

# 頓悟の考察弁宗論

古 賀 英 彦

弁宗論<sup>①</sup>諸道人王衛軍問答 謝靈運

## 一序論

同遊諸道人、並業心神通、求解言外。余枕疾務寡、頗多暇日。聊伸由來之意、庶定求宗之悟。

同遊の諸道人は並びに心を神通に業し、解を言外に求む。余は疾に枕して務め寡く、頗る暇日多し。聊か由來の意を伸べて、庶は宗を求むるの悟を定めん。

同学の諸道人は皆な心を妙道にもつぱらにし、解りを言外に求めている。私は病に臥して務めもなく、ひまをもて余している。かりそめにこれまでの考えを述べて奥義にかかわる悟りとは如何なるものか、論を定めてみた

い。

釈氏之論、聖道雖遠、積学能至。累尽鑿生、方応漸悟。孔氏之論、聖道既妙、雖顔殆庶。体無鑿周、理帰一極。

釈氏の論は、聖道は遠しと雖も積学して能く至る。累尽きて鑿生ずれば方に応に漸悟なるべし。孔氏の論は、聖道は既に妙にして、顔と雖も殆んど庶きのみ。無を体して鑿周ねければ、理として一極に帰す。

釈氏の論では、聖道は遠いけれども積学して至ることができる。累が尽きて洞察が生じるのであるから、当然漸悟であるはずである。孔氏の論では、聖道は不可思議であるから、顔淵でさえもほとんど近いにとどまる。無を体して洞察がたまねく行きわたるのであるから、理の当然として一極ということになる。

この一節は一篇の急所である。「孔氏之論」については、馮友蘭の明快な解説があるので、まずそれを紹介することから始めよう。（『中国哲学史』第二篇第七章九節）。

孔子終以為「聖道即妙」能「体無鑑周」即「理帰一極」、則孔子実主頓悟之修行方法也。

「一極」の語を頓悟の意に解している。これは文句なしに正しい。謝靈運は「体無鑑周」なのだから、一極——一挙に極める、つまり頓悟しかないと云っているのである。そもそも「釈氏之論」の「漸悟」という語に對比して使われているのであるから、こう理解するのが当然で、何の弁証もいらぬというわけか、馮友蘭は何も言っていない。そこで私は、この解釈を支持する理由を少し述べておこう。まず弁宗論中の用例を見ると、謝靈運自身

#### 一極異漸悟

と言っている。「漸悟」に異る「悟」は「頓悟」しかあるまい。

また最初の質問者である法勗は

敬覽清論、明宗極雖微而一悟頓了

と、謝靈運の「孔氏之論」云々の語を要約しており、「一極」を「一悟頓了」と言い換えている。これもまた「一極」を頓悟の意に解しているのである。他の質問者も同様である。

次に弁宗論以外の例として顔氏家訓を引こう。帰心篇に、

内外両教、本為一體、漸極為異、深淺不同。

とある。これは湯用彤が引き合いに出しているのであるが（『漢魏兩晋南北朝仏教史』六六八頁）、注を付けて「此雖引謝之言、而稍誤會其旨」と言う。前半は良いとして、後半を承認することはできない。内外の両教に漸悟と一極との異りがあるというのは、謝靈運の言うところを正確に把握した上での議論であって、「稍誤ッテ其ノ旨ヲ會」しているのは、実は湯用彤の方である。

なぜこういうことになったかという点、湯用彤は「一極本道生所用名辭」（前掲書六六四頁）として解釈するからである。竺道生の法華疏に「理唯一極」「仏為一極」などとあるのにもとづいて、一極を「妙一之宗極」（前掲書六六七頁）と解するのである。竺道生の場合は恐らくそれで良いのであろう。しかし謝靈運の場合もそれで良いのかどうか、少くとも私には、この解釈では筋を通して読むことができない（湯用彤が、この解釈でどう筋を通して読んだのか、残念ながら私にはつきとめることができない。前掲書六六四頁参照）。

謝靈運は、「体無鑑周」だから一極——一挙に極める、つまり頓悟しかないと言う。何故か。「無」は部分に分けることができないからである。分割できないものは、段階をおって追求することはできない。したがって一挙に手に入れるしか方法がない。「無」の体得は頓悟によってしかあり得ないのである。

しかるにこれができるのは聖人のみであって、巫聖と言われる顔淵でさえ「殆庶」にとどまる。これは問題である。

ともあれ謝靈運の考えでは、「求宗之悟」は頓悟に限る。では「漸悟」ということを言うのも可怪しいのではないか。「漸」とはまさしく段階をおうことに他ならない。しかるに「悟」は段階をおうこととは無縁であった。「漸」ならば「悟」ではないし、「悟」ならば「漸」ではない。「漸悟」というものは、亀毛兔角のように実在しないのではないで

あろうか。

有新論道士、以為寂鑑微妙、不容階級。積学無限、何為自絶。

新論道士なる有りて、以為えらく、寂鑑は微妙にして階級を容れず。積学は無限にして何為れぞ自ら絶たん、と。

新論道士の見解では、寂滅の洞察は不可思議であつて、段階的な追求を受けつけない。積学は無限であるから、どうしてそれ自体けりがつくことがあるうか、という。

「寂鑑」が段階的追求を許さない、つまり頓悟によつてしか得られないのは寂滅の「無」が、聖人の「無」と同様に分割不可能だからである。慧達の肇論疏卷上に次のように言う、

竺道生法師大頓悟云、夫称頓者明理不可分、悟語照極。以不二之悟、符不分之理。

一方、「積学」は終る時がない。「積」といい「累」といい「漸」といい、いずれも部分を予想する言葉である。部分を持つものは「有」であるから「積学」「累尽」「漸悟」は「有」について言われているのである。しかるに「有」は無限に分割されるから、「積学」の終る時はなく、「累尽」の時もなく、したがつて「漸悟」は成り立たない。

今去釈氏之漸悟而取其能至、去孔氏之殆庶而取其一極。一極異漸悟、能至非殆庶、故理之所去、雖合各取、然其離孔積矣。

今、釈氏の漸悟を去りて其の能至を取り、孔氏の殆ど庶を去りて其の一極を取らん。一極は漸悟に異り、能至は殆庶には非ず、故に理の去く所は、合して各おの取ると雖も、然れども其れ孔積を離るるなり。

そこでいまは、釈氏の漸悟を捨て去って能至を選び取り、孔氏の殆庶を捨て去って一極を選び取る。一極は漸悟とはことなり、能至は殆庶ではないから、理のおもむくところ、両者からそれぞれ選び取るけれども、孔氏をも釈氏をも離れることになる。

不毛な「漸悟」と「殆庶」とを捨てて、生産的な「能至」と「一極」とを残して組み合わせ孔釈折中の論を提唱する。

余謂二談救物之言、道家之唱、得意之説、敢以折中。自許竊謂、新論為然。聊答下意、遲有所悟。

余は謂らく、二談救物の言、道家の唱、得意の説もて敢えて以て折中す、と。自ら許して竊かに謂う、新論は然りと為す、と。聊か下意に答えて悟る所有るを遅たん。

私の自己解説、釈氏と孔氏との衆生済度の論を、道家の主張である得意忘言の説によって折中したのである。また、よしとしてひそかに思うのだが、新論道士の言うところはそのとおりである。しばらく以下の質問に答えて、悟る所あるを待とう。

「得意之説」というのは、莊子外物篇の有名な一節に説かれる。後の議論に大いにかかわるから全文を引いておこう。

筌者所以在魚、得魚而忘筌。蹄者所以在兔、得兔而忘蹄。言者所以在意、得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉。

筌は魚をとらえるための道具である。魚をとらえてしまえば、筌のことは忘れてしまうものだ。わなは兔をと

らえるための道具である。兎をとらえてしまえば、わなのことは忘れてしまうものだ。ことばというものは、意味をとらえるための道具だ。意味をとらえてしまえば、ことばに用はなくなるのだから、忘れてしまえばよい。

私は、ことばを忘れることのできる人間を捜し出して、ともに語りたいものである。(森三樹三郎訳注『莊子』雑篇)

聖道の第一義は悟ることに在る。しかしそこに至り着くためには積学が必要である。しかしこれはあたかも、魚を得るのに筈が、兎を得るのに蹄が、意を得るのに言が道具として必要なと同じであつて、方便に過ぎない。だからそれにこだわつてはならない。しかし無視するわけにも行かない、というのが謝靈運の考えである。

## 二、法島との問答

法島問、敬覽清論、明宗極雖微而一悟頓了。雖欣新剖、竊有所疑。夫明達者以体理絶欲、悠悠者以迷惑嬰累。絶欲本乎見理、嬰累由於乖宗。何以言之。經云、新学者離般若、便如失明者無導。是為懷理蕩患於茲頓矣。若涉求未漸於大宗、希仰猶累於塵垢、則永劫劬勞、期果緬邈。既懷猶豫、伏遲嘉訓。

法島問う、敬んで清論を覽るに、宗極は微なりと雖も而も一悟頓了することを明らむ。夫れ明達の者は、理を体するを以て欲を絶ち、悠悠の者は、迷惑するを以て累に嬰<sup>な</sup>がる。欲を絶たんとするは理を見るに本づき、累に嬰がるるは宗に乖くに由る。何を以て之を言うや。經に云く、新学の者般若を離れなば、便ち失明の者の導き無きが如からん、と。是れ理を懷いて蕩患茲に於いて頓ると為す。若し涉求して未だ大宗に漸せず、希仰して猶お塵垢に累せられなば、則ち永劫劬勞して、果を緬邈に期せん。既に猶豫を懷く、伏して嘉訓を<sup>暎</sup>つ。

法島の問い、敬んで清論を一読いたしました。宗極は不可思議ではあるけれども、一悟頓了することのこと。新

鮮な考察をよるこびながらも、ひそかに疑うところがあります。そもそも明達の者は理を体して欲を絶ちますが、一般の者は迷い惑って累につながれます。欲を絶とうとすることは理を見ることに本づき、累につながれることは宗に乖くことによります。何を証拠にこういうことを言うかというのと、經に云っております。学びはじめたばかりの者が般若を離れるのは、ちようど失明した者に導きがないようなものである、と。理を心に思つて、うれいがそれによつてあらわになるということです。もし求めて未だ大宗に近づかず、仰いでなお塵垢にわずらわされるのでは、永劫苦勞して、果報をはるか彼方に期待するということになりましょう。すでに猶予をいだいており、伏して嘉訓を待ちます。

