

竺道生の般若思想

三 桐 慈 海

中国佛教の思想史上、一つの起点としての位置づけを見るために、さきに「竺道生の思想」と題して大谷学報に小論を發表した。そこでは道生が頻繁に用いている「理」の語が、どのような意味をもつかを検討して、道生の思想の根柢にあるものを見出そうとした。そこで本論では道生の思想の基盤である「理」が、どのように般若思想に現われているかを考えてみたい。従って本論の資料も「竺道生の思想」と若干重複する部分の生ずるのも止むを得ぬことを御了承頂きたい。

一 東晉時代の般若学

一つの大成された文化圏の中に異質の文化が流入する時、いつも融合と反撥が繰り返される。佛教が中国に伝えられた時も、中国思想との共通性を見出そうとする努力と疎外しようとする動きとが、思想上多くの論争を

呼んだことを文献が示している。そうした状況の中で般若思想がかなり容易に受容されたのは、般若経が説く空が老莊思想の無と類似していると考えられたからである。その一切法皆空を説く般若経は、後漢の靈帝の時、光和二年（一七九）に支謙が般若道行品経を翻訳したのを初めとする。この道行般若経が色に執著することのない空を説き、就中その訳語に「本無」の語句を使用していることなどは、後漢末より兆し始めた玄学隆盛の気運の中で、僧侶や知識人達に何らかの影響を与えないではおかなかつた。それから約五十年後に中国に來た支謙は、種々の大乘経典を翻訳したが、その中には般若系の経典である維摩経があった。この維摩経の中には世俗を超越した維摩居士の言動が説かれているが、それは激しい政変から逃れて隱逸の生活を送っていた当時の知識人達の

共感を呼んだ。彼らは老子や荘子に説かれていた無為自然を尊び、般若経や維摩経の知識を持つことをもって得意としたという。^②この文字が隆盛を極めた時期に、晋の元康元年(二九二)には朱子行によって中国へもたらされた放光般若経が無羅叉によって翻訳され、同じく大康七年(二八六)に竺法護が光讚般若経を訳した。又、竺法護によって維摩経や正法華経等の重要な大乘經典が数多く翻訳されている。^③このように引き続き般若系統の諸経が訳されたのであるから、僧俗の間に盛んに流布せられ、その意を得ようと努められたことは当然である。

しかし般若経の研究も、求道を目的としないならば戯論に墮することとなる。佛教は佛の教法を受けて、自分の成佛する道を見出すところに初めて成立つはずである。然し曾っての中国の思想には見られなかった異質の文化を受入れようとする時、その思想を理解しようとすることで精一杯であろう。殊にインドの思想が認識論的であるのに対して、中国思想は存在論的である点からも、般若を理解する上の混乱した状態は想像するに難くない。佛教を未だ充分に理解し得なかった時代の人々が、經典の言葉を従来ある中国の古典の語句をもって擬配して理解する方法を格義と名づけられた。その格義佛教といわ

れていた初期の般若研究者達は、般若経が佛果を得る道程としての般若波羅蜜を説いたものであるということも忘れて、色は空であるとか無所著であるとかいう教義を理解することのみに走ったといつてよいであろう。これらの人々は、一切の法が空であるといつてはあらゆる物は空虚であると考える虚無の思想を標榜したり、物は空であるというのなら空に変化はないはずだと考えて常見に陥ったり、無所著と言うのなら結局はもの事は考え様だと安易な主観論を唱えたりした。僧肇は不真空論に「故衆論競作、而性莫同焉」^④と言つて心無・即色・本無の三種の異説を挙げ、僧叡は毘摩羅詰提経義疏序に「自慧風東扇法言流詠已来、雖曰講肆格義迂而乖本、六家偏而不即」^⑤といひ、多くの異説が競い起つた事情を伝えている。

しかし誰もが格義による独断の過ちを冒していたわけではない。東晉の釈道安(三一―三三五)が般若経の厳密な翻訳を望み、諸本を対校して正しい般若の意義を追究したことは既に論じられているところである。彼の著した合放光光讚隨畧解序には、

