

# 『肇論』に於ける「神明」について

林 憲 道

はじめに

私はかつて、『肇論』の「般若無知論」を中心に、僧肇に於ける聖人観について若干の考察を試みたことがある。<sup>(1)</sup>それは、彼の聖人観を探ることによって、彼を中国仏教史上にのみならず、中国伝統思想の流れの上にも捉えることができるのではないかと思つたからである。しかし、何分にもテーマ

が大きく、老莊思想をはじめとする中国伝統思想についての知識も充全でない者が、一度にそれを捉えようとしたために雑駁なものに終わってしまった。そこで今回は『肇論』に見られるある一つの言葉を取り上げ、それについて考察を進め、加えてこれを、彼の聖人観を探つて行く上での端緒としたいと思うのである。そこで本稿では、「神明」という言葉を取り上げて考えてみることにした。この言葉を選んだ理由は、「神明」という言葉が僧肇に於いては凡人と聖人とを分

ける一つの要素となつてゐるものと思われ、これを考察することにより彼の聖人観を知る手掛かりが得られるのではないかと考えたからである。以下、順次考察を進めて行きたいと思ふ。

一

『肇論』に「神明」という言葉は次のように現れる。

## ① 「不真空論」

夫れ至虚無生とは、蓋し是れ般若玄鑑の妙趣、有物の宗極なり。自から聖明特達に非ずんば、何ぞ能く神を有無の間に契せんや。是を以て至人は神心を無窮に通じて、窮所にも能く滞らず、耳目を視聴に極めて、声色の所にも能く制せられざるは、豈に其れ万物の自虚に即するを以てするにあらずや。故に物は其の神明を累わすこと能わざる者なり。<sup>(2)</sup>

## ② 「般若無知論」

答えて曰わく、夫れ聖人の功は二儀より高く而も仁ならず、明は日月を逾えて而も弥よ昏し。豈に木石の其の懷を瞽して、其れ無知に於けるのみと曰わんや。誠に以て人に異なるは神明なるが故に、事相を以て之れを求む可からざるのみ。<sup>(3)</sup>

③「劉遺民書問」

人に異なるは神明なるが故に、事相を以て之れを求む可からざるのみ。<sup>(4)</sup>

これらのうち、③は劉遺民が質問を起す際に②「般若無知論」に於ける僧肇の言葉を履した箇所であり、実際には「神明」の言葉は①と②に見られると考えてよい。ところで、この「神明」の語は古くから使用されているようで、中国の古典の中にも多数見出し出すことができる。今、『莊子』によっていくつかの例を挙げると次のようである。

天尊、地卑、神明之位也。（天道篇）

今、彼神明至精、与彼百化。（知北遊篇）

古之人其備乎、配神明、醇天地、育万物、和天下、沢及百姓。（天下篇）

判天地之美、析万物之理、察古人之全、寡能備於天地之美、称神明之容。（同）

以本為精、以物為粗、以有積為不足、澹然独与神明居。（同）

芴漠無形、變化無常、死与生与、天地並与、神明往与。（同）

これらの「神明」は「心・精神」とか、「真理のはたら

き」、「智慧のはたらき」、また天地等に関した「不可思議なもの・不可思議なはたらき」という意味で使用されているようである。このように中国古典に見られる「神明」には多義があり、一概にはその意味を定めがたいものようである。

では、『肇論』の末疏の類では、この「神明」をどのように見ているか。これに関しては慧達や元康の疏をはじめ、どの末疏に於いても「神明」をこれと定義したような語は見い出せない。しかしその中でも、遵式の『注肇論疏』卷二では①の「神明」を「智用」（卍統藏一一二一一二一一八右上）、②の「神明」を「靈明之智」（同二三一左上）と捉えているようであり、文才の『肇論新疏』卷中では①の「神明」を「神心」（卍統藏一一二一一三一一九二左上）といい、②の「神明」について「神妙靈明謂般若」（同二〇一右下）とするのが見える。

