分別空故空〕 (3)向^ニ言^フ空^ニ慧^ニ者^ト、非^ス謂^フ三^ノ分

別^ニ作^ル空^ニ之^ノ慧^ニ也^ト。任^ル理^ニ得^ル悟^ル者^ト耳^ト。若^シ以^テ任^ル理^ニ、而^モ得^ル此^ノ然^ル後^ニ空^ニ者^ト、理^ノ可^ク不^レ然^ル乎^ト哉^ト。

即ち(1)答能觀の慧空と所觀の理空とがあるが、空慧をもって觀するとき理空となるのであって、我執を以て空ではないなどと言ってはならない。(2)問もし理が空であるならば、空慧で以て觀じてはじめて空であるとはいえないのではないか。解脫を得た上での空慧であるのなら、この空ということは慧の用きにのみよるので、理によるものではない。どうして空慧によって空であるということが、そのまま理は空であると云うことになるのか。(3)答今云った空慧というのは分別して空相をなす慧というのではない。理によって悟を得る者のみにいえるのである、もし理に任すことによって悟るとし、而もその上で悟を得て然る後に空であるというのなら、理も当然そうならざるを得ぬ(空)のではなからうか、となる。

道生はこの中で、空慧によって空じられた時に理空と云えるのではあるが、その空慧は理空によって得られる、と述べている。この経釈の所で羅什は空慧と法空を並べ、法性は自づから空であって、空慧を待って空となるのではないが、我によって有執の見があるだけだから、空慧によって法空を得れば、また我執の空せられることもわ

かるといふ。僧肇も亦、智空と法空をもつて説明する。即ち、(1)直だ法空を明かすのみならば結論が納得されない。それ故内なる真智の空を以て外なる法の空を証明したのである。(2)智がはたらくということは分別によつて起る。而して諸法は無相であるから智にも分別(のしよう)がない。智に分別がないから智空であり、諸法は無相であるから法空である。智法俱に同一に空であつて、智空によつて空じられて初めて法空である、といふのではないといふ。

以上の三者の理解をみると、般若の能観と所観については、智境不可分の同じ理解を示している。そして羅什と道生が空慧といい、僧肇が智空といふ語を用いる。羅什と僧肇が法空といふのに対して、道生が理空といつてゐるのである。従つて道生の理空は法空をさしてゐるといふことになる。このように般若への理解の態度は三者ほぼ同じであるといえるのであるが、その用語の違いがもつところの、般若に対する説明の態度に異りを見ることができる。ここで空慧と空智は同じ概念であると思はれるが、法空と理空には法を理と換言した意図を読みとらねばならない。僧肇は般若を説明しようとする時、有は分別心によつて生ず、聖智は無分別であるから知るな

し、というように、常に聖人の智のあり方がどのようなものであるかを問題の焦点としてきた。そこで聖智無知であり諸法無為で、兩者量を斉しくし物我同一なのであるが、その空智をもつて有を空ずれば、有は有のままであるのであつて、有を屏除して空となるのではない、と存在を無自性の内に肯定する。僧肇にとつては般若とは聖人の智なのであつて、空のあり方も聖智において重要なのであり、諸法としてのあらゆる存在も、それ自体無自性としてあるものを、無自性としてみる所に正知ありとするのである。不真空論の三家批判における心無義^④についても、その所観のあり方を問題としていない点を非難するけれども、心無といふことについては認めてゐるのを見てわかる。これに対して道生は先に引くように、理に任せて悟を得るのであつて、般若とは理を体得することなのである。この理空については経題釈に不思議解脱を釈して「理空非^⑤感情所^⑥因……若体^⑦夫空理^⑧則脱^⑨思議之惑^⑩智以^⑪達^⑫理為^⑬用^⑭」といつてゐることからも考へられる。それでは法空を理空といつた、その法と理との関係はどうであろうか「攀^⑮縁^⑯するところは三界の法であつて実理ではなく、攀縁を断ずるのは無所得の理である」、「衆生空・法空、理誠不殊」、「法常無性第一空義、明

