

仏教の思想史的研究—試論

田村芳朗

日本の近代化を仏教学界にあてはめれば、ヨーロッパの学者を通して原典研究がおきたことがあげられよう。こうして、原典を素材としての言語学的・文献学的研究が主流をしめるにいたり、今日にきている。そのような研究方法は中国仏教の経論にも及び、もっぱら文献考証に力をそそぐにいたった。なお、言語学的には、中国仏教に手つかずの問題がある。それは、漢訳語に関してである。漢訳語は大きく意識語と音訳語に分けられるが、いずれにも、検討すべき問題が残っている。

意識語については、当時すでにあった術語を借りてきて、原語の翻訳にあてた場合と、原語の意味に相当する術語が見いだせないということから、仏教者が新たに造語した場合があったと考えられる。そこで、いずれの漢訳語が既成の術語であり、また新造の術語であるかの判断が必要となってくる。例をあげれば、tatva の説語「真如」は、仏教者の造語と考えられる。これは一例にすぎず、ほかにも、まだあると思われるが、今後の検討に待たねばならない。加えて検討すべき問題は、仏教者が造語した場合、どういっわけで原語の意味に相当する術語がないと判断したのかということである。ここには、

仏教思想と中国思想の違いが呼びだされてこよう。

ところで、両思想の違いということでは、既成の術語を借りて原語の翻訳にあてた場合にも、問題が生ずる。すなわち、借用語の意味内容と原語のそれと全く同じかという問題である。事実、翻訳史上において、その点に反省と是正がなされたところである。翻訳開始の当初は、老荘の思想や術語を借用したが、四、五世紀に入つて鳩摩羅什などにより、多数の経論が翻訳・紹介されると、それらの借用に適切でないもののあることが気がつかれだし、ひいては借用しての仏教解釈や経典翻訳を格義仏教と評しつつ、改めて仏教は仏教に則して理解しようとの運動がおきた。その代表者は、羅什の門下で解空第一と称された僧肇である。特に、仏教の空 (śūnyā) を老子の無にあてて翻訳したり、解釈したりすることにたいして、強い批判が向けられた。老子の無とは、『老子』第四十章に、「天下万物は有より生じ、有は無より生ず」と説かれているように、万物発生の始源の実体たるものであり、それによつて仏教の空とは、一切の実体的觀念を破したもので、両者は根本的に相反するといわねば

ならない。したがって、仏教の空を老子の無にあてることとは大きな誤りということになる。それを本無義と評して、最も誤った格義仏教とみなしたところである。

次に音訳語であるが、この場合は適切な借用語や新造語が見いだせないということから、原音に近い漢字を組み合わせて音写したものとされる。そこで問題は、どうして適切な借用語や新造語を見いだせなかったかということである。原語に深い意味を感じたからであろうが、それでは、どのような深い意味に感じとったのか、これが音訳語について検討すべき問題である。ところで問題は、われわれの側にもある。今まで、音訳語をサンクリットに還元するのが通例であったが、これは再検討を要する。というのは、インドから直接、中国へ仏教が伝わったのではなく、中央アジア(西域)を経由しており、その間に、なほどこか仏教の思想や言語が中央アジア化したと考えられる。それを暗示するものとして、中国への伝来当初、仏教者の多くは西域出身だったことがあげられる。名前の頭に安とか康という字のついていることが、それを示している。安息国とか康居などの出身

地の頭文字を取ったものである。そういうわけで、音訳語をサンسكريットにはなく、まずは西域語に還元すべきである。それがためには、西域語ないし西域仏教の研究が必要となってくる。

右のごとく、中国仏教に関しては、言語学的に手つかずの問題が残っているが、インドから中国・日本にかけての仏教にたいする現在の研究方法は、全般に言語学的・文献学的なものが中心をなしているといえよう。それに付加するものがあるとすれば、史実にたいする歴史学的な研究である。これらの研究方法は、近代における客観的・科学的・実証的な精神の現われであり、特に原典を通しての研究は近代になってヨーロッパの学者によってもたらされたものであり、いずれも近代的な仏教研究として、その功は大と評しうる。ただし、いっぽうで忘れられた研究方法がある。それは、仏教にたいする思想のあるいは思想史的研究である。忘失した原因としては、ヨーロッパの仏教学者の研究方法をうのみにしたこととがあげられよう。ヨーロッパの学者は、心の支えとして仏教を思想的に研究する必要はなかった。その役を果

