

竺道生の頓悟義について

薬師寺 晋

竺道生⁽¹⁾は、羅什門下から出た鬼才として、僧肇と共に並び称せられる。僧肇が羅什所伝の中観仏教を自らの内に消化して『肇論』等をものしたのに対し、道生は頓悟成仏義の如き卓見を唱え、そのあまりにラディカルな思想ゆえ賛否両論が巻き起こり、六卷『泥洹経』の所説に違背する闡提成仏義を説いたことが契機となつて建康の仏教界を追放されたのであった。本稿においては、先学の業績⁽²⁾に負いつつ、道生の遺文を手がかりにして、頓悟義を類推し、彼の仏教思想の一面を窺つてみたいと思う。

(一)

南北朝初期の中国仏教界における一課題として、三乗説⁽³⁾が掲げられよう。すなわち、真理は唯一であるはずなのに、何故、三乗の別があるのかが疑問視され、「仏家の滞義⁽⁴⁾」とまで称せられて、支遁・道安・慧遠といった名僧が会通せんと試み、『法華経』を重訳して「一乗」を宣揚した羅什も、しばしば「三乗」と「一乗」の関係を問われたのであった。道生は、長安の羅什のもとで『般若経』や『法華経』などの講義を聞いたのだったが、彼自身の三乗と一乗についての見解は、どのようなものであったのか。『法華経疏』によれば、

譬如三千、乖理為惑、惑必万殊。反則悟理、理必無二。如來道一、物乖謂三。三出物情、理則常一。如雲雨是一、而葉木万殊。万殊在葉木、豈雲雨然乎。(統藏1・2・乙・23・4・405 d)

仏為一極、表一而為出也。理苟有三、聖亦可為三而出。但理中無三、唯妙一而已。(同400 b)

として、三乗はあくまで衆生の惑に應じて立てられたものであり、衆生を導くための方便である。真理は唯一であり、三乗それぞれに真理があるというわけではないという。三乗が何故に施設されたのかについては、方便品の「舍利弗。諸仏出於五濁」(大正9 15 d) に注して、

……明聖人非自欲設三教。但衆生穢濁、難以一悟、故為說三乗、出不獲已。豈欲爾乎。(統藏400 c)

仏が三乗を説いたのは、衆生が穢濁しており、一乗による教化は困難であるから、やむをえず三乗を説いたのであり、仏自から欲して三乗を設けたわけではないという。また、

於一仏乘、分別說三。仏以濁世人無大志、而所以仏理幽遠、不能信之、抑使近人、作三乗教耳。雖曰說三、恒是說一。(同前400 c)

濁世の衆生にとつて仏の説かんとする真理は幽遠で、とうてい信ずることができぬから、仏は真理へ近づかしめんとして三乗の教えを説くが、それは一仏乗において分別して三と説くのだ、という。このように、道生は『法華経』の「開三顯一」に基いて、三乗と一乗を把握していたことが看取される。

ところで、道生によれば仏の教化は次のように為されるという。

始於道樹、終于泥日、凡說四種法輪。一者善淨法輪。謂始說一善、乃至四空、令去三塗之穢、故謂之淨。二者方便法輪。謂以無漏道品、得二涅槃、謂之方便。三者真實法輪。謂破三之偽、成一之美、謂之真實。四者無余法輪。斯則會歸之談、乃說常住妙旨、謂無余也。(同前396 d)

成道から入滅までに仏は、四種の法輪⁽⁵⁾を説く。それは一善乃至四空を説き、三塗の穢を離れしめる善淨法輪に始まり、

無漏の道品で以て二涅槃を得せしめる方便法輪、三偽を破し一乗の美を成ずる真実法輪、会帰常住を説く無余法輪で完結するものである、と。また、教は漸次に説かれるものだとしたことについては、

説大乘經、三乘外順、迹与理反。執文乖旨、則何能不駭一乘之唱。將說法華故、先導達其情、說無量義。其既滯迹日久、忽聞無三、頓乖昔好。昔好若乖、則望岸而返。望岸而返者、則大道廢焉、故須漸也。(同前398a)

