

僧肇『不真空論』にみられる中国的思惟

小 椋 章 浩

序

僧肇（西曆三八四、一説に三七四―四一四）は、格義仏教が盛んであった六朝時代に長安近辺に生まれ、鳩摩羅什に師事して特に般若思想、空の思想に精通し、格義を正した、といわれている。しかしまた、にもかかわらず彼の理解はやはり中国的思惟に基づくものであり、インドにおける空の思想とは異なるものである、という指摘も多くなされている。本稿の目的は、彼の著作の中から『肇論』所収の『不真空論』を選び、この書の思想内容を解釈すると共に、この中に見られる『莊子』を初めとする中国的思惟の影響を見いだそうとするものである。⁽¹⁾

一 『不真空論』の内容

筆者は先に、『不真空論』よりも先に著述されたとされる『般若無知論』の解釈を試みた⁽²⁾。それによれば、僧肇は般若のあり方を「用」と「寂」の二側面として捉えており、しかもこれらが一体のものであるとみなしている。さらに、ここで「用」とは、般若の「一切知」の側面であり、これは概念化による分別知ではなく一種の直観知——鏡に事物がそのまま映るように心に事物がそのままに顯示する——を指し、また「寂」とは、般若の「無知」の側面であり、これは、般若の認識対象である真諦は無相であって概念的把握はできず、したがって知が無い、ということの意味する、と、このように解釈し得るのである。

そこでこの第一節では、『不真空論』の中から幾つかの箇所を取り上げ、『般若無知論』におけるこの解釈をあてはめることによって、この『不真空論』のおおよその内容を理解したい。

この論書では初めに「心無」「即色」「本無」の格義が論駁されているが、それはこの論書の中心課題とはいえないので、ここでは省略したい。その後、本論への導入として僧肇は次のような論述をしている。

夫れ物を以て物に物とせらるれば、則ち物とする所にして物たる可し。物を物とするは物に非ざるを以ての故に、物と雖も物に非ず。是を以て物は名に即して実に就かず、名は物に即して真を履まず。然らば則ち、真諦は独り名教の外に静かなり。⁽³⁾

ここで、前半の「物物」(物^レ物^ヲ)のくだりは『莊子』との関連が指摘される箇所であり、後に詳述する。また、次の「名」に関するくだりも、中国古代思想界における名実論とつながるものとして、後述したい。最後の「真諦独静於名教之外」については、『般若無知論』に「真諦は目すから相無し」とあるように、般若の認識対象である真諦は無相であり、これはつまり、概念化による分別知では捉えられないということを意味するであろう。「名教」とは言語による教えのことであろうから、先の『不真空論』の句は、真諦は無相であり言語で捉えられないという、般若の側から言えば「寂」の面を表しているものと考えられる。

次に僧肇は、真諦における「物」について

誠に物に即して順通するを以ての故に、物は之に逆らうこと莫し。偽に即し真に即するが故に、性は之を易うること莫し。⁽⁶⁾

すなわち、真諦は物に即すがその性は変化しない、と述べ、したがって物は有でもあり無でもあり、さらにこのことから

有と雖も而も無なるは、所謂る非有なり。無と雖も而も有なるは、所謂る非無なり。⁽⁷⁾

非無でもあり非有でもある、という。そしてこのことから、

此の如くなれば則ち物無きに非ざるなり。物は真の物に非ず。

物は真の物に非ざるが故に、何に於てか物とす可きや。⁽⁸⁾

と論じる。ここで彼は、「物」の存在を認めつつ、それが真の物ではないと言う。これも先の『般若無知論』の解釈を当てはめれば、万物は確かに存在し、それは般若においては「用」のあり方によって直観として捉えられるが、それは「寂」のあり方としては無相の真諦であり真の物ではない、という意味となるであろう。

