

中國の偽疑經に現れた老莊的佛教理解の考察 —緣起的觀點からみた中國における佛教經典の成立と理解—*

許 仁燮**著・金 炳坤***訳

1 序論—偽經に對する佛教の寛容性の原因

佛教傳統の中で偽經に對する態度は、他宗教、とくに絶對神なり、排他的眞理體系に追從する宗教とは大きく異なる。佛教は、經典に對する態度が他宗教に比べ、非常に柔軟であり實用的である。經典自體に對する盲信よりは、經典の内容が佛教的教えに相應しているかをみようとする、佛教の經典理解の傳統は、佛教の中心理論である緣起論の觀點、すなわち主觀、客觀を問わずして、ある絶對不變の存在を想定しない觀點が、經典理解にも適用されているのかも知れない。もちろん、佛教傳統が經典に對する柔軟な態度を持っていたということが、すべての經典に對して、常に無條件的な受容性を持っていたという意味ではない。中國でも、佛教經典を眞經と偽疑經とに眞摯に選り分けようとする試みがあったことは明らかである。佛教を輸入し翻譯して編纂、整理した中國初期佛教成立時期、すなわち釋道安のような人物が活躍した4世紀頃と、自分たちの傳統に對する批判的省察が要求された西歐東漸の19-20世紀、すなわち歐陽境無(AD 1871-1943)、呂澂(AD 1896-1989)のような人物が活動した時期は、偽經を選り分けて正そうとする意識が非常に高かった時期と言える。

*原題「中國의 偽疑經에 나타난 老莊의 佛教理解 考察—연기(緣起)적 觀點에서 본 중국에서의 불교 경전의 성립과 이해—」。

**허인섭 (ホ・インソプ)。徳成女子大學校哲學科教授。

***김병곤 (キム・ピョンゴン)。身延山大學佛敎學部准教授。

このような事實は、ここに次のような疑問を生むであろう。經典に對する佛教の柔軟な態度に因って、中國で正經よりさらに活發に流通した偽經も存在していたということが知られているが、偽經という疑念を拭い切れない經典が、どのように構成されたため、そのような力を發揮しえたのであろうか。そのような佛教傳統の中で、中國では、眞經、偽經を選り分ける時は、それではどのような基準が適用されたのであろうか。

中國佛教史の敘述において、佛教理解に彼らの傳統思想である老莊的思惟が介入したという事實を否認する敘述はほとんどないようである。問題は、皆ながそのように理解しているが、それがどのように作用したかに對する詳細な理論分析は見出し難いという点である。あまりにも當然のことと見做し、佛教と道家の融合を、微視的分析なしに肯定的に記述する中國佛教史敘述の事例は非常に頻繁であるため、見出し難くない。

道地は、應眞の玄妙な床（玄堂）であり、升仙の奥ゆかしい部屋（奥室）である。無本の城は攻略し難く、無爲の堀は飛び越え難いのであり、微妙な門が閉まっているため、その庭を覗き見ることのできる人がほとんどいない。……その形象は、あらゆるものを包含しながらも、靜かで微かに繋がり、存在するようであるが、寂靜で靜かであるため、論辯し得る者がほとんどいないのであり、恍惚で進行することがないため、追求しようとしても遙かであるため、計り知れないのである。¹

木村清孝は、上記のような道安の『道地經』序を「佛教と中國固有の老莊、神仙思想とが各々明かしてきた眞實窮極の世界が道安という一佛教者の主體性を通して見事に統一的に描寫されている²」と主張する。筆者がみるには、上記の文章が道安の文であるという事實を知らない人にとっては、佛教的世界を描寫しているという感じを與えることは難しいものと判斷される。それでは僧侶道安は、このような道家的にみられる敘述方式を、

佛教を理解させるための手段として、なぜにためらわずに使用したのであろうか。道安が佛教と道家を類似するものと理解していなかったのなら、このような叙述方式を採用しはしなかったであろう。事実、多くの人が、佛教と道家が窮極的に類似する思惟體系であると見做し、そのように主張したりもする。しかし、二つの思惟體系の發生與件の異質性を勘案してみれば、そのような主張が皆なにとって普遍的に受容されることは難しいということを否認することは難しいであろう。このように、二つの思想の同異に對する決定的な確言が難しい場合、この問題を扱う常識的な方式は、おそらく佛教と道家が同一でなければ、兩家のどのような側面が、類似する乃至は同一であるという、感受性を觸發させたかを問うことになるべきであろう。

筆者は、このような問題意識を持って、中國人の佛教理解方式、或いは偽經叙述方式を理解するにあたり、先に言及した佛教の緣起の世界理解の認識論的洞察を活用してみようとする。すなわち、すでに確定され與えられた主觀と客觀ではない、我々の意識にそのように把握され定立されるが、絶え間なく變化が受容されながら、相互影響を與える主觀と客觀という認識論的洞察を、中國での經典成立過程に援用してみようとする。このような觀點から、次のような中國化された經典や論疏を見てみれば、その内の性格をより一層柔軟に理解することになるであろう。

第一に、經典の制作は、佛陀の宗教的洞察を受容しようとする後代佛教人の努力の産物である。したがって、その内容は、インド制作經典であれ、中國制作經典であれ、佛陀の宗教的洞察がどのような形態であれ、時代的變化の中においても、文字的には、それがサンスクリットであれ、漢文であれ、一定の形式を持って反復的に表現されているとみることができるであろう³。

第二に、そのように制作されたであろう經典は、後代制作者の時代的變化に伴う佛教的な或いは非佛教的な觀點が投影され、一定の變形が施され得るのであり、とくに非佛教的變形が大きく成され、佛陀の本意を歪曲し

て傳達する經典も、一定の、文字的表現形式の類似する反復のために、佛教傳統の中に編入されたケースが多かった可能性を排除することはできないであろう。

第三に、そのように成立された經典に対する後代の佛教者たちの理解は、インドの場合、佛陀の世界理解の洞察に従って、或いは非佛教的觀點が適用された變形された佛教の世界理解方式の觀點に従って、中國の場合、佛陀の洞察に従って、或いは變形された佛教の世界理解方式の觀點、或いは老莊の世界理解方式の觀點に従って成されたのであろうし、變形された部分は、とくに彼らの論と疏においてより積極的に表現されるであろう。

上記のような點を考慮して、經典を分析するにあたり、本稿において必ず説明されるべき容易でない諸概念があるが、それは「佛陀の洞察」、「變形された佛教の觀點」、「老莊的觀點」に対する筆者自身の理解であろう。もちろん、本稿に開陳される筆者の佛教理解方式と異なる多様な佛教理解方式があり得ようが、上記の諸概念が歴史的に相互関連され融合される過程があったことを否認することはできないという點から、本稿の議論が意味を持ちうることになる。

2 佛教と老莊の哲學的志向とその出会い

先に指摘したように、中國人たちが佛教理解に、彼らの傳統的思惟である老莊の世界觀を活用したことは、兩家の實際的同異如何を離れて、類似するその何かを彼らを感じ取ったことを示すものであるということが出来る。筆者は、佛教の中國化過程に老莊的思惟が活用された理由を、佛教と老莊に共通する變化する力動的、連續的事態經驗に対する繊細な感受性と、それを表現する言語の限界、すなわち概念的に構成された孤立的事態經驗の限界意識が、決定的に作用したものとみている。しかし、連續的、力動的世界經驗とそれに對する言語的表現の限界という、よく見ることで出来る一般的で單純な類似性評價だけでは、佛教と老莊の結合とその問題點を

適切に分析し得ることができなとみて、筆者は、連続力動感と分離孤立感経験の、起源と二つの感受性の組み合わせを、人間思惟一般構圖の中においてより複合的に設定して、この問題を分析してきたのである⁴。筆者は、その構圖を次のような三つの範疇の柔軟な複合的組み合わせとして設定したのである。

一つ目は、概念的、抽象的に区分して経験された事態を把握して定立する能力を指す論理的思惟（Logical Way of Thinking）であり、二つ目は、事態が力動的で連続的に区分されずに把握される能力を指す神秘的思惟（Mythical Way of Thinking）であり、三つ目は、経験された事態の主導的な理解方式が神秘的思惟から論理的思惟へと漸次に移轉される過程において発生されたものとみることのできる二つの思惟方式の混在としての神話的思惟（Mythological Way of Thinking）である。このような三つの範疇の思惟方式は、人間が向き合うことになった未知の世界に対する解釋が要請される時、どれがよりもっと主導的な思惟方式として作動されたかの面からみれば、ホモ・サピエンスとしての人間思惟方式は、神秘的、神話的、論理的思惟方式の歴史的順序を持つということができる。しかし、人間が持つ思惟方式の本來的潜在性の面からみれば、この三つの範疇の思惟方式は、その主動性の差異だけがあるに過ぎず、常にともに作動されてきた同時的なものでもある。

このような複合的性格を持つ思惟方式の組み合わせの適切な理解が、本稿を理解するのに必要であるが、思惟方式組み合わせ自體を詳述することが、本稿の目的ではないために、「佛陀の洞察」、「變形された佛教の觀點」、「老莊の世界觀」を略述する過程の中において、上記の思惟方式とその組み合わせの意味を理解することができるように議論を進めようとする。

（1）佛陀の世界理解方式の獨創性—無我と緣起

佛教理論の中心である無我説と緣起説に對する説明方式は、その種類を羅列し難いほどに多様である。もちろん、そのような様々な方式の各々が

持つ長所と短所を考慮して、個々の方式を肯定的に受容しようと努力することは望ましいが、決して受容すべきでない限界線があるという点も考慮すべきである。それは、佛教が克服しようとしたヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) 的世界観が再現された方式で無我と縁起を説明する方式は、必ず排除すべきであるという点である。なぜなら、そのような限界を置かなければ、反ヴェーディック (Anti-Vedic、非婆羅門) の理論的頂點であると言える佛教の歴史的地位が無意味化し、佛教理論と佛教が批判したヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) 理論が差別性を持ってなくなる結果を招来するからである。

ヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) 的世界観を否定する無我 (anātman) 理論の核心は、ウパニシャッドにおいてその存在性を反復強調するアートマン (ātman) は實在的存在ではないということである。したがって、梵我一如を主張する、この傳統におけるブラフマン (Brahman) のような存在に対する信念も、佛教は當然として否定するしかない。中央アジア起源のアーリア族がインド移住後、發展成立させたヴェーダ (Vedas) を通して表現した絶対神概念、すなわちブラフマン (Brahman) 概念を、先に言及した神秘的、神話的、論理的思惟の三つの範疇の関係網の中において分析してみると、それは人間を取り巻く周囲の圧倒的力に自我が埋没した未分的感受性が主要な認識形態として作動される神秘的、神話的思惟方式によって把握、維持され、論理的思惟の發展に伴って概念的に定立されたものであるということが出来る。問題は、概念的、論理的思惟が持つ鋭い二分的区分性が、人間とこの圧倒的な力に対する神秘的、神話的的感受性によって設定された、この存在との距離を広げに広げ、この存在を超越的存在として絶対化させるようになるということである。事実、このような方式の絶対神概念の定立は、ヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) の傳統においてだけ發現されるものではないものとみられる。これは人間の概念的、抽象的思惟に根ざした論理的推論によって發現され得る唯一神概念を志向する、ほぼすべての高等宗

教が示す一般的な現象であるということが出来る。

ヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) の傳統において、人間の具體的意識經驗の先に存在する、すなわち人間の日常的認識を超越した領域の、そのある存在に對する表現は、それがブラフマン (Brahman) であれ、アートマン (Ātman) であれ、言語の二分的屬性を超越するという意味の「neti~ neti~ (neither X nor -X)」という二重否定論理によって次のように描寫される。

靈魂の四番目の段階は純粹自我意識である。そこには内的な對象の、または外的な對象の知識が存在しないだけでなく、内的でありながら同時に外的なそのような知識も存在していない。この時の靈魂は、智慧の集積であるとも言えないのであるから、意識と無意識を皆な超越する段階である。これは見えることもなく、疏通不可能であり、理解することができず、定義も不可能である。……これが静かな状態に留まり祥瑞なものだけで満たされている時、我々はこれをアートマン (ātman) と呼ぶのである⁵。(Māṇḍūkya Upaniṣad, 2. 7.)

しかし問題は、二分的範疇の否定を通して表現しようとした、その存在に對する彼らの強い信念自體が、人間の概念的、抽象的思惟の強い二分的屬性に依っているという點を、彼らが意識していないために、その存在が本來の意圖とは異なり、人間の意識内に閉じ込められた存在になってしまうという點である⁶。佛教の無我理論は、まさしくヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) の傳統に内在しているそのような非經驗的存在の盲目的信念を否定することで始められる。すなわち、梵我一如の表現が意味するように、ブラフマンの内在化であると言えるアートマンに對する存在確信は、「佛陀の無我洞察」に照らしてみると、經驗され得ない概念的存在を、實際的存在として信ずることによって現れる現象に過ぎないのである。

佛教の無我理論は、表現形式だけでみると、ヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) の傳統とはほぼ同一である「neti- neti- (neither X nor -X)」の二重否定の論理を反復しているものとみられる。このような表現形式は、初期經典⁷においてはもちろんであるが、とくに『般若經』系の經典⁸においては、經典の主な論理展開形式として再現されていることを確認することができる。

しかし、このような初期經典から『般若經』に至るまで変わらずに活用される二重否定の論理が傳達しようとする意味は、確かにヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) のそれとは異なる。佛教の二重否定の論理は、ヴェーディック・ウパニシャッド (Vedic-Upaniṣad) の傳統において前提としている経験され得ない不變の實體というものが、人間の概念的思惟の二分的屬性によって設定された、また違う次元の概念的存在に過ぎないため、それを實際的存在として受け入れる根拠は見出し得ないという点を悟らせようとする論理的手段に過ぎない。

このように、經典と論疏において反復再現されるこのような佛陀の洞察を、現代的用語で読み解いてみれば、人間の概念的思惟の二分的屬性は、二分を越えてのまた違う次元の二分的領域を無反省的に設定させようとしているのであり、それがブラフマンとアートマンのような超越的絶対不變の實體を定位させるものであるということができらるであろう。このような洞察は、事実、「單純定位の誤謬」(Fallacy of Simple Location)、「誤って位置づけられた具體性の誤謬」(Fallacy of Misplaced Concreteness) などの主張を通して、現代哲學者 A. N. Whitehead が示そうとしたものと同じ脈絡の人間の意識作用メカニズムの理解方式であろう。

もちろん、概念的事態の實際化によって招來された副作用が、人間の抽象的思惟自體の有用性を否定しようとするものではないであろう。人間が持つ概念作用、抽象化作用は、シャーマーのような學者が言及したように、人間の腦の働きの行爲自性メカニズム、模倣、豫測共感能力を作動させ、不可豫測的事態を豫測可能な事態へと單純定立させて對應する、非常に見

事に進化した人間の特別な認知能力作動方式である⁹。この能力は、本稿が人間の事態理解方式の分析のために、本稿が前提とした人間の先天的な内的思惟の三つの方式の中で、まさしく論理的思惟方式 (Logical Way of Thinking) が作動される根拠であるともいうことができる。

二重否定の論理によって説明される以上のような無我理論が、一種の佛教の批判理論であるなら、縁起論は、このような批判が可能であるようにした佛教の構成的世界理解方式であるといえることができる。佛教の縁起論を説明する最も標準的な言明は、おそらく『マジマ・ニカーヤ』の次のような文章を挙げることができるであろう。

それが存在するからこれが現れ、それが生きて動いて現れることに依って、これが起こり現れる。それが存在しなければ、これが現れることがなく、それが消えることに依って、これもまた起こり現れることを止めるようになる。¹⁰

これとそれの相互依存と理解されるこの句節において、我々がよりもっと氣をつけてみるべき點は、これとそれを先行させてその間の関係が設定されることではなく、このようなこれとそのようなそれが相互依存的に成立される中で、これとそれの境界が設定されるという意識が、この文に強く内在されているという點である。このような縁起論の表現方式は、事態の連続性、力動性に對する感受性が強く發動される時に現れる記述方式であるといえることができる。すなわち、これとそれという概念的區分が、排他的に作用することによって現れることのできる、各經驗事態の孤立性を脱皮しようとする努力が込められた表現であるのである。

このような力動的な事態の理解が生み出した佛教の非常に獨特色な論理を、十二支縁起説からみることができるとは、それは十二の範疇の中で、識 (Vijñāna) と心・身 (Nāmarūpa [= 名色]) の関係を相互の因果で説明するところである。

アーナンダよ、そのように言うべきでない。縁起法は深遠にして微妙に現れるに.....アーナンダよ、「心・身」は「識」を条件づけて、「識」は「心・身」を条件づける。同じ脈略で、また「心・身」は「觸」を条件づけることを知るべきである。¹¹

このように、識と心身の関係を単純因果でない相互因果的に規定する方式は、佛教の非常に独特な事態理解方式であるということが出来る。このような規定方式において、我々が細心に読み取るべき意味は、次の通りである。すなわち、心と身という二分的把握以前の、未分的識の存在規定と、未分的であると稱するしかない原初的識が、二分的な心と身へと定立される過程に對する佛陀の洞察がなかったのであれば、このような相互因果的規定を反復適用し、十二縁起の諸範疇の相互依存的連繋性を表現し得なかったであろうという点である。このような佛陀の洞察は、我々の意識に、事態を連続的、力動的に把握するメカニズムがあるという事実を、内的冥想と外的觀照を通して確認することから始められたとみるべきである。また、このような事態把握方式が、初期佛教から唯識に至るまで、意圖的で反復的に現れているという事実¹²は、事態が連続的で力動的に把握される人間の經驗様態に對する佛陀の理解が、佛教傳統の中に適切に再現されてきたことを示している。このような事態の未分的連続感、力動感は、本稿が前提とした人間思惟の三つの範疇に照らしてみると、與えられた事態が神秘的、または神話的思惟方式によって把握される時に現れる現象であるということが出来る。

このような事態の力動性、連続性に對する高い感受性と、併せて先に見てみた佛教の二重否定の論理を活用する方式が示す反省的な認識論的洞察、すなわち概念的思惟の屬性に對する正確な理解は、佛陀の洞察を繼承する佛教の傳統が、人間の事態經驗方式に對する總合的で均衡のある理解を維持してきたことを示すものであるということが出来る。これを本稿が前提とした人間思惟の三つの思惟方式に依據して表現すると、佛教は、神

秘的、神話的の思惟方式が示す未分的事態経験と、論理的の思惟方式が示す二分的事態経験が、複合的に發動される人間の認識メカニズムに対する正確な理解をしていたのであるとすべきであろう。

(2) 佛教理論の變形—實體論的の思惟の佛教への浸透

佛教がインドから消えた歴史を考えると、佛陀が自身の自我と世界理解が、一般大衆に正しく傳達され難いであろうと考えた蓋然性は充分にあったとみるべきであろう。「梵天勸請」の説話には、歴史的に現れる佛教理論の變形と消滅に対する佛陀の憂慮が含まれているとみても差し支えないであろう。ブラフマン (Brahman) とアートマン (Ātman) のような存在に対する、その時代の人々の信念と執着が簡単には克服され難いであろうという、このような佛陀の考えは、単純な憂慮ではなく、実際、現實になることを佛教の歴史はよく示している。

初期阿含經典に表現された十四無記は、このような佛陀の憂慮が現實化した代表的な事例である。十四無記は、一般的に形而上學的な質問に対する佛陀の答辯拒否と理解されるが、形而上學的質問が概念的、抽象的、論理的の思惟の發達とともに發生するという點から、佛陀は、現代哲學者ホワイトヘッドが「單純定位の誤謬」などの用語で批判しようとした、人間の概念的の思惟が招來する事態理解の歪曲を、すでにずっと前に洞察していたとみるべきであろう。