般若彼羅蜜者、無上正真道之根也。正者等也。不二入也。等道有三焉、法身也、如也、真際也。故其為経也、

以如為始、以法身為宗也。^⑦

と、般若波羅蜜が無上等正覺の根であること、即ち般若とは正等覺・佛智であることを明確にしている。道安は般若を知識の対象として考えるのではなくて、その前に先ず佛智であることを確かめて、その佛智のあり方を求め、般若を自らも求めるところに般若研究の意義があるとした。そこで佛智が法身であり如であると説明しているのである。北地にあって道安が般若經を研鑽しているほぼ同時代に、江南では支道林(三二四—三六六)が即色遊玄論を著わして、盛んに般若を論じていた。出三藏記集序第八に収められている大小品対比要抄序には、色と空の相即関係をかなり深くほりさげて考察しているのを見る。^⑧

同系統の經典が數種にわたって翻訳されると、釈道安や支道林が行なったように、經典の比較研究が可能になり、より精密な思想の理解が求められる。殊に道安のように般若研究に全力を傾注したということは、多くの般若異説を陶冶していくことになる。道安と同学であった竺法汰が道恒の心無義を止息させた^⑨というのも、そのような動きの一つであろう。この機運の熟するのを待っていたかのように、鳩摩羅什が弘始三年(四〇一)に長安に

来て多くの經論を翻訳し、流暢な文章で諸經論を重訳した。特に竜樹の中觀思想を中論等の諸論の翻訳によって紹介したことは、格義を一掃せしめるのに役立った。羅什の訳經に参加しながらその教を受けた門弟達は、それぞれに經論の注疏を著したといわれる。^⑩しかし現在それを見ることのできるのは、僧肇と道生との二人のものがあるに過ぎない。

僧肇と道生には多くの相違をみることができる。^⑪僧肇は若くより羅什に従って学び、長安で早くその短い生涯を閉じた。それに対して道生は竺法汰の門に入り、建業や廬山など多く江南で学び、遅れて伝った曇無讖訳の涅槃經にも注をしている。僧肇は羅什に師事する以前には老莊の思想を愛好し、維摩經を読んで出家したといわれる。羅什からは中論を学んで、従来の般若經研究では表現し得なかった般若思想の体系をたてるに至った。これに対し道生は、江南の佛教研究の傾向を受け、その注疏にも見られるように法華經・維摩經・涅槃經・小品般若と研究している学問の幅は広い。このように同じく羅什に教を受けたとはいえ、異った境遇を経た二人はその思想傾向に少からぬ異同を生ずること当然であろう。殊に道生の維摩經疏は、僧肇の維摩經注を前提としてそれに

対する新異を著わしたと、僧伝は伝えてゐる。先の小論では、その新異といわれるものを道生の言葉の中に求めて、「理」と「分」の關係に見出した。この理についても中国思想の中の理との關係や、羅什の諸法と法性についての考え方等が複雑に関連してゐるであろう。又、般若思想における空・無自性・縁起の關係が、般若經に説かれる場合と龍樹の中論に述べられてゐるものと、その順序を逆にしてゐることも論究されてゐる。こうした点から考えてみても、僧肇が論に依つて般若を説明したのに対して、道生はそれを認めた上で經を中心に般若觀を示したと考えることができるようである。以下これらの問題を、道生の經疏の中の語句を通して考えてみたい。

二 理空について

——注維摩經を中心として——

維摩經が全般にわたつて説いてゐるのは、あらゆる差別相も空無相を媒介とすれば、結局は不二平等であつて正邪の区別もないということである。その不二平等とは佛智において初めて言い得るのであるから、僧肇は維摩經を注釈するに當つて、すべてを佛智の世界という範圍内において説明したといつてよいであらう。これに対し

て新異を現わそうとしたといわれる道生に於ては、僧肇と同じく佛智において維摩經の文を解釈すると共に、それに加えて、その佛智を如何にして得るかということが常に潜在的に含まれていたと言へる。問疾品の解釈において、羅什も僧肇も共に法空の語を用いてゐるのに、道生がそれを理空と言いかへたことに注意したい。今その文を引いて道生の理空の意義を明らかにし、その般若觀の一端を論究してみることにならう。

