

動中有靜論考

——肇論と中国仏教(序)——

古賀英彦

一、即偽即眞

周知のとおり、肇論には既に訳註がある^①。にもかかわらず、このたび新たに訳解を試みた^②のは、意に満たない点が多々あるからである。一例を挙げよう。

誠以即物順通、故物莫之易。即偽即眞、故性莫之易。(『肇論研究』一七頁)

次のように訳されている。

まことに(眞諦は)物のあるがまゝ、に順つて無理なく通じるから、(如何なる)物もそれ(眞諦)に逆らふことがなく、(偽には)そのまゝ、偽(眞には)そのまゝ、眞であるから、(眞や偽の如何なる)性もそれ(眞諦)を易へることがない。

内容には立ち入らないけれども、「即偽即眞」の一句を右のように訳すことは、語法の上からいって間違いである。この句は「即心即仏^③」という禪の語録でお馴染みの語と、同じ語法によって成り立っている。したがって「即心即仏」が「心そのものが仏に外^{ほか}ならない」と訳されるように、「即偽即眞」も「偽そのものが眞に外ならない」「虚偽そのも

のが眞実に外ならない」と訳さなければならぬ。

虚偽そのものが、あるいは虚偽こそが、眞実に外ならない、というのは誠に逆説的な立言である。しかし僧肇のいいたいことはここに在る。この考えは、後の發達した中国仏教においては、「一色一香も中道に非ざるは無し」（摩訶止観一）という言葉によつて表わされるようになる。これはいわゆる諸法の実相が眞実であることを述べたものである。

なぜ僧肇は諸法を呼ぶのに「偽」という否定的表現を用いたのかというと、師匠の羅什三蔵の訳した中論などによると、一切法は空無であつて、存在するように見えるものは虚妄不实であり、虚偽だからである。しかし僧肇はそれを眞実だとした。インド仏教をはじめ本格的に紹介した羅什三蔵の足下で、すでに仏教思想の中国化がなされているのである。しかもそれは、以後の仏教はほとんど肇論の祖述だといつても良いほど、徹底したものであつた。

僧肇は、伝統的な一氣貫通⁽⁴⁾の思想に沿つた、仏教學の体系を築いたのである。一氣というのは、莊子に「天下を通じて一氣のみ」（知北遊篇）というように、靈的な存在をも含む万物に変化する、あるいは万物を造化する、独自の宇宙的原理であり、有の根源である。しかしそれ自体は無形無相であつてとらえようがない。肇論の言葉を借りれば、「之に随うも其の蹤を得ず、之を迎うるも其の首を眺むる罔⁽⁵⁾し」（太45—一五八C、拙稿涅槃無名論第四14へ段）である。しかし森羅万象として現われているのは確かである。

この万象と一氣との関係を説明するのが体用の論理である。「体」とは一氣の自体を指し、「用」とは一氣の作用（變化）を指す。万象は一氣の變化したものであるから、作用に属する。しかしそれはそのまま一氣の全体である。なぜなら作用は自体から切り離せないからである。つまり一切の万象はまとめて一氣に包容されている。

一方、万物の一切は別々の性質を持つている。しかるにその性質を与えるのも一氣の作用である。つまり万物の一つ一つには一氣が内在している。しかし一氣の自体は無形無相であるから分割することができない。部分に別れて万

物の一つ一つを分担するというわけには行かないのである。常に全体で作用する。したがって、万物の一つ一つには、常に一気の全体が内在することになる。つまり万物の一切は別々に一気を包容するのである。

このように一気は一切の万物を包容すると同時に、万物の一切に包容されるというのが、体用の論理の示すところである。⁽⁸⁾

一気という語は、後の仏教学では一心(＝眞如＝理)という語に置き換えられる。しかし論理はまったく同じであり、特に、一心の全体が万物の一つ一つに内在するということが枢要となつて、いわゆる理事無礙や、それを媒介とする事々無礙、前に引いた「一色一香も中道に非ざるは無し」などの教義が展開するのである。

なお体用論の条件として、かならず体用の語の対挙でなくてはならないといわれるが、肇論にその用例はない。しかし体用論的思弁によっていることは、涅槃無名論に「大にしては天地を包み、細にしては無間に入る」(大45―一五八C、拙稿第四14へ段)という語のあることによつて明らかである。これはまさに一気貫通の様態を述べたものにはかならない。

