

格義仏教考

——初期中国仏教の形成——

伊 藤 隆 寿

中国仏教について、私は次のような作業仮説を立てておきたい。

中国仏教は、伝来当初から禪宗の成立に至るまで、格義仏教である。

この仮説を、一つの主張として成り立たせるためには、従来の格義仏教についての見解を検討して、私の考えを示し、その上で具体的な例を取り上げて論証する必要がある。それは、格義を視点とした中国仏教の見直し作業でもある。したがって、この作業は一つの論文で充分とするわけには行かないであろう。ゆえに本稿は、その作業の端緒であるのにすぎない。

一 問題の所在

中国人が、インドの仏教を受容理解するに際し、中国固有の思想を媒介として行なったことを「格義」とい

い、そのような仏教を「格義仏教」と呼ぶことは周知のことである。そしてそれは一般に、中国への仏教伝来から魏晋期に見られた現象であると理解されている。そこで本稿では、次の二点を中心に考察を進めたい。

(1) 釈道安(三二—三八五)あるいは鳩摩羅什(推定三五〇—四〇九)以後、格義からの脱却が計られたとされる従來說の是非。

(2) 従来、格義的な仏教受容のあり方は、仏教の宣布普及の上で必要であったとして容認されていること是非。

第一点については、従来、格義の排除とか格義からの脱却とは、どのようなことを指すのかが必ずしも明瞭ではない。それは格義の規定の問題であり、中国仏教の捉え方にかかわる。したがって、それを先ず検討し、その上で釈道安等の具体例を取り上げて、従來說の是非を確認したい。

第二点については、右の検討考察の過程で、自ら明らかとなるであろうが、従来私自身も含めて、中国仏教学者は、中国人による中国の思想文化に適應した仏教の形成をもって、いわゆる中国仏教の成立と捉え、それは最早インド仏教とは全く異質な仏教となっていたにかかわらず、それを容認し鼓吹してきた。その理由は、中国仏教研究者、就中仏教者が、中国仏教を基盤とする宗派に制約されたことが考えられる。そこには日本での、中国仏教の影響下にあつての長い仏教研究の歴史があろう。そして仏教と名のつくものは、すべて仏教であると暗々裏に認めて来た。そのような傾向は、ひとり中国仏教研究者のみならず、インド仏教・日本仏教の研究者、さらには中国思想・哲学の研究者にも深い蔭を落している。つまり従来の中国仏教学の最大の欠陥は、「仏教とは何

か、「正しい仏教は何か」を明確にせずに、またそれを自問せずに中国の仏教を研究していたことではなからうか。従って、この当然とも言える仏教への認識、正しい理解を欠く中国仏教の研究は、たとえ中国思想史や哲学の立場からの研究であっても、中国仏教に対する公正な理解を得ることは困難ではないかと思う。

そこで私は、インドの釈尊の仏教を論理的な側面に限定して、アートマン (atman 我) やブラフマン (Brahman 梵) などの唯一の實在を立てる正統バラモン教に対して、「縁起説」を提示して、明確に「無常」「無我」を主張し、インド土着の實在論(我論)を否定したものと規定し、それを基本的に正しい仏教と考えておきたい。⁽¹⁾

そのように仏教を理解し、その上で中国の仏教をながめるならば、特に老・莊・易による「道・理の哲学」、つまり中国の實在論に依拠する格義仏教は、インド仏教とは全く対峙する思想をもって仏教を解釈することであるから、仏教とは似て非なるものへと変容せしめられることであった。このような視点から、従来の見解を反省しなければならぬと思う。⁽³⁾

次に、副題の「初期」について一言しておきたい。これは時代区分の問題であり、従来の諸種の立場からの区分論を検討した上で、自説を示すべきと考えるが、今は紙数の余裕がないので、結論のみを述べることを諒として頂きたい。私は中国仏教を思想史として見た場合、基本的には前後二分するのが良いと考え、ここで「初期」と言うのは、中国への仏教伝来(後漢代)から禪宗の成立まで、を意味することとしたい。禪宗の成立を、どの時点に定めるかは、一つの大きな課題であるが、今は荷沢神会(六七〇―七六二又は六八四―七五八)の荷沢宗や

馬祖道一（七〇九—七八八）の江西宗の成立時期をもって、それに当てたい。したがって、その時期の大事件である安史の乱を考慮し、唐玄宗の末（七五五）をもって、初期と末期を区分したいと思う。⁽⁴⁾

二 格義の規定

格義については、これまで多くの学者が言及し、それに対する見解を表明している。これを大別して、中国の研究者、日本の仏教研究者、中国哲学・思想研究者との三つに分け、各々主要な見解を取り上げ、私の意見を述べておきたい。

始に中国の研究者を取り上げる。従来の格義への言及において、最も丁寧に史料を提示して述べたのは、陳寅恪教授の「支愨度学説考」であらう。⁽⁵⁾ 先ず格義の解釈については、『高僧伝』巻四の竺法雅伝の一文をもって、格義の正確な解釈であるという。竺法雅伝の文は次のようである。

時依雅門徒、並世典有功、未善仏理。雅乃与康法朗等、以經中事数擬配外書、為生解之例、謂之格義。及昆浮曇相等、亦辯格義以訓門徒。雅風采灑落、善於枢機、外典仏經通互講説、与道安法汰每披釈湊疑、共尽經要。（大正五〇、三四七上、傍点伊藤）

この一文は、従来必ず引用されて格義の解釈に決定的に影響を与えた。右の「經中事数」について陳教授は、「經中の事数」と読み、「数」の意味が分りにくいとしながらも、『世説新語』文学篇の劉注に、

事数謂若五陰、十二入、四諦、十二因縁、五根、五力、七覺支属。

とあることに注目し、これに従っている。そして事数に関する擬配の例を、註(5)所掲の諸史料に求めた。すなわち五戒を五常・五行・五経に、三帰を三畏にという具合である。確かに仏教の法数名目の一部について、中国古典に擬配して説明することは行なわれたであろうが、右の劉注の五陰等を中国古典で説明する例は見当らない。したがって事数を、法相名目に限定する必要はない。陳教授もその点は考慮し、格義を広義に理解し、慧遠(三三四—四一六)が実相義を講ずるに際して『莊子』に類例を求めたことや、孫綽(三二一—頃—三六八頃)が竹林の七賢に対して天竺の七僧を対比した例も数え、特に所論のテーマである支愍度の心無義が、『老子』『易』繫辭の趣旨に符合することを論じ、般若空宗の義ではないと結論している。しかも格義を魏晋代に限定せずに、後世に及ぼし、北宋以後の、仏教の影響による儒家の「理学」もみな格義の流れとし、さらに仏教者の著述の中で、三教一致などの融合思想を示すもの、たとえば宗密(七八〇—八四一)の思想を格義の変相であるとしていることは注目に値する。

次に湯用彤教授は、『漢魏兩晋南北朝仏教史』上冊の第九章釈道安時代之般若学⁽⁶⁾、において「竺法雅之格義」として言及し、次のように規定する。

格義とは何か。格は、量である。蓋し中国思想を以て、比擬し配合して、人をして仏書を了解し易くするための方⁽⁷⁾法である。(原中文)

この見解は基本的に妥当なものと考えられる。ただ湯教授は、道安が格義の誤りを指摘したことや、僧叡が格義は迂にして本に乖くと述べたこと⁽⁷⁾を重視して、格義はあくまで道安以前の仏教理解の方法と見ている。他方、格

義の意図は、固より中国思想を、外来思想である仏教の中に融会することにあつたことを認め、格義に反対した道安の仏教學も、老莊の説と融合していたといふ⁽⁸⁾。とすると道安や羅什以後、格義が廃棄されたことの論拠は充分でない。

また、仁継愈主編『中国仏教史』第二卷⁽⁹⁾でも「竺法雅と格義」に言及する。本書では、「経中の事数」を、仏経中の事項や教義、概念の意味であるとし、それに儒家、道家等の名詞・概念・思想を擬配して解釈するのを格義であるとする。さらに翻訳に関しても適用する考えを示す。これは、従来の考え方の欠点を補った最も新しい見解であり、妥当であろう。

