

『大乘大義章』における空の論義について

ロバート・F・ローズ

『大乘大義章』は周知の如く佛教教義の諸問題について廬山慧遠(三三四—四一七)と鳩摩羅什(三五〇—四〇九)との間にかわされた往復書簡を編集したものである。これはインドより中央アジアを経て中国にもたらされた佛教が、中国の学僧のあいだに受容されてゆく様相をあらわしている貴重な資料である。その中の慧遠の質問からは慧遠という一個人の中国僧、広くいえば彼のひきいる教団、あるいは中国佛教全体が当時直面していた問題が示されており、またいかに慧遠が鳩摩羅什により伝えられた新しい佛教体系に接し反応したかを具体的にあらわしている点で興味深いものである。また鳩摩羅什の答えの中からは、中国佛教の基礎を築いたこの翻訳三蔵が中国の僧と問答を通じて自分の佛教理解を中国に広めていった様子も知られ、また鳩摩羅什自身の佛教思想

を知るための資料がほとんど散失している今日、特に重要である。以上の意味で『大乘大義章』の研究は大きな課題であるが、ここでは『大乘大義章』の中にみられる慧遠と鳩摩羅什の空についての論義について考えてみたい。

まず『大乘大義章』の問答に触れるまえに慧遠と鳩摩羅什について一言しておく。鳩摩羅什は中央アジアの亀茲に生まれたが、若くして説一切有部の根拠地であった罽賓へ留学し、そこでは特に阿含を研究した。帰国の途中沙勤国に止まり阿毘達磨を勉強したが、同国で大乘の教えに触れ、それに帰依した。そのとき受誦したのは『中論』^③『百論』^③『十二門論』の中観系論書であったとされている。また亀茲へ帰国して初めて『放光般若経』に接した後、広く大乘の経論を誦し、その秘奥をあきら

かにしたと記録されている。このように鳩摩羅什は大乗を所依として亀茲国で活躍していたが、前秦の苻堅によって遣わされた呂光の軍隊によって亀茲が征服されたとき、鳩摩羅什は捕虜となり中国につれかえされた。しかし前秦が滅ぼされ長安に入ることができず、二十年ちかく姑蔵に止まり、ついに四〇一年に長安に到着した。以後四〇九年に入寂するまで九年間にわたって、大乗の主要な經典や中觀系の論書を訳出し、佛教思想の普及を助け、後の中国佛教の展開に大きな影響を与えた。

一方慧遠は当時の中国佛教界を代表する学僧で厳格な持戒者であり、念佛結社白蓮社の創設者であることでも知られるように、実践を重んじた修禪者であり、解行ともに僧伽の第一人者であった。彼は鳩摩羅什が長安に到って間もなく文通するようになった。これらが後になって『大乗大義章』に編集されるのであるが、この文通は四〇三年ごろから始められたとされている。^⑥

慧遠は二十一才にして弟の慧持とともに釈道安（三一―三八五）に師事し出家した。その後二十五年、道安に随ひ親しく教えを受けたが、三七九年に苻堅による襄陽攻撃を目前にして師と別れ、廬山に移り住むようになった。それ以後、八十三才の高齢で入寂するまで、廬山を

一歩も出ることなく厳しい修行の毎日を続けた。

慧遠は道安門下に入ってから常に般若経とその中に論じられている空の思想に関心を持ち続けたと考えられる。事実、道安に師事した後、道安の般若経の講義を聴き、豁然として悟り、「儒道九流、皆糠粃耳。」と歎じたと伝えられている。さらに道安がその門人と共に襄陽に十五年間滞在した期間中、毎年二度、欠かさず放光般若経を講じたことは有名である。廬山に入った後も慧遠は般若経の研究を続けていたと思われる、鳩摩羅什が四〇五年に『大智度論』百巻の翻訳を完了した後、慧遠はこの膨大な中觀系の論書を研究した。しかし彼は『大智度論』は繁広であり初学の者には難解であるため、この論を二十巻に抄出して『大智論抄』を撰じた。^⑧これからしても慧遠が常に般若経に深い関心を懷いており、その学説の開明を望んでいたことが知られるであろう。

