

## クマールラジーヴァ講述『注維摩詰經』解読の試み

——「仏国品」——

加 治 洋 一

クマールラジーヴァ (Kumārajīva) 鳩摩羅什、A.D. 350-409<sup>2)</sup> が中国の仏教史上果たした功績は計り知れない。その翻訳の質の高さ、量の多さのみならず、(時には二千人を超えたとさえ言われる)<sup>1)</sup>クマールラジーヴァの訳場に参加した人びとの、当時の(そしてそれ以降の)中国仏教思想界へ与えた影響の甚大さは、夙に先学諸師によつて指摘されている。<sup>2)</sup>しかし一方で、クマールラジーヴァの翻訳の(時には創作と言っても過言でないほどの)恣意性も、多くの識者の指摘するところであり、しかもクマールラジーヴァの創意になる部分(特に、例えば十如是など)に、以後の中国仏教が重大な影響を被り、その影響下に思想を熟成させていったことも事実である。<sup>4)</sup>した

がって、クマールラジーヴァその人の仏教思想を理解することは、ひとりそれ以後の中国のみならず日本の仏教思想・仏教文化を理解する上でも不可欠のことであると思われる。

確かに、クマールラジーヴァの思想の解明は、例えば『大乘大義章』の緻密な研究成果が、京大人文科学研究所によって『慧遠研究 遺文篇』として出版され、引き続き優れた論考が『研究篇』として公刊されるなど、既に大いなる一歩を踏み出している。しかし残念ながら、クマールラジーヴァの思想の全体像が明らかになつたとは、未だ言えないのが実状である。<sup>5)</sup>

実は、十全なる解明のためには、当時のインドの仏教、

西域の仏教、中国の仏教の思想状況を（それぞれの文化の独自性を踏まえながら）明らかにしなければならぬのであるが、そのようなことは到底浅学菲才の筆者の手に負える仕事ではない。したがってここでは、クマーラジーヴァ研究の基礎作業の一環として（正直なところこれとて筆者の手にあまるものであり、海老の鯛交わりのようなことで畏れ多いが）、基礎資料の一つである『維摩詰経』の中、經典の翻訳者本人であるクマーラジーヴァが講述したとされる部分を取り出して、その解説を試みたい。

先ずその冒頭部分「仏国品」から順に解説を試みることにし、紙幅の都合上、現代語訳は割愛する。

#### 凡例

\* 現存の『維摩詰経』は、クマーラジーヴァと僧肇、道生、道融の四人がそれぞれ為した註釈を集成したものである。そのため、少なからざる箇所で經典の文章が寸断されており、クマーラジーヴァの註釈がどれだけの経文に対応してなされたのか分かりづらくなっている。現行のままでは意味不明になりかねない箇所も多く、そういう場合には、あるべき經典の文章を「」で補った。

\* できるだけ原文そのままを書き下し文にしたが、古典漢文が簡潔を尊び、省略表現を好むため、原文のままでは文意を取りづらいことが屢しばある。（現代語訳を付さな

いことでもあり）誤解を招きかねないような箇所には「」で字を補い、写音語に原語を（）で示した箇所もある。また理解しやすいように「」を多用しているが、却って煩雑になったかも知れない。御寛恕を乞いたい。

\* 漢字は誤解の生じる恐れのない限り常用漢字体を使用した。ただし常用漢字には「弁」や「芸」などのように、異なる漢字が一つの字形に集中するなどの不備があり、その限りにおいて旧字体を用いている。

\* クマーラジーヴァの講述した部分のみの拾い読みであるので、各節ごとに、掲げられる経文の『大正大藏経』第三八巻中の位置を示すこととした。

\* ノート中の『維摩経』の文章の引用は、特に断っていない場合は、クマーラジーヴァ訳『維摩詰所説経』（14, pp. 519-536）の文章である。

\* 略号と使用テキストについては末尾の一覧をみられたら。

#### \*\* 試訳とノート \*\*

(327b. 19) 維摩詰所説

什曰。維摩詰秦言淨名。即五百童子之一也。從妙喜國

來遊此境。所応既周將還本土。欲顯其淳徳以沢群生。顯迹悟時必要有由。故命同志詣仏而独不行。独不行則知其疾也。何以知之。同志五百共遵大道。至於進徳修善動靜

必俱。<sup>③</sup>今淨国之会業之大者而不同举、明其有疾。有疾故<sup>④</sup>有問疾之会。問疾之会由淨国之集。淨国之集由淨名方便。然則此經始終所由良有在也。<sup>⑤</sup>若自說而觀則衆聖齊功。自本而尋則功由淨名。源其所由故曰維摩詰所說也。