次に、日本の仏教研究者の意見はどのようであろうか。

先ず宇井伯寿博士は「支那仏教史の初期に於ける般若研究」において、先の法雅伝を引用した上で、経の説く理を、外書、即ち老莊の書、の説に擬し、配当して、解釈説明を為し、そして、理解し易からしめるを指して格義と呼んだのであつて、結局、般若経の説く空を、老莊の無で、説明する點をいふことになるのである⁽¹⁰⁾。

と述べる。宇井説の特色は、法雅伝の外書を老莊の書とみ、般若経の空を老莊の無で説明したことを格義の代表例と見ていることで、かなり限定した見方である。そして羅什の来支によつて、般若思想が真に理解されるようになり、格義からの脱皮が果されたとの考えであつたようである。

また、常盤大定博士は、『支那仏教の研究』の巻頭論文、「支那仏教史大観」の中で、

格義とは、仏教を解釈するに、老莊を以てするをいふ。之が為に仏教は仏教本来の精神を發揮せず、後に道安が格義の風を改革するに至るまでは、仏教は寧ろ老莊思想に習合せりと見るべし。⁽¹¹⁾

と言う。以上の宇井・常盤両博士の説は、陳教授等中国の研究者とは、大きく相違することが知られる。しかしながら、右のような中国仏教の推移についての把握の仕方が、宇井博士以後の日本の研究者に影響したことは否定できない。

横超慧日博士は「竺道生撰「法華経疏」の研究」⁽¹²⁾において格義に言及し、宇井博士と同様、羅什以後格義からの脱皮がはかられたとの見解である。そして道安については、彼は格義の非を認めつつも、その文には老子の影響を認めぬわけにはいかないとする。⁽¹³⁾しかし格義の功績は高く評価し、⁽¹⁴⁾釈道安を理解する上で生じた矛盾を、次のように会通される。

即ち当時の社会にあつて、道家や儒家の書が文化人の教養を形作つてゐたから、仏教思想を紹介し解説するに外典に擬配する方法が頗る有効であつたのは確かであろう。従つて、仏教精神を把握した上で、伝道の手段として、格義を採用するならば、それは斥けらるべきでない。⁽¹⁵⁾（傍点伊藤）

この見解についての私見は、後述するとおりである。

それでは、中国哲学・思想の研究者においてはいかがであろうか。

板野長八氏は「僧肇の般若思想」⁽¹⁶⁾において、僧肇の般若思想に関連して、格義について検討し、従来の説、すなわち、先の宇井・常盤両博士の所論を紹介しつつ反省を加えている。板野氏は同論文で先に、僧肇（三八四—

四一四)が般若の正解者として広く承認されているにかかわらず、その実は全く老・莊の「道」の觀念に立脚していることを論証されている⁽¹⁷⁾。しかしながら、格義についての仏教学者の説を、誤りとして退けることをせず、次のような折衷説を示すのである。

故に格義は仏典の個々の事柄を夫々老莊を初め一般の古典の事柄にあてはめて理解し又は翻譯^{ワタ}するものであつて、⁽¹⁸⁾ 仏教の独自性を自覚することの少い機械的な研究方法であつたと考へるのが妥当であらう。

この規定は、僧肇を格義の枠外に置こうとの苦心から出たものである。このような齒切れの悪さをもたらしたのは、仏教学者の無責任な見解であつたことに思いを致すべきである。

最後に、塚本善隆博士の『中国仏教通史』第一巻の意見を紹介し、私見をまとめておきたい。

塚本博士は、中国仏教の捉え方に関し、多くの示唆を与えているが、ここでは、第五章第三節仏図澄門下の三類型、のところにおける格義への言及のみを取り上げる。ここでは、格義仏教成立の必然性について述べ、竺法雅伝の一文をもって格義を説明し、道安については次のように述べる。

彼はこの中国古典の思想を媒介として、仏典を解釈し理解する方法が、正しい仏教を理解する真の求道的方法でないことに反省して、仏経を仏経によって理解すべき困難な道を進み、自主的中国仏教の発展の基礎をおく大事業をなした⁽¹⁹⁾。

と彼を評価する。しかし、実際に残されている道安の文を見れば、多く老莊的言辭で語られるから、彼を「漢人への仏教宣布のために、格義的仏教講述に努力した人」というように捉えざるを得ないのである。

私は、後にも言及するように、道安の仏教者としての自覚と、真摯な姿は、これを高く評価する。しかし、格義との関係についての従来の仏教学者の見解は過大評価であろう。確かに、道安は彼以前の格義仏教に誤りがあることに気付いており、僧先との問答で「先旧の格義は、理に於て多く違えり」⁽²⁰⁾と言った。この言葉が従来は格義を否定したものと理解されて来たのであるが、果してそうであろうか。私は、必ずしも格義を全面否定したものではないと思う。道安が言いたかったことは、僧先の「且く当に逍遙を分析すべし、何ぞ先達を是非すべけんや」という問に対する答え、すなわち「理教を弘賛せんには、宜しく允愜ならしむべし」であつたと思う。允愜は適切な意味に理解し、格義は単に事項や名目の対応ではなく、義理においても正確適切でなければならぬと主張したものと考へたい。⁽²¹⁾それが翻訳に対する五失本三不易の意見としても表明されたと思われる。そして道安は、仏典翻訳のあり方への反省や仏典の比較研究によって正しい仏教理解を得ようと努めたのであろう。したがって、格義仏教は、道安を境として一時期を画すと見ることは可能である。その意味は、道安によって、機械的か仏教の独自性を自覚したか否かとを問わず、仏教が老荘や儒教など中国固有思想の側へ、より深く根柢から結合する段階へと進められた、ということである。道安以後、羅什の来支及び門下の活動を見ると、仏典に対する理解が格段に進歩したことは認められるが、しかし、それが必ずしも仏教の正しい理解を得たものではなかつたのであり、却つて巧妙に中国固有思想と結びつき、中国的仏教に変容せしめられて行く姿が観察されるのである。その点について塚本博士も気付かれており、格義を翻訳にも適用して、「仏典の格義的翻訳」を認め、中国仏教がいに格義仏教から免れ得なかつたことも、暗に肯定されている。⁽²³⁾先の中国の研究者の見解に通ずる点も

認められる。

以上、従来の諸説⁽²⁴⁾を概観した。これによって、格義あるいは格義仏教に対する見解は、ほぼ尽されたと思う。

そこで私は、格義の理解としては、基本的には陳教授等中国の研究者の見解を採用したいと思う。その上で、特に格義仏教において、決定的な役割を果たした中国固有思想、すなわち老・莊思想の特色を、「道・理の哲学」と捉え、仏教を「道・理の哲学」を基盤として理解解釈することを「格義」とし、そのような格義的理解による仏教を、すべて「格義仏教」と呼ぶことにしたい。⁽²⁵⁾

三 格義の実態

以上の検討によって、中国の研究者は、早くから格義を広義に理解し、中国仏教の実態に即した見解を示していたことが知られた。しかし、その論証は充分と言えない。他方、日本の仏教学者は、格義の適用範囲を限定していたが、それは曖昧なものであった。

そこで、私の格義に対する考えに基づき、日本の仏教研究者の見解が妥当でないことを論証し、初期中国仏教の形成、つまり禅宗の成立に至るまでについて、一つの見通しをつけておきたいと思う。そのために、ここでは釈道安と唐初の成立と推測される禅者の語録——『二入四行論』について、考察を試みることにしたい。

(1) 釈道安の格義

現在残されている道安の文章に依る限り、彼の仏教が格義仏教であることは、多くの研究者によって指摘されていることであつた。しかし、現代の仏教学者において、依然として従来の通説が根強いように思われるので、それを改めるためにも、ここで言及することにした。

