

Development of Sudden Enlightenment in the Liuchao Period : Sudden Enlightenment by Liuqiu and Xiaoyan

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2016-12-15 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 遠藤, 祐介 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/342

六朝期における頓悟説の展開

— 劉虬と蕭衍の頓悟説 —

Development of Sudden Enlightenment in the Liuchao Period

— Sudden Enlightenment by Liuqiu and Xiaoyan —

遠藤 祐介

ENDO Yusuke

〈キーワード〉 慧観 劉虬 蕭衍 二諦 五時

はじめに

六朝期に活躍した竺道生じくどうしやうの大頓悟説は、唐代に起こった南宗禪の源流として位置付けられ、この視点からの研究もすでになされている¹。筆者は本紀要前号に掲載した論考²の中で、小頓悟説から大頓悟説への思想的展開を再検討し、竺道生の思想において大頓悟説と『法華経』に説かれる多彩な世界観が矛盾なく両立しているという特徴について論じた。今回はここで得た知見を基礎として、六朝期における頓悟説の展開を考察したい。

六朝期の頓悟説の内容を伝える資料は限定的であり、考察対象はおのずから南齊りゆうきやうの劉虬りゅうきゆうと梁武帝しょうえん蕭衍しょうえんの頓悟説に絞られてくる。六朝期の頓悟説は竺道生と同じく羅什門下に属する慧観えかんの漸悟説と対峙しつつ、これと同時に慧観の漸悟説を部分的に継承している様子も観察されるようである。本稿では慧観の漸悟説の考察から着手し、これに続いて劉虬と蕭衍の頓悟説の分析をおこなうこととする。

第一節 慧観における漸悟説

『高僧伝』巻七、慧観伝に³、

弱年に出家して遊方受業し、晩に廬山に^ゆ適き、又慧遠に諮稟す。什公の入関せるを聞き、乃ち南^よ自り北へ^ゆ徂き、異同を訪覈し新旧を詳辯す。風神秀雅、思は玄微に入る。時人は之れを称して、情に通ずるは則ち生融を上首とし、難に精^{くわ}しきは則ち^{すなわ}観肇を第一とす、と曰う。迺ち法華宗要序を著す。

とあるように、慧観は廬山慧遠や羅什から教えを受け、羅什門下では竺道生・道融・僧肇と並ぶ高弟として認められていた⁴。

慧観が漸悟論者であることは、『出三蔵記集』巻一二に「漸悟論釈慧観」という書目があることから確認される。また頓悟説を支持する宋の文帝が、代表的な漸悟論者の慧観に対して頓悟論者を推薦するように求め、慧観が竺道生の弟子道猷を推薦した記事（『高僧伝』巻七、道猷伝）があり、当時の頓漸論争の一端を伝えている。

さて頓悟説か漸悟説であるかにかかわらず、第一義諦と世諦という二諦⁵の差異を止揚することは、両説に共通する課題である。二諦の止揚とはいかえると絶対的な一元化であり、これを強いて言語を用いて表現すると「一」ということになる。

現存する慧観の著作、すなわち『法華宗要序』・『修行地不浄観経序』・『勝鬘経序』をみると、三乗を止揚して一元化を目指す論旨が目につき、『法華宗要序』や『勝鬘経序』では「帰一」、『修行地不浄観経序』では「冥一」などと表現されている。二諦を前面に出した慧観の議論は残されていないが、竺道生と慧観の両者に悟りを目指すという共通の問題意識がありつつ、頓悟説と漸悟説に分かれたことを確認するために、慧観の「一」を目指す問題意識を指摘しておくこととする。

また慧観が羅什門下にあつて、「無と有」あるいは「真と俗」に思索をめぐらさなかったと想定する方が不自然であることも付言せねばならない。二諦と三乗はいずれも仏教を理解するために重要な概念であると同時に、絶対的な一元化のために止揚すべき要素を内包している。二諦・三乗

という概念を併用している慧観らは、これらの概念の止揚を目指す試みを並行しておこなっていたとみるべきであろう。

慧観の漸悟説については、頓教と漸教という概念を使用する五時説に基づく理解するのが通例で、先行研究は十住などの階位との関連性について言及していない。十住に言及する『大智度論』を翻訳した羅什のもとで修学した慧観が、十住の議論を無視することは考えにくいのであるが、慧観の思想を伝える資料からは明確な十住説を抽出することはできない。そのため、本稿でも先行研究と同様の視点に立ち、以下に五時説に焦点をあてて検討を進めることとする。

慧観の五時説とは、釈尊が説いたとされる経典を慧観が推定した時間順に配列し、頓教（『華嚴経』）・漸教（『阿含経』から『涅槃経』までの五段階）に分類したものである。東晋代の小頓悟論者から竺道生に至るまでの頓悟漸悟の議論と、慧観の頓教漸教の議論を比較すると、前者は悟りに至る過程をめぐる議論、後者は経典の優劣をめぐる議論であり、質的相違があることに留意せねばならない。慧観に至って、頓と漸に新たな意味が付与されたともいえよう。

