

# 成玄英の教学形成に与えた仏道論争の影響

佐藤 康裕

## 一 はじめに

唐王朝を拓いた高祖李淵は、同姓である老子を遠祖として自己の家系を権威づけ、それによって他の有力氏族を抑えようとした。このことが王朝の宗教政策にも反映し、道教は仏教より優位な立場に置かれることとなった。それが契機となって、唐代の初期には仏道二教の論争が盛んに行われるようになる。両者は自己の信奉する教説の優位を主張し、絶大な威力を持つ王権の下に置かれた自らの地位を安定させようとした。

そこで交わされている論争では、仏者たちは道教の教説をよく分析した上で、それが持つ問題点、矛盾点を突く議論を展開している。それを受ける道士たちはと言えば、論争を記録している資料による限りでは、見るべき議論を行っていないようである。しかし、彼等の著作を読むと、仏教の教説を撰取しながらも、道教独自と言ってよい教理体系を作り上げているのは明らかである。その意味で、この時代の仏道二教の論争は、前時代のものと比較して、思想的

な深化が顕著になってきていると言えるであろう。

小論で取り上げる成玄英は、以上のような時代状況の下で、道教側の代表として論争に参加した道士である。<sup>1)</sup>彼の教学は、先学の指摘するように、仏教教理、特に三論の教学が大きく影響している。<sup>2)</sup>小論では、その影響が成玄英の思想形成にどのように関わっているのかを、唐初の仏道論争の過程を通して考察してみたい。

## 二 仏道論争における争点

唐代の仏道論争は、武徳四年（六二一年）に太史令傅奕が『廃仏僧事十一箇条』を上奏したことに始まる。以後、武徳九年（六二六年）には、道士李仲卿が『十異九迷論』を、同じく道士劉進喜が『顕正論』を著し、それに対して護法僧として名高い法琳が論陣を張るというように、相互の論戦は活発な様相を呈することとなる。

この時代の仏道論争の特色として挙げられることは、双方の論者たちが、相手側で説く教理について、その内容を十分理解した上で議論を行っていると考えられる点である。それ以前の、六朝時代に行われた仏道論争に於ては、仏教は卑しい異民族の教えであるという論難がなされたり、或いは、教主である釈迦と老子について、彼らが教えを垂れた時代の先後によって教自体の優劣が判定されるなど、互いの教理の内容にまで踏み込んだ議論がなされるような段階には至っていない<sup>3)</sup>。それがこの時期になると、教理上の問題が論争の中心に置かれるようになる。これは、道教徒たちが六朝時代を通して営々と仏教の大乗思想、無我思想、また業報説などを摂取しながら、自己の教学を作

り上げてきたことによるものと言えよう。そのようにして整備された教理体系は、仏教の側でも、もはや無視しえないものとなっていったようである。道士としての修行経験を持つ法琳の著作に見られるように、仏教徒であつても道教の教説を十分に理解した上で議論を進める者が増えてきている。彼らは道教の教理体系の不備を突く形で議論を展開しているのであるが、それは道教の教説そのものが、そうした批判を受けるだけの体系を備えていたことの証左でもあろう。

それでは、仏道二教の間でどのような問題が議論されていたのであろうか。この時代の仏道論争を記録する資料は、主として仏教側のものしか残されていない。それらの資料を通読してみると、道は万物の根源であると規定する道教側の主張に対する批判、そして、道教の教主である老子の超越性に対する疑義が盛んに論じられていることが注目される。<sup>4)</sup>

こうした問題が論争の主題となつた理由としては、道教の教理に於て、「道」が真理・理法としての道であるとともに、あらゆる存在の根源として万物を生み出すものであり、なおかつ教主である老子自体とされていることが挙げられる。<sup>5)</sup> 仏者たちの立場からすれば、道教徒たちが教理の根本に据えている「道」の絶対性を否定すれば、彼らを論破したことになる。そうすることで、道教の教説そのものの価値をおとしめることができる。仏道論争を記録した資料からは、仏教側の論者たちのそうした意図が読み取れる。

それでは、道を世界の根源として位置付けようとする道教の教説に対する、仏者たちの論難を見ることにしたい。仏教側では、この教説に対して、『老子』第二十五章にある「人法地、地法天、天法道、道法自然」という言葉を反証として、議論を展開する。彼らは、この言葉を文字通りに「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は

自然に法る」と解することで、老子自身が自然を道の上位に位置付けていると主張するのである。

『集古今仏道論衡』には、僧慧乗の論難として次のような論争が記録されている。慧乗は、対論者の道士が『老子』の根本義を説く際に、『老子』は上巻では道を明らかにし、下巻では徳を明らかにする」と述べたことを受けて、次のように切り返す。

先生……向釈道德云、上卷明道、下卷明德。未知此道更有大此道者、為更無大於道者。

この質問に対して相手の道士は次のように答える。

答曰、天上天下、唯道至極最大。更無大於道者。

慧乗はこの答えを受けて、「それならば、道というものは究極のものであつて、道が更に法るものなどはないということになりましょうか」という質問を投げかける。道士は「その通り、道は究極のものであつて、道が他に法るものなどはない」と答える。以下、このことについて二人の論争が続く。