道安の中国仏教史上における評価は高い。一言でいえば、中国仏教の基礎をすえた、ということである。この表現は、必ずしも適切ではないが、経録を編纂し、経論の比較研究によって、その原義を把握しようと努力しつづけたことは認めなければならない。しかも、仏教徒の自覚のもとに、釈氏を名乗るべきを言い、仏典の教えに従つた生き方を実践しようと、主体的に研究を進めたことも、特筆すべき点である。それが禪定や戒律の重視となつて表われる。当時の格義への反省は、仏教者の清談玄学的風潮に対する批判であつたと考えることもでき、無為自然を貴び、修を廢する傾向に反対の立場を表明していたとも思われる。それは、横超博士が指摘されるように、⁽²⁶⁾彼が儒家の家に生れ育つたことと無縁ではなかつたかも知れない。ところが、それにもかかわらず、彼の仏教理解は、明らかに「格義」つまり「道の哲学」による解釈となつてゐる。したがつて、止観の実習とそれによつて獲得すべきあり方も格義であつて、仏教の正しい理解受容とはなり得ないのである。以下に道安の文章の一部を紹介する。⁽²⁷⁾

先ず『道地経序』の冒頭の一文を、次に読み下してみよう。

夫れ道地は、心真の玄堂にして、升仙の奥室なり。無本の城は杳然にして、陵之難く、無為の牆は遼然して、躓え難し。微門妙闔なれば、其の庭も闔う者少なし。蓋し器たるや猶お海のごとし。与に行ずる者、日に之を酌むも而も竭きず、精を返す者、無数なるも而も満たず。其の像たるや、含弘にして、静泊、綿綿として存するが若し。寂寥として言無ければ、之を辯ずる者幾うし。恍惚として行無ければ、求むるも濇乎として其れ測り難し。聖人は、華に因つて以て実を成すべく、末を覩て以て本に達すべきを見るを以て、乃ち為に不言の教を布き、無轍の軌を陳べ、止を闡き觀を啓きて式で定諦を成せり。鬚彦の六雙も率ね斯の路に由りて精を谷神に帰せり。於乎、羨しいかな。夫れ地なる者は、包潤にして施毓や稼穡も以て成り、鏗録や瓊琛も以て載めざる罔し。止觀に喩うること有るも、此より近きもの莫し。故に道地と曰うなり。(傍点伊藤)

これは安世高(一四六一―二六七頃来支)が翻訳した『道地経』一卷(大正一五所収)に対して、道安が雁門の支曇講、鄴都の竺僧輔と共に訓伝(注解)を造つた際に付された序文である。「道地」は *yogabhūmi* の訳語と推察されるが、本経の内容は、五蘊觀を中心に、止觀の実践によつて無常・苦・無我を正しく觀察することを説くものである。*bhūmi* は元来 *earth, soil, ground* を意味するから、これを「地」と訳するのは妥当であろう。しかし *yoga* を「道」と訳したのは、全くの意識であり、道安の解釈から類推すれば、ヨーガの実修をもつて「道を成就するための基盤」と考えたからであろう。しかもその「道」が、初めから老莊の「道」をイメージして使用されたとすれば、これは正しく格義的翻訳である。そして右の文に明らかなく、「道」は止觀の修習によつて到達すべき無本・無為の境地として設定されている。その説明は、ただ単に道家の辞句を借用したに止まらず、

『老子』の道の哲学そのものを開陳したと言うべき内容である。⁽³⁰⁾「応真」は阿羅漢を、「升仙」は成仏のことで仏陀をも指したのであろうか、⁽³¹⁾そこに漢代以来の黄老思想、神仙思想の反映が認められる。道家の理想は、万物の一なる根源である無為無名の「道」に還帰するにある。その道に帰着した人を聖人とか至人・真人とか称し、彼らはまた不老不死の神仙と同一視された。理論的には老・莊・易などを根拠にし、実践面では「養生説」などを生んだ。そして仏教が伝来するや、仏はその黄老・神仙、つまり道の体得者と同類のものと受け止められた。⁽³²⁾

また仏教伝来から道安の時代まで禅観に関する経が流行し、特に『安般守意経』が重要視された背景に、養生説の「養気」があったことが、すでに指摘されている。⁽³³⁾道安がこれに注を書いたのは時代の潮流とも言えよう。その『安般注序』には、次のように言う。

安般とは、出（息）入（息）なり。道の寄る所にして、往くに因らざる無く、徳の寓る所にして、往くに託せざる無し。是の故に安般は息に寄せて以て守を成し、四禅は骸に寓せて以て定を成す。息に寄るが故に六階の差有り、骸に寓るが故に四級の別有り。階差は之を損し又た之を損して以て無為に至り、級別は之を忘じ又た之を忘じ以て無欲に至る。無為の故に形として而も因らざる無く、無欲の故に事として而も適せざる無し。形として而も因らざる無きが故に、能く物を開き、事として而も適せざる無きが故に、能く務を成す。務を成すとは、万有に即い而も彼に自る。物を開くとは、天下をして我を兼ね忘れしむるなり。彼我を双つながら廃すれば、唯だ守のみを守るなり。⁽³⁴⁾

（傍点伊藤）

この文章においても、道安は『老子』の道・徳に寄せて安般（anāpāna）を説明し、道徳を成就する手段と考え

ていたことが知られる。それは安般を「守意」と翻訳したが、そこに道家の「守一」が反映したと考えられ、現行の本経には道安以前の注解も混入していて、その注解と思われる部分には「守意を道とす」とか「安を守意とし、般を御意とし、無為を得るに至る」などと見える。⁽³⁵⁾つまり、格義的翻訳の上に格義的解釈を積み重ねて行く。そして、道安が「守を成す」「唯だ守のみを守る」という「守」とは、本来は「意を守る」で精神統一を言うのであろうが、すでに推察されているように、「一を守る(守一)」の意味とされる。⁽³⁶⁾その「一」は、言うまでもなく「一なる道」であるから、守一の実践によって無為無欲の道に到達することを志向していることになる。その実践の過程と到達せる境地を『老子』の日損の学と『莊子』の坐忘によって格義している。⁽³⁷⁾そしてここで注目しておくべきは、この『安般守意経』には、道安の外に康僧会と謝敷の序が残されていて、各々の特色が知られる点である。康僧会(一四七)の序を道安は恐らく知っていたであろう。先の日損の学や坐忘による無為無欲の解釈は、康僧会の次のような説を承けて展開したものと考えられる。

是を以て、寂を行じ意を繋ぎ、息を著え、一より数えて十に至り、十数誤らざれば、意定まりて之に在り。小は三日定まり、大は七日定む。寂として他念無ければ、泊然として死せるが若し。之を一禪と謂う。禪とは棄なり。十三億の穢念の意を棄つるなり。⁽³⁸⁾(傍点伊藤)

これは初禪の説明であるが、「禪」を「棄てる」意味とするは独自の釈である。この釈と日数による禪定の説明や禪定に入った死せるが如き状態から「日損の学」や「坐忘」と結びつくところがある。しかし道安はそのように見たとして、康僧会の序文全体をながめると、恍惚とか僊聖(仙聖)とかの語は使用されているが、恍惚は

道の相状ではなく、心の状態を説明するために用いられるものである。冒頭の書き出しも、

夫れ安般は、諸仏の大乗にして、以て衆生が漂流するを済すうなり。其の事に六有り、以て六情を治す。

とあって、仏教の基本に忠実であり、全体に道家的表現は少なく、「道」を理想の境地として設定することもない。この両者の相違は顕著である。その理由の一つに両者の素養の違いがあるかも知れない。康僧会は、名に示されるように、祖先は康居（キルギス）で、インドを経て父の代に交趾（ハノイ地方）に移り、ここで誕生したという。つまり、康居系インド人である。二四七年に呉の建康に入ったとされる。したがって、漢人とは古典の素養において大きな違いがあったと考えられる。しかるに、先輩の康僧会の仏典理解は、割合インド仏教を正しく継承するものであったが、後の道安においては、全く逆行していることになる。恐らく、清談の影響はまぬがれなかったであろう。ただし康僧会は、守意の「意」つまり人間の心のはたらきに注意して、心が迷悟の關鍵であるとの理解を示していることは看過できない。⁽³⁹⁾これは中国仏教、特に禅觀思想の基調となる。後に唯心思想を示す『楞伽經』『華嚴經』や唯識系の諸論、また『涅槃經』等如来藏系の經典、そして『起信論』が出現するに及び、心の重視は決定的となり、禅宗の成立をみ、即心是仏にまで到達する。勿論そこにも、儒家をはじめ老莊道家による神・心への関心があったことは予想されよう。⁽⁴⁰⁾

