

業報説の受容と神滅不滅

木村宣彰

業報説は輪廻転生の思想と密接な関係を有している。人間がこの世で行う身口意の業に従って未来の世の彼の在り方が左右され、未来がそうであるように現世も亦過去の業の力の然らしむるものである。かくして生きとし生きるものは、自らの業の力に引かれて生死流転するのである。

この業報輪廻の思想は、人間の生と死とを生死の大海と考え、あたかも海の波のうねりの如く生と死は無限の彼方まで続き、果てる時がない。そこで佛教はその解脱を説くわけである。この生死流転の考え方は、もともと中国の伝統思想にはなかった。中国人の思维は現世中心的で、生と死とは本来的に区別されるべきものであった。生を明らかにすることの出来ぬものが、死を問題にすることはできない。孔子が死について問われたとき、「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らむ」と答えている。このような現世中心的な考え方は儒家も道家も法家も変わらないのである^①。

道家に於いても現世を長生する養生法を生み、独自の生死観を有している。それは決して生と死とを一大海と考

えるようなものではなくて、どこまでも現在の生を中心とするものである。現世の生活がよき未来を迎えるための準備であるという考えはなく、あくまでも現世中心である。したがって中国の伝統思想の中には罪業や原罪という觀念はない。当然そこには佛教のような解脱の思想もない。

佛教の伝来によって中国は業・輪廻の思想を受容するわけであるが、それは何も無い白紙の処にそっと置かれたのではなく、既に独自の文化基盤の上に於いて為された。佛教はそっくりそのまま中国に入り込んだのでは決してない。受容する中国側からの批判、拒否の反応があり、伝来した佛教も亦それに応じて自己の一部を改変したりして順応していった。もちろん世界宗教としての佛教の普遍性は保っていた。だが佛教が順応し妥協した部分に時として佛教の重要な思想が含まれており、伝来したものと受容したものとの間に差位を生ずることがある。この相違点を超克してはじめて佛教が土着し、中国佛教としての発展展開があるのである。佛教には地域の差を越えた人類宗教としての普遍性があったことは申すまでもない。この普遍性と特殊性とが微妙にからみあいながら佛教思想史を形成するのである。今問題にしようとする業報輪廻の思想は、従来中国側に全く持ち合せない特殊の思想であるだけにとりわけ多くの問題が生ずるのである。そこで中国に於いて業の思想が佛教の中で如何に位置づけられ理解されたのか。また従来なかった異質の思想であるだけに固有の伝統思想の側の人々はどうのような反応を示したのか。中国の佛教徒はいかなる態度をとったのか等の点について考察してみたい。

業報二の受容と輪廻不滅

佛教が中国に伝わったのは前漢の末頃であるが、広く社会に理解され影響を与えるようになるのは東晉のことだ

ある。その間に佛教は中国社会への適應の準備をしていたと言つてよいであろう。また中国側からは外来の宗教に對する拒否反応を示していた時期であつた。だがこの時期を経過してはじめて佛教は、中国の伝統思想である儒教や道教と對峙する基礎資格を得たのである。その場合も佛教はあくまで異国の宗教であり、中華意識の強い中国に根を下すためには夷夏の議論をはじめ解決せねばならぬ多くの課題があつた。

このような時期に牟子は『理惑論』^③を著し、儒佛道三教の異同を明かし、佛教の優位を論述しようとしている。この論文は三十七条から成り佛教と儒教ととの相違を概括的に論じている。かりに要約して言えば次のようである。即ち(一)佛教の思想は、虚無神秘で龍大である。(二)儒教は孝の教えを説くが、佛教は人倫礼教を明さない。(三)儒教道教では現身の養生法を問題にするが、佛教にはそれがない。(四)儒教は人が死ぬと神(靈魂・精神)も滅するといふが、佛教は神は不滅にして業報によつて輪廻するといふ。

ここで牟子はどれだけ佛教についての正しい知識をもつていたかは不明であるが、中国の人倫礼教・養生法の世間主義、現世主義と佛教の出世間主義、超現世(三世)主義との相違を指摘していることは明瞭である。(四)の神の滅不滅の問題は、業報輪廻に関するものであるが、それも実はこのような発想の相違に関連するものである。

