

僧肇の「般若無知論」と玄学との関係

唐 秀 連

一、僧肇の哲学と玄学との関係についての再検討

東晋の仏教学の大家僧肇(374?-414)の学説について、既に公論になった見方がある。それは彼が玄学の基盤の上に立ちながら龍樹の仏教学を摂取しているため、彼の思想は玄仏合流の産物であるという⁽¹⁾。この見方と伴って、僧肇の思想における玄学の諸因素のはたらき(作用)・機能と地位などの問題があり、また、これらによって僧肇の哲学における、玄学が中心的な役割を果たしているのか否かなど一つにとどまらない観点を派生した⁽²⁾。しかし如何なる観点を下しても、あるひとつの問題を見逃してはいけないだろう。それはたとえ僧肇と玄学との極めて密接な関係が承認されても、玄学の概念が僧肇の哲学の各側面に浸透したことによって生じた深みを弁別すべきであろう。なぜなら、僧肇の仏教学を集成した『肇論』は、それ自身の哲理の陳述中に、複数の風格及び個性を具現していると思われるからである。『肇論』を例に挙げてみれば、僧肇は玄学の体用範疇を援用して本体論的、あるいは存在論的な次元に成立した大乘性空中道観を宣揚したのであるが、ここで玄学の観念は方法論としての傾向を強く持っている。一方、理想論・聖人論・主体認識の作用性などにおいて、彼は老荘の聖人の広大で豁達自在な境地を思慕する痕跡をあらわし、ここで往々に玄学・道家の理論を直接的に吸収したことが窺い知られる。したがって、『肇論』の中に、各哲理の分野がそれぞれ玄学の諸観念と、まったく同質でもなく、等距離でもない関係が形成されているので、その哲学の理論形態が分裂している様子が現われていることが分かる。その分裂の程度は、一言では概括できず、本稿の検討課題ではないが、しかし、この分裂した現象はある固定的視点をもって『肇論』中の玄学的作用とその位置を総括することを有効的に避けさせる。しかも、実に『肇論』は玄学の諸観念を扱う時、当初考えていたより弾力的な態度をとる故、これを折中主義と評価されることもある⁽³⁾。勿論このような論点ににわかに同意する必要はないが、僧肇が一つの哲学の体系内に於いて、玄学と仏教のもとと調和しにくい、また貫通しにくい諸概念を、彼の哲学的問題意識の導きによって、相応な方式を選択して一つに融合させよ

うとするやり方は、確実に彼の学説上に現れるのである。ここに、哲学の創造意識と歴史意識とが互いに対立しながら、互いに成り立たせ合う相互扶助する関係が反映されており、かつ、この二種類の意識の間に逆説的連関のため、僧肇の哲学中、玄学観念が一種の哲学構造に対する作用、或いはその役割がより多いことを認めざるをえない事実を実証する可能性が大きいといえよう。

二、哲学の創造意識と歴史意識

哲学の創造意識と歴史意識の間の弁証関係は、ドイツの解釈学者W.ディルタイが論述した。

「あの、作者と歴史的意識との永久の矛盾はそこに起因するのだ。過ぎ去ったものを忘れようと欲し、将来のより良きものに尊敬を払わぬということは、創作者としては当然のことである。ところが歴史的意識の生命は、全ての時代を見渡すことにあるので、個人の一切の創作に、それが負わされた相対性と瞬間性を見ないではない。この矛盾は、現代の哲学の最も固有な、黙々として抱かれている悩みである。現代の哲学者にあっては、今では歴史的意識なくしては彼の哲学は単に現実の一断片を内容とするにすぎないことになるので、創造は歴史的意識と出会うからである。彼の創作は歴史的聯関のなかの一項であるという自覚がなくてはならない。彼は、この歴史的聯関のなかで、意識的に、制約されたものを働き取るのである。」⁽⁴⁾

そうすると、あらゆる哲学活動は同時に歴時性・共時性という歴史文化性に、及び個体自身の特殊性のこの二つの次元上に置かれ、故にどの哲学の創造活動も二重分裂の個性を持つこととなる。哲学者は文化歴史要素の制約から脱しようとすると同時に、首唱したい学説が認められるためには、常に歴史上に認められた諸々の権威のある意味系統に依存し、またその系統中既存の命題を取り入れて、自分の主張に対して権威性を与えようとするのである。

このような哲学活動の二重性格は、哲学思想中に含んでいる二つの側面を提示するが、私はひとまずそれを、形態とその思想内容と称する。形態というのは、哲学活動の歴時性と共時性（時代性）における個性のことであり、主に前時代或いは同時代に繰り返し表現される陳述様式・問題意識・思惟方式・概念範疇・哲学の役割や目的などを踏襲することにおいて充分に反映される。一方、思想内容は個別の哲学思想自身の観点・理論・主張及び諸概念を指す。思想内

容は前時代或いは同時代の哲学形態の慣例になった命題と、それを鼓吹する使命を継続して發揮する可能性もあるが、またその哲学形態の外枠のみを利用し、実に観念上はそれを裏切る可能性もある。この場合には、既存の哲学形態はかえってその思想内容を伝える媒介となり道具となるのである。

もし両晋「三玄」の学説が、名教と自然の問題意識と、有無・体用などの哲学範疇を通じて持続的に般若学の発展方向を制約するのを否定できないとするなら⁽⁶⁾、どうしてまた玄学における既に円熟した哲学形態が、僧肇の手に入った途端に構造上に根本的な変動が発生することを想像できようか。事實は玄学の諸観念は『肇論』中にやはり生命力を保ち、同時に果たす役割も変質を経験しているのである。それらは哲学形態と哲学内容の二つの側面の間に遊離し、時には『肇論』の考える道筋を制約したり、時には論中観念の創新を喚起する。制約の中で創造を喚起し、創造の中でも制約を受けるのである。「涅槃無名論」は「天地與我同根、萬物與我一體」⁽⁶⁾なるをもって涅槃解脱の境界に擬えるが、これは道家の天人合一の思惟が般若学を左右したのであり⁽⁷⁾、これに対して、「不真空論」が「不真」をもって有無の論弁に代替するのは、玄学の「有無」範疇に対する超越と止揚である。これによって、玄学概念が『肇論』で果たす役割及び様相において、単一且つ安定的と言うよりも、むしろ流動的かつ多様的と言ったほうが適當であることが分かるであろう。

本稿の目的は、『肇論』中の「般若無知論」（以下は「般若」と略称）を例にして、それが玄学観念との関係を探求することを試みることにある。紙幅が限られているため、玄学の各流派について詳しく分析できないので、探究対象を玄学の集大成者といわれる郭象に絞ることにする。その理由の一つは、郭象と僧肇哲学との密接な関係が従来認められているからでもある⁽⁸⁾。

三、「般若無知論」の要旨

今本論の要点を列挙し、また適宜に「答劉遺民書」を引用して説明する。また論述上の都合により、以下の引用文の順序が「般若」の原文次第と違うところがあることをお断りしておきたい。

1. 般若体性に対する評定：無相無知の智照機能

『放光』云、般若無所有相、無生滅相。『道行』云、般若無所知、無所見。此辨智照之用、而曰無相無知者、何耶。果有無相之知、不知之照、明矣。⁽⁹⁾

般若は一つの智照の用で、また即ち一つの機能であるが、それは一般の経験認識・世俗の知において「有相有知」とする認識作用と違い、それ自身の特殊な体性かいは本質を持ち、即ち「無相無知」である。

「夫聖心者、微妙無相、不可為有、用之彌勤、不可為無。不可為無、故聖智存焉、不可為有、故名教絕焉。是以言知不為知、欲以通其鑒。不知非不知、欲以辨其相。辨相不為無、通鑒不為有。非有、故知而無知、非無、故無知而知。是以知即無知、無知即知。」⁽¹⁰⁾

これは元康疏中の「體難」⁽¹¹⁾と称する問題に対する解答で、正面から「無知」の意味を説明するのである。「言知不為知」というのは、般若は世俗の知のように個別の物事に対してひとつずつ経験的な認知があるとは言えず、実は「知」という字を借りてそれは鑒照の用⁽¹²⁾を具有すると説明し、それが物事に取著せず、物事に制限されないので、般若自身は「無知」と言うのである。しかし他の一面では、般若も「不知非不知」で——それは世俗妄知を超越する取相しない智慧を本来具有するから、故にそれは本当に何も知らないのではなくて、実相を知るので、それを「不知非不知」と言う。要するに、般若「無知」は只の仮説で、真実の般若体性は実に「知而無知、無知而知」である。

般若不取相の根拠は存在論上の性空の理である。「般若」には「真諦無相、故般若無知」⁽¹³⁾と言い、これは真諦には執取すべき実相が存在しないため、般若は知ることがないのである。

「故經云、聖智無知而無所不知、無為而無所不為。此無言無相寂滅之道、豈曰有而為有、無而為無、動而乖靜、靜而廢用耶。……有無之境、邊見所存、豈是處中莫二之道乎。」⁽¹⁴⁾（「答劉遺民書」）