すものとして、キリスト教が背景に存したからである。それに、原典写本のほとんどがヨーロッパに持ち去られたことも手伝って、かれらは、もっぱら仏典の言語学的・文献学的研究に没頭したのである。それにたいして、日本の仏教学者こそは、思想的研究をなすべきはずであった。にもかかわらず、ヨーロッパの仏教研究の方法をうのみにして、思想的研究を忘失してしまった。

もちろん、古い形ではあるが、天台教学とか華嚴教学、さらには各宗における宗学など、思想的研究がなかつたわけではない。しかし、それらの多くは祖述的・解説的な論考にとどまっており、批判精神や問題意識でメスを加えるということがなされていない。それでは、厳密な意味での思想的研究とはいえないであろう。いったい、仏教の思想的研究には、主体的方法と客観的方法の二つが考えられる。主体的方法とは、一つの思想をみずからに思想し、哲学することで、そこでは、自己自身の思考能力が問われてくる。客観的方法とは、一つの思想を思想史の上ののせて考察することで、ここでは、本人の旺盛な問題意識と批判精神が要求されてくる。という

のは、思想史をおし進めるものは矛盾・対立ないし論争であって、そこを読みとる必要が存するからである。ともあれ、仏教の思想的研究は主体的であって客観的でないければならず、その上、文献考証も作業過程においては踏まえておかねばならない。ある意味では、仏教の思想的研究は最も困難な仕事といえよう。

二

いま、試みに仏教を思想史の上のせたとき、どういう問題が浮かびあがってくるかを例示してみようと思うが、さきにもふれたごとく、思想史とは矛盾・対立の歴史であり、論争史でもある。すなわち、一つの思想が生ずると、それに対抗する思想、それに補足を加えようとする思想が次におこる。こうして、思想史は展開していく。したがって、思想史の研究においては、いかなる点、どのような問題が矛盾・対立をおこし、論争をひきおこすことになったかを読みとる必要がある。仏教を思想史の上ののせて研究する場合も、同様である。たとえば、できあがった一つの思想なり教理を仏教の原点にも

どし、そこから出発して、どのような矛盾・対立あるいは論争をおこしながら進展していったかをふり返り、検討を加えるということである。当然のことながら、他の思想・教理との比較も必要となつてこよう。また、思想・教理の形成にあつた時代の・社会的背景も考慮に入れねばならない。

そこで、問題をはらみ、論議をおこした説を拾いだし、検討を加えると、典型的なものに、心性の有無・滅不滅・淨穢・善悪についての論議がある。いったい、心の取りあげ方であるが、西洋哲学も含めて存在論・認識論・実践論の三つの角度が考えられる。存在論の角度からは、心の実在が主張され、ひいては唯心論 (spiritualism) がおき、認識論の角度からは、認識主体としての心が説かれ、観念論 (idealism) の発生となり、実践論の角度からは、実践主体としての心が取りあげられ、主体的精神の強調となった。仏教においても、種々の角度から心が取りあげられ、強調されたが、無我・空を基調とすることから、心を唯一の実在として不動・固定視する存在論的な唯心論は、仏教の取らざるところと一応はいえ

よう。しかし、一応のことであって、日本にいたるまでの長い仏教思想史上においては、矛盾・対立をおこし、論議を呼んでいる。

たとえば、後世まで自明の理として主張された心性本浄・客塵煩惱の説は、早く原始經典に見えているが、実は、すでに部派仏教において論議をひきおこしているのである。⁽³⁾ すなわち、有部によって心性本浄説に批判が加えられた。『婆沙論』卷第二十七に、「或有執心性本浄。如三別論者。彼説心性本浄客塵煩惱所染汚。故相不清淨。」⁽⁴⁾と評するところである。なお、『成実論』卷第三においても、「有人説心性本浄以客塵故不淨。又説不然」⁽⁵⁾（心性品第三十）と評している。いかなる点から批判を加えたのかということであるが、有部は多元的实在論の立場から、現象としての多心（心所、心想）を考察の対象とし、本体としての一心（心王、心性）は認めず、そういうことで心性本浄説に批判を向けたと思われる。いっぽう、訶梨跋摩の『成実論』では、心性は認めながらも、それを本浄と固定する点に批判を向け、それにたいする反論として、卷第五に「浄不浄心性各異」⁽⁶⁾（多心品第