理無二極」、「法者理実之名」、「如是悟理之法」、「如者当理之言」、「菩提既は無相理極之慧」、「無為是表理之法」、「実相理均」、「觀理得性、応縛尽泥滯」というように、理とは法であり如・菩提の体・無為・実相法性を云うのである。又法身についても、「仏理幽遠」、「仏理絶人」、「理必無二如来道一」、「理為法身」、「如来身従実理中来」、「体法為仏法即仏」、「仏為悟理之体」、「仏種從縁起仏縁理生」といい又「三是一理」、「大乘妙理」、「一乗妙理」、「所以殊経異唱者理豈然乎」、「平等者理無異趣同帰一極也」、「法与法性理一而名異」という。ここに諸法を無自性空という理念をもって同一化し、仏は理を体するもの、理は法身である。「夫体_レ法者冥_二合_一自然_一、一切諸仏莫_レ不_二皆然_一、所以為_二仏性_一也」、の文はそれを語っている。このように道生は仏教の教相の内に理という同一概念をみようとす。そして先に記したように、理と云う語に含まれている中国在来の概念は天下自然の道理なのである。

道生が理という概念で諸法の真実を同一に現わそうとする方法は、羅什の法身説にも見ることができる。羅什は法身を説明するに当って、彼の翻譯にかかる智度論の各処に説かれる二種の仏身の説明を、法身という一つの

用語の上に当て用いた。そして法身を徧満するものと説いている^⑤。道生が如来を「実理中より来る」と云っているのは、智度論の如来如去の解釈であると共に、羅什の妙行法性生身に当るのである。これに関連させて道生の理を見る時、理は徧満を意味するものでなければならぬ^⑥。「理運弥載」、「理常皎然」、「法理湛然、有何與何没、但行之則盛、不行則衰耳」の語はこれを示している。

ところで徧満するものは、徧満のままでは止まることはない。羅什の徧満せる法身は既に用きを具備している。そこでその用きの変化身として、仏身の種々相や説法の種々相との関連において、法身分があると説く^⑦。従って法身分とは応化身であり隨機説法であって、応化は衆生を待つなりたつ。このように考えると法身分の分とは法身の方からいえば利他行における施与である、しかし施与される機の方からいえば法を受ける分となる。即ち徧満するものは個々の相となる時、その分を取ることになる。理についても同様のことがいわれる。理はすじみちをたてる意味から分けるとい意味となり、分に通じて理分という語が使用され得る。それと同時に、自然の理としての道理は、そこに既に道として人の歩まねばならない人倫が意図されていなければならない。そこに

「天人之分^④」という分限（自分の持分を守る）の意味が要請せられる。理と分の間には理分として条理が分明になることと同時に、その分として理を窮めなければならぬのであり、道理に対する道分として自己の道を歩まねばならないのである。道生が徧満を意味する理の概念を用いる時その分限の分が云われなければならない。

法華經疏方便品開示悟入釈^⑤で道生は仏智見分を衆生に認めようとする。その分の意味を維摩經疏弟子品には、

〔法同法性入諸法〕 法性者法之本分也。夫緣有者是假有也。假有者則非^二性有^一也。有既非^レ性此乃是其本分矣。然則法与^二法性^一理一而名異。故言^レ同也。性宜^レ同故以^レ同言^レ之也。諸法皆異而法入^レ之則一統^レ衆矣。統^レ衆以^レ一所以同^二法性^一二者也。〔目連章〕

という。ここにいう經典の法とは説法の法であるが、僧肇は一相真実法と理解し、道生は法理と解釈していて諸法を統ぶるところの法をいっているからその示すところは同じであろう。道生はここでは法性は法の本分であるというが、これは法性とは法に本来具有されているべきところの分限（持ち分）ということになる。即ち法性とは徧満せる法理の体性であって、既に述べた羅什の法身が体用表裏の關係で具備されていたのと同じように、

