

涅槃ということ

——僧肇の涅槃無名論の意義——

三 桐 慈 海

一 問題の所在

涅槃という語を聞くと涅槃像や涅槃図を思い、釈尊入滅の事と考える。しかし原語のニルヴァーナの意味は、煩惱の火が吹き消され静寂になった状態を表すといわれ、「内にも外にも、騒乱も、苦悩も、動揺も、不安も、一切消えており、したがって平安そのものであるところから、右の二語を合わせて涅槃寂静という」と説明されている^①。仏陀の入滅は、煩惱の完全な滅と言えるが、釈尊の成道もまた、真実を体得した智慧によって、煩惱も滅したのであるから、涅槃である。これが後に入滅の無余涅槃と成道の有余涅槃という、二涅槃が考えられるようになるのである。

中国に仏教が伝えられ、經典や論書が漢訳されるにあたっては、寂滅とか滅度などと訳された。またニルヴァーナの語には多義を含むため漢訳できないとして、泥洹、泥曰、涅槃などと音写されて用いられている。中国の諸師達は諸経論を涉獵して、涅槃の意義をどのように理解すればよいか、どのようにして涅槃を体得すればよいかを探し求めてきた。やがて東晉の法顕によって大般泥洹経六卷が翻訳され、続いて北凉の曇無讖によって大般涅槃経四十卷が訳されるなど、大乘の涅槃経が伝えられると、北地も江南も涅槃経の研究が盛んに行われるようになった。大般涅槃と

それに関連する法身・般若・解脱の三徳や、仏性の意義の追求が行われていったのである。しかしそれより約十年をさかのぼる弘始三年（四〇一）、長安に迎えられた鳩摩羅什によって、諸大乘經典が翻訳されると共に、龍樹の中観思想を示す中論などの諸論が伝えられた。また翻訳に関連した大乘諸義の解説も、同時に行われたものと思われる。これによって旧来に不明瞭なままになっていた諸義が、明確に了解されるようになった意義は大きい。涅槃の意義の理解も、かなり正確に行われるようになったであろうが、他方ではその解釈において、依用した経論によって偏りができたり、中国古来からの世界観や死生観から抜け切れず、不十分な意見を述べる者もいたことは否めない。

鳩摩羅什に解空第一と褒められたといわれる弟子の僧肇は、経序を著し、維摩経註を撰し、大乘義の諸論文を述作した。その諸論は後に肇論として編纂されているが、その中に涅槃無名論が収められている。僧肇の仏教理解は、師によって認められているところであり、その論中には経文の引用も見られるが、多く老莊の思想を表わす用語が使われていて、猛浪の説と批難されるほどである。涅槃無名論は、秦王姚興と安城侯姚嵩の書簡によって、僧肇が自らの涅槃についての見解を論じ、姚興に献じたものであるから、仏教用語を多用することを避けているように見える。しかしその文中には彼の理解した般若義が、深く表現されているとも思われるから、僧肇が涅槃という語にどのような理解をもっていたのか、そこに何を表現しようとしたのかを検討することは、当時の中国の僧侶の仏教理解度を知ることができると考える。

肇論は既に精度の高い訳注と研究論文が添えられて、『肇論研究』として公刊されており、横超慧日博士の「涅槃無名論とその背景」^④が収められている。そこには涅槃無名論の概畧やその意義、殊に疑撰説に対する見解が述べられて、僧肇親撰であることが明確に示されている。これらの研究成果をふまえながら、僧肇の主張の本旨は何であったのかを考えてみたい。またそれによって僧肇の意図において、物不遷論を初めとする四つの論が、無関連に著されたのではないことが、明かになると思われる。

二 涅槃の意義

本論の始めにある奏上文の中では、涅槃の意味を次のように述べている。^⑤

涅槃の道は、蓋しこれ三乗の帰する所、方等の淵府なり。渺茫として希夷にして、視聽の域を絶す。幽致は虚玄にして、殆んど群情の測るところにあらず。

涅槃は三乗の徒のそれぞれが目的とするところであり、大乘の教の拠り所であって、はるかでひろびろとして幽玄で、人間の感覚や心では推し量ることはできないとしている。これは僧肇の涅槃觀を簡畧に述べているもので、涅槃は小乗や大乘の区別なく、求めるべきものであり、人間の意識では把握できないことを述べているだけである。

