

僧叡の研究 (上)

古田和弘

一 道安・羅什と僧叡

鳩摩羅什の入関(四〇一年)は、時の佛教界に一つの旋風を巻き起した。それは、永く中国の佛教界が夢想だにしなかったスケールの大きい龍樹の般若思想の体系を彼が持ち込んで来たからである。彼は大乘諸經論を殊の外巧みに翻訳紹介し、また高度の教學組織を具えた龍樹の般若學の真髓を遺憾なく宣揚したのであった。その約十年前後の間は、長安を中心とする思想界はその旋風の渦中にあつたのである。

もとより、羅什入関の以前にも、中国佛教は決して短からぬ伝統をもっていた。主として般若經の研究に於いてそれなりの深化と發展を遂げており、無の思想をめぐって佛教以外の思想との対決を超克しつつあつたし、佛

教内のさまざまな般若理解の林立とその相互の確執もほぼ一つの結論に向つていたと云える。このとき佛教界の頂点に支道林と釈道安とがあり、それぞれ南北の特殊性を代表していたのである。従つて一面からは、羅什の來朝を積極的に待ち受けるだけの準備が既に漢人沙門たちの間にあつたことは肯える。しかしながらその反面、むしろそのような伝統をもち、中国の思想界に一つの立場を占めていたればこそ、羅什が突如として繰り広げて見せた大乘佛教の強大な思想体系の前に根柢から動揺せざるを得なかつたのも事実であつた。何ら組織系統を伴わずして佛教の雑多な教義を未整理のままに受容してきた従前の佛教が、その深まり方にも広まり方にも自ずから限界をもち、その限界内に沈淪していたからである。

羅什は、既に中国佛教界に馴染み深い大乘諸經典とと

もに、新たに龍樹・提婆の論書を携えて来朝したのであった。既に広く親しまれてきた維摩・大小品般若などの諸経の重訳は、羅什を受け入れる側に親近感と一種の安堵感とを与えはしたが、しかしそれだけに、それらの經典の意趣が、強烈なそして教学的に整備された大乘思想を通して改めて提示せられたことは、確かに時人を驚かせぬ筈はなかった。また、新しく紹介せられた中論・百論・十二門論・智度論などの論書は、この羅什の思想的立場を根拠づけ権威づけるばかりでなく、般若思想の全貌を系統的に力強く披瀝することによって、従来の般若談義の如何に小規模なるかを自ずから暴露せしめ、漢人沙門たちの佛道觀を圧倒せぬ筈はなかった。羅什が投じたこの波紋は、それまでの伝統的佛教の飛躍を強要し、その後さらに様々の連鎖反応を喚起しつつ、地域的に年代的に拡がることによって次第に収まっていたが、それは、旧佛教が自らを再検討するとともに、或いは反抗し、或いは同調することを強いられて、遂には羅什流の龍樹教學を自らの体質としていったことを意味する。まことに、羅什の入関とそれに続く彼の活躍の時期は、永い中国佛教の歴史の単なる直線的発展途上の一過程というのではなかった。僧叡はその羅什の門人であり、羅什

教団の重鎮だったのである。

支道林と道安とはともに遂に羅什の来朝を知ることがなかったけれども、両者のうち、長安での羅什の活躍とより密接な関係をもつのは道安であり、曾て彼を中心としていた佛教者集団である。道安の佛教學の水準なり傾向なりに就いては、既にいくつかの勝れた研究があり、また彼の佛教を領解した深さが今日に至るもなお不屈の名声を博していることは既に知られている通りであるが、要するに、いま彼に就いて見逃してはならないのは次の諸点である。

その第一は、彼と西域僧佛図澄との関係である。彼は青年期に佛図澄に随従し、戒律の嚴持と禪觀の実践に励んだのであったが、特にそのときの佛道觀が終生彼の佛敎研究の基調となったのであった。

第二は、のちに般若經研究を専攻したことである。特に格義を排したことが彼の般若学の特質とされることとなった。

第三は、常に佛典の不備を嘆き、広く經律論にわたる佛典の漢訳に絶大な関心を寄せたことである。經典目錄を作成したり、外来僧による翻訳事業に自らも参画して翻訳の嚴正を期し、訳出經典にそれぞれ序文を寄せてそ

の流布を計ったのであったし、また、国主侍堅を動かし、鳩摩羅什を招聘する直接の端緒をつくっておいたのであった。

第四は、阿毘曇の学的重要性を強調したことである。

阿毘曇に於ける法相の分析が、修禪、般若空の体得という内面的求道にとって不可欠なることを鼓吹したのであった。

第五に、以上の四項が彼の生涯の主な事蹟のすべてであると同時に、彼の精神の彷徨の道程を示すものであって、それがまたそのまま当時の佛教界の最高水準であり、全般的状況でもあったことである。

そもそも彼の出家が如何なる経緯によるものであったにしても、佛教者として先ず重んずべきは戒定慧の三学であって、それを身を以て指示したのがその師佛図澄であつたから、彼が修禪・持戒に没頭した意味も自ずから明らかである。彼は禪觀の実修が唯一の学佛道であるとしながらも、更にこれと平行的に般若經の学問的研究を開始したのであった。この經の研究が流行した当時の一般的思潮とは別に、禪經や律典に説かれる実践行を統率する根本原理を般若經に求めたのである。やがて彼は般若經の研究には既成の用語・概念を脱して佛經を佛經と

して読み取っていく態度が必要であることを痛感するに至つた。それが格義佛教の排除である。格義は、一口に言えば、翻譯文献たる佛經、特に般若經の極めて重要な特殊な用語を中国在來の用語に配当し、その原語の概念を中国化して意味の理解を計ろうとすることであるが、これにはどうしても彼此二種の言語の歴史的背景からくる概念の齟齬が生じ、經旨の嚴密な把握をさまたげることになる。一方に於いてこれは確かに宿命的な欠陥であるが、しかし格義はそうしたマイナス面ばかりをもつのではない。伝訳せられた外來語を自國語に置き換えることによって、漢人の身についた般若理解が或る程度可能となる。また二つの相異なつた發生源をもつ思想が同一の思惟の世界に於いて對論することになり、そのことによって佛說の真意の方向もより明らかになり得るのである。道安による格義の排斥はまことに重大な決断であつた。それは、一般思想界からの般若經への関心や批判などを断ち切つて般若經を別の次元に昇華させることを意味するからである。彼は多くの門弟を擁して特に熱心に般若經を講じたが、その指導のためにというよりは、彼自身の佛道觀に直接かわる問題として格義は禁止さるべくしてあつた。ただし、彼は佛教以外の思想と

