

本無および如・真如の訳出について

鍵 主 良 敬

一本無と如

後漢明帝永平十年(西歴六七)、初めて正式に佛教が伝来されたと伝えられる初期の訳経史を見ると、現在われわれが一般概念として用いている真如なる語は、初めから真如といわれたのではなく、真如とされるまでにはかなりの時日を要したことが明らかになる。すなわち、真如は単に如として紹介されることを前提とするのであるが、それも単独に如として導入されたのではなく、如来という語で伝えられたのが初めである。如は如来の如であるが、中国語としての如には助動詞でゴトシ、動詞でシク、ユク、副詞でモシ(推量・語調・疑問の辞以外の用法はなく、名詞として用いるなどとは考えも及ばなかったことに違いない。後漢

の安世高(二四八、洛陽に來たる)の訳文には、如来という語が使われているから、中国では佛教伝来の最初期から、如来なる語で全く想いも及ばない概念を把握するよう要請されたのであるが、新奇であるだけに戸惑いを感じさせられたであろうことは想像に余りあるところである。したがって、如来と訳されてもそれが如何なる内容であるかは容易に理解できなかったこともあり、また翻訳すべき適當な語彙はないと考えて、『道行般若經』本無品(一七九、訳出)で後漢の支婁迦讖(一四七、洛陽に來たる)は *tathagata* をかえって音訳して、

諸法無_レ所_レ從生、為_レ隨_二怛薩阿竭教_一
 是為_二本無_一、本無亦無_レ所_レ從來、亦無_レ所_レ從去、怛薩
 阿竭本無、諸法亦本無。^①

といっている。これは如来なる語が如何に中国人に不明確な概念であったかを示し、怛薩阿竭の方が、まだ如来が中国文化とは異質の概念であることを示すのに秀れていると考えられたことを表わすものであろう。この場合本無とあるのが如の^③ことであるのは、同経の異訳『小品般若波羅蜜經』大如品で鳩摩羅什が、

又如来如即是一切法如、一切法如即是如来如、如来如者即非_レ如、是故須菩提、隨_レ如来生、如_レ如来如、一切_レ一切_レ常不_レ壞不_レ分別、是故須菩提、隨_レ如来生、如_レ如来如非_レ住非_レ不住、須菩提、如亦如是^④。

と訳したところ、またその品名から見ても明らかであるが、このことから如が如という独立概念としては紹介されず、本無と意識されて伝えられたことが知られるのである。そしてこの本無は、この経の異訳、呉の支謙(二二〇、呉に入る)訳『大明度經』本無品においても

如来是隨_レ如来教、何謂_レ隨_レ教、如_レ法無_レ所_レ從生_レ為_レ隨_レ教、是為_レ本無、無_レ來原_レ亦無_レ去迹、諸法本無、如来亦本無、無_レ異、隨_レ本無_レ是為_レ隨_レ如来本無、如来本無立、為_レ隨_レ如来教、与_レ諸法不_レ異、無_レ異_レ本無_レ無_レ作者、一切皆本無、亦復無_レ本無等_レ無_レ異、於_レ真法中_レ本無_レ諸法本無、無_レ過去_レ當_レ來_レ今_レ現在_レ、如来亦爾、

是為_レ真本無^④。

とされて、怛薩阿竭が如来と訳された後も、本無のままに残されている。如何に如なる概念が捉えどころのないものであったかを示す有力な証左である。かくて如は如として伝えられるに先だつて、本無として紹介されたことが明らかになるが、本無には既に老莊哲学の持つ特定の内容が含まれていたことは周知の事実である。したがって本無といわれる限り、その既成概念の限定を受けざるを得ない。佛教伝来の最初期のごとく、何によってでも新來の思想を伝えなければならぬ時代はさておいて、それが幾分人士の間に理解され始めるや、本無とされているものが、そのままの形で本來の意味を表わしているか否かが当然問題となる。すなわち本無は根本的な無として虚無的色彩を免れることはできず、しかも無である限り有と対立して考えられざるを得ないが、如来の如は無という形で働く作用性のことであるから単なる無でも有でもなく、事実の事実性に立った一つの能動態であるといわねばならない。それは常識的な意味での有を否定する点で本無といわれてもよいが、無といっても虚無ではなく無という形の有であるから、本有ともいえるはずである。かくして本無は、本無といわれる形において生ずる誤解を解くために、かえって本來の如

として表現さるべきであるということになったのである。

この説に最も決定的な形で断案を下したのは鳩摩羅什であると思われる。しかし羅什によって初めて本無が如と改訳されたのではない。この点に關して塚本善隆博士は「佛敎史上における肇論の意義」^⑥において、

「既に漢魏の佛典翻訳や解釈にも老莊的言辭が転用せられてゐた。般若經の翻訳にあたって「*atahata*は、姚秦の鳩摩羅什は「大如」と、北宋の施護は「真如」と、それぞれ字義にそつた訳を与へてゐるが、後漢の支婁迦讖や呉の支謙は、字義をはなれて「本無」と訳し、鳩摩羅什直前の前秦曇摩婢、竺佛念訳(三八二)もこれを襲用してゐる。蓋し老子の「天地万物生於有、有生於無」の説から思ひ至つた訳語であらう。」と言われ、その註で、へこの直前まで継承せられて学界にもよく用ひられてゐた本無を大如と改訳した所に、中国的に老莊的に引き込まれた佛敎を印度佛敎の原義に返す、即ち玄学から出でしめようとする仕の中国佛敎史上の意義が認められる。」と述べていられる。

この論文は僧肇の中国佛敎史上における位置づけを論ずるにあつて、魏晉佛敎の性格を解明されたものであり、その点で非常に学的価値の高い論文である。その中で博士は、当時の翻訳事情の複雑さ及び格義佛敎との混淆状態を

指摘され、老莊による玄学佛敎を本来の佛敎に引き戻したことに對して、羅什に大きな功績のあつたことを強調していられるのであるが、まことに御示敎の通りである。しかしその功績の根拠として、『般若經』の翻訳において本無を大如と改訳したことをあげられてゐることに關しては、多少補足的説明を要する点があるように思われる。

すなわち羅什が『般若經』の翻訳にあつて本無を大如と訳したという意味は、品名の訳において大如と訳した場合もあつたということであり、すべてそうであるという意味ではない。博士が依用されている湯用形の『漢魏兩晉南北朝佛敎史』第六章が比較研究している真如の訳語についての論考では、『般若經』の品名の對校として大如と訳されている点を提示しているのであるから、その限りで正鵠を得たものである。たとへば左のごとくである。

「本無」一語、在魏晉玄談佛学上、至為重要。魏世何晏王弼、祖述老莊、以天地万物、皆以無為本。晉書王

晉裴頠崇有論、始見「本無」之名辭。但在佛敎中、則漢時已常用之。支讖道行經第十四品、名為本無品。

支讖訳明度經十四品、卷三、
本無品之第七品、均同。

但此即當於羅什訳小品之第十五、則稱為大如品。在宋訳佛母般若為第十六、則稱曰真如品。梵文八千頌、此品名為 *tathata parivarta*。蓋本

無」者乃「真如」或之古訳而梵文之 tathata 義即如或在

中文原無固有名辭与之相当。但真如指体、与老子之所

謂道相同。而真如性空、道亦虚無、尤似極契合。因而

号万物為「未有」。道体為「本無」……

しかしこの場合、羅什が本無を大如と訳したのは、品名における二カ所のみであり、『般若経』の内容にわたつてのことではない。経の本文中では、本無に相当する箇處はほとんど如もしくは如如・如相などの語が用いられているのであるから、『般若経』全体が統一して大如と訳されたとの意味ではないわけである。

また、直前まで本無とされて学界に通用していたものを如と訳したとの説も、羅什が初めて翻訳したということではない。本無を如・如如と訳すのは、古く曹魏の康僧鎧が『無量寿経』の中で用いているのが最初であると思われる。