また、現在のものでは、塚本善隆篇『肇論研究』に於いて①に「至人の靈妙な明智」、②に「靈妙な心のはたらき」などの訳語が当てられている。<sup>(5)</sup> 他には、板野長八氏が僧肇の神明観を論ずる中で、「神又は神明は法身又は仏、聖人、並に仏心、聖心、さては仏心の諸作用等を意味してゐたと云ふことが出来る」と述べられ、村上嘉実氏は、「肇論に於ける真」の中で「不真空論」の冒頭の文言を引用した後、「これによると般若の叡智なる至虚無生が、万物の宗極であり根本とな

るものである。至虚無生なる叡智は万物の自虚に即したものであり、而もその主体たるものである。かゝる叡智を蔵する府が神心であり神明であり、同時に真心である」と述べられている。<sup>(7)</sup>

このように見てみると『肇論』の「神明」も「智(般若)」、「智のはたらき」、「仏心のはたらき」であったり、「神心」及び「真心」と同義なものと考えられたりして、微妙な意を有しているものようであり、古来よりその概念もはつきりと定まっていないうように思われる。しかし今少し、その内容を明確にできないであろうか。

## 二

そこで、この「神明」について考察を進めるにあたって、手始めに「神明」の「神」について考えてみたいと思う。<sup>(8)</sup>『肇論』に見られる「神」について今、次にそのいくつかの例を挙げると、

「不真空論」に

此得在於神静、失在於物虚。(大正蔵四五・二五二上)  
というように心・精神をいうもの。

然則道遠乎哉、触事而真、聖遠乎哉、体之即神。(一五三上)

というように聖人あるいは仏をいうもの。

「涅槃無名論」に

『肇論』に於ける「神明」について(林)

而惑者覩神変因謂之有、見滅度便謂之無。(一五八下)  
というように「神変」と熟して仏に関するものを指しているもの。

經称有余涅槃無余涅槃者、蓋是返本之真名、神道之妙称者也。  
(一五八上)

というように「神道」と熟して仏道あるいは涅槃の神妙な道というものなどがある。

以上のように『肇論』に於いて「神」は「心・精神」、「仏」、またあるいは、熟して用いられる場合には「神妙な」というように形容詞的に使用されるときも考えられるが、しかしその場合でも「仏」、「仏の教えに関するもの」を表わす意味をもって使われているようである。「神明」の「神」も恐らくこれらの中のいずれかに近い意味を有しているのではないかと考えられる。そして前の「神明」の語が用いられている文脈の上からも、「心・精神」に関するものであると推測できるのではないかと思われるのであるが、しかしまた一方では、「神妙なる智」ではないかとも推測される。確かに「神明」の「明」は、

「般若無知論」に

是を以て般若と真諦とは、用を言えば即ち同にして異なり、寂を言えば即ち異にして同なり。同なるが故に彼此に心無く、異なるが故に照功を失せず。是を以て同を辨ずれば異に同じ、異を辨

ずれば同に異なる。斯れ則ち得て異なる可からず、得て同なる可からざるなり。何となれば、内に独鑿の明有り、外に方法の実有り、万法実なりと雖も、然も照に非ずんば得ず。内外相い与にして以て其の照功を成ず。<sup>(9)</sup>

とあるのを見れば、ここにいう「独鑿の明」がそれであり、また「般若」を指しているものであることが知られる。しかしながらここで興味あることは、『肇論』で「心・精神」という意味で使われていると思われる「神」という語が、よく「智」と並べ挙げられていることである。たとえば、

④ 「般若無知論」に

是を以て聖人は其の心を虚しくして其の照を実にする。(中略)  
然れば則ち智は幽を窮むるの鑿有つて、知無く。神は会に応ずるの用有つて、慮無し。神、無慮なるが故に、能く独り世表に王たり。智、無知なるが故に、能く玄かに事外を照らす。智、事外と雖も、未だ始めより事無きにあらず。神、世表と雖も、終日域中にあり。所以に俯仰して化に順じ、応接窮まり無し。幽として察せざること無く、而も照の功無し。斯れ則ち無知の知る所、聖神の会する所なり。<sup>(10)</sup>