以下に、慧観における頓漸と五時の関係を整理し、さらに慧観における頓漸と、竺道生に至るまでの大品系般若経典を基礎にした頓悟説との比較をしてみたい。

慧観の五時説の内容は、吉蔵撰『大品経遊意』の中で簡単に触れているが、同じく吉蔵撰の『三論玄義』の中により詳細な説明があるのでこちらを参照したい。『三論玄義』には次のように説かれている⁶。

其の枢鍵を統ぶるに、二意を略標す。一は教を辨ずるに五時を出づる莫し。二は凡を隔つるに宗は二諦に帰す。

まず仏教の教えの種類は五時で整理でき、迷いを離れるための本質的な教理は二諦に収斂することが可能であると述べている。本節において、慧観は二諦が内包する相対性の克服を前提として、五時説を展開したであろうという想定を述べたが、二諦説が先で五時説が後という成立順を念頭に置けば、吉蔵も本節の想定に異論を唱えないのではないかと思われる。上

記引用文に続けて、吉藏は五時説の由来について、次のように述べている。

五時と言うは、昔涅槃初めて江左^{わた}に渡るや、宋の道場寺沙門慧観^よ仍りて経序を製す。仏教を略判して凡そ二科有り。一は頓教、即ち華嚴の流なり。但菩薩の為に具足して理を顕す。二は始め鹿苑^{ろくおんよ}従り終わりに鶴林^{こくりん}に^お竟わるまで、浅^よ自り深に至る。之れを漸教と謂う。

このように頓教（『華嚴経』）と漸教に分けたうえで、慧観は以下のように漸教を五時によって分類する。

漸教の内に於いて開きて五時と為す。一は三乗別教。声聞人の為に四諦を説き、辟支仏の為に十二因縁を演説す。大乘人の為に六度を明かす。行因各々別なれば、得果は不同なり。三乗別教と謂う。二は般若にして、三機を通化す。三乗通教と謂う。三は浄名思益にして、菩薩を讃揚し声聞を抑挫す。抑揚教と謂う。四は法華にして、彼の三乗を会して一極に同帰す。同帰教と謂う。五は涅槃にして、常住教と名づく。五時自り已後、復た改易ありと雖も、属して其の間に在り。教は五時ありと雖も、二諦を出ず。三假を俗と為し、四忘を真と為す。彼の四忘に会すが故に三乗賢聖有り。

『大品経遊意』に慧観の五時説は「阿含を初と為す」としているので、第一時の『阿含経』に始まり第五時の『涅槃経』に極まると説いていることになる。慧観は頓教を別格として切り離し、漸教の中に五時を置いている。漸教の最後に『涅槃経』を置いていることには、涅槃が釈尊の生涯の中で時間的に最後であることと、慧観の時代に『涅槃経』が高く評価されたことの反映であろう。

五時の配列について考えてみると、慧観の五時説が曲折を想定しない直線的な進歩史観である点からは、漸悟説に漸進を当然とする論理的な前提が存在することが観察される。この点は頓悟論者とは大いに異なっている。頓悟論者からすると悟りに至る段階はないので、いかなる瞬間にも悟りの契機はあり、低い段階にあると周囲からみられていた者が不意に悟ることもありうる。例えば『涅槃経』の仏性思想に照らして考え、釈尊の生涯最後の無余涅槃を特別視するのではなく、仏性が発現した成道以後は同

質だという視点から考察したとき、経典が説かれた時間の順がどの程度の意味を有するのかという議論につながるであろう。ただし、この種の議論が慧観の時になされた記録はないので、本節では五時説の思想背景の考察のみに留めることとする。

東晋代の小頓悟説から竺道生に至るまでの大品系般若経典を根拠とする「頓悟」と、慧観の「頓教」の概念はそれぞれ「頓」字を使うものの、その意味するところは異なる。竺道生ら頓悟論者が使う「頓」の用法は、二諦を止揚して「一」なる境地に入る時の意味に特化されているが、慧観の五時説の場合は漸教を重視するゆえに、「漸」に対しての「頓」という相対的な意味合いが濃厚である。「頓」の概念の扱い方の相違が、頓悟論者と漸悟論者を分ける基準となっているようにも見受けられる。

時代の経過とともに、通説が持っていた本来的な思想的意味合いが意識されなくなることは不自然ではない。頓悟論者である南齊の劉虬が、慧観の漸悟説に由来する五時説を受容することになるが、受容の理由として五時説が通説化していたことも想定される。劉虬の頓悟説については節をあらためて検討することとしたい。

