

僧叡の研究(下)

古田和弘

四大乗思想

鳩摩羅什が姚秦の佛教思想界に巻き起した波瀾の本質は、一口に言えば、大乘という觀念を極めて組織化された教学に則って導入し、徹底した大乘主義を挙揚したことにある。そしてそれが、時の佛教界を混乱に陥れ、延いては漢人学匠の思想的脱皮を強要することになったのであった。羅什の大乘思想の教学面はいうまでもなく中論・百論・十二門論・大智度論などに盛り込まれた龍樹・提婆の立場を根幹とする。そして大乘の論師としての羅什の主張の力強さは、彼自身が最初に奉じた佛教を自ら小乗教であると批判して放擲し、転じて大乘教学を宣揚するに至ったというその経歴によるのである。幾分伝説的ではあるが、彼の伝記によって知られる通り、彼は、小

乗有部の佛教が全盛を誇っていた時代の亀茲に生まれ育ち、長じて有部の根拠地罽賓に留学し、若くしてその学才が広く認められるまでになっていたという。ということとは、宗教としても、思想としても、学問としても、それまでの彼にとって有部の教学が佛教のすべてであったということになる。ところが後に、沙勒に於いて大乘の僧、須利耶蘇摩に遇うこととなり、これを機として大乘の佛教へと急転したのであった。当時、いわゆる小乗と大乘とが単に思想として二つの系統を成していたというに止まらず、既に西域地方一帯に、教団ともいふべき社会的勢力に於いてこの二つの系統の教学が互いに強い主張をもって対抗する様相を呈していたことを思えば、羅什がこの二派の間の深刻な亀裂を自らのうちに体験していた、といふべきである。まして、それによって一家を成

した有部の教学を全面的に放棄し批判するばかりか、新たに大乘龍樹の教学の旗幟をかかげるに至るには、大きな動揺と急激な飛躍と、そしてそれに伴った容易ならざる葛藤とを経た上でのことではなかなかつた。そもそも大乘佛教の思想を云う場合、一つにはその教学が説かんとする究極の理法の絶対性と、他方では実はその理法が、永い歳月をかけて各地の民族人民の間で紆余曲折を重ねて醸成されてきた人生観・世界観についての一つの帰結であるという歴史性・社会性とを切り離すことはできない。従ってその思想を伝達する者にも、それを受け継いでゆく者にも、ともにそれなりの資質と自覚とが要求されるのである。

もともと羅什以前にも大乘という概念が中国佛教界になかったわけではなかった。しかしながら、既に指摘せられている通り、用語としての小乗・大乘の別が一般に既に知られており、また、いわゆる大乘の諸經典が広く親まれていたにもかかわらず、当時は未だその意味内容の把握があまりにも不徹底であった。例えば、古くは三國時代呉の康僧会の安般守意經序に

夫安般者、諸佛之大乘、以濟衆生之漂流也。……有菩薩者、安清字世高、……。徐乃陳演正真之六度、

訳安般之秘奥^②

と見えるが、これが小乗系の禅觀を伝えた安世高を奉ずる康僧会の用語例であるというところに注意を要する。降って前秦の道安に至ってもその理解の傾向に大差は認められない。同じく安世高所訳の陰持入經を道安は

此乃大乘之舟楫、泥洹之閑路^③。といつて称えるのである。これらの用例に徴すれば、小乗に対するに大乘なる語が当てられることがあったとしても、決してそれらが思想上の根本的立場の相違を示すものでなかったことが知られるであろう。

また、古くから支婁迦讖・支謙・竺法護などが般若・維摩・般舟三昧・首楞嚴三昧・正法華などといった大乘經典を統々と伝訳しており、就中、高踏的な立場から大乘思想の優越性を強調し小乗教に対立する大乘の思想を力説している竺の維摩經・般若諸經が、道安・支道林を始めとする思想界に於いて既に広く愛好せられ研究せられていたのであった。その結果、般若の根本意趣をめぐって異説が続出する程であったことは上来一瞥した通りであった。その上、支道林や道安らは般若義の無所著なる無為の境地の追求を通して、一乘・三乘の問題、または得悟の頓漸の別について有力な示唆を与えることがで

きたのであった。即ち、教に三乗の別があるといつても、それは結局のところ唯一乗に帰するものであり、大乘頓悟の前には小乘漸悟の存立の意義が既に認められなくなることを説いたのである。④このように、般若經典の研究によつて、實際上、いうところの大乘思想に合致する説を立て得たのであったが、しかし道安がその鼻奈耶序に

以斯邦人莊老教行、与方等經兼忘相似、故因風易行也。⑤

と云つていみじくも反省している通り、般若經を始めとする大乘諸經を以て「自他兼忘、得意忘象」を説くものとして受け入れていたに止まり、それらが佛教内の学派、教団の対立を背景として成立したこと、また大小二教の間には教理上の本質的な次元の相違が厳然と存することまでは読み取ることができていなかったところに問題があったのである。このことは、道安の三藏思想、即ち經と鼻奈耶と阿毘曇の三藏に対して彼が示した理解の不確實さを見れば、とりわけ、阿含諸經と般若諸經との關係の把握の不確かさに注意すれば、一層明らかになるであらう。⑥要するに彼は、大乘經も小乘經も等しく佛説であつて、阿難が伝承するに際して佛説を分類したことによつて差異が生じた、という如き見解をとつていたのであ