といい、

……所以爾者、夫說法以漸、必先小而後大。若我待於說大必以成大、直過聞說小便是實小交利取証、常自咎恨。今聞是一、与同入法性不差故即悟也。(同前401a~b)

と述べて、惑多き衆生に対し、仏は最初に小乗の教えを説き、後に大乘の教えを説く。また、「三乘方便、一乘真実」の『法華經』を説くに先立って、衆生の理解を助けるために無量の義の經を説く。このように仏の教化は小乗が先で大乘を後というように漸次になされて、三乗の修行者をして同じく法性を悟らせんとするのであると繰り返し強調する。

周知のように、『法華經』には十住思想に関する言及はないが、道生は方便品の「除菩薩衆信力堅固者」に、
 仏昔説三、而今言無、又未道一。此意難測、測之者寡、故広列諸人。堅固者八住以上、唯能測仏当説一乘、故元除也。(同前399d)

と注して、仏は昔、三乗を説き、今、『法華經』で「三乗の差別はない」と言ったけれども、未だ一乗を明かしてはいない。しかし、仏が次に一乗を説くであろうことを八住以上の菩薩は測り知ることができるから、「信力堅固なる者を除く」と仏は言われるのだとする。十住説については、仏典中、『般若經』の所説(1)に従えば、菩薩は成仏するまでに十種の行を積み、十の階位を経るとされ、七住地で無生法忍を得て八住、九住、十住地を経て菩薩行を完成するとされる。道生の依用する十住説が、この『般若經』の所説であるか、『十住經』の所説であるか判然としないが、

彼は方便品の「開示悟入」を積する際にも、十住説に依っている。すなわち、「衆生には本より仏知見の分があるが垢障のために現前しない。それゆえ仏は、衆生の煩惱を開除せしめて仏知見を成ぜしめるのだ」と前置きして、次のように言う。

……初住七住、漸除煩惱日開。……八住得觀仏三昧、常樂示仏慧。……九住菩薩為善慧、深悟仏之知見也。……十住菩薩、以金剛三昧、散壞塵習、転入仏慧。(同前40b)

初住から七住まで漸次に煩惱を除くのを「開」といい、八住で觀仏三昧を得て常に仏慧を「示」されんと楽しい、九住の菩薩が善慧によって深く仏の知見を「悟」り、十住の菩薩が金剛三昧でもって塵習を散壞して仏慧に転「入」する、以上が「開示悟入」の意義であると。しかし、道生は十住説に依りながら、無生法忍について、右の釈文で言及しないのは、どうということなのだろうか。『般若経』では「菩薩は七住で無生法忍を得る」とされ、『十住経』では「六・七・八地で無生法忍を得る」と説くのであるが、道生はこの「無生法忍を得る」という経説をどう考えていたのだろうか。『法華経疏』分別功德品に、「無生法忍を得、実悟の徒なれば、豈に言を須いんや」と言って、さらに、

夫未見理時、必須言津。既見乎理、何用言為。其猶筌蹄以求魚兔、魚兔既獲、筌蹄何施。(同前41c)

この一文からすると、たとえば『般若経』の「菩薩は七住で無生法忍を得て、八・九・十地へと進む」という経説も、実は悟に至るまでの(見解するまでの)筌蹄であって、理という「魚兔」を得たら、必要ないものとなると道生は考えるようである。すなわち、真に「無生法忍を得る」のは十住においてである、と言うのではなからうか。このような「得意忘象」説が、道生の仏教思想の根本であることは、既に指摘されているところだが、それは「三乗」や「一乗」の釈にも適用されている。すなわち、『法華経』方便品の

如来但以一仏乗故、為衆生説法。無有余乘、若二若三。(大正915c)

を釈して、

二第二乗也。三第三乗。亦應無第一。第二不乖所以大、故不無之。既無二三、一亦去矣。(統藏400c)
 として、「一乗」は「三乗方便」を明言するために立てられたのであって、「一乗」が明らかになれば、「一乗真実」という経説も捨てられるという。このように、道生においては「三乗」「一乗」「十住」という経説が、「見理」に至るまでの「筌蹄」として考えられているのである。

(二)