法理が説明されているのである。そこで有として縁会し仮施設されているところの法は、それ自体の性があるというのではなく無自性である、存在は本来に無自性なのであるから、その無自性ということが法の本分となる。

従つて法と法性とは無自性という理において同一なのである。諸法について同様のことが言えるのであり、諸法皆差であるが、その本分としての分限は法性であり、法性において同一化される。この解釈の上から、道生が諸法の内に、徧満せる法理の法性とその法理から假有としての諸法という理分を見ることが知られるのである。ところで道生は法に衆生空と法空の二種をあげているから、法空とともに衆生空についても同じことが云われなければならない。即ち

〔法無衆生離衆生垢故〕（上句略）言衆生自出^レ著者之情^二非^三理之然^一也。情不^レ從^レ理謂^二之^一垢也。若得^レ見^レ理垢情必^レ尽。以^二離垢^一之知^レ無^二衆生^一也。衆生者衆事会而生、以名^二宰^一之主^二也^⑥。

と衆生空を明かしている。この衆生とは我、寿命等の異名として用いられているところであるから、我空を云うのであって、法理としての無我にも理分をみてよいであろう。若し理を見ることを得れば垢情必ず尽すのであ

る。維摩經仏国品末の舍利弗の疑問に対する仏の答にかかわる盲者不見の譬喩は、妄見を払えば莊嚴の淨土を見ることができるといふ。そこで「衆生大悟之分、皆成乎仏」、「良由_三衆生本有_二仏知見分_一、但為_二垢障_一不_レ現耳」であつて、従つて「夫受化者、必有_二解分_一、或は「然衆生悉有大悟之分、莫_レ不_三皆是權菩薩_一」といえるのである。しかしてこの分とは法理から見上での理分が明らかになつたところにみられる分限なのであり、そこにはまた守らねばならない分限が要求せられているのである。

四、我について

仏教は法体恒有説から法空説への展開という過程は経たけれども、無我説は一貫して不変である。それは虚妄分別の我執から解脱するという根本命題において無我が説かれているからである。無我とは我ありという妄見を捨てて般若を得た所謂轉識得智に於て云うのであるが、しかし自己の反省においては、完全に得智することができない。それは存在ある限りその自己を否定することができないからである。不受後有の阿羅漢果を拒否して、大乘の思想を展開したのも十地永劫の菩薩行を要請した

のも、利他行を強調するということであろう。しかし、その背後にあるものは、完全な解脱は仏陀積尊以外には考えられないという、自己の内省に外ならない。

道生は法において、理と分の關係から衆生成仏の可能性を確認することができた。そして我空法空の不可分合一の般若の仏理を説明することもできた。しかし我と理の間には断絶しかあり得ないのである。法身常住、大涅槃樂、国土清淨は大乗仏典に説かれるが、仏我を説くのみみるのは涅槃經を待たねばならない。道生は法理と法分に対する自己の課題として、涅槃經の中に、仏我と悉有仏性の必然的な關係を見出し、悟りへの大道を確信したと考えられる。維摩經弟子品の道生積において、

〔於我無我而不二は無我義〕 生曰理既不_レ從_レ我為_レ空。豈有_レ我能利_レ之哉。則無我矣。無我本無_三生死我_一。非_レ不_レ有_二仏性我_一也。^④

という中に仏性の我という句を見ることができ。ここに云う維摩經の意味は、般若の無分別の立場から、我があるとか無我であるとかいう我義に執着しないことが、眞の無我ということであるというのであろう。羅什はこの一節において不二を取りあげて、眞宰があるという我執は否定されなければならないが、事用之主はあるとい

