

竺道生撰『法花経疏』における「実」と「実相」

鳥居達久

一 はじめに

鳩摩羅什は中国仏教における四大翻訳家の一人と称せられる。彼が中心となつて翻訳した經典の一つである『妙法蓮華経』は歴史を通じて信仰的にも学問的にも多くの人々を引きつけてきた。この鳩摩羅什の直弟子の一人である竺道生は、師の翻訳した『妙法蓮華経』（以下『妙法華』と略記する）にたいする現存最古の注釈書、すなわち『妙法蓮花経疏』を師の没後ほどない頃（四三三年）に撰述した。この『妙法蓮花経疏』（以下『経疏』と略記する）は、羅什の教説を多く含むことが予見される特徴的文献でありながら、『妙法華』のように衆目を集めることは少なく、近時（一九一三年）にいたつてようやくその実物の存在が学界に知られるに至った。『経疏』全体像の解明は未だなされておらず、今後の仏教学および中国仏教思想史を構成する上での大きな課題の一つである。

本論考は、本学『研究紀要』第二号において発表した拙論の続編である。第二号においては『妙法華』の中心的教理に関連づけて述べられる「帰一の実」の「実」の字義が「み」であり、その指し示す内容が「仏知見」であることを論証した。さらに、同様の字義と内容を有する「実」の事例をいくつか掲げ、それらを検証した。

本論考では前号で採りあげなかった『経疏』内の「実」の字義とそれが指し示す内容を考察する。この作業は網羅的であるべきであるが、紙幅の制限もあるため仏教学的な用例に絞ることになる。

二 『経疏』における「実」の字義と内容

(一) 「序品」に関する疏文中の「実」

この節における「実」の考察は『妙法華』の品の順序に沿って行ないたい。「実相」についてはつぎの節で考察する。

『妙法華』「序品」において対告衆の紹介が終わった直後に「爾の時に世尊は四衆に圍繞せられ、供養・恭敬・尊重・讚歎せられて云々」（『大正新修大藏經』九卷二頁中段七行。以下『大正』九、二中七行と略記する。A18⁽¹⁾）という経文がある。この経文前段を注釈するつぎの文に「実」を見出すことができる（傍点は筆者。以下、断わりの無い限り傍点は筆者によるものとする。また、鍵括弧は道生が『経疏』のために引用する『妙法華』の経文語句であることを示す）。

〔引用一〕「爾の時に世尊は四衆に圍繞せられ」とは。至徳は既に重く、威は日月を踰ゆ。故に人・天をして交に萃めしめ、心に同じ仰を有らしむ。慶いは蒼生を沾し、令虚往而実返也。（『大日本続藏經』第二編乙第二三套第四冊、三九八丁・右葉・上段一〇行。以下『続藏』三九八右上一〇行と略記する）

疏文最後段の「令虚往而実返也」がいま考察しなければならない部分である。この部分は「虚しく往くも実ち

て返らしむる也」と訓読したい。その趣旨は、この会座に往くときに何もなくても、返るときに彼らの心が「実ち」ている、である。この会座の目的は仏が衆生に一仏乗⁽³⁾を得させることであるから、「実」は一仏乗を得た状態を指し示すことになる。会座の目的が一仏乗であるとは他の疏文において明示される。「序品」において釈迦牟尼仏は説法の前に奇瑞を顕わす。会座にいる弥勒菩薩は文殊師利菩薩にその奇瑞が顕われたわけを訊ねる。そのことを説く経文「文殊師利に問うて言わく、何の因縁を以て此の瑞^{めでた}き神通の相あり、大光明を放ち云々」(『大正』九、二下五行。A22)を注釈するつぎの文がそれである。

〔引用二〕「而して文殊に問う」より「光明を放ち」に至るは。前に、先に定に入り、花を雨らせ、地を動かす所以は、將に一乗を顕わさんが為の故に一乗の光は後に在るを表わす也。然るに一乗は是れ会を興す本意なり。是れを以て弥勒は今、先ず放光を問う。互いに前後を挙ぐるに各、義旨は有り。(『統蔵』三九八左上九行)

この中段の文句「然るに一乗は是れ会を興す本意なり」は、一仏乗が会座の目的であると道生によって捉えられていることを証示する。ちなみにこのことは道生が『妙法華』全体の中心的教法・立場が一仏乗であると捉えていることを示すものである。この捉え方は、現代における『法華経』の文献学的見地と合致する。

ところで衆生の得る一仏乗と仏知見との関係はいかなるものなのであろうか。このことは本項末で明らかにしたい。

(二) 「方便品」に関する疏文中の「実」

「方便品」に関する疏文冒頭のつぎの文に「実」を見出す。

竺道生撰『法華経疏』における「実」と「実相」(鳥居)

「引用三」昔は晦くして三乗を迹い、群徒は是と謂う。今は一実を顕わさんと欲し、示すに真正を以てす。非を以て是を明かすが故に方便を標して品を目く。既に昔の三乗を指して方便と為す。一の顕わるる所以は茲処に言わずして而も自ら顕わる。（『続蔵』三九九右下八行）

文中の「一実」の語義は画定が難しいようである。直前で「昔は晦くして三乗を迹い」のように三乗が述べられることから「一実」は「一乗の実」を意味すると解釈することも考えられる。しかしそうであろうか。この語義の画定には別の方法が必要である。

文中初段の文句「今、一実を顕わさんと欲し」の「一実」は、最後段の文句「一の顕わるる所以」の「一」に短編・換言されていると考える。両文句には同一の「顕」という動詞が使われるからである。狭い範囲内で同じ動詞を使用しつつ相違する主語をあてがうことは考えられない。文脈に従えば「一の顕わるる所以」の中の「一」は「茲処に言わずして而も自ら顕わる」ものであることが分かる。つまり、これ以降に「一」が顕われるとするのである。それゆえ、その顕われる箇所における「一」の解明が手掛かりになろう。その手掛かりについてはつぎのように考える。

「方便品」にたいする疏文冒頭で「今は一実を顕わす」と述べることから、「顕わ」される内容は非常に重要なことである。筆者は、「方便品」における最重要の展開は「諸仏世尊は、唯、一大事の因縁を以ての故に世に出現す」（『大正』九、七上二二行。A88）と表明される部分である、と捉える。それゆえいまの「顕わ」される内容はこの「一大事の因縁」のことであることになる。そして「一大事の因縁」を注釈する疏文が存在すれば、それが手掛かりを提供することになる。しかるにその疏文を見出すことができるのである。それはつぎのとおり

