

空思想（関係説）の局限化

——中国仏教受容期の事例から——

朝 山 幸 彦

インド初期大乘でいろいろな形で表明された空思想（関係説）

が、二―三世紀に訳経者達によって漢訳され、受容されはじめた。それら漢訳仏典の中、旧訳にはインド系原文の改変、補削が多い。この改変、補削には訳者の語学力や思想的立場あるいは歴史的事情の反映もあるであろう。若し改変の傾向が、中国固有の文献に典拠がある場合や中国の社会、習俗に結びつく場合、単なる格義を越えて、中国的変容の一種といえるのではないだろうか。このような見方で、梵藏漢（旧訳中心）の比較考察によって仏教思想の根幹をなす空思想を中心に、その変容を調べ、それが後世に与えた影響の一端をたどってみたい。資料の扱い方については、既出のレジュメに譲るが、研究は中途であり、旧訳といっても支謙が主となるであろう。資料は時代や地域間の落差がある事でもあり、直接比較するのに問題なしとしないが、①梵藏漢間の対応部分に

おいて関説する主題が同一であれば比較する、②個々の經典の形態的背景的考察は比較以前に必要であろうが、直接比較を通じて寧ろ真意が究明されることもあり、訳者問題、訳経順なども今は詮索しない（特に支謙訳等の初期資料を評価、解説しはじめたのは、宇井伯寿以外には末木文美士、丘山新氏等の最近の事で、中国では評価は早かったようだ）。

以下、旧訳における空思想変容の基本的特色を項目に順次かげ、論拠の概要を紹介したい。空思想（関係説）は次の様に理解変容された。

I 正反否定の弁証法（そして合）への整備

八千頌 (A.P. p. 150 ed. Vaidya) 「空」智に愛著しない (pratiṣṭhā-parāmitāyān nibhinviśaṁ karoti) を大明度経、道行般若経では

「無所適莫」とする。無所適（＝敵）を付加している。これは論語里仁の句で、弁証法的なのは論語並びに莊子の影響に依るようである。因みにこの無所適莫は大阿弥陀經、平等覺經、維摩詰經、太子瑞應經、法鏡經等に広く用いられた。用法として、義の実践を「合」とする実践の弁証法であるが、別に主に存在の弁証法が多い。これらは対立する二項の否定（＝低次元の否定）を経て、高次元を開示する事であったようだ。無所適莫への整備ばかりでなく、多様な弁証法的整備が見られる。S. V. (chap. 35, p. 49, par. A. Ashtaga)「淨土人は」三十二相を具えた五体満足(pancūṣaṣṭā)あり」とされているが、大阿弥陀經以下の旧訳では「乳養の者なく」非世間人非天上人で虚無無極の身体を受く（「取意」となっている。存在の枠内思考ではない。S. V. には、空化を経た形象表現のため、自然な形象表現をしているようであるが、旧訳では上昇指向の存在の弁証法を介して、虚無にして無極なる実在を開示している。空を無的実在（究極位の）と解したり、存在の弁証法と解した傾向が強い。八千頌で具体的な空思想を述べている部分としての本無の解説を挿入していたことは既に論じた。その本無が莊子からの造語で、正反否定を介して表現された究極位の実体のようである。同じく道行般若經でも継承され、羅什訳小品般若經に至って改められた。これら高次存在の表現は虚無無極、本無や

無のように老荘用語であり、弁証法を経た無的性質をもち、人格

性、個別性や自然性が捨象されたものであるのが特色である。こうした捨象は、捨象された側の問題とともに、不二（＝空）の理解にも制約を与える。空が「二にして不二」ではなく、「統一」の不二ととらえたようだ。この点はダークボッタが中国人の思考傾向と既示とのことである。いずれにしても、後の本無義の原型であろうか。こうした空の理解傾向はあるいは訳者たちの無意識な天の觀念の影響が「存在性」としてあらわれているのかも知れない。支謙伝には「天生此物（＝犬）」とあり、旧訳無量壽經三訳の三毒五惡段には天道、天心、天地の絶対性が何われ、支婁迦讖や康僧会にもそれはうかがわれる。このような形而上的実在開示のとらえ方による、空理解は、新しい問題を惹起する。前述のような、捨象された否定的とされる存在の問題は勿論、高次と低次の新しい二項対立の關係の發生、更に高次元と実践者との連絡や結びつきの問題等が生じてくる。これは具体的内容をもつ空思想を旧訳者たちが抽象の側面ばかりに注目した理解の故であり、空思想と実践の問題では分離主義的に思索しなければならなかったのかも知れない。空思想を抽象的弁証法としてのみ理解し、超越の実在を究明しようとしたのは、空思想を制約することが多くても、その逆ではなかったと思われる。少なくとも理論的には難問を背負うこととなった。

