

竺道生の頓悟説

—中国禪の源流としで—

横超慧日

ただ今、ご紹介いたしました横超でございます。この四月から仏教学の講義をしております。はじめにプライベートなことで恐縮ですが、私は中学と高校の八年間を名古屋の学校に通つたものでございます。当時、本学の前身の曹洞宗中学校が覚王山にありました。思い出しまして誠に親しみ懷しさを覚えるものでございます。この四月から仏教学の講義をもちましたのも不思議なご縁と思っております。

何分にも学問が狭く、禅ということにつきまして一向に素養もございません。禅定が仏道修行の要諦である、戒定慧の三學の一つで仏道修行の最も重要なものである、ということはかねてから聞き及んでおりますが、実は坐禅ということの体験をもっておりません。インドの禪定は中国にはいり最も特色ある発展をとげたのであります。その歴史についてあまり詳しく存じません。こうゆう者が伝統ある本学におきまして、禪研究所の開催のところで、中国禪の原流という題で発表することはおこがましく誠に忸怩たるもののがございます。しかしこういう機会に御教示をいただけたら幸いであると思

竺道生の頓悟説—中国禪の源流として—（横超）

第三章 生の頓悟説—中国禪の源流として—（横超）

いまして、僭越ながらお申しつけを受けました次第でございます。

仏道としての禪というものは理を論ずることではない、一つの宗派を立てて一派を標榜するものでもない、と思われます。ましてこの禪について、インドの禪であるとか中国の禪であるとか区別して考えることは邪道として斥けられるものに相違ないと思います。正法眼藏の中で道元禪師もそういうことをいわれていたことをかすかに覚えております。しかし仏道を参学する多くの古賢の中で、とりわけ禪の流れに竿さす方々がその流れを正しく伝えようとする道心をもって命がけで参与してこられました。禪宗とか達磨禪とかそういう呼び方が起つた後に、禪の内であるとか外であるとか意識しないで、ひたすら仏道参学の志をもつて仏祖の道を求めてこられた方がありました。そしてまた禪宗とか達磨禪とかが起る前にあっても、仏法の大道を究める人がなかつたとは断定することが出来ないと思います。ただ道を求めるといつても、求めの志の現われ方は時により處によつてそれぞ異つた様相を呈するということはあります。この様相が異なるからといって仏道への志が違うというではありません。そういう意味で、六祖壇經の中で以心伝心とか、見性成仏とか、或いは頓教とか機縁とかいうことがいわれておりますが、そういう禪家の眼目のように重んじられているものも、その淵源は禪宗とか禪家とかに関わりがないように思われる古賢の中に既に萌芽が認められるものがあつたとしても不思議ではないのであります。実は私は最近に浄土教のことにつきまして一つの短い論文を書きました。浄土教と申しますと、普通は浄土三部經というものの、無量寿經、觀無量壽經、阿弥陀經というこの三部の經が正依の經典であります。だから日本の淨土信仰はこの浄土三部經だけで展開したと思われるかも知れませんが、決してそうではありません。一般に浄土教の他力信仰とは相反する如く思われるところの法華經、或いは聖道門の教えの最も代表的なものと思われるところの涅槃經、そういう法華經や涅槃經の側面的な力添えがなかつたならば、浄土教も今日のようにはならなかつたのではないかと、そういうことを論文に書きました。また密教とか禪ということにつきましても、それは聖道門であり自力の教えであるということで、一般には浄土教の人は別のことのように考えています。しかし日本佛教の禪とか密教とかが浄土教の信仰を深める上に、大きな役割をはたしたこと、またそれによる信仰体験によって培われた精神的な土壤が浄土教を生むもとに

なつてゐることを、私達は忘れてはならないと思うのであります。それと丁度同じような関係で、中国禪においても唐朝以後にめざましい飛躍をとげますが、これと同じ時代の色々の宗派、或いはこれに先行する時代の、禪とは一見対立するようと思われる諸々の教学、諸々の信仰、こういうものの中に禪の為の重大なヒントとなり原動力となつたものがなかつたとは言えないと私は思います。同じ時代または先行する時代の諸々の教学・信仰の中には育くまれヒント或いは原動力として認められても、表面的には各学派の対立にかられて底の方で脈々と流れているものがある。これが時に深い思想家の釣瓶によつて汲み上げられ、これがさまざまなかつた形をもつて表面化する。それは突然に起るものではなくやはり意識に上る上らないに拘らず思想の流れの底に受けつがれてきたものだと思ひます。こういう観点から中国禪の源流という副題をここに出したのでござります。