以上によって、道安は真摯に仏教の研究と実践に邁進し、翻訳の困難さや格義の非を認めながらも、その理解と受容においては、魏晋玄学に一貫する道の哲学を基盤としていて、そこからいかほど脱却できなかったことが明らかである。それは中国の仏教者達が、仏教を学ぶに際し、玄奘等訳經に携わった人を除いて、インド原典

について直接学習するということは全くなかったのであり、道安の仏教理解には自ずと限界があった。それが、僧叡の伝えるように道安をして「章を輟めて遐かに慨き、言を弥勒に決せん」と言わしめたのであろう。中国仏教の見直しは、漢訳仏典の原典批判から再出発しなければならぬことを痛感する。

それ故に、右に紹介したような道安の解釈をもって、先に引用した横超博士のように、仏教精神を把握した上で伝道的手段として格義を採用するならば、それは斥けらるべきでない、というような許容の仕方はいま一度考え直す必要がある。たとえ道安においては、仏教に対する正しい理解が得られていたと仮定しても、右の道安の文章を指標として学習し実践せんとする人々にとって、その解説によって仏教の正しい理解が得られるであろうか。仏教精神の表明は、その人の文字言葉以外にはないのである。してみれば、右のような道安のことばから得られるものは、道家の思想と仏教の思想とは、結局根本は同一であるとの理解のみである。

(2) 『二入四行論』の格義

魏晋代の清談玄学の影響による仏教理解は、道安以後も続けられ、一層深められて行くことになる。仏教の刺激によって道家系の新しい宗教である「道教」も成立することになる。従来は鳩摩羅什の来支によって、格義仏教が一扫されるかのように理解されるころもあったが、それも誤解に属する。羅什門下の中でも解空第一とされた僧肇でさえ、老莊を基礎とし、郭象などの玄学家の影響を受けて仏教を理解し、「道・理の哲学」を語ることに終始したのである。また竺道生（三五五―四三四）も郭象・王弼などの影響を受けつつ、「道」を「理」に転換

して「理の哲学」で仏教を理解し、理の一元性において頓悟や闡提成仏などを主張したのである。⁽⁴³⁾ さらに僧肇を師表とも仰ぐ三論宗の吉藏(五五九―六二三)は、般若三論思想の立場から、諸経論に対して注釈を加え、三論学によって論理化体系化を完成させたが、彼の三論学は、中国における般若空観思想の理解としては最も洗練されてはいるものの結局、中国的思考から脱することはできなかった。つまり、彼の思想の基盤には、厳然として「道・理の哲学」とりわけ「理の哲学」が横たわっているのである。⁽⁴⁴⁾

そこで今、達摩の語録とされる『二入四行論』を取り上げるのは、柳田聖山氏が、本論の特色を次のように指摘されていることに依る。

それは、あるいはインド仏教と異なる中国人の体臭と言つてよいもので、後に明確な形での禅宗の完成を導く要因となったものだ。じつさい、この本は形成期の初期禅宗の思想を、ひろく中国仏教思想の発展に即して、明かにするのに、もっともすぐれた便宜をもつ。⁽⁴⁵⁾

このように評価される『二入四行論』は、本稿の目的とするところ、すなわち格義は、唐代以降の禅宗においても、脈々と継承され、一層強固に中国固有思想と結び、仏教を換骨奪胎していることを論証する上で、最も適切な文献であると判断したのである。ただし、ここでは達摩の史実性や『二入四行論』の文献学的な問題は、私の研究領域を越えるので問わない。また、今はいわゆる達摩の「二入四行」の教えに該当する冒頭の一段のみを取り上げる。その部分は柳田氏も、ダルマの根本思想とみられる一段、とされるように、⁽⁴⁶⁾ 禅宗の立場が凝縮されていると見られるので、その思想構造を考えてみたいと思う。

二入四行の二入とは、理入と行入とされ、その行入について四行が説かれるという、簡潔な内容である。先ず「理入」についての本文を、次に掲げてみよう。

夫れ道に入るは途^{みち}多きも、要にして之を言わば二種を出でず。一には是れ理入、二には是れ行入なり。

理入とは、教に藉^よりて宗を悟り、深く含生も凡聖も同一の真性にして、但だ客塵の為に妄覆されて、顯了すること能わざるのみなるを信ずるを謂う。若し妄を捨て真に帰し、壁觀に凝住して、自他凡聖等しく一なるところに堅住して移らず、更に文教に随わざれば、此に即^まま理と冥符して、分別有ること無く、寂然として無為なるを、之を理入と名づく。⁽⁴⁷⁾

冒頭の「道」は、下の「途」と対比されていることにより、普通の「みち」、すなわち通路・道路・人々が一步步つ歩むべき道との意味で使用されたものでないことは明らかである。むしろ、そのような道（今の場合は途）を通過することによって到達されるところ、根源を意味していると考えられる。柳田氏も「真理」と訳し、「理入」の「理」を、道そのものであり、本よりあるもの、とするのは、蓋し妥当であろう。すると、この「道」は中国固有思想、つまり、老莊道家の「道」を指すものとなる。仏教では、そのような本源的な「道」は説かないからである。そのような「道」に到達、つまり「入道」するには、種々様々な方法がある（多途）が、最も肝要なのは、「理」から入ることと、「行」から入ることとの二つとされる。ここで「理」という言葉が使われるが、本質的には「道」と同義である。使われ方として、「道」には対概念が見出し難いが、「理」は理と教、理と事のように対偶として用いられるとの違いがある。道家の人も仏教者も、この概念に注目し、道家では王弼や郭

象が「道理」「原理」の「理」として「理の哲学」を明確にした。仏教者では先に一言したように特に羅什門下の竺道生が、この理の哲学で仏教を解釈している。そこにおける結論は、仏教で説く法身や仏性が、すなわち「理」であるということであった。僧肇もほぼ同様であるが、竺道生が一層明確化している。たとえば、空慧を説明して「理に任せて悟を得る者なるのみ」⁽⁴⁹⁾とし、さらに、

夫れ真理は自然にして、悟も亦冥符なり。真なれば則ち差うこと無く、悟も豈に易わる容けんや。不易の体は、湛然として常に照ら^せたり。但、迷に従いて之に乖^へけば、事は未だ我に在らざるのみ。苟^もし能く渉求せば、便ち迷を反して極に帰^す。

と言う。これは理入の趣旨に一致し、「頓悟」を主張する理由が示されているであろう。⁽⁵¹⁾そして三論宗の吉蔵に至れば、理と教との相関において論理化され、教によって理を悟ることが「宗」であると確定される。吉蔵はそれを「唯悟為宗」と表現した。⁽⁵²⁾そして教によって理を悟れば、得意忘言、得月忘指の『莊子』以来の伝統によって、当然ながら教は廃されるのである。「不立文字、教外別伝」の宗旨は、すでに準備されている。そこで今の「理入」という表現から、どうしても牛頭法融（五九四―六五七）のものと伝えられる『絶観論』を想起せずにおれない。この書は本来「入理縁門論」という名であったとされている。⁽⁵³⁾これは、すでに「理に帰入」した先生（入理）と、未だ理の門前でうろちよろしている弟子（縁門）との問答である。その「絶観」と「入理」については、すでに考察が加えられ、共に吉蔵の三論学の中で明示されていることが明らかとなっている。⁽⁵⁴⁾吉蔵によれば、「理に入る」とは、言葉も思慮も絶する常住不変の根源的で一なる「理」に悟入することである。それは、

