

## 『夷夏論』 論争について

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2016-06-13 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 遠藤, 祐介 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://mu.repo.nii.ac.jp/records/38">https://mu.repo.nii.ac.jp/records/38</a>

# 『夷夏論』論争について

遠藤 祐介

## はじめに

中国では独自の伝統思想が深く根をはり、士大夫としての行動様式は儒家に、無と有の概念を切り口とした本質の探究は道家に求め、その他実際の政治や法律の知識は諸子百家と言われる諸学派に依拠してきた。このように多分野を網羅した思想的土壌が準備されているところに仏教が伝来し、真理追究のための新たな教えとして一部の士大夫から大きな期待が寄せられた。異質な宗教が伝来し受容される際には、文化的にも政治的にもしばしば軋轢が生じるが、本稿で取り上げる顧愼撰『夷夏論』をめぐる論争とは当時の中国人が文化的な相違に正面から向き合ったものであるため、これを考察対象とすることは中国人の仏教理解を明らかにする上で意義があるといえよう。

顧愼の生存年代は南朝宋の初期から南朝南斉の武帝の永明年間（四八三～四九三）までであり、二十代の時に慧遠の弟子である雷次宗から「玄儒諸義」を学び、晩年は道教に傾注した人物である。彼は仏教と道教は根源的には同一であると主張しつつも、中国の習俗に仏教はなじまないことを『夷夏論』で論じ、中国人は道教を信奉すべきだと主張した。<sup>1</sup>『夷夏論』は中華思想によって外来思想を排撃するだけの安易な論ではない。顧愼は中国における仏教の必要性をさほど認めない立場に立つものの、仏教の思想内容を故意に曲解することもなく、仏教が中国伝統思想とほぼ同レベルであると認めたくえで道教を選択している。『夷夏論』論争では各論者の立場から忌憚なく仏教と道教の思想内容を比較しつつ、二教の是非と優劣が論じられた。

『夷夏論』論争とは何だったのかを理解するためには、論者たちが中国伝統思想の何を尊重していたのか、そして仏教を支持する論者は仏教のどこに優位点を見出していたのかを明らかにする必要がある。本稿では特にこの点に配慮しながら考察を進めたい。

『夷夏論』論争を考察するに際し、本稿が採用する分析の視点を述べることにする。第一に『夷夏論』と『夷夏論』に対する反論の違いを明確に区別する。つまり、『夷夏論』とそれ以外の論とに二分し、仏教を信奉することの是非をめぐる見解の相違を明らかにしたい。第二に『夷夏論』に対する反論をさらに二分して検討する。反論には論旨の違いがあり、仏教と道教の根源的な同一性を認める論と、仏教と道教の本質には優劣があるとする論に分けられる。およそこの二つの視点からアプローチすれば『夷夏論』論争の側面を解明できると思われる。

『夷夏論』論争解明の最大の目的とは、もちろん仏教受容をめぐる士大夫の思想的な相違を明らかにすることであるが、本稿ではこれと同時に、彼らの論を支える根拠についても紹介検討してみたい。この方面にも光をあてることで、中国仏教が具体的にどのような文化

的背景のもとで展開してきたかを知る一助とすることもできるであろう。例えば論者の発言から読み取れる歴史事実の認識は、現代から見れば事実誤認ともいえる内容が含まれているが、思想的に見ればそのような誤認も含めて思想や教義が構成されてきたのであり、これを直視する必要がある。本稿では『夷夏論』論争の中国仏教史と中国思想史における意義に留意しつつ考察を進めることとしたい。

## 一、『夷夏論』における中心的な問題

顧敏は『夷夏論』の中で、仏教は奥深い根源においては道教と同一であると論じているが、中国の習俗に適合しないという観点から、中国で仏教を信仰するには及ばないとしている。ここで注意すべきことは、『夷夏論』は単純な排仏論ではないという点である。価値論の観点からすると、顧敏においては仏教と道教は根源的に同価値であるが、彼は主に文化論的な視点に従って、受容することの適否を論じているのである。

ただし顧敏が完全に中国と外国の文化をフラットに見ていたわけではない点は認めねばならない。中国と外国の習俗についての顧敏の見解を見ると、中国を外国よりも優れたものとしているので、彼の道教支持の立場に中華思想が反映されていることも織り込んで理解せねばならない。一方、仏教を信奉する士大夫には排外的な中華思想が見られず、この点で顧敏が批判を受けている様子も見られる。

さて顧敏は中華思想の影響を免れないが、一方的な偏見を排除して二教の内容比較に取り組んだことを確認したところで、『夷夏論』の論旨についてまとめることとする。『夷夏論』論争で中心的に議論されるのは、『夷夏論』の中で中国の習俗に仏教が適合しないと論じられた点と、仏教と道教は本質的には同一だと論じられた点である。この二点をめぐる『夷夏論』の論旨を確認しておこう。

### ①中国の習俗と仏教

顧敏は『夷夏論』の中で中国と外国の習俗の違いを指摘しているが、ここに記述されている具体例が中国人にとって代表的な相違と目されたものだったのであろう。

是こを以て端委搢紳は諸華の容、翦髮曠衣は群夷の服なり。擊踞磬折は侯甸の恭、狐蹲狗踞は荒流の肅なり。棺殯槨葬は中夏の制、火焚水沈は西戎の俗なり。全形守礼は継善の教、毀貌易性は絶悪の学なり。(中略) 華に教えるには華言あり、夷を化するには夷語あるのみ。

『夷夏論』ではこのように述べ、衣服の違い、敬礼の作法の違い、葬儀の方法の違いの三点を顕著な相違として提示している。中国の習俗は儒教によって定められた礼楽に規定されており、仏教の作法については「狐」や「狗」の字を用いて貶めており、礼楽を維持すべきだとする顧敏の考えがここからも明確にうかがわれる。僧侶のように髪を刈ることにに対しては強い拒否反応を示し、「全形守礼は継善の教、毀貌易性は絶悪の学」とまとめて、中国は「全形守礼」の華言に従うべきだとしている。また、仏教は「下は妻孥を捨て、上は宗祀を廃す」ので中国の礼楽には全くそぐわず、「華を捨てて夷に効わば、義は將に安くに取らん」、すなわち夷狄の習俗に従うことは正しくないと論じているのである。

『弘明集』巻七所収の朱昭之の論には、『南齊書』に欠落している『夷夏論』の逸文が見ら

れるが、この中にも顧歆が外国を野蛮だと決めつけている文言が見出せる。例えば「残忍剛復なれば則ち仏を師となすを長と為す」や「国を以て觀れば則ち、夷は虐、夏は温なり」と述べて、外国人を残酷な人種とみなしている。そして同じく逸文に「博奕は慢遊より賢なり。講誦は戯謔より勝れり」と述べて、仏教は何もしなかったり、ふざけた言動よりはましだという言い方をしている。道教と仏教の本質的な同一性を認めている割には、上記のような強い表現を用いているケースも見られる。