の対話そのものを拒んだのではない。彼自身はもとより、彼の門弟たちも、その遺文に明らかなように、老莊儒典の用語を縦横に駆使することによって、論壇に於ける共通の論理の上に佛教の真实性を宣示し、広く思想界一般との対話を求めたのであった。また、彼は般若学が単に宗教的情念からする追究にとどまることを避けた。般若の体得が普遍的な思想性をもつためには、佛典の違意的な理解や経旨を内面化する自己満足に終ってはならない。まして彼のように佛教学が禅観という実践と直結している場合には尚更そのことが警戒されるべきであった。そこで彼は経文を逐語的に厳格に理解することを求めたが、それが彼の心血を注いだ般若経異訳諸本の対照研究であった。また佛教の教相をあくまでも厳密に把握することにも努めた。それが阿毘曇への憧憬であったのである。當時はまだ經典の訳文が不安定であり、法相を組織的に理解させる論書がなかったことも事実であったが、しかしそれにしても、般若経に没入する彼の信念とは別の次元に属する方法によって、同時に彼の領解の当否を確かめようとしたことは注目すべきである。更に人間の情念の脆さを実感し、特に激変する戦乱の世に処した彼は佛教が時と所を越えて広く人類を指導救済するものたるを

信じ、そのためには教義が正しく厳格に伝えられなければならないという実感をもった。翻訳事業への参画はその使命感によるのであったし、経録を編纂し経序の筆を執ったのは佛教に託したそうした願望によると云えるであらう。

さて以上のような、彼の事蹟に対する意味づけの当否は暫く措くとしても、またその事蹟によって彼を傑出した佛教学者、真摯な求道者であると評価する好意的心情をこの際は忌避するとしても、彼道安の真理探究の道程がやはり羅什入関までの中国佛敎界の総決算であったということには変りはない。蓋し彼の歷程は、彼自身の選択によると同時に、外来僧との出会いや佛典の将来というような偶然性に支配されることも多かったし、然もその偶然性が国家社会を挙げての支援を俟つものであったからである。そのことは、事実上羅什の来朝を待望し、然も羅什佛教の前に立ってその旋風を受けとめようとしたのは道安一門の佛敎学であったことを意味するのである。その道安の、僧叡は遺弟の一人であった。

既に一言したように、確かに鳩摩羅什の中觀佛敎は道安を以て代表する佛敎思想界と一往は対置する形をとるものであったし、その変革をもたらす筈のものであつ

た。そして事実、当代の佛教界を風靡したばかりか、それが後に来るべき隋唐佛教の母体となることによって、中国佛教史の行方をこのときに決定してしまつたかの観さえ呈するが、それではこのとき何がどう變つたのかということとともに、その變化を曾ての道安門下の漢人沙門たちがどう受け止めていったのかを確かめてみる必要がある。まともにその變革に対処し、そしてそれに就いて何かを今日に語り伝えている人物として、廬山の慧遠と長安の僧叡とを先ず考えることができるであらう。共に道安一門を代表した遺弟であり、全面的に道安の遺風を継いだ人物である。慧遠は道安門下の長老的存在であつて、生前の道安から多大の期待を寄せられる素質をもつていたし、羅什が長安に至つた頃には江南の廬山にあつて既に確固として一家を成していた。彼こそ羅什將來の新しい佛教体系を受け止めるに最も相応しい人物であつたし、また事実、大乘大義章に於ける質疑応答を初めとして知られる通り、その責務を果している。その結果は、新來佛教の前に動揺し、また旧套を脱することを迫られながらも、羅什一派の長安佛教とは色彩の異つた廬山の道風を堅持し得た。即ち長安佛教の徹底した大乘主義に同調することを結果的には拒んだことになるのである。

る。しかし、慧遠の後輩に當る僧叡の場合は、羅什から受けた衝擊がより直接的であつた。彼僧叡は羅什の長安入りを聞くや逸速くその門に投じ、積極的に旋風の渦中に身を置くこととなつた。その結果は、羅什の大乘主義に追隨しつつ、然も容易にその激流に乗ずることのできない一面を遺すことになつたのである。そのために、旧來の佛教と新佛教との確執、一つの權威をもつていた伝統的佛教それ自体の變革過程をより一層生々しく經驗した筈である。羅什前後の中国佛教界の動向を考察するに當つて、今ここに特にひと先ず僧叡の場合に就いて考えなければならぬ所以はそこにある。因みに道安が逝去した三八五年は、慧遠の五十二歳、僧叡の三十四歳の年であり、羅什が長安に入つた四〇一年は、前者の六十八歳、後者の五十歳のときであつた。両者の間に性情素質の相違があつたにしても、この十六年間の差は大きかつた。

僧叡^①にとってその五十歳以後の十数年間は、歡喜と昏惑、希望と動揺、安堵と緊張の交錯した歲月であつた。この時期には、羅什が龜茲の大乗教を導入したばかりか、罽賓からは弗若多羅、曇摩流支、卑摩羅叉が相次いで來つて十誦律を伝訳し続訳し重校したし、佛駄跋陀羅が罽

賓の禪風を弘伝したのであった。教学史上のこの目まぐるしい変動の中であって、僧叡は如何に感動し且つまた当惑したことか。この状況を晩年の彼は喩疑に於いて次の如くに述懐する。

