

竺道生撰「法華經疏」の研究

横 超 慧 日

目次

序論 竺道生の思想的背景……………一六九

一 竺道生の思想的地位……………一六九

二 東晉時代の正法華經研究……………一七六

三 江南支遁の佛教學……………一八三

四 長安道安の佛教學……………一九五

五 慧遠及び羅什の法華經觀……………二〇五

六 羅什門下の法華經觀……………二一六

本論 竺道生の法華經疏……………二二六

一 本院の組織と成立の由來……………二二六

二 教法組織論……………二二九

三 法華經の歸趣……………二四一

四 經題解釋……………二四六

五 一經の分科……………二五三

六 表現の理解……………二五六

七 三車説と一乘方便……………二六三

八 長壽の意義と泥洹經……………二六六

九 結……………二七四

## 序論 竺道生の思想的背景

### 一 竺道生の思想的地位

外國に發生した思想文化たる佛敎を中國人が初めて受容するに當り、その方法は主として外國僧が直接人と人との接觸により傳道布敎をなすといふことではなくて、傳持せられた經律論といふ文書を通して中國人自身が進んで之を理解しやうとした努力に負ふものであつた。この事實は交通の困難によつて彼此の人的交流が殆ど望み得なかつた地理的事情が必然的にそうさせたのであるが、又佛敎の敎義が單純簡明でなく既に多くの民族に傳持され多種の文化に接觸して複雑に集積された敎理の聖典を持つてゐたことと、中國人自體も文字に對する傳統的な關心を持ち久しく古典の研鑽を積んでゐたことが預つて力あつた。かくて佛典の翻譯は中國佛敎を性格づける最も大きな因子の一となり、一旦翻譯された後は原典による研究を全く顧みることなくこれを如何に解釋するかは研究者の自由に任された。尤も翻譯の當初に在つては、之に關與した人々により、解説や研究の指導がなされたやうであるけれども、その及ぶ影響力は地域的にも時間的にも小範圍に止まり、結局は研究者自身の興味と敎養とが大きく作用した。勿論研究者と云つても社會から孤立した存在ではないのであるから、廣く云へば時代思潮の動向がその聖典研究の態度の中に反映して來るのは當然である。

最初、佛典を研究する者の心構として、夫々の聖典につき異同を究めやうといふ如きことは意圖されなかつた。佛敎は全體として何を説かうとしてゐるかといふ総合的な統一原理の把握が目的であつて、統一原理の把握はそこから

その時代に對處すべき正しい人生觀を導き出そうといふのが狙いであつた。單に異國的なるものへの興味といふだけでは、中華意識の強い漢民族の間に早くより普及し愛好される筈はないのである。

漢代より佛典の翻譯が始められながら、實際に於て此が研究の緒についたのは西晉以後に屬するが、西晉時代は恰も漢帝國の崩壞と共にその思想的支柱であつた儒教がもはや權威を維持し得なくなつた時代であるから、儒教に代るものとして中國思想としては自由と自然を尙ぶ道家の學が迎へられると共に、佛敎も亦中華意識の障壁を破つて新に關心を寄せられ始めたのである。然も當時譯出せられた佛典は空無所得を鼓吹する大乘經典であつて、無爲自然を重んずる道家の説と極めて近似するものがある。こうした事情が中國に於ける佛典研究の氣運を興起せしめたのであるとすれば、經典が最初は統一原理の把握といふ所に専ら研究の焦點を向けられたこと怪しむに足らぬであらう。このとき、格義は新に時代の脚光を浴びて來た道家の學と佛敎とを結合し、中國人の側より内外の差別を超えて佛敎を攝取し包容せんとする第一の手懸りとして差延べられた。東晉の末外國沙門の渡來が頻りとなり道家と佛敎との基本的差異が注意されるやうになると、格義はやがて反省されて佛典は單獨にそれ自身の目的に従つて專攻されねばならぬといふ自覺が興つたが、然し中國人が佛敎を受容する途上に於て、格義が必至不可避の段階であつたと同時にそれが又佛敎の根本理念探求の上に殘した功績が大きかつたことは否定出來ない。

後秦の僧肇はその著不真空論の中で、當時の敎界に心無・卽色・本無の三説が行はれたと述べてゐるが、これらの三説は空の意義に關する三様の解釋であり、然も空はこの頃佛敎の根本理念として領解せられてゐたのであるから、畢竟これら三説は佛敎敎義中の一課題に就いての見解の相違といふ如き問題ではなく、佛敎は人に如何なる生き方を敎へるかといふ根本義に係はるものであつた。漢代以來の外來宗教は今や與へられたままの傳承の學でなく、領得信

受されて中國人の腦裏に支配力を持つてきてゐるのである。そのやうな意味を持つ心無義・卽色義・本無義の三説が格義佛敎の所産として唱へ出されたといふことは、傳來された敎義に不同あるを認めたのではなく、傳來された敎義の領解の仕方に不同を生じたことを意味するものであるから、この事實は中國人の佛敎に對する態度が積極的であつたことを裏書する。従つて移植された外國の宗教を新しい土壤に定着せしめ、その後に来るそれ自身の發育に確かな根柢を築いたものは正しく格義の功であつたと云つてよいであらう。

唯然し、格義は中國思想を媒介として外國の宗教文化を理解しやうとするのであるから、佛敎を主として云へばそれは他に依存する第二義的な態度であり、飽くまでもそれは過渡的な段階に於て任務を果すに過ぎぬものと云はねばならぬ。類似的の認識は差異の發見の路となるから格義は自然に兩者の分離を來すべき運命を持つてゐたが、中國思想の傳統意識が強くない土地では傳持される佛典の氾濫に對應して格義より脱皮すべしとの要望が起つてきた。史上では前秦の道安が此を提唱したといふことになつてゐるが、道安はそうした要望の先覺者であつたに過ぎない。前秦時代の長安は塞外種族たるチベット系の氏族符堅の治下に在り、多數の外國法師は來つて佛典の翻譯に輝しい成果を擧げた。中國の傳統思想と外來の佛敎思想とが保つてきた主客の關係は今や反省さるべき環境となつたのである。且つ從來は西晉時代までの翻譯に成る般若經・維摩經等の主として空思想に立つ大乘經典が研究の主流を成してきたが、前秦の長安では屬賓等より來れる毘曇系の經論が一時に多く傳譯せられ、等しく佛敎とは稱してもその思想内容が決して單一ではないことをはつきり認識せしめた。般若と道家の間に格義は一往成立し得るとしても、毘曇の精密なる組織に至つてはとうてい大綱類推の格義が及ぶべき所ではない。道安が義解の正確を強調したのは、かかる事態に於て佛典研究が再出發すべきを痛感したのに由る。彼は經論の翻譯が文質各々人によつて異なるのを注意し、嚴正に私意

の混入を諷めてゐるが、それは研究の基礎となるべき譯文に於て既に根本を離れてゐるならばその上に立つての講説は益々原意を遠ざかるのみであるのを知つてゐたからである。

然し道安は格義の弊を矯めやうとした最初の指導者であつて、此が達成者ではない。現實にその拘束より脱却せしめる爲には、何よりも先づ中國語に精通しながら中國思想の先入觀念を有せず、原典の上から佛教教義に通達してゐる人が懇切に啓蒙指導することが必要であつた。而して恰もこの資格を具へた最適任者として長安へ來たのが後秦の鳩摩羅什であつた。彼は流暢なる譯文と洞徹せる義學とを以て道安が先に提唱した格義排斥佛學專攻の運動に實質的效果を結ばしめたのである。然もこの機運を助長し達成せしめたのはやはり塞外民族であつた同じくチベット系の羌族姚興の統治力と道安に薰陶せられた教界の道佛二家の思想に對する批判精神とであつた。かくて爾來南北朝より隋唐に互つて中國の佛教學は道主佛客の關係より完全に佛主道客の地位に逆轉し、佛教學の獨立といふ形となつたのである。勿論それには菩提流支や眞諦や玄奘等多くの三藏等による熱心な貢獻がなされたのであるが、然しそうした貢獻もその根柢には道安・鳩摩羅什及び符姚二秦によつて築かれた内外兩面よりする義學勃興の地盤があつたことを忘れてはならない。若しも二秦の外護と道安・羅什による一連の運動とがなかつたならば、南朝に於ける義學の興隆も隋唐に於ける生活に即した中國人自身の佛教學の興起も、共に或は望むことが出来なかつたかも知れない。

このやうにみて來ると、格義は中國佛教生長の爲に一度は必ず經由しなければならぬ過程であつたが、それは又遂には必ず脱皮しなければならぬ殻でもあつたことが知られる。では、その脱皮はどのやうな經過をたどつて行はれたか。換言すれば中國に於て佛教が眞に學として獨立する爲には、學界にどのやうな動きが見られたか。この問題を考察するには鳩摩羅什と彼をめぐる中國佛教者等との間に於ける思想の動きを見るのが捷徑と考へられる。例へば道安

の弟子で後には羅什の譯場に參與して重要な任務を果した僧叡の如き、或はやはり道安の高弟で廬山に實踐的な佛教の團體を率ゐながら長安の學界とも絶えず交渉を維持してゐた慧遠の如き、或は又短命にして世を去つたけれども卓抜なる論文によつて佛教が思想界に占むべき地位を確立した僧肇や江南より來つて羅什に學び後には宋の都に歸つて南朝佛教を開拓した慧觀の如き、何れの一人をとつても皆この研究課題に對して重大な地位を占める人々である。彼等は夫々各自の地位に於て問題解明の鍵を握つてゐる。然し私は茲に前記の諸家に比して勝るとも劣ることなき意義を竺道生の上に認め、取敢ずその著述中で法華經疏二卷を取上げそれを中心に考察することにより、この轉換期に於ける佛教學界の大勢と道生の思想及びその地位を明かにする一端に資したいと思ふ。

特に道生の法華經疏をとり上げて問題にする所以は次の如き理由に由る。

一、竺道生は江南の文化を呼吸して育ち、長安の羅什に新佛教を學び、建康の學界に波紋を投じ、廬山に思索の餘生を送つた。彼の經歷と足跡とは略々當時に於ける思想界の全般に接觸してゐると考へられるが、更に啓蒙的指導者羅什が北方で終つた人であつたのに對し後世の佛教學は江南に移つて生長した事情から考へて、兩者接續の任に當つた道生を研究することは南北兩地の學を統合して新時代の佛教を樹立する轉換期の動向を窺知するに便である。

二、魏晉時代の佛教は般若教學が主流であつたのに對し、宋齊以後は法華・涅槃の教學が優勢を占めるに至つた。云ふまでもなく般若は空義を表とし、法華・涅槃は一乘佛性の妙有を宗とするから、空より有への展開期に在るこの時代に、有の法華經を釋した注疏ありとすれば、その立場は重大なる意義を持つものとして注意されねばならない。幸にして竺道生には法華經疏があり、空有の交渉に重大な示唆を與へるべき内容を持つてゐるのである。

三、道生の法華經疏は中國にて作られた法華注釋書中で現存する最古のものであるが、のみならずそれは、又彼の

遺文としても完全なる形で傳はつてゐる唯一の文獻である。それ故にこの書は一面後世の法華學發展の起源を究める上に最もよき資料を提供するものであつて、他面又道生が唱へたと云はれる頓悟とか善不受報とか聞提成佛等の説についても何程かその由來と意味とを推知せしめる源泉となるものである。

そこで以下道生の法華經疏を研究せんとするに當り、近年に於ける本書研究の中、私の寓目し得た先輩長友の成果につき主要なるもの四五を紹介しておかう。先づこの書は中續藏經第二編乙の第二十三套第四冊に收められてゐるのであるが、これを初めて道生の撰述と斷定し且つその思想内容まで論じたのは羽溪了諦博士であつた。博士は大正二年六條學報一四二號に載せられた「最初の法華經疏」といふ論文に於て、高僧傳には道生の法華疏撰述を記してゐないが唐祥公の法華經傳記第二と諸宗章疏錄及び東域傳燈錄には記述されて居り、特に唐の吉藏の法華玄論卷二と九に道生説として引くものが新發見の疏卷下の壽量品の釋義中より引用したものであるから、この續藏經所收の法華經疏が道生の撰なること疑ないと思はれた。そして方便品の十如是を十一事としたるは法雲以後の疏に例なきこと、壽量品の釋義中に佛無淨土論の思想があり、見寶塔品の釋義中に佛性當有論の見地が認められること等を論ぜられた。その他尙四種法輪及び分科について説き、後の法雲や智顛等に對する影響若しくは關係をも論じて居られ、頗る注目すべき論文であつた。大正十年六條學報二三四號に「竺道生之研究」として發表せられた高千穂徹乘氏の論文は彼の傳記並に思想を研究したものであり、そこには涅槃佛身佛土等に關する道生の思想が考察されてゐるが、その資料は主として注維摩經に基くものであつた。その後昭和四年には布施浩岳博士が宗教研究新第六卷の第六號に「法華古流の研究」を發表せられた際道生の法華疏にも論及せられ、天台家の教義と似ざるもの多きことを説き、羅什の思潮は大品法華思潮と涅槃法華思潮と三論法華思潮とに分けられるが、道生は慧觀・曇無成と共に涅槃法華思潮に入るとせられ



てゐる。その他では昭和十年矢吹慶輝博士が佛誕二千五百年記念學會編の「佛教學の諸問題」中に發表せられた「頓悟義の首唱者、竺道生とその教義」と題する論文は法華經疏を資料として道生の佛性當有論・頓悟成佛論を論じ、法身無色論・佛無淨土論についても推定を下し、善不受報論にも考察を加へられた。又長友板野長八氏は昭和十一年東方學報東京第七冊に「道生の頓悟說成立の事情」と題する論文を發表し、昭和十三年には支那佛敎史學第二卷第二號に「道生の佛性論」を載せ、共に竺道生の思想を國家機構や社會狀勢を始め廣く儒家・道家を含めた當時の思潮一般との關連に於て檢討して居られる。即ち氏は道生を一個人として把握するのではなく、歴史性の開明を期して居られる點、前記の諸論文に比して全く異色ある論文であつた。

今これら諸氏の業績に負ひつつ私が茲に些か研究を試みやうとするのは、道生の思想を全體的な歴史の上に理解しやうとするものでなく、又後の天台・三論等の諸敎學研究の序說として源流をここにたどらうと志してゐるのでもない。先づ法華經疏を通して彼の佛敎に對する態度及び思想の體系を究めたいのである。佛敎思想史の流れに於て理解し、後の諸敎學との關連を明かにする基礎として、道生自身の佛敎觀を明かにしたいと思ふ。經疏は元と經意を明かにするものであるが、經意を明かにするには單に字義の説明解釋だけで足るものではない。その經は何を説かんとしてゐるか、何を以て所說の樞要としてゐるか、それを明快ならしめるのが經疏を製作する本來の趣意である。従つて經を主として見れば釋家の主觀に於て疏は完全に經の精神と合致するものであり、疏はその限り經に對する注釋であるに相違ないが、疏を主として見れば釋家の思想は經によつて根據づけられ骨格を與へられてゐるが故に、逆に經は釋家の思想を開明する上の注釋であるとも云へるであらう。今道生に於ても、特に彼の法華經疏をとりあげて研究の對象とする所以は、云ふまでもなく法華經の精神が彼によつて正しく理解されてゐるか否かを見やうとするのである。

く、彼は法華經より何を吸収し法華經は彼の思想形成に如何なる點で寄與したかを明かにしたいと考へてゐるのである。すべての歴史的考察にとつてこれは基礎となるものであり、時代思潮の上から彼の地位を明かにする爲にも又後世の教學との關係を究める爲にも、先づ道生自身の學說構成をはつきりさせることが出發點とならねばならぬと信ずるが故である。

## 二 東晉時代の正法華經研究

竺道生の法華經疏は鳩摩羅什の譯した妙法蓮華經を解釋したもので、疏の始に、「余少くして講末に預る」とあるのは恐らく羅什の講席に列したのを指すと思はれる。然し彼は初め竺法汰に値つて出家し晉の都建康にゐたのであり、その江南の地方では竺法護の譯した正法華經が已に久しく講ぜられてゐた。又羅什が長安に來たのを知るや當時廬山にゐた道生は慧叡・慧嚴・慧觀と與に同じく長安に往つて羅什に受學したが、その中の一人である慧觀は法華宗要序の中で自ら、「觀少くして歸一の言を習ひ、長じて會通の要を味ふ」と云つてゐるから、これらの點から推して、建康か廬山かその何れかに於て、道生も慧觀と同様早くより正法華經の教義を知り且つその思想に興味關心を持つてゐたであらうと想像される。慧觀が前引の法華宗要序の文に續いて、

然細思愈勤而幽旨彌潛、未嘗不面靈鷲以遐想臨辭句而增懷、諒由校說差其本、謬文乖其正也  
と云ひ、又僧叡（これは前記慧叡と實は同人なりと思はれる）も法華經後序の中で、

經流茲土、雖復垂及三百年、譯者昧其虛津、靈關莫之或啓、談者乖其準格、幽蹤罕得而履、徒復搜研皓首並  
未、有下窺其門者上

と云ふ。共に正法華經の譯者竺法護が經旨に精通せずして翻譯した爲に講ずる者が充分經の眞意を捕捉し得なかつたと説いてゐる點で一致し、ここには新經の譯者鳩摩羅什に對する稱揚が殊更に舊經の翻譯を批議せしめる結果になつたといふ文勢上の關係が潜んでゐることを認めねばならぬであらうが、それにしても、舊經難解の歎が直ちにその經の講究不振なる事實を物語るものとは云へない。寧ろ難解の歎は、少くともこの經の趣意に他經と同じからざるものあることが注意され、それが特に識者の關心を惹いてゐた證據と云へるのではなからうか。故に今竺道生の法華經觀を研究せんとするに就いても、先づ以て豫め彼が羅什譯の經に接する以前の學界に於て、古譯正法華經の研究情況が如何であつたかを概觀しておくのが順序であらうと思ふ。

正法華經は西晉の太康七年(二八)、敦煌月支菩薩沙門竺法護が翻譯した。優婆塞聶承遠等が筆受し、天竺沙門竺力と龜茲居士帛元信が共に參校したのである。正法華經記では譯出の場所を明にされてゐないが、同じ太康七年の三月には竺法護と聶承遠とによつて持心經が長安で譯されて居り(持心經記)、又同年十一月には竺法護と聶承遠及び帛元信等によつて光讚般若經が長安で譯されたと考へられるから(合放光讚隨略解序及び漸備經十住胡名並書序)、正法華經も亦同じく長安で翻譯されたものと推定して誤ないであらう。正法華經記や同經後記によれば、その後四五年の頃長安や洛陽でこの經の書寫が行はれ、洛陽の白馬寺では法護と與に古訓を口校して深義を講出したり、又東牛寺に於ての本齋十四日の施壇大會に此の經を講誦し重ねて校定する等のがなされたと云ふ。これらの記述によつて正法華經翻譯當初の實情は略々知り得られる。然し實際には、譯者法護を中心とする極めて狭い範圍の人々が寫經とそれに伴ふ讀誦校正を行つてゐるに過ぎず、決して深く經の義理を講究すると云ふ如きものではなかつたやうである。出三藏記集の竺法護傳は法護が唯弘通を以て業となし終身譯寫し勞して倦むことを告げなかつたと云つてゐるが、まことにそのやうに彼は自ら譯

出すると共に傳寫流布を勧めたのであつて、晉武の末深山に隱居した彼は決して講述を任とする人ではなかつた。道賢論を作つて天竺の七僧を竹林の七賢に比對した孫綽は、法護を以て山巨源に比し又その弟子竺法乘を以て王濬冲に比してゐる。これ法護及びその一門が講學よりも徳風を重んずる傾向の人々であつたことを示すものである。

竺法護の譯文に對して道安は合放光光讚隨略解序の中で次の如く批評してゐる。

放光于闐沙門無叉羅執、胡、竺叔蘭爲譯、言少事約刪削復重、事專顯炳煥然易觀也、而從約必有遺、於天竺辭及騰每大簡焉

光讚護公執胡本、承遠筆受、言準天竺事不加飾、悉則悉矣、而辭質勝文也、每至事首輒多不便、諸反覆相明又不顯灼、考其所出、事周密耳、互相補益所悟實多

これは無叉羅竺叔蘭共譯の放光經と竺法護譯の光讚經とを對照比較したものであるが、これによれば放光經が重複を削つて簡明を旨としてゐるのに對し、光讚經は原文に忠實で段落の改まる毎に従前の記述を反覆する印度的な行文をそのまま踏襲してゐるといふ點が注意されてゐる。即ち法護の譯文は文雅に非ずして質實を主とし、簡明な達意よりも繁を厭はぬ逐語譯を志してゐたやうであつて、この傾向は同人の手によつて譯された正法華經についても異なる所はないであらう。而して逐語譯を以て主とする所自ら首尾疏通を缺き、達意の期せられてゐない所亦一貫する精神の領解を困難ならしめるのも避けがたい。前に引いた如く、慧觀や僧叡によつて「謬文其の正に乖く」と批議せられたり、或は「譯者其の虚津に味し」と貶毀せられるのはこれを裏書するのに外ならぬ。

このやうに法護が自ら講經に主力を注ぐ人でなかつたこと及び翻譯が余り直譯的であつたことの外に、尙一つこの經が般若經に比して研究未發達を結果する原因があつた。即ち般若經については羅什以前に放光と光讚との二經があ

り又曇摩婢佛護共譯の摩訶鉢羅若波羅蜜經も出來たから此等の比較對照が道安に試みられ、更に大小品即ち道行經と放光經といふ廣略二經の比較も支遁によつて企てられたのであるが、正法華經に關しては羅什譯の妙法蓮華經が出るまでは此と對比すべき經が他に現はれなかつた。比較参照すべき異本異譯の經がなかつたとすれば、正法華經の研究發達は譯文の性質により少からざる影響を受けざるを得ぬ。従つて異譯の經が早くより並び行はれ又その空思想が老莊の虛無思想に近似すと考へられた般若經や維摩經が夙に學界の關心を集めたのに反し、異譯の本もなく端的に空を強調するのでもない法華經が研究に於て一步遅れる結果となつたのは亦當然であらう。

然らば正法華經が一般に學界から注意され講究されるやうになつたのは凡そ何時頃に始まるかといふに、そは大體に於て東晉以後のことに屬すると云つてよい。尤も東晉時代と雖も講經の主たる對象は般若經であつて法華經は從たる地位を出でなかつたやうである。東晉時代の法華學に於て第一に擧げらるべきは竺道潜であつて、彼は年二十四に至つて法華・小品を講じたと云はれる。道潜の二十四歳は西晉の永嘉三年(三〇)にして、正法華經の翻譯より二十三年の後に當る。彼は晉の丞相王敦の弟であるから名門の出身であり、永嘉の初に亂を避け江南に渡つて以後は、元帝や明帝を初め丞相王茂弘・太尉庾元規等と交つて風徳を重んぜられた。然しこれらの二帝二臣の死後は迹を剡山に隠して講席に優遊すること三十餘歳、その間或は方等を暢べ或は老莊を釋し、投身北面する者内外兼洽せざるはなき状態であつた。その道潜在般若と法華に於て最も精通してゐたとすれば、東晉の思想界が彼によつて法華學の研究を大に促進されたことも想像するに難くない。

當時剡山には、道潜の後輩で清談家として當代の大宗とも云ふべき支遁が住んでゐた。支遁は維摩經を講じ、小品と小品との兩般若經を比較研究し、莊子逍遙篇の注を作つてゐる。道潜と支遁とは東晉の佛教界を代表する學者であ

るから、従つてその理由により當時の學界は又般若・維摩・法華及び老莊の思想を以て主たる研究對象としてゐたと云つてよいであらう。

剡縣にはその他に又于法蘭が居り、その于法蘭の弟子に于道遠と于法開があつた。孫綽は道賢論に於て佛家を竹林の七賢に對比するに當り、道潜を劉伯倫に比し、子遁を向子期に比し、于法蘭を阮嗣宗に比し、于道遠を阮咸に比してゐる。これによつてこれらの人々の大體の傾向は知られるが、その中于道遠は竺法護より「高簡雅素、古人の風あり、方に大法の梁棟となるであらう」と稱讚されたと云ふから、法護との關係を明かにたどり得る人である。于法開は放光及び法華を善くして剡の白山に住し、毎に支遁と即色空の義を争つた。この争に於て支遁の側には高平の郗超があり、法開の側には廬江の河默があつた(高僧傳子)。開の弟子于法威は又支遁の小品經講説を追窮して屈せしめたと云はれてゐる。これらの事實は東晉の學界が經文の素朴な解釋といふ所より進んで、各々自説を構へて論陣を張り互に相競ふといふ勢にまで達してゐたことを知らしめる。

尙當時又法華一教に尤も長じ法華義疏四卷を著した竺法崇が剡の葛峴山に居り、道潜の門から出て法華を善くしたものに始寧山の竺法義があつた。始寧は剡の東に在つて同じく會稽郡に屬する。道潜門下の竺法蘊は放光般若を善くし剡縣に住して心無義を唱へ、又高逸沙門傳を作つた竺法濟は同じく道潜の門より出で道安との關係に於て注意される人である。

但し竺法濟と道安との關係については問題がある。高僧傳の道安傳には、

太陽竺法濟・并州支曇講陰持入經、安從之受業、頃之與同學竺法汰俱憩飛龍山

とあつて、これによれば竺法汰と道安は法濟の門下に於て同學であつた如くに解される。若し然りとすれば竺道生は

竺法汰の弟子である點より推して道生の法華學は竺法汰・竺法濟と溯つて竺法深即ち道潛にまで學系をたどることが出来るであらう。然しこの記事はそのまま受け入れることが出来ない。何となれば高僧傳の右の文は出三藏記集卷六の道安作陰持入經序によつたものと考へられるが、そこでは

會太陽比丘竺法濟・并州道人支曇講、陟岨冒寇重爾遠集、此二學士高朗博通、誨而不倦者也、遂與折槃暢、礙造茲注解

とあつて、第一に支曇講は人名であり、支曇といふ人が陰持入經を講じたと見るべきでない。そのことは茲に引いた陰持入經序を見れば明かであるが、同じく道安作の道地經序にも鴈門沙門支曇講・鄴都沙門竺僧輔とあるから、支曇でなくて支曇講といふ名であつたといふことは毛頭も疑を容れぬ。然るに慧皎は講を人名と見なかつた爲に、竺法濟と支曇とが陰持入經を講じ、道安が之に従つて受業したと解したのである。このやうに講字を誤解したことが遂に「安之に従つて受業す」といふ原文にない説明まで添加して師資の關係を逆轉せしめることとなつた。若し高僧傳の所傳を認めるとすれば、その場合には竺法濟と支曇との二人が陰持入經を講じ、道安はその二人に就いて陰持入經を學んだのであつて、法汰は亦その二人の下に於て道安と同學であつたといふことになる。これは些か不自然の感がないではない。果して序の文はそのやうなことを云つてゐるのであらうか。

第二に慧皎は陟岨冒寇重爾遠集といふ句を看過してゐる。岨に陟り寇を冒して重ねて遠く集まるとは太陽の竺法濟と并州の支曇講とが危険を冒して遠く南と北より道安の所へ集り來たといふことであつて、道安の方から彼等二學士を訪ねて行つたのを意味するのではない。道地經序では冒險遠至とあるが、これも鴈門の支曇講と鄴都の竺僧輔とが險を冒して遠くより道安の所へ道を求めて來たことを指す。當時道安は冉閔の亂を避けて濩澤に來てゐた。陰持入經

序では、「潜かに晉山に遯れ孤居して衆を離る」と云ふが、道地經では「獵狃夏を猾し山左蕩浚す、難を濩澤に避けしも、師殞し友析して、周ねく爰に諮謀するも顧みるに詢ふ所なし」と云つてゐるから、晉山は濩澤であることが知られる。濩澤は今の山西省陽城縣で、道安は師佛圖澄の入寂に次ぐ石氏の亂で鄭都に住まることが出来ず、獨り淋しく濩澤に潜居して研究に耽つてゐた。そこへ身命を顧みず竺法濟が南の方太陽(浙江省金華縣)より又支曇講が北の方并州鴈門(山西省代縣)より各々法を求めて來たのである。道安が彼等の熱情に感激したのは想像に餘ありと云つてよい。若しも此を道安が自ら南北に道を求めて此の兩賢を訪ふたとすれば、濩澤避難に際して、會々竺法濟等遠集と云ひ、或は時に支曇講等遠く至るとある文字を全く説明することが出来ない。

第三に慧皎は前記陰持入經序に於て與折槃暢礙造茲註解とある句を如何に解釋してゐるのであらうか。「與に」とはこれ道安が彼等法濟及び曇講二人の爲に陰持入經を講じて此が註解を作つたことを指すのであつて、道地經の場合も同様講じて章句を作つたのは道安であつた。安公の注經目錄に陰持入經注二卷と大道地經注一卷とが著録されてゐるのは此を傍證して餘ある。以上のやうに考察し來るときは、道安が竺法濟等の爲に陰持入經を講じたのであつて、竺法濟等が道安の爲にこの經を講じたのではないことは最早全く疑の餘地を残さぬのである。既に然りとすれば竺法汰が竺法濟の門下に在つて道安と同學であつたといふ論は全く成り立たず、従つて竺道生と竺道潜との學系傳承もこの理由のみから確認することは不可能となる。竺法汰が道安と同學なりといふのは、共に佛圖澄の門下に在つたことを指すのに相違ないのである。