二、物不遷論再考

朱子語類一二六釈氏に、次のような朱子の言葉が伝えられている。

今、世に伝うる所の肇論、肇法師より出づると云うに、四不遷の説有り、「日月は天を歴りて而も周らず、江河は競い注ぎて而も流れず、野馬は飄鼓して而も動かず、山嶽は僂仆して而も常に静かなり」と。此の四句は只だ是れ一義のみ、只だ是れ「動中に静有り(動中有静)」の意なるのみ。東坡が「逝く者は斯くの如くにして而も未だ嘗つて往かず」(前赤壁賦)の意の如くにして爾り。

物不遷論の核心が、動中有静の論であることを指摘しているのである。炯眼というべきか、同じ民族の思索者として、同じ物の捉え方をしていただけのことなのか。私は訳稿を印刷に付した後も、焦点が合っていないことを承知していたのだが、朱子のこの指摘を目にして、何かが出るなどは感じたものの、この論、詳しくは「動中に静有り、静中に動有り（動中有静、静中有動）」の二句でひとまとまりの考えを表わす、この意味するところを理解するのに、随分とひまがかかった。馴れない者には厄介な理論なのである。

太極図説解に次のようにいう、

太極の動静有るは、是れ天命の流行なり。所謂の一陰一陽するをこれ道と謂うものなり。

「一陰一陽之謂道」というのは、いうまでもなく周易繫辭伝の語である。一陰一陽するのが天命の流行であるが、それはまた太極の動静にはかならない。そこに万物が生々して変化すること窮まりない世界が展開する。

「動は即ち太極の動、静は即ち太極の静」（朱子語類九四）といわれるが、生々変化する万物にもまた動静が有ることとは明白である。太極の動静と万物の動静と、この両者の違いを認識しておくことは、宋学において当初からの課題であったらしい。通書に動静第十六の項目が立てられているのはその證左であろう。動中云々の句も、朱子の解説の中に出てくるのである。

動にして而して静無く、静にして而して動無きは、物なり。

形有れば則ち一偏に滞る。

動にして而も動無く、静にして而も静無きは、神なり。

神なれば形より離れず、而も形に困せられず。

動にして而も動無く、静にして而も静無きも、不動不静なるには非ず。

動中に静有り、静中に動有るなり。

物は則ち通ぜざるも、神は万物に妙たればなり。

通書のこの章は、太極図説と深くかかわっている。太極図説は宋学の体用論的世界観を述べたものであるが、動静とは、その作用の様相を表わす言葉である。すなわち、「動」とは作用が顕われている状態を、「静」とは作用が顕われていない、つまり隠れている状態を指す。

「神」とは、万物と一体でもなく別体でもない太極の、玄妙な作用をいう。運動の最中にすでに静止が含まれていて（動中有静）、次の運動を用意する（静中有動）。そこから運動が起つて…という具合に循環するのである。循環するからその作用は無窮である。春夏秋冬の四時が永遠に運行するゆえんである。

これに対して物の作用は循環しない。一回きりである。したがっていったん静止すると、物は再び動くことなくその場に留まる。この考えは、面白いことに、説一切有部の、いわゆる三世実有、法体恒有の説と、一脈相通じるところがある。

過去現在未来の三時が実在するというのは、常識的な時間観念に近いであろう。その三時にわたって、有為法の体は存在するというのは、有部に独特な考えであるが、では三時の区別はどうやって立てるのか、という難問が生じる。俱舍論によると（卷二〇）、四つの解答が提出されている。その中で、世友尊者の説が有部の正義だとされる。

此の四の中、第三最も善し。作用に約して位に差別有るを以て、位の異なるに因りて、世に異なること有り立つればなり。彼れ謂わく、諸法の作用の未だ有らざるをば名づけて未来と為し、作用有る時をば名づけて現在と為し、作用の已に滅せるをば名づけて過去と為す。体に殊なること有るには非ず、と。

未来の法は雑乱住ぞうらんじゅうといわれて前後の区別はないが、因縁が熟すると、現在の一刹那において作用を起こす。その時、作用は刹那に滅するけれども、法の体は過去世に残存するという。このようにして、あたかも昔の映画のフィルムの一コマ一コマのように、刹那々々の連続である過去が、前後して存在することになる。¹⁰⁾