II 存在論的枠内での理解

旧訳では空を非有と解し、目標としての涅槃、仏（浄）土や現存在物を先天的に存在肯定をし、それらが非有と解しうる場合は訳出しないか最小限にとどめたと受けとれる。無量寿経系旧訳三本では、浄土厳存とし、後の指方立相観に連なる原型を示している。平等覚経、無量寿経（大経）の讃仏偈では S.V. (chap. 4 p. 8) の前後頌では内容一致するのに、第 8 頌だけは全く改変されて訳出されている。S.V. では *tasca asaṭṭavaṇṇasādhayaṇṇe* とあり、中村元博士によって *tas* が浄土を指すか（極楽の楽も指すか）に読まれ、準原典の蔵訳の解説でも同様に読めるので、浄土の空性とそれの受けとめによる清浄化の空思想をあらわしている。前掲二経は逆に浄土の厳存と讚美に終始する改変をしている。S.V. の対応のない三毒五惡段には「易往無有人」とあり「浄土はあるけれど（修行が足りないため）往く人がない（取意）」と表現されている。維摩経を見ると支謙訳を除いて、他三訳は「仏土と有情の実在をいわない（蔵訳長尾雅人博士の和訳の取意）」のに、維摩詰経のみ「仏土は有で、人は有でも所行が無（取意）」と改変している。いずれにしても仏土先住、厳存が前提であろう。あるいは旧訳の主な傾向かも知れない。蔵訳「国土の清浄がそのようであるように (*kiṃ yoṁs su dag pa ji lta brin du*)、衆生が清浄であることと同様である (*sems can yoṁs su dag pa yai de brin no*)」と両者

の清浄関係は類比の意味を表わしている。漢訳では長尾雅人博士が指適するように、順序と理解している。維摩詰経では「已に仏国浄まれば則ち人物も浄まる」とする。次に非有の不訳の事例である。八千頌 (p.10) *asaṅkhyeyā mayā sattvaḥ parinirvāpayitavyā itī/na ca te santi yeṇṇe parinirvāpayitavyā itī/sa tāns tāvān sattvān parinirvāpayati/na ca sa kascit attvo yaṇ parinirvīto yena ca parinirvāpīto bhavati/大明度経「吾は当^③に無央数人を滅度して、^②已に無量無数の人民を度し、皆泥洹を得た。其の無の法を知れば、滅度を得る当しと也。」梵漢①②③の傍線部は一致する。八千頌の中間部「涅槃ないし涅槃人が実在しない（取意）」は大明度経にない。この事例は繰返してあり、道行般若経も同様である。同じく現実存在する五蘊の非有は訳さない。八千頌 (p.170) *rūpaṇ hi subhūte gaṇḍhīraṇ……yatra subhūte na rūpaṇ, iyaṇ rūpasya gaṇḍhīratā/……nirvānaṇ ca sūcītaṇ. 「色の甚深とそれの非在の甚深を空智（取意）とされている」大明度経「明痛痒思想生死識甚深。……如本無爾故甚深。……便為泥洹」（道行般若経もほぼ同じ）。旧訳は④五蘊の非有を訳出していない。⑤五蘊が本無の如く無的実在の故に甚深と寧ろ実在性の意味を本無によって強められているととれる。⑥従って非実体としてとらえることの甚深性を見失っているといえよう。旧訳の存在論的理解の仕方は、空の三義の即色義——実体性否定の空義——の成立を道安までまたねばならなかったのではないか。旧訳が関**

係説を全く理解していなかったというのではない。存在性の虚構をはぎとって根本無を本無として、とらえ基底にすえてさえると思われる。しかしそれも有から無に比重を移しての本質論に外ならない。有か無かの枠組みの中で考察していたようだ。(有也無也の用語はここに由来するらしい)。存在論的な枠の中で、空を理解しようとする、存在を構造化ないし序列化して、二項対立構造の残有の問題も未解決となろうか。S. V. (chap. 20) 「天と人との区別はない(取意) na ca tatra lokadhātau devānāṁ manuṣyāṇāṁ vā nānātvaṁ asti」と空格的である。旧訳では「世俗で王と乞食(各自の過去の行為の違いによる報いの差異化)に面目の美醜の差があるように、浄土人と天人には差がある(取意)」と改変する。そうして浄土人の面目は(他化自在)天より二位も上位とする。更に浄土人と浄土辺住人とも辺住による差別を加えた。これは空思想から見れば明らかに後退現象である。更に、旧訳では求道者の究極的境界に莊子刻意篇から「自然無為(虚無空立、恢安無欲)」を採用し、その下位に弁証法的「無所適莫」を論語から採りいれている。両者ともに空思想とされていると思われる。これは中国老莊的境界の無を最上位におき、インド的空を次位に配置する一種の構造化である。無所適莫たる空には未だ実践性の意味が残されているが、自然無為には「為さざる無し」であって、旧訳者たちが中国思想上位であり、空亦復空の理解ももっていたと解しうる。この自然無為の言句は大明度経、道行般若経、維摩