梁の僧祐は『弘明集』の後序^④の中で六朝時代の俗士の六疑を挙げている。六疑とは

- (一) 經説迂誕、大にして微する無きを疑う。
- (二) 人死して神滅し、三世有るなきを疑う。
- (三) 眞佛を見る莫く、国治に益無きを疑う。
- (四) 古に法教無く、近く漢世に出でたるを疑う。

(五) 教の戎方に在りて、化は華俗に非ざるを疑う。

(六) 漢魏は法徴にして、晉代始めて盛なるを疑う。

この六種の疑問は、六朝時代の一般人が佛教に對して抱いた疑いであつた。僧祐は更に「此の六疑を以て信心樹たず、將に溺れんとするを宜しく拯うべし」という。即ち先の疑義は当時の知識人が誰しも抱き、それを避けて通ることの出来ぬ疑問であつた。この疑問に對する解答を得てはじめて佛教の信仰に入ることが出来るといふのである。これこそ佛教が土着するための第一関門であつた。

(一)の經説迂誕は『理惑論』でも問題としてゐるところであるが、中国の佛教は、伝訳された經論の理解解釈から出發したのであるから、印度のように發生的な順序をふまず大小乗の經論を同時に与えられたのである。そのため經論の研究が進むにつれて益々佛教教理の本質は何かを疑わねばならなかつた。だが年代が下るに従つて、漸く大小乗の區別が明らかとなり、教判を生み出し教理の帰趨が示されてい^⑤つた。これは中国佛教の伝訳の偶發性から生ずる疑問であつた。(四)(六)は中国思想の側のいわば感情的な疑義である。伝統の有無の問題で、結局は一種の中華意識の表明である。(三)は經国済民を基調とする儒家との相違をいつたものである。この点は当時の士大夫、儒教的政治家の意識の根底には常にはたらい^⑥ていた。後に国治に益なしとの理由により廢佛の主張がしばしば繰り返えされたことによつても知られる。(二)の神の滅不滅は『理惑論』でも言われていたが、周孔の典を以て教養とする人々にとつては、人の死と俱に神は滅すと考えられ三世を通貫する神の實在に積極的証明を見出すことはできなかつた。また道家も現世に於ける寿命の長遠を説くが、過現末の三世にわたる業報輪廻など思ひも及ばぬ思想であり神の不滅はもとより認めぬところである。中国思想の側からすれば、神が肉体を離れることが死であり、形(肉体)

の滅は神（精神）の滅である。あたかも形と神とは薪尽火滅するが如くであるという。

先の六疑のうちこの（二）の神の滅不滅に関する点は他の疑義とは異なり、佛教の重要な教説―業報輪廻という特定の思想に対して提示されているだけにとりわけ興味がある。いづれにせよこのような内容の佛教批判は六朝ではもっとも普通に行なわれていたのである。顔之推がその家訓帰心篇^⑥に「俗の誇る者は大抵五あり」といい、迂誕や損国など世俗で佛教を非難する理由を五つ挙げてゐる。それは既に述べたものと大同小異である。

これらの非難の中で教義に直接かわるものとして何故に業報輪廻だけが殊更にとりあげられたのであろうか。この問題を考えるにあたり、凡そ何時ごろから業―輪廻の思想が中国の社会に受け入れられはじめたのか。又その頃この思想が佛教の中でいかに位置づけられていたかについて考えるのが順序だと思ふ。

三

一四七年安息の世高が洛陽に来て安般守意経など小乗経典を翻訳し、一五〇年には月氏の支樓迦識が同じく洛陽で道行般若経、般舟三昧経などの大乘経典を翻訳した。佛教が伝来した漢末には、儒教はすでに早く国家公認の学としての公の地位を確立していた。他方、隠逸の老荘道家の思想も民衆の間に隠然たる勢力を保持していた。中国の思想界は、佛教の伝来の最初期にそうした状況にあったから佛教が儒家道家より批判の対象となるのは当然であり、その標的として業報輪廻、三世業報の説が注目されていたようである。漢末の蒼梧太守の牟子^⑦の作という『理惑論』は、先に述べた如く神の滅不滅の問題をとりあげ、「道あれば死すと雖も、神は福堂に帰す。悪を為して既に死せば、神その殃に当る^⑧」といい、業報思想を紹介している。