維摩經問疾品は、維摩居士が部屋に何も置かず侍者をも去らせて、一人で床に臥して待ち受けているところへ、佛の勅命を受けた文殊菩薩が病の見舞いのために訪問し、訪問の挨拶から早速に鋭い質疑応酬を交へるといふことから始まる。その後、文殊が部屋に何も置かない理由を質問し、維摩が佛国も空であるからと答えて、空についての問答に入るのである。この問答の解釈に、道生の理空の語が示されてゐる。

(1) (又問以何為空、答曰以空故空)

生曰。上空是空慧空也。下空是前理空也。言要當以空慧然後空耳。若不以空慧、終不空也。豈可以我謂為不空哉。

(2) (又問空何用空、答曰以無分別空故空)

生曰。向言空慧者、非謂分別作空之慧也。任理得悟者耳。若以任理為悟、而得此然後空者、理可不然乎哉

(3) (又問空可分別耶、答曰分別亦空)

生曰。夫言空者、空相亦空。若空相不空、空為有矣。空既為有、有豈無哉。然則皆有、而不空也。是以分別亦空、然後空耳。

この竺道生の經典解釈の中に、空に対する見解を見ることができる。ここでは空慧と理空が説かれているが、空慧と理空の意義と、その両者の関係はどうであろうか。

先ず空慧というのは(2)で説明されているように、分別して空となすの慧ではない。理のまゝに理に任せて悟を得た者の智慧である。この「非謂分別作空之慧也」という句が經文の無分別空を説明したものであるとしても、「任理得悟」の句が示す意図は、空慧が「空ずる作用をもつ慧」というよりも、「空を体得している慧」とみる方が妥当である。続く文を「若し理のまゝに任せることが悟りであって而もそうなった上でこそ空を体得することになるというのであれば、そこでは空ということになるのは当然ではないか」と読むことができよう。これを「空ずる作用をもつ慧」とみると、その慧を得た上で又理を空しなければならぬという重複の誤りを犯すこと

になる。道生においては理は既に空無相であって、空ぜられる対象ではない。

道生と同じく空慧の語を用いて解釈しているのは羅什である。羅什は空慧を「解空の慧」とみて、「向雖明空慧不見空有分別、未明慧体空無分別」といい、空慧が空に分別するを見ないだけでなく、慧の体も空にして無分別であると云う。ここでみられる空慧の空も「空ずる作用」ではなくて、空を体した慧である。それでは空慧に空ずる作用がないのかというと、そうではなくて空慧は無分別の慧として無功用にはたらくのである。以上の羅什や道生に対して、次に僧肇は智空或は空智の語を用いる。

即ち「以空智而空於有者、則即有而自空矣。」といい「以無分別為智空也。故智知法空」と述べているように、空智は有を空ずる作用であり、無分別とか無功用のはたらしそのものを差しているのである。このように三者を比較してみる時、道生と羅什の空慧は類似しているが、僧肇の智空の解釈は道生の空慧とは異っている。道生や羅什は空慧を佛智として用いているし、僧肇は智空を佛智のはたらしきとして表現している。

次に理空の意味を考えると、やはり(2)にみられるように、任理得悟の理であって、その理は当然に空でな

ければならない。それでは理とは何をいうのであろうか。

(1)の文「下空是前理空也」というのは、經文の「空を以て」の上の空が空慧であるのに対して、「故に空」の空が「前の理空」であると言う。ここに言う「前の」というのは近くに理空の語が見当たらないから、直前の問答に言っているところの浄土が空であることをさしていると考えられる。理空とは浄土空である。道生は浄土については、佛無浄土論を著わしたといわれており、注維摩經佛国品でも「無穢謂之為淨、無穢為無」と、穢がないということとは淨であり無である、即ち浄土は無土であることを言っている。従って道生が説く浄土は法身と同じく無相であり、佛の自内証そのものであって、同時に衆生応化のために浄土として、その作用性を保持しているものと言う。浄土が佛の証悟の内容であり空無相であるということとは、理も亦た空であるということになる。道生が用いる理という概念が、法身であり、法・如・法性であり、そうして浄土であることは、法の理が徧滿せるものの意味を備えていること、既に論究したところであった。問疾品の解釈で道生がいう理空とは、徧滿せるもの空なる有様と云ってよいであろう。