什曰く。「維摩詰 (Vimalakīrti)」は秦には「淨名」と言ふ。即ち五百童子の一なり。妙喜国より来たりて此の境に遊ぶ。応ずる所 既に周くして、將に本土に還らんとするに、其の淳徳を顯し、以て群生を澤さんと欲す。迹を顯し、時を悟るに、要必ず由有り。故に、同志に命じ、仏に詣でしめて、独り行かず。独り行かずば則ち其の疾めるを知らむとなり。何の以ぞ之を知る。同志五百 共に大道に遵ひ、徳に進み善を修むるに至りては、動靜必ず俱なりけり。今、淨国の会に、業の大なる者にして同じく挙らざるは、其れに疾有るを明かすなり。疾有るが故に、問疾の会有り。問疾の会は淨国の集に由る。淨国の集は淨名の方便に由る。然れば則ち此の經は、始終 由る所良に有在るなり。若し説よりして觀ぜば、則ち衆聖 功を齊しくするも、本よりして尋ねば、則ち功は淨名に由る。其の由る所に源くが故に、「維摩詰所說」と曰ふなり。

① 《從妙喜国来》アヴィラティ (Avīraṭi/妙喜) 国は、アクシヨービヤ・ブツダ (Aśokhyabuddha/阿闍仏) の主宰する世界。我われの所属する(こ)サハー (Saha/娑婆) 世界より遙か東方にあるとされる。ヴィマラキールティ (Vimalakīrti/維摩詰) がアヴィラティ国からサハー世界へやって来たというこの記述は『維摩經』自体に根拠を持っており、「見阿闍仏品」第十二に「是の時、仏舍利弗に告げたまはく、『国有りて妙喜と名づけ、仏は無動と号づく。是の維摩詰は、彼の国に於て没して此に來生す』とある。<sup>⑥</sup>

② 《進徳修善》『易經』乾に「君子進徳修業、忠信所以進徳也」とあるのに基づくか。

③ 《今》『大正』には「命淨国之会」とあり、『集解』が「令淨国之会」とする以外、諸本も「命」を支持するが、それでは意味を通じづらい。『民版』に従い「今」を採る。

④ 《淨国之会》古来『維摩經』に二処四会を数え、菴羅樹園と方丈との二処にそれぞれ二会ありとする。すなわち、菴羅樹園の二会とは、ブツダが菴羅樹園において、淨土の法門を説き、弟子達にヴィマラキールティの病氣見舞いに行くように勧める場面と、後にヴィマラキール

テイが弟子達と共にブツダの許を訪れて問答する場面。方丈の二会とは、文殊師利とともに仏弟子達がヴィマラキールテイを訪れるのに先んじて、ヴィマラキールテイの病氣見舞いに方丈へ参集した人びとに向かつてヴィマラキールテイが説法をする場面と、訪れた弟子達と問答をする場面とである。ここで「浄国之会」と言っているのは浄土の法門を説く菴羅樹園の場面のこと。

⑤《有在》確かに、根拠をもってあること。文脈によつては「在ま有り」と読めるほどの強さを持つ。

(327c, 15) 一名不可思議解脱

什曰。亦名三昧、亦名神足。或令脩短改度、或巨細相容。变化随意於法自在、解脱無礙故名解脱。能者能然<sup>①</sup>不知所以、故曰不思議。亦云。法身大士念即隨心。不入禪定然後能也。心得自在、不為不能所縛、故曰解脱也。若直明法空則乖於常習、無以取信。故現物隨心變、明物無定性。物無定性則其性虛矣。菩薩得其無定故、令物隨心轉、則不思議乃空之明證。將顯理宗故、以為經之標也。什曰く。亦「三昧」と名づけ、亦「神足」と名づく。或は脩短をして度を改めしめ、或は巨細をして相容れしむ。变化意に随ひ、法に於て自在なり。解脱に無礙な