第二節 劉虬における頓悟説——大頓悟説の継承と漸悟説との折中——

南齊の劉虬（四三八～四九五）は『南齊書』卷五四高逸伝に劉虬の条があり、竺道生が没した数年後に生まれた人物である。劉虬は僧侶ではなく在家の隠者であったが、南齊の代表的な奉仏士大夫の竟陵王蕭子良しょうしりょうも劉虬の学識と信仰を高く評価していた。蕭子良が劉虬を招聘した手紙『与荊州隱士劉虬書』（『弘明集』卷一九所収）は、劉虬の仏教信仰を知るうえで重要な手掛かりとなっている。『与荊州隱士劉虬書』に⁷、

善不受報、頓悟成仏の義を述ぶ。当時能く屈する莫し。法華等の經に注し、涅槃大小品等を講ず。

とあり、劉虬が『法華經』に注釈をつけ、『涅槃經』と大小品『般若經』の講義をしたと記されている。また『高僧伝』卷七竺道生伝の中に、竺道生が「善不受報、頓悟成仏」を立てたという記事があり⁸、劉虬も同様に

「善不受報、頓悟成仏」を主張しており、竺道生の思想に近く、大頓悟説を継承している可能性が高い。

『与荊州隱士劉虬書』の中で、蕭子良は劉虬を「二諦を困蒙^{ひら}に発き」、「真俗の諦義を究める」人物だと評しており、劉虬は二諦の真義を解明するという目的意識を強く持っていたとみられる。劉虬の頓悟説を伝える詳細な記述は現存しないが、『出三蔵記集』卷九所収の劉虬撰『無量義経序』⁹を参考にすると、その概要を知ることができる。

頓悟論者の劉虬が、五時説の頓教にあたる『華嚴経』でもなく、また漸教最高位の『涅槃経』でもなく、『法華経』の序章とされる『無量義経』の注釈の中で頓悟と漸悟を述べていることは、劉虬個人の信仰を知るうえで非常に示唆的である。劉虬は『法華経』に注釈をつけている人物であり、特に『法華経』や『無量義経』を信仰する頓悟論者だったのであろう。『法華経』信仰と頓悟説を兼備している点も、竺道生と類似している。

本紀要前号所収の拙論では、大頓悟説の特徴について、自己の主体性を唯一の通路として、一たび悟りに入ると、そこには本来的に過程や段階というものは存在していないとする説であることが観察された。これを劉虬にあてはめると、『法華経』と『無量義経』がセットになって劉虬の「通路」となっていたとみられる。『無量義経序』にある「一極正覚は機に任じて通ず」という言葉が、劉虬における『無量義経』・『法華経』信仰と頓悟説をつないでいるようにも思われる。

ここで『無量義経序』の「釈教を講求する者は、或いは理に会するに漸なるべしと謂い、或いは空に入るは必ず頓なりと謂う。請う、試みに之れを言わん」以下に述べられる劉虬の見解をみていくこととする。劉虬は漸悟説について、

漸を立つる者は以て万事の成は有漸ならざる莫く、堅氷は履霜に基づき、九成は累土に作らる、とす。学人の入空は、未だ圓符ならずと雖も、譬えば斬木の寸を去れば寸無く、尺を去れば尺無きが如しとし、三空に稍登するに寧ぞ漸^{なん}に非ざらんや、とす。

と述べ、空・無相・無願の三空に入るにも段階を踏めば必ず至るとする説

であるとしている。劉虬の斬木の例えは、僧肇の『涅槃無名論』辯差第九に¹⁰、「人が木を斬る如く、尺を去れば尺無く、寸を去れば寸無し。脩短は尺寸に在りて、無に在らざるなり」とあり、本質的な「無」はサイズを減らしていく問題とは異なるとしている。劉虬がこれを念頭に置いているとすれば、これは漸悟説に対する反論と解することができる。

次に頓悟説については、

頓を立つる者は以て希善の功は法性を観るに過ぐる莫し。法性は縁に従うも、非有非無なり。慮を非有非無に忘れ、理照斯れ一なる者は乃ち解空と曰う。

と述べ、法性を観ること、非有非無であることをキーワードとしている。悟りの状態を妙得とも表現し、「妙得は非漸」であると断じている。

なお劉虬は頓悟論者の先人として支遁・道安・竺道生の三者を挙げ、彼らの思想を継承していることを明らかにしている。劉虬の場合は『肇論疏』にみえる小頓悟と大頓悟という概念を使っておらず、三者の思想を区別していない。おそらく頓悟説はもともと七住あるいは八住に特別な意味づけを与えるかということが論点になっていたが、これはほとんど問題にされることもなくなり、竺道生が提唱した一悟を追究する論こそ頓悟説だという見方が一般化したのではないかと思われる。それゆえ頓悟説に関する煩瑣な分類はなされず、「一」や「妙得」を追究する説としてまとめられたのであろう。