難曰、老経自云、人法地、地法天、天法道、道法自然。何意自違本宗、乃云更無法於道者。若道是至極之法、遂更有法於道者、何意道法最大、不得更有大於道者。

答曰、道只是自然。自然即是道。所以更無別法能法於道者。……

難曰、道法自然、自然即是道。亦可地法於天、天即是地。然地法於天、天不即地。故知道法自然、自然不即道。

若自然即是道、天即即是地。

(大正藏五十二卷三八一頁中)

このように、慧乗は、道士の「道は即ち自然であり、自然は即ち道である。故に、道が自然に法るといふことは、道が別個の存在である自然の下位に置かれるということではない。要するに、道と自然とは一つのものなのだ」とい

う答えに対して、「そういう理屈が通るのならば、地は即ち天であり、天は即ち地であるということになってしまふではないか。しかし、そのようなことは有り得ないであろう」と論難する。これに対して道士の側は何も答えられず、論争は慧乗の勝利に終わったと『集古今仏道論衡』は記している。

この論争と同様に、道教側で主張する道の根源性、絶対性に向けられた論難は多数記録されており、仏道論争における重要なテーマであったことが窺える。法琳の『弁正論』でも、『老子』第二十五章のこの言葉を援用して、「道は自然に本づけば、則ち道には待つ所有り。既に他有に因れば、即ち是れ無常ならん。」（大正蔵五十二卷五三七頁上）と論難している。また、『九天生神章経』を引用しながら、「道の宗とする所を檢するに、氣を以て本となす。三氣の内を考ふるに、色有り、心有り。既に色心の成す所と為れば、未だ生死の患を免れず。何ぞ常と稱することを得んや。」（大正蔵五十二卷五三六頁下）とも述べている。法琳は、道は氣、即ち物質であり、また自然の下位にあるものと規定し、そのような性質を持つ道は、永遠に変わらぬ普遍的な真理たりえないと説くようである。

続いて第二に、道教の教主である老子に向けられた批判を見ることにしたい。仏者たちは、老子は仏陀のように一切の衆生を超越する存在ではないと主張する。

『集古今仏道論衡』巻丁には、顕慶二年（六五七年）に交わされた道士李栄と僧慧立の論争が記録されている。

道士李栄、開六洞義。擬仏法六通、為言。

（慧立徴云、）夫言洞者、豈不於物通達無擬義耶。

答云是。

難曰、若使於物通達無擁名洞、未委老君於物得洞以不。

答云是。老君上聖、何得非洞。

徵曰、若使老君於物通洞者、何故道經云、天下大患莫若有身、使我無身、吾何患也。抑此則老君於身尚礙。何能

洞於万物。

(大正藏五十二卷三八九頁上(中))

李榮が説く「六洞義」に対して、慧立は「洞」の意味を「物に妨げられることのない融通無礙の状態」であると確認した上で、老子もそのような存在であるか否かを質問する。それに対して李榮は、「老君は類まれなる聖人である。どうして『洞』でないことがあろうか」と答える。その答えを引き出した上で、慧立は『老子』第十三章の言葉を提示し、「しかし、老子も世の人となら変わることはない、苦患に悩まされる身体を持っているではないか」と論難している。

『老子』第十三章の「吾に大患有る所以は、吾に身有るが為なり。吾、身無きに及びては、何の患か有らん」という言葉は、老子が世の人々に向けて語った言葉であり、ここに言う「吾」を老子の自称と取り、それ故、老子は普通の身体を持ったただの人間である、と主張するのは、この章の趣旨には反するものであろう。しかし、恐らく慧立はそのようなことなど承知した上で、敢えてこうした論難を行っているのである。確かに、このような議論の立て方は、論争の場に於て非常な効果を發揮するものと言えよう。

慧立からのこのような論難に対して、李榮は「杜然して対ふる無き」ていたらくであつたと『集古今仏道論衡』は記している。

これまで見てきたように、仏教側では道の絶対性・根源性を否定し、教主である老子を釈迦には及ばない存在であると主張する。これは、道教で説く「道」が、真理・理法としての道であるとともに、万物を生み出す、存在の根源で

あり、さらには教主である老子と位置付けられることに対して為されたものであると考えられる。

成玄英は仏道論争の場に身を置いて、道教側を代表する道士として活動していた。仏者たちからの論難は、彼の思想形成に多大な影響を与えたであろうことは想像に難くない。次節では、彼の教学形成に仏道論争がどのような影響を与えているのかを検討することにした。

### 三 成玄英の教学体系の形成

成玄英が仏道論争に参加したのは太宗・高宗朝のことであった。その間、貞観二十一年（六四七年）には『老子』の梵訳事業にも参与し、道教側を代表する道士として活躍した。しかし、高宗の永徽年間（六五〇年—六五五年）、郁州に流謫され、そこで著述に専念することになる。彼の著作である『老子道德経義疏』『南華真経疏』『度人経註』などはこの時期に成ったものである。

成玄英は自己の思想をどのような体系として構成しているのだろうか。まず道についての彼の教学を見ることにしたい。

彼は『老子道德経義疏』（『道德真経註疏』道蔵HY七一〇）と『道德真経玄德纂疏』（道蔵HY七一）に収める。以下『老子疏』と略す。なお引用は『道德真経玄德纂疏』に拠る。に於て、『老子』第四十二章の「道生一、一生二、二生三、三生万物」に対し、次のような見解を述べている。