初答、道与俗反、理不相關。故因權以通之。權雖是假、旨在非假、智雖是真、能為非真。非真不傷真、本在於濟物、非假不遂假、濟物則反本。如此永劫無為、空勤期果、有如皎日。

初答、道は俗と反し、理として相い関らず。故に權に因りて以て之を通ず。權は是れ假なりと雖も、旨は假を非とするに在り、智は是れ真なりと雖も、能く眞を非とすることを為す。眞を非として眞を傷むざるは、本より物を濟すに在ればなり。假を非として假なることを遂げざれば、物を濟せば則ち本に反る。此くの如ければ、永劫無為にして空しく勤めて果を期すること、皎日の如き有り。

初答、道は俗と相い反し、理の当然として俗とかかわりを持ちません。だから權智によつて通わせるのです。權智は假法でありますけれども、假法を非とするのをつとめとし、実智は眞法でありますけれども、眞法を非とすることができます。実智が眞法を非として眞法を損なわないのは、もともと衆生を濟度するのをつとめとするからであり、權智は假法を非として假法のままではありませんから、衆生を濟度すれば本に帰るのです。このようなわけですから、權智によつて通わせなければ、永劫無為におわつて、空しく勞苦して果報を期待することに

なることは、誓つてもよろしい。

謝靈運は、答琳公難において「智為権本、権為智用」と言っている。したがって「能為非眞」というのは、実智が権智となつてはたらき出ることである。無論、実智は道の世界に、権智は俗の世界に属する<sup>④</sup>。

勗再問、案論、孔积其道既同、救物之仮亦不容異。而神道之域、雖顔也、孔子所不誨、実相之妙、雖愚也、积氏所必教。然則二聖建言、何乖背之甚哉。

勗再問す、論を案ずるに、孔积は其の道既に同じければ、物を救うの仮も亦た異なるべからず。而も神道の域は、顔と雖も孔子の誨えざる所、実相の妙は、愚と雖も积氏の必ず教ゆる所なり。然らば則ち二聖の建言は、何ぞ乖背するの甚しきや。

法勗の再問、ご意見を承りますと、孔积はその道が同じである以上、衆生を濟度する手段も異なるはずがありません。しかるに、妙道の域は、顔回でさえ孔子は教えなかつた。これに対し、実相の妙は、愚者でさえ积氏は必ず教えた。となりますと、二聖の教えは何とはなはだしく乖背するものでありましょう。

再答、二教不同者、随方応物、所化地異也。大而校之、(監在於民)華人易於見理、難於受教、故閉其累学而開其一極。夷人易於受教、難於見理、故閉其頓了而開其漸悟。漸悟雖可至、昧頓了之実、一極雖知寄、絶累学之冀。良由華人悟理無漸、而誣道無学、夷人悟理有学、而誣道有漸。是故権実雖同、其用各異。昔向子期以儒道為一、応吉甫謂孔老可齊。皆欲窺宗、而況眞実者乎。

再答、二教同じからざる者は、方に随い物に応ず、所化の地異ればなり。大にして之を校ぶれば、華人は理を

見るに易く、教を受くるに難し。故に其の累学を閉ざしてその一極を開く。夷人は教を受くるに易く、理を見るに難し。故に其の頓了を閉ざして其の漸悟を開く。漸悟は至る可しと雖も、頓了の実に味く、一極は寄を知ると雖も、累学の冀を絶つ。良に華人は理を無漸に悟りて道に学無きを誣い、夷人は理を有学に悟りて道に漸有るを誣ふるに由る。是の故に、権実は同じなりと雖も其の用は各おの異れり。昔し向子期は儒道を以て一と為し、応吉甫は孔老斉しく可しと謂えり。皆な宗を窺わんと欲するなり。而も況んや眞実なる者をや。

再答、二教が同じでないのは処に随い人に応じたのであって、つまり所化の地が異なるからです。華人は理を見ることにおいては得手であるが、教えを受けることにおいては苦手である。故に累学の門を閉ざして一極の門を開いたのです。夷人は教を受けることにおいては得手であるが、理を見ることにおいては苦手である。故に頓了の門を閉ざして漸悟の門を開いたのです。しかるに、漸悟は至り着くことはできても頓了の眞実に暗く、一極は帰趣を知るけれども積学の願望を絶ちます。これはまことに、華人が、理を段階のないところで悟って、道には積学の余地はないと誣いたからであり、夷人が、理を段階的追求において悟って、道には段階があると誣いたからであります。こう見てくると、権智（有学）と実智（無学）とは、本体は同じであっても、その作用はそれぞれ異なっていることになります。

昔し向子期は儒家と道家とを一であるとし、応吉甫は孔子と老子とは等しいと言いました。皆な宗旨を窺おうとしたのです。いわんや眞実を窺おうとする者はなおさらです。

最後のくだりの「宗」というのは教学的眞理を、「眞実」は教学の範囲を越えた普遍的眞理を指すであろう。謝靈運は、自分が眞実を追求する哲学者であることを表明しているのである。その立場は自然に三教調和になるであろう。もつとも三教調和は六朝知識人の通例であった（森三樹三郎『六朝士大夫の精神』一六九頁参照）。

島三問、重尋答、以華夷有險易之性、故二聖敷異同之教、重方附俗、可謂美矣。然淵極朗鑒、作則於上、愚民蒙昧、伏從於下、故作則宜審其政、伏從必是其宗。今孔龐聖學之路、而釈開漸悟之逕。筌蹄既已紛錯、羣黎何由歸眞。

島三問す、重ねて答を尋ぬるに、華夷に險易の性有るを以て、故に二聖は異同の教を敷けり、と。方を重んじて俗に附するは、謂つ可し、美なりと。然れども淵極の朗鑒、則を上にに作し、愚民蒙昧、下に伏従す。故に則と作るは宜しく其の政を審らかにすべく、伏従するは必ず是れ其の宗なり。今、孔は聖学の路を廢し、而も釈は漸悟の逕を開く。筌蹄既に已に紛錯す、羣黎何に由りてか眞に帰せん。

法島の三問、重ねてお答えを見えますと、華夷にそれぞれに得手不得手の性質があるから、二聖は異なった教を布いたとのこと。所を重視して人に合わせるのは結構なことだと言わねばなりません。しかし深奥の洞察が上に手本となると、蒙昧な愚民は下に伏従します。だから手本はそのきまりをはっきりさせねばならず、伏従するのは必ずそのきまりに対してなのです。ところがいま、孔氏は聖学の道を廢し、釈氏は漸悟の道を開いております。手段方法が混乱しているのですから、衆生はどうやって眞に帰しましょう。

三答、冬夏異性、資春秋為始末、昼夜殊用、縁辰暮以往復。況至精之理、豈可逕接至粗之人。是故傍漸悟者所以密造頓解、倚孔教者所以潛成學聖。學聖不出六經、而六經得、頓解不見三藏、而以三藏果。筌蹄歷然、何疑紛錯。魚兔既獲、群黎以濟。

三答、冬夏は性を異にして、春秋に資りて始末を為し、昼夜は用を殊にして、辰暮に縁りて以て往復す。況んや至精の理にして、豈に逕に至粗の人を接せんや。是の故に、漸悟に傍まる者は密かに頓解いんげんに造るつくる所以にして、孔教に倚る者は潜かに學聖を成す所以なり。學聖は六經に出でざるも而も六經よりして得、頓解は三藏に見えざるも而も三藏を以て果す。筌蹄は歴然たり、何ぞ紛錯を疑わんや。魚兔既に獲たれば、羣黎も以て済われん。

三答、冬と夏とは性質を異にしているので、春と秋とを媒介として循環し、昼と夜とは作用を殊にしているの  
で、朝と夕とを媒介として循環します。いわんや至精の理が、至粗の人を直接相手にすることができるとしよ  
うか。こう見てくると、漸悟によることは密かに頓解に至る所以であり、孔教によることは潜かに聖学をなしとげ  
る所以であります。聖学は六経には出ていませんが、六経から得るのであり、頓解は三蔵には見えませんが、三  
蔵によって果すのです。手段方法ははっきりしています。どうして混乱していると思うことがありましよう。そ  
れによって魚兔はすでに得られたのですから、衆生もそれによって救われるでしょう。

「学聖」、聖を学ぶ、つまり「聖学」は釈氏の「積学」「累学」に当る。「漸悟」もここでは同じ意味である。「魚兔」  
は、答琳公難において「般若為魚兔」と言われている。

面白いことに、のちの宋学の「聖人可学而至」の考えが「潜かに」ではあるけれども、ここにはある。

### 三、僧維との問答

僧維問、承新論法師以宗極微妙、不容階級。使夫学者窮有之極、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。

僧維問う。承るに、新論法師（新論）は微妙にして階級を容れずと。夫の学者をして有の極を窮めしめば、  
自然の無は符契するが若き有らん。何ぞ無を言うことを須いん。若し無に資りて以て有を尽さば、焉んぞ之を漸  
悟と謂わざるを得んや。

僧維の問い、承りますに、新論法師の考えでは、宗極は不可思議であって、段階的な追求を受けつけないとの

こと。もし修行者が有の極を窮めたならば、自然の無と割り符のように合致するでしょう。どうして無を持ち出す必要がありましょうか。もし無によって有を尽くすのであれば、これを漸悟と言わないですみましようか。

初答、夫累既未盡、無不可得。尽累之弊、始可得無耳。累尽則無誠如符契。將除其累、要須傍教。在有之時、学而  
非悟。悟在有表、託学以至。但階級教愚之談、一悟得意之論矣。

初答、夫れ累既に未だ尽きざれば、無は得べからず、累の弊を尽くして始めて無を得べきのみ。累尽くるときは則ち無は誠に符契の若からん。將に其の累を除かんとせば、要す須らく教に傍うべし。有に在るの時は学にして悟には非ず。悟は有の表に在りて、学に託して以て至る。但だ階級は教愚の談にして、一悟は得意の論なるのみ。

初答、そもそも累が未だ尽きていない以上、無は得ることができません。累の弊を尽くしてはじめて無を得ることができなのです。累が尽きたとき、無は誠におっしゃるとおり、割り符のように合致するでありましよう。しかしその累を除こうとするなら、必ず教に従わなければなりません。しかるに有にかかわる限り、学であつて悟ではありません。悟は有の外に在り、学に託して至るのです。要するに、段階的追求は愚者を教えるための説であり、一悟頓了は悟りを得る仕方についての論なのです。

