

鳩摩羅什門下の思想展開について - 『易経』の力学 -

遠藤 祐介

はじめに

何晏と王弼に端を發する玄学の思潮は魏晋において隆盛し、多くの士大夫が玄学を真理探究のために最も有効な方法論として受けとめた。そして東晋時代になると玄学との近似性が見出された般若思想が流行し、この時以来、仏教が中国思想に浸透するようになった。この動きは中国伝統思想を否定して發生したものではなく、玄学の發展形としての仏教に対する期待が具現化したものである。

これは中国思想史上の重大転機としてよく知られているが、この転機を理解するための一つの視座として、思想的転回をおこなった動機とは何かに焦点を当てる必要があるように思われる。すなわち般若思想を受容した動機と、般若思想受容後さらに踏み込んで仏教の真髄を求めようとしていく動機は一貫しているようであるが、その動機づけは一体何によつてなされたのかという極めて初歩的な段階から考察を始めねばならない。この問いに答えて、玄学すなわち『老子』・『莊子』・『易経』の三玄に対する強い関心であると言え、一見問題は解決したかのようであるが、三玄のどのような思想的特徴に導かれたのかについては答えておらず、当時の思想的営為の詳細は曖昧模糊

としたままである。

般若思想の探究に関心が持たれたことについて、玄学の無と仏教の空が類似した概念である点が要因として挙げられているが、従来はこれ以上の説明はなされていない。しかし、中国人の関心はある種直観的ともいえる真理把握への希求にとどまらず、人間の認識の及ぶ領域と認識を超えた領域の関係性についての説明や、人間世界と人間世界以外も包含する具体的で広大な世界観をも求めている。はたして中国人にこのような知的欲求を持つ動機を植え付けるのに主導的な役割を担ったのは、三玄のうちどの書の書であろうか。人間の認識や世界観という分野において、『易経』は『老子』や『莊子』と比較にならないほど系統的な説明をしている。『易経』では無や道など視聽ではつかみきれない境地を形而上と称し、我々が生きる現象世界を形而下と称する。中国人は儒家や道家の隔てなく、伝統的にこの枠組みを基調として物事を認識し、なおかつ世界観を形成してきた。『易経』が主要な媒介となつて仏教思想を受け入れ、さらに無や空以外にも関心を持つて深化していく動機となり、後の中国仏教形成の主要な原動力となつたと見てよいのではなからうかと思う。

もちろん『易経』のみが唯一の原動力であると強弁しないが、『易経』の牽引力に対する研究がなされていないので、本稿ではこの点の考察を試みたい。具体的には上述した『易経』の役割が、中国仏教の基礎形成期においてどのように作用したのかを検討したい。その際の考察対象としては、鳩摩羅什門下における仏教思想の展開が最もふさわしいであろう。

鳩摩羅什（以下、羅什と記す）の手で『般若経』、『維摩経』、『百論』、『十二門論』、『中論』、『大智度論』などが翻訳されることによつて、般若思想の研究はさらに進展し一つのピークを迎えた。般若思想は羅什の出現以前から中国で流行しており、これを一気に深化させたことには非常に大きな意義が認められる。そして中国人の関心が単

に無と空の関係性だけにあったのではなく、具象的に世界全体を説明するメカニズムを求めていたことは、羅什訳『法華経』に飛びついたことから観察できる。羅什による『法華経』翻訳が、形而上にばかり目が向いていた思想の潮目を変え、弟子の僧叡や竺道生らのために新思想の展開を促す広大なスペースを提供したことも重大な思想的転回と言いうる。

羅什の訳経という功績は当然称揚すべきことであるが、これと同時に受容側に立つ弟子たちが何故に羅什の仏教を求めたのかという視点も必要であり、この視座からすると三玄、とりわけ『易経』に導かれた中国人僧侶の思考様式に着目しなくてはならないことになる。そうすると、三玄を代表した『易経』と仏教の三つ経典との関係を考察せねばならない。ここにいう三つの経典とは、流行の口火を切った『般若経』、空の思想を踏まえた上で具体的な教えや現象を重視する『法華経』、悉有仏性をめぐって羅什の死後に物議をかました『涅槃経』の三経である。

このうち常楽我浄を説き般若思想との齟齬が疑われた『涅槃経』は羅什の死後にもたらされたものであるため、羅什の中国人の弟子たちは師の力を借りずに『涅槃経』に対する新たな解釈を創出せねばならなかった。中国人僧侶たちはこの難題に直面して、やはり『易経』に主導される動機を基礎にして解釈をおこなったものと思われる。

羅什の弟子たちが活躍した比較的短い時間に、『般若経』、『法華経』、『涅槃経』をもとにして中国仏教思想に大きい振動が見られた。本稿ではこれまで縷々述べてきた視点からこの時期の思想変動を考察すべく、まず『易経』の思想が仏教受容の枠組みになつてゐることを概観し、引き続きいて羅什門下の『般若経』・『法華経』・『涅槃経』をめぐる解釈を流行の時代順に取り上げてみたい。

一 仏教思想流行の背景―『易経』の枠組み―

中国人が仏教を受容した要因については、東晋時代に著された袁宏撰『後漢紀』巻一〇明帝紀下の記事から読み取ることができる。

沙門なる者は、漢に息心という。蓋し意を息めて欲を去り、無為に帰するなり。又以為えらく、人死するも精神は滅びず、随いて復た形を受け、生時の所行善悪に皆報応有り、と。故に貴ぶ所は行善修道なり。以て精神を錬りて已まず。以て無為に至りて仏と為るを得るなり。仏の身長は一丈六尺、黄金色にして、項中に月光を佩びて変化無方、入らざる所無く、故に能く万物を化通して大いに群生を濟う。

