

「諸法の実相」の意味

—竺道生撰述『法花経疏』をめぐって—

鳥居達久

一 はじめに

鳩摩羅什が中国における仏典翻訳史の一時代を画した偉大な翻訳者であったことは周知の事実である。当然ながら彼の翻訳した経・論は当時の中国仏教者にとって新しい仏教の源泉であった。そしてこの新しい仏教をいち早く吸収した一人が竺道生であった。

すでに、いわゆる小乗仏教の教理を学んでいた竺道生は長安における羅什の訳場で親しくこの新しい仏教を吸収し、一連の仏教学修業を終えることになる。そして義熙五年（西暦四〇九年）、東晋の都である建康に戻り、この江南の仏教の中心地において数々の斬新な主張を発表する。これによって道生はそれまでの修業の成果を問うたのであった。

義熙十三年（四一七年）に同じ建康の道場寺で翻訳された六卷本『泥洹経』^{ナクオンキョウ}がおおやけにされ、それを手にした道生はこの経に基づいて、成仏の可能性を断たれているとされる者、すなわち一闡提、も成仏できるといふ、尋常なる知見では及び得ない主張を公表したのであった。それまでの道生の動きに好感を抱いていなかった「旧学の僧党」はそのようなことが『泥洹経』に文字として記されていないことを楯に、道生の「孤明先発」の主張

を「背經の邪説」であるとし、紛糾の声は増大する一方であった。結果、道生は健康から擯斥されるに至った。彼の十有余年に及ぶ華々しい仏道宣布の活動の土地を追いやろうとする大衆の前に立ち、道生は身なりを整えつつ彼らにつきぎのように告げたのであった。「もし私の説くところが經典の義に背くものであるのならば、この体に厲疾ライシツをあらわしてほしい。もし(私の説くところが)実相と違わないならば、私の寿命が終わるときには獅子座ライオンに就いていることを願う」と。言い終わるや決然として去っていった。ちなみに「厲疾」とはハンセン病のことである。

反対派に告げられた道生の言葉は、そののち正しいことが証明された。六卷本『泥洹經』よりもさらに増広された四十卷本『涅槃經』が中国の北方で四二一年に翻譯され、やがてそれが健康にも伝えられた。そしてこの『涅槃經』に一闡提も成仏することが明確に記されてあつたのである。そのとき廬山に住していた道生も勿論それを手にした。道生は元嘉十一年十一月庚子かのえね、すなわち西曆四三四年九月二十一日、にその廬山の精舎で法座上つて説法をし終えたその刹那に卒去したのであつた。

道生の伝記の一部を『出三藏記集』²および『(梁)高僧伝』³に沿つて略説したのは外でもない、本論考テーマの重要部分である「実相」が道生によつていかに重視されているかを例示するためであつた。

健康を擯出される直前の道生の言葉から彼が「実相」に自己の生命を賭けているその厳しい覚悟を充分に知り得る。この言葉は、資料として信頼性の高い『出三藏記集』および『(梁)高僧伝』にも記載されることから、おそらく史実であろう。それゆえこの「実相」は道生の仏教觀の中心に存在すると理解されてよいであろう。

彼の言葉にある「經の義」とは個々の經典の文字を通して示される意味であり、この場合は『泥洹經』の説く一闡提の成仏に関する意味なのである。一方、「実相」とは個々の經典の立場を超えた仏法の核あるいは仏の在り方そのものであり、これは仏教の根源語であると云えるかもしれない。この仏法の核が種々の經典の「実相」

を通して示されるのであろう。『妙法蓮華經』(以後『妙法華經』あるいは『妙法華』のように略記する)におけるこの仏法の核を道生が「仏知見」であると捉えることは本学『研究紀要』第3号拙論によって明らかにしたとおりである。⁽⁴⁾さらに『大品般若經』やその注釈書である『大智度論』、あるいは『維摩經』等に「実相」がそのような根源語として使用されていると考えられることも同拙論において指摘した。「実相」がこのような形で各種經・論に現われる事態と、道生が彼の仏教觀の中心に「実相」を据える事態とは見事に通じ合っているといえよう。

このような理解を得て初めて、本学『研究紀要』第2号拙論で論じたように、道生が蓮華の「実」を『妙法華經』の中心的教理である「帰一」に結びつけること、また同第3号拙論で明らかにしたように仏教學的用法の「実」字が「実相」と同じく、指し示す内容が仏知見であり、この「実」字を道生が個性的・特徴的に用いることなどの理由も納得できよう。