維再問、論云、悟在有表、得不以漸。使夫涉学希宗、当日進其明。若使明不日進、与不言同。若日進其明者、得非  
漸悟乎。

維再問す、論に云く、悟は有の表に在りて、得ることは漸を以てせず、と。夫の涉学のものをして宗を希わしめば、当に日に其の明を進むべし。若し日に進まざらしめば、言わざると同じからん。若し日に其の明を進めな

ば、漸悟に非ざるを得んや。

僧維の再問、論によりますと、悟は有の外に在つて、それを得るのは漸進することによつてではないとのこと。もし学んでいゝるものが奥義を得ることを願つてゐるならば、当然日に日にその明を進めるはずです。もし明が日に日に進まなければ、教えを説かなかつたのと同じことになります。もし日に日にその明を進めるのであれば、漸悟ではないでしょうか。

再答、夫明非漸至、信由教発。何以言之。由教而信則由日進之功、非漸所明則無入照之分。然向道善心起、損累生垢伏。伏似無同、善似惡乖。此所務不俱、非心本無累。至夫一悟、万滯同尽耳。

再答、夫れ明は漸もて至るには非ずして、信の教に由り発するよりす。何を以て之を言うや。教に由りて信ずれば則ち日進の功有るも、漸の明らむ所に非ざれば則ち入照の分無し。然れども道に向えば善心起り、累生の垢を損して伏せしむ。伏は無と同じきに似、善は悪と背くに似たり。此の努むる所俱ならざるは、心に本より累無きには非ざればなり。夫の一悟に至りて、万滯同に尽くるのみ。

再答、明というものは漸進によつて至り着くのではなくて、信が教によつて起ることによつて至り着くのです。何を証拠にこういうことを言うかという、教によつて信じる時は明に向つて日進の効果が挙げられますが、理は漸学が明らかにするものではないので、漸学には悟入の分はないのであります。しかし道に向うと善心が起り、累生の垢を損じて伏するのです。伏は無と同じようであり、善は悪と背くように見えます。しかしこの伏がつとめとするとところが、無と一緒でないのは、心には本来累が無いのではないからです。ただし、あの一悟に至つてのみ万滯はともに尽きるのです。

心には本来累があるから「伏」の働く余地がある。しかし一切の累が尽きるのは一悟においてのみである。この点については、次の慧麟との問答において、さらに詳しく論議される。

維三問、答云、由教而信則有日進之功、非漸所明則無入照之分。夫尊教而推宗者、雖不永用、当推之時、豈可不暫合無耶。若許其暫合、猶自賢於不合、非漸如何。

維三問す、答えて云く、教に由りて信ずれば則ち日進の功有るも、漸の明らむる所に非ざれば則ち入照の分無し、と。夫れ教を尊んで宗を推す者は、永くは用いざると雖も、当推の時、豈に無と暫合せざる可けんや。若し其の暫合を許さば、猶なほ自不合より賢らん。漸に非ずして如何ん。

僧維の三問、お答によると、教によって信じる時は明に向つて日進の効果が挙がりますが、理は漸学が明らかにするものではないので、漸学には悟入の分はない、とのことでした。そもそも教えを尊んで宗旨を追究する者は、永久的にはないにしても、追究しているその時に、無と暫合しないはずはありますまい。もしその暫合を許すならば、不合よりはまさっていることになりましょう。漸悟に非ずしてなんでしよう。

三答、暫者仮也、眞者常也。仮知無常、常知無仮。今豈可以仮知之暫而侵常知之眞哉。今暫合賢於不合、誠如来言。竊有微證、巫臣諫莊王之日、物除於己、故理為情先。及納夏姬之時、己交於物、故情居理上。情理雲互、物己相傾、亦中智之率任也。若以諫日為悟、豈容納時之感耶。且南為聖也、北為愚也。背北向南非停北之謂、向南背北非至南之稱。然向南可以至南、背北非是停北。非是停北、故愚可去矣。可以至南、故悟可得矣。

三答、暫なる者は仮なり、眞なる者は常なり。仮知は常無く、常知は仮無し。今、豈に仮知の暫を以て常知の眞を侵さんや。今暫合の不合に賢るは、誠に来言の如し。窃に微證有り、巫臣莊王を諫するの日、物は己に除し、

故に理は情の先と爲る。夏姫を納るるの時に及びては、己は物に交わる、故に情は理の上に居る。情と理と雲互し、物と己と相い傾くるは、亦た中智の率任なり。若し諫せる日を以て悟と爲さば、豈に納時の惑を容れんや。且らく南を聖と爲し、北を愚と爲さん。北に背きて南に向うは、北に停まるの謂には非ず。南に向いて北に背くは、南に至るの称には非ず。然れども、南に向わば以て南に至る可く、北に背かば是れ北に停まるには非ず。是れ北に停まるには非ず、故に愚は去る可し。以て南に至る可し、故に悟は得る可し。

三答、暫とは仮であり、眞とは常である。仮知には常はなく、常知には仮はない。なのに仮知の暫によつて常知の眞を侵犯してよいものでしょうか。ところで暫合が不合よりもまさるといふのは、誠におっしゃるとおりです。しかし恐れながら私の言うところを例証しましょう。巫臣<sup>⑥</sup>が、莊王を練めた時は、物は己れから遠かつた、だから理が情の先に立つたのです。ところが夏姫をめとつた時は、己れが物と交つた、だから情が理の上に出たのです。情と理とが優位を占め合い、物と己れとが対立するのも、中智の宜い加減というものでしょう。もし諫めた時が悟りであつたならば、めとつた時の惑いの余地はなかつたはずです。

ここで南を聖とし、北を愚としましょう。北に背いて南に向うのですから、北に停まるわけではありません。南に向つて北に背いているのですが、南に至つたわけではありません。しかし、南に向えば南に至り着くはずですし、北に背くのは北に停まるではありません。北に停まるのではない故に愚を去ることができます。南に至り着くことができる故に悟りを得ることができるのです。

#### 四、慧驪との問答

慧驪演僧維問、当仮知之一合、与眞知同異。

慧麟、僧維の問いを演ぶ、は当た仮知の一合するは、眞知と同か異か。

慧麟が僧維の問いを進展させる。仮知が無と一時的に遇合したときは眞知と同じですか。

初答、与眞知異。

初答、眞知と異なる。

初答、眞知とは異なりませす。

麟再問、以何為異。

麟再問す、何を以て異なると為すや。

慧麟の再問、どういう理由で異なると言うのですか。

再答、仮知者、累伏故理暫為用、用暫在理不恒其知。眞知者、照寂故理常為用、用常在理、故永為眞知。

再答、仮知なる者は、累伏するが故に理暫く用を為す。用は暫く理に在るのみにして、其の知を恒とせず。眞知なる者は、照寂するが故に理常に用を為す。用常に理に在り、故に永く眞知と為る。

再答、仮知とは、累が伏するから理が暫く作用することです。作用が暫らく理に在るだけだから、その知は恒常ではありません。眞知とは、照（覚のはたらき）が寂するから、理が常に作用することです。作用が常に理に在るから、恒常に眞知であるわけです。

麟三問、累不自除、故求理以除累。今仮知之一合、理実在心。在心而累不去、将何以去之乎。

驕三問す、累は自ら除かず、故に理を求めて以て累を除く。今、仮知の一合は、理実に心に在り。心に在りて累去らずんば、將た何を以てか之を去らん。

慧隣の三問、累は自らを除くことはありません。だから理を求めて累を除くのです。ところで仮知の無との一合においては、理が実際に心に在るのです。理が心に在ってしかも累が除去されないのなら、いったいどうやって除去するのですか。

三答、累起因心、心触成累。累恒触者、心日昏、教為用者、心日伏。伏累弥久、至於滅累。然滅之時在累伏之後也。伏累滅累、貌同実異、不可不察。滅累之体、物我同忘、有無一觀。伏累之状、他己異情、空実殊見。殊実空、異己他者、入於滯矣。一無有、同我物者、出於照也。

三答、累の起るは心に因り、心触して累を成す。累恒に触する者は、心日に昏く、教の用を為す者は、心日に伏す。伏累弥よ久しくして滅累に至る。然るに、滅の時は累伏するの後に在り。伏累と滅累とは、貌は同じきも実は異なること察せざる可からず、滅累の体は、物と我と同一に忘じ、有と無と一觀す。伏累の状は、他と己と情を異にし、空と実と殊見す。実と空とを殊にし、己と他とを異にする者は滯に入る。無と有とを一にし、我と物とを同じくする者は照より出づ。

三答、累が起るのは心にもとづきますが、心は刺戟されると累を形成します。累が常に刺戟していると、心は日に日にぐらくぐらくなりますが、教が有効にはたらくと、心は日に日に伏します。累を伏することがいよいよ久しいと、累を滅するに至ります。しかるに、滅するのは累が伏した後のことなのです。伏累と滅累とは、見かけは同じでも実体はちがうこともよくよく知らねばなりません。滅累のさまは、物と我れとをともに忘れ、有と無とを一つに見ます。伏累のさまは、他と己れと心情を異にし、空と実とを別と見ます。空と実とを別とし、己れと他

とを異とするときは滞に落ち入ります。無と有とを一とし、我れと物とを同じとするときは、覚照を超え出ます。

##### 五、慧驊、僧維との問答

驊維問、三世長久於百年、三千広於赤果、四部多於戸口、七宝妙於石沙。此亦方有小大、化有遠近、得不謂之然乎。  
驊と維と問う、三世は百年よりも長く、三千は赤果よりも広く、四部は戸口よりも多く、七宝は石沙よりも妙なり。此れも亦た方に小大有り、故に化に遠近有るなり、之を然りと謂わざるを得んや。

慧驊と僧維とが問う、仏典に説かれる三世は（中国人が問題にする最長の時間）百年よりも長く、三千世界は中国よりも広く、四部衆は中国人よりも多く、七宝の山は石砂の山よりも秀麗です。これもやはり、国に小大があるから教化に高遠なものと俾近なものとがあるということ、これを然りとしなめでよいでしょうか。

初答、事理不同、恒成四端、自有小大、各得其宜。亦有賢愚、違方而処。所謂世同時異、物是人非。譬割雞之政、亦有牛刀。佩璽而聽、豈皆唐虞。今謂言遊（底本作折）体尽於武城、長世皆覃於天下、未之聞也。且俱称妙覺、而国土精粗、不可以精粗国土、而言聖有優劣。景迹之応本非所徴矣。

