

『弁宗論』論争について
—頓悟説誕生後の初期段階—

遠藤祐介

はじめに

『弁宗論』とは南朝宋の謝靈運(385～433)が竺道生の頓悟説を支持し、儒家や道家の概念を用いて頓悟説の内容を説明した論文である。『弁宗論』の発表を機に、漸悟説を支持する法昂・僧維・慧麟・釈慧琳・竺法綱・王弘(王衛軍)との間に論争がおきた。謝靈運は在家信者であるにもかかわらず、論争において学僧たちの論難にいささかもひるむことなく論陣を張っている。

南朝南斉の蕭子良や南朝梁の武帝は中国仏教史上で有名であるが、謝靈運は『涅槃経』の編集を担当した人物であり、彼らより早い時期に在家信者として深く仏教を探究した先駆的存在である。南朝時代は仏教の思想探究や実践において在家の士大夫の活躍が目覚ましく、中国仏教史の研究を進めるうえで、彼らが残した文章を頼りにして当時の思想的動向を探る必要がある。謝靈運と頓悟説の問題について分析した先学も、このような問題意識は共

有していただであらう。¹⁾

悟りとは直入すべきもので段階はないと説く頓悟説は、時代の経過とともに主要な思想の一つとして認知されていくものの、竺道生が首唱した当初は容易には受け入れられず、強い反対論が噴出した。謝靈運は頓悟説がまだ亜流であった時代に『弁宗論』を著したのであり、著作の動機には頓悟説に対する強い確信があったものと思われる。本稿では『弁宗論』論争を分析するにあたり、頓悟説が論争全体を貫く論点だという特徴を常に意識しつつ、各論者が自説を優位に導くためにどのように論じたかという各問答の個別性にも留意したい。論争の全体性と個別性を適切に関連付けられたときに、『弁宗論』論争の時代的特質と中国仏教史の中における位置づけが明らかにできると思う。本稿ではこのような視点から、『弁宗論』論争について分析を試みたい。

一 竺道生の頓悟説

謝靈運の『弁宗論』では「新論道士」として竺道生の説を紹介し、これに同調することを明言している。なおこの『弁宗論』論争は、謝靈運の最後の論争相手である王弘の発案により、竺道生の感想を求めて締めくくりとされている。『弁宗論』には、²⁾

新論道士有り。以為えらく、微妙を寂鑿するに階級を容れず。学を積むこと限り無し。何ぞ自ら絶つと為さん、と。(中略) 竊かに謂えらく、新論を然りと為す、と。

と書かれてあり、悟りには段階はなく、学ぶという方法には限りがないので、結局いくら学んでも悟りには至らないとしている。

『弁宗論』論争とは端的に言えば、このような頓悟説の是非をめぐる意見が交わされるのであるが、まずは『弁宗論』のもととなる竺道生の頓悟説について確認しておきたい。現在のところ竺道生の頓悟説は、陳の慧達撰³と推定される『肇論疏』の折詰漸第六⁴を最も依拠すべき資料として分析がなされている。『肇論疏』では七地という段階を悟りに至る重要な契機と見る僧肇、支道琳、道安、慧遠、瑠法師の「小頓悟」と区別して、竺道生の説を「大頓悟」と称している。以下に『肇論疏』所収の大頓悟説を四段落に分割して、内容を検討する。第一段落では大頓悟を次のように定義している。

第一に竺道生の大頓悟あり。云えらく。夫れ頓を称する者は理の不可分を明かす。悟の語は極を照らすに不二の悟を以てし、不分の理に符す。理の智慧は積して之れを頓悟と謂う。

大頓悟の「頓」のキーポイントは「理の不可分」、「不二の悟」、「不分の理」である。悟や理は分割不可能なもので、そもそも言語化することもできないが、「理の智慧」を強いて言語化すると頓悟という表現になるとしている。

第二段落では「見解」、「聞解」、「信解」という用語で頓悟の悟境に入る様子を説明している。

見解は悟と名づけ、聞解は信と名づく。信解は真に非ず。悟が発すれば信は謝^{しほ}む。理数は自然なり。莫は就^なりて自ら零^おちる。悟の自生せざるときは、必ず信に籍^かりて漸^{すす}むも、信を用て偽惑す。悟は以て結を断ず。悟境は照に停^とまる。信は万品を成す。故に十地四果あり。

ここでは見解を聞解と信解から区別し、これを悟に入る通路であるとしている。見解は果実が熟すれば自ずから落ちるように自生するものとしており、ことさらに方法論は説いていない。『弁宗論』論争で謝靈運は方法論を確定しないという立場をたびたび主張しており、これは頓悟説の重要な柱になっている。見解とは、本来的に有する人間の直観が熟すに任せるということであろう。聞解と信解には十地四果という段階があり、分別の世界を脱して

いないとする。

第三段落では、頓悟に反対して教や信の重要性を強調する者の質問を次のように提示する。

蓋し是れ聖人は理を提し、今は近く夫の者をして自強せしめ、見聞せざらしむ。信は教えよ従り生ず。設もし信に非ざれば、是の義は市虎に同じならん。

聖人が理を示し、人々に自ら悟らせようとする頓悟説について、教や信がなければ「市場に虎が出たという風評（間違つた情報）」と真実との区別がつかず、不具合が生じるのではないかと質問者は危惧を示しているのである。

第四段落では、漸見（漸悟）の誤りを鳩摩羅什の説を根拠にして次のように述べている。

答えて曰く、信は実に解して当に■べし。説主の謬る所に由るなり。聖聖相伝え、信と教は冥符して、苦しみより出でて、累は亡ぶ。豈市虎の難に同ぜんや。旧に空は漸見なるがごとしと云い、若しくは仏性も亦漸見なりと言ふあり。若しくは仏性平等にして漸見に非ずと言ふ者ありて、空も亦是の如しとす。豈漸見なるを得んや。故に諸仏は乃ち能悟なるのみを知る。此の義を用いる者は什師なり。注して云う。樹王成道を小乗は三十四心を持つて成道すとす。大乘の中においては唯た一念のみにして確然大悟し、一切智を具すとすなり。

■の箇所の字は確定できないので、竺道生が説主（質問者）の誤りをどのように指摘したかは保留する。その後を見ると、聖人たちは頓悟の教を相伝し、苦しみから脱し累（無明）を滅しているとしているが、それは頓悟と信や教が「冥符」している状態だと説明する。冥符とは、言語化して説明できないが矛盾せず符合している状態とも言えようか。頓悟について言語で説明する限界がここにある。大頓悟の根拠となる鳩摩羅什の説によれば、空と仏性は漸見でわかるものではなく、能悟するのみであり、大乘の観点では積尊も唯一念のみで大悟し一切智を具えたのである。

以上に見てきたものが現在確認できる竺道生の頓悟説の概要である。竺道生は頓悟説を提唱するに際し、どの經典を根拠としているのか、鳩摩羅什説を根拠の一つにしているとすれば、鳩摩羅什の思想のどのような要素に依拠しているのであろうか。これは中国における頓悟説誕生の最も根源的な問題であるが、明らかにするには別個に研究が必要な難問であり、今後の課題とせねばならない。本稿では頓悟説誕生直後に中国人士大夫および中国人と推定される僧侶の間でなされた論争のあり方の解明に集中したい。

二 『弁宗論』に説かれる頓悟

『弁宗論』論争とは、『弁宗論』と五つの論争からなる。第一論争は法曷、第二論争は僧維、第三論争は慧驎・僧維、第四論争は竺法綱・釈慧琳、第五論争は王弘が謝靈運の論争相手となっている。本節では論争のきつかけとなった『弁宗論』の主張を読み取ることとしたい。