一般世俗の知は、或いは視聽を杜塞していわゆる虚無を求め、或いは常に只物事のある性相を取り、有を見る時に無を見られず、動を見る時静を見られず、およそこれらは皆虚妄の迷惑な知に属するのである。般若の智鑒の用は、物事の空性に即して如何なる事相をも取らないので、故に動中に静を見られ、有中に無を見ることができる。「般若」に「雖不取於有無、然亦不捨於有無」とある⁽¹⁵⁾。有無両者の辺見から離れて中道に達す。

2. 般若の体用と即体即用

「内有獨鑒之明、外有萬法之實。萬法雖實、然非照不得。内外相與以成其照功、此則聖所不能同、用也。内雖照而無知、外雖實而無相、内外寂然、相與俱無、此則聖所不能異、寂也。」⁽¹⁶⁾

「寂」、「用」は即ち「体」、「用」である。『肇論』の各論に直接的に「体用」概念を使わなくても、実は「体用」の理論を闡明にしている⁽¹⁷⁾。ここで言う「寂用」は即ち「体用」に相違ない。慧達と元康が上記の引用文を解釈する時に「体用」を使って「寂用」⁽¹⁸⁾に対配する。「寂用」とは、般若の本体が虚寂で、真諦と異ならないので「体」（「寂」）と言い、一方、般若は同時に実相を照することができる主体なので、真諦と異なり、故に「用」と言う。この言い方は般若の認識機能を出発点とし、般若を客観面の「体」（「寂」）と主観面の「用」の二つの側面に分解することになる⁽¹⁹⁾。

境と智（真諦と般若）との外在関係のほか、僧肇はまた般若の内部についても体用概念で解釈した。

「用即寂、寂即用、用寂體一、同出而異名、更無無用之寂而主於用也。是以智彌昧、照逾明、神彌靜、應逾動。豈曰明昧動靜之異哉。」⁽²⁰⁾

ここにおいて、僧肇は、般若内在の本体とはたらきは相互に貫通することを強調している。

「答劉遺民書」中に、僧肇は心無論を主張する劉遺民が寂と照を切り離して考えること⁽²¹⁾に反論し、「用即寂、寂即用、用寂體一」という寂用（体用）相即説を次の通り主張する。

寂（道超名外）、用（動與事会）⁽²²⁾相即の肝要は、般若は道超名外であると同時にまた「虚以通之」にある。「通」というのは、徳清の『略疏』は「道達」⁽²³⁾に解釈して、般若の体性は、諸相を杜絶すると言っても、同時にいつも外へ向かって諸法に通達するという。すると寂と用はそれぞれ本源を持たず、両方とも般若体性の現れで、このように寂と用とが離れることはない。

上述の部分を纏めると、「般若」の要旨は般若の智慧を主体にし、真諦実相を相応の境とする一種の特殊な認識論を探究するのである。本論は、般若の体性とその活動を解明する過程において、次の三つの層面に論及したことになる。

- (1) 存在論としての性空原理——客観的に言えば、般若が実相真諦を観ることができる存在論的根拠は、「真諦無相、故般若無知」という性空の理である。
- (2) 認識主体の体性或いは本質——主観的に言えば、般若体性が清浄で、惑を取る認知を実行しない、恒に真諦を照らし、恒にそのまま空無で、体用相即である。
- (3) 認識の作用性——般若が実相を認識する作用性、功德、境界について、

僧肇は特に応機無窮の意味を開陳する。この部分が玄学及び老荘の思想との関係が最も緊密で、次の項で詳細に論述を進めてみたい。

要するに「般若」の体用相即説は既に存在論上の客観的な空性を超越して、認識論に向かうのであって、また認識の背後に主体精神が顕現することに注意すべきである⁽²⁴⁾。しかし、般若は現実経験を超越して実相を認識できる主体といっても、それは固定的性質をもたず、且つ自他相対・自己執着より生じた限界から脱却し、絶えず外在の世界に対応するただの認識機能である故、その自身の中で、あらかじめ思い定めている考えか、実体を有すると言い得ない。これがために、般若智を実体と看做すのは、妥当性の欠く判断といえよう。

四、「般若無知論」中の老荘観念

「般若」中に老荘式の語句と用語を援用して般若を説明しており、主要な例を次に列挙することにしたい⁽²⁵⁾。

- a. 「虚玄」⁽²⁶⁾（原文は「夫般若虚玄者」）
- b. 「故能默耀韬光、虚心玄鑒、閉智塞聰、而獨覺冥冥者矣。」⁽²⁷⁾
- c. 「存而不可論者」⁽²⁸⁾（原文は「實而不有、虚而不無、存而不可論者」）
- d. 「斯則不知而自知、不為而自為矣」⁽²⁹⁾
- e. 「用之彌勤、不可為無」⁽³⁰⁾
- f. 「是以知即無知、無知即知」⁽³¹⁾
- g. 「和光塵勞」⁽³²⁾
- h. 「恬淡無為而無不為」⁽³³⁾
- i. 「同出而異名」⁽³⁴⁾（原文は「用即寂、寂即用、用寂體一、同出而異名。」）

これらの用語中に、次のような特色を指摘できる。

- (1) 内容の面から見れば、それらの大部分が般若知照の功德と大用(b、d、e、f、g、h)を描き、他の部分は皆般若虚玄の体性(a、c、i)に関するのである。
- (2) 論説中、これらの語句は論証の役割(iを除外)を担っているとは言えない。それらはむしろある結論式の命題で、論説者の最終立場と主張を表す。
- (3) 般若の功德と作用性を描く語句中、その一部は理想主義を有する価値傾向(例えばbの「默耀韬光、虚心玄鑒」、g、h)を現し、文脈の論理の筋から直接に推定することはできなくて、論理のコンテクスト以外から導入されるようで、論説者の主観理想を託すこととなっている。
- (4) また(3)に列挙した語句は象徴的な叙述に属し、実質的な言象を超越し、

明確な意味を究めにくい⁽³⁵⁾。

そうすると、般若の体性とそのメカニズムの抽象的な原理を解釈する時、「般若」は主に分解的な論理方式を応用して叙述するのであって、老荘式の詩的・象徴的な言葉で擬えることではない。このように、「般若」中、老荘式の筋道・考え方はかなり著しく見られるが、それは道家の宇宙根源の意味を含む「無」で般若学の空性をこじつけるわけではなくて、かえって般若の具体的な存在状態及び主観実践中の作用性、功德、境界がどういう状況であるかの問題に関するのである。もしこれを郭象の聖人観と比較すれば、両者が次の点類似していると考えられる。

- (1) 聖智が虚心玄鑒、無相無知であるというのは、郭象の「無心」に似ている。
- (2) 聖智が和光塵勞であるというのは、郭象の「玄同」、「斉一」に似ている。
- (3) 聖智が無為無不為で、空を観ると同時に有に関わるのは、郭象の遊外宏内に似ている。

実は、僧肇は少しも聖人が般若学においての根本的な位置にあるということを疑ったことがない。それ故こそ、彼は「涅槃無名論」に「若無聖人、誰與道遊」⁽³⁶⁾と主唱する。以下は「般若」における聖智のはたらきと、『莊子注』の郭象の聖人像を要約して対照してみたい。

五、郭象の聖人と「般若無知論」の聖智

1. 聖人の「無心」と般若の「無相無知」

郭象は『莊子注』に度々「無心」を言い、これは聖人のすべてを洞察する人格的綱領の一である。しかし莊子と郭象の哲学のコンテクストから見れば、「無心」とは木や石のように心が無感覺⁽³⁷⁾であることと誤解してはならない。郭象は「無心」に関して次のように言う。

「我苟無心、亦何為不應世哉。然則體玄而極妙者、其所以會通萬物之性、而陶鑄天下之化、以成堯舜之名者、常以不為為之耳。」⁽³⁸⁾（「逍遙游注」）

聖人は自他・物我の間にお互いに対立する隔たりを作らなく（「斉物論注」の「偶、對也、彼是相對而聖人兩順之。故無心者、與物冥而未嘗有對於天下也。此居其樞要、而會其玄極、以應夫無方也。」⁽³⁹⁾）、ただ自分の心を澄んだ鏡のようにして（いわゆる「物來乃鑒、鑒不以心」⁽⁴⁰⁾）、万有の様々な天性に順って、

造作せずに、自分の意志を加えずにそれらを一一つ照らし出す。このように説かれる「無心」は「徳充符注」の「體夫極數之妙心」⁽⁴¹⁾と等しいようである。

「般若」中の聖智が「默耀緇光、虚心玄鑒」、「俯仰順化、應接無窮」、「用之彌勤、不可為無」と言うのは、郭象の「無心」と同様に、本来的に如何なる固定觀念と形式を含まない、全面的に開放されて一切の物事を迎える主体精神の構造を提示する。これによって般若と「無心」は皆「虚」の構造に属すといえる⁽⁴²⁾。「般若」での聖智の「虚」は、執着のない「無相無知」に基づき、これに対して、郭象の注解による聖心の「虚」は、「与物冥」⁽⁴³⁾の「無心」に基づくのであって、両方の前提が違うけれども、同じく如何なる内容負担もない清明な主体精神⁽⁴⁴⁾である。