及至苻井龜茲三王來朝、持法之宗亦並与經俱集。究摩羅法師至自龜茲、持律三藏集自罽賓、禪師徒衆尋亦並集。関中、洋洋十数年中、当是大法復興之盛也。^②

とりわけ齡知命に至って、羅什の強烈な大乘教学に遇い得た最初の衝撃は極めて重大であつた。それは彼の矇を啓らかしめると同時に、それによって、彼が切々として自らの内に確かめてきた道安直伝の佛道觀、そして彼の思想的立場の根拠となつた旧佛教の伝統を改めて検討し直すことを迫られたのであるから、その心中たるや決して平穩である筈はなかつた。

僧叡について言及した研究業績は少くない。しかし概していずれの場合にも、彼自身に就いて論ずるのが主たる目的となつてゐるのではない。佛教史の一時期を知らしむるに比較的有力な論拠を与える人物群の一人として、また時の佛教界の動向の総和を示す上に必要に應じて登場する脇役として扱われているに過ぎないのが現状である。結局は彼の事蹟および思想が佛教史の上に個性を発

揮していないのであるから、この取扱いが不当であるというのでは決してないが、いまは、先学の諸業績に負いつつ、彼の存在を少し角度を換えて見直してみることによって、思想界において二つの權威が接觸した状況を眺めることができるのではないか。佛教界、佛教史の問題を彼の意識の上に集約することによって、彼をこの変動期に生きた証人たらしめることができるのではないか。

二 翻 訳 論

僧叡は、二十四歳から三十一歳までの七年間(三七五—三八二)の或る時期に道安の門に入つた。^③ 前秦苻堅がその庶子苻丕を遣わして襄陽を攻め、彼地にあつた道安を長安に迎え入れたのが三七九年であつたから、もしも僧叡がその七年間の前半に道安に逢つたのなら、それは道安が慧遠などの門弟と共に般若經の講説と異訳諸本の比較研究に没頭している時期であつた。またもしその後半ならば、道安が長安五重寺に於いて苻堅の絶大な保護の下であつて、般若經を講じつつ、外来僧の訳經を支援していた時であつた。そして道安の入寂(三八五)までの間の数年間を親しく道安の門下に過し、師が訳經三藏を招集して主宰する翻訳の場に随侍したのである。その後、

長安を去って（道安の死後と思われるが詳細は不明）から、羅什の入関（四〇二）を聞いて再び長安に戻るまでの約十六年間は、戦乱を避けて蜀方面に遊び、また廬山にも移り住んだのであった。

さて、僧叡が廬山から長安羅什のもとに駆けつけたのは、胸中如何なる目的と期待をもつてのことであつたのか。入関以前に羅什の人格や思想の傾向などが、関中あるいは廬山でどの程度にまで知られていたかは不明である。羅什が東して姑臧に至ったとき、その名声を伝え聞いた年若い僧肇は危険な外交関係にあつた後秦と後凉との間隙を縫って姑臧に趣いたという。しかし僧肇が具体的に当初どんな希望に燃えて羅什の下に趣いたのか、それとても結果から見て説明がつくに過ぎない。僧叡の場合、その師道安が羅什招請の端緒をひらいたのであるから、羅什について彼自身かなり具体的な認識をもつていたであろうし、羅什の非凡な学才についても或る程度にまでは聞かされていた筈である。しかし、その羅什がもたらすであろう龍樹の大乗思想を、そしてそれによってやがて起るであろう思想界の変動を果して彼には予測し得たかどうか。僧叡がこのとき抱いた羅什に対する期待は、曾て西域から目新しい佛典を伝訳して道安の佛教研

究の推進に寄与した一群の訳経三蔵たちに対するのと同じ程の差があつたであろうか。恐らくは、轉婆沙論などを訳出した僧伽跋澄、阿毘曇八韃度論を出した僧伽諦婆、増一阿含経を訳した曇摩羅提などといった訳経の三蔵に對する道安の期待と同質のものを僧叡は羅什に對して抱いたのではなかつたか。道安が常に佛典の不備を嘆き、經律論の漢訳に貪欲なまでに熱意を示したこと、僧叡自身そうした道安の指導の下に鳩摩羅佛提、佛念、佛護などによる四阿毘曇抄の翻訳に實際に参加したこと、また後に羅什所訳の經論に最も多くの序文を寄せ、しかも、その序文に亡師道安の翻訳論に就いて言及し、執拗なまでに佛典の翻訳と道安とを結びつけようとしていること、これらによればその時の僧叡の心中は推察に難くない。羅什を、教団の啓蒙的指導者または教学上の指導的位置を占めるであろう人物を養成する高僧としてよりも、佛敎界に未知なる典籍を伝えてその自主的發展に寄与する訳経三蔵として歓迎するということは、僧叡を始め時の長安佛敎界が、道安の遺した敎勢を同じ次元でそのまま継承發展させることこそ中国佛敎の進むべき当然の方向であることを基本的に自認し疑つていなかったことを意

味する。果してそれがその通りの成りゆきになったかどうかはその次の問題である。ともかくもこうしてみると、僧叡が長安に急行したのは羅什の翻訳事業に参画することを先ず第一の目的とした。しかもそれは道安がかねてより提唱し、広く論壇の賛意を得ていた一つの翻訳論をひっさげてのことであつた。これは僧叡だけの個人的な希望や自負ではない。姚秦の国家的事業としての翻訳に直接参与し、数多くの序文を著述する任に就いていることが、それだけで佛教界一般の道安への信望と、その翻訳論を奉ずる僧叡の權威とを物語るのである。

道安の翻訳論、即ち訳経に関する彼の根本的立場は、

有名な五失本三不易の説を以て知ることができる。それはいうまでもなく佛典を翻訳するに際して心得べき規範を示したものである。^④即ち五失本は、外国語の經典を漢語に訳するのに、彼此の言語の構造上の相違や、文章に対する民族的感覺の相違から、全面的に原文に忠実であることが困難な場合が生じ、經旨を簡明に表わすためには已むなく原型を失わざるを得ないことがあるが、その場合に許容さるべき限度を五ヶ条にしぼって規定したものであり、三不易は、右の五失本の限界を越えて原の經文から逸脱したり恣に經文を易えて訳したりしては絶対