『弁宗論』が竺道生の頓悟説を支持した論であることはすでに述べた。頓悟説が仏教を母胎として生まれた説であることは言うまでもないが、謝靈運の理解によれば頓悟説は「釈氏の論」と「孔氏の論」を「道家の唱」で折衷した「新論」である。謝靈運の仏教観・儒教観・道家観を補足しながら『弁宗論』を解釈しないと、謝靈運の理解による頓悟説がわからなくなってしまうので注意が必要である。「釈氏の論」と「孔氏の論」について謝靈運は次のように述べている。⁵⁾

釈氏の論は、聖道は遠しと雖も学を積まば能く至るとし、累は尽き生を鑿みる。方に漸悟に応ず。孔氏の論は、聖道既に妙なりとし、顔は殆庶なりと雖も、無を体して周を鑿みる。理は一極に帰す。

釈氏すなわち釈迦の論は、教えを実践すれば累をなくし究極の境地である悟りに到達できる点（能至）を長所としているが、悟りに至るために長い段階を設定している点（漸悟）を短所としている。謝靈運が頓悟説と釈氏の論をあえて分けていることは留意すべきであり、釈氏の論とは当時主流であった漸悟説を指すと考えられる。

一方の孔氏すなわち孔子の論は、最も優れた弟子の顔回は究極の真理に肉薄できたものの到達はできなかった（殆庶）とし、孔子の教えを実践しても究極の境地に至れない点を短所としている。しかし、孔子の教えに説かれる理の内容は究極の境地に直入できる点（理帰一極）を長所として挙げている。

そしてこれに続けて、前節冒頭に掲げた「新論道士」の頓悟説に対する支持を表明したうえで、「釈氏の論」と「孔氏の論」それぞれの長所を取って短所を排し、両者の論を「道家の唱」によって折中する旨を次のように述べている。

今釈氏の漸悟を去り、其の能至を取る。孔氏の殆庶を去り、其の一極を取る。一極は漸悟に異なり、能至は殆庶に非ず。故に理として之れ去る所あり。合して各々取るところありと雖も、然れども其れ孔釈を離る。

新論はまさに「釈氏の論」でも「孔氏の論」でもない改良された新しい解釈であり、

余謂えらく、二談は救物の言、道家の唱は得意の説なり、と。敢えて以て折中す。自ら許して竊かに謂えらく、新論を然りと為す、と。

というように、釈迦と孔子の教えは「救物の言」（人間や万物を教化するための説）と解し、道家の「得意の説」（得意而忘言）『莊子』雑篇外物篇二六）すなわち本質を把握し終えた後は言語や論理などの手段を捨て去るという考え方を触媒として、頓悟説という新論が正しいと結論付けている。

謝靈運の思考方法は完全に中国伝統思想に根差した考え方であり、これは借り物の思想ではなく自己の頭で考えた結果として生じた自然なあり方であるともいえる。謝靈運は釈迦と孔子の教えを道家の説で折衷して、釈迦の

「能至」と孔子の「理帰一極」を採用し、釈迦の「漸悟」と孔子の「殆庶」を排し、新たな仏教のあり方を提唱した新論道士の論を援用して一気に真理の把握をめざしているのである。

それでは謝靈運は道家の説にのみ依拠すれば事足りるのではないかと思われるが、彼は仏教を非常に重んじている。その理由については、上記の記事以外に明確な記録は残されていないが、筆者の憶測も交えて解釈すると、謝靈運が方法論を確定しない頓悟説を支持し漸悟説を批判しつつも仏教の「能至」を評価していることは、頓悟説では方法論を確定しないものの、仏教の方法論が残してきた実績を高く評価している表れではないかと思われる。中国に仏教が受容された理由の一つには具体的な修行論の豊富さがあり、謝靈運もこれは認めていたであろう。「能至」の浅い解釈が方法論重視であって、「能至」を深く掘り下げると根底には頓悟説が潜んでいるのだというのが謝靈運の主張したところかもしれない。

謝靈運の『弁宗論』論争における見解について、竺道生は論争の最後に、⁷

謝永嘉の論を究尋するに、都て問然無し。同似たること妙善の若きもの有り。以て欣びと為さざる能わず。

と述べており、全面的に謝靈運の考えに賛意を表明している。しかし竺道生による頓悟説の提唱は『肇論疏』所収の大頓悟説の文脈で考えてみると、中国伝統思想を折中するという発想から生まれたものではなく、仏教を探究した結果として生まれたと見るべきであろう。ただし竺道生は中国人であり、もともと中国伝統思想の素養があるので、謝靈運による中国伝統思想に即した頓悟説の解釈も妥当なものとして承認して、このような発言につながったのだと思われる。

三 『弁宗論』論争と中国(伝統思想)

『弁宗論』論争の最初の論争は法昴と謝靈運の間で行われた。本稿ではこれを「第一論争」と呼ぶこととする。⁸ 第一論争では法昴が質問をし、これに謝靈運が答えるという形で三度の問答がなされており、本稿では最初の問答を「第一論争第一問答」というように呼び、以下の問答も順番を記して整理することとする。この要領で僧維との間で行われた論争を「第二論争」、⁹ 慧麟及び僧維との間で行われた論争を「第三論争」、¹⁰ 竺法綱と釈慧琳との間で行われた論争を「第四論争」、¹¹ 王弘との間で行われた論争を「第五論争」¹³ と呼んで分類することとする。

『弁宗論』論争において、謝靈運は悟りとは分割不可能であるという構造を中心に論じ、法昴ら漸悟論者は俗から悟りに至る方法論を重視して論じている。謝靈運は悟りに至るために具体的な方法論を提示できない点で何度も質問を受け、苦慮している様子がうかがえ、一方の漸悟論者は絶対的な悟りを求めつつ、概念や方法という相対的な手段を用いているため俗と切り離せない点で苦心している。

竺道生が仏教の文脈で論じているのに対して、『弁宗論』の論旨を一見すればわかるように、謝靈運は中国伝統思想の文脈で論じている。『弁宗論』論争で謝靈運に対峙する人物は王弘を除きすべて出家者であるが、それにもかかわらず彼らは仏教経典の出典を明示して教理論争を展開するというスタイルを取っていない。仏教の枠内に収まった論争ではないため、純粋に仏教を研究している立場から見た場合、違和感や困惑を覚えるかもしれない。しかしこのような論争が容認された一時期が中国にはあり、このような基層の上に中国仏教が展開されたのだという歴史認識を我々は再確認すべきであるし、後世の中国人も文章で表現している以上に伝統思想を意識しているという背景を考慮しながら中国仏教に向き合う必要があるであろう。本節では上述した『弁宗論』論争の中心的な論

点に入る前に、中国伝統思想がこの論争で占めた位置づけについて、まず第一論争第二問答の概要を紹介したいと思う。

なお本稿ではすべての問答を取り上げ、各節のテーマごとにふさわしい問答を選び、論争の文脈に沿って配列した。問答は前の論争でなされた問答を受けて展開されるケースがあるので、これを参考に配列した。

また問答は配列された節の内容に関連する部分（例えば本節では中国伝統思想と関係する部分）のみを切り取るのではなく、問答全般にわたる内容と筆者の解説を提示した。その理由とは、一つの問答内に他の節で取り上げるテーマと密接に関連する内容も含まれ、問答間の重層的な相互関係を見るのに便利だからである。第四節では頓悟説における「一悟」重視の立場を、第五節では漸悟説における方法論重視の立場をテーマとしているので、上述した本稿のまとめ方を念頭に置きながら見ていただきたい。

