

形神論の中國佛教的展開について

—東晉・劉宋期における在俗佛教者の形神論—

池平紀子

中國では、傳統的に人間の存在を「形」と「神」というカテゴリーによつて規定する考え方が支配的であつたが、そのような形神論は、漢魏六朝期に中國が佛教を受容していく過程で、教義の理解を助けるための既成の範疇として取り込まれ、變化し、中國佛教史上において一つの展開を見る。一方でそれは、中國佛教形成の段階における佛教的生命觀と中國固有の傳統的生命觀との對決を意味し、他方でそれは、佛教の受容を契機とする中國人の生命觀の進化と多様化を意味する。その後、隋唐の佛教思想に至り、形神論は議論の主要なテーマではなくなつてゆく。⁽¹⁾

このような形神論の流れの中で、漢魏六朝期の中國佛教における形神論の最初期の例としては三國吳の半ば頃の成立とされる牟子「理惑論」が、最後期の例としては梁の武帝「神明成佛義」が挙げられる。まず「理惑論」の段階では、死によつて肉體が亡んだ後、「魂神」は存続し人は再生するののか、といった「輪廻」の問題の中で「形・神」が論ぜられ、後の「神明成佛義」の段階では、如何にすれば人の「成道」の當體である「神明」は生死の境涯を離れ、佛としてのあり方を完成できるか、といった「成道」の問題が中心となり、議論は「形・神」の「神」に集中していく。

本稿は、時代的にもこの兩者の中間に位置し、思想的にも形神論展開の過渡期にあると考えられる、東晉・劉宋期に生きた羅君章・鄭道子・宗炳という三人の在俗佛教者の形神論を検討することで、佛教受容を契機とする生命觀の展開の一側面を考察するものである。無論、この三者の形神論をもつて當時の形神論の全てを代表させることはできない。しかし、南朝佛教の重要な擔い手であつた彼ら貴族・士大夫階層の知識人は、形神論においても、その展開の重要な一端を擔つていた。

特にこれらに在俗の佛教者に注目したのは、一つには、中國固有の生命觀を思考の出發點としながら佛教を信奉する彼らが、傳統的な形神論と佛教的に新たに解釋された形神論との對決の打開に、より主體的に取り組んでいるからである。つまり、その打開の仕方に個々人の思想の獨自性に基づく形神論展開の軌跡が見て取れると考えられるのである。

今一つには、この三者の形神論が、「神」という形而上の問題に終始せず、「形・神」のほか、「賢愚」などのいわゆる「性」や、「壽夭」などのいわゆる「命」までを含めた諸要素の總合としての個人の存在性を問題としているからである。従つて、これらの在俗佛教者の

形神論を検討することは、従来の研究が「輪廻」や「成佛」といった佛教独自の問題から「神」に焦点を當てて形神論を照射してきたのに對して、むしろ「形」に焦点を當てて現實における人間の存在性という觀點から形神論を再検討するところに意義があると考えるのである。

一、羅君章『更生論』における形神論

人間の存在を「神」・「形」二つの要素に分け、「形」の生滅に關わらず「神」は常に不滅であるとするのは、當時の佛教者に共通した認識であるが、「神」・「形」をどう定義するか、それを合わせ持つ人間をどう定義するかは、人と時代によつて大きく異なる。本章で取り上げる『更生論』を著した羅君章（生没年未詳）は、東晉に仕え、廷尉・長沙相を最後に職を辭し、中散大夫の官を加えられた士大夫で、『更生論』の内容からは、「再生」、佛教的に言えば「輪廻」についての独自の見解が窺われるものの、彼の問題意識が存在論に止まるのか、佛教の最終目標としての悟りにまで及んでいるのかは知る術がない。しかし、羅君章の「更生」についての見解には、「神」と身體性（一般には「形」と表され、『更生論』では「質」と表される）との關係の外、人の屬性や彼我の別について独自の考え方が示され、人間の存在を全體性という點から考える上で興味深いモデルとなつてゐる。

まず、萬物（人間は萬物中の一物と考えられる）の再生を證明する次の一段からは、崇有論的な觀點からの存在論が見て取れる。

善なる哉、向生の言。曰く、天とは何か、萬物の總名、人とは何か、天中の一物、と。此に因りて以て談ずれば、今萬物に數有りて、而も天地は無窮。然らば則ち、無窮の變は未だ始めより萬物を出でず。萬物更生せざれば、則ち天地終わり有り。天地終わり

有りと爲さざれば、則ち更生すること知る可し。

〔『更生論』二七b一〕

現在、同主旨の文を向秀の文に見ることはできないが、向秀の『莊子注』を部分的に襲用したとされる郭象の『莊子注』に、「天地とは萬物の總名なり。天地は萬物を以て體と爲し、而して萬物は必ず自然を以て正と爲す。自然とは爲さずして自ずから然る者なり。」（逍遙遊篇注）、また「夫れ天すら且つ自ら有る能わず。況や能く物を有らしむるをや。故に天なる者は萬物の總名なり。」（齊物論篇注）とあるのが参考になる。天は萬物を生成する主宰者ではなく、自然界の萬物の總稱に過ぎない、萬物を生み出すものは萬物それ自體においてほか無く、しかも萬物の生滅變化に終極が無い以上、萬物が「更生」することが分かる、というのが羅君章の主旨である。羅君章は、「有」が存在する基盤を「有」以外（例えば「無」）には認めないという玄學の一つの存在論を用い、また人間を萬物中の一物と位置づけることで、人間の「再生」を證明するのである。

「再生」が證明されて次に問題となるのは、過去・現在・未來を貫く自己の連續性、同一性である。『更生論』を読み羅君章に反駁の書簡を送つた孫盛などは、次のように言う。

吾謂うに、形既に粉散すれば、知も亦た之の如く、紛錯渾化して異物と爲る。他物各おの其の舊を失ひ、昔日に復するに非ず。此れ有情者の悲歎する所以なり。

〔『孫長沙書』二七c一五〕

この文より少し前には「以うに、萬物をして化して異形と爲さしむるは、數うるに勝り可からず。」とあり、孫盛は萬物は「形」を轉變させつつ再生するものと考えている。しかし孫盛は、「有情」（人間を想定しているのだろう）は死を契機に「形」も「知」も分散し他のもの

と混同變化して自己同一性が失われ異物となる、としており、この點で羅君章の考へとは明らかに異なる。

これに對して、羅君章が強調するのは三世を貫く自己の連續性、同一性である。

諸の舊論を尋ぬるに、亦た云う、萬兆は懸く定まり、群生は代謝す、聖人易を作り、已に其の極を備う、神を窮めて化を知り、理を窮めて性を盡くす、と。苟も神の窮む可くんば、有形者は數無きを得ず。是れ則ち、人と物に定數有り、彼と我に成分有るなり。有は滅して無と爲す可からず、彼は化して我と爲すを得ず。

聚散隱顯して我が無窮の塗を環轉し、賢愚壽夭は其の物に還復す。自然に相い次ぎて、毫分も差わず。

(二七b一六)