何となれば、それ衆生の久しく生死に流転する所以は、みな欲に著するによるが故なり。もし欲の心に止めば、即ち生死に復するなし。既に生死なければ、神を玄黙に潜め、虚空とその徳を合す。これを涅槃に名づく。既に涅槃を曰えば、また何ぞ有名をその間に容れんや、と。これ乃ち微言を窮むるの美、象外を極むるの談なり。^⑥

この文は安城侯姚嵩の質問に対する秦王姚興の答文の一部にあたり、広弘明集に収められているものと合致すると、既に指摘されているところである。僧肇は姚興の見解を、微妙さを示す言葉をも窮めた美わしいものであり、形象を越えたところをも極めた言葉であると賛嘆する。その姚興の見解とは、衆生は欲望に執著することによって生死を流転するが、心に欲望を止滅させれば生死輪廻はなくなる。生死を越えたすぐれた心を、言葉を越えた深い黙の境に潜ませ、虚空とそれはたきを同じくする、それが涅槃であり、それは概念（有名）がはたらかないところであるという。ここでは衆生は生死に輪廻するものであること、涅槃は概念を越えた「黙」との合一であることが理解されている。しかし僧肇は姚興が提示した論の末文に注意する。

諸家は第一義諦に通ずるに、みな云う廓然空寂にして聖人あることなし、と。吾れ常におもえらく、はなはだ徑

庭にして人情に近からずと。もし聖人なければ無を知るものは誰ぞ。

諸家が主張するところの第一義諦を得るとは、空無になることで、空無であれば聖人もないと云うが、それは人の情にそぐわないかけはなれた意見であると思う。一体聖人でなければ無を知るものもないのではないか、というのである。これに対して僧肇は実に明詔の如しとして、「それ道は恍惚筌冥にして、その中に精あり。もし聖人なくんば、誰か道に遊ばん」と受ける。先に般若無知論において「聖心は無知なるをもつての故に知らざる所なし」と論じているのであるから、ここでは姚興の文を尊重しながらも、「無を知る」を「道に遊ぶ」に言い替えて、虚無になるのではなく、聖人の道を完成することを述べているのである。⑦「今、演論の作旨は、つぶさに涅槃無名の体を辨じて、彼の廓然をしずかにし、方外の談を排す」とは、空虚さをしずめ虚無に墮することを排することにあり、そのために九種の間難と十種の答釈を著わしたというのである。

九折十演の論旨は姚興と姚嵩の対論に寄せて、当時に理解されていた「涅槃」の意義を折り込みながら、無名論者と有名論者を対応させるかたちで、論述されている。これが応答と質疑によって展開させているのであるから、既にその要旨は紹介されていることではあるが、ここであらためて検討してみたい。

開宗第一は、先ず無名論者の立場から涅槃の宗義を明かにする。涅槃は有余涅槃と無余涅槃が言われており、「無爲」と「滅度」に訳されている。無爲は虚無寂寞で有爲を絶していることの意味を表わす。滅度は生死の大患を永滅し、煩惱の四流を超えることを示す。したがって有余と無余というのは現われ方の違いにすぎず、衆生に応ずるための仮りの名である教にすぎない。そこであらためて涅槃を道として考えても、寂寥虚曠であって形や概念では促えることもできず、微妙無相であって心で知ることでもできない。それは言葉で言い表わせば誤りとなり、心で知ろうとすれば愚かなことになってしまう。有るといっても無いといっても、本質に逆らうだけであると言う。そこで

何とならば、これを有境に本づけば則ち五陰永く滅す。これを無郷に推せば而して幽霊竭きさざれば

則ち抱一湛然たり。五陰永く滅せば則ち萬累都て捐む。萬累都て捐むが故に道と通洞す。抱一湛然なるが故に神にして功なし。神にして功なきが故に至功常に存す。道と通洞するが故に沖にして改めず。沖にして改めざるが故に有となすべからず。至功常に存するが故に無となすべからず。

と述べている。涅槃が有の世間だということであれば、衆生は五陰が散ずることによって永滅するのであるから、それは成り立たない。無の世間であるとするれば、奥深い霊のはたらきは竭きないのであつて、無とはいえないと言う。この文は維摩の黙など經文の「不説」を引用し、中論や智度論によって「涅槃非有非無」「言語道斷、心行處滅」の文を示すことにより、涅槃が有でもなく無でもないことを主張しているのである。そこでは五陰が永滅すれば煩惱はすべてはたらかなくなり、涅槃は道と通洞するという有り様ではたらくというのである。また靈妙なはたらきは竭きないで、道を保つて静かに湛えており、靈妙なはたらきがその結果を残さずに、しかも究極のはたらきとして常存するという。「至功常存、故不可爲無」と、道としての涅槃の境を認めているのである。

