

竺道生における理の概念と悟り

垣内智之

竺道生(三五五年頃—四三四年)¹⁾が生きた時代は、魏晉文學の隆盛を経て、佛教が中國の知識人に受容され、中國思想に佛教色が濃くなつていった時期にあたる。この時代に生きた學僧たちは、すでに培われていた概念や論理を援用することによって佛教を解釋し、佛教を中國化していった。道生もこうした潮流のなかで、理という中國固有の概念を導入して佛典に對する注釋を著わした。彼の佛教解釋は單に佛典中に見られる言葉を中國固有の概念に置き換えて理解しようとする段階を越え、佛教における究極の目標としての悟りを中國人の觀點から捉え直したとも言える。悟りに對する彼の考えは佛教者としての立場から提示されたものではあるが、人間の理想的なあり方を追求したという意味において、そして、彼に先立つ中國思想を下敷きにして提示されているという意味において、佛教史だけでなく、ひろく中國思想史全般において重要な意味をもつ。

道生の思想の特徴が理をその中心においたところにあることは先學によってすでに指摘され、理の概念を分析する試みもなされてきた。²⁾本稿ではこうした成果を踏まえたいうで、彼が悟りをどう捉えたかという點から道生の理の概念について整理することを目標とした。

一 悟りの「分」

僧傳に傳えるところでは、道生はいくつかの論文を著わしていたとされるがすでに失われており、彼の思想を検討するためには、唯一完本として現存する著作である『妙法蓮華經疏』³⁾と、『注維摩詰經』⁴⁾および『大般涅槃經集解』⁵⁾所收の道生注のみが直接の資料となる。これらはいずれも經典に對する注釋であるが、單に經典本文の内容を解説するだけにとどまらず、注釋を通じて己れの思想を發露せんとするものである。そのことが、ときには經典をないがしろにする者という誹りを招く要因ともなった。事實、當時傳えられていた法顯譯六卷本『大般泥洹經』に一闡提の不成佛が明言されていたにも關わらず闡提成佛の説を唱えたために、道生は建康の佛教界から追放されたと傳えられている。⁶⁾しかし、僧傳が道生を追放した人々を「守文の徒」として否定的に傳え、道生の姿勢を評價しているように、こうした態度は魏晉文學の思想家たちが採った態度とも通じるものである。道生は『莊子』に見られる「筌蹄」の論理を援用して、佛が傳えようとする理と、傳えるために用いられる媒介としての言との關係を説明している。

夫れ未だ理を見ざるの時は、必ず言津を須つ。既に理を見れば、

何ぞ言爲を用ゐん。其れ猶ほ筌蹄以て魚菟を求むるがごとし。魚菟既に獲らるれば、筌蹄何ぞ施さん。(法四一〇c)

この「筌蹄」の論理は、いわゆる「得意忘象」の説と並んで、玄學のなかでもよく用いられた言い回しであり、王弼が『老子』や『易』に基づきつつ、しかも本文の内容に束縛されることなく、注に自己の思想を込めるといふ方法を探る際の根據となっていた。郭象はこうした論理を踏まえたうえで、更に一步踏み込んで、その『莊子注』の冒頭において「莊子の大意」なるものを設定し、それに基づいて「莊子」を貫いて解釋したのであった。

道生の場合には、『維摩經』・『法華經』・『涅槃經』という性格の異なる經典を統一的に捉え、そこに悟りについでに自らの思想を込めたのである。これら性格の異なる經典を統一的に捉える考えは『法華經疏』の冒頭に展開される、いわゆる四種法輪の説にまとめられている。これは教相判釋の原初形態とされるものであるが、このなかで道生は種々の經が説かれた理由について次のように述べている。

經を殊にし唱を異にする所以は、理は豈に然らんや。寔に蒼生の機惑の一ならず、萬端を啓悟するに由る。是を以て大聖は示すに分流の疏有り、顯すに參差の教を以てす。(法三九六c)

道生によれば、様々な内容の經典が説かれるのは、説かれる理がいくつもあるからではなく、それぞれ能力が異なる衆生すべてを悟らせるために衆生のそれぞれに應じたあり方で經が説かれるからなのである。つまり、彼の觀點からすれば、すべての經はすべての衆生が悟りという一點に向かうように説かれているのであるから、悟りについでに道生の考えを整理すれば、佛が説こうとする理についての彼の考えが浮かび上がってくるはずである。

世道生における理の概念と悟り

道生が闡提成佛の説を唱えたことはすでに觸れたが、彼は都を逐われる際に次のような言葉を残したという。

若し我の説く所、經義に反せば、現身に於て即ち厲疾を表はさんことを請ふ。若し實相と相ひ違背せざれば、願はくは壽を捨つるの時、師子座に據らん。(高僧傳)卷七 大正五〇—三六六c)

この言葉が事實を正確に傳えているか否かを確かめるべきはないが、道生が自分の説に絶対の自信を持っていたことは想像に難くない。前述のとおり、當時流布していた經典のどこにも説かれていなかった一闡提の成佛を、「經義」に通う考えとして提示したとすれば、彼は媒介としての言葉の奥に「經義」を読みとっていたことになる。また、言葉の奥に「經義」を読みとることができたこととすれば、すべての衆生に悟りに至る可能性が備わっていると確固たる信念が下敷きになつてはいるはずである。では、この信念はどのようにして導かれたのであろうか。『法華經』見寶塔品の注に見られる、一切の衆生が本質的には佛と同じであり、みな必ず悟ることができるとする道生の言葉から檢證してみる。

既に三乘は是れ一なりと云へば、一切の衆生は是れ佛ならざるは莫く、亦た皆な泥洹す。泥洹と佛とは、始終の間に於て、亦た奚ぞ以て異ならん。但だ結使の覆ふ所と爲ること、塔の潛在し、或いは下のかた地の隱す所と爲るが如し。大明の分は遂には蔽ふべからずして、必ず従りて挺出すること、塔の地より踊り、出づるを尋ぐる能はざるが如し。本より空理に在ること、塔の空中に住するが如し。(法四〇八b)

