

寶藏論に現はれた僧肇の思想(一)

藤 田 溪 山

其 の 傳

釋僧肇は支那東晉代、京兆の人である。家貧しくして傭書を以て業として居たが、其の職業柄、自然、博く書を読み、方等を學び三藏に通ずるを得た。最も老莊の思想を善くしたが、然もなほ全くこれに心酔する事は出来なかつた。彼が「寶藏論」の如き、其の文章のスタイルに於てさへ、全く老子の道德經と相似たるものを持つてゐ乍ら、是に満足し得なかつた事は注意す可き事で、その理由に就ては(八四頁)に少しく述べて置いた。後、彼は、舊維摩經を見て、大いに歡喜し、「始めて歸する所を知れり」といひ、翻然、出家剃髮したのである。時に、齡二十、此處に於て彼は益々學び益々通じ、名、關輔に振ふものがあつた。

時に譽を競ふの徒、彼の早達を嫉み、千里を遠しとせず、來つて彼に抗辯したが、彼は既に才思幽玄、又談説を善くしたが故に、其の刃を迎へて解き、機を承け、鋭を挫いて流滞しなかつた。故に、當時に於ける京兆の宿儒、關外の英彦、誰一人として彼を伏する事は出来なかつた。

後、羅什の姑臧に至るを聞き、肇は遠きより之に従ひ、什が長安に適く時にも、彼は亦之に従つた、彼がこの間、什に諮稟して悟る所、更に多かつたのは勿論である。後、間も無く彼は「般若無知論」を著はして什に呈したが、什は之を讀んで讚稱した、時に廬山の隱士、劉遺民も、肇の此の論を見て大いに讚歎し、因つて慧遠に呈した。慧遠も大いに歎じて、未曾有となし、共に披尋翫味して更に文書を往復した。

後、更に「不真空論」、「物不遷論」を著はし、維摩に註し、又、諸經論の序を製した。什の亡後に及んで、その永往を追悼して、「涅槃無名論」を著はした。その辭に曰く「……夫涅槃之爲道也、寂寥虛曠、不可以形名得、微妙無相、不可以有心知超群有以幽昇、量太虛而永久隨之弗得其蹤、迎之罔眺其首、六趣不能攝其生力無以化其體、眇濟惚恍若存若往、五目莫觀其容、二聽不聞其響、窈々冥々誰見誰曉……」といつてゐる。

又、論中に曰く、

「夫至人空洞無象而萬物無非我造會萬物以成己者其唯聖人乎」と、肇の時に於ては、華嚴經の譯さへ未だ成らず、従つて唯心的一元論は未だ起つてはゐない。しかも、彼は一言に其の精髓を道破して「萬物無非我造」といふは、その卓見を知るべきで、石頭がこの一句に禪旨を了得したは、所以ある事である。

論、成るの後、之を姚興に上るに、興、答旨懇懃、備さに贊述を加へたと云ふ。

義熙十年、長安に寂す。時に壽、三十有一、當時、甚だその早世を惜まれた。一説には三十有二にて寂すと云ふも、孰れが眞であるか審かでない。

道生、道融、僧叡等と共に、關中の四聖と稱せられた。

此の傳は「大藏經第五十卷、史傳部二、高僧傳第六、」「佛祖歷代通載」及び「佛教大辭典」等に依つたのであるが、其の孰れにも、「寶藏論」著作の事が載つてゐない。故に本論は彼の何時々代の作であるか審かにし得ないのは遺憾とする所であるが、その内容から想像して、恐らくは比較的初期の著である様に思はれるのである。

序 說

本論文に於ては、専ら、彼の述作「寶藏論」を、その據所として、彼の思想の一端を見ようと思ふのである。

彼は「寶藏論」一巻の内容を分けて、大體、三段にしてゐる。

「廣照空有品第一」

「離微體淨品第二」

「本際虛玄品第三」が即ち夫れである。

而して、「第一」に於ては、主として根本實在の「用」を、「第二」に於ては其の「體」を、第三に於ては主として「相」を示したものとされる。吾人も亦、此の區分によつて考察の歩を進めようと思ふ。而してこの三品を通じて吾人は、所々に彼の修道、修爲に關する思想を瞥見する事が出来る。此を大體纏めて最後に彼の「修爲論」の一篇を綴る事にしたと思ふ。