さらに僧肇は、ある経を引いた上で「俗諦」の語を用い、次のように述べる。

真諦は以て非有を明らかにし、俗諦は以て非無を明らかにす。豈に諦の二なるを以て物に於て二ならんや。⁽¹²⁾

ここで「俗諦」は明らかに物の有の側面を示しているのであるが、これも『般若無知論』の思想を考慮すれば、般若の「用」のあり方によって捉えられる認識対象を指すといえる。ただし、こう解釈した場合、僧肇の「俗諦」の概念は仏教一般におけるそれとは異なることになる。一般的に仏教においては、「俗諦」とは言説による仮構、分別知を指すが、僧肇はここでは直観知を指してい

ることになるからである。⁽¹⁴⁾このことについてはさらなる考察を要するであろうが、ここでは一応この仮説に従って論を進めたい。

また別の箇所では僧肇は

中觀に云く、物は因縁に従るが故に有らず、縁起するが故に無からず、と。⁽¹⁵⁾

と言っている。唐の元康（生没年不詳）はその『肇論疏』の中で、ここで言う「中觀」を「中論」とみなし、「觀四諦品」中のかの三諦偈を引用している。⁽¹⁶⁾この元康の引用箇所が適切か否かについてはここでは問題としないが、ただし少なくとも羅什訳の中では「縁起」という語は使われていない。ここでは、僧肇の理解する「因縁」と「縁起」の違いについて見ておきたい。まず「因縁」についてはこの後の文に

夫れ有、若し真有ならば、有は自ずから常に有なり。豈に縁を待ちて而る後に有ならんや。⁽¹⁷⁾

などであり、無自性の故に非有であることを示していることが分かる。では「縁起」はどうであろうか。これについて彼は

万物、若し無ならば、則ち応に起るべからず。起これば則ち無に非ず。縁起すること明らかなるを以ての故に無ならざるなり。⁽¹⁸⁾

と言っている。ここで彼は、「起」字における発生の意を考慮し、発生するのであるから無ではない、と説いているように思われる。したがって、前述の考察と関連づけて言えば、「因縁」は真諦に

おいて無である物のあり様を、「縁起」は俗諦において有である物のあり様を、それぞれ示しているといえるであろう。

以上のように物の非有非無を論じた後、結論として僧肇は次のように述べる。

其れ有なりと言わんと欲すれども、有は真生に非ず。其れ無なりと言わんと欲すれども、事象は既に形わる。象形わるれば無に即せず、真に非ざれば実有に非ず。然らば則ち不真なる空の義、茲に顕らかなり。⁽¹⁹⁾

ここで、「非真生」であり「非実有」であるというのは、万物は因縁生であり無自性であるという真諦の面を、「象」が現れ「不即無」というのは、万物が縁起している俗諦の面を、それぞれ指しているであろう。そしてこのように、万物が真諦でありかつ俗諦である、すなわち非有非無である、というあり方が、「不真空」の意味である、と彼は結論づけているのである。

この後、いわば付論ともいべき論述がなされた後、修辭的文章によつてこの『不真空論』は結ばれているが、その付論にあたる箇所において、「名」と「実」との関係、あるいは、それと関連して、「彼」と「此」という対立概念の関係について論じられている。そして、この名実論こそが、古代より中国思想界における中心的論題となっていたものであり、僧肇のここでの論述もその延長線上にあるとみなせるのである。この箇所についての考察は節を改めて論述したい。

二 中国的思惟

前節で述べた通り、『不真空論』においては中国の伝統的思想を思わせる記述が数か所で見られる。そこで以下、このことについてさらに考察を加えてみよう。

まず、「物物」(物ヲ物トス)の箇所を再出したい。

夫れ物を以て物に物とせらるれば、則ち物とする所にして物たる可し。物を物とするは物に非ざるを以ての故に、物と雖も物に非ず⁽²⁰⁾。

この論述について福永光司は、「僧肇は莊子の此の言葉に於て、真に在るものが「物とする」ことの出来ないもの、形象概念を超えた存在であることを明らかにする⁽²¹⁾」と解釈する。福永の言う通り、「物物」という表現は『莊子』中にみられる。そこで以下、それらについて西晋の郭象(？—三二?)による『莊子注』の記述と共に検討していこう。