理空という語が使用されているのは、この問疾品の解

釈の箇処以外に、經題釈の内、副題である不可思議解脱を解釈する中にみることができるとは。それは

不可思議者、凡有二種。一曰理空、非感情所図。二曰神奇、非淺識所量。若体夫空、理則脱思議之惑云々。^⑧

と不可思議に二種を挙げている。ここでは維摩居士の心は理空を体得して感情を脱しており、その言動は神通自在であって、共に凡情の推し量ることのできない心境であることを説明している。ここで先ず、理空は空の理であって、空理を体得すれば思議の惑を脱することができるということ、理空は感情の図る所ではないということが注意せられる。理空は、それを理解することのできない感情の衆生とは、常に隔絶し対立してあるところの世界である。しかし空の理を体得した者にとってはその心境は理空そのものであって、相待するものは何もない。それであるから維摩居士が空を説くのは、「是れその体する所」といえるのである。このように理空は感情の衆生と対立するのが一つの特徴である。

それでは、道生が理空の語をもって説明した前の問疾品の「以空故空」の經文の解釈を、羅什と僧肇はどのように見たであろうか。「空を以て」の空を道生と羅什は空慧といい、僧肇は智空といって、その相違をみたのである

が、「故に空」の空は、道生が理空というのに対し羅什も僧肇も共に法空と言っている。羅什が法空と言っているのは、「雖法性自空、不待空慧、若無空慧則於我為有」¹⁹と述べているように、自から本来空なる法性である。羅什が使用している法性の意義はここでは明確ではない。先に述べたように空慧の意味が道生と類似していたのであるから、やはり道生の理空と同じような用い方をしていとも考えられる。しかし法性は自ずから空であって空慧の空ずるはたらきを待たない、空慧もまた無分別・無功用にはたらくとすれば、法空は空慧と相待つ形態をとることにもなる。この点で僧肇の見解はわかり易い。即ち「諸法無相、故智無分別。智無分別即智空也。諸法無相即法空也」というように、法空とは諸法が差別相を取らない空なる様である。空ぜられた諸法ともいえるであろう。そしてこの法空は明らかに智空と相待つ形態の上で説明されている。僧肇は智空と法空が同一の空であり異って空を立てているのではないことを、再度にわたって強調してはいる。しかし經典の文「以空故空」を解釈するのに、「直明法空無以取定、故内引真智、外証法空也」と、ただ法空だと言っただけでははつきりしないので、内なる真智を引いて外なる法空を証明したと、真智

と法空を相待つ形態において説明する。

羅什も僧肇も共に法空と言っているのに対して道生が理空という語を用いて説明しているところに、道生の意図するものがある。それは道生が法空という語を弟子品目連章で使用するように、衆生空と相待的に扱うことになる。又、法というものも所観として客観性を帯びている。従って道生が用いる理空と法空の間には、少し違った意味を持たせているように考えられる。弟子品を解釈する中の法空というのは、目連尊者が法を説いている時、やって来た維摩居士に法に差別相を見て説いてはならないと諭されるが、その維摩居士が説く所の、平等觀を以てする法の見方を解釈する中にみられる。即ち

生曰、自此以下、大論法理也。法有二種。衆生空法、空。衆生空法空、理誠不殊。然於惑者取悟、事有難易、故分之也。衆生以總會成体、不実之意、居然可領、故易也。法以独立、近実之趣多、故難也。²⁰

という。この衆生空と法空は、人法二空という教義に関連して法の無自性平等を解説するもので、先の問題品の理空のように、直接に佛の証悟の内容を差示すものではないから、解釈するに所を異にしてはいる。しかしその解釈方法の形態に注意してみると、衆生空と法空は理と