しからは、迷妄の衆生に法を説き「仏知見へと開示悟入せしめん」とする仏という聖人を、どのようなものとして道生は考えていたのか。彼の仏身観は、たとえば『注維摩』の次の一文に看取されよう。

夫仏身者、丈六体也。丈六体者、従法身出也。以従出名之、故曰即法身也。法者無非法義也。無非法義者、即無相実也。身者此義之体也。法身真実、丈六応仮。(大正38 343 a)

すなわち、丈六の仏身は応仮なのであり、眞の法身は絶対平等を体とする無相なものであるとする。そして、

然則丈六之与八尺、皆衆生心中仏也。仏常無形、豈有二哉。以前衆患、皆由有身、故令衆仏身也。(大正38 343 a)
 丈六の仏身は衆生の煩惱の所産であって、仏身は無形の法身であるとする。それ故、彼は「仏身は即ち法身なり」という経文に注して、

衆生若無感、則不現矣。非仏不欲接、衆生不致、故自絶耳。若不致而為現者、未之有也。譬日之麗天、而影在衆器。万影万形、皆是器之所取。豈日為乎。器若無水、則不現矣。非不欲現、器不致、故自絶耳。(大正38 343 a)

といい、仏の応化身は衆生が仏と接触したいと欲しなければ現われることはないものであり、それは、あたかも太陽が天に麗って衆の器に影像がうつるようなもので、あらゆる影や形はすべて器の取るところで太陽に為すところあるものではなく、また、器に水がなければ太陽が天にあっては影や形は器にうつらないが如し、とし、また、

既以思欲為原、便不出三界。三界是病之境也。為悟理之體、超越其域、應有何病耶。言以為世尊者、以明過於世間也。(大正38³⁶⁰a)

と、仏身は「病の境」の三界を超越した存在であるとする。以上のような仏身観からすれば、諸仏の住する浄土は次のように定義される。¹⁴⁾

無穢之淨、乃是无土之義。寄土言無、故言淨土。無土之淨、豈非法身之所託哉。(統藏410b)

無穢の浄土と言っても、それは法身仏の託するところではないとする。「菩薩は所化の衆生に隨つて浄土を取る」という経説も、道生によれば、

既言取彼、非自造之謂。若自造則無所統。無有衆生、何所成就哉。(大正38³³⁴c)

菩薩みずから浄土を造ることが「所化の衆生に隨つて仏土を取る」ことではなく、衆生の規定する国土に浄土を成就することであるという。つまり、

夫国土者、是衆生封疆之域。其中無穢、謂之為淨。無穢為無、封疆為有。有生於惑、無生於解。其解若成、其惑方尽。(大正38³³⁴c)

国土は衆生が限定するものであり、そこに穢悪がないことを「浄土」という。国土は「有」であり浄土は「無」である。「有」は惑によつて生じ、「無」は解によるものだから、解が成すれば惑が尽きて国土も清浄になるのであるという。したがって、

……仏亦如是。昔之為行以化衆生、無有不致無沙石之土。而衆生有罪、故得斯穢、不見之耳。非仏咎也。(大正38³³⁷b)

仏は清浄な国土でもつて衆生を教化するのだが、衆生に罪垢があるから清浄な国土が穢土に見えるだけであつて、それは仏の咎ではないのであり、

若取出惡之理、則石沙衆生与夫淨土之人、等無有異。又是仏慧而觀故、無往而不淨也。(大正38³³⁸a)

穢土の衆生も解脱の理を取れば、淨土の衆生と何ら変わらないのであり、彼等は仏慧によって国土を視めるから不淨であるはずはないという。また『法華經疏』に、

然事象方成、累之所得。聖既会理、理纖爾累亡。累亡故豈有国土者乎。雖曰無土、而無不土。無身無名、而身名愈有。(統藏406a)

およそ事象が成り立つのは累によるのであって、累を離れ理を悟った仏に国土はないのである、という。このような淨土觀からすれば『法華經』壽量品の「七珍の淨土は劫火にも焼かれることはない」という所説も否定的に解釈されざるを得ない。