るが故に「解脱」と名づく。能くすれば能く然るも、物ひとびと所以を知らず。故に「不思議」と曰ふ。亦云く。法身の大士は、念即ち心ごころに隨ふ。禪定に入りて、然る後に能くするにあらず。心に自在を得、不能の縛する所と為らざるが故に「解脱」と曰ふ。若し直ちに法空を明かさば、則ち常つねの習なまひに乖なまき、以て信を取ること無けん。故に、物の、心に随ひ変ずることを現して、物に定性無きことを明かす。物に定性無ければ則ち其の性は虚なり。菩薩は、其れに定「性」無きが故に、物をして心に隨ひて転ぜしむるを得。則ち不思議なるは乃ち空の明證なり。將に理宗を顯さむとするが故に、以て經の標しるしと為す。

①《或令脩短改度、或巨細相容》『維摩經』「不思議品」第六に「若し菩薩是の解脱に住せば、須彌の高広なるを以て芥子の中に内るるも増減する所無く、須彌山王の本相故もとの如し」とあり、また同品に「又舍利弗。或は衆生にして久しく世に住することを樂たがふもの有るに、而も度す可くんば、菩薩即ち七日を延べて以て一劫と為し、彼の衆生をして之を一劫と謂いはしむ。或は衆生にして久しく住せざるを樂たがふもの有るに、而も度す可くん

ば、菩薩即ち一劫を促して以て七日と為し、彼の衆生をして七日と謂はしむ」とある。なお後者に対して、クマーラジーヴァは本書卷六で「或者亦云時為常法。令脩短改度。示不常也。」(T. 38, p. 382c)と註している。

②《物》クマーラジーヴァ自身は、あるいはこの語で「satva/衆生/有情」を意味させようとしたのかも知れない。しかし、漢文としては「世間の人びと」あるいはせいぜい「森羅万象」の意味にはなり得ても、仏教の言う五道の「衆生」の意味をこの語に託するのには聊か無理がある。ここでは「人びと」と訓んでおく。

③《法身大士》『大乘大義章』で、慧遠の質問に答えている。例えば「又大乘法中、無決定分別是生身是法身。所以者何。法相畢竟清淨故。而隨俗分別、菩薩得無生法忍、捨肉身、次受後身、名為法身。所以者何。体無生忍力、無諸煩惱、亦不取二乘證。又未成仏、於其中間、所受之身、名為法性生身」(『大義章』p. 8)と法身を説明し、その上で、法身の菩薩について、「又欲界色界衆生、以四大五根桎梏、不得自在。乃至阿羅漢辟支仏、心雖得離三界之累形、猶未勉寒熱飢渴等患。法身菩薩即不然。無有生、存亡自在、隨所變現、無所罣礙」(ibid., p. 12)

と述べている。

④《念即隨應》「隨應」は、時・場所・対象を問わず、その状況に相應しく対応すること。

⑤《不為不能所縛》本書卷六でクマーラジーヴァは「夫れ、為さむと欲して能はずんば、則ち縛と為す。念に應じて即ち解脫を成じ、能はざること無きを名づけて解脫と為す」と説明している。

⑥《理宗》本書卷七でクマーラジーヴァは、經文「畢竟空寂舍」に註する中で「空を理宗と為し、以て常宅と為す」と言っている。

(328a. 10) 仏国品第一

什曰。經始終由於淨國。故以仏国冠於篇也。

什曰く。經の始終は淨國に由るが故に、「仏国」を以て篇に冠するなり。

①《經始終由於淨國》冒頭に諸仏の淨土を説き、また末尾での説法が現在・過去の仏土に因んでおり、つまり『維摩經』が一經を貫いて仏国土の建立・菩薩行の問題を探り上げることが言える。なお玄奘訳は此の品名を「序品」としている。

(328a, 15) 我聞

什曰。若不言聞則是我自有法。我自有法則情有所執。情有所執諍亂必興。若言我聞則我無法則無所執。得失是非歸於所聞。我既無執彼亦無競。無執無競諍何由生。又云。愛有二種。一五欲愛。二法愛。外道出家能斷欲愛不  
斷法愛。故情有所執。仏弟子兼除二愛。法愛既尽執競都息。經始稱我聞存於此也。