郭象も僧肇も、皆聖心が物に応じて無窮であり、無為にして有為⁽⁴⁵⁾と語ったが、如何にして物事に接するかについて根本的な差異がある。まず郭象を例にしよう。彼は直接に物事に順い物事に接するのであるが、その中にまた二重の意味を持つ。世間の千差万別な人事と現象に対して、聖人が物事の本性に従って応接する。「養生主注」に「夫哀樂生於失得者也。今玄通合變之士、無時而不安、無順而不處、冥然與造化為一、則無往而非我矣。將何得何失、孰死孰生哉。故任其所受、而哀樂無所措其間矣。」⁽⁴⁶⁾とある。もし特に知識の是非などの対偶性に注目すれば、「齊物論注」に「彼是相對而聖人兩順之」⁽⁴⁷⁾という。「兩順」とは聖人が対偶で造られた閉鎖的な立場から乗越え⁽⁴⁸⁾、かえって是非・善悪に対応することができ、また万物にそれぞれの本性を得させ、逍遙させる⁽⁴⁹⁾。

郭象の本性に従って物に接するという学説は、現実世界の個物を強く肯定する意味を持つ⁽⁵⁰⁾。このような見解に賛成する学者は玉城康四郎氏である⁽⁵¹⁾。それと比べて、僧肇の「般若」は体用範疇を用いて無差別相及び差別相である真・俗二重世界の会通を図り⁽⁵²⁾、故に経験世界の真理も斥けないので、ある程度上の現実主義傾向⁽⁵³⁾を表すと言えるだろう。しかし、郭象のように本性に従うのは、絶対に般若の万物を応接する方式ではない。なぜならば、「般若」の最も重要な趣旨は、偏りのない唯一の道、いわゆる處中莫二の道を明らかにすることにあるので、般若が物事に接する時にはまさに元康疏の言う「當知之時、即不取相」⁽⁵⁴⁾のようであって、有相も無相もないので何にも従わない。これが、郭象の物事の性相を実有としてこれに順応するという存在論的觀點を基にする考えとの分岐で、両者間には取り除けない矛盾が存在すると考えられる。

僧肇も「無心」で般若自身のはたらきを比喩したことがあるが、彼の陳述を

見ると、郭象の「無心」と違った道筋を発見する。「答劉遺民書」に「若能無心於為是、而是於無是、無心於為當、而當於無當者、則終日是、不乖於無是、終日當、不乖於無當。」⁽⁵⁵⁾というが、「無心」の般若は偏りのない中道を以って物事の実相、一切法の真实性にいつも対応し、これはちょうど慧達の説いた如く実相中道を永遠に正観する「実相波若」⁽⁵⁶⁾と一致する。一方、郭象の「無心」は、精神を空豁にして、一切の内容を滅ぼし、自己の心によって外物を模寫し⁽⁵⁷⁾、物事の自造自爾の様子を鑒照し、それから万有の独化を成就させる⁽⁵⁸⁾。そうすると、郭象は、目の前で鑒照されているあらゆる物事が実際に存在するか、またそれらの存在根拠が何か、と更に問い詰めることはなく、ただ人々が「上知造物無物、下知有物之自造也」⁽⁵⁹⁾の道理に通達した後、如何にして一隅に滞ることなく、悠々自適できるかを考える。郭象の形而上学の考え方は明らかにまず宇宙論から着手し、造物根源の有無に関心をもち、それから人生論に目を向け、宇宙万物が自生自爾の道理に順守すべきとの結論に止まることになる。これが「般若」の言う「無心」が、最初から最後まで存在論次元の実相問題に向かい、「以無知之般若、照彼無相之真諦」⁽⁶⁰⁾、「悟法無生、則心無生滅」⁽⁶¹⁾というのに比べて、双方には哲学態度上の著しい相違が存在すると言えよう。

僧肇は、莊子と郭象における心鏡の比喩模型⁽⁶²⁾を受け継いたが、般若聖智と相応する内容を物事の本性的かわりに実相に転換し、故に「内有獨鑒之明、外有萬法之實」⁽⁶³⁾と言う。このほか、執着のない聖智は、郭象の物性に従って物に接する聖心と比較すると、両者の体性も顕著に異なるのである。

実際、郭象と僧肇以外にも、中国哲学史上で心が明鏡であるという比喩が繰り返して現れている。例えば後の宋明儒学は類似の言い方がある⁽⁶⁴⁾。これらの比喩は殆ど心の本体の虚明・清浄で澄み渡っている性質が、鏡のように宇宙或いは天理或いは本体の真象を十分に反映するのができると指摘するのであるが、それは中国哲学中の絶えざる一種の特有な形態と言える。そうすると、僧肇の般若学も上記の心鏡比喩の影響を受け、無執着の外、更に般若の物に接する無限な機能を重視する。ところが、それと違うのは、般若が無心で、ただ物事の表象に虚応しつつ実際に取相しないのである。郭象の場合は、物の性に従うが、宋明の新儒家になると、物事の中に皆実理があり、心虚にして理実⁽⁶⁵⁾であると言う。故に以上の三家が皆心は虚であると言うが、三家の説く心の体性と相応の境界につき、それらの相違点も明らかに窺われよう。

2. 般若智と道家聖人の「玄同」、「斉一」

「般若」中に「玄同」という言葉を使っていないが、意味の近い表現は見られる。

「是以至人處有而不有、居無而不無、雖不取於有無、然亦不捨於有無。所以和光塵勞、周旋五趣、寂然而往、怕爾而來、恬淡無為而無不為。」⁽⁶⁶⁾

「答劉遺民書」中にまた次のように言う。

「若能捨已心於封内、尋玄機於事外、齊萬有於一虚、曉至虚之非無者、當言至人終日應會、與物推移、乘運撫化、未始為有也。」⁽⁶⁷⁾

上記の二種の言い方は皆郭象の「玄同」或いは「斉一」と契合する所があり、今試みに郭象の本義を分析したい。

「玄」というのは、『説文解字』には「玄、幽遠也。黒而有赤色者為玄、象幽而入覆之也。」とある⁽⁶⁸⁾。哲学面の解釈につき、王弼の『老子指略』には「玄也者、取乎幽冥之所出也。」⁽⁶⁹⁾といい、また「玄、謂之深者也。」⁽⁷⁰⁾という。郭象は「玄冥」について「玄冥者、所以名無而非無」⁽⁷¹⁾（「大宗師注」）とする。これが「玄」に対する正面的な解釈ではないが、郭注を考証すると、その哲学中の「玄」は深遠という意味と推定できる⁽⁷²⁾。「玄同」は郭注に現れる回数がかなり頻繁で、今列举すると次のようである。

「物皆自是故無非是、物皆相彼故無非彼。無非彼則天下無是矣、無非是則天下無彼矣。無彼無是、所以玄同也。」⁽⁷³⁾（「斉物論注」）

「夫真人同天人、齊萬致、萬致不相非、天人不相勝、故曠然無不一、冥然無不在、而玄同彼我也。」⁽⁷⁴⁾（「大宗師注」）

「玄同彼我、則萬物自容故有餘。」⁽⁷⁵⁾（「天地注」）

「在彼為彼、在此為此、渾沌玄同、孰識之哉。所識者、常識其迹耳。」⁽⁷⁶⁾（「天地注」）

上述の文を纏めると、「玄同」は彼我の隔たりを取り除き、万有と深遠なるところに契合する精神を指すことが分かる。およそ郭象の言った「玄同」は、もともと精神的な修練からもたらされた悟りの一種である。「徳充符注」には次のように言う。

「體夫極數之妙心、故能無物而不同、無物而不同、則死生變化、無往而非我矣。故生為我時、死為我順、時為我聚、順為我散。聚散雖異、而我皆我之、則生故我耳、未始有得、死亦我也、未始有喪。夫死生之變、猶以為一、既觀其一、則説然無係、玄同彼我。」⁽⁷⁷⁾

上記の一段で、「玄同」によって万物と融合する要領は、物事と一緒に推移し、一体となって渾化することを陳述する。そうすると、人々は物事に関して主観的に執着する区別を自ずからすべて解消することができるといわれる。この点は、すでに『莊子』齊物論で詳しく論述されている。

およそ相違について二種類がある。客観的、純粋に価値中立の相違は本来人々の精神を疲れさせることがない。本当に我々の生命に束縛を加える相違は、郭象の解釈によると、人々が物事の変化に遭遇した際、物事の変化に順応できず、感情の起伏を調節できないことで齎される落差であって、このような状況が往々心身を苦しめ、精神をすり減らすのである。解決する方法は上記の玄同によって、大小・上下などの相違が皆事物自らの性分で、無理に区別し、比較してはいけないことを理解すべきである。そうすると、物事に従って精神を適切に調節することができ⁽⁷⁸⁾、生きる時は生に安んじ、死ぬ時は死に服従し安んじ、大は大、小は小と認め、主客双方は一致する方向に従って同時に推移すると、主体精神が客観情勢と一つになって、生を好み死を嫌がるなどの主観的相違を再び生じない。また主客も互いに相対・障害がなくて、冥合一致し、彼我の区別がなくなり、これを「玄同彼我」という。この原始調和⁽⁷⁹⁾である「玄同」の境界に復帰するが、郭象の説く「斉一」もこれに等しく⁽⁸⁰⁾、まさに主体の物を幽玄深遠な観る見方に対応する主観的な境地である。

