

劉虬の無量義經序

古 田 和 弘

これは、法華經序品に、

大乘經の無量義教菩薩法佛所護念と名づくるを説きたもう。

佛この經を説き已って、結跏趺坐し、無量義処三昧に入つて、身心動じたまわず。(T. 9: 2b)

とあり、これが同じく法華經序品にある

今日、如来、まさに大乘經の妙法蓮華教菩薩法佛所護念と名づくるを説きたもうべし。(4b)

という經文と対称をなし、また、無量義經説法品に、

如来久しからずしてまさに般涅槃すべし。(T. 9: 385b)と説き、

種々に法を説くこと方便力を以てす。四十余年には未だ眞実を顯わさず。(386b)

と説かれることが、法華經の三乘方便一乘眞実の教説に恰当するためである。

出三藏記集(卷第九)に無量義經序なる一文を収めるが、これは、南齊の高帝のとき曇摩伽陀耶舎という天竺の沙門が漢訳したと伝える無量義經(大正大藏經第九卷所収)のために、やはり南齊の居士である劉虬(488—95)が著わした序文である。

そもそも、無量義經という經典は、法華經の開經として古來喧伝せられ、結經たる觀普賢經とともに法華三部經の一に数えられてきた經である。ちなみに、光宅法雲(467—529)、天台智顛(538—97)、嘉祥吉藏(549—623)、慈恩窺基(632—82)というような中国佛教を代表する法華經の积家は挙って、無量義經が法華經の前序であるという理解をもとにして解釈をそれぞれ繰り広げている。^①

ところが、この無量義経の漢訳の史実が疑われて既に久しいのである。荻原雲来博士は、無量義の原語 *māhānirvāṇa* は無量に分別せられたるものという意であるから、法華一乗の以前に施設せられた三乗教が一実相から分別して説かれたことを指して云うのであって、法華経に「大乘経の無量義教菩薩法佛所護念と名づくるを説きたもう」というのは、特定の經典を意味するのではないことを論じ、実は、無量義経なる經典は、法華経序品に準拠して、法華経の序分たらしむるべく中国において撰述せられた偽擬經典であることを精密に考証されたのである^②。更に、横超慧日博士は、これを中国における佛教思想史上の問題として取り上げられ、無量義経の形式と内容とから、この経が中国撰述であるとする論拠をより一層明確ならしめられるとともに、これが偽撰せられるに至った背景や動機について詳しく究明された。すなわち、この經典は、中国佛教としては永らく懸案となっていた頓悟説と漸悟説との対立論争の経過の中で、頓悟説を擁護せんとする意図を以て編纂されたものであることを、劉虬の経序を緻密に分析することによって論証され、実は、無量義経の注序を製した劉虬その人がこの經典の編者ではなかったかとの想定も可能であるとされたので

ある。^③

さて、こうして、無量義経が法華経を素材として成り、しかも頓悟義の正当性を実証する目的を以て編まれたものであることは、殆んど疑いを容れる余地がなくなったのであるが、それでは、頓悟義の実証のために偽経が編成されるに際して、何故に法華経が素材となったかという問題が、次に検討さるべき事柄として残るであろう。その場合も、やはり劉虬の序文以外にその手がかりを求めることができないのが実情であり、また劉虬が唯一の興味深い鍵を握っているわけである。いったい、佛教思想が隋唐に至って大成されるまでには、東晋以後およそ二百年間の積み重ねがあったのであるが、中でも、宋代末から南宋時代にかけての佛教は、その思想的な動向において不明の点がとりわけ多く、いくつかの興味尽きない問題が想定されることは、衆目の一致するところである。その意味でも、劉虬の無量義経序は、単に一経に付せられた序文というにとどまらず、また、僅か一千字余を数えるばかりの一文であるにもかかわらず、注目すべき資料的価値を有するものと考えられるのである。湯用彤とか横超慧日というこの方面の権威がこの経序に対して注意深く関心を払ってこられたのもそのためであった

に相違ない。また本稿において敢えてこの序文を課題として取り上げる所以もそこにあるわけである。

とはいふものの、無量義経序の内容は、上述の如き次第で、とりわけ横超教授により既に解明し尽されたと云って過言ではない。そこで本稿では、既往の業績に依りかかりつつ、経序の全文についてかりそめの和訳を試み、劉虬の言い分を確かめてみるにとどまる。いま更めて南朝佛教思想史の一齣を覗き見るためには、ぜひともその手続きが必要とされるからである。