しては誠に殊ならないけれども、惑者が悟るということでは、その具体的な面で難易があるから二空に分つと、我と法の二空に分けている。先にも述べたように、法には既に能所二分し得る要素をもっている。道生もそれに注意して、衆生（我）は衆縁和合して成立するので、自性がなく虚妄であることは解り易いが、それに対して法は独立の要素があり、実性があるかのように間違ひ易いと述べている。この解釈の仕方は、先に掲げた問疾品における「直明法空無以取定、故内引真智、外証法空也」という僧肇の解釈で、法空は理解しにくいといい、だから内に真智を引いてきて外に法空を証悟するといっているのと実に相似している。そこで道生は、弟子品では「大いに法の理を論ず」といった。それは法の理は法空と我空の差別がなく空であるということ、即ち理空であり、そして法空は我空と相待って空であるという見解をもっていたと考えてよいであろう。

以上述べてきた所要約し、道生の問疾品における理空と、弟子品における法空、そして僧肇の問疾品における法空の関係を纏めてみると、次のように言えるであろう。

先ず問疾品の「以空故空」という同じ経文を、道生は

理空とし、僧肇は法空と言った。

次に解釈の方法として、僧肇は問疾品で智空と法空を相待させ、道生は弟子品で衆生空と法空を相待させ、共に相待つ形態で説明する点が一致する。

第三に道生は問疾品では理空と言ひ、弟子品では法空の語を用いている。

このように三項目に分けられる。そこで道生の理空というのは空慧と相待つものではなく、従つて彼のいわゆる法空とは異っている。又、僧肇の法空と比べてもその意味の扱い方が違つていて、僧肇のように智空と法空は同一にして異空でないとは強調しなくとも、道生の理空は初めから空慧と同一概念として用いていたと言ひ得る。ところで羅什の法空と空慧の見解はどうであろうか、空慧については先に記したように道生に近い。しかし法空については「法性自空」というから、道生や僧肇が共に言う法空とも類似している。羅什にとっては敢て分別する必要はなかったようである。

以上において理空についての見解にはば結論をみたようであるから、次に再び先に引用した道生の問疾品の解釈を検討し、空慧と理空の関係を考えてみよう。先ず空慧についてみると、それは空する作用をもつ慧ではなく、

空を体得している慧であり、慧に体の性格面がより強く表明されている。理空もまた能所分別し得ない理である。そこで(1)について、上の「空を以て」の空は空慧であり、下の「故に空」の空は理空である。続いて「言要当以空慧然後空耳」は、理空も空慧も同じものを言っているのであるから、我を以てしては理空とは言えないけれども、空慧を以て物を見ればすべては理空であるということになる。「空慧を以てして然る後に空」であることに何ら問題はないのである。これが僧肇であれば能所相待っているから、「豈仮屏除然後為空乎」とか「不待色滅然後為空」とか言うように「然る後に空」ということは認められないことである。道生における空慧と理空は既に初めから同一のものであって、能所に分別してみることでできない形で示されている。従ってこのような理空が相待っているものとはというと、経題積で言及したように、それは衆生の我でなければならぬ。理空は常に我が空慧に転ずるのを期待しているものとして立てられた名なのである。問疾品の道生積(2)の中で「若以任理為悟、而得此然後空者、理可不然乎哉」は理が転識得智を期待するものであり、(3)の「空似有相」は智を得ない限り、我見においては理空といっても、理空に相を見て空とはなし

得ないことを言っているのである。佛智と感情の我見との間には絶待に近づくことのできない断絶がある。僧肇はその断絶を断絶のまゝに佛智を説明している。その佛智とは、丁度我見において我あり法ありと執著して、我法相對して交わらないその相のまゝで、能觀と所觀それぞれにおいて百非を絶し、そして能所も相否定する、その能所双非に言われるものである。道生は僧肇のそのような般若觀を否定したわけではない。むしろそれを認めたと上で、その佛智が如何に我にはたらかかけているか、我見所執のものが如何に佛智を得るかということに視点を向け変えて、理空の語を用いたのである。

