

僧肇『般若無知論』の一考察

—「用」「寂」とは何か、及びそれらと「体用」との関係について—

小椋章浩

序

僧肇（西曆三八四、一説に三七四—四一四）の思想を語る際によく用いられる論理に「体用の論理」がある。体用の論理とは、中国的思考の特徴の一つであるとされ特に宋学において顕著に現れるようになった論理であるが^{〔1〕}、これが僧肇の思想においても適用されるということに関しては、湯用彤が次のように論じている。
まず湯は、

魏晋以て南北朝に迄るまで、中華學術界、異說繁興、爭論雜出し、其の表面上は非常に複雑と雖も、但だ其の爭論する所、實に体用の觀念を離れず。而して玄学仏学は、同じく無を貴び有を賤しむを主とす。無を以て本と爲し、万有を以て末と爲す。本末は即ち体用を謂う^{〔2〕}。

と、六朝時代における思想界の論争の主題が体用についてであったことを指摘し、中でも仏教は玄学と共に、無を

体、有を用とするものであつた、とする。そしてその中で僧肇は

肇公の学説は、一言以て之を蔽いて曰く、即体即用なり⁽³⁾。

と、「即体即用」、すなわち、無¹¹有、を説いたとしている。そしてその例として、

既に「有にして有と為し、無にして無と為す」と謂う能わざれば、亦た「動にして静に乖き、静にして用を廢す」とも言う可からず。動静は二ならず、故に肇公曰く、

用即寂、寂即用、用寂体一、同出而異名、更無無用之寂、而主於用也⁽⁴⁾。

と、『般若無知論』の一節を引用するのである。ここに引用された僧肇の文は「寂」と「用」とを対にするものであり体用ではないが、湯は、寂¹¹無¹¹体、とみなし、寂用を体用であると考へたように思われる。

これに対して島田虔次は、この時代にはまだ体と用とを明確に対拮した例はないとし、僧肇についても、

しかしながら、肇論四篇（劉遺民書、答劉遺民書をふくむ）を通じて、じっさいに体用対拮して論をやつた例はただの一つも見出すことができない。そこで対拮されているのは、そして湯氏の引いているのは、「用即寂、寂即用、用寂体一、同出而異名』『言用即同而異、言寂即異而同』（般若無知論、塚本編『肇論研究』三

五—三六頁）のごとく寂と用であつて体と用ではない⁽⁵⁾。

と述べる。ただしこのことは直ちに僧肇その他当時の中国の思想が体用構造に基づいていたことを否定するものではなく、

一、体用に相当する思想はすでに現れていた。しかし、体と用という、それぞれ単独には哲学語としてもはや顯著に使用されていた二つの語が（中略）密接不可分の相関語として（中略）熟し、出現するまでには到っていない（中略）と解するか、それとも単に、二、湯用彤氏が体用思想と呼んだのがゆきすぎであつた、と

考えるべきか、それはやがてこの時代の思想史の核心にもふれるべき重要な問題をはらむであろうが、今はしばらく論じない⁽⁵⁾。

と、即断を避けている⁽⁶⁾。

しかし、島田によるこの提起にもかかわらず、少なくとも僧肇に関しては、それが体用論理の構造に基づくものであり寂^二体であるということは既に定説となった観がある。例えば平井俊栄は

ここで「用即寂、寂即用」といい、用寂は体一であつて、用のない寂で用の主体などというものはない、というのは、まさにその表現においても後世の体用論理と一致している。(中略)ここで僧肇が『老子』の表現を借りて「用即寂」という体用範疇による論理を示しているのを見ると、このような思弁の範疇としての体用概念というものは、中国固有の思想と共通な基盤を有する発想であることがうかがわれる⁽⁸⁾。

と論じており、また最近では唐秀連が

「寂」、「用」は即ち「体」、「用」である。『肇論』の各論に直接的に「体用」概念を使わなくても、実は「体用」の理論を闡明にしている。ここで言う「寂用」は即ち「体用」に相違ない⁽⁹⁾。

と述べている。しかし、僧肇の寂用が直ちに体用であると言えるかどうかについては、僧肇の論述に即してさらに詳しく吟味する必要があるであろう。そこで以下において、用寂が論じられている『般若無知論』の解釈を試みる。問題の用寂の記述はこの論の最後に現れるのであるが、論全体を眺めることによって、僧肇の説こうとした用寂とは何か明らかになって行くであろう。

一 「不知之知すなわち一切知」

『般若無知論』は大きく「論序」と呼ばれる部と問答の部——この論文の中では仮に「難答」部と呼ぶ——に分かれる。「論序」において僧肇は、まずこの論を著述した動機、背景を序文的に述べた後、『放光般若經』と『道行般若經』の引用から^①この「論序」における本論に入る。そして、これら『般若經』では