である。

〔引用四〕「唯、一大事の因縁を以ての故に世に出現す」とは。上に已に髣髴として宗を示す。此に則ち復、為に説く也。既に三乗は是れ方便と云えり。今は是れ一なるを明かす也。仏は一極の為に一を表し、而も為に出づる也。理に苟に三有らば、聖も亦、三の為に出づ可し。但し理の中に三は無く、唯、妙一なるのみ。故に「一大事を以て世に出現するは、衆生をして仏知見を開かしめんと欲するが故に」と言う。微言の玄旨・意は茲に顕わる。此の四句の始終は一義の為のみ。〔統藏〕四〇〇右下四行)

最後段近くの「微言の玄旨・意は茲に顕わる」がさきの「引用三」における「一(実)の顕わるる所以、茲処に言わずして、而も自ら顕わる」に対応する。なぜならば「玄旨」・「意」はそれぞれ「深奥なわけ」・「かんがえ」である。一方、「所以」も「わけ」である。両者とも「わけ」を述べ、さらに「顕」という動詞を使用しているからである。つぎに「意は茲に顕わる」の「茲」が直前の文章を示すことは明らかである。直前の文章は「一大事を以て世に出現するは、衆生をして仏知見を開かしめんと欲するが故に」である。この文章が「わけ」の内容を顕わす。この文章において「一大事」とは「衆生をして仏知見を開かし」めることとされる。それゆえ「わけ」は「一大事」であり、同時に「衆生をして仏知見を開かし」めることであることになる。すると「一(実)の顕わるる」「わけ」は「一大事」であり、その内容が「衆生をして仏知見を開かし」めることであることになる。このように見ると「一(実)」とは「一大事」のことであり、内容的には「衆生をして仏知見を開かし」めることである。さらに詳しく云えば、「一」は「一大」の「一」であり、「実」は「事」となる。『実』には幾種類もの辞典的意義があるが、この場合は「こと」が相当する。そしてこの「実」が指し示す意味内容は

「仏知見を開かせること」になる。

「引用四」の文意を追っていくとつぎの事柄が見えてくる。中段近くの文句「仏は一極のために一を表し、而も為に出づる也」の「一極」の「一」と、「一を表し」の「一」とは、当然ながら異なる内容でなければならぬ。「一極」は「最高到達点」と言い換えることができる。他方の「一」は、直前に「三乗」とあつて文脈上から見てもつながっており、一仏乗を示す。それゆえ中段近くの文句は、仏陀は「最高到達点」のために一仏乗をあらわす。そのために世間に現われる、ということになる。一仏乗は、まず、この最高到達点に達するための方法であることになる。

つぎに「一極（＝最高到達点）」は三つあるのではなく一つであり、これは「妙一」であるとも言い換えられる。「妙一」が「最高到達点」であり、それは一つしかないのである。そしてこの「妙一」は続く文中で「仏知見」とされる。なぜならば仏知見は、現在検討中の疏文が注釈する「方便品」の当該経文、すなわち「一大事の因縁云々」、によれば衆生にとつての最高到達点であることが自明であるからである。

以上、論点である「引用三」の「一実」が指し示す内容は、「一乗」ではなく、「衆生をして仏知見を開かしめることになり、「一実」の「実」は「こと」がら」を字義とすることになる。ちなみに三乗については「昔の三乗を指して方便と為す」と述べられることから、三乗は「一つの実」に相当せず、三乗のままでは仏知見をもたらさないことになる。

つぎに問題となる「実」は「方便品」初で釈尊が舍利弗に語りかける経文「止みなん、舍利弗。復た説く須らず」（『大正』九、五下九行。A68）を注釈する文に現われる。

「引用五」 「止みなん、舍利弗。復た説く須らず」とは。既に三乗は不実を明かし、次に応に明すべきは是れ一乗なり。

不実ふじつと言うと雖も、猶、未だ当たたる所は有らず。未だ其れ是れを執するの心こころを駭おどろすに足らず。(『統蔵』三九九左下二行)

文中の「不実」は「まことでない」あるいは「みられない」という二つの読みが可能である。ところで前号『研究紀要』においては「非実」も検討した。これは「みが無い」という語義であった。この「非実」の表現を考慮に入れるならば「不実」の「実」も動詞として捉えることが自然であろう。ちなみに「不実」は漢語熟語として「みならず」と読まれ、「穀物などが実らない」とされる。よって「実」の字義は「みゆる」であるとすることが適切である。「不実」は「みられない」ということになる。それが指し示す意味内容は、これまでの検討事例から考えて「仏知見に至らない」あるいは「仏知見が得られない」である。

(三) 「譬喩品」に関する疏文中の「実」

「譬喩品」の譬喩物語の中で、長者が子供たちをいかに火宅から引き出すべきか、その方途を思案する段がある。その段における「方便」(『大正』九、一二下六行。A15a)を注釈するつぎの文に「実」が現われる。

〔引用六〕其の情は既に懼おそるれば、忽に三車さんしゃの美を聞き、心は必ず樂受す。是れ実教に非ず。之れを「方便」と謂う也。

(『統蔵』四〇二右上一五行)

ここでは「実教」と「方便」とが対になっている。方便は方便教であるとも云えるが、それは具体的には三乗である。「実教」は一仏乗の教えである。仏陀は「最高到達点」のために一仏乗を顕わすと道生が捉えることはすでに触れた。一仏乗の教えは「最高到達点」に至らしめるのであるから、「実教」の「実」は「最高到達点」

すなわち仏知見、を内容とすることになる。

「実教」の「実」は「まこと」とも「み」とも読める。しかしこの疏文では「実」は「まこと」であり、「実教」は「まことの教え」である。「実教」と「方便」とが対になっているのであるが、「方便」にも「三車」という「み」はあるのであるから、「実教」だけを「みのある教え」であるとすることはできない。