と記され、中国人が仏教を受容した四つの要因が提示されている。すなわち①欲を取り去つて理想状態である無為に帰するという涅槃に至る論理、②死んでも精神は不滅であり、生前の善悪に基づいて再び形を受けるという因果応報の論理、③行善修道によつて精神を鍛錬するという修行論、④自由自在に変化しあらゆる場所に示現して衆生を救う神異の力である。

般若思想が中国における仏教思想流行の嚆矢となつたことは論を待たない。般若思想流行以前は、仏が發揮する神異の力にすがろうとする素朴な信仰のほが目につき、中国の知識人が有する伝統思想に匹敵するもの、あるいは超えるものとして盛んに学ばれた形跡はない。般若思想は魏晋時代の玄学の延長線上に置かれたからこそ流行したわけで、袁宏が挙げるところの第一の要因、欲を去つて無為に帰すると説いたことが、玄学に心を寄せる中国人の心をとらえたことになる。般若思想に即して言えば、玄学に説かれる無と仏教に説かれる空が同質のものであり、しかも空は無を深化したものに違いないという期待のもとに仏教が受容されていったのである。

三玄の中で最も系統的に世界観を提示しているのは『易経』である。玄学では、我々が現実として認識している現象の底流に、更に本質をなす何者かを想定しており、これを無と呼んだり、道と称したりしている。『易経』の用語では、本質を形而上と称し、現象を形而下と呼んでいる。『易経』繫辞上伝に、

この故に形而上なる者これを道と謂い、形而下なる者これを器と謂う。化してこれを裁するこれを変と謂い、推してこれを行なうこれを通と謂い、挙げてこれを天下の民に錯くこれを事業と謂う。

とあり、道の領域を形而上、形而上の働きが具象化された領域を形而下あるいは器と呼んでいる。『易経』では道に由来する陰陽を立て、陰陽の相互作用によって現象世界のあらゆる動きの説明を試みている。上記の引用文にある変、通、事業については岩波文庫『易経』では次のような解釈をしている。²⁾

陰陽の変化に即しその変化を適宜に裁ちきつて融通性を發揮させることを変と謂い、これを推し進めてその場その場の具体的な処理を講ずることを通と謂い、変通の結果を挙げて天下の人々の手のとどく処に置き實際の効果をおさめさせるようにすることを事業と謂うのである。

形而上と形而下について述べられた個所について、羅什門下の僧侶たちとほぼ同時代を生きた韓康伯の注³⁾を見ると、常識に属すると考えられていたためか、形而上と形而下という用語について特に説明を付していない。『老子』や『莊子』を引用して無や道について言及する場合、その話は単に『老子』や『莊子』といった一冊の書の内容で完結するのではなく、必ず『易経』との整合性が問われる。『易経』との整合性がなければ主張の信憑性は確保されないのである。したがって、玄学を深く学んだ士大夫が形而上と形而下という文脈で本質と現象を解釈していたことは言うまでもない。それゆえ、無の延長線上に仏教の空を熱心に探究した士大夫においても、形而上と形而下という発想の下地の上に空の思想を受け入れたとみるべきである。ここに述べたことは、筆者が以前考察した『達

性論』論争でも『易経』の世界観が当然の前提条件とされていることから、その一端が確認できる。⁴

『達性論』論争は南朝宋の文帝時代に起きたもので羅什門下の弟子たちが活躍した直後の時代にあたり、玄学と仏教の思想的関係性については変わりがない。『達性論』論争においては「万物の本性」（形而下の領域）、「万物と幽冥の理の関係」（形而下と形而上の関係性）、「万物の中で生きる人間のあるべき生き方」（形而下における人間の位置づけ）がメインテーマとされ、形而下と形而上の枠組みが見て取れる。

『易経』が説明する世界は形而上と形而下に分けられ、この二つの領域を明らかにすることが目指されており、『易経』における真理探究の方向性を「ベクトル」という用語を使って述べれば、「形而上ベクトル」と「形而下ベクトル」と表現できよう。『達性論』という仏教の論文が『易経』の思想に立脚したものであることを考えると、『達性論』もまた形而上ベクトルと形而下ベクトルが合成された『易経』の力学に導かれることで成立した論文であると思われる。本稿ではこのような『易経』の力学に着目して、以下に羅什門下の弟子たちによってなされた『般若経』・『法華経』・『涅槃経』の受容と思想変動のあり方に対する一解釈を提示してみたい。本稿では羅什門下の代表的な学僧である僧肇・僧叡・竺道生を考察対象に取り上げるが、残存資料や生存年代の都合によりすべての項目で三名全員をとりあげることにはならない。次節ではまず『般若経』について取り上げ、資料が不十分な竺道生を考察対象とはせず、僧肇と僧叡を取り上げることとしたい。

二 『般若経』の流行―形而上に関する理論の深化―

① 僧肇

仏教が中国に伝来した当初、仏教はその思想的特質が評価されて浸透したというよりも、仏が持つとされる超自然的な能力に対する関心という非常に素朴な要因のほうが強かった。しかし何晏・王弼に始まる玄学が流行すると、無に強い関心をよせる士大夫は仏教の空に興味を持つようになった。仏教思想の中でもとりわけ般若思想に関心が集まり、これが仏教と儒家・道家という中国伝統思想との本質的かつ本格的な融合の端緒となった。

『易経』という經典は、儒家と道家のいづれに対しても世界観を供給する重要なテキストである。般若思想を受け入れた士大夫には、『易経』によつて構築された既成の世界観が牢固として根付いており、この世界観をさらに詳細かつ正確に説明する原理として般若思想は期待されたのである。それゆえ般若思想は『易経』ベクトルの延長線上に受容されたと言えるし、空観を説く般若思想の性質に即してさらに詳細に見れば『易経』の形而上ベクトルの延長線上に受容されたとも言えよう。

