

録)

(7) 摩訶般若波羅蜜鈔經(長安品) 五卷 曇・竺共訳、前秦建元十八年(三

八二) 訳出、(存)。

注九 この品は梵本八千頌の 'Tathagataparivarta' に相当してゐる。Tathata は

「…の如く」の意で抽象名詞化して「如」となる。同語源の 'Tathagata' が
旧訳では恒薩阿竭と音訳されてゐるが、新訳では如来(大明度)に既に現れて

「肇論」と伝統思想

佐 川 修

一

中国仏教史に於いて、魏晉時代は、仏教の理を説くのに老・莊・易
などの外典を以てする所謂「格義」時代である。然るに、東晉末期、
後秦の弘始三年(四〇一)、鳩摩羅什が長安に到着して、多くの大乘経
典や論を漢訳し、漢族出身の英才が門下に雲集するに及び、夙に格義
仏教を排し、仏教は仏教として自主的に理解さるべきであるとした道
安(三八五寂)の主張が強く推進されることになり、ここに中国に於け
る仏教発展の本流は開始された。⁽¹⁾

「肇論」の著者僧肇(三八四—四一四)は、羅什門下の四哲の一人
で、特に般若空に対する理解の深いことについては、師により「解空第
一」と認許され、廬山の慧遠により「未だ常て有らざるなり」と激賞
された。従って、僧肇は中国に於ける仏教発展の本流の源に棹さす第
一人者であると言つてよい。

然らば、僧肇の仏教受容のしかたは果してどうであつたか。又、そ
の受容のしかたにはいかなる特異性が認められるか。そこになんらか
の特異性が認められるとすれば、中国仏教史に於ける彼の位置に鑑み

ある」と意識され、熟してゐることによつても知られる。

注十 晋書卷三十五に見える。

老子既著五千之文、表摭機軸之弊、觀華靜一之義、有以令人厭然自夷、合於
易之損謙長節之旨、而靜一守本無、虛無之謂也。損長之風、蓋君子之一道、
非易之所以為体守本無也。觀老子之書、雖博有所經、而云有生於無、以虚為
主、偏立一家之辭、豈有以而然哉。

て、それは以後の中国仏教の性格を規定するところがありはしない
か。

この小論は、中国仏教の性格に関する手がかりを得るための一つの
試みとして、中国伝統思想の立場に立ち、僧肇の代表的著作たる「肇
論」を主なる資料として、その仏教受容のしかたを考察しようとする
ものである。

注 (1) 塚本善隆氏、「支那仏教史研究」四九頁—五一頁参照。

(2) 童壽歎言、解空第一、肇公其人。【童壽作】

(3) 肇便著般若無知論凡二千餘言、竟以是什。什讀之稱善、乃謂肇曰、
吾解不謝子、辭當相挹。時廬山隱士劉遺民見肇此論、乃歎曰、不
意方袍復有平叔、因以星遠公、遠乃極机歎曰、未嘗有一也。【六朝僧傳
集】

二

僧肇は、「肇論」をはじめとして「注維摩經」・「寶藏論」などに
於いて、仏教の理を説くのに、老・莊は勿論、中国の古典を引用する
ことが極めて多い。その引用のしかたは、特に注意すべきものとし

て、次の四種類を挙げる事ができる。

第一。そこで主張しようとする仏教の理とは直接に關係のない單なる用語として外典の用語を引く場合。これは枚挙に遑のない程数多く散見する。

第二。自説を立てるために原義を変えて外典を引用する場合。例えば、「莊子」に

夫藏_レ舟於壑、藏_レ山於澤、謂_レ之固_ニ矣。然而夜半有_レ力者、負_レ之而走、昧者不_レ知也。藏_ニ小大_ニ有_レ宜、猶有_レ所_レ遷。若夫藏_ニ天下_ニ於天下_ニ、而不_レ得_レ所_レ遷。是恆物之大情也。〔大宗師〕

とあるのは、万物はすべて道の支配を受けてこれを逃れることができないから、さかしらな智をはたらかせるよりも、無為自然に任せるのがよいことを説くのであるが、僧肇はこれを引用して、万法の流転變化する相に即して不遷の理を見るべきであると言う、遷即不遷の理を説く。又、「老子」に