従^レ如来生、解^ニ法如如^一

『無量寿経』が康僧鎧の訳であるか否かについては異説のあるところであり、またこの経の訳出を魏の嘉平四年(二五二)とする『歴代三宝紀』の説もそのまま鵜呑みにすることはできないであらうから、その点での問題はあるが、この経が非常に古い翻訳の型を持った経典であることは間違いない。されば如・如如なる語は、羅什より約百五

十年以前に既に成立していたことになるのである。そしてこの語は西晋の無羅叉訳『放光般若経』(二九一訳出)にも見え始めている。無羅叉は品名を本無品として本無の語を用いているが、内容では如という語を使っている。たとえは次のごとくである。

法性及如真際其状貌何類、須菩提言、五陰無^ニ所有之状貌、^一六波羅蜜佛十八法真際亦無^ニ所有之状貌、其類非^ニ物之類^一。

また、漚想品でも如を使用して、

当^ニ以云何得^ニ薩云然、佛言、如^レ如、云何如^レ如、佛言、如^ニ真際、云何如^ニ真際、佛言、如^ニ法性、如^ニ衆生性、如^ニ寿性、如^ニ命性^一。

というが、甚深品では如と如如を同時に用いている。

五陰云何甚深、五陰如如以是甚深亦如^ニ道如^一、是故五陰甚深、道亦甚深、云何如如、夫如者亦非^ニ五陰^一亦不^レ離^ニ五陰^一、如亦非^レ道亦不^レ離^レ道。

されば羅什の功績は、真如に関して新しい訳語を用いたということより、混淆した用法に終止符を打つたことに帰せらるべきであり、大如と訳したことのみによつて本来の佛教を明らかにしたとするわけにはいかないであらう。つまり羅什渡支直前のみでなくそのしばらく以前から、当時

の学界では如と本無とが入り乱れて用いられていたのであり、本無よりは如とすべきであるとの意見も有力であったと思われる。われわれはその明確な痕跡を釈道安の遺文に見ることができ、その両説に決着のつかなかったところへ、如と本無では如もしくは如如の方が秀れていると、その原義に帰ることを推し進め最終的決定を下したのが羅什であったというべきである。したがって羅什以後、本無なる訳語が、完全になくなったわけではないが、ほとんど学界から姿を没するところから見て、最初に訳したのではないにしろ、その消失にはあげて力があつたと見られ、それまでの混乱した教界の動向に対して決定的な裁断を与えたことに、非常な功績があつたという意味であると思われる。

二 道安の真如観

かくて如・如如は、羅什の伝訳以前から、佛陀正覚の内容である常住不変の真实性を表わすものとして知られていたことが明らかにしたが、それが真如といわれたのはそれほど早くはない。すなわち真と他の語との結合によって新概念を造り出すことは、漢字としては比較的容易なことであるから、如と結びついて真如となることにそれほど

抵抗があるというのではない。しかし如という全く新奇な概念が、何らの予備的知識なしに導入されたのであるから、それが真と結合して新しい展開を遂げるためには、それだけ思想の発展充実が望まなければならない。そしてその充分なる内容把握の上で、初めて新造語の出現が達成されるというべきであろう。ここでは如という概念の全き消化が完了され、それが真と結合することに必然的理由の見い出されることが理解されなければならぬ。この展開、ある意味では完全なる飛躍を成し遂げたのが釈道安であつたと思われる。すなわち彼は「道行般若経序」において、

執道御有、卑高有差、此有為之域耳。非_レ_レ真如_一
遊_ニ法性_一冥然無名也、擲_ニ真如_一遊_ニ法性_一冥然無名
者、智度之奥室也、名教遠想者、智度之蘊處也。¹⁰⁾

と述べている。さきに見たごとく支婁迦讖訳『道行般若経』は、如をすべて本無として翻訳しているのであるが、その経の序を書くにあたって道安は、この経の主題である本無を真如として捉えているのである。

もちろん当時の中国において真如なる語が全く存在しなかったのではない。それは文章修辭上の用語として普通に用いられているのであるが、その場合の真如はここにいう

ごとき思想概念を表わすものではなく、副詞的に「まことに……のごとし」という意味の一般語にすぎないのである。たとえば『弘明集』には左のごとき用例がある。

無_三晝然_レ厭_レ心_二処_一真如_三雅誨_⑩。

これは晉の王謐が桓玄(三六九～四〇四)に呈した上奏文の一節であるが、ここにいわれる真如は何の変徴もないただの日常語にすぎない。それは常用語として別に珍しくもない語であるだけに、それを特殊な概念を保持した思想用語として理解するなどということは、当時の文化人にとっては当然常識に反することであつたであらう。その常識性を根底的に打破して高度の思想内容を現わすためには、想像を絶する内的葛藤があつたに違いない。その内的葛藤を通過した上で、道安は『放光般若経』によって本無は如であるべきことを知り、またそれが如何なる内容を示すものであるかを、ほとんど知悉し得たと思われる。

すなわち彼は『放光般若』と『光讚般若』の合様を行ない、その序に法身・如・真際を解釈して次のように述べている。

般若波羅蜜者、無上正真道之根也、正者等也、不二入也、等道有三義焉、法身也、如也、真際也、故其為_レ経也、以_レ如為_レ始、以_レ法身為_レ宗也、如者爾也、

本末等爾無_レ能令_三不爾_一也、佛之興滅、綿綿常存、悠然無_レ寄、故曰_レ如也、法身者一也、常淨也、有無均淨未_三始有_レ名、故於_レ戒則無_レ戒無_レ犯、在_レ定則無_レ定無_レ亂、処_レ智則無_レ智無_レ愚、泯爾都忘二三息、皎然不_レ縊、故曰_レ淨也、常道也、真際者、無所著也、泊然不_レ動湛爾玄齊、無為也無_レ不_レ為也、万法有為而此法淵默、故曰、無所有者是法之直也。^⑪

『般若経』が説示せんとする般若波羅蜜は、いうまでもなく佛教の根本主題であるが、それによってこそ無上正真道は成立する。その等道(＝正等菩提)に三義ありとして、法身・如・真際が挙げられる。これは『智度論』において、如・法性・實際として詳説されるところの『般若経』の根本概念であるが、道安は見事に経の中心主題を捉えて解説するのである。

すなわち如は道安にあっては、それまで本無として知られていたごとき根源的無体性ではなく、爾と同義であり、ものがそのようにあることを指す。ものは根本になるものも枝末としてあるものも、等しくそのようにあることにおいて変りはなく、そのあるあり方の外にそうでない特殊なあり方があるというのではない。釈迦牟尼佛は出生と入滅とを示現されたが、佛をして佛たらしめたものは綿々とし

て常存し、悠然として寄るところなく独存している。それが如と曰われるものである。されば如はものまさしくあるあり方のことであり、そのあり方が常にあることにおいて生滅を絶するとされている。そのようにあるとはものがあるのままにあることであり、ありのままにあるとは、縁起空としてあることである。この場合道安は、縁起という語を用いてはいないが、『般若経』の主張が常に空の標榜である点から考えて、如を縁起空において見ていることに疑問がないと思われる。

それに対して法身は、一であり常浄なるものとされる。唯一なることが不二入であり、常に浄なる内容を持つ。それは有であっても無であっても均しく浄であり、本来名づけようのないものである。それゆえ戒といっても守ることもなく犯すこともない。犯しても守っても法身は戒において平等である。同様に定といっても、定もなく乱もなく、智といっても智もなく愚もないとされている。それは一切の対立を絶してことごとく動きを停止したものであり、皎然たる世界としてあらゆる汚穢を超え出るが故に浄といわれる。常住不変の道である。

これに対し真際とは、如何にしても捉えることのできないものである。泊然として動かず、静かで奥ぶかい。あら

ゆる行為を絶しながら、しかも一切の行為となるものである。されば方法は有為として有るものであるが、この法は淵黙として有無を超越している。それゆえ無所有なる点で、法の真実が示されているとされるのである。