數体第二は、涅槃そのものを明かにするという、有名論者の主張である。有余涅槃も無余涅槃というのも、本源にかえることについての真の名であり、靈妙なはたらきである「道」の呼び名であるとし、有余と無余の違いを説明する。有余涅槃については「如来大覚始めて興り、法身初めて建つ」と述べるように、如来の悟りそのものを示すとする。「而して有余の縁盡きず、余迹泯せず。業報なお広がり、聖智なお存す」「萬累すべて盡して、靈覚独り存す」というように、煩惱は尽したけれども、靈妙な覚りは聖智としてはたらいっている状態をいう。また無余涅槃は「至人の教縁すべて訖り、靈照永く滅す、廓爾として朕すなし」と、教化の縁も終り智慧のはたらきも滅して、広々として虚しく、その兆も残っていないあり方であるという。このように主張した論者は、有余は有名（概念化する）であるからこそ、仏の徳を慕う者が具体的に示された教を仰ぐことができるのであり、無余が無名（概念化するなにもない）と言えるのであるから、虚無を貴ぶ者は無余涅槃を欣ぶことになるのであつて、これこそが人々を導く教法を示

していることになるという。この有名論者の論旨は、もとより仏陀の成道と入滅の二涅槃を立てる立場を述べているのであるが、「身を滅して以て無に帰す」「智を絶して以て虚に淪む」との無余を、「虚を宗とする者は欣び、冲黙を尚ぶ」と位置づけるのは、当時以前に起つていた玄学の尚有と貴無の風を背景にしていることも考えるべきであろう。ここでの無名論者に対する批判は、涅槃を有無を絶し名称すら否定して、視聽のおよばないところとするのは、耳目を胎内に閉ざしているようなもので、仏の徳を求めざる者にも、またその虚無の静寂を尋ねようとする者にとつても、寄り所をなくすことになるということである。

位体第三は、有名論者が説く有無無余の涅槃は共に方便の説であると位置づけ、涅槃は有無を超えたものでなければならぬと主張する。即ち維摩経や放光般若経などに依つて、如来は無始無終であり無去無来だからこそ、応化自在であることが可能であると論じる。その上で

然れば則ち涅槃の道は、有無を以てこれを得る可からざること明かなり。而して惑者は神変をみて因てこれを有といひ、滅度をみて便ちこれを無といふ。有無の境は妄想の域なり、豈に以て玄道を標榜して聖心を語るに足らんや。意に謂らく、至人は寂怕として兆なく、隠顕源を同じくす。存して有となさず、亡じて無となさず。

と、有無を概念的に把握しようとする限り、妄想の域を出ないと位置づけ、その相を顕わすのも隠すのも、その根源は有無を出たところにあると述べる。したがつて灰身滅智によつて無に帰すというような主張は、「神極に乖き、玄旨を傷くるものなり」と厳しく批判するとともに、「既に心を動靜に無にし、また象を去来に無にす。去来は象を以てせず、故に器の形われざるなし。動靜は心を以てせず、故に感の応ぜざるなし」、「智は万物に周くして勞せず、形は八極に充ちて患うなし」と、涅槃が有無隠顕を超えているから、如来の応化は自在であり、それは執われることがないことを強調するのである。

徴出第四は、再度有無を出づるといふ「出」の意を質すことである。有名論者は、万物は渾然たる根元から有無が

分かれていて、有は有であり無は無であると考える。そこで無名論者の主張を「有無の外に別に妙道あり、有に非ず無に非ず、これを涅槃という」と受けとめて、別に妙道があることを質している。

超境第五は、対境を超えることであって、別の境があることをいうのではないと応答する。ここでは有無はどのように説明しようとも、色等の六境の内に止まるもので俗諦であり、涅槃は真諦であると述べる。「まことに有無の数には六境の内に止まる。六境の内は涅槃の宅にあらず。故に出を借りて以てこれを祓る」と、有無の道理には涅槃はあられないから、「出」の語を借りてそれを現わすにすぎないとするのである。それは「あに有無の外を曰いて、別に一有ありて称すべけんや」と、別に妙道を立てているのではないことを示す。

