

道・理の哲学と本覚思想

伊 藤 隆 寿

・道・理の哲学と中国仏教

私は、中国仏教の研究に従事したときから、儒教・道教・仏教の三教交渉の実態を明らかにして中国仏教思想の特質を解明しなければならないという認識をもっていたが、批判的研究を試みるに至った動機は、中国における仏教理解が、特に道家思想を媒介として行われたという周知のことが、実は重大な問題を抱えていたことに気付いたからであった。すなわち、袴谷憲昭氏による「本覚思想批判」がなされ、松本史朗氏によって仏性・如来蔵思想の本質が指摘されて、道家思想が仏教とは対立する思想であることも示唆されたことによる⁽¹⁾。

そこで私は、思想的に見た場合、中国仏教は儒教からも多大の影響を受けてはいるが、中国における仏教受容の基盤は道家思想であったと判断し、その道家思想の特色を作業仮説的に「道・理の哲学」と規定した⁽²⁾。この名称は、仏教を仮に「縁起の哲学」と呼ぶならば、それと対峙する中国の思想を指すものとして、私において使用するものである。これは「道の哲学」と「理の哲学」⁽³⁾とを合わせ意味する表現であるが、道と理を結合する理由は、道家において道は自明のことながら、本来別個の概念であった理が、次第に道家の人々にも注目されて、道によって根拠づけられ、道と同じ内容概念として使用されるようになるからである。特に魏晉玄学家、たとえば郭象や張湛において、理の理論化・哲学化がなされ、それを仏教家・竺道生や吉蔵など・が採用して仏典の解釈に役立て、仏教の中国的受容、仏教の中国化を図り、それが宋代の理学に及ぶ点に注目するのである。

また、私は、三教交渉の具体例として格義に注目して、その実態を批判的に考察した⁽⁴⁾。その動機は冒頭に述べたように、格義において重要な役割を果たした道家思想が、仏教の縁起説とは対立する思想であるということの認識であるが、それともう一つ、従来の日本における中国仏教研究において、中国の思想文化に適応した仏教の形成をもって、いわゆる中国仏教の成立と捉え、それは最早イン

ド仏教とは全く異質な仏教となっていたにもかかわらず、それを容認し宣揚してきたことに対する反省と疑問である。私は、仏教とは何かという問題は仏教学の共通の課題であると考えており、中国や日本の仏教を研究するに際しても、絶えずインドやチベットの仏教を考慮する必要がある。何が中国的で、何が日本的かを問うとき、それは不可欠である。私は、仏教は縁起説であるとの理解に立ち、縁起説の解釈は松本氏の十二支縁起による解釈を承認していることを、お断りしておきたい⁽⁵⁾。

以下において、道・理の哲学の説明と如来蔵思想との一致性について述べ、次に道・理の哲学の仏教への影響について述べることにしたい。

・道・理の哲学と如来蔵思想

A．道・理の哲学と如来蔵思想

私は、『老子』や『莊子』の思想及びその思想を重んじる人々の思想をも含めて、いわゆる道家の思想の特色を「道・理の哲学」と呼んだのであるが、このことを『老子』『莊子』『易伝』『韓非子』、さらに郭象や張湛の考察を通して明らかにした⁽⁶⁾。今それを要約すれば次の通りである。

「道の哲学」は、『老子』において確立されている。道の意味・内容については、研究者により様々な観点から整理されているが、たとえば日本の福永光司氏は、『莊子』の道を含めて、その基本的性格として、真、無為・無形・無名、造化者、無私、自然、一という六点を数えている⁽⁷⁾。また、張立文主編『道』（中国哲学範疇精粹叢書）では、その緒論第一節において、先秦から宋代までの意味として、道路・規律、万物の本体・本原、一、無、理、心、気、人道の八義を示し、『老子』のみについては、道似万物之宗、反者道之動、道為無為之道、道為道德の四つの意味と形上性・実存性・運動性の三つの特徴を指摘している⁽⁸⁾。