『無量義経』について、劉虬は頓悟説の經典だと解釈している。

今無量義は亦^{また}無相を以て本と為す。若し證する所、実に異ならば、豈無相と曰わんや。若し入照必ず同じなれば、寧^{なん}ぞ漸有り^んと曰わんや。非漸なるに漸と云うは密筌の虚教なるのみ。如来亦云う、空拳は小兒を誑^{たぶら}かすも、此れを以て衆生を度す、と。微文をもって龕に接するに、漸説は或いは允なり。象を忘れ意を得るは、頓義を長と為す。

『無量義経』は三空の一つである無相を本としているとし、これを切り口として『大智度論』の言を引用しつつ、「頓義を長と為す」という判断を示し、『無量義経』も頓悟を教える經典だと解釈したようである¹¹。

次に劉虬における五時説と階位の問題をみていきたい。隋の浄影寺慧遠撰『大乘義章』巻一に、劉虬の「五時七階」説が紹介されている¹²。

晋の武都山隠士劉虬の説に言う。如来一化の所説は頓漸を出づる無し。華嚴等の経は是れ其れ頓教なり。余は名づけて漸と為す。漸中に其れ五時七階有り。

この記載からは、漸悟論者の慧観が作った頓教と漸教の分類を、頓悟論者の劉虬が承認している様子がうかがわれる。これに続けて、

五時と言う者は、一に仏初めて成道し、^{だい い}提謂等の為に、五戒十善人天教門を説く。二に仏成道して已に十二年の中に、三乗差別教門を宣説す。声聞を求むる者には為に四諦を説き、縁覚を求むる者には為に因縁を説き、大乘を求むる者には為に六度を説き、戒律を制するに及ぶも未だ空理を説かず。三に仏成道して已に三十年の中に、大品空宗般若維摩思益を宣説す。三乗同観するも、未だ一乗を説いて破三帰一をせず。又未だ衆生に仏性有るを宣説せず。四に仏成道して已に四十年後、八年中に於いて法華経を説く。一乗を辨明して破三帰一するも、未だ衆生に同じく仏性有るを説かず。^{ただ}但如来前に恒沙を過ぎ未来倍数なるを彰かにするも、仏常なるを明かさず。是れ不了教なり。五に仏滅度に臨み、一日一夜に、大涅槃を説く。諸衆生の悉有佛性、法身常住を明かす。是れ其れ了義なり。此れは是れ五時なり。

というように劉虬が持っていた五時説の説明がなされている。劉虬の五時説では①五戒十善、②声聞・縁覚・大乘、③大品空宗般若維摩思益、④法華、⑤涅槃であり、慧観の五時説の①声聞・縁覚・大乘、②般若、③浄名思益、④法華、⑤涅槃をやや改変したものの、基本的な順番に変更はない。

劉虬は頓悟論者であり、漸悟論者のように外部から規定される必然性がないにもかかわらず、五時説を受け入れたのはなぜであろうか。劉虬は頓悟説を普遍性のある教説として理解しつつ、五時説に関しては、自己の拠り所を表明したもので、必ずしもこれを普遍的な真理として他者に強要したのではないように思われる。当時の歴史認識としては、釈尊の生涯に沿った五時説は一定の信憑性を有していたので、このような劉虬の立場を

公表したとしても、奇異に思われることはなかったとも想定される。

五時に続いて、浄影寺慧遠は劉虬の七階について、ごく簡単に言及している。

七階と言う者は、第二時中に、三乗の別あり。通じて七と余説す。と述べ、五時説の第二時を開いたものだという解釈が示されている。

『無量義経序』を見ると劉虬は七階について、

根異なれば教も殊なり、其の階は七と成る。先に波利等の為に五戒を説く。所謂人天善根なり。これ一なり。次に拘隣等の為に四諦を転ず。所謂声聞乗に授く。これ二なり。次に中根の為に十二因縁を演ず。所謂縁覚乗に授く。これ三なり。次に上根の為に六波羅蜜を挙ぐ。所謂授くるに大乘を以てす。これ四なり。衆教は宜しく群疑を融すべく須らく導くべし。次に無量義経を説く。既に得道するに品に差ありと称す。復た云う、未だ真実を顕さざるに、求实の冥機を発かしめ、用って一極の由緒を開く、と。これ五なり。故に法華は接唱して一を顕らかにし三を除く。彼の求实の心に順い、此の施権の名を去る。これ六なり。権開き実現ると雖も、猶常住の正義を掩う。双樹に在りて崖に臨み、乃ち我浄の玄音を暢ぶ。これ七なり。