まず在宥篇に

夫れ土を有つ者は、大物を有つなり。大物を有つ者は、以て物を物とす可からず。而して物にあらず、故に能く物を物とす。明らかなるかな、物を物とする者の物に非ざるや。豈に独り天下百姓を治むるのみならんや⁽²²⁾。

とある。ここは国土を持つ統治者について説かれている箇所であるが、ここで郭象は「物物」を「用物」(物ヲ用フ)と注して

いる⁽²³⁾。するとここでは、「物物」とは事物を(統治者が)使用、使役する意である、といえるであろう。

次に山木篇に、有用と無用との間に居る境地をさらに超えた「道德に乘じて浮遊する境地の説明の中に、

物を物として物に物とせられざれば、則ち胡ぞ得て累わす可けんや⁽²⁴⁾。

とある。ここには郭象は注を入れていないが、物を物たらしめて使役するのであって自分が一個の物となって使役されることはない、という意味として一般に解釈されている。つまりここでも、「物物」は(道の境地に達した者が、事物を使役する意であるといえる。これはおそらく先の在宥篇を踏まえた解釈であろう。

また、知北遊篇には、「所謂る道は悪くに在りや」という東郭子の問いに莊子が、「在らざる所無し」と答え、さらには「屎溺に在り」と答えた⁽²⁵⁾、という有名な寓話の中で、

物を物とする者は物と際無し。而して物の際有る者は、所謂る物際なる者なり⁽²⁶⁾。

と論じられている。ここで「際」とは物の際限、物と物との区切りであり、したがってここは、「物物者」は物との区切りがないということと言っていることになる。この文脈においては物物者とは「道」のことであり、それが物との区切りが無い、ということつまり、道が万物に遍在していることを表すであろう。これは先の莊子の言、(道は)「在らざる所無し」の理論的説明であ

るといえる。またこの箇所を郭象は次のように注している。

物を物とする者は物無くして物は自ずから物とすることを明らかにするのみ。物は自ずから物とするのみ、故に冥なり。

物は際有り、故に毎に合い与に冥然たる能わずして、真に所謂際なる者なり。不際なる者は、物を物とするの名有りと雖も、直に物の自ずから物とすることを明らかにするのみ。物を物とする者は、竟に物無きなり、際は其れ安にか在らんや。このように、郭象によれば、物には区切りがあるが、物物者には物は無く、したがって物の区切りも無い、ということになる。

またさらに、同じく知北遊篇に、

天地に先んじて生ずる者有り、物ならんや。物を物とする者は物に非ず。物出ずるは物に先んずるを得ざるなり、猶お其れ物有るなり。猶お其れ物有るなり、已むこと無し。²⁸

とある。知北遊篇の先の箇所がいわば共時的存在論であったのに対し、こちらは生成論的に、物が物を生んでやむことのない時間の流れを考えたとき、それに先立つものは物ではない、ということを書いており、その、物に非ざるものを「物物者」と表現していることが分かる。

以上をまとめれば、『莊子』において「物物」とは基本的には事物を役し物たらしめる意であり、それを行う者は、具体的には統治者を指すこともあるが、究極的には、全ての事物を役し物たらしめるいわば主宰者としての「道」を指している、といえ

るであろう。

それではこのことを踏まえて先の僧肇の論述を読むとどうなるであろうか。まず、「夫れ物を以て物に物とせらるれば、則ち物とする所にして物たる可し」は、ある物に対して、それは別の物によって物たらしめられるので、物とされるものとなって物となることができる、という意味となる。そして次の「物を物とするは物に非ざるを以ての故に、物と雖も物に非ず」は、そのような物とされる物とは異なり、「物物」とするもの、すなわち物を物たらしめるものは物ではないので、物は（本来は）物ではない、といった意味となるであろう。この解釈自体は結局は従来のもので大きく異なるものではないが、これが僧肇の持つ老莊の知識を踏まえたものであることは、より鮮明になったと思われる。