(四) 「信解品」に関する疏文中の「実」

「信解品」の譬喩物語において、長者が自分の子である窮子を長者の城に引き留めておくため人を遣わせる。そのことを説いた経文「密かに二人の、形色は憔悴し威徳の無き者を遣わす」(『大正』九、一七上八行。A232)を注釈するつぎの疏文に「実」を見出す。

〔引用七〕「密かに二人の、形色は憔悴し威徳の無き者を遣わす」とは。「二人」は二乘法た為り。念を作して施こさんと欲す。此れを「遣」と為す。実を隠すを「密」と為す。理の光すこと円かならざるを「形色は憔悴し」と為す。内解の明らかならざるを「威徳の無き」と為す。(『統蔵』四〇四左上二八行)

冒頭の「密か」は、「二人」が窮子の畏れる長者からの遣いであることを窮子に知られないように、ということである。窮子は長者の「大力勢」(『大正』九、一六下一七行。A228)を恐れているのであるから、この「二人」が長者につながる者であることが知られてはならないのである。それゆえ「二人」が長者につながることを隠す必要がある。疏文はこのことを承けて「実を隠すを『密』と為す」と述べる。それゆえ長者につながるものが「実」に相当する。いま少し直截に云えば、長者自身が「実」である。ところでこの「実」の内容等の画定は

この疏文に依るだけでは難しい。他疏文を調べる必要がある。道生は同じ「信解品」を注釈する疏文の中でこの長者が「法身」を譬えたものであるという理解を示す。父である長者が窮子に近づくときの様子を説く経文「即ち瓔珞・細軟の上服・嚴飾の具を脱いで、更に麁幣の衣を着、塵土にて身に至け」（『大正』九、一七上一五行。A232）を注釈するつぎの文である。

「引用八」「即ち瓔珞…を脱きて」より「塵垢にて身に至け」に至るは、法身の妙勝を隠すを「瓔珞の具を脱きて」と為す。菩薩の作仏は虚しからざるを示し、好を外すを「垢膩の衣を着」と為す。亦、是の結使によりて受くる所の生を「塵垢にて身に至け」と為す也。（『統蔵』四〇四左下八行）

初段において「法身の妙勝を隠す」とあるように、窮子の父が仏の譬えであり、さらに仏の身体が「法身」であると道生は捉える。このことから、前引用疏文の「実」の内容は「法身」であり、その字義は「み」あるいは「なかみ」であると云える。

ところで本引用疏文によれば、仏が「瓔珞の具を脱ぐ」ことによつて「結使によりて受くる所の生」を得るとされる。この点を踏まえるならば本引用疏文はいま一つ重要な点を提示する。それは作仏という行為の結果は法身を得ることになるといふことである。引用文は「菩薩の作仏は虚しからざるを示し」と述べる。これは「結使によりて受くる所の生」と法身とが決して断絶したものでないことが示されたために述べられるのである。それゆえ菩薩の「作仏」の結果が「法身」であることになる。このように見るならば、長者であるとされる「実」は「法身」であると同時に「作仏」した結果であることになる。そしてさきの「一大事の因縁」に関する疏文（「引用四」）の検討結果によれば「実」は一仏乘による「最高到達点」であった。「最高到達点」に達することは「作

仏」することである。また「作仏」することは同時に「仏知見」を得ることであると前号『研究紀要』で論じたとおりである。

(五) 「安樂行品」に関する疏文中の「実」

この品に説かれる「四法」（『大正』九、三七上一五行。B242）を行なう意義について注釈する文がある。ここに「実」が見出せる。

〔引用九〕若し能く此の四法に安らば則ち怯弱は無し。斯に乗じて教えを弘むれば、其の実は弥し。（『統蔵』四〇九右下八行）

この場合における「実」の字義とそれが指し示す内容は、本引用疏文の文脈だけでは画定し難い。それゆえ他の疏文との比較によって検討する。本引用疏文において「実」は、弘経という行為のあとに現われるものと関連して使用されるようである。よって同類の関連について述べる疏文を検討する。「法師品」における経文「我が滅度の後、能く窃かに一人の為にも法華経の、乃至、一句を説かば」（『大正』九、三〇下二七行。B144）を注釈するつぎの疏文が手掛かりになるようである。

〔引用一〇〕「窃かに一人の為にも…説かば」は、向きに自受を明かし、其の功は已に多し。今、一人の為にも説くと言うは則ち是れ外益なり。（『統蔵』四〇七左下一六行）

「自受」、すなわち自分が『妙法華』を受持すること、の「功」が多いのであるから、他者に『妙法華』を説くことは「外益」、すなわち外に溢れるばかり、の「功」がある。このような趣旨の文である。ここにおいて弘経の結果として「功」が述べられる。「功」は働きの結果、仕事の成果という字義を有する。

同じく「法師品」において「譬えば人あつて渴乏して水を須もちいんとして、彼の高原に於いて穿鑿うがちて之を求むるに云々」(『大正』九、三二下九行。B156)という経文がある。その譬喩について注釈するつぎの疏文である。

〔引用二一〕此の譬えは法花を持する人に浅深の得失有るを譬う也。(『統蔵』四〇八右上二八行。)

ここに「法花を持する人」の実践に「浅深の得失」が存在すると述べる。「得失」とは成功と失敗とである。成功にも深い浅いがあり、失敗も同様であると云う。いずれにしてもこれは結果である。

このように見てくれば、さきの「斯に乗じて教えを弘むれば、其の実は弥し」の「実」は弘経という行為の結果・成果・果であると考えてよい。よって「実」は「み」あるいは「みのり」と読んで問題はない。それではこの「実」が指し示す内容は如何なるものであろうか。「其の実は弥し」を含む疏文前後の文脈からはこの内容を画定できないので、いま比較のために引いた疏文の前後の文脈を調べてみたい。

本引用疏文の直後に続く文は経文「若し是の法華経を見聞し誦誦し書持し供養すること得ること能わざる者は、当に知るべし、是の人は未だ善く菩薩の道を行ぜざるなり」(『大正』九、三二下三行。B154)について述べる。それはつぎ文であり、この文が手掛かりを提供する。