としている。七階は五戒、声聞、縁覚、大乘、無量義経、法華経、涅槃経の順に説かれており、『無量義経』は多くの大乗経典よりも上位に位置づけられた。仮に『法華経』の序説とされる『無量義経』を五時説に当てはめるとすると、『法華経』と同じ第四時に入れるか、その前の第三時に入れることになるだろう。

七階の特徴は『般若経』や『維摩経』等の主要経典を差し置いて、『無量義経』に一つの階位を与えて特別扱いしていることである。これには劉虬の『法華経』信仰が反映されているとともに、『無量義経』が新訳の経典として重視されたことの表れである。『無量義経序』に、南斉の建元三年（四八一）に比丘慧表が曇摩伽陀耶舎から『無量義経』を得たこと、そして永明三年（四八五）に劉虬も『無量義経』を手に入れたことの喜びが記されている。「法華は其の目を首戴すと雖も、中夏未だ其の説を觀ず」

とあり、『無量義経』は『法華経』を信仰する者にとっては待望の經典である。

劉虬における頓悟説と『法華経』信仰の関連性についてまとめると、劉虬は段階を踏むのではなく、頓悟論者として一悟を求めていたことはいうまでもない。頓悟論者は外部から規定されずに、悟りに至るための自己の通路を自覚していた。劉虬にとっての通路とは、『法華経』であったものと思われる。

最後に劉虬が頓悟論者でありつつも、漸悟論者の慧観がまとめた五時説を敷衍したり、七階という階位を立てたことについての見解を述べておきたい。劉虬は普遍的な教説として頓悟説を基軸に据えていたものとみられる。そして頓悟論者としても、自身が悟りに至るためには仏教經典に依拠する必要がある。仏教經典は頓教と漸教、或いは五時七階という分類法で整理することが可能であり、劉虬の場合は必ずしも頓教であることにはこだわらず、漸教で五時説の第四時、七階説の第六階に属する『法華経』を自己の拠り所としていたことになる。劉虬にとっては、依拠する經典の階位に拘泥することよりも、仏説の根本教説として頓悟説を堅持することが重要だったようである。

第三節 梁武帝蕭衍における頓悟説 — 般若思想の再評価 —

南斉の劉虬の頓悟説に続いて、六朝末期に仏教の最盛期を築いた梁武帝蕭衍の頓悟説を取り上げる。蕭衍の頓悟説については、主に『出三蔵記集』卷八所収蕭衍撰『注解大品序』の解説を通して解明を試みたい。

蕭衍は羅什訳『大品般若経』を重視した人物で¹³、『般若経』を「階級行」や「漸教」に位置付けることに異論を持ち、頓悟論者の劉虬がほぼ踏襲した五時説にも同意せず、二諦の観点から、『涅槃経』の下に『般若経』を置く見解に異議を唱えている。

これら蕭衍の頓悟説に関係する所説を読み取るに際し、『注解大品序』の行論の順序に従うと理解しやすい。そこで、蕭衍が『般若経』が軽視されている傾向に心を痛み、『注解大品序』の中で「然れば則ち繁慮は紛紜

すと雖も四種を出ず」と述べて提示した四つの批判をもとにして考察を進める。

蕭衍が批判対象とする四説は、

一に此の経は是れ究竟に非ずと謂い、多く涅槃を引きて以て碩訣と為す。二に此の経は未だ是れ会三にあらざると謂い、^{みな}咸法華を誦して以て盛難と為す。三に此の経は三乗通教なりと謂い、所説の般若は即ち声聞法なりとす。四に此の経は是れ階級行なりと謂い、漸教中に於いて第二時の説とす。

というもので¹⁴、第一は『般若経』(此の経)を『涅槃経』の下に置く説、第二は『般若経』を『法華経』(会三)の下に置く説、第三は『般若経』を三乗通教と解釈する説、第四は『般若経』を「階級行」とみなして漸教の第二時に位置付ける説である。

これら四説のうち、蕭衍の頓悟説に特に関係してくるのは第一説と第四説である。以下に第一説の『涅槃経』と『般若経』の関係についてと、第四説の『般若経』と五時説について考察することとする。

蕭衍は『般若経』を重視するものの、これを『涅槃経』の上に置くことを意図しているのではない¹⁵。

涅槃は是れ其の果徳を顕し、般若は是れ其の因行を明かす。果を顕せば則ち常住仏性を以て本と為す。因を明かせば則ち無生中道を以て宗と為す。世諦の言を以て説かば、是れ涅槃、是れ般若なり。第一義諦の言を以て説かば、豈復た其の優劣を談ずるを得べけんや。

蕭衍は、果徳を説く『涅槃経』と因行を説く『般若経』は、いわば經典としての役割が異なるだけで、第一義諦の観点からすると優劣はないとしている。ここでは世諦と第一義諦という概念が明確に示されており、まず二諦を提示したうえで、二諦の相対性を克服して悟りに至るという仏教の手法を蕭衍も踏襲している。