廬山に入山した後、慧遠の佛教学に大きな影響を与えたのは、阿毘達磨論書の伝来である。阿毘達磨系の論書は前秦の末から多く訳出されるようになった。三八三年には『大毘婆沙論』十二巻が僧伽跋澄により、『八健度論』が僧伽提婆と竺佛念によって翻訳された。共に説一切有部の論書である。これらの訳出は中国の僧侶の間に

阿毘達磨への大きな関心を起こさせた。しかしこれらの翻訳は長安でなされたものであったので、廬山にいた慧遠が阿毘達磨を研究するにいたったのは僧伽提婆が三九一年に廬山に至った以後であろう。僧伽提婆はそこで慧遠などの請に応じて『阿毘曇心論』四巻を訳した。この論書の訳出は即座に慧遠及び廬山に住した教団全体の学风に大きな影響を与えることになった。慧遠はその著作の『三報論』の中で、業の果報を論じるために『阿毘曇心論』を引用している。^⑨ また三九七年に僧伽提婆は廬山を去り建康に到るが、そこでも阿毘達磨の研究は彼の指導のもとで栄え、方等経は魔書であると提唱するものもあらわれるほどであった。^⑩ とにかく当時慧遠は阿毘達磨の研究に没頭していた。その理由は、彼が『阿毘曇心論』などの阿毘達磨は、実践修行を行う上で、解脱へ至る道を精密に組織的に説明している論書として重んじていたからであろうと考えられる。

以上のように慧遠の般若経と阿毘達磨への関心について考察してきたのは、この二つの要素が『大乘大義章』における慧遠の空についての質問の中で大きな比重を持つからである。いうまでもなく、阿毘達磨の体系では法を実有と認めるが、大乘の經典や中観系の論書では人法

二無我を主張し、一切法の空無相たることを論じる。慧遠が鳩摩羅什に投げかけた質問は、この両説の間にある矛盾はいかに解決されるべきかという点が中心になっているようである。慧遠は般若経の空思想にも、阿毘達磨の教学体系にも親しんでいたので、この両者を統合する佛教体系を目標としていたのである。これを問いただすために鳩摩羅什に阿毘達磨と大乘の法に関する相矛盾する点を指摘し、その矛盾を解消する道を求めたのであろう。しかしこの慧遠の期待に対して鳩摩羅什は終始、大乘の教えこそ佛教の窮極の教えであると反論し、阿毘達磨を邪見として退ける立場から答えている。

『大乘大義章』の中で空の理解に直接関連する問答は四つある。それらは第十二、問四相并答・第十三、問如・法性・真際并答・第十四、問実法有并答・第十五、問分破空并答である。^⑪ この中の第十三、問如・法性・真際并答は、当時大きな問題とされていた如・法性・真際という諸法実相の同義語の関係を明確にするために問われたものであり、法を実有とするか、空無相とするか、の問題に直接触れないので、以下取り上げない。さらにまた、第十四、問実法有并答では、色香味触の四大は因縁により成立するのか、実有なのか、という問題を主題と

するもので、この問いも、これに対する鳩摩羅什の答えも、次の第十五、問分破空并答の問答と同類の課題を取り上げている。そこで以下、第十二、問四相并答と、第十五、問分破空并答の二問答を考察し、慧遠の質問と鳩摩羅什の答えを検討してみたい。

一 問 四 相 并 答

この項における慧遠の問いの中心は、『阿毘曇心論』では諸法は生、住、異、滅の四相を持つと説かれているが、『大智度論』では、諸法を無相とするので、この矛盾はいかにして解消されるべきであるか、という問題にある。慧遠はまず『阿毘曇心論』により、經云。前四相各行八法、後四相各行一相。二相更相為故、不受無窮之難。^⑪