また袁宏の『後漢記』^⑨に云う。

人死して精神滅せず、随つて復た形を受く。生きる時行うところの善惡みな報応あり。ゆえに貴ぶところは善を行ない道を修めもつて精神を鍊りてやまず。……然れども玄微深遠に歸し、得て測りがたし。故に王公大人も死生報応之際を觀ては、矍然として自失せざるはなし

この記事に従えば、後漢の頃すでに佛教の業報の説が士大夫の社会に知られており、彼らに対してこの業報がいか
に大きな衝撃であつたかが知られる。こうして佛教の伝來した当初から既に業報説が非常に注目されていたことを
知るのであり、更に南北朝に至ると佛教に関心をいだく人々にとつて三世に互る業報の説こそ佛教のもつとも特色
ある教義として認められていたのである。

例えば『魏書』の積老志に「凡そ、その經旨大抵言う。生々の類は皆行業に因りて起る。過去当今未來あり、三世を歴して、識神常に滅せず。凡そ善惡を為さば必ず報応あり」と記している。佛教の大要を述べるのに、すべての生類のあり方は、皆自ら行なつた善惡の業に因つて起るのであり、佛教では三世を説き、善惡の行為には必ず報
応があると紹介しているのである。顔之推も亦三世業報こそ佛教を代表するもので、儒家にも道家にもみられない
ものであるという。

このように三世業報説は、佛教伝來のはじめから知られ、佛教を代表する独自の教説として認められていた。それは当時の人々の精神生活にも大きな影響を与えるものであつたことを意味している。

東晉の末、廬山東林寺に在つて弟子の指導にあつた慧遠を中心として道俗百二十三名からなる西方願生の念佛結社がつくられた。その結社を代表して劉遺民が阿弥陀佛像前に捧げた誓文は、その中で

惟斯一会之衆、夫緣化之理既明、則三世之伝顯矣。遷感之教既符、則善惡之報必矣。推_レ交臂之潜淪、悟_レ無常之期切。審_二三報之相催、知_一險趣之難_レ拔。此其同志諸賢、所_レ以夕惕霄勤、仰思攸濟_一者也^①

と云っている。慧遠をはじめ慧永・慧持・宗炳・周統之・雷次宗・劉程之等の当時における代表的知識人の浄土往生の願いが、三世業報、輪廻転生の教説に驚き、それからの解脱のためであったことを知る。それほど業報説が当時の中国社会、殊に知識人の精神生活に多くの影響を与えたのである。

ところで何故に、佛教の教説の中から三世業報説のみが問題とされるに至ったのであろうか。その理由としては次のようなものが考えられるであろう。まず第一には過去現在未来の三世に互って、行為の善悪によって生死流転の輪廻を続けるという個人的応報説は、従来中国にはなかった。これはインドの佛教と中国の儒教道教等との非常な相違点である。相異なるが故に殊更に注目され強調されたのである。

第二には社会的要因である。即ち三国から晉末にかけての戦乱は、神の不滅とか、来世の有無、業報とかについて考える条件を生み出した。⑩ 例えば干宝の『搜神記』などに生死不明の肉親に偶然再会した話とか、墓中で生存し続けた話、死者が復活した話など奇異の説話を伝えている。干宝自身、父の婢が死後十数年を経て蘇生したことに感じて、この説話集を編纂したという。これらのことは戦乱の時代にしばしば見られることであるから、これらを説明するのにどうしても三世や業報の考えが必要となり、神不滅説に立つ三世業報の思想が暗黙の中に人々の意識に浸透していったものと見られる。乱世によくみられる悪人が榮え善人が禍いを受けるといふ現実社会の不合理は良識ある人々にとってはどうしても説明のしようのない矛盾であったことであろう。この不合理も亦佛教の三世にわたる業報の説によるとき辛うじてその解決が見出される。