〔引用二二〕上に法花経を見聞し得ること能わずと云うは、巻を得ずと曰うに非ず。但、未だ一乗の旨を領せず。之れを

爾謂う耳。（『統蔵』四〇八右下―八行）

この疏文において注目すべきは『妙法華』を「見聞し読誦し書持し供養」できないこととは一仏乗の趣旨をさ
とつていないことである、という見解が見て取れることである。つまり『妙法華』を「見聞し云々」という弘経
行為は一仏乗をさとることであるという見解である。ここから課題である「実」の内容は、一仏乗をさとした結
果としてのみあるいはみのりであることが分かる。ところで一仏乗とはまえの疏文の検討で明らかのように「一
極」、すなわち仏知見、を得せしめるものであった。それゆえ「実」の意味内容は仏知見であることになる。

(六) 「如来寿量品」に関する疏文中の「実」

経文「如来は実の如く三界の相を知見す」（大正九、四二二下―三行。C18）を注釈するつぎの文に「実」を見
出す。

〔引用一三〕「実の如く三界の相を見る」とは。夫れ実を見る者は復、不実の見も無し。本、実に津し彼を悟らしめんと欲
す。故に彼の所応に随い、而して方便を作す。（『統蔵』四〇九左下―四行）

まず「本、実に津し彼を悟らせんと欲す」である。仏というものはもともと、衆生を「実に津し」彼らを悟ら
せようとされる、という意味である。ここでは「実に津」すことと「悟らせ」ることが同格である。なぜなら
ば「実に津し」の「津」は「度す」ことと同じ意味であり、「度す」は悟らせる意味で使用されるからである。
それゆえ「実」字は「悟り」を意味内容として持つ。そして「悟る」とは、作仏することであり、仏知見を得る

こと、仏の智慧を得ることであるから、同時に「実」は「仏知見」、「仏の智慧」でもあると云える。これまで考察してきた「実」の意味内容と通じる。では「実」字の読みはどうなるであろうか。

この疏文は仏の立場を述べる経文を注釈するものであるから、そこに現われる「実」は仏の立場から見たものであるはずである。衆生から見ると「実」は「みのり」などと読むのが適当である。それゆえ「実」は仏の中身のことになり、「実」は「み」と読むことが妥当である。この読みは「如来寿量品」偈文の末文である「毎に是の念を作す 何を以てか衆生をして 無上道に入り 速やかに仏身を成就することを得せしめんと」（『大正』九、四四上三行。C36）中の「身」と奇しくも符合する。「身」は「み」と訓じ、また字義的にも「実」に通じるからである。

つぎに「夫れ実を見る者は復、不実の見も無し」の「実」と「不実」とを検討しよう。まず、いまの「実に津し」という表現には、河の一方の岸から彼方の岸に渡るイメージが存在する。道生はこの箇所以外でも同様のイメージを持った表現をする。このイメージの表現が手掛かりを提供するようである。「序品」において「四衆」に囲まれた世尊が「無量義」という名の「大乘経」を説く（大正九、二中八行。A18）。その部分を注釈するつぎの疏文にその表現が現われる。

〔引用一四〕「大乘経を説く」。……將に法華を説かんとす。故に先ず、其の情を導達せんに、無量義を説く。其れ既に迹に滞る日は久し。忽ちに無三を聞かば、頓に昔好に乖く。昔好は若し乖かれば、則ち岸を望んで返る。岸を望んで返らば、則ち大道は廢る。故に漸を須いる也。（『統蔵』三九八右上二三行）

この文は『妙法華』を説くためにまず『無量義』という大乘経を説く理由を説明するものである。昔の古いや

り方（迹）に留まつて動かない者にたいして仏が突然に三乗という区別が存在しないことを説けば、その教えが昔の古いやり方と余りにも異なっているため「岸」を遠くから眺めるだけで戻ってしまう。だからそのようなことが起こらないため順序を踏まえて「無量義」という「大乘経」を説く。このような趣旨を述べる。ここにおいて「岸」は遠くから眺められる対象であることから、「彼岸」の「岸」であると考えられる。仏がせつかく向こう岸、すなわち彼岸、を眺望できるところまで導いてきたにもかかわらず、渡らずに、驚いて元に戻っては困るわけである。

このように道生が「岸」について述べる場合、それは「彼岸」のことであり、その「彼岸」に渡るといふイメージになる。同時に、衆生にとってこの「彼岸」は、まず、望むもの・眺めるものとして捉えられていることが本引用疏文から看取できる。このことは注目すべきである。なぜならば、本引用疏文が示すように「望む」という言葉は「望む」対象に到達していない場合に使用される。一方、道生の理解の仕方によれば、到達してそこに存在する場合は「見る」という言葉が使用されることが多いのである。例えば前引用疏文が引く『妙法華』の文句「実の如く三界の相を見る」である。道生の理解によればこの「見る」主体は仏であつて、その仏は三界の中に存在して「見る」ことになるのである。この道生の理解が正確であるかどうかはこの品の偈文が明示するところである。「実の如く三界の云々」という文句の意味も道生の理解を考慮に入れることにより一層明確になると考へる。

よつて前引用疏文の「夫れ実を見る者は復、不実の見無し」における「実を見る」は「彼岸」に住して「彼岸」のありさまを見ることである。であればこの「実」は仏知見、仏の智慧、仏のさとりなどを示すことになる。ここでは仏知見としておく。また、このことから「夫れ実を見る者」とは仏のことを示していることが分かる。これはこの疏文が「実の如く三界の相を見る」仏のことを注釈するものであることから明白である。それゆえ

「不実の見無し」の内容は以上の検討結果を念頭に置けば容易に理解できる。知見が「実った」仏の立場からすれば、知見が「実らない」という考えは無いのである。よって「実を見る」、「不実の見」における「実」はそれぞれ「みのり、み」、「みのる」を字義とし、仏知見をその内容とすることになる。

以上の如く、道生の用いる「実」字には決して浅くない意味内容が付加されていることが見て取れる。また、その用い方についても「実を見る」と云い、「実に津し」と云い、道生がいかに個性的に「実」字を使用しているか、それが明瞭に見えるのである。

つぎは偈文「諸の善男子よ、意に於て云何。頗いささか、人の能く此の良医の虚妄の罪を説く有るや不や」（『大正』九、四三中六行。C28）を注釈するつぎの文である。

〔引用一五〕「虚妄の罪」とは。本、受を識るを以て心と為す。物を濟うの実有れば、言は常ジョウに反すと雖も理として真シンに乖そむかず。復、終日説くと雖も説きて而も虚妄の罪は無き也。（『続藏』四一〇右下一行）

