

劉宋慧觀の法華經觀

横 超 慧 日

一、初期の法華經文獻を読む意義

日本の佛教は、周知の如く中国の隋唐時代の佛教を受け入れて基礎を築いた。奈良時代の六宗は宗教信仰としてはともかく教義としては全く彼の輸入に外ならず、独自の傾向を強く現わし初めた平安初頭の天台・真言二宗にしても中国よりの伝統を無視することはできなかった。否、独自の色彩を強くすればするほど、却ってそれが実は正しい伝統に基づくものであることを強調する必要があった。このことは鎌倉時代の諸宗についても同様である。鎌倉時代の日本佛教は、中国佛教とは全く異なる飛躍的展開を遂げたのであるが、それにも拘らず中国佛教とりわけ隋唐時代のそれを承けていることを力説した。

その隋唐時代の佛教は、インドからの外来宗教を中国人が自国の文化を基盤として教義的に消化したものである。宗教観・人生観としては民族固有のものに比しかなり異質的であったけれども、それを克服して輩出した高僧たちが自己の信念に立って表現しなおした所産である。それだけに祖述者が相次いで現われ、ここに多くの宗派が競起する

ことになった。後に起ったものは前のものを批判して独自の地歩を築こうとする。しかし批判された前のものの祖述者は内面的には流動しながら外面的にはどこまでもその宗を守って教義の固定化を図る。中国ではそうした形をとりながら佛教思想の発展があった。

しかるに日本に來ると事情は大分異なる。十分な広い視野に立つ教義上の素養を持って、自主的に中国の佛教を受け入れたのではない。社会全体が大陸の文化に憧憬と畏敬を持っている時、その流れに乗って入ってきたのが彼の地の諸宗教学である。それゆえに、日本では多くの宗派を検討し学習した上で自己の宗を択ぶのでなく、初めから社会的に勢力のある宗に入ってその宗の教義を最高であり完全であると信じ、他の一切には目もくれぬという態度を作り上げてしまった。平安時代の初めに、最澄と徳一とが一乗佛教と三乗佛教との夫々の代表者たる如き形で大論戦を展開したのは正しくそれである。同じ法華經を見るにしても、最澄は天台智顗の見方を絶対に正しいとし、徳一は唯識宗の窺基の見方でなければ他は誤だとする。兩宗の争はその後久しく続いたが、天台宗の抛る比叡山の勢力が他を圧するようになると、日蓮が天台宗から出たのでも知られるように天台宗の教学が佛教の根幹であると信ぜられるようになった。その天台宗というのは天台智顗に創められた当初の思想そのままではないが、種々な性格の変動をしながらやはり天台宗の名を以て伝承されてきた教権ある宗派である。そうした考え方が一切の権威を排して主体的に究めるべきはずの佛教の中にも、法華經を読むならば天台に抛らねばならぬという先入観をうえつけてきた。天台でなければ法相宗の窺基や三論宗の吉藏の疏によるべきだし、各宗の祖師の説であるということが内容的に研究にとりかかる前に先ず隠然たる権威を以て迫ってくる。

私は智顗や吉藏や窺基の法華經疏がいづれも中国の誇るべき研究成果であることを否定しようとは思わぬ。しかし智顗には智顗自身の宗教体験が根柢となっている。吉藏と窺基にはそれぞれ彼等のうけとめた中觀系と唯識系との佛教学が、解釈態度を決定づける基本姿勢となっていた。だからわれわれが智顗・吉藏・窺基の法華經疏を読むという

ことはそれらの法華經疏を通して彼等の佛教觀を学ぼうとするのである。それにしても法華經自体は、智顗のように理解するのが正しいか吉藏や窺基のように解釈するのが正しいか、というように、これは正しいとか誤りとかいう分け方で決められるべき問題ではない。各々その個性的な受けとめ方が基底をなしているので、その間に深淺・高低の比較も軽々に下し得るものではない。ただわれわれが、否、私自身が、現在においてはどの教には入り易く又どの教に多く心惹かれるかということは言えるであろう。そういうことを考えてそれらの疏を読むとする時、私は何よりも先ず私自身が法華經を自分の力なりに熟読してかかることが絶対に必要だと思う。經を余り読んだこともなくて疏のみをいくら精読しても、本末顛倒のために經の真意がつかめぬだけでなく、疏を作った人の佛教觀自体もわからぬままに終るであろう。