一、元氣也。二、陰陽也。三、天地人也、万物一切有識無情也。言至道妙本、体絶形名、従本降迹、肇生元氣、又従元氣、変生陰陽。於是、陽氣清浮、昇而為天。陰氣沈濁、降而為地。二氣昇降、和氣為人。有三才、次生万物。

(卷二—二二b—二三a)

成玄英は、道を「妙本」として、あらゆる存在の根源に位置付けている。この妙本は形名を絶したもので、即ち人間の概念的な思考では把握し難いものとされる。それが元氣を生み出し、そこから陰陽の二氣、天地人の三才、そして万物が生ずると説く。そして、その働きを「本より迹を降し」というように、「本」と「迹」の関係として捉えている。

この「本迹」の觀念は、郭象の『莊子註』に説かれる「迹」と「所以迹」の觀念を繼承したものであるが、成玄英は道と万物の関係について、もう少し具体的なイメージを付与しているようである。彼は『老子』第五十二章の「天下有始、以為天下母」と「既知其子、復守其母、歿身不殆」への註釈で、

始、道本也。母、道迹也。夫玄道妙本、大智慧源、超絶名言、離諸色象、天下万物、皆從此生。……以為母者、言従本降迹、導引蒼生、長之育之、如母愛子。

(卷一四—一六a)

既知我是道子、応須帰復守其母也。但能帰根守母、体道会真、迹雖有没有存、而本無危無殆。何者夫道能生物、道即是本、物従道生、物即是末。而本能摂末、所以須帰(其母)。母能生子、所以須守(其母)。守母則久視長存、帰本則歿身不殆。

(「其母」を『道德真經註疏』によつて補う。卷一四—一七b)

と述べている。ここに見られるように、成玄英は道と万物との関係を、母がその子を慈しみ、子が母を慕うことになぞらえて説明している。『老子』第五十二章は、もともと道を母なるものとして説く章節ではあるが、先行する他の



注釈と比較して、成玄英は母親の慈愛の面を強調する傾向が顕著であるように思われる。彼は他の箇所(1)に於ても、道が「陰陽を開化し、天地を安立し、群品を享毒し、含靈を子育」する働きを述べ（『老子疏』卷七—三b）、「至道は虚玄にして万物を通生す。上徳は慈救にして群品を畜養す」ということを説いている（『老子疏』卷一四—九b）。同様の言及は『莊子』の注釈にも見られるところである。成玄英の教学に於て、道は慈悲深い母親の如き存在として規定されているのである。

そして、道から生み出される万物については、

有識無情、通号万物、同稟一道、故得生成。

（『老子疏』卷一一—一八b）

道者虚通之妙理、衆生之正性也。

（『老子疏』卷二六—一七b）

と述べ、この世に存在するものは、有情無情の別なく、全てが道に基づいている。そして、その道はそのまま衆生の本性であると考えている。

それでは、老子に対してはいかなる規定がなされているのであろうか。仏教側からは、老子は聖人であるかもしれないが、つまるところはただの人間にすぎないという論難がなされていた。それに対して成玄英は、当然のことではあるが、老子を神格として位置付け、その絶対性、超越性を主張する。『老子』第六十七章の「天下皆謂我道大似不肖」に対しては、

老君体達自然、妙果円極、故天下蒼生、莫不尊之、為大聖也。

（卷一七—二三a）

と述べ、第五十七章の「故聖人云我無為而民自化」には、

主上虚淡無為、下民化惡從善。老君自是聖人、……

（卷一五—二九a）

としている。『莊子疏』に於ても、養生主篇の註釈で、

老君為大道之祖、為天地万物之宗。

〔『莊子疏』卷四—一二b〕

というように、老子を万物自然の根本に位置付けている。

成玄英は、この他の箇所にも、聖人（老子）を「三界の尊、天人の化主」と規定し（『老子疏』卷二—一六b）、  
「衆生を子育し、其をして本に帰せしめ、慈悲もて鞠養す」る者であるとしている（『老子疏』卷一—七b）。彼は、  
道と同じく、老子も一切の衆生をわが子のごとくに慈悲深く養育するものと捉えていることに注意すべきであろう。

このように、成玄英は、道・老子について、万物を慈悲深く生成化育するもの、万物はその道の子として、道に依るべきものと規定している。ここに見られる両者の関係は、非常にあたたかみややさしい印象を受けるものである。これは仏教の慈悲の思想の影響もさることながら、成玄英が道や老子の真性、絶対性に依拠して教学を組織しているところから出てくるものではないだろうか。彼の教学では、道と万物とは本迹の関係で密接に結びつけられている。その道の真性を最上のものとして位置付ければ、万物は、ただその道に身を委ねればよい、ということになるであろう。道を母なるものとする『老子』の教説ともあいまって、衆生を慈愛深く化育するという道の像が描き出されているように思われる。

これまで見てきたように、成玄英の教学は、道の慈悲を強調する点で仏教思想の影響を受けていると思われるが、それ以外では道の生成化育の觀念、教主としての老子を絶対視することなど、基本的には、ほぼ道教思想の伝統に沿って構成されている。しかし、その道や老子がいかなる様相で存在するのかという点については、大幅に仏教の教説を撰り入れていることは明らかである。彼は『老子』第十四章の「視之不見、名曰夷。搏之不得、名曰微」の註釈で、

至道妙体、非五色、不可以眼識求、故視之不見。

(卷四—十 a & b)

雖言無色、不遂絶無。若絶無者、遂同太虚、即成断見。

(卷四—十一 b)