などであるもので、これを見れば僧肇に於いては「智」と「神」の語は聖人に於いて重要な二要素であると考えられていることが分かる。この点より、「神明」の「神」も『肇論』では単に「神妙なる」という形容詞的な使われ方をしている

のではなく、やはり「心」ないし「精神」に近いものを意味しているものと思われ、「神明」も「神」と「明」とに分けて考えられるのではないかと思うのである。それは、『莊子』「天下篇」に「神何由降、明何由出」とあり、またそれに郭象が「神明由事感而後降出」と注しているところからも考えられないことはないと思うのである。

また、更にこれについては、「般若無知論」を読んで劉遺民が僧肇に宛てた質問書の中に

論に序して云わく、般若の体は、有に非ず無に非ず、虚にして照を失せず、照にして虚を失せず。故に曰わく、等覚を動ぜずして諸法を建立すと。下の章に云わく、人に異なるは神明なるが故に、事相を以て之れを求む可からざるのみと。又た云わく、用は即ち寂、寂は即ち用、神弥よ静にして、応動に逾ゆと。(中略)  
但だ今談者の、高論の旨に於いて疑う所は、聖心の異なりを求めんと欲せば、為た靈を窮め数を極め、妙尽冥符すと謂うや。為將た心体自然に、靈怕にして独り感ずや。若し靈を窮め数を極め、妙尽冥符せば、則ち寂照の名は、故より是れ定慧の体のみ。若し心体自然に、靈怕にして独り感ぜば、則ち群数の応、固に以て息むに幾し。夫れ心数は既に玄にして、孤り其の照を運ぶ。神、化表に洎にして、慧明独り存す。当に深證有るべし。試みに為に之れを辨ず可し。<sup>(11)</sup>

とあり、ここでは「神明」についての前の②「般若無知論」の一文を提起した後、改めて「聖心の異なりを求めんと

欲せば」と述べ、聖心の特異性を「神明」と捉えたかたちで質問が起こされていると理解できるが、その中で劉遺民は、聖心は「妙尽冥符」すなわち智を尽くして道と通じるのか、「靈怕独感」すなわち靈妙にひっそりと独り道を感じてそれに通じるのか、「妙尽冥符」ならばそれは「定」「慧」にほかならないし、「靈怕独感」なら物と関わるものがなく、したがって応会のはたらきがないのではないかと問うているのである。詰まる所、これは聖心に於ける聖智の有無を応会の有無に関連づけて、問うているところなのであるが、僧肇はこれに対してその答書に

意に謂えらく、妙尽冥符は、定と慧を以て名と為す可からず。靈怕独感は、群数以て息むと称す可からず。両言殊なると雖ども、妙用常に一なり。迹は我にあつて乖くも、聖に在つては殊ならず。(中略)且つ夫れ心の有なるや、其れ有を有とするを以てなり。有は自ら有ならず。故に聖心は有を有とせず。有を有とせざるが故に、有は有ること無し。有は有ること無きが故に、則ち無も無し。無無きが故に、聖心は有ならず無ならず。有ならず無ならずれば、其の神乃ち虚なり。<sup>(12)</sup>

と述べて、まず妙尽冥符は定と慧の名を以て呼べるものではなく、「靈怕独感」といっても物に応ずるはたらきがなくなってしまうのではない、とこれを否定し、劉遺民に背反する二つの概念として捉えられたものを一なるものとし、無知

『肇論』に於ける「神明」について(林)