先学の研究によれば、「実相」なる語はもっぱら鳩摩羅什によつて使われ始め、同じく鳩摩羅什によつてその意味の拡充がなされた。また「実相」は単に『妙法華』のみならず、羅什が訳したとされる大乘經・論にも現われるのであるが、梵文原典が現存する漢訳經・論の場合、梵文において「実相」に相当する言葉が存在しないと考えられる箇所にも「実相」が現われることが指摘されている。

さて本論考は道生の捉える「諸法の実相」の意味を考察するものである。しかしすでに道生の用いる「実」および「実相」の意味が幾らか明らかになっていくところで、そのうえ「諸法の実相」をここで検討する理由は何であろうか。すぐのちに示すように、道生は『妙法華經』中の「実相」に注意を向けることはあつても、「諸法」には注意を向けないのである。それゆえ道生の『妙法蓮華經疏』(以後『法花經疏』あるいは『經疏』のように略記する)のみの研究に関する限り、「諸法の実相」なる語句を考察する理由は見出し得ないのである。

ところで道生の『法花経疏』は現存最古というだけでなく、歴史的にも最古層に属する『妙法華経』にたいする注釈書である。それゆえ道生の『法花経疏』に開陳される妙法華経観が後代の妙法華経解釈に大きな影響を与えたであろうことは、容易に推測できることであり、実際に影響を与えたという指摘は存在する⁽¹⁾。したがって道生の『法花経疏』は中国における妙法華経解釈の流れの始源に位置するといっても過言ではなからう。ここに、道生による妙法華経解釈の後代への影響とその変遷、すなわち妙法華経教理史の視点を考慮する必要性が浮上するのである。いわゆる「諸法実相」という語句が後代において天台宗の教学の中心的概念を構成する部分になることは周知のとおりである。この妙法華教理史の視点から見て、道生による「諸法の実相」把握の仕方の検討は、それゆえ、極めて重要な課題となるのであり、本学『紀要』第2号から始まった筆者の「実」および「実相」に関する一連の考察を締めくくる課題として採りあげられなければならないものである。

二 本論考の課題

本論考において解明すべき課題は竺道生が『妙法華経』に現われる「諸法の実相」をどのように捉えていたかということである。この捉え方が道生の『法花経疏』において知られるのである。この「諸法の実相」は『法花経疏』のつぎの二箇所において注釈される。いずれも前号『紀要』において掲げたものである(一七二、一七三頁)。最初の箇所は「序品」最後群の偈文中の文「諸法の実相の義は 已に汝等の為に説けり」(『大正』九、五上二〇行。A 58⁽²⁾)を注釈するつぎの文である(なお文中の傍点は筆者による。以後同様)。

〔引用一〕「諸法の実相の義」は、二乗の偽は無く、唯、大乘の実相を説くのみ。(『続蔵』三九九右下五行)

いま一つの箇所は、「方便品」初めの経文「唯、仏と仏とのみ乃し能く諸法の実相を究め尽せばなり」（『大正』九、五下一〇行。A 68）を注釈するつぎの文である。

「引用二」「実相」に二乗の偽は無く、唯、一乗の実のみ也。（『統蔵』三九九左下六行）

これら二疏文中の「実相」の意味はすでに前号『紀要』において明らかにした。第一文においては「大乘の実相」中の「実相」が仏知見を指し示すことが知られた。ただしこの「大乘の実相」中の「実相」は「諸法の実相」中のそれと異なるものではなからう。道生は「諸法の実相の義」の意味を注釈するために「二乗の偽は無く、唯、大乘の実相を説くのみ」と述べるのである。前者の「実相」が後者のそれと異なつては注釈にならないであらう。

第二文においては「一乗の実」中の「実」がやはり仏知見を指し示すことが知られた。それゆえ文頭の「実相」も仏知見を指し示すと理解してよいであらう。

このようにこれら二文中の「実相」は仏知見を指し示すのである。このことを踏まえて「諸法の実相」の意味を検討したい。最後となつたが、この道生撰述『法花経疏』における「諸法の実相」に関する先行研究は、管見による限り、実質的に存在しないようである。⁽¹⁰⁾

三 「諸法の実相」の「諸法」の意味

(一) 善行からの視点

さて前記第二文中の「一乗の実」とは、前号『紀要』の拙論によれば、『妙法華経』の立場である一仏乗が目指す仏知見のことであった(同一七二、一七三頁)。つまり「一乗の実」は『妙法華経』の目的、主張、もしくは『妙法華経』そのものであると云ってよいものである。この「一乗の実」は第一文中の「大乘の実相」と等しい内容を伝えるものである。それゆえ第一文が述べるように、この「大乘の実相」を説く「諸法の実相の義」は『妙法華経』そのものであると理解できよう。道生もこのような理解をしていると考えてもよいであろう。

