

梁武帝『神明成仏義』の考察

—神不滅論から起信論への一観点—

伊藤 隆寿

はじめに

中国の南北朝時代は、漢訳仏典に対する本格的な研究がなされ、仏教への理解が一段と深められ、仏教諸学派の興起を促した。一方、儒家道家の伝統思想とも、相互に密接に交渉しつつ、多くの新たな問題を提起した。思想史的には重要な時期である。

特に南朝文化は、梁武帝の四十八年の治世によって最高潮に達した。武帝は典型的な六朝文化人であり、儒学、文学に勝れ、宗教に対しても、当時の知識階級がそうであったように、深く心を寄せていた。武帝といえば、古今に稀な仏教の篤信者として知られるが、その悲劇的な滅亡のせいか、後世「釈教に溺る」（南史）とまで酷評された。しかし、武帝が南朝文化の象徴と呼べるならば、それほどまでに熱狂的な仏教信者であった武帝なるが故に、武帝を通して当時の仏教思想

の典型を読み取ることも許されるであろう。

武帝の仏教信仰は、特に南齊の竟陵王蕭子良（四六〇—四九九）のサロンに加わり、沈約・苑雲らと交友し、子良から強い影響を受け、序々に深められて行つたものであろう。即位の三年目、天監三年（五〇四）四月八日に「捨事李老道法詔」⁽¹⁾を出して道教を捨てて仏教に帰依することを宣告したとされるが、その頃から急激に仏教に傾倒したことは疑えない。知られるだけで八名もの家僧をおき、師友となり知遇をうけた高僧も他に例を見ぬほどに多くを数える。これらの人々と共に、佛教教理の研究を行ない、武帝自ら『涅槃經』『大品經』『三慧經』（大品經の三慧品）『淨名經』『大集經』等の注釈を著わし、当時の学僧に命じて講説させ、多くの仏教書を編纂述作させた。ある意味では、当時の仏教学の頂点に位置していたのが武帝であった。しかし、その武帝を中心とする梁代仏教思想の研究は、なお未解明の部分が多いことも事実

である。

その一つに、神滅不滅論争の問題がある。六朝時代の思想界における、この問題については、従来論じ尽されたかに見える。そこで概括されることは、仏教の業思想は、中国への仏教伝来の当初から伝えられたはずであるが、インドにおける形成発展の様相のままに受入れられることがなく、従つて業の教義についての議論も起らず、定着も発展もしなかつた。それは、仏教伝来の特殊な情況や、中国の伝統思想からすれば、全く異質な思想であったことに由来しよう。そして中国人の、業思想に対する関心は、その報應思想、就中輪廻説がほとんど唯一のものであり、その受容は神不滅論として展開した。神不滅論は、神の不滅を主張することによって、輪廻転生の実在性を論証しようとするものである。つまり、神の不滅は存続することが、因果報応や輪廻の根拠とされ、のみならず、解脱・成仏への条件ともされたのであった。しかるに、この仏教者側からの神不滅論に対し、排仏論者からは、神滅論が立てられた。神滅論は、形神一体・俱滅を主張することによつて、三世因果・輪廻説を否定し、進んで仏教を排除しようとするものであった。

ほぼ右のような性格をもつ神滅不滅の論争について、なお一二の確認すべき事柄が残されているように思う。そこで本稿では、次の諸点について、いさざか考察を試みたい。

一つは、神不滅論と神滅論の主張の先後について、従来はおおむね神滅論が先行するとの見解がなされている。これは、津田左右吉博士の見解⁽²⁾に従うものと思われるが、以後の論考において、根拠の提示もなく無批判に踏襲されている場合が見られるので、その点を再度確認しておきたい。

二つは、神不滅論は、仏教の業思想からは、直接展開しない問題であるとされるが、中国において、業・輪廻と神不滅が結びついた理由が不明確である。

三つには、神滅と神不滅の論争は、時代の推移と共に変容しつつも、主に南朝において梁代まで継続される。その変容の過程を、「神」概念の変化を視点として跡づけたい。

最後に、范縝の「神滅論」を契機として、梁武帝は『神明成仏義』を著わした。現在知られる単独の神不滅論としては、最後に位置する。つまり梁代以降は、神滅不滅の論は、道仏論争の際に、断片的に闇説されるのみで、独立の論争としては終息する。これは如何なる理由によるのであらうか。武帝の論は、どのような思想史上の役割を果したのであらうか。そして神不滅論は、如何なる方向において帰結するのであらうか。これらの諸点を、武帝の『神明成仏義』の考察を通して考えてみたい。特に最後の問題点については、『大乗起信論』の出現を想定したいと思う。

一 神不滅論の発生

現存する諸文献の中で、最初に神不滅の思想を述べているのは、三国吳の太元元年（二五二）頃の成立とされる⁽³⁾、牟融の『理惑論』である。そこでは、仏教で説く輪廻転生について、次のような問答が交わされている。

問曰、仏道言、人死當復更生、僕不信此之審也。牟子曰、人臨死、其家上屋呼之、死已復呼誰。或曰、呼其魂魄。牟子曰、神還則生、不還神何之呼。曰、成鬼神。牟子曰、是也、魂神固不滅矣、但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉、魂神如五穀之種實、根葉生必當死、種實豈有終已、得道身滅耳。（『弘明集』卷一、大正五二、三中）

この問答は、正に神不滅と神滅の論争の原型を示すと言えよう。問者は、仏教の説く輪廻転生などは信じられないという、当時の常識的な立場である。牟子は仏教を信奉する者である。牟子の説明では、人間は肉体と神とから成り、人が死ねば、神は肉体を離れ、肉体は朽ち果てるが、その神は消滅せずに、次の生へと流転するのである、と。また「得道神滅耳」について、後文では「道を得れば、死しても、神は福堂に帰る」という。ここで神は、魂魄・鬼神・魂神と呼ばれるが、要するに靈魂の意味である。その説明は、中国伝統の死者儀礼や穀物の種子に譬えるなど、ごく一般的な発想によるもので、業思想の受容と言える内容ではないが、この牟子に見られる考え方が、以後の神不滅論の基調と言つてよい。

しかし、この靈魂不滅の説は、何に基づいて得られたのであろうか。それを知る手掛りを求めるに、本論の冒頭において、仏陀の伝記を略述し、その中で、十七才結婚・十九才出家説を探ることが注意される。この当時、つまり魏晉の際に伝訳されていた仏伝としては、

竺大力・康孟詳訳『修行本起経』二卷（一九七年訳出）
呉支謙訳『太子瑞應本起経』二卷（二二八年訳出）
竺法護訳『普曜經』八卷（三〇八年訳出）

などがある。前二者は同本異訳とされ訳文もほぼ一致し、仏陀の誕生から年命を追つて記述し、十七才結婚・十九才出家説を明示する。『普曜經』は年命に触れない。さらに『理惑論』では仏陀の愛馬を「犍陟」（Kanthaka）とするが、これは『瑞應本起経』の音写語であり、『修行本起経』では「騫特」である。以上のことから、牟融は『瑞應本起経』を主として仏伝を述べたと見られる。

そこで、『太子瑞應本起経』を見ると次のような文章が注目される。

A 仏言、吾自念宿命、無數劫時、本為凡夫、初求仏道已來、精神受形、周遍五道、一身死壞、復受一身、生死無量、譬喻尽天下草木、斬以為籌、計吾故身、不能數矣。（卷上、大正三、四七二下）

B 太子曰、夫死痛矣、精神劇矣、生當有此老病死苦、莫不熱中、追而就之、不亦苦乎、吾見死者、形壞体化、而神不滅、隨行善惡、禍福自追、富貴無常、身為危城、是故聖人、常以身為患、而愚者保之、至死無厭、吾不能復以死受生、往來五道、勞我精神。（同四七四下—四七五上）

C 見人魂神、各自隨行、生五道中、或墮地獄、或墮畜生、或作鬼神、或生天上、或入人形、有生豪貴富樂家者、有生卑鄙貧賤家者。（卷下、四七八中）

A は、開卷劈頭の一文であり、仏陀が儒童菩薩として九劫の修行及び転生を経て、ついには天竺迦維羅衛国に託生して仏と成ることを述べる前世物語の前提とされているものである。その前世物語成立の条件と考えられているのが、輪廻転生の主体とも言うべき「神」の不滅であること明らかであろう。仏陀の伝記を述べる經典が、仏の成道の過程を過去無数劫にわたる輪廻転生をもって語ることは、中国人の仏教觀による、形壞神不滅の考え方は、上記の文章で明瞭に示されている。これは輪廻転生を説く限り、業報受身の主体たるべき「何か」が要請されたのである。それは原典そのものであるか、あるいは中国で翻訳されるその時であったのか。いずれにしても、その「何か」を「神」「精神」「魂神」に求めたものと言えよう。

このような經説は、『瑞應本起經』や『修行本起經』に限ら

ず、吳康僧会訳の『六度集經』（二五一—二八〇訳出）の卷七禪度無極章に、

衆生魂靈、為天為人、入太山餓鬼畜生道中、福盡受罪、殃訖受福、無遠不如。（大正三、三九中）

夫生必有老死之患、魂靈不滅、即更受身。不生即無老。（同四〇下）

などとあって、衆生の魂靈が相続して転生することを述べ、『普曜經』卷三、四出觀品（大正三、五〇三中）にも、先掲のB とほぼ同文を載せている。

以上のとく、初期の伝訳仏典において、輪廻転生を語る際に、靈魂の存在が言われ、その不滅が強調されているのである。この現象は、当時に顯著な事柄であったとも考えられ、中國における仏典翻訳の事情と問題点を含むものである。⁽⁴⁾

他方、これらの經典には、靈魂としての神とは意味内容を異にすると思われる用例も見られる。『瑞應本起經』卷下に、欲度衆生、思惟生死本、從十二因緣法起、法起故便有生死、若法滅者生死乃尽。作是故自得是、不作是是便息。一切衆生、意為精神、窈窕冥冥、恍忽無形、自起識想、隨行受身、身無常主、神無常形、神心變化、躁濁難清、自生自滅、未曾休息。（大正三、四七九下）

と述べるのがそれであり、生死の苦惱を十二因縁によつて説くことは一般であるが、ここでは、一切衆生の「意」を精神と呼んでおり、その説明は、いかにも道家的であるが、「識

想」「神心」の語と合せ考へると、ここでの「精神」「神」は、人間の「こころ」のはたらき、認識・思惟作用を意味しているように思われる。しかも「身に常主なく、神に常形なし、神心變化し、躁濁して清すこと難し」とされるように、身の無我性、神の無常性が説かれているようである。しかし、今の場合は、仏教一般としての無我・無常を言うものではなく、単に身が死すれば神が離れ、神は形が死壞すれば別の身へ移転するとの意味で、そのように言われたと思われる。神の流轉性、心のはたらきの無常性を述べたに過ぎない。さもなければ、前後矛盾せるものとならざるを得ない。

また、生死の苦を滅する方法は、十二因縁の逆観によつて示されるが、そこでは、

欲得道者、当断貪愛、滅除情欲、無為無起、然則痴滅、……生滅
則老死憂悲苦悶心惱大患皆尽、是謂得道、唯仏覺此、微妙難明。

(同、四八〇中)

として、貪愛を断ち情欲を滅除し、無為無起の状態となれば、すなわち生死の根源たる「痴」(無明)が消滅し、順次大患も皆尽きるのであり、これを得道というのであるとし、このことは、唯だ仏のみ覚られたのであり、微妙にして明らかにすることは困難であるという。