六十八）と主張し、続けては、心の本性を浄とすれば垢となるはずはなく、さりとて心の本性を不浄とすれば浄となりえなくなり、浄・不浄のいずれに固定するも矛盾をきたすことをついた。⁽⁷⁾ このように、心性本浄・客塵煩惱の説が、はじめから問題をはらむものであったことを知る。

大乘仏教になると、一段と心性本浄が強調された。たとえば八千頌般若（*Aspaśasāhīkāprajñāpāramitā*）に、「praktis cittasya prabhāvara」⁽⁸⁾と説いている。ここで問題は、原始經典には見られなかった prakti（本性）が用いられていることである。もし、ここで用いられた prakti が固定的実体（自性）を意味するとすれば、無我・空（無自性）という仏教の基本線からはずれることになる。空の解明を目的とする般若經典が、そのような使い方をすることはないとと思われる。それを暗示するものとして、さきの文の頭に、「tacitām aittam」⁽⁹⁾という語が冠せられており、「心非心」と漢訳されている。その意味は、心は空・無自性で、いわゆる固定的実体としての心ではない、ということであろう。したがって、そこ

に用いられた prakti は、固定的実体（自性）を意味するものではなく、単に性質という程度の意と思われる。

それでは、いかなる角度から心性本浄を強調したかということであるが、続けて心にポイントを置いた説を大乘經典から拾い出すと、有名になったものとして、『維摩經』仏国品第一の「隨其心浄則仏土浄」⁽¹⁰⁾ということばがあげられる。少しく進んでは、『華嚴經』における唯心ないし一心の強調があげられる。なかでも後世にいたるまで重要視され、また論議を呼んだものに、「三界虚妄。但是心作」⁽¹¹⁾という語句がある。原典では、「citta-mātram idam yad idam traidhātukam」⁽¹²⁾となっており、直訳すれば、「この三界のすべては、ただ心のみ」となる。そこでは citamātra（唯心）とあるが、後の重頌では ekacitta（一心）とあり、唯心の心を一心と解してもよからう。さて、『維摩經』は空の原理解明に努めた般若經典の一種であり、その上、『維摩經』にしても『華嚴經』にしても、菩薩行を説きすすめる中において、以上のごとき心の強調が見られる。したがって、それは心を固定的実体視し、唯一の实在とみなす唯心論を主張

したものではなく、実践論の角度から、実践主体としての心を強調したものと考えられる。その点は、原始經典でも同様といえよう。

ただし、『維摩經』、特に『華嚴經』において、客体的な仏土や三界が取りあげられ、心に包摂されており、その結果、心が骨張されていくと、觀念論あるいは唯心論のごとき解釈をひきおこしかねないといえよう。すなわち、『維摩經』の説をおし進めると、国土の浄・不浄は心の浄・不浄によるということになり、一種の觀念論的な傾向を帯びてくる恐れがあり、『華嚴經』の説をおし進めると、国土は心の所現であって实在するものではなく、实在するものは心のみという、一種の唯心論的な色彩を帯びてくる恐れがある。もちろん、『維摩經』においても、また『華嚴經』においても、空を基底にしていることに変わりはなく、その空は客体としての事物や世界のみならず、主体としての心にも適用されるものであった。ただ、主体としての心を強調していくうちに、実体視されるようになり、ひいては觀念論的あるいは唯心論的な解釈も見えるにいたったと評せよう。