そして、このように物が本来は物ではないことを受けて僧肇は、是を以て物は名に即して実に就かず、名は物に即して真を履まず。²⁹

と、先述のように、それを物の「名」と「実」との関係として述べる。

ところで、このような名と実との関係については、これも先に述べたように、『不真空論』の結論部分の後、付論のような形でより詳しく論じられている。すなわち、

夫れ名を以て物を求むれども、物は名の実に当ること無し。物を以て名を求むれども、名は物の功きを得ること無し。物、

名の実に当ること無ければ、物に非ざるなり。名、物の功きを得ること無ければ、名に非ざるなり。是を以て名は実に当らず、実は名に当らず。名と実と当ること無ければ、万物は安にか在らん。³¹⁾

と述べられている。この箇所について福永光司は、郭象の思想との類似を指摘し、「僧肇も亦真に在るもの（実）が形象概念（名）を超える事を強調する」とし、「物は名によって求める事は出来ず、名は物を正しく把握する事は不可能である。万物は名を超える」と解釈している。

ところで、何度か述べたように、名実論は古代中国思想における中心的論題である。名実論については加地伸行の著書に詳しいが、それによれば、名実論は、実を名より優先する立場と名を实より優先する立場の二つに大きく分かれ、前者は例えば墨家、楊朱、公孫竜などであり、後者の代表は孟子、告子、荀子である。しかし、この加地の見解に従えば、盛んに論争がなされていたなかでも、名と実が一致すべきものである、という認識では一致していたことになる。では、それに比して僧肇はどうであろうか。先に引用したように、結論後の付論において僧肇は「名は実に当らず、実は名に当らず」と言う。このように彼は、名と実とは一致しない、と言い切っている。福永の言を借りれば、「真に在るもの（実）が形象概念（名）を超える事を強調」している。したがって、僧肇の立場は、名実論において対立していた二つの立場

における共通性をさらに超えた立場である、といえるであろう。

では、このような僧肇の立場はどこから導かれたのであろうか。先述しておいたように、導入部において彼は「物を物とするは物に非ざるを以ての故に、物と雖も物に非ず。是を以て物は名に即して実に就かず、名は物に即して真を履まず」と、「物物」の考察から導き出された、物が本来は物ではないという思想と、「名実」についての論をつなげて論じており、物が物ではないから名と実は一致しないのである、と主張している。そして、「物物」の思想は『莊子』から採られたものであった。したがって、名実論における僧肇の立場はやはり『莊子』と近い立場であろうと考えられる。このことは、付論部における名実に関する箇所につながって論じられる、「彼」「此」の考察を見ることによって、より明らかになる。すなわち、

故に中観に云く、物は彼と此と無し、と。而して人は此を以て此と為し、彼を以て彼と為す。彼も亦た此を以て彼と為し、彼を以て此と為す。此と彼と一名に定まること莫し。而るに惑者は必然の志を懷く。然らば則ち、彼と此とは初めより非有なるも、惑者は初めより非無とす。³²⁾

と言っている。ここで「中観云」と言っているが、実際にはこの記述は、むしろ『莊子』齊物論篇の「物无非彼、物无非是」という、いわゆる「方生之説」に近い。ここは要するに、「彼」あるいは「是」という「物」が自性として存在するのではないとい

うことを、「彼」「是」という対立概念の相対性によって説明しようとしたものと考えられる。『莊子』の「方生之説」とは、対立する概念が個々に独立して存在することはあり得ず、必ず相対として同時発生する、という説であり、僧肇はこの『莊子』の立場に立っているといえるであろう。福永は、「中論の「物無彼此」の解釈として述べられた此の論証は、云ふ迄もなく郭象の莊子斉物論篇注のそれをそのまま用ひたものであった」と、やはり郭象注の思想の影響とみる。

