

# 竺道生の頓悟成仏説と仏性との関係\*

史経鵬\*\* (中国 人民大学)

## 発表要旨

竺道生は、東晋・劉宋期に活躍した仏教学者である。その頓悟成仏説は、当時だけではなく、後世の中国仏教界にも多大な影響を与えた。竺道生の頓悟成仏説が仏性と関連するものであるかについては、学界で様々な見解が行われているが、仏性が竺道生の頓悟思想と密切に関わるものであることは間違いない。竺道生は、廬山の慧遠が仏教の修行段階論に注目したことから影響を受け、玄学の「意を得て象を忘る」という思考方法と結合させ、独自の頓悟成仏説を提唱したのである。また、歴史資料の分析から、以下のことが知られる。すなわち、竺道生の頓悟成仏説は、理を悟って仏と成るということと、煩惱を断ち尽くすということの二つの要素に分けることができる。そして、後者は単に竺道生の頓悟成仏説に付随して出てきた結論に過ぎず、前者こそが竺道生の頓悟成仏説の核心を成す考え方なのである。「理」は、竺道生の思想では「空」「一乘」「仏性」といった異なる呼ばれ方をしているが、歴史的、論理的に考えれば「仏性」こそが竺道生の頓悟成仏説の基礎であることが知られる。

## はじめに

竺道生の生涯に関する資料は、ほとんどが『出三蔵記集』と『高僧伝』の竺道生の伝記、及び劉宋の慧琳が書いた「龍光寺竺道生法師誄」がもととなっており、先人が既に多くの研究を行っているので<sup>1</sup>、ここでは贅言しない。また、竺道生の頓悟成仏

---

\* 原題「竺道生頓悟成佛説与佛性关系辨析」。

\*\* 中国人民大学仏教与宗教学理論研究所。

<sup>1</sup> 湯用彤, 2000, pp.456-466、及び、方立天, 2006, pp.220-222 を参照。

説と仏性思想との関係についても、湯用彤氏など多くの人が頓悟成仏説を仏性思想に基づいて成立したものと見なしてきた。ところが、80年代に、Lai Whalen（黎惠倫）氏が竺道生の頓悟説について新たな説を提起して、原初の頓悟説は仏性とは関係がなく、『阿毗曇心論』の「頓断煩惱」に由来するとした<sup>2</sup>。そこで本稿では、歴史資料に見える竺道生の頓悟成仏説について新たに分析することで、その頓悟成仏思想の性格や仏性との関係について再考してみたい。

## 1 歴史資料に見える竺道生頓悟説の相違

竺道生の頓悟成仏説はそのままには伝わっておらず、今日の学界に於ける研究の多くは、後世の歴史資料の記載を参照したり、竺道生やその他の注疏を分析することで得られたものである。しかし、後世の記載の中に、竺道生の頓悟説の基本的思想がどれほど保存されているのか、また歴史の推移の中で新たな評価基準が生み出されていないかどうかといったことについては、いずれも再考が必要である。頓悟説に関する南朝期の記載には、時代によって表現に相違が認められる。たとえば、陳の慧達『肇論疏』<sup>3</sup>と劉宋の劉虯「無量義経序」<sup>4</sup>とで、竺道生の頓悟説に関する記述に、以下のような相違がある。

まず、両者はいずれも頓悟説の核心には、「理智冥符」、つまり、「理」と「智」が不可分のものであるという考え方があると言う。しかし、劉虯は「理」が「空」を指すものであるとする一方で、慧達は仏性論から説き始め、「理」が「空」と「仏性」を含むものであると言う。

次に、慧達は、竺道生が決して完全には漸修を排除していないと考えたが、劉虯からすると、竺道生は頓悟と漸悟とをきっぱりと区別しているという。特に、劉虯の記述では、竺道生の頓悟説は、能觀の「照」が不可分の「理」と一つになるというだけのことであり、煩惱を断ち切るのが「頓」か「漸」かという問題とは関連づけられていない。

---

<sup>2</sup> Lai Whalen 著、龔隼訳、2010 を参照。

<sup>3</sup> 慧達撰『肇論疏』、CBETA, X54, p.55, b7-22//Z 2:1, p.429, c11-d8/R96, p.858, a11-b8。

<sup>4</sup> 『出三蔵記集』、CBETA, T55, p.68, b21-c10。

第三に、頓悟を唱えた代表的人物として、劉虬は支遁・道安と竺道生を挙げるのみであるのに対し、慧達は竺道生・鳩摩羅什・支遁・道安・慧遠・僧肇を含めている。鳩摩羅什を加えた主な理由は、慧達が劉虬とは異なり、大頓悟説に対して煩惱を断つのが「頓」であるという基準を加えたことにある。以上のことから、時間の推移に連れて、後世の学者が頓悟説に対して分類の仕方を改めたことがわかる。

また、これを謝靈運の『弁宗論』が引く竺道生の頓悟説や竺道生が王弘に宛てた書簡の内容と比較すると、以下のことがわかる<sup>5</sup>。第一は、「理智冥符」という点である。竺道生は段階的な修行を完全に否定し、ただ、能觀の「照」がその対象である「理」と一つになる、その精妙な一致性のみを強調する。第二は、竺道生の頓悟成仏説が、煩惱を断つのが段階的かどうかという議論と相い容れないという点である。竺道生は「教」、「信」、及びこれらに付随して得られる「知」が、毎日、段階的（漸）に煩惱を断って行くことの助けとなると考える。ただ、修行者自身の悟りについて言えば、自分の能觀の「真照」が外在するわけではない真理と一つになるということに依拠しなければならない。この点は慧達の説く、段階的な修行（漸修）によって悟りが開けるという考え方と矛盾する。竺道生の頓悟説が歴史的に発展した可能性を考えれば、『弁宗論』の説明が竺道生の頓悟説の当初の形態に最も近いものであると考えられる。