『肇論』の各論中、皆斉一説の跡を窺い知ることができ⁽⁸¹⁾、「般若」も例外ではない。すでに指摘したように、論のうちに「和光塵勞」の語句が出て、また「答劉遺民書」中にも「斉萬有於一虚」と言う。前者は『老子』に由来するが⁽⁸²⁾、「般若」は聖人の応物する風格態度を描写することで、郭象の「(真人) 斉萬致、萬致不相非」(「大宗師注」)に頗る近似しており、両方とも主体精神から開発する巧みな徳化の境界である。

般若と物の「玄同」、「斉一」の根拠については、上記段落に言及した「答劉遺民書」の中、「斉萬有於一虚」の「虚」字によって既に明らかにされた。「虚」というのは「不真空論」で説く「欲言其有、有非真生、欲言其無、事象既形。象形不即無、非真非實有」⁽⁸³⁾であるべきで、ここで物事の「非真非實有」の体性は「虚」にして、即ち空であると言う。僧肇は莊子の「斉一」説を借りて、『般若経』『維摩経』及び中観説の平等、不二、無差別などの思想を吸収する。だが、ここで「斉一」の根拠を縁起無自性に転換し、すなわち万法が皆自体空虚で分別がなく畢竟平等であり、故に「斉一」であると言う。それ故「般

若」の「斉一」は、実は自体が「虚」であることを説明するための仮説である。これに対して、郭象の「玄同」は、実際に差異を解消しようと目指し、忘天地、遺萬物の玄同冥合の境に憧れる。

しかし、「般若」の「和光塵勞」はどのように理解すべきなのか。『老子』の原文及び王弼注⁽⁸⁴⁾を参考にすると、皆聖人が実践上で世情に順応し、同時にその身を汚さないはたらきを表している。この道理に従えば、文才の『肇論新疏』が「今借彼(老氏)文、以明權智涉有化生」⁽⁸⁵⁾と注釈するが、これはちょうど『肇論』「宗本義」の中に「涉有未始迷虚、常處有而不染、不厭有而觀空」と指摘する漚和般若の権慧の功德に違いない⁽⁸⁶⁾。これは「般若」に「玄同」「斉一」について、「自体が虚」のほかにもうひとつの意味、つまり衆生を化導を目的としての権智である。この点に関して、元康の疏には「今借此語、以明聖人和光同塵、在有同有、在無同無。同有、不取有、同無、不取無也。」⁽⁸⁷⁾とある。表面的に見れば、「在有同有、在無同無」が郭象の「在此為此、在彼為彼」と似たようであるが、郭象は外物と渾然として同じく、造化と一体になることを希求する。でも、漚和般若の同一化というのは、般若聖智が有無に同じるが、有無の相を取らない。取らないと言うと同の中に異があり、両者が完全に一体になることではないと分かる。

また注意すべきなのは、僧肇が『注維摩經』「弟子品」の中で、「和光」を解釈して菩薩の涉俗應世の意味を指摘し「小乘障隔生死、故不能和光。大士美惡齊旨、道俗一觀、故終日凡夫終日道法也。淨名之有居家、即其事也。」⁽⁸⁸⁾と述べるが、これは僧肇哲学における「和光」に関する最も直接的な注釈であり、明らかに「涉有未始迷虚、常處有而不染、不厭有而觀空」（宗本義）という菩薩の俗諦に涉って世俗に応ずる精神を指し、かえって郭象の遊外宏内の聖人觀に呼応するように思われる。

郭象と僧肇の「玄同」、「斉一」は、先秦思想家から伝わった共通な生命觀に通じると言える。これは人間と宇宙とは連続性としての関係があることを認め、人間が天地の間に万事万物と繋がることまで拡充できることを信じる⁽⁸⁹⁾。

3. 「遊外宏内」の照功

他の魏晉玄学家と同様に、郭象も僧肇も皆必然的に最高人格一聖人一の基準問題に触れるのであり、この問題について「遊外宏内」は両者の聖人論上の共通の主張となる。

郭象は、『莊子』「大宗師」中の「遊内」と「遊外」の対立を修正し、生死

を超え、礼楽を忘れて「方の外に遊ぶ」を理想人格とすることを説いて⁽⁹⁰⁾、「遊内」と「遊外」との根本的な一致、相即不離であることを提示する。これによって聖人の心のおき所は玄虚であるが、決して人事を軽んじるわけではない。「大宗師注」に、次のように言う、

「夫理有至極、外内相冥、未有極遊外之致、而不冥於内者也、未有能冥於内、而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏内、無心以順有、故終日揮形、而神氣無變、俯仰萬機、而淡然自若。……則夫遊外宏内之道、坦然自明。而『莊子』之書、故是涉俗蓋世之談矣。」⁽⁹¹⁾

聖人は毎日が政務多忙を極め、当世の務めに忙しく「宏内」しているけれども、彼が精神上においてはやはり山林に閑居するような逍遙自適で、「終日揮形、而神氣無變、俯仰萬機、而淡然自若」という状態を維持する。それゆえ遊外も即ち宏内なのである。郭象の理想的聖人は、身が朝廷に在るが、心は山林に居し⁽⁹²⁾、これは莊子の言う人の群れを離れ、世俗を超越する至人、神人との相違が甚だ大きいと言える。遊外宏内の説は、郭象の本性に自足し逍遙する理論と符合するほか、両晋玄学の儒道合一という内在要求にも呼応する。

郭象の遊外宏内としての内聖外王の道は、「般若」に至って聖智の方便般若と合流することになる。僧肇は論中に、つねに般若における入世と出世が互いに離れず、空を観るが有にも関わることを言う。例えば、

「神雖世表、終日域中」⁽⁹³⁾、「和光塵勞、周旋五趣、寂然而往、怕爾而來、恬淡無為而無不為」、「道超名外、因謂之無、動與事會、因謂之有」（「答劉遺民書」）

「然居動用之極、而止無為之境、處有名之内、而宅絕言之鄉」⁽⁹⁴⁾（同）

ここで、僧肇は巧みに郭象の聖人における遊外宏内の形式を借用し、それを般若の世俗諦・勝義諦をつなぐ方便功德に代えており、魏晋玄学と仏教哲理との融通一致の好例を示している。

漢訳般若経の方便思想は、支識訳の『道行経』、竺法護訳の『光讚経』、無羅叉の訳した『放光経』まで遡れば、既に梵語のupayakausalya（近づくことに巧みなこと）を「漚瑟拘舍羅」と音写する用例が見られる。『大品』は『小品』の善巧方便、施造方便、化他方便、虚仮方便などの諸観念を踏襲したうえで、独自の、執着を離れた利他の菩薩行としての方便観、及び方便と世諦と同義の観点⁽⁹⁵⁾に発展した。『大品』に「一切法皆以世諦故説」⁽⁹⁶⁾、「諸法實相不可説、而佛以方便力故説」⁽⁹⁷⁾と言い、つまり勝義諦は不可説であるが、世諦は

善巧方便をもって、菩薩の自利利他、あるいは衆生とともに無上菩提を得るために開示説法される方便施設である。今僧肇の「般若」にはただ聖智の世俗に涉ることと執着より遠離することを述べるのみである。彼は論中に「言雖不能言、然非言無以傳」⁽⁹⁸⁾、「然則聖智幽微、深隱難測、無相無名、乃非言象之所得」⁽⁹⁹⁾などと言うけれども、やはり「俗諦——方便説」と「真谛——不可説」の二元対立をまだ明らかにしない。そのため「般若」の方便観は、要するに『大品』の空観を自他兩濟の基礎として、実践面では善巧救済の菩薩方便行思想を吸収するはずである。このことは『注維摩経』仏国品における僧肇の「方便」に対する定義に反映される⁽¹⁰⁰⁾。

これと同時に、「般若」の「神雖世表、終日域中」のような表述が、実は郭象の遊外宏内の仏教的変奏であることを否定できない。またこれは中国伝統思想中の内聖・外王の相即観が、般若の方便説を契機にして、もう一度哲学の舞台上に登場する例と思われる。「内聖外王」の用語は最初『莊子』天下篇中に現れるが⁽¹⁰¹⁾、その要旨の提示は『莊子』が最初なのではない。この点について、梁啓超はつとに「〈内聖外王の道〉の用語はすでに中国学術の全体を包み、その趣旨は内面で修養させ、外面で経世せしめることに帰着する」と指摘した⁽¹⁰²⁾。これは確かに中国哲学の長い流れにおいて建立された根本柱石と称すべき命題であって、先秦から儒、墨、道などの諸家を経て、ずっと絶えずに相続されて、郭象の『莊子注』にまで至って、序文中にやはり「達死生之變而明内聖外王之道」⁽¹⁰³⁾と言う。郭象に少し遅れた僧肇は、少年時代から儒道学説の雰囲気浸潤しており、理の当然のように「内聖外王」を自己の哲学体系内の隠れた前提として吸収した。彼は『注維摩経』の序文に、聖知無知の特徴について、「故能統濟群方、開物成務、利見天下、於我無為」⁽¹⁰⁴⁾と言い、また「菩薩品」注に、菩提は「大包天地而罔寄、曲濟群惑而無私、至能道達殊方、開物成務、玄機必察、無思無慮」⁽¹⁰⁵⁾であると言い、これが既に『般若経』のただ無上菩提に証入するのを目指す救済方便行を超え、さらに儒家の參天地、贊化育の普世精神を繋いで、人文主義の息吹を現出するのである。