このような佛陀の憂慮が、佛教の傳統の中に發現した佛教史初期の事例として、説一切有部の無我概念理解を擧げることができるであろう。佛教的主張と非佛教的主張が混在して現れる説一切有部のような佛教内の異端の出現は、以降、佛教哲學的論義が非常に難解になるようにする原因になっている。その理由は、このような異端的な義論が、正確な批判的分析によって取り除かれることなく、以降、佛教の様々な重要な論争に混入されることによって佛陀の洞察とは距離のある、しかし、非常に影響力のある佛教説を定立させてきたからである。實際、歴史的には説一切有部の無我説明

方式は、反ヴェーディック（非婆羅門傳統）の唯物論的論者たちが前提とした孤立的な實體的要素を肯定するために、早くから異端説と分類されたのであるが、そのような説明方式は、初期中國佛教でさえ反復されるほど強力な影響力を維持していたのである¹³。

このような佛陀の憂慮のもう一つ別の劇的事例は、龍樹の悪取空者批判においても發見される。

一切の見解を捨てさせようとするために、諸々の勝者（佛）たちは空を説いたのである。ところがまだ空という見解にとらわれている者は、救済すべき道がないのであると仰ったのである。¹⁴

無我（anātman）、すなわちアートマンのような實體的存在の否定的新しい表現である空（śūnya）を、存在の根本體と理解しようとする者たちに對するこの警告は、我々が經驗するあらゆる存在の非實體性を表現する概念を、實體的に理解しようとする者たちの思考、習慣に對する龍樹（Nāgārjuna）の厳格な批判である。カルパハナはこのような事例を、我々の經驗を構成する單語と觀念も依存的に起こったものであることを忘却して起こる現象であると診斷する¹⁵。このような指摘を、本稿の義論に従って再構成してみると、事態を説明するための概念を、孤立的な形態の實在と實體化して、再び現象を説明しようとする時に現れる誤った現象理解であるということができようであろう。これによりカルパハナは、小乘說一切有部、經量部はもちろんのこと、以降の類似した實體論的觀點を持つ『中論』解釋者たちも、概念化された世界理解の否定的な側面、すなわち實體論に埋没しているとみるしかないと評價するが¹⁶、このような彼の評價は注目すべきものである。

このような脈略からみると、中觀佛教の泰斗である龍樹が、自身の『中論』24章において、何故緣起論を空概念と關連づけて説明するのかが分かるであろう。すなわち、本稿が前提とした人間の三つの思惟様式を考慮し

て言い換えれば、龍樹は、我々にこの世界を抽象的概念によって孤立的で靜的に描かれた世界とだけ把握するのではなく、緣起的にその姿を現す動的な生きている經驗世界を、ともに直視することを要求しているとすべきであろう。龍樹はこのように主張する。

緣起しないで生じたという事物は明らかでない（具體的に我々に經驗されない）。このようなわけで空でない事物は眞實に明らかに經驗されない¹⁷。

これは結局、緣起されて起こる力動的世界に對する經驗の強調であり、このような經驗のメカニズムは、人間が事態を連續的に把握させようとする神秘的、或いは神話的の思惟方式を排除しては、まともに説明され得ないということの意味するのである。

このような空概念の實體論的理解において現れる問題は、佛性と如來藏概念を説明する佛教理論において類似して反復されている。初期佛教經典の中には、人間が悟り得る能力をヴェーディック（Vedic）な傳統の概念である、種性であるgotraと結びつけたところが發見されるが、gotrabhūすなわち解脫の能力を持つ人間を意味する概念が登場する。しかし、解脫の能力とは、自我と世界に對する正しい理解と、これによる人生を生きていく人間の様子を説明するために使用する用語に過ぎない。したがって、すべての人間に先天的に同一なそのような能力があるか否かを問う普遍化は、初期佛教の立場からみると、誤って設定された質問である。なぜなら、具體的に解脫する人間にあって具現される、すなわち機能的に説明されるべき人間の能力を、すべての人間に可能態で常住する普遍的如來種性の義論へ、すなわち存在論的實體の主張へと轉換させたからである。これは、事態を説明するために使用される概念の機能を忘却して、その概念自體を對象化する誤謬を犯している、すなわち概念化作用の否定的側面が極大化されたものであるということが出来る。

如來藏概念の起源になる如來 (Tathāgata) 概念も同じである。それは、そのように來る者、或いは如實に來る者という意味に過ぎない。したがって、この用語が徹底して佛教的に解釋されるためには、如來は停止された不變の實體ではなく、連続的で力動的にそのように定位されて現れる (動く、行き來する)、すなわち縁起的世界を前提にして眺める「佛陀の姿」を描くように要請する概念として理解されるべきであろう。問題は、この用語が「tathāgatagarbha」で、「garbha」という概念と複合されることにより、その意味が大きく變貌する素地を持つところにある。「garbha」は「藏」と翻譯されるが、結局、如來に成り得る小因、潜在的種子という非常に實體論的な含意を持つ用語として受け入れられる道を開くことになるのである。その可能性は『楞伽經』の次のような記述において現實化される。

如來世尊はまた永遠で恒常で清涼にして不變であることを仰ったのである。世尊よ、もし彼の外道たちもまた「私に神我があり常住して變わらないのである」というのであれば、如來はまた如來藏は永遠でまた不變であると仰るのである。¹⁸

『楞伽經』は、如來藏が不變の神我とは異なるものとみようとすが、説得力がそれほど確實であるようには見えない。なぜなら、ヴェーディック・ウパニシャッドの傳統の哲學における神我概念も、決して『楞伽經』において單純化されたような實體として説明されているのではないからである。結局、「Buddhadhātu」のような佛性概念も、このような如來藏概念の成立のような論理的な文脈において理解される可能性が高いことができるであろう。『寶性論』では、如來藏概念を説明する中で、佛性の概念をそれに置換して次のような説明をしている。

もし佛性がない者なら、諸々の苦を嫌わないであろうし、涅槃の樂を

求めることもないであろうし、また望むこともなく、願うこともない。
.....世尊よ、もし如來藏がないなら、苦しみを嫌って、涅槃を樂んで
求めないでしょう。また涅槃を望むこともなく、また求めることを願
うこともないでしょう。¹⁹

『寶性論』のこのような説明は、佛性概念を如來藏のようなある不變の
本體としての存在を意味するようになる過程を示すものである。もちろん、
大乘佛教において用いられるこの概念は、不變のアートマン (ātman) の
ような次元の單純實體概念と同一ではない。しかし、それが佛教的な悟り
の境界を表現しようとしたとしても、その最初の意圖とは無關係に、實體
的に理解されるように敘述され、そのように變換され理解される契機に
なったのであれば、それは「佛陀の洞察」とは違う道に差し掛かったこと
であると指摘せざるを得ない。

中國に輸入された多様な、インドや中央アジアの様々な佛教理論の中に、
以上のような實體論的佛教理論が含まれていたであろうことは、否認す
ることは難しいであろう。したがって、本稿は中國で撰述されたと判斷さ
れる經典分析において、このような要素がどのように再現されるのかを見
てみようとする。併せて、先に指摘したところのように、中國固有の老莊
的思惟方式が、佛陀の洞察、實體論的佛教理論と、どのように遭遇して結
合したのかも見てみることにする。

(3) 老莊的實在論

老莊思想が佛教思想に比べ、自我と世界に對する理解方式がより存在論
的であると評價される理由は、彼らの傳統的な「氣」の理論のためであろ
う。西歐、或いはインドの思想的傳統にみられる「極微」の要素概念とは
異なる「氣」概念を、筆者は事態を非斷絶的にみる、すなわち事態の連続
性、力動性に對する未分的感受性が極大化され、世界構成の根本を規定す
る時、定立される概念としてみようとする。

自分たちが経験した世界を概念的に、または概念の限界を越えた世界と想定しながら説明する『道德經』と『莊子』は、いわゆる高度化された人間の論理的思惟方式の産物と評価することに不足することはないであろう。しかし、このような老子と莊子の世界説明方式には、そのような論理性とは距離のある神秘的、神話的存在と状況とが非常に肯定的に描寫され、さらによりいっそう根本的なものとして我々が従うべき存在、または成就すべき状態であることを主張する特性が存在する。筆者はこのような現象を「氣」の理論でのそれと同じように、彼らの世界理解方式における未分的感受性の産物である神話的事態理解の積極的受容と、肯定的意味附與が作用した結果であるとみている。おそらく『莊子』における混沌神の肯定的受容²⁰は、彼らがどのような世界を追求するのかを示す代表的な事例であるといえるであろう。事実、混沌という用語自體が、整頓された宇宙 (Cosmos) の反対語で、豫測不可能な力動的宇宙を意味するカオス (Chaos) であることを勘案してみると、彼らが志向する世界がどのような性格を持っているかが分かるのである。高度の概念的、抽象的、論理的世界解釋を維持している莊子が、神話的存在に肯定的價値を與えて説明することは、彼が未分的な神秘的、神話的世界と、二分性が強く働く概念的、抽象的世界とを、同時に繊細に意識していたという證據でもある。なぜなら、莊子が讀者に單純に神話を伝えようと、このような話を説いたと見ることはできないからである。

このような未分的事態に對する親和的思惟方式は、非常に獨特色態記述方式を生むが、その中で最も代表的な記述方式を『道德經』において探すなら、次のような事態の相互依存的表現を擧げることができるであろう。

ゆえに有ると無いは互いに生じ、難しさと易しさは互いに成じ、長さと短さは互いに現れ、高さと低さは互いに傾き、歌と音は互いに和み、前と後ろは互いに繋がる。……²¹

二分的範疇によって表現される對立的事態が、相互依存的に現れる理由を『道德經』は、二分的事態の本來の様子と言える玄妙な本體から、それらが始めまったからであると説明する。

この二つ（有無、或いは有名と無名）は、同じく出てきたもので、名だけを異にするに、このようなことを玄妙であるというのである。玄妙でありながらも更に玄妙であるのが、あらゆる妙なることが出てくる門である。²²

