

玉城康四郎著

「中国佛教思想の形成」第一巻

三 桐 慈 海

中国文化のうちに佛教が受容され、中国佛教が形成されていた、その過程を明らかにすることは重要なそして興味深い課題である。それは異質のしかもかなり高度に発達した二つの文化はどのように融合していくものなのか、佛教の何が一族あるいは一文化圏を超えたのか、など多くの問題が含まれているからである。しかしこの歴大な課題もあまりにも乏しい資料からは充分な究明がされにくく、その成果も数多いとは言えない。幸いにも近年、該博な学識をもってこの課題を解明しようとする試みが行なわれ、その成果が公にされている。その一は塚本博士の「中国佛教通史 第一巻」のうちに見られるものであり、歴史的な視野においてこれが論じられている。この書についてはすでに紹介を兼ねていささかの所感を述べさせていただいた。そして今一つがこの思想的な立場から問題を明らかにしていることとする本書、玉城博士の「中国佛教思想の形成 第一巻」

である。

本書は六章五九〇頁からなっており、著者の意図はその序文に明確に示されている。すなわち「佛教の根本主題である般若を、伝統文化の老荘と同質的なものとして見出した」ところの東晋時代に焦点をあてて、その同質性と相違性を明らかにしようと試みられたものであり、そこには「般若を裏づける禅定（冥想）」が「老荘に培われた中国人の心にはきわめてふさわしいもの」として、佛教の受容と形成の契機を禅定において捉えようとしているのである。いいかえるならば、格義佛教の時代に如何に佛教の本質に触れ得ることができたかを、戒定慧の三学殊に禅定を意識的に注意するという一つの枠を通して明らかにしていこうとする試みであるといえよう。これは著者がその労作である「心把握の展開」から本書に至る基本的な姿勢であることがうかがえる。そこで章をおって簡略に紹介してみよう。

二

第一章 思想以前の深層領域 中国佛教が自らの思想を語り始める以前に、老荘を見る眼と佛教を見る眼とまったく一つであった中では、禅定の訓練という無意識領域に属する行為によって般若が吸収されていった。そしてその禅定による慧の深化につれて、意識的には同一視しながらも無意識の深層領域において、固有の伝統たる老荘にとどまり得ずに佛教に専念していく基因となった。このように著者は、禅定の深化が格義から

の脱出の糸口であるという設定をする。そして先ず「梁高僧伝」の内から竺道潜を扱ひ、「世説新語」に記載されるいくつかの言行とその周辺の状況を検討することによって、道潜という人物が老荘という素材のみをもつては解明できない何かのものがあることを画きだし、そこに「佛道に明るく深い思いを潜めていた」ことを証そうとする。続いて高僧伝に記されている禪定に専念したとされている人々を挙げ、そこに僅かに収められている逸話を取りあげて、道潜に対すると同じ手法をもって解明しようと試みられているのである。南地においては支孝竜など十人ほどの名がみられ、北地では康法朗などの十余名が挙げられている。

第二章 晋代における合理性と超合理性 高僧伝には神異篇という項目がたてられているが、それに限らず訳経・義解・主禪などのいたるところに神異に関する記述がみられる。ここでは神異を含めた幾多の記述を合理性という眼で分類し、中でも体得的合理性という概念を設定して、東晋佛教の性格の一端を明らかにしようとする。于法開の医師のような実証的合理性。西域求法の朱士行や康法朗などの教理的合理性。支道林や釈道安など、実証的教理的なものを包みこむような、主体的に道理をうなずくような、根源的にして全体的な思维と合致する体得的合理性。この三種が合理性としてあげられる。そしてこれら合理性の概念では捉えられないような神異を、超合理性として分類して終っている。その内には兜率・浄土・観音などの諸信仰に見られる現象をも含めている。

第三章 初期般若の研究批判 僧肇の不真空論中の般若三家に対する格義批判において、心無義は支愨度、即色義は支道林、本無義は道安であるという説があり、その当否については古くより論じられている。ここでは現代の多くの学説をも含めて再検討するかたちで論究し、道安・支道林を格義批判の対象とするときには疑問を投かけている。続いて曇済の六家七宗論などによる他の諸家に対しても検討が加えられている。