う。事用の主とは現象の世界に働く主体、我執があるとかなないとかいう以前の、仮和合の存在であり、仏から感応を要請される主体であろう。真宰としての主を廢して而も事用としての主を立てる、この事用の主が我とか無我とかいう中に、共通に立てられて不二であり、これを無我というと理解している。他の注釈と合せて考えてみる時、羅什が無分別智における無我義を立て前としながら、事用の主を認めたことは注意されねばならない。この同じ個処で僧肇は、小乗では我を封じて無我を尊ぶから我と無我を分別するが、大乘では是非旨を齊しくするから、我と無我を分別しない。これが無我であると理解する。ここでは羅什と僧肇の見解に一見差のあるように考えられる。しかし僧肇は常に羅什の見解をふまえた上で自己の解釈を述べているということ、そして僧肇の見解の根底にいつも聖心のあり方が問題となっていることを合せ考える時、羅什の事用の主とは僧肇における聖人の心として、更めて言及するにおよばなかったことであろう。この羅什と僧肇の見解をふまえた道生は、羅什の事用の主を仏性の我として理解を明確にした。

この仏性の我を涅槃經ではどのように説述しているのであろうか。涅槃經が如来常住と悉有仏性を説く經であ

ることは周知のことである。純陀品で如来が常住法、不變異法、無為之法であることを説いた涅槃經は、哀歎品に解脱、如来の法身、摩訶般若の三種は伊字の三点の如きであると説いて、如来の常住を明かしている。そして無常苦無我の三修法に執着することを否定し、無我を我と計し我を無我と計する等の四顛倒を捨て、我は仏義、常は法身義、楽は涅槃義、淨は法義であることを了知するようすすめ、客医乳藥の譬喩をもってそれを理解させようとする。即ちここで我が仏義であるということは、仏に我という実体があるというのではなく、「我者名為如来」というように、法身が法性を体として常住不變であり、解脱、摩訶般若と共に伊字の三点のように不即不離の關係においてある、自らが主となって他の依止処となることを云うので、これを力用属性であると理解するならば、羅什のいう事用の主ということになる。涅槃經では純陀品に我が仏義が説かれてより後、我が義は各処に示され、この我義を前提として仏性義が闕説される。即ち純陀品において施食二種を説く内には、仏の常住法身を説き、未だ仏性を見ざる者は法身を得られないと仏性の語を出している。それが邪正品では外道は我常とか我斷を説くが甚深の秘密藏では我ありとも我なしとも説き、

これを中道と名づける。中道を説くといふのであれば一切の衆生に悉く仏性があり、ただ煩惱に覆われて知らないだけであると、一切衆生悉く仏性は我無我の不二に於いていわれることを述べる。そして四倒品において「世間之人、亦説有_レ我。仏法之中、亦説有_レ我。世間之人、雖_レ説有_レ我、無_レ有_二仏性_一。是則名為_三於無我中而生_三我_二想_一。是名顛倒」。仏法有_レ我即是仏性」と仏性の我を説くに至っている。そして如来性品に仏性の我義、如来蔵を論述することになるのである。涅槃經では常住法身の自由無礙なるはたらきに仏の我を認めた。そしてその如来性を衆生が悉く有していることにおいて、仏性の我を認めねばおかなかつた。涅槃經翻譯以前に、鳩摩羅什は法身説を究明して、維摩經註釈の上に仏性義に近い解釈を与えてはいたが、仏の我といふことを云うには至らなかつた。しかしその法身説は、涅槃經の翻譯と同時に、道生をして仏の我と仏性の我を確認せしめたのである。涅槃經疏四諦品に「仏法中我、即是仏性。是則二十五有。応_レ有_二真我_一而不_レ見、猶似_二無我_一。教理未_レ顯、故有_三此_二問_一」と仏性が存在そのものにあることを云っている。ここに理と分の關係は、仏の我と自己の仏性の我においてもまた確信され、自己の成仏への道を開いていったので

ある。經文に菩薩が衆生を觀する時は幻師が所幻の人を見るように觀せようとあるのを解釈して、「幻人あらざるには非ず、但だ真人なきのみ」と無自性なる存在のあることを取りあげている。また「我なく衆生なし、而して受報の主なきにはあらず」と受報の主のあることを述べ得るのである。