至於穢惡被燒、自是衆生罪報。亦何傷無不在、無不淨乎。是以衆生見燒、而淨土不毀、且令人情欣美尚好。若聞淨土不毀、則生企慕意深。借事通玄、所益多矣。(同前410b~c)

穢惡の衆生が劫火に焼かれるのは、彼らの罪報なのであり、罪報がなければ清淨である。七珍の淨土が劫火に焼かれても毀れぬことを衆生が聞けば、彼らは淨土に生まれんと深くねがうであろうから、七珍淨土という事を借りて、無淨土という玄旨を伝えるのであるとする。

以上、大まかに道生の仏身觀を一瞥したが、彼において仏身は無相の法身であり、理の当体となつて三界を超越しているものであるとされる。無相の法身仏は、人仏の相を取つて衆生のため種々の法を説き、また淨土について語るけれども、法身仏には衆生の考える如き国土はない。「西方淨土」「七珍淨土」を法身仏が説くのは、煩惱に沈淪する凡夫を教化するためであり、「淨土」とは衆生の住する国土を清淨ならしめるということであり、衆生が煩惱を滅尽して清淨無穢になつたなら、国土も同様に清淨になるが、その清淨な国土(淨土)は実は「無土」ということを表わすためのものにほかならないと言っているのであった。

(三)

しかし、無相の法身仏が応化身の人仏として現われ、「三乗」「一乗」「十住」あるいは「浄土」を説くが、それは凡夫が「見理」に至るまでの「筌蹄」にすぎない、と言われるにせよ、修行者は悟に至るまで漸次に深められる仏の教に従って修行しなければなるまい。ならば仏道修行者はどのようにして仏と成るのだろうか。

既に指摘されているように、『法華経疏』には「機」という語が屢々もちいられている。一例をあげれば、
所以殊経異唱者、理豈然乎。寔由着生機、惑不一、啓悟万端。是以大聖有分流之疏。(396 d)

理が一なるものであるのに、経によって所説が異なるのは、衆生それぞれの素質能力である機に応するように教が施設されるからだ、という。また、

夫聖人懸燭、權引無方、或託神奇、或寄名号、良由機有参差、取捨不同耳。(412 a)

聖人は燭を懸け、その光の及ばぬところはなく、神妙不可思議なものに託したり、名号に寄せて教えを垂れるが、それらは衆生の機に応じて取捨せられるという。以上は聖人の教について機が言われるのであったが、修行者の機については、観世音品の釈文に、

苟内無道機、聖則不応矣。豈直称名、便得解脱乎。(412 b)

とあり、衆生の内に道の機がなければ、聖人も応じようがないのであって、たとえ観世音菩薩の名を称えようと、解脱を得ることはないのであるとする。観世音菩薩は「通ぜざるなきを理となし、済わざるなきを懐となす」ということは、つまり、

物有悟機扣聖、聖有遂通之道。遂通之道既申、爾乃解脱豈虚哉。(412 b)

衆生に悟の機があって聖人を叩けば、聖人が道を通じてくれ、解脱するのであるということであるとする。すなわち、

普化之機扣聖、聖則府庇。(403 a)

というように、仏の教説に従って修行を進めることで素質能力としての機が向上し、それが聖人に通ずることによって、修行者の機と聖人の理とが「啐啄同時」に冥合すると言うのであろう。

梁の宝亮撰『涅槃經集解』の昌頭に引用される道生の言に次のような一文がある。

夫真理自然、悟亦冥符。真則無差、悟豈容易。不易之体、為湛然常照、但從迷乖之、事未在我耳。苟能涉求、便反迷歸極、帰極得本。(大正3737b)

真理は自然なものであり、悟はその真理と冥合することである。ところが凡夫は、不変の真理が湛然と常に照しているにもかかわらず迷うままに真理に乖いている。しかし凡夫も真理を渉求すれば迷に反いて、いずれは終極の理に帰するのであるという。道生の言う「悟」とは、ここで言うように、「自然」な「真理」と冥合することに違いない。