このような顧歆の見解に対して、朱昭之は中国にも非常に残酷な人物がいる例をあげて反論している。朱昭之の反論のほかにも、習俗問題に関する顧歆の認識に対して更に踏み込んだ反論がなされているが、それは節を改めて検討する。

## ② 仏教と道教の同一性

顧歆は『夷夏論』の中で仏教を貶める表現を用いることもあるが、仏教と道教の本質的な同一性を主張している。先程挙げた仏教を強く批判する表現を思うと、いささかねじれを感じさせる論旨であるが、顧歆は違和感を覚えていなかったようである。

道経に云う。老子は関に入り、天竺維衛国に之く。国王夫人の名は淨妙と曰う。老子は其の昼寝に因りて、日精に乗じて淨妙の口中に入る。後年四月八日夜半の時、左腋を剖きて生まれ、地に墜ちて即ち七歩行く。是こに於いて仏道興れり。此れ玄妙内篇に出づ。

顧歆は『玄妙内篇』という道教経典を引用して、老子が釈迦になったことを指摘している。これを道教と仏教の同一性の基礎とするとともに、時間的に「老先仏後」ということになるので、道教の仏教に対する優位性をあらわす事象としての意味合いも持たせているのである。

また顧歆は『法華経』、『無量寿経』、『瑞応本起経』などの仏教経典も引用して、道教だけではなく、儒教と仏教の同一性も論じている。

仏経に云う。釈迦は成仏して塵劫の教有り、と。法華無量寿に出づ。或いは国師道士、儒林の宗と為る、と。瑞応本起に出づ。(中略)五帝、三皇は師有らざる莫し。国師道士は老荘に過ぐる無し。儒林の宗は孰か周孔を出でんや。若し孔老が仏に非ざれば、誰か則ち之れに当たらん。然れば二経の所説は符契を合わせるが如し。道は則ち仏なり。仏は則ち道なり。

仏教経典を根拠にして、釈迦が成仏してから非常に長い時間を経過していることを挙げ、釈迦が三皇五帝の師となった可能性に言及している。また、『瑞応本起経』で釈迦が「国師道士、儒林の宗」になったとする説を引用し、国師道士とは老荘のことで、儒林の宗とは周公と孔子のことでありと断定した。現在の視点から論評すれば、顧歆の論は論拠に乏しいうえ、当時『瑞応本起経』をもとに釈迦が「国師道士、儒林の宗」になったとする説が通用していたとしても、これは経典翻訳の便宜上このような中国伝統思想の概念が使われただけであり、同一性の論拠とするには程遠いことはいうまでもない。

また顧歆は仏教と道教のそれぞれの最高の境地については次のように論じている。

泥洹と仙化は各々是れ一術なり。仏は正真と号し、道は正一と称す。一は無死に帰し、真は無生に会す。名に在りては則ち反するも、実在りては則ち合す。

仏教の泥洹すなわち涅槃と道教の仙化はそれぞれ、「正真・無生」、「正一・無死」を説いているが、実際は同じことであると顧歆は論じている。そして「仏教は文にして博、道教は質

にして精」などと性質の違いを挙げたうえで、聖なる職人を例えとして、

聖匠は無心なるも、方圓に体有り。器は既に用を殊にし、教えも亦施を異にす。  
と述べ、無心なるものから四角形や円形など様々な形が発生するありさまは、最も深い境地から異なる教えが生じるのと同じことだと説明している。

『夷夏論』の論旨は、習俗問題と仏教と道教の同一性問題を軸におよそ以上のようにまとめられるが、これに対して仏教を信奉する士大夫から様々な反論が提出された。複数の反論者の論旨からは類似する内容が見られるが、論者がすべて歩調をそろえているわけではなく、それぞれ個性を有している。このように反論には独自性があるものの、論争の様相を分析する場合、次の二段階に分けて検討すると理解しやすいように思われる。

すなわち、第一に中国の習俗に仏教は適合するか否かで、『夷夏論』と「反論」に大別する。第二に「反論」をその論旨によって二分する。二分する際には『夷夏論』が掲げた道教と仏教の同一性に賛同するか否かを基準として分類する。このようにすることで「反論」の大きな流れも把握しやすくなるであろう。そしてまた習俗の相違や二教の同一性の論証に関する各反論のアプローチの仕方を取り上げることで、各論の独自性も垣間見られるであろう。

次節では『夷夏論』のみの検討から反論者も含めた論争に視点を移す第一歩として、『夷夏論』と「反論」の分類、「反論」の二分をおこない、さらに『夷夏論』と「反論」の相違点の内容検討にも及びたいと思う。

## 二、『夷夏論』と「反論」の分類

『夷夏論』に対する反論は、『弘明集』巻六に明僧紹『正二教論』、張融『門律』、周顒<sup>しゅうぎょう</sup>と張融の往復書簡、謝鎮之の論が、巻七に朱昭之、朱広之、慧通、僧敏の論が収められている。このうち張融と周顒の往復書簡は顧歡宛てに書かれたものではないが、彼らは顧歡の『夷夏論』に触発されて、中国で仏教を受容することの是非や道教と仏教の優劣を論ずる内容の書簡をかわしており、『夷夏論』論争の一環と見なすことができる。また『南齊書』顧歡伝と『南史』顧歡伝に、『夷夏論』に対する袁粲の反論が記載されている。

さて前節で指摘したように、『夷夏論』論争は『夷夏論』と二種の反論の合計三種に分類して分析すると理解しやすい。本節では『夷夏論』と上に列挙した反論を三種に分類することとする。

最初に習俗問題を分類基準として、外国の習俗を中国の習俗よりも低く位置付けて仏教を中国に適合しないものとする立場（以下 A と称する）と、外国の習俗を一方的に貶めることなく仏教は中国の習俗にも適合するという反論の立場（以下 B・C と称する）に分類する。A とは言うまでもなく『夷夏論』であり、B・C は『弘明集』巻六と巻七所収のすべての反論を指す。

続いて仏教と道教の同一性問題を分類基準として、反論を B と C に分類する。B は仏教と道教の根源的な同一性を認める立場で、折衷的な見解を提示している。張融『門律』と張融の周顒に対する反論、朱昭之と朱広之の論が B に属する。C は道仏二教の根源的な同一性を認めず、仏教の境地が道教を凌駕するという立場であり、明僧紹『正二教論』、周顒の張融に対する批判、謝鎮之、慧通、僧敏、袁粲の論がこれに属する。本節では「A」と「B・C」の

相違を明らかにし、BとCの相違は後に節を改めて論じることとした。

Aの立場にある顧歆の所説は前節①の習俗問題の項目で述べたので、ここでは再論せず、B・Cの習俗問題に対する見解を明らかにする。習俗問題についてはB・Cはほぼ共通しているように見受けられる。B・Cは仏教も道教も民族や習俗といった外的環境の違いを抜きにして、教えの内容に焦点を当てた論を展開している。本節では①で習俗よりも教えの内容重視である点を検討し、これに続く②で中国の習俗の背骨となる礼楽の大本である儒家に対する見解を見ることとする。反論者はこれら二点に言及しているので、B・Cに属する各人の見解を①か②のいずれかで紹介することとした。