註、高僧傳の道安傳に關する誤については前に湯用彤氏が簡單に指摘せられたことがある。漢魏兩晉南北朝佛教史一九四頁參照。

然し竺法濟が道安から陰持入經を聽いたのであつて高僧傳の記事は逆であるとしても、兎も角道潜の門人である竺



法濟が道安に會つてゐるのであるから、道安及び彼と行を共にしてゐた竺法汰が竺法濟を通して道潛の法華學を傳へ聞いてゐたであらうことが考へられぬではない。吉藏の法華支論卷一が、自護公之後釋安竺汰之流唯講舊本而已と云つて、道安・竺法汰が正法華經を講じたことと云つてゐるのは、かうした點から強ち不自然ではないやうに思はれる。道安については別に下に論ずるが、特に竺法汰は新野にて道安と分れた後、互に西北と東南の地に於ける弘教を誓つて、彼は楊州に向つたから、楊州にて江南の法華學に接したのは確かであらう。但し東晉の都の瓦官寺に住した竺法汰が簡文帝の爲に講じたのは放光經であつた。放光經は江南にて先に道潛・支遁が盛に講じた所であるのみでなく、瞬時同じく瓦官寺に住して竺法汰と深交のあつた竺僧敷も放光及び道行經を善くして二經の疏を作つて居り、他方道敷も亦襄陽に在りし十五年間毎歲再徧の講説を缺かさなかつた所で、道安は光讚經を得るや直ちに又此を楊州の竺法汰の許へ送つてゐる程であるから、法汰に法華學への關心があつたにしてもその學問の中心が般若に在つたことは疑ない。且つ、清談の大宗たる支遁を出した東晉の佛教界は、格義に基く講説を主とし偏に佛義のみを專攻するものはなかつた。格義を排斥した道安は慧遠にのみ特に俗書を廢せざることを許したと云はれるが、安公の弟子にも道立の如く頗る莊老に意を寄せたものがあり、竺法汰の弟子曇壹・曇貳は博く經義を練り又老易を善くしたと云はれ、老莊や易に通ずることは僧俗を問はず當代に於ける知識人の一般的教養であつたのである。般若に精通し老莊に明るい竺道生の學はさうした背景を顧慮せずしては、正當に理解し難いであらう。

### 三 江南支遁の佛教學

上述の如く東晉時代に剡郡今の浙江省紹興府の地方は江南佛教學の淵藪であつたが、その中でも時代を代表する

最も傑出せる學者は支遁であつた。支遁の思想は當時の知識階級より頗る重んぜられ、道生が青年時代を過した江南の學界には隱然たる勢力を持つてゐたと考へられるから、直接法華經に關する彼の所見を知る資料は今日残つてゐないけれども、その佛教思想一般を研究しておくことは道生の思想を研究する上に重要な意義あるものと思ふ。

支遁の思想を知る上に最も重要な文獻は大小品對比要鈔序一篇である。これは般若經の研究者が道行經即ち小品のみによつて義を求め放光經即ち大品と對比することを怠つてゐたのを慨歎し、かくの如くんば才思を竭して聖言を格さんとするも經の宗本は得られずとなし、二經の對比研究を提唱し自ら兩者の關係を検討しやうとした論文であつた。蓋し道行經は後漢の竺佛朔の譯出する所、放光經は西晉の無羅叉及び竺叔蘭の譯出に係る。放光經の梵本は、もと道行經の文意隱質なるにより自ら遠く流沙を渡つて法を求めた朱子行によつて干闥に獲られ、遂に洛陽に送られたものであることは史上著名の事實であり、そのうち支孝龍、康僧淵等は小品に併せて大品を講誦してゐたが、道潛及びその弟子竺法蘊は大品を専らにし、干法開も大品を講じてゐた。東晉では概して大品の研究が壓倒的であつたやうで、その中に在つて支遁のみは早くより小品を講じて道行旨歸の著述をなしてゐる。然し支遁は小品のみを専らにするのも大品のみを偏するのにも共に正しい方法ではないと考へ、大小品を比較しその異同を明かにすることによつて文辭の表に潜む根本的な旨趣を見出さうとした。彼によれば大品小品は本品の中より鈔出したもので、文の約なるを小品と云ひ文の殷なるを大品と云ふが、大小は言數の差に外ならず統致は宗を同じくするから、文に著して經の宗を見失つてはならぬ。大品も小品も本品より出でたもので、出者の不同に過ぎぬのであると云ふ。このやうに等しく般若波羅蜜を説きながら大小品の別ありとすれば、兩者を外形内容に互つて仔細に検討しその上で一貫する經宗を見出さねばならぬこととなるのであつて、その點に着眼した彼の研究態度には一往科學的なるものあることが認められる。

彼は宗本の把握を旨とし言を廢して理に冥し覺を忘れて智を全うすべきを力説し、至理は無名に歸し無名無始なるものが道の體なるが故に、無心にして始めて萬物の自然に合し諸佛の般若を體することが出來るとなした。ここに理と教との限界を明白に判別してゐるのであつて、「宜しく之を筌表に求め之を玄外に寄すべし」と強調してゐる點は、莊子の所謂忘象得意の立場であり、竺道生の思想態度と根本的には相通するものあるを感じしめられる。支遁は云ふ。

若存無以求、寂希智以忘心、智不足以盡、寂不足以冥神、何則故有存於所存、有無於所無、存乎存、者非其存也、希乎無者非其無也、何則徒知無之爲無、莫知所以無、知存之爲存、莫知所以存、希無以忘、無故非無之所無、寄存以忘、存故非存之所存、莫若無其所以無、忘其所以存、忘其所以存、則無存於所存、遺其所以無、則忘無於所無、忘無故妙存妙存故盡無、盡無則忘、玄忘、玄故無心、然後二迹無寄無有冥盡、是以諸佛因般若之無始、明萬物之自然。

まことに空は有を否定して無たらしめる分別智でなく有と無とを超越する無分別智であるが故に、若しも空といふ一の境地ありとするならばそれは空の本義ではない。従つて無を存して以て寂を求むれば寂は以て神を冥するに足らずとし無を希ひて無を忘るる妙存を以て諸佛が明す所の萬物の自然としてゐるが、こゝを空をも空する所に妙有の展開ありとする般若の正意を得たものと云ふべく、支遁の空思想を祖述した郗超が、奉法要の中に

夫空者忘懷之稱、非府宅之謂也、無誠無矣、存無則滯封、有誠有矣、兩忘則玄解、然則有無由乎方寸、而無係於外物。

と云つて空を無執無分別の異稱と解してゐるのも全くこの意に外ならぬ。無を存して寂を求むるは所存を存すること

になるが、本来の旨趣は存に寄せて存を忘れしめるに在るから、存する所以を忘れて所存を存しないといふことではなければならぬ。畢竟空の眞義は無心無寄であり、物自體から云へば妙存であり、萬物の自然であるといふことにならる。邠超も

有固非滯、滯有則背宗、反流歸根任本則自暢。

と云つてゐるが、これ支遁が般若の無始によつて萬物の自然を明かにすと云つた思想に吻合し、支遁の即色義といふのも實はかかる無心の境地に於ける自然妙存の世界を指したものであらう。而して其の存する所以を忘るれば則ち所存を存するなく無を忘るるが故に妙存すと云へるは、象を忘れたる所に得意あり、魚を得て筌を忘れるといふ莊子の思想を以て佛教の空義に徹底しやうとしたものと云つてよい。

即色説の簡単な紹介と批評とは僧肇の不真空論が即色・本無・心無の三説を批判した中に出るのが最初であるが、そこには即色義を以て支遁の主張であると明言してはゐない。唯、「色は自ら色ならず、故に色と雖も而も非色なり」と紹介されてゐるだけで、然もこれだけでは説明不十分で何故に此を即色義と名けるのかその理由も明かでない。故に陳の慧達はその肇論疏の中に支遁の即色遊玄論を引いて、僧肇のここに即色といふは支遁の説であり、且つ「色に即して是れ空にして、色滅して空なるに非ず云云」といふのがその即色義と名けられる所以であることを明かにしてゐる。然るに唐の玄奘は、僧肇の引く所の語は支遁の即色論の中にはなく、それは林法師集即ち支遁の文集中に收められてゐる妙觀章といふものの中にある文なりとし、従つて、僧肇が次で此を評した語と思はれる「夫言色者但當色即色、豈待色而後爲色哉」の文を「此れ猶是れ林法師の語意なり」と云ひ、即色の意をここに求めやうとしてゐる。然し「夫言色者云云」の文は前の「色は自ら色ならず故に色と雖も而も非色なり」の説と矛盾する。これは

どうしても僧肇が評破した語と見なければならぬであらう。一體玄康が言ふ所の支道林集妙觀章の文は世説新語文學篇の注に出てゐる。それによると

夫色之性也、不<sub>二</sub>自有<sub>一</sub>色、色<sub>三</sub>不<sub>二</sub>自有<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>色而空、故曰<sub>二</sub>色即爲<sub>レ</sub>空色復異<sub>一</sub>空

とあつて、これは前に慧達が即色遊玄論の文として引いた「即色是空非色滅空」の下の文と比べるに全く同じであることが知られる。故に玄康は即色論と妙觀章とを別視してゐるけれども、慧達と世説新語の注者梁の劉孝標とを信頼する限り二者は同一であると云はねばならぬ。果して然らば、即色遊玄論に「色は自ら有ならず色と雖も空なり」とあるのが、僧肇の不眞空論では「色は自ら色ならず故に色と雖も非色なり」として引かれたものであり、その間文字に不同はあるけれども、僧肇がここに即色遊玄論を引いて支遁の即色義を説明してゐることは疑ない。又此を即色と名ける所以も慧達が引く如く「即<sub>三</sub>色是空非色滅空<sub>一</sub>」といふ意によつて名を得たものに相違ない。即色は空とは妙觀章の文として傳へられる色即爲空の意であり、般若經の所謂色即是空を指すに外ならぬのである。

このやうに見て來ると、即色義といふのは、色は自ら性として有なるものでないから、之を滅して空ならしめるまでもなく色なるそのままが本來空なりといふ意となる。支遁が「色は自ら色ならず」といつたのは慧達や玄康や劉孝標の引用によつて明かなる如く、そは、「色の性は自ら色あるにあらず」の意であつて、人が色を色とするを待つて後に色となることを言つたものではない。即ち色は自性なきが故に本來空なりと云ふのが趣意であり、色が認識の主體たる人との關係に於て初めて色となると云ふことをここに説かうとしてゐるのではないのである。故に僧肇が即色義を評して、

夫言<sub>レ</sub>色者但當色即色、豈待<sub>レ</sub>色<sub>レ</sub>色而後爲<sub>レ</sub>色哉

と破し、更にその得失を言つて

此直語色不<sub>レ</sub>自色、未<sub>レ</sub>領<sub>レ</sub>色之非色也

と論じてゐるのは失當なりと言はねばならぬ。

尙僧肇が即色・本無・心無の三義を擧げて以來、玄康や慧達等は本無義を竺法汰若しくは道安乃至慧遠の説とし此を即色義とは全く別なもののやうに考へてゐるが、出三藏記集所收の陸澄撰法論目錄によれば、

即色遊支論支道林

王敬和問支答

釋即色本無義支道林

王幼恭問支答

本無難問郗嘉賓

竺法汰難並郗答往反四首

とあるから、即色義は即色本無義と云ふのが正しい稱呼と云ふべきであらう。ここに竺法汰が本無を難じ郗嘉賓が之に答へたとあるが、郗嘉賓とは郗超のことであるから、支遁の即色本無義を竺法汰が非難したのに對して遁の説を奉ずる郗超が答へたといふことは不思議ではない。一體本無といふのは、私の管見によれば道行般若經の照明品第十に見える語で、そこでは

恒薩阿竭因<sub>レ</sub>般若波羅蜜<sub>ニ</sub>悉知<sub>ニ</sub>世間本無<sub>ニ</sub>有<sub>レ</sub>異、如是須菩提、恒薩阿竭悉知<sub>ニ</sub>本無<sub>ニ</sub>爾<sub>ニ</sub>故號<sub>レ</sub>字爲<sub>レ</sub>佛

とあり、此を放光般若經の大明品第四十九では

如來因<sub>レ</sub>般若波羅蜜<sub>ニ</sub>悉皆速<sub>ニ</sub>覺諸法之如<sub>ニ</sub>（中）是故須菩提、如來無所著等正覺悉知<sub>ニ</sub>諸法之如<sub>ニ</sub>、爾非<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>爾、無<sub>ニ</sub>能

令<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>爾悉知<sub>ニ</sub>諸如<sub>ニ</sub>諸爾<sub>ニ</sub>、以<sub>レ</sub>是故諸佛世尊名曰<sub>ニ</sub>如來<sub>ニ</sub>

と云ふ。羅什譯の小品及び小品に徴するも、道行經の本無が如と譯されてゐる。僧肇の作に歸せられてゐる宗本義に

本無・實相・法性・性空・緣會一義耳

と云ひ、又本無の意義を説明して

實相自無、非<sub>レ</sub>推<sub>レ</sub>之使<sub>レ</sub>無、故名<sub>ニ</sub>本無<sub>一</sub>

と説いてゐるのは蓋し當を得た釋であらう。故に卽色本無義と云へば、色は滅して無ならしめるのを待つまでもなく、そのまま本來無自性空なりと云ふのであり、卽色といふ語と本無といふ語とは唯それだけでお互に相容れぬ概念を持つものとは言へないのである。

以上少しく傍論に涉つたが、兎も角も支遁の卽色義は色は本より無性にして空であるから、無を存して寂を求めるといふ如きは未だ至らぬ境地であり、眞實の相は無を希つて以て無を忘れる主客未分の世界でなければならぬと説くものであつた。然らばかくの如き無所得にして主客一體なる空義に立つとき、それを悟らしめる教とその教に従つて悟る過程とは如何に在るべきか。理が一體であるとすれば教も一なるか、教が一ならずとすれば悟るに段階があるものか。之について支遁は大小品對比要鈔序の中で次の如く説いてゐる。

接<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>存<sub>レ</sub>物、理<sub>レ</sub>致<sub>レ</sub>同<sub>ニ</sub>乎<sub>レ</sub>歸<sub>一</sub>、而辭數異<sub>ニ</sub>乎<sub>レ</sub>本事<sub>一</sub>、備<sub>ニ</sub>乎<sub>レ</sub>不同<sub>一</sub>、不同之功由<sub>レ</sub>之萬品、神<sub>レ</sub>悟<sub>レ</sub>遲<sub>レ</sub>速<sub>レ</sub>莫<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>緣<sub>レ</sub>分、分闇則功重言積而後悟、質明則神朗觸<sub>レ</sub>理則玄暢、輕之與<sub>レ</sub>重未<sub>ニ</sub>始<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>分、是以聖人之爲<sub>レ</sub>教不<sub>レ</sub>以<sub>ニ</sub>功重<sub>一</sub>而廢<sub>レ</sub>分、分易而存<sub>レ</sub>輕、故群品所<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>悟<sub>一</sub>分功所<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>成<sub>一</sub>、必須<sub>レ</sub>重<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>運通<sub>ニ</sub>其<sub>レ</sub>宜<sub>一</sub>以<sub>レ</sub>接<sub>レ</sub>分、此爲<sub>ニ</sub>悟者之功重<sub>一</sub>非<sub>ニ</sub>聖教之有<sub>レ</sub>煩

今その意を要約すれば次の如くならう。理致は一で歸する所は同じであつても教は人に接し應ずるのを以て旨とするものであるから、教を設ける以上は人の力の不同に應じて多とならざるを得ぬ。然るに人の神悟に遲速の別生ずるはその人の分に緣る。卽ち多言を俟つて漸次悟に至るものあり、理に觸れて直に頓悟するもある。而して聖人の教は利者と同じく鈍者を悟らしめねばならぬから、宜に因つて接應する教は悟に入らしめるに功重き大品經を要するのであ

つて、大品が小品に比して言多きは聖教に煩あるが爲ではないと。今この説は小品と大品と致を一にしながら別に大品の説かれねばならぬ所以を述べてゐるのであるが、その根柢をなす思想が理は一なれども教は多なるべく教の多なる所以は人の機不同なるに由るとするものであることを注意したい。彼は神悟に遲速の別あるを説き、分闡きものが言積つて後に悟るとはしてゐるけれども、理致は歸を同じうすと言つてゐるのであるから、その同歸の一理に至らなければ神悟と言へぬ筈である。従つて神悟に遲速はあり教に多種はあつても、悟は一なるべく此に段階のあるといふ如きことは許されぬこととなるのであつて、この點より見て支遁は頓悟説の立場に立つものであつたと考へざるを得ぬ。勿論、支遁が悟は漸次に段階を経べしとする漸悟論の存在を意識し、明かにそれに對するものとして自己の頓悟論を唱へたとは認め難いが、一理多教のその主張が後に起る頓悟論者と同じ基盤に立つものであることは疑を容れぬ。

南齊の劉虬は竺道生の頓悟説を祖述する者であるが、彼は無量義經序の中で、

希無之與修空其揆一也、有欲於無者既無得無之分、施心於空者豈有入空之照

と云つてゐる。此を前引支遁の大小品對比要鈔序の文に比すれば、趣旨全く符合するものがあることが知られるであらう。劉虬が「無に欲ある者は既に得無の分なし」と云ふは、正しく支遁が「無を希ふ者は其の無に非ざるなり」と云つたものに相當し、従つて劉虬が茲に希無と云ふは確に支遁の説を指すと云はねばならぬ。果して劉虬は、釋教を講求する者に「會理は漸たるべし」といふ漸悟論者と「入空は必ず頓なり」といふ頓悟論者とあるが、得旨の匠は支安より起ると云ひ、道安と並んで支遁を頓悟論の先覺者として推稱してゐるのである。無量義經序に曰く、

尋得旨之匠起自支安、支公之論無生以三七住爲道慧陰足十住則群方與能、在迹斯異、語照則一



この文の意味は明瞭を缺く所があるけれども、推測するに次の如き趣旨であらうか。即ち無生法忍に達して道慧を得るのは七住に於てであるが、十住を満足した佛地に至れば化他の爲に如何なる方法も自在に講じ得られる。従つて自行の完全せる七住と化他の完全せる十住とはその行迹に於ては同一と云へないが、共に無生法忍に達してゐる點で見は異なる所がないと。若しこの解釋にして誤なしとすれば七住の後に八住・九住・十住の三地があつてもそれらは化他の作用に就いての差であつて、無生法忍といふ得悟の上よりすれば何等異なる所はない。即ち七住に於て頓悟したのであり、八住以上は悟境の漸進を意味するものではないと云ふことになるのである。然らば大小品對比要鈔序に在つては此が如何に説かれてゐるか。支遁は曰く、

明<sub>ニ</sub>諸佛之始有<sub>ニ</sub>盡<sub>ニ</sub>群靈之本無<sub>、</sub>登<sub>ニ</sub>十住之妙階<sub>、</sub>趣<sub>ニ</sub>無生之徑路<sub>。</sub>

これ般若波羅蜜は諸佛にして始めてあり、群生には本より無き所のものであつて、十住の位に登つて正に無生法忍に入るとなす説である。然らば、同じく支遁の説と稱されるものでありながら、前には七住無生と説き今は十住無生を論ずるのであるから二者相違ある如く見える。果してそうであらうか。然るに支遁は同じく大小品對比要鈔序に於て、

是故妙階則非<sub>レ</sub>階無生則非<sub>レ</sub>生、妙由<sub>ニ</sub>乎不妙<sub>、</sub>無生由<sub>ニ</sub>乎生<sub>、</sub>是以十住之稱與<sub>ニ</sub>乎未足定號<sub>、</sub>般若之智生<sub>ニ</sub>乎教迹之名<sub>、</sub>是故言<sub>レ</sub>之則名生設<sub>レ</sub>教則智存、智存<sub>ニ</sub>於物<sub>、</sub>實無迹也、名生<sub>ニ</sub>於彼<sub>、</sub>理無言也

と云ふ。此の文の中で未足定號とあるは、教迹之名に對する語であるから定字は之字の誤寫でないかと思ふ。また名生於彼の彼字は教字の誤と考へられる。然らば右の文意は凡そ次の如き趣旨を説いたことにならう。即ち十住の妙階に於て無生忍に入ると云ふが、十住の妙階とか無生忍とかいふものが別にあるのではなく、それらは不妙の凡地に對して十住を妙階とし生滅の見到對して無生忍と云ふのに外ならぬから、十住と云ふのは未足の凡地に相對してつけた號

であり、無生忍なる般若も教の上で立てられた名に過ぎぬ。従つて十住とか無生とか云ふことは暫く教を受ける物の上に存するのみで、現實には十住と名け無生と呼ぶ如きものがあるわけではないのである。果して然らば、十住に於て無生に入ると云つても、支遁としては、十住の位が至足の佛地なるが故に諸佛にして始めて有る般若波羅蜜即ち無生忍は十住に於て得られると説いたまでであり、そが七住無生といふ放光般若經治地品の經説を否認するものであつたと考へられぬ。現に經には明かに七住に無生忍を得ると説くから劉虬が無量義經序の中に支遁の説として述べる如く、支遁も亦七住無生を否認する筈はあり得ないのである。唯大小品對比要鈔序の場合には般若波羅蜜が完成された智である以上その眞實なる體現は十住即ち如來に於ての所得とすべしと信じ、十住無生の説をなしたものに相違ない。

果して然らば、彼と雖も亦無生忍を得るのが七住なるは認める所であり、七住以後の八九十住は此を無生忍の轉進とは見なかつたであらう。劉虬の語を借りて言へば、七住と十住とは迹に在りての差異で無生の照は一であるから、今はその一なる照を初得の七住に於て説かずして究竟地たる十住に於て説いたものと考へられるのである。若しもそうでなくて七住にては得られず十住にして初めて無生忍を得るといふことであるとすれば、彼は經の明説する所を無視する背教の誹を免れぬのみでなく、妙階は階に非ずと云つて理は無階級なりとする彼自身の立場を裏切ることになるであらう。このやうに考へて來ると、假に七住無生を説くも又十住無生を説くも、何れにもせよ理は唯一絶待なるが故に智も亦無階級たるべく、悟は頓にして漸進するものに非ず、唯聖人が教を設けるには物の機根に應じて種々不同なるを免れず、従つて得悟にも遲速の別あるは止むを得ないが、悟そのものは悟か不悟かの何れかで段階的なる悟はあり得ないといふのが支遁の根本的な立場であつたことになる。

然らば三乘について彼は如何に考へてゐたであらうか。

宋の陸澄が撰した法論目錄によれば、支遁は辯三乘論といふ一の論文を作つたと記録されてゐる。この辯三乘論は今日傳はつてゐないからその内容が如何なるものであつたかを知り得ないのは遺憾であるが、世說新語の文學篇に、「三乘は佛家の滯義なり、支道林分判し、三乘をして炳然たらしむ」とあるにて、これが學界に相當重視せられたものであることが察せられる。三乘が佛家の滯義なりと稱せられる所、三乘が會通解釋の困難な課題として當時の學者を苦慮せしめ、此が明快な解明を一般に希求せられてゐた事情を物語る。では何故に三乘は滯義となつたのであらうか。元來三乘とは、云ふまでもなく、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘のことであるが、この三者の關係が維摩經と般若經と法華經とに於て夫々同一でない。即ち維摩經では菩薩乘を以て聲聞・緣覺の二乘を抑へる立場をとるが、般若經では三乘共に般若を學ぶべしと勸めながら一面又菩薩乘と二乘との優劣を批判して居り、法華經に至れば三乘の別は本質的なものでなく眞實には一乘あるのみなりと主張する。佛敎の中心思想が假に卽色義に在ると主張してみても、このやうに經典相互に調和困難と思はれる課題が生じて來ると、唯卽色といふ丈では説明がつかないことになる。従つて格義的に佛敎の中心思想如何と求めてゐた方向に對し、三乘の問題に對するこのやうな三様の説き方が同じ佛敎經典の上に認められることを着眼したといふのは、既にその事實丈で佛敎學の進歩があつたと云つてよいであらう。支遁がこの課題を如何やうに解決したか今それを知る資料の存在せぬのはかへすがへすも残念である。

但し世說新語は前記の文に續いて、支遁が三乘の義を説いた時諸人は下座に在つて聽き皆了解したと云つたけれども、次で彼が坐を下つて自ら共に「正しく兩を得て三に入るべし」と説くと、便ち今の義を紛亂せしめてしまつた。それ故に弟子は支遁の説を傳へることは傳へたが、猶ほ盡く得るには至らなかつたと云つてゐる。世說新語の著者としては、支遁が自ら一往解決しておいた問題を再び自身で崩壊せしめるやうな言を敢てし、聽者を茫然自失せしめるの

舉に出て得意としてゐるのに對して、これ以て清談者流の面目を示すものなりと考へたのであらう。支遁の主張内容がどのやうであつたか世説新語の記述だけでは窺ひ得ないけれども、得兩人三と云つたその意味は察する所、三乘と稱して三に分つてもその實は菩薩乘即ち大乘と聲聞乘・緣覺乘即ち小乘といふ二に分つのが本來の趣旨であるから、三乘は大小乗思想の變型たるを了解すべしと指示したのかも知れない。若し假に支遁の説がそのやうであつたとするならば、彼は此を法華經のみの問題として論究したのではないにしても、法華經研究者にとつて重要な問題の所在を知らしめ、進んで此が解決に有力な一示唆を與へたと云つてよいであらう。

然し更に進んで考へるに、三乘を説くは大小二乘を分別する點に主眼を置くものとすれば、大小乗の關係は如何なることになるか。大乘と小乘とは二者對立して、道に二ありと見るべきであらうか。これについて大小品對比要鈔序が説く次の文は、小乘は終に大乘の前に存立を許さるべきでなく、三乘は結局一乘に歸するを語つたものと云へやう。曰く

盡無則忘<sub>レ</sub>玄、忘<sub>レ</sub>玄故無心、然後二迹無<sub>レ</sub>寄無<sub>レ</sub>有冥盡、是以諸佛因<sub>レ</sub>般若之無始明<sub>レ</sub>萬物之自然<sub>一</sub>

この中で二迹といふのは阿羅漢・辟支佛即ち聲聞・緣覺の二乘を指すものに違ないから、そうすればこれは空に徹底して何ものにも執する所なき無執著の境地に達すれば二乘といふ如きものが佛の外に別にあつて涅槃を得るとは云へぬ理であるから、従つて佛のみが般若波羅蜜によつて實相を説くといふことになる云ふのである。即ち彼は般若波羅蜜といふ眞智に立つて見る時は三乘の別は成立し得ぬと説いたのであつて、結局理としては一乘でなければならぬと信じてゐたことになる。而してこの見解は道行般若經の本無品に

佛所説三有德之人、求<sub>レ</sub>阿羅漢・辟支佛・佛<sub>一</sub>是三不<sub>レ</sub>計<sub>レ</sub>三、如<sub>レ</sub>須菩提所説<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>二道<sub>一</sub>耳<sub>（中略）</sub>須菩提言、云何於<sub>レ</sub>本

無中<sub>一</sub>見<sub>三</sub>道<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>、舍利弗言不<sub>レ</sub>見也、何以故、從<sub>ニ</sub>本無中<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>得<sub>三</sub>事<sub>一</sub>。

と云へるに合致する。彼が三乘の別を認めず、唯一乘のみとしたのは、その頓悟思想即ち理は一にして悟は無階級なりとする思想の當然なる歸結ではあるが、又經説の眞意をも能く了解してゐたと云つてよいであらう。

#### 四 長安道安の佛敎學

次に羅什入關以前に於ける今一つの學系として長安に在つた道安の佛敎學は如何であつたらうか。道安は佛圖澄に師事して鄴に居た後、亂の爲に濩澤・飛龍山・太行恒山・武邑・冀部・牽口山・王屋女林山・陸渾と處々を轉々して襄陽に到り、此所に止まること十五年にして晩に長安に赴き、六年を経て太元十年(三八)七十四歳で長安に歿した。彼の撰述は出三藏記集所收の安公自身の舊録によつて二十七卷あつたことが知られ、その中には大乘經典として光讚・放光・道行の三般若に關するもの六部七卷を數へるけれども、法華に關するものは一部も見出すことが出来ない。既述の如く正法華經は長安で譯されたと考へられるが、晉の南渡と共に江南へ傳はつたこの經は襄陽でも長安でも道安には遂に寓目する所とならなかつたのではないかと思はれる。現に竺法護によつて正法華經と同年に長安で譯出された光讚般若經は久しく涼州に隱れ、それが襄陽に在る道安の許へ送り届けられたのは太元元年(三七)であつた。この時には光讚經のみでなく首楞嚴經・須賴經・漸備經等も涼州沙門釋慧常の努力によつて襄陽へ送られて來てゐるが、その中に正法華經の名は見えない。果して然らば長安で譯された經でも長安に影を没し、經典の目錄を作つた程の道安すら知る所とならぬ經があつたと言つても敢て異とするに足らぬ所以が肯かれるであらう。但し常盤大定博士が「譯經總錄」中にて復原せられた道安の綜理衆經目錄上卷には明かに正法華經十卷の名が見える。故に此が存在を確

かに承知してゐたことは疑ない。然し經錄に記載した經が悉く彼の實地に手にした經のみであつたか否かは問題で、假に有本とせるものがすべて彼の親しく入手し得た所であつたとしても、法華經が特別の注意を以て道安の研究する所とならなかつたことは想定して誤ないであらう。