有と無のような對立する範疇が、同一な起源を持つということは、我々の日常的な常識である矛盾律に逆らう矛盾肯定的思考を我々に要請しているものとみるべきである。二分的概念に基礎を置く論理性を飛び越える領域に對する人間の認識方法は、本稿が前提とした三つの思惟方式から探すと、それは神秘的、或いは神話的思惟方式に求めるべきであろう。すなわち、與えられた事態を力動的で連続的で無差別的なその何かで經驗する人間の能力を指す神秘的思惟様式（Mythical Way of Thinking）を排除しては、上記のような本體に對する矛盾肯定的表現が『道德經』において反復される理由を説明することは不可能である。

未分的連續體に對する高い肯定的感受性を示すこのような道家的傳統において、以降、中國思想史に道家が及ぼした影響を探る時、我々が必ず考慮すべき部分がある。それは根本道家哲學の變形をもたらす魏晉玄學である。A. C. Grahamは「Intellectual Deterioration²³」という表現を通して、漢代以降の中國の思想統一動きの否定的側面を規定しているが、とくに魏晉時代の大きな思想潮流の一つであった王弼の本無としての「道」の主張は、Grahamの規定を理解するのに非常に適合した事例になり得る。

Alan Chanは、王弼が、漢代の單純相互關連體系の陰陽五行思想に依據した譯經解釋に満足することなく、そのような關連體系が根據にしている「一」の世界を追求していると言いながら、その根據を無と連結させてい

るという評価をするが、このような彼の分析は注目すべきものである²⁴。王弼のこの「一」、或いは「無」概念の単純抽象化の傾向は、『道德經』本文とその註を比較してみると容易に確認される。王弼の道概念の理解は、『道德經』において究極的に示そうとした道の世界の矛盾的力動性とは異なる非常に消極的な形態で現れる。

『道德經』：したがって、聖人は一である道を守ることによって天下の規範となる。(是以聖人抱一爲天下式。)

王弼註：一つは少なさの極致である。式は規範の役割をするという意味と同じである。(一、少之極也、式猶則之也。)

老子『道德經』において「一」という概念を理解しようとする時、我々が必ず念頭に置くべき点は、道家の「一」の概念は「混沌之一」のような力動的な未分の一であればこそ道家的論義の一貫性が確保されるという点である。それは二分的な有だけでも、或いは無だけでも表現され得ない「無でありながら有」である、論理的には矛盾肯定的な一であり、認識論的には規定が不可能な「混沌之一」であり、心理的には玄妙にして、更に玄妙な神秘的な「一」であるべきである。王弼の「少之極」としての「一」では、無限極微の神秘感が残っていようが、結局、そのような思考方式の極端には、彼が主張する「本無」が位置することになるのである。このような脈絡からみると、彼の「一」概念の理解には、単純で消極的な還元主義的思考方式が作用されていることを否認することはできないであろう。これがまさしく我々が『道德經』の本文においてよくみることのできる、消極と積極、否定と肯定の同在のような知的緊張感を與える表現を、王弼の註釋から發見し難い理由である。

佛教の中國化に最も多くの影響を及ぼした道家的思惟方式を分析しようとする時、先に見てみた老子と莊子に代表される初期道家の思惟方式の特徴だけでなく、魏晉玄學、とくに王弼の玄學の特徴に注目すべき理由は、

王弼のこのような消極的で否定的な単純還元的思惟方式が佛教理解に決定的に大きく影響を及ぼしているからである。

次の章は、このような老莊と王弼の思惟方式の特徴に併せて、先に分析、要約した「佛陀の洞察」、「變形された佛教の觀點」の特徴をすべて考慮しながら、多くの學者が中國撰述經論として評價する『大乘起信論』と『圓覺經』を分析しようと思う。とくに眞如、如來藏と、圓覺概念が、どのような方式で、二つの經論において記述されているか、そしてこれに對する法藏と宗密の註釋において、どのように彼らに傳統的な老莊の思惟と佛教とが交渉しているかを分析してみることとする。

3 『大乘起信論』と『圓覺經』の性格分析

(1) 『大乘起信論』の眞如、如來藏説明方式と法藏の註釋方式の分析

『大乘起信論』が中國撰述であるかどうかに関する長い論難は、未だ進行中であるが、インド出身の僧侶の講義を、中國地論宗の僧侶たちが総合して撰述したものであるという主張が、文獻學的な研究を通してより一層説得力を得て来ている點は注目すべきである²⁵。しかし、このような文獻學的な研究結果による眞偽如何を離れ、この論書が東北アジアの佛教者たちの佛教理解方式の最も重要な典型中の一つであったという事實が、よりもっと大きな意味を持つであろう。したがって、佛典成立過程を緣起的に理解しようとする本稿の立場で『大乘起信論』を評價するなら、その起源を明らかにすることはできないが、すでに中國化された方式で理解されてきた中國的經典であるとみても無理はないであろう。

『大乘起信論』で、本稿が注目しようとする概念は、眞如と如來藏概念である。ところで、この概念に對する『大乘起信論』の説明方式の適切性を分析しようとする、何よりも筆者の「適切性」ということに對する判斷の基準を提示すべきであろう。筆者は、世親『唯識三十頌』におけるアーラヤ識（阿賴耶識、ālaya-vijñāna）の説明に對する筆者の理解を、下記

のように簡略に捉え分析の基準にしようと思う。筆者は、世親の文を分析するにあたって、前の章において論じたヴェーディック・ウパニシャッドの傳統を克服しようとした「佛陀の洞察」、すなわち無我と縁起の觀點が必ず適用されるべきであり、十二縁起の識と心・身の関係のような相互因果的事態理解の意味を再び喚起して比較してみるべきであると考え。すなわち、経験された事態理解が、過剰な概念化、抽象化によって實體化されることを警戒する二重否定論理は適切に機能しているか、力動的、連続的に経験された事態に対する概念的表現を縁起の觀點から非固定的なものとして、すなわち縁起的な主客關係設定方式において主と客のように位置づけ、柔軟に定位させているかなどを點検してみるべきであるということである。

『唯識三十頌』の第一と第二の偈頌は、次のように意識の流れとアーラヤ識の地位を描寫している。

彼の流轉する種々の我相と法相は眞實に何であれ、識の轉變の中において起こるのである。この轉變は三つに現れる。つまり、異熟(vipāka)、思量 (manas) と呼ばれるもの、區別されて現れる對象概念—了別境 (viṣaya-vijñapti) である。ところで、あらゆるそのような種子を合してアーラヤと呼ぶ識が異熟、まさしくそれである。²⁶

ここでアーラヤ識 (ālaya-vijñāna) は、禪定を通して経験した人間の深層意識現象を説明するための、認識の感受性という側面においては、非二分的な、論理的には、概念化以前の意識経験を描寫したものとみるべきであろう。したがって、これを世界の根據になる原初的なその何かとして理解するなら、『唯識三十頌』に込められた「佛陀の洞察」は再現されないであろう。すなわち、世親が佛陀の洞察である無我と縁起の意味を適切に理解したのであれば、アーラヤ識をヴェーディック・ウパニシャッドの傳統においてのように、世界の根據としての内在的根本意識、或いは経験

的世界を越えたところにある超越的なその何かと設定してはいなかったものとみて『唯識三十頌』を読み解くべきであるということである。

世親は、このアーラヤ識を意識の流れの中において、そのように異熟され轉變する經驗的狀態と説明しているのであり、それ以上は言及していない、という點をいったん注目して、この偈頌をみれば、世親は、ここでただ主客が分明に区分される前に異熟轉變する深層意識の流れの經驗に對する記述とともに、分別された主觀的、客觀的對象（種々の我相と法相）も、その流れの中においてまた再び異なって定位され異熟する力動的な深層意識の現象を記述しているだけであるという點を確認することができるであろう。

『大乘起信論』に記述された心生滅と阿梨耶識に對する説明方式と、法藏の『大乘起信論義記』（以下『義記』）に現れたこれに對する説明方式とは、このような世親のアーラヤ識説明とは異なる論理が介入している。とくに、法藏が末那識（manas）の否定的側面を強調して、これを末那識の根本的屬性であるとまで規定するが、これは、異熟（vipāka）、思量（manas）、了別境（viśaya-vijñapti）の三つの範疇の機能がすべて具現されて現れるもので、經驗される識現象をアーラヤ識（ālaya-vijñāna）概念を通して説明しながら、マナス（manas）をアーラヤ識（ālaya-vijñāna）の一つの單純な屬性として理解することとは異なる理解方式であるとみることができる。下記の文のように、法藏は末那識（manas）を『楞伽經』を引用して説明しているが、これは彼が『楞伽經』の識理解方式を自身の見解にしていたことを意味する。

『楞伽經』では、七識、染法を以て生滅と爲し、如來藏、淨法を不生滅と爲すに、この二つが和合して阿梨耶識になるのであるから、一でもなく異なるものでもないのである。²⁷

『楞伽經』は肯定的意味であれ、否定的意味であれ、一般的に變形され

たインド佛教の世界観を示す代表的な經典として評價されているが、この經典が法藏によって持ち出され、如來藏の説明に用いられているということは、注目すべき事実である。『楞伽經』は分別的思惟、すなわち、概念的分別によって發動される思惟の價値を徹底的に否認²⁸する観点を一貫して維持している。このような『楞伽經』の立場が、法藏の『義記』においては、無生滅の非分別的眞如、如來藏と、生滅の分別的末那識という二分法が反復される根據になった蓋然性は高い。法藏の次のような註釋は、このような考えを示す典型的な例である。

經に云わく、如來藏は阿梨耶識の中には存在していない。そのようなわけで、七識は生もあり滅もあるのであるが、如來藏は生もなく滅もないのである、というのである。²⁹

ところが、このような考えの裏面には、眞實に存在するものは不生滅の如來藏だけであり、生滅するものは不生滅の存在がなくては生成され得ないという強い眞妄二分法が作動されているとみるべきである。すなわち、不生滅の本體なくしては、生滅という枝末があり得ないという考えは、次のように表現される。

どのようなわけかと言えば、もし如來藏が縁に随って生滅を起こす時、自らの不生滅な屬性を失ってしまえば、すなわち生滅が起り得ないからである。したがって、不生滅に因って生滅が得られていることになるのである。これがすなわち二つが異なる(不異)のために一つでない(不一)というのである。³⁰

