

「報応論」と「神不滅論」

——東晋佛教についての考察——

古
田
和
弘

序	九
一 慧遠の「報応論」の背景	一〇四
二 慧遠の「報応論」と「神不滅論」	一四四
小結	一七三

序

佛教の中国への伝来は西暦一世紀に始まると伝えるが、これが、六世紀末から七世紀にかけての、いわゆる隋唐佛教に見られるような、真に中国的佛教として磐石の教学大系を形成し、また、深く中国人の主体にかかわる人間観として開華するに至るまでには、その間に永きにわたる紆余曲折の経過があった。まして、古代から固有の高い文化と思想を保持してきた伝統の地盤の上に、新来の佛教が根を張りめぐらせ、枝葉を養い、開華を果すについては、伝統思维との間に厳しい競合が繰り返されてきたであろうことは想像するに難くないところである。

中国佛教の永い歴史を鳥瞰してみると、佛教の思想が本格的に中国化に向って歩を踏み出した、その足跡を五世紀初頭の東晋末に確かめることができるであろう。大雑把なことを云えば、後漢末ごろまでは、絢爛たる美を競い合った諸子百家の学の多様性が、儒家の思想によって統合せられていたという状況の中であって、佛教はこれとは異質な習俗として素朴な信仰の対象となってきたに過ぎなかった。もっとも、後漢の桓帝（四七—一六七）のころには、安息国の安世高が洛陽に来て、阿含系統の經典をはじめ、いわゆる小乗禪經、説一切有部系の阿毘曇論書など三十四部の典籍を漢訳し（『出三藏記集』卷二所伝）、またほぼ同じころ月支国から支婁迦讖が同じく洛陽へ来て、『道行般若經』など十三部の大乘經典を翻訳し（同じく『出三藏記集』卷二所伝）、それぞれに講究が進められたようであるが、やはりそれは佛教が国教的な地位を占める中で、佛が黄帝老子とともに併せ祭られるという世相においてであって、佛教は神仙方術に類した禳災招福の宗教と見られるのが主であった。やがて漢室の崩壊（二〇〇）とともに儒教による政治理念が失墜し、その混乱期には儒教の拘束を撥ね返すように老莊の無為自然の思想が思想界を変革することとなり、三世

紀の魏晉時代に支謙や竺法護などによって続々と伝訳された般若經系統の佛典が、折しも盛行に向いつつあった玄学清談の思潮に相俟って識者の間に徐々に関心を集めるようになった。しかし、これはあくまでも在来思想との類似性に興味をもたれた、佛教の「空の思想」と老莊の「無の思想」とのいわゆる格義の佛教にとどまるものであって、本格的な佛教思想の探究とは云い得なかった。このあと、四世紀の五胡十六国の時代に、佛教の自立が道安（三二一—三八五）など心ある漢人僧徒によって懸命に図られ、かなりの実績を挙げることができた。また道安の直後には不世出の大翻訳家である鳩摩羅什が入関し（四〇二）、主要な大乘經典を、前代までには見られなかった見事な文体によって多く伝訳し、また重訳し、かたわら、彼はインド佛教の最高峰として聳える龍樹の中觀佛教の論書を伝えて教界を啓蒙した。これによって中国佛教は、その後の長足の進展を決定的にしたばかりではなく、その宗教性、哲学性において、儒家・道家の思想を圧倒するに至った。そして、このような道安や鳩摩羅什の業績は、彼らの門下に薫育せられた人々の継承するところとなり、前述の如く東晉時代に至ってようやく血肉化に向ったのである。東晉佛教を代表し、指導し、佛教の中国化の中心的推進役を担ったのは、廬山の慧遠（三三四—四一六）であったと見て異義はないであろう。慧遠は道安の門下に育ち、鳩摩羅什が長安に來至してからは、自らの門人たちの往来や書簡を通して、鳩摩羅什から多くを吸収し、鳩摩羅什もまた慧遠に対しては格別の意を払い、熱意を以てその質疑に応えたのであった。こうして慧遠は、老莊儒典に依存して佛教を理解する風を排して佛教と外教を峻別するにとどまらず、むしろ、儒教を代表する『易』『論語』、道家の『老子』『莊子』の要義を佛教に依って、それぞれに意義あらしめることに成功しているのである。

佛教が中国的思惟の中に定着し、また更に、これを凌駕しようとした慧遠の当時、佛教思想の最も中国的な検討課

題となったのは、「報応論」であつたといふことができる。すなわち、過去・現在・未來の三世にわたる業報因果の教説をめぐる論議であつて、これは、『易』『論語』の天命思想や『老子』『莊子』の自然の思想に培われた現世主義、現実肯定主義の伝統的思惟とは、最も馴染み難い教義であつたのである。単に理解に難渋するというのみならず、これが奇想天外より落ちるかの如き虚誕の説と受け取られ、独特の中華意識から来る佛教排撃の志向と結び付くのである。行狀の善惡によつて禍福の果報を受けて三世に輪廻するとすれば、三世にわたつて存続する肉体以外の何かが実在しなければならぬという疑念から、いわゆる「神滅論」が叫ばれて、業報論の根柢を狙ひ撃たれた。この場合の「神」なる語は、古代から用例が多義にわたり、その概念を明確には把握し難いが、基本的には、氣とか靈魂とか精神とかいふほどの意と解してよいであらう。そのような「神」は、肉体の消滅とともに滅し去るものであつて、肉体の死後もいづれかに浮遊するかの如くして、再び別の肉体に宿つて苦樂の果を受けるなどのことは、万人の眼にも到底信じ得べき話ではないというのが、形神俱滅の考え、すなわち「神滅論」である。たとい、この身に禍福が及んでも、それは天命の然らしむるところであつて人間の行為の結果などではなく、また、業縁からの離脱を圖つて人爲を積み重ねるなどのことは無爲自然の道に背くことであつて、むしろ己を存することによつて本来の自己を見失ひ、真に安らかな生を全うすることにはならないといふことである。このような佛教への疑問や批判は、佛教が伝統思想に接触深めれば深めるほど、また思想界に位置を固めれば固めるほど、ますます激しい反発の立場をとることになるであらう。このように、「報応論」に向けられた驚駭、疑惑、批判、排撃によつて成つた「神滅論」に対して、佛教の側からは、「神不滅論」を立てて正面からこれに応酬し、三世業縁の教義の妥当性を主張することとなつたのである。従つて、「報応論」及び「神不滅論」が、佛教の中国化への過程における極めて重要な論点であつたことは間違ひない。

い。そればかりではなく、佛教の「報応論」は、後述するであろうように、儒教的倫理思想に衝撃的な一石を投ずるものであったから、広く中国思想史上においても大きな問題点であったのである。

これまでに、「報応論」や「神不滅論」を扱った研究成果は決して少くはなく、すぐれた論稿も発表せられている。しかしながら、その多くの場合、方法的に問題なしとはいえない。「報応論」と「神不滅論」とが、しばしば混同もしくは単純な延長線上に捉えられている観があるからである。なるほど、完全に中国的な思维の範囲内では、「報応論」と「神不滅論」とは、連続し関連し合う同質の話題であろう。また、儒・佛・道の三教の交渉史の上で、外来思想を迎え入れた中国の思想界にのみ比重を置いて眺めるときには、両論はやはり互いに何ら抵触することのない一貫した議論であったと見られなくもない。しかしながら、これを佛教学上の問題として捉えるときには、そうは云えないのである。「報応論」と「神不滅論」とは峻別して考えなければならない別個の問題なのである。「報応論」は、すでに佛教の起源以前の古代インドに行なわれた輪廻の思想に由来し、これが佛教に取り入れられたのち無我や空の教説をくぐり抜けてきた「業」の思想の重要な一面であった。それに対して、「神不滅論」の方は、「業論」や「報応論」の中国的発展形態であるという点で密接な連関をもつものとは云いながら、あくまでも、インドの佛教思想が中国に固有な思考との接触においてこそ成り立った極めて中国的な論議なのである。従って「報応論」と「神不滅論」とは、その発生の起源が地域的に相違するばかりではなく、その成立の必然性も全く異なるのである。しかも、インドの佛教の思想としての「報応論」においては、「神」の如きものが滅するか不滅であるかということとは、すでに緻密な論議が重ねられ、執拗なまでに検討済みのことであつたのである。更めて業報の主体ともいふべき「神」なるものが大きな論点になるなどのことは、インド佛教の歴史の趨勢からは到底予想すらもできない事柄であつたと云つてよいで

あろう。云い換えれば、「報応論」から「神不滅論」への展開は、中国側の思想情況、或いは三教交渉史の上からは、至極当然の成り行きであったと見られぬでもないが、佛教の教理史の上では、その發展史の逆流を意味し、如何なる意味合いにおいてであるにもせよ、不滅なる「神」を積極的に是認することは、破析さるべき邪見に陥るものなのである。

前述の通り、「報応論」は古く佛教の初伝以来その時々の人々の耳目を驚かせてきたけれども、それが本格的に佛教学上の課題に上ってきたのは東晋時代になってのことであって、それまでは見るべき成果は現われてはいない。東晋佛教の教学上の指導的立場を占めるのは慧遠を措いて他はなく、その慧遠の報応に関する論説は、いわば東晋佛教を代表する「報応論」であったと考えられる。慧遠は『三報論』『明報応論』を著わし、また、上記二論に続いて著わした『沙門不敬王者論』の中に「形尽神不滅」の一章を立てて（いずれも『弘明集』卷第五所載）、報応の義理を論じている。最初の『三報論』は、いわゆる「報応論」を主題とし、あとの二論は、報応を説きつつ、問題の「神不滅論」に説き及んだものである。慧遠のこれらの諸論にはその取り扱いに注意を要する。すでに一言したように、単なる三教の比較においてのみこれらの論説を見るならば何ほどのこともないのであるが、「神不滅論」に言及した慧遠の所説は、教学史上の深刻な課題を担うものだからである。¹¹⁾慧遠はまさに佛教の中国化に際して起った重要問題の渦中にあった人物ということになるのである。

本稿においては、慧遠が、以上のような歴史的な背景をもち、また思想史的に格別の役割を演じた人物であることを念頭に置いて慧遠の諸論を眺め、「報応論」と「神不滅論」とにそれぞれ焦点を合わせて、東晋佛教の一隅を照し出そうと試みるものである。