初答、事理同じからずして恒に四端を成す。自ら小大有れば各おの其の宜しきを得、亦た賢愚有れば違方にして処る。所謂る世は同じくして時は異なり、物は是にして人は非なるなり。譬えば割雞の政に亦た牛刀有り。璽を佩びて聴く、豈に皆な唐虞ならんや。今謂らく、言游の体、武城に尽き、長世皆な天下に覃およぶとは未だ之を聞かざるなり。且つ俱に妙覺と称して国土に精粗あるも、精粗の国土を以て聖に優劣有りと言う可からず。景迹の応は本より徴する所には非ず。

初答、事理が同じでないから、常に四端をなすのであります。もともと小大があるからそれぞれに安んずる所を得、また賢愚があるから場所をちがえて落ち着くのです。いわゆる「世は同じでも時はうつろい、物は同じでも人は変る」ということです。たとえばケチな政治に大袈裟なやり方をした者があります。印璽をおびて政治をやったからといって、誰もが唐虞であるとは限りません。いま思うに、武城の主の言游のやり方が武城で絶え、英雄の恩沢がいつも天下に及ぶとは、聞いたことがありません。

かつまた、ともに妙覚と称しても、国土に淨穢のちがいがありますが、淨穢の国土によつて聖に優劣があるとはいえません。なぜそれぞれに応現されたかは、勿論明らかにならうがありません。

維再問、論云、或道広而事狭、或事は而人非。今不可以事之大小而格道之粗妙、誠哉斯言。但所疑不在此耳。設令周孔実未尽極、以之応世、故自居宗。此自是去聖遠、未足明極。夫降妙教階、以接群粗、則粗者所不測。然教階之妙非極妙之謂。推此而言、撫世者於粗為妙、然於妙猶粗矣。以妙求粗、則無往不尽、以粗求妙、則莫觀其原。無往不尽、故謂之窮理。莫觀其原、故仰之弥高。今豈可就顏氏所崇而同之極妙耶。

維再問す、論じて云く、或は道は広くして事は狭く、或は事は是にして人は非なり。今、事の大小を以て道の粗妙を格す可からず、と。誠なる哉斯の言や。但だ疑う所は此に在らざるのみ。設令い周孔は実に未だ極を尽くさざるも、之を以て世に応ず、故に自ら宗に居るなり。此れ自らはれ世の聖を去ること遠くして未だ極を明らかに足らざればなり。夫れ妙を降ること教階にして、以て群粗を接せば、則ち粗なる者の測らざる所なり。然れども、教階の妙は極妙の謂には非ず。此れを推して言わば、世を撫する者は粗に於いては妙と為るも、然れども妙に於いては猶お粗なり。妙を以て粗を求むれば則ち往くとして尽さざるは無く、粗を以て妙を求むれば則ち其の原を觀る莫し。往くとして尽さざる無し、故に之を理を窮むと謂う。其の原を觀る莫し、故に之を仰げば弥よ

高し。今豈に顔氏の崇しとする所に就いて、之を極妙に同じとす可けんや。

論じて云われるに、道は広いがかかわる事物は狭い、事物は同じでも人は変る。だから事物の大小で道の粗妙を決めてはならないと。誠におっしゃるとおりです。ただ疑問はこの点に在るのではないのです。たとい周公孔氏が実は未だ極をきわめていなかったとしても、その立場で世の要望にこたえたのですから、自然と宗主となつたのです。これはもとよりその世が聖を去ること遠かつたせいで、未だ極を明らかにするに至らなかつたからです。

そもそも妙を数等下つて粗の者たちを相手にしても、粗の者たちには分かりません。しかし数等下つた妙が極妙であるわけはありません。この論法を押し及ぼして言えば、世に君臨する者は、粗に対しては妙でありましよう。しかし妙に対してはなお粗であります。妙でありつつ粗を追求すれば、きわめつくさぬこととてないでありましよう。しかし粗でありながら妙を追求すれば、その根源を見きわめることはありません。きわめつくさぬこととてない故に、これを理を窮めると言います。その根源を見きわめることはない故に、これを仰げばいよいよ高しということになります。とすればいまどうして、顔氏の高しとする所について、これを極妙に同じだとすることができましようか。

僧維が言おうとするのは、「窮理」の釈氏は極妙であるが、「弥高」の孔氏はなお粗であるということである。まず「窮理」というのはこのころ流行の語であつた。

般若波羅蜜經者、窮理尽性之格言、菩薩成仏之弘軌也。軌不弘則不足、冥群異指其偏、性不尽則物何以登道場成正覺。正覺之所以成、群異之所一、何莫由斯道也。(出三藏記集八僧叡小品經序)

有名目、涅槃既絶図度之域、則超六境之外。不出不在而玄道独存。斯則窮理尽性、究意之道、妙一無差、理其

然矣。(肇論)

窮理尽性、謂無量義定。(竺道生法華疏一)

窮理尽性、聖行已畢。(涅槃經集解三十四、大正藏經37—四九一C)

僧維も「窮理」尽性を正覚の成る所以とする考えにもとづいて「極妙」とするのである。

しかるに「弥高」は顔淵が孔子の底知れない偉大さを嘆じた言葉である(論悟子罕篇)。これを逆手に取って、底が知れないのは、そもそも孔子自身が底を知っていない(莫觀其源)からで、これを極妙と同じだとすることはできない、というのは言い掛りであろう。

再答、今不籍顔所推而謂之為極。但謂顔為庶幾、則孔知幾矣。且許禹昌言、孔非本談、以堯則天、体無是同。同体至極、豈計有之小大耶。

再答、今、顔の推す所を籍りて之を謂いて極と為さず。但だ顔は幾に庶しと為せば則ち孔は幾を知ると謂うのみ。且つ禹の昌言を許し、孔は本より談ずるに非ず、堯は天に則るを以て、無を体することは是れ同じ。同じく至極を体すれば、豈に有の小大を計らんや。

再答、いま私は、顔淵の推選によつて孔子を極妙と言っているではありません。ただ顔淵が幾に近いのだから、孔子は幾を知ると言っているのです。また禹の美言を可とし、孔子は言わずもがな、堯は天に則るのですから、無を体することにおいては皆な同じです。孔氏も釈氏も至極を体するのですから、有の大小をあげつらうこととはありますまい。

「庶幾」「知幾」はいずれも周易繫辭伝下の語。

子曰、知幾其神乎。君子上交不諂、下交不瀆、其知幾乎。幾者動之微、吉之先見者也。君子見幾而作、不俟終日。

子曰、顔氏之子、其殆庶幾乎。有不善、未嘗不知。知之未嘗復行也。

謝靈運は、巫聖の顔淵が「殆庶幾」（殆んど幾に庶し）であるからには、聖人である孔子は当然「知幾」（幾を知る）の極妙であると言っているのである。<sup>⑩</sup>

維三問、凡世人所不測而又昌言者、皆可以為聖耶。

維三問す、凡そ世人の測らざる所にして昌言する者は、皆な以て聖と為す可きや。

僧維の三問、およそ世人が分からないところを昌言する者は、すべて聖人と見なすべきでしようか。

「昌言」には、美言、正言の意のほか、放言、大言の意もある。

三答、夫昌言賢者、尚許其賢、昌言聖者、豈得反非聖耶。日用不知、百姓之迷蒙、唯仏究尽実相之嵩高。今欲以嵩高之相而令迷蒙所知、未之有也。苟所不知、焉得不以昌言為信。既以釈昌為是、何以孔昌為非耶。

三答、夫れ賢を昌言する者すら尚お其の賢なることを許す。聖を昌言する者、豈に反つて聖に非ずとすることを得んや。日に用いて知らざるは百姓の迷蒙なり。唯だ仏のみ実相の嵩高を究尽す。今、嵩高の相を以てして迷蒙の知る所ならしめんと欲するは、未だ之れ有らざるなり。苟も知らざる所は、焉んぞ昌言を以て信を為さざるを得んや。既に釈昌を以て是と為せば、何ぞ孔昌を以て非と為さんや。

三答、そもそも賢を昌言する者すらなお賢人であるとされます。聖を昌言する者が反対に聖人ではないとされ

ることがありましようか。毎日使つていながら知らないのは世人の迷蒙<sup>①</sup>です。ただ仏のみが実相の崇高をきわめつくしてあります。ところがいま、崇高の相を迷蒙の世人に分らせようとするのは、そんなためしはありません。いやしくも分らないところは、昌言によつて信じるしかないでしょう。釈氏の昌言を是とする以上、どうして孔氏の昌言を非としましようぞ。

#### 六、竺法綱の問い

竺法綱問、敬披高論、探研宗極、妙判權實、存旨儒道、遺教孔釋、昌言折中、允然新論。可謂激流導源、罄拂發揮（底本作暉）矣。詳複答昂維之問、或謂因權以通、或學而非悟爾。爲玄句徒設、無關於胸情焉。竊所未安。何以言之。夫道形天隔、幾二險絶、學不漸宗、曾無髣髴、馳騁有端、思不出位、神崖曷由而登、幾峯何從而超哉。若勤務於有而坐體於無者、譬猶揮毫鍾張之側、功侔羿養之能、不然明矣。蓋同有非甚闇、尚不可以翫此而善彼、豈況乎有無之至背、而反得以相通者耶。

竺法綱問う、敬しんで高論を披くに、宗極を探研して權實を妙判し、旨を儒と道とに存して教を孔と釈とに遺し、昌言もて折中して允して新論を然りとす。謂つ可し、激流源を導き、罄弘發揮すと。複ねて昂維の問いに答うるを詳らかにするに、或いは權に因りて以て通すと謂い、或いは學にして悟には非ずとす。玄句徒らに設くることを為すは、胸情に関する無し。竊かに未だ安んぜざる所なり。何を以て之を言うや。夫れ道と形とは天と隔り、幾と二とは險絶す。學して宗に漸せずして曾つて髣髴する無く、有端に馳騁して思い位を出でずんば、神崖は曷に由りて登り、幾峯は何れよりして超えんや。若し勤めて有に務め、而うして坐して無を体せば、譬えば猶お鍾張の側を揮毫して、功は羿養の能に侔しきがごとし。然らざること明らかかなり。蓋し同に有にして甚だしく

