

# 道生の頓悟思想とその展開

——華嚴思想との關聯をめぐって——

鎌 田 茂 雄

## 目 次

- 一 はじめに
- 二 道生の頓悟思想の成立
- 三 頓悟思想の展開と達摩禪
- 四 華嚴の変容におよぼした道生の影響
- 五 おわりに

## 一 はじめに

華嚴思想は、法蔵から澄觀にいたって、大きく変容していったと云われる。華嚴思想が何故に変容しなければならなかったかという理由は、あらゆる面から説明されなければならぬ問題である。わたくしはすでに、中唐の歴史的社会的条件、とくに権力構造の変動との關聯という視点から、この問題を明らかにしようと試みた<sup>(1)</sup>。また澄觀の思想に影響をあたえた老莊思想については、すでに「駒沢大学仏教学部研究紀

要<sup>(2)</sup>」にその成果の一部を発表した。しかしながら、華嚴の澄觀や、天台の湛然を中心とする中唐の仏教の思想史的意義の解明には、あらゆる視点からの追求が必要である。そこで本稿では、道生の頓悟思想が、どのように澄觀の思想に影響を与えたかを論じたいと思う。それによって澄觀の思想の特質とされる理事無礙觀の、「理」に対する考え方が、どのようなにして形成されてきたかを明らかにしたい。

註

- 1 拙稿「中唐の仏教の変動と国家権力」(東京大学東洋文化研究所紀要、第二十五冊、昭和三十六年十一月)
- 2 拙稿「澄觀の華嚴と老莊思想」(駒沢大学仏教学部研究紀要、昭和三十六年三月)

## 二 道生の頓悟思想の成立

晋宋仏教において、もっとも重要なことは、鳩摩羅什(Ku-

marajiva)の般若思想と、僧伽提婆(Saṅghadeva)の毘曇学と、曇無讖(Dharmarakṣa)の訳した涅槃經の三つである。この三つの学説をうけて、大成者としての地位を占めたのが、道生であった。

道生が匡山において、僧伽提婆に毘曇を学んだことが、彼の思想形成のはじめであり、長安において、羅什より般若思想を学んだことが、思想発展の第二段階であった。東晋の義熙五年(四〇九)以後から、廬山において没する間の事蹟は、資料がとぼしく、どの学問の研究に力を入れていたかは、明確でないが、『涅槃經』であったことは、確実である。道生が涅槃經研究に大きな貢献をしたため、天台の灌頂は、彼のことを「涅槃聖」と呼称し、道生が『涅槃經』を見ずして「悉有仏性説」を唱えた点をたたえた。

道生伝研究の資料としては、多くの文献があるが、それらの中で根本資料となるものは、『出三蔵記集』巻十五に収録されている、『道生法師伝』と、『梁高僧伝』巻七の「道生伝」、『宋書』巻九七、慧琳の「竺道生法師誄文」の四つである。これらの資料にもとずいて、彼の頓悟成仏思想の形成過程を考察したいと思う。

道生は鉅鹿(河北省平郷県)で生れ、彭城に住んだ。彼の父は廣威の県令であった。彼は幼少より「穎悟聡哲なること神の如し」と云われた。彼は竺法汰によって出家した。出家の

年代は、簡文帝の在位時代(三七一一二年)と推定される。彼はその後五年たつて具足戒を受けた。その頃より、彼の名声は高まっていた。その後廬山に七年間幽棲し、のちに慧叡・慧嚴とともに長安に行き、羅什に師事した。彼は羅什に般若思想を、提婆に小乗毘曇を学び、その奥旨をきわめた。道生は道融・慧観・僧肇などとともに、高く評価された。彼は羅什門下でもっとも重んぜられた一人であり、多くの学徒に尊敬された。義熙四年(四〇八)には、劉遺民から僧肇の『般若無知論』を見せられた。そして翌五年には、都にかえり、青園寺に住した。道生は、宋の文帝、王弘、苑泰、顔延之などから尊重せられた。

道生は南京において、法顕将来の六卷『泥洹經』の訳出を聞いて、頓悟成仏、一闡提成仏の思想を形成するにいたった。頓悟思想の形成された年代は不明であるが、「入理」という一種の悟りがあったことは確実である。彼は頓悟義を主張したために、元嘉五・六年(四二八―九)頃に、排斥されて、呉の虎丘山に行き、ついで廬山に入り、元嘉十一年(四三四)、廬山で、『涅槃經』を講じつつ没した。

道生の著作については、宋明帝勅中書侍郎陸澄撰の「法論目録」序第一などにのべられているが、それらのなかで、彼の頓悟思想研究の根本資料となるものは、『妙法蓮華經疏』上下二卷、「竺道生答王衛軍書」である。そのほか道生の学説を

引用している僧肇『注維摩經』、寶亮『涅槃經集解』、吉藏『大乘玄論』第九、同『二諦義』卷下などや、道生の思想を論じた謝靈運『辯宗論』、慧觀『漸悟論』、曇無成『明漸論』などを参考としなければならぬ。