と、諸法に四相があるという学説を紹介している。ここで「經云」として引用されているのは『阿毘曇心論』の説であるが、この論書では有為法におのおの生、住、異、滅の四相があり、これらの四相により諸法の生滅の過程が規定されている。しかしこの説を推し進めてゆくと、四相のおのおのにも生等の相があることになり、さらにまたこれらの四相にも生等がある云云、といういわゆる

「無窮之難」と呼ばれる問題が起る。これに答えて『阿毘曇心論』は本相（先の生住異滅の相）と從相（生の生乃至滅の滅の四相）は相互の關係により生じると論じている。つまりこの論は四の本相と生生、住住、異異、滅滅の合計八相を認めるが、此相各各相為。如生生各各相生。如是住住各各相生。異異各各相異、壞壞各各相異。^⑫

というように本相は從相との相互關係により生じると言われている。さらに本相はおのおの八相（それ自体、他の三本相と四の從相）をみな行ずるが、從相はただ一法（生生の例をとれば、本相の生相のみ）を行ずるから、生は生生と、生生は生との相互關係により成立するので、「無窮之難」は的を得ていないと論じている。

この『阿毘曇心論』の説にたいして慧遠は『大智度論』では四相を認めるならば必ず「無窮之難」に陥ると説かれてゐることを指摘している。

而大智論云、若生能生生、則生復有生。若復有生、則有生夫生生者。如此便為無窮。^⑬

もし生相が生を生じることがあるのであれば、その生にもまた生があり、このように終りがなくなる。「無窮之難」である。この論法を以て『智度論』は、諸法は本来

寂滅であり、空無相であり、個別の四相を持たないと論じるのである。

慧遠はこの相反する二説に直面して、いずれにも是非を決し難いと述べている。もし『智度論』の説くように四相を想定することが「無窮之難」をまねくのであれば、因縁には崖分（最終的限界）がなくなり、逆に有窮であれば、因縁のよって生じることがなくなる結果になる。

そこでこの二つの相矛盾する説について慧遠は鳩摩羅什の意見を尋ねている。

このような疑問に対して鳩摩羅什は次のような観点より応答している。慧遠がその質問の中で指摘しているとおり、『阿毘曇心論』と『大智度論』の四相についての論述は互に相容れないものである。しかし鳩摩羅什の答えの底には佛教の名で知られる宗教体系は純一なものではなく、種々の機根に相応する教えを内蔵する複雑なものであるとする佛教観がみられる。釈尊の教法の中には矛盾する教えが多くみられる。しかしこれらは聴者の機根に応じた対機説法の結果であると鳩摩羅什は説明している。釈尊の教え全体の中には利根のものに施した高度な教えもあれば、鈍根のものを予測した劣れる教えもある。そこでこの間の真偽優劣を明確にしなければ佛教全

体を正しく把握することはできないと考えているが、鳩摩羅什は大乗の教法こそが甚深の佛法であると信じて、大乘優位の立場から論を進めてゆく。しかし大乘が甚深の佛法であるといわれても、それが大乘が唯一絶対の教えであるとされるべきではない。釈尊の説法はみなすべて解脱へ導くために説かれたものであり、それに相応する機にとつては最善の法である。そのため鳩摩羅什は小乗經典も大乘經典同様に釈尊の説法として嵩めるが、それに執著することは徹底して非難している。そしてなぜ小乗經典が釈尊により説かれたかを追及し、大乘の立場から釈尊の教化活動の中に位置づけている。

このため鳩摩羅什の答えは大乘と小乗、大乘と阿毘達磨教学との相異優劣を中心に進められてゆく。特に阿毘達磨については、それを誤った説であると全面的に否定し、大乘こそが釈尊の真実の教えであると述べている。さらにこの主張を裏付けるために、大乘の立場から『阿毘曇心論』のように諸法に四相を想定すれば種々の不合理が生じることを指摘し、諸法は大乘經典が説くように無相であることを立証することで、この答えは終っている。