（第一論争第二問答）

『弁宗論』論争が起きた時代の中国人仏教信者の多くは、儒仏道三教の内容に深淺の違いはあっても、追究する道あるいは理は同一だと考えた。法勗や謝靈運も例外ではない。法勗は漸悟説と儒家の教えに矛盾を感じないが、頓悟説に対しては、仮に釈尊が頓悟を説いていた場合、その教えは孔子の教えと余りにもかけ離れてしまうのではないかという懸念を持った。頓悟説では、孔子と釈迦の説く「道」は同じで、「救物の假」も異ならないと見ており、釈尊は「実相の妙」について愚者にも教えているとしている。しかし儒家では「神道の域」については、孔子は顔回のような高弟にすら教えない。かなり高い段階に達した弟子に対しても慎重な儒家の教え方を基準にすると、具体的な方法論を提示せず、程度の低い者にも直ちに涅槃に入る可能性を認めている頓悟説の内容に疑念を抱いたの

である。

謝靈運は法勗のこの質問に対して、仏教と儒家が誕生した地域性の違いを根拠にして教えの内容の違いを説明している。謝靈運の主張をまとめると、「華人は見理に長けているが、受教は苦手だ。だから学問を積み重ねる方法(累学)を閉じて一極を開いた」、つまり頓悟説に基づく仏教が中国人向きだと言う。そして「夷人は受教に長けているが、見理が苦手だ。だから頓了を閉じて漸悟を開いた」、つまり漸悟説は夷狄に適した仏教だと言う。

それゆえ華人は「悟理に漸無く」、「道を敢えて説く際には『無学』であり」、夷人は「悟理に学有り」、「道を敢えて説く際には『有漸』である」と説明している。

「権と実という構造は同じであっても、その用い方は各々異なる」ことは、昔の中国にもあつたと謝靈運は述べ、竹林の七賢の一人の向子期(向秀)が「儒道を以て一と為し」、庾吉甫(庾貞)が「孔老は齊ひとしかる可し」と言っていること挙げ、本質は同じでも教えの発現方法が異なることの傍証としている。

このほか第三論争第五問答と第六問答および第四論争第一問答からも、仏教と儒家における最高の境地は同一であるとする立場が読み取れる。この立場については頓悟説漸悟説のいずれも共通している。

(第三論争第五問答)

僧維は漸悟説の優位点として、愚なる者や悪なる者を教化できる点を高く評価している。周公旦や孔子など中国人にとつての聖人の活動を例に挙げて、漸悟説の効用を述べている。

設し周孔をして実もに未だ極を尽くさざとせば、之れを以て世に応ずとす。故に自ずから宗に居す。此れは自ず

からは是の世は聖を去ること遠く、未だ極を明かさざるなり。夫れ妙なる数階を降り、以て群粗に接す。則ち粗なる者の測らざる所なり。然れば数階の妙は極妙の謂に非ず。

もし周公旦や孔子の活動が極を尽くしていないとしても、それは世に応じるためであり、彼らは「宗」に居していたと見るべきである。表面的には聖から遠くかけ離れて、極を明らかにしていないように見えるのである。このように僧維は述べて、周公旦や孔子も悟りと同一の境地にいたとみなし、俗なる者たちのためにわざわざ程度を落としていたのだと解している。

また『弁宗論』で謝靈運が顔回に言及していたことから、僧維は顔回の境地はどの程度なのかを問うている。今豈顔氏の崇ぶ所に就きて之れを極妙に同ずるや。

本稿でも引用した『弁宗論』の箇所「顔は殆庶なりと雖も、無を体して周を鑒みる」とあり、そのうち「無を体して周を鑒みる」が解しにくいところであり、読み方によっては顔回も聖人と同じ境地に達していたとも解釈できるかもしれない。僧維はこの点を確認しなかったようである。これに対して、謝靈運は『弁宗論』でも述べたように顔回を「殆庶」と評し、聖人に近いが聖人とは言えないとし、聖人に段階がある説を退けている。

僧維の関心事は、聖人にも段階があるのではないかということである。そこで謝靈運は聖人である禹が「昌言」(立派な言葉)を受け入れたことを例に、聖人も他人の進言を受け入れうることを示した。ただしこれは世間的かつ相対的な内容についての話で、

同体至極なれば、豈有の小大を計らんや。

と述べ、本質が至極と同一化している聖人が「有」という区々たる領域で何かを他人から教わったところで、聖人の本質とは別次元の話だとしている。

このように中国の聖人が体得した道と仏教の道の同一性が論じられている。

(第三論争第六問答)

僧維は第三論争第五問答を受けて、世人が軽々に測れるものではないが「昌言は皆以て聖と為すべきや」と問うている。

謝靈運は「昌言」が「賢」であれば、「賢」と認める。「昌言」が「聖」であれば、どうして「非聖」とするところができようかと述べている。そして「惟仏のみ実相の崇高を究尽す」とし、仏のように悟りの境地にある者のみ「実相の崇高」を体現することが可能だと考え、

既に釈昌を以て是と為す。何ぞ孔昌を以て非と為すや。

と述べ、「釈昌(釈迦の昌言)」を是とするからには、仏と同一の境地にある「孔昌(孔子の昌言)」を非とすることはできないとしている。こうして謝靈運は儒家の經典も仏教經典と等しく聖人の言として尊重する立場を明らかにしている。ただし、謝靈運の論の文脈に従えば、儒仏いずれの經典も言語で書かれたという限界性があるため、經典に書かれた教えや方法論はすべて仮の手段であることになる。

(第四論争第一問答)

竺法綱は第三論争第六問答を受けて、

遺教と孔積の昌言を折中するは允に新論を然りとす。

と述べ、先人の教えと釈迦や孔子の昌言を折中することにおいては、新論すなわち頓悟説は正しいと認めている。

これは中国の伝統的な真理探究法であると言える。しかし謝靈運が法勗と僧維の問いに答えて、「權」によって通じ、学は悟に非ずとし、「玄句徒説」しているのは、自分の考えとは違ふと表明し漸悟説を支持した。竺法綱は漸悟説支持の理由を三つ挙げてゐる。

一つめの理由は、

何を以て之れを言うや。夫れ道と形は天隔し、幾^{ほとん}ど二は險絶す。学びて宗に漸^{すす}まざれば、曾て髣髴する無し。というように、「道」と「形」には天ほどの隔たりがあり、二者は結び付けられないほどかけ離れており、学んで漸進しなければ、ほんの少しもわからないとしている。竺法綱は悟りの境地と俗の世界の大きな違いを根拠にして、頓悟説が説くように自然には悟れないと論じているのである。

二つめの理由は、もし頓悟説のように「有」に務めつつ坐して「無」を体しようとする者は、鐘繇や張芝の書道を習つて羿や養由基のような弓矢の名人にならうというもので、明らかに間違つてゐるとしている。この説明方法は有と無の異質さを比喩で表現しているだけであり、現代の我々の目には説明にはなっていないように映るものがある。

三つめの理由は、頓悟説のように「有」に同じようとするのは、甚だしい「礙」ではないが、これによつて悟に到ることはできず、ましてや「有無の至」においては、背いて相通することなどできるはずがないと論じている。これについて竺法綱は主張の根拠を提示していない。

これら竺法綱の問いに対して、謝靈運はまず竺法綱の三つめの理由をとりあげて、これは是れ習う所に拘^{とま}われて以て此の疑いを生ずるのみ。

とし、竺法綱は既成観念にとらわれ過ぎだと批判している。

謝靈運は竺法綱の二つめの理由で述べた書道と弓矢の例えに対しては、書道に巧みなことは確かに弓矢に巧みなことと異なるが、しかし書道と弓矢の両方に巧みな者はいるとし、「有」にとらわれて「宗」に到れない者がいれば、それは「封者（とらわれている人）」の過失であるとしている。有にいながらにして悟れないのは、頓悟説の欠陥ではなく、未熟者本人の過失だと見なしているのである。