皆様は「竺道生の頓悟説」とは禪宗では聞いたことがないといわれるかも知れません。私の申し上げることに早合点のところがあつたり間違つておりますから、もちろん訂正していただきかねばならないと思っておりますが、普通なら中国禪の源流といえば釈道安があげられます。釈道安という人は禪を最も深く研究しました。仏圓澄の弟子であつた釈道安は小乗の禪を実際に学んで、そして遂にはその禪の統一する原理を般若に求め、般若というものを十五年間、毎年二遍づつ講義しました。中國禪の源流としての立場ならば、道安という人はまず特筆大書すべきものだと思うのであります。

そうであるのに私は、そのような時代の道安より少し遅れるところの一巨星である竺道生という人に注意をしていただきたいと思います。禪とは普通関わりがないように思われる竺道生という人をとりあげましたのは、大体三つの理由があります。

第一はこの人は經文に対する時に、この当時の思想界における忘象得意——象を忘れて意を得る——という主張を仏教の中にとり入れて、表現の中に、表現の裏にかくされたその真意を見出すことに努めました。そういう態度というものが所謂、教外別伝、不立文字という考え方の先駆的な存在ではなかつたかと思うのであります。

第二は教えというものと悟りというものとの本質を説いて、頓漸の問題を仏教学界に始めて持ち出した人であります。

竺道生の頓悟説—中国禪の源流として—（横超）

頓悟説を始めて学界に提出して、それ以来教えについての頓教漸教、悟りについての頓悟漸悟、そういう頓漸という範疇でもつて仏道を考えるという発端をなしたのはこの人であったよう思います。

第三には機という考え方をとりあげた点であります。教えといふものは、教えを受けるものの素質能力を離れては用をなさない。必ず教えを説く以上は聞き手の素質能力を考えなければならぬ。その教えを受けるものの素質能力は悟りを誘発する閥門である。素質能力に合うか合わないかというところに悟りといふものが開けてくる鍵がかかっているのであります。そうゆう素質能力に着眼してこれを機と呼んだのであります。もともと機という言葉は仏教になつてはじめて用いられるようになつた術語といふわけではないと思ひます。本来は中国哲学の易などでいわれるもので、仏教の術語では根の字を使っていました。これを竺道生が機という名前においてとりあげました。この機は中国仏教全般にわたり非常に基本的な考え方となつたのであります。これ以後、竺道生から遅れて南北朝時代の梁代に「梁の三大法師」といわれた中の一人に光宅寺法雲という人があつて、この人が機をとりあげて組織だった理論を構成しています。それから天台大師などは法華玄義の中で機という問題をとりあげて詳細に論究しており、淨土教においては善導大師が觀經疏の中に機の深信を説いており、淨土教の人にとって機の深信といへば大問題となつた考え方であります。禪家においても相当大きな問題のようであります。壇經などをみるとその中に機縁という言葉があつたように思ひます。機をとりあげましたのは、始めてかどうか分かりませんが、恐らくこの人、竺道生が今日知られている限り最も早いのではないかと思ひます。そういう意味で竺道生に注意をしていただきたいであります。

これからこの三点を中心として意見を述べたいと思います。その前にごく簡単に竺道生の略歴とその時代の背景について紹介したいと思います。竺道生は中国仏教の学問的研究において一番の元祖である祖道安より少し後輩であります。プリントを見ていただきますと下に道安と竺法汰とがあります。道安は中国の仏教学史上において真剣に道を求めた、本当に仏教というものを自分の生きる道として求めた最も特筆すべき第一人者だと思います。私はかねがね道安を衷心から尊敬しております。そして学問的な情熱においても命がけだった人であります。「翻訳をするのに翻訳は正確でなけれ

ばいけない」、「少しでも間違ったならば仏道をすっかりあやまつた方向へ導くことになる」、と言っております。丁度道安が生きていたのは前秦の苻堅という皇帝の末年で、前秦の国家が危うくなつておりました。沢山の印度から来た僧侶によつて前秦の都の長安で經典の翻訳が盛んに行われておりましたが、長安の郊外では戦争の太鼓がドンドンと鳴つて何時なんどき落城するか分からぬ有様でした。その時にも道安は、今ここでやっておかねばやる時がないと言つて、命がけで翻訳もやつた人であります。皆様も御承知のことと思ひます。道安は四世紀後半の人で、仏団澄の弟子であります。