以上のように郭象と僧肇哲学の類似観念を纏めて比較対照した結果、般若の聖智と郭象の聖人との共通点は少なくとも次の諸点に認め得るであろう。

- (1) 般若の「無相無知」、「和光塵勞」のはたらきは性空説を抛り所にし、郭象の「無心」、「玄同」と異なる趣旨を持つが、莊子を模型として繰り返し、一つの清明な構造で、鏡のように万物を徹底的に照らすというのは、僧

肇と郭象と相通する。主体虚明という趣意は、戦国の時に斉国の稷下学派に属する『管子』の「心術上」、「心術下」及び「内業」の三篇でかなり詳細を極めて説明し、中国古代の心をめぐる代表的理論と見なすことができる。

「心術上」に「君子之處也若無知、言至虚也。其應物也若偶之、言時適也。若影之象形、響之應聲也。故物至則應、過則舍矣。舍矣者、復所於虚也。」といい、「虚其欲、神将入舍」⁽¹⁰⁶⁾という。ここで『管子』も心の妙用の原則として「無知」を提起し、これは『荀子』解蔽篇の「虚壹而静」の認知心⁽¹⁰⁷⁾と違い、道家の立場⁽¹⁰⁸⁾に傾き、主体精神が外界に対する高度な適応性を持ちながら、自身が虚空で何も内蔵しないと強調する。この二点から論じれば、『管子』の主張する主体構造は、郭象・僧肇の哲学になっても、実質的な変化はない。

(2) 郭象は独化を提唱するが、個体は自我を閉ざすのではない。かえって聖人は万物と相通し、八方に栖神することができ、精神の高度な包含性を顕現する。同様に、僧肇も般若が間断なく接物し、そこにいかなる制限もないと提唱し⁽¹⁰⁹⁾、主体がいつも万法の本質を徹底的に照らすことを明示する。もし中国哲学の源流を遡れば、戦国時代から、儒道両家は均しく個体が心をよりどころとして外に向かって拡充すれば宇宙万物を心に包含することができるのを認める。例えば、『易繫辭』の第十章に「易、無思也、無為也、寂然不動、感而遂通天下之故、非天下之至神、其孰能與於此。夫易、聖人之所以極深而研幾也。」⁽¹¹⁰⁾といい、そのほか、『孟子』盡心上の「萬物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。強恕而行、求仁莫近焉。」⁽¹¹¹⁾、『莊子』大宗師の「故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。」⁽¹¹²⁾も、皆この意味を陳述する。名理の分析にもっぱら従事する恵施でさえ、彼の学問は「汎愛萬物、天地一體」という趣旨にほかならぬことを帰着点と見做す⁽¹¹³⁾。したがって、人心には限界がなく、そのまま一切の存在物に通じると信念することが、つとに先秦儒道哲学に根付いていた。郭、肇になつておのおの道家、仏家の宗旨によって、あらたに「天人合一」の具体的な内容を書き加えたのである。

(3) 郭、肇はおのおの遊外宏内の思想を發揮する。郭象が方外と方内を、僧肇が真諦と俗諦を融通する。つまり道家の聖人も般若の聖智も、皆主観的な認識のはたらきにおいて、虚空なる心と治世化導の功德が互いに離れない。

上記三点のうちに、般若の功德、作用性、境地が、郭象の聖人像と何と言っても類似して、それも道家の聖人と形態上の相異を見出すことは困難である。

また「玄同」、「斉一」の点から見れば、本体上のすべての対偶性を打ち破ろうとする意味が明らかで、故に動靜、有無の区別をまだ残している『老子』より、僧肇の般若の聖智は『莊子』の至人の形態に近いと見られる。

本稿の始めに、哲学の形態と内容という二つの側面を提出したが、もしこのような言い方が可能であるなら、僧肇の般若の認識作用性とその功德は、内容面において、明らかに郭象の聖人觀のうちの少なくとも三つの路線を相統して、その般若学を發展させた。まとめて言うと、心の虚明な構造、人間精神と宇宙の連続的な関係、ならびに遊外宏内の相即である。この三点は主体精神の形式と構造に統括することができ、これが僧肇の般若聖智と郭象の聖人精神の主な一致点で、それらの最も重要な特徴は虚無を体とし、応化を用とするのである。もし特に般若の認識論とその作用性について言えば、僧肇はこの三つの路線を直接的に受け容れている。哲学の形態面においては、般若の認識作用性とその功德は、郭象の聖人論と違いはなく、同様に主体の体験を通じて到達する境地を展開するのであり、故にこれを主観的な境界形態に基づいて成立した哲學といえるであろう⁽¹¹⁴⁾。

仏典の中の般若が本来多重な意味を持ち、細かく検討すれば、その中に空を觀る智慧、悟り、無心などの意味を含みうると見られる。一般的な般若と識(vijñāna)との最大の相違は、前者が無分別とされ、後者が分別の作用を持っている点である⁽¹¹⁵⁾。今僧肇の「般若」では、聖智は無分別にして不取不捨である点を除き、かえって活活澆澆地に、いつまでも對機して妙用しているメカニズムである。この点は上述した主体精神構造の中に、応化を用にするという特徴に相應するのであって、また僧肇の般若認識論に特に發揮されることに注意すべきである。

六、結語

総じて「般若」全文に目を通せば、玄学、老莊の用語が目いっぱい満ちるようであるが、実は僧肇は「般若」を二つの部分に分け、それぞれにおいて彼は玄学・老莊の觀念を般若学を述べるに際して参与させる程度が違うのである。まず般若認識論に関して、その存在論の根拠のうえて、彼は極力「処中莫二」の総合思惟を通じて⁽¹¹⁶⁾、中觀哲学の性空説に近寄ろうとするが、ここで玄学の体用、有無などの觀念はおよそ僧肇般若学を論述する媒介の役割を担当する⁽¹¹⁷⁾。他方、般若の体性及びその認識の作用性、功德、境地などでは、そ

これらの問題を魏晋玄学の核心課題—聖人論—に繋ぎ、そして中国伝統哲学、特に道家におけるさまざまな概念を自由に用いて、これらを準え、検討し、及び考察する。そうすると本論は初めに般若性空の形而上学の玄理から出発し、終に人文主義上の理想人格論に転入することとなり、一つの論において二つの理論形態が現れる。玄学用語を以て表せば、本論は本体上は「無」の立場を、実践上は「有」の立場を提唱するといえよう⁽¹¹⁸⁾。

「般若」において性空学説と聖人の人格論を一緒に結びつける方法は、僧肇にとって、中道実相の哲理の脈絡のもとでも、この二本の路線が互いに矛盾せず、ひいては相互補足する役割を果たすものであることを示す。形而上学の玄理と聖人論との関係をこのように扱うのは、僧肇個人の思惟方式に限らず、実際それが魏晋哲学の普遍特徴であると、オランダのE. チュルヒャー(Erich Zürcher)⁽¹¹⁹⁾がつとに総括する。

このため、魏晋名士の間の哲理は互いに違うが、立身行己の趣旨及び人格美を尊崇する風習の導くところに、すべて玄理と聖人論の二種の学説を各の学問の系統に収納する。僧肇が主唱するのは龍樹般若学であるが、但し哲学の構造上では、彼も魏晋学者の構築した無形の規範から逃れられない。彼にとって、この両者の融合が理の当然のことのようである。

最後に必ず強調しなければならないのは、「般若」の道家、玄学内容に対する直接的な吸収が主に般若の認識的作用性、聖人論、悟境などの面に発生するが、それがかえって般若認識論の存在論原理の面で、彼が龍樹哲学の主張及びその方法論をそのまま受容することを暗示しない。僧肇は玄学本来の存在論及び宇宙論の分野に属する体用範疇を、それぞれ般若の体性と作用性に転換するため、彼の般若学が存在論から認識論に、さらに主体性の哲学(絶対精神の解脱境地を聖人の人格に喩える哲学)に転化し、三つの段階を経験するのである。これが一体龍樹の哲学とどのように違うかは今後改めて検討したい。

注記

- (1) 類似の観点が次の代表的な論文に見られる：

塚本善隆：「佛教史における肇論の意義」、『肇論研究』159頁、法蔵館、平成元年4月。

福永光司：「僧肇と老荘思想—郭象と僧肇—」、前掲書。

村上嘉実：「肇論における真」、同。村上氏はとくに老荘の物我同根思想と『肇論』との関わりを論述する。245-8頁参照。

梶山雄一：「僧肇に於ける中観哲学の形態」、同、206頁参照。

板野長八：「僧肇の般若思想」、『加藤博士還暦紀念・東洋史集説』128頁参照、1941年12月。

伊藤隆寿：『佛教中國化的批判性研究』、蕭平、楊金萍訳。特に注意されるべきは第二篇、第一章の「格義佛教考」に、従来の格義の規定に対して「道・理の哲学」によって新たな作業仮説の規定を提示することである。2004年4月、香港經世文化。

谷川理宣：『注維摩經』（佛國品、方便品）僧肇注における中国的思考について、『印度学佛教学研究』24巻第1号、1975年12月。

谷川理宣：「僧肇における仏の理解—至人と法身—」、『印度学佛教学研究』29巻第1号、1980年12月。

藤堂恭俊：「僧肇の般若無知攷」、『印度学佛教学研究』3巻第1号、1954年9月。ここで、藤堂氏は僧肇の般若観がなお格義であると言い切れるかを疑っている。

佐藤成順：「中國における三教一致・諸宗融合の思想—その基盤と形成—」。氏は僧肇の「涅槃無名論」に、あらゆる学説や衆聖の教えが涅槃において統一されるという思考は、道において統一されるという思考と類同しており、たんに表現を老荘にかりているのみならず、思考方法の上にも影響が考えられると断言する（158頁参照）。

『三康文化研究所年報』第4・5号、三康文化研究所、1971年2月。

樓宇烈：「中国伝統文化における三教融合のについて問題」、『東洋学術研究』Vol. 27、No. 1、1988。

湯用彤：『漢魏兩晉南北朝佛教史・上冊』。ここで湯氏が「蓋用純粹中國文體、則命意遺詞、自然多襲取老莊玄学之書、因此『肇論』仍屬玄学之系統。」と云う（338頁）。臺灣商務印書館、1991年9月。

Kenneth K.S. Chen: Buddhism in China, A Historical Survey, pp 63-88, Princeton University Press, 1964.