として、道は目に見えるものではないが、そうかといつて全くの無である訳ではない(それでは、三世の因果応報を否定する断見となつてしまふ)と述べている。

それでは道とはいかなるものなのであろうか。彼は『老子』第二十五章の「有物混成、先天地生」に対する註釈で、  
有物者、道也。明道非有而有、非物而物、混沌不分、而能生成庶品。

(卷七—一 a & b)

と述べている。「非有にして有、非物にして物」というのは、仏教の空観に基づいて、道が固定的・実体的な在り方をするのではないことを説くものであろう。そして、これに続く、「寂兮寥兮、独立而不改、周行而不殆、可以为天下母」の註釈で、

寂、無声也。寥、無形也。独立、無待对也。不改、無遷变也。言道体窈冥、形声斯絶。既無因待、亦不改变。此乃独、非待独也。道無不在、名曰周行。所在皆通、故無危殆。

(卷七—三 b)

としている。これによれば、「道の体は窈冥にして、形声斯に絶す」るものであり、先に見た解釈とつなげて考えれば、成玄英は、道を固定的な実体として「道とはしかじかである」と限定できるようなものではなく、我々の認識では捉え難いものとして考えているようである。そしてさらに、「既に因待無ければ、亦改变せず」というように、他の存在と相対関係にない、常住不変の存在としてしているのである。

こうした解釈を見ると、成玄英は道の様相・性質を規定するにあたって、仏教の空、無我の思想、また、涅槃経に説く常・楽・我・淨の思想を振り入れていることは明らかであろう。それでは、何故このような規定がなされるので

あろうか。その理由としては、仏道論争に於て、仏教側から提出された批判を意識してのことではないかということ  
が考えられる。たとえば、法琳の『弁正論』では、道教で説く道をつまるところは単なる物質とみなし、そうである  
以上、有限であり無常なものであると批判していた。そうした論難に対する一つの解答として、右に見たような規定、  
即ち道は固定的な相を離れており、目に見えぬものでありながら、独立して他者によらずに存在し、天地万物のより  
どころとなつているとする教学が形成されたのではないかと考えられる。道教で説く道をこのように規定すれば、仏  
者たちの論難に対しても、かなりの説得力を持つ議論が展開できるように思われる。<sup>12)</sup>

しかし、その一方で、成玄英は仏教思想を無批判に受け入れている訳ではないようである。本来の仏教思想には反  
すると考えられる、道教独自の観念は保持したままである。今見たところでは、成玄英の説く道は、あたかも仏教で  
説く仏の法身や涅槃のようであった。しかし、成玄英は道をそのようなものと見ていたのではないようである。彼は、  
『元始無量度人上品妙経四注』（道蔵HY八七 以下『度人経注』と略す）で、三界の上にある大羅天の様相につい  
てこう述べている。

大羅天上、真空境界、山林城宇、宮殿台榭、皆結自然妙氣而為之、非因造作。肉眼不見、謂之無色。

（卷三—三六a）

これを見ると、成玄英は欲界・色界・無色界の三界の上にある大羅天の様相を、気の集成という視点で捉えている  
ようである。大羅天を「真空の境界」とは言うものの、そこにある宮殿等は「皆自然の妙氣を結びて之を為る」とい  
うように、気で成り立っていると述べている。そして、「肉眼にては見えざるを、之を無色と謂ふ」として、「真空」  
「無色」を人間の目では認識できないだけのことであると説いている。これは、決して仏教で説く涅槃のごときもの

ではないであろう。<sup>(13)</sup>

しかし、道教で説く究極の存在である道が、この世界を生み出す根源のものとされている以上、道は万物自然と切り離された存在ではない。道が理としてあるのは勿論のことであるが、万物を生成する気としての面も考えられる。<sup>(14)</sup>

道を気の面から見る事が可能である以上、成玄英が気の集成として天界の諸相を描写することは、むしろ当然とも言える。実際、他の『度人経』の註釈者の解釈を見ても、「大羅之天、不參色界。在衆天之上、結雲氣而成」(蕨東註)「此大羅之中、都有五境。上無墮闇之色、下無固著之根。皆妙氣之化成」(薛幽棲註)というように、大羅天は靈妙なる気によってできているとされているのである。

このように、成玄英は、仏教の教説を大幅に摂り入れておりながらも、そのことで道教としての独自性を失うことはないような形で、自己の教学を構成していることが見てとれる。仏教の空・無我の思想と道教で説く道の思想とは、そもそも無関係なところに発生し、展開してきたものであり、その両者を結びつけることは、一歩間違えば大きな矛盾を引き起こしかねないことである。それについて、成玄英は、気の觀念は保持したままで、その気の靈妙な在り方を説く場面で仏教思想を活用するというように、両者の折り合いを手際良く処理しているようである。そのようにして、道教で説く道・老子を最上のものと位置付けていると考えられる。

それでは、道が究極のものである以上、そこから生み出された人間には何の問題もないのであろうか。無論、成玄英はそのようなことを述べてはいない。人間の迷いや愚かしさ、そこから生ずる罪というものにも、きちんと目を向けている。彼は、それらの困つて来たるところを人間の誤った認識に求めているようである。『老子』第五十章の「死之徒十有三」に對して、

凡夫為執迷是非、心恒起滅、因斯迷倒、故入六道。入六道則死之類。(卷一四—三 a)