以上のようなことを念頭に置いて読むと、物不遷論の謎がなほどうか解けるようである。

まず、具体的な例として挙げられる、梵志の話から始めよう。

梵志出家して白首にして帰るに、鄰人は之を見て曰わく、昔人尚お存せるか、と。梵志曰わく、吾は猶お昔人のごときも、昔人には非ざるなり、と。鄰人は皆な愕然として其の言を非とせり。所謂有力の者の之を負いて趨るに、味き者は覺らず、とは其れ斯の謂なるか。(大45—151b、拙稿物不遷論第一11段)

出家した梵志が白髮頭しらがたまで帰つて来たところ、村人たちは昔の人だといった。それに対して梵志が、私は昔の人のようであるけれども、実はそうではないのだというと、人々はその言を間違いだとしたが、これこそまさに「有力の者」(時間)の作用を知らぬというものだ。それは人々が、生涯同一の身体を保持すると考えて、年を取るにつれて身体も変化するということに気づいていないからである。

しかし年齢とともに身体が変化することに気付かない人間はいないはずである。誰でも変化に気付くはずである。ただその変化する主体は何なのか、それが問題なのである。人々は真相に気付いていないと僧肇はいう。白髮頭に変っている梵志を見て、昔の人が居るといったのは、変化の主体を梵志だと考えているからである。それに対して梵志が、「今の私」は「昔の私」ではないのだといったのは、その考えを否定しているのである。

前段に(拙稿第一6段)、

是れを昔物は自ら昔に在りて、今よりして以て昔に至らず、今物は自ら今に在りて、昔よりして以て今に至らず、と謂う。故に仲尼曰わく、回や新らしきを見る、臂を交じうるも故よきには非ず、と。此くの如ければ則ち物は相往来せざること明らかなり。

といわれている。仲尼曰わくの内容は、「新しい私」と「古い私」とは別物だというのである。それは、今物は自ら今に在るのであつて、昔を起点として今に至つたのではないからである。つまり物は移り行かない(物不遷)のであ

り、必ず一時に留まるからである。

また次のようにもいう(第一10段)、

莊生の山を蔵する所以、仲尼の川に臨む所以は、斯れ皆な往く者の留め難きに感ずるも、豈に今を排して而して往かしむ可しと曰わんや。

「留め難き」「往く者」とはむしろん時間のことである。しかし時の流れは、「今物」を押して行って「昔物」にすることはできない。なぜなら前に見たように、「物」の作用は一回きりだからである。つまり「物」は時の流れとともに変化する主体ではない。時の流れとともに変化する主体は、これも前に見たように、無限に循環する作用を持つ一気、朱子の場合には太極、肇論においては主として「聖心」と呼ばれるものにほかならない。むしろその循環作用が、時の流れを作り出すのである。

物不遷論の主題は「不動之作」(二五一a、第一2段)である。肇論全篇の主題だといっても良いであろう。そのありさまは「無為而無不為」(二五四b、般若無知論第二25段)である。この老子の有名な言葉の意味するところを、僧肇は探究しているように見える。¹⁾その成果を、仏教学の術語を用いて述べたものだから、自然に仏教が中国化したわけである。

色々ないい方をしているが、代表的なのは「不動等覺而建立諸法(等覺を動かさずして而も諸法を建立す)」(一五三b、第三12段)というもので、他に二例ある。主体はいうまでもなく法身仏であり、「法身は無象にして、物に應じて而して形あかる」という(一五八c、涅槃無名論第四14千段)。これを肇論では「聖心」「聖神」「聖人」「至人」などと呼ぶ。

中国思想との深いつながりをうかがわせるのは、次の一句である。

応化は無方にして、未だ嘗つて為すこと有らず。寂然として不動にして、未だ嘗つて為さずんばあらず。(一六〇

c、第四二六八段

これは「聖心」についていつているのであるが、「寂然不動」というのはもとは易の言葉である。

易は無思なり、无為なり。寂然として不動にして、感じて而して遂に天下の故に通ず。天下の至神に非ずんば、其れ孰れか能く此に与からん。(繫辭上)

原理的なものは寂然不動であつて、常に静的な状態を保つとするのは伝統的な考えであり、後の仏教学において、真如の不变隨縁ということの場合にも同様である。たとえば起信論義記に次のようにいう。

不思議なる者は、謂わく、真如心の無明の熏を受けて、変異す可からずして而も変異す、故に不思議変と云う。

又た変即不変にして、不変の変なれば、不思議変と名づく。(大44—二六九b)