自己と自己を取りまく環境とを共に絶するものであるから「絶縁觀（縁と觀とを絶する）」という。縁は觀行の對象であり、觀は智慧による觀行であるが、それを共に絶する。それで「縁觀俱寂」ともいい、それが般若の本体であるとして「絶觀般若」とも名づけている。⁽⁵⁵⁾これはつまるところ「理」そのものを指す。

さて、そこで本論の「理入」の説明に目を転ずると、「理」に入るための第一の肝要は「教に藉りて宗を悟る」ことだという。これは今紹介した吉藏の考えと同じである。ただ、相違する点は、理と教との相関を前提にしながらも、宗と教に換言されていることであろう。宗と理とが同義であるとの解釈例は、吉藏より先輩の淨影寺慧遠（五三—五九二）に見出される。彼は『大智度論』の四悉檀の「悉檀（siddhanta）」を釈して、宗・成・理としている。しかも、siddhantaを宗と訳している例が、禪宗で重んじられる『四卷楞伽』に見出されることが、川田熊太郎博士によって指摘されている。⁽⁵⁶⁾『楞伽經』卷三、一切仏語小品之三の該当箇所は次のようである。

仏告大慧、一切声聞縁覚菩薩有二種通相、謂宗通及說通。大慧、宗通者、謂緣自得勝進相、遠離言說文字妄想、趣無漏界自覺地自相、遠離一切虚妄覺相、降伏一切外道衆魔、緣自覺趣光明暉發、是名宗通相。云何說通相、謂說九部種種教法、離異不異有無等相、以巧方便隨順衆生、如応説法令得度脫、是名說通相。⁽⁵⁷⁾（傍点伊藤）

右の宗通 siddhanta-naya は、高崎直道博士によれば「究極的完成（あるいは定説）のあり方」と訳され、説通 desanā-naya は「教説のあり方」とされる。⁽⁵⁸⁾その内容は前者が自得勝進（自覚・自証）の相で、言語・思惟を離れており、後者は衆生に随順して説かれる九分教などの教説である。しかもこの考えは、「文字に依らず、義に

依れ」ということから「一字不説」を強調する本經に一貫する立場に依る。⁽⁵⁹⁾したがって、この『楞伽經』の「宗」と「教」は、先の「理」と「教」に相当することが知られる。今『二入四行論』が、中国仏教の伝統や『楞伽經』の説を意識した上で、この二語を用いたか否か、ここだけでは定かでないが、以下の記述を見ると、自覺的に使用したとの推測も可能であろう。⁽⁶⁰⁾

そこで「宗を悟る」とはどういうことか、と言えば、次の「深く含生も凡聖も同一の真性にして、但だ客塵のために妄覆されて、顕了すること能わざるのみなるを信ず」ということとされる。「真性」は、伝統思想における「真」と「性」を承けるであろうが、共に「道・理」を説明する際に用いられる語であったことに注意しなければならぬ。仏教語としては「仏性」も考えられよう。⁽⁶¹⁾しかるに今の一文は、いわゆる「心性本淨説」を示していること明らかであつて、如来藏思想系統の諸經典において体系化されたものである。今の『楞伽經』も、その流れにあることは言うまでもない。本經では「如来藏自性清淨、……塵勞所染」とか「雖自性淨、客塵所覆」とある。⁽⁶²⁾そこで、そのような自性清淨なる同一真性を信ず、というこの「信」は、三宝を信ずる、あるいは仏陀を信ずるとした場合の「信」と同じであろうか。私には『大乘起信論』の「信」、すなわち修行信心分の「四信」⁽⁶³⁾に示されるような信と同質のものと思われる。『起信論』では、四信の第一に「根本を信ず」とあり、それは「真如」の实在を信、解することである。それが他の三信すなわち三宝への信に優先する。このような『起信論』の信は、インド語に該當させれば、adhimuktiがふさわしいことが竹村牧男氏によって論証されている。⁽⁶⁴⁾ところが、袴谷憲昭氏は同じ「信」と訳される言葉にśraddhāがあるが、それとadhimuktiとの違いを指摘された。⁽⁶⁵⁾

袴谷氏によれば、三宝や四諦などの仏の教えを信ずるといふ場合は、*śaddhā*（羅什訳敬信）がふさわしく、根本・根源・真理などを了解・信解するのが *adhimukti*（羅什訳信解・袴谷氏は容認と訳す）で、今の用例に当るのである。⁽⁶⁶⁾ そのことは、後の文に「智者にして若し能く此の理を信解すれば、応に法に称^{かな}って行ずべし」と正にぴったりの表現があることから明白である。このような「信」は、達摩が問答したという梁の武帝が書いた『神明成仏義』にも表明されていることは別稿で指摘した。⁽⁶⁷⁾ この武帝の論文には『起信論』に連なる一心二門的な思考も表明されており、『起信論』の出現を準備したことは疑いを入れない。以上の考証と、後に『楞伽經』と達摩を結びつけて一派を主張する人々の出現を考慮し、また『起信論』が禪宗形成に果たした役割⁽⁶⁸⁾を考えた場合、先の「真性」を「真如法性」の意と推定してほぼ誤りないであらう。とすれば、この理入の前半の一文は、中国固有思想と『楞伽經』や『起信論』とが、思想構造上深く結合していると言えよう。

以上が「理入」の根本宗旨である。その上に立って自己と理との一体化をはかるのが、「壁観」である。この壁観の意味するところは、従来明瞭でない。鈴木大拙博士は、宗密（七八〇—八四一）の『禪源諸詮集都序』の説明に従い「諸縁を絶すること」に喩へたものと見る。⁽⁶⁹⁾ 壁は確かに内外を隔てるものであるから、外界のものを絶つ意味はある。逆に内を守る意味も生ずる。しかるに今の文を見ると、真性と客塵、真と妄が対比されている。これを内外に区分すれば、壁観は内なる真性を守り、外なる客塵を絶つことを意味するとも考えられる。のように理解し得るとすれば、これは「守心」「観心」に連なる側面を持ち、それは魏晋以来の「守意」「守一」の伝統を復活することにもなる。しかし、壁観に前後する文章を素直に読むと、壁観に凝住することによって

自他凡聖の区別は消えて、自他が一体（等一）となり、その状態を維持（堅住不移）してゆけば、それがそのまま理と冥符した状態で、最早分別はなく寂然として無為である、というように述べられている。これは「入道」「入理」の状態、無為自然の「道」と一体化したことを指し、壁観はそこに到達するための方法とも考えられる。とすると面壁して禅観を修するとの理解もできる。また『絶観論』の絶観との関連も考慮しなければなるまい。さらに検討を要するであろう。

次に「行入」についても簡単に見ておきたい。

第一の報怨行は、自己の苦難を、仏教の業報説による過去の悪業の結果として、甘心忍受して怨みをいだかないこととされる。⁽⁷⁰⁾「報怨」という語は、『論語』憲問に孔子の言葉として「直きを以て怨みに報い、徳を以て徳に報ゆ」とあり、『老子』六十三章に「無為を為し、無事を事とし、無味を味わう。小を大とし、少を多とし、怨みに報ゆるに徳を以てす」とあることに由来するが、両者の考え方は相違する。そして今の場合、業報説による説明となっているが、その怨をいだかぬ本当の理由は、「識は本に達するが故に」であって、これは決して「縁起」すなわち因果を深く信じて、利他行の実践に邁進するということでないことが分かる。なお『起信論』の修行の五門第三の忍門に「応に他人の悩ますを忍んで、心に報いることを懐かざるべし」とある。⁽⁷¹⁾

第二の随縁行は、右と同じく宿業観により、すべての苦樂得失は縁業によると諦観して、縁に身をまかせて、冥々のうちに道に順うのだという。⁽⁷²⁾冒頭に衆生無我とあるが、仏教の無我観にはなり得ず、老莊的な運命隨順、無為自然の生き方を言うものに外ならない。