此れ智照の用を弁ず。而して相無く知無しと曰うは、何ぞや^②。

智が事物を照らすはたらきを述べているのに、なぜ相が無く知が無い、というのであろうか、と、この『般若無知論』の根本主題とも言うべき疑問を提起し、さしあたりの解答として、

果して相無きの知、知らざるの照有ること明らかなり^③。

やはり相の無い知、知ることのない照が有る、と言う。この「無相之知」、「不知之照」とは何であろうか。その説明として僧肇が挙げるのが、次の論述である。

何となれば。夫れ所知有れば則ち所不知有り。聖心は知無きを以ての故に所不知無し。不知の知は乃ち一切知と曰う^④。

知られるものが有るからには知られないものが有る、聖心——般若が完成した心——には知ることが無いので知られないものが無い、知ることのない知をこそ一切知と言う、と言うのである。この文は『般若無知論』全体の要とも言うべき論述であるが、一体どういう意味なのであろうか。この文において僧肇は、知、不知、所知、所不知、という四つの概念の論理展開によって、聖心は知が無い故に一切知である、ということ論証しようとしている。だが、この記述のみでは一見して理解し難い。では、どう解釈すべきであらうか。

純粹に論理的に考えれば、所知—所不知、知—(不知)—所不知、というこれらは対立概念であり、ある概念が存在すればその対立概念も必然的に存在する、という論理であろう、と一応言うことができる¹⁵⁾。しかし、その内実の理解は難しい。特にその結論部分、「不知之知、乃一切知」は、いわば般若のあり方を端的に表現しているはずであり、重要であるが、知らない知であつてこそ一切知である、というのは果たしてどういう意味なのであろうか。

この箇所につき「論序」の記述は、その理解には役立たない。「論序」においては論理的記述はこのみであり、以下は修辭的記述が続く。しかもそこに挙げられている諸概念は意味の不明確なものが多く、全体的に文意が把握し難い。従つて、先の「不知之知、乃一切知」の意味は、「難答」部における僧肇の論述の解釈に委ねられなければならないのである¹⁶⁾。

一一 惑智

「難答」部では、難者—対論者—との九つの問答—便宜上、塚本本に倣い、難一、答一、……難九、答九、と呼ぶ—によつて、「論序」に説かれた思想内容が明らかにされる。以下、この「難答」部について考察したい。僧肇は、般若の智慧が聖智¹⁷⁾であるのに対して、通常の人間の知のあり方を惑智¹⁸⁾と呼ぶ、まず、この惑智とはどういうものであろうか。答三において、

所知を知りて相を取るを以ての故に知と名づく¹⁹⁾。

と彼は言う。ここで「知」という語を認識と置き換えれば、「相」とは認識の対象の様相、「取」とはその認識の相

を把握することであると言える——他の箇所「惑取之知」¹⁹とあるのも、従って惑智と同意であろう。つまり、迷いによって相を把握する知、という意味であると思われる——。よってまず、(所知の)相↓取、という知の流れがあることになる。

また別の箇所(難五)に、

取無ければ則ち是無く、是無ければ則ち当無し²⁰。

とある。これは難者の問いであるが、僧肇もこの論述自体は否定しておらず、認めていたものと思われる。そして、この論述によって、知(認識)の構造として、取↓是↓当、という流れがある、という考えが両者の共通理解となっていたことが窺われる。ではここで言う「是」「当」とは何であろうか。これらの概念の正確な理解は難しく、諸注釈者や研究者の見解も異なっている²¹が、そのなかで文才は、「是」——「印可於物不謬之称」物の誤りのない名称に対して認定する、「当」——「印物不謬有主質之」物の誤りない名称を認定してそれを判断するための主体がある(主体があつてそれを判断する)、と注している²²。これに私見を加えて解釈すれば、取↓是↓当の流れより考えて、「取」認識対象を把握する↓「是」その対象に対して判断し、是である、と適切な名を与える↓「当」その名が実際に対象の実と一致、該当する、という意味であるとみなし得る。

以上のことから、惑智においては、相↓取↓是↓当↓知、という五段階によって知の過程がなされるとみなされていた、と考えられるのである。

三 聖智（一）——不知之知

では、聖智においてはそれはどうなっているであろうか。聖智においてはこれらの段階は全く無い、と僧肇はみなしていたと考えられる。惑智の認識対象が所知であるのに対して、聖智、すなわち般若の対象は「真諦」と呼ばれるが、

真諦は自ずから相無し⁽²³⁾。

と彼は言う。これについての僧肇の論理はおそらく単純で、要するに、相↓取↓是↓当↓知、という認識の過程において、最初の相が無いのであるから連鎖的に知も無い、ということであろう。このことについては難答三で論じられているので、少し詳しく見て行きたい。