ではあるが応会のはたらきを失うものではないとする。そして、聖心は劉遺民がいうように有知とか無知とかいうものでなく、虚であることがいわれる。また劉遺民の問書の「夫れ心数は既に玄にして」より下は、前に挙げた④「般若無知論」の文によく符号するものであり、ここが遺民の問いの本になっていっていると考えられる。とすれば、遺民が聖心の特異性として捉えた「神明」の内容は、ここにいう「神」と「智」であると考えられる。これらのことにより、「神明」とは単に「神妙なる智」というものではなく、「智」に対する「神」をいうものであるといえようかと思う。また、前の答書の文に続いて僧肇は

何となれば、夫れ有なるも無なるも、心の影響なり。言なるも象なるも、影響の樊縁する所なり。有無既に廃すれば、則ち心に影響無し。影響既に論すれば、則ち言象測ること莫し。言象測ること莫ければ、則ち道群方を絶す。道群方を絶するが故に、能く靈を窮め数を極む。靈を極め数を極む、乃ち妙尽と曰う。妙尽の道は、無寄を本とす。夫れ無寄は冥寂に在り。冥寂なるが故に虚以て之れに通ず。妙尽は数を極むるに存す。数を極むるが故に数<sup>(13)</sup>以て之れに應ず。数<sup>(13)</sup>以て之れに應ずるが故に、動じて事と会す。

と述べ、有とか無とかというのは心の影響であり、またそれに絡みついて言象が生じるのである。聖心が虚であり有とか無とかとする心が滅してしまえば、心に影響が生じること

はなく、心に影響が生じなければ、言象によって測ることができない、言葉や形を以て測ることができないから、聖心はいかなる比較をも絶したものである。つまり「聖智は幽微にして深隱なること測り難く、無相無名にして乃ち言象の所得に非ず」（大正蔵四五・一五三上）というものである。そしていかなる比較をも絶した聖心無知だからこそ能く靈を窮め数を極めるのであり、つまり「聖心無知なるを以ての故に知らざる所無し」（大正蔵四五・一五三上）なのであって、これを妙尽だという。また、その妙尽の道は言象によっては得られない手掛かりがなく静寂なもので、だからこれに万物を有無としない虚心を以て通じ、そして一旦妙尽の道に通じれば、それは数を極めつくすのであり、そこから動じてあらゆるものと会すというはたらきが現れるのであると述べ、無知でありながら応会のはたらきがなくなるならい理由を述べている。したがって僧肇が『肇論』でいう「神明」は、「智」と「神」との意味を内包しながらもそれらを別々に捉えたものではなく、聖人あるいは聖心の上に「智」と「神」の二つが統合された一なるものであり、また「神」は聖人が物に応ずるためにはなくてはならないものであると考えられる。

三

次にまた、この僧肇の「誠に以て人に異なるは神明なるが

故に」の一文は、魏の玄学者王弼に非常に酷似した一文があるという指摘が早くからなされており、これをもとに少し考えてみたいと思う。その王弼の一文とは『魏志』卷二十八「鍾会伝」注に引く王弼伝の中に

何晏、以為えらく、聖人に喜怒哀樂無しと、其の論甚だ精しく、鍾会等之れを述す。弼、与に同ぜずして、以為えらく、聖人の人に茂きは神明なり、人に同じきは五情なり、神明茂し、故に能く冲和を体して以て無に通ず、五情同じ、故に哀樂の以て物に應ずること無きことあたわず、然れば則ち、聖人の情、物に應ずるも物に累わさること無き者なり、今、其の無累を以て、便に復た物に應ぜずと謂う、之れを失すること多しと。<sup>(15)</sup>

とあるもので、ここで王弼は聖人が人より優れているのは「神明」のはたらきで、人に同じなのは「五情」があることである、また聖人は人と同じく「五情」があるから人に対応するのであり、「神明」が人より優れているから外物に対応してしかも外物に累わされないのであるといっている。しかし、ここで王弼は「聖人の人に茂きは神明なり」、「神明茂し、故に能く冲和を体して以て無に通ず」として、「神明」が聖人だけのものではなく、人にも存するもので、聖人はそのはたらきが優れていると解しているようである。では、僧肇に於いても「神明」は聖人と人と共通なものであったかどうか考えてみたい。