經を読むためには、先ず經文を訓詁的に読むこと、次いでその中で最も主要な論旨を把握すること、從属的部分についてはそれが如何なる意味で同じ經典の中へとり入れられたかを考えること、全体にわたって譬喩や因縁譚を通して何を訴えようとしているかを吟味してみること、その吟味のために必要な知識を広く大小乗の經典から平素貯えておくこと等が要求される。そういうようにして經文を読むというのは、単に原典との比較や翻訳の適否判定・成立段階の推定・社会背景の考察等に止まるのでなく、それが自分にとってどのような意味を持つものか、自分の人生に何を寄与しようとしているのかという意味・価値の発見にまで進まねばならぬ。そういう点において、中国の釈家はわれわれに実に深い示唆を与えるのであるが、中でもわれわれが最初に手をそめるべきは翻訳されて間もない頃の註釈書類であると思う。そこではまだ宗派的な色彩はない。しかも着眼は正確で、要点の把握と綜合的視野はすぐれている。これにより法華經の場合、私は翻訳者鳩摩羅什とその門下の俊秀数人の説が先ず最も参考にされるべきものと考えている。その中で今はここに慧觀の説をとりあげて概観することにした。慧觀は法華宗要序を作った。それは註釈書ではないが、法華の肝要な趣旨を巧みに深くとらえて叙述しており、訳者羅什の指導のもとに中国の学者が発表した法

華関係の文献としては僧叡の法華經後序と並んで括目されるものである^①。註釈書にして現存する竺道生の法華經疏は後の齊梁時代の法華研究全盛時代の先驅をなし、聖德太子や天台の法華疏に大きな影響を与えた光宅寺法雲の法華義記は道生の疏なくしては起り得ぬものであった^②。この道生の疏も慧観の法華宗要序を参照することにより、中国の佛教者たちが經に対して常にどのような着眼をしていたかを知らせることであろう。

二、慧観の略伝

慧観は初め廬山の慧遠に師事し、後に長安へ往つて羅什に学んだ。高僧伝卷七にある彼の伝によれば、羅什の死後南の方荊州へ行つてそこに高惺寺なる寺を亅て、その地方の住民に大きな感化を与えたが、たまたまその地方の征討にきた劉宋の武帝に知遇を得て、その子の文帝と交遊するに至つた。そこで京師建康の道場寺に住むことになつた、という。然し高僧伝第二にある佛駄跋陀羅即ち覺賢の伝記によれば、長安において覺賢が大いに禅法を弘めていたところ、長安佛教界の旧僧（もとからいる教団人）たちから排斥されて長安を去つた。その時彼は弟子の慧観等四十余人と共に廬山に行き、沙門慧遠より喜んで迎えられる、そこで禅經などを訳出した。その後一年余りにして慧観等と共に江陵（荊州）へ行き、そこで宋の武帝に逢つたといひ、覺賢・慧観の師弟が武帝に迎えられる建康の道場寺に住むことになつた事情が説かれている。

高僧伝第七の慧観伝によれば、法華經との關係について次の如く説く。

彼慧観は長安で羅什に学んでいた時、法華宗要序を著わした。それは法華經の要旨を自分の理解するところに従つて叙述したものであり、これを羅什に呈示したところ羅什は之を見て、所論甚だ快しと是認した上、君は少いから江南に遊んで弘通を努めとせよと勧めたといふ。以上の記述からみると、慧観は師の覺賢が教界の排斥に逢つたから江南へ来たといひ、また羅什の勧めでもあつたといふのであるが、実際の事情は察するところ次の如くであつたであろう。

即ち学界の指導者としては羅什は学解を以て確かに当代拔群の人物であったが、習禪と持律という点は長とする所ではなく、その点で覺賢等一派の人々と全く学風を異にしていた。一方一般の沙門等の間では初めから長安及びその附近にいた北方の者と廬山や建康等江南の地から習学のために集ってきた者との間に気分的な調和を欠き、それが終に政治上の権力者に接近した学解派の羅什及び旧僧等により実践派の覺賢及び江南出身の沙門を退去させるに至らしめたものと思われる。慧觀は慧遠の弟子であり、慧遠は習禪と持律に確乎たる信念を持っていた道安の弟子であるから、彼等が覺賢に帰依し彼を案内して廬山や建康へ移ったということは、何等怪しむに足らないところである。