では、「彼」「此」を「必然」とする「惑者」とはどのような者なのであろうか。「彼」は「彼」であり「此」は「此」である、と主張した例として、『墨子』と『公孫竜子』が残されている。⁽³⁸⁾まず『墨子』経説下に

彼。名を正すとは彼此なり。彼此の可なるは、彼を彼として彼に止め、此を此として此に止むるなり。彼此の不可なるは、彼にして且つ此とするなり。⁽³⁹⁾

とあり、また『公孫竜子』名実論には

故に、彼を彼として彼に止め、此を此として此に止むるは可なり。此を彼として彼にして且つ此とし、彼を此として此にして且つ彼とするは不可なり。⁽⁴⁰⁾

とある。これらはいずれも、「彼」「此」を定まっただものとし、『莊子』のように「彼」と「此」とが立場によって入れ替わることは「不可」とするとする。これらの論述によっても、彼らがや

はり名と実とを一致せようとする思考にあることが分かる。そして彼らに対して、『莊子』と僧肇の立場は、名と実は一一致しないとする思想である。このような思想的対立が、以上のことから明確になったといえるのではなからうか。

結

以上見てきたように、『不真空論』の論述には、「物物」という『莊子』の思想、中国思想の中心的論題であった「名実」の思想、さらにそれに関連して「彼此」についての思想、といった、中国の伝統的思想を踏まえた思考が使われている。ただし、第二節で見たように、これらはいずれもいわば導入部や付論にあたる箇所での論述であって、本論ではほとんど使われていない。これはどう解釈すべきであろうか。

第一節で見たように、この論書における僧肇の眼目は、あくまでも、空の意味が非有非無である、という点にある。そして、彼の理解では、それは非有の面はもちろん、非無の面でも、それは直観知であり言語による概念知は否定される。僧肇は、この概念知の否定のために中国の思惟を利用したように思われる。特に、伝統的に、物が本来的に存在し名と実とが一致するという中国の思想的基盤の中で、物は本来物ではなく名は実とは一致しない、というアンチテーゼを掲げた老莊思想、なかんずく『莊子』の思想は、中国の思惟を有する中国人（僧肇自身も含めて）にとって、

仏教思想の中でもとりわけ概念知の否定の理解のために大きく役立ったのではないかと考えられるのである。

- (1) なお、『不真空論』の読解に当たっては、主に塚本善隆編『肇論研究』（法蔵館、一九五五）を参考にした。
- (2) 『高僧伝』釈僧肇伝による（大正新脩大藏經（以下「大正」）五〇・三六五中）。
- (3) 拙論『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——』（『関西大学哲学』二五、二〇〇五）
- (4) 大正四五・一五二上
- (5) 大正四五・一五四上
- (6) 大正四五・一五二中
- (7) 同
- (8) 同
- (9) 僧肇が事物の存在を認めていることは、『般若無知論』にも「外有万法之美」（大正四五・一五四下）とある。
- (10) このことは、前注の箇所において「万法雖実、然非照不得」（大正四五・一五四下）とあることから分かる。ここで「照」とは般若の「用」のあり方による直観のことである。
- (11) 元康は『大品経』とする（大正四五・一七二下）。なお、元康疏の読解においては、駒沢大学大学院『肇論疏』研究会「元康撰『肇論疏』の注釈的研究（四）」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』二二、一九八九）を参考にした。
- (12) 大正四五・一五二中
- (13) 例えば、『中論』第二章長行「言說是世俗」（大正三〇・三三七）。