私は、『老子』の考察を通して、その「道」の特質を次の四点に整理した⁽⁹⁾。

恒常不変である。

第1章 道可道非常道

第4章 湛兮似或存

第21章 自古及今、其名不去

無名（不可説）・絶対・無限

- 第1章 名可名非常名、無名天地之始、
 第25章 吾不知其名、故強字之曰道、強為之名曰大、
 第32章 道常無名、
 第41章 道隱無名、

ここで、絶対と無限という性格を与えたのは、名（言語）は、人間の思慮分別によって立てられたものであり、あるものを他のものと区別するところに生じる相対的なもので有限なることを示すとすれば、道は無名であるから、無為（人為的でない）であり、絶対的で制約されることがなく、すなわち無限なる実在といえる。

万物の根源であり唯一の実在である。

- 第1章 無名天地之始、有名万物之母、
 第40章 反者道之動、弱者道之用、天下之物生於有、有生於無、
 第42章 道生一、一生二、二生三、三生万物、

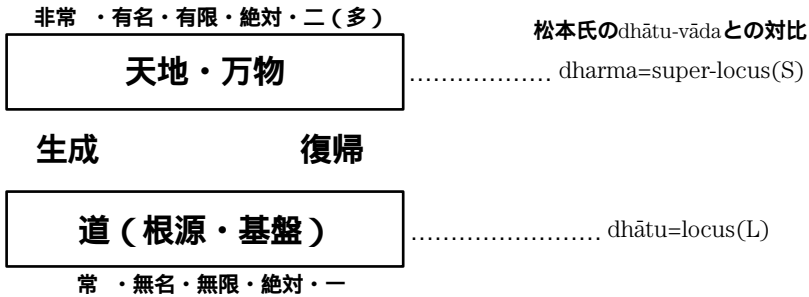
生成原理であり、万物は道より生じ道に復帰する。

- 第1章 此兩者同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門、
 第6章 谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門、是謂天地根、縣縣若存、用之不動、
 第16章 致虛極、守靜篤、万物並作、吾以觀復、夫物芸芸、各歸其根、歸根曰靜、靜謂復命、
 第28章 …復歸於嬰兒、…復歸於無極…復歸於樸、

この は、 の特色に含め得るものであるが、ここに別に数えたのは、道が天地万物を生成してやまぬはたらきを女性原理にたとえているのは、『老子』の発想の素朴さ、土着性を示すものと見るからであり、また仏教の如来蔵思想との類似性を考える上で注意されるからである。仏教における女性原理の導入について、如来蔵思想との関係に着目されたのは、平川彰博士（『インド仏教史』下、1979、春秋社、70 - 75頁）であり、如来蔵思想と今の『老子』との類同性を指摘されたのは松本氏（『縁起と空』93頁）である。そして、万物は道より生じ道に復帰するというのは『老子』において特に強調されるのであり、如来蔵思想（dhātu-vāda）においては明示されない。

そしてさらに「道の哲学」について要約すれば次のようになる。

第一に、『老子』において「道」の原理的説明は尽くされていること。第二に、「道」と万物との本質的同一性を述べ、人間及び聖人のあり方を説くこと。それは要するに、人間は無欲となって「道」に復帰すべきであり、聖人は「道」を守り、「道」に従って無為の治を行うべきであるという。第三に、このような『老子』の思想は、確かに自然主義と評されるべきであり、そこに人名等の固有名詞をもって対立する思想を批判することはしないが、明らかに儒家の人間主義、伝統・文化主義、知性主義を否定する考えである⁽¹⁰⁾。そして、人間主義と自然主義とは、いずれが土着的かと言えば、自然主義となろう。すなわち、『老子』の道の哲学とは、松本氏の使用されたことばを借りれば、土着思想の哲学化であり、土着思想への回帰をめざすものである。そのような例をインド思想に求めるならば、ウパニシャッドの哲学及びヒンドウ教のアートマン(ātman)論が該当し、仏教内部において土着思想への回帰を示したのが如来蔵思想であることは、松本氏が論じた通りである。上記した『老子』の道の哲学の思想構造を図示すれば次のようになる⁽¹¹⁾。