異なる時代の歴史資料を分析することによって、頓悟説に対する理解にこのように多くの相違が見出される。そこで、竺道生の思想そのものに立ち帰り、その著作の中に表現されている頓悟説について考察する必要があるが出てくる。竺道生の『頓悟成仏義』は既に存在しないが、現存する「三大注疏」の中にはいずれもその思想が断片的に保存されている。おおまかに言えば、現存する「三大注疏」のうち、『注維摩詰經』の竺道生注は比較的早い時期のものである。おそらく修訂を経ているではあろうが、注釈対象とするその經典自体の思想内容を述べることを重視し、他の經典から多くを引用しようとはしていないという著述スタイルから考えるに、これは竺道生の比較的早い時期の思想をよりよく伝えているであろう。ただ、その中では頓悟説はそれほどは現われていない。『法華經疏』は432年に製作された部分もあるが、この中の当初からの思想には根本的な変化はなかったはずである。一方、『大般涅槃經集解』（以下、『集解』とする）の竺道生注は、430年以降に書かれた注疏であるから、彼が晩年に

---

<sup>5</sup> 道宣撰『広弘明集』, CBETA, T52, p.225, a3-4、及び p.228, a9-16。

『涅槃經』の「仏性」に対して抱いていた思想を伝えるものである<sup>6</sup>。この中に示された頓悟説について分析することで、竺道生の思想に変化が生じていたかどうかを明らかにすることができるであろう。

## 2 頓悟説と煩惱を断つこととの関係

上述の分析により、あらゆる煩惱を頓断することが頓悟であるという基準が後世に付け加えられたことがわかる。これは主に、一念大悟した一切智が一切の煩惱を断ち尽くすという鳩摩羅什の考え方である<sup>7</sup>。藤本賢一氏は、これについて批判を行い、鳩摩羅什が唱えたのは階位論であって、竺道生の頓悟説とは別のものであるという<sup>8</sup>。

ここからさらに、竺道生の頓悟説と煩惱を断つこととの関係について踏み込んで考察してみたい。呂澂氏は、竺道生の頓悟説を「十住に在る段階では道を悟ることはできず、かならず十住の後の最後の一念である“金剛道心”に達しなくてはならない。これには金剛のごとく堅固で鋭利な能力があって、一度、一切の惑い（根本煩惱と習気）をきれいさっぱりと断ち切ることで、正覚に達することができる。これがつまり頓悟である」と主張するものであったとする<sup>9</sup>。呂澂氏はその立論の根拠を示していないが、これはおそらく吉蔵の「金剛後心、豁然大悟」<sup>10</sup>という説を借用したのであろう。

Lai Whalen 氏は、竺道生の頓悟思想の由来を論じる際に、やはり吉蔵のこの説を引き、小乗の『阿毘曇心論』（以下、『心論』）に見える、金剛定が一切の九品煩惱を頓断するという考え方が、竺道生の頓悟思想の由来であったと考えている。また、『心論』の頓断煩惱説は、廬山の慧遠にも影響を及ぼしたという。Whalen 氏は慧遠『三

---

<sup>6</sup> 竺道生の現存するこれら三部の注疏の性質や成立時期等については、筆者の博士論文『従法身至仏性—廬山慧遠与道生思想分析—』第四章「竺道生著述の形成過程分析」を参照。

<sup>7</sup> 慧遠が引く鳩摩羅什の言葉は、『注維摩詰經』鳩摩羅什注から取ったものかもしれない。例えば、「什曰、二乘法以三十四心成道、大乘中唯以一念、則確然大悟具一切智也」とある。『注維摩詰經』、CBETA, T38, p.365, a6-8 を参照。

<sup>8</sup> 藤本賢一、1972 を参照。

<sup>9</sup> 呂澂、2006, pp.112-113 を参照。

<sup>10</sup> 吉蔵「二諦義」、CBETA, T45, p.111, b5。

報論』に見える「一詣之感」というのが、竺道生のいう「頓悟」、つまり『心論』にいう、九品の煩惱を頓超するということであると見なすのである<sup>11</sup>。

ただ、Whalen 氏の説には、検討すべき点が三つある。まず第一は、『心論』の中で頓超が強調されているかどうか、という問題である。確かに、『心論』は、金剛喩定が九無碍道の最後の学心であり、それに達すれば「一切諸煩惱永尽無余」<sup>12</sup>だと述べている。しかし、原文には一文字として「頓」と述べてはいない。この「頓」というのは、Whalen 氏が引用する Charles Willeman（魏查理）氏による訳文の表現である。

第二に、慧遠の『三報論』の説く「一詣之感、頓超上位」とは、念仏三昧の定心で見仏することを通じて七住菩薩の位に入ることができるということを指している。このような状況になれば、当然、世間の三報の作用を受けることがなくなるということである。Whalen 氏は、慧遠が大乗と小乗の観を混同していることに気づかず、単に「一詣之感」という字句をそのまま『心論』にいう煩惱を断つことと見なしてしまったのであり、氏の説の問題点はここにある。

第三に、Whalen 氏は、吉蔵の言う「金剛後心」説を引いたうえで『心論』の金剛喩定に論及している。しかし、鳩摩羅什の説いた大乘の金剛心であれ小乗の金剛定であれ、いずれも藤本賢一氏が言うように階位論に属するものであり、竺道生の頓悟説とは大きく異なる。竺道生の『頓悟成仏義』は現存しないが、今に残る竺道生の著作のどこにも、「金剛心」や「金剛定」と頓悟とを直接関係づけた箇所はない<sup>13</sup>。現在のところ、「金剛心」に関する記述で竺道生と最も関係が深いのは、孫弟子の法宝についてのものであり、竺道生の伝記の附録に、法宝に「金剛後心論」という著作があったと言っている。しかし、竺道生本人の頓悟説が「金剛心」と直接関係していたかどうかというと非常に疑わしい。従って、竺道生の頓悟説が『阿毘曇心論』の教義に由来するものであったとは言い難い。