にならないとする根拠を三ヶ条にわたって明示したものである。^⑤しかし、道安がこの五失本三不易の説を提唱するに至るまでにはそれなりの背景があつた。その第一は、あまりにも忠実な直訳が行なわれたために、經義の理解に難渋したり、また逆に、漢人の趣向に合わせて殆んど何の基準ももたない改修削除や達意的な意訳が行なわれたために教理研究の上に種々の懸念を來したりしたことが、曾て實際に起つたことである。その第二は、儒教的崇古思想に培われた民族意識のうちには、後人による聖典の改竄は冒瀆であるとする聖典觀があり、これが広く一般に支持されていたことである。

問題は同本異訳の經典の比較研究から起つた。道安は支婁迦讖訳の道行般若經（小品）と無叉羅・竺叔蘭訳の放光般若經（大品）の比較研究を行ない、またその後には、竺法護・聶承遠訳の光讚般若經（大品）をその研究に加えたのであつた。特に放光・光讚二經の対照研究を進めるうちに、道安は支婁迦讖訳および竺法護・聶承遠訳の直訳主義の長所を認めつつも、無叉羅・竺叔蘭による意訳および經文の改修に對して、より好感をもつようになつた形跡がある。^⑥ということとは、彼が当初から嚴格な翻訳論をもっていたというのではなかつたのである。

後に長安で比丘戒の訳が成ったとき（三七九）道安が自記した比丘大戒序によれば、その翻訳は西域僧曇摩侍の口誦、竺佛念の梵文筆写、道賢の漢訳、慧常の漢文筆記によって行なわれたが、しかしそこに出された戒の条文は漢人の文章に対する常識からは耐えられない程にまで反覆が多く表現が冗長であったため、その漢文としての權威失墜を怖れた道安は執筆者慧常に多少の手ごころを加えるよう命じたという^⑦。更に道安自身が正直に記しているところによれば、意外にも、彼は慧常から猛反撃を受けたのであった^⑧。ここで慧常はそれが特に比丘の規範たるべき戒本であったために、殊のほか直訳厳正主義を強調したのではあったが、道安は、結局自らの意見を撤回するばかりか、それまで表明していた訳経についての見解をこのとき根本的に是正し直さなければならなかった^⑨。こうした経過によって摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序（三八二）に見られる五失本三不易の説が結実したのであった。

程なくその五失本三不易説が実際に応用せられる機会が訪れた。道安の晩年、僧伽跋澄、曇摩難提、僧伽提婆などが、阿毘曇、僧伽羅刹經、婆須蜜集、四阿毘暮抄などを誦出したとき、竺佛念、佛護などが伝訳に当たったが、

就中、佛念の基本的態度は、彼自身が云うようにたとい原文から離れることがあっても、漢文としての意味を十分に活かすことを主眼とした、いうところの達意主義であった^⑩。しかしこのことには、作者未詳の僧伽羅刹集經後記にいう如く、直ちに非難が集中し、道安やその同学の法和などは佛念の訳文を可とせず、彼に再訳を命ずることを敢てしたこともあったというし、秘書郎趙政は、そもそも伝訳に当たるには訳者の個人的な配慮、主観的な解釈を蔽に慎むべきことを強調したという^⑪。彼らがこのように、達意主義の翻訳を排し、原型の喪失を最小限にくいとめようとしながら、しかも經典の趣旨を見失わせまいと努力するのは、単に学問上の理想主義でもなければ、佛教徒としての求道心のみにによって支えられるものではなかった。道安の比丘大戒序に記されている慧常の言葉には尚書や河図洛書を、道安の摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序には詩經や尚書を、韓婆沙序に記された趙政の発言の中には爾雅を、それぞれ引き合いに出して、妄に聖典を改修削除することの非を強調していることは重視すべきである^⑫。

僧叡は、以上のような状況のとき、道安の下にあって共に訳経に参与したという経験をもつ。彼は師の五失本

三不易の誨示の由来も、またそれが実際に適用される例も熟知した筈である。翻訳に関する論議が単に技術上の巧拙を問題とするのではなく、佛教そのものに対するときの根本的態度、教理研究の基本姿勢にかかわるのであるから、この翻訳という角度からする佛教への参究は當時としては極めて重要な意味をもつのである。僧叡は先ずこれを接点として羅什にぶつかってみたのであった。僧叡は自国語になった経文を自国の規範に従って校正検括することに高い誇りをもったことであろう。またこれについての羅什の僧叡への評価も高かったようである。この間の事情を詳しく知る手立てはないが、少くも次のことが云えるであろう。羅什の伝記に、

沙門僧（慧）叡才識高朗（明）。常随什伝写。什每為叡論西方辞體商略同異。¹⁵

と伝えるのによれば、羅什は僧叡とともに翻訳上の諸問題をめぐって常に対論し、彼此の言語の相違を懇切に説明したことが窺える。事實は僧叡の追究に応じて釈明せざるを得なかったのであると云ってもよいであろう。また羅什が法華経を訳したとき（四〇六）、五百弟子受記品の一節、竺法護訳の正法華経では「天見人、人見天」とあるのが直訳に過ぎるといふ羅什の批評に依えて、僧叡

は「人天交接、兩得相見」の句を献案し、これが採用せられるところとなったという。¹⁶ 僧叡のこの提言が道安の五失本三不易に照らして舐触しないかどうかは断じ得ないが、このときも、彼の小品経序（四〇五頃）に

執筆之際、三惟亡師五失及三不易之誨。則憂懼交懷、惕焉若厲。雖復履薄臨深、未足喻也。¹⁷

と云ったその細心の用心を忘れたとは考えられない。むしろこれを常にその信条とすることが、彼の自覚した責務であり、また誇りでもあった筈である。この言葉から、先師道安の遺訓をあくまでも厳守しようとする敬虔さや、翻訳には厳正を期すべしとする伝統的信念の重さとともに、羅什の前に立ちはだかつて道安一門の佛教学の水準を誇示する勢さえ見取することもできるのである。まことに、道安の五失本三不易の説は、このときの一方の權威を担って羅什の前に姿を現わしたというべきである。