答えの内容にそつて考えてみると、まず第一に鳩摩羅什は諸法が四相を持つとする学説は迦旃延子の阿毘曇

(説一切有部を示す)の中にのみ見られる説であり、佛説ではないと論じている。つまり阿毘達磨は積尊自身説

法されたものではなく、後代の論議師の解釈にすぎないから、佛教を知る上で所依とするには適當ではないとする見解が打ち出されている。鳩摩羅什によると積尊は衆經の中で法を大きく分けて生住異滅の四相を持つ有為法と、そのような相を持たない無為法があると説くが、同時に処々に諸法はただ名字のみであり、実有でないとも説いているとされている。故に先の説のみに注目して、後の説を無視し、決定して有為法に四相があると執着することは大きな過ちであり、まして生生の相があるとは決していえない。これが鳩摩羅什の阿毘達磨への反論である。そして阿達毘磨全体に

此是他人意、非信所安、何得相答。如他人有過、則非所知。^⑮

と厳しく判決を下し、その諸法を実有とする立場を否定している。そして慧遠が阿毘達磨の学説と大乘の諸法を空・無相とすることとを対比して考察しようとする姿勢に全く同調せず、『阿毘曇心論』の説について論じることを拒否している。鳩摩羅什から見れば、阿毘達磨の体系は積尊の小乗經の中の説への執著から生じたものにす

ぎず、大乘經も小乗經も含めた佛典全体の有機的關係を見過したものである。

『大乘大義章』を通じて鳩摩羅什は慧遠が多くの場合問題とする説一切有部の論書は小乗經典の意圖を誤解した邪論であり、佛説ではないと力説する。たとえば、

言有為法四相者、是迦旃延子意、非佛所説。^⑯
あるいは、

又三十四心九無礙道九解脫道、皆非佛説。何以故。

四阿含毘尼及摩訶衍中無此説故。但阿毘曇者、作如是分別。若佛有此説者、当求本末。而來難以之為過不受所論。^⑰

鳩摩羅什によると、積尊の説法はみな聴衆の執著を破することを目的とするものである。小乗經の中で五陰等が有であると説かれたのは、それらによって構成される自我などの有為法の無常を具体的に示し、無常なるものを捨てるようにつとめるためであって、諸法の実有を主張するためではなかった。しかし阿毘達磨論師たちは阿含は法の実有も説くものと誤解し、その命題の下に阿毘達磨の教学体系を樹立した。これは鳩摩羅什からすれば、まったくの邪論である。このような点から鳩摩羅什は迦旃延子の教学を否定しているのである。

これほどの厳しい批判は、いうまでもなく慧遠が『阿毘曇心論』の研究を通じて特に阿毘達磨を重視するようになり、ここにみられる説を以て鳩摩羅什に問い迫ってきたためであり、大乘を自己の立脚地としていた鳩摩羅什はこれを徹底的に拒否する必要を感じていたからであろう。鳩摩羅什自身、若くして説一切有部の教学を学んだ後、大乘へ廻心した経験を持ち、以後大乘を擁護し小乗の論師と論争を交えたこともあったので、このような事情も阿毘達磨に対する厳しい態度を持たせる要因となつたと思われる。

第二に、阿毘達磨教学否定に続いて、阿毘達磨論師たちの論述の根拠となつた小乗經典の四相の説について、大乘の立場から解釈してゆく。まず、諸法は空であるならば、なぜ釈尊は小乗經典の中で四相について説いたのかという疑問を取り上げる。釈尊は一切法は無常か常かのいずれかであると説くが、無常とは「先無後有」、あるいは「已有便無」なるものを示し、常はこのような相を離れたものである。前者は有為法で、後者は無為者である。そして有為法の無常を具体的にあらわすために、それらは生住異滅の相を持つと説かれていて、とされている。これに続いて四相についての詳しい説明がなされ