「虚妄の罪」はこの品に現われる良医とその子供たちの譬喩物語の中で説かれる。良医は自分が無事であるにも拘わらず、誤って毒を飲んだ子供たちの錯乱した気持ちを覚醒し良薬を飲ませるべく、自分が他国において滅したという伝言を子供たちに与える。すでに頼るべき者がいないことを覚った子供たちは父の残した薬を服して毒病から恢復する。大略、このような物語である。言葉というものは事実を伝えることが通常ジョウジョウの在り方である。しかしこの場合は子供を救うということがあるため、たとえ通常ジョウジョウの在り方に反した言葉であるにしても、仏が衆生を救うという道理の面から考えればこの言葉は偽りの無い在り方なのである。このことを疏文「物を濟うの実有れば、言は常に反すと雖も理として真に乖かず」が述べる。

以上を考慮に入れると、この「実」は「こと」を字義とする。「こと」は「ことがら」と同じ意味であるから、ここは「ことがら」でも問題は無い。また「物を濟う」ことと「実」とは同格である。「物を濟う」とは仏の立場から述べられる言葉であり、衆生に仏知見・仏の智慧を得させることでもある。とすればこの「実」は仏知見・仏の智慧を得させることをその意味内容として持つことになる。

(七) 「陀羅尼品」に関する疏文中の「実」

最後に「陀羅尼品」に関する疏文における「実」を示す。

〔引用一六〕理に味く連まるるを望む者には慄然にして信は至る。故に呪に名を借り、以て理の説と諂く。理の説に処は無くも更に成ぜば、実と名づく。(『統蔵』四一二右下一二行)

ここでは「理に味く連まるるを望む者」、すなわち理に暗く難儀することをうらむ者、のことが述べられる。彼らはいつも恐れ震えているから、あることをまことであると思う気持ちは極まっている。それゆえ、まじないを「理の説」、すなわち理についての教え、であるとして示す。理についての教えには決まったものはないが、それでもそれによって完成すれば、その完成したことを「実」と云う。このような趣旨が述べられる。この完成の内容は続く疏文で明らかにされる。その疏文は「語に潜むるの解、既に著わるれば、凶自ら亡ぶ」(『統蔵』四一二右下一七行)である。この「解」は「さとりのこと」であり、いわゆる最高到達点であると云える。なぜならば、すぐあとに「今、法花の宗極を以て呪に寄せて之れを説く」(『統蔵』四一二右下一七行)と述べられるからである。「法花の宗極」とは『妙法華』自体がめざすものである。『妙法華』が目指すものは仏知見という最高

到達点であると道生は捉える。以上のことから本引用疏文の「実」の字義は完成すること、つまり「みのり」であり、それが指し示す内容は仏知見あるいは仏の智慧である。

道生の『経疏』における仏教学的「実」字の考察を終えるに際し、明確にしておかなければならない事項が浮かび上がっている。それは一仏乗と仏知見との関係を道生がどのように捉えるか、である。

このことを十分に議論するためには『経疏』の疏文をさらに幾つか引かなければならない。しかしそのための余裕は残されていない。それゆえ本節で取り扱った疏文を材料として論じる。「安樂行品」に関する疏文中の「実」を検討するために参考として引用した「法師品」に関する疏文（引用一一、一二）が役に立ちそうである。その疏文において「法花を持する人に浅深の得失有る」ことが述べられ（引用一一）、また「法花経を見聞き得ること能わずと云うは、巻を得ずと曰うに非ず。但、未だ一乗の旨を領せず」と述べられる（引用一二）。この二つの文句から『妙法華』を受持することは「一乗の旨を領」すること、すなわち一仏乗の趣旨を会得すること、であることがわかる。「引用一二」の疏文は、この趣旨の会得の実践結果に「深い浅い」があると云うのである。いずれにしても、一仏乗の趣旨の会得が『妙法華』を受持する等の実践として捉えられているのである。ところで一仏乗とは「一極」、すなわち仏知見、に到達せしめる方法であるとは、「方便品」に関する疏文中の「実」の検討で触れたこととところである。そうであるならば、一仏乗の趣旨の会得は仏知見に至るための実践であることになる。つまり一仏乗は仏知見への実践的方法となるわけである。しかし道生は一仏乗をこのようなものだけであるとは捉えないようである。すなわち、一仏乗には仏知見の部分が含まれるという見解を示すのである。このことは『経疏』の他の疏文を引くことよって示し得るが、ここではこの見解の指摘のみに留め、つぎのような考え方が可能であることを述べて、詳論は後日の課題としたい。

一仏乗が仏知見に至らしめるのであれば、一仏乗なる実践は仏知見と繋がらなければならない。それも、一仏

乗の実践過程において特定の時点から忽然と仏知見が存在するということはあり得ないであろう。やはり徐々に仏知見に変化していくものであるはずである。このように考えることによつて一仏乗に仏知見の幾分かが含まれることも一応理解できる。道生によれば、一仏乗とは仏知見の幾分かを含ま実践的方法であることになる。これが道生の捉える一仏乗と仏知見との基本的関係であると理解する。

「実」の考察が一通り終わつたところで、筆者は読者諸氏の注意を大いに喚起したい。「引用一六」の疏文およびそのさきの二疏文（「引用二三、一五」）、さらにさきの引用疏文（「引用七、九」）において道生は「実」字に確固とした一字の名詞としての地位を与え、さらにその意味内容を仏知見としているのである。この事實は決して見過されるべきではない。筆者はこの事實が重大な事態を示すと推測するのである。その事態とは何であるか。これはつぎの「実相」の字義と内容についての考察後に触れることにしたい。

三 『経疏』における「実相」の字義と内容

『経疏』において「実相」は三箇所に現われる。最初に「方便品」初めの经文「唯、仏と仏とのみ乃し能く諸法の実相を究め盡せばなり」（『大正』九、五下一一行。Agg）を注釈するつぎの疏文中の「実相」を検討する。

〔引用一七〕「実相」は、二乗の偽は無く、唯、一乗の実のみ也。（『統蔵』三九九左下六行）

この疏文は、前号『研究紀要』の拙論で「帰一の実」の「実」の字義・指示内容の検討結果を試用する形で引用したものである。今回はこれまでの仏教学的「実」の検討結果が適用できそうである。この「二乗」の内容に