為_レ學日益、為_レ道日損。〔八十章〕

とあるのは、世俗の學を排して道に歸すべきことを説くのが原義であるが、僧肇は、これを引用して、涅槃の境地は頓尽すべからず、漸悟によって得られることを説く。こうした引用の形式は他にも例が多い。

第三。語句の面からは無關係のように見えるが、発想法に於いて相通ずると言う特殊な場合。例えば、「肇論」に

夫聖人之於_レ物也、即_ニ萬物之自虛_ニ。豈待_ニ宰割_ニ以求_ニ通哉。〔卷六、不與論〕とあるのは、方法それ自体に即して空の理を悟るべきことを説くものであるが、その発想法は、「莊子」の

聖人處_レ物不_レ傷_レ物者、物亦不_レ能_レ傷_レ也。〔知北遊〕
老聃_ニ以_ニ空虛不_レ毀_ニ萬物_ニ為_レ實。〔天下篇〕
などと頗る相似ている。又、「肇論」の物不遷論は、遷即不遷の理を

説くのが主旨であるが、「莊子」に

死生亦大矣。而不_レ得_ニ與_レ之變。雖_ニ天地覆墜_ニ、亦將_ニ不_レ與_レ之遺。審_ニ乎無假_ニ、而不_レ與_レ物遷。命_ニ物之化_ニ、而守_ニ其宗_ニ也。〔德充符〕

とあるのは、道を得た者が、万物の變化に処して而もこれを変化と見ない心境を述べたもので、前者は不遷を實在の理とし、後者は不遷を心境とした相違はありながらも、非常に類似した発想法である。こうした例は、多くの注家も殆ど指摘していないけれども、意外に多いのである。

第四。般若空の理や涅槃の境地を説くために、老・莊の道に關する用語や思想を引用する場合で、これが最も注意を要する。この形式は更に分けて二つとする。

その一は、般若空の理や涅槃の境地が、微妙不測であることを説くために、老・莊の道が言説を超越しているとされた用語や思想を引くもので、例えば、遷即不遷の理は、「老子」の

道之出口、淡乎無_レ味。〔五章〕

下士聞_レ道、大笑_レ之。不_レ笑、不_レ足_ニ以_レ爲_レ道。〔四十章〕

などを以て説明され、般若無知の玄妙さは、虛玄・大方・夷希・無狀・無名などの用語を以て説明されるなど、例を挙げる煩に堪えない程である。

このような比擬のしかたは、言わば間接的であるが、その二は、直接的なものである。まず第一に、絶対の境地である涅槃が、老・莊の道又は道を体した人の境地に擬せられる。例えば、

夫涅槃之爲_レ道也、寂寥虛曠、不_レ可_ニ以_ニ形名_ニ得_ニ。微妙無相、不_レ可_ニ以_ニ有心_ニ知_ニ。超_ニ群有_ニ以_ニ幽升_ニ、量_ニ太虛_ニ而永久。隨_ニ之弗_レ得_ニ其蹤_ニ、迎_ニ之罔_レ眺_ニ其首。六趣不_レ能_レ攝_ニ其生_ニ、力負無_ニ以_ニ化_ニ其體。漢澤惚恍、若_レ存若_レ往。五目不_レ觀_ニ其容_ニ、二聽不_レ聞_ニ其響。冥冥杳杳、誰見誰歸。〔卷四、涅槃無名論、開宗第一〕

の如きは、老・莊の用語を引き思想を引いて殆ど間然するところがない。

第二に、般若空と万法の關係が老・莊の道と万物の關係に擬せられる。例えは、

聖人乘_二真心_一而理順、則無_二滯而不_一通。審_二一氣_一以觀_二化_一。故所_レ遇而順適、無_二滯而不_一通。故能混雜致_レ淳、所_レ遇而順適。故則觸_レ物而

一。〔卷二、不〕

と言ふのは、混雜した万法の世界に即して般若空の理を見る聖人が、「物に触れて一なること」を説くのであるが、ここで用いられた用語も思想も、現象世界はいかに雑多であっても、その根源は道の一、又は一氣に外ならぬとする老・莊のそれと殆ど同じである。