以上のごとく道安の如・法身・真際に対する理解は、一見何らの遜色も見い出されないほど秀れたものであるが、そのような完全に近い佛教理解も、結局のところ格義の限定を抜け出ることができなかったとして、塚本博士は「シナ佛教史における道安」の中で左のごとく述べていられる。〈格義の難点に気付き反省し脱出しようと努力した道安ではあったが、玄学盛行の時代に般若学を宣布する道安としては、格義佛敎の転機に立って之をぬけようと努力して、敢て佛典の比較研究綜合研究の困難な研究道を生涯かけて進みながら、而も玄学の影響なしには般若学をとき得なかつた、時代に即した思想家であつたといつてよからう。広義の意味で玄学的格義佛敎を非としながらも、漢人知識層に般若学を伝える為には玄学的用語使用から脱しきれず老莊易の玄学時代の佛敎転回への苦悩の闘士となつたのである。〉

しかもこのような玄学の限定下にあつた道安の教学は、般若性空の理解においても羅什のように完璧な域に到達し

ていたとは認めがたいといわれる。すなわち道安の直弟子僧叡は羅什に直参して理解することのできた空觀佛教の深遠さに驚歎するとともに、先師道安の教学の不徹底さについて、「毘摩羅詰提義疏序」で次のように述べている。

予始發心啓矇、於此詠詠研求以為三喉衿、稟三女指於三先匠、亦復末レ識三其絶往之通塞二也。既蒙下究摩羅法師正三文二摘幽指、始悟前訳之傷レ本、謬文之乖レ趣耳。……然鑪冶之功微恨不レ尽。當下是無三法可レ尋、非三尋レ之不レ得也。何以知レ之、此土先出諸経、於三識神性空二明言処少、存神之文其処甚多。中百二論文未レ及レ此、又無三通鑿三誰与正レ之。先匠所三以較レ章遐慨思、決言於弥勒二者、良在レ此也。

要するに「合放光讚随略解序」に見られるごとき如の理解はまさしく完全に近いものであるがそのような理解を可能ならしめる当体としての識神については、それも性空であることに徹底を欠いていたというのである。すなわち僧叡の道安に対する批判は、恩顧ある先師に対して苦言を呈することになるのであるから余程のことであつたと推察されるが、長い問懸命に研究をかさねその奥義に近づきながらも、道安によつてはどうしても不明であつたものが、羅什の正しい指摘によつて初めて明確になり、前訳の誤り

や本義に乖っている点によりやく気づくことができたというのであろう。そして空の真義を開顯し得なかつたのは、此の土における先出諸経の存神の文に依つたためであるというのである。

つまり如に対する道安の理解からも明らかのごとく、それは虚無的受け取り方を超えてまさしく佛陀の明示されたものを領解しているのであるが、領解する主体とその対象との間に分裂が生じてしまったということである。見る者自体が空であり縁起であることにおいて、見られるものも空としての如・法身となるのであるが、肝心の見る者自体は存神としてその空性を顯示することなく存在したために、空を理解するには当然常識として、それを領得する当事者があるということになって、真の無我が明らかにならず、性空に対して徹底を欠くことになつたと考えられる。見る者が無我にならずして、如何に空を見たところで、それは空でも如でもない。見られたものが如何に高度な内容を持つものであつても、その一切を無意味にしてしまうような欠陥が最後の断絶として残り、その断絶を越えることは、道安自身では到底不可能であつたということである。

もちろん中・百二論等の紹介もなく、教えを乞うべき般若空の体得者も得られなかつたこと、またその依拠とした経

典自身が、存神の立場から翻訳されている場合が多かったために、かかる理解に陥らざるを得なかったのであるから、それもある意味でやむなきことであつた。先匠道安が疑問な点に遭遇すると経をおいてはるかに慨き、弥勒菩薩に決言してもらいたいといわれた理由もまことに此にあつたのだという僧叡の述懐に明らかなどころである。そしてそこに羅什を待たねば真に佛陀の本義に参入することのできなかつた当時の佛教学の限界があつたのである。しかしそのような欠陥はあるとしながらも、如・法身・真際についてまことに高度な理解が成立し、羅什によって齎らされた佛敎を大過なく受用する素地が、ほとんど完全にできあがっていたということには、一驚すべきものがあるといわねばならない。道安の努力は完全に報われなかつたにしろ、当時にあつては最も性空之実義に接近し得たとして、僧叡が

自慧風東扇法言流詠^①已来、雖^レ曰^レ講肆^②格義迂而乖^レ本、六家偏而不^レ即^レ性空之宗、以^レ今驗^レ之、最得^レ其^③実。

といい、この文によって後に嘉祥大師吉蔵が

安和上鑿^④荒途^⑤以^レ開^レ轍、標^⑥玄旨^⑦於^レ性空、以^レ三^⑧炉冶^⑨之功^⑩驗^レ之、唯性空之宗最得^⑪其^⑫実、詳^⑬此意、安公明^⑭本

無^⑮者、一切諸法本性空寂故云^⑯三本無^⑰、此与^⑱三方等經論^⑲什肇山門義^⑳無^㉑異也。

という所以である。

以上のごとく道安は、如の深遠な体解を踏まえた上で、

支謙訳『大明度経』に

如来亦爾、是為^㉒真本無^㉓。

の語があるのを見て、格義を否定する立場、および前述した『放光般若』などの例から本無は如とすべきことを知り、両者を入れ換えることによつて真と如とを結合させ「真如」なる語を生み出したのであらう。一生を『般若経』の研究にささげた道安にして初めてなし得ることであつたと思われるのである。

彼はこのほかにも『人本欲生経註』において

解^㉔尽諦真如心^㉕則生^㉖無^㉗有也、亦無^㉘有^㉙能令^㉚生^㉛有。

……得^㉜真如諦^㉝、則便^㉞无^㉟有^㊱亦復^㊲有^㊳一也、既^㊴以^㊵无^㊶有^㊷者^㊸為^㊹レ^レ辟、有^㊺觀^㊻無^㊼有^㊽、如^㊾令^㊿三^㊿群^㊿有^㊿一切^㊿無^㊿有^㊿。

といい、真如心・真如諦の語を用いている。これらの例から見ても、彼は如と同様真如という語を使用していたことが推察されるのである。

三 竺佛念の訳業

ところでその真如は、羅什以前においても既に翻訳語として用いられ始めている。姚秦竺佛念(三五〇)四一七)訳の諸経においてである。羅什は一語も真如という語を用いていないために、羅什以前には真如なる翻訳語はなかったと考えられがちなのであるが、事実はそうではないのである。

竺佛念については塚本善隆博士が、前掲「シナ佛教史における道安」の中で、『高僧伝』の竺佛念^⑧の

竺佛念、涼州人、弱年出家志業清堅、外和内朗有通敏之靈、諷習衆經粗涉外典、其蒼雅詰訓尤所明達、少好遊方、備觀風俗、家世西河洞曉方語、華梵音義莫不兼解、……自三世高支謙以後莫踰於念、在符姚二代為訳人之宗。

との記述によりながら、次のように述べていられる。

〈道安の長安に迎えられた頃に、涼州の佛教徒で、その地理的環境からでもあろうが、よくシナ語とインド語或は西域の語に通じている竺佛念が長安にきていた。竺佛念こそ道安時代の符堅(前秦)から次の姚秦(後秦時代)にわたって、渡来の外国僧のもたらす佛典を訳出する上で最も重要