難三において難者はまず、

真諦は則ち般若の縁なり⁽²⁴⁾。

と言う。これは、真諦が般若の対象であることを、真諦とは般若に縁るものである、と表現したものと言えるであろう。そして、

縁を以て智を求むれば、智は則ち知なり⁽²⁵⁾。

と主張する。智とは般若のこと、その縁とは前の句で見たように真諦のことであるから、この句は、般若は真諦を心で認識する対象とするのであるから、真諦を知るのであり、無知ではない、と言っていることになる。

この難に対する僧肇の答えは、

縁を以て智を求むれば、智は知に非ざるなり⁽²⁶⁾。

縁ということを考慮して般若を求めれば、般若は知ではない、というものである。どういふことか。ここでまず僧肇は、知と、能知すなわち知るもの——認識主体——、と所知すなわち知られるもの——認識対象——、との縁の関係について論じる。一般に能知が所知を知るのであるが、この時、知と所知とは縁の関係にある。すなわち、

夫れ知と所知とは、相いとにして有、相いとにして無なり²⁷。

つまり、知と所知とは、存在するときには共に存在し、存在しないときには共に存在しない、という関係にあるのである。

そして、このような知と所知との相互依存関係を基に、先に引用した二つの句²⁸を含む次のような論述をする。

夫れ智は、所知を知りて相を取るを以ての故に知と名づく。真諦は自ら相無し、真智は何に由りて知らん²⁹。そもそも智というものは、(知は)所知を知つてその所知の相を把握することから知と名付けられるのであるが、しかし般若が把握すべき真諦自身には相が無い、般若は一体如何なる相を把握するのであろうか、と言うのである³⁰。知を所知の相を把握することであるとすれば、無相の真諦を知ることが当然できず、般若には知が無いことになるであろう。従つて「智非知」、般若は知ではない、というのが、ここでの僧肇の論理である。但し、この考察においては、分別——概念による事物の把握——は迷いであつて真実を捉えてはいない、という仏教的な考え方が前提となつてゐるはずである。相は概念化によつて現れる様相であり知とは概念化を通じて認識することなのであるから、概念化が否定されれば相も無く知も無いということになる、というわけであらう³¹。

しかしいづれにせよ、このような無知無相の般若のあり方が、先の聖なる心における「論序」の記述、般若のあり方のうち、「不知之知」の側面に相当するあり方と言えるであらう³²。

四 聖智(二) — 一切知

ところが僧肇は、般若のこのようなあり方を論じながら同時に、

知ること無くして知らざること無し³³。

有と為す可からず(中略) 無と為す可からず³⁴。

夫れ当無ければ則ち物は当とせざる無く、是無ければ則ち物は是とせざる無し³⁵。

などといった矛盾した表現を使って、無知無相ではない般若のあり方をも論じる。しかしこのあり方は概念化による感智のあり方とは異なるはずであるが、ではいかなるものなのか。

僧肇は、

知無きの般若を以て、彼の相無きの真諦を照らす³⁶。

と言う。ここで彼は「照」という語を概念化による認識とは異なる意味で使用しているはずである。その定義の具体的な説明は説かれていないが、対象を概念化によらずに顕示するということは、このあり方はいわゆる直観と呼ばれているものを指す、と一応見て良いであろう³⁷。

そしてこの、直観によつて事物を顕示する心のはたらきを僧肇は「会^え」、あるいは「応」という語で表す。会については、難一における難者の言に、聖人——般若の智が完成した人——の心は

動じて事と会す³⁸。

とある。この記述も僧肇との合意事項であると思われるが、解釈が難しい。しかしおそらく、心が事——事物、出来事——とうまく合致、適合することであると思われる³⁹。また応は、難七に

聖心は知無しと雖も、然れども其の応会の道は差わず⁴⁰。

と、応会という熟語としてまず現れる⁴¹。ここで、会については今述べたように心が事物と適合することと一応解せるが、応については考えてみるに、『莊子』応帝王篇に

至人之心若鏡、不將不迎、応而不藏⁴²

至人が心をはたらかせることは鏡のようであり、見送らず出迎えず、対応して貯えない、とある所の「応」と意味的に関連があるように思われる。もしそうであれば、心が事物の変化をそのまま受け入れる意であろう⁴³。なお、この応については僧肇は答七で、

応ぜざるに非ず、但だ是れ応ぜざるの応なるのみ⁴⁴。

などと論じている。

このように僧肇は、直観によってあらゆる事物が顕示される般若のあり方を説く。このようなあり方が、先の「不知之知」の側面に対して、般若の「一切知」の側面に相当すると言えるのである。

五 用寂

さて、難答の七までは、以上のような般若のあり方の二側面については他の問題ともからんで分散して論じられているのであるが、難答八と九において、これが主題となる。そしてここで初めて僧肇は、「用」と「寂」という語を対概念として持ち出す。すなわち答八において、