つぎに道生の頓悟思想の内容をのべるのであるが、その前に道生の頓悟思想が成立した思想史的背景を明らかにしておきたいと思う。道生が思想形成をなした当時の思想界では、頓悟と漸悟の争いが、はなはだ盛んであった。さらに頑悟義を唱える学者のうちには、大頓悟義と小頓悟義の二説があったという。積法師は『三論遊意義』<sup>(17)</sup>のなかで、小頓悟師として、僧肇・支道林・真安埵・邪通・匡山遠・道安の六人を、大頓悟師として竺道生をあげている。小頓悟師は「七地以上において、無生忍を悟る」のであり、大頓悟師たる道生の説は「金剛以前は皆これ夢であり、金剛以後は、皆大覚なり」とした。道生に比較すれば、道安や支道林などの小頓悟師は、いわゆる漸悟に相当するものであって、頓悟義の主唱者は、道生のみであった。謝靈運が道生のことを「新論道士」<sup>(18)</sup>と呼んだことによっても、道生の学説が、新しい革命的なものであったことが分ると思う。かくて道生を中心として、謝靈運・慧叡・宋文帝・僧弼などが頓悟義を唱え、慧觀・曇無成などの漸悟義とのあいだに、論争を展開した。

しからば、道生の頓悟思想の内容はどのようなものである

うか。道生の頓悟とは、深く実相の本源を探り、理の不可分なることを明らかにすることである。彼は悟りの内容をあらわして、「極照」といい、「極照」とは、「冥符至理」の意味であるという。彼の頓悟のもっとも大きな特質は、悟りに過程的段階を認めないことである。頓悟は過程的段階をとらずに、ただちに真理に契うことであるから、頓悟の根拠としての真理は常住不変でなければならぬ。『涅槃經集解』<sup>(20)</sup>卷五に引用された道生の言葉には、その点がはっきりとあらわれ、「眞実の理は、本不変なり」とのべられている。そして凡夫も悟れば、この不変の真理に契うのであるという。また「眞理自然、悟亦冥符」<sup>(21)</sup>とものべた。「眞理自然」や、「悟亦冥符」の語は、『肇論』<sup>(22)</sup>のなかにも見られるから、僧肇の思想とも関係があるのであろう。眞理は「不易の体」であり、「湛然常照」である。この不変なる眞理にそむいて、迷にしたがうとき、眞理と我と一体にならないという。迷いを除き、眞智を發するならば、眞理に符い、豁然として貫通し、そこに一切の疑念が氷釈するのが頓悟である。インド仏教においては、たとえば小乗の修行では、三賢四善根の階位をへて、はじめに見道位に達する、と説くのに對して、悟りの段階を否定するところに、中国仏教としての特質があらわれている。<sup>(23)</sup>彼は、このような悟りの段階を否定するのが頓悟であるとし、過程的な悟りを漸悟とした。

しからは道生の頓悟思想の理論的な根拠は何であろうか。それを明らかにするためには、彼の「仏性」に対する考え方を考察しなければならない。彼は『法華疏』<sup>(24)</sup> 卷下において、「理」は一であり、「惑」は万殊であり、さらに如来の道も一であるとし、もし理に三あれば、仏も三になってしまうが、理には三なく、唯一であるから、仏も「一極」であると主張した。仏の唯一なることは、真理の一なることに裏づけられ、その一を悟ることによってすべてを得ることができるとし、『注維摩經』<sup>(25)</sup> 卷八の「入不二法門品第九」の註では、「既に其の一を悟れば、衆事皆得るなり。故に一を衆事の所由となすなり」とのべた。真理の一なることに、冥合するところに、悟りが完成する。吉蔵の『二諦義』<sup>(26)</sup> 卷下のなかに、大頓悟義として道生の学説が引用されているが、それによると、現実の生死の世界は、「変謝」すなわち、流転 (samsara) の世界であり、皆これ夢の如きものであって、金剛心の後にこそ、割然大悟の世界が開けるといふ。そこにあらわれた思想は、徹底した現実否定の精神であり、相対を否定して、絶對に没入しようとする思想である。

しからは、中国思想史上、道生の頓悟思想はいかなる地位を占めるであろうか。馮友蘭教授は、道生の頓悟思想を説明したあとに、孔子の教えのなかに頓漸二教があるのを説明し、謝靈雲の『辯宗論』のなかの、「体無鑿周、理帰一極」<sup>(28)</sup>こそ

が、孔子の頓悟の考え方であると主張した。また湯用彤教授<sup>(29)</sup> は、仏教思想史上に占める道生の地位は、あたかも王輔嗣の玄学上の地位と類似しているという。道生は般若の実相義を深く悟り、言外の真理を徹悟した。彼の主張であった闡提成仏説は、当時の人々から批難された。仏性説と同じく、彼の頓悟思想も、当時の仏教学界の賛成をうるにはいたらなかった。しかしその革新的な思想は、その後の仏教思想史に大きな影響を与えた。

また頓悟説成立の歴史的意義は、儒教と仏教の対立の止揚でもあった。中国古代国家の支配体制を支えたイデオロギーである儒教に対して、仏教が迎合しつつ変質していった過程をあらわす。王法と仏法との差別を平等にし、礼教問題について、支配者側と協調的態度に出たところに、無差別頓悟の思想が形成された社会的背景があった。<sup>(30)</sup>

1 『大涅槃經玄義文句』卷上、「竺道生、時人呼為涅槃聖」(正統一輯五六套二冊、一五三丁左下)。また同じく『文句』卷下(正統第五冊、一七九左下—一八〇右上)では、道生のことを「忍死菩薩」と称した。

2 『大涅槃經玄義文句』卷下(正統一輯五六套二冊、一七九左上下)