そもそも、仏教が観念論化していく可能性は、すでに原始仏教に存していたといえるかもしれない。というのは、原始経典において、苦に関する説が二様あることを知る。一つは、生死・無常そのものが苦であり、それは如来の出・不出世にかかわらず、定まった理法(苦諦 *duḥkha*)であると説かれ、いま一つは、無明によって生死の苦がおきたと説かれている。後者の説を逆に表現すれば、無明が断ぜられることによって生死の苦はなくなるということになる。いわゆる十二因縁説は、これを定型化したものである。ちなみに、これら苦についての二説は、現実ないし苦が二層からなっていることを暗示しているといえよう。すなわち、生死・無常の実存的現実ないし苦と無明・煩惱の日常的現実ないし苦の二層である。

ところで、後者の説、つまり無明によって生死の苦があり、無明が断ぜられることによって生死の苦がなくなるということとは、生死・無常の実存的苦はなくなる

が、無明を断ずることによって超克しようという意味か、あるいは、無明・煩惱によって生じた重層の苦がなくなるということならば、前者の説と矛盾しないといえよう。しかし、次第に無明・煩惱からの解脱・救済ということに力点が置かれていくにつれて、もっぱら無明・煩惱の日常的現実ないし苦に目が向けられ、ひいては生死・無常の実存的現実ないし苦は陰に隠れるようになり、その結果、現実にしても、苦にしても、すべて迷心の所産のごとき色彩を帯びるにいたった。逆にいえば、無明・煩惱を断ずることによって、いかなる苦であれ、すべて消失すると解されるにいたった。こうして、仏教は次第に観念論あるいは唯心論へと傾斜していく。その遠因は、原始仏教における二様の苦説にあったといえよう。

もっぱら、無明・煩惱の日常的現実が目に向けられていったことについて、それを例示するものが、すなわち唯識思想である。唯識思想は、現実相(現象界)の分析で出発したが、取りあげられた現実が迷妄の現実であった。それゆえに、現実分析のための原理として、阿頼耶

識(*alayavijñāna*)という迷妄の意識を立てたところである。ひいては、迷妄の現実や意識に考察を集中していくようになり、その結果、生死・無常の実存的現実ないし苦が不問に付されるか、それをも迷妄心の産物のごとく取り扱っていた。こうして、観念論の色彩を濃くしていく、はては煩瑣なほどの論議を巻き起こすことにもなる。唯識九難に代表されるごとく、空をばさみながらの境識の有無論争、さらには、もっぱら阿頼耶識に視点を移しつつ、真妄にわたっての複雑な意識論争などが、それである。ついに、唯識論が心理学に相応するような意識分析の学にもなっていく。

唯識思想が現実相(現象界)の分析に努めたものであるのについて、永遠相(本質界)の分析に努めたものが如来蔵思想である。ここで問題は、いかなる観点から如来蔵(*tathagata-gaṇḍha*)ないし仏性(*buddha-dhātu*)が立てられたかということである。一応は、永遠相(本質界)の分析のために設けられた本質的原理と考えられるが、仏教思想史の発展線上にのせたら、どうなるか。よくいわれることは、さきの心性本浄説を受けたものだというこ

とである。典拠としては、如来蔵經典の『勝鬘經』などに如来蔵を自性清浄心と定義づけていることがあげられる。いま一つは、如来蔵や仏性が衆生に内在する仏を意味するところから、仏陀崇拜の発展線上において生まれたとするものである。如来蔵・仏性ととも、常住法身が説かれているところでもある。さらに、いま一つは、『涅槃經』などにおいて如来蔵・仏性を大我とか真我と説いており、バラモン哲学の我説から仏教の無我・空説を論難したのについて、弁明に努めた結果の産物とするものである。

右のごとく、三点が考えられるが、直接は仏陀崇拜の発展線上において生まれたといえよう。そうして、如来蔵・仏性が衆生に内在する仏ということから、心性本浄説に結びつけられ、自性清浄心と定義づけられたと思われる。なお、如来蔵・仏性を大我とか真我と説いたところには、我説に立ったバラモン哲学などからの刺激があったと考えられよう。ともあれ、いずれの点からも、如来蔵・仏性説は検討を要するが、心性本浄説に結びついた点、なかでも、対抗的にバラモン哲学の我説を取りこ