第一章 廣照空有品第一

彼は、「寶藏論」の第一頁を次の文を以て起してゐる。

「空可_レ空非_レ眞空、色可_レ色非_レ眞色、眞色無形、眞空無名、無名名之父、無色色之母、爲_レ萬物之根源云々」(大日本續藏經、第一套第一輯、第二編、第一冊、寶藏論二十三頁左、上)

是れ、全く老子の道德經の筆頭を倣つたもので、この「空」の意味は、老子の「道」の意味と甚だしい相似點がある。彼も亦、多くの禪者の如く、第一義を以て、或は「空」或は「道」或は「無」或は「眞」の字を以て説明してゐる。然し乍ら彼は、甚だしく、老莊の影響を受けてゐる關係上、「道」の字を一層、より多く用ひてゐるのであるが、後、隨所に、その老子との思想の共通點を見ようと思ふ。

先づ彼は、第一に、靈肉以前、物心未分の底を「眞」の字を以て次の様に説いてゐる。

「夫眞也者無洲無渚無伴無侶無涯無際無處無所、能爲萬物之祖宗、非目視、非耳聞、非形色非幻魂能爲三界之根門云々」(同論二十三頁左、下)といふのがそれである。元來、直接經驗に於ては眼はないのである。眼、眼解をなせば眼倒を生ずるわけで、眞の眼は眼と知らるゝ眼ではない。眼の眞髓は純粹に見ることその事である。所謂肉眼は、反省に由つて純粹視覺の作用的方面に現はるゝ視覺の跡であり、其の對象的側面に物が現はれるのである。故に彼は亦云ふ。

「其心不眞惑亂餘人恍然、惚然、如有魍々似有思想云々」(同論二十三頁、左、下)

右の文に於て、彼は「心」の禪的解釋を明確にし、眞妄不二を説く。思ふに妄には實體がない。それは只、立場と立場の混同によつて現するのみである。例へば、かの水中へ挿し入れられた竹が折れて見ゆるのは眞である。只、それが、折れて在りとの判断過程に入る時、その表象に客觀的存在性が誤り適用される事に依つて妄となる。即ち茲に於ては、單なる表象の立場に、存在判断の立場が混交されたのである。妄そのものに實體があるのではない。故に云ふ。

「眞水釋水、妄水結水、氷水之二、其體不異」(同論二十三頁左、下)と。

龍樹は、其「中論」に於て「三毒即無性、故煩惱無實」と述べてゐる。

眞なる自性としての心は、即ち佛である。眞と妄とは、氷と水の如くで、漸く釋け、漸く消して

大海に通ずるので、これを自然の「道」であるとなし、以て此の道に順つて、取捨向背等の情意的立場をも超克して、所謂、流に従つて性を認得すべき事を説いてゐる。

又曰く「應則千變、化則衆現、不出不沒、用無有間、有心無形、有用無人示生無生示身無身、常測不測常知不知、爲而無爲、得而無得鏡象千端水質萬色影分塵界應用無極云々」(同論二十四頁右土)と。これ、

「心隨萬境轉、轉處實能幽」應無所住而生其心(金剛經)の面目を想はしむる所で絶對的自由は、主となる事なくして、よく従となり、一一に應じ行く眞實在の風光を示したものである。

此處に於て彼は、眞知之知を説明していふ。

「眞知之知有無不計、於有有於無不無、有無不見性相如如」(同論二十四頁右下)

無に對する有に非ざるが故に、即ち換言せば有の意義無きが故に「於有有」といはれようし、亦、無は、有に對してのみ、無の意味が生ずるので有に對して居ない無は、已に無の意味を失ふが故に「於無不無」といふ。その働きの得てこそ非凶を凶となし、非吉を吉となす如き妄見は起さぬを得るのである。