第四章 支遁と中国思想 支道林の即色義は向秀・郭象の莊子の注釈から出たもので、貴無と崇有との総合によるものである、とする侯外廬らの説を問題提起として取りあげ、彼ら玄学者と支道林との比較をおこなう。先ず「世説新語」「梁高僧伝」「晋書」などによって、生活態度の相違を無意識的な根基の志向性において区別されるとし、支道林の作った讚偈などからそこに戒と定のそなわって、脱世俗性へ向っていることを、第一章と同じ手法で指摘する。そしてその上で、王弼と支道林の無がポジティブイティとネガティブイティの相違をもつことを詳細に論じ、同じく自然・無心・至人の概念の差違を郭象と支道林の間に比較する。ここでは「妙観章」や「大小品对比要抄序」が資料として用いられている。また「世説」の劉孝標注によって支道林の逍遙論が検討され、郭象における自然性への徹底、支道林における自然性からの超越が論じられているのは興味深いことである。

第五章 道安の佛教 この章は二七〇頁からなる大きな論文であり、第一章より第三章までは第四章と本章、殊に道安研

究のための問題設定となっているようである。著者が「わたくしは道安の現存著作を整理しているうちに、かれの佛教は、とてい本無義や性空宗というごとき固定概念に局限されるべきものでないことを痛感するにいたった。」という立場から「さまざまな角度から道安を徹底的に検討した」と序文に述べていることから、その熱意がうかがわれる。

先ず第一節に道安解釈の問題と題して、その知友や門弟から見た道安観、そして現代の中国の学者の研究を検討し、序説の役割をもたしている。それは道安を理解するには、中国思想の全体の流れの中で捉え、その上で道安の禅定の深化からにじみでる般若理解の深さを考察しなければならない、とその研究の指針が示されているようである。したがって第二節の道安佛教の構造では、出三藏記集に所収の経序によって、道安の禅觀が禅慧から般若への方向をもつという前提のもとに、まことに詳細な論究がおこなわれている。本節では戒・定・慧の順次に論述されているが、陰持入が人間の病として理解されているという指摘、道安の四禪にたいする見解の考察、「沙門果経」との比較研究など傾聴すべき多くの問題が提示されていく。続く第三節の道安佛教の問題点では、般若経類の一連の経序から、真俗二諦について道安の理解とインド佛教の比較、理事無碍・一即一切という華嚴宗における重要な課題の発祥を道安に求める、道安の弥勒信仰、などの問題が論じられている。二諦説の原型ともみられる道安の「合放光光讚略解序」の文は難解であるが、ここではその読解の手懸りを示唆しており、また弥勒信仰の実

態も明瞭にはされていない今日に、重要な課題を世に問うたといえよう。

第六章 佛教における人格的根拠の一断面 この章では「合放光光讚略解序」にみられる如・法性・實際の意味を、道安、般若経、竜樹、羅什のそれぞれの見解において比較検討されており、また羅什の法身説が「大乘大義章」によって論述されている。

以上まことに粗雑な紹介におわり、精密な論究を進めておられる著者に対して礼を失することを恐れるものであるが、ここできささかの所感を記してみたい。

三

異質な二つの文化が交流するとき、同質な面では受容を可能にし、異質な面で拒絶を示していくであろう。しかしそこに新たな文化の形成がおこなわれるには、その拒絶の力こそが契機として必要であるように思える。本書の序文に既に著者によって指摘されているように、全く異質の佛教が中国に受容され、中国佛教としての思想的な展開を示すまでには三百年以上の年月を必要としたのである。その間に中国文化が佛教を拒否してきた要因はいろいろとあるに違いないので、これは一度整理しなければならぬと思うのであるが、本書の中で力説されている禅慧の意義も、中国文化から拒絶されてきたものの一つではないかと私には感じられる。確かに玄学の隆盛と共に冥想の必要性は出てきたに違いない。しかし風習の上で異って中国