「後有伝学之人、東晋大徳沙門道生法師、即什公学徒上首、時属晋末宋初、伝化江左、講諸經論、未見涅槃大部、懸説衆生

悉有仏性、時有智勝法師、講顯公所訳六卷泥洹經、說一闡提定不成仏、宋朝大德盛宗此義、聞生所説咸有仏性、衆共嗔嫌、智与生公數論此義」

3 道生伝研究資料としては、劉宋慧琳『竜光寺竺道生法師誄』、法慈『勝鬘經序』、『出三藏記集卷二・卷三・卷十二・卷十五』、『梁高僧伝』卷七・卷三、慧達『肇論疏』、道生『妙法蓮華經疏』、灌頂『涅槃經玄義文句』卷下などを主とするが、そのほか、『歴代三宝紀』卷十、『内典録』卷四、『訳経図紀』卷三、『開元録』卷五、『貞元録』卷七、『法苑珠林』卷二四、『広弘明集』卷二三、『集古今仏道論衡』甲、『道宣律師感通録』、『北山録』卷四、『釈氏六帖』卷十、『仏祖統紀』卷三六、『盧山記』卷三、『仏祖歴代通載』卷七、『釈氏稽古略』卷二などにも録されている。

4 『宋書』卷九七、『宋世名僧有道生、道生、彭城人也、父為広武令、生出家為沙門法、大弟子、幼而聡悟、年十五便能講經、及長有異解、立頓悟義、時人推服之、元嘉十一年卒於盧山、沙門慧琳為之誄、』

5 『広弘明集』卷第二十三（大正五二卷二六五頁下—六頁中）に「竜光寺竺道生法師誄」が収録されている。

6 晋代では、広戚は彭城県に属した。『宋書』には、「広武令」とあるから、広武は雁門郡となる。

7 彼の出家の年代を定めるには、『高僧伝』卷五竺法汰伝を詳細に検討しなければならない。竺法汰は簡文帝に敬重せられたとあるから、その当時南京に住し、盛んに『放光般若経』を講じていた。道生もおそらくその講義を受けていたのであろう。

道生の頓悟思想とその展開（鎌田）

8 『出三藏記集』卷九（大正五五卷一一〇頁下）「器鑿曰躋、講演之声、遍於区夏、王公貴勝、並聞風造席、庶幾之土皆千里命駕」

9 『出三藏記集』卷十五（大正五五卷一一〇頁下—一頁上）「遊学積年備総経論、妙貫竜樹大乘之源、兼綜提婆小道之要、博以異聞約以一致、」

10 『高僧伝』卷七（大正五〇卷三六八頁中）には「時人称之曰、通情則生融、上首、精難則觀肇第一」とあり、また「初生與叔公及嚴觀、同学齊名、故時人評曰、生融、発天真、嚴觀、窪流得、」（三六七頁上）ともなべている。

11 『統高僧伝』卷五、僧旻伝（大正五〇卷四六二頁上）「昔竺道生入長安、姚興於逍遙園見之、使難道融義、往復百翻、言無不切、衆皆觀其風神、服其英秀、」

12 『高僧伝』卷七（大正五〇卷三六六頁下）「生既潜思日久、徹悟言外、迺喟然歎曰、夫象以尽意、得意則象忘、言以詮理、入理則言息」

13 彼の被擯の年代について、湯用彤教授は、元嘉五・六年頃と推定された。『漢魏両晋南北朝仏教史』、六二〇頁参照。

14 『出三藏記集』卷九、僧慈法師「勝鬘經序」（大正五五卷六七頁中）、「法師至元嘉十一年、於講座之上、遷神異世、道俗慕深情働有若天墜、」

15 「法論目錄」序第一（出三藏記集卷十二、大正五五卷八三頁上—五頁上）には涅槃三十六問、釈八住初心欲取泥洹義、辨仏性義竺道生問並竺答、与竺道生書劉遺、与道生慧灌二法師書苑伯、竺道生答王問一首、問竺道生諸道人仏義、苑重問道生往反三首、沙門

竺道生執頓悟、述竺道生善不受報義積僧瓊積鏡難瓊答の十書があげられて  
いる。なお湯用彤教授は、竺道生の著作として、維摩經義疏、  
妙法蓮華經疏上下二卷、泥洹經義疏、小品經義疏、善不受報義、  
頓悟成仏義、二諦論、仏性當有論、法身無色論、仏無淨土論、  
応有縁論、涅槃三十六問、釈八住初心欲取泥洹義、弁仏性義、竺道  
生答王問一首、十四科元賛義記（偽作か）の十六をあげている。

16 『広弘明集』卷十八（大正五二卷二二八頁上）

17 『三論遊意義』（大正四五卷一二二頁下）「用小頓悟師有六家  
也、一肇師、二支道林師、三真安墀師、四邪通師、五匡山遠  
師、六道安師也、此師等云、七地以上悟無生忍也、竺道生師用  
大頓悟義也、金剛以還、皆是大夢、金剛以後、皆是大覺也」

18 『高僧伝』卷七、道生伝（大正五〇卷三六六頁下―七頁上）

「於是校閱真俗、研思因果、迺言善不受報、頓悟成仏、（中略）  
時人以生推闡提得仏、此語有拗、頓悟不受報等、時亦為憲章、」  
また『宋書』卷九七には、「乃長有異解、立頓悟義、時人推服之」  
とある。

19 謝靈運「辯宗論諸道人王衛軍問答」（広弘明集卷十八、大正

五二卷二二五頁中）では、僧維が謝靈運に質問して、「承新論法  
師、以宗極微妙不容階級、使夫學者窮有之極、自然之無、有若  
符契、何須言無也、若資無以尽有者、焉得不謂之漸悟耶」との  
べた。