さて慧觀については、長安において羅什の訳した般若・法華・維摩の經典に接したことが考えられるが、江南へ還った後に覺賢の下で泥洹經と華嚴經とを知ることができた。これは今後の思想界の動向に対して特に重要な關係を持つ所であるから、ここにその間の事情を少しく詳説しておくことにしよう。

三、慧觀と涅槃經・華嚴經・勝鬘經

先ず羅什の歿後、幾もなくして姚秦の国は東晉の將劉裕に亡ぼされ、劉裕は東晉に代つて宋の国を興し建康を都とした。これが宋の武帝である。一方北の方では姚秦の故地関中は夏の併有するところとなったが、その夏は後魏に亡ぼされ、後魏は北燕や北涼をも統一したので、江南では漢民族の宋が統一していたのに対し、河北では満州人種である鮮卑族の後魏が平城を都として統一した。故に中国は南北の両大国によって支配されることになったのであり、これ以後を南北朝時代というのである。南北朝時代に入ると、北方は佛教に理解を持たぬ胡族の支配するところとなり、それに反して南方は前後秦の都長安や北涼の都姑臧で訳された多くの經典が伝えられたため佛教の研究が飛躍的に進歩した。そのため学者はとうてい河北の地が研究者安住の場でないと考え、続々と江南の建康へ移住した。長安の羅什が訳した諸經典や、姑臧で曇無讖が訳した涅槃經等がすべて建康へ集中したのはただ經典が南下しただけでなく南

北の学者が江南に学問の中心を見出したという事情を物語っている。

以上の事情を念頭においてこの後の建康の佛教を見るに、先ず第一に特筆すべきは涅槃經の伝来である。元来、涅槃經にはその部分訳である六卷泥洹經と全体訳である四十卷の大本涅槃經とがある。六卷泥洹經の原本は法顯が入竺してマカド国の巴連弗邑 (Patali putra 現在の Patna) の阿育王塔天王精舎から伝えてきたものであり、東晉の義熙十三年十月 (417) 建康の道場寺で翻訳された。その翻訳に当たったのは覺賢と宝雲であった。然るにそれより四年後の北涼の玄始十年 (432) に涼州の姑臧で四十卷十三品の大般涅槃經が訳された。その經の始め十卷五品の原典は曇無讖が自分で天竺から持ってきたものであるが、あとの三十卷八品の原典は曇無讖が姑臧へきた後に手に入れ、これを続訳したものである。建康では初めその六卷の大般泥洹經が研究されていたが、恐らく四三〇年以後四三三年までの間に四十卷の大本涅槃經が建康へ伝わった。そこで両者を比較してみると、六卷泥洹經は正しく大本涅槃經の初め五品十卷に相当することが知られたので、学界の長老たちにより兩本を対照して再治本が作られることになった。その再治本製作に關与したのは沙門の慧嚴と慧觀及び居士の謝靈運であった。再治本では

1 もと四十卷あった涅槃經を三十六卷に改め

2 六卷泥洹經が十八品に分かれているのを参照して初めの十卷五品を十七品に細分した。それ故涅槃經全体でもとは十三品であったものが二十五品になった。

3 その他若干字句を改めた所はあるが、内容的には全く変っていないといつてよい。

その後江南即ち南朝の宋齊梁陳の佛教界では専らこの再治本の涅槃經が採用し研究され、北朝では再治される前の四十卷の經が研究されたので、今日では通常四十卷の經を北本といい、三十六卷の經を南本という。宋以後の佛教界は全經典の中で涅槃經を最高のものと見るのが一般的であったから、再治者慧觀等の地位は重視されてよい。因みに慧觀と慧嚴とは共に江南から北へ行って羅什に学んだ人であり、佛教学界の指導的人物であった。また謝靈運は六朝

時代における屈指の詩人であり、且つ名門の出身でもあった。

次に第二に注意すべきは華嚴經の伝来である。華嚴經の一部分はすでに西晉時代にも竺法護によって翻訳されていたが、華嚴經全体が訳出されたのは、覺賢による六十卷の華嚴經が初めてであった。覺賢はそれを道場寺において、東晉の義熙十四年(418)から始めて二年かかって翻訳した。その原典は廬山の慧遠の弟子支法領が于闐から手に入れたものである。この翻訳に慧觀が参劃したかどうか(慧嚴は関与した)記録には明記されていないが、同じ道場寺にいた慧觀がそのことに無関係であったとは考えられない。