是を以て般若と真諦とは、用を言えば即ち同にして異、寂を言えば即ち異にして同なり⁽⁴⁵⁾。

と言う。まず、ここで「同」「異」とは、後の経証の箇所で「諸法不異」、「於無異法中而説諸法異」、「般若与諸法、亦不一相、亦不異相」⁽⁴⁶⁾とあることから、諸法それぞれ、あるいは般若と諸法が同一であるか区別があるか、ということであると思われる。そして、答八ではこの用と寂という般若のあり方が論じられる訳である。但しここでは、どちらのあり方によっても般若と真諦は同でもあり異でもある、と述べられているだけで、その真意はよく分からない。「同而异」と「異而同」の順序の違いも不明確である⁽⁴⁷⁾。しかし、その後で

同の故に彼此に心無く、異の故に照功に失わず⁽⁴⁸⁾。

とある。ここで「彼此」は普通、あれとこれとの区別の意ととられているが⁽⁴⁹⁾、般若と真諦、という意味かもしれない。前者であれば、同であるから差別相において心が無い、という意味となり、後者であれば、同であるから般若、真諦ともに心が無い、ということになる。異のほうは何を失わないのか不明であるが、諸本に従い、あれとこれとの区別がある、の意としておきたい⁽⁵⁰⁾。ただしもちろん、概念的知においてではなく照による直観知において、であろう。

このようなことで、同とも言い切れず異とも言い切れないので、異とすることもできず同とすることもできない、と述べた後で僧肇は、このような矛盾的表現の構造を用寂の構造で明らかにする。まず、

内は独鑑の明有り、外は方法の実有り⁽⁵¹⁾。

と言う。ここで「内」は心の内面であり般若を、「外」は外面であり真諦を指すとみて良いであろう。「独鑑」の「独」は下の「万法」の「万」に対して一ということを、「鑑」は、字は違うが、先に難七の考察で取り上げた「莊子」応帝王篇からの引用箇所と同様、般若の心を鏡に譬えたものと思われる⁽⁵²⁾。外については、方法の実が有ると言う。

これは一応事物の实在を認めていることと言つて良いであろう。

そして

万法は実と雖も、然れども照に非ざれば得ず⁽⁵³⁾。

万法は実だけれども、照でなければ得られない、とする。心の内面を鏡に譬えていることを考えると、「照」とは心の鏡に事物を映し出すことであると考えられる⁽⁵⁴⁾。従つてここは、心の鏡に映らなければ事物は心に受け入れられない、という意となるであろう。よつて、外では万物が实在し、内では照が起る、という両方のはたらきが伴つて初めて照のはたらきを成す、すなわち、

内と外と相い与にして、以て其の照功を成す。此れ則ち聖の同とする能わざる所にして、用なり⁽⁵⁵⁾。

このように事物が照らされて心に映し出されるので、一切が同であるとは言えない。このような般若のあり方が「用」である、と僧肇は論じる。要するに、般若のあり方のうちの「一切知」の側面が用なのである。

一方、見方を変えると、

内は照と雖も而も知無く、外は実と雖も而も相無し⁽⁵⁶⁾。

内を見れば照はあつても知が無く、外を見れば実はあるても相は無い、と云うのであるが、これまでの諸難答の議論の流れを見れば、この意味はもはや明らかである。つまり、事物の実を心に照らすことはあつても、真諦には相が無いので、相↓取↓是↓当↓という概念の名称付けによる知は無い、ということであると言えるであろう。この意味では内も外も寂靜であつて共に無である。

内と外と寂然として、相い与俱に無なり。此れ則ち聖の異とする能わざる所にして、寂なり⁽⁵⁷⁾。

このように、無知無相であるので異とすることはできない。このような般若のあり方を彼は「寂」と呼ぶのである。

すなわちこれは、「不知之知」の側面に相当すると言えるであらう。

最後に僧肇は答九において、これら二側面の関係について述べる。すなわち、

用は即ち寂、寂は即ち用なり。用と寂とは体一なり⁽⁵⁸⁾。

と、用と寂とは一つである、とし、

更に用無きの寂にして用に主たるは無きなり⁽⁵⁹⁾。

つまり、寂が用とは異なっていて用の主体である、などということとはまったく無い、と言う。ここに、般若のあり方の二側面が一体のものであることが提起され、「論序」における「不知之知、乃一切知」という論述の意味が明らかになったと言える。そしてこれは、さらには、その前に提出された『般若経』中の記述に対する疑問、すなわち『般若無知論』の根本主題である「此弁智照之用、而曰無相無知者何耶」に対する解答となっている、と言えるであらう。