20 『涅槃經集解』卷五、「純陀品」（大正三七卷三九五頁下）「以

仏所説為証、真実之理、本不變也、唯從説者、得悟乃知之耳、  
所説之理、既不可変、明知其悟、亦湛然常存也」

21 『涅槃經集解』卷一、「十法師經題序」（大正三七卷三七七頁

中）「案道生日、夫真、理、自然、悟亦冥符、真則無差、悟豈容易、  
不易之體、為湛然常照、但從迷乖之、事未在我耳」

22 「劉遺民書問附」には、「若心、體、自然、靈怕独感、則群教之庇、  
固以幾乎息矣」（大正四五卷一五五頁中）とあり、「心体自然」  
の語が見え、また「但今談者、所疑於高論之旨、欲求聖心之異、  
為謂窮靈極數、妙、尽、冥、符、耶」（大正四五卷一五五頁上中）とあ  
り、「妙尽冥符」といっている。

23 なお、同じ問題視点から中国天台についての行位の問題を解  
明したものは、塩人良道氏「化法四教に於ける行位の問題」（天  
台学報、第三号、昭和三十六年十月、所収）がある。

24 妙法蓮華經疏卷下（己統一輯二編乙二三套四冊、四〇五丁左  
下）には、「譬如三千、乘理為惑、惑必万殊、反而悟理、理必無  
二、如來道一、物乖為三、三出物情、理則常一、如雲雨是一、  
而藥木万殊、万殊在乎藥木、豈雲雨然乎」とあり、また「仏為  
一極、表一而出也、理苟有三、聖亦可為三而出、但理中無三、  
唯妙一而已」（同、四〇〇丁右下）ともいった。

25 注維摩經卷八（大正三八卷三九六頁下）

26 『二諦義』卷下（大正四五卷一一一頁中）「又同大頓悟義、  
此是竺道生所弁、彼云、果報是變、謝之場、生死是大夢之境、從  
生死至金剛心、皆是夢、金剛後心、豁然大悟、無復所見也」

27 馮友蘭『中国哲学史』六九五頁

28 広弘明集卷十八（大正五二卷二二四下―五上頁）

29 湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』六三〇頁。

30 板野長八教授「道生の頓悟説成立の事情」（東方学報、東京第  
七冊、一六七頁以下）参照。

### 三 頓悟思想の展開と達摩禪

道生の頓悟思想は、道生以後どのように継承されていったであろうか。道生と同門の慧観が、漸悟論を主張したことは、『出三蔵記集』<sup>(1)</sup> 卷十二に収録されている「陸澄法論目錄」のなかに、慧観の著として、

漸悟論 釈慧観

沙門釈慧観執漸悟

などがあげられているので、慧観が漸悟説を主張したことがわかる。また慧観の弟子の法瑗は、師説に反して、頓悟成仏を説いた。『高僧伝』<sup>(2)</sup> 卷八に収録されている「法瑗伝」によると、彼は大乘に志すとともに、小乗教論も学び、のちに廬山に入り、坐禪を修した。刺史庾登之の請によって、山をおりて講説した。彼は頓悟思想を主張して都で有名になった。何尚之が、これを聞いて、道生没後、頓悟説のようになすぐれた説が絶えていたが、今ここにふたたび聞くことができたのべたという。また同じく遺生の弟子の道猷については、『高僧伝』<sup>(3)</sup> 卷七の「道猷伝」によると、彼は、宋の文帝の命令で、宮中に参入し、頓悟義を説いたという。さらに南林法業にしたがって、華嚴雑心をうけたという曇斌<sup>(4)</sup>も、新安寺に住して、小品十地を講じ、あわせて頓悟漸悟の旨を説いたという。『弘明集』<sup>(5)</sup> 卷二十四に収録されている「弔僧正京法師亡書」の

なかに「頓悟は生公より出ずるといえども、後代に弘宣して、微言絶えざるなり」とあって、後代になっても、頓悟の教説がたえなかったことを伝えている。<sup>(6)</sup>

しからば、道生の頓悟説と、達摩禪の頓悟とは、どのような関係にあるのであろうか。道生頓悟説の発展の連続線上に、達摩禪の頓悟を理解するならば、達摩禪(南宗禪)の特質は失なわれるであろう。その点を明確にするため、まず従来の諸学者の見解をながめ、しかるのちに、わたくしの見解をのべたいと思う。

まず境野黄洋博士は、「禪宗の起源」を論ずるにあたって、安世高・支婁迦讖・竺法護・羅什などの訳出した禅経を論じ、さらに道生の頓悟説や、仏陀禅師の禅をのべ、さいごに達摩禪を説いておられるが、博士の考え方からすると、達摩禪の形式は、多くの禅経や道生の思想などの延長線上に理解されることになり、達摩禪の形成という思想史的位置の把握が不十分になるように思う。

また、中国の胡適博士は、『神会和尚遺集』<sup>(8)</sup>のなかで道生について論じ、道生の頓悟説こそは、インド仏教思想に対する、中国仏教思想の革命であるといい、さらに、道生の頓悟説こそ、中国禅の基礎となったと主張された。しからば、何故に、慧能や神会の時代に、道生の頓悟説が隆盛でなかったのであろうか。それに対して胡適は、隋代に天台が盛んとなり、止

觀雙修が実践方法とされたり、教判が流行して、煩瑣哲学を組織したため、漸教的立場が重視され、頓悟が衰微したのであるという。胡適の解釈も、達摩禅の頓悟と、道生の頓悟を質的に同一と考えたために、道生をもって達摩禅の礎石としたのである。