道安の學は大別して三期に分つことが出来る。初は濩澤に在つた當時の禪觀顯揚時代、次は襄陽に居た十五年と長安に互る般若講讚時代、後は長安に於ける晩年の阿含毘曇の翻譯助成時代である。前期には三毒の苦源は禪業によつてのみ盡されるとして着實に修道の要行を研鑽し、次期には般若波羅蜜が成佛道の根本なりとして放光經と道行經を併せ學び又放光經と光讚經とを比較研究し更に般若經鈔の譯出に當つては般若の經旨を愈々明かにせんとつとめた。而して後期には新佛典の譯業勸助に努力を傾注し老いて益々倦むことなき好學心と翻譯態度の嚴正を要求する敬虔心とを以て護法の餘生を送つた。その生涯は時勢に従つて多難であり思想學問も自ら變遷がないではなかつたが、彼の變らざる信念は、經説は聖者の教なるが故に先づ以て誤なく領受し、此に信順して身に修學することこそ第一の要行なりとするものであつた。初め禪數の學に心を傾けたのはそが人生の深病を治する大聖の授藥なりとした爲で、經典に注解を造つても講説識知の爲の業ではなく、由つて以て禪觀修道の爲の端緒たらしめやうとするのが目的であつた。それ故にこの根本態度は般若に移り阿含や毘曇に接するに至つても變ることはなかつた。道行經序に

鈔經刪削所害必多、委本從聖、乃佛之至誠也、安不量末學、庶幾斯心、載詠載玩、墜于地、檢其所出事本終始、猶令折傷玷缺、戢然無際、

と云ひ、摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔序に所謂五失三不易を擧げた中の第三不易として、

阿難出經去佛未久、尊者大迦葉令五百六通迭察迭書、今離千年而以近意量裁、彼阿羅漢乃兢兢若此、此

生○死○人○而○平○平○若○此○、豈○將○不○知○法○者○勇○乎、斯○三○不○易○也

と云つてゐる。法に對する態度の一言一句をいやしくもせぬ謹慎さを示すものと云はねばならぬ。況んや増一阿含序の中には

此二經有力道士乃能見、當以著心焉、如其輕忽不以爲意者幸我同志鳴鼓攻之可也  
と強い氣魄を示して居る。又比丘大戒序には、

世尊立教法有三焉、一者戒律也、二者禪定也、三者智慧也、斯三者至道之由戶、泥洹之關要也(中) 具此三者於取道乎何有也、夫然用之有次、在家出家莫不始戒以爲基址也

と云ひ、戒定慧の三學は泥洹に至る關門であるが、然もそれには次第順序のあることを明かにしてゐる。

既にかくの如き態度である以上、出三藏記集の道安傳に云ふ如く、從來は講説と云つても深義隱没して未だ通ぜぬが爲に唯だ大意を敘して轉讀するのみであつたのに對し、道安は經典を窮覽して深遠の意をさぐつたから、彼に至つて始めて文理會通し經義が明かとなつたと稱せられることになるのである。彼は般若經の研究に最大の努力を傾けた。その根本的立場も亦般若の空に在つたことは疑ない。彼は支遁とは異り道行經については、それが九十章の小品より鈔出されたものと考へてゐた。それ故に、小品の放光經なくしては道行經を正確に理解すること不可能なりと見てゐるが、然も又彼は文を忘れて宗を求むべきを強調してゐる。即ち道行經序に云く、

且其經也、進咨第一義、以爲語端、追述權便、以爲談首、行無細而不歷、數無微而不極、言似煩而各有宗、義似重而各有主(中) 然凡諭之者考文以徵其理、者昏其趣者也、察句以驗其義、者迷其旨者也、何則考文則異同每爲辭、尋句則觸類每爲旨、爲辭則喪其卒成之致、爲旨則忽其始擬之義、若率初以要

其終、或忘<sub>レ</sub>文以全<sub>レ</sub>其質者、則大智支遁居可<sub>レ</sub>知也。

般若經は如何にも説き方が煩重の感がないではないが、彼はその表面的な説き方に迷はされずして一經全體に通ずる根本精神の追究把握を主張した。凡人は兎角文句の研究によつて理義を求めんとするが、文句の考察尋究は枝末的な異同の詮義と義旨の多端に迷惑せしめるに過ぎない。かくの如くにしては究極の悟境には達し難く悟道の端緒も得られぬのである。されば彼は宜しく文を忘れて質を全うすべしと説いた。これ支遁が大小品對比要鈔序に於て、

夫體<sub>レ</sub>道盡<sub>レ</sub>神者不可<sub>レ</sub>詰<sub>レ</sub>之以<sub>レ</sub>言教、遊<sub>レ</sub>無蹈<sub>レ</sub>虛者不可<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>之以<sub>レ</sub>於形器、

と言ひ、又

宜<sub>下</sub>求<sub>ニ</sub>之於筌表<sub>一</sub>寄<sub>中</sub>之於玄外<sub>上</sub>

と言つて深く言外に經の本旨を求むべきを説き、又

然希邈常流徒尙<sub>ニ</sub>名賓<sub>一</sub>而竭<sub>ニ</sub>其才思<sub>一</sub>、玄格聖言<sub>ニ</sub>趣<sub>ニ</sub>悅群情<sub>一</sub>、而非<sub>レ</sub>本違<sub>レ</sub>宗、豈相<sub>ニ</sub>望乎大品<sub>一</sub>也

と論じて、名相に執はれ宗本に乖違する凡常の輩を非難したのに甚だ相似てゐる。然し表面上一往相似するものがあるが、その根本態度に於ては二者異なるものあるのに注意しなければならぬ。何となれば、支遁は、道は教に止まつてゐる限り體悟せられずとして名相の教中から無名相の理を酌みとるべしと主張するが、之に對して今道安に在つては、名相を越えよと云つてゐるのでなく、辭句の末梢的な解釋や文辭の同異比較等に終始することなく宜しく一經に通貫する根本宗旨を把握すべしと求めてゐるのである。そのやうな態度は、經典の解釋を字句の注解に終らしめず、科文の方法を案出して經全體の根本義を簡明に表示するの道を開いた道安として、最も意を用いた所であつたと云ふべきであらう。換言すれば、支遁は文をはなれて宗を悟れと説き、道安は文に即して宗を得べしと論じてゐる。ここ



に格義佛教の支遁と格義を脱せんと努めてゐる道安との差が存するのであつて、文の起盡を明かにして内容的な趣旨の要約を示す科文を創始したことは、文に即して一經の宗旨を得んとした彼が、格義の弊を打開する爲に案出した着實な對策であつたと言つて誤らないであらう。

さて道安の般若觀は道行經序と合放光光讚隨略解序とによく現はれてゐる。彼は合放光光讚隨略解序に於て

般若波羅蜜者成<sub>ニ</sub>無上正眞道<sub>ニ</sub>之根也

と云つて、般若が無上正眞道を成ずる根本であることを明示した。成道といふ見地より佛教を見、その根本といふ意義に於て般若の價値を定めてゐるのが先ず注意される。その上で彼は又、その正眞道なるものは法身と如と眞際との三義があるから、従つてこの經は如を以て首となし法身を以て宗となすと云ひ、以下如と法身と眞際との三義を解釋して夫々、如は爾なり、法身は一なり、眞際は無所著なりと説いてゐる。その意は要するに、道は佛の興滅に關りなく常存する唯一絶對にして普遍なるもので、戒定智の何れよりするも有無の相對を以て形容し得ないものである。然もそは人を離れて孤然として存するものではなく、人の無所著なる生き方が即ち道であるから、無所著なる所に無爲にして爲さざるなしと云ふ自在の活動がある。然るに萬法は有爲であり、道は無爲であるから、法の眞なる道は無所と表現せられるのであつて、般若經が萬行一として功を認めることなく教に觸れる所一切の執著を許さぬのは此の爲であると云ふ。この序はその後に、其の徹迹を高談するならば指南する所以を失ふから、宜しくその徹迹を精理して又その所指を存せんことを思ふべしと論じてゐるが、これ教を談じて教意を失ふを戒め、教を究むる所以は道を悟るに在るを説いたものであらう。

吉藏の中論疏によれば、羅什が長安へ來る以前に本無義・卽色義・心無義の三義があり、その中本無義には道安の

説と琛法師の説との二説があつたとし、安公の本無を明すのは諸法の本性空寂を云つたものであるから、方等の經論や什肇山門の義と異なることないが、琛法師が本無を云ふのは無より有を出したから無が本であるといふ發生的な前後關係に於て説くものであり、これ肇公の不真空論の所破であると同時に亦經論の未だ明さぬ所であると述べてゐる。琛法師とは竺法深即ち道潛を誤つたものでないかと思はれるが、兎も角、吉藏が道安の本無義として擧げてゐる説は次の如くであつた。

釋道安明<sub>ニ</sub>本無義<sub>ニ</sub>謂無在<sub>ニ</sub>萬化之前<sub>一</sub>、空爲<sub>ニ</sub>衆形之始<sub>一</sub>、夫人之所滯、滯在<sub>ニ</sub>本有<sub>一</sub>、若<sub>レ</sub>説<sub>ニ</sub>心本無<sub>一</sub>、則異想便息

吉藏が如何なる資料に基いてこれを道安の本無義として紹介したものが明かでないが、本無といふは前にも支遁の項に於て云つたやうに道行經に見られる如の異稱であつたから、本の字に先後の意味はない。有は現象を有として認める執見を指し無は無所有・無所著を指すものであるから、本無は本來無所著なる般若の空を指したものである。道安の弟子僧叡は毘摩羅詰提經義疏序に於て

自<sub>レ</sub>慧風東扇<sub>レ</sub>法言流詠<sub>ニ</sub>已來<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>曰<sub>ニ</sub>講肆<sub>一</sub>格義迂而乖<sub>レ</sub>本、六家偏而不<sub>レ</sub>卽、性<sub>〇</sub>空<sub>〇</sub>之<sub>〇</sub>宗<sub>〇</sub>以<sub>〇</sub>今<sub>〇</sub>驗<sub>〇</sub>之<sub>〇</sub>最<sub>〇</sub>得<sub>〇</sub>其<sub>〇</sub>實<sub>〇</sub>、然<sub>レ</sub>鑪冶之功微恨<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>盡<sub>〇</sub>當<sub>〇</sub>是<sub>〇</sub>無<sub>〇</sub>法<sub>〇</sub>可<sub>〇</sub>尋<sub>〇</sub>、非<sub>〇</sub>尋<sub>〇</sub>之<sub>〇</sub>不<sub>〇</sub>得<sub>〇</sub>也、何以知<sub>〇</sub>之<sub>〇</sub>、此<sub>〇</sub>土<sub>〇</sub>先<sub>〇</sub>出<sub>〇</sub>諸<sub>〇</sub>經<sub>〇</sub>於<sub>〇</sub>識<sub>〇</sub>神<sub>〇</sub>性<sub>〇</sub>空<sub>〇</sub>、明<sub>〇</sub>言<sub>〇</sub>處<sub>〇</sub>少<sub>〇</sub>、存<sub>〇</sub>神<sub>〇</sub>之<sub>〇</sub>文<sub>〇</sub>其<sub>〇</sub>處<sub>〇</sub>甚<sub>〇</sub>多<sub>〇</sub>、中<sub>〇</sub>百<sub>〇</sub>二<sub>〇</sub>論<sub>〇</sub>文<sub>〇</sub>未<sub>〇</sub>及<sub>〇</sub>此<sub>〇</sub>、又<sub>〇</sub>無<sub>〇</sub>通<sub>〇</sub>鑿<sub>〇</sub>誰<sub>〇</sub>與<sub>〇</sub>正<sub>〇</sub>之<sub>〇</sub>、先<sub>〇</sub>匠<sub>〇</sub>所<sub>〇</sub>以<sub>〇</sub>輟<sub>〇</sub>章<sub>〇</sub>返<sub>〇</sub>慨<sub>〇</sub>思<sub>〇</sub>、決<sub>〇</sub>言<sub>〇</sub>於<sub>〇</sub>彌<sub>〇</sub>勒<sub>〇</sub>者<sub>〇</sub>良<sub>〇</sub>在<sub>〇</sub>此<sub>〇</sub>也

と云ふ。これ格義の爲に本旨を得ぬものが多かつたが、今にして初めてその中の性空を佛敎の根本と見る説の正しいことが知られた。蓋し従來は心神の存在を説く文が多くてその性空なるを明言する經が少かつた爲に、尋ねるにも尋ねやうがなかつたのである。中論百論も未だ傳はらず諸稟すべき師もなかつた。先匠が慨いて彌勒に決を求めやうとしたのも此が爲であつたと述べてゐるのである。茲に先師と云ふのは明かに道安のことであり、性空の宗とは道安の

奉ずる空の理解であつた。道安が佛教の根本精神を誤なく領解せんとした苦心は弟子僧叡が切實に肝に銘じてゐた所であり、さればこそ彼が羅什より般若の正意を學び得て感激禁じ得なかつたのである。僧叡は法華經序にも

亡師安和上鑿荒塗以開轍、標直指於性空、落乖蹤而直達、殆不以謬文爲闕也、靈臺之功思過其半、邁之遠矣

と云ふ。やはり、道安が晦澁なる譯文の中より性空の玄指を把握するまでに、備さに辛酸を嘗めた熱情を寫し得て餘蘊がない。然るにこの性空とは實は本無の異名に外ならぬのである。僧叡は法華經後序に

尋幽宗以絕往則喪功於本無、控心轡於三昧則忘期於二地

とも云つてゐる。恐らく本無は道安より傳へ來つた名であり、性空は羅什に學んで得た稱で名は異なるがその意味する所は全く同一であつたのであらう。吉藏が道安の本無義を評して「方等經論什肇山門の義と異なるなし」と述べてゐるのは恐らく當を得たものと云つてよい。僧肇が不真空論に擧げた三家異說中の本無義は、「情無を尙び多く言に觸るるに賓無を以てす。故に非有とは有即ち無なり、非無とは無も亦無なり」と紹介されてゐるが、かくの如き意味の本無が道安の思想に合致せぬことは明かであるから、本無義の名に於て道安の外にかかる説をなしたものがあつたのであらう。吉藏が之を琛法師の說とするのは或は竺法深のことかと考へられるが、それにしても中論疏に云ふ琛法師の本無義が不真空論に云ふ本無義と同一のものとも考へられない。元康の肇論疏は不真空論の本無義を竺法汰の說としてゐる。竺法汰は道安の法友であるから、道安と同じく本無を標榜してゐたといふこと、又それにも拘らず南北地を分つて住んだ爲に建康に移つて以後今不真空論に紹介されてゐる如き内容の本無義を主張し従つて本無義とは云ふものの事實上道安の說とは異なるものとなつたといふこと、そうした事情も考へられぬではない。然しこれは推定に止ま

り、之を立證する資料が今あると云ふわけではない。

扱て少しく傍論に涉つたから本論に戻り再び道安の説について考へるに、彼は道を以て唯一絶對にして常住なるものでありそれは無所著なる無爲の境地と信じてゐたが、既に然りとすれば得道は悟か不悟かの一であつて不完全なる悟と云ふ如き段階があるべき筈のものではない。即ち三乘の別と云ふ如きことは云ひ得られるとしても、それは悟境の不同でなくして得悟以前の境地に關するものでなくてはならぬこととなる。果して道安はこの意味を述べて道行經序の中に次の如く説いた。

何者執道御有卑高有差此有爲之域耳、非據眞如遊法性冥然無名也、據眞如遊法性冥然無名者智度之奧室也、名教遠想者智度之遽廬也、然存乎證者莫不契其無生而惶眩、存乎迹者莫不忿其蕩冥而誕誹、道動必反優劣致殊、眩誹不其宜乎不其宜乎

道を執つて有を御するに卑高差ありとは、三乘を指すのであらうが、彼はこれを以て有爲の範圍に於ての説であり、眞如に據り法性に遊んだ上に就いての説ではないとする。眞如に據り法性に遊べば冥然として無名なりと云ふのであるから、悟境には三乘と云ふ如き卑高の差はあり得ないのである。然らば三乘の別は何によつて起るか。道安に従へば、眞如法性に達して冥然として名くべからざるものが般若波羅蜜の極地であつて、名教遠想はそこに至る段階過程に過ぎないのであるが、證を存し迹を存して名教の域に止まるものは無生空を正解することが出來ず、或は惶れ或は誹る。これが卑高優劣の別を生ずる所以であると云ふ。つまり悟には階級なくして唯一絶對であり、階級ありと云ふのは未だ悟に至らず教の中に停滯するものといふのである。然らば十地については如何に考へてゐたか。同じく道行經序の中に次の文がある。

從<sub>レ</sub>始發意<sub>一</sub>速<sub>二</sub>一切智<sub>一</sub>曲成<sub>レ</sub>決著<sub>一</sub>、八地無染謂<sub>レ</sub>之智<sub>一</sub>也故曰<sub>レ</sub>遠離<sub>一</sub>也、三脫照<sub>レ</sub>空四非明<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>、統<sub>レ</sub>鑑諸法<sub>一</sub>因<sub>レ</sub>後成<sub>レ</sub>用<sub>一</sub>、藥病雙亡謂<sub>レ</sub>之觀<sub>一</sub>也

始發意より一切智を得るまでは諸の行が積まれるが尙著心を難れ得ない。八地に至つて初めて一切の著が遠離されるのであつて、これを一切智といふのである。八地に至れば有に著することもなく亦空にも執はれることがないから、空有俱に鑑みることが出来、諸法に於て無礙自在の大用が得られるのである。茲に道安は八地無染と云ふが、それは七住無生忍と別な説ではない。七住即ち七地に無生忍を得るから八地以後は無染なりと云ふことになる。而して既に八地の無染に至れば無爲の眞如に冥合するから、それ以後は證智に於て八九十地の別はなくなるものと見なければならぬ。そは前引の、卑高の差あるは有爲の域に限り、眞如に據つて法性に遊ぶものは眞然無名なりと云つてある文によつて明かである。即ち八地に既に一切智を得て無染に至ればそは眞如によつて法性に遊ぶ者であるから、その上では最早八九十地の別は存しないこととなるのであつて、八九十地の別を立て得るとしてそは化他の用についての差に過ぎず一切智の證悟は平等なのである。若し、然りとすれば、これ即ち頓悟説でなくて何であらう。果して劉虬は前に支遁の項で引いた如く道安を支遁と並べて頓悟得旨の匠とした。無量義經序は道安の説を紹介して云ふ。

安公之辯<sub>レ</sub>異觀<sub>一</sub>、三乘者始置之因稱、定慧者終成之實錄、此謂<sub>レ</sub>始求可<sub>レ</sub>隨<sub>レ</sub>根而三<sub>一</sub>、入<sub>レ</sub>解則其慧不二<sub>一</sub>、譬喩亦云大難既夷乃無<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>、險路既息其化即亡<sub>一</sub>、此則名<sub>レ</sub>一爲<sub>三</sub>、非<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>悟<sub>一</sub>明矣

この中「譬喩」とは法華經譬喩品を指し、「大難既に夷げば乃ち三あるなし」とは火宅の難を免るれば三車の別なく等一大車を賜與せられるといふのを意味し、「險路既に息めば其の化即ち亡ず」とは化城喩品の衆人止息を得たる時化城を滅するを意味する。従つて今この文の中、安公の説が何所までを指すかが問題で、上引の全文が道安の説とす

れば道安は明かに正法華經を知つてゐたと云はねばならぬが、此謂以下は道安の説を劉虬が説明したものと解せられるから、この文だけから道安が今正法華經を知つてゐた證據とはなし得ない。然しそれにしても安公の茲に言はんとしてゐるのは如何なる意味であらうか。「三乗は始置の因稱」とは、入道の始には三乗の別稱あるの謂で、「定慧は終成の實録」とは、得道の終には定慧を得るのが眞實なりとの謂と思はれる。然らばこれ道安は入道の始め修行の因位に在つては三乗の別があるけれども、眞實には定慧を得たるもののみ終極の果なりとするのであるから、眞實には一乗であつて三乗は過程に於ての差別に外ならぬことになる。それ故に劉虬は法華經の火宅三車及び寶所化城の譬喩を引いて、道安のこの語は始求には根に隨つて三乗あるべきも解に入れば其の慧は不二にして唯一乘なるを明したものと説明し、従つて三と云つても一を名けて三となしたるに外ならぬから、別々に三乗の悟があるのでないことは明白なりと断定したのである。劉虬よりすれば三乗に各々悟ありとすれば悟は淺きより深きに及び漸悟と云ふことになるが、三乗は不實なるが故に悟は唯一なるべく、即ち頓悟でなければならぬと云ふのであつた。劉虬は頓漸二悟の争を背景において二つの立場の批判をなしてゐるが、道安時代に果してそのやうな二つの立場の争があり彼がそれを對立的に意識してゐたか否かは疑問である。然し兎も角も道安が三乗の別を得道の上に於て許してゐないことは確かであるから、それが劉虬の解する如く一悟即ち頓悟説の源流とされることは敢て不自然でない。今劉虬の引く所の文が道安の如何なる撰述からの引用であるかを明かにし得ないが、宋陸澄の法論目錄に竺法汰の作として問釋道安三乗并書が記録されてゐる點より推して、道安や竺法汰等の間に三乗が問題として質疑問答されてゐたことを知る。竺法汰は多年道安と行を共にして來たが、新野にて安公に別れ楊州へ向つたのであるから、安公へ書を送つて三乗を問うたのは、楊州に到つて以後、江南の學界に行はれてゐた支遁等の三乗義に接しそれに刺戟される所があつた爲と推定され

る。云ふまでもなく竺法汰は竺道生の師であり、少年時代を道生が過した揚都建康に於ける代表的人物であつた。その竺法汰が三乗の問題を提起して道安に質してゐる所を見れば北方長安の學が江南のそれと羅什入關以前にも交流する所あつたと云ふべく、道生の一乘頓悟の説が早くも支遁や道安の如き南北の般若學者の間に胚胎してゐた事情が知られるであらう。

## 五 慧遠及び羅什の法華經觀

羅什が妙法蓮華經を譯したのは姚秦の弘始八年(四〇六)で、道安の死に後れること二十一年であつた。この二十一年間に長安では符秦が亡び姚秦が興つた。符秦の覆没により長安の學者は道安の弟子慧遠が據る廬山に走つたが、廬山は學徳共に令名ある慧遠の棲地であるだけでなく、北の長安と南の建康と西の蜀とを結ぶ中路に在つたから、北方で安住し得なくなつた佛家が必ず先づ足を向ける避難の地でもあつた。例へば道安の生存中長安で阿毘曇八健度論を譯した僧伽提婆は、符秦滅亡の後廬山に至つて慧遠の爲に阿毘曇心論と三法度論を出し、それより六年後には建康に入つて中阿含經を譯した。又後に長安で羅什の弟子より容れられなかつた佛陀跋陀も慧遠に迎へられて廬山に入り、そこで禪經を譯出した後荊州に適き、最後に建康に至つて華嚴經等の譯經を成し遂げてゐる。されば羅什が入關したとき南方より長安へ來た者には廬山より北上した者が多い。彼等の中には北より難を此所に避けてゐた者もあつたであらうが、建康より廬山へ來てゐたものとも江南系であつた人も少くない。兎も角廬山と建康とは長江を介して交通の便が開けてゐるから、廬山では東晉の佛教學が大に紹介されてゐたと見てよいであらう。即ち慧遠の弟慧持は廬山に住してゐたが、姑尼を送つて京師建康へ行つた際、偶々僧伽羅叉が僧伽提婆と共に中阿含經を出すのに値つて此が翻譯

に参加して居り、後廬山へ還つて間もなく豫章の太守范寧の請に應じて法華・毗曇を講じてゐる。彼は隆安三年（三九〇）蜀に入つたから、これは羅什入關以前のことと屬し、慧持が講じた法華は正法華經でなければならず、恐らくこれ建康より學び來つたものであらう。又後に關中に入つて羅什に學んだ曇影は、初め正法華經及び光讚般若を講じてゐたが、什が妙法華經を出すや舊來習學し來つた所であるから特に深思を加へて法華義疏四卷を著したと云はれる。彼が入關以前何處にゐたかは明かでないが、唯曇影の例によつて、嘗て正法華經を知つてゐた者が殊に羅什譯の法華經に對して深い關心を寄せたといふことが察せられ、廬山より長安へ遊んで羅什に學んだ慧叡・慧嚴・慧觀・道生等も、彼等は皆豫め何程かは正法華經に關する知識を持つてゐたに相違なく、それ故にこそ羅什譯の法華經に特別の注意を拂つたものと思はれる。

竺道生は竺法汰の弟子で廬山に入る前は建康の龍光寺にゐた。従つて彼が江南の法華學を知らぬ筈なく、法華經疏の序に云ふ所の「余少くして講末に預る」といふのも實は長安に於ける妙法華の講席ではなくて、建康に於ける正法華の講席を指すのかも知れない。兎も角道生が後に法華經の疏を著したのは、少時より習學せる正法華經の影響に由るもの少くはないであらう。慧觀も什譯の妙法華に對して法華宗要序を著してゐるが、これ又その序の中に自ら「少くして歸一の言を習ひ長じて會通の要を味ふ」と云ふ如く、早くより正法華經に觸れてゐた。什譯の法華經に後序を作つた僧叡も、實は慧叡と同人で、道安の死後廬山へ來てゐたものと信ぜられるから、曾つて私が昭和十七年、東方學報東京第十三冊の二に論じた「僧叡と慧叡は同人なり」の論が認められるならば、彼も亦廬山で正法華經を學んだと想像する理由が成立つ。

さてこのやうに見て來ると東晉末期の西曆五世紀初頭に於ける轉換期の佛教學を考察するに當つて、長安の羅什と



廬山の慧遠とは二つの大きな源泉であることが知られるであらう。両者は共に道安の學を繼承してその性格の一面を代表してゐる。道安に於ける義解の確實性についての要望は、彼が招請の端を開いた爲に關中に入り來つた鳩摩羅什によつて實現せられた。又佛教終極の理想が修道得脱に在りといふ道安の信念は、白蓮社を結んで觀佛に淨業を勵んだ弟子慧遠によつて具體化された。而して竺道生を祖とする宋以後の南朝佛教は江南の傳統的教學の上に一往この長安と廬山との兩系を統一したものと見られるから、吾々はここに兩者の持つ特質意義とその教義内容を檢討しておかねばならない。

羅什には秦王姚興の爲に著した實相論二卷があつたといふが今傳はらず、今日では注維摩經と大乘大義章とを以て彼の思想を知る主要な資料とする。又慧遠については、出三藏記集に收められてゐる經論の序や、弘明集に收められてゐる沙門不敬王者論等の論文が残つてゐる。然しこれらの中で、大乘大義章は大乘經中の深義十八條について慧遠の質問に對し羅什が答えた往復文書であるから、學說が集約的に表明せられてゐることと兩者の思想を比較對照するに便であるとの理由により、茲には主として大乘大義章に據つて考察を加えることにする。

初に先づ慧遠について見るに、彼は「大義章」の中で、般若・維摩・十住・法華・般舟等の諸經と智度論及び毗曇に言及してゐる。それらの中で一番多く問題を提供してゐるのは智度論であり、その他の經論は智度論の所説と異なる點あるが爲にその決定を求めやうとして引き合に出されてゐる場合が多い。云ふまでもなく智度論は「大品般若經」に對する龍樹の釋論であり、「大品經」は師の道安を初め東晉時代の學者が擧つて研究した佛教學上の代表經典であつた。それ故に智度論の傳譯されるや慧遠が異常の關心を此に寄せ、以て宿疑をこの權威ある新釋論によつて解決しやうとしたのは固より當然の次第と云はねばならぬ。智度論が譯せられるや、慧遠は百卷の本を抄出して二十卷の集要を作つた

が、それはこの論が義微にして旨遠きものであるに拘らず、世には此を以て百卷あるは繁なりとし文の博きに累されてその實を盡すものまれなるが爲に、易進の路を開いて入門者の便に供せんが爲であつた。彼はその序の中で

其人以<sub>レ</sub>般若經<sub>ニ</sub>爲<sub>レ</sub>靈府妙門宗<sub>一</sub>之道、三乘十二部由<sub>レ</sub>之而出、故尤重焉

と言つてゐる。ここに其の人といふのは龍樹を指したものであるが、これ龍樹に託して彼自身の般若經觀を要約せるものと云ふべく、従つて又智度論がかくの如き般若經を釋して幽奥の深致を發揮せるものとすれば、この論に對し彼が如何に敬重の念を懷いたかは、察するに難くない。慧遠が同じく大智論鈔序の中で

雖<sub>レ</sub>弗<sub>レ</sub>獲<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>若人<sub>ニ</sub>並<sub>レ</sub>世<sub>レ</sub>叩<sub>レ</sub>津問<sub>レ</sub>之道、至<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>研味<sub>レ</sub>之際<sub>ニ</sub>未<sub>レ</sub>嘗<sub>レ</sub>不<sub>ニ</sub>一章三復欣<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>遇

と言へるは正にこの消息を語るものと云はねばならぬ。

智度論に對してこのやうな情熱を持つてゐた慧遠は、當然の結果としてこの論の研究に専心し、而も尙自ら解き難い疑問があれば直接進んで此を譯者羅什に質せうとした。されば大乘大義章は、二百餘年來の懸案たる般若教學上の諸問題を、格義といふ中國的解釋によつて恣に解決することなく、權威ある論師の研究と信賴すべき譯者の解説とによつて、確實に解明せんとした歴史的著作と云つてよいであらう。

大乘大義章中最も問題となつてゐるのは法身と徧學の二點であり、これは共に般若經に於ての重大なる課題であつた。法華經も亦大體この中の法身の問題に關連してとりあげられてゐるのであり、單獨に法華經だけが論ぜられてゐるのではない。法論目錄によれば釋慧遠に妙法蓮華經序があつたといふから彼が羅什譯の法華經に序を製したことが知られ、このことは、法華經に序を製したり疏を作つた慧觀・道生・僧叡等が廬山と關係深い人々であつた事實と考へ合せて注意すべき意義があるやうに思はれるが、今その妙法蓮華經序は残つてゐないし、又實際に於て慧遠が法華經

