

## 伊藤隆寿著『中国仏教の批判的研究』

岡部和雄

中国仏教研究に新しい地平を切り拓く、意欲的な書が出現した。視角や方法が明確であるため、その切り口はこのうえなく鮮やかであり、まさしく「斬新」と呼ぶにふさわしい。思想研究の書であるが、より厳密には思想批判の書というべきであろう。「中国仏教の批判的研究」という書名が明示している通りである。

著者はその批判的研究を試みた動機について「中国における仏教理解が、道家思想を媒介として行なわれたという周知のことが、実は重大な過誤を犯すものであったことに気付いたからであった」と語り、さらにこれに注記する形で、その具体的な経緯にもふれていく。曹洞宗教学審議会第二専門部会における業論の研究・討議に加わった著者が、差別を生みだし、助長し、温存・隠蔽さえした思想とは何であったかを自己の研究領域との係わりの中で模索・追究する過程で、袴谷憲昭氏による「本覚思想」の批判や松本史朗氏による「如来蔵思想」の批判という、まことにラディカル（根本的・急進的）な主張に出あう。そしてこれを深刻な反省を迫る重大な問題提起と受けとめ、研究視座の大転換をはかるに至ったのである。「中国における仏教思想と中国伝統思想との関係を明らかにし、中国仏教の本質・正体を解明することが私の課題となり、道家の道

に注目するに至った」と穏やかに述べているが、これには、道家の「道」や「理」の思想によってすつかり骨抜きにされた中国仏教の正体を学問的に曝露するのがこれからの私の仕事だ、という壮大な抱負が込められているように思われる。これが単なる抱負に終わっていないことはいうまでもないが、そのことは画期的内容をもつ本書を直接手にとり、内容を吟味することによってそれぞれ確かめていただきたいと思う。画期的とは、真の意味での批判的研究ということにはかならない。

仏教は、いうまでもなく仏教哲学や仏教思想につきるものではない。とはいえ、現今の制度化し習俗化した仏教の現実を見ていると、哲学や思想はおろか、何が仏教で何が仏教でないか、その最低限の区別にさえ拘泥しない傾向が著しい。仏教の見方や考え方の核心がどこにあるかについて、甚しく鈍感な体質がいつとはなしにできあがってしまい、その野放図なあり方がかえって「融通無礙」な仏教精神の発露のごとく賞讃されたりもする。

仏教と非仏教をどこで区別するか、どのようにして両者の間に一線を画しうるかについては、もちろんさまざまな立場や見解がありえよう。しかしこの問題を考えるに当って最も大切なことは、「仏

教とは何か」という問題意識を各自の研究課題の中にきちんと据え、自己の仏教理解をたえず反省、点検する基本姿勢をくずさないことであろう。しかも自己の仏教理解を積極的に提示するのみならず、他からの批判を拒んだり無視したりしないことであろう。本書の著者は他からの批判や反対意見にもよく耳を傾け、誠実に対応しており(たとえば「格義仏教考」の追記を見よ)、読後感はまことに爽快である。