「こ」で羅君章は、『易』繫辭下傳の「神を窮めて化を知る」を根據に、「神」が窮め得るような原理を持つ以上、「形」有るものには必ず「數(命運)」がある、つまり人やその他の萬物全てに固有の「數」があり、彼我それぞれに「分(分際)」があるのだ、と言う。且つ、それは死生を超越して不變不滅であると考えられている。すなわち、個々が持つ「數・分」は、死によつても變化消滅し得ない自己同一性であり、「神」にその存在根據をおいているのである。

そもそも、『易』にいう「神」は、「陰陽不測之を神と謂う」(繫辭上傳)とあるように、天地造化の總體の奥深くはたらく原理のことで、一般に神不滅論にいう「神」、例えば牟子「理惑論」で「魂神」と表される死後の靈魂としての「神」や、梁の武帝「神明成佛義」で「神明・精神」と表される成道の當體としての「神」、といった人間の存在の本質としての「神」とはかなり概念を異にしている。しかし、次に挙げる例で、「又た神と質とは、自然の偶なり」と「神」と

「質」を對として用いていることから分かるように、羅君章は天地造化の原理の「神」を、人間の構成要素の一つである「質」に對する「神」と認識している。

先ほど、羅君章が萬物の無窮の變化の根據・基盤は萬物それ自體の中にしかないと考えていることを確認した。つまり、羅君章は、萬物(その一つとしての人間)は、それぞれが「神」という無窮の生成造化の原理を固有していると考え、その不滅なる「神」によつて保證された各自の具體的な自己同一性を、「數・分」と稱しているのである。

このように、人間は自己同一性を保ちながら他者に主宰されることなく「我が無窮の塗を環轉」すると考えられるわけであるが、その際、個人の「賢愚・壽夭」といった要素も無窮の變化の中で消滅することなくその人に「還復」するのだと言う。人間が更生する際に、「賢愚」などのいわゆる「性」や「壽夭」などのいわゆる「命」が繰り返して連續性を保つとするのは、恐らく羅君章が、佛教の輪廻轉生や因果應報の考えを、自己同一性を保證する理論と理解してこのような認識に至つたのであろう。では、この「賢愚」や「壽夭」は「神・質(形)」とどのように関わると考えられたのだろうか。

次の例にあるように、羅君章は「神」と「質」は離合すると言ひ、「質」は往復するとは言ふものの、「神」自體が往復するとは言わな。とすれば、「還復」するとされる「賢愚・壽夭」は「質」に屬し、「神」に對して往復すると考えられていたのではないだろうか。

天地は大なりと雖も、渾じて亂れず。萬物は衆しと雖も、區已に別る。……又た神と質とは自然の偶なり。偶に離合有るは死生の變なり。質に聚散有るは往復の勢なり。

(二七b二二)

「神」と「質」の離合を死生と考えるのは特異な考え方とは言えない。しかし「質」の聚散を固有の「質」の「往復」の趨勢と見るのは、少なくとも佛教者としては特殊である。「神」の不滅に對する「形」の無常滅、が神不滅論の前提だからである。萬物が個々に造化のプログラムを持ち、また萬物は本質的に生滅することも他物と混同することもなく、無窮に連續性を保ちつつ存在し続ける、という羅君章の存在論があつてはじめて、固有の「質」が散じてまた復する、という發想は可能となる。續けて言う。

人と物の變化するに各おの其の性有り、性に本分有るが故に、復するに常物有り。散ずれば混淆すと雖も、聚すれば亂る可からず。其の往くこと彌いよ遠きが故に、其の復すこと彌いよ近し。又た神と質は冥に期し、符契は自ずから合す。世は皆合するの必ず離るるを悲しむも、而して離るるの必ず合するに慰むること莫し。皆聚するの必ず散ずるを知るも、而して散ずるの必ず聚するを識ること莫し。(二七b二六)

羅君章は、人や他の萬物が生死變化する際でも、それぞれ各自の「性」があり、その「性」には「本分」があるために、同一のもの(「常物」)が復するのだという。先ほど、「成分」と「定數」を「神」によつて保證された自己同一性と考えたが、この「性」も同様の概念に分類できるのではないか。そして、その「性」を例えば「賢愚」とし、「數」を例えば「壽夭」と考えたのではないだろうか。また、「常物」とは、これは先の「質」に屬するものと思われ、單に肉體のみを表すというよりも、羅君章が「賢愚」や「壽夭」も生死を越えて「其の物に還復」すると考えていたことから推測すれば、肉體に「賢愚」や「壽夭」といった「性」・「數」・「分」を含めて、「常物」と總

稱してゐるのではないだろうか。

つまり、「神」と「質」の對應から言えば、「神」が個人を「更生」させるための「原理」として自己の存在と同一性を保證しているのに對し、「質」は個人を「更生」させるあらゆる「具體的要素」として自己の存在と同一性を支えていると考えられ、「質」は單に物質的な肉體の構成要素のみを意味するのではなく、自己の同一性を保つあらゆる要素を含んだものとして「往復(＝死生)」を繰り返す、と考えられたのである。

「神」と「質」が死によつて離れても、他物と混同することなく再び同じ「質」が「神」に符合していく、とする羅君章の理論は、萬物是他者に主宰されるのではなく「自ずから然る」あり方で生成するのだという存在論がベースになっている。それを玄學の影響と言えばそれまでであるが、そこには、それまでの傳統思想の中で主要な考えであつたとは言えない「再生」という考えを、自己同一性を保ちつつ生命が連續する「轉生」へと轉化する意圖が見られる。無論、「更生論」は輪廻の構造を羅君章なりに説くのみで、その主題は、輪廻からの解脱、いわゆる「成道」を不滅の「神」の顯現という觀點から捉えていくことになるその後の神不滅論の流れから見れば素朴に過ぎるかも知れない。しかし、「形」・「神」の議論が次第に複雑になり、論點が形而上の問題、特に「神」の問題に絞られていくにせよ、「我」が何であり何故そこにあるのか、という個人の存在を問う問題は佛教的究極のあり方を考える上でも常に本質的な問題であり、その意味で、羅君章の『更生論』はその問題を正面から捉えた理論であると言える。

二、鄭道子『神不滅論』における形神論

在俗の佛教者、とりわけ奉佛の士大夫にとつて、儒教社會に佛教的思想・文化が流入したことで起る軋轢を整合させ自らの立場を明確にすることは重要な問題であつた。神滅・神不滅論争は無論のこと、東晉末、桓玄と慧遠を中心に争われた沙門の王者に對する禮敬問題も、劉宋初、范泰と慧義らの僧衆を中心に沙門の踞食の是非を問題とした論争も、儒佛の軋轢が顕在化したものである。

尙書右僕射にまで昇つた高官で奉佛者であつた鄭道子（西曆三六四—四二七）は、踞食問題では『與禪師書論踞食』（『弘明集』七七b）で沙門の踞食を否定し、形神問題では『神不滅論』で佛教者の神不滅の立場を踏襲する。踞食の問題で佛教的習俗を批判し、形神論の問題で佛教の立場に左袒するのは、儒教的政治社會の現實に生きつつ、しかも、佛教に共感を懷く彼の思想的立場を端的に表している。そうであればこそ、彼は人間の現實の在り方を「空」の一言で否定し去ることをせず、「成道」に社會秩序からの乖離・離脱を必須の前提とするという短絡的な發想を持ち合わせないのである。その葛藤から提出された『神不滅論』には、二つの立場の狭間より生まれた獨自の人間觀が見られる。