什曰く。若し「我聞」と言はずんば、則ち是れ我れ自らに法有り。我れ自らに法有らば、則ち情に執する所有り。情に執する所有らば、諍亂必ず興る。若し「我聞」と言はば、則ち我れに法無く、則ち執する所無けん。得失・是非は聞く所に歸す。我れに既に執すること無ければ、彼れも亦競ふこと無し。執する無く、競ふこと無ければ、諍ひ、何に由りてか生ぜむ。又云く。愛に二種有り。一には五欲の愛、二には法の愛なり。外道の出家は能く欲愛を断ずれども、法愛を断ぜず。故に、情に執する所有り。仏弟子は兼ねて二の愛を除く。法愛既に尽くれば、執すると競ふと都に息む。經の始に「我聞」と稱するは、此に存するなり。

①《法愛》修行によつて得た自らの境地に対して生じ

る愛着の心を「法愛」と言う。クマラージーヴァは、

『大乘大義章』では「又言尚無法中之愛者、謂無凡夫二乘法中之愛。所以者何。菩薩出過二地故。如須陀・知一切法無常苦患、即不生愛、若心不在道、即有所愛。又如羅漢於一切中無所愛、於仏法中而有所愛。」(『大義章』二二)と説明する。

②《我聞》經の冒頭の「如是我聞」に關しては、古來夥しい議論が積み重ねられてきている。例えば『大智度論』でも「如是我聞一時」の一句に關してだけで第一卷の半ばかり第二卷にかけて、極めて広範な議論を展開する。しかしここでクマラージーヴァが註するような説明の仕方は余所に見られない。關連したものとして『大智度論』に「復次、若人著無我相、言是実余妄語。是人心難、汝一切法実相無我、云何言如是我聞。今諸仏弟子一切法空無所有。是中心不著亦不言著諸法実相。何況無我法中心著。以是故不応難言何以説我」(T. 25, p. 646b, 8c)とある一節を挙げるのができなくもないが、これも今のクマラージーヴァの説明とは重点がずれるようである。

(328a, 24) 一時

什曰。説経時也。

什曰く。経を説く時なり。

(328a, 26) 仏在毘耶離<sup>①</sup>

什曰。抛仏所在方也。毘言稲、土之所宜也。耶離言広  
嚴、其地平広莊嚴。

什曰く。仏の所在の方を抛むなり。「毘」は「秦に  
は」「稲」と言ふ。土の宜しき所なり。「耶離」は「広  
嚴」と言ふ。其の地、平広にして莊嚴たり。

① 《毘耶離》ガントク河左岸に位置する大都市ヴァイ  
シャーリー (Vaisali/Vesali) のこと。ブッダの時代には  
リッチャビ族の本拠地として、貿易・商業の中心地であ  
ったという。ところで、*Vaisali* についてクマール  
ジーヴァがここでなしている語源解釈にはいささか無理  
がある。*visala/visala* は確かに「広漠とした、大きな  
偉大な」という意味の語であるが、「稲」は却って「耶  
離 (sali/sali)」の方であって、決して「毘 (vai/vi)」  
に「稲」という意味があるわけではない。サンスクリッ  
トを知らない中国人相手に、分かり易く、といったところ  
か？ それにしても、ヴァイシャーリーと言えば、ブ

ッダにちなんで様ざまな事跡のあったところであるし、  
さらにブッダの滅後、十事の非法が主張された舞台、第  
二結集のなされた都市でもある。それらのことを一切紹  
介しないクマールジーヴァの註釈の姿勢を我われはどの  
ように考えるべきなのだろうか。

(328b, 1) 菴羅樹園<sup>①</sup>

什曰。菴羅樹其果似桃而非桃也。

什曰く。菴羅 (amula) 樹は、其の果桃に似て桃に  
非ざるなり。

① 《菴羅樹園》「菴羅樹」はマンゴーのこと。学名  
*Mangifera indica*。ウルシ科の常緑高木。樹高一〇メー  
トルほどになる。樹木の説明はさておき、前段に続いて、  
ここでもクマールジーヴァの註釈の姿勢が問われる。菴  
羅樹園と言えば、ブッダが最後の旅の途上、ヴァイシ  
ヤーリーを訪れた際に、当地の高級遊女アンバパーリー  
より寄進を受けた園である。その時の経緯は D. 16  
*Mahāparinibbāna-suttanta* に詳しいが、我われには無視  
するには余りにも重要なエピソードであると思われる。  
中国に、全くの異文化であるインドの文献を紹介するに