本書は序論と本論の二篇からなるが、目次にしたがって、その大綱を紹介することにした。

## 序論

第一章 中国における仏教受容の基盤——道・理の哲学——

第二章 孔子の道——道・理の哲学に對峙するもの——

## 本論

第一章 格義仏教考——初期中国仏教の形成——

第二章 鳩摩羅什の仏教思想——妙法と実相——

第三章 竺道生の思想と「理の哲学」

第四章 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——

第五章 僧肇と吉蔵——中国における中観思想受容の一面——

第六章 三論教学の根本構造——理と教——

第七章 禪宗と「道・理の哲学」

第八章 教禪一致説と肇論

第九章 道元の中國仏教批判

序論では仏教受容の基盤となった中国の伝統思想を扱う。二章だ

てで、第一章では道家思想を「道・理の哲学」としてとりあげ、その特質および成立史を明らかにする。第二章では孔子の「道」を『論語』において捉え、それが「道・理の哲学」と對峙する思想であることを説明している。中国人が仏教を受容する際に道家思想が有力な手がかりを与えたことは、これまでたびたび指摘されている。著者はこの問題を思想的・批判的に掘りさげるために、道家思想の特色をより明確化する必要から「道・理の哲学」という新しい概念規定(著者はこれを作業仮設と呼ぶ)を用いる。これは「道の哲学」と「理の哲学」を併せ意味する呼称であるが、それは先秦の道家思想の「道」および魏晉玄学で強調される「理」の両者を視野に入れて考察する方が便利であるからにほかならない。この序論では当然のことながら、受容の基盤としての「道・理の哲学」の解明に力点が置かれているが、その特色を明確にするために、ときには類同するインドの哲学思想に言及するとともに、「道・理の哲学」の対極に位置づけられる仏教哲学(無我説・縁起説・因果説)を引き合いに出して、その際立った相違に注意を喚起している。第一章は次の六節からなる。

一、『老子』における「道の哲学」

二、『莊子』における「道」と「理」

三、『易伝』における「道」と「理」

四、『韓非子』解老篇の「道理」

五、郭象の自然論と「理」

六、張湛『列子注』と「理の哲学」

『老子』『莊子』『易伝』は、いわゆる三玄と呼ばれ、魏晉の玄学家たちの拠るべき古典であった。まず『老子』の「道」の特質が解

明される。すなわち、恒常不変であり、無名(不可言)であり、絶対・無限であるばかりでなく、万物の根源たる唯一の実在であり、また天地万物を生成するはたらき(女性原理)を有する。著者は『道』のこれらの特質をわかりやすく図示するとともに、松本氏による“dhatu-vada、(基体説)の図(『縁起と空』5頁所載)をも対照して掲げ、両思想の構造が本質的に一致することを明らかにしている。このような思想構造は中国の「道・理の哲学」に共通のものであり、ウパニシヤッドのアートマン思想、仏教内では如来藏思想、本覚思想、維摩経の思想などにそれが見られるという。『莊子』には『老子』になかった「理」が登場するが、「道の哲学」という基本的性格では変るところがない。「道」と万物とが本来同質であることを「万物斉同」の理論によって示し、現実世界を肯定しながらもそれに拘束されない生き方こそ人間の理想であるとして、それを達成する方法(心斉や坐忘)も説く。『莊子』の「理」は「無為自然の理」であり、それは儒家の「人為的秩序としての理」とは対立する哲学原理になっている、という。『易伝』にも「道」と「理」が説かれる。「一陰一陽するを道と謂う」あるいは「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」「理を窮め性を尽くして以て命に至る」など。『韓非子』解老篇には、三玄になかった「道理」の熟字が登場して注目される。解老篇とは『老子』に解釈を加えた論著の意。

以上の三玄と『韓非子』について著者は「道・理の哲学」として共通した性格は認めてはいるが、「理の哲学」としての性格はまだ十分に開花していないと見る。そしてそれは晋の老荘思想家、郭象と張湛の出現を俟って完成をみるとし、この二人の思想について詳細

な分析を試みる。まず郭象の『莊子注』をとりあげ、「自然」「自爾」という語の多用されていることに注目する。「物は皆な自然にして、物をして然ら使むる無きこと明らかなり」「万物は必ず自然を以て正と為す。自然とは、為さずして自ずから然る者なり」。さらに個物の内にあつて個物の存在を根拠づけているものを、郭象は「性」であり「分」であり「極」であるとす。各自が「性分」に安んずる「自得」の状態こそ理想のあり方とし、その実現をはかるうとする。「無心」なることによって物に冥し、物に順い、物と玄応すれば、何物にも制約されない(「無方」)境地に達しうると説く。著者はさらに郭象の自然論をインドの六師外道のひとりマッカリ・ゴースァーラの自然論・運命論と対比して論じ、両者とも仏教の説く因果論(縁起説)といかに遠く隔たったものであるかを鋭く指摘している。