鄭道子の『神不滅論』の特徴は徹底した二元論にある。「形」と「神」はそれぞれ「太極」と「神明」という次元の異なる本源を持つとされ、「形」・「神」の兩者がはたらき合うことで人間は個としての生を營む、とされる。兩者の關係は、「夫の理の形より精にして神の理より妙なるを悟る」とあるように、「神」の「形」に對する優位が一貫して強調されるものの、「形」の意義が安易に撥無されることは

ない。

・太極は兩儀の母爲り、兩儀は萬物の本爲り。彼の太極とは、渾元の氣のみなるも、猶お能く此の化の根を總べて、其の一を變ぜず。矧や神明の靈極の有無兼ねて盡くす者をや。其の不滅爲ること、以て悟る可し。
〔神不滅論〕二八b六

・夫れ形神混會すれば、生と俱に存すと雖も、僈妙源を分かつに至りては、則ち有無區異せらる。何を以て之を言うか。夫れ形なるは、五臟六府四支七竅、相い與に一を爲すが故に、以て生を爲す所となる。其の生を受くるに當たりては、則ち五常授を殊にす。是を以て、支體偏り病み、耳目互いに缺くるも、其の生を爲すを奪う無し。一形の内にも其れ猶お茲の如し。況や神の體の靈照して妙に衆形を統ぶるをや。形は氣息と俱に運り、神は妙覺と同じく流る。動靜相い資くと雖も、精僈源を異にす。豈に各おの其の本有りて相い因りて用を爲す者に非ざらんや。
（二八a七）

後半の例にあるように、鄭道子において「形」とは、木火土金水の五要素（五常）が各器官となり、各器官が寄り集まつて構成された肉體を意味する。更に前半の例から、その根源は五常から陰陽二儀、さらに「太極（渾元の氣）」にまで遡れることが分かる。一方の「神」は、このような「形」とは全く異なる原理を持つ。個人の「神」のおもとである「神明」は、有無の相對を超越して不滅であり、個人に分與された「神」も「妙覺（佛の悟り）」のはたらき（それは、輪廻の中で「神」が次々と帯びる肉體の構成と統合を宰る作用として現れる）を持つと考えられている。

つまり、「形」と「神」は、それぞれ「太極」と「神明」という本源を持ち、「氣」のうごきと「妙覺」のはたらきとに従いながら相互

に作用することで、個としての生を営むのである。

佛教者が肉體を氣の聚散として理解する例は少なくないが、このように「太極」という概念を提起して、その「太極」が究極に一であり不變であることを積極的に認める例は少ない。佛教の教理的立場に立てば、不滅の「神」に對し、肉體は「無我」にして「無常」なるものであり、もし肉體の實在性を、その本源において認めれば、形盡神不滅の論理に破綻をきたす恐れがあるからである。その點については鄭道子は、本源の一・不變と現象の多・可變という考えで解決しようとしてゐるようである。

このように、「形」の實在性が本源において肯定されるのは、鄭道子が佛教的な「成道」を、「形」と「神」との必然的な相互作用によって成就されるものと認識していた點とかわり合ふ。「形」・「神」の範疇を用いて「成佛」を考える理論としては、たとへば、鄭道子より三十歳年輩で神滅不滅論争の旗手でもあつた慧遠は、「神」より發動する「情」が原因となつて「形」が形成されるとし、これを迷いの状態であると捉えた上で、「情」の發動の抑制が「形」の消滅、ひいては「神」の寂滅をもたらす（「成道」）、と考えた。

しかし、鄭道子はまず「形」とは必然的に生じてそこに存在するものとの前提に立ち、次に「形」に「神」が必然的にやどるとし、特にこれを迷いの状態とも規定せず、むしろ「形」と「神」の自ずから然る相互作用によつて人間は存在するとともに、よりすぐれた在り方に向かい得ると考へるのである。ここは問答形式となつてゐる。

・難じて曰く、神は形を待たずとは、未だ頓辯す可からず。就し子の言の如くんば、苟も形を待たざれば、則ち資形と獨照とは其の理常に一なり。相資すると曰うと雖も、本より相關せず。佛理の

形神論の中國佛教的展開について

明かす所の、必ず此の神を陶鑄し以て彼の形を濟すとは何ぞや。答えて曰く、……神は形を待たずと雖も、然るに彼の形は必ず生ず。必ず生ずるの形、此に神必ず宅す。必ず宅し必ず生ずれば、則ち照と感と一と爲り自然に相い濟す。自然に相い濟せば、則ち理として陶鑄に極まる。陶鑄すれば則ち功存し、功存すれば則ち道行わる……理の順ずる所、自然の至る所のみ。 (二八二)

難者は、「神」が「形」を存在根據としないのであれば、「形」と「神」は無關係になり、「神」は「形」を待つまでもなく作用することになつて、佛教に言う「神」を練磨して「形」を完成させるといふことと矛盾する、と難じる。それに對して鄭道子は、「神」は確かに「形」から本質的には獨立してゐるものの、「神」が「形」に宅して「自然」にかつ相互にはたらきを完成すること、「理」として「神」と「形」との練磨は極まり、効果はあらわれ、道は完成される（「成道」）、と答へる。「形」と「神」がはたらき合ふことで効果が生まれるとは、具體的には次のようなことを意味する。

謂う所の形神相い資けずとは、則ち其の本を異にするのみ。既に以て生を爲せば、生生の内、各おの其の用を周くす。苟も用斯に生ずれば、以て罪福を成す。神は豈に自ら其の照を妙にして、此の形の用を爲すならんや。若し其れ然るや、則ち意を賢愚に有す。照を忘れて玄に會するに非ず。理に順いて玄に會し、理に順いて形を盡し、化せる神は形に宅す。子は其の始まるを疑わす、彼此理を一にするに、其の終わりを恠しむや。 (二八〇・一七)

これは、「形」・「神」の去來が「罪福」によることを佛理として引用し、罪をなすのは「形」か「神」かと問う難者に答へたものである。鄭道子は、「形」・「神」は互いにはたらきを行き渡らせて生を営み、

その結果「罪福」を招くのであって、「福」とは、「神」が本来の妙なるはたらきを發揮して「形」のはたらきを導かなかつた結果（言及されてないが、「罪」とはその逆の結果）なのではなく、「賢愚」の問題なのだという。この意味を、後で難者が「神の此の形に隨うが故に賢愚有り。賢愚は神に非ずして神の形用を爲すなり」とまとめていることを含めて推測すれば、恐らく鄭道子は、「形」・「神」の相互作用の中で「賢愚」が生じ、それが「罪福」を招くと考えたのではないだろうか。つまり、「神」が「形」にはたらきかける過程で「賢愚」の「性」が生まれ、個人が生を營み、「賢愚」の區別によつて善惡の經驗を積んでいく内に、次にどのような身を受けるかという「罪福」の「命」が決定される、と考えられたのではないか。