三 二諦義について

——涅槃集解を中心として——

二諦は智慧と方便の關係を説明する教義であって、諸經論によってその所説を異にしている。中国佛教においても、僧肇が般若思想を二諦で説明して以来、二諦説は常に問題とされてきた^②。道生も亦、涅槃經を注釈するに当って、聖行品に説かれる二諦説を解釈しており、その二諦に対する考え方を見ることができるといえる。涅槃經聖行品に説かれている二諦は、周知のように世諦は結局は第一

義であり、ただ善方便があつて衆生に随順して二諦を説くとして、出世間の人が知る所を第一義諦といい、世人の知る所を世諦といっている。これは般若経や中論等とは一見異つた思想をもつており、従つて涅槃経の二諦義は、それ自体を問題として論及されなければならない。今はそれを他日に期することにして、道生の解釈のみを取上げてみよう。

道生曰、惑者皆以所惑為実、名世諦也。雖云世諦、実不遂異、故是第一義耳。第一義諦、終不変為世諦也。道生曰、理如所談、唯一無二。方便随俗説為二耳。

涅槃経が説く二諦義の、世諦も結局は第一義諦であるということ、善巧方便によつて世法と出世法の二諦があるということとの、どちらを強調するかによつて、二諦義の解釈に相違が出てくる。道生の二諦義の解釈が、羅什の般若思想を背景としている限り、世俗の感知による世俗諦を認めることは考えられないであろう。惑者が感つて真実とみるのを世諦と名づけてはいるが、世諦といつても惑いのない真実からみれば第一義でしかないと言ふし、又、真実の理から言えば唯一であつて、方便して俗に随うから二諦を説いているにすぎないとも言う道生の解釈は、結局は第一義諦であるという立場をとる。

だから理を悟り得ることができれば、そこには二諦はなく第一義のみの世界が開けることになる。「第一義諦、終不変為世諦也」とは第一義諦と世諦の二つの世界があるのではなく、理を悟つた世界は第一義であつて、世諦を言う必要のないことを述べているのである。この第一義は善巧方便において二諦義を立て、世諦を仮に施設する。注維摩経問疾品で道生は、智慧と方便の關係を解釈して、「雖云方便有慧、而方便中不復更有慧也。以方便造慧者、慧中又有方便也」と述べている。方便とは慧に至らしめるために設けられるもので、方便として顯わされてはいる現象そのものの中に智慧があるといふのではない。だから方便として示されたものにも、感情をもつて執著するとそれは我見に過ぎないのであつて、智慧への通路は見出し得ない。しかし智慧を得るに至るといふことになれば、慧中にはまた方便が認められるということになる。この方便と智慧の關係は二諦義においても同じく説明できる。佛智においては方便して第一義諦と世諦の義が立て得るけれども、我見にとつては世諦は認められず、たゞ第一義を望んでいくだけである。

道生の二諦説は唐の均正撰大乗四論玄義卷五の二諦義第三立名の項に引用されている。それは

竺道生法師云。物須因縁無自性故非有。順因縁起故非無。非有非無、共明法実。実故名真、不謬故称諦。

乖真故名俗、不実故非諦。是故虚実相待、真俗名生也。というのである。この文が何に依って引用されたかは明らかでない。しかし均正は真俗二諦の相即における中道一実諦を説明する所でこの文を引用しているのであるから、「非有非無、共明法実」と「真俗名生」に関連していることは明白である。そうすると真と俗の名が生ずるというのは真諦俗諦とみななければならない。しかしそれでは「虚実相待」に問題が生ずることになる。そこで道生の文として引用されているものが、正確に写されたものかどうかは別として、均正の見解と切り離して独立した道生の文として考えてみよう。まず、「物は因縁を待って成立っており自性がない、だから有ではない」というのは第一義を示している。「因縁に順じて起るから無ではない」というのは仮の世俗を認めたことになる。この「有でない」というのも「無でない」というのも共に法の真実として認められる。ところで「実故名真、不謬故称諦」ということと、「乖真故名俗、不実故非諦」ということとの関係をどのように理解したらよいであろうか。道生は「諦者、審実為義、故言実耳」と諦を説明し