一休禪師が詠まれた

「門松は冥土の旅の一里塚

目出度くもあり目出度くもなし」の歌は、意味が深い。

物の真相を「中道」に於て、宛らに見る者は、部分的見方に偏らぬ。部分に於て全體を見、個物に於て普遍の理を識るのである。

所謂隱遁主義は、不苦不樂を目的としてゐる様である。

佛教を隱遁主義と見る者は誤つてゐる。佛教の目的たる涅槃は、不苦不樂の境地と見誤り易いのであるが、そんな死石の如きものでないのは勿論である。

今、簡單に、涅槃の三義を左に擧げて見るが、是に依つても、涅槃の眞意は容易に解るのである。

ニルバーナ——煩惱を斷する意。

涅槃
ヅイムクテ——束縛を脱し、自由を意味す。

ブラジニア——智慧を意味す。

右の三義は、その中、一を相離しても眞意を失ふ。是に依つて、寂滅より活動が生じ、解脱より奮闘が生まれる。この故に、其の死滅的隱遁主義でない事は明かに知られる。故に彼も亦「不苦不樂不入眞常」(同論二十四頁右下)といひ、これを不道としてゐる。

次に、彼の「道」を少しく見よう。

「其(道) 狀也非内非外非小非大非一非異非明非昧非生非滅非麤非細非空非有非開非閉非

「上非」下非成非、壞非、動非、靜非、歸非、逝非、深非、淺非、愚非、慧非、違非、順非、通非、塞非、貧非、富非、新非、故非、好非、弊非、剛非、柔非、獨非、對非、以然者、若言其內、通含法界、若言其外、備應形載、若言其小包裏、彌遠云々」(同論二十四頁左、下)と説き、その、言辭を以てしては、到底名狀し難きを云つて、「故道不可以一名言、理不可以一義宜、蓋略陳其說、何能以盡其邊」(同論二十五頁右、上)と説いてゐる。試みに、これを、左の文と對照して見よう。

「夫道無始終、無狀無象、依於明暗、而無隱顯、一而無支分、以其恍惚、可謂無物、而亦非無物、其恍惚中有象有物、窈冥中有精有信、以爲古今宇宙之變化」(中華書局印行、中國哲學史第一章第二節七頁)

道教に於ても、「道」の様性は、言象を以ては指示す可くも無いとしてゐる。

否、あらゆる宗教的經驗の内容は、それが純深であればある程、その可表現性からは遠ざかるであらう。冷暖は、説かるべきものでは無くして、自知す可きものたるは論を俟たぬ所である。エツクハルトは、この消息を次の如く云ふ。

“Thou shalt love God as He is, a non-God, a non-Spirit, a non-Person; He is absolute bare Unity.”

(W. R. Inge, Christian Mysticism P. 160 より參照)

これを、デオニシウスにかりて見れば一層妙味があると思はれる。

“For the more that we soar upwards, the More our language becomes restricted to the compass

of purely intellectual conceptions, even as in the present instance plunging into the Darkness which is above the intellect, we shall find ourselves reduced not merely to brevity of speech but even to absolute dumbness both of speech and thought." (Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the mystical theology. by C. E. Rolt. p.198)

黄檗斷際禪師は同様に、この「道」即ち「心」を次の様に言つた。

「比心無始已來未會生不_レ會滅、不_レ青、不_レ黃、無形、無相、不_レ屬有無不_レ計新舊非長、非短、非大、非小超_レ過一切限量名言縱跡對待當體便是動念即乖、猶如虛空無有邊際、不可_レ測度、唯此一心即是佛」(河東裴休集并序、斷際禪師傳心法要第一頁)

一名の指示するものは一義であるが、一義を以つてしては、無限の意味を潜在的に包藏する根本實在の全相を詮表する事は到底不可能である。従つて「道」といふも「道」とすべき道ではない。(老子) 心といふも「物」に對する心を意味するのではない。客觀に對する主觀を指すのでは無いのである。

榮西禪師は、この消息をいふて次の如く説く。

「大いなる哉、心。天は高ふして極むべからず、然も心は天の上に出づ。地は厚うして測るべからず、然も心は地の下に出づ。日月の光りは超ゆるべからず。心は日月の光明の表に出づ。大千沙界は極むべからず。然も心は大千沙界の外に出づ。それ太虚が、元氣か、心は即ち太虚を包んで元氣