以前拙論で竺道生の頓悟説について論じた際に、二諦説という思想的枠組みにも触れたが、竺道生の頓悟説は二諦を提示した上で、これを「唯一念」で乗り越えようとする思想である。『般若経』を重視して「階級行」

を用いない蕭衍も、ほぼ竺道生の思想的流れを汲んでいるとみてよいのではないかと思われる。

ここで「会三歸一」を説く『法華經』と『般若經』の関係についての第二説批判を補足的に紹介しておきたい。蕭衍は『法華經』を「法華は会三にして以て歸一す。則ち三を遣りて一存す。一存は未だ相を免れず」¹⁶とし、三乗を一乗に止揚しても、現象としての相が残ってしまうと評している。これに対して『般若經』については、「般若は三に即して三ならず。則ち三を遣りて一亡す」¹⁷としており、三乗を「一」に止揚することは似ていても、相を亡くしてしまう点は異なるとしている。

竺道生の場合は『法華經』信仰を持っており、『法華經』の三乗を止揚して一乗に至るという図式と、「三乗・一乗」を「権実」という二字の概念にまとめて、これを二諦のように二を止揚して一に至る図式については、いずれも正しい見方としてとらえていたようである。竺道生においては、蕭衍のように『法華經』と『般若經』を分けて理解している様子はみられない。

次に蕭衍による第四説批判を通して、南朝宋代の慧観に由来する五時説に対する見解を明らかにしていきたい。前節でみたように、慧観の五時説は南齊代の劉虬によって基本的に踏襲され、梁の三大法師の一人、光宅寺法雲も五時説を継承している¹⁸。

しかし蕭衍は彼らとは異なり、慧観の五時説を踏襲せず次のように述べている¹⁹。

第二時と謂うは是れ亦然らず。人心の不同なること皆其の面の如し。根性に差別あるは復た此れに過ぐ。局るに一教を以てし限るに五時を以てすべきに非ず。般若無生は去來相に非ず。豈數量を以て拘らんや。寧ぞ次第を以て求めんや。道樹に始まり双林に終わるまで、初中後時に常に智慧を説く。復た何ぞ名づけて漸教と為すを得べけんや。

蕭衍はこのように述べて、釈尊は成道以後、般若思想に基づき多様な形をとって常に智慧の教えを説き続けてきたので、漸教や五時という概念でまとめるのはふさわしくないと主張している。

また五時説では『般若経』の後に『法華経』が説かれたことになっているが、この前後関係についても蕭衍は疑義を呈している²⁰。

釈論に言う。須菩提は法華経中に、仏所に於いて少しく功德を作り乃至戯笑するも漸漸に当に仏と作るべし、と聞く。又阿鞞跋致品中に不退有りと聞く。又復た声聞の人は皆当に仏と作るべし、と聞く。是の故に今畢定為るか不畢定為るかを問う。

ここに「釈論」とあるのは『大智度論』のことで、蕭衍は『大智度論』巻九三、畢定品第八三の文を参考にして引用している²¹。

蕭衍が『大智度論』を引用した意図とは、『大品般若経』の中で須菩提が『法華経』の説を踏まえて、釈尊に「菩薩は畢定か不畢定か」を質問しているを読み取れるが、もしそうであれば、時系列としては『法華経』が先で『般若経』が後になると主張したいのである。つまり『般若経』を第二時とし『法華経』を第四時とする五時説が成り立たないと非難しているわけである。

蕭衍の説を伝える『弘明集』巻一九『叙御講波若義』²²にも、

復た有る人、仏は五時教を説くと言う。第一時は鹿野苑に在りて四諦法輪を転じ、乃至第五時には双樹の間に於いて大般涅槃を転ず。大品経は是れ第二時教、浄名思益は是れ第三時教、法華経は是れ第四時教なりと云う。是の義然らず。

とあり²³、五時説を明確に否定したうえ、『大智度論』畢定品の同様の箇所を引用して、

是れ則ち法華を聞くは前に在り、大品を説くは後に在り。是の因縁を以て、大品経は是れ第二時説と言うを得ず。

としている。

それでは五時説を否定し、『般若経』が「階級行」でも「漸教」でもない主張する蕭衍は、結局頓悟論者と考えてよいのだろうか。

『注解大品序』では「般若無生」という概念を要にしていることや、『叙御講波若義』で「生死は是れ此岸、涅槃は是れ彼岸なり。生死は涅槃に異ならず、涅槃は生死に異ならず」と述べて生死と涅槃に段階がないとし、