先のところでも、「神」が「形」にはたらきかけることで両者が感應し合い練磨されることは「理」に順つたこと、「自然」なこととあつたが、ここでも「罪福」の因果に従つて「形」・「神」が離合すること「理」に順つた必然とみなされる。つまり鄭道子は、慧遠などのように「神」が「形」の累いを離れ、「神」本来のはたらきを發揮することを成道への過程と考えたのではなく、「神」と「形」との「自然」なる作用の中に、既に因果による成道への過程がプログラムされており、賢明に生き福果を求めることで人間は成道に至ると考えたのである。

・難じて曰く、……三世周廻し、萬劫算う無し。賢愚に始まり靡くして、功は中路に顯わる。無始の理は玄にして、中路の功は未だ熟さず。末の功に在りて無始の初に拔する者有らんや。

・答えて曰く……夫れ理に始終無く、玄極に崖無し。既に生じ既に化せば、罪福往復するは、自然の生ずる所のみ。……夫れ有物な

らば則ち物を管す能わず。唯だ無物にして、然る後に能く物の歸する所と爲る。若し有始ならば、則ち終わりを爲す能わず。唯だ無始なりて、然る後に終始無窮。此れ自ずからは理の必然とする所にて、微事の有始にして神も事に同じと責むる可からず。神道は玄遠、至理は無言なるも、其の宗を髣髴させれば、相い與に悟りを爲す。
(二八〇二五)

ここで萬物の存在・生成消滅を宰る「無物（存在・非存在という限定を超えた）」「無始（生成・消滅という限定を超えた）」なるものは、引用の語を用いれば「理」・「玄極」・「神」・「神道」・「至理」のことであり、要すれば、「理」もしくは「神」の範疇に屬する。「神」は先に「妙に衆形を統ぶ」とあつたように、必然的に生じる肉體を宰りながらそれ自身は「無物」・「無始」であり、「理」も生死の循環と「罪福」の往復を宰りながらそれ自身はやはり「無物」・「無始」である。難者の問いは、「賢愚」という相対的な次元での人知で「無始の宗」に度脱できるのか、という點にある。確かに、「形」は「有物」・「有始」であり、「神」や「理」よりも能なるものであるから、その「形」と「神」とのはたらきから生じた「賢愚」の知は不完全なものであるとも言える。しかし、鄭道子はむしろ逆に、「賢愚」は「神」の「形」に對するはたらきの中から生まれ、また「形」・「神」のはたらきそれぞれ自身が「自然」なる「理」であるからこそ、「無物」・「無始」の宗を髣髴させ、成道することができる、と考えたのではないだろうか。宗を髣髴とさせることを「神」のみのはたらきとせず、あくまで、「神」が「形用（形の作用）」を導き起こす、という構造のなかで捉える鄭道子の特徴はここでも見られる。

鄭道子の『神不滅論』は、「神」の不滅を論證しつつも、形盡神不

滅の存在論に終始しない。「太極(渾元の氣)を本源とする肉體(形)は無常ではあるが、「神」と結びつき生を受けることで一個の主體となり、過去世の因果を具現する。鄭道子において、「形」と「神」の結びつきとは、迷いによる執着でも妄想でもなく、自然なる「理」であり現實である。そして、その「理」に順つて「形・神」のはたらしきを練磨してゆくことが成道に向かうことに他ならない、と考えられる。このような考え方に従えば、「神」を自己の存在の本質とし、肉體を執着より生じた妄想とみなした上で、生滅をくり返す「形」への執着が無いことを剃髮によつて象徴的に示す必要も、出家して俗世の秩序からの離脱行爲をする必要もない。「神」と「形」、更に兩者のはたらしきから必然的に與えられる「賢愚」といった「性」や「罪福」といった「命」をも含めた全體としての自己を自己として肯定でき、自己の存在に必然性を見出し得るのみでなく、そのような自己が位置すべくして位置する社會秩序をも肯定し得るのである。

無論、このように「形・神」を含め「我」を實體視することは、當時盛行した大乘佛教の般若空觀にも、佛教の根本教理の一つである無我の觀點にも抵觸する。しかしこのことは逆に、鄭道子の視點が「形・神」の問題を「空」や「無我」の教理と整合的に論じるといふ點にあつたのではないことを物語つてゐる。鄭道子の主眼はむしろ、獨自の形神論によつて、如何に中國の傳統的思想や社會秩序の正當性を損なわないまま、佛教的存在論や「成道」の問題を消化するかというところにある。そしてそれは、如何に社會的な存在基盤を否定しないまま佛教者としてあり得るか、という鄭道子自身の問題と直結している。羅君章においてもそうであつたように、在俗佛教者の形神論が「神」の肯定と共に「形」の肯定にもむかう傾向があるのは、彼

らが、自らが歸屬する社會を肯定せざるを得ない立場にあつたことと密接に關つてゐると思われるのである。

三、宗炳における形神論

東晉末から劉宋初に生きた隱逸の士、宗炳(西歷三七五—四四三)は、在俗の奉佛者であるが、廬山慧遠の教えを受けており、『明佛論』や何承天との往復書簡から見ても、その佛教教理に對する理解の深さは羅君章や鄭道子の比ではない。ここで宗炳を取り上げた意圖は、宗炳が「神・形」の兩面を合わせ持つ人間とは何か、そしてその人間は「佛」に至りうるのか、という點を深く掘り下げているからである。宗炳の思想については既に多くの研究があり、ここではその成果を踏まえつつ、宗炳が具體的な人間の存在の在りようを如何に捉えていたかについて検討したい。

多くの佛教者と同じく、宗炳は自己の存在の本質は「神」であり「身(身體性)」は「神」の假の宿りであると考え、宗炳が「神」を衆生に内在する「神」の意味で使う場合、「精神」と熟して用いることが多いが、宗炳はこの「精神」こそが「我が身(自己の存在の本質)」で、「身(身體性)」は「我」ではないと表現する。

若し鑒みるに佛法を以てせば、則ち厥の身は我に非ず。蓋し一體の逆旅なるのみ。精神は乃ち我が身なり。廓として長存して已む無し。上徳の者は、其の徳の己に暢ぶるや無窮。中の美を爲すは、徐に將に清升して以て盡くるに至らんとす。下にして惡なる者は、方に自新の迥路を有し、過を補いて上遷す可し。是を以て、古より精麈の中に、己を深くし遠くを懐い、祇んで今に行い、以て來葉に擬して至徳に邁む者は、數うるに勝う可からず。

是れ佛法の効なり。

『明佛論』一五 a 二八^②

ここで「神」を「我が身」と表現しているのは、ある個人が、佛法の求める人間のあり方に照らして、低い段階からより高い段階へと上昇してゆく爲には幾度も生死を経なければならぬこと、幾度生死を経ても、「神」の「長存」によつて自己同一性は保たれていることを述べようとしてのことであるらしい。それに對して「身」の方はその個人にとつて一回性の事實でしかなく、自己の同一性は保たれ得ないと考えられている。