一 慧遠の「報応論」の背景

「報応論」についての慧遠のまとまった見解は、先ず『三報論』(『弘明集』卷第五、T. 52: 34b-c)にうかがわれる。この論は、標題の下に、「俗人、善惡に現驗無きを疑うに因せて作る」と註記されているように、善惡の果報に明らかな驗証がないことを疑う者があるので、その蒙を啓くために書かれたものであることが知られる。⁽²⁾ 具体的には会稽の載達(三三五頃—三九〇)から寄せられた質疑に応答したものである。そのことは、『広弘明集』(卷第十八)に収載する戴達の『釈疑論』(T. 52: 221c)を初めとする一連の往復書簡によって明らかである。すなわち、戴達は一通の書簡(『与遠法師書』)とともに『釈疑論』を廬山の慧遠に送って「報応」についての疑問を呈し、その解答を求めたのであった。これ対して、慧遠の門人の周統之(一四二三)が『難釈疑論』(T. 52: 222b)を著わして戴達の疑難に応じ、これが慧遠の添書とともに戴達のもとに届けられた。そこで戴達は、慧遠への謝状(『重与遠法師書』)を添えて周統之への反論(『釈疑論答周居士難』(T. 52: 223a)を書き送ったところ、周統之は短文の返書を認め、慧遠はやはり短い書簡とともに『三報論』を書き示したのであった。戴達はこれによって十分に納得したとも思えないが、ともかくも、この一連のやりとりは、戴達が慧遠に宛てた

告を辱うし、並びに『三報論』を見るに、旨喻弘遠にして妙に理宗を暢ぶ。覽省反復し、欣悟兼ね懷う。……弟子、尋いで当に帰するを索め、必ず觀展すべし。冀くば親しく音旨を承け、蓋し其の滯を祛わん。(T. 52: 224a)という書簡を以て終っている。『三報論』を反復味読し、欣びと悟るところとを并せ懷いたことであつたが、この上は、親しく面談の機を得て、自分の滯りを取り払いたいものだといふのである。以上の様な経緯が、慧遠による『三

報論』の述作の直接的な背景であったわけである。

戴逵が慧遠に質そうとした疑問の内容および周統之の反論の趣旨については、別稿^(a)においていささかの検討を試みたことでもあるので、いまここでは戴逵の所論の概要を記すにとどめたい。慧遠に宛てた最初の書簡には次の様に問題点が簡潔に述べてある。

弟子、常に經典を覽るに、皆な禍福の来るは積行に由るを以てす。是を以て少きより束修し、白首に至るまで、行は知る所に負かず、言は物類を傷わず。而るに一生楚に艱み、荼毒備さに経て、景を顧るに塊然として尽きず。(T. 52: 222b)

これによると、人の身に禍福が及ぶのは、積んだ行ないに由来すると云われるので、自分は年少の頃から心身を引きしめて努め、老年に至るまで、行動は学び知った事柄に背かず、發言は他人を傷つけることはなかったのに、にもかかわらず、これまでの生涯は苦渋に満ち、あらゆる苦しみを体験してきており、我が身を顧みると何とも釈然としなまいというのである。ここに云う「經典」は何を指すか明らかではないが、『釈疑論』の冒頭に、

蓋し聞く、積善の家に余慶あり、積不善の家に余殃あり、と。又曰く。天道に親なく、常に善人に与す、と。斯れ乃ち聖達の格言、万代の宏標なり。(T. 52: 221c)

と述べているのによると、『易』の

善を積むの家には必ず余慶あり、不善を積むの家には必ず余殃あり。臣その君を弑し、子その父を弑するは、一朝一夕の故に非ず。その由りて来る所のものは漸なり。(『坤』文言伝)

という伝統の格言を履むものであることが知られる。因みに「天道云々」の句は、『老子』(第七十九章)に基づく。

『易』の文脈は、善行を積めば、子孫にその余慶がもたらされ、不善の行ないを積めば、その余殃が子孫に及ぶのであって、如何なる大罪も遠くの行業に由来するということである。禍福を因果の關係で捉えている点で、『易』と仏教の教説とは共通するが、その由る所を各個人の一身の上に認めていない点が佛教の業縁と異なる。戴達の場合は、年少から老年に至るまでの善行が報われず、逆に不幸に見舞われることの多い自分の生涯を慨嘆するのであるから、儒道二教の説を「聖達の格言」とし、「万代の宏標」と仰ぎながらも、佛教に大きく傾斜し、自己の一身上の因果にまで一往の理解を進めていることになる。だがしかし、

束修し道を履み、言行傷う無きも、天罰人楚の百羅、備さに纓り、性に任せ情を恣にし、肆に暴虐を行なうも、生きては榮貴を保ち、子孫の繁熾なる有り。此を推して論ぜば、積善の報、竟に何れに在るや。(T. 52: 222a)

と『釈疑論』に述べる通り、如何に善行を心がけたとしても、天罰や人災、あらゆる厄介が身に降り懸かるかと思えば、性情を矯めることもなく、悪行を恣にしても、生前には榮誉を保ち、死後もその子孫が繁榮することもあって、「積善」の果報は一体どうなっていることや、不合理なこと極まりないことを戴達は歎く。自然の道理には親疎の分け隔てはなく、常に善人に味方するという『老子』の格言も戴達の境遇にはそぐわないことを憾むのである。戴達が逆境と自覚する自らの生涯は、どのような点を指しているのかは測りかねるけれども、そのひととなりは高潔、世俗の名利を避けて隠棲し、文学・芸術をこととして、しばしば仕官を強請されたが、どうしても応じようとしなかった結果、艱難の逃避行を余儀なくされて疲れ果て、自らの志のままに生きることの許されなかった苦渋を指して云うのかも知れない。このような所業の善惡と果報の順逆との不一致、不合理は、独り戴達自身にとどまることなく、歴史上にはあまたの類例があるとして、『釈疑論』にはその事例を並べたてている。賢人が夭死して子孫は絶え、極悪人

が長寿を得て榮え、至仁の人が困窮のうちに悶死し、暴虐の者が安樂に世を送るなどの例である。これは儒家・道家において説かれる倫理が荷負しきれないその不備を指摘したものとして注目すべきことである。恐らく伝統思想の中で誰しもが懐く不信感であったに相違ない。その不合理について戴逵自身は自分をどのように納得させていたのかと云えば、『釈疑論』には、

夫れ人は二儀の性に資りて以て生じ、五常の氣を稟けて以て育つ。性に脩・短あり、故に彭・殤の殊なり有り。氣に精・麁の異なりあれば、亦た賢・愚の別あり。此れ自然の定理にして移すべからざるものなり。(T. 52: 222a)と述べ、また慧遠に宛てた書簡には、

始めて知る、脩短・窮達は自ら定分あるを。(T. 52: 222b)

と書き記しているところによれば、人壽の長短や境遇の順逆などのことは、自然に定まった理法によることであり、自らに定められた分限の然らしむるところであるということである。従って、如何とも改変の余地のない法則であるというのである。それでは、「積善の家」に必ず余慶あり、積不善の家」に必ず余殃あり」と云い、或いは「天道に親なく、常に善人に与す」と云う聖言は、「聖達の格言」ではなくなるのか、「万代の宏標」ではなくなるのかという問題になる。これについて戴逵は、『釈疑論』に、

然らば則ち、積善・積惡の談は、蓋し勸教を施すのみ。(T. 52: 222a)

と述べ、また慧遠への書簡にも同様の理解を表明している。要するに、人の禍福は行業の善惡による果報としてではなく、すべて自然の定理によってそうなるのであるけれども、勸善懲惡のための誘引の手段として、「積善・積惡」の説が仮設されたというのである。これは、佛家の云う「方便」に似せた理解である。「方便」とまでは云わないに

しても、もしも誘引の手段であるとするならば、その手段によって導かれる善行は、一体どのような意味をもつものなのか。これについては『釈疑論』には、

君子、己を行ない、心を処するに、豈に須臾も善を忘る可けんや。(T. 52: 222b)

という。すなわち、『論語』に、「己を行なうに恥あり」(子路)と云われるように、君子たる者は、自己に恥じないように、行為や意志において寸時も善を忘れる筈がないという。倫理の効用としては極めて消極的である。従って、上文に続いて、

何ぞ必ずしも教えを修めて実を責め、以て応報を期せんや。苟しくも能く聖教の幽旨を体し、分命の所鍾を審らかにすれば、庶んど滯を心府に豁くべく、驗を冥中に祈めざらん。(同右)

と云う。善を善として行なうことが重要なのであって、この上に教えを受けて実利を求め、応報を期待する必要があるかという。そもそも聖教の隠れた趣旨を体得し、運命に安んずることができれば、心の拘滯は取り払われるのであるから、通常の認識の及ばぬ世界に驗証を求めるなどのことはないであろうとも云う。つまりは、所与の命運の範囲内で如何に誠を尽すかということ、或いは、自然の法則である分命の本質を知ってどこまでそれに随順できるかということ、その日常の営みが問題であるのに、いたずらに不可知な世界に実利を求めることに承服はできないということであろう。戴達のこのような理解に対して、慧遠門下の周統之は『難釈疑論』を書き送って反駁したが、その要点は、

驗を冥中に祈めざるも、影響は自ら徴し、存を応報に期せざるも、慶罰は以て彰わる。(T. 52: 222c)

というように、たとい、幽冥の世界に驗証を求めることを拒絶してもしなくても、また応報を期待してもしなくても、

結果は同じことであって、形に影が随うように、声に響が応ずるように、果報は自然に顯われるということである。また周統之は、

但だ微明の道理は常域を隔つ。堯・孔は其の麓なるを拯いて、宜しく未だ尽さざること有るべし。(T. 52: 223a)と云い、報応の道理は通常の理解を絶したものであり、古えの聖人である堯や孔子は俗世を救うことを専らにしたために、報応の道理については未だ十分に明らかにしていなのだとして儒佛の比較を示し、戴逵があまりにも可知的世界に拘泥しすぎているために、報応の理が把握できないことを批判する。この批判に対して、戴逵は『釈疑論答周居士難』の中で次の様に応酬している。