第三に注意すべきは勝鬘經の伝来である。勝鬘經は短い一卷の經であるが、それは法華・涅槃の二經と並んで、南北朝時代の佛教界に最も重視せられたものであり、その勝鬘經が元嘉十三年(436)に求那跋陀羅と宝雲によって翻訳せられた時、慧觀は勝鬘經序を作つてこの經の要旨を紹介した。

涅槃經は佛陀入滅直前の説であり、華嚴經は菩提樹下における最初の説法とされる經である。そして法華經によれば、佛は初め三乗の行人が別々の修行によつて別々の果を得ると説かれたけれども、最後にはみな佛道に入るという一乗の教が真実であると説き、いわゆる三乗の方便にして一乗の真実たることを明らかにしている。これに對し別な立場から三乗方便一乗真実を説く勝鬘經が晩年になつて慧觀の知る所となつた。法華經によつて教説に前後あることを知つた慧觀が、佛陀教説の始終を以て任ずる華嚴と涅槃の二經に接し、更に遅れては法華の説を理論的に裏づける勝鬘經に出会うことができた。この偶然なる事実が彼の思想を決定づけることになる。

四、法華宗要序

慧觀は法華・涅槃・勝鬘の諸經について紹介と研究に寄与し、華嚴經にも關係があつたと思われる。彼は鳩摩羅什に師事したから、羅什が自ら訳し且つ重んじた般若經と維摩經にも平生関心の大きかつたことは当然である。そこで

これら諸経についての彼の所見を知ること、彼の思想を総合的に考察する上に重要な関係を有する所であるが、いまその問題に入るに先立ってまず彼が最初に著わした法華宗要序について解説することにしよう。

法華宗要序が何時作られたか明らかでないが、前述の如く羅什からその説を是認されたという言い伝えがあるところからみて、羅什の生前まだ慧觀が長安にいた時の作であることは明らかである。それは出三藏記集卷八に収められており法華宗要序と称せられているが、法華宗要という書の序ということではなくて、法華經の宗要を摘示することによって経を人々に紹介しようとしたところの、經の序文だという意味である。従って法華宗要というものが別にあるというのではない。

その序によれば、先ず人々の能力には浅深の別があるから、佛は初めから一乗を説くことをせず人々の能力に応じて道を説くため三乗の別を以て教を垂れたが、その区別は真実なものではないから終には一つに結歸せられた。これを妙法というのである。それが唯一最高のものであることを形あるものによって知らせようとして、蓮華の中でも最高であるところの分陀利に譬えられたのである。最初啓蒙のために方便を説いたけれども、その方便であったことが明らかにしてみれば、もはやその方便を最高と見誤ることはなくなり、眞の悟りが開けてくる。そこで三乗の別は一乗ということに歸入したので、かくて教としては先ず一乗に入り、次いで覺りを達成し、最後に涅槃に入るということをもって完結するのであるが、そうした教においてその内容となるものの統一的根源は唯一の眞慧である。これ法華經方便品の初めに釈迦佛が佛智甚深と歎じ、見宝塔品において多宝如来が平等大慧と称歎せられた所以である。それは華に寄せて微妙なことを表現しているとはいっても、相待的比較上の妙ではなく、絶待的な意味においての妙である。即ちそれは佛のみの知り得る境地であって、他の何人もうかがい知る所でないことを意味しており、その意味を表わすために見宝塔品では、十方の分身佛が集まりまた過去佛たる多宝如来が出現して証明せられた。実に佛教の奥義ここにありというべきである。自分は若い時よりこの一乗ということを研究してきたが深い意味はわからな

った。幸い羅什師の正確な翻訳が出たので大いにはっきりしてきたけれども、それでも什么によれば卑近な表現の奥には容易にうかがうことのできぬ深い意味があると言って、言外の深義を説明せられた。それ故未聞の人に知らせるため、ここに要義を書き述べることであるという。

以上が法華宗要序の要旨である。今これを見るに彼が法華の宗要を一乗ということにおいて把握し、その一乗とは佛慧を指すのであると見ていることが知られる。即ち佛は初めは人々の能力に応じて三乗の別を説かれたけれども、すべての者はそれが一乗のためであったと佛の真意を打ち明けられたことにより、もはや小乗の執着心が自然にとり除かれ、みな同じように佛となつて最高の佛智を得るのであるということが法華に説かれていると見ているのである。これについて注意されることは、慧観の場合にははつきりと一乗という一点に法華の要旨を集約して見出していること、僧叡における如く般若経等の他経との關係を問題にしたり、また象徴の意味を理解することだけに止まらなかったことを示している。^④然し法華経の中では彼もまた僧叡と同じく見宝塔品の表現に深い関心を示しており、この経によつて教理上の組織を構成しようという意図はまだ見出されないことなどである。蓋し当時慧観にあってはただ個々の經典の宗要を素朴に受け入れるということだけに狙いがあつて、教理の整備を求めるまでの素養ができていなかったと見てよいのではなからうか。