詰経、本業経などにも用いられている。八千頌(p. 161)では、具体的空思想もいわれる。^① yā ca subhūte pṛthagjñābhūmiḥ, yā ca śrāvakābhūmiḥ, yā ca pratyekabuddhabhūmiḥ iyaṁ tathatābhūmiḥ ity ucyate/sarvaś caitāś tathatayā advayā advaidhikārā avikalpā nirvikalpā iti tām tathatāṁ tām dharmaṁ avakarani/tathatāyām sēhiṭas tathatāṁ na kalpayati na vikalpayati, evaṁ avataraṭi/evaṁ avatīrṇo yathā tathatāṁ śrutvāpi, tato pi cōpakramya na kāṁkṣati na vimatīṁ karoti na vicikīṣati

①は凡夫地も……仏地も各々真相の地である。②の訳は「それらすべての地は真相地とは不二であり、二つに分けられず、区別されず、区別をはなれていると(菩薩は)考えて、その真相そのものの本性にはいっていく。真相の中にとどまりながら、真相を区別せず、思惟しない、そういうようにはいっていく。」③は趣旨であるが、真相のままに聞き、迷わず(確信して)実践へとすすむという。大明度経、道行般若経「(イ)逮得禪者の如く不動不揺なり(ロ)応儀地の如く(ハ)縁一覺地の如く(ニ)仏地の如く(ホ)本無の如く終に不動なり。」と各地を各々固定的にし、仏地のあとに本無を別立した。①本無が tathatā であるとすると、仏地以下は真相との関係は薄いか不明となるか、本無だけが真相に解されやすい。すると序列的に改変されている。②は「(イ)仏は本無を説く。聞者よ、(ロ)非虚空にして(ハ)本無は不言なり(ニ)本無は是れ所有なり(ホ)本無は本の如し、亦(ハ)非と言わず」とあり、八千頌の具体的空の内容を訳さず、

根源的実在としての本無の解説に改変している。③は空の実践であるが、旧訳は更に実行上も改変をする。「其の所言は誠にせず、……道の逆作を觀視せず……」等という。「言は誠にせず」は孟子離婁篇等からであろうし、「凡夫に軌せず」は八千頌の凡夫地と真相とを不二と等視するのは逆の、凡夫を輕視する序列意識が働いている。「道の逆作を觀視せず」とは道の順行をいう老莊思想の適用ではないだろうか。八千頌では「他人がしたことをしなかったことを見とがめない」という具体的空であった。

以上仏地より上位に本無という莊子よりの実在を配置し、その解説を割りこませて形而上性を語り、具体的空の内容は抽象化され構造化序列化されていた。その理由は何よりも実体主義的理解に由来するのなかろうか。維摩詰經では「以淨觀垢」を藏訳や羅什、玄奘訳の「分別しない」(『空的、藏訳では *hrāṇaparimito*) に当てている。更に、藏訳、二漢訳で「心は本来清らかです(取意)」という個所を、支謙訳のみ「寧ろ復た汚を淨に復ならしむべけんや」と二項対立の固定的構造に改変し、論語的エートスが伺われる。藏訳や羅什、玄奘訳の「よい行いも悪い行いもなくなってしまうものではない(藏訳 *oge sdig las ciḥai chud mi za*)」という趣旨を、支謙訳のみ「仏の如く清淨にして惡形なし(取意)」と改変したのは、惡にも転換の可能性を見ようとするインド原本的考え方に対して、支謙訳は上下構造的で惡排除の差別的とらえ方を伺わせる。このような構造的とらえ方は、空思想とは逆方向かも