小 結

道生の注疏を全般にわたって眺める時、その中に理という用語が目立っている。この理の語が用いられている個處が、般若に関する教相に共通に含まれている概念であることから、理は徧滿しているものであることを見た。羅什の法身説がそうあつたように、徧滿する理は常に流れ出るはたらきのすがたである。用としてはたらき出てくるものが当然予想される。それを分という語にみるこゝとができる。分は理からの施与として、応化するものであり、化を受けるものには、その理を求めていかなければならない持分がある、分限の意味をもってくる。法身が主題となる時は、その応化のあり方と受け取り方が問題となる。しかし理の場合は、在来の意味が自然の道であるならば、やはり理を求める主体がなければならぬ。

涅槃經に示された仏の我と仏性の我に、求道のすじみちをみいだすことができたのである。涅槃集解に経題序として輯録されている道生の文「夫真理自然、悟亦冥符、真則無差、悟豈容_レ易、不易之体、為_二湛然常照_一」は、以上のことを語っている。

道生にとっては、真理自然に対する悟亦冥符のように、自己の得智を如何にするかが中心問題であった。羅什が般若を紹介するや、僧肇は般若のあり方を、中国人として示した。これに対して道生が新異を示そうとしたのは、般若を如何に求むべきかということであった。戒定を敵修して慧を研鑽しようとする釈道安の影響を考慮する時、道生が般若を禪定の内に求めようとするのは当然である。注維摩経道生釈に、「理を懐う」としていることなどはそれを示している。道安・慧遠の実践性と江南の仏教学を背景とした道生が、単に羅什や僧肇の般若思想を祖述敷衍することに止まらず、その展開をなし得たのである。この道生の般若に接する態度を基礎として、その法身説、般若観、そして頓悟説、善不受報説等を再検討してみなければならぬ。

註

① 僧肇の思想については塚本善隆博士編「肇論研究」に詳述されている。

- ② 羅什の法身説については横超慧日教授「大乘大義章における法身説」(大谷大学研究年報第17輯)拙著「浄土論註法身説の背景」(大谷学報第41巻4号)を参照されたい。
- ③ 高僧伝巻六、慧遠伝に「是後安公特聽慧遠不廢俗書」とある(大正五〇358a)
- ④ 出三藏記集巻十五、道生法師傳第四(大正五五110c)
- ⑤ 湯用彤氏「漢魏兩晉南北朝仏教史下冊」p.601参照。
- ⑥ ⑦ 出三藏記集、道生法師傳(大正五五110c)
- ⑧ 大日本統藏經第二編之第三套396左
- ⑨ 大谷大学研究年報第5輯
- ⑩ 注維摩経は大正大藏經第三八巻327-420、涅槃集解は大正大藏經第三七巻37-611。
- ⑪ 横超教授「竺道生撰法華経疏の研究」(註6のp.174)には道生についての諸研究の成果が略説されている。また近くは鎌田茂雄氏著「中国華嚴思想史の研究」に「道生の頓悟思想と華嚴思想の変貌」と題する一章が記載されている。
- ⑫ 出三藏記集、道生伝(大正五五111a)
- ⑬ 「又以元嘉九年春之三月、於廬山東林精舍又治定之、加採訪衆本具成一卷」(統藏乙二396c左)
- ⑭ 出三藏記集雜錄巻第十一(大正五五83)
- ⑮ 高僧伝巻五、竺法汰四(大正五〇354b-1c)
- ⑯ 同右、道恒は曇一の論難には屈しなかったが、慧遠の設難には応酬し得なかったという。
- ⑰ 同右(365a)
- ⑱ 慧達の肇論疏巻上(統藏經乙第三套39左)に弥天釈道安法師と廬山慧遠法師の名が示される。
- ⑲ 「本無者情尚於無多触言以資無云々」肇論研究p.16
- ⑳ 大正大藏經第八巻13。引用句は(14c-15a)
- ㉑ 道行般若経分別品(大正八482b)本無品(同453a)
- ㉒ 大明度経分別品(大正八483a)本無品(同493c)