また湯用彤教授は、禅宗の心性を談じ、頓悟をとく者は、道生の頓悟をもって、始祖とすべきであると主張された。さらに中国の張東蓀教授も、道生の頓悟と、禅宗の頓悟は、まったく同じであるとは、断定できないが、禅宗の「直指人心」は、たしかに頓悟の一つであるとのべた。

以上のべたように、胡適をはじめ、湯用彤・張東蓀など、中国の学者が、道生の頓悟説をもって、禅宗の始祖となすのは、いかなる理由によるのか。それは、禅宗の頓悟と、道生の頓悟説とを質的に同一視しているからである。この両者を質的に同一とみることは、思想史の歴史的発展を無視することになり、歴史的把握を不可能ならしめるであろう。

これらの中国の学者に対して、日本の学者は、道生の頓悟思想と達摩禅の頓悟の質的相違を強調する。たとえば、鈴木大拙博士は、羅什系般若学と慧能系禅宗とは、思想的に結びつかない点を強調され、宇井伯寿博士も、質的相違を主張され、道生の頓悟説は一種の学説主張であって、実践的に把握されたものでなく、達摩の理入とは異なるという。鈴木・宇井両

博士は、両者の質的相違を強調されて、両者が結びつかない点を明確にした。

道生の頓悟説と達摩禅の頓悟が関係があるかないかを論ずる方法として、慧能系統の禅者が、道生をどのように考えたかを見てみよう。『景德伝燈録』卷二十八に収録されている、「汾州大達無業国師」の伝を見ると、彼が上堂して弟子の問に答えた中で、道生の如きは、羨むにたらない、道生の頓悟は、真の道とは遠くはなれたものであるから、とのべている箇所がある。これによると当時の禅僧は、羅什系の般若思想と、真正の禅の立場が異なっていることを自覚していたと思う。南宗禅の頓悟について、大珠慧海の『頓悟入道要門論』卷上を見ると、「頓とは、頓に妄念を除く。悟とは無所得を悟るなり」とのべている。頓悟は「見性」であり、実践的に、妄念を除くのが、頓悟であって、道生のように、「理不可分」なる真理と、冥契する思想とは、明らかに異なると云えよう。中国の学者が、南宗禅の頓悟と、道生の頓悟とを、質的に同一視することは、この点から見てもあやまりと云ってよいと思う。しからば、まったく禅宗は、道生の頓悟説と無関係であろうか。わたくしはそうではないと思う。何となれば、中唐以後の禅の文献のなかには、僧肇や道生の言葉が、数多く引用されてくるからである。とくに僧肇の思想の引用は多く、僧肇の名に托された『寶蔵論』の如きも、しばしば引用され



のあたりでとどめておきたい。

ている。このことは、羅什系の般若思想が、禅思想のなかに強く生きている証拠である。この事実は、道生や僧肇の思想と、禅宗との思想的連関を示している。このような意味からすれば、禅宗の源流の一に、僧肇や道生を考へることも可能となるであろう。宇井、鈴木博士は、質的な相違を重視するあまり、思想的な連続性を無視された一面があるように思う。それならば、道生、僧肇などの思想と、禅宗の思想との質的相違をどのように理解したらよいであろうか。わたくしは、道生の頓悟説はそれなりに、その時代の課題である、仏教と王法の対立を絶することを主張し、南北朝時代においての、歴史的使命を果したものと考へる。しかし、隋から唐にかけての中国的仏教の形成という視点から見れば、道生の頓悟説では、中国人の宗教的要求から見て、一種のずれがあったのではないか。道生の思想に附着する観念性を、唐代の禅僧はきらったのであろうと考へる。そこに、実践的な南宗禅の頓悟思想が形成される基盤があったのであろうと思ふ。わたくしは宇井、鈴木両博士がのべられた質的相違を、歴史的、思想的に理解することによって、その意義を理解しようと思へる。また中国の学者が主張する連続性も、大きな思想史の潮流のなかから、説明しようと思ふ。しかし、この問題は、今後独立して考へすべき重要な課題であるので、他日を期し、ここでは主題からそれるきらいがあるので、こ

- 1 出三藏記集卷十二（大正五五卷八四頁中）
- 2 高僧伝卷八（大正五〇卷三七六頁下）  
「後東適建鄴、依道場慧観為師、篤志大乘、傍尋教論、外典墳素頗亦披覽、後入廬山、守静味禅、澄思五門、遊心三観、頃之刺史庾登之請出山講説、後文帝訪覓述生、公頓悟義者、迺勅下都、使頓悟之旨重申宋代、何尚之聞而歎曰、常謂生公歿後微言永絶、今日復聞象外之談、」
- 3 高僧伝卷七（大正五〇卷三七四頁下）
- 4 同卷七（大正五〇卷三七三頁上）
- 5 広弘明集卷二十四（大正五二卷二七六頁上）
- 6 忽滑谷快天博士は、道生の頓悟説を説かれたあとに、「今や道生が微言永く絶ゆ、寔に哀しむべきなり」とのべられている。（『禅学思想史』上巻、一四四頁）。
- 7 境野黄洋博士『支那仏教精史』八五七頁以下。
- 8 胡適『神会和尚遺集』三九頁。  
「生公的頓悟論可以説是「中国禅」的基石」
- 9 湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』六六三頁。  
「唯生公頓悟能理會大乘空有二經之精義、般若宣説無相、理不可分、故極慧冥符、胡能有漸、而涅槃直指心性、不易之理、事本在我、故「見解名悟」是真理之自然頓発、与「聞解」者不同、此則後日禅宗之談心性主頓悟者、蓋不得不以生公為始祖矣」
- 10 張東蓀「中国哲学史上仏教思想之地位」（燕京学報、三十八期、一六八頁）参照。