不生滅の如來藏のほかに實際に存在するものはないから、生滅というのも如來藏に對する錯覺に過ぎず、根本的に異なるのであり(不異)、またこの二つは、實在と非實在とで同じものではない(不一)という考えが

表現されたものである。そのようにみると、續く法藏の、海、波、風の譬喩³¹は、單純な文學的表現ではなく、自身の世界觀をそのまま表出したものであるということが出来る。これは、本體を前提とした思考方式から始められた譬喩である。すなわち、海と波と風の譬喩において、水の濕性が變わずにそのまま現れているとみる不動の海は、不變の如來藏のような様子であり、水の變化を起こさせる波は、生滅の變化を起こさせる七識のようなものであり、海が動である時と靜である時がある様子は、阿梨耶識の屬性のようなものであり、海と波からみることが出来る水の濕性が存在しない風は、無明、轉倒された執着のようなものとみる、法藏の世界觀がそのまま表出されたものである。本來、不變である海の水を、變化する波の如く見せるようにするものは、實際、存在しない虚妄である風の影響に過ぎず、事實は不變の濕性だけが眞實であるという主張である。したがって、法藏のこのような單純構圖の識理解は、阿梨耶識は眞妄が合したもの、變化を成す妄識は七識、眞相は眞如、如來藏として整理することができるであろう³²。

ここで、法藏『義記』の歴史的地位を勘案し、『大乘起信論』の次のような文章が一般的にどのように識の轉變を理解させようとしたかを考えてみよう。

心生滅というのは、如來藏に依っているゆえに生滅心があるのである。いわゆる不生不滅と生滅が合わさって和合するに、一つ（一）でもなく異なるもの（異）でもないものを、名づけて阿梨耶識という。³³

先に分析した法藏『義記』の内容を考慮してみると、實在するものは不生滅の體であり、生滅は體がない幻化のようなものであるため、結局は實在しないものとして一般的に理解されたのであろう。したがって、このような生滅の幻化を作り出すものを、世親の唯識理論から探るなら、末那識（manas）を擧げるべきであるため、七識は、中國僧侶たちには否定的に

理解されるしかなかったのであろう。このような否定的マナス (manas) 理解は、結局、眞如の體という絶對的存在を設定することによって、それ以外の現象が副次的であったり、否定的なものとして考えられるしかない、そのような思惟方式の必然的結果である。すなわち、世親のような者が「佛陀の無我の洞察」に忠實に従いながら、すなわち、實體的存在の設定なしに、「意識の流れ (識轉變)」という具體的經驗の中で現れた機能としてのマナスを説明する方式とは、全く異なる方式としてマナスを定立させているのである。このような方式のマナス概念理解は、事實、ブラフマン (Brahman) とアートマン (Ātman) のような不變の體を設定しないで、世界と自我を説明する佛陀の緣起論に込められた洞察を正面から否定する思惟方式が招來した結果である。

それでは、不滅の眞如自體相を説明する次のような『大乘起信論』の文章はどのように理解されたのであろうか。

また次に、眞如自體の姿というものを論ずれば、これは一切の凡夫、聲聞、緣覺、菩薩と、諸々の佛に至るまで増減がないのである。過去に生じたものでもなく、未來に滅するものでもないから、畢竟、常にそのままであるのである。本來よりその本性に自ずと一切の功德を完全に十分に備えているのである。³⁴

ここで、眞如が肯定的価値を持っているために、眞如の内容を一切の功德という肯定的表現を使用しているが、結局、その内容を論ずれば、それは分別的事態であるしかないであろう。このような説明は、眞如の本性は無分別性を持つが、それを満たしている内容は、肯定的な功德、満足などの用語使用にも関わらず、分別的要素の完全な含藏状態という矛盾的な主張になってしまう。問題は、このような分別的要素が眞如の内的方向でない外的投射と言える境界を指す時は、否定的に描寫されるしかないということである。

答えて曰く、一切境界は本来一心に過ぎないため想念を離れているのである。しかし、衆生たちは偽り（妄）で境界を作るために、心に差別を作る持つようになるのである。偽りで想念を起こしたもので、法の本來の性品に合わないために、決して（實相を）了解し得ないのである。³⁵

眞如、一心から始められたとしか言いようのない外的な一切境界が、ここでは功德ではない、偽られた想念の産物になっている。『大乘起信論』には、このような二重性を解決する方法として、眞如門と生滅門は互いに離れないもの（二門不相離）であると主張するほかに方法はなかったのである。しかし、これを説明する方式は、非常に単純な構造を持って反復される。すなわち生滅門は、二分的事態と価値をそのまま現して見せる別相であり、眞如門は、二分的なものが一つに統一される通相であるという、別と通の論理である。法藏は『義記』においてこれを次のように説明する。

眞如門は染と淨が互に通ずる通相を持っているのであり、この通相の外に、別に染と淨があるのではないために、すべてのものを包攝し得るのである。……生滅門というのは、染と淨が區別される別相である。別相の法は、生と滅を包攝するところのものである。また眞如は、縁と和合して、諸々の法を變化させ作り出すものである。このような諸々の法は、すでに別の體があつて存在するものではないため、還つて眞如門を包攝するのである³⁶。

染と淨をともしする通相という状態は、『楞伽經』の性格において確認された變形されたインド佛教の観点からは、超越的なその何かとしての實體の状態を指すものとみることができるといえるため、眞如門を包攝するという意味は、別相の法は、無體の偽り（妄）の實在であるため、眞實な本體である眞如と衝突することなく、眞如の領域に還っていくという意味と理解す

することもできるであろう。実際、このような論理は、『大乘起信論』と『義記』において、一々挙げ難いほどに一貫して反復再現されている。すなわち、眞如中心の本體論的思考が反復されているのである。ところで、このように定位された本體としての眞如を、中國の僧侶たちが單純に現象的二分を超越したその何かとしてだけ理解したものとみられてはいない。

中國僧侶たちが經典を制作したり、或いはそれに對する論疏を書く時よりも、論であったり、經典全體の概要を述べんとする時、より一層積極的な中國的な世界觀が介入する場合がしばしば見られる。このような事例は、彼らが理解した眞如本體の性格がどのようなものであったかを、また別の角度から推論するのに決定的な端緒を提供する。法藏は彼の『義記』の序論に該當する部分において、自身が理解した『大乘起信論』の方向性を次のように表現している。

そもそも眞心は、廣大にして深遠であって、筌蹄のような言語と形象を飛び越えたものであり、がらんとして廣く靜かで平安であり、(眞心においては)主體と客體の知ることと對象がすべて消え去り、生ずることも滅ずることもなく、生老病死四相の變遷もないのであるから、去ることも來ることもなく、過去、現在、未來の三際の變易も起こりえないのである³⁷。

『大乘起信論』と『義記』が唯識理論と、變形された阿梨耶識理論を含む『楞伽經』の内容を組織し直したものであるという一般的な見解に接した後、法藏の序をみるのであれば、先に本稿が試みた分析の構圖が適用され、その内容を讀み取れるであろう。しかし、文の冒頭に、眞心を形容するために登場する「寥廓」、「絕言象於筌蹄」、「沖漠希夷」のような用語は、神秘的な未分的道體を形容する老莊的用語としてその含意が佛教的傳統において定立された眞如、如來藏とは異なる方向性を持つために、そのような用語の含意が複合的に適用され、重層的な讀みが行われる可能性を看過し

てはならないであろう。

先に本稿が説明した、老莊が前提とした窮極の本體としての道體の含意を再び想起して、佛教的窮極體である眞如の姿に適用してみれば、その眞如は、變形された佛教的意味を持つ超越性と同時に、道家的道體の矛盾抱一性がともに適用されて讀まれる可能性が高いであろう。とくに、次のように、眞如門と生滅門が一切法を包攝するため、眞俗が不二であるという論理を廣げ、これに従って一心がこの二門の根本になると主張する文章において、矛盾肯定的論理が反復されていることは注目する必要がある。

また上記の文において二門を説明するところをみれば、この二門が皆な各々一切法を包攝するというのである。これはまさに（次の）四つの句節と成る（説明される）であろう。第一、眞を基準としてみれば、すてる場所がないのであるから、それは俗がすなわち眞であるからである。第二、（再び）眞を基準としてみても、眞は何かと對立され待つて立つものではないから、俗が眞を根本として現れるだけのものである。第三、俗を基準としてみれば、はずれる場所がないのであるから、眞がすなわち俗であるからである。第四、（再び）俗を基準としてみても、俗は何かと對立して待つて立つものではないから、すなわち眞が俗の差別であるからである。その理由がこのようであるために、生滅門を壞すことなく眞如門を説くのであり、眞如門を壞さないで生滅門を説くのであるから、眞實にこの二門はただ一心であだけであるからである。このようなわけで、眞と俗、この二つがともに融合して障礙がないのである。³⁸

眞と俗が不二の一心という表現は、それが二分的現象を超越した絶対的領域を描寫したものであれ、對立的二分を包括した矛盾抱一的道體を形容したものであれ、無我と緣起という佛陀の洞察に符合する世界理解方式ではない。中國撰述と評價される『大乘起信論』に、このように讀み取れる

ような表現が反復されているという事実は、佛陀の洞察が比較的正しく表現されているとみうるこの論のほかの部分の様々な文章も、その眞義を確信し難くさせる要因になっている。結局、残る問題は、読者がこの論をどのように理解し得るかになるが、これがまさしく筆者が經典の書きと読みが縁起的関係を持っていることに注目すべきであると主張する理由である。

(2) 『圓覺經』における圓覺の説明方式と宗密の註釋方式の分析

『大方廣圓覺修多羅了義經』（以下『圓覺經』）は、北インドの僧侶佛陀多羅が翻譯したと伝えられてきたが、実際は『楞嚴經』と『大乘起信論』の内容を、中國僧侶たちが再組織して作ったものであるという近來の學者たちの主張が一般的に受け入れられている。もちろん、これに対する反論もあるが、先に見た『大乘起信論』と同じように、中國を中心とする多くの東北アジアの僧侶たちが、この經典を中心として佛教教義を理解してきたという点により注目すべきであろう。したがって、『圓覺經』自體の主要概念の記述方式と、その理解を書いた中國僧侶たちの論疏を分析してみれば、逆にこの經典の思想的地位を定めることができるというのが筆者の見解である。すなわち、經典の地位は、前もって定められるものではなく、編纂者と讀者の理解がどのように合わさって現れるかに従って、その地位が定められるという縁起的觀點において、この經典の性格を明かしてみようと思う。