- 25 註18参照、なお三家批判は、僧肇自身の見解を論ずるため、当時の般若思想を概括しすぎず、それを各個に当てはめることに疑問がある。拙著「中国初期般若教学について」(印度学仏教学研究第11巻1号) p.233参照。
- 26 横超教授「初期中国仏教者の禪觀の実態」(宮本博士編 仏教の根本真理) p.769参照。
- 27 同「魏晉時代の般若思想」(東洋思想論集) p.135参照。
- 28 吉蔵撰中觀論疏卷二末(大正四一129a)
- 29 注維摩經弟子品舍利弗章(大正三三834b)
- 30 出三藏記集、道生法師伝
- 31 高僧伝卷五、釈道安伝(大正五〇352c)
- 32 「僧宗曰(中略)如思益維摩、抑挫二乘、称揚菩薩」涅槃集解、聖行品(大正三三7493b)
- 33 注維摩經(大正三三837b)。僧肇は「土之淨穢、固非一乘所能及也」と積す。32 同(大正三三834a)
- 34 本田濟氏著、易(中国古典選) p.565 周易本義の説による
- 35 注維摩經問疾品(大正三三875a)。法華經疏(統藏乙三三3981上)。
- 36 注維摩經問疾品(大正三三873a)。「生曰」以下のみ。
- 37 注維摩經による。「夫有由心生、心由有起云々」(大正三三372c)
- 38 「心無者、無心於万物、万物未嘗無。此得在於神靜、失在於物虚。」(肇論研究 p.15)
- 39 注維摩經仏国品(大正三三8328a)
- 40 「何所攀縁謂之三界」生曰、三界之法耳、非実理也。〔又何断攀縁以無所得〕生曰、以無所得理断之也。(大正三三377c)。なお引続く引用は上より、大正三三8346a・統藏乙三三400左下・大正三三7549a・大正三三8361c・統藏乙三三397右下・大正三三834a・回337c・回415a・同3451b。41 統藏乙三三400左下・同4041左下・同4051左下・同4041右下・大正三三8360a・大正三三7539a・大正三三8360a・統藏乙三三400左下・同4025左上・同上・同4031右ト・同396左下・同397右上・大正三三8346c又、大正三三7549a
- 41 大乘大義章卷上初問答真法身「真法身者、徧滿十方虚空法界」(大正四五123a)。註(2)の論文参照。また智度論卷一九(大正二五319b)
- 42 板野長八氏「道生の頓悟説成立の事情」(東方学報東京第七冊 p.134)には、竺道生に徧滿の意味のあることを道及至法性の普遍性におきて指摘されている。
- 43 統藏乙三三397右上・大正三三8341b・大正三三7439a
- 44 大乘大義章卷上次問真法身像類并答「何得一時演布種種音声種種法門耶。当知可皆是法身分」。(大正四五125c) 木村博士編慧遠研究遺文篇(p.124)では法身分を「法身」という領域におけるあらわれ」と訳されている。
- 45 天と人の分限また天人之際ともいわれる。
- 46 統藏乙三三400右ト 46 大正三三8349c
- 47 大正三三8346a(上句略)の中に法空衆生空の名がある。
- 48 大正三三837b。道生は「而衆生有罪、故得期穢不見之耳」と積す。又、続く引用文は、法華經疏見宝塔品(統藏乙三三408左下)同序品(同400右下)。涅槃集解哀歎品第一(大正三三7407c)。法華經疏踊出品(統藏乙三三409左上)
- 49 大正三三8341b。羅什訳は「雖云無真宰、而有事用之主、是猶獨立而立主也。故於我無我而不二、乃無我耳」。
- 50 上記は南本(大正一一605)をまよった。純陀品(614a)「哀歎品(616b)」同(617b)「純陀品(611c)」四倒品(648a)如来性品(648b)。なお涅槃經の概要は横超教授著「涅槃經」東洋思想叢書参照。51 同書p.109 僧叡は喩疑に「什公時雖未有大般泥洹文、已有法身云々」と羅什の先見の明を讃える(大正五五42a)
- 52 大正三三7448a 53 大正三三8383c 54 大正三三8416c