さて、羅什門下で般若思想に関する論を残している学僧として、まず僧肇を挙げねばなるまい。『肇論』は一見すると道家の論文かと思われるほど『老子』や『莊子』をしばしば引用し、中国の伝統的な概念を中心に構成されている。『老子』や『莊子』に比して『易経』を引用している回数はいくつか少ないものの、『易経』は道家の世界観の骨格であるため、『老子』と『莊子』が引用されればされるほど、これに付随して自ずから『易経』の世界観の影響の大きさを必要がある。当時問題とされた「色」（現象）と「空」を構造的に思考する場合、当時の中国人僧侶はそれぞれ『易経』ベクトルに導かれて「形而下」と「形而上」に対応させて思索していたとみられる。

般若思想が特に『易経』の形而上ベクトルの延長線上にあることは上述したとおりであるが、それでは形而下ベクトルの延長線上に理解されることはなかったのかという点についても検討せねばならない。筆者が以前に言及したことがあるが、僧肇は第一に現象を捨象せず、第二に聖俗一如の思想を内包している人物である⁵。つまり、探究

の主題として形而上ベクトルの方向にしたがって深化していくことに重点が置かれたのは事実だが、形而下ベクトルへの関心が存在することも忘れてはならない。僧肇が活躍した時期においては形而上ベクトル方面の関心が特に盛んな段階であり、形而下ベクトルの方面における思想展開はまだまだ不十分であった。

『法華経』や『涅槃経』の受容と研究は、僧肇以外の羅什門下の他の学僧の手によってなされた。こちらの動きは形而下ベクトルの延長線上にあり、僧肇の場合は形而下ベクトルの方向性において発展する潜在的な原動力を内包していたものの、未開花のまま没してしまつたとしても言うべきであろう。

本項目では、僧肇の形而下ベクトルにおける展開が後の学者に比して不十分であった点を指摘しておくこととどめたい。僧肇は聖俗一如を唱えていたが、僧肇在世中には法顯訳『涅槃経』もないため、「常楽我浄」の発想を思想の機軸に据えることはなかった。僧肇は、廬山の慧遠の弟子である劉遺民があえて「至当」・「常当」や「真是」・「常是」と述べていることに一定の理解を示しつつも、原則的にはやはり「形名を以て得べからず」と結論づけている。純粹に空思想の文脈に従うのであれば、僧肇の解釈が正しいことになる。しかし後世に『涅槃経』や『法華経』の信仰が流行すると、後世の学僧によつてこれらの經典と空思想に齟齬がないような解釈が生み出され、僧肇の解釈とは違った新たな展開をみることになるのである。

空思想のみでは、諸現象を個別に説明し包含していく思想の多彩さに欠けるといふ見方もある。『易経』ベクトルの発想に従つて考えた場合、形而上ベクトルが深化されるだけでは十分に説明できたことにはならず、形而上ベクトルと対をなす形而下ベクトルの説明も求められる。たしかに空という概念を徹底的に用いて、形而上と形而下という対概念を議論の外にはじぎ飛ばすことは可能であるが、あえてそうせずに現象すなわち形而下を熱心に探究する点に中国仏教の特徴の一つがあるようにも思われる。この特徴のバックボーンとなつているのが『易経』ベク

トルであるように見える。僧肇の段階では大きい展開を見せなかった形而下ベクトルの探究は、他の学僧の手に委ねられることになるのである。

本節では竺道生に言及するだけの資料が揃えられないため、竺道生の項目を立てないが、その代わりに般若思想において竺道生と僧肇に親和性があるのではないかと思われる点を指摘しておきたい。このように考える根拠は、第一に竺道生が僧肇の『般若無知論』を賞賛しこれを廬山に伝えていること、第二に、竺道生に『維摩経』注があるが分量的には少なく、羅什・僧肇を補足する形で注が施されていることの二点である。竺道生の般若思想は、ここで考察した僧肇に近いものとして理解して差し支えないと思われる。

② 僧叡

僧叡は一体何を求めて『般若経』の解釈に着手したのであろうか。僧叡撰『大品経序』冒頭に「摩訶般若波羅蜜」を「大(摩訶)・慧(般若)・度(波羅蜜)」に分けてその意義を説明している箇所があり、ここから僧叡の意図を端的に知ることができる。

摩訶般若波羅蜜なる者は八地に出づるの由路、十階に登るの龍津なり。夫れ淵府は以て其の深美を尽くすに足らず。故に大に寄せて以て之れを目す。水鏡は未だ以て其の澄朗を喩うべからず。故に慧に仮りて以て之れを称す。造尽は以て其の涯極を得るに足らず。故に度に借りて以て之れを明かす。然れば則ち功は有無に訖わる。度は名の立つる所以にして、本を照らし末を静む。慧日は之れを以て生じ、あき 暁らかに無外を兼ね。大の称は由りて以て起こる。

「度」は「度無極」という用語で知られるように、彼岸に到ることを意味する。それでは此岸から彼岸への動きをあらわす度について述べる箇所にある「造尽」とは、どのような意味であろうか。造尽とは一般的に使われてい

る術語ではないため、ここで解釈を施す必要がある。造尽の造とは、「造化」すなわち天地万物を創造し維持している転変極まりない働きのことで、尽は造化の働きを尽くした無限の動きを示していると考えるのが妥当ではないかと思われる。造化によって変化し続けながら自然に存在している形而下の領域さえも人知を超えて果てしなく広いものであるが、これを持ち越えて度を目指すことを標榜している。ただ度というだけでは有無という相対対立の相から逃れられないので、「慧日」すなわち形而上の智慧によって絶対なるものを求め、最終的には形而下と形而上の区別や相対と絶対という対立を撥無した「大」という概念で究極の境地を表現しているように読める。