道安と同門に竺法汰がいます。竺法汰の弟子が竺道生であります。竺法汰は竺という姓をとつており、天竺から來た人の流れを受けているということです。竺道生もその竺を受けたのであります。道安から仏教徒は全て釈尊の弟子だから釈尊の釈をつけ自分で先生の姓をつけるべきでないということで、釈道安と名のりをあげました。竺道生は釈道安よりも少し遅れて、竺法汰の弟子として今日の南京に学びました。今日の南京、当時は建康といつておりますが、ここで竺法汰の弟子として仏教を学んだ後に、揚子江を遡つて廬山に幽棲します。そこで七年ほど幽棲してきました。ところが長安に羅什という人が西方から來たといふ話を聞いて、廬山から慧巖とか慧觀という人らと相伴つて長安に学びに行きました。しかしどういうわけか長安へ行きましても、南方から長安へ行つた人と始めから長安にいた人とが、うまく折合がつかなかつたようであります。羅什が長安で盛んに翻訳を続けてている最中に、慧觀も竺道生も南へ帰ってきます。慧觀も竺道生も結局、南京へ帰ります。そして羅什に学んだ法華經、維摩經などを講義しております。

プリントをみていただきましょう。当時長安では中国仏教における經論翻訳の全盛の時代であります。鳩摩羅什が法華經を翻訳したのは四〇六年のことであります。それから維摩經、般若經、——小品般若と大品般若とがありますが——中論、智度論、成実論を翻訳しております。大体五世紀の初めの十五・六年ぐらいの間に、これらのものを全部翻訳したわけであります。この羅什が翻訳していた頃に仏陀耶舍という人も長安で長阿含經を翻訳している。四分律も翻訳している。また後に覺賢という人とかまだ他に長安に何人もインドの三藏たちがいたが、中でも特に重要だったのは羅什であります。それから曇無讖という人が涅槃經を翻訳したのが涼州で四二一年のことであります。覺賢三藏即ち仏陀跋陀羅という

第三回 生の顛悟説—中国禪の源流として一(横超)

て四三六年に勝鬘經を翻訳しています。勝鬘經は後の中国佛教界に極めて大きな影響を与えましたが、この求那跋陀羅は雜阿含經や楞伽經も翻訳しています。勝鬘經は後の中国佛教界に極めて大きな影響を与えたが、この楞伽經は禪家で非常に重んぜられることになりました。楞伽經には四卷楞伽と七卷楞伽とがありますが、この時は四卷楞伽、すなわち楞伽阿跋多羅寶經で四四三年に翻訳されています。竺道生が亡くなったのは四三四四年なので

竺道生がなくなつてから九年目に翻訳されたのであります。

ここで竺道生について申しますと、羅什が長安に來たのでそこへ行き法華經、維摩經、般若經を学んだが、のちに南京へ帰つて來た。南京へ帰つてから法華經、維摩經を講義していますと、そのうちに覺賢が訳した六卷泥洹經ができたのでそれを読みました。六卷泥洹經は本涅槃經四十卷のはじめの約三分の一にあたります。涅槃經ははじめ六卷しかなく、それが段々後からつけ加わつて四十卷になつたものであります。それはじめの六卷が大般泥洹經として別に翻訳せられたのであります。その六卷泥洹經を読みますと、

たれでも仮性を持つてゐる、一切衆生悉有仮性である、だから誰でも皆仏になれるのだ、けれども一闡提icchantikaだけはどうあっても仏になれない、一闡提というものは信仰を持たないもの、信する氣持を持たないものというのだから、あらゆる善の根本をたちきつてゐる、断善根である、だから一闡提は決して仏になれないのだ