ついでには「信解品」の経文である「密かに二人の、形色云々」を注釈した疏文（「引用七」）において「二人」とは二乘法」であるとされ、さらにこの「二人」は「内解の明らかならざる」者であるとされた。このことが手掛かりを提供する。つまり「内解」とはさとりのことであり、「明らかならざる」は道理をわきまえないことである。それゆえ「内解の明らかならざる」は、そのさとりが十分でないこと、真正でないことを示す。この真正でないことに注目すれば、本引用疏文の「二乗の偽」の「偽」も真正でないことを意味することと符合する。それゆえ「二乗の偽」は二乗によるさとりについて述べたものであることになる。よって「一乗の実」も一仏乘によるさとりについて述べたものであり、この場合はそのさとりが本物になっていること、すなわち仏知見になっていることを示す。道生は「方便品」初出の「諸法実相」の「実相」の意味内容を仏知見であると捉えるのである。「実相」の「実」は「偽」に対するものであるから「まこと」を字義とすることが適切である。「実相」の「相」は道生によれば修辭的に付加されたものであることも本引用疏文の文脈から知ることができる。

つぎに「序品」最後の偈文で「諸法実相の義は 已に汝等の為に説けり」（『大正』九、五上二〇行。A58）と説かれる経文を注釈するつぎの文の「実相」である。

「引用一八」「諸法実相の義」は、二乗の偽は無く、唯、大乘の実相を説くのみ。（『統蔵』三九九右下五行）

この疏文の構造は前引用疏文のそれと同じである。ここでは「二乗の偽」が「大乘の実相」に対置される。前引用文では「一乗の実」に対置された。「一乗の実」と「大乘の実相」とは同一の内容を示すものである。それは道生が『妙法華』の「宗」を大乘と捉えるからである。このことは「此の経は大乘を以て宗と為す」（『統蔵』三九六左下一六行）と述べる疏文が示すとおりである。それゆえ「実」は「まこと」と訓じ、その内容は「仏知

見」である。

最後に「譬喩品」において、長者の子供たちが無事に火宅から脱出したさまを説く経文「是の時に長者は諸子等の安穩に出づることを得て、皆、四衢道の中の露地に於いて云々」（『大正』九、一二下―一三行。A166）がある。この中「皆、四衢道の中の露地に於いて」を注釈するつぎの疏文中の「実相」である。

「引用一九」「四衢道に於て」とは。実相に在りて理に通ぜざること無きを「四衢道」と為す。定んでその中に住するを「坐」と為す。復、結使の覆障の無きを「露」と為す也。（『統蔵』四〇二右下―一三行）

この疏文の内容を検討するに先立ち、確認しておきたいことがある。それは、この疏文は子供たちが火宅、すなわち三界、から脱出した後の状態を述べる、ということである。脱出した後の状態とは、仏によって救われている状態であり、仏知見を得ている状態、であるということである。

道生は経文文句「四衢道に於て」を「実相に在りて理に通ぜざること無き」ことに見立てる。「四衢道」とは四つ辻、四方に通じる大道が交差する所である。この辻に立てばどちらの方向へ行けばどこに行き着くかが一目瞭然である。この一目瞭然であることを「理に通ぜざること無し」と云う。

「方便品」の「二大事の因縁云々」を注釈した疏文（『引用四』）によれば「但し理の中に三は無く、唯、妙一なるのみ」であるとされた。「理」は常に「一なること」になるものであり、この「方便品」に関する疏文においてこの「一なること」は「一極」、すなわち仏知見、であった。このことを考慮すれば「実相に在りて理に通じるといふ場合の「実相に在ることとは「一極」に通じることであり、これは「仏知見の中に在ること」になるはずである。よって本引用疏文の「実相」は仏知見を指し示すことになる。また「実」字の字義は、「理に通

じるといふことから、「まこと」であるとしてよい。

以上『経疏』における「実相」の字義とそれが指し示す意味内容を検討した。その結果いずれも「まこと」を字義とし、「仏知見」を内容とするものであった。道生の捉える「実相」が「空」を示すという見方もあるが、その見方は再考を要しよう。つぎにこの考察結果から筆者に見えてくる新たな事態について述べてみたい。

四 「実相」使用背景に関する仮説

今拙論のテーマである仏教学的「実」字を含む「実相」はもっぱら羅什によつてその使用が開始され、意味の拡充がなされたとは、すでに古く白土わか氏が指摘するところである。⁽¹⁰⁾ その指摘によれば「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経・論にも現われる。さらに、梵文原典が現存する漢訳経・論の場合について、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であっても「実相」が現われるとされる。これは羅什の訳業を補佐した中国人仏教者が訳文編集過程で挿入することを主張したためである可能性が大いにある。その意味で「実相」は梵文経・論の問題であるより、すぐれて漢訳経・論の問題であると云えらるると考えられる。「実相」の原語画定の議論がいまだ最終決着を見ない所以であろう。いずれにしても白土氏が指摘されるような状況の発生は羅什の「実相」語の使用、その意味の拡充という事態に始まる。

ところで、廬山の慧遠と鳩摩羅什との問答録である『大乘大義章』の巻中に、つぎの羅什の答文（『大正』四五、一三三中一九行）がある。ここに興味ある見解が見出されるのである。⁽¹¹⁾

〔引用二〇〕 又、阿羅漢は生に還るとは唯、法華経の説なり。無量千万の経は皆、阿羅漢は後辺身に於て滅度すと言う。

而して法華経は是れ諸仏の秘蔵にして、此の義を以て余の経を難ず可からず。若し専ら法華経を執りて決定せんと以為わば、声聞の三藏及び余の摩訶衍経は寝みて用ざらん。又、経の有りて言う。「菩薩は阿羅漢・辟支仏道を畏ること地獄を過ぐ。何を以ての故に。地獄に墜つとも還りて作仏す可し」と。若し爾らば、唯、法華の一経のみ信とす可しとして、余の経は皆、虚妄なりと為すこと有らん。是の故に、応に一経に執著し、一切の経法を信とせずべからず。当応に因縁たる、涅槃を取る所以、応に作仏すべき所以を、思惟すべし。