関するには非ざるすら、尚おいて此を翫びて彼に善かる可からず。豈にいわんや有と無との至背にして反つて以て相に通ずるを得る者ならんや。

竺法綱の問い、敬しんで高論をひもときますに、宗極を探求して権智と実智との別を緻密に述べられ、儒家と道家との宗旨をのこし、孔氏と釈氏との教説をとどめ、得意の説で折中し、新論を肯定しておられます。論議の激流の源となり、事理解明の口火を切つたと言えましよう。

再三法昂や僧維の間に答えられた、その内容を検討して見ますと、あるいは手段によって通わせると言い、あるいは学であつて悟ではないと言われます。実際から遊離した言葉をいたずらに並べられますと、興味が湧いて来ません。内心不安に思うところです。どういう理由でこういうことを言いかと言いますと、そもそも道（形而上）と形（形而下）とは隔絶し、幾（きざし）と二（あらわれ）とは懸絶しております。学んでも宗極には近づく、おぼろげに見ることすらまるでなく、有の領域に奔走して、思ひは分際を出ないのであるならば、神崖はどうやって登り、幾峯はどうやって越えましようか。もし有に力を注いで、それによって無を体得するならば、あたかも書の名人の鍾繇や張芝の筆法を習つて、弓の名人の羿や養由基の技能が身につくようなもので、そんな道理のないことは明らかです。思うに、甚しくはさまざま合わない同じ有ですら、これを習つてあれに熟達するというようなことはできません。いわんや有と無のように絶対的に背反するものが、かえつて相に通じるといふようなことがあり得ましようか。

又云、累既未盡、無不可得、盡累之弊、始可得無耳。問曰、夫膏盲大道、摧翰玄路、莫尚於封有之累也。蓋有不能祛有、祛有者必無。未有先盡有累、然後得無也。就如所言、累盡則無爾。爲累之自去、實不無待。實不無待、則不能無、故無無貴矣。如彼重聞自晞、無假火日。無假火日、則不能不設、亦明無尚焉。落等級而奇頓悟、將於是乎躓矣。

暇任之餘、幸思嘉釋。

又た云く、累既に未だ尽きざれば無は得べからず。累の弊を尽くして始めて無を得べきのみ、と。

問うて曰く、夫れ大道に膏育し、輪（ま）を玄路に摧（くだ）くものは、封の有累より尚（たか）きは莫し。蓋し有は有を祛ること能わずして、有を祛る者は必ず無なり。未だ先ず有累を尽くして、然る後に無を得ること有らざるなり。言う所の如きに就かば、累尽きれば則ち無なりと。累の自ら去りて、実に無と待たずと為す。実に無と待たざれば則ち無しとせざる能わず。故に無に貴き無きなり。彼の重閣の自ら啼（な）けて火日を仮ること無きが如し。火日を仮ること無ければ則ち設とせざる能わず。亦た明に尚（たか）き無きなり。等級に落ちて頓悟に奇るは、將に是においてか躡（の）かんとす。暇任の余、幸くは嘉釈を思わんことを。

また次のように言つておられます。累が未だ尽きていない以上、無は得ることができません。累の弊を尽くしてはじめて無を得ることができると、と。

そこでお尋ねいたします。そもそも大道において命取りとなり、玄路において進行不能にするものは、有に封じ込める累より上のもではありません。思うに、有は有をなくすることはできません。有をなくするのは必ず無です。ですから先ず有の累を尽くして、そののち無を得るといふことはありません。ところがおっしゃるところでは、累が尽きる時に無となること。つまり、累がそれ自体でなくなつて、まったく無とかかわらないことになります。まったく無とかかわらないのであれば、無のはたらきはなしとしないわけには行きません。だから無には価値がないことになります。あの暗がそれ自体で明かるくなつて、火日を必要としないのと同じです。火日を必要としないのであれば、火日のはたらきは仮構としないわけには行きませんから、やはり明には価値がないことになります。段階的追求を経て頓悟に帰着するの論は、この点において躡（の）こうとされています。暇任の余、願わくは嘉釈を思われんことを。

謝靈運は釈氏の「能至」と孔氏の「一極」（つまり頓悟）とを取って、道家の「得意忘言」の説で折中し、言わば「漸修頓悟」の修行論を構想する。「能至」は「託学以至」のであり、「積学」によるのである。「積学」は「尽累之弊」であり、「累尽則無」ならば、「累之自去、実不無待」ということになって「無」のはたらきは必要ではなくなる。したがって「頓悟」の用もなくなる。つまり「積学」の段階ですべて事足りるのであるから、「漸修頓悟」の論は成り立たないのではないか、というのが法綱の指摘である。

### 七、釈慧琳の問い

釋慧琳問、三復精議、辨愷二家、斟酌儒道、實有懷於論矣。至於去釋漸悟、遺孔殆庶、蒙竊惑焉。釋云有漸、故是自形者有漸。孔之無漸、亦是自道者無漸。何以知其然耶。中人可以語上、久習可以移性、孔氏之訓也。一合於道場非十地之所階、釋家之唱也。如此漸絶文論、二聖詳言。豈独夷束於教、華拘於理。將恐斥離之辨、辭長於新論乎。

釈慧琳問う、精議を三復するに、二家を弁愷し、儒道を斟酌す。実に論に懷有り。釈の漸悟を去り、孔の殆庶を遺つるに至りては、蒙は竊かに焉に惑えり。釈は漸有りと云う、故より是れ形よりすれば漸有るなり。孔の漸無きは、亦た是れ道よりすれば漸無きなり。何を以て其の然るを知るや。中人は以て上を語る可く、久しく習わば以て性を移す可しとは、孔氏の訓えなり。道場に一合して十地の階する所には非ずとは、釈家の唱えなり。此の如く漸絶の文論、二聖は詳言せり。豈に独り夷は教に束ねられ、華は理に拘えられんや。將た斥離の弁、辞の新論より長ずるを恐るるや。

釈慧琳の問い、反復して精議を拜読いたしますに、二家を弁析し、儒道を斟酌しておられ、まことに感じ入るものがあります。しかし釈氏の漸悟を取り去り、孔氏の殆庶を取り除く段になると、私はひそかに戸惑います。

釈氏が漸ありと言うのは、もともと形の次元について言えば漸ありということであり、孔氏の漸なしも、道の次元について言えば漸なしということであり、何によってそうだと解るかといいますが、中人には向上を語る事ができる、久しく習えば性質を変えることができる、というのは孔氏の教えであります。また、道は道場において一挙に投合するのであって、十地の段階によって至り着くのではない、というのは釈家の教えであります。このように、漸頓の文言は二聖が詳しく述べているところであり、いったい、夷人は教にしばらく、華人は理にとらわれるとすることがあります。それとも色分けして論ずることは、説明の仕方が新論よりもすぐれていると思われませんか。

島道人難云、絶欲由於體理。當謂日損者以理自悟也。論曰、道與俗反、本不相關、故因權以通之、物濟則反本。問曰、權之所假、習心者亦終以爲慮乎。爲曉悟之日、與經之空理、都自反耶。若其永背、空談翻爲末說。若始終相扶、可循(底本作修)教而至。

島道人難じて云く、欲を絶つことは理を体するに由る。当に謂うべし、日損する者は理を以て自ら悟る、と。論じて曰く、道は俗と反し、本より相い関せず。故に權に因りて以て之を通じ、物濟れば則ち本に反る、と。

問うて曰く、權の仮る所は、習心の者も亦た終に以て慮を為すや、為た曉悟の日、經の空理と都自反するや。若し其れ永く背かば、空談は翻つて末説と為らん。若し始終相い扶けば、教に循いて至る可し。

島道人が問難して云つております、欲を絶つのは理を体することによる。ならば日損する者は理によって自ら悟ると言うべきでしょう、と。論じて云われには、道は俗と相い反し、もとより俗とかかわりを持ちません。だから權智によって通わせ、衆生が濟度されたら本に帰るのです、と。

お尋ねいたします。權智が仮りるところの理は、習心の者も結局は思いを致しますか。それとも曉悟の日にも、

經典の説く空の理とは没交渉なのですか。もし永久に没交渉であるならば、空の教説は一転して出鱈目ということになりましょう。もし始終理とともにあるのならば、教にしたがって至り着くことができましょう。

下答維麟假知中殊爲藻艷、但與立論有違。假者以旋迷喪理、不以鑽火致惑。苟南向可以造越、北背可以棄燕、信燕北越矣。慮空可以洗心、捐有可以祛累、亦有愚而空聖矣。如此但當勤般若以日忘、瞻郢路而驟進、復何憂於失所乎。將恐一悟之唱更躡於南北之譬耶。

下に維麟に答うるの仮知中、殊に藻艷と為すも、但だ立論と違ふ有り。仮なる者は、旋迷うを以て理を喪うのみにして、火を鑽るを以て惑を致さず。苟しくも南向せば以て越に造る可く、北背せば以て燕を棄つる可し、信に燕は北にして越は南なり。空を慮らば以て心を洗う可く、有を損せば以て累を祛る可し、亦た有は愚にして空は聖なり。此くの如ければ、但だ当に般若に勤めて以て日に忘じ、郢路を瞻て驟に進むべし。復た何ぞ所を失うを憂えんや。將た一悟の唱の更に南北の譬に躡くを恐るるや。

のちに維公麟公に答えられた、仮知のくだりはことのほか見事であります。しかし基本的な主張と矛盾しております。仮というものはしだいに迷つて、理を見失ったのであって、努力して惑を招いたわけではありません。もし南に向へば越に行けるでしょうし、北を背にすれば燕を去れるでしょうから、まことに燕は北であり、越は南であります。空を思えば心を洗えるでしょうし、有を損すれば累をなくせるでしょうから、まことに有は愚であり、空は聖であります。かくて、ただ般若につとめて日に日に忘じ、郢都への路を仰ぎ見て切急に進むべきです。いったいどうして落ち着きどころを見失うことを憂えるのですか。それとも一悟の説が更に南北の譬喩において躡くのを懸念されるのですか。

「与立論有違」というのは、理を見るのは頓悟の眞知のみであるとするのが謝靈運の主張であるが、たとえ暫くのことではあつても理を見る仮知を立てるのは、基本的立場に違背するという指摘である。