ところで道生は『妙法華経』を「実」の面からだけでなく、「善」の面からも捉えるようである。『経疏』において『妙法華経』各品の注釈を始める前に「はしがき」・「総説」とも称せられる短い段落が存在する。「総説」では道生が重要と捉える『妙法華経』の主張が簡潔に開陳される。この「総説」におけるつぎの疏文が「善」の面から『妙法華経』を捉えるようである。

〔引用三〕此の経は大乗を以て宗と為す。大乘とは平等大慧を謂う。一善に始まり極慧に終わる。是れ也。平等は理として異趣は無く、同じく一極に帰するを謂う也。大慧は終わりに就いて称を為す耳。若し始末を統論すれば、一豪の善は皆、是れ也。(『統蔵』三九六左下一六行)

この初段「一善に始まり極慧に終わる。是れ也」の中の「一善」が問題の「善」である。また「極慧」に関しては、すぐ後に「同じく一極に帰するを謂う也」と述べられ、続いて「大慧は終わりに就いて称を為す耳」と述べられることから、「極慧」は「一極」あるいは「大慧」のことになるであろう。本学『紀要』第2号拙論で検討したように（一四六頁）、「一極」は仏知見あるいは仏慧であった。すると「一善」から始まって「極慧に終わる」とは、「一善」から始まって仏知見あるいは仏慧に終わると換言できよう。本引用疏文末の「若し始末を統論すれば、一豪の善は皆、是れ也」はこの換言された内容を言い表わしたものである。これは、仏の教えの実践の出发点が「一善」であることと、同時にこの「一善」がどのようなところへ行き着くかという到達点とを明示しよう。そしてこの両点の明示は両点を結ぶ線を想起させるのである。この線は「一善」から始まり仏慧に終わる道程であると理解したい。この「道程」の設定は本引用疏文の趣旨を明瞭にするだけでなく、『妙法華経』の説く一乗・三乗の在り方をも鮮明にすることになると考えられる。

ところでこの「善」とはいかなるものであるか。「善」には漢語として幾種類かの字義があるのであるが、道生はこの「善」をいかなる意味で使うのであろうか。この解答は「方便品」に関するつぎの疏文に見出せるようである。この疏文は「方便品」偈文において、過去仏のもとでのさまざまな人間が「仏道を成」じたとする、その成仏行為を説く文のうち「若し衆生の類有って」（『大正』九、八下一一―行。A 112）から「或は人有って礼拝し」（『大正』九、九上一九行。A 116）に至る範囲を注釈する文である。

〔引用四〕「若し衆生の類有って」より「人有って礼拝し」に至るとは。自下は衆生の過去仏に於て諸善根を殖え、一豪の一善、皆、之れを積みて道を成ぜしことを明かす。（『統蔵』四〇〇左下一四行）

れることが「平等大慧」であり、同時に「大乘」であることになる。道生は『妙法華経』の「宗」を少しの善行の積み重ねによっても仏知見が得られることであると捉えていると云えよう。「実」の面から見た『妙法華経』は仏の立場から見られたものであるが、この「善」の面から見た『妙法華経』は普通の人間の立場から見られたものであると云えよう。

このような道生による『妙法華経』の捉え方は、後代において注目されることになるいわゆる十如是を道生が「此の十一事は縁りて万善を語る也」（『統蔵』三九九左下七行）と述べて十如是を「十一事」であると捉え、さらにこの「十一事」が「万善を語る」ものである、と捉える捉え方にも通じよう。この「十一事」は大きな問題であるので、他日の課題としたい。

ところで道生は衆生の仏のための行為を「善」であると捉えるだけでなく、いわゆる三乗をも「善」、すなわち善行、であると捉える。このことは「序品」经文「諸の善男子よ、過去無量無辺不可思議阿僧祇劫の如き、爾の時に仏有す。日月燈明如来・応供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊と号けたてまつる。正法を演説したもうに、初善・中善・後善なり」中の「初善・中善・後善」（大正九、三下二一行。A40）を解釈するつぎの疏文に明らかに見て取れる。

〔引用五〕「初善」は声聞を謂い、「中善」は辟支を謂い、「後善」は菩薩を謂う。次いで三乗の人を列して其の事を出す也。（『統蔵』三九九右上六行）

このように道生は三乗それぞれを「善」であると捉えるのである。本論考のテーマとは直接に関係しないが、この文は同時に、道生が声聞、辟支仏、菩薩を三乗のそれぞれを奉ずる者であると捉えることを明確に示す。

「次いで三乗の人を列して」とある通り、『妙法華経』においては「初善・中善・後善」のすぐ後の箇所⁽¹²⁾に声聞、辟支仏、菩薩の三者を出す。本引用疏文によれば三乗とは声聞、辟支仏、菩薩によるそれぞれの善行であることになる。