んだ点は、一段と問題をはらむことになったといえよう。バラモン哲学の我説を取りこんだことについては、『涅槃経』哀歎品第三（南本）に、「凡夫愚人所計我者。或有_二説言_一。大如_二拇指_一。或如_二芥子_一。或如_二微塵_一。如来説我悉不如_二是_一」⁽¹³⁾とて、暗にウパニシャッドのアートマン（我）説を取りあげつつ、如来蔵ないし仏性は空に根ざしたものと見て、アートマン説における我とは違ふと弁明している。このような弁明は、如来蔵・仏性説がバラモン哲学の我説とかかわりを持ったものであることを物語っている⁽¹⁴⁾。その点、特に論議を呼ぶものといえよう。

ここで論議となる問題は、心性本浄説あるいはバラモン哲学の我説と結びついた如来蔵・仏性が、いわゆる靈魂のごとき固定的実体と化する恐れが存することである。心性本浄説にもどしていえば、心性というものの考え方が問題となってくる。それに、改めて滅不滅および浄穢の問題がからまって、複雑・多岐な論議をひきおこすことになる。すなわち、浄心としての如来蔵・仏性と妄識としての阿頼耶識との関係、如来蔵・仏性に支えられての永遠相（本質界）と阿頼耶識に支えられての現実相

（現象界）との関係、それに加えて、いずれを実有とし、仮有とするか、さらに浄穢・真妄の問題が論議の対象となっていく。両者の関係が問題となったことを示すものとしては、如来蔵経典・阿頼耶識経典（四世紀）のあとに編集されたと考えられる『入楞伽経』（五世紀）に、如来蔵と阿頼耶識の両原理が見え、そうして仏性品第十一に、「阿梨耶識者、名_二如来蔵_一」⁽¹⁵⁾とて両原理の一体を説いていることがあげられる。両原理・両界の関係づけに努めたものである。

この関係づけが一段と進んだものが、すなわち『大乘起信論』である。本書において、永遠相（本質界）を真如門、現実相（現象界）を生滅門と称しつつ、それらを一心で総括している。その一心は、両界を統一した根本的一心で、この根本的一心が生滅門に内在しては、如来蔵となる。いっぽう、阿頼耶識は、根本的一心が生滅門そのものの原理となったものである。こうして、両原理ないし両界の関係づけが試みられるにいたる。関係づけについては、「依_二如来蔵_一故有_二生滅心_一。所謂不生不滅与_二生滅_一和合非_二一非異。名_二阿梨耶識_一」⁽¹⁶⁾と説くところで

ある。真妄ということでは、如来蔵と阿頼耶識のいずれも真妄の両面にかかわるものとなるが、その中の真（浄）のほうにポイントを置けば如来蔵、妄のほうにポイントを置けば阿頼耶識ということになる。

このような関係づけの上に立つて、新たに設定された原理が、すなわち「本覚」といえよう。本覚は如来蔵と同じ内在原理と考えられるが、如来蔵は、もと本質界そのものの原理として設定されたのたいして、本覚は、それを本質界と現象界の関係づけの上に盛りなおし、表現しなおしたものである。本覚・不覚・始覚の三位一体を説いているのが、そのことを示している。ともあれ、『大乘起信論』によつて、両原理・両界の関係づけは、一応の成功をおさめたといえるが、しかし、それで心をめぐめる問題が、すべて片づいたわけではない。中国から日本にかけて、論議は続き、論争はくり返されていったのである。

中国について見ると、まず心に関しておきた論争は、神滅不滅論である。民間信仰における祖霊崇拜は別として、中国一般では生は一世かぎりと考えられ、精神（魂

魄）は死にさいして気となり、天地に拡散するとみなした。そういうことで、神（心）滅を主張したのである。いっぽう、仏教者は、三世にわたつての業の存続あるいは法身常住などを論拠として、神不滅を主張した。しかし、そのような角度からしる、神不滅を主張することは、仏教の無我・空の教えに反するものであるとの内部批判がおこり、ひいては仏教者の間に論争が持ちこまれるにいたつた。