さらに漸悟説は、俗にだけ通用するような方法論を振りかざして、『易経』に説かれる「触類（同類のものに出会うとすべてに及ぼす）」の過ちを犯し、不可知なことを無理にこじつけて、『莊子』斉物論に説かれる「巧歴（天文学的計算の名人）」も計算しつくせないことをわかつくとする過ちを犯している。謝靈運はこのように批判し、一つめの理由で漸悟説が方法論を過信していることを戒めた。この問答も中国伝統思想の概念で論じられた。

このように論争では仏教と儒家の最高の境地における同一性を前提として、中国の聖人の書とされる『易経』や『莊子』、さらには故事まで援用しつつ自説の正当性が主張されている。さらに第四論争第三問答では、孔子が果たして漸悟論者なのか、それとも頓悟論者なのかということをめぐり、謝靈運と釈慧琳が論争している。

（第四論争第三問答）

この問答で釈慧琳は、『弁宗論』で謝靈運が「釈迦の漸悟をやめて、孔子の殆庶を捨てて」と述べている点を批判している。

釈は有漸と云う。故に是れ自ら形ある者は漸有り。孔の無漸も亦是れ自ら道なる者は漸無し。

釈尊は「漸がある」と言っており、形ある者には漸がある。孔子が「漸がない」と言ったのは、自ずから道に

おる者は漸がないという意味である。このように、釈慧琳によれば孔子の「無漸」はすでに道に帰一している者の場合であり、孔子は「中人は上をめざして（『論語』雍也第六）、久しく習えば性質を変えられる（『儀礼』郷飲酒礼四）」と考えているため、孔子も漸悟説であるとしている。

釈尊が「道場に一合するのは十地の所階ではない」と述べているのは、「十地」の階梯でそのまま「一合」に行けるとは言わないが、「十地」があつてこそ「一合」に行けるといふ意味で、釈孔の二聖人は「漸絶（漸悟によって累を絶しようという説）の文論」を明らかにした漸悟説だとしている。

これに対して謝靈運は次のように述べて、釈尊と孔子の本質は頓悟説に他ならないとしている。

孔は上を語ると曰うと雖も、聖に階級無しと云う。釈は一合を曰うと雖も、物に仏性有りと云う。物に仏性有れば、其れ道は帰する有り。疑う所の者は漸教なり。聖に階級無ければ、其の理は貴ぶべし。疑う所の者は殆庶なり。

孔子は確かに「（中人は）上（をめざす）」と語っているが、「聖に階級は無い」と言っているのだから孔子の教への貴ぶべき本質は「殆庶」ではなく、漸悟説ではない。釈尊は「一合」を言うが、「物に仏性有り」と言っており、物そのものがただちに仏に他ならないから漸悟説ではない。仏教のみで独自の発展を遂げたと思われがちな頓悟説も、このように中国伝統思想に裏付けを求めていたことは明白である。通常の仏教信者間の論争であれば仏説に依拠するのが当然であるが、『弁宗論』論争では僧侶さえも仏説ではなく専ら中国伝統思想や故事を根拠としていることは興味深い事実であり、中国仏教が展開する際の特質が垣間見られる一場面である。

四 頓悟説における「一悟」重視の立場

謝靈運の頓悟説では、「一悟」や「真知」と称される悟りの境地が不可分であることを原則に据え、論争ではこれを論証することが重要な課題となっている。頓悟説のこの立場は第三論争第一問答と第二問答に端的に現れている。

（第三論争第一問答）

この問答は非常に短く、慧麟の「假知が一たび合えば、真知と同じになるのであろうか」という問いに対して、謝靈運が「真知とは異なる」と簡潔に答えることで終わっている。

（第三論争第二問答）

第一問答で表明された「假知と真知は異なる」という謝靈運の見解に対して、慧麟はどのようにして異なるのかと更に問いかけた。

これに対して謝靈運は「假知は累伏なり」、「真知は照寂なり」という回答をしている。「假知は累伏なり」とは、この問答に先行して第二論争第三問答で論じられていたように、現象世界で累（無明）を消そうと努力しても、相對性は超えられず悟りには至れないという考え方である。この問答で、假知は「理」が暫定的に「用」となり、「用」が暫定的に「理」にかなっているだけで、その知は恒常的ではないと論じている。「真知は照寂なり」とは謝靈運による悟りの境地の表現で、真知は普く照らし出されてしかも静寂で悟りと同体である意に解せられ、これに続け

て「理」は常に「用」となり、「用」は常に「理」になつてゐるとしてゐる。それゆえ真知は永遠なのだと述べてゐる。謝靈運は真知が照寂である理由については相変わらず説明してゐないが、おそらく謝靈運は概念による説明は不能で、真知は照寂であるという表現自体も近似のもの、仮の表現にすぎないと考えていたのであろう。

一悟を主張する謝靈運が漸悟説との違いを明確に示したのが第二論争第三問答である。第二論争第三問答で僧維は一時的にでも高い境地に達することを肯定的に評価しているのに対して、謝靈運はこれを退けている。

(第二論争第三問答)

僧維は漸悟説でも高い境地に到達できるとして、次のように述べてゐる。

夫れ教を尊び宗を推す者は永用せずと雖も、之れを推す時に当たりては、豈無と暫合せざるべきなるか。若し其の暫合を許さば、猶自ずから不合より賢なり。

教えを尊び真理を求める者は、永遠に持続できるわけではないが、一時的に素晴らしい境地に入ることもある。これは「無」に「暫合」していると見えよう。「暫合」は「不合」よりいいではないか。このように僧維は主張し、漸悟説では一時的であっても悟りに相当する境地に至れると指摘し、不合(低い境地に止まる)よりもよいと主張している。

これに対して謝靈運は、

今暫合は不合より賢なりとす。誠に如来の言なり。

と述べて、僧維の主張は仏説にかなつてゐると認めてゐる。ただしどの經典に因つて仏説としてゐるかは明示され

ていない。經典の種類はともあれ、謝靈運の主張の文脈に沿って読み取ると、この場合の仏説は愚や悪の害を軽減するために説かれた仮の教えだと見ていたようである。

暫は假なり。真は常なり。假知は無常、常知は無假なり。今豈^{あに}假知の暫を以て常知の真を侵さんとするや。

これは仮の教えで真を損なつてはならないという主張である。仮の教えの不十分さを説くのに謝靈運は故事を援用している。まず巫臣が楚の莊王を諫めて夏姫を自分のものにすることをあきらめさせ、最終的に巫臣が夏姫を手に入れたという故事を挙げて、一時的に正しいことをしても最後に正しくない結果に終わることの例とし、また南を聖、北を愚に例え、北を背にして南に向かうことは、北をなくすことではなく、至南とも言えないとし、相対性を完全に克服しなければ悟りは得られないことを論じている。

謝靈運はこの問答で「完全なる悟り」にのみ着目し、一時的に高い境地に達することを不完全だとして退けている。漸悟説の僧維が一時的でも高い境地に達することをよしとしたのは、漸悟説の方が成果が見えやすく、謝靈運自身も奔放不羈な人物であるし、¹⁵頓悟説を説く者の中に悟りに至ったという現実味を感じさせる者がいなかったのだ、「暫合」もよしとする漸悟説支持の主張につながったのかもしれない。

第二論争第三問答と関連して、第五論争第二問答でも「理」が一時的に現象世界に顕現することをめぐり論争されている。

(第五論争第二問答)

王弘はこの問答で、謝靈運が第二論争第三問答で「暫は假なり。真は常なり。假知は無常、常知は無假なり」と

述べていることに反論している。

暫知を假と為すも、知なれば則ち不知に非ず。見理は尚浅く、未だ常用なる能わざるのみ。

暫知は假であるが、知であるからには不知ではなく、ただ理を見るのが浅くて、永続しないだけだとしている。そして「入照の分は無し」とするのは言い過ぎだと批判している。また、