試訳に当っては、底本には大正大藏經第五十五卷所収本（高麗本）を用い、大正大藏經第九卷の無量義経に付しよる序文（明本）を参照することとした。誤訳や拙訳による混乱を避けるため、また、大正大藏經所収本はいずれも句読点がやや乱れていると思われるので、筆者の理解に従って新たに句読点を施した原文を煩を厭わずに附載することとした。なお原文は高麗蔵原本との対校を済ませたが、大正大藏經所収本に改むべき点はなかった。無量義経序は、文意に従って全体を四つの段落に分けて読むことができるであろう。その第一は、無量義経の名義について極く簡略に字義通りの解説を企てた部分である。第二は、教相判釈の上でこの経が占めるべき位置を

示した部分で、ここに劉虬の七階教判が述べられる。第三は、無量義経の伝訳と弘通の縁由を明らかにしようとした部分である。そして最後は、漸悟説と頓悟説との論旨を紹介しつつ、頓悟義の妥当性を主張している部分である。従って、次下の試訳においても、便宜上、右の四項に分割することとし、また適宜に改行しようとする。

二

無量義経の序

荊州の隱士劉虬の作^①

一 無量義経は、無相なる一法が広くあまたの教えを生み出すことを趣意とする。含む「義」が教知れぬので「無量」というのである。^⑤

無量義経者、取其無相一法広生衆教。含義不質故曰無量。

二 そもそも、衆生はその義に随って三界に輪廻し、覺者はその機のままに一極に通達するものである。生滅に流転する者は、必ず苦の中に在って楽を求め、これが聖なるものにぬかづく「惑」である。示現に通達した者は、大いに悲みを施し慈みを用いるが、それ

が世を救う「応」である。

ところが、機根に差異があり、教えに種別があるの
で、そこに七つの階程ができた。まず、波利(と提謂)
のために五戒が説かれた。いわゆる人天の善根がその
第一である。次に、拘隣(阿若憍陳如)など〔五比丘〕
のために四諦の法が転ぜられた。声聞乗が授けられた
のがその第二である。次に、中根の者のために十二因
縁が演べられた。縁覚乗が授けられたのがその第三で
ある。次に、上根の者のために六波羅蜜が用いられた。
大乘が授けられたのがその第四である。しかるに教え
はみな融合するはずであり、疑いはことごとく導く必
要がある。そこで次に、無量義経が説かれた。経に
「得道に差別あり」と述べられ、また「未だ真実を顕
わざず」と説いてあるように、真実を求むる未熟なる
機根を啓発し、それによって窮極の教えの端緒を開い
たのが、その第五である。そこで、これを承けて法華
経に一乗を顕わして三乗を除くことが説かれた。かの
真実を求むる心に随い、ここに方便を設ける手立てを
捨てられたのが、その第六である。かくして方便が打
明けられて真実が現われたとはいえ、未だ「常住」と
いう完成した教えが覆われていた。沙羅雙樹のもとで

入滅に臨まれ、ようやく「我・浄」という幽玄な言葉
が暢べられたのが、その第七である。これより以後に
も、法門は多種にわたるが、その帰するところの大意
を取れば、種類はこれに尽きるのである。やはり、各
種の声も五音の外に出ることはなく、百氏もみな六家
の中に含まれるようなものである。^⑩

夫三界群生随義而転、一極正覚任機而通。流転起滅者、必
在苦而希楽、此叩聖之感也。順通示現者、亦施悲而用慈、
即救世之応也。

根異教殊、其階成七。先為波利等説五戒。所謂人天善根一
也。次為拘隣等転四諦。所謂授声聞乘二也。次為中根演十
二因縁。所謂授縁覚乘三也。次為上根拳六波羅蜜。所謂授
以大乘四也。衆教宜融、群疑須導。次説無量義経。既稱得
道差品、復云未顕真実、使発求実之冥機、用開一極之由序
五也。故法華接唱顕一除三。順彼求実之心、去此施権之名
六也。雖権開而実現、猶掩常住之正義。在雙樹而臨崖、乃
暢我浄之玄音七也。過斯以往、法門雖多、撮其大帰、数尽
於此。亦由衆声不出五音之表、百氏並在六家之内。

三

無量義経は、法華経の初めにその名を載せてあるが、
中国では未だその教説を見ることはなかった。講席に
臨むごとに、講談をやめて、この経文を見たいものと

歎かぬことはなかった。

ところが、武当山（湖北省）に慧表という比丘がおられた。その方は羌族の出身で、後秦王姚興（391-433）在位（の甥であられたが、国破れたとき（433）、晋軍の何澹之（補註①）に捕えられてしまわれた。そのとき、わずか数歳ながら聡明であられたので、何澹之はその方を螟蛉と名づけて養子として育てたのである。ほどなく許されて出家し、勤苦して道を求め、南北に遊学するの、略の難易を選ばれることはなかった。斉の建元三年（481）、秘法を捜し求めて遠く嶺南（衡山の東南方）に至り、広州の朝亭寺において、中インドの沙門、曇摩伽陀耶舎に思いがけなく逢われたが、この沙門は隸書を能くし、斉の言語に通じており、この経を伝えようとしながら、未だ授くべき人を得ていなかった。すぐさま慧表師は、心身を尽して、懇懃に請い求め、留まること十日ばかりにして、ようやく一本を受けられた。かくして嶠北に帰り、携えて武当山に入られたのである。