さて「善」の視点から、この三乗の「善」とさきの普通の人間による「一豪の一善」との二種類の「善」を見出したのであるが、この両者はどのような関係にあるのであろうか。筆者はこの両者が先述した、「一善」を出発点とし仏慧を到達点とする道程の線上に存在するものであると理解したい。「此の経は大乗を以て宗と為す。云々」の疏文(「引用三」)において示されるように、『妙法華経』自体が「一善」を出発点とし仏慧を到達点とする道程を説くものなのである。同時に、『妙法華経』が三乗を奉ずる者たちの成仏を説くことを考慮するならば、当然この道程に三乗の実践も点在することになるはずであり、つまるところ『妙法華経』が提示するこの道程にはあらゆる善行が点在することになり、『妙法華経』はこの道程上のあらゆる善行が仏知見に至ることを説くものであること⁽¹³⁾になるはずである。

ここにおいて、本節冒頭で得た「諸法の実相の義」の意味を想起してみたい。「諸法の実相の義」は『妙法華経』そのものであると道生によって捉えられていると考えられるのである。それゆえこの『妙法華経』の主張を「諸法の実相の義」と対比すればどうであろうか。「実相」が「仏知見」であることを考慮するならば、まず「諸法の実相の義」の意味は「諸法は仏知見に至る、という義」になる。そうすれば、この「諸法」は「いろいろな善行」あるいは「あらゆる善行」でなければならぬであろう。ここでは「あらゆる善行」を採用したい。ここに道生の捉える「諸法の実相」の意味は「あらゆる善行は仏知見に至ること」であるという結論を得るのである。この「諸法の実相」の意味は、『妙法華経』が主張するものであると道生によって捉えられる。「一善」を軸にして得られたものであり、この結論にほぼ問題は無いと考えられるのであるが、しかし後代の妙法華教理の変遷

を考えるとこの「諸法の実相」の意味は慎重を期して解明されるべき重要なものである。よってつぎに「善」を軸にした方法とは異なった方法によって道生の捉える「諸法の実相」の意味を確認してみたい。すでに「実相」の意味は明らかであるから、具体的には『法花経疏』における「諸法」という語の意味の解明を目指すことになる。

(二) 『経疏』内の「諸法」からの視点

道生は『経疏』において「『諸法』とは云々」といった注釈をしない。道生の用いる「諸法」の意味を明らかにし得ると考えられる唯一の疏文は、奇しくも「方便品」初めの経文「舍利弗よ、如来は能く種種に分別し、巧みに諸法を説く。言辞は柔軟にして、衆の心を悦可せしむ。」(『大正』九、五下六行。A 68)を注釈するつぎの文だけのものである。この文が引用する経文中の「諸法」は文脈的に見て本品初出の「諸法の実相」の「諸法」ときわめて緊密な関係を有すると考えられるものである。⁽¹⁴⁾

〔引用六〕「種種に分別し巧みに諸法を説く」とは。既に方は無しと云う。其の辞は理に乖そむくに似る。当に又、須く更に三乗の異を明かすべし。之れを「種種に」と謂う。三を以て一を表わす。之れを「巧みに説く」と謂う。万辞は当を同じくし、更に異味は無し。彼に順い逆うこと無し。之れを「衆の心を悦可せしむ」と謂う。向さきに内解を明かし、此こに外化を明かす。(『統蔵』三九九左上一七行)

冒頭の「既に方は無しと云う」は、これより前の疏文を承けているようである。その疏文は経文文句「宜しき

に随つて説く所」(『大正』九、五中二九行。A 66)の「宜しきに随つて」を注釈する文「病に万端有れば、教に必ず方は無し」(『統蔵』三九九左上一二行)である。病気にはさまざまなものがあるから、それに応じた治療にはこれといった定まったものが無い、と述べるのである。これを承けていると考えられる。それゆえ、続く「其の辞は理に乖くに似る」は、説法の言葉も相手に応じてさまざまに発せられるから、その言葉だけに注意すれば「理」に反することであるように見える、という趣旨にならう。さらに続く文「当に又、須く更に三乗の異を明かすべし」は、(そうであるからこのことは)当然、三乗の違いを明かすことになる。このことを「之れを『種種に』と謂う」のであると道生は捉える。ここにおいて道生は、經文文句「種種に分別」することを「三乗の異を明かす」ことであるとする。そして「種種に分別」されるものとは、道生が經文として引用する中の「諸法」であることは明らかであろう。