若し暫知にして未だ是れ理を見ざれば、豈理は暫く用を為すと云うを得んや。又何を以て知と称するかも知らず。

と述べ、もし暫知がまだ理を見ていないというのなら、どうして理が暫定的に「用」として現象世界で働きを發揮できようかとしている。王弘は理が現象として顕現して来るからには、認識可能であり、漸悟説こそ顕現した理を概念化した教えだとしているのである。

これに対して謝靈運は悟り或いは理を概念化することについて徹底的に反対している。

不知にして知と称する者は、正に假知を以て名を得るのみ。假なる者は名為り。暫知に非ずして如何。其の用を恒にせず。豈常の謂いならん。

「名」として固定化することで、既に「常」なる悟りから離れることになるとしている。謝靈運は第二論争第三問答で使った巫臣と夏姫の例えを再び用いて、一時的に悟りに合致した境地にいるように見えても、それに恒常性がなければ本当の悟りではないとしている。

それでは謝靈運が言う本当の悟り、「一悟」とは何であろうか。ここで第一論争第一問答とこの問答をめぐって再論した第四論争第四問答を取り上げることにした。

(第一論争第一問答)

法昂は『弁宗論』を見て、

清論を敬覽す。宗極を明かすに、微なりと雖も一悟頓了とす。新剖を欣ぶと雖も竊に疑う所有り。というように、「一悟頓了」に疑問を持ったという感想を述べている。そして次のように話を続けている。

夫れ明達の者は以て理を体して欲を絶つ。悠悠なる者は以て迷惑し累に嬰まわる。絶欲は見理に本づき、嬰累は乖宗に由る。何を以て之れを言うや。經に云えばなり。新学の者は般若を離れ便すなわち失明者の如し。無導を是れ懷理と為し、蕩患まは茲こゝに顕まわる。

新学の頓悟説は般若から離れ、しかも拠り所がなく、弊害が顕著に現れていると述べている。漸悟説は確かな方法論を重視しており、方法が明らかではない頓悟説で悟りを求めても徒勞に終わるのであるうとしている。

これに対して謝靈運は「道は俗と反し、理は相関せず」とし、道俗の理は別次元の話だとする。そしてこれに続けて「故に権に因りて以て之れを道とす」と述べているが、これだけでは解釈が難しいので後の主張を参考にして解釈すると、「権（方便）に借りて自ずから道に通じることになる」という頓悟の構造を述べたものと解釈される。

権は是れ假なりと雖も旨は非假に在り。智は真なりと雖も能く非真と為る。非真是真を傷めず。本は済物に在り。非假は遂に假ならず。済すれば則ち本かえに反る。此くの如くして永劫に無為なり。空は懃たじろにして、果を期す。有は皎日の如し。

「権」は「假」だが、本旨は「非假」にある。悟りの「智」は「真」であつても、俗である「非真」の形をとつて表れる。ここまでの謝靈運の主張を見ると、道家の「無為自然」の思想の影響の強さがうかがわれる。彼によれ

ば「非真」は「真」を損なうものではなく、「済物」となってあらわれるのが本質であり、道はあくまでも自ずから生命を生かしつつ円満な運動を持続しているという考え方である。「非假」は俗の「假」と同じではないが、假の次元で済物をして本に帰っているという。このようにして無為にして空なる道が永劫に続いていくとしている。

(第四論争第四問答)

釈慧琳が第一論争第一問答を取り上げてあらためて問題提起をしている。問題にしているのは第一論争第一問答で謝靈運が法勗に対して「道は俗に反するものだ。道と俗の理は全く別次元の話だ。仏教の教えでもとりあえず權(方便)に借りて道に通じようとする。權は假だが、本旨は非假にあり、済物をすれば本に反る」と主張している点である。

第一に、權の借りるところは「習心(仏教に習って整えた心)であり、これが慮となつてあらわれる。「暁悟の目」には、これが経に説かれる空理に反することになるのであろうか。もし空談に背くというのなら、論としておかし。釈慧琳はこのように考え、「若し始終相扶ければ教を修めて至るべし」として、假と非假が相互にうまく作用し合えば悟りに至れるはずだという漸悟説を主張している。

第二の問いは、本稿第四節で取り上げた第二論争第三問答で謝靈運が述べた「假知」の論は見た目は立派だが、矛盾があるとし、南に向かえば越に行けるし、北を背にすれば燕から離れる。「越南燕北」を信じるのと同じく、空の理を信じて心を洗い、「有」を損じて「累」を払えばいいのだ。有は「愚」、空は「聖」だ。頓悟説は、越の国に行こうとしているのに、間違えて楚の都の郢に通ずる道を急いでいるようなものだとし、般若の道に従つて着実に進んでいく漸悟説を是としている。

謝靈運はまず第一の問いに対して、釈慧琳の「若し始終相扶ければ教を修めて至るべし」という主張を取り上げてこれに異議を唱えている。

夫れ智は権の本と為り、権は智の用と為る。今聖の意を取れば則ち智なり。經の辭に即すれば則ち権なり。傍權を以て檢と為す。故に三乗は咸筌蹄ななり。既に意は以て宗に歸す。故に般若は魚兔な為り。

大切なのは「智」であつて「権」ではない。聖の「意」を取るのが「智」であり、經典の言葉は権となつて現れる。「傍權」である經典の言葉を手本としているから、三乗の教えは筌蹄（手段）であり、意が宗（悟り）に歸すれば、般若は魚兔（目的としている悟り）ということになる。ここでは「得意」こそが大事だという『弁宗論』の内容をやや詳しく再論している。

次に第二の問いに答えて、第二論争第三問答で謝靈運が述べた、巫臣が最終的に夏姬を自分のものにした例えを再論し、一時的に高い境地に達することは本当の「悟道の謂」ではないとしている。そして釈慧琳の「燕北越南」「有愚空聖」の論については一応肯定し、「勲者は日々に忘じ」、「瞻者は驟進す」というように、漸悟説に従つて精勵するのにも確かに如来の言にあるとも認めている。しかし、「勲者は未だ是れ得ず」、「瞻者は未だ是れ至らず」と述べ、漸悟説に従つても悟りを得ることはできず、これは「向宗」と呼ぶべき段階で、悟りをすでに得た「一悟」とは違ふと述べている。仏教の修行をして、竺道生「大頓悟説」に見える如く、果実が自然に熟するように悟る場合のみを謝靈運は肯定しており、教条的な修行の階梯を悟りに至る唯一の方法としては認めていない。

以上に頓悟説がいかに「一悟」を重視しているかが読み取れる問答を提示した。本稿第三節で資料として提示した第三論争第五問答では、僧維が「教階の妙は極妙に非ず」と述べて頓悟説に理解を示しており、またこの問答で

謝靈運の論を引用して、

論に云う。或いは道は広にして事は狭なり。或いは事は是にして人は非なり。今、事の小大を以て、道の粗妙を格すべからず、と。誠なるかな、斯の言。但ただ疑う所は此に在らざるのみ。

と述べており、頓悟説が相対性を超えようとしていることに賛意を表している。すべての漸悟論者が僧維と同様の見方をしたかは明らかではないが、漸悟説の弱点がここにあることは十分に理解していたものと推定される。

五 漸悟説における方法論重視の立場

漸悟説が頓悟説に対して最も疑念を抱いているのが、悟りを開くための方法論である。頓悟説の立場からすると「あえて提示しない」のであるが、漸悟論者には「明示できない」と解釈されるのである。

まず漸悟説では頓悟説自体の妥当性に疑問を持つていることから見ていきたい。それは、俗と聖、有と無というように、俗を前提とした聖や、有を前提とした無では少なくとも二つの段階が生ぜざるを得ず、頓悟説は結局のところ漸悟説の範疇に含まれるのではないかという疑問である。第二論争第一問答で僧維と謝靈運がこれについて討論している。