いま永明三年（483）の九月十八日、私は経を押し戴いて武当山を下り、これが弘通に当らせていただくこととなった。うやうやしく真文に会うことを得て、欣

びと敬いと、共にいつわらざるところ、声高らかに歌うともこれに足らず、小躍りするともこれを表わし得ない。取り敢えず、度しんで古宿の領解を尋ね、つとめて凡庸の私見を去って、ここに蔽かに序注をしたためる次第である。

其無量義經、雖法華首戴其目、而中夏未覩其說。每臨講肆、未嘗不廢談、而歎想見斯文。

忽有武当山比丘慧表。生自羌青、偽帝姚略從子。国破之日、為晋軍何澹之所得。數歲唵黠、澹之字曰螟蛉、養為飯子。俄放出家、便勤苦求道、南北遊尋、不挾夷險。以齊建元三年、復訪奇搜秘、遠至嶺南、於廣州朝亭寺、遇中天竺沙門曇摩伽陀耶舎。手能隸書、口解齊言。欲伝此經、未知所授。表便懇懃致請、心形俱至。淹歷旬朔、僅得一本。仍還嶠北齋入武当。

以今永明三年九月十八日、頂戴出山、見投弘通。奉觀真文、欣敬兼誠。詠歌不足、手舞莫宣。輒虔訪宿解、抽刷庸思、謹立序注云。

四

至上の教えが世に応じてなされても、凡俗に随順するには差が生じ、不思議の道が人を救うにも、感機に適合するには別が起きる。崑崙より東では「天帝」と称し、罽賓より西では「正覺」と名づける。東国では

両者は同等である、とされた。安公は、差別について説き明かし、三乗とは、初歩の手立てとしての称呼であり、定慧とは、終極の真実の表現である、とされた。これは、求道の始めにおいては機根に応じて三種がなければならぬが、解きとり入るといふことからすれば、その智慧は唯一であることを云ったものである。譬喩にも、「大難がおさまれば、そのとき三車はなく、險路に疲れが癒ゆれば、化城はたちまち消えた」と云われているが、これは一を三と名づけたまでであって、悟りに三種あることを云ったものでないことは明白である。

道生法師(391—394)は云っておられる。三十七道品はそれによって涅槃すべきものであって、阿羅漢のためのものではない。六波羅蜜はそれによって佛果に至るべきもので、菩薩のためのもではない。斬木の喩では、木が現に存するのであるから、一寸一尺という如く「漸」であつてよろしいが、無生法忍の証は、生が尽されたことをいふのであるから、その照は「頓」でなければならぬ、と。

思うに、三乗として表現された教えは、みな生おこが尽き果て、照あきが止息して、「有」を離れて「空」に入らせんとするものである。道というのはこのようなもの

であるから、そのすがたを形として捉えることなどはできぬ相談である。いまの無量義経は何と云つても無相ということをも根本としている。もし、証悟に差異が確かにあるならば、無相などと説かれるであろうか。もしも、みな同じ照あきり入るのなら、階程きやく(漸)があるなどと云えようか。「漸」でないのに「漸」であると云うのは、方便というものを包み隠した虚しい教えに過ぎぬ。如來も云つておられるではないか。「空拳によつて小児を操るやうに、そのやうにして衆生を濟度すのだ」と。

意味深い言葉が凡夫とかわりをもつときのことを云えば、或いは漸悟論は承認されることもあろう。しかし、象かたを超えて真意を体得することからすれば、頓悟義が勝る。かりそめに大要の比較をここに試みた。談議の士は選り取られよ。

自極教応世、与俗而差。神道教物、称感成異。玄圃以東号曰太一、屬賓以西字為正覺。東國明殃慶於百年、西域弁休咎於三世。希無之与修空、其揆一也。有欲於無者、既無得無之分。施心於空者、豈有入空之照。而講求积教者、或謂会理可漸、或謂入空必頓。請試言之、以筌幽寄。