しからば「頓悟」とは、「一挙に真理と冥合する」ということになるが、具体的にはどのようなものであったのか。

陳の慧達撰と伝えられる『肇論疏』涅槃無名論義記、折詰漸第六に、竺道生の頓悟義を紹介して次のように言う。

第一竺道生法師大頓悟云、夫稱頓者、明理不可分、悟語極照。以不二之悟、符不分之理。理智兼積、謂之頓悟。見解名悟、聞解名信。信解非真、悟發信謝。理數自然、如菓就自零。悟不自生、必籍信漸。用信伏惑、悟以斷結。悟境停照、信成万品、故十地四果、蓋是聖人提理令近、使行者自強不息。(統藏12乙234・425c)

「頓」とは絶対の真理が分割すべきものではないことをいい、悟とは唯一究極の照(智慧)を得ることをいう。つまり頓悟とは真理と智とが一体になることを意味する。悟は自ずから生ずるものではないから、悟に至るまでには必ず仏の教説の信受によらねばならない。信によって惑を調伏し、悟に至った時に煩惱結使を断ずるが、悟に至れば信は無用のものとなる。それ故、十地四果は聖人が真理を提示して修行者を悟へと近づかしめんとするところのものなのである。以上がこの一文の概略であるが、ここで「悟は自ら生ぜず、必ず信の漸なるを籍る。信を用いて惑を伏し、

悟は以て結を断ず」というのに注目したい。聖人の教の信受によって、漸次に修行を重ねていくことによってこそ、はじめて頓悟が可能になるのであって、日常の修行や教説の否定が即、頓悟であると道生は言うのではないのである。さらに『肇論疏』の原文を引用してみよう。

(問曰、) 信從教生、設非信是、義同市虎。答曰、信実解當復、由說主所謬。聖聖相伝、信教冥符、出苦累亡、豈同市虎難。舊云、空若漸見、若信仏性亦漸見。若言仏性平等非漸見者、空亦如是、豈得漸見。故知諸仏乃能悟耳。
(同425c~d)

解し難い個所もあるが、おそらく次のような意味になろう。問うて言う、信は教説を受けることによって生ずるけれども、間違つた教の盲信によって真理を悟ることはできぬのではないか。「三人市虎を成ず」と言うが如く、謬つた教によって惑わされていることもあるのではないか、と。答えていう、聖人の教は無謬であり、聖と聖と相伝したものである。故に修行者の信と聖人の教とが符合することによって、修行者は苦から解脱し煩惱を滅除する。そもそも仏性は平等なものであって漸見するものではなく、「空」という真理も同様であつて、頓に体得されるのでなければならぬ。故に、悟は諸仏の悟のみであるとは知られるのだ、と。慧達は、以上のような道生の頓悟義を紹介したのち、これは羅什の説に依るものであるとして次のように記している。

用此義者、什師注云、樹王成道、小乘以卅四心成道。大乘中唯一念確念大悟、具一切智也。(同前)

これは『注維摩』の羅什の注に、

二乘法以三十四心成道。大乘中唯一念則豁然大悟、具一切智也。(大正38365a)

とあるのを引用したものである。すなわち、二乗は八忍八智の十六心でもって見惑を断じ、九無礙九解脱の十八心でもって修惑を断じて成道するのであるが、大乘の菩薩はただ一念でもって豁然大悟して一切智を具足する、という羅什の説が道生の頓悟義に素材を与えたと慧達は言うのである。羅什の釈文は、菩薩品の

一念知一切法是道場、成一切智故。

に注したものであるが、道生は同じ経文に、

一念無不知者、始乎大悟時也。以向諸行、終得此事、故以名焉。以直心為行初、義極一念知一切法、不亦是得仏之
 処乎。(大正38^{365a})