よりも般若經の方をより重要なものと信じてゐたのは後に論ずる所によつて知られるであらう。

慧遠によつて提出せられた法華經に關係ある疑問の第一は煩惱の殘習を斷ずることの差品に關するものであつた。今その要點を挙げれば、智度論によるに、阿羅漢と辟支佛と菩薩とは皆煩惱がないけれども殘氣があり、獨り佛のみ煩惱と殘氣と並に都べて盡くしてゐると云ふ。然るに法華經によれば羅漢は究竟には菩薩と同じであるが、その中間に在つては煩惱に於て差異ありと云ひ、殘氣のことを云はぬ。これ以外は聲聞經で大乗立言の本意ではないから聲聞經と大乘經との間には説に不同があつても怪しむに足らぬが、同じ大乘經でありながらこのやうな差異のあるは了解に苦しむと云ふのである。

次に法華經に關係ある疑問の第二は阿羅漢の受記作佛についてであつた。その趣意は、阿羅漢が受記して佛となるといふことも、又滅度の時に臨んで佛がその前に立つて要法を講ぜられるといふことも、これらは皆聖典たる法華經の中に説かれてゐる所であるから信ぜぬわけにはいかない。然し佛説とは云ひながら考へて見れば了解し難い點が少くない。第一に聲聞には大慈悲がない。慈悲心なくして何ぞ佛となり得やう。第二に聲聞には漚和(方)般若(慧)がない。漚和般若は菩薩の兩翼であるから、此なくして作佛するとは考へられぬ。第三に聲聞が泥洹に臨んだ時と空空三昧を得た時には愛著の情が都べて斷じてしまひ、従つて愛習の殘氣も起ることは出來ぬ筈である。故にたとい佛がその前に立つて法を説かれやうとも漚和般若の羽翮が忽ちに生ずることはあり得ないから、このやうな聲聞が作佛する如きことは到底あり得ないと言ふのである。

今以上の二點について考へて見るに、慧遠も羅什よりの屢次の指示によつて聲聞經と大乘經とは區別して見なければならぬことを識り、大乘經は大乘經内のみに於て理論の整合を求めねばならぬことを知つた。然し羅什の啓蒙的役

割が大小乗の分別といふ所に主刀を注がれた結果、慧遠は大乗經論はすべて教説が一致し細部に互るまで不同があつてはならぬと考へるに至つてゐるやうである。「此を除きては皆聲聞經なれば大類立言の本意に非ず、故に以て疑をなす」と説き、智度論と法華經との説相不同を詰問してゐるのは右の如き根本的な態度の現はれと云ふべきであらう。元來佛陀の説教に衆經の不同ある所以については、既に道安が一往の解釋を試みてゐた。即ち陰持入經序の中で

世雄授藥必因<sub>二</sub>本病<sub>一</sub>、病不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>均、是故衆經相待乃備。

とあるのがそれで、これ恐らくは支謙譯(及び羅什譯)の維摩經佛國品に出づる應<sub>レ</sub>病與<sub>レ</sub>藥令<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>服行<sub>一</sub>の文に得た解釋と思はれるが、然し道安に在つては曾つて私が「支那佛教に於ける大乘思想の興起」(東方學報東京第十四冊之二)に論じた如く、未だ大小乗の別が明確でなく、羅什の教示を俟つて初めて明かとせられたやうな大小判別の考は未だ全く見られなかつた。この點に於て慧遠の理解は確かに道安より進んだものであつたと云へる。然しそれにしても、彼も亦經と論との形に示される歴史的發展の段階が注意されてゐないのは固より、諸經夫々には獨自な主張があるといふことも看過してゐるの恨がないではない。

次に慧遠の法華經觀が維摩經や般若經の教説に支配されて、法華經を單獨に法華經文にきりはなして理解しやうとはしてゐないことが注意される。維摩と般若は東晉時代に廣く一般に愛好せられた經典である。従つて慧遠も亦これら二經の所説を基準として、その基準に照して法華經のすべての法相を解釋しやうと努めてゐるのである。然るに法華は維摩や般若と法相のすべてに互つて同一であるわけではないから、それらの相違は慧遠にとつて當然疑問とならざるを得ぬ。維摩經には、聲聞を焦種敗根と説き、漚和般若を缺くものとして菩薩との間に抑揚を論じてゐる。般若經も亦、三乘等しく般若波羅蜜を學びながら般若の方便を得ざるが故に二乘は菩薩道に至り得ぬとなし、維摩經と同

様、聲聞辟支佛と菩薩とを峻別してゐるのである。従つてこの二經を基本として見る限り、聲聞の作佛を説く法華經が全く不可解にして大乘の通説に反するものと考へらるべきは必然の勢であつた。慧遠は實にこの立場を代表してゐるのである。虚心に他經との關係を離れて、法華經は法華經のみの範圍内でその趣旨を考へてみるといふことをしなさい。ここに彼が尙時代の子として東晉佛教の流れの中に在る學者であり、未だ法華獨自の精神を的確に把握してゐないことが知られるのである。

然らば次に右の如き疑問に接した羅什は之に對して如何なる解答を與へたか。大乘大義章は一回の間と一回の答とより成るものでなく、前の答が又次の問の端緒となるといふやうに問答は幾度も繰返されて居り、且つ慧遠が質問の際法華經に言及してゐない場合でも羅什の方では法華を擧げて詳論してゐる例は屢々あるから、今茲にそれら一々の場合を検討してゐる餘裕はないが、暫く要約して羅什の基本的立場と見られる二三を擧げ一端を知るの資としよう。

初に三乘の斷煩惱についての答は大要次の如くである。曰く、佛と阿羅漢と辟支佛とが煩惱を斷すること同等なりと云ふのは小乘聲聞人に於ての説であつて、大乘の説ではない。摩訶衍經では無生忍を得たる菩薩は諸の煩惱を斷じて六神通を具すと説くが、而も此が解釋は諸論師に於て異説があり、一定してゐない。或るものは、若し菩薩が煩惱を斷じて漏盡通を得れば漏盡の阿羅漢と同じになるが、羅漢に在つては習氣を斷ぜずして涅槃を證し且つ大悲心がなから復た生ずることがないのに反し、菩薩は未だ習氣を斷ぜぬ中に涅槃を證するといふことはなく又大悲心を有してゐる。故に菩薩は生生不絶にして羅漢と異ると云ふ。又或る人は、菩薩が無生法忍を得た時に三界繫の煩惱と習氣とが俱に盡さるが、而も法身の菩薩は未だ滅しない煩惱があつてそれは佛道を行する妨とならぬから、地地の中に此を斷じ、成佛せんと欲する時に至つて滅盡する。菩薩は煩惱を滅し盡さないからこそ十地の階級を経るのであると云

ふ。既にかくの如くであるから、法身の菩薩が煩惱を斷じたたと云ふのも實であり、又煩惱を斷じてゐないと云ふのも實である。煩惱を斷じたたと云ふのは三界凡夫の煩惱を斷じたのについて云ふのであり、煩惱を斷ぜずと云ふのは菩薩に特有な細微の煩惱がある點について云ふのであるから、この二説は矛盾するものではないと。

要するに菩薩と阿羅漢とは三界凡夫の煩惱を斷じた點に於て同等であるが、大乘よりすればそこには尙煩惱の習氣があり若しくは阿羅漢の知らぬ所の菩薩に於てのみ障りとせられる煩惱ありと云はれるのであるから、この意味に於て阿羅漢と菩薩とが同等なりと云ひ得ぬのであつて、小乗の如く三乗の斷煩惱異なる所なしとする説とは截然區別しなければならぬと云ふのである。羅什が大乘小乗の別を明かにしながら、大乘中にも説き方の一致せぬものあるを指摘したのは、中國佛教徒の學問に一段と視界を擴めることになつた。前述の如く道安は衆經の不同は對機の本病種々なるが故として未だ大小乘判別の上に於て此を説かなかつたのに對し、羅什は大乘と小乗とは判然區別しながら然も尙大乘經中に於て基本的共通點と説明上の差異點とあるを指示したのである。

長安敎法師の作とせられる喩疑の中に

什公云大敎興世五十餘年、言無不實、實無不益、益而爲言無非敎也、實而爲稱無非寶也、寶以如意爲喩、敎以正失爲體、若能體其隨宜之旨、則言無不深、若守其一照、則惑無不至

とあつて、羅什は、佛陀一代の敎は實ならざるなく益あらざるはないから、若し一照を守ればすべては惑となるが、若し隨宜の旨を體すれば如何なる言も皆深致あるを説いてゐたと云はれる。然らば羅什は大乘經中の諸説不同についても、此を不同の一面にのみ固執して見るのは如來隨宜の旨を失ふ者として斥けるといふ見地に在つたものと云ふべく、一經を守つて他經を排するが如きは彼のとらざる所であつたと云はねばならぬ。彼に於ては諸經の説相異同より

は言説を通して明さんとしてゐる空の眞意が問題であつたのである。

註、上原專祿氏は出家についても修學についても羅什に在つては非意思的動靜が彼の行履に於ける一大特色であつたとなし、そのやうな觀點から又經典の研鑽に方つても大小乘諸經典相互の關聯に介意することなく、各經典の一つ一つより直ちに空觀の教義を汲みとることが主要關心事であつたやうであると論じて居られる。一橋論叢二十二卷一號所收「鳩摩羅什考」參照。

羅什の右の如き根本精神は、法華の羅漢作佛に關する第二の疑問に答へた解答中に於て一層明確に示されてゐる。慧遠は法華經の説く羅漢の受記作佛を三個の理由を擧げて疑つたが、此に對し羅什は説く。阿羅漢の還た生ずといふは唯法華經にのみ説かれる所であつて、無量千萬の經は皆阿羅漢は後邊身に於て滅度すと言ふ。法華經は諸佛の祕藏であるから、法華に此の義があるからと云つて餘經を難じてはならない。若し専ら法華經を執じて以て決定とするならば、聲聞の三藏も餘の摩訶衍經も寢んで不用といふことになるであらう。又地獄に墮せる者は還た作佛し得るが阿羅漢・辟支佛道に墮したものは終に作佛し得ぬとの理由で、ある經には菩薩が阿羅漢・辟支佛道を畏れること地獄に過ぎたりとも説かれて居り、こうした説は羅漢の作佛を説く法華と兩立せぬ。従つて若し法華一經のみを信ずるとすれば餘經は皆虚妄とならざるを得ぬ。されば一經を執着して一切の經法を信ぜぬといふ如きことがあつてはならぬのであつて、宜しく羅漢は何故に涅槃を取ると説かれ又何故に作佛し得ると説かれるかその根據を思惟しなければならぬと云ふ。このやうに一は羅漢作佛と説き他は羅漢不作佛と説く場合、表面的な相違にのみ目を奪はれて二者兩立せずと見るべきでなく、作佛と説き不作佛と説くも各々その因縁根據が存するのであるから、そう説かれる根據因縁をつきとめねばならぬと言ふのが羅什の主張の要旨であつた。これ實に喩疑の引用に云ふ所の隨宜の旨を體するといふ趣意に相當するものであつて、若し根據因縁を顧みずして作佛不作佛といふ表面上の相違のみを固執するならば、そ

は所謂「一照を守つて惑至らざるなき」の失に陥るを免れぬこととなるのである。

羅什は次で、然るに五不可思議中諸佛の法是第一にして、不可思議の佛法とは、阿羅漢の涅槃せるものが當に作佛すべしと説く如きを指すのであつて、このやうな説は唯佛のみの知る所であるから不可思議の佛法と云はれるのであると述べてゐる。即ち法華經にのみ説かれる羅漢作佛は常識的分別を以ては解し得べからざる所であり、五不可思議中の最と云はれる佛法不思議とはかくの如きことを指すといふのであつた。然るにこの説は龍樹の會て明言せる所であり羅什個人の意見ではなかつた。即ち智度論の第九十三卷に

復次佛法於五不可思議中最第一、今言漏盡阿羅漢還作佛、唯佛能知、論議者正可論其事不能測知、是故不應戲論、若求得佛時乃能了知、餘人可信而未可知

とあるのが正しくその典據であつた。又羅什は、法華經は是れ諸佛の祕藏なれば此の義を以て餘經を難すべからずと説いたが、これも智度論の第百卷に、般若經は阿難に囑累するに拘らず餘經は何故に菩薩に囑累するやとの問に答へて、

般若波羅蜜非<sub>ニ</sub>祕密法<sub>一</sub>、而法華等諸經說<sub>ニ</sub>阿羅漢受決作佛<sub>一</sub>、大菩薩能受持用、譬如大藥師能以毒爲藥  
と言つてゐるのを襲用した説と考へられる。果して然らば、羅什の法華經觀は全く智度論を以て根柢とし、羅漢の作佛に法華の生命を認めること亦智度論の指南に俟つものであつたことが知られる。

このやうに羅什は智度論に従つて、法華經が佛一代の經中に於て祕密藏と云はれ不可思議の佛法と稱される獨自の地位を占めることを確信してゐたが、それと同時に慧遠より提出せられた三個の疑難に對しても、一々此が解答を與へることを躊躇しなかつた。今その要點を挙げれば次の如くである。



初に阿羅漢は愛盡きたるが故に佛道を求むることなしとの非難は、愛の検討によつて解決される。何となれば、小乘聲聞の立場よりすれば阿羅漢は愛盡きて復た生ずるの理なしと云ふことになるが、大乘よりすれば愛には三界の愛と出三界の愛とがあつて、阿羅漢は三界の愛は斷じたけれども出三界の愛即ち涅槃佛法中の愛は未だ斷じてゐない。故にこの愛無明あるが故に世間に往來して菩薩道を具し、遂に作佛するに至るのであつて、阿羅漢は愛盡きたるが故に作佛せずと云ふ如きは大乘の認めぬ所である。

第二に阿羅漢には大慈悲なきが故に作佛せずといふ難も當らぬ。阿羅漢の慈悲は菩薩の慈悲には及ばぬけれども、無漏心と合するが故に妙でないとは言へぬ。佛道の心を發した時に増長を得て大慈大悲となるのであり、阿羅漢が他方の現在佛より法を聞いて後に發菩提心することは法華經の明言する所である。三品の異即ち三乘の別は法性を見ぬといふ點で區別せるもので、三分を立てるは衆生を度する爲の方便説に過ぎぬのである。

第三に般若と方便とは菩薩にとつての兩翅であるのに、阿羅漢には此なきが故に作佛し得ぬと云はれるが、この非難も亦二經の説を混同するものである。何となれば、般若と方便が菩薩の兩翅なりと云ふことは、般若波羅蜜を讚歎する般若經中の説であつて、法華經中の説ではない。法華經よりすれば實に餘の道があつて、諸佛が阿羅漢の前に立つて贊助し成立すと云はれてゐる。佛には不可思議の神力があつて教化せられるから、阿羅漢と雖も發心作佛せぬ筈はない。更に進んで言へば、佛が般若波羅蜜を説かれた時には未だ法華經を説かれて居らず、諸佛が涅槃に入らんと欲する時最後に清淨衆中に於て演説せられるのが祕藏たる法華經である。然らば何故に佛は此を初より説かれなかつたかといふに、それには二つの理由がある。一には卑近なる小乘法を樂ふ衆生をして解脱を得しめる爲に高遠なる法華の義は此を祕しておいたのであつて、これが主たる理由であるが、一には又直ちに佛道へ趣かんとする菩薩を警策

して迂廻せしめぬ爲でもあるといふ。

以上の三難に對する答釋を見るに、何れも單なる主觀的な信念に立つての議論でなく、大乘教義としての全般的視野に於ての見識を持ち、同時に般若及び法華二經の特異な基本的立場をも能く把握した堂々たる論旨を構へてゐるのである。而してこの三難が主として般若と法華の表面的說相不同に對する疑問より發してゐるだけに、二經の關係を夫々の根本趣意を發揮しつゝ解明したこの解答は、獨り慧遠のみならず、この時代までの佛教者が精密に檢討するならば當然逢着しなければならなかつた重大課題を、理論上より何人をも納得せしめるべく與へられた明快なる斷案であつたと言つてよい。この大乘大義章は慧遠の質疑に答へたものではあるが羅什は同じ見識を以て門下の諸生を教導したに相違なく、道生を初め僧肇・僧叡・慧觀等にもこれらの趣旨は傳承せられたことであらう。私は第一の解答より、羅漢作佛を説く法華經が如來の祕藏不思議の佛法なりといふ信念と、一經を守つて他經を疑つてはならぬとする見識とを以て、特に羅什法華經觀の基本的立場と見、第二の解答よりは、三乘と説くも一乘と説くも共にその背後には夫々深い教意の潜んでゐるのに着眼してゐる點と、及び般若と法華は説時に前後ありとして教説の不同を佛説の次第順序といふ觀點より説明せんとしてゐる點とに、最も重大な意義あることを注意したい。故にこれらの諸點が羅什の門下に如何に反映してゐるか、次に項を改めて考察することにしよう。

## 六 羅什門下の法華經觀

羅什の法華經觀に於ける四つの注意すべき特色の中、初に羅漢の作佛を説く法華經が如來の祕藏不思議の佛法なりといふ信念は、先づ僧叡の法華經後序に見られる。即ち後序の冒頭に

法華經者諸佛之祕藏衆經之實體也

と云つてゐるのがそれで、このやうに彼が法華經を以て諸佛の祕藏なりと稱するのは師羅什の教に俟つものであると疑ない。諸佛の祕藏、不思議の佛法なりといふのは、佛に非ざれば知る能はざる境地なりといふことである。従つて、聲聞緣覺の二乗は固より、補處の菩薩たる彌勒と雖も預り知ることの出來ぬ所であり、唯佛と佛とのみが能く究め盡す所と言ふべきである。慧觀は法華宗要序に於て

頌曰是法不可言辭相寂滅、二乘所以息慮補處所以絕塵、唯佛與佛乃能究盡、故恒沙如來感希聲以靈萃、已逝之聖振餘靈而現證、信佛法之奧區窮神之妙境、其此經之謂乎此經之謂乎

と云つて經を絶讚してゐるが、これ法華が如來の祕藏不思議の佛法なることを方便品・寶塔品・涌出品等の文を借りて立證したものと解せられ、即ち慧觀も亦羅什の祕藏説を繼承してゐたのではないかと想像される。このやうに羅什以下その諸弟子によつて法華が諸佛の祕藏と稱せられる所、やがてこの經がこれまで佛教學上に代表的經典を以て見られてきた般若經と並んで、或は寧ろそれに代つて、この後の學界に樞要の地位を占めるに至つた原因が存すると云つてよいであらう。

次に一經を守つて他經を疑つてはならぬといふ見識については如何。これは僧叡の最も意を用ふる所であつた。彼の舊師道安は生涯の殆ど大部分を般若の學に専心した人で、「般若波羅蜜は無上正眞道を成ずるの根なり」(合放光讚と云つたが、彼自身も亦、「般若波羅蜜經は窮理盡性の格言、菩薩成佛の弘軌なり」と述べてゐる。既に然りとすれば般若經は菩薩を佛たらしめる根本といふ點で、又理を窮め性を盡した説であるといふ點で、佛教學上此程至要な經典はないであらう。然るに一面又羅什の説に従つて、法華經が諸佛の祕藏なりといふことも認めざるを得ぬ。かくて

法華般若二經の關係は、特に道安と羅什に就いて學んだ僧叡なればこそ、説明解釋を要する緊要の課題となつたのである。彼は法華經後序の中で、

至<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>般若諸經<sub>一</sub>深無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>極故道者以<sub>レ</sub>之而歸、大無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>該故乘者以<sub>レ</sub>之而濟、然其大略皆以<sub>二</sub>適化<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>本、應務之門不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>下<sub>二</sub>以<sub>二</sub>善權<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>用、權之爲<sub>レ</sub>化悟物雖<sub>レ</sub>弘於<sub>二</sub>實體<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>足、皆屬<sub>二</sub>法華<sub>一</sub>固其宜矣

と説き、法華經の序の中できりわけ般若經を擧げて二經の比較論をなした。その趣意を言へば、般若經は道を極めること深く教を該ぶること大であるが、教説たる限り人に適つた説き方をしなければならぬからその爲には方便が用ひられねばならなかつた。従つて般若が人を悟らしめるといふはたつきは弘大であるけれども、實體を明すといふ點では不充分で、そのことは法華經に俟たねばならぬといふのである。僧叡に従へば般若の至要な意義は之を認めながら、同時に法華の地位もそれに劣るものではない。その根據は般若が深い道を説きながらその教に尙方便を伴つてゐる爲で法華が全く眞實のみを明すのとは區別しなければならぬのである。このやうな見解は、自らを顯實の經としながらそれ以前の善權方便にも化用の功を認める法華經の精神に合すると共に、又一面羅什の抱懐する一經不固執の見解を繼ぐものであつた。更に又それは般若經の教へる不住無所得の立場にも自ら合致する考方であつたのである。僧叡は小品經序の中でも法華と般若との交際を論じ、般若は冥末解懸で菩薩道に趣かしむるもの、法華は鏡本燦照で終を告げるものであるから、二者は相待して以て終を期し、般若の方便と法華の實化とが冥一して以て盡くるを俟つと述べてゐる。而して理を窮め行を明す點では般若が勝れ、眞化を明して本と三の別なきを明す點では法華に長ありと説くが、これ法華經後序に見られた權實思想を更に徹底せしめて一經不固執に理論を與へたものと言つて誤ないであらう。

僧叡のこの思想は喩疑に至つて更に一段の展開を見た。即ちそこでは般若と法華の外に新に泥洹經が加はつたのである。泥洹經は法顯が將來し揚都にて譯されたものであるから、これは僧叡が江南に移つて以後の作であり、羅什の死後に出來た論文である。喩疑に云く、

今此世界以雜爲名則知本自離薄、本自離薄則易爲風波、風波易以動不諄易爲離、易動易離故大聖隨宜而進、進之不<sub>レ</sub>以<sub>一</sub>途三乘離化由<sub>レ</sub>之而起、三藏祛其染滯、般若除其虛妄、法華開<sub>一</sub>究竟、泥洹闡<sub>一</sub>其實化、此三津開照無遺矣、但優劣存乎人、深淺在<sub>一</sub>其悟<sub>一</sub>。

佛は此の世界の離薄なる人々に應ずる爲に、隨宜の道として三乘を説かれたが、三乘を説く三藏は染滯を祛き、般若はその虛妄を除き、法華は一究竟を開き、泥洹は實化を闡せるものと見る。而してこの三津開照して照遺すなしといふから、般若・法華・泥洹の三經にて佛智は盡くされることになり、先には法華を以て實化を明すものとしてゐたのに對し、今は泥洹にて實化が闡明されると解するに至つた。故にもはや權實を以て説明され得ないことはなつたが、三經夫々の地位を端的に表示しつゝ、優劣は人に存し深淺はその悟に在りと稱して、三經の間に法そのものとしては優劣深淺なしとなすのである。これは飽くまでも一經不固執の立場を貫いたもので、その根本態度は羅什以後變る所がない。唯だ法華が實化を明すとする觀點より泥洹が實化を闡すといふ見方に推移した所に僧叡の思想上第三段階の展開が見られ、それが慧觀等によりて主張せられた後の二教五時説の涅槃宗となつた素地と看取される。而して三藏は染滯を祛くと云つて、三乘離化の三藏を以て隨宜の方便としたことは、これ又法華經に基く三藏方便思想であり、前の般若方便思想より一進展を示したものと云つてよいであらう。

第三に羅什が、三乘と説くも一乘と説くも共に各々深い教意が根柢にあるを着眼したといふその見方は、彼の門下

に於て如何に反映してゐるかといふに、これ亦僧叡の上に著しく認められる。僧叡は法華經を以て唯一乘三乘の權實を説くのみ、經とは見ず、大に覺理を明して古今を囊括するものこれ法華なりと解したのである。即ち法華經後序に云く、

尋<sub>三</sub>其幽旨<sub>一</sub>、恢廓宏遠、所該甚遠、豈徒説<sub>レ</sub>實歸<sub>レ</sub>本畢定<sub>三</sub>殊塗<sub>一</sub>而已耶、乃實大明<sub>三</sub>覺理<sub>一</sub>、囊括古今<sub>一</sub>、然らば大に覺理を明し古今を囊括すとは如何なることか。後序は次で云く、

云<sub>三</sub>佛壽無量<sub>一</sub>、永劫未<sub>レ</sub>足<sub>三</sub>以明<sub>三</sub>其久<sub>一</sub>也、分身無數萬形不<sub>レ</sub>足<sub>三</sub>以異<sub>三</sub>其體<sub>一</sub>也、然則壽量定<sub>三</sub>其非數<sub>一</sub>、分身明<sub>三</sub>其無實<sub>一</sub>、普賢顯<sub>三</sub>其無成<sub>一</sub>、多寶照<sub>三</sub>其不滅<sub>一</sub>。

壽量品には釋迦佛の成道を三千塵點劫の昔と説くが、その眞意は眞の佛は壽が數量にて測られる所に在るのではないことを明さんとするに在り、又見寶塔品には釋迦佛の分身が無數に來集せりと説くが、その眞意は佛は實に個々の異體ありと見るべきではないことを明さんとするに在る。同様にして普賢が永く菩薩行を行ずるのも、多寶佛が已逝の佛でありながら出現するのも、これらは成道も滅度も實體視さるべきでないことを明したものであるといふのである。僧叡はこのやうにして、經説はすべて表面の説相に捉はれることなくその眞意を體達すべきであり、眞意は言説名相によつて無名相の世界を悟らしめようとしてゐると見る。かかる理解はまことに般若の空觀に徹したもので、道安・羅什に従つて般若の奥旨を究めた彼の面目は正に茲に遺憾なく發揮せられてゐると云つてよい。而してこれが又、經説は背後に深い意趣あるを看破すべしと教へた羅什の意に合するものであることは云ふまでもないのである。

最後に教説の不同を説時の前後に歸せしめる説明は如何であらうか。前に述べた如く羅什は、法華經を以て諸佛最後の説であり般若はそれ以前の時に説かれたとする見方をもなしてゐるが、この點については、僧叡に於て明瞭でな

い。否、寧ろ彼はそのやうな時間的な前後關係を全く考へてゐないやうである。法華經後序に於ても小品般若の序に於ても、二經相互の關係は純然たる論理的な比較論であり、説時の前後と云ふ如きことは全く考慮せられてゐない。但だ喩疑に於ては三藏・般若・法華・泥洹と次第して擧げられてゐるが、果してこれが大小乘及び三乘の間に説時の前後を豫想した上のことであつたか否かは俄かに決し難い。この次第を以て説時に留意した上の配列と見なければならぬ理由は全くないのである。而して慧觀に至つては、その法華宗要序中法華と他經との關係に論及することがないから、當然教説の不同を説時の前後に歸せしめるといふこともあり得ない。

然るに吉藏の三論玄義によれば、慧觀は涅槃經序を作つた際その中に頓漸二教五時説を唱へ、華嚴の頓教に對し漸教は三乘差別の教以下、波若・淨名及思益・法華・涅槃と五時の次第を歴て説かれたものと見てゐたと傳へられる。慧觀のこの見解は必ずや、成道頓初の説とせられる華嚴經及び佛入滅時の説とせられる涅槃經が恰も彼の參與を俟つて翻譯され校合されたといふ特殊事情に由るものに相違ない。それ故に、慧觀の五時説は全く慧觀個人の經歷に負ふものと考へられるのであるが、然しそれにしても慧觀をしてこのやうな説時前後を着眼せしめる上に示唆を與えたものが、羅什にあつたのではないかといふことも一往は考へられてよいであらう。尤も教説の權實不同を説時の前後に歸する方式が根本的には法華經に起源を有して居り、羅什の見解に全ての根據を求めべきでないことは勿論である。以上の如く見來るとき、羅什の法華經觀は龍樹に發し、更にその門下の學者等に影響する所甚だ大きかつたことが知られる。特にそれは僧叡に於て顯著であつた。

羅什の門人にしてこの外に尙重要な位置を占める者に僧肇があるが、僧肇の撰述とせられるものの中には不思議にも法華經に言及せるものが殆ど見られない。肇論は彼の論文集として著名なものであり、その中で涅槃無名論にのみ

法華經を引いて論旨をすすめてゐるけれども、元來この論は文體に於ても用語に於ても同じ鑿論中の他の諸論と頗る異なるものがあり、此を僧肇の作とは認め難い。これについては湯用彤氏が既に「漢魏兩晉南北朝佛教史」中に論究した所であるから今は詳論することを省く。従つて彼の法華經觀は之を鑿論中に知ることが出来ぬが、今茲には竺道生との關連に於て少しくその思想の概觀を試みることにする。

鑿論は宗本義、物不遷論、不真空論、般若無知論、涅槃無名論の五篇より成る。その中涅槃無名論は僧肇の作と認め難く、宗本義についても多少の疑問がないではない（圖書季刊新五之一所收石峻稿）。「讀慧達鑿論疏述所見」參照。然し今暫く宗本義を眞撰と假定して論ずるに、彼はこの中で三乗の分れる所以を説いて次の如く述べてゐる。

三乘等觀<sub>二</sub>性空<sub>一</sub>而得道也、性空者謂諸法實相也、見<sub>二</sub>法實相<sub>一</sub>故云<sub>二</sub>正觀<sub>一</sub>、若其異者便爲<sub>二</sub>邪觀<sub>一</sub>、設<sub>二</sub>一乘不見<sub>一</sub>此理、則顛倒也、是以三乘觀<sub>レ</sub>法無<sub>レ</sub>異、但心有<sub>二</sub>大小<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>差耳