るが、要するに、釈尊が四相を説いた意図はその説法を聞く衆生をして無常なるものに対して厭離の念を起こさせ、道を得て解脱せしめるためであると論じている。

鳩摩羅什の見解をここで要約すれば、大乘小乗を問わず、釈尊の説かれた教法はすべて衆生の執著を破し佛法に向わせるためのものである。五陰十二入十八界十二因縁等の法はあるが、自我はないとする小乗の説は、我に対する執著を捨てさせるための教えて、五陰等の実有たることを主張することが本意ではない。同様に大乘經典で五陰等の法は空であると説かれるのは、法に対する貪著を否定するためであつて、法が虚無であることを主張するためではない。釈尊の教法はみな或る立場や見解を肯定するものではなく、おのおのの機根の衆生の執著を除くためのものである。このように佛の教えはみな否定的に理解しなくてはならない。畢竟じて実相は「断一切語道、滅一切心行。」といわれるように、言説を以ては表現できない。釈尊の言葉は月をさす指の如くである。このように佛法の教えを把握すれば、大乘經典と小乗經典の矛盾も解消される、というのが鳩摩羅什の考えである。釈尊は衆生の無明の病に応じて薬を与える良医にたとえられている。

是故佛隨衆生所解、於第一義中三品說道。為鈍根衆生故、說無常苦空。是衆生聞一切法無常苦已、即深厭離、即得斷愛得解脫。為中根衆生故說、一切無我、安穩寂滅泥洹。是衆生聞一切法無我、唯泥洹安穩寂滅、即斷愛得解脫。為利根者說、一切法、從本已來、不生不滅、畢竟空、如泥洹相。是故於一義中、隨衆生結使心錯、便有深淺之異。如治小病名為小藥、治大病名為大藥、隨病故便有大小。衆生心有三毒之病、輕重亦復如是。

しかし鳩摩羅什は佛法は大乗と小乗に当然区別される性質の教えを含むが、釈尊自身の意識においてはこのような区別はなかったと考えている。大乗と小乗が区別されるようになったのは、釈尊入滅後五百年來、佛弟子たちが諸の論師に随いおのおのの所安に附し固執したことに初まり、以後大小二乗の区別が確立したとされている。しかし元來釈尊においては唯一の佛法しかなかった。

以上のように鳩摩羅什は大乗・小乗・阿毘達磨の關係を総合的に組織した教相判釈を力説している。そこで第三に、『阿毘曇心論』の四相の説を検討し、その不合理を論じ、諸法の生相の不可得を立証し、法の畢竟空・無相たることを打ち出している。

まず、法は八相を持つとする説は「衆難之府」^②であるとして、八相が一時に生ずれば、因縁（生住異滅の連続關係）がなくなり、八相が次第に生ずるとされるならば、『智度論』にいうように「無窮之難」に墮し、共に不合理であると指摘している。また八相が想定されるともう一つ問題がある。つまり生の相は法とは別なのか、同一なのか。もし別であれば、これは不合理である。というのは、生は有為法の相であるが、もし生相を離れて法があるのであれば、法は有為ではなくなるからである。また生相が法と合して生ずるのであれば、なぜ法は生と合して非法となることはないであろうか。『阿毘曇心論』の説はこのような難点を含んでいる。しかもこの説は四相は畢竟空で夢幻の如しと説く大乘經典のみならず、それらはただ名字のみありとする小乗經典にも反すと鳩摩羅什は力説している。