結

さて、以上のように用寂を捉える時、これを体用であると結論付けられるであらうか。先に引用した湯用彤の文をここに再掲しよう。

而して玄学仏学は、同じく無を貴び有を賤しむを主とす。無を以て本と為し、万有を以て末と為す。本末は即ち体用を謂う。

ここで湯は、玄学、仏教においては、無が本であり体、有が末であり用、とし、それが僧肇の場合には「即体即用」である、とする。しかし、ここで体を寂と捉えた場合、確かにそれは無の側面であるとは言えるであろうが、果たして本とは言えるであろうか。

論じて来た通り、僧肇の説く用と寂は般若のあり方の二側面であるが、彼の説の中で、寂が本であり用が末である、とする内容の論述は全く無い。かえって、答九で主張するように、「用と寂とは体一」であり、「用に主たる」寂は「無」い、と述べているように、これらが本末の関係であることを否定するかのような論述をしているのである。従って、寂用を簡単に体用と捉えることはできないであろう。

しかし、体用の論理は体用一致が原則であるから^⑧、先に引用した平井七六論文のように、「用寂体一」の言を逆にそれらが体用であることの証拠とすることも考えられる。しかし、体用の論理における体用一致とは、体の用——本体の作用——の意味であると言えるが、僧肇における寂用のそれは般若の寂、般若の用であって、寂の用ではない。よって、体一であるから体用であるとも断言できないのである。

しかし、島田の主張する通り「中国思想はいわば本来的に、あるいは潜在的に、体用思想であった^⑨」ならば、僧肇の思想にも体用が潜在している可能性は否定できないであろう。例えば、先に述べた「般若の用」という表現を考えれば、彼が、般若を体とし、そのはたらきを用と表現していた可能性はあるであろう。しかしそうであったとしても、それはあくまでも潜在的な思想である。従っていずれにせよ、この『般若無知論』において僧肇が論じようとした主意は体用ではない、と言うことはできるであろう。

では僧肇の主意は何であったのか。それはおそらく、用と寂とが体一、相即である、ということにあったのではないかと思われる^⑩。すなわち、般若においては照により一切を知ることと知が無いことが一つであり、万物の

実と無相の真諦とが一つである、ということである。『般若無知論』の中に頻出する「終日知而未嘗知也」⁶⁵などの数々の矛盾的表現はそれを物語っていると見えよう。

それでは、僧肇におけるこの相即の思想は何に基づくものであろうか。思うに、それは『維摩經』の「不二」の思想によるものではなからうか。『高僧伝』釈僧肇伝によれば、僧肇は

嘗て老子徳章を読み、乃ち歎じて曰く、美なれば則ち美なり。然れども、神の累いを冥するの方に棲む⁶⁶を期するに、猶お未だ善を尽さざる也。後に旧き維摩經を読み、歡喜頂受、披尋翫味し、乃ち、始めて帰する所を知りぬと言う。此れに因りて出家す⁶⁶。

と言う。僧肇が老子の何に不満を持ち『維摩經』の何に魅かれたのか、ここでは詳らかではないが、『注維摩詰經』で彼はその「序」に、

宗極を語れば則ち不二を以て門と為す⁶⁶。

と述べ、また「入不二法門品」に

經の始めより已来、明かす所殊なると雖も、然れども皆な大乘無相の道なり。無相の道は即ち不可思議解脱の法門にして、即ち第一義、無二の法門なり。

と述べている。おそらく彼は不二（無二）を『維摩經』の核心思想と解釈していたのであろう。すると、以下はただ推測に過ぎないが、有無の相対を超越した絶対の無、すなわち「道」を目指すことを説く老莊に対し⁶⁷、それは相対によって成り立つこの現実世界の万物が否定されてしまうのではないか、と僧肇は思ったのかもしれない。そしてそれを解決する思想を、無と不二のものとして現実世界の万物を肯定する思想として『維摩經』の中に見出したのではなからうか。しかしこの考えは現時点ではあくまでも仮説に止まる。このような仮説を吟味し僧肇の思想

と不二との関係を究明することは、今後の課題としたい。

参考文献・略号表

- 大正
大正新修大藏經
卍統
卍統藏經
『注維摩詰經』
大正三八 No. 一七七五
『般若無知論』
大正四五 (No. 一八五八) 『肇論』所収
『高僧伝』
大正五〇 No. 二〇五九
惠達
惠達『肇論疏』 卍統 第一五〇冊
元康
元康『肇論疏』 大正四五 No. 一八五九
文才
文才『肇論新疏』 大正四五 No. 一八六〇
郭慶藩撰『莊子集釈』第一冊 中華書局 一九六一
郭慶藩撰『莊子集釈』第三冊 中華書局 一九六一

- 塚本本
塚本善隆編『肇論研究』法蔵館 一九五五
平井九〇
平井俊栄訳『肇論・三論玄義』(大乘仏典 中国・日本篇 二) 中央公論社 一九九〇
Liebenthal
Liebenthal, W. *Chao Lun, The Treatises of Seng-chao, Second Revised Edition*, Hong Kong Univ. Press, 1968.
Robinson
Robinson, R. *Early Mahayana in India and China*, The Univ. of Wisconsin Press, 1967.