と述べ、七十四章の「若使民常畏死、而為奇者、吾得執而殺之」の註釈では、

貪欲之心、日生奇詐、堅執顛倒、遂以常者、冥司捕獲、執而殺之。風刀考楚、經文明証。(卷一九—九 a)

とする。そして、七十六章の「是以兵強則不勝」に対しては、

兵謂三毒六根也。言人縱恣六情、強暴前境、而貪取無厭者、必遭重殃大禍。(卷一九—二〇 a)

という解釈を施す。このように、物事の是非に執着したり、感覚的な欲望や眼前の対象に縛られて、人は悪を重ね、六道に輪廻すると説いている。ここに見られる観念は、仏教の業報輪廻の思想に基づくものである。成玄英は因果応報について、「善惡の報應は其の行業に随ひ、呼召を待たずして必ず來たるなり」とも述べている(『老子疏』卷一九—五 a ~ b)。

それでは人ほどのような方法でそこからの脱却を図ればよいのであろうか。ここで成玄英は二つの方法を提示している。一つは「率性」という観念に基づく坐忘・喪我という方法である。もう一つは、仏教思想に基づく空觀によるものである。成玄英はこの二つを修道者の実践として位置付けている。

まず「率性」という観念の方から見ることにしたい。これは『淮南子』齊俗訓と『礼記』中庸篇で説かれる思想である。

率性而行、謂之道。得其天性、謂之徳。性失然後貴仁、道失然後貴義。是故仁義立而道德遷矣、礼樂飾則純樸散矣。(『淮南子』)

天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。(『礼記』)

ここで主張されているのは、人は天から稟けた本性のままに生きるのが正しい生き方であるということであろう。<sup>(1)</sup>成玄英はこの考えに基づいて次のように説く。即ち、『老子』第十九章の「絶仁棄義、民復孝慈」の註釈では、絶偏尚之仁、棄執迷之義。人皆率性、無復矜矯、孝出天理、慈任自然、反於淳古。(卷五——二b)と述べ、また、『莊子』繕性篇の「危然処其所、而反其性已。又何為哉」に對しては、

言独居乱世之中、処危而所在安樂、動不傷寂怕、反自然之性。率性而動、復何為之哉。言其無為也。

(卷一八——三a)

と言う。これによれば、儒家で説くような仁義など捨て去って、天から稟けた本性のままに生きれば、どのような場所を置いていても、安穩であり得るといふことなのである。

それでは、具体的にどのような実践を行えばよいのであろうか。それについては、『莊子』齊物論篇の「南郭子綦、隱几而坐、仰天而嘘、嗒焉似喪其耦」への註釈に於て、

子綦憑几坐忘、凝神遐想、仰天而歎、妙悟自然、離形去智、嗒焉喪體、身心俱遺、物我兼忘。(卷二——b)

とあるように、「坐忘」の実践が説かれている。小さかしい分別を捨て去る、というより忘れてしまうことで、無為自然の境地に至るのである。そうなれば、

死生一貫、物我兼忘、惠照豁然、如朝陽初啓。

(『莊子疏』卷八——三b)

物我兼忘、故能冥会自然之道也。

(『莊子疏』卷一四——三三a)

というように、生死に拘泥することなく、自然と冥合した豁然たる心境が得られるとする。これは道家思想で理想とする万物斉同を実現した境地であろう。

成玄英は、そのような人間の心の本来の在り方を強調して、『莊子』庚桑楚篇の「不可内於靈台」の註釈では、  
内、入也。靈台、心也。妙体空静、故世物不能入其靈台。  
(卷二五——三三 b)

と述べ、達生篇の「故其靈台而不桎」に対しては、

任物因循、忘懷虚淡。故其靈台凝一而不桎梏也。  
(卷二一——三二 b)

と解釈する。これによれば、人間の心というものは本性のままに従えば、そのままで靈妙、真実なるもののようにである。  
る。

成玄英は、『莊子疏』の序に於て、『莊子』を「研精覃思すること三十年」と述べている。これまで見てきた、「率性」という觀念に基づいて説かれる修道法は、まさに道家本来の思想に沿ったものと言えるであろう。人は、無為自然、ありのままに生きるのがよいという思想である。この方法によるならば、あらゆる作為は否定されることになる。天から稟けた性にひたすら随順し、心を無にすることが要求される。

しかし、成玄英は、一方でその性を行為によつて変革しようとする考えも持っていたようである。そもそも、道家で説く性は先天的な性質であり、「命」とも言いかえられるものであった。<sup>16)</sup>

夫稟生受形、僉有崖量、脩短明闇、素分不同。  
(『莊子疏』卷十一—八 b)

夫人之生也、各有素分。形之妍醜、命之脩短、以及貧富貴賤、愚痴窮通、一毫已上、無非命也。故達生於性命之士、性靈明照、終不貪於分外、為己事務也。(以及貧富)は「奚及貧富」とあるが、『道藏輯要』によつて改め  
る) (『莊子疏』卷二十一—一 a)