夫れ天理は冥昧にして、変状は明かすこと難ければ、且らく当に已兆を終古に推し、応報の成跡を考うべきのみ。善惡禍福に至りては、或いは一たび見ること有るも、斯れ自ら遇ま事と会するのみ。冥司の真驗に非ざるなり。

(T. 52: 223c)

すなわち、自然の道理は幽冥なものであって、そのはたらきは把握し難いものだから、既に顯れた具体的な事例を通して推し測り、応報があるならばその結果を見なければならぬ。善惡の果報が禍福となって矛盾なく現われることもあるかも知れぬが、それは偶然的なことであって、それによって冥界に司直の如きものが実在する証拠とはならないというのである。もしもそのような司察がいるならば、君主が一国を治め、家長が一家をとりしきるように、微細な善惡の行為に対しても矛盾なく賞罰が加えなければならぬが、現実には禍福の果には矛盾が存するのであるから、司察の実在は認め難く、人智を越えた自然の分命によるとしか考えられないという自説を強調するのである。ここで戴逵が「冥司の真驗」を問題にしていることには注目を要するであろう。それは、対論の中で、何らかの意志

の作用とかかわりのない自然の理法の運用を効果的に説くためとは云いながら、彼が佛教の「報応論」を理解するの
に、業縁の教理としてではなくして、即物的な通俗説話を連想せしむるような発想に支配されていたと見られるから
である。「冥司」を認めるならばその意志の合理性を問うことになるが、合理性を欠如しているためにそこに意志は
作用していないと見て、これを非人格的な理法の運用であると断定している。周統之が生死を三世にわたる業報縁起
の理法として説いているのに対して、その同じ「理法」なるものを戴達は退いて自然の命運という人間の個的存在と
はかかわりのない力に委ねきってしまうわけである。周統之が『難釈疑論』を書き送るに際して、慧遠が添えた書簡
に、

分命の窮達は常智の測る所に非ず。然れども、大宗に依傍すれば定検あるに似たり。(T. 52: 222b)

と批評する所以である。境遇の順逆の運命は常智によって測られるものではなくても、佛教の道理に従えばそこ
には動かし難い法則があると慧遠は忠告するのである。戴達のこのような思考からは、後に話題にするであろうよう
な「神」の積極的な観念が生じないのは当然である。人間の個的存在、宿業を負うべき存在への配慮の欠如した思考に
よって仏教の「報応論」に加える疑難は、一口に云って、仏教そのものへの理解の不徹底に由来する。とりわけ、佛
教の基本である苦諦の教義の把握が不充分である点は、『釈疑論』の全体を通してうかがい知られるところと云っ
てよいであろう。

さて、以上のような戴達の疑難の要点は、行業の因果の不一致ということであった。従って報応ということは何ら
必然性のない仮説であって、人の禍福は説明しきれない「自然の定理」によることであるという。そしてその「定理」
が個々人の生涯に具体的に現われてくることを「定分」といい、また「分命」というのである。このような戴達の理

解を糺そうとしたのが慧遠の『三報論』であったが、いま、慧遠の所論を見るに先立って、戴逵の疑難が当時行なわれた同種の議論の中でどのような立場にあるものなのか、そのおよそのことを知るのに、戴逵とほぼ同時代またはそれに先立つと考えられる報応についての理解の傾向を一瞥しておきたい。といっても、厳密な意味で『釈疑論』に比較されるような論文が残されているわけではないので、やはり「報応論」についてそれなりに言及している牟子の『理惑論』、孫綽の『喻道論』、羅含の『更生論』、郗超の『奉法要』を見ることによって、それぞれの報応に対する視点を確かめるにとどまる。いずれの論も、撰述の意図は個々にあるけれども、「報応論」は広く中国佛教の全般にかかわる重要課題であったので、これについて何らかの意見が述べられていて当然というべきである。

先ず、『理惑論』（弘明集 巻第一所収）について見れば、ここには極く素朴な「報応論」が述べられている。⁽⁴⁾『理惑論』は、佛教の三十七道品、および『老子』上篇の三十七章に因んで立てたという三十七条によって（T. 52: 7c）、佛教の基本的な事項について問答形式によって略述し、儒道二教との調和を計ったものである。その第十二条に報応に関する問答が見られるのである。まず、

問うて曰く。佛道に云う、人死して当にまた更生すべし、と。僕、此の言の審なるを信ぜず。（T. 52: 3b）
という問が立てられる。ここに「更生」というのは、転生輪廻のことであって、佛教では死後の転生を説くけれども、それが真実とは思ひ難いという素朴な疑問が掲げてあるわけである。そしてこの設問に対して次のような応答が用意されている。

魂神は固より不滅なり。但だ身自ら朽爛するのみ。身は譬えば五穀の根葉の如し。魂神は五穀の種実の如し。根葉生ずれば必ず当に死すべし。種実に豈に終亡あらんや。道を得て身滅するのみ。（同右）

ここにいう輪廻転生に対する疑義は、人の肉体の死とともにすべてが無に帰してしまうと考えられているのに、それが転生するということは不可解であるということであって、これに対しては、肉体の死後には「魂神」が存続し、それは不滅であるという。五穀の根葉は、「功遂げ身退くは天の道なり」(『老子』第九章)というように、そのはたらきを完了すれば、自然の理法に従って枯死し、根葉のはたらきによって養われた種実が次々に循環して転生するが、そのように、人も「道を得て身は滅して」、得道の果の如何によって転生するものであるというのである。ここには、戴逵の場合には見られなかった輪廻説、魂神不滅説が突如として論じられて困惑させられる。「生ずれば必ず当に死すべし」というのは「無常」を指しているようであり、根葉のはたらきの果として残る種実が存続するをいうことは「業」を思わせ、「道を得て身滅する」ことが天の道であるとするのは、無余涅槃の如くにも受け取られるので、佛教の教理に極めて忠実な論旨であるように見えるけれども、転生すべき種実はいくまでも実体的理解であり、現在の種実と次の種実との関係も明確にされていないところへ、「魂神の不滅」が語られるのは不用意の感を免れず、佛教に沿って立論が企てられながら、佛教教理の把握の不充分さを露呈していると云えるであろう。つまり、業報輪廻の主体を承認し、しかもそれを「魂神」という佛教以外の背景をもつ在来の語彙、「鬼神」などにも通ずるような語が採用してあるのである。この種の混乱は、後漢以後、鳩摩羅什の入関(四〇二)ごろまでに伝訳された古訳の經典の訳語の不安定、未定着によることであり、業報や輪廻に関する新しい教説を伝えるのに、既成の語彙に依存せざるを得なかった中国佛教の宿命の結果であると云える。事実、古訳経には「神」またはこれを含んだ熟語を採用した例を多く見受けるが、恐らくは訳経家による語彙の選択の意図と、その語の実際上の機能とが必ずしも一致しない場合が多かったであろうことは想像するに難くないであろう。また、たとえ「神滅」を以て「報応論」に論駁が加えられよ

うとも、それに応酬するのに、本来ならば軽々にその主体を認めるが如き「神不滅」を以てすべきではなかったのであるけれども、このあたりのことは、佛教教理の理解の未熟さ、殊に阿毘達磨の理解の弱さによることを物語っているであろう。『理惑論』には、また、

或いは曰く、道を為すも亦た死す、為さざるも亦た死す、何の異なりか有らんや、と。(同右)

という問が設けてあり、それに対しては、

いわゆる一日の善なくして、而も終身の譽を問うものなり。道有れば、死すと雖も、神は福堂に帰し、惡を為さば、既に死して、神は其の殃に當る。愚夫は成事に聞く、聖智は未だ萌さざるに予る。(同右)

と説かれる。生前に道を得るか否かによって死後における応報に差が生ずるというのであるから、今生と来生との間に因果の關係を是認しているわけで、この点は、専ら今生における境遇の順逆を問題とするにとどまった戴達の場合とは異なり、佛教の「報応論」に準拠したものであり、またその因果が子孫などにかかわるのではなくして、一個人の上での因果とすることから見れば、『易』の「積善余慶、積不善余殃」の法則よりも佛教の本旨になつていゝといふべきであろう。しかしながら、「福堂に帰する」神、「殃に當る」神は、前述の如き「魂神」であつて、この「輪廻説」「報応論」は不十分な業縁の理解を前提としている。『理惑論』に見られるこうした「輪廻説」や「報応論」、そしてそれに伴う「神」の概念ならば、その意味するところは、戴達も十分に了解していたと見なければならぬ。また、たとえそれを知悉していたとしても、このように通俗の域を出ない素朴な「転生論」によつては戴達を説得することはできないであろう。戴達の場合は、差し当つては「神」の滅とか不滅とかに解決を求めようとしているのではなく、人倫の思考を越えた理法の支配に解決を求めているのであるから、むしろ佛教の「業論」を受け容れやすい

論理をもつていたと考えられるであろう。こうしてみると、戴達の論点は、『理惑論』におけるような即物的な「報応論」とはいささか質を異にしていることが知られるであろう。

ここで眼を転じて、孫綽の『喻道論』(『弘明集』卷第三所収)を眺めることとしたい。この論は、「或いは至道を疑う者有らば、之を喻して曰う。」という言葉で始まるように、やはり佛教に対する誤解や疑義を晴らそうとして書かれたものであり、これを儒佛一致の立場から論述するものである。佛教に対する重要な疑難として、ここにもやはり「報応論」が取り上げられているのである。孫綽はいう。

且らく、君は明にして、臣は公、世は清くして、理は治まれば、猶し能く善悪をして所を得、曲直をして濫れざらしむ。況んや神明の莅む所は、遠近幽深なく、聡明正直に悪を罰し善を裕くるものなるをや。故に毫釐の功、錙銖の慶も、報応の期は得て差う可からず。歴りて古今を觀るに、禍福の証はみな縁に由る有り。載籍昭然として、豈に掩う可けんや。(T. 52: 16b-c)