ているから、前の句で真実不謬を諦と称して真諦を示していることは疑問の余地がない。しかし後の句で真に乖くものを俗とすれば、俗は不実であるから俗諦とは言えなくなる。「是故虚実相待、真俗名生也」の文は、真実の理と虚妄分別とは相容れない世界であることを述べているのか、不実の世俗が不実のまま善巧方便によって世俗諦として認められているのか明確にすることはできない。しかし非有と非無に関して、道生は「此為無有無無、究竟都尽。乃所以是空之義也」とも言っているから、縁起の故に非有であり非無であるということが、究竟都尽して真諦なのである。又、世俗諦も佛智方便においてのみ語られるものであるから、真に乖くのを世俗の諦とは言い得ないであろう。このように均正が引用した道生の説を検討すると、次のように説明できる。即ち、物が縁起によって非有であり非無であるということは、佛智においてのみ言うことができる。従って非有は第一義諦であり、非無は世俗諦である。この非有も非無も、虚妄の世俗から望む時は真実の理であって、共に真（第一義）である。それだから真には虚妄が相待つ状態においてある。以上のように理解して来て、若しこの解釈に誤がないとすれば、涅槃集解の道生の二諦義の解釈と今

の四論玄義に引用されたいわゆる道生の二諦義とは同一趣旨のものとなる。そしてこの均正の引用する文が道生の二諦義であると認められるのである。それでは「順因縁起故非無」という世俗諦と「真俗名生也」の俗との関係はどのように考えればよいであろうか。感情においては虚妄でしかない世俗も、仏智においては因縁に順じて生ずる仮設であり、真俗二諦の名が立てられる。それは注維摩經問疾品における智慧と方便との解釈で見ることができたように、第一義の理を望みいく者にとってのみ世諦としての方便に順ずることが可能となるであろう。涅槃集解にみることでできる道生の一連の解釈の文である所の、次の文即ち、

道生曰、熱炎以不実為実、是則世諦。解其不実、是第一義諦

道生曰、世之所著、為世諦。知其実故、為第一義道生曰、有多惑、故為世諦。無多解、故為第一義也。とあるのも、佛智からすれば有とせられる熱炎は世の所著であり、それは世諦であって、若し真実を望むならば第一義ということになる。かくてこの真実を望みいくところに道生の二諦義の意義を見出すことができるのであると思う。

般若思想といってもその中に多くの問題を含んでいる。今は理空ということと二諦義の問題のみしか扱うことができなかつたから、結論を出すことは尚早と思われる。そこでとりあえず、この二つの問題から出し得たもののみをまとめてみよう。

先ず理空については、維摩經の文「以空故空」の二つの空を解釈するのに、道生は一つを理空といい他を空慧といった。この理空とは空の理を体得した智慧そのものであり、その理空にははたらきとしての能觀（衆生空）と所觀（法空）が相待つて含まれている。従つて理空は他の一つである空慧とは相待つものではなく、同じものを差示している。僧肇はこの二つの空を異空ではないと言いつながら、能（智空）所（法空）相待つ形態で説明しているのである。僧肇の法空と道生の理空との関連において、理空の相待つものは感情の衆生であると考えられる。道生は理空という語を用いることによって、衆情と相對する形態を示そうと意図したと思われる。

次に二諦義については、道生は二諦が佛の方便という智慧のはたらきなのであって、一実諦しかないことを強

調する。これは僧肇が佛智という範圍にのみ限定して般若を説明するのと一致している。しかしそれに加えて道生にとって問題となったのは、佛智によって世俗諦として示されるものと、感情の世俗とは別のものであるということである。それは感情の世俗を否定し世俗諦を通路として第一義を得なければならぬ。道生は第一義を、世諦を通じて望みいくものと考えていたと思われる。

そこで理空と二諦義の解釈から得られるものは、理空も第一義も共に佛智であって、それ自体の内容は僧肇の解釈との間に相違が見られない。しかし道生にとってより問題であったのは、その理空と感情の衆生との関係であった。換言すれば道生自身が般若の理を体得することのできる通路をどこに求めるかであった。そしてそれは理空を望みいくものであり、もし理空を体得することができたならば、寂靜の世界が開かれるということになる。

