

慧思の法華思想

僧肇の空思想を背景として

稲葉広由
INABA Kōyu

はじめに

天台大師智顛は青年時代に大蘇山の慧思禅師のもとで法華三昧を行じ、そこでの証悟が出発点となって後に天台教学を大成することとなった。ゆえに慧思が智顛に伝えた法華三昧こそが、後の天台教学の淵源となったと言えよう。

それでは、慧思の思想は、中国仏教思想史の上でどのような意義を持つのであろうか。慧思は般若空観の実践者であったから、鳩摩羅什によってもたらされた空思想の流れを汲む者である。しかも彼は『法華経』を大乘頓覚の教えであると理解して、『法華経』に救いを求めた。そこにはそれ以前とは異なる仏教思想上の展開があったと考えられるのである。そこで拙論では、初めに中国仏教における般若空観の理解の出発点に立つ僧肇の空思想について述べ、その上で慧思の法華思想の特色を論じることにより、慧思の思想の意義を尋ねることとしたい。

I. 僧肇の空思想

A. 僧肇の経歴

大乘仏教の空思想が本格的に中国にもたらされたのは、西域出身の学僧、鳩摩羅什が弘始三年(401)に長安に到着して以後である。彼は『般若経』『法華経』『中論』などの代表的な大乘仏典を漢訳すると共に、竜樹による中観学派の学匠であったので、空思想に関心を寄せる中国の仏教者にとって良き師となった。

大乘仏教の空思想が、このとき中国人によってどのように理解されたかを端的に示すのが、僧肇(374? ~ 414)の思想である。『高僧伝』¹によれば、僧肇は長安近くの貧し

い家に生まれ、初めは老荘思想に心引かれていたがそれに満足せず、旧訳の『維摩経』を読んだことがきっかけとなって始めて自らの帰依するところを知り、仏門に入ったといわれる。このエピソードは、当時の中国における思想的関心が老荘の無から仏教の空へと大きく移り変わろうとしていたことを、象徴的に物語っている。後に鳩摩羅什が中国にやってくると、僧肇は直ちにその門下に入り教えを受けて、それ以前に中国で行われていた般若空についての謬った理解を正し、鳩摩羅什によってもたらされた正確な般若空に対する理解を中国に定着させようとした。この彼の教学的営みとして、『肇論』として伝わる幾つかの論書を著わしたのである。今はこのうち、空をテーマとする「不真空論」を資料として彼の思想について論じることとする。²

B. 鳩摩羅什入関以前の空思想

それに当たって、まず鳩摩羅什入関以前に中国ではどのような空理解が行われていたかについて、僧肇の著作中より窺うこととする。「不真空論」の中で僧肇は、空をめぐる理解のうち当時、有力であった心無義、即色義、本無義の三説を紹介して、それぞれに批判を加えている。³

このうち心無義とは、「心無とは、心を万物に無するも、万物未だ嘗て無ならず」⁴といわれるように、万物の存在そのものは否定せずに、万物に対する心の働きだけを滅却するのが、空であるとする説である。僧肇はこの説について、心の働きを静める点が長所であるが、万物の存在自体が空であることを見逃しているのが欠点であると批判する。

次に即色義とは、「即色とは、色は自ら色

ならず、故に色と雖も而も色に非ずと明かすなり」⁵といわれるように、色には本来、自性がないから、色といっても空であるとする説である。色は本来、自性を持たないと説く点で、この即色義は先の心無義より優れており、一見すれば、竜樹の説く無自性空義と異なるように思われるが、この説について僧肇は、次のように批判を加えている。即色論者の言う色とは、色を色として認めるのを待ってから始めて色とするのであって、人が色に当面するそのまま、取りも直さず色であることを見逃しているとする。すなわち、即色論者は色を認める際に、価値判断を加えた上で色は自性を持たないから空であると理解するから、現実の色のあり方そのものを見逃していると批判するのである。

本無義とは、「本無とは、情に無を尚んで、多く言に触れて以て無に賓う。故に非有とは、有は即ち無なり。非無とは、無も亦た無なり」⁶といわれるように、心の働きが無をとるとび、多く言葉に触れば無に帰着させてしまう説である。例えば、非有といえは有は即ち無であり、非無といえは無もまた無であると理解する。先の二説と比べて、老荘の無をとるとぶ本体論的な思想の影響が最も顕著であるのが、この本無義である。これに対して僧肇は、経論に非有非無の文を立てるのは、有と無を実体的に捉える考え方を否定するのがねらいであるのに、全てを無に帰着させてしまうのは、経論の本意を理解せずに無に執着しているに過ぎないと批判する。