君主が明敏、臣下が公正であり、世は清く、道理によって治められていれば、そのような人智の範囲内に属する政治道德からしても、善と悪とを区別することができ、邪惡と正義とを混乱させないようにすることができ、まして、人智を絶した神明ならば、なおさらのこと、それが高所から見おろせば、遠近や幽深にかかわらず、聡明にそして公正に悪を罰し善を裕けることができるのであって、従って僅かばかりの善行についても、極く僅かな罪過に対しても、報応のめぐり合わせは決して違ふことはなく、歴史的に古今のことを觀察するならば、禍福の例証はすべてに縁由があり、しかもそれは史実の記録の上に明らかなことであって、何としても掩い去ることはできない、というのである。ここでは、善惡の果報が業縁として、例外なく寸分の狂いもなく現れることを強調するのであるが、「神明の莅む所」

という一句は注意を要する。「莅む」は「臨む」に通ずるから、高所から判断を加えるということになる。「神明」は必ずしも明確に意味決定のできない言葉であるが、同じ『諭道論』に、孫綽の主張を引き出すための質問者の言としてではあるが、

周孔の教は孝を以て首と為す。孝徳の至は百行の本なり。本立ち、道生ずれば、神明に通ず。(T. 52: 17a)

といているのによると、いまの場合も、「心」とか「精神」とかいう抽象度の高い用語というよりも、「神格」とでもいう程の具体性を帯びた響きをもつ。そうすると、戴逵が「冥司の真験」はない(『釈疑論』)といって否定した冥界の司祭の如きものを孫綽は考えていたのではないか。孫綽は「載籍昭然として豈に掩う可けんや」といって、歴史的な故実はすべて報応の回り合わせに従っているとし、史記などにその実例を求めてこれを列挙している。これは、戴逵が、善惡禍福の因果関係の一致は遇然的なことであるから、冥司の存在の証左にはならず、もし冥司がいるならば、君主が国を治める如くに、矛盾なく賞罰が与えられなければならないのに、歴史的に見てもその因果の不一致の実例は多くを数えたと述べて史書からその故事を挙げていたのを比べると、似通った論理を組み立てながら、相反する事例を集めることによって逆の結論を導き出していることになる。事実関係は定かではないが、『諭道論』よりも『釈疑論』の方が後の述作であることから見れば、戴逵は実は孫綽に見られるような「報応論」への対抗または批判を念頭に置き、その裁定を慧遠に委ねたと見ることもできるであろう。更に『諭道論』には、

或いは難じて曰く、報応の事、誠にみな微あらば、則ち周孔の教、何ぞ殺を去らずして、少正卯は刑せられ、二叔は誅に伏せしや、と。(T. 52: 16c)

という問が発せられている。「報応の期は得て差うべからず」というのなら、周公や孔子は殺生を何故に禁じなかつ

たのか、という。そして、現に、孔子は魯の少正卯が政治を乱したとして処刑し、周公は、兄の武王の崩後、武王の子の成王の政權を護るために自分の弟の管叔と蔡叔とを誅したことは、どうなるのか、という難詰である。つまり周公や孔子の行状からすれば、彼らは殺生の果報としての罪禍に甘んじなければならぬが、そのようなことが聖人にはあり得ないとすれば、「報応論」は疑われることになるということである。これに対しては、次のような解答が示してある。

聖人に殺の心有りと謂うや。……殺は故より百姓の心なるのみ。……聖人は人情の殺に於て固く、一朝にして息む可からざるを知る。故に漸く抑えて以てその中を求む。猶し蝮蛇、足を螫めば、之を斬りて以て身を全うし、癰疽、体に附すれば、之を決して以て命を救うがごとし。一を亡して以て十を存す、亦た輕重の權る所なり。

(同右)

聖人には殺生の心はなく、殺生は民衆の心であるという。聖人は民衆の心に殺生の心が多くはたらき、一朝一夕に禁ずることはできないのを知り、漸々にこれを抑止して以て是正を求めるのであるが、それは、毒蛇に噛まれたときは足を斬って身を護り、悪性腫瘍ができたときは、それを切り取って生命を救うようなもので、要するに一を失って十を残そうとするのであって、これは事柄の輕重を斟酌してのことである、というのである。いわば、殺生という行業に対して、名分による果報の差を認めるということになるであろう。これは、「毫釐の功、錙銖の霧も、報応の期は得て差う可からず」と厳しく明言する「報応論」からすれば、如何にも歯切れが悪く、論理矛盾さえ起している。どうやらこれは、

周孔は即ち佛、佛は即ち周孔なり。蓋し内外の名なるのみ。(T. 52: 17a)

という明快すぎるほどの儒佛一致論から起る無理の結果であろう。論理的には戴達の「自然の定理」とか「分命」とかの方が整っているわけで、戴達にとっては到底承服し難い意見であったことであろう。

孫綽とほぼ同世代の羅含（生卒年時未詳）に『更生論』と題する一論がある（『弘明集』卷第五所収）。その撰述の意図や経緯は明らかではないが、いうまでもなく「輪廻転生」を主題としたものである。いまその「更生」の意味を探ってみると、まず、次の様な定義がなされている。

万物に数有りて、天地は窮まり無し。然らば則ち無窮の変は未だ始めより万物を出でず。万物更生せざれば、天地に終り有らん。天地に終り有りと為さざれば、則ち更生は知る可し。（T. 53: 27b）

ここに云う「数」は、命数のことであろうから、戴達の云う「定分」に当るであろう。万物には定まった命分があるが、天地は無窮であって、無窮なるものの変化は万物に於てより外には見られないから、万物が生れ変わらなければ、天地は終末を迎えることになるけれども、しかし天地は無窮で、終末があるとは云えないので、万物は更生するのであるということが知られる、という。こうして見ると、「更生」とは云いながら、その基本をなすものは中国の思想的伝統である天の思想であることが明らかで、佛教からする発想ではなさそうである。更に羅含は云っている。

諸の旧論を尋ぬるに、亦た云う。万兆は懸かに定まり、群生は代謝す。聖人は『易』を作りて、已に其の極を備さにせり。神を窮めて化を知り、理を窮めて性を尽す、と。（同右）

この場合の「旧論」は何を指すかは不明であるが、ここに引用せられている語句はすべて『易』を踏むものであるから、『易』に関する所論であったように思われる。物事はすべてその兆しが「定分」として遙か遠くから決定しており、その決定に従って、あらゆる生き物は次々と生滅を重ねているが、聖人は『易』を作ってその究極的な法則性を

明らかにし、「神」をつぎつめて、それにまつわる変化を知り、「理」をつぎつめていって、ものの本性を究め尽しているというのである。そうすると、「神」は化としての現実的差別的存在の奥に潜む不可変の本質を意味することとなり、また、その「神」が、生滅する個別の相を取るときに「定分」が備わるということになるであろう。果して、羅含は続けて、

苟も神窮む可くんば、形有るものは数なきを得ず。是れ則ち人物に定数有り、彼我に成分有るなり。(同右)

と云って、「神」と「形」との関係の上で、「神」を「神」としてその究極的なあり方を窮め得る以上は、「神」を除いた「形」はそれぞれに「命数」という限定をもつという。人にも他の生き物にも定まった命運があり、彼我の差別相も分限によって成り立っているということである。そして、「神」が現象界においてこのように「定数」をもち「成分」をもつから、

有なるもの滅して無と為る可からず。彼、化して我と為る可からず。聚散し隠顯して、無窮の塗に環転し、賢愚

・寿夭は復た其の物に還る。自然の相次は毫分も差わず。(同右)

と云う如く、聚・散などの変化が自然に毫分の違背もなく起るのであって、それが、「無窮の塗に環転すること」すなわち「更生」であるということである。そしてまた、

神と質とは自然の偶なり。偶に離合有るは死生の変なり。質に聚散有るは往復の勢なり。人物変化するに各々其の性あり。性に本分あり。故に復に常なるあり。(同右)

という。「神」と「質」(形とほぼ同義と考える)とは共存の関係にあるが、その共存関係の中に離合が起れば、それが死生という変化であって、死生の変化によって肉体(質)の方に聚散が起れば、それが輪廻転生という現象である。そ

してその現象は常に一定の法則の支配するところであるという。こうして羅含は、今世の生存は昔世の生に即したものであり、現世の事象は過去世の故実に由来するものであるのに、人はこれを知らないという。

今、談ずる者は、徒らに向の我は今に非ざるを知りて、今の我は故昔の我なるを知らざるのみ。(T. 52: 27c)

と云うのである。すなわち、「更生」についての論議が起るのは、前世の我が今世の我ではないことを無闇に主張するばかりで、現世の我は実は過去世の我であることを知らないからだというのである。そして死と生とは斉同であつて、寐と寤との差に過ぎないともいう。天地の法則性に冥合している自身の「神」を達観して自覚するか否かが問題であるということであろう。過現の因果を説きながら、来世への展望を説き及ばないのは、むしろ現世の人為的倫理を排して無為自然に安んずることを宗とする立場からは当然のことと云わなければならない。結局のところ、『更生論』の立場は、佛教的思惟に依らずに、『易』『老子』『莊子』の三玄の学によって、「報応論」をめぐる時代的話題に参加したものであつて、「更生」とは云いながら、佛教の本格的な輪廻説とはかなり異質である。また、ここには「神」の普遍性が述べられていて、「神不滅論」の様相を呈しているけれども、羅含の云う「神」は、滅とか不滅とかの埒外に属するものであつて、玄学の形而上学から演繹せられたものというべきであろう。のちの「神不滅論」の「神」が「法身」とか「佛性」とかに結びついてゆくのととも異質である。従つて、「報応論」としては、その必然性を論理的に語るに終始している点で、人の現実存在の種々相、ことに精神のはたらきについての配慮が欠如し、そこからは如何なる修道論も出て来そうにないが、しかし、ここに語られる万物を超絶した「神」についての思弁は、佛教の輪廻業報の論およびそれからの解脱をすすめる論が、それを否定せんとする意見に出合つて論争の構えをなすとき、強い説得力をもつことになるので、のちの慧遠の「形尽神不滅」の論、およびその後の「神不滅論」を考える上に、重