「郢路」は楚の国の都郢へ通じる道。

#### 八、法綱と慧琳とへの答えと手紙

##### 答綱琳二法師

披覽雙難、欣若暫對。藻豐論博、蔚然滿目、可謂勝人之口。然未厭於心、聊伸前意。無由言對、執筆長懷。謝靈運和南。

##### 綱と琳との二法師に答う

雙難を披覽するに、欣びは暫く対するが若し。藻豊かに論博く、蔚然として目に満つ。謂つ可し、勝人の口なりと。然れども未だ心に厭かざれば、聊か前意を伸べん。言対するに由無く、筆を長懷に執る。謝靈運和南。

お二人の問難を拝読いたしました。面の当りお目にかかっているような喜びです。文藻は豊かに談論は博く、蔚然として目に満ちます。達人の弁舌と言うべきです。しかし未だ心に飽き足りないものがありますので、前の考えをいささか弁護しましょう。直接お答えする由がありませんので、筆を取つて常日頃の考えを申しのべます。謝靈運九拜。

##### 答綱公難

來難云、同有非甚閑、尚不可以翫此而善彼、豈況乎有無之至背、而反得以相通者耶。此是拘於所習、以生此疑耳。

夫專翫筆札者自可不工於弧矢。弧矢既工、復翫筆札者、何爲不兼哉。若封有而不向宗、自是封者之矢。造無而去滯、何爲不可得背（底本作皆）。借不兼之有、以詰能兼之無、非惟鍾胡愧射於更李、羿養慚書於羅趙。

綱公の難に答う

來難に云く、同に有にして甚だしく閉するには非ざるすら、尚お以て此を翫びて彼に善かる可からず。豈にい  
わんや有と無との至背にして反つて以て相い通ずるを得る者ならんや、と。此は是れ習う所に拘まりて以て此の疑  
いを生ぜしのみ。夫れ専ら筆札を翫ぶ者は自ら弧矢に工たくみならざる可し。弧矢既に工たくみにして、復た筆札を翫ぶ  
者は、何為れぞ兼ねざらん。若し有に封ぜられて宗に向わざれば、自もとより是れ封者の失なり。無に造りて滯を去  
らば、何為れぞ背くことを得べからざらん。不兼の有を借りて以て能兼の無を詰らば、惟に鍾胡の射を更李に愧  
ずるのみには非ず、羿養も書を羅趙に慚じん。

來難に云く、甚しくはさまざま合わない同じ有ですら、これを習つてあれに熟達するというようなことはでき  
ません。いわんや有と無のように絶対的に背反するものが、かえつて相い通じるといふようなことがあり得ま  
しょうか、と。これは習癖にならずにこの疑いを生じたに過ぎません。そもそもつばら書道を習う者は、もと  
より弓道には巧みではないでしょう。しかし弓道にすでに巧みになって、そのうえ書道を習う者は、どうして両  
方とも兼ねて巧みにならないことがありましようか。有に封じ込められて宗極に向わないのは、もとより封じ込  
められた者のとがです。無に至り着いて滯りをなくすれば、どうして有から背離することができないでしょう  
か。不兼の有を借りて能兼の無をなじるならば、鍾胡が射を更李に恥じるだけでなく、羿養が書を羅趙に恥じること  
になりましよう。

觸類之躡始充巧歷之歎。今請循其本。夫憑無以伏有、伏久（底本作之）則有忘。伏時不能知、知則不復辨。是以坐

忘日損之談、近出老莊、數緣而滅、經有舊說。如此豈累之自去、實無之所濟。且明為晦新、功在火日。但火日不稱功於幽闇、般若不言惠於愚蠢耳。推此而往、詎俟多云。

触類の蹟きは始めより巧歴の歎きに充つ。今請う其の本に循わん。夫れ無に憑りて以て有を伏せば、伏久しきときは則ち有は忘ず。伏する時は知る能わざるも、知るときは則ち復た弁ぜず。是を以て坐忘日損の談、近く老莊に出で、數緣にして滅するは、經に旧説有り。此くの如ければ、豈に累の自ら去るならんや、実に無の濟す所なり。且つ明の晦の新たまることを為すは、功は火日に在り。但だ火日は功を幽闇に称せず、般若は惠を愚蠢に言わざるのみ。此を推して往かば詎ぞ多云を俟たん。

何かにつけての蹟きの數知れなさは、はじめから計算名人の歎きに満ちております。では、はじめから順序を追つて見ましよう。そもそも無によつて有を伏するならば、伏することが久しい時は有はなくなりません。伏している時は知ることではできませんが、知った時はまたそれと解りません。ですから坐忘日損の説が我が老莊に出ており、智慧によつて断じて滅する<sup>⑧</sup>という説が經典に古くから説かれております。だとすれば、累がそれ自体でなくなるのでありましようか。実は無が成しとげるのです。また明は暗を一新しますが、そのはたらきは火日に在るのです。ただ火日は自らははたらきを暗黒に対して誇りませんし、般若は自らのめぐみを衆生に向つて話しません。これを押して行けば、多くを言う必要はありません。

### 答琳公難

孔雖曰語上、而云聖無階級。釋雖曰一合、而云物有佛性。物有佛性、其道有歸、所疑者漸教。聖無階級、其理可貴、所疑者殆庶。豈二聖異塗、將地使之然。斥離之難、始是有在。辭長之論、無乃角弓耶。

琳公の難に答う

孔は上を語ると曰うと雖も而も聖には階級無しと云う。釈は一たび合すと曰うと雖も而も物に仏性有りと云う。物に仏性有れば、其の道に帰有るも、疑う所の者は漸教なり。聖は階級無ければ、其の理は貴ふ可きも、疑う所の者は殆庶なり。豈に二聖は塗を異にするや、將た地の之をして然らしむるや。斥離の難、始めよりはれ在る有り。辞長の論は乃ち角弓なること無からんや。

孔氏は上を語ると言うけれども、而も聖道には段階はないと言います。釈氏は一時的な遇合を言うけれども、而も衆生には仏性が有ると言います。衆生には仏性が有るのだから、その道には帰結があることになりませんが、可怪しいのは漸教です。聖道には段階がないのだから、その理には価値がありますが、可怪しいのは殆庶です。二聖が方途を異にしたのでしょうか、それとも土地柄がそうさせたのでしょうか。斥離の難は初めから存在したわけです。辞長の論は取り扱い注意ではないでしょうか。

難云、若其永背、空談翻爲末説。若始終相扶、可循教而至。可謂公孫之辭、辯者之囿矣。夫智爲權本、權爲智用。今取聖之意則智、即經之辭則權。傍權以爲檢、故三乘咸蹄筌。既意以歸宗、故般若爲魚兔。良由民多愚也、教故迂矣。若人皆得意、亦何貴於攝悟。

難じて云く、若し其れ永く背かば、空談は翻つて末説と為らん。若し始終相い扶けば、教に循いて至る可し、と。謂つ可し、公孫の辭にして弁者の囿なり、と。夫れ智は權の本と爲し、權は智の用と爲す。今、聖の意を取らば則ち智にして、經の辭に即かば則ち權なり。權に傍りて以て檢と爲る、故に三乘は成な蹄筌なり。意を既に以て宗に帰す、故に般若は魚兔と爲す。良に民は愚多きに由るや、教は故より迂なり。若し人皆な意を得ば、亦た何ぞ摂悟を貴はん。

問難に云く、もし永久に没交渉であるならば、空の教説は一転して出鱈目ということになりましょう。もし始

終理とともにあるのならば、教にしたがつて至り着くことができましよう、と。公孫流の言であり、弁者の淵藪と言ふべきでしょう。そもそも実智は権智の本であり、権智は実智の用であります。いま聖人の意にかかわるものを取れば実智です。經典の語にかかわるものに就けば権智です。権智に寄り添って規範となりますから、三乗の教はみな筌蹄です。聖人の意を尽くして宗極に帰着しますから、般若の智は魚兔であります。まことに世人には愚かさが多いものですから、教はもとより迂遠です。もし人が皆な聖人の意を得たならば、どうして悟入することを貴ぶことがありますか。

假知之論、旨明在有者能爲達理之諫、是爲交除相傾、非悟道之謂。与其立論、有何相違。燕北越南、有愚空聖、其理既當、頗獲於心矣。若勤者日忘、瞻者驟進、亦實如來言。但勤未是得、瞻未是至。當其此時、可謂向宗。既得既至、可謂一悟。將無同轡來馳而云異轍耶。

仮知の論は、旨は在有の者の能く達理の諫を為すも、是れ交除相傾ぐるにして、悟道の謂には非ざると為すを明らむるのみ。其の立論と何の相違すること有らん。燕は北にして越は南、有は愚にし空は聖なること、其の理既に当れば頗る心に獲たり。若し勤る者は日に忘じ、瞻る者は驟に進むも、亦た実に来言の如し。但だ勤むるは未だ是れ得るならず、瞻るは未だ是れ至るならず。其の此の時に當つては宗に向うと謂う可し。既に得既に至りてや一悟と謂う可し。將た轡を同じくして來馳して而も轍を異にすと云うこと無からんや。

仮知の論の主旨は、在有の者が達理の諫をなすことがあり得ても、それは利害の都合から來たのであつて、道を悟っているわけではないということを明らかにするためのものです。私の基本的な主張とどうして矛盾するでしょうか。燕は北で越は南、有は愚で空は聖というのは、その理が当たっているので頗る心にかないます。もしつとめれば日に日に忘じ、仰ぎ見れば切急に進むというのも、また実におっしゃる通りです。ただし、つとめてい

るのは未だ獲得したことはありませんし、仰ぎ見ているのは未だ至り着いたことではありません。ちょうどまさにその時は、宗極に向いつつあると言うべきでしょう。すでに獲得しすでに至り着いてから、一悟頓了と言うべきでしょう。同じ馬車で馳けて来て、わだちが違ふと言つておられるではありませんまいか。

### 九、王弘の問いと手紙

#### 王衛軍問

論曰、由教而信、有日進之功、非漸所明、無入照之分。問曰、由教而信、而無入照之分、則是闇信聖人。若闇信聖人、理不關心、政可無非聖之尤。何由有日進之功。

#### 王衛軍の問い

論じて曰く、教に由りて信ずれば日進の功有るも、漸の明らむる所に非ざれば、入照の分無し、と。

問うて曰く、教に由りて信じて、而も入照の分無ければ則ち是れ闇信の聖人なり。若し闇信の聖人ならば、理は心に関わらざらん。政まことに聖に非ざるの尤無かる可けんや。何に由りてか日進の功有らん。