しかし今は「不動之作」の不思議さが問題なのではない。作用のありさまが問題なのである。

尋_二夫不動之作_一、豈_レ積_レ動以求_レ静、必_レ求_二静於諸動_一、故_レ雖_レ動而常_レ静。(動中有静)

不_二積_レ動以求_レ静、故_レ雖_レ静而不_レ離_レ動。(静中有動)

然則動静未_二始異_一。(一五一a、第一二段)

「不動の作」というのが、原理的なものの作用のことであるこというまでもない。動中有静、静中有動という考えにおいて、静と動とは互いに噛み合う関係にあるから、「動静は未だ始めより異ならず」という。

ただ動静には前に見たように二種類ある。原理的なもののそれと、物のそれとである。しかし両者はがんならい別物ではない。物はそもそも原理的なものの作用に属するから、物の作用は原理の作用以外のなものでもない。しかし物の作用は一回きりで、作用しおわると、物は静止してその場に留まる。しかしこの静止は、原理の静止の現われにほかならない。しかし静中有動だから原理的なものの作用はおわらず、変化を続ける。

梵志は物である。したがって、昔の梵志は昔に留まり、今の梵志は今に留まる。昔の一コマの梵志と、今の一コマ

の梵志とは別物である。しかし原理的なものの刹那々々の変化であることに変りはない。変化は連続する。だから常識的には、梵志が変化して行くようにも見える。あたかも映写された像が連続して動くように。

つまり物は不遷ではなく、流動するように見える。しかし「物の流動する有るは人の常情なるも、余は則ち之を然らずと謂う」(一五一a、第一一段)といい、「眞を談じては不遷の称有り、俗を導きては流動の説有り」(一五一c、第一二段)という。この俗情のいう流動について、吟味を加えるわけである。

人之所謂動者、以昔物不_レ至_レ今、故曰_二動而非_レ靜。

我之所謂靜者、亦以昔物不_レ至_レ今、故曰_二靜而非_レ動。

動而非_レ靜、以_二其不_レ來。

靜而非_レ動、以_二其不_レ去。

然則所_レ造末_二嘗異_一、所見末_二嘗同_一。(一五一a、第一五段)

「昔物不至今」という同じ認識をもとにして、人は、物は流動していて静止していないと主張し、我は、物は静止していて流動していないと主張する。つまり同一の根柢によりながら正反対の結論に達している。それは何故か。こういう逆説的な議論は、夭逝の天才僧肇の得意とするところであり、好むところでもあったようである。それを自ら狂言と称している。

基本の立場は、前にも引いたように(第一六段)、

昔物自在_レ昔、不_二從_レ今以至_レ昔(不去)、不_二從_レ昔以至_レ今(不來)。

今物自在_レ今、不_二從_レ昔以至_レ今(不來)、不_二從_レ今以至_レ昔(不去)。

というに在る。傍線の部分は私に補ったもの。昔し入矢義高先生と話しが肇論に及んだとき、あれは一字一句も忽せにしていない、といわれたのを憶えている。おいそれと語句を足したりしてはいけなのだろうが、こと不遷論に限っ

てはそうしなければ読めない。いわゆる互文式の省略が非常に多いのである。それも肝心なところで。狂言の手法なのであろうか。

今の場合はさしたる難所ではないけれども、「不從今以至昔」(不去) といえはおのずと「不從昔以至今」(不來) という意味も含まれるわけであるから、省略しても良いのであろうが、この省略されたところの意味をきちんと理解しておくことは大切である。というのも、この省略されたところの方を前提として、議論が展開している場合があるからである。

基本的立場の論証は次のようになされている。

求_レ向物於_レ向_一、於_レ向末_二嘗無_一。

責_二向物於_レ今_一、於_レ今末_二嘗有_一。

於_レ今末_二嘗有_一、以明_二物不_レ來_一。

於_レ向末_二嘗無_一、故知_二物不_レ去_一。

覆而求_レ今、今亦不_レ往。(一四一b、第一6段)

「向物」は昔物に同じ。それを今に求めても有ったためしはないから、昔物が今に来ていない(不來)のは明らかである。それを昔に求めると無かったためしはないから、つまり過去現在未來を通じて常に昔に有るのであって、よそから持つて来る必要はないから、今から去って行ったのではない(不去) ことを知るのである。「不來」とは「不從昔以至今」ということであり、「不去」とは「不從今以至昔」ということである。この二つの事実によって「昔物は自ら昔に在り」ということが証明される。