是故佛小乘經中說、生滅住異、但有名字、無有定相也。大乘經中說、生是畢竟空、如夢幻、但惑凡天心耳。^③

はこの点を述べているものである。

ここに至って鳩摩羅什は「大乘之法、是所信伏故、以之為論」^④と、自己の立場を明らかに大乘の上に置き、

因と果との間には一切の關係は不可得であることを論証し、そのため法は生ずることはなく、本来無生であり、生相を持たないことを論じ、大乘からの四相についての見解を明らかにしている。つまり、

諸法無生。求生定相、不可得故。若因中有法者、則不応名生。如囊中出物、非囊所生。若因中先無者、法何故不従非因中生。……^②

このように論じて、鳩摩羅什は諸法は空であるという結論に帰着するのである。

是故諸佛如來知、生法無有定相、經誑凡夫之目、如夢中事、無有本末、以此因緣說、一切法無生無滅、斷言語道、滅諸心行、同泥洹相。^③

と、佛智よりすれば生法に定相はなく、無生無滅であるというのである。

二 問分破空并答

ここでの慧遠の質問は『大智度論』にみられる微塵についての論義を中心とするものである。まず『智度論』の微塵についての説を紹介する必要がある。この論の中では三種の有（相對有、假名有、法有）が説かれているが、その第二の假名有については、

如酪有色香味触四事、因緣和合假名為酪。雖有不同因緣法有、雖無亦不如兔角龜毛無。但以因緣和合故名有。^④

とあり、これによると酪などは色香味触の四事の因緣和合により仮りに酪と名づけられているものであるから、假名有とされていると説かれている。これをさらに詳しく説いて麤と毛の喩えがあげられている。

復次、有極微色香味触故、有毛分、毛分因緣故有毛。毛因緣故有毳。毳因緣故有縷。縷因緣故有氈、氈因緣故有衣。^⑤

ここでは極微の色香味触の因緣和合により、毛分があり、乃至衣があると論じられている。これに続く文章では、逆に色等がなければ、毛分もなく、乃至衣もないと論じられている。要するに、衣などは極微などの和合によりあるから実体なく假名有であると説かれているのである。

これに続いて『智度論』はさらに極微について考察をおこない、これらも最終的には假名のみであると結論する。ここではまず、微塵は至細で分がないから他の微塵と和合することは不可能であり、そのため麤は麤であるから破することは可能であるが、微塵は破すことはできるとはいえない、という反論を設け、それに「至微無実

強為之名^②」と答え、微塵は至細で実体がないが、これは龜であるものと相對して強いて微塵と名づけられるので、仮名有であると論じられている。この後に種々の理由をあげて微塵はついに不可得であることが説かれている。

慧遠の質問はこの『智度論』の微塵の説に關連したものである。『智度論』によると毘は毛分により成立し、毛分は色香味触の極微によって成立するものである、と『智度論』の論をあげた後、この存在の最も細微なるものと想定される極微は有であるか、あるいは無であるかという問題を提出している。もし極微が実法であれば、毘が『智度論』でみられたような分析をとおして空であると立証されても、毘を構成している極微については未だ空であることが実証されていない。一尺の捶を毎日半分切りとっても永久になくならないようなものであり、この場合、極微が実有とされ、常見に墮してしまふ。逆に極微が実法でないとされるのであれば、龜毛の如く全く存在しないことになり、断見に陥る。どちらの説をとっても中道とはなりえず、極微を仮名のみとする根拠がなくなる。慧遠の指摘する所は以上のようなものであるつまり、物質を分析いきついた極限にある極微は有なのか、無なのか。慧遠の論述からすると、この二つのあ

り方以外に極微はありえず、いずれの場合も過失に陥るので、なぜ『智度論』は極微を仮名と論じたのか、その根拠はどこにあるのか。以上のように問い進めてきた慧遠はその手紙の最後に、「然則有無之際、其安在乎。不有不無義可明矣。」と述べ、鳩摩羅什にその疑問を解く鍵を求めている。