る。そのために道安は、特に安世高系の小乘禪經に学びつつ、然も大乘般若の研鑽に没頭するということに何ら抵抗を感ずることがなく、むしろ小乘禪觀と大乘般若とをともに佛説の名において積極的に併せ修めるところにこそ佛教の宗極を尋ねようとしたのであった。

次に慧遠の場合はどうか。彼はその廬山出修行方便禪經統序に次のような見解を述べている。

如来泥曰未久、阿難伝其共行弟子末田地、末田地伝舍那婆斯。……其後有優波崛。……五部之始自於此。⑦

即ちここで彼は、阿難・末田地・舍那婆斯と次第して佛法は正しく伝持せられてきたが、付法藏第四祖優波崛の後の世代に至つてその伝承が五部に分かれた、というのである。そして更に、それが五分した理由を次のように説明する。

五部殊業、存乎其人。人不継世、道或隆替。廢興有時、則互相升降。小大之目、其可定乎。⑧

いまその意を取れば次のような文意になるであろう。佛法が伝承の過程で五部に分かれたのは、法そのものに決定的な差別の要因があるのではなくして、それを受け継いでゆく人々の資質によつて世俗的に差異が生じたので

ある。だから正しく伝承する人があるか否かによって佛法にも盛衰の別が生ずるのである。そのようにその時々によって世俗における佛教の興廃が繰り返えられるのであるから、それぞれの立場の優劣は常に交互するものであって、小と云ってもまた大と云っても決してそれは一定不変の結論ではなく、ましてそれぞれの教説の決定的な価値を表わすものではないのである。慧遠は以上のように大小二乗の別を法の伝承過程の上に見たのであった。これは先の道安の説に比すれば確かに一段と明快な見解であると云えるであろう。しかしそこまでは大小の差を認識しているけれども、彼のその見解を裏返してみれば、教として具体的に伝承されてゆくとときに大小の差が生ずるだけであるというのであるから、阿含も般若も維摩も、いずれの教が目指すものも究極的には、等しく唯一絶対の法であるということになる。そこには二教のそれぞれの教理上の差異が問題とされておらず、特に大乘思想からする価値観が全く持ち込まれていないことが判然としていられるであろう。

しかしながらここで特に着目すべきことは、慧遠が以上のような見解を禅經序に述べるよりも以前に、彼のそのような立場は羅什によって既に厳しく批判せられ、根

本的に訂正することが迫られていたということである。

即ち大乘大義章に見られる通りの、法身に關する慧遠の質疑とそれに対する羅什の応答とがそれである。慧遠は、般若經に説く法身說法の説に關連して、生滅を絶した佛の法身と四大五根を有する色身との關係についての説明を羅什に求めた。これに対して羅什は、法身が身と称せられるものであるといっても、それは法性によってあるものであり、悟境の異名であって、その相は不生不滅であること、従って四大五根という如き性相の学を以てしては、大乘の法身説は到底領解し得ないものであることなどを指摘して慧遠の問に答えたのであった。^⑩これを発端として兩者の間に更に數番の論義の応酬が重ねられたのであったが、結局のところ、右の一例にも見られる通り、慧遠はあくまでも実体的な因果關係に於いて法身を考えようとする点で、その基本的発想は小乘阿毘曇のそれにあつたと云えるであろう。これに対して羅什は、勿論大乘般若空觀の立場からする法身説を懇切に解説したのであつた。しかしこれ程までに大きな落差を明示され、その発想のそもそもの誤謬を指摘されながらも、慧遠はなお自らの論理を疑うことがなかった。そこであらためて羅什は、佛滅後五百年にして大乘・小乗の分派が起り、

法身説に端的に表われているように、それぞれの教説の間に佛教の本質的な問題について大きな差異が生じたことを教え、またこの両部の思想の基本的立場の相違は同一次元の思考をもってしては律し得ないことを説示したのである。^⑬そして遂に羅什は、

是故不得以凡夫虚妄所見色陰以為実証、難無量功德所成之身。若欲取信者、応信法身。^⑭

という如く、小乗教学への批判の上に立って成った大乘教学を、既に批判済みの小乗教学で以て問難することの愚を説いて、阿毘曇の学に沈淪する慧遠の基本的立場を厳しく批判し、その思想の飛躍を切に促すのであった。それでもなお前述の通り、この質疑応答の時から数年を経て慧遠が著わした廬山出修行方便禪經統序に於いて、小乗阿毘曇に対する慧遠の先入観念は払拭されることができていなかった、或いはまた、それをしようとしていなかったのである。

さて、僧叡の場合、羅什の入関の以前に、いわゆる大乘思想についてどの程度に了解をしていたかは正確には知ることができない。しかし、既に述べた道安の場合や慧遠の場合を考慮すれば、僧叡がもっていたであろう認識の程度を類推することは必ずしも困難ではない。道安