『圓覺經』の核心をなす概念である「圓覺」は次のように描寫される。

善男子よ、一切衆生の様々な種類の幻化が皆な如來の圓覺妙心から生ずるのである。それはまるで虚空の花が虚空に現れているようなものである。虚空から花が減したとしても（虚空の）空性が壊れないように、衆生の幻心が幻に依って消滅して、諸々の幻が最終的にすべて消滅したとしても、覺心は動きがない（不動）のである。³⁹

不動としての圓覺を強調するこの文は、『大乘起信論』の「眞如」、「如來藏」の説明のような論理構造を持っている。不變の根本體でもあるこれは、二分的現象の屬性を持つてはならないものであるため、肯定的含意を持つ概念も、その概念成立原理の二分的屬性のために、次のように否定されるべきである。

善男子よ、當に知るべきである。虚空は、暫くあるものではなく、また暫くないものでもない。況や如來の圓覺隨順は、虚空の平等本性であるのにさらに何を言えようか。.....善男子よ、一切如來の妙圓覺心は、本來、菩提と涅槃もないのであり、成佛と不成佛もないのであり、虚妄な輪廻も非輪廻もないのである。⁴⁰

「菩提と涅槃（菩提及與涅槃）」の否定、「成佛と不成佛」の二重否定、「輪廻と非輪廻」の二重否定は、事實、佛陀の無我洞察表現の典型として、經驗事態の概念的表現を實體、對象化することを警戒することを要請する時に用いられる論理で、『圓覺經』がこのような論理を驅使することは非常に自然なことである。しかし、その論理の方向性が「無我論」の本來の意圖に符合するかを問う場合、そうであると答えることは容易ではないであろう。なぜなら、『圓覺經』が本來的存在の意味を持つものとして規定する虚空よりもっと本質的な存在として「圓覺」を説明しているからである。すなわち、その論理が圓覺の不動性、永遠性を説明するための手段になっているのである。このような圓覺理解は、反ヴェーディック（Anti-Vedic）の絶頂としての佛教の地位を無化するヴェーディック・ウパニシャッド（Vedic-Upaniṣad）的な思考方式が發動したものとみることができる。したがって、このような思惟方式を維持したまま、これに加えてある形容をつけ加えて圓覺を説明したとしても、讀者たちを佛教の無我理論が志向する世界理解へと導いてくれることは、なおさら難しくなるだけなのである。おそらくこのような難しさが、次のように『圓覺經』に反言語的で反思性

的な観点を表明するよう導いたのであろう。

善男子よ、ただ諸々の聲聞の圓滿な境界は、心身と言語を皆な悉く斷滅したのであるが、終に彼の親しく證得して現れるところの涅槃には至らないのである。況やどのようにして思惟する心で、如來の圓覺境界を測ることができようか。⁴¹

以上の分析を通して分かることは、『圓覺經』の圓覺概念は『大乘起信論』の眞如、或いは如來藏と類似する屬性を持っているものと理解しても差し支えないであろうということである。

宗密は『大方廣圓覺經大疏』（以下『大疏』）において、能詮體性を説明しながら、歴史的に現れた佛陀の説法を、無意味なものと理解すべきほどに義論を広げることになるが、これは先に見てみた圓覺の定義、すなわち超越的圓覺の境地設定と深い關連がある。宗密はここで佛陀の説法は、何がどのように傳達されるのかを分析する類似認識論的義論を展開する。この義論は、隨相門、唯識門、歸性門、無礙門の四つの部分から成るが、宗密が下そうとした結論は、四番目の無礙門の超越的一心が存在するという主張であったと見られる。すなわち、一心があらゆるものを生み出し、攝受するのであって、先に論じた三つの門における心・境、理・事のような、分化された主客と、普遍的原理（理）と、具體的個別事態（事）も、事實は一心の暫定的分化認識現象で、結局、一心それだけがあるのみであるという單純論理に依據した結論が導出されるのである。

このような超越的一心を前提とする論理は、『大乘起信論』が眞如、如來藏を具體的識現象の超越的根源として設定した論理と同一である。すなわち、具體的内的觀照の經驗を記述した世親の唯識の認識論的義論を、『大乘起信論』が超越的眞如の二次的附隨現象ほどに格下げし、無意味化した方式と同じ脈絡の展開である。このような超越的一心設定の單純性のために、ここに話す者と聴く者、話されたことと聴こえたこと、傳達受容され

た内容の性格など、非常に繊細な認識論的な義論が行なわれるべき主題が、宗密の『大疏』では、非常に単純な還元主義的結論として結ばれてしまう退屈さを反復するようになるのである。

宗密も法藏に類似する方式で、老莊の世界理解を四番目の無礙門の超越的一心の存在説明に、次のように適用させているが、これは中國僧侶たちが自分たちの傳統的思惟方式である老莊的實在論を完全に拂拭しきれないでいることを意味するものである。宗密の無礙門において我々が注目すべき点は、一心の現象的現れを肯定的に定立して、佛陀の緣起概念に依って混融させる⁴²という点である。中國の僧侶たちがこのような方式の無礙の境地の描寫をどのように理解したのであろうかについては、先の『大乘起信論』の分析においても言及したように、二つの側面からみるべきであろう。すなわち、變形された佛教理論と老莊的實在論の両者を佛教理解に適用している中國の僧侶たちが、どのように佛陀の洞察を見出したかという問題を、緣起的經典成立と理解の觀點から眺めてみる必要があるということである。

4 結論—經典に對する佛教的理解と老莊的理解の出会いと分裂

法藏と宗密の論疏においてみられるこのような現象は、單に中國佛教に限定されたものではない。中國を中心として周圍のその影響圏にあった東北アジア國家の人々の佛教理解方式においても同じ現象が起きている。法藏の『大乘起信論』理解に影響を與えたと見られる新羅僧元曉の『大乘起信論別記』の次のような言明は、このような現象が東北アジア佛教の一般的な特徴になっていたことを示している。

(大乘の)その本體は廣闊なものである。それは太虛のようで私がない。それは廣く大きいこと、まるで巨大な海と同じで至極公平である。至

極公平であるために動と静が互いに随って成されている。……すでに名相を超越したものが、また何を超越して何に歸るといっているのであろうか。これを謂って、道理でない至極な道理（無理之至理）といい、肯定でない大肯定（不然之大然）というのである。⁴³

「太虚」、「超越」などの用語はもちろん、「無理之至理」、「不然之大然」のような老莊的傳統において道體を形容するのに主に使用される矛盾肯定的表現が、佛教の中心概念を説明するのに積極的に活用されていることをここでも確認することができるのである。

このような現象は、また中國撰述偽疑經だけに起こる特殊な現象であるとは言えない、中國佛教一般に現れる現象でもある。すなわち、これは佛教の中國化過程の産物であるということができ、このような事例は、インドと中國においてともに公認された大乘佛教の中心經典である『金剛經』に対する中國僧侶の註釋においても確認することができる。

一であるため、相隨って來る。一とは一であるため、二で破して三を成すものがこれに従って出る。乾坤と混沌が分かれる前を、一生參究して學ぶことに盡すべきであらう。⁴⁴

南宋時代の僧侶治父は、經典の慣用的表現である一時の一の字を註釋するにあたり、これに該當されるサンスクリット語「eka」が、本來どのような意味か、どのような修飾の機能をするかには全く關心がないようである。このような指摘は、單純に彼が原典の該當單語を理解したか否かを問題にしようとする指摘ではない。問題は、彼の註釋の主な關心が陰陽分化以前の、一つの未分化された神秘的根源世界に集中されているという點である。治父のこのような一に對する關心は、道家的な世界理解方式の影響を考慮せずにはその理由を説明し難い。

佛教が中國人に紹介される時、老莊的用語が經典翻譯に積極的に活用さ

れた理由を、本稿は事態理解の未分的連続感の共通性を挙げて説明したのである。このように、事態の力動性、連続性に對する共通の感受性が、佛教を中國に定着させるに當って大きな役割をしたことは事實であるが、その親和性によって、老莊的思惟の世界理解方式が佛教固有の思想的特殊理解の障礙として作用した可能性も大きかったという點も看過してはならないであろう。

【注】

- 1 朴相俊ほか譯 2000『出三藏記集 外 (『ハングル大藏經』286)』(ソウル：東國譯經院)、p.288.僧祐『出三藏記集』「道地經序第一 釋道安」(T55, 69ab)。「夫道地者。應眞之玄堂。升仙之奧室也。無本之城杳然難陵矣。無爲之牆邈然難踰矣。微門妙闔少闔其庭者也。……其爲像也。含弘靜泊綿綿若存。寂寥無言。辯之者幾矣。恍惚無行。求矣滌乎其難測。」
- 2 木村清孝著、章輝玉譯 1989『中國佛教思想史』(ソウル：民族社)、pp.30-31.
- 3 SEO Jung-won 2018「佛教經典の制作と偽經」『宗教研究 (韓國宗教學會)』78 (2) : pp.199-217参照。
- 4 許仁燮 1997「中國佛教特性理解のための佛教と道家の哲學方法論比較：世親の「投影三範疇的思惟方式 (A Projective Trichotomic Way of Thinking)」と老子の「循環三範疇的思惟方式 (A Circulative Trichotomic Way of Thinking)」の差異點を中心として」『東洋哲學 (韓國東洋哲學會)』8 : pp.227-267.
- 5 この翻譯はRobert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishad* (Oxford University Press: 1971) second editionの英文翻譯に基礎した。
- 6 C. A. van Peursen 著、O Yeong-hwan 譯1980『文化の戰略 (*The strategy of culture*)』(ソウル：法文社)、p.92. 参照。ホワイトヘッドは、自己完結的不變の實體として神が規定される瞬間、主體を絶えずに越えてあるべき、その超越的神が矛盾的にその意味を喪失することになると指摘するが、このような指摘は、內的實體であるアートマン批判においても同一に適用され得る。
- 7 *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-nikāya)*, trans. I. B. Horner, vol. I (Oxford: The Pali Text Society, 1989), p.456.“It is for this