第三の無所求行は、真を悟り、理は將た俗に反し、心を無為に安んじ、形は運に随つて転じ、万有が空ぜられるので、願樂するところなしという。⁽⁷³⁾ここに「安心無為」とあることは注目されよう。曇林が「安心とは壁觀」といい、達摩の教えを「大乘安心の法」とするが、それは今の言葉に着目してのことであろう。安心とは、無為つまり、根源の「道」に心を安んずることである。この一段も老莊的聖人觀によつて、無私無欲の姿をいう。

第四の称法行は、法に稱^{かな}つて行ずるということで、その法を「性淨の理」とする。⁽⁷⁶⁾つまり自性清淨の理である。そして先にも触れたように、この理を信解して、その理に稱つて行ずるのであり、それは具体的に六波羅蜜の修行とされる。しかし理と一体化した行であるから、「而も行ずる所無し」とされ、本當の利他行、菩薩行の實踐とは全く無縁なる行である。真性の實在を確信し、ただ外界の諸縁を絶して、無染無著の實踐をすると言っても、それは無我の正しい意味を繼承するものとは言えない。真性や理を否定し、さらに自己をも否定するのだから、利他行は本當になし得ず、慈悲も起り得ない。自己否定つまり我執の否定を欠く無染無著の生き方は、全く樂天的な、ただ単なる無為自然の、老莊の生き方に過ぎないであろう。

すでに明らかかなように、『二入四行論』には「楞伽經」や「起信論」の影響が見られ、三論宗や牛頭宗とも密接な関連があることが知られた。また思想構造上、「理教」から「宗教」への転換があつて、確かに「禪宗」という「新しい宗教」への動きが充分に反映している。⁽⁷⁶⁾しかしながら、表面上は仏教の言葉を使用し、業思想、菩薩思想などを巧みに取り込んでいるものの、思想の根柢は、やはり中国固有の「道・理の哲学」であり、「格義」であると言わざるを得ない。

以上の考察によって、冒頭に提示した作業仮説、すなわち中国仏教は、伝来当初から禅宗の成立に至るまで格義仏教であった、ということをも、一応の結論とすることが出来るのではないかと思う。しかし、本稿では、格義の実態を示す例として、釈道安の格義と『二入四行論』の冒頭の一段を取り上げたにすぎないので、今後さらに、その間の実状と思想の変遷を跡付けたいと思う。ただし、私はここで、中国仏教を全面的に否定しようと思意図しているのではない。したがって、中国仏教者の中で、仏教の立場を正しく理解し自覚した人の存在についても確認しなければならないと考えている。ご叱正ご教示戴ければ幸いです。

(一九八九年十二月二十日稿)

註

(1) ここに提示した私の仏教理解は、松本史朗氏「縁起について——私の如来蔵思想批判——」(駒沢大学仏教学部論集第十七号、一九八六年、同氏「縁起と空」、一九八九年、大蔵出版刊所収)及び「空について」(駒沢大学仏教学部論集第十九号、一九八八年。「縁起と空」所収)等に学び、私自身の確信に基づくものである。なお、松本氏は、ウパニシャッドのプラフマン・アートマン論のような、「唯一の実在たる万物の根源」を認める

説を、仮説的に *dharma-vāda* と名づけている。そして如来蔵・仏性思想や中国の老荘思想(道・理)及び本覚思想も同一の思想構造で、釈尊の縁起説は、そのような考へ方に対するアンチテーゼであったと述べる。この指摘は重要であり、充分に考慮しなければならない。同氏の「如来蔵思想は仏教にあらず」(印度学仏教学研究第三五卷第一号、一九八六年。「縁起と空」所収)及び袴谷憲昭氏「本覚思想批判」(一九八九年、大蔵出版刊)も合

せて参照されたい。

尚、中国で大乘仏教が重んじられたことを考えた場合、インド大乘仏教における主体的な生き方、すなわち我執の否定と、そこから生まれる慈悲としての利他行によって、六波羅蜜を完成するということを、明確に捉えておかなければならない。中国では、この点が欠落することは、格義の実態の考察で少し触れたが、別個に論ずべきテーマなので、今後の課題としたい。般若と方便・利他行については、次の論文を参照されたい。山口瑞鳳「チベット学と仏教」(駒沢大学仏教学部論集第十五号、昭和五九年、四〇頁)及び「インド仏教における「方便」」(東方第三号、一九八九年十二月)。

(2) この名称は、仏教を、仮りに「縁起の哲学」と呼ぶならば、それと対峙する中国の思想を指すものとして、私において使用するものである。なお、老荘思想を「道の哲学」と称することは、福永光司『中国の哲学・宗教・芸術』(一九八八年、人文書院刊)に見える。私が「理」を付け加えるのは、道家において「道」は自明のことながら、魏晋玄学家の間に「理」への着目による論理化がみられ、それを仏教家が受容して、仏教の中国化を推進し、宋代の「理学」に結果する点に注目してのことである。「道理の哲学」と仏教については、別稿にて

論ずるつもりである。

なお、本稿執筆中に、荒牧典俊氏が、竺道生の仏教学を「理の哲学」と呼んでいることを知った。日原利国編『中国思想史』上、謝靈運の章(一九八七年、ペリカン社刊、三〇二頁)参照。

(3) 仏教が本来、批判精神に裏打ちされた宗教であることについては、奈良康明編著『仏教の実践』(昭和五十八年十月、東京書籍刊)中の、松本史朗氏の執筆部分(特に、七四頁、八七―八八頁)や、袴谷憲昭氏『批判仏教』(一九九〇年二月、大蔵出版より刊行予定)参照。

(4) なお、ここでは大きく時代を二分したが、末期に入る中華民国の成立は、中国史においても大きな変革であり、社会体制の変化や西欧文化の移入など、それ以前とは明確に相違し、宗教に対する政策も変化があつて居士仏教が興り近代仏教学も振興する。したがつて末期を二分して、唐玄宗以後から清末までを中期、民国以後を後期とすることもできるかと思ふ。

(5) 陳寅恪「支愷度学説考」(慶祝蔡元培先生六十五歲論文集、一九三三年、国立中央研究院刊所収。陳寅恪文集之二『金明館叢稿初編』、一九八〇年、上海古籍出版社、再録)参照。参考までに、そこに引かれた史料を示すと次のようである。