(第二論争第一問答)

僧維の質問は新論法師(竺道生)は「宗極は微妙にして階級を容れず」と言うものの、「無」を想定しているとし、若し無を資りて以て有を尽くさば、焉ぞ之れを漸悟と謂わざるをえんや。

と述べ、「無」を前提にして「有」をなくすという発想をするのであれば、段階が発生してしまい、結局は漸悟説になるのではないかとしている。これは『莊子』にも見受けられるような議論であるが、謝靈運の斬新な回答を期待して出した質問かもしれない。

謝靈運は僧維の最初の質問に対して、「階級は教愚の談、一悟は得意の論」と答えている。漸悟説は確かに累（無明）を除くことができる教えであるが、「在有の時」すなわち悟る前の時は、学んでも悟りには至れないという限界があると指摘している。頓悟説の方法論はと言うと、「累」が尽きて「無」になるといえるのは「誠に符契の如し」という説明にとどまり、ほとんど不可知論に近いと言えよう。

悟りまでに段階があるという漸悟説の立場が明確に述べられているのが、第二論争第二問答とこれを補足する形でなされた第五論争第一問答である。

（第二論争第二問答）

僧維は学んで段階的に悟りに至れるという前提に立ち、

夫れ学^まに涉り宗を希^{のぞ}まば当に其の明を日進すべし。（中略）若し其の明を日進せば漸悟に非ざるを得んや。

と述べ、学によつて真理を探究するには「日進」がよく、段階があるのは当然だとしている。ここでは「日進」に依拠しているが、万人が拠り所とすべき聖人の言葉として「日進」を根拠とした可能性が高い。僧維は「日進」の典拠を明らかにしてないので推定ではあるが、『大学』には¹⁶

湯の盤の銘に曰わく、「苟^{まじ}に日に新たに、日日に新たに、又日に新たなれ」と。

とあり、殷の湯王の「日新」を根拠に据えたのかもしれない¹⁷

日進を盾にして漸悟説の正当性を主張する僧維に対して、謝靈運は日進を用いて次のように述べている。

明は漸至に非ず。信は教由り発す。何を以て之れを言うや。教に由りて信あれば則ち日進の功有り。漸の明かす所に非ざれば則ち入照の分無し。

悟りの「明」は漸至ではなく、凡俗の「信」は「教」により発する。教えによつて信じれば、日進の功があるとし、謝靈運は日進では完全な悟りには至れないと考えている。漸悟説では「入照」(悟りに入ること)はできないとしている。漸悟で「(無明を)伏(すること)は無に同じに似て、善は悪に乖くに似」ているが、類似の段階が限界であるという。謝靈運は求めるべき究極の境地を、この問答では「心本無累」、「萬滯同尽」と表現し、この境地は「一悟」でのみ至ることができると言う。

(第五論争第一問答)

王弘は謝靈運が第二論争第二問答で述べていた「教えに由りて信あるも、入照の分は無し」を取り上げて、疑義を呈している。つまり教えに従つて漸進し悟りに至るという方法が閉ざされた時、どうすべきかを問うているのである。王弘は「何に由りて日進の功有りや」と言っている。

謝靈運はこれに対して、

顔子は二を体するも未だ照に及ばざれば則ち向善なり。(中略)賜は之れを以て二なるも、回は之れを以て十なり。豈直尤あまたかを免れるのみならんや。実に日進の功有り。

と述べた。顔回は(分別の世界である)二を体得していたが、まだ照(悟り)には及ばず、「向善」であった。孔

子が子貢（賜）に、顔回と君はどちらが優れているかと問うた時に、

賜や、何ぞ敢えて回を望まん。回や一を聞きて以て十を知る。賜や一を聞きて以て二を知る。

と子貢は答えている。¹⁸ 子貢が一を聞いて二を知り、顔回が一を聞いて十を知るということは、相対的な現象世界の知においては顔回が優れており、この点で「日進の功」があるといえると謝霊運は解釈している。しかしこの日進の功は必ずしも悟りに至る道であるという保証はないので、「入照の分は無し」としているのである。

方法論を重視する漸悟説と、これに反して方法論を確定することに懐疑的な頓悟説の違いがわかりやすく明示されているのが、第四論争第二問答である。

（第四論争第二問答）

第二論争第一問答で謝霊運が僧維に「累が尽きていないので、無は得られない。累の弊を尽くしてこそ、初めて無を得られるのみだ」と答えたことを竺法綱はこの問答で取り上げ、漸悟説の正当性を論じている。

まずは悟りに至るのに段階があることを次のように述べている。道を誤る最大の要因は「封有の累」である。「有」では「有」を払うことはできない。「有」を払うものが必ずあるのだ。先に「有累」を尽くして、その後で「無」を得るのだ。つまり「累尽則無」と言えよう。竺法綱はこのように論じ、無に至るには段階があると説く。

そして、頓悟説を批判して次のように論じている。謝霊運は「累之自去」を主張するが、実は「無待（対象がない）」というわけではない。「無待」というわけにはいかなからには、「無」がないわけにはいかない。故に「無無」が貴いのだ。竺法綱の主張とは、ひとまず相対性を認めてから相対性を打ち消すということである。

竺法綱は謝靈運の主張について、重暗（累）と火日（教）の例えで説明を試みている。謝靈運は重暗をそのままにして、火日の力を借りないと言う。しかし火日の力を借りないといつても、火日を設けないわけにはいかない。それなのに「（火日の）明」を尊ばないというのでは問題がある。竺法綱はこのように謝靈運を批判した。

謝靈運は重暗と火日の例えを受けて、

明が晦新を為すに、功は火日に在り。但火日は功を幽闇に称さず。般若は恵を愚意に言わず。

と述べ、「明」が「晦新（暗い状態を改める）」するには、「火日」が必要なことを謝靈運も認めている。しかし火日や般若には確かに偉大な作用があるが闇や愚人に対して功を誇ったり、恩を押し付けたりしない、つまり太陽が万人に対して自然に光を与えるように、頓悟とは自然になされるものだとしている。

第四論争第二問答で、謝靈運は漸悟説の「相対性を認めてから相対性を打ち消す」という俗から悟りに至る構造を批判した。また頓悟説では、たとえ仏説として説かれた方法論であっても、聖人の真意を理解せずに相対的な方法論を確定すべきではないという考えのもと、これは欠かせないという具体策を提案することはない。第三論争第四問答で謝靈運は、仏説という権威を掲げて方法論を押し付けているかのように見える漸悟説の立場を批判している。

（第三論争第四問答）

この問答は冒頭に「麟維問う」とあり、慧麟と僧維二人の問いから始まる。二人は、「三世は百年より長く、三千世界は赤県（中国）より広く、四部は戸口より多く、七宝は石沙より妙である。これはものに小大があること

の表れた。ゆえに教化に遠近があることを否定できるのか」と問いかけた。これは慧麟と僧維が頓悟説を否定したのではなく、漸悟説と並立する可能性を示唆したものと読める。

本節でこの問答の次に配した第一論争第三問答の中でも、謝靈運は漸悟説の方法論自体を否定しないことを表明している。この第三論争第四問答では、

事理同じからず。恒に四端を成すも、自ずから小大有り、各々其の宜しきを得る。

と述べ、世間での身の処し方に四端¹⁹があるが、人によつて自ずから違いがあるとし、慧麟と僧維の説を一応肯定している。しかしその多様性の中から、ある方法を抽出してそのみを基準として全体に及ぼすことはできないというのが謝靈運の主張である。