- 11 鈴木博士『禅思想史研究』第二、二八頁参照。
- 12 宇井博士『禅宗史研究』二〇—一頁。
- 13 景德伝燈録卷二十八（大正五一卷四四四頁下）
- 14 頓悟入道要門論卷上（正統一輯二編十五套五冊、四二〇丁左下）

#### 四 華嚴思想の變容におよぼした

##### 道生の影響

澄觀の華嚴思想は、法蔵の華嚴とは異なる面があるとされた。従来その理由として、天台思想との交流や、禅の影響を指摘していたが、そのほか、多くの側面から究明さるべきである。その一つとして、わたくしは、老莊思想との関係からこの問題をとりあげ、すでにその成果の一部を発表した<sup>(1)</sup>。本稿では、道生の思想の影響という視点から、澄觀の華嚴の特質を究明し、あわせて中唐の仏教の思想史的背景の一端を明らかにしたいと思う。

澄觀は修学時代、僧肇や道生の著書を読んでいたことは、拓本「妙覺塔記」<sup>(2)</sup>によって明らかである。澄觀の総合的な、博学な仏教学は、華嚴・唯識・天台などの純粹な仏教学の典籍を読んだだけでなく、僧肇、道生や、老莊にまでおよんだ。彼が修学時代に道生の書を読んだことは、重要である。このことは、彼の思想形成に道生の影響があることの大きな

証拠となるものである。そのほか、澄觀の『演義鈔』のなかには、多くの道生の言葉の引用が見られる。以下澄觀の華嚴思想の形成に、どのように道生の思想の影響があらわれているかを考えてみたいと思う。

澄觀は、僧肇・僧叡・天台智顛などと並んで、道生が重要な地位を占めていることを指摘している<sup>(3)</sup>。法蔵の華嚴においては、ほとんど重視されることがなかった道生の頓悟説が、澄觀において、何故に重視されたのか、その理由を説明することによって、華嚴思想の変容を理解する一つの試みとしていと思う。

まず最初に、道生の「理不可分」説の影響をみてみよう。澄觀は、「理」は分つべからざるものとみなし、それを解釈するにさいして、道生の理不可分説を用いた。『華嚴經疏』卷十二に、

分數塵沙、理不可分故、称三分<sup>(4)</sup>、

とある文を註釈して、道生の「万善理同、而相兼亡、異而域絶」<sup>(5)</sup>という言葉を引用し、八万の行は千差万別であっても、ともに菩提を成ずる意味では、一理をもって統一しているといった。また『華嚴經疏』卷十三の「一理もって、これを貫くなければ、惑業は万差なり」を註釈して、一理を貫くことの重要性にふれ、道生の「凡そ理に順じて、心を生ずるを善と名く。〔理に〕乖背するを悪となす」<sup>(6)</sup>を引用した。澄觀が

「理」を考へるとき、道生の「理不可分」の影響によつて、思索を進めたと思はれる。道生のこの言葉は、真理に順うを善、背くを悪としたもので、真理の絶対性を強調したものである。澄観がこれを引用して典拠としたことは、澄観の真理観の一面をあらわす。また澄観は、『華嚴玄談』<sup>(8)</sup>卷五の『第一義空は真妄を該通す。真は俗外に非ず。俗に即して真なるが故に』を説明して、道生の「是非相待する故に真俗の名有り。一諦を生ずるを真となし、二言は概を成ず」を引用した。是非を相待するから真俗二諦が生れるのであるから、是非を亡じたところに、一諦の立場すなわち真理があらわれるという。是非を亡ずるとは、莊子以来の一貫した考え方であり、曇遷の「亡是非論」などの思想が、澄観にも流れていた。

「理」は華嚴学では重要な概念であり、四法界観は、理と事の関係によつて形成されていることは、周知のとおりである。澄観の「理」が、是非を亡ずるといふ絶対の無差別観に立脚していることは、道生の「理」が、澄観に生きていることを示す。理は対立物の否定であるから、矛盾の止揚とも云えよう。彼はこの「理」を悟れば、仏智を得るとなし、道生の「理は照を待たずして、自ら智を了す。必らず理に資つて、照を成ず。故に知る、理に廃興なし。これを弘むるは人に由る。智は人の用なりと雖も、人に在らずして出ず。故に人に照分有り。功は理に由つて発す。理を失えば、すなわち照を

失するが故に。かならず此の理を見て、まさに成仏するのみ」によつて、理解しようとした。理によつて、智のはたらきである「照」が可能となり、この理をみて、成仏できると説くことは、まさしく道生の頓悟思想の継承であると云えよう。彼は道生の頓悟義を、『演義鈔』<sup>(9)</sup>卷五十六において論じた。彼は頓悟を説明して、

夫れ頓と稱するは、理の分つべからざるを明す。悟とは極照を語り、頓を以て悟を明す。義は二をいれず、不二の悟は、不分の理に符う。理智兼ね積す、これを頓悟という。

とのべ、不分の理にかなうことが、頓悟であるとし、この道生の思想は、常識的な見解とは、はるかに異なっているが、幽玄なる真理をあらわしたものであるといった。

また『演義鈔』<sup>(10)</sup>卷二十四では、道生の『涅槃經疏』の引用をなし、智が理に符うのが法性宗であるとのべた。法性宗の真理を説くのに、道生の『涅槃經疏』を用いたことは、重視しなければならない。