視すべきものと考えられる。要するに、羅含は、万物に内在する天地の普遍的な「神」と、「神」に冥合しつつ生滅する万物の一物たる「形」とを考え、その「形」または「質」についての「更生」を論じたのであったが、その論点は「万物に定数あり」ということであった。羅含のこの所説と戴逵の『釈疑論』における所説とを考え合わせると、人の生涯の諸相は、はるかに人知を越えた自然の「定分」「定数」に基づく点で両者は共通しながら、戴逵は羅含の如き超俗的達観の立場には立てず、いわば現世での礼節に発想の基盤を置いたために、人事と天命とが分離したままに議論が終ってしまい、人事を越えたところに「定分」を見出して安堵したかの如くである。一方の羅含は、普遍的な「神」の現象化において、現象なるが故の「定数」という限定を説き、限定をもつ現象の連続性によって「神」の無限定性を説いたものと思われる。これを一言にして云えば、儒教道德の伝統と魏普玄学の素養との間の比重のかけ方の相違によることと云えるであろう。

さて、次に、郝超（三三六—三七七）の「報応論」に関する見解をその著作にかかる『奉法要』（『弘明集』卷第十三所収）によってうかがってみることとしたい。郝超は、支遁を始めとする南方会稽の佛僧たちと交遊があったと伝え、また北方の道安・竺法汰などによる実践型の佛教とも交渉があったと伝える（『高僧伝』卷第四支遁伝、卷第五道安伝、竺法汰伝）。郝超はまた、晋室篡奪の野望を抱きながら果さずして世を去った桓温（三一三—三七四）に若くして重んぜられて権勢をほしいままにした時期があったが、桓温の死とともに失脚して、四十二歳の若さでその波瀾に満ちた生涯を閉じた人であった。『奉法要』は晩年の不遇の時代の著作と考えられるが、いわば佛教概論ともいふべき性質をもつもので、在俗貴族の著わしたまとまった形の論文として、殆んど唯一無双の精彩を放ち、南朝の玄学的な佛教観とはやや異なった実践的色彩の豊かな信仰の書として、高く評価すべきものである。郝超にとっても、「報応論」は深

く関心を払うところであつたらしく、かなり多くの論述をこれに費している。まず、報応の必然性について次のように述べている。

経に云わく、心、天を作し、心、人を作し、心、地獄を作し、心、畜生を作し、乃至、道を得るものもまたまた心なり、と。凡そ、慮、心に発れば、みな念念に報を受く。(T. 52: 87a)

このように、佛典から引証して報応に関する立論を試みることは、如上に一瞥した諸論にはその類例を見ないところであつて、⁽⁶⁾ 郗超はここに本格的な「報応論」を展開しようとしていると見られる。単に實際上の行為のみならず、思慮が一念一念の心にはたらけば、それが果報を招くと云い、またその心のはたらきは、迷いの生存としての輪廻転生にのみかわるというだけでなく、同時に得道の因としてもこれを見ている態度は、やはり先の諸論にはなかったことである。そしてその心のはたらきを彼は「情念」とも称し、

罪福の形道は之(情念)に由らざる靡く、吉凶、悔吝は俄頃に定まる。(同右)

と云う。つまり、人の罪福などの果の形態とその過程は、この情念によって定まる、というのである。このように報応は必定の事実であるが、古来の伝統的な考え方からすれば、行為の善悪は、その子孫に罪福の果報となって現われるという。これに対して郗超は、

是を以て、泥洹経に云わく、父、不善を作すも、子は代りて受けず、子、不善を作すも、父、亦た受けず、善は自ら福を獲、悪は自ら殃を受く、と。至れる哉、斯の言や、心に允^{もつ}理に応ぜり。(T. 52: 87b)

というように、やはり東晋時代失訳の『般泥洹経』を引いて、『易』の「積善余慶、積不善余殃」の伝統的格言をきっぱりと否定し、報応が個人の問題であることを明言する。ただ、古来の聖言に対しては、やはり方便勸教のためで

あったという理解を示している。

然るにその世教の興れるを原ぬるに、豈に情を以てせば受の存する所は己に止まらざるにあらざらんや。及ぶ所、弥広ければ則ち誠懼は愈深し。是を以て理の実なるを輶轡に輶み、毎に近きを申べて以て僣なるを斂むれば、進みて懲勸に虧くる無く、物の宜しきに適う有り。(T. 52: 87b-c)

と云うのがそれである。果報を受けるのは自己一人にとどまるのではないとするのが人情であって、報応の及ぶ範囲が広ければ広いほど、誠めと恐れとがいよいよ深まるので、真実の道理を珠玉を収めるように包み込んで、卑近なことを述べて凡人を教化すれば、勸善懲惡に遺漏がなくなり、人々の宜しきに適うのである、という。同じく勸善懲惡のための誘引の教であるとしながら、戴逵の場合よりも更に積極的で、本来は個人の果報であるのだけれども、教化の効果を挙げるために、及ぶ範囲を広めたというのであるから、本来は報応などとはあり得ないけれども、勸善懲惡のために仮説したものだという戴逵の意見とは異なる。更に郗超は業報の現われ方について、

夫れ理の心の本づき、報の事に彰わるるは、猶し形正しければ則ち影直く、声そして響の順うがごとし。此れ自然の玄応なり。孰か之を為す者有らんや。(T. 52: 88a)

と述べて、報応の道理が心のはたらきに原因し、果報が事実となって現われるのは、形と影、声と響が相随うのと同じことで、それは自然の玄妙な応報であって、誰かがそれを行なうのではないと云い、或いは、

心は種本たり、行は其の地なり、報は結実なり。(T. 55: 88c)

と云って報応の原理を明らかにしている。また郗超は、無常・苦・空・非身の四非常について説く中で、最後の非身について、

神に常住なし、遷化して停る靡し。(T. 52: 88b)

と云うように、「神」なるものの常住性を否定し、「神」と云えども無我であるという。この場合は「形」に対して、輪廻の主体ともいうべき「神」を指して、これを否定していると思われるが、中国仏教における「報応論」の中で、「神」の無我を述べたという点で注目されるべきであろう。かくして郁超は、「佛道を修学する者は、心を変化の世界の根源に帰入せしめ、奥深い真理を把握するのだが、これに専念すれば、あらゆる妄念は消え、妄念が取り払われれば、心を忘じ、忘じ去れば、因縁の世界を絶し、因縁による業報を絶すれば、無生(涅槃)に入り、生を受けることも、また死を受けることもなくなる」(T. 52: 88c 取意)と説いて報応の克服の道を示す。しかしこれは、玄学的佛敎理解にありがちな観念的な無への没入ではなくて、論中に、五戒・十善・六波羅蜜といった実践要目について縷説していることから、着実な修道倫理に強い関心を抱いてのことであったことが知られる。先の羅含の場合とは相違するのである。こうして極く大雑把に眺めるだけでも、郁超の佛敎理解、とりわけ「報応論」については、本格的で、整然とした意見を発表していることがわかり、他の戴逵・牟子・孫綽・羅含に比して、やはり群を抜いていることが知られるであろう。如何にして彼にこのような論文が書けたのか、むしろそれは驚嘆に価するが、そのことは機会を更めて考えてみなければならない。⁽⁸⁾ 郁超を含めて、牟子・孫綽・羅含の所論は、みなそれぞれに時代的な問題意識および佛敎とのかわり方を反映しており、佛敎理解の傾向の類型を代表しているように思われる。そうした情況の中に『疑論』をはめ込んで見ると、戴逵が慧遠に向って差し出した疑義の立場が思想界に占める座標のごときものをほぼ想定できるのではないかと考えることである。

二 慧遠の「報応論」と「神不滅論」

慧遠は戴逵の『釈疑論』に依えて『三報論』(『弘明集』巻第五所収)を著わして、まずそこに彼の「報応論」の基本を表明した。⁽⁹⁾ 慧遠はその冒頭に、「業に三報あり……」として『阿毘曇心論』によつて「三報」を説示する。すなわち、第一は、今生の善惡の業がすぐさまこの身に果報となつて現われる「現報」、第二は、すぐ次の生において果報を受ける「生報」、第三は、二生以降、百生、千生を経て果報を受ける「後報」である。既に見てきた通りの儒家や道家の説を基盤とした戴逵らの報応をめぐる論議の質からすると、阿毘曇によるこの三報の説を冒頭に掲げたことは、人々をして啞然とせしむる効果をもつ。報応が合理であるのか不合理であるのか、本當に輪廻するのかしないのか、という疑問に對して、そのような疑問はすでに論外であつて、業報輪廻という自明の理法の頭われ方の詳細を説くからである。そして、中国的思维内での報応の議論は佛教の「報応論」の一部分にも及ばないと云うからである。慧遠は、報応についての發想の規模や次元の相違を次のように指摘する。

夫れ善惡の興るは其れ漸あるに由る。漸以て之を極むれば則ち九品の論あり。凡そ九品に在りては現報の所撰に非ず。然れば則ち現報は夫れ常類を絶す。知る可し、類、九品に非ざれば、則ち三報の所撰に非ざるを。(T. 52: 34b)

例えば、『易』に「臣その君を弑し、子その父を弑するは、一朝一夕の故に非ず、その由りて来る所のは漸なり」(「坤」文言伝)と説かれるように、どのように重大な惡業も一挙にその結果を得るのではなくして、行為が漸々に積み重なつて興ると考えられ、その萌芽から極限までの各段階の善惡のあり方を九種に分ける説が古來なされているが、

しかしこの九品は、綿密ではあるが浅薄であって、佛教に云う最もわかりやすい「現報」においても問題にもならず、ましてその分類が九品説にも及ばない議論などはもはや佛教の三報説とは比較にもならない、ということであろう。もし伝統思想から或る種の会通が計られるとすれば、伝統思想において問題になっている「報応論」は、佛教で云う「現報」に相当するという議論が出て、問題が歪曲される可能性があるが、慧遠は両者の質の違いを言明してその通路を塞ごうとしているようである。以上のことが慧遠の「報応論」の基調であると考えてよいであろう。

さて、戴逵が慧遠に向って投げかけた疑難の重要な論点の一つは、「積善余慶」の説が現実と合致せず、不合理をきたしているということであった。これに対して慧遠は、

世に或いは善を積みて而も殃の集まる有り、或いは凶邪にして慶を致す有り。此れ皆な現業未だ就かずして前行始めて応ずるなり。故に曰く、貞祥にして禍に遇い、妖孽にして福を見る、と。疑似の嫌、是に於てか在るなり。
(同右)