実際のところ、竺道生の頓悟説と、彼の提唱する「意を得て象を忘る」という方法

---

<sup>11</sup> Lai Whalen 著、龔隽訳、2010、pp.147-150 を参照。

<sup>12</sup> 僧伽提婆・慧遠訳『阿毘曇心論』、CBETA, T28, p.819, c3。

<sup>13</sup> 『法華経疏』には、十住菩薩が金剛三昧によって煩惱を断つて仏慧に入ると言っている一箇所しかなく、しかも、これは竺道生が列举した反対意見であり、彼自身の説ではない。『法華経疏』、CBETA, X27, p.5, a9-10 // Z 2B:23, p.404, b15-16/R150, p.807, b15-16 を参照。

論とは直結するものであり<sup>14</sup>、そのことは竺道生の伝記や『法華経疏』でも示されている<sup>15</sup>。これについては、鶴飼光昌氏もすでに試論を公表している<sup>16</sup>。

また、Lai Whalen 氏は、『注維摩詰経』竺道生注に仏性が現われていることから、『泥洹経』訳出の後に完成されたものに違いないと考え、そして、『注維摩詰経』竺道生注には頓悟説が全く示されていないことを強調する<sup>17</sup>。これは、Lai Whalen 氏が竺道生の頓悟思想の源を『心論』に帰結させようと固執して、大乘般若学の影響を無視しているための説である。実際には、『注維摩詰経』道生注には頓悟説の痕跡をはっきりと認めることができるのである。たとえば、「問疾品」<sup>18</sup>や「仏道品」<sup>19</sup>の、凡夫の生死と解脱との関係を論じている箇所、僧肇と竺道生の注釈を比較すると、そこに道生の頓悟思想が表現されていることがわかる。

ここでは、僧肇注と鳩摩羅什注<sup>20</sup>とは内容は同じである。つまり、衆生は、生死輪廻する際、煩惱にまみれているので、かならず善業を修し、他人を救済することで、ようやく仏道に進むことができるという。両者は、いずれも応報と修行という視点に立って、生死と解脱との関係を、苦を棄てて楽を求める過程であると説明している。

しかし竺道生注は、これら二者とは明らかに異なる。竺道生は、生死と大乘の悟りとは一体のものであると考えた。生死という「事」について、もしその「実」を理解すれば、もうそれは悟りの初めであり、つまり仏となる萌芽であるという。そして、この「実」というのは、実は無常や空といった「理」であり、凡夫の「事」とは全く対照的なものである。従って竺道生からすれば、悟りの成就は「事」と関わるものではなく、「理」と直接関連するものである。「理」が「事」の中に在り、「理」は「事」を通じて明らかになるということに過ぎず、そのために一切智という宝玉が煩惱の

---

<sup>14</sup> 「意を得て言を忘る」という方法論は、竺道生が最も重要と考えた注釈方法の一つである。筆者の博士論文『従法身至仏性—廬山慧遠与道生思想分析—』第五章の5.1『『注維摩詰経』中道生和僧肇の注釈方式』を参照。

<sup>15</sup> 慧皎『高僧伝』, CBETA, T50, p.366, c13-17、及び『法華経疏』, CBETA, X27, p.15, b1-4/Z 2B:23, p.414, c11-14/R150, p.828, a11-14 を参照。

<sup>16</sup> 鶴飼光昌, 2008, pp.4-6 を参照。

<sup>17</sup> Lai Whalen 著, 龔隽訳, 2010, p.146 を参照。

<sup>18</sup> 『注維摩詰経』, CBETA, T38, p.377, a15-16。

<sup>19</sup> 『注維摩詰経』, CBETA, T38, p.392, a16-23 及 b24-c8。

<sup>20</sup> 『注維摩詰経』, CBETA, T38, p.392, b21-23。

「事」から起こるというのである。「身」、「愛」、及び一切の煩惱の実相という「理」を知りさえすれば、それは「実を大悟する」というわけである。

こうして、僧肇と竺道生の理解を対比することで、煩惱に対する両者の態度の相違がわかる。僧肇は漸修を主張し、煩惱を次第に断っていくことで、もう断つ余地のない境地にまで達するという。しかし、竺道生は煩惱の多少軽重には全く関心がなく、煩惱等の「事」に存在する「理」への理解を強調し、あらゆる「事」の真実の「理」を知りさえすれば、「理」はそのまま大悟という成果へと結びつくという。故に、竺道生にとって、煩惱を断ち切ることが頓悟説の原因などでは決してなく、反対に、「理」を悟って頓悟した後は、自然と煩惱を断ち切ることになるのである。そこで、煩惱を断つというのは竺道生の頓悟説に付随する必然的な結果であり、逆にこのことを頓悟の主たる要件としてはならないのである。これらはいずれも『弁宗論』に見える竺道生説の要点、すなわち「理智冥符」と合致し、煩惱を断ち切るか否かということとは関係しない。こうしたことから、『注維摩詰経』の竺道生注には、彼の頓悟成仏説の比較的初期の形態が保存されていると言えるであろう。

### 3 頓悟成仏義と仏性の歴史と論理的関連

Lai Whalen は、竺道生が頓悟説を提唱した当初はまだ仏性に言及しておらず、謝靈運の『弁宗論』に至ってようやく仏性と頓悟とが関連付けられたと考える<sup>21</sup>。このことは、頓悟説の由来と提唱時期に対する Lai Whalen の考えと密接に関わる。上述のように、竺道生の頓悟説と煩惱を断つこととは直接の関連を持っておらず、従って、頓悟説の由来についても Whalen 氏の判断には誤りがある。当初、竺道生が頓悟説を提唱したのは、謝靈運が『弁宗論』を著した時（422—423 年）よりもそれほど前ではないはずであり、そのために謝靈運はこの説を「新論」と呼んだのである。これは六卷『泥洹経』が訳出された時期（418 年）より 4 年ほど後のことである。従って、竺道生は、仏性説を知った後に『頓悟成仏義』を作ったのであろう。