僧叙『毘摩羅詰提經義疏序』（出三藏記集卷八、大正五

五、五九上）

安澄『中論疏記』卷三末（大正六五、九三上）

慧皎『高僧伝』卷四竺法雅伝（大正五〇、三四七上）

同卷五釈僧光伝（大正五〇、三五五上）

同卷六釈慧遠伝（大正五〇、三五八上）

道安『四阿鎔暮鈔序』（出三藏記集卷九、大正五五、六

四下）

『世說新語』文学篇及び劉考標注

『顏氏家訓』卷五歸心篇

『魏書』卷一一四釈老志

智顛『摩訶止観』卷六上（大正四六、七七中）

同『仁王護国般若経疏』卷二（大正三三、二六〇下）

孫綽『道賢論』（高僧伝所引、大正五〇、三二六下、三

二七中、三四七下、三四八上、三四九下、三五〇上、

三五〇中）

以上の史料は、格義の解釈に関するものの外、格義の
具体例も含むが、その他付け加えるべきは、

慧叙『喩疑』（出三藏記集卷五、大正五五、四一中）

道宣『統高僧伝』卷十五の論（大正五〇、五四八中）

がある。

(6) 湯用彤『漢魏西晋南北朝仏教史』上冊（一九三七

年、台湾商務印書館刊）一七一頁以下参照。

(7) 慧皎『高僧伝』卷五の僧先伝に

「因共披文属思、新悟尤多。安曰、先旧格義於理多違。

先曰、且当分析逍遙、何容是非先達。安曰、弘贊理

教、宜令允愜、法鼓競鳴、何先何後、」（大正五〇、三

五五上）。

また、僧叙『毘摩羅詰提經義疏序』に

「自慧風東扇、法言流詠已来、雖曰講肆、格義迂而乖

本、六家偏而不即」（出三藏記集卷八、大正五五、五

九上）。

(8) 前註(6)の湯氏書に

「但格義用意、固在融会中国思想於外来思想之中、

……然安公之学、固亦常融合老莊之説也。」（一七二

頁）

とある。

(9) 仁繼愈主編『中国仏教史』第二卷（一九八五年、中

国社会科学出版社刊）二〇一頁。

(10) 宇井伯寿『仏教思想研究』（昭和十五年、岩波書店

刊）六六九—六七〇頁。

(11) 常盤大定『支那仏教の研究』（昭和十三年、春秋社

刊）四頁。

(12) 横超慧日『竺道生撰法華経疏の研究』（大谷大学研

究年報第五集、昭和二十七年。『法華思想の研究』昭和六十一年平樂寺書店刊再録、一一四頁。

(13) 横超慧日『中国仏教の研究』第一(昭和三十三年、法蔵館刊)所収の「初期中国仏教者の禅觀の実態」二〇四頁。

(14) 前註(12)の『法華思想の研究』一一三頁。

(15) 前註(13)の横超書二〇四頁。

(16) 板野長八「僧肇の般若思想」(加藤博士還暦記念『東洋史集説』、昭和十六年所収、一一八頁)今所引の文に注記があり、「かゝる見解は常盤博士、宇井博士を初め支那仏教々理の研究者一般に通ずるものであるが」としている。

(17) 前註所掲板野論文の二二七頁。

(18) 同じく板野論文の二一九頁。

(19) 塚本善隆『中国仏教通史』第一卷(昭和四十三年、鈴木學術財団)二九六頁。

(20) 前註(7)所掲の『高僧伝』の一文参照。

(21) 鎌田茂雄博士は、『中国仏教史』第二卷(一九八三年、東京大学出版会刊)一五八頁で、允愜を時代の風潮によくあう、という意味に解釈されるが、先に道安が従来の格義の不正確さを指摘した上で、今の言葉となったことを考えれば、ただ時代の風潮(格義はそれに合せた

もの)に合せて弘贊すればよい、と言ったとは考えられない。因みに「允」は、まこと・あたる・さかしい・ゆるす、などの意。「愜」は、よい・かなう・したがう、などの意。「允愜」で「事が、よく時情に適すること。適切」などと説明される。諸橋漢和辞典参照。

(22) この説は、道安の『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』(出三蔵記集卷八、大正五五、五二中下)に表明されている。五失本は、胡語から漢語に翻訳される際に、五つの点で原典本来の姿が失なわれるとするもの。三不易は、その反省に立って翻訳に際しては、原典をむやみに改易してはならないことを三点指摘したものである。なお、前註(13)所掲の横超書二四三頁以下参照。

(23) 前註(19)所掲の塚本書、二九八頁、三〇七頁参照。

(24) 最近の格義への言及として前註(21)所掲の鎌田博士の書があるが、従來說を踏襲しているので、ここでは取り上げなかった。

(25) 因みに「格」の意味を、湯用彤教授は「量(はかる)の意味に理解するが、古典の用例として代表的なのは、「正(ただす)」と「来(きたす)」である。オーソドックスな理解としては「義を格す」が良いのではなからうか。また「数」は、単に名数のみではなく、数によって表わされる理を含むと考えたい。中国古典におけ

る「数」の用例としては、『易』繫辞上の「極数知来、之謂占、通變、之謂事、陰陽不測、之謂神」(岩波文庫『易経』下、二二〇頁)や「極其数、遂定天下之象」(同書、二二七頁)があり、天地の数こそが、天地万物の變化を形成し、鬼神陰陽の作用を遂行するものとされる。この「極数」などの影響は、仏教者においても顕著である。たとえば僧肇の「窮靈極数」など。『般若無知論』(大正四五、一五五上以下)参照。

(26) 前註(13)所掲の横超書、一〇三頁。

(27) 本文に紹介した以外の文を摘記すれば、道安『道行経序』(出三藏記集卷七、大正五五、四七上)に

「要斯法也、与進度齊軫、逍遙俱遊、千行万定莫不以成衆行」とあり、『合放光光讚略解序』(同、大正五五、四八上)に「般若波羅蜜者、無上正真道之根也。正者等也、不二入也。等道有三義焉。法身也、如也、真際也。故其為経也、以如為始、以法身為宗也。如者爾也。本末等爾、無能令不爾也。仏之興滅、綿綿常存、悠然無寄、故曰如也。法身者一也、常淨也」

とある。なお、道安の思想に関する諸問題については、玉城康四郎『中国仏教思想の形成』第一卷(昭和四十六年、筑摩書房刊)参照。

(28) 道安の『道地経序』(大正五五、六九上中)参照。

格義仏教考 伊藤

なお、付点部分の中、本文で言及しない「含弘」は、『易』坤に出ず。

(29) ドウミエウィユ教授は、同系異訳の『修行道地(経)』に対しては *Yogacarabhinna* を推定し、「修行」に *acāra* を当てたため、『道地(経)』には、それをはずした *Yogabhinna* を当てている。Paul Deniéville, "La *Yogacarabhinna* de Saṅgharāṣa," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome XLIV, 1954, pp. 342-343 参照。しかるに、彼自身も道安の序の仏訳 (*ibid.*, pp. 346-347) では、二度出る「道地」に対して前者では *yogacarabhinna*、後者では *yogabhinna* を当てている。今の場合、*acāra* の有無は必ずしも根本的な問題ではないので、一応無難な *Yogabhinna* に従った。

(30) 「微門妙闡」から「而も満たす」までの説明は、後文の「綿々若存」「恍惚」「谷神」などの使用により、明らかに『老子』第六章や第二十一章などにおいて、「道」を女性原理に譬えていることに依るのである。

(31) 失訳『般泥洹経』卷上(大正一、一七八中)に「亦為自解脱、度岸得昇仙、都使諸弟子、縛解致泥洹」とある。

(32) 前註(19)所掲の塚本書、第一章序説参照。

(33) 大谷哲夫「中国初期禅觀の呼吸法と養生説の「養

「氣」について——安般守意經の流行をめぐる——」
 (印度学仏教学研究第十七卷第一号、昭和四十三年) 及び「魏晋代における習禪者の形態——特に神儒家との関連において——」(同、第十九卷第一号、昭和四十五年) 参照。

(34) 道安『安般注序』(出三藏記集卷六、大正五五、四三下) 参照。

(35) 安世高訳『仏説大安般守意經』卷上(大正一五、一六三下) 参照。

(36) 前註(19)所掲の塚本書、三〇四—三〇七頁。及び荒牧典俊「魏晋思想と初期中国仏教思想——序——」(東方学報、京都第四十七冊、昭和四十九年、一〇九頁) 参照。なお、「守一」は『莊子』在宥篇に「我守其一、以處其和」とある。

(37) 日損の学は『老子』第四十八章、『莊子』知北遊篇に見え、坐忘は『莊子』大宗師篇に見える。道安が「之を忘れ、又之を忘れて以て無欲に至る」の文は、日損の表現に準じて述べたと思われるが、『莊子』の郭象注に「夫坐忘者、奚所不忘哉。既忘其迹、又忘其所以迹者。内不覺其一身、外不識有天地。然後眩然与變化為体、而無不通也」(諸子集成三、莊子集釈、中華書局刊、一二八頁)とあって、道安の考えと一致する。なお、坐忘

が、『維摩經』の宴坐と重ね合わされたことについては、池田魯參『仏教の論どころ——坐 只管打坐』(昭和六十三年、東京美術刊)四〇頁以下、及び拙稿「僧肇と吉藏——中国における中觀思想受容の一面——」(鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』、一九八八年、大藏出版刊、一二九頁) 参照。

(38) 康僧会『安般守意經序』(出三藏記集卷六、大正五五、四三上)。

(39) 同『法鏡經序』(大正五五、四六中)に「夫心者、衆法之原、臧否之根、同出異名、禍福分流」とある。

(40) この点は、『老子』第三章や『莊子』に多く現われており、儒家においても、最も関心を寄せたことであつたと思われる。神滅不滅の論争は、その一つの表われでもある。