仏教に造化の発想を織り込んでいる点で、僧叡の脳裏において『易経』の世界観と仏教的世界観が渾然一体となっている様子が見て取れる。また大・慧・度の三つの概念については般若思想の空を念頭に置いて、更に次の説明を加えている。

斯の三名なる者は、義は有流に涉ると雖も詭りて非心を得る。跡は有用に寄るも功は実に非待なり。非心なるが故に不住を以て宗と為す。非待なるが故に無照を以て本と為す。

大・慧・度という概念は説明する方便として顕現していても、本質的には作為を離れた「非心」であり、しかも相対者を持たない「非待」である。般若思想を導入することによって、形而上と形而下という伝統的な議論から新たな一歩を進めて深化させたことがこの時代の特徴であるが、僧叡においてもその思想的動きを見ることが出来る。空思想自体は形而上・形而下という概念を撥無する思想であるが、中国人としては易の思想を経由せねば理解しがたいものである。そして中国人が空思想を求めた動機も形而上の領域を深く究めたいという欲求に起因し、やがて形而上と形而下を乗り越えるという発想に変質していったと見られる。端的に言えば、中国人の大乗仏教受容の背景には『易経』ベクトルに導かれた要素が濃厚に見られるのである。こうして形而上ベクトルにより『般若経』の

受容が促され、これに続いて必然的に生じてくる形而下ベクトルに対する探究心によって、『法華経』や『涅槃経』への関心が開かれたように思われる。『法華経』と『涅槃経』については次節以降に見ていくことにしたい。

三 『法華経』への関心―形而下解釈への動き―

『般若経』が空に力点を置いて説くのに対して、『法華経』は空観を強調するよりも具体的な教説や現象のあり方を重視している。要するに『法華経』の重点の置き方は『般若経』と傾向を異にしているのである。空観の概論は比較的理解しやすいものの、深く探究する段になると、堂々めぐりのような難解な議論に陥りがちである。また、空という性質上、現象自体や変化の帰趨に対する関心は希薄であるため、五感を頼りに生活している我々の世界からは実感しづらいものである。『法華経』の場合は积尊の神異を多く説いているため、合理的な思考に慣れた現代人が容易に受け入れられる内容ではないが、空思想と現象をつなぐ独自の世界観を提示している点で、『般若経』に比して現象世界に対する関心の高さがうかがわれる。

前節では般若思想が中国で展開した背景に『易経』の形而上ベクトルがあることを指摘した。般若思想は形而下を包含しているものの、空にばかり重点を置いているため、伝統的に形而下も重視する中国人からすると、形而上と形而下のバランス面で不十分さを感じていた可能性がある。般若思想流行の直後に重視された『法華経』や『涅槃経』は、般若思想に不足している形而下の要素を補填するものとして受容されたものではなからうか。本節では羅什門下の僧叡と竺道生の思想をたどりつつ、彼らが『法華経』に求めた要素や『般若経』と『法華経』の関係性に関する解釈について明らかにしたい。なお、僧肇は『法華経』に対する言及はほとんどないため、本節では取り上

げないこととする。

①僧叡

『法華經』類の經典では、羅什以前に竺法護訳『正法華經』が存在したが、般若思想の隆盛に比してその影響力は小さかった。しかし羅什による『法華經』翻訳後、羅什門下で『法華經』研究が盛んなされるようになった。おそらく『法華經』に対する羅什の高い評価があつたがゆえに、羅什門下の学僧も熱心に学んだのであろう。本項ではまず『法華經』に対する見解が現存している僧叡について考察したい。

『法華經』の特徴は空を説明する点にあるのではなく、一乘思想を鮮明に掲げることや釈尊の威神力が明示されている点にある。空一辺倒であつた当時の思潮の中で、威神力を前面に押し出したことは形而下に関心のある者にとつて意義あることであるし、一乘思想については三乗に対して一乗が何故に真実であるかを対比して説明しており、形而下の現象を活用しながら具体的に説き明かしている。このように現象を重視する姿勢は般若思想と比べて顕著に見られる。

『法華經』が当時の中国人の支持を集めた背景を知るには、『般舟三昧經』を奉じて仏の感応を求めた廬山の慧遠の修行態度に象徴される中国仏教のあり方を見なければならぬ。¹⁰つまり、釈尊が八方手を尽くして真実を開示しようとする『法華經』の内容は、仏と現象世界との対応関係に強い関心がある学僧を惹きつけたようである。

さて、中国人による『法華經』受容が形而下ベクトルに導かれたという蓋然性を述べたのに続いて、僧叡の思想を読み解きながらこの点を確認したい。僧叡はまず『小品經序』冒頭で、

般若波羅蜜なる者は窮理尽性の格言なり。菩薩成仏の弘軌なり。

と定義している。¹¹「窮理尽性」は『易經』説卦伝に用いられる概念であり、僧叡において『般若經』と『易經』の

世界観が重なっていることを示すものである。『小品経序』ではさらに『般若経』と『法華経』の役割分担についても言及している。¹²

法華の鏡は本にして、以て照を凝らす。般若の冥は末にして、以て解懸す。解懸の理は、菩薩道に趣くなり。凝照の鏡本は其の終を告ぐ。終にして混びざれば則ち扁途扶疎にして三実の跡有り。権応は夷かならざれば則ち乱緒紛綸して惑趣の異有り。是を以て法華と般若は相待して以て終を期す。方便と実化は冥一して以て狭す。

ここでは『法華経』を本、『般若経』を末と位置づけており、これは一仏乗を説く『法華経』と菩薩道に導く『般若経』という観点に基づくものであろう。そして、涅槃にいたる際に『法華経』と『般若経』は相互補完の関係にあると指摘している。

『小品経序』ではこれにつづけて、

其れ窮理尽性を論じ万行を夷明すれば則ち実は照に如かず。其れ大いに真化を明かし本の無三を解せば則ち照は実に如かず。是の故に深きを欺ずれば則ち般若の功は重く、実を美とすれば則ち法華の用は微なり。