当たって、地誌的歴史的な情報、そこに生きている生身の人間の情報を抜きにして、十全な伝達が為し得るとは考えられない。あるいは上記のエピソードを紹介するまでもなく広く知られていたと考えるべきなのか。確かに、僧肇はこの箇所<sup>①</sup>に註する中で、クマーラジーヴァのなした註を繰り返した後「先言奈氏事在他經」と註しており(奈氏=Ambariṅ), この園のことは良く知られていたのかも知れない。しかし、そうであれば尚更、そもそも「土地の肥えた(豊かな) 広びろとした都市にある、桃に似た実をつける樹木の繁茂した園」というイメージを強調することで、『維摩經』がヴァイシャーリーの菴羅樹園に舞台を設定した意味が伝えられるとはとても思えないのだが。

(328b. 4) 與大比丘衆八千人俱

別本云。摩訶比丘僧八千人俱。什曰。共聞經人也。挙時方人三事、以證其所聞也。摩訶秦言大、亦言勝、亦言多。於一切衆中最上。天人所宗故言大。能勝九十六種論議故言勝。其數八千故言多。比丘秦言破煩惱、亦言乞士。除五種邪命、養法身故言乞士。比丘菩薩不合數者、以比丘尽是肉身、菩薩多是法身、身異故。若肉身菩薩、未正

位取證、心異故。以二因緣、比丘菩薩不合說也。所以先羅漢後菩薩者、人謂菩薩未足諸漏、智慧未具。羅漢三漏既尽、智慧成就。隨人情所推、以為先後耳。

別本に云く、「摩訶比丘僧八千人俱」と。什曰く。共に經を聞く人なり。時と方と人との三事を挙げて、以て其の所聞を證するなり。「摩訶 (Maha)」を秦には「大」と言ひ、亦「勝」と言ひ、亦「多」と言ふ。一切衆中に於て最上にして、天・人の宗ぶ所なるが故に「大」と言ふ。能く九十六種の論議に勝るが故に「勝」と言ふ。其の數八千なるが故に「多」と言ふ。「比丘 (bhikṣu)」は秦には「破煩惱」と言ひ、亦「乞士」と言ふ。五種の邪命を除き、法身を養ふが故に「乞士」と言ふ。比丘と菩薩と合はせ數へざるは、比丘は尽く是れ肉身にして、菩薩は多く是れ法身なれば、身異なるが故を以てなり。<sup>補註\*</sup>若し、肉身の菩薩にして、未だ正位に證を取らずとも、心異なるが故なり。二の因縁を以て、比丘と菩薩と合はせ説かざるなり。「阿」羅漢を先にし、菩薩を後にする所以は、人「菩薩は未だ諸もろの漏を尽くさず、智慧未だ具せざるに、「阿」羅漢は三漏既に尽き、智慧成就す」と謂へばなり。人の情の推す所に隨ひて、以て先後と為すのみ。



①《別本云》「別本」については古来諸説あるが、かつては多くサンスクリット原典のこととし、したがって「別本云」は、本来クマーラジーヴァの講述した内容に含まれるものとされた。<sup>12</sup>しかし近年、木村宣彰氏が「別本」を『維摩詰所説経』翻訳以前の、クマーラジーヴァ自身の草稿訳である『毘摩羅詰経』と看做す説を提唱している。<sup>13</sup>ちなみに、この部分は支謙訳には「與大比丘衆俱比丘八千」とある。

②《時方人三事》「時」は「一時」、「方」は「在毘耶離菴羅樹園」、「人」は「與大比丘衆八千人俱」。

③《摩訶秦言大、亦言勝、亦言多。於一切衆中最上。天人所宗故言大。能勝九十六種論議故言勝。其數八千故言多。》『大智度論』卷三にはほぼ平行した説明があり、「摩訶秦言大、或多、或勝。云何大。一切衆中最上故、一切障礙斷故、天王等大人恭敬故、是名為大。云何多。數至五千故名多。云何勝。一切九十六種道論議能破故名勝。」(T. 23, p. 79b) と云う。

④《九十六種論議》古代インドに於ける仏教以外の思想／宗教を総称した表現。異説が多いが、『薩婆多毘尼毘婆沙』第五によると、六師外道の各師に十五種の教えがあり、それぞれの教えを弟子一人一人に授ける。する