『列子注』を著わした張湛は、「理の哲学」の確立者といつてよい。『列子』は『老子』『莊子』と並ぶ道家の書であるが、『老子』よりは発展した思想形態を示すとされる。張湛の注釈書には、さまざまな「理」の用例が見られるが、その特質をまとめると次のようになるという。(1)万物の根拠にある理法である。(2)普遍的で絶対的である。(3)万物の生滅流転の根拠である。(4)言葉や意(こころ)を超え、(5)人智を超える。(6)無為自然である。(7)悟るべき対象である。張湛は羅什や慧遠と同時代の人であり、「理」という概念を多用する注釈態度は、同時代の竺道生と共通するものがある、という指摘は、東晋時代の思想動向を考える上で、きわめて重要であろう。

序論の第二章では、孔子の「道」を検討する。『論語』の「道」の

用例をことごとく列挙して詳細な検討を加え、道家の「道」との共通性の有無を確かめる。その結果明らかになったことは、『論語』で「道」というとき、道徳、方法、目的、生活などさまざまな意味で用いられているが、そのいずれをとっても、天地を貫ぬく宇宙の法則とか事物の原理を指示する概念にはなっていないかったということである。つまり孔子の「道」は決して宇宙万物に一貫する普遍的原理ではなかったものであり、その点で「道・理の哲学」とは対蹠的な内容を有していた。ところが周知のごとく、朱子をはじめとする宋儒は「理」をもって『論語』を解釈し、新しい儒学の体系をつくりあげた。いわゆる「道学」である。これは伊藤仁斎が鋭く見抜いたごとく、孔子本来の思想的立場を瓦解させ、「道・理の哲学」の軍門にくだる結果となった。本書の著者は、仁斎の朱子学批判は正しかったとする立場に立って、孔子の思想の本質を『論語』によって確認し、それが「道・理の哲学」と対峙する独自の思想であったことをみごとに論証している。

序論とはいえ、分量的に見ても本書のほぼ三分の一の頁数を占める、以上の論述には、まさしく本書の「総論」あるいは「原論」とするにふさわしい、すぐれた研究内容が盛り込まれている。本論に収められた九篇の論考は「各論」に相当するから、なおさら序論とするよりは「総論」を冠する方がよかつたのではないかという気もする。しかし著者にしてみれば、仏教そのものではなく、仏教受容の基盤を主題とした、この二章をもって「総論」とすることなどは、ほとんど思いもよらないことであつたかも知れない。名称にこだわるのが評者の本意ではない。そうではなくて著者の力量とそのすぐれた成果に驚嘆しているのである。仏教研究にとって中国の古

典哲学の諸文献(非仏教文献)を正確に読み解き、それらを駆使して思想研究を遂行することは、必要なことではあつても至難の業である。東北大学の中嶋隆蔵教授のもとで一年間、中国哲学の研究に従事し、とくに道家の思想について学ぶ機会があつたことは、この方面の研究を推進する上で大いにプラスするものがあつたに相違ない。しかしそれにしてもなんと見事な業績であろう。仏教学にとどまらず、中国学、中国哲学、中国思想史さらには比較哲学など、関連する諸領域の専門家が、この序論で提起された問題をどのように受けとめてくれるか、著者とともその反応を見守りたいと思う。