を孕むものなり。天地我を俟つて覆載し、日月我を俟つて運行し、四時我を俟つて轉化し、萬物我を俟つて發生す。大いなる哉、心。我れやむ事を得ずして強いて是を名附くるなり。〔目種讓山氏述「禪宗要旨」より引用〕

即ち、*“That which is above everything, really has no name. All that we can say about Him is, that He is not anything.”* (Plotin, *Ennead* 5,5, 13)である。語る者は知らず、知る者は語らざると老子は言ふ。一旦、見得すれば、何と言ふとも支障はない筈である。

「ふぐ食はぬ人にはいはじふぐの味」〔大梅〕
なのである。

“When there is no darkness, then there is no day or night, nor being, nor non-being, only the Kindly One alone.” (Svet. Upanisad, 4, 18.)

「慈悲深き一者は」心」であり「我やむことを得ずして名づくる」底のものなのである。

故に、是を逆に見んか、「若達得萬法無生心如幻化更無一塵一法處々清淨」〔臨濟錄〕である。

又、更に「道」を説いて曰く、

「無心動作、作而無爲、無爲而爲、無所不爲、和光任物云々」〔同論二十五頁左、上〕と云つてゐるが、これ、恰かも、道德經の、

「無爲而無不爲矣」(四十八章)

「知無爲之有益也」(四十三章)

「和光同塵」(第四章)など、殆んど同文とも言へるので、如何に彼が、道德經を翫味熟讀し、「寶藏論」の筆法を、之に倣つたかを、知られるのである。

又曰く、

「唯、道無根虛湛常存唯道無體微妙常真云々」(同論二十四頁左、下)

「夫萬物有侶、唯道獨存、」(同論、同頁左下)

と云つて、萬物は因縁和合の相對性の上に成立する假相であつて、例へば一つの物の形の形は之と境する他の物の色との相對區別上に於てのみ認識せらるべき、即ち他在的なる物である。然るに「道」のみは無依自在にして他物との關係に於て存在するものでないといふことを説いてゐる。

道の一元論を樹て、更に道以外の主宰的原理乃至主體を樹てない老子の「道」もこれであらう。

「道之爲物惟恍惟惚、惚兮、恍兮、其中有象、恍兮、惚兮、其中有物、窈兮、冥兮、其中有精云云」

(道德經二十一章)

「道常無爲而無不爲。」(同經三十七章)

「道萬物之奧」(同經六十二章)

右の三文を見ても、その兩者の共通點を知るに難くはない。

なほ、「離微品」に入つても、なほ、處々に、「道」を説明してゐるが、それは「離微」に關係しつゝ述べてある故、次章について見ようと思ふのである。

第二章 離微體淨品第二

本章に於いては、専ら「離」と「微」の二範疇に依つて、主として、根本實在の「體」を、「用」をも含めた廣義の「體」を(示してゐるのである。

先づ「離」をといて

「夫所以言離者、體不與物合、不與物離、譬如明鏡光映萬象、然彼明鏡不與影合、亦不與體離、又如虛空合入一切無所染著、五色不能汚、五音不能亂、萬物不能拘、森羅不能離、故謂之離也。」(同論、二十六頁右、上)といつてゐる。これ(居つて居らぬ、故によく居る)(何處にもない、故に何處にもある)の境涯であらう。プロテヌスの

“Though He (the One) be absent from all things, He is absent from none. (Plotinus Ennead 6. 9. 4) である。

次に「微」を説いて、

「所以言微者、體妙無形無色無相應用萬端而不見其容含藏百巧而不顯其功裡之不可見聽之不可聞然有恒沙萬德不常不斷不離不散故謂之微也」(同論二十六頁右)といつてゐる。再びプロチヌスを引用してみれば、同時に、この文の説明の役立ちにさへなるであらう。

“The Divinity is everywhere and nowhere. Since the Divinity is nowhere, He is nowhere fortuitously; since He is everywhere, He is everywhere what he is. (Enead 6. 7. 6)

而して「是以離微二字、蓋道之要也、六入無跡謂之離、萬用無我謂之微、微即離、離即微也」(同論二十六頁右)と斷じ、微なる所、即ち離、離なる所即ち微、有の所是れ無、無の所是れ有、無なればこそ、眞に有なる事を説いたのである。