立漸者、以万事之成、莫不有漸。堅氷基於履霜、九成作於

累土。学人之入空也、雖未員符、譬如斬木、去寸無寸、去尺無尺、三空稍登、寧非漸耶。

立頓者、以希善之功、莫過觀於法性。法性從緣、非有非無、忘慮於非有非無、理照斯一者、乃曰解空。存心於非有非無、境智猶二者、未免於有。有中伏結、非無日捐之驗。空上論心、未有入理之効。而言納羅漢於一聽、判無生於終朝、是接誘之言、非稱実之說。妙得非漸、理固必然。

既二談分略、兩意爭途、一去一取、莫之或正。尋得旨之匠、起自支安。支公之論無生、以七住為道慧陰足、十住則群方与能。在迹斯異、語照則一。安公之弁異觀、三乘者始置之因称、定慧者終成之美録。此謂始求可隨根而三、入解則其慧不二。譬喻亦云、大難既夷、乃無有三。險路既息、其化即亡。此則名一為三、非有二悟明矣。

生公云、道品可以泥洹、非羅漢之名。六度可以至佛、非樹王之謂。斬木之喻、木存故尺寸可漸。無生之証、生尽故其照必頓。

案三乘名教、皆以生尽照息、去有入空。以此為道、不得取象於形器也。今無量義、亦以無相為本。若所証実異、豈曰無相。若入照必同、寧曰有漸。非漸而云漸、密筌之虛教耳。如来亦云、空拳誑小兒、以此度衆生。

徵文接龜、漸說或允。忘象得意、頓義為長。聊拳大較、談者拱焉。

三

さて、以上の試訳に大過がなければ、われわれは劉虬の所論を一往理解したことになるのであるが、文中に最も力を注いでいるのは、やはり頓悟論の主張であることが知られるであろう。すでに無量義経そのものが、頓漸の思想的対立を背景として成立したものであり、經典の權威によって頓悟義の実証を図ったものであることは、上述の如く異論なきまでに論証されているのである。従つてこの立論に準じて見れば、無量義経の編者が果して劉虬であったか否かの論はしばらく保留するとしても、経旨を宣揚せんとする経序の基調がそこにあることは、いわば当然のことである。

竺道生(357-418)が法華経の開権顕実の教説を忘象得意の理によつて大きく發展せめて、得悟の過程に漸進的な段階を認めない頓悟成佛義を創唱したために、佛教界に大きな波紋を起し、道場寺の慧観(元嘉年間421-439、71歳)が漸悟論を以てこれに応酬したのであったが、これが史上に名高い頓漸の対立論争の発端となり、その後もこの対立関係は世代を移して引き継がれたのである。宝林・法宝・謝靈運・道猷・法慈・僧瓌などという道俗

が盛んに論陣を張って道生の頓悟義を擁立し、これに對して、曇無成・僧弼・僧鏡・法勗・僧維・慧驤・法綱・慧琳・王弘などが漸悟論に立って敵しく對抗したのであった。こうして、無量義經が突如出現し、劉虬がこれに序注を著すすまでには、およそ五十年にわたる二大思潮の拮抗関係の堆積があったわけである。従って劉虬が無量義經序において頓悟論擁護の立場を強調するのは、漸悟論への對抗措置の一環をなすと見ることができるのである。そして、劉虬は新來の佛説を最有力の論拠として膠着した局面の打開を計り、自説に有利な展開を期待したと評することができるのである。

しかし、そのような直接的な動機とは別に、卑見によれば、南朝佛教における教義学上の状況およびその趨勢がこの場合に配慮されなければならないと思うのである。道生と慧観との対立以後、劉虬の無量義經序までには、とりまく条件がかなりの変化を遂げてきているのである。何と云っても看過し得ないのは、涅槃經の伝來(北本)とその再治(南本)とに端を發した南方涅槃學の隆盛である。そして更に、勝鬘經の伝訳とその講究の進展がこれに加わるのである。この間の問題については、かつて一二の角度からいささかの検討を加えたことがあるので、いま

はその要点を挙げるにとどめたい。

一、道生の頓悟義を祖述する道猷や法慈が新たに勝鬘經を抛り所として頓悟義の妥当性を主張したが、恐らく漸悟論者の立場からもこれに応じて勝鬘經の所説を会通する試みがなされたであろうから、頓漸の論争は勝鬘經を介して新たな局面を迎えることとなつた。

一、あたかもその頃、法瑤・曇斌・法瑗などが、頓漸二悟の対立に関して或る種の折衷的打開策を講じた。その場合、単なる折衷では通用し難いから、双方の論点を存立せしめつつ、しかも対立を否定し得る第三の立場、すなわち、当時の涅槃經一辺倒の風潮から推して、涅槃經の後半の迦葉品などに見られる「不定」という論理の適用があったと考えられる。