三乗は諸法の實相たる性空を觀じて得道する。その點に於ては二乗と菩薩とは異なる所がないのであつて、たとい二乗と雖もこの性空の理を見なければ凡夫の顛倒に墮することになる。然らば等しく性空を觀じながら何故に三乗の別を生ずるかといふに、それは心に大小の差あるに由るといふ。心に大小の差ありとは何を意味するか。宗本義が次下に説く所によれば、般若は空を觀じ、滙和は有に涉るものであつて、「有に處して染せず空を觀じて證せずんば一念の力に權慧具せり」と云つてゐるから、畢竟空を觀じて空に著せざる者即ち般若と方便との具備せるものこそこれを心大なりと云ひ、空を觀じて空に著するものは方便なきが故に心小なりと云つたものであらう。即ち菩薩と二乗との差は方便の有無に生ずるといふのであつて、こは維摩經の問疾品に云ふ所の無方便慧は縛なり有方便慧は解なりといふ文に基く説たること疑ない。



以上の如く聲論中からは三乘説についての見解を推知し得るとしても法華一乘についての積極的意見は知り得ない。然るに幸いここに注維摩經中法華經に言及した僧肇の釋がある。維摩經佛道品には聲聞を以て根敗の士に譬へ、凡夫は佛法に於て反復することあれども聲聞にはないと云つて、その理由を次の如く説く。曰く、凡夫は佛法を聞かば能く無上道心を起して三寶を斷じないけれども、聲聞はたとひ終身佛法の力無畏等を聞くとも永く無上道意を發すことが出來ないと。この文によれば、聲聞は終に成佛する能はずといふことになり、法華經が聲聞の畢竟成佛を説くものと正面より對立する。彼はこれを如何に見たのであらうか。彼は注維摩經中佛道品のこの文を釋するに當り、法華經との異同を問題として次の如く説いた。

凡夫聞<sub>レ</sub>法能續<sub>レ</sub>佛種<sub>二</sub>則報<sub>レ</sub>恩有<sub>二</sub>反復<sub>一</sub>也、聲聞獨善<sub>レ</sub>其身不<sub>レ</sub>弘<sub>三</sub>三寶<sub>一</sub>、於<sub>レ</sub>佛法<sub>二</sub>爲<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>反復<sub>一</sub>也、又法華云、二乘中止終必成佛、而此經以<sub>二</sub>根敗<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>諭無<sub>二</sub>復志<sub>一</sub>、夫涅槃者道之眞也妙之極也、二乘結習未<sub>レ</sub>盡闇耶未<sub>レ</sub>除、如之何以<sub>二</sub>垢累之神<sub>一</sub>而求<sub>二</sub>眞極之道<sub>一</sub>乎、以其<sub>三</sub>有分盡<sub>二</sub>故假<sub>レ</sub>授<sub>レ</sub>涅槃<sub>一</sub>非<sub>レ</sub>實涅槃<sub>一</sub>也、此經將以下<sub>二</sub>二乘疲<sub>一</sub>厭生死<sub>二</sub>進向<sub>一</sub>已息潛<sub>二</sub>隱無爲<sub>一</sub>縣縣長久、方<sub>二</sub>於<sub>レ</sub>凡夫<sub>一</sub>則爲<sub>二</sub>永絕<sub>一</sub>、又抑<sub>二</sub>揚時聽<sub>一</sub>卑<sub>二</sub>鄙小乘<sub>一</sub>、至人殊應其教不<sub>レ</sub>一、故令<sub>二</sub>諸經有<sub>二</sub>不同之説<sub>一</sub>也

今僧肇は維摩經の反覆といふ語について報恩の意味と復志求の意味との二義を以て解釋し、その中後者の意味を以て解釋する場合に法華經と維摩經との相違を指摘してゐるのである。今その要旨を解説して云へば大約次の如くである。法華經には、二乘は中途に止まつてゐたものに過ぎぬから終には必ず成佛すと云ひ、維摩經には聲聞は根敗の者の如くであるから復た佛道を志求することがないと云ふ。この二經は互に兩立せぬ説の如くであるが之を如何に解すべきか。一體涅槃は眞道妙極であるから、結習未だ盡きざる二乘が垢累ある心神を以て何ぞ之を求めることが出來やう。

二乗が涅槃を得るといふのは、彼等が三界の分を盡したといふ理由により假に涅槃を授けたのに止まり、實の涅槃を得るといふのではない。それ故に二乗は實の涅槃を未だ得て居らぬ爲に之を將來に於て得べきものであるといふ意味で、法華經は二乗が終には必ず成佛すと説いてゐるのである。然らば維摩經が二乗に對して永く佛道への志求を絶したものと斷じてゐるのは何故か。それは二乗が生死を厭つて進向の心息み永く無爲に沈潜するに至つてゐるから、その點に於て之を生死に愛著する凡夫に比して永絶と云つたのに過ぎない。更に又法華が二乗の成佛を豫約するに對し維摩が根敗無反と彈訶するのは、當座の聽者に向つて小乗を貶しそれに陥つてゐるのを抑へ誡めたものと見ることが出来る。かく二經の教が不同の説となつてゐるのは結局至人佛陀の機に應じた自在のはたつきによるものであると。

大要以上の如き趣意のものと考へられるが、此は僧肇の佛道觀として甚だ重要な意義を持つ説であり、維摩經の釋をなしながら彼が維摩一經に止まらず諸經に通ずる綜合的な見解を有してゐたことを示すものである。彼に従へば法華經が二乗の成佛を説くのも維摩經が二乗の永絶を説くのも何等相反するものではない。法華が二乗成佛を約束するは、彼等が未だ過渡的段階に在つて眞の涅槃を得てゐないといふのが趣旨であり、それは二乗と佛乘との比較論である。之に對し維摩經が二乗永絶を主張するは、彼等が生死を疲厭して進取の志なきを、生死に戀著する凡夫に比して永絶と説くものであつて、それは二乗と凡夫との比較論である。故に二乗を凡夫に比較した論と二乗を佛乘に比較した論との相違であつて、兩者は同一の面に於て説かれてゐるのではない。二經は一貫した教理組織中の一部分を説くのに外ならず、それ故に全體としてみれば互に矛盾するものではないと言ふのである。この解釋の中、二乗は三有の分盡きたるが故に假に涅槃を授けたるものであつて實の涅槃でないといふ主張は、例えば譬喩品に

離諸苦縛名得解脱是人於何而得解脱但離虛妄名爲解脱、其實未得一切解脱佛說是人未實滅度、

斯人未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>無上道<sub>一</sub>故、我意不<sub>レ</sub>欲<sub>二</sub>令<sub>三</sub>至滅度<sub>一</sub>  
と云ひ、又方便品に

深著<sub>二</sub>虛妄法<sub>一</sub>堅受不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>捨、我慢自矜高詔曲心不實、於<sub>二</sub>千萬億劫<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>佛名字<sub>一</sub>、亦不<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>正法<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>是人難<sub>レ</sub>度、  
是故舍利弗我爲設<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>、說<sub>二</sub>諸盡苦道<sub>一</sub>示<sub>レ</sub>之<sub>二</sub>以<sub>二</sub>涅槃<sub>一</sub>、我雖<sub>レ</sub>說<sub>二</sub>涅槃<sub>一</sub>是亦<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>眞滅<sub>一</sub>、

と云ふ如く、法華經中屢々説かれる所よりして導き出される説ではあるが、此を明確に意識して、二乗はかくの如く尙結習未盡なるが故にその結習を斷じて實の涅槃たる佛果を求めねばならぬとし、二乗成佛をそのやうな意味に於て解釋した彼の説といふものは、必ずや羅什の指教に負ふものがあつたに相違ないのである。前に述べた大乘大義章中慧遠の三難に答へた第一の釋に於て、羅什は、阿羅漢は三界の愛は斷じてゐるけれども出三界の愛即ち涅槃佛法中の愛は未だ斷じて居らぬ、この愛無明あるが故に二乗は尙菩薩道を行じて終に作佛すと説いてゐたが、僧肇の今の釋は羅什のこの説と符合することに注意しなければならぬ。

然し僧肇は右の如く維摩經の無反復を以て凡夫に對する比較上の教説と解したのみでなく、更に又別の一釋を設けた。即ち時聽を抑揚し小乘を卑鄙するものといふ解釋である。前釋によれば無反復は貶毀の意を示すものでなく無爲に沈潛する者を名けた一般的な教義となるが、いま後釋によれば無反復と云つたのは現實に聽衆の中の二乗の心に墮してゐるものを卑め警策するの意ありと云ふのである。以上の二釋何れよりするも、二乗無反復を以て動かし得ぬ鐵則とはせず、佛陀の教化上に於ける妙用としてゐるのであつて、これは恰も大無量壽經に於ける唯除五逆謗正法の文を以て、五逆謗法を犯すものを抑止したるに止まり逆謗を絶対に攝受せぬといふのではないと解釋するのに似てゐるのである。佛經を解領するのに一經の文面のみ捉はれず、眞意を達觀すれば衆經の異説は決して互に矛盾するもので

はないといふ事實を發見してゐる。諸經の調和が單なる信念に終ることなく、論理的にも首肯せられるやうに説明せられたといふのは、頭腦の明敏を物語るものでなければならぬ。羅什は、三乘と説くも一乘と説くも共にその背後に夫々深い敬意の潜んでゐるのに着眼しなければならぬことを主張した。それが今正しく僧肇によつて徹底せしめられてゐるのである。羅什は又一經を守つて他經を疑つてはならぬと誠めた。それが今僧肇によつて師説の如く法華維摩の二經調和の方向に解釋された。而して諸經會釋の方針は爾來永く中國佛教の傳統的學風となつたけれども、潜める敬意の洞察は非凡なる哲人の出世を待つのみで常に何人にも期し得られる所ではなかつた。僧肇が僧叡・道生と共に千載の後に光被してゐること誠に偶然でない所以が知られるであらう。

## 本論 竺道生の法華經疏

### 一 本疏の組織と成立の由來

大日本續藏經の中に收められてゐる竺道生撰の妙法蓮華經疏は二卷より成り、上卷には序品より信解品までの四品、下卷には藥草喻品より勸發品までの二十三品が解釋されてゐる。此の書は久しく學者の目に觸れなかつたものの如く、隋の吉藏が法華玄論に引用せる以外は殆ど全く此に論及せるものあるを知らない。羽溪了諦博士は大正二年、六條學報一四二號の誌上に「最初の法華經疏」と題して本書を紹介せられた際、諸宗章疏錄等の目錄に檢索し、吉藏の引用に對照し、これが竺道生の撰述に相違ないことを確められ、且つ博士自ら新發見の原本を一見したと云つて居られるが、私は未だ親しくこの書に接するの機會を得ぬ。原本は草字で書かれてゐる爲か、續藏經校訂者が欄外に原

本に於ての文字不明を注記してゐる例が少からずあり、然も尙校訂者の注意に上らなかつた文字で明かに寫誤又は誤讀と見られるものが相當多數に上るから、再度嚴密な校訂を要するものである。以下文字の正誤に留意しつゝ、思想の内容を分析して研究を加へてみたいと思ふ。

先づ本書は體裁の上より見る時、一製疏の由來を述べた序、二佛陀教説の組織、三法華經宗要の指摘、四經題の解釋、五一經の大科、六本文解釋といふ六段に分つことが出来る。この中、經題の解釋と宗要の指摘は前より一般に經序に於て説かれるのが通則となつてゐた。而して經序は通常、原本傳來の經路や翻譯成立の緣起等を記述するのであるが、本書はそうした事項には全く觸れず、その代りに製疏の由來を述べてゐる。これ譯本成立の事情は當時周知の事實となつてゐた爲に改めて之を記す必要がなかつたのと、經序は經を流布する爲に經の成立始末を明かにするのであるが、今は疏の流布を望むのであるから疏が作られた經緯を示すことが必要であつたのに由る。次に佛陀教説の組織といふことも、本來は經序の中で問題にされてゐた所で、この經が全佛教中に占める地位如何といふ課題の詳説に外ならぬから、これ亦全く新しい形式ではない。従つて經疏としての本書に特有な要素は一經の大科と本文解釋であり、前四項は經序に共通する解題的性質のものである。即ち前三項は後世發達する玄義・懸談の先驅をなすもので、釋名、明宗、判教に相當する内容を持つ。而して科文と本文解釋が後世の義疏や文句に該當することは云ふまでもない所である。

出三藏記集十五の道生傳には、道生が維摩・法華・泥洹・小品の諸經の義疏を作つたと記されてゐるが、維摩經の疏が注維摩經の中に部分的に保存され、泥洹經の疏が涅槃集解の中に斷片的に引かれてゐるだけで、完全な一書の體裁を以て傳はつてゐる道生の撰述としては本書のみである。かゝる理由により本書は道生の思想研究上隨一の根本資

料であるが、又中國に於ける經疏としても屈指の古きものに屬する。然るに現在は法華經疏といふ名で續藏中に收められてゐるけれども、それが正確な書名であつたか否かは明かでない、唐僧詳の法華傳記第二の道生傳には法華義疏二卷と云ひ、東域傳燈錄には妙法蓮華經略疏二卷竺道生撰となつて居り、疏、義疏、略疏等何れが原名であつたかは今日確めることが出來ぬ。古來一般には本文をはなれて分科を施した解釋を疏と云ひ分科を加へずして本文に會合した解釋を注と呼んでゐるから、本書が疏に屬するものであつて注と呼ばれるべきものでないことは確かである。

先づ初に本書成立の由來を記した序文を檢討してみよう。その全文は次の如くである。

夫微言幽頤妙絶<sub>ニ</sub>聆矚<sub>一</sub>、致<sub>レ</sub>使<sub>ニ</sub>探翫者寡<sub>一</sub>、撫晒者衆<sub>一</sub>、豈非<sub>ニ</sub>道而俗反者<sub>一</sub>哉、余少預<sub>ニ</sub>講末<sub>一</sub>而偶好<sub>ニ</sub>玄<sub>一</sub>、俱文義富博事理兼遠、既識非<sub>ニ</sub>芥石<sub>一</sub>難<sub>レ</sub>可<sub>ニ</sub>永紀<sub>一</sub>、聊於<sub>ニ</sub>講日<sub>一</sub>疏<sub>ニ</sub>錄所聞<sub>一</sub>、述<sub>ニ</sub>記先言<sub>一</sub>其猶<sub>ニ</sub>鼓生<sub>一</sub>、又以<sub>ニ</sub>元嘉九年春<sub>一</sub>之三月、於<sub>ニ</sub>廬山東林精舍<sub>一</sub>又治<sub>ニ</sub>定<sub>一</sub>之、加採<sub>ニ</sub>訪衆本<sub>一</sub>具成<sub>ニ</sub>一卷<sub>一</sub>、庶采悟君子脫有<sub>レ</sub>省者、望領久繫<sub>ニ</sub>表<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>以<sub>ニ</sub>人微<sub>一</sub>廢道也

この中、俱文義富博は但文義富博であらうが、芥石、鼓生、望領久繫等、私には意味の解しかねる語句が少くない。然し、「少くして講末に預り」と云ひ、「聊か講日に於て所聞を疏録す」といふのは、道生が少時建康に於てのことか或はや、長じて後長安に於てのことか明かでないが、恐らく羅什の下に法華の講説を聞き當時その聞く所を記述しておいたことを指すものと見るのが穩當であらう。何となればそれが會つて慧遠の住んだ廬山の東林精舍に於て治定を見たのは宋の元嘉九年<sub>(四三)</sub>で、法華經の翻譯せられた弘始八年<sub>(四〇)</sub>を去ること二十六年の後であるから、道生の享壽は何年か今不明であるが、必ずしも彼が長安に遊ぶ以前の少年時代なりと比定しなければならぬ理由はなく、長安遊學當時を追懷して「少くして」と云つたものと解釋しても不自然ではないと思ふ。尤も慧觀も法華宗要序の中

で、「觀少くして歸一の言を習ひ長じて會通の要を味ふ」と云つて居り、その場合は文章の構成より見て明かに羅什に師事する以前のことと見られるから、道生も慧觀と同様羅什に就く以前既に竺法護の正法華經を學んでゐたことを指すかと考へられぬこともないであらう。現に東晉では竺道潛等を始とし正法華經の講義が行はれてゐたのであるからそのやうな解釋も年代的には不可能でない筈であるが、今この場合は、講末に預つたのと講日に所聞を録したのとが同じ聽講の日を指し、然もこの疏が羅什譯の法華經であつて少しも法護譯の正法華經に言及してゐない點から見て、それが長安への遊學時代を指すものであると判斷することは疑問の餘地がないやうである。羅什は翻譯と同時にその中の要義を講じてゐた。それは慧觀の法華宗要序に、弘始八年の法華經新譯によつて舊譯の晦澁が雲散したことを述べた後、それでも猶羅什は「語現はれて理沈み事近くして旨遠し」と謂ひ又「言表の隱を釋して以て探頤の求に應じた」と言つてゐるし、僧叡も亦法華經後序に於て、「鳩摩羅法師が傳寫してその大歸を指したから重霄を披きて高蹈し崑崙に登つて俯眇するごとくであつた」と云つてゐるので知られる。即ち羅什は經を翻譯しただけでなく、經の要領を指摘し微意をも解明して經典領解の爲に直接指導の任に當つてゐる。既に然りとすれば道生も亦彼等と共に羅什の講を聽いたに相違なく、前記の序文はこの疏が經の翻譯者羅什の講述に基くことを示すものと云つてよいであらう。

では元嘉九年の再治は何の程度のものであつたらうか。その間の事情は今日全く推察の限ではないが、恐らくそれまでは聞いた所を記述した手控の程度に過ぎず、この時始めて道生自身の解釋が大いに發揮せられて、今日見る如き整頓せられた經疏の形になつたのではなからうか。その際「加ふるに衆本を採訪して具さに一卷と成した」といふその衆本が如何なるものを指すのかも疑問で、或は彼以外の他の人の法華經注疏を參酌したといふ意味かと思はれる。

現に羅什の弟子で法華義疏を著した者に長安の曇影や彭城の道融があるから、これら北方に於て作られ疏が江南の道生の許へ届いた場合、彼がこれに激發せられて更に新義を出すといふことはあり得ぬことではない。僧肇の維摩經注は道生南歸の後、僧肇の使者によつて慧遠や劉遺民の住む廬山に届けられ、それがやがて又道生をして更に深旨を發した維摩經注を作らしめるの機縁をなしてゐる。これらの例に徴して衆本を採訪すといふのは、經の衆本でなく疏の衆本のことではないかと思はれる。尤も本書の中で、方便品の開示悟入の文を釋するに當つて「一義云」を四回擧げてゐる以外は他者の説を引用し若しくは參照したと明記せられる箇所は全くないが、本書は後代の經疏の如く論師や譯者及び釋家等の異説を一々明記して自説を權威づけたり他説を批判したりする等のことをなしてゐないのであるから、他疏の參照が擧示せられてゐないからと云つて、彼が全く他説を顧みなかつたといふ證據にはならぬのである。唯現存本が二卷であり、古來の書目等にも二卷としてゐるのに、こゝに「具に一巻と成す」とあるのは疑問とされる所であるが、蓋しこれは二の寫誤か若しくは調卷の不同と見るべきであらう。

次にこの序文の冒頭に、「微言幽頤にして妙に聆矚を絶し、採翫の者寡く撫晒の者衆からしむるを致す」とあるが、これは本書撰述の意圖を語るものやうに思はれる。かくの如き文辭は往々文意の玄妙超絶を稱歎する常套語として用ひられるものであるから、こゝに特定の意圖を見出さうとするのは或は牽強附會の誹を招くかも知れない。然し僧叡の喩疑に従へば、先に大品經に對して慧導が誇り、法華經に對して曇樂が非難した、今又六卷泥洹經に對しても之を信ぜぬ者があると説いて、小乘を固執する者が宋初に稀ではなかつた事情を傳へてゐる。曇樂については他に所見がないのでこれ以外に何も知ることは出來ぬが、喩疑の製作は六卷泥洹經以後大本涅槃經の渡來以前の作と考へられるから、その法華・泥洹等の大乘經典誹謗は恰も道生が宋都に活躍してゐたのと時代を同じくしてゐたと想像さ



れる。然も道生と僧叡とは共に羅什に就學し共に法華と泥洹を信奉してゐた同學同信の間柄であつた。さうした事態を考慮する時、道生の法華經疏製作の動機が、一部に法華・泥洹等の大乘經典誹謗の徒を出した如き學解皮相にして信向不安定なる情勢を慨き、ひそかに大乘佛教の信奉者として啓蒙指導の書を世に送らうとした所に在つたのではなからうかと想察される。簡古にして格調の高い敘述は、譯者よりの親承に搖ぎなき確信を懷いてゐたことを示すものやうである。

因に本書は元嘉九年廬山の東林精舎に於ての治定となつてゐる。道生が六卷泥洹經を見て闡提成佛を唱へた爲に、背經の邪説として擯斥せられ遂に跡を廬山に投ずることとなつたのは元嘉七年のことであつた。従つてそれより二年後の元嘉九年に彼が廬山にゐたといふことは年代的に云つて矛盾はなく、世俗の短見を歎じて靜かに自得を著述の中に披瀝する好機に在つたと云へる。而して道生は元嘉十一年に廬山で卒してゐるから、本書は又彼の生涯の中では最も晩年に近い作と言つてよいであらう。

以上の考察にして若し誤なしとすれば、本書成立の由來は凡そ次の如く言へるであらう。即ち本書は道生が羅什に聽講せる際の手記を以て基礎とし、彼が教界の擯斥に逢つて廬山に入つた以後二年を経た元嘉九年、山中の東林精舎に於て他師の説をも參酌しつゝ整理せられて完成したものが本書となつたのであり、之を完成までに至らしめた動機は當時の學界一部に法華泥洹等の大乘經典を誹謗する者あつたが爲であつて、これらに對する啓發指導もひそかにこの書に於て期待される所であつたのである。

## 二 教、法組織論

道生の法華經疏は、製疏の由來を述べた序文に次いで佛陀敎説の組織分類を擧げる。これが所謂四種法輪説である。僧叡の法華經後序に於ける般若法華二經相待説と並んで、中國に於ける敎判發生の二つの原型と考へられるものである。

元來、經典は何等の組織もなく個々に雜然と將來し翻譯されたが、それらの研究が漸く格義を離れて専門化するに隨ひ、諸經に貫通する佛敎思想の根本的なものを探求するといふ傾向より、次第に明かとなつた諸經所説の異なる敎義を如何に會釋するかが、學者の新たな疑問となつて來た。従つてこの疑問に答へることは敎界の指導者に課せられた重要な任務であつたが、道安に應病與藥・衆經相待の釋と羅什に一經不固守・說時不同の訓誡があつたのみで、未だ判然と明快な解説を與へるものはなかつた。僧肇の如きは維摩・法華二經の不同に注意を拂つたけれども、彼は敎説の背後に潛む敎意の洞察を主張して、異なる敎説の組織的説明には向はなかつた。この點に於て般若・法華及び泥洹の二經若しくは三經の關係について考察を深めた僧叡は確に一進展を遂げたものと云ふべきであらう。而して竺道生の四種法輪説は大化の三門を唱へた僧叡の喩疑と略々時を同じくして發表されながら、然も又僧叡とは異なる見解に立つたものであつた。兩者の比較を論ずるに先立つて、まづ四種法輪説の全文を出して之が解説を試み併せてその典據を求めらることにしよう。

妙法、夫至像無形至音無聲、希微絕朕思之境、豈有<sub>レ</sub>形言<sub>レ</sub>者哉、所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>殊經異唱<sub>レ</sub>者理豈然乎、寔由<sub>レ</sub>蒼生機感不<sub>レ</sub>一啓悟萬端、是以大聖示有<sub>レ</sub>分流之疏、顯以<sub>レ</sub>參差之敎、始<sub>レ</sub>於道樹、終<sub>レ</sub>于泥日、凡說<sub>レ</sub>四種法輪、

一者善淨法輪、謂始說<sub>レ</sub>一善乃至四空<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>去<sub>レ</sub>三塗之穢、故謂<sub>レ</sub>之淨、

二者方便法輪、謂以<sub>レ</sub>無漏道品<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>二涅槃、謂<sub>レ</sub>之方便、

三者眞實法輪、謂破<sub>二</sub>之僞<sub>一</sub>成<sub>二</sub>之美<sub>一</sub>謂之眞實<sub>一</sub>

四者無餘法輪、斯則會歸之談乃說<sub>二</sub>常住妙旨<sub>一</sub>謂<sub>二</sub>無餘<sub>一</sub>也

こゝに至像無形至音無聲といふは、老子四十一章の大音希聲大象無形に句を借りたもので、唯一絶待なる眞理の大道は言説名相の能く表はし得る所ではないことを説いてゐるのである。眞理はかやうに言象を超へたものであるに拘らず經によつて説の異なるのは、理に異なるが爲ではなく、衆生の機感が一樣でなく得悟も異なるに由るものであつて、それ故に佛陀は種々不同の教を示されたが、此を概括すれば成道より入滅までの佛一代の教説は四種に分ち得ると云ふ。その四種と云ふは、始めに一善乃至四空を説いて三塗の穢を去らしめる善淨法輪と、無漏の道品を以て二乗の涅槃を得るといふ方便法輪と、三乗の不眞を明かにして一乗の實を完成する眞實法輪と、一乘に會した上で總てが歸着する佛果は常住なるを説く無餘法輪とである。

さてこの四種法輪説に於て、初に先づ殊經異唱は蒼生の機感不一に由るとしてゐる。この見解は何に根據する説かと云ふに、道安の藥病多種の釋は維摩經に負ふものであつたが、今この道生の機感不一の釋は確かに法華經に由來するものであつた。理は一なれども機を逐ふて教を設けるが故に教は一なるを得ずとは法華經方便品が反覆力説する所であつて、道生が方便品の諸佛出於五濁惡世の文を釋するに際し、

聖人非<sub>二</sub>自欲<sub>一</sub>設<sub>二</sub>三教<sub>一</sub>、但衆生穢濁難<sub>二</sub>以一悟<sub>一</sub>、故爲説<sub>二</sub>三乘<sub>一</sub>、出<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>獲<sub>レ</sub>已、豈欲<sub>レ</sub>爾乎

と云つてゐるのは、彼が法華經のこの理一教多・隨機方便の思想を完全に會得してゐたことを示すものである。慧觀も法華宗要序に於て、「翳に淺深ある爲に物に應じて三乘差別を説かれるが、差別は眞實ではないから終に一乘に歸する」といふ趣意のことを説いて居り、こは今道生が「衆生の機感不一なるが故に參差の教を説かれた」となす見解

と全く揆を一にする。二人が三一の關係について所見を同じくしてゐるのは俱に法華經にその考へ方の根據を持つてゐる爲である。

然らば次に列擧せられる四種法輪も亦その根據を法華經に置くと考へられるが、果してさうであらうか。

初に善淨法輪とは「一善乃至四空を説きて三塗の穢を去らしむる」を謂ふと云はれてゐるから、これは三惡道を離れて人天の樂果を得しめる人天乘を指してゐるのである。又方便法輪とは「無漏の道品を以て二涅槃を得る」を謂ふと云はれてゐるから、それが三界六道の苦を離れしめる聲聞緣覺の二乘を云つたものであることは明かである。二涅槃とは有餘無餘の二涅槃のこととも見られるが、こゝでは二乘の涅槃と解するのが妥當であらう。次の眞實法輪とは「三の偽を破して一の美を成ずる」を謂ふと云はれてゐるが、三の偽を破すとは眞實ならざる三乘を眞實なりと誤認するの偽を破斥する謂で、一の美を成ずるとは一乘の美を完成して平等に成佛すと説くのを云つたものに相違ない。従つてこれは法華の一乘を指したものである。この眞實法輪を以て、「法華の破三顯一を云ふが如きも實は諸大乘の破二の一乘を指す」と解釋する人があるけれども（山川智應博士著「法華思想史」、そのやうな解釋が誤つてゐることは後の疏文に徴しても明白である。最後に無餘法輪は、「斯れ則ち會歸の談にして乃ち常住の妙旨を説く」と云はれて居るが、その意味は一乘に會歸することを説くのが無餘法輪なりと云ふ謂ではなく、一乘に會歸した上で佛果常住を説き従つて因果共に眞實の一乘の因果に歸しうるから此を無餘法輪と名けると云ふのである。この無餘法輪についても、此を以て涅槃經に比定する人があるが（常盤大定博士著「支那の佛教」二七頁、高千穂徹乘氏稿「竺道生之研究」六條學報三四號所收）、さうした解釋が道生の眞意でないことはこの法華經疏を通じて明かに知られる所である。竺道生はこの四種法輪説に於て、現實にある特定の經典を四種法輪の一々に比定し、その經典が法を説くこと眞實なりとか法を説いて無餘究竟すなどと言はうとしてゐる

のではないのであつて、後世の教判に惑はされて法華の前に維摩經等の破二一乘ありと考へたり、無餘常住の語あるが故に涅槃經を指すならんと想像する如きは、決して道生の法華經疏に忠實なる解釋とは云ひ得ないのである。

右の四種法輪の中、第一を善淨法輪と名けるのは、人天乗の善が三惡道の穢を離れしめるといふ理由によるもので、命名としては特に法華經の所説に基いたものではない。而して法華經は通常三乗が一乘に歸することを説くのみ、の如く考へられ勝ちであるけれども、佛の隨機説法を力説する藥草喻品では三草二木の譬喩により佛敎を受ける者に聲聞緣覺のほか人天あることを明かにしてゐる。即ち藥草喻品の偈に