これについては二種の解釈があるようである。その一つは「神明」が王弼と同じように聖人と人に共通なものであるとする立場であり、もう一つは聖人のみ有するものとする立場である。前者には元康撰『肇論疏』と、前に挙げた板野長八氏の論文、<sup>(16)</sup>後者には『肇論研究』がある。これは『肇論』本文の読み方によって相違を来すものと思われるが、元康撰『肇論疏』ではこの一文に対して「人者神明、法有取相、是即知矣。聖人神明、不取法相、故曰無知。以無知故、不可作事相取」(大正藏四五・一七八下)のような解釈を与え、本文を「誠に人者の神明に異なるを以て」と読んでいるようで、明らかに「神明」を聖人と人に共通なものであると理解し、人の「神明」は知、聖人の「神明」は無知とその内容に異なりがあるのだとしている。一方『肇論研究』では「誠に(聖人の)衆人と異なるものは(その)神明〔靈妙な心のはたらしき〕であるから、それを事相(の上)で求めることができなだけである」(二七頁)と解釈し、本文を「誠に以て人に異なるは神明なるが故に」と読み、「神明」が聖人に特有のものであると解釈しているようである。しかしながら僧肇のこの一文は王弼の一文を無視して考えられるものではなく、この一文を僧肇の一文と比較して考えれば後者のように「誠に以て人に異なるは神明なるが故に」と解釈するのが妥当かと思われる。したがって僧肇に於いて「神明」は、人と異なる

もので聖人特有のものであると理解してよいように思う。そのように考えれば、王弼が「茂」という字をつかって「神明」の聖人と人の相違に量的なものを示したのに対して、僧肇が「茂」の字を「異」の字に改め有無のニュアンスをもたせたのであると理解することもできるかと思う。<sup>(17)</sup>なお松本雅明氏の論文に王弼の「神明」について論及があり、その中で氏は「ここでは聖人の特性は神明であり、一般に人という場合その特性となるものは五情である」と述べられている。<sup>(18)</sup>この場合、王弼に於いて「神明」が聖人に特有のものであるか否か微妙な所であるが、しかし氏がいうように特性であるといった場合でも、王弼の「神明」が両者に共通のものであると解して差し支えないと思われる。両者に共通なものでそれが優れたものであればそれをその特性であると見なせるからである。

また、この「王弼伝」では何晏と王弼は共に聖人が物に累わされないことをいう点に関して同じであったが、しかし何晏は聖人の無情をいい、王弼は聖人の有情をいう。これは詰まる所聖人が物に應ずるか、応じないかの議論になってくる訳で、前の劉遺民の問いにも通じるものがあるかと思うが、何晏は聖人は物に應じないとし、王弼は物に應ずるとする。湯用彤博士は「王弼聖人有情義釈」の中で何晏等がいう聖人無情の説は魏晉時代の通説であったとされ、その中で聖

人の有情をいう王弼の説は異色のものであった、というような意味のことを述べられている。<sup>(19)</sup>これによれば僧肇の聖人応物の考えは、王弼の以後の新しい流れの中にあるということがいえよう。

しかしここで問題となるのは王弼と僧肇の考え方である。前に挙げた王弼伝の文には続きがあり、そこには次のようである。

弼、易に注す、顓川の人荀融、弼の大衍義を難ず。弼、其の意に答えて、白書して以て之れに戯れて曰わく、夫れ明は以て幽微を尋極するに足るも、自然の性を去ることあたわず。顔子の量は、孔父の預在する所。然れども之れに遇いて楽無きことあたわず、之れを喪いて哀無きことあたわず。又た常に斯の人を狭しとして、以為らく、未だ情を以て理に従うことを能くせざる者なりと。而して今、乃ち自然の革む可からざることを知る。足下の量、己に胸懐の内に定まると雖も、然り而して旬朔を隔踰す、何んぞ其の相思の多きや。<sup>(20)</sup>故に知りぬ、尼父の顔子に於ける、以て大過無かる可しと。