宗炳において、人間が徳を極めていくというのは、その終極に法身常住の如來となることが想定されている。次の例にあるように、それは凡夫に内在する「精神」が「形」の束縛を離れて「神」のみの存在となることである。その意味で「神」は佛と衆生を貫く同質性であると言え、凡夫はそれを有していることで如來となる可能性が保證されているのだが、如來のあり方を完成する爲には萬劫にも渉る修行が必要だとされる。

精神極まれば、則ち形を超えて獨り存す。無形にして神存するは、法身常住の謂いなり。是を以て、始めは凡夫よりするも、終わりは則ち如來。一生は尙お鹿なりと雖も、苟も識を有し萬劫に向かいて没せざれば、必ず習いて以て清昇す。

『答何衡陽難釋白黑論』二一 a 六^③

このような、凡夫も自己同一性を保持しながら段階的に佛への道を進む、という考え方には、單に「神」の本來のあり方を阻害する諸要素（「形」・「情」・「識」など、後述）を一括して否定するのではなく、それらに、佛の境地へ段階的に上昇する手懸かりとしての肯定的な意味を見出す宗炳の特徴が端的に表れている。そしてこれは、慧遠と宗

炳の視點を分ける基本的な違いでもある。

人間の存在を「神」と「形」に分け、不滅の「神」が無常の「形」を受けるといふ構造の原因を「情」に見る宗炳の認識は、基本的には慧遠を繼承したものとと言える。慧遠と宗炳はそれぞれ次のように述べる。

・無明は惑網の淵爲り、貪愛は衆累の府爲り。……無明の其の照を掩うが故に、情想は外物に凝滯す。貪愛の其の性を流すが故に、四大結ばれて形を成す。形結ばれば、則ち彼我に封有り。情滯すれば、則ち善惡に主有り。彼我に封有れば、則ち其の身を私して身は忘られず。善惡を主る有れば、則ち其の生を戀いて生は絶たれず。

『明報應論』三三 c 一〇^④

・夫れ生の起くるや、皆な情に由りて兆す。今、男女精を構えて萬物化生すとす、皆な精の情に由りて構うなり。情已に構えれば、則ち百衆の神身を受く。大いに情の生の本爲るを知るに似る。

『明佛論』一〇 c 一^⑤

慧遠において、「情」とは「無明」に始まる緣起を原因として發動するものであり、その結果形成される「形」は、それ自體が形象の次元で「彼我」を分かつことで更に私欲の誘因となるものである。また、「情」に基づいた「善惡」の判断とは、自己の保全を「善」、それを損なう一切を「惡」とするような主觀的判断を指す。宗炳においても、「情」が「自己」という限定の中に成立すると、「神」は個體的な存在性を帯び、生が成立すると考えられ、これらの點では兩者の認識はほぼ一致している。

しかし、これらの認識に基づいて、如何にすれば輪廻から離れられるかという方法になると、兩者の視點にずれが生じてくる。慧遠の視點は、「形（身體性）」が固有不變の「我」でない以上、それは「有」

であつても「無」に等しい、すなわち「形」によつて分けられる「彼我」の別も「無」に等しいという認識から、『莊子』的齊同觀によつて「彼我」を玄同視することゝ生を絶つ、という方向に向けられる。

夫の四大の性を推して、以て形を受くるの本を明かせば、則ち異物に假りて託して同體と爲す。……是に於いて、去來の自から運るに乗ずるは、聚散すと雖も我に非ず。群形を大夢に寓するは、實に有に處るも無に同じ。……若し彼我同じく得て、心に兩對無くば、刃を遊ばせば、則ち涙一支觀し、兵を交わらせば、則ち莫逆と相遇す。之を傷なうも、豈に唯だ神を害する無きのみならん。固より亦た生として殺す可き無し。〔明報應論〕三三二(四)

これは、「彼我」・「善惡」といつた人知による分析・判斷を停止していくことで空觀を完成しようとする態度である。

一方の宗炳の視線は、むしろ人間が持つ「善惡」の判斷能力である「識」に信頼を置き、「識」の理的なはたらきを發揮することゝ欲を盡くし、生死の境涯から離れゆく、という方向に向けられる。既に指摘されるように、宗炳の考える「識」には肯定的・否定的二つの側面があり、それは堯の精「識」と桀の鹿「識」に喩えられる。

・堯の理として照らさざる無く、欲として盡くさざる無きは、其の神精なればなり。桀の惡として肆にせざる無きは、其の神悖ればなり。……而して堯を知り惡亡ぶの識は常に神に含まる。……則ち向者の神の含む所の堯を知るの識は、必ず當に少しく用うる所有るべし。又た千歲を加えて已む勿くば、亦た以て其の欲都て澄み、遂に其の神を精にして堯の如き者にす可きなり。

〔明佛論〕一〇b九

・識は能く不滅の本を澄まし、日に損するの學を棄く。之を損し又

形神論の中國佛敎的展開について

た損すれば必ず無爲に至る。欲を欲するの情無く、唯だ神のみ獨り映えれば、則ち生に當る無し。無生ならば則ち無身、無身にして有神なるは法身の謂いなり。

〔明佛論〕一〇c七

これはむしろ「彼我」・「善惡」といつた判斷を極めていく方向であり、「識」をはたらかせることによつて私欲を「惡」と見極め、輪廻を経る中で徐々にその欲を澄汰していくという態度である。兩者の差は、人間が判斷する「善惡」を、慧遠が「情（感情作用）」の次元で捉えるのに對し、宗炳が「識（理的認識能力）」の次元で捉えるといふ違いに起因する。

そもそも、人間の「識」のはたらきについては、宗炳におよそ四十年先行する東晉の郗超が、「心」の中で發動してくる「識」を輪廻の原因そのものと考へ、生死輪廻から度脱するためには「識」の消滅が目指されるべきだと考へていた。

・曾て心に關し、戡めて忘れざるを識と爲す。識は累劫を經歷して猶お之を懷に萌す。

〔奉法要〕八六c二七

・是を以て、學ぶ者は必ず心を化の本に歸し、玄宗を領觀し、之を玩し之を珍すれば、則ち衆念自ずから廢す。廢すれば則ち忘ること有り。忘ること有れば則ち縁は絶す。縁報既に絶して、然る後に無生に入る。……是を以て……泥洹經に云う、心識靜休すれば、則ち死せず生せず、と。

〔同右八八c二〕

それが宗炳に至つて、「神」より發動する作用は「情」と「識」に分別され、「情」が輪廻の直接的原因（惑蒙）であるとされると共に、「識」については、「神」を覆う「情」を澄ましていく客觀的判斷能力という肯定的な側面が見出されてくるのである。そして、宗炳がこのような肯定的な「識」の考へを導き出した原因としては、やはり、愚