な役割をはたした人で、『高僧伝』には、「竺佛念の宣訳の功は安世高、支謙より以後に佛念にこえるものはない。符

姚二代に訳人の宗となる」と称揚しているのである。……諸佛典に通じている上に多少はシナの典籍に通じ、シナ語と梵語に通じた人で、正にシナ語に通ぜぬ新渡来の外国僧の将来した或は諳誦していた佛典を漢訳しその教学を漢人僧に紹介する最適任者であった。「少くして遊方を好んでつばさに風俗を貫く」といわれるこの涼州の僧は或は西の敦煌や龜茲あたりの佛教盛地を訪ねて、各地の佛教事情にも通じていたものであろう。「世々西河に家した」という家の竺佛念は、或は数代を経たインド帰化人も知れぬ。その師は梵語經典に通ずる天竺系佛教徒であったかとも想像される。彼は必ずしも道安らのような教義学者ではなかったようであるが、博聞の声誉は甚だ著しかった上に、漢胡の語学に通ずる人として長安にきていたのである。〉

このようにいわれる竺佛念は数多くの経・律・論を翻訳・紹介しているが、その中には他の訳者と共訳したのもかなりある。しかし彼が単独で訳出した經典については、僧俗の『出三藏記集』^⑨が左のように記している。

出曜經十九卷

菩薩瓔珞經十二卷

十住断結經十一卷

菩薩処胎經五卷一名胎經
或為四卷

中陰經二卷闕

王子法益壞目因縁經一卷或云阿育王息
壞目因縁經

右六部、凡五十卷、晋孝武時、涼州沙門竺佛念、

以三符堅時、於三関中、二訳出。

東晋孝武帝の在位期間は西歴三七三〜三九六年であるから、前出の諸経はおおよそその間に翻訳されたものと思われる。これら諸経の訳出年時の前後については明確なことはわからないが、『歴代三宝紀』卷第八、『開元釈経録』卷第四⑤によって、晋の建元十二年（三七六）七月に『菩薩瓔珞経』が訳されたとする『佛教大年表』（P、一八九）の説が正しいとすれば、この経が最も早く翻訳されたことになる。そのほか訳出年時の比較的明らかなのは『出曜経』であるが、この経の場合も異説⑥があつて必ずしもその年時を断定するのは容易でない。しかし後秦の弘始元年（三九九）八月十二日という日付のある僧叡の「出曜経序」の説を信ずるとすれば、『佛教大年表』のいうように西歴三九九年となつて、先出諸経の中では最も遅く訳されたことになる。ところで三九九年という説は、『出三藏記集』が記載する孝武年中に訳されたとの説とは一致しないわけである。それが

この経の訳出年時に関して異説の生じた原因であるとも考えられるが、今は序によると弘始元年ということになる。

それ以外では『阿育王息壞目因縁経』の訳出を『佛教大年表』が西歴三九一年としているほか、明確なことは不明であるが、『佛書解説大辞典』では、『中陰経』の翻訳を建元二十年（三八四）、『十住断結経』の訳出を建元十二年（三七六）十九年（三八三）としているので、一応それによることとする。今はこれ以上の推定の材料を持たないもので、これらの資料によって順位を定めると、およそ次のようになる。なお、『出三藏記集』があげられている六部の經典以外で、訳出用語の検討について必要と思われるものに、他の訳者と共訳した『摩訶般若鈔経』と『増一阿含経』があるが、幸いにもこの二経の翻訳年時ははっきりしているので、その間に挿入すると左表のごとくである。

- 1、菩薩瓔珞経（三七六）
- 2、十住断結経（三七六〜三八三）
摩訶般若鈔経（三八二）曇摩婢と共訳
- 3、菩薩処胎経
- 4、中陰経（三八四）
- 5、阿育王息壞目因縁経（三九一）
増一阿含経（三九四〜三九五）曇摩難提と共訳

6、出曜經(三九九)

この場合『菩薩瓔珞經』は訳出年時を記したものが何もないので、『菩薩瓔珞經』と『出曜經』の間のどこかに入ることになるのであるが、『出三藏記集』の並列している順位では『出曜經』が移動しただけで他はそのままであるから、何らかの根拠があったとも見られるので、それに従えば以上のごとくなるのである。この順位は、後述することと訳語の使用例に照らして見ても妥当であるように思われる。

そこでまず『菩薩瓔珞經』の中に見られる *tathata* の訳語を検討すると、本無という語は經の全般にわたって枚挙にいとまのないほど用いられているが、そのほかにも如・如如・如爾という語が使われている。

如来如、如_二如来如_一、世界如、諸法性如、不思議如、未来如、於彼世界劫数如、如来劫数如、一如不二如、諸有如、諸法性空如、亦不生亦不滅、亦無著斷^④。

若能宣_二暢法_一、 普潤_二諸萌類_一
四諦如爾相、 苦尺度無極……
自然如兩性、 法慧多所_レ益
四大本自然、 終始度無極^⑤

そして真如という語も六カ所ほど見られるが、一例をあげるると左のごとくである。

觀_二察種類_一、 過去無量佛
亦說_二真如法_一、 無綺度無極
實亦非_二本實_一、 實亦自然生
實亦非_二常住_一、 身軀度無極……
道亦有_二三相_一、 真如法性本
現在獲_二三報_一、 成就度無極
如来真実法、 非_レ有_二能護持_一
分_二別真空本_一、 懷來度無極^⑥

ところで真如なる語を用いたのは、道安と竺佛念とでは、どちらが先行したかということが問題になる。そこで道安の經序の成立と、竺佛念の翻訳とを比較して見ると、竺佛念が長安に入ったのは西歴三六五年^⑦であり、真如なる語が使用されている經典の中で最も早く訳出されたと思われる『菩薩瓔珞經』を翻訳したのは、先述したごとく西歴三七六年である。

それに対して道安は、晋の太元十年(三八五)^⑧の示寂であり、宇井伯寿著『釈道安研究』^⑨によれば、『菩薩瓔珞經』の訳出された晋の泰元元年(三七六)には彼の「合放光光讚隨略解序」が成立し、真如なる語の見られる「道行般若

「経序」は、それ以前に作成されていたと推定されている。

これらの点から類推すれば、真如という語を用いたのは道安が最初であったと考えてよいようである。しかも彼は、

真如をさきに記した『人本欲生経註』の中でも用いているのであるが、「人本欲生経序」は彼の教ある経序類の中でのかなり早い時期に書かれたとされている。もし序と註の成立があまり隔たっていないとも推定し得るなら、なおさら道安の用いたのが早かったということになるであろう。

語感だけからいっても、真と如とを結合させて新しい語を創造するという発想は、中国人的であるといえるようである。

しかしいずれにしても、当時の佛教学界の泰斗であった道安と、安世高・支謙以来の名翻訳家といわれた竺佛念の間に密接な親交のあったことは疑いない。それは竺佛念の訳出経に対する道安の序文が『增一阿含経』など二、三あることから推測に難くないところである。したがって真如なる用語に対する道安の意見を竺佛念が承認し、それを彼の訳経中に採用したというのが、当らずといえども遠からざる当時の事情ではなからうか。

そしてこのことは、竺佛念の「如爾」という訳語によっても推定可能である。彼は如・真如の代りに、前掲したご

とく如爾なる語をときどき用いているが、これは他の翻訳家にもあまり見られない語であり、その訳の根拠になったのが、先にあげた道安の「合放光讚隨略解序」の中に見られる「如者爾也」の説によると思われるからである。