右のように仏教伝来初期の仏伝等において、輪廻転生と苦の根源と、そこからの脱却とが仏陀の成道の過程との関連に

おいて説かれていることは、当時の中国人の仏教理解を決定づけたと言つてよいであろう。すなわち、牟融は仏伝を略説したあとで、「其經戒続存、履能行之、亦得無為、福流後世」(大正五二、一下一一[上])と述べて、我々凡夫であろうとも、仏の教えを守つて実践修行してゆけば、仏と同じように無為(涅槃)に至ることが出来、その功德を後世に及ぼすことが出来る、というのである。また先引の問答に際して、「有道雖死、神帰福堂、為惡既死、神當其殃」(同三中)といい、道を得れば、死す(肉体が滅ぶ)と雖も、神は福堂(天上帝界)に帰し、道を得ずして惡事をなせば、死後に神はその殃を受けるといふ。つまり「神」の不滅なることが、五道輪廻の主体とされ、同時に成仏することの根拠とも考えられていることが知られる。

このように中国においては、業報輪廻説と神不滅論とは、經典翻訳の当初から結びついていたのであり、それらを、中國の人々は、仏教の特色ある教えとして受止め、ある人は反撥し、ある人は受容したのである。そして牟融から約一世紀後の袁宏(三二八—三七六)の『後漢紀』卷十では、次のように概括される。

其教以修善慈心為主、不殺生而專務清淨……又以為、人死精神不滅、隨復受形、生時所行善惡、皆有報應、故所貴行善修道、以鍊精神不已、以至無為而得為佛。……王公大人、觀死生報應之際、

斐然莫不自失。（四部叢刊本、五丁左）

右の一文に依り魏晉時代の仏教理解の一端を知り得ると共に、神不滅論が、經典の翻訳によつて提示され、それを受容した人々によつて喧伝され、それに対し排仏論者から神滅論が提起されたであらうことも、ほほ確認出来たと思う。

二 神不滅論の変容

1

漢訳仏典及びその受容者による神不滅論の主張は、中国仏教の一中心課題として展開され、それは仏教の主要な教説と受止められて浸透して行つたことは、東晉時代の士大夫の人として仏教を信奉した郗超（三三六—三七七）の『奉法要⁽⁵⁾』にも明瞭である。他方、中国伝統思想に立脚する人々は、排仏論の有力な武器として神滅論を展開した。戴逵（三三五頃—三九六）の「釈疑論⁽⁶⁾」は、当時の神不滅論批判を代表するものであり、仏教の輪廻転生説を批判するのみならず、儒教的な倫理觀に基づく、伝統的な報應觀に対しても疑問を呈したものであった。その思想は、因果業報の必然性を否定し、人間の生存は、天地陰陽の二儀から定められた性をうけて生れ、五常の氣をうけて育つもので、賢愚・善惡等は自然に定まつた道理であり天から与えられた分命による。また人の性は、生まれつき静かなものであるが、この性が外的に感じて

動くと欲が成立する、と『礼記』の樂記の一文を引いて述べ、「易」の「積善余慶」などの説や仏教の善惡禍福などの聖人の教えは、方便説にすぎない、として鋭く批判した。彼の立場は、中国伝統の天性・天命・運命隨順の思想を示し、道家の自然論に通ずるものであったが、それは、後述の范缜の思想に連なる側面である。また、戴逵がここで、排仏論の根拠として用いた『礼記』の天性的思想が、後の梁武において、仏教信奉者の立場で、再び引用されることも、注目に値する。さらに、この戴逵の神不滅論批判に対し、慧遠（三四一四一六）教団の一員であつた周統之（三七七—四二三）が反論を書いたが、戴逵は重ねて答書を送つた⁽⁹⁾。その中で、善惡禍福は偶然に一致したこととし、善人・悪人は自然にそうなつてゐるに過ぎないとして、偶然論・自然論を強調している。このような戴逵の思想的立場は、排仏論者のそれであり、ただ単に思想上の問題としてすまされぬ、後で述べるような政治的あるいは社会的な問題も背景に存在することも予想されよう。仏教側は、このような批判を受けることによって、經論や中国古典を縦横に駆使し、一層教理の深化、理論的整備に努めた。慧遠による『三報論』『明報應論』『沙門不敬王者論』などは、そのような意図のもとに著わされたと言えよう。

慧遠の業報思想や神不滅論の基本は、従来の主張を踏襲す

⁽⁸⁾ 『禮記』の樂記の一文を引いて述べる。

⁽⁹⁾ 『沙門不敬王者論』。

るが、彼の置かれた歴史的・政治的環境のゆえか、その思想は複雑な様相を呈する。仏教史の面からは、羅什による大乗經論の新訳がなされ、また小乗アビダルマの論書も身近に訳出されて、大小混融した状況にある。また教団・政治の面では、桓玄との緊張関係があつて、仏教者としての立場を鮮明にしなければならなかつた。また政治と宗教、伝統思想と仏教との狭間にあつて、仏教（出家）の独立自由を宣言しつつも、儒教や道家との調和も要請された。彼の神不滅論には、このような事情が反映している。

その中で、後との関連において注目すべきは、第一に「神」の考察を深め、単なる輪廻の主体としての靈魂の意味から、「心作用」の意味を強めている点である。彼は神を、「情」（感受作用）と「識」（分別認識作用）のはたらきによつて説明し、情が万物の生滅変化の母胎で、神は情の根源であるとする。また情には外界と感應するはたらきがあり、神には冥移の功がある。悟徹者は、その根源に返る（反本）が、惑理者は、物を逐うのみ、という（「沙門不敬王者論」形尽神不滅第五）。ここに、後の宗炳さらに梁武の神概念に連関する思想がみられ、「神」に相続不斷なる一面と、生滅変化せる現象を生み出すところの側面とが見出されていることが知られる。「感應や反本・逐物の考えに道家的な一面が見られ、神の「冥移の功」「冥傳の功」は、後の仏性説に影響する。

第二は、万物を、有靈（有情）と無靈（無情）に大別し、有靈なるものにおいて、輪廻と解脱とを論ずる点は、やはり無情無仮性の説に連なる。第三は、アビダルマ学を反映して、初めて三時業の説を明示し、因果報応の、現実における矛盾を解決しようとしたことが挙げられる。

以上のような特色を有する慧遠の神不滅論は、やはり一期を画するものと言うべく、就中『不敬王者論』は、仏教者の、政治に対する超越性、それはまた仏教の儒教に対する優位性を確言し、その根拠として神の不滅を主張した点において、隋唐代に至るまで多大なる影響を与えた。⁽¹²⁾

そして、この慧遠を境として、神不滅論は新たな方向へと展開変容する。その契機となつたのは、法顯による六巻『泥洹經』と曇無讖による『大般涅槃經』四十巻の訳出であり、引続き紹介された如來藏思想を説く仏典である。今、論述の便宜上、梁末までに訳出された関連經論と事項とを示すと、次のようにある。

| | | |
|-----|-----|----------------|
| 東晉 | 四一六 | 慧遠沒 |
| | 四一八 | 六巻泥洹經（法顯） |
| 宋 | 四二一 | 大方等如來藏經（法駄跋陀羅） |
| | " | 六十卷華嚴經（法駄跋陀羅） |
| 四三〇 | | 涅槃經の宋土伝来 |

四三六 南本涅槃經の編纂

勝鬘經・央掘魔羅經（求那跋陀羅）

四四三 楞伽經（　　）

" 頃 相続解脱經（　　）

宗炳没

四八三頃 范縝「神滅論」

五〇二 梁武帝即位

五〇二一八頃「神明成仏義」

五〇八 宝性論（勒那摩提）

五一 一 地經論（勒那摩提・菩提流支）

五一三 入楞伽經（菩提流支）

五一四 深密解脫經（　　）

五二五 不增不減經（　　）

五四六 真諦三藏南海に至る

五四八 真諦建康に入る

五四九 武帝没

五五〇一四頃 大乘起信論

神不滅論が、右の諸經論の訳出によつて変容せしめられる。

丁度過渡期に位置したのが、慧遠門下の宗炳（三七五—四四三）である。彼は自己の体得した仏教思想によつて、特異な芸術論を展開した画家として知られるが、慧琳の『白黒論』（均善論）をめぐり、何承天との間に論難を往復し、それによつ

て『明仏論』（名神不滅論、弘明集卷二・弘明集研究訳注篇上所収）を書き、神不滅を前提とする成仏論を述べた。⁽¹³⁾今は詳論の暇がないので、梁武の思想を考える上で、その特色に言及しておきたい。

彼の仏教觀は『明仏論』の序文に示されており、それは①須弥山は広大にして仏国土はすばらしい。②精神は不滅であり、人はみな成仏できる。③心が万有を作りだし、諸法は皆空である。④宿縁は悠久で、億劫を経て報應する。というもので、その基調は②の神不滅であった。

彼は、不滅の神に二様の意味を付与している。一は輪廻転生の主体としての神で、従来の意味を繼承し、二は法身・涅槃としての神である。後者が独自の主張であるが、この二種の神は、一つの神の異なつた態様として説かれる。前者は、無明煩惱によつて生死輪廻を繰返す凡夫の神であり、後者は、無明煩惱を離れて、生死輪廻を解脱した仏の神とも言えるものである。そして彼は、このあり方を、明鏡と穢にたとえて次のように説明する。

今有明鏡於斯、紛穢集之、微則其照藹然、積則其照咄然、穢厚則照而昧矣、質其本明、故加穢猶照、雖從藹至昧、要隨鏡不滅、以之弁物、必隨穢失而誤謬成焉、人之神理、有類於此、偽有累神、成精龜之識、識附於神、故雖死不滅、漸之以空、必將習漸至尽、而窮本神矣、泥洹之謂也。（大正五二、一一中）

「これによれば、明鏡は、涅槃としての「神」にたとえ、穢つまゝ塵埃は、その神の輝きをくもらせている「識」である。この識は、「偽有」が神を累わせた結果、形成されるものという。偽有というのは、真実ならざる存在、凡夫の経験世界である。十二因縁で言えば、無明によつて引起された世界で、それに基づく心のはたらきを「識」とするものである。「心」が輪廻せる現象世界を形成するものであることは、早くは郗超が指摘し、慧遠も説いていたが、宗炳は、それを継承して「心作万有」と明示した。このような彼の思想は、次の点で甚だ注意されよう。

第一は、慧遠の「神」概念を継承しつつも、意識—認識・思惟作用としての「心」の意味を、より一層強調したこと。第二は、慧遠においては、未だ明瞭でなかつた、「神」の本來的な清浄性を認め、それを成仏の根拠とした点である。だが、彼の思考には重大な欠陥があることも確かである。それは「諸法皆空」とは言うが、その意味は、『般若經』で説かれるような、文字通りの一切皆空思想ではなかつた。それは、空なる前提として「心作万有」の語を付すことなく、現象世界は、人間の「心」が作り出したものにすぎず、従つて「偽有」である。その点で、諸法は皆空とされるが、その「空觀」は、一切の空性を自覚するというよりも、むしろ、煩惱に蔽われて本来の清浄性を失つてゐる神を、本来の姿に

復帰させること、すなわち煩惱の除去に力点がある。それは、次の二文にも明らかであろう。

況今以情貫神、一身死壞安得不復受一身、生死無量乎、識能澄不滅之本、稟日損之學、損之又損、必至無為、無欲欲情、唯神独映、則無當於生矣、無生則無身、無身而有神、法身之謂也。（明仏論、大正五二、一一下）