続いて疏文は「三を以て一を表わす。之れを『巧みに説き』と謂う」と述べる。「三を以て一を表わす」とは、三を説きながら一を説いているということである。この場合、文脈の流れから見て「三」とは「三乗」のことであり、「一」とは「一乗」であると理解してよいであろう。それは本引用疏文のすぐ後の疏文からも知られる。この疏文は「既に三乗の不実を明かす。次に応に明かすべきは是れ一乗なり」と述べる文である(『統蔵』三九九左下二行)。ここでは三乗と一乗とが対置されている。それゆえ仏は、三乗を説きながら一乗を説いている。そのことが「巧みに諸法を説く」ことにならう。ここにおいて道生は經文文句「巧みに諸法を説く」ことを「三乗」という諸法を説きながら一乗を説く」ことであると捉えていることが分かるのである。道生は「諸法」の意味内容を「三乗」であると捉えるのである。ところでこの「三乗」は「善行」であると道生によって捉えられていた。それゆえ經文「種種に分別し巧みに諸法を説く」における「諸法」は三乗という善行を指し示していると云つてよいであろう。この三乗という善行はとりあえず三種類の善行であると云えようが、三乘人中の菩薩がいわゆる

普通の人間を含むものであるならば、この三種類の善行は文字通りさきに得た結論である「あらゆる善行」であると云えることになろう。果たして道生は菩薩が普通の人間を含む「衆生」であると捉えるようなのである。

『妙法華經』において菩薩についての実質的教説が始まるのは「法師品」以降である。道生も『經疏』において「法師品」以降で菩薩について多くを採りあげる。道生が菩薩を普通の人間を含む「衆生」であると捉えることを示唆する文は「從地涌出品」に関する疏文に見出すことができる。この文は同品の經文「止めよ、善男子よ。汝等の此の經を護持することを須もちいず。所以は何ん。我が娑婆世界に自おのずから六万恒河沙等の菩薩摩訶薩有り。云々」(『大正』九、三九下二四行。B 284)を注釈する部分である。同品の冒頭において、他方の国土から集まった「菩薩・摩訶薩の八恒河沙の数に過ぎたる」(『大正』九、三九下一九行。B 284)が仏の滅後にこの娑婆世界で「妙法華經」を弘めることを仏に申し出るのであるが、仏はその申し出を断わる。その断わるときの仏の言葉がいまの經文である。それを道生はつぎのように注釈する。

「引用七」「止めよ。汝等を須もちいず」とは。「止めよ」の所以は、六万の菩薩を出さんが為なり。…(中略)…法の滅めつせんと欲する故に自ら応に護るを須もちむべし。故に勸言有り。以て其の情を篤くする耳。然るに衆生に悉く大悟の分の有れば、皆、是れ權の菩薩ならざることは莫し。時これ、護ること非あらざること無し。(『統蔵』四〇九右下一六行)

中段から後段にかけて道生は、「衆生に悉く大悟の分」が存在するのであるから彼らは必ず「權の菩薩」であると述べる。「權の菩薩」とは「かりの菩薩」のことであるが、これは、今は菩薩ではないが将来は菩薩になるという意味であろう。この「大悟の分」は逐語的に云えば「悟りの体得の可能性」と言い表わされるものであり、

内容的には仏性のことであると考えられる。『妙法華経』の特徴的立場である「一仏乗」には理念として仏性思想を含むとは平川彰博士が指摘される⁽¹⁵⁾ところであるが、道生は『法華経』とのつながりを有する大乘『涅槃経』に説かれる悉有仏性思想を用いて『妙法華経』を解釈するのである。このこともすでに先学によって指摘されている。⁽¹⁶⁾衆生に仏性があるからこの仏性が開発されれば仏に近づいていくのであるが、実際に仏に近づいたためには菩薩の実践による仏性の開発によらなければならないであろう。それゆえ仏性の開発が進んでいない衆生は将来において必ず菩薩になる。その意味で、衆生は将来の菩薩であることになる。この衆生より成る菩薩が本引用疏文において「六万の菩薩」に関連づけられている。ここに菩薩が衆生であり、普通の人間を含むものであるという視点が明らかである。この視点は道生の捉える三乘人中の菩薩が普通の人間をも含むことを知らしめる。したがって三乗による善行である「諸法」は「あらゆる善行」であると結論づけて問題はないであろう。道生は「種種に分別し巧みに諸法を説く」という経文中の「諸法」を「あらゆる善行」であると捉えていると理解しやすいであろう。しかもこの経文はすでに述べたように、「方便品」初出の「諸法の実相」の「諸法」と文脈的に密接なつながりを有すると考えられるものである。