#### ①習俗よりも教えの内容を重視

まずBからは張融『門律』の見解を紹介する。

吾門は世々仏を恭し、舅氏は道を奉ず。道なるや仏とともに極に逗まりて無二なり。寂然として動ぜず、本を致せば則ち同ず。感じて遂に通じ、迹に逢えば異を成す。(中略) 皆時を殊にするが故に其の風は同じからず。世を異にするが故に其の義を一にせず。(大正五二、三八下)

張融は道仏二教の本源における同一性を主張する立場であり、本質は同じでも現象である「迹」としての現れ方に違いがあるだけだと主張している。時や世に違いがあると風俗習慣に相違があるのは当然であると考えて、このような枝葉末節に属する事象を理由として仏教を退けてはならないとし、顧歆の見解に同意していない。

これと類似する見解であるが、同じくBから朱広之の主張も見ておくことにしよう。

至道は虚通するが故に爵せずして尊し。俗は滞らざる無きが故に黜けずして賤し。賤者は累無き能わず。尊者は自然に天足す。天足の境は既に符し、俗累の域も亦等し。道符し累等しければ、誰か美にして誰か悪ならん。故に俱に是れ聖化にして唯所惑を照らす。惑尽き明生ずれば則ち彼我自ずから忘る。何ぞ煩いて捨效の際に遅遅とし、華夷の間に耿介せんや。(大正五二、四四下)

中国や外国という地域の差異を問わず、至道は尊く俗は賤しい。道を追求するという点では仏教も道教も価値は等しく、惑をなくすための方法論にも地域差はない。したがって仏教が中国において適用できないという論法は認められない。朱広之の見解とはおよそこのようなもので、習俗の違いを理由に仏教受容を拒むことに同意しない。

Cからは明僧紹、謝鎮之、慧通、僧敏、袁粲の見解を紹介したい。明僧紹は老子第四章に説かれる「道は沖<sup>むな</sup>しく空っぽの容器であるが、いくら汲みだして用いても使いきれない」という道の無限の働きを引用し、次のように述べている。

寂感遂に通ずれば物に在りては必ず暢ぶ。仏は一音を以てし類に随いて悟を受く。夷の化に在りては、豈必ず三乗の教えならんや。華の道は何ぞ五教に拘れんや。沖用は感に因るとは既に夷華未だ殊ならず。(大正五二、三七下)

悟りを開き道に通じた仏の教えは三乗の教えの形にとどまることなく、あらゆる形をとる可能性を秘めている。道の働きは中国においても習俗にこだわって伝統思想だけに拘泥しているのは誤りであり、仏教を受け入れることにはいささかのためらいも感じてはならない。これが明僧紹の見解である。

続いて謝鎮之は天地人の三才という中国伝統思想の世界観と、仏教の閻浮提という概念を同時に用いて、中国人と外国人の人間としての同質性を提示し、仏教の内容が中国にも有効であることを説いている。

人は二儀に参ず。是れを三才と謂う。三才の統ぶる所は豈夷夏を分かたんや。(中略) 釈迦文は初め菩薩を修するの時広く群生を化す。成仏に於いて其の土有り。預露慈沢は皆来たりて我が国に生ず。我とは閻浮提なり。(中略) 真道は唯一にして法も亦不二なるも、今權に説きて三殊有り、引きて同帰せしむ。(大正五二、四一下)

人間が生活する閻浮提という世界において説かれる仏の教えは、真理は一つであっても衆生の機根によって仮に三乗の教えとして説かれていると解釈している。このように謝鎮之も習俗の違いで仏教受容を阻害できないと考えている。

ここで紹介した明僧紹と謝鎮之の論は高い視点に立った総論の観があるが、他の論者には習俗の具体的な違いに論及している論も見られる。髪を短く切ったり黒い服を着たり体を屈めたりする仏教の習俗は顧歆によって劣ったものと批判されたが、慧通はこれら個別の習俗の違いを取り上げて反論している。

華色は之れ吝しむに足らず、貨財は之れ守るべからず。亦已に信なり。老氏謂う。五色は人の目をして盲にせしむる所以なり、多く蔵して之れを秘すれば後に失う、と。

故に洒ち剪髮玄服、損財去世は讓の至なり。(中略) 夫れ胡跪は天竺より始まり四方は之れに従う。天竺は天地の中にして、仏教の出づる所の者なり。(大正五二、四五下)

五色は人の目をくらませる、多く所有すれば失うものは大きいなど老子の言を引用し、髪を刈ることや黒い服を着る等の仏教の質素さを称揚している。また中国ではなく天竺を世界の中心であると見なして、仏教式の拝跪の礼も取り入れるべきだとしている。同じくCに属する僧敏も「経に仏は天地の中に拠して十方を清導すと曰うが如し。故に天竺の土は是れ中国なるを知る」(大正五二、四七中)としている。

また顧歆が外国で説かれたものを「虫や鳥がさわぎたてるもの」と表現していることについて、慧通はその独善性を戒めて次のように述べている。

辛を餌する者は辛の辛為るを知らずして、甜香を羨む無し。臭を悦ぶ者は臭の臭為るを覚えずして、椒蘭に耽らず。猶吾子は淫偽を淪好するがごとし。

このように慧通は顧歆に対して価値のないものに目がくらんで、本当に価値あるものがわからないのだと批判している。

慧通と同じく天竺を世界の中心と見なしている僧敏は仏教が道教よりも価値が高いことを前提に論じているので、

夫れ正礼は易<sup>か</sup>え<sup>がた</sup>巨<sup>く</sup>く、真法は移す莫し。正礼は易え巨きが故に、太伯は則ち呉越に於いて服を整う。真法は移す莫きが故に、仏教は東流して改むる無し。(大正五二、四七下) としている。

袁粲は『南齊書』と『南史』顧歆伝に「道人通公の為に」という記述があり、慧通と呼応しているようであり、「文王は周を造り、大伯は呉を創り、戎夷を革化し、旧俗に因らず」と述べ、かつて中国が夷狄の俗を改めたように、今は中国が優れた教えである仏教に従って習俗を変えることに問題はないとしている。

以上が習俗よりも教えの内容を判断基準とすべきだとした反論である。仏教を認めるべきだ、或いは仏教は道教よりも優れたものだと考える人物は、教えの内容を基準に考えているので、習俗問題で上記のような論拠をもとに『夷夏論』に反対しているのである。

## ②儒家に対する見解

『夷夏論』に異議を唱えた論者たちは、中国における仏教受容に際して伝統的な習俗は妨げにならないと考えている。本項目では中国の習俗の基幹となる儒家の礼楽についてどのような認識を持っていたのかを見ていきたい。

最初に先の項目で唯一取り上げなかった論者の周顒から見ていくことにする。仏教を重んじる周顒は、儒家をどのように位置づけていたのかであろうか。周顒は張融に対する批判の中で、次のように述べている。