これは、釋迦の説いた一乘の教えが眞實であることを讀めるために、地面の下から美しい塔が出現し、その塔の中から多寶如來の聲が

聞こえるという場面に對する注である。道生はまず、すべての衆生は本質的には佛に異ならず、必ず涅槃に至ると述べ、それはあたかも地に隠れて見えなかつた寶塔が現われてくるように、煩惱に覆われている「大明の分」がいずれ必ず煩惱を突き破って現われてくるからだとして述べている。衆生に内在する「分」が現われるという、こうした悟りのイメージは『法華經』踊出品の注にも述べられている。こちらは『法華經』の教えを護っていくために、過去において釋迦が導いた多くの菩薩たちが地面を突き破って現われる場面に對する注である。

而して衆生の悟分は結使の下に在り。下方空中に住するは、空理に在ればなり。地裂けて出づるは、衆生の悟分は蔽ふを得べからずして、必ず結地を破り、出でて法を護るを明らむなり。(法四〇九c)

以上二つの場面では經に説かれる内容が異なっており、しかも、兩者とも悟りを主題とした場面ではないにも関わらず、道生はこの兩方の場面を、ともに悟りを譬喩的に表現した場面であると解釋している。悟りに直接言及していない場面に悟りのあり方を見いだしていることは、道生が確固として持っている悟りのイメージがこの二つの場面に集約されていることを物語っていると言えよう。道生がこの二つの場面に見出した悟りのイメージにおける共通点を整理すれば、煩惱に覆われているものの、すべての衆生には悟りの「分」が備わっている點、その「分」がもともと「空理」のなかにある點、そして「分」が必然的に煩惱を突き破って出現する點、以上の三點にまとめることができる。

衆生と佛との違いは煩惱に覆われているか否かの違いであつて、一切の衆生が本質的に佛と同じであることの説明として、このような悟

りのイメージが語られるのであるから、煩惱を突き破って現われるところの、「分」と表現される何ものかは、衆生に内在する佛の本質を意味することになる。つまり、すべての衆生に「分」という佛の本質が備わっており、その佛の本質が必ず煩惱を破って現われ出るといふのが、悟りに對して道生が持っている基本的なイメージなのである。

二 理の普遍性

前節において、すべての衆生は本質的には佛と同じであるとする道生の主張が、すべての衆生に悟りの「分」が備わっているという考えを基本として提示されていることを確認したが、では、なぜ「分」がすべての衆生に備わるほどの普遍性をもち得るのかが次に問題となる。衆生に内在する「分」について探る手掛かりは次に擧げる『涅槃集解』の例にある。

菟馬河を度らば、河底を得ず。以て衆生は無明の覆ふ所にして理を見ざることを況ふるなり。(涅槃五四七b)

これは『涅槃經』師子吼菩薩品における「佛性」に關する議論に對する注である。この部分に對應する經文は次のとおりである。

佛性は常と雖も、諸の衆生の無明もて覆ふを以ての故に見るを得る能はず。又た未だ十二縁の河を渡る能はざること、猶ほ兔馬の如し。何を以ての故に。佛性を見ざるが故なり。(大正二二七六八b)

注と『涅槃經』の本文とを對照すれば、道生の言う理は佛性の言い換えである。道生が佛を「悟理の體」と定義し、佛は理を悟った理そのものとしての存在であるとして、このことと考へ合わせれば、理とは佛

の本質を意味し、同時に悟りの対象であると解することができる。つまり、衆生に悟りの「分」が備わっているという場合、佛の本質たる理が衆生にも備わっていることを意味するのであって、「分」が煩惱を突き破って現われる悟りとは、理がそれを覆っている煩惱を突き破って現われ出で、衆生が本質的なあり方、すなわち佛と同じ理そのものとしてのあり方を實現することを意味するのである。ならば、すべての衆生に「分」が備わっているとする道生の考えは、彼の考える理の性質と重要な關わりをもつはずである。理について道生は次のように述べている。

理に必ず二無ければ、如來の道は一なり。物垂きて三と謂へば、三は物情より出で、理は則ち常に一なること、雲雨は是れ一なるも藥木は萬殊なるが如し。萬殊は藥木に在り。豈に雲雨の然らんや。(法四〇五d)

十は數の滿極なり。如來の理は圓かにして缺くる無く、道は在らざる無きを表はすが故に十に寄するなり。(法三九八d)

法性は照らすこと圓かにして、理は實にして常に存す。(溼四二〇a)

法理は湛然たり。(溼四三九a)

道生は『法華經』藥草喻品の譬喩に基づいて、同じ雨によって様々な草木が育つように、世界の事物が如何に多種多様であろうとも、世界を貫く理は唯一無二なのだと考えている。さらに、理は完全無缺であり、普遍的であり、實であり、常に存し、しかも、それ自體は水をたたえるように靜かであるとも述べている。「一切の衆生は、是れ佛ならざるは莫し」という道生の言葉は、中國における佛教が現實肯定の思想へと變容していく流れのなかで大きな意味をもつ言葉である

が、前述したように、この考えは「一切衆生」を普遍的に貫く何ものが想定されてはじめて導くことができる。この「一切衆生」を貫くものとして道生が導入したものが理なのである。道生の言葉を見ると、理を悟るとはどういうことか、また、どのようにすれば理を悟ることができるのかという、悟りのあり方に關心が集中しており、理の性質について意識的にこれ以上細かく定義している部分は見受けられない。理の性質については、理が唯一無二であり、究極の普遍性を備えていること、そして理が靜かなあり方をしてることが繰り返して強調されるばかりである。しかし、そのことが逆に理の普遍性に對する彼の絶對の信頼を示しているとも言えるのである。

道生が理の普遍性を當然のことと考えたのは、彼の理の概念が、彼以前にすでに成熟していた議論に基づいて提示されているからにほかならない。理に究極の普遍性を認める彼の考えは、例えば、王弼の道に對する考えを思い起こさせる。王弼の場合は、萬物の始源としての道の無限の作用を説明するために、道に究極の普遍性を與え、あらゆる限定を超えたあり方を想定したのであった。道生の理は生成論から導かれたものではないが、世界を普遍的に貫く何ものかへの信頼という點では兩者の思想に一脈通ずるところがあるのは事實であろう。唯一無二なる理がその普遍性ゆえに衆生をも貫き、「分」として衆生に備わっているという考えが根底にあるからこそ、すべての衆生が佛になる可能性を備えているとする考えが導かれるのである。