も慧遠も般若そのものの理解に於いては、羅什・僧肇からかなりの評価を得ていながら、大乘の教理とその歴史とに対する理解の不徹底という点で羅什や僧肇からの批判を受けなければならず、延いてはこれがまた道安・慧遠の般若思想、本無義の限界となっていたのであった。そうだとすれば、僧叡の大乘思想というべきものもまた、当初は羅什からの厳しい論難を蒙って大きく動揺する筈のものであったに相違ないのである。

ところが、羅什による大智度論の翻訳に際して僧叡が寄せた序によれば、

龍樹生於像法之末……爾乃憲章智典、作茲釈論。其開夷路也、則令大乘之駕方軌而直入、其弁実相也、則使妄見之惑不遠而自復。^⑮

というように、龍樹の智度論が大乘佛教の確立を告げるものであることを認め、この論によって小智の執や大小未分の妄見が正されることを称えるのであった。即ち彼は、先ず般若の教理の上で大乘教・小乗教の区別を明確に把握したのである。次いで彼は、その後に着わした喩疑に於いて、

三十六国小乘人也。此輩流於秦地、慧導之徒遂復不信大品。^⑯

と云つて、大品般若経を難する慧導一派の過誤の根源が西域諸国に於ける小乗佛教教団にあることを決めつけ、また

如三十六国著小乗者、亦復自以為日月之明、無以進

於己也。而大心寥朗、乃能鄙其狂而偏執自貽重罪。

慧導之非大品、而尊重三藏、亦不自以為照不周也。¹⁶⁾

と云う如く、目前に具体化されている小乗佛教教団の偏執を言辞を重ねて呵し、以て大乘教の、従つて大乘教団の優越性を披瀝している。これを見れば、教説の上にも、

またその教説の發展の歴史の上に於いても、大小二教の間に明確な価値的判断を加えたことが窺知せられるであろう。ということは、本無義、性空義と称せられた道安慧遠、そしてまた僧叡自身の般若思想が、たとえ実を得たるものと云われる程であつたにしても、そもそも般若経そのものがこの大乘思想運動を背景として出現したものであることを見落すならば、般若経に託された根本的な使命とそこに盛られた主張の確かさを了得できないことを知つたのであつた。次に中論序では、倒見を生じ、小智に纏われていたのでは、有無の二際、真俗の二諦の会通統合を計ることができないので、これを憂えた龍樹大士が中道の主旨をこの中論に示したのであることを力

説するとともに、

夫百梁之構興、則鄙茅茨之側陋。都斯論之宏曠、則

知偏悟之倍鄙。……而今而後、談道之賢、始可与論

実矣。¹⁷⁾

と述べて、およそ道を求むるものは、直ちに小乗迷学から訣別すべきであることを宣言するのである。また、慧遠が充分な理解を示し得なかつた阿含と般若との関係も、僧叡には大乘思想の範疇のうちで説明することができたのであつた。即ち大智釈論序に

正覺有以見邪思之自起、故阿含為之作、知滯有之由

惑、故般若為之照。然而照本希夷、津涯浩汗、理超

文表、趣絶思境。以言求之、則乖其深、以智測之、

則失其旨。二乘所以顛沛於三藏、新学所以曝鱗於龍

門者、不其然乎。¹⁸⁾

という如くである。

僧叡は、以上によって知られる通り、羅什の訳経に参与するうちに、もはや従前の佛教觀を以てしては龍樹・羅什の教学には到底対峙し得ないことを了解し、隙をひらいて思想的轉換を遂げたのであつた。ことここに至れば、羅什・僧肇からする道安の般若義への批判を僧叡は甘受しなければならず、わずかに、訳経の不備と龍樹の

論書の未だ到らざりしを以て釈明の言としなければならなかつたのは、むしろ理の当然であつたといふべきである。そして今や、羅什流の大乗主義の忠実な祖述者としての姿を我が僧叡の上に見ることとなつたのである。一方、同学の先輩である慧遠は、羅什訳出の大乗諸経論に対して深く敬意を払い、そこから極めて多くを摂取しながらも、しかし結局は、安直には羅什に追隨することをしなかつたのであつたが、ここに羅什とその大乗主義に對する両者の反応の相異を見ることができるのである。このことは、両者の禅思想にもっと明瞭に表われているようである。

五 禅 思 想

僧叡も慧遠も、年限の長短こそあれ、先ず道安の門下にあつて、陰持入経、修行道地経、十二門経、安般守意経など安世高所訳の小乗系禅経によつて禅業に励んだことが、両者に共通する。更に僧叡が、

禅法者、向道之初門、泥洹之津徑也。此土先出修行、大小十二門大小安般、雖是其事既不根悉、又無受法、学者之戒、蓋闕如也。^⑬

と云い、また慧遠が

每慨大教東流、禅数尤寡、三業無統、斯道殆廢。^⑭

と云うように、それぞれ両者ともに、禅觀の重要不可欠なるにもかかわらず、その指針となるべき禅経が不備であつたことを慨嘆し、当時の時流として禅觀輕視の傾向があつたことを不満としていたこと、従つて外国三藏による新出禅経に非常な熱意を示し、僧叡は羅什に、慧遠は佛駄跋陀羅に對してそれぞれ本格的な禅経の訳出を火急のこととして懇請し、かくして僧叡は禅秘要法経を、慧遠は修行方便禅経を得て大いに感激したこと、また更に僧叡が