竺道生の頓悟説の内容は、煩惱を段階的に断つこととは関係がなく、その核心は「理智冥符」にある。そして、仏性思想に言及しているのは、まさに「理」という概念に

---

<sup>21</sup> Lai Whalen 著、龔隼訳、2010。

おいてなのである。「理智冥符」によって頓悟するという竺道生の説は、現存する三つの注疏のいずれにも見ることができる。

たとえば『注維摩詰經』では、竺道生注は「一食之悟」<sup>22</sup>や「一念無不知者、始乎大悟時也」<sup>23</sup>等と言い、段階を踏まずに仏となって悟りを開くという考え方が既に表われている。

また、『法華經疏』では、竺道生はさらに何度も「大悟」<sup>24</sup>等ということに論及しており、これは明らかに頓悟を指している。ただ、この疏では、竺道生の頓悟説にいくらかの変化が生じているように見える。彼は、「須漸」<sup>25</sup>、「聖人設教、言必有漸」<sup>26</sup>、「說法以漸、必先小而後大」<sup>27</sup>等ということをたびたび提起するようになり、漸悟に肯定的な態度を示している。それでは、竺道生の頓悟成仏説と、仏陀の說法が「漸悟」という方式を採用したこととの間には、調和できない矛盾が存在するのであろうか？ 実は、両者の間に必然的な矛盾は全くない。竺道生が漸悟について語る際に、新たな基準—「機」、つまり衆生の機根—を加えていることに注意すべきだ。竺道生は『法華經疏』の冒頭で、既に「実由蒼生機感不一、啓悟万端。是以大聖示有分流之疏、顕以参差之教」と明言している<sup>28</sup>。

仏教の究極の真理は、無形無声であり、言葉を用いて表わすことはできない。しかし、衆生の機根は千差万別であるため、仏陀は仕方なく、それに合わせてそれぞれ異なる教えを説いたのである。そして、衆生の機根という基準によって、竺道生は漸悟という立場に関わらざるを得なくなったのである。しかし、上述のように、竺道生の頓悟成仏説の要点は、「意を得て言を忘る」という方法論を基礎とするものであり、ここでの漸悟説も、まさに「言説」という次元で提起されている。仏陀の教えの必然性と正当性を説明するために、竺道生は「言説」という次元に戻って来て漸悟説を提唱する。こうしたわけで両者の間には、必然的な矛盾は決して存在しないのである。この種の表現は他にも多いが、ここでは割愛する。

---

<sup>22</sup> 『注維摩詰經』, CBETA, T38, p.403, c16-23 を参照。

<sup>23</sup> 『注維摩詰經』, CBETA, T38, p.365, a18-21 を参照。

<sup>24</sup> たとえば、『法華經疏』, CBETA, X27, p.13, a1//Z 2B:23, p.412, b5//R150, p.823, b5 等にある。

<sup>25</sup> 『法華經疏』, CBETA, X27, p.2, c17//Z 2B:23, p.402, a17//R150, p.803, a17。

<sup>26</sup> 『法華經疏』, CBETA, X27, p.4, c11-12//Z 2B:23, p.404, a11-12//R150, p.807, a11-12。

<sup>27</sup> 『法華經疏』, CBETA, X27, p.5, c17-18//Z 2B:23, p.405, a17-18//R150, p.809, a17-18。

<sup>28</sup> 『法華經疏』, CBETA, X27, p.1, b17-19//Z 2B:23, p.400, d11-13//R150, p.800, b11-13。

ただ、竺道生は、頓悟成仏説の中核を成す、「理」が一つであって分割できないという主張については、堅持し続けている。例えば、以下の例がある。

既云三乘是方便、今明是一也。仏為一極、表一而為出也。理苟有三、聖亦可為三而出。但理中無三、唯妙一而已。故言以一大事出現於世。……丈而弁之、就行者一悟、便有此四義也。若二若三。二第二乘也、三第三乘。亦必無第一。第一不乖所以大、故不無之。既無二三、一亦去矣。<sup>29</sup>

ここで竺道生は、自分の頓悟説の立場をはっきりと表明している。三乗は方便であり、ここで『法華経』が説いている一乘法が唯一の奥深い理、すなわち唯一なる一仏乗であるという。もし修行者がひとたび悟って仏と成れば、それより下位の菩薩が持つ一切の力はすべて、仏の境地の中で獲得できる。故に、竺道生が「言説」の次元で説いている三乗という方便の教えは、段階的に修行して悟るというものであるが、これは方便の説であるので、三乗の方便の教えをどのように修行しようとも、最後の一乗の頓悟には到達できない<sup>30</sup>。これは『弁宗論』で竺道生が王弘に答えている説と同じであり、教えを通じて信じたり、知識を得たりしても、これは段階的な修行には効果があるが、結局は、「理」を悟るうえでは役立たない。

この「若二若三」についての竺道生の解釈は、横超慧日氏の注目を引いた。横超慧日氏は、竺道生と慧観の『法華経』に対する見方<sup>31</sup>の異同を対比し、慧観説の方が、法華一乗の絶待妙を強調するという点で突出していると指摘する<sup>32</sup>。

横超慧日氏は、竺道生が『法華経疏』で三乗・二乗について異なる表現をしているとする。例えば、「三乗皆権」<sup>33</sup>、「三乗不実」<sup>34</sup>、それに上引の「理中無三」といったもの、また、二乗については「無二乗垢翳」<sup>35</sup>、「無二乗之偽」<sup>36</sup>、「二乗非実」<sup>37</sup>等

<sup>29</sup> 『法華経疏』, CBETA, X27, p.4, c23-p.5, a13//Z 2B:23, p.404, b5-c1//R150, p.807, b5-p.808, a1。

<sup>30</sup> 小林正美, 1993, p.178。

<sup>31</sup> 僧祐撰『出三蔵記集』, CBETA, T55, p.57, a4-22。

<sup>32</sup> 横超慧日, 1971 を参照。

<sup>33</sup> 『法華経疏』, CBETA, X27, p.4, a15-16//Z 2B:23, p.403, c3-4//R150, p.806, a3-4。