一、ほぼ同じ頃、教判学説として最も有力であった頓漸二教五時教判において、勝鬘經を如何に判釈するかが懸案となり、結果的には勝鬘經を頓漸二教のいずれにも所屬しない偏方不定教として位置づけ、三教五時教判が創説されたが、こゝでも涅槃經の「不定」の論理が働いたと考えられる。

一、頓漸二教の教判において勝鬘經を判釈するために

注がれた苦心と、頓漸二悟の深刻な対立の解消のためにとられた方策とは、その発想に共通性が濃厚に認められる。

実際のところ劉虬はこのような教界の動向についてどれほど自覚的であったかは定かではないけれども、こうした状況の中で無量義経序が書かれたとすれば、それは、爛熟しつつあった南朝佛教の涅槃經至上主義がもたらす妥協的思考に対する抵抗であり、頓漸論諍がもつ問題の重要性を曖昧模糊の彼方へ押し遣る異質な要素の夾雑の排除であったという意味を思想史の上にもつことになるであろう。

かくして、更めて頓悟論を主張するためには南朝涅槃學を克服する論拠がなければならぬ。そのとき、法華經の序説たる無量義経は大きな威力をもつのである。もともと、三乗通教の般若經から法華一乘への展開、つまり三から一への統合の過程に一つの理論的障害があつて、これが単に所与の佛説としてだけの理解ならばともかく、教説を受容する修道論の課題となつたときに証悟の頓か漸かの難問を惹起するのである。その手近かな一例が涅槃無名論に見られる理論的苦渋である。すなわち、そこでは、放光般若經の三乗差別と法華經の一乗との会通に

苦心が見られるが、火宅三車の喩により三乗の存在意義を説明し、その三乗が實際上如何にして一乘に収束されるかを論ずるのに、斬木の喩のように日捐の理を適用するしかなかったのである。その結果、日々に捐して無為に至るといふような漸悟論に論理が傾斜してしまつたのである^②。いわば、これは般若經に立脚して法華經への通路を開こうとしたために、三乗は弁明し得ても一乗について十分な説明をなし得ないという障害が生じたのである。そしてそれは魏晉般若學の限界内にとどまり、法華學への脱皮が果されなかつたことによるのである。これに対して劉虬の無量義経は、むしろ法華經の一乘説に立って、般若經をあくまでも方便教として了解すべきことを語ろうとしている。それは彼の七階教判においてもうかがえることである。その第五階、つまり法華經の直前に、無量義経を配当せしめているが、別に淨影慧遠の大乗義章(卷一)に劉虬の教判として紹介する二教五時七階においては、第五階にのみ相違が見られ、そこには般若・維摩・思益等の諸經が配してある^③(T. 44: 450a)。般若等の經と無量義経との差し替えがあつたとすれば、それは極く單純な理由によるとは考え難いから、無相を説いて般若經の無為を承認しつつ、またそれを説くことによ

って法華經の序分であることを表明するこの經は、般若から法華への教説の展開を理論的により円滑ならしむるものと考え、般若等の諸經の教説をその中に含んで、爾前の經として等しく未顕真実の經説を締め括る經典と判じたことと考えられるのである。未開顯の般若經に依拠して法華の一乘を会通せんとするが故に漸悟論に陥り、無量義經の示唆に従って法華經に拠ることが頓悟論としての疾成無上菩提への道であることを云わんとする如くである。実は、道生の頓悟義は法華經の開會の思想から導き出されたものであった。従って頓漸の立場の相違は法華經觀の差によると云えなくもない。しかるに、南朝涅槃學の大勢は、魏晉般若學の限界を克服することもなく、また法華か般若かの吟味を置き去りにしたまま、經極の美を急ぐあまり涅槃經至上主義に硬直してしまった。南朝の涅槃學は、教義學として随分大きな成果を挙げたが、やがてこれが六朝末から活発になった法華學に吸収され、取って替わられたことを思えば、劉虬の法華經への志は、道生の基本への回帰であったと同時に、中国佛教の思想的趨勢の一部に加わるものであったと見る事ができ得であろう。

註① 例えば、法雲の法華義記卷一(T. 33: 532 b-c)、智顛の

法華文句卷二下(T. 34: 27 b-28 a)、吉藏の法華義疏卷二(T. 34: 467 a-468 b)、窺基の法華文贊卷二本(T. 34: 677 a-678 c)などにそれが見られる。但し、法雲は無量義經を法華の前經とすることには消極的であるが、吉藏は法雲のその見解を難じている。

② 荻原雲来「無量義とは何か」(『日本佛教学協会年報』第七、昭和10年刊)、これはまた昭和47年に再刊された『荻原雲来文集』にも再録されている。

③ 横超慧日「無量義經について」(『印度学佛教学研究』第二卷第二号、昭和29年刊)、これはまた、横超慧日著『法華思想の研究』(昭和47年、平楽寺書店刊)、にも収録されている。