無禅不智、無智不禅。然則禅非智不照、照非禅不成。大哉禅智之業、可不務乎。^⑮

と云い、慧遠が、

禅非智無以窮其寂、智非禅無以深其照。^⑯

と云う如く両者ともに禅智相運の思想の上に禅觀を見ていたことなど、これらはすべて道安の禅觀に對する考え方を継承するものであると云えばそれまでであるが、それにしても両者の禅思想は多くの点で共通する基盤をもつていたのである。しかしながら、般若と禅觀との相関關係を力説する禅智為宗という思想に於いて両者がこうした共通点をもつていながら、上來述べ来たつたような

般若思想、大乘思想に於いて両者の間に相違点があったことにはいま注目を要するであろう。即ち、道安が安世高系の小乗禅法と大乘般若諸経とを併せ修めたその佛教觀の不統一不徹底が道安の佛教の限界となっており、それがまた、羅什一派による批判的になっていたのであるから、いまは僧叡と慧遠の禅觀の内容そのものよりも、同じく禅智相運を説く両者が禅觀を介して如何ように羅什の大乘般若教学にかかわったかということの方がむしろ問題なのである。

僧叡は、その関中出禅経序に

究摩羅法師、以辛丑之年十二月二十日、自姑臧至常安、予即以其月二十六日、従受禅法、既蒙啓授。乃知学有成准、法有成条。^②

と自ら語っているところによれば、羅什が関中に入るや数日のうちに待望の禅法を授けられ、このとき始めて、禅学には依るべき基拠が備わっており、禅法には則るべき条目が整っていることを知って大いに啓発されたのであるという。この時の禅法が後に重校されて坐禅三昧経となつたのであり、また僧叡の伝記によれば、その禅法は菩薩禅と称せられるものであつて、僧叡はその後これを日夜修習したのであるという。^③そしてこの菩薩禅は、既

に検討されているように、^④ 智度論に拠るところが多かつた。とすれば、般若経の中に排列している種々の禅觀がこの論に詳しく解説されていることによるのであろう。

禅觀の具体的な内容は小乗声聞の禅法と異なるところがあるわけではないが、ただこれが、智度論に説くように、大乘菩薩の法として僧叡に授けられたのであつて、彼はそれに啓発されたのであつた。上述の如く彼は禅智相運の立場に立ち、その上、空の理論に於いて智度論の權威を認めざるを得ない状況にあつたから、更にまた、それが歴史的必然性をもって誕生した龍樹の大乘思想の所産であることも学び取つたのであるから、その彼が逸速く小乗禅からの脱却をはかつて大乘菩薩禅に即くのは当然であつた。かくして、僧叡の禅思想は彼自身が

人在山中学道、無師道終不^⑤。

と云つて羅什との間に禅法の師資関係のあることを表明している通り、終始羅什の影響下、完全にその大乘主義に立つものとなつていたのであつた。

これに対して一方の慧遠は、智度論を始めとした龍樹の般若学に多くを学びつつも、遂に小乗の禅觀を捨てなかつた。羅什の入関に先立って、罽賓の僧伽提婆が廬山に入り、慧遠の請によつて法勝阿毘曇心論を訳出したが、

これが、慧遠がかねてより実修してきた安世高系の禅観にとつて大きな支えとなつていたのである。阿毘曇心論は、従来明らかでなかつた諸種の禅観の相互関係や不統一な点を、組織的な教学の上で詳説して見せるのであるから、これが廬山に於ける慧遠の一門に歓迎されたのは当然のことであつた。そうしているところへややおくれば、長安の羅什一派に追われた佛馱跋陀羅が南下して廬山に到り、慧遠の懇請によつて本格的な小乘系禅経たる達摩多羅禅経を訳出したのであつた。これによつて、禅観の法門に関する限り最重要なる典籍が廬山に完備したといふべきである。このような廬山の禅風と長安の菩薩禅が接触すれば当然何らかの摩擦が生ずるのである。事実としては、先ず長安の菩薩禅が龍樹・羅什の権威をもつて慧遠に向つてその思想的転換を迫つてくることになつたが、慧遠はこれを冷やかに見つめるだけであつた。慧遠はその廬山出修行方便禅経統序に云うのである。

頃鳩摩耆婆宣馬鳴所述乃有此業。雖其道未融、蓋是為山於一贊。²⁷⁾

文中の未融なる句は難解であるが、いまは安藤俊雄教授の意見に従えば、²⁸⁾ 羅什の坐禅三昧経では声聞禅・辟支佛禅・菩薩禅の三種の禅観が並説されているのみで、それ

ぞれ相互の有機的な融会統一の關係が説かれていないことを意味するのであるという。即ち、菩薩禅、直接にはその根拠となる羅什の坐禅三昧経は、未だ充分なものとはいへないけれども、少しは有益なところもある、というのがその文勢である。慧遠のこの論評は、前述のような、大小二乗の分化を伝承の過程に生じた区別と見て、より根源的な形態と見られるいわゆる小乘禅観を重視し、羅什の立場をその亜流であると見るところに根拠をもつのである。そして一方では、佛馱跋陀羅の訳出した禅経に寄せた序文である廬山出修行方便禅経統序には