第三に、般若の本体としての実智と作用としての権智が、老・莊の道、又は道を体した人の無為と有為、或いは無知と有知に擬せられる。例えは、

聖人虛_二其心_一而實_二其照_一。終日知而未_レ嘗知_二也_一。故能默_レ耀_レ光、虛心玄鑒。閉_レ智塞_レ聰、而獨覺_二冥冥_一者矣。〔卷三、般若〕

とあるのはそれである。思うに、般若の実智は静寂で、あらゆる相に執着せず、相對を絶している。従つて通常の意味に於ける有や有為や有知を以て稱することができない。非有・無知と稱する所以である。

これが道、又は道を体した人の無為・無知に擬せられる。然るに、般若の権智は、あらゆる万化に應じて残すところがないから、絶無と稱することはできない。非無・有知と稱する所以である。これは道、又は道を体した人が、無為自然であるがゆえに、かえつて大いなる有為・有知のはたらきをすることに擬せられる。而して、かかる実智と権智は相即の關係にあり、それは、道の無とそれから生じた万物の有が、名を異にしながらかは異ならないことに擬せられるので、

用即寂、寂即用。用寂體一、同出而異_レ名。〔卷三、般若〕

と説かれる。

「肇論」の中国古典、特に老・莊引用のしかたの實際は、右によつてほぼ明かであるが、これらを通じて観取される第一の特質は、僧肇は、仏教の理を説くのに、外典特に老・莊の思想や用語で利用できるものは、能うかぎりこれを利用したと言ふことである。

而して第二に、その態度は、引用の第一及び第二の場合が示すように、極めて自主的であつたことである。引用の第四の場合には、ややもすればそれを疑わしめるようであるが、この形式による仏理の解明は、彼が「肇論」に於いて説かんとする大乘仏教の本旨の一部分に過ぎず、般若論に於ける真諦と俗諦・無知と知無・知と縁の問題、涅槃論に於ける有餘と無餘・煩惱と涅槃・漸悟と頓悟の問題などは、僧肇によつて大いに論じられながらも、遂に中国古典の引用される余地が殆どなかつたのである。これは、僧肇の中国古典引用が頗る選択的であつたことを示すもので、引用の第四の場合には、実はかえつてその自主的態度を明らかにするものと言ふよう。

注 (1) 卷一、物不遷論

(2) 卷四、涅槃無名論、明漸第十三

三

僧肇が仏教の理を説くのに、外典特に老・莊の思想や用語で利用できるものは、能うかぎりこれを利用したことは、彼の仏教がやはり一種の格義であつたことを示す。そもそも格義とは、「高僧伝」に「經中の事数を以て外書に擬配す」と説明され、慧叡（四三九寂）の「喻疑」に

漢末魏初、黃陵彭城二相出家。並能任_二持大照_一。尋味之賢、始有_二講次_一。而恢_レ之以_二三格義_一、迂_レ之以_二三配說_一。〔出三藏記集五〕

とあつて、格義を「配說」と対句にしたところから見ると、格義の格は、匹敵の敵の義であり、要するに、仏教の教義を外典に比擬配当し

て説明することを格義と称するのである。僧肇の態度が正しくそれである。

然し、僧肇の格義は、魏晉時代の所謂格義とは大いに趣を異にしていることに注意せねばならない。

魏晉時代の格義については、羅什が長安に入る前、早くも道安によって「先旧の格義、理に於いて違ふこと多し」として非難され、羅什自身も、中国に易・老・莊の三玄と仏教が同旨であるとする説が行なわれていると聞いた時、「老・莊は凡夫に過ぎず、その説は孟浪である」として、痛くこれを敷いたし、羅什門下の僧叡も、「格義迂にして本に乖く」としてこれを排斥した。然らば僧肇自身は如何。思うに、羅什以前の格義仏教を代表するものは所謂六家七宗であるが、僧肇はその中の心無・即色・本無の三宗を「肇論」の中で説破している。これは僧肇が決して従来の格義に満足していなかったことを示す証左である。

このように、僧肇自身も、彼を許した師羅什も、それに率いられる教団も従来の格義を否定しておりながら、なお且つ僧肇が格義を以て仏教を説いたからには、その格義が魏晉の格義と趣を異にするべきは当然である。然らば両者の差異はどこにあるか。仏教の本旨に対する正しい理解に立って、自主的に外典を引用するか否か、これである。道安はじめ羅什教団によって排斥された格義は、仏教の本旨に対する正しい理解を欠き、単に皮相浅薄に「經中の事数を以て外書に擬配する」ものであった。これに対して、僧肇のそれは、般若空に対する真正の理解に立って、自主的選択的に外典を引用するもので、ここに僧肇による格義の新しい展開があったのである。