と、こういうことが繰り返し書かれております。竺道生はその經を読みまして、そう書いてはあるけれどそんな筈はない、一闡提は絶対に仏になるに違ひないと言い出しました。經文にははつきりと闡提不成仏といつて徹底してきめつけてゐるのに、闡提は必ず成仏するに違ひない出来ない筈はないと、竺道生が言い出したのですから、当時の仏教界は黙つておる筈はありません。背經の邪説である、そういう者をわれわれは認めておくことは出来ないと云つて、教団からとうとう追放処分にして南京の仏教界から追い出して了つた。そこで竺道生はここを出て廬山へ入りました。この時は六卷泥洹經だけしかなかつたのですが、間もなく涼州で翻訳せられた涅槃經四十卷が伝わつて来ました。これをみますとはじめの六卷泥洹經に相当するところには一闡提は仏になれないと書いてあるが、後の方になるといやそうはいわれるけれども、一闡提というものも遂には菩提心を起すようになる、自分で信する心を起さないけれども菩薩はそれを捨てておかないと書から遂には信を持つようになる、だから一闡提は仏になれるのだと書いてある。始めの方では一闡提は仏にならないと書きながら同じ涅槃經に後の方で一闡提は仏になるといつてゐる。それを見て当時の仏教界は驚いて、竺道生がそのような涅槃經を知らないで、一闡提は仏にならないと書いてある泥洹經を読みながら闡提の成仏を唱えたのでありますから、そ

竺道生の頓悟説—中国禪の源流として—（横超）

見識の高さに驚歎しました。そして後世に有名な話のとして語り伝えられているのであります。その闡提成仏を唱えたというもとの文献がそのまま残っているわけではないけれども、高僧伝の中にその事実が伝えられています。ところで竺道生はそれから涅槃經四十巻が来ましたので廬山において注釈をしました。それが僅か今日残っています。竺道生の著述として現在残つておりますものは、法華經の注釈である法華疏という二巻の短いものがあります。法華經の注釈として現存する最も古いものであります。それから涅槃經の注はほんの一部分だけが涅槃集解という本の中に残っています。それから維摩經の注が残っています。これは注維摩の名前で禪宗の方はよく読まれています。注維摩というのは、維摩經を翻訳した羅什が自分で維摩經の注釈を書き、そして羅什の弟子の僧肇がまたその維摩經の注釈を書き、それをみた竺道生が後になつて羅什や僧肇の気のつかなかつた所を深く考えて自分の注釈を書きました。この三人の注釈が一つになつてゐるが、今日のいわゆる注維摩經であります。このように注維摩と法華疏と涅槃集解の中にある注とが残つています。

高僧伝をみると、竺道生は善不受報説と頓悟成仏の説を唱えたとはつきり書かれている。その他、論文として二諦論、仮性當有論、法身無色論、仏無淨土論、應有緣論があつたと言つてゐるが、現在は一つも残つていない。彼が唱えた説として善不受報と頓悟成仏は非常に有名なものになつています。

そこで竺道生の出た時ですが、仏教界では求道者として又学問的情熱において一世の指導者であつた釈道安が世を去つて、當時は仏教經典の翻訳は長安と建康とそれから西の方の涼州の三つの所で盛んに行われていました。今日読まれている經典、大藏經は非常に多いが、大乗の教義を研究することになつて誰でも読まねばならない經典は、この時代五世紀の始めの約十五年の間に翻訳せられたものが大部分である。そういう時代であります。それに政治上の理由もありまして、新佛教を受け入れただけではなく受け入れたものを総合して自分の宗教としてとりいれて行くつまり主体的にいまして、新佛教を受け入れたのが建康の仏教界であります。長安は間もなく夏という國に敗られてここは文化の都で攝取して行く課題を荷なつて、涼州で翻訳された涅槃經も長安で翻訳せられた維摩經、般若經、智度論等みな南京に來なくなり、涼州もつぶれて行く。涼州で翻訳された涅槃經も長安で翻訳せられた維摩經、般若經、智度論等みな南京に來ました。南京の仏教界ではこのような沢山の經典をただ集めただけでは仕様がない、いかにわれわれはこの様な中から仏

道を見出して行くか、自分のものとして行くか、そういう課題を背負わされていました。僧叡でも慧觀でもその為に仏教をいかに受けとりいかに自分の身につけて行くかということに苦しんでいました。そして新しい道を切り開いて行つたのです。その中でも特に竺道生の頭脳にはまことに鋭い閃きがあったように感じます。その当時の人々からすでに、「生叡は天真に発す」といわれています。生は竺道生、叡は僧叡であります。竺道生と僧叡とが天真に発すとは、その後敏な識見は天性のもので生れつきのものである、学んで努力したものでない、という意味であります。