島田六一 島田虔次「体用の歴史に寄せて」(塚本博士頌寿記念 仏教史学論集) 塚本博士頌寿記念会 一九六一 所収)

島田六七 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書 一九六七

張 張岱年「中国古代哲学中若干基本概念の起源与演变」一九五七(張岱年先生全集)第五卷 河北人民出版社

湯 一九九六 所収)

湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』一九三八(『民国叢書』第三編一〇 上海書店 一九九一 所収)

唐 唐秀連「僧肇の「般若無知論」と玄学との関係」(駒沢大学仏教学部論集)三五 二〇〇四)

蜂屋 蜂屋邦夫「僧肇の般若無知論及び劉遺民との問答について 上」(『比較文化研究』一一 一九七二)

平井七六 平井俊栄「中国般若思想史研究」春秋社 一九七六

文献書誌および引用文における漢字の旧字体は原則として新字体に改めた。また、漢文は適宜書き下した。

註

(1) 体用の論理については島田六一に詳しく、また要点としては島田六七、三一四頁の説明が分かりやすい。なお、これらで島田が体用の論理の定義として挙げた記述が述べられている張岱年の所論(『中国古代哲学中若干基本概念の起源与演变』)は現在、『張岱年先生全集』第五巻に収められており(張 七五—一〇〇頁)、件の定義はその一〇〇頁にある。

(2) 湯 三三三頁。

(3) 同

(4) 湯 三三七—三三八頁。

(5) 島田六一 四二六頁。

(6) 島田六一 四二六—四二七頁。

(7) ただし、後の論文において島田は、「中国思想はいわば本来的に、あるいは潜在的に、体用思想であったのではないかと思われる」と述べている(島田六七 五頁)。

(8) 平井七六 一三一頁。

(9) 唐 一八四頁。

(10) 大正四五・一五三上。

(11) 同

(12) 同

(13) 同

(14) 確証はないが、このような論理は当時の中国思想界、特に老荘を学んだものにとつてはなじみのある論理であつたのではなからうか。『高僧伝』釈僧肇伝によれば、僧肇は若い頃は老荘を心の要としていたという(大正五〇・三六五上)。従つて、老荘において論じられている論理には精通していたのではないかと考えられる。そしてこの論理は、『莊子』齊物論篇中にある方生之説という論理と非常に近い。それはこう論じられている。

物无非彼、物无非是。自彼則不見、自知則知之。故曰彼出於是、是亦因彼。彼是方生之説也。雖然、方生方死、方死方生。方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是。〔莊子〕一 六六頁

彼是、生死、可不可、是非、といった対立概念は単独ではありえず、同時に発生する、というのである。

ここで「故曰彼出於是、是亦因彼」の郭象注を見ると、「彼是相因而生者也」〔莊子〕一 六七頁)つまり彼と是とは互いに原因となつて生じる、と言っている。このように郭象は、対立概念は自他の立場の相違によつて生じるもので、互いに互いを原因とする、と解釈する。この郭象注に従えば、方生之説とは、対立する、すなわち矛盾する概念そのものの存在の分化、同時発生、相互依存性を論じているもので、ある個物に矛盾概念の示す属性が同時に属してしまうことは異なっており、矛盾律にも抵触しないのである。

そして、問題の僧肇の論述も、この方生之説に基づくものであると考えられ得る。彼はまず、所知と所不知を対立概念と捉えた。するとこれらは方生関係にあるので、まず「有所知、則有所不知」は成り立つ。

次に、知と所知のような能動受動の関係も相互依存的対立関係にある概念であると言えるので、知、所知、所不知は共に方生関係にあると見て良い。すると、これらいずれかの存在は他の存在を必然とするが、逆に言えば、これらのうちいずれか一つでも存在しないことが前提とされれば、他の二つの存在も否定されてしまう。なぜならば、もし他の二つが存在しているならば、先に前提において提示された一つも存在しなければならぬからである。よつて、知が存在しなければ所不知も存在し

ない、すなわち「無知、故無所不知」は成り立つのである。これは、知と所不知の方生以前の概念未分化の状態であると言え
るであろう。

(15) 「論序」中その他の修辭的記述の意味も「難答」部の考察によって明らかになると思われるが、それは本論の主題ではな
い。

(16) 初出は大正四五・一五三上「然則聖智幽微。深隱難測。無相無名。乃非言象之所得」。

(17) 初出は大正四五・一五三下「若有知性空而称浄者。則不弁於惑智」。

(18) 大正四五・一五四上。

(19) 大正四五・一五三下。

(20) 大正四五・一五四中。

(21) 塚本本 ……「是」—「(対象を) 是だと(限定) すること」

蜂屋 ……「是」—「(どの名がどの実)に 当る(といふ) こと」(二二頁)