さて、僧肇の仏教は、魏晉時代の格義とは趣を異にしつつも、彼が仏教の理を説くのに、能うかぎり中国の古典、特に老・莊を引用したことについては、中国の外来思想受容に於ける重要な意義が認められ

はしないか。

彼がこのような態度で仏理を説いたのは、たまたま、その時代が老・莊玄学の盛行した魏晉を承けていること、彼自身早くから老・莊の書に親しんでいたこと、更には、仏典が老・莊などの説相と相通するものの多いことなど、もろもろの理由が挙げられるであろうが、然し、前に挙げた「肇論」の外典引用の第三の場合に於ける老莊的発想法が、僧肇にとって必ずしも意識的でなかったと考えられることを参照すると、既にあらかじめ僧肇には中国の伝統的古典的世界が存在し、仏教はそれを通して理解される運命にあったことを暗示するものと思われる。

而して、これは独り僧肇の場合にかぎらず、古くから独自の古典的世界を持ち、それが他民族と異なつて強く智識階級に対して支配的であった中国の外来思想受容の特質が、たまたまここで示されたのに過ぎないのではないか。思うに、かかる民族に於いては、いかなる外来思想も、意識的たると無意識的たるとを問わず、既成の古典的世界を通して受容されるのであって、僧肇の格義は、仏教に対する正しい理解に立った自主的なものであり、羅什や慧遠によって認許され激賞されたものでありながら、而も中国の古典的世界を媒介とした仏教受容であることを免れないのである。

これを要するに、皮相浅薄に外書は擬配した魏晉の格義も、仏理に對する正しい理解に立って自主的に外書を引用した僧肇の格義も、伝統的な中国の古典的世界を媒介として仏教を理解した点に於いて、ひとしく外来思想の中国的受容形式を示すものであると言つてよい。

注 (1) 法雅：少善・外學、長・佛義。……時依門徒並世典有レ功、未レ善佛理、雅乃與・康法朗等以・經中事數擬配外書、爲生解之例。謂之格義。

【高僧傳】

(2) 格、敵也。史記張儀傳、驅群羊攻猛虎、不格明矣。又爾雅釋天、

- (3) 太歲在「寅」日「提提格」。【唐鑑】
安曰、先舊格義、於「理多」違。【高僧傳五、僧光傳】
- (4) 羅什昔聞「三玄與九部」同極、伯陽與牟尼「抗行」乃喟然歎曰、老莊入「玄」故應「易惑」耳目。凡夫之智、孟浪之言、言「之似極」、而未「始詣」也。推「之」以盡、而未「詎至」也。【三論玄、卷二】
- (5) 自慧風東扇、法言流詠以來、雖「日講肄」、格義迂而乖「本」、六家偏而不「即」。【毘摩羅詰揚、經義疏序、卷二】
- (6) 卷二、不真空論。
その解説批判に關しては、宇井伯壽氏、「仏教思想研究」六七二頁、六八〇頁參照。
- (7) 塚本善隆氏「支那仏教史研究」二八頁參照。

四

僧肇の仏教受容は、仏理に対する正しい理解に立つ自主的なものであったけれども、中国の古典の世界を媒介としたことに於いて、意識せずして仏教を中国化する契機を含むものであった。

先ず第一に、伝統的な客観的實在観による仏教の中国化の傾向が指摘される。

そもそも、竜樹などの説いた大乘仏教は、すべて唯心論にその基調を有し、万法を空とするのは、外界的に見られる一切法を無自性として否定するのであるが、この教説を承けた僧肇は、

萬象滋彰、本於妄想。妄想既祛、則萬累都息。【卷四、涅槃無名論、詰漸第十二】

とし、万法は主観的に在るに過ぎないことをもとより否定するものではない。然し、般若空と万法の關係を、老・莊の道と万物に比擬した場合、万法は般若空によって貫かれてゐること、恰も万物は道によって貫かれてゐる如くであることは明かにされても、老・莊はもとより中国の伝統思想には、万物は主観的に在るに過ぎないとする考え方はないため、ややもすれば万法は万物の如く客観的に實在するように考