人は先天的に定まった性質や運命を天から付与される。その分際を越えることなく、それに安んじて生きるべきで



あると説くのが、道家の考え方の基本に存する。

それに対して、成玄英は「習」という概念を提示して、性の変革も可能であると説いている。『莊子』達生篇の「吾問焉曰、操舟可学邪」に対しては、

夫物雖稟之自然、亦有習以成性者。

〔『莊子疏』卷二十一—一四 a〕

と述べ、同じく達生篇の「紀渚子、為王養鬪鷄」では、

此章、明不必稟生知自然之理、亦有積習、以成性者。

〔『莊子疏』卷二十一—一四 b〕

という解釈を施す。これによれば、成玄英は物事を学習するという、有為の方向にも意義を見出しているようである。『莊子』の本文に於ては、「可学」ということにさほど重きを置いておられるとは思えないのであるが、成玄英は、ここに習を積み重ねるといふ修道の在り方を認めているようである。彼は、それを仏教思想の空観に基づく修道として組織する。この修道法に於ては、先ほどの坐忘とは対照的に、学解という有為の実践が重視されている。『老子』第六章の「谷神不死」の註釈で、

谷、空虚也。神、靈智也。……言蒼生流浪生死、皆由著欲故也。若能導養精神、如彼空谷、虛容無滯則不復生死。

(卷二一九 a)

と述べ、それに続く「綿綿若存、用之不勤」に対して、

綿綿、微細不断貌也。若、似也。存、有也。若言神空則是斷見。若言神有則是常見。前說神空故得不死、仍恐学者心滯此空。今言若存即治於斷也。又恐学人心溺於有。故繼似字、以治於常也。即用此非無非有之行、不常不断之心、而為修道之要術者、甚不勤苦而契真也。

(卷二一一 b)

とする。ここでは修道者が「学者」「学人」という言葉で呼ばれ、彼らの修道は空観の実践から始まるようである。人が輪廻の世界に流浪するのは、欲望に執りつかれるからである。道を修める者は、まず有に執ることから離れ、次には無に滞ることからも離れる。有にも無にも執着しないというこの教学は「重玄」の思想として有名である。

『老子』第一章の「玄之又玄、衆妙之門」について、成玄英は

有欲之人、唯滞於有。無欲之士、又滞於無。故説一玄、以遣双執。又恐學者、滞於此玄、今説又玄、更祛後病。既而非但不滞於滞、亦乃不滞於不滞。此則遣之又遣、故曰玄之又玄。

(卷一一二二b)

という解釈を施す。ここに見られるように、修道者はまず有無に執着することを遣り、そしてさらに、その執着を捨て去るということから離れることが理想とされる。そして、そのような段階に至れば、先に見た「坐忘」と同様の境地に至るとされているようである。

善修之士、妙体其空、達於逆順、不与物争。故能合至理之自然、契古始之極道。〔『老子疏』卷一七一—三四a〕

これによれば、空観を体得した修道者は自然と冥合するとされているようである。これは迷いの世界から、母なる道に回帰した状態と言えるであろう。そのようであれば、坐忘で目指されていた境地と同じであることとなる。成玄英は、二種の修道法を説いているが、それによって得られる結果は同じものと見ていると考えられる。

このように、成玄英は苦からの解脱の為に、道家思想と仏教思想に基づく、二種類の修道法を説いている。これらもまた、本来起源を別にするものなのであるが、彼の教学の体系にあっては、「率性」という觀念に立脚する無為の場面と、空観に基づく学解を重視する有為の場面とで、上手に使い分けられているようである。先に見た道の在り方を説く場合と同様、ここでも道教思想と仏教思想が結びつけられる形で教学が組織されている。

しかしながら、ここでは道についての教学と相違して、思想的に不徹底な側面が露呈しているように思われる。即ち、成玄英は道の真性に立脚した修道法を組織しておりながら、仏教の空観に基づく修道も体系に取りこんでいる。こちらの方は、人間の認識の虚妄なることが前提となる修道法である。彼は、一方で人間の心の清浄なることを説きながら、一方で『老子』第五十九章の疏に於て、「内制魔試」(『老子疏』卷一六―三三)というように、人間の心の内に潜む邪悪なものの存在を認めてしまっている。成玄英の教学に於て、この二つの相反する面についての整合的な解釈は、明快な形で説かれてはいないようである。

成玄英の思想にこうした矛盾が生じているのは、道教思想と仏教思想とを結びつけて教学を形成していることによるものと言える。それでは、彼の教学に於て何故そのようなことがなされねばならなかったのであるうか。それはやはり、唐代初期に盛んに行われた仏道論争にその因由を求めることが妥当ではあるまいか。仏者たちとの論争を経験する中で得た仏教思想の影響は、彼の教学形成に深く関わるものであったように思われる。

この他にも、成玄英が人間の罪というものを説く場面に於て、道教思想と仏教思想の結合から生ずる思想の不徹底さが表れるようである。

彼自身が『度人経註』で引用する『太上妙法本相経』<sup>(17)</sup> (道蔵HY一―二三)には、慈悲深い道や神々でさえも救えない人間の業の重さが切々と説かれる章節が存在する。そこでは、元始天尊が道の慈悲について次のような教説を述べる。

是以道慈衆生、如母愛子、無有親疎、亦無貪物、道慈母愛、亦復如是。

これに対して質問者が次のような問いを投げかける。

如天尊所説、道慈衆生、如母愛子、普哀一切、無有遺棄。竊見世間、有苦厄之人、進不得生、退不肯死。哀悲摧碎、樹木啼泣、六畜沾津、飛鳥哀鳴。視者忘身、聽者酸零、苦楚傷割、不可處之。道若大慈、応哀念之。矜濟救度、免脫斯苦。道不哀憐、不矜濟。推斯証驗、將知道無慈悲、……