まずさきほどの第一の天性について申しますと、彼が言外の意、言葉の表面になく言葉の奥にかくされている意味を悟るという深い思索家であったという事が大事な問題であります。高僧伝に書いてありますが、この当時の思想界の第一流の智識人であり哲学者であった王弘や范泰や顏延之と交友し、彼等は竺道生に道を問うたりしています。竺道生はこういう人々に対しても次のような意見を開陳したと言られています。易の中に象は意を尽す、意を悉く表示するものである、けれどもそれに表示せられている意を得たならば、もうその象というものは必要がないものとなる。ちょうどそれと同じようく言葉といふものは理をあらわす為のものであるが、理に達し理に入ることが出来たならば、言葉といふものはもはや必要のないものであつてそれは捨てられねばならぬ、いつまでもそれに固守していくはならぬ。しかるに經典が伝わってよりこのかた、翻訳の困難さから文章に渋滞して了つて意味がよく發揮されないことが多かった。魚を取るに筌(ふせん)、魚を捕えるか(こ)をもちいるが、魚を取つてしまえばものはや筌は捨てねばならない。丁度そのように我々も言葉によつて言葉の示す理に入り道を問うべきである、表現の末に執われてはいけない、とこういうことを力説したことが高僧伝に述べられています。

「意を得て象を忘れる」ということは竺道生がはじめて言ったことではありません。これは竺道生より前の凡そ二百年前、三国時代の魏に王弼といふ人がいました。その王弼が周易略例といふ本を書いています。易の本です。その中に言つていることです。「象を忘れて意を得なければならぬ、意を得たならば象を忘れなければならない」と言つてゐる。この王弼は魏晉時代の思想界において新しい氣風をまき起した有名な哲学者であります。易といふものを老莊的な立場で解釈

している。特に莊子の影響が大きい。王弼の思想は当時の建康の学者に非常に大きい影響を与えていました。仏教も当時は老莊の考え方によく接近し、老莊の立場で受けとられていました。仏教者の中でも忘象得意ということは他にも考えていた人がいたと思われますが、竺道生が一人特に今日知られているのは彼の説が最も徹底し且つ具体的に經文に当って適用し解釈していく為に相違ないと思われます。実例を經文の注釈にあたって申し上げるといいのですが、ここでは繁雑になるので省略いたします。とにかく意を得て象を忘れるということは教外別伝、不立文字という考え方の先駆になるものではないかと思います。教えの他に別に真意を伝えるのだから教外別伝だとはいっても、教えは全く無用だとは禪宗でも言われないと思います。教えは必要だけれども教えに滞ってしまってはいけない、ということだと思います。それは原始仏教でも筏の喻えで、筏（いかだ）で川は渡るが川を渡ってしまった後も早や筏は必要がなくなる捨てなければいけない、ということはよくいわれています。それから法華經を読んでも方便品のはじめの方に、「止みなんまた説くべからず、仏の知見、仏の悟りといふものは言語を絶したものである、何ともいいようがない」と言っておきながら、しかし「廣く仏といふものは言教を演べ言葉の教えをもちし無数の方便をもつて衆生を引導する」とっています。悟りは言葉を超えたものだといいながら言葉の教えを説くということは、言葉の教えによらなければ悟ることが出来ないということを物語っていると思います。こういう教説は法華經に限らず他の經文にもみられます。そういう經典があつてもそこから教外別伝、不立文字に到達する為には、何らかの外的な多くの機縁が必要だったと思います。私は竺道生が仏教の中へ忘象得意説を取り入れたその見解はすぐ中国禪に直接結びつくというものではないが、思想の流れとして思想界の底流にあつた、それが禪を通じて浮び上ってくる、そういうものではないかと思うのであります。

次に第二の問題で頓悟説についてであります。頓悟は禪宗の方でよくいわれますが禪宗だけに限りません。そして悟りに頓漸をいうように、教えにも頓漸の別があるといわれています。これは中国佛教界全体の傾向であります。天台宗でも頓教とか頓悟とかをいいます。唯識であろうと華嚴であろうとみなこれをいいまして、淨土教でも觀無量寿經は頓教などといいます。そのように頓をみな尊びますが、それを尊ぶ尊ばないは別として、一体悟りは漸次に悟るものか頓速に悟り