煩惱の滅尽する過程は、『老子』四十八章の「日損の学」に比せられるが、悟りの境地を「唯神独映」とするところに、彼においては、神の実在、遍在が認められており、それが決して空せられていないことが明らかである。しかるに、右の宗炳の考えは、僧肇の「涅槃無名論」⁽¹⁴⁾に類似することに気づく。僧肇は、彼の論の明漸第十三で、虚無の数・重玄の域は、漸修すべきものとして『老子』の日益・日損の文を引き、覈体第二では、有余・無余の二種涅槃を説明することに相応する。宗炳の「唯神独映」は、慧遠から得たアビダルマの禪定觀により、無色界を想定していることを思わせるものであるが、僧肇が有余涅槃の結びに「経に曰く、塵滓を陶冶し、真金を鍊る如く、万累は都て尽き、而も靈覺独存す」と述べることは、甚だ興味ある一文である。さらに、宗炳は、唯神独映の境地を「法身」に結びつけたが、それも「涅槃無名論」の譏動第十四で、法身と無為の境地とを関連させる部分がある。⁽¹⁵⁾

以上のような特色をもつ宗炳の思想は、慧遠の思想を中心として受容しながらも、法身常住や心性の本淨性に着目したところに進歩もみられ、それは『涅槃經』の影響であろう、との推察が従来なされている。しかし、慧遠と羅什の問答集である『大乘大義章』の法身義や僧肇の思想を考慮すると、必ずしも『涅槃經』を想定しなくとも考え得る要素がある、と思われる。⁽¹⁶⁾ いざれにせよ、佛教教理の觀点からは、神不滅と法身常住とは異質の問題であるが、それを明確に結合した点において、思想史上は、以後の佛教家が、『涅槃經』の仏性理解や如來藏經典の解釈に、神不滅論的な思考を持ち込み、あるいは神不滅論者は、仏性・如來藏思想こそ、我が意を得たり、と取入れるような方向づけをしたものとして、重要な意義を有する。

2

そこで、次に、仏性解釈に持込まれた神不滅論の立場を一瞥しておきたい。⁽¹⁷⁾

宋代より勃興した『涅槃經』の、特に仏性研究の成果は、梁代に編集された『大般涅槃經集解』や均正の『大乘四論玄義』の仏性義、『大乘玄論』仏性義、元曉の『涅槃宗要』などに断片的ながら引用紹介されている。その中で、『四論玄義』と『大乘玄論』に要約整理して述べるところがあるので、今は、それらの所説に従って取上げる。

まず、均正は、定林寺僧柔（四三一一四九四）や開善寺智藏（四五八一五二二）の説として、

第八、定林柔法師義、開善智藏師所用。通而為語、仮實皆是正因。故大經迦葉品云、不即六法、不離六法。別則心識為正因體。故大經師子吼品云、凡有心者、皆得三菩提。故法師云、窮惡闡提、亦有反本之理、如草木無情一化、便罪無有終得之理。衆生心識相續不斷、終成大聖。今形彼無識、故言衆生有仏性也。故迦葉品亦云、非仏性者、墻壁瓦石無情、則簡草木等。此意有心識靈知、能感得三菩提果、果則俱二諦也。（續藏七四冊、九二一九三頁）

右の中では、仮實とは仮法と実法の意味で、解釈に異説もあつたらしいが、『大乘玄論』で右の「六法」を、五陰と仮人であると説明することからすれば、人を構成する実法たる五陰と、それによつて形成される仮法たる人との意であるから、実質的には「衆生」と言うことにもなる。すなわち通論の立場は、衆生を正因仏性とする説と同じである。しかるに別論すれば、衆生の主体たるは「心識」であり、心識の有無によつて草木無情の物と区別する。無情非仏性説は後にも述べることなく、當時としては一般的であった。つまり別論は、心を正因仏性とする説と等しい。「反本の理あり」「衆生の心識は相続不斷にして、（研習すれば必ず）終には大聖を成す」というのは、従来の神不滅論の思考と変わらない。

次に、中寺の小安（法安四五四一四九八）は、

第五、中寺小安法師云、心上有冥伝不朽之義、為正因體。此意、神識有冥伝用、如心有異變相至仏、亦簡異木石等。(同九二頁下)と紹介される。この説は、心 \parallel 神識に、直ちに冥々の中に伝わり朽ちざるはたらき、を認め、転変しながら仏果に至ることを言う。やはり神不滅論が、色濃く反映しているが、心の本体とその用を述べる点が注意される。

次に梁武帝及び靈味寺宝亮(四四四一五〇九)の説とされるもので、均正は、

第四、梁武蕭天子義。心有不失之性、真神為正因體、已在身內、則異於木石等非心性物。此意、因中已有真神性、故能得真仏果。

故大經如來性品初云、我者即是如來藏義、一切衆生有仮性、即是我義、即於木石等為異。(同九二頁上一下)

と述べる。これは、後述する梁武の『神明成仮義』を要約したものと言えようが、用語と經証が相違するところからすれば、梁武が『涅槃經』の正因仮性を解釈するに際して提示した、別の資料に基づくものであろう。基本的には『神明成仮義』の思想と一致するが、右の一文では、内在神論的な因中有果説に同様の側面が強調されているように思われる。

同じ真神正因説とされる、宝亮の説は、吉藏が『涅槃經遊意』に紹介する。

第一靈味寶亮、生死之中、已有真神之法、但未顯現、如蔽黃金、如來藏經云、如人弊帛裏黃金像墮泥中、無人知者、有得天眼者、

提淨洗則金像宛然。真神亦爾、本来已有常住仏體、万德宛然、但為煩惱所覆、若斷煩惱仏體則現也。(大正三八、二三七下)

これは、武帝と經証が相違するが、生死せる衆生中に、眞神の存在を認める点で同致と言える。先に宗炳の説いた神の本淨性と煩惱による覆障性、及び眞神の實在性と内在性とを、『如來藏經⁽¹⁹⁾』によつて、より明確に説いたと言えよう。

しかるに、均正によれば、宝亮は、眞如性の理を正因の体とも説いた、とされる。

第三靈味小亮法師云、真俗共成衆生、眞如性理為正因體。何者、不有心而已、有心則有眞如性上生故、平正眞如、正因為體。苦無常為俗諦、即空為眞諦、此之眞俗、於平正眞如上用故、眞如出二諦外。若外物者、雖即眞如、而非心識故、生已斷滅也。(續藏七四冊四六左上)

右の宝亮の説は、均正が忠実に伝えたものであるなら、「眞如」の用例として、年代的にも注目されることであろう。いわゆる眞如の訳語が確定されるのは、菩提流支において、と一般には考えられている。しかるに、宝亮の当時は、前掲のごとく、流支等による翻訳は未だなされていない。『四卷楞伽經』は「如如」である。しかし、敢えて訳例を搜してみると、同じく求那跋陀羅訳『雜阿含經』卷二十一に「眞如法」の用例があり、それは業煩惱を断滅して得られるもの、として「如實法」と同義である。ただ注目すべきは、その

箇處で「一乘道」を強調する点である。宝亮は、この經説に注目していたのであらうか。今、確言はできない。さらに均正によると、先の中寺法安や光宅寺法雲（四六七—五二九）・招提寺慧琰も同義であるといふ。法雲の説は、心に避苦求樂の用があり、それを正因とする説であるが、時に法雲は、師である宝亮の真如性正因説も用いたといふのである。

このように、真如正因説は、均正の説明による限り、当時かなり定着していた説であることが知られる。吉藏は『涅槃經遊意』で、宝亮の真神説を、僧法（サーンキヤ）に同じであると批判し、均正は、武帝の真神説を「外道の義に似たり」として、やはりサーンキヤ哲学の二十五諦説を出すから、実体的原理たるプルシャ purusa に擬したものであらう。

また真如正因説に対しても、

初念始明正因、此正因即始生、真則有初、若未有衆生時、復誰作正因、若言初念衆生、生於真如上者、如空中生万物、万物寧得虛空為體、如器中有物也、此師最儻也。（續藏第七四冊、四七左下）と述べて、正因の体とされた真如と無明との前後関係について論難している。均正は、無明の初念に正因を明すから、この正因は始生（有）となり、真如にも始あることにならう。もし未だ衆生あらざる時には、誰をか正因となすのか。さらに後文にて、「既に始有れば、いかんが心の滅して、而も真如性が、心有を脱して、出でて常住性に在りとせんや。若し

爾らば、心法を開かず、若し然らば豈に是れ正因の体ならんや」と批判する。

このように、均正の紹介する正因仮性説十家の内、六説までは、従来の神不滅論において展開された思考性を継承するものであることが判明する。しかし、そこには如來藏系經典に基づくと思われる、新たな展開も見られた。僧柔や智藏の「衆生心」への著目と、宝亮等にみられる「心の真如性」への言及である。宋代から梁代に至る『涅槃經』及び如來藏系經典の受容理解のあり方が、實に以上のとくであつたことは充分認識されてよい。

三 『神明成仏義』の思想

1 成立の背景

梁武帝が、仮性義について独自の見解を提起していたことは、右にも述べたごとくで、その思想的背景も、以上の考察によつて、ほぼ理解が得られるかと思う。ただ、『神明成仏義』は、范縝（四五〇—五〇七？）が齊代の末頃に発表した「神滅論」に刺激されて著わされたものであることは、ほぼ間違ひなかろう。武帝は即位間もなくの頃、范縝によつて展開された反仏の理論闘争を受けて、この書を撰述し、同じ頃に莊嚴寺（光宅寺）法雲に命じて「勅答臣下神滅論」を書かせて、臣下の主要なる者六十数人に配布し、その意見を徵し

た。臣下の返答は『弘明集』卷十に収録されるが、いずれも型どおりの簡単な返事である。また武帝の書も、范縝の主張を理論的に逐一反駁しようとしたものではなく、熱心に仏教を信奉し、研究講説や仏教行事にも従事し、仏教保護政策を強力に推進していた為政者として、仏教の唯心論の立場から、彼の主張を、真向から否定する形で、自己の意見を、天下に公言したものである。一方、范縝の立場は、唯物主義かつ無神論にあり、⁽²²⁾神滅不滅論争のピイクを形成するもの、とさえ評価されている。従つて、彼の思想の概略について述べ、次に武帝の思想を考察する。

その前に、武帝の論文の題目と成立時期に一言しておきたい。本書は『弘明集』卷九に収録されているが、そこでは「大梁皇帝立神明成仏義記」となっている。これは、「大梁皇帝が、神明成仏義を立てるの記」であり、序と注を書いた沈縝あるいは僧祐の付したものである。従つて武帝の本論は『神明成仏義』であると見なし、今は、この題名を用いることとする。本文は、わずか四〇七字の短篇である。

次に成立時期であるが、沈縝の注記を伴う現行の「大梁皇帝立神明成仏義記」には、その点に関する記述は何も見えない。序と注を書いた沈縝についても、建安王外兵参軍であつたということ以外は不詳である。従つて、臣下が、范縝の「神滅論」について奏上したのに対しても武帝が答えたもの、

とされるのが「大梁皇帝勅答臣下神滅論」であり、それに六十数名が答えていている。その答者の中で、判明する限りにおいて最も早く没しているのは、五經博士の嚴植⁽²³⁾で、天監七年（五〇八）である。従つて、「勅答臣下神滅論」は、この年以前に書かれた。また、これに付された法雲の手紙は、「莊嚴寺法雲師与公王朝貴書」とされる。莊嚴寺法雲法師というのは『弘明集』の編者である僧祐（四四五—五一八）か後人が付したものであろうが、僧祐であれば、両者同時代の人であり、法雲が、莊嚴寺から光宅寺（天監七年勅住）に移る前に書いたことを示すもの、とも考えられる。いずれにしても、武帝が即位（五〇二）して間もなくの頃に書かれた。今問題としている『神明成仏義』も、一連の動きのなかで著されたものと考えるのが妥当であろうから、右と、ほぼ同時頃すなわち武帝の即位である五〇二年から五〇八年の間に成立したものと推定しておきたい。