かくて竺佛念は『菩薩瓔珞経』の後で訳出した『十住断結経』でも、本無という語をしばしば用いて、たとえは

不退智者、^① 本無無進無退亦無苦干、……不捨^② 本無法性自爾、……不退智者、一切諸以離^③ 名句、其名^④ 本無無得無失。

というが、そのほかにも如・如如、および如爾、それに真如なる語を使用して次のようにいう。

具^⑤ 足十種如住、何謂為^⑥ 十、一切世界如如住、一切諸方如如住、一切劫数如如住。

以^⑦ 得^⑧ 慧眼、便知^⑨ 所有都無^⑩ 所有^⑪、漸解^⑫ 如爾真際法性、便獲^⑬ 佛眼十八法本^⑭、

何以故、説^⑮ 淨佛国土^⑯ 教化衆生、從^⑰ 一佛國^⑱ 至^⑲ 一佛國、分^⑳ 別明慧^㉑ 六識更業、云何復説^㉒ 四等六度真如法性^㉓ 有道之名^㉔、

しかし竺佛念は『十住断結経』訳出の途次、西歴三八二

⑤年に前秦の曇摩蜚と共訳した『摩訶般若鈔經』では、本無の語のみを用いているので、それが後述のごとく鈴木宗忠博士や赤沼智善教授が、羅什以前では本無としか用いられていなかったと誤解する原因にもなったのである。ところが竺佛念は、その後で先の『菩薩瓔珞經』のごとく、再び真如なる語を採用し、『菩薩処胎經』では四カ所にわたって左のごとくいう。

無量諸佛刹	成道各各異	或從三有想成
或從二無想成	不三復修三習此	真如四聖諦 ^⑥
慧為二世間一將 ^三	示 ^レ 道開 ^二 無目 ^一	乃令 ^三 愚惑人 ^一
深解 ^三 真如法 ^一	無為因緣道	開 ^三 進六神道 ^④
佛本所 ^レ 行 ^レ 道	如 ^ニ 空無所著 ^一	今 ^レ 處 ^ニ 神母胎 ^一
受化非 ^ニ 一類 ^一	得 ^ニ 佛真如性 ^一	亦如 ^レ 実相住
除 ^ニ 去憍慢心 ^一	今 ^レ 礼 ^ニ 空無性 ^一	
菩薩修 ^ニ 淨觀 ^一	執 ^レ 意如 ^ニ 金剛 ^一	毀譽及惱亂
心意不 ^ニ 傾動 ^一	解 ^ニ 空本 ^一 求 ^レ 淨	無 ^レ 彼此中間 ^一
真如四諦法	趣 ^ニ 向涅槃門 ^一 ^⑤	

しかしこの経では、如・如如・如爾なる語は一語もな

く、本無もいままでは圧倒的に多かったのが激減して、確実に真如の代りであると思われる場合は三カ所しかない。

また『中陰經』では、

觀 ^ニ 此中陰人 ^一	各有 ^ニ 上中下 ^一	但以 ^三 三句義 ^一
真如四諦法	姪怒癡雖 ^レ 薄	要須禪定除 ^⑤
今開 ^ニ 甘露門 ^一	聖諦真如有	拔 ^ニ 苦之根本 ^一
永 ^レ 無 ^レ 有 ^レ 余 ^⑥		

と二カ所に真如が使われているが、先の『菩薩処胎經』と同様、如・如如・如爾は一語も用いられず、本無もわずかに一カ所で使用されるのみである。

これに対し、『出曜經』は、本縁部に属する經典であるから、教理に関する用語が比較的少ないのは当然であるが、本無・如・如如・如爾という語は一語もなく、わずかに真如という用法が一度あるだけである。

如来即說^三真如四諦^④。

訳語の変化していくさまと、その混淆の様子が端的に現われている典型的な例である。

ところで竺佛念が、曇摩難提と西歷三九五年^⑤に共訳した

『増一阿含經』にも、

榮位悉是苦	獨染 ^三 真如法 ^一	我今無 ^三 諸結 ^一
-------	----------------------------------	----------------------------------

姪怒癡悉尺[◎]

の語がある。

『増一阿含經』は、大正新脩大藏經に集録する場合の底本になった高麗本では、東晋僧伽提婆の訳となっているが、宋・元・明の三本は、符秦曇摩難提の訳としている。

また『高僧伝』の「竺佛念伝」、[◎]「曇摩難提伝」および道安の「増一阿含經序」によるも、曇摩難提が梵本をとり、竺佛念が伝訳したと記されている。ところが「僧伽提婆伝」によると、曇摩難提が訳出した増一・中の二阿含等は、戦乱などのために充分なる改正を受けることができず、義旨も往々不完全であったので、後に戦いがおさまってから、僧伽提婆がその乖失を正して定訳したといわれている。麗本はこの記載によって僧伽提婆の訳とするのであろうが、どの程度の改訳がなされたのか明らかでなく、宋・元・明三本の記述も無下に捨て去ることはできない。そのうえ「僧伽提婆伝」には、はっきり「中阿含經」の名はあげていいるが、それと同様な形で「増一阿含經」を重訳したと記しているわけではなく、『出三藏記集』も、僧伽提婆の訳出經に「増一阿含經」をあげていないので、その点もここらもとないわけである。

それゆえ『佛書解説大辞典』[◎]が、この經の翻訳を西歷三

八四年としながら、その訳者を僧伽提婆としているのは誤りということになる。もし仮に僧伽提婆の訳としても、彼が重訳したのは、その伝による限り道安の没後である。道安の生前に訳されて彼の序が載せられた西歷三八五年訳の『増一阿含經』は、明らかに曇摩難提の訳に違いないのであるから、それをもって僧伽提婆の訳とするのは正鵠を得たものではない。これらの点から宇井博士は『釈道安研究』[◎]で、『増一阿含經』の訳者を僧伽提婆とするのは誤りで、部分的な重訳を行なった単なる改訂者にすぎないと断定していられるが、その説をそのまま承認することはできないにしても、曇摩難提・竺佛念の共訳とする説を無下に捨て去るのは正当でないと思われる。いづれにしてもこの經中に見られる真如なる語は、これまでの例から見て、僧伽提婆の改訂した訳語というより、原訳者竺佛念の訳と推定する方が妥当であるということになるであろう。

以上の分析から『菩薩瓔珞經』と『十住断結經』が同一傾向で訳された經典(A群)であり、『菩薩処胎經』と『中陰經』も類似した傾向を持つ經典(B群)であるということが判明する。これらA群とB群の中間に位置するのが『摩訶般若鈔經』である。もしこの推測が誤りでないとするならば、本無の語しか用いられなかった經典の訳出後、か

えて本無の語が少なくなったということ、逆にいえば真如と訳される方が多くなり、如・如如・如爾という訳語が見られなくなったということは、如何なる理由によってそうなったのか推定の余地さえないことながら、事実として興味ある現象である。そしてそれらと少しく類を異にして『出曜経』があり、『出曜経』に近い訳語の性格を持つものとして『増一阿含経』があるということになるのである。

四 鈴木・赤沼説について

以上述べ来たったごとく、本無・如・如如・真如が混淆して用いられていた当時の学界の風潮に対しながら、鳩摩羅什は何故か真如を用いず、先述せるごとく単に如、もしくは如如・大如・如相というのみである。その理由は明らかでないが、推測をたくましくすれば、真如なる語の上に玄学的思惟の残滓を認めたからではないであろうか。要するに羅什は、如・如如を本義として真如を採らなかつたというのが事実である。真如という訳語を知らなかつたのではないというところに、重要な意味があるわけである。

その真如を改めて『華嚴経』において翻訳語として採用したのが同時代の覚賢である。もちろん全面的に用いられているわけではないが、時として如・如如とともに使用

されている。それゆえ覚賢は、羅什のように、必ずしも真如という訳語が適訳でないとはしていないということである。

そして覚賢の弟子慧観の「修行地不淨観経序」にも、
定慧相和、以測_二真如_一。

という語の見えるところからも、羅什は用いながつたが、真如という語が再び当時の学界に用いられ始めていた傾向がうかがわれる。覚賢が羅什の意見を非として、改めて訳語として用いたことへの賛意が、その弟子である中国僧の上に既にして現われているのである。しかしそうはいつてもその使用例はまだまだ微々たるさまにすぎず、真如が学界を風靡するに至るまでには、なお多くの時日を要する状態にあつたといわねばならない。