同じく『叙御講波若義』の中で、須菩提が「菩薩は二法を以てせず、不二法を以てせず。云何が当に一切種智を得べけんや」と問うたのに対して、仏が「無所得即ち是れ得なり、是の得を以て無所得を得る」²⁴とした言を引用して、段階ではなく最終的には教えをも撥無する方法を採用していることから、蕭衍は般若思想を基軸とした頓悟論者だとみてよいと思われる。

蕭衍は慧観に由来する五時説を否定しつつも、「般若五時」を提唱し、般若思想に依拠した頓悟説の立場から仏説の整理を試みたことは注目に値する。『注解大品序』で、蕭衍が羅什らの説を参考にしつつ、『般若経』研究を進めていると述べたのに続けて、

般若経を講ずる者は多く五時を説く。一往聴受するに条理有るに似たり。重ねて更に研求するに多く相符せず。唯仁王般若は書名部を具う。世は既に以て疑経と為すも、今は則ち置きて論ぜず。

とし²⁵、『仁王般若経』を「疑経」とみなす人々があり、その内容に疑念が持たれているものの、「般若五時」は正しいようだとして蕭衍は述べている²⁶。蕭衍が「大品懺」という懺法を修した際に著した『広弘明集』巻二八所収の『摩訶波若懺文』では²⁷、

但だ般若の説にのみ唯五時有り。而して智慧の旨は終に一趣に帰す。

第一義諦に非ざる莫く、悉く是れ無上法門なり。

というように般若の教えにのみ五時があり、本質的にはみな無上の教えであると記されている。『広弘明集』巻二八所収『金剛波若懺文』では、「如来は四十年中に説く所の般若を以て、本末次第に略して五時有り」とし、『摩訶波若懺文』と同様の趣旨で「至理至言は其れ揆を一にし、無相妙法に非ざる莫く、悉く是れ智慧の深経なり」としている²⁸。

般若五時は『広弘明集』巻二〇『叙御講波若義』の中で、『仁王般若経』に基づき五時がそれぞれどの經典にあてはめられているかが具体的に述べられている²⁹。

古旧の相伝に五時般若有り。経論を窮検するに未だ其の説を見ず。唯仁王般若にのみ有り。題は巻後に列ね、具に其の文有り。第一に仏は王舎城に在りて大品般若を説く。第二に仏は舍衛国祇洹林中に在りて

金剛般若を説く。第三に私は舍衛国祇洹林に在りて天王般若を説く。第四に私は王舎城に在りて光讚般若を説く。第五に私は王舎城に在りて仁王般若を説く。

般若五時説によれば、釈尊は大品般若、金剛般若、天王般若、光讚般若、仁王般若の順に説いたことになっている。

それではこれら五種の般若經典に対して、蕭衍は上下関係を想定していたであろうか。先に挙げた『摩訶波若懺文』と『金剛波若懺文』を読む限りでは、どれも「無上法門」または「無相妙法」であり、經典間に価値的な差別はつけていないようである。

蕭衍が提唱する般若五時説の内容の特徴について付言すると、この説は『般若経』信仰の枠組みの中で語られており、他の經典との関連性について説明不足の感は否めない。先に引用した『注解大品序』の第二時批判の中では「初中後時に般若の智慧を説き続けていた」としており、成道から涅槃までの期間という枠内でみても、『般若経』があれば事足りるように蕭衍は考えていたようであり、『叙御講波若義』では時間的な要素だけではなく内容的にも『般若経』の優位性を打ち出している³⁰。

当に初成道の日乃至涅槃の夜まで常に般若波羅蜜経を説けるを知るべし。般若波羅蜜は是れ諸仏の母にして、三世如来は皆是れ由り生ず。

蕭衍はこのように述べ、『般若経』が如来の因であることを宣言するものの、他経との関係ははなはだ曖昧である。因果の関係を手掛かりにして言えば、先に引用した『注解大品序』で、果徳を説く『涅槃経』と因行を説く『般若経』は本質的に同一であるという蕭衍の解釈はうかがうことができる。

竺道生が説いた頓悟説と蕭衍の関係について解釈すれば、蕭衍は仏説の根本に頓悟説を据えて、『般若経』に説かれる無生や無相を通路として頓悟を目指していたようである。このような特徴を持つ蕭衍にとっては、『般若経』と他の經典との関連性について、詳細に解釈する必要性をあまり感じていなかったのかもしれない。

おわりに

竺道生の大頓悟説は慧観の漸悟説と拮抗しながら、劉虬と蕭衍に継承され、頓悟説の新たな形が生み出された。南斉の劉虬は慧観の五時説を受け入れつつ、『法華経』や『無量義経』と融合させた頓悟説を提唱し、梁代に入ると武帝蕭衍は般若五時説と融合させた頓悟説を創出した。竺道生の大頓悟説は、「唯一念」と、仏の教えと向き合う主体性をセットにして悟りへの通路としているがゆえに、頓悟説の多様な展開を可能にしたようである。六朝期における頓悟説と唐代の頓悟説がどのように関連するかについては、別の機会に考察することとしたい。