すなわち、『妙法華』一経だけをよしとして他の三藏・大乘経典を不要とすべきでないという、経典あるいは経法にたいする基本姿勢とも云える注目すべき見解である。この見解についてはすでに横超氏が指摘するところである。⁽¹²⁾ここではこの見解をとりあえず「経法平等観」と呼んでおく。羅什がこの経法平等観を有するという事態があるのである。

さてこの二つの事態を併せ考えるならばつぎのような新たな事態が想起されるはずである。すなわち羅什は、各経典が独自の立場で最重要視する、仏法の核となる当体に「実相」（あるいは「実」という言葉を充填したのではないかということである。この事態の奥にはさらに鳩摩羅什の仏教観がはたらいっているであろう。いずれにしてもこの想起には現実性があると考える。そこでこれを仮説として提示しておきたい。

この仮説の現実性を示すため、羅什訳の経・論における「実相」の用いられ方の事例の幾つかを参考までに掲げる。まず、『小品般若』において「実相」のさまざまな面が述べられるのであるが、巻第一「初品第一」（『大正』八、五三七下二二行）においてつぎのように、「実相」が「般若波羅蜜」と緊密な関係を有する形で説かれることは注目すべきである。

〔引用二二〕諸法の実相を得るを以ての故に解脱を得。解脱を得已れば諸法の中に於て取は無く捨は無く、乃至、涅槃も亦、取は無く捨は無し。世尊。是れを菩薩の般若波羅蜜と名づく。

つぎは『大品般若』である。卷第二十一「三慧品第七十」におけるつぎの経文（『大正』八、三七五上一七行）も「実相」が「般若波羅蜜」と緊密な関係を有することを示す。⁽¹³⁾

〔引用二三〕須菩提、菩薩摩訶薩は応に是の如く般若波羅蜜を行じ、諸法の実相に入るべし。是の諸法の実相は応に壞すべからず。謂ゆる般若波羅蜜相、乃至、阿耨多羅三藐三菩提相なり。

つぎに『大品般若』の注釈書である『大智度論』である。その卷十八におけるつぎの文句（『大正』二五、一九〇上二四行）が示すように「実相」は「般若波羅蜜」であると説かれる。⁽¹⁴⁾

〔引用二四〕仏は一切の諸の煩惱及び習を已に断じて、智慧の眼浄く、応に実の如く諸法の実相を得たもうべし。諸法の実相は即ち是れ般若波羅蜜なり。

この主張は『大智度論』の他の箇所でも説かれるところから、この論自体の主張でもありと考えられる。「般若波羅蜜」は『大品般若経』の教理の核である。

また、『維摩経』「入不二法門品第九」においてはつぎのように「実相」が結論的には「不二法門」であると説かれる（『大正』一四、五五一中一五行）⁽¹⁵⁾。

〔引用二四〕心無礙菩薩曰く、「身と身滅とを二と為す。身は即ち是れ身滅なり。所以は何ん。身の実相を見る者は身を見及び滅身を見ることを起こさず。身と滅身と二無く分別無し。其の中に於て驚かず、懼れざる者、是れを不二法門に入ると為す。

周知の如く不二法門は『維摩経』の中心的教理である。

最後に『妙法華』の場合であるが、本来ならば『妙法華』の経文を引き議論すべきである。しかし引用して簡単に論点を証示できる箇所は無い。本小論においては可能性の指摘のみにとどまる。本経における仏教学的「実」が「仏知見」をその意味内容として持つ可能性は十分に存在する。そのことはさきの節の考察が示すとおりである。竺道生が『妙法華』の注釈書たる『経疏』において仏教学的「実」にたいし意図的とさえ云えるほどの正確さをもつて「仏知見」という意味内容を付している事実が存在する。道生には『妙法華』の教理の中核を特定の枠組みに当てはめなければならぬ宗派的要請は無い。むしろ彼の『妙法華』を見る視点は現代文献学の立場に通じるところが多い。さらに、これも先学が指摘するところであるが、道生は羅什と同様の「経法平等觀」を有していることを付言しておこう。つぎの疏文がそのことを示す。

〔引用二五〕「妙」とは。若し如来、言を吐き教を陳ぶるを論ぜば、何れの経か「妙」に非ずや。（『統蔵』三九七右上一三行）

この疏文文句を考えれば、『維摩経』や『大乘涅槃経』などをも注釈した道生であるがゆえに、『妙法華』独自の教相・説相を捉えて「実相」を「仏知見」であるとした事実がよく理解できるのである。この事実は、逆に

『妙法華』の「実相」が「仏知見」であることを示す例証である、と考えられる。

その他にも『中論』『金剛般若経』『仏蔵経』『持世経』『百論』などに「実相」は現われるとされる。しかしその「実相」がその経・論の中心的教理・思想を代弁する中核的言語、すなわち根源語、として立てられた事態が存在するかどうかについては、筆者の管見による限り、いまだ十分に立証されていない。しかし、さきに提示した理由によつて、その事態の存在は大いに考えられてよい。筆者が仮説を提示する所以である。

註

(1) このA18は岩波文庫版『法華経』の巻名と頁数を示す。A, B, Cはそれぞれ上巻、中巻、下巻を示す。以後、同様である。

(2) 『経疏』の音読漢文をすべて訓読したのは中国仏教思想会であり、その成果は『三康文化研究所年報』(九号、一九七六年。同一二号、一九七九年)に収められている。本論考における道生撰述『経疏』の訓読文は、その成果に負うところが大きい。記して感謝の意を表する。筆者の訓読方法は中国仏教思想会のそれと幾分違う箇所もあるため、変更して引用する場合がある。

(3) 道生は「一乗」を多用するが、これは「一仏乗」のことである。本論考では「乗」を数える場合の表現となり得る。「一乗」との混同を避けるため「一仏乗」を使用する。道生が「一仏乗」を知っていることはつぎの疏文が示す。

「一仏乗に於て分別して三と説く」とは。仏、濁世の人に^{大志無く}、而も^{仏理は}幽遠なる所以に、之れを信すること能わざるを以て、抑えて、^{近人をして}三乗の教を作さしむ耳。三を説くと曰うと雖も、恒に是れ一を説く。今云う、一に於て人身の仏を得ると。豈、抑え、^{近人を使さざらん乎}。(『統蔵』四〇〇左上一行)