さて僧肇は、以上の三説によって代表される在来の空思想に共通する特色は、どこにあると考えたのであろうか。心無義と本無義の名称からわかるように、この当時の仏教の空

の思想は、老荘の無をとんとぶ思想を通して理解されていたことは明らかであるが、また『不真空論』の本論において次のようにいう。

尋ぬるに夫れ不有無とは、豈に万物を滌除し、視聴を杜塞し、寂寥虚豁にして、然して後に真諦と為すと謂う者ならんや。⁷

ここで僧肇は、万物の汚れを洗い落とし、目と耳を塞いで音も形もない静寂の世界を、果たして真諦というのかと問題提起している。すなわち、当時の空思想に共通する特色のうち、有に対して超越する無であるとする理解に焦点を当てて、批判の対象としていることがわかる。この理解において、万物から切り離された寂静の世界を真諦とするのは、灰身滅智を理想とする小乗仏教の考え方に近いと言える。また有に対して無とする点では、有無を実体的に捉える二元論を脱していないと言えるであろう。

C. 僧肇の実相観とその意義

「不真空論」は、このような在来の空思想を踏まえて、大乘仏教における空の意義、すなわち一切法が無自性空であることを闡明にすることを主題とする。その際にまず注意しなければならないのは、「然れば則ち真諦独り名教の外に静たり、豈に文言の能く弁ずと曰んや」⁸といわれるように、迷妄を離れた聖人によって初めて明らかとなる諸法の実相は、対象として認識されることがないから、言葉によって表現することができないということである。それでは、どのようにして諸法の実相を表わそうとするのか。

僧肇は、強いて言葉を借りれば『大智度論』や『中論』に説かれる非有非無の文こそ、第一真諦を指し示す言葉であると言う。そして具体的に『中論』四諦品第十八偈の文を

中観に云く、物は因縁に従るが故に有ならず、縁起するが故に無ならず。⁹

と引用して、次のように説明している。もし物が自性を持って有るのならば、物がそれ自体で有ることとなり、縁を待ってから有ることは成り立たない。しかし実際には縁を待って初めて有るのだから、物は自性を持って有るのではない。そうかといって、物は無いと固定的に捉えるのも誤りである。というのは、万物がもし無であり湛然として動じないならば、物の生じることはありえない。しかし実際には万物は起きるのだから、固定的に無と捉えることもできない、と。そして、このように僧肇が有も有にみならず、無も無にみならずと繰り返し説くのは、前述した在来の空思想を批判する視点に照らせば、有と無の実体論に陥っていた当時の空思想を批判することを通して、物の実相を指し示そうとしたと考えられるのである。

さて、僧肇はこの非有非無の論理によって、どのような人間像を描き出したのか。いったい般若の智慧を体得すれば、万物を人為的に有と無に切り分けるのではなく、万物それ自体に即して真諦を見出すこととなる。そこで「不真空論」の最後に、

真を離れて立処に非ざれば、立処即ち真なり。然れば則ち道遠からんや、事に触れて而も真なり。聖遠からんや、之を体すれば即ち神なり。¹⁰

というように、迷いから離れて悟りがあるわけではなく、迷いと悟りは相即すると主張するのである。そしてこの迷悟不二の理解により、有に対して超越する無と捉える小乗の消極的な空思想を超越して、世俗にあつて仏教の真理を体現するという大乘の積極的な人間観を提示することができたのである。

ただここで注意すべきなのは、大乘の積極的な実相観を唱えたといっても、実体的な考え方を否定するところにあくまでも重点があるのであり、世俗への積極的な関わりについては、具体的な言及が見られないことである。即ち、僧肇の思想の意義は、世俗における実体的な考え方を徹底的に否定することによって、中国人として初めて大乘仏教の空思想を受容することができたところに限定されるのであって、現実の迷いの中にある衆生を如何にして救済するのかという宗教的課題については、その後に残されることとなった。