- that I, Udayin, speak even of the getting rid of the plane of neither-perception-nor-non-perception. Now do you, Udayin, see any fetter, minute or massive, of the getting rid of which I have not spoken to you?" 参照。
- 8 *Vajracchedikā prajñāpāramitā sūtra*, ed. and trans. by E. Conze, "Buddhist Wisdom Book" (New York: Harper & Row, Publishers, 1972), p.36.7f. "it (this dharma) is neither a dharma nor a no-dharma." 参照。
 - 9 マイケル・シャーマー (Michael Shermer) 著、KIM So-hui 譯2012『信念の誕生 (*The Believing Brian*)』(ソウル: 知識ギャラリー)、p.125. 参照。
 - 10 *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-nikāya)* のI. B. Honerの翻譯を修正したKalupahanaの翻譯に依據した。
 - 11 *Thus have I heard: The Long Discourse of the Buddha (Mahānidāna Sutta, Dīgha-nikāya 2. 55.)*, trans., Maurice Walshe (London: Wisdom Publication, 1987), p.223. 参照 (縮譯)。“Do not say that, Ananda, do not say that! This dependent origination is profound and appears profound. ……If asked: ‘What conditions consciousness?’ you should answer: ‘Mind-and-body conditions consciousness.’ Thus, Ananda, mind-and-body conditions consciousness and consciousness conditions mind-and-body, mind-and-body conditions contact.”
 - 12 許仁燮 1998「異質的なPre-Vedic (ヴェーディック以前) とVedic (ヴェーディック) の神話的思考方式がAnti-Vedic (反ヴェーディック) としての佛教理論形成に及ぼした影響」『宗教研究 (韓國宗教學會)』15 : pp.313-334.
 - 13 許仁燮 2013「『肇論』『物不遷論』に現れる説一切有部的論の性格」『哲學論集 (西江大學校哲學研究所)』32 : pp.149-184.
 - 14 David J. Kalupahana, *Nāgārjuna: The Philosophy of Middle Way* (New York: SUNY Press, 1986), p.223. “The Victorious Ones have announced that emptiness is relinquishing of all views. Those who are possessed of the view of emptiness are said to be incorrigible.”
 - 15 David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), p.61.
 - 16 David J. Kalupahana, 1992, p.28.
 - 17 David J. Kalupahana, 1986, p.341. “A thing that is not dependently arisen

is not evident. For that reason, a thing that is non-empty is indeed not evident.” () 内の文は筆者のつけ加えた解釈である。

- 18 菩提留支 譯『入楞伽經』(T16, 529b)。「如來世尊復說常恒清涼不變。世尊！若爾外道亦說我有神我常在不變，如來亦說如來藏常乃至不變。」〔原文は譯者による挿入〕
- 19 AHN Sung-doo 譯2001『寶性論』(ソウル：Somyung出版社) p.831.
- 20 『莊子』「應帝王」[<https://ctext.org/text.pl?node=2769&if=gb&show=meta>]。「南海之帝爲儻，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽息食，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。」
- 21 『道德經』2章 [<https://ctext.org/text.pl?node=11593&if=gb&show=meta>]。「故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」
- 22 『道德經』1章 [<https://ctext.org/dao-de-jing/zh?filter=83161>]。「此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」
- 23 A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La salle: Open Court, 1989), p.314. 彼は知的荒廢 (intellectual deterioration) の理由を、中國において統一王朝が現れたことにより、統一理念に合わせて、既存の多様な思潮を、粗く単純な型にはめ込む思惟傾向が、以降、時代を壓倒したからであるとみる。事實、このような過程は自然と、古代中國人の思惟方式の特徴であり長所であると言える、具體的經驗世界の連續性、力動性に對する繊細な感受性を弱化させることになるのである。
- 24 Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu* (Albany: SUNY Press, 1991), pp.31-32.
- 25 崔鉉植 2006『『大乘起信論』と東アジア佛教思想の展開』『佛教學レビュー(金剛大學校佛教文化研究所)』1：pp.57-70. p.60. 參照。
- 26 “Trimśikā”, 1-2. 引用の底本はDavid J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology* (Albany: SUNY Press, 1987) のAppendix IIのVasubandhu’s “Vijñaptimātrāsiddhi Viṃśatikā and Trimśikā” である。“Whatever, indeed, is the variety of ideas of self and elements that prevails, it occurs in the transformation of consciousness. Such transformation is threefold, [namely,] the resultant, what is called mentation, as well as the concept of the object. Herein, the consciousness

called ālaya. with all its seeds, is the resultant.”

- 27 法藏『大乘起信論義記』(T44, 254c)。「作楞伽經。以七識染法爲生滅以如來藏淨法爲不生滅。此二和合。爲阿梨耶識。以和合故。非一非異。」
- 28 David J. Kalupahana, 1992, p.178. 參照。
- 29 『義記』(T44, 255a)。「經云。如來藏者。不在阿梨耶中。是故七識有生有滅。如來藏者不生不滅。」
- 30 『義記』(T44, 255a)。「何以故。若如來藏隨緣作生滅時。失自不生滅者。則不得有生滅。是故由不生滅得有生滅。是則不異故不一也。」
- 31 『義記』(T44, 255ab)。「一以如來藏唯不生滅。如水濕性。二七識唯生滅。如水波浪。三梨耶識亦生滅亦不生滅。如海含動靜。四無明倒執非生滅非不生滅。如起浪猛風非水非浪。」
- 32 『義記』(T44, 255b)。「解云。此中真相是如來藏轉識是七識。藏識是梨耶。」
- 33 眞諦譯『大乘起信論』(T32, 576b)。「心生滅者。依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合。非一非異。名爲阿梨耶識。」
- 34 『大乘起信論』(T32, 579a)。「復次。眞如自體相者。一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛。無有增減。非前際生、非後際滅。畢竟常恆。從本已來。性自滿足一切功德。」
- 35 『大乘起信論』(T32, 581b)。「答曰：一切境界。本來一心離於想念。以衆生妄見境界故心有分齊。以妄起想念不稱法性故不能決了。」
- 36 『義記』(T44, 251c)。「以眞如門是染淨通相。通相之外。無別染淨故。得總攝。……生滅門者。是染淨別相。別相之法。生滅所攝。又以此是眞如與緣和合變作諸法。諸法既無異體。還攝眞如門也。」
- 37 『義記』(T44, 240c)。「夫眞心寥廓。絕言象於筌蹄。沖漠希夷。亡境智於能所。非生非滅。四相之所不遷。無去無來。三際莫之能易。」
- 38 『義記』(T44, 253a)。「又準上文二門。皆各總攝。一切法言。此中應成四句。一約眞無所遣。以俗卽眞故。二約眞不待立。卽俗之眞本現故。三約俗無所乖。以眞卽俗故。四約俗不待立。卽眞之俗差別故。由是義故。不壞生滅門。說眞如門。不壞眞如門說生滅門。良以二門唯一心故。是故眞俗雙融無障礙也。」
- 39 佛陀多羅譯『大方廣圓覺修多羅了義經』(T17, 914a)。「善男子！一切衆生種種幻化。皆生如來圓覺妙心。猶如空花從空而有。幻花雖滅空性不壞；衆生幻心還依幻滅。諸幻盡滅覺心不動。」
- 40 『圓覺經』(T17, 915c)。「善男子！當知虛空非是暫有亦非暫無。況復如來圓覺隨順。而爲虛空平等本性。……善男子！一切如來妙圓覺心本無菩提及與

涅槃，亦無成佛及不成佛，無妄輪迴及非輪迴。」

- 41 『圓覺經』(T17, 915c)。「善男子！但諸聲聞所圓境界身心語言皆悉斷滅，終不能至彼之親證所現涅槃，何況能以有思惟心測度如來圓覺境界。」
- 42 宗密『大方廣圓覺經大疏』(X9, 333c)。「四無礙門謂前三門心境理事同一緣起混融無礙交徹相攝以爲教體以一心法有眞如生滅二門故二皆各攝一切法故。」
- 43 元曉『大乘起信論別記』(T44, 226a)。「其體也曠兮。其若大虛而無私焉。蕩兮其若巨海。而有至公焉。有至公故。動靜隨成。……既超名相。何超何歸。是謂無理之至理不然之大然也。」〔原文は譯者による挿入〕
- 44 金雲學譯註1984『新譯金剛經五家解』(ソウル：玄岩社)、p.23。「一。相隨來也。一一。破二成三從此出。乾坤混沌未分前。以是一生參學畢。」

許仁燮氏の発表論文に対するコメント

韓 煥忠*著・志村敦弘**訳

この論文は仏教がどのように変容していったのか、特に中国伝来以降、どのようにして老荘思想の实在論の影響のもとに一層の変容を遂げたのかを探求したものである。拝読して、私は少なくとも次の三点については我々にとって十分に首肯しうるものだと感じた。

第一に、著者は「無我と縁起」を「仏陀の、世界に対する独創的な理解の方式」と見ており、これは非常に正確であり、確実に仏教の特色をとらえたものである。我々は、仏教の無我の思想と縁起の思想とはインドではバラモンの梵天ブラフマンの主宰と世界創造説とに直接に反対するものであり、中国でも儒教と道教から区別するものであると言う。多くの中国の著名な研究者、例えば方立天、頼永海らはかつて論文を著し、性空と縁起の論は仏教思想理論の礎石であり、龐大で深遠な仏教思想の体系はまさにこの堅固な礎石の上に建てられたものであると指摘した。それは中国仏教の中にあつて最も突出した表現であり、すなわち縁起と性空を講説する般若学は中国仏教各派がひとしく尊奉する“共有の法”であり、中国仏教はこれにより“空門”とも称される。出家修行は“遁れて空門に入る”と称されるが、その意味は僧侶が出家する目的は縁起と性空と無常無我の真諦を理解し身をもって悟ることにある。