とし、奥深い構造を探究するには『般若経』に依るのがよく、現象における真実の顕現を明らかにするには『法華経』に依るのがよいという役割の違いを論じている。

このほか、僧叡は『法華経後序』でも『法華経』と『般若経』の関係性を論じている。『法華経後序』冒頭で僧叡は、法華経なる者は諸仏の秘蔵、衆経の実体なり。

と定義している。ここに言う「実体」とは、後の文の内容からすると『法華経』が現象世界でその真実性を証明していることを指しているかのようである。『法華経』と『般若経』の関係については、

般若諸經の如きに至りては、深きこと極めざる無く、故に道者は之れを以て帰す。大いなること該わらざる無く、故に乗者は之れを以て済る。然れば其れ大略は皆適化を以て本と爲し、応務の門は善權を以て用と爲さざるを得ず。之れに權りて化を爲し物を悟らせることは弘しと雖も、実体に於いて皆法華に属するに足らず。固より其れ宜なるかな。

というように、『小品經序』と同様の解釈を示している。すなわち、『般若經』は真実の深部を網羅しているが、こゝと形而下の方便ということになると、『法華經』に一步譲らざるを得ないという主張である。僧叡が『般若經』と比較した場合の『法華經』の優位点を主に形而下に見出していたのである。

②竺道生

竺道生は中国出身の沙門であり、その教養の基礎が玄学にあることは想像に難くない。竺道生が僧肇の『般若無知論』を高く評価したことや、竺道生も羅什や僧肇とともに『維摩經』に注をつけたことから、般若思想に対する関心の高さと造詣の深さがうかがわれる。僧肇に『法華經』に対する言及がほぼ残っていないのとは対照的に、竺道生撰『妙法蓮花經疏』（以下『蓮花經疏』）が現存しており、今日でも竺道生の法華思想を知ることがはつきり残されている。『蓮花經疏』で「妙法」について、¹⁴

妙法は夫れ至像にして無形、至音にして無声なり。希微にして朕思の境を絶す。豈形言なる者有らんや。というように無形や無声などの概念を用いて玄学の発想で説明している。

般若思想はいわば玄学の発展形態として期待されて中国で受容され、羅什以前に仏教を奉じていた中国の士大夫の間では般若思想が思想の最高形態と見なされていたようである。しかし、羅什門下の学僧たちはそれぞれ仏教思想を深化し、竺道生も般若思想を唯一の最高形態とは考えていなかった。『蓮花經疏』に、¹⁵

往昔に説法して既に久しは第二番なり。往日に仏説の波若諸経を聞く。之れを聞きて疲懈し、唯空無相を念ずるのみ。永く仏国土を浄め衆生を化するの心無きなり。

と記し、『法華経』信解品の「往昔に説法して既に久し」以下で仏の教えを聴聞していた須菩提らが空や無相などを明らかに知つても、仏国土や衆生に対する働きかけがなく、自分たちの心も喜樂しなかつたという場面について取り上げている。『蓮花経疏』を読むと、須菩提らが自らの至らなさを感じた原因について、『般若経』が現象面において發揮する力量の弱さにあると竺道生は考えていたようである。

それでは、竺道生は『般若経』と『法華経』の関係性をどのように位置づけていたのであろうか。竺道生は『蓮花経疏』で『妙法蓮華経』の「妙」字を取り上げ、『法華経』と他の經典の違いについて次のように述べている。¹⁶

妙なる者は、若し如来が言を吐き教えを陳ぶるを論ずれば、何れの経か妙に非ずや。此の経の偏に妙なる者と言ふ所以は、昔の権三の説の実に非ざるを以て、今、無三と云う。斯れ則ち言は当たり理は慳えり。昔の虚偽無く、之れを妙と謂うのみ。

と説く。『法華経』が他の經典に抜きん出て、「妙」と称するのは三乗の虚偽が無く、純粹に本体の眞実を説いているからだとしている。

竺道生が、一乗を説く『法華経』に限つては「言は当たり理は慳えり」と論じてみても、言語は眞実を説きつくせないという宿命的な限界性を有するゆえに、『法華経』も他の經典と同様の制限を背負っている。それにもかかわらず、なにゆえに竺道生は『法華経』に説かれる理を絶対のものと言い切れるのであろうか。これは論理の妥当性に立脚した話ではなく、信じるか否かという信仰の次元の話になるのではなからうか。そこで本項では竺道生の論の是非についてはなく、竺道生の『法華経』理解を解釈することに集中したい。

竺道生の理解によれば、『法華經』から釈尊の形而下に即した多様で具体的な説法が読み取れるという点で他經を凌駕しているのみならず、形而上に属する真実の開示と矛盾しない完全無欠の説法を開示した經典だと解しているようである。『般若經』に不足していた形而下における作用に対する説明も、『法華經』はクリアーしていることになり、竺道生はこの優位性を特に重視した結果、『般若經』を超える高評価を『法華經』に与えたのだと考えられる。ということは、竺道生に玄学の『易經』ベクトルの発想が基礎にあることを念頭にあらためて考えてみると、形而上ベクトルが『般若經』によつて深められた一方で、形而下ベクトルは『般若經』では十分に掘り下げることができなかつたことになる。それゆえ竺道生らによつて『法華經』の受容が促進された背景には、形而下ベクトル探究という求道的欲求があり、これがある程度の成果を上げていた形而上ベクトルと合成させることで、真理の十全な理解を求めたのではないだろうか。