II. 慧思の法華思想

A. 慧思の生まれ育った時代社会

僧肇から慧思が活躍するに至る五、六世紀にかけて、中国では国家が南北に分裂した状態が続いた。北朝では北魏の末に国家が仏教を厚く敬ったために、仏教教団は世俗の国家権力との結びつきを強め、繁栄を極めることとなった。例えば『洛陽伽藍記』によれば、北魏の都のあった洛陽は仏寺の伽藍で溢れかえっていたという。¹¹しかし、仏教教団が世俗との結びつきを強めたことが原因となって、かえって世俗法と仏法との区別があいまいとなり、後に述べるように仏教教団の墮落をもたらすことともなった。

また一方では戦乱の続く社会不安の中で、仏教に対する宗教的、実践的な要求が生まれてきた時代でもあった。その中で、宗教的な救済を説く経典として『法華経』が尊重されたことに注意すべきである。例えば『法華経』を読誦することにより滅罪を願う普賢信仰や、観音の名を称えることによって苦難か

ら脱れることを願う観音信仰が一般に広く行われるようになった。これらの信仰の具体的な事例については、『法華伝記』などにみることができる。¹²慧思(515～577)が生まれ育ったのは、このような時代の北朝社会においてであった。

B. 慧思の法華三昧

『続高僧伝』¹³によれば、慧思は出家した初め『法華経』の読誦行や方等懺法といった当時、北朝で盛んだった仏道実践を熱心に行っていた。しかしそれに満足せず『妙勝定経』を読むことにより禅定の重要性に気づき、慧文禅師のもとで禅定修行に励み空定を発したが、その後この空定について獲る所なく空しく過ごしたと深く慚愧を懐いたその瞬間に、法華三昧大乘法門と呼ばれる証悟に達した。この証悟がきっかけとなって慧思の名声は広まり、多くの修行者が彼のもとに集まるようになったとあることから、法華三昧の証悟が彼の仏道にとって決定的な意味を持ったことが知られる。

彼の師事した慧文禅師は、『摩訶止観』に「文師の用心は一に釈論に依る」¹⁴とあるように、『般若経』の注釈書である『大智度論』に基づいて般若空観を実践する禅師であった。また慧思自身も、法華三昧を証悟した経緯が空定に対する反省によって語られることからわかるように、般若空観の実践者であった。それにもかかわらず、彼の発得した証悟が法華三昧と呼ばれるのは何故か。そこで次に慧思の講説とされる『法華経安楽行義』より、法華三昧の内容について窺うこととする。¹⁵

この書の冒頭において、「法華経とは、大乘頓覚、無師自悟して疾く仏道を成ずる、一切

世間難信の法門なり」¹⁶と述べられるように、彼は『法華経』を高遠な理念のみを説く経典としてではなく、自らが仏となる道を直ちに明かした仏道実践の経典であると理解した。そして、この法門を成就する実践行が法華三昧である。法華三昧の語は、もともと『法華経』の妙音菩薩品と妙莊嚴王本事品にみえる。しかしそこでは明確な定義を与えておらず、ただ『法華経』の精神に基づく実践行ほどの意味に理解できるだけである。慧思はこの法華三昧について有相行と無相行との二種行を立てる。¹⁷

このうち有相行とは、『法華経』の普賢勸発品に基づき、『法華経』を読誦することによって普賢菩薩の現前を期待する行法であり、当時、一般に広く行われていた普賢信仰を取り入れたものである。これに対して無相行とは、同じく『法華経』の安樂行品に基づき、無相行の名が示すとおり、空観によって心相に執れないことを期する行法である。この安樂行品に拠ったのは、慧思独自の着眼であったと思われる。彼が安樂行品に着目した理由として、この品に菩薩の行処として、空観の実践が説かれていることが、第一に考えられる。それとともに、この品には仏法が滅亡に瀕した中で、如何に迫害を堪え忍び『法華経』を受持すべきか説かれていることが、理由として考えられるのである。慧思は仏教教団の墮落した有様を深刻に受け止めて厳しく批判し、仏法の滅亡に対して強い危機感を抱いていた。また、彼自身がしばしば迫害を被ったと伝えられる。¹⁸ 慧思の法華三昧の背景には、時代社会に対する鋭い批判精神があったと考えられるのである。