ところで tathata の訳語がいつ頃から真如とされるに至つたかについて、昭和の初年、鈴木宗忠博士は「起信論の成立に関する史料に就いて(下)」において、先掲した湯用形の『漢魏両晋南北朝佛教史』と軌を一にした方法をとり、『小品般若』の品名の比較を行なつて次のように述べられておられる。

へこれで見ると Tathata と云ふ梵語は、後漢のやゝ末頃に大乘佛教が初めて支那へ伝来してから、三国時代及び西晋

を経て東晋に至るまでの約百年間は、常に本無と訳せられたことが判る。これは決して適当な訳語ではないが、当時に行はれた道教風の思想に基き、般若の空觀を推測して、かやうに意識したものであらう。それから南北朝時代には、「本無」がなくなつて、漸く「如」が現れたが、初めてこの訳語に、「Tahata」の原意が出て来たのである。更に唐の時代には、この「如」が「真如」となつて今日に及んで居ることが知られる。しかしここでは何れの時代に、何人に依つて真如と云ふ訳語が、確定せられるやうになつたかは、明でない。これを明にするには、楞伽經の諸訳が役立つのである。そしてこれに引き続き、三種の『楞伽經』中に説かれる真如(如)の対照を行なつて左のようになれる。

へここで四卷楞伽は如々と訳し、十卷楞伽は真如と訳し、七卷楞伽は、四卷楞伽と等しく、又如々と訳す。今この訳語を取つて、前に述べた般若經のそれに対照すると(一)羅什が四百年頃に、「如」と訳したものが、四十年の後に、求那跋陀羅は「如々」と訳することになつた。如々は如を重ねたものに過ぎないけれども、「Tahata」の意味の表れ方から云へば、新訳語は旧訳語に遙に勝つて居るやうに思はれる。(二)、更に求那跋陀羅から七十年を過ぎた五百

年頃の菩提流支になると、「如々」は転じて「真如」となつた。菩提流支以前に真如と訳した人があつたかも知れぬが、この訳語を確定したのは、確に彼であつたらうと考へる。何故なれば彼は十卷楞伽に於て、常にこの訳語を用ゐるのみでなく、深密解脫經に於ても、十地經論、法華論に於ても、その他金剛般若經論等に於ても、例外なく、これを用ゆるからである。真如は如々に比較すると、益々「Tahata」の原意に一致するの感がある。それ故にこの訳語が一旦確定せられると、広く一般に採用せられ、隋唐以後になつては、殆ど佛敎界の常套語となつたやうに思はれる。

この説によつて赤沼智善教授は「大谷学報」上に「起信論の真如に就て」^⑧との論文を発表され、その中で次のように論じておられる。へ道行般若經、大明度經、般若波羅蜜多抄經では、本無と訳し、羅什の小品般若、小品般若及び放光般若經では如と訳し、楞伽經では四卷楞伽、七卷楞伽は如々と如の字を二字重ねて訳し、玄奘三藏はいつも真如と訳してゐるのであるが、鈴木宗忠氏に従へば、古くは菩提流支あたりから、真如と訳されたものである。真諦三藏も、先きに云ふが如く起信論に於ては真如と訳してゐるが、他の所訳經論に於ては或は如々と訳したり真如と訳したり一定しないでゐるのである。唐代以後は此の訳語も確

定して真如とのみ訳されて来たのである。)

この二論文以後、真如なる訳語がいつ頃から用いられたかに関し、どのような新しい研究がなされ、その所説が如何なる批判を受けたか、寡聞にして私はそれを知らない。今、今は両教授の所論を対象として論旨を進めたいと思ふ。これらの論文は優に四十余年の歳月を経た今日も、その学的価値を失わないほどの秀れた論文であり、私もこの論考を進めるにあたって、多分にその恩恵を辱けなくした。特に赤沼教授の論文などは、そこに説かれるインド以来の真如論の展開発展について、ことさらに教授の力点を置かれた箇所であることがうかがわれ、その学解の深さに敬服せざるを得ない面がある。しかし何ぶんにも約半世紀近い以前の論文であるため、その大綱において何らの遜色はないとしても、部分的には訂正さるべきと考えられる点がある。既に明らかにした論述によってかなりあることになり。それらの点について、今まで何らの改訂も加えられていないとすれば、それはかえって斯学に志ざす者の怠慢を現わすものであり、ひいては両教授の学恩にもそむくことになるのを恐れるところから、おおむねは先学の説によりつつ新しく判明した部分については、僭越ながら訂正させていただきますこととする。

まず鈴木博士の説について、「東晋に至るまでの約百年間は常に本無と訳せられた」というのは、既に早く曹魏の康僧鑑訳『無量寿経』および西晋の無羅叉訳『放光般若』が、如・如如という語を用い始めて以来、種々なる訳語があったのであるから不適當である。また羅什を南北朝というのは時代が少々ずれすぎであると思われるが、それはしばらくおくとして、羅什訳の「如」に対して求那跋陀羅訳の「如如」を新訳というのは、羅什以前にも既に如如という訳語があったのを彼が決定訳としたにすぎず、求那跋陀羅はそれを踏襲しているだけなのであるから当たらないことになる。そして鈴木博士の御推察の通り、菩提流支よりほぼ一世紀以上前に真如と訳した竺佛念があり、真如の語を用いた道安がいたわけであるから、鈴木博士の説によって「古くは菩提流支あたりから真如と訳されたものである」とされた赤沼教授の説も訂正さるべきものとなるのである。しかもここで鈴木博士が、菩提流支以前にもあるかもしれないが、彼によって確定されたとした説を、赤沼教授は菩提流支頃より訳されたと受け取ったために、統一して用いられたと誤りがないにもかかわらず、それを初めて用いたという形で誤解してしまったわけである。

そして精密な検討を経ることなしに、部分的な資料の採

査による推定によって、如・如如・真如の用いられ方を論断したために次のような誤りを犯すに至っている。すなわち、前述したごとく羅什訳には如も如如も大如、如相も用いられて『放光般若』では如・如如と本無が同時に用いられているのであるから、『大・小品般若』および『放光般若』の訳語例が如のみであると画一化することはできない。

また「唐代以後は確定して真如とのみ訳された」との説も、一例をあげれば宋の施護(九八〇来朝)訳『佛説佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』に

云何名為三色甚深、 如如甚深故色甚深、 云何名為受想行識甚深、 如如甚深故受想行識甚深。

とあり、宋代のその他の訳者にも如如という訳語の見えるところからいって正しくはない。

また本無についても「本無といふは本来無の意味であつて、本来空と同じく如が空を内容とするものであることを示すのであらう。或は真諦訳佛性論に「本無者如如理中本無入我執」とあるに同じく、人法二空の意味を知つてゐるその意味で本無と訳したものかも知れない」と言つておられるが、これは後の発達した佛典の中に、無理に本無の語を採るところから生じた単なる考えすぎにすぎないものである。「存神之文多し」との僧叡の批評によつて知られる

ように、法無我どころか人無我さえ明らかでない時点で訳されていた語が本無なのである。されば本無が『佛性論』などと比較できる次元にあるものでないことは明白であり、老荘思想による玄学・清談を基礎として生まれた語であることは、既に塚本博士の説の明らかにしたところである。

以上の論述によつて、本無・如・真如その他の語が、如何なる背景をもつて訳出されたものであるかの概略を明らかにし終つたのであるが、それらの語の原語はおおむね *tathata* であるという立場から論旨を進めてきた。しかしすべてそうであつたということではない。たとえば鈴木宗忠博士は前掲論文(P, 六三)で、『三無性論』において真諦が、*paramartha* を真如と訳す場合のあることを指摘されており、西尾京雄氏は「藏伝、撰大乘論より見たる二三の問題」の中で、真如の原語には *tathata*, *paramartha* のほかに *tattvam* のあることをも論証しておられる。これらの研究によつても明らかなく、真如の原語には種々あることが判明するのであるから、もし仮に原典がすべて存在したとすれば、どのような原語上の差異が現われるか、直ちに推定し得ないほどである。しかしサンسكريット原典がほとんど喪失してしまつている今、それを復原して確かめることは不可能であろうし、またそのような研究は、