るものかということを仏教界の課題として正面から取りくんだのが竺道生ではなかつたかと思ひます。竺道生が頓悟成仏を主張したこととは高僧伝にみえております。頓悟成仏の悟ということでありますが、竺道生は法華經義疏に盛んに使っているのが目につきます。仏教の經典の中で悟というのは余り見出されないよう思ひます。普通はサトリをいうとき覚とか知とかいいます。悟ということは多くないよう思ひます。勿論全然ないわけではないので、例えれば法華經の方便品に「仏知見に開示悟入する」とあります。そのように悟ということはあることはあります。普通はサトリをいうとき覚と慣れていないようあります。ところが竺道生の書いたものをみると、頻りに出てきます。例えば、「機感は一ならず、啓悟は万端なり」とあります。機をもって感ずることはまちまちであるから悟りをうる悟り方も雑多である、衆生の機感能力というものがまちまちだから悟り方も雑多になる、ということです。ここで啓悟とあって悟が出てきます。また「深疑既に積つて悟も亦済（ふか）し」とあります。疑問というものが非常に積つて重なつて行つたらば悟りといふものも非常に深いものになる、ということです。悟という言葉が疑という言葉と対照して出て来ます。悟という言葉がここで大変重い意味をもつてくる。「疑い既に積れば悟を招くことも亦早し」ともあります。疑問がだんだん積み重なつてると悟り方も早いといつております。疑問を余り持たないものには悟りは起つてこない、それは鈍いものだ、といふのです。それから、「根に利鈍あり、悟に先後あり」ともいつてゐる。このように悟ということを頻りに使つています。竺道生よりも前に全然ないとは十分調べておりませんので言えませんが、とにかく竺道生は悟ということを沢山使つております。「衆生悉く大悟の分あり」という文があります。人には誰でも仮性があるということ——これは涅槃經の悉有仮性の意味だと思います。誰でも仮性があるということを大悟の分といつております。衆生には誰でも悟りの分齊があるということは衆生に仮性があるということ、だと思います。誰でも仮性があるということを大悟の分といつております。後世に迷悟、悟りと迷いを対照して盛んに使うようになりますが、それは竺道生が最初であると言うわけではありませんが、これを仏教の術語として盛んに用いるようになつたのは竺道生において特に著しかつた、その意味で最も注意すべき人ではないかと思うのであります。

そこで頓悟ということであります。教えというはたらきとこれをうけて悟るというはたらき、この教えと悟りとの関係

または煩惱を徐々に断じて行くと悟りはどういう風に開けて行くものか、そういう仏教学上に大きな課題となるものを竺道生がどうして初めてとりあげたのか、それはどういう背景によつたのであらうか。この点につきまして未だ私は十分な答を見出したわけではありませんが……。とにかく理というものは一つである。それは悟ったか悟らなかつたかであつて悟りに部分的な悟りというものはあり得ない。あるものは悟つた上で現実に處する対応の仕方に違ひがあるだけである。悟りには不完全な悟りというものはないのでですから、悟つたか悟らなかつたかのどちらかである。そういう意味で頓悟といつたもののようにあります。どうして竺道生が頓悟ということをいい出したのか。これは少し繁雑になりますので簡単に申します。法華經に涌出品という一章があります。仏陀が説法しておられたら大地から沢山の菩薩が雲のように涌き出します。その菩薩に対して弥勒菩薩は、あの中のたつた一人も自分の知つているものはないといわれた。ところがしてきました。その菩薩に対して弥勒菩薩は、あれは私が前に教えたことのある弟子である、といわれる。仏陀がそんなにいわれたら自分は知つていそうなも仏陀は、あれは私が前に教えたことのある弟子である、といいます。これについて竺道生は、「悟」のだが、実は一人も知つているものがない、と弥勒がいわれたということが經文にあります。これについて竺道生は、「悟」とか十住思想とかが関連しているように思います。私は竺道生が頓悟をいい出したのは、十地思想ということと法華經の十住の所見にあらざることを示す」といっておられます。十住というのは十住の菩薩のことで弥勒をさしておりますが性は十住の所見にあらざることを言つてゐるのです。そこで十地その十住の菩薩でさえも本当の悟りといふものはわかるものではない、ということを言つてゐるのです。それから十住の思想ですが、法華經の開三顯一の思想とが手がかりとなるのではないか、と思ひます。法華經によれば、二乘である声聞の阿羅漢や縁覺即ち辟支仏には眞の涅槃はない、仏に至つてのみ眞の涅槃がある、二乘の涅槃は本当の涅槃でない、ということが書いてあります。これが頓悟に関係あるのではないでしょうか。それから十住の思想ですが、法華經にはこれは出ておりません。羅什の訳したものに十住經がありますが、それによりますと無生法忍というものは十住の中の第七地において得られるとしています。そうすればそれ以後の第八住、第九住、第十住は何の為にある位階なのか、ということが問題になつております。そうすればそれ以後の第八住、第九住、第十住は何の為にある位階なのか、ということが問題になつております。そうすればそれ以後の第八住、第九住、第十住は何の為にある位階なのか、との所説を総合竺道生が頓悟説をいい出したのは、法華經と十住經——これは当時非常に問題となつておりましたが——との所説を総合的に考察しようとした場合に道を求める学徒として当然問題にしないわけにはいかなかつた、そこで起つて来たのが頓悟