これを、松本氏が指摘された如来蔵思想の本質的な論理構造としてのdhātu-vāda(基体説)の図並びにその説明と比較すれば、その思想構造上的一致は明瞭である。

次に「理」は、当初儒家の礼楽秩序を根拠づける際に使用されたようであるが、次第に道家の人々にも注目されて思想概念として、つまり「理の哲学」として確立され、それが道家及び仏教家の双方において使用され、発展させられて、つい

には宋明理学、すなわち儒家の人々において再び使用されるに至る。私は、理の用例と理の哲学の成立を、道の哲学と同様に『莊子』『易伝』『韓非子』解老篇、及び郭象と張湛の思想によって考察し、それを跡付けたのである。その詳細は今省略するが、私は理概念の道概念からの独立、あるいは道と同義での理の確立をもって「理の哲学」の成立と考えている。考察の対象とした『莊子』以下郭象までは、理への着目、理の哲学への志向性とその萌芽は認められるが、理の哲学の成立までには至っていないと思われる。明らかに理の哲学を確立しているのは、張湛の『列子注』においてであろう。『列子』本文にも理が使用されているが、それに対する張湛注の理の用例は道の用例を圧倒しており⁽¹²⁾、張湛における理の重視を物語る。張湛は、理の基本的性格を説明するのみならず、それによって宇宙の成り立ちと人間社会のありようを説明し、理が人生論、処世論の場において一定の役割を与えられていることが注目される。張湛の理の特色を整理すると次のようである⁽¹³⁾（今、考察の対象となった文例は多いので省略する）

万物の根底にある理法である。

普遍的で絶対的である。

万物の生滅流転の根拠である。

言葉や意（心）を超えている。

人智を超えている。

無為自然である。

悟るべき対象である。

これによって、基本的には道の哲学に依りつつ、新たに理の哲学を提示していることが分かる。

張湛の『列子注』の特色を一言でいうなら、『列子』を理の哲学によって解釈したということである。そして彼における思想的意義は、郭象の思想を主に継承しながらも、郭象の理には明確さを欠いていた存在論的根拠を与えたことと、理が悟るべき対象として積極的に説かれた点であり、張湛における新たな展開とみてよいと思われる。それは彼において理の哲学が確立されていたことを意味する。

以上が、道の哲学と理の哲学の基本的内容である。両者の論理構造が基本的に同じであり、共に道家の人々によって確立されているということから、私において両者を一括して「道・理の哲学」と呼んだのである。しかし、郭象や張湛の思想からもうかがえるように、道の哲学から理の哲学へという展開が予想され、理

の哲学が仏教に導入されることによって、さらに発展すると思われる。そして最も重要なことは、中国固有思想の一つの代表である道家思想つまり道・理の哲学が、民族も文化も相違するインドの伝統思想、すなわちウパニシャンドの哲学からヒンドウー教のアートマン（ātman）論、及び仏教思想、なかでも大乘仏教の主流とされる如来蔵思想と、その思想構造が同じであったということである。

B．竺道生の理の哲学

この張湛と同時代にあって、理の哲学をもって仏典を解釈したのが竺道生（355 - 434）である。『注維摩』の道生注、『涅槃經集解』の道生釈、『法華經疏』によって、竺道生における理の性格を要約すれば次の通りである⁽¹⁴⁾。

唯一で、しかも普遍的で絶対である。

限定されず平等で、事物に遍満している。

恒常不変である。

無為自然である。

悟りの対象である。

言葉を超えている。

これを、先に提示した『老子』の道の概念及び張湛の理と対比すると、ほとんど重なることが分かる。ただし、相違点に注意すれば、道生の理には、万物の根源、生成原理としての意味が明示されず、存在論的根拠としての理の用法が欠けることである。これが道生において意識的に排除されたとするなら、道生は単純な實在論に陥ることを回避したと言えようが、諸法に普遍的で一貫するものが法性であるとし、それを理として捉えており、その理は万物の根柢に存する理法であるから、道の性格である万物の根源、唯一の實在との相違は本質的ではない。また、張湛と同様に、理が悟りの対象となっていることも注目される。仏教の悟りは、理を悟ることであるという考え方は、竺道生以後定着する。