原語学の方から改めて解明さるべきものである。かかる問題への示唆は原典研究の成果に待つこととして、今は翻訳されたものすべてを中国語と見なし、あえて原典は破棄したと伝えられる中国佛教の立場から、この小論では訳語が如何に変化したかを見ることに主眼をおいたため、原語は *tathata* に代表させて、その訳語ということで論旨を進めざるを得なかった。さればその語を一律に見ざるを得ないところから、原語の相違によって生ずる微妙な語感の差異には留意できないわけであり、そこに、ある意味で中国佛教の特徴とともに限界があることにもなるのである。

しかもその限界は真如という言葉自身が持つ限界でもある。菩提流支以後、真如は学界の大勢を占め、玄奘に至ってはほとんどその位置を確定したように見えながら、その間にあっても時として如如が用いられ、その後も永く宋代に至るまで、訳経史の全体を貫いて如如なる語の使用が絶えないのは、既に羅什によって指摘されたごとく、真如の方が如如よりは原意にそっていると見えぬ面があるということである。すなわち、如は真なる語によって何らかの限定を受けざるを得ないために、如何なる限定をも拒否するという如の本来の意味に反することになるからである。した

がって原意の点からいえば、如如の方が真如より適切であるということになり、真如はかえって限定すべからざるものを限定する面を含んでいるだけに、本意にそわないということになる。それゆえ鈴木宗忠博士のいわれる「真如は如如に比較すると、益々 *tathata* の原意に一致するの感がある」との説は、そのままでは承認し難い面を持っている。

真如が圧倒的に用いられるようになった後も如如が消失してしまわない理由がそこにあり、羅什の卓見もその点を踏まえたところにあつたことになるのである。

しかしこのような面があるにもかかわらず、なお真如が秀れているということができ、教界の大勢を占めて人士の賛意を得ていくのは、中国語としては名訳であるということとともに、ある点で原意にはずれるところがありながら、かえってその点がより如如の如如性を表わすことになるという矛盾した性格においていわれるものでなければならぬ。すなわち真如は如如よりも限定され、靜止的に見られがちなのであるが、その限定がかえって限定を破るものとして、限定のないものよりも如来の真実を本質的に表わし得ると見られるからである。そしてその方向は、如↓真如が、逆に真如↓如なる方向を含むところで成立するものであるということであり、そこにこそ真如がまさしく

真如であるための重要な意味があるのである。無限の円還運動こそ、真如なる語の持つ内容の豊かさなのである。動きにおいてあるもののみが真にあるものなのである。

註

- ① 道行般若経巻第五、本無品(大正8・四五三・b)
- ② 横超慧日教授は「竺道生撰『法華経疏』の研究」(大谷大学研究年報第五輯P. 一八八)において、『道行般若』照明品と『放光般若』大明品の対照を行ない、『道行般若』の本無が『放光般若』では如であることを論証しておられる。
- ③ 小品般若波羅蜜経巻第六、大如品(大正8・五六二・b)
- ④ 大明度経巻第四、本無品(大正8・四九三・c)
- ⑤ 肇論研究P. 一一五参照。
- ⑥ 漢魏両晋南北朝仏教史P. 一〇七〜八、第六章、仏教文字之濫觴(三國)
- ⑦ 摩訶般若波羅蜜経巻第十六、大如品(大正8・三三四・c) 小品般若波羅蜜経巻第六、大如品(大正8・五六一・a)
- ⑧ 摩訶般若の大如品では如・如相が多く用いられ、小品般若の大如品では如という語が多い。如如は摩訶般若巻第六、等空品(大正8・二六四・c)に「如如法如如性如如相、無所從來亦無所去亦無所住」とあり、小品般若巻第七、深功德品(大正8・五六六・a)に「云何色甚深、如如甚深、云何受想行識甚深、如如甚深」とある。
- ⑨ 無量寿経巻下、(大正12・二七四・a)
- ⑩ 無量寿経竺法護訳説(大谷学報第四十五巻第三号P. 三一)

「無量寿経漢訳者論議によせて」滋野井恬氏等参照。

⑪ 歴代三宝紀巻第三(大正49・三七・a)に「五申四康僧遵於唯經二卷」とあり、巻第五(大正49・五六・b)には、長者所問郁伽長者所問經二卷

無量寿経二卷

右二部合四卷、天竺国沙門康僧鋹齊王世嘉平年於洛陽白馬寺訳とある。

⑫ 放光経記(出三蔵記集巻第七、大正55・四七・c)「後至三陳留界倉垣水南寺、以元康元年(一九二)五月十五日、衆賢者皆集議、晋書正写、時執三胡本一者干闥沙門無叉羅、優婆塞竺叔蘭口伝」等

⑬ 放光般若経巻第二、本無品(大正8・一五・b)

⑭ 同経巻第十六、漚和品(大正8・一一二・b)

⑮ 同経巻第十三、甚深品(大正8・八九・c)

またこの品には次のとき文(大正8・九一・b〜c)もある。

「世尊住如如住、佛告須菩提、若如住者、真際住当住三如如耶、不也世尊、佛言、於須菩提意云何、如者為甚深不、世尊甚深甚深、須菩提、如者為是意耶、不也世尊、如非意、須菩提、意為離如耶、不也世尊、須菩提、如以如為相見不、如如不相見」

⑯ 道行般若経序(大正8・四二五・a) 出三蔵記集巻第七、(大正55・四七・a)

⑰ 弘明集巻第十二(大正52・八〇・c)

⑱ 出三蔵記集巻第七(大正55・四八・a〜b)

- 19 三康文化研究所年報第一号P. 四八参照。
- 20 出三藏記集卷第八(大正55・五八・c)五九・a)
- 21 同卷第八(大正55・五九・a)
- 22 中觀論疏卷第二末(大正42・二九・a)
- 23 大明度經卷第四、本無品(大正8・四九三・c)
- 24 人本欲生經註(大正33・二・a)
- 25 高僧伝卷第一(大正50・三二九・a) b)
- 26 三康文化研究所年報第一号P. 七〇参照。
- 27 出三藏記集卷第二(大正55・一〇・b) c)
- 28 歴代三宝紀卷第八(大正49・七七・a)には、
 菩薩瓔珞經一十四卷建元十二年七月出、見二
 卷餘及高僧伝、或十三卷とある。歴代三宝紀
 の記述は必ずしも正確でなく、経録として信用できないとい
 われる面もあるようであるが、この説を反駁する資料を持た
 ないので、今はこれに依ることとする。
- 29 開元釈教録卷第四(大正55・五一・c)
- 30 歴代三宝紀卷第八(大正49・七七・a)は建元十年(三七
 四)説、開元釈教録卷第四(大正55・五二・a)は建元十
 九年(三八三)説。
- 31 出曜經序(大正4・六〇九・c)には、「後秦皇初四年還三
 轅伊洛、……五年秋請令出之、六年春訖、澄執三梵本一佛念
 宣訳、……」とある
- 32 佛書解説大辞典第八卷P. 二八参照。
- 33 同第四卷P. 三三参照。
- 34 菩薩瓔珞經卷第五、生佛品(大正16・四一・a)
 このほかの例では、卷第十四、十方法界品(大正16・一一八・
 a)には、
 如来從レ如生、降レ神度三生死、但當レ時説レ法、何為レ懷三猶子、
 とあり、卷第三、識界品(大正16・二一・c)には、次の文
 がある。
 又問、識有レ智耶、識為レ無智、
 答曰、識有レ智如如、識無レ智如如、一切衆生識有レ智如如、無
 学賢聖識無レ智如如、是謂族姓子、有レ識如如無レ識如如、
 35 同経卷第七、随行品(大正16・六一・b) c)
 このほか卷第十四、十智品(大正16・二二〇・a)には、左
 の例がある。
 四諦如爾法苦習尽道、亦令衆生修而得レ度、隨レ其所念成三三
 乘果、
 36 同経卷第七、随行品(大正16・六七・b) c)
 そのほかの用例は左のごとくである。
 積レ功累徳不レ懷三希望 所説諸法真如審レ諦
 不レ計三有為二當レ有成弁、(卷第一、普称品、大正16・一・c)
 爾乃道玄妙 法藏不レ可レ思 超レ過三有表 純熟度無極 一
 相不レ可レ見 真如性亦爾 捨レ本就レ其末 無礙度無極(卷第
 七、随行品 大正16・六四・a)
 弘誓瓔珞 道性自性故 真如瓔珞 善本具足故、清淨瓔珞、
 離レ生本無故(卷第八、無識品、大正16・七一・c)
 解空無相願及虚空識界真如一性是謂三有行二空無相願亦是空、
 空亦是空、無相願復無レ報心二是謂三無行一、(卷第八、有行無行
 品、大正16・七七・a)
 衆生性若干 不レ觀三解脱慧二三世法常住 起滅如三法性一