えられやすい。僧肇は、万法はそれ自体に即して空であることを反覆して説くけれども、万物が無自性であることを説くのに頗る消極的であった。

これは能観の智によって照らされる所観の境を、恰も客観的實在と誤られるように、

内有「獨鑒之明」、外有「萬法之實」。萬法雖殊、然非「照不」得。内外相與以成「其照功」。【卷三、般若、若無知論】

と説いたり、主観的な絶対の境地たる涅槃すらも、ともすれば外界的な心の対象として説かれる傾向にあったことに於いて観取することができる。

「肇論」の不真空論は、万法は俗諦を以てすれば有であるが、真諦を以てすれば無であることを説くのが本旨であるが、「不真空」の意味について、僧肇は、

欲言「其有」、有非「真生」。欲言「其無」、事象既形。象形不「即無」、非「真非」真有。然則不真空義顯「於茲」矣。【卷二、不真空論】

と言う。これによれば、「不真空」とは、明の徳清以外の多くの注家が誤り解したように、万法は「不真にして空なり」の意味を有するだけにどまるのではなく、併せて万法は「真空ならず」の意味を有することが明かである。即ち、万法の空無であることを究極の趣旨としながら、それと全く同じ比重を以て、万法は「真空ならず」して實在

することを主張しようとしたところに、中国の実在観の強い牽引を認めることができる。馮友蘭が、「不真空」の語を以て「空」の中国的解釈となし、中国仏教の一つの特色をここに見ようとしたのは、いかにももつともなことであった。

注 (1) 即「萬物之自虛」。【卷三、不空論】 即「物而復真」。【上同】

(2) 卷四、涅槃無名論、會異第十一。

(3) 不真空有二義。一、不眞故空。名「不真空」。眞生緣起、成一切法。體

非斷滅。不_レ是實實的。名不眞空。〔卷二、不眞空論略注〕

(4) 馮友蘭「中國哲學史」下冊六六二頁參照。

五

僧肇の仏教中國化の第二の傾向は、彼が真諦と俗諦の關係を「即」の一字を以て割り切り、「即」の論理について追及するところが殆どなかった点に於いて指摘される。

そもそも、大乘仏教の本旨は、真諦と俗諦を實在的な立場の相違、次元を異にする二つの世界と見、その両者の關係を形而上學的に考察するところに一つの特色があるが、僧肇には、かかる努力が殆ど見られない。彼が

言_レ眞未_レ嘗有_レ。言_レ僞未_レ嘗無_レ。二言未_レ始一_レ。二理未_レ始異_レ。〔卷二、不眞空論〕

有無稱異、其致一也。〔同上〕

などと言うのは、諸法を有とするも無とするも、表現が異なるだけで理は一であることを説くのであるが、両者の關係は、

有得即是無得之僞號。無得即有得之眞名。〔同上〕

とされ、「即」の一字を以て割り切られている。

同じことは、般若の實智と權智を体用とし、

用即寂、寂即用。用寂體一、同出而異_レ名。〔卷二、般若無知論〕

としたところでも見られるし、その他、諸法の遷と不遷、煩惱と涅槃の關係も「即」の一字で割り切られている。

もっとも、「即」を以て両者を連絡するのは、僧肇にはじまったわけではなく、既に「般若經」に「色即是空、空即是色」の漢訳がある。思うに、「即」の字は、そのままで一致しがたい二つの概念を、なんらかの意味で同一とするものであるが、そのなんらかの意味が内面的に追及されることなく、論理の進展がそのまま停止されてしまいうまいさを許容しやすい。「即」に該当する梵語は存在しないから、これは明かに中國的な意識である。僧肇が好んで真諦と俗諦の關係を

「即」の字によって割り切ったのは、恐らくは分析的論理を好まない中國民族の伝統的傾向を反映するものでないか。

このように、真諦即俗諦とされる時、両者の實在的な立場の相違は自ら忘れられてしまい、両者は恰も同一次元に立つものの如く考えられやすい。然も、その同一次元は、竜樹などが空と觀じた形而上的世界に於いて同一であるよりは、客觀的實在の觀に傾きがちな中國民族にあっては、万物の實在する現象世界に於いて同一であるとせられやすい。