と注している。すなわち、「一念でもって知らぬことがない」のは、大悟の時から始まるのである。それまでの諸の菩薩行でもって終極的に大悟を得るのであり、真如を念ずる直心でもって菩薩行の初とし、義としてつまるところ一念に一切法を知るのであるが、それは仏という一切智者になったことに他ならないのである、と。羅什の釈文と比較すると、道生のそれは「大乘中、ただ一念のみを以て則ち豁然大悟し、一切智を具す」という羅什の語を更に「得仏の処」に他ならぬとしているようであり、慧達が道生の頓悟義は羅什にその発想を負う、と言うのも無理からぬことである。ところで、生死に沈淪する凡夫の全てが、「一念で一切智を知り」、仏となる可能性を具有しているのかどうか。羅什の先の釈文によれば、「二乗は三十四心で以て成道」し、「大乘は一念で豁然大悟」するとされ、二乗と大乘の成道は区別されていたが、道生は「一念で一切法を知る」のが、菩薩であるかについては言及していない。彼は菩薩の得悟に限定して頓悟を言ったのであろうか。この点に関しては『法華経疏』踊出品の釈に、

然衆生悉有大悟之分、莫不皆是權菩薩、無時非護。復他方者、似化理不足、故示踊出、以表
 斯義……地謂結使、而衆生悟分、在結使之下。下方空中住者、在空理也。地裂而出者、明衆生而悟分不可得蔽、必
 破結地、出護法矣。(499c)

とあるのが参考にされよう。右の一文は、地が裂けて無数の菩薩が踊出し、空中に住したという一段について注した
 のであるが、すなわち、衆生すべてに大悟の分があり、權菩薩でないものはない。(それなのに)何故、他方の諸菩薩を踊出させたのかといえは、理を衆生に教化するには「誰もが權菩薩である」と言うだけでは充分でないからであ

る。「地」は結使であって、衆生の悟の分が結使の下に埋もれていることを表わし、「踊出した諸菩薩が下方空中に住した」とは、空理にあるということであり、「地が裂け諸菩薩が踊出した」というのは、衆生の悟の分が隠蔽されているべきものでなく必ず結使を破り出て諸仏の法を護持することを意味するのである、と。言い換えれば、すべての衆生は煩惱に幣われてはいるが、大悟の分を持つ菩薩なのであり、誰もが仏の教説に従って煩惱を滅尽し、空理を悟って仏となり得る、ということになろう。一体、「衆生にはみな大悟の分がある」とする道生の見解は何に基いているのだろうか。彼は『維摩經』弟子品の、

於我無我而不一是無我義。

について、次の如き釈文を与えている。

理既不從我為空、豈有我能制之哉。則無我矣。無我本無生死我、非不有仏性我也。(大正38354b)

空理からすれば四大をつかさどる我というものはなく、無我なのであるけれども、それは「生死の我がない」ことなのであり、「仏性の我」がないのを「無我」というのではないのであると。また同じく『注維摩』に、

且仏終日滅度衆生、然知衆生涅槃相不復更滅。(大正38362b)

といい、『法華經疏』に、

一切衆生、莫不是仏、亦皆泥洹。(408b)

と記しているところからすると、彼の言う「大悟の分」とは『涅槃經』所説の「仏性」を指すのではあるまいか。

周知のように、竺道生が活躍の場とした江南には、曇無讖訳の四十卷『涅槃經』に先立って、四十卷本の前分五品十卷に相当する『大般泥洹經』が、義熙十四年(四一九)建康の道場寺において法顕、仏駄跋陀羅らによって訳出され、流布していたのであった。道生が『泥洹經』の「一切の衆生は皆仏性を有する。……けれども断善根の一闍提は除く」という所説に反する一闍提成仏義を唱えたため、建康の仏教界を追放されたというのは有名なエピソードであ

るが、『泥洹經』の仏性説は彼の頓悟義ともかなり密接な関係があるのではないか。彼が頓悟義を唱えた年次は確定できないけれども、遅くとも謝靈運が『弁宗論』を著わして頓悟漸悟の論争を法勗や慧琳らと繰り広げる永初三年(四二二)より数年前でなければなるまい。とすれば、『泥洹經』の仏性説が、道生の「新論」、頓悟成仏義に理論的根拠となったであろうことも充分予測される。すなわち、彼の頓悟成仏義は三乗・十住思想を根本の背景として、『法華經』の「開三顯一」によってその基礎的な論理構造が立てられ、『泥洹經』の「仏性」に確証を得て完成されるのではないだろうか。

(四)