第二に、著者は実体論的な思惟が仏教に漸次浸透して最終的には仏教の

*蘇州大学政治与公共管理学院教授。

**東洋大学大学院文学研究科博士後期課程。

変容に至ったとしている。生死輪廻の主体の問題を解決するために、仏教は「勝義のプドガラ (Pudgala)」「説明不可能なプドガラ」等の概念を取り入れ、のちに漸次「如来蔵」「阿頼耶」等の教えが出てきて、多くの仏典が「如来蔵」「阿頼耶」とバラモンの「神我」との区別を何度も強調したが、著者はこの「内容から見ると、まったく説得力を持たない」としている。現在、中国と海外とを問わず、どこであれこのような学術的見解、すなわち仏教は中国に伝来して以降に変容への道が始まった、とするものがあるが、許仁燮教授のこの論文を読んで、我々は仏教は早くもインドにおいて変容し始めた、すなわち、中観派の中では、仏教はある種の人生論によって変形して世界観となり、瑜伽行派の中では、仏教はある種の無我論によって変形して阿頼耶識を探求する学問になった、と確信をもって言うことができる。

第三に、著者は老荘道家の、仏教の実体論的思惟の強化に対して重点的に考察している。仏教思想観念の实在論化の傾向はインドに源を発するが、中国伝来以降は老荘の实在論的思惟の影響を受け、その変容はより甚だしくなった。著者は特に「王弼の消極的で、否定的な、単純な、還元的思惟方式が仏教理解の仕方に大きく影響を及ぼしている」ことを重視する。さらに道家の思惟方式は現在の偽経理解にも反映されていて、例えば著者は特に「法蔵は“真心”を形容するために“寥廓”“言を絶つことを筌蹄に象る”“冲漠にして希夷”等の用語を用いたが、これらの用語は実はすべて老荘的な用語であって、これらの用語と仏教の伝統の中の“真如”“如来蔵”等の概念は異なった意味を持ち、したがってこれらの用語のもつ多くの意味から、論書を読むときに異なる結論が出る可能性があり、この点は軽視できない」と指摘している。著者は人々のために、一歩進んで老荘の仏教に対する深刻な影響が思考の可能性を切り拓いたことを検討した、とすることができる。

この論文の中から、我々は著者が、仏教の発展過程でたびたび加えられた非仏教的要素を剥ぎ取ることを期待しているのを読み取ることができる。実際、智者大師、賢首大師などは、いずれもどのように仏陀本来の思想に回帰するかという意義を探究した上で天台宗や華嚴宗を創始したのであった。かくて、著者の仏教の特色を探究する学術的追究は尊重に値するものであり、また仏教の重苦しい歴史的覆いを取り除いて“身軽になって出陣する”ことを実現し、更にすばらしいことには自身の発展をも実現するのに非常に有益である。

著者が純粋な仏教を讃えるのとは異なり、私は仏教が異質な文化の中で異なる文化的要素を吸収し融合することを非常に重視しており、これを例えるなら生物界での遺伝子の雑交のように、生物の生命力を高めるものだと感じている。私は常に、仏教はなぜその祖国で滅亡し、かえって中国、韓国、日本等の東アジア地域で盛んになったのか、と考えている。私は、東アジア文化、特に儒教・道教文化が仏教の潤いと補完となったことが仏教が東アジアで強大な生命力を得、したがって現代に至るまでなお盛んな生気をもっている重要な理由なのだと考えている。この論文の著者は私の平素の学術的観点とは大きく異なるが、私はなお著者の学術的探究には畏敬の念で一杯である。私は、著者の仏教の本質とその変容を整理して学術的に探究する試みが、仏教の異質な文化に対する消化と吸収についての私自身の理解にとって大いに資するところがあり、両者は相反するかに見えて、実は相互補完しているのだ、と感じている。

ここで我々は改めてこの論文の題目について振り返って見ると、あまり題目にそぐわないと感じる。「中国の偽疑經に現れた老莊的仏教理解の考察」という本題目に照らすなら、その「中国の偽疑經」というのが研究の範囲であって、「老莊的仏教理解考察」というのが研究の要点であるが、実際には、この論文は題目の示す範囲をはるかに超出しており、しかも論文の主な焦点は題目に示された要点ではないのである。また、副題「縁起的観点からみた中国における仏教經典の成立と理解」は一層誤解を惹き起

こしやすく、この論文の中国語訳は二万字を超えているが、『大乘起信論』や『円覚経』がいかに形成されたかを論じ尽くすにはまだまだ不十分であると思われ、しかも中国の仏教経典と中国の偽経もイコールとは言えないのである。

結論部分の二つの引用文の句読の切り方も、大いに誤っている。もちろん、これは作者の問題ではなく、この文章が翻訳される過程で不可避免的に生じた誤りと思われる。我々は著者がこの点について更なる説明をされんことを期待するものである。

韓煥忠氏のコメントに対する回答

許 仁燮*著・金 炳坤**訳

韓煥忠教授は、私の論文の趣旨を正確に理解して問題を指摘しています。韓教授の論評は次の如く要約することができます。

- 第一、中国の偽疑經には非仏教的要素があるが、中国の僧侶たちも仏教の本義である無我と縁起の理論を正確に理解していたのである。
- 第二、中国仏教は老莊の影響、とくに魏晉玄学的思惟方式の影響を大きく受けたが、これが中国人の仏教理解にどのように作用したのかをより深く研究する必要がある。
- 第三、論文の著者は、中国的思惟の影響により変形された中国仏教から、中国的変形の問題点を分析しているのであるが、そのような問題は、天台宗、華嚴宗の創立から（も）みることができるもので、すでに過去の中国の僧侶たちが把握して克復しようとした歴史があったのである。
- 第四、したがって、中国仏教の老莊的変形から生じた問題の研究のみならず、老莊的要素の付加によりさらに豊富になった融合的中国仏教の特性を探ってみる必要がある。
- 第五、『起信論』、『円覚經』のような中国仏教經典と單純な偽疑經は区分されるべきである。
- 第六、結論部分において引用された句節の翻訳に問題点がみられる。

*허인섭 (ホ・インソプ)。徳成女子大學校哲學科教授。

**김병곤 (キム・ビョンゴン)。身延山大學佛敎學部准敎授。

私の答弁は次の如くであります。

第一と第三は、同じ脈絡で答弁することができると考えます。去る二〇年間、私は中国仏教の老荘化に対する論文を時代に沿って作成し、発表してきました。そして、そのような研究をもとに、二〇一七年『初期中国仏教形成史』という著書を出版したのであります。この本は、中国人の老荘的思惟方式が仏教理解にどのように介入し、仏教を変形させてきたかを重点的に分析した本であります。しかし、近来、私の関心は、その変形の中で、どのように中国人たちが「ブッタの洞察」、すなわち無我と縁起の理論を理解して維持しようと努力してきたかに変わってきました。これが、私がこの論文において提案した中国仏教経論の縁起的理解です。それは、人間の客観対象の理解において現れる、すでに「形成されている主観的観点」と新たに「与えられた客観情報」の相互交渉過程を仏教の縁起理論が正確に示しているため、中国の僧侶たちの仏教理解の歴史的過程にも、このような縁起的観点を適用すべきであるということです。つまり、私は、中国における仏教理論の変形（「形成されている主観的観点」の介入）を正確に理解すればこそ、中国の僧侶たちの理論変形の克服（新たに「与えられた客観情報」の適切な理解）過程、あるいは克服しえたかどうかを把握することができ、さらに進んで道仏融合的中国仏教が持つ長所と短所も把握することができるものと考えているのです。

第二と第四も、同じ脈絡の中で答弁できると考えます。論評者、韓教授は、老荘的思惟方式の仏教への影響の中でも、魏晋玄学的思惟方式、とくに「王弼の消極的で否定的な単純還元的思惟方式」が中国仏教理論形成に大きな影響を及ぼしたという私の主張を論評において強調していらっしゃいますが、これは非常に適切な引用であると考えます。なぜなら、王弼は西欧の形而上学的思惟方式と同一ではありませんが、いわゆる論理的思惟が持つ否定的側面、すなわち概念的思惟の過剰による単純還元的事態把握の典型、すなわち中国的形而上学の典型を示しているからです。非実体論

的初期仏教が中国において実体的仏教化するのに最も大きな影響を与えたものの中の一つが、初期道家の思惟方式が持つ哲学的洞察の豊富さを縮小させた、まさに王弼の否定的消極的単純還元的思惟方式であると私は見ているのです。したがって、このような否定的影響の克服は、二つの方面から起こりうると考えます。一つは、初期道家の矛盾抱一的世界志向とこれに伴う認識論的反省の回復であり、二つは、インド仏教の輸入で伝えられた「ブッダの洞察」を中国僧侶たちが中国で再現する場合があります。この二つの部分は、今回の論文において私が探ってみようと努力したテーマであり、今後、さらに精進して研究すべき課題でもあります。論評者が私に勧誘されました東アジア仏教の豊富さの研究もこのような角度から接近してみたく思います。

第五は、論評者の意見に同感であります。私の観点から改めて説明するならば、中国仏教経典は、それが中国で制作されたのであるが、ブッダの洞察を再現し得ている経典を称するもので、偽疑経は「ブッダの洞察」を見出し難い経典と見ればよいと思います。また、『起信論』と『円覚経』の形成過程に対する既存の多くの研究は、この論文の紙面の限界上、紹介し難かった点、ご了承願いたく思います。

第六は、引用された冶父の表現が、禪師としての非常に中国的な詩的感興を含む関係で、私が繊細にすべて読み取れなかった部分があるのかも知れません。中国人である論評者の理解による文章の読みを積極的に参考して、どのように句読を打つべきかを苦心してみようと思います。

追加で述べたいと思いますのは、論文タイトルから外れた議論が多いという指摘に対する答弁であります。これは私の仏教理解方式が既存の議論方式と大きく異なり、私の研究方式を読者たちの理解のために要約していたら、そのようになったという点を申し上げたいと思います。生硬な私の研究方式を長く紹介しなければならなかった点、ご了承願いたく思います。