王弼は、それ自體は變化することなく無爲でありつつ、しかも無限に萬物を生み出し續ける道を中心として世界觀を構築したが、王弼における理の用例は決して多くはなく、道生に先行して理を多用した人物を挙げるとすれば、郭象や張湛らを待たねばならない。郭象は「自

然之理」あるいは「天理自然」という言葉を繰り返し使っており、彼の理は、この世界の自ら然るあり方を貫く理法、法則性の意味であると考えられる。一方、張湛も次のように述べて生成變化を貫く理法としての理を考えている。

夫れ生は必ず理に由り、形は必ず生に由る。未だ生有るも理無く、形有るも生無きこと有らず。(『列子』周穆王篇注)²⁰⁾

このように、二人の理はともに生成變化を貫く理法として提示されるが、周知のとおり、生成變化に關する二人の觀點は異なっている。

故に造物者は主る無きも、而るに物は各々自ら造る。物は各々自ら造りて、待つ所無し。(『莊子』齊物論篇注)²¹⁾

有の有爲るは、無に恃みて以て生ず。生ずるは必ず無に由るも、而るに無は有を生ぜざるを言ふ。(『列子』天瑞篇注)²²⁾

張湛は「無」が「有」を生み出すのではないが、「有」が生じる際には「無」に「恃」むことが必要であるという考えを述べる。これは事物の「自造」を説き、何ものも「待つ」ことのないあり方を提示する郭象の考えとは大きく異なっている。このように玄學において理という概念が用いられる場合、萬物の生成變化についての考え方に立場の違いはあっても、理は萬物の生成變化の自ずから然るあり方を貫き、この世界をかくあらしめている道理、理法といった意味合いで使われていることが多いのであって、そこでは無窮の生成變化を續ける世界の營み、時間的な推移が強く意識されているわけである。これに對して、道生が考える理は靜かなあり方が強調されるばかりで、萬物の生成への關心は缺落している。道生はこの現象世界を考えるにあたり、萬物の生成や時間の推移という側面を切り捨て、世界を今という時點で輪切りにして捉え、眞實なる理を中心とする世界觀を構築したと言

える。ここに、萬物の生成變化のあり方に強い關心を示した玄學の思想家との大きな分岐を見ることが出来る。そしてこの分岐は、道生たち學僧が玄學の論理に飽きたらず、佛教にその可能性を求めた何もものかを探る鍵になると思われる。

三 理と空

道生が考える悟りのイメージにおいては、悟りの「分」がもともとは「空理」のなかにあるとされていた。「空理」と熟している用例は比較的少ないが、『注維摩』には、「空理」を體すれば惑いを脱することができるといふ言葉が見られる。

若し夫の空理を體せば、則ち思議の惑ひを脱す。惑ひ既に脱せば、則ち爲す所は測り難し。維摩詰は今動靜皆な神奇なれば、必ず諸の惑ひを脱す。惑ひを脱するは空を體するに在り。(維三二八)^{a)}

維摩詰が惑いを脱し、その行ないが「神奇」であるのは「空を體し」ているからこそであると言道生は言う。これと注の初めの部分の「空理」を體することによって惑いを脱することができるとする言葉とを考え合わせると、ここに挙げた注では、「空理」は空とはほぼ同義で使われていることになる。したがって、「分」が「空理」のなかにあるというイメージの意味するところを検討するためには、まず、空についての彼の考えを確認しておく必要がある。

〔經〕法は空に順ひ、

有に著さば則ち理に乖くこと遠し。故に空に宜しく順ふべきなり。

〔經〕無相に隨ひ、

空は空相有るに似るなり。然れども空に若し空有らば、則ち有と成るなり。空なる所以に非ざるなり。故に無相と言ふのみ。既に空に順へば、便ち應に無相に隨ふべし。

〔經〕應に無作なるべし。(大正一四一五四〇a)

遣りて無相を成せば、意作有るに似る。意作は理に非ざるが故に無作と言ふなり。既に空に順ひ、無相に隨へば、便ち應に此に冥符すべきなり。(維三四七a)

ここに擧げたのは、維摩詰が目連に空を説く場面とそれに對する道生注である。維摩詰は現象事物のあり方について説いているが、この議論をもとに、道生は現象事物をどう捉えるかについて論じている。

注の論旨を追っていくと、まず最初の注では、「有に著す」ことは「理に乖く」ことになるから空に順うべきであるとする。次に、空に空という相があれば有になつてしまふから、無相に隨わなければならぬという考えが示される。そして、最後の部分では、相を遣つて無相を成すような「意作」は理に悖ることになるから「無作」でなければならぬと述べられている。これらの言葉から、空に順ひ、無相に隨うことが理に基づいて「無作」なるあり方でなされれば、空に「冥符」することができるとする道生の考えが浮かび上がる。つまり、現象事物を逐一分析して、それが空であると認識するという理に乖くあり方ではなく、通常の認識を超えたあり方で現象事物の空なるあり方にびつたり符合することによって、はじめて現象事物が空であると捉えることができるのである。

このように世界の空なるあり方にびつたり符合することによって空を悟ることが理に向かうことであると考えられているのであるが、一方では、智慧によって空を悟るといふ構圖も考えられている。

空道生における理の概念と悟り

〔經〕又た問ふ、「空は何を用て空なるか。」

若し理果たして是れ空ならば、何ぞ空慧を用てして然る後に空ならんや。自ら解を得るの空慧有らば、此の空は即ち是れ慧の爲す所にして、理の然るには非ざるなり。何ぞ空慧を以てして然る後に空にして、便ち理は空爲りと言ふべけんや。

〔經〕答へて曰く、「無分別の空を以ての故に空なり。」(大正一四一五四〇c)

向きに空慧と言ふは、分別して空を作すの慧を謂ふには非ざるなり。理に任じて悟りを得る者のみ。若し理に任ずるを以て悟りとなして此の空を得て、然る後に空ならば、理は然らざるべけんや。(維三七三a)