先ず范縝の思想を端的に示すものとして、南齊の竟陵王蕭子良との間に交わされた次のような問答が挙げられよう。

子良精信釈教、而縝盛称無仏。

子良問曰、君不信因果、世間何得有富貴、何得有賤貧。

縝答曰、人之生、譬如一樹花、同發一枝、俱開一萼、隨風而墮。自有払簾幌墜於茵席之上、自有闕籬牆落於溷糞之側。墜茵席者、殿下是也。落糞溷者、下官是也。貴賤雖復殊途、因果竟在何處。

(梁書范縝伝)

子良は熱心な奉仏家として知られ、理解の程は不明ながら先に見たごとくの因果業報説、神不滅論を受容していたであろう。その発言は、富貴貪賤の理由根拠を因果論に求めたものであるに対し、范縝は、日頃からそれを否定していたことを物語る。范縝の考えは、人間の生涯は、あたかも一樹の花びらが風に吹かれて散るとき筵席（富貴の場所）に落ちたり、廁所（貧賤の場所）に落ちたりするようなもので、全くの偶然によるのであり、因果によるのではない、という。つまり撥無因果論・偶然論であった。この問答は、単なる仏教理解上の問題ではなく、中国南朝の政治・経済・社会的な問題とも関連し、仏教の因果業報思想の果たした役割・意義を考える上でも重要な意味を含んでいる。それは、すでに指摘されたごとく、儒教に基づく階級秩序が確固として築かれていた南朝においては、支配者たる大貴族にとって、仏教の因果論は、現状を肯定しつつ、かつその根拠を提示するという意味をもち、他方寒門出身の小貴族にとっても、階級の壁は超えがたく、個人にとっては、その経済的・身分的秩序は所与のものとしての偶然に過ぎなかつた。この偶然性を、因果論によって、前世に根拠をもつものとして、観念的に合理化し解決する、という意味で、やはり仏教を信奉する精神的基盤があつたとされる。事実、南朝貴族の多数が仏教を受容したわ

けであり、そのような状況にあって、范縝はあくまでも偶論を主張し、それを「神滅論」として提示したことは、仏教を信奉していた支配者にとって、大きな衝撃であったと同時に、神不滅をもつて輪廻転生の根拠としていた仏教家にとても、根本的な批判であった。

「神滅論」は、南北朝に流行した自問自答の問答体で書かれ、本文は、『梁書』卷四十八の范縝伝に収録され、蕭琛の「難神滅論」（弘明集卷九所収）にも全文が收められている。すでに詳細な分析研究や翻訳もなされているので、ここでは従来指摘された特色を、私見により取捨して、一二述べるに留めたい。

第一は、精神（神）と肉体（形）との関係を、肉体があつてはじめて精神がありうる、と見て、両者は一体不可分であり、肉体が衰滅すれば精神も消滅するとした。

答曰、神即形也、形即神也。是以形存則神存、形謝則神滅也。
答曰、形者神之質、神者形之用、是則形称其質、神言其用、形之与神不得相異。（略抄、以下同）

右の「質」は、本体・実体また根本などの意味で、「用」と対応せしめ、形神関係を質用関係で説明するのが特色である。

第二は、人間の精神活動を、生理的・心理的事実として認識した。その科学的精神が評価されている。⁽²⁵⁾

問曰、形即神者、手等是亦神耶。

答曰、皆是神分。

答曰、手等有痛痒之知、而無是非之慮。

答曰、知即是慮、淺則為知、深則為慮。

答曰、如手足雖異、總為一人、是非痛痒、雖復有異、亦總為一神矣。

答曰、是非之慮、心器所主。

答曰、心病則思乖、是以知心為慮本。

右に依る限り、当時の論争のレヴエルからすると、神を神秘的な独立存在と見る立場を超えた点で評価されるのであるが、すでに将来されていた仏教のアビダルマ論書を考慮すれば、その心理分析において、到底その比ではない。彼が元

來、仏教には関心をもたず知識もなかつたのかも知れないが、それに対抗した仏教信奉者達の仏教理解も、推して知るべしであろう。しかも、彼は、進んで生理構造を基礎として、凡聖の区別を論じることは、誤謬も甚だしいものである。^{〔26〕}つまり「心器」（心臓）の相違によつて凡聖を区分するところである。これは、発想があくまで個人においてなされたからで、仏教における縁起的な関係性において個人及び社会を考える意識は稀薄であつた。彼は次のように述べている。

第三は、神滅論を主張した現実的意義として、仏教の弊害をうれえ、仏教に溺れている人々を救うことであるとした。彼は具体的に当時の仏教の実状と墮落を指弾して仏教有害論を述べ、そこから救済されるには、万物の生成変化はすべて自然であることを自覚し、それぞれ天の理にしたがつて、その性に安んずることだ、といふ。

問曰、知此神滅、有何利用耶。

答曰、浮屠害政、柔門蠹俗、風驚霧起、馳蕩不休。吾哀其弊、思拯其溺。夫竭財以赴僧、破産以趨仏、而不恤親戚、不憐窮匱者何耶。良由厚我之情深、濟物之意淺。是以圭撮涉於貧友、吝情動於顏色、千鐘委於富僧、歛懷暢於容髮。豈不以僧有多稌之期、友無遺秉之報、務施不閔周急、帰德必於在己。又惑以茫昧之言、懼以阿鼻之苦、誘以虛誕之詞、欣以兜率之樂。故捨逢掖、襲橫衣、廢俎豆、列瓶鉢、家家棄其親愛、人人絕其嗣統。至使兵挫於行間、吏空於官府、粟罄於情游、貨殫於土木。所以奸宄弗勝、頌声尚擁、惟此之故、其流莫已、其病無垠。

若知陶甄稟於自然、森羅均於独化、忽焉自有、恍爾而無、来也不御、去也不追、乘夫天理、各安其勝。小人甘其讐敵、君子保其恬素。耕而食、食不可窮也、蚕而衣、衣不可尽也。下有余以奉其上、上無為以待其下、可以全生、可以養親、可以為己、可以為豈有聖人之神而寄凡人之器、亦無凡人之神而托聖人之体。是以八

人、可以匡國、可以霸君、用此道也。

ここに指摘された仏教の現状は、あるいはそのまま認めざるを得ないが、後半に示された范縝の世界観は、道家の自然主義と儒家の徳治主義との混合とされるが、それは決して現実に働きかけ、変革していくという積極的な精神ではなく、むしろ静かな安定秩序にむかうもの、とも評される。

以上が、范縝の神滅論の大要である。これが当時にあって異端の論であることは明瞭であり、単なる思想上の問題ではなく、社会的政治的問題としても、深刻な波紋をなげかけ、一大論争を惹起したのである。

2 武帝の成仏思想

武帝の『神明成仏義』に序と注を書いた沈績については、伝等不詳である。ただ勅答神滅論に返書した一人であり、その答書の中で、「弟子は、早くより靈風に沐し、既に之を聞きし。然るに燕雀の集は、猶し或は相い昏まきい、飛蓬の門は、尚お自ら交も構う」と述べており、以前から武帝の信任を得て、その仏教思想にも理解をもつていたと考えられる。彼は、その序文において次のように言う。

夫れ神道は冥默して、宣尼も固り已に言を絶ち、心数の理は妙にして、柱史も又た未だ説かざる所なり。（中略）
惑者は、識神の不斷なるを聞きて、全て之れを常なりと謂い、心念の不常を聞きて、全て之れを断なりと謂う。断と云えば則ち其

の性の常なるに迷い、常と云えば則ち其の用の断なるに惑う。用に因りて本を疑えば、本に在りても滅すべしと謂い、本に因りて用を疑えば、用に在りても移らずと謂う。互いに偏執を起して、乃ち天然の覚性をして自ら浮談に没せしむるなり。

ここに沈績の理解していた神不滅論の要点が示されている。冒頭の「神道云々」は、伝統思想としての「神明之道」であろうが、仏教を語るのに好んで使用されていた事情を背景として、この頃より、仏教は「神道」を明らかにする深遠なる教えで、孔子も老子も、なおその極致を明らかにしなかつた、という意味で、三教論争に際して用いられる端緒となる表現である。

次に沈績は、「心数の理」を「識神」と「心念」で説き、識神を本性—不断なるもの、心念を用—不常として、不常不断なる一の心数の理を語らんとする。このような説き方は、後の体用論とも関係するが、當時盛んに論義されていた、二諦説・中道説の論理を踏襲したものと推察される。つまり范縝のようすに、神滅を主張し、その断滅を説くことは、仏教という断見に墮すものとし、逆に常識的に靈魂の不滅を説く者は、常見であるとして、両者を斥ける立場である。右の「心数」という用語は、仏教一般では、心王に対する心所法であるが、沈績は後の注記において、心・意・識は体は一つで、心数法も心と名づく、という『成実論』の説を引用するところか

ら、ここでは、伝統的な「⁽²⁹⁾数」の意味をふまえたところの、悟性的な認識の対象としての「靈妙なる心のはたらき」ほど

の意味であろう。その一なる心に、終始一貫して変ることのない側面（識神）と、絶えず変化して止まない側面（心念）とを認め、そこから、形式的に仏教の中道説にもかなつた神不滅論・成仏論を開示しようとするものである。沈績の序文に述べられた以上の内容は、梁武の思想の基本綱格を、たくみに捉えたものと言えよう。

そこで、以下武帝の本文に随つて考察を加えることにした。ただし、沈績の注は句毎に付されているが、それにこだわらず適宜段落を設ける。先に武帝の本文を掲げ、次に沈績の注をまとめて示す。（本文と注との対応は①②で示す）

一

夫れ行に涉るは、信を立つるに本づき¹、信の立つは、正解に由る²。解の正しければ、則ち外邪の擾す莫く³、信の立つれば、則ち内識に疑い無し⁴。

①臣績曰く、夫れ愚心・闇識も必ず大明を發く。明は歎に⁵は起らず、起るは必ず行に由る。行は自ら修すにあらず、修せるは必ず信に由る。信とは、師を憑⁶とし理を仗として、違うこと無き心なり。故に五根は一信を本と為し、四信は不違を以て宗とす。宗信既にしてば、万善⁶

は自ら行なわる。善を行じて果に造る、之を行と謂うなり。

②臣績曰く、夫れ邪正の弁たざれば、將に何をもつてか信を取らん。故に信の立つ本は、正解を資^{もと}とす。

③臣績曰く、一心の正しければ、則ち万邪は滅びぬ。是れ内に正を懐けば、則ち外邪の動くこと莫きを知る。

④臣績曰く、識とは心なり。故に『成実論』に云く、「心・意・識は、体は一にして名を異にするのみ」と。心の既に信ず、將に何をか疑わん。

1 一般的に仏道の実踐行を言うものであろう。あえて言えば、隨信行と考えられる。『成実論』卷一、分別賢聖品「一隨信行……信行者、若人未得空無我智、信仏法故隨仏語行、故名信行」（大正三二、二四五下）。当時の仏教学・アビダルマ学の基礎は『成実論』に依るところが多いので、以下においても本論を引証する。

2 『成実論』卷六、信品「未、自見法、隨賢聖語、心得清淨、是名、為信。……又經中說、世尊、我於是事隨仏語信、若自見法、心得清淨、是名、為信、先聞法後以身証、作如是念、此法真實諦不虛誑、心得清淨、是名、為信、在四信中」（大正三二、二八八上）また卷二、法聚品に四信を説明して「信仏者、謂得真智於仏、生清淨心、決定知仏於衆生中尊。信此真智即是信法。得是智者、一切衆中最為第一、是名信僧。得聖所受戒、謂以深心不造諸惡、知我因是戒能信三宝、信是戒力故名