これは王弼が荀融に宛てた書簡か何かの断片であろうかと思われ、一部のため上記の文についてその内容がはっきりしないところもあるが、前に示した文と通じるところがあるかと思われる。前に王弼は聖人は人に同じく「五情」があるから物に応じ、「神明」が優れているから宇宙の和楽の氣を体得して無に通じ、物に累わされることがないことを述べた。

これを今の文と比べると、聖人有情というのは後の「自然の性」といえ、「神明」は「幽微を尋極する」ものに対応すると考えられる。つまり王弼にあつては「幽微を尋極する」ところの「神明」によって「無に通じ」、「自然によって与えられた五情」を理に従わせることによって、物に累わされることがないとする。これに依れば、王弼の「神明」は単に「無に通ずる」ための知といえ、聖人の応物には別に人と同じ「情」を考えているといえる。これは僧肇の「神明」が「智」だけを意味するのではなく、「智」の他に「心・精神」の意を含んだものであつた点で王弼の「神明」とは異なっている。しかしまたその一方で、僧肇も聖人に物に応ずるといふはたらきを認めていることは明らかであり、この点何晏より王弼に近いものといえ、更に僧肇がやはり無知無慮の虚心により妙尽の道・無寄に通じ、そこから聖人の「智」の照、「神」の応会というはたらき、動の面を導き出そうとするのは、考え方の上からすれば王弼と大差無く、それは僧肇が「理は神の御」（大正蔵四五・一五五上、一五七下）であるという場合、なおさら王弼の考え方に相似してくるのではないかと思われる。

#### 四

以上、中国古典の上では様々な意味を持って使用されてい



た「神明」であったが、僧肇の「神明」に関していえば、それはただ「神妙なる智慧」ではなく、「神」と「明」つまり「心・精神」と「智慧（般若）」の意を内包するものであり、かつそれらが別々なものではなく、聖人・聖心の上に統合された一なるものであり、そしてそこに無知の知、無慮の応会といった「智慧のはたらき」「心・精神のはたらき」が現れてくるものであったといえる。また僧肇の応物の考えは王弼以後の新しい流れを組むものようであるが、「神明」は王弼のように凡聖共通のものではなく、それは僧肇に於いてはあくまで聖人が持つ特有なものであったということができると思う。今、本学では、僧肇及びそれを継承すると見られる吉蔵について、伊藤隆寿先生等により僧肇等の仏教は本体論的であり、仏教を老莊の無の思想を借りて理解した格義仏教で真の仏教ではないという批判がなされなされている。<sup>(21)</sup>ここでも前に見たように僧肇と王弼の考え方は相似しているように見える。本来、この点についてもっと論及すべきであったのであろうが、本稿では僧肇の「神明」の内容がどのようなものであるかを考察することを目的に論を進めたためその点にまで及ばなかった。しかし、両者の思想は概略的に同様なものといえるかもしれないが、僧肇は老莊にあきたらず仏教に志し、羅什について仏教を学んでおり、そこには仏教を経ずして成立しない得ない王弼とは違ったものがあると考え

『肇論』に於ける「神明」について（林）

る。今後は王弼、郭象と僧肇との相違点を考察していく作業過程の中で、これらの問題について考えて行きたいと思っ

#### 注

(1) 拙稿『肇論』における聖人についての一考察（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第二十四号、一九九一年三月）。

(2) 「不真空論」第二に「夫至虚無生者、蓋是般若玄鑑之妙趣、有物之宗極者也。自非聖明特達、何能契神於有無之間哉。是以至人通神心於無窮、窮所不能滯、極耳目於視聽、声色所不能制者、豈不以其即万物之自虚。故物不能累其神明者也」（大正蔵四五・一五二上）とある。