一切衆生聞我法者隨力所受住於諸地、或處人天轉輪聖王釋梵諸王是小藥艸

といふ。これによれば佛は説法によつて人天の果を得しめることもあるといふのであるから、その功用によつて之を善淨法輪と云つてもよいであらう。次の方便法輪の説明は、藥草喻品の偈に

知無漏法能得涅槃起六神通及得三明獨處山林常行禪定得緣覺證是中藥艸

とあるよりとつたものであらう。而して二乗が二涅槃を得るといふを以て方便法輪なりと明すのは法華經の化城喩品等に於てのことであるから、これは唯單に人天乗の次に二乗の法を説くを云はんとしてゐるのでなく、二乗が二涅槃を得るといふは方便の説法なりと説くのがその意味である。第三の眞實法輪は、二乗が二涅槃を得るといふのが佛の方便説であり三乗の別ありとするは眞實ではないのであるから、従つてその眞實ならざる三乗差別の執を打破して一乘に歸せしめるのが眞實なりと説くのを指す。それ故にこれは前の人天乗及び二乗に對して菩薩乘に當ると見ることもあるのであるけれども、道生の眞意は、單に佛が二乘法の後に菩薩乘を説いたといふことではなく、三乗の別をなくして一乘平等の法に歸する眞實の法を説かれたといふ意味でなければならぬ。されば二乗が方便なりと示された

時既に一乘の眞實は知られてゐる筈であり、方便と眞實とは佛意に於て不離なる關係に在るのであるが、今道生は暫く開權以前の施權の法として二乘を別立し、開權顯實して三乘の別を廢する唯一菩薩乘と區別したのである。かくして方便法輪と眞實法輪とは法華に廢せられる二乘と法華の顯實する一乘との別名に外ならず、この二種は全く法華の開會思想に立つ命名であること疑を容れぬ。而して最後の無餘法輪は既にすべてが同一の菩薩乘の行人である以上、その到達する果も平等なる常住の佛果なるを明すものであつて、これは法華經の踊出品以下に説かれてゐる所である。かくして一乘の因果を明し了れば佛の教は完成するが故に、此を無餘法輪と名づけたのである。然しながら方便眞實は法華經の明言する所であるけれども無餘は善淨と同様經説からは出て來ない名である。此を無餘と名づけたのは、一乘の因を明すに次で又その果を明せば佛説はこゝに完了すと見る道生自身の解釋に由るのである。以上の如く考察し検討して來ると、四種法輪説は歸納的に諸經の異説を確認しそれを一定の原理に従つて組織づけようとしてゐるのではなく、法華經所説の會三歸一及び佛身常住といふ見地より回顧すれば佛敎の教義は四種の段階に分類され組織づけられるといふことを示したものであつた。そして一往はこれを人天乘、聲聞緣覺乘、菩薩乘、佛乘の四乘に分つたものと見ることも不可能ではないが、道生の眞意としては唯四者の別を列擧するのが趣旨ではない。佛陀に於ては四者が統一され體系づけられ一貫した目的計畫を以て展開してゐるものとして領解しようとしてゐるのである。順次に前なるものを止揚してより高き目的に向つて進み、高き目的より反照すれば前なるものもその過程として意義を持つものであるといふこと、それは畢竟法華經に貫かれてゐる方便思想の開顯に外ならぬのである。

次にこの四種法輪なるものは道樹に始まつて泥日を終るとし、佛陀一代の敎がこの四種に綜括されるとしてゐるのであるが、これは敎説の分類に意味があるのであらうかそれとも敎説の序列に意味があるのであらうか。換言すれ

ば、佛一代の教説は何れの一をとつてみてもこの四種の中の何れか一に收まると説かうとしてゐるのであらうか。或は又佛陀は教を説くに當つて、先づ初に人天乘を説き、次に二乗を説き、次で一乗を明し、最後に佛果を顯すといふ構想を以てせられたと言はんとしてゐるのであらうか。方便品の偈頌の中の更以異方便助顯第一義といふ句を解釋する際に、「一義に云く、四十九年の所説是れ方便、今説の法華を異の方便と謂ふ」とある一説を擧げてゐる所より推せば、法華經が如來末後の説法と見られてゐたことがわかる。且つ法華經自身が既に佛は初に三乗を説き後に一乗を説く次第を明かにし、且つ法華經中初に因の一乗を説き後に果の佛身を説いてゐるのであるから、後の三種法輪が次第順序を表はす意味のものと見ることは經説の上より自然である。唯そのやうに見る場合、當然の結果として人天乘の善淨法輪は二乗の方便法輪より前に説かれたものと解しなければならぬこととなるが、法華經の中には左様に解釋しなければならぬ根據はない。藥草喻品には如何にも小中上の三藥草を以て人天・二乗・菩薩に配しこれを次第に擧げてはゐるけれども、それは佛法の益を蒙る者に三等の別を生ずるの事實を説いたものであつて、説法が必ずこの順序によると云ふのではない。このやうに考へて來ると四種法輪は佛一代に於ける説法の順序を明かにしたやうにも解せられるが、又佛陀教説の種別を列べたに過ぎぬやうにも解せられる。尙第三の見方として、これを佛一代に於ける説法の順序でなく、佛が一機を教化される上の次第順序と見る見方もあり得る。その場合には、佛は常に何人に向つても、先づ世間的な善より勸め、次いで出世間的な小乗を説き、機の向上に従つて漸く大乘の因果を説く説き方をされるのが常であつたといふ意味となる。即ち四種は佛一代に於ての次第であつたといふのでなく、所被の機が異なる毎に常にこの次第を以て教化せられたと見るのである。以上三種の見方の中、方便・眞實が不即不離の概念であることと、眞實・無餘が法華一經の所説であることとより推して、これはやはり佛陀の教説全般に通ずる企劃次第を明かし

たものと解するのが自然であらう。要するに道生がこの四種法輪説を構成するに當つて、唯一つの原理からでなく同じく法華經内ではあるが、方便品の前三後一説と及び方便品・壽量品の前後關係に表はされる前因後果説との外に、藥草喩品の三草二木の譬喩に見られる教益不同説をも参照し、三つの異なる典據を綴合してこの一序列となしたことが、四種法輪の解釋に混惑を來す原因をなしてゐると思はれる。

四種法輪に基調となつてゐる觀念は、歸する所、教は對機に適合するを要するが、對機は不同であるから教も不同であり、然も異なるものは雜然無秩序に不同なのではなく、その間に統一する理念が横はつてゐるといふことであつた。この觀念は端的に「教は漸次たるべし」と表現せられる。教は漸次たるべしといふ信念は道生の思想を貫く骨格を成してゐた。之を裏付ける爲に、法華經疏中より左に二三の例を擧げることになしよう。

一、先づ序品に於て、佛が法華經を説かんとするに先だつて無量義と名くる大乘經を説かれた所以を解釋するに際して、次の如く説明されてゐる。

說大乘教三乘外順迹與理反、執文乖旨(昔)則何能不駭一乘之唱、將說法華故先導達其情說無量義、其既滯迹日久、忽聞無二頓乖昔好、昔好若乖則望岸而返、望岸而返者則大道廢焉故須漸也。

二、次に方便品に於て舍利弗が佛に對して三度説法を請じた所以を解釋して次の如く説明する。

夫聖人設教言必有漸悟亦有諧、既致三請群疑宜液、群疑宜液則欣聞之心無間然矣、所以三請者非聖欲然、機須爾耳。

三、譬喩品の初に舍利弗が一聞して即座に悟を得たる所以を釋して、次の如く説明する。

又所以聞即悟者、良由昔來每作是念我等同入法性、如來豈限之以必小、是自取小耳、所以爾者夫說。



法以漸、必先小而後大、若我待於說、大必以成、大、直過聞說、小便謂、是實、小交利取證、常自咎恨、今聞、  
是一、與同入法性、不差故即悟也

今この三例に徴するに佛の教法が常に漸次に淺より深へ進み聽者の理解を容易ならしむべく絶えず細心の用意を以て説かれたとなす見解であつたことは極めて明確である。第三の文は特に小乘と大乘とが前後の關係に在ることを明白に示すもので、彼はこの先小後大を又先三後一の道とも云つてゐるから、少くも佛が大小乘に關しては先に淺き小乘を説き後に深き大乘を説くといふ説き方をされたと見てゐることは疑ない。然らば方便法輪の後に眞實法輪を説いたこととなり、又眞實法輪の後に無餘法輪を説いたといふことも法華經中にて前後の別をなしてゐること明かであるから、此より推して善淨法輪が方便法輪の前に在つて佛說法最初の教であつたといふ見方も失當ではないこととなる。

元來佛が成道の初に大乘の深法を説いたとなすのは華嚴經の説であるが、道生は華嚴經の説に何等の注意をも拂つてゐない。華嚴經は東晉の義熙十四年(四一八)に宋都の道場寺に於て覺賢に譯されたのであるから、道生は之を知つてゐた筈であるに拘らず、彼はこの疏の中で全く華嚴經に言及してゐない。義熙十三年道場寺で譯された六卷泥洹經は彼自身闡提成佛の深義を發明した特殊の因縁を有する經であるけれども、それすらこの疏中に言及する所がないのである。従つて彼の四種法輪説に於て、教化の最初が華嚴經の大乘でなく又教化の最後が涅槃經の佛身常住説になつてゐなくても、何等怪しむに足らぬのである。經典の説時を夫々の經に求めて華嚴經を頓教として、阿舍・般若・維摩・法華・涅槃を漸教五時としたのは後に慧觀の創唱せる所であつて、道生には本來各經典を説時や説相によつて分類し解釋するといふ如き考は毛頭なかつたことを注意しなければならぬ。同時代の慧叡は般若・法華・泥洹の三經の關係を論じて、般若は虚妄を除き法華は一究竟を開き泥洹は其の實化を聞かにすと云つてゐる。即ち慧叡はこの三經を以

て佛教は完成すと見てゐたのであり、彼も亦説時の前後といふ如きことを問題としてゐないのである。故に泥洹經すら考慮に入れず専ら法華經のみに基いて佛教の教説次第を體系づけんとした道生が、佛教の初を人天乘の善淨法輪として華嚴大乘を論ぜず、佛教の最後を法華經の無餘法輪として涅槃經の常住説としなくてもこれは何等異とするに足らない。若し此を怪しむとすれば、それは後世の頓漸五時教説が先入觀をなしそれに誤られた見解と云ふべきであらう。尙こゝで併せて本疏によりて豫想せられてゐる大乘經典には法華經の外に如何なるものがあるかを検討してみよう。經名として擧げられてゐるものは一もないが、信解品の長者窮子の譬喩を釋するに當り、長者が疾ありて死せんこと久しからずと知り窮子をして財物を領知せしめたとあるを解釋し、こは須菩提に命じて波若の教を説かしめたるに當るとしてゐる。然らばこれは法華以前に般若經を説いたのが機を調へる佛の方便なりとするものと見てよいであらう。然もその以前に二十年間の除糞以後は心相體信して入出難なしと云ふを以て、見諦思惟の煩惱を除くこと各十年なるのち大乘を聞かしめたるに此の理に出入して疑難なきを指すと釋してゐるから、その大乘は法華にも波若にも非ざる大乘と考へられる。慧觀の五時説にては阿含・般若・維摩・法華・涅槃の次第としてゐるが、その大乘は或は維摩を豫想したものであらうか。今此を明白に維摩經と斷することは出來ぬ。然しともあれ波若を法華の直前なるものとしてゐることは、更にその前に何等かの大乘經ありとすることと相俟つて、慧觀の五時説とは異なる一種の序列が考へられてゐたことを推察せしめるものである。

次に彼は窮子が除糞するを以て小乗の教法に安住すとし、こゝに七方便の語を以て解釋を加へてゐるから、三賢四善根を説く毘曇を以て小乗と判じてゐることを知る。然し經としての阿含を以て小乗とみてゐるか否かはその證明白でない。恐らく彼は未だ阿含經については之を小乗と斷するまでの確かな見解を持つてゐなかつたのではなからう

か。それにしても成實論については何等論及する所がないのに、七方便を説く毘曇を以て小乗としてゐるのは必ずや智度論又は羅什の指示によつて毘曇小乗の分別をなしてゐたものに相違ないと思ふ。

次に彼は最も頻繁に十住説を以て解釋を下してゐる。その顯著な例は方便品の開示悟入の釋であつて、ここでは初住より七住に至り漸く煩惱を除くを開と曰ひ、八住に觀佛三昧を得て常に樂つて佛慧を示すと曰ひ、九住の菩薩が善慧をなして深く佛の知見を悟るを悟と曰ひ、十住の菩薩が金剛三昧を以て塵習を散壞し佛慧に轉入するを入と曰ふと釋してゐるのがそれであり、その他、方便品の除諸菩薩衆信力堅固者の釋、譬喩品の三車宅外の釋、藥草喩品の大樹小樹の釋、踊出品の彌勒不識一人の釋、分別功德品の八生當得無上菩提の釋等、これらは皆十住説によつて説明せられてゐる。それらの中では多く七住と八住以上との菩薩について分別したもので、その中踊出品の釋のみが十住の菩薩について云ふ。こうした十住の思想は羅什に佛陀耶舎と共譯せる十住經があるからそれに基いての說であるか、或は又智度論等によるものであるか今判然せぬが、兎も角法華經には十住思想がないのに拘らず十住の說を以て解釋せる所あるは、後世の釋風に先驅者としての指針を與へたものと云つてよいであらう。

此を要するに道生の法華經疏は僅かに波若と十住經を豫想するのみで然もそれらの經をも引用の形に於ては用ひてゐないのであつて、況んや他の諸經や他の諸論を引いて自說の證とする如き方法はとつてゐない。かゝる傾向は後の隋唐以後特に顯著となつた所の經論引證とは全く異なる釋風であり、釋經の歴史を考察する上に注意すべき一特徴と云つてよいであらう。

### 三 法華經の歸趣

本疏は四種法輪説を以て佛教の組織分類を明かにした後、續いて法華經の宗を明示する。宗とは本源たるもの尊崇さるべきものを意味するから、即ちこの經の説く所は究極に於て何であるかを論じてゐるのである。經を讀まんとすれば先づ初めに一貫する根本義を把握してかゝらねばならぬ筈であつて、經の宗を究め明かにすることは中國に於て早くから學者の等しく課題とする所であつた。宗を明かにするの要を最初に力説したのは支遁で彼は大小品對比要鈔序に

夫物之資生靡不有宗、事之所由莫不有本、宗之興本萬理之源矣、本喪則理絕、根朽則枝傾、此自然之數也と論じ、大小品を貫く經宗に着眼しなければならぬと主張した。道安も亦道行經序に於て

且其經也、進咨第一義、以爲語端、追述權便、以爲談首、行無細而不歷數無微而不極、言似煩而各有宗、義似重而各有主。

と云ひ、言教の廣大・義理の微細に眩惑して主たる根本義を見失つてはならぬことを誠めてゐる。果して僧叡は小品經序に「以不住爲宗」と説き、毘摩羅詰提經義疏序に「性空之宗以今驗之最得其實」と斷じ、慧遠は大智論鈔序に「以無當爲實無照爲宗」と云ひ、曇影は中論序に「夫萬化非無宗而宗之者無相」と述べ、僧肇は維摩詰經序に「語宗極則以不二爲言」と論じ、長阿含經序に「然則三藏之作也、本於殊應會之有、宗則異途同趣矣」と説いてゐる。

然らば法華經の宗について、道生以前の意見は如何であつたか。先づ僧叡は法華經後序に般若法華二經の關係を論じた後、次の如く述べてゐる。

尋其幽旨、恢廓宏遠所該甚遠、豈徒說實歸本畢定殊途而已耶、乃實大明覺理、囊括古今、云佛壽無量永劫

未<sub>レ</sub>足<sub>ニ</sub>以明<sub>ニ</sub>其久<sub>一</sub>也、分身無數萬形不<sub>レ</sub>足<sub>ニ</sub>以異<sub>ニ</sub>其體<sub>一</sub>也、然則壽量定<sub>ニ</sub>其非數<sub>一</sub>、分身明<sub>ニ</sub>其無實<sub>一</sub>、普賢顯<sub>ニ</sub>其無成<sub>一</sub>、多寶照<sub>ニ</sub>其不滅<sub>一</sub>、夫邁<sub>ニ</sub>玄古<sub>一</sub>以期<sub>レ</sub>今則萬世同<sub>ニ</sub>一日<sub>一</sub>、即<sub>ニ</sub>百化<sub>一</sub>以悟<sub>レ</sub>玄則千途無<sub>ニ</sub>異轍<sub>一</sub>、夫如<sub>レ</sub>是者則生生未<sub>レ</sub>足<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>期存<sub>一</sub>、永寂亦未<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>言<sub>ニ</sub>其滅<sub>一</sub>矣、尋<sub>ニ</sub>幽宗<sub>一</sub>以絕往則喪<sub>ニ</sub>功於本無<sub>一</sub>、捨<sub>ニ</sub>心轡於三昧<sub>一</sub>則忘<sub>ニ</sub>期於二地<sub>一</sub>、

僧叡は三乘の不眞を定めて眞實の一乘に歸せしめることのみが法華の所明とは見なかつた。經の中には壽量、分身、普賢、多寶等と多様の説がなされてゐる。然もこれら諸々の説は結局古今に互つて變らざる覺理を明してゐるのであり、何れも文字に著して表面的に理解さるべきでない。文底に潜む玄宗を悟れば歸する所は一であり、本無の空に著することもなく二乘地に墮することも無いと言ふ。僧叡の説かんとする所要約すれば、畢竟法華は實相の理が唯一なるを明すものであり、實相の理が唯一なるを明す手段として諸種の教法が用ひられたと見るのであつた。唯一絶對なる實相の理は佛陀所證の法であり、佛陀が諸經に於て説かれるあらゆる教法の根源となるものである。僧叡が「法華經は諸佛の祕藏、衆經の實體なり」と言つたのは此に由るのである。

然らば次に慧觀の見た法華の經宗は如何であらうか。法華宗要序は則ち云ふ、

其爲<sub>レ</sub>經也、明<sub>ニ</sub>發矇不<sub>レ</sub>可<sub>ニ</sub>以語<sub>一</sub>極釋<sub>ニ</sub>權應之所由<sub>一</sub>、御終不<sub>レ</sub>可<sub>ニ</sub>以祕<sub>一</sub>深則開<sub>レ</sub>實以顯<sub>ニ</sub>宗、權應旣彰則局心自廢、宗致旣顯則眞悟自生、故能令<sub>ニ</sub>萬流合注三乘同往<sub>一</sub>、同往之三會而爲<sub>ニ</sub>一乘之始<sub>一</sub>也、覺慧成滿乘之盛也、滅景澄神乘之終也、雖<sub>レ</sub>以<sub>ニ</sub>萬法爲<sub>レ</sub>乘然統<sub>レ</sub>之有<sub>レ</sub>主、學<sub>ニ</sub>其宗要則慧收<sub>ニ</sub>其名<sub>一</sub>、故經以<sub>ニ</sub>眞慧爲<sub>レ</sub>體妙<sub>一</sub>一爲<sub>レ</sub>稱

慧觀に従へば、法華經に於て、佛陀は説法の初より至極の眞實を説くことが出來ぬ故に之に應じた方便が必要であり又最後には甚深の法を祕すべきでないから根本の眞實を明すのであると説かれてゐる。然るにかく方便の方便たることが明かとなれば、その方便の教に隨つて全體を見得なかつた情はもはや自然になくなつて眞の悟が自ら生じて來る

ことになる。かくて三乗はそのまゝで一乗に接続し覺慧成滿の因圓より滅景澄神の果滿に通ずることとなり萬法は皆佛果に至らしめる乗物となるのであるが、然し萬法皆佛果に至らしむとは云つてもその間にはすべてを統一する原理根本となるものがなくてはならぬ。その統一する原理根本は實に慧である、眞實なる慧である。それ故に經は眞慧を以て體となし、妙一を以て名となしてゐるのであると云ふ。慧觀はこの見解を立證する爲に、方便品の始に釋迦佛が佛智甚深を讚歎し、寶塔品にて多寶佛が釋迦の平等大慧を説くを稱歎せるを擧げ、又方便品の頌に「爲<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>佛慧<sub>一</sub>故諸佛出世間、唯此一事實餘二則非<sub>レ</sub>眞」とあるを引いた。此を以て見るに慧觀の法華經疏は一乘即ち萬善成佛を説くのが趣意であり、萬善が成佛の因となる所以は佛慧即ち無分別の平等大慧に立つて始めて基礎づけられると解するのである。

今僧叡と慧觀を比較するに、同じく羅什の門下に學びながら、二者その着眼に於て特色不同あることが知られるであらう。僧叡は唯一絶對なる實相の理を説けるものと見、慧觀は萬法を眞ならしめる眞慧が説かれたと見る。固より實相の理は眞慧即ち佛慧の所照であるから二者別なものではない筈であるが、僧叡の如く所照の實相の理を無相離念の所得と見る時には能詮の教たる法華は最後には忘れ去らるべき筈となるに對し、慧觀の如く能照の佛慧を萬行統一の原理と見る時には佛慧を顯示する法華は諸經の中で超越的優位を附與されることになる。僧叡も法華を諸佛の祕藏となすが、彼には方便の相待面が強く意識されてゐる傾あるのに反し、慧觀には方便の積極的な肯定面の強調があつたやうに思ふ。

然らば彼等と同じく羅什に學んだ道生は法華の經宗を如何に見たか。疏はすなはち之を次の如く説いてゐる。

此經以<sub>二</sub>大乘<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>宗、大乘者謂<sub>二</sub>平等大慧<sub>一</sub>、始<sub>二</sub>於<sub>一</sub>一善終<sub>二</sub>乎極慧<sub>一</sub>、是也、平等者謂<sub>二</sub>理無<sub>二</sub>異趣<sub>一</sub>、同歸<sub>二</sub>一極<sub>一</sub>也、大

慧者、就終爲稱耳、若統論始末者一毫之善皆是也、乘者運彌載代苦爲義也

こゝに道生は大乗を以て法華經の宗となすが、大乘とは平等大慧のことなりと云ふ。然らば平等大慧とは如何なる意味か。彼に従へば理は一なるを以て始め一善より終り極慧に至るまですべては同一佛果に歸入する。故に之を平等といふのであつて、平等なるが故に一毫の善と佛果の大慧との間には本質上差異あるものではなく皆悉く運載して苦なからしめるものであるが、今はその中の終極なる佛果の慧について大慧と云ひ、これを以て法華一經の宗となすと云ふのである。この説を慧觀の法華宗要序と對照すれば如何。慧觀が萬法を以て乘となすといへるを、道生は一善より始めて極慧に終ると稱して居り、慧觀が之を統ぶるに主あり其の宗要を學ぐれば慧その名を收むといふを、道生は平等大慧の大乗を以て宗となすと云つてゐる。佛慧と云ひ平等大慧と云ひ名稱には差があつても、二者指す所に相違はなく、畢竟道生も慧觀と同じく萬善悉く佛果に至らしめるの道であつて千差萬別の善を均等の佛道たらしめるものは無分別の佛慧即ち平等大慧に由るといふのである。

吉藏は法華玄論の中で法華經の宗旨を論ずる十三家の説を擧げたが、その中で、遠師は一乘を以て宗となし、龍師は果智を宗となし、慧觀は眞慧を以て體となし、中興寺印師は一乘の實慧を以て體となし、光宅法師は一乘の因果を以て宗となしたと云ふ。この中光宅寺の法雲は中興寺の僧印に稟承し、僧印は慧龍に學んだのであつて、この系統が江南法華學の主流をなしたものであつた。而して慧龍は慧遠の棲む廬山に住してゐたのである。慧觀は初め長安に往つて羅什に學ぶ以前に廬山に住し、覺賢が長安を去つて廬山に向つた際にも彼は又従つて廬山へ至つたと思はれる。而して道生は初め長安に遊學する前に廬山に幽棲すること七年で、晩年を又廬山で送つてゐる。果して然らばこれらの諸師はすべて廬山の學系といふも不可なく、彼等の間に多少の發展はあるにしても皆佛慧を以て法華の宗とするに

一致あることは蓋し偶然ならざる連繋があつた爲と見るべきであらう。

#### 四 經 題 解 釋

今日でも解題といふ名があるやうに、書物の名を解釋することは、その書一部の大意を要約して表はし、本文を讀まうとする者の爲に必要な入門的解説をなすこととされてゐる。これ名は實に應ずべきものとして名を重んずること篤き中國人の傳統的信念が、書物の名は内容思想を忠實に表示してゐると信じた爲であつた。

佛教に於て經典が傳譯された際、西晉時代にあつてはその時處と關與せる道俗の人名を記録する經記が作られるのが普通であつたが、東晉時代に入ると一經の要旨を標出してそれが佛道の行者にとつて如何なる意義を持つものであるかを論ずる經序が作られるやうになつた。道安の場合には特に、序の中で譯者の態度及び解釋者の心がまへについて極度の謹慎を要求してゐるのを特色とする。然しその頃は未だ經題解説が經序の必須な一事項として認められるまでには至つてゐなかつた。經題を特に思想内容との關連を以て説明し、さうすることを經序の不可缺な一課題と見るやうになつたのは、概ね後秦の羅什所譯經の序に始まると云つてよいやうである。

法華經について云へば、僧叡も慧觀も共に經の題名を解釋するのを以て經序の主たる任務となして居り、中でも僧叡が蓮華の譬喩を説明するのみであるのに對し、慧觀に至つては妙法と蓮華との法譬二者の關係に極めて洞徹せる研究を加へてゐる。

先づ僧叡に従へば華を以て名となすはそれが根本たるを象徴するものであつて、華の中でも分陀利に譬へられるのはその盛を歎美する意が含まれてゐる。蓋し教法は道果を得るの根源たること恰も華が果實の本なるが如くであるか



ら、今も法華の教法を華を以て名づけ且つ諸華の中では蓮華が最勝であるから蓮華を經名としたのである。但し同じ蓮華であつても時によつて名が異なる。華あつて未だ開かぬ間は屈摩羅と名づけ、開いて將に落ちんとする時は迦摩羅と名づけ、その中間の盛時を分陀利と名づける。此を佛陀の教法に譬ふれば、二乗の聲聞緣覺が實にありといふ間は未だ理の實を明したものでないから花の未だ開かぬ屈摩羅に喩へらるべく、既に實理を明し已つて泥洹に入らんとするは花の開き已つて將に落ちんとする迦摩羅に喩へらるべきである。従つて眞實を説く法華經の教法こそ榮耀滿ち足りたる分陀利に喩へられるのであると云ふ。蓮華が青黃赤白の別によつて名を異にするとは通常知られてゐる所であるが、このやうに未敷と盛時と將落との三時の別に隨つて名を異にするとは他に聞かぬ説である。吉藏の法華玄論二に從へば、遠法師が、蓮華は時の遷るに隨つて形が變り名も隨つて變化するもので、初め出でて未だ開かぬときを屈摩羅と名づけ、衰落の時を摩賴となし、開發盛美にして色香具足する時を分陀利伽と名づくといふ説を傳へてゐる。これ僧叡が法華經後序に説く所と全く符合するもので、慧遠と僧叡とがかやうに一致して蓮華の三時梵名の別を説いてゐるのは必ずや共通して相承する所あつた爲であらう。即ち恐らくこれ羅什よりの傳承に據つたものに相違ないのである。

そこで問題になるのは慧觀の蓮華釋である。彼は蓮華の中の特に分陀利を以て法華に名づけるのは最上の法たるを表はすものと解して居り、三時の異名を説いてはゐない。慧觀に從へば、法華は、物に應じて開説せられた三乗の別は眞實でないから畢竟三乗は同源の一乘に會合するを説き、その會合せられた上ではもはや精麁の比較を絶した唯一無上の道のみとなるから此を妙法と云つたものであり、かくの如き無上の妙法は象あるものを以て喩へるとすれば又有象の中の美なる蓮華、蓮華の中でも最も秀でたる分陀利を以て喩へる外はないと云ふ。妙法と蓮華との法譬關係を

説明してゐるが、蓮華に對する三時異名には觸れてゐない。但し前項に於て引用した如く慧觀が法華宗要序の中で  
覺慧成滿乘之盛也、滅景澄神乘之終也

と云へるにつき、若し覺慧成滿を釋迦佛の成道と解し滅景澄神を釋迦佛の入滅と解すれば、成道より入滅に至るまでを統括するにその所説の教法は畢竟法華一乘の平等大慧に歸するといふことになるやうである。そしてそれは僧叡が説二乘と説一乘と泥洹との三時を蓮華の三時に喩へたのと一分相似するものある如く考へられるが、然し茲で覺慧成滿云々といふのはそのやうな成道入滅を意味するのであらうか。否、覺慧成滿と云ふは法華の時に顯示された一乘平等の大慧(因)を指し、滅景澄神はその佛慧によつて證得する大般涅槃(果)を指したものに相違ないから、慧觀に佛敎を初中後の三時に分ち法華を處中の盛時とする蓮華三名説が考へられてゐたと解するのは誤であらう。それにしても、僧叡も慧觀も蓮華は諸華中の最勝なるもの分陀利は又蓮華中の最秀なるものとし、法華の妙法が最上眞實なるが故にかゝる分陀利を以て喩とすると解してゐることは同一で、このやうな解釋は印度的ではない。世親の法華經論は出水の義と華開の義を以て蓮華を解釋して居り、出水の義とは泥濁の水に出離してゐるを意味し、華開の義とは覆はれたるものを開示し生長せしめるを意味してゐた。又維摩經の佛道品に、「高原の陸地に蓮華を生ぜず、卑濕の淤泥に乃ち此の華を生ず」と云ひ、涅槃經如來性品の百句解脫中に「如來の身は胎の汗す所に非ず、分陀利の本性清淨なる如し」と云ふ如く、分陀利即ち白蓮華は一般に泥水の中に生じながら泥水の爲に汚されぬといふ意味を以て譬喩とされるのが常である。されば私は先に蓮華の三時三名は羅什よりの傳承に基くかと推察したが、僧叡や慧觀が一致して蓮華は最上眞實を喩顯するものなりと説くより見れば、そうしだ解釋も亦羅什に於ける諸佛祕藏不可思議佛法説とつながりを持つもののやうに思はれる。兎も角も羅什門下に於て、蓮華の譬喩が法華經の無上眞實の教法たるを表示