次に本論の九篇の論考について、簡単に内容を紹介していきたい。評者の理解が行きとどかず、重要な論点を見逃しているかも知れない。著者および読者のご寛恕を乞う。

第一章 格義仏教考——初期中国仏教の形成——は、「中国仏教は、伝来当初から禅宗の成立に至るまで、格義仏教である」という新しい大胆な仮説をつくり、通説では格義に批判的だったとされる釈道安についてその格義的性格を明らかにし、また達摩の語録とされる『二入四行論』の本文研究によって、まさしく格義仏教としかいいようのない特徴を探り出している。内外の研究者八氏の「格義」の概念規定を検討し、「格義を魏晋時代に限定せず、三教一致を説く宗密の思想なども格義の一変相にほかならない」と主張した陳寅恪の説を基本的に承認した上で、道家思想である「道・理の哲学」に基づいてなされる仏教理解をすべて格義仏教と名づける、とする。本論文だけでは、なぜ中国仏教の時代区分を初期と末期の二期に分けるのか、その理由が必ずしもはっきりしない。初期中国仏

教をもって格義仏教の特徴をもつ時代とするならば、末期はそれが克服された時代と見なすのであろうか。それとも末期は禪宗のごとく仏教とは呼びえない中国の新宗教に変貌を遂げた（第七章 禪宗と「道・理の哲学」、本書387頁参照）と見なすのであろうか。著者の立場からすれば、前者というよりはありえまい。しかし、もし後者だとすれば、末期には仏教が存在しないことになり二期に区分すること自体がそもそも無意味となろう。評者の私見によれば、格義仏教はやはり歴史的な概念であるから、むやみに適用範囲を拡大しない方がよいと思う。「道・理の哲学」で解釈された仏教を一括して何か特定の名称を冠する必要があるとしても、それをことごとく格義仏教と呼ぶのはどうであろうか。

第二章 鳩摩羅什の仏教思想——妙法と実相——は、まず *sa* Dhana の羅什訳「妙法」の「妙」に注目し、当時の「妙」の用例や羅什訳における「妙」の訳例を詳しく検討する。そしてこの「妙法」という訳には、当時の多くの中国人仏教者が抱いていた思想傾向、すなわち老荘道家の思想が反映していると見る。そののみならず羅什自身の仏教思想の中に「妙法」を適訳と考える根拠があったとし、それをかれの「実相観」と押さえる。「実相」の語について広く検討を加え、これが強調された背景には、羅什以前における般若研究の状況および老荘の万物斉同の思想が想定されるとする。「実相」とは般若・空・中道・涅槃などを総括する概念とされ、言語や思慮を絶し、諸法に普遍的で唯一絶対的なあるものを指し示すことばとされる。羅什の正確な仏教理解と、それにもとづくすぐれた翻訳によって、格義的仏教が掃かれたとする仏教史の常識に挑戦し、外国僧である羅什といえども「道・理の哲学」から自由では

なかった実情が明らかにされている。

第三章 竺道生の思想と「理の哲学」は道家哲学の核心ともいべき「理」を用いて仏教を説いた道生の特徴ある思想について、新しい視角から解明を試みたものである。その分節を示すと、(1)問題の所在、(2)道生における「理」1、道生の「理」の特質 2、「理」と「事」の用例 3、「理」と言（教）の用例、(3)道生の仏教思想と「理」1、頓悟成仏説 2、「分」と「仏性」 3、善不受報義——道生の報応観、(4)結語。道生の「理の哲学」はまったく道家のそれと異なるところはない。したがって道生の理解した仏教思想は、その名声とはうらはらに、仏教本来の立場をはなはだしく逸脱しており、道家思想の側にその魂をすっかり売り渡してしまった感が深いとする。従来の研究では概ね道生の歴史的評価が高かっただけに、それを覆えた功績はまことに大きいといわなければならない。本書のなかでも、とりわけ力のこもった一篇といえよう。

第四章 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——この一篇は、(1)神不滅論の発生、(2)神不滅論の変容、(3)『神明成仏義』の思想 1、成立の背景 2、武帝の成仏思想という節に分けて論述されている。中国の仏教界ではやくから輪廻転生説の根拠として神（靈魂）の不滅が主張されたが、排仏論者たちは神滅論によってこれに反撃を加えた。最も徹底した神滅論は范縝によって著わされ、これに応戦する形でかかれたのが梁武帝の『神明成仏義』である。著者は『神明成仏義』の本文研究をこの一篇の柱としているが、この書をめぐる前後の思想史的問題にもよく目を配り、とりわけ神不滅論がどのようにしてはじまり、どう変容していったかという問題を詳しく論じている。『起信論』の先駆思