賢聖入定観 分別十二縁 七処観三法、悉婦真如性

(卷第十一、三世法相品、大正16・一〇一・b)

③⑦ 歴代三宝紀卷第八(大正49・七七・a~b)には、

「沙門竺佛念、識朗通敏少好遊方、家世西河、洞華戎語、

前秦苻氏建元年初(三六五)来入長安」とある。

③⑧ 出三蔵記集卷第十五(大正55・一〇九・a) 道安伝は、「時

安同在長安城内、以偽秦建元二十一年(三八五)二月八日、

齋畢無疾而卒」という。

高僧伝卷第五(大正50・三五三・c)には詳細な記述がある。

③⑨ 釈道安研究P.三四、六〇、一二四参照。

④① 前同書P.六〇によると、宇井博士は総数十九ある経序の

うちで、第四番目に書かれたのが人本欲生経序であるとして

いる。

④① 十住断結経卷第二、広受品(大正10・九九九・a)

このほかに本無の用例は約十種ある。

④② 同経卷第六、碎身品(大正10・一〇〇七・a)

④③ 同経卷第二、広受品(大正10・九八〇・a)

④④ 同経卷第九、道智品(大正10・一〇三一・c)

十住断結経における真如についての他の用例は左のごとくで

ある。

意止意断神足根力七覚八道、空無想願四諦真如滅於塵勞、

有是思想内於衆生為眷属者、則於法界而有欠滅。

(卷第十一、根門品、大正10・九七七・c)

求索佛蔵二十力具足、四無所畏四分別慧、

大慈大悲真如法性、悉無所有皆虚皆救、

(卷第九、道智品大正10・一〇三一・a)

④⑤ 出三蔵記集卷第二(大正55・一〇・b)

摩訶鉢羅若波羅蜜抄五卷一名長安品経或云摩訶般若波

右一部、凡五卷、晋簡文帝時、天竺沙門曇摩婢、執胡大

品本、竺佛念訳出、

④⑥ 菩薩処胎経卷第一、天宮品(大正12・一〇一七・a)

④⑦ 同経卷第三、常無常品(大正12・一〇三一・c)

④⑧ 同経卷第四、随喜品(大正12・一〇三三・b)

④⑨ 同経卷第六、意品(大正12・一〇四六・a)

⑤① 本無真性不可窮尽、

(卷第三、常無常品 大正12・一〇三一・b)

分別本無法、無有男女行、

(卷第四、諸佛行齊無差別品 大正12・一〇三五・c)

迦葉本無尊 所度不可量

(卷第七、光影品 大正12・一〇四八・a)

そのほかにも本無の語はあるが、真如と代り得るかどうかが不

明なので割愛した。

⑤① 中陰経卷上、教化品(大正12・一〇六一・b)

⑤② 同経卷下、三世平等品(大正12・一〇六七・c)

⑤③ 同経卷下、神足品(大正12、一〇六四・b)

経法本無体 滅已今復興 断除有漏法、独歩於三界……

神力不可尽 觀了本無形、大慈大悲心、拔濟無明等、

⑤④ 出曜経卷第二十九、沙門品(大正4・七六六・a)

⑤⑤ 增壹阿含経序(大正2・五四九・a) 道安撰。

「有外国沙門曇摩難提者……以秦建元二十年來詣長安、

外国郷人咸皆善之、武威太守趙文業求令出焉、佛念詠伝、曇高筆受、歲在甲申夏出、至來年春乃訖。」

⑤6 增老阿含經卷第七、五戒品(大正2・五七八・c)

⑤7 高僧伝卷第一(大正50・三三九・b)竺佛念伝

「至建元二十年正月、復請曇摩難提、出增一阿含及中阿含、於長安城内集義學沙門、請念為詠」

⑤8 高僧伝卷第一、(大正50・三三八・b・c)曇摩難提伝

「請難提詠出中增二阿含并先無所出毘曇心三法度等凡一百六卷、佛念伝詠、慧高筆受、自夏迄春、綿涉兩載。」

⑤9 高僧伝卷第一(大正50・三三八・c)僧伽提婆伝

「曇摩難提所出二阿含毘曇廣說三法度等凡百余方言、屬慕容之難戎敵紛擾、兼詠人造次未善詳悉、義旨句味往往不尽、俄而安公棄世未及改正、後山東清平提婆、乃与冀州沙門法和俱適洛陽、四五年間研講前經、居華稍積博明漢語、方知先所出經多有乖失、法和慨歎未定、乃更令提婆出阿毘曇及廣說衆經……更請提婆重詠中阿含等。」

⑥0 歷代三寶紀卷第七(大正49・七〇・c)は、増一阿含經に僧伽提婆の詠があるとして左のごとくいう。

「増一阿含經五十卷隋安元年正月出是第二詠、与難提本小異、竺道祖筆受或四十二、或三十三、無定、見道祖及宝唱錄……右五部合一百一十七卷、孝武及安帝世、屬資國三藏法師瞿曇僧伽提婆、晋言衆天、……重出中増一阿含等」とある。

⑥1 出三藏記集卷第二(大正55・一〇〇・c)に記載する僧伽提婆の詠出とする六部の經論の中には、中阿含經は入っている

が増一阿含經は入っていない。

⑥2 佛書解説大辞典第七卷P. 六〇参照。

⑥3 釈道安研究P. 一七三参照。

⑥4 大方広佛華嚴經卷第二十(大正9・五二七・c)等参照。

⑥5 出三藏記集卷第九(大正55・六六・b)

⑥6 覺賢が羅什に対して批判的であったことは、佛大跋陀伝(出三藏記集卷第十四、大正55・一〇三・c)の次の記事からも知ることができる。

「聞鳩摩羅什在長安、即往從之、什大欣悅、共論法相一振發支緒、多有好旨。因謂什曰、君所積不出人意、而致高名何、什曰、吾年老故爾、何必能稱美談、什每有疑義一必共諮決」高僧伝卷第二の佛駄跋陀羅伝(大正50・三三五・a)ではこの文に引き続いて兩者の問答をも載せている。

⑥7 宗教研究、新第五卷第二号P. 六一―六三参照。

⑥8 大谷学報第十卷第一号P. 八、

佛敎教理の研究P. 五二三。

⑥9 卷第十七、空性品(大正8・六四四・b)

註⑧の羅什詠と対照すると、この文が羅什の影響であることがはつきりする。

⑦0 大谷学報第十一卷第三号P. 一〇七―一〇八。

⑦1 唐の菩提流支は宝積經 卷第二十四(大正11・一三六・c)において、実叉難陀も八十卷華嚴經 卷第五十八(大正10・三〇五・c)において如如の語を用いている。