④ 劉虬の伝は南齊書(卷五十四)および南史(卷五十)に見られる。字は靈預、一に徳明と云い、南陽涅陽(河南省)の人。晋の予州刺史喬の七世の孫で、江陵に移り住む。宋の泰始年中(465-72)、晋平王に仕え、驃騎記室および当陽令をつとめたが、ほどなく官を辞して隱棲した。永明三年(485)に通直散騎侍郎として、建武二年(495)には国子博士として、再三にわたって官に召されたが、いずれも謝して受けなかったという。粗衣粗食に日を送り、専ら佛教に親しみ、法華經に注を作ったと伝える。建武二年、五十八歳で卒した。また、広弘明集(卷十九)には、竟陵王蕭子良が招請のために劉虬に送った書簡、および庾杲之が竟陵王に代って書き送った書簡を取めるが、その注記によれば、善不受報や頓悟成佛の義を述べ、法華經に注し、涅

槃・小品などを講じたという。善不受報義、頓悟成佛義は、いずれも竺道生(355—434)の独創にかかる説であって、劉虬はこれを祖述したものと推定される。

⑤ この一文は、無量義經説法品に、「性欲無量なるが故に説法無量なり。説法無量なるが故に義もまた無量なり。無量義とは一法より生ず。その一法とは即ち無相なり。かくの如きの無相は相として相ならざるはなし。相として相なからざるを名づけて実相と為す。」(T. 9: 385c) というのもとづく。

⑥ 明本では「義」を「業」に作る。この場合、明本の方がすぐれており、恐らくは「業」が正しい。

⑦ 無量義經説法品にもとづく。經に云う。「我、先に道場の菩提樹下に端坐すること六年にして阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得たり。佛眼を以て一切の諸法を觀するに、宣説すべからず。所以は何ん。諸の衆生の性欲不同なるを知り、性欲不同なれば種々に法を説けり。種々に法を説くに方便力を以てす。四十余年には未だ真実を顯わさず。是の故に衆生の得道に差別ありて、疾く無上菩提を成ずることを得ず。」(T. 9: 386a-b)

⑧ 無量義經説法品には、大莊嚴菩薩が、「世尊の説法は不可思議なり。衆生の根性もまた不可思議なり。法門解脱もまた不可思議なり。我等、佛の説きたもう所の法に於いて、また疑難なけれども、而も諸の衆生、迷惑の心を生ぜんが故に、重ねて世尊に諮らたてまつる」(T. 9: 386c)と云って、佛の成道以来四十余年、佛の種々の説法によって、衆生はそれぞれ種々の果を得た理由を尋ね、「往日説きたも

う所の諸法の義、今説きたもう所と何等の異なること有りてか、而も甚深無上の大乘無量義經を菩薩修行せば必ず疾く無上菩提を成ずることを得んと云いたもう。このこと云何。唯だ願わくば世尊、一切を慈哀して広く衆生の為に、而も之を分別し、普く現在および未來世に法を聞くこと有らん者をして、余の疑網なからしめたまえ」(同上)と懇願したことにより、前註⑦に掲げた「四十余年未顯真実」の義が述べられているが、序文の「真実を求むる未熟なる機根」(求実之眞機)は、この經文を想起せしめ、また先に、「疑いはことごとく導く必要がある」(群疑須導)というのまやはりこの經文を念頭に置いたものであろう。さらに、「窮極の教えの端緒を開いた」(開一極之由序)というの、一乘真実を開顯した法華經の前經として無量義經の位置を明示したものにほかならない。

⑨ 「これより以後……」(過斯以往)は、「以後に説かれた法門」と解しては理に合わぬから、あくまでも時間的な問題とするならば、「以後に伝來した法門」または「伝來を予想すべき法門」と理解するほかはない。或いは涅槃經以後に伝訳された勝鬘經や四卷楞伽經などを指すかも知れない。

⑩ 「五音」は音声の高低清濁に従った分類法。「六家」は學術思想の六派で、陰陽家・儒家・墨家・名家・道家・名家。

⑪ 「宜」を明本では「冥」に作り、文意の捕捉は可能ではあるが、麗本の方がすぐれているので、ここでは配慮しなかつた。

⑫ 先に引用した如く、法華經序品に、「その時、世尊、四衆に圍繞せられ、供養・恭敬・尊重・讚歎せられて、諸の菩薩のために、大乘經の無量義教菩薩法佛所護念と名づくるを説きたもう。佛この經を説き已て……」(T. 9: 2b)と云う。