道生における理の用例については、菅野博史氏が精査し分析している⁽¹⁵⁾、ここでは省略するが、その中で後の中国仏教における理の哲学の定着と展開を考慮するとき注意しておきたいのは、理と事、理と言（教）とが対比して使用されることと、仏性＝理としている点である。

(1)「理と事」の用例は、『韓非子』解老篇（諸子集成本）に「得事理則必成功」（99頁）、「思慮熟則得事理、得事理則必成功」（111頁）とあるのは、「事と理」で

はなく「事の理」との意味に理解した方がよいと思われ、物事の道理を指すであろう。郭象の『莊子注』には一例だけ「夫事由理發、故不覺」（外物篇注）とあるが、この用法は、事象と理法との関係を言うものと考えられ、「事と理」の用例である。また、支遁（314 - 366）の『大小品对比要抄序』（出三蔵記集巻8）には、「接応存物、理致同乎歸」（大正55、55中）とあり、「研尽事迹、使驗之有由、故尋源以求実、趣定於理宗」（同、56下）とある。前者の物は、事物、個物の意味であろうから、支遁における用法は、明らかに事と理である。したがって、道生をはじめとして、のちの仏教家において多用される「理と事」の基本概念は、郭象から支遁の時代に形成されていたと見てよいと思われる。

そこで、竺道生の用例を見ると、現存する著作の中では、『注維摩』で3例、『涅槃經疏』で1例、『法華疏』で5例である⁽¹⁶⁾。それらの用例から判断すると、事は事物・事象を意味して多種多様であるのに対し、理は事によって表現される道理・真理を指し唯一である。經典の解釈における具体的用法は、事は經典の譬喩を指し、理はそれによって示される道理・真理である。そこで今注意しておきたいのは、『法華疏』中の「見宝塔品」の次の注釈文である。

- (a) 夫人情味理、不能不以神奇致信。欲因茲顯証、故現宝塔。以事表義、使顯然可見。既云三乘是一、一切衆生莫不是仏。亦皆泥洹、泥（洹）與仏、始終之間、亦奚以異。（台湾版統蔵150冊、823下）
- (b) 但為結使所覆、如塔潛在、或下為地所隱、大明之分、不可遂蔽、必從挺出、如塔之涌地、不能碍出。（同、823下 - 824上）
- (c) 又以衆宝莊校者、遠表極果無善而不有、於是其理從事顯然。（同824上）

まず(a)の文において、顯証、表義の証・義は理と同義とみられ、事をもって理を顯すこと、經に従えば、宝塔の涌出という事に法華經の理が顯現している、つまり、事において理が顯現している、との考えと思われる。さらには、三乗は一乗に歸すとの考えから、「一切の衆生は仏ならざるはなし」と言い、のちの衆生本来仏を明言していることは注目されよう。それに対して(b)の文は、衆生は仏ならざるなしとはいえ、煩惱所覆のために、そのことが隠されているとして、仏性の内在性を述べているのである。道生が、ここで仏性を前提としていることは、同じ(b)に「大明之分」とあることによって分かる。道生は『涅槃經』に注釈を著わしているにもかかわらず、仏性や如来蔵という言葉をあまり使用しない。使用は『涅槃經』に限られる。『法華疏』では、「大悟之分」「仏知見分」であり、そ