- (14) 分別知は僧肇の用語では「惑智」である（大正四五・一五三下など）。

- (15) 大正四五・一五二中
- (16) 大正四五・一七三中
- (17) 大正四五・一五二下
- (18) 同
- (19) 同
- (20) 前出注（4）参照
- (21) 福永光司「僧肇と老莊思想——郭象と僧肇——」（塚本前掲書所収）二六六頁
- (22) 『莊子集釈』第二冊（中華書局、一九六二）三九四頁。なお、『莊子』の読解には、遠藤哲夫、市川安司『新釈漢文大系八 莊子（下）』（明治書院、一九六七）及び、金谷治訳注『莊子 第三冊「外篇・雜篇」』（岩波文庫、一九八二）を参考にした。
- (23) 『莊子集釈』二、同頁
- (24) 『莊子集釈』三、六六八頁
- (25) 『莊子集釈』三、七四九・七五〇頁
- (26) 『莊子集釈』三、七五二頁
- (27) 『莊子集釈』三、七五三・七五四頁
- (28) 『莊子集釈』三、七六三頁
- (29) 例えば塚本前掲書、一六頁
- (30) 前出注（4）参照
- (31) 大正四五・一五二下
- (32) 福永前掲論文、二六八頁。福永は「僧肇は此の様な名の限界性を郭象の玄同の論理に於て理解する」と言う。郭象の玄同の論理については同論文二五八頁参照。
- (33) 加地伸行『中国論理学史研究』（研文出版、一九八三）

同書、二六九―二九四頁に、名実論争における立場の違いについての加地の見解がまとめられている。ここにそれを要約しておきたい。

加地によれば、中国思想における名実論とは、名を正す論理学であり、名と実とを一致させようとする目的のための論理学であった。したがって基本的な目的は思想家たちの間で共通しているのであるが、しかし、名を優先する立場と実を優先する立場という違いにより、論争が繰り広げられた。

そのうち、実を優先する立場として、例えば墨家はその書の中で、石が「白い」「黒い」という名づけは人為的結果に基づく、という内容を述べている。また、類としての名について、「馬」という類を考えた場合、その類は個々の馬という実根ざしているものであり、その実を名づけて「類」化している、とも説いている。次に楊朱は、名は人為的なものであって実に対して偶然名づけたにすぎない、と主張する。また、「管子」に残るとされている宋鈞らの思想には、実が第一存在であり名は第二存在である、という主張がある。さらに、『公孫竜子』は、実からどのようにして名づけられるかを整然と論じている。加地の言によれば、これは「概念論の領域内における実優先の基礎理論付け」(二七五頁)である。

加地は、哲学史的発展に伴って実優先の立場が大きく三つに分かれた、とする。すなわち、A、実優先の立場を強調し、その理論付けの深化を図るもの、B、名が符号であることを強調し、名を記号化、遊戯化するもの、C、名が実と対等となり、名自身の存在を認めていくもの、であり、Aは公孫竜など、Bは別墨など、Cは前期法家などが属する、としている。

これに対して、名を実より優先させる立場は、孟子、告子、荀子などである。孟子は言葉が実在すると考えていた。そして、彼は

『孟子』において告子との議論を行っているのであるが、その中で、諸々の個物における「白い」という属性を抽象した「白さ」という普遍が存在することを、告子との共通認識として認めている。このように普遍が存在するという思考は、逆に普遍を存在物の母胎と考える思考、つまり名が実を優先する立場につながる。その代表者の一人が荀子である。荀子は普遍と個物の諸概念を類と種の関係として捉え、階層化した(その中で、最高類(「大共名」)が「物」である。荀子はこれようにして「正名」すなわち「正しい概念論」を主張した。そして、実優先派の主張、例えば『墨子』にあるような「盗(人)」は「人」ではない、といった主張は名を乱すものとして批判したのである。

(35) 大正四五・一五二下

(36) 『莊子集釈』一、六六頁

(37) 福永前掲論文、二六八頁

(38) 以下の、『墨子』と『公孫竜子』にみられる「彼」「此」の論述については、久保田知敏「『公孫竜子』名実論篇の分析——『墨子』経・経説と『公孫竜子』名実論篇——」(『聖心女子大学論叢』八二、一九九四)参照。

(39) 『墨子問詁』上(中華書局、二〇〇一)三八七頁

(40) 『公孫竜子形名發微』(中華書局、一九六三)六一頁

文獻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。

(おぐら・あきひろ、中国仏教、関西大学大学院)