信戒也」（同二五三上）とあり、「信等の五根」は、同四諦品に「五根者、聞法生信、是名信根。信已為斷垢法証淨法故、勤發精進、是名精進根」（同二五一下）とある。ただし武帝の解釈は相違する点に注意。

3 正解は邪見に対する正見であろう。たとえば『成実論』卷

二、四法品「自發正願者、是謂正見、正見必從聞仏法生、是故應習此仏法正論」（大正三一、二五〇中）とあって信も正見も聞法を根拠とする。本論には八聖道の解説中に、三昧、三慧、正智に関連して説かれている。

4 愚痴・無明。『成実論』卷九、無明品「論者言、隨逐假名名為無明、如說凡夫隨我音声、是中實無我無我所、但諸法和合假名為人、凡夫不能分別故生我心、我心生即是無明」「問曰、若不明如實名無明者、木石等法應名無明、以不明如實故。答曰、不然、木石無心、不能分別過去世等、無明能分別、故不同木石。」（三一二下）「當知別有無明體性、邪心是也。是邪是無明分、為一切煩惱、……又一切煩惱覆蔽人心、皆為盲冥、……恚痴亦如是……又不見空者、常有無明、但垢無明是諸行因緣、又邪明故說無明、未見空者常是邪明、故知無明分為一切煩惱」（三一三上）

5 『成実論』卷六、念品「是念二種、一正二邪、正謂順理、……正念能生一切功德、邪念能起一切煩惱」（二八七下）

6 万善成仏は『法華經』卷一方便品の偈「若有衆生類」以下「若有聞是法、皆已成仏道」（大正九、八下一九上）に依る。

僧肇『肇論』涅槃無名論「積万善於曠劫、蕩無始之遺塵」（大正四五、一五八上）

道生『法華經疏』卷上「明衆生於過去仏、殖諸善根、一豪一善、皆積之成道」（統藏第一五〇冊、四〇〇左）

7 卷五、立無數品「心意識、體一而異名、若法能緣、是名為心、……如是心一但隨時故、得差別名、故知但是一心」（大正三二、二七四下）

先ず武帝は、自己の基本的立場を規定する。それは、范縝が「因果を信ぜず」と言って、仏教を否定したことと、真向から対立する。すなわち、仏道実践の根本は、「立信」すなわち信決定にあり、と断言する。しかもその信は、「正解」に基づき、正解が得られれば邪見は止み、心識に疑いはなくなるのだ、とする。注記にも述べたように、梁代の仏教は『涅槃經』と『成実論』に代表されると言えるほどに、その研究講説が盛んであり、当時の仏教者で、この両者を習学せざるものはないかったと言つても過言ではない。沈續は注記するのに『成実論』に依り、武帝は後文で涅槃經を引用する。本論を立てるのに、涅槃・成実の学をもつてしたとの推察は可能である。しかし武帝の信の理解が、聞法・身証のあり方でないことは、充分に考慮されなければならない。

この一段の特色は、正行の根拠を正信・正解にありとした点に認められる。

然るに、信解の依る所、其の宗の在る有り。何となれば、神

明¹を源²ねれば不斷を以て精と為し、精なる神²は、必ず妙果に歸す^③。妙果の体は、常住⁴を極め、精神は無常³を免れず。無常とは、前に滅し後に生じて、刹那⁵も住まざる者なり。若し斯れ則ち境と俱に往く。誰か成仏せん。

①臣績曰く、依とは憑⁶なり。夫れ安心に本あれば、則ち枝行も自ら従う。本ありとの言は、下の句に顯らかなり。

②臣績曰く、神にして尽ること有らば、寧ぞ神と謂わん。故に經に云く、「吾れ死者を見るに、形は壞し体は化す

も、神は滅びず、行の善惡に隨い、禍福自ら追う」と。

此れは即ち滅断せざる義なり。若し化すれば、草木に同じく、則ち豈に精ならん。其れ不斷を以ての故に、終に妙極⁷に歸す。心を憑とすれば、此の地は則ち理に触れて皆な明らかに、衆理に明らかなれば、何ぞ行づるに成せざらん。信解の宗とは、此れ之の謂なり。

③臣績曰く、妙果は、明理の已に足り、所以に体は唯だ常を極わむ。精神は行に渉るも、未だ満たざるが故に、之れ遷変を免れざるなり。

④臣績曰く、刹那⁸は是れ天竺⁹國の音なり。迅速の極名なり。生じて即ちに滅すれば寧ぞ住ること有らん。故に淨名は歎じて曰く、「比丘よ、即時に生じ老い滅する」と。

⑤臣績曰く、夫れ、心の境に随つて動くは、是れ其の外の

用なり。後は前に続くと雖も、終に實論に非ず。故に神識⁹の性は、湛然¹⁰として移らざるを知る。湛然として移らざるが故に、終には妙果に歸すなり。

1 僧肇『肇論』不真空論「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、豈以其即万物之自虛、故物不能累其神明者也」（大正四五、一五二一上）「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」（同一五三中）宗炳『明仏論』に「今以悟空息心、心用止而情識歇、則神明全矣」（弘明集卷二、大正五二、一一上）

2 慧遠『沙門不敬王者論』形尽神不滅「夫神者何耶、精極而為靈者也」（慧遠研究遺文篇、八九頁）

3 『涅槃經』卷三十師子吼品「又有說言、識為仏性、識因緣故獲得如來平等之心、衆生意識雖復無常、而識次第相續不斷故、得如來真實常心」（大正一二、八〇一中）

劉勰『滅惑論』に「夫泥洹妙果、道惟常住」（弘明集卷八、大正五二、四九下）

4 『涅槃經』卷二十五同品「一切衆生悉有仏性、如來常住無有變易」（同七六七上）

5 『肇論』答劉遺民書「夫有也無也、心之影響也、言也象也、影響之所攀縁也」（大正四五、一五六上）

武帝『淨業賦』にも「心攀縁而成眚、過恒發於外塵、累必由於前境」（廣弘明集卷二十九、大正五二、三三六中）

6 『太子瑞應本起經』卷上（大正三、四七五上）に同文あり。

7 宗炳『明仏論』に「有神理必有妙極、得一以靈非仏而何」（大

正五二、一五上)

沈約『千仏頌』に「姓姓群有、均此妙極、先晚參差、各願隨力」（広弘明集卷十六、大正五二、二二二中）

8 『維摩經』卷上菩薩品「比丘、汝今即時亦生亦老亦滅」（大正一四、五四二中）

9 劉勰『滅惑論』に「神識無窮、再撫六合之外」（大正五一、四九下）

10 『肇論』物不遷論「是以如來、功流万世而常存、……功業不可朽、故雖在昔而不化、不化故不遷、不遷故則湛然明矣」（大正四五、一五一下）

『淨業賦』の一文に前後を補つて示すと次のようである。

觀人生之天性、抱妙氣而清靜、感外物以動、欲心攀緣而成眚。過恒發於外塵、累必由於前境。若空谷之應聲、似遊形之有影。懷貪心而不厭、縱內意而自鶴。……至如意識攀緣、亂念無邊、靡懷善想、皆起惡筌。如是六塵、同障善道、方紫奪朱、如風靡草。抱惑而生、與之偕老、隨逐無明、莫非煩惱、輪迴火宅、沈溺苦海、長夜執固、終不能改。（大正五一、三三六中一下）

冒頭の「觀人生之天性」から「動欲」までは、直前の序文で『禮記』樂記の「人生而靜、天之性也、感物而動、性之欲也」を引用して、

有動則心垢、有靜則心淨。外動既止、内心亦明、始自覺悟、患累無所由生也（同、三三六中）

第二段の主旨は、信解の依拠すべき根本は、人は必ず成仏できるということと、成仏の根拠は、神明にあり、と言うにある。武帝の神不滅の立場を明示したところで、神の不滅なことが、成仏の前提とされる点で、従来の考え方を継承する。ただ、神の概念は、特に「神明」と言われるごとく、靈魂的な意味は稀薄となり、「心」の意味が強調されている。しかもそれが、妙果（仏果）に帰する点で、仏になる素因・内在因的な意味が考えられていよう。また神明の不斷なるに対し、「精神」の無常をいうが、これは、通常の「心作用」のことと理解される。そして、心を外界にわざらわされるまさにすれば、生滅變化——現実の生死輪廻は窮りなし、といふのである。この部分は、注記5に示したように僧肇の唯心説や武帝の『淨業賦』によつて理解すべきである。注記の

武帝は右の一文において、心が外界に攀縁することによつ

と述べたことを承けるものである。武帝が『禮記』の中庸篇を重んじたことが、思想的に注意されているが、右にいれば、人の天性は本来清靜なるものであるが、外界に感じて動くのは、性の欲であるとの『禮記』の説を、仏教の仏性・心性本淨客塵煩惱説に関連づけていること明白である。類型的に対応させれば、天性は仏性・心性に、性欲は無明・煩惱に当り、さらに性・欲は静・動、内・外に対応される。従つて、このような観念は、後の体用の範疇にも通ずるものである。

て諸種の眚（わざわい）を生ずる様を、仏教の六根六境六識によつて説明し、生死流转の現実を語つてゐる。ここに説かれ状態にあつては、「終に改むる能わず」であつて、「誰か成仏せん」となる。それに対しても同じく『淨業賦』の後文では、

初不内訟、責躬反己、皇天無親、唯与善人。外清眼鏡、内淨心塵、不染不取、不愛不嗔、……為善多而歲積、明行動而日新、常与德而相隨、恒与道而為隣、見淨業之愛果、以不殺而為因、離欲惡而自修。故無障於精神、患累已除、障礙亦淨、如久澄水、如新磨鏡。外照多象、内見衆病、既除客塵、反還自性、三途長乘、八難永滅、止善既修、行善無缺、清淨一道、無有異轍。（同、三三六下）

と述べて、無明煩惱の断滅と修善修行の実践によつて、「既に客塵を除き、反って自性に還る」ことが、成仏への道であることが述べられている。このあとに「荆玉を懷いて未だ剖かず、神器を藏して躬に存し」とあって、武帝の仏教思想は、明らかに如來藏思想に基づくことが知られる。

三

經に云く、「心は正因なれば、終に仏果を成す」と。又た言う、「若し無明の転すれば、則ち変じて明を成す」と。此の經意を案じて、理を求むべきが如し。何となれば、夫れ心は用の本たり。本は一にして用は殊なる。用の殊なれば、自ら興廢あるも、一なる本の性は移らず。^② 一の本とは、即ち無明

の神明なり。^③ 無明の称を尋ねるに、太虚の目には非ず。土石は無情なれば、豈に無明と謂わん。^④ 故に、識慮は応に明なるべきも、体は惑を免れざるを知る。惑慮は不知なるが故に無明といふ。^⑤

①臣績曰く、略して仏因を語れば、其の義に二あり。一に曰く縁因、二に曰く正因なり。縁とは万善是れなり。正とは神識是れなり。万善は、助發の功有るが故に縁因と曰い、神識は、是れ其の正本なるが故に正因と曰う。既に「終には仏果を成す」と云う。斯れ不斷を驗すこと明らかなり。

②臣績曰く、塵穢を淘汰すれば、本識則ち明らかなり。明と闇と相い易るを変と謂うなり。前に去り後に来たるが若きを謂うに非ざるなり。

③臣績曰く、神明は本と闇し、即ち故に無明を以て因となす。

④臣績曰く、夫れ善惡を別了するは、心に匪されば知られず。是非を明審^{つまりか}にするは情に匪されば識る莫し。太虛は無情の故に、愚と智と明らかならず。土石は無心なれば、寧ぞ解と惑とを辨ぜん。故に解惑は心あるに存り、愚智は識あるに在るを知る。既に無明と謂う、則ち義在り。