Walter Liebenthal: Chao Lun, The Treatise of Seng-chao, pp.15-17, Hong Kong University Press, 1968.

Arthur F. Wright: *Buddhism in Chinese History*, pp44-54、Stanford University Press、1959。

The Buddhist Tradition in India, China and Japan, p 131、edited by Theodore de Bary、First Vintage Books Edition、1972。

Heinrich Dumoulin: *Zen Buddhism: A History. Vol. 1, India and China*, translated by James Heisig and Paul Knitter、MacMillan Publishing Co.、New York、1988。

Jeffrey Walter Dippmann: *The Emptying of Emptiness: The Chao-Lun as Graduated Teachings*、UMI、USA、1997。

Richard H. Robinson: *Early Mādhyamika in India and China*、The University of Wisconsin Press、1967。

等があり、その他、僧肇、若しくは『肇論』に関説した論文は極めて多い。

- (2) 注1の湯用彤氏の著述によれば、『肇論』はなお玄学の系統に属する。また湯氏は「惟僧肇特點、在能取莊生之說、獨有會心、而純粹運用之於本體論」（前掲書338頁参照）と断言し、つまり僧肇が玄学をかりて仏教を宣揚すると主張するようである。これに対して許抗生氏は『魏晉思想史』に、僧肇の中觀三論学より、中国の仏教が「以玄解佛」のかわりに「以佛解玄」を導入する方向に変遷したと提起する（341頁、桂冠圖書、1992年）。
- (3) 注1にDippmannの著書、139頁参照。Dippmannは僧肇が折中主義を通じて仏、道の思想を融合することに言及する。私見によれば、このような見解はある程度は参考に値するのを否定しえないが、僧肇の両家融合が各家の思想を混雑して峻別しないまま般若学の系統に収納するのではなく、彼は実は思想上の判別尺度を同時に実行するのである。したがって、これは標準のない、たんなる平面的な折中融合的傾向とは、態度の上で分岐が存在するのである。
- (4) デイルタイ：『哲学の本質』（岩波文庫、戸田三郎訳、1935年）47-48頁参照。
- (5) 注1のWalter Liebenthalの*Chao Lun*によれば、四世紀の仏教哲学思想家が「三玄」の学を続けて研究する理由は、彼らにとって、「三玄」の經典がすでに仏学もいれてあらゆる哲学問題を包括するのである。（*Chao Lun, The Treatise of Seng-chao*, p. 21参照）。そうすると羅什が長安に入るまで（402年）、「三玄」は般若学の研究にずっと支配を加えている、とLiebenthalは論定する。
- (6) 『大正藏』45巻、159頁中。
- (7) 『莊子』齊物論：「天地與我並生、而萬物與我為一」（王先謙：『莊子集解』13頁、上海書店、1992年6月）僧肇は莊子の天人合一の思惟方式を踏襲し、「齊萬有一虚」、「智法俱同一空」の性空論を發揮する。ここで天人一体の思考は両者の間に相通じ

(116) 僧肇の「般若無知論」と玄学との関係（唐）

る。

- (8) 注1の福永氏、谷川氏、佐藤氏の著述において、共に僧肇が郭象哲学の觀念を保存すると同時に、これらを用いて自分の哲学思想を論述する、という見解を述べている。
- (9) 同。
- (10) 同、153頁下至154頁上。
- (11) 同、178頁中。
- (12) 德清『肇論略疏』：「以虚而照。所以言知、不是真箇有知、但假知字以通曉其鑒照之用耳。」（『大日本續藏經』第一輯第二編第一套第四冊、304頁右下）
- (13) 『大正藏』45卷、154頁中。
- (14) 同、156頁中。
- (15) 同注13。元康『肇論疏』：「即有為不有、非謂離有為不有、即無為不無、非為離無為不無也。」（『大正藏』45卷、180頁下）
- (16) 同注13、154頁下。
- (17) 湯用彤氏は僧肇の思想を「肇公の学説を、一言でいえば、即體即用である」と総括する（注1所掲の『漢魏兩晉南北朝佛教史』上冊、333頁参照。）
- (18) 慧達疏：「從内有至不能同用、就用明異也、從内雖至不能異寂、但就體明同也。」（『卍續藏』150冊、882頁上、新文豐）元康疏：「由内見外、由外發内、故曰相與也。此聖所不能同用也、此即用異。…照而無知、即是智寂、實而無相、即是境寂、兩法體性同皆是無也。内外寂然相與俱無者、兩法皆寂、俱是空也。」（『大正藏』45卷、181頁中）
- (19) 「般若無知論」：「是以般若之與真諦、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。」これに関して元康疏は「論用則本同成異、論寂則本異成同也。…言同邊則彼此無差別、言異邊則彼此各有殊。謂般若有照境之力、真諦有發智之功也。亦可言異。則般若鑒照之功、真諦無也。」と云う（『大正藏』45卷、181頁中）。萬法実相（真諦）はただ「寂」で、照鑒の「用」がない、一方、般若は「寂」で照鑒の「用」があり、故に実相のかわりに般若こそ體・用を兼備するのである。
- (20) 『大正藏』45卷154頁下。
- (21) 『答劉遺民書』：「故經云、聖智無知而無所不知、無為而無所不為。此無言無相寂滅之道、豈曰有而為有、無而為無、動而乖靜、靜而廢用耶。」（注14参照）湯用彤氏によれば、劉遺民は心無論に属する（注1の所掲書337頁参照）。『劉遺民書問』は「若窮靈極數、妙盡冥府、則寂照之名、故是定慧之體耳。若心體自然、靈怕獨感、則群數之應、固以幾乎息矣。」（『大正藏』45卷、155頁中）と述べて、般若を靈怕獨感で外物に関わりがないと見なし、そして寂、照が禪定中の定、慧にそれぞれ対応するとい

う見解から、彼が寂、用の関係を相即の観点で理解しないのことが分かる。

- (22) 『大正藏』45巻、156頁上、中。
- (23) 注12、309頁左上：「通者道達之意、謂冥寂之體、至絶離相、若不假一虚字通之、則人何以了悟。」
- (24) この点は、注1の梶山氏の著述に、体用論に関して総体的な論定(200-202頁)をしていることを参考にする。私見によれば、氏の論定は「般若」の主体性的思考にも相応しい。
- (25) 次に挙げられた老荘の用語は、すべて許抗生の『僧肇評傳』（183-5頁、南京大学出版社、1998年12月）及び劉貴傑の『僧肇思想研究』（49-51頁、文史哲出版社、1985年8月）に引いている。両氏は併せて十以上の用語を挙げているが、本稿はこれの中で般若と直接的に關するもののみを列挙する。老荘の原文は両氏の著述を参看。
- (26) 『大正藏』45巻、153頁上。
- (27) 同、153頁中。
- (28) 同。
- (29) 同。
- (30) 同、153頁下。
- (31) 同、154頁上。
- (32) 同、中。
- (33) 同。
- (34) 同、下。
- (35) それ故、老子は神秘主義の二つの特徴に相応しく、これが言語を絶すること（ineffability）とノエシス（noesis）である、という見解がある。（Mark Csikzentmihalyi: *Mysticism and Apophatic Discourse, Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, p.34, ed. Mark Csikzentmihalyi and Philip J. Ivanhoe, State University of New York Press, 1999. 参照）また荘子も神秘主義者と主張する学者がいる。詳しくはAlan D. Foxの『『莊子』中の經驗形態：感応與反映』参照（『中國古代思維方式探索』183頁、楊儒賓、黃俊傑編、正中書局、1996年）。その他、上記の神秘主義についての特徴はWilliam James (1842-1910)が提起し、言語を絶すること(ineffability)とノエシス (noesis)が第一次性に属し、第二次性に属する特徴が一時性 (transiency)と受動性 (passivity) である。氏の『宗教經驗之種種—人性之研究』377-8頁、商務印書館、2002年6月参照。
- (36) 同注34、157頁中。
- (37) 郭象『莊子注』 「山木」篇：「人之生必外有接物之命、非如瓦石止於形質而已。」

(118) 僧肇の「般若無知論」と玄学との関係(唐)

(『南華真經注疏』十卷、郭象注、成玄英疏、690頁、成文出版社。以下の郭象『莊子注』の原文は皆この本からの引用である。)