ところで疑問に思うのは、この現実があったとしても当時既に鳩摩羅什等により般若系の大乗の経論が陸続と翻訳されて「空」の研究が盛んであったにも拘らず、それと異なる次元において佛教徒の間に業報に關連し三世にわたる神の不滅が、佛教の主要な教義の如く見なされているのは何故であろうか。羅什に学んだ僧叡すら「此土先出諸經、於識神性空、明言尠少、存神之文、其尠甚多」^⑩と述懐している。

これは既に指摘されている如く「鳩摩羅什以後と雖も、一切の性空に徹する空觀の理解の如きは少数の専門的學匠によってとげられ、一般的には精神は不滅で、その精神が現在の生涯になした善惡業によって次の善惡の生へ再輪廻して行くことを教えることこそ、佛教の大抵の教旨であるとせられたのであり、かかる教義こそ兩晉南北朝の人々の心を動かし、多数の人々を佛教信奉に誘引した所以であった」^⑪のかもしれない。

かくして業報輪廻の思想が、佛教伝来の当初から注目され、兩晉南北朝のころには佛教の代表的教説とされるに至り、新たな思想的問題を提起する。即ち現世の身を越えて三世に輪廻し、因果応報する基体とは何かという点である。佛教徒は、輪廻業報の主体となるものを「神」と名づけ、肉体（形）は滅んでも精神（神）は滅ぶことはないとして神不滅（形滅神不滅）説を主張し、中国思想の側の人々は、不滅の神を認めず神滅（形神俱滅）説を強調した。互に各々の意図をもって決して譲ることのない論争をつづけたのである。その意図とは何であったのか。

四

佛教の業報説が中国に根を下してゆくとき知識人によって疑義や反論が提示された。殊に儒教の教養を有する人から死後も存続する不滅の神は存しないという神滅論が主張された。その神滅論は、自己の信ずるところに従っ

て佛家に疑義を提し、真意を質すことのみを目的とするものではなく、別な意図或いは背景があったことは明らかである。

最初期の教団は、西域出身の外国沙門が中心で徹々たるものであった。東晉になると佛図澄・道安らの活躍で中国人の出家者も増え、社会的に無視し看過することの出来ぬ存在となっている。そこで為政者によって種々の制限が設けられる程になっていた。神滅論はこのような国家政策上の理由を背景として出現したものと考えられる。佛敎の代表的敎説と見なされる業報輪廻の前提となる神を否定することにより佛敎を淘汰しようとしたのが神滅論者の内に秘めた意図であった。従って神滅論は単なる敎理にまつわる論争ではなかった。このことは神滅説が儒敎を奉ずる政治家によって為されていることによっても理解できるであろう。『白黒論』の慧琳、『達性論』の何承天、『神滅論』の范縝等がその例である。『白黒論』は散佚しているが、慧琳その人は世祖孝武帝に重んじられたと伝えるし、慧琳に続いて佛敎を弾呵した何承天は衡陽の太守であった。また神滅論者の中でも最も影響力のあった范縝は晉安の太守を勤め、さらに尚書殿中郎にのぼり、のち中書郎国子博士になった人である。そこで次に神滅論者の代表ともいべき范縝の論調をみてみよう。『南史』卷五十七によってその要旨を述べれば次の如くである。

神即ち形なり、形即ち神なり。形存すれば則ち神存し、形謝すれば則ち神滅す。形は神の質にして神は形の用なり。形と神とは相異なることを得ず。神の質に於けるは猶お利の刀に於けるが如く、形の用に於けるは猶お刀の利に於けるが如し。利の名は刀にあらざり、刀の名は利にあらざるなり。然り而して利を捨てて刀は無く、刀を捨てて利無し。未だ刀没して利存することを聞かず。豈に形亡くして神存るべけんや

と『南史』は彼の所論を載せている。更にこの論出でてのち「朝野諠譁」と云われているのは、いかにその反響が大きかったかを物語るものである。范縝に従えば、形は神の質で、神は形の用である。それは刀身とその刀の切るというはたらき（利）の関係であって、形と神とは相即する一つのものの両面である。利というのは刀そのものを意味しないし、刀は利を意味しない。しかし利（切る）というはたらきを外にして刀はなく、また刀を外にして利はない。この刀と利との関係と同様に、肉体（形）が減んで神（精神）だけ残るといふことはあるはずがない、といふのである。