不去不來とは要するに不動ということであるが、今を起点にして昔に至るのを「去る」といい、昔を起点にして今に至るのを「来る」という。「昔物」はそういう運動と無縁であるから不動である。同じことが「今物」についても

論証される。しかし煩瑣であるから省略しているわけで、当然そうなるけれども補っておこう。

求_レ今物於今_一、於_レ今未_二嘗無_一。

責_二今物於向_一、於_レ向未_二嘗有_一。

於_レ向未_二嘗有_一、以明_二物不_レ去。

於_レ今未_二嘗無_一、故知_二物不_レ來。

「今物」を昔に求めても有ったためしはないから、それが昔に去っていない（不去）のは明らかである。それを今に求めると無かったためしはないから、つまり常に今に有るから、昔から来たのではない（不來）ことを知るのである。

これが、

昔物自在昔、不從今以至昔（不去）、不從昔以至今（不來）。

今物自在今、不從昔以至今（不來）、不從今以至昔（不去）。

の意味するところである。これは動中有靜の道理にもとづく。

だがしかし万物が変化しうつろうことを認めなければ、無常³³を悟つて仏道に進むことはありえないであろう。

聖人有_レ言曰、人命逝速、速_二於川流_一。是以声聞悟_二非常_一以成_レ道、緣覺覺_二緣離_一以即_レ眞。苟万動而非_レ化、豈尋_レ化以階_レ道。覆尋_二聖言_一、微隱難_レ測。

若_レ動而靜、似_レ去而留。（動中有靜）

若_レ靜而動、似_レ留而去。（靜中有動）

可_二以_レ神會_一、難_二以_レ事求_一。（二五一b、第一8段）

一コマ一コマの梵志は不動である。しかし映写された像は動いて行くように見える。これは靜中有動の道理の、物

における現われである。しかしこの流動は眞実ではない、というのが結論であるが、そこを見極めるのはなかなか厄介である。

傍線の部分は例によつて補つたもの。物は、動いて行くようであり、去つて行くようであり、留まっている（動中有靜）。静止しているようであり、動いて行き、留まっているようであり、去つて行く（靜中有動）。そのように見える。

是以言^三去不^二必去^一、閑^二人之常想^一。

称^三住不^二必住^一、积^二人之所謂往^一耳。

豈曰^二去而可^レ遣、住而可^レ留也。（一五一b、第一9段）

そういうわけで、物は、眞に去るのではないのに、仮りに去るとするのは、人の常見を絶つたための方便にすぎず、眞に住まるのではないのに、仮りに住まるとするのは、人の断見を断つたためにすぎない、ということになる。だから去るとはいつでも眞に移動するものがあるのではなく、住まるとはいつでも眞に停留するものがあるのではない。

① 是以言^レ常而不^レ住（＝称^レ住不^レ必住）、称^レ去而不^レ遷（＝言^レ去不^レ必去）。

② 不遷故雖^レ往而常靜（動中有靜）、不住故雖^レ靜而常住（靜中有動）。

③ 雖^レ靜而常住、称^レ去而不^レ遷、故往而弗^レ遷。

④ 雖^レ往而常靜、言^レ常而不^レ住、故常而弗^レ留。（一五一b、第一10段）

① そういうわけで、物は、仮りに住まるとはいつでも、眞に住まるのではなく、仮りに去るとはいつでも、眞に移動するのではない。

② 物は、眞に移動するのではない（不遷）、故に動いて行くように見えても常に静止している（動中有靜）。眞に住まるのではない（不住）、故に静止するように見えても常に動いて行く（靜中有動）。

③物は、静止するように見えても常に動いて行くのだが（雖靜而常往）、しかし仮りに去るとはいつでも眞に移動するのではない（称去而不遷）から、動いて行くように見えても眞実には移動しない（往而弗遷）のである。

④物は、動いて行くように見えても常に静止しているのだが（雖往而常靜）、仮りに住まるとはいつでも眞に住まるとではない（言常而不住）から、住まると見えても眞実には停留しない（常而弗留）のである。

眞実には移動しない（弗遷）、眞実には停留しない（弗留）というのは、要するに物が流動するというのは世俗を導くための方便説であり、実際には流動も静止も物には当て嵌まらないということである。これは原理的なものを持つ「動中有靜、靜中有動」の道理が、物には当て嵌まらないということである。なぜならこの道理は循環する作用の特性であつて、一回きりしか作用しない物とは無縁だからである。したがつて、物の眞実は「不遷」のみということになる。