足下は専ら仏跡に遵い、道本を侮る無し。吾は則ち心に釈訓を持して業は儒言を愛す。  
(大正五二、三九中)

周顒は張融が仏教とともに道教を尊重していることを指摘したのに続いて、自分自身の心は仏教の教えに従いつつ、行動様式については儒家の言をよしとしている。つまり周顒は儒家を批判したり貶めたりせず、仏教も儒家も矛盾なく両立しているのである。しかし周顒は仏教と儒家がなぜ両立できるのかを明確に示していないので、他の論者の見解も見ながら当時の仏教と儒家の関係に対する認識を確認したい。

中国には牢固とした中華思想があり、外来のものというだけで低く評価される傾向がある。そのため外来の宗教である仏教を支持する人々は、仏教の儀礼や所作が儒家の礼楽に劣らないことを人々に知らしめる努力が必要とされた。Bに属する朱昭之は仏教と儒家の習慣の相違について次のように述べている。

達者は尚お復た形骸を以て逆旅と為す。袞冕豈論ずるに足らんや。(中略) 東国は華を貴べば則ち袞冕の服、礼楽の容、屈申俯仰の節、衣冠簪佩を為し、以て其の道を弘む。蓋し引きて之れに近づくるなり。夷俗は素を重んず。故に教えは以て質を極む。髡落微容、衣裳は裁たず。閑情開照して神を曠劫に期し、以て其の心を長じ、推して之れを遠ざくるなり。(大正五二、四三中)

真理に通じた達人は形骸を仮の宿と見なしているので、ましてや外面的な装束に対するこだわりはない。中国は華美なものを好み、外国は質素なものを好むという違いがあるだけで、仏教は情を閑にして悠久の真理を把握するので何の問題もないのだとしている。

同じくBに属する朱広之は中華思想に基づく行動様式の根拠ともいいうる礼楽を次のように相対化している。

夫れ礼は以て敬を<sup>の</sup>申ばし、楽は以て和を感ず。敬は礼に由りて申ぶと雖も、礼は敬に非ず。和は楽に同じて感ずるも、楽は和に非ず。(中略) 想うに、茲の漢音が彼の国に流入せば、復た蟲謹の尤、鳥聒の誦を受けん。(大正五二、四五中)

礼楽は敬や和を実現するための方法であって、やむを得ず使っている仮の方法にすぎない。中国の礼楽も外国人に言わせれば鳥や虫が鳴いているようにしか聞こえまいと述べ、礼楽の価値はあくまでも相対的なものだとしている。

Cに属する謝鎮之も服装や食事の習慣の違いについて、「俗礼の小異にすぎない」とし、

夫れ俗礼なる者は忠信の薄きより出で、道の淳なるものに非ず。淳道を修する者は務めて反俗に在り。俗は既に反すべしとすれば、道は則ち淳なるべし。と述べ、俗礼というものはそもそも道に合致していないがゆえに生まれたものなので、中国の俗に反することはむしろ道にかなったことであると主張している。また仏教の質素さについては、

此れ則ち道者の日損為り。豈夷俗の制する所ならんや。(大正五二、四二上)  
というように『老子』の「日々損す」という教えにもかなっており、夷狄の独善では決してないとしている。

慧通の場合は上記の見解よりもさらに仏教色を強く打ち出した意見を述べている。僧侶が結婚をせず子孫を残さないことは、儒家から見れば甚だしい不孝である。しかし慧通はこれに対して仏教の文脈で次のように答えている。

宗廟享祀に至りては、皇孝を禱祐す。然れば則ち孝敬の至にして、世は焉れに加うる莫しとす。若し乃ち煙香が夕台にあり、韻法が晨宮にあり、礼拝懺悔し、祈請輟めること無ければ、上は歴劫の親属に逮び、下は一切蒼生に至る。斯くの若く孝慈の弘大なるは愚瞽の測るところに非ず。(大正五二、四六上)

香を焚き經典を誦誦し、礼拝懺悔祈請をやめなければ、その功德は上は歴劫の親属に、下は一切蒼生に至るとし、これほど大きい孝行、慈悲はないと説く。慧通の主張には中国の習俗と異質であることに対する後ろめたさはなく、仏教の三世にわたる報応思想に立脚して優越性を強調している。このような主張も世人の理解を得られるという見込みのもとになされていたとすれば、礼楽や中華思想の相対化という玄学流行以来の風潮がこの時代においても通用していたということであろう。

### 三、Bの立場について

BとCはともに外国の習俗を容認して仏教を受容する論であるが、BとCには道教に対する評価をめぐって違いがある。本節以降では、BとCの違いに焦点を当てることとし、本節ではBの立場について明らかにする。

BとCの相違を知るには、Bの立場の張融とCの立場の周顒が論争しているので、これを中心にして考察すると理解が容易である。張融の論を補足する形で、同じくBに属する朱昭之と朱広之の論もあわせて参照しつつ、道教支持も表明するBの立場をより詳しく解明していきたい。

Bの立場は、第一に仏教と道教は本質が同じであり、第二に仏教も道教もともに信奉すべきであると考えていることが特徴として挙げられる。第一の点では顧歡の見解と同じであるが、仏教に対する評価は顧歡と異なる。まず仏教と道教も本質は同じであるという見解から見えていくことにする。

周顒が伯陽すなわち『老子』の「静」の境地を不十分だと評していることに対して、張融は「融然自道」の境地であり、仏教と異ならないと考えており、次のように述べている。

足下は伯陽をして不静となさしめんと欲す。何ぞ得べけんや。静をして不泊とせしむれば、道は何において得べけんや。今既に静にして両神あり、神静にして道は二ありとす。

吾は未だ之れを前聞せず。(大正五二、三九下)

ここにある足下(あなた)とは周顛を指す。周顛の見解は絶対的な境地が二つあるという誤謬をきたしているのではないかと論難しているのである。仏教も道教も本質は同一だと考える張融と、究極的な境地においては仏教が道教を凌駕していると考えられる周顛は、論ずる前提が異なっているので、このような見解の相違が生じたのである。

また張融は二教の内容にも言及し、同一性の説明を深化しようと試みている。

法性は即色を以てすと雖も空を因る。虚無は誠に乃ち有外に義を張る。然れば環は其中する所に会す。足下は当に加えて以て半思すべきなり。(大正五二、三九下)

仏教では色(現象)に即して空を体得する方面から真理にアプローチし、一方の老子は有(現象)の外に真理を求めており仏教とはアプローチの仕方が異なるが、双方の中するところに真理を求めうることを知らねばならない。張融はこのように考えている。そして張融はこれに続けて、仏教と老子の主張の同一性に論及するのである。

今万象は視聴と交錯し、視聴は万象と相横す。之れを著わさば既に已に深し。之れを却ければ方に浅し。所以に苦下の翁は且つは即色を蔵す。其の所有に順いて其の情を震わさず、其の所無を尊びて漸情は其れ順う。