それでは、彼は当時の仏教教団の具体的に

どのようなあり方に対して、法滅の危機感を覚えたのであろうか。彼は『諸法無諍三昧法門』において、坐禅などの実践行を軽んじて専ら文字を講説するだけの法師を批判すると共に、次のような法師のいたことを伝えている。その法師は、我は大乘甚深空義を理解したと常に豪語し、さらに次のように言ったという。

諸法は悉く空なれば、誰か垢誰か浄、誰か是誰か非、誰か作誰か受あらんや。¹⁹

すなわち、諸法は空であるから仏法に定められた戒律を守っても何の意味も無いと理解して、自ら戒を破り、また多くの者がこれに従ったというのである。慧思は、この者たちは仏法僧の三宝を破壊してしまうから、その罪は五逆より重いと厳しく批判している。仏教に説く空の教えは、その否定的な表現の故に虚無思想と誤解される危険性を常に持つ。このような悪趣空と呼ばれる虚無的な空理解により、戒律や禅定などの実践行が軽んじられ、仏法が破壊される状況を目の前に見て、慧思は法滅の危機を叫ばずにおれなかったのではないか。

C. 慧思の法華経観

次に時代社会に蔓延していた虚無思想に対して、『法華経』からどのような新たな仏教の方向性を見出したのか、『法華経安樂行義』中の経題釈から窺うこととする。経題釈とは、ある特定の経典の題名を解釈することを通して、その経典のテーマを読み取ろうとする中国仏教独自の研究方法であり、ここに慧思の法華経観が端的に示されている。彼は妙法蓮華経という経題のうち、「妙」と「法」について次のように解釈した。

妙とは、衆生妙の故に。法とは、即ち是

れ衆生法なり。²⁰

すなわち、衆生法が妙であることを明らかにすることが『法華経』の主題であると、慧思は受け取ったのである。『法華経』方便品では一仏乗が説かれ、全ての衆生が仏となるべき身であることが主張されるが、ここでいう衆生妙とは何を意味するのであろうか。

慧思は、六根のうちの眼根を例に挙げて、次のように説明する。眼根が対象である色を見て貪愛心を生じることが原因となって、衆生は六道を流転する。しかし、いったん眼に何ら実体はなく不可得であると観じれば、対象に執われることなく迷いのあり方が直ちに悟りへと転じる。ここにおいて、迷いと悟りのあり方とは、かけ離れてあるのではなく相即してあるから、衆生法は妙であると述べている。さらに『般若経』から「諸法如即ち是れ仏なり」²¹の文を引いて、諸法のありのままのすがたを覚るのが仏であり、仏の悟りは迷いの衆生から超然としてあるのではないことを強調している。衆生と仏とが相即して不二であるとは、大乘の空思想から見れば当たり前のことのように思われる。慧思が改めて般若空観の意義を問い直して、生仏不二を強調しなければならなかった理由は、何であらうか。

ここで一つ手がかりとなるのは、眼根等の諸法のありのままのすがたを覚るのが如来であると説く経典として、改めて『央掘魔羅経』の名を挙げて、この経典から長文にわたり引用することである。その引用文の一部を、次に挙げてみよう。

云何んが如来義なるや、所謂彼の眼根、諸の如来において常なり、決定して分明に見、具足して減修無し。²²

『央掘魔羅経』は、大悪人である央掘魔羅が

仏の教化により自らの罪業を妨げとせず仏に帰依したことを説く大乘経典であり、如来蔵思想に立つ。『法華経安楽行義』以外に『随自意三昧』にもこの経典を引用することから、慧思に大きな影響を与えたと考えられる。上に挙げた文では、如来とは眼根の働きを滅してあるのではなく、大乘の如来には、むしろ眼根が欠けることなく具わっていると説かれている。すなわち、眼根により代表される人間の日常活動において如来義を明らかにするのが、大乘仏教の理解であると主張するのである。『法華経』に説く一仏乗が、全ての衆生は仏となるべき身であるという普遍的な理念を表わすのに対して、『央掘魔羅経』のこの経説は、如来の意義は衆生の上に求むべしと、より個別的で実践的な視点を与えてくれる。慧思が『法華経』を実践修道の指針とする上で、『央掘魔羅経』の経説が重要な手がかりとなったと考えられるのである。