ただ世の人々の断常二見を妨ぐために、仮りに物の流動去住を説くのである。

①而徴文者

聞_レ不_レ遷則謂昔物不_レ至_レ今、今物不_レ至_レ昔。

聆_レ流動_レ者而謂今物可_レ至_レ昔、昔物可_レ至_レ今。

②既曰「古今」、而欲_レ遷_レ之者、何也。

③是以言_レ往_レ不_レ必往_レ、古今常存、以_レ其不動_レ。

④称_レ去_レ不_レ必去_レ、謂_レ不_レ從_レ今至_レ古、以_レ其不去_レ。言_レ来_レ不_レ必来_レ、謂_レ不_レ從_レ昔至_レ今、以_レ其不来_レ。

⑤称_レ住_レ不_レ必住_レ、謂_レ昔物可_レ至_レ今、以_レ其不住_レ。称_レ住_レ不_レ必住_レ、謂_レ今物可_レ至_レ昔、以_レ其不住_レ。（一五一 c、第一13段）

①そこで文献に証拠を求める者たちは、物は移動しないと聞くと、昔物は今に至らず、今物は昔に至らずと考え、流動すると聞く者たちは、今物は昔に至り、昔物は今に至るはずだと考える。

②すでに古と今とを分けているのに、物を移動させようとするのはどうしてか。批判されるべきは流動すると考える者たちである。

③そういうわけで、眞に往くのではないのに仮りに往くというのであるから、物は古と今とに常に存在することになるが、それは物が不動だからである。

以下第一九段を踏まえる。

④また眞に去るのではないのに仮りに去るといふのであるから、物は、今から去つて古に至るのではないが、それは物が今から去つて行つたのではないからである（以其不去）。つまり「昔物自在昔」（第一六段）である。また眞に来るのではないのに仮りに来るといふのであるから、物は、昔からやつて来て今に至るのではないが、それは物が昔からやつて来たのではないからである（以其不来）、つまり「今物自在今」（同前）である。

⑤しかるに眞に住まるのではないのに仮りに住まるといふのであるから、昔物は今に至るべし（聆流動者而謂昔物可至今）ということになるが、それは物が昔に住まらないからである。また同じ根拠によつて、今物は昔に至るべしということになるが、それは物が今に住まらないからである。

是以人之所謂住、我則言「其去」、人之所謂去、我則言「其住」。然則去住雖殊、其致一也。（二五一c、第一四段）
 そういうわけで、人の仮りにいふところの住まる（称住）について、私は眞実の立場から去る（不必住）といい、人の仮りにいふところの去る（言去）について、私は眞実の立場から住まる（不必去）という。とすれば去と住とは言葉は異なるけれども、その意味するところは一つだということになる。

つまり、眞実の立場（不遷）からすれば、方便説でいふ物の「去（来）住」は、相対的な意味を持ちえない、無意味だといふのである。

何者、

- ① 人則求古於今、謂其不住、古若至今、今応有古、今而無古、知其不来。
 ② 吾則求今於古、謂其不住、今若至古、古応有今、古而無今、知其不去。
 ③ 今若至古、古応有今、古若至今、今応有古。

今而無古、以知不来。

古而無今、以知不去。(一五二c、第一15段)

なぜならば、

① 人は、古物を今に求める。それは不住だから昔物は今に至るはずだと考えてのことだが、古物も今に至っているならば、今に古物が有るはずなのに、今に古物はないから、「不来」であると知る。しかしこの「不来」は、物は仮りに住まるとはいっても、眞実には不住であって、今にやって来ても停留しない(弗留)から、結果的に不来と同じだという意味でいわれているのである。つまり「不住」≡「不来」である。

② 吾は、今物を古に求める、それは不住だから今物は昔に至るはずだと考えてのことだが、今物も昔に至っているならば、昔に今物が有るはずなのに、昔に今物はないから、「不去」であると知る。しかしこの「不去」は、物は仮りに住まるとはいっても、眞実には不住であって、昔に動いて行っても停留しない(弗留)から、結果的に不去と同じだという意味でいわれているのである。つまり「不住」≡「不去」である。