今之所訳出、自達摩多羅与佛大先。其人西域之俊、禅訓之宗。搜集経要、勸発大乘。……

などと述べて、佛馱跋陀羅所訳の禅経の伝承の正しさとその権威の高さを屢説するのである。そればかりではない。羅什は、大乘教と小乗教との歴史的関係や教理上の優劣を説き、慧遠が劣つた小乗教学に固執するものと見做して、その思想的基調、とりわけ阿毘曇の学と直結した慧遠の禅思想を厳しく批判したのであつたが、それに対して慧遠は、

固知形運以廢與自兆、神用則幽歩無跡、妙動難尋、涉龜生異。可不慎乎、可不察乎。²⁹⁾

と云つて、大と称し小と貶むのは世俗に於ける一時的な分派対立によるものであるとし、そのような対立を越えたところにいわば出世間的な真理を積極的に志求する自らの姿勢を敢えて論理化しようとしているのである。また彼は続けて強調するのである。

其為教也、無数方便以求寂然。寂乎唯寂、其撥一耳。

而尋条求根者衆、統本運末者寡。或將暨而不至、或守方而未變。^⑤

即ち、佛法に大小二乗の別があると云い、また五部の分派が起つたと云うけれども、そもそも教というものには無数の方便があり、人はそれによって寂然たる境地を求めるのであるから、寂然たる境地が寂たることに於いてすべての教説は揆を一にするものであるのに、その派生的な枝葉の対立概念にとらわれたまま佛法の根本を求めようとするものが多く、逆に、多端なものを統一したところから末節の意味をくみとるものは少ない。だから或る者は佛法の本質に至ろうとしながら至り得ず、また或る者は一方に固執するだけで融通がきかないことになるのである。慧遠はおおよそこのような見解を述べるのであるが、これは羅什からの批判に対する強烈な逆襲と見るべきである。もしこれらの言辞が、恩師道安のひたむ

きな求道精神をそのまま受け継ぐだけのものならば、慧遠の態度はあまりにも理想主義的敬虔主義的であり過ぎる。もしまたそれが、佛駄跋陀羅の權威に於いてするので、もう一方の權威である羅什に対する批判そのみに止まるならば、結果的には慧遠自身も既に羅什による龜茲の禅法と佛駄跋陀羅による罽賓系の禅法との対立、長安と廬山との教勢上の抗争の渦中に身を置いていることになるであらう。しかし、もしそれが、無の思想の絶対性の故に、然も世俗の相対性をより厳格に肯定し、そのために敬虔主義とか抗争とかの側面をもち、その上で小乗阿毘曇の学に敢えて意を傾注したとするならば、彼は羅什の実相空觀を飲み込んでしまうような雄大な規模の思想性に着目していたことになるであらう。

さて、このように慧遠の禅思想は、とにかくその教理上の不徹底を批判される要素を残しながら、或る意味では、その不徹底さの故にこそ、現象としては羅什の禅思想に対して反抗的な姿勢を保つものであったが、これに反して僧叡の場合は、既に明らかのように、その禅思想に於いて急激な転換を遂げ、徹頭徹尾羅什の大乗主義の禅法を絶対のものとして支持することとなったのである。これを逆から云えば、僧叡は羅什への期待と追隨のあま

り、その大乘主義と禪思想に対する着実な吟味を試みる条件を欠き、またその余裕をもたなかったと見る事ができるであろう。

六 教 判 論

僧叡の思想的立場を知る上に、最後に若干の補足を試みるならば、残されたいくつかの問題点のうち、彼の教判論を取り上げることができよう。もとより教判といっても、この当時は未だ精密な教相の判釈の実を得ていたというわけではなかった。しかし中国の佛教は翻訳佛典による佛教であるということが一つの特色とされるので、そのために佛典が一旦翻訳された後は、もはや原典にまつわる種々の問題を全く顧ることがなかったが、目前に提示された經典論書を如何に解釈し、そこから何を汲み取り、そしてその上に如何なる思想を組み立て得るかということが当初からの最大の関心事となっており、そこに教判という独自の操作が必要とされてくる理由があったのである。僧叡の当時と雖も、教判には大まかに云つて次の三つの面があったと考えられるのである。即ちその第一は、經典には種々雑多な教相があることに注目しながらも、それらを等しく佛説として受容してゆくため

に、佛典それぞれの間に矛盾点が発見されればそれを何とか会通させ、全体として調和させようと計ること、第二には、諸經それぞれの教義内容を分類整理し、むしろ積極的に相違点を探索することによって、各經典に賦与せられた教理上の個別的な役割を確認しようとする事、第三には、おのおのの經典の個別性を統一するような佛敎の根本理念を追求し、その統合理念に沿って諸經それぞれの敎説に一定の体系を与え、更にその体系のうちから佛敎の宗極を表わすと思われる經典を選び取ってゆくこととすることである。蓋し教判は、格義から脱却した佛敎が次に進むべき段階であったといふべきである。