と云って、一見矛盾と受け取れる事例もあるにはあるが、それらはすべて前生の行業の果報がようやく起っているのであって、現報ではないという。現報と他の二報との区別が認識されていないために、報応が不合理であるというそのような疑義が生ずるのだと説明する。そしてまた、

倚伏の勢は在昔に定まり、冥符の告命は潜かに相い廻換す。故に禍福の気をして六道に交謝せしむれば、善惡の報は殊錯して兩行す。是れ事をして応ぜしむるの際、愚智同じく惑いて、積善の無慶、積惡の無殃を謂い、神明に感じて遇う所を悲しみ、天喪の善人に於てするを慨くなり。威な名教の書は上に宗とする無しと謂いて、遂に大道をして小成に翳れしむ。正言を以て善誘と為し、心に応じて実を求むれば、理の此なきに至らん。(T. 52:

34c)

というのによると、応報の成りゆきは往昔にその決定があり、宿命はひそかに輪転を続けているので、六道を生まれ
変り死に變りするうちには善惡の果報が行為と一致せず矛盾して現われることがあるが、個々の事例に限って対応さ
せて考えると、善惡と慶殃との間に不合理があるかに見えて悲嘆しなければならなくなって、儒典からは根本的な解
決は得られないなどと云うけれども、これは結局は莊子も云う通り、普遍の大道を偏見の小成によって覆い隠すよう
なものであって、正言に導かれて「心」に應じて事実を求めれば、道理としてそのような疑義が起るわけがない、と
いうのである。『易』の報応の説も佛教の阿毘曇によって限定的ではあるがその正しさが立証されるのに、戴逵が三
報の理を知らず、『易』の聖言を不可知なものとして疑うのは誤解であって、むしろそのような疑念は無知によると
いうことであろう。戴逵が目前の事態に拘泥し、「宿世」についての配慮に欠ける点を批判していることになるであ
ろう。またこれは、「神」と「形」（もしくは「質」）の自然の離合聚散によって「更生」を論じて三世の道理としての
報応を考えない羅含に対する批判にもなるであろう。しかし、ここに「冥符の告命」などと云えば、戴逵が「自然の
定理」とか「自然の定分」とか云って運命論に陥っているのと同質のようであるけれども、これについて慧遠は、

業報は、之を受くるに主なく、必ず心に由る。心に定司なく、事に應じて感ず。応に遲速あり、故に報に先後あ
り。先後異ると雖も、感な所遇に隨いて対と為す。対に強弱あり、故に輕重同じからず。斯れ乃ち自然の賞罰に
して、三報の大略なり。（T. 52: 34b）

と述べており、これは先掲の三報の説明に続く文であるが、ここでは、業報を受けるのに主体があるわけではなく、
それは「心」によるのであって、その「心」には定まった役割があるのではなく事柄に感應すると云う如く、業報を

受けるのは、対応する事柄次第で無限定にはたらく「心」であるとしている点に注目しておきたい。ただ、先の都超も、天から地獄に至る罪福はすべて「心」に由ると述べていたが、同じく「心」と言いながら、慧遠は「心」一般について述べているのに対して、都超の場合は極めて具体的個人的な響をもって「心」が語られているように思われる。また、「心」の感応とその報応とに時間的な先後の差があり、「心」が事柄に対応するのに強弱があつて報応にも軽重の差が生ずるので、その組み合わせ如何によって三報の別が生ずるが、これが「自然の賞罰」であると云うのは、戴逵の場合の不可知にして一方的な「自然の定分」とは意味するところが異なっているので、慧遠が「冥符の告命」と云つてはいても、それは修辭上の類似性に過ぎないことにも注意しておきたい。

それでは、戴逵のように、「聖達の格言」と云い、「万代の宏標」とも云うべきものに対して、何故に疑念が生ずるのか、戴逵はこれを「勸教の言」と云つて問題の解消を計つて自らを慰めたが、慧遠は、

其の由る所を原ねるに、世典は一生を以て限りと為して、其の外を未だ明さず。其の外、未だ明らかならざるが故に理を尋ねる者は自ら視聴の内に畢る。此れ先王は民心に即して其の分に通じ、耳目を以て關鍵と為すものなり。如し内外の道を合わしめ、以て弘教の情を求むれば、則ち理会の必ず同じうするを知り、衆塗に惑いて其の異なれるに駭かざらん。(T. 52: 34c)

というように、儒典は一世を限りとしていて三世を明らかにしていないので、報応の道理を見究めようとするものは、具体的に耳目に接する範囲内に低迷して、儒典には報応の原理が示されていないかの如く誤解するが、これは先王が民心に即して耳目の限界内という応分の説をなしたことによるのであつて、もし、儒佛二教を統合して弘教の意図を尋ねるならば、道理の会するところは「一」であり、外見上の差異に驚くことはなくなるであらう、とたしなめる。慧遠

も儒典の所説を一種の「方便」と見ていることになるが、これを戴逵が「実には報応はあり得ないことで自然の定分によるのだけれども、勸善のための手段として『積善』の教えが説かれた」という文脈で述べた「方便」という見方と比べると、著しい相違のあることは多言を要しない。また郝超が『奉法要』に「本来は業報は個人的なものであるけれども、個人の問題として引受けることは人情に馴染まないもので、設教の効果を挙げるために『余慶』とか『余殃』とかの教えが示された」と云っていたのとも趣きを異にしている。慧遠の場合は更に積極的で、例えば『易』に代表される儒教倫理を一生に限ることとして佛教の「報応論」の中で明確に位置づけるとともに、その意味において『易』の聖言の価値を標榜して、儒教倫理の欠如部分を補おうとしていると見られる。儒佛一致の思想は慧遠の文言を貫く基調であって、先に見てきた孫綽の場合ほど單純明快な調和論ではないが、「報応論」に関しても二教の調和に苦心が払われていることは確かである。また、慧遠の文章表現を通して容易に知られる通り老莊の用語を縦横に駆使はするが、もとより羅含の如き達観的な道佛一致の「報応論」では勿論ない。ただ儒教を佛教教理の中に包摂させることによって調和を計っているだけで、いささか歯切れの悪さが残るのは、のちに『沙門不敬王者論』に見られるような礼敬問題に関しては儒教と一線を画する必要があるからであろうと思われる。果して『三報論』は、その末尾に、

佛經の名教を越え九流を絶する所以は、豈、神を疏（そ）い要に達し、靈府を陶鑄し、原を窮め化を尽し、万像を像無きに鏡すを以てにあらざらんや。(T. 52: 34c)

と云って、修道に基づいた佛教の超越的な優位を確言してこの一論を結んでいるのである。

あらましのところ、こうして慧遠は戴逵の『釈疑論』に応答したのであったが、これが戴逵の疑難をどれ程までに払拭することになったか、それは別に更めて一考を要するであろう。戴逵の疑念はあまりにも目前の事象に拘泥し過

きた結果であり、しかも自らのその判断にいさかも疑いを抱かないという欠陥は指摘し得ているように思われる。また、同じ「報応論」と云っても、先に列挙した牟子・孫綽・羅含・郝超らのそれに比べると慧遠の場合は格段の見識と説得力の差のあることが知られるであろう。郝超の『奉法要』は余の三者の論述に比すれば、やはり拔群の佛教理解、佛教への傾斜の度合の深さを知ることができるが、しかしその厚重さにおいて慧遠とは同日の談ではないであろう。以上の諸論のうち、牟子の『理惑論』と羅含の『更生論』とは、慧遠の場合とは視角が若干異なるとは云え、「形」に対する「神」を明言するところがあった。前者は、五穀の根葉の如き「形」は滅するが、種実に譬えられる「神」は展転して不滅であるとした。後者は、万物には命数があるのだから「形」（または「質」）にも定数があるが、これに対して「神」は無窮なる天地と同根であって、あらゆる変化の根本をなしていると云っていた。孫綽の『喻道論』には、業報を受くべき「神」については説くところはなかったが、罪福の応報の運用を主宰するとも見られる。「神明」のはたらしに言及していた。いずれも佛教の基本的な教説から見て多分に問題のあるところである。郝超だけが、報応は自然の玄応であって主宰者などではなく、また輪廻の主体ともいうべき「神」には常宅なしとして否定的な扱いをしていたのである。慧遠は、『三報論』では、「神」の語は用いないわけではないけれども、単に日常の精神作用という程の意味であって、「神」については極めて慎重な態度を示している。もともと戴逵の『積疑論』に「神」の観念は見られないのであるから、これについて論及する必要はなかったとも云えるが、逆にそれならば尚更のこと、「神」の問題に触れることの方が戴逵に対しては説得力に富むことになるのではないか。のちに慧遠は『沙門不敬王者論』において「形尽神不滅」を論じたのである。しかし『三報論』においては「神不滅」には一切言及せず、それを「報応論」の論拠にはしなかった。確かな記録はないけれども、「神滅」を以て佛教を非議する思潮があった

ことは慧遠の視野にも当然あったと考えられる。少くとも慧遠より二十年は早い羅含の『更生論』における「神不滅」の論がそれを物語っているであろう。それでも慧遠はこの段階では「神不滅」を語っていない。これは重視すべき事柄である。それは、「報応論」がそのまま「神不滅論」とは直結するものではないからであると考えざるべきであろう。

先に一言したように、郗超の場合は、業報因果は「心」に由るとして、その「心」の具体的個人的な面を強調して説いていた。すなわち、専ら阿含部に属する經典の所説に随順して、個人的な業報を考え、業報輪廻からの離脱を願うひたむきな帰依の情をもっていたことをわれわれは読み取ることができるのである。これに対して、慧遠も応報を「心」に由ることとするけれども、郗超のそのような個人性は稀薄であって、「心」一般についての原則論に終始しているように思われる。慧遠の所論は、いわゆる宗教的自覚を表白するというよりも、すこぶる論理的に報応因果のメカニズムを説き明しているだけである。慧遠は、儒佛二教が「報応論」において本質的には一致することを説き、儒典が一生に限った禍福を説いた理由を述べたのち、

此を推して以て観ずれば、則ち方外の賓の、妙法を服膺し、心を玄門に洗ひ、一詣の感に上位に超登する有るを知る。斯の如きの倫匹は、宿殃積むと雖も、功は治するに在らざれば、理として自ら安消し、三報の及ぶ所に非ざるなり。(T. 52: 34c)