知れない。八千頌(p.286)「善と不善の法の累積が無量であることから(*kusalaakusalaharmanacayāpamāṇataya*)」、「空」智慧の完成も無量である(*prajñāpāramitāpamāṇatā*)」とあるが、こうした善惡に関して転換可能のとらえ方がインド系原本の、空思想であろう。支謙訳の改変に見られる上下固定構造的で、惡排除のとらえ方では、実践の場合空思想をどう考えるのであろうか。大阿彌陀經や平等覺經では諸行往生といわれ、作善得福の原理で淨土專著を説く。三毒五惡段でも以善攻惡や去惡就善の二項対立内での実践をいう。支謙はその構造のままで、淨土でより現実での実践を高く評価するのである。淨土專著という方向を転換して、現土での菩薩行の実践を意義づける。この淨土專著の固定化を突破したのも、方向転換も一種の空化であろう。この「現土での一善は淨土での百千善に勝る(取意)」という考え方は維摩詰經や大明度經にも見られるものである。八千頌や旧訳にも多数の類例があるから、インド所産の考え方である。この方向転換によって虛無化への往生ではなく、現実の実践がとりもどされ得たであろうし、大明度經、道行般若經では、本無への還元説によって、実践の問題に対してある種の解決をしようと、旧訳者は改変しようだ。いづれにしても硬直化、固定化してゆく構造や枠組みに柔軟性を取りいれる一方法かも知れない。「空」が八千頌の繰返すように無限定的であるとする、高次存在の開示とか構造化とかは一種の制約でもあろうか。しかし固定化の突破とか虛無への方向を現実に

転回するという空的思想の展開は旧訳者の仕事であった。現実重視の中国の人々には受け容れやすい上、仏教がその後、継続するのに有効であったのかも知れない。

III 部分化された空

大阿弥陀經、平等覺經そして無量壽經では、淨土の嚴存をいう。しかし淨土人の身体を空化したように、淨土の部分即ち華や亂風や飲食や華香等を非世間、非天上的であると正反の否定を介して表現している。換言するならば、淨土嚴存という總体的基盤の上に、淨土の資具の空化を配置している。ゆえに資具は述べても、その空性はいわない。訳者達の付加であろう。この淨土資具の空化は、淨土人にとっては樂をもたらす欲望の対象となるものでもあった。そこで淨土人が対象への欲望にひきずられないと同時に淨土の清淨性（＝空の）を意味づけようとするための資具の空化が行われたのであろう。更に「心の中の空化」という部分化は維摩詰經に見られる。空とシノニムである不二に入る章では「慮と知とを二と為す。当さに不慮を以て不知なり。諸法に於いて念作し而して行は不念にて作せず、是れ不二に入る」という。藏訳の相当箇所の前半部分是对應するから一部関係のである。しかし後半部は改変されているようだ。後半とは「対象に対して思いをめぐらして、而して実践では念せずに行う（取意）」と読める。とすれば実践以前には対象に対して念を作し、当座時には心を空

にして実践に当るのが不二に入ることというのであろうか。実践の時だけ、対象意識を空化するという一種の部分空といえよう。この不二は主知的で儒教の傾向を反映している。同じく不二入品では「有と受とを二と為す。如し不受なれば、則ち無得なり。無得者、不作にして淵なり。無作を以て無馳駭なれ者、不二入」とある。老子特有のタームで不二入空を表わしている。特に「無馳駭なれば」は老子十二章にあり、獲物を求めて原野を駆け巡るの原意だそうであるから「対象を求めて心をかけめぐらさない」不二入といえよう。これは直前の実践を求めるのとは異なる消極的な空であらう。藏訳などの外三訳は分別の問題を扱っているので、支謙は全面的改変といえよう。これらは後の心無義に連なる原型を保っていると思われる（日本人に膾炙している心の無化とも関連するであらうか）。

IV 相対性としての空

大阿弥陀經の作善得福の福には（三毒五惡段ではあるが）、長寿、上天、度世と仏教の泥洹とが含まれている。長寿や度世が道教系、上天も神仙思想的であるといわれている。これは旧訳内では共通の事例であった。

大阿弥陀經と平等覺經には阿闍世王とその弟子たちの成仏挿話があり、彼等の成仏が「阿弥陀仏の如し」とされ、絶対的な阿弥陀仏とは考えられていない。更に彼等の成仏が「是れ共に相い

値うなり」と相対的に評価されている。以上の二事例は *S.V.* には見当らない。逆に *S.V. chap. 16* には七宝樹の莊嚴が交互因果的に表現され、旧訳にも相当箇所があるが、以下は旧訳のみの付加である。「……是七宝樹軀共相成、種種各自異、行行相值、莖莖自相准、枝枝自相值、葉葉自相向、華華自相望、実実自相当」(三訳大略同じ)。これらは各存在の相対的評価と必要性を積極的に認めているものに外ならないであろう。亦、思想的な相対観も汲みとれる。大明度経以下の旧訳三訳では「(空智の教えは) 如須弥巔瑞宝各異、如积梵各自有教。……」のように、釈も梵も各自教有りと読める。八千頌の相当箇所は物質存在の肯定容認を詳説しており一致しないので、旧訳の改変と思われる。