して今の「大明之分」なのである。それを示すと次のようである。

良由衆生、本有仏知見分、但為垢障不現耳。（法華疏、同上807下）

所以接之者、欲明衆生大悟之分、皆成乎仏、示此相耳。（同824下）

然衆生悉有大悟之分、……而衆生悟分、在結使之下、……明衆生之悟分、不可得蔽、必破結地、出護法矣。（同、826上）

ここには、明らかに（b）と同趣旨のことが繰り返し述べられており、如来蔵思想が説かれている。しかも、「分」は中国固有思想における用法からすれば、事物あるいは個物に内在する「道」または「理」である。しかるに道生は、『涅槃疏』において、仏性を真我と捉え、自然の性と捉え、本有とみ、無損・常存とみ、理と等しいものとみている。つまり、仏性＝理なのである。したがって、道生の言う仏知見分や大悟之分は、仏教の言葉でいえば、如来蔵、仏性の内在ということになるが、中国固有の表現では、理の内在となるのである。そこで、なぜ道生において如来蔵・仏性という語があまり使用されないのか、という点について、私は次のように考えている。要するに道生においては『六巻泥洹經』が訳出される以前に、中国固有思想による理の哲学が確立されていて、道・理の内存在論と顕在論が成立していたということである。「悟」とは理を悟ることであり、理と自己との冥合であり、それが成仏であると考えていたこと。それゆえ、頓悟成仏を主張し、『涅槃經』（大本）訳出以前に闡提成仏も主張できたこと。その主張は、大本『涅槃經』の訳出によって正当化されたように、如来蔵經典の伝来は、道・理の哲学によって構築されていた成仏論の妥当性を証明する役割を果たしたのではないかと思われる。そして、一切衆生皆成仏を確信し、先の（a）のように、一切衆生は仏ならざるはなし、とまで述べることができたのだと思われる。道生にとって、如来蔵・仏性という語は、さほど重要ではなかった、あるいは必要ではなかったのではなからうか。

そこで次に上記の（c）の文を見ると、「是に於て其の理は事に従りて顯然たり」とあって、（a）と同趣旨のことを述べている。つまり、理は単独で、あるいは直接的に人間の感覚や認識に訴えることはなく、それは必ず事を媒介として顕現するものであるということを示すであろう。すなわち、理は事において顕現しているとの考えである。

以上のような竺道生の思想に関して、私は過去に（著書において）松本氏の

「深信因果について - 道元の思想に関する私見 - 」（¹⁷）における仏性内在論と仏性顕在論の仮説の重要性に注目し、松本氏が「おそらく中国において、仏性内在論は仏性顕在論に展開した」とし、その理由として、dhātu（能生）と万物（所生）とが、「理」（理法）と「事」（個物）として把握されたことによるとの指摘を受けながら、次のように述べていた。

これを道生について考えた場合、理と事との把握は明白であるが、後述のごとく“分”の思想を介した仏性理解を残し、修行の必要性を認める限りにおいて仏性内在論であり、未だ仏性顕在論を明確化するには至っていないと思われる（¹⁸）。

この見解は、先に示した道生の文章の（b）及び仏知見分、大悟之分などによるもので、（a）（c）の記述を重視しなかったことによるものである。現在の私は、すでに述べたように、道生には仏性内在論を基本としながらも、仏性顕在論も説かれておりと認め、そのように先の見解を訂正したい。

又、松本氏が「おそらく中国において、仏性内在論は仏性顕在論に展開した」ということも、以上によって確認できたと思われる。

（2）次に「理と言（教）」の用例であるが、中国において「教」を重視したのは言うまでもなく儒家であった。しかも「教」を説くのは基本的に聖人であることも、『易』の観の象伝に「聖人以神道設教、而天下服矣」とあることから明らかである。したがって仏教家における「教」の認識は、仏が聖人として受け止められたことと、その教えが「経」として伝えられたことによるが、より重要なのは、その「教」が「理」を指示するものであると考えられたことである。この点は、王弼や郭象においては、教と理とが各別に使用されることはあっても、対比して用いられることはないが、先に取り上げた張湛や支遁には理と事と同様に、理と言、あるいは理と教を使用していて、それが竺道生の用法に展開すると考えられる。