<sup>34</sup> 『法華経疏』, CBETA, X27, p.4, b8-9//Z 2B:23, p.403, d2-3//R150, p.806, b2-3。

<sup>35</sup> 『法華経疏』, CBETA, X27, p.3, a5//Z 2B:23, p.402, b11//R150, p.803, b11。

<sup>36</sup> 『法華経疏』, CBETA, X27, p.3, c23//Z 2B:23, p.403, b5//R150, p.805, b5。

であるが、前者は「四車家」、後者は「三車家」のように見える。一見したところでは、両者は互いに相い容れないように見えるが、実際には決してそうではない。なぜなら、仏陀は、ただ衆生の機根に応じるために、三を説いたり二を説いたりしたのであり、これは決して自分が本当に望むことではなかったのである。もし衆生がこの三乗の教えに基づいて大乘の機根が成熟するなら、仏陀は一乗の教のみを説くであろう。従って、ここでの『法華経』は、三乗を会して一乗に帰そうとしているのだ。そうであってみれば、三乗の虚偽を破ることは決して三乗そのものを破るのではなく、執着して三乗を真実と見なす衆生の妄情を破るに過ぎない。

また、二乗の行が方便であるということによって、大乘菩薩の真実を示し、三乗の教えが真実ではないということによって、一乗の平等な教えの理が真実であることを示しているのである。上の文で竺道生の説く「無二無三」の解釈において、「二」というのは第二乗の縁覚乗、「三」は第三乗の声聞乗、そして第一乗は菩薩乗である。このことから考えると、竺道生は、単に、対立差別のない第一乗の超越性のみを強調したように見える。しかし、竺道生は、続けて「既無二三、一亦去矣」、つまり、第二・第三の縁覚乗・声聞乗を捨て去った上で、第一乗の菩薩乗も捨て去るべきだと言っている。これは理解し難いように見えるが、しかしこれこそが、三乗方便に対する竺道生の最終的な理解なのである。三乗が真実でないのであれば、また真実である一乗にも執着してはならない。実は、これら三者はいずれも、唯一の真理が三種の方便となって表現されたに過ぎず、竺道生の目的は、悟ってその唯一の理に悟入することにあつた。もし一乗の教えも唯一の理を悟るための方便に過ぎないことを忘れて執着した場合、それはもう三乗に執着するのと変わらなくなってしまう。従って、竺道生が最終的に追求するのは、「空無所得」の悟りだったのである。竺道生の法華経観は、慧観の絶待妙と比べると、相待妙の面を強調している。これこそまさに、横超慧日氏が竺道生の三乗一乗説について深く分析したところのものである<sup>38</sup>。

以上のことを総合すると、『法華経疏』における竺道生の説は、あたかも頓悟説を改変し、いくぶん漸悟説に妥協しているかのように見えるが<sup>39</sup>、詳しく分析すれば、

---

<sup>37</sup> 『法華経疏』, CBETA, X27, p.11, c8-9//Z 2B:23, p.411, a6-7//R150, p.821, a6-7.

<sup>38</sup> 横超慧日, 1952, pp.215-221 を参照。

<sup>39</sup> 例えば、余日昌氏は、竺道生が晩年に漸悟説と頓悟説とを調和させる立場を説いたと考える。余日昌, 2003, pp.150-160 を参照。Young-ho Kim (金榮鎬)氏は、竺道生が『法華経疏』で頓・

竺道生がただ「言説」というレベルに再び立ち帰り、衆生の機根に応じて方便として三乗を説いたという仏陀の説法の方法を示したに過ぎないことがわかる。これは竺道生が「意を得て言を忘る」という方法論的立場から頓悟成仏説を説いたことと決して矛盾するものではなかった。そのために竺道生は、言説・漸悟というレベルでは、煩惱を断ち切って悟りを開くということも認めたが、しかし元来の頓悟成仏説とは特に関係なかったのである。また、横超慧日氏の分析に結び付けて考えれば、竺道生は、『法華経』の三乗・一乗の関係について全体的に論じる際に、三乗が方便で真実ではないということをはっきりと述べるだけでなく、さらに、一理を悟るための一乗教をも捨て去ろうとするが、これは究極的なレベルで「理之一極」を追い求めようとする渴望を示しており、竺道生の頓悟成仏説の核心を如実に示すものである。

竺道生は、「言説」というレベルでは機根の方向に引き入れて説いたために仏陀の教えに漸悟説的な傾向が生ぜざるを得なかったのであるが、しかし、現実というレベルでも、衆生の機根の差異を認める必要があった。従って、もしも衆生の機根と「理之一極」との矛盾を完全に解消できないのであれば、頓悟説にはやはり理論的な欠陥が存在するということになる。これは、竺道生の頓悟成仏説に、論理の上で、さらに完全なものにする余地があったことを示すものである。

『集解』の竺道生注でも、やはり依然として能觀の悟りが真理と一つになることの重要性を強調している。「経題序」では以下のように言う。

道生曰、夫真理自然、悟亦冥符。真則無差、悟豈容易。不易之体、為湛然常照。但從迷乖之、事未在我耳。苟能涉求、便反迷歸極。歸極得本、而似始起。始則必終、常以之昧。若尋其趣、乃是我始會之、非照今有。有不在今、則是莫先為大。既云大矣、所以為常。常必滅累、復曰般泥洹也。般泥洹者、正名云滅。取其義訓、自復多方。今此經明常、使伏其迷。其迷永伏、然後得悟。悟則衆迷

---

漸の修行に関して述べる箇所を列挙し、三種の可能性があるという見解を述べる。第一に、頓悟説から漸悟説へ転換した可能性。第二に、諸本を修治する際に本人の本意と食い違う思想を採用した可能性。第三に、漸悟と頓悟とは決して完全に相入れられないわけではなく、竺道生はそれらの相補性を主張したという可能性。Young-ho Kim氏は前二者を排除し、竺道生が第三の頓漸相容という考え方を持っていたと考える。これらは、竺道生が『法華経疏』で「事を以て義を表す」という方法を全面的に採用していることを両氏が完全には理解していないことを示している。