論じて云われるに、教によつて信じる時は明に向つて日進の効果が挙がりますが、理は漸学が明らかにするものではないので、漸学には悟入の分はない、とのこと。

お尋ねいたします、教によつて信じて、しかも悟入の分がないならば、闇信の聖人にほかなりません。もし闇信の聖人ならば、理は関心の外でしようから、聖人に非ずとするとがめなしではすみませぬ。

論曰、暫者假也、眞者常也。假知無常、常知無假。又曰、假知累伏、理暫爲用、用暫在理、不恒其知。問曰、暫知

爲假知者、則非不知矣。但見理尚淺、未能常用耳。雖不得與眞知等照、然寧無入照之分耶。若暫知未是見理、豈得云理暫爲用。又不知以何稱知。

論じて曰く、暫なる者は仮なり、眞なる者は常なり。仮知は常無く、常知は仮無し、と。又た曰く、仮知なる者は、累伏するが故に理暫く用を爲す。用は暫く理に在るのみにして、其の知を恒とせず、と。

問うて曰く、暫知をば仮知と爲さば、則ち知らざるには非ざるなり。但だ理を見ること尚お淺くして、未だ常に用いる能わざるのみ。眞知と照を等しくし得ざると雖も、然れども寧ぞ入照の分無からんや。若し暫知未だ是れ理を見ずんば、豈に理暫く用を爲すと云うを得んや。又不知にして何を以て知と稱するや。

論じて云われるに、暫とは仮であり、眞とは常である。仮知には常はなく、常知には仮はない、と。また云われる、仮知とは、累が伏するから理が暫らく作用することです。作用が暫らく理に在るだけだから、その知は恒常ではありません、と。

お尋ねいたします、暫知は仮知なのですから知らないわけではありません。ただ理を見ることがなお淺いから、未だ恒常的に作用することができないだけです。眞知とそれはたつきが等しくはないけれども、悟入の分がないことはありますまい。もし暫知が未だ理を見ないのならば、理が暫く作用するなどと言えましようか。いつたい不知なのに、どういう理由で知と稱するのでしょうか。

論曰、教爲用者心日伏、伏累彌久、至於滅累。問曰、教爲用而累伏、爲云何伏耶。若都未見理、專心聞信、當其專心、唯信而已。謂此爲累伏者、此是慮不能並。属（底本作爲）此則彼廢耳。非爲理累相推（底本作権）、能使累伏也。凡厥心數孰不皆然。如此之伏、根本未異一倚一伏、循環無已。雖復彌久、累何由滅。

論じて曰く、教の用を爲す者は、心日に伏す。伏累弥よ久しくして滅累に至る、と。

問うて曰く、教の用を為して累伏せば、為た云何んが伏するや。若し都<sup>す</sup>べて未だ理を見ずして、聞信に専心せば、其の専心するに当りては唯だ信ずるのみなり。此れを謂いて累伏すと為さば、此は是れ慮の並ぶ能わずして、此を属すれば則ち彼廢するのみなり。理と累と相い推して、能く累をして伏せしむると為すには非ず。凡そ厥の心数は孰れか皆な然らざらん。此くの如きの伏は、根本は未だ異ならず、一に倚らば一は伏して循環して已む無し。弥よ久しと雖復<sup>いまだ</sup>も、累は何に由りてか滅せん。

論じて云われるに、教が有効にはたらくと、心は日に日に伏します。累を伏することがいよいよ久しいと、累を滅するに至ります、と。

お尋ねします、教が有効にはたらいて累が伏するとは、いったいどのように伏するのですか。もしかたなく理を見ないで、聞信に専心しているならば、当のその専心している時には、ただ信じているだけです。これを称して累が伏すると言うのならば、これは念慮が並び起ることができないのであつて、これに意をそそげばあれは止むというに過ぎません。理と累とが相手を押し退けて、その結果累をして伏せしめたものではありません。およそ心念というものはどれも皆なそうでないものはありません。このような伏では、根本は未だ異っておりませんか。一に倚れば一が伏するといった風に循環して止まないのでしょう。いよいよ久しくなつても、累はどうして滅ましようか。

「慮不能並」というのは、阿毘達磨で言うところの「二心並起を許さず」の教理にもとづく。「心数」は心所の旧訳。

弘曰、一悟之談、常謂有心。但未有以折中異同之弁、故難於厝言耳。尋覽來論、所釋良多。然猶有未好解處、試條如上。爲呼可容此疑。不既欲使彼我意盡、覽者冷然。又對無兆、兼當造膝。執筆增懷、眞不可言。王弘敬謂。

弘曰く、一悟の談は常に謂えらく心有りと。但だ未だ以て異同を折中するの弁有らず、故に言を厝くに難きのみ。來論を尋覽するに、積する所良に多し。然れども猶お未だ好くは解せざる処有り、試みに条すること上の如し。呼と為して此の疑を容るる可し。既に彼我の意をして尽さしめんと欲せざれば、覽る者は冷然たらん。又た無兆に對し、兼ねて當に造膝すべし。筆を執りて懷いを増し、眞に言う可からず。王弘敬謂。

弘曰く、頓悟の談は常に深意があると思っております。ただ未だ異同を折中する論弁がなかったので、意見を述べることをはばかっておりました。來論を拝読いたしますと、説き明かされたところがまことに沢山あります。しかしなお未だ好く解らないところがあり、上のように並べ挙げました。たわごとと思し召して、この疑いを容認して下さい。彼我の意を尽くさせようとまったくしなれば、閱読する者は興味を示さないでしょう。また手がかりのないものに對面することになり、膝詰談判に及ぶことにもなりましょう。筆を取るとますます思うところがあり、まことに言いつくせません。王弘敬具。

#### 十、王弘への答えと手紙

##### 答王衛軍問

問曰、由教而信、而無入照之分、則是聞信聖人耶。若聞信聖人、理不關心、政可無非聖之尤。何由有日進之功。

(前出)

答曰、顔子體二、未及於照、則向善已上、莫非聞信。但教有可由之理、我有求理之志、故曰關心。賜以之二、回以之十。豈直免尤而已、實有日進之功。

顔子は二を体するも未だ照に及ばざれば、則ち向善已上は聞信に非ざるは莫し。但だ教には由る可きの理有り、

我には理を求むるの志有り、故に心に関わるなり。賜は以て二に之き、回は以て十に之く。豈に直に尤を免るるのみならんや、実に日進の功有るなり。

顔子は第二義を体得していますが、未だ悟入するには至っていないので、善に向つて漸進する者も、闇信でないものはないことになります。ただ教には従い行くべき理があり、我には理を求める志がありますから、理は關心の内にあることになります。それによつて子貢は二に至り、顔回は十に至るのです。ただとがめを免れるだけではありません。果たして日進の効果があるのです。

問曰、暫知為仮知者、則非不知矣。但見理尚淺、未能常用耳。雖不得与眞知等照、然寧可謂無入照之分耶。若暫知未是見理、豈得云理暫為用。又不知以何称知。

(前出)

答曰、不知而称知者正以仮知得名耳。仮者為名、非暫知如何。不恆其用、豈常之謂。既非常用、所以交除相傾。故諫人則言政理、悦己則犯所知。若以諫時為照、豈有悦時之犯。故知言理者浮談、犯知者沈惑。推此而判、自聖已下、無淺深之照。然中人之性有崇替之心矣。

答えて曰く、不知にして而も知と称する者は、正に仮知なるを以て名を得るのみ。仮なる者を名と為せば、暫知に非ずして如何ん。既に常用するに非ず、所以に交除相傾くるなり。故に人を諫するときは則ち政理を言うも、己を悦ばずときは則ち所知を犯す。若し諫時を以て照と為さば、豈に悦時の犯有らんや。故に知る、理を言う者は浮談にして、知を犯す者は沈惑なり、と。此れを推して判せば、聖より已下に淺深の照無し。然れども中人の性には崇替の心有り。

答えて云う、不知であつてしかも知と称するのは、ただ仮知であるという理由で名称を得ているからに過ぎま

せん。仮を名称とするのですから、暫知以外の何ものでもありません。そのはたらきが恒常的ではないのですから、常であるわけはありません。常にはたらくのではないから、利害の都合で動くわけです。ですから人を諫める時には道理を言うが、己を悦ばす時には道理を犯すのです。もし諫時に悟っていたならば、どうして悦時のしくじりがあるでしょうか。これで次のことが解ります。道理を言ったのは浮談であつて、道理を犯したのは惑溺である、と。これを推して判断すると、聖人より以下には、いかなる程度の悟りもないことになります。しかし中人の資性には向上する心があります。

問曰、教為用而累伏、為云何伏耶。若都未見理、專心闡信、当其專心、唯信而已。謂此為累伏者、此是慮不能並、屬此則彼廢耳。非為理累相推能使累伏也。凡厥心數孰不皆然。如此之伏、根本未異、一倚一伏、循環無已。雖復彌久、累何由滅。

(前出)

答曰、累伏者、屬此則廢彼、實如來告。凡厥心數孰不皆然、亦如來旨。更恨不就學人設言、而以恒物為譏耳。譬如藥驗者疾易痊、理妙者吝可洗。洗吝豈復循環、疾痊安能起滅。則事不侔、居然已弁。但無漏之功、故資世俗之善。善心雖在五品之數、能出三界之矣。平叔所謂冬日之陰、輔嗣亦云遠不必攜。聊借此語、以況入無果無阻隔。

答えて曰く、累伏する者は、此を属すれば則ち彼を廢す、とは實に來告の如し。凡その心數は孰れか皆ながらざらんも亦た來旨の如し。更に、學人に就いて言を設けずして恒物を以て譏りを為すを恨むのみ。譬えば藥の驗なる者は疾は癒え易きが如く、理の妙なる者は吝は洗う可し。吝を洗えば豈に復た循環せんや。疾痊えなば安んぞ能く起滅せん。則ち事の侔なしからざることは居然として已に弁ぜり。但だ無漏の功は故より世俗の善に資とる。