想とも見なしうるような思想がこの武帝の著作にはいくつも存在する。このことを指摘したのは、もちろん本論考がはじめてであるが、六朝仏教史全体のなかでこの二つの著作をどのように位置づけるか、それについても重要な提言がなされている。

第五章 僧肇と吉蔵——中国における中観思想受容の一面——は、僧肇の『涅槃無名論』およびそれを引用する吉蔵の思想について論じたもの。僧肇と吉蔵の思想的同質性(本覚思想・根源の思想と呼ぶもの)について鋭い分析が加えられている。

第六章 三論教学の根本構造——理と教——は、吉蔵の二諦説を検討して、三論教学の根本構造が「理」と「教」につきることを確認した。吉蔵は「道・理の哲学」を基盤として仏教を把握し、その仏教を二諦の「教」に統括していることが論証されている。

第七章 禅宗と「道・理の哲学」は禅宗内で成立したとされる三つの著作を分析することによって、「道・理の哲学」がその真髓にまで深く浸透したことを解明した。『二入四行論』については第一章で検討済みなので、ここでは法融の『絶観論』、神秀の『観心論』、神会の『語録』をとりあげる。神会の『語録』をめぐっては、胡適の炯眼に敬意を表するとともに、神会の思想の全体像は頓悟、定慧等、無念、知見解脱、自然哲学(自然主義)の五項目で把握しようとした、胡適の見解を支持する。そして第五の自然哲学こそ著者の言葉にいかえれば「道・理の哲学」にほかならないとし、『語録』の本文に即して検討を加えている。著者の思想解剖の切れ味は、この『語録』の分析において頂点に達しているように思われる。それはこの『語録』こそ骨の髄まで「道・理の哲学」に侵潤され、仏教思想は跡形もなく失なわれてしまったことと関係が深

いであろう。「道・理の哲学」という著者の作業仮説がいかに有効であったかを思い知らされる。

第八章 教禅一致説と肇論は、禅僧であった夢庵和尚(臨済下二世、黄竜下五世)の著わした『肇論』注釈書(『夢庵和尚節釈肇論』)を中心に据えて考察し、『肇論』が後代の仏教界でもなせ重んじられたか、教禅一致説とどのようなかかわりがあるかなどについて論じたもので、(1)夢庵和尚節釈肇論とその周辺、(2)宋代の華嚴学と肇論の二節からなる。

第九章 道元の中国仏教批判、これは道元の残した禅宗批判の言葉などを拠りどころにして、「道・理の哲学」とのかかわりを考察したものである。(1)はじめに、(2)道元と「道理の哲学」、(3)宗名否定について、(4)三教一致説批判 という節を立てて論じている。道元の初期の著作には「道・理の哲学」が顔をのぞかせている(たとえば『普勸坐禅儀』の「道本円通」)。しかし道元は中国仏教を批判し、禅宗という宗名を否定し、三教一致の思想を真つ向から攻撃した。これは宋代の「道・理の哲学」にからめとられた仏教の実態を道元がよく知っており、それがやがて仏教そのものを解体させ息の根をとめる毒素であることを鋭敏にも感じとっていたことを物語るものであろう。すなわちこの一篇は「道・理の哲学」が蔓延していた宋代仏教界の思想状況を、道元の視点をかりて逆照射しようとして試みたものと解してよいであろう。

上述のごとく、本書は「批判的研究」という書名にふさわしい、画期的な学術書である。中国仏教の本質を「道・理の哲学」と捉え、その深化・展開の歴史を三論と禅を軸としてたどるといふ本書の叙述は、中国仏教の意義を思想的・批判的に再考するという明確