平井九〇 ……「是」—「(対象を) 特定」

惠達 ……「是」—「(名称を) 与える」(四三頁)

……「是」—「是於是」是において是とする。意味不明確。

「当」—「当於理」理に適う、の意か。(八八〇下)

(22) 文才 大正四五・二二八中。

(23) 大正四五・一五四上。

(24) 同

(25) 同

(26) 同

(27) 同

(28) 注(18)と注(23)によって示された二句。

(29) 大正四五・一五四上。

(30) 真諦に相が無いことは、答一にも「無相之真諦」(一五三下)とある。

(31) またこれは、概念化は人為であり、方生以前の概念未分化の一たる状態が無為の道のあり方である、と考える老荘思想とも通じると考えられる。

(32) 僧肇の考える般若のあり方はこのようなものであるが、では難者はどのように考えているのであろうか。ここに難者の見解をまとめておきたい。

僧肇は答二で「智不取所知」(一五四上)と言う。これは本文中で論じたような彼の立場からすれば当然の言であるが、この言葉に対して難者は難五において反論を行なう。まず、

論に取らずと云うは、誠に聖心は物に物とせられざるを以ての故に惑取無きなり。(一五四中)と述べる。ここでまず問題となるのは「不物於物」という表現である。この表現は『莊子』山木篇に

物物而不物於物(『莊子』三 六六八頁)

とあり、ここは普通「於」を受身の前置詞ととって「物ニ物トセラレズ」と訓む。難者の問が『莊子』のこの表現を使つてのことであるとすれば、難者の句も同様に訓めるであらう。それではこれはどういう意味か。『莊子』におけるこの文脈は、道の境地に達した者は物を物たらしめるのであって自分が一個の物とはならない、という内容である。従つてこれを難者の問に当てはめれば、その意味は、あなたが論述で言っている「不取」というのは、実に聖心は自身が物となつてしまわないので惑取(迷つた把握)が無い、ということなのである、と言つていいことになるであらう。

そして次に難者が述べるのが、本文中に引用した

取無ければ則ち是無く、是無ければ則ち当無し。(一五四中)

である。ここでのこの文の文脈上でのニュアンスは実は、あなたは不取と言うが、取が無ければ是が無く、従つて当が無くなつてしまふのではないか、という批判なのである。

ではなぜ当が無ければならないのか、それは、

誰か聖心を当てて、而して聖心は所不知無しと云わんや。(一五四中)

つまり、誰が「聖心とは知らないものが無いものである」と判断してその聖心の実と一致できるのか、いやできない、ということになるからである。

この文脈によれば、つまり、取が無ければ聖心を当てることができず、という論の流れからすれば、難者は取については認めており、従って取一般と惑取とを区別していることになる。本文で論じたように、僧肇の立場においては取が有る認識の過程はそもそも迷いであった。ここに僧肇と難者との主張の違いの一つがあると云えるであろう。

このように難者は取を認めており、つまりは彼は、般若における相↓取↓是↓当↓知の認識過程を認める立場にあるのである。このことに関してもう少し難者の言を見てみよう。

難二において彼は、

夫れ物は以て自ら通ずること無し。故に名を立てて以て物を通ず。(一五三下)

と言う。ここで「通」を、その物それ自体の理解を得る意とすれば(元康「百物体」(二七九中)参照)、この句の意味は、そもそも事物はそれだけで理解を得ることはない、名を立ててそれによって物の理解を得るのだ、ということになる。そして、

物は名に非ずと雖も、果して名づく可き物有りて、此の名に当たる。(一五三下)

物は名ではないが、やはり名付けることのできる物が有って、この名に該当するのだ、と言う。名とは、本文中に論じたように、是によつて概念化された名称である。難者の考えでは、般若もまた名称付けられるものなのである。

また、難六においても、是、相に関して難者は次のように主張する。僧肇の言うように般若が不取であれば、把握されたものを判断、名称付けする意である是は当然無いわけであるが、だからといって聖心に是とする能力が無いわけではないであろう、能力は有るのであるが、是だと判断できる是が無いのである、と難者は次のように言う。

聖心は是とする能わざるに非ず、誠は是とす可き是無きを以てなり。(一五四中)

従つて聖心は、その能力によつて、是が無いということをして是としなければならぬ。

故に当に無是に是とすべし。(一五四中)

と言うのである。

ところで、難五にあつたように、是は取を受けてのことであり、答三にあつたように、取は相を前提とした。従つて、今述べたことを相の次元で語ることができるわけである。そこで難者は

般若は相有るの知有ること無し。(一五四中)