人に好まれない坐法、日常生活を放棄しての禪定への沈滞などは、容易に許容されるものではないと考えられる。そのような前提をおいたうえで、著者が禪定の訓練による無意識的領域のうちに般若が吸収された、と論じられる着眼は私には大いに啓発されたところである。だが、まことに乏しい資料にしか頼れない佛教受容期の研究において、その思想形成という大きな課題を論ずる場合、般若と禪定の関わりあう形態で捉えることは、主観的な一つの欠落を生じる危険性をもつのではないであろうか。従来あまり第一資料としては取りあげられなかった「世説新語」をもちいて、本書において般若理解の深度が測られるという試みも、先前提があげてはじめて成立しているように思われるから、第一章の「思想以前の深層領域」は勿論、本書全般を通じてその帰着するところに脆さを感じざるを得ない。

「初期般若の研究批判」については、著者の独自の見解は見られない。また支道林の研究については現在のところ、本書の論述を一步出することは相当の困難を伴うであろう。私もかつて支道林についてささやかな検討を試みたことがあるが、本書の広い視野からの論究には更めて多くの啓発を受けた。ただ欲をいわせていただくならば、支道林の思想を眺めるには「大小品対比要抄序」が第一資料となるのであるから、われわれ後学のために、より詳細な検討を示していただきたいかった。それに關連して卑見では「支を忘るるが故に無心なり」(P. 200, 14)を「支を忘るるが故に心するなし」と読んで、無所著の意味をより強調したく思うのがいかなるものであろうか。また妙

觀章の「色即為空、色復異空」は文章が完全ではないと考えるのであるが、その上で敢て「色復異空」を空即是色に当てて仮色を意味する、という見解をとりたいのだが、これは少し無理な取意であらうか。

第五章の「道安の佛教」は先に紹介した通りである。そこで些細なことであるが気付いた二三のことがらを挙げてみたい。まず、僧肇の三家批判について卑見では、僧肇は三家に特定の人物を意識して挙げようとするのではなくて、自分が師の羅什から伝えられた般若義を表現するために、当時もちいられていた格義を、三家に整理して批判していると思えるべきだと思われる。したがって、心無・即色・本無のそれぞれが一方に偏していると述べているのであって、一人物の般若の理解度を論じてはいないと考える。しかし僧肇の意識の内には、従来の般若義には、それが如何に深く理解されていようと、体系的に把握することでは決して充分でないと考えていたに違いない。そのような見方が後の注釈において、それぞれの般若義に該当すると思われる人物を当はめる結果となったとも考えられる。以上のようなことを考慮した上で、道安なり支道林の般若義を検討しなければならぬであろう。これと同じことが僧叡の道安觀の場合も言い得るのではないであろうか。「性空の宗は今を以て之を驗するに、最もその実を得たり。然るに鑪冶の功徹にして、尽ざるを恨む。」(P. 274, 19)という僧叡の言葉はまさしく従来の般若義が完備されていなかったことを指摘するのである。また「息にちかし」は六息ではなく止むの意に読ん

で、禪定が完成に近ずいたことを表わすとみたい。そのようにみれば、著者が僧叡を「かれは、いわば般若の門口にたたずんで、道安の世界を望見したにとどまるといえよう。」(p. 278, 13)と判断されることは、疑問とせざるを得なくなる。今一つは道安を研究するための資料として、出三藏記集所収の道安が著わした経序をもちいるのであるが、本書では経序の作成年代とその上に現われる思想の推移については、あまり考慮が払われていないように見受けられる。道安の禪定と般若の関わり方において、経序の処理の仕方によっては、そこにあらわれる結果も異ってくるように思われるのであるが、どうであろうか。

以上に卑見を雜えて所感を述べさせていただいた。ともかく

本書は、博士の個人的意欲的な論究が重ねられたものといわねばならない。それだけに資料の扱いや研究方法において、読者のなかには意に満ちぬものを感じることがあっても、止むを得ないであろう。このような先学の論究に対して、あまりにも粗雑な陋見を重ねて、礼を失することを恐れるものである。序文によれば、続いて第二卷に慧遠らについて論究されるとのことである。できうるならばそこに、先に記したような拒絶の力の一つと考えられる、輪廻思想の受容と神滅不滅の論争などが取りあげられ、後学の蒙が開れんことを願うものである。

(昭和四十六年七月、筑摩書房、A五版、五、五〇〇円)