「妙覚を称して、国土に精粗あり」、すなわち悟りの境地があつてもそれは精粗のある国土という現象として顕現して来る。しかし、「精粗の国土を以て聖に優劣有りと言うべからず」とし、迷いの立場の論理で聖人の説を評価してはならないとしている。端的に言えば、漸悟説は自分の方法論に固執して他者に押しつけているというのが謝靈運の考え方である。

当時は中国伝統思想が指す究極の境地と仏教に説かれる悟りの境地が同一であるという考え方が一般的であった。これについては第三節ですでに述べた。頓悟説では漸悟説のみならず、中国伝統思想によつて悟る可能性も排除していない。このことは第一論争第三問答からうかがえる。

(第一論争第三問答)

この問答で法島は多くの漸悟論者と同様に、頓悟説に明確な方法論がないことを危惧している。

然るに淵極朗鑿は則の上に作り、愚民蒙昧は下に伏従す。故に則を作るに宜しく其の政を審らかにすべし。伏従するに必ず是れ其の宗あり。

優れた者が規則を作り、愚者がそれに従うというのがいわば常識である。規則を作れば、その正当性を明らかにせねばならないし、従う者も正しい原則を必要としている。このように法島は考えて、今の世は「筌蹄（手段）既に己に紛錯し」、取るべき方法がわからず、「群黎（人々）は何に由りて真に帰せん」というように何を頼りに真理を求めたらよいかわからない混乱状態にあると述べている。そこで方法論が明らかな漸悟説に従うべきだというのが法島の主張である。

謝霊運はこれに対して、「至精の理」と「至粗の人」をつなぐのは大変なので、傍に「漸悟」という仮の手段が提示され、本当に大事な「頓解」は難しいので密かに説かれたと主張した。頓悟説では特定の方法を明示しないが、謝霊運によれば仏教以外の方法論についても悟りに至れないとは否定しないようである。

礼教に倚る者あり。所以に潜かに学聖と成るあり。学聖は六経を出ず。六経をもつて頓解を得て、三蔵を見ず。儒家（礼教）を学ぶ人々の中に「学聖」という者がいて、彼は仏教の三蔵を見おろさず、知識は六経の範囲を出ないがそれでも頓解しているという。

而して以て三蔵は果たして筌蹄なること歴然たり。何ぞ紛錯を疑わん。魚兔を既に獲れば、群黎は以て済わる。魚兔（悟り）を得れば人々は救われるので、筌蹄（手段）が何であるかは問わないというのが頓悟説の主張である。頓悟説は仏教を基礎としているため、基本的には仏教の方法論を評価していると想定されるが、俗と悟りをつなぐ構造論に従って、仏教以外の方法も認めていたようである。

何も具体的な方法を提示できないのはあまりにも無策ではないかという漸悟説からの批判に対して、頓悟説は俗と悟りの構造論で応じた。その様子は第三論争第三問答とこれを補足する形でなされた第五論争第三問答からうかがわれる。

(第三論争第三問答)

頓悟説では自ずから無明がなくなるとして、慧麟は批判を加えている。

累は自ら除かれず。故に理を求めて以て累を除く。

無明は自助努力があつてこそ消えるとする漸悟説を支持し、頓悟説は「將に何を以て之れを去るか」と問いかけている。

慧麟は頓悟説の方法論を問うているのだが、謝靈運は方法論については説いていない。順序立てた方法論を言った瞬間に漸悟説と化してしまうので、頓悟説としては第一論争第三問答を踏み越えた回答はできないであろう。そのかわり、謝靈運は漸悟説の限界について別の説き方で説明し反論している。

漸悟説は教えを活用して無明をなくそうとするいわゆる「伏累」である。これに対して頓悟説は「滅累」であり、「伏累」と「滅累」は同じに見えるようだが、実は異なる。「滅累」の体は「物我同忘」、「有無一觀」の境地である。「伏累の状」は、「他・己」「空・実」を別に見えていて、それではまだ「滯」(迷い)の境地にある。「無・有」「我・物」の同一性を観じてこそ、「照」(悟り)になるのである。謝靈運はこのように説明し、「滅累」の一点にのみ着目する頓悟説の立場を明確にしている。

(第五論争第三問答)

王弘はこの問答で、謝靈運が第三論争第三問答で、

教を用と為す者は、心は日々に伏す。伏累が彌々久しければ、滅累に至る。

と述べていることを取り上げて問うている。謝靈運によれば「伏累」は漸悟説で、「滅累」は頓悟説である。第三論争第三問答で慧麟は頓悟説の方法論を問うていたのだが、謝靈運は方法論について説かなかつたため、王弘はここで「滅累」の方法について問うたようである。王弘は「此れに属せば則ち彼は廃するのみ」というように、抛り所があつてこそ無明をなくすことができるという漸悟説が正しいと論じている。謝靈運も

「累を伏するに、此れに属せば則ち彼を廃す」は実に如来の告なり。「凡そ厥の心数は孰れか皆然らずや」も亦如来の旨なり。

と述べて、彼此の区別がある相對の世界で無明をなくしていく教えは仏の教えであることや、およそ人の心的状態は類似していると仏説で述べられていることを根拠にして、王弘は漸悟説こそが万人に通用する教えだと論じたのである。

これに対して謝靈運は、

譬えば葉の如く、験ある者は疾は痊え易く、理の妙なる者は吝を洗うべし。吝を洗えば豈復た循環せんや。疾は痊えれば安んぞ能く起滅せんや。則ち事は侔しからずして居然として已に辨えたり。但無漏の功なるのみ。

と述べた。よく効く薬は病を治すし、理の妙なる者は吝(無明)を洗う。吝を洗えば、もはや循環(輪廻)しない。病が癒えればもはや起滅(輪廻)せず、現象として現れる「事」は(悟りの境地に)等しくないが、そのまま本

質的には悟りに異ならない。これは「無漏の功」としか言いようがない。謝靈運はこのように述べて、また方法論には触れず、俗と悟りの構造について解説した。

この第五論争第三問答は『弁宗論』論争において謝靈運が参加する最後の問答である。この問答の最後に謝靈運は自説の拙さを詫び、また論争相手に謝辞を述べて自分が関わる論争の結びとした。

六 竺道生と『弁宗論』論争

頓悟説とは竺道生が仏教思想の文脈で創出した思想であるにもかかわらず、『弁宗論』論争における各問答の論拠はほとんど中国伝統思想であり、仏説と称する引用も出典を明らかにしていない。このように仏教思想に起源する概念を等閑視した議論について、竺道生はどのような感想を抱いたのであろうか。第五論争第四問答で、王弘が『弁宗論』論争全体の締めくくりとして竺道生に感想を求め、竺道生がこれに答えている。本節では竺道生の感想を見ることがしたい。

(第五論争第四問答)

この問答ではまず王弘から謝靈運宛てに書簡が出され、

更に前答を尋ぬるに、超悟は亦知らず。所以に異を為す。正に当に爾しかるべきのみ。生公に送り示さん。

と述べられている。謝靈運の主張する超悟が理解できず、いろいろ質問させてもらったが、今度は竺道生に問答を見てもらいたいという意向を伝えた。論争に対する竺道生の感想は「竺道生が王衛軍に答う」という題がつけられ

て、第五論争第四問答の最後に収められている。

竺道生は次のように答えている。

謝永嘉の論を究尋するに、都て問然無し。同似たること妙善の若きもの有り。以て欣びと為さざる能わず。檀越の難旨は甚だ要切なり。想尋せば必ず佳通するのみ。

まず、謝靈運の論はすべて非難すべきところがなく、自分と同じ考えで、「妙善」というべきだとし、喜びを表すとともに高く評価している。そして檀越（王弘）の反論もよく肝要な点を押さえているので、よく考えれば理解できるだろうとしている。竺道生は中国人であるため中国伝統思想にも通じていたと想定され、頓悟説を中国風に説明した場合、謝靈運の説明でよいと考えていたのかもしれない。