四 『涅槃經』と新釈の創始——『法華經』を經由した更なる一歩——

僧叡、竺道生ら羅什門下の学僧は、羅什の死後に『涅槃經』を受容している。『涅槃經』は羅什が目にしていないものであるため、羅什がこれに対してどのような評価を下すかは確定できない。しかし僧叡や竺道生らは『涅槃經』は羅什の教えにかなうものだと確信していたようである。『涅槃經』の重要な特徴は、仏法の受け手である衆生の特徴を「一切衆生悉有仏性」として、すべての衆生に仏性を認め成仏の可能性があると定義した点にある。『涅槃經』が衆生に与えた確言は『法華經』から更に一歩踏み込んだ内容であるし、『涅槃經』の訳本が完成する前に流行した般若思想との関係性を考慮すると、成仏するという確言を与えているだけに空観との整合性をあらためて

説明する必要が生じてくる。

竺道生にいたっては『大般泥洹経』に基づいて一闍提成仏説という新解釈を創出していくことになるが、般若思想の流行からここに至る道程においても、その背景に『易経』ベクトルが作用しているように見える。というのは『易経』ベクトルは万物を説明する原理であり、一闍提のような例外の規定はないからである。『易経』の発想に慣れた者からすれば、一闍提を除外するという発想はむしろ奇異に感じるのはずである。

さて、ここで中国における『涅槃経』の翻訳について振り返っておきたい。羅什の死後、東晋安帝の義熙一四年(四一八)に法顕が『大般泥洹経』を訳し、これが中国の思想界において新たな展開をもたらすことになった。『大般泥洹経』は後に南朝宋の智嚴・慧観・謝靈運らによって整理潤色されて、『大般涅槃経』と題された経典の基礎テキストにもなっている。『大般涅槃経』は南朝宋の時代に完成したもので南本『涅槃経』と呼ばれている。なお、曇無讖訳『涅槃経』は北本『涅槃経』と称されている。

法顕訳『大般泥洹経』は、羅什門下の僧叡や竺道生にも重んじられた。『大般泥洹経』では羅什が言及していない思想を説いており、従来の般若思想との融合が容易ではない要素を内包していたにもかかわらず、羅什門下の学僧たちはこれを受け入れることになった。さらに竺道生は『大般泥洹経』に基づいて、一闍提成仏説という新解釈まで創出したのであった。

前節では、『法華経』に対する関心が高まった背景には、中国人の思考に潜む『易経』の形而下ベクトルが作用していることを論じた。卑見によれば、『涅槃経』の受容も『法華経』受容の時と同様に形而下ベクトルの作用によるものと見られる。そして、『易経』ベクトルで例外なく万物を説明できるという中国人の確信が『涅槃経』解釈に大きい影響を与えているように思われる。本節では僧叡と竺道生を取り上げて羅什門下の学僧がいかに仏教を

咀嚼し自己のものとしていったのかについて、一つの見方を提示してみたいと思う。

① 僧叡

第二節で僧叡が『法華經』を受容したのは、『法華經』が『般若經』に比して現象面での力量が優れている点を評価したからで、いわば形而下ベクトルに導かれたからであると論じた。本項ではさらに『涅槃經』についての考察も加え、僧叡が『般若經』・『法華經』・『涅槃經』をそれぞれどのように位置づけたのかを明らかにしたい。

僧叡は『喩疑』の中で、『般若經』・『法華經』・『涅槃經』の三つの經典についてまとめて言及している。¹⁷

般若はその虚妄を除き、法華は一究竟を開き、泥洹は其の実化を闡す。此の三津は照を開き、照らして遺す無し。『喩疑』のなかで僧叡が『般若經』・『法華經』・『涅槃經』を取り上げていることは、これら三經が当時の仏教を代表する經典として位置づけられていたからに他ならない。僧叡は三經の特徴について、『般若經』は空によって虚妄を一切排したこと、『法華經』は究極の一乘を明らかにしたこと、『涅槃經』は「実化」すなわち実際に涅槃へ導き教化することを明かしていると説明している。この「実化」という言葉からも、『涅槃經』が特に高く評価されたのは形而上というよりも、釈尊が教えを説いた形而下の領域の内容にあることがうかがわれる。また『喩疑』にある次の文章から、このような考えをさらに詳しく知ることができる。¹⁸

此の經に云う。泥洹不滅なり。仏に真我有り。一切衆生に皆仏性有り。皆仏性有れば、學んで成仏を得るなり。
 ……(中略)……此れ正に是れ法華の開仏智見なり。

ここにいう「此の經」・「此れ」とは『涅槃經』のことであり、僧叡においては『法華經』の「開仏智見」と関連させて『涅槃經』を理解している。つまり『涅槃經』も仏の智見を具体的に明かすという形而下における作用が評価されているわけで、『法華經』と同様に形而下ベクトルの働きによって『涅槃經』が受容されていることがわかる。

『涅槃経』が『般若経』と最も異なるのは、仏の法身について空観を主軸に置いた解釈をせず、「常楽我浄」と明快に規定している点にある。『涅槃経』の所説が従来の般若思想と大きく乖離しているように見えるため、中国に伝来した当初は疑経の疑いをかけられたほどであった。しかし、僧叡は『喻疑』の中で『涅槃経』を高く評価し、羅什の教えとの整合性も問題ないとして次のように説いている。

什公の時は未だ大般泥洹の文有らずと雖も、已に法身経有りて仏法身を明かす。即ち是れ泥洹なり。今出だす所と符契を合わせるが若し。此れ公若し此の「仏に真我有り、一切衆生に皆仏性有り」を聞くを得れば、便ち当に応に白日が其の胸襟を朗かし、甘露が其の四体を潤すが如くなるべし。疑う所無きなり。

ここでは、羅什の時代には『涅槃経』はなかったが、『涅槃経』は『法身経』に説かれる内容と合致し、羅什も『涅槃経』を受容することに疑念の余地なしとしている。法身が「常楽我浄」で規定された場合、これを起点として形而下に様々な展開がなされていくわけであり、般若思想を基礎にすえた場合に比して世界観や修行論の面で展開していく余地が大きく開かれたといえよう。