他方の教学的權威であった羅什は、

吾伝訳経論、得与子相值、真無所恨矣。¹⁸

と云って僧叡の識見を賞讃したと伝えられる。

以上のように見てくると、こと翻訳論に関しては、彼僧叡を介して行われた旧佛教の伝統と新しい教学との二つの權威の接触が、漢人道俗の自尊心を満足させる結果

を見たと云えるのである。僧叡が自信を以て差出した
佛典受容の方法論が、羅什の前にも十分に權威を保ち得
ることを彼は知ったのである。もっとも、これについて
羅什がどれ程の関心を払ったかは別の問題である。

三 般 若 学

中国に於ける佛教の受容の歴史を、單純素朴ではある
が僧叡は次の如くに概括している。

昔漢室中興、孝明之世、無尽之照始得揮光此壤。：
：自爾已来、西域名人安侯之徒、相繼而至。大化文
言漸得淵照、辺俗陶其鄙倍。漢末魏初広陵彭城二相
出家、並能任持大照、尋味之賢始有講次。而恢之以
格義、迂之以配説。下至法祖・孟詳・法行・康会之
徒、撰集諸経、宣暢幽旨、粗得充允視聽暨今。附文
求旨、義不遠宗言不乖実、起之於亡師。^⑩

後漢に於ける佛教の初伝以来、安世高が小乗の禪觀を伝
えたのを初めとして、次々に經典が伝訳せられ教理が紹
介せられた。また、漢人のうちにも出家する者が現われ
たし、格義によって講経することも盛んになった。更に
康僧会らが出るに及んで教趣はいよいよ明らかに知られ
ることとなるにはなった。しかしやっと亡師道安に至っ

て佛典の文に即した本格的な研鑽が行なわれるようにな
り、その領解は佛説の根本精神に合致し、教義の解明も
ほぼ正鵠を射たものと云えるようになった、というので
ある。格義佛教の短所長所を超越して、原文に即して教
説の真意に没入せんとしたことを文中に「附文求旨」と
云うのであるが、当然これは、道安の翻訳に対する姿勢
と直接に関係する事柄である。また一方では、道安は例
えば道行経序に

考文以徵其理者、昏其趣者也。察句以驗其義者、迷
其旨者也。何則、考文則異同每為辭、尋句則触類每
為旨、為辭則喪其卒成之致、為旨則忽其始擬之義矣。
若率初以要其終、或忘文以全其質者、則大智玄通居
可知也。^⑪

と云って徒らに守文にこれ勉めることの弊を懇切に警告
している。僧叡は道安の研究態度のそうした調和を、
「義不遠宗、言不乖実」といったのであるが、それは守
文を切り捨てた上での「附文求旨」が「宗」「実」につ
ながる唯一の道であると考えたことを意味するのである。
要するに、初伝以来の永い佛教研究の歴史の上で漸く道
安に至って、また羅什入関の以前に既に、かくも周到な
方法論と佛教の宗極を求める信念の確立が見られたこと

を僧叡は強調するのである。また事実、道安がこの方法論によって特に般若諸經を研究し、その釈義に於いて一家をなしたことは既に知られる通りである。これがまた僧叡の師表となっていたことは疑いを容れない。

羅什の入関は道安・僧叡の般若学とどう関係したであろうか。先ず僧叡は、羅什が大品經、小品經、法華經、維摩經などを重訳したとき、羅什の經義理解の確かさに驚嘆した。旧訳經典の研究に於いて不明のままに何とか解釈を与えてきた經文も羅什にかかれば誤訳であったことが判明したのであるし、羅什は正しい經旨を鮮やかに示し、またそれを事もなげに解説してみせたのであった。僧叡は、羅什の新訳に接してみても、曾て晦渋な訳文から經の真意を汲み取ろうと苦心惨胆した道安を想い浮べ、啞然としたことであろうし、また彼自身、佛教そのものの認識を新たにしなければならなかったであろう。そもそも研究対象たる經文の上に不備欠陥があったのであるから、そこに如何なる精進努力が傾注せられようとも、またたとい「義不遠宗、言不乖実」と云ってみても、「附文求旨」であればある程、趣旨の曲解が起り、根本的致命的な齟齬が生じることになる。これでは、道安が批判した格義は勿論のこと、僧叡が最も着実なものと信

じていた道安の方法論、そしてそれによって体得せられた道安およびその一門の般若義が、根柢からぐらつくことになるのである。僧叡は小品經序に、

考之旧訳、真若荒田之稼芸過其半、未詎多也。^②

と云って旧訳の不完全さ粗雑さに驚きを表明し、また大品經序には、

而經来茲土、乃以秦言訳之。典謨乖於殊制、名実喪於不謹、致使求之弥至、而失之弥遠。頓轡重関、而窮路転広。不遇淵匠、殆将墜矣。^③

と述べて、旧訳には佛の教とはおよそ乖離した教説が行なわれ、その中から佛教の根本精神を求めることが実に至難の業であったことを訴える。その上、かくも不完全な訳文に向ってしか精進し得ず、しかも新訳に遭って始めて旧訳の誤謬の程度が知らされたことの無念さを次のように綴っているのである。

予始発心啓矇、於此諷詠研求、以為喉衿。稟玄指於先匠、亦復未識其絶往之通塞也。既蒙究摩羅法師正玄文摘幽指、始悟前訳之傷本、謬文之乖趣耳。^④

更に、訳文が難解であったために、注目されるべくして夙に伝訳せられていながら、遂にそれに相応した関心をもたれることのなかった經典もあった。法華經後序に彼

は云う。

経流茲土雖復垂及百年、訳者昧其虚津、靈関莫之或啓。談者乖其准格、幽蹤罕得而履。徒復搜研皓首、並未育窺其門者。^②

正法華を訳した竺法護は、羅什のように訳經に併せて講經することはなかったし、また他に異訳がなかったために比較研究が行なわれず、その上に法華經の教説そのものが従来の般若經優先の研究体勢には容易に合致せぬ面をもっていたこともあったであろうが、それにしても、訳者がこの經の教説に暗かったために起った訳文の混乱は、講究の不振を招いてこの經の流布を妨げたこと、大乘思想の上での重要性にもかかわらず道安を含めた旧佛教界がこの經にさしたる関心を払わず、それがために佛教教理の領解が偏狭とならざるを得なかったことを僧叡は悲しむのである。彼が今ここに旧訳の欠陥誤謬を挙げて慨歎するのは、新訳の訳者羅什に対する称揚の心情が確かにあったからであろう。序文としてのその性格なり制約なりには十分配慮するとしても、結局のところ、あの深きを誇った道安及びその一流の般若義でさえも羅什の前には不確実不徹底なもの、根拠の弱いものであったことを僧叡が認めていることには変りはないのである。