と師の見解と合わせて各師に十六種の見解があることになり、六師外道すべてで計九十六種となると説明している (T. 23, p. 596a)。

⑤《比丘》「比丘 (bhikṣu)」の語義解釈は『大智度論』卷三に詳しく、そこでは比丘に「乞士」「破煩惱」「出家人」「淨持戒」「怖魔」の五義があるとされている (T. 23, pp. 79c-80a)。「乞士」以外は、いずれも現代の言語学に基づいた理解とは相容れないものであるが、こういう解釈を施して教相を定めていく姿勢は既に早くからインドにあったのである。

⑥《五種邪命》『大智度論』卷十九に紹介されており、ここでは、利養のために、(1)詐って奇特を現し、(2)自分の功德を自慢し、(3)吉凶を占い、(4)声高に威して畏れさせ、(5)得た供養物を營めて人心を惑わすこと、とされている (ibid. p. 203a)。

⑦《菩薩多是法身》(397c, 15) の下のノート③《法身大士》の説明を見よ。

⑧《未正位取證》正位についてはクマーラジーヴァ自身が本書巻七で、「苦法忍より羅漢に至ると、無生[法忍]より仏に至るを皆正位と名づく」と註している。<sup>14</sup>「苦法忍より羅漢」は、見道第一刹那と、それ以後の聖者の

境地、「無生」法忍より仏」は、(菩薩地との関係で古來諸説があるが、いずれにせよ) 無生法忍を得た菩薩から仏までの境地。今の文脈では、「未だ無生法忍を得ていない生身の菩薩でも」という意味。

⑨《先羅漢後菩薩》經典で先ず比丘八千人を説き、次いで菩薩三万二千人を説くその序次の理由を説明する。

『大智度論』巻四の冒頭に同じ議論があり、「菩薩雖次次仏、以諸煩惱未足故、先説阿羅漢。諸阿羅漢智慧雖少而已成熟、諸菩薩智慧雖多而煩惱未足。是故先説阿羅漢。」(T. 25, p. 84c)と、ほぼ平行した説明をするが、これを「隨人情所推」とは説明していない。

⑩《三漏》欲漏、有漏、無明漏の三。「漏」は煩惱の異名で、煩惱を三種に分類したもの。すなわち、欲界の無明以外の総ての煩惱が欲漏。色界・無色界の無明以外の総ての煩惱が有漏 (bhavasrava) の訳で、無漏に対する有漏 (sastava) ではない。三界の無明が無明漏である。

## 註

1 僧肇が『注維摩經』の序に、「弘始八年(406)、歲 鶉火うすどに次れるを以て、常山公、右將軍安成侯に命じ、義學の沙門千二百人と、長安の大寺に於て、羅什法師に請ひて正本

を重訳せしむ」(以弘始八年歲次鶉火、命大將軍常山公、右將軍安成侯與義學沙門千二百人、於長安大寺、請羅什法師、重訳正本。)(T. 38, p. 27b)と記しているのも強ち誇張ではないらしく、例えば慧觀の「法華宗要序」には「秦の弘始八年夏、長安の大寺に於て、四方の義學沙門二千余人を集め、更めて斯の經を出し、衆と詳究せり。什自ら手に胡經を執り口に秦語に訳す。」(秦弘始八年夏、於長安大寺、集四方義學沙門二千余人、更出斯經與衆詳究。什自手執胡經口訳秦語。)(『出三藏記集』巻八、T. 55, p. 57b)とあり、僧叡の「思益經序」には「又、玄旨を披釈するを蒙りて、大婦を句下に曉せり。時に諸悟の僧二千余人なり」(又蒙披釈玄旨、暁大婦於句下。干時諸悟之僧二千余人。)(Ibid., p. 58a)などある。

2 横超慧日氏は「……中国の仏教思想史の上で、鳩摩羅什の生涯に、最後の十年間の活動がなかったとき、その後の六朝仏教はどんなに変わっていたであろうか。随・唐時代の、完全に国民的體質へ消化した力強い仏教信仰も起こらなかったかもしれない。」(横超 1983, p. 49)と述べ、鎌田茂雄氏は「このため四〇一年から九年にかけての長安の仏教界は羅什一色でぬりつぶされたといっても過言ではない」(鎌田 1983, p. 284)、「かくして後秦の姚興によって支持された羅什教団は分散したが、その訳出された経論は中国仏教史の上に不滅の光芒を放ちながら研究講説されたのである」(Ibid., p. 261)と記す。