老子(苦県出身の翁)の教えは表面的には無の境地を重んじて現象を退けているように見えるが、実は仏教の即色の内容を蔵していると解説している。仏教と道教は異なる方面から真理にアプローチしているように見えても、明らかにしている真理は同一であるし、現象を介して二教の方法論を考えるとこれもまた類似しているという見解が示されている。Bに属する他の論者の論からは仏教と道教の同一性を支持する見解は見られるものの、張融のように「法性」、「即色」、「虚無」などの重要な概念を使った説明をしていない。仏教の概念が南齊時代の士大夫の思想に与えた影響を探る上で、張融の主張は貴重な手掛かりになりうると思われるが、本稿ではここには踏み込まず今後の検討課題としておく。

Bに属する立場の論者は仏教と道教の本質的な同一性を主張しつつ、顧愼のように道教にのみ肩入れすることに反対すると同時に、仏教のみに肩入れすることにも反対している。つまり一方的に仏教に加担するのではなく、仏教も道教も等しく扱うべきだというのがBの立場である。以下にこの主張に関する具体的な言説を確認することとしたい。

まず顧愼のように道教にのみ肩入れすることに反対する朱昭之の見解を見ることにしよう。

足下は源を発き端を開きては、孔老は是れ仏なるを明らかにするも、結章に議に就きては則ち与に奪いて相懸たる。(大正五二、四三下)

と述べて、足下(あなた)すなわち顧愼が『夷夏論』の中で初めは孔子も老子も仏であると言っているにもかかわらず、終りのほうでは仏を批判している点に矛盾があると論難している。この後には、

孔は是れ正覚にして釈を邪見と為すが若きは、今日之れを談ずるに吾は聞くを容れず。正真と為すを許して、何の理あつてか鄙しみ誚するや。

『夷夏論』の中では仏教の最高の境地を「正真」と表現し、道教の最高の境地を「正一」と呼び、双方とも同レベルの境地であると見なしている。それにもかかわらず釈迦の教えを邪見扱いしているような論調であるのは、論理的に整合性がないと朱昭之は批判しているの

である。このほか顧歆が道教は中国に適合するが仏教はふさわしくないとしている論拠、例えば道教は「継善の教え」で仏教は「絶悪の学」であるとしていることや、道教は謙弱な中国人に効果的で仏教は夸強な夷狄の教化に有効だと述べていることについても、朱昭之はそれぞれ反論し、道教に肩入れする顧歆の見解を批判している。

Bの立場の論者が、道教だけに一方的に加担しない理由は、『夷夏論』の初めと終わりの論のねじれを批判した朱昭之の見解に尽きていると思われる。顧歆が道教にのみ優位性を認めている論拠に対する反論の具体例については、これを朱広之の論の中から抽出してみるとする。『夷夏論』で仏教は「文にして博」であり「博」なるがゆえに「精人」（優れている人）の奉ずるものではなく、道教は「質にして精」で「精」なるがゆえに「僂人」（粗く劣っている人）の信じるものではないという論に反論している。

夫れ博聞強識は必ず照に縁り遠広なり。修善の行を敦くせば必ず理に因り微に入る。照が明とならば則ち理は精ならざる無し。理が精なれば則ち明は尽きざる無し。然れば則ち精と博は功を同じくし、相利用を為す。博は猶精なるがごとし。（大正五二、四四下）  
朱広之や朱昭之はこのように「博」と「精」が同時に立ちうることを論じ、仏教を中国でも信奉すべき教えであると説き、結局道仏二教をともに奉じることが正しいと主張しているのである。

またBの立場はCと異なり仏教のみを信奉することにも反対している。この点についても朱広之の論の中から確認しておきたい。

謝常侍と夷夏の論の弁章を往復せるを見たり。（中略）謝生は仙道を貶没し仏教を褒明す。羽化の術を以て浮濫の説と為し、残形の唱は履真の文と為す。徒己の指の指為るを知るのみにして、彼の指の殊なる無きを知らず。（中略）僕は夙に法化を漸め、晩に道風を味わう。常に崇空と貴無を以て宗趣は一なりとし、蹄網を双つ張るは、義として偏取無しとす。（大正五二、四四中）

顧歆と謝鎮之の往復書簡を見て、朱広之は道教を否定し仏教だけを信奉する謝鎮之の立場を批判している。朱広之は崇空と貴無という二教の本質の一致を信じており、両用することこそが真理に通ずる道だと考えているのである。Bの立場に立つ者は仙人の存在を信じており、仙人の存在と仏教は矛盾せず、むしろ有益なものと考えているようである。BとCは仏教を重んじて『夷夏論』を批判する点では共通しているものの、道教に対する評価において大きな違いが存在するのである。

#### 四、Cの立場・その1—道教に対する仏教の優越性—

BとCの立場を分ける思想的傾向の違いとは何であろうか。それは仏教と道教の本質をいかに評価するかという点にあるようだ。Bの立場では既に見たように仏教と道教の本質の同一性を主張しているが、Cの立場では二教の最高の境地における同一性を認めず仏教が道教に優越すると説いている。本節ではまずCに属する論者がどのように仏教の境地の優位性を論じているかを確認したい。最高の境地に関する議論は是非の判定をしがたいような抽象的な内容になるが、これ以外にも具体的に仏教が教えとして道教を凌駕しているとする点を指摘したいと思う。

### ①仏教に説かれる最高の境地の優越性について

仏教と道教の最高の境地について、Cに属する周顒はBに属する張融に対して次のような論難を加えている。

周は之れに問いて曰く。論に云う、本を致せば則ち同じなりと。請い問う。何の義か是れ其の謂う所の本なるか。道家と言う者は、豈二篇を以て主と為さざるや。仏教と言う者も亦応に般若を以て宗と為すべし。二篇の貴ぶ所、義は虚無に極まる。般若の観ずる所は法性を照窮す。虚無と法性は、其の寂は同じと雖も、位寂の方は、其の旨は則ち論を別にす。(大正五二、三九上)

張融が「本を致せば則ち同じ」だと主張していることに対して、周顒は仏教と道教は同じ寂を説いていても、その境地の位置づけやあり方は異なるとする。周顒によれば二篇(『老子道德経』)に説かれる虚無と仏教の般若は依拠するテキストが異なることも原因となって、それぞれが説く境地は厳密に言えば違うという見解に立っている。周顒の老子に対する評価は、  
能く仲尼と相若く者は黄老にして実に雄なり。其の教え流漸するも邪弊無きに非ず。  
というものであることは念頭に置かねばならず、ここではただ単に仏教と道教の相違を確認しただけではなく、般若を虚無の上に置くという前提で論じていることに留意しなければならない。

周顒は仏教と道教の最高の境地はともに「寂」という性質においては共通しているが、仏教の境地のほうが深遠であるとしていた。Cに属する論者の中にはそもそも仏教の境地と道教の境地は別物であると説く者もいる。特に謝鎮之はこれについて明確に自己の見解を表明しているので見ることにしたい。