善心は五品の數に在りと難も、能く三界の外に出づ。平叔の所謂る冬日の陰なり。輔嗣も亦た云く、遠くして必

ずしも摘れず、と。聊か此の語を借りて、以て無に入るに果して阻隔無きに況えん。

答えて云う、累が伏するというのは、これに意をそそげばあれは止むということである、というのはまことにおっしゃるとおりです。およそ心念というものはどれも皆なそうでないものはない、というのもやはりおっしゃるとおりです。しかし修行者に就いて論じられないで、通常の事物を例に取って問難されたのは残念です。たとえば効能のある薬は、病が癒えやすいように、玄妙な理は、心の垢を洗い去ることができます。垢を洗い去ったら、その垢がどうして再びもどることがありましようか。病を癒したら、その病がどうしてまた起ることがありましようか。とすれば、心念が並び起らないということと、累を伏するということとは、事柄が同じではないことが明確にすではつきりとしております。ただ無漏のはたらきは、もともと世俗の善に待ちます。善心は道德の枠組の中に存在しますが、世間の外に超出することもできるのです。何晏のいわゆる冬日の陰であります。王弼もまた遠くして必ずしも摘れずと言っております。かりそめにこれ等の語を借りて、無に悟入するには、果たして、越えられぬ障礙はないということの比喩としましう。

ここに来て、謝靈運の修道論が実践的なものであることが解る。修道にかかわる議論は、あくまで実践者である「人」の実際に即して行われなければならない。いたずらに理論上の困難になずんでいたのでは垢があかない。

確かに、竺法綱が言うように「有無之至背而反得以相通耶」である。新論道士も言う、「積学無限、何為自絶」と。しかし謝靈運は「無二入ルニ果タシテ阻隔ナシ」と言い切る。

では、有から無への悟入は如何にして可能か。実践的に確めるしかない、というのが謝靈運の心であろう。

靈運白、一悟理、質以経誥、可謂俗文之談。然書不尽意、亦前世格言。幽僻無事、聊与同行道人、共求其衷、猥辱

高難。詞微理析、莫不精究。尋覽弥日、欣若暫對。輒復更伸前論、雖不弁酬積來問、且以示懷耳。海峽阻廻、披叙無期。臨白增懷、眷歎良深。謝靈運再拜。

靈運白す、一悟の理は、質ただすに經語を以てせば、謂いつべし俗文の談なりと。然れども書は意を尽くさずとは亦た前世の格言なり。幽僻に無事にして、聊か同行の道人と共に其の衷を求むるに、猥りに高難を辱のうせり。詞は微にして理は析し、精究せざるは莫し。尋覽すること弥日、欣びは暫く對するが若し。輒ち復た更に前論を伸べ、來問を酬積するを弁ぜざると雖も、且しばらく以て懷を示さんのみ。海峽は阻廻にして、披叙するに期無し。白するに望んで壞を増し、眷み歎くこと良に深し。謝靈運再拜。

靈運白す、頓悟の理論は、經典に正せば、世俗の談議に過ぎないと言うべきでしょう。しかし、文字に書かれたものは心に思うことを尽くさないというのが、やはりまた前代からの格言です。僻遠の地になす事もなく、いさか同行の道人と共にその要点を追求して見ましたところ、恐れ多くもご高難を辱のうしました。詞は微にして理は析し、精究せざるはありません。終日拝読しておりますと、面のあたりお目にかかっているような喜びです。そこで更に前論を補い、お尋ねにお答えできるわけではありませんが、取りあえず考えを示そうと思います。海山遠くへだてては、いつまた申し述べるときがあるとも知れません。いざとなるとますます思うところがあり、かえり見て欺くことまことに深いものがあります。謝靈運再拜。

#### 十一、王弘と竺道生の手紙

王衛軍重答書

更尋前答、超悟亦不知。所以為異、正爾耳已。送示生公。此間道人、故有小小不同。小涼当共面尽。脱有厝言更白。

面寫未由寄之、於此所散猶多。

更に前答を尋ぬるに、超悟も亦た知らず。異を為す所以は正に當に爾るのみ。送りて生公に示さん。此間の道人は故より小小同じからざる有り。小涼に當に共に面尽せん。脱し言を厝くこと有らば更に白せん。面寫はまだ由お之を寄せざれば、此に於いて散ずる所猶お多し。

前答を拜読しますに、超悟ということすら知りませんでした。異を立てた理由はまさにそれだけのことです。送りとどけて生公にお見せしようと思ひます。この道人は勿論やや意見を同じくしないところがあります。涼しくなつたら共に面会して意を尽くそうと思ひます。もし意見を述べられることがあれば、あらためてお知らせします。まのあたり書き取つたものも、未だおとどけていないので、散じたものも多くあります(?)。

竺道生答王衛軍書

究尋謝永嘉論、都無間然。有同似若妙善、不能不以為欣。檀越難旨甚要切、想尋必佳通耳。且聊試略取論意、以伸欣悅之懷。以為苟若不知、焉能有信。然則由教而信、非不知也。但資彼之知、理在我表。資彼可以至我、庸得無功於日進。未是我知、何由有分於入照。豈不以見理於外、非復全昧、知不自中、未為能照耶。

謝永嘉の論を究尋するに、都て間然する無し。同に妙善の若きに似たる有れば、以て欣びと為さざる能わず。檀越の難旨も甚だ要切なり。尋ねんことを想えば必ず佳く通ぜん。且らく聊か試みに論意を略取し、以て欣悅の懷を伸べん。以為えらく、苟も若し不知ならば、焉ぞ能く信有らん。然らば則ち教に由りて信せば、不知なるには非ざるなり。但だ彼の知に資れば、理は我が表に在るのみ。彼に資りて以て我を至す可ければ、庸ぞ功の日進に無きことを得んや。未だ是れ我が知らざれば、何に由りてか分の入照に有らん。豈に理を外に見るを以て、復た全く味きには非ざるも、知は中よりせざれば、未だ能く照すと為さずんば不ざらん。

謝永嘉の論を調べて見ましたが、まったく間然するところはありませぬ。ともにはなはだ見事で、喜びとしないわけには行きません。貴方の問難の主旨もはなはだ重要です。探求して行かれればきつと好い答えがあるでしょう。取りあえず試みに論意を取って、喜びの感懐を述べましょう。こう思います、若し不知ならば、どうして信じるごうがあり得ましようか。とすれば、教によって信じるのですから不知ではないことになりませぬ。ただ向うの知をたのみとするのですから、理は我の外に在ります。向うをたのみとして我を至り着かせることができるのですから、どうして日進の効果が挙がらないごうがあり得ましようか。しかし未だ我が知ではないのですから、どうして悟入の分がありましようか。理を外にみるから、まったく無知なのではないけれども、知が内から出たものではないので、未だ悟入できたのではないとするのではないでしごうか。

## 註

①底本には高麗大蔵經本を用いる。未だ全体の翻訳はないが、木全徳雄「謝靈運の『弁宗論』」(東方宗教三十号)には、かなりの部分についての翻訳が見られる。なお思想的な説明については、荒牧典俊「南朝前半期における教相判釈の成立について」(『中国中世の宗教と文化』三七二頁以下参照)。

②「一超直入如来地」の「一超」などと同じ構造の語である。止観輔行二之一に「円頓者、頓名頓極、頓足」とあるのを参照。

③聖人が無を体するというのは、当時の玄学思想による。世説新語文学8に次のような話がある。

王輔嗣弱冠詣裴徽、徽問曰、夫無謝誠万物之所資、聖人莫肯致言、而老子申之無已、何耶。弼曰、聖人、体無、無又不可訓、故言必及有。老莊未免於有、恒訓其所不足。

④ 出三藏記集九に僧馥の書いた菩提經注序があり、

夫万法無相而有二諦、聖人無知而有二名。二諦者俗也道也。二名者權也智也。

とある。僧馥は、宋元嘉中に七十一才で没した慧觀と同時に道場寺に居た人である。

⑤ 若の字の上に不の字があるが、衍字または誤字と見て省く。

⑥ この話しは左伝九年十年、成公二年の項に見える。

⑦ 魏文帝与朝歌令吳質書（文選四二）の語「節同時異、物是人非、我劳如何」による。

⑧ 論語陽貨篇「子之武城、聞弦歌之声、夫子莞爾而笑曰、割雞焉用牛刀」

⑨ 尚書皐陶謔「禹拜昌言」

⑩ 論語泰伯篇「唯天為大、唯堯則之」

⑪ 孔子と顔淵のへだたりをめぐる議論については、木全氏前揚論文三頁の注を参照。なお氏が「この部分の韓康伯の注は『弁宗論』の中の謝靈運の儒教理解に近い」として挙げられる韓康伯の注、

在理則昧、造形而悟、顔子之分也、失之於幾、故有不善。得之於二、不遠而復、故知之來嘗復行也。

次の質問者竺法綱の「道形天隔、幾二險絶」という言葉はこの考えにもとづいている。

⑫ 易繫辭伝上「百姓日用而不知」。

⑬ 注⑪参照。

⑭ 論語憲問篇「君子思不出其位」

⑮ 論語雍也篇「子曰、中人以上、可以語上也」

⑯ 尚書太甲「習与性成」

⑰ 「寂鑑微妙、不容階級」という竺道生の語を踏まえるのであろう。

⑱ 論語陽貨篇「鑽遂改火」

⑲ 鍾胡は鍾繇と胡昭、羅趙は羅暉と趙襲で、いずれも書の名人。更季は更羸と季広、羿養は既出の羿と養由基でいずれも弓の名人。能兼の可能性を認めなければ、書の名人が弓の腕前を弓の名人に恥じることになり、弓の名人が書の腕前を書の名人に恥じることになろう。

⑳ 「坐忘」は莊子大宗師篇、「日損」は老子四十八章。

㉑ 「数縁而滅」は「数縁尽」（肇論）や「数滅」（大乘義章十八）と同じで、「択滅」の古い訳語である。肇論疏下（大45—196a）は「数縁尽、以智数断煩惱惑尽也」と言うから「数」とは智数または慧数（大乘義章十八）で智恵のこと、「縁」とは断じることである。

㉒ 「角弓」は毛詩十五小雅に「駉駉角弓、翩其反矣」とある。

㉓ 注⑩参照。

㉔ 論語公治長篇「回也聞一以知十、賜也聞一以知二」。

㉕ 何晏、无名論同類无遠而不相応、異類无近而不相違。譬如陰中之陽、陽中之陰、各以物類、自相求従。夏日為陽而夕夜遠与冬日共為陰、冬日為陰而朝昼遠与夏日同為陽。皆異于近而同于遠也。

㉖ 文選十八笙賦注「左氏伝昭公二十九年、吳公子札來聘。魯人為四代樂、為之歌頌。季札歎日、至矣哉。邇而不偏、遠而不搆。此頌中乃有遠不搆離之音。」

㉗ 易繫辭伝上「書不尽言、言不尽意」