『維摩經』のこの場面では佛國土が空であることが議論されているが、道生の關心の中心は理が空であるか否かという點にある。ここに引いた經文の直前では、文殊の「何を以て空と爲すや。」という問いに對して、維摩詰が「空を以て空なり。」と答えており、道生は維摩詰のこの答えを「空慧によつて空となる」という意味に解している。そのため、彼は「空慧によつて」というあり方が作爲的でないこと、通常の認識を超越していることを説明する必要に迫られているのである。

空慧とは空を悟ることのできる完全なる智慧を意味すると思われる。こうした完全な智慧について、道生は次のように述べている。

菩提は既に是れ無相理極の慧なり。(維三二二a)

菩提は無相にして、意を以て之を限量すべからざるなり。(維四一四c)

空を悟ることが出来る智慧がこのように無相なるものであったとして

も、もし、「空慧」を以てしてはじめて空になるのであれば、その空は「空慧」によって作られた空であつて、作爲的に作られたという意味合いを含む恐れがある。この自らが提起した問題を解決するために、道生が考えた答えは、「空慧によつて」というのは「理に任じることによつて」という意味なのだと思ふべきである。「理に任じること」を無作爲なるあり方として提示することにより無相なる空慧によつて對象たる空・無相を悟るといふ構圖は、空との「眞符」といふ「無作」なるあり方と同じであると説明づけたのである。

空との「眞符」が理に向かう向きと同じであり、また、理に任じることによつて空を悟ることができるとするには、理自體が空でなければならぬ。このことは、本節の冒頭に引いた注において空と「空理」とが同義で用いられていたことにも通じる。振り返ってみれば、「分」が「空理」のなかにあるというイメージは、『法華經』に説かれる寶塔や菩薩が空中にとどまつている場面から導かれてゐる。「分」とは理であるから、「分」が「空理」のなかにあるというのには、理が空中に浮かんでゐるイメージ、すなわち、理が空のなかにあることを意味していることになる。さらに言うならば、「分」として備わる理がこの世界を貫く空なる理と同じく空であることを強調してゐると考へることができるのである。理が空であることを裏づけるように、道生は次に擧げる注において、理を悟るあり方について、空を悟るあり方と同じように説明してゐる。

夫れ眞理は自然なれば、悟りも亦た眞符す。眞なれば則ち差ふこと無く、悟りも豈に易るべけんや。易らざるの體は、爲に湛然として常に照らす。(渥三七七b)

これは『涅槃集解』の冒頭に引かれる『涅槃經』に對する經題釋の

一部である。ここでは、「そもそも眞理は自ら然るありかたをしているのであつて、(その理を悟る)悟りも(理の自然なるあり方に)眞符する」と述べられてゐる。先の『注維摩』の例では、空に「眞符」すべきことが述べられていたが、ここでは理に「眞符」する悟りが考へられてゐるのである。これに類する考へは『涅槃集解』にいくつも見いだすことができる。

説く所の理既に變ずべからざれば、其の悟りも亦た湛然として常に存するを明らかに知るなり。(渥三九五c)

夫れ法を體せば、自然に冥合す。一切諸佛は皆自然らざる莫し。

(渥五四九a)

道生が考へる悟りをあえて圖式的に説明するならば、衆生に内在する理を覆い隠してゐる煩惱が取り去られ、内在の理が外在の理と全く同じあり方を實現する。そしてその瞬間、内在の理と外在の理とが「眞符」とするといふ圖式として整理することができる。この悟りは、衆生に「分」として理が備わつてゐることによつて、そして理が唯一であり、完全無缺であることによつてはじめて可能となる。理は「分」としてそれぞれの衆生に備わつてゐるのであるが、理が唯一無二である以上、世界を貫く外在の理と衆生に備わる内在の理とは別個のものではあり得ないから、内在の理は外在の理と全く同じでなければならぬ。また、理が完全無缺である以上、内在の理といへども不完全なものではあり得ないから、内在の理は世界を貫く外在の理の一部分でありつつ、しかも完全な理なのである。

冥合する對象である理は、「不易の體」であり、先に確認した定義と同じく、「湛然」としており、「常に照ら」してゐるとされてゐる。

理はそれ自體の變化することなく、水をたたえてゐるように靜かなあ

り方でこの世界を貫いているのであって、道生の考えでは、このように静かなあり方で世界を貫く理のあり方こそがこの世界の眞實なるあり方、世界の自ら然るあり方なのである。理との冥合とは、こうした世界の自ら然るあり方との冥合を意味するのであるから、悟りとは衆生が理という本質的なあり方を回復し、世界の自ら然るあり方に同化して、そこへ回歸することを意味するのである。

このように、世界の自ら然るあり方に己れをゆだねることを理想とする点にも王弼や郭象らとの共通性が認められる。王弼は「天地は自然に任じ、爲すこと無く造ること無きも、萬物は自ら相ひ治理す。」⁽³⁶⁾と言ひ、天地は自ら然るあり方で作爲を超えているものの、そうであるからこそ、天地の間に存する萬物は安定したあり方をしていとして、「自然の氣に任じて、至柔の和を致す」⁽³⁷⁾あり方をすれば、「物全くして性得ら」⁽³⁸⁾れ、本來的なあり方が完全に發揮されると考えていた。王弼はこのような立場に立つて、自然を傷なわず性命に順う生き方を理想としたのである。こうした考えは「萬物は自然を以て性と爲す」⁽³⁹⁾のであって、萬物も本質的には自ら然るあり方をしており、たとえ、それぞれが如何なるあり方をしていようと、「萬物萬形も其の歸は一なり。何に由りて一を致すや。無に由るなり。」⁽⁴⁰⁾として、すべての事物は根源たる「無」(「道」)に歸着するといふ考えに基づいて導かれていたのである。

一方、無が有を生み出すとする立場の王弼とは異なり、有は有として自生すると考えた郭象も「然る所以を知らずして自ら然る」⁽⁴¹⁾あり方こそが『莊子』に言う「逍遙」の意味するところであると見え、それを理想としたのである。ただ、郭象が考える「逍遙」とは「物に各々性有り、性に各々極有り」⁽⁴²⁾という言葉に象徴されるように、それぞれ

の物がそれぞれに與えられた分限のなかで「逍遙」することを理想とするものであり、「分」に安んじることが強調されている。「分」という言葉は、分與された可能性を意味すると同時に、分限づけられた性質という意味合いを含む。特に郭象においては後者の意味合いが強く示されているのである。こうした郭象の立場は次の言葉にほぼ盡くされていと言へる。