さて、『涅槃経』が『法華経』と同様に形而下ベクトルに導かれて受容されたことに続いて、両経の関係性について考察してみたい。『喻疑』によれば、

但此れ法華の明かす所は、其れ唯仏乗有つて無二無三なるを明かすのみにして、一切衆生皆當に仏と作るべきを明かさず。

というように、『法華経』は一乗を明らかにしたが、一切衆生が皆成仏するということまでは明らかにしていないと説明しており、『涅槃経』の一步踏み込んだ見解を『法華経』の発展形態として理解している。ただ単に「空」というだけではなく、形而下に生きる一切衆生を積極的に取り上げ、しかも一切衆生が成仏することを説く『涅槃

經』は、僧叡においては『法華經』の上を行く教えとして捉えられたのである。

②竺道生

竺道生が『法華經』を受容した背景に、『易經』の形而下ベクトルが作用していたことは前節の中で論じた。本項ではこれを足がかりにして、僧叡の『涅槃經』受容においても形而下ベクトルが作用していたことを念頭に置きつつ、竺道生の『涅槃經』受容について考察していくことにする。竺道生の『涅槃經』に対する見解は、『涅槃經』に関する諸師の注釈を集めた『大般涅槃經集解』の中に見出すことができる。まずは竺道生が僧叡のように「一切衆生皆成仏」を肯定的に捉えていることを確認しておきたい。

竺道生は法顯訳『大般泥洹經』に基づいて『涅槃經』を解釈したのであるが、現存する竺道生の解釈は南本に基づく『大般涅槃經集解』に収録されているため、竺道生の見解を確認するに際しては最初に南本を提示し、次いで竺道生の解釈を挙げることにする。南本では、師子吼菩薩が釈尊に対して、

若し一切衆生に仏性なる者有らば、何故に一切衆生所有の仏性を見ざる。

という質問を投げかけている。²¹この質問に対する解釈として、『大般涅槃經集解』に竺道生の見解が次のように記されている。²²

案ずるに、道生曰く、若し仏性が断ずるを得べからざれば、便ち己に力用有り。而して親ら^{みづか}人体に在り。理として応に見るべし。何故に見ざるや。

竺道生の見解によれば、仏性は断ずることができないもので、作用を有している。それが人体に宿っているのであれば、理として見えないことなどあろうはずがない、と論じている。竺道生は「一切衆生皆成仏」の問題については「理」の次元で考えており、解釈が難しい箇所に出会ったら現象にとらわれた考えに立脚するのではなく、「理」

に従って解釈すれば正しい仏説を引き出せると考えたのである。この発想は竺道生が一闡提成仏説を唱えた根源的な原動力になったと捉えられるが、これについては後述する。ここでは、仏性という形而上の概念が形而下に現象となつて顕現するという竺道生の思想を示し、思想を深化した結果として、形而下に対する探究が進められたことを確認しておきたい。

さて、一切衆生に仏性があるという点で竺道生と僧叡の思想が共通し、『涅槃経』を受容した動機も形而下べくトルに導かれた探究心にあることも看取されたが、両者には同質性とともに、重大な異質性があることも指摘せねばならない。それが一闡提成仏をめぐる問題である。僧叡は『喩疑』²³で、

経に闡提を言うは真に虚ならざるなり。

と述べ、一切衆生に仏性があるといいながらも一闡提(断善根などの意がある)の成仏は認めていない。法顕訳『大般泥洹経』では一闡提を排除することが明言されているので、仏説に基づいた説だとする解釈は不当だとは言いが切れない。²⁴しかしながら、一切衆生皆成仏を標榜しつつ、十分な補足説明をしないまま一闡提成仏を認めないというのは、論理的な飛躍があることは言うまでもない。当時の状況としては、『大般泥洹経』を奉じる人々の間でも矛盾を感じる人は多くいたと想定できるが、この矛盾を解明できる高僧が現れず、仏説として文字通りに解釈して不可知の真実として棚上げにされていたのであろう。それゆえ、竺道生がひとたび一闡提成仏説を提唱すると竺道生の追放を目論む強力な反対勢力が存在し、一方で廬山のように矛盾を解明したと評価して竺道生を保護する勢力も存在していたのだと推察される。

『大般泥洹経』に一闡提成仏を否定する言葉が存在するにもかかわらず、竺道生が一闡提成仏説を提唱した理由とは一体何であろうか。この問題を疑問の余地がないほど明解に説明しきつた論文は存在しない。またこの問題に

関する竺道生自身の言葉が残されていないため、今後唯一の定論は現れないかもしれない。したがって試論を構築して、できるだけ真実に近いと思われる論を模索することが現代的課題であり、筆者はこの立場にたつて問題に取り組むこととする。考察を進めるための鍵となるのは、上述した竺道生の発想、すなわち「理」を根拠とする解法である。

『易経』説卦伝に窮理尽性が説かれるように、『易経』に親しんだ者であれば現象には理が常に底流として流れているという発想をする。そして『易経』における理は例外なく万物に及ぼすことが可能な原理である。

僧叡も『易経』に親しんでいたと想定されるが、僧叡と竺道生の違いとは、竺道生は『易経』の理に一層忠実で、經典の語句に引つ張られなかったことである。仏説に解釈を加えることに慎重を期すべきなの言うまでもないが、竺道生にとつては、理を根拠として解釈すること、そして仏典が中国伝統思想の発展形であるという前提に立つて『易経』にフィードバックして考えること、これらは説明を要しないほど自明のことであつたのではなからうか。