(註)

- 1 鎌田茂雄「道生の頓悟思想とその展開—華嚴思想との関連をめぐって—」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』二〇号、一九六二年)、伊藤隆寿「竺道生の思想と理の哲学」(『中国仏教の批判的研究』、大蔵出版、一九九二年)、瀧瀬尚純「荷澤神会の頓悟思想—竺道生との比較について—」(『宗学研究』四五号、二〇〇三年)を参照。
- 2 拙稿「竺道生の大頓悟説の特徴について」(『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』三〇号、二〇一四年)を参照。
- 3 大正五〇、三六八中。
- 4 慧観は『法華宗要序』などの著作を残したほか、『高僧伝』巻七、慧嚴伝にあるように、法顕訳の『泥洹経』と曇無讖訳の北本『涅槃経』を、慧嚴や謝靈運と共に統合編纂し、南本『涅槃経』(『大般涅槃経』)を編集した。慧観は竺道生や謝靈運など頓悟論者と密接な交流を持ちつつ、漸悟説を主張していたことがわかる。
- 5 『大般涅槃経集解』巻三七(大正三七、四八七上～中)によると、竺道生は二諦について第一義諦と世諦という概念を用いていたようである。
- 6 大正四五、五上。
- 7 大正五二、二三三上。
- 8 大正五〇、三六六下。
- 9 大正五五、六八上～下。
- 10 大正四五、一六〇上。
- 11 ここにある「如来」の言は『大智度論』巻第二〇、釈初品中四無量義第三三(大正二五、二一一上)に、「我が道場に坐する時、智慧は不可得なり。空拳は小兒を誑かすも、以て一切を度す。諸法の実相は、則ち是れ衆生相なり。若し衆生相を取らば、則ち遠く実道を離る」とあり、『大智度論』の中で「無量義」をテーマとした箇所を劉虬は引用したようである。

- 12 大正四四、四六五上。
- 13 『広弘明集』巻一九、陸雲『述御講波若序』（大正五二、二三五中～下）に、「上は天監十一年を以て大品に注釈す。茲れ自り以來、躬ら講説を事とす。重ねて明かす所の三慧を以て最も奥遠と爲し、迺ち一品を区出し別に經卷を立つ。亦觀音力に由りて重ねて特に普門の章を顕わす。登住行深、迺ち華嚴の品を出す。（中略）爰に大同七年三月十二日、金字波若波羅蜜三慧經を華林園の重雲殿に於いて講ず。」とあり、蕭衍が『般若經』に深く帰依する様子がみられる。
- 14 大正五五、五三下。
- 15 大正五五、五三下。
- 16 大正五五、五三下。
- 17 大正五五、五三下。
- 18 吉藏撰『法華玄論』卷二（大正三四、三七二上）に「光宅雲公言う、猶是れ無常なり。然る所以は教えに五時有り。唯第五涅槃のみ是れ常住教なり。四時は皆無常なり。法華は是れ第四時教なり。是の故に仏身は猶是れ無常なり」とあり、法雲が五時説を継承している様子がうかがわれる。
- 19 大正五五、五四上。
- 20 大正五五、五四上。
- 21 大正二五、七一三中～下。「復次須菩提。聞法華經中説。於仏所作少功德。乃至戲笑一称南無仏。漸漸必当作仏。又聞阿鞞跋致品中有退不退。又復聞声聞人当作仏。若爾者不応有退。如法華經中説畢定。余經説有退有不退。是故今問爲畢定爲不畢定。」とある。
- 22 『広弘明集』巻一九の冒頭（大正五二、二三一中）に本卷所収の論文名が列举されている。巻一九の中に記される本文の表題（大正五二、二三六中）は『御講金字摩訶般若波羅蜜經序』であるが、本章では巻一九の冒頭に掲げる論文名を採用する。
- 23 大正五二、二三八下。
- 24 大正五二、二三九中。
- 25 大正五五、五四中。
- 26 蕭衍が宝唱らに編纂を命じた『經律異相』卷二四（大正五三、一二九上）と卷二六（大正五三、一四三中）では『仁王般若經』の逸話を引用しており、『仁王般若經』の正当性を認めていたものと考えられる。また六朝末期を生きた人物の著作に、智顛説・灌頂記『仁王護国般若經疏』や吉藏撰『仁王般若經疏』があり、当時は『仁王般若經』の説が広く受容されていたという可能性がうかがわれる。
- 27 大正五二、三三二中。
- 28 大正五二、三三二中。
- 29 大正五二、二三八上。
- 30 大正五二、二三八下。

（武蔵野大学 教養教育部 准教授）