説ではないかと思います。これを単に与えられたドグマとして受け入れるだけでは承知しない。自分のものとして自分の進道むに直接関わるものとして追求する、そこで難問にぶつかる。難問にぶつかった時にはじめて答が出てくる。それが頓悟成仏説になつたものだと思われます。

頓悟成仏についての論理、或いはそれについての竺道生の言つた文献資料はまだ繕つてはわかつておりません。けれども竺道生が生きていた時代は劉宋の時代ですが、時の皇帝太祖（＝文帝）は竺道生の頓悟義を祖述して、沙門の僧彌らと激論を交わして太祖がしまいに負けてしまつてゐる。太祖は「竺道生が生きていたら」といつて悔しがつたということが高僧伝に出でております。そういうことから皇帝の間にまで竺道生の説が浸透していたことがうかがわれるのです。それから当時の詩人であり政治家であり非常な思想家でもあつた謝靈運という人があります。謝靈運は竺道生と同時代の人ですが竺道生よりずっと後まで生きた人であります。彼は竺道生の頓悟義をもつてこれを祖述し、そして当時の仏教界の巨匠たちと大論争を交えた記録が残つております。それが廣弘明集の中に收められてゐる弁宗論というものであります。こういうようなところから竺道生の頓悟義がこの時代の哲学上の大問題としてとりあげられていたことが知られるのであります。プリントにあります僧肇という人の著作に肇論があります。その中の涅槃無名論には頓漸のことが問題になつております。もっとも涅槃無名論は僧肇のものかどうか一寸問題があります。慧觀という人は沢山の仏教を組織づける場合に頓教と漸教とに分けて頓漸二教の教判をしております。これらはすべて竺道生の頓悟義と一連のもので、恐らくその影響のもとに発展したものだと思います。私は竺道生の頓悟義だから後の禅宗の頓悟説が起つたと申すのではありませんが、竺道生に始まるこの考え方がずっと中国の思想の底に流れていってそれが常に中国仏教を動かしてきたものだと思います。禅宗の頓悟説もその一つの起伏ではなかつたかと思います。

最後に第三の機という問題であります。これは時間もたちましたし、機の全般につきましては私の近著「中国仏教の研究第二」の初めのところに古い論文ですが收めておきましたし、竺道生の機につきまして最近に別の論文で書いておきましたので、ここでは申し上げることを省略させていただきます。

竺道生の頓悟説—中国禪の源流として—（横超）

竺道生の頓悟説—中国禪の源流として—（横超）

これまで頓悟という問題、それから言葉に執われないで言葉の意味するものに直参しなければならないということの問題（忘象得意）、そういうことが竺道生に提唱せられている、それが後の中国の禪の思想につながりがあるということを述べたわけであります。まことに疎離な概略のお話に終りましたが、今日はこれでご容赦いただきます。関連して皆様から御示教が頂けましたら幸甚と存する次第でございます。

参考文献

- ① 中国淨土教と涅槃經—般若・道綽・善導を中心として—（惠谷先生古稀記念、淨土教の思想と文化 所収）
 - ② 仏教における宗教的自覚—機の思想の歴史的研究—（拙著、中国仏教の研究第二 所収）
 - ③ 広律伝来以前の中国における戒律、初期中国仏教者の禪觀の実態、中国仏教初期の翻訳論（共に拙著、中国仏教の研究第一 所収）
- その他竺道生に関しては、竺道生撰「法華經疏の研究」（拙著、法華思想の研究 所収）
竺道生の法華思想（坂本幸男編、法華經の中國的展開 所収）等を参照されたい。