道生の伝記によれば、彼は「空有を校練し、因果を研思して、すなわち善不受報および頓悟義を立て」たという。この文面からすれば、善不受報義と頓悟義とは別個の主張ではなく、一貫した意図をもって立論されたようである。今、『注維摩』から善不受報義に関連すると思われる記述を拾ってみれば、次の如きが知られる。

貪報行禪、則有味於行矣。既於行有味、報必惑矣。夫惑報者、縛在生矣。(大正88)

果報を貪って坐禪するならば、それは行為に味著があることになり、必ず惑の果報を受け、生死に縛せられることになるという。また、

無為是表理之法、無実功德利也。(同357c)

無利之利、真之利也。(同358c)

というように、道生は無為法の中に功德や利益というものを認めず、「無利の利」こそ真の利益であるとす。しかしながら、仏教徒にとっての善行である持戒・禪定・誦經などが、およそ利益や果報を期待しない無執着、無分別のものでなければならぬことは、『維摩經』弟子品などに繰り返し説かれるところであって、道生の今の釈文も、そ

れに忠実なものと考えてよからう。ならば、一体「善は報を受けず」という彼の主張は、どのようなものであったのか。『注維摩』巻十には次のような道生の釈文が見える。

衣食供養、本以施功致福、非求理之法。據此正可生天人之中、終不得成仏也。供養法身者、以仏所体為懐、至於大悟智慧、而以相比、豈可同年而語其優劣哉。(大正38 414 b ~ c)

およそ衣食の供養によっては成仏は期待し得ないのであって、法身仏を供養するには法の供養——經の所説を信解、受持、読誦して大悟の智慧を求めること——によらねばならないのである。

ところで『法華經疏』方便品には「童子が戯れに砂を聚めて仏塔を作ったところ、それが成仏の因となって成仏した……」とし、「いかなる善も成仏の因となる」と説く。このような万善成仏説について道生は、

……明衆生於過去仏、殖諸善根、一毫一善皆積之成道。(統藏400 d)

と記し、「万善成仏」とは、過去仏のところ衆生が善根を殖え、一毫の善も皆これを積んで成仏したのを明かすのであるとして、經に忠実な解釈を与えている。このような「万善成仏説」を彼は「一乘真実」と共に『法華經』の宗要として考えていたようであり、『法華經疏』の冒頭で四種法輪を述べたのち、次のように言う。

此經以大乘為宗。大乘者、謂平等大慧。始於一善、終乎極慧是也。平等者、謂理無異趣、同歸一極也。大慧者、就終為稱耳。若統論始末者、一毫之善皆是也。(396 d ~ 397 a)

『法華經』は、「一善」に始まって「極慧」に終わる「平等の大慧」、「大乘」を宗とする。「平等の大慧」とは、一善も極慧も異なる意義なく一極に帰すから「平等」であり、「大慧」とは終極的な呼称であるが、始末を総括して言えば、一毫の善も皆「大慧」なのであると。また「十如是」を解釈している、

此十一事緣語万善也。……本末、万善之始為末、仏慧之終為本。唯仏了此諸義、曉其源極、故総結云究竟等。(399

a)

十如是は万善を語るものであり、「本末」とは万善の最初を「末」とし、仏慧の終を「本」とするのであるが、仏の
 みがこれらの意義を悟って、その根源である一極を明らかにしているから「究竟等」と言うのであるとする。以上か
 ら明らかのように、道生は「万善成仏」説を積極的に支持し、如何なる些少な善であらうとも、すべて究極の大慧
 (仏慧)と本末関係において平等であるから、それによって成仏するのであると了解していたのである。しかし、ど
 うしてこのような見解から「善は報を受けず」とする立義が形成されるのであろうか。