⑤臣績曰く、明を本性とす。所以に応に明なるべきも、識は外塵に染るが故に、内は惑を免れず。惑いて了ぜざれ

ば、乃ち無明と謂う。斯に因りて称を致す。豈に旨として空しからんや。

1 『涅槃經』卷二五師子吼品「凡有心者、定當得成阿耨多羅三藐三菩提」（大正一二、七六九上）

2 同經卷八如來性品「是諸衆生、以明無明業因緣、故生於二相、若無明転則變為明、一切諸法善不善等、亦復如是無有二相」（同六五二上）

3 前述初段の注⁽⁴⁾所掲の『成實論』参照。また『肇論』答劉遺民書に「世稱無知者、謂等木石太虛無情之流」（大正四五、一五六中）。『成實論』の無明は、無識明（無心・無情）のことではなく、邪分別・邪心のこととする。従つて無明は一切煩惱である。

4 蕭琛『難神滅論』に「神者何、識慮也」（大正五二、五六中）

この一段は、成仏の根拠が「心」であり、しかもその心は「無明なる心」であることを、『涅槃經』に基づいて主張している。

さて、本文を見ると、まず心を正因仮性とすることを述べる。この説は前述のごとく、『四論玄義』などに依ると、僧柔や智藏の説であったとされ、武帝は「真神」を正因としたときっていたが、それらはいずれも「心」の多面性を、一つの視点から捉え表現したための相違にすぎず、心因説に集約できる性格のものであった。従つて武帝も、同義異名の用い方をしていたと予想される。しかるに、この武帝の説は、沈

績の注釈と合せ考えると、先にも武帝と同じ真神説であると指摘された、靈味寺宝亮の説と相似することが知られる。すなわち『涅槃經集解』卷十八、如來性品に対する宝亮の釈に、

仮性有四種、謂正因緣因、果及因果也。四名所収、旨無不尽、緣正兩因、並是神慮之道。夫避苦求安、愚智同爾、但逐要用、義分為二。取始終常解、無興廢之用、錄為正因。未有一剎那中無此解所惑也。以勝鬘經云自性清淨心也、師子吼品云一種之中道也。而此用者、不乖大理、豈非正耶。緣因者、以万善為體、自一念善以上、皆資生勝果、以藉緣而發、名為緣因也。（大正三七、四四七下）

とある。「縁・正の両因は並びに是れ神慮の道」とする点で、心・真神を正因とする説であることが示され、その正因は、「唯だ仏に至るのみにして不動なり」とされる。しかもそれは、『勝鬘經』の自性清淨心、「師子吼品」の中道仮性説（大正一二、七六七下）に比定されている。また縁因は万善を体とし、一念・一豪の善も成仏を将来する、と述べる。武帝の説が、この宝亮説に依るものであることは明らかで、これをお約する形で、正因を本・一・不移、縁因を用・殊・興廢といふように、本末・体用の関係で説明したと言えよう。そこで注目されるのは、正因の体としての、一にして不移なるもの

神明の本来清浄性を認めつつ、現実には無明を離れない点を重視し、それ故にこそ、明なる成仏への道が可能であるとするものである。また無明の解釈は、注記に指摘したことく、『成実論』卷九の無明品に従うもので、木石等に無明を認めないことは、『涅槃經』卷三十三の迦葉品に「仮性に非ずとは、いわゆる一切牆壁瓦石無情の物」(大正一二、八二八中)と説かることにも相応する。また『成実論』では、無明は邪心³²煩惱とした上で、「一切の煩惱は人心を覆蔽して、皆盲冥となす」(無明品、大正三三、三一三上)と説くことは、心の本淨性を予想せしめる記述である。そしてさらに武帝の説に相似の解釈として、僧宗(四三八—四九六)の説を挙げるこ⁽³²⁾とが出来る。『涅槃經集解』卷六六迦葉品の釈に、

僧宗曰、此弁正因性也。言此神明是仏正因、因此能生善五陰乃至菩提。以衆生如雜血、以有煩惱在体故也。如衆生皆精血得成、明雖有仮性、要仮方善、得成仏也(大正三七、五八六下)

とある。これは衆生の神明を『涅槃經』の雜血(染)と精血(淨)によつて説くところに特色がある。

以上のことく、武帝の説は、当時の代表的な涅槃学者である宝亮や僧宗の説に負うものであろうことが推察される。特に宝亮は『高僧伝』卷八によれば、先に蕭子良の信任を得て、統いて武帝の信望を厚くし、経論の解釈において、帝意を得ていたことである。よつて武帝は天監八年(五〇九)の

五月に勅命により『涅槃經義疏』を撰述せしめ、帝自らその序文を撰したほどであった。その序文は、『涅槃經集解』及び『高僧傳』卷八釈宝亮傳に収録され、やはり武帝の仏教觀を示す資料であるが、その中で次のように述べる点は、その涅槃經觀の一端を示すであろう。

拳要論經、不出兩途。仮性開其本有之源、涅槃明其帰極之宗。非因非果、不起不作、義高万善、事絕百非。空空不能測真際、玄玄不能窮其妙門。自非德均平等、心合無生、金牆玉室、豈易入哉。
(大正三七、三七七上—中。大正五〇、三八一上)

仮性、涅槃、空空、玄玄を語る、各々に対応せる表現、すなわち「本有の源」「帰極の宗」「真際」「妙門」なる言葉の中に、後に展開する中国仏教の根柢を垣間見る思いがする。

このように、宝亮説との一致性は、本論の成立に、彼が深くかかわっていたことを暗示するものかも知れない。「勅答神滅論」も、家僧たる法雲に命じて書かせたものであった。

恐らく、この『神明成仏義』も、宝亮等に命じて、当時の仏教界の総意を表明する形で、作成されたことも予想されよう。右の一段によつて、范縝の形・神論から、一神上における常・無常論へと転換され、従つて「神」の概念も、用語の不統一は見られるが、「心」であることが確定されている。しかも、その「心」は、仮性・如來藏及び自性清淨心の意味が含意されていることも明らかである。また心の二面性を説

くのに、体用の考え方を導入している点も注目されよう。

四

而るに、無明の体上に、生あり滅あり。生滅は是れ其の用を異にするも、無明なる心の義は改らず。^① 将に、其の用の異なるを見て、便ち心は境に随つて滅すと謂えるを恐る。故に、無明の名の下に繼ぎて、以て住地¹の目を加う。此に無明は、即ち是れ神明にして、神明の性は遷らざることを顯すなり。^③

① 臣績曰く、既に其の体あれば、便ち其の用あり。用を語れば体に非ず、体を論すれば用に非ず。用に興廢あるも、体には生滅無し。

② 臣績曰く、惑者は、其の体用に迷へるが故に、猜³³を断てず。何となれば、夫れ体と用とは不離不即なり。体を離れて用無し、故に不離と云う。用の義は、体に非ず、故に不即と云う。其の不離なるを見て、其の不即に迷う。其の不即なるに迷いて、便ち心は境に隨いて滅すと謂えり。

③ 臣績曰く、無明に住地を以て係ぐは、蓋し是れ其の迷識を斥く。而るに惑を抱く徒は、未だ曾て喻らざるなり。

1 『勝鬘經』一乘章「世尊、如是無明住地方、於有愛數四住地、無明住地其力最大」（大正一二、二二〇上）などを参照。

この一段は、無明と神明の関係を、体用関係で述べるのが特色である。これは、先にも触れたように、范縝が、形神の

相即を言うのに質用関係によって説明したのに対応されるものである。この質用の概念は、范縝が提起した哲学的範疇として重要であるとされるが、それは、体用と同様に、対して用いられ、相關的に使用される。従つて、これを体用関係にあてる場合も見られる。³⁴ しかしながら、武帝の文章及び沈縝の注記をみれば、范縝の質用觀念は、惑者のものとして斥けていることが明らかである。また、質用と体用の適用の仕方も相違する。それは、范縝の場合、形を質として、神の派生する基盤とし、神を用、つまり身体のはたらきとする。しかも、形の生滅は自明のこととして前提されており、従つて、この質用関係では、当然ながら、質なる形が滅すれば、その用なる神も存続し得ない。そして范縝は「名殊而体一也」というが、その「体」の理由は、形も神も、ものとしては本質上一つである、ということのようである。ところが、武帝及び沈縝の主張する体用関係は、「体」は不斷・不滅・不遷・不改・不移・不生滅・一とされ、それに対しても「用」は、化・無常・遷変・動・生滅・殊などと表現され、体は神明であり、用は無明であつて、用はそこから派生する生死等の現象でもある。用に生滅等があつても、体には認められない。このように見ると、范縝の質用觀念と武帝の体用觀念とは言葉の意味上は同じであるが、その用法は相違すると考えた方が良い。

このような体用概念は、仏教特有のものとも言われ、右の武帝の一文及び沈績の注は、文献にみえる確實な体用対挙の初例とされるが、仏教文献における体用的な思弁の範疇としては、僧肇（三七四—四一四）の用いた「動・靜」や「寂・用」の概念が、その先駆をなすとの指摘もある。そして、武帝以後、僧肇の仏教思想を継承する三論学派の大成者である吉藏（五四九—六二三）等に、体用論理が顯著に使用されている。

この事実を考慮するとき、武帝の体用概念は、當時、すでに仏教内において形成されていたもの、と考えられるが、就中般若・三論学の思想系統の人々によつて得られた可能性が考えられて来る。

そこで想起されるのは、吉藏や均正の相承する撰山三論学派の鼻祖とされる僧朗（道朗とも称さる。齊末から梁代）である。僧朗の伝記の詳細は不明で、陳の江総持の『棲霞寺碑文』や『高僧伝』卷八の法度伝に闇説されるのみであるが、江総持の碑文に依ると、梁武帝は、天監十一年（五一二）に、十師を撰山に遣り、僧朗より大乘（恐らく般若・三論学）を受学せしめたとされる。この事実は、均正や吉藏も同様に伝え、さらに僧朗と周顥、そして竟陵王蕭子良との交流も伝えられる。僧朗は遼東半島の出身とされ、南渡したのは齊の永明年間頃（四八三—四九三）と推定される。周顥も、僧朗の仏教学の影響を受けて「三宗論」を作つたとされ、その頃、梁武も

蕭子良の八友となつていた時期であつて、即位以前から、その存在を知つていた可能性もある。僧朗の仏教学を知るに及んで、それまでの『成実論』や『涅槃經』のみを重視する立場を捨てて、般若・三論の学にも目を開いたといふ。しかし、僧朗の仏教学の内容を伝える独立の文献はないが、吉藏や均正が、彼の学説を「撰山大師」「撰嶺師」などと呼んで引用する。その中に、体用概念を用いるところが見られる。

今、一例を示すと、『大乗玄論』八不義に、

又撰嶺師云、仮前明中、是體中。仮後明中、是用中。中前明仮、是用仮。中後明仮、是體仮。故非有非無而有而無、是體中。仮有名有、仮無不名無、故非有非無、是用中。非有非無而有而無、是體仮。仮有名有、仮無不名無、是用仮。故用中仮皆屬能表之教、無仮無中、乃是所表之理也（大正四五、二八下—二九上）

とある説で、これは、中道と仮名との相関関係及び中と仮との説示の前後について、体用関係をもつて説明しようとするものである。また真諦と俗諦との二諦説とも関連して説かれるものである。⁽³⁹⁾ 基本型としては、『中觀論疏』卷二本に引用される次の本文に示されている。