から聖への段階的な向上に注目する宗炳が、その向上を可能にする個人の潜在的な能力を、滅することなき「神」に「含まれ」る「識」に見出したことが考えられるのである。

ともあれ、多くの場合、宗炳の視點は愚から聖への段階的上昇であり、その上昇はあくまでも個人的な營みとして考えられている。つまり、宗炳の場合には、自己を「我」、他者を「彼」として識別し、「彼」の「善」を認識し「我」の「惡」を認識した上で、無量の生死を経る中で「惡」を改め「善」に向かう、という悟りへのプロセスを想定していたために、慧遠のように「彼我」の支同といった方向には行かず、却つて「彼我」の區別は明確化されざるを得なかつたのである。

宗炳の同様の視點は、「形」の認識においても見受けられる。宗炳は、形而下の萬物の存在性を「空」の一點において即座に否定する態度をとらない。宗炳を難じて、もし萬物一つひとつを分析したときに、「空」という點で等しいのならば、「賢愚」といつた相對的な差異はあり得ないことになるのではないかと、と問う何承天に對して、宗炳は次のように答える。

難に又た曰く、若し物に即して常に空なれば、空と物と一と爲る。空と有と未だ殊ならざれば、何ぞ賢と愚と稱を異にするを得ん、と。夫れ佛經に稱する所の色に即して空と爲して復た異空無しとは、有無きを謂うに非ず。有にして空なるのみ。有なれば則ち賢と愚と稱を異にし、空なれば則ち萬異俱に空なり。

〔答何衡陽難釋白黑論〕二〇・二三⁽⁴³⁾

宗炳は、萬物の存在性を「有にして空」、つまり萬物の構成要素が集合している時には非存在とは言えないから「有」、しかしそれは自律的に構成したものでなく不變の存在でないから「空」であると言

う。つまり、「空」の觀點から見れば、あらゆる相對性・存在性は消滅するものの、「有」の觀點から見れば、「賢愚」の差異は現實として存在するのである。次の例も同様の主旨である。

佛經に謂う所の本無とは、衆縁和合せは皆空と謂うに非ざるなり。垂蔭・輪奐の物に處るは自ずから有なる可きのみ、故に之を
有諦と謂う。性は本と無なり、故に之を無諦と謂う。

〔答何書〕一八 a 二五⁽⁴⁴⁾

この「有諦」の説明にもあるように、宗炳には、「有」に視點を置いた考えが一貫してある。そして、このように萬物を本質の「空」において齊同視せず、その一刹那は非存在でない「有」であるとして識別する點は、「成道」への段階的上昇という觀點から、「彼我」や「賢愚」の差を明確化する宗炳の特徴を端的に示したものであると言える。

身體を含め、形而下における相對的な存在物を實體視することが、執着を生み輪廻を助長することを宗炳は否定しないが、宗炳の考えに基づけば、その執着は「識」を正しくはたらかせることで克服できるものである。しかし、「識」もまた相對的な存在の一つである。鹿「識」は精「識」に改められなければならないが、その改變には生死のサイクルに比してはるかに長い時間が想定されている。そして、「善惡」の經驗から「識」を改變し、改變した「識」を具現化するためには、身體としての「形」も、場としての「形」而下の世界も、ともに暫定的な「有」としてその存在性を認められる必要があつたのである。

では、宗炳が「識」の改變とそれに伴う生の段階的上昇をこのように重視する理由はどこにあるのだろうか。その理由の一つとして、宗炳が中國の傳統的價值觀を緩やかに佛教的價值觀へと組み換えようとしていたことが考えられる。そもそも、宗炳はこの段階的上昇という

構造を、「形」の「空」をにわかには體得できない衆生に與えられた佛の方便だと考ふる。衆生が「形」の「空」を悟りさえすれば、「情」も「識」も止み、覆いを拂つた衆生の「精神」は佛の「神明」となるのである。

夫の億等の情は皆な相い縁りて識を成し、識は感じて形を成すも、其の性は實に無なり。……今以て空を悟り心を息め、心用止まりて情識歇きれば、則ち神明全きなり。『明佛論』一一a九^②ところが、衆生は「空」をにわかには悟り得ない。

夫れ古より道を治むるに顯ならざる所以は、將に其の生を存するを以てなり。而して苦は生より來たるも味者は知らず。故に諸佛は之を悟らすに苦を以てし、導くに無生を以てす。無生の頓體す可からざれば、引くに生の善惡を以て同じくす。善く報ぜられて彌いよ升れば、則ち朗然の盡は階す可し。『明佛論』一四c九^③

宗炳は、佛は對象世界に「我が生」とするに足る固有不變の生など無いことを直接論ずることができないので、かりに「我が生」と假定し、對象世界における「善惡」に應報を與える形で衆生を導くのだという。つまり、少なくとも衆生には「善惡」を判断する「識」が備わっている必要があるのである。しかし、その「善惡」は先にも見たように、樂を「惡」とし堯を「善」とするような俗世における價值觀に基づく「善惡」であつても構わないようで、必ずしも佛教的價值觀に基づく必要はなく、俗世における「善惡」の價值による「愚聖」の段階はそのまゝ佛教的な悟りの段階にスライドされ得るようである。

今以て、不滅の神は知堯の識を含み、萬世の中に幽顯す。苦は以て惡を創り、樂は以て善を誘う。……何に縁りてか己を虚しくして鑽仰し一變して道に至らざるか。自ら恐らくは、往劫の桀紂

も、皆徐に將來の湯武と成る可し。況や今の風情の倫の、少くして心を清流に汎わす者をや。此に由りて之を觀れば、人の佛と作る可きこと、其れも亦た明らかなり。『明佛論』一〇b二五^④

つまり、「識」の改變とそれに伴う生の段階的上昇とは、一つには、「形」・「神」合わせて「我が生」と見なす傳統的人間觀を、「形」の「空」と「神」の「實」という中國佛教における人間觀に變えていくための、いま一つには、俗世における「善惡」・「愚聖」の價值觀を、宗教的世界における「善惡」・「愚聖」の價值觀へとスライドさせるための手懸かりに他ならない。それは假に設けられた手懸かりであるから、必ずしも佛教的な眞實のあり方に即す必要はないし、むしろ最終的に究極のあり方を實現するときには捨て去られるべき方便ではある。しかし又、方便であるからこそ必然性に貫かれていて、という側面もあるのである。宗炳が人間觀や價值觀の緩やかな組み換えを考へていた、というのはこのような意味である。また、宗炳が社會秩序の方外と方内の狭間に住む隱逸の佛教者であつたという事實も、この理由を支える理由の一つではないだろうか。

宗炳の特徴は、人間の主體性に對する信賴の強さにある。人間は佛になり得るとするその確信は、「神」という人間の存在の本質、佛との同質性に對する信賴に基づくのみならず、「識」という人智の判断能力に對する信賴に基づいている。無論「識」も肉體と同じく永遠不變の「我」ではない。それは「神」に含まれて自己同一性を保持しながら改變し、生の段階を上昇させるとはいへ、最終的にはやはり「神」から離れるべきものである。しかし、宗炳はそれらが本質的には「我」でないとしても、その刹那においては假に「我」を構成するもの、しかも全てが何らかの必然性と意味を持つて構成しているものと考え