するものとなし、經題解釋中に甚だ重視せられるに至つてゐることは確に注目すべき事實と云はねばならぬ。

然らば次に竺道生の法華經疏は如何。これは經疏たる性質上、經題を妙と法と蓮華と經との五字に分つて各々につき次の如く解釋を下した。

妙者若論如來吐言陳教何經非妙、所以此經偏言妙者、以昔權三之說非實今云無三、斯則言當理愜、無昔虛僞謂之妙耳、法者體無非法真莫過焉

蓮華者嗟茲經也、然器象之妙莫踰蓮華、蓮華之美榮在始敷、始敷之盛則子盈於內、色香味足謂之分陀利、

無三之唱事同之也、虛談既亡眞言存焉、誠言既播歸一之實顯乎其中矣

經者世之經緯成自素帛、斯之經緯顯乎行者眞光之綵也

初に妙法の妙とは、昔方便として説かれた三乗は眞實ではないから今三乗なしと云つて所説に昔の虚偽なく唯眞實のみが明されてゐるのを意味し、法も亦體非法なく眞過ぐるはなきを表はすと説明せられてゐる。妙と法とを區別してしかも共に眞實無虚の謂に解してゐる點は、單に妙法といふ一語として解する慧觀に比して更に一步進めたものとなるであらう。而して道生は、如來の言教一として妙ならざるはないのに、この經獨り妙の稱あるは理教相應して昔の虚偽なきが爲なりと云つてゐるが、これは唯一無上にして精麁を絶したるものなるが故に妙と云ふと解した慧觀が妙を絶待的立場に於て見てゐるのと異り、道生は妙を今昔眞僞の相待的立場に於て見てゐるのである。換言すれば慧觀は法華の一乗はそれ自體に於て三乗優劣の差なきが故に妙と名けると解釋してゐるのに對し、道生は昔の三乗不眞に對し今の一乗は眞實なるが故に妙と名くと云ふのであり、後世の術語を以てすれば、前者は絶待妙を説き後者は相待妙を説いてゐることになる。而して道生のかくの如き解釋は僧叡が法華は方便なくして眞實に歸せしめるものなる

が故に分陀利に喩へられるといふ説と相通するものである。然も道生が、「如來の吐言陳教何の經か妙に非ざらん、此の經偏に妙と言ふ所以は云々」と論じてゐる所を以て推せば、彼は法華が妙と稱される所以は偏に三乘一乘の問題につき眞實無虚といふ點で昔教に比し妙と云はれるものであり、別の異なる觀點よりすれば他經の妙をも否定するものではないことを認めるもののやうである。彼は法華が妙にして眞實無虚なりと云つても、それ故にこの經のみを執じて他經との間に取舍是非を見る如き分別の見に墮することを懼れたのであらうと思はれる。

以上述べた道生の妙法釋は、方便を去つて諸佛の祕藏たる眞實のみを説くのが法華經なりと見る僧叡の説に近いものであるが、蓮華釋も亦道生説は僧叡と相類するものがあつた。何となれば、形あるものの中では蓮華より妙なるはなく、蓮華の美榮は始めて開いた時に在つて、始めて開いた時には子を内に盈たして色香味の三が充足してゐる。分陀利とはこのやうな時の蓮華に名けるのであると云つてゐる。これは蓮華三時の別名は説いてゐないが處中の盛時を分陀利と名くと云つた僧叡及び慧遠の釋を既に豫想したものであること明かである。又道生は始敷之盛則子盈於内と云ふが、これは僧叡が百卉藥木之英物實之本也、八萬四千法藏者道果之原也と云つたものと同じく深い含蓄を持つ。僧叡に在つては、法華は眞實の理を明したものであるからそれが佛果の根源なるを述べてゐると解されるが、道生の場合には、蓮華と蓮子との關係をそのやうに因果の關係と見るよりも更に一步進んだ解釋をなしてゐる。彼は蓮華の始めて開くといふことが三乘の別なしと方便を打ち明けることを喩へたものであり、一乘の眞實が顯はされることを蓮子の内に盈つるによつて喩へてゐるのである。従つて華が開いた時に子を盈たしてゐるといふのは、三乘の方便たることが明かとなつた時には一乘の眞實たることが同時に明されてゐると見てゐるのであつて、始敷之盛則子盈於内とは開權は同時に顯實であり、方便の方便たるを打ち明けることの外に別に眞實を顯はすといふことはないとい

ふ意味に解してゐる。そのことは虚談既亡眞言存焉、誠言既播歸一之實顯乎其中一矣と説いてゐるので明かである。道生をしてこのやうな蓮華に於ける華實同時の釋をなさしめたものは、單なる思ひつきの結果ではなかつた。方便の意義を深く究明したことが、自らこの譬喩の新なる解釋を案出せしめたのであつて、その事實は方便品疏の初にある方便の説明によく顯はれてゐる。曰く、

昔晦迹三乘群徒謂是、今欲顯乎一實示以眞正、以非明是故標方便目品、既指昔三乘爲方便所以一顯實、茲處不言而自顯、若云一乘品者理似可一、故言方便乃表絶歎之致矣

こゝに方便とは非を以て是を明すものと解釋されてゐるが、非を以て是を明すとは如何なる意味か。否認することは立言を裏面より云つたもので、否認することが實質的には立言したことである。二者別なものではない。所謂破邪即顯正であつて、破邪が即ちそのまゝ顯正であるが、正面より眞正を説くといふのでなく、裏面より邪偽を破することによつておのづから眞正の顯はれるやうにする、それが非を以て是を顯はすといふことであり、方便とはかくの如き意義を持つものとせられてゐるのである。非とは、法華に於て昔の三乘を方便と判定することである。是とは今の一乘を眞實と名けることである。昔の三乘を方便と判ずれば、今の一乗が眞實たることは言はずして自ら明かになるから、開權はそのまゝ顯實なりと言ふのが竺道生の方方便思想であつた。蓮華を以て單に最上の意味とせず、又因果雙説の意味とせず、開權即顯實の意味に解したのは、方便の意義に關するこのやうな深い思索に負ふものであつた。

後に隋の天台大師智顛が華敷は開權を譬へ蓮現は顯實を譬ふとみて、法華の開方便門示眞實相の意を蓮華の譬喩によつて理解した起源を吾々はこの道生に認めるのである。

最後に經とは、世俗に經と緯とを以て素帛を成ずる如く、この經は行者の眞光の綵を顯す經緯となるものなるが故

に經と名けるといふのが竺道生の説であつた。これは僧肇が注維摩經一に

經者常也、古今雖殊覺道不改、群邪不能沮衆聖不能異、故曰常也

と説明したのは異なる解釋で、中國佛教に於ける經の意義解釋が同じく羅什の門に學びながら早くから異説があつたことを示してゐる。經の原語が修多羅 sūtra であり、貫穿の義を持つものであることを羅什より學んだのかも知れぬが、それにしても義理を貫穿するの意に解せずして、貫穿する經と貫穿される緯とによつて素帛を成する如く、經が行者の佛性を顯出せしめるといふ點で經と名くと解してゐる所に、恐らくは羅什よりの傳承でなく、彼自身涅槃經佛性の義を體得した片鱗を示してゐるのではなからうか。兎も角僧肇が經を常の意に解してゐるのと比較する時、僧肇には理に對する確信が感ぜられるに對し、道生が經を以て佛性顯出の要因とみてゐる所に、彼の佛教觀の修道的性格が窺はれるやうに思ふ。

## 五 一經の分科

經典解釋の歴史上、科文は中國佛教徒が創案した最も注意すべき業績である。科文發達の沿革については會て支那佛教史學の創刊號に載つた拙稿「釋經史考」中に論じた所であるから、今茲に再論するを略するが、羅什が譯した龍樹の智度論が般若經を解釋するに科段を分つてゐないことと、古來傳へられる如き序正流通の三分科經を道安の創始とする説が今日首肯し難いものであることと、竺道生以前の注疏にして現存する陳慧の陰持入經注、道安の本人欲生經注及び僧肇・羅什・道生の維摩經注の三書何れも科段を分つてゐないことと、これだけの事實は今の場合豫め承知してかゝらねばならない。然るに道生は簡略ながら一經三段の科文を試みてゐる。同門の道融若しくは僧叡が法華經

を九轍に分つたと稱せられる法華玄論一若しくは法華文句八下の言ひ傳へもあり、且つ道安に放光般若起盡解一卷の作があつたとは道安自身の舊録によつて出三藏記集五の傳へる所であるから、今私は道生の法華經疏が科文の原始なりと云はんとするのではないが、唯道生に於て、文の起盡を明かす科文と字句の義理を論ずる注とが綜合されてゐるのは、これが後世發達した經疏の恐らく原始的な形であつたと推定して誤なからうと思ふ。

扱て道生に於ける一經三段の科文は次の如くであつた。

此經所明凡有三段、始於序品訖安樂行、此十三品明三因爲一因、從踊出至子屬累品、此八品辨三果、從藥王終於普賢、此六品均三人爲一人、斯則蕩其封異之情、泯其分流之滯也

この中、初段が三因の一因となるを明すといふのは、三乘各別と執じて三乘の因行をなしてきたのに對し、今法華に於て、實は三乘の別なきを以て同じく一乘の因行となる旨を明すのを云ふ。法師品の疏の初に

上來至此凡三說三授記、明三因爲一因義相上以訖

と云ひ、安樂行品の疏の初にも

明三因爲一因義上畢

とあつて、三乘の因が一乘の因となるを明したと云ふ文前の略科は後章と變る所がない。然し次に踊出品以下屬累品に至る八品が三果を辨ずといふのは字句に脱誤ありと云ふべきで、踊出品の疏の初に

此品壽量之胤序、欲明三果爲一果也

と云ひ、隨喜功德品の疏に

上來明三果爲一果義上已粗畢

と云つてゐるので、本來は辨三果爲一果とあつた筈なることが知られる。即ちそは因に於て三乘の因が一乘の因となつたのに應じて、果に於ても三乘の別はなく等しく一乘の佛果を得ると云ふのである。第三段の三人を均しくして一人となすと云ふのは、同一の句が藥王本事品の疏にあり、それは前に因果共に一乘にして理に異趣なきことを説いたので、次に此を人の上に於ける實際の行迹について示そうとしたものと解される。この因果と人との關係は藥王本事品の疏に於ける次の文がよく之を明かにしてゐる。

上明<sub>レ</sub>因果理一則無<sub>レ</sub>異趣、宗極顯然領會有<sub>レ</sub>在、自下均<sub>レ</sub>三人爲一人、明<sub>レ</sub>二乘之子不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>同爲<sub>レ</sub>大<sub>レ</sub>也、說經既竟今明<sub>レ</sub>流通之人、前來非<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>證、行經者今者標<sub>レ</sub>數人顯<sub>レ</sub>其行迹以證<sub>レ</sub>法華。

大<sub>レ</sub>の<sub>レ</sub>は子の字であらうか。今者の者の字は校訂者により原本不明と註されてゐるが、行經者とあるのは傳經者の誤であらう。即ち道生は要するにこの文に於て、因果理一を明す法華の正意は屬累品までにて説き竟つたが、今はその趣旨を證明する爲に藥王品以下特に經を流通する數人を標してその行迹を顯すのであると説いてゐるのである。されば道生はこの經を因と果と人とを明す三段に分つてはゐるが、根本は因果理一を明す屬累品までにて完了せりとみてゐたことが知られる。而してそのことは又屬累品の疏文に

前說<sub>レ</sub>因之時亦並已付囑、義既未<sub>レ</sub>周不<sub>レ</sub>別立<sub>レ</sub>品、今明<sub>レ</sub>因果俱竟、理說都畢、斯則如來大慧於<sub>レ</sub>然、今持<sub>レ</sub>此經<sub>レ</sub>摩頂而付者以<sub>レ</sub>理深事大、要<sub>レ</sub>物爲<sub>レ</sub>是義<sub>レ</sub>故立<sub>レ</sub>品耳。

とあつて、この短文中に不明の缺字が四字あり、物字も原本不明と注されておつて判讀困難な所がないではないが、屬累品を以て一往經の正説が了つたと見てゐることは確かである。

扱て法華一經を因と果と人との三段に分ちその中因一果一を明す前二段にて正説を了り藥王本事品以下の一人は因



果の一を證するものと見ること上述の如くであるが、道生は更に進んで、序品を以て因一を明す段の序として、涌出品を果一を明す段の序とし、因一の正説は方便品より入記品までにて了り、果一の正説は壽量品と分別功德品にて了ると見る。従つて因一の中、法師品は流通を明し、寶塔品は説法華を證し、持品は惡世の流布を説き、安樂行品は傳經の方法を教ふるものであり、又果一の中隨喜功德品は流通の人を明し、法師功德品は法の功報を辨じ、常不輕品は古を引いて逆順の罪禍を證し、神力品は神力を現じて信を致さしめ、屬累品は付囑を明すとせられる。此を以て見れば、法華を三段に分つてはゐるが、實は初に屬累品までの初二十一品を正説として藥王本事品以下を流通とする大科二段に分ち、次に正説を因一を明す前段初三品と果一を明す後段次の八品との二段に分ち、次に前後兩段を更に各々序・正説・流通の三段に分つたものであつたと云ふことが出来る。之を梁の法雲の法華義記に示される所の、序品を序分とし分別功德品の半以後を流通分として正説を因の義を明す前の四段と果を明す後の四段とに分ち、前の四段中には別流通あつて別序なく、後の四段中には別序あつて別流通なしとする詳細なる科文に比すれば、巧妙なる組織未だ法雲の如くではないが、法雲説に展開すべき傾向は既に充分道生の法華疏中に示唆されてゐたと云つてよい。私は羅什譯の法華經出でて未だ三十年に満たざる早い時代に、かくも精妙に科文を構成して、單に字義の注釋のみでなく全體を緊密なる連關に於て領解せんとした道生の組織力には、唯驚歎を禁ずるの外ないのである。

道生が法華に一乘の因果を明すとみる解釋は後世への影響誠に大きい。廬山の慧龍が因門果門の名を用ひつゝ又言方便言眞實・身方便身眞實と云ひ、その弟子僧印が次いで開三顯一明<sub>ニ</sub>乘方便乘眞實<sub>一</sub>と開近顯遠明<sub>ニ</sub>身方便身眞實<sub>一</sub>とに發展せしめたけれども、僧印の弟子法雲に至れば又、正開三顯一以明<sub>ニ</sub>因義<sub>一</sub>と開近顯遠以明<sub>ニ</sub>果義<sub>一</sub>との兩段に分つて因果二義を固く相傳した。法雲は更に又、因を明す處に亦果の義あり果を辨ずる中にも亦因の義があるが、前段は

因の爲の故に果を明し後段は果の爲の故に因を明すものであるから、因果雙説はこれ經の正宗なりと説き、飽くまで一乘の因果を説くとす道生以來の傳統を守つてゐるのである。

道生は序品の文殊答問の章を四段に分ち、方便品の世尊正説の章を五段に分ち、譬喩品の前半を三段に分ち、又長行に於ける火宅三車の法・譬を各七段に分つて偈頌は重ねて上の七譬を頌すと配釋する如き、又信解品にても同様に長者窮子の法・譬及び偈頌を各三段に分つて配釋する如き、細釋巧科殆ど果して宋初の作なりや否やを疑はしめる程のものがある。法雲の法華義記が科文に於て愈々精緻を擬らし講經の妙天下に獨歩の名を得たのも、決して法雲独自の創意のみによるものではなくて、方法として遠く道生に發するもの多きを知らねばならない。

科文として尙一つ特記すべきは方便品より人記品に至る八品に三説三授記の釋をなしたことである。彼は法師品の初に此を次の如く約説してゐる。

上來至<sub>レ</sub>此凡<sub>三</sub>説<sub>三</sub>授記<sub>三</sub>、明<sub>下</sub>三因爲<sub>二</sub>一因<sub>一</sub>義相<sub>上</sub>以訖、三説者<sub>一</sub>方便品、二譬喩品、三化城品也、信解<sub>三</sub>品自審<sub>三</sub>其<sub>一</sub>解<sub>一</sub>、藥草品佛述<sub>三</sub>其説<sub>三</sub>非<sub>二</sub>別科<sub>一</sub>也、三授記者<sub>一</sub>授<sub>二</sub>舍利弗<sub>一</sub>、二授<sub>二</sub>四大聲聞<sub>一</sub>、三授<sub>二</sub>五百弟子及與學無學<sub>一</sub>也、此品大明<sub>レ</sub>流<sub>二</sub>通<sub>三</sub>茲<sub>三</sub>經<sub>一</sub>。

今この文を方便・譬喩・信解・藥草喩・授記・化城喩・五百弟子・授學無學の八品内諸所の文を以て補ひ解釋すれば次の如くなる。法華經の中、三因が一因たることを正しく明すのは方便品以下の八品であるが、この八品は方便品の正説と譬喩品以下の譬説と化城喩品の宿世因縁説とに三度重説せられたものと、及び譬喩品初に於ける舍利弗への授記、授記品に於ける四大聲聞への授記、五百弟子品以後の二品に於ける五百弟子及び學無學人への授記といふ三授記とより成ると見ることが出来る。而して譬喩品以下の三品は火宅と窮子と藥草との譬を以て説かれてゐるから同じ

く譬說法華の段に屬し、その中で、信解品は四大聲聞が自ら聖説に對する領解を表明したものであり、藥草喩品は此に對して佛が述成せられたものに外ならぬと言ふのである。然らば何に因つて佛はかく三度説き三度授記するといふことを敢てせられたか。それは根に利鈍あり従つて悟に先後あるが爲である。舍利弗の如きは利根なるが故に正説を聞いて初に悟り、四大聲聞は此に及ばぬ爲に更に譬説を聞いて初めて悟る。五百弟子と學無學人とは更に宿世の因縁説をも聞き三聞して方に悟るが故に最も鈍根と云はねばならぬ。

道生が八品をこのやうに三説三授記として解釋したことは、後世の法華經解釋に決定的な影響を及ぼした。梁の法雲の法華義記は、上中下三根の人を化する爲に法説・譬説・宿世因縁説の三周の説ありとする點に於て全く道生の説を襲用して居り、信解・藥草の二品を領解・述成とする點に於てもそのまゝに道生の説に従つてゐる。尤も法雲は三根差別の生ずる所以を理と教との關係について論證し、又三説三授記を統合して三周説の中に夫々正説・領解・述成・受記の四段ありとするなど、修補論證に努め合理的説明と形式的整備には大いに發揮する所あつたことを認めねばならぬが、大綱は既に道生によつて決定されてゐたと云つても過言ではない。又例へば領解や述成等といふ如き語句にしても法雲以後は法華學上頗る重要な術語となつてゐるが、道生にその起源があつた。即ち藥草喩品に曰く、

悟必是審、深領<sub>ニ</sub>聖説<sub>ニ</sub>先後<sub>一</sub>之意、既領<sub>ニ</sub>聖致<sub>ニ</sub>教<sub>ニ</sub>之旨、此品佛述<sub>ニ</sub>可其言<sub>ニ</sub>以成<sub>ニ</sub>其義<sub>一</sub>

領解や述成が未だ術語化してはゐないが、そこに至る萌芽は確に之を認めることが出来るのであつて、これらは僅に一端に過ぎず、その例は甚だ多い。

このやうに見て來ると、後世は偏に法雲の巧釋を稱揚し智顛・吉藏の深解を稱歎して、彼等の源流として從容不迫なる法華の經説に解釋學上の最初の斧を入れた道生の功を忘れられてゐるが、開拓者とも云ふべき地位に在つた道生

が針路を指示したその業績は永く後し去らるべきではない。經典は現今の歴史的研究よりすれば、大抵一時に成立したものでなく、數段階を経た異なる層の集積であり、従つて必ずしも前後に互つて緊密なる組織を持つものではない。然るに中國佛教學では、此を全篇悉く整然と秩序づけられたものと見て、そのやうな見解を經典の詳細なる科文の中に發表するに至つてゐるから、科文の意義はまことに大きい。序正流通の三分科經こそ試みてゐないが、道生が法華經疏の科文の上に示した構成力は、實に法華教學のみならず、かくの如き中國佛教學全體の性格を決定づける上に、測り知れぬ程の大きな影響を及ぼしたと云つてよいであらう。

## 六 表現の理解

道生の法華經疏に見られる重要な特色の一は經文の敘述を表面的に解釋して通ることをせず、一々に對して深く表現の底意を探り、事は必ず意を表はすとみてゐることである。こゝに少しく序品の初に見られる例を擧げよう。

天雨<sub>ニ</sub>四花<sub>一</sub>——以表<sub>ニ</sub>四果之非實<sub>一</sub>

地動——以表<sub>ニ</sub>四果之非住、亦顯<sub>ニ</sub>六道大悟分發、兼明<sub>ニ</sub>無常<sub>一</sub>

眉間白毫相光——以表<sub>ニ</sub>一乘中正之道無<sub>ニ</sub>二乘垢翳<sub>一</sub>

顯<sub>レ</sub>之在<sub>レ</sub>額——示<sub>ニ</sub>功平之相、斯光既耀斯智必被

照<sub>ニ</sub>東方<sub>一</sub>——東方爲<sub>ニ</sub>群方之昔(首?)、以表<sub>ニ</sub>一乘爲<sub>ニ</sub>三乘之妙、亦明<sub>ニ</sub>悟大者冥故不<sub>レ</sub>盡<sub>レ</sub>照

萬八千——向雖<sub>レ</sub>照<sub>ニ</sub>一方<sub>一</sub>欲<sub>レ</sub>明<sub>ニ</sub>斯光能無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>照、故寄<sub>ニ</sub>之萬八千<sub>一</sub>表<sub>ニ</sub>照無(?)不<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>一也

かくの如く一字一句をも等閑視せず、その中に法華一乘の根本義が如何に象徴されてゐるかを見んとしてゐる。然し

説法の將に開始されんとする時天より華を雨ふらしたり大地が六種に震動したり佛が眉間より光を放たれる等のことあるは、諸經に於て一般に用ひられてゐる敘述形式であつて、經典本來の意圖よりすればそれは單に奇瑞を示現して非常未曾有のことが當に起らんとしてゐるの前兆たらしめやうとしてゐるに過ぎない。一々の事相が悉く何等かの特殊な意味を表示してゐるといふのではないのである。然るに道生は

既入（原本不明）至定一則神感天地、天爲雨華地爲振動、天地既感人安嘿乎、嘉瑞既祥必有非常之說、時情傾想致疑亦深、深疑既積悟亦淵矣

と云つて瑞相全體の意圖を大局的に捕捉せんとしてゐるが、それだけに止まらずして、上述の如く細部に互つても此を經の宗義に照して表示する所あるものと解し、決して漫然たる敘事として閑却することをしなかつた。こゝに引いたのは僅かに一例に過ぎず、譬喩品の火宅三車や信解品の長者窮子の如き譬喩中の事數に至るまで、一々の敘事を悉く皆深い意義を表示してゐると見て解釋した。かゝる釋義法は、この法華經疏中始終を通じて至る所に用ひられてゐるが、その意味をとること最も深く解釋の巧妙なる點に於て典型的とも云ふべき一例を左に見寶塔品より示さう。

所ニ以現レ塔者證下説ニ法華ニ理必明當一、以レ塔證、二以レ所出聲ニ證、物因ニ二事一、信彌深至、亦遠表ニ極果ニ微現ニ常住ニ也。爾時佛前有七寶塔至從地踊出住在空中、夫人情味レ理不能レ下レ以レ神奇ニ致レ信、欲ニ因レ茲顯レ證故現ニ寶塔一、以レ事表レ義使ニ顯然一可見、既云ニ三乘一是一、一切衆生莫レ不レ是佛、亦皆泥洹、泥（洹字）與レ佛始終之間亦奚以異、但爲ニ結使レ所覆如ニ塔潛レ在或爲レ地所レ隱、大明之分不可レ遂蔽、必從挺出如ニ塔之踊レ地不能レ導レ出、本在ニ於空理一。如ニ塔住ニ於空中一、發聲讚言ニ善哉善哉一、以レ寄成レ證也、又以衆寶莊校者遠表ニ極果無ニ善而不レ有、於レ是其理一從レ事顯然、雖レ難レ（欲？）不レ信其可レ得乎

法華經寶塔品は、過去佛多寶如來がその本願に従つて法華經の説處へ出現し、塔中より發言して經所説の法の眞實なるを證明することを説くのであるが、道生はこの寶塔出現發言證誠を以て、一には法華所明の理が眞實なるを證して人の信を篤からしめ、二には又以て壽量品所明の佛果常住を豫め象徴的に説くものなりと解釋する。

初に法華所明の理が眞實なるを證して人の信を篤からしめるといふ解釋は如何なる根據に基くかといふに、經に、釋迦の分身諸佛が一處へ集つた上で多寶如來が塔中より出現す、と説かれてゐるのが此を表はすものと見るのである。何となれば、分身佛の一處集會は釋迦佛が自らを貴くするのが目的ではなく、眞僞を辯ずるのが目的だからである。即ち十方の分身佛が化なりとすれば今の釋迦は眞なりとせられる道理であり、釋迦が眞なりとすれば眞佛たる釋迦の所説も理に當るものと云はねばならぬ。されば寶塔出現は法の眞僞を辯じて人々の信を篤くし悟を深くするものと云ふことが出来るのである。

次に壽量品所明の佛果常住を豫め象徴的に説くといふ解釋がなされる根據は如何。經に従へば寶塔が地より踊出して空中に住在たを説かれてゐるが、塔が地より踊出するといふのは、初め塔が地に隠されて潜在して居り、次でそれが覆を破つて顯現することを意味する。初め塔が地に隠されてゐたといふのは、三乘は別なく一乘にして一切衆生は釋佛ならざるはなく亦皆泥洹であるのにそれが結使煩惱に覆はれてゐるのを表はすものであつて、次で塔が踊出したといふのは、泥洹が遂に蔽はれたることなくして顯現することを意味する。而してその踊出せる塔が空中に住するとは、泥洹は本來空理の中に在るものであることを表はし、塔が衆寶を以て莊校せられてゐるとは、それが善として有らざるなき極果即ち佛果たるを示してゐるのである。されば之を要するに今寶塔品は、常住なる佛果涅槃が何人にも本來具有するものでありながら煩惱の爲に覆ひかくされてゐるけれども、それは遂には空理に體達する時顯現して

佛果たるの實を全うすることを象徴してゐると云はねばならぬ。然もこの寶塔品は法華經中因の一乘を明す文段に屬し、果の一乘たる平等の佛果は壽量品に至つて正しく説かれる所であるから、今寶塔品が寶塔の出現に托して佛果涅槃を示すのは、後に説かれるべき常住の佛果涅槃を前以て微かに示現するものと解されるのである。

道生は寶塔踊出について以上の如き二様の解釋を下したが、何れも極めて鋭い洞察力に立つものである。彼は、事象は意を得しめる爲の手段に過ぎない、徒に皮相の事象のみを追究して、その事象の中に寓意せられてゐる眞實を看過してはならぬと力説する。事表經義と云ひ、借事通玄と云ひ、以事表義と云ひ、寄迹事證と云ひ、於是其理從事顯然と云ふ。皆この意に外ならぬのである。彼が以事表義の解明に専心したのは、固より彼の明晰なる頭腦に負ふこと勿論であるが、又以て當時の江南思想界に浸潤してゐた道家の説就中莊子の主張に影響される所少くなかつたと考へられる。

湯用彤氏はその著「漢魏兩晉南北朝佛教史」の中で竺道生を論ずるに當り、生公の佛學上に於ける地位は王輔嗣の玄學上に於ける地位と頗る相似たるものがあつて、王輔嗣は周易略例の中に於て盛に得意忘象得象忘言の説を發揮したが、竺道生も亦深く般若の實相義を會得し言外を徹悟したから、その佛徒の依語滯文して紛紜するを肅清したこと恰も王輔嗣即ち王弼が象數家の言を菲薄したのと相同じであると論じてゐる。高僧傳には、道生が、

夫象以盡意得意則象忘、言以詮理入理則言息、自經典東流譯人重阻、多守滯文鮮見圓義、若忘筌取魚始可與言道矣

といつて時流を歎じたと傳へてゐるが、今法華經疏に於ても分別功德品の釋の中に、

夫未見理時必須言津、既見乎理何用言爲、其猶筌蹄以求魚菟、魚菟既獲筌蹄何施、若一聞經頓至一

生補處或無生法忍—理固無<sub>レ</sub>然、本有無<sub>レ</sub>解言何加乎

と言つて居り、高僧傳の所傳は正しく法華經を釋する上に實證されてゐるのを見出すことが出来る。忘象得意、得魚忘筌は莊子外物に出づる語であり、その意を體して「之を筌表に求めて之を玄外に寄すべし」とは莊子逍遙遊の注を作つた支遁が大小品對比要鈔序に力説する所であつた。されば道生の忘象得意論は元と彼自身の獨自な發揮と云ふべきでなく、それは時代の潮流であり又江南佛教の傳統精神であつたと見るべきである。それ故に私は道生の偉大なる點は彼が忘象得意を力説した所に在るのでなく、寧ろ先づその前提として、事象の中に寓せられてゐる奥意を把握せんと力めてゐること、即ち所謂以事表義の解明に在ることを特筆しなければならぬと思ふ。