仏法は有形を以て空幻と為す。故に身を忘れて以て衆を済う。道法は吾我を以て真実と為す。故に服食して以て養生す。且し生にして養うべきなれば則ち吸日は千松と霜を比すべく、朝菌は万椿と雪を齊しくすべけんや。必ず不可なり。三界を長夜の宅と為し、有生を大夢の主と為すを深く体するが若きは則ち覚寤の道を思う。何ぞ形骸を貴ばんや。仮使に形の練すべく、生じて死せずとし、此れ則ち宗本異なる。仏理の同ずる所に非ず。何を以て之れを言うや。夫れ神の形に寓するは猶逆旅に於けるがごとし。苟くも舎に趣きて宜らば、何ぞ檐宇に恋恋とせんや。(大正五二、四二上)

仏教では現象として表れている身体を空幻と見なしてこれにとらわれないが、道教では身体の不老不死を目指している。道教の養生法は不可能であるし、不老不死という究極の目標は仏教とは明らかに異なる。仏教では本質的な悟りをつかんでしまえば、身体や命に恋恋とすることはない。謝鎮之はこのように二教の本質的な違いを説明している。

袁粲は道教で仙人を目指していることを「未だ無死なる能わず」とし、涅槃を「無死の道」と位置づけ、同じ境地だとは言えないと断じている。

僧敏は、

君は未だ幽旨を詳らかにせず、輒ち老仏を一なりとす。人が大聖は儒林の宗を現ずと聞けば、便ち莊孔周老をして斯れ皆是れ仏なりとせしむ。若し然れば君も亦老子なるや。

(大正五二、四七中)

と述べて、仏教と道教の内容検討もせずに拙速に同一であると判断することを戒めている。

明僧紹は、

夫れ仏に由る者は固より以て老を権にすべきも、老を学ぶ者は安ぞ仏に同ずるを取らんや。(大正五二、三七下)

と述べて、仏教は道教を包含する大きさがあるが、道教で仏教を網羅的に説くことはできないとしている。そして慧通は、仏教の僧侶と道教の道士が本質が同じであるにも関わらず空しく議論を戦わせているとする顧敏を批判して、

夫れ外道は淫奔にして彌齡積紀す。沈晦して遷らず、淪惑して寧ろ反す。墟郷に遊涉し壘落に泛越す。公には聖術に因るとするも私には淫乱を行う。得道は之れを如何せん。(大正五二、四六中)

というように、外道全般を否定している。やはり批判の対象として道教が慧通の念頭に置かれていると思われるが、教えの内容にとどまらず道教の術の不当性を批判しているものと思われる。これまで見てきたように、Cに属する論者はそれぞれの立場から仏教と道教の本質的な違いを論じているのである。

## ②仏教の優位点・その1－即色－

仏教における最高の境地が道教に優越するというCの立場を確認したところで、Cに属する論者は具体的に仏教にどのような優位点を見出していたのであろうか。周顒は張融に対する批判の中で、仏教の即色という特徴が道教より優れている点だと指摘している。

更に恐らくは有は即色に及ばず。(中略)夫れ有は之れ有為りて、物は其の有を知る。無は之れ無為りて、人は其の無なるを識る。老氏は之れ有を署して無を題し、斯の域を出る無し。是れ吾が三宗鄙論に謂う所の取捨驅馳して未だ能く其の度を越えること有らざる者なり。仏教は所以に義は情霊を奪い、言は声律に詭なる。蓋し即色は非有なるが故に擅ら群家に絶するのみ。此の塗は未だ老に在るを明かさず。(大正五二、四〇中～下)

周顒によれば、老子は有無のとらわれから脱しておらず、即色非有の境地には達していないとする。また張融は『老子』に説かれる「虚」も「融然自道」であるとするが、周顒は「吾の謂う所の道に非ず」として退けている。更にこれをまとめる形で同様の見解を、

無を知り有を知るは、吾は其れを道家に許す。惟非有非無の一地は、道言は及ばざるのみ。(大正五二、四一上)

とし、道家は「非有非無」の境地に及んでいないと述べている。そしてこの後に、

諸法真性は老に其の旨無し。目撃の高情は老の跡に存する無し。旨跡両亡して宗を索むるは論ずる所無し。

と述べて、法性の真義は『老子』に説かれていないと指摘し、最終的に本質も現象も二つながら無くなったところが真理であるとする点も『老子』にはない主張だとして、仏教との違いを強調している。周顒が挙げた即色が仏教を信仰する重要な動機になっていたとすると、この時代においても現象も本質も超えつつ、即色という現象(色)に即して現象を見捨てない仏教の特質が中国の士大夫を引き付ける大きな要因となっていたことになろう。

即色をめぐる論では周顒のものが最も周到であるが、他の論者も類似した見解を述べているので、補足的に触れておきたい。僧敏は、

老は太虚を以て奥と為し、仏は即事を以て淵となす。老は自然を以て化し、仏は縁合を

以て生ずとす。道は符章を以て妙と為し、仏は講導を以て精と為す。太虚は奥為るが故に有中に無は無し。事に即して淵なるが故に物に触れて斯れ奥なり。自然にして化するが故に霄堂に登る莫し。縁合して生ずるが故に尊位は昇るべし。(大正五二、四七下) としている。仏教は現象(事)や万物(物)に即して奥深い境地にあり、仏の尊位に至り成仏することも可能であるとする。これに対して道教は教えが浅いばかりでなく、結局は最高の境地に到達することはできず、これに従っても徒労に終わるであろうと論じている。周顒や僧敏の主張が他の論者と共有されていたのかは確認できないが、このような論が提示されていたことは参考にすべきであろう。

### ③仏教の優位点・その2—仏教は三世の教えである—

現象を超えることを追究しても現象を捨てないことが仏教の優位点として認められていたことが確認できたが、現象面において仏教が道教よりも時間的に広くカバーしていることもまた優れた点として認識されていた。明僧紹は仏教が過去、現在、未来の三世を網羅した広大な教えであり、道教は現世の形骸にとらわれた教えに過ぎないとし次のように述べている。

夫れ仏は三世を開くが故に圓応無窮なり。老は生形に止まれば則ち教えは澆淳を極む。所以に在形の教えは殊生を議さず。圓応の化は爰に物類を尽くす。是れ周孔老莊は誠に帝王の師なるも、前に之れを説かず。(大正五二、三七下)

過去や未来について仏教が果たして正しく説いているのかという議論は別に生じうが、仏教を強く信仰するCの立場からすれば三世の説に間違いないことが前提となっているのでためらわず優位点として挙げているのである。また三世にわたって内には定慧を使い、外には因果に随順して涅槃を求めていく仏教の立場についても述べている。

仏経の宗は明を根とし教えを極め、三世に得る無し。俗に覚道を証するも頭を事とするべきに非ず。然れば精深の会する所にして、定慧は内に徴有り。縁感の応ずる所にして、因果は外に妄無し。夫れ釈迦は窮源の真唱を發き、以て神道の通ずる所を明かす。(大正五二、三七中～下)