(38)同、22頁。

(39)同、42頁。

(40)「應帝王注」：「物來乃鑒、鑒不以心、故雖天下來照而無勞神之累。」(同、頁293)「鑒不以心」とは、「無心」を以て物を鑒照し接する。また、「斉物論注」は「至人之心若鏡、應而不藏、故曠然無盈虛之變也。」と言う。(同、56頁)

(41)「德充符注」：「體夫極數之妙心、故能無物而不同、無物而不同、則死生變化無往而非我矣。故生為我時、死為我順、時為我聚、順為我散。聚散雖異而我皆我之、則生故我耳、未始有得、死亦我也、未始有喪。」(同、158頁)ここで「體夫極數之心」は「無心」と同じ意味である(注1の福永光司：「僧肇と老莊思想」、『肇論研究』263頁参照)。

(42)「應帝王注」：「與萬物為體、則所遊者虛也」(同、莊注280頁)「般若」：「是以聖人應會之道、則信若四時之質、直以虛無為體」(『大正藏』45卷、154頁中)。したがって、仏、道両家の聖人は精神の上でみな澄明で、何にも執着しない「虚無」の構造である。

(43)注39所引文参照。

(44)僧肇『注維摩經』佛國品：「夫至人空洞無象、應物故形。」(『大正藏』38卷、334頁中)これによれば、郭象と「般若」が共通観念を持っているのが分かる(注39参照)。

(45)「在宥注」：「無為者非拱默之謂也、直各任其自為、則性命安矣。」(同注43、360頁)「大宗師注」：「是故真人遺知而知、不為而為、自然而生、坐忘而得、故知稱絶而為名去也。」(同、197頁)「般若無知論」：「和光塵勞、周旋五趣、寂然而往、怕爾而來、恬淡無為而無不為。」(『大正藏』45卷、154頁)

(46)同、莊注87頁。

(47)同、42頁。また、「大宗師注」に「常無心而順彼、故好與不好、所善所惡、與彼無二也。」とある(同、215頁)。

(48)一般の解釈によれば、「彼」があれば、「是」がこれで、故に「彼」、「是」両者が対立の関係になれない。郭象の「斉物論注」は「夫物之偏也、皆不見彼之所見而獨自知其所知、自知其所知、則自以為是、自以為是、則以彼為非矣。故曰、彼出於是、是亦因彼、彼是相因而生者也。」と言い(同、40頁)、まだ上記した「彼」、「是」の一般の解釈を採用する。しかし、章太炎の『莊子解故』は「彼」、「是」について別の解釈を挙げる：「彼借為匪……匪即非字。此下彼是對舉者、即是非對舉也。」章氏の釈に従えば「彼」、「是」がすなわち「非」、「是」を指し、両者が対立の関係になる。

- (49)「斉物論注」：「夫是非反覆、相尋無窮、故謂之環環中空矣。今以是非為環而得其中者、無是無非也。無是無非、故能應夫是非、是非無窮、故應亦無窮。」(同、42頁)、
「是以至人知天地一指也、萬物一馬也。故浩然大寧而天地萬物各當其分、同於自得而無是非也。」(同、43頁)
- (50)注1福永氏の著述に270頁参照。また村上嘉実：「郭象の思想について」(『東洋史研究』第六卷、第三号、23頁、1941年5月)参照
- (51)玉城康四郎：『中國仏教思想の形成・第一卷』、214-5頁、筑摩書房、1981年7月。
- (52)平井俊榮：「中國仏教と体用思想」、『理想』549号、64頁、1979年2月、理想社。
- (53)注52の72頁参照、これは中國仏教における一つ重要な特徴であると思われる。
- (54)元康疏：「嘗知之時、即不取相、故言無知耳。」(『大正藏』45卷、180頁中)
- (55)同、156頁下。
- (56)慧達疏：「今依此論波若有二種、一真波若、亦名實相波若、亦名體般若、則無二。正觀實相中道、能所俱寂、亦名中道觀、亦名平等觀、亦名可觀、亦名體觀、亦名第一義觀。」(『卍續藏』150冊、870頁上、下、新文豐)
- (57)「模寫」という言葉は松本雅明の論述を借用した。詳しくは氏の『中國古代における自然思想の展開』、弘生書林、1988年3月、285-290頁参照。
- (58)「斉物論注」：「是以涉有物之域、雖復罔兩、未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主、而物各自造、物各自造而無所待焉、此天地之正也。故彼我相因、形景俱生、雖復玄合、而非待也。……故罔兩非景之所制、而景非形之所使、形非無之所化也、則化與不化、然與不然、從人之與由己、莫不自爾、吾安識其所以哉。故任而不助、則本末内外、暢然俱得、泯然無迹。」(同注49、69-70頁)郭象は王弼の無より有が生じるといふ宇宙觀に反対し、彼は宇宙に自ずから玄冥な調和があり、物物が各々獨化するのを信仰する。「夫相因之功、莫若獨化之至也。故人之所因者天也、天之所生者獨化也。人皆以天為父、故晝夜之變、寒暑之節、猶不敢惡、隨天安之、況乎卓爾獨化、至於玄冥之境、又安得而不任之哉。既任之、則死生變化、唯命之從也。」(「大宗師注」、同、217頁)。宇宙の間の調和が神秘的で、不可知なので、人々はこれに抵抗できなく、そして物物自身の卓爾獨化に従うほかない。
- (59)郭象：「南華真經序」、同、5頁。
- (60)『大正藏』45卷、153頁下。
- (61)『維摩經注』弟子品：「心者何也。惑相所生。行者何也。造用之名。夫有形必有影、有相必有心、無形故無影、無相故無心。然則心隨事轉、行因用起、見法生滅、故心有生滅、悟法無生、則心無生滅。」(『大正藏』38卷、353頁下)
- (62)『莊子』應帝王：「體盡無窮、而遊無朕、盡其所受乎天、而無見得、亦虛而已。至人

之用心若鏡、不將不迎、應而不藏、故能勝而不傷。」(同注59、291-3頁)郭象の心鏡説は注40を参照。

(63)『大正藏』45巻、154頁下。

(64)たとえば、明代の『傳習録上』は「曰仁云、心猶鏡也。聖人心如明鏡、常人心如昏鏡。近世格物之説、如以鏡照物、照上用功、不知鏡尚昏在、何能照。先生(作者按：王陽明を指す)之格物、如磨鏡而使之明、磨上用功、明了後亦未嘗廢照。」と言う(『王陽明全集・上』、20頁、上海古籍出版社、1992年12月)。

(65)南宋儒学の大成者朱熹は『語類』(126巻)に「吾儒心雖虚而理則實。若釋氏則一向歸空寂去了。」と述べる。(『中國哲学文獻選編・下冊』761頁、陳榮捷編著、巨流圖書公司、1995年6月)

(66)同注32。

(67)同、156頁下。「已心」とは、元康疏に「己心」となる。同、189頁上。

(68)許慎：『説文解字』(二)、『百部叢書集成』、嚴一萍選編、芸文印書館。

(69)『王弼集校釋・上』の『老子指略』、196頁、樓宇烈校釈、中華書局、1999年12月。

(70)同、197頁。又、王弼『老子注』第一章：「玄者、冥默無有也。」(同書、2頁)「莊子・大宗師」篇における成玄英疏が「於謳聞之玄冥」に対して「玄者深遠之名也、冥者幽寂之稱。」と云う(同注62、236頁)。「玄」とは「深遠」で、これが「玄」の通釈と見なしえられると思われる。

(71)同注62、236頁。

(72)これは許抗生の推定による。注2所掲書の193-4頁参照。

(73)同注71、40頁。

(74)同、215-6頁。

(75)同、402頁。

(76)同、438頁。

(77)同注41。

(78)「斉物論」に麗姫艾が晉國に嫁ぐ話が載っている。これに関して郭象は「一生之内、情變若此、當此之日、則不知彼況、夫死生之變、惡能相知哉。」と注釈する(同、64頁)「情變」とは、客観的な変遷によって主観の面に生じる情緒、感情などであり、人に苦勞を加えるのである。郭象によれば、「事苟變情亦異、則死生之願不得同矣。故生時樂生、則死時樂死矣。死生雖異、其於各得所願一也、則何係哉。」(同上)もし自然の状況に順従すれば、どこでも、いつでも人生が安楽になれる。また、「大宗師注」もその意味を述べる：「真人在晝得晝、在夜得夜、以死生為晝夜、豈有所不得。今人之有所不得而憂娛在懷、皆物情耳、非理也。」(同、216頁)