搜玄第六は、前項では有無の外に別に涅槃があるのではないと示されているが、有無の内にも外にもないというのならば、それでは何處に求めればよいのかと質することになる。

三 物我同根の意義

妙存第七は、涅槃が妙存するものであることを明かすので、この頃において僧肇は涅槃の意義を明確に示していると思われる。

それ言は名に由つて起る。名は相を以て生ず。相は相とすべきに因る。相無ければ名なし。名無ければ説なし。説無ければ聞くなし。

言葉や名前あるいは概念化することは、相を執ることによって起る。相を執ることがなければ概念化することもなく、言葉にすることもなく、その言葉を聞くこともなくなる。涅槃は無相無名であり、無説無聞であるということであるが、それが維摩経においては「不離煩惱、而得涅槃」と説かれている。これをどのように了解すればよいのか。

然れば則ち玄道は妙悟にあり。妙悟は即真にあり。即真は即ち有無斉観す。斉観すれば即ち彼己に二なし。天地

と我と同根の所以、万物と我と一体なり。我に同ずれば則ち復た有無あらず。我に異にすれば則ち会通に乖く。不出不在の所以、而して道はその間に存す。

これは前項の涅槃は有無の内にも外にもないとするれば、何處にあるのかとの質疑に対する文でもある。「妙悟は即真にあり」とは、悟りとは真実に即すること、真実そのものになることである。「有無斉観す」とは、有と無の区別を見ないことで、真実においては相を執らないから、有と無の相待の区別を執ることがない。同様に天地万物とそれに対応する我とは、斉観において区別を見ることなく、「根を同じくす」ということになる。あるいは万物は我において執らえられたものであるから、万物が我と異なるものであれば、それは通じなくなる。万物と我とは同一でなければならぬ。同一であるならば、万物が無いとはいえないが我とは別に有るともいえない。「我に同ずれば即ち復た有無にあらず」とは、そのような意味であろうと思われる。「有無斉観」や「万物与我一体」の思想は、既に指摘されているように、莊子齊物論によるものであろう。しかしこれは相待を絶することは言い得ても、先の「渾元剖判し、万有參分す」ということから脱することはできず、したがって「不出不在の所以」とは直接には結びつかない。

僧肇は般若の無知無相を「般若無知論」と「不真空論」に著わしている。般若無知論では「聖心は無知なるを以て、故に知らざる所なし」と、般若の意義が明かにされている。不真空論では、中論四諦品の「如來は二諦によつて法を説きたもう」の文によつて、二諦について論じられているが、この論の中に「物我同根、是非一氣」の語がみられる。それは「是を以て聖人、真心に乗じて理順ずれば則ち滯として通ぜざるなし。一氣を審かにして以て化を觀するが故に遇う所にして順適す」と、悟った人においては真実を体した心によるから、融通無碍であることを述べる中に見ることができぬ。この二諦において、俗諦は不有の有と不無の無が述べられるが、真諦は非有非無として示され、中論の「物は因縁によるが故に不有、縁起の故に不無」の文を引いてそれを説明する。「もし有自ら有ならず、縁を待つて而る後に有なれば、故に知る有は真の有に非ず。有は真の有に非ず、有と雖もこれを有といふべからず。不無とは、

それ無は則ち湛然として動ぜず。これを無というべし。万物もし無なれば則ち起るべからず。起るは則ち無に非ず。以て縁起の故に無ならざることを明かす^⑩と有も無も縁起としてあるにすぎず、その意味で非有であり非無であることを強調している。この不真空論では、有と無は実在するのではなく縁起としてあるにすぎないことと、したがって悟りを得た者においては真諦としては非有非無であり、俗諦としては非有の有・非無の無として仮に名づけるということを示している。この論旨によれば、万物も非有非無であり、我もまた非有非無であると言えるから、非有非無において根を同じくするということになる。

妙存第七の項にみられる天地万物と我の同根であることも、また非有非無において言い得ることになる。万物と我とがそれぞれに有るとすれば、両者は別箇のものとなって、相互に関係することはできず、また無いならば関りは起らないのであるから、非有非無において会通しえるのである。

然れば則ち法に有無の相なし。聖に有無の知なければ、則ち心は内になし。法に有無の相なければ、則ち数は外になし。外に数なく、内に心なし。彼此寂滅し、物我冥一す。泊爾として朕なし、乃ち涅槃という。