僧敏の場合は論の冒頭から維摩居士に言及しており、彼がイメージしていた三世にわたる世界観の廣大無辺さはここからも推測できる。仏教と道教の比較については、

仙道は千歳の寿有り。漏尽は無窮の靈有り。無窮の靈なるが故に妙絶杳然たり。千歳の寿なるが故に龍に乗り雲を御す。雲を御し龍に乗る者は生死の道なり。杳然の靈なる者は常樂永淨なり。(大正五二、四七中)

と述べ、道教は一回性の生死の道に過ぎないが、仏教は無窮すなわち無限の時間と空間の真実を説き、常樂永淨の涅槃に至る道を説く至高の教えであるとしている。

以上に仏教と道教の本質的な違いを主張するCに属する論者の立場と、「即色」と「三世」ということが特に彼らの心をとらえていたことを見てきた。普遍性を強く希求しつつ、現象を捨てないという仏教の特徴が中国における仏教流行の要になっていた様子がうかがわれたと言えよう。

## 五、Cの立場・その2—道教の正当性に対する疑義—

Cの立場においては道教に対する評価ははなはだ低く、道教を論難する内容も随所に見て

とれる。以下に、道教の正当性に疑義を呈している C の主張をまとめることとしたい。

#### ①道教と老荘思想の異質性

道教を評価する論者の考えによれば、『老子』や『莊子』の所説と道教の間に矛盾は存在しない。それゆえ彼らの論では老荘思想を道教の正当性の根拠として扱うことにためらいがない。しかし道教は神仙思想などを継承して不老不死を目指し、時代的には後漢時代に成立した宗教であり、教義的にも歴史的にも老荘思想、すなわち道家とは異なる特質を有する。道教に批判的な論者は道教と老荘思想の齟齬を突き、道教の教義の正当性に疑義を呈している。例えば明僧紹は不老不死の教義はそもそも生死を忘れることを説く老荘思想と趣旨が異なると考え、

大いに老荘の立言に乖くと雖も、本理は然りとし、猶世教に違ふ無く、欲を損し善に趣き、化に乗じて往に任せ、生生存存を忘るの旨なるべきがごときも、実理は妄に帰して未だ乱常為らずとす。張葛の徒も又皆雜りて神変を以て俗を化し、怪誕をもって世を惑わす。符呪章効は咸老君の所伝に託す。随いて稍増広し、遂に復た遠くは仏教を引きて証となしその偽を成す。(大正五二、三八上)

と記し、道教の流派として具体的に三張に始まる五斗米道と葛洪を挙げて批判し、さらに仏教を引用して自説を補強していることも非難している。

また慧通は『老子』第五十章を引用して、

然れば則ち泥洹滅度の説は正典に著われたり。仙化入道の唱の理は將に安くにか附せん。

老子云う、生生の厚きは必ず死地に之く、と。(大正五二、四六中)

と述べ、道教で説かれる仙人になり道に参入するという主張は一体何に説かれているのか、老子では「生命を豊かにしすぎると必ず死地に赴くことになる」と正反対の主張がなされていると批判している。慧通は道教が『老子』を参照していることは容認するものの、『老子』に反する内容は容認していない。すなわち、

僕謂う、老教は五千を指す。斯れを過ぎて以外は復た真籍に非ず。(大正五二、四六下)

と述べ、道教が根拠としている書のうち『老子』は認めるものの、それ以外の道教經典の正当性は否定している。

謝鎮之も道教が引用する書のうち『老子』のみが有用であると考え、その他の道教經典の価値を認めず、次のように述べている。

道家の經籍は簡陋にして多生なり。穿鑿するに、靈宝、妙真の如きに至りては法華を採撮して制用は尤も拙なり。上清、黄庭の服食、咀石、餐霞を尚ぶ所の如きに及んでは、徒法の効くべからざるに非ずして、道にも亦同じ難し。其の中で長ずべきは唯五千の道に在り、全く無為の用をなす。(大正五二、四二下)

靈宝、妙真、上清、黄庭などの道教經典はみな道に達する役には立たず、靈宝、妙真という道教經典は『法華經』を模倣しているものの内容は拙劣であると評している。C の立場に立つ論者が『老子』を認めているとはいうものの、彼らから見れば『老子』は仏教經典の下に位置づけられる書なので、道教は仏教に劣る教えだと認識されているのである。ここに挙げた論が他の C に属する論者と見解を共有していると断ずることはできないが、道教經典を虚妄と評し、かろうじて『老子』のみを容認する見解は、道教を批判する人々の間で共通認

識に近いものとなっていたのではないかと推定される。

## ②道教の実践と聖人の教えの相違

道教の実践内容について、慧通は聖人の教えに背くものだととして次のように批判している。

僕聞く、老氏に五味の誠有るも絶穀の訓無し。是こを以て蟬蛾不食は君子誰か重んぜん。  
蛙蟒穴蔵は聖人何ぞ貴ばんや。且つ古自り聖賢は婦終せざる莫し。吾子は独り不死を云  
う。何ぞ其れ濫なるか。故に舜に蒼梧の墳有り、禹に会稽の陵有り、周公に改葬の篇有  
り、仲尼に両楹の夢有り、曾参に啓足の辞有り、顔回に不幸の歎有り。子聞かざるや。  
(大正五二、四六中～下)

道教で穀断ちをしたり穴居して不老不死を目指していることを批判し、中国における聖人の誰もが死を迎えている事実を見据えて、不老不死は虚妄と知るべきだと批判している。また『老子』に正当性の根拠を求めても、仏教を凌駕することにはならないという考えは慧通にも見られる。この他「士女無分、閨門混乱」は、おそらく道教の房中術を指していると思われるが、これも男女の秩序を乱すということで批判している。

慧通が述べたもの以外の点を他の論者の言を借りて補足すると、僧敏は「符籙を売ること」、「頬を叩いて齒を叩く」、「反縛伏地」、「符章合気」等（大正五二、四七下）の道教儀礼を邪俗、地獄の貌等という言葉で批判している。

仏教が聖人の教えにも符合するものだと説明しようとしている様子は、謝鎮之の論の中で『易経』の論を援用して仏教の世界観を説明しているところからもうかがわれる。

雅論の拠る所に循わば、正に蟲鳥の類を異にするを以て、夷夏は俗を殊にすとする。余は三才均統を以て、人理は是れ一なりとす。俗訓小しく殊なるも、法教は大同なり。(大正五二、四二中)

顧歆は虫と鳥の違いを例えとして中国と外国の質的な違いを主張するが、謝鎮之は天地人の三才を根拠にして、巨視的に論ずれば真理の前では地域性という些細なことは問題にならないとしている。それゆえ仏法は中国でも通用すると説いているのである。このすぐ後では、『易経』の生成論と仏教の因縁説を整合させて次のように述べている。