斯滅、以之帰名、其唯常説乎。<sup>40</sup>

ここで竺道生がまず呈示している頓悟思想は、謝靈運が引いた文句と意味は同じであり、つまり「悟」「理」の一致、「理」が不可分で「悟」もまた変化しえないものであるということである。

一方で、竺道生は「迷惑（迷い）」という視点から、修行して悟る過程を分析している。これは、煩惱を基準として頓悟説に分析を加えているように見えるが、その文意を突き詰めてみれば決してそうではない。なぜなら、竺道生がここで述べている「我」とは、他の何物でもなく、まさしく仏性のことを指しているからである<sup>41</sup>。このことは、『涅槃経』とその竺道生注から説明することができる。まずは、「如来性品」の竺道生注を見てみよう。

仏性即是我義。

案、道生曰、種相者、自然之性也。仏性必生于諸仏。向云、我即仏蔵。今云、仏性即我。互其辞耳。<sup>42</sup>

ここでも他の多くの箇所と同様に、竺道生は『涅槃経』を注釈する際に、「仏性」を「我」という言葉によって指し示している。『涅槃経』は、「仏性」と煩惱にまみれた衆生の関係を示す箇所において、以下のように述べている。

仏言、善男子、我者即是如来蔵義。一切衆生悉有仏性、即是我義。如是我義、從本已來、常為無量煩惱所覆、是故衆生不能得見。<sup>43</sup>

つまり、衆生は煩惱という障礙のために自己の仏性を見出せないということである。

---

<sup>40</sup> 『大般涅槃経集解』, CBETA, T37, p.377, b10-19.

<sup>41</sup> 『涅槃経』に於ける「我」についての分析については、藤井教公, 1983を参照。Lai Whalen氏は「竺道生序言」にある「我」がそのまま仏性と同義であるとはしていないが、「从迷乖悟…有不在今」というのが、仏性をもともと有しているという考え方を主に述べていることは認められている。Lai Whalen, 1982を参照。

<sup>42</sup> 『大般涅槃経集解』, CBETA, T37, p.448, b18-20.

<sup>43</sup> 曇無讖訳『大般涅槃経』, CBETA, T12, p.407, b9-11.

ここに示されているような構造や表現は、竺道生が経序で述べたものと同じである。

このように竺道生は、煩惱が存在するために衆生が真理から乖離し、悟りを開けないと考えた。そこで道を修して本極に回帰する必要が出てくる。ひとたび本極に回帰すれば、悟りは始まりそうに見える。悟りが生まれれば、必ず究極的な仏果へと到達するはずであるが、実際には真理は常に覆い隠されてしまっている。その本当の意味を考えてみると、仏性の段階で既に真理を悟っていたのであり、現に頓悟して成就した仏果を見る必要など全くないのである。そして、仏果が現に得られていない以上、最初の真理より大きいはずもないのである。これが「仏性」である。最初から既に存在しているから、「常」なのであり、「常」であれば必然的に苦しみや煩惱を滅し尽くすから、「般泥洹」と呼ばれるのである。『泥洹経』では「常」なる理が明らかにされ、それによって迷いや煩惱が制圧されるようになる。煩惱が制圧されれば悟りを開くことができ、悟りを開いた後は、一切の煩惱がすべて断ち尽くされる。ここから帰納すると、『泥洹経』の要旨は、仏常住の理を説くことにこそあったことがわかる。

従って、竺道生が『涅槃経』の仏性思想に触れた後に、頓悟について述べた説は、実際のところ、「仏性」に基づくものだったのである。「仏性」を根拠とし、「仏性」が遍在するために、迷いを制圧して断つ過程はあるものの、ひとたび仏性常住の「理」を理解すれば、もはやそれは頓悟となるのである。

筆者が以前述べたことであるが<sup>44</sup>、この竺道生の経序が六卷本『泥洹経』のために書き下ろされたものであるかどうかは確定できない。現在、それに関して以下の二種類の仮説が考えられる。第一に、これが六卷本『泥洹経』のために書かれたものであれば、418年から430年の間に、竺道生が『泥洹経』の「常楽我淨」の説を知ったすぐ後に、仏性説を頓悟成仏説の根拠に据えたということになる。第二に、竺道生が大本の『涅槃経』のために作ったものであれば、竺道生が「理之一極」という頓悟説の核心を堅持していた中で仏性思想に出会い、その後、この理を仏性と同じものと見なすようになったということになる。いずれにせよ、竺道生の「理」についての思想において、「仏性」が極めて重要な部分に位置することは間違いない。

もし前者であれば、謝靈運の『弁宗論』の記述は、その傍証となろう。謝靈運は、慧琳の疑問に答える際に、以下のように述べている。

---

<sup>44</sup> 筆者の博士論文『従法身至仏性—廬山慧遠与道生思想分析—』第四章の4.2『大般涅槃経集解』竺道生注の形成過程」を参照。

孔雖曰語上、而云聖無階級。釈雖曰一合、而云物有仏性。物有仏性、其道有帰、所疑者漸教。聖無階級、其理可貴、所疑者殆庶。豈二聖異涂、將地使之。然斥離之難、始是有在、辞長之論、無乃角弓耶？<sup>45</sup>

謝靈運は、次のように考えた——道場に一合して仏に成るということは、十地の菩薩が段階的に修行して至りうるようなものではないと仏教では説いているが、その一方で衆生に仏性が備わっていると説くことで、あらゆる衆生が道に安んずることができるようにしたのだから、仏説の中で疑わしいのは、段階的に悟りに至ることを説く教説だと。