要するに物の流動論においては、「言去不必去」「言来不必来」「称住不必住」という考えが鍵で、去来することも住ま^とることも、架空の出来事にすぎないというのである。

そこで説明を保留しておいた所に戻らなければならない。ややこしい議論の始まりである。

人之所謂動者、以^レ昔物不^レ至^レ今、故曰^レ動而非^レ靜。動而非^レ靜、以^レ其不^レ来。

我之所謂靜者、亦以^レ昔物不^レ至^レ今、故曰^レ靜而非^レ動。靜而非^レ動、以^レ其不^レ去。

我の場合は解りやすい。我のいうところの静止というのは、やはり昔物が今に至りついていないので、物は静止して流動しないというのである。静止して流動していないというのは、昔物が今から去って行ったのではない。つまり「昔物自在昔」だからである。

人の場合は解りにくい。そもそも人のいうところの流動というのは、昔物が今に至りついていないので、物は流動して静止していないというのである。流動して静止していないというのは、昔物が今にやって来ていないからである。

しかし昔物が今にやって来ていないから（以其不来）というのは、「不從昔至今」（第一6段および本稿所引の13段参照）からというにほかならないから、むしろ静止していることと理由となるはずである。しかるに逆に流動していることの根拠としたのは、「不住」の意味での「不来」を用いたわけである。「不去」と対比させるための技巧であるのかもしれないが、「人」は初めから流動論者の立場に置かれているのである。つまり論は対話であり、終始これは変らない。

次の段にいう、

既知_レ往物而不_レ来、而謂_レ今物而可_レ往。（一五一a、第一6段）

「今物而可往」というのは、「聆_レ流動_レ者而謂_レ今物可_レ至_レ昔」（第一13段）の「今物可至昔」と同じことであり、流動論者の主張であるが、なぜこういう難詰がなされるのか、その理由は（昔物自在昔、今物自在今）の基本的立場に違反するからだ）が、全体はおろか隠された部分をも正確に読み取って始めて理解し得たのであった。

不遷を要請する理由は、次の言葉によく表われている。

山を成すは就_レるを始_レ實_レに仮_レり、修途は至るを初_レ歩_レに託_レすは、果たして功業の朽つ可からざるを以ての故なり。

（一五一c、第一16段）

何とならば、果は因に俱ならず、因に因りて而して果あればなり。因に因りて而して果あれば、因は昔に滅せず。

果は因に俱ならざれば、因は今に來たらず。不滅不來なれば、則ち不遷の致は明らかなり。(第一17段)

完成した築山の存立が最初の一簣によっており、長途の終点が最初の一歩によっているのは、はたして一簣一歩のはたらきの朽ちようがないからである。

現存する築山は最初の一簣を縁として、長途の終点は最初の一歩を縁として、現成しているといふのである。一簣が滅しているならば、築山の現成はありえないし、また築山が現成していなければ、一簣は一簣としての意味を持ちえない。これは般若無知論¹⁴にいうところの「相生即縁法(相相待つて生じている法は縁起の法である)」「(一五四 a、第三19ハ段)という考えに沿うもので、物が不遷であることは、法と法との相相待つ關係が成り立つための基盤なのである。

註

(1) 塚本善隆『肇論研究』(昭和三十年九月二十日、法

藏館)

(2) 各篇の掲載誌は左の通り。

○宗本義・物不遷論第一(「肇論と中国仏教(一)」

花園大学文学部研究紀要38号)

○不真空論第二(「空思想の中国的変容—肇論と中

国仏教(二)——」禅学研究85号)

○般若無知論第三(「肇論と中国仏教(三)」花園大

学文学部研究紀要39号)

○劉遺民書問附・答劉遺民書(「無知の知論攷—肇

論と中国仏教(三)附—」禅文化研究所紀要29号)

○涅槃無名論第四(「涅槃の考察(1)(2)——肇論

と中国仏教(四)——」禅学研究86、87号)

(3) 即の字の用法については、入矢義高「禪語つれづれ」

「求道と悦楽—中国の禪と詩」所收) 参照。

(4) 中国思想は、朱子学において理氣二元論になるが、

陽明学において一氣貫通説に返るようである。島田

慶次「中国近世の主観唯心論について」(「東方学報

28冊、のち「中国思想史の研究」所收) 参照。

(5) 老子十四章「隨之不見其後、迎之不見其首」

(6) この關係は宋学において、「理一分殊」という方式

においても説明される。この際、理の字は一氣に當る。たとえば朱子は次のようにいう。「下(粗)より推して上り去けば、五行は只だ是れ二氣なるのみ、二氣は又た只だ是れ一理なるのみ。上(細)より推して下り来れば、只だ是れ此の一箇の理なるのみ。万物は之を分かちて以て体と為せば、万物の中には又た各おの一理を具す。所謂る乾道変化して、各おの性命を正す(易の語)なり。然れども總じて又た只だ是れ一箇の理なるのみ。此の理は処処に皆な渾淪(全体まるごと)にして、物物には各おの理有るも、總じて只だ是れ一箇の理なるのみ」(朱子語類九十四)