又曰く、

「夫離者無身微者無心、無心故大身、無心故大心、大心故即周萬物、大身故應備無窮是以執身為身者即失其大應、執心為心者即失其大智、故千經萬論莫不說離身心」(同論二十七頁左、上)

離と微、即ち體と用、即ち大心と大身の一致點こそ、眞實在の風光、赤肉團上無位真人、靈肉未分の境涯たるを説いたのである。ヨハネ傳第一章の文をかり來れば、

「ロゴス肉となりて我らの内に宿れり、世は彼に創られたるに、世これを知らざりき」である。

「千經萬論莫不說離身心」の身心は、大身大心の意に非ずして、身は、時空間内に存する有限の

身、心も亦同様に、時間内に生滅する精神作用、常識の所謂心、心理學的主觀を指したものであつて、かゝる意味の相對的身心を離れよと説くので、これなくしては到底、眞理に到達するは不可能である。

臨濟が、この超絶論の見方を探り、向上直入の接化をするのは宜なる事である。

「一心不生萬法無咎」(信心錄)の一心、

「心生種々法生、心滅種々法滅」の心、皆この相對的意識作用、乃至、活動を指したものである。

又、「離微」の性質を論じて、

「夫性離微者非取非捨非修非學非本無今有非本有今無乃至一法不生一法不滅非三界所攝非六趣所變非愚智之所改非眞妄所轉云云」(同論二十五頁左、下)

と説明し、以て離微は、有無生滅に互らず、悟つた時に生するのでもなく、本あるものへ歸るのでもない、またそれは所謂意識一般といふ如きもの、對象界でもなく對象化さるゝ方向でもなく、寧ろ對象化するはたらきの側に潜むが故に、即ち情意的立場を超ゆるが故に「取捨乃至修學」は皆これ情意の世界に屬する心的現象である。また實踐理性の對象界でもなく、況んや經驗的主觀の對象界でもないことを示してゐる。

而して「故玄道離微、至理難顯」(同論二十六頁右、上)と云つてゐる。

故に又曰く、

「若妄有所取、妄有所得、妄有所修、妄有所得、皆不入眞實、背離微之義、壞大道之法。」(同論、二十六頁右下より同頁左上)と云つて、求むるあるは動亂あるを示し、道德的立場を否定して居る。眞の宗教的立場よりすれば、善を修し惡を捨てんとするも亦、一の妄想に過ぎない。

「善もほしからず、惡もおそれなし。」(歎異抄)

でなければならぬ。故に又、

「但無妄想者、即離微之道顯也。」(同論二十六頁左上)

と説いてゐる。

凡そ努力は「計らひ」であり「計らひ」は妄執である。不自由である。妄執は「離」に非ず、不自由は「微」ではない。無心ならんとする「努力」は有心であり、無邪氣ならんとする「努力」は有邪氣であり、放下せんとあせるは執着である。「向はんと擬すれば即ち乖く。」と稱せらるゝは即ち此の故である。

「若欲作業求佛、佛是生死大兆。」(臨濟錄)

「若有求皆苦、不如無事。」(臨濟錄)

など皆、此の面目を言つたものである。

道德的努力は、限り無き奮闘である。それは、佛教よりすれば六趣中の修羅に相當するものであ

る。永遠に「安んずる」時がない。此處に、道德の宗教に對する特質があると共に限界があるのである。

以上を以て我々は、「離」は、無の超越性、即ち「體」であり、「微」は無の創造性（或は一如性、自在性）即ち「用」なる事を識るのである。禪林句集の「青山元不動」は「離」であり「白雲自去來」は「微」である。

かくて、「離微」の關係を説明して、「混而爲一無離無微」（同論二十五頁左、下）と斷じてゐる。之即ち道の要であつて、この道の要を體すれば、娑婆即寂光土、魔界を離れずして佛界に入る。即ち神を要せず信仰を要せず法爾自然たるのみなるを説いたのである。