ここには進退窮まつた立場に置かれ、道の慈悲に与かることのない人間の姿が彷彿と描かれており、読む者の胸を打つ。それに対して天尊は

一切衆生、各有縁品。若憂若悲、若苦若惱、先業定也。……一切衆生、各有因縁。長短苦樂、居然定分、無可移易。先業既定、報亦難准。是以業果不妄、取報無殊。……

(卷上四bく5a)

と答え、人間の業の深さを説き明かしている。そしてこの文に続けて、善根を積むことの大切さを教えている(卷上六aく)。

仏教の業報思想に依拠するのであれば、人間とはこのように罪深く、苦患に悩まされる存在であると説かれるのが妥当であるように思われる。

これに対して、成玄英は「無始以来の罪」ということを述べているが、その内実はあまり深刻さを伴つてはいないようである。それは、『老子』第六十三章の「大小多少、報怨以德」に対する註釈で、

無始以来、大小之罪多少之業、令尽滅除頓償使了者、必須用前為事味等三種徳心觀之則三世皆空、万法虚浄、物我冥一、何対之有。

(卷一六―二六a)

と述べるところに表れている。ここに説かれるように、成玄英は、無始以来の罪業も空観で消し去ることができると考えている(「為事味」というのは、この直前の「為無為、事無事、味無味」に対して為された解釈を指す。成玄英

はそれぞれに空觀を適用して註釈を施している。無始以来より積み重ねられた罪がこのような方法で解決されると説くのは、成玄英が道教徒として、道の眞性を最上のものとするに由来のものであろう。道の慈悲が及ばないほど深い業という觀念は、彼が提唱するところの道を妙本と位置付ける思想とは相容れないものであつたと考えられる。<sup>(18)</sup>

このように、道教と仏教の思想や人生觀の相違が、できるかぎり両者を自己の教学体系の中に撰取しようとする成玄英の思想に、矛盾や不徹底さをもたらしているように思われる。このことは、彼が仏者たちとの論争を経る中で蒙つた仏教思想の影響の大きさを物語るものではないだろうか。

#### 四 結 語

以上のように、成玄英の教学は、道教本来の道の觀念を基礎に据えて、そこに仏教思想を織り込むような形で組織されているのを見て取ることができた。ここには、唐初に激化した仏道二教間の論争が大きく影響しているように思われる。

彼の形成した道教思想は、玄宗の『道德經註疏』に多大な影響を与えている。<sup>(19)</sup> 彼が提示した「妙本」という觀念は、道の絶対化という点で、道教思想史上看過しえぬものとなつている。その一方で、彼のように大幅に仏教教理を導入するという方法はその後例を見ないようである。彼の後を承ける形で仏道論争に参加した李榮の教学には、成玄

英ほどに際だった仏教思想の影響は見られない。これは、世界観や人生観に於て、かなり相違する思想である。道教と仏教を結合することの困難さから来るものではないだろうか。また、成玄英が構成した教学体系が一つの到達点として存在することで、後に続く者は、仏教との論争を意識しながら自己の思想を形成するということから免れることとなつたのではないだろうか。

〔註〕

(1) 成玄英の思想、事跡については、

砂山稔『隋唐道教思想史研究』(平河出版社 一九九〇年)

関正郎『荘子の思想とその解釈——郭象・成玄英——』(三省堂 一九九九年)

藤原高男『老子解重玄派考』(『漢魏文化』第二号所収 一九六一年)

麦谷邦夫『唐・玄宗『道德真経』注疏における『妙本』について』(秋月観英編『道教と宗教文化』 平河出版社所収 一

九八七年)

中嶋隆蔵『成玄英の一中思想とその周辺』(平井俊栄監修『三論教学の研究』所収 春秋社 一九九〇年)

佐藤一好『成玄英『荘子疏』研究序説——「述」と対応する概念——』(『大阪教育大学学大國文』第三十五号所収 一九

九二年)

中西公味『成玄英と三論教学についての一試論』(『中国思想史研究』第十七号所収 一九九四年)

任 継愈『中国道敎史』(上海人民出版社 一九九〇年)

卿 希泰『中国道教史』第二卷（四川人民出版社 一九九二年）

盧 国龍『中国重玄学』（人民中国出版社 一九九三年）等を参照。

(2) 前註中嶋氏の論文、中西氏の論文参照。

(3) この時代の仏道論争については、

久保田量遠『中国儒道仏三教史論』（国書刊行会 一九八六年）

吉川忠夫『六朝精神史研究』（同朋社 一九八四年）参照。

(4) それ以外の問題としては、『老子』の教説と道教の教学体系との関係、道教で行う塗炭斎や房中術の猥雑さ、といったテーマが取り上げられている。また、道教で説く劫や地獄の觀念などは仏教教理の盗用であるとか、深遠な仏教教理、例えば唯識思想の遍計・依他起・円成実の三性説などは、道教徒の与り知らぬものとして言及されたりしている。

しかし、道・老子に関する論争は、論争が交わされた頻度や議論の内容から見て、この時代の仏道論争の主たるテーマとして位置付けられるように思われる。

(5) 道教という宗教は、神格である「道」を教主に据えることで成立した。その「道」はまた、理法・真理としての道でもある。そして、この時代では、老子、太上老君として位置付けられ、『老子』は最高の道教経典として尊崇されていた。これらのことに関しては、小林正美『中国の道教』（創文社 一九九八年）参照。