夫れ小大は殊なると雖も、而るに自得の場に放たば、則ち物は其の性に任じ、事は其の能に稱ひ、各々其の分に當りて、逍遙すること一なり。(『莊子』逍遙遊篇注)⁽⁴³⁾

道生もすべての衆生に遍く同じ理が「分」として備わっているとす考へに基づいて、「得性」という言葉で悟りを表現しているが、それは、すべての衆生に悟りの可能性を認めるといふ立場から提示されたものであって、郭象のように「分」に安んずることを強調し、分限のなかでそれぞれが「逍遙」することこそ理想であるとする立場とは根本的に異なる。その点から言えば、道生の悟りは、道の普遍性に基づいて提示された王弼の考えにより近いと言えよう。

四 理と智慧

前節に擧げた道生注においては、空なるあり方に冥符するという悟りが考へられており、それが同時に、空慧によつて空を悟るといふ構圖としても捉えられていた。ここでは、空慧と悟りの關係についても少し詳しく檢證してみたい。

道生は「佛は至極の慧たり」⁽⁴⁴⁾と述べているように、すでに悟っている佛は完全な智慧であると考えられている。理をその本質とする佛が「至極の慧」であれば、理はこの上ない智慧を意味することになる。した

がって、衆生に「分」として備わる理もやはりこの上ない智慧である。これを裏付けるように、次のような言葉が見られる。

良に衆生に本より佛知見の分有るも、但だ垢障の爲に現はれざるに由るのみ、佛爲に開除せば、則ち之を成すを得。(法四〇〇b)

「佛知見」は佛の智慧を意味する言葉であるから、「佛知見の分」は佛の智慧を完成するさだめ、佛の智慧を完成できる素質を意味することになる。つまり、「分」が煩惱を突き破って現われる悟りとは、寶塔や菩薩が地中から現われ出るように、智慧を覆っている煩惱が取り去られることによって完全なる智慧のはたらきが發揮されること、そして、その智慧のはたらきによって理を悟ることを意味しているのである。したがって、悟りという目標を達成するためには、煩惱を取り去って智慧のはたらきを完全にする必要がある。智慧のはたらきを完全にする過程について、『法華經疏』には次のような考えが見られる。

此の經は大乗を以て宗と爲す。大乘とは、平等の大慧を謂ふ。一善に始まり、極慧に終はる、是れなり。平等とは、理に興趣無く、同じく一極に歸するを謂ふなり。大慧とは、終はりに就きて稱と爲すのみ、若し始末を統論せば、一毫の善も皆な是れなり。

(法三九六d)

この部分には『法華經』の根本思想についての考えが述べられている。道生によれば、『法華經』は「平等の大慧」たる「大乘」を説く經典である。この「平等の大慧」とは、「一善」から「極慧」への道すじのことであり、理の唯一性に基づいて「極慧」という「一極」に歸結する道すじのことである。ここで言う「極慧」も先の「至極の慧」と同じく完全なる佛の智慧を指し、同時に佛の本質たる理を指すと考えられるから、「一善」から「極慧」に至る道すじは理に至る道

すじとして捉えることができる。道生はこの善から智慧への道すじを提示することによって、理を悟る悟りへの道すじを示したのであるが、彼は悟りに至る段階にこだわらず、ただ「一極」に歸する點を重視して、「一善」も「極慧」も「平等」であると見ている。彼は理という「一極」に向かう道すじにある者を、その段階の如何を問わず、すべて平等に包攝する大乘を考えているのである。

こうした觀點は『法華經疏』において、菩薩と聲聞について、兩者の優劣を固定的なものとは考えず、むしろ兩者を同じ線上で捉えている注にも表われている。

比丘とは、惡を破るの通稱なり。先に聲聞を列し、菩薩を後にする所以は、斯れ則ち内外の異なり。内なれば則ち局有り、外は無方なるが故に宜しく爾るべきなり。亦た佛の化は近く自ら遠くに之き、道は在らざる無きを表はすなり。(法三九七b)

衆の知識する所の此の諸聲聞は、徳は内に著はれ、名は外に揚がる。遐邇心を傾け、孰か識らざらんや。名を列し徳を歎ずる所以は、大いに小乗の法は即ち菩薩道なるを明むるなり。(法三九七d)

これらは『法華經』序品において、まず聲聞の名前が列擧され、次いで菩薩の名前が列擧される部分に對する注である。道生は出家修行者である比丘を「惡を破る」存在と規定している。これは比丘が「一善」から「極慧」への道すじの上にあることを意味すると考えられるが、その規定したうえで、聲聞と菩薩はともに比丘に含まれるとし、兩者の區別をそれほど問題としない。そして、聲聞の名前が列擧される理由については、「小乗の法」がとりもなおさず「菩薩道」であることを明らかにするためであると考えているのである。ここに擧げた注がともに『法華經疏』に見られるものであり、聲聞も菩薩であ

るとする道生の考えが『法華經』の一乘思想に基づくものであることに注意する必要があるが、彼は菩薩と聲聞の兩者を悟りに向かつているという點で同一視しているのである。つまり、聲聞の修行も菩薩の修行と同じ目標に向かつているのであるから、段階の違いはあつても、ともに通じると考えているのである。このような道生の觀點は、彼の佛敎觀、すなわち悟りに向かう主體に目を向け、悟りの可能性があらゆる衆生に備わっていると考える佛敎觀の表われであると言えらる。

先に擧げた善から智慧への道すじも、やはり理の究極の普遍性によって貫かれてゐる。理の普遍性が、悟りはある限られた者たちの獨占物ではなく、すべての衆生にその可能性が與えられてゐるのだという考えが導かれる根據になつてゐるのである。このように、最終的には三乘を方便としてわすれ、すべてが一乘という「一極」に歸結するといふ悟りへの道すじを、唯一なる理への道すじとして捉え、同時に理にこの上ない普遍性を見出すことによつて、「一極」に歸結する一乘こそがすべての衆生を包攝する大乘であると考へたのである。理の普遍性に基ついて、何ものも餘すことのない大乘の精神を考へていた道生には、悟りを完成し得ない存在を認めることができなかつたはずである。彼が考へる悟りのイメージにおいては、煩惱に覆われてゐる「分」の出現に必然性が見いだされてゐた。この點についての道生の考への根據は以上によつてすでに明らかであらう。