先ず僧叡は、すべての經典が等しく佛説であるという理由をもっていづれもが同等の価値をもつものという考えをもつたのではなかった。これは、既に指摘したように、阿含經と般若經とに対する彼の見解によって知ることができぬ。即ち彼は大乘思想の立場から、阿含・般若二經それぞれが説く敎説内容そのものを比較することによって、両經が説き出された目的とその果すべき役割とについて一往の解釈を与えたのである。この解釈は智度論を中心とする龍樹・羅什の説を祖述するものであることは明白であるが、これを以て僧叡は曾て道安がその陰

持入經序に

世雄授業、必因本病。病不能均、是故衆經、相待乃備。^④

と云って、教相の不同を直視することよりも、ひとえに対機の不同にのみ解釈の力点を置いたその不充分さを正していることになるのである。このように僧叡は阿含經と大乘經との間の根本的な教説の差異を明らかにしたのであったが、それは、声聞道と菩薩道との別を明らかにしたことを意味する。然らば、法華經に説く羅漢受記作佛の説を如何に解釈するか。それが次に問題となってくる。それまでの佛敎界では、声聞の不作佛を説く般若經・維摩經が圧倒的に流布し愛好せられ、法華經が人々の注意を惹くことは極めて少なかったから、羅什が改めて般若維摩などと共に法華經を翻訳するに及んで、声聞の受記作佛というような説相を異にした法華經がにわかに注目を集め、これを如何にして受け入れ、そしてそれにどのような地位を与えるかが直ちに解決すべき課題となって表面に出て来たのであった。そうした法華經に対する疑問の表われが、慧遠による羅什への質問となったのである。^⑤このときの慧遠には般若經が発想の基準となっており、その基準に照して法華經の教相を解釈しようと試み

るのであった。これに対して羅什は、大乘大義章に於いて、法華と般若・維摩との關係、法華と智度論との關係に言及することが一再ではなかったが、この問題についての慧遠に対する解答の要点は、般若經・維摩經の教説に束縛されることなく、法華經を法華經として理解することを勧めることであつたのである。そしてまた、法華經には他經に説かぬ羅漢作佛の説があるからと云つてこの經を疑つてはならず、また逆に、法華經にのみ羅漢作佛の説があるとして、それを以て他經を難じてはならない。一經に執着することなく、或いは羅漢の作佛を説き、或いは不作佛と説くその真意を把握しなければならぬ、というのが羅什の解答の概要であつた。この点について僧叡は法華經後序に、

法華經者、諸佛之秘藏、衆經之実体也。

と云い、明快にも法華經に独特の地位を定め、また

至如般若諸經、深無不極、故道者以之而歸。大無不該、故乘者以之而濟。然其大略、皆以適化爲本。応務之門、不得不以善權爲用。權之爲化、悟物雖弘、於実体不足、皆屬法華、固其宜矣。^⑥

という如く、般若の諸經は深く大きいこと極まりないのであるが、それは適化の善權を体とし用とするのであつ

て、一実を明していないという点で法華經には及ばないとし、法華經の偉大さを称揚するのである。またその後に小品般若が訳されると、

法華鏡本以凝照、般若冥末以解懸。

と云って、法華・般若二經の關係とそれぞれの教説の意趣目的を明確ならしめ、更に、

是以法華般若相待以期終、方便美化冥一以俟^⑤。

と述べて、兩教の相待の關係に於いて佛教の教理が完成すると主張するのである。般若・法華の二經に関する僧叡のこの主張は、羅什の意を繼承するものであり、智度論を所依とするのであるが、ここで彼は、智度論の權威によって、慧遠に於いて見られたような従前の法華經觀を、延いては般若經觀をも、是正する役割を果しているのである。

僧叡の教判論は、慧觀の頓漸五時説のように整備されたものではなくて、また諸經の中から特に一經を宗要として選ぶこともなく、ただ僅に、阿含・般若・法華の諸經の教義内容の分類整理によって各經典の個別的な地位の確認に成功し、特に懸案の法華經の地位を判定し得たことと、それぞれの經典の有機的な連関に於いて佛教の本質を見届けようとする姿勢を示し得たことに止ま

るが、彼が諸經の判別に當って智度論をその準拠としたことは、時の思想界に画期的な展開をもたらすものであり、彼はこれに絶対の信頼と自信をもった筈であった。しかしながら、実は彼が、智度論をあらゆる佛教教説の判別のための最高の指南としたために、次に新たな問題に出遇うこととなつたのである。その一つは、中論・百論・十二門論の三論と智度論との關係を明らかにする必要が起つたことである。龍樹・提婆そして羅什の教学を直接の依拠とする限り、この四論の相互の關係と、それらが全体として何を主張するのかということが当然明らかにされなければならないからである。これについては僧叡は、中論序に

百論治外以閑邪、斯文祛内以流滯、大智積論之淵博、十二門觀之精詣、尋斯四者、真若日月入懷、無不朗然鑒徹矣^⑥。

という如く、四論それぞれの特長を列挙し、四論全体の偉大さを称えるに止まつたのである。いま一つの問題は、後に法頭による泥洹經が出現したことである。淵博なる大智度論も泥洹經に対しては、その教判の直接の基準となり得ず、絶対の信頼を置いた羅什が知らなかった經典が到来し、そしてそれが次の時代の大きな話題にならう