3 干渴龍祥氏が「干渴 1953」において、『大智度論』中のクマーラジーヴァの「加筆変改した部分」を精査し分析

している。また、横超慧日氏は、「彼（＝クマーラジーヴァ）は根本の趣旨を通して明瞭ならしめることを第一とした。そしてそのためには、自己の識見と学識を恃んで、あえて原文を取捨することさえ憚らなかつたのである。すでに取捨するのが態度であつた。煩重を刪略しただけでなく、また解説のために自身の見解を混入し付加したことも、当然考えられる所である。その例は智度論をはじめその他の経論の中に相当数多く含まれていると想像される。」〔横超 1971, pp. 114-15〕と述べる。

4 例えば、智顛（538-597）の思想体系の根幹をなす十界互具や一念三千の思想は、その後の中国仏教の教学に甚大なる影響を与え、その礎を築いたものであるが、これも「十如是」という概念なしには成り立たない。よし類似の思想を構想し得たとしても、その表現は全く異なつたものになつていたのであろう。

5 『慧遠研究 遺文篇』は1960年、『慧遠研究 研究篇』は1962年に、それぞれ創文社から刊行された。とりわけ後者には、横超慧日氏の優れた『大乘大義章』研究が収められていると言え（『大乘大義章研究序説』）、慧遠の研究という書物自体の性格上、直接的にクマーラジーヴァの思想に肉薄するものではない。しかし、当時の中国の仏教思想の状況を知る上で極めて貴重な成果であることは言うまでもない。あるいは、横超・諏訪共著になる『人物中国の仏教 羅什』（1983）は、クマーラジーヴァの伝記としても、また彼の属した時代の西域の仏教事情の究明という点からも極めて優れた成果を挙げているが、やはりク

マールジーヴァその人の仏教思想の解明は今後に俟たれて  
いる。

6 T. 14, p. 535b. 「是時仏告舍利弗。有国名妙喜、仏号無  
動。是維摩詰於彼国没而再生此。」

7 『大正』が底本とした宗教学蔵本は「有在」として  
いる。なお「在」の字に「玉篇」が「ヨシ」の訓みを与え  
ている（『日本大玉篇』、博文館、明治二〇年に「イマス・  
アリ・アキラカ・オク・ナガラヘル・ヨシ・トコロ・アル」  
とある）。また、この熟字のみならず、中国語に関して  
多くの貴重なご教示を早稲田大学の森山秀二さんに仰い  
だ。ただし、本論中の筆者の勝手読み、誤解等については  
もちろん責はすべて筆者にある。

8 *ibid.*, p. 516b. 「若菩薩住是解脱者、以須彌之高広内芥  
子中、無所増減、須彌山王本相如故。」

9 *ibid.*, p. 516c. 「又舍利弗。或有衆生衆久住世而可度者、  
菩薩即延七日以爲一劫、令彼衆生謂之一劫。或有衆生不衆  
久住而可度者、菩薩即促一劫以爲七日、令彼衆生謂之七  
日。」

10 T. 38, p. 382b. 「夫欲爲而不能則爲縛也。応念即成解脱、  
無不能名爲解脱。」

11 *ibid.*, p. 393b. 「空爲理宗。以爲常宅也。」

12 例えば橋本芳契氏は、「……現行註維摩において、諸師  
の説があげられる順序が一応、羅什―僧肇―道生となつて  
いるが、内容的に見て先出さるべき羅什説が僧肇説におく  
れた場合もあり、ことにサンスクリット原典（それを「梵  
本」として指摘したのは二六回、「別本」として指示した

のは二四回である)のことに言及する場合にかぎり、僧肇説先出、羅什説後記であって、「肇説」の直後、「什説」の当初にその句が出で、ときにそうした部分が羅什説単掲のことが多いから、それは本来、羅什説内のものであったことが知られる]橋本 1966, pp. 110-11]と述べる。(ただし、引用文中「梵本」を二六回、「別本」を二四回とするのは橋本氏の数え間違いで、「梵本」は二八回、「別本」は二七回現れる。)