以上の検討から得られた「諸法」の意味に基づく「諸法の実相」の意味は、さきの道生の捉える『妙法華経』の「一善」の視点から検討して得た「諸法の実相」の意味に問題のないことを知らしめるのである。

四 結論

「諸法の実相」の「諸法」が「あらゆる善行」であるという結論を得ることによって、「二 本論考の課題」で掲げた二つの疏文が注釈する「諸法の実相」は「あらゆる善行は仏知見に至ること」をその意味とすると判断し

てよいであろう。最後に、この二疏文の第二番目の疏文が注釈していた「方便品」初めの経文「唯、仏と仏とのみ乃し能く諸法の実相を究め尽くせばなり」を道生がどのように読んでいたのか、それをいま得た結論に基づいてこの経文の達意的現代語訳を掲げておきたい。

「引用 八」ただ仏と仏とがまことに、あらゆる善行はみな仏知見に至るということを、究め尽くすことができるからである。

以上で本論考の考察部分を終える。

五 おわりに

限られた紙幅のなかで道生の捉える「諸法の実相」の意味を詳しく論じる技量を持たないため、疎略な議論で終わった観があるが、最低限必要な議論と結論とは提示したつもりである。

さてこの結論を、道生の『法花経疏』から『妙法華経』へと拡大した視野において捉えることにより、将来的な課題となる興味ある事態が浮かんでくるようである。いまそれを述べて本稿を終えることにしたい。

「方便品」における「諸法の実相」を道生の捉え方に依って理解するならば、この捉え方は坂本幸男博士がこの品の要約の中で述べられるこの品の目的、すなわち

「引用 九」この品の狙いは、凡ての衆生をして仏智を得せしめんとするのが、諸仏の誓願であることを力説

するにある。(坂本幸男・岩本 裕訳注『法華経 下』岩波書店、昭和四二年「一九六七年」四一五頁)

および

「引用 一〇」三乗による成仏は出家者の成仏であるが、この小善成仏は在家者の成仏である。即ち布施・持戒等の道徳的行為、舍利供養、仏塔の造営、仏像仏画の作成、華香音楽の供養、仏徳の讃歎、合掌低頭による礼拝、南無仏と称えること、或は法を聞くこと等によっても皆成仏するとなし、しかもその成仏は諸仏の本願によるものであると説かれている。∴(後略)∴(同四一六頁)

と述べられることの要旨、すなわちすべての者が成仏すること、と見事に符合するのである。坂本博士は三乗の成仏と在家者の成仏とを二つに分けて説明されるが、道生によれば『妙法華経』はこれらを二つに分けず同じ一つであるとするもの、であると捉える。さきに掲げた「方便品」初めの「諸法の実相」の「諸法」は、伝統的あるいは通念的に、「森羅万象」を指すが如くに理解されることが多いが、西北インド・中央アジアの仏教に深く通じた鳩摩羅什の教導を直接に受けた竺道生の「諸法」はそのように抽象的なものでなく、一層具体的で個性的な「あらゆる善行」であった。筆者はこの道生の捉える「諸法」が『法華経』の原意に近いものであると考へ、この考えを仮説としておきたい⁽¹⁷⁾。この仮説に基づくならば、従来は『妙法華経』経文が梵文『法華経』の研究において梵文の脇に付記されるか、あるいは道生より後代の考え方によって解釈されることが多かった事態とは別に、道生の『法花経疏』を参考にしつつ『妙法華経』を『妙法華経』自身の言葉に沿って理解・研究するという新しい事態が視界に入ってくるのである。そして「方便品」始めの「諸法の実相」に続くいわゆる十如是も

この新しい事態の中では、仏の立場である「実相」を中心に説くものでなく「善行」を強調するものであるといふ驚くべき視点が発見できるようである。この視点は今後においても引き続き論究し、その結果を提示していきたい。

『法華経』は初期大乘仏典の一つであり、初期大乘仏典にはひたむきな実践と信仰とが説かれるとされる⁽¹⁸⁾。筆者は、そのように豊かな宗教性を存分に引き継いでいるはずである『妙法華経』の真価がこの新しい事態の中で顕現してくると考え、期待もしたい。