ここに、仏教が本来有している唯心的形而上学的性格が著しく稀薄となつて中國化される契機が存する。

なお僧肇のこの傾向は、僧肇の思想を承けるところがあり、且つ、自らの著作の中で屢その説を引用した三論宗の吉藏に於いて一層顕著になっている。例えば、三論宗では、「言教の二諦」を説き、諸法を有とするも無とするも、單に説法上の差に過ぎず、非有非無は表裏相即であるとするが、これは僧肇の説を更に明確にしたものである。

又、三論宗では破邪顯正を重視し、外道を強く排撃するが、それに関して、吉藏は佛教が儒道に勝る六条を挙げ、第三条で

外未_下即_二萬有_一而爲_中太虛_上。内說_下不_レ壞_二假名_一而演_中實相_上。〔三論立義〕

と言ひ、第四条で

外未_下能_レ即_二無爲_一而遊_中萬有_上。内說_下不_レ動_二眞際_一而建_中立諸法_上。〔同上〕

と言っている。これは、中國の伝統思想が、太虛と万有・無爲と万有を相即と見ない点が、佛教の仮名即実相・實際即諸法、即ち、真諦即俗諦とするに及ばないとなすものである。然し、ここで吉藏が佛教の長所とした点こそ、実は中國佛教としての三論宗の特色なのであり、溯つては、正し僧肇の佛教受容の中國的特色を示すものである。

注 (1) 中村元氏「東洋人の思维方法」第一卷四八一頁參照。

(2) 二諦者、蓋是言教通詮、相待之假稱。虛寂之妙實、辯_中中道_上之極號。

明如来常依二諦說法。一者世諦、二者第一義諦。故二諦唯是教門、不關三境理。〔大乘玄〕

六

これを要するに、僧肇は能うかぎり外典を引用して仏理を説いたが、その態度は、極めて自主的であったこと、然し、外典を引用したことには於いてやはり格義の一種と言わねばならぬこと、但し、魏晉の格義とは趣を異にするものであること、而して外典を引用したことそれ自体、彼自身正しい仏教の理解に立ちながら仏教を中國化する契機を含むものであったこと、即ち、万法が主観的であるよりは客観的實在であるかの如く考えられ、真諦が次元の相違として、その關係が追及されるよりは、即の字を以て割り切られたため、仏教は、その原有する唯心的形而上的性格を著しく稀薄にする傾向を持つに至ったこと、以上が、この小論の結論である。

而して、僧肇のかかる仏教受容のしかたは、彼が中國に於ける仏教發展の本流の源に棹さす第一人者であったがゆえに、恐らくは以後の中國仏教の性格を規定するところがあるものと考えてよいであらう。その具体的な検討は後考に俟たねばならない。(昭和三十年三月)

次号原稿募集

一、期限 昭和三十年十二月末日、

一、字数 二百字詰原稿紙四十四枚以内、

一、送先 東京教育大学漢文学会 編輯部 今井宇三郎宛

注 登載は委員会に御一任さす。

学会彙報

○昭和二十九年度漢文学会総会次第

日時 六月廿七日 午前九時開会
場所 東京教育大学E四〇三教室

△研究発表之部▽

一、王充の賢者論 研究 生 木村郁二郎氏

一、旧鈔古文孝経を通して隸古定の再考察に及ぶ 小山台高 青木木菟哉氏

一、龍谷大学本「史記抄出」について 大倉山研究所 水沢 利忠氏

一、喪服に現われた数秩序について 香川 大学 藤川 正数氏

一、日本文学に影響した老子 東京学芸大学 新美 保秀氏

一、不真空論の本無について 教育大学 今井宇三郎氏

一、章孝標の詩と日本文学 学習院大学 金子彦二郎氏

△總會之部▽

一、議事 今井 委員

一、庶務報告 緒形 委員

一、編輯報告 鎌田 委員

一、會計報告

〔収入〕

昭和廿八年度学会會計報告

前年度よりの繰越金 九六、〇〇
会費 一般會員28年度分 56名(百円未納24名) 三〇、〇〇〇、〇〇
" " 29年度分 一、四〇〇、〇〇
" " 27年度迄の遅納 五、四五〇、〇〇
学生 28年度分 七、四〇〇、〇〇