これに続けて竺道生は自己の頓悟説を簡単に披露している。

以為らく、苟くも若し不知なれば、焉んぞ能く信有らん。然れば則ち教えに由りて信あり、不知に非ず。

もし不知であれば、どうして信があろうか。だから教によって信があり、不知ではない。このように漸悟説も不知ではないとしている。しかし、これに続けて漸悟説の限界を指摘する。

但彼の知を資りて、理は我表に在りとし、彼を資つて以て我に至るべしとす。庸ぞ日進に功無しとするを得んや。

このように漸悟説は日進の功を誇るが、それは俗の次元での進歩や彼との比較における私の優位を説明しているに過ぎず、

未だ我知にあらず。何に由りて入照に分有るや。豈見理を以てせざるや。

というように、本当に私の知にはなっていないと批判している。竺道生はここでは「彼と我」という文脈に沿って、悟りの知を仮に「我知」で表現している。そして第五節で取り上げた第二論争第二問答で、「日進の功」と対に用

いられている。「入照の分」、つまり悟りの境地には漸悟では入れず、頓悟説の「見理」をするしかないとしている。これは第一節に挙げた竺道生の「大頓悟」で、「見解」を重視していることに通じる感想であろう。

竺道生は最後に漸悟説に対する評価を再び述べている。

於外は復た全昧に非ざるも、知は中自りせざれば、未だ能照と為さざるか。

自分の外に於いて悟ろうとするのは全く駄目（全昧）というわけではないが、「知」が自分の中で発生したのではないならば、悟り（能照）にならないのではないか、このように竺道生は自説を述べて論争の結びとしている。謝靈運が悟りに段階を認めず、方法論を限定しないという立場を一貫して守り通したことについて、竺道生は評価していたものと思われる。

おわりに

第一節では『弁宗論』論争の中心テーマである竺道生の頓悟説の概要を確認し、第二節で『弁宗論』における謝靈運の頓悟説解釈を概観した。竺道生と謝靈運の論の性格は明らかに異なっており、竺道生が仏教の概念で頓悟説を論じているのに対し、謝靈運は中国伝統思想の概念を多用してこれと矛盾がないことを根拠にして頓悟説の正当性を述べている。両者の頓悟説の説明法に大きな違いがあるものの、竺道生は謝靈運の頓悟説解釈に賛意を表しており、中国伝統思想に即した解釈も容認していたようである。これは方法論を限定しない頓悟説の一種の懐の広さの表れと見ることもできる。

『弁宗論』論争の大部分は、謝靈運と中国人と目される僧侶たち及び王弘との論争が占めている。論争を考察し

てきた結果、頓悟説は俗と悟りの構造論について、漸悟説は俗から悟りへの方法論を中心に論じている様子が浮き彫りになった。第三節は『弁宗論』論争と中国伝統思想、第四節は頓悟説における「一悟」重視の立場、第五節は漸悟説における方法論重視の立場という項目を立てて、各問答に『弁宗論』論争全体における位置づけを与えつつ、各問答の概要を提示してその個別的内容も紹介した。各問答では漸悟頓悟両説の主要な主張が塗り重ねられるように重複して述べられており、本稿で節として立てたテーマどうしが密接な相関関係にあることがわかった。

本稿でやり残した点の第一は謝靈運の論争相手の思想背景を明らかにできなかったことである。僧侶でありながら經典を主な論拠とせず、中国伝統思想を根拠にしているのは何故なのか。彼らの独自性のなせるものなのか、それとも主に時代性に帰してよいのかを明確にできなかった。第二は大変な難問であるが、竺道生は頓悟説を仏教のどのような思想的要素に依拠して提唱したのか、そして竺道生の新論を目的にした謝靈運が仏教思想の文脈ではどのように理解していたのかが明らかにできなかった。

仏教と中国伝統思想が融合して中国仏教が創られていったことは言うまでもないが、その具体像を明らかにする研究はまだ必要である。課題を残しながらも、本稿もその説明作業の一端を担えば幸いである。

註

- 1 『弁宗論』に焦点をあてて分析した研究としては、板野長八「道生の頓悟説成立の事情」(『東方学報東京』七、一九三六年)、木全徳雄「謝靈運の『弁宗論』」(『東方宗教』三〇、一九六七年)、中西久味「謝靈運と頓悟」(『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』、朋友書店、一九七九年)、鵜飼光昌「謝靈運の『弁宗論』における「道家之唱、得意之説」の解釈をめぐって―竺道生との関連を

中心に―」（『仏教大学大学院研究紀要』一五、一九八七年）、森野繁夫「辨宗論」（『謝康楽文集』、白帝社、二〇〇三年）、森野繁夫『謝靈運論集』（白帝社、二〇〇七年）を参照。

2 『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五上）。

3 板野氏前掲論文二二七頁を参照。

4 卍統蔵一五〇、四二五〜四二六頁。

5 『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五上）。

6 「累」は本稿第一節で紹介した竺道生説の用語と共通している。なお「累」は『弁宗論』論争でも多用されている。

7 『広弘明集』巻一八（大正五二、二二八上）。

8 『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五上〜中）。

9 『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五中〜下）。第二論争は第三問答までである。

10 『広弘明集』巻一八（大正五二、二二五下〜二二六中）。第三論争には順に、慧麟の問いに謝靈運が答える形の問答が三つ、慧麟と僧維の共同の問いかけに謝靈運が答える形の問答が一つ、僧維の問いに謝靈運が答える形の問答が二つあり、第六問答まである。

11 『広弘明集』巻一八（大正五二、二二六中〜二二七上）。第四論争では最初に竺法綱が二つ問いを出し、次いで釈慧琳も二つ問いを出している。そして二人の質問に対する謝靈運の謝辞をはさんで、竺法綱の二つの問いに対して一まとめにした回答と釈慧琳の二つの問いに対して一まとめにした回答がなされている。本稿では竺法綱の一つめの問いとこれに対して謝靈運が答えた箇所を第一問答とし、竺法綱の二つめの問いとこれに対する謝靈運の回答を第二問答という形で扱い、釈慧琳と謝靈運の問答も同様の扱いで第三問答と第四問答とする。

- 12 第五論争に登場する王衛軍という人物とは王弘のことで、南朝宋の永初三年（四二二）に衛將軍に就任していることからこのように呼ばれる。『宋書』卷四二、王弘伝を参照。
- 13 『広弘明集』卷一八（大正五二、二二七上〜二二八上）。王弘の問いに謝靈運が答える形の間答が三つと、王弘の問いに竺道生が答える間答が一つ、合計で第四問答までである。
- 14 『書経』皋陶謨に「禹は昌言を拝す」とある。「禹が筋道の通った立派な言葉を受け入れた」の意。
- 15 『宋書』卷六七謝靈運伝、森野氏前掲書『謝靈運論集』所収の謝靈運の伝記研究を参照。
- 16 金谷治訳注『大学』（岩波文庫、一九六三年）四六頁を引用。
- 17 森野氏前掲論文「辨宗論」四二二頁では『荀子』天論の「日進」を引用したとしている。本稿では『荀子』の可能性も認めつつも、当時の中国人が荀子を聖人に準じた扱いをしているか確認できないので、『大学』にある湯王の言の可能性も提示しておく。
- 18 『論語』卷三、公治長（読み下しは金谷治訳注、岩波文庫『論語』を引用）。
- 19 孟子の説で、人間の本性に宿る惻隠・羞惡・辭讓・是非の心が仁義礼知を実現する契機となるとする。

〈キーワード〉『弁宗論』・謝靈運・竺道生・頓悟・漸悟