- (79) 任繼愈主編の『中國哲学發展史・魏晉南北朝』に、郭象哲学の目的は人を宇宙の原始調和状態に帰着さしめることであるという。242-253頁参照、人民出版社、1988年4月。
- (80) 郭注によって、物の齊一と玄同が、同じく物の性分を得させるのに基づく。「齊物論注」：「所謂齊者、豈必齊形状同規矩哉。故舉縱橫好醜、恢愴矯怪、各然其所然、各可其所可、則理雖萬殊、而性同得、故曰道通為一也。」（同注78、頁44）これは「天地注」に「在彼為彼、在此為此」という「渾沌玄同」と根本的に一致する。（注76）
- (81) 注1の佐藤成順の著述、156頁参照。
- (82) 『老子』第四章：「挫其銳、解其紛、和其光、同其塵。」（同注69所掲書、10頁）これに関する王弼の注が「挫其銳而無損、紛解而不勞、和其光而不汙其體、同塵而不渝其真。」と説く（同、11頁）。また、第五十六章：「和其光、同其塵、是謂玄同。」（同、148頁）の王弼の注が「無所特顯、則物無所偏爭也。無所特賤、則物無所偏恥也。」と説く（同）。
- (83) 『大正藏』45卷、152頁下。
- (84) 注82参照。
- (85) 『大日本續藏經』、第一輯第二編第一套第三冊、205頁右上。
- (86) 「宗本義」：「漚和般若者、大慧之稱也。諸法實相、謂之般若、能不形證、漚和功也。適化眾生、謂之漚和、不染塵累、般若力也。然則般若之門觀空、漚和之門涉有。涉有未始迷虛、故常處有而不染、不厭有而觀空、故觀空而不證、是謂一念之力、權慧具矣。」（『大正藏』45卷、150頁下至151頁上。）
- (87) 同、180頁下。
- (88) 『大正藏』38卷、344頁下。
- (89) 先秦時代より、中國哲学の生命觀は宇宙本体と密接に結合する。儒家の天道、道家の自然、無、墨家の天、中庸の天命などのような概念は、いずれも宇宙本体と関係ないものがない。孔、孟が人の内在的な道德根源を強調するにもかかわらず、超越的な形而上的な本体を廃棄するわけではない。「連続的」と言う用語については黄俊傑の『孟子』（台灣東大圖書公司、1993）84頁を参照。
- (90) 『莊子』大宗師に子桑戸が死んだ後、孔子が子貢を弔問させるという話を参照。（同注79、246-8頁）ここで、孔子が自ら遊方外者に及ばないと歎くので、まさに莊子の遊方内者に対する貶抑の態度を示している。
- (91) 同、248-9頁。
- (92) 「逍遙遊注」：「夫神人、即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上、然其心無異於山林之中、世豈識之哉。徒見其戴黃屋、佩玉璽、便謂足以纓縛其心矣、見其歷山川、同

(122) 僧肇の「般若無知論」と玄学との関係(唐)

- 民事、便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉。」(同、20頁)
- (93)元康疏：「雖云聖神自在於世間之表、非謂不化衆生、終日在域中應化也。」(『大正藏』45卷、177頁下)
- (94)同、157頁上
- (95)日下俊文：「小品般若經の方便思想」及「大品般若經の方便思想」、それぞれ『印度学佛教学研究』第29卷第1号(1980年12月)、及び第30卷第2号(1982年3月)に掲載される。
- (96)『大正藏』8卷、404頁上。また、『大智度論』卷九十：「第一實義中無有色、乃至無有阿耨多羅三藐三菩提、亦無行阿耨多羅三藐三菩提者、是一切法皆以世諦故說、非第一義。」(『大正藏』25卷、695頁下)
- (97)『大正藏』8卷、345頁下。
- (98)『大正藏』45卷、153頁下。
- (99)同、153頁上。
- (100)『注維摩經』仏国品：「方便者、即智之別用耳。智以通幽窮微、決定法相。無知而無不知、謂之智也。雖達法相、而能不證、處有不失無、在無不捨有。冥空存德、彼彼兩濟、故曰方便也。」(『大正藏』38卷、329頁中)「冥空」とは空と知らぬ間に一体化し、つまり觀空の力であって、「存德」は世俗世務に参与すること、「彼彼兩濟」とは、自他共に救済されることである。ここに『大品』の菩薩方便行の要旨を受け継いでいるのが見られる。
- (101)『莊子』天下篇：「天下大亂、賢聖不明、道德不一、天下多得一、察焉以自好。譬如耳目口鼻、皆有所明、不能相通、猶百家眾技也、皆有所長、時有所用。雖然、不該不偏、一曲之士也。判天地之美、析萬物之理、察古人之全、寡能備於天地之美、稱神明之容。是故內聖外王之道、闢而不明、鬱而不發、天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫、百家往而不反、必不合矣。後世之學者、不幸不見天地之純、古人之大體、道術將為天下裂。」(同注92、912-4頁)
- (102)湯一介の「内聖外王之道」より引いている。『在非有非無之間』に掲載される、台灣正中書局、1995年9月参照。
- (103)同注59。
- (104)『大正藏』38卷、327頁上。
- (105)同、362頁下。
- (106)『管子』(三)心術上、(唐)房玄齡注、『四部叢刊・子部』、商務印書館。
- (107)『荀子』(六)解蔽篇：「故治之要在於知道、人何以知道、曰心。心何以知、曰虛壹而靜。心未嘗不臧也、然而有所謂虛。心未嘗不滿也、然而有所謂一。心未嘗不動也、

然而有所謂靜。人生而有知、知而有志、志也者臧也、然而有所謂虛、不以已所臧害所將受謂之虛。心生而有知、知而有異、異也者同時兼知之、同時兼知之兩也、然而有所謂一、不以夫一害此一謂之壹。心卧則夢、偷則自行、使之則謀、故心未嘗不動也、然而有所謂靜、不以夢亂亂知謂之靜。未得道而求道者謂之虛壹而靜。……虛壹而靜謂之大清明。」（『百部叢書集成』、巖一萍選編、芸文印書館。）

- (108) 金谷治：『中国古代の自然観と人間観』、361頁、平河出版社、1997年5月。
- (109) 『維摩經注』佛國品：「夫有心則有封、有封則不善。以聖心無心、故平若虛空也。」（同注104、333頁中、下）
- (110) 注65所掲書上冊、359頁参照。
- (111) 同、153頁。
- (112) 同注101、222頁。成玄英疏：「夫物不得遁者自然也、孰能逃遁於自然之道乎。是故聖人遊心變化之塗、放任日新之境、未始非我、何往不存耶。」（同）
- (113) 『莊子』天下篇：「惠施多方、其書五車、其道舛駁、其言也不中。……汜愛萬物、天地一體也。惠施以此為大觀於天下、而曉辯者。天下之辯者、相與樂之。」（同、929-931頁）
- (114) これは主に当代の新儒学の大家牟宗三の、道家の哲学性格についての判定を参照した。彼はこれを「境界形態の形而上学」と称する（詳しくは氏の『中國哲学十九講』87-109頁参照、臺灣学生書局、1989年2月）。だが、牟氏の論定は要するに道家玄理の個性に対して全体に総括するのであり、本稿で「主観的境界形態哲学」とは、とくに「般若」における般若認識論及び作用性という思考についての狭義な評定である。なぜならば、僧肇の思想系統は「主観的境界」のほかに、じつは本体論、若しくは存在論次元の問題も多く含まれるので、単に「主観的境界形態哲学」というのみで僧肇哲学の全体の性格は概括しにくいだろう。
- (115) 平川彰：「般若と識の相違」、『日本学士院紀要』第50巻第一号、1995年11月。「無心」は般若の活活澆澆地の活動を指している（6頁）。
- (116) 思惟方式によって、方立天は「中印佛教思維方式之比較」に中観学派の般若思想を現観、否定、綜合の三種の形式に分類する。『中國佛教散論』、352-354頁参照、宗教文化出版社、2003年10月。
- (117) 玄学の「体用」、「有無」等の観念はもともと統一の内容に規定されない。貴無の学派を例にすれば、王弼の「無」が抽象的な形而上学の原理であり、阮籍、嵇康が漢代の宇宙論哲学を相続しおもに宇宙の元氣としての自然を述べる。仏教の玄理で、道安の「無」が要するに廓然無象の元氣を指し、漢人の宇宙生成論に近いのが見られる。そうすると、玄学における「無」等の概念が通用の言語のように広く用いら

れ、学派各自の主張を論述する媒介の役目を担当することとなる。

- (118) 蜂屋邦夫は「僧肇の議論にも、空思想を正解しながらも一面において荘子的実在世界をもつごとくであった。」と論じる（『中国的思考：儒教・仏教・老荘の世界』208-9頁、269-274頁、講談社、2001年12月）。しかし、蜂屋氏はさらに「實在」の意味を解説しないのである。私見によれば、荘子的実在世界が主観の体験においての内容面の真実(intensional truth)である。これを実在と言えても、認知活動中の物事の現実的(actual)に存在すること、若しくは存在論のうえで、独立自足で実体的(substantial)な客観的存在とは区別しなければならない。
- (119) エーリック・チュルヒャー(Erich Zürcher)：『仏教の中国伝来』(*The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*) 127頁参照、せりか書房、1995年2月。また注1にRichard H. Robinsonの所掲書によって、「形式に符合する理性分析」(formal reasoning、つまり論理的論述方法)及び「神秘主義の観念」(mystical ideas、つまり聖人の境地論に関する諸観念)が、中観思想が初め中国に伝えられる際最も顕著な要素であるが、しかし両者の性質の違いは明らかで同化しがたいのである(13頁参照)。

(付記) 本論文の執筆並びに日本語訳に際し、指導教授である伊藤隆寿先生には多くのご指導とご教示を得たことに対して心から感謝したい。また、本論集への掲載を許可して下さった佛教学部長池田魯参先生にも感謝申し上げます。

(2004. 6. 30)