13 『維摩経』は都合六回にわたって中国語に翻訳されたと伝えられ、その中、クマーラジーヴァ以前に翻訳されたものとしては、現存する呉の支謙の翻訳(『仏説維摩経』二卷)以外にも、今は失われているが、後漢の嚴仏調の訳(『維摩経』二卷)、西晋のダルマラクシャ(Dharmarakṣa)竺法護の訳(『維摩詰所説法門経』一卷)、同じく西晋の竺叔蘭の訳(『毘摩羅詰経』三卷)、さらに東晋のギータミトラ(Gītamitra)祇多蜜の訳(『維摩詰経』四卷)の計五訳があったとされる。ただしこれについては境野黄洋氏が批判的に考察し、実在したのは一支二竺(支謙・竺法護・竺叔蘭)の三訳のみであり、しかもダルマラクシャ訳は支謙訳の改訳であろうとしている[境野 1932, pp. 12-13]。これを受けて大鹿実秋氏は、『注維摩詰経』の「別本」を竺叔蘭訳の『毘摩羅詰経』三卷であると断じ、それに基づいて精細な議論を展開している[大鹿 1988, pp. 502-504]。しかし、「別本二」を大鹿氏の言うように「肇曰」に含めて読むことの困難な箇所が多々あることも事実である。そこで木村氏は、「別本」をクマーラジーヴァ

アの別時の翻訳、つまり『維摩詰所説経』翻訳以前の草稿訳である『毘摩羅詰経』と看做す説を立て、極めて魅力的な説得力のある議論を展開している[木村 1965]。ともあれ本論では「別本二」と「什曰」とを連続して提示することとした。

14 [T. 38, p. 392a. 「苦法忍至羅漢、無生至仏、皆名正位也。」]

15 ただし、「無生法忍を得た者が菩薩である」という表現が各所に見られることには注意しておく必要がある。例えば『大智度論』卷四には「復次、菩薩得無生法忍故、一切名字生死相断、出三界、不堕衆生数中。」(T. 25, p. 85b)とある。

補註\* 「以…故」を伝統的に「…を以ての故に」と訓ずる所謂「読みくせ」があるが、この読み方はいかにも日本語として不自然であるので採らない。例えば「以…故、…故」と理由を並列する文型もあり、その場合は「…の故と…の故とを以て」と訓ずる方が文意も明確になり、日本語としても自然だと思われる。

#### 略号と使用テキスト

- D. *Dīgha-Vikāya* (PTS)
- T. *T.*
- 『大正』
- 『注維摩詰経』
- 『民版』

『大正新脩大藏経』  
『大正新脩大藏経』  
『大正』 38, pp. 327-419  
中華民国年間の版本の影印本(上海古籍出版社刊、1990)

【集解】『維摩經集解』（平安時代写大和多武

峯談山神社蔵本）

【大義章】『大乘大義章』（木村英一編『慧遠研

究 遺文篇』所収のテクスト）

支謙訳『仏說維摩經』（T. 14, pp. 519-536）

玄奘訳『說無垢称經』（T. 14, pp. 557-588）

チベット訳『維摩經』大鹿実秋「チベット文維摩經テキスト」

ト』（『インド古典研究 Ⅰ』成田

山新勝寺 一九七〇所収）

引用資料（参考文献一覧は紙幅の都合上割愛し、直接引用

したものないし言及したもののみを掲げる。）

【横超 1962】横超慧日「大乘大義章研究序説」『慧遠

研究 研究篇』創文社

【横超 1971】横超慧日「鳩摩羅什の翻訳」『中国仏教

【横超 1962】

の研究 第二』横超慧日「翻訳者としての鳩摩羅什」

『人物中国の仏教 羅什』大蔵出版

【大鹿 1968】大鹿実秋『維摩經の研究』平楽寺書店

【鎌田 1963】鎌田茂雄『中国仏教史』第二卷 東京大

学出版会

【木村 1963】木村宣彰『維摩詰經と毘摩羅詰經』『仏

教学セミナー』42

【境野 1962】境野黄洋『維摩經講義・勝鬘經講義』大

蔵経講座 第八卷 東方書店

【諏訪 1962】諏訪義純『鳩摩羅什の生涯と訳経事業』

『人物中国の仏教 羅什』大蔵出版

【橋本 1966】橋本芳契『維摩經の思想的研究』法蔵館

【干潟 1958】干潟龍祥『大智度論』の作者について

『印度学仏教学研究』7-1