⑬ 「螟蛉」は蟲の名で「くわむし」。毛詩の小雅・小宛に、「螟蛉に子有り、蜾蠃これを負う」という句があり、蜾蠃(じがばち)が螟蛉の子を負って養うことから、他家から迎えて養う子が螟蛉に擬えられる。

⑭ この人に関する記録は他に全く見当らない。わずかに、出三藏記集卷二(T. 55: 13b)に、斉の高帝のとき無量義經一卷を訳出した旨を著録するのみであるが、これも劉虬の經序からの転記に相違ない。また、その後の經録類もすべて出三藏記集の記事の踏襲である。なお、高僧伝卷一(T. 50: 329a)には、曇摩耶舍なる沙門の伝を載せ、広州に達して白沙寺に住したというが、後に長安に至って姚興の深い帰依を受けたと云い、これは明らかに別人である。かくして、この人物は、慧表とともに架空視すべきことが既に示唆されている(横超慧日『法華思想の研究』八三頁)。

⑮ 劉虬に無量義經の注があったと解し、この序は注疏の序分であったと見るべきであろうが、いまは定かでない。大唐内典録卷二に、注法華經十卷と注無量義經とを掲げ、「右二部二十一卷、南郡武当山隱士劉虬撰、并製序」(T. 55: 236c)と記し、またほぼ同様の記事が卷十(331a)にも見られる。吉藏は法華義疏に「注無量義經に云く」としてこの序文を引用し(T. 34: 467b)、「便ち注解しつ云く」

(527c)と云って、注解が存したことを暗示している。更に湛然は法華文句記において、智顛による無量義經序の引用(T. 34: 27b)の字句に補足訂正を加えつつ、「注無量義經序に云く」として、この序文を引用しつ(527c)(T. 34: 192c)。しかし、これらに先立つ出三藏記集にはそれらしい記録はとどめていない。

⑯ 易に「霜を履んで、堅冰至る」とあるのによる。

⑰ 老子第六十四章に「合抱の木は毫末に生じ、九層の台は累土に起り、千里の行は足下に始まる」とあるのによる。

⑱ なお馬王堆三号漢墓出土の老子には、「九層之台」は「九成之台」となっていることが報告されている。

⑲ 基づく典故は探り得ないが、肇論の涅槃無名論に「もし、人を、木を斬るに、尺を去れば尺無く、寸を去れば寸無し。脩短は尺寸に在りて無に在らざるなり」(T. 45: 160a)とある。これを劉虬が漸悟説の論拠として規定していることには一顧を要する。後註⑳を参照。また補註㉑を参照。

⑳ 老子第四十八章に「学を為せば日に益し、道を為せば日に損す。之を損したまた損し、以て無為に至る。無為にして為さざる無し。」とあるのによる。

㉑ ここで劉虬は、「得旨の匠を尋ねれば、支安より起る」と云って、支遁と道安とを頓悟論の源頭に立つ權威として掲げ、両者の頓悟義の概要を紹介しているのであるが、その基づく根拠や、両者の頓悟的指向の実質については、十住思想との関連で別にそれぞれ検討しなければならぬ問題があるので、いまは劉虬の所説のままにとどめ、稿を改めることとした。なお、湯用彤『漢魏兩晋南北朝佛教

史』(第二分第十六章の「頓漸分別之由来」の頃)、および横超慧日「竺道生撰法華經疏の研究」(『法華思想の研究』所収、一二七頁―一五一頁)に、この問題がそれぞれ詳しく論じられている。

⑲ この譬喩の前半は、法華經譬喩品の火宅三車の喩、後半は、法華經化城喩品の宝所化城の喩を指す。

⑳ ここに用いた「菩薩」の原語は「樹王」である。そして「樹王」の語は、法華經序品に「国界自然に殊特妙好なること、天の樹王の其の華開敷せるが如し」(T. 9: 3d)とあって、切利天上の波利質多樹を指し、また、無量義經説法品には「我、樹王を起つて波羅奈の鹿野園の中に詣りて……」(T. 9: 386b)とあるように菩提樹を意味するが、これらの用例と、法華經藥草喩品の三草二木喩に「神通に安住して不退の輪を転じ、無量億百千の衆生を度する、かくの如き菩薩を名づけて大樹と為す」(T. 9: 20b)などと説かれていたのが、重なり合った用語であると解し、ここでは達意的な理解を図った。

㉑ ここに援用される道生の所論も、劉虬は取意によって紹介しているに過ぎない。道生の頓悟義と、これは基本的には齟齬はないにしても、道生側の資料に基づいて更に吟味を要するので、これもその機を更めねばならない。ただここでは、漸悟論の論拠とされた斬木の喩(前註⑱)を、道生が批判して論拠としての意義を失墜させたことを劉虬が強調しようとしていることに留意しておきたい。その場合、「木存故尺寸可漸」の読解が問題となり、これは涅槃無名論に見られる斬木喩を漸悟論者が自説に適合せしむべく発