と言う。「有相之知」すなわち相の有るものを認識することによつて「是可是」すなわち是と判断できる是が生じるのである

から、逆に「有相之知」が無ければ「是可是」も無いことになる。しかし、

若し相無きを以て相無しと為さば、(一五四中)、「為無相」の解釈の違いについては蜂屋一三〇頁注(一)参照)もし相が無いことを相が無いとみなせば、と難者は仮定する。これは、相が無いことを相が無いことと判断すれば、ということ、相が無いことを是とすれば、の意であろう。そしてこの場合には

何ぞ真諦に累い(「累」の解釈の違いについても蜂屋一三〇頁注(一)参照)有らん。(一五四中)

真諦に対して妨げとなることなどあるだろうか、と言う。まとめれば、般若においては、是とする能力は有って、真諦に対しては相が無いと是するのである、というのが難者のこの難での主張であると言えるであろう。

しかしこの難者の考えによれば、相が無いのに取→是……が有ることになる。従って僧肇は答六において、聖人には「相が無いということ」が無い、なぜならば、

若し相無きを以て相無しと為さば、相無きこと即ち相と為る。(一五四中)

もし相が無いことを是とすれば、「相が無いということ」が相となる、と応じる。これでは、山から逃れて谷へ行くように、有を捨てて無に之く。(一五四中)

有を嫌って無へ行くことになってしまう、と反論している。

(33) 大正四五・一五三下。

(34) 同

(35) 大正四五・一五四中。

(36) 大正四五・一五三下。

(37) Liebenthalは「照」をmanifestationと訳す(p.66-II.1)、『Robinsonはintuitionと訳す(p.213-II.1)。

(38) 大正四五・一五三中。

(39) 「会」について、塚本本は「適合」と訳し(二五、二六頁)、蜂屋は「事がらとの関わり方が正しいこと」(二一七頁)とする。各疏の注釈は明確ではないが、元康は「論序」の「神有応会之用」の箇所の科文を「融会」(異なった事柄が融和して一つの意に帰すること)とする(二七七下)。

(40) 大正四五・一五四中。

(41) 「応会」の語は「論序」に初出する。「神有応会之用、而無慮焉」(一五三中)。注(39)参照。

(42) 『莊子』一 三〇七頁。

(43) 「応而不蔵」の郭象注を見ると、「来即応、去即止」(三〇九頁)すなわち、来れば直ちに受け入れ去れば直ちにやめる、とある。

(44) 大正四五・一五四中。

(45) 大正四五・一五四下。

(46) 同

(47) 難九の中ではこの箇所を指して「言用則異、言寂則同」(大正四五・一五四下)と言っている。答八のその後の箇所で「不能同」が用に、「不能異」が寂に属している(一五四下)ことから、本来はこのように言いたかつたのではないか。

(48) 大正四五・一五四下。

(49) 塚本本「彼此について(差別の)」(三五頁)。蜂屋「彼此という世俗現実についての判断」(一三三頁)。元康「彼此無差別」(一八一七)。

(50) 塚本本「(差別を)失わない」(三五頁)。蜂屋「世俗現実についての判断」(一三三―四頁)。元康「彼此各有殊」(一八一七)。

(51) 大正四五・一五四下。

(52) このように心の譬えとして鏡が用いられることが中国思想において一般的であることについては、唐 一八〇頁参照。なお、この唐論文には、『般若無知論』に対する中国的思想、特に玄学の影響について詳しく考察されている。

(53) 大正四五・一五四下。

(54) 従って、先に「直観」と説明した「照」であるが、イメージとしては、鏡に事物が映し出されるように心に事物が映し出される様であると言えよう。

(55) 大正四五・一五四下。

(56) 同

(57) 同

(58) 同

(59) 同。先に挙げた湯論文で引用されていた僧肇の言は、ここの句である。

(60) 島田六一 四二五頁参照。

(61) 注(7)参照。この見解には現在のところ筆者も同意する。例えば、老荘の「道」は、基本的には、万物を用とする体であると言えるのではないか。

(62) 従って、僧肇の思想の特徴が「即体即用」にあるとした湯論文の主張は、体用の厳密な意味にこだわらなければ、正しいと言える。

(63) 大正四五・一五三中。

(64) 「棲」、大正の注に、宋本、元本、宮内省図書寮本（以上「栖」、明本（「棲」）に有るとあり、これを採る。

(65) 大正五〇・三六五上。

(66) 大正三八・三二七上—中。

(67) 仏教学者の間で、老荘の無は相対の無に過ぎない、との説明が為されることがあるが、その老荘理解には問題があると考ええる。

〔付記〕

本稿は関西大学哲学会平成十六年度秋季大会（十二月四日）において「僧肇における知と無知——『般若無知論』の一考察——」と題して行なった口頭発表表の内容を大幅に加筆・修正したものである。