周知のように、彼の般若思想の基礎は「得意忘象」である。彼は「三乗・十住という経説は空理を得るまでの筈
 であり、空理を得た時には捨て去られるべきものである。また一乗も三乗を言わんとするために立てられたものであ
 って、一乗の義が明らかになれば、もはや一乗はない。」として、三乗・十住を会通したのであった。善不受報義も、
 「万善成仏」を「得意忘象」によって解釈したものであったのではなからうか。すなわち、衆生の善行は、その大小
 浅深にかかわらず、究極的には平等の大慧たる仏慧に帰すものであり、それによって成仏する。しかし、万善が成仏
 の因として成立するためには、衆生の善行も果報や利益を期待しない無執着の善でなければならぬ。だからこそ
 「一毫の善も皆成仏の因となる」と言われるのである。仏の教説に従って修行していく過程においては、坐禪や誦経
 などの善行によって次第に煩惱が調伏され、「観仏三昧」を得たり、「善慧によって深く仏の知見を悟る」というよう
 な果報が得られるけれども、それらはいくまで相対的な「善」と「果報」なのであって、いずれも終極的な仏果とは
 関係なく、「仏慧に転入」したならば捨てられるべき「果報」である。以上のような意味において「善不受報」と言
 われたのではあるまいか。頓悟説との関連で言えば、善行の積み重ねによってそれぞれの果報を得るが、それは究極
 の真理を部分的に得ていることではあり得ない。およそ真理は唯一絶対で分割を許さないものであって、真理を得る
 ことは、一挙にその全分を獲得すること、すなわち頓悟でなければならぬ。そして善行による果報は、仏果に至る
 までの筈であって、終極の真理と冥合したならば不用のものとなる、ということにならう。このように、彼の善不

- 言以詮理、入理則言息、自經典東流、訳人重阻、多守滯文、鮮見円義、若忘筌取魚、始可与言道矣。」(大正55 III a)とい、この一文は王弼の『周易略例』の「故言者所以明象、得象忘言、象者所以存意、得意而忘象、猶蹄者所以在兔、得兔而忘蹄、筌者所以在魚、得魚而忘筌」にもとづく。すなわち「得意忘象」は六朝の玄学の一般思潮であつて、竺道生のみの特徴的な思想ではない。それは支遁が「宣求之於筌表、寄之於玄外……」(『大小品对比要抄序』大正55 65 a)と言うのにも明らか。
- (13) 湯用彤氏前掲書(四六一〜二頁)や古田和弘「竺道生の法身無色説」(『印度学仏教学研究』第十七卷第二号)参照。
- (14) 湯用彤氏前掲書(四六二頁)、古田和弘「竺道生の仏無浄土説」(『印仏研』一九卷第二号)参照。
- (15) 横超慧日氏前掲論文や同氏「仏教における宗教的自覚——機思想の歴史的研究——」(『中国仏教の研究』第二所収)などの諸論稿を参照。
- (16) 中西久味氏の指摘に従い、「秤」は「称」に改める。(『謝靈運と頓悟』森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集四三〇頁)。
- (17) 同じく、中西氏の意見に従い、「秤」は「兼」に改める。(同右)
- (18) 原文は「偽」に作るが、湯用彤氏の意見に従い「伏」に改める。(前掲書四七一頁)
- (19) 原文は「今」に作るが、湯用彤氏の意見に従い「令」に改める。(同右)
- (20) 原文は「夫」に作るが、湯用彤氏の指摘によって「行」に改める。(同右)
- (21) 『淮南子』説山訓「公道不立、私欲得者、自古及今、未嘗聞也、衆議成林、無翼而飛、三人成市虎」
- (22) 竺道生の仏性説については湯用彤氏前掲書および板野長八「道生の仏性論——特にその歴史性について——」(『支那仏教史学』第二卷第二号所収)を参照。
- (23) 『出三蔵記集』道生伝(大正55 III a)、『高僧伝』道生伝(大正50 366 c)。
- (24) 古田和弘「竺道生の善不受報義(要旨)」『大谷学報』第一五一卷第二号)参照。
- (25) 道生の解釈に従えば、「十一如是」ということになる。(横超氏「法華経疏の研究」参照)
- (26) 『宋書』六七の謝靈運伝によれば、謝靈運は会稽大守の孟顛の敬信、慇懃な奉仏を軽侮して、「得道応須慧業、文人生天当在靈運前、成仏必在靈運後」と言つて、孟顛の小乘的信仰では成仏できる訳がないとしたという。この一節は、竺道生の善不受報義を髣髴させるように思うが、どうであろうか。