つぎに澄観の涅槃観の形成に、道生の影響がある点について論じたい。澄観は『華嚴經疏』<sup>(11)</sup>卷五十で、涅槃について論じ、涅槃の深さは「寂寥無為」であり、広さは「廣大悉備」であるとし、さらに涅槃を解釈するに、五門に開いて論じた。<sup>(12)</sup>そのなかの第二「体性」を論じて「涅槃は既妙にして、常数を絶し、恬怕希夷なり」とのべている。この「恬怕希夷」の恬

は和、怕は静、夷は平の意味であり、「希夷」とは、老子の言葉である。老子の「希夷」をもって、仏教の涅槃の真理をあらわしたところに、澄観の特質がある。この「希夷」は、僧肇の『涅槃無名論』<sup>(14)</sup>のなかに、涅槃の道を説明するさいに、用いられている言葉でもある。澄観は、『演義鈔』<sup>(15)</sup>卷八十のなかで、僧肇の『涅槃無名論』を用いている。さらに涅槃を「円寂」と定義し、説明するについては、道生と慧遠の解釈を受けた。

そのほか澄観の思想のなかには、道生の頓悟思想と並んで、道生の仏性説である闡提成仏<sup>(16)</sup>の思想があらわれている。<sup>(17)</sup>

またその他の道生の著作の引用が見られる。たとえば『演義鈔』<sup>(18)</sup>卷二十六には、道生の『維摩注』を引用している。道生の『維摩注』は現存しないが、僧肇の『注維摩』と並んで、深旨をあらわしたものと云われている。<sup>(19)</sup> つぎに、現在『大日本統蔵経』一輯二編乙二十三套四冊に収録されている、道生の『妙法蓮華経疏』上下二卷の一部分も、『華嚴玄談』<sup>(20)</sup>卷三に引用されている。また道生の著作とされる『十四料義』の引用も見られる。<sup>(21)</sup> この『十四料義』は、疑問視されているが、道生の著として『十四料元賛義記』なるものがあつたことは、『宋史経籍志』のなかにしるされている。智証大師の『将来目錄』<sup>(22)</sup>を見ると、達磨宗系図一本、達摩和尚悟性論一卷、曹溪能大師壇経一卷などととも、十四料義一本生公が

記載されている。湯用彤教授は、唐代以前の本書の存在を否定し、後人の偽作説を提唱した。なお「生公常住義」<sup>(23)</sup>とか、「生公十四料実相義」<sup>(24)</sup>「十四料善不受報義」<sup>(25)</sup>など、散佚した道生の書とされるものが引用されている。修学時代に道生の書を多く読んだ澄観は、『演義鈔』のなかに、このように多くの道生の書を引用したのであろう。

1 拙稿「澄観の華嚴と老荘思想」（駒沢大学仏教学部研究紀要、第十九号、昭和三六年三月）

2 普瑞の『華嚴経玄談会玄記』に収録されてある、「妙覚塔記」には、道生や僧肇については、まったくのべられていない。普瑞は、澄観が華嚴学以外の文献を読んだことを無視して、削除したのであろうか。拓本妙覚塔記は、結城令聞博士が、中国仏蹟巡拝のおり、拓本としてとられたものである。筆者にこの点を御教示下さった博士に深い感謝をささげる。

3 華嚴玄談卷四（卍統一輯八編三套、一二二丁右上）。また玄談を註釈した普瑞は、道生の四種法輪について論じた（華嚴玄談会玄記卷十六、卍統一輯十二編三套、一二〇丁右下）。