(6) 道の根源性、絶対性に向けられた論難は、これ以外にも、『統高僧伝』卷三慧浄伝に一条（大正蔵五十卷四四二頁上）、『集古今仏道論衡』卷丁の道士李栄と僧慧立の対論に二条（大正蔵五十二卷三八七頁下・三八九頁下）、同じく卷丁の道士方恵長と僧靈弁の対論に一条（大正蔵五十二卷三九三頁中）、『弁正論』に二条（大正蔵五十二卷四九九頁下・五二二頁下）見られる。

(7) 「妙本」については、前掲表谷氏の論文参照。

(8) 本述という觀念については、砂山氏の前掲書参照。

(9) 前掲佐藤氏の論文参照。

(10) 嚴遵注や王弼注、河上公注等を見ても、『老子』本文に「母」という言葉が出てくるときは、道をそのようなものとして解釈するが、そこにことさらな慈愛の念があるなどということを読いたりしてはいない。天地は不仁にして、万物を芻狗となすと説く『老子』の解釈としては、そのような註釈の方が原文に即しているであろう。

ちなみに、成玄英は原文に「不仁」という言葉があっても、それをそのままの意味に受け取ることはいない。『老子』の「天地不仁」に対しては、天地や聖人を不仁と語るのとは、それらは世間一般で言う「仁」とは異なるものであるからだとしている。即ち、一切諸法は空であるから、天地、聖人は万物自然に対して無用の執着、偏った化育を施すことはない。しかし、万物に対して平等に救いの手を差し伸べるのであるとする。それが「不仁」の意味であると説く。また、『南華真經疏』（道藏HY七四五 以下『莊子疏』と略す）に於ても、「不為仁」という言葉の解釈で、それを「不偏愛」の意としている（巻十五—八b）。

(11) 『莊子疏』馬蹄篇で「夫虚通一道、亭毒群生、長之育之、無偏無党」（巻一—一五a）、天道篇では「大道開闢天地、造化蒼生、慈沢無窮、而不偏愛」（巻一—一五—八b）、と述べている。これ以外にも知北遊篇、徐無鬼篇の疏で同様の言及が見られる。(12) なお、成玄英は仏者たちが問題にした『老子』第二十五章に対して、修道者の認識の深まりを説き明かすものであるという解釈を施している。彼によれば、この章段の趣旨は、道の体状を示すことで、一切衆生に根本へ回帰しようとする念を喚起させるものだということになる。その根本に至る階梯を説明したものが「人法地……」の文であるとしている。

人、王也。王必須法地安靜。而靜為行先、定能生恵。故下章云、躁則失君。既靜如地、次須法天清虚覆育無私也。天有三光、喻人有恵照。地是定門、天是恵門也。既能如天、次須法道虚通包容万物也。既能如道、次須法自然之妙理、所謂重玄之城也。道是迹、自然是本。以本収迹、故義言法也。又解、道性自然、更無所法、体絶修学、故言法自然也。

(巻七—一〇a b)

このように、人が地に法るのは、安静な状態で「定」に入る為であり、そのようにして「恵」を獲得する。そして、道に法



り、ついには自然の妙理に達するという、修道の階梯として捉えられている。ここでは、道が自然に法るとする『老子』の説は、衆生が道に復帰する、迹から本への修道過程に読み換えられている。

(13) 同様の観念は、『度人經』の「混洞赤文無上真、……上無復祖唯道為身」という經文の解釈にも見て取れる。この章節は『度人經』が天上の書物であることを説くものであるが、成玄英はこれに対して、「此華真文之体、為諸天之根本。稟元始妙氣之自然、而化成大道之法身。妙氣自成、不復更有先祖也」(卷二一八a)と述べている。經典の文字について、靈妙なる氣が自然に集まって、大道の法身を形成しているとは、成玄英が道教徒として、氣の存在を第一義に考えるところから出てくるものである。

なお、仏教の側でも、これに類似する観念は存在した。北齊・北周から隋代にかけて活躍した淨影寺慧遠の教学がそれである。彼は仏の三身のそれぞれに色(物質)があると説く。

仏有三身。一是応身。二是報身。三是法身。……法身色者、如来藏中、色性法門、顯成仏体。体雖是色、而無色相。如似比丘無作戒法。亦如陰陽五行等法。雖無色相、而是色性。

(大正藏四十四卷八一五頁中)

慧遠はこのように仏の法身に「色性」を認めている。ここで言われている「性」は「亦如陰陽五行等法」とあるように中国の伝統的な氣の観念に接近しているものようである。但し、これは彼が如来藏思想に依拠して教学を説く際に見られるものであり、それ以外の場面では、仏教で説く空の思想に準じた教学を組織している。

(14) 前掲麦谷氏の論文の他、小野沢精一 福永光司 山井湧 編『氣の思想』(東京大学出版会 一九七八年) 参照。

(15) 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』(創文社 一九七一年) 参照。

(16) 森氏の前掲書参照。

(17) 『本相經』については、山田俊『唐初道教思想史研究』(平楽寺書店 一九九九年) 参照。

(18) 道教と仏教の世界觀、罪の意識の相違については、小林氏の前掲書参照。

(19) 前掲麦谷氏の論文参照。