『易経』の理と一闡提の関連について述べると、『易経』によれば万物は等しく気によつて構成されており、原理的に考えた場合に一闡提のように救済されないという例外的事例は存在しない。仏教によつて一闡提を成仏させることができなければ、普遍性という点で中国伝統思想に見劣りすることになる。中国の士大夫は仏典が中国伝統思想の発展形であると期待して仏教を奉じるようになったのに、仮に一闡提の不成仏を承認した場合、思想的な普遍性において後退したことになりかねない。

中国では『孟子』に見られるような革命思想が一般化し、天下を統治するにしても、問われるのは生まれた種族ではなく天命の有無である。天命を受けたと天下の人々に承認させさえすれば、異民族出身者でも低い身分の出身者でも皇帝になることができた。このように中国には恒久的に身分差別をするカースト文化はないため、永遠に救

われない存在とされた一闡提という立場を理解しにくかったとも想定される。

また、仏教思想が中国に本格的に浸透し始めたのは空観思想に起源することにも思いを致さねばならない。竺道生の仏教思想のベースは、羅什によつて鼓吹された般若思想があることは論を待たず、般若思想に忠実に依拠して考えれば、法顕訳『大般泥洹経』に記載される「一闡提」を文字通り受け取ることのほうこそ誤謬に見える。竺道生は法顕訳『大般泥洹経』から仏の本意を読み取ることを目指し、上述した発想から新解釈を考え出し、一闡提成仏説を生み出したのではないかと思われる。

ここでまとめてみると、竺道生の新釈創始には仏教受容の基盤となつた玄学、とりわけ『易経』の発想の作用が大きいようである。中国人の世界観には堅牢な『易経』の枠組みがあり、竺道生の新釈に対する同調の輪も漸次広がつていつたのである。竺道生による新釈創始のケースとは、基本型である『易経』の世界観が形而上の理に齟齬をきたすことのないままに形而下について伝統的な解釈を守りつつ、発展形たる仏教に妥当な解釈を施したということになるのではなからうか。

おわりに

羅什門下の弟子の中から僧肇・僧叡・竺道生の三名を取り上げ、彼らの『般若経』・『法華経』・『涅槃経』解釈に基づく思想の展開を概観してきた。そして彼らの思想の動きに重要な指針を与えているのが『易経』の形而上ベクトルと形而下ベクトルであると論じた。

最初に形而上ベクトルに突き動かされて『般若経』が流行し、次いでそれだけでは物足りなさを覚えた中国人僧

侶は形而下ベクトルの作用によって『法華経』と『涅槃経』にも心ひかれ、新たな思想展開が発生した様子が見られた。羅什門下の思想においては、『法華経』と『涅槃経』はともに形而下ベクトルに導かれたものであり、『涅槃経』が『法華経』を深化したものと捉えられていたようである。

『易経』における理は例外なく万物の理を説明しうる原理として中国人に信じられていたため、形而下ベクトルに従って思索した竺道生の発想とは、『易経』の理に従ったものであり、これが基礎となつて一闡提成仏説を提唱したとみられる。

本稿では形而上ベクトルと形而下ベクトル、またこれらを総称する『易経』ベクトルという術語を用いて羅什門下の思想展開を説明しようと試みた。詳細に論じていけば、『易経』自体に含まれるその他の思想的要素、そして『易経』以外にも『老子』や『莊子』の思想的影響も働いていたであろうことは容易に想像できる。それゆえ本稿は『易経』の重要性を指摘しつつも、思想の動きのすべての要因を『易経』に還元しようと述べているのではない。『易経』以外の要素がどのようにどの程度の影響力を発揮していたのかという問題も解明すべき点であるが、この点については今後の課題としておきたい。

註

- 1 高田真治、後藤基巳訳『易経』下（岩波文庫、一九六九年）二四八頁の訳文を引用。
- 2 前掲書『易経』下、二四九～二五〇頁を引用。
- 3 楼宇烈校釈『王弼集校釈』下（中華書局、一九八〇年）五五五頁。
- 4 拙論「『達性論』論争について」（『蓮花寺佛教研究所紀要』一、二〇〇八年）

- 5 拙論「僧肇における仏教信仰の特徴について」(『智山学報』五六、二〇〇七年)
- 6 前掲論文「僧肇における仏教信仰の特徴について」五三八頁を参照。
- 7 『出三蔵記集』卷八(大正五五、五二下〜五三上)
- 8 『出三蔵記集』卷八(大正五五、五三上)
- 9 このような中国人の思想的営為は、例えば有無という相對概念の對立を示したうえでこれを否定して絶對性を説明していくという「肇論」の『涅槃無名論』からもうかがわれる。
- 10 拙論「大乘大義章」に見える慧遠の問題意識」(『智山学報』五四、二〇〇五年)
- 11 『出三蔵記集』卷八(大正五五、五四下)
- 12 『出三蔵記集』卷八(大正五五、五四下)
- 13 『出三蔵記集』卷八(大正五五、五七上)
- 14 『蓮花経疏』卷上(中統蔵一五〇、三九六下)
- 15 『蓮花経疏』卷上(中統蔵一五〇、四〇三上)
- 16 『蓮花経疏』卷上(中統蔵一五〇、三九七上)
- 17 『出三蔵記集』卷五(大正五五、四一中〜四二下)
- 18 『出三蔵記集』卷五(大正五五、四二下)
- 19 『出三蔵記集』卷五(大正五五、四二上)
- 20 『出三蔵記集』卷五(大正五五、四二上)
- 21 『大般涅槃経』卷二五(大正一一、七六七中)

- 22 『大般涅槃經集解』卷五四（大正三七、五四三中）
- 23 『出三藏記集』卷五（大正五五、四一下）
- 24 任繼愈 『定本中国仏教史』Ⅲ、三六九頁（柏書房、一九九四年）
- 〈キーワード〉 『般若經』 『法華經』 『涅槃經』 『易經』