(41) 僧叙『毘摩羅詰提經義疏序』(大正五五、五九上) 参照。

(42) 前註(16)所掲の板野論文や(37)所掲の拙稿、及び山田和夫「注維摩詰經の僧肇注と老莊思想——僧肇と郭象——」(仏教思想史2、一九八〇年、平樂寺書店刊所収) など参照。

(43) 竺道生については、前註(12)所掲の横超論文、板野

長八「道生の頓語説成立の事情」(東方学報、東京第七冊、昭和十一年)、三桐慈海「竺道生の思想」(大谷学報第四十六卷第一号、昭和四十一年)及び「竺道生の般若思想」(仏教学セミナー第四号、一九六六年)、菅野博史「大般涅槃經集解における道生注」(日本仏教文化研究、論集第三号、昭和六十年)など参照。

(44) 前註(37)所掲の拙稿、及び「三論教学の根本構造——理と教——」(平井俊榮監修『三論教学の研究』、一九九〇年、春秋社より刊行予定)参照。

(45) 柳田聖山『達摩の語録』(昭和四十四年、筑摩書房刊)五頁。以下の引用は、この書に依る。

(46) 右の柳田書、三六頁。

(47) 同じく柳田書、三一—三二頁。なお、読みは、私において改めたところがある。

(48) 同じく柳田書、三四頁と三六頁。

(49) 『注維摩詰經』卷五の道生注(大正三八、三七三上)参照。

(50) 『大般涅槃經集解』卷一(大正三七、三八〇下)参照。

(51) 前註(43)所掲の板野論文など参照。道生の頓悟は、理の一元性を根拠にして、悟も分割不可能とするもの。禅宗の頓悟の思想的基礎は、すでに道生において固めら

れていたのである。

(52) 末光愛正「吉蔵の唯悟為宗について」(駒沢大学仏教学部論集第十五号、一九八四年)参照。

(53) 柳田聖山「絶観論の本文研究」(禅学研究第五八号、一九七〇年、七三頁)参照。なお、テキストは、常盤義伸・柳田聖山両氏による『絶観論』(一九七三年、禅文化研究所刊)が便利である。

(54) 末光愛正「入理について」(宗学研究第二七号、昭和六十年)参照。なお「入理」の用例は、道生にも見られる。『注維摩』卷四の道生注(大正三八、三六六中)及び『出三蔵記集』卷十五の道生伝(大正五五、五八上)と『高僧伝』卷七の道生伝(大正五〇、三六六下)参照。

(55) 吉蔵『浄名玄論』卷四(大正三八、八七七下)に「般若体絶縁観、智慧名定於観」とあり、『三論玄義』(大正四五、二上)に「外未境智両泯、内則縁観俱寂」とある。

(56) 川田熊太郎『仏教と哲学』(一九五七年、平楽寺書店刊)二五頁以下、今の場合、五六頁以下参照。

(57) 『四卷楞伽經』卷三(大正一六、四九九中下)

(58) 高崎直道『楞伽經』(昭和五十五年、大蔵出版刊)三六八頁。

- (59) この一字不説の思想的背景たる四依説に対する批判的考察に、袴谷憲昭「四依批判考序説」(同氏著『本覚思想批判』一九八九年、大蔵出版刊所収)がある。
- (60) 鈴木大拙博士が、すでに禅宗の「宗」を『楞伽經』の「宗通」の「宗」と見ている。「鈴木大拙全集」第二卷、「禅思想史研究第二」(昭和四十三年、岩波書店刊)三七頁。
- (61) 真性を仏性とみるのは、鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』(一九七五年、東京大学東洋文化研究所刊)四三六頁。
- (62) 『四卷楞伽經』卷二(大正一六、四八九上)、卷四(同、五一〇下)。
- (63) 平川彰『大乘起信論』(昭和四十八年、大蔵出版刊)三三九頁参照。根本と三宝に対する四種の信。
- (64) 竹村牧男「大乘起信論の信について——信解大乘の展開」(高崎直道博士還暦記念論集「インド学仏教学論集」、昭和六十二年、春秋社刊)参照。
- (65) 袴谷憲昭「宝性論における信の構造批判」(同氏著『本覚思想批判』、一九八九年、大蔵出版刊所収)の特に〔追記〕参照。
- (66) 羅什の訳語は、共に『法華経』に依る。また袴谷氏が「容認」と訳す点は、同氏「聖徳太子の和の思想批判」(駒沢大学仏教学部論集第二十号、平成元年十月、一〇二頁)参照。
- (67) 拙稿「梁武帝『神明成仏義』の考察——神不滅論から起信論への一視点——」(駒沢大学仏教学部研究紀要第四十四号、昭和六十一年)参照。
- (68) 前註(61)所掲の鎌田書参照。
- (69) 前註(60)所掲の鈴木書、六九頁。宗密の説明は、鎌田茂雄『禅源詮集都序』(昭和四十六年、筑摩書房刊)一一六頁参照。
- (70) 前註(45)所掲の柳田氏訳注『達摩の語録』(二八四行論)に
 「云何報怨行、修道行人、若受苦時、当自念言、我從往昔、無數劫中、棄本從末、流浪諸有、多起怨憎、違害無限。今雖無犯、是我宿殃惡業果熟、非天非人所能見与、甘心忍受、都無怨訴。経云、逢苦不憂、何以故、識達本故。此心生時、与理相應、体怨進道、是故説言報怨行」(三二頁)とある。
- (71) 前註(63)所掲の平川博士訳注『大乘起信論』三四六頁。
- (72) 柳田氏訳注『達摩の語録』に
 「第二隨緣行者、衆生無我、並緣業所転、苦樂齊受、

皆從緣生。若得勝報榮譽等事、是我過去宿因所感、今方得之、緣尽還無、何喜之有。得失從緣、心無增減、喜風不動、冥順於道、是故說言隨緣行」

とある。「順於道」は、『莊子』天地篇に出ず。

(73) 同『達摩の語録』に

「第三無所求行者、世人長迷、处处貪著、名之為求。智者悟真、理將俗反、安心無為、形隨運轉、万有斯空、無所願樂。功德黑闇、常相隨逐、三界久居、猶如火宅。有身皆苦、誰得而安。了達此處、故於諸有、息想無求。經云、有求皆苦、無求則樂。判知無求真為道行」

とある。

(74) 同『達摩の語録』所収の「弟子曇林的序」(二二五頁)

参照。

(75) 同『達摩の語録』に

「第四称法行者、性淨之理、目之為法。此理衆相斯空、無染無著、無此無彼。經云、法無衆生、離衆生垢故。法無有我、離我垢故。智者若能信解此理、応用称法而行。法体無慳、於身命財、行檀捨施、心無慳惜。達解三空、不倚不著、但為去垢、攝化衆生、而不取相。此為自利、復能利他、亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾、余五亦然。為除妄想、修行六度、而無所行、是為称法

行」

とある。

(76) 私は、禪宗に象徴される隋唐諸宗は、「仏教」と呼ぶよりは、正に「宗教」(宗の教)と称するのが良いのではないか、と思う。いわば「中国の新宗教」である。なお柳田氏も、前註(45)所掲の『達摩の語録』の「はじめ」において、新しい宗教、新興宗教という表現を用いる。また、近年禪宗史の批判的研究を推進している石井修道氏も、その著『宋代禪宗史の研究』(昭和六十二年、大東出版社刊)において「禪宗の發展・展開は、中国仏教の歴史の中で、いわば新しい宗教運動であった」(五頁)と捉える。さらに、吉津宜英氏は『華嚴禪の思想的研究』(昭和六十年、大東出版社刊)で「宗」に注目し、禪宗の成立がまさに「宗」という文字に象徴される立場によることを述べて、「二入四行論」において「禪宗」は十二分に成立している、との考えを表明している(同書一九六頁、二〇九頁)。