七 結

としていたのであるから、これは僧叡に激しい動揺を呼び起し、新時代への大きな期待と不安定な予感とを交互させたに相違ない。そこで僧叡は、法華経と新来の泥洹経との關係を次のように述べるとともに、兼ねて羅什の立場を弁護することに立ち廻わる結果となったのである。

什公時、雖未有大般泥洹文、已有法身經明佛法身、即是泥洹也。与今所出若合符契。此公若得聞此佛有真我、一切衆生皆有佛性、便当応如白日照朗其胸衿、甘露潤其四体、無所疑也。^⑧

即ち、泥洹経の悉有佛性は法華経の開佛知見と同帰であるから、この二経の間には根本的な意趣の差異がないことを云い、法身の寿命を説いた法華経を訳出した羅什三藏が悉有佛性を知らなかった筈はないのであるから、もしこの泥洹経を見ることができたならば、大いにその意を得たことであろうと云うのである。そして更に

三藏祛其染滯、般若除其虚妄、法華開一究竟、泥洹闡其实化。此三津開照、照無遺矣。^⑨

というように、小乗教と般若と法華・涅槃との連関をあつらため明らかにすることを怠らなかつたのである。

僧叡にまつわるいくつかの問題を整理し、彼の佛教思想の傾向とその意識状況の推移とを以上の如く数々の先学の業績に負いつつ鳥瞰してみたのであったが、これは、羅什を介して起った波瀾と、苻姚二秦時代に於ける佛教思想界の動向とをほぼ窺知するの料となるであろう。

僧叡は、翻訳論に於いては、絶大なる信頼を寄せた道安の学識が羅什の来朝以後も充分に權威をもつものとして自信を深めた。般若思想に關しては、羅什の批判に遇えば道安一門の般若義も決して充分なものではなかつたことを知つたが、当時の訳文の不備という障害を考慮すれば、旧来の般若義の中では道安のそれが最も勝れたものであったことを強調することができたのである。大乘思想の問題になると、あの深きを誇つた道安一門の佛教学と雖も、完全に羅什に圧倒されていささかの弁明の余地も僧叡には見当らず、遂に彼自身は羅什教学に追隨せざるを得なかつた。またこの結果、禅思想に於いては、積極的に羅什の禅觀を祖述することになつたのであった。教判論に於いては、佛教の全体を見渡すことに汲々とし、また曾て彼が道安の佛教学をかかげて未知なる龍樹の教

学に対面し、渾身の努力を払って新旧を会通させようとしたのと、丁度同じように、やっとな消化したばかりの羅什教学をかかえて新しく涅槃經の教説に対処しなければならなかった彼の立場を見ることができたのである。これらを総合してみると、彼が、道安以来の旧勢を堅持しようとする最初の立場から、次第に新來の羅什の教学の中に埋没してゆく過程を見ることになるであろう。しかしながら、いまここでは、僧叡の生涯に於けるいくつかの問題を編年的に順序立てたものではなかったのである。歴史事実としては相前後する事柄を、最初に設定した問題ごととに大まかに類別し配列したものに過ぎない。ということは、羅什の入関以後の彼の思想には大きな混乱があったことを表わしていることになるであろう。それは、彼の見解が時間的に前後矛盾したというにはあまりにも大きな混乱であったと云うべきである。佛教思想が歴史の同一直線上に於いて順調かつ堅実に発展段階を辿ろうとする強い慣性と、そうした旧勢をくいとめて振り曲げようとする新しい作用との間にはさまって、文字通り応接に暇なき状況に狼狽する姿を僧叡の生涯の上に見取ることができようであろう。然も歴史の進展を常に信じて、真の中国佛教の開華を後代に託したという何かドロドロ

とした逞しさと達観した大らかさをもった人間像をそこに認めることができるであろう。僧叡は、慧遠のように道安から多大の期待を寄せられ、羅什との対決に於いても一つの信念を護り通して盤石の足跡を歴史に残した人物というではなかった。かと云って、僧肇のように羅什の佛教を効率よく鮮やかに祖述した英才でもなかった。長安佛教界にあって道恒らのような政僧として名を残すのでもなかった。また竺道生のように先人未発の卓見を發揮する鬼才でもなかった。それでもなおかつ、中国の佛教史は、僧叡を教界の重鎮として見做しているのである。これは単に僧叡個人の在り方というよりも、それそのまま中国の佛教史を性格づけている大河の底流にも似た思想の逞しさであると考えられないであろうか。僧叡はその晩年に著わした喩疑の冒頭に一つの心境を云い表わしている。

夫応而不寂、感之者至。感有精髄、応亦不一。影響理也。若以方斯之、非徒乖其円、乃喪其方。故以備聞之悟、喩其所疑。疑非膏盲、鈍必為治。若治所不至、喩復其如之何。並可詳覽往喩。……

註(1) 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)