(3) 「般若無知論」第三に「答曰、夫聖人功高二儀而不仁、明逾日月而弥昏。豈曰木石瞽其懷、其於無知而已哉。誠以異於人者神明故、不可以事相求之耳」（大正蔵四五・一五三中）とある。

(4) 「劉遺民書問附」に「異乎人者神明故、不可以事相求之耳」（大正蔵四五・一五五上）とある。

(5) 塚本善隆編『肇論研究』（昭和四十七年九月、法蔵館）一四頁、及び二七頁。

(6) 板野長八「慧遠僧肇の神明観を論じて道生の新説に及ぶ」（『東洋学報』第三〇巻第四号、昭和一八年一二月）四五六頁。

(7) 村上嘉實「肇論に於ける真」（塚本前掲書 第二篇 研究篇

所収）二四三頁下—二四四頁上。

- (8) 『肇論』及び僧肇に於ける「神」については、板野長八氏が前掲論文の中（四五六—四五七頁）で『肇論』に於ける様々な神の用例を挙げて検討された後、「右の実例に徴するならば、神は心と考えられるが、其の作用は耳目の作用と区別される性質のものであり、又情、慮、知等を其の作用として統べるものと考えられる。従って、神は心の主宰と考えられる訳である。而して、心の主宰としての神は仏の本質、又は仏其物を意味するのも自然である。故に、神又は神明は法身又は仏、聖人、並に仏心、聖心、さては仏心の諸作用等を意味していたと云うことが出来る」と述べられ、さらに「神」が仏にのみ限られるものでないことをも述べられている。また、村上嘉實氏は前掲論文の中（二四四頁上）で「神」という語は六朝時代に好んで使はれ、微妙な意味をもつてゐるが、僧肇においては多く至人の心を意味するものとして云はれてゐる。僧肇の云ふ神は普通の人の心と違つて、形而上的なるものを覚するような主体の働きとして用ひられてゐる」と述べられている。

- (9) 「般若無知論」に「是以般若之与真諦、言用即同而異、言寂即異而同。同故無心於彼此、異故不失於照功。是以辨同者同於異、辨異者異於同。斯則不可得而異、不可得而同也。何者、内有独鑒明、外有方法之実、方法雖実、然非照不得。内外相与以成其照功」（大正藏四五・一五四下）とある。

- (10) 「般若無知論」に「是以聖人虚其心而実其照。（中略）然則智有窮幽之鑒、而無知焉。神有応会之用、而無慮焉。神無慮

故、能独王於世表。智無知故、能玄照於事外。智雖事外、未始無事。神雖世表、終日域中。所以俯仰順化、応接無窮。無幽不察、而無照功。斯則無知之所知、聖神之所会也」（大正藏四五・一五三上—中）とある。

- (11) 「劉遺民書問附」に「論序云、般若之体、非有無非、虚不失照、照不失虚。故曰、不動等覺而建立諸法。下章云、異乎人者神明故、不可以事相求之耳。又云、用即寂、寂即用、神弥静、応逾動。（中略）但今談者、所疑於高論之旨、欲求聖心之異、為謂窮靈極数、妙尽冥符耶。為將心体自然、靈怕独感耶。若窮靈極数、妙尽冥符、則寂照之名、故是定慧之体耳。若心体自然、靈怕独感、則群数之応、固以幾乎息矣。夫心数既玄、而孤運其照。神澹化表、而慧明独存。当有深證。可試為辨之」（大正藏四五・一五五上—中）とある。

- (12) 「答劉遺民書」に「意謂、妙尽冥符、不可以定慧為名。靈怕独感、不可称群数以息。両言雖殊、妙用常一。迹我而乖、在聖不殊也。（中略）且夫心之有也、以其有有。有不自有。故聖心不有有。不有有故、有無有。有無有故、則無無。無無故、聖心不有不無。不有不無、其神乃虚」（大正藏四五・一五六上）とある。