仏教者間でおきた論議には、いま一つ、阿頼耶識をめぐつての真妄・浄穢の問題があげられる。心性本浄を強調していくにつれて、根本識である阿頼耶識までも真識とみなす傾向が出てきたが、それにはたいして、もとの妄識としての阿頼耶識を主張する者が現われ、いわゆる地論派と摂論派にわかれて論争となったものである。この対立・論争は、華嚴哲学の大成期において、頂点に達する。特に清涼澄観（七三八―八三九）および圭峯宗密（七八〇―八四一）は、『華嚴経』の一心説に禅の一心の強調を取り入れ、一心を浄心・真心と規定し、さらには仏智・靈知として高揚するにいたつた。ちょうど、禅宗のモツ

ト一となった以心伝心や見心・見性の説が見えはじめたころである。これを現実にあてては、現実の諸事象は眞淨の一心から随縁流出したものと説くにもいたる。したがって、そこに描かれた現実とは、迷妄の実際の現実ではなく、純一心によって照しだされた理想的現実であり、現実の理想像といえよう。その結果は、迷妄の実際の現実にたいする説明に困難をきたすこととなった。そこに論難のほこ先を向けたのが、澄観と並んで出た妙楽湛然(七一―七八二)である。湛然は色心不二・善悪相資という本来の天台の立場に立って、澄観が純淨の一心に傾いた点に批判を向けた。そこからまた、一心・一念に實際的現実の善悪にわたる諸事象が含まれるとした。両者の間の論争は決着がつかないまま、ついには天台内部に持ちこまれ、改めて論争が再開されるにいたった。十世紀における山家・山外の論争が、それである。

日本においては、道元(一一〇〇―一二五三)が心性説に批判を加えた。心性あるいは一心を強調するあまり、それが不滅の靈魂のごとき実体と化す恐れが出たことに、批判の目を向けたのである。『正法眼蔵』には、心

性常住説ないし心常身滅説という名のもとに非難されている。それと並んで、靈知説や禪の見心・見性説も同様の角度から批判されており、おそらく、宋に留学中、さきにふれた純淨・靈知の一心説を見聞し、それに疑問を感じたのではないかと思われる。ちなみに、道元は叡山での留学中に、修行・実践の立場から本覚思想に疑問を感じ、その疑問を晴らすために入宋したのであるが、帰国後は、心性説や靈知説、禪の見心・見性説と同類のものとみなしつつ、改めて本覚思想に批判を加えるにいたった。

以上、インドから中国・日本にかけて、心をめぐっての論議・論争が展開していったことを見たのであるが、そのほかにも、論議・論争を招いた問題は、数多くあげられよう。そのところを読みとるのが、すなわち仏教の思想的な研究である。また、論議・論争がおきたのは、それらの問題が、われわれの生き方なり人生観を左右するものであったからといえよう。したがって、伝統的な教学を現代に再生させ、われわれの生きていく上に役ださせるためには、それを仏教思想史の上にのせて、どう

いう点が問題となり、論議となったかを虚心坦懐により返り、見る必要がある。

註

- (1) 僧肇の論文集『肇論』参照。なお、『肇論』にたいする研究書としては、塚本善隆編『肇論研究』がある。
- (2) AN. I. 5, Vol. I, p. 10.
- (3) 坂本幸男「心性論展開の一断面」(印仏研二・一、二〇頁以下)、勝又俊教『仏教における心識説の研究』四七三頁以下、平川彰『初期大乘仏教の研究』二〇四頁以下など参照。
- (4) 大正二七・一四〇頁中。
- (5) 大正三二・二五八頁中。
- (6) 同二七八頁中。
- (7) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』四七七一―四八二頁参照。
- (8) Abhisamayālamkāraśloka, ed. by U. Wogihara, p. 38.
- (9) 『大智度論』卷第十九に、「是心本末無有実法」「是心空無我」「是心無生無性無相」(大正二五・二〇四頁上)などと説かれる。
- (10) 大正一四・五三八頁下。
- (11) 羅什訳『十住経』卷第三、大正一〇・五一四頁、仏陀

跋陀羅訳『華嚴経』十地品第二十二之三、大正九・五五八頁下。

- (12) Kondo Edition, p. 98.
- (13) 大正二二・六一八頁下。
- (14) 中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』二〇〇頁参照。
- (15) 大正一六・五五六頁中―下。Nanjō Edition, p. 221.
- (16) 大正三二・五七六頁中。

(たむらよしろう・東京大学教授)