以上の慧遠の質問に対して鳩摩羅什は、微塵はみな仮名のみであり、もとより有や無と規定されるべき自性はないとして、このように仮名のみで内に実事のない法は、常見や断見に墮しない、と反論している。まず鳩摩羅什はその返答の初めに微塵について、

佛法中都無微塵之名。但言色若龜若細悉無常、乃至不說有極微極細者。^③

といい、諸法はみなすべて無常であるとされ、微塵の存在はみとめられないと述べている。極微極細なるもののみならず、一切法は不可得であるとする命題からこの解答は出発している。さらに外道や佛弟子（阿毘達磨論師を示す）は微塵の存在を認めるが、大乘はこの両者の邪見邪論を破するために、微塵は決定相なくただ仮名のみであると説くとされる。これは、たとえば五指が和合して仮に拳と名づけられるように、色等も和合して仮りに微

塵と名づけられたのであるにすぎないと鳩摩羅什は論じている。

ではなぜ『智度論』は微塵により一切が構成されていると説くのであろうか。これについて鳩摩羅什は次のように答えている。釈尊の説法では無我門と空法門の二種の法門を以て諸法についての説明がなされている。無我門では五陰十二入十八界十二因縁などは決定して実有の法であり、自我のみが不実であると説かれている。しかし空法門では自我のみならず、五陰等も皆空であるとされている。『智度論』の説は無我門に約して説かれたものであるから、微塵から一切万物が構成されていると説くのである。しかし空法門に約すれば、微塵もすべて存在せず、或るものを実有、或るものを仮と分別することはできないとされている。

以上のように微塵について説明した後、大乘の立場からすれば、色等は仮名のみであるから、常とされるものではないことが論じられている。なぜ微塵は仮名のみであるかといえ、それは因縁和合により生じ、念念に滅するもので、永遠不変の自性を持たないからである。しかしこれらの法は陰入界に攝されているから全無ともいえない。つまり衆因縁の法はただ仮名のみあり、実体的

存在を持たない。自性として有ではないから、常見に堕しない。仮名の具体的例として鳩摩羅什は色入と触入の二事が和合して火が生じるが、この二入の外に第三の火法は存在しない、ということをおげている。もしそのような火法が存在するのであれば、それは別に所作があるはずであるが、そのような所作はない。このため火は和合の法で、ただ仮名の法であることが知られるとされている。

常見の難は以上のように答えられたが、微塵は実有でなければ無であり断見に陥るという慧遠の難はどのように答えられるのであろうか。これについて鳩摩羅什は、諸法は空であっても断見に陥ることはないと言論している。諸法が空であると説かれたのは顛倒の邪見を破すためであり、空がそのまま実相ではないとする。つまり法が実有でなく空であるということは、それが虚無であるということではなく、単に実有を否定する表現であるとされている。鳩摩羅什によれば、実相は一切の相も、すべての言語も絶している。実相においては合相も離相も、有相も無相もあてはまらず、一切の諸見は滅されている。そのような実相は断見とは異なることはいうまでもないというのが鳩摩羅什の答えである。彼は実相につい

て、

如是若鈍色若細色若遠若近若好若醜若過去若未來、
悉是虛妄。皆如水中月、不可說相。^③

といい、一切の分別をすべて絶していることを強調している。

最後に慧遠の「然則有無之際、其安在乎。不有不無義可明矣」の一節に應じて、鳩摩羅什は佛法の中で諸法が非有非無と説かれる意義について論じている。それは要するに、有や無への執著を破するための考えであり、その教説を聞いた者がさらに非有非無に著することがあれば、それもまた有・無と同様に破せられなければならないと述べている。この解釈では釈尊の説法の目的は、ある特定の事柄を立証するためのものではなく、衆生を貪著から解放し、無相の真理へ導くためのものであるとする鳩摩羅什の基本的態度がよくあらわれている。