と述べている。世俗に在って世俗の教えを奉ずる者ならばともかく、方外にある沙門は、佛法を身につけ、心を幽玄の教えによって洗ひ、一たび感応を得たならば超越して高遠なる境に登るのだが、このような沙門は、如何に宿世に殃業を積んでいたとしても、すでに超越的な世界に遊ぶものであって、その精進の目標はその業報を治めることではないのだから、殃業を消滅するなどということは道理として成り立たず、沙門は三報の埒外にある、と云うのである。

これによると、慧遠自身にとっては、「報応論」はさほど重要な課題ではなく、佛道実修上の関心は別のところにあったことが知られる。かの郗超が経説によって業報を真剣に考え、三帰・五戒・十善に意を配っていたのとは異なる。また戴逵が「己を行うに恥有り」と云ったのにもとより相違する。慧遠の場合は、般若部の經典を佛教学上の素養とし、禪觀と戒律とに求道の実質を求めた道安ゆづりの実践型の出家主義を貫いた人であったが、その求道の質の違いに深く自覚するところがあつたということである。

『三報論』において、慧遠は「神」に関しては消極的であり、慎重な態度を示したことは上來見てきた通りである。ところが、それから十年ばかり後に著わされた『沙門不敬王者論』には「神不滅」を確言しているのである。そしてこれより三年ばかり前に執筆されたと思われる『明報応論』には、不滅なる「神」について言及はしているが、まだそれ程は明確な説き方ではなかった。右の三論はそれぞれに執筆の目的が異なっていたとは云うものの、教学を揺がせるような「神」の問題に関して晩年に近い約十年間に起つた変化には注目させられるところである。そこで先ず『沙門不敬王者論』（『弘明集』巻第五所収）の第五章に当る「形尽神不滅」の章に着目すると、そこには「神」についての次のような定義がある。

神たるや円かに応じて主なく、妙に尽して名なく、物に感じて動じ、数を仮りて行ず。物を感じて而も物に非ざるが故に、物、化して而も滅せず、数を仮りて而も数に非ざるが故に、数、尽きて而も窮らず。（T. 52: 31c）

すなわち、「神」というものは、あらゆる変化に円満に応じて何ものにも支配されることなく、極めて微妙なるもので説明もできず、事物に感應してはたらく、道理に従って作用するものであるが、事物に感應するけれども、事物そのものではないから、事物が変化しても「神」は「不滅」であり、道理に従うけれども、道理そのものではないか

ら、道理が尽きても「神」は「不窮」である、というのである。人間の内的精神は外的事物に接することにより、一定の法則のもとに作用するが、事物や法則が変化しまた絶しても「神」は滅することはないということである。また、化は情を以て感じ、神は化を以て伝う。情は化の母たり、神は情の根たり。情に物に会するの道あり、神に冥移の功あり。但だ、悟徹の者は本に反り、理に感う者は物を逐うのみ。(同右)

と云う。生滅変化、つまり報應による輪廻は「情」によって起り、「神」は輪廻によって次々に転伝するので、「情」は輪廻を起す母体であり、「神」は「情」の根元なのであるが、「情」には事物と接合するという機能があり、「神」には幽冥のうちに移転するというのはたらきがあって、悟りを徹底させた者は根元に帰って「神」のはたらきを知るが、報應の道理に感う者は事物に拘泥するだけで「神」の転移を知らない、ということである。要するに、「神」は、独立して人間に内在し、人間の「情」と「物」との接合を条件として輪廻を続けて滅することはないというのである。

『沙門不敬王者論』は、周知の通り、東晋の太尉の桓玄が王侯に対する礼敬を沙門たちに強要しようとしたのに対して、書簡によるやりとりの末、慧遠が沙門は方外の賓であって世俗の王者に対する礼敬は必要なしとして論陣を張り、桓玄をして政令を撤回せしめた論文である。慧遠が紹介する桓玄の言い分によると、天地が万物を生成し化育するそのはたらきを円滑ならしめるのが王者の使命であり、王者には万物を統理して天地の化育に従わせる徳をもつものであって、沙門といえども化育を受けてこの世に生きるについては、王者の庇護の下にあってその恩恵に浴しているのであるから、礼敬を守らねばならないのは理の当然である、ということである(T. 52: 29c-30a 取意)。これに対して慧遠は、沙門は、天地の化育による人間生活が所詮は苦患でしかないことを知り、この形体の束縛を克服し、精神を苦悩から解き放とうとするものであって、むしろ化育に順応せず究極の境地を求めて世俗からの超越を目指す

ものなのだから、王者に対する礼教を必要とする理由はない、と応酬したのであった (T. 52: 30b-c 取意)。こうして、論点は肉体が尽きて「神」は存続するかどうかの問題に進展するのである。たとい、化育に随順して肉体的生存を全うしたとしても、それは流転に身を委ねるにほかならず、その間に「情」が外的事物との接触によってはたらく、「情」のはたらきが因となって報応を招くが、報応はとりもなおさず輪廻転生を意味して、苦悩の生存は絶えることなく継続することになるからである。「不敬王者」を唱えるために、慧遠は前掲の如き「神不滅」を説いたのであったが、これに先立って、問答形式により、まず反対意見である「神滅」の説を慧遠は次のようにまとめている。

夫れ氣を禀くるは一生に極まり、生尽きれば則ち消液して無に同じうす。神は物より妙なりと雖も、故より是れ陰陽の化なるのみ。既に化して生と為れば、また化して死と為らん。既に聚りて始と為れば、また散りて終と為らん。此に因りて推せば、故に知る、神形俱に化し、原より統を異にする無く、精麁は一氣にして、始終は同宅なるを。宅、全ければ則ち氣聚りて靈有り、宅、毀てば則ち氣散じて照は滅す。散ずれば則ち受くる所を天本に反し、滅すれば則ち復た物無きに歸す。反覆終窮するは皆な自然の数なるのみ。孰か之を為さんや。(T. 52: 31b)

要するに、「神」は微妙なるものであっても、もともと陰陽の氣の変化によって成り立ち、「神」と「形」とは俱に変化するもので別の原理に基づくのではなく、両者は氣の精麁の差があるだけで基本的には同質であって、「形」が完全であれば、氣が集まって「神」が寄存し、「形」が滅すれば、氣は離散して「神」のはたらきも滅して、すべて無に帰してしまうのだというのである。引續いて、この「神形俱滅論」には、「火木の喩」が提示される。

亦た神の形に処するは、猶し火の木に在るがごとしと為す。其れ生ずれば必ず並び、其れ毀てば必ず滅す。形離るれば則ち神散じて寄る罔く、木朽ちれば火寂して託する靡し。理の然るなり。(同右)

すなわち、「神」が「形」にとどまるのは、ちょうど火が木に燃えついているようなもので、「形」が生ずれば「神」も並存し、「形」が毀れると「神」も伴って滅するが、「形」が離散すれば「神」も寄りどころを失って消滅し、木が尽きると火は依りどころをなくして消滅するのは、道理として当然のことである、という。このような「形神俱滅論」に対抗するのに、慧遠は前掲の如き「神不滅」の論を以てしたのであった。慧遠はこの「火木の喩」に対しても次のように反駁している。

火の薪に伝うるは猶し神の形に伝うるがごとし。火の異薪に伝うるは、猶し神の異形に伝うるがごとし。前薪は後薪に非ざれば、則ち指窮の術の妙なるを知る。前形は後形に非ざれば、則ち情数の感の深きを悟る。惑える者は形の一生に朽つるを見て便ち神情俱に喪うと以為えり。猶し火の一木に窮まるを覩て終期に都て尽くと謂うがごとし。

「火の木に在るがごとし」と云うのに対して「火の薪に伝うるは……」と応じたところに既に両者の発想の差が見られる。一木に限ることが問題であるように、一形に限って見ることが既に偏見であつて、火が異木に伝わるように、「神」も異形に次々と伝わつて「不滅」であるとするのである。つまり「形尽神不滅」である。

このような次第で『沙門不敬王者論』では、人間の精神とか靈魂とか称すべき「神」が「不滅」であることを力説するのであるが、これは、執筆の条件が相違するとは云うものの『三報論』における所論とは著しく異なるところである。そこで次に、時期的に両論の中間に位置づけられる『明報應論』(『弘明集』卷第五所収)について見ると、人間の肉体は地水火風の四大によって成り立っており、「神」は四大とは全く別の原理に属するが、重罪を犯せば地獄の罰を受けると云つても、仮和合の四大が分散してしまうと肉体は消滅し去って、ひとり天地の根源に冥帰すべき「神」

のみが罰を受けるなどということはあり得ないから、業報因果の説は信ずるに足らないという議論に対して、慧遠は、やはり「神」と「情」と「物」との関係で「神」のはたらきを論じ、転生して罪苦の痛痒が覚知される以上は「神」が「情」によって転展してはたらきを継続する証左であると説く。そして、

茲に因りて以て談ずれば、夫れ神形殊なると雖も相い与に化す。内外誠に異なるも、渾じて一体たり。達觀するに非ざるよりは孰か其の際を得んや。(T. 52: 34a)

と述べている。「神」と「形」とは別であるとは云っても、共に変化するものであり、内的なものと外的なものとの区別は立てられるが、実は渾然と一体を為すものであるから、達觀の人でなければ、その関係は把得できないというのである。ここでは当然「神不滅」を唱えて輪廻を説いてもよいところであるが、如何にも控え目で曖昧さを残している。こうして見ると、『明報応論』は、「神」の問題に関して、『三報論』から『沙門不敬王者論』への、もう少し云えば、「報応論」から「神不滅論」への過渡的段階の思想を伝えていると云えそうである。

既に述べたように、「報応論」から「神不滅論」への展開は佛教学上の関心から見た場合はその必然性はなく、むしろ、佛教の基本的教義に悖る危険を孕んでいると云うべきである。しかし一步譲って、例えば『理惑論』『喻道論』『更生論』において見てきたのと同質の中国的思维の要請に基づきながら、桓玄による王権からの教団への支配介入を拒絶するための論駁としての意見であったことを考慮するならば、以上に見てきたところまでの慧遠の「神」についての見解は、中国佛教における「報応論」の一類型とみなしてよいかも知れない。しかしながら、ここに重大な問題が横たわっているのである。慧遠は同じく『沙門不敬王者論』に次のような注目すべき説をなしている。