五 無相の實

以上の考察によつて、理が空であること、そして空なる智慧の完成が悟りであることはすでに明らかであるが、四種法輪の説では、佛の

竺道生における理の概念と悟り

敎えが歸着する一乘のさらに上位の敎えとして無餘法輪が設定されてゐる。無餘法輪について道生は次のように述べてゐる。

無餘法輪とは、斯れ則ち會歸の談にして、乃ち常住の妙旨を説くを、無餘と謂ふなり。(法三九六d)

これによれば、佛の常住が明らかにされてはじめて佛の敎えが餘すところ無く説かれたことになる。つまり、空なるあり方を實現してゐる佛が、同時に常を實現してゐることが説かれるのである。第三節で確認した道生による理の定義にもやはり常あるいは實という定義が見られたように、理は空でありつつ、しかも常あるいは實であると考えられてゐるのである。そしてこのことが煩惱を突き破つて理という眞實なるあり方が實現されるという悟りのイメージにおいて、煩惱を突き破つて現われる理には、空・無相という定義にそぐわない「實」なる性格が付與されてゐる要因となつてゐるのである。では、空と常あるいは實という定義はどのようにして統一的に捉えられてゐるのであるか。道生は佛のあり方について次のように述べてゐる。

〔經〕佛身とは、即ち法身なり。(大正一四一五三九c)

夫れ佛身とは、丈六の體なり。丈六の體とは、法身従り出づるなり。従りて出づるを以て之に名づくるが故に「即ち法身」と曰ふなり。法とは非法無きの義なり。非法無きの義とは、即ち無相の實なり。身とは、此の義の體なり。法身は眞實、丈六は應假。：形既に無なるが故に能く形はれざる無し。三界既に絶するが故に能く界らざる無し。形はれざる無くんば、唯だ感ずれば是れ應じ、佛は爲すこと無きなり。(維三四三a)

佛は理そのものとしてのあり方をしてゐるとするのが道生の基本的な觀點だが、彼は佛の眞實なるあり方と、衆生の前に現われる假の姿

とを峻別して捉えている。このうち理の概念との關わりで重要なのは、もちろん、佛の眞實なるあり方である。佛の眞實なるあり方である法身について、彼は、法身の「法」とはこの上ない眞實を意味する言葉であり、同時に「無相の實」を表わす言葉であると言う。空を意味する「無相」と「實」とを結びつけたこの「無相の實」という表現が、佛の空なるあり方と空を超えた眞實なるあり方とを結ぶ鍵になっている。

法身たる佛は「無相の實」というあり方を體現しているからこそ、形としては捉えることができないが、普遍的に形をとって現われることができ、この迷いの世界をすでに超越していながら、この世界に現われることができる道生は言う。こうした説明は『老子』に基づき、玄學において好んで用いられた「無爲而無不爲」の論理を下敷きとして提示されたものであるが、道生はこの論理を佛に關するあらゆる側面に適用しようとしている。

聖既に理を會せば、則ち織爾として累亡ぶ。累亡ぶが故に、豈に國土なる者有るべけんや。無土と曰ふと雖も、而るに土ならざる無し。身無く名無きも、而るに身名は愈々有り。(法四〇六a)

つまり、穢れを取り除いたときに佛國土は「無」になるが、それは通常の認識で捉えられる範疇の「土」が無くなることであると同時に、眞實にして普遍的な佛國土の實現を意味するわけである。續いて述べられているように、佛の「身」についても、「名」についても、「無」であることが普遍的な身體や名の實現を意味するのである。

ここで、この論理を無相に適用してみると、「無」という表現によって通常の認識によって捉えることができるような相を否定しつつ、同時に、通常の認識を超えた次元で、この上なく眞實なる相が實現さ

れることを意味することになる。無相であることが、すなわち眞實なる相を意味する。これが「無相の實」の意味するところなのである。つまり、道生が理想とする悟りは空なるあり方の實現にあるのだが、それは同時に、空を超えた實なるあり方の實現を目指すことでもある。これを裏付けるように、次の例では、空・無相ばかりを念じている段階に留まっているだけで、佛國土を淨め、衆生を化す心が無い者を批判している。

往日佛の波若諸經を説くを聞き、之を聞きて疲懈し、唯だ空・無相を念ずるのみにして、永く佛國土を淨め衆生を化すの心無きなり。(法四〇三c)

つまり、空なる智慧を備えると同時に、實なるあり方を完成して、はじめてこの上ない普遍性を備えうるのである。佛はこの實なるあり方を完成しているのであるから、佛の相は「無相」であり、佛の國土は「無土」であって、ともにこの上なく普遍的なあり方をしているのである。そしてこれらと同様に、佛は無常を超えた「常」も實現しているという考えが導かれるのである。

極に居りて言はば、佛は是れ常なるが故に能く人に施すこと常なり。(溼三九一b)

そして、佛は「常」であるからこそ、普遍的に衆生を教化することができるのであり、その教化のあり方も當然ながら無爲なのである。佛による無爲なる教化について、道生は衆生の「感」と、それに對する佛の「應」という構圖を考え、衆生の積極的なはたらきかけ(「感」)に對して佛が無爲なるあり方で「應」じる教化を考えている。

物に悟機もて聖を扣く有りて、聖に遂通の道有り。(法四二二b)

衆生に若し感無くんば、則ち現はれざるなり。佛の接するを欲せ

ざるに非ず、衆生致さざるが故に自ら絶するのみ。致さざるも而るに爲に現はるが若き者は、未だ之れ有らざるなり。(維三四三^a)
ここに引いた『注維摩』の例は、本節の冒頭に引いた、佛身に關して論じている注の續きである。先の部分にも「感」と「應」について述べられていたが、ここではより明確に、衆生の積極的な態度と佛の無爲なるあり方が示されているのである。

このように佛はあくまでも無爲であるからこそ、積極的に國土を淨め、衆生を教化しようとしないのであるが、實は、國土を淨め、衆生を教化する必要はそもそもはじめからないのである。この點について道生は次のように述べる。