無知無相ならば、内に心がはたらくことはなく、外に道理があることもない。相待は寂滅して静まり跡もない、それが涅槃であると述べる。「不出不在の所以、道はその間に存す」とは、万物と我を非有非無と見ることに於いて不在であり、非有非無の有無という仮名が認められることにおいて、不出ということになる。そのような有り様で涅槃の道であることを示す。これによれば先の「煩惱を離れずして涅槃を得る」という文も、煩惱と涅槃が非有非無において同一であることと、非有非無としての有無ということにおいて、煩惱の外に涅槃があるのではないことを示しているのである。それでは涅槃の道が不在不出であることを、どのように理解すればよいのであろうか。それは先に引用した「然れば則ち玄道は妙悟にあり、妙悟は即真にあり」ということにあると考えられる。涅槃の道は妙悟におい

て成り立つ。妙悟とは眞実を悟ること、眞実と一致することであるという。即ち妙悟こそが涅槃の道ということになる。そこで妙悟するのは、どのような行位において可能なかが課題となるであろう。次項よりは、それが取り上げられる。

難差第八は、位階の相違とその得た涅槃について質していく。位階には声聞、縁覚、菩薩の三位や、菩薩の十地などいわれている。もし涅槃は究極の一であるならば、三位の差別などないはずであるし、三位に差違があるというならば、それぞれに得た涅槃は究極ではないのではないか、という疑問である。

難差第九では、涅槃の彼岸は究極で差別はないものである。ただ相異は彼岸に至る者にあるにすぎないと答える。

責異第十は、涅槃の無爲と我との関係において無爲と我とが同一なのか異なるのかを質す。もし無爲と我とが同一なるならば、三の区別はないはずであり、相異するといふのであれば、無爲と我は別のものとなるから、三の区別ということも成り立たないのではないか。会異第十一では、それに答えて、無爲には相異はなく、無爲と我も別のものではない。無爲はそのまま我であるが、無爲を得ると言っても、まだ無爲を尽していないので三の別があるだけだといふ。詰漸第十二での質問は、二乗が得る漏尽智も菩薩の無生智も、妄想を尽くし煩惱の束縛を除くことにおいては、相異はないはずである。無爲の大道は平等不二であるとも言われるように、これを体すれば、微妙な究極を窮めたことであるはずだといふ。明漸第十三は、無爲が無二であることは否定しない。ただ煩惱は重惑であり頓尽是考えられないとし、前第十一項と同様に、智力が不同であるにすぎないと述べる。機動第十四と動寂第十五は、無爲と我が一ならば、無爲の境に入って法身というべきだが、法身においても取捨損益があるのは、矛盾しているのではないかといふことである。これに対して僧肇は「聖人は無爲にして、爲さざる所なし」といふ論理で対応する。続いて窮源第十六と通古第十七では、涅槃の無始無終について、涅槃は求むべきものであるから、有始有終ではないかとの質問に答える。この中で「以て知ぬ、涅槃の道は妙契に存し、妙契の致は眞一に本づく」と、涅槃の道が物と我の靈

妙な一致であることを強調し、「物我玄会し、無極に帰す」と、「古今通じ、始終同じくし、本を窮め末を極め、これをともし二とするなく、浩然として大いに均しくす、乃ち涅槃と曰う」と述べることの根拠とするのである。ただここで物我玄会すとは言っても、そこに物と我の客と主の關係を断ち切れない、という問題を引きずっているように見える。考得第十八は、衆生の性が五陰の内にあるならば、五陰が尽きて涅槃を得るといわれるから、衆生は涅槃を得ることはできないのではないかという疑問である。これに対して玄得第十九において、涅槃が無名であることを論述して、この論を結論づけようとしている。偽なるもの（迷い亦は偽号）は執著によって生ずるので、執著するから有得（執著によって対象を把握する）である。真なるもの（悟り亦は第一義）は、執著を離れることによって現われ、執著を離れるから無名（名をつけたり概念化したりすることが無い）である。そこで涅槃を得ようと執著するから、真の涅槃ではなく有得となつて迷いである。執著を離れて無得のままに得る時、涅槃に執著心を起さないから、無得のままの得で涅槃である。