この范縝の主張は極めて常識的で、それだけに一般に対し説得力に富む。だがこれを佛教の正しい理解に立っての議論と云えるであろうか。そもそもこの論は、佛教を信奉する文宣王蕭子良と佛教について対論したが、意見の対立を解くことができず、この『神滅論』を著したという。それならば佛教についての十二分の研究が必要である。だが為されていないのは、彼には理由があった。即ち范縝の意図は、佛教教理に関する理論闘争というよりは、現実の教団を念頭においての論なのである。『梁書』卷四十八、列伝第四十二に范縝の伝とともにその著『神滅論』を収めている。それによれば、

問うて曰く、此の神の滅を知らば何の利用か有るや

答えて曰く、浮図政を害し、桑門俗を蠹にす。風驚き霧起り、馳蕩休まず。吾は其の弊を哀しみ、其の溺を拯はんことを思う。云々

と述べ、続いて佛教教団の非をあげている。^⑩これに対し范縝の外弟である蕭琛が『難神滅論』を著した。その中で「子（范縝）云く、釈氏は俗を蠹にし化を傷り、貨を費し、役を損すと。此れ惑者之を為すなり。佛の尤には非ざ

るなり。佛の教えを立つるや、本以つて生を好み殺を惡む。善を修め施を務む云云¹⁹と范縝を難し、佛教を弁護している。だが実際には当時の教団は龐大な数に増え、國政を圧迫する程になっていた。眞剣な求道心から出家するものもあつたであろうが、中には教団に属することにより租税や徭役から遁れるために出家するものも多かつた。梁武帝の『斷酒肉文』²⁰によれば魚肉を喰い、酒を飲み、甘味豊饒に飽き、行乞を輕んずる僧尼があつたという。又多くの寺院の建立は經濟生活に甚大な關係を持つことは事實である。こうした教団の実態は、為政者からすれば何よりも經濟・治安・軍事などの面から看過することの出来ぬ問題であつた。

儒教の治國済民を信ずる范縝は、この墮落した佛教を排除するのに、當時佛教の代表的教説と考えられていた三世業報説に焦点を当てたのである。彼の論は形式的には形神俱滅の立場に立ち神の不滅を否定するところに力点を置くが、その実は佛教の不当を鳴らし排佛を意図するものである。神滅論は同時に排佛論なのである。神をめぐる議論のようであるが、実は儒家、殊に政治にかかわる人々によって為された排佛論が所謂神滅論なのである。

ところで范縝は単に現實教団の墮落のみをとりあげて排佛を主張したのか。彼の心には常に中華意識がはたらいていたことであろう。その中華意識は具体的には儒教の根本である孝の問題となつてあらわれる。『神滅論』の中では、佛は戎神であるとか、出家の父母妻子を棄てるのは不孝である等のことを言わない。だが范縝が『難神滅論』の著者曹思文に答えた一文の中に、

子貢死して知有ると問えば、仲尼曰く、吾、死して知ありと言わんと欲すれば、則ち孝の子は生を輕んじて以つて死に殉ぜん。吾、死して知無しと言わんと欲すれば、則ち不孝の子は棄てて葬らざらんと。子路鬼神に事えんことを問えば、それ子は云く、未だ人に事うることを能はず、焉ぞ能く鬼に事えんや、と。²¹

これは各々『説苑』弁物篇と『論語』先進との文であるが、これを引き「適言_レ以鬼享_レ之、何故不_レ許_レ其事_レ耶。死而有_レ知_レ輕_レ生_レ以殉是也」という。知も鬼も広義の「神」を意味するであろう。死して知（神）あれば、即ち神不滅であるなら生を軽んじてしまう。従つて現世に於いて「孝」を全うすることが出来ぬ。これは中国伝統思想である儒教の教えに背くものである。現世の孝を重んずる儒家の范縝が佛教の三世業報を認めるはずはない。かかる点から范縝は神滅論即ち排佛論を為すのである。