日月の照らすこと、色を表はさざる無きも、而るに盲者は見ず。豈に日月の過ならんや。佛も亦た是の如し、昔の行を爲して以て衆生を化すこと、沙石無きの土を致さざる有る無し。而れども衆生は罪有るが故に斯の穢を得て、之を見ざるのみ。佛の咎には非ざるなり。(維三七^b)

つまり、佛國土に穢れが満ちているように見えるのは、衆生の側が煩惱に覆われていることが問題なのであって、理そのものとしての存在であり、「無相の實」を實現し、完全なる智慧を備えている佛から見れば、そもそも國土は淨土なのである。

若し惡より出づるの理を取らば、則ち石沙の衆生も、夫の淨土の人と等しくして異なり有る無し。又た是に佛慧に依りて觀るが故に往くとして淨ならざる無きなり。(維三三八^a)

また、衆生について見れば、衆生が煩惱に覆われているといふのも、實は衆生がそのように捉えているに過ぎないのであって、「佛慧」(「理」)の觀點から見れば、やはり衆生を覆っている煩惱も無く、迷いの

竺道生における理の概念と悟り

世界に生きる衆生も「淨土の人」と同じであって、衆生は佛と同じなのである。こうして穢土がそのまま淨土であり、衆生がそのまま佛であるという考えが導かれる。これこそが道生が提示した現實肯定の佛敎觀の眞髓なのである。

結 語

道生の理について、悟りを中心に考察を進めてきた。道生が考える悟りは、まず、美しい塔が地面の下から現われるように、また、菩薩が地面を突き破って現われるように、本來備わっている理という眞實なるあり方が煩惱を突き破って現われる、というイメージで捉えられたものであった。そしてそれは同時に、自己に備わる理と、世界を貫く唯一にして普遍なる理との冥合というイメージでも捉えられていた。つまり、衆生に内在する理がそれを覆っている煩惱を取り拂い、外在の理と全く同じあり方を實現する瞬間、理の唯一性を基本として、内在の理と外在の理が、通常の認識を超えたあり方でびつたりと符合するというのが二つのイメージを統一して捉える道生の考えであった。

道生はこの世界を普遍的に貫く理を設定し、かつ、その普遍性に基づいて、理は衆生それぞれに遍く内在するとして、この兩者が理の唯一性に基づいて冥合するという悟りを考えた。彼はこのように理の概念を導入して悟りを解釋することによって、性格の異なる經典を統一的に捉え、現實肯定、衆生肯定の佛敎觀を提示することができたのである。

道生や彼と同時代に生きた學僧たちは、玄學によって培われた論理を佛敎解釋に適用することによって佛敎を中國化した。しかし、彼ら

が佛教思想と中國思想の橋渡しをしたことよって、逆に、いわば中國思想が佛教化された側面も少なからずあると考えられる。また、玄學の論理では解決できなくなっていた問題を解決すべく、佛教の論理が導入されたという側面もあらう。道生の理の概念を中國思想史のなかに位置づける作業を今後の課題としたい。

注

- (1) 『出三藏記集』卷第十五「道生法師傳」によれば、道生の没年は南朝宋の元嘉十一年(西曆四三四)年である。生年については確かな記録がないが、『釋氏通鑑』(大日本續藏經一一二乙—四—五 四〇五c)において、根拠が示されないものの、八十歳で没したとされていることから、本稿では道生の生年を三五五年頃としておく。
- (2) 『出三藏記集』「道生法師傳」には、「維摩・法華・泥洹・小品諸經義疏、世皆寶焉。」(大正五五—一一b)と記されているが、『小品(般若)經』に對する注は傳わらない。
- (3) 竺道生に關する研究の代表的なものとして、湯用彤氏の『漢魏兩晉南北朝佛教史』第十六章「竺道生」があるほか、日本でも多くの論考が發表されている。道生に關する論文のうち、一九八九年前のものについては、平井俊榮氏監修『三論教學の研究』(一九九〇年 春秋社)所収の「三論教學關係著書論文目錄」にほぼ網羅されている。
- (4) 『高僧傳』卷第七「竺道生傳」に「又著二諦論・佛性當有論・法身無色論・佛無淨土論・應用緣論等。」とある。(大正五〇—三六六c)
- (5) テキストには大日本續藏經一一二乙—三—四『妙法蓮花經疏』を使用する。以下『法華經疏』と略稱し、引用する際にはその位置を(法三九六c)のように標示する。このうち數字は葉數を、a, b, c はそれぞれ葉の表上段、表下段、裏上段、裏下段を表わす。

- (6) テキストには大正新脩大藏經第三十八冊『注維摩詰經』を使用し、以下『注維摩』と略稱する。道生注を引用する際にはその位置を(維三八〇a)のように標示する。このうち數字は頁數を、a, b, c はそれぞれ上、中、下段を表わす。
- (7) テキストには大正新脩大藏經第三十七冊『大般涅槃經集解』を使用し、以下『涅槃集解』と略稱する。引用する際には『注維摩』と同様に(涅槃三七七b)のように標示する。
- (8) 『出三藏記集』「道生法師傳」、「又六卷泥洹先至京都。生剖析佛性、洞入幽微、乃說阿闍提人皆得成佛。于時大涅槃經未至此土。孤明先發、獨見涅槃。於是舊學僧黨以爲背經邪說、讒忿滋甚。遂顯於大眾擯而遣之。」(大正五五—一一a)
- (9) 夫未見理時、必須言津。既見乎理、何用言爲。其猶筌蹄以求魚菟。魚菟既獲、筌蹄何施。
- (10) 王弼『周易略例』「明象」に「意以象盡、象以言著。故言者所以明象、得象而忘言、象者所以存意、得意而忘象。」とある。また、『出三藏記集』には、道生が「夫象以盡意、得意則象忘。」(大正五五—一一a)と述べたと傳えられている。
- (11) 所以殊經異唱者、理豈然乎。寔由蒼生機惑不一、啓悟萬端。是以大聖示有分流之疏、顯以參差之教。
- (12) 若我所說反於經義者、請於現身即表厲疾。若與實相不相違背者、願捨壽之時據師子座。
- (13) 既云三乘是一、一切衆生、莫不是佛、亦皆泥洹。泥(洹?)も與佛、始終之間、亦奚以異。但爲結使所覆(覆)、如塔潛在、或下爲地所隱。大明之分、不可遂蔽、必從挺出、如塔之踊地、不能导出。本在於空理、如塔住於空中。