註

- (1) 「若し我が所説、經義に反^{そむ}かば、現身に即ち、厲疾を表わさんことを請^{もと}む。若し実相と相違せざらば、捨寿の時に師子座に抛せんことを願う」(『出三藏記集』、『大正』五五、一一一上二二行)
- (2) 『出三藏記集』中の道生伝(『大正』五五、一一〇下二〇行)
- (3) 『(梁)高僧伝』中の道生伝(『大正』五〇、三六六中二〇行)
- (4) 拙論「竺道生撰『法花経疏』における『実』と『実相』」『国際仏教学大学院大学研究紀要』(第三号、二〇〇〇年)一七六―一七九頁。
- (5) 白土わか「『実相』訳語考―鳩摩羅什を中心に―」『大谷学報』(第三十七卷第三号、昭和三二年「一九五七年」)。
- (6) 筆者が「諸法の実相」のように「諸法」と「実相」とを分けて表記する理由は鳩摩羅什が最も精力を注いで翻訳した一つであると考えられる『大智度論』において「諸法之実相」という表現が存在すること(例、『大正』二五、六一中一五行)、さらに「実相」が「諸法」と全く切り離された形で「般若波羅蜜」と結びつけられている表現が多々存在するからである(例、「今為般若波羅蜜実相従心求定」、『大正』二五、一九六中一八行)。

(7) 羽溪了諦「最初の法華経疏」『六条学報』第一四二号(大正二年「一九一三年」)。道生は「序品」に関する疏文において『妙法華』を三段に分ける考え方を開示する(『統蔵』三九七右上一四行)。その三段とは(一)「序品」から「安樂行品」までの十三品が、三因を一因にする、(二)「涌出品」から「囑累品」までの八品が三果を述べる、(三)「薬王菩薩本事品」から「普賢菩薩勧発品」までの六品が、三人をならして一人にする、というものである。羽溪博士は、この三段分割の影響が光宅寺の法雲撰の『法華義記』に見られると推論され(同四二頁)、『法華義記』卷三に「顕一の意義を説いて、因と果と人とが一なることを示すのみならず、教も一なることを顕はすものであるとして即ち四一の義を述べている」などと論じられ、このような科段の思想の淵源は道生の疏に発したものであると推測される(同四二頁)。

つぎに横超慧日「竺道生の法華思想」坂本幸男編『法華経の中国的展開』法華経研究Ⅳ、平楽寺書店、一九七二年「昭和四七年」。本論文において横超博士はつぎのように述べられる。「…(前略)…まして中国の思想史という観点からするならば、竺道生こそは、法華経を中心に展開した南北朝・隨・唐時代の仏教哲学に対しその確かな基礎をおいたものと言っても過言でなく、慧遠・羅什・僧叡・慧観何れも重要な地位を占めるものであるが、後世法華学との関連に於いてその果たした役割はなかでも竺道生を以て特筆に値するものと思うのである。」(同一七一頁)。

また、坂本幸男「法華経の教理―特に『十如是』の解釈の変遷について―」金倉圓照編『法華経の成立と展開』法華経研究Ⅲ、平楽寺書店、一九七〇年「昭和四五年」。坂本博士は十如是解釈の変遷という視点からつぎのように述べられる。「以上、法瑤・玄暢・法雲の三師の十如是観に対し、天台は諸法実相を諸法は実相、実相は諸法なり、と云う見解に立って、厳しく批判を加えている。…(中略)…更に又、法瑤・玄暢・法雲の三師は、十如是が凡夫に涉ることについて少しも述べていないが、若しも凡夫に十如是が及ばないならば、「諸法」という文字は無用になり、又、実相が一切法に遍ねかないならば、実相の他に別に法が存在するという不合理を犯すことになるであろうと非難するのである。唯、茲で注意すべきことは、天台が道生の疏を数々引用しているにも拘わらず、道生の十如是の解釈を一

言も批判していないと云うことである。思うに十如是の一一の解釈は道生と天台とは大体において一致するのみならず、道生は必ずしも明白ではないが、万善と云つて下は凡夫の小善から上は仏智の大善に至るまでにおいて十如是を論じているからであろう。そしてこの下は凡夫から上は仏に至るまでについて十如是を論じたことが、やがて天台を以て六凡四聖の十法界について十如を論ずるに至らしめた契機をなしたものと思われる。」(同二八四―五頁)。

(8) これは岩波文庫版『法華経』の巻名と頁数とを示す。A、B、Cはそれぞれ上巻、中巻、下巻を示す。以後同様。

(9) 前号『紀要』においてこの第一文中の「実相」を検討したが、この検討された「実相」が「諸法の実相の義」中の「実相」であるのか、あるいは「大乘の実相」中の「実相」であるのか論述が明確でなかった。ここに、前号『紀要』において検討された「実相」は「大乘の実相」中の「実相」であったことを追記しておきたい。

(10) 道生の『法花経疏』における「実相」のみの研究ならば、小林正美「竺道生の実相義について」『印度学仏教学研究』第二十八巻第二号、昭和五十五年「一九八〇年」二五一頁以下、がある。本論文は同「六朝佛教思想の研究」(創文社、一九九三年、一三六頁以下)に収められている。しかしこの論文における「実相」は僧肇撰述『注維摩詰所説経』の本文に基づいて議論されており、『法花経疏』に基づいた「実相」研究であると実質的には言い難いであろう。