五

これに対して佛教徒は神不滅論を以つて対抗した。神滅論が神の存続を否定し、三世業報を認めぬ以上、佛教徒は三世輪廻説を守る為に神の不滅を説かざるを得なかつた。それにしても無常・無我を建前とし常住な存在を認めない佛教が何故に不滅の神を説くのか。その理由はいろいろ考えられるが、一つには佛教の入門として一般大衆に呼びかける便法としてであろう。二つには因果律の上から善を為すことにより幸福を得、悪を行うことにより苦を受けるという公正な果報の要求からであろう。現実はこの公正な因果が乱れたように見える時がある。そこで三世にわたる神を説き、果報も三世にわたつて果遂されると説くことによりある種の不満を和らげ、不合理を正そうとしたのであろう。神不滅論者の慧遠が、『三報論』を著し、その著述の動機を「俗人が善悪には現報無しと疑うに因つて作る」と述べていることによつても知られる。宗炳も『明佛論』に「積善余慶積惡余殃と称し、而も顔冉の夭疾するが如きありて理通すべからず」という。世人にとつて顔回や冉伯牛はすぐれた聖人であつたにもかかわらず三十そこそこで若死するのは因果律、道德律の上からいかに不合理で説明のつかぬものであつたのだろう。こ

れに応えるに神の不滅を以つたのであろう。

だが佛教徒は自ら積極的に神不滅を主張したのではない。あくまでも神滅論の駁論としてであつた。神不滅論があつて神滅説が生まれたのではなく、神滅論の反駁として神不滅が説かれたのである。慧遠の形尽神不滅篇は形を離れ神が存することを疑う者に対して出されたのであり、宗炳の『明佛論』も亦世間の神滅論に対する駁論であつた。僧舎の『神不滅論』^②は『無三世論』の著者に対し、竺僧敷の『神無形論』^③は異学の徒に対する駁論であつた。梁武帝のそれも同様であつた。

しからは神不滅論者は如何なる方法で神滅論に対応したのであろうか。その方法は、一つは神の意味を拡大解釈することにより、また一つは、中国古典の中から三世業報に類する記載を尋ね、神滅論者の依り所を逆用する方法であつた。第一の方法によれば、神は時として鬼神であつたり、魂魄であつたり、或いは佛性、如来藏を意味するものであつたり、その時々で自由に解釈される。第二の方法では、古典の祖先の祭礼に関する記事や、鬼神の記事の中にも三世業報の意味を見出し、神不滅の証拠とするものである。これは一種の格義であり、佛教思想の理論的根拠を中国古典に求めるのであるから佛教と儒教との調和一致説となる。佛教徒は儒教に対しては一種の調和を求めるが、道教に対してはこれを排斥する。儒教は中国古代より人心に深く根づいていたのであり、これに反対することは不利である。佛教が儒教と一致調和したからと云つて、儒教は世間主義で宗教的要素に欠けるので佛教の教義には何ら影響を及ぼすものではない。又、論争する時、自己のより所である佛教の経論を材料として論を進めては相手を説得することはできぬ。そこで相手と共通の中国古典に準拠しての議論でなくてはならない。宗炳の『明佛論』などこの方法の好例である。

神不滅論の論旨を整理すれば大体この兩様に集約されるであらう。われわれは梁武帝の神不滅の論調にこの兩様の方法を認めるのである。武帝には法雲はしめ王公朝貴の意見を求め、自ら撰した『勅答臣下神滅論』がある。また『弘明集』には、彼の佛性に関する見解を述べた『立神明成佛義記』が収載されている。この書はその標題の通り佛性に関するものであるが、当時の佛教徒を刺激して止まなかつた范縝の神滅論に対する反駁として書かれたものであることは間違いない。^⑤

この書は成佛の根拠即ち人間の佛性について説く。そして佛性を、人の神が連続し不滅であるという事実の上で論証しようとする。若し人に佛性があり、成佛が可能であるなら、それは神が不滅であるためで、神が減すれば佛性も滅せざるを得ぬという。要するに『立神明成佛義記』は、武帝の佛性論であると同時に神不滅論なのである。