(7) 太極図説は易の繫辭にもとづく。「太極は北極星の意味にも用いられるが(「莊子」大宗師など)、ここではそれだけでなく、極めて大きなもの、陰陽に先だつ何物かを意味する。晋の韓康伯はこれを無と規定し、朱子は陰陽変化の理といい、清の王夫之は陰陽分かれぬ混合体という。とにかく陰陽以前の統体。」(本田濟『易』五一三頁)

(8) 「朱子の『本義』に「陰陽かたみに運るは氣なり。其の理はいわゆる道なり」とある。宋の張載の『易説』には、「一陰一陽これ道なり」という。張載の氣一元論と、朱子の理氣説との分かれ目となる、哲学史上重要な一句であるが、恐らく作者の意図は張

載の読みに近い。」(本田濟『易』四八九頁)。「太極を得て朱子の思想は核をもつことになり、図式的にいうなら、程伊川の理の哲学と張横渠の氣の哲学は、この太極によつて統合され、その存在論や人間学はここから流れ出る、といつても過言ではない」(三浦国雄『朱子集』二五五頁、『朱子語類』抄三〇四頁)

(9) 朱子語類九十四に動静をめぐる議論がまとめて挙げられている。その中、高弟の黄幹の述べるところが要領を得ているようである。
直卿云わく、両意を兼ねて之を言わば方に備わらん。理の動静を言えは、則ち静中に動有り、動中に静有るは、其の体なり。静にして而も能く動、動にして而も能く静なるは、其の用なり。物の動静を言えは、則ち動者に静無く、静者に動無きは、其の体なり。動者は則ち静なること能わず、静者は則ち動なること能わざるは、其の用なり。

(10) この箇所において「法体」と訳されている梵語は(dharma)であるから、体の字は過剰であると思われるかもしれない。しかしこれは、法の「作用」と区別するために補われているもので、玄奘三蔵の周到な配慮である。

(11) 福永光司氏が「肇論を書いた僧肇の根本的な関心」について「新しい「聖人」の探求」であったとする

〔肇論研究〕二二六〇頁以下)のは正鶴を射ているであろう。同じ時代の仏教信者である謝靈運にもこの傾向が見られる。弁宗論にいう「漸悟に傍(そば)う者は密かに頓解に造る所以にして、孔教に倚る者は潜かに学聖を成す所以なり。学聖は六経に出でざるも而も六経よりして得、頓解は三蔵に見えざるも而も三蔵を以て果す。」(大52―二二五a)。学聖、聖を学ぶという語のうらには、新しい聖人を探求する姿勢があるように思われる。

(12)

僧儒にも「動静一理」という公案めいた話がある。「尹和静謂わく、動静は一理なり、と。伊川曰わく、試みに之を喩えよ、と。適(たまた)ま寺の鐘の声を聞きて曰わく、譬えば此の寺の鐘の声の如きは、其の未だ撞かざる時に方りて、声は固より在るなり、と。伊川喜んで曰わく、且らく更に涵養せよ、と」(困学紀聞二十)

ちなみに傅大士の頌「空手にして鋤頭(くわ)を把り、歩行して水牛に騎り、人の橋上(はし)を従り過ぐるに、橋は流れて水は流れず」というのも、同じ考えを述べたものであるう。

(13)

肇論にはいわゆる無常感は微塵もない。むしろ「聖人の天下に在るや、動きて而も逾いよ寂かに、隠れて而も弥いよ彰らかなり。幽より出でて冥に入り、変化すること常無し」(一五八b、涅槃無名論第

四14ハ段)といわれるように、「変化無常」こそが眞実である。これは後の、無常の反措定としての眞常につらなる考えである。

(14)

般若無知論は最初に書かれたものだといわれる。その眼で見ると、後続の諸論は、この論に述べたところを広め深めたものであることが解る。肇論には、縁起法界、眞空妙有、三諦円融(第一眞諦という語を用いて、眞諦(非有)と俗諦(非無)とを包みこむ)、一切衆生本来成仏などの考えがすべて出揃っている。これらの点については、稿を改めて論じなければならぬ。