(4) 『角川 大字源』四八一頁。「実」が「こと」がらを字義とする例は「故実」「行実」などの熟語が教えるところである。「故実」は「故事」と同じく、昔のこと「がら」を意味する。「行実」は人が行なったことがらである。

(5) 諸橋『大漢和辞典』一卷二五五頁、角川『大字源』二八頁、『学研漢和大事典』一七頁。

(6) 『国際仏教学大学院大学 研究紀要』第二号、一九九九年、一四六頁。

(7) 道生は「方便品」の经文「衆の心を悦可せしむ」(『大正』九、五下八行。▷88)を注釈する文で「彼に順いて逆うこと無し。之れを『衆の心を悦可せしむ』と謂う。向に内解を明かし、此に外化を明かす。」(『続蔵』三九九左下一行)と述べる。この「さき向に内解を明かし」とは仏が前に自身のさとりを明かした、という意味である。このことは「衆の心を悦可せしむ」より前の经文において仏のさとりの内容が説かれていることから確認できる。

(8) 道生の用いる「宗」は「本源」を意味すると考える。このことにより『妙法華』が大乗に属すると云える。しかし『妙法華』と「宗」との間には「属する」ことだけに尽きない関係があるようである。詳しくは稿を改めて、道生の捉える一乗と三乗との面から論じたい。

(9) この見方については前号『研究紀要』の拙論一六〇頁、注(二三)において触れている。

(10) 白土わか『「実相」訳語考—鳩摩羅什を中心に—』、『大谷学報』(第三十七卷三号、一九五七年)。

(11) 訓読は筆者によるが、木村英一編『慧遠研究 遺文篇』(創文社、昭和三五「一九六〇」年)における現代語訳文(二六一—二頁)を参照した。

(12) 横超慧日「大乘大義章研究序説」、木村英一編『慧遠研究 遺文篇』一六七—八頁。

(13) 訓読は『昭和新纂 国訳大蔵経 經典部第四卷』のそれに倣った(名著普及会、覆刻版、昭和五十二「一九七七」年、五六〇頁)。

(14) 訓読は『国訳一切経』のそれに倣った(『国訳一切経 印度撰述部』釈経論部 二、大東出版社、改訂版昭和五十二「一九七七」年、四六二頁)。ただ「諸法」と「実相」とを分けて読んだ。これは「諸法之実相」という表現が『大智度

論』自体の中に存在すること(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)。

(15) 訓読は『国訳一切経』のそれに倣った(『国訳一切経 印度撰述部』経集部 六、大東出版社、初版昭和七年、五四頁)。

(16) 横超博士はこの疏文を掲げ、道生も僧叡と同じく、羅什の「経法平等観」を奉じていたことを指摘される(同著『法華思想の研究』、平楽寺書店、昭和六一「一九八六」年、二〇〇頁)。僧叡については荒牧典俊博士がその論文中的『法疑』の翻訳において一層明確にされるとおりである(荒牧典俊「南朝前半期における教相判釈の成立について」、福永光司編『中国中世の宗教と文化』、京都大学人文科学研究所、昭和五七「一九八二」年、三四二頁)。「喩疑」において僧叡はこの「経法平等観」を羅什から学んだ趣旨のことを述べる。

*On shi (実) and shi-xiang (実相) as depicted in the Commentary
on the Miao-fa-lian-hua-jing by Zhu Dao-sheng*

Summary

竺道生撰『法華經疏』
On shi (実) and *shi-xiang* (実相) as they appear in the Commentary on *Miao-fa-lian-hua-jing* (妙法蓮華經), written by Zhu Dao-sheng (竺道生)

Tatsuhisa Torii

竺道生撰『法華經疏』
における「実」と「実相」(鳥居)
This paper is a sequel to the one that appeared in the last issue of this journal. The previous paper discussed the possibility of the word *shi* (実) having the meaning of 'fruit' and, at the same time, the purport of '*fo-zhi-jian*' (仏知見), or Buddha's wisdom, in Zhu Dao-sheng's commentary; it was concluded that there are cases in which *shi* is used anticipatively in a Buddhological sense. This paper picks up all the other Buddhological *shis* and examines their meanings and purports, judging from the commentary's context. It then concludes that these *shis* eventually come to have the meaning of 'fruit' and the purport of '*fo-zhi-jian*' (or some times its verbal form, 'to attain *fo-zhi-jian*').

Another important word this paper examines is the compound word of *shi*, namely as *shi-xiang* (実相). The conclusion is that the meaning and purport of the word is the same *shi* in its noun form. Zhu Dao-sheng even indicates that *xiang* (相) is not essentially necessary but, rather, a rhetorical addition.

It is quite interesting that Dao-sheng equates all the Buddhological *shis* to *fo-zhi-jian*. The equation even suggests it was done with a certain intention. The *Miao-fa-lian-hua-jing* (『妙法蓮華經』 or, tentatively, *The Sutra of the White Lotus of the Marvelous Teaching*) holds *fo-zhi-jian* high above other various Mahayanist ideals. *Fo-zhi-jian* can be said to be the pivotal point which all discourses of the Sutra rotate. This seemingly intentional equation compels us to propose the

hypothesis that Kumārajīva, the master-teacher of Dao-sheng, employed shi-xiang to express each of the central teachings of the Buddhist scriptures which he translated with the assistance of his Chinese disciples. For example, the purport of *shi-xiang* in *The Sutra of the White Lotus of the Marvelous Teaching* can be *fo-zhi-jian*; this is strongly suggested by Dao-sheng's seemingly intentional equation.

This hypothesis is based upon two main facts. One is that Kumārajīva looked upon all the Mahayana sutras and the Tṛpiṭaka as having equal value (as illustrated in his correspondence with the Chinese monk Hui-yuan 慧遠, Taisho 45.133b. 19).

This attitude, also found in Dao-sheng, was most probably taught him by Kumārajīva. Another fact is that Kumārajīva is said to have initiated the use of *shih-xiang*, establishing it a Buddhist term and expanding its meaning. Though the discussion about this hypothesis takes up less than a third of this paper, the hypothesis, if verified, will be significant in the history of Chinese thought with regard to *The Sutra of the White Lotus of the Marvelous Teaching*.