- (2) 出三藏記集卷六 (T. 55: 73 a-b)
- (3) 出三藏記集卷六 (T. 55: 75 a)
- (4) 竺道生の頓悟説を祖述する劉虬はその無量義經序に「尋得旨之匠、起自支安。支公之論無生、以七住為道慧陰足、十住則群方与能。在迹斯異、語照則一。安公之弁異觀、三乘者始置之因称、定慧者終成之美録。此謂始求可隨根三、入解則其慧不二。」(出三藏記集卷九、T. 55: 68 b-c)と述べて支道林と道安との頓悟についての説を紹介し、暗に頓悟説の源流を両者に求めている。劉虬は恐らく、支道林がその大小品対比要鈔序に「接応存物、理致同乎帰。……神悟運速、莫不緣分。分闇則功重、言積而後悟。」(出三藏記集卷八、T. 55: 55 b)と述べ、また「尺無則忘玄、忘玄故無心。然後二迹無寄、無有冥尽。是以諸佛因般若之無始、明万物之自然。」(同上)などに見えるような見解に依つたものと思われる。道安の場合は劉虬が用いた根拠を明らかにし得ないけれども、例えば、十法句義經序に「全其歸致、則同處而不新。不新故頓至而不惑。」(出三藏記集卷十、T. 55: 70 b)と云つて、また道行經序に「執道御有卑高有差、此有為之域耳。非拋真如遊法性冥然無名也。拋真如遊法性冥然無名者、智度之奧室也。名教遠想者、智度之蘊廬也。」(出三藏記集卷七、T. 55: 47 a)などと述べていることが参考せられるであろう。更に、道安・支道林のこうした見解は、例えば道行般若經本無品に「求阿羅漢辟支佛佛、是三不計三。……云何於本無中見三道不。……従本無中不

可得三事。」(T. 8: 454 a)と説かれたものによることが類推せられるであろう。

- (5) 鼻奈耶序 (T. 24: 851 a)
- (6) 道安の三藏思想は、十法句義經序(出三藏記集卷十、T. 55: 70 a)、『四阿鎗暮抄序(同上卷九、T. 55: 64 c)、『鞞婆沙序(同上卷十、T. 55: 73 b)、『鼻奈耶序 (T. 24: 851 a)などの遺文に散見する。また、横超慧日「広律伝来以前の中國に於ける戒律」(「中国佛教の研究」所収)に詳しく、
- (7) 出三藏記集卷九 (T. 55: 65 c)
- (8) 同右
- (9) 慧遠による廬山出修行方便禪經統序の執筆は羅什の没年(義熙五年409)以後、義熙八年421以前のこととされる。詳しくは木村英一編「慧遠研究・遺文篇」p. 448を参照。
- (10) 鳩摩羅什法師大義卷上「初問答真法身」の章 (T. 45: 122 c ~)
- (11) 横超慧日「大乘大義章に於ける法身説」(大谷大学研究年報第十七集)に法身についての問答をめぐって詳しい論究がある。
- (12) 鳩摩羅什法師大義卷上「次重問法身并答」の章 (T. 45: 123 a ~)
- (13) 同右 (T. 45: 152 c)
- (14) 大智積論序(出三藏記集卷十、T. 55: 74c)
- (15) 出三藏記集卷五 (T. 55: 41c)
- (16) 同右 (T. 55: 42b)
- (17) 中論序(出三藏記集卷十一、T. 55: 76c-77a)

- (18) 出三藏記集卷十 (T. 55: 74c)
- (19) 関中出禅経序 (出三藏記集卷九、T. 55: 65a)
- (20) 廬山出修行方便禅経統序 (出三藏記集卷九、T. 55: 65c)
- (21) 関中出禅経序 (出三藏記集卷九、T. 55: 65b)
- (22) 廬山出修行方便禅経統序 (出三藏記集卷九、T. 55: 65b)
- (23) 出三藏記集卷九、(T. 55: 65a)
- (24) 高僧伝卷六 (T. 50: 364a)。なお菩薩禅の内容については、安藤俊雄「廬山慧遠の禅思想」(木村英一編「慧遠研究・研究篇」所収、p. 268 以下に詳し)。
- (25) 安藤俊雄、前掲論文
- (26) 関中出禅経序 (出三藏記集卷九、T. 55: 65 a)
- (27) 出三藏記集卷九 (T. 55: 65c-66a)
- (28) 安藤俊雄、前掲論文 p.277
- (29) 出三藏記集卷九 (T. 55: 66a)
- (30) 同右 (T. 55: 65c)

- (31) 同右
- (32) この問題については、横超慧日「教相判釈の原始形態」(塚本博士頌寿記念「佛敎史学論集」所収)に詳しい論述がある。
- (33) 前註(32)を参照。
- (34) 出三藏記集卷六 (T. 55: 44c)
- (35) 鳩摩羅什法師大義卷中「次問羅漢受決并答」の章 (T. 45: 133a ~)
- (36) ぐずれも出三藏記集卷八 (T. 55: 57b)
- (37) いずれも小品経序 (出三藏記集卷八、T. 55: 54 c)
- (38) 出三藏記集卷十一 (T. 55: 77a)
- (39) 喩疑 (出三藏記集卷六、T. 55: 42a)
- (40) 同右 (T. 55: 41b-c)
- (41) 同右 (T. 55: 41b)