空思想に基づく相対観は八千頌 (*chap. 16*) の *yā ca tatthāgata-tathatā, yā ca sarvadharmā tathatā, saiva subhūteṣu sthāviraṣya tathatā* といわれ、各個が真相として同等とする。あるいは究竟位的に各自が同じであるとする。自他の真相としての容認と恐らく自のみの絶対性の否認という徹底性が想定されうる。先の旧訳が付加した相対化の思想は寧ろ有るから容認するという歴史性や現実容認に由来するのかも知れない。とすると旧訳者達の意識に、莊子の万物斉同説——方生説があるいは作用していたのかも知れないが、根拠は挙げられない。維摩詰経も相対観をもっていることは、論証できる。不二入品で不二入(「空」)に相異なる内容が考えられ、それらをまとめうる「沈黙」を意識的に省略してしま

ったからである。前掲の不二の二例は、①行ずる場合のみの空(不念)、②心中で対象を求めないという空であり、藏訳等の他三訳を支謙が改変したものであった。①は実践を重んずる主知的論語系のエートスに立ち、②は老荘用語を配置した消極的それである。更に老荘的改変の事例を加えると「我と非我とを二と為す。如し我が之れを不得不らば、非我を何ぞ可得ならん。我に於て、自然にして而も不作なれば、是不二入」とあり、傍線部は老荘用語で、自然而不作の空とは③消極的だが自然我を生かすところようか。更にインド系原文の關係の不二入を④弁証法的に改変し、論語をベースの主知主義に読める事例もあった。「勞生為二、為勞業者。其於生也。弗知弗業。以過衆知而色欲者。是不二入」とあるが、傍線部の三訳の相当箇所は「垢の本性を究明すると (*youśaiśśas naś*) 淨への盲信 (*clon seems an*) もなくなる」と、垢淨を關係的にとらえ、究明の方向も本質把握であることが伺われよう。それに対して、支謙訳は勞生が自立的で、論理も「乗^つ、過^ぐ(「勝^すぐる」) ないし(欲の) 受(動) 化」の方向である。ここに關係主義と弁証法のちがいが如実に表わされているが、不二入としては、衆知以上の知(「主知」) でかつ色欲は受動的(「少量化」) であると、統一が目ざされている。もし各自①—④までの不二のエートスが異質であるとすると各不二は相対的に考えられていると見ることが出来る。そうして、各不二が各々異質で統一された完成内容となると、沈黙の局面を省略した支謙訳では、局限化さ

智の変形なのだろうか。

(あさやま・ゆきひこ、倫理学・仏教学、

北海道教育大学教授)

れた空にすぎない。インド原本的不二入とは、④統一の不二ではなく、二にして不二の不二であること、⑤沈黙をもって、その根源性、原理性、甚深性を内蔵していることとれる。こうした綜合智の点からも各自化された支謙訳の不二は部分化しているのではないだろうか。支謙訳のみ不二品の最後に沈黙を略して「如彼所言皆各建行」と付加するのは、各自化の根拠であり、かつ言行一致の実践化を明言している。支謙訳をはじめ旧訳が実践化で有効であった事例は浄土系でも同様であろう。空の浄土を嚴存化し、莊嚴部分を空化した訳し方は、無量覚を阿弥陀化したのと同様かも知れない。更に三毒五惡段の付加によって、統治的道德性の保持を明確化できたであろうか。少なくとも当時の中国の人々にとって、その受容に有効であり、手がかりとなったと思われる。空にもとづく智が八千頌によって「無量性、無辺性とか甚深性」の形容で繰返されている。しかし大明度経、道行般若経も「分離化、差別化、差異化にとどまった固定化するところえ方」では、見落してしまうものについて気づいていない。インド系原本が人々に無分別智を奥底に説く時、中国では分別智を肯定しその過不足の問題即ちバランス(＝中庸的)問題に改変してしまう(＝存在論的か)。それは日本人のエートスと類似しているようだ。過分別が批判され、少なすぎの分別ならば批判される(有無の否定の論法か)。日本人の間では今も尚、年相応の分別をいう。「若いのに分別くさく、いい年して分別がない」と、年だけに局限化した、無分別