問、若爾撰山大師、云何非有非無名為中道、而有而無稱為仮名。
即體稱為中、用即是仮、云何無別。答、此是一往開於體用。故體稱為中、用名為仮。（大正四二、二二下—二三上）

ここに明らかなるとく、中道を「體」とし仮名を「用」として、両者の関係を説くのが基本である。前者は、相対分別

を離れたところ、後者は、概念・文字によつて施設されたものである。そこから絶対と相対、あるいは本体界と現象界との意味において、体用観念が適用され、両者の相依・相待の関係が語られた。

このように、均正や吉藏の伝承が、僧朗の学説を忠実に述べるものとすれば、武帝の当時、すでに体用概念が明確化され、それが仏教の基本構造を明らかにする場面において、使用されていたことを証するであろう。

そこで、本文にもどると、唯心説の特徴は、言うまでもなく、我々の経験は、すべて「心」以外にはなく、自己を含めた外界の諸現象も、心に認識されて、はじめて外界たり得る、というものである。従つて、物の生滅変化は、心が、外界に対し、そのように分別し認識することによつて、そうあり得るのであり、それは、今の場合には「無明」に依る。しかし、その生滅変化しつつある無明なる心に、不变不改なる性質がある、と主張するのである。その不变不改不遷なるものを、武帝は「神明」と言つた。先にも言及した靈味寺宝亮は、均正によれば、真俗平正真如性を正因の体となすとも説き、吉藏によれば、真諦を正因とも説いたとされる。宝亮自身、ある時は真神と言い、ある時は真如と言うごとく、その用語は一定しなかつたのであらうが、そのことは、当時の仮性解釈が、各方面から行なわれていたことを示すものでもあ

る。使用される言葉の概念規定も明確でなかつた。武帝の場合も同様であるが、凡夫の心—無明に成仏の根拠を置く点で、後の阿梨耶識自性清浄心を正因とする説に連なることは看過出来ない。その思想の同一性は、『大乗玄論』において、武帝などの真神説を批判するのに、阿梨耶識正因説に含めて破斥していることからも推察できよう。

右の一段は、沈績の注のごとく、明らかに范績を意識した駁論となつてゐるが、その実は、体用相即論によつて、范績の用いた「名殊而体一」の意味を述べたことになる。つまり、ここにおいて「一心」上の微妙なる二面性、後の「妙用」の趣旨が明瞭である。

五

何を以てか然なりと知らん。前の心が、無間の重惡を作り、後の識が、非想の妙善を起すが如きは、善惡の理は大いに懸たり、而も前後相い去ること甚だ遡かなり。斯の用に、果して一の本が無ければ、安んぞ此の如きの相続を得ん。

是に、前の惡の自ら滅するも、惑識は移らず。後の善の生ずと雖も、闇心は改まること莫きを知る。

①臣績曰く、一の本有らざれば、則ち用に所依無し。而るに惑者は、其の類の続くを見て一と為す。故に大善を挙げて、其の相続の迷を斥くるなり。
②臣績曰く、未だ嘗て善惡の生滅を以て、其の本を虧かざ

るなり。

1『弘明集』卷六、道恒「釈駁論」に「苟身之不修、已為因矣、何必乃蔽百姓之耳目、擁天下之大善。」（大正五二、三七上）

この一文は、前を承けて、無明なる神明が、過去から未来にわたり相続不斷であり、善惡も、神明の用としての側面であること、一身上における極悪と最善の例を挙げて説明したものである。

前世において、無間地獄に墮す重惡を作り、後世に非想非非想処において妙善を起す、という例は、恐らく、仏弟子であつた提婆達多のことを想定しているのであるまいか。提婆達多が、仏陀に反逆をし、三逆罪を造りて地獄に墮したことは、阿含や本縁等の諸經に説かれるから周知のことであつたろう。また『法華經』卷四提婆達多品（大正九、三四下—三五上）によれば、「提婆達多は、却つて後の無量劫を過ぎて、當に成仏を得べし。号を天王如来等と曰い、世界を天道と名づく。時に天王仏は、世に住すること二十中劫に、廣く衆生の為めに妙法を説く」とある。この経旨は、三世の因果報応を説かんとするものではないが、武帝は、別個の経説を結びつけたのである。非想の妙善と言つたのは、右の「天道」を無色界第四天と考えたのである。この無色界が、中国の仏教者において、理想の境地とされていたらしいことは、宗炳の『明仏論』からも予想されたところであり、武帝の解釈と

無関係ではあるまい。しかし、無色界第四天も、なお生死の境界であるから、惑識・闇心は、依然として存続していると考えたものと思われる。

この部分は、范績が、凡聖の區別を既定の事実として、その相違は心器によるとし、聖人の心器はすべて同じではないが、聖人の心器としての同一性がある、と論じたことに対する反論である。沈績の注に「惑者は、其の類の続くを見て一と為す」というのは、その点を指すものであろう。范績は、心器が是非の慮を司どる、とするも、善惡という、より社会的な、客観的な事項には関心を示していないし、一身上における凡と聖との二面性にも触れない。その弱点を衝いたと言えよう。

六

故に經に「若し煩惱諸結と俱ならば、名づけて無明と為し、若し一切善法と俱ならば、之を名づけて明と為す」と言う。豈に心識の性は一にして、縁に随つて異なるに非ざらんや。^①故に、生滅の遷変は往因に酬い、善惡は交謝して現境を生ずることを知る。^②而も心を其の本と為すは、未だ曾て異らず。^③其の用の本は不斷なるを以ての故に、成仏の理は皎然たり。境に随つて遷謝せる故に、生死の尽くべきことも明らかなり。^④（①臣績曰く、若し善惡互に起らば、豈に俱と謂んや。而るに恒に其の言に対しながら、常に其の旨に迷えり。故に

此の要文を挙げ、以て群惑を曉すなり。

②臣績曰く、生滅は本業に因り、現境の然ら使むるに非ず。

善惡は今境を生じ、本業の爾らしむるに非ざるなり。

③臣績曰く、復た用由は同じからずと雖も、其の体は異なる莫し。

④臣績曰く、成仏皎然たりとは、其の本に扶るなり。生死の尽く可しとは、其の用に由るなり。若し用にして本無ければ、則ち滅して成せず、若し本にして用無ければ、則ち成するも滅する所無し。

- 1 『涅槃經』卷八如來性品「善男子、明与無明亦復如是、若与煩惱諸結俱者、名為無明。若与一切善法俱者、名之為明。是故我言無有二相。以是因縁、我先說言、雪山有草、名曰肥膩、牛若食者、即成醍醐、仏性亦爾」（大正一二、六五二中）
- 2 『肇論』物不遷論「夫生死交謝、寒暑迭遷、有物流動、人之常情」（大正四五、一五一上）

最後の一段は、右に述べた一身、つまり「一心」上における凡夫性と聖人性についての經証と、体用概念の適用によつて、成仏と生死の滅尽すべき道理とを再説して結ぶ。

經文の解釈に関しては、例えば『涅槃經集解』卷二十の僧宗の釈では、

衆生有感果之力、果有酬因之用、故能転闇為明也、乳之与酪、不得為二、衆生与仏、豈得為二、始終相統、仮說為一、正可得言從

縁而生也。（大正一二、四六二上）

とあるのは、武帝の理解と通ずる説である。僧宗は、先述のごとく、武帝の仏性理解に影響を及ぼしていた。この一段は、『神明成仏義』の結びでもあるが、最後は、体用概念の適用のみによる観念的な表現で終つている。これまでに考察したことを踏まえて大意を述べれば、次のようになろうか。

經に説かれるように、一切煩惱と俱なるは凡夫・衆生であり、一切善法と俱なるは聖人・仏である。しかし、それは本質的な相違ではなく、本来清浄なる心性を有する点においては平等である。相違は、心が外界（縁・境）に対して動ずるか否かである。生死輪廻は、過去の業因に相応するのであるが、個人における現在の境界は、善惡の諸業に基づく。この道理が成り立つのは、心が根本である、ということは絶対に変らない。心の本体としての自性清浄心は、不生不滅で超越的 existence であるから、万善を修して、本来の静寂性に還帰するなら、必ず成仏できる。また生死輪廻は無明なる心が外界に随つて動くことから起るのであり、やはり心を根本とするから、その心が本来性に帰入すれば、当然断ち尽くされることも明白である、と。

梁武帝の『神明成仏義』は、慧遠及び宗炳によって示された神不滅論の思想を継承し、新たに翻訳紹介された、仏性・如來藏思想を説く經典を導入援用することによつて形成され

たものである。それは、自らの思索の深化において果された、というよりも、むしろ当時の仏教者の考えを集約する形であった。そして武帝の仏教思想こそは、当時の仏教者乃至仏教を信奉する士大夫達の仏教理解を代表するものでもある。少なくとも多数派ではなかつたかと思われる。しかしその成仏思想の根柢は、『淨業賦』に示されたごとく、儒家との調和及び道家的な考え方であつて、伝統的な「反本求宗」の域を出るものではない。表面上は、仏性・如來藏思想によつて語られてはいるが、それらの思想が、インドにおいて『般若經』や『維摩經』などの空觀を通過して、「有」的な主張となつた経緯は、ほとんど顧慮されていない。

そのような思想的状況が、空思想を標榜する天台や三論学派の抬頭をうながす背景ともなるのであらうが、根柢は同じ思想的土壤にあることも見逃せない。

ともかくも、武帝において、形・神の二元観に基づく、神滅不滅の論争は、神 \parallel 心の一元なる世界観の内に収斂したといえよう。従つて、もはや論争は止息し、選択のみが残る結果となる。武帝以後沙汰止みとなつた、一の理由は、この点に認め得るであらう。

おわりに

本稿は、神不滅の発端と変容、そして帰結すべき方向をさ

ぐるべく、梁武帝の『神明成仏義』の考察を通して確認しようと意図したものである。数百年にわたる問題を、一論文において扱うという、無謀な試みで、甚だ概略に過ぎた部分が多く、細部について、多くの問題を残したままとなつた。しかし、神不滅論の変容の過程と、帰結すべき方向は、幾分なりと明らかになつたと思う。

最後に、神不滅論の進展すべき方向を暗示するものとしての、『神明成仏義』の特色をまとめ、それと『大乘起信論』との類似性に言及して、本稿のむすびとしたい。

今、注目しておきたい『神明成仏義』の特質を挙げれば、次のようにになる。

一は、仏教とは何か、つまり仏教の基本構造を明確に示したこと。

二は、その基本構造として、正解による「信」の確立の必要なることを説き、その信に基づいて「行」があり、信・解の依拠すべきは、神明成仏である、とする点。

三は、その神明成仏を訣明して、一なる神明（一心）に、不生不滅にして本来清浄なる神明と、生滅無常にして興廢せるところの無明なる神明との二義を認め、その両者は、不離不即であることを、体用関係で説明したこと。しかも、成仏の根拠は、心性の本淨性を前提としながらも、現実的な側面たる「無明なる神明」にある、とした点。

このような基本構造・特質を有する武帝の成仏思想は、以後の中国仏教が進むべき、一つの方向を、武帝なるが故に、強力に指示するものではなかつたか、と思われる。それは、唯心・唯識思想の展開発達を、強く促すものであり、具体的には、華嚴思想の発達と、地論・攝論学の興隆である。また武帝の思考性から窺えるものは、恐らく当時の佛教信奉者がそうであったように、簡潔で合理的な仏教理解のあり方であつて、武帝の提示した基本綱格に合致した形での、仏教綱要書の出現も、強く要請されたであらう。その期待に、完全に一致したのが、『大乗起信論』である。