*續藏本では「泥與佛」という三十字句になっているが、意味が通らなため、「洹」を補って解した。

(14) 而衆生悟分在結使之下。下方空中住者、在空理也。地裂而出者、明衆生而悟分不可得蔽、必破結地、出護法矣。

(15) 菟馬度河、不得河底。以況衆生無明所覆〔覆〕不見理也。

(16) 佛性雖常、以諸衆生無明覆、故不能得見。又未能渡十二緣河、猶如兔馬。何以故。不見佛性故。

(17) 既以思欲爲原、便不出三界。三界是病之境也。佛爲悟理之體、超越其域。應有何病耶。(維三六〇a)

(18) 理必無二、如來道一。物乖謂三、三出物情、理則常一、如雲雨是一而藥木萬殊。萬殊在于藥木。豈雲雨然乎。

(19) 十者、數之滿極。表如來理圓無缺、道無不在、故寄十也。

(20) 法性照圓、理實常存。

(21) 法理湛然。

(22) 夫生必由理、形必由生。未有有生而無理、有形而無生。

(23) 故造物者無主、而物各自造。物各自造、而無所待焉。

(24) 有之爲有、恃無以生。言生必由無、而無不生有。

(25) 若體夫空理、則脫思議之惑。惑既脫矣、則所爲難測。維摩詰今動靜皆神奇、必脫諸惑。脫惑在于體空。

(26) 〔經〕法順空、

著有則乖理遠矣。故空宜順也。

〔經〕隨無相、

空似有空相也。然空若有空、則成有矣。非所以空也。故言無相耳。既順於空、便應隨無相。

〔經〕應無作。

造成無相、似有意作。意作非理、故言無作也。既順空、隨無相、便應冥符此矣。

(27) 〔經〕又問、空何用空。

若理果是空、何用空慧然後空耶。自有得解之空慧、此空即是慧之所爲、

竺道生における理の概念と悟り

非理然也。何可以空慧然後空、便言理爲空哉。

〔經〕答曰、以無分別空故空。

向言空慧者、非謂分別作空之慧也。任理得悟者耳。若以任理爲悟而得此(空)、然後空者、理可不然乎哉。

* 大正藏校記に擧げる談山神社藏本により「空」の字を補って解した。

(28) 又問、「以何爲空。」答曰、「以空空。」(大正一四一五四c)

(29) 菩提既是無相理極之慧。

(30) 菩提無相、不可以意限量之矣。

(31) 夫真理自然、悟亦冥符。真則無差、悟豈容易。不易之體、爲湛然常照。

(32) 所說之理既不可變、明知其悟亦湛然常存也。

(33) 夫體法者、冥合自然。一切諸佛、莫不皆然。

(34) 王弼『老子』第五章注「天地任自然、無爲無造、萬物自相治理。」

(35) 同、第十章注「言任自然之氣、致至柔之和、能若嬰兒之無所欲乎、則物全而性得矣。」

(36) 同、第十二章注に「不以順性命、反以傷自然、故曰盲聾爽狂也。」とある。

(37) 同、第二十九章注「萬物以自然爲性。」

(38) 同、第四十二章注「萬物萬形、其歸一也。何由致一。由於無也。」

(39) 郭象『莊子』逍遙遊篇注「皆不知所以然而自然耳。自然耳、不爲也。此逍遙之大意。」

(40) 同、逍遙遊篇注「物各有性、性各有極。」

(41) 夫小大雖殊、而放於自得之場、則物任其性、事稱其能、各當其分、逍遙一也。

(42) 既觀理得性、便應縛盡泥洹。(維三四五b)

(43) 道生の思想と玄學との關係については他にも指摘すべき點が多いが、

紙幅の關係もあつて十分に觸れることができなかった。稿を改めて論じたい。

(44) 佛爲至極之慧。(維三九二a)

(45) 良由衆生本有佛知見分、但爲垢障不現耳。佛爲開除、則得成之。

(46) 此經以大乘爲宗。大乘者、謂平等大慧。始於一善、終乎極慧、是也。平等者、謂理無異趣、同歸一極也。大慧者、就終爲稱耳。若統論始末者、一豪〔毫〕之善、皆是也。

(47) 比丘者、破惡之通稱也。所以先烈〔列〕聲聞後菩薩者、斯則內外之異。內則有局、外無方、故宜爾也。亦表佛化自近而之遠、道無不在矣。

(48) 衆所知識此諸聲聞、德著於內、名揚於外。遐邇傾心、孰不識哉。所以列名歎德者、大明小乘之法即菩薩道也。

(49) 無餘法輪、斯則會歸之談、乃說常住妙旨、謂無餘也。

(50) 〔經〕佛身者、即法身也。

夫佛身者、丈六體也。丈六體者、從法身出也。以從出名之、故曰即法身也。法者、無非法義也。無非法義者、即無相實也。身者、此義之體。法身眞實、丈六應假。∴形既已無、故能無不形。三界既絕、故能無不界。無不形者、唯感是應、佛無爲也。

(51) 聖既會理、則纖爾累亡。累亡故、豈容有國土者乎。雖曰無土、而無不土。無身無名、而身名愈有。

(52) 往日聞佛說波若諸經、聞之疲懈、唯念空無相而已、永無淨佛國土化衆生心也。

(53) 居極而言、佛是常、故能施人常。

(54) 物有悟機扣聖、聖有遂通之道。

(55) 衆生若無感、則不現矣。非佛不欲接、衆生不致、故自絕耳。若不致而爲現者、未之有也。

(56) 日月之照、無不表色、而盲者不見。豈日月過耶。佛亦如是。昔之爲行以化衆生、無有不致無沙石之士。而衆生有罪、故得斯穢、不見之耳。非

佛咎也。

(57) 若取出惡之理、則石沙衆生、與夫淨土之人等無有異。又是依佛慧而觀、故無往而不淨也。