これは、「附文求旨」を宗とする道安・僧叡の般若經研究にとって大きな衝撃であったという外はない。

道安、および羅什に逢う前の僧叡が、實際にどのような般若思想、空の理論をもっていたかは不詳である。ただし、僧叡が大品經序に、

亡師安和上、鑿荒塗以開轍、標玄指於性空。落乖蹤而直達、殆不以謬文為閼也。^③

と述べているところによれば、道安は般若の奥義を性空というところで以て把握していたことがわかる。然もその説は道安の創説にかかるものであり、格義をも捨て、旧訳の謬文をすらものともせず、經に直参して得たものであるという。また毘摩羅詰堤經義疏序に

自慧風東扇、法言流詠已來、雖曰講肆、格義迂而乖本、六家偏不即。性空之宗、以今驗之、最得其実^④

というのによれば、当時、般若空の理解に六家の説があったことになるが、羅什の批判を俟って確かめてみるならば、そのいずれの空義も偏狭であって十分ではなく、ただ僅に亡師道安法師の性空義が羅什の義に近い（全く同じだということではない）ことがわかった、というのである。^⑤その性空とは本性空ということであると思われるが、しかしそれが性空之宗と云われる場合、その意味内

容はこれまた不詳のままである。

僧叡と同時代に在った僧肇は、不真空論の中に空に関する三義を挙げてこれを論破しているが、その中の一義、本無義の主唱者が道安であると後に陳の慧達は見つた。これに関しては、異論もあり、既に詳しい研究もあり、また更に論すべき問題も遺っているが、今はこれに触れることができないので結論的に云えば、僧叡がいう性空之宗と僧肇の所破である本無義とは同実異名であると見て可いのである。もし、僧肇の所破となった本無義は道安の本無義ではないというのなら、それは根拠のない憶測に過ぎず、あの偉大な般若学者道安法師が破折されるに忍びないという心情論の先走りである。もし僧肇が破折したのは竺法琛の本無異宗であるという吉蔵の説を支持する意見があるならば、念のために改めてその論拠を確かめてみる必要がある。もしまた竺法汰の本無義が道安の本無義と全同であるというならば、それも希望的観測のほか何ものでもない。さて、僧肇がここに論破するに当って、何によって本無の義を立てたのかはわからないが、彼の云うところによれば、^③本無義論者が非有非無なる双非の上に立って否定的に諸法の実相を説くのを、僧肇は「情尚於無」とか「好無之談」などと云って

破するのであり、それには非有非無なるままの在り方を同時に説く諸法実相の肯定的な見方、即ち「須通事实、即物之情」の面がなければならぬと論評するのである。本無義が諸法は本来的に無である（本源に無があるというのではない）ということであれば、そしてまた、僧肇が紹介するような見解を云うのであるならば、その否定的消極的表現が諸法は本性として空寂であるという性空の意味と同質である。羅什訳の摩訶般若を披見すれば、旧訳諸本に用例の多い本無なる句が殆んど見当たらないことに気づくのであるが、恐らくは、老子の「天下萬物生於有。有生於無。」などの発想を嫌って、新訳では意識的に本無を避けたのであろう。もしこの推定が正しいければ僧肇は羅什の批判によって本無義を性空之宗に云い換える必要を感じたのであった。僧肇は同じく不真空論の末尾に、「非離真而処、立処即真也。」という自らの積極的な空観を結論として明示するために、先の三義を出し、就中、本無義の消極性を厳しく論破するのである。然もその結論のために彼が挙げた経証は、道安も熟知した竺の放光般若の一節にも通ずる内容のものであるところ^④に、僧肇の意気衝天の構えが窺われるであろう。恐らく僧肇のこの実相論は羅什の意を祖述するものであると

思われるが、宗本義の冒頭に云うように、本無、実相、法性、性空、縁会はみな一義であるから、要するに、道安・僧叡と羅什・僧肇とは諸法実相の消極性と積極性とどちらを強調するかに相違があるに過ぎないのであって、蓋し般若空義が上求菩提の方向をもった実践行だけを念頭において説かれるのであるならば、そこにはどうしても諸法が否定的に説かれざるを得ない勢が出てくるのであるし、その否定的追究によって領得せられた悟境にすわりを置いて般若が説かれるならば、或いは、その境地が一つの教学として体系づけられたところに立脚するならば、諸法は否定を克服した肯定の意味をもつことになるのである。この意味からすれば、つまりその限りでは、吉蔵が、道安に於ける本無あるいは性空の意味と什・肇に於ける実相の意味とを同視した論理も不可解ではない。^③だがしかし、これを以て道安の本無義と什・肇の実相論とが相異しないというのであれば、これは全く根拠のない発言と云うべきであり、もしまた、吉蔵のこの所見を道安の本無義の解釈に加えようとする試みが行なわれるならば、それはまた本末顛倒である。換言すれば、道安が唱えた本無も、慧遠が論じた法性も、僧叡が喚んだ性空も、道邃が説いた縁会も、羅什・僧肇が好ん

だであろう実相に比べてその意味するところは大きな差がないと云ってよい。そのときどきの問題の捉え方の角度の相違があるに過ぎないからである。しかし、それが一つの主張となり、宗となるときに問題が起る。道安が本無義を立て、僧叡がこれを性空之宗と改めたとき、その本無や性空は実相の異名としての本無や性空の意義からは離れてしまう。そこに一種の選択が完了し、その結果として、般若について説く場合の前提となる一つの姿勢が確立してしまうのである。慧遠が肇論序に、