な方法意識で貫かれているのである。その視角・方法についても本書で明快な叙述がなされているが、さらに袴谷憲昭『本覚思想批判』、松本史朗『縁起と空——如来蔵思想批判』の二著を参照することによって、この批判的方法論の性格をより深く理解することができる。大蔵出版より相前後して刊行され、本書をもって三部作が完結したが、これを評者は仏教研究の「三批判書」と呼びたいと思う。

最後に評者のとりとめもない感想を一、二書きつらねて結びとしたい。中国仏教史は、「中国の仏教化」であるとともに、「仏教の中国化」であるというのが評者の持論である。この二つの相反する契機を一つの歴史的過程の中で、有機的に、ダイナミックに捉えるのでなければ、真の意味での中国仏教史は成立しないと思う。従来の中国仏教史は、叙述の基調を「中国の仏教化」に置いていたものが多かった。中国人がどれほど仏教を歓迎し、その思想的恩恵に浴したかという発想である。しかしやがて中国の仏教はインドの仏教とははなはだしく性格が異なるということが研究者の間で認識され、「仏教の中国化」がさかんに主張されるようになった。「仏教の中国の変容」という表現でも呼ばれたこの「変化」について、しかしそれを基本的には「発展」「展開」と受けとめられ、「歪曲」と評価されることはほとんどなかったのである。たとえば『肇論』に見られる老荘的言辞についても、中国人としての僧肇の教養の高さのあらわれとして賞賛され評価されることはあっても、彼の仏教理解が老荘的で、仏教を歪曲・誤解したものだといった批判的評価は生れにくい状況にあった。インド・中国・日本の仏教史を「発展」の歴

史と捉えることは自明のことであり、それを否定したり批判したりすれば、日本仏教の思想的拠りどころすら失ないかねないと考えられていたのであろう。真の意味での批判的な研究が仏教思想に対して試みられることは、これまでほとんどなかったといえる。(津田左右吉のシナ仏教の研究、胡適の禅宗史研究、仁継愈の仏教史研究などは、それぞれ通説に対する批判が打ち出されているが、今はふれない)

伊藤隆寿氏のいう「道・理の哲学」こそ中国仏教の本質にほかならないとする新見解は、こうした研究史的背景を考慮に入れば、その意義がいつそう輝きを増すことになろう。

それにしても「中国仏教史」とは何であろうか。著者は安史の乱ごろまでの仏教は「格義仏教」ではあっても仏教と呼べるが、それ以後のものは、論理的・思想的には仏教とは呼べないものに変化した、と見ているようである。これは禅宗を視点において述べられたと考えるが、他の仏教諸派をどのように見るのか、もし仏教史の大勢がそうであるという判断に立つのであれば、中国仏教史の可能性についてどのような見通しを立てられるのであろうか。思想の歴史と事実(著者のことばによれば、「中国仏教の果たした歴史的意義、宗教としての存在意義、文化的意義までもすべて否定しようなどとは毛頭考えていない」本書156頁)としての歴史をどのように裁断するのであろうか。この問題は、すでに指摘したごとく、仏教史の時代区分の問題とも深く関連する。「論理的側面に限定して……基本的に正しい仏教」(本書126頁)と判断できない仏教をどういう名称で呼ぶのであろうか。同様の問題は禅宗についても起こりうるであらう。

『中国仏教の批判的研究』(岡部)

もう一つ著者にこんご期待したいことは「道・理の哲学」に埋没しなかった中国仏教の流れ——もし存在したとすれば——の思想的説明である。そしてその中で位置づけられた仏教にとって「中国的」とは何を意味するのか、民族的思惟の特殊性はことさら評価に値しないといつてよいかどうか、仏教思想の批判的研究の一環として究明してほしいと思う。

(大蔵出版、一九九二年)