かくてこそ、性に隨ひ、流に應ずる事が出來よう。

萬境に順つて轉ずる所に眞の自由があるのである。然し乍ら、この自由は、かの當爲の意識に基いて理法を實現せんとする道德的自由ではない。道德的自由は、常に「ある」ものと「あるべき」ものとの對立を豫想する。即ち相對的自由である。應化萬端の解脫境はかゝる對峙を持たぬ絶對自由である。

この境地をエックハルトは左の如く言つた。

“The perfect spirit can not will anything except what God wills, and that is not slavery but true

freedom.” (Eckhart, Pfeiffer, p. 232)

スピノザに於ても Necessity(心然)と freedom(自由)は一つであつた。即ち言ふ。

“That thing is said to be Free which exists by the mere necessity of its own nature and is determined in its actions by itself alone.” (Ethics part 1)

斯くてこそプロチンの言つた、

“He comes without really coming. He appears without coming from any place. (Enead. 5. 5. 8) の妙が解せられるのである。

斯く論じ續けて彼は、「離微」を色々の方面から種々の解釋をしてゐる。

例へば、次には又、「離」を法とし、「微」を佛となして、離、即ち法を知る故を以て、一切煩惱と合せず、微、即ち佛を見る故を以て、一切の虚妄と俱ならずとしてゐる。而して、「離微」の義は一に非ず、二にも非ず、言説を以て顯はし得ず、思慮を以て至り得ず、只深心を以て體解せんことを要すとしてゐる。即ち言ふ「夫離微之義非一非二、非以言説可顯、要以深心體解」(二十六頁、右下)

凡そ宗教の本質は信仰、信心にありと言はれては居るが、佛教、就中、禪の本質は、體驗である。「信」ではなくて「見」である。

禪が、基督教や、眞宗等の「罪の感じ」に對して、「疑」を以て始まるは此の故である。即ち智慧の

力に依つて「見」るのである。故に見性成佛が云はれてゐる。實體的ならざる、物の本質を見るのである。

かのエックハルトも亦、この「見」に徹せし人であつた。彼は言うてゐる。

“Thy eye with which I see God, is the same eye with which He seems me.” (W. R. Inge, Christian Mysticism P. 157)

さて、故に此の體得(離微)を離るゝ者は、迷うて遂に眞理を握る事が出来ない。故に彼は「離」に迷ふ者は諸魔となつて其處に執着が生じ、生死に樂着し、「微」に迷ふ者は外道となつて邪見を起すと説き、「離」に迷ふ者、即ち、單なる自然主義、官能主義、現實主義、耽溺生活、妥協生活を排し、「微」に迷ふ者、即ち、單なる禁欲主義、隱遁主義、厭世主義を破つてゐるのは注意すべき事である。依つて、諸見の根本たる有無の相對的な見方を捨て、以て、その「眞」を見るべき事を説いたのである。

なほ彼は再び「離微」の關係を説明して

「離者法也、微者佛也、和會不二名爲僧也、故三名一體一體三名混無分別歸本無名」(同論二十七頁右、上)と説いてゐるが、是、彼の「離微觀」の結論と見られるもので、以上本章の論述に於て特に我々の眼に止るのは、彼が、「離」に墮せず「微」に落ちず、兩者をよく運用する事を力説してゐる點で

ある。此處に思ひ起さるゝは、老莊の思想と彼のそれとの對照である。

思ふに、老莊は、一切の世知を離れて嬰兒の昔に歸らんとし、虛無恬淡を主として人我未分の境地を楽しまんとしたるは、禪の立場、即ち肇の立場と異なる所はないが、たゞ、老莊は、「道」の「離」の側面をのみ強調した様である。爲に「微」の方面を閑却し、その活動性を重んじてはゐなかつた概があるのである。之、禪の立場よりしては、見逃すべからざる缺點で、彼が、老莊を以て、未だ盡さずとして、是に満足し得なかつた主なる點であらう。彼が、單なる隱遁主義を排して、此の徒も亦、外道となつて邪見を起すと説いたのは、暗に老莊をも諷してゐる様に思はれるのである。

なほ、「離微」に就ては、彼はまだ色々説いてゐるが、その修爲に關する事は、後の「修爲論」に於て、之を考證して見ようと思ふのである。(未完)