至如弥天大德、童寿桑門、並創始命宗、図升格致、播揚宣述、所事玄虛。^④

と云って、道安、羅什がそれぞれ一宗を創始したことを説き、また元康が、

如安法師立義以性空為宗、作性空論。什法師立義実相為宗、作実相論。是謂命宗也。^⑤

と注釈して、道安のを性空宗、羅什のを実相宗と見立てて両者を区別するのは、この点を云ったものである。但し、このときの「宗」は、いわゆる対法弁宗、つまり経宗という程の意味である。僧肇は、道安・僧叡が非有非無なる双非を宗としたその姿勢を論難することによって、自らの見解、「不壞實際法立衆生」「建立衆生於實際」

「實際衆生際無二無別」^⑤を立場とする実相なる宗を宣示したのであった。これは、羅什が道安一門の般若空義に一往の評価を与えた上でする鋭い批判でもあった筈である。羅什がこの批判の根拠を般若經の釈論たる智度論に置くことは明らかであるが、それについて僧叡は大智釈論序に

龍樹生於像法之末……爾乃憲章智典、作茲釈論。其開夷路也、則令大乘之駕方軌而直入、其弁実相也、則妄見之惑不遠而自復。……究摩羅耆婆法師者、……常杖茲論焉淵鏡、憑高致以明宗。^⑦

というのである。

道安は格義佛教の意義についても正当な理解をもっていた筈であったし、それを排斥するからには十分な検討を済ませ、それに代る方法論を会得していたのでなければならぬ。実はその上で、般若經の所説が佛教の枢要であると見定め、しかもその宗要が本無性空に尽きると道破したのであった。道安がこれを明言するに至るには、それまでに決してなまやさしくない何重もの選択があった。しかし結局はそれにも限界があったのである。羅什・僧肇はこれを批判し、この限界を突破することを僧叡に強いたのであった。即ち、道安の本無性空之宗が最も

実を得たものと言明しつつも、僧叡はそれに対する批判を甘受しなければならず、またそれに伴って彼自身の思想的脱皮が迫られたのである。如何に旧訳諸經が粗雑であったとは云え、それを道安が倦まざる実践と周到な学的方法論とによって研究してきたのであったし、それはまた僧叡が大いに誇りをもって継承してゆくべき筈のものであったが、一朝にしてそれが批判の対象となったのであるから、正に衝撃というより他はなかったのである。ただ僧叡は、次に見るような釈明をすることは忘れなかった。

当是無法可尋、非尋之不得也。何以知之。此土先出

諸經、於識神性空、明言処少、存神之文、其処甚多。^⑧ 識神性空、存神之文は解釈し難い句であるが、彼の言わんとすることは明白である。即ち、旧訳の諸經には存在を具体的に説くところが多いのに比べて、諸法の実相を見究めた上で説く性空の教義が甚だ少なかったため、そのために先師はむしろ積極的な肯定を警戒し非有非無という双非を強調する結果になったのであって、最初から完成した実相義を求めようとしなかったのではなく、それを尋ねる条件が整っていなかったのである、と云うのである。實際、道安・僧叡にとっては、龍樹の論書にあ

るような徹底した大乘主義は予想すべくもなかったのである。だから僧叙は更に云うのである。

中百二論文未及此、又無通鑒、誰与正之。先匠所以輟章遐慨思決言於弥勒者、良在此也。^③

註① 僧叙について考えるに先立って、明示しておかなければならない一つ的前提がある。それは、夙に学界に於いて論議を喚んだことのある彼の伝記上の問題、即ち、高僧伝巻六に立伝されている僧叙と、同書巻七に伝を載せる慧叙なる人物との同異についてである。宋の志磐の佛祖統紀が同人説を示唆したのに始まり、その後、我が国の伊藤義賢氏が同人説を、境野黄洋博士、布施浩岳博士が別人説をそれぞれ論証せられ、対立論争が起った。その結果、やはり別人説が一往の定説となっていたが、最後に、同人説に立つ横超慧日教授が別人説が拠って以て立つすべての論拠の不適確なることを衝き、また佛祖統紀を越えて、高僧伝の別人説そのものの誤謬を指摘するとともに、高僧伝の編者慧皎が確かに依拠したと思われる出三藏記集の記録上の不明確さを質された。更に出三藏記集が統一を欠き、高僧伝が誤りを犯すに至った事情についても説明を加えられ、伝記の上からも、また思想の上からも両人の同一人物たるを論断せられたのであった（「僧叙と慧叙は同人なり」東方学報東京第十三冊之二、昭和17年）。またその後 Stanford University の Arthur F. Wright 教授が更にこの問題に論考を加えられた結果、積極的に横超説を支持せられ、同一人物たる僧（慧）叙の伝記の編成を試みられた（“Seng-

ju: Alas Hui-ju: A Biographical Bisection in the Kao-seng chuan” *Liebhenthal Festschrift: Sino-Indian Studies*, Volume V, Part 3 & 4. Visvabharati, Santiniketan, May 1957, pp. 272-292）。更に同教授の論考はまた近年 University of Wisconsin の Richard H. Robinson 教授の *Early Mahayana in India and China*, Univ. of Wisconsin Press, 1967, pp. 115-122) となっている。横超教授による同人説に従った例はこの外にも散見するが、これを覆す別人説は現在までのところ見当たらない。本稿に於いてもその同人説が当を得たものという判断の上に立つのである。ここに同人説を前提することは、出三藏記集に「叙法師」「長安叙法師」「長安僧叙」「慧叙法師」の作として収録せられている十篇の経序と喩疑と題する論文がすべて我が僧叙の著述に属するものと考えてよいことを意味する。

② 出三藏記集巻五 (T. 55: 41 b)