僧肇は佛智の用の面を明らかにして、仮有としての存在の意義を強調した。それに対して道生は再び衆生が佛智の体の面である空寂靜を求める方向を示したのである。羅什の門下である僧肇と道生によって、動の般若と靜の般若という般若の二面性は既に備えられていたと思われる

るのである。

註

- ① 「魏普玄学流別略論」で湯用彤氏は「則貴玄言、宗老氏、魏晋之時、雖稱極盛、而干東漢亦已見其端矣」と述べている。魏普玄学論稿四八頁参照
- ② この時代の佛教については既に多くの研究がある。興味深い概説書としては、塚本善隆博士著「中国の佛敎者たち」（思想の歴史4・渡辺照宏博士編・佛敎の東漸と道敎、平凡社）がある。
- ③ 經典の翻訳年代は出三藏記集第二（大正五五・六一七）塚本博士編「肇論研究」一五頁。
- ④ 出三藏記集第八（大正五五・五九a）
- ⑤ 横超敎授「竺道生撰法華經疏の研究」（大谷大学研究年報第5輯一九六頁）
- ⑥ 出三藏記集第七（大正五五・四八a）
- ⑦ 梶山雄一氏著「僧肇に於ける中觀哲學の形態」（肇論研究二〇四頁）、拙著「中国初期般若敎学について」（印度学佛敎学研究第11卷所収）参照。
- ⑧ 高僧伝卷五、竺法汰伝四（大正五〇・三五四c）
- ⑨ 羅什の門下を四聖・八俊・十哲と数える。高僧伝のそれぞれの伝記に著した注疏の名を見ることができ、湯用彤氏、漢魏西晋南北朝佛敎史（上冊三二四頁）には「鳩摩羅什之弟子」にまとめられている。
- ⑩ 僧肇の伝記は高僧伝卷六（大正五〇・三六五）道生は同じく卷七（大正五〇・三六六）

⑫ 中村元博士著「空の考察」（干潟博士古稀記念論文集一
八七頁）

⑬ 注維摩經問疾品（大正三八・三七二c）。注維摩經は羅
什・僧肇・道生の注釈が列記されている。

⑭ 道生は「自有得解之空慧。此空是慧之所為、非理然也。

何可以空慧然後空便言理為空哉」と言っている（同三七二
c）

⑮ 高僧伝卷七道生伝には道生の著作を二諦論、佛性当有論、
法身無色論、佛無淨土論、応有縁論と掲げている。

⑯ 注維摩經佛国品（大正三八・三三四c）

⑰ 拙著「竺道生の思想」（大谷学報第四十六卷第一号参照）

⑱ 注維摩經經題釈（大正三八・三二八a）

⑲ 同 問疾品（大正三八・三七二c）

⑳ 同 弟子品（大正三八・三四六a）

㉑ 同 問疾品（大正三八・三七二c）

㉒ 同 入不二法門品（大正三八・三九八a）

「然後空云々」の語句は、我見と空慧の関連の上に用いる

道生と、仏智の能所の空を説く僧肇とでは用い方を逆にし
ていて他の箇所にも例を見ることが出来る。但し註14引用
の道生の文は、僧肇と同じ意味において「然後空」と用い
ている。

⑳ 僧肇に先立っては、道安が合放光光讚隨略解序に常道と
可道の二諦に相当する名を用いている。また僧肇以後の二
諦説の変遷については、福島光哉氏「梁代二諦思想の特
質」（佛教学セミナー第2号）参照。

㉑ 涅槃集解聖行品（大正三七・四八七b）

㉒ 注維摩經問疾品（大正三八・三七九b）

㉓ 大日本統藏經第一輯第七四套第一冊二三石上

㉔ 涅槃集解（大正三七・四八九b）

㉕ 注維摩經弟子品（大正三八・三五四b）。道生は註26で

は非有を真諦とし非無を俗諦とし、ここでは非有非無を第

一義としているようである。僧肇は非有非無を真諦とし、

非有非無なるままにおける有あるひは無を俗諦とした。

㉖ 涅槃集解（大正三七・四八七c）