た。人間の存在の本質と屬性の中で、本質のみを重視しその他の屬性を「空」の一點において否定するのではなく、たとい「無常」の存在とはいへ、屬性にも必然性を見出し、有るべくして有るものと考えた宗炳の認識は、人間存在全體への強い肯定であると言える。しかし、それは能なるあり方（衆生）から妙なるあり方（佛）へと向かう過程における暫定的な肯定であり、單純な現實肯定ではない。そして、ここにこそ更生の理論を存在論の觀點から説くに止まる羅君章との違い、「形」・「神」による生成造化の作用の延長に無批判に悟りを考える鄭道子との違いがあり、當時の中國佛敎者の最高峰である慧遠に敎えを受けた宗炳の、佛敎者としての面目がある。と同時に、桓玄との禮敬問題等で、沙門のそれ以外の人間に對する方外性・優位性を強調せざるを得なかつた慧遠との最大の違いもまた、ここにあると思われるのである。

結 語

形神論という理論的□組みの中で、佛道の究極としての「成道」を考へる際、多くの佛敎者が「神」の「形」からの離脱、「神」の獨照をその究極のあり方の完成と考へた。それは具體的には生死輪廻からの離脱、身體や欲望からの解放を意味し、その境地においては「有無」・「終始」・「彼我」といったあらゆる相對性は超越される。しかし、究極は究極として、佛敎者、まして俗世に生きる在俗佛敎者にとつて、そのような現實の自己を自己たらしめる形而下の様々な相對的事象がすべて撥無された境地は、眞に切實な希求の對象であつたらうか。

本稿で取り上げた三人の佛敎者の内、羅君章の『更生論』には、そ

もそも悟りの理論はなく、「質（形）」が如何に自己同一性を保つたまま「神」に對して「往復」（更生）するかが主題であり、鄭道子は、「形」・「神」の實在をその本源において認め、「神」の「形」に對するはたらきは、「自然」なる生死の營みであると同時に、「理」に順つた成佛への道でもあるとして、自己保存的な生成造化作用の中に「成道」の機會を考へていた。宗炳は、「神」を「我」、 「形」を「我に非ず」と定義し、まさに「神」の獨存を法身常住と考へるものの、それでも悟りに至る過程においては、「自己」・「善惡」・「愚聖」を判斷する「識」のはたらきを重視し、自己を對象世界での區別と價值基準の中に位置づけ、その位置にある自己を具現する「形」を暫定的な「有」として認める。

つまり、これらの在俗佛敎者にとつてより切實な問題は、對象世界からの離脱よりも、現在そこにある自己を原點とした存在の座標軸を、傳統的世界觀のそれから過去・現在・未來を貫く自己の歴史という中國佛敎的世界觀のそれへと如何に組み換へるかであり、それについて各自が提起したのは、自己の存在の本質が何かということよりも、「神」・「形」・「情」・「識」・「賢愚」などの「性」・「壽夭」などの「命」といつた自己を構成する要素がそれぞれ何に由來し、對象世界において現在自分がなぜその位置に生きてあるのかという必然的な理由だつたのではないだろうか。少なくともこの三人の在俗佛敎者の形神論においては、「自己」という視點は常に離れることのできないものであつた。

注

- (一) 津田左右吉「神滅不滅の論争について」『東方學報』二九卷一・二
號一九四二年、三〇卷一號一九四三年、後「シナ佛敎の研究」岩波書

店一九五七年『津田左右吉全集』第十九卷岩波書店一九六五年所收) 參考。

(2) 福井康順「牟子の研究」『東洋思想研究』第二・一九三八年、後『道教の基礎的研究』理想社一九五二年、『福井康順著作集』第一卷法藏館一九八七年所收) 參考。

(3) 大正新脩大藏經第五十二册所收の十四卷本『弘明集』をテキストとし、引用箇所は(題・)頁・段・行の順に示した。鄭道子・宗炳の文章、及びその他の『弘明集』所收の文章についても同じ。

(4) 『晉書』卷九二・七十七歳で卒す。

(5) 善哉、向生之言。曰、天者何、萬物之總名、人者何、天中之一物。因此以談、今萬物有數、而天地無窮。然則、無窮之變、未始出於萬物。萬物不更生、則天地有終矣。天地不爲有終、則更生可知矣。*以下、『更生論』からの引用は頁・段・行のみ記す。

(6) 天地者萬物之總名也。天地以萬物爲體、而萬物必以自然爲正。自然者不爲而自然也。『莊子集釋』中華書局本諸子集成一〇頁)

(7) 夫天且不能自有、況能有物哉。故天也者萬物之總名也。(同右二四頁)

(8) 吾謂、形既紛散、知亦如之、紛錯渾化爲異物。他物各失其舊、非復昔日。此有情者所以悲歎。

(9) 以、令萬物化爲異形者、不可勝數。『孫長沙書』二七c二)

(10) 『易』說卦傳「昔者聖人之作易也、幽贊於神明而生蓍。」、同繫辭下傳「窮神知化、德之盛也。」、同說卦傳「窮理盡性、以至於命。」

(11) 尋諸舊論、亦云、萬兆懸定、群生代謝、聖人作易、已備其極、窮神知化、窮理盡性。苟神可窮、有形者不得無數。是則、人物有定數、彼我有成分。有不可滅而爲無、彼不得化而爲我。聚散隱顯、環轉我無窮之塗、賢愚壽夭、還復其物。自然相次、毫分不差。

(12) 牟子『理惑論』に「魂神固不滅矣。但身自朽爛耳。」(三b一三)とある。また梁武帝『神明成佛義』に「源神明以不斷爲精、精神必歸妙

形神論の中國佛敎的展開について

果。」(五四b七)とある。

(13) 天地雖大、渾而不亂。萬物雖衆、區已別矣。……又神之與質、自然之偶也。偶有離合、死生之變也。質有聚散、往復之勢也。

(14) 人物變化、各有其性、性有本分、故復有常物。散雖混淆、聚不可亂。其往彌遠、故其復彌近。又神質冥期、符契自合。世皆悲合之必離、而莫慰離之必合。皆知聚之必散、而莫識散之必聚。

(15) インド式坐法(踞坐)で食事を取ること。牧田諦亮篇『弘明集研究譯注篇』(京大人文研一九七五年)六三二頁注(一)參照。

(16) 大正藏本『弘明集』卷五・十一・十二には兩論争の文章が收められている。

(17) 『宋書』卷六四・『南史』卷三三。元嘉四年に六十四歳で卒す。

(18) 悟夫理精於形、神妙於理。『神不滅論』二八a四)

(19) 太極爲兩儀之母、兩儀爲萬物之本。彼太極者、渾元之氣而已、猶能總此化根、不變其一。矧神明靈極、有無兼盡者耶。其爲不滅、可以悟乎。*以下、『神不滅論』からの引用は頁・段・行のみ記す。

(20) 夫形神混會、雖與生俱存、至於鹿妙分源、則有無區異。何以言之。夫形也、五臟六腑四支七竅、相與爲一、故所以爲生。當其受生、則五常殊授。是以、支體偏病、耳目互缺、無奪其爲生。一形之内、其猶如茲。沉神體靈照、妙統衆形。形與氣息俱運、神與妙覺同流。雖動靜相資、而精麁異源。豈非各有其本、相因爲用者耶。