『大乗起信論』の根本思想及び基本構造を、どのように捉えるかによつて、その解釈は相違するであらうが、今仮りに基本構造を、「起信」を出発点とする仏道の実践を説くものとおさえ、その「信」の根拠を、立義分において「一心二門三大」として示し、以下において詳説して、それを正解すべきを示し、最後に、正解による修行信心を説く、という組織を考えた場合、先の武帝の『神明成仏義』との基本構造上の一致性は否定出来ない。また、一貫するところの根本思想においても、共に如來藏思想である点で共通し、しかも、『起信論』獨得の思想である阿梨耶識と一心二門の内容も武帝の「神明」の考えに合致する。

武帝の晩年と『起信論』の出現とは、数年の間のみで接す

る。しかし、武帝の思想は、『起信論』の先駆思想ではあっても、その逆を考えることは困難である。すでに考察したごとく、武帝の成仏思想は、『起信論』を待たずとも成立し得る状態にあつた。むしろ『起信論』の出現を促し、それを即座に受容するだけの思想的基盤を築いたのが、武帝であり、仏陀跋陀羅・曇無讖・求那跋陀羅・勒那摩提・菩提流支・真諦などの翻訳者達であつたと言えようか。

武帝の『神明成仏義』と『起信論』との間に逕庭も認められよう。また『起信論』の成立・翻訳の問題は、本稿の領域を越える。したがつて、今は、これまでの長い研究の歴史があるにもかかわらず、中国仏教の思想史の流れにおいて、『起信論』⁽⁴⁰⁾を考える、ということがなされていなかつたと思われる所以、一つの視点を提起して、今後の検討に俟ちたいと思う。

（一九八五・十二月稿）

※本稿は、駒沢大学における業論研究会でのレポートを契機とするもので、特に、袴谷憲昭氏の、本覚思想に対する批判的研究と、筆者に対するご助言とに負うところ多く、また岡部和雄先生には、資料についてのご教示を頂き、ヴァージニア滞在中の吉津宜英先生にも、貴重なご意見を頂いた。各位に感謝申し上げます。

（1）『広弘明集』卷四（大正五二、一一下）所収。ただし偽撰説もある。太田悌蔵「梁武帝の捨道奉仏について疑う」（結城教授頌寿記念仏教思想論集、一九六四所収）。

(2) この問題は実際に困難であるが、津田左右吉『シナ仏教の研究』第三篇神滅不滅の論争（昭和三十二年）において詳論され、漢訳仏典についても問題点が指摘されているが、そこでは、神滅論を先行するものと考えられている（同書一六一頁）。これを受けて、後には、神不滅論は、神滅論の駁論として提起されたものであることが強調されるので、今は、この点について、津田論文を出るものではないが、私見を雜えて確認するものである。

(3)

今は一応、福井康順『道教の基礎的研究』（一九五〇）の説に依る。

(4)

この点について、前掲注(2)の津田論文一四六頁、一五五頁に指摘する。

(5) 『弘明集』卷十三所収。牧田諦亮編『弘明集研究』卷下参照。

(6) 論文としては福永光司「郗超の仏教思想—東晉仏教の一性格」（塚本博士頌寿記念仏教史学論集所収）がある。

木村英一編『慧遠研究』遺文篇参照。なお、中国における業報論（神不滅論）の変容及び「釈疑論」に言及した論文として、古田和弘「初期中国仏教における業論」（雲井昭善編『業思想研究』所収、昭和五十四年）がある。この論文では慧遠と涅槃經を重大な転機とみる。

(7) 『易』坤卦・文言伝「積善之家、必有余慶、積不善之家、必有余殃、臣弑其君、子弑其父、非一朝一夕之故、其所由來者漸矣」などに基づく。報應觀についての最近の研究としては、中嶋隆蔵『六朝思想の研究』（一九八五）がある。

(8) 『礼記』樂記「人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也。物至知、知然後好惡形焉、好惡無節於內、知誘於外、不能反躬、天理滅矣」

(9) 『慧遠研究』遺文篇所収、周道祖「難釈疑論」及び戴安公「釈疑論答周居士難」参照。

(10) 慧遠の業報思想と神不滅論についての研究は、次の論文を参

照。

梶山雄一「慧遠の報應説と神不滅論」（『慧遠研究』研究篇所収、昭和三十七年）

小林正美「慧遠の輪廻報應思想について」（早稲田大学高等学院『研究年誌』第十九号、一九七五所収）

同「慧遠「沙門不敬王者論」の一考察」（東京大学東洋文化研究所『東洋文化』第五十七号、一九七七所収）

慧遠「三報論」（慧遠研究遺文篇、弘明集卷五所収）参照。

北周道安「二教論」（広弘明集卷八、大正五二、一四二中以下）及び、吉藏「三論玄義」（大正四五、一下）など。

(13) 宗炳については、次の論文を参照。

木全徳雄「慧遠と宗炳をめぐって」（慧遠研究、研究篇所収）

小林正美「宗炳の神不滅論の一考察」（早稲田大学哲学会『フイロソフィア』第五十九号、一九七一所収）

中西久味「宗炳「明仏論」について—その神不滅論形成の一側面—」（京都大学中国哲学史研究室『中国思想史研究』第二号、一九七八所収）

僧肇「涅槃無名論」観体第二（大正四五、一五八上、肇論研究六二頁以下）及び明漸第十三（大正四五、一六〇中、同研究八一頁一八二頁）参照。

(15) 同論議動第十四「有名曰、經稱、法身已上、入無為境、心不可以智知、形不可以象測、體絕陰入、心智寂滅。而復云、進修三位、積德弘廣。」（大正四五、一六〇中）なお引用の經典は不詳。

(16) 今は私見の提示のみであるが、羅什訳の『維摩經』『思益經』『持世經』などに散見する心淨説は、当時における什訳の重さを思うとき、看過できないであろう。特に、後の二經における心淨説が、仮性の常染我淨への過渡的立場を示す、との平川博士（初期大乗仏教の研究、二一〇頁）の指摘は注

意されよう。また僧肇は、上述のごとく、心淨説を認識して、「聖心」を究明しようとしている。羅什教団と慧遠教団の交流をみれば、僧肇の、宗炳への影響は否定しがたい。

(17) 神不滅論と仮性の問題について論究したものに、古田和弘「中國仏教における仮性思想の一側面」(大谷大学『仏教学セミナー』第三〇号所収、一九七九年) 及び中西久味「六朝齊ミナ」(第三〇号所収、一九七九年) がある。

(18) 衆生正因説は、均正によれば、河西道朗、莊嚴寺僧旻、招提寺慧琰などの説とされる。

(19) 仏陀跋陀羅訳『大方等如來藏經』に「復次善男子、譬如有人持真金像、行詣他國、經由險路懼遭劫奪、裹以弊物令無識者、此人於道忽便命終、於是金像棄損曠野、行人踐踏成謂不淨、得天眼者、見弊物中有真金像、即為出之一切禮敬」(大正一六、四五八下)

(20) 『雜阿含經』卷二十一(大正二、一四七下) 参照。

(21) 『大乘四論玄義』卷七「第六光宅雲法師云、心有避苦求樂性義為正因体、如解皆或之性向菩提性、亦簡異木石等無性也、故夫人經云、衆生若不厭苦、則不求涅槃義、……又于時用師亮師義云、心有真如性為正體也」(続藏第七四冊、四六左下)

(22) 蜂屋邦夫「范縝『神滅論』の思想について」(東洋文化研究所紀要第六十一冊、昭和四八年所収、六四頁)。以下の范縝の思想についての論述は、右論文に負うところ多い。

伝は『梁書』卷四八、『南史』卷七一。

(23) 注(22)所掲の蜂屋論文、及び任繼愈『中國仏教思想論集』(一九八〇年日本語訳)の「『神滅論』について」参照。

(24) 候外廬主編『中國思想通史』第三卷、三八八頁。

(25) ただし、この点について、范縝の論理的展開においては、むしろ当然であった、との見方が前掲蜂屋論文(七八頁)でなされている。

(26) この点は、桓玄が慧遠に還俗を勧めた「勸罷道書」や衆僧沙

(28) 汗の教令などにも述べられる。「神道」の語は、『易』の觀に「觀天之神道而四時不忘。聖人以神道設教、而天下服矣」に基づくが、特に仏教が神道を明らかにするものとの意味で使用された例として、僧肇「涅槃無名論」に「經稱有余涅槃無余涅槃者、蓋是返本之真名、神道之妙稱者也」(大正四五、一五八上)があり、今の沈績の文に相似の表現としては、『続高僧伝』卷五法雲伝に沈約に対する法雲の言葉として、「夫神妙寂寥、可知而不可說、義經丘而未曉、理涉旦而猶昏」(大正五〇、四六四中)があり、隋の吉藏は、これを承けて「夫神道幽玄、惑人多昧、義經丘而未曉、理涉旦而猶昏、唯有佛宗、乃尽其致」(三論玄義、大正四五、一下)という。

(29) 慧遠『沙門不敬王者論』における「情・數」について、『慧遠研究』遺文篇の注記では「数は、易の卦爻によってあらわしうるような象数、もしくは、占筮によって推知しうる理法をいい、一般的にいって悟性的な認識の対象となる理法をいう」とされる。慧遠において、情は感應のはたらきがあり、認識の対象が数である。沈績の心数は、慧遠の情数に対応する。

(30) 森三樹三郎『梁の武帝』(一九五六、平楽寺書店刊、九六一九九頁、一五一一、一五二頁)。また武帝の儒仏調和の立場は、「勅答臣下神滅論」及び臣下の答書からも窺える。

万善成仏は、すでに竺道生の主張するところであつた。『法華經疏』卷上「明衆生於過去仏、殖諸善根、一豪一善、皆積之成道、知法常無性、第一空義、明理無二極矣」(続藏第一五〇冊四〇〇左下)。

(32) 『成実論』心品第三十で、心淨説と心不淨説との両説を紹介するが、自説は明示しない。また非相應品第六十七(大正三二、二七八上)では、心性本淨・客塵來汚説を出して「心垢故衆垢、心淨故衆生淨」とする。明確でないが、心淨説に

傾いていいると言えようか。

注(24) 所掲の任書三七七頁の注②。

(33) (34) 注(25) 所掲の『中國思想通史』三八二—三八三頁。

(35) 島田虔次「体用の歴史に寄せて」(塚本博士頌寿記念佛教思想史論集所収) 参照。

(36) 湯用彤『漢魏両晋南北朝佛教史』上冊二四二頁、及び平井俊栄「中国仏教と体用思想」(理想第五四九号、一九七九、二月所収)。

(37) 拙稿「三論宗学系史に関する伝統説の成立」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三十六号、昭和五十三年、二〇〇頁) 参照。

(38) 橫超慧日「梁武帝の仏教観」(塚本博士頌寿記念論集所収) 参照。

(39) 拙稿「三論教学における初章中坂義(中)」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三十三号、昭和五十年、二〇四頁) 参照。

(40) 柏木弘雄『大乗起信論の研究』(昭和五十六年、春秋社刊) 参照。

なお、脱稿後に入手した、竹村牧男『大乗起信論読釈』(昭和六十年十月、山喜房仏書林刊)の序文において、「なお、本書において、筆者は、作者の問題よりも、『起信論』の思想そのものが当時の佛教史の中にどのように位置づけられるのか、という問題について、多く触れている。その結果、地論宗と用語及び思想上、極めて親しいことをしばしば確認するに至った。」(四頁)と述べられており、今後の新たな研究の進展を予想せしめるが、中国佛教思想史の觀点は、特に加えられていないようである。(六十一年三月初校時追記)