五、法華経の位置づけ

さて慧観が歿した年時は何時のことか判明しないけれども、高僧伝によれば宋の元嘉年中に七十一歳で卒したという隋代頃の記録は、彼が頓漸五時説という教判を主張したと伝えており、即ち隋の古藏の三論玄義や智顗の法華玄義十上等によれば、慧観は二教五時説を主張したということである。今、三論玄義によつてその要旨を記せば、昔涅槃経が初めて江左（江南建康のこと）に伝つた時、宋の道場寺慧観はその経の序を作つて、その中で次の如く二教五

時の説をなして佛教の整理をした。即ち佛教は大別して頓教と漸教とに分けられる。頓教というのはただ菩薩だけのために完全に理を顯わすものであって、華嚴經がそれである。漸教とは浅い教から深い教へと次第に進めてゆく教え方であり、その中には五つの段階があった。第一は声聞のために四諦を説き辟支佛のために十二因縁を説き大乘人のために六度を説くというように、三乗の人が別々の修行によって別々の果を得るものであるから、これは三乗別教と名づけられる。第二は通じて三乗の機を教えるから三乘通教と称せられるもので、それは般若經の中に説かれた。第三は菩薩を讃揚して声聞を折挫するものであるから抑揚教と称され、維摩（淨名）經や思益經の中に説かれた。第四はその三乗を皆同じ一乗に帰せしめる教であるから同歸教と称され、これは法華經の中に説かれた。第五は佛身の常住を説く常住教であり、それは涅槃經の中に説かれた。このようにして佛教は漸次に教える上からいえば、三乗別教が最も浅く一乗を説く法華經は深い、涅槃經は更にそれよりも深い教であって、般若經や維摩經等は法華經より浅くその前に位置するものであるというのである。今その意味を推測すれば、最初に佛は三乗を別々にして教えることをしたが、それは方便であるから一乗へ進ませねばならぬ。そこで先ず三乗の区別はそのままにしておいて彼等に共通な道を教え、次いで三乗の中の高い教であるところの菩薩のための教と低い教であるところの声聞等のための教とをはっきり対照して示し、その上で最後に三乗を皆高い菩薩のための教一本に進ませて成佛させる。ここで佛教の目的たる一乗は明白となったが、然しそれを説く法華經では、佛の寿命は甚だ長いと説くだけで有限である。涅槃經は佛身を常住というから、その意味でこの涅槃經が最高だというのである。

慧觀の涅槃經序というのは現存せぬから詳細のことは不明であるが、佛陀が成道後二七日の時に正覺道場で説かれたという華嚴經は、専ら菩薩のための説であって声聞緣覺の二乗は全く問題にされていないのでこれを頓教とし、それ以後佛の一代五十年間の説法は法華經によれば、最初の説法は三乗差別の教であり、成道後四十余年の説たる法華に至って一乗に歸一するといわれているから、三乗別教が第一で同歸教の法華がその後にあるは間違いないが、同じ

大乘でも般若と維摩とは三乗の差別を認めながらそれに対する態度が異なる。そこで通じて三乗を教える般若を第二時とし、三乗中に優劣を判定する維摩を第三時とし、その両者の次に第四時として法華をおいたものである。そして涅槃經は悉有佛性と如来常住を説くが、その中の悉有佛性は法華の一乗と軌を一にするけれども、如来常住を説くのは法華の寿命品が佛寿無量を説くのに対して、更に一步を進めてこれを徹底せしめたものと見られる。かくて涅槃經は漸教の至極と見られることになった。すでに然りとすればこの二教五時説は、華嚴と涅槃と法華の三經を以て支柱として成立つものというべく、中でも前三後一の形において漸教の綱格を決定づけたものは法華經であった。