(21) 注(32)參考。また『沙門袒服論』「遠法師答」「超落世務者、不以情累其生。不以情累其生、則生可絕。不以生累其神、則神可冥。」(三三b一)

(22) 難曰、神不待形、未可頓辯。就如子言、苟不待形、則資形之與獨照、其理常一。雖曰相資、而本不相關。佛理所明、而必陶鑄此神、以濟彼形何哉。答曰、……神雖不待形、然彼形必生。必生之形、此神必宅。必宅必生、則照感爲一、自然相濟。自然相濟、則理極於陶鑄。

陶鑄則功存、功存則道行。……理之所順、自然之所至耳。

- (23) 當時既に佛教の修行は練神として宣揚されていたことが分かる。他に王謚『答桓太尉』に「佛道弘曠、事數彌繁、可以練神成道、非唯一事也。」(八三 a) とある。

- (24) 所謂形神不相資、則其與本耳。既以爲生、生生之内、各周其用。苟用斯生、以成罪福、神豈自妙其照、不爲此形之用耶。若其然也、則有意於賢愚。非忘照而玄會。順理玄會、順理盡形、化神宅形。子不疑於其始、彼此一理、而性*於其終耶。* 諸本「性」につくるが不通。『弘明集研究 譯注篇』二五九頁注の解釋に従い「性(怪)」字に改めて讀んだ。

- (25) ……而佛理以此形既盡、更宅彼形、形神去來、由於罪福。請問、此形爲罪、爲是形耶、爲是神耶。(二八 c 一二)

- (26) 神隨此形、故有賢愚。賢愚非神、而神爲形用。(二八 c 二四)

- (27) 難曰、……三世周迴、萬劫無算。賢愚靡始、而功顯中路。無始之理玄、而中路之功未熟。有在末之功而拔無始之初者耶。答曰、……夫理無始終、玄極無崖。既生既化、罪福往復、自然所生耳。……夫有物也、則不能管物。唯無物、然後能爲物所歸。若有始也、則不能爲終。唯無始也、然後終始無窮。此自是理所必*然、不可徵事之有始而責神同於事。神道玄遠、至理無言、髣髴其宗、相與爲悟。*もと「不」に作る。大正藏校記の宋元明三本・宮内省藏宋本により「必」に改める。

- (28) 『宋書』卷九三・『南史』卷七五・元嘉二〇年に六九歳で卒す。木全徳雄「慧遠と宗炳をめぐる」(木村英一編『慧遠研究 研究篇』創文社一九六二年)参照。

- (29) 前掲津田・木全論文の他、今專著のみ掲げれば、小林正美「宗炳の神不滅論の一考察」『フィロソフィア』第五九號一九七一年、後『六朝佛教思想の研究』創文社一九九三年所収、中西久味「宗炳『明佛論』について その神不滅論形成の側面」『中國思想史研究』一九七八年

がある。

- (30) 若鑿以佛法、則厥身非我。蓋一慧逆旅耳。精神乃我身也。廓長存而無已。上德者、其德之暢於己也無窮。中之爲美、徐將清升以至盡。下而惡者、方有自新之迥路、可補過而上遷。是以、自古精麁之中、潔已懷遠、祇行於今、以擬來葉而邁至德者、不可勝數、是佛法之効矣。

- (31) 精神極、則超形獨存。無形而神存、法身常住之謂也。是以、始自凡夫、終則如來。雖一生尚*麁、苟有識向萬劫不沒、必習以清昇。*もと「向」に作る。大正藏校記の三本・宮本により「向」に改める。

- (32) 無明爲惑網之淵、貪愛爲衆累之府。……無明*掩其照、故情想凝滯於外物。貪愛流其性、故四大結而成形。形結則彼我有封。情滯則善惡有主。有封於彼我、則私其身而身不忘。有主於善惡、則戀其生而生不絕。*大正藏本は「用」に作る。『慧遠研究 遺文篇』本文篇七七頁校勘「諸本八明、大正本ノ誤植」に従う。

- (33) 『易』繫辭下傳「天地絪縕、萬物化醇。男女構精、萬物化生」

- (34) 夫生之起也、皆由情兆。今、男女構精萬物化生者、皆精由情構矣。情構於己而、則百衆神受身。大似知情爲生本矣。

- (35) 推夫四大之性、以明受形之本、則假於異物、託爲同體。……於是、乘去來之自運、雖聚散而非我。寓群形於大夢、實處有同無。……若彼我同得、心無兩對、遊刃則派一玄觀、交兵則莫逆相遇。傷之、豈唯無害於神。固亦無生可殺。

- (36) 前掲小林論文。

- (37) 堯無理不照、無欲不盡、其神精也。桀無惡不肆、其神恃也。……而知堯惡亡之識、常含於神矣。……則向者神之所含知堯之識、必當少有所用矣。又加千歲而勿已、亦可以其欲都澄、遂精其神如堯者也。

- (38) 識能澄不滅之本、冥日損之學。損之又損、必至無爲。無欲欲情、唯神獨映、則無當於生矣。無生則無身、無身而有神、法身之謂也。

- (39) 鄒超と宗炳の「識」については、中嶋隆藏『六朝思想の研究』上編

第三章第二節「死生と報應」(平樂寺書店一九八五年) 參考。

(40) 曾關於心、戡而不忘爲識。識者、經歷累劫、猶萌之於懷。

(41) 『般泥洹經』卷上「持清淨心、趣得度脫、心識情休、則不死不復生、亦不復走。」(大正藏第一冊、一八一 a 二〇)

(42) 是以、學者必歸心化本、領觀玄宗、玩之珍之、則衆念自廢。廢則有忘。有忘則緣絕。緣報既絕、然後入於無生。……是以……泥洹經云、心識靜休、則不死不生。

(43) 難又曰、若即物常空、空物爲一、空有未殊、何得賢愚異稱。夫佛經所稱、即色爲空、無復異空者、非謂無有。有而空耳。有也則賢愚異稱、空也則萬異俱空。

(44) 佛經所謂本無者、非謂衆緣和合者皆空也。垂蔭輪奐處物、自可有耳、故謂之有諦。性本無矣、故謂之無諦。

(45) 夫億等之情、皆相緣成識、識感成形、其性實無也。……今以悟空息心、心用止而情識歇、則神明全矣。

(46) 夫自古所以不*顯治道者、將以存其生也。而苦由生來、昧者不知矣。故諸佛悟之以苦、導以無生。無生不可頓體、而引以生之善惡同。善報而彌升、則朗然之盡可階焉。*もと「平」に作る。大正藏校記の三本、宮本により「不」に改める。

(47) 今以、不滅之神、含知堯之識、幽顯於萬世之中。苦以創惡、樂以誘善。……何緣不虛已鑽仰一變至道乎。自恐、往劫之業紂、皆可徐成將來之湯武。況今風情之倫、少而汎心於清流者乎。由此觀之、人可作佛、其亦明矣。