また慧思の実践的な法華経観の特色は、彼の著作中に散見する如来蔵、法身蔵という術語によく表れている。例えば、次のように説かれている。

禅定を勤修すべしとは、安楽行品の初説の如し。何を以ての故に、一切衆生は法身蔵を具足して仏と一にして異ること無し、仏蔵経中に説くが如し。²³

仏と衆生は、本来は同一法身であり異ならない。ただ衆生に於いては法身としてのあり方が煩惱によって隠れているので、禅定修行が必要であると述べるのである。『央掘魔羅経』の引文にみられたのと同様に、ここにも如来義を衆生の上に見出そうとする視点を窺うことができる。

先に述べたように、当時は虚無思想による

般若空観に対する誤解から、諸法の存在を否定する側面に執られるあまり、仏教の本来の目的である衆生を救済する側面が見失われていた。また、北地での仏教研究においても、仏教に説く真理を現実の衆生から離れた超越的な理法として解釈する傾向が強かったようである。このような現実の衆生のあり方を軽視する傾向を克服するために、慧思は改めて生仏不二を強調し、仏教の出世間の真理は迷いの衆生の上においてこそ明らかにすべきであると主張したと考えられるのである。ここに彼の現実的、実践的な仏教観を窺うことができよう。そして、この生仏不二、諸法即実相の主張を具体化したのが、禪波羅蜜による実践行の体系化に他ならなかった。

まとめ

以上、極めて概括的であったが、中国仏教において空思想が如何に受容されたか、僧肇と慧思との関わりにおいて尋ねてきた。僧肇の空思想の意義は、在来の実体論的な空理解を克服して、中国に般若空の正確な理解を定着させたところにある。しかし、いまだ教理的な理解を出るものではなく、仏教思想が中国人の宗教的な要求に応えるまでには、さらに長い時間と多くの人の努力を経なければならなかった。

いったん中国に受容された空思想は、慧思の時代には虚無的に理解されることで時代社会にとっての弊害となった。その中で彼は、仏教の真理を現実から離れた高遠なものとして、徹底して相対的な場所で仏教の真理を問い直すことによって、仏法の威儀を回復しようと努めたのである。ここに慧思の思想の意義はある。そして、この諸法即実相の主張

が、天台思想の淵源となったのである。

註

1. 『高僧伝』巻6、僧肇伝（大正50.365a）。
2. 本論を執筆するに当たって以下の研究を参考にした。塚本善隆編『肇論研究』法蔵館、1955年。
3. 横超慧日「魏晉時代の般若思想——僧肇の不真空論に見える三家異説を中心として——」（『中国仏教の研究第二』所収）、1971年、参照。
4. 『肇論』「不真空論」（大正45.152a）。
5. 同上（大正45.152a）。
6. 同上（大正45.152a）。
7. 同上（大正45.152b）。
8. 同上（大正45.152a）。
9. 同上（大正45.152b-c）。
10. 同上（大正45.153a）。
11. 楊銜之『洛陽伽藍記』（東洋文庫）入矢義高訳注、平凡社、1990年、参照。
12. 『法華伝記』（大正51巻所収）。
13. 『統高僧伝』巻17、慧思伝（大正50.562c-563a）。
14. 『摩訶止観』巻1（大正46.1b）。
15. 慧思の法華思想については、福島光哉「妙法としての円融三諦とその思想的背景——法華玄義研究序説——」（『大谷大学研究年報』28号、1976年）の33-39頁、および福島光哉『妙法蓮華経玄義序説』真宗大谷派宗務所出版部、1987年、44-50頁参照。
16. 『法華経安楽行義』（大正46.697c）。
17. 同上（大正46.700a-b）。
18. 慧思が末法意識を持ち、また迫害を被ったことについては、『統高僧伝』（大正50.563a）の記事と『南嶽思大禪師立誓願文』（大正46.786b以下）を参照。
19. 『諸法無諍三昧法門』（大正46.638b-c）。
20. 『法華経安楽行義』（大正46.698b）。
21. 『摩訶般若波羅蜜経』巻27（大正8.421b）。
22. 『法華経安楽行義』（大正46.699c）。『央掘魔羅経』（大正2.531c）にはほぼ同文がある。
23. 『法華経安楽行義』（大正46.698a）。

いなば・こうゆう

本研究所研究員