然しながら以事表義の解明はその背景に大局的な得意なくして得られるものではない。蓋し以事表義と得意忘象とは互に表裏する。忘象の得意あつて以事表義の解明が可能となり、以事表義の解明あつて得意の忘象は起り得る。故に二者は相縁り相待つものであり、互に孤立しないものであるが、事の中に寄顯せられる義の把握は得意を以て根本とするが故に、道生が法華經疏に於て縱横に以事表義の解明を敢てしたのはその根柢に般若空觀の洞徹せる大悟があつたものと信ぜざるを得ない。道生の法華經觀は空無所得を大悟し、その見地より教の解釋をしたものである。それ故に經の説く諸の事相は又以て空義への筌蹄と見做されるべきものであつた。空義への筌蹄は筌蹄なるが故に終には棄てられねばならぬが、又筌蹄なるが故に之なくして魚兔たる空義は得られぬのである。筌蹄に比すべき事象の意義究明につとめた所以は畢竟かゝる空思想そのものに根據するものであつた。

後世天台學では觀に從行觀、附法觀、託事觀の三種を説き、自己の修行の上について觀ずると、教理法相について觀ずると、事義に託して觀ずるとの三種ありとするが、その託事觀は實はこの以事表義といふ表現理解の方法



を觀法化したものである。天台大師智顛はこの方法を殊に力説して一經の文字事義悉く觀心に資して居り、例へば王舍城といふ地名についてまで文字を分析してその中に四教の義理が表託されてゐると見た。そこまで至れば餘りに附會に過ぎる如く感ぜられぬでもなく、文義の原典的解釋を主とする學者より兎角の評を免れ難い所とならうが、然し元來經は理を表する爲の文であるから、理は經の隅々にまで浸透して居り片言隻語の中からも理を看取し得るとなす點に於て、智顛は道生と同じ思想に立つてゐる。但だ道生が智的に解釋したものを智顛は觀法として特に行法化してゐる所に特色はあるが、それは道生以後の學界が餘りに理論化の方面に走つたことに對する弊風矯正の意圖が現はれたのに外ならぬのである。

## 七 三車説と一乘方便

法華經は三因の一因たるを明し、三果の一果たるを明す、即ち因に於て三乘の別なくすべては平等なる一乘のみ眞實にして、從つて果に於ても三乘が各別に得る果といふ如きものがあるわけではなく皆同一なる佛果に到達すと見るのが竺道生の法華經觀であつた。

然らば初に先づ因の一乘三乘について考察するに、法華以前には聲聞・緣覺・菩薩の三乘を説き法華に來つて三乘を方便として破し菩薩乘のみ眞實なりとせられるが、その場合初めに説かれた三乘中の菩薩乘と法華に説かれる一乘としての菩薩乘とはその實體同なりや異なりやといふことが問題となる。若し同なりとすれば三乘を方便とすとは云つても破せられるのは聲聞緣覺の二乗であつて菩薩乘は破斥せられることなき筈であり、若し異なりとすれば三乘中の菩薩乘も破斥せられることになるであらうが、その際三乘中の菩薩乘と法華に説く菩薩乘とは如何なる點で差異あ

りとすべきであらうか。こうした議論は後世隋唐時代の法華教學に於て所謂三車四車の争と稱し、法華經譬喩品の火宅に於ける羊鹿牛車の譬と關連して諸種の解釋が岐れる所となつた一課題であり、前後の菩薩乘を同なりとすればそれは三車家と云はれ異なりとすれば四車家といふことになるのであるが、今道生はこれについて如何なる見解を持つてゐたか。次にこの點を考へてみようと思ふ。

法華經疏中、三の偽を破すと云ひ、三乘を方便となすと云ひ、三乘不實と云ひ、又理中三なしとも云ふが、一面では又二乘の偽なしと云ひ、二乘の垢翳なしと云ひ、本と二乘なしと云ひ、又理既に二なしと云ひ、二乘は實に非ずとも云ふ。前者によれば四車家の如く、後者によれば三車家の如く思はれる。故にこれらの語を卒然として見れば相互に相容れざるものあるか、若しくは所説に不徹底なるものがあるのではないかと感ぜられるであらう。然し仔細に検討すれば、矛盾もなく不徹底でもないことが知られる。何となれば、佛は自ら三乘を説くのを欲したのではないが、衆生穢濁にして直ちに一乘と説くときは悟り難い事情に在つた爲めに、事已むを得ずして爲に三乘と説いたのである。然るに衆生はこの三乘の教を受けたことにより漸く大乘の機が顯はれて來た。それ故に今法華に至つて三乘を否定して一乘が説かれることとなつた。かくて佛陀教説の次第より云へば先三後一と云ふべきで、道生が屢々先三後一の道を明すと云ひ、先三後一の意を領す等と云つてゐるのはこの理由に由るのである。三乘は佛が小機に應ずる方便として説かれたものであるから、教としての三乘は方便であり、理の眞實を説いた教と云ふことは出來ない。實相の理たる空・中道は唯一絶對にして、この一理より云へば二乘もなく三乘もないと云はねばならぬ。即ち三乘は方便であり、權であり、不實である。この不實なる三乘はもと方便として説かれたものであるに拘らず、人々は此を眞實なるものと誤認する。そは衆生の情に基くもので、三乘教が本來は眞實の一理をあらはす爲の方便たる底意を了解しな

いものであるから、三乗を執ずる情は破斥せられねばならぬ。道生が三の偽を破すと云つてゐるのは、三乗を破するといふことでなく、不實なる三乗を實と誤り執ずるの情を破したものと解すべきであらう。然るに三乗中の菩薩は實相の理をさとるが故に大乘たるの所以に乖くものではない。唯三乗中の聲聞緣覺二乗は唯一實相の理をさとらぬものであるから、これらは正しく大乘の趣旨に反すると云はねばならぬ。二乗が實に非ずと云はれ、又偽とも垢翳とも稱せられるのはこれに由るのである。このやうにして三乗は教としては皆方便であり不實であるが、三乗を構成する二乗と菩薩乘とを分つて云へばその中の菩薩乘即ち大乘は大乘たる所以に乖かず二乗のみが正しく大乘に反するのであるから、その點より論ずれば二乗が不實なりといふことになる。されば三乗不實といふことと二乗不實といふことは實際上に於て相反するものではないのである。二乗は行として不實なるが故に、二乗方便は大乘菩薩行の眞實を示すものであり、三乗は教として不實なるが故に、三乗方便は一乘平等の理が眞實なるを示すものである。道生が方便品の一切聲聞辟支佛所不能知の文を解して、

三乘皆權而大乘不乖所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>大<sub>レ</sub>、故不<sub>レ</sub>言之、二乘正反<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>大<sub>レ</sub>致<sub>レ</sub>故<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>不知也

と云つてゐる所に、彼が三乗不實と云ひながら實は二乗のみを不實とする三車家に屬すべき人であることを明瞭に知り得るであらう。

之を要するに、二乗は不實なるが故に不實なる二乗と實なる菩薩乘とを合して説く三乗教も不實となるのであり、不實なる二乗と合して説かれた初の菩薩乘と、二乗が不實にして實には一の菩薩乘のみと説かれた場合の法華の菩薩乘とは、兩者は實質的に同じものを指し前後異なるものではないから、教は結局前後を通じて不實なる二乗と實なる菩薩乘との都合三乗を出でぬことになる。之に反して若し、歸一以後の菩薩乘を歸一以前の三乗開説中の菩薩乘と質的

に異なるものと見れば、前の菩薩乗は二乗と共に不實なるものとなり不實なるものは合して三乗あることになるから、之に實なる後の菩薩乗を加へて都合四乗となる道理でありその場合此を四車家と云はれるのであるが、道生は前述の如く前後の菩薩乗を別異なものとは見ぬから三車家と云はねばならぬ。

竺道生を同時の慧觀及び僧叡に比すれば如何。慧觀は、三乘別流は初め衆生に應じて方便施設したもので眞ではないから、終には同源の一乗に會歸せられるのであり、法華に説かれるそのやうな一乗は唯一無上にして精麁を絶したるものなりと見てゐる。故に慧觀よりすれば法華には大乘菩薩乗を明してゐても、それは無對立の唯一乗としての菩薩乗であるから、二乗と相對的に説かれた三乗中の菩薩乗とは異なるものと云はねばならぬ。即ち慧觀は法華の歸一絶對を重視するから、その點に於て相對の三乗と絶對の一乗とを分つて見るとき教は四乗ありと云ふべく、此は四車説といふことになる。道生が三車家の祖であるに對し、慧觀は四車家の祖と云つてよく、従つて道生の思想は三論宗の吉藏に繼承され、慧觀の見解は涅槃宗の法雲や天台宗の智顛によつて發展せしめられることになるのである。尙僧叡については三車四車を判然分別し難く、般若は善權を以て適化し法華は實體を説いて本に歸すと論じてゐるのに徴すれば如何にも法華一乗を般若の三乗と區別して四車家に立つ如くであるが、小品經序に云ふ如く、般若の方便と法華の實化とは冥一して完きを得るもので、窮理盡性して萬行を同一ならしめるのは般若に功があり、大に眞化を明して本の無三を説明するのは法華に用ありとなし、理の實を明す般若と教の實を説く法華とを互に相補ふものとしてゐる點より推せば、此を以て四車と斷ずるは不可であらう。法華に説く壽量・分身・普賢・多寶等を以て形數により非形數を表はしたものと見る點が道生と態度を一にし、又法華の教を重視する立場よりは寧ろ法華所明の理に重きを置く立場である事實に照し、僧叡の本意は却つて三車家に近いものであつたと云ふべきであらう。

慧觀の如く法華經に於て教の絶對面を強調すれば、法華は他の如何なる諸經とも歸趣同一なるを得ぬが、道生の如く法華に於て理の眞實を見て、法華以前の三乗中の菩薩乘も法華に於ける一乘としての菩薩乘も理の眞實は異らずとすれば、法華經は理を明す一つの教であるが、理を明す唯一の教ではないことになる。従つて例へば般若や維摩の如く三乘差別を認める教であつても、その中の菩薩乘について語られてゐる限りは不實はない筈であつて、教が方便であるといふことはその教によつて説かれる理がすべて不實なりと云ふことにはならぬのである。道生は、信解品の疏に於て、法華以前佛が須菩提をして波若を説かしたものは既に大乘の教を説いたものなりとして居り、これは後に智顛等をして長者鷄子の譬喩より五時教判を構成せしめる起源となつたものと考へられるが、道生に従へばこの波若の大乘を聞いた時に二乗の者も大乘眞實の理を悟るべきであつた。然るに未だ三乗中の大乘を説いて無三の一乘を悟らぬが故に、今法華は三乗の別を無くした一乘としての大乗を説くのである。要は理を顯す爲の教であるから、何れの教によつても理を悟ることが出来ればよいのである。その意味よりすれば三乗のみが方便ではない。一乘も亦方便である。共に方便である以上、三乗を執じて實と誤認してはならぬ如く、一乘も亦之を究極の眞實と誤つてはならぬ。一乘の教によつて唯一の理を悟らなければ、一乘も亦執著となる。竺道生はその意味を、經の如來但以一佛乘一故爲衆生説法、無有餘乘若二若三の文を解するに當つて、次の如く説いてゐる。

若二若三、二第二乘也、三第三乘、亦應無第一、第一不乖所ニ以大、故不無之、既無二三、一亦去矣。

第二乘とは緣覺乘で、第三乘とは聲聞乘であり、それは菩薩乘を第一乘とする考へ方に立つ。この見地よりすれば經には唯だ一乘で二乘三乘なしと説いてゐるから、道は唯無對立無差別の菩薩乘一つのみ存し、この外に第二の緣覺乘や第三の聲聞乘はないことを説くものと解すべきで、それ以上の意味は説いてゐないのである。然るに道生は、經には

表面上現はれてゐないのに拘らず、「既に二三なし、一も亦去る」と云つて、一乗菩薩乘までを拂拭するの解釋を下した。これ經に説かざる所を道生が恣に加へて解釋したものと云ふべきであらうか。決してさうではない。

元來法華は方便たる三乘を眞實と執するが故に、之を否定して一乗を眞實としたのである。理は一にして三なきを以て三乘は理に合せざる教であり、一乗は理に合する教である。従つて三乘は不實とせられ一乗は眞實とせられてよいのであるが、然らば三乘は不實にして一乗こそ眞實なりと固執して可なるかと云ふに決してさうではない。一乗は尙理の一を表はす爲の方便教であつて、目的は理の一に悟入するに在る。一乗の教が理の一に入る爲の方便なることを忘れて一乗を執するならば、その失は三乗が一乗に入る爲の方便なるを忘れて三乗を執するのと何等擇ぶ所はない。故に一乗も亦究極には棄て去らるべきで、最後には全く執する所なき空無所得の悟のみが残るのである。道生が「既に二三なし、一も亦去る」と云つたのは、かくて彼の法華經觀よりする當然の歸結であつた。實にこの空無所得こそ法華經の教へる最後の標的であることを茲に示してゐるのである。

## 八 長壽の意義と泥洹經

三因の一因たるを明す初の十三品に次いで、踊出品以下の三品は三果の一果たるを明すのである。因に三の別なきに應じて果の三異もなきは當然で、すべてが大乗の菩薩であるならば何人も亦大乘の佛と成るのでなければならぬ。従つて衆生皆菩薩にして大悟の分あることと、大乘の佛は小乗の佛と異なることを示すが、踊出品及び壽量品の課題となつてくる。

踊出品では滅後弘經の勧めに應じて、六萬恒沙の菩薩が地より踊出した。それらはもとの世界の下の虚空中に在

つたのであるが、地裂けて出で來つたものであると、經は説いてゐる。これについて道生は例の如く以事表義の解釋法によつて説明した。六は六道を謂ひ、恒沙は多を表はす語であつて、地は結使を意味し、下方空中に住すとは空理の中に在つたといふ謂である。故に六萬恒沙の菩薩が地裂けて下方空中より踊出したといふのは、無數なる六道の衆生は皆空理の中に在つてその空理を悟るべき可能性を本來具有しながら、結使即ち煩惱あるが爲にそれに蔽はれて此を悟ることが出来ない。従つて煩惱の覆蔽が破れ除かれれば、空理を徹見して弘經護法の菩薩行が修し得られるといふことをこの踊出の菩薩は表示してゐると見るのである。道生の此の如き解釋は先に出した寶塔品の寶塔踊出と全く揆を一にし、これ實に六卷泥洹經の如來性品が貧家寶藏の譬によつて

一切衆生亦復如是、各各有如來之性、無量煩惱覆蔽隱沒不能自知、如來方便誘進開化令知自身有如來性、歡喜信受」と云ひ、又四諦品に

一切皆有如來常住之性、滅諸結縛、煩惱永盡、顯現如來常住之性、

とあるに合致する。故に道生は必ずや泥洹經の一切衆生悉有佛性説に立つて法華經の解釋をなしたものに相違なく、このことは又同じ踊出品疏に出づる次の句に徴して知られる。曰く、

彌勒不識一人者以其悟性非十住所見故也

これ補處の彌勒と雖も地より踊出せる菩薩の一人をも識らざる所であつたと説かれてゐる經の偈文を解釋せるものであるが、それを説明するに當つて、その悟性は十住の所見に非ざるを以ての故なりと云へるは、これ又六卷泥洹經の如來性品に

菩薩摩訶薩淨治道地成就十住、於自身中觀察如來眞實之性、猶爲無我輪之所惑、沉復聲聞及辟支佛而能知之

と云ひ、北本涅槃經の第八卷如來性品に

菩薩位階十地、尙不了了知見佛性、何況聲聞緣覺之人能得見耶

と云ふに相當する。即ち泥洹經によれば如來性・佛性は佛にしてのみ知り得る所であり、十住の菩薩も知る能はざる所とせられてゐるから、今踊出品に彌勒がその一人をも識らずと説かれてゐるのはこの間の道理を表はすものなりと云ふのである。

扱て以上の如く果を明す段の序たる踊出品が、泥洹經の意に従つて悉有佛性を明してゐると解釋されてゐるのであるから、正しく果を明す壽量品が、泥洹經の意に相應して佛身の常住を明したものと理解されるのも自然であらう。壽量品には、佛は實に三千塵點劫の昔に成道し、その壽未だ盡きずと説かれてゐる。此に對し道生は云ふ。眞のさとりは形や壽を論すべきものではないが、惑者は佛は實に壽百齡なりと謂つてゐるから、今その滯情を祛らんが爲に長壽を假つて之を遣るのである。元來、壽量は上品奮迅の諸佛の神通であり、かくの如き神通を現じ得るものは極果であるから、壽量を説く意は結局佛果の常住を表はすものと云ふべきであるが、又一面よりすれば衆生は情に於て生を欣び死を惡むが故に今長壽と云つてその信を教くするのであると。

以上は壽量品疏冒頭の文を要約したのであるが、この中には壽量品は常住を顯はすといふ解釋と壽量品は長壽を假つて短壽と見るの滯情を遣るといふ解釋と二意あることが知られる。初の常住を顯はすと見る説は、佛が長短の壽を示し種々の形をとるのはその根柢に常住の佛果があり、その佛果のはたらきとしてそれらの神通を現するのであるか



ら、種々の長短の壽量が諸佛の神通なりと説く壽量品はこれ即ち常住の佛果を顯すものと云はねばならぬといふのである。佛は常住なれども神通力を以て滅度を示現すとは經の壽量品の明示する所であり、この語に托して壽量品が佛果常住を明すと見るのは最も穩當な解釋と云つてよい。然るに法雲の法華義記一では同じく神通力の語に注意しながら、法華經は、近くは神通の力と遠くは大衆萬行の感とに由り、金剛心を延べて世に留住し、無窮の壽命を以て涯りなく衆生を化益することを明すものであつて、法華經では法身を明してゐても常住經なる涅槃經所明の法身とは同じでないといふ解釋した。これ所謂法雲の神通延壽説であるが、道生の如く法華涅槃二經同致として壽量品も亦常住の佛果を明すとす説に對し、殊更に二經を異趣なりと解し去らんとする法雲の説は餘りに字義の表面に捉れ、道生の斥ける所の筈蹄を得て魚兔を忘れたものといふ誹を免れぬであらう。

註 佛敎研究三卷六號所載、拙稿「法華敎學に於ける佛身無常説」參照。

次に壽量品に對する第二釋として長壽を假つて短壽の滯情を遣るといふ説は、この方が實は道生の本意であつたと考へられる。左に先づ壽量品初の疏文を見よう。

今日據<sub>レ</sub>長壽爲<sub>レ</sub>實以表<sub>レ</sub>伽耶是虛、若悟<sub>レ</sub>伽耶之不眞亦解<sub>レ</sub>長壽之非實、故知修短在<sub>レ</sub>物聖常無爲矣

これによれば、法華經壽量品が佛は三千塵點劫以前に成道しその壽未だ盡きずと説いてゐるのは、伽耶成道の生身佛が眞佛ではないことを表はすものである。それ故に若し伽耶成道の生身が眞佛でないことが悟られたならば、長壽も亦眞實の佛でないことを了解しなければならぬのであつて、壽の長短といふことは衆生の惑情に於てのみ云はれる所であり、佛自體は常に無爲であるから長でも短でもないといふのである。即ち佛は絶對者であつて一切の相對分別を絶したものである。然るに此を衆生は短壽と見るが故に、短壽と云ふ分別の見を遣る爲に長壽といふ此と相對の説を

以て破したのに外ならず、長壽を説いて短壽に代へる爲では全くない。故に短壽の見が去つたら長壽の見に止まつてはならず、一切無分別とならねばならぬのである。恰も火を消す爲の水は火が消された後には最早不要となるやうなものであつて、同様の趣意を吾々は前に方便品の一乘三乘の關係の上に見た。即ち「既に二三なし、一亦去る矣」と云ふのがそれであつた。今の文と比較すれば、彼此全く同致なることが知られるであらう。尙眞佛が普遍絶對で、色身佛は應現なるが故に定實なしとしても、この兩者の分別を固く執ずれば、それは又無限絶對の眞佛を有限に相對化することになるから、眞佛と應佛との別にも著してはならない。かくして一切の差別に執著することがなくなつたとき、初めて眞佛と應佛とを分つた本來の目的が達せられるのである。

一乘三乘の問題にしても眞佛應佛の問題にしても、道生は滯情を遣る爲の教であるから、權實批判は遂に得悟の域にまで進まねばならぬことを主張した。こは然しながら道生の創見といふべきであらうか。固より彼としては深く自ら悟る所あつたのに相違ないが、我々は不思議にも僧叡と相通する説多きを注意しなければならぬ。三車説として同じ立場に在ることは前に述べたが、寶塔品と壽量品との釋に於て二者正に符節を合する如きものあるを見る。僧叡は、「佛壽無量、永劫未だ以てその久しきを明すに足らず」と云ひ、「壽量はその數に非ざるを定む」と云ふ。これ道生が、「長壽を實となすに據つて以て伽耶これ虚なるを表す、若し伽耶の不眞を悟らば、亦長壽の非實を解せん」と説くものと揆を一にする。又僧叡は、「分身無數、萬形も以てその體を異とするに足らず」と云ひ、「分身はその無實を明す」とも云ふ。これ道生が、「既に十方是れ化と云ふ、斯れ則ち今の釋迦これ眞なり」と説くのに該當する。而して僧叡は、「多寶はその不滅を照す」と云つてゐるが、これは道生が寶塔品の釋迦多寶二佛並坐を説明して、「半座を分つて共に坐する所以は、亡必ずしも亡ならず存必ずしも存ならざるを表す、存亡の異は群品より出づ、豈

聖然らんや」と説くのと異なる所がない。即ち知る、僧叡と道生とは共に羅什より學び、表面の説相に捉はれることなく、名相によつて無名相を悟るべしとする般若教學の根本義を傳承してゐることを。二者の共通は決して語端の類似に止まらず、佛教は無相無分別の絶對者に冥合するに在りといふ心證の契合に基くものであつたのである。

竺道生の法華經疏中、他經の名として見られるものは波若經のみであるが、泥洹經の思想が確實に基礎となつてゐることを前に論じた。泥洹經の要義たる佛身の常住不滅と佛性の悉有隱覆とは法華經に示されてゐると見てゐる。且つ彼に於ては般若と法華と泥洹とが三經互に相補ふものとして相依相資の關係に置かれてゐた。その中の何れの一經と雖も、經典として他に勝ると云ふ如き觀念は毛頭なく、法華の方便眞實を解くに般若經の空無所得を以てし、法華の一乘・長壽を解くに涅槃經の佛性・常住を以てした。これ僧叡が喩疑に、

般若除其虛妄、法華開二究竟、泥洹闡其實化、此三津開照無遺矣、但優劣存乎人、深淺在<sub>二</sub>其悟<sub>一</sub>。

と云つて佛教は般若・法華・泥洹の三經に盡きるとなし、且つ泥洹經の一切衆生皆有佛性の文あるによつて法華經の開佛知見の旨始めて悟るべしとなした泥洹・法華同道の説と完全に一致するものである。僧叡はかねて般若・法華二經の相資關係を確信してゐたが、江南に來つて喩疑を製するに當り、更に般若・法華・泥洹の三經相資の信念に到達した。茲に道生と僧叡との悟道に深く相通するものあつたことを想察せざるを得ない。道生が闡提成佛を唱へて教界より擯斥された際、僧叡及び慧觀が如何なる態度をとつたか、それは極めて興味ある問題であるが、今日では全く推定する手懸りが無い。道生は守文の徒により多く嫌嫉を生じ、與奪の聲紛然として起つたと云はれてゐるが、上來見來つた如く、名相に捉はれず直ちにその根柢に横はる奥旨に直參せんとしたのであるから、文義の表面に滯る大衆一般より容認されなかつたのは怪しむに足らぬ。僧叡は恐らく彼に同情を寄せてゐたことであらう。唯慧觀は、前にも

論じた如く法華經觀に於て道生と同じからざるものがあり、又法論目錄を見ても、道生は頓悟を執じ慧觀は漸悟を執じたと云はれて居り、立場に可なり異つてゐたものがあつたから、或はこの論争に際して傍觀的態度をとつてゐたのではなからうか。慧觀の見解には經典相互の間に勝劣の關係を見んとする傾向が存し、それが二教五時教判となつた。此に對し空に徹する道生・僧叡は大乘同道として勝劣を見るを排するから教判組織は起らず、四種法輪に於ける如く、夫と一經の中から無差別無分別の空義を徹見しようと努めてゐるのである。この意味に於て僧叡・道生には尙支遁・道安・羅什等に通ずる通佛敎的に佛敎を一本に見る信念があつたのに比し、慧觀に來つて初めて自己の批判的見解に從つて佛敎敎義の體系化が意圖され、思想界は茲に一轉機を劃するに至つたと云つてよいやうに思はれる。

## 九 結

竺道生が善不受報及び頓悟義を立て、又闡提成佛を説いて敎界に大波紋を投じたとは出三藏記集の傳へる所であり、二諦論、佛性當有論、法身無色論、佛無淨土論、應有緣論等の著述があつたとは高僧傳の記録する所である。これらの主張や論旨についても、法華經疏中關連する敘述の中から、大要を髣髴せしめようと試みる事が不可能でないものもある。又注維摩經や涅槃經集解にはこれら二經に關する彼の注釋が輯録されてゐるから、それらの中に法華經疏と同一の方法を以て關係ある諸問題が論述せられてゐるのは云ふまでもない。然し本論文では紙數の都合でそれらに觸れることが出来なかつた。のみならず法華經疏自體についても、尙全般的に道生の思想傾向を論ずる上で特記しなければならぬ事項の殘されたものも少くないのであるが、今回は問題を法華經のみに限りそれらに及ぶことが出来なかつた。

従つて茲には法華經の研究史上道生が占める地位を明かにするために、教理上彼の思想の背景となつたもの、特に江南佛敎の主要潮流と此に新たな展開を與へた道安・羅什及びその門下諸師の思想研究とに重點を置いて考察したとと、法華經疏に見られる道生の基本的佛敎觀の若干を説明するに努めたことを以て満足しなければならなかつた。固より廣い視野に立つて儒敎及び老莊思想との交渉や政治情勢や社會事情との關聯から道生佛敎學成立の歴史の必然性を研究する如きは、全く手の及ばなかつた所であるが、かうした課題は夙に長友板野長八氏の努力された諸論策が發表されてゐることであるから、研究者の參照を望んで止まない。唯私は道生を知るには彼の著述に即して能ふ限り忠實に精密にその原理的立場を理解することが先決要件であると考へたが爲に、敢て法華經疏の研究を企てたのである。

その結果知り得られた要點は、經の文面に執はれずしてそれが表現せんとする眞意を捕捉することが痛切に要求せられてゐるが、それは支遁や道安等の指導的學者が先に強調し特に羅什の常に啓發に努めた所であつたこと、然も道生は忘象得意を力説しながら事象によつてのみ意を得ることの可能なるに留意し、事に表はされた義理の解明に努力してゐること、佛敎の多種は所被の機に隨ふが故であり多種なる敎は組織的に體系づけられてゐると見るが、それは現實にある經典の相關的關係を解釋する敎判とは異つてゐたこと、法華經に對して特別な關心を懷くに至つたのは羅什の翻譯並に解説が深い影響のあること勿論であるが、尙又江南に於ての正法華經研究の傳統が強く刺戟を與へてゐたこと、法華經解釋の上で分科の巧緻な發揮が後世の法華敎學に著しい感化を與へて傳承されてゐること、法華經と般若經と泥洹經とが同一の基盤に立つものとして三者の間に優劣相違は全く認められてゐないこと、法華は一乘の因果を明すと見る見解が基本となつてゐるが、それは結局言敎を通して無執著の大悟に徹せしめるを以て歸趣とすといふ

心證に基いてゐること、羅什門下では僧叡と思想的に最も近い關係に在り、理の追求に専らであつた僧肇や教の特異性を重視する慧觀と異つて教と理の限界に深い考慮を拂つてゐるのが特色であること、法華の妙法たる所以を解釋するに慧觀は絶待妙を見、道生は相待妙に傾いてゐたこと等、これらは本研究によつて些か解明し得られた成果の一端であらうと思ふ。

私は道生が後世の法雲や吉藏や智顛に與へた影響の甚大なるを認めるに躊躇するものではない。然しさうした後世への影響を考へる爲には先づ道生自身の思想の構造を十分明白ならしめねばならぬ。さうしなければ後世へ及ぼした影響と考へられたものが、實は本人の意圖せぬ方面であつたり、或は歪められて解釋されることもあり得るからで、かくの如くならばそれは影響を受けたと考へられる後世の思想家を正しく理解することも出来ないであらう。又假令道生が後世に影響を及ぼすこと大であつたにしても、道生の思想は決して他との關係に於てのみ意義があるのでなく、それはそれ自身單獨で一つの完成せる佛教であり信念であつたことも忘れてはならない。

本稿は中國に於ける古い佛教學上の一注釋書を研究したものに外ならぬが、幸にしてこれがその勝れた思想家の地位を闡明にし、哲學的な基本的態度を幾分にも明かにする上に寄與し得たならば、これは唯歴史上の回顧たるのみに終るものではない。現代の吾々自身にとつて眞實なるものを如何様に聖典の中から感得すべきかにつき、竺道生の法華經疏は鋭い示唆と懇切な指導を與へてゐることを發見せられる筈と信ずる。