これらのことから、謝靈運が『弁宗論』を著した時には、既に仏性論を頓悟説の基礎として用いていたことが知られる。ただ、非常に確定しにくいのは、これが謝靈運自身の考えたものなのか、竺道生の影響を受けて言っているものなのかということである。もし先ほどの竺道生の経序が六卷本『泥洹経』のために書かれたものであったのならば、謝靈運は竺道生から影響を受けており、慧琳の疑問に答える時に、竺道生の立場に立ち返って、「仏性」が頓悟説の根拠であると提唱したことになる。しかし、竺道生の注疏のスタイルは、「理」「道」「極」のような中国の伝統思想を頻繁に用いるものであるから、あるいは『頓悟成仏義』ではまだ「仏性」を根拠として特別視するまでには至っておらず、単に「理」の表現の一つとするのに過ぎなかったかもしれない。

また、謝靈運の『弁宗論』からは、彼が頓悟説と煩惱を断つこととの関係をどのように理解していたかを知ることができる。たとえば『弁宗論』の冒頭には、以下のよう

釈氏之論、聖道雖遠、積学能至。累尽鑑生、方応漸悟。孔氏之論、聖道既妙、雖顔殆庶。体無鑑周、理帰一極。<sup>46</sup>

つまり、謝靈運は、儒教・仏教のいずれにも頓・漸の両要素が併存すると考えてい

---

<sup>45</sup> 道宣撰『広弘明集』, CBETA, T52, p.227, a9-13.

<sup>46</sup> 道宣撰『広弘明集』, CBETA, T52, p.224, c29-p.225, a2.

る。仏教の「能至」は、仏性説に基づく上述の「道有所帰」を指している。また、「累尽鑑生」は、まさしく仏教の漸悟の一面に対応する。そして、謝靈運は仏教の「能至」の方を選択し、漸悟の一面を放棄しようとする。このことから、謝靈運の「頓悟」に対する理解では、煩惱を断つことと頓悟成仏説とは全く異なるものとされていたことがわかる。

このことから、Lai Whalen氏は、煩惱を断ち切るという『阿毘曇心論』の教義から竺道生の頓悟説が導き出されたものとし、従って、その当初の理論構造は仏性説と何の関係もなく、謝靈運の『弁宗論』に至って、ようやく仏性論と頓悟説とが関連づけられたと考えた。Lai Whalen氏は、最初の出発点が少し偏っていたために、竺道生の頓悟成仏思想の成立と発展に関する彼の説には誤りがある。竺道生の頓悟説はおそらく長期の思考を経た上のものであって、かつ廬山の慧遠の段階的修行論<sup>47</sup>や鳩摩羅什の般若学とも関わるが、その根底は、「意を得て言を忘る」という方法論に立って中国伝統思想の「理」等の概念を活用し、それを般若学の不二の法門と結合して、能觀の「照」と所觀の「理」との一致という理論を構築したところにあつたのである。この「理」と「智」が一つになる境地の中で、成仏が実現できるのである。成仏は、頓悟説の理論的帰結である。そこで、竺道生はこれを「頓悟成仏義」と称したのである。従って、もし第一の仮説の通りであれば、竺道生が頓悟成仏説を提唱した時には、既に仏性説と結合していたであろう。

もし第二の仮説の通りであったとすれば、「仏性」は、竺道生の「理」に対する注目の中の一環に過ぎないものであつたわけであるが、もしかするとその中で最も重要なものであつたと言えるかもしれない。菅野博史氏の研究は、竺道生の注疏に於ける「理」を扱った最も代表的なものと言えるであろう<sup>48</sup>。氏は、竺道生が説いた「理」が四つの種類に分けられると述べる。第一には、「事」に対する「理」。「事」とは具体的な事物を指しており、「理」は「事」を通じて表わされる道理である。ただし、この時の「理」と「事」の関係は、本質・現象というような重要な概念にはまだなっ

---

<sup>47</sup> 廬山の慧遠の段階的修行論についての考察は、筆者の博士論文第三章 3.2.4 「慧遠対佛教修行段階的重視」を参照。

<sup>48</sup> その他には、例えば Young-ho Kim 氏も竺道生の理の働きについて、理の配当・使用方法についての理と義・事との対比的使用等といった、具体的な分析を行っている。ただ、その多くは用語学に属する視点からの分析である。Kim, Young-ho, pp.124-128 を参照。

ていない。第二は、「言」に対する「理」。仏教の中では、仏の教説が「理」とぴったり符合することを意味している。ただし、この時の「理」は、本体論的性格を持った理法と呼ぶことはできず、単に言葉によって表現される道理に過ぎない。第三に、ある種の事物としての呼称。第四に、本体論的性格の概念としての真理、万物を存在させる根拠。竺道生はこれについて特別な説明をしていないが、『法華経疏』では、これと一乗思想とを関連づけ、「理」の唯一性をはっきりと強調している。また、『泥洹経義疏』で竺道生は、本体論上の意義から、理を『涅槃経』に説かれる「仏性」と同じものと見なした。そのために菅野氏は、もし竺道生が『法華経』の思想を通じて普遍的理法の実在性を確立したとすれば、当然のことながら、一闡提には仏性がないという六卷本『泥洹経』の思想を承認することはできなかったであろうと言う<sup>49</sup>。

これらのことから、竺道生の説く「理」には多くの意味が含まれていることがわかる。小林正美氏も、竺道生の頓悟説について論述する際に、『法華経』の一乗思想と関連付けており<sup>50</sup>、菅野博史氏と同様に、竺道生の「理」に対する表現の一つが「一乗」であることを指摘する。

また、竺道生が本体論の次元から説いた「理」は、「空」を指すとも言え、『注維摩詰経』竺道生注の「理空」<sup>51</sup>や『法華経疏』の「法常無性、第一空義、明理無二極矣」<sup>52</sup>といった言葉に表現されている。以上に述べたところをまとめると、竺道生の著作で本体論として説かれる「理」には、大きく分けて「空」「一乗」「仏性」という三種類があることになる。