そこでこれらの書によってしばらく神不滅論者の代表として梁武帝の所論を概観しよう。まず『立神明成佛義記』から検討する。従来、この論争は形と神との一異が論点の中心であった。しかし武帝はここで新たに体用の論理を用いたところに特色がある。即ち神（心）について性（体）と用とを分け、神の本性は不滅で、心の作用に神明と無明とがあるという。心は常に生滅を繰り返す、刹那も止まるものでない。しかし若し心にそのような興廃変化があるなら、成佛の可能性が無くなる。ところが心に生滅興廃があるのは、心の境に対する作用においてである。經にも「若与煩惱諸結俱者、名為無明。若与一切善法俱者、名之為明^⑥」という通りである。心の用には生滅興廃があるが、心の本性（体）には変化がなく不滅である。この不滅の心（神）こそが成佛の根拠であるとして次の如くいう。

經云、心為正因終成佛果。又云、若無明転則變成明。案此經意理如可求、何者夫心為用本、本一而

用殊、殊用自有、與廢、一本之性不移、一本者即無明神明也^②

心は対境により無明、神明の別があり、生滅するが、それは心の用で、心の本である心性(神)は不移不滅である。無明と神明とを併せ有する心(神)を不滅とするのである。そしてこの不滅の心の上に成佛の根拠を見出すのである。従ってこの神とは結局佛性に外ならないのである。これは先に述べた第一の方法で、涅槃經によって心(神)を佛性と解し、その不滅を説こうとするものである。

他方、武帝はこれとは全く異なる方法で神の不滅を証明しようとしている。彼はその『勅答臣下神滅論』の中に書いて

觀三聖設教、皆云不滅、其文浩博難可具載。止孝二事、試以為言。祭義云、惟孝子為能響親。礼運云、三日齋必見所祭。若謂響非所響、見非所見、違經背親言誠可息、神滅之論朕所未詳^②

これは先の『立神明成佛義記』とは異なり、佛典を引かず外典に準拠し論を進めている。『礼記』祭義の文や、『礼記』礼運(礼運にはこの文は無い。郊特性の文か)を引いて神不滅の証拠しようとした。それは祖先の祭祀に関する記事であり、そこに三世に互る神を見出しているのである。更に「孟軻有云、人之所知不如人之所不知、信哉^③」と、孟子を利用し自己の所論の憑拠しようとしている。ここでは神不滅の証を中国古典の中に求めている。古典に祖先の祭祀が説かれているのは、神の連続不滅を認めることではないか。それは中国古典に於ても佛教の三世業報を肯定するものではないか。これこそ神不滅論者の常套であった。『喻道論』の孫綽は「古今禍福の証を歴観するに皆由縁あり^④」と為し『左伝』『列異記』などの古典から死者報生の記事を求め神の不滅を明かそうとしている。鄭道子も宗炳も同じ方法をとっている。宗炳の如きは「孔老如来雖三訓殊路、而習善共轍^⑤」という。

これは先に言った第二の方法で、三世業報・神不滅を佛典によって論証するのではなく、自明のこととし、中国古典にそれに類する記載があればそれで足るとしている。神滅論すなわち排佛論に対するに佛教徒の取る態度は大抵右のような儒佛一致という方法であった。伝統思想に立っての排佛論に應えるのに、佛典の中だけで解答することは許されず、同じ基盤で争う時、どうしても古典が必要であった。

この神の滅不滅の論争は、佛教の業報説に関するものであったが、佛教徒は儒佛一致というところにその解決を見出そうとした。これは格義佛教を脱し、独自の中国佛教を形成しようとする歩みに逆行するものであった。それは、この論争が教理に名をかりながら、その実は排佛とその弁護という性格を有していたからである。この論争の問題点自体は、佛教思想の理解が深まるに従って自ら解消される。既に指摘されるように佛性の理論と浄土教の転生往生説によって吸収されてしまう。^⑧