道生における理と言（教）の用例は、先の理・事の用例よりも多く見られ、三疏合わせて22例ある（¹⁹）。特色を整理すると、第一に、理と対比される語として、言・教の外に、説・名・辞・言津などがある。第二に、言・教は様々であるが、理は唯一である。これは事と理の場合と同様である。第三に、言・教が理を指示するものであり、逆に理は言・教等によって示されるものである。この点も事と理の関係と同じく、理そのものは具体的な姿形をもつものではなく、言葉を超越

して、様々な事柄や事象の背後あるいは根柢に存在しているものである。したがって、具体的な事象や言語的表現を通してのみ顕現し指示されると考えられている。道生の次の一文は、そのことをよく示すであろう。

夫未見理時、必須言津。既見乎理、何用言為。其猶筌蹄以求魚兔、魚兔既獲、筌蹄何施。（法華疏⁸²⁸上）

言・教は、理を見るための「てだて・手段」である。筌蹄の喩を引くように、これは『莊子』に基づくもので、いわゆる得意忘言論である。この考えが道生の思想の中核に据えられていたことは、『出三蔵記集』巻15の道生伝に、

乃喟然而嘆曰、夫象以尽意、得意則象忘。言以寄理、入理則言息。自經典東流、人重阻、多守滯文、鮮見圓義。若忘筌取魚、則可與言道矣。（大正⁵⁵、111a）

と伝えていることから判然とする。このような考え方が道家の人々のみならず、仏家においても広く行われたことは、『高僧伝』の作者慧皎が、巻8において次のように論じていることから明かである。

論曰、夫至理無言、玄致幽寂。幽寂故心行處斷、無言故言語路絕。言語路絕、則有言傷其旨、心行處斷、則作意失其真。所以淨名杜口於方丈、釋迦緘默於雙樹。（中略）將令乘蹄以得兔、藉指以知月、知月則廢指、得兔則忘蹄、經云、依義莫依語、此之謂也。（大正⁵⁵、382下 - 383上）

実に明快に得意忘言論を説明すると共に、仏典とも巧みに結びつけており、道仏融合の典型的な文章である。文中の心行處斷、言語路絶は、『中論』観法品の「諸法実相、心行言語断」（大正³⁰、24上）に依るのであろうし、維摩黙然と釈尊の成道後の説法躑躅⁽²⁰⁾とを同じ意味、つまり真理不可説のためと理解している。この点は、僧肇も「涅槃無名論」に「然則言之者失其真、知之者反其愚、有之者乖其性、無之者傷其體、所以釋迦掩室於摩竭、淨名杜口於毘耶」（大正⁴⁵、157下）と述べ、この後の文に「言語道断、心行處滅」とある。しかるに、維摩の黙然を、真理不可説の意味に理解するのはよいとしても、釈尊の説法躑躅を同義と解するのは誤解であった。なぜなら、釈尊の悟りの内容は「縁起」であり、釈尊は悟りを開いたときに「縁起」を順逆に思惟した、と仏伝に述べられ、その「縁起」が「十二支縁起説」として言葉で語られているからである。仏教家が釈尊の悟りを深

遠・幽寂とみ、悟りは言葉を超越すると考えたのには、様々な理由があろうが、原因の一つとして、漢訳された仏伝関係の経典、たとえば竺法護訳の『普曜経』などにおいて、説法躊躇の理由として、釈尊の悟りの内容が「此不可以文字説之」（大正3、528上）とされていることにも依ると思われる。それと、すでに述べたように、理は言葉を超えていて、事・経・教によってのみ理は指示されるものとの理解も、その一因であろう。したがって、中国の仏教家は、のちの禅家に至るまで、この維摩默然と釈迦緘黙とを一組にして、しばしば引用する。そこで慧皎の文に戻ると、「指月の喩」は、『智度論』（大正25、375上）や『入楞伽經』（大正16、582中）に見え、経の引用は『維摩経』（大正14、556下）によるであろう。