夫れ神とは何ぞや。精極にして靈たるものなり。精、極まれば則ち卦象の図る所に非ず。故に聖人は「物より妙

なる」を以て言と為せり。上智有りと雖もなお其の体状を定め、其の幽致を窮むること能わざるなり。(「形尽神不滅」章、T. 52: 31c)

また、次の一文も併せて注目すべきであろう。

本に反りて宗を求むる者は、生を以て其の神を累せず、塵封を超落する者は情を以て其の生を累せず。情を以て其の生を累せざれば則ち生は滅すべし。生を以て其の神を累せざれば則ち神は冥すべし。神を冥し境を絶するが故に之を泥洹と謂う。泥洹の名、豈に虚称ならんや。(「求宗不順化」章、T. 52: 30c)

前の文の「物より妙なるもの」は、『易』(説卦伝)を踏みつつ文脈を若干はずしてあるので読み取り難いが、この文を佛教教理の文脈の中で見れば、ここに云う「神」は「法身」を連想せしめる超越的な主体を意味するであろう。また後の文は明らかに「神」が「泥洹」との関係で語られ、生生流転を出過した「神」、または「法身」と云ひ切ってもよいような「神」が主題になっている。慧遠の涅槃觀は重層的であるから別の機会の考察に俟たなければならないが、いずれにしても、「法身」と云い、「泥洹」と云い、それは「情」と接合して流転を繰り返す「神」とは方向が異なり、次元を異にしているわけである。「神」の意味がここまでくると、それは既に「業論」の一環をなす筈の「報応論」を逸脱しているとはならないであろう。ところが、恐らくは逸脱は承知の上と察せられるが、この二種の「神」が併説してあるために、慧遠の主張は複雑に映るのである。教義上の混乱とも論理の飛躍とも云えるかも知れない。慧遠が長安の鳩摩羅什に書を送って、『大乘大義章』にまとめられているような、専ら「法身」に関する質疑を重ねる機を得たのは、『沙門不敬王者論』の前年に当る元興二年(四〇三)の頃であった。ということは、「神不滅」を明確には立論しなかった『明報応論』よりのち、急速に「法身」についての教義が慧遠の重大関心事となってきたことに

なる。『大乘大義章』において「法身論」が提起せられたその教義学上の理由は、既に詳しく論究されているが、¹⁰⁴「神」についての理論の飛躍的な展開が火急の要請としてあったことも考え合わせることができであろう。一面からすると、のちに『涅槃經』が伝来して、その「法身常住」「悉有佛性」の經説が紹介される以前にあって、既に「法身論」の究明を試み、「佛性論」にも相通する「神」の永遠性、超越性を論じ、この二つの概念の統合の可能性を独自に探り当て、その論証を試みた慧遠の識見は驚嘆に価する。それは慧遠の意識的な試みであって偶然ではないからである。しかしながら、晩年の慧遠には、『大乘大義章』において必ずしも鳩摩羅什の意を十分に汲み取っていないように、「法身」と「神」との間の整理を果す余裕はなかった如くである。従って、「報応論」から「神不滅論」への展開も、慧遠の洞察如何にかかわらず、大きな問題を残したままに終ったのである。両論の統合に際して無理な点を乗り越えられなかったと見れば、やはり、「報応論」と「神不滅論」とは別であるという結果を露呈したことになるであろう。これが、とりもおさず、『涅槃經』の伝来を待つその前夜の東晋佛教の一課題であったと考えることができると思うのである。

小 結

もともと「報応論」と「神不滅論」とは、混同を許されない別種の問題であった。「報応論」が如何に中国における独特の視点から語られ、儒家・道家の説とかかわろうとも、それが広い意味での無我の思想に立ち、業報輪廻の思想に根ざしたものである限りは、佛教学上の課題である。しかし、「神不滅」ということになる、そして、「法身」とか「涅槃」が無媒介にかかわってくると、必ずしもそうは云えなくなるのである。慧遠は、佛教の中国社会への定

着の時期にあって、敢えて「報応論」と「神不滅論」との統合を計ることによって真の意味での佛教の中国化を担ったと云えるであろう。そしてそれは政治的社会的な諸条件を利用しつつ、般若学を主とした魏晋佛教の総力を傾けた思索であったと云えるであろう。しかし、ここまで登りつめた慧遠が確固たる解答を歴史に示さないまま、中国の佛教史は新たな段階を踏んだのであった。『涅槃経』の伝来がそれである。

鳩摩羅什も、そして慧遠も、既にその予感をもっていたと考えられるが、兩人の没後に伝訳された『涅槃経』の「法身常住」「悉有佛性」或いは「闡提成佛」の説は中国仏教界においては文字通り晴天の霹靂であったのである。これに伴って「神不滅論」もまた新たな方向へ進展することになる。宗炳(三七五—四四三)などが慧遠の説を継承して引き続き「神滅論」と論戦を交えたということであるけれども、そして宗炳自身はどのように自覚していたようであるけれども、卑見によれば、慧遠と宗炳はそう直截には連結していない。宗炳の『明佛論』には残念ながら慧遠の意識的な無理が理解されていないのみならず、無反省に『涅槃経』と「神不滅論」とを会通させ、『涅槃経』が要求している緊張を欠如させたまま、南朝涅槃学の最も安易さに堕した一つの典型におさまりがえてしまったと評さざるを得ないふしがあるからである。本稿において、慧遠のち宗炳の「神不滅論」への経過についても一考を試みる予定であったが、紙数の都合により稿を改めることにしたいと思うのである。

(1) 註

「報応論」や「神不滅論」について論じた多くの論稿のうち、この二論の間の緊張した教理の問題点を明確に指摘したものとしては、①津田左右吉稿「神滅不滅の論争について」(『東洋学報』二九—一、二九—二、三十一—。昭和十七年二月—十八年五月)。②梶山雄一稿「慧遠の報応論と神不滅論—インド思想との対比において—」(木村英一編『慧遠研究』八研究篇)

所収。昭和三十七年、創文社刊が雄篇である。本稿において考えようとすることは、右の二論に尽されている観がないでもないが、極く僅かな視点の相違に基づいて更めて論じてみようとするものである。固より蒙った示唆は多大である。なお筆者は本稿に前後して「初期中国佛教における業論」と題する一文を雲井昭善編『業思想研究』（昭和五十四年三月、平楽寺書店刊）に寄せる機会が与えられた。そこでは、業論の受容形態としての「報応論」について述べ、主に慧遠による「三報論」の執筆の動機となった戴逵の「釈疑論」を通して一考を試みたことである。本稿はそれと一連をなすものであるので、或る部分については多少の重複は免れなかった。

(2) もっとも、この註記は慧遠自身のものとは思えない。後人の追記であろうが、これを『弘明集』の編者である僧祐のものとする推定もなされている（木村英一編『慧遠研究』〈遺文文集〉三三四頁）。

(3) 前掲の拙稿「初期中国佛教における業論」

(4) 『理惑論』は後漢末の牟子の手記と伝えられるが、撰者も成立年代もともに疑われて久しい。特に年代に関しては、三国呉、西晋、劉宋以後などと区々として異説が多いので、いま戴逵との前後関係は特定し難い事情にあるけれども、極く素朴な「報応論」とみなすことができるので、年代にかかわりなく、その所論を戴逵のそれとの関係で考えることとしたい。

(5) 孫綽の生卒年時は定かではない。西晋末の永寧三〇一—三〇二ごろから東晋の太元三七六—三九六の初めごろまでの人と考えられ、支遁（三一四—三六六）との交遊が伝えられる（『高僧伝』巻第四）。恐らく戴逵より二十歳から三十歳くらい年長であったと考えられる。

(6) 郗超はどの経に依ったかは明らかではないが、引文は東晋代失訳の『般泥洹經』に近い。これに該当すると考えられる引文は『奉法要』の他の箇所にも見られる。なお経文の考証については、京都大学人文科学研究所編『弘明集研究』七二〇頁に見える。

(7) 四非常のことは、前註『弘明集研究』には、康僧会訳の『六度集經』の所説と指摘されている（七二三頁）。

(8) 福永光司稿「郗超の佛教思想」（塚本博士頌寿記念『佛教史学論集』所収）にその概要が論じられている。

(9) 「報応論」「神不滅論」に関する慧遠の著作は、『三報論』『明報応論』『沙門不敬王者論』の順序に執筆されたことは確かである。『沙門不敬王者論』以外はその年時を特定できないけれども、『三報論』については戴逵の卒年などにより、また『明報応論』については桓玄と慧遠との交渉の時期や、桓玄の生涯における官職それぞれに就いた時期などにより、その執筆年

時が推定される。年代の考証については、木村英一編『慧遠研究』(『遺文篇』)に詳しい(同書、二八八頁、三三四頁、三四一頁)。いまその推定に従って執筆年時を整理すると次の通りになるであろう。

『釈疑論』太元十八・九年(三九三—四)

『三報論』太元十八・九年以降、太元二十一年(三九六)までの間。恐らくは、太元十九年。

『明報応論』隆安三年(三九九)以後、元興元年(四〇二)春より以前。

『沙門不敬王者論』元興三年(四〇四)。

(10) 具体的に何を指すかは明らかではない。人物の分判の法である『周礼』の「地官司徒」や『漢書』の「古今人表」などの説、或いは魏の文帝が定めた「九品官人之法」などを連想させる。

(11) もっとも、そのようなひたむきさは、『報応論』に限ったことではなくて、『奉法要』の全篇の筆致がそうである。ただし、郗超のこのような求道的心情にも矛盾があり、彼自身の実生活とは必ずしも一致するものではないことは指摘されている(福永光司稿「郗超の佛教思想」)。それにしても、『奉法要』に見る限りでは、当時流行の清談佛教の弊に陥らず、道安と基盤を共通する北方の佛教の実質的な佛教理解の傾向をここに見ることができ。

(12) 横超慧日著『中国佛教の研究』(第二)所載の「大乘大義章における法身説」(昭和四十六年、法蔵館刊)