4 華嚴経疏卷十二（大正三五卷五九三頁下）

5 演義鈔卷二十九（大正三六卷二一九頁上）

6 華嚴経疏卷十三（大正三五卷五九四頁上）

7 演義鈔卷二十九（大正三六卷二二〇頁上）

8 華嚴玄談卷五（卍統一輯八編三套、二五六丁右上）

9 演義鈔卷二十四（大正三六卷一八七頁上）。なおこの文は、『華嚴経疏』卷十（大正三五卷五七〇頁下）の「成仏智門」の

註釈である。

- 10 演義鈔卷五十六(大正三六卷四四〇頁下)。なおこれは、『華嚴經疏』卷三十二の「如人觀空、小時不遠、大則漸增、空雖無差、眼有明昧」(大正三五卷七五〇頁中)を釈したもの。
  - 11 演義鈔卷二十四(大正三六卷一八三頁下)。「夫真理自然、悟亦冥符真、則同無差、悟豈容易不易之体、為湛然常照、即其義也」ここに澄觀が引用した、道生の『涅槃經疏』は現存しないが、「夫真理自然、悟亦冥符真」以下の言葉は、宝亮の『大涅槃經集解』卷一(大正三七卷三七七頁中)に引用されている。
  - 12 華嚴經疏卷五十(大正三五卷八八四頁上)
  - 13 演義鈔卷八十(大正三六卷六三〇頁中)
  - 14 肇論(大正四五卷一五七頁上)。「涅槃之道、蓋是三乘之所帰、方等之淵府、渺濔希夷、絶視聽之域、幽致虚玄、殆非群情之所測」
  - 15 演義鈔卷八十(大正三六卷六三〇頁中)
  - 16 道生の闡提成仏説の根拠は『北本涅槃經』卷五(大正十二卷六三三頁中)の「不定者、如一闡提究竟不移、犯重禁者、不成仏道、無有是処、何以故、是人於仏正法中、心得淨信、爾時即便滅一闡提、若復得作優婆塞者、是亦得能滅、一闡提犯重禁者、滅此罪已、則得成仏、是故若言畢定不移不成仏道、無有是処、真解脱中、都無如是滅尽之事、」にもとづく。法顯訳『大般泥洹經』卷四(大正十二卷八八一頁中)では、「一切衆生皆有仏性在於身中、無量煩惱悉除滅已、仏便明顯、除一闡提」となっている。なお道生の闡提成仏に関する資料としては、日本の元興寺沙門、円宗撰の『一乗仏性慧日鈔』に「名僧伝」卷十の文が
- 引用され、「生日、稟氣二儀者、皆是涅槃正因、三界受生、蓋唯惑果、闡提是含生之類、何得独無仏性、蓋此經度未盡耳」(大正七〇卷一七三頁下)とのべられている。
  - 17 澄觀は『華嚴玄談』卷五(卍統一輯八編三套、二四八丁左上)のなかで、道生の言葉を引用している。  
「故生公云、抑揚當時、誘物之妙、豈可守文哉、以釈法顯翻六卷泥洹經云除一闡提、皆有仏性、生公云、夫稟質二儀、皆是涅槃、正因闡提、含生之類、何得独無仏性、蓋是此經未盡耳」
  - 18 演義鈔卷二十六(大正三六卷一九六頁下—七頁上)。  
「言行致者、即生公意、彼淨名注云、行致淨土、非造之也、造於土者、衆生之類矣」。これは『華嚴經疏』卷十一の「若就行、致唯淨非穢」(大正三五卷五七七頁中)を解釈するために用いた。
  - 19 『出三藏記集』卷十五の「道生伝」のなかで、道生の維摩經の註釈について、「関中沙門僧肇始注維摩、世成翫味、及生更発深旨、頓暢新異、講学之匠、成共憲章」(大正五五卷一一一頁中)とのべている。
  - 20 華嚴玄談卷三(卍統一輯八套三冊、二〇二丁右上)  
「心与理冥契、則無今古之相、故肇公云、古今通始終、同窮本極末、浩然大均、生公法華疏云、古亦今也、今亦古矣、」
  - 21 『演義鈔』卷二十六(大正三六卷一九六頁下—七頁上)  
「十四科中釈致義云、問云何致而非得耶、答夫称致者、体為物、仮雖獲非已」
  - 22 智証大師将来目錄(大正五五卷一一〇六頁中)。なお『東域伝燈目錄』(大正五五卷一一六二頁上)には「十四科義一卷、竺

道生」とある。

23 湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史』六二四頁。

24 演義鈔卷三十八（大正三六卷二九一頁上）

「常無常等總為二理皆不偏也、明常無常我無我等皆不相離、此為所証、照与之符即是能証、然其此上本即生公常住義中、彼云、夫泥洹本有、不可為無、三界本無今有、已有還無故、不可為有」。なお常と無常とが異なっているが理は一であるという、瑠瑤の説が、『涅槃經集解』卷二十一（大正三七卷四六五頁中）にあり、道生の説に近い。

「言萬善理同惡異、各有限域耶、答明闇雖相傾、而理実天絶、明能滅闇故、無闇而不滅、所以一燭之火、与巨沢火同、闇不能滅明、以其理尽闇質故也」

25 演義鈔卷五十一（大正三六卷四〇〇頁上）

「理無惑計、有無常実者、即生公十四科実相義中、具云、夫惑情所封、則兩端斯失、失理背宗、所計皆虚、理無惑計、則有無並実、実則説空、可以祛滯有者之惑、明有可以积守空者之迷、斯則空有二教旨俱得実」

26 演義鈔卷四十一（大正三六卷三一八頁下）

「皆明不等、此亦生公十四科善不受報義、彼問云、善惡相傾、其猶明闇不並、云何」

## 五 おわりに

澄観の華嚴思想の特質として、「事事無礙」よりも、「理事無礙」を重視した点があげられているが、その理由を、従来の

華嚴学では、実践趣入を主とするからであると説明していた。わたくしは、澄観が理事無礙を重視したのは、その「理」に対する見解にあったのではないかと思う。理は不可分にして、あらゆる相対的な善悪を泯じ、理にかなうところに、真理があり、悟りがあるとは、道生の思想であるが、澄観も道生の「理」の考え方を受け入れたために、「理」を根本と考えたものではなからうか。「理」に契うことを真理と考えたために、事事無礙よりも理事無礙に重点をおいたのではなからうか。また澄観が道生の頓悟思想をうけ入れたために、澄観の禅が、南宗禅や北宗禅とも異なり、そのどちらに対しても批判する立場をとらしめたのではなからうか。教禅一致的な思想は、禅をも智解にうったえる一面があるから、澄観の禅の背景には、道生の頓悟思想が南宗禅よりも、一層適応したとも云えよう。以上澄観におよぼした道生の影響を論じたが、この問題は、華嚴思想史におよぼした僧肇の影響とともに、究明さるべき問題であり、中唐の仏教に、羅什系般若学がどのようにあらわれてきたかの問題につながる。これらを解明することによって、中唐の仏教の思想史的特質が明らかにされると思うが、これらの課題の究明については、稿を改めて論じたと思う。