- (13) 「答劉遺民書」に「何者、夫有也無也、心之影響也。言也象也、影響之所繋縁也。有無既廢、則心無影響。影響既淪、則言象莫測。言象莫測、則道絶群方。道絶群方故、能窮靈極数。窮靈極数、乃曰妙尽。妙尽之道、本乎無寄。夫無寄在乎冥寂。冥寂故虚以通之。妙尽存乎極数。極数故数以応之。数以応之故、動与事会」（大正藏四五・一五六上）とある。

(14)板野前掲論文四五二頁、村上前掲論文二四四頁等参照。

(15)『魏志』卷二十八「鍾会伝」注所引「王弼伝」に「何晏以為、聖人無喜怒哀樂、其論甚精、鍾会等述之。弼与不同、以為、聖人茂於人者神明也、同於人者五情也、神明茂、故能体冲和以通無、五情同、故不能無哀樂以応物、然則、聖人之情、応物而無累於物者也、今以其無累、便謂不復応物、失之多矣」とある。

(16)板野氏は前掲論文の中(四五七頁)でこの僧肇の「神明」に關する一文を挙げ、「(僧肇は)聖人と一般の人との相違なる所以のものが神明であると云つてゐる。此れは人と聖人との相違は神明の如何に係ると云ふのであらう。従つて、僧肇は一般の人にも神乃至神明の存在を認めるものであつて、前の場合に神が聖明特達の人、即ち、聖人や仏にのみ限られないとしたのと相応するものである。」といい、この後、これを王弼一文と比較して「内容に於ても表現形式に於ても酷似してゐる。唯、表現に於て茂とある所が異となつてゐる点が異なる。茂は聖人と人に於ける神明の量的な差別を示す極めて明瞭なる文字であるが、其れが異となれば茂の場合と同様に量的な差別を意味すると同時に、更に人には神明がなくなり聖人にのみありとする場合もあり得る。然し、其れはあまりにも窮屈なる解釈であり、旁々、僧肇は別の機会に神が聖人にもみ限られないとする意向を漏してゐるのであるから、此の場合の異は茂と略同様に解して差支ないと思う」と述べられている。丸カッコ内は林。

(17)注(16)板野氏への論文参照。

(18)松本雅明「魏晋における無の思想(一)」(『史学雑誌』第五編第二号、昭和十五年)

(19)湯用彤「王弼聖人有情義釈」(『湯用彤學術論文集』所収、中華書局出版、一九八三年、二五四―二五五頁)。尚、この論文の中で湯用彤氏は王弼の「神明」についてもこれを取り上げ、示唆に富む論述がなされている。

(20)『魏志』卷二十八「鍾会伝」注所引「王弼伝」に「弼注易、穎川人荀融難弼大衍義。弼答其意、白書以戲之曰、夫明足以尋極幽微、而不能去自然之性。顔子之量、孔父之所預在。然遇之不能無樂、喪之不能無哀。又常狹斯人、以為未能以情從理者也。而今乃知自然之不可革。足下之量、雖已定乎胸懷之内、然而隔踰旬朔、何其相思之多乎。故知、尼父之於顔子、可以無大過矣」とある。

(21)これらの問題に關しては伊藤隆寿氏に詳しい論稿がある。「六朝仏教思想史研究 ―道の普遍性と空思想の受容―」(『私学研究』第一〇号、一九八八年七月)、「僧肇と吉蔵 ―中国における中觀思想受容の一面―」(鎌田茂雄博士還暦記念論文集『中国の仏教と文化』所収、一九八八年一二月、大蔵出版)、「格義仏教考 ―初期中国仏教の形成―」(『東洋学報』第七一卷第三・四号、一九九〇年三月)、「鳩摩羅什の仏教思想 ―妙法と実相―」(『仏教学』第三〇号、一九九一年三月)、「三論教学の根本構造 ―理と教―」(平井俊榮監修『三論教学の研究』所収、一九九〇年一〇月、春秋社)等参照。