③ 僧伝には道安門下に於ける僧叙については何ら伝えるところがない。「至年二十四遊歷名邦」と云って直ちに羅什門下の僧叙を描写するのみであるし（高僧伝巻六、T. 50: 364 a）、慧叙伝に於いても道安には触れていないが、彼が道安の門人であったことは明らかである（横超慧日、前掲論文に詳しい）。確かに道安の作とされている四阿鈐暮抄序（出三藏記集巻九、T. 55: 64 c）には、四阿鈐暮抄の翻訳（三八二年）に際して僧叙らが筆受の任に就いたことを伝えているので、彼は「遊歷名邦」以後、右の筆受の以前に道安に師事することになった筈である。

④ 横超慧日「中国佛教初期の翻訳論」〔中国佛教の研究〕所収〕p. 236 以下に詳し。

⑤ 五失本三不易の各条項については、道安の摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序（出三藏記集卷八、T. 55: 52 a-b）を参照。

⑥ これについては、横超慧日「中国佛教初期の翻訳論」p. 239 f に推論が試みられている。

⑦ 出三藏記集卷十一（T. 55: 80 b）

⑧ 同右、「常乃避席謂、大不宜爾。戒猶礼也。礼執而不誦。重先制也。慎拳止也。戒乃逕広長舌相三達心制、八輩聖士、珍之宝之、師師相付、一言乖本、有逐無赦。外国持律、其事実爾。此土尚書及与河洛、其文樸質、無敢措手、明祇先王之法言、而順神命也。……」

⑨ 摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序（出三藏記集卷八）「前人出經、支識世高審得胡本難繫者也。又羅支越斷鑿之巧者也。巧則巧矣、懼窳成而混沌終矣。若夫以詩為煩重、以尚為質朴、而刪令合今、則馬鄭所深恨者也。」（T. 55: 52 c）

⑩ 王子法益壞目因緣經序（出三藏記集卷七）「佛念訳音、情義実難、或離文而就義、或正滯而傍通。……」（T. 55: 51 c）

⑪ 出三藏記集卷十、「念過字通内外、才弁多奇。常疑西域言繁質、謂此土好華。每存瑩飾、文句滅其繁長。安公趙郎之所深疾。」（T. 55: 71 c）

⑫ 道安の阿毘曇序（出三藏記集卷十）「和撫然恨之、余亦深謂不可。遂令更出、夙夜匪懈。」（T. 55: 72 b）

⑬ 道安の鞞婆沙序（出三藏記集卷十）「趙郎謂訳人曰、爾雅有釈古釈言者明古今不同也。昔來出経者、多嫌胡言方質、

而改適今俗。此政所不取也。何者伝胡為秦、以不開方言、求知辭趣耳。何嫌文質。文質是時、幸勿易之、経之巧質有自来矣。唯伝事不尽、乃訳人之咎耳。衆咸称善斯真実言也。」（T. 55: 73 c）

⑭ 論語、雍也篇の「質勝文則野、文勝質則史、文質彬彬、然後君子。」の一節などはまさにこの点に好箇の示唆を与えるものと云えるであらう。

⑮ 出三藏記集卷十四（T. 55: 101 c）および高僧伝卷十一（T. 50: 332 b）

⑯ 高僧伝卷六、僧叡伝（T. 50: 364 d）。ただし妙法華の「人天交接、兩得相見」の句（T. 9: 27 c）は現行の正法華では「天上視世間、世間得見天上、天人世人往來交接。」（T. 9: 95 c）に於て。

⑰ 出三藏記集卷八（T. 55: 53 a-b）

⑱ 高僧伝卷六、僧叡伝（T. 50: 364 b）

⑲ 喻疑（出三藏記集卷五、T. 55: 41 b）

⑳ 出三藏記集卷七（T. 55: 47 b）

㉑ 出三藏記集卷八（T. 55: 55 a）

㉒ 出三藏記集卷八（T. 55: 53 a）

㉓ 毘摩羅詰提經義疏序（出三藏記集卷八、T. 55: 58 c）

㉔ 出三藏記集卷八（T. 55: 57 c）

㉕ 因みに僧叡は法華経後序に於て、新訳による般若経と法華経との關係を次のように捕捉し改めて法華経の地位を確認している。「至如般若諸経、深無不極、故道者以之而帰。大無不該、故乘者以之而済。然其大略皆以適化為本。応務之門不得不以善權為用。權之為化悟物雖弘、於実体不

足。皆屬法華、固其宜矣。」(T. 55: 57 b)

②6 出三藏記集卷八 (T. 55: 53 a)

②7 出三藏記集卷八 (T. 55: 59 a)

②8 僧叡がここに云う六家と曇濟が六家七宗論に類別して挙げた六家とが同じであるかどうかは不明である。ただ僧叡が道安の性空義をその六家の中に入れて数えていないことは明らかである。

②9 例えば、湯用彤「漢魏六朝南北朝佛教史」第二分第九章、侯外廬ほか「中国思想通史」第三卷第十章、横超慧日「魏晉時代の般若思想」(福井博士頌寿記念東洋思想論集)など。

③0 塚本善隆編「肇論研究」p. 16「本無者、情尚於無、多触言以資無。故非有有即無、非無無亦無。尋夫立文之本旨者、直以非有非真有、非無非真無耳。何必非有無此有、非無無彼無。此直好無之談。豈謂順通事実、即物之情哉。」

③1 「肇論研究」p. 22「故経云、甚奇、世尊、不動真際、為諸法立処。」放光般若経卷二十「不動於等覺法為諸法立処。」(T. 8: 140 c)

③2 「肇論研究」p. 5

③3 中觀論疏卷二末 (T. 42: 29 a)

③4 「肇論研究」p. 1

③5 肇論疏卷一 (T. 45: 162 b)。なお、文中の性空論を湯用彤氏は陸澄の法論目錄(出三藏記集卷十一(T. 55: 83 a))に見える道安の著、実相義に比定する。

③6 いずれも摩訶般若波羅蜜経卷二十五 (T. 8: 400 c-401 c)

③7 出三藏記集卷十 (T. 55: 74 c-75 a)

③8 毘摩羅詰提経義疏序(出三藏記集卷八、T. 55: 59 a)

③9 同右。文中の「通鑒」は智度論を指すものと考えたいがどうか。

(未完)