慧觀が涅槃經の再治と華嚴經の翻訳に關与したことが、この教判の成立に重大な指針を与えたことは論なしとするも、法華の宗要を一乗とした信念及び羅什以来の佛陀説時前後論が、この教判に決定的基礎となっていることは看過できないところである。^⑤そしてこの教判が南朝の齊梁時代の佛教界に圧倒的勢力を以て迎えられ、やがては天台智顗の五時教判に素材を与えることともなったのであるから、これが持つ佛教学史上の意義はまことに大きいものありといわねばならぬ。この慧觀の二教五時教判は種々に異なる大乘佛教の説き方に接して、佛教教義は結局において何を教えんとするものであるかということに困惑を感じた中国の人々が、先ず最初に統一ある体系化を試みたものとして特筆すべきものである。そしてその体系化は涅槃經の説を以て最高の教説と見るのであるから、慧觀自身がそう考えたかどうかは別として、この考え方が後世涅槃宗と呼ばれることになったのである。^⑥

われわれは、これを涅槃宗という一宗派の枠にはめてしまう前に、法華一經の見方が更に拡大して二教五時説として組織づけられたその思弁力に注意を払わねばならない。それは何らかの序列に於て佛教諸經典を整理しなければならぬという要求に迫られて、二教五時説というものが組織づけられたのではない。確かに着想はそれであったかも知れぬが、三乗差別の教から一乗成佛の教へ入るためには、般若の空と維摩の無分別を経由しなければ到達できるものではないことを我々に教えているものであり、法華の一乗と久遠実成は涅槃經の悉有佛性と如来常住に來って論理的

整備を見出すことを暗黙の中に語っている。更に法華宗要序の絶待妙という一点のみについて見るも、そこには般若空觀が相持差別の中からの絶待的意義を見出させるに豫っていたことを推察せられるのであって、私自身これまで表面的な理解にのみ止まっていたことを省み、これら簡潔な初期の文献の中から一層含著深い意義を汲みとることに努めたいと思う。何と云っても經の深義は、汲みとる者の力次第で知られることであり、その意味で「文底秘沈」を言った日蓮の語は佛教を学ぶものの心すべき用意を働いたものと思うことである。

注

① 僧叙。高僧伝卷六の彼の伝記によれば、羅什が妙法華經の五百弟子受記品を訳する時、訳文について意見を提案したという一例が挙げられている。又、大小品・法華・維摩・思益・自在王・禪經等の注釈を作ったと解し得るような記事が見える。しかし明本に注とある字が麗本及び宋元本は著すとあるから著の字が正しく、且つ現存するそれらの經序を見ると、その中で思益・維摩は簡単な注釈を作ったように思われるが、法華經その他多くは注を作ったのでなく序を製して解説したのに止まること明らかである。なお拙稿「僧叙と慧叙は同人なり」(「中国佛教の研究第二」)所収、及び古田和弘氏の「僧叙の研究」(佛教学セミナー第十、十一号)を参照されたい。

② 竺道生の法華經疏。羅什訳の法華經に注釈書を著したものとしては、羅什門下の道融・曇影の名が高僧伝の中に見え、吉藏の法華玄論卷一及び法華遊意卷下等には新法華を講ずることは道融より始まり、融は經を講ずるに際し開いて九轍としたから時人は彼を呼んで九轍法師と称したということ伝えてある。しかし現存する当時のものとしては、竺道生の法華疏のみである。拙著「法華思想」の中の第三章第一節「鳩摩羅什翻訳時代の法華教学」、及び同じく拙著「法華思想の研究」の中の「竺道生撰法華經疏の研究」を参照されたい。

③ 慧觀の法華宗要序の中の「同往の三、会して一となるは乗の始なり、覺慧成満は乗の盛なり、滅影澄神は乗の終なり」の文については、解釈の仕方に古来不同があり、智顗の法華玄義卷九下の明宗の項、及び吉藏の法華玄論卷二の釈名の項に引用されている。卑見については、前掲「法華思想の研究」一九八頁を参照。

④ 僧叙の小品經序・法華經後序・自在王經後序及び喩疑を参照のこと(何れも出三藏記集所収)。法華經後序の中に、「然れば則ち、寿量はその数に非るを定め、分身はその無実を明かし、普賢はその無成を顯わし、多宝はその不滅を照す」と言っている。

⑤ 羅什以来の佛陀說時前後論については、拙稿「教相判釈の原始形態」(「中国佛教の研究第二」)所収を参照されたい。

⑥ 涅槃經の説が最高の教と見られるに至った事情については、それが入滅時の説法たることに大きく関係する。しかしそうした見方が經の原意に添うものであるか否かについては、近く「大谷学報」(第五十一卷第一号)に卑見を発表する予定である。