(11) ここで注目すべきことは、道生は乗名とその乗を實踐する人とを分けて表現することである。「声聞乗」「辟支仏乗」「菩薩乗」などの表現は『経疏』全巻を通覧しても見出せない。

(12) 「為求声聞者。説心四諦法。度生老病死究竟涅槃。為求辟支仏者。説心十二因縁法。為諸菩薩説心六波羅蜜。」(『大正』九、三下二二行。A40)。

(13) この議論によって得る道生の三乗の捉え方を押し広げるならば、一仏乗とはこの道程のことであることになろう。

(14) この「諸法」は「妙法華」「方便品」初めにおいて「諸法の実相」が現われる箇所より数行前に現われる。この「諸法」は、「諸法の実相」の「諸法」との位置的近接性だけでなく、文脈的近接性をも有するであろう。鳩摩羅什とその優秀な弟子たちが鋭意努力し、文法的にも修辭的にも整った漢文を作っていたという状況を考えれば、この両方の

「諸法」がまったく異なる意味を持つことはあり得ないと考えるほうが自然であろう。もし異なる意味を持つとする主張があるとするればそれは道生より後代の論師の考え方に基づくものであろう。

(15) 平川彰「法華経における『一乗』の意味」金倉圓照編『法華経の成立と展開』(平楽寺書店、昭和四五年「一九七〇年」五六五頁以下。この論文はその後、『平川彰著作集 第六卷 初期大乘仏教と法華思想』(春秋社、一九八九「平成元年」)の三八五頁以下に収められている。本論考における当該論述はこの『著作集』三九八頁に見出せる。

(16) 具体的には「従地涌出品」の经文「一一の菩薩に各、六万恒河沙の眷属有り。是の諸人等、能く我が滅後に於て護持し、読誦し、此の経を広く説けばなり。仏、是れを説きたもう時、娑婆世界の三千大千の国土、地皆震裂して、其中に於て無量千万億の菩薩摩訶薩有りて同時に踊出せり」(大正九、三九下二六行。B 284)を注釈する疏文の直後の疏文における「悟分」が先学によって注目されている。その疏文は「六」は六道を謂い、「恒沙」は多を謂い、「地」は結使を謂う。衆生の悟分は、結使の下に在り。「下方の空中に住す」は、空理に在る也。「地裂けて出づ」とは、衆生の悟分は蔽^{おほ}うこと得可からずして、必ず結なる地を破して護法に出づるを明かす。」(『続蔵』四〇九左上五行)である。この「悟分」について横超博士は前引用論文「竺道生の法華思想」一六〇頁においてこの語が「一切衆生悉有仏性」の意を表わすものであると指摘される。

(17) なお、道生が「諸法」の「法」を善行であると捉えるその捉え方は、『妙法華経』の「法」の意味画定に一石を投じるものではないだろうか。『法華経』の「法」の意味にいまだ説明すべき点が存在することは、平川彰博士の指摘されるところである。平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教 4 法華思想』(春秋社、昭和五八年「一九八三年」四四頁参照。

(18) 平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』(春秋社、昭和五六年)二一六頁。

Summary

The meaning of *zhufa shixiang* (諸法実相) as depicted in Zhu Dao-sheng's Commentary on the *Lotus Sutra*.

Tatsuhisa Torii

This paper is the last in the series of study on Zhu Dao-sheng's interpretation of *shi* (実) and *shixiang* (実相). The previous papers which appeared in number two and three of this Journal of ICABS discussed and elucidated the meanings of *shi* and *shixiang*. The conclusion was that whenever *shi* or *shixiang* was employed in a Buddhological sense, it meant 'Buddha's wisdom.' They were used in a unique and characteristic manner in Dao-sheng's Commentary on the Chinese version of the *Lotus Sutra*. This conclusion left *zhufa* (諸法) as a subject to be clarified in this current paper.

By surveying and comparing the related texts of the Commentary, a conclusion can be reached that *zhufa*, when used in close relation with *shixiang*, means "all kinds of meritorious actions." The meaning of *zhufa shixiang* which also appears in the *Lotus Sutra*, therefore, is thought by Zhu Dao-sheng to be "all kinds of meritorious actions that enable one to reach the Buddha's wisdom."

Considering Dao-sheng's close relationship with Kumārajīva, who is considered a great master of Buddhism in northwest India and Central Asia, Dao-sheng's interpretation of *zhufa shixiang* may well reflect the original idea of the *Lotus Sutra* and would seem to fit better into the overall structure of the Chinese version of the *Lotus Sutra*.