このような道生や慧皎の考え方は、中国の伝統思想である道家の得意忘言論に依るのであり、それと仏典との対応を指摘しているものの、「文字に依らず義に依れ」ということが通説として定着する上で、道家思想の果たした役割りは大きいと言わざるを得ない。

以上によって、竺道生において、後の仏教家が多用するところの理と事、理と言（教）の考え方が確立されていることが明らかであろう。理・事は天台や華嚴教学の形成に重要な役割を果たし、理・教は吉蔵によって大成された三論教学の基本的枠組として活用されるのである⁽²¹⁾。

・道・理の哲学と本覚思想

本覚思想に関する従来の論文等を見ると、本覚思想を明確に分かり易く規定することが困難であること、それ故に議論が混乱することもあったことがうかがえる。したがって私は、本覚思想をインド仏教から中国仏教、日本仏教に至る仏教思想の展開において扱うのは当然のことと考えるのであり、その場合には、松本氏の提案は一つの有効な提案ではないかと思う。つまり、本覚思想を如来蔵思想の展開の中に位置づけ、さらに如来蔵思想の内部区分として、仏性内在論と仏性顕在論に分けるという仮説を、私は現段階では承認したいと考えている。

その上で私の立場、というのは中国仏教研究の立場からの見解としては、仏性顕在論は、インド如来蔵思想と中国の道家思想 - 私の表現では道・理の哲学 - との融合によるものとなる。したがって、日本仏教における天台本覚思想の研究においても、この視点は必要ではないかと思う。

そこで、以上の論述を踏まえて、日本の天台本覚思想の文献にも、道・理の哲

学 - 特に理の哲学が浸透し、理の哲学でもって仏性顕在論が示されていることを確認しておきたいと思う。なお、以下の引用文は、全く日本の漢文であることを、お断りしておきたい。

- (a) 三界法体不然不滅、仏為衆生説如火宅、此則理常平等、常平等故常住法位。事常差別、常差別故從縁起、常平等即是常差別、常差別即是常平等⁽²²⁾（『本覚讃釈』）
- (b) 但事理云事、能可得得意也。理者、雖諸法差別、如如故歸一也。事者、雖有万法差別、於理全無差別、混諸法也。事者、不混諸法、自体而常恒也⁽²³⁾。（『三十四箇事書』）
- (c) 迹門実相者、雖万法差別同真如実相理。雖五乘同一仏乗教。全無差別、（中略）本門実相者、以事名実相、地獄乍地獄、餓鬼乍餓鬼、乃至仏界乍仏界不改变、談法爾自体実相也。（中略）迹門意、事理共雖有之、以理為宗。本門意、事理共雖有之、以事為面也⁽²⁴⁾。（同）
- (d) 諸教所談者、教門只因位所用也、法身極位全無用教。（或）用筏喻等云々。今家意全不爾。一切諸教本自無所捨、其故無始法爾教門也。（中略）又教者智恵也、法身者理智冥合也、何捨智教⁽²⁵⁾。（同）

(a)(b) は、理・事の基本的用法を示すもので、(a) では理 - 常平等、事 - 常差別である。しかし、後文で理と事の相即を述べるのは、竺道生以後の発展である。(b) も同様に理の一元性、普遍性を示し、事の差別性を述べるが、「事者、不混諸法、自体而常恒也」の文に、本覚思想の特色、すなわち「事」の重視が示されている。

(c) は、本迹二門と事理との組合わせであるが、迹門実相の理よりも、本門実相の事の重視が明らかで、地獄は地獄ながら…法爾自体実相なり、という文は、事の上に理が顕現しているということからさらに進んで、事こそが理そのものであるとの考えが示されている。

(d) は、事こそが理の全現であり、事のほかに理なし、という考え方から、先に述べた理と教の考え方、すなわち、教は理を得るための手段であり、理が得られたなら教は廃されるという得意忘言論が批判されているのである。教 = 智、法身 = 理智冥合、つまり理教不二であり、教において理が全現しているとするれば、