展的な理解を示した一文であるとする読み取り方もあるが(塚本善隆編『肇論研究』)、しかし、ここはやはり、漸悟論者の立場というよりも、頓悟論者たる道生が漸悟説を批判するに当って、漸悟論者は悟の頓かを問うのにあまりにも即物的な論拠、つまり、あまりにも「有」的な発想に支配されていることを指摘し、文字通りに木を斬る話であるならば、「去寸無寸、去尺無尺」ということも可能であって、そのこと自体を否定するものではないけれども、そのままで「無生之証」の喩にはなり得ないことを論じた(と劉虬が伝える)ものと解すべきであろう(横超慧日「無量義経について」七六頁参照)。ちなみに、『肇論研究』では、涅槃無名論の前引の一文(註⑱)に対して註記するに当り、参考として、劉虬の無量義経序にこの斬木喩が述べられていることを紹介し、「それによると、此の喩ははじめ頓悟宗によって用ひられたが、後に漸悟宗が「木存故尺寸可漸」といふ意を附加して之を自説に適合する喩となした」という説明が与えてあるが(同書一〇七頁、註二二七)、これは何かの誤解であろう。何故にそのような誤解が生じたかと云えば、それは、僧肇は小頓悟論に立つ人であって、道生の大頓悟義とは趣を異にするけれども決して漸悟論ではないとする陳の慧達の肇論疏の見方が無条件に前提されたためではあるまいか。そうでなければ、「此の喩ははじめ頓悟宗によって用ひられた」と云われる理由が他に考えられないのである。ところが、詳述は避けるが、慧達の見解は、僧肇を評価するのに必ずしも適切であるとは云い難い。そればかりか、僧肇はともかくとして、少くとも涅槃

無名論の論調は明らかに漸悟的である（涅槃無名論が果して僧肇の真撰であるか否かということも大きな問題であるが、『肇論研究』の基調は真撰説である）。次に、こうして斬木喩は本来は頓悟説に立つ僧肇の所用であることが前提になれば、それにもかかわらず、それが「木存」という如き「有」的な言葉と結びついたとすれば、それは漸悟論者による巧妙な転用であると眼に写ったのではないであろうか。慧達の判断とともに再考を要する事柄である。

②④ 「三乗として表現された教え」の原文は「三乗名教」である。「名教」は、儒教の別名と解するのを通例とするが、ここでは例外的に「名分としての教え」「名目上の教え」という程の意と判読した。

②⑤ 「空拳」の話は智度論（卷四十三）に見られる。「佛の言わく。諸法に所有なし。凡夫人は所有なき処に於いて、また以て有となす。所以は何ん。この凡夫、無明邪見を離るれば、観ずる所あること能わざればなり。ここを以ての故に、所有なきに著するが故に名づけて無明と為すと説く。譬えば、空拳を以て小兒を誑すに、小兒は著するが故に、以て有と為すと謂うが如し。……」とあり、続いて、有名な指月の喩を挙げたのち、「諸佛賢聖は、凡夫人のために法を説きたもうに、而も凡夫は音声語言に著して、聖人の意を取らず、実義を得ず。実義を得ざるが故に、還って実

中に於いて著を生ず。……」（T. 25: 375 a）と云う。

②⑥ 先に註③および②⑩に挙げた先学の業績にそのことが推論されている。

②⑦ 拙稿「偏方不定教について」（大谷学报五六―一、昭和51年6月）、「中国佛教における勝覺經の受容と展開」（奥田慈応先生喜寿記念佛教思想論集、昭和51年10月）、「劉虬の無量義經序の背景」（印度学佛教学研究二五―二、昭和52年3月）

②⑧ 以上は、肇論の涅槃無名論の難差第八から明漸第十三の項（T. 45: 159 c-160 b）の取意である。

②⑨ 慧遠は何に基づいたかは定かではないが、劉虬に注法華經十卷の著があったと伝え、恐らくそれは無量義經序に先立つと推定されるが、或いはそこに述べたものかも知れない。

補註

① 何澹之の名は晋書（卷九十九）の桓玄の伝に見え、その遊擊將軍の任にあったという。また資治通鑑の隆安二年九月の条（卷一一〇）および元興三年正月の条（卷一一三）にもその名が見られる。

② 斬木喩に関連すると思われる譬喩は、阿毘曇毘婆沙論、（T. 28: 207 c）、成実論（T. 32: 239 c）、大乘大義章（T. 45: 131 b）などに見られる。