何となれば、それ涅槃の道は、妙に常数を尽し、二儀を融治し、万有を蕩滌し、天と人を均しくし、一と異を同じくし、内に視て己を見ず、返して聴いて我聞かず。未だ嘗て有得ならず。未だ嘗て無得ならず。

涅槃の道とは、日常的な道理を尽し、天と地を融合するように治め、あらゆる存在すると思われるものを洗い流し、天と人とを平等に見て、一と多を同じものにとらえ、自己を視つめながら見ず、自分に耳をすましながら聞かず、始めより有得でも無得でもない、と説明する。ここでは空性も無相の語も見られないが、法空・我空の考え方が、その背景にあることは否定できないであろう。それが得無得で示される。

この故に得は得る所なし。無所得はこれ得といわば、誰か独り然らずや。然れば則ち玄道は絶域にあり、故に不得以てこれを得る。妙智は物外に存す、故に不知以てこれを知る。

無所得において得とするならば、すべてに通じて言うことができる。涅槃の道は思慮を絶したところであるから、

不得でもって得る。真実の妙智は対象としてとらえる外にあるから、不知でもって知る。これと同様に不見によって見て、不聞によって聞くという。いわゆる無執著の無得において、得としてはたらくあり様において、不知の知、不聞の聞としてはたらくことを、涅槃の道として示しているのである。ここに先に注意した、物と我に主客を引きずっているということも、無得の得ということで解消させるのである。

四　　む　　す　　び

涅槃は仏が悟られた究極の世界であり、求める者にとっては、究めるべき遠い彼方の境地であると考ええる。この涅槃無名論においても、有名論者の主張と質疑は、涅槃を求めることはどのようなことなのか、衆生性と涅槃とはどのような関係なのか、涅槃とは無の世界ではないのかなどが挙げられる。それに対して無名論者の答は、涅槃は有無相待を超えた世界ではあるが、現実とは別のものではない。したがって現実において真実を見ることであるから、涅槃という理想境を求めるのではなくて、涅槃の道を妙悟することであるという。妙存第七において、妙悟が涅槃の道であることを述べた僧肇は、仏の法身がどのようににはたらくかという立場において、涅槃が無名であることを説明していく。

難差第八からは、行位と涅槃の関係が取りあげられる。これが第七までの課題とは異っているように見える。しかしこれは涅槃の道を妙悟としたことにより、必然的に展開されなければならない課題と考えるべきであろう。僧肇は維摩経註において「経に云く法身は虚空身なりと。無生にして生ぜざるなし。無形にして形あらざるなし。三界の表を超え、有心の境を絶す。陰入の摂する能はざる所、称讚の及ぶ能はざる所」と述べており、この論旨を背景に、涅槃の無名を論じていると思われる。涅槃を涅槃の道として理解し、それは妙悟であると明かにしていっただと言えらう。^①

註

- ① 中村元、三枝充恵「パウッダ・仏教」(小学館・昭和60) 150頁
- ② 慧達撰「肇論疏・序」(「肇論研究2頁」)
- ③ 道宣撰「広弘明集」(大正52・229c~230a)
- ④ 塚本善隆編「肇論研究」(法蔵館・昭和30) 167~199頁。
- ⑤ 「涅槃無名論」(「肇論研究」 55頁以下)
- ⑥ 同じく56頁
- ⑦ 「若無聖人、知無者誰」(姚興)。「若無聖人、誰与道遊」(僧肇)(同じく57頁)
- ⑧ 既に指摘されているように、莊子齊物論に「天地与我並生、万物与我爲一」とある。これが維摩經不思議品と類似した表現をとり、相待を絶した絶対の一を示しているように見えるが、その根柢となる道は渾沌たる実体としている。維摩經はもとより般若經に示される絶対は、縁起觀にもとづくもので、空無相であることにより、決定的相違があると考ええる。「肇論研究」106頁注27。莊子齊物論は福永光司「莊子・内篇」(中国古典選・朝日新聞社) 72頁参照。「而も未だ有無の果たして熟れか有にして熟れか無なるを知らざるなり」同じく70頁。
- ⑨ 拙稿「僧肇の浄土觀」(大谷学報50ノ1・昭和45)には不真空論と般若無知論についての私見を述べた。
- ⑩ 「肇論研究」19頁。
- ⑪ 聖心より見た輪廻(物不遷論)、能知としての無知(般若無知論)、所知としての二諦(不真空論)、聖心の妙悟としての涅槃(涅槃無名論)の四論の關係を見ることができると思われる。