又衆生、無始世界以來、深著戲論故、少於有無中、
見有過患、直至涅槃者、是故佛意欲令出有無故、説
非有非無。……若非有非無雖破有無、還戲論非有非
無者、爾時佛言、捨非有非無、亦如捨有無。一切法
不受不貪、是我佛法。^④

鳩摩羅什によれば諸法の実相においては一切の諸見が滅

している。それは諸法においては有・無などと分別される
実事はなく、決定して有や無とされることがないから
である。慧遠の色等の微塵は有であるか、無であるかとい
う質問に、鳩摩羅什は諸法の実相は本来そのように分
別されるべきものではないと答えているのである。

結 語

以上のように『大乘大義章』の中に収められている二
つの手紙を素材として、廬山の慧遠と鳩摩羅什とのあい
だにかわされた空についての論義を考察してきた。この
中で鳩摩羅什は慧遠が阿毘達磨と大乘の説を対比して考
えようとしている態度を否定し、大乘の立場から論を進
めてゆく姿勢をつねに保っている。そして空は一切の表
現を絶した諸法の実相を意味し、有・無いずれともされ
ず、常見にも断見にも墮すことはない論じている。こ
のような論義を通じて鳩摩羅什の伝えた佛教が、中国の
教団に大きな影響を与えるようになってゆくのであるが、
その一端を示すものとして『大乘大義章』は大いに注目
されるべきものである。

註

① 従来『大乘大義章』の研究には木村英一編『慧遠研究』

(遺文篇・研究篇の二卷) 昭和三十五年、Richard Robinson, *Early Mahayana in India and China*, 1967. などがある。

- ② 鳩摩羅什の伝記については、塚本善隆「佛教史上における肇論の意義」、塚本善隆編『肇論研究』昭和三十年一三〇—一四六頁、横超慧日・諏訪義純『羅什』昭和五十七年など参照。

- ③ 『高僧伝』T五〇 三三〇。

- ④ 同右 T五〇 三三一a。

- ⑤ 慧遠の伝記と業績については、塚本善隆「中国初期佛教史上における慧遠」、木村英一編『慧遠研究—研究篇』三一—八七頁、Erik Zürcher, *Buddhist Conquest of China*, 1959, pp. 204-253 参照。

- ⑥ 塚本善隆「中国初期佛教史上における慧遠」、木村英一編『慧遠研究—研究篇』六八頁。

- ⑦ 『高僧伝』T五〇 三五八a。

- ⑧ 同右 T五〇 三六〇b。

- ⑨ 木村英一編『慧遠研究—遺文篇』(以下『慧研』と略称する)七〇頁。

- ⑩ 『弘明集』「范伯倫与生觀二法師書」T五二 一七八b。

- ⑪ 以下これらの書簡を検討するに当り、『慧遠研究—遺文篇』に収められているテキストを用いる。第十二、問四相并答、『慧研』三六一—三八頁。第十三、問如・法性・真際、

『慧研』三八—三九頁。第十四、問実相有并答、『慧研』四〇—四二頁。第十五、問分破空并答、四二—四五頁。

- ⑫ 『慧研』三六頁。この『阿毘曇心論』の説については、Robinson, *op. cit.*, pp. 256-258, note 1, が詳し。

- ⑬ T二八 八八一b。

- ⑭ 『慧研』三六頁。『大智度論』T二五 二五b参照。

- ⑮ 『慧研』三七頁。

- ⑯ 同右 三七頁。

- ⑰ 同右 二六頁。

- ⑱ 同右 三八頁。

- ⑲ 同右 四一頁。

- ⑳ 同右 三七頁。

- ㉑ 同右 三七頁。

- ㉒ 同右 三七頁。

- ㉓ 同右 三七頁。

- ㉔ 同右 三八頁。

- ㉕ T二五 一四七c。

- ㉖ 同右。

- ㉗ 同右。

- ㉘ 『慧研』四二頁。

- ㉙ 同右 四二頁。

- ㉚ 同右 三六頁。

- ㉛ 同右 四四頁。