捨てるべき教はない、とされるのである⁽²⁶⁾。

以上によって、中国固有の思想である道家思想 - 道・理の哲学 - が、いかに中国、日本の仏教に思想の本質的なところで多大な影響を与えたかが明らかであろう。

註

- (1) 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版、1989、及び松本史朗『縁起と空』大蔵出版、1989、参照。
- (2) 拙著『中国仏教の批判的研究』大蔵出版、1992、序論第一章（蕭平・楊金萍訳『仏教中国化的批判性研究』香港・経世文化出版、2004、序論第一章）参照。
- (3) この表現は、日本においては1980年代より使用されている。福永光司『道教思想史研究』、岩波書店、1987。同『中国の哲学・宗教・芸術』人文書院、1988、参照。
- (4) 拙著、本論第1章 格義仏教考、参照。
- (5) 松本氏の縁起説解釈は、同氏『縁起と空』の二 縁起について、八 空について など参照。
- (6) 以下の記述は、拙著の序論第1章 中国における仏教受容の基盤 - 道・理の哲学 - 、を要約し、修訂したものである。
- (7) 福永『中国の哲学・宗教・芸術』pp. 21-25参照。
- (8) 張立文主編『道』人民大学出版社、1989、pp. 1-3及び第1篇第3章道家道的思想、pp. 38-43参照。
- (9) 道の特質の の 印部分「万物は道より生じ道に復帰する」の文は、本論文で追加したものである。
- (10) 孔子の「道」とその思想については、拙著序論第2章 孔子の道 - 道・理の哲学に対峙するもの - 、参照。
- (11) 図において 印を付した「非常」と「常」の語は、本論文で追加したものである。
- (12) 『列子注』における理の用例は126例、道の用例は85例である。
- (13) 拙著、序論第1章、pp. 81-93参照。
- (14) 拙著、本論第3章 竺道生の思想と理の哲学、pp. 188-194、参照。また、方立天『中国仏教哲学要義』下巻、中国人民大学出版社、2002、pp. 785-789において竺道生の理について述べられている。
- (15) 菅野博史「『大般涅槃經集解』における道生注」（日本仏教文化研究論集第5号、1985）「道生撰『妙法蓮花經疏』における「理」の概念について」（創価大学人文論集第3号、1991）また、同氏『中国法華思想の研究』、春秋社、1994、第一篇第二章第四節『妙法蓮花經疏』における「理」の概念、を参照。
- (16) 拙著、pp. 194-195参照。
- (17) 松本『禅思想の批判的研究』、大蔵出版、1994、第6章参照。

(44) 道・理の哲学と本覚思想（伊藤）

(18) 拙著、p. 230の注(13)の記述。

(19) 今、文例は省略する。拙著、pp. 196-198参照。

(20) 慧皎の文には「釈迦緘黙於双樹」とあり、双樹とあればサーラ樹のことで、マガダにおける成道後の説法躡躑のことではない、ということにもなるが、この慧皎の句の根拠と、次に関説する僧肇の句とについては、別に考察を加えたい。なお、両者の語句の相違は松本史朗氏によって指摘を受けたものであり、深謝したい。

(21) 拙著、本論第6章 三論教学の根本構造 - 理と教 -、参照。

(22) 『天台本覚論』岩波書店、1973、p.351下

(23) 同上、p.358上

(24) 同上、pp. 364下 - 365上

(25) 同上、p. 361下

(26) 得意忘言論が、いずれの時点で「捨てるべき教はない」という考え方になったのかについては、なお検討を要するが、筆者は、羅什の思想及び三論教学の内に、その論理が形成されていたのではないかと考えている。いずれ上述の釈迦・維摩の句と共に検討したい。

付記：この論文は、中国人民大学（北京）における第一回中日仏学会議（テーマは本覚思想、2004年11月6日・7日）の発表原稿（論文参加）に、一部加筆したものである。