夫れ太極が剖判して両儀が妄構す。五陰は合興し形識は謬彰す。識は流染の因を以て結び、形は愛滯の縁を以て生ず。

謝鎮之は仏教に説かれる無始無終ではなく、『易経』の太極という伝統思想を取り入れて説明している。彼から見れば『易経』は仏教経典ではないものの、聖人の教えであるゆえに否定せず、現象面からの有効な説明方法として理解し、『易経』の内容は仏教と矛盾しないと考えていたのである。太極から陰陽の両儀が「妄構」し、人間の精神と肉体が「謬彰」と表現しているように、現象は俗の世界に過ぎないが、中国の聖人は俗の世界の法則性を正確に説明していると認識されていたのであろう。そして、

滅俗帰真、必ず其れ俗と違ふ。是こを以て如来は軌を制し、玄劫に風を同じくす。(大正五二、四二下)

というように、仏教によってこそ俗を滅して真理に帰することができるとし、仏教は中国の聖人の教えに背くものではなく、むしろこれを包含する大きい教えだと考えているのである。

## ③老子と釈迦について—歴史認識—

顧敏は『夷夏論』の中で道教經典を根拠にして、老子が釈迦になったという認識を示している。現代の視点から見ると、これが歴史的事実でないことは言うまでもないが、仏教を奉じる論者も顧敏の歴史認識を批判し道教の正当性に疑問を投げかけている。ただしCに属する論者の論難も実は現代的な視座からすると顧敏と五十歩百歩の内容といえるものではあるが、ここでは老子と釈迦に関する歴史認識の論争がなされたという事実をまとめておきたい。まず明僧紹は、

日の精に乗じて口に入り腋を剖くとするが若きは、年事符さず、異に託して説を合わす。  
(大正五二、三七中)

とし、老子が天竺維衛国まで行って国王夫人の清妙の体内に入り込んで、釈迦として誕生したとする顧敏の説に対しては、年事があわず牽強附会の説であると批判している。

慧通は仏教經典に依拠して、老子が釈迦になったとする顧敏の説に反対している。

經に云う、摩訶迦葉、彼は老子を称す。光淨童子、彼は仲尼と名づく。将て老氏は仏に非ざるを知る。(大正五二、四五下)

慧通は摩訶迦葉が老子で、光淨童子が孔子だと主張している。類似した見解は僧敏からも出されている。

經に云う、大士迦葉なる者は老子其の人なり。故に詭を以て五千を教え、周世に匠なるを翼う。化縁既に尽きて天竺に迴帰す。故に背関西引の邈有り、華人は之れに因りて化胡経を作るなり。(大正五二、四七中)

摩訶迦葉が老子となって中国で『老子』五千文の教えを説いたが、化縁尽きて天竺に帰った。中国人は、老子が西に行ったことを根拠にして、釈迦になったと思い込んで『老子化胡経』を作ったのだとしている。そして、儒家とも関連付けて次のように述べている。

周孔に雅正の制有り、如来に超俗の憲有り、雅正の制なるが故に四夷に異なる有り。超俗の憲なるが故に周孔に同じからず。制は四夷に及ぶが故に八方は徳を推す。憲は周孔に加わるが故に老子は西に還る。

中国には礼楽があり、如来は俗を超えた教えを説いている。儒家と仏教は教えの内容が異なる。仏の教えが周公や孔子に影響を及ぼすことができたので、仮に老子となっていた摩訶迦葉が西に帰還したのだ。僧敏はこのように説明している。慧通と僧敏の説も歴史的事実という観点からすると正しいとは言えないが、Cの立場から歴史認識を盾にして道教の正当性に対して批判もなされたので、その論旨を具体的に紹介してみた。誰の創作なのかは明らかにできないが、仏教側でも老子と仏教を関連付けるストーリーを準備して仏教を道教の上位に置いたのである。

## おわりに

本稿では『夷夏論』論争における論旨の特徴をABCの三種に分けて分析を試みた。Aに分類したのは論争の起点となる顧敏撰『夷夏論』で、中国の伝統的な習俗を外国に比べて高尚なものであり、外国由来の仏教は中国には適合しないとする論である。BとCはともに『夷夏論』に対する反論で、Bには張融『門律』と張融の周顒に対する反論、朱昭之と朱広之の論を、Cには明僧紹『正二教論』、周顒の張融に対する批判、謝鎮之、慧通、僧敏、袁

榮の論を配した。Bの特徴は仏教と道教の根源的な同一性を認めて折衷的であるのに対し、Cは道仏二教の根源的な同一性を認めず、道教だけでなく道家が説く最高の境地よりも仏教の悟りの方が優れているとする内容である。

Aに属する『夷夏論』から中華思想が垣間見られるものの、顧歡にも思想内容を比較した上で取捨選択するという公平な態度が見られ、仏教を安易に蔑視することだけでは切り捨てなかった点に注目したい。仏教が中国人の精神生活に浸透しつつあった南朝南齊においては、中華思想を根拠にした拒絶だけではもはや説得力は持ち得なかったと考えられる。

BとCは仏教受容を促進するという点では共通するが、中国伝統思想と仏教に対する評価の高低に差異があるゆえに主張の色合いが異なっている。例えば顧歡らの時代の少し前の南朝宋代には鳩摩羅什門下の竺道生らが活躍しており、仏教教理史の観点からすると般若思想についてはより緻密な研究が進んでいたと見られるにもかかわらず、Bの立場の張融とCの立場の周顒の「即色」に関する見方は異なる。鳩摩羅什が中国に現れ、仏教研究が長足の進展を遂げたにもかかわらず、仏教信仰をもつ中国人ですら、仏教と道教の本質的な同一性を主張している点は注目に値する。それだけ中国伝統思想の影響力は根強いのであり、また逆の視点からすると伝統思想が根付いた中国文化において浸透し続ける仏教もかなりの思想的な力強さを持つともいえる。

仏教は中国に受容される際に中国伝統思想との衝突を経験しながら、中国人に適合した形を模索しつつ構築されてきた。今回取り上げた『夷夏論』論争はその営為の一つであり、ここから見出されるのは、異質なものを排除するという閉鎖的な姿勢ではなく、中国伝統思想の概念と仏教の概念を比較検討しながら、真理に至るためにより正しい思想的枠組みと方法を真剣に追究しようとする姿勢である。論争に参加した各人には信念があり、これを墨守したいという気持ちがあることを考慮したとしても、単に思想的な好みや思いつきによるのではなく、必ず仏教経典や中国の聖人の言に依拠しつつ論を展開した彼らの方法論は現代の学問の手法にも通ずるものがあると評してよいのではないかと思う。

時代が進むにつれて、中国仏教はさまざまな展開を見せることになるが、『夷夏論』論争で見られた論調、特に異文化を批判したり、伝統文化と異文化を折中させる手法は、『夷夏論』論争前後にも類似したケースは存在するであろう。これら異文化に触発されて新たな展開を見せる中国の思想文化をたどることで、中国仏教が持つ独自性に気付くことができるのではないかと思われる。

---

<sup>1</sup> 顧歡の生存年代と『夷夏論』の本文は『南齊書』巻五四高逸伝顧歡の条を参照。『夷夏論』を取り上げた先行研究に、吉川忠夫「夷夏論争」（『六朝精神史研究』、同朋舎出版、一九八四年）がある。