要するに三世業報説は、佛教伝来の初期から佛教を代表する教説のように受けとられ、六朝の士大夫等の精神生活に大きな衝撃を与えた。又業報にまつわる論争も盛んに行なわれた。だが業報説は、中国佛教の精華である隋唐の佛教ではその主流に留まることは出来なかった。それは佛教の入門的な教説にすぎず、三界内の果報を得る教えであるとして「人天教」^⑨と名づけられるに至る。だがそれは当然のことと言わねばならない。何故なら佛教は業報・輪廻を説くが、それを人間の宿命として諦観するのではない。三世の業報輪廻を超克し、解脱への道を説くのが佛教の基本的立場だからである。

註

① 津田左右吉「道家の思想とその展開」第四篇第二章 養生説と生死観など参照。

- ② 中村元「東洋人の思惟方法」(選集第二卷一三四頁等) 参照。
- ③ 牟子の活躍年代に就いては学界に異説があり一定でない。今は漢末として考える。「理惑論」は、弘明集卷一(大正五二・一b~七a)所収。その要約は西順藏「佛教と中国思想」(講座佛教Ⅳ所収)を参照した。
- ④ 弘明集後序(大正五二・九五a)。
- ⑤ 横超慧日「中国佛教に於ける大乘思想の興起」(「中国佛教の研究」所収)等参照。
- ⑥ 広弘明集卷三(大正五二・一〇七b)所収。顔氏家訓卷五婦心篇に次の如くいう。俗之誘者大抵有五。其一以世界外事及神化無方、為迂誕也。其二以吉凶禍福或未報応、為欺誑也。其三以僧尼行業不精純、為姦匿心也。其四以糜費金宝減耗課役、為損国也。其五以縦有因縁、如報善惡、安能辛苦今日之甲、利後世之乙乎為異人也。
- ⑦ ③を参照。
- ⑧ 広弘明集卷一(大正五二・三c)。
- ⑨ 後漢記卷十。
- ⑩ 魏書卷百三十、塚本善隆「魏書釈老志の研究」九七頁以下参照。
- ⑪ 出三蔵記集卷十五慧遠法師伝(大正五五・一〇九c)及び高僧伝卷六(大正五〇・三五八c~三五九a)。
- ⑫ 宮川尚志「六朝史研究 宗教篇」一四頁参照。
- ⑬ 毘摩羅詰提経序(出三蔵記集卷八 大正五五・五九a)。
- ⑭ 塚本善隆「魏書釈老志の研究」一〇三頁。
- ⑮ 慧琳の伝記は、高僧伝卷七釈道淵伝(大正五〇・三六九a)参照。高僧伝では世祖孝武帝に重んぜられたと伝えるが、南史卷三四顔延之の伝には「沙門慧琳才学を以って文帝に賞せらる」といい、太祖文帝となす。
- ⑯ 宋書卷六十四、南史卷三十三参照。
- ⑰ 梁書卷四十八、南史卷五十七参照。

- ⑬ 弘明集卷九の肅琛の難神滅論にも引用されている。
- ⑭ 弘明集卷九（大正五二・五七c）。
- ⑮ 広弘明集卷二十六（大正五二・二九四c）。
- ⑯ 弘明集卷九（大正五二・五九ab）。
- ⑰ 弘明集卷五（大正五二・三四b）。
- ⑱ 弘明集卷二（大正五二・一四c）。
- ⑲ 高僧伝卷七（大正五〇・三七〇b）。
- ⑳ 高僧伝卷五（大正五〇・三五五b）。大唐内典録卷三（大正五五・二四八c）。
- ㉑ 湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛敎史」第十七章南方涅槃佛性諸説、及び森三樹三郎「梁の武帝」参照。
- ㉒ 弘明集卷九（大正五二・五四bc）。
- ㉓ 弘明集卷十（大正五二・六〇a）。
- ㉔ 弘明集卷三（大正五二・一六c）。
- ㉕ 弘明集卷二（大正五二・一二a）。
- ㉖ 梶山雄一「慧遠の報応説と神滅不滅論」（「慧遠研究研究篇」所収）。
- ㉗ 例えば宗密の「原人論」斥偏淺第二（大正四五・七〇八c）に人天敎を説明し「一には、佛、初心人の為に、しばらく三世の業報、善惡の因果を説く」といふ。人天敎については湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛敎史」八一―一頁以下参照。