しかし、仏性思想が遅くに現れ、また竺道生も「仏性」の「我」を重視したため、その頓悟成仏説の思想的根拠は、最終的には仏性論を指向するようになった。「空」は諸法の実相として、究極的意義の上では一切の事物は平等であるのだが、三乗の衆生の「空」に対する理解には深淺の相違があった<sup>53</sup>。あらゆる衆生に仏性が備わるといふ説は、最後に頓悟して仏に成れるという結果を保証するだけではなく、その最初

---

<sup>49</sup> 菅野博史, 1985, pp.78-79、もしくは1991, p.119を参照。

<sup>50</sup> 小林正美, 1993, p.175-178を参照。

<sup>51</sup> 『注維摩詰経』, CBETA, T38, p.328, a4を参照。

<sup>52</sup> 『法華経疏』, CBETA, X27, p.5, b21-22/Z 2B:23, p.404, d15-16/R150, p.808, b15-16を参照。

<sup>53</sup> 例えば、『大乘大義章』の「13、次問如法性真際并答」中に、異なる衆生には実相空理の深淺の差異があるという説が見える。木村英一編, 1960, p.39、もしくはCBETA, T45, p.136, b5-8。

にあっても、どんな機根の衆生でも頓悟できるという課題を解決するものでもあった。なぜなら、衆生が自身の「仏性」を認識すれば、仏性の最初を見た諸仏と直接的な関係が生み出されるからである。「仏性」の最初から最後までを見ることができるのは諸仏のみであるから<sup>54</sup>、最初である衆生の「仏性」は、仏果と直接関連づけられ、従って、「仏性」を頓悟すれば、仏と成ることができるのである。以上のことから、仏性論を頓悟成仏説の理論的根拠とした場合にのみ、衆生の機根の相違と頓悟成仏説との間の理論的な矛盾を完全に解決できることがわかる。つまり、総合的に考えれば、仏性思想は必然的に竺道生の頓悟成仏説の歴史的帰結であり、論理的根拠なのである。

## 4 小 結

ここで竺道生の頓悟説に関する慧達と劉虯の説を振り返り、両者の相違点と一致点について確認しておこう。

一致点：両者ともに、竺道生の頓悟成仏説の核心を、不可分の「理」と段階化しえない「悟」の一致と理解する。

差異1：慧達は、頓悟によって段階的な修行（漸修）は意味を失うとしたにも拘わらず、竺道生の頓悟説には煩惱を断って段階的に修行するという一面があると考えた。一方、劉虯は、竺道生の頓悟説は決して漸修に関わるものではなく、煩惱を断つこととは関係がないと考えた。上述のように、劉虯の方が竺道生の頓悟成仏説を正確に理解していると言える。

差異2：劉虯は、竺道生の頓悟説における不可分の「理」が「空」を指すものと考え、一方、慧達は、その「理」に「仏性」と「空」が含まれ、「仏性」がより根本的な位置を占めていると考えた。分析の結果、慧達の見方の方が、竺道生の頓悟成仏説の発展した形をよりよく示してしていると言える。

総合的に考えると、竺道生の頓悟説は、以下のように表現できる——頓悟は決して煩惱を断つという問題と直接関わるものではないが、頓悟成仏の結果として、煩惱は自然に断たれる。頓悟成仏説は、能観の「照」と、「空」「一乗」「仏性」を思想的根拠とする不可分の「理」との「冥符」を核心とするが、その中の「仏性」こそが、こ

---

<sup>54</sup> 曇無讖訳『大般涅槃經』, CBETA, T12, p.524, a23-b1 を参照。

の説の歴史的帰結であり、論理的根拠であった。

## キーワード

竺道生 頓悟成仏 仏性

## 参考文献

Lai, Whalen

1982, The Mahāparinirvāṇa-Sūtra and Its Earliest Interpreters in China—Two Prefaces by Tao-lang and Tao-sheng, Journal of the American Oriental Society, Vol.102, No.1, pp.99-105.

Kim, Young-ho

1990, Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra (A Study and Translation), State University of New York Press.

方立天 2006, 「魏晋南北朝仏教」, 『方立天文集』第一卷, 北京: 中国人民大学出版社。

Lai, Whalen (黎惠倫) 著 龔隽訳

2010, 「再論道生之頓悟論」。彼得・N・格里高瑞編、馮煥珍・龔隽・秦瑜・唐笑芝等訳, 『頓与漸—中国思想中通往覚悟の不同法門』, 上海: 上海古籍出版社, pp.141-168 に収録。

呂澂 2006, 『中国仏学源流略講』, 北京: 中華書局。

湯用彤 2000, 「漢魏兩晋南北朝仏教史」, 『湯用彤全集』第一冊, 石家荘: 河北人民出版社。

余日昌 2003, 『実相本体与涅槃境界——梳論竺道生開創的中国仏教本体理論』, 成都: 巴蜀書社。

横超慧日 1952, 「竺道生撰『法華経疏』の研究」, 『大谷大学研究年報』第5集。同氏『法華思想の研究』, 京都: 平楽寺書店, 1986年, pp.111-230 に収録。

1971, 「劉宋慧観の法華経観」, 『仏教学セミナー』通号13, pp.1-12。

菅野博史 1985, 「『大般涅槃経集解』における道生注」, 『日本文化研究論集』第3号, pp.74-85 ;

1991, 「道生撰『妙法蓮花経疏』における‘理’の概念について」, 『創価

大学人文論集』第3号, 頁119-143。

木村英一編

1960, 『慧遠研究——遺文篇』, 東京:創文社。

藤本賢一 1972, 「竺道生の頓悟義について」, 『天台学報』15, pp.103-106。

藤井教公 1983, 「『涅槃經』における‘我’」, 『仏教学』, 通号16, pp.47-70。

鵜飼光昌 2008, 「頓悟説について: 道生と謝靈運」, 『中国言語文化研究』8, pp.1-31。

小林正美 1993, 「竺道生の佛教思想」, 同氏『六朝佛教思想の研究』, 東京:創文社。

垣内智之 1996, 「竺道生における理の概念と悟り」, 『日本中国学会報』48, pp.104-118。

(翻訳担当: 平澤歩)